



issue 3 | Feb 2016

生態批評

Ecocriticism

思逸
siyi

ISSN 2058-4261

*Critical stimulations
from drifting minds*

《思逸》期刊於2014年在英國註冊，為一同行評審的專業人文學術研究免費中文期刊，每年兩期，以電子格式出版發行。《思逸》致力開拓一個新穎、開放、公平的交流平台，並提供一個跨學科，跨文化的人文思考空間。

Siyi journal was registered in the UK in 2014. It is a peer-reviewed open access journal in Chinese language. It publishes two issues a year in digital format. The journal aims to produce an interventional and creative platform for critical communication; it also hopes to achieve an interdisciplinary and cross-cultural thinking that contributes to the studies of arts and humanities

徵稿範圍

比較文化、跨文化研究、電影研究、視覺藝術研究、媒體傳播研究、遷移研究、身份認同與藝術、文化現象研究、批判性哲學等跨學科的理論，實踐或兩者結合的學術文章、學術隨筆、報告、訪談以及書評。

Area of Interests

comparative culture, cross-cultural studies, visual arts, media and communication, migration studies, identities and arts, cultural phenomena, analytic philosophy and other interdisciplinary scholarly papers on theories, practice, or the combination of two.

Web: <http://siyi-journal.lofter.com>

Weibo: @思逸期刊

Wechat: siyi-journal

Twitter: @siyijournal

Facebook: siyijournal

Published in Cardiff, United Kingdom

5th Feb 2016

(c) to all authors

版權歸作者所有

《思逸》

第三期：生態批評

客席編輯：朱翹瑋

Siyi

issue 3: Ecocriticism

Guest Editor: Kiu-wai Chu

目錄

CONTENTS

斯科特·斯洛維克
前言：繼往開來
Scott Slovic
Foreword: So Much Still to Do **1**

朱翹瑋
導論
Kiu-wai Chu
Introduction **7**

第一部分 人、地、動物的美學和倫理學 **Section I. Eco-aesthetics and Eco-ethics of Humans, Place and Animals**

陈红
民族志书写与环保实践 — 以年轻学者萧亮中为例
Lily Hong Chen
Ethnographic Writing and Environmentalism
- The Case of Young Scholar Xiao Liangzhong **11**

劉蓓
論張煒創作的地方意識及其文學建構
Bei Liu
On Zhang Wei's Sense of Place and Literary Construction **20**

覃奕為
生態女性主義在台灣卑南族女性原住民作家董恕明的詩意美
學中之再現
Yi-Wei Evan Chin
The Representation of Ecofeminism in Taiwan Indigenous
Puyuma Poetess Dong Shu-Ming's Aesthetic Poetry **33**

楊一
以書寫解放自然—吳明益與《迷蝶志》
Yi Yang
Using Writing to Liberate Nature - Wu Ming-yi's Butterflies **43**

王佳奕
看见岛屿的美丽与忧愁：浅析纪录片《看见台湾》中的生态批评视野与纪录影像表达
Jiayi Wang **46**
See the Beauty and Sadness of Taiwan: Ecological Criticism and Documentary Image in Beyond Beauty - Taiwan from Above

楊揚
當攝像機對向動物時 ——
淺論動物電視節目的倫理關懷與矛盾衝突 **55**
Yang Yang
When the Camera is Shooting at Animals:
The Ethical Conflict of Animal-themed TV Programs

第二部分
生態危機時代中的理論與實踐
Section II. Theory and Practice in the Age of Environmental Crises

張嘉如
環氛詩學中不能承受之賤：論印度作家辛哈的《據說，我曾經是人類》 **63**
Chia-ju Chang
The Dark, Ambient Ethico-poetics of the South: Indra Sinha's Animal's People

李程
融合与碰撞：后殖民生态文学的认识论与“慢性暴力” **77**
Cheng Li
Reconciliation and Collision: The Epistemology of Postcolonial Ecocriticism and Slow Violence

黃逸民
吳明益《複眼人》的後人類生態想像 **87**
Peter I-min Huang
Posthumanist Ecocriticism in Wu Ming-yi's The Man with the Compound Eyes

刘辛民 人类居住形态与道德救赎 — 也谈存在主义和生态批评之渊源 Xinmin Liu Making an Ethical Choice in Planetary Habitation: Ecocriticism's Roots in Existential Philosophies	96
中国生态批评的英语书目及文章简介 Jonathan Ferguson Bibliography Article on Books about Chinese Ecocriticism	108
作者簡介 Notes on Contributors	112

前言： 繼往開來

斯科特·斯洛維克

這一期思逸特刊精采地展現「生態批評」，亦即環境文本研究，已從上世紀八、九十年代集中於討論文學創作、詩詞中大自然的原素，經過三十多年的發展而演變成更多元和成熟、相關理論更趨紮實的一門學科。縱使與地方/環境/地貌(place)和動物性(animality)有關的文章仍然佔大多數，但思逸特刊以細緻而敏睿的觸角探討當代文化（民族誌、中國傳統）、文本的創新性（紀錄片、流行文化）和迫切的道德困局(動物權益、慢暴力)中各種微妙的變化。

在生態批評這一學術範疇，或者更廣義的「環境人文學」（包括歷史、哲學、宗教、藝術以及其他相關學科），我們都有一種「守得雲開見月明」的感覺。在美國、中國及其他東亞地區、西歐以至世界各地，學術期刊和會議愈見重視大自然與人類文明之間關係的議題，相關的大學學科、課程，以至專門研究這議題的教學人員亦趨普及。由於中央政府推行一系列對「生態文明」的制度建設，中國逐步領導國際社會發展出嶄新的環保技術，以及對「智人」和這個維繫着我們生命的星球之間的和諧性以全新（或更新）的方式進行文化欣賞。但前面還有更多工作等着我們。

當我在二零一五年十二月寫這篇前言時，我剛剛從三藩市舉辦的美國地球物理聯合會年度會議回來。參加會議的二萬四千名學者來自世界各地，大部份為從事基礎科學或應用科學研究的物理學家。在一個共十六位演講者、長四小時的會議中，我作了一篇短短關於「高等綜合學科教育下的氣候素養」（“Climate Literacy in Multidisciplinary Higher Education”）的演說，講述我如何在大學的文學和寫作班上向我的學生傳遞氣候轉變的議題，從而讓他們更關心這個迫在眉睫的問題。同時，亦不會對地球的現狀感到絕望。這個會議還有來自不同領域的講者，如商界、社會學、哲學、生態學、氣象學（氣候研究）。其中幾位科學家在

我的演講後跟我說他們對於有人文學科學者將氣候和相關議題，如能源研究和可持續發展研究，放進人文課程，感到十分驚喜和雀躍。他們對這個做法感到新奇和有趣，亦不知道其實我和我的同事們早於八十年代已經開始以這種方式教學。人文學者能夠出席這樣嚴肅的科學大會，在當代最重要的環境討論會上佔上一席位，意義十分重大（其中相當多的科學家正着手研究解決現世最急切的環境問題），也是對我們所做的作出了肯定和並深感興趣。

現在，讓我們的目標提高了。環境人文學者，包括有份參與這期特刊的學者，必須仔細考慮誰是我們的讀者對象。我們的文字不再只是用來跟狹窄的學術領域工作的同濟交流。整個學術界，以至大眾讀者和政治決策者都在等待我們人文學者向他們解釋「資訊管理」（information management）（人類如何傳達和接收訊息）中的道德、美學和心理學將如何幫助我們在這個充滿人道和環境危機的現世中自處。我深信大家正在等候我們的聲音。經過多年發表過無數學術文章和出版學術書籍後，我和我的父親——心理學家保羅·斯洛維克（Paul Slovic），於2015年12月合著了一篇文章，題為「同情心的算術」（The Arithmetic of Compassion），並且刊登在美國最著名、也是其中一份最大的報章——紐約時報。從大屠殺到氣候變化，我們提出人的頭腦對於掌握關係到大規模事件的信息其實有相當的局限來自世界各地的讀者均對於我們的文章作出了回應和討論。（編者按：斯洛維克父子編輯的論文集《數字與神經：信息世界中的資訊、情感和意義》Numbers and Nerves: Information, Emotion, and Meaning in a World of Data深入探討這個主題，於2015年12月由Oregon State University Press出版。）我們還正着手寫其他簡短文章去探討藝術和文學可以在傳達這類議題上擔當什麼角色，以便刊登於其他主要報章，讓廣泛讀者可以更輕易接觸到。

現在正是環境人文學者面向大眾的時候。我們需要更多這樣的特刊來測試我們的想法和鑽研更深層的見解。我們亦需要更廣泛的文化平台，如報章、公開講座和跨學科的學術研討會。在三藩市舉辦的美國地球物理聯合會的年度會議上，我聽到來自哥倫比亞大學的詹姆斯·E·漢森博士(Dr. James E. Hansen)的演說。漢森博士是世界知名的氣候科學家，當天他向在場幾千人解釋為什麼科學家通常不會對社會上具爭議的議題——如氣候變化發表意見，並稱之為「科學的沉默」(scientific reticence)。氣候變化或者正是當中最為當務之急的議題——要不各國

現在就決心阻止全球氣溫上升，要不就讓我們的下一代活在一個極端天氣、海水上升和糧食短缺的世界。事態發展日益嚴重，漢森博士叮囑科學家們不能再待在學術圈內討論氣候問題。

當科學家猶疑是否走上大眾平台的同時，人文學者何嘗不是只顧為自己的朋友和同事撰寫文章？這樣的發展本屬必然。但現在我們成功建立了我們的環境人文學，我們創造了豐富又有見地的學術詞匯，我們蓄勢待發。在這個重要的歷史時刻，無論學界還是社會大眾都在等待我們的參與。我們的學術研究不再只是關係到專業成就，而是在於生存和社會責任。本特刊收錄的文章提供了這方面的關鍵一瞥，尤其是拓展至公眾層面，前面還有更多的工作等着我們。(朱翹瑋譯)

斯科特·斯洛維克
美國愛達荷大學英文系教授及系主任
slovic@uidaho.edu

Foreword: So Much Still to Do

Scott Slovic

This special issue of *Siyi* demonstrates beautifully that the discipline of environmental textual studies, known generally as “ecocriticism,” has become diverse and theoretically sophisticated since its early days in the 1980s and ‘90s when most ecocritics focused on natural themes in literary essays, poetry, and fictional narrative. We still see the dominant paradigms of place and animality pervading the studies collected here, but the approaches offered in *Siyi* show an impressive sensitivity to contemporary nuances, such as cultural perspective (ethnography, Chinese traditions), textual innovations (documentaries, popular culture), and urgent ethical quandaries (animal rights, slow violence).

In the field of ecocriticism—and the broader cluster of disciplines known as “the environmental humanities” (including history, philosophy, religion, the arts, and related fields)—we have a strong sense of “having arrived.” In North America, China and elsewhere in East Asia, Western Europe, and increasingly throughout the world, journals and conferences dedicated to understanding the relationship between nature and human culture are becoming routine, as are university classes and degree programs and even faculty positions dedicated to this work. China, spurred in part by the “eco-civilization” initiative of the central government, is becoming a world leader in inspiring not only new green technologies but new (and renewed) cultural appreciation for the potential harmony between *homo sapiens* and the planet that sustains us. But there is so much still to do.

As I write this brief foreword in December 2015, I have just come from the annual American Geophysical Union Fall Meeting in San Francisco, a gathering of 24,000 scholars from around the world, most of them physical scientists working on basic science or applied science. I gave one of sixteen brief lectures during a four-hour session

titled “Climate Literacy in Multidisciplinary Higher Education,” focusing on how I introduce climate change topics subtly in my university courses on literature and writing as a way to encourage young students to pay attention to this urgent topic without making them feel hopeless about the state of the planet. Other speakers in this session came from such fields as business, sociology, philosophy, ecology, and meteorology (weather studies). Several scientists came up to me following my lecture and expressed surprise and excitement that someone in the humanities could include climate topics and related topics such as energy studies and sustainability in humanities classes. This struck them as an fascinating but strange idea, despite the fact that my colleagues and I have been doing this for many years, dating back at least to the 1980s. The presence of humanities scholars at a serious convention of scientists (many of them working on the most profound contemporary environmental problems) is a sign that our work is now acknowledged as relevant and interesting—we humanists have been offered a “seat at the table” where the most important environmental discussions of our day are taking place.

But now the stakes have been raised. Environmental humanities scholars, including the scholars whose articles have been published in this special issue, must think carefully about audience. We are no longer writing merely for each other in our narrow academic disciplines or for our colleagues in similar fields. The whole academic world and audiences of general readers and political decision makers are waiting for humanities scholars to explain how ethics, aesthetics, and the psychology of “information management” (how the human mind communicates and receives information) can help us to respond to the world’s humanitarian and environmental crises. I know the world is waiting for this contribution from us. Having spent many years publishing academic articles and books, just two weeks ago I co-authored an essay called “The Arithmetic of Compassion” with my father, psychologist Paul Slovic, for *The New York Times*, perhaps the most illustrious and certainly one of the largest American daily newspapers, and readers throughout the world have responded to our discussion of how the human mind struggles to grasp the meaning of information concerning large-scale issues, ranging from genocide to climate change. We are currently writing other brief, publicly accessible articles on the role of art and literature in communicating meaning about such issues

for other major newspapers.

The time has come for scholars in the environmental humanities to reach out. We need special journal issues like this one to test our ideas and push toward deeper insights. And we also need take these ideas to larger cultural stages, such as newspapers and public meetings and academic conferences in disciplines beyond our own. At the AGU meeting in San Francisco a few days ago, I listened to climate guru Dr. James E. Hansen from Columbia University, one of the world's most eloquent and learned scholars of atmospheric science, discuss what he called "scientific reticence" in a speech to several thousand people. Dr. Hansen explained sympathetically that there are many reasons why scientists typically prefer not to make pronouncements on controversial, socially contentious topics such as climate change. But climate change is perhaps the single "defining issue" of our day—either the nations of the world act decisely now to mitigate the average rise of global temperatures or we condemn future generations to a world of volatile weather conditions, rising sea levels, and uncertain access to food. Scientists no longer have the luxury of speaking only to each other—this was Dr. Hansen's message to his fellow scientists.

Not only are scientists sometimes reluctant to take the public stage, but humanities scholars often prefer to stick to ourselves and write for our own friends and colleagues. This has been fine up to now. We've succeeded in establishing the legitimacy of our field. We've created rich and insightful scholarly vocabularies. We have momentum. Now is a moment in history when our academic colleagues and the larger public are calling us to the table. Our scholarship is not merely a matter of professional achievement anymore—this is about survival and social responsibility. The articles collected here offer key glimpses into the power of this work, but there is so much still to do, much of it in the arena of public outreach.

Scott Slovic
Professor and Department Head,
English Department, University of Idaho
slovic@uidaho.edu

導論

朱翹瑋

環境污染、全球暖化和生態災難，是人類日益關注的重要議題。踏入二十一世紀，生態批評在歐美和亞洲學術界亦得以逐步建立和發展。本期《思逸》聚焦「生態批評」，就相關的各種議題在文學和電影媒體等作出探討，期望能提供一個連接國內外華文學者的學術平台，共同探討二十一世紀東西方的生態和環境議題。

歐美生態批評論述中，新的學術理論湧現，如烏蘇拉·海瑟的「生態世界主義」；提姆西·墨頓後結構主義性的「幽暗生態觀」；以及羅博·尼克森的後殖民理論「慢性暴力」，美國學者勞倫斯·布依爾、斯科特·斯洛維克等提出西方的生態批評經已進入第四個浪潮。而早已植根傳統中國思想和人文精神的生態美學和生態哲學，近年亦再次受到重視。同時，生態批評亦逐漸從文學研究擴展至電影、電視、藝術、媒體和文化研究等範疇，發展越見多元。

然而，何謂生態批評？1996年，生態學者格羅費爾蒂（Cheryll Glotfelty）在其劃時代的《生態批評讀本》（*The Ecocriticism Reader*）中作出了一個權威性的定義：「簡單而言，生態批評研究文學與物理環境之間的關係，猶如女性主義評論從性別角度分析語言與文學的建構；馬克思主義透過文本分析提高人們對生產模式和經濟階級的意識；而生態批評則以土地為中心的方法研究文學作品。」[1]如提姆西·墨頓所言：『莎士比亞劇沒有直接討論性別議題，但現今人們仍會以性別研究的理論去對之作出分析。我們是時候對任何文本都提出同樣的問題：「這文本究竟透露了什麼與生態和環境相關的事？」』[2]概括而言，生態批評作為一門多元的學科，其目的在於提高我們對非人類世界的關注，以及培養我們生態方面的觸覺、敏感度、和使命感。

生態批評的發展因應各地不同的文化所需而有所差異。中國著名生態批評

學者王寧稱生態批評為一「引進的概念」。王指出：「雖然生態批評這個術語是從西方翻譯過來，但在漫長的中國哲學和文學史上，卻蘊藏著豐富的生態哲學思想，尤其是道家的生態思想還對美國生態批評的先驅--超驗主義思想家和文學家愛默生和梭羅產生過啟迪和影響。」[3] 一如王寧，中國生態批評學者「試圖借助文學的力量來呼喚人類自然生態意識的覺醒，他們從古往今來的文學作品中讀出了人與自然從一開始就存在的那種和諧關係。」[4] 這種關係正正體現在本刊第一部份的各篇文章之中。這一部份—「人、地、動物的美學和倫理學」--以陳紅的文章展開。陳教授透過人類學者蕭亮中的寫作和行動，展示民族志書寫作為一種「集體敘述」如何擁有激發集體反應的能力，從而將家鄉人對地方意識的心理反應轉化為有效的公民行動，清楚展現人與地、個人與集體之間的密切關係。劉蓓則從地方意識和文學角度討論山東作家張煒的作品。劉教授指出，張煒的寫作取材自故鄉齊地民間流傳的精怪故事，以自由開放、神秘、浪漫而富想像力的方法描述自然事物和非人類生命的美好品性，藉以透過理想主義精神在這個被現代化污染的世界中保持「屬於自己心靈的地方」，以顯示「鄉土」和「心靈」兩者間的微妙關係。台灣的卑南族石生文化和母系社會，同樣受到神話故事的影響，覃奕為的文章以女性生態主義展現了卑南族原住民女詩人董恕明的詩作及其美學如何反映其宇宙觀，再再表明萬物滋長的延續性並不靠一元神論來支撐，而是將自然和大地與孕育生命的母體劃上等號。楊一的學術隨筆透過台灣作家吳明益對蝴蝶的迷戀，指出文字本身的質感如何表達作者對自然的關懷，反映生態批評中情理兼備的特質。文學以外，生態批評的影響力亦逐漸見於電視電影等媒介的討論之中。王佳奕對紀錄片《看見台灣》進行分析，以跨學科實踐建立電影中的生態倫理學。王指出影像以上帝視角同時展現自然世界的美和殘缺，以至對生態批評的倫理問題作出回應，以及對生態意義的價值觀導向作出肯定。楊揚的文章借費斯克的代碼論，探討電視節目中的動物倫理問題。他指出大眾對動物權利的觀點意見不一，公眾的道德體悟正處於一個信念演進的動態過程。楊展望電視媒體謹守其使命與操守，製作警醒人類道德約束的動物節目。

生態批評學者當中不乏環保主義的倡導者，他們認為生態批評不只是文學和藝術分析的美學活動，它更大的使命在於警醒人們「連結環境與社會公義的急切性」[5]，透過寫作和文學鼓勵人們參與政治性的環保行動。近年，全球性的環境不公義正在第三世界蔓延，貧窮國家接收大量富裕國家排放、棄置的有害廢

物，造成羅伯·尼克森提出的「慢性暴力」(Slow Violence)，也引發了後殖民生態批評的發展。進入本特刊的第二部份，「生態危機時代中的理論和實踐」，李程探討後殖民生態批評研究的認識論，並介紹了尼克森深具影響力的著作《慢性暴力與窮人的環境主義》，好讓中國的後殖民生態批評發展作一借鑒。同樣聚焦南方後殖民環境議題，張嘉如先指出墨頓提倡的幽暗生態學關心一切賤斥之物（如環境污染、病毒蔓延），再透過印度小說《據說，我曾經是人類》點出作者辛哈如何透過文學作品將賤斥之物暴露出來，以彰顯後殖民資本主義全球化下的環境不公義。然而，張教授在文末亦指出了《據說》中以「動物化」的人類表現跨物種的越界，卻沒有處理受難動物問題，因而停留在偏狹的人類中心主義的層面。黃逸民對氣候科幻小說《複眼人》的分析，試圖探討在文學中打破人類中心主義的可能性，反映了吳明益擁抱自然以外的後人類倫理觀。黃教授宏觀討論到生態政治必然關係到污染、腐化和衰亡；又以「自然動能論」(agential realism) 微觀人類和非人類的互聯活動，如何在《複眼人》中的垃圾漩渦中呈現出來，從而引伸至台灣本土原住民被剝削的環境公義議題。劉辛民以哲學角度衝破人類中心主義與非人類中心主義的思辯，探討存在主義思潮如何對當今生態意識有所激發。劉教授質疑現世崇尚的「個人化自然」。面對自然界，他指出我們應「增強感應體語」(sensual experience)、「培養制約性的倫理責任」，以及領略海德格爾「詩意地安居」跟「人地親和」的華夏生態智慧如何一脈相承。最後，Jonathan Ferguson 介紹了一系列與中國生態批評相關的英文書目和文章，雖然只是學科的冰山一隅，但也顯示了生態批評的多元性和跨學科特質。本特刊以分陳的生態批評理論和哲學流派，多角度探討這個冒起中的學科，力求拓展中國 / 華文世界的生態批評的全球性學術平台。特刊作者來自中、港、台兩岸三地，亦有歐美的海外華人和西方學者協力參與，當中既有資深生態批評學教授，也有年青學人與研究生。本刊文章亦忠於作者的選擇用語，繁、簡文體兼容，藉以提倡中文學術的多元性。在此亦感激美國生態批評學權威斯洛維克教授為此特刊撰寫前言，以及《思逸》編輯團隊的編審和協助。

2016年農曆新年前夕，台南發生了近年傷亡最嚴重的大地震，全球各地的人們亦正面對各式各樣的環境問題與生態災難。盼生態批評的發展能鼓勵人們重建與自然界的共生關係，並警醒我們勇於面對眼前日益嚴重的生態困局。

朱翹璋
香港大學比較文學博士/香港大學專業進修學院講師
kiuwaichu@gmail.com

[注釋]

- [1] Glotfelty, Cheryl. "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis", *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Eds. Cheryl Glotfelty and Harold Fromm. Athens & London: The University of Georgia Press. 1995年, 頁xviii
- [2] Morton, Timothy. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2007年, 頁5
- [3] 王寧. 《後理論時代的文學與文化研究》 (北京大學出版社). 2009年, 頁169.
- [4] 王寧. 《後理論時代的文學與文化研究》 (北京大學出版社). 2009年, 頁172.
- [5] Reed, T.V. "Towards an Environmental Justice Ecocriticism", *The Environmental Justice Reader*. Joni Adamson, Mei Mei Evans and Rachael Stein, eds. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press. 2002年, 頁146

第一部分
人、地、動物的美學和倫理學

Section I.
Eco-aesthetics and Eco-ethics
of Humans, Place and Animals

民族志书写与环保实践—— 以年轻学者萧亮中为例

陈 红

2005年1月5日，年仅32岁的人类学者萧亮中猝死北京家中。消息传出，所有认识他的人都震惊不已，那些了解他近几年工作状况的人更是深信他死于心力交瘁。就在去世前不久，萧亮中刚从商务印书馆调入中国社科院中国边疆史地研究中心。在此之前，他以自己在家乡云南省迪庆藏族自治州中甸县一带所做的田野调查为基础，发表了一部专著和数十篇论文。不仅如此，他还全身心地投入到反对在长江第一湾修建虎跳峡水电站的环保行动当中，为保护家乡人民的利益奔走呼号。也正是由于他多次在国内及国际各类相关组织和机构的会议上展示其田野调查成果，警示水坝建设将对虎跳峡乃至整个金沙江流域的自然生态多样性以及族群文化多样性带来灾难性后果，从而引起了国内一些民间环保组织和媒体的关注。就在萧亮中去世后的第十三天，国家环保总局叫停了三十个违规建设项目，这其中就包括金沙江溪洛渡水电站在内的二十六个电站项目。在凤凰卫视评选出的2005年度“风范大国民十大人物”里，萧亮中位列其中。

萧亮中以学者身份参与到激进的社会活动当中，这种行为在中国知识界实属罕见，也实为难能可贵。事实上，他的学术研究与社会活动之间有着密切的联系，也涉及许多值得研究的问题，比如地方性知识与专业意见如何互为补充，以更好地表达和提升民众的生态意识；民族志叙事如何帮助人们认识文化和环境中的传统与现代因素，以客观理性的眼光看待固守与改变；地方性知识和地方身份如何促成集体感的形成，而集体感对于环保行动的实施又起到怎样关键性的作用；以及当个人的学术活动与公众性的环保行动相结合时可能产生怎样的益处，等等。这些问题都将在本文中得到深入的探讨。

地方观点、专业意见与生态关注

萧亮中生前出版了一部文化人类学研究专著，也称民族志，题为《车轴：一个遥远村落的新民族志》。此外，他还完成了另一部民族志《霞那人家：一个藏族家庭的百年故事》的书稿，该书在他去世后一年出版。两部著作均以生活在云南省

金沙江河谷一带的少数民族为研究对象，将以家庭或村落为单位的特定人群置于一个广大的历史背景下，既考察他们独特的风俗民情，也展现他们与时俱进、与外界共通所发生的种种变化。萧亮中在其著作中指出，人类学研究有别于正统历史研究之处就在于它会关注像车轴或霞那那样一些偏远的、不被历史文献所记载的小地方；也正因此，人类学研究必须依靠大量的田野调查，需要研究者深入当地，与被调查对象长期相处，“参与[他们的]日常生活，建立社会关系”，以便“逐渐认识地方族群的人性与文化”（《车轴》132）。萧亮中在他的两部著作中均以第一人称出现，记录自己的田野工作过程，重述与当地人的交谈，其间不断穿插有他从一个专业工作者的角度所做的观察和分析。他把自己的所见所闻以及想象或推测与考古学、历史学及科学等多学科的研究结果并置，既以后者验证前者，同时也极大地扩展了自己的研究视野。此外，他还运用了讲故事、人物刻画以及景物描写等文学手法，外加图片等辅助手段，让原本一本正经的学术语言散发出自然灵动的生活气息。正是通过这种地方与非地方、现实与历史、以及文学艺术与科学的结合，萧亮中把自己对家乡的生态环境及民族文化的深切关怀进行了透彻且有效的表达。以下是对萧著作中的一些具体片断的分析。

《霞那人家》以“回归的秃鹫”为开篇第一章的标题。作者身兼叙述者，讲述他第一次去中甸县建塘镇霞那村探望朋友农布七林一家的情景。晴朗的冬日里，寂静凋零的万物中，成群的秃鹫低空盘旋着。他特别注意到十米远的房顶上停歇着的一只巨大的秃鹫。当他靠近时，它腾空而起，“慢慢滑过我的头顶，一股风拂过我的脸颊，我清楚地看到它紧缩的双脚和腹上的绒毛”（《霞那人家》3）。在描述了他与大鸟的近距离接触之后，作者接着复述了他与农布七林的父亲、老牧民巴桑就秃鹫的生存状况所做的一次对话。他得知秃鹫在上世纪八、九十年代因过度猎杀而绝迹，长达十年之久，仅最近几年才重现纳赤河边。与巴桑不同，作者对于禁猎法可能给秃鹫等鸟类带来的保护作用并不抱太多信心，因为他深知经济发展与动物保护之间存在着难以调和的矛盾，更眼见秃鹫的自然栖息地随着耕地面积的不断扩大而日渐萎缩。在该章的结尾处，作者颇为悲观地写道：“尽管暂时有法律约束，但长期、根本地解决自然不是一个轻松的话题”（《霞那人家》5）。在这个有关秃鹫的片断中，作者从个人的感触出发，通过与牧民的交谈，把牧民的观点与自己的判断一同呈现出来，让后者形成对前者的补充和一定程度的纠正。相似的例子还出现在《车轴》一书中。作者于2002年在他的家乡中甸县金沙乡车轴村第一次发现了岩画，这一发现把金沙江岩画往上游推进了100多公里。然而这些旧石器时期遗留下来的珍贵的岩画正在迅速地消失，其原因据作者判断应包括“森林砍伐、大气污染、道路修筑和地区开发”等等（《车轴》18）。为此，作者参考世界岩画专家们的意见，提出“岩画地区的自然环境也应被看作遗产的一部分予以保留和保护”，同时政府还应该教育和鼓励当地群众

去保护岩画点(《车轴》19)。为提高其观点的可信度,作者接下来用文字和图片讲述了他从乡亲们那里听到的故事:岩画点所在河岸的古松林在大跃进时代几被砍伐一空;岩蜂已多年不见踪迹,恐已灭绝。此外还有史料证明,当地的农业开发已有数百年的历史。作者正是利用了这些来自不同层面的信息和资料,使其构成一个完整的论证链,充分证明岩画的命运与其自身环境的命运息息相关。

我们不难看出,萧亮中在其研究中刻意避免采取单一的主观或客观视角,体现出他作为一位人类学者所具有的良好专业素养。米克·司密斯曾利用皮埃尔·布尔迪厄的社会学理论,指出单一视角的缺陷,比如那些以主观意见为准的人会错误地认为“居住在某一社会里的人对该社会了然于心,并且[……]他们可以解释自己每一个行为背后的‘真实’动机”;而那些主张客观意见的人则认为真实准确的解释只可能来自于“一个科学观察者的理当有利的视角”(Smith 194)。萧亮中显然不希望以他的学术判断或所谓的已知事实或一般性规律来替代地方性经验。同时他也深知地方知识的局限性,希望用更加开放、更有远见且更为科学合理的观点对此予以引导乃至更正。

地方传统与生态退化

在萧亮中看来,金沙江一带的环境恶化或生态退化有着经济和文化两方面的原因。他考察了车轴村附近的九座庙宇,重点考察最大的龙王庙。这座始建于1805年的庙宇在解放前曾盛极一时,是中甸和丽江一带的宗教活动中心,解放后开始衰败,文化大革命期间彻底被毁。其他庙宇基本也都毁于民主改革至文革的大约十年间。在《车轴》一书中,作者把拍摄于龙王庙和玉皇观遗址的两幅照片并排放置在页面上端,右下角有一小段斜置的放大文字:“龙王庙旁的水源是车轴坝区居民的主要饮用水和部分灌溉用水。自从水源林被伐,水量迅速减少,只有过去的四分之一”(《车轴》61)。作者通过这种特殊的图文排列方式,旨在提出这样一个观点,即:水源林的破坏与寺庙的毁坏之间大有关联,因为一旦人们丧失了对于龙王所代表的原始自然力量的敬畏感,他们对于自然的破坏便会是肆无忌惮的。而当信仰的丧失与对物质利益的疯狂追求结合起来,环境灾难更无可避免。

萧亮中始终把生态环境和地方传统文化视为一个整体,而所谓的地方传统文化除了包括岩画、寺庙一类的文化资产,还涵盖当地百姓的生活和生产方式。2004年萧亮中在北京参加“联合国水电与可持续性发展论坛”,宣读了题为《大河流域水坝建设与潜在移民、文化遗产的关系及协调》的论文。在这篇文章中,他仔细分析了修建虎跳峡大坝工程可能带来的危害,主要有三点:第一,当

大量河谷地带的居民被迫向高海拔地区搬迁，势必破坏高原地区脆弱的生态平衡；第二，精于河谷农耕的移民会由于无法适应新的生计环境而落入贫困境地；第三，水坝建设势必对散布在沿江平地的文物和文化遗产造成无法挽回的损失。借助作者的分析我们认识到，对于一个地方而言，其生态环境保护、文化资产保护以及百姓民生之间可能存在着千丝万缕的联系，可谓牵一发而动全身；尤其当它们互有冲突时，人们对待环境的态度便至关重要。萧亮中和老牧民巴桑有关“马帮精神”的一段谈话或许会带给我们一些启迪。巴桑年轻时曾是生产队里的马车队长。马帮的生活很艰苦，但他们以苦为乐；萧称之为“马帮精神”。在萧看来，这种精神的关键在于：“不是要求环境来适应自己，而是自己去适应整个环境”（《霞那》94）。他虽然不像巴桑老人那样排斥年轻人的生活方式，但他也的确与老人一样认同保持传统对于保护环境的重要性，为此他总结道：

传统更多的是与环境、自然非常好的契合；而现代化却过多强调对环境的改造与掌握。人类在不断现代化的同时也在不断地丧失传统，不断地被“异化”。[……]藏民的独特生活方式和与生存环境的融洽契合确实是一个很好的参照系。但在今天，这种契合也毫无例外地发生了一些偏差，应该如何把握、修正这种关系，看来也是一个值得研究的课题。（《霞那》95）

上引段落让我们清楚地看到，萧亮中对于生态环境的关注是他进行人类学研究的动因之一。反之亦然，即他所进行的田野考察让他认识到藏民与其环境的关系正在发生变化，于是激发出对于环境及生态问题的思考，并最终促成他的环保行动。

当然，作为一名严谨的学者，萧亮中对于传统与环境之间关系的认识绝不是简单的。他在提倡保持传统的同时也指出，并不是所有传统的生活方式都是对环境有益的，例如他观察到在车轴村的一些传统产业中，养蚕和售卖农家草墩是“绿色的、无烟的”，而制作农家猪槽则浪费极大，因为“几副猪槽就能耗去整棵直径0.5米的原木”（《车轴》131）。

由此可见，传统在萧亮中的眼里既非一成不变也不是完美无缺；因此我们大可不必沉浸在对“美好”传统的浪漫追忆当中，而是要让传统在与现代化的博弈中焕发新的生命力。事实上，传统的改变是《车轴》一书的主要话题之一。为了让读者更好地理解改变过程之复杂和漫长，作者反复多次地使用一些比喻，如“丢弃/丢”、“遗落”、“漂失”、“重新捡起”、“重拾”等等。在这组比喻中，前三个传达的信息是，传统在各种外部压力的作用下逐渐消失的过程常常是不由自主的或不自觉的，后两个则反映出当地人民为恢复良好的传统所做的积极主动的努力。

