

国际民俗学研究的几个问题：20世纪60至80年代*

——以美国民俗学派为主

陈顿斐

摘要：国际民俗学以在世界范围内提出故事分类理论和编制故事类型法而确立，也因为其“全世界”的框架而屡遭诟病。20世纪60年代以来，人文科学理论发生重大变革，民俗学界随之兴起新思潮，由故事的民俗学转向现代文化科学的民俗学。这中间有许多激烈的争论，尤以美国民俗学派和芬兰民俗学派最为突出。双方的争论持续了半个世纪，几乎左右了半个世纪以来国际民俗学的走势。美国民俗学派在此期间还提出一些新概念和新问题，在欧美，乃至在亚洲如中国和印度都引起了较大反响。本文重读这些文章，从前人及已经消逝的学术氛围和社会环境中找到史迹，还原真问题，发现前人通过批评、否定和对话等方式，所留下的启示。

关键词：国际民俗学 芬兰学派 美国学派 多元文化

国内一般认为，民俗学是一门“可上可下”的学科。可下，指关注文化传统中的底层、基础、口头和动态的民俗事象；可上，指上中下互动和文化内外的理论交互，使民俗成为咨政文化和自我文化。但自20世纪60年代以来，民俗学的视野和格局发生了变化，经过二战后的反殖民、反战、反单边、反霸权思潮的洗礼，同时随着人类社会大规模进入现代化和全球化时期，民俗学的任务也发生了变化。固然本

* 此文属于教育部人文社科重点研究基地重大项目“跨文化视野下的民俗文化研究”的阶段性成果，项目批准号：19JJD7500003。

土研究仍是长项，但国际民俗学的新问题和新概念的影响也更为普遍，民俗学者的历史性、遗产化和对话类话题增多，还部分地承担起跨文化交流和研究的使命，向整体人文科学的方向回归。美国民俗学派和芬兰民俗学派都为此做了很多工作，其中，美国民俗学派较为年轻、挑战性强、喜欢争论，似与芬兰民俗学派针锋相对，但经过半个世纪的时间再去看，也能发现，其实两个学派从不同角度反映了西方民俗学在当代遇到的共同问题。本文在充分阅读美国和芬兰民俗学派代表作的基础上，主要选择美国民俗学者讨论芬兰民俗学问题的文章进行讨论，对争论所涉及的学术史问题做扼要的评述。本文的目标是做符合学科史规范的工作，为进一步开展研究打下基础。

一、汤普森与故事类型法

北欧高校至今还在使用美国民俗学者汤普森（Stith Thompson，1885—1970）出版于1946年的《民间故事》（*The Folktale*）^①，用以作为研究生指定专业教材，原因有两个：一是汤普森曾在芬兰民俗会供职多年，参与了芬兰民俗学之父科隆父子（Krohn Julius & Krohn Kaarle）的弟子阿尔奈（Antti Aarne）的《世界故事分类》修订^②，在学术阵营上属于芬兰民俗学派。此书是对芬兰民俗学派思想的阐述，理论与操作实践结合，通俗易懂；二是汤普森在修订版中首次收入印度故事，改变了原以欧洲故事为中心的做法，成为后来芬兰民俗学派的改革记忆。多年后美国民俗学派崛起，激烈批评芬兰民俗学派的故事类型法，汤普森此书则成为反驳的例证。汤普森本人思维严谨、实证深入，也很像深居北欧的芬兰人的学术风格，这是能从他的《民间故事》中看出的。

① Stith Thompson, *The Folktale* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc, 1946).

② Stith Thompson, *The Types of the Folk-Tale: A Classification and Bibliography* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1928).

