

【主持人语】 文化遗产是指先辈财产的遗留和遗续,它们包括有形的和无形的、物质的和精神的、历史的和现实的、时间的与空间的等特性和属性。我国当下所进行的遗产保持“运动”更多是由国家主导,与联合国教科文组织的相关国际性宣言、协议、法律精神配合的,自上而下的历史事件。保护遗产的运动与遗产的自我存续其实并非一回事。所以,如何参与保护运动与如何理解遗产存续之间的关系也不是一回事。二者有联系也有距离。对遗产学的研究责无旁贷地落到学者的肩上。相对于轰轰烈烈的遗产运动与冷冷清清的遗产学研究已成为当下不争的事实和特殊的景观。我们确信,没有理性、理论和理解的遗产保护运动是危险的。这一组文章试图在“三理”上做些努力。另外,“非物质文化遗产”更准确的译法当为“无形文化遗产”,所以,在这一组文章中两个概念皆有使用,它们都来自 intangible。主持者所以不做统一,是出于尊重学者在学术理解上的自主权利,就像尊重文化遗产的多样性一样。

## 形与理: 作为非物质文化遗产的口述传统\*

彭兆荣<sup>1,2</sup>

(1. 中山大学 中国非物质文化研究中心, 广州 510275; 2. 厦门大学 人文学院, 厦门 361005)

【摘要】 无论作为原生性的表述范式,还是作为书写的二元分类,口述传统都是人类至为重要的非物质文化遗产的一种样态。对于口述传统的研究,我国的学术界,尤其当下的对非物质文化遗产的研究,都较为重视其“形”,而对其“理”的关注不足。本文试图从口述传统的发生性原理,特别是对口述/书写的“形”与“理”关系进行阐释,以就教于学术界。

【关键词】 口述传统; 非物质文化遗产; 书写权力; 文类; 民族志在场

【中图分类号】 G122 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5110(2010)03-0054-08

口头表达属于人类口头传统的一部分,值得我们珍视、珍惜和珍重。口头传统(oral tradition)包含了人们存留于记忆的信息。人类的记忆仿佛一个贮水库,将传统遗留下的存留集中起来;而人的思想就像一个提取器,他们根据在特定情境中的需要,将各种信息从其中提取出来,唤起他们对往昔的记忆。而这个库存的基本功能与文化的连续性和社会再生产紧密地结合在一起,并一代一代地传袭下去。<sup>[1][p.147]</sup> 作为人类与生俱来

的表述能力、表达方式和选择性、策略性的传统遗续,口述传统无疑是人类最大宗的文化遗产。虽然在当代文化遗产的定义、分类以及保护实践中,国际组织已将口述的表述方式、记录方式、行为方式、记忆方式等诉诸法律和法规,使之进入合法的保护范畴,比如联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》所包括的5项中就有口头传统。但是,客观地说,我国的学术界并没有对人类的这种表达方式本身的重要性给予相应的关注,尤其在“理”的层面。事实上,人类从以动物为伍到“自我性”(selfness)的进化过程,形成与其他物种区分

\* [收稿日期] 2010-02-27

[作者简介] 彭兆荣(1956—),男,江西泰和人,中山大学中国非物质文化研究中心、厦门大学教授,博士,博士生导师,研究方向为遗产与旅游及族群理论。

的最重要标志就是符号和语言。换言之,符号表述和语言表达被人类作为区别与其他生物种类,强调人类的自我特性的根据。<sup>[2][p.49]</sup>我们借以强调,人类的口头叙事范式和表述方式也是一种值得研究、保存的文化遗产。

“口头表述”无疑是一种人类非物质文化遗产的重要样态。当代学术界也在热烈讨论作为历史的“口述传统”,但学者们通常是将人类的口头文化与“写作权力”在二元分类原则之下进行反思和探讨。也就是说,对于口述传统的重视不是由于其本身的重要性,而是来自对书写权力话语的力量。口述似乎成了书写的“他者化叙事”。这样的分类范式,除了反映在后殖民主义背景下学术反思的一种自觉外,人们通过对口述/书写的类似于“知识考古学”的梳理,发现两种分类表述形式背后潜伏着巨大的历史叙事价值。而我们更想申辩的是,当“口述”习惯性地成为“书写”的分类性二元对立时,已经不自觉地进入到了书写话语预设的陷阱之中,成为“书写我者”的共谋。所以,我们更想强调的是,作为口述形式和口述历史,或曰“口述传统”,其自身具有发生形貌、社会功能和叙事上无可替代的特点。

