

传统化与传统化实践

——对中国当代民间文学研究的思考

康 丽

内容提要 :面对学界研究理念的转换 ,结构分析、历史溯源等传统研究方法开始显得力不从心 ,而“传统化”与“传统化实践”这组概念工具的提出并使用 ,一定程度上更为行之有效地解答了上述命题。同时 ,也为当代民间文学研究另辟新途。

关键词 :传统化 传统化实践 当代社会 民间文学

伴随着现代化进程的推延 ,中国当代民间文学研究如其他人文社会科学一样 ,无可避免地被卷入“传统”与“现代”的论争。与这场旷日持久的论争相关的诸多问题 ,也都随着学界的深入反思而纷至沓来 :镌刻了“传统”印记的民间文学会以怎样的方式存留于现代社会 ?面对现代化触角的无限蔓延 ,民众是否还会在现代生活中坚守民间文学“传统” ?传承空间与主体意识的现代变迁 ,会为民间文学“传统”烙制何种标记 ?民间文学研究者又应如何揭示这些标记背后的文化涵义 ?……面对这一系列关系着民间文学本体与学科命运的问题 ,如若仅只使用基于文本之上的结构分析、历史溯源等传统研究方法 ,恐怕难以充分应对。因此 ,探求新的研究视角与分析工具 ,已经成为目前中国民间文学研究的当务之急。本文的写作目的正是希望可以为之做出些许努力 ,为当下中国民间文学研究提供具有可操作性的分析工具——“传统化”与“传统化实践”。

所谓“传统化” ,可以理解为“是用过去的古旧元素与信息建构新兴释义与主权的一个错综复杂的过程。”^①而在这一过程中 ,将“传统”价值符号赋予新兴事物使之传统化 ,或宣称特定文化现象具有传统属性的行为都可以被界定为“传统化实践”。

作为科学意义上的学术概念 ,“传统化”与“传统化实践”的提出 ,同 20 世纪 70 年代后学界对“传统”的重新认识有关。从 17、18 世纪以来 ,“传统”一直被诸多社会文化发展理论视为一种与现代性相对的完整的文化资源^②。然而 ,随着多元文化复杂交融的现代社会对自身文化传统的日益看重 ,以及承载传统传承的空间高速城市化的巨大转变 ,越来越多的学者开始发现 ,“传统”在更为本质的层面上表现为一个开放的动态系统。作为阐释性而非描述性的术语^③ ,“传统”与“现代”之间并不存在决然的二元对立。大量的民族志研究成果为我们提供了

^① Eriksen, Anne. “Our Lady of Perpetual Help: Invented Tradition and Devotional Success”, *Journal of Folklore Research*-Volume 42, Number 3, September-December 2005, pp.295~321.

^② [美]理查德·鲍曼《民俗界定与研究中的“传统”观》杨利慧、安德明译,第 20~22 页《民族艺术》2006 年第 2 期。

^③ Richard Handler, Jocelyn Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious”, *The Journal of American Folklore*, Vol.97, No. 385 (Jul.-Sep., 1984), p.273.

一个事实,即“所有的文化都会不停歇地发生变化,能够存留的也只有新兴事物,但这些新兴事物却能够呈现‘传统’的价值符号。”^①可见,只有存活在现代的新兴事物中,“传统”才有可能将现在、过去与未来贯连在一起。因此,学界的视线渐从对传统本真性的辨别转向为对传统在现代社会存留方式与变迁机制的探赜。这种认识的转变,实际上着力强调的,是传统作为一种可阐释的话语创造所表现出的文化延续性,以及传统在面对现代化进程的冲击时存续传承的可能性。

在民俗学界,最早系统地谈及“传统化”概念的学者,当属戴尔·海默斯(Dell Hymes)。他在1975年的一篇长文《民俗本质与太阳神话》中提到,“我们可以在职业、制度、信仰、个人和家庭等任一个生活范畴内发现传统化的各种表达。……而我们的任务是在这一过程中去揭示这些表达的形式、去探究民众为保持一种被传统化了的活态认同而做的一切行为、去普适我们的学科规则并深化其成果。”^②严格来说,戴尔·海默斯的这种阐述还不能算是严谨的概念界定,但从中已然透露出“传统化”的“现代”本质。文中,海默斯还罗列了可以使用“传统化”概念的三种途径:“一,将我们的话语范围普适化,并与普通民众的性情和需求相关联;二,当作是以感受之心切近民众所有活动与境遇的一种途径;三,用以评析传统化(traditionalization)的成果。”^③从这三种途径中不难看出海默斯希望传达的一种认识,即作为学术概念的“传统化”是探究民众生活世界的重要工具。

