

· 民俗学 ·

生活世界：民俗
学的领域和学科位置

高 丙 中

尽管现代民俗学已有近一百五十年的历史，可是，世界民俗学家一直未能建立起民俗学的理论体系，以至“民俗学是否为一门独立的学科”成了世界学术界一个越来越大的疑问。一门学科的地位首先是由完整而独特的研究领域所确立的。民俗学涉及行为层面的风俗、信仰层面的俗信迷信、语言层面的文学作品……这些不同性质的对象在什么意义上说是统一的整体呢？民俗学不在理论上把对象把握成一个整体，就不可能被认为具有完整的研究对象，也就不可能具有独立的学科地位。我们拟从学科史出发，针对这一问题做一初步的探讨。

一 民俗学的学科位置问题

1. 民俗学位置的奠定

在欧洲，是民族主义思潮推动人们去发现了民俗学这块新大陆。民族的民俗始终是存在着的，但是，学者们一直对这种存在熟视无睹。在所谓的基督教文明里，他们服务于基督教的大一统，身心严格地受制于神权和教权，个人的个性和群体的民族性都理所当然地要受到压抑和抹煞。在人文主义和启蒙运动冲击基督教的一统天下的同时，欧洲各民族的自我意识日益高涨，人们纷纷在基督教文明的笼罩层之下发掘本民族的固有文明。

德国是民俗学的发祥地之一，德国人热心于民俗学是出于他们的民族主义倾向。德国人很早就有意识地钟情于本民族的东西。纪元前100年左右，一个罗马人写了一本叫做《日耳曼》的书给他的本国人看，他在书中描述了日耳曼人当时的生活及其优异之处。这本书被埋没了几百年，直到十五世纪末即宗教改革前夕被发现，此后，德国的人文主义者极力宣传它，使它一版再版，影响很大。^①雅·包德米尔

(J. Bodmer, 1698—1783) 极力推崇德国史诗《尼伯龙根之歌》，认为它是德国的《伊利亚特》，称赞它反映了日耳曼人反对罗马的起义和热爱祖国、热爱自由的英勇精神。他还认为古代的民间诗歌是民族的诗歌，反映了民族的习俗。^②后来又有约·赫德(J. G. Herder, 1744—1803) 出来肯定民间诗歌的价值，他认为民间诗歌最确切地表现着人民的性格，只有人民自己才拥有民族精神的文学。^③格林兄弟，特别是其中的雅各·格林(1785—1863)，正是在发展上述倾向的同时真正开创了现代民俗学。除了著名的《格林童话》之外，他们还出版了《德国的传说》(1816—1818)，《德国的法律古俗》(1828)，《德国的神话》(1835) 等关于民俗的著作。他们把这些方面的民俗作为本民族的生活事实，相信它们是供给同胞们发展民族文学的源泉，进行民族认同的依据。正如泰勒所指出的：“由于在很大程度上接受了当代的浪漫主义精神，雅各·格林曾被这样一种情绪所激动，即认为凡是具有德国特征的每一件东西都应该保存下来，……他对德国事物的兴趣当然是和较早的人种学的传统相吻合的；这曾进一步导致他否定基督教，并把它看作是强加于他的同胞的一种外来的宗教，这种看法还促使他去研究基督教以前的异教，把它当作是典型的德国民族的东西。”^④我们可以说，故事、传说、神话、风俗、迷信和法律惯例之所以受到他的注重，是因为他认为它们是非基督教文明的、被基督教文明淹没着的、真正属于德意志民族的。“他的研究‘树立了’现代德国民俗学的一般的典范。”^⑤

芬兰的民俗学也是独立起步的。“芬兰的民俗研究活动比国家本身的历史还要久远，并对国家的形成有相当大的影响。”^⑥芬兰民俗学是由埃利亚斯·隆洛德出版两卷本的《卡勒瓦拉》(1835—1836) 才

