

“历史演进”的传说学方法论

——重新对话顾颉刚孟姜女研究

陈泳超

内容提要：顾颉刚的孟姜女研究是中国现代民间文学研究史上的经典，它创造了一个卓有成效的传说研究范式，只是站在学术发展的今天，其中亦有可商榷之处。施爱东指出该范式的核心问题在于“一源单线”的理论假设，这是目前最具影响力的方法论检讨。但这一批评是基于故事学的立场，将孟姜女叙事主要当作单纯的动词性情节序列。而孟姜女首先是传说，传说学对于“历史演进”研究的基本方法，除了关注情节之外，更强调核心名词的规约效用。所以，对于那些具有真实性之人或物的传说而言，“一源发生”是合法的，传说的演进过程应该呈现出“一源多线”的构型。民间文学的记录史永远无法还原其真实的生命史，却是映现生命史的优选途径，它随时准备根据新材料而重新调整。对于或残缺或庞杂的历史记录，除了顾颉刚建构的“历史的系统”和“地域的系统”之外，或许还可以在情境推原、建设多个维度的子系统等方面展开更多尝试。

关键词：顾颉刚 孟姜女 一源多线 传说学 记录史 生命史

学术史上的经典总是常读常新的，惟其如此方可称为经典。

假如在中国民间文学现代学术史上只能选出一个经典的话，笔者以为非顾颉刚的《孟姜女故事研究》莫属，相信大多数从业者也会同意。钟敬文就说它“为我们学界建立了一种崭新的传说科学”^①；户晓辉更认为它“标志着中国现代民间文学研究新范式的建立”^②。顾颉刚之后，照此范式进行的主题流变研究蔚为大观。同时，对于这一范式进行分析、评论的文章也不在少数，其正面价值已被充分（甚至经常重复）揭示了，但反面的学术性批评意见似乎不多，此前主要只围绕杞梁妻与孟姜女是否同一故事有些争议，直到施爱东的《顾颉刚故事学范式回顾与检讨——以“孟姜女故事研究”为中心》（下文简称《检讨》）^③，以经验科学的基本立场对其方法论进行了深细的分析和尖锐的批判，才使人们对这一范式有了更为冷静的态度。毫不夸张地说，《检讨》是该研究范式的一声盛世警钟，不断提醒后来者其中隐含的诸多陷阱。

① 顾颉刚、钟敬文等：《孟姜女故事论文集》，北京：中国民间文艺出版社，1983年，第3页。

② 户晓辉：《论顾颉刚研究孟姜女故事的科学方法》，《民族艺术》2003年第4期。

③ 施爱东：《顾颉刚故事学范式回顾与检讨——以“孟姜女故事研究”为中心》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2008年第2期。下文出自此篇的引文不再标注。

当然,《检讨》并非专事批评,而是一篇综合评判的述学之作,它更多篇幅在介绍该范式的“确立与传播”“所遵循的游戏规则”及其“科学贡献”,不客套地说,单是这些正面评价部分就已使众多重复性的同类文章相形见绌了。只是在笔者看来,真正打上施爱东独特标记的,是其第三部分“历史演进法的局限”。简括言之,《检讨》认为以顾颉刚孟姜女故事研究为代表的学术范式,其基本方法论即胡适总结的所谓“历史演进法”,它的根本局限在于“一元(元)发生”^①和“线性生长”,合之即“一元单线”的理论预设,这是不符合民间故事基本存在原理的,其结论为:“片断、偶然的文字记载,永远无法复原故事流变的路线图。”

这样的声音振聋发聩、深具影响。此前笔者也写过关于顾颉刚孟姜女研究的评述文章,只是所得有限,相比来说仅为常人之语。该文发表之前,施爱东与笔者等“民间文化青年论坛”的一批学友曾经讨论过很多次,故笔者对此文的成绩亦颇感与有荣焉,并时常在课堂或其他学术场合大力宣传。不过,随着时间的推移,有些问题就凸显出来了,最严重的是,经常有无所适从的学生问我:既然“一元单线”不能成立,既然永远无法复原故事流变的路线图,那民间叙事的历史流变研究还能做吗?中国古代丰富的历史资料该怎么运用于民间叙事研究呢?

这么严肃的学理拷问,逼迫笔者不断重新反思其间得失。经过长期的徜徉徘徊,笔者发现其核心症结在于传说学与故事学的不同理路。事实上,顾颉刚的孟姜女研究,原本是从历史学出发的,却无心插柳地为传说学与故事学导夫先路,形成了颇似“二水中分白鹭洲”^②的奇妙景观。故本文首先需要分析传说与故事的不同特性及其适配的理论方法,然后才能正面回应这个问题。

一 传说学与故事学的分野

作为民间文学研究的基础概念,神话、民间传说(简称“传说”)、民间故事(简称“故事”)是民间文学中散体叙事的三个主要文类,有时又可以统称为广义的“故事”。神话总体而论多讲述人类文明初期对世界与社会的本原性认知,因过于古远和神圣,与今日俗民的日常生活已缺乏切身之关联,它另成专学,可置不论。就现实的民间叙事来说,传说和狭义的故事才是更具关联度和可比性的一对概念,就像孪生子一般。传说通常指的是“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”^③,它具有鲜明的附着性,必然跟某些人或物或习俗等专门性存在相联系,这些存在常被比喻成“传说核”^④;同时,它也具有信实性,即可以当作真实的情况(但未必一定真实)予以叙说;此外,它有很强的地方性、解释性等^⑤。这些都与纯粹为了娱乐而虚构的故事不同。这在当今的民间文学界已是共识,不必详论。

但在顾颉刚研究孟姜女的时代,传说与故事两个概念是浑然一体、不加区分的,多数时候顾颉刚都以“孟姜女故事”出之,但时常也名之为传说。比如他在 1928 年为中山大学“民俗学传习班”授课的题目为《整理传说的方法》,第一个案例即孟姜女^⑥。《检讨》中列举了大量模仿孟姜女研究范式的跟进之作,譬

① 《检讨》原文此处作“一元发生”,但后文用“一元单线”“一元多线”。经询问,施爱东认为原文中的“元”与“源”同义,并无差别。为了保持术语的统一性,征得施爱东同意,本文相应之处均以“源”字出现,不再用“元”。

② 李白:《登金陵凤凰台》,王琦注《李太白全集》中册,北京:中华书局,1977年,第986页。

③ 程蔷:《中国民间传说》,杭州:浙江教育出版社,1989年,第4页。

④ 汪玢玲主编《民间文学概论》,北京:中央广播电视大学出版社,1994年,第133—134页。

⑤ 参见陈泳超《作为文体和话语的民间传说》,《阅江学刊》2020年第1期。

⑥ 施爱东:《倡立一门新学科:中国现代民俗学的鼓吹、经营与中落》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第126页。

如杨筠如的《尧舜的传说》、钱南扬的《祝英台故事集》、周振鹤的《天后》等,他们的研究对象今天看来全是传说,可在当时是可以各种名词混用的。究其原因,除了民间文学的学科规范尚未建立之外,最主要的是,以孟姜女为代表的当时研究者,其心目中隐含的对立概念是历史学,即希望从原先认为客观真实、地位尊贵的历史中,析分出不那么客观真实、却在历史过程中产生过重大影响的许多叙事。顾颉刚研究孟姜女,本身就是他的主业古史研究的副产品,《孟姜女故事研究》一文,也是从《古史辨》第1册“自序”中拆分出来才单独成文的。刘半农就称赞顾颉刚孟姜女研究是“用第一等史学家的眼光与手段来研究这故事”^①;顾颉刚自己所谓“用历史的眼光去看历史”“用传说的眼光去看传说”^②以及“用故事的眼光解释古史的构成的原因”^③等等,无非如此。

