

民间传说演变的动力学机制

——以洪洞县“接姑姑迎娘娘”文化圈内传说为中心

陈泳超

摘要:任何一个活态传说,在其实际生长的时空框架内的每一次变异,并非只是无意识的自然变化,很多时候有其现实的动机。在特定的文化圈之内,传说变异的动力系统对应着丰富的人群层次,这些层次交织错落,形成了某种结构性的动力机制,而其主导力量,即是当地松散的、非实体的、但又明确存在着的“民俗精英”群,这一群体可以随着时代、区域关系等范畴的变化而变化,它对于本地内部传说变异的作用可大可小,但从宏观上看,它引领着地方传说的变异方向。区域性、时代性与阶层性的解剖视角,以及“民俗精英”对于传说的主导作用,构成了传说动力学的主导模型。

关键词:传说;变异;动力学;民俗精英

一、概念的提出

变异性是民间文学最基本的特征之一,这在任何一本民间文学概论著作中都被郑重提及。至于为什么民间文学会有此特征,通常的解说也不外乎口传心授的传播形式、没有版权约束的开放状态、地域的差异、时代的变化等几个方面。这样不考虑各种因素之间层次差异和内在关系的列举式论证,难免显得过于平板。究其原因,我们认为,现行民间文学概念下其实包含着非常庞杂的体裁类型,它们各自的实际存在,远比文学化之后集约而成的所谓共性特征要复杂多样。因此,要突破过度概括的“概论思维”,就必须适度地回到次级体裁类型中去加以更细致的考察。

本文的考察对象仅限于传说。按照现行的民间文学理论体系,散文类的叙事文体包括神话、传说和故事三个大类,其中神话是对于世界性本原主题的神圣叙述,它通常被认为是人类早期所谓“原始思维”的产物,是被某一文化部族全体信奉的真实情状。随着全球化文明进程的日益扩展,对于神话的实际田野考察也越来越稀少了。传说也具有一定的历史性,但人们对其真实性的相信程度并不像神话那样要求严格,因而讲述起来相对轻松随意,但又不像故事那样纯粹出于娱乐的效用而可以任意虚构,其根本的特质在于具有比较明显的地方性解释功能。

正是基于传说的这一功能,我们认为,此前对于传说研究的另一个弊端在于无情境的抽象概括,我们习惯于从胡塞尔所谓的“生活世界”中获取标本却在科学世界中进行解剖^①,即便真切地从某一地方采撷来了某一则传说,也很快进入“传说”的事象研究,却不自觉地丢失了“地方”本身,以及此一传说的具体演述主体。

为此,我们必须郑重考虑地方性知识。那么,多大一个范围可以被研究者设定为是一个“地方”呢?如果只要自外于我们自己的文化体系就可以的话,那只是自我中心的映现,与其说是研究“地

作者简介:陈泳超,北京大学中文系副教授(北京 100871)。

^① 参见高丙中:《民俗文化民俗生活》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第128—131页。

方”，不如说还是在研究我们自己。我们认为，“地方”的概念不单纯是一个空间界限，必须先找寻到其中的文化同质性，设立几个有说服力的文化标志，才能划定其边界。也就是说，作为民俗研究的“地方”的概念，大致应等同于弗里茨·格雷布内尔(Fritz Graebner, 1877-1934)所谓的“文化圈”^①，才能真正成为我们的研究对象。

其次，什么样的知识足以称为地方性知识呢？理论上说，只要是真实地从当地撷取的知识，似乎都可以算作地方性知识。但是，这样的知识无穷无尽且杂乱无章，它们如何对我们的研究具有意义呢？在此，借鉴一下布迪厄(Pierre Bourdieu)关于场域(field)和惯习(habitus)的一整套思想，对我们会有帮助。布迪厄认为，所谓场域是一个客观关系的系统，它体现于事物或者社会体制中；而惯习则体现于个人身体之中，是主观的，但又不能脱离社会，它是一种“社会化了的主观性”^②。场域与惯习互相型塑、互相制约。每个场域都是一个充满动态关系的争夺空间，各个行动者(个人或集体)据有不同的文化资本，依凭惯习来选择策略，用以保证和改善他们在场域中的位置。因此，每个场域中都会包含着动力机制，“一个场域的动力学原则，就在于它的结构形式，同时还特别根源于场域中相互面对的各种特殊力量之间的距离、鸿沟和不对称关系”^③。

我们认为，要正确认识地方性知识，就必须深入田野、获取传说演述的实际情景。但田野调查的任务不是单单记录一个一个的文本，更重要的是要发现诸多文本之间的关系，以及这些关系之间的动力学类型和层次，从中窥探到这些动力所组成的潜在结构，只有这样，我们对采撷来的文本才会有明确的定位，不至于将文本所代表的人群意志胡乱安插，更反对把任意一个人群的意志当作地方性的统一意志来看待。因此，长期以来以“民间文学三套集成”为代表的采录模式，即使每个作品后面都附上“流传于某某地区”，其功用也仅限于说明某地曾有这样的文本流传，却不能说明该文本与当地人群的真实关系。这样的采录模式，对于大面积普查当然有其效用，但是对于地方性知识的研究，却是言不及义的。正是基于这样的认识，本文将着力于探讨作为地方性知识的传说，其存在与变异的动力机制，本文将这一研究命名为“传说动力学”。

所谓的传说动力学，是指在一个具体的文化情景中去考察传说的变异过程，并暂时忽略无目的、自发的变异情形，比如口传心授的记忆差别之类，而专注于那些具有明显动机的变异过程，也就是说，某一传说之所以被这样讲而不那样讲，其中包含着讲述者可被观测的实际目的，是讲述者自觉推动了该传说的变异。

本文所依据的田野事实，主要来自于山西省洪洞县每年举行的“接姑姑迎娘娘”走亲活动中关于尧、舜和娥皇、女英二妃的传说。

二、区域性动力因素

下面先引录“洪洞县非物质文化遗产保护中心”递交的《国家级非物质文化遗产代表作申报书》中对“接姑姑迎娘娘”活动的简要介绍：

人所周知的尧舜传说讲：身为圣帝的尧在年老的时候找到了以孝道闻名的普通臣民舜，尧就将自己的两个女儿娥皇、女英下嫁于舜，在考察了舜卓越的政治能力之后，尧欣然将帝位禅让于他，舜也因此将国家治理到了完美境界，这是传统中国道统与政统的最高起点。

在这一全中国共享的历史传说背景下，洪洞县“接姑姑迎娘娘”走亲活动，又有一个完备的地方传说体系：羊獬村原名周府村，后来有一只母羊生出了一只独角羊，它的名字实际叫“獬”，

① 参见夏建中：《文化人类学理论学派——文化研究的历史》，北京：中国人民大学出版社，1997年，第55—63页。

② [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德：《实践与反思，反思社会学导引》，李猛、李康译，邓正来校，北京：中央编译出版社，1998年，第170—171页。

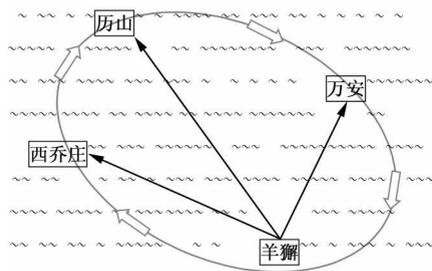
③ [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德：《实践与反思，反思社会学导引》，第139页。

是一只神兽,具有分别善恶的本领,一如《路史》所言:“性知曲直,识有罪,能触不直。”此事被邻村(现名“士师村”)圣人、尧的司法官皋陶知道了,上报尧帝。定都平阳的尧王带着怀孕的妻子亲自前来视察,不料妻子在生獬之地分娩了女英,生而神异。尧见此地连生神兽、圣婴,便举家搬来居住,改村名为羊獬。而舜耕历山是典籍明载的故事,尽管全国叫历山的地方据统计有20余处,但当地人坚信舜就是在这个历山上耕种并被访贤的尧王看中,将娥皇、女英嫁给他的。于是羊獬和历山就分别是两位女神的娘家 and 婆家了,由于辈分上的关系,羊獬人称呼她们为“姑姑”,历山以及其他地方人都称她们为“娘娘”(意为“奶奶”)。每年三月三,时近清明,是扫墓祭祖的日子,羊獬人从历山上接她们回娘家省亲,直到四月二十八尧王生日,历山人来给尧王拜寿,并将两位娘娘再接回去,然后就要进入农忙季节了。这就是整个仪式活动的内在框架。

