

文章编号: 1673-1646(2025)06-0087-10

神话叙事的标准化与资源性转化

——以泌阳盘古神话为例

孙艳艳¹, 张俊飞^{1,2}



(1. 信阳师范大学 法学与社会学学院, 河南 信阳 464000; 2. 西南民族大学 民族学与社会学学院, 四川 成都 610043)

摘要: 标准化是推进非物质文化遗产保护与发展的重要工具, 但现有研究对其界定存在模糊性, 导致标准化对非遗保护的利弊引发争议。结合非遗的标准化实践, 可以将提升保护工作效率的工具性规则定为程序标准化, 将约束非遗内容的强制性统一行为定为内容标准化。以国家级非物质文化遗产名录中的泌阳县盘古神话为例, 系统剖析官方机构、传承人及旅游区等在盘古神话搜集整理、申遗、传承人筛选及保护实践过程中, 对盘古神话叙事实施的程序性与内容性的双重标准化实践。各主体应突破单一的标准化思维定势, 明确自身定位, 并围绕神话叙事特征, 以程序标准化为导向, 以资源性转化为关键途径, 通过创新表达实现神话叙事传统与当代需求的创造性融合。

关键词: 盘古神话; 程序标准化; 内容标准化; 资源性转化; 非物质文化遗产

中图分类号: G122 **文献标识码:** A **doi:** 10.62756/xbsk.1673-1646.2025150

引用格式: 孙艳艳, 张俊飞. 神话叙事的标准化与资源性转化: 以泌阳盘古神话为例[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2025, 41(6): 87-96.

Standardization and Resourceful Transformation of Mythological Narratives

——Taking the Pangu Myth in Biyang as an Example

SUN Yanyan¹, ZHANG Junfei^{1,2}

(1. School of Law and Sociology, Xinyang Normal University, Xinyang 464000, China;

2. The College of Ethnology and Sociology, Southwest Minzu University, Chengdu 610043, China)

Abstract: Standardization serves as a crucial tool for promoting the protection and development of intangible cultural heritage, yet existing research exhibits certain ambiguity in its definition, leading to debates on whether standardization is conducive to the protection of intangible cultural heritage. Combining with the standardization practices of intangible cultural heritage, the instrumental rules aimed at improving the efficiency of protection work can be categorized as procedural standardization, while the mandatory unified behaviors restricting the intangible cultural heritage itself are defined as content standardization. Taking the Pangu myth in Biyang, which is on the national intangible cultural heritage list, as an example, this paper systematically analyzes the dual standardization practices of procedures and contents carried out by officials, inheritors, tourist areas, etc., in the collection and collation of the Pangu myth, application for heritage status, selection of inheritors, and protection practices. It is argued that all subjects should break through the single standardized inertial thinking, clarify their own positioning, focus on the narrative characteristics of the myth, take procedural standardization as the guide, and take resourceful transformation as the key approach to achieve the creative integration of the myth narrative tradition and the needs of the times in innovative expressions.

收稿日期: 2025-06-23

基金项目: 2023年国家社会科学基金一般项目: 中原经歌的传承机制与民间社会思想研究(23BZJ049); 信阳师范大学“南湖学者奖励计划”青年项目

作者简介: 孙艳艳(1986—), 女, 副教授, 博士, 硕士生导师, 从事专业: 民俗学。E-mail: sunyanyan1930@xynu.edu.cn。

Key words: Pangu myth; procedural standardization; content standardization; resourceful transformation; intangible cultural heritage

21世纪初以来,中国非物质文化遗产(以下简称“非遗”)保护工作先后经历了以非遗申报为重点的“名录”时期、保护与发展并重的“后申遗时期”,以及以法规规范作为指导的“标准化时代”^{[1]19}。2006年,我国公布第一批国家级非遗名录^[2],伴随着非遗项目的申报与保护工作的持续推进,标准化与非遗保护的联系日益紧密。

1 民间文学类非遗的标准化挑战

目前,学界对非遗标准化实践的定位是“标准化作为一种现代管理工具,在非遗领域的应用旨在制定统一的技术要求,提升非遗保护措施在具体操作环节的科学性、规范性,并可促进非遗相关产品与服务对接现代经济社会相关行业领域”^{[3]12}。

部分学者对标准化持积极推动的态度。例如,张兆林认为制定生产标准不仅不会对非遗自身产生负面影响,反而更有利于增强公众对非遗的接纳度^[4];王霄冰、胡玉福通过探究非遗保护实践中现存的问题,阐释了因类制宜制定保护操作、项目分类等标准所发挥的关键作用^[5];张寒月进一步强调非遗保护过程中的标准制度建设对其规范化发展、保护效率提升的重要意义^[2];陈建和高宁则认为我国非遗建档保护研究的重要趋势之一是非遗建档标准化、规范化研究^[6]。

部分学者对此持稳重谨慎的态度。例如,王丹在对刘德方故事采录整理过程中发现,偏离原始文本的标准化处理导致民间文化背离其本质,进而主张保护与还原民间故事的真实价值^[7]。漆凌云也提出,一味追求非遗故事的完美典型化不符合民间文学类非遗的异文多样性特征,且容易导致同质化的后果,因而主张更应注重“忠实记录”,避免过度强调内容统一性^{[8]41}。

综上所述,现有研究对非遗标准化的界定存在一定的模糊性。既有学者强调标准化在保护过程中的技术规范价值,又有学者批判标准化导致叙事同质化风险。这种概念上的混淆,导致“标准化是否有利于非遗保护”这一问题存在争议。究其根源,有两点值得思考:

一是支持标准化的学者主要讨论传统手工艺

类非遗,他们认为标准化能够提升此类非遗的生产效率、产品质量等,促进市场化转化。反对者则主要关注民间文学类非遗。尽管二者同属民俗范畴,且均具有民俗整体“传承和扩布过程中引起的自发和渐进的变化”^{[9]16}的变异性特质,但与传统手工艺类非遗相对稳定的表现形式相比,民间文学类非遗的流传变异性更为凸显。因为民间文学“在流传过程中,作品不归一人所专有,人人可以改动,所以作品常常是不固定的,它的内容和形式不断处于变化之中”^{[10]10}。鉴于非遗项目各类型的差异,若采用统一的标准化规则,势必引发相应张力。