《民间故事》是简要介绍芬兰民俗学派的理论体系，使用科隆父子发明的历史地理研究法，解释如何按国家、语言、类型或母题起源地，为世界故事排序、分类和编码，指出故事发展演变的轨迹，揭示类型或母题的表达形式与内涵，恢复故事文本的原貌。

汤普森在书中提出了“民俗叙事”的概念。可惜他并没有想得很清楚，界定也很模糊。他使用“分类”的概念导入“叙事”，称之为“民俗叙事分类”（Classifying Folk Narrative），这样他的“民俗叙事”的概念就不稳定，因为看看他的第四章上下文中的讨论就能发现，如果我们将其“叙事”译为“讲述”也未尝不可。芬兰民俗学派是在半个世纪之后提出“民俗叙事”的概念的，不过从概念到方法都更为成熟。汤普森按照他的逻辑，还在第四章中强调故事的知识体系分类，认为，从性质上说，故事分类与生物学家的物种分类如出一辙，但故事分类把自然科学的分类法在文化科学上使用。他还强调编制故事类型的逻辑性和资料的完备性，这样才“可以应用于世界各地的故事材料分析”。我们知道，汤普森的观点来自进化论，在他那个时代占主流位置，民俗学是文化进化论的研究分支。在民俗学的初期史上，英国、法国、德国和芬兰都曾名列前茅。

汤普森指出，芬兰之所以后来居上，是因为拥有像自然科学家般强调科学严谨性的历史地理研究法，加上提出故事分类理论，一时无懈可击。其奠基者科隆父子，秉承有几份资料讲几分话的原则，尽力摒除主观性，反对依赖想象或意识形态制造概念，体现出民俗学作为一门严肃的人文科学的建设决心和方法论上的严谨。他也说，在故事分类上，其实哈恩（J. G. von Hahn）才是第一个吃螃蟹的人，但哈恩过于钻牛角尖，要寻找故事与希腊神话的联系，故没有被民俗学者广泛地接受。哈恩也没有指出类型与母题的差异^①，这也使其观点缺乏说服力。我们知道，哈恩的名字今天也还被提起，只是他的思想力度不

^① Stith Thompson, *The Folktale*.

如同时期的德国和俄罗斯同行。

汤普森对故事分类和类型与母题的联系与差异都做了仔细分析^①，他的下列阐述至今还被引用，包括中国民俗学者。关于故事分类，他解释说，一般分为三类，即动物故事、一般民间故事和笑话。动物故事，根据动物的物种及其在故事中担任的角色分类。一般民间故事，又分为神奇故事、宗教故事、爱情故事和愚蠢的妖怪的故事。笑话，又分为笨人的故事、夫妻间的故事、机智人物故事、幸运故事、牧师的故事和说大话的故事。

关于类型与母题的关系，他说，一个类型可以是一个单独的故事，也可以是一个母题或多个母题组合而成。动物故事和笑话，大多由单个母题构成类型。母题包括故事的基本要素，在故事发生变异时基本要素还在，其持续的能力来自于异文。母题的形式可分为三种：1) 故事的参与者，如天神、异常的动物、神奇的生物、经常出现的人物，如小孩和后母；2) 某些物体或非物质的精神发出行动，如神奇的宝物、不寻常的习惯、超乎经验的信念等；3) 单独的事件。这些母题形式都可能独立存在，成为一种类型^②。编制世界故事类型索引，是展示世界各国故事类型的基本要素的“同一性”和“相似性”^③，呈现故事之间的演化关系^④。

在谈到以上问题时，汤普森谈到了自己与阿尔奈合作的经历，这也是本书最值得看的地方。汤普森高度评价阿尔奈的贡献，说明阿尔奈是编制《世界故事类型》第一版的学者，率先为各国故事做了系统分类^⑤。汤普森也指出阿尔奈只做北欧故事，极少数涉及到西亚，而既然故事类型是“全世界”的，就不能不覆盖欧洲以外的世界其他地

① Stith Thompson, *The Folktale*, p.415.

② Ibid., p.416.

