

# 民俗模式：民俗研究的操作单位及其属性

高 丙 中

民俗模式是民俗学的基本命题。在现代民俗学近一个半世纪的学术史上，全世界的民俗学家积累了大量有关民俗模式的思想资料。并且，在近几年里，“民俗模式”成了一个特别引人关注的话题，它也频繁地在各种文章中出现。

可是，当我们从民俗学的理论角度思考民俗模式的研究历史和现状的时候，我们不无遗憾地看到，“民俗模式”仍然是一个意义含糊、运用混乱的术语。这极大地妨碍了具体的民俗研究，因此，对于民俗学的基本理论来说，这成了一个迫切需要解答的难题。有鉴于此，本文尝试建立这一概念的逻辑结构，并围绕“民俗生活”这一研究取向初步地讨论一下它的属性，以期有助于民俗学的理论建设和民俗研究的具体操作。

## 一、民俗模式解析

民俗模式是生活世界中的完整的表演程式（或程式化表演的剧本结构）。所谓表演，是对现存剧本的再现。我们这里所说的“表演”，是指主体把自己的生命投入到某些既定的文化因素时所构成的活动。当活动呈现为民俗时，那些既定的文化因素必定呈现为某种稳定的结构，呈现为程式，这就是民俗模式。民俗模式由一定的文化因素组成，我们把它们称为“模素”。如果说民俗模式是语言中的话语，那么，可以说民俗模素是语言中的语词。

一种风俗包含一个民俗模式。当行为变成风俗的时候，也就是行为形成较稳定的模式的时候。中国传统的婚礼是一种曾经广为流行的风俗，具有普遍适用的一套模式。它由一系列阶段组成。按照《仪礼·士昏礼》的说法，婚礼由纳采、问名、纳吉、纳征、请期和亲迎这六礼组成，这一模式的各个部分在民间的说法是：提亲、测八字、定亲、下聘礼、定日子、迎娶。这些组成因素在数量上是一定的，任何因素的缺漏和减损都不符合群体的理念；在排列顺序上是固定的，群体内没有谁会乐意于改变它们的搭配。我们可以从这个例子看到，民俗模式由一定的模素构成，一定的模素呈现为一个稳定的结构。

民俗模式既体现在风俗里，也体现在口头创作里。民俗模式在口头文学中的存在具体地见之于作品的结构的类型。例如下面两篇故事就体现了一个共同的文本模式：

### 小 娃 无 腰

有一天割小麦，老板娘对高德说：“你今天把南坡的五斗田都割完，要不就别想吃晚饭。”高德知道，就是拼命，一天也是难割完的，但他还是满口答应了。

到了吃中饭时，高德只割了一斗多田，他来到屋里，双手摸着腰，口里不住地哼着，老板娘见后忙问他怎么样了，高德说是腰疼。老板娘冷冰冰地说：“嗨，还腰疼呢，青蛙无颈，小娃无腰，等你长出腰来，我就放你休息。”

吃了中饭，高德把镰刀插在腰里，装着到处寻的样子，老板娘看见了，问高德在找么事，高德说：“我找镰刀，回来不知放到哪里了。”老板娘看见高德腰里插着镰刀，指着高德骂道：“我怕你是胀糊涂了，你腰里不是插的镰刀吗！”高德说：“青蛙无颈，小娃无腰，我现在有腰了，你说话可得算数啊。”说完高德就睡觉去了（见《杜老幺》湖北民间文艺研究会编，长江文艺出版社，1982年，第190页）。

### 小娃子没得腰

第二天，文相累的喊腰疼。张剥皮皮笑肉不笑地说：“小娃子没得腰，去去去，上树砍柴去。”文相转身上树了，站在树尖上喊张剥皮把砍刀递上来。张剥皮气的指着文相问道：“为啥上树前不把砍刀别在你腰里。”文相说：“你不是才说小娃子没得腰吗？叫我把砍刀别在哪里？”（同上，第223页）