事实上,该活动跨越洪洞县、临汾尧都区两县(区)内之甘亭、吴村、辛村、龙马、万安五个乡镇,涉及羊獬、屯里、洪堡、南马驹、北马驹、赤荆、赵村、西乔庄、兰家节、神西、东圈头、西圈头、石家庄、韩家庄、杨家庄、万安、东梁、西梁、塾堡、新庄、西李、白石、杜戎等20余个村庄,穿越汾河东西两岸,历经盆地与丘陵的不同地形。这些村庄中,有的被指认为与尧舜或娘娘(二妃)的某些经历有关,有的甚至直接因娘娘传说而得名^①。正是基于娘娘的传说信仰、以及互称亲戚关系这样的同质文化内涵,我们可以把这一地区看成一个文化圈。当然,文化圈的概念比仪式路线本身更具有面上的延展性,但毕竟是以仪式活动为核心的。而羊獬每年三月三“接姑姑”时有所谓“来回不同路”的习俗,差不多正好把这些村庄巡游一遍,可以被视为对这一文化圈的周期性仪式确认。

那么,这些村庄在实际的仪式过程中各自扮演着什么样的角色呢?上述引文给我们这样一个印象:羊獬与历山分别代表女神的娘家与婆家,因而是两个特殊的端点,其余村庄则为均质的过程性单位。实际情形并非如此:羊獬的娘家地位毫无争议,因此三月三“接姑姑”时,羊獬人抬着自己的驾楼在该地区作圈性巡游,他们比其他任何一个村子的人都长一辈。可是在四月二十八“迎娘娘”的时候,却有历山、西乔庄和万安三个村庄分别抬着各自的驾楼前来迎接,沿途并不停留;在迎到娘娘之后,各自选择一条线路(尽量少重复)作线性的回家仪式活动^②。如果我们把“接姑姑迎娘娘”以三月三和四月二十八两个节点分为同一活动的上、下篇的话,那么这上、下篇明显形成了一个圈与三条线的不对称关系。

有趣的是,这三条线都有各自的传说背景。历山的传说前文已述;西乔庄则被普遍认为是抗战前夕娘娘显灵所建的行宫,并无争议,该村本身很小,也没有任何争竞之心,每年抬着自己的形制略小的驾楼走一趟就很满足了。可万安村却不同,它在该文化圈内是最大最富足的村庄,它的驾楼比之历山的毫不逊色,但它在上述引文中并无特异传说。据历山人和羊獬人说,万安之所以也来“迎娘



图中环形和空心箭头为三月三羊獬人的圈性巡游路线;黑色箭头为四月二十八历山、万安、西乔庄三地分别自羊獬接回娘娘的线性回归路线。波浪线表示文化圈的范围。

① 前者如韩家庄,传说中舜的后母就是韩家庄人,生性泼辣,人称母老虎,生下象之后就视舜为眼中钉,嫉恨如仇,虐待他。后者如南马驹、北马驹和赤荆村。传说娥皇、女英出嫁时一个骑马,一个乘车,骑马者途中经过此地时,所骑马下了一只小马驹,此地就名为马驹村(后因河道从村中流过,人们就依河道南北两岸为界,将村子自然分为南马驹和北马驹两村)。马儿继续前行,不久渴了要喝水,就用蹄子在地下一刨,便涌出泉水,就叫马刨泉,泉眼至今仍在;后来马刨泉附近长出红色的荆条,此地就叫赤荆村。

② 每年农历三月初三,羊獬人抬着空驾楼上历山,将历山的娥皇、女英塑像接入驾楼内抬回;四月二十八日,历山人再抬着自己的空驾楼来将这两尊塑像接入驾楼中抬走。其他两个村庄在四月二十八日也各自抬着自己的驾楼来,但不从羊獬抬回塑像;他们的驾楼或是空着来再空着回,或是放入自己村庙里供的娥皇、女英像抬来又抬回。总之,沿途各村庙里都常年供奉娥皇、女英像,但只有羊獬和历山两村之间进行着塑像的递送。

娘”，是由于以前有一年天灾，羊獬亲戚从历山上接姑姑下来，走到万安又饿又累，万安北门上有个乔财主见状，就将接亲队伍带至自己家中招待吃住。第二年，乔财主生意兴隆，发了大财，认为是娘娘保佑，于是出资为娘娘在万安建了庙，此后，万安人也加入了走亲仪式行列，每年三月三羊獬人从历山下来，都要在万安村过一夜，与仪式线路中的杨家庄、白石等地一样，是所谓的“歇马粮店”之一；四月二十八日中午等历山人迎了娘娘回去后，他们赶来铺床扫地搞卫生，也算是对娘娘的功德。但万安人对这一说法非常恼火，认为这是历山人的恶意诽谤。他们自己提供的传说是：舜本居住在万安村，因为受继母虐待才耕于历山；后来娶了两位娘娘，大娘娘在历山上耕种料理家务，舜和小娘娘在万安治理国事^①。万安村在三月三活动中也不是歇马粮店，而是小娘娘的所在；四月二十八他们也不是来打扫卫生的，而是来迎小娘娘回宫的。因此，万安即便不比历山重要，至少也应居于同等地位。

万安的这一传说有几个有利的证据：1 三月三“接姑姑”时，羊獬人回家已经是三月四日晚上了，但是当晚进村的只有大姑姑（大娘娘），二姑姑（小娘娘）要先在村口小庙里呆上一宿，到三月五号早晨才被接回村中庙里，可见二位姑姑是被分别对待的；2 “接姑姑”时，羊獬人三月初二晚在历山过夜；三月初三日在万安也过一夜，礼仪全同；“迎娘娘”时，历山人是四月二十七日到羊獬，二十八日中午抬着驾楼离开；然后万安人紧接着抬着驾楼进入羊獬，四月二十九日回去，礼仪全同历山。

但是历山人对这样的习俗却有自己的解释：1 “接姑姑”时二姑姑晚一天进村，是由于姐妹俩共嫁一夫之后引发了争大小的传说（这一传说在当地广泛流传，几乎人人皆知，后面还将详细论述），二姑姑羞见尧王父母，所以才自降一格的。2 三月三在万安歇宿，因为是“歇马粮店”；“迎娘娘”时，万安人只能等在汾河对岸，等历山人走了才能进羊獬，因为是来打扫卫生的。他们抬驾楼，是完全不符合规矩的模仿。西乔庄也抬驾楼，不能证明抬驾楼就有娘娘。

那么作为第三方当事者并且在辈分上高一辈的羊獬人是什么态度呢？从我们多次的调查来看，多数羊獬人是赞同历山说法的，他们都用“歇马粮店”这个词，而且在实际的仪式过程中，已经分明表示了这一态度：两个娘娘神像从不分开，无论是驾楼中的小塑像、各处庙里供的塑像还是村民们家里供的塑像或照片，两个娘娘都是并排在一起供奉的。从历山接下来就是两个，历山人迎走也是那两个，甚至三月四日晚上进庙也是两个神像，尽管在观念里二姑姑还在村子外面^②。而万安人说是小娘娘的行在，但是来来回回都是抬着自己的神像，而且也始终是两个并排坐着。在“接姑姑迎娘娘”仪式活动沿途的各村庄中，我们反复询问万安的身份问题，除了靠近万安村的几个村子外，多数中立村子似乎也都认为它是“歇马粮店”。

