文化周刊

中华读书报

第349期 13

■本版编辑:赵晋华 ■电话:010-67078073 ■E-mail:dushubao@263.net 2017年2月8日

思想 文化周刊

游牧文明与农耕文明的土地观念与制度

■张世明

对人类历史进程中做出过重大贡献的游牧文明,是不容易从史籍本身得到求证的“另类”文明。几千年根深蒂固的历史知识和观念,长期固蔽了人们对于农业文明同步发展、同时塑造了人类整体文明的草原游牧文明的应有认识。在埃及的尼罗河流域、中亚的两河流域、印度的恒河流域、中国的黄河长江流域以及地中海沿岸发展起来的农业文明,以其经济和文化的优越,从史前到16世纪,一直成为世界文明发展的主导。但是,从中国的东部绵延到欧洲西部的整个欧亚大陆北部逾万公里、成带状的草原地带,同时存在的一种游牧文明骑马民族,与南面农业文明的定居民族长期对峙。在长达万年的人类历史中大笔勾勒的是,这南北两种生活形态不同的民族和文明,持续冲突和不断交融的历史。如果我们扩展视野,从人类总体历史鸟瞰,就可看到欧亚草原游牧文明在世界历史上创造奇迹;从中国的大历史加以纵观,就可看到游牧文明在中国历史上的不可忽视的作用,看到如1961年著名历史学家翦伯赞在蒙古高原实地考察后所说的揭示中国幽邃历史的秘密;从游牧社会内部本身来审视,依据生物行为学、文化人类学的思路从确凿的经验事实,就可以发现其中独特的社会和文化演变机理,颠覆一些似是而非的“常识”。

纵观历史,自然地理环境的造化对于社会物质生产的发生往往具有重要的影响。农耕依恃于土地,游牧依恃于草原,狩猎依恃于山林,渔捞依恃于江河湖海。各个民族都只能在既定的自然地理环境中,适应、利用和改造自然生存条件,“依天地自然之利,养天地自然之物”,在特定的物质生产环境中开辟文化的新空间。对于游牧民族,他们也“把土地当作自己的财产对待,虽则他们从来役有固定这种财产……被占有的和再生产的事实上只是畜群而不是土地”。他们对于“在每一个停留地上都暂时为共同利用”。但是,即便是在使用土地时,游牧民族也不类农耕民族的模式固守一地,需要按照游牧生产要求对游牧地进行选择,按照游牧生产规律进行流动,“庐帐而居,随水草畜牧”。与农耕民族不同,游牧民族选择所考虑的重心不在于土质之膏腴,而是在于水草之肥美,此即史书所谓“种类资给,惟籍水草”的涵义所在。如果土地上的水草不佳,他们一年四季都处在迁徙之中。对于游牧民族,迁徙是为了生存,也是为了发展;既是生产,也是生活。游牧经济生态系统呈现出“人—畜—草”的食物链。草原上水草的空间分布,形构了游牧生产与生活的流动状态。

对农耕民来说,无“豕”不成“家”;对游牧民来说,则是无“马”不成“牧”。是故,游牧民族被国外一些民族学家称为“骑马民族”。马匹的繁殖和广泛使用,确保了牧民移牧生活的需要。游牧人本来就因生活、生产需要而迁移漂泊无常处,复叠加以部落盛衰、战争胜负、人畜灾祸诸因素,兴衰聚散,变化迅速,或大变大迁,或小变小迁,小迁徙数十里或数百里,大迁移则数千里乃至数万里。以北匈奴举族西迁为例,这一民族大迁移先后历时三百余年,曾改变世界历史进程,被欧洲人称为“上帝之鞭”。而蒙古人的铁骑也一度踏遍亚欧大陆,从鄂嫩河至多瑙河,所向披靡,震古烁今,荡气回肠。牧人利旷远,不恒厥处,但恰如司马迁《史记》所言“亦各有分地”。据拉施特《史集》载,在12世纪,部落的牧地疆界已经有了明确的划分,“这些部落有彼此相邻的禹儿惕(游牧营地)和地区,并且明确规定,各部落的禹儿惕从哪里到哪里”。在历史上,保卫和争夺草场的部落战争一直绵延不绝,表明游牧民族的诸部落对游牧营地的重视程度是何等强烈!传统的守护营地观念的教育薪火相传。“铁木真在九岁跟其父亲去定亲时,听其岳父德薛禅说:‘生男儿以守营地,生女儿以容貌出嫁’”。“各有地分”是指游牧部落习惯上游牧的地区,与土地个人私有迥然不同。游牧经济一般地说是与牧场的个体私有制不相容的。“各”应理解为一个集团。日本学者田山茂在《清代蒙古的社会制度》中基于蒙古社会个人人格观念和法人人格观念都不发达的现实情形,选择与罗马法系共有观念相对的日耳曼法系的总有观念对蒙古地区的社会集团和土地所有关系进行考察,这是很有道理的。伊·亚·兹拉特金在《准噶尔汗国史》中写道:“众所周知蒙古各封建领地的首领是汗或王公,领地是作为父亲的遗产传给他的,而他本人到一定的时候也可能,而且应该把它传给自己的继承人。封建领地作为‘乌姆齐’即该‘翰孛黑’的世袭财产,一代传一代。每位领主对外界,对其他领主来说,都是自己领地的无可争议的所有主。要否定这种所有权就意味着战争。”《卫拉特法典》第132条从某种程度上而言实乃此种社会事实和集体意识的宣谕与写照:“土地分配给兀鲁思及鄂托克使用,禁止爱马克或个人在鄂托克内移动幕营地。”