萧亮中在书中对车轴村的民族传统文化所经历的丢失与重建的过程进行了深入的思考。他在采访中得知苗族在车轴各个外来族群中迁入时间最晚，然而作为一个“没有根”的族群，他们的群体认同感却远较其他族群强。究其原因，作者认为应归功于“花山会”这样一个“舶来”的民族节日。花山会原为黔西、川南、滇东北等地苗族的节日，上世纪九十年代初，一位原籍贵州的苗族妇女嫁来车轴，在春节期间组织起花山会，此后每年都举行，参与人数越来越多，还吸引来许多外族群众。作者在一次会上了解到这些情况，在书中提出了如下发人深省的问题：“花山会可以算是苗民迁徙途中遗落的民俗，现在是把它重新捡起来吗？这是文化复振抑或是文化构建？”（《车轴》81）作者并未对此问题给以回答，但他十分肯定，花山会作为苗族独特的族群文化的标志有着积极的作用，更能以此“支持群体认同”（《车轴》81）。这种群体认同不论存在于苗民之间还存在于苗族与本村其他族群之间，对于加强整个车轴社区的凝聚力都起着至关重要的作用，因为只有大家齐心协力，才能共同对抗种种外来威胁，包括虎跳峡大坝工程那样的生态威胁。

地方性知识、地方身份与群体性环保行动

萧亮中不仅在其学术著作中表达出强烈的生态意识，更亲身参与甚至组织了一系列反对修建虎跳峡水电站的环保行动。他深知，只有依靠集体的力量才有可能取得行动的成功，而所谓集体绝不仅仅指民间环保组织和媒体这样一些机构，它的核心力量应该是当地民众。但要使那些最初单纯因地理条件而形成的社区，尤其像车轴那样的多民族社区产生真正的集体凝聚力，地方性知识和地方身份的贡献是必不可少的。

在萧亮中所写的有关虎跳峡大坝工程的那篇文章中，他特别提出移民们原有的农耕技能无法适应高海拔环境的问题，其实就是在强调地方性实用知识的重要性。詹姆斯·司各特称这种知识为*mètis*。与萧亮中一样，他也认为这种知识一旦发生移位便有可能丧失。他解释道：“可以想象的是，这种[实用]知识只有可能产生于长期的观察当中，并在一个相对稳定的社区里通过人们代代相传才得以延续”（Scott 334）。德文·佩纳对这种知识的内容做了进一步说明：“某一特定地方的实用知识并不仅仅是一个社区为在当地顺利谋生所创造的地方知识的总和。它[Mètis]还包括与口传民俗相关的知识，而民俗几乎总在技术层面之外存在着道德的层面”（Peña 72）。司各特和佩纳在他们各自对地方性知识的解释中都强调了传承的因素，而人们对这些世代相传的生活技能、风俗习惯、人情世故，以及道德规范等的共识，必定会使他们产生相互间的身份认同。

萧亮中生前最后几次回乡收集村民们关于大坝工程的意见，让他感触最深的正是家乡人的这种以地方性知识为核心的地方身份感。在和村民的交谈中，他得知他们担心的不光是搬迁后会失去土地、林木、学校、庙宇、祖坟等等物质财产或文化资产，还会从此失去他们的“村镇影响圈”。据村民们介绍，在滇西北一带，他们这些金沙江盆地的江边人因为拥有肥沃的土地，生活最为安稳富足，也“最有面子”，走到哪里都是熟人朋友，到处受人尊敬，这个世代形成的亲友圈和社会关系网是一笔无形的财富(向郢 130)。不难想象，一旦他们迁移出这个影响圈所赖以形成的地理环境，他们必定会经历“一种身份的破裂”(Peña 66)。科斯·巴索对于一个人的地方意识面临动荡和危机时所产生的反应给出了如下解释：“地方意识会以紧迫和强有力的方式显示其存在。[……]于是乎我们意识到人们对地方的依附感是多么强烈，并意识到当这种依附关系受到威胁时，我们会感觉自身也在受到威胁”(Basso xiii-xiv)。

萧亮中能够理解家乡人的地方意识如何在他们身上激发出一种集体反应，并经过不懈努力，帮助他们把这种内在的心理反应转化成一次卓有成效的公民行动。萧亮中在此方面的努力也包括学术和实践两方面的内容。学术上，他主要通过在其著作中大量重申他与当地人的对话，再现当地人的声音，创造出劳伦斯·布依尔所称的“集体叙述”，从而让人们了解到当地民众的所思和所需。尤其当民众涉身于类似水库建设和其它一些环境或生态危机等“公共事务”时，这种了解便尤为重要(Buell 115)。学术以外，萧亮中清醒地意识到，在虎跳峡大坝工程即将上马的紧迫局面面前，他在自己的学术著作中以书面形式呈现出的集体叙述可能远不如当地百姓的口头申述来得直接有效。他曾明确表示，“大坝建设规划时要切实注意保障基层民众的知情权、决策权、参与权”(《水坝建设》63) [1]。他还批评那些水电开发项目只考虑技术上的可行性，“没有更多地去考虑生态、地质的限制，更不用说‘三江并流’地区原住民的意见和要求”(转引自向郢 131)。也正是在他的鼓励和推荐下，村民葛全孝获准与他一同出席2004年10月在北京召开的“联合国水电与可持续性发展论坛”，并在会上积极倡导“原住民参与权”。之后，另一位村民萧嘉麟参加了在泰国举行的有关河流治理的两个国际学术会议。事后媒体对此事件给予了高度评价，称这是“中国农民[……]第一次”用理性方式进行利益诉求(转引自向郢 131)；而这个创举无疑饱含着萧亮中的大量心血。《南方周末》前专栏记者庄礼伟对此给出了精辟的总结：“亮中和他的战友们提供了一个鲜活的公民社会运动的样本，也提供了一个知识和知识分子与土地、民间紧密结合的典型个案”(148)。

埃德·格鲁拜恩根据自己多年在云南省从事田野工作的经验，总结出环保工作必需遵守的一条原则，即：“有效的保护工作必须惠及村民”。他写道：“在村

一级单位所做的每一项研究都无一例外地告诉我们，以集体方式进行的保护工作，关键要做到‘合作、透明和可靠，以创造一个学习的氛围’，如此便能取得成功(Grumbine 146)。萧亮中为对抗虎跳峡大坝工程所做的一切证明此言不虚。回顾萧亮中短短数年的学术生涯，他通过自己的人类学研究和民族志书写，对家乡和家乡人民有了更深入的了解，在思想和情感上有了更多的认同。与此同时，乡亲们也在他的带动下，生发出高度的集体意识，共同参与到反对修筑大坝的活动中。至此，萧亮中把自己的命运与家乡人民的命运紧密联系在一起。

2009年六月，一批新闻记者前去金沙江调查新近被国家环保总局强制叫停的两处水电站，发现了一个令人鼓舞的变化。以往反对建水电站的声音多来自民间环保组织，而现在环保意识已融入当地村民的生活之中。过去村民们只担心自家土地被淹，现在他们会想到虎跳峡独特的旅游资源会不会因此被破坏，想到大江里的鱼儿会不会没有了栖息之地，就像虎跳镇的一位村民所说：“建水电站是很赚钱，但这些东西是无法用钱换来的” [2]。如果萧亮中地下有知，想必他听到这些话一定会倍感欣慰[3]。

陈红
上海师范大学人文与传播学院国家重点学科
比较文学与世界文学研究中心教授
lilychen@shnu.edu.cn

[注释]

[1]笔者发现《水坝建设与潜在移民、文化遗产的关系及协调》这篇文章共有两个版本，一个是萧亮中在“联合国水电与可持续性发展论坛”上的发言稿，另一个是正式发表的论文。前者题目略长，内容也更详实。本文第二页参考的是发言稿版，此处引用的是论文版。

[2]本段所述内容，包括此处引文，均来自2009年6月18日“期货财富网”上署名周晓芳的一则报道：《华能华电项目叫停背后：先建后批成电力潜规则》。原网址：<http://www.cb.com.cn/cbj/channel/1634427/1634425/0/125540721/151/14631/0/0>

[3]笔者写作这篇文章的主要目的是学术性的，即探讨民族志书写与环保实践的关系。从这个意义上看，萧亮中是个成功的例子。然而如果我们转而关注他曾经为之奋斗乃至付出生命的金沙江流域的环保工作本身，似乎最贴合实际的一句话是：“理想很美丽，现实很残酷”。现实是，截至2014年9月，为加速推进“西电东送”的国家战略性工程，金沙江上已建和在建的水电工程已多达二十个。本文中提到的曾被国家环保总局叫停的三处水电站，溪洛渡、鲁地拉和龙开口项目，经过所谓的“整改”后都已重新上马。如果在百度上搜“金沙江水电基地”，还会出现这样的文字：“然而，金沙江中游，具有丰富物种资源的虎跳峡仍面临着建与不建电站的争议。为避免公众质疑，虎跳峡水电站曾改名为龙盘水电站。这是金沙江中游开发的‘龙头’水库工程” (<http://baike.baidu.com/view/4718431.htm?fr=aladdin>)。不知九泉之下的萧亮中看到这句话，又该做何感想？

[参考书目]

Basso, Keith H. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1996.

Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism*. Malden, MA: Blackwell, 2005.

Grumbine, R. Edward. *Where the Dragon Meets the Angry River: Nature and Power in The People's Republic of China*. Washington: Island Press, 2010.

Peña, Devon G. “Endangered Landscapes and Disappearing Peoples?: Identity, Place, and Community in Ecological Politics.” *The Environmental Justice Reader: Politics, Poetics & Pedagogy*. Ed. Joni Adamson et al. Tucson: U of Arizona P, 2002. 58-81.

Scott, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale UP, 1999.

Smith, Mick. *An Ethics of Place: Radical Ecology, Postmodernity, and Social Theory*. Albany: State U of New York P, 2001.

萧亮中，《车轴：一个遥远村落的新民族志》，南宁：广西人民出版社，2004。

---. 《水坝建设与潜在移民、文化遗产的关系及协调》，《水利发展研究》 1 (2005): 61-63.

---. 《霞那人家：一个藏族家庭的百年故事》，南宁：广西人民出版社，2006.

向郢，《萧亮中：金沙江的守望者》，《霞那人家》：128-35.

庄礼伟，《萧亮中：自由的大江自由的鹿》，《霞那人家》：146-148.

論張煒創作的地方意識及其文學建構

劉 蓓

一、前言

張煒(1956--)是當代中國文壇的重要作家。他的《古船》、《九月寓言》、《你在高原》等作品多次獲得中國大陸的重要文學獎項，也曾被翻譯成多國文字。在商品經濟發展迅速的中國社會，張煒也是一位關注社會變化、富有批判精神的知識份子，上個世紀九十年代，他發表過一系列批判商業文化、媚俗文學的文章，曾引發過激烈的爭論。他以“憂憤”地“拒絕投降”的姿態，和另一位“以筆為旗”的著名作家張承志被並稱為“憤怒的二張”。“二張”與“拼命躲避莊嚴、神聖、偉大……”[1] 的王朔等人的筆戰是“新人文精神”大討論的重頭戲，成為九十年代的中國內地一個引發熱烈關注的文化話題。

張煒走上職業作家道路至今已三十多年，一直受到評論界和讀者的關注。關於如何為張煒的創作定位，評論家的說法並不統一，一種名稱也難以完全概括其創作特點：比如，張煒常被歸屬於“鄉土作家”，但他的鄉村寫作經常出現城市化的背景；不少國內外研究者為其冠以“生態作家”之名，但他的作品又有著濃厚的人文關懷色彩和社會文化內涵；有研究者認為他受儒家學說影響，將其創作思想定義為“道德理想主義”[2] 和“文化保守主義”[3]；同時他也被稱為“審美浪漫主義”作家[4]。

那麼，多種闡釋可能之下，是否能夠找到一個貫穿始終的精神主線來認識張煒的創作訴求？我們要看，無論如何評價張煒，都不可否認一點，那就是這位作家與故鄉土地在身體和精神兩方面的密切聯繫。這啟發我們結合當代關於“地方”(place)的文化和文學理論去思考：對於張煒這個個體來說，一個“通過個人依附、社會關係和自然地理區分而被限制和標記為人類有意義的空間”、一個“承載著人在此居住一定時間後對其所產生的情感”的“地方”[5]，究竟如何影響其創作心理和創作內容？本文擬結合齊國故地——膠東半島的傳統文化與當代社會文化，探索張煒創作的地方意識 (sense of place) 及其意義所在。

二、張煒故鄉的“齊文化”特徵

“地方”不僅具有地理學意義，而且具有社會學意義。從中外文學史中的大量個案來看，特定的“地方”可以對文學創作者產生深厚的影響。一個作家與其心有所屬的“那個地方”之間有著內涵豐富的聯繫，其中涉及著情感、認知、信仰、實踐活動等諸多方面。從人類學的角度來看，個人和群體對其所處的環境的認識、對人與環境關係的認識都具有文化上的共通性。因此，認識一個作家的地方意識，也要從其故鄉文化的特殊性開始。

從地理位置來看，張煒的故鄉龍口市（原稱黃縣）位於山東半島東部的膠東半島。^[6] 這裡在春秋戰國時期屬於齊國。雖然今人常稱山東為“齊魯大地”，但從歷史上來看，齊、魯分指兩個地方。齊與魯本來是西周初年的兩個封國的名稱，姬周取代殷商之後，封周公旦于魯，封太公望于齊。魯地居泰山之陽，齊地居泰山之陰，膠東半島屬於齊地。

魯文化與齊文化雖然共同滋生於山東大地，卻各成體系。春秋時期的文化中心在魯國的曲阜，戰國時代的文化中心則在齊國的臨淄。兩種文化以“東夷文化”為共同的源頭。“東夷”是原始社會和奴隸社會早期，黃河下游的沿海東方各地以飛鳥為圖騰的氏族部落的泛稱。張煒作品常提到的“萊夷”是東夷人的一部分，居住在山東半島東部。考古發現表明，萊夷是東夷諸族中較早從事農業、並較早進入文明時代的。至晚在一兩萬年前，萊夷地區便有了人類的創造活動。一直到萊國被齊國吞并之時，萊夷人的經濟與文化都相當發達，這也是齊文化發展的有利條件之一。張煒的出生地一帶位於萊夷人所建萊國的中心地帶。因歷史、地理、經濟條件的差異和治國方略的不同，齊魯兩地的文化也形成了不同的特色。魯國地處平原，耕地廣闊，農業發達，交通便利，出身周室貴族的開國君主周公旦思想正統，政治上徹底執行周禮，重文輕武；經濟上重農而輕“末業”，受此影響形成的魯文化以正大莊嚴的“府廟文化”為特色，保守而正統。而齊地處於周王國邊緣，封於齊地的太公所屬姜姓氏族原本不善務農，加上齊地濱海多山，自然條件更宜漁業、製造和商業。齊國統治者不拘周禮，重武輕文，使得本土的東夷文化傳統更多地得到傳承。因此，齊文化繼承了更多濱海原住民文化的基因，顯示出更為自由灑脫的氣質。

與地處山東內陸的魯國相比，齊國故地尤其是膠東半島一帶自然條件優越，山地、丘陵、河流、叢林等各種地貌皆有，物產豐富，也更多地保留了親近自然的古代傳統。齊地的宗教活動體現了多神齊敬的特點。比如，齊地最重要的神有八位：天主、地主、兵主、日主、月主、陰主、陽主和四時主，八神無分高下，其“居住地”主要分佈在海濱地區。顯然，是在“不語怪力亂神”、嚴格區分天神地祇人鬼的魯文化氛圍下，這種多神崇拜的傳統是很難繼續獲得生存空間

的。[7]

半島地區得天獨厚的自然環境熏染了當地人的思維方式，也塑造了此地的文化和文學風格。夏秋時節，半島沿海常能看見神奇幻化的海市蜃樓，這無疑會觸發人們對“海上仙境”的豐富幻想。海上日月升沉、海潮起漲等自然現象更使人增加了對海洋世界的神秘感。在膠東半島的海濱地區，形成了“太陽島”、“三神山”和“蓬萊八仙”的系統神話，至今還在民間流傳，為歷代文學藝術家提供了創作素材。值得一提的是，中國文學史上有影響的山東作家，大多出現在齊文化的地域內。如古代有李清照、辛棄疾、蒲松齡，現代有臧克家、王統照等。在當代中國文壇，除了張煒，另一位重量級作家莫言也是出生於齊地，而且其故鄉高密與蒲松齡的故地臨淄相距不遠。莫言描寫的那些古怪人事，常常讓人聯想起齊地的民間傳說和蒲松齡塑造的狐仙故事；而恣意奔放、不拘一格的莫氏筆法，與齊文化的自由氣息也是十分契合的。

除了文學領域，這塊土地上也盛產富有自由氣質的思想家。戰國時期齊都稷下學宮異說紛呈、自由爭鳴的學術風氣，正是齊文化在學界的集中體現。戰國時期的田齊政權把優待學者的“養士”傳統形成制度。《史記·田敬仲完世家》中就曾記載，宣王喜文學遊說之士，將七十六人賜位上大夫，使其議論國事，出謀劃策。齊地歷史上湧現出的優秀思想家、政治家，如管仲、晏嬰等，都是兼學各派而又務實進取的典範。

自由開放的齊文化內涵，可以作為我們認識張煒創作的開端。畢竟，人因其在特定區域的經歷和知識而形成“地方意識”。特定區域的歷史與地理知識、地方傳說、地質概況，生活在此地的植物群和動物群等等，影響了這種意識的形成。更重要的是，地方承載著人在此居住一定時間後對其所產生的情感。[8] 文學創作者並非單向被動地“接收”地方的“訊息”，而是透過自己的經驗去詮釋和建構地方。作家對特定地方會產生特殊的感覺，在其寫作中會對其賦予個性特徵。正如莫言和張煒這兩位作家雖同出於齊地，而他們寫作風格各異，對地方的把握和闡釋方式也有顯著差別。比如，莫言筆下的“高密東北鄉”和張煒塑造的“芦青河世界”雖都顯露出齊文化特色，但又有很大的個性差別。

三、張煒創作的齊文化情結

張煒對齊地歷史和齊文化內涵的體驗、認知和闡釋方式，是我們把握其創作思想的一把重要鑰匙。和很多出生在鄉村的作家一樣，張煒對齊國故地膠東半島的地方意識從其童年時代就開始形成。但是，與很多在眾多家庭成員和鄉鄰圍繞中長大的鄉土作家不同，張煒的童年是“極其孤單”的，他長期與家人“獨居叢林”，但

也因此而特別熟悉富有半島特色的自然，對半島的動物、植物、海洋、土地產生了深厚的感情，所以他說童年的自己又是“最不寂寞”的。[9] 青少年時代，他進行了多年深入半島荒野的遊歷和勞作，主動選擇一種苦行僧的方式來完成自己的成年禮。至今，他每年至少保持一半的時間從省城回到膠東半島居住，或靜心寫作，或深入民間采風。這種“融入地方”的生活，一方面使他更深刻地認識自己的地方，另一方面使他更好地把自己的地方經驗與對世界的思考相結合，用自己的方式詮釋他理想中的“地方精神”。

從張煒的著作和實踐中，可以十分清晰地看出對故鄉歷史文化的強烈認同。張煒對膠東半島的歷史有著顯著的自豪感。他經常強調自己受到齊地文化和東夷血緣的影響：“只要稍稍回眸，就不能不為自己所從屬的民族而自豪。這是一種源於血脈的情感。它並不能淹沒清晰的思路，尤其不能淹沒至善的義理。”[10]

帶著這樣一種認同感，張煒在作品中不吝筆墨，揮灑想象，充分表達對開放自由的海洋文化的偏愛。中篇小說《海邊的風》（1987）中，主人公漁人老筋頭與陸地居民“千年龜”常爭執水與土，車與船的高下優劣，老筋頭堅信天下“三山六水一分田”，海洋的廣闊、豐富遠勝於陸地；有輪子的車只能在狹隘的陸地上循規而行，無輪子的船，則能在最大的一片空間中闖蕩，自由自在，無拘無束；他的想像中，船是真正自在的，沒有什麼地方不可以去，它們的速度也沒有極限，心到意到，意到船到。小說中對海底世界的描繪，反映了張煒對純潔世界的浪漫嚮往：那裏，萬物教導了人們如何去獲得安寧，光明無所不在，人們懂得愛，沒有巨大的憂慮和痛苦，沒有死亡。到處是純潔的、閃亮的、透明的，包括人們的眼睛和心靈。

齊地民間流傳的精怪故事和清代齊人蒲松齡的《聊齋志異》中的狐精鬼怪，都有助於我們理解齊文化傳統中的自然崇拜，瞭解了這個文化背景，也就不難理解：為什麼張煒作品中經常有著與自然事物相關的傳奇式描寫。中篇小說《蘑菇七種》（1988）營造了一個密林深處充滿奇幻的天地。主人公之一——家犬“寶物”是一個半獸半人的形象，它有人的思維，狡猾、多疑、兇殘、勢利，有主人撐腰時有恃無恐、身陷困境時也知道忍氣吞聲。它不僅通曉人語，而且洞察人類的陰謀暗算。他的動物界敵人，也有超人奇能，可以念咒施法，懲治對手。《九月寓言》（1993）中，雙目失明的“閃婆”能在一剎那間目光閃亮，洞察一切；大山深處的黑煞無形無聲，取人性命；善良的猴精，修煉幾千年後變成少女為心上人聚財捨命；《海邊的風》（1987）中，主人公“老筋頭”一生與大海相伴，被人疑為海裏生出的精怪。他常常神游大海深處，望見海底世界五彩繽紛，芬芳迷

人，與濕漉漉的精怪們交流。他向人講述的海中女妖的形象舉動，神秘孤寂，又富有人情味，令人憐愛。他身邊的少年“細長物” 身形特殊，“躺著時比站著長出小半尺” 象蛇一樣來去迅速。敏感的老筋頭還能看見每個村莊都由一層“氣團”包裹，一個村莊發生災變之時，氣團的改變逃不過他的眼睛……諸如此類神秘、浪漫、想像豐富的描寫在張煒作品中比比皆是，在其創作早期就成為一個標誌性特點。

張煒不僅為故鄉的齊文化倍感驕傲，也在作品中展現出對故鄉自然環境的高度自覺。他熱愛她曾經的美麗，也更關注這種美麗的喪失。

1980年代之前的膠東半島，沒有受到工業化城市化的過多侵擾，半島優美的自然環境，從張煒對童年生活的描寫可見一斑。這裏除了面臨壯闊的海洋，這裏還有幽靜的原始森林、肥沃的平原、果園，用張煒一部小說的名稱來說，可謂是一片“如花似玉的原野”。深受崇拜自然的齊文化傳統影響，又在齊地的自然環境中，度過童年的張煒敬畏自然，熱愛自然，感激自然對人類的賜予。他明確主張藝術工作者應當“敏悟而多情”地感受自然，應當懂得“從土地上尋找安慰、尋找智慧和靈感。這時候的人才能變得“真正無私無畏”，“真正寬容”。[11]

張煒的小說和散文創作中鍾愛自然描寫，而且他筆下的鄉土環境迥異於一些鄉土作家筆下中常見的貧瘠和嚴苛。張煒作品中，未受侵蝕的自然有少女般的美麗、純潔；有母親般的寬厚、堅韌。他歌頌一切自然生命的珍貴價值，他讚美非人類生命的美好品性：真誠、忠實、寬容、溫柔、善良、勤懇，無私地撫慰和幫助人類……。這樣的自然無愧於人類精神導師的地位。而張煒筆下的正面人物，總是與自然相和；他們的敵人則慣於戕害同類和大自然。

現代化的社會發展影響著張煒故鄉的自然面貌和人文景觀。今天的膠東半島和中國無數的鄉村土地一樣，經濟上的“發展”“成就”雖然帶來了財富，卻嚴重污染了半島的空氣、土地、森林、海水，也污染了人的靈魂。未受工業和商業文化侵蝕的優美自然景觀已經很難保留，淳厚質樸的民風也備受衝擊。張煒小說中故事情節和筆調的變化，與上述日益突出的社會文化和自然環境特徵是緊密呼應的。

1980年代後期開始，張煒小說的情節中越來越多地體現出他對人與自然環境關係的憂慮。如《蘑菇七種》（1988）、《夢中苦辯》（1987）、《懷念黑潭中的黑魚》（1988）等作品中都批判了人對動物的虐待、殺戮等。而且，張煒並沒有局限于為自然言說，他描寫的人類苦難，經常呈現為自然環境和人文精神的雙重破壞。

四、當代社會文化語境中的“地方寫作”

張煒塑造的一個以“蘆青河”為中心的文學世界，是以齊國故地的生活經驗活為基石、在齊文化的精神培育下建築起來的。齊地文化並非只是影響了這位作家的地域特色和藝術風格，更養育了他的精神氣質。故鄉地方的社會文化演變，也與他的創作思想傾向有著密切的關聯。

我們把解讀張煒文本的視野再拓寬一下，結合當代社會語境可以發現，恰恰從商品經濟在中國社會迅速發展的九十年代初期開始，張煒作品的田園風格開始轉變為對現實的尖銳批判和充滿痛苦的再現。如果說，在張煒早期作品中，“蘆青河世界”還是一個交織著童心與浪漫主義詩人夢想的烏托邦，那麼，在工業化和商業化的進程破壞了膠東半島的美麗之後，在他後續的作品中，地方意識轉而以另一種形式得到了體現。儘管作品中仍有對半島美麗自然的描述，但那通常是在主人公無法逃避醜陋的物質主義和拜金主義的現實後，才在他的回憶裏出現的。

具體來看，張煒的創作開始“轉型”時，中國農村正從“人民公社”的大生產農業“轉型”到“個人承包”農業經濟方式，農村土地的耕種管理形式發生了變化。1983-1984年，他發表了《秋天的思索》和《秋天的憤怒》兩部中篇小說與當時一些正面描寫農村和城市經濟體制改革的作品比較，呈現出不同的關注點。作者真正關心的，不是改革如何實施，而是社會變革所帶來的人倫關係和精神世界的變化，尤其是因土地使用政策發生變化之後產生的激烈矛盾。那一時期和後來的張煒作品中經常出現一種戲劇衝突模式：熱愛家園、建設美好家園的人，要應對其家園剝奪者的侵犯，故事的高潮就在保衛者與掠奪者的鬥爭達到最激烈之時。顯然，他集中關注的是地方中的人——人與地方的關係、地方語境中人與人的關係。

1990年代，商品經濟對土地文化的侵蝕也在加劇。在經濟繁榮、全民下海的風潮中，張煒通過散文表示“拒絕投降”的鑒定態度，他不僅頻繁地以散文和訪談的形式表達其現實批判立場，而且在《柏慧》(1995)、《家族》(1995)等長篇小說中，他時常通過主人公的對話直抒胸臆地發出憤怒的吶喊，字裡行間滲透了摯愛地方的人被剝奪家園后的巨大痛楚和對人類前景深切的憂慮。張煒的作品中在現實揭露的同時，總是滲透著強烈的理想主義精神。他的主人公經常處於精神和身體的“尋找”行動中。在不同的作品中，張煒嘗試過不同的“尋找”方式。比如在《我的田園》(1991)中，曾寫過風景如畫的葡萄園和園中幸福勞作的當代人，儼然古代田園生活的再現，只是他最終沒有回避無情的現實，

主人公走出喧囂醜惡塵世的勇敢嘗試只能以失敗告終。再如他在《九月寓言》（1993）里的奇妙構思：偏遠山村裏的人們浪漫地享受那些在現代人看來最為基本的衣食住行，在富有生命活力的土地上，精神的強大力量衝破了貧窮、饑餓與疾病的羈絆，愛恨生死都被酣暢的情緒染上了濃烈的幸福色彩。這個當代“寓言”啟示我們去“尋找一個原來，一個真實。”[12]“在那兒，人將得到所需的全部，特別是百求不得的那個安慰。”[13]通過這樣的寫作，張煒試圖讓我們看到，人與其摯愛的地方之間有著精神意義上的深層關係。這種聯繫使人超越物質的生存，與天地自然最為貼近，進入更高生存境界。《九月寓言》中貧瘠而卻又盛產歡樂的土地，恰恰形象地詮釋了什麼是人的精神歸宿，什麼是人真正歸屬的“地方”。經過進多年的改革開放，中國內地現代化發展的成就是有目共睹的，但物質發展的成就無法掩蓋精神生態和自然生態的問題。進入新世紀，張煒的創作仍然保持強烈的“地方意識”，同時高揚理想主義精神。他的小說喜歡將觸目驚心的社會現實與美麗安寧的自然世界同置，在鮮明的對比中強化其現實批判。他近年來小說的代表作《刺蝟歌》就是這種寫作的典型代表。

《刺蝟歌》有著兩條故事線：一是知識份子廖麥人生四十年間的愛情故事與坎坷經歷；二是廖麥的出生地——海濱森林邊一個漁村百年中的滄桑劇變。小說魔幻現實主義敘事方式十分奇妙，發生在當代的現實衝突與魔幻色彩的歷史，故事相交織。女主人公被描寫成一個半人半仙的刺蝟精形象，這個來自神秘的森林深處、富有自然精神的美麗精靈，單純而又充滿神奇的力量，用她的金色針刺抵禦著一切醜惡的侵犯。這個富有象徵意義的人物是男主人公強大的精神支柱，支撐著他克服人生的一切苦難。作品中的地方是一個傳奇般的小村，在過去的時代，來自森林中的精靈經常進入人的世俗生活，人和獸仙的特徵難以區分，人與自然中的精靈可以有著自由親密的兩性關係。從這些富有神話色彩的浪漫描寫中，可以感到作者在有意識地模糊自然和人類的界限。

在描寫浪漫經驗和傳奇故事的同時，作者也對現實有著自覺意識，精靈獸仙也難以使人們克服現實的困難。小說描寫的愛情故事中最具悲劇色彩的部分是：主人公沒有被敵人造成的任何困難打倒，他最痛苦的時刻，卻是來自於自己至親愛人的傷害：他發現一向被自己視為純潔堅貞化身的刺蝟情人居然也有了“背叛”行為，幫助敵人來說服他出賣自己珍愛的土地給房地產開發商——金錢的力量竟然如此強大，可以將自己的女神征服！

《刺蝟歌》中現實主義與浪漫主義交織的寫作只是張煒眾多小說的一例。他對理想家園的描寫總是那麼美好，他的主人公又幾乎無一例外地具有悲劇色彩。在不同作品的現實主義部分中，作為知識份子和農民的主人公們“手無寸鐵”

，受物質利益驅動而致瘋狂、又有財富支持的對手過於強大。在一個鄉村土地被迅速城市化的過程中，執著而無奈的廖麥們無法保留住一塊安寧棲居的土地。張煒的故事結尾中，我們經常看到他的主人公在“推土機”——又一個隱喻性意象——的緊逼之下，悲壯地退卻。

張煒作品主人公的境遇映射出當代社會發展中面臨的現實困境：如果物質層面的發展與精神以及自然生態意義上的進步難以兩全，我們究竟想要什麼？人文精神追求者的理想正如張煒筆下“刺蝟”形象所隱喻的：金色的刺蝟十分美麗，但她芒刺在背，令人難以擁之入懷。這樣的作品讓我們掩卷思考和自問：如果堅守土地的理想主義註定與犧牲和失敗相伴，我們是否就此放棄？

五、“地方寫作”的價值和意義

張煒創作中的故土情結並非其獨有的品質——縱觀古今文學，歌頌故鄉和大自然、追求人與自然和諧境界的文學藝術家不計其數。乡土题材文学是中国文学史上一个极其重要的类型。1920年代，以鲁迅的短篇小说《故乡》为开端，一批寓居北京的作家相继发表回忆故乡、抒发乡愁为主要旨向的小说，形成一种新的“乡土文学”时尚。1940年代，延安文学的代表人物赵树理、丁玲、周立波等人的小说，虽多以北方乡土为故事背景，情节人物“土”味十足，但作品的政治意图较强。这种创作方式在相当程度上影响了之后几十年的主流文学发展倾向。从1970年代末中国大陆改革开放开始，乡土文学呈现出新的态势。1979年前后出现的农村题材小说，如周克芹的长篇《许茂和他的女儿们》以及高晓声、陈忠实等人的中短篇作品，已经开始突破“伤痕文学”与“反思文学”的政治视野，转而关注新历史时期的农村生活现实，展现农民的精神觉醒与个性流露。这种更关注乡土生活本身、更加贴近人性真实的创作方向，发展成为乡土小说的主流。

1980年代中期，帶有乡土文化的反思与批判意识的一些作品接踵出现，韩少功、王安忆、李锐、贾平凹等人笔下的乡土，已经被看作一个民族悠久传统文化的载体，作家们用不同的叙事手法展示他们对乡土文化的思考和批判，乡土题材的小说超越传统的写实现实主义，呈现出新的文化深度。時至1990年代，隨著中國大陸走上了现代化的快车道，这一时期的不少作家借助乡土题材的故事和人物來探討過傳統性與現代性的融合問題。不过，很多作品的審視和反思，更多針對的并非現代性之弊端，而是傳統性之缺陷。一些作品以鄉村的貧困、災禍、苦難經歷等為典型題材，突出了鄉村文化的負面因素：蒙昧、野蠻、麻木、盲從等等。

与此相比，張煒創作的文化視角和精神向度有其獨特之處。他的寫作中一方面保持濃重的地方意識，另一方面又保持寬闊的文化視野，守護身體和精神上的家園，揭示和批判現代文明對傳統土地文化的入侵。出於一種理想主義的堅持，他的創作一直堅持同樣的主題和同樣的情感基調。雖然他對現代文明弊端的強調容易招致“文化保守主義”的批評，但應當看到，張煒塑造的富有半島特色的“蘆青河畔”的人與事，折射出了百年中國鄉村的歷史進程，他的創作並非以逃避現實、拒斥社會發展為旨歸。他的“蘆青河畔”故事，揭示的也是當下中國鄉村普遍存在的問題：現代化進程中工業化和商業化對傳統的田園文化的侵襲乃至毀滅。

富有土地情懷的張煒堅決批判侵蝕土地的城市化的冷漠無情；深切同情土地守護者的艱難處境；在他的認識中，地方具有雙重意義：物質意義的土地和精神意義的家園，而他的作品強調這二者的互通和對人的不可或缺。理想主義者張煒幾乎從沒有給自己的小說設置理想的故事結局，而代之以“永不投降”的悲壯抒情。因為按照故事的發展邏輯無法讓結局理想。整體來看，他作品的主人公具有悲劇英雄色彩：他們堅決地抵抗著強大的世俗力量，捍衛著道德的純潔與土地的神聖，但“現代化”經濟發展帶來的“惡勢力”往往比“善”更強大（“惡”和“善”是他常用的概括性詞語）。他的作品主人公找不到更好的對策，而更多地是懷著抵抗的決心、憤怒、痛苦與無奈，一步步地退向陸地邊緣的“海角”。張煒小說的結尾常常採用抒情的方式，在殘酷中也會留下希望：英雄們在困境中依然抵抗。從作品的情節發展邏輯來看，他們的未來會更艱難，但知道他們的理想沒有消亡。小說中常用的意象——如綠色的葡萄藤、蜀葵、菊花等，這些在現實生活給人帶來安詳、振奮和希望的植物，也都是傳統文化中高貴精神的象徵。而“海角”這個張煒特別常用（也是富有齊地特色的）地理位置意象，也是耐人尋味的。海角既是陸地的盡頭，也是一個更加廣闊開放、有待探索的海洋世界的開始。這樣的退卻，也許是意味著向新的世界的前進。值得一提的是，這些主人公大多不是農民，而是農民出身的知識份子，從作品中可以看出，張煒不僅憂慮鄉村土地的未來，同時也憂慮即將失去土地——這個精神根基的知識份子的未來命運。

