

文本和生活：民俗研究的两种学术取向

高丙中

就研究方法和思维取向而论，历来的民俗研究（包括民间文学研究）大致可以分为两种不同的倾向：事象研究和整体研究。我们所谓的事象研究是指那种专注于纯粹的、排除了过程的现象的研究取向；而我们所谓的整体研究是指那种全面考虑活动的各个方面的研究取向。就拿对民歌的研究来说吧，事象研究只注重记录下来的歌词，对它的韵律、意象、主题以及与传统种种联系感兴趣，尽管研究者有时也会引入歌词之外的一些东西，但是，他的研究资料主要是歌词本身。而整体研究要观照歌唱活动的方方面面，它在由歌词、音乐、演唱者、背景等结合而成的过程里做文章。

这两种学术取向各有优劣。对它们的认识既有助于我们理解民俗学史上的一些问题，也有益于我们今后的学科建设。

一、民俗事象（文本）研究

1. 什么是民俗事象研究

民俗事象研究是民俗学家们采用得最普遍的方法。首先，它表现为一种学术取向，这种取向使研究针对民俗事象，而不是民俗事件。后者是事实，前者是对事实的抽象。

本来，民俗有两种存在形态：文化的民俗和生活的民俗。这种同时从生活和文化两个方面考虑民俗的提法以前就有过，例如，刘魁立先生在“民俗学的概念和范围”中说，“民俗学是研究人民群众的生活和文化的传承现象，探求这些传承现象的本质及其发生、发展、变化、消亡的规律的一门科学。”^①如果民俗作为文化而存在，那么，它表现为符号、表现为知识的积累和文明的成果，它是相对稳定的、静止的，它是人的活动所完成的，又可能被赋予新起的活动，例如，储存在大脑里的故事、人们所熟知的风俗、文献所记录的各种民俗。如果民俗作为生活而存在，那么，它表现为活动、表现为知识的运用和文明的事件，它是动态的，它是人正在进行的过程，例如，讲故事、风俗的实际发生。采用事象研究方法的人当然是对文化性的民俗感兴趣，对于生活化的民俗，他们也要把它们符号化，抽出它们的现实因素，使它们成为单纯的事象，即文本。

其次，民俗事象研究表现为一种占有资料的方式。一方面，显得是资料决定研究，有什么样的资料，才会有什么样的研究；另一方面，又显得是研究确立资料，研究寻找、选择、偏爱相应的资料。这种研究对资

料的形态要求不高，不象整体研究那样需要资料具有相应于现实来说的充分的完整性。这种研究利用文献上的资料就足以展开，并不一定非要在田野作业中获得第一手材料不可。相反，对于田野作业中观察到的事件，必须简化后才能用于这种研究。第一，民俗学家要舍弃“事件”发生的背景；第二，民俗学家要抽象掉“事件”中的人的活动；他最后所留下来的“事象”就是他所需要的资料（文本）。

最后，民俗事象研究的目的，一是探讨文化问题，二是解释生活中的个别现象。从事这种研究的学者有一个共同的认识：“民俗”是与文化、与传统相关的概念，民俗是文化传统的具体表现或文化传统的一个一个组成部分。所以，他们要通过分析点点滴滴的民俗而透视烟波浩渺的文化，通过研究实实在在的民俗而多少窥见一些不可复得的传统。例如，汉族人过年节，办大事总要放鞭炮，现在来看，这样做通常是为了喜庆和张扬。但是学者们把它作为民俗事象放入文化历史中来看，指出它源于“爆竹”，被用于巫术性的驱邪。于是，我们认识到汉族古老文化里的一种巫术现象，认识到文化史的一个方面。这种研究大量积累起来，我们就认识了传统文化的许多方面，同时，现实中的许多难于索解的现象也不再是谜团。总而言之，民俗事象研究最后达到的是文化知识的积累。

2. 事象研究举例

民俗事象研究是由英国人类学派民俗学家所开创的。他们认为，民俗是古代文化的“遗留物”，这种“遗留物”大量存在于现代文明里，如果它们被从现在的处境里剔取出来，得到详尽的研究，那么，古代文化的一些旧观念就可以被再现出来。因此，民俗事象研究就成了他们大显身手的法宝。

