

文化理论前沿

# 狂欢误读和民间泛化

主持人 曾 军

(上海大学 文学院, 上海 200020)

**主持人语:** 在当代文化理论与批评中, 既极具争议又极富活力的理论可能非“狂欢”和“民间”莫属了。在西方学术界, 一方面, 巴赫金的狂欢化理论不断被各种新潮文化理论所重新阐释, 引之为强有力的理论资源, 如约翰·多克甚至直接用“狂欢”作为“后现代主义文化”的代名词; 但另一方面, 围绕巴赫金狂欢理论的史学依据之争又成为对其理论合法性最具要害性的质疑。与之有关的争论, 近年来随着巴赫金在中国学界中的持续升温也不绝于耳, 视狂欢理论为巴赫金理论想象的神话的批判和反批判一直持续到现在。民间理论是中国学者陈思和的首倡, 其理论来源中多少也有着巴赫金狂欢理论的影响, 在理论系统化的过程中也曾出现过从价值区分到事实求证的争论。尤其是当民间理论确立之后, 民间写作与之的互动过程中出现了明显的“泛民间化”的现象(这里包括两个层面的“泛化”问题: 一是创作上的泛化, 二是批评中的泛化, 它们都导致了民间话语在当代文学批评中的泛滥和歪曲), 在一定意义上消解了民间理论的精神价值。

面对着狂欢误读和民间泛化问题, 正本清源交锋应对是必须的, 王光东在《民间理论与写作在1990年代的互动发展》中, 非常尖锐地指出, 民间写作的“泛民间化”过程中, “民间文化形态是否在‘精神重建’的定义上被作家化为自己的灵魂是很值得怀疑的”。凌建侯也在《史学视野中的巴赫金狂欢理论》中强调, “围绕狂欢理论是否‘谬论’、‘神话’的争论, 确实不是实证主义史学家所称的谁掌握‘真正的事实’即史实的争论, 而是如何看待精英文化与民间文化相互关系的路线之争、世界观之争。”

## 史学视野中的巴赫金狂欢理论

凌建侯

(北京大学 外国语学院, 北京 100871)

[摘 要] 史学家古列维奇正确地指出, 巴赫金抛开中世纪的整个文化语境, 把下层文化与上层文化截然对立起来, 忽略了两者之间的彼此渗透, 对狂欢节文化意义的阐发存在夸大之处。但是, 对狂欢理论而言, 这类缺陷不是根本性的, 该理论并不是“神话”与“谬论”。实际上, 巴赫金与其对峙者采取了不同的史学视角, 围绕狂欢文化观念是否站得住脚的争论, 与其说是谁掌握了“史实”的争论, 倒不如说是从什么视角选取、甄别与释读史料的史观之争。巴赫金的多学科交叉视角及敏锐洞见, 提供了活跃学术灵感的启示, 为史学开辟了民间狂欢(笑)文化研究课题, 其亲近底层生活感受的立场、伸张大众话语权的勇气令人敬佩。

[关键词] 狂欢理论; 史学; 巴赫金; 古列维奇

[中图分类号] G 03; K 06

[文献标识码] A

[文章编号] 1001-9162(2008)04-0014-07

巴赫金的狂欢理论拥有众多的认同者与追随者、褒贬兼合者与对峙者。最严厉的对峙者是一些

[收稿日期] 2008-05-10

[基金项目] 教育部人文社会科学规划项目(06JA740003)

[作者简介] 凌建侯(1968—), 男, 浙江余姚人, 文学博士, 北京大学副教授, 从事比较文学与世界文学研究

史学家，其中有人把它尖刻地斥责为“谬论”，有人温和地称之为“神话”。然而，哈贝马斯对狂欢思想做了正面回应，普罗普赞同大众用狂欢与笑声反抗中世纪社会制度所强加的禁欲主义的观点，梅列金斯基认为“部分渊源于原始文化的狂欢观念完全正确”，克里斯特瓦创建互文性理论深受“双重性相互转化”的影响。截然对立的接受立场令人深思。把狂欢理论判定为“谬论”、“神话”的根据是什么？为什么该理论会受到哲学家、民俗学家、神话学家、文化符号学家的肯定？实际上，狂欢理论正如一些史学家所说有不少缺陷，但所谓的根本性缺陷并不存在，因为这个理论是否站得住脚的争论，与其说是谁掌握“史实”的争论，倒不如说是从什么视角选取、甄别与释读史料的史观之争。

