

【主持人语】我多年来持续关注全国各地的尧舜传说,此前出版的《尧舜传说研究》<sup>①</sup>是纯粹基于文献的考察,《背过身去的大娘娘——地方民间传说生息的动力学研究》<sup>②</sup>出版之后,在学界颇具反响,不乏对话和跟进研究。在从文献到田野的范式转换中,我希望追问的是:到底何为传说?传说如何演变?回答这个问题必须把文本与人群的意志对接,而不是抽离了语境、在实验室里进行纯文本分析就能完成的。我在田野中收获的“传说动力学”着重考察传说与人群的对应关系,将思考结果与通行的民间文学概论知识进行对话,提出传说的可感性与权力性,以及在民俗精英引领下、三种动力类型共同作用的“放映机模型”。事实上,各地传说的演变机制绝非只有这一种模型,重要的是模型背后基本的认知立场:一定是情景语境下的动态研究,传说必然有动力,动力也必有规则可循。至于规则如何描述,以及宏观的理论框架,都很希望有突破和调整。对于学界同道提出的疑问和误读,如“民俗精英”概念、普通村民的作用、理论模型的特殊性及田野伦理等,我也将给予简要回应。此外,近两年来还有些后续思考,借此一并呈现分享。

以下第一篇是我的演讲稿,第二篇则记录当场问答互动环节及2018年4月11日同学们的评议与讨论。(陈泳超 北京大学教授)

## “传说动力学”理论模型及其反思<sup>※</sup>

● 陈泳超

**摘要:**一切传说皆具备权力属性,任何人都都享有言说的权力。传说的权力是绝对的,差别只在于权力大小和使用成效。权力的动态表达是“动力”。传说的动力有两种:整体性动力和差异性动力。“整体性动力”对应于“传说生命树”做减法后的最小结构,在此意义上,当地所有人可被视为均质、无差别的集团;“差异性动力”体现于地方内部、非均质的人群中,又分三种类型:层级性、地方性和时代性动力。三足鼎立的差异性动力聚焦在民俗精英身上,他们掌握公共话语权,统合各种说法,设定集体行为,直接影响传说以及相关民俗活动的实际走向,形成“放映机模式”。民俗精英向地方外投射出他认为最好的、符合强势集团利益的“整体性”样貌,同时也会遮蔽其中的许多差异。

**关键词:**传说动力学;传说动力;民间传说;传说权力;民俗精英

文章编号:1003-2568(2018)06-0031-08

中图分类号:B089

文献标识码:A

作者:陈泳超,博士,北京大学中文系教授。

DOI:10.16564/j.cnki.1003-2568.2018.06.005

拙著《背过身去的大娘娘——地方民间传说生息的动力学研究》(以下简称“拙著”)出版之后,在学界颇有些对话和跟进研究。我与诸同道多次切磋后,意识到有必要对全书进行通盘总结,并就其中一些关键问题进行更简明清晰的阐述。兼之近两年我对此问题也有些后续思考,在此一并与诸位

分享。

作为整个研究背景的“接姑姑迎娘娘”仪式活动以及其中的传说体系,相信阅读过拙著的同仁一定有所知晓,这里就不再介绍了。早在1998年博士毕业前,我就知道洪洞有这一民俗活动。我的博士论文《尧舜传说研究》是纯粹基于文献的考察,

※国家社科基金重大项目“太湖流域民间信仰类文艺资源的调查与跨学科研究”(17ZDA167)阶段性成果。

①陈泳超《尧舜传说研究》,南京师范大学出版社,2000年。

②陈泳超《背过身去的大娘娘——地方民间传说生息的动力学研究》,北京大学出版社,2015年。

完成后我依然好奇：如此复杂悠久的远古圣王传说在当下是否还有传播？抱着这个简单念头四处搜罗线索，终于在“民间文学三套集成”里发现了这一信息，2000年便亲自跑去洪洞实地观看，震天动地的锣鼓声让我颇为震撼。当时我在历山上采访了一些人，最重要的收获就来自罗兴振（时年73岁），但我那时尚无明确的问题意识，只在博士论文后附了一篇调查报告。后来一直心心念念地想去，却无机缘。直到2007年当地政府想申报国家级“非遗”项目，邀请北京学者前往，由刘魁立牵头，我终于得偿夙愿，非常兴奋地带一批学生开始了长达八年的调查。

