



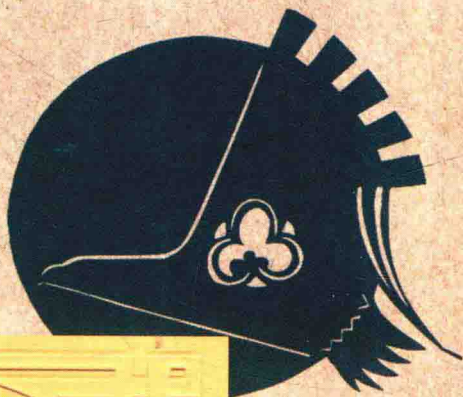
国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

高校主题出版
GAOXIAO ZHUTI CHUBAN

多元一体视域下的中国多民族文学研究丛书

The Series on Minority Literature: Perspectives from A Pluralistic and United Chinese Nation

丛书主编：姚新勇 副主编：邱 婧



Orality and Literary

Transmission of
Manchu Traditional
Storytelling

高荷红 著



暨南大学
JINAN UNIVERSITY PRESS
出版社

满族说部传承研究

口述与书写



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLISHING FOUNDATION

高校主题出版
GAOXIAO ZHUTI CHUBAN

多元一体视域下的中国多民族文学研究丛书

The Series on Minority Literatures: Perspectives from A Pluralistic and United Chinese Nation

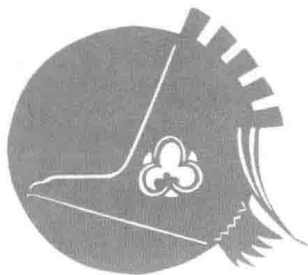
丛书主编: 姚新勇 副主编: 邱 婧

口述与书写 满族说部传承研究

Orality and Literacy

Transmission of Manchu Traditional Storytelling

高荷红 著



暨南大学出版社
JINAN UNIVERSITY PRESS

中国·广州

图书在版编目 (CIP) 数据

口述与书写：满族说部传承研究 / 高荷红著. —广州：暨南大学出版社，2017. 12

(多元一体视域下的中国多民族文学研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 5668 - 2232 - 1

I. ①口… II. ①高… III. ①满族—少数民族文学—文学研究—中国
IV. ①I207.921

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 259737 号

口述与书写：满族说部传承研究

KOUSHU YU SHUXIE: MANZU SHUOBU CHUANCHENG YANJIU

著 者：高荷红

.....

出 版 人：徐义雄

策划编辑：武艳飞

责任编辑：武艳飞

责任校对：叶佩欣

责任印制：汤慧君 周一丹

出版发行：暨南大学出版社 (510630)

电 话：总编室 (8620) 85221601

营销部 (8620) 85225284 85228291 85228292 (邮购)

传 真：(8620) 85221583 (办公室) 85223774 (营销部)

网 址：<http://www.jnupress.com>

排 版：广州良弓广告有限公司

印 刷：广东广州日报传媒股份有限公司印务分公司

开 本：787mm × 960mm 1/16

印 张：14

字 数：265 千

版 次：2017 年 12 月第 1 版

印 次：2017 年 12 月第 1 次

定 价：48.00 元

(暨大版图书如有印装质量问题，请与出版社总编室联系调换)

