

语境的效度与限度

——对三个社区的神话传统研究的总结与反思

杨利慧

[摘要] 自1990年代中期以来,语境研究逐渐成为中国民俗学的主导性研究范式。本文以三个社区的神话传统的田野研究为基础,对语境的效度与限度进行了细致考察,发现语境在形塑神话文本、规定神话讲述场合、确立讲述人与听众的构成及其规模、决定神话的功能和意义等方面具有重要作用;但是另一方面,语境对神话传统的影响具有一定限度:神话的核心母题及其母题链的组合、类型和基本内容,往往呈现出强大的稳定性。就此而言,语境视角未能深入触及口头艺术形式和内容的根本内核,因而具有局限性。对此,需要倡导“综合研究法”。

[关键词] 语境;文本;研究范式;综合研究法;神话传统

在1980年代中期以来的近30年时间里,随着中国民俗学内部田野调查和研究工作的广泛开展,同时,受到表演理论、反思人类学、后现代史学(尤其是“被发明的传统”)等西方学术话语的影响,中国民俗学的研究范式出现了一些重要转变,涌现出了一些新的研究取向——“语境”(context)逐渐成为民俗研究的关键词,尤其是自1990年代中期以来,传统的文本分析方法(textual analysis)逐渐为语境分析法(contextual studies)所取代,对当下各种语境中发生的民俗实践(folklore practices)的考察和探究成为当代中国民俗研究的主导性研究范式。^①

针对语境研究范式的盛行,本文力图进行进一步细致考辩:语境对于民俗的传承和变迁到底有多大影响?语境研究对于民俗——尤其是具有特定语言艺术形式的口头艺术(verbal art)——的探索到底具有多大程度的有效性?文中的个案立足于作者近10年间(2000~2010)主持并指导研究生共同完成的一个民族志项目“现代口承神话的传承与变异”^②,以其中三个社区的神话传统的田野研究为基础,对如上问题进行反思。其中有关河南淮阳的考察,由杨利慧和仝云丽分别完成;对重庆市走马镇司鼓村的研究,由张霞完成;山西省洪洞县侯村的个案研究,由徐芳完成。该项目的全部成果以《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志研究为个案》为题,由陕西师范大学出版社出版。^③

[作者简介] 杨利慧,北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所教授(北京100875)。

① 刘晓春:《从“民俗”到“语境中的民俗”——中国民俗学研究的范式转换》,《民俗研究》2009年第2期;杨利慧:《语境、过程、表演者与朝向当下的民俗学——表演理论与中国民俗学的当代转型》,《民俗研究》2011年第1期。

② 该项目得到中国教育部“高等学校优秀青年教师教学和科研奖励计划”的经费支持。

③ 杨利慧、张霞、徐芳、李红武、仝云丽:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年。

在开始正式的论述之前,有必要对文中涉及的两个核心概念——“语境”和“文本”进行界定。作为交流民族志(ethnography of communication)、语言人类学、语用学等领域的核心概念之一,“语境”一词的涵义和范畴历经变化和发展,不同学者对之的阐释往往有或多或少的差异。Charles Goodwin 和 Alessandro Duranti 所编的卓有影响的《语境的再思考:作为互动现象的语言》(*Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*)一书的“导论”中指出:“语境”问题的提出意味着这样的典型认识:只有当考察者不孤立地局限于焦点事件(focal event,即被语境化的现象),而是超越该现象本身去考察根置于其中的其他现象(例如文化场景、言语情境、共享的背景知识等)时,或者说,言谈(talk)自身的特征需要借助于与其后继发的互动性组织相关的背景知识来认识时,该焦点事件才可能被正确地理解、合理地阐释、或者做出相关的描述。所以,语境是一个框架(frame),它包围着被考察的事件,并为它的合理阐释提供参考。^①至于语境所牵涉的维度,学者们的论述则往往见仁见智,不尽相同。^②“文本”(text)是指一段能够与围绕其四周的话语相分离的话语,它具有内聚性、语义上的粘着性和客观性(例如能够被称呼、命名和谈论等)。Michael Silverstein 和 Greg Urban 在《话语的自然史》(“The Natural History of Discourse”)一文中指出:文本的观念允许文化研究者把一段正在发生的社会行为(话语或者一些非话语的但仍然是符号性的行为)从其无比丰富的和极度详细的语境中抽取出来,并为它划定边界,探讨它的结构和意义。^③上述阐释为本文的论述提供了基础。

文中所说的“神话”是人类口头艺术(spoken art)的诸文类之一,它通常具有这样一些特点:是有关神祇、始祖、文化英雄或神圣动物及其活动的叙事(narrative),通过叙述一个或者一系列有关创造时刻(the moment of creation)以及这一时刻之前的故事,神话解释着宇宙、人类(包括神祇与特定族群)和文化的最初起源,以及现时世间秩序的最初奠定。^④

