从边缘想象“边缘”：藏彝走廊多民族野人故事的符号人类学探析*

李　菲

摘　要： 不同于传统民间文学研究多关注野人故事“神异、精怪”的想象特质或民间故事的角色、母题、原型、程式功能，本文从符号人类学的跨学科视域出发，结合田野和文献/文本分析方法，从文化符号的编码赋义、象征隐喻与文化机制等多维度，关注“野人”故事如何在藏彝走廊多民族的讲与听之间、在中原志怪博物传统与边地口头传统之间持续生成与变迁，由此讨论走廊人群如何在西南边地迁徙流动的历史过程中理解当地的复杂生境，并在生境开拓与资源转化过程中形塑身份认同，探索人境交染、族群互动、多物种共生的多元路径。

关键词： 藏彝走廊，符号人类学，野人，民间故事，《中国民间故事集成（四川卷）》

Imagining “Margin” from the Marginal: A Semiotic Anthropological Study of Multi-ethnic “Savage” Folktales in the Tibetan-Yi Corridor

Li Fei

Abstract: Based on an interdisciplinary perspective of semiotic anthropology, this paper differentiates itself from the traditional folk literature research that pays much attention to either the imaginative

* 本文为四川省社科规划基地重大项目“川西坝子非遗传承与乡村振兴的跨学科研究”（SC21EZD022）中期成果。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.

characteristics of the "mysterious and the supernatural" or the roles, motifs, archetypes and formulaic functions of savage folktales. Combining fieldwork and literature analysis, the study explores the meaning-coding patterns, symbolic metaphor and cultural mechanics. It focuses on how these stories are generated in a multi-ethnic space and constantly change in the Tibetan-Yi Corridor, where they are told and heard in the tradition of *Zhiguai*（志怪, supernatural tales), *Bowu*（博物, natural history) on the Central Plains and the oral narrative tradition of the southwestern border areas. Accordingly, it discusses local people's understanding of their complex ecological environment throughout the migratory history that shapes their identity through the process of habitat development and resource transformation. The multiple paths of human-culture interaction, ethnic exchange and multi-species symbiosis are explored.

Keywords: Tibetan-Yi Corridor, semiotic anthropology, savage, folktale, *The Collection of Chinese Folktales (Sichuan Volume)*

DOI: 10. 13760/b. cnki. sam. 202202005

引言：野人寻踪，旧题新辩

2005 年 8 月，一支国际合作科考队赴藏彝走廊中部川西高原东缘一带进行生物多样性快速评估考察（RAP），还对传闻活动于丹巴至雅江峡谷地带的“玉柯野人”进行了追踪。此行再度勾连起了 20 世纪 70 年代末期兴起的以“神农架野人”为代表的中国野人探秘热潮（刘民壮，1981，p. 9）。经《华西都市报》、“搜狐网”等媒体的短暂报道之后，“玉柯野人”很快被各种令人目不暇给的信息淹没，这见证了“野人”作为文化符号的传播效应在当下媒介时代的式微。而与此同时需要看到的是，在藏彝走廊的藏、羌、彝、傈僳等众多民族之中，长期留存着一个关于野人的口头传统体系，其中不仅涉及藏族早期雅砻部落的族源神话、傈僳族的宇宙与人观，更世代传承了大量走廊人群在迁徙栖居、劳作生计、交往互动等情境中与“野人”相遭遇的历史/想象集体记忆。在我国的民间文学搜集整理（如《中国民间故事集成》）与研究传统中，上述“野人”口头传统几乎都被归入“民间故事”中“幻想故事”之下的“精灵故事”类别，被宽泛地理解为“不同于一般的动

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

物及异类”的“精灵或精怪”，是“超自然力的化身”①。

从符号学视野来看，若将“野人”视为一种文化符号，那么上述两种路径都陷入了难以走出的符号困境：前者在表述和论证中大量使用如“考察”“证据”（胡鸿兴，1982，p. 121）或“发现”“目击”“鉴定”（刘民壮，1984，p. 42）等术语，试图依托科学范式在该符号的能指和所指之间建立起客观、唯一而确凿无疑的指示关系，其结果是在20世纪90年代学术界的共识之下“不明灵长类动物”这一新的符号彻底取代了“野人”符号（何学民，严品华，刘民壮，1990，p. 96）；后者则将“野人”符号笼统地等同于“精灵”“精怪”，将其能指与其他能指混淆，虚化其所指，并将其能指与所指间指示关系的建构性与任意性放大到极致，以对“民间文学”未假反思的浪漫主义与还原主义的想象、幻想为托词，消解了“野人”作为藏彝走廊区域多民族传统文化符号的历史性、情境性以及所指涉的复杂地方关联、感知经验。

本文基于中国民间文艺家协会“三套集成”数据库资源中四川省阿坝、甘孜、凉山三州少数民族民间故事资料，以及笔者在藏彝走廊中部藏、羌、彝、傈僳等民族地区的长期田野考察，从符号人类学的跨学科视域出发，结合田野和文献/文本分析方法，从文化符号的编码赋义、象征隐喻与文化机制等多维度，关注野人故事如何在藏彝走廊多民族的讲与听之间、在中原志怪博物传统与边地口头传统之间持续生成与变迁，由此讨论走廊人群在西南边地迁徙流动时对当地复杂生境的理解，以及在生境开拓与资源转化过程中形塑身份认同，探索人境交染、族群互动、多物种共生的多元路径。

