

欢迎按以下格式引用:洪允姬[著],张晖[译]. 中国式神话主义的困境与发展[J]. 长江大学学报(社会科学版),2025,48(2):1-10.

中国式神话主义的困境与发展^①

洪允姬¹[著] 张晖²[译]

(1. 延世大学 文学院, 韩国 首尔 03722; 2. 山东科技大学 外国语学院, 山东 青岛 266590)

摘要:神话主义主要聚焦于探讨当代社会中对神话的挪用和重新构建,以期突破以往“向后看”的神话学研究倾向,转而开拓一种“朝向当下”的研究范式。然而,中国式神话主义话语面临一系列困境,这些困境与杨利慧提出神话主义话语的直接背景——民俗主义(folklorism)密切相关。对中国式神话主义话语兴起的最直接动因——民俗主义的兴起及其经过、中国民俗学对民俗主义的引入过程以及其对中国式神话主义话语兴起的影响进行考察发现,神话主义话语面临的困境,可从确保历史视角和朝向民族(ethnos)的神话学两个途径解决。

关键词:神话主义;民俗主义;伪民俗;神话的现在性;民族的神话学

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2025)02-0001-10

一、导论

提及神话,我们脑海中浮现的大概就是“很久以前的故事”“远古的故事”,但是,许多神话故事即使经历了漫长的岁月也并未消逝,时至今日,仍以多种形式传承、挪用、再生。神话的“现在性”(nowness),即神话在当代的意义和存在形态等,一直是神话学界持续探讨的话题。20 世纪 90 年代,随着后现代主义理论和东亚论的兴起,韩国亦出现从“神话的回归”或“东方性”中寻找新时代智慧的新动向。在此背景下,在希腊罗马神话一直占据主导地位的神话学

领域中,韩国神话、中国神话等东亚神话开始受到关注,并引发了更加多元、热烈的讨论。^②

关于神话的现在性问题,中国神话学界从 21 世纪 00 年代中期开始兴起新神话主义(neo-mythologism)话语^③,从 21 世纪 10 年代中期开始兴起神话主义(mythologism)话语^④。实际上,在文艺批评领域,“neo-mythologism”或“mythologism”的使用要早于神话学界,它用于说明残留于作品中的神话原型的循环。^⑤当今中国神话学界的代表人物叶舒宪和杨利慧分别用这两个术语——具体而言,这两个术语分别意味着当代神话的回归和神话的当代挪用——

收稿日期:2024-12-27

作者简介:洪允姬(1973—),女,韩国人,教授,博士,主要从事中国神话学研究。

译者简介:张晖(1981—),女,山东烟台人,副教授,博士,主要从事韩国民间文学研究。

① 本文的主体部分译自洪允姬:《중국식 신화주의 담론 출현의 동인으로서 포크로리즘과 신화주의의 딜레마》《中国式神话主义的两难困境——兼谈神话主义话语兴起动因之民俗主义》,《中国小说论丛》2020 年第 1 期。该文受到大韩民国教育部和韩国研究财团的资助(NRF-2018S1A5A8028993)。

② 关于 20 世纪 90 年代韩国的“神话的回归”话语及相关现象,详细内容可参考洪允姬:《21 世纪中国神话学的朝向当下——“神话性”与“神话的挪用”之间》,《中国语言文学论集》2018 年第 6 期。

③ 叶舒宪在《人类学想象与新神话主义》(《文学理论前沿》2005 年第 2 期)中第一次提出“新神话主义”概念。

④ 关于对神话主义的几点批评及相关的辩解及答复,详细内容可参考杨利慧:《神话主义研究的追求及意义》,《民间文化论坛》2017 年第 5 期。

⑤ neo-mythologism 由意大利电影导演维托里奥·科塔法维(Vittorio Cottafavi)、俄罗斯音乐学家维多利亚·艾达门科(Victoria Adamenko)首先使用,mythologism 由叶·莫·梅列金斯基(Yeleazar Meletinsky)在《神话的诗学》一书中第一次使用。参见洪允姬:《21 世纪中国神话学的朝向当下——“神话性”与“神话的挪用”之间》,《中国语言文学论集》2018 年第 6 期。

阐释神话的现在性,并在中国神话学界引起了广泛讨论。尤其是从 2014 年杨利慧提出“神话主义”概念后,神话主义话语在中国神话学界引起了激烈的讨论,并于 2017 年达到高潮。

然而,在神话主义讨论中,针对杨利慧提出的这一概念,也存在着一定的担忧和批评意见。批评主要集中在两点:其一,是否有必要提出“神话主义”这一概念,它的提出是否反而会使讨论变得复杂?其二,神话主义中的“神话”是否是真正的神话?提出这一批评的学者从神话的定义出发,认为神话应该是神圣的叙事。然而,笔者认为,神话主义话语所面临的更根本的困境是缺乏历史视角,以及其基本概念在设定时就受到真实性(authenticity)^①的制约,这两种困境的根源在于杨利慧是以“民俗主义”(folklorism)概念为基础而提出神话主义概念的。这是本文的主要问题意识。

因此,本文首先将考察神话主义话语兴起的最直接动因和背景——“民俗主义”^②的概念,而后梳理中国民俗学界对民俗主义概念的引入以及相关话

语的形成经过,最后明晰从民俗主义导出中国意义的神话主义概念的历程。在深入研究的过程中发现,神话主义话语实际上暴露出民俗主义在最初形成时就存在的一些同类型难题和困境。为了突破神话主义话语的困境,需要在神话的现代性讨论中引入历史视角,并致力于发展朝向民族(ethnos)^③的神话学研究。

二、民俗主义话语的兴起与发展

众所周知,民俗学中的民俗主义探讨源于德国民俗学者汉斯·莫泽(Hans Moser)1962 年在《论当代的民俗主义》(*Vom Folklorismus in unserer Zeit*)^④一文中使用的“folklorismus”一词^⑤。

此后,莫泽通过另一篇论文《民俗主义:民俗学研究的一个问题》(*Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde*)阐释了这一概念。他关注到当时德国新闻媒体在描述特定民俗、民俗音乐、民俗舞蹈等时使用了术语“folklore”,他在“folklore”的基础上加上了表示某种运动性或倾向性抽象名词的