我最初的设计是“文献与田野的文本对读”，当时的理念还是到田野里采集文本，与文献文本比勘究变，基本沿袭顾颉刚的思路。顾颉刚做孟姜女研究，早期的经典文献他都爬梳完备，然而对明清以后的材料却难以决断，因为各地文本忽然大量涌现、千头万绪，他只好整合为“地域的系统”，不做深入的文本分析了。我想，如能在洪洞搜集到更加丰富多彩的、与经典吻合或不吻合的材料，不是很有意趣吗？待我扎进田野之后，发现当地确有许多新鲜文本，如娥皇女英原为女德典范，同嫁一夫之后竟开始如凡间女子一般争大小，进行了三次民间文学式的难题比赛。诸如此类的异文，当然充溢着朴质刚健的民间文学特质，但我日渐感觉这样的比较研究缺乏智力挑战，不足以生成有深度的学术命题。

浸淫日久，我发现了新问题：同一传说，当地人的讲法千姿百态、纷纭不一，我们要转述给学界同行都很困难，因为每一个环节往下如何发展都有好几种分歧；每种分歧背后均有不同的人群支持，人群之间还因此产生了矛盾，他们时常争论得面红耳赤，在各种场合都要坚持自己、诋毁对方，甚至有时还请我仲裁。这种现象提醒我，文本对读太过易易，我要更深入地追问：到底什么是传说？传说如何演变？回答这个问题必须把文本与人群的意志对接，而不是抽离了语境、在实验室里进行纯文本分析。于是我转换了田野目标，重点考察传

说与人群的对应关系。

### 一、传说定义的全知视角和限制视角

由此，让我们回溯已有的常识，看看民间文学概论中的传说跟存在于实际生活中的传说之间有这样的反差。

#### （一）概论中的传说定义

那些千人一面的概论书通常都将传说定义为：“凡与一定的历史人物、历史事件和地方风物、社会习俗有关的那些口头作品。”传说有三个特质：历史性、地方性、解释性。

一般而言，概论是抽象的、覆盖所有情况的，可借用叙事学术语表述为“全知视角”，它建立一套体系化的知识，用以指导科学研究方法。不过，任何一种对传说的界定被置入具体的“地方”之后，或是从具体“地方”中提取任一则传说之后，它是否依然完全符合概论式定义？若用地方的、限制性视角看待传说，它是以“局部化”方式存在的知识。故我对已有的概论式定义有相当质疑：上述这些都是静态的、脱离语境的纯文本描述性特质，即便我们没有进入当地，仅通过阅读文本也能感知，它不涉及内在机理和运作性，具体讲述人的因素完全缺失或非常微弱。历史性、地方性、解释性究竟对谁而言？我希望连接传说与人群，区别于纯静态研究来考察传说的实际存在方式。

#### （二）实存方式：可感性与权力性

在这样的认知下，一切传说都是“地方传说”，不存在脱离地方而普遍存在的传说。问题只在于：这个“地方”范围多大？关于羊獬的传说只有该村附近知道，对他们而言这就是传说，它直接解释当地村名的来历。我们尽管也知道，“獬”在早期文献里有记载，可我们只会把它当作志怪传奇或是像《山海经》那样的记录，不会目之为传说。再如全国汉语地区都知道的“白蛇传”，它的流传途径、影响范围远超羊獬，而全中国都知道毛泽东、唐太宗、朱元璋，他们都有很多未必是真实事件的传说，还有更大范围者，如上帝的传说大概遍布全世界。所有传说一定都与“地方”相连，“地方”范围大小正

程蔷《中国民间传说》，浙江教育出版社，1989年，第4页。

是其影响力的标尺。

传说的实质何在?传统定义中普遍认为传说有“真实性”。然而很多传说并不一定被所有人完全相信,它们大多介于真实与虚幻之间。“真实性”不是客观的传说检验标准,而是心理过程,是“相信它的人认为真实”。朝戈金在翻译巴斯科姆《口头传承的形式:散体叙事》<sup>①</sup>一文时将其表述为“信实性”,窃以为更贴切。

