

中国民俗学的新时代： 开创公民日常生活的文化科学

高丙中

摘要：民俗复兴是中国过去三十多年的社会巨变所包含的重要内容，中国的民俗学顺势而为，也在这个过程中获得了巨大发展。对中国民俗学的多方面学术积累进行一次定性评估，有助于达成一种对于民俗学的学科共同体的总体认知：中国民俗学已然完成一次理论转向和方法更新，已然与所处的社会全面建立起一种新的积极关系，其潜在的发展趋向已经清晰可见，相较于以前的文史性的遗留物研究，中国民俗学已经注入了全新的内涵，并内生出成长为一门关于公民日常生活的文化科学的趋向。我们认识到这一趋向，并确认为民俗学的学科建设的目标，将为中国民俗学开创一个新时代。

关键词：民俗复兴；日常生活；文化公民；文化科学

一、“新的驿程”：中国民俗学的新时代

钟敬文先生在1987年把自己的一系列关于民俗学的论文结集出版，标题是《新的驿程》。^①此时正是中国民俗学的一个转折点，钟敬文先生的标题既是表明中国民俗学从“文革”中断后走过了一段恢复的路，也表达了钟敬文先生对中国民俗学下一个阶段的期许。“新的驿程”既是客观地指走过的路（新近所走的路），也是主观且热情地指出将要走的路，也就是倡导“走新的路”。钟先生的这一指示后来明确以“建立中国民俗学派”相号召。^②

就在新的驿程开启之后，我于1988年来到北京师范大学，成为钟敬文先生的学生张紫晨先生指导的博士生，并在二位先生的指导下，在1991年完成《民俗文化与民俗生活：民俗学的研究对象与学术取向》的学位论文^③。在我自己看来，该论文是对钟敬文先生的“新的驿程”的理论表述，一方面以“民”和“俗”的概念演变叙述了民俗学的学术史，另一方面，对民俗学应该是怎样的学术进行了论证。学术史的叙述虽然占据了较大篇幅，但是真正的立意还是在于呼唤一种新的民俗学。

作者简介：高丙中，北京大学社会学系、北京大学中国社会发展研究中心教授（北京 100871）。

* 本文的基本内容于2013年11月受黄涛教授之邀在温州大学讲述过，又于2014年8月受万建中教授和林晓平院长之邀在赣南师范学院组织的民俗学暑期班以“中国民俗学的学术转型”为题讲授过，后来还作为会议发言在王晓葵教授组织的“作为记忆之场的东亚”研讨会（2014年8月30—31日华东师范大学）、岩本通弥教授组织的“再问‘理所当然’：中日韩高层集体公寓变迁中的生活方式与生活世界”（2014年10月4日东京）、中国民俗学会2014年学术年会（10月12日昆明）上宣读，另外得到武宇娉博士、韩雷博士、刘铁梁教授、江帆教授、周星教授、朱以青教授、张志春教授、王杰文教授、户晓辉教授等同仁的指教，王立阳博士帮助整理过讲述材料，特此致谢。

① 钟敬文：《新的驿程》，中国民间文艺出版社，1987年。

② 钟敬文：《建立中国民俗学派》，黑龙江教育出版社，1999年。

③ 该论文以《民俗文化与民俗生活》为题列入“中国社会科学博士论文文库”，由中国社会科学出版社在1994年出版。

在接下来的岁月里,中国民俗学一边前行,一边反思自己的道路,陆陆续续出现了不少的学术史评述论著。从张紫晨先生和王文宝先生各自的《中国民俗学史》^①,赵世瑜的博士学位论文《眼光向下的革命》^②,到刘铁梁在1998年发表《中国民俗学发展的几个阶段》,1990年代的学科史论著分期、分阶段清理了中国民俗学从古至今的历史发展。总的来说,这个时期的学术史回顾主要是申明当时的民俗学工作是有自己的历史来路的,学科积累的基本文献、主要人物和研究范例已经与当下的研究衔接起来。这些学术史回顾,或明或暗地指向一个阶段性的结论:中国民俗学就算是恢复起来了。不过,刘铁梁的文章虽然重在现代中国民俗学进行分期,但是在结尾部分呼应了我在博士学位论文中的倡导,并乐观地看到,中国民俗学正在“进入一个真正发展的阶段”^③。

等到进入“新世纪”,人们才更容易以新的眼光看见中国民俗学发展的实绩。这个时候,学者们一边肯定学科的具体进步,一边着力探讨中国民俗学应该如何克服问题往上提升。^④民俗学的一些开拓性的经验研究著作虽然已经出现,但是它们还没有在学科话语中成为代表中国民俗学的新主流。

二十年是一代学人成就自身的时间。就在“新的驿程”开启二十年之后,一些民俗学者陆续著文评估新一段“走过的路”,对中国民俗学的各种进步予以“划时代”的评定。2008年对于中国社会、中国心态和中国学术都是一个标志性的年份,我们在各个方面都开始十分积极地看待自己。民俗学界很快出现了一系列学术总结的文章,对中国民俗学所取得的巨大成就在历史的高度予以充分肯定。^⑤我在2008年发表《中国民俗学三十年的发展历程》,阐述了中国民俗学的两个关键转变的完成:“从知识生产的定位和学科性质来说,中国的民俗学是在学人背景、研究目的、研究方法都很驳杂的‘民俗研究’中得以专业化的。与此同时,中国的民俗学是从偏重文史的人文学科嬗变为社会科学的。”^⑥这两个转变以及它们在国家的学科体制上被安排的位置被用来证明中国建成了自己的民俗学。而刘晓春的文章也是通过学术范式的成功转换而间接地支持中国民俗学已经走完了一段“新的驿程”。至此,对于中国民俗学的历史总结似乎可以告一段落。但是,相比于钟敬文先生“新的驿程”的双重含义(走过的路与要走的路),我们的论述还少了某种重要的东西。