③ Ibid.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

区^①。他在修订阿尔奈初版时纳入了印度故事，是他的这种意识驱动的结果。我们也知道，再后来的批评又认为，印度故事也不能涵盖全亚洲故事，汤普森本人此后也做了纠正，但这些都是后话。

汤普森对阿尔奈的另一个主张也很赞成，即编制故事母题或主题索引，避免类型法造成的母题或主题重叠与逻辑混乱。他说，编制母题索引是阿尔奈提出的^②，也引起了他的兴趣。他在撰写博士论文《北美印第安人的欧洲故事》时，在搜集整理资料时，就感到需要一种分类法，在后续分类时又认识到，按芬兰学派的故事三分法也有局限，于是就尝试打破三分法，按字母A到Z的顺序编制母题索引。他的论文终于在1932年至1936年间完成并出版^③。他也感到，分类最棘手的是芬兰学派就已提出的“对难以分类的故事”，他也承认在他的时代还没有找到合适的方法^④。

其实汤姆森的上述观点曾经是被反复质疑的。俄罗斯民俗学者普罗普（Vladimir Propp）就走了另外一条路，1928年，他与阿尔奈和汤普森同年出版了《故事形态学》^⑤，创用了一套非AT法。普罗普的看法很明确，早期芬兰学派的故事类型划分有先验预设之嫌。此后，法国人类学者列维-斯特劳斯（Claude levi-Strauss）建立了故事结构分析法^⑥，美国民俗学者阿兰·邓迪斯（Alan Dundes）对故事类型成功地做了心理学的分析^⑦，芬兰学派吸收巴赫金理论对故事类型做文化学和社会学的拓展研究^⑧，不过后来的发展都离不开对汤姆森这本书的一再引用。

① Stith Thompson, *The Folktale*, p.421.

② Ibid., p.422.

③ Ibid., p.423.

④ Ibid., p.427.

⑤ [俄] 普罗普：《故事形态学》，贾放译，北京：中华书局，2006年。

⑥ [法] 列维-斯特劳斯：《结构人类学》，陆晓禾等译，北京：文化艺术出版社，1989年。

⑦ [美] 阿兰·邓迪斯：《世界民俗学》，陈建宪、彭海斌译，上海：上海文艺出版社，1990年。

⑧ Anna-Leena Siikala, *Interpreting Oral Narrative*, FF Communications 245 (Helsinki:Academia Scientiarum Fennica, 1990).

从总体说，汤普森和他的时代未能摆脱欧洲中心论，即便增加印度故事，也来自“印欧文化圈”的假设，仍未跳出欧洲中心的窠臼，不过另一个问题随之提出：当时公认的芬兰学派历史地理研究法中的“地理”法，将之用在故事空间分布的具体研究方法上，是否存在故事流传的地理“中心”与“边缘”的问题呢？从芬兰学派到德国民俗学者都关注的“流传地”概念由此派生，今天还适用吗？而我们知道，芬兰早期的“地理”法的确是有地缘政治背景的，但近半个世纪以来，这个概念已转向学术概念，各国民俗学者在搜集整理故事和非遗保护时，已在使用转场后的“流传地”新含义，即将之作为多元平行共生的概念，而不再是欧洲一元独有的概念。在中国这种例子也很多，如东北山区的人参故事在东南沿海的江浙一带就鲜有分布。各地大量的故事传说都有各自的地方性^①。在中国传统国学和现代民俗学研究中，地域差异始终都是一个理论点，但这个问题离本文的题旨较远，就不在这里展开讨论了。

二、道森理论与美国民俗学派的特点

道森（Richard M. Dorson，1916—1981）是汤普森的继任者。1957年，道森从汤姆森手中接过美国印第安纳大学民俗学系，成为新的掌门人。他的突出贡献是提出在美国高校中建设独立的民俗学学科，发展民俗学的学科体系和专业门类。他的另一个贡献是提倡创建美国民俗学理论与方法论体系，其代表作是《美国民俗学理论》（1971）。他的这两个贡献使他成为美国民俗学的旗帜人物，也使美国民俗学派的形成成为可能。当然，最后达成此学术目标的是他的弟子阿兰·邓迪斯。