二是未能区分标准化作用于非遗的两种不同维度。结合非遗目前的标准化实践,笔者认为,可以将包括申报材料格式、档案记录标准、数字化保存程序、传承人认定机制等提升保护工作效率的工具性规则归为“程序标准化”;同时,将包括删减异文、修正方言、净化情节、确立标准内容等约束非遗内容的强制性统一行为归类为“内容标准化”^①。由此可见,在民间文学类非遗的标准化实践中,“程序标准化”是实现其保护与传承的重要工具,但过度强调统一性、规范性的“内容标准化”要求则与民间文学所具有的集体性、口头性、变异性特质存在明显张力,并阻碍其活态传承发展。

我们在非遗保护实践中,应肯定和提倡“程序标准化”,但在“内容标准化”操作方面,特别是面对民间文学类非遗时,则需要慎重。本文以河南省泌阳县盘古神话为例,通过分析包括神话采集、神话申遗与传承人筛选、神话传承与保护等环节的标准化过程,来剖析其标准化实践及影响,并探讨各主体协同共进的标准化路径。同时,笔者也基于神话叙事特质,探讨程序标准化与神话资源性转化的关系。

2 盘古神话申遗与传承人的筛选

泌阳县盘古神话主要分布于盘古山及其山麓下的盘古乡一带,考古调查表明,早在唐代,泌阳县盘古山上已有庙宇^②。新中国成立以来,在盘古神话的传承过程中主要存在三个重要的发展阶段:“三套集成”时期的故事采集阶段、盘古神话申遗阶

① 在此感谢两位匿名评审专家提出的批评意见,受专家意见的启发,笔者提出这两个概念,以帮助澄清非遗标准化过程中的争议。

② 内容源自《泌阳县盘古文化申注民间文化遗产项目的报告书》,泌阳县文化馆工作者张立民收藏。

段、传承人选拔阶段。各时期均存在对于盘古神话叙事的程序与内容双重标准化,在此过程中,可看出程序标准化对神话传承的助推作用,以及过度内容标准化对于神话叙事本质的背离。

2.1 “三套集成”时期的神话采集

20世纪50年代,因钟敬文批评搜集整理过程中任意改写的学术本位观点,从而引发学界争论,最终于1958年形成了十六字方针:全面搜集,重点整理,大力推广,加强研究^[8],由此确立了学术界长期以来的故事采集原则。基于抢救民间文学的迫切需求,20世纪80年代,中国民间文艺研究会常务理事扩大会议决定编纂《中国民间故事集成》《中国歌谣集成》《中国谚语集成》三套集成^[11](以下简称“三套集成”)。在“三套集成”的整理过程中,其编纂宗旨特别强调“三套集成各卷本要严格注意科学性、全面性和代表性,选入的作品,一定要符合‘忠实记录、慎重整理’的原则,避免失真。要具有高质量,真正反映各民族劳动人民口头文学的原貌”^[12]⁶²。

但是在“三套集成”时期,由于工程量庞大,需要动员基层工作者广泛参与,而基层人员并非专业学者,虽经培训,其工作质量仍难以达到专业水平,导致该时期的相关工作存在程序标准化失范,甚至导致过度内容标准化。例如,在搜集民间文本中,存在着不符合全面搜集的采录原则,以及书面资料脱离语境等问题^[13]。据传承人王信卿回忆,在20世纪90年代,泌阳县盘古神话搜集工作进行初始阶段,工作人员搜集盘古神话时未采用口述记录方式,而是要求其将故事书写成稿上交。这种由调查对象独立完成的方式不符合盘古神话的常规传承方式——“口述”,这种重结果轻程序的方式在一定程度上破坏了神话讲述的真实语境。此外,当时《盘古山故事》的负责人曾向王信卿搜集故事,王信卿丰富的故事储备和生动的表述提供了大量故事资源,其中“盘古开天辟地”是他故事体系中的重要部分,但该书最后未予采录,原因是其讲述的“用斧子砍”的内容不符合“洪水”的逻辑,认为神话应是“洪水”灭世后的再创世而非“用斧子砍”来开天辟地^③。文化工作者既违背了采录原则,其否定行为也打击了传承人的积极性与自信。

“三套集成”工作时期实现了神话文本的大规模搜集与保护,对于后续盘古神话的申遗工作以及故事传播、知名度提升都发挥了重要作用。但此阶段的工作也存在着采录者居于主导地位,以致削弱神话地方性特质的程序失范现象;以及筛选异文,追求正统,进而损害神话多样性特质的内容标准化倾向。

2.2 盘古神话申遗与传承人选拔

泌阳县盘古神话的申遗与传承人筛选过程,是程序标准化与潜在内容标准化交织作用的典型阶段。2003年,《保护非物质文化遗产公约》通过,在全球范围的非物质文化遗产保护热潮的推动下,中国政府展开非遗保护运动^[14]。泌阳县文化馆积极响应国家号召,遵循既定的非遗申报流程,采取分组分工的方式投入到非遗保护事业中。2005年4月,泌阳县文联向上级文联及民间艺术家协会递交《泌阳县盘古文化申注民间文化遗产项目的报告书》^④,该报告书将学者们在泌阳县进行的神话研究作为体现盘古神话学术价值的重要组成部分。