### 一、“谬论”说与“神话”说

自20世纪80年代初起，巴赫金的民间狂欢文化观念就受到了德国某些史学家的批判，其否定之彻底，让人感到狂欢理论一无是处：

米哈伊尔·巴赫金，被文艺学界赞誉的作者，在其《文学与狂欢：小说理论与笑文化（Literatur und Karneval: Zur Romanttheorie und Lachkultur）》（1969）一书中，曾就高压的“严肃文化”（国家、教会、封建君主制）与对立的“笑”（民间）文化做过阐发，阐发的一切几近彻头彻尾的谬论，而且就所涉及的中世纪而言，与真正的事实没有丝毫关系。

慕尼黑史学家莫瑟尔（D. - R. Moser）认为，欧洲的狂欢节在任何形式上都不渊源于古罗马农神节这类多神教文化，因为它是基督教教会有意意识的发明，“目的在于将它作为教化手段而能够阻止教徒们过分地偏离教会的各种教义”。1986年出版的专著《斋期前夜·斋期前夕·狂欢节：“颠倒的世界”的节日（Fastnacht - Fasching - Karneval: Das Fest der “Verkehrten Welt”）》又指出，支撑狂欢理论的真正史料只有歌德描述1788年罗马狂欢节的游记，而18世纪的狂欢节与13世纪到16世纪的狂欢节有着很大的差异，德国早期的狂欢节并不是大众现象，参加的人数很少，根据纽仑堡“美髯协会”节日志的记录，参加者一般不超过二三十人，而且他们的姓名都登记在册，另外，直到1701年官方才下令允许女性参加狂欢活动。总括地讲，巴赫金不顾“史实”，错误地理解了中世纪与文艺复兴时期狂欢节的真实状况，夸大了狂欢节

的文化意义与功能，因此狂欢理论是“谬论”。

与“谬论”说相比，中世纪专家古列维奇提出的“神话”说温和很多。莫瑟尔不但否定民间文化与官方文化的对立，而且怀疑“民间文化”概念本身的可信度；古列维奇认为，中世纪的上层文化（官方文化、精英文化、知识分子文化）与下层文化（民间文化、大众文化、非知识分子文化）存在区别，但这种区别不是截然对立，更不是对抗。早在《拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时期的民间文化》（以下简称《拉伯雷》）刚出版不久，他就指出，强调狂欢节纵欲的笑及其战无不胜的力量是极为片面的，实际情况是笑与恐惧的矛盾结合；后来进一步阐明自己的史学立场：“现代史料学研究论著所描绘的图景，与这样的图景存在本质的区别，依照巴赫金的观点，这种图景中狂欢节的乐观的笑是主要因素。”总之，狂欢理论“从历史学的角度来看有失偏颇”，但“从文化史研究的角度看”，“在知识上是最有成果的，也是最有启发性的”，“启发”主要表现在从此开启了“一个新领域”，亦即“沉默的大多数的文化”的领域，“偏颇”则主要指巴赫金只注重“其中的一个方面，即喜剧的、嘲讽的方面”，而把民间笑文化与严肃的官方文化看作“相互对立的两极”。概括地看，古列维奇与莫瑟尔批驳狂欢理论的理路相同：巴赫金违反现代史料学的原则，忽视狂欢节是基督教的节日，将其文化渊源追溯到了无法考证的远古。

记录在各种文献资料中的狂欢节只始于中世纪晚期，而在这之前我敢谈论的只是以后的狂欢节的一些个别成分，只是“狂欢节之前的狂欢节”。巴赫金对民间文化的分析脱离了对它身处其中的社会的考察。只有在如此独特、且本质上是新的社会机体（中世纪晚期的城市正是这样的机体）的条件下，这个狂欢节才能找到自己的位置。

研究狂欢节不能把它孤立于宽广的社会文化语境，巴赫金却无视中世纪文化语境中占主导地位的基督教因素，“从未提到基督教或基督教的上帝，中世纪和文艺复兴时期的欧洲似乎没有任何宗教或与宗教有关的东西”。为什么要忽视狂欢节的基督教属性、把拉伯雷的作品当作民间笑文化传统的表达者加以思考？古列维奇认为，这是“由不一般的冲动造就的”，是时代给予他的情感需要。民间（笑）文化与官方（严肃）文化的截然对立，并不是研究史料得出的结论，而是感觉到原苏联意识形态体系与人们的现实意识之间出现了严重对立，