對知識份子精神歸宿的思考，在張煒對中篇歷史小說《瀛洲思絮錄》和以評價齊文化為主題的散文集《芳心似火：兼論齊國的姿與累》等作品中，得到了清晰的表達。

“徐芾東渡”的故事的發生在膠東半島這個齊國故地，其版本有很多，對此人的評價有褒有貶。張煒對徐芾興趣濃厚，研究深入，《瀛洲思絮錄》這部小

說為我們講述的，是作者用自己搜集的歷史材料和民間傳說的碎片，與自己的精神追求、文化體驗融合而成的故事。他的作品這樣描述：戰國末期，秦始皇統一中國的腳步是由西向東邁進的。鹹陽焚書坑儒的暴行，是為了阻斷自由思想的傳遞，摧毀思想者的精神。獲得精神自由的唯一出路在海上。進退兩難的文人中站出了勇敢機智的徐芾，經過機智周密的準備，一行學士攜五穀百工、弓弩手、三千童男童女，從黃河入海口起航，永遠地脫離了暴虐獨裁的始皇帝，駛向自由之洲……簡而言之，張煒敘述的是一個文人勇敢追求精神自由而最終獲得勝利的故事。這與其說是張煒採集的史實，不如說是對知識份子高尚精神的理想化描繪。徐芾堅貞不屈、追求自由、超脫塵俗的文學形象實際上投射了作家本人作一個堅強的知識份子、在當今時代排除物欲幹擾，堅持精神信仰的願望。

現代性對地方的消解力量是強大的，張煒行走於自己鍾愛的地方，正是希望融入故鄉的“野地”中，沉潛心緒、保持純潔而不失熱情的本心，獲取內在的力量，不斷走向一個遠離醜行的理想世界。

必須承認，理想與現實終歸有很大的距離，但理想又是我們面對令人失望的現實時不可或缺的精神動力。研究張煒文學創作中的地方意識，讓我們看到，如果現代性的強大作用不斷將現實推向我們心靈不願接受的方向，那麼，面對侵略的利刃，“手無寸鐵”的我們至少可以做到的是：擁有一塊屬於自己心靈的“地方”。

有鑒於此，像張煒這樣通過文學建構地方意識的努力有著重要的價值。張煒的地方寫作呈現出廣闊的文化視野，同時滲透了強烈的現實批判和理想主義精神。這種精神追求既通過他的小說傳達出來，也通過其散文和文化研究著作得到了清晰的表達。當“鄉土中國”正在向“城市化中國”、“現代化中國”快速演進之時，越來越多“失地方”（placeness）和生活在“非地方”（non-place）的人如何找到精神家園安放漂泊的心靈？張煒在其幾十年的創作生涯中能夠一如既往地融入地方、堅守地方、詮釋地方、弘揚地方精神，其文學實踐和精神訴求，為我們提供了一個很好的例證和思考題目。

*本文原刊載於台灣國立中興大學《興大人文學報》第53期（2014.09，41至56頁）。感謝興大人文學報慷慨授權刊登全文內容。

劉蓓
山東師範大學文學院教授
lbb2008@aliyun.com

[注釋]

- [1] 王蒙，〈躲避崇高〉，《讀書》第一期，1993年。
- [2] 顏敏，《審美浪漫主義與道德理想主義：張承志、張煒論》（北京：華夏出版社，2000年），頁44-48。
- [3] 顏敏，《審美浪漫主義與道德理想主義：張承志、張煒論》（北京：華夏出版社，2000年），頁187-194。
- [4] 陶東風，《社會轉型與當代知識份子》（上海：上海三聯書店，1999年），頁206-212。
- [5] [美]勞倫斯·布伊爾 著、劉蓓 譯，《環境批評的未來：環境危機與文學想像》（北京：北京大學出版社，2010年），頁159-160。
- [6] 山東半島位於黃海、渤海之間，隔渤海、黃海（蓬萊以東海域）與遼東半島遙遙相對，它包括青島，煙臺，威海的全部以及濰坊、日照、東營的大部分或部分。其中膠萊河以東的部分稱膠東半島，或者“小山東半島”。
- [7] 關於齊地的地域文化特徵，參見黃松，《齊魯文化》（沈陽：遼寧教育出版社，1998年）；王志民主編，《齊文化概覽》，（濟南：山東人民出版社，1993年）；劉宗賢，〈試論齊文化的開放性特點〉，《管子學刊》第二期(1987年)，頁84-88；顏炳罡、孟德凱，〈齊文化的特征、旨歸與本質—兼論齊、魯、秦文化之異同〉，《管子學刊》第一期(2003年)，頁36-43。
- [8] [美]勞倫斯·布伊爾 著、劉蓓 譯，《環境批評的未來：環境危機與文學想像》（北京：北京大學出版社，2010年），頁159-160。
- [9] 張煒，《游走：从少年到青年》（桂林：广西师范大学出版社，2012年），頁7-。
- [10] 張煒，《瀛洲思絮錄》（北京：華夏出版社，1997年），頁80。
- [11] 張煒，〈你的樹〉，《張煒自選集 散文珍藏卷 融入野地》（北京：作家出版社，1996年），頁440-442。

[12] 張煒，〈關於《九月寓言》答記者問〉，載於《九月寓言》單行本（上海：上海文藝出版社，1993年），頁356。

[13] 張煒，〈融入野地〉，載於《張煒自選集 散文珍藏卷 融入野地》（北京：作家出版社，1996年），頁5。

[參考書目]

文獻

段义孚著，潘桂成译，《经验透视中的空间与地方》，（台北： 国立编译馆，1998年）。

段义孚著，周尚意 张春梅译，《逃避主义》（石家庄： 河北教育出版社，2005年）。

白樺主編，《中國當代鄉土小說大系》（北京：農村讀物出版社，2012年）。
黃松，《齊魯文化》（沈陽：遼寧教育出版社，1998年）。

[美]勞倫斯·布伊爾 著、劉蓓 譯，《環境批評的未來：環境危機與文學想像》（北京：北京大學出版社，2010年）。

陶東風，《社會轉型與當代知識份子》（上海：上海三聯書店，1999年）。

王志民主編，《齊文化概覽》，（濟南：山東人民出版社，1993年）。

顏敏，《審美浪漫主義與道德理想主義：張承志、張煒論》（北京：華夏出版社，2000年）。

禹建湘，《鄉土想象：現代性與文學表意的焦慮》，（長沙：湖南人民出版社2008年）。

張煒，《柏慧》（北京：北京十月文藝出版社，1994年）。

張煒，《芳心似火：兼論齊國的姿與累》（北京：作家出版社，2009年）。

張煒，《九月寓言》（上海：上海文藝出版社，1993年）。

張煒，《張煒自選集 融入野地 散文珍藏卷》（北京：作家出版社，1996年）。

張煒，《瀛洲思絮錄》（北京：華夏出版社，1997年）。

期刊論文

丁帆，〈鄉土小說的多元與無序格局〉，《文學評論》第三期(1994年)，頁81-87。

劉蓓，〈論張煒寫作的生態內涵與文化意義〉，《時代文學》第七期(2012年)，頁216-219。

羅強烈，〈鄉土意識：現當代文學中的一個主題原型〉，《當代文壇》第三期(1988年)，頁11-15。

劉宗賢，〈試論齊文化的開放性特點〉，《管子學刊》第二期(1987年)，頁84-88。

吳俊，〈關於“尋根文學”的再思考〉，《文藝研究》第六期(2005年)，頁7-14。

王蒙，〈躲避崇高〉，《讀書》第一期(1993年)，頁10-17。

顏炳罡、孟德凱，〈齊文化的特征、旨歸與本質——兼論齊、魯、秦文化之異同〉，《管子學刊》第一期(2003年)，頁36-43。

生態女性主義在台灣卑南族女性原住民作家 董恕明的詩意美學中之再現

覃奕為

一、 引言

生態批評理論與生態文學在近代台灣文壇蓬勃發展，而這些不論學術研究或是文章也讓台灣人民意識到人類如何濫用自然資源以及所處環境的生態危機，因為這樣的危機感和警覺意識，目前在台灣的綠色和平運動並不罕見。在國際學術上，有所謂的環境文學的學會，簡稱ASLE。[1]在國際環境文學學會中，台灣學界並未缺席，因此在環境與文學組織下，台灣學界也成立ASLE-Taiwan，也就是中華民國文學與環境文學學會。但是在生態批評學界所討論的，大多還是著重於歐美生態文學與批評，鮮少探討他國或「地方性」的作品，直到近幾年才在東亞舉辦幾場關於屬於東亞的生態批評與生態文學的學術會議。在台灣的部分，也開始有學者研究和發表有關於台灣生態文學的文章，可是就台灣原住民文學的議題，還是寥寥可數。基本上，台灣原住民的傳統文化與文學跟生態保育和環境正義是息息相關的，而筆者本身文化背景與本篇論文探討詩人董恕明極為相似，母親同樣為石生文化的卑南族人。基於這點，本論文試圖探討關於台灣卑南族女原住民作家詩集裡的生態觀，更進一步探索其作品裡的美學與生態女性主義在其作品中的「再現」(representation)，一種真正屬於台灣原住民的生態女性主義。

台灣女性文學的發展，依據樊洛平的《當代台灣女性小說史論》比喻：「從1949年以來，台灣女性作家人數之多，如同璀璨的文學星群，不斷照亮台灣文壇的半邊天下。」〔頁1〕由於台灣文學史並不長，所以台灣女性文學在台灣文學史上起步較早，尤其當台灣進入所謂「當代社會」時期。至於一樣屬於台灣文學的台灣原住民文學來說，發展便比台灣女性文學較晚。根據李玉華的說法[2]，台灣原住民文學最早嶄露頭角是由吳錦發所編輯的《台灣山地小說- 悲情的山林》，內容若以籍別來分，可分為：五位客籍、一位閩籍、一位外省籍、兩位原住民籍。因這本書的發行，「山地小說」一詞才得以問世。但實際上，給原住民「山地人」或「山胞」的稱謂是充滿歧視性的。有鑑於此，在九零年代，才在中華民國憲法裡將「山胞」改為現在的「原住民」[3]稱謂。

至於董恕明是如何看待台灣原住民的處境、語言和文化呢？就如與她同部落的知名卑南族學者，前原住民族委員會主委孫大川一般，開宗明義地表明，台灣原住民是在夾縫中來重新建構族群。在孫大川《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》一書中，他提到了台灣原住民面臨一種困境，但也因這個困境，可以好好讓我們開始反省和檢討台灣政府對於原住民族的政策。

先不論早先來台的福佬漢人沙文主義，自民國三十八年國民政府播遷來台後，政府所採取的政策與日本殖民時期的政策差不多，否認有原住民族存在和弭滅台灣原住民的身份。如孫大川所說，台灣政府總是習慣於用一種「虛構性的、大陸性的、遼闊無邊的地理思維。」〔頁23〕不僅如此，也是用一種大陸性和帝國性的文化思維來看待整個台灣社會。因歷史與地理的因素，台灣是一個多元文化的社會。早期的台灣政府，還是只是一種守舊性單一中心來看待各個民族，並未有多元的思維和進一步思考各個族群文化存在的價值。在這個多元文化值得被重新討論的意義上，生態女性主義的精神在此更顯得相得益彰。

二、生態女性主義

生態女性主義最早起源於二十世紀七零年代，而一詞écoféminism最早出現在法國女性主義家法蘭索瓦·德奧博娜(Françoise d'Eaubonne)在她的《女性主義或者死亡》(Le Féminisme ou la Mort)一書裡。興起的原因為一些女性主義者開始意識到環境危機，且將人類對於自然的破壞與男性對於女性的壓迫連結在一起而發起了保護全球生態保護的運動。在生態女性者看來，這是一場「革命性的運動」，因為男性的霸權便是與傳統文化畫上等號，因而建立一個屬於男性的父權社會。另外，由男性一手建構的這個霸權文化與父權體制也將不管整個歷史或環境帶入了一個只注重工業和科技，而忘本地濫用自然資源。人類所能居住的地方只有一個，如果這樣不斷地隨意消費自然，我們將無法提供我們的後代一個能居住的環境。因此，奧博娜呼籲女性主義者發起一場顛覆男性霸權的生態革命，如同法國哲學家菲利克斯·瓜達里(Félix Guattari)[4]在他提出的概念「生態智慧」(ecosophy)指出，生態運動不只是思想上的運動，也必須「知其言，行其言」。

生態女性主義者主張，這個運動的目的是為了重新審視人類與自然的關係，以及男性與女性的平等，重新建立一個正確的、多元的社會價值觀和一種真正平等的對等關係，並不是完全反對傳統和貶低男性價值。如同知名的澳洲生態女性主義家薇爾·普朗伍德(Val Plumwood)在她的生態女性經典之作裡，[5]強烈地批判笛卡爾(René Descartes)所提倡的惡性二元對立關係，應該要打破舊有的二元對立，重新評估二元對立關係，且建立多元文化的包容。吳琳 [6]也在她的著作《

美國生態女性主義批評理論與實踐研究》表示生態女性主義是一個比較包容的思想及運動〔頁7〕。她指出在《女性主義理論百科全書》(Encyclopedia of Feminist Theories)中，對於生態女性主義的解釋為：

生態女性主義是最為包容性的女性主義。在統治自然和剝削動物的問題上，它比其他女性主義有更廣泛、更深層的認識，所以生態女性主義是一個對各種壓迫之間的聯繫進行測試和理論化的重要基地……生態女性主義有助於我們瞭解性別對於文化形式和經濟理性(economic rationality)是具有作用的。〔轉引自吳琳，頁7〕

或是我們可以這麼說，生態女性主義可以提供重新思考的問題，並不僅止於人類與自然、男性與女性和霸權文化與弱勢文化，更可以廣泛地應用在任何不平等的二元對立關係。

三、卑南族與石生神話

卑南族為台灣原住民族主要族群之一，大多分佈在台灣花東縱谷尾端、台東扇形平原附近，主要集中於花東縱谷平原，即今的台東市與卑南鄉一帶。

卑南族的起源主要來自口傳神話，分為兩大系統「知本群」和「南王群」。兩大系統各有各的神話傳說，知本群相信祖先們是出自於石頭；而南王群則相信祖先來自於竹子，也因而有石生文化和竹生文化之說。因作者部落所屬石生文化，因此在這詳細說明一下有關於石生文化的傳統。根據知本[7]卑南族的傳說，人類的起源是由造物主所創造的。這可由祭司和巫婆的經句和詩歌得知。創造神的名字叫Demaway-Hemasi〔創造者〕，亦可稱為pakaTaw-pavensen〔造人者〕。這些族語詞彙可以幫助族人了解：卑南族的祖先們不否認在冥冥之中有至高無上的神明，也就是「造物神」。根據曾建次所記載，部落耆老分別用幾篇故事來講述這石生傳說，筆者將其卑南族神話集結和簡化如下敘述：

原本台灣島是沈在海洋底下。蘭嶼與綠島之間曾有過陸地存在，那塊陸地便是人類居住的地方。隨著那塊陸地的沈沒所有生物也跟著淹沒，就連太陽與月亮都難逃此劫。只剩五位兄弟姊妹乘坐在如同米白的木頭上，漂浮於海面。當世界還是一片漆黑的時候，五位兄弟姊妹經過商量後，決定要把一個男人推上天作為白天的光體，那位男子叫做Hunin。到了夜間，他們又決定要將一位女子推上天當光體，那位女子叫做Vulan。因此就形成了現在的太陽與月亮。其他三位後來登陸了現在的台灣島稱為ruvuaHan或panapanayan的地方。後來剩下的三兄妹

登陸之後，太陽便說：「你們必須繁衍人類後代，由於是兄妹，行房時不宜面對面，必須隔著木板互相交合性器官。」就這樣，兄妹按照太陽指示分別生下了不同顏色的卵石。有白石、紅石、黃石和黑石等等。而這些石頭分別就代表著白石為漢人；紅、黃、綠石則分別為不同種族的西方人。而至於黑石也為台灣原住民，即今天的排灣族。[8] 〔頁19-26〕

有關於石生系統的族群是以知本(Katipul)為首，其次包括建和、初鹿、泰安、利嘉、賓朗和阿里擺等部落。非原住民族群的人可能會問為什麼神話對於原住民的起源很重要？因為神話的口傳文學對原住民來說是很重要的文化資產。何謂「口傳文學」？由於原住民是沒有文字的民族，口傳文學便為族間口耳相傳的故事，後世再以文字記載下來。那又何謂「文化」？根據台灣知名的原住民學者田哲益的《卑南族：神話與傳說》，他將文化定義為一個生活的總稱。是一個綜合體，是一個民族的根與文治教化〔頁16〕。這就好比中華民族的創世神話盤古開天和女媧採石是一樣的意思。對於台灣文學來說，無庸置疑地，原住民神話傳說故事是很重要的一部分。董恕明在她的研究著作《Ina傳唱的音符：Pinaski部落中變遷的女性》[9]也提到卑南族歷史含有濃厚的宇宙論、世界史的性格，並溯及大洪水和人類的起源神話。看到這兒，不禁想起瑞士心理學理論家榮格(C. G. Jung)所提出的「原型」(archetype)的心理學概念。榮格在他的《心理類型》(Psychological Types)說道：『個體自身(self)是某種普遍存在於所有有生命的造物中的一部分、一個環節，或一個代表。…與生俱有的行動模式很早以前大家就知道是本能，而與生俱有的心裡領悟模式，我則把它稱為「原型」。〔頁414-415〕』依照榮格的理論來看，似乎看來不管世界上哪一個民族的創世傳說都是出自於混沌，接著經過一場大洪水洗禮後誕生一個嶄新的、美麗的、屬於自然萬物的新世界。

四、原住民的生態觀和董恕明詩中生態女性主義之重現與美學

詩，詩不過就是曬曬太陽，吹吹風的
雨，很濕
—〈天賦〉

無論是否又為董恕明個人式的幽默，在她這首詩〈天賦〉即展現了原住民文學的精神，以及她對詩歌的定義，那就是詩即是生命。當我們在閱讀原住民文學時可以發現，其實原住民文學所用的文字並不晦澀，而是簡單明瞭。但是簡單明瞭之中又可以傳達深遠的意義。另外，由於原住民傳統文化便強調人與萬物為一體的，所以原住民文學跟生態文學是有密不可分的關係。在她的第一首詩〈問學〉

即可大概觀察到原住民生態觀的脈絡。她在〈問學〉寫道：

童年的手，一伸，大海老了五十年，呵呵笑
日日起伏的白首，搔不到癢處的大人，相邀
有飯大家一起吃？一山川、清風、微塵……
和一和嚼一嚼，童駮便長大了，長成一棵樹、
一株草、一朵花……結交與絕交。時日推移 [頁25]

從這首詩中，我們不僅能看見原住民的生態觀，同時也看見原住民分享與共食的文化。她將自然給擬人化，意思也是要提醒我們，我們是自然的一部分。接著再以孩童與老人比喻，也象徵著自然界是輪迴且生生不息的，所以時日推移。

董恕明，1971年出生於同樣屬於石生文化的下賓朗部落，部落名母語為Pinaski。父親為浙江紹興人，母親則為卑南族人。董恕明於東海大學中文系完成她的學士、碩士和博士學位，目前為台東大學華語文學系副教授。依照政治大學中文系李癸雲教授的說法，依她認識的董恕明天生就是一位詩人，因為根據她的觀察，董恕明只要一拿到紙筆便可以坐下來寫出比詩還像詩的文字。李癸雲說董恕明有一種屬於她自己的幽默。大一剛認識董恕明的時候，她是不寫詩的，而且總是綁著一根粗粗長長的辮子，很嚴肅，不苟言笑，言談之間全是社會批判，文學責任，存在意義之類的。她還曾在心裡竊笑，那時候的董恕明像是走錯時空的人，應該是五四運動時的知識份子，這樣的性格在校園裡也是另一種幽默。〔《紀念品》，頁13〕但後來，似乎上帝在她的體內放了一顆炸彈，混沌之後，重組了董恕明，讓她感受到她體內另外一半來自母親的血液正在呼喚著她，所以在碩士之後，她完成了第一本關於台灣原住民的博士論文。[10]

經過混沌之後，李癸雲提到她一首對於世界觀的詩：「神，果然不得不稱臣，佛則早早開悟了，不是人，是天地\忍不住嘆了一口\氣，太虛。〔《紀念品》，頁14〕」看到這兒，李癸雲又不禁笑了。原來對於董恕明，太虛是這樣的意思。另外，李癸雲說對董恕明的認知是：「有一部分是洪荒原始的，有著一片綠茵、一朵浮雲、一陣微風，以及一棵挺立的樹，在那個空間，自在，童趣，渾然天成。」〔《紀念品》，頁12〕由此可見，董恕明的詩不僅充滿她個人的幽默，也呈現了一種在自然間漫步的感覺，更顯示人與自然之間的重要性。在這裡，董恕明對於宇宙觀與神論是和生態女性主義理論家普朗伍德是互相呼應的。就普朗姆德的觀點，美德若是全集中在同一個源頭上是有問題的。這樣顯示每個物種必須依附在一種以一神或一元中心的條件下才能存在，這個是很大的錯誤〔

頁132〕。董恕明也在詩作裡表示神，稱臣去了；佛，開悟去了；而天地之道太虛了，所以嘆一口氣。再再地表明萬物的延續性並不是靠一元神論來延續。在生態女性主義裡，很重要的一個觀念就是所謂的延續性(continuity)。所以普朗伍德指出，從生態學的角度來說，可以將自然或大地視為象徵為善的母親或孕育萬物的母體。這又與中國哲學道家及陰陽學家的中心哲學思想不謀而合，道家說：「有生於無。」陰陽學家也說：「陰陽交感相錯，互根互用，相互轉化。所以陽生於陰。」這或許就是榮格所說與生俱來的行動模式〔頁415〕，也或許是董恕明的研究專書所要提的Ina[11]傳唱的音符的精神，因為這種精神便是代表原住民族存在的延續性。與生態女性主義的主張一樣，卑南族社會雖是母系社會，但不代表男性在社會中扮演不重要的角色。在部落文化裡，兩性是屬於分工合作的。卑南族男性到了青少年時期便要進入會所接受「斯巴達式」的訓練，所以其餘會所之外的事務便交由女性管理〔《Ina傳唱的音符：Pinaski部落中變遷的女性》，頁50〕。因此，卑南族的母系社會制度是非常符合邏輯、效率和智慧的。

除了上文所言之外，由董恕明的著作我們可以得知，經驗對於她的創作也是非常重要的。她在她的〈坐下來〉這一首詩這樣寫著：

坐下來，風來雨來萬物都來，而軟弱
來不了，在母親的懷裡撒嬌、祈禱以至
咆哮，雷鳴與閃電也忍不住放歌狂舞了
這也算是一種柔弱生剛強？於是，不妨
我們坐下來，歷史是一條河…〔頁105〕

在這首詩裡，我們不僅又看到董恕明對於環境描寫的幽默，也可看出她詩裡的藝術。依照美國美學理論家約翰·杜威(John Dewey)的理論，他認為經驗是有機體和環境相互發生影響的結果。在杜威來看，有機體便為人，人的行動就是有機體與環境的互動的過程，即是經驗。人因為與經驗是不可分離的，所以美感經驗是隨時在發生的。[12]

五、結語

毛峰在他的《神秘詩學》開頭便探討神秘體驗與詩歌本體。而他繼續解釋說神秘體驗便是詩的心理基礎。他寫道：

人已有限的生命置身於無限的宇宙之中，這是人的基本命運。人很快就發現了自己的命運—生命短暫而脆弱，宇宙強大而持久，在這一注定要失敗抗衡

中，人類發現自己的理解力遠不足以認識和把握外在於人的、永恆強大的宇宙。神秘感油然而生。〔頁3-4〕

我認為他所謂的詩學與董恕明在她的詩所表現精神是互相呼應的。如她說的：「詩不過就是曬曬太陽。」而太陽本身在整個生態系統即是一個重要角色。詩歌本身就為生命本體，並不需要用一套非常嚴格的標準和理論來分析詩，因為人在這無限的宇宙中，是否真的能找到一套真正標準來論詩？我們反倒是要著重於詩本身要傳達出的意象為何。

文學創作，如孫大川所說，是需要敏感的心思、細緻的經驗來滋養的，否則無法了解自己民族的內在生命。身為一位原住民作家，不是急著去扮演啓蒙者的角色，而是自己先被啓蒙，讓山海經驗以及祖先的智慧滲透至我們生命的底層〔《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》，頁136〕。在孫大川的這本著作裡頭，他提及原住民的「山海經驗」的貢獻對於整個社會思考或者是生態經驗都是很值得可以被討論和參考的，而且如台灣知名台灣達悟族作家夏曼·藍波安也說祖先所留傳下來的古老智慧並不是無所依據的，這些「山海經驗」也同時是有邏輯的、理性的和科學的。如同北美原住民理論家格雷格利·卡黑鐵(Gregory Cajete)所提出的理論「原住民科學」(Native Science)[13]一般，原住民式的科學是一種對於部落廣泛的隱喻，事實上是展現原住民實際的一面，因為對於原住民來說「探索人生、生命和環境」是一生的任務，也是推斷出人類經驗和自然世界法則，亦是另一種經驗主義(empiricism)〔頁2〕。對於卡黑鐵來說，與西方世界所定義的科學最大的不同在於，原住民科學不太過於區分心靈與物質，這一種傳統西方思想的二元論。這也是生態女性主義一直試圖去打破舊有惡性的疆界。孫大川在《夾縫中的族群建構—台灣原住民的語言、文化與政治》的介紹又提到，「時間」是原住民未來命運最大的敵人，瞬息的生滅，淘洗的不只是一個「個體」的生命，它也像潮汐一樣，剎那間便沖垮一個民族或文化築起沙城。這點又呼應了華裔美籍理論家史書美所主張的「女性主義的跨國性」。在史書美來看，先撇開二詞「女性主義」和「跨國性」的自有證明，她認為這二詞是要放在一起進一步去探討其內涵〔頁102〕。我想孫大川所指時間為原住民最大的敵人原因就如史書美在其著作《視覺與認同：跨太平洋華語語系表現、呈現》所批判的，「差異」(the difference)已遭到全球資本主義商品化〔頁103〕。所以說原住民的存亡，不是只有原住民族自己份內的事，而是我們共同要一起面對的。

總結而論，董恕明的詩，不僅展現她個人的幽默、對於詩學的定義、美學和提供山海的經驗；最重要的是，她藉由她的詩集「重現」了原住民祖先們所遺傳下來的古老人生智慧，以及原住民如何以有別於傳統西方的「科學式」觀念來

看待整個宇宙觀，人與環境及整個生態系統。它隱藏整個台灣在歷史、空間、族群、文化等問題之重構歷程中各式各樣的組合動力和可能性。

覃奕為
靜宜大學英國語文學系兼任講師
/淡江大學英文學系文學組博士生
elegantchin@gmail.com

[注釋]

[1] 英文全名為Association for the Study of Literature and Environment.

[2] 逢甲大學碩士，其論文為《台灣原住民文學的發展歷程與主體意識的建構》。

[3] 根據李玉華《台灣原住民文學的發展歷程與主體意識的建構》的論文指出：『原住民正名運動於「台灣原住民文化會議」(1994年4月10日)中，李登輝總統參加文化會議，首度以國家元首身分改稱「山胞」為「原住民」，同年8月1日國大修憲將憲法「山胞」修正為「原住民」。1997年6月國大代表修憲成功，將「原住民」改為「原住民族」。』

[4] 法國哲學家，與另一名知名的哲學家吉爾·德勒茲(Gilles Deleuze)合著了幾本現代哲學經典。

[5] 《女性主義與對自然的主宰》(Feminism and the Mastery of Nature)。

[6] 吳琳，湖南長沙人，四川大學博士，現任職於中南大學外國語學院。

[7] 後以母語正名為「卡地步」(Katipul)部落。

[8] 參見曾建次《祖靈的腳步》。董恕明就Pinaski部落家族構成，也依照曾建次所提供的文史資料用她的方式將這一段石生神話在她的《Ina傳唱的音符：Pinaski

部落中變遷的女性》簡要地重述一遍〔頁17〕。

[9] 行政院原住民委員會為落實關懷本土文化意識，與國史館台灣文獻館合辦的「台灣原住民史專題研究計畫」。

[10] 《邊緣主體的建構- 台灣當代原住民文學研究》。

[11] 卑南族語，意指母親。

[12] 參見約翰·杜威(John Dewey)，《美學導論》。<http://web.nkuht.edu.tw/97project-2/teaching-2-11.html>

[13] 參見Gregory Cajete, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*一書。

[參考書目]

中文部分

毛峰，《神秘詩學》。台北：揚智文化，1997。

曾建次，《祖靈的腳步》。台中：晨星，1998。

田哲益，《卑南族神話與傳說》，台中，2003。

樊洛平，《當代台灣女性小說史論》。台北：台灣商務，2006。

薇爾·普魯姆德(Val Plumwood)著，馬天杰，李麗麗譯，《女性主義與對自然的主宰》。重慶：重慶出版社，2007。）（姓氏原譯）

董恕明，《紀念品》。台北：秀威資訊，2007。

容格(C. G. Jung)著，吳康,丁傳林,趙華譯，《心理類型》。台北：桂冠，2007。

李玉華，〈台灣原住民文學的發展歷程與主體意識的建構〉台中：逢甲大學中文所碩士論文，2005。

孫大川, 《山海世界: 台灣原住民心靈世界的摹寫》。台北: 聯合, 2010。

孫大川, 《夾縫中的族群建構—台灣原住民的語言、文化與政治》。台北: 聯合, 2010。

吳琳, 《美國生態女性主義批評理論與實踐研究》。北京: 人民出版社, 2011。
董恕明, 《Ina傳唱的音符: Pinaski部落中變遷的女性》, 南投: 國史館台灣文獻館, 2012。

史書美著, 楊華慶譯, 《視覺與認同: 跨太平洋華語語系表現、呈現》。台北: 聯經, 2015。

英文部分

Cajete, Gregory. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. New Mexico: Clear Light, 2000.

Leddy, Tom, "Dewey's Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/dewey-aesthetics/>>.