即使对口述/书写的历史关系以及二者的历史演化过程进行考释,我们也会发现,书写权力其实是对口述的“弑父性颠覆”,是一个原生于口述而被书写抢走风头的历史。在这个过程中,对它的概念、定义、分类、方法都在发生变化。重新检讨“历史”一词或许会对我们有新的启示。在我国,“历”原指计时的历律、历法与历术,并与巫术、占卜、天象、律令、时节等行为、技术与意义结合在一起,<sup>[3][p.52-55]</sup>它们无例外地属于“非物质文化遗产”。“文字”到后来才把它们串在一起。传说文字由仓颉所创,《春秋·元命苞》说他:“四目灵光,生而能书。于是穷天地之变,仰观奎星圆曲之势,俯察龟文鸟羽、山川指掌而创文字。”这个简约的故事透露出—个鲜为人注意的变化轨迹:“仓颉造字”所倚者为原始巫术,包括卜术、邪技、口占、灵异、天象等。换言之,巫术、口诵、歌唱、舞蹈、图画等都可以,也曾作为(现在依然是)历史记录与传承的方式。只是在文字出现以后,特别统治阶级利用文字进行统治,口述与文字在历史的天平上才发生根本的倾斜。

历时地看,在文字产生以前,人们可以通过口述、图画、歌咏、巫技、舞蹈甚至凿磨石头等方式来反映、记录当时的社会历史。朝戈金先生对此做过一个类比,据推测,人类最迟在大约旧石器时代中期时,发声器官已经进化得比较完善(请注意,这个说法没有直接的“凭证”、尤其没有“白纸黑字”的记载),相对复杂的口头交际也大约就产生了。这是距今大约10万年前的时候。如果把那时以来的人类进程当作是一年的话,我们神圣的文字的发明和使用,都是发生在第12个月份里。埃及书写传统产生在12月11日那天。欧洲的第一本书(Gutenberg's printing press)出现在1445年,大约相当于12月29日。亚洲和美洲的书写传统也一样晚,而且长期以来只是人群中极少数人掌握着这种特殊技术。<sup>[4]</sup>从发生学意义上说,书写的—个重要的原始功能就是对口述材料作记录,《诗经》的“采集”即为一范。可是自从出现了文字历史,特别是印刷术的发明、应用与帝国政治的相结合,文字迅速上升为其他表述方式无法企及的—种特权符号。历史叙述也习惯性地将有文字体系的民族视为“高级”、“进化”、“文明”、“有文化”的民族,把没有文字的民族看作“低级”、“原始”、“野蛮”、“蒙昧”的民族。文字书写已不再是一种简单符号和表述方式,它不啻为区别一个民族、族群、性别等高低优劣的圭臬。

我们无意抗拒书写的权力话语,至少客观上做不到。但我们可以将其作为—个表述方式的例子,看它是如何在历史演变中被“权力化”。同时,我们也可以反思这样的问题,即这种历史的“合法性”是否具有历史的“合理性”呢?“口述/书写”是否泾渭分明到无法通融的地步?在此,我们不妨带入另—个有关生理和身体方面的讨论话题:盲目(视)。作为智障者的盲人看不到现实中的景物,却未必绝对“无视”。或许没有人去追问,在我国民间“盲艺人”阿炳的《二泉映月》乐曲中,那“二泉映月”之像如何出现?也没有人关心西方“盲诗人”《荷马史诗》怎么“写”出来的。大历史学家汤因比对此的解释是,盲人因为无法成为战士,于是就去发展其他方面的生理能力,他们弹奏动人的弦琴,利用歌喉去完成他无法完成的事业,歌唱的材料可以从那些没有艺术才能的普通士兵那里获得,从而使他成为—般战士所不能企望的不朽名