本文所涉及的三个个案,主要来自中国华北和西南地区的三个汉族社区,即河南省淮阳县、重庆市走马镇司鼓村,以及山西省洪洞县侯村。淮阳县位于河南省东部,相传大洪水后兄妹结婚、重新繁衍了人类的始祖太昊伏羲氏曾经以此地为都城。当地建有一座“太昊陵”,俗称“人祖庙”。1949年以后,由于一系列政治和文化浪潮的冲击,该庙毁坏大半。1970年代末改革开放以来,人祖庙会逐步复兴,如今每年农历二月二至三月三期间的庙会,是中原地区最大的朝祖进香和商品交易的盛会之一。司鼓村(化名)位于西南地区重庆市走马镇西北,人口844人(2001)。侯村位于山西省临汾市洪洞县赵城镇东南,人口5350人(2001)。村中建有一座女娲庙,供奉着神话中抟土做人的人类始祖女娲。该庙在宋、元、明、清时代曾享受皇家祭祀。1940年代的国内战争,使这里曾经十分兴旺的庙会逐渐衰落,至“文革”时完全中断。1990年代中期,侯村人重新修复了女娲庙,2000年农历三月初十举行了新的庙会。

二、语境的效度:语境对神话传统的影响

本项目通过对神话传统在以上三个社区中的传承和变迁状况的民族志研究,发现语境的确对

^① Alessandro Duranti and Charles Goodwin, ed. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, 1992, pp. 3.

^② 例如 Richard Bauman, “The Field Study of Folklore in Context.” Richard Dorson, ed., *Handbook of American Folklore*. Indiana University Press, 1983, pp. 362—386. Charles Goodwin and Alessandro Duranti, ed. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, pp. 6—8.

^③ Michael Silverstein and Greg Urban. *Natural Histories of Discourse*. The University of Chicago Press, 1996, pp. 1.

^④ 杨利慧:《神话与神话学》,北京师范大学出版社,2009年,第5页。

神话传统的某些方面产生着至关重要的影响。具体说来,这些方面包括:

1. 语境影响着神话文本的构成与变化

笔者在对淮阳的研究中分析了1993年发生的一个案例。当时笔者与三位河南大学“中原神话调查组”的老师一道,正对人祖庙会上的神话讲述活动进行考察。一位正在卖小吃的农民王东莲(女,58岁)应我们的要求,讲述了一个当地常见的兄妹婚神话。讲述过程中,许多香客围上来旁听,不断有人对她的讲述技巧和对神话内容的把握表示质疑;当我们问她问题时,不少人帮着回答,从而构成了一个开放的、流动的、协商性的交流活动,这影响了她的表演叙事策略和最终的文本形成。以下是她讲述的文本(限于篇幅,有删节):

王东莲(以下简称王):天塌地陷的时候,就没有人烟儿了,就有个龟。有两个学生,一天拿一个馍,叫龟吃。他是姊妹俩。到天塌地陷了,龟驮住他姊妹俩,一天吐出来一个馍,叫他吃。

这过了几年啦……他俩个就从龟肚里出来了。这个天——东北角人家说没有长严,女娲啊,掌冰凌插住了,所以东北冷。

听众二(老太太,82岁):刮东北风冷,不刮东北风也不冷。

听众三(老太太):刮东北风——

听众四(老太太):你别吭气儿啊,他在录像、录音哩。

听众三:怎么不让吭气儿呢?

听众二:他在录音哩。

王:(对听众二)你老人家来讲吧?中不中?

听众四:她讲的比你讲的详细。

王:那可能。

杨利慧(以下简称杨):(提醒地)女娲——

王:哎——这个——一刮东北风就冷,不刮东北风为啥冷哎,对不对?

杨:女娲就是那两个学生中间的一个?

王:哎——对了。

众听众:他是姊妹俩。

杨:就是人祖爷和人祖奶奶吗?

王:哎,是人祖姑娘,不能说“人祖奶奶”,人祖爷就没有结亲。

听众二:根本都没有结亲。

学者吴效群(以下简称吴):那没有结亲怎么会有的人呢?

王:他姊妹俩上到一座山上,这没有啥了,怎么办呢?山上有一盘磨,这个山底下咧插几根草……

听众五(中年男子):插草为香。

王:对,插草为香。他这个意思是,一盘磨往底下推,合住就结亲;一盘磨要是散了,往两边分了的话,咱姊妹俩就还是姊妹俩。那推下去哪有不散的时候?那它就没有散。

听众二:哎,就是散啦,他才没有成两口子哩。

王:散啦?没有散。就是一盘磨推下去了,它没有散。

杨:您先说完,一会我们再找这位老奶奶录一录。她那里还有说法。

王:因为啥咧?山下面有棵树,(磨被)挡在树上了,就是这样它没有散。

听众三:天塌地陷的时候,谁知道那时候!