2013年,户晓辉、吕微和韩成艳先后在《民俗研究》发表了关于民俗学研究对象的“民”从特殊人群向普遍公民转化的文章^⑦,他们在民俗学同仁的经验研究中看到了这个变化的轨迹,最重要的是,他们在理论上论证了这种转化的应然性和中国民俗学由此可以达到的前景。理由在于,当

① 张紫晨:《中国民俗学史》,吉林文史出版社,1993年;王文宝:《中国民俗学史》,巴蜀书社,1995年。

② 赵世瑜:《眼光向下的革命:中国现代民俗学思想的早期发展(1918—1937)》,北京师范大学博士学位论文,1997年;北京师范大学出版社,1999年。

③ 刘铁梁:《中国民俗学发展的几个阶段》,《民俗研究》1998年第4期。

④ 例如,钟敬文:《对中国当代民俗学一些问题的意见》(由万建中、黄涛、萧放、吴晓群整理),《社会科学战线》2002年第1期;杨树喆:《中国民俗学学科发展现状刍议》,《宝鸡文理学院学报》2002年第2期;刘铁梁:《开拓与探索的历程:民俗学学科建设的回顾与展望》,《北京师范大学学报》2002年第5期;黄泽:《论中国民俗学新世纪的学科发展》,《思想战线》2003年第1期;谢国先:《新世界中国民俗学的发展方向》,《云南民族大学学报》2006年第5期。

⑤ 例如,高丙中:《中国民俗学三十年的发展历程》,《民俗研究》2008年第3期;刘铁梁:《中国民俗学思想发展的道路》,《民俗研究》2008年第4期;刘晓春:《从“民俗”到“语境中的民俗”:中国民俗学研究的范式转换》,《民俗研究》2009年第2期;叶涛:《新时期中国民俗学论纲》,《江苏社会科学》2010年第3期;安德明、杨利惠:《1970年代末以来的中国民俗学:成就、困境与挑战》,《民俗研究》2012年第5期。

⑥ 高丙中:《中国民俗学三十年的发展历程》,《民俗研究》2008年第3期。

⑦ 户晓辉:《从民到公民:中国民俗学研究“对象”的结构转换》,《民俗研究》2013年第3期;吕微:《民俗复兴与公民社会相联接的可能性:古典理想与后现代思想的对话》,《民俗研究》2013年第3期;韩成艳:《在“民间”看见“公民”:非物质文化遗产保护语境下的实践民俗学进路》,《民俗研究》2013年第4期,见当期《定位于现代社会日常生活的民俗学——“国际比较视野下的民俗学前景”笔谈》。

“民”被认知为公民的时候,“民”就从现代国家要排斥或教化的异己转化为所信赖、所依靠的“有机”(葛兰西意义上的)份子,民俗学也就有机会从文人的好古之学、猎奇之学转为现代国家经世济时的基础学科,因为具有“公民身份”的民是现代国家的文化之根和权力之源,现代国家之成立端在“民”作为公民之成立。由此,中国民俗学被引入一个开阔的发展地带。民俗学从长期研究属于边缘的“民”,一下子转而面对普遍、普通的公民,于是,另一个“新的驿程”呼之欲出了。为了与钟敬文先生的时代命题相区别,我宁愿称之为“中国民俗学的新时代”^①。

二、中国民俗学的定性评估:对象与方法

对于中国民俗学的评估,我们在这里不是采用量化的方式,不是统计民俗研究论著的数量,也不去统计民俗学论著或学人的引用量。我们采用的是定性评估,主要看民俗学在过去三十多年的重要转变。不过,我们这里所谓的重要转变,不仅是民俗学内在的学术转变,而且特别基本也特别关键的是民俗学外在的民俗现象的社会转变,以及民俗学内在转变与外在转变的互动关系。

从传统认识论来看,民俗学的知识群体是认识的主体,民俗现象是认识的客体。但是,中国民俗学的当代发展恰恰不是基于这种截然二分的认识论可以理解的。从改革开放以来,中国经历了一个民俗复兴的过程,也就是说,今天我们面对的民俗现象不是在改革开放之初就如此呈现的,而是逐渐恢复、生成的。而且,这个由恢复与生成的机制所得到的“复兴”不是一个自然过程,而是一个公共部门(政府、媒体、知识分子群体)不断介入的过程。其中,民俗学人发挥了专业性的积极作用。无论是在村庄(社区)层面还是全国层面,民俗学人都以自己的专业努力参与了民俗复兴,今日的民俗复兴状态或局面毫无疑问是民俗学人参与造就的。河北省范庄龙牌会从害怕被作为迷信打击的庙会,成为冠冕堂皇的龙文化博物馆,再成为省级非物质文化遗产代表作,民俗学人从1991年以来的参与在其中发挥了建设性作用。中国的主要大城市在1990年代初陆续颁布禁止燃放烟花爆竹的人大立法,到2000年代中期陆续颁布新法^②,允许市民按照规定在春节期间燃放烟花爆竹,也与民俗学人关于“年味”、传统节日的观念生产密切相关。因此,我们对于中国民俗学的评估把对象限定在学科内还是把对象定位在时代中,会是两种不同的方法,不同的结果。