我们经常误认为,传说传播地区的居民都会对其信以为真,实际上当地人也有信与不信之间的诸种复杂情状。在“接姑姑迎娘娘”仪式中很活跃的几位积极分子就说:“我其实不信,我以前当过村干部,接受无神论教育。但是大家都这么做,我觉得也挺好。”尤其是一些觉悟略高、知识略多、跟外界沟通频繁的人,他们认为此事无关信与不信,都是与他的生活相关、可以直接感知的部分。所以我将“信实性”进一步简化为“可感性”。同样讲“白蛇传”,更多杭州人会感觉到跟自己有关,所以是传说,但对于羊獬人来说,可能就被视为一则离奇故事,与小红帽、狼外婆的故事并无性质上的区别。在某地被公认为传说的,其他各地并非都必须承认其为传说。各地的传说,无论当地人信或不信,都能感知到这是与他的生活有密切关联的文化现象。所谓的历史性、地方性、解释性,皆能用“可感性”概括:这段历史是与我有关的历史,这个地方就是我生活的地方,这种解释就针对我身边的事。

## 二、传说的权力属性

前文的“可感性”尚且是一种静态特质,下面的“权力性”则是动态特质,也是我最着力的发明。

### (一)权力属性是绝对的

一切传说皆具备权力属性,任何人也都享有言说的权力。只要被当地人明确感知到与他有联系的言说,一定有权力性。故传说的权力性是绝对的,差别只在于权力的大小和使用的成效。

民间文学概论多将传说视为完整自足、有文学价值的一篇语言文本。在实际语境中,能将传说

讲得完备、复杂、体系化的人极少;真正交流时,传说经常被演述得很简单:“哎,就是羊群里生了一个独角的羊”,“不就是娘娘在山上嘛”。很快就说完了,背后却隐藏着复杂情节:娘娘是谁?家里都有谁?怎么上山的?为什么上山?等等。对于熟悉本地传说的人来说——无论是讲述者还是听众,讲传说只要三言两语,被外人记录之后几乎没有可读性,它不构成一个完整的文学文本。人们为什么还要言说它?这恰恰说明传说主要不是为了文学欣赏,而是为了人与人之间的社会交流,故传说是一套日常交际的地方话语(discourse)体系,人们在生活中使用这一体系进行多种多样的交流。话语当然是有权力的,它直接体现人的欲望和意志。

在概论体系中,传说通常被置于神话与狭义故事之间,是民间文学散体叙事的三大文类之一。若从权力意志进行评判,神话本质上与传说无异。神话是远古时代被神圣化了的传说,传说则是弱化了神性的神话;只不过,神话的权力远高于传说,因为它讲述天地来源、人类起源,带有极强的本原解释力,其权力性被马林诺夫斯基提炼为“社会宪章”(sociological charter)。传说则不需要解释如此神圣高尚的对象,它主要针对普通日常生活。据此,真正与传说形成相对区分的概念只是狭义的民间故事,后者没有明显的权力属性,讲小红帽、灰姑娘、葫芦娃,都是纯粹的精神娱乐活动,不与日常生活实践直接关联,没有实用性。

### (二)权力关系体现于对地方的内外认同

#### 1. 地方内:加法的极致

绝对地说,地方之中的每个人都是差异的个体,但是我们通常只能按照一定的类别予以分析和理解。人们出于身份、利益、观念等原因,对同一传说进行不同言说。为此我进行了一项实验:就我们采录的资料,把神灵的身世传说切分为理想状态的从A到G的七个情节单元,模仿刘魁立制作了一棵“传说生命树”(图1)。