我们看到，这两篇故事的人物、背景等现实性的因素不同，但是，作为文化而得到传承的结构模式是同一的。

我们对民俗的认知是与我们对民俗模式的把握密不可分的。当我们观察个体的活动以及群体在特定情境中的活动的时候，我们并不能直接就把它们当作民俗，因为它们呈现给我们时，它们只是个别的、一次性的。只有当我们观察到它们的重复呈现之后，我们才能确认它们为民俗。也就是说，只有当我们确认它们体现了某种模式之后，我们才能确认它们为民俗。观察者看到一人或一家在腊月初八喝粥，他所看到的只是平常的、缘于饥饿的喝粥；只有当他注意到人们都在腊月初八喝粥时，并且因而相信大家的这一活动体现了普遍的模式时，他才能说这种喝粥不仅是缘于饥饿的，而且是缘于仪式的，所以才说这是喝腊八粥的习俗。

我们对民俗中的口头文学的辨识也是与我们对它们的模式的认定密不可分的。口头文学作品贮存在民众的记忆里，活跃在人们的口头发挥之中，它们是尚未用文字写定的，所以，它们不具有权威的、不可更易的文本。人们的口头表达并非都是口头文学，那么，怎样在人们的口头表达中辨识口头文学呢？第一，我们看它们是否符合某种口头文学体裁的格式。第二，我们看它们的内容是否体现了某种得到广泛接受的模式。书面文学的权威建立在写定的文本上，口头文学的权威建立在若干口头讲述所共同体现的普遍模式上。

有两种意义上的民俗模式和模素的认知。一种是实际的、生活世界中的民俗模式和模素的认知。当生活事实和文化现象呈现给人们的时候，它们纷至沓来，层出不穷，人们的意识无法生吞活剥地接受它们。人们的意识只能把它们处理成有结构的东西来接受并加以利用。对于民俗这种群体中既定的生活文化，人们是把它们认知成大量的模式和模素来接纳的。人们有自己的认知模式和模素的方式，也有自己的利用模式和模素的方法。有人把“很久很久以前……”作为模素套用在自己讲述的故事之前，有人把某一情节类型作为模式进行模仿，他们各自具有一定的自主性。

另一种是民俗学家们为了研究上的需要而对民俗模式和模素的分析。上一种认知是为了掌握，为了利用，这一种认知是为了认识，为了理解。研究者怎样划分模式和模素，这要看

他的实际需要。换句话说，对研究者而言，模式和模素的划分是相对的。如果他要以一桌酒菜为目标，那么，每个单位的酒和菜就是模素，它们的出场顺序和排列位置、处理方式所构成的整体就是模式。如果他以一碗菜为目标，那么，各种配料就是模素，它们的搭配、操作所构成的一体就是模式。

## 二、民俗模式研究的概念体系

从结构上说，民俗都体现着由一定的模素构成的模式。但是，仅仅指出各项民俗都是具有一个完整结构的模式是远远不够的，我们还要进一步把握各种模式的差异，也就是说，我们还要把民俗模式这个概念加以展开，加以具体化。对于不同的研究目标和不同的研究资料，我们需要相应的范畴去构成我们的理论模型。

为了研究民俗事象的历史发展，我们需要设立一套关于民俗模式的历史范畴。这样一组概念可以是雏型、完型、原型、残型和首式、原式、仿式、变式、异式。原式和仿式是相对而言的，如果模式甲是模仿模式乙的，那么，我们说模式乙是原式，模式甲是仿式。如果原式很古老，并且通常与神话和古代的信仰仪式相关，我们则转而称之为原型——这是一个已有很长学术历史的概念；不论是原式还是原型，如果它是最早最先出现的模式，我们就把它称为首式。有些仿式基本上保持了原式的全貌，而有些仿式置换了原式的一些模素，我们称这后一种仿式为变式。每一个民俗模式都具备由基本的模素所组成的基本结构，如果相应的民俗事象包括了这个基本结构，我们称之为完型。上述首式、原型、原式、仿式、变式都是在完型的意义上而言的。另一方面，如果一个不完全形态出现在首式之前，我们称之为雏型，如果出现在首式之后，我们称之为残型。

大量的民俗模式在自己的历史发展中无疑都具有这些形态，但是，由于民俗显得是自生自灭的，所以大多数民俗的多种形态并没有被历时地记录下来。把一种民俗的有关资料收集在一起，我们往往见到的是雏型、完型、残型和原式、仿式、变式并存的局面，资料本身并不能真实地标明自己的模式的时间性。于是，我们把同一民俗的各种既相似又有不同点的模式都称作异式，就象我们把同一故事的各种讲法都称作异文一样。