对于评估对象与评估方法的选择是内在地关联着的。对于民俗之民与民俗学人、民俗与民俗学的关系,对于民俗(复兴)与时代(变迁)、民俗之民与政府的关系,可以有两种理念不同的认识,一个是反映论的,一个是共生论的。反映论就是我们从小就学到的唯物主义哲学,上层建筑是经济基础的反映,社会心理反映社会现实,这是反映论。按照反映论来说的话,时代(大社会)变了,民俗肯定就变了。这是说社会决定着民俗,民俗是被决定的。显然,这种哲学不能给我们提供有用的方法论。如果以共生论来看,这四组概念所指的实体都可以是主体,都可以是主动者,而任何结果都应该被看做相互作用的结果。因此,不能仅仅说这个时代在变,所以民俗在变,还应该说恰恰是民俗、民俗的主体在变,这个时代也在变。这里面民俗、民俗之民、民俗学人、政府等等,

^① 中国民俗学会在2006年召开第六届代表大会和学术研讨会,曾经采用“新世纪的中国民俗学:机遇与挑战”的主题,我这里的主题也可以理解为那个主题的一种转化,即“中国民俗学的新世纪”。只不过前一个“新世纪”是日历时间,后一个“新世纪”是表示学科新篇章的历史时间。我在那次会议上的主旨发言是“日常生活的现代与后现代遭遇”,已经把“俗”的研究转化为“日常生活”的观照;稍早之前,我在2003年11月纪念中国民俗学会成立20周年学术研讨会上的发言是“民间、人民、公民:民俗学与现代中国的关键词”,曾经尝试把“民”引向“公民”。这些点滴的想法等到2013年才由户晓辉、吕微和韩成艳做了一个明晰的完整论述。

^② 北京市的变化比较有代表性。1993年10月12日,北京市十届人大常委会第6次会议通过《北京市关于禁止燃放烟花爆竹的规定》,开始全面(包括春节)在市区禁止燃放烟花爆竹,在全国起了很大的引领作用。经过市民、民俗学者、媒体的多年批评、反对,北京市十二届人大常委会第22次会议(2005年9月9日)通过《北京市烟花爆竹安全管理规定》,恢复春节期间市区按照规定燃放烟花爆竹的传统,也带动全国多数禁鞭的城市有条件地恢复了传统。

都不是一个被决定的消极的方面,恰恰都是积极的参与者,都是这个时代的推手。

反映论的认识论指导我们看见单向关系和结果,共生论的实践论引导我们关注动因和复杂互动的过程。如果各方都是主体,都是积极追求的实践者,那么社会因为它们的追求而注入动力和动能,又因为它们的相互作用而产生各方都持有“股份”的结果(成果)。各方都有自己的目标或远大目标(主观的历史意识),但是历史的真实方向只能是各方博弈的产物(客观的历史事实)。因此,我们既要把民俗、民俗之民、民俗学人、民俗学科当做它们自己来看待(它们各自是主体),也要把它们当做相互的关联物来看待(它们同时是共生的主体、其他主体的伴生物、伙伴)。

三、中国民俗学的理论转向

中国民俗学是从1990年之后才发展起来自己的理论领域。任何知识活动都需要自己的理论依据,但是只有知识活动成为专门的学科,才需要、也才有条件形成自己的理论生产,就像人类从利用东西做工具到自觉制造自己的工具所代表的进步一样。理论生产形成规模,形成学科内一个特定的领域,民俗学之为“学”才真正可能得以确立。

我在1991年完成的博士学位论文《民俗文化与民俗生活》^①是专门回应学科与时代的提问所做的民俗学的理论探索。它对于中国民俗学的意义首先不在于具体说了什么,而在于促成中国民俗学从“用”理论到“造”理论的知识生产分工。在此之前,中国民俗学有译介的国外学术,有对于历史文献的、多民族的各类民俗事象和学术史的专题研究,有倡导性的理论和方法论的阐述,但是没有论证体的理论著作。这是一种有哲学依据、有现实针对性、有体系建构的学科理论建设,它由此铺垫了中国民俗学的新前景。

吕微在2000年发表《现代性论争中的民间文学》,在2003年发表《“内在的”和“外在的”民间文学》,在2006年发表《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”》^②,着力所做的是用普遍主义逻辑寻找(建构)民俗学(民间文学)作为独立学科的内在依据及其在中国民俗学历史文献中的根子或种子。等到户晓辉在2004年出版《现代性与民间文学》、在2010年出版《返回爱与自由的生活世界》^③,中国民俗学再一次提升了自己的理论建设的专业性,因为无论就其哲学根基还是就其民俗学问题的针对性和系统性,这些著述都代表了中国民俗学者对于西方理论的中国化、对于哲学的民俗学化的最新高度。三人成众,中国民俗学初步具备自己的理论队伍,初步形成自己的理论领域。

也许我们应该说,中国民俗学在形成自己的理论领域的同时也产生了自己的理论家。吕微和户晓辉都是在中国民俗学的职业生涯中成长为民俗学理论家的。民俗学是从汤姆斯创造folk-lore这个词开始的,但是,他的这个偶然的发明能够容纳一门现代学科,这是要从整个西方的思想与历史才能够理解的。吕微和户晓辉从中年才决志从西方哲学的根底探讨民俗学的基本理论问题,于是开始从西方哲学的经典读起,户晓辉更是决心从头学习德语,从头学习古希腊语,直到能够翻译、引用哲学的和民俗学的德文文献。在中国民俗学的这个圈子里,有人就是为了追求学术不在乎多少年有没有产出,这才证明它能够是一门纯粹求知的学科。即使不是实用的东西,如果觉得该有人去做,就真有人去贡献年华。一个学科如果有若干这样的人,我觉得这个学科作为一个独

① 高丙中:《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994年。

② 吕微:《现代性论争中的民间文学》,《文学评论》2000年第2期;吕微:《“内在的”和“外在的”民间文学》,《文学评论》2003年第3期;吕微:《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”》,《民间文化论坛》2006年第3期。

