

# 跨文化学的学科属性和概念\*

董晓萍

**摘要：**建设跨文化学，可以从民俗学谈起。民俗学原是一门国际性学科，在历史发展的过程中曾侧重本土研究，这些特点成就了民俗学，后来又阻碍了民俗学。跨文化学能解决民俗学长期解决不了的问题，民俗学也将在跨文化学的建设中发挥特殊作用。回顾这一过程，目的是揭示跨文化学的特点，包括跨文化学的哪些概念和方法可以延伸到其他学科中去，汇聚适合跨文化研究的人文学科开展整体研究？怎样发现人类共享文化并开展跨文化研究？跨文化学导论是一个大课题，本研究拟设六部分，这里发表其中的第一部分。

**关键词：**跨文化学 民俗学 跨国 多极点 文化转场 人类命运共同体

跨文化学和民俗学都是国际性很强的学科，建设跨文化学，对双方都有新的生机。

跨文化学的建设需要思考一些问题。例如：怎样从文学研究拓展为跨文化研究？人文科学研究聚焦的“人”的文化多样性和文化主体性，在跨文化学研究中会被淡化还是进一步聚焦？如何从比较研究转向过程研究，并建立过程研究的意义、模型和可延伸的问题？跨文化研究能否超越以往的同质研究和异质研究，实现价值文化研究，推进人类优秀文化的共享？

民俗学已有一百五十多年的历史，同时民俗学在国际化发展中也

---

\* 本文是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。

积累了很多问题。各国民俗学都有这类问题，不过表现形式不同、瓶颈程度不同、寻求解决的路径也不同。这些问题在一国范围内难以解决，各国民俗学者也长期没有找到可以普遍接受的最佳方案，但转向跨文化学可以解决。跨文化学观察民俗学的国际化和本土化历程，解释跨文化学如何解决民俗学的问题，也是一项有益的工作。

## 一、导言

迄今为止，在世界民俗学界，讲跨文化学的还很少。上世纪90年代，美国民俗学者阿兰·邓迪斯（Alan Dundes）曾提出建设“国际民俗学”<sup>①</sup>，批评以芬兰学派为代表的欧洲中心民俗学。与此同时稍早，芬兰学派的代表人物劳里·韩克（Lauri Honko）已提出将民俗学的“国际化”与“本土化”共同讨论的观点<sup>②</sup>，并没有坚持欧洲中心论。芬兰学派在20世纪的初期和中期，曾引领世界民俗学在两次世界大战的反殖民反侵略潮流中为本土社会建设做出贡献；在20世纪的后期，又呼吁民俗学参与全球化下的国际交流，把握内外关系的新平衡点。钟敬文先生创立了中国民俗学派，吸收一切人类先进文化，同时保持文化主体性，研究和弘扬中国优秀民俗文化。在钟先生的指导下，中国民俗学形成了严谨的理论学说，建成了完整的学科体系<sup>③</sup>。在俄罗斯，涌现了普罗普的现象学理论和巴赫金的对话理论，得到欧亚民俗学界的积极反应，至少在本文要经常谈到的芬兰、美国、俄罗斯和中国，都出现了使用俄罗斯新理论的著述。

但是，这些还都不是跨文化。民俗学虽然有国际化的性质，但这

① Alan Dundes, ed. *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*. (Lanham, Boulder, Oxford, New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 1999), p.11.

② 董晓萍、〔爱沙尼亚〕于鲁·瓦尔克：《当代民俗学“国际化”的语境与经验——解读重走印欧文化圈的欧洲民俗学者》，《西北民族研究》，2014年第1期，第107—113页。另见 Lauri Honko, *Back to Basics*, in *Folklore Fellows Network 16* (Helsinki: Finland, 1998), p.1.