历山与万安的争执由来已久，有时还会发展到恶语相向甚至拳脚相加。据原洪洞县政协委员、万安村民姜明学写于1998年的一封谴责信中说：“约在50年前四月廿八接二位娘娘的途中，在南屯里村（山上人和万安人叉路之处——原注），山上一个廿来岁的小伙子可被万安人打坏了，故，就是他这句话（指叠被倒尿盆——笔者注）侮辱万安人，所以自受。”^③言辞间愤激之情依然难掩。至于羊獬及沿途其他村庄，相对可以超然一些，不必一定事事表态（比如对于万安人抬驾楼来去，羊獬人也是默认的）。如今，羊獬人与历山人的关系似乎更加亲近些，口径日趋统一，这才有前引《申报书》的引文只字不提万安的情况，这一《申报书》是以羊獬人为核心撰写的。为此，万安人对羊獬也越来越不满，2007年三月三活动期间，万安娘娘庙的墙上竟然张贴了一张对羊獬人也略有微词的大字报^④。

可见，如果我们把“接姑姑迎娘娘”文化圈看作一个地方性知识的“地方”的话，那么，在这个“地

① 一说舜在蒲坂建都治国，大娘娘在历山耕种，小娘娘在万安伺候公婆。

② 三月初五早上羊獬人从村外的二姑姑庙接回二姑姑，是不需塑像的；村外的二姑姑庙内也只有牌位，没有塑像；村民们在牌位前上一炷香带回庙里，就意味着请回了二姑姑。

③ 此信为姜明学先生复印后送给我们的。另外，历山上的罗兴振、罗海健也都曾谈到自己被万安人恐吓和历山人遭万安人殴打的经历。

④ 执笔者为万安村民常志和。

方”下面还有各类次级的区域,这集中体现在羊獬、历山和万安三个村庄上,它们之间的知识资本不同,利益关系纠缠复杂,在同一场域中展开了某种意义上相当激烈的话语争夺。考虑到50多年前“接姑姑迎娘娘”走亲习俗并不像如今非物质文化遗产潮流中这么荣耀和带有潜在的开发价值,两地的长期纷争,主要目的在于为自身争一个名分地位。及今申报国家级非物质文化遗产项目成功,两地纷争更是愈演愈烈,后文将有详细叙述。这一区域情怀的诉求,直接改变着传说的基干内容,这是引发传说变异的诸多动力中一个十分强力的因素,后文分析其他因素时,它还会不时地起着作用。

三、阶层性动力因素

如果我们把村落之间传说的差异看作是区域性动力作用的话,那么对于同一村落的传说,又可以根据该村落内部讲述群体的差异分析出不同的动力层次来。需要说明的是,人群的个体总量是个客观常数,可以根据不同的标准来划分。我们的标准正是人们对于仪式和传说的“惯习”,即如布迪厄所说:“惯习这个概念,最主要的是确定了一种立场,即一种明确地建构和理解具有其特定‘逻辑’(包括暂时性的)的实践活动的办法。”^①这样的惯习,是我们通过大量田野调查可以获得的直观感受。

1 普通村民 这一类人以巨大的基数占据了传说动力层次的底层。他们在信仰层面上并不弱于其他层次的村民,但他们对传说没有特别的兴趣,只是约略知道传说框架,在被详细追问的情况下也只能讲出梗概,不关注异文,无意于获知传说的整体系统和具体细节;闲时也会讲起,但不会有意传播、改编,讲述传说对他们来说只是很随意的事,没有明确的责任感,是传说的消极传播者。当面对更自信的讲述者时,他们以倾听为主,因此这一层次是各种传说版本有意争夺的终极目标。

2 秀异村民 秀异村民指不承担政府的或者民间组织的任何职务,在身份上不异于普通村民的积极传播者。他们往往见多识广,对本地风物人情很熟悉,在普通村民中有一定威信,在闲谈中容易成为主导讲话的中心人物,而且会有信心坚持自己的讲法。

例如2007年农历四月二十八的时候,我们本来采访羊獬的普通村民尤福英,但她除了传说梗概之外讲不出细节来,于是主动带领我们到她邻居张梁子家,说“他会讲”。张梁子今年73岁,小学文化程度,祖上自河南迁来,早年曾做过采购员、开过饭馆,现在家务农。他幼时听到老人讲传说就能记下,自己讲起来总是滔滔不绝。关于娥皇、女英嫁舜的经过,一般说法是此二女同时出嫁,但张梁子讲的是:娥皇最初许配的并不是舜,而是司农的儿子。但司农的儿子有病,不能办事成亲。同时尧王刚访来舜王,把女英许给舜王成家,女英就从羊獬搬到历山去了;未过百天,司农的儿子暴病而亡,尧王就把娥皇也嫁给了舜王。张梁子说这是他听羊獬村已故老人讲的。这个说法很别致,从“司农”这样的称呼来看,似乎也不是文化程度太低的人可以“发明”的。

再比如2009年6月刚刚去世的羊獬村民吴克勇,享年59岁,小学文化,曾在张梁子饭馆做厨师,后来自己经营的饭馆很出色。他自幼随父亲热心于接姑姑活动,资格老,懂的规矩多,非但自己热衷于传播传说,而且经常为了传说细节而与别的讲述者争论。比如他反对张梁子讲述的娥皇、女英分开嫁舜的说法,认为是同时出嫁的。有一次,吴、张二人在同一场合里接受我们的采访,结果二人激烈争论起来。吴克勇气盛,质问张:“你知道咱这二位姑姑姓啥吗?”张答不出,吴就说二位姑姑当随尧王姓伊祁,自己是从书上看来。张走后,吴斥之为“什么都不懂就胡说”。而后来张对我们说,自己年纪大,不屑跟吴争论,反正自己的说法是对的,其他人不明实情也就算了。

3 巫性村民 巫性村民是指在一定条件下能够通灵、传达神旨者,在该文化圈内称为“马子”,马子进入通灵状态称为“上马”。“马子”在本地文化圈内是一个比较复杂的群体,按其通神的表现不同,我们姑且将其分为三类:第一类是青壮年男性,常在“接姑姑迎娘娘”走亲仪式中进入通灵状态,在驾楼前为娘娘开道,常伴随有剧烈的甚至超自然力的行为,因而特别引人注目。第二类多为中老

^① [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第164页。

年妇女,在平时能通神传话、为人治病、替人求神办事,在仪式中也能被神附体,但仅以哭泣、唱歌为主。这类马子最多,羊獬、历山、万安等地都有。第三类自称“文马子”,称其他马子为“武马子”,此类目前仅发现羊獬村潘炳杰一人(据潘炳杰本人说,从前还有羊獬村邱刚龙,但此人已过世多年),他自称姑姑要他专门在人间传播尧、舜、娥皇、女英的传说。

巫性村民既然是神灵的代言人,按理说是有资格成为传说权威的。可事实远非如此,他们似乎专注于所顶神灵^①的即时效用,以解决生人的具体问题;即便有传说,也主要热衷于制造和传播灵验传说,对于神灵本身的身世、谱系、关系等并不十分在意。他们与普通村民差不多,只要知道一个通行的传说框架就可以了,对于各种异说没有辨析的愿望。这主要指的是上述第一、二类中的大多数马子。不过,一旦他们处于各种缘由涉足传说,因为其背后的神灵力量,他们的意见往往会受到逻辑上的重视。例如,在协调羊獬、历山、万安三方矛盾的会议上,至少表面上看来,主要是靠几个有威信的马子出口^②,万安人才暂时承认了本地为“歇马粮店”的判决,这个例子后面还会详细说到。

有时,巫性村民也会“发明”新的传说,比如老资格的马子罗宝妹,曾出口说尧王除了娥皇、女英之外,还有另一个女儿,七八岁上就升天了,被封为镇天公主。这是当地其他村民从来都不知道的,为此在羊獬的尧王寝殿旁边还专门辟一间房供奉她,此事后面也将论及。再比如第三类唯一的一名“文马子”潘炳杰,他只有小学五年级的文化程度,据他自己说,以前妻子难产时,他曾许愿如能保得母子平安,愿为姑姑驱使。2005年正月十五夜里,他梦见一位书童送他一支钢笔,告诉他以后有用。自那以后,夜里常常听见姑姑以七言韵文的形式向他讲述传说,早上醒来就必须记下,否则就会整天头痛,无法干活。潘炳杰先按梦中原话写成草稿,然后再查阅书籍,组织整理成为新的传说。这些传说和普遍流传的说法有很多不同,始终得不到村民的认同,这让他十分苦恼。