以書寫解放自然——吳明益與《迷蝶志》

楊一

從《瓦爾登湖》到《寂靜的春天》，自然寫作于歐美萌芽生發，卻在大洋彼岸的寶島臺灣延展出新的枝蔓。

20世紀60年代，臺灣推行出口擴張戰略，積極爭取外商投資，工商業欣欣向榮。短時間內實現了經濟騰飛，躋身亞洲四小龍之一。高速發展的現代化，在帶來富裕生活的同時，也伴生了一系列與自然界息息相關的命題，比如生態退化、物種滅絕、環境污染以及資源枯竭。隨著這些問題逐步引發社會關注，加之歐美“自然寫作”、“生態批評”的作品和論述漸次影響臺灣，1983年韓韓和馬以工合撰《我們只有一個地球》，開啟臺灣自然寫作之濫觴。到90年代中後期，通過劉克襄、徐仁修、王家祥、藍波安等作者的努力，自然寫作逐步成長為臺灣文學創作的一個新領域。

藍建春將臺灣生態文學的書寫成果，大致分為“環保文學”、“隱逸文學”、“觀察記錄”、“自然志”、“動物小說”、“原住民山海書寫”、“海洋文學”等類別。[1]其中“觀察記錄”顧名思義，主要集中於某一區域或特定物種，進行長期的、有針對性的觀察。例如綽號“鳥人”的劉克襄，其《旅鳥的驛站》、《隨鳥走天涯》，材料來源於作者踏遍臺灣中北部，從淡水河口、大肚河流域等地搜集到的第一手觀鳥資料。徐仁修的《臺灣獼猴》，原型則是他以數年時間完成的，對墾丁公園臺灣獼猴族群的生態觀察報告。世紀之交的2000年初，一位年輕的作家加入了以堅持不懈的物種觀察為基礎的自然書寫之旅。。這一次他所選擇的，是從白堊紀起，就棲木羽化、共花為生，以那菲薄與豔麗的雙翼成為美之化身的蝴蝶。

吳明益，1971年生於臺北市桃源縣，求學期間曾在昆蟲館擔任兼職解說員，目睹了一個個物種于現實中消弭，鮮活的生命變成冷冰冰的商業化標本。這段特殊的經歷，成為促使他領悟出“當多數人醉心于解開基因密碼的同時，許多生命在還未解碼時，已因生活場域的毀圮而隨風逝去。倘若人們真能逐步掌握創造生命的秘密，將生命價值轉換為貨幣單位，但卻遺忘與其他生命交往的能力，終有一天，會寂寞的死去” [2]的契機。開啟對蝴蝶鏗而不捨的探索時，吳明益未

滿三十歲，尚在中央大學博士班就讀。選擇了自然書寫，亦同時選擇了漫長的觀察、遠離俗世喧囂的寂寞。況且他還患有紅綠色弱，這個對自然觀察者而言頗為不利的先天不足。但他最終克服重重困難，在臺灣各地跋山涉水。以一種近乎虔誠的姿態，結識每一隻蝴蝶，記錄自己觀察蝴蝶的心得，用眼睛、望遠鏡和相機，向蝴蝶傳達他的迷戀。

他認為這源自一種信念：“相信不論是莊周或我，不論生命形態如何不同。根，都並能在土層中相會的信念。”[3]也許正是這種信念，使得他不甘於做一本翻版的《昆蟲記》，止步於曉暢易懂、圖文並茂的蝴蝶科普讀物。吳明益在自己的博士論文《當代臺灣自然寫作研究》中，為自然寫作界定了如下準則：即 1、以自然界為寫作的主體 2、自然知識的必要 3、要有實際的經驗 4、要考慮到人還有其他生物的觀點 5、具有文學性。

這些準則以一種清晰的面目，在他的作品中持久的彰顯著。翻開《迷蝶志》，極目可見的，是一個情感豐沛，以創作純文學實驗小說啟航的年輕人，在現實與憂思的催化下，逐步成長為富於思辨的自然主義者。他追隨逐漸消逝在城邦都市中蝴蝶的情影，環島而行，穿行在人跡罕至的山川河谷之間。眼裏看到不甚樂觀的未來，筆下書寫生死回轉的詩意。以一系列與蝴蝶有關的自然散文，編織著他的迷蝶無蹤曉夢沉。

《迷蝶志》是縝密的、客觀的。吳明益雖非動物學科班出身，但經不懈的觀察與鑽研，其掌握的豐富的臺灣蝴蝶相關知識，令專業人士也為之動容。

《迷蝶志》更是人文的，感性的。在記錄蝴蝶種種姿態的同時，作者將個體的人生際遇，或臺灣的歷史人文，以自然書寫的方式娓娓道來。

《國姓爺》裏的小紫斑蝶，在低山地帶盤旋，見證了鄭成功收復臺灣，見證了島上最初的原鄉情節。

《忘川》裏的白帶蔭蝶，原來繼承了神話中的歐羅巴之名。翅亞外援那不規則的圓形紋斑，仿佛一雙冷冷的慧眼，凝視著同屬一個空間的平凡人類迷失於庸碌的生活。

《寄蝶》裏的“我”，看著那只被夾在三角紙裏郵寄了七個小時，只為裝點一場盛大蝶展的大白斑蝶，湧上滿心酸楚。不知展覽館中閑晃的人們，有誰真心願意與這些美麗的生靈交往？

上帝是公平的，賦予了蝴蝶無以倫比的美麗，卻奪取了它們發聲的權利。但吳明益替這些靜默無言的小生命，索取本來應得的保護與關懷。他認為所謂的生態批評“顯然不只是文學研究，它同時需要科學研究、價值體系的支持，但它

卻也不是鹵莽的道德判斷。好的自然導向文學都不是以道德教訓為出發點的，相反地，它可能只提出了一種對抗性的主張，凝聚另一種意識。”[4]《迷蝶志》毫無疑問是他生態批評觀的具體實踐，他用一系列看似與蝴蝶本身無關的故事，拓展著文本的空間。不以淺顯的是非道德來說服人，而嘗試以文字本身的質感，讓關懷自然的主題變得分外柔軟。美的感動與科學的冷靜，交錯的過程流利宛轉。《迷蝶志》也許不是完美的，讀者卻很容易被打動，感動於故事之外，作者在書本與野地受著自然的教育，痛苦並快樂著地思索著生態批評的終極命題，以及對蝴蝶、對自然所傾注的無限的愛與關懷。

楊一
香港大學中文學院博士生候選人
u3002811@hku.hk

[注釋]

[1] 藍建春.《從自然寫作到生態文學：綠意盎然的臺灣文學實踐》.《太原日報》20130902期09版

[2] 吳明益.《迷蝶志》臺北：麥田出版 2000.封一

[3] 吳明益.《迷蝶志》臺北：麥田出版 2000.127

[4] 吳明益.《台灣現代自然書寫的探索(1980-2002)》，夏日-木馬文化，2011.序言

看见岛屿的美丽与哀愁 —— 浅析纪录片《看见台湾》中的生态批评视野与纪录影像表达

王佳奕

一、一种视野：基于生态批评理论的跨学科实践

生态文化和生态批评，在20世纪后期当代文化研究领域共同构成了“生态理论”的两个重要方面。作为一种跨学科、较新潮的文艺理论研究方法，它开拓并延展着一种根基“人与自然”和“人与环境”源初生态问题之上的文化思考和批评实践。不难看出的是，在此背景下，“生态批评”成为一种新型视野——不论何种表现形式，从文学作品抒写到影像纪录表达，一方面给予越来越多的艺术作品创作灵感源泉，另一方面也为研究者发出“生态批评”声音提供了难得的文本参考。

作为一种视野的生态批评，首先有其严格的界定。“切瑞·格罗特菲尔在第一部重要的生态批评论文集以及为宽泛的措辞来定义生态批评：“生态批评研究文学与物理环境之间的关系”[1]，无论我们如何解释这些措辞，其用意都是坦白公正而非圆滑自保的。[2]因而绝大多数的观点认同亦是“生态批评”作为探讨和研究文学和自然环境之关系的批评。

1. 自然环境的生态伦理观

自然环境的概念，表面上看上去包括了自然界的基本生态系统中的物质组成，从土地到天空，从水循环到动植物赖以生存的物质空间等等；但是实质上的自然环境是一种“共同体”概念，仿佛以地球为基本坐标，将一切存在的生态圈和生态链条统统包括在内。这一点与利奥波德在其著作《沙乡年鉴》中提出了“土地伦理”的生态中心伦理学密切相关，“土地即群落是社会生态学的一个基本概念，热爱土地和尊敬土地却是道德规范的延伸。”[3]他的主张也是关于人与自然的关系统图跨越伦理学领域的尝试，“当一个事物有助于保护生物共同体的和谐，稳定和美丽的时候，它就是正确的。当它走向反面时，就是错误的。”[4]事实上利奥波德强调“大地伦理”观点一直都将重心归根于土地。土地既是生态中心，又是伦理的根源，而在自然环境这种“共同体”中，一切生态形式的存在被看作是平等一

致。这也因此很清晰的表达了——“生态批评”作为探讨和研究文学和自然环境之关系的批评，是强调一切作为文学作品主体性的“人”或“人类”与自然环境之间关系。无论这层关系带着何种属性，（虽然研究界对于利奥波德的这一观点在他的时代：1949年前后，始终带着法西斯主义指控，甚至是对人作为主体性和社会性的忽视的批判）但是根本目的都是强调对文学和自然环境之关系的批判，它将被看做是生态批评不容忽视的研究内容。

若将生态的伦理观念延伸来看，环境伦理学家戴斯·贾斯汀曾经借用哲学格言阐述一种观念，即：“没有伦理学的科学是盲目的，没有科学的伦理学是空洞的”[5]伦理学和科学互为实证的说法作为理论视野的又一补充，让生态批评赋予伦理的思想。

2. 文学模式的生态精神性

从文学作品出发的研究，以及更广泛艺术形式的相关作品，它们被研究者们冠以“生态文学”等等的美名，它的创作、阅读以及被解读的意义也更具有针对性的被理解为“是对人的自我狂妄的中心思想模式的重新调节，进而向生态中心世界观的不断迈进，获得对非人类生命形式和物理环境的全球整体概念的正确审美感知。”[6]当文学作品里的自然环境以及物理环境作为了生态批评的“实在界”大舞台的时候，人们便不仅仅拘于流于表面的物质文明与环境生态的矛盾和冲突。哲学家们也毫不犹豫地用“生态哲学”来理解世界，“把对自然生态危机的根源追溯到现代文明的人类中心主义、二元对立思维模式上，将自然科学研究所提供的生态思维和生态方法渗透到人的世界观和生存体验中，努力把生态精神培育为一种通向全新文明前景的思维方式、价值基础、精神信仰和文化观念。”[7]因此，自然生态科学与人文思考的结合，成为了有效的批判力和反思精神，敲响了时代的警钟。

3. 纪录影像的生态话语权

介乎以文学作品为文本的模式，纪录影像的艺术形式同样为读解和探讨生态学问题提供了参考。纪录影像的视听语言包含了丰富的符码指涉，实现着从表象到深层的有机诠释，在相当程度上被看成是表意世界的创作家，即它以一种独特的审美感知力和思维逻辑方式谱写了银幕世界的神话，也成为生态批评与作为视觉真实影像表现事实的重要依据。

因此，当作为理论视野的生态批评与作为视觉真实的纪录影像相互结合时，它已经毫不犹豫地超越了将“生态批评”作为探讨和研究文学和自然环境之关系的批评这一层面，以“青取之于蓝而胜于蓝”的意蕴精髓，贯彻着跨学科的生态

批评实践和生态话语表达。也就是说，纪录影像在生态批评的理论视野之中，不再仅仅构建理性的系统和生态问题的暴露，走向审判与反思的终究要依靠生态伦理的思想，也才是属于纪录影像的生态理想和生态哲思。

二、一种反思：以纪录片《看见台湾》为文本依据的生态批评分析

理论的视野，为生态批评构建起理性系统提供了重要依据；而作为视觉真实的纪录影像同样履行着某种象征性所指阐释的任务。它最好被理解成为是人类社会发展过程的审判官，让日益棘手的生态、自然、环境等等问题赤裸裸的呈现在中央广场。

正基于此，第50届台湾电影金马奖最佳纪录大奖的获奖纪录片——《看见台湾》，里面的每一个镜头才会承载影像视觉厚重的份量，融合着感性抒发和理性分析的独特魅力，将美丽台湾的自然、人文、历史等多方面景象展现于众，显现出对这片美丽而富饶土地的生态关照；同时，在这般关照下，亦充满超越了纪录影像本身的表层符码，让另一种关怀——来自深层文化指涉，密切关联着地域、时代和人群，这正是对作为一种视野的生态批评的恰当好处的吻合。

1. “上帝视角”的生态景观

纪录片《看见台湾》，作为台湾首部全程航拍纪录片，无不成为生态批评与作为视觉真实影像表现事实依据的重要参考。纪录影像选择全程航拍的视野，其影像震撼力在艺术通感上，犹如王羲之《兰亭集序》中“仰观宇宙之大，俯察品类之盛，所以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也”的效果。先进的技术让航拍影像纪录下从空中俯察的美丽台湾，与其说是飞行视角，不如说它属于“上帝视角”——带着客观性、宏大感、高于万物众生的宽广和包容探寻生命、世界和未来。

全程航拍视野中的台湾，纪录影像的表象，最显著的特征首先来自它的景观成像。生态学领域中的“景观生态学”是指，“反映内陆地形、景色的图像，诸如草原、森林、山脉、湖泊等；或是某一地理区域的综合地理特征；或者是人们放眼所映货的自然景观。”[8]进一步说，这类是属于狭义景观“由不同生态系统类型所组成的异质性地理单元。而反映气候、地理、生物、经济、社会和文化综合特征的景观复合体成为区域。狭义景观和区域可统称为宏观景观。”[9]纪录片《看见台湾》包括了山脉、河流、海洋、雨水等地质地貌景观；工厂、核电站、防护带

等工业景观；植物、花卉、土地等的土壤景观；以及人文民俗、城市地标、社会发展、士农工商流动形态等的社会景观。这些景观成像均属于生态景观，是综合着具有美学意义、自然属性和社会属性结构的复杂系统，共同编织起这部纪录片的生态网络。

这此生态网络中，我们可以看到每一处纪录影像的景观成像，都是尽力展现空中视野下台湾的“美丽”和“哀愁”——既有美轮美奂、清新隽永；又有豪迈沧桑、颇具气吞山河之势，让台湾的美丽俨然成为与自然世界的完美融合；但是，在这层华美的另一极，残缺和伤疤的景观痕迹也毫不留情的被赤裸裸暴露。

2.影像表征呈现

正如纪录片中吴念真先生的第一句解说语：“请不要压抑，这就是我们的家园台湾。如果你没有看过，或许就是因为站得不够高。且让我们化身一段飘荡的云，或者一只飞翔的鸟儿吧，一起看见台湾，一起去看这个岛屿的美丽与哀愁。”

(1) “岛屿的美丽”：感性抒发的生态理想

岛屿的美丽是影像纪录本身，是主题理想化的自然生态，以感性的情感抒发为主。“用眼睛看见台湾，不仅仅停留看人看物，还是看风景，真正的看是鸟瞰山川、河流、海洋。”^[10]从高处审视这片土地，唤醒人们的是一种来自内心的深处对家园的热爱。

镜头里考究土地的形状、色彩、规模、比例和布局，无论是碧海蓝天、蜿蜒大地等等的自然风光还是劳作着农夫、日常生活中的人们等等社会状态，都让我们领略岛屿美丽又感受岛屿的社会人文气息；镜头里的另一层空间，是叠合着海浪敲击鹅卵石、拍打沙滩之声；槟榔树林中鸟叫虫鸣和伐木垦田的机械轰鸣等等的声音，它们的音律节奏随着镜头的静观与运动而不断变化；加之来自于布拉格交响乐团演奏波澜壮阔的交响乐、土著性的民俗音乐和纯粹清新的原生音乐；一切都仿佛是在执行一种并非完全单向态度的重构，算作一次新的融合，一场将声音和画面并驾齐驱的审美表达。

这部纪录片的开端是一场刚刚起飞时的鸟瞰，而影像的结尾处，在花莲玉里的美丽稻田中是长达60米的巨型脚步大步迈向前，镜头呈现着展望中的期待，赋予了生态自然本真的力量。

(2) “岛屿的哀愁”：理性批判的生态问题

岛屿哀愁亦是影像纪录本身，但是哀愁却超越了表象，以理性的客观分析为主，并使影像纪录发挥“生态批评”的功效，具体的践行并批判着“生态问题”。因而要在总体上实现这来自纪录片的价值意义，“纪录片也是一种思考的方式。一种发人深省的思考，一种态度鲜明的个性观点。”[11]岛屿的哀愁在这部纪录片中，是“解说语+画面”形式所呈现知识分子谦卑的姿态。景观成像透着哀愁和焦虑，画面里面不再是山河秀丽，而揭露千疮百孔的事实真相；对生态危机感的关注不再只是单纯讨论环境破坏，而是担忧生态环境破坏之后悲剧开始更大的灾难。这里，景观成像把影像纪录所要发挥“生态批评”、践行“生态问题”的功能展现的淋漓尽致。当镜头从美丽与俊俏向另一个极端转向的时候，我们看到了影像带着批判的力度，画面的内容具体表现在——2012年6月从台东海岸线向西飞行时候遭遇倾盆而下的暴雨导致滚滚洪流成灾，降水总量在近十年来的突变与环境大气循环系统有关，但是暴雨却导致山体崩塌、水土流失；而这些却离不开人们肆意开山毁林、大量抽取地下水资源、为了经济利益驱动而破坏原始自然属性的种植土地和保护带山林；当美丽的海岸线被水泥硬生生的切开而被一堵堵人造围墙占领；工业化的废弃废水肆无忌惮排放到湿地、河湖和海洋里，导致水域生态系统的彻底崩塌；高科技产业消耗大量的能源让经济飞速增长，却掩盖了能源需求与环境保护之间的矛盾冲突；人们制造的垃圾变成都市的毒瘤，而这都市的毒瘤被移植在稀有土地里成为历史和未来永久的伤痛等等等等。

从陆地生态系统到水域生态系统，从生物多样性环境保护到资源可持续发展，影像纪录用视听展示出岛屿的哀愁，像是做出一场悲观主义的生态风险评价。这里“生态批评”的意义来自于：生态环境危机的批评自觉。

3. 影像深层指涉

(1) 对关于生态环境危机的批评自觉

具体的说，生态环境危机的批评自觉，在景观和地域的语境中，环境遭遇的危机首先是对原始性、自然性带来了巨大的摧毁。而这些灾难的本质根源则在于人类对其的破坏。显而易见，这是人类中心主义对自然秩序的傲慢无礼，“文化理论的人类中心主义对科学的傲慢和蔑视付出的代价是“科学战争”。[12]

“科学战争”在岛屿的哀愁中，仿佛进行一场情绪松散、却思维缜密的“隐喻性转换”（厄休拉·海瑟语）[13]它隐喻着——这块土地和自然像是一位被掏空的

母亲，浑身病痛却还是无怨无悔，贪得无厌的人类毫不留情的从她身上榨取最后一滴乳汁的时候，才会听到土地偶尔发出的谦卑之声。同时，它将这股隐喻力量进行转换，强调能源需求跟生态环境保护之间的矛盾以及冲突的解决之道绝对不是简单的“我对你错”或者“你错我对”的争议，更不是意识形态的对接，而是所有人必须理性面对的严肃课题。

(2) 对关于生态批评的伦理问题的回应

纪录片《看见台湾》，也承载了深层文化意义，它的指涉性指向了在景观和地域的语境之外的问题，即：对关于生态批评的伦理问题的回应。

生态批评的伦理问题主要是关于生物中心主义和人类中心主义的争论，这种属于伦理范式的争端，在生态批评界常常只能作为某个追求的理想状态，无论哪一种都不可能完全实践。姑且先不去探讨何种主义占据上风，而是应该意识到，在《看见台湾》的纪录影像中，生态批评的伦理问题已经呈现出明确的立场，即——批判以人类中心主义的伦理观，而强调以生态体系为基准并且对自然生态充满尊重的伦理观。这正是深层文化意义的关注。

我们所见台湾岛屿的美丽和哀愁，在天空中以“上帝视角”知晓这片土地上的辉煌和疮痍。在纪录想象的后半段，解说词协同镜头画面更多集中在阐述我们人类对于自身热土的情感分析，真正将整部纪录片的基调转向“所有人必须理性面对的严肃课题”的探讨。

当镜头画面的内容越来越集中的表现被污染的水资源、被建设和发展房地产而破坏的森林、被工业发展而过多开采的矿石资源的时候，我们可以判断出，它们带给我们的震撼力远远不在是生态环境破坏的威胁，而是越来越批判、指涉了现代社会一切发展的弊端：资本无节制扩张、工业社会危机、经济和消费驱动力的胁迫、乃至人类精神徘徊在崩溃边缘的空虚和匮乏。因而通过解说语，人类和社会都要意识到——历史多次告诉过我们，繁华的极致是衰败的开始，而眼前这片繁华的背后是不是同样隐藏着令人担忧的危机呢？

所以说，人类中心主义被强烈的控诉，影片所要对生态批评伦理问题的回应正是一种理想状态下，人类和生态环境的和谐共处。这既是拜托生态的危机，更是走出人类精神生态危机的根本。

(3) 对关于生态意义价值观导向的肯定

倘若将生态批评的伦理问题视作这部纪录片的价值观导向，那么它看起来便具有

相当的说服力。现代文化、工业文明和整个城市社会的发展需要强大的驱动力，而它们也需要内在于人性的生态意义，促使人们有效的意识到在生态综合系统之下，不过是万物共生，“以生态为中心的思想更像一个散点图而非联合阵线。它的一切表达中，人类身份都没有被定义为独立自主的，而是取决于它与物质环境以及非人类生命形式的关系。”[14] 简单的说，《看见台湾》其实是打破了人们和社会沉浸于飞速发展、虚假繁荣背后的唐吉可德式幻想。它的反思效果不仅仅是某些特定生态问题的设想或建议，而成为一种途径我们可以通过它反思：栖居这美丽的岛屿究竟意味着什么。

在纪录影像的尾声，我们看到的是鼓舞性的生态未来。镜头在空中依然能够对准那群用有机的方式耕作的人们，一边是通过巨大劳力与资本付出，却还要遭遇习惯计算效益的人的讪笑；一边却还要坚持以生态的观念和方法保护土地。但是生态未来正是基于此，为了后代的子子孙孙而没有权利在这块土地上放纵无无穷的欲望。人类只是短暂的停留，只是过客，而可持续性的意义正是向未来的保证。

三、一种关照：生态批评的持久意义及其未来

综上所述，在基于生态批评理论的跨学科综合实践之下，一种视野的范围横跨的不仅仅是实在界的自然环境，文学模式或者纪录影像，更是在超越其的经验总结，是对生态伦理观、生态精神性以及生态话语权等问题的具体言说；同样，基础生态批评分析，纪录片《看见台湾》成为对生态问题的最佳反思实例。其中大量的生态景观被呈现为“上帝视野”下的一种审视的姿态，在此姿态下，我们不再仅仅看到岛屿的美丽和哀愁，却更透过美丽和哀愁影像看到了深层的指涉——既有对于生态环境危机的批评自觉，又有对生态批评更具体的伦理问题的回应，亦或是生态意义价值观导向的某种的肯定。因此，当我们看见台湾的时候，看见的或许是对未来的警戒和危机，也正因此，纪录影像里面的生态意识才会最大程度的被重视，生态批评的意义才能最大化的彰显，它从纯粹的理论视野变成了能够产生实践效果的社会观念和行为指导，成为对未来世界发展和进步的本质关照。我们生存的时代，生态批评被各个学科所器重，确保了各个领域的人文主义者对生态问题的持久性关注，并从纸上谈兵式的空想变成切实的行为活动。也正是凭借更多类似的关注，促使公众随时随刻留有危机意识。我们家园的命运、人类在觉醒中行动的责任以及更多未知的探索才得以走向未来。

王佳奕
北京电影学院电影学系2014级硕士研究生
jiayi1023@126.com

[注釋]

- [1] Glotfelty Cheryll and Harold Fromm(eds.)(1996),The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology. Athens: University of Georgia Press.
- [2] 劳伦斯·布伊尔，《环境批评的未来——环境危机与文学想象》，刘蓓译，北京大学出版社，2010，第12页。
- [3] 奥尔多·利奥波德，《沙乡年鉴》，侯文蕙译，吉林人民出版社，1997，第9页。
- [4] 奥尔多·利奥波德，《沙乡年鉴》，侯文蕙译，吉林人民出版社，1997，第213页。
- [5] 戴斯·贾斯汀，《环境伦理学——环境哲学引论》，林官明等译，北京大学出版社，2002，第12页。
- [6] 王岳川，《当代西方最新文论教程》复旦大学出版社，2013年11月第1版，第480页。
- [7] 王岳川，《当代西方最新文论教程》，复旦大学出版社，2013年11月第1版，第477页。
- [8] 《生态学》（第二版），杨持主编，高等教育出版社，2008年1月第2版，第307页。
- [9] 《生态学》（第二版），杨持主编，高等教育出版社，2008年1月第2版，第307页。
- [10] 李玲靖，《纪录片<看见台湾>美学分析》，《大众文艺》2014年第10期。

[11] 让·米歇尔·冷淞，《纪录片是一种思考——法国飞帕国际电视节秘书长让·米歇尔访谈录》，《中国电视》，2006年第2期。

[12] 劳伦斯·布伊尔，《环境批评的未来——环境危机与文学想象》，刘蓓译，北京大学出版社，2010，第21页。

[13] Heise, Ursula 1997. "Science and Ecocriticism" *American Book Review*, 18(August):4-6.

[14] 劳伦斯·布伊尔，《环境批评的未来——环境危机与文学想象》，刘蓓译，北京大学出版社，2010，第112页。

當攝像機對向動物時 —— 淺論動物電視節目的倫理關懷與矛盾衝突

楊揚

一、引言

目前有越來越多的電視節目以動物的活動作為主題和內容進行製作與播放，無論是以科學教育為主的野生動物紀錄片，還是描述伴侶動物萌態的家庭幽默錄影，或者是最近剛剛興起的強調人與動物互動的電視真人秀節目等等，無一都將動物放在了聚光燈。

動物節目的播放與走紅引發了一系列的社會討論，不少動物保護組織認為節目中播出的部分活動內容侵犯了動物的權利，這些畫面在媒體上反復播放會引起更多觀眾的誤會和模仿。然而一些熱愛動物的粉絲則對節目表達了擁護與支持，他們認為動物節目中所提倡的環保與公益的原則能夠增進受眾對動物的瞭解，進一步增強公眾保護動物的相關意識。事實上，目前學術界對媒介倫理問題的探討多圍繞新聞事件中人之為人的權利展開，對媒介報導中動物倫理問題的關注卻少之又少，隨著動物節目的熱映，我們迫切需要在理論與實踐的層面對媒體報導中的動物權利與動物倫理做進一步的辨析，並在合理的框架下尋找到一條兼備公共關懷與媒介發展的路徑。

二、思想視閥和公共話語空間中的動物倫理

在早期西方社會，哲學家們普遍認為“人高於動物”，動物理所當然為人類服務。笛卡爾主張用機械原理看待動物，他認為動物雖然擁有肉身，但是卻無法經歷人才能體會的痛苦與快樂，它們對自然的反映只是一種機械般的運轉，因此人類無需對動物施以道德上的關懷。霍布斯也認為人為了自己更安全，可以去利用或殘殺動物。在早期西方哲學脈絡裡，思想家們認為動物缺乏智力，沒有理性與知覺性，因此動物被視為人類附屬的工具，他們肉食供人類食用，皮毛供人類保暖。然而隨著人道主義精神在西方哲學抬頭，思想家們開始將動物能夠感受快樂與痛苦的能力作為衡量人類道德準則的關鍵。邊沁把人類與動物放在了一個平等的倫理地位上，他提出的“每一個人計為一個，沒有人可以超過一個”常常被視為人倫的基礎，而對動物對苦樂的感受能力也能成為了判定動物是否具有權利的一個立

足點。至此越多越多的學者認為，動物也有喜怒哀樂，它們也能夠感受到自然世界的情感，動物雖然沒有聰慧的智力與邏輯思維能力，但是它們與人類的嬰兒類似，是能夠溝通的。

在動物權利保護領域，辛格的思想是從邊沁功利主義的思想維度出發，根據道德關懷宣導人們關注動物的權利，辛格在《動物解放》中提出，感知能力是動物具有利益的關鍵，我們也應該將觸角延伸至與人類一樣對世界具有可感的動物，人類應該對於動物的自然感受給予平等的考慮，結束一切違背動物權利的活動，讓動物也能夠像人一樣獲取生命權利與生命尊嚴。

20世紀中葉，學者們不在局限於僅是在倫理學與哲學的層面上探討動物自身的權利，他們開始從環境整體主義的角度強調動物的福利與意義。1949年，李奧波（Aldo Leopold）提出“土地倫理學”的概念，主張把倫理學領域擴大到人與自然的關係方面，他認為道德上的權利概念應當擴大到自然界的實體和過程，“土地的倫理只是擴展了社會的內涵和外延，使之包括土壤、水源、植物和動物”（A. Leopold, 1987/孫健、崔順起、丁豔玲譯, 2014）。李奧波反對以人類為中心的倫理觀點，因為人類在自然界的地位，不是一個征服者的角色，而是作為自然界共同體中一個好公民的角色，人要把良心和義務擴大到關心和保護自然界。克裡考特（J. Baird Callicott）對李奧波的思想做了進一步的詮釋，他認為在整體生態的立場上，我們必須要去考慮個體動物的道德位置，從而促使生態整體的整合性。整體主義環境倫理的觀念於20世紀晚期開始形成，這個學派的思想將生命個體的善意為環境倫理與道德價值的標準，主張人類要主動地關懷與幫助動物。相比西方哲學對動物倫理抽象而體系化的論述，中國哲學以更為樸素的感性觀念宣導了人與動物的和平相處。儒家哲學提倡以“動物之德而見君子之德”（吳迪, 2010, 頁63），道家認為“天地萬物，與我並生類也”，提供人與動物的平等相處，反對以人類為中心的生態倫理思想。在具體實踐中，道家更是宣導“依照自然法則去對待，以遵循動物的‘內在本性’和生存發展規律作為實踐的原則”（吳迪, 2010, 頁64）。

進入現代社會，動物道德議題是當代應用倫理學中最受矚目的一個議題，事實上在中國，越來越多的人開始注意到保護動物的重要性。然而在具體實踐中，道德主體對於動物的關懷之心卻是因人而異，對於極端的動物保護者而言，人類應該完全放下“人類中心主義”的觀念去保護關心動物，而對於一些觀念還處於傳統實用主義的個體而言，動物的保護雖然重要，但是也難以做到絕對的理解與關愛。因此電視媒體在處理動物題材的節目時常常面臨兩難的抉擇，其根本原因在於大眾對動物權利的道德體悟正處於一個信念演進的動態過程，而在這一過

程中公眾的觀點不僅各有差異，同時又存有一定的變化性。事實上，目前人類的倫理信念也正在從人類中心主義向生命中心主義過渡，大部分人的道德覺悟還未能達到對整體生態的思考中。因此媒介為對動物活動與動物事件的處理中要堅持中立的原則，忽略敏感問題，不要過分傾向於報導極端的事實與觀點。

無論如何，在公共的話語領域，有動物權利的道德探討已更廣泛地適用於環境保護與動物關愛等各個領域廣泛存在，一些觀點也漸漸滲透於人們日常的價值判斷中。已經被普遍接受的事實中，動物和人一樣同時擁有權利，人們應該更加道德地對待動物。不少學者認為，這種已然被納入公眾視野的中“公眾關愛的道德規範”需要每個人、整個社會和國家的支援(Annette Hill, 2005/趙彥華譯, 2008, 頁117)，因此媒介在處理動物節目上也更要堅持關愛的道德準則。

三、動物電視節目製作中的衝突與張力

在眾多的傳播手段中，電視有著良好視聽效果，它不僅帶給大眾聽覺刺激和視覺快感，同時也能夠給人們帶來趣味與啟迪，費斯克在《電視文化》中曾經這樣讚美電視：“是意義與快樂的承載體和激勵體”。然而，連續的電視畫面呈現出的不僅僅是感官享樂，同時也在潛在地通過電視代碼向受眾傳遞節目製作者的價值判斷。電視媒體在處理動物題材的節目時常常面臨各種道德壓力，而事實上導致而電視節目在倫理上的無從抉擇多是由於多方力量的矛盾與較量所造成的。

1. 主題與表達的背離

費斯克將“代碼”看作是電視節目呈現出的核心要素，他說：“代碼是製作者、文本與觀眾之間的紐帶，是文際性中的作用因素”(Fiske, 1988/祁阿紅、張鯤譯, 2005, 頁5)。在這個複雜的互動過程中，代碼呈現出三級跳式的表現張力：一級代碼是通過外表、環境、行為、言語、表情等再現的“現實”，二級代碼是通過攝像、照明、編輯、音樂等所呈現的“藝術”表達上的張力，三級代碼是通過敘事、衝突、動作、場景、角色選配等組織成為的一個“意識形態代碼”的工具，這也是電視節目想要傳達給觀眾的思想價值。因此，動物節目呈現在觀眾面前的是一個貌似簡單的、充滿歡樂的節目，但是背後三個不同層級代碼的交互關係著代表著一系列價值與意義的建構。

在動物節目中，一級代碼常常是將動物和人放置於動物園、家庭、野生環境等中，紀錄人與動物互動中的行為，人和動物真實的表情都會被攝像機捕捉到，而這些真實的代碼構建起了一個自然層面的真實世界。二級代碼主要是前期拍攝中

的佈景和後期拍攝中的剪輯工作，在這些代碼中，我們可以明顯看到人為的加工印跡，而這些印跡透露了三級代碼的所指。三級代碼的複雜性正體現於每一檔電視節目都有著深刻的立意，除了知識與經驗、感情與態度外，思想與觀念也是動物節目中要傳達的一個要素所在。在動物節目中，吸引觀眾關注動物生活、增進觀眾對動物與環境的認知與關愛往往構成了主要的闡釋主題。三級代碼可以被視為一檔節目的宗旨，一級與二級代碼的加工與組合正是為了更好地呈現三級代碼，然而對一級與二級代碼選擇的失誤也往往讓公眾對三級代碼的理解產生偏離。如某些電視節目中插入動物表演的畫面與片斷，這在電視代碼中屬於二級代碼，大部分觀眾或許解讀到的是動物的表演天分、人與動物的合作與親密等正面資訊，但某些動物保護組織解讀到的卻是對動物的傷害，因為這些觀眾在自身的知識框架下會考慮到電視畫面中的大象倒立訓練、熊走獨木橋等情境都存在一定的事務風險。因此對二級代碼不同的解讀會讓不同的受眾對節目的主題產生不同的認知，而一些動物保護組織也會根據部分片斷會曲解節目的本意，讓三級代碼的傳播受到阻礙。主題與表達的矛盾正是體現在對二級代碼的選擇方式與對三級代碼的呈現方式上，只有在貼近公眾倫理認知的角度去選擇適於拍攝的一級代碼和適於處理的二級代碼，才能更好促進三級代碼的表達與傳播。

2. 科學性與娛樂性的矛盾

動物電視節目一般有兩大主要目的，一方面是向受眾介紹關於動物的分類、特點和生活習性等科普知識，增進受眾對動物的瞭解與認知；另一方面動物天生的萌態也會給受眾們帶來了無限的快樂，這體現了電視具有文化娛樂的功能，讓受眾既能愉悅身心，又能怡情益智，而這兩種功能也促使動物電視節目的製作要同時兼備科學傳播的倫理與文藝傳播的倫理。科學知識的傳播強調的是真實性和嚴謹性，只有被實踐證明了的、已經被認定為真理的科學知識才能夠被以科學的名義加以傳播，因此科學知識傳播的風格特徵是平實、嚴謹與典雅，一般認為過於浮誇與娛樂的表現風格不適合科學類節目。

但動物節目同時也是一檔娛樂節目，除了提供理性的資訊外，還要向公眾提供感性的資訊。感性資訊的提供一般指通過“一定的藝術形象、意境來陶冶公眾的精神”(陳汝東，2006，頁168)，因此誇張、戲謔等藝術手法常常會在出現在各種娛樂節目中。動作電視節目的矛盾與張力正體現在一方面它要平實地向公眾傳遞真正的動物與環境資訊，堅守住科普傳播的底線，但同時作為一檔節目，它又要盡可能地“逗”觀眾開心，讓節目通俗、活潑而富有趣味性。動物節目如果在傳播中處理不好科學與娛樂的平衡，往往會遭到部分觀眾的批評。如在中國湖南衛視播出的《奇妙的朋友》中，黑猩猩穿衣服、對人微笑等細

節吸引了觀眾們的好奇心，同時也讓觀眾們獲知了年幼黑猩猩穿衣服是為了保護它們、黑猩猩的表情是與人類一樣等知識，而在部分學者看來這些資訊卻有失科學性，因此如何在科普中體現娛樂精神、在娛樂中再現嚴謹本色等等這些問題都需要節目製作者在播放中進一步摸索與完善。

3. 商業性與公共性的張力

電視是一個帶有公共性質的傳播媒介，當電視播放時，它力求能夠最大限度地邀請所有的觀眾進入個完全被之包圍的視聽世界，電視在傳播中的具大影響力也為它提供了公共身份的代言。電視的公共屬性表現在它能夠通過多樣化的敘事來激發人們對共同關注問題的理解與關注，讓人們看到自我內心深處不曾注意到的深度，從而增進人們對公民身份的認同與理解。

目前動物保護越來越進入公眾視野，成為一個公共話題。對於這一公共領域的認知與探求更多的是應該在民主化的角度進行，以最公正最廣泛參考的形式來推進。莫斯可認為這個過程具有一定的特殊性：“既不同於那些以私人生活為中心、提供人際親密的過程，又不同於那些促進交換和剩餘價值創造的市場過程”(Vincent Mosco, 1996/胡春陽、黃紅宇、姚建華譯, 2013, 頁196)，因此對公共領域議題的討論應該放在一個平等、無私利的角度進行討論，在無失偏頗的態度下才能最大限度地普及科學、保護動物，從而向公眾傳遞關愛自然、保護動物等良好資訊。

然而事實上不少動物節目受一些私人動物園或者其它機構的贊助與支持，不僅在節目中突出贊助機構中的趣味項目，以便吸引觀眾前去實地觀賞和消費，更甚者，由於欄目製作方受利於人，節目播出的內容中也在潛在地認可商業機構的錯誤觀點或者縱容錯誤觀點的傳播。在大眾媒介時代，公共議題更需要媒體秉持公正客觀的原則，激發公眾對公共領域的關注與熱情，淨化商業氛圍對群眾意識的薰染，從而進一步保持傳播倫理中的公正性。

四、在報導中進一步定位動物倫理

今天在公共領域，公眾對動物的態度是以促進動物福利為目標的，因此在動物電視節目中，我們要進一步擯棄由於商業支援或者把關人失職而造成的倫理錯位，在各種態度對立矛盾的動物報導上採取合理、客觀、充分的原則。

1. 合理性的建立

美國學者隆·萊博通過實證研究表明，大眾在尋找電視節目的選擇上並不是無序的，而是有章可尋的，其中最重要的一條就是建立合理性——“人物塑造的合理性、背景和故事線索的合理性，故事線索的不可預見性之合理性”(Ron Lembo, 2000/葛忠明譯, 2005,頁207)。這也就意味著雖然一方面大眾希望看到新奇的、娛樂化的電視內容，但是幾乎每個人的心中都有一個價值的平衡支點，那就是對人性善意的理解與尋找、對故事內在複雜性的期待與渴望，對於這一點，隆·萊博曾意味深長地表述道：“人們渴望電視節目為他們提供有‘人性的’或是‘真實可信’人物形象的塑造”(Ron Lembo, 2000/葛忠明譯, 2005,頁207)。因此電視動物節目在判定制播倫理上的一個重要參考就是這些節目能否能夠為公眾提供具有“人性的”觀點與畫面，事實上，任何逾越人性底線的節目內容都無法給觀眾帶來合理性的社會想像，這些節目也最終會被觀眾拋棄。

2. 闡釋的充分性

在價值更加多元的後現代社會，不少學者積極呼籲“客觀性不再是新聞道德的核心”(Christians, 2014)，而媒體作為社會公器，無法憑藉僅有的良知去為每個事件做定性結論，更無法因為知識框架與職務框架而去建構所謂的真相，因為這一結論會讓媒體人對事件做出帶有傾向性的報導。在價值多元的時代，我們更需要的是瞭解認知的複雜性與語言的多義性，了到解每個人都無語超越自己的認知邏輯去思考，也無法讓自己的觀點溢出語言的邊界去傳達。因此充分地去闡釋各方的立場與觀點，也是堅持倫理底線最佳的一條道路，這一點在動物新聞的報導中也非常重要，只有按照人文學科以及人文社會科學的標準來提高節目製作者的製作水準，充分地而正確地表達節目的觀點與意義，對一切可能產生歧義的事件進行真誠的解釋與論述，融合各方的力量，才能讓電視的話語呈現得更多元、更有力。

3. 真誠的態度與客觀的立場

電視面對的受眾是一個大眾群體，成千上萬隱藏著的“觀看者”共同組成了節目的受眾，而電視為我們這個社會中的各種群體傳遞著各種豐富多彩的文化文本與意義觀點。不同的受眾出於自身的教育與價值觀，往往會對節目有不同側重點的解讀，因此一個真誠的態度與客觀的立場能夠讓公眾對公共話題有更多會心地領悟。不同於過度追求娛樂效果的電視節目，在對動物保護這個更具公眾議題的關注上，一個更顯客觀的、非功利的立場對於電視製作來說尤其重要，同時真誠的態度也必然會體現在視角選取與素材加工中，這些點滴的細節通過電視的視窗不斷放大與傳播，更多人將會感染到這種公益的力量。

五、結束語

最早的倫理規範是處理人與人之間的關係，但是隨著社會的發展，人與動植物之間的倫理關係也越來越引人關注，當動物保護越來越進入公共議題時，電視節目的製作更應該保守道德與倫理的邊線。今天當動物與我們的關係不再是經濟關係時，我們更重要是記得關愛行為的責任與義務，記得傳播的使命與操守，優秀的動物節目帶給人類生活的不僅是自然的氣息，更是通過親情方式提醒著人類道德約束的底線與人性本真的善良所在。

楊揚
清華大學新聞與傳播學院博士研究生
bityangyang@126.com; 15210958599

[參考文獻]

吳迪(2010)。中國動物保護倫理的思想溯源。西北民族大學學報(哲學社會科學版), 1, 61-66。

陳汝東(2006)。傳播倫理學。北京：北京大學出版社。

A. Hill(2008)。流行真人秀:真實電視節目受眾的定性與定量研究(趙彥華譯)。北京:中國國際廣播出版社。(原書出版於2005年)

A. Leopold (2014)。沙郡年記(孫健、崔順起、丁豔玲譯)。桂林:廣西師範大學出版社。(原書出版於1987年)

Clifford G. Christians. (2014). The Ethics of Truth and Professionalism in Global Terms. Fourth Roundtable on Global Media Ethics. Beijing.