杨:没有散以后又怎么样呢?就成亲啦?

王:哎,就成亲了。他说:“咱俩捏泥人儿。”一捏泥人儿,就整天晒。天下雨了,扫的,腿捣掉的,扫掉的。这个人,你洗得再干净,你紧搓,它有泥,有灰。对不对?

这一个讲述过程是由讲述者、研究者和其他听众共同互动协商而构成的,最终形成了一个“特定”的神话文本。在研究者的要求下王东莲开始讲述兄妹婚神话,但在故事进行到一半时,几个年龄更大、甚至更会讲的听众对她讲的“女媧用冰补了天,所以一刮东北风就冷”的释源性解释表示不赞同,打断了她讲述的思路,话题被岔开去,她的故事讲述似乎就到此为止了。后来是在研究者有意识的追问下,她才完成了另一半重要情节的讲述,即兄妹始祖滚磨成亲。当听众二再一次对她讲的“磨没有散,因而兄妹成亲”的传统说法(此类型神话的常见情节即是如此)表示反对时,她除了更频繁地“求助于传统”(“过去人家说”,“那我也是听故事听人家讲的”)外,还特意在叙述中增加了一个解释,以加强自己叙事的合理性:磨被山下的一棵树挡住了,所以没有散开。这一解释显然是因为听众的质疑而被临时添加到故事中去,是想从实际生活知识中寻求帮助,以使自己的讲述能够合情合理地进行下去。文本中出现的“插草为香”等细节,也是由听众补充而添加到故事中去。总之,在这个特定的表演事件中,讲述者、听众和研究者带着不同的知识和能力,一同参与到讲述过程中来,并积极互动和协商,不仅共同塑造了“这一个”神话传承和变异的时刻,也最终一同重新构建了一个特定的、新的神话文本。可见,口承神话文本并不是一个完全僵化的形式体系(formal system),它形成于讲述人把自己掌握的有关传统文化知识在具体交流实践中加以讲述和表演的过程中,而这一过程往往受到诸多复杂因素的影响,因而塑造了各具特点的神话文本。^①

张霞在司鼓村的个案中,重点研究了一位当地著名的故事讲述家魏大爷(1930—2009)。在比较了魏大爷13年(1988—2002)中讲述的5则大禹治理洪水神话的异文之后,她发现魏大爷对表演情境有着高度的敏感性,他可以根据不同的时间、地点、听众、环境等对故事进行语言、内容、结构甚至主题上的改动,而每一次讲述都使原有的母题发生一些变化,并导致了大量异文的产生。^②

2. 语境影响着神话的讲述场合

我们的项目发现:中国的政治环境和国家意识形态对于神话传统的传承具有重要影响,尤其直接影响着神话的讲述场合,包括是否具有讲述场合,以及具有什么样的讲述场合。比如在司鼓村,魏大爷在“文革”十年(1966—1976)中几乎没有讲过一次故事、唱过一次山歌,因为当时的极左意识形态视旧传统为封建迷信,讲述神话有可能招来批斗甚至更严厉的处罚。但是1980年以后,随着国家的开放,意识形态对民间传统的钳制逐渐放松。1983年,由中国文化部批准,中国民间文艺家协会开始酝酿在全国进行“中国民间文学三套集成”的普查和搜集工作(该工程于1984年正式启动,2004年初步完成)。当时走马镇的一位干事受命采录民间文学作品,找到了魏大爷。魏一开始有顾虑,不肯讲。这位干事多次向魏大爷宣传“三套集成”的目的和意义,甚至动员自己的母亲先讲故事,然后把她的录音放给魏大爷听。魏大爷被打动了,记忆中的故事不断被回想起来,尘封多年的神话传统在老人的口头讲述中重新绽放出生机。^③

^① 对这一过程的更详细分析,可参见杨利慧:《民间叙事的表演——以兄妹婚神话的口头表演为例,兼谈中国民间叙事研究的方法问题》,载吕微、安德明主编:《民间叙事的多样性》,学苑出版社,2006年,第233—271页。

^② 张霞:《讲述者与现代口承神话的变异——重庆市司鼓村的个案》,见杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年,第81—82页。