“把斯大林时代俄罗斯的现实生活中的有些因素转换成了中世纪和文艺复兴时期的现象”。实际上，中世纪文化是个整体，应该在这个整体中认识文化的不同层面，而民间文化“与社会的有教养的部分，其中包括宗教界，也绝对不是格格不入的”。古列维奇晚年做出了结论：“总之，在近30年来的研究与思考之后，现在我倾向于把民间狂欢文化观念认定为特殊的学术神话。这么说，丝毫不否定这一观念对智力的强大刺激中已经发挥的并且可能会继续发挥的作用。”神话意味着想象与虚构，学术排斥虚构的成分，虽然想象能启发科学研究。

## 二、分歧主因浅析

巴赫金及其史学对峙者之间产生如此严重的分歧，主要原因是看待中世纪狂欢节文化的视角截然不同。前者的立足点，首先是远古的多神教，然后是基督教教会统治时期存留着的多神教文化因素，所以认为狂欢节在形式上可以追溯到多神教仪式；后者的出发点是基督教，然后是基督教化了的多神教因素，所以认为狂欢节只能是基督教的节日。前者的立论，得到了人类学、神话学、民俗学的佐证；后者依靠对中世纪历史本身的研究，不主张人类学者与民间文化研究者把民间笑文化传统的研究成果与狂欢理论嫁接起来，认为这是“仓促地把巴赫金拥抱在自己的怀里”，他们研究的笑文化传统虽与狂欢节传统有“某种相似之处”，“但在这样的比较中，‘人类学的’文化与具有基督教本质的中世纪欧洲文化之间具有重大意义的区别被忽略了”。前者强调民间节日形式特征的普遍性，即表面上作为官方节日的狂欢节在起源上不应与古希腊、罗马的民间节日截然割裂开来；后者突出中世纪狂欢节的特殊性，即一切都应被纳入以基督教文化为主导的整个中世纪社会生活中。研究某种文化现象，确实需要把它放置在整个社会文化语境中，从这种语境看，巴赫金对中世纪狂欢节本身的考察是片面的，他夸大了狂欢节及其所包含的“笑”的作用。史家的思路与结论很有道理，揭示了狂欢理论确实存在的缺陷。但我们也应该看到，史家也夸大了狂欢理论片面性的一面。巴赫金感兴趣的，与其说是某个时代的某个文化现象，倒不如说是历史长河中的某类文化现象，即作为文化与诗学传统的民间笑文化的运作机制。民间文化（на — родная культура）与其英译大众文化（popular culture）有交集，但差异明显，它更多地指向与民俗

（Фольклор）相关的民间生活，与物质一躯体相关的令人发笑的粗俗是其基本特征，正是在这个意义上巴赫金几乎把民间文化与民间笑（狂欢）文化等同起来，夸大了后者的作用与功能。民间文化传承着远古时代的农业一生殖崇拜的仪式因素，如“爱情”文化母题，可以被看作是多神教文化“综合体”中“性”的高雅化形式，虽然到了文明时代其多神教意义消失了。笑的形态多种多样，狂欢式笑只是其中之一，但它带有“降格”、“贬低”的粗俗色彩，长期以来遭到排斥乃至指责。巴赫金把这类笑挖掘了出来，并赋予其哲学意义：个人的肉体消亡，但人民（人类）始终处于繁衍与更新之中，狂欢式笑正因为面向未来与更新而具有把一切旧事物“颠倒”、相对化的文化功能。

巴赫金选取狂欢节作为专论民间节日文化的立足点，是因为基督征服罗马过程中出现的这个节日，吸纳了各种已衰亡或蜕化的民间节日的一系列因素，诸如仪式、道具、形象、面具、广场言语体裁等等，相对较好地保存了此前各种民间节日的形式特点。这样，狂欢节、狂欢、狂欢式、狂欢化成为了巴赫金阐发民间笑文化与某类文学创作源流的重要概念。毫无疑问，巴赫金扩大了中世纪狂欢节本身的词汇意义，学术研究允许这么做（如福柯扩大“话语”的词汇意义），但他以中世纪的材料阐发这个节日，却排除其词汇意义中本身固有的基督教特征，为史学家所诟病乃情理之中的事，但我们不能因此认为他从宏观、全局、整体上把握民间笑文化传统的理路与宗旨也是站不住脚的。