不宁唯是,游牧民族世代繁衍生息的辽阔草原是其精神生活的资源重要组成部分,是其深情讴歌、虔诚礼拜的经久不衰主题,是其文学、音乐、舞蹈、绘画等艺术创作取之不尽的源泉。高亢、嘹远、悠长的牧歌把天低草长的草原描摹得淋漓尽致,而游牧民族按照宇宙穹庐的样式修建自己的住所也钟毓着保持草原时空完整的情感寄托。正是由于资源效用价值在游牧民族和农耕民族的心目中大相径庭。草莽的气息在游牧社会中非但没有习惯于农耕社会精致生活眼光中那种贬义,反而本身就是其内部作为草原骄子的精英文化主流标准。

不同民族囿于自身的思维模式对于另类文化的价值取向往往不可理喻。在蒙元贵族进入华北平原后,当时一些贵族宥于旧的传统习惯,习惯于以草原中心主义的法文化观对待被征服地区,固守游牧生活和奴隶制剥削方式,造成“南北之政每每相戾”的局面。别迭等人主张“虽得汉人亦无所用,不若尽去之,使草木茂盛,以为牧地”,意图将辽阔的汉族农耕区变为牛羊游嬉的牧场,这一主张虽然因为耶律楚材谏阻而不蒙采纳,但现实中夺民田以为牧地的现象依然不绝如缕,以致元世祖时东平布衣赵天麟上《太平金镜策》沉痛言:“王公大人之家,或占民田,近于千顷。不耕不稼,谓之草场,专放孳畜。”

与这种游牧民族无法切身体会农耕民族视耕地为命根的心态一样,传统的农耕民族的价值观中往往缺乏“草地”的概念,而仅有对“耕地”的关注。长期以来,草原对于农耕民族而言并没有精神价值内涵。在“精雕细刻”于田畴的农耕民族看来,草地俨然就是荒地,越是水草丰美的草场,越值得垦殖,否则毋宁是一种资源的浪费。迁徙到蒙古草原的农耕民族耳口相传曰:“蒙古有的是地。”这里所谓的“地”是指狭义的可开垦的荒地,显然把牧民的放牧的“草地”等同于“荒地”。他们认为,到草原定居就是开辟了新的安身之所,是为了满足自己的生存需要才移居的。因此,开垦草原,种植谷物,按照农耕田园的样式,坯土垒墙,在草原上修建自己新的住所,是顺理成章的事情。

在清代,蒙汉不准交产,民间辗转典卖虽有相当代价,然系私相授受,政府未尝承认,不得视为管业,具有法律上的安全隐患。很多移民生活在法律不承认不保护的空间里。殆私垦久干例禁,故蒙人不曰开垦而曰开荒,以避私垦之名。各蒙旗各行其是的私垦,借永租为不卖之卖,就如同当今的招商引资,是当时经济发展的主要引擎。此等农民与当地蒙民私相授受,开垦公地,引发蒙古社会内部产权从公有向私有化转移的变革。户口地(有些地方称为“箭丁地”、“生计地”)的法律制度推行即在于避免私自放垦引发的混乱和无序,降低不公平感。例如,乾隆八年,土默特部奏闻清廷,谋欲杜绝私垦,乃将归化城土默特地亩,依村户之多少,分予蒙民私有,名曰“户口地”,另留村地一部,为合村公共牧场,并颁禁令。史料记载,在杭锦旗,“杭锦旗蒙民户口地,向以个人势力之大小为受地之标准,既不能计口授地,又不能称物平施,有力者坐享膏腴,无力者贫无立锥,立法不良,是亦专制流毒之一斑而已”。清代蒙古社会可以视为一个自我创生的系统,其社会内部的进行重构释放演化的动能,与此同时使得外部规则的含义也被重构。私垦造成蒙古社会内部的情境经历根本性的变化,从而创造比较制度优势。私垦毫无丈尺,以数十金之资而得若干顷之地,后又转卖于人,中饱其利,如此辗转相仍,屡次加价,历年所得银数往往逾于地之所值。“土地不论转于何人之手,都必须按年向蒙古人纳租,这种租习惯上称为‘地谱’。”