此时学术界对泌阳县盘古神话的研究主要是1984年河南大学张振犁带领的中原神话调查组进行的盘古山神话专题采风,他们当时便发现此处是盘古开天辟地神话的重要产地^[15]。1991年,张振犁出版首部以中原神话为研究对象的著作《中原古典神话流变论考》^[16],在该书“盘古神话新论”章节进一步证明了泌阳县作为“盘古山神话群”重要组成部分的不可忽视的价值^[17]²⁷。在该书附录《中原神话调查报告》三则中,程健君也对调查组在泌阳县盘古山进行实地神话采录的历程与见闻进行了详细的记述^[17]³¹⁰。结合学者们丰富研究成果的支撑及泌阳县文化局对于盘古神话意义、影响等价值的积极提炼,2005年5月,泌阳县收到《关于将泌阳县盘古文化研究列入河南省民间文化遗产抢救工程项目的通知》,此后,泌阳县盘古文化研究成为“鄂豫鲁三省地域文化抢救首批项目之一”^⑤。又因其现存丰富的盘古神话资源与深厚的群众基础,泌阳县于2005年12月4日被赋予“中国盘古圣地”的称号。伴随着研究与保护的不断深入,2008年,盘古神话被正式列入国家级非物质文化遗产名录^[18]。

回顾这一申遗过程,学者对神话故事的发掘、

③ 访谈人:孙艳艳、周波、张俊飞、时天封;访谈对象:王信卿;访谈时间:2023年4月23日;访谈地点:河南省驻马店市泌阳县王信卿家。

④ 泌阳县文化馆工作者张立民收藏。

⑤ 内容源自《关于将泌阳县盘古文化研究列入河南省民间文化遗产抢救工程项目的通知》,泌阳县文化馆工作者张立民收藏。

故事体系的整合,以及当地政府遵循申报流程与规则的积极争取,都对成功申遗发挥了重要作用。申遗的成功标志着保护工作的新开端,正如王拓强调,围绕传承人的立档、保护与传承是非物质文化遗产学的重中之重^{[19]55}。这一观点提示我们,后续的实践应积极完善以传承人为中心的程序标准化建设。

非遗保护的本质是文化的延续,而文化传承的关键在人,尤其是传承人^[20]。为顺应国家号召,充分发掘自身资源,完善非遗体系建设,泌阳县着手展开盘古神话传承人的选定工作。根据王信卿的回忆,这次选拔结果是通过聚集盘古山脚下村庄里能讲故事的村民,再根据他们的表现来进行评估的方式决定的。政府是以讲故事的质与量为标准进行传承人的选拔,王信卿因为故事讲得又多又好,最终被选为第一批传承人并被推荐到省里开会。

一下子一百多人呀,搁那儿开会。我记得我是第十几个讲的,我讲了以后他们都不敢讲了。他们有的都是知道个这、知道个那的,都凑不成个故事。当我给他讲了之后,别的都不好讲了嘛,都没讲家(讲故事的人)^⑥了,都该对付(应付)的。最后一下子就是推荐到省里开会去了。^⑦

政府的筛选标准充分考虑了对传承人的素质要求,包括故事储备、心理素质、口才等,为盘古神话的传承、传播与发展储备了坚实的力量。然而,1948年出生于盘古山附近百神庙村的王信卿之所以能够在选拔过程中脱颖而出并最终成为传承人,正是因其深厚根基来自未被标准化内容框定的、源于生活与实践的本土性滋养。

在成为省级非遗传承人之前,王信卿对盘古神话的热爱及对传播盘古神话的热衷早有体现。他所熟知的数十个故事及大量的俗语多来自他爱讲故事的爷爷,其家离盘古山非常近,爷爷在生活中经常会讲到和盘古山相关的故事。另外,当地有上山烧香的风俗习惯,特别是在大年三十的晚上,熬年(守岁)的时候,大家都会选择在山上度过,这就有了聚众相处的机会,这时大家都会不约而同地你一言我一语“扯盘古爷的事儿”。久而久之,在这种环境的熏陶下,王信卿心中的盘古神话一篇篇地积累,并逐渐形成了一个丰富的神话体系。王信卿自1983年起便常年在盘古山上做生意,闲聊时会讲起盘古神话,常常引得行人驻足倾听。日复一日,这

一活动变得颇受欢迎。随着他的影响力逐渐扩大,在盘古山上讲神话成为他乐在其中的日常活动。这种根植于日常生活的、随情境而变的讲述,是盘古神话作为活态口头传统的生命力所在。

王信卿在2013年被评选为盘古神话省级非遗传承人后,除了配合政府单位做好传承人相关记录、宣传工作之外,他还在每年三月初三的盘古山庙会时坐在专门为其搭建的露天平台上,为来到盘古山祈福的人声情并茂地讲述盘古神话,台前行人驻足,更有人特地慕名前来聆听。这一活动也成为了往年盘古山庙会上的固定节目。除了与听众面对面的互动,王信卿也积极配合着神话收集整理工作。笔者收集到的现有明确标注王信卿讲述者身份的书籍主要有《盘古神话》《盘古山故事》《泌阳民间故事撷萃》三本。

总之,政府对传承人的筛选,其初衷在于严格地契合盘古神话的口头性、多样性等传承标准,也确实为盘古神话的活态传承增添了关键力量。然而,选拔过程本身所采用的强调质与量的集中评估模式,也不可避免地具有一定的局限性。与此同时,传承人自身对盘古神话的本土性认同、对盘古神话的传承意识及自身故事体系的塑造等一系列看似“私人化”的经历,恰恰构成了抵御过度内容标准化的重要屏障,真正为我们展现出一幅生动、真切的与神话共生共长的生活图景。

3 盘古神话的文本化保护实践

前文所述的盘古神话保护实践,实质上是程序标准化与内容标准化在学者、政府、传承人三类主体一系列行为中的交织呈现。这一双重标准化过程,虽体现了各主体参与非遗保护的积极性,但程序与内容标准化的边界模糊及目前各主体有待商榷的角色定位,进一步强化了非遗保护实践中的张力与困境,尤其表现为对神话叙事活态性的潜在消解。下文将聚焦具体文本与传承主体,剖析双重标准化的实践逻辑及其影响。