① 在韩国民俗学中,实际上“진정성”(真正性)一词并不能完全表达 authenticity 的概念。在韩国,有时还将 authenticity 译为“진실성”(真实性)、“진위성”(真伪性)、“본질성”(本质性)、“정통성”(正统性)等。一般而言,民俗存在某种一手原本,authenticity 是在真民俗这一构思中使用的术语。本文中将其译为“진정성”,是因为联合国教科文组织指定的世界文化遗产的四个标准(具备世界普遍价值、真实性、完整性、保护及管理的法律保护措施和行政体系)之一的 authenticity 在韩国使用的官方翻译为“진정성”。authenticity 的中文译法有“本真性、真实性、原真性”等,国内非物质文化遗产领域的官方文本一直采用“真实性”的译法。鉴于洪允姬教授将 authenticity 翻译为韩语时,采用了韩国的官方译法,故而译者在本文翻译中采用我国的官方译法,将 authenticity 译为“真实性”。

② 本文中出现的术语“神话主义”(mythologism)、“民俗主义”(folklorism)以及“伪民俗”(fakelore)的标记方法和术语的使用说明如下。首先,不顾“一主义”在韩国所具有的政治理念色彩,将 mythologism 标记为“신화주의”,不仅是因为中国神话学界将其翻译为“神话主义”,还因为在韩国首次介绍该术语的梅列金斯基的《神话的诗学》中亦将其译为“신화주의”,叶·莫·梅列金斯基:《神话的诗学(1,2)》,朴钟昭、崔幸奎、车芝苑,那南(音译),2016 年。虽然中国将 folklorism 译为“民俗主义”,但在韩国民俗学界,20 世纪 70 年代李相日首次将该术语介绍到韩国时,将其音译为“포크로리즘”,之后很多学者亦将其音译成“포크로리즘”或“포클로리즘”,因此,本文将其标记为“포크로리즘”。意为“假民俗”的“fakelore”在中国被译为“伪民俗”,但韩国学者大多将其音译为“페이크로어”,该术语是为了与 folklore 形成对比而由理查德·多尔逊(Richard Dorson)另行创造的,为了保留该术语的色彩,本文中亦标记为“페이크로어”。

③ “ethnos”源于希腊语“ἔθνος”,在政治学中,通常与“demos”(公民)对应使用,意思为“种族”。但是,在本文中,基于安东尼·D.史密斯(Anthony D. Smith)的 ethnies(民族)/nation(国家)二分法,“ethnos”指近代民族国家出现后形成的共同体,是与“nation”相对应的概念。史密斯将拥有共同起源的神话、历史记忆、共同象征等“共同历史和文化”的集体用法语称为“ethnie”。日本民俗学者二宫弘之再次将其解释为“民族国家层面的 nation”和“nation 内起到社会团结作用的 ethnos”。若 ethnos 意为“自生结合,文化因素起主要作用,隐藏于深层”,那 nation 则是“更具人为性,政治因素起主要作用,表现为表层的意识形态”。参考 Anthony D. Smith:“The Origins of Nations”,*Ethnic and Racial Studies*, vol. 12, no. 3(1989);伊藤干治:《日本人的人类学自画像——从人类学视角看柳田国男和日本民俗学》,林庆泽译,一潮阁,2014 年,第 33 页。

④ Hans Moser:“Vom Folklorismus in unserer Zeit”,*Zeitschrift für Volkskunde*, Vol. 58(1962)。

⑤ 实际上,“folklorismus”一词并不是由汉斯·莫泽最先使用的。与民俗学中的民俗主义用法不同,20 世纪初西方先锋派艺术家们将此词用于原始又具有民俗特征的艺术形式,其意义与“原始主义”(primitivism)相近。

“-ismus”创造了术语“folklorismus”。莫泽将民俗主义与“民俗的再现及挪用方向与方法”结合起来进行说明,他指出,民俗主义遗漏了民俗蕴含的实际本质,脱离了原来的传承语境,根据大众或消费者的喜好人为地对民俗进行了改造。^①此后,民俗主义概念指“民俗的挪用、民俗的商品化、民俗的第二手的经历”等,此概念经由赫尔曼·鲍辛格(Hermann Bausinger)^②的批判性发展,在以慕尼黑学派为代表的德国民俗学中得到进一步普及和深化,直至 20 世纪 80 年代中期,对当代社会中民俗的生存和商业化展开了热烈的讨论。

美国民俗学界于 1990 年翻译并介绍了鲍辛格关于民俗主义的著作,随之展开了民俗主义讨论。有趣的是,美国民俗主义讨论盛行期,正是美国民俗学界摆脱以往的民俗真/伪二分法——美国民俗学者理查德·多尔森(Richard M. Dorson)创造了“伪民俗”(fakelore)一词以区别于“真民俗”(folklore)^③,此后民俗真/伪二分法兴起——研究范式从文本转向语境的时期。^④

在亚洲,韩国学者李相日于 1975 年首次引入“民俗主义”这一术语^⑤,但当时此术语在韩国民俗学界并没有引起太多关注。正式开展有关民俗主义讨论的是日本民俗学者。日本于 1990 年引入“民俗主义”概念,随后展开持续讨论。2003 年 11 月日本民俗学会刊行的《日本民俗学》第 236 期的“民俗主义专号”是其代表性的成果。日本对民俗主义的基本理解与德国一样,认为民俗主义诠释的是“当代社会对民俗文化的改造”^⑥,但各学者对民俗主义有着不同的见解。例如,在“民俗学主义专号”中,河野真高度评价了民俗主义,并主张这一概念对掌握民

俗文化的活力而言是非常有用的。他认为:“我们不能只关注民俗原本的形态……如果聚焦民俗知识的回流,那它们就是研究对象而非简单的关注点。”^⑦森田真也通过《民俗学主义与观光——民俗学中的观光研究》梳理了民俗学主义与观光的意义以及民俗学视角下的观光之意义等,并呼吁民俗学者在从观念上探讨观光中民俗学主义现象的真伪之前,应关注地域社会利用这些民俗文化作为生存手段的事实。伊藤干治指出,民俗主义仅是“描述民族国家形成以后、近代以后民俗文化改造过程的概念”,如果变化性是民俗文化的原理之一,那么“民俗主义论者作为前提的‘一手的民俗文化’或‘原本语境的民俗文化’也只是某个特定时期民俗文化改造过程中的一个场面”。^⑧