道森指出美国民俗学学科建设的必要性。在《美国民俗学理论》

^① 钟敬文主编：《民间文学概论》，北京：高等教育出版社，2010年，第136页。

一文中，他指出，为什么要将民俗学从其他人文学科中分离出来，独立发展为一门学科？这是因为来自不同文科背景而对民俗学感兴趣的青年学者都会发现，人文学科诸学科与民俗学边界不清，研究对象混合^①，民俗学研究成为其他学科成果的补充，这样民俗学自身就始终是附庸，很难发展。之所以出现这种窘境看，与美国民俗学者构成复杂有关。道森指出，当时美国民俗学者由七类人组成，分别是：比较民俗学者、文化人类学者、民歌和民间音乐研究者、特殊专长者、地方民俗收集者、文史专家和大众作家^②。队伍庞杂，可组织民俗活动，但不适合做民俗学的理论研究和人才培养^③。

道森指出美国民俗学的主旨。他认为，建立美国民俗学学科的目的，就是要确定民俗学的专业目标，加强理论工作。但美国民俗又有在特殊历史条件下产生的特点。美国历史短，从17世纪开始有关，不适合做传统研究，无需从故纸堆中找民俗。美国民俗学的特点是要回答自己的问题，即什么是美国民俗^④？道森认为，对于这个问题的答案，可以从美国几次重大历史变动中去找，如殖民运动、西进运动、移民运动、土著与奴隶、爱国与民主、大众文化等^⑤。美国民俗学应据此确定研究对象，其中，大众文化比较突出，它所带来的流行性也许会对民俗的纯洁性和真实性产生影响，但可以研究大众文化与民俗模式的关系。他列举保罗·班扬（Paul Bunyan）的例子说，保罗·班扬在美国算不上民族英雄，属于大众形象。但这个形象被加工制造而成，可以满足儿童、度假地推销员、广告商、记者和艺术家的需要，于是就很流行。民俗学研究，不妨考察这种大众形象按照民众期待被制造出来的过程，而大众文化借助口头资料生产，口头资料中就可能存在

① Richard M. Dorson, *A Theory for American Folklore, American Folklore & the Historian* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), p.16.

② Ibid., pp.17-27.

③ Ibid., p.28.

④ Ibid.

⑤ Ibid., pp.29-47.

过往的“母题”，再根据现代人的需要被加工后再出场，满足现代人的需要，对此也可以研究^①。

道森强调民俗学知识结构的丰富性，指出，那些有兴趣并要认真研究美国民俗的学生，需要具备广泛的基础知识，包括民俗知识、搜集分析民俗知识的技术，与美国社会历史知识。具备这种知识储备，通过专业学习的训练，再投入研究实践，才能让“美国民俗学与美国文学、美国政治学、美国历史学等一道，照亮美国人的心灵”^②。

我们认为，道森所说的美国民俗与大众文化的切近联系是不错的，但在中国，却是一种国情，即中国拥有极为深厚的文化传统。美国民俗所缺乏的，正是中国民俗所富有的。中国民俗是中国传统文化的组成部分。当然中国大众文化也发展很快，但钟敬文认为，中国民俗学的首要任务是加强对传统民俗文化的研究，同时也不忽略大众文化研究^③。还有，美国民俗学适合美国国情所做的研究取得了不少成绩，当代美国工业、商业、经济学界的学者就使用了民俗学的“叙事”的概念，并加以“转场”的利用。美国诺贝尔经济学奖得主席勒（Robert J. Shiller）认为，人们的言谈、议题和故事成为解构经济现象的维度。叙事是一种集体共情和公共信念，影响每个人的经济行为。理解了叙事，就可以理解普遍的价值认同，这有助于理解经济运行的机制。我们看到，这是把汤普森和道森两代人的学说加以综合吸收的结果，1967年，美国的布劳和邓肯（Blau and Duncan）在《美国的职业结构》（*The American Occupational Structure*）中提出，他们的研究摈弃了过去的理论，直接根据田野资料构建可验证的因果模型，这也是人文社科领域的一种革命。其提出的路径模型（path model）开启了一种新的实证传统。这对中国民俗学者有怎样的启示呢？那就是当代国际民俗学已突破单一学科和固化阶层关联的藩篱，愈发显示出与世界各

① Richard M. Dorson, *A Theory for American Folklore, American Folklore & the Historian*, p. 47.