声的传播者。<sup>[5][p. 155-156]</sup>这是一个充满悖论却不乏精辟的见解:“盲人”因身体残疾成为社会的弱势群体,诗歌和音乐成了他们的弥补手段,他们也因此成为知识的重要记录者、传播者。叶舒宪教授曾经考述了“诗歌”→“寺人”→“瞽宗”(音乐教育之师祖)之间的关系,他认为:“寺人同瞽矇即盲乐师正是对诗的创作和传授起作用最大的两类人物。”<sup>[6][p. 148]</sup>这些例子都在支持这样的一种观点,口述传统不仅是人类最早的表达方式,而且是比文字具有更加广泛性的存续遗产。

从历史政治学考察口述传统,一个绕不开的文化情结必然呈现,这就是口语表达与“野蛮人”的关系问题。“野蛮人”一词原系希腊人对所有其他人的泛称 barbaro(野蛮人),即因为听不懂其他人讲话,就以“吧吧”barbar 的模拟声代替。在古希腊语中也就有了 barbaros——因听不懂的外语而生造出的一个词,“野蛮人”(barbarian)这一衍指符号因此产生。<sup>[7][p. 39]</sup>这个由口语延伸出来的政治话语原本只是族群与族群之间因存在交流的障碍所产生的关系差异,其中虽存在“我族中心”认知关系,但早先并不必然具备权力价值。我们可以设想,那些听不懂希腊人讲话的族群同样也可以视希腊人为 barbarian,就像我们对听不懂的方言偶尔戏之为“鸟语”一样。这并不表明歧视,至多只是戏谑,因为双方都具有同等权利。这种现象在我国民间时有发生,比如上海人可以把他们听不明白的广东话当作“鸟语”,广东人同样可以将他们听不明白的上海话当作“鸟语”。问题是,当国家确立某一种语言为“官方语”的时候,其他任何地方方言无不成为分类划分后的“排斥”范畴。我们曾经在某一个历史时期在我国各方言区看到“请说普通话”的标语。为什么?因为普通话是国家语言。

我们强调口述以及口述史的历史渊源,除了回归历史传统的原生形貌外,还有一个重要的意图,就是强调广大的民众创造历史的作用。汤普森说过:“口述史是普通民众建构的历史,它给历史带来的活力,拓展了历史的范围。它不仅允许英雄来自于领袖,同时也允许英雄来自于不为人所知的广大民众。”<sup>[8][p. 21]</sup>正是出于这样的原因,“口述的历史学家们宣称,要‘颠倒’(bottom up)来重修历史,他们观点的主要依据大都来自于传

统历史志的观点和见解,——即对于历史而言,普通百姓的相关经验的历史意义者在底层,而精英文化的影响只体现在大众文化之上。”对于口述传统强调的目的之一,就在于将颠倒的历史重新颠倒过来,换一种眼光看正统。给一个典型的例子:中国古代的巫最早应该是以治病为职务之始,也就是一般所说的巫医(medium man, healer)。根据《黄帝内经》的记载,黄帝曾问医者岐伯说:“余闻古之治病,惟其移精变气,可祝由而已。”《说文》释:“祝,祭主赞誓者;从示,从儿口。一曰从兑省。”《易》曰:“兑为口,为巫。”就是说,“巫”的原始形态属于以口说、以跳舞等展演、展示和实践。如果说,“巫”是一种文化阐释所谓“衍指”的话,口述传统便必然成为一种基本和根本的阐释理由。

另外,当同一种语言从口头变成文字以后就发生了根本性价值变化。原型批评家弗莱曾经做过语言演变方面的研究,他把莎士比亚《哈姆雷特》的分析作为一种语言的变体:先从萨克森(Saxo)民间传说的语法习惯入手,并将传说与更为远古的神话相呼应。<sup>[9][p. 82]</sup>表面上这种将学院式的人类学谱系式与民间传说的语法分析相结合,看上去与莎士比亚戏剧“语义”好像距离遥远,事实上却更为接近。因为这是深藏于戏剧符号(包含口头的、文字的和表演的)叙事内部更为深层的人类共相和历史依据。一部戏剧作品经过这样语言人类学式的批评和分析,使读者更加明确地把握住了莎士比亚戏剧与盎格鲁——萨克森这样具有明确的人类族群认同和地域方言的历史传统之间的关联。