中国民俗学界于 21 世纪 00 年代中期开始正式引入民俗主义概念并展开讨论,当时学者们主要聚焦于德国和日本民俗学中的民俗主义话语。但是,正如现在许多学者所强调的,在德国慕尼黑学派提出这一术语之前,苏联和东欧等社会主义国家就已经讨论过民俗主义现象,只是探讨方向有所不同。德国民俗学聚焦于工业化时代背景下,随着技术的发展,民俗文化的商业化和旅游资源化的转变,而苏联和东欧地区更多地关注民俗主义与民族主义之间的关联性,以及自 19 世纪以来民俗文本所蕴含的政治意义。^⑨正如王杰文所言,中国民俗学会的民俗主义介绍和讨论主要集中在民俗的商业化,主要关注德语、日语圈学者的成果,而相对忽视了研究民俗的政治化的俄罗斯、东欧、中欧、北欧学者的成果。^[1]这一点对接下来将要探讨的中国的民俗主义——中国式神话主义话语兴起的动因——引入和发展特征而

① 参见李相贤:《德国民俗学界的动向和韩国民俗学的立足之地探索——以 Folklorismus 和民俗主义争论为例》,《韩国民俗学》2010 年第 1 期。

② Hermann Bausinger:“Zur Kritik der Folklorismuskritik”,*Populus Revisus*, Tübingen, 1966.

③ Richard M. Dorson: *Folklore and Fakelore*, Harvard University Press, 1976.

④ 对此, Dan Ben-Amos 和 Regina Bendix 曾提及。参考 Dan Ben-Amos, “Context in Context,” *Western Folklore*, Vol. 52, NO. 2 (1993); Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, University of Wisconsin Press, 1997, P188~207.

⑤ 李相日:《冲击与创造——文化意识与传统的探索》,创元社,1975 年,第 259~264 页。

⑥ 伊藤干治:《日本人的类学自画像——从类学视角看柳田国男和日本民俗学》,林庆泽译,一潮阁,2014 年,第 195 页。

⑦ 伊藤干治:《日本人的类学自画像——从类学视角看柳田国男和日本民俗学》,林庆泽译,一潮阁,2014 年,第 191 页。

⑧ 伊藤干治:《日本人的类学自画像——从类学视角看柳田国男和日本民俗学》,林庆泽译,一潮阁,2014 年,第 196 页,第 199 页。

⑨ 权熾熙:《民族主义和“传统的发明”——以“传统的发明”话语的类学争论和民俗学中的民俗主义讨论为例》,《比较文化研究》2014 年第 2 期。

言是一个相当重要的问题。

三、中国民俗学界的民俗主义引入和发展

如前所述,民俗主义曾是20世纪后期世界民俗学界的主要关键词之一。尤其是20世纪70年代到80年代初,围绕民俗主义展开了热烈的讨论。但是继Guntis Šmidchens的*Folklorism Revisited*^[2]之后,最近在西方民俗学界很难再见到有关民俗主义的探讨。而在中国,从2007年《民间文化论坛》的“民俗主义专栏”至今,对民俗主义的讨论一直相当活跃,甚至在中国神话学领域出现了以民俗主义为基础的神话主义话语。

日本民俗学会刊行《日本民俗学》“民俗学主义专号”的2003年,日本学者河野真在中国民俗学会成立20周年学术会议上发表《Folklorism和民俗的去向》,自此,“民俗主义”概念开始被介绍到中国。2004年,《民间文化论坛》第6期刊登了西村真志叶和岳永逸的《民俗学主义的兴起、普及以及影响》^[3]①,该文介绍了民俗学主义在欧洲、美国、日本等地得以兴起和普及的基本情况,强调民俗学主义可能对中国民俗学界产生的积极影响。

改革开放后,由旅游部门和文化部门等政府职能部门监管的国内众多以民俗为基点的旅游,长时间将从事民俗学研究的学术团体和学者拒斥在其规划与开发之外。虽然可能在短时期内给当地人的生活带来了些许变化,但这些开发较少考虑对民俗的合理开发与可持续利用和当地民众的文化感受。畸形发展的民俗旅游快餐对原生态民俗的破坏和只求眼前经济效益编造的“民俗”,更加让民俗学者愤愤不已。这样,对民俗的研究和对民俗的现代化利用的双方也就渐行渐远,而非一种良性有机的互动。发起者出于善意的对民族民间文化遗产的抢救、保护在不少时候也就变相地成为了对民间文化的破坏。^[3]

韩国学者金光亿曾指出,改革开放后,中国从20世纪80年代开始大力重建民俗传统,这不仅是民间层面的尝试,亦是党和政府,即国家层面的尝试。^②2001年,中国民间文艺家协会(简称“民协”)主席冯骥才强调,应该紧急抢救民间文化遗产,他向政

府提交了相关提案。2003年,民协在国家支持下启动了“中国民间文化遗产紧急抢救工程”。2004年4月,中国文化和财政部联合颁布了《关于实施中国民族民间文化保护工程的通知》和《中国民族民间文化保护工程实施方案》。另外,2004年韩国的江陵端午祭入选世界非物质文化遗产,这一事件加速推进了中国将民俗文化视为中华文化重要财产的进程。关注“当代社会中民俗文化的挪用、重构、改造现象”的“民俗主义”,正是在这一时期被中国民俗学界所引入、接受。

2006年,宋颖翻译了瑞吉纳·本迪克斯(Regina Bendix)的《民俗主义:一个概念的挑战》^[4](P859~881)。《民间文化论坛》2006年第3期刊登了王霄冰的《民俗主义论与德国民俗学》。王霄冰的文章探讨了德国民俗学界民俗主义兴起的背景、主要视角和讨论,以及它对德国民俗学发展的影响等。^[5]

中国民俗学界正式对民俗主义展开讨论,始于2007年《民间文化论坛》第1期组织的“关于‘民俗主义’”专栏,其发起者正是神话主义的倡导者杨利慧。专栏刊登的论文如下:(1)杨利慧《“民俗主义”概念的涵义、应用及其对当代中国民俗学建设的意义》^[6];(2)沃尔夫刚·卡舒巴(Wolfgang Kaschuba)著,吴秀杰译《面对历史转折的德国民俗学》;(3)西村真志叶《民俗学主义:日本民俗学的理论探索与实践——以〈日本民俗学〉“民俗学主义专号”为例》;(4)森田真也著,西村真志叶译《民俗学主义与观光——民俗学中的观光研究》;(5)马昌仪《论猪的文化品格——中国民间故事中的猪》;(6)周星《饺子:民俗食品、礼仪食品与“国民食品”》。