③ 钟敬文：《建立中国民俗学派》，董晓萍整理，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1999年。

时还不能跨文化。这是因为，如开头所述，民俗学有三个问题仅靠国际化不能解决：第一，对分布式民俗类型与异文式差异文本的传承矛盾，民俗学没有提出新解释，而在民俗学的理论和方法中，世界分布式类型学说处于核心地位，核心出了问题，就是“心病”，“心病”不除，学科就难以壮大。第二，民俗学自创立伊始，就存在民俗史、家庭史与社会史的关系问题，但民俗学始终没有构建研究家庭史与社会史关系的理论模型。相关学科人类学、社会学、语言学、考古学、文学、历史学和地理学等都构建了相应的理论模型，不可或缺的民众学问却没有做到，这就在人文学科群中失语。第三，民俗学的研究对象民俗，富有原创资源和历史基因，在我国，进入现代化阶段后，农业社会的同质民俗与现代社会的异质民俗混合一处，可改写，可编辑，上网之后更加活跃。然而，民俗学习惯于同质民俗研究，不习惯于异质民俗研究，就找不到现代民俗事象研究的抓手。近年我国大力开展非遗保护工作，民俗学者投入了很多精力，不过终究是应用研究，不是基础研究。

## 二、学科属性

民俗学与生俱来国际化，这一属性不是出自个别学者的研究，而是多国学者合作的成果。一般认为，英国是民俗学的第一故乡。19世纪上半叶，英国人威廉·汤姆斯（William Thoms）首创用“民俗（Folklore）”一词，用以描写“民众的知识”，以后此词被发展为概念。英国还成立了世界上最早的民俗学会，编纂了第一部提供专业民俗学者使用的《民俗学手册》<sup>①</sup>，创办了第一份民俗学杂志《民俗》，开启了民俗学沙龙和国际会议等写学术活动形式。一大批有志于研究民俗的欧洲学者在此聚集，写信、争论、开会，营造了英国民俗学的黄金时

<sup>①</sup> [英]查·索·博尔尼：《民俗学手册》，程德琪、贺哈定、邹明诚、乐英译，上海：上海文艺出版社，1995年。

代。但与同时期从外部社会带回巨大理论冲击力的人类学相比，英国民俗学没有及时提出自己的理论体现，逐渐失去了吸引力。

科学的民俗学诞生于德国，得益于三点：一是德国浪漫主义文学运动和启蒙主义思潮，二是意大利维柯（Giambattista Vico）的历史哲学，三是格林兄弟（Brother Grimms）的工作。格林兄弟在前人的基础上，为民俗学引进了语言学和哲学，使民俗学成为一门学科。

芬兰人创建了世界民俗学。20世纪初，芬兰将民俗学纳入国家体制，在赫尔辛基大学设立了世界上第一个民俗学教席，在芬兰科学院成立了国际民俗学会，建立了芬兰民俗档案馆，出版了由国际民俗学者撰写的民俗学丛书。他们还提出了故事类型学这一标志性的民俗学方法论<sup>①</sup>，形成国际公认的芬兰学派。

但是，芬兰学派也不是跨文化的，这是由它的两个不足决定的：一是欧洲一元论，即主张全世界的故事都发源于欧洲，民俗研究（包括非欧洲国家）都要遵循欧洲模式；二是文学化倾向，即将文学文本视为民俗学的核心，排斥民俗学的文化研究和社会研究。这种偏颇造成芬兰学派的角色分裂：1）发现了民俗叙事分布式，却只关注分布的形式，不关心分布的内容；2）发现了民俗类型可改写和可编辑的功能，却只关心提取和编制类型，不关心改写与编辑群体的社会驱动力。在20世纪60年代，芬兰学派已遭到很多批评。在全球化之前已兴起的文化多样性思潮中，芬兰学派已跌落谷底。

欧美其他国家的民俗学在本国研究和跨国研究两方面都取得一批成果，比较重要的有：美国帕里-洛德学派（Millman Parry & Albert Bates Lord）的《故事的歌手》<sup>②</sup>，鲍曼（Richard Bauman）的《故事的

---

① Antti Aarne, *The Types of the Folktale*, FFC.3. Translated and Enlarged by Stish Thompson, FFC.184, Indiana University, second revision, 1961, Helsinki, Academic Science, Finland, 1987, fourth printing, p.171.