## 二

“口述传统”既可作为历史过程(process)的一种表达,也可作为历史产物(products)的遗留。口述作为历史产物,基于传达原始形态的信息;作为历史过程,将口耳相传的转述和传递信息的历史方式加以呈现和突出。<sup>[1][p. 3]</sup>所以,当我们把人类的口述传统置于历史的过程和历史的语境时,便产生了对人类自我认识的一个新的界域,至少它使我们明白,人类的口述传统不独是一种特殊的文化遗产,更是理解人类之所以成为人类的历史逻辑。综合而言,口述的价值在于其历史证据,

却不仅仅是历史分析的证据;口述的价值在于反映历史的事件,却不仅仅反映历史事件;口述是一种叙事方式,却不仅仅是一种叙事方式;口述价值在于呈现不同族群和地缘的文化特色,却不仅仅突出族群和地缘特色;口述传统促使人们对社会结构分层的了解和理解,却不仅仅有助于对社会结构差异的理解;口述传统的价值在于呈现人类演变的一个镜像,却不仅仅是人类自我的镜像;口述传统的价值体现于展演的实践,却不仅仅是简单的展演活动;口述传统的价值在于加深对政治话语的理解,却不仅仅是话语权力的揭示。

历史除了作自我言说外,也通过与“文本”分类关系建立“我者/他者”的边界关系。那些在历史上发生过殖民统治的民族和国家,书写与口述的关系因此多了一层历史的指喻。由于殖民与被殖民国家之间的文化差异总体上成为“统治/从属”关系,口述传统也因此沦落到另一种“从属”或“再从属地位”。具体地说,在某一个国家的历史发展中,口述在与书写的对应关系中处于从属地位;当殖民主义借助其扩张势力确认其统治,并通过官方力量赋予某一处文字符号的合法性,口述传统便事实上处于“再从属”状态。这一过程既包含着殖民统治强制性的权力作用,也包含着被殖民一方在特殊历史语境下所做的不得已的政治性让步和策略性文化妥协。所以,作为政治运动的民族主义历史的主要目标是要在外部领域——即国家的物质形态与殖民权力抗争。这是一种与以往我们所说的完全不同的历史,正因为如此,所谓的“不同的历史”在物质和非物质领域并没有一个可行的标准。<sup>[10][p.9]</sup>

具体地看,所谓“从属历史”的一个重要特征是:在殖民政治的社会结构中,那些农民阶级和工人阶级不得已需要通过接受教育来摆脱“无知”。相反,殖民者充当起了教育者的使命和责任。比如英国(殖民者)对印度的殖民统治,其中一项重要的工作就是承担起了改造和教育的责任,以使他们(被殖民者)成为“有知识”的欧洲人。英国的官方文字无形之中便充当起了这一历史角色。<sup>[11][p.33]</sup>从这样的历史背景透视,广大殖民地国家的近代历史,“书写”和“口述”首先还不是孰重孰轻,谁主谁次,哪一种更能反映历史的问题,而是殖民统治的历史与殖民地历史之间“统治/从

属”的政治结构。同样作为文字系统的记录和表述,殖民统治者文字(欧洲字符系统)成为法律规定的官方文本,这一事实决定了哪怕是很好掌握本民族文字的知识分子也必须在很大程度上与官方法定文字协调,以使自己得以进入到“精英”行列,甚至他们的生存(工作、待遇、阶级、身份等)也与法定的官方价值紧密相连。

文字的“话语”权力带有明显的“阶级划分论”,——即不同的阶级决定着表述方式上的差别。当文字书写成为官方和传媒的“资本符号”和“权力象征”时,传统的口述方式也就降至屈从的地位;这个过程与掌握文字书写的人群价值联系在一起。那些下等阶级(the subaltern classes)——农民和工人被强迫接受那些对他们而言“不适当”的文本。为了达到这个目标,首先需要他们去接受教育以去除无知,或进入教区(parochialism)学习,接受法定的教育和官方意识的引导。<sup>[11][p.33]</sup>由于历史表现与政治表现互为依存、相互作用,那些工人阶级、黑人、妇女和其他受压迫的阶级共同建构了汤普森所说的“巨大的屈尊历史”。<sup>[12][p.26]</sup>很清楚,“民族——国家”的民族主义传播在很大程度上借助了印刷和传媒才取得实现,而印刷术和社会传媒又需要一种统一意识,便于大范围传播、利于权力话语生效的介质,这就是文字。文字在历史进程中帮助建立了社会的精英组织和“金字塔式”的阶级分层。殖民主义又利用文字符号的政治性表述功能和手段来达到殖民统治的目的。这构成“现代性”的基本内涵:一方面,文字的“话语”权力借助殖民主义扩张,使其规则获得了世界性效力;另一方面,人们也在以自己的方式创造着拥有独特品质的“自我”,使无数新的历史被“生产”出来。<sup>[12][p.25]</sup>这也产生出另外一种景观,越是出现文字话语权力的世界性,越会出现多种阶级、多种声音的历史。