一、故事讲述：“野人”的符号化与边缘之“边”的再想象

法国社会学家让·勒纳尔指出，不同于人类自身的“他物”总是以那些由臆想产生的体形奇特、位于遥远之地的人物形象出现（1985，p. 18），在中西方自古皆是如此。藏彝走廊地处西南一隅，长期以来承载着中原文明对遥远边地与边缘他者的想象，而走廊区域广为流传的“野人”故事，则使身

① 广义的民间故事泛指一切具有情节和人物的散文叙事作品，包括神话和传说；狭义的民间故事是指与神话、传说并列的主要以日常生活为题材，以现实中的人物为主角的散文类民间口头文学。民间故事一般可分为幻想故事、生活故事、笑话和寓言，其中幻想故事又分为魔法故事、精灵故事、宝物故事、童话和动植物故事。“野人”故事按照原“三套集成”和新编《中国民间文学大系》的编撰原则均属“精灵故事”。（中国民间文学大系出版工程编纂出版工作委员会办公室，2021，pp. 73－75）

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

处此边缘的人们对边缘之“边”的理解与想象得到符号化表征。

（一）讲不完的故事：藏彝走廊的多民族交融与“野人”文化符号生成

一则傈僳族民间故事说，“古时候世上的人”分为三种：“第一种是真正的人，他们靠种庄稼、喂养牲口、打野兽、找野果子吃过日子。第二种只是脸貌、说话像人，见了真正的人就要逮去杀来吃掉，据说是猩猩的先代。第三种脸貌也像人，但是专吃人肉，叫作人熊。”（凉山州傈僳族故事《对付吃人的怪物》）① 这则故事将“真正的人”与后两者都笼统地归于“古时候世上的人”，折射出对野人的想象与表述有着很早的时间起源。

在藏彝走廊各民族中，野人故事是一个范围和指称都颇为驳杂的体系，其名称除了最为常见的汉语“野人”（如阿坝州藏族故事《机智的猎人》、凉山州藏族故事《收野人》）之外，还有汉语“野人婆”（如凉山州彝族故事《惹地索夫智斗野人婆》）、“毛野人”（如阿坝州羌族故事《毛野人吃娃娃》）、“猩猩”（阿坝州藏族故事《猩猩的故事》）、“人熊”（如阿坝州藏族故事《聪明的猎人阿桑》）“食人婆”（凉山州藏族故事《智斗食人婆》）、“变婆”（凉山州彝族故事《牧人与变婆》）等，以及各民族语言的特定称谓，如藏族民间故事中的野人“容波”（凉山州藏族故事《昂波家族和容波》）、羌族民间故事中的野人“戈玛卜”（阿坝州羌族故事《野人》）或“戈”（阿坝州羌族故事《羌族碉楼为什么修三层》）、凉山州傈僳族故事中的野人“背背斯”（猩猩，见《对付吃人的怪物》）和“胼木车白”（人熊、老变婆，见《枪杀老变婆》）、凉山彝族及尔苏藏人民间故事中的野人和食人婆“么玛措兹”（凉山州尔苏藏人故事《尼埃嘎和妮埃曼的故事》）、丹巴嘉绒藏人民间流传的野人“狁狫”，等等。

野人故事已经形成了高度类型化的口头表述传统，却很难在民间文学研究的传统视域中得到关注和深入讨论。长期以来，国内外主流的民间文学研究均将情节、结构、功能分析，包括组成同一题材故事的基本单元“功能项”和“母题”视为研究的核心问题，这在很大程度上是受到故事形态学理论的影响。正如普罗普认为“重要的问题是故事中的人物做了什么，至于是谁做的，以及怎么做的，则不过是要附带研究一下的问题而已”（普罗普，

① 由于“三套集成”数据库资料采录时间较早，且数据转化过程中多有文字标点错误，笔者对本文所引民间故事均略作了必要修订。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

2006，p. 17）。许多国内研究者也认为故事类型的确立依据是“形态”，是“定型化的主干情节”（刘守华，2002，p. 2），而不是角色。施爱东对此加以反思，指出在中国本土语境中许多民间故事恰恰是以主人公（如孟姜女）的姓名和属性来命名的。这些具有浓郁中国特点的“物”（人物、事物）的故事在故事形态学中不具备合法性，却可从“同题故事”的视角建立特定文化体系内部的故事分析方法，以此区别于类型、母题、功能项等跨文化的故事分析方法（施爱东，2021，pp. 102－103）。但问题是，“同题故事”以“物”为类的研究仍然主要指具体、具象之“人物”，是将民间文学分类中狭义的历史人物“传说”纳入广义“故事”研究的一种策略。就本文所关注的藏彝走廊多民族野人故事而言，笔者赞同不能忽视故事之角色、人物，但更强调野人并非仅是故事中某个具体、具象的角色、人物——在沿走廊迁徙流动、共生互动的社会历史进程中，不同人群的野人故事反复得到讲述、倾听，进而异文流布；在汉语作为民族间交往交流重要中介语的传播机制之下，一个个具体而不同的野人角色汇聚成为一个反复出现在区域多民族口头传统中的关键文化符号，负载着重要的认知功能和文化机制。