③ 户晓辉:《现代性与民间文学》,社会科学文献出版社,2004年;户晓辉:《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》,江苏人民出版社,2010年。

立的求知领域就成立了:就是要有人真的把它当做喜欢的东西,不计成本地追求。由此而论,中国民俗学也已经成为知识的荣耀之地,因为这个圈子里已经有好学深思的这群人。一个学科要有自己的学术风范:由具体的人格代表学科的求知之志。从吕微和户晓辉的学术经历来看,中国民俗学已经有这样的学术人格。

中国民俗学的新时代当然首先要由理论的创新来开启。中国民俗学的理论形成了可辨识的领域,当然是由实在的论说所支撑的。第一个我要讲的就是理论转向。从遗留物到日常生活的文化研究,这个是我们好多同仁这些年一直在努力谋求的变化。在这里,生活世界和日常生活这两个概念起到了很大的作用,因为民俗是个对象概念,是社会文化现象,这个对象概念要有意义,必须要有理论进来,如果没有理论进来,它就没办法成为一个学问的对象,至少是无法成为一门有思想的学问的对象,因为有些人不用理论概念也能够做研究,但是他很难是思想性的学问。

理论的大方向转变后,我们的研究要进一步落到观察与分析的对象上。民俗学的最基本的理论是要解决民俗学的对象问题,也就是要在同仁内部约定什么是民俗,其他问题都是从这个问题的派生的,或者是被这个问题制约的。民俗对象问题可以分解成为三个问题:1)经验上各是各的民俗现象要被认知为一个整体;2)谁是“民”(以及为什么要研究他们);3)什么是“俗”(以及怎么研究它们)。

不同的民俗现象在学术上被作为整体性的“民俗”看待,在过去二十多年是通过两种方式来处理的。首先是引入“生活世界”的概念来包容一切。民俗研究的东西,一会儿是拜祖宗,一会儿是用偏方,一会儿是宴席上的吃吃喝喝、唱唱跳跳,一会儿是成年礼,一会儿是手工编织,这样的对象如何是相关的?我的尝试是用生活世界的概念把它们包含在一起,在认识上成为一个整体。其次是用哲学思维贯通这一切。吕微用康德的先验范畴、索绪尔的内在性(外在性)概念讨论民俗学(民间文学)的全部现象,建立了一种普遍主义的言说方式。实际上,当民俗学者能够用普遍主义语言研究在现象层面杂多的民俗,民俗现象的整体性问题就被化解了。这种方式曾经在故事学的创立中发挥过作用。一个故事都各自是自己,一个民族的故事也只是属于这个民族,但是母题、故事类型的发现(或发明)在所有民族的所有故事之间都建立了内在的联系,由此故事学可以成立,引申这种方法的民间文学也可以成立,进而引申这种方法的民俗学也可以成立。但是,当这种引申不能作为主导的方式之后,民俗学原有的对象整合就失效了,于是需要学人重新努力去解答这个根本的问题。中国民俗学的对象整合问题在过去二十多年是解决了的,并且是以不断进步的方式在解决。在非物质文化遗产研究的热潮中,一些很有理论建设价值的论著不仅对于解答非物质文化遗产保护的实践问题有指导作用,而且对于一般的民俗学理论也有重要的贡献。刘魁立先生对于非物质文化遗产保护的整体性的论述^①、户晓春对于非物质文化遗产的本真性的论述^②都具有学科建设的理论意义。

中国民俗学对于民俗之“民”的界定在1990年前后从农民到国民(全民族)的扩大,并没有真正解决问题。从纯粹学术的角度说,民俗之“民”扩大到全体国民,就算是达到极限了。但是从实践的角度说,这种扩大并不必然造成任何实际的社会动能,并不必然造就积极的改善社会的观念。这种界定具有学术性,但是没有明确的思想性。这种定义也没有实践的导向。

从2000年以来,虽然有学者尝试把“民”作为公民看待,呼吁赋予在文化上受歧视的普通民众

^① 参见刘魁立:《非物质文化遗产及其保护的整体性原则》,《广西师范学院学报》2004年第4期;刘魁立:《关于非物质文化遗产保护的若干理论问题反思》,《民间文化论坛》2004年第4期;刘魁立:《从人的本质看非物质文化遗产》,《江西社会科学》2005年第1期。

^② 户晓春:《文化本真性:从本质论到建构论》,《民俗研究》2013年第4期。

以公民的权益,但是并没有在学术上把“民”定义为公民的完整论述。直到2013年,当吕微、户晓辉、韩成艳分别从哲学的、思想史和学科史的角度明确、充分地论述民俗之“民”是公民的时候,民俗的学科定义在中国社会的思想力量和实践力量才有了无限的释放潜力。

中国民俗学对于民俗之“俗”的重新界定,早在钟敬文先生于1980年代借鉴日本民俗学的理念提出民俗学应该是“现在学”的思想之后,逐渐以“生活文化”的定位而在民俗学界获得共识。不是从古俗、文化遗留物的历史角度界定民俗之“俗”,而是从日常生活、生活文化的概念把“俗”指认为现实生活的文化传承,对于中国民俗学的调查研究方法的转变发挥了指导作用。

四、中国民俗学的价值转变:重新发现日常生活的理所当然

中国民俗学对于民俗的研究从来都是从中发现价值,但是在不同的时期关于价值的观念是非常不同的。其中的关键转变是从肯定民俗的历史文化价值到肯定民俗的现实文化价值,从肯定“俗”脱离“民”的价值到肯定“俗”对于“民”的价值。从陈述中国民俗学的初始动机的《歌谣》周刊发刊词,无论是学术的目的(搜集歌谣是为了积累学术研究的资料),还是文艺的目的(参与催生“民族的诗”),都不会真正关心持有这些文化“养分”的“民”。而当代的民俗学恰恰是在对于现实的“俗”的关注中发现了“民”,发现了保证“俗”对于“民”的积极价值的社会实践,当然,首先是发现了积极看待“民”的立场与视角、方法。