我们从时间和形态上的考虑建立了这一套概念。模式被加入不同的时间和形态因素后就得到了展开，派生出一系列相关概念。这套概念对我们进一步完善民俗事象研究可能会有所帮助。长期以来，由于对民俗事象研究缺乏理论上的整体把握，使个案研究显得相互之间缺乏联系，自己本身缺乏理论上的严密性。共同的概念体系将有望解决这两个问题。

为了从功能方面研究民俗模式，我们提出下列范畴：流行式、遗式、废式、选择式和单行式。流行式指正通行于群体的民俗模式。活动方式和语言表达在群体内流行时，也就是说，在群体内成为有一定广泛性的模式时，才成其为民俗。因此，我们说“流行”是民俗的正常状态，是民俗全面地具备其质的规定性的状态，当然也就是它发挥充分的功用的状态。例如，高村地区的春节，大年三十吃团年饭、守岁，新年初一拜本家本族，初二拜岳父岳母……这些是当地普遍接受的模素，以它们为基本成份组成的模式就是流行式，它们也就是流行素。流行式指功能得以充分发挥的模式，而遗式则指功能不完全的模式，即指已经衰落失势、萎缩了的模式，也就是“过去的”流行式在今天的存在。有三种现象显示流行式失势变成了遗式：1)普遍流行的模式变得只出现在小范围、少数人那里；2)详备的模素所剩无

几，井然有序的模素变得支离破碎，也就是说，模式呈现为残型；3)昔日倍受重视，今日在人们的生活中和心目中的重要程度已经一落千丈。废式是在历史中发现的而在现实生活中找不到的民俗模式。废式之所以被废弃，或是因为被后起的活动方式所取代，如高村原来的家族和兄弟姊妹会的制度模式被生产队取代；或是因为被后起的信念所抛弃，如高村人原来正月十五要在河边玩龙灯，以求当年风调雨顺，可是现在不玩了，多数人不信这个；或是因为被外部势力推翻，如高村的土地会、清明会，早就被政府当作封建的东西明令取消了。

我们把那些功能相当的若干民俗模式和模素称为选择式和选择素。它们作为文化中的多元存在同时向人们敞开，人们有机会根据自己的条件和需要把其中的一个作为自己的选择。例如都市成员恭贺新年，可以打电话，拍电报，寄贺年卡，也可以登门致意。他们有这么多可供选择的拜年方式。可以选择的民俗模式相对较少，但是，可以选择的民俗模素相对来说就要多得多。例如高村人的家常便饭，在传统的模式里，食品的构成因素基本上是米饭、淹菜（常便菜）、菜园子里的青菜，而在现在的模式组成里，他们有了很多新的选择：集市上的鱼、肉、千张豆腐、商店里的罐装食品。他们可以在新的选择范围里安排自己的食品结构。

相对于选择式和选择素的是单行式和单行素，后一组分别指具备某种功能的唯一模式和模素。例如高村人现在的葬礼，从停尸祭奠到运尸火化再到骨灰安葬，高村人无一例外地要循序实施。民俗事象之所以成为单行式和单行素，有时是因为它们无可取代，人们的生活中不存在第二种选择；有时是因为某种势力（传统观念、外部政治权威、生活秩序和排他力量等）不允许人们去选择。