当代民间文学研究者当然十分清楚概念之间的差别,但也时常策略性地将传说与故事混同。比如刘魁立,在研究狗耕田故事时,照样会采择《狗尾草》这样的传说文本,因为“这一文本虽然有一个像是物类起源传说的结尾,但那只是附会的一句话,与故事情节的总体内容并无实质性关联”^④。而祁连休在《中国古代民间故事类型研究》一书中更辟有专章论述“中国古代民间故事类型中的民间故事与民间传说互换现象”^⑤,因为他作为资料库的古代各种文言笔记,在叙事呈现时大多记录了人物、时间、地点的专名,相当程度上是以信实性来看待的,像当今所谓的“中国四大民间传说”均被罗列其中。若排除传说材料,其大作几乎就失去了整体成立的依据。就中国民间文学内各文类的理论研究格局来说,故事学的发达程度要高于传说学,其中原因之一,便是故事学以叙事为核心目标,将大量传说文本直接转换成了故事。

施爱东怀有建立中国故事学体系的宏大抱负,经常十分自觉地将传说当成故事来对待,《检讨》的第一条注释中就说顾颉刚时代“由于学术界对传说与故事两种文体也未能清晰划分,引文中大量出现的‘传说’一词,可以作‘故事’理解”。他自己用于故事学解析的材料,也常是孟姜女、梁祝这样的传说文本,却不以传说名之,宁愿创立一个新概念——“同题故事”,这集中体现于其《孟姜女故事的稳定性与自由度》^⑥一文(下文简称《节点》)。这当然绝非标新立异,而是他发现“传说的数量在中国民间文学诸体裁中是最多的,超过其他各类故事的总和”(《节点》),将之纳入故事学体系之中,不光可以简便地获得大规模采样数据,而且这些传说本身的影响力、复杂性和变异度要比普通故事高,有可能分析出更多的民间叙事法则,所以,这样的文体转换其实是别具匠心的学术策略。但施爱东也深知,将以特定之人或物为中心的民间叙事归入故事范畴,在以普罗普为代表的故事形态学范式中是不合法的。为此,他创造性地做了一些特殊设置:“解决问题的第一步,我们就得定义一个以‘物’为中心的故事类名。因此,我们把围绕同一标志性事件,围绕同一主人公而发生的故事命名为‘同题故事’。”具体到孟姜女:“我们就把所有围绕‘为死去的丈夫而哭倒长城’这一标志性事件、围绕主人公孟姜女而发生各种故事,都叫做‘孟姜女同题故事’。”(《节点》)

① 顾颉刚编著《孟姜女故事研究集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第185页。

② 顾颉刚“对郑孝观来信(《广列女传》中的杞植妻和杞梁妻)的‘按语’”,载郑孝观《广列女传中的杞植妻和杞梁妻》,《北京大学研究所国学门周刊》第1卷第4期,1925年11月4日。

③ 顾颉刚:《古史辨》第1册,北京:朴社,1926年,第274页。

④ 刘魁立:《民间叙事的生命树——浙江当代“狗耕田”故事情节类型的形态结构分析》,《民族艺术》2001年第1期。

⑤ 祁连休:《中国古代民间故事类型研究》,石家庄:河北教育出版社,2007年,第48—57页。

⑥ 施爱东:《孟姜女故事的稳定性与自由度》,《民俗研究》2009年第4期。以下引用此文仅随文标注《节点》。

不过,按照这样的定义,“同题故事”不就等于“传说”吗?那么,为什么不直接叫“孟姜女传说”而非要另立新名呢?这里充分显示出了故事学与传说学的立场差异。

故事学在民间文学的共时性形态研究领域里一骑绝尘,出现过像芬兰学派、普罗普故事形态学等在世界范围内卓有影响的学术范式,在当今中国的民间文学研究界依然具有很活跃的创造力。但我们也要清醒地认识到,故事学的理论前提是情节优先的,它的关注点大多聚焦于叙事的动词性情节组构。近年来的传说学研究,在借鉴故事学“母题”“类型”“功能项”等动词性分析思路的同时,对于名词性要素及其功能也进行了较多的探讨。^①朱佳艺后出转精地提出了传说形态学的“双核结构”理论,其核心要义为:“在形态学的视角下,传说的基本结构是‘名词+情节’的嵌套。这一结构又可以细化为‘核心名词+普通名词+情节基干+情节单元’。‘核心名词+情节基干’构成了传说的‘双核’,是判定‘一个传说’的基本标志;而四个元素的单个或组合变换,又形成了传说的三类变异机制。”^②也就是说,传说不仅跟故事一样关注民间叙事的动词性情节发展,同时还强调其中核心名词的规约作用,某种程度上甚至可以说,名词比动词更具有整体性的控制力。这就带来了传说跟故事的诸多区别,单就叙事形态而言,与本文密切相关的至少有以下三点:

其一,名实关系。

客观地说,传说学领域的许多基础工作都未健全。比如命名,我们现在使用的都是经验命名法,但作为学术术语,经验命名的发散性很大程度上成为了共时性分析的一大障碍。我们通常所说的“刘邦的传说”,既可以专指刘邦的神奇出生,又可以是对刘邦神奇出生、斩蛇起义、与项羽等敌人的种种纠葛、与张良等大臣的关系、衣锦还乡……的统称;前者是特指“关于核心名词的一个传说”,后者则是“关于核心名词的一系列传说”,互相之间不构成异文关系。这样特指与概称混同为一,显然不利于清晰指称研究对象。笔者以为传说学需要建立科学命名的法则,不妨将单一“核心名词”的命名都归于概称,也就是说,“刘邦的传说”只代表其集合状态。至于具体的一个传说,则可采用“核心名词+情节基干”来命名,就像“刘邦的神异出生”“刘邦回家乡传说”“孟姜女哭长城”“王莽赶刘秀”等等之类。

施爱东一定是看到了传说经验命名的弱点,他要分析的是“一个叙事”而非“关于核心名词的一系列叙事”,便从情节中心的故事学立场出发,创立“同题故事”概念来替代“传说”,强调“同一主人公”和“同一标志性事件”两者缺一不可,像杞梁妻却郊吊、哭崩梁山之类的早期状态,甚至夸张地假设一下,如果有人将孟姜女征讨番兵、孟姜女考取状元,他也可以将之归入“孟姜女传说”之中,但却坚决排除在“孟姜女同题故事”之外,否则就成了其叙事分析的干扰数据了。我们转换一下立场就可以发现,其实施爱东已经从故事学的基点上,为传说学先行提出了标定“一个传说”必须用“核心名词+情节基干”的科学命名法。

不过,反向思考,故事学现行的命名法似乎也不够完善。目前许多的故事类型都以名词命名,比如“两兄弟故事”。两兄弟可以发生很多故事,“狗耕田”“旁包”甚至通行版本的“牛郎织女”开头部分等,都可以称为“两兄弟故事”,到底如何确定一个故事或一个类型呢?目前要么靠代表作的知名度(比如毛衣

^① 除本文提及的张志娟、朱佳艺论文之外,另可参见陈泳超《背过身去的大娘娘:地方民间传说生息的动力学研究》,北京:北京大学出版社,2015年;王尧:《民间叙事的层级与名—动词性二维系统》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2021年第5期。