皮尔斯指出，向某人表达——在本案例中即故事的讲与听，也就是在听者心中创造出一个同样的符号。“野人”符号及其解释项（interpretant）的复杂构成在众多民间故事中可见一斑。除了指称多样，“野人”符号还有男/女、大/小、残暴/愚笨、凶恶/胆小等差异，往往体形高壮、多毛发，甚至吃人。而几乎所有野人都具有两个共同特点。其一，与人相似，“像人，有脚有手，一身长满毛，还有尾巴”（阿坝州羌族故事《野人》）。其二，喜好或善于模仿人，如下述各例：“（野人）爱在树林头躲到，阴到学人的样子，你做啥，它就做啥”（阿坝州羌族故事《野人》）；“野人常要吃人，但又害怕人，又要学人”（凉山州尔苏藏人故事《错罗麻摩［斗野人的故事］》）；“容波（玛措兹）会说一些简单的人话，可以和人对话，它极力模仿人的行为”（凉山州尔苏藏人故事《昂波家族和容波》）；“老年人曾说过，这儿的野人要跟人学样子”（阿坝州藏族故事《机智的猎人》）；等等。

正如前述傈僳族故事将“真正的人”与“像人”的猩猩和人熊都笼统地归于“古时候世上的人”，体现出少数民族先民信仰万物有灵的“野性思维”，这使得后二者与“真正的人”相关联的关键正在于“像”而非“是”。作为走廊区域的跨民族文化符号，野人的符号化过程揭示了在人类与非人类的边界划分上存在着某种无法消除的特殊阈限以及人们对此存有的普遍关注和焦虑。这种“似是而非”的阈限，正是“野人”不同于民间故事中“精

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

灵”“精怪”“异类”的根本差异之所在，且在符号象征的深层次结构上与走廊人群特定的历史经验、文化记忆与身份认同议题密切相关。

（二）中原传统与边地传统：“野人”符号的地方化编码

需要看到的是，野人故事并非西南边地人群的专属，野人中最负盛名的还要数中国中部的鄂北神农架野人，其背后牵引着早期神话传说、中原志怪、方志学与地理博物知识等复杂源流。从地域传统来看，屈原的《九歌·山鬼》中“被薜荔”“饮石泉”的“山中人”以及清代《房县志》所载房山“多毛人”，常被引为荆楚之地自古多野人的证据。而从上古神话来看，《山海经》所记载的“枭阳国”——“人面长唇，黑身有毛，反踵，见人则笑，左手操管”（《山海经·海内南经》），为后世野人故事提供了重要的想象原型。在其后的中原志怪传统中“野人”记叙进一步丰富，如六朝刘逵注萧统《文选·吴都赋》时引《异物志》谓枭阳“初得人喜笑……移时而后食之。人因为筒贯于臂上，待执人，人即抽手从筒中出，凿其唇于额而得擒之”。自此，面目似人、多毛、获人则笑、手握竹筒（人因此反借手臂贯筒得以逃脱）的形象和行为模式成为后世民间故事讲述野人的基础性范本。古代野人记述之集大成者当属明代医药学家、祖籍湖北的医圣李时珍，其所编《本草纲目》不仅是借鉴朱熹《通鉴纲目》的名实/道统观以匡正本草分类体系的传世医典（胡良文，1991，pp. 30－31），也被喻为中国古代博物学的典范之作（潘吉星，1993，pp. 220－221）。该书共收录水、火、土、金石、草、木、服器、禽、兽、人等16部52卷1892种。第51卷“兽部”收“寓类、怪类”共8种，其中“猩猩”“狒狒”两类下列集解与附录，广引《尔雅》《山海经》《逸周书》《齐东野语》《方舆志》等记载，均谓二者有“人面人足”“其面似人”“形如人”等特点，且有“野人”“野女”“野婆”（《尔雅翼》《齐东野语》）、“人熊”“山大人”（《方舆志》）、“昆仑人”（《南康记》）等多种称谓。神农架一带药农上山都要随身备一副竹筒，为的是被“毛人”捉住后好顺利脱身。此习俗正是以上中原神话、志怪、方志及博物学等多元文化记忆在民间口头传统中的文化编码及传承践行。

在中华民族自古多元一体的历史和现实语境下，藏彝走廊的野人故事与以神农架为代表的中原野人文献/口头传统有着诸多重叠和相似之处，由此可见中原与西南边地人群文化交互交融的长远脉络。但本文更关注的是比较之下的差异，即“野人”文化符号在藏彝走廊的在地化赋义和再编码过程，承载了本区域独特的地方性知识与主体感知经验。比如，甘孜州丹巴县顶果山

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

一带相传从前有唤作“狯狫”的野人经常掠走年轻男女，于是人们给手腕套上铁环，被野人抓住后就悄悄将手从铁环中取出逃走。此后铁环就演化成了当地男女老少都佩戴的牛骨手镯。这个故事与中原野人故事如出一辙，只是以“铁环”取代了“竹筒”，将当地嘉绒藏人的日常服饰和习俗在地化了。除了特定民族器物符号的置换，故事讲述过程中还会写入负载民族文化习俗编码的地方性知识。如凉山州越西县尔苏藏人的故事《姐弟俩与食人婆》，不仅将汉族地区食人婆故事中的灶房转换为了藏人家的三锅庄，还在姐姐尼埃曼与食人婆么玛措兹的问答中展演了围绕藏人家屋核心三锅庄展开的日常生活空间与等级秩序：