## 三、史学反证选论

威尔·杜兰在《世界文明史》中提供的一些材料，说明了狂欢节文化传统可以追溯到多神教时代。美国文化史家认为，为了使民众从心底里接纳基督教，教会不得不采用多神教时代流传下来的狂欢活动：

这些节日（即与农业一生殖崇拜相关的古代节日——笔者注）在原始民族中相当普遍，类似的节日出现在历史的文明里，如希腊酒神（Bacchus）的庆祝、罗马的农神节（Saturnalia）、英格兰的五月节与当代举行的嘉年华会或狂欢节的最后一日Mardi Gras。

当基督征服了罗马，异教的旧日节期的欢乐与庄严，及古老仪式典礼的虚华，均如母血注入这个新宗教中，被俘的罗马又俘虏了她的征服者。

爱色斯 (Isis) 和太阳神 (Horus) 的神像改名为玛丽亚和耶稣; 罗马的丰收节和爱色斯的涤净节变成了圣诞节; 圣诞节庆典取代了农神节的狂欢, 五旬节 (Pentecost) 取代了花升节……在战争和荒芜, 贫穷和疾病之中, 很自然地, 心怀恐惧的人就能在……令人欣喜的钟声、游行、节庆和多姿多彩的典礼等之中得到庇护和安慰。

史学家赫伊津哈认为: “中世纪的生活充满了游戏: 人们欢乐的、无拘无束的游戏充满了异教因素, 这些因素已失去了神圣的意义, 或转化为插科打诨, 或转化为带有骑士风格的庄严华丽的游戏, 或转化为娴熟的宫廷恋爱游戏, 等等”。我们能否不取主流文化视角考察这些异教因素? 当然可以。但长期以来人们普遍喜欢从主流文化或常规生活的角度看边缘文化或非常规生活, 换言之, 前者总被视为衡量整个社会生活的标准, 居于主导地位的文化形态总被视为衡量其他一切文化形态的标准, 而从这个标准看, 非常规生活 (多神教因素) 只是对常规生活 (基督教因素) 的一种“偏离”或补充。巴赫金探讨民间狂欢文化的方法类似于阐发怪诞审美观的方法。从传统观点看, 怪诞艺术形式偏离于形式创作的某种思想范式或与之相对立, 巴赫金不说怪诞是对范式的偏离, 而说它们是两种地位平等的审美规范。狂欢理论的重要启示之一, 是主张可以用民间文化去衡量主流文化。如此看来, 巴赫金及其对峙者的基本立场孰对孰错, 目前还难定论, 他们各有各的视角, 也各有各的“过分”之处。譬如, 中世纪狂欢节不会因为具有基督教特殊性, 超越人类学者与民俗学者所考察的民间笑文化传统, 否则文化会失去传承性, 而巴赫金在“剥离”基督教节日的民间因素时, 抛开了整体语境, 突出了官方文化与民间文化的对立与对抗关系, 未看到它们彼此渗透、相互作用的一面。实际上, 两者既相互作用与渗透, 也彼此区别与对立、对抗, 至少它们具有相对的独立性, 史学家卡洛·金兹伯格的《奶酪和蛆虫》一书, 通过再现 16 世纪一个乡村磨坊主的精神世界, “强调了大众文化对精英文化的非被动性和相对的自主性”。

巴赫金的长处在于考察某种文化规律的新颖而宽广的视角, 短处是缺乏有关中世纪狂欢节的直接史料。古列维奇和莫瑟尔对狂欢节考证得比较细, 但解读史料的视角和得出的结论有时候也令人怀疑。譬如, 在 1580 年法国南部的一个小镇, 狂欢节演变为贵族对平民的大屠杀, 这种特例能否说明