3.1 学者的神话文本化转述

文字是重要的记忆辅助工具,作为一种重要的非遗保护手段,它以书面文化的形式来继续发挥口传文化的记忆功能^[21]。笔者在调查过程中发现,目

⑥ 括号内为对当地方言的解释,下同。

⑦ 同③

前泌阳县盘古神话除了在特定场合,如庙会等活动中进行口头分享以外,人们在日常生活中很少主动进行盘古神话的口头交流,即使是在盘古山上也少有人讲述神话,口头神话讲述这一形式似乎式微。相比之下,盘古神话通过书面文本进行传播的形式却逐渐成为主流。在这一转变过程中,学者发挥着主要作用。有学者强调,若要把民间文学读物呈现给读者则需要经过科学写定环节,即在原始记录稿的基础上,遵循“不能有重要的改动(如不能改变主题、人物、情节、体裁等)”与“不能增加实质性内容”的要求进行整理,进而在忠实原作的基础上更好地体现原作^{[22][235]}。但在实际操作中,学者们基于不同的需求与采录规范对神话叙事内容进行了重塑。为了较为清晰地揭示程序与内容的双重标准如何作用于神话文本,笔者选取两篇主题相同却是在不同时期由不同学者采集整理的神话文本进行对比分析。

3.1.1 《滚磨成亲》文本化转述

《兄妹成婚》(也被称为《滚磨成亲》)是盘古神话中的重要组成部分,也是王信卿最为熟悉的故事之一。根据访谈得知,这一部分的故事作为传承人故事体系的核心,具有较强的稳定性和可持续性,因此可作为传承人的代表性作品来进行比较研究。通过对这一主题的不同文本的比对,可以看到传承人叙事能力发展及学者的标准化实践对神话本身、神话传播所产生的影响。

《滚磨成亲》在1994年春由王信卿于盘古山讲述并被采录下来,最终收录于《泌阳民间故事撷萃》(2010年版)一书。2023年4月23日,笔者一行人前往王信卿家中进行访谈,了解到他属于省级非遗传承人,并且曾经创造出一次性讲述七八十个故事的纪录,但传承人已年逾七十,且近年来受脑梗的影响,记忆力大不如前,从前那些熟记于心、张口即来的传说大多再难忆起,只剩少数几篇早已成为身体记忆的最为基本的神话传说时还能讲得清楚。传承人共讲述了《开天辟地》《滚磨成亲》《捏泥造人》三篇。其中,王信卿是这么讲述《滚磨成亲》神话的:

他俩(指的是盘古兄妹)搁这生活住哩嘛,每天都是这样,单一(特别)一天,他就搁这儿很忧愁啊:“你说咱俩要再一老了,这不天下还是没人呢,这咋弄呢?”正在忧愁这事呢,这个太白金星就又

变成那个老汉又过来了。这跟人相遇,谈谈这,说说那的。盘古给他搬了个石凳子,俩人坐那就聊家常来,说说(一直说),说到最后了,也扯到这道上——人烟的事。这个老汉说话了,他说:“恁兄妹俩可以成亲啊,这是上天的旨意,成亲繁衍人类,不然他就要绝。”但是盘古是个正直人,他一听,不符合口味(观念):“不中,你这住(这样)说,哪有兄妹成亲的呀?这都是没道德了。”这是说了一大些(很多)。但是最后这个老汉说:“这是上天旨意,不能违背,你要不信了,东面有座山,那个山上有盘磨……你要不信就叫磨从山上面向下滚,如果两盘磨要合到一起,你俩定得成亲,合不到一起了,顺其自然,那就算了。”……下来两个磨合到一起了,盘古爷看呆了,这个老汉哈哈大笑:“这是天意,恁两个快快成亲。”所以说呢,他姊妹俩就这样在老汉的帮助下成了亲。

成了亲完了以后呢,就接着我跟你说了,头一胎生了一个肉蛋……下次一生产下来又是个肉蛋,他就给它砍开,砍开了一瞅是小妮,查查一百个,配(加上)砍死了俩正好一百个,所以说,我说这个“千金”,托着一个都十来斤,这一百个都千斤呢这不是……他最后呢就是给他们起上名,你叫个王啊,你叫个李啊,所以说这以后,形成百家姓。

这个名字也有了,这又多了,这都牵扯到盘古奶的事了。有的那小妮们好(喜欢)问:“俺是您生的,您是谁生的?”问她找她,追根求源的。这个盘古奶也不好说她是姊妹俩,也不好意思了,她就跟盘古爷说:“这孩们都大了,我得走,我不搁这儿。”她掂着那扇磨,同时呢,走的时候还嘱托了一句话嘛,她说:“以后都叫他们咋远咋结亲,别叫他们姊妹结亲了,不能走咱的覆辙,知道了吧?”……她不叫(不让)近亲结婚。这盘古奶走了之后,这盘古爷都教他们干活了,最后叫他们分到这个世界各地,哪儿都有。^⑧

以上是笔者对王信卿讲述的盘古神话的现场转录文本,为力求贴近讲述原貌,转录时仅通过添加注释保留了方言特质与讲述语境,但限于篇幅,上述文本只保留主要情节,暂删去了部分对环境、人物心理的细节描述等内容。将该文本与收录于《泌阳民间故事撷萃》的同主题神话《兄妹成婚》对比可知,尽管故事讲述者为同一人,但因采录主体、时期及采录规范不同,两份文本存在显著的差

⑧ 同③

异。这些差异正是神话文本化实践中程序标准化与内容标准化交织,以及传承人自身叙事能力发展共同作用下的重要体现。《泌阳民间故事撷萃》中所收录《兄妹成婚》的内容具体如下:

盘古兄妹拾柴路上,有一个石狮子。

有一次,石狮子喊着盘古兄妹,叫兄妹俩来拾柴时给它拿馍吃,俩人答应了。每天拿两个馍放在石狮子嘴里。过了好些时,石狮子给兄妹说:“哪一天你俩见我的眼睛红时,就是要天塌地陷了,你俩赶快钻到我的肚里来,我帮你们躲过劫难。”有一天,一个杀猪的人走到石狮子跟前,把粘在手上的血正好抹在石狮子眼上。盘古兄妹见石狮子眼红了,急忙钻到石狮子肚里。原来他俩过去放的馍没动,石狮子是给他俩存的。他俩饿了就吃,过了七七四十九天,大难过去了,石狮子才让两人出来。