真正开创的,不过,在此之前已经出版了几本这方面的著作:《古代芬兰人常用的优美的谚语》(1702年)、《芬兰诗歌研究》(1778)、《古代芬兰人的迷信》(1782)、《芬兰神话》(1789)、《芬兰民族的古诗》(1822—1831)。隆洛德 1827 年在土尔库大学学习文学期间,写了论文“关于古代芬兰人的神万奈摩宁”。受民族运动的影响,1828 年夏天他去芬兰东部搜集民歌,这可能是他自觉从事民俗活动的第一次尝试。1832 年他在赫尔辛基大学医科毕业后的第二年被派往芬兰东部的一个边远小镇行医。他一边行医,一边收集民间文学。据他同时代的诗人鲁内贝格(1804—1877)介绍,他在搜集资料的过程中发现,“原来曾经有过一个完整的、宏伟的史诗,长时间只是口耳相传,保存在记忆当中,最后在群众当中逐渐地破碎了,散失了,因此现在在任何地方都已经不知道它的完整的规模。寻找所有这些散碎的部分,并且恢复在它们中间曾经存在的原始的联系,这就是当时隆洛德为自己确定的目标。”^⑦隆洛德自己说,“我要唱民族的歌曲,/我要唱人民的传统。”^⑧最后,他终于唱出了民族史诗《卡勒瓦拉》。它是芬兰本土文化的一大荟萃,它不仅记录了芬兰的自然和人文景观,而且把芬兰人民对它们的挚爱情感“体现得淋漓尽致。”^⑨它的语言显然不同于行政官吏和邻近强国所用的语言,这种口头文学所表现的民间文化显然没有受到外国的影响。在瑞典和俄国先后统治这里的情况下,“一些爱国人士就以这为基础培养起一种强烈的民族思想,使芬兰能够趁 1917 年世界局势混乱之际建成一个国家”,李契孟德甚至说,“芬兰这个民族国家是在本民族的民俗之中孕育、诞生的”,^⑩“埃利亚斯·隆洛德的搜集工作和他编写的《卡勒瓦拉》有一种使国家统一的力量。”^⑪简而言之,民族意识促使人们去弘扬民间文化,对民间文化的广泛认同又促进了民族独立,所以,民俗学在芬兰建国以来一直占有崇高的地位。

民俗学在英国的兴起又何尝不是受了民族主义的激发!多尔逊说,英国人在国力和国际影响日益增强的时期爱好古物和地方文化,这是民族自豪感的表现方式。^⑫“民俗学”的创议人汤姆斯鼓动国人去搜集民间文学。就是为了英国人能在格林编《德国神话》之后编出自己的《英伦三岛的神话》。^⑬既然有希腊罗马神话,并且现在又有了德国神话,英国人不能没有本民族的神话。后来的人类学派民俗学家把民

俗的源头追寻到基督教文明之前的野蛮时代,也是在寻找自己的民族之根。

因此,我们说疏离基督教文明的民族主义促进了民俗学在欧洲的崛起。在那个时期,人们相信,外来的,并且后来又占了统治地位的文化不是真正民族的;真正民族的应该是正教之外的,外来影响之前的(也就是古代的)。因为民间是占统治地位的文化难以企及、难以同化的领域,所以,有的人简洁地说,民间的往往是真正民族的。真正可以透见民族精神的不是正教,而是俗信;不是正史,而是铁史和史前史(传说和神话);不是正统文学,而是民间文学;不是教会礼俗,而是民间风俗习惯。民俗的领域就这样形成了,民俗学的位置就这样确立了。

中国民俗学的兴起更多地与民主主义联系在一起。北京大学《歌谣周刊》的“发刊词”说歌谣加以选择,可以“编成一部国民心声的选集。”它的意思是文人的创作不能代表国民,民众自己的歌谣才能代表他们自己。它突出的是民主主义。“发刊词”又说,在这些歌谣之上可以“引起未来的民族的诗的发展”。这是沿袭意大利人的提法,其实用在中国并不很恰当,因为中国并不曾被外来语统治,它的诗本来就是民族的诗。尽管如此,我们还是该肯定它所流露的民族意识。

民主精神是中国民俗学的催生剂。这一点在董作宾为中山大学《民间文艺》而写的代序“敬告读者”一文里表现得非常明确。他写道,“从历史上演成的一种势力,使社会分出贵族和平民两个阶级,不但他们的生活迥异,而且文化悬殊。无疑义的,中国两千年来只有贵族的文化:二十四史,是他们的家乘族谱;一切文学,是他们的玩好娱乐之具;纲常伦理、政教律令,是他们的护身符和宰割平民的武器。但是平民文化也并不因此而湮灭,他们用口耳相传来替代汉简漆书……在我们的眼眶中,歌谣、谚语的价值,不亚于宋词、唐诗;故事、传说的重要,不下于正史、通鉴;寓言、笑话,不让于庄生东方的滑稽;小曲、唱书,不劣于昆腔乐府的美妙。因为这是民族精神所寄托,这是平民文化的表现。”《民俗周刊》的“发刊辞”简明地说,“我们要把几千年埋没着的民众艺术,民众信仰、民众习惯、一层一层地发掘出来!我们要打破以圣贤为中心的历史,建设全民众的历史!”概括地说,正是民主主义思潮使平民文化,包括民众艺术(歌谣、谜语、谚语、曲本、唱书、神话、