如上所述,口述与文字原本都是历史纽带带上两个相连的知识形态或表述方式,只是由于在文字符号和书写类型上附丽了社会的权力价值,才造成了特殊的“书写文化”。克利夫在《书写文化》中认为,文字过程——隐喻、书写、叙事——成为影响文化现象“注册”的一种方式。<sup>[13][p.4]</sup>一俟书写被赋予了特权,便进入到了特定的社会场域(social field)里参与角力。这很类似于福科“知

识话语”学说中的“区分与排斥”(division and rejection)原则,即在一个特定的“权力场”里,“知识”按照既定的规则进行区分和排斥。事实上,正是社会价值体制中这样一种分类决定着所谓“知识”的级差和取舍;比如“官方/民间”、“雅/俗”等概念分类,无不透着权力的气息。在我国,汉族的书写与少数民族的口述之间也历史性地生产出一种类似于“殖民化”的话语。

“区分与排斥”其实也是一个分类过程。这足以提醒人们方法论方面的思考:即口述更多属于“底层人民”发出的声音和习惯的表达方式。诚如汤普森所说:“口述历史是用人民的语言把历史交还给了人民。它在展示过去的同时,也让人民自己来建构自己的未来。”<sup>[14][p.265]</sup> 在很长的历史时期里,由于底层人民的社会地位和生活状态并未受到应有的重视,某些底层历史资料至今尚未引发足够的方法论思考。口述历史是一个很好的例证。今天,人类学家、民俗学家和史学家们已经开始研究一代代传递下来的口述历史,并通过这样的研究确立类似的谱系关系。但大多数口述历史是个人的记忆,用它来保存史实显然容易出错。“问题在于,与其说记忆是记录,倒不如说它是一个选择的机制,这种选择在一定范围内经常变来变去。口述历史的方法论并不仅仅对检验那些老头老太回忆的录音带的可靠性是非常重要的。底层历史的一个重要方面,就是普通人对重大事件的记忆比他们地位高的人认为他们应该记住的并不一致,或者与史学家可以确认已经发生的事情并不一致。”<sup>[15][p.238-239]</sup> 简言之,重视口述历史不仅意味着尊重民众的历史,对文字的话语权力进行历史反思,而且也具有方法论上的重要价值。

考察叙述“谱系”,人们发现一个不争的事实:口头传说(包括民间故事、行吟诗、民间诗歌、俚俗语等)是文字和许多其他艺术形式的先辈。“传说是现代艺术祖传的财产。它是乡土观念、讨人喜欢的形象、有意思的主题、讽喻形式以及象征表达取之不尽的源泉。”<sup>[16][p.44]</sup> 虽然,文化人类学的“异文化”研究和田野作业的特殊要求,使得人类学家们对“乡土知识和民间智慧”特别亲近和熟悉,然而这并不意味着乡土知识和民间智慧因此成为某些学科的“专利”或“标签”,事实上它越来越成为公认的“共有文化”(common culture),人类学、文

学、民俗学、语言学、哲学、历史学等对比较方法的趋之若鹜,很大程度上正是从各自领域对“共有文化”资源进行开发和利用。<sup>[17][p.62-66]</sup> 今天,口述传统已经公认为人类非物质文化遗产,以什么样的态度、以什么样的手段保护好和利用好这一巨大的共有文化资源,是历史交给我们的一项任务。