总 序

本套丛书中刘大先先生的著作题名为“千灯互照”，本是形容中华多民族文学丰富多彩、交相辉映之态，现借以形容这套总数不过十本的丛书，自然太过夸张，但若以点出本套丛书之于中华多民族文学研究的多样性、丰富性，虽仍夸张，却并非漫无边际。至少我们的确可以罗列出本丛书相关的三五特点。第一，以主题、研究专题、研究领域为集结的文学研究丛书自然很多，但征诸不同地方的少数民族文学的研究者，将其成果集结起来，组成一套研究品质较为纯粹的丛书，且由国家出版基金资助，这样的情况恐怕还不多见。第二，本丛书的作者为中青年学者，有的已从事少数民族文学研究多年，成果丰硕；有的虽然才博士毕业几年，但已经显示出强劲的发展势头，其中更有几位已跻身于少数民族文学相关研究领域的前列。本丛书收录的十本著作中，或是博士论文、博士后出站报告，或是国家社科基金结项成果。这都保证了丛书的新锐性、前沿性、专业性与可靠性。第三，丛书的主题、领域、视角多样丰富，所涉族裔文学现象多样，时代纬度参差交错。有神话与史诗研究，民间口头文学及说唱文学研究，族裔文学个案剖析与多民族文学现象的互动分析，当下少数民族文学及少数民族文艺创作、表演现象的宏观扫描及理论概括，某一族裔文学、文化经典传统个案的诗学理论之内在结构、文本肌质、表演仪式、叙述模式的深度剖析与细致型构，某一族裔当代文学创作的文化转型、民族心理与时代张力的考察，族裔母语文学的考察或母语、汉语双语互动的分析，等等。第四，丛书名为“多元一体视域下的中国多民族文学研究”，这并非政治正确的口号，而是本套丛书研究特点的自然呈现，更是丛书作者之于中国多民族文学发展态势的敏锐观察与理论回应。而具体落实于本丛书上，则呈现为一个重要的共性——互文性。第五，互文性。中国多民族文学、文化的互文性，某一具体族裔文学、文化现象中的互文性，

也为本丛书多数著作的特点之一。这既是研究者的理论自觉，更是中国多民族历史、文化、文学互动的自然结晶。比如神话研究，自新时期以来重新恢复生机，国外各种神话学理论渐次被介绍到中国，积三十多年的努力，中国神话研究取得了很大的发展。但是与此同时，神话所表征的民族或族群关系之“分”的趋势却日益明显，研究者、研究对象、接受群体的民族身份的“同一性”也似乎愈益强化。而《中国多民族同源神话研究》的作者王宪昭先生，在多年材料与研究积累的深厚基础上，有力地考辨了我国多民族神话“同源母题的作品占有相当高的比例”这一现象，不仅进行了数量可观的神话文本的互文性解读，也为中华民族多元一体关系增添了丰富多彩而又切实有力的论证。再如《锡伯族当代母语诗歌研究》一书，从书名上看，此书似乎只涉某一具体族裔的母语诗歌创作，但实际上，锡伯族的形成，它从祖国的大东北迁徙到大西北的历史本身就是一部波澜壮阔的宏伟史诗。因此在锡伯族的诗歌中，故土的大兴安岭、白山黑水，新家园的乌孙山脉、伊犁河畔，交相辉映；“大西迁”的刻骨铭心与“喀什噶尔”的深情咏叹，互为参照；族裔情感与国家情怀，水乳交融。满、汉、蒙、哈、维等语言因素都不同程度地结构或渗透于锡伯语中，因此，本书相当关注锡伯族母语诗歌创作与汉语之间的关系，也就再自然不过了。

《东巴叙事传统研究》一书，以更为纯正的理论品质，更为肌理性的文化、文本研读，从多角度、多层面探究了东巴叙事传统的成因、传承、流布、特征，并通过深描东巴叙事文本在祭祀仪式中的演述，揭示了口头文本、书面文本、仪式文本、表演文本在民众的生活与精神空间中的互文互构关系。作者还把东巴叙事传统与彝族、壮族、国外的史诗作了横向的比较研究，对当下的民间叙事学、史诗概念及类型作了深入的反思，表现出与国内、国际同行进行高水平对话的努力。

说到研究之间的互文性，对有心的读者来说，其实从本丛书的不同著作中也不难发现。比如说，丛书中的研究主题相对比较封闭、形式化，所说、所论也容易被归为某一民族的特点，这尤其表现在那些神话或史诗研究中。而另一些有关当代少数民族文学创作的研究，则相对更注意“民族”“民族文化”“民族文学”“民族意识”“民族认同”的相对性、建构性。对其进行有意识的对照性阅读，或可互为弥补、相互启发。

比如《彝族史诗的诗学研究——以〈梅葛〉〈查姆〉为中心》和《凉山内外：转型期彝族汉语诗歌论》，所论文学现象皆属彝族，而前者着重于通过

细读《梅葛》《查姆》揭示彝族史诗的诗学特征，后者则更敏感于新中国民族识别、少数民族文学工程的实施，之于整体性的彝族诗歌、彝族意识的生成、流变与转型的促动。这样，后者之于前者可能就对“彝族”“彝族文学”的天然性、自在性多了质疑性价值，而前者则又可能提醒后者，彝族、彝族意识、彝族认同的建构，并非权力、他者的随心所欲。这样的互文性阅读，有可能突破本丛书有限的数量，更为宽广、丰富、深入地去理解、把握中国文学、中华民族的多元一体之复杂性。