安德鲁·兰是人类学派的主将之一。他

在“民俗学的方法”一文里对人类学派的民俗研究方法作了经典性的表述，其要义是：先搜集农民民俗，然后据以在野蛮人的神话中寻找相似的东西，最后，通过对农民民俗与野蛮人的神话的比较而认识本民族的古代文化。据对英国民俗学史有专门研究的多尔逊教授所说，安德鲁·兰最成功地运用这一方法是在他为玛格丽特·罕特于1884年翻译的《格林童话》所写的引言里^②。

安德鲁·兰对格林童话的研究是从三种现象开始的。第一，象格林童话那样的故事中的事件、情节和人物在所有雅利安人种的国家里几乎都是相同的。我们四处都能找到受虐待但终获幸福的妹妹的传说，妻子神秘地离开丈夫或丈夫被迫离开妻子但终于双双团圆的故事，等等。这种例子如此之多，等于明明白白地告诉我们，大多数雅利安人的童话是各种讲雅利安语的民族所共有的财富。第二，异常鲜明的是，童话中的事件是怪诞的、不合理性的、不自然的，与我们的经验大相径庭。一切有生命的和无生命的东西都与人处于同一个智力水平上。飞禽走兽以及爬虫游鱼不仅口吐人言，还与人通婚。第三，研究者们注意到，《格林童话》中的许多故事见诸古代文明种族的神话、中世纪的浪漫故事和圣徒传说。显然，在雅利安人的现存的童话与古代神话之间存在着某种联系。我们怎样解释这三种现象呢？

神话学派的麦克斯·缪勒和乔治·柯克士等人曾经对这些现象作出过解释。关于神话的产生，神话学派把它简化成一种语言现象：神怪的名字本来都是对各种自然现象的称谓，由于这种对应关系被遗忘了，所以才出现了奇奇怪怪的神话故事。例如，《格林童话》中有一则“青蛙王子”的故事：一只青蛙与一位公主结婚，不过，青蛙在最后变成了王子。缪勒说：“这样一则故事是怎样被编造出来的呢？我们可以想见，人类一直

都足够明智，知道青蛙与王后的女儿结婚是荒谬的……我们可以说我们的祖先不乏孩童般的单纯，但是，我们绝对不能把他们低估得和白痴一个档次。”^③既然如此，青蛙故事肯定另有合理的意思。缪勒认为，在很古老的时候，太阳有许多名称。“可以证明，‘青蛙’是太阳的一种古称。”——不过，缪勒从来没有真正去证明这一点。按照他的说法，这个故事是关于太阳的，但是，用的是“青蛙”之名。后来，人们忘记了“青蛙”这个名字实际之所指，就变成了生物界的青蛙与人婚配的怪诞故事。当雅利安人散居各地的時候，这类故事也被带到了当地，所以才有雅利安各民族的神话和童话类同的现象。

但是，安德鲁·兰以为大谬不然。他批评道，从角色的名字开始进行分析并不可靠，因为有些故事显得比角色的名称更古老；同是一流的语言学家，几个人对名称的词根和名称的意义有大不相同的解释，这起码说明这种解释有很大的随意性，^④就拿上述“青蛙”的故事来说，缪勒把“青蛙”解释成太阳，完全没有拿出确凿的根据。

他对神话学派最有力的批判还在于他利用人类学的资料而提出的质问：面对非雅利安人的大量类似神话和传说，神话学派的理论怎样自圆其说呢？谁也不能说全世界的人都患过柯克士所说的雅利安人的那种“语言病。”兰抛弃了神话学派的语言学方法，转而在文化中寻求新的答案。

他提出了第四种现象。野蛮人的故事与欧洲人的故事存在着大量的相似，例如：

野蛮人的故事	欧洲人的故事
青蛙向姑娘求婚	青蛙娶了一位姑娘
妇女生出了乌鸦	皇后被控告生下了狗崽子或小猫咪
英雄变成了鸟	英雄变成了鸟
英雄靠咒语成功	英雄靠咒语成功