有些民俗是人们在不知不觉中袭用的，有些民俗则是特别能引起人们关注的。人们对这后一种民俗倾注了大量感情，因而对它们有一种明确的态度，对它们一点也不会含糊。从人们的情感态度来看，我们可以从民俗事象中概括出三类范畴。第一，范式（德范）和范素：它们是受到尊奉的民俗模式和模素。人们衷心地崇尚它们，它们得到的是不尽的赞许。作为一种理论的状态，有些人自觉去追求、效仿，有些人刻意敦促、迫使他人去企及。这后一种人把范式当作教育人、训导人的楷模。古代中国塑造了一大批烈女、孝子、明君忠臣的形象，并把他们奉为国人的人格范式。第二，弃式和弃素：它们是受到轻视的民俗模式和模素。人们轻蔑地鄙弃它们，但是还不至于要杜绝它们。如果人们坚持自己的理想，它们是万万不可接受的。然而，现实往往不仅不如人意，而且总是把一切不如人意的东西强加在人们头上。因此，现实的人或人的现实不得不容留这类模式和模素。许多农民看不起务农的谋生模式，但是他们和他们的后代中的大多数仍然必须活在这种谋生之道里。许多妓女和小偷知道自己的所做所为很卑贱，但是他们依旧从事此道，因为他们的谋生模式虽然是糟糕的，却是便利的。生活中人们拿弃素来滥竽充数，搪塞过关的事多如牛毛。穷困或吝啬的主人办酒席时该出二十四道菜，他不会出二十三道，但是，他可能故意使菜保持充沛的含盐量，以便保证已经被端到10个桌子上的菜还足够剩下再端到两个桌子上的份量。客人和主人知道这事办得不地道，但是，这种小伎俩过去总在乡土社会里发生。第三，忌式和忌素（禁忌）：它们是受到制止的模式和模素。人们认真地忌惮它们，回避它们，不许它们真正发生。在高村，正月初一、初二不能扫地，不能动刀；男性不庆祝30岁生辰，女性不庆祝40岁生辰，所谓“男不三，女不四”，这些都是禁忌。这些禁忌阻止可能发生的事实际上发生。弃式是无可奈何的现实状态，范式和忌式是引人注目的可能状态；忌式通常人人可以企及却遭禁止，

范式往往难以企及却受到提倡。因为这类民俗和利益、愿望纠缠在一起，所以与人们的情感态度纠缠在一起。

不论人们的价值观如何，民俗都必须使人们生活得左右逢源。民俗既为人们展现符合他们的价值观和理想的生活前景，也为人们留有无可奈何的退路。无论如何，人得活着，所以民俗得为人们留有尽可能多的活路。

此外，从流行范围来看，我们可以在下列范畴里讨论民俗模式和模素：家庭、团体、职业、邻里、社区、地区、民族、国家、世界等。上述范围都或多或少有一些只属于自己的民俗模式和模素，对它们的研究有助于我们把握这些区域的特性。

### 三、民俗模式的属性

我们越是尽可能多的方面和角度审视民俗模式，我们就越有可能较全面地把握民俗模式的属性。不过，既然我们现在只是在民俗生活的意义上论及民俗模式，那么，我们下面仅限于在民俗生活的角度分析民俗模式的属性。

第一，民俗模式是已经完成的。

一种活动方式，一种活动过程成其为民俗，这是因为它是反复发生过的，并且，在反复中显出结构是稳定的，显出结构被认知为模式。我们说“民俗模式是已经完成的”，我们的意思是双重的：首先，体现民俗模式的活动在自己的发生过程中完成了自己的结构；其次，人们对活动的结构的认知被认知为完整的模式的过程已经完成。活动时刻总在发生，但是，如果活动不被建立为模式而被人们直接存储在大脑里或间接存储在符号里，活动就不会反复，不会重演，民俗也就不会存在或继续存在。活动的完成是基本的，但是，尽管活动总在完成，活动却不断地被浩渺的历史烟波所淹没。因此，认知的完成同样是至关重要的，这样才有民俗模式的建立。

第二，民俗模式是重新开放的。

民俗模式是已然的，又是或然的；它的完成既是终结，又是重新向生活开放的起点，这是因为它出自民俗，又是民俗传承的根据、中介。民俗按既定的时间和空间序列在反复，并且通过反复代代相承，但是，民俗的反复应该理解为是人在反复，是人的活动在反复。民俗存在于它的发生过程中，这个过程完结了，它转化成另一种形态而存在。人把活动转化成符号，把符号建立成与活动相应的结构，对民俗来说则是建立为民俗模式，并在既定的情境里重新把生命投入模式，把模式表演成活动，表演成民俗。这就是民俗的反复，民俗的传承。