### 三

口述与书写的功能指示可视为一种表述方式,或曰文类(genres)。作为一种专业指称上的文类,比如在文学批评里,它们表示文学作品的类型、种类,通常叫“文学形式”。<sup>[18][p.126]</sup> 它构成比较学科,如文化人类学、比较文学,甚至民俗学研究一个重要的范畴:“文学人类学研究过去一直是、现在仍然对口述和书写文本进行比较研究。”<sup>[19][p.413-420]</sup> 从某种意义上说,对口述与文字的双重关注决定着人类学的工作性质和研究行为。人类学家、民俗学家与民众交流的经验正是通过对民间口头表述到文字书写的习惯,使他们更容易确认在审美的、社会的、历史的、心理的变迁和变化情况。这也使人类学家有机会了解有关文字在地方社会中的具体情况。但是人类学对文类研究并不受某一个地方口头文学的限制,尽管它有着悠久性的关联。<sup>[17][p.67]</sup> 在此,我们必须同时确认以下两点异同:1,作为人类的表述行为,口头传统与书写文化具有传承上的历史关系;2,作为文类,二者却已经各自具备着不同的品质。

另一方面,文化的现代变迁使这些带有形式范畴的表述超越内容的界线差异而产生“异化”。当现代社会的传媒与文字高效有机地结合在一起,文字书写的“文类”性质便膨胀扩张。比如印度历史进入到了19世纪,就出现了四种基本的文类以帮助表达现代的“自我”,即小说,传记,自传和历史。<sup>[11][p.34]</sup> 换言之,文类本身也成为历史变迁的现代遗产。历史为什么选择了这些文类并使它们得以存留,而其他文类未被选择呢?这一问题取决于某一个族群的价值系统和选择机制。另外,对于许多无文字民族,他们在今天所进行的民间侵袭或文化复振的社会实践中,口述已经远远超出了文类的性质;或者说,它超出了作为文类所限制、所承载的全部内涵。正如特纳所说,一般的

形式问题不仅包含着文类模式,比如像神话和历史那样的表现形式;从文化的分析上,它们自身具有特殊的文类品质。在具体的层面,如文本结构的细节和表演等。表现上也包含不同的叙事文类和非叙事类型,像口头故事,跳舞和仪式等。<sup>[20][p.243]</sup>

如果我们把口传表达视为与历史的原生形态最为接近的表述方式的话,那么,它为人类提供了一个更为悠久的原始面貌并成为许多现代艺术门类的滥觞。比如“诗歌”,它可以是一种文类、一种艺术形式。可它直接来自于对口述原始形态的分类和再分类。文学叙事当然有着文类上的差别,如小说、史诗等;也有风格上的差异,就像有些表现艺术上“哥特式”、“巴洛克”之区分;但是,还有一个更为重要的东西,即意象的原始形态。它会在不同的表述形式中不断地重叠、重复、重现。同时,我们也看到,这些前文学的分类形态与文学并非单纯的传承方式,诚如我们在许多不同的表述形式中所看到的,一再显现的东西。

不过,就表述方式而言,人们习惯以口述史“讲述”历史而文字“记录”历史来区别。一种解释是:文字记录只不过是将对口述记忆以文本方式“物化”而已,它们都进行着历史记忆。其实,无论是口述还是文字都可以放在知识的范畴中来对待。有学者因此将知识分为三种分类:1,介说性知识(prepositional knowledge),即关于事物的知识。2,感觉和经验性知识(experiential knowledge),即事物本身的知识。3,技术性知识(skill knowledge),即如何具体做一件事情的知识。<sup>[21][p.1-3]</sup>所以,首要的关系应该是“本来是什么”与“说成了什么”;其次才是“以什么方式表述了什么”。从认识角度看,无论口述抑或文字记录都只不过是“关于事物的知识”(knowledge about things),却不是事物本身;二者同处于事物的表述层面。现在的关节点在于,当一个社会价值借用国家的暴力、行政手段和媒体作用,将原本属于同一层面的表述方式强行地剥离、割裂开来,使其中的某一种表述形式具有合法性,而另一种不具合法性,那么,“异化”便不可避免地发生了。

另外,任何表述都有一个“时间/空间”的公共品质。无论口述还是文字,我们都可以将它们视为对“过去”的讲述和记录。因此,它们在形式上

都会反映出时间的特点。“在场(presence)/缺席(absence)”遂成一组相对的概念。书写和阅读在“时间”上都属于非直接性的行为,其方式是沿着一个预设性线路行进——自上而下,或者由此及彼。所以,模式和结构在非文字表述中被格外强调,而文字则强调其过程。<sup>[22][p.567]</sup>逻辑上说,对同一个历史事件的记录,假定排除个人的偏见,人们期望无论以什么方式,口述的或者书写的都“应该”一致。然而事实上却做不到。单就表达和记录方式而言,口述和书写存在着重要的差异,包括“在场/缺席”(一般而言,口述行为既可以“在场”亦可以“缺席”,而书写几乎必定是“缺席”。这样,前者具有更多的感性和展演性,后者更强调理性和记忆特征)。时间/空间制度也有所不同:“现场”表现为一种特殊的时间反映,即所谓不强调开始也不刻意结束。时间的“共时关系”表现得更为突出。相反,书写由于缺少现场感,时间的“历时关系”便不可或缺。