John Fiske. (2005) 。電視文化(祁阿紅、張鯤譯)。北京:商務印書館。(原書出版於1988年)

Ron Lembo(2005)。思考電視(葛忠明譯)。北京：中華書局。(原書出版於2000年)
Vincent Mosco(2013)。傳播政治經濟學(胡春陽、黃紅宇、姚建華譯)。上海:上海譯文出版社。(原書出版於1996年)

第二部分
生態危機時代中的理論與實踐

Section II.
Theory and Practice in the
Age of Environmental Crises

环氛诗学中不能承受之贱： 论印度作家辛哈的《据说,我曾经是人类》

张嘉如

一、 墨顿的生态环境论述：“幽暗生态批评与kitsch道德”

虽然主流的生态批评研究讨论的视角多半是从生态危机以及环境主义的角度来谈,但是最近也开始出现了不同的声音,其中最值得一提的是墨顿教授所提出的环境观,他的观念与多数生态批评家不同。他在《去除自然的生态》(Ecology Without Nature)中对环境论述的贡献在于提出将自然一词以“生态”取代之。他认为所谓的自然为一独断的修辞建构而成的,尤其是自然写作或布依尔的“环境写实主义”(墨顿称之为ecomimesis,古希腊文为自然“模仿写作”之意)里的自然为一个超越的、“单一、独立而且持续的自然” [1];带着物质面具的自然实为一先验之词,而此自然首先为一些其他观念之容器(如美学、疗愈、爱、真理、动物,等等),为一“潘朵拉盒子”容纳了无数不同的幻想的物体。与自然相对,生态一词是流动的,它并不固着在某些观念上,这就是为什么他的书取名为《除去自然的生态》。他引用佛教的十二缘起的“网络”(mesh)概念来阐述其“幽暗生态”观,并且将其用来取代超越式的自然观,要我们正视当前生态危机之事实,如气候变迁、“超级物体”(Hyper-objects)和永远不会不消解的物质,如二氧化碳、保利龙、塑料瓶,等等)。布依尔教授也建议以环境取代生态一词,认为生态已不足囊括大自然以外的东西,都市与建筑环境(build environment),以及全球都市化之议题。

这一带有批评性的环境论述一反流行文化里如黑人歌手麦克·杰克森的《四海一家》,或环境哲学领域的爱生假设(biophilia hypothesis)、“盖娅理论”里的地球想象。批判式的全球环境修辞多半是带有危机风险与启示录式(apocalyptic)的生态浩劫想象。对墨顿而言,环境文学之目的在于陈诉一个事实上不存在的乌托邦自然想象(或墨顿所说的“美丽的灵魂”),此类自然不仅早已被人类破坏殆尽,而此自然想象也超越我们的概念所能及的。[2]墨顿甚至用ambience一词来取代自然,也避免用环境一词,其用意在于将环境“去熟悉化”(to de-familiar),借用俄国文学理论家史克罗夫斯基(Viktor Shklovsky, 1893-1984)的话,因为环境此一用语已经与某种自然观连结在一起,尤其是与丑陋的、有毒的、污染的、带有辐射线的周遭物质界。[3]在这里ambience(虽然也是环境之意)有着比较微妙的、不易以触觉感知的物质层面,

如空气、音色、颜色、元素、看不见的量子,等等。

换句话说,墨顿在《去除自然的生态》里建议将自然一词除去,以生态、环境等词来取代之。然而在审视环境一词时,他又认为由于环境一词带着太多的环境主义之包袱,因为环境一词往往与“环境污染”一词划上了等号,而忽略其他环境定义的可能性。在这里,他甚至建议使用“环氛”(ambience)一词来替代我们对“自然”一词的过度依赖以及对浪漫主义式的“美丽的灵魂”(the beautiful soul)对乌托邦式的自然美之追求的迷思。“环氛”源自拉丁文的ambo,为“在两边”、周围、围绕,甚至世界等意思,指的是非形而上物质的东西,虽然也包括有点无形体的,如空间这样的东西。此“ambience”不仅只限于一般所指的环境,也有气氛、氛围(atmosphere)、气息的意思。他提出用“环氛诗学”一词来分析探讨文本的真实与物质空间,书本身的物质空间(字与字之间的空间,页面的边缘),以及读者的物质与社会环境,等等。[4] 墨顿用当代艺术(在此他将文学纳入艺术之范畴)来作为此“环氛诗学”之例子,写道,“当代艺术唤起我们在看一幅画时被摒除在外的东西:画框、画廊空间,以及整个艺术机构”。除了用许多现代艺术来说明作为此环氛诗学之典范,如克莱恩(Yves Klein)和贾尔曼(Derek Jarman)所实验的蓝色,墨顿也企图把我们带出一般所认知的自然界(如植物、土地、动物,等等)的范畴,包括较非物质层面的东西,如颜色与气味等。

对墨顿而言,此环氛诗学是具有批评意识的,而非属于美学的范畴。在书的介绍一章节里,墨顿将美学与道德(与科学)对立。譬如,他认为环氛可被视为资本主义疏离的一个征兆,因为劳工的劳动力与劳动时间在价值产生的过程中被“密码化”(encrypt),而成了一个公开的秘密。再者,作为消费主义的一个幻想的形式,环氛展现了一个令人炫眼的选择可能性,如超市里各式各样的洗发精。墨顿写道,“环氛炫眼的特性使人沉醉于此信念,那就是,在我们的彼方有一个‘东西’叫做‘自然’”。[5]

墨顿认为,自然写作有一个企图,那就是欲意达到一个超越文本框架的“文外环氛”(以及美学范畴之外),以便唤起彼方(自然)的真实性。这就是为什么墨顿把自然写作称之为“生态模仿”(ecomimesis)。然而,此自然写作里对大自然的膜拜与模仿总是带有种kitsch。墨顿用极简艺术(minimalist art)和约翰·凯吉(John Cage)的实验音乐来描述此自然写作里生态模仿的kitsch性质:

李奥波德的kitsch以日记(年鉴)那种非美学的形式来作为表达自然和极简艺术家的前卫策略之方式。也就是,把空的画框,或将一堆东西堆积起来不加上框框,放在画廊里。或者,像约翰·凯吉一样,从无声或周遭环境里创作音乐。李奥波的《

沙郡年记》逃脱其文学性之企图无异于前卫艺术家逃脱传统美学之企图。[6]

生态模仿的自然写作和前卫艺术的异曲同工之处在于两者的反美学、还原真实性之企图。此反美学的精神里呈现出一种道德观,墨顿称之为kitsch道德。

Kitsch原为19世纪慕尼黑的画商之间的用语,指的是那些便宜的、大量制造的、进入德国艺术市场俗丽不可耐、过度感伤或粗鄙的绘画和素描。虽然一般中文里将kitsch翻译成“媚俗”,但是此翻译还没有完全表达出墨顿以及其他学者的kitsch论述中所涵盖的复杂性与广度,所以我在此选择保留其原文。首先,班哲明将kitsch与艺术区分开,认为kitsch为实用之物品缺乏一个观者与物体之间的一个批判之美学距离,它提供了一个“及时的情绪上的满足,不需任何知性上之努力,不需要距离,也没有升华”。[7]不同于班哲明,米兰昆德拉将kitsch视为是一美学理想。他在《生命中不能承受之轻》中写道,“kitsch为一德文,源于十七世纪中期,它从德文进入西方其他语言,但是重复使用却消除了它原先的形而上意义:不管字面上或譬喻上,kitsch是对排泄物最终极的摒绝。kitsch排除了人类生存里所有不被接受的东西”。

相异于昆德拉的“kitsch是对排泄物最终极的摒绝”之看法,墨顿在《去除自然的生态》中提出另一观点。基于kitsch的德文字源为“垃圾”“俗丽”,他认同kitsch即为“排泄物”一说,提出kitsch为“令人唾弃的物体(objects of disgust)。”在探讨人类本质的问题为如何面对人的黏液(即排泄物)时,墨顿引用沙特与拉冈的话,“此物即我”。[8]所以kitsch对莫顿而言相当接近克里丝提娃(Kristeva)的“贱斥”(abject),此“贱斥”不是来自单纯的不洁,而是来自“对认同、系统和秩序的扰乱,是对界线、位置与规则的不尊重。是一种处于‘之间’、暧昧和掺混的状态”。[9]在主体建构的过程当中,我们必须将贱斥(或肮脏)的东西排除掉以便继续主体与客体之界限,主体推离自身无以名状的混沌,以进入象征秩序而得以显现。英国的社会人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)认为清洁观之建立也相对地建立了肮脏的概念。在《纯净与危险》(Purity and Danger)里,她这样写道,“肮脏绝非一个孤立的事件,有肮脏的地方就有一个系统;肮脏为事物系统秩序与分类的副产品,因为秩序牵涉到拒绝掉不当的成分。”[10]然而,如道格拉斯所说,直到肮脏(或克里丝提娃的“贱斥”)变成污染之前,肮脏不构成威胁。全球化的资本主义文明在考量其空间分配时,必须将具有潜在威胁性的肮脏物、贱斥物,或纳吉和强生(Keisi Nagy and Philip David Johnson)所说论述的垃圾[11],放置在全球资本经济体系的边缘区以保证不受其威胁而解体,这些边缘区通常是不受吸引的风景区或第一世界和第三世界的穷人、无政治力去反抗环境污染的人所居住的地方。

与提姆西·卢克(Timothy Luke)的ecocritique和当下的酷儿理论(queer theory)和障碍研究(disable studies)一样,墨顿在《去除自然的生态》里倡导的“幽暗生态观”为一无kitsch的生态观。它无惧污秽、差异性、无身份,不管是在文本上或是在种族、阶级、性别、生态或人类身障上。[12]也就是说,它关心的是一般被我们文明体系拒绝在外的东西,就是我们周遭的环境。在这里的无身份指的是一种疆界与疆界之间或重叠的灰色地带,或被人类文明建构出来的价值观排除在外的东西。此生态观挑战了我们的主流意识形态建构出来的世界观、艺术观,等等。墨顿的幽暗生态呼应了桑德兰(Catriona Mortimer-Sandilands)的酷儿生态思想。在《不自然的爱:关于酷儿生态的笔记》一文中,她提及一位爱滋病工作者珍·古罗佛(Jan Zita Grover)于1997年所写的一个关于她如何离开三藩市同性恋社区搬到明尼苏达州,并试图在那里的大自然森林里寻求疗愈的回忆录《逃往北方:爱滋病与森林砍伐》(North Enough: AIDS and Other Clear-Cuts),却发现北方的大自然也被现代化破坏得满目疮痍。桑德兰用古罗佛的回忆录来陈述她的“酷儿生态感”(queer ecological sensitivity),就是将酷儿社区经验与自然经验连接起来,尤其是面对爱滋病的惨痛经验,将它转化到面对被工业化摧残的大自然。“一个来自同性恋社区痛苦经验的环境观,让她看见与发现被他者的视野所破坏殆尽后的自然景观之美。”[13]桑德兰借此表达了一种另类的生态酷儿美学观,《逃往北方:爱滋病与森林砍伐》的作者因自身的经验学习到如何欣赏被摧残后的自然之美,也可把它当成障碍研究的生态延伸,即如何接纳并欣赏残疾的人类个体与环境。在这里,藉由痛苦经验产生移情作用而学会去欣赏大自然缺陷可作为对墨顿所批判的浪漫主义里超越式、“美丽的灵魂”美学的一个论述上的弥补。所以,桑德兰的生态酷儿道德是在美学论述里建构出来的。但不同于约翰·缪尔(John Muir, 1838-1914)所倡导的由美(自然美与修辞美)将我们带入行动主义或对自然的关怀,桑德兰由行动主义介入美学领域,再从那里发展出一生态酷儿道德观。

不同于桑德兰,反美学的墨顿则选择从道德的角度切入此生态中不能承受之缺憾。墨顿从“贱斥”(我们无法去欣赏的,必须被我们排除在体系或身体之外的,如排泄物和核废料)发展出一个生态道德观。墨顿跟法南多·瓦拉久(Fernando Vallejo)一样认为现实里的kitsch无所不在。瓦拉久曾拿蟑螂来比拟kitsch,“许多人说蟑螂会是(继人类之后)下一个支配此地球的物种……蟑螂为一无法被消灭之物种。而kitsch就像蟑螂一样”。[14]墨顿认为,从一个“真正深层生态”(deep ecology)的生态道德角度来看,我们面对kitsch做法不是将它排除以维系一种象征秩序,而是学习如何与它相处。他用柯勒律治(Samuel Coleridge, 1772-1834)的《老水手谣》(The Rime of Ancient Mariner)一诗来阐述他所谓的“kitsch道德观”。他写道,“《老水手谣》给荒野美学致命的一击。老水手向信天翁射下来;死亡之船夺走了船员之灵魂;成千上万黏滑的东西/继续生存下去,我也是”。[15]这些黏滑的东西指的是蛇,“

蓝色、光光滑滑的/它们盘绕一起,暖暖的”。虽然“黏滑但是不能被贱斥,继而物化。它们的黏滑不仅是对物化的一种报复(如沙特“对自身”/the In-itself”之报复),也是邀请,邀请我们来好好思考此物。这个东西变成蛇,如史坦利·卡维尔(Stanley Cavell)所说,“老水手接受了与任何活着的東西共处。此关键字‘任何’很重要,去除自然的生态就是需要此对任何东西的开放性”。[16]

幽暗生态的连结观是建立在认识到我们全部都生存在一个佛家所言的“成住坏空”或“生老病死”的不断循环轮回的世界。[17]所以对任何东西敞开心胸的开放,包括无常和无法被贱斥而物化为它者而将之排除的东西,也包括生态体系里坏空的过程,才是真正开放的生态精神。在本书最后两章我会讨论佛教的生态观与禅宗生态批评,并将它运用在电影研究与文本分析上。

所以面对此生命与生态中不能承受之“贱”与“无常”,墨顿认为的幽暗生态的本质是忧郁的,为一“忧郁的道德观”(melancholic ethics)。根据弗洛伊德,忧郁症是一种拒绝消化他物(即这里的贱斥物)的表现。也就是说,墨顿的幽暗生态道德观拒绝消化kitsch般的贱斥物,拒绝将它消化,然后排出体外,抛诸脑后。若将此克里丝提娃心理分析术语扩大到环境伦理层面,我们生活周遭充满着贱斥物,整个生态政治皆围绕在如何处理毒气、黏液、毒食品、核废料、沙尘暴,等等会腐烂的东西或污染物;而他所谓的kitsch道德观就是不去闪避一切不属于浪漫主义式“美丽的灵魂”的东西,并去学习如何与灾难、苦痛,以及情绪如忧郁、悲伤一体,而不去逃避。环境行动主义者如乔安内·玛西(Joanna Macy)倡导的“核能监护”(nuclear guardianship)尝试照顾人类制造出来的无法分解的“贱斥物”或垃圾物,而不是想尽办法将它们丢弃到别人家的后院,如一部加拿大纪录片《人造风景》(Manufactured Landscape, dir. Jennifer Baichwal, 2006, USA)探讨的全球环境污染问题,电子废料和中国农村为西方世界的电子废料丢置场。叙述者说,西方国家将电子废料(如被丢弃分解后的电脑、电视、手机,等等)运到中国的农村里,其堆高如山的毒废品为农村老少必须每日面对的风景,而其释放的大量有毒气体使得整个城镇乌烟瘴气,散发黄烟,被释放的大量有毒气体被当地居民每分每秒吸入肺里。大量有害物质渗入地下又造成地下水严重污染。一篇刊在《新京报》的文章这样写道,“在中国的贵州,贫穷的农民把电脑砸碎了,捡出里面很稀少但是还有用的金属碎片,等等。那些剩下的电脑零件,就堆积在村里村外,大人小孩见怪不怪,好像废电脑零件山就是乡村的风景。我记得杂志上发表的照片,小孩们就在电脑碎片堆成的小山上玩,完全不知道自己是坐在毒物上”。[18]

“如上述所说,幽暗生态道德关心的是一般被我们拒绝在外的东西,就是我们周遭的环境,以及一种疆界与疆界之间或重叠的灰色地带,或被人类文明建构出来的价

值观排除在外的东西。”对墨顿而言,生态艺术便可以理解为将此贱斥物呈现出来的是一种方式,艺术(这里也包括文学和电影)有责任将贱斥和贱斥物暴露出来。在讨论完墨顿的幽暗生态观和kitsch道德后,以下我将探讨印度作家英德拉·辛哈(Indra Sinha)的小说《据说,我曾经是人类》(Animal's People)。

二、环境后殖民幽暗生态书写:辛哈的《据说,我曾经是人类》

1984年12月2日深夜,多数的博帕尔市民在美国联合碳化物公司的杀虫剂原料厂房里散发出来的浓浓毒气包围下沉睡着。他们开始逃命。第二天清晨的情景更是惨不忍睹。大街小巷充斥着人与动物的死尸,医院里也塞满了病入膏肓——或濒临死亡的——博帕尔市民。[19]

上面的叙述的是史上最大的工业环境污染事件,就是有名的印度博帕尔毒气泄漏事件(the Bhopal Disaster)。美国联合碳化物公司(Union Carbide Corporation, 简称为UCC)在印度博帕尔市(Bhopal)的杀虫剂原料厂房(Union Carbide India Limited)发生异氰酸甲酯毒气外泄,导致三天内有三千多人死亡,另有17万人受到了眼瞎或呼吸道伤等终生伤害,将近二十余万人被迫离开家园。许多年后仍有十数万的居民受毒气的后遗残害。美国政府与法院始终拒绝印度人民与政府向美国联合碳化物公司打赔偿官司,并保护其公司之总裁安德森(Warren Anderson)和其他美国籍的干部,使其免于接受印度法院审理。

此博帕尔毒气泄漏事件实为新殖民资本主义全球化之生态浩劫启示录。第一世界跨国公司高污染工业设立于贫穷的第三世界国家,并与当地政府勾结,在污染事件发生后逃之夭夭,让当地居民面对毒气后的灾难。印度作家兼博帕尔事件行动家英德拉·辛哈在二十年后把此事件写成小说《据说》(Animal's People)来为此悲剧作一文学上的见证。此小说曾获得2007年曼布克奖决选提名和2008年Commonwealth Wrtier's Prize决选提名。《据说》可被视为有别于“北方富人的环境主义”的“南方穷人的环境主义”的“后殖民生态”或“绿色殖民”书写,即将殖民与环境议题结合起来共同挑战资本帝国主义的经济与环境支配。[20]有别于关怀保育的富人环境主义,贫穷、肮脏、污染为南方穷人国度所面临的问题,如主人翁在小说最后一段这么说道,“所有的事物都会过去,只有穷人永远存在。我们是世界末日的子民,明天我们的人数还会增加”。[21]

《据说》的故事地点在考普尔市(此城市以依波帕尔而虚构出来的),故事借一位来自澳洲记者的采访,由一位叫做“动物”灾难受害者的社会底层人物讲述他的故事并对其进行录音,十九岁的“动物”以北印度语(即Hindi)口述,夹杂一些法文,然

后再翻译成英文,一共录有23卷,每一卷即一章。由社会底层人物动物来叙述他们所称的“那一夜”的灾难事件,杂混的语言糅合社会写实的写法,夹杂意识流,甚至超意识来呈现动物心理意识、欲望与人类与动物界限之间的僭越。

“动物”在灾难事件发生前几天出生,由法国教会孤儿院一名修女法兰斯老妈(Ma Franci)收养。六岁时,毒气,使得他脊骨软化无法伸直,最高的部位为臀部,每日只能像狗般用四肢爬行。“动物”住在毒气发生后被废气的工厂,整日与狗嘉拉为伍,流浪街头行骗、乞食,后来他遇见受到贫民爱戴的札法尔(Zafar),一位带领受难民众游行、示威、绝食,以对抗勾结的官商,向肇事的美国公司声讨公道,要求赔偿死者家属,治疗病者,以及清理工厂的领袖。札法尔雇用“动物”在贫民窟当他的耳目,报告社区里的事情以便介入。一位美国的女医师艾莉(Elli)到考普尔市开了一所免费的诊所,希望为当地人民尽一些心力,但是札法尔怀疑她是美国公司(Kampani)派来搜集资料以便脱责的人,于是阻止民众前往就医。最后美国公司的律师团终于来到考普尔市,等等。小说最后给予了一个圆满的结局,艾莉跟当地一位印度音乐老师结婚,“动物”也有机会到美国接受治疗,使他能够再恢复“正常”,重新变成用两只脚走路的人类。

辛哈的这部小说提供了数种想象“环境世界文学”与“环境世界文学批评”的可能性。首先,它符合海瑟“在《世界文学与环境》一文中对环境世界文学所下的定义,即那些广为翻译、流通于外,而且着重于探讨后半世纪生态危机的文本”。[22]小说涉及了许多不同层面的跨国想象,其叙述主轴即环绕在跨国官司上。它也具有前章普赫纳所陈述的世界文学观所谈及的世俗与现世性,尤其是在“环境贱斥”(environmental abjection)主题上。小说里的美国公司在考普尔市设立了一座化学工厂。生产有毒气体的城市为一个被跨国资本体系抛掷在之外的贱斥空间,而考普尔市受难的人民与他们所居住的环境为摒弃在外的贱斥物。它不仅刻画出全球化资本主义是如何污染非西方社区并脱避责任的,也呈现了相对于北方富人的南方底层草根运动与西方资本企业的对抗与无奈。毒气事件发生之后,主管不理当地工人马上逃跑。遗留下的毒剂污染了土地,流入井里,污染了食物和水源,使得城里的人皆染病。“那一夜”(指毒气泄露事件发生当晚)发生后,即被污染以后就被美国公司抛弃:

控告美国公司的官司已经缠讼多年,它被指控在那一夜造成数千人死亡,却逃离考普尔把工厂丢着不管。这些年来,遗留下来的毒剂流入井里,你遇见的每个人似乎都病了。考普尔人要求美国公司必须支付死者遗族适当的补偿(遗族的健康也被毁了),还应该清理工厂,并赔偿那些喝进有毒物质的人。问题是,美国公司的老板人在遥远的美利坚,他们拒绝来考普尔出庭,也没人可以逼他们来。

美国公司对此污染之地避之唯恐不及。当律师团队终于来到考普尔市谈判时,一位神秘的回教女子以其人之身还治其人之道的方式将一瓶臭气炸弹药水倒进谈判饭店的冷气机里:

四个美国律师坐在一边,政客们坐在另一边,他们在辩论中正讨价还价之时,他们的眼睛突然刺痛起来。他们的鼻子与喉咙里,有种邪恶的灼烧感,有点像是火烧辣椒的烟……这些平素自以为了不起的政客与律师们慌张地站起来……他们抢着要挤出房门,每个人都自私地想先钻出去……这些美国公司的英雄们跟这些政客们,全都吓得屁滚尿流,他们以为自己遭到毒气攻击,就跟那一夜的毒气一样,他们每一个人都很清楚那些吸进美国公司毒剂的人会怎么凄惨地死去。[23]

此段清楚地表达了资本主义文明运作的跨国企业与政客“自己所不欲,施于人”的自私行径,以及自身对构成此种威胁的而无法控制的污染物的恐惧。反过来,“动物”以及考普尔受难者毫无选择地必须学习在污染的环境里生存。“动物”居住在此毒气发生后的工厂,并以此为他的动物巢穴。“动物”把具有危害的干草拿来当睡觉的窝,他以反讽的口吻来形容。他对他的读者(称之为“眼睛们”)说道:

我真希望你们可以跟我进到工厂。穿过这些墙洞,你就走进了另一个世界。城市噪音、卡车跟汽车的喇叭声、胡桃钳女人的声音、小孩的叫声全消失了。你听,多安静啊。没有鸟叫,草丛里没有蚱蜢,没有蜜蜂嗡叫。昆虫无法在此生存,美国公司的毒剂太棒了,棒到无法清除,这么多年之后还是有效。[24]

此被资本主义废弃的无人工厂成为一禁人区和鬼魅横行之处,到处都散发着一股叫做bhayaanak rasa的极端焦虑的恐惧。有趣的是,辛哈在这里将生态浩劫启示录(apocalyse)巧妙地与当地印度宗教里那位嗜血、张牙舞爪的迦梨女神(Kālī)或湿婆神(Shiva)所跳的世界末日之舞结合,并将其赋予一种非理性能解释的怪诞(uncanny)氛围,以作为“动物”以宗教神话的形式理解和诠释降临在他的家乡不幸的工业灾难,以及他“变成动物”的命运。“动物”说道:

我可以看见迦梨女神在底下跟踪我,皮肤就像烧焦的尸体一样黑。她有巨大的犬牙,红色的舌头垂到腰上,砍下来的人头串成她的腰带,每颗人头都带着痛苦的死相。眼睛们,你们看到黑色烟囱伸入天空,而我却看到黑色、赤裸的湿婆神,身上抹着火葬后的灰烬。尸体燃烧所发出的浓烟让他双眼发红,他正跳着舞,而我从四面八方听到将死之人的尖叫与哭嚎,因为当湿婆神跳舞的时候就是世界末日。你以为有人可以解释为什么美国公司要到这里设厂?为什么选这片土地?此地的古名是迦梨之地难道只是巧合?[25]

此工业鬼魅(industrial spector)为一贱斥空间之隐喻,因为它处于一种神鬼之地、无法被系统容纳、暧昧和掺混的状态。在被资本主义放逐之余,大自然却悄悄地将此无可名状的地方索回,将它重新赋予意义,将之复魅。“大自然正试着把土地抢回来。野生白檀木已经回来了。”[26]

三、动物未名身份之颠覆与创造力:后殖民生态动物批评与动物想象

哈根与提芬在《后殖民生态批评主义:文学、动物与环境》中举出四种动物被挪用来打压或边缘化人类族群。第一种是将人类个体或人类文化以动物对待之。第二种为争取资源将人类与动物对立起来使其相互竞争。第三种为在后殖民语境下质问物种之间的界限,即一动物在一个人类社会下享有特别的待遇。最后一种就是最常见的人们常问动物行动家的问题:“世界上有那么多孩子饿死,那么多人被杀死、被强暴和虐待,为何去管动物?”[27]在这里,哈根与提芬凸显出后殖民研究与动物研究(zoocriticism)之间的一个意识形态上优先顺序的冲突。在寻求一个互融的“后殖民生态”论述时,他们承认为非人类动物发声有其困难。他们写道:

虽然后殖民的主要理论考量:它者、种族歧视、种族间通婚、语言、翻译、食人主义譬喻、声音,以及为它者发声的问题,等等,提供了进入一个重新理论化动物在人类社会里的位置的方式。但是,主流欧洲话语已经在哲学上与再现上将它者(人与动物)建构为动物。西方的种族歧视史与物种歧视主义缠绕不清;动物被用来作为社会分层的基础;特别是在种族屠杀和种族边缘化的话语中,动物譬喻和对动物一词之使用常作为一个贬抑之词。种种这些均使得今天在后殖民的语境里谈论动物的困难,因为它常常引出一种深深的不快,甚至是怀恨的敌意。”[28]

辛哈此小说的英文原文书名为Animal's People(直译应为《动物的同胞》或《动物的人类》,中译版的书名没根据字面上意思来翻译,而是将它转译为《据说,我曾经是人类》。前者强调叙述者“动物”生活在受难城市考普尔贫民窟里形形色色的众生图相,包括因毒气而患失语症的法兰斯老妈、他单恋的妮莎、为环境正义而奋斗的扎法尔、妮莎的父亲索拉吉老师、艾莉女医师、与他相依为命的嘉拉狗,还有其他受难家属,等等。《据说,我曾经是人类》此中文书名的翻译将我们的视角缩小并锁定在此第一人称叙述者“动物”这一人物造型身上。被取名为“动物”的主人翁如动物般用四肢爬行,并与狗为伍。此三重与动物的联结呼应了他多重的边缘化身份:第三世界中未受教育的底层人物、孤儿、毒气受害者,等等。“动物”的多重“动物化”代表着主人翁在人类社会的离异与边缘化,与卡夫卡《蜕变》(Metamorphosis)里的同处一辙。在这里,“动物”为底层身份或人性里的动物性(animality)之隐喻,以四肢爬行,睡在被毒气污染的工厂里,混身于贫民窟,终日与狗为伍的“动

物”可被视为前面玛丽·道格拉斯所提出的“肮脏”和克里丝提娃心理分析中所论述的“贱斥”之文学显影。放在全球资本主义的框架下，“动物”为排除丢掷在跨国工业秩序系统之外的污染贱斥物。

以动物来作为主人翁的名字最适合不过了,因为人类文明体系最终极的它者或贱斥物莫过于非人类动物。弗洛伊德在《文明与其不满》(Civilization and Its Discontents)一书里谈到人类由四肢脚爬行过渡到两只脚行走对人类文明与感官之影响,他认为“人类直立行走将先前的扑鼻的味道拒绝在外,特别是血与排泄物,因而以嗅觉为中心的感官便转移至视觉器官。而此对(嗅觉)器官之压抑也开启了人类对清洁、家庭结构最后文明的需求”。[29]也可以说,人类文明与秩序建立在两只脚走路的认同上(婴儿必须要从爬行过渡到直立走路才能达到“人”的地位),也是奠基于对嗅觉器官、有机的味道之压抑。由于小说讲述的是一毒气事件,嗅觉自然而然地在文本里成为一个墨顿的环氛诗学里的再标记(re-marker,此源自戈斯塔心理学里的前景与背景完形概念)来凸显小说里的工业污染主题。但是在这里叙述者动物(Jaanvar)的嗅觉凸显出弗洛伊德所说的“未进化”或形而下的动物性与地位:

人类的世界本应从眼睛的高度来观看,你的眼睛。可是当我抬起头,我却直视着某人的胯下。腰部以下,是全然不同的世界。相信我,我知道哪个人没洗老二,我可以闻到有尿味的裤裆底(这种淡淡的臭味并不会飘到你的鼻子里),而屁味闻起来特别臭。[30]

脊椎软化的主人翁“动物”最高的部位为臀部,此高度使他产生一种卑下之阶级意识,“在我抓狂的时候,我会对街上的人咆哮:‘听着,不管你们他妈的多惨,尽管你们的生活都不如预期快乐,但至少你们是双脚站着。’”[31]在这里“动物”与人类之不同是基于他眼睛的高度与其他人不同,以及用几只脚来走路。在直立行走的人类世界里,动物的身体被视为“不正常”或不自然的,甚至是野蛮的。除了“动物”单恋对象妮莎之外,所有的人皆视“动物”为异类。例如,邻家的女孩在玩水时将他身上印下泥印并叫他“印度豹”后,孩子们便嘲笑他,“动物,野蛮的动物!”身体扭曲变形的主人翁使他落入人类与动物之间的模糊地带,也因而成为想象它者的空间;他的身体成为孩子们动物涂鸦的画布。

动物的“不正常”也反映在来自美国的艾莉女医师上,她一直希望让动物到美国接受治疗。在申请文件下来时,“动物”面临来一个抉择,最后不断期待能“恢复正常人”的他如此这般地暗忖道:

我想如果动了手术,我会直立没错,可是我需要拐杖才能走路。我也许会坐轮

椅,但是在考普尔的小巷弄里轮椅移动实在不方便。现在我可以跑跳,让小孩骑在我背上,我可以爬上难爬的树,我曾经登上山峰,在丛林里漫游。这种生活有这么糟糕吗?如果我是直立的人,我就只是百万人中的一个,而且还不是个健康人。继续四脚爬行,我就是独一无二的动物。你会给艾莉什么回复?[32]

这里“动物”颠覆了什么才是“正常”的人类身体之观念,即对直立行走(甚至坐轮椅或撑拐杖被视为比四肢爬行正常)的认识。“动物”的另类而健康的身体保留了他的独特性。如大卫·哈柏林(David Halperin)所言,“对常态之反抗并非完全是负面、反动或具有破坏性的;它也可以是正面、有活力和创造力的”。[33]从动物批评的角度,主人翁的名字隐含一个物种歧视,因为在这里“动物”为主人翁边缘化身份和被排除系统之外的贱斥指涉物而受尽歧视。但作者最终颠覆了“动物”(如四肢爬行而被视为低等)的负面联想,开始接受自己的独特性。同样的说法也可以运用在动物的人性化上。例如,“动物”为他的黄狗朋友取了名字叫嘉拉(为“吉普赛人”之意),这也创意地颠覆了人与动物之间的界限,凸显流浪动物与吉普赛人在全球都市里的边缘化生存模式。

四、 结语

博帕尔市民与毒气皆有一个特别的关系——对那一夜的描述讲述毒气是如何往Jahangirabad和Hamidia路飘……毒气如何杀死水牛和猪,而鸡和蚊子却幸免一命……

如前所述,主人翁的名字“动物”隐含了一个物种疆界划分与跨物种的僭越,但此越界仍停留在人文主义的视野上,《据说》却未处理受难动物的问题,因此显现出后殖民视野的人类中心主义之偏狭。如上面引句里指出的,非人类动物也是毒气事件的受害者。通常人类在处理环境灾难时,如发生在日本福岛的辐射污染事件,非人类动物的命运通常是不闻不问,使其自生自灭。近日发生在台湾的毒淀粉事件中不见动物为受害者之探讨。动物多半以食物或实验动物的姿态出现,如近日台湾因狂犬病而要无辜牺牲掉的14只米格鲁狗。哈根与蒂芬在《后殖民生态批评主义:文学、动物与环境》中已指出后殖民生态论述上为动物发声的困难。如果要真正纠正殖民主义,以及全球资本主义所犯的错误,那么,就应当将动物不公和环境不义此两环节也纳入批评的范围与视野之内。

*本文原刊收錄於《全球環境想像：中西生態批評實踐》（鎮江：江蘇大學出版社，2013）。

张嘉如
美國紐約市立大學布魯克林學院現代語言與文學系副教授
cchang@brooklyn.cuny.edu

[注釋]

- [1] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2007:20.
- [2] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2007:24.
- [3] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2007:34.
- [4] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2007:3.
- [5] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2007: 83.
- [6] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2009:31.
- [7] Menninghaus, Winfried. On the Vital Significance of ‘Kitsch’: Walter Benjamin’s Politics of ‘Bad Taste’. In Andrew Benjamin. *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*. Charles Rice. re.press. pp.39-58.
- [8] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2009:159.
- [9] Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press, 1982:4.