童话、传说、故事、寓言、笑话等)、民众信仰、民众习惯,成了新兴的民俗学的对象。民俗学的世界是“皇帝、士大夫、贞节妇女、僧道”^⑩之外的世界。它也附带地提到了民族精神,但是,它的意味似乎是这样的:平民是民族的主体,因而他们才是民族精神的真正代表。所以,我们最后还是可以归于上面说过的一句话:民间的是真正民族的。不过,这句话在这里更多的是民主主义意味。

2. 民俗学位置的动摇

民族主义和民主主义使民俗学应运而生,在社会文化中和世界学术上占有了一席重要的位置。但是,民族主义和民主主义并没有义务保证民俗学的位置不受侵犯。一方面,一些古老的学科,如历史、文学、法律,不肯闭关自守,要开拓新领域,甚至涉足民俗学的范围;另一方面一些和民俗学一样的新兴学科,如人类学、社会学、民族学,既要拓荒,也要与邻近学科争地盘,以至于一些地盘成了公共场所。

民俗学研究神话传说,探讨史前文明。这本来是弥补历史学的缺憾。德裔英国人麦克斯·缪勒就是通过神话的比较,复现基督教文明之前的雅利安人种的文明。弗雷泽洋洋洒洒地写出《金枝》,通过对各地、各时期的有关神话传说和风俗的排比、考证、类推,发现了一种古代的祭师制度。这一课题确实趣味盎然。后来,历史学家们似乎认识到这是一块沃土,早给民俗学家占了便宜,于是亲自动手经营。闻一多先生在“龙凤”一文里认定中国古代有过图腾主义的社会形式,考证诸夏是以龙为图腾的团族,商是以鸟为图腾的民族。郑振铎于1932年写了“汤祷篇”,他根据汤因大旱,剪发祭爪,祷于桑林的传说,考见古代存在以人为牺牲祭神的惯制。有些历史学家不仅认为“神话时代”理所当然地属于历史学,而且民俗学的其它领域也可以归入历史学。历史学家白寿彝先生说“用历史的眼光来看,各民族的风俗、习惯、信仰和民间文学,都是社会的存在,也都是历史的一部分。按照中国历史学的传统来说,历史书里也常常记载不少的民俗材料。”^⑪

民俗学所研究的习俗惯制接近于法律的法俗。法律由法理、法俗和法条组成,其中法俗可以说就是有法律作用的习俗惯制。习俗惯制在民俗学中占很大份量,也有一些民俗学著作专门讨论其中的习惯法。英国的莱特(A. R. Wright)在他的《English Folk-

lore》(1928年)^⑫一书的第三章就是“习惯法与各业民俗”。然而,做这份文章的并不限于民俗学家。据罗致平先生介绍,法国法学家李斯列(1536—1617)在1607年就出版过《论习惯法》的专著。^⑬搞法律的和搞民族学的都有一些对这一题目感兴趣的人才。

当初民俗学是创立出来以研究民众的,可是社会学也是研究普通群众的。民俗学家们把民俗学发展成主要是研究民众中的乡民,相对于社会学来说,在很长的一段时间里,这倒是民俗学的独到之处。但是,随着社会学的专门化,社会学中分出一门农村社会学,全面而广泛地与乡民打交道的学者又不限于民俗学家了。

上述一些学科还只是介入一下民俗学的领域,更有甚者,人类学和民族学要把民俗学归并进自己的版图。据民族学家杨堃先生向我们介绍,“从民族学的观点看,民俗学乃是民族学的一个分支。”^⑭又据费孝通先生说,“如果把‘民俗’包括一个民族里流行于民间的全部风俗习惯,那么范围就宽广了。在没有文字的民族中,几乎包括了全部生活方式。如果民俗学以此为研究对象,也就等于是现在西方所谓社会人类学或文化人类学了。……如果以民间的风俗习惯来作为民俗的研究对象,就不能以是否用文字作为界限来划分,民俗学和社会人类学成了一而二,二而一的学科了”。于是,民俗学成了人类学的分支。有鉴于此,费孝通先生建议,“为了避免把民俗学和社会人类学发生难解难分的重迭,还不如划出口头民间文学为民俗学的对象比较好些。”^⑮

主张 Folklore 限于民间文学的不乏其人,苏联民间文艺学家、美国的人类学家和部分民俗学家都是这么看的。这样一来,民俗学确实有了独立的对象,但是,这份独立并不能给民俗学带来兴旺发达的希望。相反,它更加有力地动摇了民俗学的地位。民间文学有自己的传统体裁,在现代文明的冲击下,它们在社会中的影响和作用日益低落。民俗学用一个分支来研究它们是有益的,这是它的传统课题,它责无旁贷。但是,如果仅限于此,它的前景就不会很妙。其次,民间文学的创造和传承有自己的主体,他们生活在传统农业社会。可是,工业文明对他们的分解不可阻挡,在世界大部分地区,传统农业社会都已经或正在解体。从民俗学史上看,民间文学本来只是民俗的一部分,在上述情况下,民俗学又有什么理由硬要