<sup>①</sup>[美]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11页。

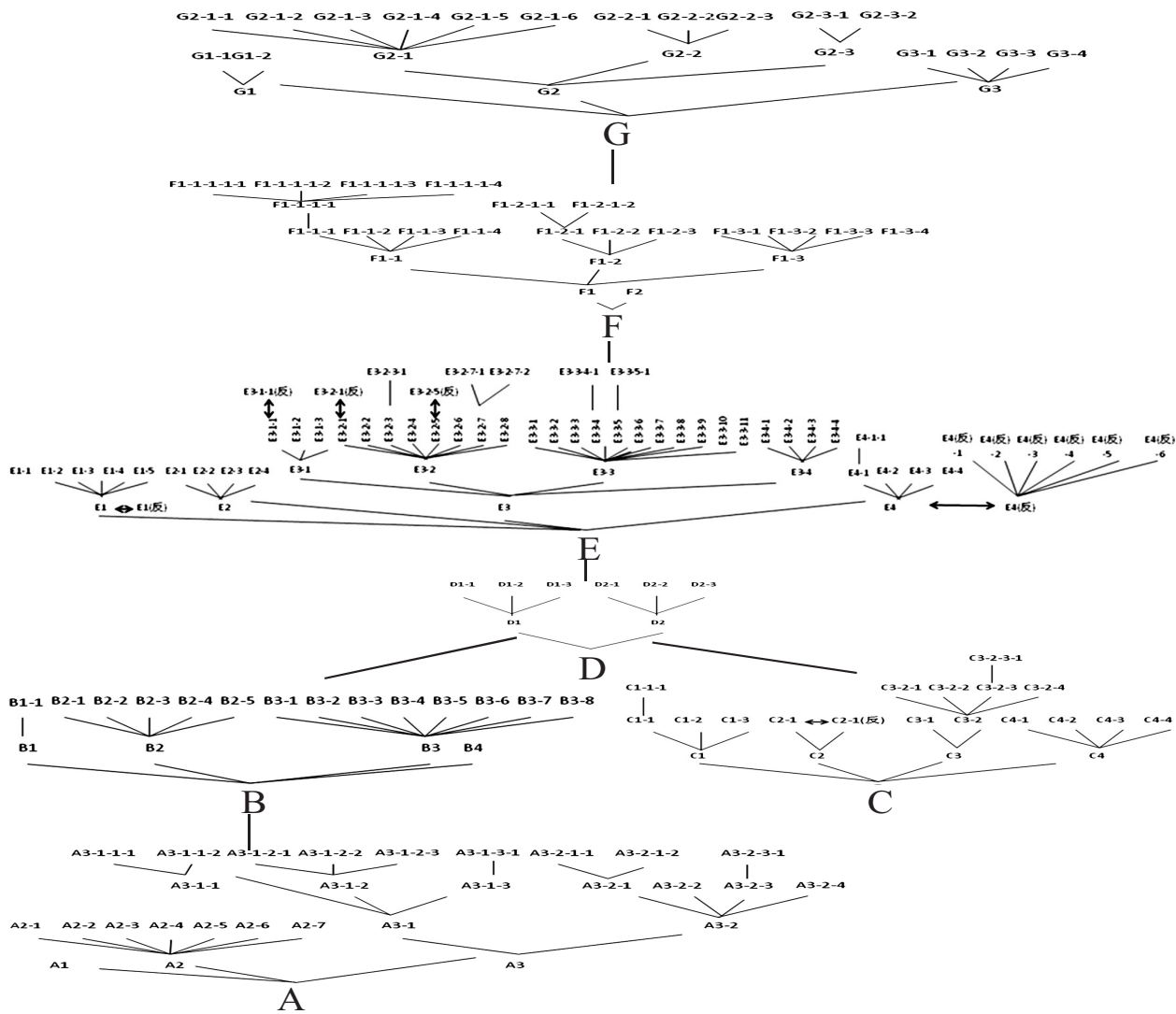


图1 娘娘身世“传说生命树”

这一传说体系该如何叙述？应该从 A、B 抑或其他单元开始？每个单元中都可搜罗到很多种异文，选哪一种继续讲述？比如娥皇女英争大小的情节单元 E 最丰满生动，汾河两岸流传的争大小结果不一；即便只在河东或河西内部，也有各种说法，包括相反的异说。其中的无穷多样性体现了不同人群的无限意志，我把它最大化、做加法，就得到这棵树。

它与刘魁立“故事生命树”的区别在于：按刘魁立的纯文本研究法，这些繁琐的分支并不构成故事形态的内在驱动力，凡具有同一功能的叙事情节皆可合并为一项。那么我的这棵树在刘先生手中就可能表述为 A→G 的单线推进，比他分析的“狗耕田”故事还要简单得多。而我所倾心的是

文本之外的人群，对我而言这些代表了不同讲述者的异文至关重要，它们没有对错轻重，我关心的是谁在讲、为何这样讲。将这些异文在树上加到极致，就可看出下文将谈的“差异性动力”，即地方内的权力博弈。

## 2. 地方外：减法的极致

当一个“地方”自觉意识到需要维护其共同身份与利益时，会找到与“地方”外的一些区分标志，传说便是其中之一。我们可以据此描述这一“地方”的存在范围：设若我们说娘娘是坏人，或是没出嫁，抑或舜王耕种的历山不在此地，当地所有人都会表示反对，因为牵涉到他们的共同身份与地方利益。传说的权力性是绝对的，只是在平时很和缓，感觉不到；一旦触及底线，它就会自觉反