- [10] Mary Douglas. *Purity and Danger*. London: Routledge, 2002:44.
- [11] Keisi Nagy and Philip David Johnson II, Eds. *Trash Animals: How we Live with Nature's Filth, Feral, Invasive, and Unwanted Species*,(kindle version).
- [12] Timothy Morton: *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, 2009:13&5.
- [13] Catriona Mortimer-Sandilands. *Unnatural Passions: Notes Toward Queer Ecology*. *Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture*, http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_9/issue9_sandilands.pdf.
- [14] Fernando Vallejo. *The unbearable lightness of kitsch*: http://www.fvallejo.com/downloads/objeto-14_kitsch.pdf.
- [15] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press 2009:157.
- [16] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press 2009:158.
- [17] Timothy Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press 2009:186.
- [18] 《中国不能再当世界电脑垃圾场了》,《新京报》, <http://www.chinaviewnews.com/crn-webapp/search/allDetail.jsp?id=100129992&sw=%E6%98%AF>。
- [19] 关于博帕尔毒气泄漏事件的纪实,参见Briget Hanna, Ward Morehouse, Satinath Sarangi, *The Bhopal Reader: Remembering Twenty Years Of The World's Worst Industrial Disaster*. Apex Press, 2005.
- [20] Huggan and Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. Routledge, 2010:2.
- [21] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第434页。

[22] 诸如梭罗(Thoreau)、史奈德(Snyder)、莎士比亚(Shakespeare)、歌德(Goethe)、鲁西迪(Rushdie)及华兹渥兹(Wordsworth)等生态批评家在世界文学作品中研究人类与自然的关系,但是他们普遍未能显示出他们的跨国流通性。值得注意的是,世界文学自史诗《基尔嘉美绪》(The Epic of Gilgamesh)即开始描述人类积极改变环境的行为。

[23] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第428页。

[24] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第39页。

[25] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第42页。

[26] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第41页。

[27] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第137页。

[28] 英德拉·辛哈:《据说,我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第135页。

[29] Carrie Rohman, *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*, Columbia University Press, 2008:23.

[30] 英德拉·辛哈《据说:我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第7页。

[31] 英德拉·辛哈《据说:我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第7页。

[32] 英德拉·辛哈《据说:我曾经是人类》,漫游者出版社,2008年,第433页。

[33] David Halperin. *Saint Faulcault: toward a gay hagiography*. Oxford University Press, p.66.

融合与碰撞： 后殖民生态文学的认识论与“慢性暴力”

李程

2005年，美国威斯康辛大学麦迪逊分校的讲席教授罗伯·尼克森（Rob Nixon）发表文章《环境主义和后殖民主义》（“Environmentalism and Postcolonialism”），[1]历史性地将先前鲜有联系的两个领域联系在一起，在生态批评领域和后殖民研究领域都产生了强烈反响。2011年，尼克森又出版了代表性著作《慢性暴力与穷人的环境主义》（Slow Violence and the Environmentalism of the Poor），随即引起了文学研究界的轰动。该著作获得了包括美国环境与文学研究协会（ASLE）最佳书目、美国图书奖（American Book Award）、2012年美国跨人文学科奖（Interdisciplinary Humanities Award for the best book to straddle disciplines in humanities）、2012年国际研究协会环境领域最佳书目（Sprout prize from the International Studies Association for the best book in environmental studies）等在内的多种奖项。在这之前，格雷厄姆·哈根（Graham Huggan）和海伦·提芬（Helen Tiffin）的《后殖民生态批评》，[2]伊丽莎白·迪格雷（Elizabeth Deloughrey）和乔治·亨得利（George B. Handley）的《后殖民生态学》，[3]博尼·卢斯（Bonnie Roos）和亚历克斯·亨特（Alex Hunt）的《后殖民绿色》[4]，作为三本旗帜性的著作，已在西方生态批评学界产生了很大影响。我国国内学者对后殖民生态文学这一理论新发展也进行了一些介绍，如张剑的《生态殖民主义批判》运用马克思主义的原理，对后殖民生态和生态帝国主义进行了定位；[5]朱新福、张慧荣的《后殖民生态批评述略》介绍了格雷厄姆·哈根和海伦·提芬著作的序言部分；[6]江玉琴的《论后殖民生态批评研究》介绍了博尼·卢斯和亚历克斯·亨特的《后殖民绿色》的序言部分，并且剖析了罗伯特·马扎克（Robert Marzec）的《生态和后殖民文学研究》，指出圈地运动所造成的生态影响。[7]然而，总的来说，这些文章并未深入介绍后殖民生态理论根本性的认识论机理，对该领域作出突破性贡献的罗伯·尼克森及其著作的介绍也极其有限。为此，本文力图从认识论角度探讨西方学术界对于生态批评和后殖民主义这两种理论融合与碰撞的讨论，进而阐述以尼克森为代表的后殖民生态理论的认识论动力、历史背景和研究方向，以期如初露端倪的中国后殖民生态批评提供借鉴。

一、从敌视到握手：后殖民生态文学的认识论

2005年罗伯·尼克森在其《环境主义和后殖民批评》中指出了后殖民和生态批评理论的四种认识论差别。博尼·卢斯和亚历克斯·亨特在《后殖民绿色》中将尼克森的这一观点简明扼要地概括为：后殖民理论家强调杂糅（hybridity）、移位（displacement）、世界主义（cosmopolitanism），历史（history）；与之对应，生态批评家则分别关注纯净（purity）、处所（place）、民族主义（nationalism）和超验历史性（transcend history）。[8]沿着尼克森的基本思路，伊丽莎白·迪格雷和乔治·亨得利在《后殖民生态学》中对后殖民和生态批评理论的认识论区别和融合进行了更为系统的梳理和阐述。[9]

第一，后殖民批评家强调杂糅和跨文化交流在历史和文化构建中的意义，而主流的生态批评家常常关注荒野（wilderness）中自然原生态的美感，视自然为逃避社会现代化和环境污染的避难所。这些生态理论反映了深层生态学的基本潮流。然而，当我们考虑到生态批评领域内的复杂性就会发现，生态批评和后殖民批评并未如此泾渭分明。生态批评中的分支，特别是生态女性主义、生态正义等已经避免了以往单一维度的荒野和自然纯粹话语，进而转向后结构、城市、控制论（cybernetic）甚至是微观的生态空间想象。此外，在后殖民批评的场域，某些传统的后殖民文本也开始关注现代主义、资本主义或毒物危险。这些文本包括帕特里克·格莱斯（Patrica Grace）的《庞提科》（Potiki），因德拉·辛哈（Indra Sinha）的《人们都叫我动物》（Animal's People）和肯·萨洛维瓦（Ken Saro-Wiwa）的非虚构文学《尼日利亚的种族灭绝》（Genocide in Nigeria）。因此，我们或许可以得出结论，杂糅和纯净似乎并非有着绝对的界限，他们的话语是灵活互通的。换言之，在过往的研究中，众多后殖民文本中蕴藏了杂糅的因子，然而在批判现代性的目的论驱使下，既往的生态研究过度了强调自然的单一属性。

第二，后殖民领域重视在全球化和殖民的过程中，离散（disapora）和移位的价值，而生态批评理论往往强调时空的连续性和场所、归属感的伦理属性。虽然这种分歧使得后殖民和生态领域长期缺少对话，但这两种立场对于环境的历史和现象学来说都是至关重要的。这种分歧揭示了为什么生态批评界比后殖民批评界更加关注本民族、本地区的文学（indigenous literature）。但如果我们考虑到爱德华·赛义德（Edward Said）在《文化和帝国主义》中指出的“只有通过想象，土地的观念才得以重建”的精辟论述，或许我们可以发现关注时空的连续性也是后殖民理论中的一个重要组成部分。[10]

第三，后殖民研究往往与城市中的世界主义话语和跨国文学的生产紧密契合，而生态话语则偏向关注荒野叙事和国别题材，特别以美国文学题材居多。虽

然大多数情况下这种原则性的区分是准确的，但二者之间的交流融合并不少见。比如，我们仍然需要以雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）和利奥·马克思（Leo Marx）为切入点，探讨城市与乡村、文化与自然、宗主国和殖民地的辩证关系。反之，我们也可以从诸如来自津巴布韦的提西·登革伽（Tsiti Dangarebga）的《紧张的环境》（Nervous Conditions）和来自特立尼达的莫尔·霍奇（Merle Hodge）的《克里特裂痕，猴子》（Crick Crack, Monkey）等经典后殖民叙事文本中，发现从农村到城市的流动复制了人们对于自然化家园的疏离。另外，虽然城市化提供了教育机会，然而城市中的空间结构通常复制了殖民主义的种族层级结构。

第四，后殖民批评者更加关注挖掘殖民前的历史，寻求阐释殖民主义的内在逻辑以及被去除的历史，生态批评家却关注超越了人类阶层关系的自然的“永恒的历史”（timeless history）。伊丽莎白·迪格雷和乔治·亨得利认为任何一种关注环境伦理的研究都应该关注历史的概念。生态学者奥尔多·利奥波德（Aldo Leopold）的著名格言“像大山一样思考”（thinking like a mountain）并不意味着他的理念与后殖民关注地球历史的任务水火不容。相反，利奥波德明确讨论了斧子是了解树木年轮的一种方式，他坚持认为环境伦理发端于自然界中早先的人类历史。利奥波德呼吁根植于历史分层的自然伦理，来调和西方个人主义的反生态倾向和与田园叙事联系在一起的现代主义。

以尼克森的四种认识论区别作为蓝本，伊丽莎白·迪格雷和乔治·亨得利认为后殖民理论和生态批评理论建立对话，对于我们目前的环境危机乃至整个文学批评理论研究的发展都至关重要。在承认认识论分歧的基础上，她们提出了后殖民和生态批评的四大重合领域。

首先，生态的框架对于理解包括资源利用、监管和主权等殖民行为对于某地的根本性改变有着关键性作用。资源、监管和主权往往是独立运动以及与之相关的文学的议题。

第二，启蒙主义时期文化与自然、白人与黑人和男性与女性的二分法组成了后殖民理论中重要的一环，后殖民批评家（和生态女性批评家）很长时间以来，一直力图打破这种二分法。因此，后启蒙时代，欧洲男权主体的“培育”促成了其与女性、底层人群和有色人种的疏离。因此，后殖民主义的自然转型与其说是与后殖民文学的断裂，不如说后殖民文学关于社会历史阶层化分析的一种持续。哈根也指出：“后殖民文学对于自然的关注，事实上是更新而非创造发现”（Greening 702）。[11]

第三，生态学者对于生态中心主义的质疑，如果剔除了人类世界的深层次

因素和更深一步的时间概念，人类的政治和社会意义上的不公平就不能成功地和持久性地解决。虽然生态学者对于人类中心的挑战与后殖民学者所关心的人类社会历史进程表面上相悖，但是两方学者都认识到可持续性对于自然和人类世界是一个相互依存、相互包容、相互促进的事业。如果他们相互抵触，只有一种可能能够解释这种现象，那就是我们忽略了他们之间彼此依靠的特性。虽然我们永远也不能看清我们如何能够摆脱人类中心主义，后殖民生态批评力图设想一种超越人类历史的模式，创造出一种对于人类可持续发展必不可少的想象。

最后，后殖民批评理论很长时间以来，一直关注底层人群的主体性再现，强调叙事话语和语言在差别和他者性（alterity）生产方面的移位价值。这种关切在尼克森的作品中得以集中再现。

二、《慢性暴力与穷人的环境主义》与世界文学

暴力一定是惊世骇俗的么？作为爱德华·萨义德的学生，尼克森在其《慢性暴力》一书，透视了环境灾害给弱势群体带来的环境危害。他站在世界文学的高度，指出了环境问题的隐性哲学。在该书序言部分，尼克森指出了该书的三大主要关切。[12]

首先，“慢性暴力”（Slow Violence）指的是那些发生缓慢、时常为人所忽视的威胁，这种威胁超越时空的束缚以一种暴力的形式隐性存在。事实上，慢性暴力是一种损耗性的暴力（attritional violence）。在人们的传统观念中，暴力往往是指那些在时间维度上立竿见影的事件，它们在空间的层面上具有惊天动地的效果，能够马上被人们捕捉到。例如，战场上阵亡的士兵、熊熊燃烧的大楼、雪崩、火山爆发和海啸，这些场景很容易得到人们的关注。然而，诸如毒物聚集、气候变化、毒物转移、毒物放大效应（biomagnification）、森林砍伐、核辐射、海洋酸化等一系列的环境灾害，虽然同样能够引起灾难性的变化，但因为它们不能造成瞬时轰动性的效应，而时常为人所忽视。事实上，这些灾害往往延续数代人，给人们造成持续性的创伤。例如，美国在1948至1958年曾经在西太平洋的马绍尔群岛进行过67次核试验，这些试验中最大的一次核辐射当量相当于二战中投放到广岛的原子弹当量的一千倍。曾经在这里进行核试验的国家早已经忘记了这里曾经核试验的影响：马绍尔群岛的很多新生儿四肢畸形，仅能存活数个小时。这种渐进损耗性的灾难在科学、法律、政治和代表性上面临诸多挑战。

第二，该书的另外一个侧重点是关注穷人的环境主义。尼克森指出，在慢性暴力发生的时候，往往是穷人首当其冲遭受苦难。在媒体大肆报道那些夺人眼球的事件的同时，客观上穷人们在面临环境灾害的时候所呈现的脆弱正在加深。

本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》（Imagined Communities）一书中指出国

家的概念实际上是一个虚幻的概念，[13]这种概念与民族主义有着千丝万缕的联系。尼克森则指出，在国家发展的进程中，第三世界的很多人群成为了“不被想象的共同体”(unimagined community)，他们在国家前行的过程中被人们有意地忽视，排除在国家的宏大叙事之外。

尼克森创造性的提出了“发展难民”(developmental refugees)这一看似矛盾却异常尖锐的概念。按正常理，国家的发展与难民的产生是相互矛盾的。然而，在印度作家和政治活动家安南泰·罗伊(Arundhati Roy)的关于水坝修建的作品中，一些当地的居民被迫迁出，沦为难民。《慢性暴力》一书从空间的维度对这一环境变化进行了阐释。在水平层面上，国家的发展是一个向心(centripetal)的概念，国家的人民汇聚成一个整体，然而这一进程同时又是离心的(centrifugal)，很多底层人群从国家发展的进程中被淡忘；在垂直层面上，经济上升的国家与因修建大坝下沉的家园形成鲜明的对比。[14]

第三，尼克森着力于研究环境作家兼活动家(writer-activist)在政治、想象和策略等方面的角色。写作可以彰显那些隐性的环境问题，引领公众注意到那些被人们所忽视的问题。对于那些处于危机四伏的底层人民来说，他们得不到官方话语的关照，必须自己为他们所遭受的环境问题寻找渠道。作家、电影制片人、数字媒体活动家在这个过程中可以扮演一个中间人的角色，共同面对多元叠加的隐性威胁。这些威胁往往来自潜在的威胁、时间上的延续、以及那些对穷人困苦处境熟视无睹的媒体。例如，肯尼亚诺贝尔和平奖获得者、作家万格利·马泰(Wangari Maathai)发起的绿色地带运动(Greenbelt Movement)力图通过植树来启发民智，对抗肯尼亚的独裁政权和西方国家对于肯尼亚底层人群生活困苦的漠视。植树不仅仅是传统生态意义上的保护环境，更涵盖了食品安全、政治参与和女性运动的多层维度。写作也不仅仅是停留在文本本身，而是赋予了超越文本的政治因素。从这个意义上而言，尼克森对于马泰的分析是令人鼓舞的。需要特别指出的是，尼克森的视角是世界性的，他有意淡化欧美国家的经典小说文本。该书关注的作家涵盖了尼日利亚作家和环境运动家Ken Saro-Wiwa(肯·萨洛维瓦)，肯尼亚诺贝尔和平奖获得者、作家万格利·马泰(Wangari Maathai)，印度作家和政治活动家安南泰·罗伊(Arundhati Roy)，印度裔英国作家因德拉·辛哈(Indra Sinha)，南非作家那部落·内伯乐(Njabulo Ndebele)和沙特作家(Abdelrahman Munif)。从这个角度上而言，尼克森的分析是打破欧洲中心主义的一次大胆而异常成功的尝试。此外，尼克森对这些非虚构题材的关注也是对过往文学研究过于注重小说等文本题材的一次反动。

如果说，伊丽莎白·迪格雷和乔治·亨得利从认识论模型对后殖民理论与生

态文学对话的机理进行了分析，那么尼克森在《慢性暴力与穷人的环境主义》一书中则详尽地分析了后殖民研究向生态转型的历史背景。[15]

首先，后殖民文学过分注重象牙塔中晦涩难懂的文章，使得他们的研究成果很难为公众熟知，其理念也很被后殖民运动参与者所运用。这些学术生产的效果，根据尼克森的说法，充其量不过是为学术圈内部提供了动力。第二，在后冷战时代和“9·11事件”之前期间，美国学术界对于帝国主义的研究已经日渐微弱，已经不像以往具有紧迫性了。在伊拉克战争和阿富汗战争之后，虽然这些问题重新浮出水面，新一代的年轻学者已经不能切身了解这些问题当年产生的历史语境。第三，在“9·11事件”以后，公共政策研究和文学研究成建制地、规模化地分别转向了全球化和世界文学的研究范式。尼克森指出了世界文学研究的内在张力。他指出，一方面，我们看到了令人振奋的文学学者对于文学和语言的关注，这些方面没有被以往固步自封的比较文学系学者注意到。另一方面，很多世界文学的研究似乎局限于学院内部，它们政治斗争意识不够浓烈，从这个意义上，是非世界性的。这一特质促成了后殖民文学的第四点特征：文学理论研究区域相对保守化。世界文学的蓬勃兴起使得后殖民文学的研究日渐式微，很多美国大学不愿意聘用研究后殖民文学的教员或者大幅减少与后殖民文学有关的课程。从这个意义上讲，随着具有革命性、激进性质的后殖民文学研究热情的退却，美国的文学批评理论也日渐温和。

尼克森指出后殖民文学与生态文学在本质上并不矛盾，并认为后殖民和生态文学研究的跨领域融合，正是抵抗文学批评界温和化倾向的努力。学者重新拿起语言的武器，给更广域的世界提供借鉴。也正因如此，生态非正义研究逐渐成为研究重地。尼克森对后殖民生态研究的前景进行了大胆地展望。他指出关于环境议题的关注相较于以往有了很大不同。现如今，国际公众认识到了环境问题的紧迫性，同时对于环境问题全球范围内的认知相较于以往也有了很大拓展。这与萨义德撰写《东方学》和法农的《大地上的受苦者》（*The Wretched of Earth*）出版年代有着很大的差异。具有关键意义的是，现如今，后殖民与生态文学的交汇并不是源自一个直接双向对话的过程，而是有着一系列的更为广泛意义上的动态机制，其中两点尤为突出。

第一，美国研究的跨国转型，不论是在西方学界还是在全球领域内，已经实现了空前意义上的方法论和课程上的重塑。这些工作，虽然并非完全是别出心裁，却成了美国研究的催化剂，促成了学界对于帝国、全球化、跨国权力和抵抗的关注。这一变化带来了深刻的影响，促成了生态文学的可能转型。美国学界的研究中心，可能从美国例外（*American exceptionalist*）的荒野文学和杰弗逊的农耕主义（*Jefferson agrarianism*）转向更为广泛、更加包容开放，例如在世界范

围内具有深远影响的生态非正义运动。卡米尔·顿吉 (Camille Dungy) 在2009年出版的《四个世纪的非裔美国人自然诗歌》 (Four Centuries of African American Nature Poetry) 标志着一个突破性的历史进展，一种跨国的影响和与城市环境正义的融合，以及与城市内外非正义问题画卷的探求。

第二，在美国印第安文学的研究进程中，美国学界日益注意到环境的人文考量。印第安人的文本中渗透了大量久负盛誉的生态历史。但是，新颖而别致的是，美国本土的生态文学研究中正日益使用后殖民理论作为一个潜在的对话者 (interlocutor)。这种变化使得美国研究不再局限，而是提供了比较的视域。他们涵盖定居者、土地权利、环境种族主义 (environmental racism)、资源矛盾和毒物的跨国循环流动。这些努力也从另一个层面重塑了后殖民文学。需要指出的是，从环境的角度进行印第安研究和后殖民研究，能够帮助人们深化内在的殖民主义和海外的帝国主义的理解，将研究推进到所有历史和地理变量中去，从而建构起对社会经济关系的认识模型。这种后殖民与印第安研究的转型促成了美国环境文学主流范式的转变，同时在全球领域内深化了环境正义的比较研究。这些新兴的研究潮流促成人们在后殖民、美国研究和印第安研究上深化推展并促成彼此间的交流对话。同时，这些研究亦可以帮助人们重新思考生态地区主义 (bioregionalism) 和世界主义 (cosmopolitanism)，跨国主义和超验主义，处所的道德观念和移位的经历。通过这种对话，我们也可以看到自然的人口流动以及巨大的、痛苦的、被迫发生的人类流动历史。在此过程中，我们可以探求出一个历史上具有回应性的、地理上广泛的对于环境的认知，同时挖掘出我们可以委以重任的文学作品来为这种认知提供参数。

尼克森指出，卡森、古哈和赛义德对于他的理论有着决定性的影响。卡森关注到的不仅仅是传统生态研究对于自然和荒野的保护，更关注到了食品安全和公众健康。古哈对于印度切克努克运动 (Chipko movement) 的开拓性分析，指出环境行动主义有着众多渊源，美国传统的以环境保护为目的的环境运动，仅仅是整个世界版图的一部分，它不能代表世界性的环境问题。这种分析赋予了美国环境文学的跨国比较范式。作为赛义德的学生，尼克森指出赛义德的易于理解的写作在学术界和更重要的非学术界都有着极大影响。按照尼克森的说法，赛义德的写作风格可以归结为“改编、重塑和劝诱” (Adapt, recast, seduce)，这种面向公众的写作却丝毫不缺乏学术界的批判立场，使得赛义德作品取得了美国社会的认可。[16]

三、 结语

杨金才在2013年出版的《东亚生态批评》一书中指出，中国的生态批评界缺少对于生态批评理论分支的了解和区分，同时对于西方的生态批评理论依然了解甚少。[17]本文探讨了后殖民生态批评研究的认识论，剖析了后殖民生态理论研究产生的历史背景和发展前景，同时介绍了尼克森的开拓性著作《慢性暴力和穷人的环境主义》。尼克森站在世界文学的高度阐释了后殖民生态领域的融合对于美国文学研究的国际化转型和发生在世界范围内的环境正义问题的重大学术和实践意义，引领人们关注到那些难以忽视的真相。追寻这一研究转向，笔者和加州大学圣塔芭芭拉分校刘颜俊最近在美国出版的文集《生态模糊性、社群和发展：通向政治化的生态批评》(Ecoambiguity, Community, and Development: Toward A Politicized Ecocriticism)一书中撰文，[18]第一次系统性地阐述了中国生态正义问题的跨国性、阶级性和民族性等三个维度，通过分析阎连科、阿来等作家的文学作品指出正发生在中国底层人群中的“慢性暴力”和环境非正义。该文力图填补目前中国生态文学研究在该领域的空白，可算作是回应以尼克森的研究为代表的国际生态批评研究的后殖民转向的一个初步尝试。

*本文原刊載於江西省社會科學學院《鄱陽湖學刊》2015年1月刊。感謝鄱陽湖學刊慷慨授權刊登全文內容。

李程
美国威斯康辛大学麦迪逊分校东亚语言与文学系博士研究生
cli369@wisc.edu/ chenglee115@hotmail.com

[註釋]

- [1] Nixon, Rob. "Environmentalism and Postcolonialism." *Postcolonial Studies and Beyond*. Eds. Frederick Cooper, Laura Chrisman, Ania Loomba and Jed Esty. Durham: Duke UP, 2005. 233-51.
- [2] Huggan, Graham, and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge, 2010.
- [3] DeLoughrey, Elizabeth, and George B. Handley, eds. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. New York: Oxford UP, 2011
- [4] Roos Bonnie and Alex Hunt, eds. *Postcolonial Green: Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville: U of Virginia P, 2010.
- [5] 张剑: 《生态殖民主义批判》, 《马克思主义研究》2009年第3期。
- [6] 朱新福、张慧荣: 《后殖民生态批评述略》, 《当代外国文学》2011年第4期。
- [7] 江玉琴: 《论后殖民生态批评研究》, 《当代外国文学》2013年第4期。
- [8] Roos Bonnie, and Alex Hunt, eds. *Postcolonial Green: Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville: U of Virginia P, 2010, pp. 4-5.
- [9] DeLoughrey, Elizabeth, and George B. Handley, eds. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. New York: Oxford UP, 2011, pp. 22-25.
- [10] Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993, pp. 77.
- [11] Huggan, Graham. "Greening Postcolonialism: Ecocritical Perspectives." *Modern Fiction Studies* 50.3 (2004) pp. 702.
- [12] Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2011. pp. 1-44.
- [13] Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread*

of Nationalism. New York: Verso Books, 2006.

[14] 关于“developmental refugees”和“unimagined community”的描述参见Slow Violence的150-174页

[15] Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2011. pp. 233-262.

[16] Nixon, Rob. “Rob Nixon Interviewed by Robert P. Marzec and Allison Carruth.” *Public Culture* 26.2: (2014). pp. 284.

[17] Yang, Jincui. “Environmental Dimensions in Contemporary Chinese Literature and Criticism.” *East Asian Ecocriticisms: A Critical Reader*. Eds. Simon C. Estok and Won-Chung Kim. New York: Palgrave, 2013. pp. 187-204.

[18] Li, Cheng and Yanjun Liu. “Red China, Green Amnesia: Locating Environmental Justice in Contemporary Chinese Literature.” Ed. Scott Slovic, Swarnalatha Rangarajan, and Vidya Sarveswaran. *Ecoambiguity, Community, and Development: Toward a Politicized Ecocriticism*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014. pp. 33-58.