“残忍、憎恶和屠杀”也是狂欢节的普遍要素? 莫瑟尔根据史料得出了早期狂欢节参加者很少、18 世纪官方才允许女性参加的结论, 而其他史家解读同一份节日志时看到了相反的情形: 首先, 除了记录在册的二三十个“主角”外, 还有以“观众”身份聚集在一起参与仪式活动的“全城民众”, 而“观众”是节日必不可少的参加者; 其次, 至于女性问题, 莫瑟尔同样过分突出了官方政令对民间活动的作用, 在 15 世纪吕贝克市的一次狂欢节里, 作为道具的城堡“轰然倒塌”, 从中走出 24 个“配角”, 其中有“姑娘们”和“孕妇们”, 这些人的姓名也都记录在册。此外, 根据《Ulrich Wirshung 的手稿》(1588) 记载, “女仆们”是谢肉节狂欢活动的参加者, 16 世纪晚期狂欢节广场就充斥了少则数百、多则数千的市民。莫瑟尔关于狂欢节是基督教 (天主教) 节日的观点, 则遭到了耶拿史学家奈里希一斯拉特瓦的批驳: 慕尼黑史学家把口头文化传统称为“赫尔德时代以来的神话”, 只相信有名有姓的作者的书面文字记录, 只看到文化精英对广大文盲百姓的积极作用, 其实, “忽视民间文化以及默信文化活动只能由宗教精英来实现, 这一基本的世界观立场, 绝不是‘与史料相矛盾’……是彻底拒绝巴赫金的真正原因。这里讲的是哲学—美学的前提, 这个前提先于学术研究而确定从什么视角选取史料文献、对它们进行甄别与评价。”把狂欢理论是否站得住脚的争论归结为史观之争, 可谓揭示了问题的实质。

## 四、几点评价

### 1. 史实与史料

相对于生动、鲜活的史实, 任何史书与史料都不可避免地会带上主观色彩。用后现代术语讲, 任何叙事都带有虚构成分。米洛拉德·帕维奇采用辞典形式写哈扎尔民族文化史, 说明了复现社会文化生活的“真实状态”只是一种理想。从著史派别与史料来源的角度看, 正史与杂史、传记与政书, 尺牍与日记、文物释义与报表统计, 文字记载与口头叙述, 孰优孰劣因人而异。史学研究中所谓的“客观”是相对的客观, 且不说有些史料真假难辨, 人的主观视角的局限性, 对全面、客观地释读史料以揭示真实状况而言, 本身就是不可克服的难题。所谓的“科学史学”, 风靡不长时间就式微了。客观, 首先是不捏造事实, 其次是不违背人类共同基本价值取向, 再次是不牵强附会地把无内在关联的史料

串联起来，从而推导出历史进程的某种轨迹。选释史料会因人因时因地而异，史料记录者也有主观局限性，这不用阐释学理论分析，理解起来也并不困难。当然，这么说并不是不要客观真实，我们的意思是，采用正确的学术逻辑、从不同的视角释读史料所能“接近”的，只是客观真实的某些方面，而正是这些不同的方面相互碰撞、交锋、印证，进而彼此补充，使我们对历史的认识更趋全面与客观。史料学是史学的重要成员，但不能认为“史学本是史料学”（傅斯年语）。史料不是史实，史料考证与释义正是为了靠近史实。这些观点早为史学界所普遍接受。强调史料学与考订学，同时也注重引入其他学科的理论、方法与视角，这种跨学科的史学研究将成大势。《拉伯雷》在这个意义上对史学理论也有所贡献。

作为人文学科的史学研究应包含两种逻辑。一是基础层面的形式逻辑辩证逻辑，即正确的学术思维，其哲学基础是辩证法，用黑格尔的话说，就是“人所固有的，规范而系统地培育起来的矛盾精神，作为甄别真假的才能显示出其伟大的一面”，它预先设定了真假话语、观点、思路的二元对立，然后按照形式逻辑的“论题—反题—综合”思考程序确定哪个是真的、哪个是假的，自古希腊以降的演说术/雄辩术正是以这样的思维程序为基础建立起来的。二是亦此亦彼的对话逻辑，其哲学基础是20世纪初期才凸显出来的对话哲学以及丹麦物理学家玻尔提出的“补充原理”，人的主观视野的局限性加上事物本身的复杂性、多面性，使得人类在有限的时空中无法获得对世界的唯一正确的认识，譬如研究电子，既可采取粒子性的视角，也可采取波动性的视角，得出的结论不一样，甚至相互排斥，它们却都是正确的，但长远来看并不是全面的、唯一的，对话逻辑的特点是在对话中取长补短，最终有所创新。