4 会社执事 在“接姑姑迎娘娘”走亲文化圈内,各村几乎都有民间自发的信仰活动组织,当地叫“社”,其首领叫“社首”,是活动的组织和指挥者,也是主要传承人,理论上由社里民主公议选举产生。另有若干常设的执事人员,主要负责与娘娘信仰相关的事宜,平时也没有特别的任务,管好庙上情况即可,在每年的走亲仪式时段内,才各自分工合作,大显身手。这个层次的人按理说比较容易获得对传说的解释权,但我们发现,多数执事人员对传说并没有特别的兴趣、意见和影响力。

5 民间知识分子 民间知识分子是指自己确信同时也被多数村民认可其知识水平远高于普通村民、且积极介入地方传说与信仰事务的当地知识分子。知识水平高于普通村民,使他们自信有能力对传说进行筛选、加工、改编,且确实容易赢得当地人的信赖;对地方事务的积极介入,使他们不同于普通被称为精英的知识分子,他们更具引导民众的使命感,对于传说的改编和传播自认为责无旁贷,非常积极。在羊獬、历山、万安三个主要区域,都有这样的民间知识分子。

万安的代表是2008年去世的赖北生,享年82岁,国民师范中学毕业,曾在万安文物保养站工作。在整个“接姑姑迎娘娘”的文化圈内,他是我们目前所知最早开始编写、传播尧舜传说的人之一,他编写的尧舜传说尤其关注该传说与万安历史、风物的关联,一共编了七本册子,但其影响力比较而言并不大。分析个中原因,单从传说本身而言,赖北生编创的册子过于文献化了,比如他把舜的家世编造得清清楚楚,黄帝—昌意—颛顼—穷蝉—敬康—句望—桥牛—瞽叟—舜都有故事,还都给配上了各自夫人的名号,一直编到万安姚姓的始祖,以此论证万安村是舜的出生地和后来的居住地,这样费尽心力的编撰并不讨好,它太复杂了,除了万安娘娘庙上的几个执事人员能约略分说之外,多数万安民众都搞不清楚,问到他们就都推到赖北生身上去了,可见难以真正融入民间传说的体系中去。

在该文化圈最有影响力的民间知识分子是历山上的罗兴振,他今年82岁,初中毕业,早年在阎

^① 每个马子通常会固定被某一个神灵附体,上马之后的语言、动作都是这个神灵的表现,代替神灵说话、动作,就称为“顶神”。例如女马子韩春淑顶的是二姑姑女英,女马子贺菊月顶的是大姑姑娥皇。

^② “出口”即马子进入通灵状态后,神灵借马子之口说话。

锡山的部下班子里任职,为此解放后入狱17年,“文革”中又扣了10年反革命帽子,晚年回到家乡,热心娘娘庙事务。他熟悉本地风物,独自搜集、采访传说,整理编纂为《羊獬历山联姻传记》,在该文化圈内颇为流通,常去庙上的人几乎都有这本小册子。村民们讲述传说时常常引此书为证,长期以来罗兴振一直是该文化圈内除万安之外其他地区的最权威的传说讲述者。究其原因,他编撰的传说,基本都来自于村民的讲述,他所做的工作一是文字润色,二是整合为体系,三是加入了很多文献依据,因此跟原来的民间传说出入不大,多数民众都乐于传播。同时,罗兴振早年经历坎坷,如今又以八十高龄奔波于历山娘娘庙事务,有文采,有能力,为群众所敬佩赞叹,个人魅力也为其传说扩大了影响力。

羊獬原先缺乏这样的民间知识分子,所以尽管从地域势力上来说地位最高,因为他们比该文化圈内其他所有村民都要高一辈,但是在传说的传播方面向来作为不大。最近,随着非物质文化遗产保护运动的兴起,该地也请了一位原籍羊獬村、现为洪洞县退休特级教师的吴青松(68岁)来重新编创和撰写尧舜、娥皇、女英系列传说,几近完成。他的情况非常特殊,完全是应运而生的“闭门造车”,我们将在第五部分“时代性动力因素”中详细介绍。

6 政府官员 能对当地传说发生比较直接影响的政府官员,主要是村级干部,他们通常就是本村土生土长的,长期浸染于该信仰活动之中。但按照我们的观察,长期的党性教育让他们很难产生真实的信仰,像南、北羊獬的两位村支书于秋山、万祥鹏,都跟我们说他们根本是不信姑姑的,对巫性村民“马子”的语言行为就更不相信了,他们只是因为最近非物质文化遗产保护运动的需要,才把这个活动当作分内工作来对待;当然也有少数信仰的,先前总是遮遮掩掩地潜在地推动,并不直接登台亮相,现在形势大变,才公然活动起来。至于乡镇以上干部,由于任期的轮转制度,一般只在仪式活动场合代表政府露面,对传说基本不关心。在非物质文化遗产申报的动力下,作为主管部门,他们更多倾注心血的是如何使整个文化现象体现得更贴近制度要求,他们即便关注传说和仪式,也以政策性倾斜为主,并不干预过细,最多也只是传说的消极传播者。

7 文化他者 文化他者指外来的观摩、访问者,尤其针对近三年来在该文化圈内持续调查的我们自身。一方面,文化他者的知识水准和身份地位大大高出当地民众,又相当程度上受到当地各级官员的礼遇,因而他们的意见很容易被重视。当地民间知识分子像罗兴振、吴青松在编写传说等文字材料的过程中,都非常主动地来和我们探讨,寻求我们的支持,并十分诚恳地希望我们帮助修改。有时候,我们不经意的关注或询问,也会给当地传说带来很微妙的影响。比如在2007年走亲期间,我们无意中发现羊獬的尧王寝殿旁有一个偏殿,里面供奉了一位年轻女神像,问旁边管香火的妇女们,有的说不知道,有的说是尧王的“三公主”,具体情况也是不知道。这个问题激起了我们的好奇心,因为从来都知道尧王只生了娥皇、女英,没有听说过还有第三个女儿,为此我们在当地到处打听关于三公主的情况,这引起了秀异村民吴克勇以及信仰姑姑的村级干部于占辉等人的密切关注。他们都知道这个三公主是本村马子罗宝妹的发明,以前塑像造殿,他们也并没有觉得多么不妥,现在通过对我们这些外来者的观察,发现跟通行知识不符合了,因此非常重视,力图遏制这个传说和信仰的继续传播,这一情况,后文也还要提到。

另一方面,文化他者的力量也是有限的。其一是因为介入时间短,只是暂时性地发挥力量,难以深入到更多的村民;其二是尽管发表的意见被重视,但是否被采纳,却难以确定。依照我们的经验,表面同意是肯定的,真正被采纳的其实并不多。

四、动力核心:民俗精英

毫无疑问,上述七类人群都对一个村落的传说发生着或大或小的影响,即便是最多数的普通村民,他们虽然没有改变传说的任何动机和能力,但他们的点滴评论以及实际的选择接受和讲述,却是对于各种传说生命力的根本考验。那么,哪一层次的力量是最有效力的呢?比较而言,民间知识分

子似乎最有资格担当此任。

按照我们的定义,民间知识分子的特点在于非但有相对较高的文化程度,而且对于地方习俗有强烈的介入意识;他们既熟稔当地流传的各种传说形态,同时又有意识地加以选择和改造,积极影响着广大民众,有时候,这样的影响是具有本质意义的。比如在这个文化圈内,到处流传着娥皇、女英争大小的传说故事,大致是说,姐妹俩同嫁一夫,于是也跟俗人一样开始争执起谁大谁小来了。经过煮豆子、纳鞋底和赶路程三道难题比试^①,最后终于分出了高低。但谁是获胜者,在汾河以东以羊獬为主的地区大多认为“大的还是大的,小的还是小的”;而在汾河以西以历山、万安为主的区域却正好相反,“大的成了小的,小的成了大的”。所以据很多人说,早先汾河西面各村的娘娘庙里,是把女英塑在上首,面带笑容,娥皇则塑在下首,面呈愠色,有的庙里甚至娥皇还是背过脸去的。但是当地民间知识分子的杰出代表罗兴振觉得这有损娘娘形象,非常不好,在他的竭力鼓动下,各地新修庙宇的塑像一律庄严肃穆起来。我们只是偶尔在一两个庙里,还能依稀看出两位娘娘的神态有喜怒之分,背过脸去的形象则从来没见过。