上述论文中,(5)探讨了中国民间故事中的猪,(6)考察了民俗食品饺子,这两篇论文实际上与民俗主义并无直接关系。参考《民间文化论坛》第1期编辑所言,为了迎接2007年丁亥年,即猪年的到来,刊登了中国神话学界著名元老级学者马昌仪的论文(5)。同样,为了迎接春节,将聚焦春节代表性食品饺子的论文(6)亦汇总在了民俗主义专栏中。^[7]2004年,韩国抢夺“端午”事件导致中国产生危机意识,彼时“保卫中秋节”“保卫春节”等呼声爆发。在此情形

① 论文中,学者们将“folklorism”译为“民俗学主义”,但此后“民俗主义”一词在中国被更加广泛地使用。事实上,“folklore”内涵“民俗”和“民俗学”两种意思,“folklorism”亦有两者结合之意。韩国学者之所以不意译该术语,而是将其音译为“포크로리즘”,可能亦是出于这方面的考虑。

② 金光亿:《当代中国的民俗复活与社会主义精神文明运动》,《比较文化研究》1993年创刊号。

下,周星的论旨——饺子既是民俗食品,又是礼仪食品,并将日益成为中国的“国民食品”——则显得颇具深意。

与民俗主义有直接关联的其余四篇论文中,(2)和(4)分别是译介德国和日本民俗学者关于民俗主义的论文。(2)翻译了德国柏林洪堡大学欧洲民族学研究所所长沃尔夫刚·卡舒巴的《欧洲民族学概论》(*Einführung in die Europäische Ethnologie*)的部分内容,说明了第二次世界大战结束后,在德国政治社会转折时期,以慕尼黑学派为核心的学者们对民俗学的反省和发展,以及民俗主义讨论兴起的历史背景等。(4)是由西村真志叶翻译的森田真也的《民俗学主义与观光——民俗学中的观光研究》。

由此可见,贴合“民俗主义”专栏话题的论文只有(1)和(3)两篇,其中西村真志叶的论文是以日本民俗学会 2003 年刊行的《日本民俗学》“民俗学主义专号”为例,介绍日本学者对民俗学主义的理论探索和讨论。因而,中国学者正式讨论民俗主义的文章实际上只有一篇,即杨利慧的《“民俗主义”概念的涵义、应用及其对当代中国民俗学建设的意义》。文章中杨利慧对“民俗主义”概念的内涵进行了梳理,介绍了相关个案研究,阐明了民俗主义对当代中国民俗学发展的积极意义。关于“民俗主义”概念的涵义,杨利慧介绍了德国的汉斯·莫泽、赫尔曼·鲍辛格,挪威的玛格纳·沃留尔,日本的河野真,美国的琳达·戴格,爱沙尼亚的克里斯汀·库特曼等学者的观点,同时她还补充了民俗主义相关个案研究成果。^[6]杨利慧之所以如此关注民俗主义,是因为她认为民俗主义的相关讨论可以充当当代中国民俗学转型的媒介。

尽管目前民俗学似乎受到了比过去更多的重视——民俗学家在电视和网络媒体上频频露面,畅谈春节的来历、端午节的演变等,特别是在当下的“保护非物质文化遗产”的运动中,民俗学家的作用更是举足轻重,甚至在很大程度上能够决定某一民间文化事象能否够得上成为“遗产”——所以许多民俗学者欣喜地感到,中国民俗学的又一个春天已经来临。但是,需要警醒的是,民俗学学科依然是和“过去”“遗产”“即将逝去或已经逝去的传统”相联系,民俗学者也依然是“救亡者和保存者”的形象,民俗学并没有从内部和根本上改变鲍曼(Richard Bauman)批评的那种“向后看”(backward looking perspective)的学科特点(Bauman 1984[1977]:

48)……有关民俗主义的讨论……它能够拓宽民俗学者的视野,使大家从“真”与“假”的僵化教条中、从对遗留物的溯源研究中解放出来,摆脱“向后看”、从过去的传统中寻求本真性的局限,睁开眼睛认真看待身边的现实世界,从而将民俗学的研究领域大大拓宽,也可以促使民俗学直接加入到文化的重建、全球化、文化认同、大众文化、公民社会等的讨论中去,从而与文化人类学、民族学、社会学等社会科学更好地对话,加强民俗学与当代社会之间的联系,并对当代社会的研究有所贡献,对当前重大而剧烈的社会历史变迁过程有所担当。^[6]

以上引文体现了杨利慧此后提出神话主义的重要问题意识,即民俗学只有摆脱现有的“向后看”视角而转为“朝向当下”,才能谋求民俗学的学科内部改革和研究领域的拓展,民俗学才能对当今社会的研究做出贡献。杨利慧认为,“民俗主义”概念及其相关的讨论将成为民俗学朝向当下的有用媒介。

此后,“民俗主义”一词在中国民俗学界出现频率增高,有关民俗主义的研究也一直延续至今。以《民俗研究》上刊登的部分论文为例:2012 年刘爱华、艾亚玮《创意和“变脸”:创意产业中民俗主义现象阐释》,2014 年王杰文《“民俗主义”及其差异化的实践》,2016 年周星《民俗主义、学科反思与民俗学的实践性》和王霄冰《中国民俗学:从民俗主义出发去往何方?》,2019 年徐赣丽《当代都市消费空间中的民俗主义——以上海田子坊为例》^[8]。2007 年《民间文化论坛》的民俗主义专栏主要介绍了德国和日本的民俗主义,之后无论是理论研究还是实际案例研究的相关讨论均更加多元化。另外,《民间文化论坛》在组织民俗主义专栏 10 年后的 2017 年,刊登了宋颖《民俗主义再检省》,这一文章译自古提斯·史密什(Guntis Šmidchens)的 *Folklorism Revisited*。^[2]