## 2 研究狂欢节文化的三种视角

从古至今的各种民间节庆活动，用引申“狂欢节之前的狂欢节”讲，就是“狂欢节之前的狂欢节”、“狂欢节本身（按书面记载出现的中世纪狂欢节）”与“狂欢节之后的狂欢节”之间，是否具有某种内在的、共同的而不是“个别成分”相联系的本质特征？巴赫金认为有这种特征，把其归结为“民间笑文化”或“民间狂欢文化”的传统。当然，这个答案是在忽视中世纪整个社会文化语境的基础上做出的，对狂欢节的文化意义有夸大之处，但这

并不意味着否定了基督教主流文化的存在，否定了其他种类的笑的存在。对一项开创性的专题研究而言，限定对象无可非议，诚然，抓住一点不及其余的做法，难免会给人以偏概全之嫌。即便狂欢理论夸大了边缘现象的作用，仅就挖掘和提出民间笑文化课题本身而言，不但为文化史研究新辟了一种视角，而且其学术价值远远超出了史学领域。另一方面，狂欢理论的对峙者把中世纪狂欢节看作纯粹的基督教节日，排斥人类学、民俗学、神话学视野中民间文化传统的继承性，视该节日所包含的民间文化因素为官方主流文化的附属物、补充物，同样存在偏激之嫌。

概括地看，目前对中世纪与文艺复兴时期狂欢节文化的研究存在三种视角，其一是传统的、突出狂欢节的基督教主流文化属性的视角，其二是巴赫金所开创的、强调狂欢节的民间文化源流的视角，其三是折中的、既关注主流文化因素也重视民间文化因素的视角。莫瑟尔是第一种视角的代表，其精英文化史观源远流长。古列维奇是莫瑟尔的同盟，在节日定位与选释史料等方面支持后者的观点，但同时也批判地吸收了巴赫金关于民间文化的见解，提出了“沉默的大多数的文化”的范畴。雷乌京（М. Ю. РеУтин）代表第三种视角，其《中世纪晚期与文艺复兴时期的德国民间文化》一书不拘泥于探讨巴赫金对狂欢节本身的解释有哪些不足，而是敏锐地采纳了狂欢理论所提供的文化研究方法。《巨人传》的许多形象与母题在狂欢节笑文化传统的框架里能够得到较为合理的解释，这个传统的核心是“双重性相互转化”，用诗学术语讲，就是“戏拟”。巴赫金阐发狂欢节笑文化时不提“基督教的上帝”，而是为上帝崇拜“穿”上了多神教“礼服”，因为其方法“是以这两种现象具有类型学意义上的相似性这个前提为基础建立起来的，它们都渊源于远古时代农业崇拜的仪式”。雷乌京在中世纪主流文化的整体语境中阐明了德国狂欢节的特点，用大量史料说明当时的狂欢节的世界是“戏拟的世界”，还从“中世纪城市口头文化”、“狂欢节与天主教的关系”、“14世纪至16世纪的德国民间戏剧”三个方面，论证对后世影响深远的狂欢节式戏拟世界的存在。值得一提的是，他对民间口头文化详加考证与分析，建立了“朴素的民间文化形式的普通诗学”，以此来补充巴赫金的狂欢诗学的不足。发现别人的缺失，又能见其长处，或能为我所用，这才是历史主义的、对话的态度。雷乌京无疑

是巴赫金对话观在史学领域的运用者。

### 3 建构狂欢理论的内因

从20世纪30年代到60年代,狂欢理论经历了构思、写作、修订、发展的过程。有关民间狂欢文化及其与某些文学创作紧密联系的论点,散见于巴赫金的许多论著和笔记中,但在《拉伯雷》及其《补充与修改》中得到较为系统的阐发。