^③ 同上,第59页。

全云丽在淮阳的研究中发现:1949~1976年间,淮阳的人祖信仰以及相关的神话讲述活动,同样被贴上了“迷信”和“封、资、修”的标签,逐步从社区公开的集体活动场所销声匿迹。然而,政治强权并未摧毁当地根深蒂固的人祖信仰:没有了香火会的组织,信众们就把公开的集体烧香敬祖活动分解为私下场合里隐秘的敬拜活动。讲述神话的传统也未被完全禁锢:人们依旧以口耳相传的方式讲述着人祖的功德,只是讲述场合变得隐蔽化,主要在家庭或家族、亲朋邻里等私密场合中传承。1980年代以后,人祖信仰和神话终于摆脱了政治的强大干涉,甚至逐渐被视为民族文化的重要根基,获得了更为广阔的传承空间,不仅重新作为民间传统出现在日常生活中,而且成为整个社区共享的公共文化财富。^①

除政治的影响外,经济以及社会文化的变迁也对神话的讲述场合造成了影响。徐芳发现:侯村的故事(包括神话)讲述场合在近30年间出现了极大的萎缩,而造成其衰微的因素主要有这样几个方面:一是“经济为中心”的发展模式对村民日常生活的影响。如今村民们关心的首先是经济利益,而多种经营的生产模式也使人们没有了统一的作息时间,于是,村民们既没有多少兴趣讲故事,也很少有闲暇聚在一起。此外,大众传媒的迅速发展对神话传统的传承也有一定影响。侯村如今家家户户都有了电视,儿童和青年人都不愿再听老人讲故事了,正如讲述人申继亮说的,电视里播放的是“有声有色”的故事,“咱讲的不如电视讲得好”。^②

由此可见,政治、经济和社会文化语境都从不同方面影响着神话的讲述场合,其中国家政策和意识形态的干预是重要的因素之一。

3. 语境影响着讲述者与听众的构成与规模。

据全云丽对淮阳的调查,文革时期,家中的长辈和村里的长者构成了神话讲述人的主流。长辈们在家中讲述神话既安全,又增添了家人茶余饭后的乐趣。一些虔诚的老人也会偷偷向村里的年轻人传播自己所知道的神话。当时在很多村里都曾出现过一个以“老师傅”为中心的小社交圈子,她们在这个小圈子里秘密地教唱经歌,也传播神话。很多这样的老人后来成为1980年代复兴地方民间信仰的核心人物。与此同时,也有一些积极的神话传承者(creative bearers of myth tradition)因为政治的原因,变为了消极传承者(passive bearers of myth tradition)^③,神话讲述活动减少甚至完全从其个人生活中消失。比如李安(化名)是一位优秀讲述人,由于他1949年以前做过地方小官,中华人民共和国成立后受到了处罚。在这段时间里,他的个人生活完全被政治运动所充斥,他虽然有讲述神话的能力,却没有讲述的兴趣和条件。这种状况一直持续到“文革”结束。^④

^① 全云丽:《神话、庙会与社会的变迁(1930—2005)——河南淮阳人祖神话与庙会的个案》,见杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年,第295—296页。

^② 徐芳:《民间传统的当代重建——山西洪洞县侯村女娲神话及其信仰的个案》,见杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年,第192—193页。

^③ 人们对神话传统知识的把握并非均是均等的。相对而言,社区中对地方掌故、区域历史以及民间传统怀有兴趣的老人、民间精英以及虔诚地信仰相关神灵的香会头首或者一般信众,所具有的神话知识通常更加丰富,能讲述的神话往往更多,也更愿意主动讲述。他们的知识和讲述才能也常常得到社区内部成员的肯定,成为当地知名的“讲述能手”或“故事篓子”。这一类人,我称之为“神话传统的积极承载者”。除这类人外,另有一些这样的讲述者:他们也知晓一定的神话故事,但是相对而言,其神话知识较少,往往只能叙述故事的核心母题,而无法完整、生动地讲述完整的神话,而且在生活中一般并不主动讲述这些神话知识,我称这类讲述人为“神话传统的消极承载者”。当然,在一些情况下,消极承载者与积极承载者之间也可能互相转换。这一认识直接受到了冯·塞多(Carl Wilhelm von Sydow)的启发,参见 Carl Wilhelm von Sydow, *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1948, pp. 203—205. Lihui Yang, Deming An, with Jessica Anderson Turner, *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Barbara, Denver and Oxford: ABC-CLIO, 2005, pp. 61.