从 21 世纪 00 年代中期至今,中国民俗学界引入“民俗主义”概念并将其应用于研究,加以发展,主要缘于学术界内外的几个因素。首先,改革开放后,在恢复传统的过程中,以农村为核心的民间仪礼大规模“复活”,民俗文化复苏。对此,政府试图从国家层面对民俗文化进行管理、利用。而且,进入 21 世纪后,韩国江陵端午祭被选定为联合国教科文组织非物质文化遗产,这一事件致使中国对非物质文化遗产的关注度急剧上升,进而导致了新的社会风气——民俗文化上升为国家层面的中华文化遗产——的形成。其次,民俗学界开始反思自身在适

应时代需求方面的不足,并认识到需要引入新的学术视角并进行学术改革。在民俗学领域内外需求的推动下,中国通过日本引入了曾一度是世界民俗学界核心关键词的“民俗主义”,这一概念非常适用于将文化视为一种产业的中国实际情况。

然而,对中国民俗学引入“民俗主义”概念做出决定性贡献的杨利慧本人,自2007年发表论文《“民俗主义”概念的涵义、应用及其对当代中国民俗学建设的意义》后,再未有与民俗主义相关的其他后续研究。21世纪00年代,她与安德明一起积极向中国民俗学界介绍理查德·鲍曼的表演理论(performance theory),进入21世纪10年代后,杨利慧将表演理论观点应用到实际民俗调查中,在汉族居住地区考察女娲相关信仰和神话的传承情况,出版了《现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案》^[9]和《中国神话母题索引》^[10]。2014年,杨利慧通过《遗产旅游语境中的神话主义——以导游词底本与导游的叙事表演为中心》^[11]和《当代中国电子媒介中的神话主义》^[12]两篇论文,将民俗主义相关讨论以新面貌重新引入学术界。

四、从民俗主义到神话主义

杨利慧提出“神话主义”概念并引发学术界形成神话主义讨论的背景和动因,除本文中讨论的民俗主义之外,还有一些其他因素。首先,如前所述,进入21世纪后,中国学术界亦开始认识到“神话的回归”,并随之兴起了由叶舒宪引领的“新神话主义”讨论。其次,自21世纪初杨利慧积极将表演理论引入中国学术界以来,其影响日益显著。表演理论重视“现在”“这里”等表演现场的即时性,它推动了民俗学“从历史到现实,从过去到现在,从残余文化(residual culture)到新兴文化(emergent culture)、从文本到语境”^①的研究范式转换。例如,《现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案》是杨利慧从2000年开始主持的教育部课题“现代口承神话的传承与变异”的成果,“它是体现表演理论重视现场的‘即时性’和发声现场语境的典型案例”^②。

杨利慧的后续课题“中国神话的当代传承——以遗产旅游和电子传媒的考察为中心”,是在此前对汉族地区女娲信仰和神话传承现状调查的基础上,

对当代电子传媒中神话的挪用和改造情况进行进一步研究。以此为基础,杨利慧提出了“神话主义”概念。笔者认为,“民俗主义”概念在这里扮演了关键角色,而基于这一概念的思考,则是区分新神话主义与神话主义的决定性因素之一。

杨利慧认为,神话主义和新神话主义的差异在于“与神话本身的距离”,即,与神话主义研究对象相比,在叶舒宪新神话主义的研究对象中,传统神话叙事被稀释,甚至消失得无影无踪,因而其与神话本身的距离更远。^[11]但笔者认为,杨利慧“神话主义”概念之基础——民俗主义构想,是区分两者的决定性因素。因为叶舒宪的“新神话主义”概念并不以民俗主义设想的民俗(或神话)的挪用和重构为前提。新神话主义涉及的一般是貌似神话的创作而非神话的挪用,但神话主义关注的是神话的挪用和重构:

我所谓的神话主义,是指“20世纪后半叶以来,由于现代文化产业和电子媒介技术的广泛影响而产生的对神话的挪用和重新建构,神话被从其原本生存的社区日常生活的语境移入新的语境中,为不同的观众而展现,并被赋予了新的功能和意义。”^[13]

上述对“神话主义”的定义,与“民俗主义”概念定义中日本学者的诠释方式相似。日本学者认为,“民俗主义是指民俗文化脱离其产生的语境,获得或被赋予第二次意义或功能的现象”(八木康幸,1994)。自2014年提出“神话主义”概念以来,杨利慧自己也多次强调,神话主义的基本问题意识源于民俗主义:

这一概念的提出直接承继并且力图进一步参与民俗学领域从20世纪60年代肇始并一直延续至今的有关民俗主义、民俗化(folklorization)、民俗的商品化、民俗过程以及“类民俗”(folkloresque)等的大讨论和相关反思,所针对的是20世纪后半叶以来,随着文化产业、大众流行文化、媒介技术的迅猛发展所产生的一系列社会巨变。^[13]

与探讨民俗主义必要性时相同,讨论神话主义必要性时,屡次强调的是从“向后看”研究转向“朝向当下”研究的方向转换。

2017年,中国神话学界正式公开地对神话主义话语进行了深入讨论。同年7月3日,在杨利慧任

① 洪允姬:《理查德·鲍曼的表演理论与中国民俗学的发展》,《中国语文学杂志》2016年第2期。

② 洪允姬:《21世纪中国神话学的朝向当下——“神话性”与“神话的挪用”之间》,《中国语言文学论集》2018年第6期。

教的北京师范大学举办了“当代中国的神话主义”学术会议。应杨利慧邀请,神话学家们集聚一堂,就神话主义研究的学术史背景及意义、潜力与问题等展开了讨论。2017年末,民俗学、神话学领域的代表性期刊《民间文化论坛》《民俗研究》《长江大学学报(社会科学版)》组织了“神话主义”和“朝向当下的神话学”专栏,大量刊登了7月学术会议上讨论的成果。^①

尤其是在《民间文化论坛》中,著名民俗学者、《民间文化论坛》主编安德明对该专栏的企划宗旨做出了如下阐释:

同“民俗主义”一样,“神话主义”这个概念,也是在学术反思的背景下提出的,其目的是要对以往相对僵化、偏执的神话研究进行重新纠正,从而积极参与当下,并以包容的心态理解和对待当前出现的各种与神话相关的文化现象。面对鲜活的现实生活中纷繁复杂、层出不穷的文化现象,究竟是抱残守缺、固步自封于过去的学科领地,还是充分利用学科长期累积的研究视角与方法,把新的文化现象与传统结合起来进行整体的观察和思考?这可以说是关系到学科生死存亡的大问题。正如“民俗主义”及“民俗过程”等概念的发明者那样,“神话主义”概念的倡导和运用者,通过以积极姿态介入现实生活,为解答这一问题提供了鲜明的答案。^[14]