^② 朱佳艺:《传说形态学的“双核结构”——以无支祁传说为例》,《民族艺术》2020年第6期。

女),要么只能勾画情节线。笔者以为,故事学既然以动词为中心,在形态分析的科学命名时,更应该都采用其中“标志性事件”的动词性词组(即情节基干),比如“狗耕田”“问三不问四”等等。总之,从科学分析的角度而言,一个故事或故事类型都应该以其情节基干来命名,一个传说则应以“核心名词+情节基干”来命名,才有利于各自建设精密研究的共识平台,促进两者之间的交互研究。至少,两者在“情节基干”上是合一的,这也正是“同题故事”概念的用意所在。

其二,完型叙事。

施爱东的根本动机是希望借助于著名传说丰富的情节组构来研究多样化的故事法则,设立“同题故事”只是一个过程性的技术步骤,更重要的是引出“节点”这一概念。所谓“节点”,指的是“在同题故事中高频出现的、在故事逻辑上必不可少的母题”。(《节点》)“节点”就约等于母题,只是去掉了母题原有的必须超越分析对象、在多个故事间重复出现的属性。在这个意义上,笔者更喜欢用“情节单元”替换“母题”概念,以此表明只是纯粹的主观分析单位罢了。施爱东之所以非要新创一个“节点”术语,是因为他设立了一个前提条件:“节点”必须且只能用来分析“成熟的”同题故事。他为“成熟的孟姜女故事”排列了9个“节点”:

1. 秦始皇要修一座长城。
2. 男主人公逃役。
3. 男主人公成为孟姜女的丈夫。
4. 男主人公被发现逃役,并被送往长城。
5. 男主人公死去,并被筑进长城。
6. 孟姜女寻夫。
7. 孟姜女哭倒长城,找到丈夫遗体。
8. 孟姜女报复害死丈夫的元凶。
9. 孟姜女自杀殉夫。(《节点》)

他详细分析了它们之间的逻辑关联,得出结论:“故事的节点,全都承担着不可或缺的结构功能,环环相扣。它们的关系就像多米诺骨牌,错置其中任何一环,整个结构就可能全盘失效。”(《节点》)他研究的是“同题故事”的成熟形态,也就等于将该传说的完型叙事直接嵌入了故事学的研究序列之中,故其取样来源限定于20世纪以来民俗学者们所搜集的各种孟姜女叙事。

但传说的实存样态未必都是完型叙事。比如节点2“男主人公逃役”就并非必须,男女主人公完全可以用别的因缘而结婚。以《孟姜女万里寻夫集》里的文本为例,河南洛阳雪苑山房刻本鼓词《孟姜女哭长城》^①,就明确说许孟姜和范希郎都是江宁人,年貌相当举行了正规婚礼,之后范希郎才被派役去造长城的。更重要的是,传说并不总是以叙事为中心,其文本之外的功能在很多时候更显重要,最典型的就是对相关风物的解说,几句话说明其来源就完成任务了。所以,传说经常是片段式的流传,上述的任意一个或几个“节点”,都可以单独成为一则传说,比如“万里送寒衣”。更何况还有大量超出这9个“节点”之外的其他情节单元,像南瓜生女、望夫台、哭泉、脚印、蚊子不咬人等等,它们既可以编织到“同题故事”中去,也可以独立成为一则传说,很多地方更多传颂的是孟姜女与本地相关的遗迹传说,对于孟姜女的完型叙事,民众其实未必知晓,或许也未必关心。正如张志娟所说:“不同于故事,传说文本往往无法自足,地方性知识会直接介入文本,在文本内部形成与主体叙事交叉并存的另一种叙事话语”,“离散情节”^②才是传说的天然标记。所以,传说的体量和形态要远远大于“节点”完备的“同题故事”,传说具有超越叙事的更广阔的存在价值。

① 路工辑《孟姜女万里寻夫集》,上海:上海出版公司,1955年,第55—58页。

② 张志娟:《论传说中的“离散情节”》,《民族文学研究》2013年第5期。

其三,心理逻辑。

由此看来,基于完型叙事的某些故事学准则,也未必适用于传说学。比如上述节点 8“孟姜女报复害死丈夫的元凶”,施爱东认为“这是民众心理的必然要求”,后来他又把这类大团圆结局命名为故事的“元结局”^①。这一论断放到孟姜女的传说行列中,就颇显扞格了。首先,如《节点》所说,这一节点要到明代才出现萌芽,而明代以前孟姜女传说已经流传了好几百年,这还是从孟姜女姓名出现的唐五代算起,若以杞梁妻来算,更是接近两千年了,它们都以悲剧结尾,照样反映着民众的另一面心理;其次,如果非要以这样的节点来收束叙事,许多地方传说就被放逐了。比如陕西同官等地的传说,说孟姜女是背着丈夫的骨骸一路辛苦走到该地而死,当地群众佩服其贞烈苦节,为她造了坟墓和祠庙等纪念物。这显然违背了节点 8、9 的叙事逻辑。而这样的违背,在《节点》看来只是“小概率事件”,那是出于完型故事的眼光;而以传说根本特征之一的地方性眼光来看,各地的风物传说才是原生本相,完型叙事很可能是被记录或改编的后发事件,甚且只是学者的主观要求,并非传说主体的内在规定。所以,我们可以承认大团圆是“民间故事的通则”,但却不是民间传说的通则。事实上,著名的四大传说不都是悲剧性的爱情故事吗?其结局不是分离便是死去,这恰是民间传说与民间故事的一个重要区别。

毫无疑问,施爱东通过技术手段将传说转换为故事,为故事学打开了更宏大的天地,解析出诸如“稳定性与自由度”“无序生长及其最优策略”“大团圆的元结局”等重要发明,大大提升了民间叙事共时性研究的学术品位,其影响早已超出了民间文学研究界,辐射至其他学科乃至当下的文学创作。但我们也要明白,故事学专注于叙事维度,它只是撷取了传说的一个侧面,并不能体现传说的文体本质。故事学与传说学之间存在着很大的差异,因而也带来了不同的研究视野。

二 “一源发生”的传说学合法性

在厘清了传说学与故事学的基本分野之后,我们可以转入正题,从传说学的立场来具体展开与《检讨》一文的重新对话了。而且,故事学目前比传说学发达且成熟得多,我们正好可以借鉴施爱东设立的故事学坐标,来演绎传说学的基本方法。下文就按照《检讨》的论证顺序逐一予以回应。

首先,关于记录史和生命史。

《检讨》批评部分的开端就直言,顾颉刚的孟姜女研究是“以实证史学的方法治故事学”,必然带有根本性的局限,“片断、偶然的文字记载,永远无法复原故事流变的路线图”。这样判断当然没错,但此种情况并不只发生在故事学。经过后现代史学的洗礼,学界已有共识,纯粹客观的历史真相是永远无法复原的,尤其是古代史,现存材料对于历史本相而言不啻挂一漏万,何况还带有记录者自身或时代等因素的干扰。民间文学史更不用说了,我们的祖先已经给我们留下了比多数其他国家要丰富得多的材料,但它们的被记录,大多不是出于民间文学本身,而是出于好奇、志怪、说理、炫才等等的多样动机,从整体上看这些记录行为纯属偶发,既没有一贯性也缺乏一致性,何况跟其他历史、文学的记录相比,民间文学的历史记载极为稀缺。