中国民俗学在当代的价值转换从日常生活概念的运用所表现的变化来看是再清楚不过的了。从中国民俗学转向现实的调查研究以来,为普通中国人的日常生活辩护是民俗学最有贡献的地方。

从近代以来,中国知识界的主流持否定普通人的日常生活的立场,并通过否定民之俗而否定俗之民。传统的日常生活是由“陋俗”所代表的。各种日常生活批评的论著,针对非西方的欠发达国家,认为老百姓的生活习俗都是不对的:因为大众的传统跟现代西方国家是不一样的,并把种种不一样放置在一个秩序里,纳入一个结构,在此,差异就显示为一高一低,一个先进一个落后。中国民俗学也曾经受这个结构制约,对“老百姓”的生活主要采取这种批判的立场。但是,中国民俗学毕竟没有放弃发现民间价值的初衷,很容易就与那种意识形态的批判保持距离,不再做简单的批判。到我们这辈人从1990年代真正参与民俗学的学术生产,我们开始探索另一种态度,寻找另一种视角,在“民间”看到真正积极、正面的东西。首先是不能批判,再就是要尊重而不是批判。怎么解决这个问题呢?如果要走出另外一条路来,需要几个条件,一个是时代发生了变化,第二个就是意识形态发生了变化,第三个是民俗学这帮人发生变化。这三个东西要一起发生变化,我觉得我们这辈人是赶上了这三个东西一起发生变化。我们也可以很自豪地说,在这里面我们这代人也起到了推动的作用,而不是等着其他学科的学者完成了这些改变之后,我们再来做变色龙。

怎么让“日常生活”概念变成支撑老百姓生活、帮助民俗学者去正面看待老百姓生活的法宝?我们一定要借助哲学的巨大能量。哲学关于日常生活的研究有一点是非常关键的,胡塞尔、舒茨、卢克曼等人的研究都在说,日常生活有一个属性是“理所当然”(taken for granted)。日常生活就是常识的世界,也就是常人以理所当然的心态来自处、相处的世界。可是,当公众被卷入现代社会,我们的现代遭遇变成越是理所当然就越错,结果就是:大众必须被改造,甚至被强迫改造。其政治技巧就是对大众的文化传统进行污名化。要改变这个趋势,就必须重新在理论上以及在经验研究中让日常生活恢复理所当然的属性,恢复知识界、思想界和公众对于日常生活的理所当然的认识。

日常生活的理所当然对于“民”来说是正常的,但是时代变了,原来我们生活在小社区或者若干村落的区域社会,日常生活的理所当然是很正常的,但是我们现在有国家、有知识分子,他们有

他们对这个社会定向的追求,于是,日常生活的理所当然属性在现代社会的局限也必须承认。家族械斗、童养媳这些民俗的理所当然必然导致一些问题。现代国家是有秩序的,“民”必须迁就妥协;但是现代国家的“民”又是有法定权益的,在理想情况下,当他们受到不公正、不合理的对待时,他们可以通过正当程序让国家改变已有的限制。所以我们看到这些年的民俗复兴促使国家改变了多方面的政策与法律,我们在温州永嘉看到宗族祠堂挂“文化礼堂”牌子得以合法存在的例子,宗族祠堂有戏台,可以举办宗族活动,也可以唱传统的地方戏,成为非物质文化遗产保护的积极力量。宗族祠堂成为文化礼堂,村落里作为日常生活的祠堂活动又在多个方面成为理所当然。该祭祖的时候祭祖,该唱戏的时候唱戏,该宣讲“三中全会”精神也可以在这里,互不妨碍。以前是完全否定的,现在是在一定条件下重新正当化、合法化,国家在里面做了妥协,宗族在这里面也做了妥协。于是,成就一种互相有条件的理所当然,这就完成了从传统社会日常生活的理所当然到现代社会的日常生活的理所当然的转化。显然,这是过去的民俗学(只调查祠堂内的仪式活动)所不关注、不采取的立场。但是现在的民俗学恰恰有眼光有能力认识到,在祠堂做调查,只看到祭祖是不够的,谁在祭祖,他如何祭祖,他何以能够让这件事情是正当的?这是我们当代青年民俗学者每个人都在自己的田野中看到的现象和关联的问题。由于民俗学者的引领,社会看待民俗的价值,已经从陋俗论转变为遗产论。

“民”必须作为真实生活的承担者而受到关注。把中国民俗学的新价值与关于“民”是公民的理念结合在一起,会带动民俗学的新取向。在做民俗学研究的时候不能还把对象只当农民。他是农民没错,但是我们今天去研究的时候恰恰不能把他只当农民,还要把他当公民。如果还是用农民这个概念的话,当然不会看到任何事情是理所当然。农民这个概念在中国就是代表落后的文化,落后的思想观念,落后的生产方式^①,如果有学者还用农民这个概念,走的还是日常生活批判的路子。所以,研究民俗之“民”,就是要让旧范式下的文化遗民转变成新范式下的文化公民,完成这个转换,才是当下的中国民俗学的学问。