民俗模式的完成，民俗模式的建立本身不是目的，而为的是向未来世界开放。我们说“民俗模式是开放的”，我们的意思是：活动是实际发生的历史事实，即有时空限定的具体存在，它们的存在与它们的实际过程共始终。活动的历史性使每一次活动都是独一无二的。当人们把自己的生命倾入模式构成新的活动时，这新的活动与模式所从出的活动虽然不是完全同一的，但是，起码它们的结构是相同的。这种性质的反复是使活动得以成为民俗的机制。当活动转化成民俗的时候，民俗作为活动仍然是历史性的，虽然民俗活动的影响是导向未来的，但是民俗活动本身无法跨越时空界限走进未来。民俗要走进未来，必须首先经过抽象，变成民俗模式，然后再把民俗模式表演为民俗过程。例如，高村（笔者的调查点，在湖北省京山县）的高守民在1990年3月10日午夜过世，守灵至12日拂晓入殓，上午用乘根的拖拉机

送到宋河火葬场火化，把他的骨灰覆在棺内，盖上他的衣物，封棺运回村边，再由人把棺材抬到小岭坡，葬在歪脖子松树左侧。这是对此前所发生的丧葬过程的模式的实施。这一模式是：死者停尸家中，守灵至少一昼夜，拂晓入殓，用车送去火化，把骨灰当尸体放回棺木中，运回村边，人力抬去墓葬。这一普遍的模式，向新的机会开放：向新的人物（死者、操办者和参与者，在这里具体是高守民、他的家族、他的亲戚和同村的人员）开放，向新的时间（这里是1990年3月19日午夜，12日拂晓等）开放，向新的空间（这里是高守民家、小岭坡歪脖子松树左侧等）开放。从具体到抽象再到具体，从暂时到恒常再到暂时，如此构成民俗的反复重演，而这一连环过程的关键就在于民俗模式的开放性。

第三，民俗模式是正在等待的。

对于民俗生活来说，民俗模式是已然，又是将然的。民俗上升为抽象模式之后，模式就处于等待时机的状态：模式对新的时间、新的空间、新的主体虚位以待。

因此，我们说民俗模式不仅是完成了的，而且是等待实施的。

这一性质使民俗模式在生活世界里起继往开来的作用，保证生活的传承和连贯，它们既是过去活动的文化结晶，又是新活动的文化依据和蓝本。

既然民俗模式是对民俗活动的抽象，那么，尽管它作为模式是完整的，但是，作为活动，它不是完全的、自足的，而是开放的、有所待的，也就是说，它只是潜在的活动，所以，民俗模式的涵义是潜在、尚未确立的；民俗模式的意义是多样的，因而是几种可能性并存的，尚未实现的。

所谓“涵义”是我们从组织成一体的活动或符号中所阅读出的内容，是英语中的“meaning”，所谓“意义”是活动或符号所发挥的作用，显示的重要性，是英语中的“significance”。下面我们用一个“小锅换大锅”的故事的模式说明民俗模式的涵义和意义的不确定性。这一模式是这样的：甲先向乙借一口大锅，后送还一口小锅给乙，说是大锅所生的孩子；甲后来不还大锅，说大锅已死；乙诘问甲，锅怎么会死；甲辩道，锅能生孩子，自然有一死。我们可以推测这一模式的多种涵义：体现甲欲擒故纵的艺术，体现乙贪小失大的无奈；体现甲的坑蒙拐骗，体现乙的憨厚简单；体现甲的智谋，乙的笨拙，等等。这一模式的涵义是模糊的，只有在具体的讲故事活动中，其涵义才会明朗，其潜在的意义才会实际。让我们看两则故事：

### “锅死掉啦”

有一次，霍加从邻居那儿借了一口锅，后来因为用不着，就把锅送了回去，还在里面放上一口小锅。锅的主人指着小锅问道：“这是什么呀？”霍加说：“这是你那锅生下来的。”邻居听了很高兴，就把小锅也收下了。

过了不久，霍加又去借锅，把锅拿回家。后来锅的主人等啊；等啊，霍加始终没有把锅还回去。他就跑去敲霍加的门。霍加问道：“你要什么？”邻居说：“把锅还给我吧。”这时霍加就说：“我不得不告诉你一个不幸的消息：你的那口锅已经去世啦。”邻居惊讶地反问道：“谁听说过锅还会死？”霍加回答他：“假如你以前相信过，锅会生下小锅来，那么你现在为什么不相信锅会死掉？”（见《纳斯列丁的笑话》，中国民间文艺出版社，1983年版）