② Ibid., p. 48.

③ 钟敬文主编：《民间文化讲演集》，南宁：广西人民出版社，1998年，第9—12、24页。

种活跃度极高的人文社会现象的极高关联度。民俗学者需要广泛的知识，才能发现民俗学的可开放性。但此中的“转场”关系处理不好，也会带来概念和思想体系的混乱，反而迟滞我们对跨学科研究必要性的认识。

再比如，对科隆父子自然科学式的民俗学方法论的构建，在今天也不是不能反思。民俗学的知识面再宽泛，思想再解放，也不能泛泛而谈，否则就不能称其为学术研究。但问题的症结在哪里呢？在于现代自然科学和某些社会科学门类的发展，在精细化的道路上笔直向前，已似乎与民俗学的“集体类”“模糊性”“经验论”“动态化的不确定”特质背道而驰。古老的宏大叙事因为不够精细而持续遭到解构。上述提到的布劳和邓肯的田野实证论，在近20年后，1985年，就遇到哈佛大学教授利伯森（Stanley Lieberson）公开质疑，利伯森认为，放弃理论而直接建立因果模型的做法，无法得到有实际意义的推论（Making It Count）。这场论战持续很久，很难说得到了一个具体的结论，但似乎社科界又普遍认为，一套充分的研究平台和方法应该包括大型理论（grand theory）、中层理论（middle-range theory）以及清晰的因果模型（causal model）。中层理论需要在大型理论和因果模型之间建立起一座联通抽象概念和从资料中获得的具体乃至可测量的解释变量之间的桥梁，也就是在大型理论和资料之间，找到一组清晰的关于概念如何解释变量的因果结构。

如果民俗学关注这种精细化研究趋势，又可以进行哪些思考呢？至少有三点：第一，人类社会始终存在模糊与所谓精细事象之间的差别，而在文化范畴中，模糊性对于恢复历史传统的动力部分，使之转化为社会创新的广泛认同成分，具有不可替代的作用。第二，自然科学与人文社会科学的研究存在差异，但两者也有交叉点，即技术，人类社会史证明，技术只有在理论与经验二元并存的条件下才能获得有益的发展。只依靠理论精密和计算精确而社会关系不和谐的技术，反而会造成对人类社会发展的破坏，这种技术还不如不发展。相

反，文化考量不是以精细性见长，而是以兼容性（或本文所说的模糊性）擅胜，正所谓“有容乃大”，文化恢弘，创新维护传统，以及与此并行不悖的高科技支撑，才能促进人类社会的可持续发展。第三，民俗学属于理论与经验二元化的人文科学。对于自然科学和社会科学，民俗学不能包打天下，但也因为与原生的、多元的、不规则的、不确定的、不精细的文化现象与生俱来地混合而生，民俗学研究也能提出自然科学和社会科学所不能提出的问题，概念和方法。结果不是精细取代模糊，宏大理论取代因果模型，而是互补发展，各美其美。

三、阿兰·邓迪斯与去进化论

在道森之后，阿兰·邓迪斯（Alan Dundes，1934—2005）不负所望地在美国民俗学理论建设上独树一帜。他对年轻的美国民俗学提出了一系列新概念和新观点，用以破除对芬兰学派的迷信。在20世纪60年代末至90年代初，美国哈佛大学、美国加州大学、美国印第安纳大学和美国宾夕法尼亚大学等高校的民俗学和相关人类学、语文学等迅速发展，美国民俗学理论大厦拔地而起。如果说这一时期的民俗学领军人物，阿兰·邓迪斯是不二人选。他出版了一系列民俗学著作，被译成多国文字，在世界许多国家发行。他提出了诸多观点，激烈批评欧洲民俗学的弊病，其中以“去进化论”和“伪民俗论”反响最大，在各国民俗学界都激起波澜，支持者有之，反对者有之，先犹豫继而放弃者也有之。无论如何，他对民俗学理论的改革，用大刀阔斧、石破天惊形容也不为过。连“国际民俗学”的学科概念也是他提出的，这能表明他对树立美国民俗学在国际上的中心地位所具有的人才、理想和雄心。