有清一代,蒙古地区荒地初辟,流离困苦之民,囊资匮乏,置产不易,往往乐彼厌此,春去秋来,如同社燕又年易一处,并不固寻旧巢,终非土著,用塞外移民唱的“山曲”来说,就是“十月的沙篷无根草,哪儿挂住哪儿好”,不过以汉人之游耕易蒙人之游牧而已。在庚子赔款之后,清廷为了解决财政危机,别无他途,只好从土地上打主意。受“以地生财”大挣快钱的冲动驱使,加之当时蒙旗因为教案赔款产生地方债必须偿还,急无良策,清廷遂任命贻谷为督办蒙疆垦务大臣,冀图“垦务朝令一出,暮入千金”,揭开了蒙古地区历史上一场大规模的“土改”。可以说,中国的土地财政的历史源远流长,自非始于今日。

人们所熟知的《嘎达梅林》是继《陶克陶之歌》之后又一首著名的叙事长诗,最初产生于嘎达梅林的故乡哲里木盟,后来逐渐流传于内蒙古的大部分地区,是在内蒙古民间流传最广、影响最深的叙事诗。这一蒙古民歌被陈清漳、赛西等人翻译整理的汉文歌词是这样唱的:“南方飞来的小鸿雁啊,不落长江不起飞;要说起义的嘎达梅林,是为了蒙古人民的土地……”这首翻译嘎达梅林起义历史的汉译民歌在内地广泛流传,近些年也被一些流行歌曲所改造或者重新演绎。但是,据郭雪波考证,这首译成汉文的《嘎达梅林》民歌在某些关键词句的翻译不够准确。汉译“为了蒙古人民的土地”一语中的“土地”二字,在原蒙古文歌词中为“努图格一希若”,其准确含义为牧场营盘,系指蒙古牧民的“草地”,并非指纯粹的土地。民歌汉译版本之所以将把“努图格一希若”简单译成“土地”,恰恰反映了农耕文明社会的人们对于游牧文明人们的生产方式和思维情感的不够理解和误读,以自己习惯的思维和语言诠释草原牧民的心态。从嘎达梅林起义的社会经济背景来看,达尔罕旗(即科尔沁草原)当时尚未农耕化,主要是游牧经济,嘎达梅林起义的目的在于反对把放牧的“草地”开垦成农耕的“土地”。蒙古文歌词中的“努图格一希若”被汉译为“土地”之后,遂具有了耕地、疆土的意思,使得嘎达梅林起义变成了一场似乎只是争夺土地疆域的斗争,掩盖了其中反对开垦草地的真正含意,容易令人误读嘎达梅林起义历史事件的真正意义,进而导致对整个蒙古民族的游牧文明产生某些错误理解。

由于这种农耕价值观在新中国建立后的大部分历史时期占据主导地位,草原在农耕经济的生态价值体系中遂成为可有可无的东西,所以,尽管中国是一个草原大国,但直到1985年《草原法》颁布之前,草原的资源属性在前三部宪法中均未曾得以明确反映。人们甚至举起“农耕比游牧更先进”这一大旗,为自己开垦草地找出看似合理的说辞。费孝通先生在《乡土中国》中说:一位到内蒙旅行回来的美国朋友“很奇怪地问我:你们中原去的人,到了这最适宜于放牧的草原上,依旧锄地播种,一家家划着小小的一方地,种植起来;真像是向土里一钻,看不到其他利用这片地的方法了。”上世纪90年代起,人们开始尝到近百年来开垦草原导致大自然无情报复的恶果,每年的十几次沙尘暴袭击,浑善达克沙地步步紧逼首都北京,使国家意识到问题的严重性,不得不亡羊补牢,采取退耕还牧还草、治理沙化等措施。