^④ 全云丽:《神话、庙会与社会的变迁(1930—2005)——河南淮阳人祖神话与庙会的个案》,见杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年,第289—291页。

徐芳发现:1990年代侯村女娲庙重修之前,当地的女娲信仰已大为淡化,女娲神话也没有人讲了,当然也没有听众。而女娲庙修复事件促使一些原本不大了解神话传统的人成为了积极的神话讲述者,并“创造”出了神话传统的听众。比如申继亮因为自己是修复工程的负责人,有责任知道女娲的故事,所以经常翻看书籍、走访长者,掌握了许多关于女娲的神话故事,并在讲述过程中糅合进自己的理解和创造。庙宇修复之后,侯村重新成为邻近地区信仰的中心,前来赶庙会的人,不仅有本村的村民,还有附近县乡的信众。人们在祈福、求子、听戏、看热闹的同时,也借机聆听女娲神话,交流女娲信仰的经验。听众的存在,使侯村的女娲神话从无人讲、无人听的“消极存在”变成了有人积极讲、有人热心听的“积极存在”。^①

4. 语境影响着神话的功能与意义。

最后但同样重要的一点是:在不同的语境中,神话的功能和意义也不断发生变化。淮阳的个案表明:1930年代,国家意识形态对地方民间信仰和神话的控制相对松弛,民间信仰和神话处于“放任自流”的状态。以散文体的故事和韵文体的经歌文体形式传播的人祖创世神话以及人祖惩恶扬善的灵验传说,不仅表达着人祖信仰,也是民间社会进行历史和道德教育、规范地方社会秩序的重要途径。1949年以后,与民间信仰相纠结的神话受到意识形态的钳制,原有的功能和意义逐渐减弱,文革时期尤其萎缩。20世纪90年代以来,随着人祖信仰的复兴,相关的神话和传说重新成为表达人祖信仰、凝聚和教育地方社会的重要资源,^②同时,与以往相比,神话还增添了一些新的功能和意义,例如在地方政府和知识分子的共同努力下,人祖神话和信仰被塑造成地方悠久历史的佐证,成为促进地方经济发展、吸引旅游市场和商业投资的重要文化资本。徐芳在侯村的个案中同样发现:女娲神话成为了当地政府和民间精英复兴庙会、发展旅游产业的重要依凭。^③显然,神话的当下传承常常打上了深深的“市场经济”的烙印,尤其是在一些地方政府和民间精英那里,神话的政治性与其文化经济特性裹挟一道,成为表达各种“宣称”、获取各种资本的重要资源和修辞手段。

上述种种情形说明:在一定程度上,神话确可被视为“不断变动着的现实民俗”^④,它们与人们的现实生活息息相关,并且经常由人们根据当下的情境、需要而被重新建构,处于不断变迁的动态过程之中。因此,神话传统的确在诸多方面受到语境的形塑。

三、语境的限度

但是,上述情形只是神话传承与变迁图景的一个方面。另一方面,我们也发现:语境对神话传统的影响并非毫无限度,尤其就文本的基本形式结构和核心内容而言,语境的影响显然十分有限。

笔者在淮阳的研究中发现:尽管兄妹婚神话在每一次讲述中粘合的母题以及描述的细节都有大大小小的差异,但是核心母题和母题链的组合、类型和基本情节却维持着强大的稳定性。比如,郑合成等在《陈州太昊陵庙会概况》里记录了一则1930年代在淮阳地区流传极广的兄妹婚神话(限于篇幅,有删节):

太古时代,天塌地陷,世界上的人类都死完了,只有伏羲和他的妹妹还活着。不知这

^① 徐芳:《民间传统的当代重建——山西洪洞县侯村女娲神话及其信仰的个案》,见杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年,第207—210页。

^② 杨利慧:《女娲的神话与信仰》,中国社会科学出版社,1997年,第五章。

^③ 徐芳:《民间传统的当代重建——山西洪洞县侯村女娲神话及其信仰的个案》,见杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年,第212—213页。

^④ 杨利慧:《神话的重建——以〈九歌〉、〈风帝国〉和〈哪吒传奇〉为例》,《民族艺术》2006年第4期。

样过了几多年代,天和地才分开。后来妹妹大了,就和哥哥商议,要兄妹结为夫妇。可是伏羲觉得兄妹不应该结婚,不过又没有别的男子,万般无奈,才允许了她,但要看神意是否答应。方法是用两个磨扇,从山上向下滚,如果滚到下面,两扇磨合在一块儿,便算神答应;若两扇磨不能相合,就是神不答应。二人便各自山巅执磨扇一方,向山下推滚。天上的月宫认为世界上不能无人,便暗暗助了一力:两块磨扇,滚到山根,拢在一起了。兄妹从此结为夫妇。

二人闷得无聊,便去抟泥做人。忽然一天雷电交加,二人恐怕将泥人淋坏,即急急地向室内搬,把泥人的手足眼鼻,碰坏了不少。现今世界上的人类,便是他俩捏成的泥人;每天能捏成多少,即降生多少孩童。残废不完的人,便是扫时碰坏了的。^①

在上一节中,笔者曾展示了自己1993年在人祖庙会上采录到的同一类型文本。2005年,全云丽在庙会期间也记录了李安讲述的同一类型神话(有删节):

有两个学生是姊妹俩。他俩上学吃剩下的馍就喂给一个龟。那个龟有一天说:“马上就该混沌了,天塌地陷。”这一天,这个龟拦住路不叫他走,说:“已经到天塌地陷的时候了。恁先藏我肚子里。过去这一阵子恁再出来。”他姊妹俩当时就钻它肚子里了。

过了一阵子,那龟张开嘴叫他俩出来。乌龟说:“恁可以慢慢儿生产人,两个人搁山上滚磨,这圆石头滚到一块儿,恁俩个就可以结婚。”

他哥说:“那不中!咱是亲姊妹们!”