妖怪睡时取出心脏， 人的生命或伟力寄
被得到其心的人 于一绺头发，头
打败 发失去，生命或
伟力随之失去^⑤

他所谓的“野蛮人”是指澳洲的土著、布须曼人以及美洲印第安人等。在比较两者的相似之后，兰写道，“关于《格林童话》中那些粗鄙而怪异的事件的起源，我们可以做这样的思考：频频出现的吃人者、人与动物的血亲关系、魔法、惊人的残忍，这些在野蛮人看来是不自然的吗？当然不是；这一切在他们的世界是司空见惯的。这一切几乎出现在《格林童话》的每一页上吗？当然如此。对于受过文化教育的德国人来说，它们是自然而然的和司空见惯的吗？没有一个人敢说是这样。那么，（我们可以说）它们产生于德国人的祖先处于象澳洲土著那样的野蛮时期的时候。”^⑥那样的生活条件和那时人们看待世界的方式造成了欧洲人的神话和童话中那些奇奇怪怪的东西。显然，人们是不能用传播来解释世界范围的故事类同现象的。故事可以传播，但是，他认为，欧洲人和野蛮人的故事相同，尤其是类似的怪诞事件，主要是由共同的文化发展阶段，共同的心理造成的。

我们从上面的简介可以看到，安德鲁·兰采用了我们所说的民俗事象研究。他的资料是故事，是包括讲述人、讲述情景的“讲故事”活动的一个方面，即文化的一面：文本。这是事象研究把民俗加工成资料的典型方法：它只要民俗的文化构成，对民俗的发生情景弃之不顾，对民俗活动的主体悬而不论。并且，他也并不是对故事的整个文本感兴趣，他只关心文本里的一种因素：不合理性的事件。他把这类事件提取出来，作为独立的研究对象。“讲故事”是一个整体、一种过程，经过搜集者和他的处理，就只剩下

“事象”了。然后，他要用历时的方法解答文化问题。这个时候，事象研究者就要大胆地（很容易变成“过份地”）发挥自己的分析能力、判断能力和构想能力了，因为作为资料的那些“事象”本来是没有联系的，它们的时间、空间、形态等方面的联系要靠研究者去建立。事象研究要达到的目的往往就是如此。一大堆杂乱的材料，后来成了彼此相关的东西。在上述例子里，野蛮人的故事和欧洲人的故事都是当时性的，但是，兰在它们之间建立了历史关系。

二、民俗整体研究

1. 什么是民俗整体研究

“民俗整体研究”是相对于民俗事象研究而言的，是我们对民俗学上的一种新趋向的理论概括。民俗整体研究作为一种新的学术取向，不同于传统民俗学的民俗事象研究。

第一，它看中的不是被挤干了生活液汁的民俗事象，而是活生生的民俗事件；不是作为文化现象的民俗，而是作为生活事实的民俗。这一取向，把观察的焦点从文化转向生活，从民俗与生活、与社会、与人生的关系来讨论民俗的属性和意义。从文化的角度研究民俗与过去的联系以及民俗的历史形态固然重要，而从生活的角度研究民俗与人生的关系尤为重要。

第二，既然民俗整体研究以生活过程为取向，它就必须理论上把被事象研究所遗漏的民俗发生的情景找回来，把曾经倍受冷落的活动主体邀请回来。那么，民俗学在这里不再只是看到静态的民俗，而是热心于民俗的动态过程；不再只一味抓住孤立的民俗，而是把握了民俗与民俗主体和发生情景所构成的活动整体。

第三，如果民俗学家的视野里只有文化

而没有生活，那么，他必然只会注意到民俗的历史性，因为固有文化的就意味着传统的、由历史积累的、已经完成的；如果民俗学家着眼于生活，那么，他必然要关心民俗的现实性，因为生活的就意味着此时的、正在发生的。民俗整体研究当然会抓住民俗的当代性做文章。换个角度来说，如果我们要促成民俗学从传统向当代转换，我们可以从提倡民俗整体研究开始做起。