这就涉及民间文学历史研究的根本原则,即“记录史”和“生命史”的关系问题。

^① 施爱东:《故事法则》,北京:生活·读书·新知三联书店,2021年,第54页。

笔者个人向来习惯用这一对概念来解说民间文学史：“关于民间故事的历史，有两种：一种是记录史，一种是其实际的生命史。前者是可以观测的，后者就几乎无法企及了。它们之间偶或可以重合，但多数情况下，我看只是貌合神离。如果一定要说前者是后者的映现，那也恐怕不会是镜像、影子，甚至也不是倒影式的，干脆说来，只是一种扭曲的幻象罢了。”^①现在看来，这样的判断似乎过于悲观了。事实上，学者们对于生命史的追求，是发自内心的本质主义冲动，永远存在且值得尊敬，这就需要我们调整方法和目标。我们当然可以借鉴以今证古的人类学、民俗学方法，但相比而言记录史总是更贴近生命史的。材料再稀缺，毕竟大多具有明确的时间，可以标定生命史的时间下限，残缺的排列总归大于无边的比拟和猜想。只是透过有限的记录史，我们不再企图去复原完整生命史，而是将那些“片断、偶然的文字记载”排列出某种可被认知的序列，并联系其他材料和较为宏大的外部历史，构拟出一个相对合理的表述系统，以此扞触、映现观念中真实的生命史，这或许应该成为此类研究的基本愿景。

但我们要时刻警醒，这样的构拟充其量只是一种历史性的表述和认知，离真实历史差得很远。这里有两点须得注意：其一，由于历史存留的民间文学材料太少，且大多脱离原本语境而被置于不同诉求的其他文类之中，故学者构拟的表述系统，不能过于发挥细节，更不必勉强为之疏通，需要保持一种“承认其不整全”的常备心态。其二，不用说，占有不同性质、数量的材料可以构拟出不同的系统，哪怕根据同样的材料，不同学者也可能构拟出别样的表述方式，因为都是在以有限蠡测无限，相互比较的主要是谁更合理、更有说服力，而不一定是非此即彼的对错判决。况且，当下最合理的表述系统也只是暂时胜出，应该随时接受新材料的检验，并据之发生各种程度的调整甚且推倒重来。

其次，“一源发生”说。

前文交代，《检讨》把最核心的批评意见凝练为“一源单线”论，我们先从发生的角度来分析。

《检讨》说：“每一条‘河流’（成型故事）都是由许多的细小‘支流’（故事母题）融会而成的。理论上说，每条支流都可以看作是这一故事的源头之一，反过来也可以说，每条支流都不能被看作唯一的源头。杞梁妻故事可能只是孟姜女故事渊源较深的一支源头，因为顾颉刚的偶然发现和着力挖掘，我们就把它视作了唯一的源头。”这话放在故事学框架内完全合理，但在传说学范畴内就不合适了。

前文已述，传说具有“核心名词+情节基干”的“双核结构”，它不同于故事的一个重要标志，是强调其中核心名词的关键作用。由此观照孟姜女叙事。《检讨》举例说，唐代以后像“窥浴成亲”和“滴血认亲”等情节单元在孟姜女叙事中得到了更多的表述，它们各自都很可能有很长的发生和传播史，只是未被某个“顾颉刚”发现罢了^②，其中任意一个情节单元都可以作为发生的源头。也就是说，从故事的情节角度上看，各情节单元是价值均等的。传说学不同，它始终需要关注核心名词即主人公孟姜女对叙事的总体控制力，那些非情节基干（即标志性事件）的普通单元如“窥浴成亲”和“滴血认亲”等，可以各自发挥，也可以有自己的生命史，但只有归顺在孟姜女这一核心名词之下，才具有了传说学的意义。

^① 陈泳超：《民间故事的记录史和生命史》，《河南教育学院学报（哲学社会科学版）》2008年第6期。

^② 日本学者饭仓照平在《孟姜女故事的原型》（王汝澜译）一文中，广泛搜罗中日两国的各种文献和民间材料，为孟姜女传说的各个情节单元（即此文所谓的“原型”）作了详细的钩沉排比工作，最后也只能说“上述内容不过是与逃夫故事产生时有关的一幅简略的速写而已”。见顾颉刚等著，陶玮选编《名家谈孟姜女哭长城》，北京：文化艺术出版社，2006年，第105页。

下面一个问题是:该传说的核心名词是“孟姜女”,追溯到“杞梁妻”是否合法?两者显然不同名嘛!

这就要对作为概念的“核心名词”加以补充说明:从根本上说,它表示的只是“名词性”,并不是一成不变的某个定名,它本身还需要区别名与实的关系。以人物为例,李隆基经常又被叫作唐明皇、唐玄宗,在更加民间的场合比如梨园行当,又可以被称为李三郎、老郎等等,但我们知道这些“名”指的都是同一个“实”,即公元 712 至 756 年在位的那位唐代皇帝。再看风物,太湖又名震泽、具区、笠泽、五湖,围绕其中任何一个名称所形成的传说,我们知道说的都是江浙之间的那个三万六千顷的太湖。所以,传说“核心名词”的“能指”不妨多样,而“所指”则岿然不动。干脆地说,在表示该传说所附着之特定存在的这个层面上,“核心名词”就等于传说学界之前常用的“传说核”概念。

落实到“孟姜女”和“杞梁妻”。我们知道,“孟姜女”最早被记录应该是唐五代时期,从现存的《雕玉集》所转引的《同贤记》、日本《文选集注》残卷、敦煌小曲《捣练子》,敦煌的《孟姜女变文》残卷、贯休诗歌等材料中,我们发现孟姿、孟仲姿、姜女和孟姜女等不同称呼,说明其核心名词的“能指”尚未完全确定,但其丈夫却毫无例外的是杞梁,尽管有时写作“杞良”“犯梁”,乃至后世的“范希郎”“万喜良”等,明显皆为“杞梁”一名的音讹、形讹或音形俱讹,可见其人物即“所指”始终没变,她就是杞梁的妻子,这才是真正意义上的传说之“名”。所以顾颉刚将此传说一直追溯到最早记录的《左传》杞梁妻,非但完全合法,而且正是传说学所必须。

一般来说,传说主要可分为人物传说和风物传说两大类,其中人物传说的主人公大多都是真实存在的历史人物,故天生就设定了一个上限,端看其传说被记录的时间离他实际存在的时间有多远,没理由超越其实际存在时间再去寻找更早的源头。比如《史记·高祖本纪》就明确记载了刘邦的神异出生:“其先刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高祖。”^①我们当然知道这个传说情节显然是对感生神话这一主题类型的模仿,也可以列出像玄鸟生商、姜嫄履大人迹诞后稷之类远早于刘邦时代的神话母题,但就刘邦神异出生传说而言,由于现有记载没有比这更早的了,《高祖本纪》就应该被视为该传说的记录史源头,后代再怎么变化,也不能取代其发生学上的地位。唐宗宋祖、关羽包公之类传说无不如此。当然,不是所有人物传说都能划出这么清晰的时间点,尤其是一些虚拟人物,比如八仙、牛郎织女之类,本身有许多不确定的因素,像八仙到底是哪八个人物组合,就颇费思量,此另成话题,不再赘述。总之,传说人物的真实性越强,其发生的源头就越容易确立,可断言也。