> （么）“要起夜就尿在上把位上算了。”（尼）“那里是长辈和爸爸的位置，那是不行的。”
>
> （么）“那就拉在右客位上。”（尼）“那里是亲戚和朋友入座的地方，不行的。”
>
> （么）“那就到左客位上去。”（尼）“那是你做家务的地方，怎么能在那里呢？”

故事中另有阿妈阿雅大年初二去九个舅舅家拜年送猪头事宜，体现出走廊民族普遍极为尊重舅舅的习俗。这也是人类学亲属制度“西南舅权论”所揭示的古羌系、夷系民族的母系社会遗风（彭兆荣，1997）。

二、禁忌与阈限：“野人”符号的文化运作机制

正如竹筒/手镯之物表征与“野人”文化符号之似人/非人阈限属性所隐含的文化焦虑相对应，讲好一个野人故事的关键就在于在禁忌与危险边缘建立起野人与人的联系，并最终对种种不该建立的联系进行有效切割，从而使讲者与听者反复确认自我作为人之身份。此问题之所以重要，是因为在以迁徙和流动为历史常态的走廊多民族区域，人们总是不断地抵达新的地方，努力适应雪山、森林、河谷、坝子等新环境，打猎、开荒、捡菌子……开拓新的生存资源和领地，从而不断将环境转化为生境，在荒野（未知而危险的外部世界）—生地（偶尔进入或利用的外围区域）—熟地（已经驯化的劳作领地）—社区（村寨与家屋的内部世界）的多层级结构中建立起栖居的合法性，获得在走廊流动空间中来之不易的“家园感”（彭兆荣，2016，p. 9）。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. · http://www.cnki.

（一）遭遇野人：生境重叠与接触禁忌

遭遇野人意味着在流动/栖居的走廊地带，生境重叠与彼此接触是人与人、人与非人必须面对的基本境况。出于维系日常生计和生活的需要，在故事中有时是猎人上山打猎（如《打山匠收拾老变婆》）或者牧人放牧（如《牧人与变婆》），农人开荒（如《猩猩的故事》）或者挖草药（如《独脚野人》），在野外遭遇野人；有时是大人外出走亲戚、谋生计，结果野人闯入家中（如《毛野人吃娃娃》）。野人所代表的充满危险的外部世界与村寨/家屋内部世界往往紧密联系。藏族故事《熊的儿子额楞可儿巴》就以“桥”物象表现了这种近在咫尺的生境重叠和边界阈限，以及跨越阈限的后果：

> 门口不远的地方有个海子。海子上有一座木桥，对面有茂密的大林子。但人们都害怕，不敢过这座桥。……母女俩迫于生活决定去闯一下红海桥，过海子去砍点干柴来卖。……母女俩胆怯地手牵手相继过了桥，很快砍好柴往回走。……当阿妈过了桥时，女儿却被林中的大熊一把拖住，拖到山上去了。

生境重叠下的两相遭遇导致的一般性后果是生计侵扰，比如野人毁坏了青稞或玉米；更为严重的是野人害人、杀人乃至吃人；而最为禁忌的则是野人劫掠男人或女人，甚至与之生下后代，僭越人与非人的边界，建立不当的亲缘关联。无论野人如何试图模仿和进入人的亲缘关系纽带，这种关系都是“非正常”的，就如同额楞可儿巴向阿妈发问：“我家中阿妈听不懂爸的话，阿爸也听不懂阿妈的话；阿爸浑身长着亮毛爬着走，阿妈浑身无毛却站着走，不晓得为啥。”

（二）野人之死：关联切割与边界重塑

要消除阈限/禁忌被打破的危险，就必须对人与野人形成的不当关联进行切割，重建人与非人之他者的清晰边界。

最彻底的方法是消灭野人。比如女孩设法杀死吃掉母亲和弟弟的野人婆（如傈僳族故事《聪明的姐姐》），或者猎人设计杀死野人、人熊、猩猩（如藏族故事《机智的猎人》）。即便无法完全消灭野人，也需要明确空间和地缘边界，将野人从双方密集遭遇的地区驱赶出去，将彼此重叠的自然环境转变为人类独占的资源生境。比如前述尔苏藏人打败野人后，“……就只剩下了一个野人。这个野人躲在热尔山老林里再也不敢出来。据说，好多年前有一

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

个人到热尔山挖药，那个野人不敢露面，只躲在暗处朝人撒泥巴沙沙”（《错罗麻摩［斗野人的故事］》）。热尔山以近处的荒野空间收留了野人及其所隐含的想象与危险，荒野—生地—熟地—社区的空间秩序层级由此建立起来，且家屋始终是位于最内层的核心所在。在笔者进行田野调查的甘孜州丹巴县梭坡乡和巴底乡邛山一带，当地嘉绒藏人说从前的房子都非常矮小，尤其房门只有半人高，必须弯腰才能进入屋内，这种房门主要是为了防御野人，因为野人不会弯腰。家屋作为基础性的社会组织支点建构了嘉绒藏人的社会形态（李锦，2017），其特殊形制是当地嘉绒藏人适应生境的文化结果，也将由家屋庇护的定居之人与游荡于外部世界的危险他者加以区分。