弹,这时候,地方的权力感、身份感就从文化现象中渗透出来了。一个“地方”的核心文化如何体现?“传说生命树”减无可减处就是地方文化认同的根基:

(羊獬的)尧王将两个女儿嫁给了(洪洞历山的)舜王

只有这句话是所有当地人都认为正确、没有任何异说的。作为传说的基本结构,此句绝不能更动。凡触犯此结构者,一定被排斥在“地方”之外。

如果去掉括号里的地名,变成“尧王将两个女儿嫁给了舜王”,正是《孟子》《史记》等传世典籍所代表的主流文化,洪洞这一“地方”只是把尧舜二人具体化到当地,摇曳出千姿百态的变化。假设全国是“公”,这种“地方化”就是将大传统转化为私有财产,它的核心叙事模式一定不变,这个模式也是地方认同的共同符号。最要紧的是这两处附加的地名,传说结构的最简约状态只是两地的人际关系。

简化后的人际关系再投射到当地又会以加法的形式膨胀、复杂化。比如,传世文献中的娥皇女英二人未曾被分开,但是在洪洞的传说中,有说她俩分居两处、性情相异的:老大安静但是智力不高,老二活泼聪明、生而神异,因为她是在尧王羊獬视察时降生的。连马子通神时的表现都不同,顶老二者活泼,顶老大者安静。这套地方文化体系从核心结构一直蔓延到肢体的、神性的展演,这才有上述做加法的“传说生命树”。

(三)“地方”应该多大?

我为研究范围划定核心与边界时,套用了“文化圈”理论,引申出“传说圈”和“仪式圈”。我希望找出这种文化的共同元素,那么共享这些元素的人群可被视为属于同一地方,如果这些元素已经不被某个人(群)享用了,那么这个人(群)就超越了地方,对该传说而言,他就不算是这个地方的人。

我确定了几项标志:一是尧舜及娘娘的身世传说;二是信仰;三是互称亲戚。第三项的特征性很强,连我们调查者后来都被喊作亲戚,只要彼此认同就行。我们也喜欢娘娘传说、尊敬娘娘信仰,决不冒犯它,并且我们愿意互称亲戚。所以“地方”不是纯粹的地理概念,虽然它极大地依附于地理,

但同样包含心理过程。地方到底多大,是靠这些文化标志来划定的。

### 三、传说动力学总结

至此,我将开始对“传说动力学”的核心部分进行总结了。

(一)两个前提

前提一:权力的动态表达是“动力”。我不喜用“权力学”,因为容易联想到更高的政治、社会层面;民俗是偏于日常、低端的诉求,故特意将权力、霸权等词替换为“动力”“威权”。我认为权力本身是静态的,它在人际交往中发挥的动态作用才是动力。传说的权力属性究竟如何表达并形成公共舆论场域,其机制即“传说动力学”。

前提二:传说动力学一定是语境研究,纯文本无法作为探究动力学机制的依据。虽然学界有很多关于“语境”的分类法,我还是取其大者,区分为“情景语境”(context of situation)与“文化语境”(context of culture)。动力学必须以前者为基础,后者在前者中隐含体现。

(二)两种动力机制

1. 整体性动力——均质人群

“整体性动力”对应于上述减法的极致。信受这个基本结构的人就属于同一地方,我把这个地方的所有人先假定为是均质、无差别的集团。整体性动力中有永远的身份感。

经常有人跟我讨论:“你倡导动力学,是因为恰好你的田野对象发生了这么大的变动,或者只是在传说的发生时段有如此动力存在,它并不构成传说的根本属性。”我说:“不是这样。当然,在爆发得突出、强烈的时候,我能够观察到一些平时看不到的东西。但是,整体性动力日常一定存在,只是隐而不显罢了。”整体性动力经常是在被指斥、歪曲、篡改的时候,才会显现出反弹力量。即便处于稳定时期,它的权力关系仍然存在,主要还是看“地方认同”的大小范围。比如“白蛇传”跟杭州有关,当地人一般情况下可能漫不经心不以为意;但你若说雷峰塔不在杭州而是北大未名湖边,一定会引起杭州人的愤怒,也会引起其他旁观者的干预。这就是整体性动力的效应,所以说权力性是传说的绝