往胡同里钻呢？

民俗学的领域越来越多地被其它学科所分享。从上述事实出发，人们当然有理由认为民俗学没有独立的和独特的学术对象，因而，它作为一门学科的地位就大受怀疑了。

3. 民俗学位置的再认识

民俗学本来是有自己的稳定的位置的，它建立在民族主义和民主主义所发现的民间文化 (Folklore) 之上。民间文化是非专家现象的文化：它排除有专业神职人员和专门体制的正教，排除由知识分子制度所派生的文学艺术、哲学、正史，等等。民间文化是限于生活范围的文化，民间文化因而又可以称作民间的生活文化。民俗学的研究对象无疑是与生活联系在一起的。从文化的角度来说，民俗学被看作是研究民间的生活文化的，从生活的角度来说，民俗学则是研究民间的文化生活的。的确有一派学者认为民俗学的对象是民间生活。杨堃先生在“民俗学与民族学”一文中比较集中地向我们介绍了“民间生活说”。据他介绍，民俗学的研究对象与范围归纳起来约可分为以下三说：遗留说、成训说和民间生活说，“我们认为，在以上三说中，前两说皆失之过窄，仅有第三说即民间生活说可以采用”，“这是说民俗学的对象是研究民间生活的。本来陶氏（指汤姆斯）民俗学一词的原意即指‘民间知识’而言。故民间生活说可说是民俗学内最正确的一个定义。”他接着告诉我们，较早主张此说的是法国民俗学家汪继乃波，他首先在1910年所著的《传说之形成》一书中说：“民俗学，从它的定义上讲，仅研究民间的生活。”他随后又在1924年出的《民俗学》一书中说：“这是一门综合的科学。它是特别地以乡下人，乡村生活，及在工业与都市环境内尚保存着这样的民间生活为对象的。”^② Folklore 翻译成“民俗”也好，翻译成“民间文化”、“民间知识”也好，在所谓的“民间”，可以说基本上没有超出生活的“俗”、“文化”或“知识”，所以，对 Folklore 的研究就只能是民间生活范围的研究。

可是，民俗学所研究的“民”已不再是传统的“民间”或“乡民”，因为“民间”或“乡民”在全世界范围内日渐解体或已经改换门庭。正是这一原因最有力地动摇了民俗学的学科地位。所以才有学者焦急地站出来，热情地倡导扩大“民”的范围，把“民”解释为任何群体。遗憾的是，他们没有做出足

够合理的解释。当他们把“民”扩大为“任何群体”时，他们必须论证任何群体都是民俗之“民”。

但是现在我们确实有了足够的理由说任何群体都可以是民俗之“民”，并且，我们也将证明，如果民俗学这样做，并不存在离经叛道，欺师灭祖的问题。我们在民俗学中看到，民俗学最初在人世间安身立命的时候，被给予的世界就是专家现象之外的世界，也就是胡塞尔所说的“生活世界”。为了重新认识影响民俗学的命运的学科位置，使我们能够在理论上把握它，我们有必要引入胡塞尔的“生活世界”概念。我们将会看到，在“生活世界”里，任何群体都是民俗之“民”，因而，民俗学的研究对象可以堂而皇之地一举扩大。

二 胡塞尔论“生活世界”

1. “生活世界”概念

埃德蒙德·胡塞尔 (E. Husserl, 1859-1938)，是一位德国犹太人，数学博士，后转向哲学，成了二十世纪西方最有影响的哲学家之一，是哲学中的现象学流派的创始人和领袖。

我们在介绍他的“生活世界”概念之先，有必要交待一下他提出这一概念的缘由。奠定胡塞尔的现象学大师地位的两卷本《逻辑研究》是1900年和1901年出版的。他在书中规定自己的哲学研究的主要对象是科学知识和科学认识，也就是说，他要建立科学的科学。在第一次世界大战和一系列经济、政治危机的冲击下，欧洲文明处于深刻的危机之中。到30年代，对当时的危机高谈阔论几乎是欧洲思想界的一种时髦，很多哲学家也以危机为自己的讨论主题。胡塞尔被希特勒的排犹政策剥夺了在德国参加学术活动和发表作品的权利，他只得到国外做关于欧洲人的危机的学术报告。他后来把这些报告整理成《欧洲科学危机和超验现象学》一书。他在本书中对欧洲人的危机的分析是从科学危机开始的。他认为，科学以理性的方式研究全部存在，它不等于现代物理学和以现代物理学为蓝本的科学。古希腊，文艺复兴时期和十八世纪的科学观都是全面的，科学既针对物理问题，也针对人生问题。但是，十九世纪以来，实证科学的不断成功造成了这样一种信念：唯一真正的科学是实证科学。实证主义抛弃了普遍哲学，也就限制了科学的任务，最终引起文化危机。他说：“在