当然，不管本丛书的认识价值与问题视野的可能性究竟有多大，其视域肯定是有限的，况且收录其中的著作质量并非齐一，也自然存在这样那样的缺陷。个中缺憾不知有无机会弥补。

感谢王佑夫、关纪新两位先生对本丛书的大力推荐，感谢丛书作者惠供大作，也感谢暨南大学出版社徐义雄社长的鼎力支持。

姚新勇

2017年7月

于广州暨南园

目 录

CONTENTS

总 序 / 1

绪 论 / 1

第一章 多重视野下的口述与书写 / 9

第一节 信息传播历史 / 10

第二节 口述与书写 / 24

第三节 演述与文本 / 31

小 结 / 37

第二章 满族、满语及满族说部 / 38

第一节 民族文字的创制 / 40

第二节 满族及其先世与汉族的文化交流 / 48

第三节 满族说部的历史 / 57

小 结 / 72

第三章 家族与满族说部的传承 / 74

第一节 在家族的边界之内：基于穆昆组织的满族说部传承 / 75

第二节 富察氏家族与满族说部 / 84

第三节 纳喇氏家族与满族说部 / 95

小 结 / 107

第四章 记忆·演述·书写 / 108

第一节 从记忆到文本：满族说部的形成、发展和定型 / 108

第二节 记忆·书写：满族说部的传承 / 117

第三节 “演”而“述”的传承人 / 129

小 结 / 139

第五章 21 世纪的满族说部 / 141

第一节 国家话语与代表性传承人的认定
——以满族说部为例 / 141

第二节 媒介传播与满族说部传承 / 152

第三节 “书写型”传承人研究 / 162

小 结 / 169

结 语 / 170

附 录 / 174

附录一 满族说部传承人情况简介 / 174

附录二 何钧佑与锡伯族民间长篇故事 / 192

附录三 口述与书写：以杨久清的《亢三》为例 / 198

参考文献 / 211

后 记 / 214

绪 论

一、研究对象与资料来源

继 20 世纪 50 年代大规模的民族识别和民族社会历史调查，80 年代的三套集成、十套艺术集成以来，21 世纪对文化事业影响比较大的国家政策乃至世界的大环境就是对非物质文化遗产的重视。随着联合国对非物质文化遗产保护的重视，我国从 2003 年加入《非物质文化遗产保护公约》后，于 2006 年公布了第一批非物质文化遗产名录，第二批、第三批、第四批、第五批非物质文化遗产名录随后陆续公布，国家级、省级、市级、县级四级保护层级已然建立。在这个过程中，以往未被关注的文类样式、传承人逐渐被媒介、学者所认知，被列入国家级名录的满族说部、锡伯族长篇叙事故事、苗族史诗《亚鲁王》等是近年来才被发现的，那些在 20 世纪 80 年代三套集成的普查中被发现的老人如锡伯族老人何钧佑、回族老人杨久清等获得多项殊荣。

因此，我们不仅要研究这些崭新而又古老的文类，更要研究掌握这些文类的传承人。不管他们是通过何种途径掌握了书写，也不必过问他们是以讲述为主还是以书写为主，而是要关注他们如何延续和传承传统以及民众对传承人的认知。民间文学的传承途径以口耳相传为主，且掌握民间文化知识的多是不识字的人。当下的传承中以会书写的传承人居多，且他们传承的主要途径就是书写。

研究时我们多利用满族说部的文本及其传承人的资料，其中也会涉及锡伯族长篇叙事故事、回族故事及其传承人。2006 年 1 月，笔者开始对满族说部传承人进行调研，获得了大量访谈资料；之后连续多年的调研资料也为本著作提供了诸多不同的角度。“满族口头遗产传统说部丛书”分别于 2007 年、