与空间地缘关系切割相比，更为麻烦的则是对禁忌性亲缘关系的切割。这种亲缘切割往往是以违背人伦常理的惨烈方式出现的。比如“熊的儿子额楞可儿巴”亲手砸死了熊阿爸，和阿妈跨过作为人与非人边界隐喻的红海桥，回到人的寨子（《熊的儿子额楞可儿巴》）；或者儿子为带回被野人抢走的阿妈，将阿妈放心不下的“野人小孩”全部杀死（《格桑尔的故事》）。最为尖锐的例子是《独脚野人》及其异文《么玛措兹分儿子》。故事讲述小伙子在山上打猎挖草药时与一个“不是藏族，也不是汉族或者彝族”的女野人共同生活了一年，又在其怀孕后偷偷跑回山下寨子。女野人生下孩子后撵到小伙子家附近：

> 抓着娃儿的两只脚扯成两半边，给他甩了一半过来。他就把甩给他的这半边捡来埋了。另外一半呢？听人说现在的子尔山上还有一个独脚人在跳……传说就是他的那一半娃儿。人们还说，如果在野外遇到大雪封山找不到路，仔细看，就会看到这个脚印。跟着这个脚印走，就有路了。他这是在给人们指路呢！（《独脚野人》）

“野人娃儿”违反禁忌的亲缘（两性/代际）关系不为人世所容。其被扯成两半边的身体就是两个世界的边界切割与不可切割性的双重隐喻：在人的世界那一半无法存活，另一半在野外成了独脚人，还残留着一丝对人的世界切割不断的念想和善意。由此可见，“野人”符号及故事的文化运作机制就在于通过对人与非人之间的复杂关联和边界进行隐喻式表达，对走廊区域多人群、多物种之间的共在与竞争、认同与区分实践进行不断调整。

三、“野人”与“野化”：符号表征、族群记忆与历史隐喻

从知识论的角度来看，相比神话和传说而言，民间故事长期被认为不太

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

具备知识性："神话是人们对远古社会的记忆和理解，传说是人们对某一历史人物或事件的记忆和理解，对传承群体来说，它们都是知识。与神话和传说不同，民间故事是人们对自己情绪的宣泄，娱乐性是其本质属性。"（中国民间文学大系出版工程编纂出版工作委员会办公室，2021，p. 74）按照上述说法，情绪宣泄与娱乐性的本质契合了人们关于民间故事"幻想"本质的固化印象。既然无关记忆和理解，人们也就不能指望从中获得何种重要知识。然而民间故事将经验、情感、想象与理解、记忆相结合，体现出前现代知识和文本书写之外少数民族民间知识的普遍存在方式——具身铭刻的"知"，即"knowing"，而非现代以来被严重窄化的智识主义"知识"，即"knowledge"。正如汉唐《异物志》作为中国古代"地理博物学杂记"与今天的地理学同样具有认知意义，虽有怪诞和夸耀博学之弊，但反映了当时人们对世界认识的真实水平、方式及其局限，而非有意虚构夸张（王晶波，1997，pp. 63－65）。因此，透过"野人"符号表征深入探索其背后隐含的历史记忆与认知逻辑，可导向对何为"野人"以及何为"野"的进一步探问。

野人故事长期以来被视为幻想的产物，这种观点几乎完全限制了人们从中解读真实历史经验和文化记忆的可能。笔者因而主张将幻想从"野人"符号上适度剥离，重返社会历史现场来将"讲故事"重塑为走廊人群重要的文化认知、理解和记忆方式。那么，相对于特定野人故事的讲者、听者及其所属人群而言，"野人"符号将显现出某些隐含的重要面向——包括先在者、协作者和模仿者。川西羌族的野人故事便是典型例证。

（一）先在者：迁徙与流动的时空记忆

"野人"符号的第一种面向是走廊迁徙历史中的先在者。《羌戈大战》是羌族著名的起源神话，其中许多片段散落为脍炙人口的民间故事。汶川、茂县、黑水等地流传的该故事的多个版本无一例外都指出"戈人"或"戈基人"为当地最早的原住人群，具有"野人"的特征：

> 尔玛人来到龙溪的时候，发现这地方住有一些野人。这些人身体高大，全身是毛，很像猩猩。羌人称他们为"戈"。戈人力气很大，但很憨，只会使笨气力。羌人要他们干啥就干啥。（《羌族碉楼为什么修三层》）

> 木姐珠和斗安珠……率领自己的部落，赶着羊群，由西北高原南下，翻过许多大山，终于来到波浪滔滔的岷江上游。他们一看，这里有山、有水、有平原，是个放牧的好地方，就决定在这里定居下来。……但是，

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

这一带却住着高颧骨、短尾巴、身体强壮的戈基人。他们个头不大，性情却很凶猛。双方互相争夺牧场，经常发生战争。(《羌戈大战》)