对属性。

“接姑姑迎娘娘”活动的地方人群差异再大，也绝对不可能突破“羊獬的尧王将两个女儿嫁给了洪洞历山的舜王”这个最后底线，并且尧、舜和两位娘娘总体上一定是正面价值的典范。拙著第三章“传说的附加身份”就是指这一整体性动力，它体现了集体身份感，还可以解释当地风俗——为何历山、羊獬不通婚？这项民俗禁忌背后有传说支撑，是传说在控制地方人群的生活实践。

类似的建构在中国历史上十分常见。战国秦汉时期各个民族部落汇聚为中华民族这一集体身份，就与前述的建构过程一模一样，基本理念就是将地缘关系改篡为血缘关系。以《史记·五帝本纪》为代表的传世经典将以中原为主体的各部落神话拼合为一支，各个单一部族就凝聚为中华民族这样一个民族文化共同体，开始享用同样的历史和神话叙事，神话在此等同于传说。虽然洪洞这一地方很小，但它与整个民族国家建构的逻辑和思路并无二致。由此可知：对于文化的上层与下层、主流和非主流，以前我们总强调其中的差异性和对抗关系，其实它们的共生性、互文性更强，不同阶层的思维方式、隐含的文化结构是相同的。

## 2. 差异性动力——非均质人群

“差异性动力”体现于地方内部、非均质的人群中。这是拙著最倾力观察、用心建构的理论模块。我概括了三种动力类型：

### (1) 层级性动力

如何对人群进行有效切割，以便将当地传说演变和互动的过程揭示得最清晰？我试过很多方法，如华南学派常用的“宗族”概念，但在华北可用这一概念分析的现象很少。后来，在布迪厄启发下，我以“身份—资本”为软性指标，编排出地方人群对于传说影响力的序列，分别为七个层级：普通村民（很少主动言说）；秀异村民（有主动性但没有其他附加身份，经常评判别人的说法，“秀”是突出，不同于普通人）；巫性村民（代神立言，理论上有权威，实际调查发现权威很弱）；会社执事（为神服务者，但是很少讲传说）；民间知识分子（公认文化水平高，热衷表达）；政府官员（在“非遗”时代很有影响）；文化他者（包括调查者、记者、摄影家、作家

等，颇受当地人崇敬），后面五个层次的身份都有附加资本。他们的层级性身份将被作为变量考虑的主要因素。

### (2) 地方性动力 地方内还有地方

无论使用何种界定标志，我们所框定的文化意义上的“地方”，一定还可以分出更细的地方集团，故称“地方内的地方”，甚至连一个村都分南北村、东西门，其中亦有文化差异、矛盾。因此，如何对不同地方的身份和意志构成的交流关系进行区分，完全依赖观察对象之手段的有效性。洪洞这项仪式途经的二十余村中，很少人有热情直接讲出A→G所有情节单元，他们只喜欢讲与自己有关的部分。例如，赤荆村只讲争大小的第三次比赛，两位女神一个骑马一个坐车，骑马者以为自己快，没想到怀孕母马生小马，血染红了荆棘，故称“赤荆”。该村特别关注这个微小的母题，全村人都会讲这场比试，对其他两次比试就说不清。隐含的心态是：因为娘娘的这件事与本村有特殊关系，所以一定会特别照顾他们。他们的身份优越感就体现在“可感性”中，至于其他两次比赛给他们的可感性就很弱。这是优越感的例子，还有尖锐矛盾的情况：万安和历山为了娘娘的驻地发生争执，找我们申诉、请求仲裁。可知地方内的权力关系极强，地方中经常还有更次级的地方，直到你发现人群意志完全一致为止。

### (3) 时代性动力

时代性动力时强时弱，就目前来说，“非遗”思潮显然是最大的时代性动力。但调查深入之后我们发现，早在“非遗”之前就有当地的民间知识分子试图将传说规整化，提高它的道德感化力，但是在民间毫无影响。我们采集到这些说法，以为是现代人新编的，当地人说“不是，90年代有谁谁，80年代有谁谁，都编过”，还找出许多珍贵手稿，时间远早于“非遗”运动。当然，现在的时代性动力比平时表现更突出，当地人都认为申报“非遗”成功之后就能获得资源、发展旅游。

以上三种动力并非完全对等，时代、地方相当于外因，外因一定通过内因起作用，一定要通过某些层级的、有特别话语权的人来表达，故层级性动力才是最关键的，它是民俗集团内部的实践性动

力。问题是,层级之中各说各的,谁说的话最有效?