这一原理也可以推广到许多风物传说,比如作为都城的北京建城传说,必定以北京实际被定为都城的金代算起,没有必要因为其中有些情节单元在同类传说中时常出现(比如神异的援助),就上推到开封的传说、长安的传说、洛阳的传说等。它们最多只能说是北京建城传说的借鉴对象,却不是其源头。当然,这主要适用于可以进行时间标定的人工之物,自然风物较难定位,另当别论。

我们或许可以制定这样一个原则:任何关于具有较强真实性之存在物(人物/事物)的某一传说,“同源发生”是完全合法的。只有同时满足核心名词与情节基干(标志性事件)的最早记录,才有充分理由作为该传说的记录史源头。光有核心名词而缺乏标志性事件者,是该存在物的另一个传说;光有标志性事件而未附着于该存在物者,则与该传说无关。

^① 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义《史记》卷八,北京:中华书局,1982年,第341页。

有两点亟需补充说明。

其一,“一源发生”的“源”,还可以细分为两个层次:一是“名物之源”,即该核心名词所指的实际存在物,它具有相当程度的客观真实性,确立了该传说的时间上限,是绝对之“源”;一是“文本之源”,即目前可知的关于该传说的最早记录,这方面需要注意,最早的记录文本并非都像杞梁妻或《高祖本纪》那样容易确定,尤其在中古以后材料杂呈,若某传说最早一批材料无法确定其间的先后关系,那就不必去硬找唯一源头,将其复杂性分析呈现即可,毕竟,它只是传说的相对之“源”,允许一定程度的模糊存在,但无论如何,它一定不会早于“名物之源”,不必到隋唐之前去寻找李世民传说的源头。

其二,核心名词的“所指”不容商量,但标志性事件则可以有限度地通融。因为对于一个悠久而丰富的传说而言,所谓标志性事件,通常会照顾到其后的多样变化,是对传说成熟样态的概括,不能全然以此来要求其初始样态。早期记录只要含有通向标志性事件的潜力,或至少与标志性事件不违背,即可视为满足条件。我们若将“为死去的丈夫而哭倒长城”定为孟姜女传说的标志性事件,则同时满足两项条件的记录恐怕最早也只能上溯到刘向的《列女传》,且其中所崩之城未必是长城。但《檀弓》开始已经有很多记载,其重点表达杞梁妻因失去丈夫而痛哭,它显然具有通向标志性事件的潜力;再往前推溯,《左传》的杞梁妻事迹,虽然连痛哭也未出现,却是以“对待死去丈夫的态度”为中心,与后设的标志性事件并不悖逆,在文献极少的情况下,这样的通融是必须的,没必要作茧自缚!故从现有材料而言,《左传》的杞梁妻事迹就是孟姜女传说的发生源头。其后的各种类似文献,无论时间间隔多长,应一律视为传说自身的变化或过程中吸附的其他情节单元。

最后重申,无论多么恰当的历史表述,都不过是记录史向生命史假设性投出的匆匆一瞥。

三 从“一源单线”到“一源多线”

下面接着讨论《检讨》中其他话题,首先是“流布结构”。

《检讨》中认为:“成熟的孟姜女故事是一个集多种主题和多种情节类型于一体的庞大的同题故事群”,其生命史应该呈现出“多源分流”的特征。我们从传说学立场上已经否定了“多源”,但“分流”则是应该肯定的。《检讨》中对民间叙事材料纵、横两方面的复杂情形作了细致的分析,并设定了某些使用限度,尤其对所谓“地域的系统”,表示出偏于否定的倾向。

这些观点都很精辟,这里只是想补充说明:顾颉刚本质上是历史学家,他做孟姜女研究也是为其古史研究服务的,建构历史系统才是他的本意,故其成果中最有魅力的部分,还是“历史的系统”。尤其是宋代以前,因为材料绝少,也看不出太多地域的或其他方面的鲜明印记,顾颉刚将之当作同质性材料以历史为坐标做出一个整体性梳理,至少为我们构建了一个记录史的系统框架。虽然离实际的变迁历程还很遥远,但在现有条件下已经是最优策略了。至于元代之后尤其明清以来,关于孟姜女的资料极其丰富,他实在无法从中理清楚“历史的系统”,只能以“地域的系统”将材料作了某种编排,亦是无奈之举。尽管从整体上说很不周备,但未必不能表现一面之事实,至少孟姜女传说的主要传播聚集地如山海关、陕西同官、湖南澧州、江浙一带等都已囊括其中并有多寡不等的历史文化信息呈现,现在学界热衷于做所谓的“文化地图”,某种意义上与此情韵暗通。当然,这些复杂的材料到底应该如何处理,是否还有别的优选方

案,仍然大可探究。

由此我们对“流布结构”可以稍作总结。“分流”固然不错,似乎不如比照“一线单线”,将孟姜女传说的“流布结构”概括为“一线多线”更为简明。打一个粗糙的比方,假如我们把孟姜女的“流布结构”比作长江的话,《左传》的记录就是唐古拉山,其后的善哭、崩城、窥浴成亲、滴血认亲等,便类似于嘉陵江、汉江、湘江等源源不断汇入的支流,它们共同形成了以长江为干流的水系流域。当然,加法的同时也有减法,有汇入也有蒸发,情节固定为“崩城”后,“崩山”之说就逐渐淡出人们的记忆了,此不待言。

“一线多线”对那些历史悠久、形态丰富的知名传说(尤其是人物传说)大多适用。比如牛郎织女传说,从《诗经·大东》开始都只讲两颗人格化的星星被隔开在银河,其原因早期说是两人耽情废业而遭到天帝的惩罚,我们现在熟知的以仙凡婚姻为情节基干,包括兄弟分家(“狗耕田”型故事)、窥浴偷衣(“毛衣女”型故事)、担子上天等情节单元的叙事情节链,目前所知最早记录已是晚清民国之际^①,即便考虑到文字记录与实际变迁的时间差,恐怕也只能说是明清时期应有流传,很难再往上追溯了。像广泛传诵的窥浴偷衣即所谓的“毛衣女”型故事,早在东晋干宝的《搜神记》中即已出现,但谁也不会说这则记录是牛郎织女的源头,只会说牛郎织女传说在发展过程中吸纳了该型故事吧^②。同理,发源于《左传》的杞梁妻传说,到了中古时期吸纳“窥浴成亲”和“滴血认亲”等情节单元,也就不足为奇了。《检讨》以“反事实”方式假设:“如果我们从汉唐文献中找出了足够充分的窥浴成亲故事,我们就有可能梳理出另一种源头的孟姜女故事迁流路线图。”没错,但这个“迁流路线图”只是故事学的一般假设,连孟姜女“问题故事”都不是,更不属于孟姜女传说了。即便它们已出现孟姜女之名,也只能说明孟姜女传说与该故事的交集时间比目前所知要更早些罢了。

其次,关于“异文的生长”。

《检讨》充分认识到民间文学互为异文和无序生长的特性,它借用刘魁立的生命树意象,将“一线单线”论的危害比作“预设了一棵大树上的所有树叶,都长在同一根枝条上面”,这样的比况和观点笔者也基本赞同。延续上文的比方,作为水系的长江流域,不光单方面接纳着来自不同方向的大小支流,它也有反向作用,一路上会形成或影响到不同的湖沼川泽乃至看不见但必然存在的地下水系。