## 锅 生 儿

纳斯尔丁在最吝啬的一位巴依家里借了一口大锅。人们都感到奇怪，巴依为什么对纳斯尔丁这样大方？其实，巴依对纳斯尔丁也一样吝啬，他是象放帐一样租给纳斯尔丁的。

过了些时候，纳斯尔丁来见巴依，高兴地说：“给巴依报喜！给巴依报喜！”巴依说：“喜从何来？”纳斯尔丁说：“巴依的大锅生了儿子，岂不是一喜。”巴依说：“胡说八道！大锅怎么能生儿子呢？”纳斯尔丁说：“巴依不信，你看这是什么？”纳斯尔丁说着解开一条毛口袋，果然从口袋里掏出一口小铁锅来。尽管纳斯尔丁摆出满脸认真的神气，巴依从心眼里还是不信，可是这傻瓜既然做出了傻事，要不顺手捞他一把，岂不也成了傻瓜！巴依想到这里，不由故作惊喜地说：“唔！我的大锅果然生儿子了！”纳斯尔丁说：“巴依，你说这不是大喜吗？”巴依说：“当然是大喜！当然是大喜呀！”纳斯尔丁一面小心翼翼地把小铁锅递给巴依，一面说：“多漂亮的一个儿子啊！”巴依说：“是啊，是啊，小家伙真有点象它的妈妈呢。”巴依反复地玩赏着小铁锅，嘴里发出啧啧的赞美声。

纳斯尔丁等巴依收起了小铁锅，便向巴依告别，巴依叮咛道：“以后要好好地照应我的大铁锅，让它多生几个这样的儿子。”纳斯尔丁说声“好吧。”便回家去了。

又过了些时候，纳斯尔丁来见巴依，悲伤地说：“给巴依报丧！给巴依报丧！”巴依说：“丧从何来？”纳斯尔丁说：“巴依的大锅死去了！”巴依说：“胡说！大锅怎么会死呢？”纳斯尔丁说：“大锅既然能生儿子，怎么就不能死呢？”巴依听了猛醒过来，才明白纳斯尔丁送小锅的用意，原来傻瓜不是纳斯尔丁，倒是他自己。

巴依不甘心把大锅送给纳斯尔丁，说：“好吧，既然我的大锅死了，请你把尸首送来吧。”纳斯尔丁说：“我已经埋葬了。”巴依说：“埋在哪里？”纳斯尔丁说：“埋在铁匠的熔炉里。”巴依听了，再也没心思装模作样了，就直截了当地说：“别再骗人！你想骗取我的大铁锅吗？”纳斯尔丁说：“是你先骗了我的小铁锅！”……

二人争吵起来，巴依怕惊动了四邻五舍，有损自己的声望，便向纳斯尔丁让步了。他表示只要纳斯尔丁不再提小锅的事，情愿把大铁锅送给纳斯尔丁。巴依心想：纳斯尔丁这该高兴了。谁知纳斯尔丁拒绝了他，一直吵来了许多人，才拂袖而去。原来纳斯尔丁布置这场把戏，并不是为了捞一口大铁锅，只是想借此向吝啬的巴依开心取笑而已。

（见祁连休编：《少数民族机智人物故事选》，上海文艺出版社，1978年版）

我们看到，两个故事的情节模式是同一的，但是，涵义和意义显然不同。前一个故事没有正面人物。霍加引诱邻居上当，在智力上是优越的，在道德上是低劣的。邻居因小失大，不高明却有一点值得同情。后一个故事歌颂一个人，贬低一个人。纳斯尔丁设计让巴依出丑，讽刺了富人的为富不仁，为穷人出了一口气，因而，他被讲成了一个智力上高超的、道德上正义的角色。吝啬人是可鄙的，吝啬人因贪而蚀本，就变为可笑的了。巴依自食其果，可鄙而又可笑。富人是受人向往、受人羡慕的，但是，巴依在这里毫无脸面。前一个故事把角色作为社会的人来讽刺；后一个故事把角色作为阶级的人来讽刺，是穷人专门用来对付富人的。模式相同而意义和涵义不同，这是由具体的人在具体环境中对模式的不同使用造成的。可见，模式的涵义和意义存在多种可能性，还有待人们去实现。