在羌人讲述的故事中，野人并非精灵、精怪或异类，实是同为人的不同人群。法国藏学家石泰安（R. A. Stein）在《汉藏走廊古部族》中认为戈人先于羌人来到岷江上游进行农业垦拓（2013，pp. 135－136）；马长寿在《氐与羌》中也认为戈人是在汉代以前就占据了岷江上游的古蜀蚕丛后裔“纵目人”（2006，pp. 23－27）。在早期走廊人群迁徙流动的历史时空之中，“有山、有水、有平原”而易于放牧和定居的岷江上游成为先来者与后到者、定居者与流动者常常发生生境重叠和资源竞争的目标区域。对于后来者羌人而言，先在的他者——戈人由于与羌人的差异，更由于对栖居合法权的争夺，只能成为“野人”。

“野人”作为先在者的隐秘身份在迁徙族群的故事讲述中得以留存。同样的例子还有尔苏藏人讲述自身最早迁居到大渡河中游一带时的故事：

原先我们居住的地方人很少，野人却很多。野人常要吃人，但又害怕人，又要学人。以后人们想了个办法，修了个转经庙。野人也跟着人学转经。它转呵转，转昏过去倒在地上。人们就从事先藏好的地方跑出来把野人杀了。这样，冕宁的人们就修了许多转经庙，用来对付野人。(《错罗麻摩［斗野人的故事］》)

尔苏藏人是藏彝走廊中部高原东缘众多藏族支系中的一支，在大渡河流域自西北向东南迁徙进入彝汉杂居地区，主要分布在今天雅安市石棉、汉源县和凉山州的甘洛、越西、冕宁、木里等县（王德和，2010）。走廊区域无处不在的“野人”也为尔苏藏人提供了支撑其流动合法性的便利手段，同样隐含着其身为后来者的记忆烙印和面对新环境的生存忧虑。对本区域常见的野人故事进行再编码和再赋义，可以解释该人群南迁带来的如转经、寺庙等藏族宗教信仰习俗、物象的向南传播，以及尔苏藏人在彝汉杂居的多民族交汇地带以修建转经庙为表征而确立的栖居合法性。

（二）协作者：生境与资源的共生关系

“野人”符号的第二种面向是协作者。羌人与其所谓“野人”——戈人，二者间的关系不只是竞争和对立，在交叠的生境和资源框架下，也有协作和共生的一面，且这种协作关系往往在迁徙人群初到此地时得到强调。在《羌族碉楼为什么修三层》中，双方的协作关系甚至被象征性地嵌入羌族民居建

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

筑形态，形塑了重要的空间符号表征及民俗禁忌：

> 羌人初到这里的时候还没有房子，只有岩洞。后来羌人得到阿巴木比塔的指点修房子的时候，戈人也来帮忙。房子修好了，阿巴木比塔就住最上层，羌人住中间一层，戈人还是出了大力气，就把房子底层让给他们住。
>
> 后来，传说戈人死绝了。但羌人不敢住，让牛羊住。

这就是羌人的房屋分三层，上层住神、中间住人、下层关牲畜的来历。

像猩猩一样的戈人，不仅与尔玛（羌）人共同生活在今天的汶川、茂县一带，还帮后者修建房子，并进入后者的家屋空间——天神、羌人、戈人共居的三层碉楼。即便戈人消失后，牛羊占据的碉楼底层仍然作为携带民俗禁忌的象征性空间保留了羌人与戈人曾经共生的历史记忆。

这种协作共生关系，在各民族野人故事中还常常表现为野人也掌握人的谋生技能，并能为人所用。比如尔苏藏人“唐家”一支最早到凉山州九龙县和爱乡拉姑萨一带“落业”（定居）时缺少柴火，传说“唐家老祖打一个呼哨，来了一大群野人，你一抱，我一抱，干柴火堆了一大堆”（尔苏藏人故事《四个活佛和唐家历史》）；彝族勇士惹底索夫哄骗野人婆一起去牵牛杀来吃，野人婆便帮他“割九背荨麻来，背九背石头来，背九桶水来”，都找齐放在麻柳树下（彝族故事《惹底索夫》）。再比如傈僳族故事中两口子哄骗“背背斯”（猩猩）帮他们干活：

> 两个背背斯起劲地刮麻叶，很快就把麻割完，刮完，打伙（一起）又把麻晒在地里。两口子给背背斯说：“喔哟，你们很能干，力气又大。请你们再帮一点忙。我家房子漏雨得很，娃儿些在屋里造孽。帮忙撕几张黄板去盖房顶，要得不？”两个背背斯答应了，就一路到地边去划那一节木头。（《对付吃人的怪物》）

罗安清在《末日松茸》一书中通过对松茸、人类及其他物种的“多物种民族志”考察指出，地球上重要的生命物质转换都是在物种内部和跨物种的合作中实现的；自然可能是在选择某种关系，而不是选择个体或基因组，因此“共生”是规则而非例外（2020，p. 25，p. 169）。今天“多物种民族志”在西方人类学界异军突起，目的正是理解多元物种“交染”（contamination）（p. 31）共生的世界生成过程。在此意义上，在藏彝走廊特定自然生态框架下展开的多族群历史都是多物种“交染”之多样性实现过程的历史产物。“野人”符号及其故事不只是幻想，也是交织着早期走廊人群想象的与真实

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

的人与人、非人以及万物共生的记忆和历史。

（三）模仿者：我者与他者的认同区分

“野人”符号的第三种面向则是模仿者。戈人的消失更是人类学跨文化遭遇中极为典型的失败案例：作为败者，戈人不仅输掉了与羌人的战争，也输掉了讲述自己故事的权力，只能在羌人讲述的故事中成为“憨”“笨”“偷神牛”“不要神”的负面形象。双方的争斗就是在天神的帮助下进行的：