② [美]阿尔伯特·贝茨·洛德：《故事的歌手》，尹虎彬译，北京：中华书局，2004年。

表演》<sup>①</sup>，阿兰·邓迪斯的《国际民俗学》<sup>②</sup>。在法国，列维-斯特劳斯（Claude levi-Strauss）是一位擅长使用多元社会资料并予以理论化和文化的学者，他的《野性的思维》与《结构人类》都是里程碑式的著作，也都有中译本<sup>③</sup>。在俄罗斯，普罗普（Vladimir Propp）并不照搬芬兰学派和美国人的思路，而是自己建立了非欧洲一元论的民俗学方法论，创用了故事形态学<sup>④</sup>。与他并不相识而同步创造的是钟敬文先生。继起的巴赫金（M.M. Bakhtin），彻底改造了民俗学的文学倾向，转向社会研究，建立了现代文化科学<sup>⑤</sup>。

中国民俗学早期受到外来民俗学的影响，接受了英、德、芬、日、俄的部分学说，但从总体上说，中国民俗学主要是在中国国学的基础上形成的，是在中国现代社会文化环境中探索发展的。之所以走自己的路，是因为中西文化差异很大，比较突出的是概念差异，其中“民俗”一词，在中国出现很早，先秦汉魏的《尚书》、《礼记》、《史记》等都有对“民俗”或“风俗”、“习俗”、“民风”、“谣俗”的记述<sup>⑥</sup>，这要比英国人提出“民俗”的概念早两千多年。中西之间还有一个比较突出的差异，就是分类系统。西方民俗学以口头传统研究为主，而中国民俗学对口头传统和历史文献都要研究。在中国文化传统中，特别是在精英文化中，至少有六个传统分类发展，竞相繁荣，如风谣传统、诗歌传统、戏曲传统、文论传统、编年史传统和农业科技

① Richard Bauman, *Story, Performance, and Event* (Cambridge: Cambridge University, 1986).

② Alan Dundes, ed. *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore* (Lanham, Boulder, Oxford, New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 1999).

③ [法]列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1987年。[法]列维-斯特劳斯：《结构人类学》，陆晓禾等译，文化艺术出版社，1989年。

④ [俄]普罗普：《故事形态学》，贾放译，北京：中华书局，2006年。

⑤ [俄]巴赫金：《巴赫金全集》（全六卷），晓河等译，石家庄：河北教育出版社，1998年。

⑥ 关于我国很早就有“民俗”词语和搜集活动的说法，参见钟敬文主编，许钰、董晓萍副主编《民俗学概论》中《绪论》的阐述，在这一部分，引用了《礼记·缁衣》中，已有“故君民者，章好以示民俗”的说法，《史记·孙叔敖传》：“楚民俗，好辇车。”《汉书·董仲舒传》：“变民风，化民俗。”此外，还有不少意义与其相近的词，如“风俗”、“习俗”、“民风”、“谣俗”等。

传统，但在中国民俗中，保留了各传统的混合形态和诸多原型。在对中国民俗学的研究上，有钟敬文理论体系，也有外国学者的研究成果。

20世纪的民俗学一直处于国际联系之中，为什么没有发展成跨文化学呢？这要归结为民俗学原有学科属性的局限。前面提到，20世纪经历“一战”和“二战”，各国民俗学都有对本土国家解放和民族独立的庄重担当，包括在中国，民俗学分饰两角：一是辅助国家建设，民俗学与社会主流意识形态共建，在国家计划体制内，建设高校民俗学学科，成为一门国家学。二是民俗学与多民族文化和地方文化共建，成为一门文化学。由于这两点，民俗学主要在本土发展。

进入21世纪，全球化和网络信息化全面覆盖，民俗学的国际化特点突显出来。跨文化学吸收民俗学的特点，可以发展新的学科属性，大体有以下几方面：1) 从讨论本土问题转向讨论世界多边交流问题，2) 从本土立场转为人类社会共同发展的立场，3) 从一国研究转向人类共同体研究，4) 从工具论转向对话论，5) 从纯“原生态”的同质研究转向同质与异质混合的可改写可编辑研究，6) 从传统权威研究转向宏观统一视角下的标准研究，7) 从民众属地人口研究转为异地网民群研究，8) 从农村研究转为世界城市研究，9) 从无限异式分布式研究转为无疆界有限文化符号研究，10) 从非遗应用研究转向历史性研究，11) 在农业文化研究、工业文化研究和技术民俗学研究的基础上，开展价值研究。

需要说明的是，在民俗学的原学科属性中，芬兰学派的故事类型法也有世界共享性，但可以肯定地说，建设跨文化学不等于复兴芬兰学派，原因是芬兰学派留下的民俗学瓶颈问题还没有解决，这些问题解决了，才能为跨文化学提供新的理论支撑。到现在为止，芬兰学派还是实验室里的盆花，它还在呼吸，但必须经过跨文化学的风吹雨打之后，才能重新开放，乃至怒放。