第四，要保证我们的研究面向生活、面向人的活动、面向当代，我们就必须通过田野作业去获得相应的资料。有田野作业，不一定有整体研究。但是，要开展整体研究，就必须进行田野作业。必须到活动中去研究。必须在观察中调动一切设备，发挥自己的全部感觉，以便充分把握扑面而来的复杂整体。当然，在认识上把对象实际所发生的那样全盘获得，这是不可能的。我们所说的“整体”首先是一种取向，是一种理想；其次是我们获得关于对象的充分信息后所建构的认知单位。因此，获得这种意义上的整体是可能的。这是我们所提倡的研究方法的基础。

第五，整体研究特别关注民俗主体的问题。主体是生活整体的一部分，同时又是一个很特别的部分。是主体在操作民俗，是主体的生命活动提供了过程展开的动力。因此，这种研究有机会探讨主体性在整体中的发挥。

在中国民俗学界虽然尚未盛行民俗整体研究，不过，中国民俗学家中在理论上涉过它的倒不乏其人。除了杨堃先生和钟敬文先生等所推崇的“民间生活”或“生活文化”产生的理论取向的启示之外，段宝林教授在论述民间文学的立体性特点时^①曾正面论及整体研究的问题。了解他的观点有助于我们认识整体研究。

当他提醒我们把民间文学置入生活的具

体联系中去理解时，他实际上是在谈论我们所谓的民俗整体研究。他说，“民间文学与人民生活有密切的联系，它往往是触景生情的即兴创作。……民间文学是在一定的社会环境中产生与发展的，即兴创作离不开它的环境。”并认为，如果我们对民间文学创作的环境和实际运用的针对性不加重视，往往就不能理解它。民间文学是如此，民俗学的其它对象又何尝不是如此？由此可见，多年前他就启示我们在生活的意义上去开展研究。

他还提到了一个关键性的词：“表演性”。他是结合民间文学来说的。他写道：“民间文学作为一种口传的文学，是与表演性相联系的。民歌的文学成分——歌词，与它的音乐成分——曲调密不可分，有的还结合着舞蹈动作、歌舞表演。……如果忽视这种立体性特点，只孤立地看它的歌词，往往不能对作品有全面的了解，这对欣赏与研究都不利。”他的论述流露出了这样的意味：我们应该研究活动中的民间文学，也就是把它当作表演来研究。

这是国外的“表演”研究在中国民俗学界的一个反响，它引起了我们对这一新流派的注意和思考。当我们更多地了解了这一流派之后，再来思忖几位专家所提到的生活取向时，我们才提出了以人的活动过程为对象的民俗整体研究。

2. 国外民俗整体研究简介

国外以民俗整体为取向的研究已经开展了近二十年。读过得克萨斯大学（奥斯汀）的J.E.利蒙和M.J.扬题为《民俗研究从1972年到1985年的开拓和发展》^⑧的文章，使我们对国外民俗学在这些年的新趋向有了一些了解。下面只就与我们所谓的整体研究有关的内容作一介绍。

我们首先要提到的是“表演”派的民俗研究。虽然也有一些民俗学家用“表演”（performance）指普遍的文化活动、文化

呈现，但是，它主要被用以指情景中互动性的语言艺术活动，也就是说，“表演”主要指口头文学的现实活动。“表演”派的理论代表鲍曼（R. Bauman）在1972年就提出来，与旧的、以文本为中心的研究方向不同，新的研究在探讨民间文学的时候，特别强调“表演是一个有机性的概念，它把艺术活动、表现形式和审美反响全包括在一个概念框架里，并且，这样的表演总是发生在特定地区的文化观念和情景中的。”^⑨显然，他是把“表演”当作一个可以整合各种因素的统一体来看待的，他用联系的、系统的观念把“表演”看作情景中的活动。民俗学的对象在这里不是抽象的、单纯的文本，而是具体而复杂的过程和事件，也就是说，他们感兴趣的是处于交流中的口头文学，而不是古籍中的同类文本。