我在相当长时间内以为会是民间知识分子。历山罗兴振最典型,我2000年初到那时,向当地人一提问,对方就答“你问历山上罗兴振去”“你去看黄皮书”,黄皮书就是罗兴振写的。我总认为他最有代表性。后来时间长了渐渐发现,当地还有比他对传说更具影响力的人物。我将这类人物定名为“民俗精英”：“专指对于某项特定的民俗具有明显的话语权和支配力,并且实际引领着该项民俗的整合与变异走向的个人及其组合。”虽然当地时常涌现出一些引人瞩目的英雄,但是民俗精英不可能是一个人,多数时候是一些组合。关于“民俗精英”的特点可概括为以下两条:

第一,民俗精英并不固定限于一个层级,他们常常跨越层级,跨越层级越多,就越可能成为具有最核心话语权的人物,他们在不同的地方和时代中都会显露身手。如尤宝娅,她是巫性村民、会社执事、政府官员,甚至文化他者(她并不在该文化圈中长大,现在也不长住),所以她的话语权很大。第二,它是松散的组合,可能随时变动、重新联合。我们的调查持续八年,亲眼看到民俗精英换了好几茬人,新英雄将老英雄赶出文化舞台,夺取了话语权,因为新英雄有更强大的、适合当下形势的文化资本和权力资本。民间社会原本就是松散的联合体,没有制度约束。

我特别抗议很多人不加区别地将“民俗精英”引用为“民间精英”或“地方精英”,皆非我本意。我确实借鉴了社会史界的先行词“地方精英”,它一般指不在政府官僚体制内、却在地方事务各个方面始终具有强大支配权和优越感的强势阶层;而我的“民俗精英”特别强调他的话语权仅对某一项民俗活动有效力,超出此项活动,他可能依然很有权威,也可能一无是处,甚至低于平均线。比如马子在平时常被别人背后呼为“七分人”,受到歧视;然而在仪式中他一旦开口代神立言,诸方至少在表面上就不得不听从,话语力量极大。这才是民俗在地方上的特殊实存状态,“民俗精英”只针对民俗这一个场合,跟经济、政治、军事、宗族之类无关,它们不在同一基准线上。就此,“民俗精英”不能普遍推广为“地方精英”,后者在各个方面都大

大优于普通民众。至于“民间精英”则语焉不详,若对应于官僚体制,那么非官僚的士绅、秀才之类也可称为“民间精英”,却与民俗无必然的关系。民俗学界若不假思索地引用“地方精英”“民间精英”之类概念,将会遮蔽自身研究对象的根本属性,也将丧失民俗学者的自家面目。

总之,这三种类型的动力都聚焦在民俗精英身上。他们掌握了更多的公共话语权,统合各种说法、设定集体行为,直接影响民俗活动的实际走向。

### (三)“放映机”的理论模式

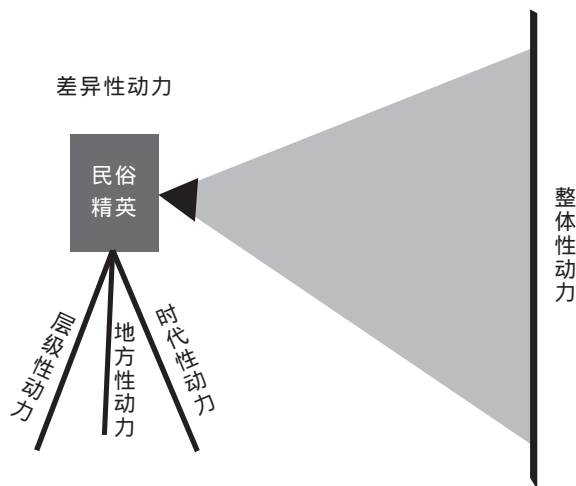


图2 “放映机”的理论模式

我把“传说动力学”的全部理论建构比况为一个老式放映机的模式(图2),在三足鼎立的差异性动力作用下,民俗精英管理放映机,向地方外投射出他认为最好的、符合强势集团利益的“整体性”样貌,同时也会遮蔽其中的许多差异。作为地方外的人,我们不能被投影所诱导,要看清传说的真正存在,就必须了解整个放映机的运作原理。