十九世纪后半叶,现代人让自己的整个世界受实证科学支配,并迷惑于实证科学所造就的‘繁荣’。这种独特现象意味着,现代人漫不经心地抹去了那些对于真正的人来说至关重要的问题。只见事实的科学造就了只见事实的人。”^②人在与人和非人的周围世界的相处中能否自由地自我决定?人能否自由地在他的众多的可能性中理性地塑造自己和他的周围世界?什么是理性,什么不是理性?对于人生的这些根本问题,实证科学显然是无话可说,因为它们排斥作为主体的人,“它们完全包含着主观方面的问题。”

②既然踌躇满志的实证科学已经发展到不能容忍普遍科学的地步,那么,他必须寻找超越它们的理论途径,寻找人有一席之地。他寻找的结果是向人们推出了“生活世界”(Lebenswelt)。“当时(三十年代)胡塞尔认为哲学的功能,不是揭示科学世界,而是揭示先于任何科学而存在的作为整个‘客观认识’基础的‘生活世界’”。^③

揭开从伽利略那里开始的,以数学的方式构成的理念存有的世界,我们就会重新发现生活世界。他说,生活世界是“作为唯一存在的,通过知觉实际地被给予的,被经验到并能被经验到的世界,即我们日常的生活世界(unsere alltägliche Lebenswelt)。”^④简单地说,生活世界可以看作经验世界和日常世界。深入探索“这个实际地被直觉到的,被经验到和可被经验到的世界(我们整个实践活动是在这个世界上发生的)”^⑤和“作为它主体的人。”^⑥

生活世界是具体的实际的直观的,所以,可以说它是人周围的世界,是人们日常的世界,因此,它也就是被人经验到的或可以被经验到的世界,在这一意义上说,它是经验的世界。

生活世界是相对科学世界而言的。胡塞尔的下面一段话界定了生活世界的外延:“我们处处想把‘原初的直观’提到首位,也即想把本身包括一切实际生活的,和作为源泉滋养技术意义形成的、前于科学的和外于科学的生活世界提到首位”。^⑦在他看来,在近代科学体系建立之前,人们所面对的整个都是生活世界,而在此之后,外于科学世界的才是生活世界。

在生活世界里,主体的活动处于自然过程中:“当我们首先着手研究人类生活及其和意识活动中有关的自然过程时,那我们就是与人类个人的社会生活发生关系,个人被包含在无限的世界里,而且个人

——时而脱离其它的人,时而又同他人在一起——直观这个世界,用各种方式想象这个世界,从判断中认识,评价世界,以及由于意志和官能的活动而有目的地改造世界。对这种个人,对我们大家来说,世界总是自然而然地一般环绕在我们大家周围的世界。世界无疑是现存的,而且在直接的和自由扩展的世界。”^⑧在这种自然过程中,主体与世界的关系是和谐的,人可以直观这个世界,对于人来说,这个世界是直接明证的,非反省的,是不言而喻的。在没有思想体系阻隔的情况下,生活是作为绝对有意义的和实践验证的东西来看待的。

生活世界是人类本来的世界和人类世界的基本领域。

2. 生活世界与科学世界的关系

胡塞尔提出“生活世界”的主要目的是说明理论的和科学的世界是如何从人的基本活动中产生的。

生活世界是前于科学的,真正直接直观的和原初直观的。在胡塞尔看来,生活世界对任何可能的认识,包括经验和科学认识来讲,都是自起初以来就存在的和第一性的。在近代科学的系统发展中,“在几何的和自然科学的数学化中,在可能的经验的开放的无限性中,我们为生活世界(即在我们的具体的世界生活中不断作为实际的东西给予我们的世界)量体裁一件理念的^⑨衣服(Ideenkleid),即所谓客观科学的真理的衣服。^⑩给具体的东西穿上理念的衣服就是主体通过活动去把具体的东西纳入观念之中,使它们在观念中显得是整理过的,显得是有规律的。按科学程序来说,首先通过理性对生活世界的可具体地被直观的东西提出设想,假定。对数学来说,即构成量值指数,然后对它们进行证明和运算,得出关于规律的知识:“一切关于规律的知识只能是作为按照所掌握的规律对实际的和可能的经验现象的过程作预定的知识。当我们通过观察和实验扩充经验,使之深入到未知的领域中去,并以归纳的方式加以证实,我们就获得用来作出预定的知识^⑪。这种预言的成就远远胜过日常的预言的成就。于是,自伽利略起,理念化了的自然就开始不知不觉地取代了前科学的直观的自然。”^⑫