鲍曼在1972年发表了一篇实践他的学术主张的研究文章，《拉·哈夫岛的杂货店：加拿大新斯科省一个社区的好交际现象和语言艺术》。^⑩他守在拉·哈夫岛的一个杂货店里，观察顾客和老板怎样一边聊天，一边讨价还价。这地方有一种商俗，就是买卖不能着急，顾客和老板用一种当地的体裁“吹牛”（Yarns），各擅其长，聊够了，生意也就成了。他详尽地记录下他们所表演的语言艺术，用丰富的资料，恰如其份地分析了个人的力量和文化的制约是怎样交织在人们使用这些“吹牛”形式而进行交往的事件中的。他的研究限制在一个可以直接观察的小群体内，而不是一个统计上的大群体（如某省、某民族）；他不限于利用“吹牛”佳作的记录文本，而是把这种语言艺术置于面对面的情景中；他不是直接地因而也是粗略地把文化的价值与文本联系起来，而是通过人的活动，通过人对文本的使用来把文化的价值与文本联系起来，因为文化的价值和文本就统一在人对文本的实际表演中。

特别值得一提的是M.J.贝尔在八十年代完成的一个研究实例。他在1983年出版了《布朗酒吧的见闻：对黑人中产阶级的表演的描写研究》，对一个黑人酒吧里的语言艺术表演进行研究，分析出他们在文化上处于下层黑人文化与对应于他们新的社会地位的文化之间的边缘。表演民俗学已经从乡村小店走进了都市酒吧，从研究下层社会发展到研究中产阶级。

其次，我们要提一下研究“民间物质文化”的新取向。传统的“民间物质文化”研究注意的是作为活动结果的产品，局限于产品本身的图案和形式，挖掘它的审美观念、俗信等文化涵义。因为研究者有一种认识前提：产品是文化的结晶，在它的形式里凝聚着文化涵义，研究就是通过形式分析释读其涵义。但是，新的研究取向更关心制造产品的活动过程，即把“民间物质文化”放入“表演”和交往行为中看待。鲍曼和布朗纳认为，民俗研究不能总是泛泛地谈某个群体的民俗，而要结合具体的有自己的动机的人来看活动中的民俗。^⑩

就建筑而论，我们不仅要看到摆在那里的结果，而且还要看到这一结果实际是处于建造过程、改装过程和居住过程之中的。M.O.琼斯在1980年发表了《扩建和装饰：民间艺术和建筑设计中的创新》一文，他研究的是城市居民维修、装饰、扩建房屋所带来的房屋变化，他把注意力从房屋的传统形式转向了针对房屋所表现的“传统”行动。琼斯是就具体的“民间物质文化”制作者和使用者来透视“传统”和社区性观念的：他曾研究过一个做传统的肯特基座椅的木匠，他的研究中心不是椅子的制成品，而是木匠与他所做的产品的互动，是木匠与他的顾主（他们评估“椅子”的各种标准）的相互影响，是木匠对顾主所具有的条件和所提出的要求的反应。琼斯是把木匠的制椅当作“情景中的

民艺活动”，并结合大的背景而进行“民间物质文化”研究的。

十五年前，芬兰民俗学家劳里·航柯曾说，以表演为中心的研究方法属于一种新民俗学，不过，建立新民俗学还只是一个有待达到的目标。^⑪五年前，劳里·航柯在综述民俗学的这种新潮流时同样认为，“无论是就它的理论思考还是就它的具体研究来说，表演民俗学至今还是一种有待完成的设想，尽管我们已经取得的成绩并不完全让人失望。”^⑫

三、两种学术取向的互补

我们从上面的分析中可以看到，民俗事象研究与民俗整体研究是两种完全不同的学术取向。我们可以罗列一个尽可能详尽的对照表，看一看它们各自偏重什么：

民俗事象研究	民俗整体研究
文化	生活
历史传统	社会现实
事象	事件
因素	整体
文本	表演
结果	过程
历时	共时
抽出个人因素	从个人因素出发
统计的群体	直观的群体
文献搜集	田野作业
共同知识	个人经验
传承性	当代性

既然它们起码有一打差别，我们当然有理由说它们是互相排斥的。但是，我们要说，它们既有排斥的一面，又有互相弥补的一面。尺有所短，寸有所长。对于整个民俗学来说，它们都不是独立不倚的，因为它们各有至关重要的缺点。