即便是秀异村民,他们在某一小范围内被人推崇,但大家通常只认为他们知道得比较多,也比较会讲,并没有明显的权威感;假如与民间知识分子交锋,即便本人不服,给人的印象通常也总是处于下风,因为民间知识分子最大的优势是读书多。他们可以轻易举出甚至大段背出书本上的相关记载,尤其像尧、舜、二妃这样几千年前的事迹,可凭藉的证据实在太少,而像《史记》之类古奥文字本身就足以震慑人心,能读懂这些话,在当地人眼里是非常了不起的人物了。可见,在民间,人们非常相信文字的权威,认为口头传说总不过是说说罢了。我们在当地调查的初期,多次听到乡民们这样说:“去问历山的罗兴振,他读书多,最有学问。”对文字的推崇,有时甚至到了盲从的地步。民间知识分子编订的传说册子几乎成了传说的范本,其力量远远强过他们的口头讲述。我们采访中问到细节处,村民想不起来时就常说“你去看罗兴振那本书,书上都有”;再比如历山上的罗海健,也可以算是个秀异村民了,他说二位娘娘是牧羊女,后来被尧王收为义女,显然与罗兴振的说法不同。但他自愿屈从于罗兴振的说法,若非我们反复追问,他都不肯讲,理由是“人家都写成书了,我这样说和他书上不一样,别人也不信,到时别人拿出书来说‘有书,你这个不对’,所以我一般不跟人讲”。

巫性村民的文化程度普遍较低,一般不超过小学文化,他们总体上非但对传说本身没有很大热情,而且他们作为普通村民身份时,其地位甚至可能是低于平均值的,当地有个非常生动的词汇叫“七分人”,用来表示这些巫性村民多数存在着智力缺陷。其他层次的人,如上分析,都难以直接对传说发生深度的影响。

民间知识分子对当地传说和仪式的作用如此明显,以致在调查的早期阶段,我们形成了这样一个概念:民间传说和信仰知识,虽说为当地群众所共享,但并非每个人都清楚它们的细节;每个细节的各种说法,也并非占有同等势力。从宏观上看,正是一批像罗兴振这类的民间知识分子占据着民间知识的话语权,并且实际引领着民俗的整合与变异的走向。按照学界惯用的一组对立概念,有所谓精英文化与民众文化之分,那么像罗兴振这样的民间知识分子,既具有精英文化的知识背景,又在民众文化中浸淫殊深,他们是两种文化的结合部,但究其本质,他们首先是当地民众文化中的一分子,对于民间文化有着非常重要的作用,长期以来却没有被研究者特别关注,因此,我们为之创建了

^① 据罗兴振 2007 年 4 月 18 日讲述“第一关比赛纳鞋底,谁先纳完谁赢。女英聪明些,把绳子剪成几截,就短了,一扯就拉到头,拉得很快;娥皇笨些,认为穿针引线耽误时间,一根长绳就纫一次,结果拉不到头,耽误时间。女英很快纳成了,娥皇没纳成。第二次比赛煮豆子,每人七根谷草,七个黄豆,谁先煮熟谁为正。娥皇以为火大开得快,七根谷草一下全点着,结果草都点完了,水都没开;女英聪明,七根草一根一根地加,水开了,豆子熟了,还是女英赢。第三次,姐妹俩一个骑马,一个坐车,谁先到达(历山)谁赢。娥皇想得很简单,肯定骑马快,她说‘我骑马’;女英想‘既然姐姐骑马,那我就坐车吧。不想,娥皇骑马到半途,马下了马驹了,不能走了,耽误时间;女英坐车,中途车辐坏了,一修车也耽误时间。俩人同时到,不分胜负。”在不同讲述者口中,三道难题的顺序常有颠倒,胜负也有不同。

一个专门名词,叫做“民俗精英”^①。此前我们一直认为,“民俗精英”和“民间知识分子”是同义词。

随着调查与思考的不断深入,我们发现,能够左右民间话语的力量并不仅限于民间知识分子这一个阶层,其他阶层也可以涌现出特殊的人物来。

比如秀异村民里的吴克勇,虽然他没有任何特别的身份,但因为从小随父亲热心于接送姑姑的活动,“文革”期间都曾偷偷进行^②;1982年,吴克勇等人带头恢复威风锣鼓^③,敲打着上历山接姑姑,被公安局以“大搞封建迷信活动扰乱社会治安”为名拘留半个月;1985年又带头抬驾楼上历山接姑姑,再次被拘留十天。接姑姑活动公开恢复后,这些经历成为吴克勇令村民羡慕的荣耀资本。1988年,吴克勇在村中开饭馆,生意非常发达,经济实力远远超出普通村民,这也被认为是姑姑保佑所致。他非常热心于地方传说和仪式活动,并且与各级官员、会社执事、巫性村民以及民间知识分子各阶层都过从甚密,我们下去调查,也大多由他出面招呼、全程陪同,是一个名副其实的地方通。2006年以来,随着甘亭镇书记赵小波主张向外宣传“接姑姑迎娘娘”仪式活动并主编了一本《尧舜之风今犹在》的文集,2006年5月由中国戏剧出版社出版后,吴克勇似乎大受启发,尽管他的文化程度只有小学毕业,也宣称将出一本自己编写的传说集,无奈力不从心,便觅到民间知识分子吴青松,与之联手,其目的是迎合非物质文化遗产和旅游开发的新形势,改掉他认为诋毁姑姑形象的传统说法。

再比如羊獬村的前任书记于占辉,在他14年的任期内(1979—1993),正是“接姑姑迎娘娘”仪式活动全面复苏的阶段,各种媒体的多次采访大多由他接待,并在几部电视片里出境甚多;他对于地方传说也颇为精通,现在名义上已经不担任什么职务了,却经常在公众场合为外来者介绍其中原委,比如在汾河渡口流传着一副古联“远迎近送逍遥过,进退连还道通”,横批“泽润滨汾”^④。过去一直书于纸上,贴在汾河渡口边的小屋。2007年,人们将它刻在木牌上,迎亲队伍通过时在此停留,祭拜河神之后,由老社首和渡口看守为古联揭幕,然后由于占辉当场讲解古联的来历和含义:上联保佑人们渡河平安,下联保佑河道运输通畅,都与行路有关,因此14个字都带“走之底”(当地称为“坐船”),横批四字都带“水”部。他给外来者的第一印象便是当地的传说权威。据他自己说,1989年他任羊獬支书期间,曾试图召集羊獬、历山、万安三方组成尧舜二妃历史传说编写小组,但没有成功。他非常细心地搜集保存了大量有关“接姑姑迎娘娘”的活动资料,包括每年各殿贴的对联、庙上人事财务情况、碑文、报纸、照片、布告、建庙图纸等等,并且从多年前就开始准备写作村史、庙史和自传。

还有一位特殊人物尤宝娅值得重点介绍。她文化程度为高中肄业,本在临汾市政府部门工作,后来负责羊獬、历山、万安娘娘庙的筹资兴建,可归入会社执事阶层;她非常相信马子的灵验,很早开始就跟几个著名马子一起做事、看病、筹款盖庙,现在,该文化圈内的女马子大多听从她,为此,她自己也经常以娘娘的代言人自称,所以大致也可算巫性村民;同时,她自己任省人大代表,她的丈夫是临汾市某局级干部,又属于政府官员阶层,因此能够通过各种渠道为兴建庙宇筹来资金,深得地方民众的称许。可见,她至少可算跨越了三个阶层。她对传说并不特别关心,加上不在本地居住,她所知道的传说情形只是框架,与其他女马子差不多。但由于她掌握着羊獬、历山、万安三地兴建庙宇的财权,她的威望和控制力则大大超过了其他人。前述关于尧王三女儿的传说,本来只是罗宝妹上马后出口“发明”的——当时罗宝妹是尤宝娅最信任的马子——尤宝娅本人听到这一说法,立即着人在尧王寝殿旁为三女儿建庙塑像,该传说也逐渐为更多村民所知。