随后的数十年间,不断有学者在海默斯的基础上对“传统化”的概念予以界定、运用和反思。在众说纷纭的讨论中,颇获认同的是表演理论的代表人物理查德·鲍曼的诠释:“如果我们传统理解为一个可阐释的话语创造,那么‘传统化’就是在当前话语与过去话语之间创建的有效链接。”^④同时,他还指出,基于这种理解,学者的关注视点应当更多地转向“实现传统化、赋予话语全新意义的手段与过程”^⑤。我们知道,对过程与手段的探查往往要建立在对人的活动与行为的分析上。故而,鲍曼又进一步提出“传统化实践”的概念,并解析了这种实践行为背后的真实意图——民众将现在的表演与过去相勾连,进而使得表演者“可以宣称其拥有与传统范例相一致的、具有解释社会规则义务的或认证他人话语、行为的主权”^⑥。

在明晰了“传统化”与“传统化实践”的界定,及其与主体主权认同之间的关联后,我们重新回到对当代民间文学研究的思考上。“过去”、“现在”与“未来”,原本就是互为参照的一组时间概念。在任意一个时间点上驻足,都可以追溯过去、展望未来。因而,对任何一个时间段内民间文学的表演而言,“传统化”与“传统化实践”是始终存在的。那么,当代民间文学研究就应当正视并重视与之相关的一系列问题,作为表达着社会结构的文化符号,民间文学如何

① Richard Handler, Jocelyn Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious”, p.273.

② Dell Hymes, “Folklore’s Nature and the Sun’s Myth”, *The Journal of American Folklore*, Vol.88, No.350 (Oct.–Dec., 1975), p.354.

③ 同上。

④ Richard Bauman, *A World of Other’s Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, p.147.

⑤ [美]理查德·鲍曼《民俗界定与研究中的“传统”观》杨利慧、安德明译,第20~22页。

⑥ H. C. Srivastava, “Concept of Tradition in Indian Sociological Thought”, *Social Scientist*, Vol.3, No. 3, (Oct., 1974), p.19. Richard Bauman, *A World of Other’s Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, pp.25~28.

在当代社会被传统化？如果包括民间文学在内的所有文化符号及其形成、展演与持续，都被看作是各种话语权力相互博弈的产物，那么民间文学的讲述或演唱在经历传统化之后，都主张了哪些传统话语权？这些话语权力的把控，又与民众的现实生活有着何种关联？……为了能更为清晰的揭示这组概念工具的运用，下文将简介两个研究案例，以资说明。

例一 安第斯山脉的故事——自然资源主权与区域边界的划定。

美国圣何塞州立大学的林恩·斯克印克曾与玻利维亚瓦里的玻利欧·奇欧克合作，有过非常成功的研究范例。他们在研究成果《景观、性别与社区：安第斯山脉的故事》^①中，比对了位于南玻利维亚高原上安第斯山区内，与地理景观有关的多个民间叙事文类，尤其是殖民时期流传的神话和口传民间故事的现代版本之后发现，安第斯居民从古老的神话中获取元素，并改变了主人公的性别模式^②以适宜于现代民间故事讲述的需求。同时，安第斯居民还在故事的多版本讲述过程中建构了他们的真实世界。

通过林恩·斯克印克与玻利欧·奇欧克的调查，在安第斯山区现代社会口头流传着的民间故事中，该地区内的大部分景观都是由神祇的躯体幻化而成的：女性山神 Thunapa 因丈夫男性地方神 Azanaques 的家庭暴力而离家出走。她出走的路线，隐喻了当地居民祖先从康都 (Condo) 迁徙至此的路线。而且，在出走途中，她的躯体逐一化作沿途的景观或自然资源，如外渗的血液化作山头的红土，流产的胎儿成为社区邻近的山地，洒落的眼泪变成高山甜水，而她分泌的乳汁则化为低地盐原。^③

民间叙事具有的阐释功能是早被认同的，但研究者发现，通过民间故事的讲述，安第斯山居民不仅解释了当地地域景观（区域边界）的构架与由来，而且“也点明了康都移民 (Condeños) 对其所在区域及其与周边区域关联的普遍关心，更为重要的是，当地流传的这些民间故事还成为社区居民强调其个体关注、标注其当前地域现状、突显其内部特定张力的重要工具。在这一层面上，富有生命力的景观与聚居于此的人群之间存在着一个具有可持续性的关联。这种关联不断地被重装与修订，从而促使区域景观与人类社区不断趋近。”^④