> 木比塔喊羌人拿木棍作武器，戈基人拿麻杆杆作武器。戈基人用麻杆杆打羌人，一打麻杆杆开了花；羌人用木棍打戈基人，戈基人被打死了很多。
>
> 木比塔喊羌人拿三块白石头作武器，戈基人拿三个雪坨坨作武器。戈基人用雪坨坨打羌人，打得雪花到处乱飞；羌人举起白石头打戈基人，一石头砸死一个，戈基人被打死了一大坝。
>
> 木比塔叫羌人扎了九个草人，甩到石岩底下，故意向岩下问：“喂，你们在岩脚下好不好耍?”原先埋伏在岩脚下的羌人回答说：“好耍。”木比塔就叫戈基人也跳下岩去耍。结果，戈基人被摔死了千千万。（《羌戈大战》）

值得注意的是，失败的关键正是戈人（野人）之于羌人（人）“似是而非”的拙劣模仿——麻杆杆对木棍的模仿，雪坨坨对白石头的模仿以及戈人对草人跳岩的模仿。在羌人看来，与自身紧密相关的戈人不仅是不同的，更是“似是”而终“非是”的低级模仿者。戈人身上这一似是而非的模仿者特征正是前文所述走廊多民族故事中野人符号的标志性特征：如藏族故事《聪明的猎人阿桑》和《机智的猎人》中猎人以抽兰花烟诱使野人和人熊以明火枪打死自己；羌族故事《野人》、藏族故事《昂波家族和容波》《错罗麻摩［斗野人的故事］》《猩猩的故事》、彝族故事《牧人与变婆》等都用了野人分辨不清水和酒、木刀和真刀，因模仿而失败的叙事模式。反过来，“死于模仿的模仿者”这一特征也使野人区别于精怪和异类，这隐喻了野人与人的复杂关联及在此关联中人使自我与他者区分的内在紧张感。

赵毅衡指出，任何感知只要被当作意义载体，就是符号（2016，p. 47）。此“感知”不仅强调感知到了什么以及如何感知，更需将具体历史语境中的符号感知者主体纳入考量。这也是皮尔斯之“符号三元说”（符号－实体－解释项）隐含在解释项背后的符号解释者、使用者的主体位置。以羌族野人

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

故事的文本分析为基础，至此可以窥见在羌族历史感知与族群记忆中一条隐约可见的符号编码线索：戈人从“先在者”到“共生者”再到“模仿者”与“失败者”，不断降级与矮化，从形貌和行为上消解了作为人的身份，进而符号化为野人。甚而，与野人接触之事物也会发生矮化。如天神赐给羌人和戈人天上的蜂子，羌人爱蜂子如宝贝，酿蜂蜜以为神物；戈人则不管不问，结果“蜂子到处乱飞，最后变成了野蜂和马蜂”（阿坝州羌族故事《蜂子》）。蜂子从神物到野物的降级，呼应了戈人从被天神照看的人降为低级的野人。故而“野”并非一种静态的属性，而是一种动态变迁过程——“野化”，这种变迁与“文化”逆向而行。在迁徙与流动中生成的藏彝走廊是多民族世代栖居的自然生境和生活世界。“野化”为故事讲述者群体确定自我身份及文化认同提供了符号编码/表征工具，“野人”符号承载的正是“符号使用者关于生活世界的一般知识”（丁尔苏，2012，p. 56）。

余　论

历史人类学家王明珂在一系列著作中对“华夏边缘”的形成过程的讨论，正是在中国西南的区域历史背景下以资源竞争与分配为枢纽来理解生态/文化边缘的扩张与变迁，以及边缘人群如何归属（王明珂，2006）。不同于中原人群“英雄祖先”的历史心性，羌族在汉、藏之间所生成的“兄弟故事”历史心性与维系的身份认同是在边缘人群之间及内部发生的互动关联（2008，2009）。而藏彝走廊多民族的野人故事则表明，此种边缘人群认同的生成与变迁不仅关涉人与人的关联，也关涉人与非人之间的边界、关联以及由此展开的想象、表述、记忆等诸多符号化、象征性的文化实践。边缘兼具文化与生态的双重属性，使得边缘人群对自我的认同与对他者的区分必然跨越人类的边界，开启生境重叠的多物种世界。

在当今的人类学“多物种民族志”视野下，人类与非人类在自然与文化的交互界面中不断相互赋形，塑造着彼此（利恩，2021）。人们熟知的所有种类都是在世界和知识创造之间的脆弱接合中发展出来的，它们即便看似流动不定而且引发困惑，却也同样真实（罗安清，2020，p. 283）。人类与非人类物种之间的种种充满仪式意味、象征意味的交织乃至交染提示我们，对“野人”符号的理解需要超越真实与想象的简单二分，在特定语境中探寻其符号化过程的动力、逻辑与地方历史意义。被中原人群视为边缘的走廊民族/族群围绕野人展开的符号化实践，显示出边缘人群的身份认同不仅重视人与

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.