民俗学要帮助我们的社会逐渐学会如何看待普通的个人。“民”是具体的人,如农民、农民工、少数民族、流动人口,但是他们是有自己文化的公民。当我们把他们纳入研究对象,使他们成为“民”的时候,我们还必须承认他们是“公民”。大家本来是不一样的,阶级、收入以及教育、民族、宗教等方面不一样,但是在公民概念之下,尽管大家是不一样的,但是大家是平等的。如果平等是成立的话,这个不一样才是要尊重的。以“民”为公民,我们虽然不一样,但是我们并不必然还需要论高低,在通常的情况下,我们都只论如何不一样,只论这些不一样如何能够代表各个人或社群的自我。最重要的是,如果民俗之民被视为公民,他的俗就必然是首先要受尊重的。这才是一个正常的现代国家里普通人的文化所应有的地位。

五、中国民俗学的方法更新

中国民俗学的理论更新和价值转换,必然带来新的研究方法的实验与传播。做文化遗留物研究,文字资料具有优越的价值,因为在古籍中最好找到历史资料,研究者不需要到现实生活中花钱花时间调查。即使这种学问被质疑,还是不一定就能够自动促使学人走向田野作业。一定要有一个概念成为约束的条件,民俗学人才可能感到必须到现实生活中去。田野作业成为学科的基本的研究方法,不可能是即兴为之、偶然为之。

^① Myron Cohen, “Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of Chinese ‘Peasant’”, in *Daedalus* 122, no. 2 (1993).

生活世界和生活文化,在中国民俗学界成为基本的概念的时候,参与观察生活过程的田野作业就成为与之搭配的不二方法。钟敬文先生讲民俗学是“现在学”,那么,它为什么是现在学呢?怎么才能够将现在(现实)作为学问的对象呢?生活世界这个概念就能够做到这个学理上的支撑。生活世界是活态的,也是包含整体的和过程的,这些都构成研究视角与方法的内在约束,由此我们能够理解自1990年代中期以来年轻一代民俗学者普遍选择以蹲点的方式开展自己的田野作业,用民族志的文本承载自己的民俗志研究。

中国民俗学的新一代学人尝试多种调查方法,写出多种“民”与“俗”之关系的民俗志论文,至今尚在探索之中,一时并无定式。从我的师兄师姐开始,他们和我一样感受到方法创新的需要。郭于华、张铭远在1990年、1991年完成民俗学博士学位论文,都是通过在全国多省、多点考察的采风方式获得研究资料,分别完成了关于丧葬和生殖崇拜的论文。^①我的师兄师姐实际上已经转向以实地调查为依据进行专业研究了。不过基本上来说,这个时期的实地调查还大致属于一种改进了的采风。当我在博士学位论文里论述转向民俗生活的时候,既是受到他们的感召,也是基于对他们的调查方法的局限性的不满足。对于民俗生活的整体研究,需要现代社会学通用的田野作业,也就是我们通俗地称为蹲点调查的方法。后来的年轻学人逐渐把调查地点集中在一个地区、一个村社,从而每人都有自己专属的研究地域和领域,使自己成为能够把特有的地域与领域捆绑在一起的经验研究专家。安德明、刘晓春等人在1997年、1998年分别完成祈雨禳灾习俗和宗族乡村社区生活的博士学位论文时,已经是扎根在特定的乡村(以特定的村社为中心)进行比较长时间的田野作业了。^②杨树喆在这个时候开始准备博士学位论文的选题,他选择没有多少案例资料的壮族师公作为研究对象,这就必然要走进田野,依靠田野作业,全程参与一个师公班的活动。不过,他在2000年完成的文本写作还是以分类概述的方式为主,把完整、生动的案例描述作为附录放置在文末。^③我们可以从他的例子看到,民俗学的田野作业与文本策略都处在转型阶段。

这个时期的研究已经明确意识到作为“俗”的具体承载者的“民”及其地方社区不可再被虚化的新方法论,民与俗及其真实时空都被具体的描述呈现在作为研究成果的文本之中。后来巴莫曲布嫫以自己的史诗田野研究为例,归纳民俗学研究者要关注的五个在场(民俗传统、演述事件、受众、演述人、研究者),凸显了民俗学经验研究的新方法论要顾及的几个主要方面。^④

不过,民俗学长期有一个虚化处理资料的具体地点的民俗志传统,也就是用区域内各地的民俗资料编撰、合成一个代表这个地域的民俗整体的文本策略。一些年青学者在方法上的探索结合了传统民俗志的文本策略和田野作业的资料方法,开拓着另一种民俗志经验研究的范例,如王杰文和岳永逸在2004年分别完成对伞头秧歌的研究和河北赵县庙会的研究,虽然他们都是以大量的田野调查为基础,但是都不聚焦一个村社,而是把调查范围扩大到专题现象所涉及区域的多个村庄。^⑤这种经验研究的文本最有经典民俗学研究的味道。

田野作业的规范性的不断增强,以及文本呈现的模式的不探索创新,在学科外部是受人类学、民族学、社会史的方法的影响,在学科内部则是或明或暗对《民俗文化》关于生活文

① 郭于华:《死的困扰与生的执著——中国民间丧葬礼仪与传统生死观》,中国人民大学出版社,1992年;张铭远:《生殖崇拜与死亡抗拒——中国民间信仰的功能与模式》,中国华侨出版公司,1991年。

② 安德明:《天人之际的非常对话——甘肃天水地区的农事禳灾研究》,中国社会科学出版社,2003年;刘晓春:《仪式与象征的秩序》,商务印书馆,2003年。

③ 杨树喆:《师公·仪式·信仰:壮族民间师公教研究》,广西人民出版社,2007年。

④ 巴莫曲布嫫:《叙事语境与演述场域》,《文学评论》2004年第1期。

⑤ 岳永逸:《庙会的生产——当代河北赵县梨园庙会的田野考察》,北京师范大学博士学位论文2004;王杰文:《仪式、歌舞与文化展演:陕北·晋西“伞头秧歌”研究》,中国传媒大学出版社,2006年。