2009 年出版两批共 29 本，2017 年出版第三批 11 本说部^①，余下 12 本将于近期出版，逾千万字的文本承载了厚重的历史，为我们提供了珍贵的感性材料。满族说部传承过程中的某些问题并非孤例，据我们所知，蒙古族的胡仁·乌力格尔、锡伯族长篇叙事故事如《三国之歌》的传承也多仰赖识文断字的民众。

二、写作目的

本书试图探讨 21 世纪在电子媒介大力冲击的情况下，不同民族如何传承其传统文类的问题。我们不会局限于满族说部这一特定的研究对象，还会涉及如生活在东北地域的锡伯族长篇叙事故事、回族千则故事家的讲述，还有苗族史诗《亚鲁王》等。从媒介的角度分析口述与书写的差异背后技术的变革以及后续影响。文字的发明给人类带来认识上的巨大变革，我们发现媒介的每一次变革都给人类认识世界、改变世界带来极其深远的影响。正因处于电子时代，以往那些以口头传承为主的民间文学文类都不同程度地改变了传承方式，这正是我们关注的问题。

三、研究方法

田野研究和文本分析相结合的方法是研究民族民间文学的本位；口述与书写之差异（或分野）更多借助了媒介传播理论的研究成果。

多年来，笔者到东北三省满族聚居地尤其是满族说部流传地进行田野调查，对个别传承人，如富育光先生、何世环老人、赵东升先生的调研持续了很多年。在此基础上，对锡伯族何钧佑老人的长篇叙事文学、回族杨久清老人的故事调查堪称满族说部传承调查的补充，从中可见东北少数民族对长篇叙事传统的偏爱。

口头程式理论是近年来学者们较多借用的方法，其中“演述中的创编”，对口头传统与书面传统之间谱系性的观照是本书的指导思想；表演理论中的“表演”（或称“演述”）的概念及其流布的影响、媒介传播学中媒介对口头传统的影响等，都值得我们借鉴。我们更关注理论发展背后的技术革新力量。正因为满族说部在传承过程中使用了满、汉两种语言，传承人充分利用书写这一媒介，才使得其传承样貌独具特色。

^① 这 11 本说部为《萨哈连船王》《努尔哈赤罕王传》《王杲罕王传》《清代帝王的传说》《雪山罕王传》《金太祖传》《寿山将军家传》《乌拉秘史》《满族神话》《女真神话故事》《爱新觉罗的故事》。

四、术语阐释

乌勒本：满语为 ulabun，传或传记之意，这是目前最为大家所接受的概念，富育光先生将“乌勒本”分为“窝车库乌勒本”“包衣乌勒本”“巴图鲁乌勒本”“给孙乌春乌勒本”。

满族说部：学者对这一概念的解读着力颇多，虽然大多数学者对“乌勒本”的认同程度更高，但也未能阻挡满族说部文本定型给人们带来的震撼。相对而言，大家普遍更接受富育光先生对满族说部的“四分法”，虽然这一分类中前三个是从内容层面进行划分，后一个以演述形式为分类依据。王卓提出“二分法”，即“给孙乌春乌勒本”和“非给孙乌春乌勒本”两类。通过分析已出版的诸多文本，笔者界定了“满族说部”这一概念：

满族说部沿袭了满族“讲祖”习俗，是“乌勒本”在现代社会的发展，既保留了“乌勒本”的核心内容，又有现代的变异。最初在氏族内部以血缘传承为主，后渐渐地以一个地域为核心加以传承。涉及内容广泛，包括满族各氏族祖先的历史、著名英雄人物的业绩、民族的发轫兴亡及萨满教仪式、婚丧礼仪、天祭与海祭等；篇幅简繁不等，少则几千字，多则几十万字；原为满族民众用满语说唱，现多用汉语以说为主；以神话、传说、民间故事、史诗、长篇叙事诗等方式被民众保留下来，是韵散结合的综合性口头艺术。^①