从哲学角度看,在原苏联封闭的意识形态尚未形成时,巴赫金就着手建构自己的“第一哲学”,发现了欧洲思想史上占主导地位的“致命的理论化”的独白思维倾向,因不满足于自己提出的“参与性思维”,便开始在欧洲思想史上寻找“反”独白的思维倾向,只是没有继续纯哲学的道路,而是在陀思妥耶夫斯基那里发现了对话思维,在拉伯雷那里发现了狂欢思维,并把对话思维应用于文艺学、语言学、符号学、心理学的研究中,进而全面探讨人文科学的方法论。对话的实质在于借助“个人的内心世界是自由的”来达到个性解放,狂欢的实质在于借助“人的物质性肉体是自由的”来达到个性解放,而它们对抗着各自所对应的独白思维——惟我型思维与惟他人型思维。对话与狂欢彼此对立,但合在一起构成了“反独白论”,这一看法很有道理。复调对话与狂欢也有内在的同一性,主要表现在语言层面上具有同一源头——民间笑文化。从文艺学角度看,巴赫金反独白论的哲学求索是借助诗学形态表述出来的,长篇小说体裁发展中的反独白论倾向是他关注的主导问题,我们完全可以把论陀思妥耶夫斯基复调小说、拉伯雷狂欢小说、歌德教育小说的三部专著,和《长篇小说的话语》、《小说的时间形式与时空体形式》、《长篇小说话语的发端》、《史诗与小说》4篇长文,以及未完成的讨论言语体裁问题的专著,看作是专论狂欢化小说体裁的一部书,由三编构成,第一编是三个个案研究,第二编是整体性的历史诗学的研究,第三编是狂欢体文学创作与语言哲学相互关系的研究。

### [参考文献]

- [1] 哈贝马斯. 我们的访谈: 哲学家——自己时代的诊断家 [J]. 哲学问题 (俄文版), 1989 (9).
- [2] 普罗普. 滑稽与笑的问题 [M]. 杜书瀛译. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [3] 巴赫金的《现实主义历史上的拉伯雷》学位论文答辩50周年答编辑部问 [J]. 对话·狂欢·时空体 (俄文版), 1996, (4).
- [4] 克里斯特瓦. 巴赫金、词语、对话与长篇小说

三编合在一起,用程正民先生倡导的术语讲,是“整体诗学”的研究。

只有在巴赫金学术思想的发展中,才能窥探到他强调民间狂欢文化传统、研究法国作家的重要内因。把巴赫金的学术使命归结为特定意识形态条件下的“情感需要”,且不做任何限定,显然不符合实情。当然,封闭的意识形态语境作为外因或多或少促进了巴赫金的反独白论求索,但从这种“契合”推导出是主观上的必然,显然把他学术追求的动机狭隘化、庸俗化了。

### 4 伸张民众话语权

客观地看,围绕狂欢理论是否“谬论”、“神话”的争论,确实不是实证主义史学家所称的谁掌握“真正的事实”即史实的争论,而是如何看待精英文化与民间文化相互关系的路线之争、世界观之争。在《拉伯雷》的结尾,巴赫金谦虚而又满怀深情地说:“我们的论著只是在研究往昔民间笑文化的大业中迈出的第一步。可能这第一步还不够坚实并且还不完全正确。然而,我们深信我们所提出的任务的重要性。……在阐明过去各个时代的时候,我们……或多或少相信这些时代的官方思想家的话语,因为我们听不到人民的声音,不善于寻找和理解那纯洁的、没有标记的表现形式。”若真能站在对话的立场上,那么即使狂欢理论只具备六七分的真实,我们也会敬佩其首创者重视耳口相授的民间文化的视角,敬佩他亲近人民大众生活感受和底层文化的立场,敬佩他敢于伸张民众话语权的勇气。狂欢理论的深层意义不也正在于此吗?巴赫金迈出了艰难的第一步,引来了更多的探索者,以前为史学界所轻视、至少所不重视的狂欢节(笑)文化,在他之后已成为了史家专论的对象,无论史家们得出的是贬抑、否定狂欢理论的结论,还是褒贬兼合的结论,随着新史料的不断挖掘、旧史料的不断新释,相信对民间狂欢(笑)文化传统的认识将会越来越深入、全面。

- [J]. 莫斯科大学学报(语文学卷俄文版), 1995, (1).
- [5] 转引自安东尼·沃尔. 论德国学界对巴赫金的看法 [A]. 伊苏波夫编, 米哈伊尔·巴赫金: 赞成与反对: 第2卷(俄文版) [C]. 俄国基督教人文学院出版社, 2001.
- [6] 转引自雷乌京. 中世纪晚期与文艺复兴时期的德国民间文化(俄文版) [M]. 国立俄罗斯人文大学出