这种关联正是安第斯居民对其民间故事进行的“传统化实践”。在其传统化的进程中，通过对故事主角性别身份的转变，使符合现代需求的民间故事与殖民时期的神话勾连在一起，从而勾勒出当地的区域边界，隐喻了他们先祖的迁徙历史，映射了各部落或村落进社区文化体系当中的等级关系，同时，还暗示了他们对当地自然资源（高地甜水与低地盐原）的主权宣告。

例二 燕山杨家将（穆桂英）传说——重构区域文化主体认同。

^① Lynn Sikkink and Braulio Choque M., "Landscape, Gender, and Community: Andean Mountain Stories", *Anthropological Quarterly*, Vol.72, No.4 (Oct., 1999), pp.167~182, The George Washington University Institute for Ethnography Research.

^② 颇有趣味的是，在做了详细比对研究与田野调查后，斯克印克与奇欧克发现，民间故事中的女主角山神 Thunapa 是当地神话中的文化创世英雄男性水神 Thunupa 转换而来。这种转换带来的不仅是神话与民间故事的勾连，还有对区域内景观性别化变迁的重新构建。

^③ Lynn Sikkink and Braulio Choque M., "Landscape, Gender, and Community: Andean Mountain Stories", *Anthropological Quarterly*, Vol.72, No.4 (Oct., 1999), pp.169~173.

^④ Lynn Sikkink and Braulio Choque M., "Landscape, Gender, and Community: Andean Mountain Stories", *Anthropological Quarterly*, Vol.72, No.4 (Oct., 1999), pp.180~181.

第二个案例,来自于笔者亲身的田野研究^①。位于北京市西南郊的燕山,是北京市少数为工业生产而创建的大型综合社区。羊耳峪村并不是燕山社区内唯一在现代工业化建设中被吞没及至同化的村落。但是,因为2007年当地流传的杨家将(穆桂英)传说^②申报成为北京市非物质文化遗产,使羊耳峪村一跃成为燕山民俗文化的一个标志地。

从传承历史及其流布范围看,杨家将(穆桂英)传说确实可以被认为是燕山当地传统民俗文化的突出表现形式。但值得我们注意的是,在申报之前,认同这一口头传统的群体仅限于当地的原住村民——在2006年燕山社区开始进行民俗文化普查之前,这些民间传说基本上作为村落内部传统而深埋于羊耳峪等部分村落原住村民的记忆中,能够完整叙述这些传说的人大多是七八十岁的村民^③。然而,在2007年4月成功进入北京市第二批非物质文化遗产名录之后,以“养儿峪”为代表的杨家将(穆桂英)传说,以及传说所涉及的地方风物开始成为社区大众的关注焦点。随后,燕山社区举行了一系列以杨家将(穆桂英)传说为主题的宣传、纪念活动。借由当地政府、地方精英与大众传媒的共同协作,杨家将(穆桂英)传说被塑造为燕山社区的传统文化象征,成为了绝大多数燕山人^④耳熟能详的公共知识,完成了从村落内部知识向社区共同体民俗文化标志的转化。因此,当它被建构成为整个社区的公共知识时,由本土农民与外地职工聚合成的新群体——“燕山”就取代纯粹意义上的原住民“羊耳峪人”,成为了享有这一传统的新主体。而在与非物质文化遗产申报与保护工作相关联的一系列文化事件中,被宣称为当地口头传统的杨家将(穆桂英)传说,也在多元文化力量的促动下,成为建构“燕山”这一新的群体认同象征的文化工具。

总体而言,杨家将(穆桂英)传说申报北京市非物质文化遗产的前前后后,其实是一个非常典型的传统化过程。在这一过程中,燕山“之所以传承传统的权威性,为了修辞的目的不亚于强调具体社会事实的目的……事实上,他们在说这些的时候,只是在借助权威的力量,而不是真正实践权威的具体内容。”^⑤回顾整个文化事件,杨家将(穆桂英)传说所历经的被挖掘、被整合、被讲述和被普及的复杂过程,正是燕山人致力于在文化上连接过去、现在与未来的传统化实践。在多元力量的合力之下,这一传说逐渐被塑造成为当代社会里被具象化了的“过去”的代表,借由对它的讲述与表演,燕山社区的传统主体得以重构,新主体——“燕山