民俗事象研究几乎有比民俗学还要长久的历史。如果在某种意义上把事象研究理解成对事迹的历史考辨和建立在这种考辨之上的历史文化重建,那么,这种研究在中外学术史上都是很常见的,既使是被用于各类民俗,也不乏先例。文艺复兴时期的学者对古希腊人文事迹的宣扬,维柯对神话的研究,中国经学大师对古风古制的考证和辨识,中国古代文人对诗、小说、戏剧的本事的钩沉,都用过类似的方法。但是,它作为体现一种民俗学观点的方法却是由人类学派民俗学家开创的。它从此一直保持着一种不可更易的倾向:面向抽象的文化,背对人的现实活动。民俗确实有作为传统的一面,所以,运用这种方法研究民俗当然大有必要。但是,民俗又是人的生活内容,它又有现实的一面,可见,民俗学只有这种方法是远远不够的。结果,民俗学理论上的“民”和“俗”日渐空乏,民俗研究与丰富多彩的生活日益疏远。民俗学在回避生活,生活也在淡忘民俗学。

值得庆幸的是,终于有了一种以生活为取向的民俗学思想产生出来,并有民俗整体研究面向生活中的民俗。民俗学所迫切需要的当代性才由这种研究一点一点地注入了。

但是,提倡民俗整体研究的学者并没有轻视事象研究的理由,这不仅是因为事象研究创下了民俗学今日的天下,更主要的是因为整体研究需要和事象研究结合起来才能使民俗学兼顾到民俗的文化面和生活面。即使是整体研究本身在很多时候也需要把事象研究吸取进来。早在1975年,赞赏民俗学的新取向的C.W.乔依纳就在《分析历史处境中的民俗表演的一个范式》^④中敏锐地指出,如果表演民俗学把共时性原则当作独立的、完美的,并因而漠视历时的研究方法,那么,它就滑到学术偏见的地步了。他呼吁,为了充分理解民俗事件,共时的研究应当和历时的研究结合起来,应当把表演者(人)、

表演(活动)和处境(政治、经济、自然等方面的条件)的历史背景考虑进来。他的倡议要求民俗学家有新的高度(在理论上更合理)和风度(不抱学术偏见),在抛弃民俗学的传统方法的不足的同时,在有限的又是必不可少的意义上,把传统方法恰如其份地用在表演民俗学中来。

诚如利蒙和扬所说,“全面的‘表演’论要求把对于表演事件的贴切剖析与历史、社会和文化进行通盘考虑。”^⑤这种新的学术取向以表演为中心,但是并不止于审视表演,而是把发生民俗表演的生活事件作为一个整体进行研究,所以,我们把它与传统方法对举,称为“民俗整体研究”,而不叫“民俗表演研究”。后一提法意在突出“表演”,这样叫又何尝不可?但是,容易引起误解。

可以这么说,民俗学在当代欲求大有发展,迫切需要的是大力开展民俗整体研究。但是,我们不能因此而不加分析地否定民俗事象研究的必要性。

① 载《民俗学讲演集》,第12页,张紫晨编。

② Peasant Customs and Savage Myths, edited by Richard M. Dorson, P273. “引言”载本书第273—317页。

③ Peasant Customs and Savage Myths, P293.

④ 同上, P292.

⑤ 同前,第307—309页。他列的对照表内容很多,这里只选译了几组。

⑥ 同上,第316页。

⑦ 见《中国民间文学概要》,第18—20页,段宝林著,北京大学出版社,1985年。

⑧ 载Annual Reviews of Anthropology, 1986, 第15卷,第437—460页。

⑨ 同前第438页。

⑩ 载《美国民俗学杂志》第85卷,第330—343页。

⑪ 同前,第452页。

⑫⑬ 同前,第440页。

⑭ 载Journal of American Folklore, 第88卷, 254—265页。

⑮ J. E. Limon and M. J. Young, “Frontiers, Settlement, and Development in Folklore Studies, 1972—1985”, Annual Reviews of Anthropology, Vol. 15, P440, 1986.