比如陕西同官,早在天顺五年(1461)成书的《大明一统志》中就记录它是孟姜女的故乡和葬地:“孟姜女,同官人,秦时以夫死长城,自负遗骸于县北三里许,死石穴中。”^③而湖南澧州也被当地人认为是孟姜女的故乡,并有孟姜山、望夫台、姜女镜石等相关遗迹,但没有说孟姜女送寒衣后如何归宿。明嘉靖年间,澧州人李如圭路过同官时,实地听闻了当地的孟姜女传说,并考察孟姜女祠、哭泉等遗迹风俗,回到澧州后就融合两地传说,新创了孟姜女生于澧州、死于同官之首尾完整的叙事(当然他认为是真实的历

① 丘慧莹:《牛郎织女戏剧研究》,台北:“国家出版社”,2014年,第112—113页。

② 关于牛郎织女故事的演进研究,可参考洪淑苓《牛郎织女研究》,台北:台湾学生书局,1988年。不过,该著作将董永与织女的传说当做牛郎织女传说的“主流”,笔者不能同意。两者虽有仙凡婚姻这样大致相似的情节以及相同的女主人公织女,但男主人公之名不同,情节基干的动因也不同,牛郎并不具备行孝这一董永的标志性因素,更关键的是,董永传说也从来没有跟天上的两颗真实存在的星星相关联,因而不具备牛郎织女传说最根本的“传说核”。所以,笔者认为两者是相似而互有影响的两个传说,不能视为同一个传说。退一万步说,即便是董永传说,恐怕也不会有人认为“毛衣女”型故事是其源头吧。

③ 李贤、彭时等撰修《大明一统志》卷三三,《景印文渊阁四库全书》第472册,台北:台湾商务印书馆,1985年,第842页。

史),并会同其他有力者在澧州为孟姜女建造了“贞节祠”。^①更有意思的是,其后陕西同官一带似乎也接受了这一说法,当地文人马理的《孟姜女传》中就说:“秦始皇时,有孟姜女者,楚地澧人范喜妻也。”^②

上述现象非常耐人寻味,同官和澧州的孟姜女传说各自是一个独立的小系统,就像一个鄱阳湖、一个云梦泽之类,或者说是生命树上的两根重要分枝,两者之间经过偶然的交流会通,又形成了一个跨度很大的地理关联系统,充分展示出孟姜女传说的强大生命力和丰富文化内涵。所以,“一源多线”不光指的是吸纳,也包括输出,这才是水系流域的应有之意。

最后,关于演进及其解说。

《检讨》继续申论:即便“一源单线”成立,胡适归纳的“历史演进法”仍然大有局限。它有一组图示,假定已知材料按照历史的一维坐标可以排出 $A \rightarrow B \rightarrow C$ 这样演进路线,学者并据此给予了某种解说,形成:

$$A \xrightarrow{\alpha} B \xrightarrow{\beta} C$$

但一旦发现了材料 X,并按照时间坐标形成了 $A \rightarrow X \rightarrow B \rightarrow C$,也就打乱了原有的路线,再加上解说,变成:

$$A \xrightarrow{\gamma} X \xrightarrow{\delta} B$$

那么原来的 α 和 β 就失去了意义,何况这样的新发现理论上没有穷尽,这类图示到底在何种程度上能反应真实的变迁史呢?

有了对记录史和生命史的分析,这个问题倒不难回答了:关于民间文学的任何历史性表述,都只是暂时的优选策略,是对现知材料的一种处理方式,它随时准备接受新材料的检验,并据此调整、改造乃至推翻已有的构拟系统。至于解说,亦当如此。不能指望毕其功于一役,记录史终究只是一种历史性的表述,是对生命史的某种映现,而非生命史本身。

顾颉刚孟姜女研究中所谓“历史的系统”,可以视为这方面的典范。比如关于唐代前后从杞梁妻传说到哭倒秦长城的关键转折,在 1924 年发表的《孟姜女故事的转变》一文中,顾颉刚因为只在通行文献中看到唐末诗人贯休的《杞梁妻》诗歌,他十分惊讶于这一巨变,并为之寻找了两条解说路径:“一是乐府中《饮马长城窟行》与《杞梁妻歌》的合流;一是唐代的时势的反映。”^③到了 1927 年发表的《孟姜女故事研究》中,他已经知道了《同贤记》和《文选集注》残本、敦煌《捣练子》小曲等材料,于是在唐代部分就花了大量笔墨将此变动说得非常仔细,而且在沿袭前文解说的框架时,又特别注意了时代的斟酌,将“唐代的时势”改为了“隋唐间开边的武功极盛”^④。虽然现在看来,恐怕往前提到南北朝也不为过,但已足以表现出他随时依据新出材料而改换历史定位及其解说的开放姿态了。

当然,顾颉刚对一些细节的解说未免过于拘泥了,比如《检讨》中列举的关于“孟姜”“孟姿”和“孟仲

① 参见李如圭《贞节祠记》,郭青编撰,朱湘泉校注《孟姜山志》,长沙:湖南人民出版社,2010年,第198—199页。

② 刘于义修,沈青崖纂《陕西通志》卷二九,《中国地方志集成:雍正陕西通志(二)》,南京:凤凰出版社,2011年,第121页。

③ 顾颉刚编著《孟姜女故事研究集》,第14页。

④ 同上书,第28页。

姿”三者的关系即是。《检讨》对此总结道：“我们从 A→X→B→C 的演进中所能确切知道的，仅仅是‘演进’以及这种演进的‘趋势’，而不是演进的具体步骤和对这些步骤的解释。”这话原则上说没问题，趋势一定比步骤更宏观因而也更有回环的余地，但是绝对不要解释吗？还是说也应注重对趋势而非步骤的解释呢？如是前者，则可能落入史学就是史料学的老路；如是后者，笔者完全同意。但《检讨》以之指责胡适，又未免苛刻。胡适在“历史演进法”里只是说“遇可能时，解释每一次演变的原因”，并没有说任何一个演变步骤都必须解释。反是《检讨》中的另一段话，笔者觉得特别中肯：“事实上，我们错过了历史，也许就永远无法‘复原’那些早已遗失的过程。我们能做的，就是尽最大的可能‘重构’一个孟姜女故事史。而判断重构是否‘合理’的标准，就是当下学术的游戏规则。这种游戏规则就是‘合情推理’。”也就是说，材料的多寡不是唯一决定性因素，重要的是“合情推理”，材料如此，解说尤其考验每个学者的史才与史识。

这方面的反面例子，可以举出孟姜女研究史上的一桩公案，即认为孟姜女不是从杞梁妻一脉相承的同一个传说。这一公案由路工发端，他在《孟姜女故事的人民性及其它》中对比了两者的情节、主题尤其是思想感情之后说：“我们没有理由说孟姜女故事是从《左传》的杞梁故事发展来的”^①，之后李福清等也提出了类似的主张^②，其思路大致相同，乃至屈文焜之文直接题名为《两个故事，两种命运——杞梁妻故事与孟姜女故事比较研究》^③。前文说了，这两个传说（而非故事）在核心名词上的承续关系清晰可辨，且“为死去的丈夫而哭倒长城”的情节基于也早就定型，它们当然是同一个传说，只是随着时空变化发生增减或转向，这原本就是传说的常态，不能片面强调故事内容而忽略了传说本身的形式规约。这一点，钟敬文已在《为孟姜女冤案平反——批驳“四人帮”追随者的谬论》^④一文中说得很透彻了。其实，现在被大家公认的所谓中国四大民间传说，无一例外都曾经过类似的历程，像前述牛郎织女传说的历史过程，从耽情废业的惩罚到仙凡爱情的歌颂，其间感情立场不也有很大的变化吗？何况，其时间差距更大（先秦到明清），我们怎么不说牛郎织女是两个传说呢？