吳明益《複眼人》的後人類生態想像

黃逸民

巴拉德在其撰寫的「後人類主義操演：走向了解物質的重要性」使用「後人類主義操演」這個詞彙，重新賦予生態論述中物質性的重要，挑戰決定何為真實，語言扮演過度重要的地位(121)。巴拉德使用這個詞彙，挑戰傅柯(Michel Foucault)和巴特勒(Judith Butler)的後結構主義理論的思想(123)。巴拉德認為這樣的過度重視語言論述的想法是有缺失的，因為它過於著重論證，無法解釋「身體」和身體的「物質性」(128)。後結構主義過度強調「物質被動性」的現代主義思維。如同巴拉德所言，自然的物質性事實上扮演「主動的角色與力量」(128)。她認為後結構主義者無法全然理解「『論述性』和『非論述性』實踐之間的關係」(128)。她強調不應只認為身體永遠被論述式建構，應該承認身體也意含非論述性實踐(128)。巴拉德批評巴特勒，認為「物體並非只是『一種引證』」。巴特勒認為「人類身體的表面效果，只是語言或推論行為的最終產物」(140)。因此，巴拉德認為巴特勒的「反覆性引證」(iterative citationality)是不夠的，她加上新詞彙「反覆性互聯活動」(iterative intra-activity)，加以補充做為她的後人類理論(146)。「互聯活動」是巴拉德「自然動能論」的核心觀念，目地在於強調了解「物體參與」，給予「物體正當性，物體是主動參與者，參與世界的形成，參與進行中的『互聯活動』」(122)。「自然動能論」是用來了解後人類操演的核心理論架構，它被用來解釋論述性實踐和物質現象，也解釋非人類的主體性與能動力(agency)。

根據巴拉德的說法，「物體進行具體化的時候，互聯活動會賦予它主動的角色」(140)，巴拉德以「人類」和「非人類」的互聯活動，連結哈樂薇的「賽柏格」，當作是她的後人類操演的典範(144)。巴拉德的「互聯活動」將動能定義為「行動/存有」而非任何事物的屬性(144頁)。巴拉德認為「自然動能論」是後人類操演的理論架構，她強調非人類在「自然/文化」(naturalcultural)的實踐，扮演重要的角色。因此，「自然動能論」的貢獻在於強調人類和非人類的平等，以及物質和論述的交融，而自然不再被視為「等待文化符號標記的被動表象」(145)。「自然動能論」強調我們人類只是自然的一部份，而這自然是我們尋求了解的。巴拉德強調人「身為世界的一部份」，這樣的看法與莫頓的《無自然生態》(Ecology without Nature)書中的論點頗為相近。莫頓的「黑暗生態」強調自然的能動性或其不可取代的他者性。他的「黑暗生態」旨在去除自然的神祕性，和思考那

些試圖提供「生態擬態」的「美麗靈魂症狀」。「生態擬態」要求一個與自然保持距離的距離美學，像這樣的幻想，使我們沈醉於想像「一個『存在那裡』，超越我們，並且被稱為自然的『某物』」(183)。莫頓定義黑暗生態觀，其中包含承認所有事物皆互相連結，認為黑暗可以實體化，自然不必然是遙不可及美麗的幻影，而是招受污染醜怪的可怕自然(184-185)，他批評「美麗靈魂症狀」，認為「美麗靈魂無法看出它所譴責的惡其實是「本來就存在的東西」(118)。莫頓企圖讓我們驚覺我們無法逃離或避開「正在死亡的世界」，這是他的黑暗生態裡的主要觀點。莫頓的《無自然生態》引用英國19世紀浪漫詩人柯勒律治(Samuel T. Coleridge)的《古舟子詠》(The Rime of Ancient Mariner)，暗示「媚俗倫理」(ethic of kitsch)。「媚俗倫理」與黑暗生態有關，顧慮到生態的「怪誕」和「非美學」的部份(158)。莫頓以修辭技巧，用該觀念顛覆美學的正當性，以及承認醜怪的價值，對他而言醜怪與神聖為一體的兩面，柯勒律治關注到了醜怪的存在，他的古舟子喜愛爛泥的水蛇。對莫頓而言，爛泥也像是克莉斯蒂娃所談論的穢物，莫頓堅持認為「生態政治」和「污染、瘴氣、腐化」有關，「也和事物的興盛衰退」(包括被人們視為「媚俗」的事物)有關(159)。莫頓的「媚俗倫理」認為精神無法和穢物分開，精神層面必須顧慮到穢物的存在。

莫頓認為他的黑暗生態是「憂鬱倫理學」(186)。他指的是雖然我們每天面對這個世界生活環境品質的下降和污染，我們不去逃避其造成的哀傷，若要「改善近年來生態危機造成的可怕創傷」，莫頓認為我們應「身歷其境」(185)。他的黑暗生態指出：「愛自然」的意思是「愛那些和我們不一樣的事物」(185)。莫頓堅持自然的「極端相異性」，認為自然並不是「反射內心的鏡子」(186)。莫頓堅持的「極端相異性」自然，類似巴拉德的「自然和非人類的能動性」。與其創造和逃到一個「乾淨」和「比較少毒害」的烏托邦世界，莫頓運用其理論闡述我們最好「全心投入，與痛苦共處，這是我們的環境，我們存在的地方，我們要正視污穢，與醜陋融為一體」(188)。

藉由「自然的穢物」概念，莫頓認為他的黑暗生態所擁護的生態政治在於「與可怕的事物融為一體」。如同他所說的，深層生態學只是將自然理念化，未看到「真實自然世界裡可能發生的存有」。而他的黑暗生態學是一個「乖張憂鬱的倫理學，拒絕將物體化為理想的形式」(195)。藉由承認自然的恐怖性，黑暗生態學激勵我們愛任何所謂的自然存有(195)。與巴拉德的自然動能性相呼應，莫頓認為他的黑暗生態學將人們提昇至參與「真正的生態倫理行動」，而這種行動的實踐，必須透過「愛事物的本質」(196)。黑暗生態學提出的憂鬱倫理學是生態行動，「熱烈地與他者並存」(196)。這樣的生態行動與巴拉德的「互聯活動」非常相似。莫頓的「黑暗生態」觀念也力勸我們不要和大自然保持美學的距離，他勸我們要

跳入自然的泥濘。這樣的勸說可以和瑞秋·卡森的觀點「雜草美學」作連結。《寂靜的春天》(1962)為卡森早期生態批評寫作的重要著作，其中的「雜草美學」類似莫頓和巴拉德對自然動能性的辯護。卡森用人類致力於根除像豚草和馬唐草這類的雜草作例子，解釋人類賣力控制自然的結果，往往弄巧成拙。在《寂靜的春天》的第六章節「地球的綠色披風」，卡森要我們注意這些結果，她強調地球所有生命彼此間的相關連，而地球的植物是「生命網」的一部份，提供生命與生命之間的重要關連，這樣的關連可以是植物和植物之間，「植物和地球之間」，以及「植物和動物間」(69)。卡森喚起我們察覺生命的緊密相關性，她要求我們以地球之一的物種自居，謙虛適度地活動於其它許多物種之間。如同卡森所言，人類忽略自然的動能性，缺少謙卑，而且「迅速擴大『雜草殺手』事業」(69)。她的「雜草美學」為人對自然的不一樣行為發聲，具體表現人對他者的倫理學。「龐大戰役」毀滅所謂的雜草，其中包括北美洲像是鼠尾草的原生植物，以及用「牧草地」取代雜草，這樣的戰役反映了人類的傲慢。

人類忽視或鄙視自然的能動性，不計任何代價追求「進步」。卡森寫到：「以進步為名的土地管理者，開始滿足牧場主人對牧場的貪婪，他們要的是畜牧用的草地——一種沒有鼠尾草的草地」(71)。1950年代，政府和殺蟲劑、除草劑製造業合作，為這些製造業積極創造龐大市場需求，在他們成功的努力下，將「數百萬英畝種植山艾樹的土地每年都被噴灑藥劑」(71)。

如同卡森的描述，對廣大土地噴灑藥劑的土地管理行為，或是「雜草控制」行為，都深深危害北美洲的環境(72)，羚羊和松雞的數量和鼠尾草一樣，受到了影響。對卡森而言，人類「淘汰」雜草所使用的化學武器，很像是他們的玩具，人類以「一種壯觀的場面」操作這樣的玩具，展示「對大自然令人頭暈眼花的控制力」(73)。巴拉德的「自然動能論」反映在卡森對路邊或空地長出的雜草的描述。雜草「為鳥類供應食物、掩蓋，以及築巢地，也供給許多小型動物的家園」(77)，它們在物種與物種共存的「互聯活動」裡扮演重要的角色。她在這本書給予互聯活動的最美的描述，而且她注意到：七十種灌木叢和攀緣植物裡，就有六十五種是「典型的路邊品種」，而這些路邊長的植物是野生動物的重要食物(77)。這種萬物間的互聯活動，卡森在她的書中很精采的描寫，本文參考李文昭1997年這本環保經典的中譯本，引文如下：「想要保存路旁植物，為了不只是美學上的考量。在大自然的規劃下，天然植物有其重要地位。沿著鄉間小徑及田疇間的樹籬，不僅提供食物、庇護與築巢的地方給鳥類，也是小動物的家」(96)，卡森特別強調：「像這樣的植物也是野生蜜蜂和其它授粉昆蟲的棲息地」(77)，許多雜草，像是香草和灌木叢，倚賴蜜蜂或其它昆蟲，完成繁殖的過程，如果這些雜草死了，許多野生動物就會缺少食物。有關蜜蜂的重要性，卡森如此寫道：

若無昆蟲授粉，大部分保持土壤及供給土壤養分的植物就會死掉，對整個地區的生態便會產生重大的影響。許多牧場或森林中的野草、灌木及樹木的繁殖，也都仰賴昆蟲傳粉；沒有這些植物，野生動物和牧場家畜就沒有食物可吃。目前在耕地使用殺蟲劑以及除草劑，正在消滅這些傳授花粉的昆蟲最後的庇護，同時也斬斷了生物之間互相維繫的經緯線。(李譯96)

蜜蜂的主體性是建立在與植物之間的互動關係，而非純然是本身的屬性，卡森很生動的寫到：

蜜蜂和野蜂深深依賴「野草」如秋麒麟、芥子及蒲公英等的花粉，做為小蜂的食物。在豆科植物開花前，野豌豆是蜂類春季的主食，幫牠們度過整個季節，好準備為豆科植物傳授花粉。在秋天沒有其他食物時，牠們需要秋麒麟來準備過冬。循著大自然微妙的時間表，在柳樹花開的那一天，一種野蜂就會出現。(李譯97)

卡森的研究對她的二十世紀讀者有警惕的功用，對我們二十一世紀的這一代，也有同樣的警惕，卡森認為「乾淨種植和使用化學藥劑破壞灌木樹籬和雜草，除掉了禁獵區的授粉昆蟲，也破壞了串連生命與生命之間的生命線」(77)。生命之間的互聯活動，正式巴拉德的自然動能論的精神。

卡森「雜草美學」最令人著迷的一面是雜草的強韌生命，雜草展現自然界代理者抵抗人類「對雜草的控制」。卡森描述像豚草這樣的雜草如何顛覆人類對自然的控制。她指出，為了控制路邊長的豚草所做的地毯式大量噴灑殺蟲劑，往往導致「更多的豚草」(83)。她說，經常噴灑除蟲劑的結果，事實上會製造一個空曠的貧瘠土地，非常適合像豚草和馬唐草這樣的雜草茂盛成長，這些雜草無法生存在肥沃的土地上，卻「僅存活在不健康的草地上」(83)。雜草與土壤的密切關係也可以從下面的例子得到證明，卡森在書中特別提到在荷蘭有些對玫瑰園有潔癖的人會拔除一種雜草稱為金盞草，但是這種野草的根部會釋放殺死害蟲的物質，拔除雜草反而讓玫瑰花長得凋殘枝弱(李譯102)。

吳明益的《複眼人》是引起高度關注的小說，目前已經有英譯本的問世。這部小說對生態批評裡新形成的文類「氣候小說」，扮演重要的角色。[1] 《複眼人》是極具台灣文學色彩的作品---它是「真誠、具政治意識的小說，寄託於生態關懷和台灣本土的身分」。根據哈根(Graham Huggan)和蒂芬(Helen Tiffin)的研究《後殖民生態批評：文學、動物、環境》(Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment)(2010)，吳明益的小說可以列入太平洋文學裡新嶄露的典範，哈根和蒂芬認為「核能殖民主義」(nuclear colonialism)和「文化復興」(cultural revitalization)(53-54)，以及「環境的殖民」為此典範定義特色。

《複眼人》也反映後現代環境文學的特色，也就是布依爾(Lawrence Buell)所說的「毒物怪誕」(toxic gothic)(哈根和蒂芬的引述 56)。該小說特別反映出其特徵---「哥德式的環境污穢物」(哈根和蒂芬 56)。吳明益小說中鮮明呈現垃圾漩渦，將之比喻為太平洋的垃圾環流。小說裡的「島」威脅衝撞台灣的東岸。更重要的是，吳明益認為台灣島本身是個垃圾島或垃圾漩渦，近數十年來的工業化帶來的嚴重污染，使台灣變成如此。根據台灣中國時報今年2月1日報導，台灣東海岸旅遊名勝清水斷崖下面清出644公斤的垃圾，包括有農民曆、郵件、便當盒、尿布、罐頭甚至電纜線外皮，惡意破壞環境，非常惡劣。根據志工詹喬渝的說法，四川峨嵋山風景絕倫，俯瞰山壁都是垃圾，沒想到清水斷崖國際知名也是如此(阮B2)。

阿特烈是瓦憂瓦憂人的「次子」，根據傳統，家裡的次子必須獻給大海。他離開了家，怪異的水流將他帶往一個奇怪的島---垃圾漩渦。這個島不是用土做的，而是一些奇怪、不同顏色的東西組成，而且發出一股難聞的味道(42)。阿特烈開始探險這個島，他覺得該島的底部不平穩，而且相當鬆軟，很多地方變成看不見的陷井(42)，他也發現島上有很多袋子，不是亞麻或是他認識的材質做成的袋子，袋子裡裝滿惡臭難聞的水，雖然如此，那是他可以喝的水。

這個垃圾漩渦是死後的世界，或者如同阿特烈的認知，是「地獄」(53)。夜晚，阿特烈透過月光看到一群年輕人，其中一個告訴他，他們其實不是人，是鬼，他們全是瓦憂瓦憂人已死的次子(44頁)。毒物怪誕的主題也聲明在小說的這一景：當時阿特烈發現島的周圍有很多死掉的海龜，他剖開海龜的屍體，發現海龜的胃有很多塑膠，他猜想這些海龜可能因為吃了島上的食物而死亡，於是他決定不吃島上任何的食物，只喝裝在袋子裡惡臭難聞的水。小說中對於這種全球生態破壞有下面非常恐怖描寫：

不過阿特烈也發現，不少海裡的生物死在周圍，恐怕都是跟海龜一樣吃掉島的一部份的關係。這使得島有時看起來就像海平面上一只巨大牢籠，陰暗咒語、無根之地、眾生墳場。除了少數幾種海鳥偶爾在島上築巢產卵以外，幾乎沒有生命依島維生。而這些吃了部份的島而死的生物們，終於成為島的一部份。他想自己也終於會成為這個島的一部份吧。原來地獄就是這樣，這裡就是陰間。(53)

莫頓認為要承認自然裡污穢物存在的事實，吳明益對垃圾島的啟示描述也有這樣的觀念。莫頓批判所謂的「乾淨生態」，他對於人們想製造美的藝術而從「粗劣品的『有毒物質』加以過濾」(154)抱持不同意的立場，他用「憂鬱倫理」一詞表達他的看法，認為人類必須正視人類自己造就的世界，不應該試圖逃脫，或假裝這些可怕的世界不存在。吳明益的小說正視人所造就的世界，不是為了將其合理化，但是為了強調醜不是與生俱來、人類創造的垃圾。吳明益的小說也和莫頓支持的媚俗美學產生共鳴，小說裡的阿特烈收集小東西，一些「薄的盒子」(49)，盒

子的蓋子上有一些尚未完全被海水沖蝕掉的照片，照片的影像是裸身的女子「顯露罕見的白色平滑皮膚和胸部」(49)，阿特烈珍惜這些粗劣的東西和其他現代工業生活的殘留物。

最重要的是，《複眼人》微妙地批評台灣人濫用自己的美麗土地，諷刺台灣的財富其實是建立在塑膠、石油、核能工業。阿特烈難過地發現，許多包括海龜的海洋生物死於吞下塑膠廢料，因為他們沒有其他東西可吃，這個垃圾島是個「從大海冒出的巨大籠子，一個黑暗的咀咒，無根的土地，所有一切的墳墓」(53)，除了一些海鷗的巢，沒有任何東西在這島上活下來，任何吃下島上食物的生物，都成了這個島的一部份，阿特烈擔憂自己也會成為這個島的一部份，沒有整體，不像個人，也不是個存有或屬於生態系統的一部份。小說裡的垃圾島傷害台灣的東岸，很多海岸道路沉入，吳明益暗示這些道路的修建目的是為了將核廢料輸送到像蘭嶼這樣的離島。「十年前，當地政客說這些道路的修建是為了改善當地的交通…事實上，道路是用來輸送核廢料到偏遠村落掩埋」(346)。

在種族主義和殖民主義的計劃下，核廢料堆積在像蘭嶼這樣的離島，這是對台灣原住民和台灣的環境最大的歧視。吳明益在小說裡藉由二個台灣原住民女子伊娜與哈凡的故事，隱喻核廢料的堆積計劃，伊娜得知政府計劃拆掉她村裡房子和移送她的村民到「國民住宅」，她強烈抗議：「那些人要我們搬到別的地方去，但我們要搬到哪裡去？住那種不能呼吸的地方我們也不習慣，而且一些漢人的房東，還是看不起我們」(117)。哈凡在阿美族語裡是小米的意思(194)。她在城市的破舊區從事按摩師的工作，為了在工作時打起精神，她唱著歌：「一種像米粒大小的，不小心就會被遺忘的東西，/風一吹就會掉落的東西，/被埋在八月的雨的下面。/你經過的時候，/我腕上的錶正好是六點十分，/那是小米正要發芽的時刻。」(195)。吳明益在一篇討論原住民文學時提到，台灣都市化過程中，大量原住民人口也應此流入都市，在許多原住民漢語描寫原住民，進入都市工廠被剝削生活情境，因此都市原住民回憶起童年生長情境，「恰好為那個已然「失憶」的原住民生存空間，保存了獨特的記憶與氣息」(65)。

台灣原住民是所有台灣民族裡最古老和最被歧視的民族，吳明益的小說記錄了這個事實。無論是日據時代、漢民族十九世紀前開墾時期，以及1945年後國民黨政府殖民和治理台灣的時代，台灣原住民一直承受最大的痛苦。今日，台灣原住民繼續因工業建設的政策下而受到歧視，建商湧入東岸，蓋別墅和渡假地。《複眼人》說到腐敗的政府官員同意建商的計劃，正式將尚未遭到人類破壞的地方改建成觀光區，建商們還宣稱他們所蓋的建築具有「文化」的意義，是世界文化遺產之地(28)。他們所謂的世界文化遺產之地，其實是空蕩蕩的地方，除了旅遊旺季時，有

錢的外來者短暫出現,其他時候,這些村落很像鬼城(28)。

除了面對台灣少數作家願意面對的議題---環境劣質化和對台灣原住民的歧視之漫長歷史,吳明益對於原住民文學在環境倫理的重要性,他如此寫到:
原住民文學中書寫自然的文本,絕對是台灣自然書寫使中應予注視的課題,因為其中呈現環境倫理觀,可能是這個島嶼上最久遠,具想像力的族群文化與自然深刻互動的遺產,當我們進行自然與文學關係的研究使,怎麼能不面對?(61)
山是台灣的靈魂,但人們對其的認識,完完全全來自旅遊廣告,而非來自真正的環境體驗。小說中的布農族人因為有絕佳的打獵技術而被其他台灣原住民稱為影子民族。布農族教導年輕人,告訴他們學習獸獵技術的第一件事是「了解山」(224)。日據時代,布農族人被迫離開家園山地,他們失去布農族的固有的習性,山不再是他們的神,也不再是他們的祖先。

台灣漢人學者阿莉思悲傷丈夫和兒子在山間失蹤,這時,她遇到阿特烈,並幫助他。後來,他們兩個一同尋找阿莉思的丈夫和兒子。某個晚上,月光下,他們驚見美麗的台灣黑熊,阿莉思想逃,但阿特烈握住她的手,要求她保持冷靜。吳透過阿特烈這個小說人物,描述黑熊的味道是古老的氣味,或者是山的氣味(301)。阿特烈談到這些動物:「那裡有神」(301)。在小說中,對於黑熊的靈性,有非常精采的描繪:「熊沒有發出聲音,沒有挑釁,也沒有追逐,只是翻找牠想要的東西,然後回去森林。但阿莉思和阿特烈都彷彿歷經了一次生死,他們嗅到一種古老的氣息,像山一樣,又和山不同,一種特殊的靈魂氣息」(300-1)。今日,台灣黑熊面臨威脅,但政府對其卻很少關注。在台灣,申張動物權的團體的和政治團體要求人們以台灣本土的動物為傲。無情的工業化和都市化,使得大部份台灣本土的動物遭到根絕,台灣現存的龐大動物體系可能活不過二十一世紀,其中包括台灣黑熊、石虎,以及一些鯨目物種。

吳明益的《複眼人》的問世,顯著地及時補充生態批評家的作品。何為複眼人呢?那可謂哈樂薇所提出「賽博格」的觀念,一種文化與自然的融合,或者布依爾所建議的未來生態研究的方向,乃在於結合環境正義與生態中心主義,在小說中吳明益對複眼人暗示為一種文字書寫,但是這種書寫必須要關注任何生物的細微動作例如像「水鹿低頭喝水」的啟示(334),即是巴拉德所提出自然能動論的後人類倫理。

*本文原刊載於江西省社會科學學院《鄱陽湖學刊》2015年1月刊。感謝鄱陽湖學刊慷慨授權刊登全文內容。

黃逸民
淡江大學英文系副教授
peter@mail.tku.edu.tw

[注釋]

[1] 該篇論文所引用的吳明益《複眼人》，來自其原著，《複眼人》的英文翻譯，請見Darryl Sterk的翻譯。

[參考書目]

Alaimo, Stacy and Susan Hekman. "Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory." *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana UP, 2008. 1-19.

Aw, Tash. "The Man with the Compound Eyes-review." *The Guardian*. 28 Sept 2013. <<http://www.theguardian.com/books/2013/sep/28>

Barad, Karen. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." Alaimo and Hekman. 120-154.

Carson, Rachel. *Silent Spring*. Houghton Mifflin, 1962. London: Penguin Books, 2000.

Haraway, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. 149-181.

Huggan, Graham and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London: Routledge, 2010.

Morton, Timothy. *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge: Harvard UP, 2007.

吳明益。〈天真智慧，抑或理性禁忌？關於原住民族漢語文學中所呈現環境倫理觀的初步思考〉。《自然之心：從自然書寫到生態批評》。台北：遠足文化，2012。

吳明益) [Wu Ming-yi]. 複眼人 [The Man with the Compound Eyes]. 台北: 遠足文化 [Taipei: Yuan-zu Culture Publishing], 2011.

Wu, Ming-yi. *The Man with the Compound Eyes*. Trans. Darryl Sterk. London: Harvill-Secker, 2013.

阮迺閔。〈清水斷崖 恐變垃圾沉積岩〉。《中國時報》1 January 2015: B2.
瑞秋·卡森 (Rachel Carson)。《寂靜的春天》(Silent Spring)。李文昭(譯)。台北:晨星出版社, 1997。

人类居住形态与道德救赎—— 也谈存在主义和生态批评之渊源

刘辛民

自1991年柏林墙倒塌迄今，社会主义政权全线解体，资本市场化蔓延全球似已成定局。但同年至今，另一潮流也悄然席卷而来，国际社会对地球生态关注，正视生态环境所遭受的严重污染及残害，呼吁国际社会、公众良智警惕全球化经济对自然资源失常的消耗和对生态环境毁灭性的颠覆，实质上已为全球市场化立了案定了罪，随之也凸显出资本主义经济体制内暗伏的致命隐患。正如美国社会批评家西奥多·罗塞克 (Theodore Roszak) 针对负荷过重的生态而指出的：“生态环境不得不清除种种原油泄漏、化学农药、放射性废渣以及工业排污，无论这些原本出自社会主义还是资本主义，对生态来说毫无差异。生态体系所面对的问题是：不同社会制度下的城市--工业化经济发展为了赢得最大限度的生产利润，毫无顾忌地实现人类的统辖地位，在世界各处同时浓缩、固化成单一的全球范围的体系”。[1] 罗塞克著述于1978年，比市场经济全球化的到来早出近二十年，可他对后者超速超负荷发展的恶果不幸言中！令人欣慰的是，恰是人类生存面临险象环生、警钟齐鸣的这一时机，人文生态批评本着人文精神，凭借人文学科独特自主的视角，超越历来属天文、地理、气象、社会心理、生物化学学术领地的界限，清醒地，负责任地探究和厘清经济发展、社会进步和生态和谐之间和互动的干系。作为一个迟来者，人文生态研究应以何种视角，何种方法论长足进步？这正是拙作试图拓展并深入的。

法国当代生态哲学家布鲁诺·勒托尔 (Bruno Latour) 勒托尔的名著《我们从未进入现代》(We Have Never Been Modern) 中有这样一段犀利而又精辟的话：“臭氧层穿漏有极深的社会意义和话语表述，绝非单纯自然现象。工业巨头和国家元首们的决策有极充实的生化效应，绝非纯属权力或利益关系。而生态环境的话语又是极真实的，极社会的，绝非单纯纸上谈兵”。[2] 勒托尔从社会效应反观生态灾变，以人的肉身直觉解析政治决策，并从世俗角度来疏通对环境保护的误解及阻挠。他对当今生态劫难的忧患无疑是从人的生存、权益、意识三方交叠处入手；显然，勒托尔明了经济发展、社会进步、生态合谐这三者环环相扣，分而皆伤的要义，并为此大张道德伦理旗鼓，敦促现代人正视一个已被忽视许久的现实：人类现代化呈现了很不对称的进程，现代人夸大、滥用人主宰自然环境

的力量，无端地隔裂人与土地、生态以及其他生物界之间的天然依附，而对人自身滋长的物欲和贪婪一意姑息，恣意将工业废污毒液掩埋、排放、倾泻于自然之中。[3] 勒托尔执文化理论这一牛耳，以法国思想家惯有的新奇、律动的笔触，走刀直向现代文明早已壅塞、浮胖的内腹，剜出已丧失“撮合”(mediation) 功能的病灶。勒氏一书对当今生态研究的理论影响在于：针对现代文明“不对称”这一隐患所有诱发的病症之一“不负责任地损耗、颠覆自然”有感而发。

历数近半个世纪来中国经历的几次社会巨变，笔者不由地惊觉：若从后果来看，每每变革发生，其对自然生态不负责任的改造、索取竟如出一辙！无论是大跃进年代放卫星式的全民炼钢、粮食高产、或是文革中劈山填海造田的大寨样板，还是改革年代经济狂潮中大树水泥莽林的都市范式，乃至拦截江河、筑坝、移民、淹城的“惊世创举”，均袒露了现代人为发展而目空一切，为获利而盲动冒进。凡高速发展大都以糟蹋无法更新的资源，毁害不可替代的生态为代价，其恶果孰不令人扼腕！回顾这段发展史中所遭遇的“西学东渐”、“洋务运动”、“超英赶美”、“移山填海”、“人造平原”、“原始积累”等挫折，急吞乱嚥欧美现代化成果所导致的数起重迷误历历在目，而曲折、坎坷的现代化之路凸显了西方现代化模式内潜伏病灶的溃烂及扩散。历史之鉴应激励人们对人与自然的互存互惠再度认识，以守护人地两分，一损俱损这一底线，从伦理上疏导、抵御经济发展中急功迫利、“一步到位”的草莽行为，并由此而认识到：如何如何以“科学”的发展趋向人与生态契合这一过程，即使在西方也是纵横捭阖，屡经曲折和磨难，但最终仍皈依自然与人之间的联结、互动这一圭臬。

(一)

综述西方的自然观，或许可概而言之：古崇自然而抑发展，今尚人为而废自然，古今之自然观孰是孰非？至今无从解答。其实，这一质问本身且已显露出一掩藏许久的思想窠臼：非黑即白、各执一端地认知自然，必将自然与人工武断地割裂、对峙起来。而如此生硬的二元对立式思维却仍在学界的生态批评里从中作梗。迄今西方的生态批评大致可分两大流派：其一以生物自然为本 (biocentric)，认为人当属自然界，无高低贵贱之分，更不受用领主或神明所有的征服、主宰物界的特权。其二视人和自然为纲目之分 (anthropocentric)，确信人类的智慧和创意优于自然界其他生灵，纲举而目张。并主张人类应发展在先，而后顾及生态的平衡。二者相比，各有千秋。前者虽崇尚自然，但有将其抽象、净化而导致人与自然疏离之嫌；其最大的偏颇莫过于将自然束之高阁于“纯洁、崇高、壮美”的境界上，可望不可即，从而抽空了“人”在其间互依互存的“社会性”，反而阻滞了人与自然的契合。反观后者，重人类者更易一相情愿地规避、作践自然规律，恣意

驾驭、营造身外世界，以图人类发达优越之霸势。这一思路虽有别于那些将人类凌驾生灵万物之上，根本无视生态危机的极端功利主义者，但往往默认个中的因果推理而难免受之渲染，为之诚服，甚至蜕变成生态的夙敌。于此，生态批评始于崇尚人与自然的对立，以其为衡量的唯一砝码，却落个身陷其模棱两可的涵义中而进退两难的窘境。生态批评之所以陷入认知上的困境全在于批评者错将自然的含义搁置于静止、绝对的范畴中，从而远离了人与自然协同求生的历史演变过程。而正是历史的嬗变将人与自然的契合周而复始地匡正、翻新乃至丰厚。

诚然，视自然为一历史演变之结果，而非自生自灭、永恒不变的伦理前定并非一朝一日形成。法国人文批评家罗兰·巴特 (Roland Barthes) 曾本着解构西方人文主义的经典信念的批判精神，对所谓的“人类生存状况”(human conditions) 做了一个鞭辟入里的解剖：“‘人类生存状况’这个现代神话基于一个很古老的营造神秘化的效应 (mystification)，这一效应总是把历史的核心落实到抽象的自然上。”[4] 巴特的本意旨在解析经典人文观念的两层含义：一层是任何自然的界定必然为人类社会的历史过程所左右，由此来看，自然属人类历史之统辖，便失却了可作规范或标准的权威性。另一层颇有歧义：正因为大千世界的一切是人为的，是具有社会性的人的所创，人类务必对“人化”了的自然含义的相对性有所警觉，应刻意呵护它易受人驾驭的弱势，但非利用其弱势而将其篡改或颠覆。始料未及的是：自然与人分分合合的嬗变偏偏又演绎成了新一轮纷争。自欧陆文艺复兴以降，笛卡尔的“我思故我在”为人类将身外物界尽收眼底的洞察开了先河，牛顿引领的机械实证之风随即蔓延学界，人类依据科学实证的方法论，以“科学”——也即数量化科技——解析物界现象蔚然成风，逐渐地把人自身的思维、情感和血肉之躯割裂开来，如同对待草木禽兽一般，将人的生物功能分解、剖析，并最终将其归于前类，从而再推出一“大写的”自然观念。于此，实证科学已将物质文明推向另一极致，形成了“物质一元论”(materialist monism) 的滥觞。纵观这一自然的生成，它为人类突飞猛进的自然科学所作的贡献确实可圈可点，但其含义从头到尾，至始至终，仍未超脱人为的诠释与界定。难怪英国作家路易斯 (C. S. Lewis) 曾为此讥讽地指出：“我们总是在征服自然，因为自然 (Nature) 不外乎是我们给在某种程度上已经征服了的所有一切所起的名称而已。”[5] 于是乎，意志、心理、情感等但凡和心灵维系紧密的人的精神活动被悄然划入所谓“主观世界”，如同迷信、幻想、虚设一般，它们入了历史的“另册”，作为尚未被完全量化解析了的，还有七情六欲的人又开始遭受放逐边缘的冷遇。[6] 巴特的预言果真因了验，但此一个自然非彼一个自然，作为善用实证思维而行自我分身术的人——大都身兼自然科学家——又荣耀地登上了统领自然界的宝座；相反，人的另类精神活动（比如想象、记忆、心理等精神创意行为）却离人和自然的协同调和过程渐行渐远。意想不到的局面终成现实：人一边以天文学识为朽木顽石访祖寻根远到宇

宙天边，一边却反将自家七情六欲的血肉之躯逼成了无家可归的零余人。

人和自然的协同共生的长河，到此重又流入干涸、搁浅的绝地，需猛拐个急弯，才可再激流远奔。这个关键的转折便是存在主义思潮与生态意识的撞击和互动。西方存在主义思潮最初植根于欧陆文艺复兴时代的维科（Giambattista Vico）。维科的新科学思想针对笛卡尔的实证科学基奠，把人的发展历史论证为真理（verum）和人为（factum）巧妙媾合的结晶，但并非对整个泱泱宇宙的归纳或映照。事实上，维科认为人类对宇宙存在的本身无法全部彻底地把握；正因此，他强调实证科学本身的成就乃是人的真正的“发明和创造”，但它和原生原长的自然界关联甚少。维科如此立论，只为疏离中世纪宗教所赖以立神权于至高无上地位的一元论（idealist monism），显然为即将脱颖而出的自然科学思维开启了大门，但也为教廷的神创造万物之论留了存活的空间。在稍后的理性启蒙时代，欧洲哲人康德、黑格尔相继发现：其实草木禽兽的天地间也存在类似的“发明和创造”。康德曾举蜜蜂蜂巢一例，以其构造的周全、合理、有利，和人类巧夺天工的艺术原创类比，从而说明冥冥天地间存有执掌生死、因果、嬗变的原始动因，并非完全属人为诠释所得。黑格尔则以人如何领会火、水、空气的功能，移植于房舍的建造中，实现了人类遮蔽自身，免受自然对其有害的侵蚀这一目的，从而证明天地万物的演变确由因果动机主持，它循循善诱，徐徐进化，借助人类智慧实现其最终目的。由此西方哲人推断出一理性意志（rational will），乃属整个宇宙中生命维系的精髓，可同时衍生、驱动物界和人类。两者唯一的不同是：世间区区万物并无自我意识，顺其自然地苟活，无需认知它们自身与外界之间的关系。相反，人类具备自我意识，不仅了解物我相依为命，还能由此及彼地去校仿、改进物界中观察到的现象，变被动为主动，逐渐确认某种本体与外界的主客体关系，哲人们揭示的正是这种人类中心意识。

由此，人类周而复始地演练利用自然条件，生存、交往、繁衍自身的能力，在生物进化的大道上迅跑。然而有一事实往往被忽视：人这一能力仅局限于人类客居地球迄今的近万年历史；时至今日，人尚未对自身最初降生于宇宙的意外性和偶然性交出一份完满的答卷，更难于对原生原长的宇宙原始动因有个水落石出的探究。[7] 以此看来，人如何从人类历史演变企达、贯通自然宇宙的本质还有一波三折。在天体世界和人类发展这两者之间，人最终需面对的是那道横断人类认知的沟壑，它往往使人类认知外界与自我时陷入左右为难。人类认知外界与自我必经由思维和语言的交流，而且这种交流必定产生于某个特定的自然、历史、社会语境，此间所进行的交流、互通、协同一概受其制约。这一人本特征便先预设了一种“社会性”（sociality），更确切地说，是内含了“自然如何有利于我”（What in nature is for me?）的我主它客的工具理性，而引领实证科学发展的解

析思维恰恰以此为基石。换言之，自然科学迄今所获得的一切知识和成就都深深烙有人的“工具理性”的印记。这一特性再次印证了先前维科所论述的人类特有的“创造和发明”。人类对外界的认识也因这一属性而受囿；一方面，以工具理性为出发点去探讨、解析古老而又偌大的自然，使人“先天”具有的万物皆为我用的意识从中作梗，加之以客观化 (objectifying) 的视角考察、验证外在世界，虽说也承认自然的“它异性”(otherness)，但不过让它在认知主体一人一尽收眼底的视界里做个辅佐而已。这无疑会导致将仅适合人的理性强行嫁接于自然，以偏概全。另一方面，人又不得不依动物本能而在自然中存活，并将身外物界看作是自己生死难解的另一“驱体”，这要求自我 (the self) 和它异 (the other) 之间有一番应对和调和：人应消除我主它仆的意识，多多依赖自然赋予人的肉体本身，以情感、想像（而非理念）为渠道，尽力与外在自然和睦相处，本着己所不欲，勿施于人的精神，和那生于斯养于斯的大自然共存。

这两难的窘境可从康德和黑格尔两位哲人的自然观窥见一斑。依前所说，康德从蜜蜂筑巢的精致完美程度中感悟到自然界中蕴含某种创意的原始生机，他也承认人常常一时无法凭借理智来解析那些超乎人类理念的天造地设（“壮美”景观 the sublime 就是一例，），但他主张人享有一“先验”(a priori) 理性，能依仗纯理念的贯通（例如人对时空观的臆测）完成对物质外界的理解和把握，由此他坚信人类具有超过一切生灵的高明和优越，而不必沉陷于人同自然界分享的肉身的具体体验中。显然，康德的外在自然不外乎是人的精神理念的翻版。黑格尔对人的理性意志则有不同的诠释。他坚信人对自然资源的利用，建造有益于人居住的房舍这一过程本身就是人和宇宙进展、延伸以及企达其最终目的的一个具体的步骤，是宇宙嬗变过程的一个精辟的缩影。虽然为实现此目的人们尚需经历无数徘徊、挫折、甚至迷误，但他坚信理性意志最终会胜出，使人类历史涵盖自然变迁而聚合成一，并引领人类直达理性的峰巅。既如此，那又如何解释人类会因居住生态遭受破坏而濒临灭绝的危险？黑格尔为此设下了一个“理念的狡黠”(The Cunning of Reason)，用以揭示：这个无所不在的理性意志时常巧设圈套，欲擒故纵，只等危机突如其来才伺机给人们一个警醒，令其悬崖勒马，回头是岸。或许当下气候异变、生态危机的发生或许是狡黠理念所打下的一个埋伏；黑格尔似乎早就向后人暗示：人若想最终驾驭自然，还需拨开认知上的迷雾，绕开险滩、暗礁而重返正途。

说到底，黑格尔眼中的自然的终极实现源于工具理性，终究不能逾越人理念的樊篱。或许正是黑格尔过于自信地预示了人类驯服物界这一最终目的，而一个世纪刚逝，欧陆文明就蒙受一次世界大战的血腥戮杀、破坏，工业化、城市化的极速发展又触发了经济大萧条。两相比较，无情地批露了工具理性的虚伪和荒