这时天下没有人了。石狮子劝盘古兄妹说:“你俩成婚吧?”盘古不答应。

石狮子说你两人滚磨成婚。两扇磨从山上往下滚,合在一起就成婚。盘古见两块石磨合在一起了,很恼,掂一扇磨就扔到西大山去了。

盘古兄妹成亲后。为繁衍后代,就捏泥人。泥人长大了,老是问盘古奶:

“我们是从哪里来的呀?”盘古奶奶害羞,不好意思说兄妹成亲,就和盘古爷分开一个人去西大山了。有的说盘古奶奶去南召、鲁山了;也有的说盘古奶奶去了豫西嵩县石门乡,那里也有一扇石磨和大磨村的石磨正好是一对。后来,那里有人还专程来大磨村查对过这里石磨的情况。^⑨

3.1.2 《滚磨成亲》文本对比

通过对比同一人在不同时期和情景下所讲述的同一则故事的不同版本^[7],可得出以下几点不同:

首先,在字数上具有明显差异。《泌阳民间故事撷萃》中的版本共有四百余字,语言较为凝练;而通过录音转录的版本有一千余字,更为详实地保留了讲述现场的原始风貌。这一现象的出现,一方面可能源于早期采录者为适应书面出版要求而对口头叙述进行的提炼与压缩;另一方面,也可能与传承人王信卿在不同时期的叙事策略与整合能力有关。

其次,从故事情节方面进行进一步的对比,两个版本的内容表现出了明显差异,详见表1。

表1 《滚磨成亲》不同版本故事情节单元整理

| 情节单元 | 《泌阳民间故事撷萃》 | 笔者整理 |
|------|------------------|-----------------------|
| 单元1 | 兄妹二人遇到石狮子,灾难来临被救 | |
| 单元2 | 天下无人,石狮子劝兄妹滚磨成亲 | 天下无人,太白金星劝兄妹滚磨成亲 |
| 单元3 | 磨合成亲,把一扇磨扔到西大山 | 磨合成亲 |
| 单元4 | 捏泥人繁衍后代 | 盘古奶生出肉蛋 |
| 单元5 | 盘古奶奶害羞,独自前往西大山 | 盘古奶奶掂着磨前往西大山,告诫不要近亲结婚 |
| 单元6 | 有人专程来大磨村调查石磨的情况 | 盘古爷教孩子干活,分散各地 |

由上可知,两个版本的故事在主要发展方向上大致相同,但是具体内容却有所差别,具体差异可以总结为以下几点:

第一,角色不同。在书中收录版本里劝兄妹成亲的是救了两人的石狮子,而转录的版本里劝两人成亲的却是太白金星。在王信卿的盘古神话体系中,“白胡子老汉”即太白金星是重要人物之一,他在其他故事如《开天辟地》里也有出现。这一差异,既可能是早期采录者为使故事独立完整而进行的更改关键角色的内容标准化操作,也可能是传承人在后续实践中,为使得盘古神话系统连贯而进行的关键角色塑造。

第二,情节不同。书中版本包含了原本属于《开天辟地》的“兄妹遇石狮子被救”的情节,而采录的版本则未涉及这一内容。这种差异,一方面体现

了早期采录者为追求故事丰富而进行的整合,这是一种内容标准化的尝试;另一方面,也可能与传承人后期对故事结构有了更清晰的界定,情节更分明、叙事更聚焦有关。

第三,细节不同。转录的版本保留当地方言习惯,语言通俗生动,本土性强,有助于神话在本土语境下充分阐释其意义,同时,该版本对人物心理、表情等也进行了细致的描述,使得盘古爷、盘古奶及太白金星的形象更为立体。书中收录版本则对语言进行了较为明显的书面化处理,较少细节描述,虽与早期传播需求有关,但在一定程度上降低了神话叙事的趣味性和生动性。

第四,目的不同。两个版本的最后部分呈现出较大的差异,在单元5中,转录版本与前者相比增添了“告诫不要近亲结婚”的叙事情节,在丰富盘古

^⑨ 王信卿讲述,孙德兵、王瑜廷采录,采录时间:1994年春。政协泌阳县委员会学习与文史资料委员会编:《泌阳民间故事撷萃》,内部资料,2010年,第15页。王信卿收藏。

奶奶形象的同时,将叙事情节与人们的生活常识联系起来,增强了神话本身的教化功能。书中收录版本着重强调“有人专程来大磨村调查石磨的情况”,虽是将故事与实物联系起来,却表现出了较强的宣传目的性,脱离了讲神话本身。

综上所述,造成同一故事版本差异的原因是多元的,它部分可归因于传承人自身叙事能力随时间流动的自然发展,但不同时期的学者与采录者所遵循的文本化规范与操作实践,亦是导致角色更替、情节增删、语言转译和目的侧重等变化的重要因素之一。这种为顺应主流文化而对民间文学文本加以改编的操作,本质上是一种“经典化”建构,在此过程中,难免会出现口头性忽视与语境脱离等问题^[23]。

从口耳相传到书面文本,神话采录本质上是程序标准化实现的重要过程,根据特定标准加工后的神话或许会更具可读性,从而有更多的传播机会。但是,尊重传承人的主体性地位应是非遗发展的前提^[24],同时,维护神话叙事的活态特质也不容忽视。“三套集成”时期所形成的“忠实记录,慎重整理”的原则^{[12]62}正是对过度内容标准化的警示。

3.2 传承人主体性的消解

上述案例发生于非遗保护运动还没有正式展开的 20 世纪 90 年代,但背离“文化主体性”^{[25]3}的问题在当代的神话标准化实践过程中仍然存在。这要求我们进一步反思标准化在神话文本化这一过程中的作用,明晰不同主体的角色定位,追求程序效率与忠实内容之间的平衡。