四 从记录史到生命史的方法论跨越

《检讨》中还有许多熠熠生辉的局部观点。比如一个民间叙事的多种说法是长期共存的，不能因被记录的时间先后而断为后者替代了前者；所谓层累制造不能光注意加法而忽视了减法；等等。这些都是对此类研究常见痼疾所下的对症良药，应该确立为基本规则，用以警示后续的学术进程。但或许由于孟姜女在诸多传说中被研究得最为充分，正反两面的学术实绩积累得也最多，且出现过像顾颉刚这样开端即高峰的学术大家，创造了至今依然整体有效的学术范式，故笔者在学术史回顾与再检讨之余，还想就民间文学“历史演进”的研究方法，即如何从有限的记录史去更好地映现无限的生命史方面，芹献两点个人的心得，供学界同仁批评指正。

其一，情境推原。

正如《检讨》中的例示：“当从文献中找出了唐代流传于陕西的故事 A，宋代流传于浙江的故事 B 时，

① 路工辑《孟姜女万里寻夫集》，第 4—5 页。

② 李福清著，马昌仪编《中国神话故事论集》，北京：中国民间文艺出版社，1988 年，第 279—281 页。

③ 顾颉刚等著，陶玮选编《名家谈孟姜女哭长城》，第 142—149 页。

④ 顾颉刚、钟敬文等：《孟姜女故事论文集》，第 97—114 页。

我们可能会误以为 A 代表唐代或陕西, B 代表宋代或浙江, 甚至以为 B 是由 A 变化而来, 可是, 田野实践告诉我们, A 只能代表记录 A 的作者的知见, B 只能代表记录 B 的作者的知见。”这当然是最严格的限定, 在一定条件下或许还可以生发更多讯息, 假如在陕西发现很多的 A 而别处从未发现, 则 A 代表陕西就有了更强的效力。但就历史研究而言, 这样带有地方性印记的材料很难大量出现, 尤其是宋代以前, 顾颉刚苦心孤诣也就找到了十多条(组), 我们现在虽有大数据检索, 至今也没出现特别有价值的新史料, 那么在“演进史”研究方向上, 我们如何才能有所作为呢? 或许情境推原是一条可以考虑的途径, 即尽可能地去推原材料所属的语境信息, 从而为貌似均质的记录, 开掘更多标定其关系、理解其生命的可能性。

其实这方面顾颉刚已经着鞭在前了。他从孟姜女传说的第一条材料(《左传》)到第二条材料(《檀弓》)之间, 就敏锐发现了杞梁妻事迹已经从“不受郊吊”往“悲歌哀哭”^①上转移了, 特别指出“这是很重要的一变, 古今无数孟姜女的故事都是在这‘哭之哀’的三个字上转出来的”^②。接着, 他发挥史学家的灵敏嗅觉, 从战国到西汉时期的文献中寻找到了关于韩娥、雍门子、薛谭等数条关于悲歌哀哭的夸张记录, 发现齐人很可能有“善唱哭调”^③的风俗, 进而推断杞梁妻传说的这一转变, 其实是“战国时音乐界风气的反映”^④。这在相当程度上勾勒出了传说演变背后之时代的和地方的可能语境, 在材料极少的前提下, 具有相当的说服力。

近期研究中, 吴真连续写了两篇关于敦煌抄本中孟姜女传说的新颖论文。如果说顾颉刚的情境推原主要是从史料之外寻找关联的话, 吴真的这两篇论文则首先建基于对史料本身的细读, 包括文本以及所谓的“副文本”(paratext)^⑤。《敦煌孟姜女曲子的写本情境》^⑥一文, 通过比对四种敦煌抄本, 推原出有乐工演出用写本以及寺院僧人、学郎的练习抄本等不同的抄写情境, 对我们理解孟姜女曲子在晚唐五代的流行方式和程度, 有很好的帮助。从历史演进的研究角度出发, 笔者更推崇其另一篇论文《敦煌孟姜女变文与招魂祭祀》^⑦, 它从现存十种与孟姜女传说有关的写本中敏锐察觉到了其中招魂祭祀的宗教元素, 尤其在 P.5039 中辨识出孟姜女宣读的是一篇通用文书性质的招魂祭文, 充分说明它具有招魂施食的仪式功能。这就不光为孟姜女故事在唐五代发生突变找到了招魂安抚的另外一种生长动力, 而且通过与延续至今的孟姜女仪式剧互相比勘, 相当程度上可以还原其历史语境, 发现孟姜女在许多地方的民间招魂仪式中一直扮演着女祭司的角色, 而敦煌孟姜女变文, 正可以看作是从招魂仪式向祭祀演剧发展的一种中间形态。

当然, 这样史料与田野之间完美互证的案例也许可遇而不可求, 尤其对于宋代以前的传说研究来说, 很难成为可资模仿的通例, 但元明之后则天地广阔。一来相关材料更为丰富细致, 自身包含的信息越

① 顾颉刚编著《孟姜女故事研究集》, 第 7 页。

② 同上书, 第 3 页。笔者认为这一转折比唐五代时期的转为孟姜女哭倒秦长城更具本质意义, 它表明杞梁妻从一个知礼的贵族妇女转变成了任情纵性的一般女子, 从此开启了主人公凄苦悲壮的性格, 也使情节走向了“为死去的丈夫而哭倒长城”这一标志性事件, 是从书面史实走向民间传说的关键步骤, 而这一过程也与春秋战国之时礼崩乐坏的社会大背景相应和。

③ 顾颉刚编著《孟姜女故事研究集》, 第 4 页。

④ 同上书, 第 5 页。

⑤ 《热奈特论文集》, 史忠义译, 天津: 百花文艺出版社, 2000 年, 第 68 页。

⑥ 吴真:《敦煌孟姜女曲子的写本情境》,《民俗研究》2011 年第 2 期。

⑦ 吴真:《敦煌孟姜女变文与招魂祭祀》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2012 年第 1 期。

发饱满,相对比较容易定位;二来此时段去今未远,许多今日的现象,还处于该时段相关现象的延长线上,其同质性更强,参比的效力也越发明显。无论如何,通过田野调查以今证古,至少在情境推原方向上是大有可为的。

其二,建设多个维度的子系统。

与顾颉刚孟姜女研究碰到的情况一样,那些历史悠久的知名传说,其历史资料大概都会呈现出宋代之前很少、明清之后又恨多的一般苦两样愁,上文偏于前者,这里偏于后者立言。顾颉刚有鉴于此,为全国各地纷然杂陈的孟姜女材料创造性地梳理出一个“地域的系统”,第一次描画出一个横向的全局观照,虽然这么宏大的构建尚未获得足够的材料支撑,但这个努力方向仍然值得后续研究者进一步深化完善,此不待言。站在现在的学术高度,对于明清以后的材料处理,除地域之外还有很多值得关注的维度,比如文体、知识的生产与流通等等,都可以作为指标形成另外的表述系统。