很多地方文献,如地方志、“民间文学三套集成”、新编的民间故事集等,大多都是整体性动力的呈现。这些文本经常通过民俗精英进行采录,甚至本身就是民俗精英书写的作品,因为他们有条件进入地方文献,普通百姓则不太可能。田野调查如果没有呈现差异性说法,一定是浮光掠影的。所见所闻看似是地方的集体意志,然而调查者必须知道,它只是银幕上的幻像,是民俗精英加工改造、最希望呈现的,是他们的意志对外放大、简化的结果。

至于它在背后被如何制作出来,那是另外一回事,在地方内部有更复杂的动力机制。

#### 四、几点反思

以上是对“传说动力学”理论模型的全面总结,下面将提供几点延伸性的反思。

##### (一)关于普通村民的问题

有学者批评我过多重视“民俗精英”或有较大话语权的人,忽略最大基数的“普通村民”,对此我颇感冤枉。我的目标是探讨传说怎样演变,普通村民缺乏演述传说的主动性,他们只有接受与不接受的消极应对。一旦他们进行积极的演述,就被我划入“秀异村民”甚至可能进入“民俗精英”,这是理论模式的规定所致。他们属于失声但是存在的大多数,由于没有特异性,很难一一列举。然而,普通村民在我的模型中绝非没有体现,而是经常以集体名词出现,如“人们普遍认为”“当地人觉得”……民俗精英难以一意孤行,正因有普通村民发挥作用。当地民俗精英希望把两个娘娘塑造为无限高尚的形象,在放映机上加深印象,曾经想要取消争大小的传说;然而此举触犯众怒,若果如此,上述赤荆等几个村的村名就无意义,村民的特殊地位也被抹煞了。经过村民的反对斗争,民俗精英也不得不让步,采取另一种较为温和的方式改造传说。民众很少有话语权,在动力的细节上很少表达,但是他们有选择权,是沉默的大多数。每个人的力量合在一起也很强大,改造后的传说如果得到普通村民的认可,将来就是普遍的传说;否则很可能归于淡忘。他们的集体力量是无言的裁判,可以制衡民俗精英的对外投影。

##### (二)理论模型的可塑性

这个模型虽然总结自我的个案,但有相当程度的普泛意义。我只设置了第一个模型,它绝对不是唯一的。许多其他个案都呈现了不同的动力因素,机制也未必一样,比如王尧在同一地区所进行的二郎神研究,与我的“地方”有相当程度的重叠,并且同样以身份资本为标准,但她的层级分割就与

我略有不同。再如,在传说动力学理论的根基建设上,我的个案强调“地方”,对人群的分割更重视地理关系,常以“地方内”“地方外”表述。其他个案中“地方”未必是分割的绝对标准,或可换成“集团”“人群共同体”等,人群纽带也可以是宗教信仰、家族构建等。比如,在华南地区的宗族力量可能更明显;而在新疆,是否相信伊斯兰教则是分割人群的重要方式。故“地方性”只是人群分割的一种方式,研究者自然可以采取更贴切、更有理论涵括力的基础概念。

最重要的不是这一模型,而是模型背后基本的认知立场:一定是情景语境下的动态研究,传说必然有动力,动力也必有规则(“机制”)可循。这是绝对不容怀疑的。至于规则究系如何,以及宏观的理论框架,都很希望有后来者的调整和突破。

##### (三)田野伦理

有几位学者从一开始就对拙著的田野伦理表示担心,这是出乎我意料的。我一方面接受他们的好意并自我警醒,另一方面也有点不服气。书出版之后,我特意给所涉的当地主要人物每人赠送一本,请他们告诉我阅读感受。2017年重新回访,所有人都很高兴。有几人我写得比较多,还特意逐一单独询问,他们都说:“你写得很对,没有歪曲我的意思!”未曾出现学者们担心的非议或拒斥情况。更令人惊喜的是,像尤宝娅以前对我们的调查比较冷淡,读了书之后大为热情,我们还没抵达,她就在庙上主持了几次会议专门讨论如何表彰我们的贡献。所以,至少在当事人情绪反应这一层面上,我们对伦理问题是大致放心了。但是田野伦理还有许多深层的问题值得探讨。比如,对于历山上的罗兴振老人,我的心情就非常复杂,他寄给我一封长篇“读后感”,之后又以信件的方式继续与我讨论历山的真实性问题。这些来往信件我给一些亲近的学者看后,激发了他们强烈的表达欲望。我已征得罗兴振老人的同意,不久后将把我们的往复通信以及相关的学术讨论文章作为一组专栏刊发,届时我非常希望听到各位的批评意见。