在政府的支持下,泌阳县着力于打造盘古神话的非遗名片,为提高泌阳县盘古神话的知名度,目前相关单位已推出《盘古山故事》《盘古神话》《盘古山故事》《泌阳民间故事撷萃》《印象泌阳》等相关书籍,以及包括《盘古风》文艺季刊、《盘古诗词》文艺报等在内的相关报刊。众多书面成果为盘古神话的传承、发扬奠定了丰厚的资料基础,也为泌阳县盘古神话的传播提供了重要的载体。

书面传播是神话传承的重要方式,同时,我们必须关注的是,盘古神话作为民间文学类非遗,口头性是其根本特点,口头传承作为重要的传播方式,是一种“综合性的身体实践,包括口头所发之声、所唱之音,由口而身之表演,难以和其特定的

社会文化割裂”^{[26]118}。例如,在神话的传播过程中,传承人常使用方言以及当地人所习惯的语言风格来讲述神话故事,也正因如此,盘古神话具备了浓厚的地方特色,与当地人的精神风貌紧密契合,使之得以口耳相传,绵延不衰。

在政府主体推动盘古神话从口传形式向书面转化的过程中,存在越过常规程序标准化,对神话叙事进行语言规范、情节删减、意识形态把控等一系列过度内容标准化的状况。在此过程中,传承人珍视的故事体系的完整性与文本的地方性特质,往往会被消解。例如,2020 年后,在盘古神话的采录过程中,王信卿的故事体系里“捏泥造人”的部分情节就因为其“不符合当今社会思想”的落后属性而被工作人员否认;除了对故事情节的限制,传承人在讲述盘古神话时的习惯性口语也遭到了质疑,并被严格要求“更正”。

盘古爷会给捏的泥人滴血,今儿哩那还错了,说滴了血能当官能带兵打仗了,这号的(这样的)他说这个说法不中,不叫这儿住(这样)说。那可就是这突出的可很(非常重要)呢,要在那些过去那些人来说呢,咱这儿就是我当官了,我就是滴过血的,那都应该口服心服。那个社会对他来说有利,现在不能这么说了。他一分析就不中了,所以说这两年你不知道哪些中哪些不中。那在我听说的就是滴血了,人家那些人都能(聪明)得很,盘古爷滴了血的这种人生来都厉害些,你这当个老百姓,你都没滴过血你只能当老百姓干粗活,你说是吧?

就是家里命(命名)那个盘古圣地,就因为我说了晴天白日,这个晴近于青,他说这青天白日不行,我说的晴,天晴了,天阴了晴了嘛,他叫我改的可费劲,他想着给你交代了,你上来就能讲出来,你上去讲可是(就是)讲不出来,这个老年人死劲(不灵活)的很。^⑩

王信卿在讲述盘古神话时强调了被盘古爷选中的人,即被滴过血的人的特殊性,强调了盘古捏泥造人的重要流程,以一种世俗的角度解释了人类的差异化表现。神话故事本身就具有想象力丰富的特质,这也增加了故事的趣味性,但这一表述却遭到了否定。盘古神话作为一种口传神话,传承人的主体作用毋庸置疑,生动地演绎这一庞大的故事体系也并非易事,这与传承人自身的语言、经历、想象力、习惯都息息相关。如果因为有谐音的可能

⑩ 同③

性就勒令禁止,这是对讲故事这一行为本质的扭曲,更在一定程度上打击了传承人的积极性。

盘古神话作为民间文学类非遗“具有集体性、口头性和变异性等特质,就意味着民间文学文本的多样化和异文的不断产生”^{[27][29]}。工作人员只重视内容的收集方式、对传承人所述的神话异文直接否定;或因故事情节、讲述用词“落后”便要求传承人删除,这些对神话叙事过度内容标准化的行为都是对盘古神话特质缺乏清晰认识的表现。同时,这些现象也体现出了盘古神话传承多样性的决定权有时并不在非遗传承人手中,而是在采集者或地方工作人员等“他者”手中的事实。

综上可知,学者、政府与传承人作为推动非遗传承的主要力量,需明晰角色定位以缓解神话叙事的在地性、活态性等特质与标准化实践困境的突出矛盾:学者应以专业视角推动文本化记录的程序科学性,避免过度干预叙事内容;政府应以政策资源搭建保护框架,尊重文化发展方向;传承人则以活态讲述维系文化根脉,保障叙事内容在地、多样发展。三方唯有在“政府推动,学者指导,民众为主,社区参与”的协同原则下^{[28][8]},形成学术研究、政策支持、民间实践的良性互动,才能破解标准化与本土性的张力难题。

非遗保护不应止步于“抢救式记录”,无论是对盘古神话的文本式记录还是音频录制,若在此过程中存在过度的内容标准化实践,或仅仅满足于程序标准化的保护需求,其结果本质都是对非遗的“浅描式”保存。若要激活盘古神话的当代生命力,各主体需突破惯性思维,以资源性转化为杠杆,将神话叙事嵌入现代生活场景,通过多元化的创新表达,实现神话叙事传统与时代需求的创造性融合。

4 盘古神话资源性转化的当代路径

资源性转化是神话传说从故事走向现实的重要途径。当前民间传说的文化传承线路主要有三种,即“语言叙事”“景观叙事”“影视传播”^{[29][97]}。其中,以“神话资源的口头调查、记录,经过整理和适当改写,形成阅读性文本”^{[30][19]}为内容的“语言叙事”的资源性转化在上文中已有所涉及,以下则主要对神话“景观叙事”及“影视传播”的资源性转化展开分析。

王凤兰、何振中认为一个完整的需要保护的整体由无形和有形的要素共同构成^[31],盘古神话作为散体讲述类口头传统,是一种无形要素,其发展与其他形

式的文化事象紧密相关^[32]。非遗的“景观叙事”不像“语言叙事”那样对故事情节进行细致而准确的描述,而是通过程序标准化来规划、塑造固定景观等物质载体,同时允许神话讲述多样性的存在。语言叙事文本作为景观叙事存在的前提,二者之间存在着相互依存的关系。充分发挥不同叙事之间彼此呼应的功能,有助于推动作为一种能指符号的具体景观与其所指神话传说的深度融合统一^[29]。