对于民族志调查来说,“现场感”的重要性无可置疑。“现场感”可以使其与故事本身一起成为讲述者:即故事对于叙事者来说是活生生的经验,民族志学者可以直接从现场听到各种各样的声音,理解不同解释的背景和意义,并根据不同信息进行个性化的理解和编辑。<sup>[23][p.34]</sup>从这个意义上说,人类学民族志研究中对所调查的“异文化”有着语言上的要求,即要求民族志学家熟悉当地的语言,除了不通过翻译直接与调查对象进行交流外,还可以从现场的口述中了解具体的事件和情境,甚至可以理解事件和情境之后的原因。同时,也使调查者与“现场”的距离尽可能地缩小。因此,口述在此便不只是一种认识对象反映现实的方式,也是言说意义现场确认的重要因素。

“民族志现场感”的一个重要依据出自人类学“品牌式”的“田野调查”;但是,田野调查所带入的“现场感”却给了口述史和口述传统研究一个重要的启示:口述不仅仅是一种叙述和传达的能力——即声音的功能;它还时时刻刻建造一种变化着的关系结构。比如说,当一个地方首领在一个族群范围内通过一种方言讲述什么的时候,那在建造一种关系结构(人群共同体的内部结构)。当人类学家在进行访谈的时候,也建立起了一种关系结构——地方民众(受访者)与人类学家(采

访者)关系,亦即我们常说的“主(位)/客(位)”关系。这些不同的人际关系和结构类型,在一定程度上决定着口述的内容和品质。口述内容由现场的人与人的关系所决定,包括交谈的问题、研究的项目以及对话者之间的信任和交流程度。它与文献的不同之处在于:优先权存在于受访者,它诉说什么都只是一个假定。而受访者所说的东西不像文献上所说的那样,只有当受访者的声音被文字记录或者出版的时候,受访者的声音才被省略。<sup>[24][p.63-74]</sup>因此,口述传统具有更多的动态性、复杂性和多样性。

就方法论而言,民族志作者在如何对待他们所“参与观察”到的客观现实和作为“作者”的人类学家之间总横亘着一种距离,也可以说有一种背离的传统需要面对,即人类学家们在写作中同时获得来自于关注个体内部的自我和外部现实,以及内部和外部接触的历史他们都需要遵守。这样的民族志书写也就不可能在客观和主观实践中相融洽。<sup>[25][p.49]</sup>换言之,纯粹的客观主义是不存在的。很明显,即使是不同的人类学家在观察两个具有相似性的景象时,他们的兴趣也会完全不同。这仿佛雷同于一个文学批评中的常用句式:“有一百个读者就有一百个哈姆雷特。”有意思的是,克里福德在这部著作中运用了类似文学批评的手法,把一些历史上经典的民族志“作品”进行比较,甚至做句式分析。因为“根据文化诠释者的观点,社会活动与我们一般所讲的文本和演讲一样,其意义是可以被观察者‘阅读’的”。<sup>[26][p.48]</sup>当然,传统的民族志书写文化也缺乏对知识的政治性权力的重视,致使“我者”与“他者”存在着绝对的权力作为。

今天,人类学已不再听任人类学家自发性权威,并做出对“他者”未能参与自我言说——诸如“原始的”、“前文字的”、“无历史的”武断评说。<sup>[25][p.10]</sup>人类学在文化表现方面的兴趣也不再只是注重对文化“文本”的解释,而是注重它们的生产关系。<sup>[25][p.13]</sup>口述作为一种特殊的“文本”,无论作为历史性的独立存续方式,或是由书写的分类所导致的话语性“他者”叙事,还是作为一种特殊的非物质文化遗产资源,都是一个值得进行反思和重新研究的课题。