人的区分，也因身处生态/文化的边缘而极为重视自身作为人与其他非人的区分问题。与似是而非的异类他者的复杂关联不能简单归于幻想、想象或原初心智，它反映的是人们在边缘之地长期迁徙流动过程中不断开拓和推移边缘，理解与利用自然资源，与多人群、多物种生境重叠、共生互动的多元路径。因此，关键的问题就并非去考证野人是否存在，而是要在区域生境历史中理解“野人”符号的多重面向，进而思考跨物种网络中哪些要素被纳入特定人群的历史经验范围得以感知、表述和记忆，由此在走廊区域丰饶生境与生存压力的悖论之下塑造一个极具包容性的生活世界。至此，符号人类学也表明了自身的问题意识：不仅考察“符号是什么”，更考察“人使用符号”这一特定符号事件的社会历史过程（刘慧雯，2004，p. 95）。

同样，“野”也并非某种静态的属性，而是一种动态多元的自然/文化结构及其变迁过程：首先，“野”指涉走廊区域横断山脉的山川、河谷、森林、草场等自然生态资源及人们对其不断的开拓和塑造；其次，“野”指涉走廊空间迁徙人群身处内部世界（家屋/村寨/社区）与外部世界之间的自然/文化界面交互推移过程；最后，在生境重叠的多人群、多物种互动过程中，“野”为特定人群的竞争/协作及自我/他者身份认同提供了符号编码与表征工具，从而在边缘的演进过程中塑造了那些更为边缘的社会空间和族/物种群。在走廊区域，流动性（mobility）和固定性（fixity）同时对生活在此的人们影响深远，游离于家屋/村寨/聚落并与之具有平行结构关系的野人世界，既可以是被想象的边缘之边，也可以是未被驯化的逃离空间，皆为区域历史持续注入了充满张力的活跃基因，也丰富了区域社会的立体构架和文化意义（黄杰，2021，84）。

引用文献：

丁尔苏（2012）. 符号与意义. 南京：南京大学出版社.

何学民，严品华，刘民壮（1990）. 几种“奇异动物”毛发的血型物质及角蛋白等电聚焦谱分析. 华东师范大学学报（自然科学版），4，92－96.

胡鸿兴（1982）. 关于神农架“野人”证据的探讨. 武汉大学学报（理学版），4，121－126.

胡良文（1991）. 李时珍分类思想研究. 辽宁大学学报（哲学社会科学版），6，30－31.

黄杰（2021）. “江湖”：乡土中国的另一种想象. 学海，4，75－84.

勒纳尔，J. B.（1985）. 野人与外星人——进化论者幻想中的两个形象（姜其煌，润之，译）. 第欧根尼，2，18－33，128.

李锦（2017）. 家屋与嘉绒藏族. 北京：社会科学文献出版社.

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.

利恩，M. E.（2021）. 成为三文鱼：水产养殖与鱼的驯化（张雯，译）. 上海：华东师范大学出版社.

刘慧雯（2004）. “符号事件”或“符号”?. 中华传播学刊，6，89－101.

刘民壮（1981）. 神农架“野人”考察新进展. 化石，3，9－10.

刘民壮（1984）. 近年来我国关于“野人”毛发的发现和鉴定. 自然杂志，12，42－44.

刘守华（2002）. 中国民间故事类型研究. 武汉：华中师范大学出版社，2002.

罗安清（Tsing，A. L.）（2020）. 末日松茸：资本主义废墟上的生活可能（张晓佳，译）. 上海：华东师范大学出版社.

马长寿（2006）. 氐与羌. 桂林：广西师范大学出版社.

潘吉星（1993）. 中外科学之交流. 香港：香港中文大学出版社.

彭兆荣（2016）. 家园遗产守则. 民族文学研究，4，9.

彭兆荣（1997）. 西南舅权论. 昆明：云南教育出版社.

普罗普，V. Y.（2006）. 故事形态学（贾放，译）. 北京：中华书局.

施爱东（2021）. 故事法则. 北京：生活·读书·新知三联书店.

石泰安，R. A.（2013）. 汉藏边境古部族（耿昇，译）. 北京：中国藏学出版社.

王德和（2010）. 尔苏藏族研究. 成都：四川大学出版社.

王晶波（1997）. 从地理博物杂记到志怪传奇——《异物志》的生成演变过程及其与古小说的关系. 西北师大学报（社会科学版），4，63－67.

王明珂（2006）. 华夏边缘：历史记忆与族群认同. 北京：社会科学文献出版社.

王明珂（2008）. 羌在汉藏之间. 北京：中华书局.

王明珂（2009）. 英雄祖先与弟兄民族. 北京：中华书局.

赵毅衡（2016）. 符号学：原理与推演（修订本）. 南京：南京大学出版社.

中国民间文学大系出版工程编纂出版工作委员会办公室（编）（2021）. 中国民间文学大系出版工程手册. 中国民间文艺家协会.

作者简介：

李菲，教育部人文社科重点基地四川大学中国俗文化研究所教授，研究方向为文学人类学、非物质文化遗产、西南少数民族文化。

Author:

Li Fei, professor, the Key Research Base of Humanities and Social Sciences of the Ministry of Education of China, Institute for Non-Orthodox Chinese Culture, Sichuan University. Her research fields are literary anthropology, intangible cultural heritage, and ethnic culture of southwest China.

Email: fz75420@126.com

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.