然而,在以民俗主义构想和“朝向当下”研究的必要性等问题意识为基础提出“神话主义”概念的过程中,中国学者舍弃了前述的关于“民俗主义”概念的多种观点,有选择地使用了“二次传统”“脱离最初语境的民俗”。这相当于中国民俗学和神话学通过民俗主义和神话主义话语,重新套上了他们一直想摆脱的真/伪的标准——真实性的枷锁。

五、神话主义话语的困境

(一)真实性的束缚

王杰文曾指出,中国民俗学界对民俗主义的讨论不够多元化,对不同历史阶段、不同国家或地区的多种视角和阐释探讨不足。他认为,中国民俗学界对德语、英语、日语界学者的相关成果做了比较全面的介绍,但德语、日语界学者在讨论民俗主义现象时

主要聚焦于民俗商业化的层面,相对忽略了俄罗斯、东欧、中欧、北欧学者在研究民俗政治化层面取得的相关成绩。他还指出,“因为不加批判地追随德、日学者去关注‘当代的民俗主义’,中国民俗学者基本上忽略了‘过去的民俗主义’。”他批评中国民俗学者拘泥于“民俗主义与伪民俗”的相关讨论中,相对忽视了“民俗主义与公共民俗学”的相关讨论引发的理论更新。^[1]

王杰文所指出的诸多问题,在徐赣丽的《当代都市消费空间中的民俗主义——以上海田子坊为例》中亦有体现。该文章以上海田子坊街道为例,批判性地分析了当代消费主义强势冲击下传统民俗文化成为商品市场的民俗主义产物的现象,尤其是在民俗旅游场域中,为了迎合当代消费者的需求,商家不断制造新的民俗或挪移异地他乡的民俗,生产传统,贩卖乡愁的现象。她认为,这种脱离民俗原生语境,出于商业目的而被复制或改造加工的民俗与传统社会里的民俗相去甚远。^[8]徐赣丽将民俗主义视为对一手民俗的二手挪用(复制、改造、加工),特别强调工业社会中民俗的商品化是其基本目标。事实上,即使我们承认民俗具有可变性,但仍需批判性地审视那些纯粹出于商业目的而对民俗传统文化进行盲目改造、加工和商品化的现象。如果将这些现象称为“民俗主义”,民俗主义就像汉斯·莫泽的初期想法一样,总是无法摆脱“二手”(second hand)的束缚。

其实,正如伊藤干治所言,即使没有“民俗主义”概念,亦可以使用理查德·汉德勒(Richard Handler)提出的“文化客体化”(cultural objectification)概念对相关现象进行充分的说明。汉德勒认为,客体化是指选择某种东西,并将选择的要素移入新的语境中。被重新构建并语境化的对象,被重视它的人们赋予新的意义。对于汉德勒而言,民俗等传统文化是客体化的、扎根于意识形态的构筑物。^②伊藤干治甚至认为,“民俗主义”概念是以当代社会对民俗文化的有意识的捏造为前提,因此属于文化客体化的子类别。笔者对于从如此狭隘的视角定义“民俗主义”并不认同,但却赞同可以用“文化客体化”概念说明相关现象。与因没有固定的含义而一度在民俗学界引起激烈讨论的“民俗主义”概念的不稳定性相

① 《民间文化论坛》2017年第5期的专栏是“神话主义与朝向当下的神话学”,《长江大学学报(社会科学版)》2017年第5期的专栏是“神话学与神话资源转化研究”,《民俗研究》2017年第6期的专栏是“神话研究专题”。

② 伊藤干治:《日本人的人类学自画像——从人类学视角看柳田国男和日本民俗学》,林庆泽译,一潮阁,2014年,第190~191页。

比,“文化客体化”概念在解释相关现象时更加契合。

实际上,源于“民俗主义”概念的神话主义话语,从概念的设定起就有危险性。只要神话主义意味着神话的再现(representation)和神话的二手利用,那这个概念仍然需要设定一手原典,故而基本上无法摆脱真实性的束缚。这必然会反过来成为中国民俗主义和神话主义话语的基本问题意识——民俗学、神话学应打破从过去的传统中寻找真实性的局限性,面向现实世界——的绊脚石。

事实上,谈论神话或民俗的真实性或原本、原典是不恰当的,或者说从根本上而言是不成立的。首先,正如柳田国男所言,民俗总是具有可变性、创造性、连续性。这个原理亦适用于民俗叙事之一的神话。最重要的是,民俗作为一种传统,具有连续性。这也是当代人的日常生活不能全部成为民俗的原因。但是,民俗总是在不断地适应民众的生活并改变,抑或以自身为财产创造某种东西。民俗、神话均具有连续性、可变性和创造性,因而它们能够维持本身的多样性,以不同的面貌在人们的生活中生存下来,直到今天也没有完全消失。若可变性和创造性是神话和民俗的基本原理,那试图从中找到固有的一手原本是不现实的,也是徒劳的。

此外,神话或民俗与历史一样,与传统相关联。但与历史不同的是,历史(尽管存在争议)基本上被视为事实,而民俗则不然,被视为想象性叙事的神话更是无法与事实相提并论。这一点通过一个例子可以得到印证:虽然“歪曲历史”这个词很熟悉,但“歪曲神话”或“歪曲民俗”这样的词却有点陌生、模糊。

综上所述,神话主义若想摆脱真实性的束缚,就需要摆脱民俗主义的构想,转换其概念的设定。另外,正如瑞吉纳·本迪克斯所言,民俗研究中的重要问题不是“真实性是什么”,而是“谁,为什么提及真实性”。^[4]换言之,判断民俗和神话的真/伪是为了在某个特定的语境中赋予其正统性和权威性,与其说这是一个学术问题,不如说是一个政治问题。^{[15](P21)}

(二)“朝向当下”和神话的连续性

神话主义话语面临的第二个困境是缺乏历史视角,这源于民俗主义话语引入阶段树立的基本问题意识——“朝向当下”的民俗学、神话学追求。当然,民俗学、神话学的研究并不总是需要具备历史视角。但“民俗主义”或由其引出的“神话主义”概念聚焦在民俗和神话的可变性和创造性,所以历史视角是必需的。因为改变和被创造的是作为传统的民俗和神话,既然是传统,必然要以连续性为前提。如果不考

虑连续性,民俗学、神话学的学科必要性又何在?