妹妹说:“世界上不就咱俩么?”

后来他们把两个石头一滚,结果合到一块儿了。

他俩就结婚了。婚后他们生小孩儿。伏羲说:“这太慢了。”他俩就捏泥人儿。天下雨嘞,赶紧往屋里收吧,两个人赶紧搬,把泥人碰烂嘞,所以现在瞎子瘸子都有。

三个文本的记录时间前后跨越了70多年。仔细比较三个文本,会发现很多细节和母题上的差异。例如1934年的异文中没有出现“乌龟预告洪水的来临”(杨利慧 张成福 No. 921)^②、“躲在乌龟肚子里从洪水中逃生”(No. 984)、“乌龟做媒”等母题,但是添加了“月宫做媒”这一比较晚起的母题,结尾还有对“他俩每天能捏成多少泥人,世间便降生多少孩童”的溯源性解释。1993年的异文中添加了用冰补天的母题(No. 1082. 6),并对为何刮东北风就冷的自然现象进行了释源性解释(No. 574. 1),故事中还对两扇石磨为什么能够相合增加了细节上的解释。而在2005年的异文中,出现了中国兄妹婚神话中常见的乌龟形象,相应地添加了“乌龟预告洪水的来临”、“躲在乌龟肚子里从洪水中逃生”、“乌龟做媒”等一系列母题。这些差异有些与故事的讲述语境的确有着密切的关系(例如1993年的异文中即时添加的对两扇石磨为何没有散开的解释),不过,这些有差异的母题和细节,往往属于“附属性的装饰”,它们的存在,会使故事叙事更加丰满曲折,富于个性,但是通常并不影响叙事内容的完整性,在这一类型神话的形式结构中无关宏旨。更为重要的是,3个异文中的核心母题和核心母题链的组合、类型和基本内容,都呈现出强大的稳定性。3个异文中均出现了如下母题:

1. 天塌地陷,宇宙毁灭。(No. 1032)
2. 始祖兄妹从灾难中逃生。(No. 1051)
3. 用滚磨的方式占卜婚姻。(No. 153. 1)

^① 郑合成编:《陈州太昊陵庙会概况》,河南省立杞县教育实验区印行,1934年,第17—19页。

^② 文中母题编号均见杨利慧、张成福著:《中国神话母题索引》,陕西师范大学出版社,2012年即出。

4. 始祖兄妹结婚。(No. 152)
5. 用抻制泥人的方式重新传衍了人类。(No. 1051)
6. 雨中损坏的泥人成为残疾人的由来(No. 1239. 1)。

这6个核心母题稳定不变,母题链的组合顺序也稳定不变,构成了该神话最主要的形式结构和基本内容,神话类型也没有改变——无论这70年里神话传统生存的社会、文化和个人的语境有多少变化,讲述人和听众有多么不同。这情形正如一句中国谚语所描绘的那样:“万变不离其宗”。

也许有人认为:这种稳定性与“神话”这一文类(genre)有关。这当然有一定道理:在口头艺术诸文类中,神话通常被认为具有神圣性,因而更具稳定性。^①但是,不少学者在其他文类的研究中也发现了类似的发现。例如安德明在梳理中国古代谚语史时发现:尽管谚语的使用有着多种多样的语境,但是许多谚语在千百年的历史传承中,其形式结构、内容和艺术表现手段均呈现出较大的稳定性。^②芬兰民俗学家安娜·丽娜·斯卡拉(Anna-Leena Siikala)在其著作《口头叙事的阐释》(*Interpreting Oral Narrative*)中,也比较了同一讲述者对同一故事的不同讲述文本以及不同讲述者对同一故事的不同讲述文本,她发现:尽管叙事内容会受到语境的影响,但是对于情节至关重要(essential to the plot)的那些内容原料(contentual material)却并没有随着年代而发生变化,而是一再重复出现(recurrence)。^③事实上,早在1970年代,美国民俗学家史蒂文·琼斯(Steven Jones)就曾旗帜鲜明地断言:“民俗事象的社会语境也许会变化,但是文本自身保持不变。换句话说,某一特定的民俗事象(例如一则谚语,一个笑话,或者一个故事)会出现在许多不同的情境中。”^④这一论断虽然因缺乏对文本变化的细致分析而不免有些偏激,但并非全无道理。