化研究的整体性的倡导的呼应。大致看来,把田野作业地点选定在特定社区的个案研究在 2000 年以来逐渐形成趋势甚至主流。民俗学的此种个案研究着力处理一定民俗事象在一个地域内的表现,田野作业都需要选定一个地域,但是在地域范围的界定和研究成果的呈现方式上有侧重不同的选择。它们都必然以实际的社区为中心呈现研究对象,但是对于社区范围的选择有村社、乡镇,或以庙会等专门民俗事象的传播为范围的较大地区。其中,以村社为中心的范例,可以举祝秀丽在 2002 年完成的博士学位论文对于辽宁省一个村子的故事讲述活动的个案研究^①,而张士闪在 2005 年完成的博士学位论文《乡土社会与乡民的艺术表演》主要是对小章村竹马的民俗与艺术的研究^②,西村真志叶的博士学位论文则是在燕家台村基于对村民长期的参与观察来开展对“拉家”的体裁研究^③。以乡镇为对象范围的范例如林继富 2005 年完成的博士学位论文《民间叙事传统与故事传承》以长阳县都镇湾镇为地域对象、以几位故事家的叙事传承为中心。而以特定的民俗事象,尤其是以庙会为中心的个案研究,虽然可能涉及较大的地域范围,但是因为事象及其活动过程的整体性比较便于把握,是民俗学的经验研究比较多地选择的调查对象和文本呈现方式,从吴效群较早完成的妙峰山庙会研究,到刘俊起对豫南盘古庙会的个案研究,再到王立阳对于保生大帝信仰的研究^④,代表着此类对象界定的便利性和优越性。具体的地域空间就意味着现实的人群,从 2000 年前后以来,中国民俗学的经验研究对于“俗”的观察越来越紧密地与具体村社的“民”联系在一起。虽然我们这里谈的是地域如何在文本中出现,但是实际上我们要指涉的是具体的“民”的在场。归纳起来,这些案例的集聚为中国民俗学在方法上完成了处理“俗”与“民”的合一的历史转变。而以前的民俗学范式是把“民”进行模糊化处理的,“民”一般不需要以具体时空中真实存在的人出现。

在民族志方法成为民俗项目的个案研究的标准方法之后,年轻学者对非物质文化遗产项目的个案研究成为展示他们的方法理念和田野作业训练的最佳舞台。众多的书写非物质文化遗产代表作的民族志文本在这个时期大量涌现。例如,乌云格日勒的成吉思汗陵祭奠研究,戚晓萍的二郎山花儿会研究^⑤,王瑛娴的杨柳青年画传承研究,桂慕梅的天津天后宫街区文化遗产的研究,宋奕的柳林盘子会研究,宋红娟的西和乞巧节研究,都以生动而完整的个案呈现了各种民俗成为主流社会的正面价值的过程以及具体项目的文化传承状态。他们的调查方法与叙事方式的开拓与创新真正体现了这个时代的社会变迁,通过各有特色的文本,发现、展示了民俗学的学术与大时代和主流社会的建设性关系。

六、结论:开创公民日常生活的文化科学

民俗学定位于文化科学,应该比定位于人文学科或社会科学更具有包容性。民俗学有近 170 年的历史,在理论和方法上积累了丰富的成就;民俗学的从业者来源广泛,却能够保持一致的认

① 祝秀丽:《村落故事讲述活动研究:以辽宁省辽中县徐家屯村为个案》,中国社会科学出版社,2013 年。

② 张士闪:《乡土社会与乡民的艺术表演:以山东昌邑地区小章竹马为核心个案》,北京师范大学博士学位论文,2005 年。

③ 西村真志叶:《日常叙事的体裁研究:以京西燕家台村的“拉家”为个案》,中国社会科学出版社,2011 年。

④ 吴效群:《北京的香会组织与妙峰山碧霞元君信仰》,北京师范大学博士学位论文,1998 年;刘俊起:《多元互动中的地方传统:豫南盘古庙会的考察》,北京师范大学博士学位论文,2005 年;王立阳:《文化的生成:保生大帝信仰恢复与合法化的个案研究》,北京大学博士学位论文,2012 年。

⑤ 用民族志/民俗志的田野作业方法和文本形式把非物质文化遗产项目作为文化写出来,是近些年中国学界的一项成绩卓著的增长点,无法一一列举。其中一些这种写文化的著作已经出版,例如,1)乌云格日勒:《信仰的薪火相传:成吉思汗祭奠的人类学研究》,列入高丙中主编“写文化·中国非物质文化遗产报告”,由北京大学出版社于 2013 年出版,它是作者近十年追踪调查的结果,研究者能够熟练使用蒙语和汉语,由色音教授指导,在方法上是新一代学人的代表;2)戚晓萍:《洮岷花儿研究:生存空间视角下的田村花儿调查》,民族出版社,2013 年。

同。进一步来说,虽然民俗学者能够认同民俗学,但是对民俗学的学科定位却有不同的看法,有的把民俗学定位于人文学科,有的则定位为社会科学,还有的定位于人文色彩浓厚的社会科学,还可以定位于可以充分吸收社会科学养分的人文学科。可见,用人文学科与社会科学的划分难以确认民俗学的学科定位。因此,寻找一个更具有包容性的定位对民俗学人的共同努力是具有积极意义的。鉴于民俗学的研究对象与研究取向是在文化的范畴之内,而“文化科学”在当代已经是包容人文学科与社会科学的理论与方法的综合性的学术,其中,由英国的伯明翰学派和德国的批判理论相结合而发展起来的“文化研究”(cultural studies)就是这样一种综合性的学术。民俗学完全可以是一种定位的另一门学术。