2003年以来,泌阳县相关部门将盘古山的传统庙会打造成一年一度的“盘古根亲文化节”,并且系统性地实施景观标准化程序。盘古山景区承包方采取将景观设置与神话传说相结合的方式,在盘古山景区内设置了盘古神话中常见的“石狮子”“石箱子”“盘古井”“盘古塚”“盘古船”等景观,并且在每年三月初三的文化节期间邀请王信卿上山讲故事。景区内丰富的景观资源为神话故事提供了丰富而具象化的载体,在讲述过程中,王信卿时常联系到附近的景观,将盘古神话落到实处,这样将有形与无形相结合的讲述方式给群众带来了更直观的感受,在丰富其神话认知的同时进一步激发群众对盘古神话的内在认同,也使得盘古文化节这一节庆活动成为泌阳县盘古文化中有力的宣传平台。这一系列活动中所体现的高度概括的文化符号持续激发着民众的民俗记忆,使他们在景区各类神话符号的耳濡目染下,形成了深刻的符号认同^[33]。

盘古山庙会从盘古信徒自发而成的集会发展到声势浩大的文化节庆,纵使其形式走向复杂化与多样化,其内核仍然稳定,即参与者结合盘古山独特物质景观交流盘古神话。伴随着活动走向常态化,文化节上传承人声情并茂的讲述形式代替了早期信众之间朴素的神话交流。但是,近年来,王信卿因身体原因不能再继续这项活动,这一“讲神话”的重要传统也由此中断。精彩的仪式表演与繁盛的商业街依旧蓬勃发展,但是核心问题尚未得到解决,从而使得文化节难以避免地出现偏离其主题的状况。

神话传说景观化后,若其仪式感式微,群众心中的公共记忆也将逐渐缺位^[34]。正如岳永逸所说,伴随着非遗产业的兴盛,原本围绕着传承主体的生活实践而存在的非遗将会与其原境有所脱离^[35]。该观点与周学关于文化认同的程度直接影响着非遗传承系统的运行效果的观点^[36]共同推动并支持了笔者的讨论:若程序标准化实践仅仅关注物质景观、环境建设,而忽视神话叙事活态传承的本质需

求,则在很大程度上违背了文化节宣扬与传承盘古文化的初始意图。这不仅不利于凝聚参与者的文化认同感,更阻碍了年轻一代对盘古神话的文化符号的深刻感知与继承。

与“景观叙事”的实践相比,泌阳县对盘古神话进行“影视传播”方面资源性转化的行动相对滞后,除制作出相关宣传片性质的视频外,官方在仪式全面记录、神话口述、传承人访谈等方面的视频成果较少。影像记录作为程序标准化保护实践的关键手段,其重要性不言而喻。高志明在讨论全程拍摄记录傩傩族祭天仪式时指出,这样视频形式的记录即是给“祭天仪式”和“其中的神话”做了备份,这份记录同样可以实现逆向转化,反哺“语言叙事”及“景观叙事”类型下的口头与仪式传统^[37]⁸。同时,非遗的影像化表述也发挥着对外推广的重要载体作用^[38]。为进一步丰富盘古神话在“影视传播”方面的成果,笔者认为,泌阳县相关部门可以组织专业队伍,通过全方位记录盘古文化节的仪式过程、剪辑相关宣传视频、整理盘古神话讲演系列视频等行动,为盘古神话的传播与传承提供重要的资源保障。

5 结 语

标准化在非遗的保护进程中发挥着举足轻重的作用,但其双重效应在包括盘古神话在内的民间文学类非遗的实践中尤为凸显。其中,程序标准化实践是提高非遗保护效率、优化非遗发展水平的必要工具;而过度的内容标准化则因其固化神话叙事,背离非遗保护的活态追求,进而导致了脱离神话讲述主体、破坏神话本土性、多样性等偏离其保护旨意的现象。因此,在非遗标准化的过程中,为尽可能规避对非遗本身的负面影响,不同主体应相互尊重、通力合作,严格摆正自身角色定位,在提升程序实施效率的同时,规避内容固化现象,以此充分发挥政府推动作用、学者指导作用、群众主体作用,最终实现非遗发展效能的最大化。在各主体合作的同时,总体上应尊重传承人的核心作用,如在盘古神话的采录过程中应注重以讲述者为中心,充分发挥其创造性,并遵循“忠实记录、慎重整理”的原则,严格防范过度内容标准化对叙事多样性与文化主体性的侵蚀。与此同时,为促进非遗在新时代焕发出新的生机与活力,以及充分发掘其时代价值,政府、学者、传承人各主体应着力于对盘古神

话进行资源性转化,从语言、景观、影视多方面出发,切实促进盘古神话的活态传承与发展。

为实现这一目的,营造良好的发展氛围也是一个至关重要的条件。盘古神话具有内涵丰富、分布广泛的特点,单对其起源地争论就产生了“外来说”“中原说”“苗蛮说”“南方壮侗语民族说”四种不同的说法,但正如史诗、传说一般,神话本身便存在着被重构的可能性,因根据地之争所引发的纷争实质上难以推动非遗的传承与新的发展^[39]¹⁵⁵⁻¹⁵⁶。例如,同样与盘古神话存在密切关联的泌阳县与桐柏县,两县自对盘古神话申遗以来便处于对立局面,不时出现打官司、不良竞争的事件,为争夺神话发源地而相互诋毁,这类行为不仅违背了神话本身的特质,从结果上来看也只能带来两败俱伤的局面。对此,双方政府应在加强自身发展的同时谋求合作与共进,以“神话多样性”为理论指导,跳出“真伪之争”,共同打造“盘古文化走廊”,实现从竞争到协同的转变。唯有在标准化实践下激活资源性转化,盘古神话才能在传统基因与时代需求的对话中完成从“文化遗产”到“活态文化”的价值跃升,为民间文学类非遗的保护提供创新范式。