① 开始我们准备选用“民间精英”一词来予以指称,但是民间精英似乎应该对所有民间活动都产生较大影响,而我们的考察仅限于“接姑姑迎娘娘”这一民俗活动,所以权衡再三,还是称为“民俗精英”更为贴切。

② “文革”期间“接姑姑迎娘娘”活动被禁止,乡民们只得秘密地进行,不敢敲锣打鼓、放鞭炮、抬驾楼等,只能选一二人将小型塑像揣在怀里接送,甚至只用木制牌位,或干脆在黄纸上书娥皇女英名字藏在身上代替塑像进行接送。

③ “威风锣鼓”流行于山西临汾地区一带,多在庙会、求神、祈雨等场合表演。在本地文化圈内很多村子都有自己的威风锣鼓队,“接姑姑迎娘娘”活动全程都有威风锣鼓队随行,每至一村就敲打一阵。

④ 此为于占辉的读法,从对联格式和语义上看,横批当读为“汾滨润泽”。

因此,笔者认为:“民俗精英”这个词,原本是在“知识分子”的前提概念下制造出来的,但是,假如我们承认民间文化也是一种知识,这个“知识”与“知识分子”的“知识”并非同一概念,那么,“民俗精英”就应该先抛开“知识分子”的前提概念,而专指占据着民间知识话语权、并且实际引领着民间知识的整合与变异走向的人。它不再是专属于某个单一阶层的概念,而是一个集合体,它包括民间知识分子这一阶层的全部^①,同时也涵盖其他阶层中的特异分子。

以本文关注的地方传说而言,民俗精英最明显的特征是对传说的强烈干预,并且事实上发生了较大的影响。这样的干预不光体现为“发明”与传播(这一点,前面叙述得比较多了),它还经常表现出对于其他说法的压制倾向。例如前面提到的巫性村民潘炳杰,在他梦中得来的传说里,有很多与普遍说法不同的情节,最让人诟病的,是他自称当地神兽獬(羊獬村因此而得名)就出生在他家院子里。因此,他不仅被秀异村民吴克勇以及几个村干部斥为“神经病”而唾弃,罗兴振等民间知识分子也都羞与为伍,加上他此前从未有通神的灵验经历,他自称的“文马子”也不属于当地认可的知识范畴,而且经济实力、人际关系均不如人,因此他的传说根本得不到传播,普通村民也都不相信。他希望将这些传说整理出书的愿望,目前看来显得毫无希望。

我们说民俗精英是一个集合体,是一种跨越阶层的理论概括。事实上,这一集合体是松散的、非实体的,它会在某个时期由于某一共同的目标而使某些人士联合起来,同样,时期变了、目标变了,原来的联合体也会随之星散或重新组合。即便在同一时期,出于目标的不同,民俗精英之间也会有不同的联合关系,甚至同一个人可以同时分属于不同的联合体中。这些联合体各有侧重,互相之间可以有共同点,但时常也会有矛盾。比如前面曾提到尤宝娅因为信任马子罗宝妹而为尧王三公主建庙塑像,但后来她与罗宝妹的关系破裂了。吴克勇、于占辉等人在新形势下要构建新传说体系,力图摒弃三公主的说法,便先做通了现在最得尤宝娅信任的马子罗明桃的工作,让她前去劝说尤宝娅拆掉塑像,据他们说尤宝娅已经同意了。可是,在2009年的三月三活动期间,尧王寝殿因要翻盖而拆毁,按理说这时候是祛除三公主的最佳时间,但在临时搭建的棚屋里,我们看到除了尧王夫妇的牌位之外,三公主的牌位也赫然在目。

以上还是限制在羊獬一地而言,如果扩展到整个文化圈,加入地方纷争的因素,民俗精英之间的斗争与平衡就更加纷繁复杂了。

历山的笔杆子罗兴振和万安的笔杆子赖北生各写了一个小册子,可是影响力似乎大不一样,罗兴振要明显占优势。这里面固然有编写水平的高低已如前言,但是更重要的原因还在于历山和羊獬的联盟关系要远大于万安,所以罗兴振的册子在各地都可以流行(万安当然是严拒的),而赖北生1990年将自己编写的《尧舜故乡情》小册子自费油印了准备到处出售,在四月二十八羊獬庙会上却被于占辉禁售了,理由是“与历史传说不符”,因此赖北生的说法在羊獬等地几无影响。

这样的矛盾光靠民间知识分子是难以调和的,甚至有愈演愈烈的倾向。但随着我们这些具有较高权威性身份的文化他者的介入,该文化圈内的民俗精英们很快发现这一纷争不是光荣的事,会影响到整个仪式活动的对外形象,于是也有了协调的愿望。我们本来以为大约会以乡镇一级甚至更高级别的政府部门出面来主持,出乎意料的是,他们的协调方式非常民间,由尤宝娅牵头,召集三方社首、主要执事人员以及该文化圈内几乎所有有影响的女马子,开了一个三方会议。在会上,主要由马子上马演唱,宣讲娘娘的旨意,最后据说达成了共识:舜和二位娘娘都居住在历山上,万安村只是“歌马粮店”。也就是说,历山与羊獬的同盟获胜了,万安的社首当场表示了服从。吴克勇将于占辉专门做的会议记录寄给我们,并且非常兴奋地告诉我们:“万安已经承认他们是歌马粮店了!”可是仔细分析那个会议记录,我们发现尤宝娅有两个重要力量让万安方面不得不服从:第一,她掌握着很多资

^① 因为在我们设定的“民间知识分子”概念里,是排斥单纯有知识而不干预地方民众事宜的人士的,所以该阶层必然全部属于民间精英的范畴。

金,如果不服从,她将不会资助万安建庙;第二,她控制了多数的马子,这些马子说出的话,基本都是尤宝娅的心思和口吻(正是由于这个分析,我们对于马子的超凡状态持非常保留的态度),但理论上却是代娘娘立言的,万安人不能直接顶撞神灵。

姑且不考虑这份会议记录到底多大程度上符合当时会议的实际过程,单从这份记录的字里行间,我们隐约感觉万安人是面服心不服的。事实上,通过后面的持续调查,我们的这一疑虑得到了确证,万安人根本没有放弃自己的说法,反而激发了他们更多的怨气,以至于有好几个万安人来向我们申诉或递交辩难材料,在他们眼里,我们是有相当的文化仲裁力的。

这也提醒我们,在前面第三节所进行的阶层分析里,自第六层中的乡镇级政府官员往上,已经不属于该文化圈的民众集团本身了,第七层的文化他者尤其如此。这一方面造成了政府官员和文化他者层面的力量较难直接发挥影响,他们的意见往往需要通过民俗精英们来与大众沟通,这就难免会经过他们的筛选、洗礼;另一方面也造成他们较难深入了解普通村民阶层,例如在我们的初期调查中,与我们往来最密切的恰是这些民俗精英们,因此我们很容易受到误导,以为民俗精英们的说法就是当地普遍流行的传说甚至是唯一的传说。这对于田野调查来说,是很容易犯的毛病。

五、时代性动力因素

至此,另一个动力因素已经呼之欲出,那就是该文化圈对外开放的最新形势!这不光是该文化圈场域内的一个动力因素,而且关涉到既有场域的打破与调整,在本文的个案中具有超强的力量。