作为研究者及国家级传承人，富育光曾多次撰文分析与满族说部相关的概念由来，他认为由“乌勒本”发展到满族说部，主要出于对接受者的考虑。汉族评词、说书与满族“乌勒本”性质相近，便将满语“乌勒本”改为“说古”“满洲书”等名称。“乌勒本”为满语称谓，仅在谱牒和萨满神谕里依稀可见。“满洲书”等称谓，无法鲜明体现“乌勒本”的艺术特征。20世纪30年代后，爱辉（旧称瑗珲）等地满族说部传承人使用“说部”一词代替“满洲书”，借以表示并区别在满族民间文学遗产中，除有喜闻乐见、家喻户晓的“朱伦”“朱奔”（即活泼短小的歌谣、俚语、“奶奶口中的古趣儿”）外，尚有大宗独特而神圣的以家传为主的满族说部，它们被恭放在神龛上炫耀氏族生存历史、记载家族非凡伟业。“说部”虽借用汉词，其实与爱辉大五家子村

^① 高荷红：《满族说部传承研究》，北京：中国社会科学出版社2011年版，第11页。

老人们常说的“满朱衣德布达林”有关，这一满语汉意为“满洲人的段落较长的说唱文学”，与韵体满族说部含义近似。“德布达林”在满族等北方民族文学中很是常见，实际上就是民间叙事诗，有专门的讲唱艺人，其中很多文本堪称民间史诗。至今仍有满族老人会咏唱的《莉坤珠逃婚记》，又叫《莉坤珠德布达林》，就是一部史诗。^①

尽管如此，围绕着满族说部和“乌勒本”，学界一直持不同的意见，不断有学者提出自己的观点。相较而言，大家更认同“乌勒本”，一则尊重民族内部知识及民族语的表达，二则遵循目前的分类标准。但我们也看到“乌勒本”和满族说部概念的外延有了较大差异。随着社会生活的巨变和观念的发展，“乌勒本”趋于丰富化或简单化。“乌勒本”从内涵到形式严循古风古制，使用满语讲唱，由氏族长辈或名师讲述，有着严格的礼俗和秩序，充分显示出氏族的凝聚力和神圣性。满族说部发展到近世，恰恰是满族社会生活变化后的演进形态，是“乌勒本”艺术传播过程中的嬗变。满语逐渐退出历史舞台，氏族（穆昆组织）影响力日淡，说部讲唱失去了往昔的排场。有的说部不再为某个氏族所独有，其表现为从家族秘传变为社会传承；有的说部从不公开讲唱变成北方各少数民族共同享有；说部形式也有扩散趋势，从说唱到讲唱再到讲述，有的说部甚至趋向于话本和评书。

言语与语言：“言语”是指说话的个体在实践情境中说出的具体话段或表述，也就是具体的说话行为；“语言”则是指一个社会的全体说话人共享的语言系统，通常与言语对立。语言学中与言语类似的术语是“语言运用”。^②

传统武库或个人才艺（repertoire）：repertoire 是一个常用的民俗学专业术语，但该词的翻译很难找到一个对应的汉语词汇。从字面上讲，它通常有两个层面的含义：①指某一个演员或剧团随时准备表演的全部歌曲、戏剧、歌剧、读物或其他作品，也指保留剧目；②个人的全部技能和本领，某人的一系列技艺、才能或特殊成就。鉴于要兼顾民俗传承与个人创造性两方面的因素，译者（译者为巴莫曲布嫫——笔者注）曾将其译为“传统知识贮备和个人才艺”，旨在同时强调传承人的传统性与创造性……从 repertoire 的角度来把握歌手、故事家这类口头文类的传承人及其个人生活史与地方民间叙事资源

① 满族“说部”一词的最早公布，见富育光：《萨满教与神话·后记》，沈阳：辽宁大学出版社1990年版，第340页。另，1986年4月在广西南宁“中芬民间文学搜集保管学术研讨会”上，富育光发表了吉林省学者多年对满族传统说部挖掘抢救成果的论文。次年12月，中国民间文艺出版社出版《中芬民间文学搜集保管学术研讨会文集》时编入该文。