因为他的“去进化论”和“伪民俗论”是国际民俗学绕不开的问题，也是他的代表性观点，故本文予以主要介绍。

先谈“去进化论（devolutionary premise）”。此说发表于1969年，原文题目直截了当，就是《民俗学理论中的去进化论》^①。此文质疑的起点，是英国泰勒的《原始文化》。我们都知道，泰勒是文化进化论的鼻祖，其巨著《原始文化》是不朽之作，成为人类学、民俗学、文化学等人文科学诸学科的奠基石。但进入20世纪60年代以后，这部著作也反复遭到批评，主要是书中提出的直接进化论，被战争破坏、经济社会新链条、多元社会模式等解构，凡有理论创新必以进化论为靶子，阿兰·邓迪斯的“去进化论”也是在这种背景下提出的。美国民俗学缺乏长时间的历史传统，他的去进化说，就是要论证民俗学理论不必纠结“进化”，故也不必纠缠“传统”。

为什么“去进化”？他说，“随着文明的进化，民俗在退化”，“民俗对象中最古老、最原始的版本就是最好的、最全面的，或者相对最完整的，于是在民俗传播过程中民俗本体任何变化都是一种退步”。^②在他看来，这是民俗学者的恋旧情结，是抱着前工业文明的文化残片不放。我们知道，阿兰·邓迪斯在此所指，是在欧洲中世纪之后迎来文艺复兴运动，民俗学者依靠赞扬前工业文明的本土文化，恢复本民族伟大的历史。芬兰学派也如此。阿兰·邓迪斯的意思是，民俗学者不能总去追逐“消失”，因为“消失”是人类社会发展的事实^③，可是他没有考虑到的是，有些物质形态的消失，会以非物质的形态保留下来，这在文明悠久的国家比比皆是，这就是文化传统的作用，而他体会不到。

怎样“去进化”？阿兰·邓迪斯提出一个建议，就是对欧洲民俗学提出的“民众（folk）”概念加以改造，应面向现代国家城市的人群，重新界定“民众”。他说，至今欧洲民俗学者，也有些亚洲民俗学者，

① Alan Dundes, "The Devolutionary Premise in Folklore Theory", *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 6, No. 1 (Jun. 1969), Indiana University Press.

② Ibid., p.10.

③ Ibid., p.14.

将民众视为农民，是脱离现代生活的乡村社区人群，但这类农民也要消失，他们的文化观念和生活方式也都将随着工业化和城市化的发展而逐步消失^①。应该说，变革“民众”概念是必须的，但这不能完全等同于农民消失。阿兰·邓迪斯倒也并不深究农民社会的问题，他的跟进建议是从城市社会的角度对“民众”做新的分类，如按照职业、小群体、宗教信仰等划分，他还说，新种类的群体以及相应的民俗正在不断的涌现^②。看到这里，我们能明白，他在对道森的美国民俗学理论加以发展，主要是对美国民俗学的对象论加以细化。时隔多年之后，他的民俗学对象论实现了吗？没有。他抓到的社会职业、社会分层、宗教信仰等几个点，随着全球范围内经济、社会、信息、技术的变化，都已融入人文科学整体研究之中，并非民俗学本身所能承担。人类社会形态与文化变迁取决于传统运行的模式，而不取决于学者的理论。而“进化”如果不是在模式之内，而是在文化价值观之内，那么人们对“进化”的认识也不是统一的。在阿兰·邓迪斯看来“狭隘的”“落后的”“过时”的价值观，在别文化看来可能是“博爱的”“幸福的”“稳定的”价值观。

民俗学者也可以假设民俗的周期性，芬兰民俗学者卡尔·科隆提出的民俗“自正律”至今有效^③。后来的民俗学者不应想象前人民俗都是完美的而其变异都是不完美的衍生物，因为民俗的变化是恪守中立变量规则的。其实阿兰·邓迪斯本人也承认，民俗是普遍的，只要人类需要互相接触和用传统方式沟通，民俗就存在，民俗学者就有机会研究民俗^④。

① Alan Dundes, "The Devolutionary Premise in Folklore Theory", *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 6. No. 1 (Jun.1969), Indiana University Press, p.14.