随着近年来非物质文化遗产保护热潮的兴起,该习俗也闻风而动,首要人物是羊獬村上属的甘亭镇书记赵小波,他是一个眼光远大而又敢想敢做的地方官员,是他第一个提出要把这一习俗申报为国家非物质文化遗产,为此他不遗余力地多次组织记者、文人、学者前去观摩,尤其与北京的相关学者建立了比较密切的联系,并且将申遗活动实际开展起来,事实上,该习俗已经被宣布为第二批国家级名录了。在这一过程中,当地民间精英开始迫切关注起对外宣传的自我形象来。

先前历山、万安都有笔杆子,羊獬却一直都没有这样的人才,这是羊獬人长期以来引以为憾的。吴克勇和于占辉是有这份雄心的,却没有这个实力,为此,吴克勇先邀请了“写手”叶健。叶健是赵城县人,69岁,曾在洪洞县文联工作。合作机制是:吴克勇搜集、提供传说的原始资料给叶,由叶整理成文。但由于叶健不是本地人,对接姑姑风俗了解不多,加之文字不够通俗,吴克勇不满意,没有采纳他的作品,于是才转而邀请现在的“写手”吴青松。吴青松的父亲吴至乐就是一位民间知识分子,熟读四书五经,并热心于接姑姑活动,是典型的民间知识分子的老辈代表。吴青松受父亲影响很大,从小常听热心走亲活动的人们在他家里聊天、讲传说。他因身体原因本不想承担改编传说的工作,但经吴克勇一再邀请,吴青松自己说是出于教化育人的责任心才答应下来。他主要是根据自己的社会历史知识来编创,结合吴克勇提供的素材,以传统社会的道德标准以及现行的主流思想来衡量,将传说中自认为对民众容易造成误导之处全部改换了。为了利于传播,吴青松在每篇传说中都插入一段容易背诵的顺口溜;写好一篇,就先给吴克勇及几个村干部、会社执事讲,听他们的反响如何;再让他们茶余饭后在村里宣传,并反馈意见,在此基础上多次修改才定稿。

他们这次编撰对原有传说具有强烈的颠覆性。比如他们认为二位姑姑是正派神明,不应该有低俗的想法,于是改变了争大小的主题,虽然依稀保留了难题比试的情节,却是用来宣扬二位姑姑的孝心和聪慧的,以致还被创编为磨、碾子和豆沙的发明者^①;二姑姑三月三之所以要在村外歇一夜,也不

^① 吴青松将难题比试中的煮豆子一题改为:娥皇女英都很孝敬父母,有一天她们烧豆子给母亲吃,可母亲没牙嚼不动;娥皇就想办法,见石头上有个坑,就把豆子放进去,用另一块石头捣成面面;女英则把豆子倒在一块青石板上,用另一块青石板拧压,也能弄成面面。如此,娥皇发明了砸砧子窝,女英发明了石磨。娥皇又把豆子倒在一个光滑石头上,让女英帮她拿了一块圆石头在上面滚,就这样又发明了碾子。还有一次,大姑姑正在家炒豆子,二姑姑回来要喝水,不知锅里有豆子,就直接舀了一瓢水进去,结果偶然地发明了煮豆沙。

是因为争大小后的羞愧,而是路上发现了汾河水怪而与之搏斗、为民除害耽误了时间;西乔庄建庙由来不是二位姑姑要在此躲避日军毁庙,而是她们从羊獬回历山时路上耽搁要在此住下,其动机是说,如果连神性的娥皇、女英都怕日本人,以后开发旅游、对外宣传,被外国人知道就失掉了中国人的民族尊严;历山本是古天文台,二妃嫁给舜以后就在山上研究历法,历山因此得名;等等。

如此大胆的改造在民间能行得通吗?由于此书刚刚编好尚未刊印,我们的观察还需要时间,暂时不可能有结论,但是他们的几项举措却引起了我们很大的关注:

第一,羊獬人的改造,其他地区的民间精英会接受吗?尤其是先前的文字权威、向来自负的罗兴振是什么态度?经访谈,我们惊奇地发现,罗兴振竟然同意放弃争大小传说,也接受二姑姑乘夜治水的说法,但是他也有保留,没有全部采纳吴青松的改编,而是将争大小传说改为舜王考验二妃的智力,因为他一心关注和捍卫的是历山的舜文化。

第二,吴青松、吴克勇、于占辉、罗兴振等人提出了一个“规范”的概念,认为既然要对外展示,就不能再各说各的了,都要规范到他们编创的说法上来。于是对于那些还在说争大小、因羞愧而晚一天进村的人们,只要他们在场,总要进行辩难甚至呵斥,经常显示出文化霸权的姿态来,事实上多数民众是很容易顺从这样的霸权姿态,尽管也许心里并不服从;对于那些倔头倔脑不愿顺从的村民,他们相当仇视,时常用各种说法以示鄙视,比如说潘炳杰是神经病、张梁子什么也不懂,等等。

第三,他们逐渐对于我们的调查也防范起来了,这是因为我们几年来接触了各类人士,知道了很多种说法及其渊源。一方面,他们对我们并不隐瞒其规范传说和仪式的动机及策略;另一方面,他们越来越不希望我们去调查那些不符合他们说法的村民,当我们提出想采访某人时,他们会说那人不懂、有毛病、尽胡说;如果碰到我们在公众场合问一些人时,他们会抢先端出自己心目中的标准答案,或者乘我们不注意的时候私下疏通,要众人统一到他们的口径上去;如果被他们听到异说,他们会呵斥那些被采访者:“不知道别瞎说!”通常这些村民就不敢说了,然后他们还会对我们说:“这个我不是讲给你们听过了吗?”语中微带责备;如果我们私下去采访了某位他们不愿意的人,他们会很紧张,反复询问那人都胡说了些什么,而负责陪同我们的吴克勇也会因此被南、北羊獬村的两位书记严厉指责,认为没有对我们的行动好好“把关”!显然,我们的作为越来越受到限制了。

六、总结与思考

通过上文的分析,我们认为:任何一个活态传说,在其实际生长的时空框架内的每一次变异,并非只是无意识的自然变化,很多时候有其现实的动机。通过深度调查观察,我们可以发现在特定的文化圈之内,传说变异的动力系统对应着非常丰富的人群层次,这些层次交织错落,形成了某种结构性的动力机制,而其主导力量,即是本文构拟的所谓“民俗精英”,它是一个松散的、非实体的集合体,是可以随着时代变化、区域关系以及人际关系而变动的,它对于本地内部传说变异的作用可大可小,很难真的做到众口划一,但从宏观上看,它引领着地方传说的变异方向,而从文化他者的外观来说,它所传播的说法,经常成为了某地传说的代表性样板。

尽管我们对于现时所处的非物质文化遗产保护运动有自觉的警惕,知道很多现象可能被放大了,但正是这样的放大,让我们比较容易看清楚民间传说的动力结构及其运作机制。我们相信,这样的动力机制是一直存在于民间世界的,只是多数时期承平日长,它们的作用没有这么显著罢了。

本文依托洪洞县“接姑姑迎娘娘”习俗所形成的文化圈,来考察以尧、舜、二妃为中心的传说变异,揭示了其背后动力机制的结构模型。这样的研究是否具有普适性呢?当然,我们并不希望这一

地方性模型——适用于其他地区^①，但是这一模型的建构思路，即区域性、时代性与阶层性的动力学解剖视角，以及“民俗精英”对于传说的主导作用，是希望获得更多田野的检验的。无论如何，传说的动力机制，总是一个值得开发的研究范畴，这是我们建立所谓“传说动力学”最基本的意图。

正是有了传说动力学的视野和田野实践，我们对于很多现行的研究以及理论概念，也收获了更多的思考。

虽然本文是从民间文学的变异性入手讨论的，但对于民间文学的其他几个特性，依然可以提供自己的反思。比如口头性，它是民间文学立足的根本特性，但它与书写的关联依然非常紧密，这里不光指像吴青松、叶健、吴克勇那样改造传说所经历的“口头—书写—口头”的反复过程，也不光指很多当地村民是靠着罗兴振的小册子了解清楚关于娘娘的传说的，我们更要突出的是，民间传说真假好坏的衡量标准，常常也以文字记录为标准。我们从学科里获得的认知总是强调民间文学与书面文学的差异，强调口头文学超越书面文字的优异之处，这是以我们的书面知识体系为参照的。而在民间，文字的权威力量在口头文学的世界里远比我们想象的要大。