## [ 参 考 文 献 ]

- [ 1 ] Vansina, J. Oral Tradition as History. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 1985.
- [ 2 ] McKenna, Terence. Food of the Gods: A Radical History of Plants, Drugs and Human Evolution. New York: Bantam Books. 1992.
- [ 3 ] 董士伟. 康有为学术文化随笔[M]. 北京: 中国青年出版社, 1999.
- [ 4 ] 朝戈金. 民俗学视角下的口头传统[J]. 广西民族学院学报, 2003, (5).
- [ 5 ] 汤因比. 历史研究. 曹未风等译[M]. 上海: 上海人民出版社, 1986.
- [ 6 ] 叶舒宪. 阉割与狂狷[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999.
- [ 7 ] 刘禾. 帝国的话语政治. 杨立华等译[M]. 北京: 三联书店出版社, 2009.
- [ 8 ] Thompson, E. P. The Poverty of Theory. London: Merlin Press. 1978.
- [ 9 ] Meletinsky, E. M. The Poetics of Myth. Trans by Lanoue, G. & Sadetsky, A. New York and London: Garland Publishing, Inc. 1998.
- [ 10 ] Chatterjee, P. The Nation and Its Fragments. New Delhi; New York: Oxford University Press. 1999.
- [ 11 ] Chakrabarty, D. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press. 2000.
- [ 12 ] Dirks, Nicholas B. History as a Sign of the Modern. Public Culture 2(2) 1990.
- [ 13 ] Clifford, J. and Marcus, G. (ed.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press. 1986.
- [ 14 ] Thompson, P. The Voice of The Past: Oral History. New York: Oxford University. 1988.
- [ 15 ] 埃里克·霍布斯鲍姆. 史学家: 历史神话的终结者. 马俊亚等译[M]. 上海: 上海人民出版社, 2002.
- [ 16 ] Ruthven, K. K. Myth. London: Methuen & Co Ltd. 1979.
- [ 17 ] Freedman, M. Main Trends in Social and Cultural Anthropology. New York London: Holmes & Meier Publishers, INC. 1979.
- [ 18 ] M·H·艾布拉姆斯. 欧美文学学术术语词典. 朱金鹏等译[M]. 北京: 北京大学出版社, 1990.
- [ 19 ] Jason, Heda. A Multidimensional Approach to

- Oral Literature. See *Current Anthropology* X (4), Pt. 2, 1969.
- [20] Freedman, M. *Main Trends in Social and Cultural Anthropology*. New York London: Holmes & Meier Publishers, INC. 1979.
- [21] Turner, T. *Ethno – Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*. In *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Jonathan D. Hill, ed. Urbana: University of Illinois Press. 1988.
- [22] Fenness, James & Chris Wickham. *Remembering*. In *Social Memory*. Oxford: Blackwell. 1992.
- [23] Farriss, N. M. *Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan*. *Comparative Studies in Society and History*. 29 (3) 1987.
- [24] Silverman, M. & Gulliver, P. H. *Historical Anthropology and Ethnographic Tradition: A Personal, Historical and Intellectual Account*. In *Approaching the Past: Historical Anthropology through Irish Case Studies*. New York: Columbia University Press. 1992.
- [25] Portelli, A. *What makes oral history different*. In *The Oral History Reader*. Robert Perks & Alistair Thomson(eds.) London & New York: Routledge. 1998.
- [26] 马尔库斯, 乔治·E·等. 作为文化批评的人类学: 一个人文学科的实验时代. 王铭铭、蓝达居译[M]. 北京: 三联书店, 1998.

## Form and Reason: Oral Tradition as an Intangible Cultural Heritage

PENG Zhao rong<sup>1,2</sup>

(1. *Research Centre of Chinese Intangible Culture, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China;*

2. *School of Humanities, Xiamen University, Xiamen 361005, China*)

**Abstract:** Either as an original pattern of expression or as a dual classification of writing, oral tradition is an important form of intangible cultural heritages. Especially nowadays, Chinese scholars usually attach great importance to the studies of the “form” of intangible cultural heritages rather than their “reason”. The paper discusses the principle of the emergence of oral tradition and expounds the relationship between the “form” and the “reason” of oral/writing tradition.

**Key words:** oral tradition; intangible cultural heritage; right to writing; genre; presence of ethnology

[责任编辑: 王德明]