② Ibid.

③ Anderson, Walter, *Kaiser und Abt* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1923; Dégh & Vázsonyi 1975; Holbek 1998), p.32, (de Sylva 2012), pp.42-44.

④ Alan Dundes, "The Devolutionary Premise in Folklore Theory", *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 6. No. 1 (Jun.1969), Indiana University Press, p.16.

不知是受其老师道森的影响，还是阿兰·邓迪斯本人的治学风格，这对师生对文化传统都没有什么过人之见，对欧洲民俗学深谙传统的讨论还有些隔膜。关于“进化”，或者说关于文化连续性，两人都没讲出比较有心得的东西。道森相对宽容，在著作中谈到英、法、德、芬早期民俗学的开创者，都抱以诚恳的敬意。但如果他们不在文化传统研究方面对民俗学的发展观加以拓展，学科自身也无法得到良好的发展。另一方面，具有文化自豪感的国家民族，也倾向于产生文化优越感或民族志文化中心论，乐于守拙复古，中国先秦时期的孔子“吾从周”和老子“执古之道，以御今之有”都有这个意味。中国也不拒绝“进化”，如魏晋以后对印度佛学的接纳，明清时期对西方先进科技思想的吸收。当然，研究对象的“进化”、集合与扩展，对于民俗学学科的发展，可能会因为尺度的放宽而带来学科边界模糊的问题，但总体还是利大于弊的。具体而言，卡尔·波谱尔（Karl Popper）的“否定性功利主义”可以用在对民俗学性质的界定上，这也许正是一个开放性极强的文化学科所适用的标准。后面我们会看到，芬兰学派在扬弃“进化”的概念之后，加强使用文化、传统、社区、认同等概念，不断改进民俗学，其民俗学非但未曾“退化”，反而增加了活力。

四、阿兰·邓迪斯的伪民俗论

伪民俗论，由阿兰·邓迪斯于1985年提出，原文收入他的《民俗学问题》一书中，1989年由田纳西大学出版社出版。芬兰学派和普罗普提出民俗的“异文”说，阿兰·邓迪斯的“伪民俗（Fakelore）”说，两者有异曲同工之妙？还是阿兰·邓迪斯另辟新说？答案是后者。芬兰学派和普罗普之间也有不小的分歧，但双方都肯定异文的作用，而阿兰·邓迪斯是批评伪民俗的。

从阿兰·邓迪斯的界定看，伪民俗的含义有四：1. 伪民俗与民俗

都是文化中的元素^①，2. 伪民俗是编造的民俗，不是通过田野调查获得的民俗，3. 伪民俗是通俗小报上发表的、文人虚构的民俗^②，4. 伪民俗没有异文，没有相应的口头民俗。道森很早就有这个看法，认为，民俗和伪民俗相对立，有好坏高下之分^③。

阿兰·邓迪斯进一步发挥，提出自18世纪开始的德国格林兄弟搜集与编纂的《儿童与家庭故事集》，芬兰民俗学者搜集与编写的《卡勒瓦拉》史诗都有伪民俗的成分^④。之所以出现这种状况，是德国和芬兰都有创造传统的需求。特别是在争取国家独立、民族解放的关键时刻，伪民俗带来的认同，会增加文化自豪感，满足一个曾经被分裂的国家营造社会认同的需求^⑤，并期待在被认为更高级文化的古典学遗产面前获得平等。美国在20世纪以来也出现这种追求^⑥。