- 版社, 1996.
- [ 7 ] 古列维奇. 中世纪民间文化中的笑 [ J ]. 文学问题 (俄文版), 1966, (6).
- [ 8 ] 古列维奇. 中世纪的世界: 沉默的大多数的文化 (俄文版) [ M ]. 艺术出版社, 1990.
- [ 9 ] 阿伦·古雷维克. 巴赫金及其狂欢理论 [ A ]. 简·布雷默, 赫尔曼·茹登伯格编. 搞笑—幽默文化史 [ C ]. 北塔等译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.
- [ 10 ] 钱中文主编. 巴赫金全集: 第 3 卷 [ M ]. 石家庄: 河北教育出版社, 1998.
- [ 11 ] 威尔·杜兰. 世界文明史: 第 1 卷 [ M ]. 北京: 东方出版社, 1999.
- [ 12 ] 威尔·杜兰. 世界文明史: 第 3 卷 [ M ]. 北京: 东方出版社, 1999.
- [ 13 ] 威尔·杜兰. 世界文明史: 第 4 卷 [ M ]. 北京: 东方出版社, 1999.
- [ 14 ] 胡伊青加. 人: 游戏者——对文化中游戏因素的研究 [ M ]. 王作虹等译. 贵阳: 贵州人民出版社, 1998.
- [ 15 ] 塔马尔钦科. 怪诞美学与小说诗学——论巴赫金的思想与概念体系对当代科学的意义 [ J ]. 凌建侯译. 陕西师范大学学报 (哲学社会科学版), 2005, (2).
- [ 16 ] 杨豫, 李霞, 舒小昀. 新文化史学的兴起——与剑桥大学彼得·伯克教授座谈侧记 [ J ]. 史学理论研究, 2000, (1).
- [ 17 ] E. Nä hrlich—Slateva. Eine Replik zum Aufsatz von Dietz—Rudiger Moser “Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie”. Euphorion, 1991, Bd. 85, S. 409—422. 转引自同上第 56—57 页.
- [ 18 ] 米洛拉德·帕维奇. 哈扎尔辞典——一部十万个词语的辞典小说 [ M ]. 南山等译. 上海: 上海译文出版社, 1998.
- [ 19 ] 爱克曼辑录. 歌德谈话录 [ M ]. 吴象婴等译. 上海: 上海社会科学出版社, 2001.
- [ 20 ] 钱中文主编. 巴赫金全集: 第 1 卷 [ M ]. 石家庄: 河北教育出版社, 1998.
- [ 21 ] 果果梯施维利. 巴赫金的变体与正体 [ J ]. 哲学问题 (俄文版), 1992, (1).
- [ 22 ] 钱中文主编. 巴赫金全集: 第 6 卷 [ M ]. 石家庄: 河北教育出版社, 1998.

## Bakhtin's Carnival Theory from the Historiographical Perspective

LING Jian-hou

(Foreign Languages Institute, Beijing University, Beijing, 100871, PRC)

[ **Abstract** ] A ron Gurevich, the famous historian, had wisely pointed that Bakhtin opposed grass—roots culture against upper—class culture completely so that he neglected the infiltration and interaction between them. Therefore, Gurevich made a conclusion that Bakh tin exaggerated the significance of carnival culture in his theory. However, for carnival theory such defects are not fundamental because this theory is neither “myth” nor “fallacy”. In essence, Bakhtin and his opponents adopted different historical perspectives. So their dispute about whether carnival theory is tenable or not, in the final analysis, is not a matter of who mastered the “historical facts”, but a matter of historical perspectives, which means the historian takes what kind of perspective to select, identify and explain historical materials. Bakhtin, with his interdisciplinary view and extraordinary insights, provides many inspirations for academic innovation. For instance, he pioneered the subject of folk carnival (laugh) culture for the study of historiography. For his concerning about the grass roots' feelings and minds, his position of supporting the folk culture and his courage for declaring the discourse right of the folk, Bakhtin has been being admired from people's hearts.

[ **Key words** ] carnival theory; historiography; Bakhtin; Gurevich

(责任编辑 张和平/ 校对 贺平)