### 三、基本概念

跨文化学中的概念史是其理论活力部分，这方面的一部分工作内容，是通过语源学的研究，清理和阐释以往各自人文学科与跨文化学的概念相关部分，分享各人文学科本身带有人类共同文化意义的概念，扩大共享学术资源，产生理论汇聚，使跨文化学不断丰富和壮大。民俗学与跨文化学可以分享的概念很多，如果将双方概念加以重组，可以将民俗学已有的国际化优势激活，促进跨文化学的建设。

#### （一）将“跨国”的概念与“类型”的概念重组

跨文化学中的“跨”的含义之一指“跨国”，这里的“跨国”有两层意思：一是超越，即研究者要超越国家、区域、种族等边界，对人类多元历史文明中可以共同认知、共同欣赏、共同传播和共同延续的部分，加以遴选和标记，通过对话与交流，开展研究和推广。目标是在21世纪的新时期，在全球化和网络信息化的新形势下，构建更高层次的人文精神。二是摒弃欧洲一元论，聚焦全球化下人类文化中必须涉及的传统问题和社会问题，建立非欧中心的、普遍适用的理论与方法论，对种种共同关心问题提供新解释，目标是促进人类保护自我文化与尊重他者文化的积极思考，促进跨文化互鉴文明进入社会运行和创新实践。

民俗学的研究对象是民俗文化，民俗文化是靠特色生存的文化，不能全球化，但民俗文化中有一部分文化成分能够跨文化，如本文已经反复说过的故事类型。全球化以来，外国讲外国的故事，中国讲中国的故事，其中的故事类型都很活跃。21世纪以来发生的几次全球性重大危机，都存在故事类型叙事，包括自然灾害危机、金融危机、经济腐败危机，与全球疫情危机等；随之建设人类协同机制，包括全球一体化抵御自然灾害机制、全球一体化反腐反贪机制，与当前全球联防联控疫情机制等，也都有故事类型叙事。它能帮忙建设公共医疗卫

生共同体，也能帮忙建设人类命运共同体。在这次疫情中，口罩故事就是一个携带多元类型的故事。中西口罩观差距很大，中外人士对“戴口罩”的反应大有不同，有各种版本的口罩民谣和口罩表演。一“罩”之间，中方不理解西方，西方也不理解中方。当全球疫情大爆发后，西方政要开始下达口罩令，中国驰援口罩至各国供不应求，口罩的故事也“逆行”而动，这在民俗学上叫自正律，它不费长枪短炮，就能来个一百八十度的大转弯，实质是各国在取长补短地跨文化。故事类型在疫情期间跨文化，就成了大众民俗。

故事类型是民俗学理论中举足轻重的部分。由芬兰科学院院士、赫尔辛基大学教授安蒂·阿玛图斯·阿尔奈（Anti A. Aarne）创建，美国印第安纳大学教授斯蒂斯·汤普森（Stith Thompson）修订。它对世界上2500个编号的故事进行研究。我在前面也提到，普罗普和钟敬文还都创造了非芬兰式的故事分类法，其中钟敬文用的是民俗志分类法。他用民俗志词语描述故事篇目，确定行文格式，编写类型句式，用以探寻中国故事类型的特点<sup>①</sup>。但这种研究的根本问题是仍以芬兰学派为参照系的，总体说未能跳出民俗学的圈子，不能放眼。

换个角度说，民俗是多元文化来源文化，故事类型是多元文化分类的产物。在德国浪漫主义文学运动和启蒙思想运动中，在冲破欧洲中世纪文学研究的科律时，这种早期分类研究已经产生重大作用，这样的成果本来应该引导民俗学研究走向“跨国”之路，但事实上民俗学是本国历史的守护者。还有一个机会是联合国教科文组织建立的非遗保护工作框架，它也让故事类型法拥有向“跨国”突破的希望，然而奇迹也没有发生，原因不难理解，在20世纪的战争与社会变迁中，民俗学的内化趋势日趋统一。全球化以来，商业化势头增长，又出现了文学浪漫主义、经济浪漫主义和非遗浪漫主义，这些都是世界市场催生之使然，而不是多元文化研究的结果，看似热闹都是弯路，民俗