2007年,中国民俗学会强调关注民俗主义的必要性时,杨利慧也曾表示:“没有一种民俗主义现象不是根植于过去的民俗传统中,只不过是新的社会、文化、政治、经济等语境中,被赋予了新的形态、内容和功能。因此,研究民俗主义,必须将文本和语境结合起来,将历史和当下结合起来。……民俗主义或许能够成为连接民俗学的历史性与当代性的很好的桥梁。”^[6]

但随着“神话主义”概念的提出和探讨,杨利慧越来越强调要摆脱超然的、僵化的“向后看”神话研究范式,转向“朝向当下”。2017年刊登于《民间文化论坛》的《神话主义研究的追求及意义》是杨利慧对同年7月在北京师范大学举办的学术会议上受到的各种质疑的回答。在文章中,她特别强调自己所谈论的“神话主义”,是以与过去有本质不同的当代为研究对象。尽管对神话的改造和挪用自古有之,但“神话主义”概念主要针对的是20世纪后半叶以来由于现代文化产业和电子媒介技术的广泛影响而产生的对神话的挪用和重新建构。^[13]

杨利慧解释说,电子媒介技术出现后的社会与以前的社会有着质的不同,使用“神话主义”概念是为了捕捉到产生质的变化的20世纪下半叶以后的沟通方式。的确,当今电子媒介技术的出现急剧改变了媒体环境,随着通信相关技术的迅猛发展,我们的社会也在快速地发生变化。因此,与以前社会相比,电子媒介出现后的社会明显存在着质的不同。此外,当代社会是一个大众消费社会、信息化社会,故而在掌握当代社会的文化方面,需要新的视角。杨利慧设定的神话主义研究对象不仅包括极大改变人类沟通方式的新媒体,还包括文化遗产旅游中的神话挪用。事实上,旅游产业中的包括神话在内的传统民俗的挪用和改造问题,也是曾在民俗主义话语中充分讨论过的话题。

即便如此,杨利慧仍强调神话主义所涉及的时代固有性以及以前时代的断绝性,可能与2017年在北京师范大学举办的学术会议上所解答的核心问题紧密相关。当被问及“是否有必要设定神话主义这一新概念”时,杨利慧回答“有必要适当区分神话和神话主义”,并从名实论的角度认为,为了把握某种新的“实”,需要有称呼它的“名”。关于设定“神话主义”概念的目的,她阐释如下:

“神话主义”的提出,正是要为长期被排斥的,为文化产业、大众流行文化和媒介技术所挪

用和重构的神话,在学术殿堂里安置一个正当的位置,建立其在学术上的合法性。^[13]

笔者认为,杨利慧的回答可能只是一种迂回的应对。事实上,需要区分的不是神话和神话主义,而是神话的回归和神话主义,抑或想象力的复苏和神话主义。换言之,电影、电视剧、网络游戏等各种电子媒介和新媒体积极挪用神话素材的现象,其实通过新神话主义的问题意识——神话的回归,亦可充分进行诠释。此外,与文化研究者的视角不同,面对当代文化中出现的此类现象,虽然神话学者的专业性分析意义重大,但这并不意味着一定需要新的概念。

实际上,新媒体对神话的挪用和传播程度虽然对神话学者具有重要意义,但这并不是关键的。真正重要的是,挪用后的产物能引起多少人的共鸣,能否给我们的生活带来新的洞察和展望。^①

六、确保历史视角和朝向民族(ethnos)的神话学

本文梳理了中国神话学界新的主流话语神话主义兴起的核心因素——民俗主义被中国民俗界引入和探讨的情况,并指出以民俗主义为基础而提出的神话主义话语所面临的困境,与中国民俗学所应用的民俗主义的难题一脉相承。

神话主义的主要目的是研究当代社会中对神话的挪用和重构。这是突破“向后看”的神话学倾向,开拓“朝向当下”神话学研究的伟大抱负。但是,神话主义在概念设定上,存在很难摆脱真实性(authenticity)束缚的难题。另外,随着讨论的深入,逐渐有断绝地剖析相关现象的倾向,神话学研究中必需的连续性思维和历史视角变得越来越模糊。

笔者非常认同中国民俗学界民俗主义和神话主义话语的基本问题意识,即民俗学、神话学应当摆脱在过去传统中追溯原本和原典,面对现实世界。而且,笔者毫不怀疑学者通过提出“神话主义”概念以探寻当代社会民俗学和神话学意义的渴望及真心。

神话的现在性问题,是神话学需要保持持续的热情解决的问题。然而,为了摆脱神话主义的困境,首先,需要更加关注神话的挪用、改造、重构现象的连续性,确保历史视角,这样才能对神话的现在性进行更加多元的解释。

其次,真实性问题并不仅仅是因为概念设定时采用了“民俗主义”概念的狭义内涵。如前所述,目前中国国家层面正在积极推进民俗文化商品化和文化产业,这在世界上是史无前例的。在此过程中,民俗文化或神话的主体从民族(ethnos)变成国家(nation),从民众变成国民。民族的民俗和神话保留了其特有的多声性(multivocality),但国家的民俗和神话却以同质性和统一性为特征。^②民俗文化或神话的生命力在于其多声性,但这要求其主体是民族而非国家。

探求民俗的真实性、正统性,其实和“国家的民俗”一样,追求的是同质性、统一性。同时,也不能忽视在中国这一语境中经济发展的现实需求。当文化产业和资本可能损害民族的民俗、民族的神话的生命力时,民俗学者和神话学者需要以批判的视角监督这一过程,守护民俗和神话的多声性。同时,在民俗和神话的不断改变和创造、挪用及重构过程中,探索并提出理想的方式和方向。