但是,不管我们是否进行技术化,这个生活世界在它自己的本质结构和它自己的具体的因果样式方面总是依然如故,属于这个经验直觉世界的时空形式以及一切与这种形式结合起来的物体的形状依然

如故。在这个世界中,我们看不到几何的理念存在,看不到几何的空间,数学的时间,它们只见于科学世界里。“因此,我们所发明的一种特殊的、几何的、伽利略的,称之为物理学的技术并不改变这个世界。通过这一技术我们实际完成了什么呢?没有别的,只有扩展到无限中去的预言”^②。他的意思是说,技术化只为人们提供有预见价值的规律,却根本不会改变人的直觉经验,玫瑰花依然是红的,人们并不在光学分析之后把它感觉成不同波长的光的组合。也就是说,在近代科学体系建立之后,依然存在与科学认识并有的“直接明证”的领域,这就出现了生活世界与科学世界并有的格局。

生活世界是科学的根基和意义源泉。首先科学问题,科学动机是在生活世界的基础上产生的。他说,科学的根本目的“必定存在于这种前科学的生活之中,并且必定跟它的生活世界相关联。人们(包括自然科学家)生活在这个世界之中,只能对这个世界提出他们的实践和理论问题;在人们的理论中所涉及的只能是这个无限开放的,永远存在在未知物的世界。”^③第二,科学的理论归根到底源于最初在生活世界中所获得的质朴的和直接的观察。比萨斜塔上的自由落体给了伽利加启示。牛顿思考万有引力定律是从留意苹果落地开始的。第三,科学家们的主体和客观性是在生活世界中构造的。没有谁在生下来的时候就是科学家。一个人在从事科学事业的时候,他已经接受了生活世界的一切。他说,“研究自然或研究整个社会的科学家看不到他们所获得的一切作为客观真理的真理和作为他们的公式的基础的客观世界本身(日常的经验的知识和高层次的知识的概念世界)是在他们本身中发展起来的他们自己的生活构造(Lebenisgebilde),这也是一种最素朴的观点。一旦我们注视到了这种生活,这种素朴的观点自然就不再可能站住脚了。”^④主体投入到科学活动中去的许多东西是事先在生活中形成了的。因此,胡塞尔认为生活世界是任何客观认识的基础,因为它是起点,是“先被给定的”。

三 民俗学的“生活世界”

1. 人的生活世界

生活世界是我们人的家园。我们在其中休养生息。我们的思想从此出发,到各种高层次的境界遨游。但是,不管它遨游多远多久,它最后不得不回到

这个一切都是那么熟悉,那么亲切的世界。事实上我们看到,生活世界也就是民俗的世界。

生活世界首先是日常活动的世界。所谓日常活动,一方面是围绕日历的活动。汉族人正月初一要拜年,正月十五要玩龙灯,五月端阳要包粽子,八月十五要吃月饼,这些都是在日历上排定了的。这方面还可以包括由作息时间所决定的活动,传统社会“日出而作,日落而息”,现代社会的八小时工作制,都是例子;还可以包括由季节所决定的活动,例如“春种秋收”之类。一年的哪一时、哪一天、哪一季做什么,差不多都是预定了的,有规律可循的,尽管其中也有很多是留给人灵活处理的,因此,对于大家来说,这些活动是有广泛共同性的、普遍性的。

另一方面,日常活动是围绕人生的活动。人的出生、成年、婚嫁、丧葬,对于个人来说它们是独特的,不可重复或难以重复的。它们是很重要的,但是,它们又是普遍的,所以它们也是社会中的普通的和平常的事件。

最后,日常活动是分类处理的活动。生活中也有大量偶发事件、意外事件,但是,当人们把它们进行分类处理的时候,它们“变成了”意料之中的事件。也就是说,作为事件,它们是个别的,作为人们对它们的处置,它们是普通的。疾病突然降临,这是不期而遇的;人们相应地请医吃药,求神拜佛,这是早有准备的。任何一个事件,当它被纳入日常活动中的时候,它不可能再是陌生的、全新的问题,处理它的人不会从头开始运筹。科学会遇见陌生的问题,而生活世界中不会有陌生的问题。

生活世界是一般意见的世界,又是常识的世界。生活不仅有它的行为构成,而且有它的精神构成。

理论的和科学的世界包括社会意识诸形态,如宗教、哲学、法律、文学、自然科学。另一方面,胡塞尔告诉我们,生活世界的精神构成是素朴的观念和直接的经验;萨姆纳^⑤认为,初始的社会意识是德范所包含的哲理和伦理;此外,一些马克思主义学者则说与之相对的是社会心理。