赫胥黎及其散文

■倪庆饶

阿尔多斯·列昂纳德·赫胥黎出身于英国苏莱郡的一个书香世家,他的祖父是大名鼎鼎的生物学家、《天演论》的作者托马斯·亨利·赫胥黎。阿尔多斯是在一种极为深厚的文化学术气氛下成长的,他的亲友中不乏英国社会的精英。阿尔多斯在伊顿中学毕业后,1915年进入牛津大学,他原来想继续祖父的事业,从事生物医学研究,但因为眼疾妨碍使用显微镜观察不得不改学文学。由于家庭的关系,他在大学求学时即接触到英国的精英圈,那时著名的文化界名流奥多琳·莫雷尔勋爵夫人经常在她的牛津郡加辛顿庄园接待宾客,后来她在回忆录中写道:

大约在这个时候,我的婆婆告诉我有一名贝利沃尔学院的青年学生非常想来看看我们,想要我邀请他从学校出来玩玩。他说他跟她的某些牛津老朋友有点亲戚关系,他有一个动人的名字阿尔多斯。我于是写了一张客气的便笺给阿尔多斯·赫胥黎,邀请他在星期天来吃午饭。

一个个子非常高瘦纤弱,面容非常漂亮严肃的青年来了。他穿着一件条绒上衣,有锯齿边的马裤和长统袜。他的视力非常糟糕,这使他看东西要弯着腰贴近才看得清楚。他相当沉默冷淡。当他在下午坐下去时,我觉得他感到相当厌烦,因为那天碰巧没有别人。但是不管厌烦不厌烦,他很快成为一位常客,变成我们家的一个孩子。多年来加辛顿为赫胥黎先生保留了一间卧室,就称为赫胥黎的房间。他来看我们的时候遇到了劳伦斯。

跟劳伦斯的结识对阿尔多斯产生深远的影响,后来他成为劳伦斯的忠实门徒。

第一次世界大战期间,阿·赫胥黎因为视力不佳而未被征入伍,继续在牛津学习。1919年他和一位因战事避居在英国的比利时姑娘玛丽亚·尼斯结婚。战后他开始陆续发表小说,其中《相反相生》(1928)被认为是他最好的代表作,小说的人物在现实中都有原型,当时的许多名流,包括劳伦斯夫妇,都在书中留下了生动的剪影。1923—1930年间,阿·赫胥黎滞留在意大利,这时他跟劳伦斯常相过从,并写了大量的散文,在劳伦斯于法国逝世时还守护在侧。1932年他出版了长篇小说《美丽新世界》,这部被列入二十世纪“反乌托邦三部曲”之一的著名作品,给赫胥黎带来了世界性的声誉。1938年,为了医治眼疾,赫胥黎迁往美国定居。四十年代以后他几乎失明,逐渐对神秘主义发生兴趣,除了1957年的短篇小说集与1960年的散文集外,没有什么堪与早年相比的长篇传世之作发表。他的第一个妻子去世后,1956年他与一位意大利小提琴家第二次结婚,1963年于美国洛杉矶去世。

阿尔多斯·赫胥黎与劳伦斯的友谊在英国文学史上是一段佳话,他们诚挚的友谊基础是因为在思想上有许多共同之处。两人都是西方工业社会的严厉批判者,但劳伦斯有更多的理想主义气质,而阿尔多斯则倾向于怀疑主义。我们看到收录在《水滴的音乐》中的《劳与闲》《娱乐》《旅游热》《卢卡的圣容节》等篇中都包含这一倾向。例如在《劳与闲》中,他对那些认为社会进化会给人类带来更多闲暇的观点提出疑问,要是有暇的人们不把时间用于有益的精神活动而浪费在吃喝玩乐上,那只能造成更多的寄生虫。他认为西方物质文明的丰富并没有伴随精神文明的提高,金钱和富裕把一切本来是严肃高雅的文化活动都庸俗化了。

在阿·赫胥黎的散文中有一部分带有强烈的社会批评以至政论的色彩,在这一点上,赫胥黎是罗斯金的传统继承者。《革命》是这类政论性散文的代表作。作者从政治经济学的角度对费边主义的理论提出质疑,把工人的收入提高,跟经理、董事们的收入拉平,这固然可以避免暴力革命,但是否就能解决一切社会问题呢?不能单把人看成一种经济动物,也不能用经济手段解决一切社会问题。他揭露西方社会的弊端,其根本症结是随着富裕而来的精神空虚,只讲经济上的富裕而不伴随精神文明的高度发展,其结局也许是另一种后果,虚无主义的破坏。《历史的循环》也是一篇同样深刻的作品,作者在游览耶路撒冷时,由缅怀古迹而联想到人类的苦难,历史的循环无非是破坏和重建,但随着科学与技术的进步,人类的灾难也愈加深重。愈来愈多的人口所造成的压力是人类所面临的一场不容乐观的灾难性后果,比历史上苦难的总和还大得多。他只能以破坏与创造是事物循环的规律来安慰自己。