^① 对燕山杨家将(穆桂英)传说的调查是2007年《房山区民俗志》项目的一个组成部分,其相关信息及与传统化实践相关的论述,请参见笔者《从传统到传统化——对北京现代化村落中民俗文化存续现状的思考》,《民俗研究》2009年第2期。

^② 这里所提到的杨家将传说,主要是以穆桂英为主人公的在燕山一带流传的一系列地方风物传说,因此也被称为杨家将(穆桂英)传说。一般来讲,地方风物传说多是以解释事物名称、特征之由来为出发点和归结点的。燕山的杨家将(穆桂英)传说也不例外,该系列当中颇具代表性的“养儿峪”、“奶子石”、“拴马桩”等都是与当地人文景观联系相当紧密的传说。

^③ 参见北京市文化局·北京市级非物质文化遗产项目网页 http://www.bjwh.gov.cn/401/2007_4_28/1_401_36196_0_0_1177748385312.html。

^④ 燕山社区,位于北京市西南郊房山区的中部,是北京市少数为工业生产而创建的大型综合社区。燕化公司建厂以后,随着来自全国各地的职工居民的增多,以及其市政、商贸、文化、教育等多方面的需求,逐渐形成庞大的聚居群落。因此,作为燕山社区文化主体的“燕山”,实际上是一个包括了原住村民与外来职工及其后代的异质的复杂群体。

^⑤ [美]理查德·鲍曼《民俗界定与研究中的“传统”观》,杨利慧、安德明译,第23页。

人”也获得了当地居民更进一步地认同。

从上述两个研究案例不难发现,二者所涉及到的文化事象具有本质上的相似度,即在当前处于现代化进程的地方社会中,人们主张或强调包括民间文学讲述在内的各种民俗传统时,总会不断地在当前的话语、行为与过去的话语、行为之间创造关联,以获得文化代言的合法性。简单地说,“当把某种东西说成是传统的,其实也是在表示:‘我没有制造它’、‘我没有创造它’、‘它是过去早就创造出来的东西。’”^①这种“传统化实践”行为,包含着传统化得以实现的工具与进程,以及随之而来一系列话语、行为的意涵。可见,作为服务于特定群体的重要资源,“传统化实践”所体现的是一种现代性的实践活动。而传统化的过程,也不应当被简单地理解为民众对古老传统复兴的呼唤。它实际上是特定群体为获取文化主权而“构建当前话语、行为和过去的话语、行为之间关联性的一种创造”^②。这种创造带来的不是过去生活的复辟,而是传统适应于现代社会的重生。

可见,无论是研究“传统化”的过程与实践,还是借由这组概念工具探讨民间文学在当代社会的表演与传续,都可以在单一的文本分析方法之外,为当代民间文学研究另辟新途。而通过上面两个例证,我们或多或少可以为本文开篇处的问题提供一些答案:在现代社会中,民间文学在历经“传统化”后仍会存续传承。只是民众对民间文学传统的坚守,更多地不是为了娱乐的目的,而是受到了主权认同、文化代言甚至某些现实经济利益的驱动。

总而言之,当我们身处当代社会,面对民间文学的诸多文本及其身后繁复的文化事象,自问当代民间文学研究的出路何在时,与其坐等民间文学研究热点的浮现,毋宁主动去探求研究理念的转型,以及由此产生的对新的分析工具的发现。而探究民间文学的传统化过程,以及民众在这一过程中所采取的传统化实践,其用意之所在不仅是为了给当代民间文学研究提供研究视角与分析工具,在更深的层面上是希望将民间文学的研究回归到“中国民间文学—民俗学在其起源处对‘人’的自由存在的意义世界的震惊与发现”^③,让单一的文本模式研究转而附属于阐释民众生活的需要,从而更好地解决“民间文学在现代社会的存续形态、变迁机制与变异模式”这一与民间文学本体传承及当前学科发展都休戚相关的学术命题,使民间文学研究转向严肃的入世的学术,关心人,关心生活,回归到“人之初”^④。

(康丽,北京师范大学文学院)

【责任编辑:高荷红】

① [美]理查德·鲍曼《民俗界定与研究中的“传统”观》,第20~25页。

② Richard Bauman, *A World of Other's Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing Ltd, 2004, p.147.

③ 吕微《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重新解读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。

④ 钟敬文在世时,曾在一次谈及民间文学基本特征时说到过,除了口头性、集体性、传承性和变异性之外,应当增加一个“人文性”,以强调民间文学的主体。