② 格雷戈里·纳吉著，巴莫曲布嫫译：《荷马诸问题》，桂林：广西师范大学出版社2008年版，第328页。

及其所蕴含的传承性轨范和创造性张力，也是国内民俗学界应当重视的一个学理问题。^①

口述录记说 (dictation theory): 又作“口述记录说”。帕里和洛德于 20 世纪 30 年代在南斯拉夫王国进行史诗田野作业时，发现了直接从歌手的唇齿之间记录下来的史诗文本，即有着更加充盈的讲述色彩和细节因素的“口述录记本”(oral dictation texts)。通过对自己同步收集的演唱文本和口述文本的直接对比，洛德做出了如下推断：荷马史诗可能就是这样的“口述录记本”，是在演述中记录下来的歌，在此基础上，他提出了“口述录记说”，“对歌手而言，此种创作方式的首要优势是，为歌手提供了时间去思考他的诗行和他的歌。他的听众中有一小部分是固定不变的，这对歌手而言是一个尽全力发挥其表演才能的机会；并且，不是作为一位表演者，而是作为一位故事讲述者和诗人。他完全是按着他想做的和能做的努力去修饰他的歌……恰恰是荷马史诗的长度提供了最好的证据，说明它们是那一时刻口述记录的产物，而不是歌唱的产物。其进展速度之缓慢，讲述特点之充盈，也都是这种方法的表征”。^② 石泰安在谈到藏族史诗的采录时说：“说它们是‘半口传的’，那是由于为了记录下这些文献，甚至藏族人也被迫让人慢慢地朗诵，这就必然会引起说唱艺人的犹豫不决。”^③ 从这个角度看，朝戈金认为，“口述记录本并不能算是研究史诗演唱中的与口头特质相关诸问题的理想材料。因为演唱速度的放慢，会导致出错的减少或者消失，而出现口误也是应当研究的问题，例如在‘声音范型’(sound-pattern)或者在韵式的引导下，歌手在句子或句子组合的特定位置(slot)上误植入词语的原因，就很值得研究。在我们的样例中，就有这样的情况。更何况速度放慢是对创编方式的某种改变，不是简单的速度问题。从另一个方面说，在历史上，口述记录本起到了巨大的作用，历史上重要史诗文本的保存，主要是经由这种形式完成的”。^④ 根据史诗记录的方式和载体，朝戈金进一步将口传史诗文本分为以下五种类型：转述

① 格雷戈里·纳吉著，巴莫曲布嫫译：《荷马诸问题》，桂林：广西师范大学出版社 2008 年版，第 265 页。

② 转引自朝戈金：《口传史诗诗学：冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》，南宁：广西人民出版社 2000 年版，第 64 页。

③ 石泰安著，耿昇译：《西藏史诗与说唱艺人的研究》，拉萨：西藏人民出版社 1993 年版，第 73 页。

④ 朝戈金：《口传史诗诗学：冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》，南宁：广西人民出版社 2000 年版，第 64 页。

本、口述记录本、手抄本、现场录音整理本和印刷本。^①

口头与书写：口头的（oral）并非只是简单地对立于书写的（written），口头诗歌中的诗歌，在这里也被赋予了最为宽泛的语词含义；在这一表达式的上下文中，诗歌不必按唱（singing）或歌（song）来加以区别。如果口头确实未被简单地理解为书写的对立物，那么也可以表述为口头文学（oral literature），这实际上是艾伯特·洛德曾经使用并捍卫过的一个术语。^②

“书写型”传承人：满族说部与以往较为典型的民间文学传承人有所不同，如何界定满族说部的传承人就成为非常核心的问题。笔者最初将之称为“学者型”传承人，鉴于这类传承人与以往意义上的传承人不同，若称之为学者就将地方文化人、粗通文字的传承人排除在外了，斟酌后又改为“知识型”传承人^③。在口头传统与书面传统大分野的视域下，以媒介为主要区分方式，又将其改为“书写型”传承人。笔者关注口语、文字对口头传统的影响。在近年的调查中，发现锡伯族、回族、苗族、柯尔克孜族、蒙古族都存在类似的情况。可以说，这也是民俗学发展的一个趋势。

知识分子作为一个新的社会阶层，在西欧城市形成史上扮演了重要的角色，他们的出现激活了西欧的知识领域，给西欧社会带来了知识的复苏。^④但在长期以农业为生产方式的中国，知识分子仅是一个小群体，满族说部的传承是在满族民众内部传播的，加之八旗制度对满族阶层尤其是对汉民、旗民的分隔，使得能够掌握文字的人并不多，知识分子并没有成为一个阶层，将传承人称为“知识型”传承人也有不适合之处。