以文体为例,比如关于孟姜女的宝卷,现存最早的有明刊本《销释孟姜忠烈贞节贤良宝卷》,它的情节非常特殊。大致说秦始皇是转轮菩萨下凡,为救万民而修筑长城。华阴县秀才范喜郎替父服役,被奸臣蒙恬陷害而遭官府捉拿,在太白金星的暗助下与弘水县的许孟姜结婚,成亲时被官府捉走。孟姜万里送寒衣,设计惩罚了蒙恬,并向秦始皇献上了赭黄袍。秦始皇感其忠贞,封为昭阳统领后宫。孟姜女假装答应,哭倒长城滴骨认亲后抱着丈夫遗骨跳入东海,二人在龙宫团聚,后升天掌管寒暑,秦始皇也升天与二人同赴蟠桃会。可以看出,该宝卷以“为死去的丈夫而哭倒长城”这一标志性事件为情节基干,自然属于孟姜女传说系统,但其情节、立场和感情色彩与通行的孟姜女叙事差异极大,不光对君王充满歌颂,孟姜女变成了忠孝贞节的女德典范,更关键的是,全卷主要篇幅都在铺陈其送寒衣一路上的艰难困苦,以此作为宗教修行的隐喻。尚丽新认为此卷当为明代黄天教或弘阳教的教派宝卷,北方后起的各种孟姜女宝卷,包括逐渐脱离教派的民间宝卷,都程度不等地受到它的影响。南方也有不少关于孟姜女的宝卷,却更多受到南戏、弹词等其他信仰活动和文艺形式的影响,并大量吸收民间口传的元素,形成了不同面目的文本系统和叙事样态。^①显然,光是宝卷这一种文体,就足以构成一个独立的孟姜女文艺子系统,何况还有弹词、鼓书、仪式剧等其他重要文体呢?更何况文体之外还有其他的维度,像印刷流通、宗教仪式等等之类呢?

由此回应前文的比方,长江流域的水系辐射,其实是无比旷远而深沉的。顾颉刚面对孟姜女传说如此庞杂多样的材料,总想凭一己之力(虽然也借助别人的帮助)给予历史演进的全体研究,终其一生都念念不忘,其间得失,时常让笔者想起夸父逐日,“河渭不足,北饮大泽”^②,其学术过程本身就充满了史诗般的悲壮雄奇。

结 语

本文初衷是以顾颉刚的孟姜女研究为经典案例,用传说学眼光来重新检讨历史演进法之得失,但在进行历时性方法论探究之时,不可避免地先要对传说学的共时性特质有所确认,才能真正显示出所谓的

^① 关于孟姜女宝卷的研究成果很多,尚丽新尤有集成之论,详情可参考尚丽新、车锡伦《北方民间宝卷研究》(北京:商务印书馆,2015年)的下编第一章“孟姜女故事宝卷研究”。

^② 郝懿行:《山海经笺疏》,成都:巴蜀书社,1985年,第2—3页。

“传说学眼光”。共时性研究是故事学的专长,国内外积累了丰厚的理论和实践,施爱东更以故事学眼光对顾颉刚的孟姜女研究作了深入解析,于是,在故事学的坐标映衬下,传说学的基本特质便可以得到充分彰显。

一般意义上说,故事形态学、类型学这类共时研究都是情节优先的,它更多专注于民间叙事的动词性序列,确定一则故事的标准在于情节基干;而传说学则动词与名词都要关注,形成所谓的“双核结构”,必须同时考虑“核心名词”和“情节基干”才能确定何为一则传说。这是故事学和传说学在形态上的根本差异。现行研究大多使用经验命名法,使得这一差异并不十分显豁。人们说“两兄弟故事”“天鹅处女故事”和“牛郎织女传说”时,很可能说的是同一个“作品”。若坚持科学命名法,故事必以情节基干的动词命名,传说必以核心名词加上情节基干的动词命名,两者的区分才能了然。

正是由于传说对核心名词分外倚重,许多时候核心名词甚至具有统摄作用,故传说在关注叙事过程的同时,也很强调名词所附带的多种意义和情感基调。比如历史人物的评价、地方风物的规约等,就不是简单的好与坏、悲与喜可以定评的,显示出传说比故事更丰富的文化面向和心理层次。比如大团圆结局,通常被故事学定为公理,类似于吕蒂童话现象学的所谓“形式意志”^①。但在传说学里无此准则,许多传说比如孟姜女、望夫石之类必定以悲剧为基调,并有外部可感的实物予以证明。

可见,传说学与故事学的重合部分主要在于情节,正是基于这一点,故事学可以大量使用传说样本,以探究叙事过程中丰富多彩的故事法则。即便如此,我们也要清醒,故事学倾向于挑选复杂、完整的传说样例以资解析,而这并非传说存在的基本面目。事实上,传说经常是片段的、零散的叙事,尤其是风物传说,它以对核心名词的解说为目的,情节铺衍常落于第二义。完型叙事并非必须,必须的只是离散情节。从这个意义上说,相对于故事学而言,传说更适宜展开文化研究而不是情节分析。

由此落实到历史演进法,被故事学严厉批评的“同源发生”说,从传说学的眼光看去却可以是天经地义,因为传说的核心名词大多本身具有历史性,也就具备了某种可辨识的天然源头。当然,具体的解析过程需要考虑更多复杂因素,比如核心名词必须针对其所指而非能指、所谓“源头”又可以细分为绝对的“名物之源”和相对的“文本之源”、复杂传说的早期记录不必完全贴合其成熟形态的情节基干(不悖逆即可)等。最关键的是,这里所谓的源头指的仅是记录史,是一种历史性的表述,不能轻易等同于其真实的生命史。但从另一面上说,记录史确是我们接近生命史的优选路径,这是中国古代文献发达的馈赠,我们应该在理解其限度和效度的基础上予以充分使用。所以,以孟姜女传说为例的历史演进,其“流布结构”应该呈现出“同源多线”的格局,就像长江一样,它是一个庞大的系统,沿途可以吸纳各种叙事单元,也可以舍弃已有的单元,更可以输出、融合、改造而成各地更多样的叙事形态。这样宏阔的生命历程,为传说的历时性研究提供了无比广阔的天地,却也带来了更高远的期许。面对有限的存世材料,我们需要不断创新思路,比如情境推原、建设多个维度的子系统等,才能努力接近其生命史的更多侧面。

美国学者威廉·巴斯科姆(William Bascom)的《口头传承的形式:散体叙事》^②一文,曾为神话、传说和

^① 户晓辉:《〈欧洲民间童话:形式与本质〉简介》,《民间文化论坛》2020年第2期。另,该文是为吕蒂专著《欧洲民间童话:形式与本质》作的简介,原以书名为标题,此处为便于读者理解,加“简介”二字。

^② 威廉·巴斯科姆:《口头传承的形式:散体叙事》,载阿兰·邓迪斯编《西方神话学读本》,朝戈金等译,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第13页。

民间故事的形式特征作了一张对比表,本文最后希望参照此表,制定一张自认为更细致的“传说与故事形式特征对照表”,或许可以对传说的特质以及传说学的方法论,有更直观的认知。

传说与故事形式特征对照表

形 式	传 说	民 间 故 事
传统套语	离散情节(这就是 XX 的来历)	开头(从前)、结尾(从此过上幸福生活)
背景	比较确定的人物、时间和地点	都不确定
取态	神圣或世俗	世俗
附着性	必有	无
信实性	可以认为是事实	纯粹虚构
地方性	明显	不明显
权力性	有	无
确定一个“作品”	核心名词+情节基干	情节基干
叙事样态	多为片段的、分散的	完型
心理逻辑	各种情绪	大团圆结局
历史演进	允许一源多线	多源多线

本文系国家社会科学基金重大项目“太湖流域民间信仰类文艺资源的调查与跨学科研究”(项目编号:17ZDA167)阶段性成果。

(陈泳超,北京大学中文系)

【责任编辑:毛巧晖】