民俗学在汤姆斯那里被定义为“the lore of people”,翻译过来就是“人民的知识”。但是人民是谁?在中国政治上的回答与我们在民俗学上的回答长期都是不一样的。普通人在政治表述中属于作为集体的人民,但是在民俗的概念框架里,是作为二等公民的落后群众,其实一直都不能得体地称为“人民”。其实,在革命话语里,“人民”是一种神圣的集体、总体,与个人不能直接转换。

民俗是社会群体共享的文化,在这种意义上,用“人民”这个集合名词表示“民”是能够成立的。但是,“人民”如何与普通人发生经验研究上的转化呢?这需要我们提供学术的支持。而“公民”可以是这个我们所需要的概念。在现代国家的政治表述上,公民就是人民,在共同体的神圣意义上,两者是同一的,而且“公民”概念比“人民”概念多一层与普通个体进行转化的功能。所有的普通人都可以是公民。

那么,谁是民俗之“民”?我们今天可以在集合概念上用“人民”,在个体概念上用“公民”,在实际的使用上把“民”作为文化公民来看待。文化公民(cultural citizenship),是公民概念被从民法、政治、社会和文化上进行细分以便更好地在现代国家落实公民的权益而发展起来的概念,保证国民个人、群体不因性别、教育、贫富、民族、生活方式等等的不同而受到文化上的贬低,保证国民能够因为文化的多样性而获得承认与欣赏的机会。^①如此转译之后,民俗可以既是社会群体、社会整体的公共文化,也是具体的普通人的生活文化。民俗就是公民作为群体的日常生活,有待专业工作者去挖掘(调查),去书写(民族志文体的民俗志)。公民的日常生活,在调查与书写之前是生活,写出来就是文化。生活是公民自己的,公共文化要借助专业知识分子的工作才被看见,被认知,被承认,有时候还要经过政府的介入和认可。由此而论,民俗学就可以是关于公民日常生活研究的文化科学。

民俗,在传统时代就是那个社会的基本的、理所当然的公共文化。经过近代以来一个巨大的转变,民俗变成要在现实生活中革除的对象,调查、搜集也只是基于它们的历史价值和文化素材价值。这就决定了中国民俗学在学科分工中是研究边缘群体、边缘文化的地位。我们长期对“民”的认识是这种基本地位所左右着的。

在过去30多年的社会与学术的变革中,民俗复兴,已经成为文化遗留物的民俗重新进入国民的生活,也重新进入国家的公共生活。近十多年的非物质文化遗产保护所做的工作实际上可以简化为大规模地依托国家体制从日常生活中发现公共文化的过程,民俗已经在大量提供公共文化了。民俗成为非物质文化遗产,就是成为合法的公共文化。原来说过什么节,过什么庙会,那就是乡村里面的节,现在乡政府或者地方政府说这是“我们的节日”,又上报,使它成为更大共同体里的

^① 感谢周星教授在研讨上提出“公民”与民俗相关联的中间概念问题。文化公民身份是一个支持性的中间概念,值得进一步对于这种关联做深入的论述。对于普通人的日常生活如何可以成为能够被积极看待的民俗,周星教授对周作人的“生活的艺术”的民俗思想的发掘,可以开启另一种关联的研究。见周星:《平民·生活·文学:从周作人的民俗学谈起》,“再问‘理所当然’:中日韩高层集体公寓变迁中的生活方式与生活世界”研讨会会议论文,2014年10月4日,东京。

“我们的节日”(代表这个地方的文化)。社会原来运作的是排除法,让民俗成为区隔乡村人口与精英是不同人的一个方法;现在发生了一个根本的转化,民俗通过非物质文化遗产保护项目成为公共文化,在这个过程中,村民、学者、知识分子与地方公众等不同的群体都成为一个共同体的有机组成部分,都是“我们”中的成员。因为都是“我们”的一部分,所以谁的民俗都可以是“我们”的公共文化。

在民俗转化为公共文化的大门洞开之后,民俗由现代体制的异己转化为伙伴,“民”重新成为体制的内在的、有机的部分,成为在文化上受尊重的社会主体。原来把日常生活界定为民俗,是跟现代的体制隔离,正是因为这些东西不符合现代体制,才是民俗。现在民俗转化成为公共文化之后,恰恰跟这个社会的科学、艺术以及经济部门如工程设计都是可以积极联系的,再没有人造的鸿沟。手工是土的,现在却能够与最洋气的东西拼接。比如说刺绣,与代表高科技的苹果产品按照原来的分类是一个那么高,一个那么低,可是恰恰现在刺绣可以出现在苹果产品的套包上,而LV的提包如果设计了手工刺绣,可以是特别时尚或高贵的。正是因为这个转变,羌绣可以在高新技术人群中成为时尚。

我们能够从各种变化看到中国民俗学与1990年代前是非常不一样的,许多方面都是一百八十度的转弯。这是民俗学的一个新时代。今天的民俗在社会价值体系中的位置已经完全不同,今天的民俗学在理论和方法上也已经是一门新学问。

中国民俗学确实确实处在一个新时代,这个新时代既是说民俗学作为一门学问处在一个新时代,也是说民俗学所处的这个社会是处在一个新时代。其所标榜的“新”既是中国的民俗学人在过去二十年的学术成果,也是这个群体可以明确要追求的目标。把民俗学作为公民日常生活研究的文化科学,不是一个已经完成的结果,而是一个尚需要同仁去努力的倡导。正如吕微的新书题目所标示的,“民俗学,一门伟大的学科”^①,将要玉成于我们这个学术群体,也将要成全我们这些学人的人生。

[责任编辑 刁统菊]

^① 吕微:《民俗学,一门伟大的学科:从反思的民俗学到实践的民俗学的历史与逻辑研究》,手稿,2014年。