在马克思主义哲学史上,最先在社会意识是社会存在的反映的前提下进而划分社会意识的层次的是普列汉诺夫。他把社会意识区分为高级的宗教和哲学等社会意识形态和初级的社会心理。他在写于1892—1893年间的《唯物主义史论丛》中提出了社会结构“五项因素公式”:“一定程度的生产力的发

展,由这个程度所决定的人们在社会生产过程中的相互关系,这些人的关系所表现的一种社会形式;与这种社会形式相适应的一定精神状况和道德状况与这种状况所产生的那种能力、趣味和倾向相一致的宗教、哲学、文学、艺术。”^⑧社会意识在这里被划分成两个层次,精神状况和道德状况为初级层次——这使我们想起萨姆纳的德范,宗教、哲学、文学和艺术为高级层次——这使我们想起胡塞尔的理论和科学的世界。但是,普列汉诺夫这时还没有能够用一个确定的概念来概括它们。直到1907年,他在《马克思主义的基本问题》中重新表述这个公式时,终于完成了这种概括:“(一)生产力的状况;(二)被生产力所制约的经济关系;(三)在一定的经济‘基础’上生长起来的社会政治制度;(四)一部分由经济直接所决定的,一部分由生长在经济上全部社会政治制度所决定的社会中的人的心理;(五)反映这种心理特性的各种思想体系。”^⑨在这里,概括社会意识两层次的专门术语产生了:社会中的人的心理即社会心理和思想体系。因为“思想体系”也包括文学和艺术,有可能引起误解,所以,它常常被称为“社会意识形式”,也就是形态化了的社会意识。

理论和科学的世界对应于社会意识诸形态,生活世界对应于社会心理。社会心理是群体中已经具有了一定的普遍性,共同性的精神现象,表现为“一般意见”,其中基本的、起重要作用的是“常识”。所谓一般意见,是指生活事件的意义是大家所共同理解的;所谓常识,是指生活事件的意义是不证自明,不言而喻的。如果对一个事件、一个活动的态度、经验和意义认识已经构成了社会心理,而不仅是个人感受,那么,人们对它们的参与必定是互动的、相互交流的,它们也必定是反复的。人们在互动中达到共同理解。活动是既定的,经过实践验证过的,它才可能被重复;人在重复活动的时候,也重复了活动的意义,在这种情况下,活动的意义也是自明的,也就是说,活动被重复的时候,活动的意义才是自明的。

尽管萨姆纳、胡塞尔以及普列汉诺夫为代表的马克思主义学者使用了不同的术语,但是,他们都认识到人类的精神现象属于两个不同的层次,一个是专家的,一个是普通人的;一个是高度概括的,一个是具体直观的,一个是理论性的,一个是生活性的。

人在生活世界里,就象鱼在大海,鹰在长空,两者的关系是和谐的。可是,如果把科学世界凌驾于生活世界之上,生活的意义被遗忘或被质疑,一切都要

重新证明,不断证明,那么,人就会失去家园,人的精神就会失去回归的港湾。近代西方文明把人推到了这种境地。德国哲学家W. A. 鲁伊本说过,“人在世上从来没有象现在这样感到孤独和被人遗弃。从来没有同他的整个环境这样隔绝和疏远——他是一个没有祖国的人”。^⑩这是因为一般意见的世界和常识的世界已经被实证主义弄得支离破碎,人每走一步都得费力地寻找活动的意义,而活动的意义却总是那么虚无缥缈,使人不得要领。生活世界与人的关系被异化了,生活世界变得陌生了。现代人是否能追求幸福,关键在于是否能建立与生活世界的和谐关系。

2. 生活世界是民俗学的领域

以生活世界为自己的研究领域,这已是民俗学的即成事实。早在民俗学运动在欧洲各国兴起之初,各个国家在爱国主义热情的鼓动下,寻找文化之根,倾向于民族认同,于是把眼光盯住专家现象之前的世界,英国人对“大众古俗”的热心是很典型的例子。因为民族过去的东西,民族的基本的东西可以一直活生生地保持在民间的生活中,所以,各国学者也把眼光盯住民间,盯住专家现象之外的世界。英国人类学派民俗学家明确地把专家之前的世界与专家之外的世界联系在一起,他们把存在于民间的一些历史久远的民俗视为过去时代的遗留物,十分自信地据此恢复它们的本来面目。他们这样做的时候,已经潜在地把两个世界视为一脉相承的了。现在我们知道,这两个世界可以用“生活世界”一以概之。