对不同民族来说，口耳相传的文化与文字记录的文化同样重要。在用文字记录的文化中，我们发现手抄本或称手稿文化在很多民族的文化遗产中扮演着重要的角色。在一些民族中出现了新型的传承人，他们不再以口耳相传为主要传承方式。他们并非文盲，而是受过很好的教育（有的受教育程度很高），如有晚清的秀才、专门给皇室讲故事的黄大衫队、著名的故事家、地方

① 格雷戈里·纳吉著，巴莫曲布嫫译：《荷马诸问题》，桂林：广西师范大学出版社2008年版，第287页。

② 格雷戈里·纳吉著，巴莫曲布嫫译：《荷马诸问题》，桂林：广西师范大学出版社2008年版，第17页。

③ 该文发表于《民族文学研究》2007年第2期，题为“满族传统说唱艺术‘说部’的重现——以对富育光等‘知识型’传承人的调查为基础”。文章扩大了传承人的范畴，将满族说部传承人称为“知识型”传承人，包括“那些能够演唱说部的人，不管是会唱一部还是多部；也包括那些搜集、整理、传承满族说部的文化人，还应该包括在历史上曾经创作过说部的文化人”。该文发表后，发现赵东升老人颇为认同这一提法，但后来笔者将之改为“‘书写型’传承人”，他却未认同过。

④ 程德林：《西欧中世纪后期的知识传播》，北京：北京大学出版社2009年版，第23页。

文化人、研究人员或学者、民族的萨满或穆昆达。他们从小生活在民族聚居区，本氏族或生活的村庄中都有浓厚的“讲祖”氛围；家族中的长辈经常给他们讲家族的历史或故事；他们对本民族的文化有着深厚的情感；他们阅历丰富，个人表达能力强，有的能够当众讲述，有的却只能说或写。这类新型传承人，我们称为“书写型”传承人。

文化专家：笔者在《满族说部传承研究》中曾介绍地方文化人对满族说部传承的影响：

在当地工作生活并熟悉本地区民间文化的地方文化工作者和民间文化爱好者，他们是“民间故事集成”搜集整理的骨干力量，是搜集者、记录者或整理者，在现今满族说部的调查、整理过程中起到了积极的作用。^①

笔者更愿意在本书中将他们称为文化专家或地方文化精英，他们对传统的养成、表达、交流以及学习负有责任或具有个人的爱好；他们是社区的仪式专家、长者、口头传统的吟诵者或其他秘密专业知识的传承人。^② 他们的身份各异，可能是中小学教师、农民、工人、地方政府官员、高中学生、私塾校长、小学老师或乡文化站的工作人员。他们从小听到很多民间故事、传说，有一定的文化程度，掌握大量地方知识、掌故、历史知识，但本身可能不很擅长讲古、说故事。我们调查的谢景田、马文业、富振刚、王树本、张育生等都为文化专家或地方文化精英。

陈泳超在调查山西洪洞县“接姑姑迎娘娘”的传说时，将传说的传播者按照“身份—资本”划分为七个层级，“民间知识分子”为其中的第五级。他认为：基于实地调查的人类学、民俗学界所关注的“地方精英”，可以被置于更小的地方（比如村一级）、更短暂的时间内起到决定性作用的底层领袖，甚至像“民间权威”“仪式专家”“地方头人”之类的话题也被置入“地方精英”的视野下而变得越来越热闹。但不容否认的是，不管将“地方精英”概念的时空或功能缩小到何种程度，至少其不同凡响的影响力应该不止于某一项事务，并且总体上给人以高出地方平均水平的人物印象。^③

传承人现象：在 21 世纪初国家重视非物质文化遗产的大环境下，民众生

① 高荷红：《满族说部传承研究》，北京：中国社会科学出版社 2011 年版，第 11 页。

② 理查德·鲍曼著，杨利慧、安德明译：《作为表演的口头艺术》，桂林：广西师范大学出版社 2008 年版，第 212 页。

③ 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 年版，第 151—152 页。

活中多种媒介的使用，使得围着故事家听故事的场景多成过去式。年轻人在博物馆里、旅游区内、网络电视上即可获取相应的知识。随之而来的是学者、文化官员、媒体对传承人的重视，对传承人而言，他们的演述场域、受众都发生了变化，因面对的群体不同，传承人不断调整自己的演述思路，以便适应新的形势。这种现象我们称为传承人现象。