阿兰·邓迪斯不同意道森取消伪民俗的观点，认为可以将伪民俗变成民俗^⑦。如果伪民俗比民俗更有商业价值，伪民俗就会被大量生产，以满足观光客或出口的需求，这时民俗自动退场。民俗学者逐渐关注伪民俗，并加以研究^⑧。

艾瑞克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawn）说，伪民俗是一种被创造出的传统。这种传统只要被大众接受，也能自发传播，到处蔓延，证明其是有生命力的。民俗学不是考古学，不必为民俗的来源而焦虑。要聚焦当下，伪民俗就是关联当下的现象。道森是介于芬兰学派的汤普森和新派的阿兰·邓迪斯之间的过渡人物，他对伪民俗的负面判断多少能说明这一点。

① Alan Dundes, *The Fabrication of Fakelore, Folklore Matter* (The University of Tennessee Press, 1989), p.53.

② Alan Dundes, *The Fabrication of Fakelore, Folklore Matter*, p.40.

③ Ibid., p.41.

④ Ibid., pp.42-46

⑤ Ibid., p.51.

⑥ Ibid., p.52.

⑦ Ibid.

⑧ Ibid., p.53.

在伪民俗与民俗的争论上，中国民俗学者应该思考什么呢？首先是存在中西民俗差异的两个平台。在西方，芬兰民俗学派是不接受伪民俗的裁判的，他们用档案馆级的资料证明，在过去150年的岁月中，他们是如何搜集《卡勒瓦拉》的五个版本，如何在学术研究、文人创作、跨文化对话和国家遗产保护应用中，对民俗资料加以区分的。限于时间，这里不去细说。在东方，印度民俗学者喜欢阿兰·邓迪斯的新锐思想和连续著作，但不接受伪民俗的说法。在他们的民俗观中，带着虔诚的信仰，带着悠久的仪式，没有什么是伪装的和造假的。中国民俗学从创建伊始就与传统国学有盘根错节的联系，历史经典与民俗传承之间的连线千丝万缕。钟敬文对现代中国民俗学的功能的论证，有三条途径：学术研究、选本改编和作家二度创作。其中，学术研究务必科学严谨，不允许丝毫伪造和假冒。选本改编历代就有，经史子集皆有佳作。作家二度创作是作家个人的精神劳动，已没有民俗学的学术要求。

其次是研究方法。中国民俗现象与民俗研究的问题更为复杂，在中国走向世界舞台的今天，还要考虑吸收中华文明包罗万象而自成一体的历史经验，开展跨文化民俗学研究，前面多次提到的“转场”概念和“文化转场”理论就出自法国学者米歇尔·西班牙（Michel Espagne），他在《文化转场：概念与人文科学》中，论述文化转场的研究方法：

即便人们不得不局限于两种文化空间的文化转场的研究，在方法论上，也绝不意味着可以对其中的任何一种文化做原创文化或同质文化的判断。因为，每种文化的形态，都是自身更新迭代的结果；每种文化变迁的历史，都是在特定历史条件下连续发生的混合文化史。^①

① [法]米歇尔·西班牙：《文化转场：概念与人文科学》，董晓萍译，《跨文化对话》，第41辑，北京：商务印书馆，2019年，第5页。

回头看阿兰·邓迪斯对伪民俗和民俗非此即彼的论断，是不是米歇尔·西班牙更高一筹呢？人类文化，包括民俗，它的发展、变迁与解释，即便不是泰勒所说的“文化连续性”，也不会像台球的碰撞那样，在找寻一个单一的、狭义的原因。这往往需要在所需要解释的现象周围积聚其它现象，让彼此的光芒互相照亮，然后从不同的光谱中找到分层与联系，再找到自己关注点，可以循着此点去解释文化转场，文化就变得可以理解了。米歇尔·西班牙还提到“混合文化史”和“普世化的交汇点（portals of universalization）”^①，都值得再思考。

① [法]米歇尔·西班牙：《文化转场：概念与人文科学》，董晓萍译，《跨文化对话》，第41辑，第4页。