七、神话主义话语的发展:写在最后的反思

本论文原本是笔者于 2020 年春天在韩国学术期刊《中国小说论丛》上发表的论文,其实际撰写时间是 2019 年,因此从撰写至今已经有四五年的时间了。在这四五年的时间里,笔者对杨利慧教授提出的神话主义的看法发生了不少改变。自 2017 年第一次见到杨利慧教授后,笔者曾多次与杨教授就神话主义交换意见,并有幸接触到杨教授丰富的后续研究成果,这些经历促使笔者的观点发生了一些变化。这些变化中,既包括笔者对一些片面理解部分的修正,亦包括杨教授对神话主义讨论的推进。同

① 例如,在 2019 年 10~11 月成为热门话题的马丁·斯科塞斯(Martin Scorsese)导演对漫威电影的批评中,也存在这样的问题意识。最近席卷电影市场的漫威系列等超级英雄电影中,有很多挪用神话素材的例子。但是,马丁·斯科塞斯批评说,这些电影不能说是真正的“电影”(cinema),对他而言,看这样的电影就像是一种游乐园体验。这些电影讲述的素材并不是问题所在。他认为,电影是“审美、感情、精神的体现”,是“人的复杂性和有时矛盾的本性——或互相伤害,或相爱,或突然面对自己——的表现方式”,是“面对银幕上和生活中意想不到的事物,将其戏剧化、诠释化,以艺术的形式拓展对可能遇到的事物的感受”。(“Martin Scorsese: I Said Marvel Movies Aren't Cinema. Let Me Explain”, *The New York Times*, 2019 年 11 月 4 日)。

② 伊藤干治:《日本人的类学自画像——从人类学视角看柳田国男和日本民俗学》,林庆泽译,一潮阁,2014 年,第 187~188 页。

时,笔者对神话的现在性(nowness)的理论也有了一定的进展。恰巧此时杨利慧教授提议由张晖副教授将拙稿译成中文以介绍于中国学界,笔者觉得有必要借此机会补充一下这四五年间笔者的观点变化。

首先,论文中认为真实性(authenticity)是神话主义困境的问题。坦白地说,这是本论文中笔者多少有些片面理解的部分。换句话说,杨教授在 2017 年北师大学术会议上提到的“区分神话和神话主义的必要性”,并不是指区分真神话与假神话。反之,神话主义反对在神话学中追求真实性,它是一个旨在捕捉神话传统和神话主义之间相互性的概念。这一点在杨教授不断努力将民俗理解为“循环往复、生生不息的状态”^[16]中也得到了明显的体现。

其次,在笔者看来,杨教授对神话主义的讨论中最为显著的进展在于,从动态和开放的视角出发,找到了如何利用神话主义连接过去与现在以确保神话连续性的路径。这一点在杨教授的《当代神话学的立场和追求:在整体时间观和互文之网中重新理解神话与神话学》^[17]一文中表现得尤为明显。

最后,简单补充一下笔者对神话的现在性理论研究的进展。最近在与美国俄亥俄州立大学的 Mark Bender 教授共同发表的论文《通过媒体性看中国神话的现在性——大禹治水神话的传承、嬗变与挪用》(“Nowness” of Chinese Mythology in Media; Transmission, Variations, and Utilization of Myths of Yu the Great) (2024)一文中,笔者提议从媒介间性(intermediality)而非互文性(intertextuality)的视角探讨神话的现在性。这是因为“当代神话的现在性不仅包括了穿越千年的古老文献和图像中的神话,还包括了各种新媒体中的神话,以及以景观为媒介重构礼仪行为、空间的神话”。即,“于当代人而言,这全部都是神话的现在,当今神话的现在性呈现于多媒体和媒介间。”在媒介间的背景下,“通过各种媒介传递的故事的各种形态,以多样态(la multiplicité)形成一个故事群(cluster)”,神话通过这种方式呈现在当代人面前。例如,大禹治水神话多种多样,不同的故事多样态地连接在一起,形成了类似根茎(rhizome)的“大禹治水神话群”。因此,神话不是固定的文本,通过多样态可以掌握其保存、传播的运作方式——神话的现在性。神话的多样态就像一个星团,体现

了神话的现在性。

由此可见,杨教授的神话主义和笔者的神话的现在性讨论,虽然彼此的探讨方式和途径不同,但追求的方向相同。归根结底,二者均试图从动态的视角了解神话的生命力及其现代意义。神话生命力今天也敲打着包括杨教授和笔者在内的被神话所吸引的无数现代人的心。

参考文献:

[1]王杰文,“民俗主义”及其差异化的实践[J]. 民俗研究,2014(2).
[2]Guntis Šmidchens. Folklorism Revisited[J]. Journal of Folklore Research,1999(1).
[3](日)西村真志叶,岳永逸. 民俗学主义的兴起、普及以及影响[J]. 民间文化论坛,2004(6).
[4](德)瑞吉纳·本迪克斯. 民俗主义:一个概念的挑战[A]. 宋颖,译. 周星. 民俗学的历史、理论与方法(下册)[C]. 北京:商务印书馆,2006.
[5]王霄冰. 民俗主义论与德国民俗学[J]. 民间文化论坛,2006(3).
[6]杨利慧,“民俗主义”概念的涵义、应用及其对当代中国民俗学建设的意义[J]. 民间文化论坛,2007(1).
[7]刊首语:迎接民间文化的复兴[J]. 民间文化论坛,2007(1).
[8]徐赣丽. 当代都市消费空间中的民俗主义——以上海田子坊为例[J]. 民俗研究,2019(1).
[9]杨利慧,等. 现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案[M]. 西安:陕西师范大学出版社,2011.
[10]杨利慧,张成福. 中国神话母题索引[M]. 西安:陕西师范大学出版社,2013.
[11]杨利慧. 遗产旅游语境中的神话主义——以导游词底本与导游的叙事表演为中心[J]. 民俗研究,2014(1).
[12]杨利慧. 当代中国电子媒介中的神话主义[J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版),2014(4).
[13]杨利慧. 神话主义研究的追求及意义[J]. 民间文化论坛,2017(5).
[14]安德明. 卷首语:以积极创新推动学术发展[J]. 民间文化论坛,2017(5).
[15]Regina Bendix. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies[M]. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
[16]杨利慧. 民俗生命的循环:神话与神话主义的互动[J]. 民俗研究,2017(6).
[17]杨利慧. 当代神话学的立场和追求:在整体时间观和互文之网中重新理解神话与神话学[J]. 西北民族研究,2023(4).

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail: qiangchen42@163. com