媒介四个历史分期：媒介环境学者认为媒介的四个历史分期为口语时代、文字时代、印刷术时代和电子媒介时代。这一分期取决于技术发明的更新，我们知道后三个时期对应的是文字、印刷术和电子计算机的发明，当然互联网时代的来临对媒介的影响最大。媒介的功用便是延伸人类传递和获取信息的能力。传播媒介从烽火、图案、结绳、击鼓到有声语言、文字、报纸、广播、电视、电脑等，传播技术越来越高明，传播速度越来越快，传播效果越来越好。人类传播媒介的历次革命，改变了人类的所见、所闻、所感，影响着人类的所思、所想、所为。

鉴于口头传统在互联网上的传播，约翰·弗里强调了口头传统在限制之内的变异，即在规则统治之下的变异，分析了表演者与点击者之间的关系，口头词汇与网络词汇的差异，试图创造一个“媒介的组合”，让各种媒介各尽所能，从而创造一个由各种媒介构成的最佳组合。在他的设想当中，这种“媒介的组合”包括：

(1) 博客：人们可以把自己的一些想法记录在博客上，接受读者的批评，从而形成一个开放的讨论空间。

(2) 网上伙伴：网络上可以建构一个多种媒介的文献库，包括视频、音频、照片、文本等。

(3) 网上编辑：对口头传统表演的多种记录媒介的同步体验。

(4) 一个链接化的数据库：相关书目、文献、网页的链接，不受空间的限制。

(5) 汇总者：对上述相关资料的不断更新与汇总。^①

口述与书写不仅是研究传承的一个角度，更是口头传统传承、媒介传播的一个过程，在电子媒介大行其道的今天，口述已不再是最初形态的口述，书写也非彼时的书写，只有多种视野的关注才能让口述与书写的异同更为清晰。

^① 王杰文编著：《北欧民间文化研究》（1972—2010），北京：学苑出版社2012年版，第299页。

第一章 多重视野下的口述与书写

钟敬文先生提出民间文学的四个基本特征为集体性、口头性、变异性和传承性。其中，钟先生对口头性的论述值得我们在此重述，“……民间文学与作家文学显著区别的特征。作家书面文学作品，本来也可以口头背诵或讲述，但是对以文字写作为表达方式的作家创作来说，这种口头方式并不是必需的方式。例如诗词的吟诵，散文的朗读，口占口述都是辅助性的、第二义的，文字写作才是必需的第一义的方式。相反，民间口头文学也可以用书面文字记录下来，但是，对广大人民来说，文字形式也不是必需的表达形式，也只是对民间文学的流传起辅助性作用的第二义的方式”。^①“文字的创造并没有根本改变绝大多数人进行口头创作的情况。随着阶级的分化、社会的分工，在有阶级的社会里，文字为剥削阶级所掌握控制，并成为他们统治压迫人民的工具和手段。占人口绝大多数的体力劳动者，基本上被剥夺了使用文字的权利。在这个漫长的历史时期里，人民继续承受着口头创作的优良传统，在自己的艰苦生活中广泛地开展口头文学活动，一直发展到现在。”“人民的文学创作是口头的，他们的文学传播也同样是口头的。”“口头语言本身是一种最灵便的表达工具，既便于传，又便于记，紧紧依附在人民生活的各个方面，牢牢刻在人民的记忆里，生动地活在人民的各种演唱、讲述活动中。人民用口头语言反映生活、进行斗争异常及时、方便。”^②“掌握文字与否，并不是口头性能否存在的根源；而口头语言的存在，才是决定口头性存在的基本原因。口头语言这种现象的存在，给各阶级都提供了口头创作的条件；它对各阶级都一视同仁。只是由于人民在很长的时期里没能掌握文字，因而用口头创作的情况较之其他阶级特别突出罢了。当然，对使用文字进行创作的阶层

① 钟敬文主编：《民间文学概论》（第二版），北京：高等教育出版社2010年版，第24页。

② 钟敬文主编：《民间文学概论》（第二版），北京：高等教育出版社2010年版，第25页。