<sup>①</sup> 董晓萍：《现代民间文艺学讲演录》，桂林：广西师范大学出版社，2008年。重点参见第五章第二节。



学的研究，没有在多元文化方向上突进。关于我国多元文化研究的特点，季羨林先生在晚年曾指出：“多少年来我总有一个感觉，觉得我们对国内少数民族文学，包括民间文学在内，虽然进行了一些研究，但是总起来看是非常不够的，而且也非常不平衡。中国少数民族文学异常地丰富，你只需想一想云南地区的少数民族文学的情况，想一想内蒙、西藏和新疆地区的少数民族文学的情况，便一目了然。”<sup>①</sup>季先生认为，我国汉族主体文化与其他各兄弟民族文化之间，长期互相交流，包括民间文学交流，我国学者需要了解这个特点。季先生所说，的确是我国多元统一国家的跨文化遗产。这类遗产在历史形成过程中，还吸收了外来文化要素，季先生正是中外交流史研究专家。这方面的研究做得好，可以为民俗学的“跨国”研究提供历史经验。

从“跨国”的概念切入，研究以故事类型为中心的民俗，有助于揭示民俗叙事规律的法则，揭示自我文化吸收他者文化和发生转型的研究框架。这种研究能展现对人类不同思维的发现过程，能在句式的可改写和可编辑行文格式中，探求文化差异，也能通过找到文化句式编码序列，对“原生态”民俗资源的创新动力，进行民俗学的先行研究。它的科学分析，还能提供民俗转为艺术、科幻的再生文本的路径，民俗学者再据此构建民俗叙事研究理论。

民俗学与跨文化学共享“跨国”的概念，可以发展以下概念群：1) 跨文化论，指口头传统的现代性质是跨文化共享文化。2) 自我工具论。指民俗文化的跨文化交流方式，未必是从一种文化到另一种全部吸收彼此的叙事内容和形式，而是找到那些可以促成共同理解和共同掌握的结合点开展工作。3) 文化丛论，指找出主题类型群，探索民俗叙事适应国家社会文化模式的过程。4) 文化自觉论。社会文化自觉依赖于概念、想象和情感唤醒，这时可以在跨文化的视野下研究民俗

<sup>①</sup> 季羨林：《少数民族文学应纳入比较文学研究的轨道》，原作于1988年3月4日，收入陈守成等主编：《中国民族文学与外国文学比较研究》，北京：中央民族大学出版社，1989年。另见季羨林：《比较文学与民间文学》，北京：北京大学出版社，1991年，第332—334页。

模式、文化模式和民俗知识。5) 二元结构论。民俗价值评价被世界原型解释知识和经验化的现象所双面引导。6) 文化含义网论。民间叙事文本是一个文化含义网, 包括传统文化知识、经验化知识、口头传统和文献传统持续发展生成的知识。

## (二) 将“多极点”的概念与“一国”的概念重组

民俗学是依赖传统的学科, 此点也容易让民俗学在一国落地, 微距近观。但与此同时, 民俗者却放下了对人类共有民俗的研究, 包括了在世界上广为分布、又从历史上存续至今的婚制、继承制、丧葬制等, 造成一国民俗研究与人类共有民俗研究的分离。还有一个原因是, 自上世纪60年代以后, 在很长一段时间里, 民俗学者吸取欧洲一元起源研究的教训, 对人类共有民俗的“起源”二字讳莫如深, 这也使这一领域的研究成为心照不宣的禁区。

引进跨文化学的“多极点”概念, 在民俗学的文化多样性来源研究与一国民俗研究之间, 找到了理论衔接点, 但还有几个问题需要考虑, 才能做跨文化研究。

首先, 民俗学缺乏人类共同民俗研究的短板还可以追溯到“民俗”一词被英国人创造时期, 当时英国民俗学者受本国人类学者泰勒的影响, 把民俗界定为一种原始文化现象, 包括“礼仪、风俗、行为惯制、迷信、歌谣和谚语”<sup>①</sup>。但当时英国以发生工业革命和农业改革, 成为新兴资产阶级国家, 在社会文化和风俗习惯各方面都发生了很大的变化, 如此界定民俗, 把民俗视为原始文化的化石, 静止不动, 这与英国的现实不符。但早期英国民俗学者反对人类学者在海外到处跑, 搜集别人的文化, 不耕耘自己的文化, 民俗学与人类学的分野似乎也就此形成。在今天看来, 民俗学这种范畴观, 其实是有先天不足。英国早期民俗学的代表人物班恩, 还把一国民俗学的研究范畴划分得相当广泛, 跟泰勒对“原始文化”的界定差不多都是广义化的定义, 这就为当时

<sup>①</sup> Alan Dundes, ed. *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore* (Lanham, Boulder, Oxford, New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 1999), p.11.