诞，猛击了欧洲哲人们一掌，令他们警醒而扛起存在主义大旗，直截挑战工具理性的价值观。毋庸置疑，首当其冲的便是业已浸透人类历史意识的工具理性，而存在主义思潮挑枪对阵的正是孕育工具理性的主客体认知观。值得提醒的是：二十世纪中叶，西欧文明面临二战后虚无思潮盛行，人文领域百废待兴；所谓至高无上的“理性”权威基座也随之危机四伏，摇摆不定；存在主义犹如横空杀出的绿林军，亮出“存在先于本质”（萨特语）的义旗，冲着早已异变为物质一元论（materialist monism）叫板。若抽空这一历史社会背景，清谈其“非理性的”危害，就易再次在理念化的自然中失迷。举海德格尔的“存在”作个说明：他主张人的存在属意外、偶然，是实实在在的存活。他曾说：人是被抛入生存中，人对自己为何降世无法负责，但人要对自己如何存活负责[8]。此言点出了两层意思：其一，说到底，人的存在绝不为了任何外在的目的，既非为上帝所缔造的臣民，也非理性自我实现的工具。其二，既然抛开了任何外在的目的，那么人生存的一切意义就取决于人如何存活于自然中。有了这个前提，人就可排除“自然如何有利于我”的思考，而专心地解答“自然和我是什么关系”（What is nature to me?）这个命题。于此，自然这个观念在“有利于我”到“和我什么关系”之间的变迁令人寻味：它摈弃了不平等的“人本主义”，这是明确的，但是否意味着也开通了探寻自然真正的主体的新径，这还需存在主义自己来解答。

让我们先看存在主义中通常被误解的“虚无观”。虚无主义是否提倡人生空虚、无意义，便可放任享乐，颓废？存在主义的回答：不然！如前所述，存在主义主张的虚无，不同于反对基督教创世造人所坚持的无神论立场；也不同于将虚无和存在视为两极对立的经典哲学的主张。强调存在为前提，是为了迫使实证哲学放弃其占领的形而上高地，架空自然科学用以解析世间一切自然规律的缘由。如前证实，这种“人类中心主义”无力彻底澄清人类在宇宙间的来龙去脉，尚无益于人和山水、花草、鸟兽的沟通，甚至无意去阻止人类为自相残害而耗尽地球的资源（消耗化石燃料的战争武器就是一例证）；它从反面证实：存在主义强调那种鲜活、随意的“在”（being-there）是与人深陷科学验证的“自然”中不能自拔的困惑针锋相对的。可见如何从人化的自然中解脱是存在主义首当其冲的使命。存在主义有一句往往被曲解的名言：“他人是堵墙”（萨特言）。在批评者眼里，这是存在主义思潮笼罩下个人自私、孤独、苦闷最精辟的写照，究其对当时欧陆中产阶级文人阴暗心理的负面影响，此言的确入木三分。然而，若从海氏所倡的“在”的角度看，却不难辨出此乃存在主义为排解潜伏于人类中心论的偏执症，而不得不吞服的一剂苦涩的猛药。我们不妨先诊断一下存在主义对它异性的焦虑、迷惘及苦痛出自何处。存在主义质问：自我之外一切是友？是敌？犹如中国古诗中的“天问”，它是借天问人，是不留情面地自拷自责；这显露了存在主义无奈、虚空的自我写照，但更是它对冲破理念固有樊篱的内心外露。回观启蒙时期实证科

学登堂入室，为人类获得充分的自足、自信的优越感，再看战后现代文明创伤遍布，捉襟见肘，将人之理念逼至崩溃的边缘，可见一向奉为经典的科学客观性正遭受挑战，而以此界定它异（自然）的方法论也难免受审判的晦运。对此存在主义有如鱼骨哽喉之压抑，不由地喷发出了“他人（包括自然）究竟是友是敌”的嘶喊。萨特的名言尤其富于渲染、挑衅色彩，恶作剧地将被理性僵化了的主体推向荒诞，其锋芒是针砭成其附庸、奴仆的它异性；在他看来，从它异性为突破口，便能松动、瓦解理性那铁定的本末、干支、主奴的主客体关系——也即如何抵消人以自我意识为量尺、模具而测定、规划并铸造身外外界的意识，舍弃以理念判定人可征服、驾驭自然的终极目的。它异性是友是敌的发问无疑点中了理念自然的命穴。

它异性的论述要重头再来，存在主义是这样向世界宣告的！于是，海德格尔提倡“在”的偶然性和无目的的状态，启示我们真正的自然应是超乎人类生存以外的，是一种人从未认知过的“它异性”(Itness)；法国哲学家梅洛·庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 向人们呼号：“回到事物本身就是回到人类知识产生以前的那个世界去。”[9] 梅氏还特别提醒人们：切勿把乡村里的森林、草原、河流错当成是自然的本身，因为这些是早已被人的科学认知系统地过滤了的“自然”。法国作家罗伯·葛里耶也对此略带讥讽地解释说：“如果说在人以外还有世界存在，而且这世界对人没有任何表示，和人毫无相同之处，这等于犯罪。从他们（理性的代表）来看，罪行尤其犯在承认了两者之间的疏离、差距，却又不试图通过超验的升华或净化而回归主体。”[10] 显而易见，存在主义已从逆反人类中心的角度出发，为自然构筑了一个与人对等，却与人无争的它异性。可见存在主义绝非否定物质世界的存在，而是对以单一的方法论验证的客观规律提出根本性的质疑，倡导“人有自由选择”，从而对所谓的“自然法则”行使否决权。

与此同时，存在主义充分肯定一个个“自我”和外在自然的互认及对应；哲人们注重实实在在的，从个人体验起步，去做一次蔑视周遭社会规范的，“让自然从空无中浮出地表”的尝试。他们强调“自我存在”的主张虽有晦涩、荒诞之嫌，但对于“自我感觉到的存在”的标榜是明确而又在理的。他们主张个人一种“感悟式”体验 (lived experience)，怂恿人尽力施展于自我肉身的感观、体察、领悟而去体验世上人间生生不已，川流不息的“自然”。存在主义哲学坚信：每一个渴望并追求自由的个人都必定会作出这一抉择，因为他（她）已意识到：若依照实证思维去排斥最贴切、最生动、最真实的个人心理体验，并将其划入混沌、虚无的主观意识而逐出人类历史经验的殿堂，人类将难以摆脱受机械功能左右，听由机器的监测、排列、组合的摆布，最终或许被图表、实验、嫁接和替换而获的各色科学原理解析成一束束可轻易归类、收存的数据。与反对者的歪曲相反，存在主义

者并非一概反对科学理性，他们所侧重的恰恰是被实证学科放逐于“普遍真理”以外的，是另一类“自然法则”，是最贴近人的感官直觉和反应，是像痛苦、欲望、想像、抒情、荒谬、模棱两可、欲辩已忘言这类的人生体验。在自然科学家看来，或许这些个人最深切体验到的情感对普世价值来说无关紧要，甚至因其富有个人主观特色而被冠之为“反科学”的，是理应排斥、抛弃的劳什子。倘若此，那存在主义者就完完全全有理由对科学发展史提出本质上的挑战。难怪有存在主义者曾调侃地质问：何年何日能见到科学家发现人的想像力的DNA？

也许有人会指出已有社会心理学、心理分析学等学科诞生和发展；这类边缘学科正逐渐修正、弥补实证科学的偏颇及不足；此类新学识的进展当然功不可没，但究其方法论的实质，终究落脚在人类化的自然范畴内，最终是否能从我主它客的认知中剥离出来，从根本上沟通活生生却又貌似无序、无目的的“在”还需拭目以待。生态危机的降临更犹如横空坠落一陨星，铺天盖地地直逼地球而来，人类面对如此突兀，如此陌生的灭顶之灾，被无情地抛入了困惑、焦虑和无比的紧迫感之中。可见存在主义早先敲响的警钟未为迟也。但是笔者并非仅为存在主义记上亡羊补牢一功。如前所述，我认为最紧要的是研讨存在主义在认知、伦理、美学诸多层次上如何与人类生态意识两相交锋和聚合，以敦促人类猛然觉醒，走出人类中心意识的殿堂，拓展思维和视界的极限，以谦和、包容的心境去重新认识、联结、撮合外在世界的种种生命形式。为此，有必要梳理存在主义思潮是如何对当今生态意识有所引发、激励的。

(二)

崇尚“个人化自然”，奋力排斥无所不包的工具理念，以个人躯体为本，凭新异的（而非为我所用的）虚怀意识，厕身外在的生灵物种之中，真诚地感应和体悟某种它异的存在，这些刻意树立非人类中心意识的倡导，表明了存在主义和流行当今的人文生态思潮确有沟通、呼应以至媾和。自上个世纪七、八十年代以来，这两者的传承关系一直受北美和欧洲的生态学者的高度关注，由此引发的观点、学派也纷繁芜杂。若梳理其主脉，可把握住三大要点。要点之一是要澄清对科技的盲从：我们让人领悟到陌生的、另类的它异性，对误导性甚强的工具理性的反拨，并非意味着与工具理性断然决裂，也无意放弃人类科技文明而逼人蜕化成茹毛饮血、刀耕火种的原住民，更非要将自然恢复到某种纯真、古朴的原生态不可。存在主义给我们启示是一种警醒后的自拷自责：人若要对赋有主权性的自然物体的存在心悦诚服，得先取决于人的意念如何联结--而非我主它仆地统辖--直接的、非客观化了的外在生态；这一“友情链接”需要人主动承担一种价值的转换，即：人需要克服习已成俗的原子式本体论，抵御受实证主义摆布的感

官经验 (sensory experience), 而增强尚未被理念驯服的个体的“感应体悟” (sensual experience) 式的经验, 在人与自然间确立一种相异却同存的 (separate but equal) 社会性, 彰显人与大自然联结、撮合, 两相形成一种“联结性” (belongingness)。仅举水和 H₂O 作说明。显然, 水是滋生、维持地球上种种生命的源头之一, 是人和其它生灵物界进化史的一主要动因。H₂O 则为水的化学元素组合, 是科技人士在实验中按定律组合元素的过程所代表的符号。虽说水和 H₂O 指涉同一物, 但对人们来说, 两者所蕴含的历史, 所经受的遭遇, 所得到的价值认可迥然相异! 在理念化的自然世界里, 一个人对 H₂O 认知的过程可完全在书本、仪器、实验室或公众媒体里完成, 人对水的一切感观接触和印象, 经由实证科学早已规范化、程序化了的细节和步骤, 一无例外地、无惊无险地发生并完成。事实上, 当下成千上万在现代都市里成长的儿童们对水--应当是 H₂O--的了解正是这番精确有序地形成的。可以说, 他们的个体身躯和这个外在自然中孕育着最原本的生机动因的水没有多少真正的触摸, 更何谈有过任何的感悟经验! 与此相左的是人置身自然中, 和水同享肌肤之亲近, 或远眺水天无垠的百川瀚海的广袤, 或领略黄河之水天上来的雄浑、壮美; 或近观山川水域那千姿百态的地貌、植被和气候, 置身于人地怡和、息息相关的居住原生态之中。然而, 水给人最独特的感悟经验当属其承载的人类与自然协同共生的历史记忆: 或滋润生机, 颐养人畜; 或泛滥灾变, 吞噬田粮; 或悄然遁隐, 天干地裂, 欲断人间烟火, 逼人抗争求生; 如此这般, 人类为存活、为繁衍而历尽的艰辛磨难总是与水浑然一体, 难分难解。有了水承载的历史, 才会有人为之感悟, 才会有与自然的联结。毋庸置疑, 由此得出的水的价值是 H₂O 望尘莫及的。

要点之二是从审美到伦理的价值转换: 人对自然的感悟性体验绝不仅是一种辅佐式的审美情趣, 还需成为一种制约性的伦理责任。这是人与自然联结性的另一启承点, 同样有必要转成不可或缺的价值。在理念化的世界里, 人的感悟体验通常只被列入主观臆想、审美情趣的社会实践边缘, 被视为人偶尔用以平衡、补救、陪衬的一附庸角色; 在工具理性统辖的知识领域里, 审美的认知价值被无情地贬低或缩减; 加之, 当今世界里视像媒体极度普及、消费意识泛滥, 审美经验均被曲解、裹挟成可供消费的感观刺激, 以图排泄或麻痹人们疲乏、劳顿的心态。这类审美往往将人从所谓“自然景观”中驱出, 遂将景观框入围网、隔墙之中, 然后如同装饰一件将存入博物馆内的艺术品, 再将其锁定、“悬置”起来, 投入消费渠道内, 愉悦旅人, 牟取利润。同前所述, 这类已被肢解、阉割的审美, 正是假借人的感官经验, 割裂自然和人的相互依存纽带, 让人置身于自然以外, 再从观赏、游玩的角度浏览景物; 此刻的审美经验尚如顽童驾驭高能电玩所得的新奇和刺激, 毫无身处自然景观中, 全身心感应、体悟人与自然的联结感。不难看出, 时下这类感官经验可从无处不见的主题公园、水上乐园, 形形色色的“自

然保护区”中，无需动身迈步而可轻易获取。人类若对此不猛然警醒，对身外物界的审美经验将陷落至何等境地？！

可以肯定，感悟式的体验向人们打开了一条转审美情趣为伦理责任的通道。首先，存在主义力挺个人身躯与自然之间有“体感式”经历。今日生态批评家承前启后，倡导感悟式经验；他们注重身体力行，置个体身躯于外在自然中，倾心地观察，充分地享用自然给予他们的感悟机会。在他们看来，这类机会绝不可能由国家公园或自然保护区提供，因为这些自然景观酷似供摆设、陈列的艺术展品，已抽空了和人协同共生的可能，充其量是“人造荒原”(man-made wilderness)；他们注重发掘自然界中一种“荒芜形态”(wildness)，这是某种只在人的身躯和自然生态互有感应、互有共鸣时才能体悟到的激情。若问何处能找到这样的荒芜形态，生态学者的回答是出奇的简单明了：只需心中有准备，时时处处都可遇见。换言之，人不必远涉人烟稀少的边陲大漠，无需独自攀登高原冰川，也无需自驾孤帆远渡大洋，特地去寻觅此类荒芜形态；相反，它们近在咫尺，或许会在城郊的高铁、国道旁瞥见，或许就在山乡林间远足时相遇，或许就在自家草木丛生的后院撞见，人只需等心绪萌动的那一刹那，把从未有过的“第一次”新鲜目光，投向自身周边的草木鸟兽，就会感悟到有某种奇异的“鲜活”气氛将你笼罩，使你惊悚、震撼，令你不禁感到自然的它异性是逼真地存在的，而且无法彻底把握！正是这类感悟促成审美情趣向伦理责任的转换；假如人感悟到的荒芜形态让他（她）心旷神怡，顿时精神上释压解乏，仍属审美情趣之列的话，而同样的感悟逼人谦卑地面对其它生命群体，自认人仅是其中的一分子，自愿主动以虚怀、利它、自谦自律相待，那就是不折不扣的伦理责任了。

要点之三是依赖人的自然智慧，节制地发展，求安居在地球上。在当今数控化科技深度普及、生命科学广泛运用的社会里，我们必须刻意培植个人感官的敏锐，主观想像的灵活、生动，以抵御理念化自然对内心的驯化 (internalization)。但更能体现伦理道义的是：人虽有得天独厚的认知能力，可仍能意识到那无法穿透的，实实在在的自然是不可逾越的，由此人应积极而又谦和地看待周围一切生态形式：人生存于大地不是路人借宿式的栖息，而是潜心安顿的居住。个中的伦理承当便有了天差地别之分！海德格尔曾从哲理上宣扬“安居”(dwelling) 这一概念，初看是指人与自然生态犹如唇齿相依的居住；细究其本源，我们会发现安居一词里潜藏着绵密的思绪，可径直回溯到古希腊阐述天地神人和睦相济的理念；海德格尔将此梳理、演绎成他的安居观，为人的存在之意义和审美向伦理转化另辟蹊径。暂且举他的名言“人，诗意地安居”作例。他先从“安居”的古德语“筑造”(Bauen) 一词多义入手，挖掘出两层深意：其一，正如德语中“我是，我存在”(Ich bin) 所指涉的，动词Bin 的远祖Bauen 一词兼指人在大地上的属性和存

在；与“存在”紧密关联的是“筑造”，指人在大地上如何建造和居住。这两层意思交相辉映又相互牵制。海德格尔曾说：“筑造并不是实现安居的一个手段或是一种途径，筑造本身就是安居。”[11] 换言之，人存在的实质是建造，是因生存而适宜地营建居住地，绝非单单为了建造而奴性地生存；这意味着人的安居既决定着他（她）如何生存，也决定着他（她）如何筑造。其中谁主谁次，实在无法分辨。其二，海德格尔又从 Bauen 其古哥特语 Wunian 的词根引来“让 … 在和平中驻留”原意，并将其揉进筑造所用的“技艺”(Techné) 的内含里，这便凸显了其中“免除 … 危险”和“将 … 留存”的功能，再植入海德格尔描述的天地神人“四重性”的生存环境里；人的筑造内涵由此变得周全、枢密，而海氏名言“诗意地安居”的真正要义也渐渐显露：有生有死的人类，必需立足于天地神人这个缘发境域，尽力守护大地的和平及安康，从而让人和自然的和睦相济尽可能显现。[12] 从“缘发境域”到“让 … 显现”，我们不禁惊呼：海德格尔的“诗意”与古代华夏“人地亲和”的智慧何其相似！

刘辛民
美国华盛顿州立大学外国语言文化系副教授
xinmin.liu@wsu.edu

[注釋]

[1] 参阅 Theodore Roszak , *Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society*, Garden City, NY: Doubleday, 1978.

[2] 参阅 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 页 6。

[3] 参阅 Bruno Latour, 第一、二章, 页 1-48。

[4] 参阅 Roland Barthes, *Mythologies* [英译版], 页 108。

[5] 参阅 C.S. Lewis: *Studies in Words* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 61

页。

[6] 笔者这一观点参考了Neil Evernden: *The Social Creation of Nature* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992) 和 Karl Löwith: *Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History* (Evanston: Northwestern University Press, 1966).

[7] 笔者表述以下观点时曾参考了 Kate Soper: *What is Nature? Culture, Politics and the Non-human* (Oxford, UK, Blackwell Publishers Inc., 1995), 页 37-49。

[8] 以下表述的观点参考了 Löwith: *Nature, History and Existentialism*, 页 32-41。

[9] 引自 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), ix。

[10] 引自 Alain Robbe-Grillet, “Dehumanizing Nature” in Richard Ellman and Charles Feidelson, eds. *The Modern Tradition* (New York: Oxford University Press, 1965) , 页 367。

[11] 引自 Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper and Row, 1971), 页 146。

[12] 海德格尔有关“诗意地安居”的细节可参阅郜元宝译，张汝伦校的《人，诗意地安居——海德格尔语要》，上海远东出版社 1995，页 83-118。

中国生态批评的英语书目及文章简介

Jonathan Ferguson

1. 陳光誠：《赤腳律師：一個在中國爭取公正和自由的盲人》 Henry Holt and Company出版社 2015.

(Chen, Guangcheng. *The Barefoot Lawyer: A Blind Man's Fight for Justice and Freedom in China*. New York, NY: Henry Holt and Company, 2015.)

环境权益及残疾人权益的倡导者陈光诚的自传《赤脚律师》借用毛泽东时期“赤脚医生”的形象，讲述了这位草根维权律师在生态、残疾人权益等方面维权、抗争的故事。这本书同时被翻译成德语和法语：Der barfüßige Anwalt Mein Kampf für Gerechtigkeit. Translated by Astrid Finke. Reinbek Rowohlt, 2015 [德语]；L'avocat aux pieds nus. Translated from the English by Lucie Delplanque. Paris: Globe, 2015 [法语]

2. 鲁晓鹏、米家路：《环境挑战时代的中国生态电影》香港大学出版社2009

(Lu, Sheldon and Jiayan Mi, eds. *Chinese Ecocinema: in the Era of Environmental Challenge*. Hong Kong: Hong Kong University Press, London : Eurospan [distributor], 2009.)

本书围绕“生态电影”展开讨论。当中的文章不乏只专注个别电影的讨论，比如说安德鲁·哈格曼 (Andrew Hageman) 的《浮动的意识：“苏州河”中生态美学的电影汇合》 (“Floating Consciousness: The Cinematic Confluence of Ecological Aesthetics in Suzhou River”) 深入分析电影“苏州河”的生态美学，亦有一些涉及更广的范围的文章，比如胡敏娜 (Mary Farquhar) 的《意境：论近年武侠电影中的山水景观》 (“The Idea-Image: Conceptualizing Landscape in Recent Martial Arts Movies”) 探讨类型电影中的生态山水意境。《中国生态电影》论文合集中的文章，从较广泛到具体的中国电影分析，都展示了具体学科如何更广泛、综合性地参与生态批评讨论。

3. 苗建時、郁丹、范彼德合編：《中國宗教與生態可持續性》，Routledge出版社

2014.

(Miller, James, Yu, Dan Smyer, and van der Veer, Peter eds, *Religion and Ecological Sustainability in China*. New York: Routledge 2014.)

这本论文合集从中国本土宗教出发讨论中国生态批评，特别是生态可持续发展的問題。合集分为两大部分：从古典和现代两个时期，贯穿宗教学、人类学等多个学科以讨论宗教在当代中国解决本土和全球生态危机中扮演的独特角色。在人文学科谈宗教色变的主流学术背景下，这本批评合集集结了中国及欧美各学科专家的观点以弥补生态批评的西方主义传统，特别是中国生态批评这一个重要而迄今尚被忽视的範畴。

4. 胡德：《阐述大跃进：数以百万的人口失踪，过多的死亡，以及中国的比例危机》，收录於《中国与东方主义：西方的知识生产和中华人民共和国》，英国 Routledge出版社 2012. 66-86頁

(Vukovich, Daniel F. *Accounting for the Great Leap Forward: Missing Millions, Excess Deaths, and a Crisis of Chinese Proportions*. In: *China and Orientalism: Western knowledge production and the P.R.C.* Oxon and New York: Routledge, pp. 66-86.)

由大跃进引起的大饥荒了已受众多学者严厉批判。胡德收入《中国与东方主义》论文集的文章《阐述大跃进：数以百万的人口失踪，过多的死亡，以及中国的比例危机》从不同的角度质疑了广泛接受的历史数据，他反对主流学术界中东方主义的，欧洲中心论似的关于大饥荒的历史叙述。

5. 韦清琦：《近十年的中国生态批评》，收录於格·杰拉德编著之《牛津生态批评手册》英国牛津大学出版社 2014, 537-546頁

/ Wei, Qingqi. *Chinese Ecocriticism in the Last Ten Years*. In: *The Oxford Handbook of Ecocriticism* (Edited by Greg Garrard). New York, NY: Oxford University Press, 2014, pp. 537 – 546.

在世界具有广泛影响力的牛津出版社最近也开始参与推动生态批评主流化。《牛津手册》系列丛书出版了这本生态批评手册，其中包含专门讨论中国而具有文献综述意义的文章。

在中国和世界的学术对话成为流行趋势的今天，这本合集不仅对这个趋势有十分及时的学术贡献，同时有望扩展和创立新型的生态批评领域。韦清琦的文章《近十年的中国生态批评》，讨论近十年来的中国生态批评，介绍中国学者在这方

面的研究和贡献。“近十年的中国生态研究”也是这个学科在中国最富有成果的时期。韦清琦指出中国的生态批评不是玻璃球游戏，而是一种认真的研究学术领域。作者特别介绍了鲁枢元和曾繁仁两位重要的中国生态批评学者。赞许之余，韦氏认为现今中国的生态批评学者还没有完全使用跨学科的研究方法。中国生态批评学者或可以展望世界，包括比如印度哲学的整体论等其他方法和哲学传统。

6. 周遜：《被遺忘的聲音 – 1958-1962毛時代的大飢荒》耶魯大學出版社 2013。
(Zhou Xun. *Forgotten Voices of Mao's Great Famine, 1958-1962*. New Haven and London: Yale University Press. 2013)

中国二十世纪的大饥荒可以被视作一种有巨大历史影响力的环境灾难。周逊使用口述史的批评方法，重现中国二十世纪大饥荒的非官方历史。本书包含丰富的历史材料，其中包括关于农村集体化的影响、孤儿以及大饥荒幸存者的回忆的报道。

7. 瓦科拉夫·斯米尔：《中国的能源：成就/贡献，问题与前景》Praeger 出版社 1976。(Smil, Vaclav. *China's Energy: Achievements, Problems, Prospects*. Praeger Publishers Inc, 1976.)

_____。《恶地：中国大陆环境大剖析》金恒镛译，台湾牛顿出版社，1990（原著出版年份：1984）(The Bad Earth: Environmental Degradation in China. 1984. Zed Press.)

_____。《中国能源的现代化：发展与局限》Routledge 出版社，1988。(Energy in China's Modernization: Advances and Limitations. Routledge, 1988.)

_____。《中国环境危机：探讨国家发展中的限制》ME Sharpe 出版社，1993。(China's Environmental Crisis: An Enquiry into the Limits of National Development. ME Sharpe, 1993.)

_____。《中国的过去，中国的未来》Routledge 出版社 2004。(China's Past, China's Future. Routledge. 2004.)

本参考书目介绍过不少学者的文章，这里特别介绍一位有名的中国生态批评学者—瓦科拉夫·斯米尔。捷克环境科学教授斯米尔曾经写过多篇关于中国生态的文章，对于中国生态研究有重大贡献。除了关于能源研究的两本专著《中国的能源：成就/贡献，问题与前景》(1976) 和《中国能源的现代化：发展与局限》(1988)，斯米尔亦尝试用不同的角度来分析和批评中国的环境现状，例如1984年出版的《恶地：中国大陆环境大剖析》就提供了比较全面的中国环境研究，亦有别于当时一些西方学者对中国环境情况持的乐观态度。对应赛珍珠(Pearl Buck)描述二十世纪初中国的著名小说《大地》(The Good Earth)，斯米尔的《恶地》从

科学验证角度出发探讨中国如何对抗环境恶化。继《恶地》，斯米尔於1993年出版的《中国环境危机：探讨国家发展中的限制》延续了前作的研究方向，从宏观角度探讨人口增加与土地、水源、粮食和能源等的关系，及当中关系如何影响中国现状和未来发展。斯米尔并没有就此停止对中国环境的研究。2004年，他将多年来对中国环境的研究，尤其是从中国能源的用途、影响和前景分析中国的粮食和人口问题，写成了《中国的过去，中国的未来》。

世界知名的瓦科拉夫·斯米尔的学术专著虽然研究讨论过不少国家，但以单一国家为研究对象的书目当中，中国肯定是他讨论最多、最深刻的国家。虽然生态批评属于人文学科之一，但自然科学研究的角度亦对生态批评研究者十分有帮助。斯米尔让大家认识到跨学科研究的可能性和展望，期待将来有更多跨学科的研究，扩展生态批评的领域。

Jonathan Ferguson
伦敦大学国王学院刘氏中国研究院博士生
jonathan.ferguson@kcl.ac.uk

(向在荣、朱翹玮校对)

作者簡介

Notes on Contributors

客席編輯：朱翹瑋

香港大學比較文學系哲學博士，英國劍橋大學影像媒體及文化系哲學碩士，2012-13年度美國富布萊特(香港)青年學人。任教於香港大學比較文學系和香港大學專業進修學院。研究方向包括生態批評、亞洲電影與視覺文化研究。著作刊登於Transnational Ecocinema (Univ. of Chicago Press, 2013), Ecomedia: Key Issues (Routledge, 2015)及其他英文學刊和選集內。

陈红，上海师范大学国家重点学科比较文学与世界文学研究中心教授。主要研究方向为英国诗歌研究以及当代中国文学的生态批评研究，出版了英文专著Bestiality, Animality, and Humanity (2005) 及中文专著《特德·休斯诗歌研究》(2014)，另发表中英文论文十余篇。

張嘉如為紐約市立大學布魯克林學院的現代語言文學系副教授。曾擔任ASLE學會的執行委員，目前擔任該會的輔助獎學金委員會的組長和翻譯委員會審核委員。著作包括《全球環境想像：中西生態批評實踐》(江蘇大學出版社, 2013)，以及十多篇中英文的學術文章，均散見於主要中西學術專刊及英文選集裡。目前她在編輯兩本生態批評研究論文集：Ecocriticism in Taiwan: Identity, Environment, and the Arts (與Scott Slovic教授合編, Lexington Books, 2016) 和《中國生態批評研究》(與程相占教授合編)。

覃奕為，淡江大學英文學系文學組博士生，靜宜大學英國語文學系兼任講師。目前主要研究為生態批評、原住民文學、中西方思想和比較文學。除了研究以外，亦在西方思想史、西方藝術史和西洋文學等課程中教授生態哲學、藝術與環境文學。

Jonathan Ferguson 是倫敦國王學院的博士學生(King's College London, Lau China Institute). 他的學士和碩士畢業於勵磁大學 (University of Leeds, East Asian Studies Department). 他的博士論文討論康有為的大同烏托邦思想，使用路易·阿爾都塞(Louis Althusser) 後馬克思主義和反人道主義的哲學概念，評論《大同書》的性別論述。除博士研究和《思逸》以外，Jonathan 的學術經歷包括四個學術書本評論，兩個學術書本評論的翻譯，並在多個學術研討會進行演講。

黃逸民，文學博士，目前任教於淡江大學英文系。主要研究興趣包括：生態批評，生態女性主義，後殖民理論，美國原住民研究。主要著作刊登於《外國文學研究》，《鄱陽湖學刊》，《創作評譚》，專著 Linda Hogan and Contemporary Taiwanese Writers (Lexington, 2016).

李程，美国威斯康辛大学麦迪逊分校东亚语言与文学系博士研究生。其文章发表在 ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment, Ecoambiguity, Community, and Development, 《鄱阳湖学刊》等处。其研究方向包括：中国现当代文学和视觉艺

术、环境文学、数字人文学 (digital humanities) 。

刘蓓，文学博士。山东师范大学文学院文学理论专业教授、厦门大学生态文学团队兼职教授、中国比较文学学会青年生态批评家学会常务理事。以西方文学批评理论为学术方向，尤其专长于生态文学批评，是中国大陆在该领域开始研究较早、成果较多的中青年学者之一。译作包括美国生态批评学者劳伦斯·布伊尔(Lawrence Buell) 的《环境批评的未来：环境危机与文学想象》（北京大学出版社2010年）等。

劉辛民，美國華盛頓州立大學外國語言文化系副教授。近年著作有Signposts of Self-Realization: Evolution, Sociality and Ethics in Chinese Literary Modernism (Brill, 2014) 。

斯科特·斯洛維克，美國愛達荷大學英語系系主任及文學與環境教授。美國文學與環境研究會(Association for the Study of Literature and Environment/ASLE) 創辦人及1992-1995年創會主席，過去21年擔任生態批評研究的權威期刊《文學與環境跨學科研究》(Interdisciplinary Studies in Literature and Environment/ ISLE)主編。近年著作有Ecocriticism of the Global South和Currents of the Universal Being: Explorations in the Literature of Energy。

王佳奕，北京电影学院 电影学系2014级研究生。专业方向：艺术理论与文化创意；主要研究：生态电影、电影文化研究、当代西方文论研究。影评人、业余工作主要从事电影编剧与策划，小说写作等，文字已在多部学术期刊、杂志上发表。

杨扬，北京清华大学新闻与传播学院2014级博士研究生，澳大利亚莫纳什大学访问学者。研究领域：文化产业、媒介经济、文化研究、媒介理论。

楊一，曾就讀於同濟大學（上海）和新加坡國立大學。現為香港大學中文學院博士候選人，2014/15香港博士研究生獎學金計劃得主（HKPFS）。主要研究方向及興趣為現當代華文文學與文藝理論。

《思逸》編輯編委

Editors

執行主編 Editor-in-Chief

陳曉雯 | Hiu M. Chan

英國卡迪夫大學 Cardiff University

E: chanhm1@cardiff.ac.uk

書評類文章編輯 (中文書) Book Review Editor (Books in Chinese)

徐一超 | Yichao Xu

復旦大學 Shanghai Fudan University

E: xuyichao1990@gmail.com

書評類文章編輯 (英文書) Book Review Editor (Books in English)

楊槃槃 | Panpan Yang

美國芝加哥大學 Chicago University

E: panpan@uchicago.edu

書評類文章編輯 (英文書) Book Review Editor (Books in English)

朱翹瑋 | Kiu-wai Chu

香港大學 Hong Kong University

E: kiuwaichu@gmail.com

書評類文章編輯 (法/西/義/葡文書)

Book Review Editor (Books in French/Spanish/Italian/Portuguese)

向在榮博士 | Zairong Xiang

德國柏林ICI文化研究中心 Berlin Institute for Cultural Inquiry

E: zairong.xiang@ici-berlin.org

報告類文章編輯 Report Editor

曹柳鶯 | Liuxing Cao

法國高師- 中國華東師範大學 Ecole Normale Supérieure de Lyon / East China Normal University

E: am_dom@163.com

訪談類文章編輯 Interview Editor

胡瀝丹 | Lidan Hu

四川大學 Sichuan University

E: hulidansue@gmail.com

編委會成員

Editorial Board Members

韓晗 | Han Han

中國科學院博士後，深圳大學文化產業研究院研究員，《東亞人文》主編
Chinese Academy of Sciences, Journal of East Asian Humanities, Editor-in-Chief

周雲龍 | Yunlong Zhou

福建師範大學比較文學與世界文學教研室副教授
Associate Professor at School of Arts, Fujian Normal University

陳向陽 | Cindy X.Y. Chen

美國紐約大學電影研究系兼職教授
Adjunct Professor in Cinema Studies, New York University

范可樂 | Victor H.L. Fan

英國國王學院電影研究系助理教授
Assistant Professor in Film Studies, King's College

馮琳 | Lin Feng

英國赫爾大學中文系助理教授
Assistant Professor in Chinese Studies, Hull University

章戈浩 | Gehao Zhang

澳門科技學院人文藝術學院助理教授
Assistant Professor at Faculty of Humanities and Art, Macau University of Science and Technology

俞亮華 | Liang-Hua Yu

美國新澤西州西東大學，語言文學文化學院助理教授
Assistant Professor, Department of Languages, Literatures and Cultures, Seton Hall University

李莉 | Li Li

中國北京師範大學文化創新與傳播研究學院博士後
Post-doc, Beijing Normal University

王遲 | Chi Wang

中國傳媒大學紀錄片研究講師
Lecturer in Documentary Studies, Communication University of China

Lucas Klein

香港大學中文學院助理教授
Assistant Professor, School of Chinese, Hong Kong University

陳鐳 | Lei Chen

北京市社科院助理研究員
Assistant Reader, Beijing Academy of Social Science

檀秋文 | Qiuwen Tan

北京大學電影研究博士生，《當代電影》編輯
PhD Candidate in Film Studies, Peking University; Editor at Contemporary Cinema

ISSN 2058-4261

思逸
siyi