参考文献

- [1] 白宪波. “标准化时代”基层非遗保护若干问题探讨[J]. 文化遗产, 2018(6): 19-27.
- [2] 张寒月. 传统医药类非遗保护标准研究[J]. 文化遗产, 2020(6): 37-44.
- [3] 杨红, 闫涵. 我国非物质文化遗产领域标准化工作现状与难点[J]. 中国非物质文化遗产, 2025(4): 12-19.
- [4] 张兆林. 传统美术类非物质文化遗产项目生产标准探微[J]. 文化遗产, 2020(6): 20-28.
- [5] 王霄冰, 胡玉福. 论非物质文化遗产保护工作的规范化与标准体系的建立[J]. 文化遗产, 2017(5): 48-56.
- [6] 陈建, 高宁. 我国非物质文化遗产建档保护研究回顾与前瞻[J]. 档案学研究, 2013(5): 58-62.
- [7] 王丹. 民间故事价值回归的采录方法研究: 以刘德方故事采录为例[J]. 民俗研究, 2012(4): 75-84.
- [8] 漆凌云. 新文艺·民族遗产·学术研究: 民间文学“搜集整理”的三重旨向[J]. 民间文化论坛, 2020(4): 33-42.
- [9] 钟敬文. 民俗学概论[M]. 北京: 高等教育出版社, 2010.
- [10] 段宝林. 中国民间文学概要[M]. 北京: 北京大学出版社, 2018.
- [11] 廖元新. 非遗语境下民间文学“三套集成”的承启意义[J]. 文化遗产, 2016(4): 136-142.
- [12] 关于编辑出版民间文学《三套集成》的意见[C]//中国

- 口头文学遗产数字化工程全记录. 内部资料, 2014.
- [13] 傅玛瑞. 中国民间文学及其记录整理的若干问题[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2005(5): 57-66.
- [14] 纪晓晨. 制造遗产: 一个“非遗”保护中心的人类学研究[D]. 沈阳: 沈阳师范大学, 2015.
- [15] 刘挺颂. 论盘古神话的演变及其文化意义[J]. 贵州文史丛刊, 2008(1): 1-5.
- [16] 程建军. 中原神话调查与研究[J]. 中华文化论坛, 2020(1): 49-54.
- [17] 张振犁. 中原古典神话流变论考[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1991.
- [18] 国务院关于公布第二批国家级非物质文化遗产名录和第一批国家级非物质文化遗产扩展项目名录的通知(国发〔2008〕19号)[EB/OL]. 2008-06-16[2025-05-08]. https://www.ihchina.cn/zhengce_details/11664.
- [19] 王拓. “差序格局”与当代非物质文化遗产传承人的生存策略: 基于宜兴紫砂传承人人口述史的田野调查[J]. 民族艺术研究, 2024(2): 55-63.
- [20] 郭主平, 孟九阳. “非遗热”的冷思考: “后申遗时代”国家级传承人的培养及非遗系统性保护谏论[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2025, 41(6): 79-87.
- [21] 卢永和. 口头与书写: 从文化记忆视角重探荷马史诗[J]. 肇庆学院学报, 2022(3): 49-56.
- [22] 刘守华, 陈建宪. 民间文学教程[M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 2019.
- [23] 朱佳艺. 论民间文学的“经典化”建构及其对文学主体的影响[J]. 民族文学研究, 2017(5): 132-143.
- [24] 黄涛. 论非物质文化遗产的保护主体[J]. 河南社会科学, 2014(1): 109-117.
- [25] 李友梅. 文化主体性及其困境: 费孝通文化观的社会学分析[J]. 社会学研究, 2010(4): 2-19.
- [26] 郭恒, 邹阿玲. 如何更好地传承与保护藏族口传文化: 以甘青川藏族口传文化发展为中心[J]. 中外文化与文论, 2021(3): 112-125.
- [27] 王琨. 在规范与认同之间: 关于民间文学类非遗保护标准的探讨[J]. 文化遗产, 2020(6): 29-36.
- [28] 黄涛. 近年来非物质文化遗产保护工作中政府角色的定位偏误与矫正[J]. 文化遗产, 2013(3): 8-14.
- [29] 余红艳. “白蛇传”传说的景观叙事与语言叙事[J]. 湖北大学学报(哲学社会科学版), 2015, 42(4): 97-102.
- [30] 孙正国. 激活认同: 神话资源现代转化的关键路径[J]. 长江大学学报(社会科学版), 2019, 42(1): 19-22.
- [31] 王凤兰, 何振中. 传统医药非物质文化遗产保护的核心理念[J]. 南京中医药大学学报(社会科学版), 2015, 16(1): 1-4.
- [32] 陆慧玲. 回到故事讲述传统: 民间传说类非遗项目的确认与界定[J]. 民俗研究, 2023(6): 82-88.
- [33] 周全明. 城市品牌形象的构建过程: 民俗记忆与符号生成[J]. 文化遗产, 2024(1): 113-121.
- [34] 毛巧晖. 民间传说与文化景观的叙事互构: 以嫫祖传说为中心[J]. 贵州民族大学学报(哲学社会科学版), 2018(3): 184-195.
- [35] 岳永逸. 文化转场、个人的非遗与民族共同体[J]. 民俗研究, 2023(1): 26-38.
- [36] 周学. 民间文学类非遗传承的动力机制与创新路径[J]. 南京社会科学, 2025(4): 148-156.
- [37] 高志明. 神话资源转化的本质: 以傈僳族神话为例[J]. 长江大学学报(社会科学版), 2020, 43(1): 6-11.
- [38] 孙丰蕊, 孙佳, 苏雨菲. 非遗影像化的地方实践及其可能未来: 以广西民族志影展为例[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2025-06. doi:10.62756/xbsk.1673-1646.2026159.
- [39] 谢雪莲. 盘古神话的起源与重构[J]. 学术论坛, 2015(8): 154-157.