的一国民俗研究吃了定心丸，也给今天的跛脚民俗学研究埋下伏笔。当代英国民俗学认为，班恩阻止民俗学殖民化的倾向，此举应该肯定，但民俗学对内研究过宽而对外排斥的做法都未免失之狭隘。

其次，民俗学对内研究范畴过于宽泛，被无数现象所覆盖，造成对抽象基本问题的注意力不够，而家庭史和社会史的研究正是两个基本问题。相反，人类学和社会学从外部观察人类史，反而容易发现自我文化司空见惯而他者文化能看出的家庭史差异问题，从而推进了人类社会史的研究。19世纪末，马克思和恩格斯吸收这些在当时十分前沿的学说，创建了人类社会史理论，提出父系社会在人类社会演进中的特殊意义，对整个人文社会科学建设都产生了重大影响。民俗学在这个问题上乏于建树，但也不等于一片空白。故事类型具有世界分布式特点，其中就有很多家庭民俗和家庭史的故事，这些故事大都紧密联系着民俗。现在民俗学应该从一国民俗研究中腾出手来，从填补这块空白开始，有所作为。

再次，一国民俗学研究的转向还要考虑两个问题：第一，一国民俗研究的思想基础是本土来源民俗，但在人类史上出现过两种来源民俗，一种是多元来源民俗，如在历史上出现过国家分裂和民族遭受外来侵略的国家，在这些国家中，研究人类史，可以将自我民俗与他者民俗共同研究；一种是连续历史来源民俗，如中国，民俗在中国土生土长，在这些国家中研究人类史，可以在自我民俗与他者民俗之间进行文化圈研究和影响研究。第二，要考虑民俗史、家庭史与社会史的关系是什么？是家庭史决定社会史，民俗史处于显性文化地位？还是社会史决定家庭史，民俗史处于隐性地位？在对这两个问题的研究视角和研究方法没有想清楚之前，民俗学要向前迈一步也很难。民俗学多年裹足于此，再引进跨文化学的“多级点”概念，可以豁然开朗，也就是说，在多文化层面和多社会因素影响上，都可以用“多极点”的概念去理解，因为这不仅是一种概念，而且是民俗学者看到而没有办法表述出来的事实。

2018年我出版了《国家·历史·民俗》一书，书中写了我的近期研究心得。我摘引其中的一段，谈谈引入“多极点”的收获：“自19世纪以来，直至21世纪初，受到直线进化论的影响，母系社会的提法被当作神话般的无稽之谈，也有的学者将母系社会与母权制的概念混同，总之对两者都加以排斥，只承认父系社会和父权制的概念，将之视为人类文明进步的形态，但其实这方面的概念界定和理论构建都有可商榷之处，在研究方法上也有待改进。大量已出土的考古资料证明，在史前时期，的确存在过母系社会，有较为广泛的世界分布，而且充满了多样性。母系社会与其他非父系的社会与家庭形式还都有丰富的逸闻，包括世界各地的民俗，可惜以往学术界不承认这种文化多样性。但是，欧洲学者近年在西班牙北部和波罗的海国家发现了新的考古文物，再次提出了类似质疑，在世界其他地区发现的与之相似的考古资料也不少，这就再三提醒学者，不能对人类多元社会史和家庭形态轻率地一概而论，相反，从跨文化研究的视角出发，补充使用民俗学的方法，还能为学者重新研究这类问题提供一种新的可能，促使学者按照已经发现的社会文化差异性资料，对这方面的概念，乃至人类社会的多元形态，做出更好的解释。”<sup>①</sup>

民俗学与跨文化学共享“多极点”的概念，可以发展以下概念群：1) 多义情境。民俗文化有多重意义。它是如何形成的？这取决于研究对象所提供的参照物（或语境）获得阐释机会的可能性。在这种研究中，民俗学者可采用“多重意义的观点”，这是基于民俗史的本质是一种由家庭文化表达的社会事实。民俗史、家庭史和社会史不是个案的组合，而是不同层级逻辑的排序，也有复调的双重隐喻用语也被纳入三者关系的变异，在民俗的深层形成数个意义维度。人类学、考古学和民俗学对家庭史和社会学的解释不是互相排斥的，而是从不同视角发现了现象的不同语义。2) 自我信仰。这是民俗史的重要组成部分，