四、讨论与结论

“语境”视角的提出对民俗学学科具有巨大意义,直接促成了1960年代末以后世界民俗学研究范式的转移:

由于“景境(context)”被纳入民俗学研究的视野,文本为重(text-based)的搜集阐释及相应的历史—地理学派、功能主义、结构主义等的研究方法被当今民俗学界在不同程度上加以反思。民俗学的核心不再被认为是搜集整理来的定格资料。相反,它的意义和生机在于民众日常生活中如何不断地创造,表演(perform)和接受它。这种流动性的、联系性的视角不仅使研究者注意在民俗学自身的“生长”环境中去观察民俗学的运用,从而更深地理解民俗学在民众生活及社会文化形成发展中的意义,而且它还促使了对学科的一些基本概念进行再定义和再理解,比如“真实性(authenticity)”、“传统(tradition)”等等。^⑤

1990年代中期以后,中国民俗学出现了同样的范式转移:从研究抽象的文本转变为研究“语境中的民俗”,学者们纷纷“强调田野调查,强调在田野中观察民俗生活、民俗表演的情境、民俗表演的人际互动、民俗表演与社会生活、社会关系、文化传统之间的复杂关联等等,呈现出民族志式的

① [英]雷蒙德·弗思:《神话的可塑性:来自提科皮亚人的个案》,阿兰·邓迪斯编:《西方神话学读本》,朝戈金等译,广西师范大学出版社,2006年,第255—256页。

② 安德明:《中国民间文学史·谚语卷》,课题结项报告未刊稿,2011年,第9、134页。

③ Anna-Leena Siikala. *Interpreting Oral Narrative*. Helsinki: FF Communications, No. 245, 1990, pp. 81—82.

④ Steven Jones. “Slouching Towards Ethnography: The Text/Context Controversy Reconsidered.” *Western Folklore*, Vol. 38, No. 1 (Jan., 1979), pp. 45.

⑤ 李靖:《美国民俗学研究的另一重镇——宾夕法尼亚大学民俗学文化志研究中心》,《民俗研究》2001年第3期。

整体研究取向。”^①

语境视角为中国民俗研究带来了新的洞察力。就神话研究而言,长期占据主导地位的、以古典文献中记录的神话文本为中心的研究方法受到了反思,学者们开始关注以往被忽略的其他维度,例如文本在日常生活的特定语境中生成过程的流动性与复杂性、神话的当代性、讲述人和听众的主体性,以及神话与特定社区和族群连带关系的特殊性等。^② 本文通过检视三个社区的神话传统,发现语境在形塑神话文本、规定神话讲述场合、确立讲述人与听众的构成及其规模、构建神话的功能和意义等方面均具有重要作用,其中国家政治制度和意识形态,重大的社会、经济和文化变革,都深刻地影响着神话传统的讲述和传承方式、规模与呈现形态。

但是另一方面,本文发现:语境对神话传统的影响具有一定的限度:兄妹婚神话的核心母题及其母题链的组合、类型和基本内容,都呈现出强大的稳定性,并不随翻天覆地的语境变化而发生巨大变化。或者,更确切地说,文本及其文本化实践有着多重指向,其形式、内容、功能和意义均具有多重性,其中一部分会随着语境的不同而发生相应的变化,而另一些部分则保持着相对稳定性,它们形成了口头艺术可以辨识、命名和谈论的那些文类特征,也构成了民俗研究的资料库(source)和个体民间艺术家(比如故事篓子、笑话大王、民歌能手、史诗艺人等)的语料库(repertoire)的核心内容。就此而言,语境研究的视角具有一定的局限性,而目前中国民俗学界盛行的追求语境的描写、弱化文本的分析、甚至完全流于语境描述而忽视文本细读的做法,无疑存在着盲目性和片面性。