西方有的批评家称赫胥黎的小说为“思想小说”,换一种说法,这就是指他作品的思辨色彩比较突出,也可以这样来看他的散文,即使是游记也带有这一特色,上面引证的《历史的循环》即是一例。

《彼埃特拉马拉的一夜》也是他的散文名篇,这本来是一篇游记,但大部分却是谈电学家法拉第的轶事。作者被恶劣的天气困住在意大利亚平宁山的一家小旅馆内,室外风雪交加,室内冷得难以入睡,他忽然想到彼埃特拉马拉这个名字曾在法拉第的日记中出现,于是联想到法拉第与另一位科学家汉弗莱·戴维的关系和他们的意大利之行,又联想到法拉第的宗教信仰、科学与宗教的关系、科学家与艺术家的区别,然后随着时间的过去,他作为旅游者又回到了现实。这篇散文以勃朗宁对亚平宁山间的烈风描写开始,以写彼埃特拉马拉的雪景结束,从首尾看仍是一篇游记,而中间插叙的那些题外的沉思与联想又如此自然,内涵如此深刻丰富,典型地显示了赫胥黎文笔纵横恣肆的特点。法国传记大师安德烈·莫洛亚曾说赫胥黎的创作才能是由诗人气质和科学家的修养结合而成,《彼埃特拉马拉的一夜》可说是对莫洛亚评语的恰切的说明。

赫胥黎散文题材的范围是极其广泛的,这反映他兴趣的广泛与学识的渊博,尽管他的观点有时并不完全科学和总是令人信服(特别是因为两次世界大战的悲剧,使他对人类前途得出悲观的结论,晚年甚至陷入神秘主义),但他总是为我们提出新的视角,开拓思路,每每包含新颖独到的预言性见解,这是他散文的可读性所在。

由于赫胥黎与劳伦斯的特殊关系,《水滴的音乐》选译了他回忆劳伦斯的一些片断。一反他平时一贯的冷嘲热讽、尖刻俏皮的文风,他饱含真挚的感情,热烈回顾了他所认识的劳伦斯其人,尤其是在日常生活中劳伦斯所流露出的鲜明复杂的个性,既帮助我们认识劳伦斯,也反映阿尔多斯为人的另一面。正如劳伦斯指出的,赫胥黎写的东西只表现了他自己的一部分;而《回忆劳伦斯》可以说表现了作者的另一部分。我们看到劳伦斯去世三十年之后,赫胥黎对他的友谊还是那么令人感动。

从文体来说,赫胥黎的散文多半是属于杂文性质的,不能以美文的标准来要求,虽然有个别的片断也能写得很美(如《蒙特塞拿略》《日本》)。他的文字,若和一些讲究风格的散文大师比较,显得不够简洁精炼,如果有什么他个人突出的特点,以我看来,可说有点怪。我国文学史上,唐代韩愈的诗以奇崛险怪著称,僻字晦句不时出现,但这仍然不能否定韩诗的价值,尤其是它的汪洋恣肆的气势,我想我们也可以这样看阿·赫胥黎的文风。在二十世纪二十至三十年代,兰姆的随笔风格又在英国文坛上流行,出现了一批优秀的兰姆式随笔作家,赫胥黎与奥威尔则走的是另一条道路,习惯于读幽默抒情小品的读者,不宜以兰姆的文风去衡量他。如果说他的社会批评接近罗斯金,那么他的文体之怪倒是接近英国历史学家和散文家卡莱尔——我不知道说得对不对。不过无论从哪方面说,他都是英国散文传统的继承者。

在文学体裁中,抒情诗与散文是最能直接流露和表现作家个人的气质感情的。文学翻译作为一种艺术则应要求译者如小提琴家或钢琴家那样准确充分地再现作品的风格特色,拿这个标准来衡量,自己的译文往往显得眼高手低。不过,我觉得这是值得每个严肃对待翻译艺术的人去追求的。

阿尔多斯·赫胥黎以渊博著称,他的散文作品中故典与今典比比皆是,翻译起来实在令人生畏,然而注释也是衡量译品的标准之一,为了对读者负责必须认真查考,但有个别对英国人是常识,或当时是名人,现在时过境迁已被人遗忘,连各种百科辞典也没有收录进去以致查考不出来,遇到这种情况,若对理解全文并不影响,只好暂时作为悬案,好在这种情况不多,这里谨向读者致以歉意;也有为我国读者熟知的,没有必要一一加注,我想这都能取得谅解。

《水滴的音乐》,[英]阿尔多斯·赫胥黎著,倪庆饶译,花城出版社2016年5月版