<sup>①</sup> 董晓萍：《国家·历史·民俗》，北京：中国大百科全书出版社，2019年，第164—165页。

人们对民俗、家庭和社会的关系的记忆，有赖于它在自我信仰系统中的描述和表达能力。历史性的自我信仰系统要求增加历史上的本地和本民族的自我概念去描述。3) 动态知识论。民俗史中的概念是一个动态生存系统，不能按照人类学、文学和历史学的传统方法去严格地界定或限定，民俗史中的家庭史的含义在社会生活的变迁过程中被不断地重新建构，被再三再四地重新解释，呈现出它的动态活力。但民俗史与社会史的结构变化较慢，所以今天人们还可以通过民俗史研究，在跨文化的视野下，观察古代社会结构的一些要素。

### （三）将“文化转场”的概念与“技术民俗”的概念重组

以往民俗学者做过跨文化故事比较研究，在中国和日本，柳田国男、松本武雄和钟敬文都做过这种研究，还都出版了著述<sup>①</sup>。但跨文化故事比较研究还不是跨文化化学研究，因为这种故事比较研究是时间上的线性研究，是通过比较的方法发现两种国别文本之间的异同，观察功能的差异带来的意义研究<sup>②</sup>。跨文化化学研究是空间过程研究，包括时间过程，但不是时间的平移。民俗学以往在空间过程研究上比较薄弱，被搁置的空白点很多，跨文化化学就有这个优势。从跨文化化学与民俗学的这种关系看，可拓展课题的数量是令人期待的，这里不细说。兹仅以“技术民俗”及其所涉及的传统手工艺学为例，谈谈民俗学与跨文化化学共享一个概念——“文化转场”，可以怎样既拓展民俗学的研究空间，也充实跨文化化学的研究空间。

海外汉学对我国传统手工艺学的研究相当深入，以李约瑟（Joseph Needham）为代表的西方同行，还提出了传统研究传统工艺学的理论与方法，但我国科技工作者和民俗学者对这个领域都关注不

① 钟敬文：《老獭稚传说地——三个分布预朝鲜、越南及中国的同型传说地试断》，原文于1934年写于日本，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），上海：上海文艺出版社，1985年，第128—148页。

② [法] 弗朗索瓦·法罗：《我们在故事中学到的关于人的知识——故事的研究》，刘璧榛翻译、董晓萍审校，北京：法国远东学院北京中心编印，北京：中华书局，2003年。

够<sup>①</sup>，相比之下，科技史学者做了更多的、出色的工作。现在民俗学有希望跟上脚步，主要通过将跨文化学的“文化转场”的概念，与民俗学的“技术民俗”的概念两相组合<sup>②</sup>，就可能使民俗学和跨文化学都取得不一样的成果。

“文化转场”的概念，据法国学者西班牙（Michel Espagne）的解释，指不同文化交集后的一种建构，它要求对研究对象的语言和文本中的概念做语境调查，观察概念在某种语境的实际运用的过程中，在具体词义上产生的变化，并由此带来的概念内涵的变化。有些概念是从一种语言转到另一种语言，或者从一种编年史、一种文学理论或哲学，转向另一种相同门类的表达，所发生的意义上的变化，而且可能变化很大。有一些概念是在语言交流渠道中发生的变化，如从一种语境转为另一个语境，造成某种语义运动，给概念的语义带来变化，再提炼结晶语，用以概括对文化转场现象的整体认识。语源学的理论与语境调查的方法，现在也被人文科学中的文、史、哲和艺术学等所共享<sup>③</sup>。

“技术民俗”的概念，指对传统手工艺的工艺流程、地方知识、师徒传承和相关民俗意义产品的综合研究。对这种产品的艺术审美观，因文化差异，会有不同理解，但对其技艺观念和技术活动进行全过程描述，这个认识是统一的。我国的“技术民俗”产品在天作人合的农业文明中大量涌现，在中央与地方双层管理模式中推广，富有中华历史文明的特征。在民俗学的范畴中，“技术民俗”的研究覆盖物质生产民俗、物质生活民俗、社会组织民俗和民间科技民俗多个研究分支，但过去这里长期留白，这意味着民俗学的研究不完整。