近四十年前,美国民俗学家丹·本·阿默斯(Dan Ben-Amos)在一篇倡导同人“在语境中界定民间文学”的著名文章中,已敏锐地指出:民间文学形式既是超有机体的——它们一旦被创造出来,便不再依赖于其本土的(indigenous)环境和文化语境而继续生存;同时也是有机体的——它们还是文化的有机组成部分,社会语境、文化态度、修辞场景、个人能力等等,都会造成口语性的、音乐性的以及雕塑性的作品在最终结构、文本以及文本肌理(texture)上的不同。^③ 这一看法无疑富有见地,对我们今天的口头艺术研究依然深富启示作用。对于语境的限度和语境研究法的局限,中国民俗学者并非没有自觉。21世纪初,神话学者陈建宪就曾明确倡导中国民间文艺研究应该“回归文本”,他认为:语境会时过境迁,而神话文本却始终存在并且内容相对稳定,因此,片面强调对语境进行田野研究,只是在对神话进行“外部研究”,不仅无助于神话学的本体研究,而且会因为研究对象与目的泛化而导致民间文学学学科特性的消解。这一主张曾引起了青年学者们对于文本与语境关系的激烈论争。^④ 2004年,笔者曾在一篇向中国同行介绍美国民俗学表演理论的论文的结尾,反思过同样的问题。^⑤ 刘晓春在《从“民俗”到“语境中的民俗”——中国民俗学研究的范式转换》一文的结尾,向自己、也向国内同行提出了类似的疑问:当我们执着于多样的民俗个案研究,是否意味着我们对于民俗事象的整体解释能力正在弱化?是否意味着告别以民俗事象为中心的研究范式?以民俗事象为中心的研究范式真的不具有学术阐释的力量了吗?^⑥ 不过,总体说来,上

① 刘晓春:《从“民俗”到“语境中的民俗”——中国民俗学研究的范式转换》,《民俗研究》2009年第2期;杨利慧:《语境、过程、表演者与朝向当下的民俗学——表演理论与中国民俗学的当代转型》,《民俗研究》2011年第1期。

② 例如杨利慧等:《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志研究为个案》,陕西师范大学出版社,2011年。

③ Dan Ben-Amos. “Toward a Definition of Folklore in Context,” in *Toward New Perspectives in Folklore*, eds., Americo Paredes and Richard Bauman. Bloomington: Trickster Press, 2002 [1972], pp. 4. 该文的中文译文可参考张举文:《在承启关系中探求民俗的定义》,《民俗研究》1998年第4期。

④ 陈建宪:《走向田野 回归文本——中国神话学理论建设反思之一》,《民俗研究》2003年第4期;《略论民间文学研究中的几个关系——‘走向田野,回归文本’再思考》,《民族文学研究》2004年第3期。

⑤ 杨利慧:《表演理论与民间叙事研究》,《民俗研究》2004年第1期。

⑥ 刘晓春:《从“民俗”到“语境中的民俗”——中国民俗学研究的范式转换》,《民俗研究》2009年第2期。

述反省的声音比较微弱,未能引起中国民俗学界足够的关注和进一步的深入讨论。

那么,如何真正将文本自身的研究与对语境的研究结合起来?如何在文本与语境的动态互动过程中揭示文本独具的、内在的形式和意义?从现有的研究状况看,这些问题并未得到有效的解决——即使是丹·本·阿默斯本人,在那篇文章中注重的依然是“在语境中界定民间文学”;而以表演理论为代表的当代民俗学研究在批评以往的传承理论、转而注重文本与语境的互动关系时,也似乎过于关注文本的变异性,而多少忽视了文本的稳定性。^①那么,有可能将文本内在的阐释与对语境的研究真正结合起来吗?或者,如何在文本与语境的动态互动过程中揭示文本独具的、内在的形式和意义?这些问题显然有待民俗学者的进一步探索。也许,在语境研究范式盛行的今天,我们有必要重新思索200多年来民间文学研究领域一个反复被探寻的问题:为什么一些口头艺术文本能够跨越时间和空间的边界而代代相传、不断重复?^②

当然,没有一种理论视角是万能的,语境视角也是如此。对此,倡导多种视角和方法的结合很有必要。笔者曾针对语境以及表演视角的长处与局限,提出了一种“综合研究法”(synthetic approach),并进行了初步的研究实践。具体地说,它主张把文本的研究与语境的研究结合起来;把中国学者注重历史研究的长处和表演理论注重具体表演时刻(the very moment)的视角结合起来;把历史—地理比较研究与某一特定区域的民族志研究结合起来;把对集体传承的研究与对个人创造力的研究结合起来。^③这一方法仍然处在探索阶段,还有待更多实践的检验和发展,尤其是如何将语境的视角与文本中那相对稳定的内核的探究相结合,尚有待未来更深入的思考和实践。

① 周福岩:《表演理论与民间故事研究》,《鞍山师范学院学报》2001年第1期;杨利慧:《表演理论与民间叙事研究》,《民俗研究》2004年第1期。

② 刘魁立:《历史比较研究法和历史类型学研究》,《刘魁立民俗学论文集》,上海文艺出版社,1998年,第92—119页。

③ 杨利慧:《民间叙事的表演——以兄妹婚神话的口头表演为例,兼谈中国民间叙事研究的方法问题》,载吕微、安德明主编:《民间叙事的多样性》,学苑出版社,2006年。