相应于这种事实,不止一位民俗学家在理论上提出类似的主张。萨姆纳在1906年出版的《民俗》中把社会文化分为两大层次:服务于生活利益的民俗以及在此基础上形成的社会意识诸形态。他的民俗学是从生活出发研究民俗。我们还知道,法国民俗学家汪继乃波和山狄夫也倡导民俗学研究民间的生活。不过,虽然他们把民俗学的范围定为“生活”,但是,仅限于一种人的生活或一类生活。汪继乃波说“它是特别地以乡下人,乡村生活,及在工业与都市环境内尚保存着的这样的民间生活为对象的”。^⑪

既然民俗学的范围已经发展到不限于某一阶级(劳动人民),某一地域(乡村),某一时代(古代),而是面对全人类、全世界,那么,从理论上说,讨论民俗学的领域时并不要加定语。不过,在具体的研究中,“生活世界”的范围总是有所指的,总是属于某个村落,某个地区,或者某个团

体。

有了“生活世界”这个完整的概念,民俗学的领域再不显得鸡零狗碎了。过去由于没有达到这种整体性的把握,看见民俗研究一会儿文艺,一会儿巫术,一会儿物质生活,一会儿习惯法,难免不认为它们五花八门,乱七八糟。现在,它们不仅相干相关,而且共同组成了完整的生活世界。

在认识了“生活世界”之后,就比较容易理解多学科的介绍。既然许多学科的对象从根本上说源于生活世界,它们理所当然要涉及生活世界。它们的

涉足不一定是自私的割据,通常是有益的参与。也许我们应该说,多学科对这些生活世界的派生物的研究有助于民俗学研究它们在生活世界中的原初形态。

在人文科学中,民俗学曾经独树一帜,身居要津。后来,由于理论上的缺憾,它的发展变得盲目了,它的学术地位也受到了动摇。今天,我们有了和同仁一起澄清它的领域的机会。只要它有了发展的基础,明确的目标,它必然有机会赢得自己应有的学术位置。

注:

- ① 《民间文艺学参考资料》许钰编 第400-401页。
- ②③ 连树声“欧洲民俗学”收入《民俗学讲演集》第180-181页,书目文献出版社,1986年。
- ④⑤ 《民间文艺学参考资料》第402页-403页
- ⑥ 《民间文艺学参考资料》第411页。
- ⑦⑧ 刘魁立:“和平与劳动的颂歌”《民间文学论坛》1985年第2期,第5页。
- ⑨ 康文:“要唱民族的歌”《民间文学论坛》1985年第2期,第7页。
- ⑩ 《民间文艺学参考资料》,第412页。
- ⑪ 《民间文艺学参考资料》,第422页。
- ⑫ 多尔逊编 *Peasant Customs and Savage Mths* 第1页 芝加哥大学出版社,1968年。
- ⑬ 同⑫,第53页。
- ⑭ 《民俗周刊》第一期“发刊词”,1928年3月出版。
- ⑮ “民俗学和历史学”见《民俗学讲演集》第62页。
- ⑯ 江绍原先生把作者译为瑞爱德,书名译为《现代英吉利谣俗与谣俗学》上海中华书局,1932年。
- ⑰ 《民俗学讲演集》,第112页。
- ⑱ “民俗学与民族学”见《民俗学讲演集》,第79页。
- ⑲ “谈谈民俗学”见《民俗学讲演集》,第2-3页。
- ⑳ 《民俗学讲演集》第73至-75页。
- ㉑ 胡塞尔《欧洲科学危机和超验现象学》第5页,张庆熊译,上海译文出版社,1988年。
- ㉒ 胡塞尔《欧洲科学危机和超验现象学》,第6页。

- ㉓ 同㉒,第58页。
- ㉔ 鲍戈洛莫夫《现代资产阶级哲学》第191页,上海译文出版社1985年。
- ㉕ 同㉒,第61页。
- ㉖ 同㉒,第64页。
- ㉗ 胡塞尔《欧洲科学危机和超验现象学》,第70页。
- ㉘ 《胡塞尔全集》第七卷,第243页。
- ㉙ 《欧洲科学危机和超验现象》,第61页。
- ㉚㉛ 同㉒,第60页。
- ㉜ 同㉒,第59页。
- ㉝ 同㉒,第61页。
- ㉞ 同㉒,第116页。
- ㉟ 萨姆纳(1840-1910)美国社会学奠基人,他认为民俗包括个人的习惯,群体的风俗以及社会的哲学和伦理明确维护的规范,这三个层次,而专业人士在民俗的基础上发展出哲学等意识形态。参见其《民俗》第一、二章。
- ㊱ 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷,第186页,三联书店,1962年。
- ㊲ 同前,第三卷,第195页。
- ㊳ 《现代西方资产阶级哲学》,第245页。
- ㊴ 《民俗学讲演集》第74页。

(作者单位:北京大学)

责任编辑:林之满