再比如说集体性，到底什么是集体？是否存在这一个均质的集体呢？我们认为根本不存在，集体只是个人的总汇，至少也是某种一致惯习的阶层总汇，严格地说，没有一个传说足以代表整个文化圈这么一个集体，通常被我们采录为代表作的，正是当地民俗精英所传播的说法。所谓的集体性，只是在个人性的对立端才具有实质意义。传统性的问题也与此相似。什么是传统？是否存在一个固定的、实体化的传统呢？我们的回答仍然是否定的，就在同一文化圈里，由于动力关系的差异，就存在着很多的传统，我们究竟撷取哪个传统作为文化圈的代表呢？它与集体性分别在时间轴和空间轴上体现了动力机制控制下的复杂型构。

本文以动力学的眼光来研究民间文学的生长变异，暂时仅限于地方传说这一体裁，那么它对于别的民间文学体裁是否也有一定的效力呢？比如故事。对于故事的生长变异，现在比较兴盛的研究方法是形态学，但形态学的基本前提是抽空文本的一切时空维度，是将文本的现实性悬置之后的提纯研究，它解答的是某一类型可以有什么样的异文、这些异文在形式上有什么样的变化规律；而动力学的前提是要弄清楚文本的实际存在状况，从而解答某一类型在某一时空点上实际发生了什么样的变化，为什么会有这样的变化。打个比方，形态学好比是动物生理学，它在提取了足够多的标本之后，可以在实验室里作精细的研究；而动力学是动物行为学，它必须到该动物具体存活的生态环境中去研究。然而，就像所有的传说都可以被进行形态学分析一样，虽然相比于传说而言，故事的现实功能要弱很多，但是否完全不可以用动力学的方法予以解析呢？

尽管动力学与形态学是差异很大的两种思路，但它们有一点非常相似：时间性都较弱。形态学几乎没有时间性，而动力学主要立足于现时的田野考察，时间跨度也不会很大，历史传统仅仅只是一个参考坐标而已（像本文论述到时间性动力因素特别强大，是因为“接姑姑迎娘娘”习俗恰好处于一个转型的特殊时期而已）。但是恰恰是这两种弱化时间性的研究方法，对于历史研究却都有着重要的警示意义，形态学姑且不论，这里只讨论动力学。

当我们在洪洞县的田野里实地观察着尧舜传说因为各种动力因素而发生着形形色色的变异之时，我们的脑海里时时闪现出两千多年前的春秋战国时期，那时候，诸子百家为了宣扬各自的学说，也在不遗余力地推动着尧舜传说的变异：墨家的尧舜讲尚贤、节用；儒家的尧舜讲孝悌、亲亲；道家的尧舜讲无为、逃王；纵横家的尧舜讲阴谋、机遇……所以《韩非子·显学》中慨叹道：“孔子、墨子，俱道

^① 从目前来看，至少对于山东菏泽地区关于尧舜、二妃的传说，是有相当的适用力的，当地以鄄城谷林的尧陵、历山舜庙以及菏泽市牡丹区尧王寺村为三个相关联的端点，流传着大量关于尧王访贤、二妃争大小、难题解答等传说，与山西省洪洞县的传说惊人相似。从现有比较初步的调查可以看出，三地之间也存在激烈的纷争：谷林尧陵和牡丹区尧王寺都自认为本地才是真正的尧王墓，而舜庙则与牡丹区尧王寺来往更密切。并且人群的层次以及民俗精英也逐渐进入我们的视野，只是没有洪洞县那样的大范围走亲仪式而已。

尧舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜。尧舜不复生,将谁使定儒墨之诚乎?^①虽然韩非的这一认识很有历史学价值,但是他本身也没有少说尧舜,而在他的笔下,尧舜又全然在讲势法、刑名了。诸子百家的尧舜传说,不正是一个非常典型的动力学样本吗?他们都出于自己的目的和需要,对尧舜传说进行了各种改篡,尧舜在他们笔下也只不过是达到了学说目标的符号罢了。历山的罗兴振,万安的赖北生,羊獬的吴青松、吴克勇,就如当代诸子一般,为了实现各自的目标,而将尧舜传说按他们的意愿改来改去。后之视今,亦犹今之视昔。

然而,泛历史文献(地方性文献除外)中记载的传说并非都有如此清晰的动力描述,它们作为形态学研究的标本则可,用于动力学研究则颇费咨嗟。这又大致可以分成两类:一类是单纯记录或吟咏某一传说的,因为完全没有背景介绍,动力学研究无从措手;另一类是引用某一传说来说事的,比如诸子百家,它们比较适合于动力学研究,但可能与地方性民间知识已经相去甚远了,如果我们立意于民间传说研究的话,那么假设这些传说确系来自民间而非知识分子临时杜撰,我们所能考察的也已经不是它们自身的价值,而是它们的使用价值了。因此,从比较宏观的角度来看,动力学研究更多强调的是地方性知识,它的空间性要大于其时间性。真正对于动力学研究有帮助的文献,是那些近古以来才比较多见的地方性文献,尤其是属于文化圈内民众或民间知识分子自己书写、镌刻或者绘制的各种文字。

但是,在现行大量对于某一传说所进行的主题学研究中,学者习惯于将某一传说的所有泛文献记载集合起来,依照历史先后为之排序,从而构建成一个历史流变的清晰脉络来,并为其中的关节点予以时代性或阶层性的分说。这样的脉络,充其量只能说明相关记录在各时代有什么样的形态,它只能被限定在该传说的记录史内分说,如果我们以为发现了该传说真实的生命史,则谬以千里了^②。这一研究思路以顾颉刚先生的孟姜女研究为典范,可以概括为“历史演进法”。施爱东在《顾颉刚故事学范式回顾与检讨》一文里,对“历史演进法”的局限进行了全面清算,他以故事形态学为背景,将之首先归因于“一源单线”发展观,这无疑是非常洗练的批判;其第二层局限涉及到文化阐释的问题,该文说:“当我们把因果关系界定为一种历时关系的时候,我们也许可以判断一对先后发生的事件A和B之间确实具有因果关系,但是,我们很难确证这种关系是不是唯一的因果关系,甚至不能确证这种关系是不是必然的、最重要的关系。因为每一次新材料的出现,都有可能打破我们已经建立的因果关系。因果关系的每一个路口,都布满了疑云与风险。历时研究的种种公案,一再地呈现着这个难题。”^③我们想说的是,这里的所谓因果关系,其实多少接近于本文宣讲的动力因素。而顾颉刚式的“历史演进法”,在大跨度的时间间隔中所搜集到的同类材料,几乎没有可能发现其中实存的因果关系,尤其是时代越早的材料,就越加属于泛文献性质,很少有动力背景的描述,即便有,多数也只是该传说的使用价值而已。我们相信民间传说的历史是会像本文展示的状况一样,因着各种动力而产生无数变异的,历史的记录只是偶或撷取了其中的某一种说法罢了。假如我们把尧舜传说的当代变异历史化,就算仅以山西洪洞县“接姑姑迎娘娘”文化圈内的传说为例,偶或记录下一则罗兴振的或吴克勇的或潘炳杰的说法,由此与前代的偶或记录连缀起来,得出的因果解说不是会相差悬殊吗?由此可见,按照动力学的原理,“历史演进法”所构建的诸种解说,多数只是学者合理化的自我慰藉,不必等待新材料的出现即可推知。

【作者附记】本文所涉人物均为化名,地名为真名。又,本文得到王尧同学的大力帮助,特此致谢!

[责任编辑 扬眉]

① 王先谦:《韩非子集解》,诸子集成本,上海:上海书店,1991年,第351页。

② 参见陈泳超:《民间故事的记录史和生命史》,《中国社会科学院院报》2008年7月31日。

③ 施爱东:《顾颉刚故事学范式回顾与检讨》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2008年第2期。