---

① 董晓萍：《传统工艺、多元社会模式与高等教育》，《中国科学院院刊》，2018年第33卷第12期，第1327—1336页。在此文中，我对〔英〕白馥兰（Francesca Bray）、〔德〕薛凤（Dagmar Schaefer）和〔法〕葛兰言（Mercel Granet）的研究做了较详细的介绍，限于篇幅，在此不另赘述。

② 董晓萍：《跨文化技术民俗学》，北京：中国大百科全书出版社，2019年。

③ 〔法〕西班牙：《文化转场与人文科学史》，董晓萍译，该文从艺术史和语言史的角度对“文化转场”做了透彻的阐述，详见本期发表的此文全文。

以往民俗学研究传统手工艺，主要研究工匠与行业故事和行业组织民俗，其实是把故事类型法带入这种研究，导致以下问题：1) 在理念上，重视故事文本研究，忽略技术民俗研究，乃至用文本研究法代替技术研究法。然而，故事文本研究即便精细到极致，都只是技术民俗观念的想象部分，离技术设计和物化产品都还差得远。打一个不恰当的比喻，用能工巧匠故事研究覆盖手工铸铜技术研究史。2) 在理论上，以往用甲方传乙方的两两研究，代替从工匠、到技术、到产品、到流通的全套研究，抹去了过程研究，没有建立对材料观、作坊观、设计观、制度观、产品观、功能观和流通观的复杂概念之间的全程变化研究，妨碍了民俗学向过程研究方面发展。3) 在方法上，惯用两两比较，如师与徒之间的二人传授研究；不习惯三种或三种以上行业协同研究，也没有开展技术活动的语言时空、民俗时空、物质时空、展览与收藏时空的整体研究，大面积的研究项目无法进行。4) 在技术研究对象上，专注于人和叙事，不大关心技术流程。5) 在技术与制度上，聚焦技术，不问官方制度与官方和地方的政策。6) 在范畴上，研究一国内的历史产地和历史作坊技术，不做外来技术的输入和国内技术的外输研究，忽略传教士科学家对中国官方与民间技术的概念的影响，也忽略中国技术产品的艺术与科学理念对外国的影响。然而这类研究又不是可有可无的，如外来传教士对我国的科技器具、机械艺术、地图编绘的编辑与改写、对民间历时与天文观测的综合研究，对西方科学观的中国翻译与改写，里面都有很多概念的转化的思想活动。一带一路、丝绸之路、各国礼品展览，都留下了较为丰富的技术民俗史料。此外，唐玄奘西行研究、中印关系史研究、新疆文物研究、都有史诗般技术民俗研究线索呈现，或许都可以从“文化转场”的角度开辟新路。民俗学对此不知道，不探头，也不发声，就错过了无限风景。

民俗学与跨文化学共享“文化转场”的概念，可以发展以下概念群：1) 二元过程。“从文化转场”角度看，技术民俗处于解释者的世界认知和经验化地解释世界的过程中。技术的真实含义不是在某个故

事中发现的，而是在濒临隐去的工匠那里发现的。这里所说的含义是一个过程，一个在经验化的人与物之间能产生驱动力的关系之中产生。

2) 主流话语。技术民俗的话语属于主流话语，但两种话语处于变动之中，变动的动力在于生产模式、生产原料和生产流通三者的变动。每种变动的异文都是最能表现自我特征的那一部分。在这个意义上说，民俗学者的过程研究不能将各种异文归于一统，那样会失之简单化，偏离技术民俗研究的目标。民俗学者要关注传统的技术承担者和产生需求者沟通过程的诸方面。

3) 制造能力。传统工艺品的制造能力是工匠技术展示与描述这种展示的可能性的一系列任务。展示是技术民俗与生俱来的特征。工匠在这一过程中的所有努力和叙事都表明了他们对“对物质世界可能是什么和我们可能采取怎样的行为方式”的一种定位。在这方面的研究中，在主要过程研究的合理性、完成性与资源结构的公平性，要从工匠记忆和工匠民俗中了解他们从民俗知识网络中提取技术深层含义的特殊能力。

从跨文化学看民俗学，不是要全部去做人类共同民俗研究，忽略一国民俗的研究，而是两方面都要做。（未完待续）

