

# 日常生活的未来民俗学论纲<sup>1</sup>

高丙中

GAO Bingzhong

民俗学是关于文化遗留物、关于传统、关于社会记忆的学问——这些论述既是学科的常识，也不断得到新的阐发。似乎“过去”理所当然地是民俗的(本质)属性。在一个相当长的时期里，学界的基本意识是：民俗是过去的，在“现在”只是残存的，注定没有未来。而我在这里要论述的是，民俗在近些年已经在实践中被赋予了“未来”时间，我们可以且应该让“未来”在民俗学里确定一个位置。

民俗学的时间意识长期是以“过去”为中心的，尤其是在文史研究的取向里。虽然在社会科学取向里，民俗学也有“现在”的时间意识，但是其“现在”意识是研究方法上的，也是选择性的，也是一种不完全的“现在”意识。对于民俗学，“未来”确实比较遥远。而我在这里想做的，是要补足民俗学的时间意识，让中国民俗学是一门时间意识健全的学科，既保有充分的历史意识(“过去”)，也有完全的当下意识(“现在”)，还有逐渐浓厚的未来意识。

我们要完成中国民俗学的这样一种基本观念的转变，既是因为我们对于日常生活作为研究对象的重视，也是我们当前倡导把日常生活作为研究方法、研究目的的需要。因为我们不是基于文史雅趣，而是基于对当下现实的日常生活的关怀，更是源于对合意的日常生活未来的追求，我们才有建立中国民俗学的完整的时间意识的学术热情。

我们能够推动中国民俗学的这样一种基本意识的健全化，当然是基于学科内在积累的演化，但是更为直接的外部推动力则是这个时代的社会文化实践，特别是非物质文化遗产保护的中国实践。“民俗”不仅在学术意识上是属于“过去”的，而且在日常语言里、在社会意识里都是如此。但是，当大量的民俗项目被命名为“非物质文化遗产代表作”，国家体制和社会公众都确认要保证它们的未来传承，“民俗”所内含的除“过去”之外的其他时间，尤其是“未来”时间，就一下子被完整地呈现出来。民俗有未来。这已经是一种中国事实，并同时得到了国家体制和社会人心的确认、承诺和保证。中国民俗学当然不能继续在原先那种片面、割裂的时间意识中沿袭自己的民俗研究。

## 1. 日常生活与民俗学

民俗学与日常生活的关系既是一种经验现象，也是一种新的理论取向。在经验上，民俗从来就与日常生活联系在一起，本身就是生活中的文化现象。这似乎是再明白不过的事实。但是，民俗学的研究一直是按照体裁分类研究民俗事象，长期没有让“日常生活”作为一个理论概念进来。民俗学并没有在理论上反映民俗与日常生活的真实联系。

像其他各种学科一样，民俗学也有许多朴素的基本知识。学术的提升，很多时候是从质疑某一

常识开始的。民俗学的对象是什么？当然是民俗。如钟敬文先生的权威说法，“民俗学，在性质上是现代学，即以当前传承的民俗事象作为研究对象的科学”<sup>2</sup>。又如一些通论所说，“‘民俗学’顾名思义即是以‘民俗’作为研究对象的一门学问”。可是岩本通弥恰恰要问，民俗学就是研究民俗的学问吗？当岩本通弥发出这惊人的一问之后，他自己在日本学术史中返回到柳田国男开创乡土研究的初衷，认为日本民俗学本来就不是以民俗为对象的学问，而是通过民俗进行研究的学问。民俗学固然在做民俗研究，但是不要忘记学科创始人的初衷，研究民俗是为了研究民俗背后的“日常(生活)”<sup>3</sup>。

民俗学的对象从“民俗”扩大到或转变到民俗背后的“日常生活”，体现了民俗学学科发展的两大成就：其一是民俗学不断与现当代哲学思想相结合，在哲学上超越了关于民俗学的研究对象的朴素观念；其二是民俗学向基于实地调查的社会科学的转变。如果设定以“民俗”为对象，我们可以满足于现成的资料；如果设定以民俗背后的日常生活为对象，我们就必须去现实生活中开展科学的调查研究。关于民俗学对象的新说法隐含着民俗学的新定位，新理论，新方法，新伦理，甚至意味着一种全新的民俗学。

什么是民俗？我曾经赞成一种定义，“民俗是模式化的生活文化”<sup>4</sup>。然后，从民俗学史来看，如从对我们影响最大的英国民俗学会《民俗学问题格》所列举的民俗来看，那些现象被归入民俗，不是因为它们代表着生活的某种模式化，而是因为它们与现代的生活格格不入。所以民俗曾经被认为与日常生活是一种反差的关系，也是一种拧着的关系：那些在现代标准生活之前的现象才是民俗，也就是说，那些在本质上属于过去的日常生活的现象才是民俗。如果我们把日常生活分为过去的、当下的与未来的，那么，所谓民俗，一定与过去的日常生活是亲和的，是一种常态；也就与当下(现代)的日常生活是反差的，也是一种残留状态；而与未来的日常生活更可能是脱离的，是一种消失状态。早期对于民俗的界定主要依据时间的维度，依据社会形态的维度，而具体哪些现象称为民俗研究的对象，实际上具有极大的偶然性、随意性。于是，这样界定的民俗与现实的日常生活就是一种若即若离的关系，并不会形成一种通过民俗研究现实的日常生活的范式。

今天，我们按照民俗学概念著作的民俗分类做研究，与到现实的日常生活中按照模式化的生活文化定义发现民俗，会出现很不一样的成果。我们现在研究中国人的婚俗，从古代礼制和史籍资料去归纳比较，与从日常生活的观察做研究，显然包含不一样的理论预设和方法规定。我们在城乡各地都能够看到中西混搭、传统与现代观念兼顾的婚礼元素，并且已经相当模式化。我一直觉得，中国民俗学真正要能见证自己的长进，不妨认真做一番中国人的婚俗研究。我觉得这会是一个特别好的题材，也特别挑战我们这个学科的根基与能力。我们传统上讲喜庆，吉祥，一定要红色，大红，但是今天恰恰白纱流行。这种丧葬才用的白色怎么就广泛用在婚礼上了？怎么可以？假如说我们有一个固定的中国文化、中国民俗的观念，在要素上搭配所谓的中国人的价值观、审美偏好，面对婚俗中的白色婚纱、白玫瑰现象，我们可以有两种策略。第一，把不合传统的因素不归入民俗，称之为时尚，把它排除出去。在这里，婚俗就是传统的，传统由大红所代表，符合这一范例的东西才能进来。第二，从日常生活这个概念进入，在婚礼中的模式化的东西都是民俗，因为那么多人，大家全都这么来做，自然有一套观念体系与之匹配。只不过是，其观念体系是什么？婚礼的完整民俗模式是什么，都还是需要研究才能够回答的。我们只有依据对于日常生活的调查，才知道这一民俗及其所涉及的生活现实如何得以呈现。

如果我们定位于在日常生活发现民俗，民俗研究就必然寄望于田野作业和民俗书写。这个特定的民俗实际上由于你的书写，它才得以呈现。于是，民俗学者的基本功、民俗学最核心的工作就是写民俗志。在这个范式里，民俗是研究过程所发现，或者说是研究过程所建构的。我们把民俗研究放在以日常生活为基础的过程里面来看的时候，实际上我们就能够发现，民俗学研究日常生活，只是以民俗为媒介。我们实际上对日常生活感兴趣，去观察日常生活，可是我们中间要借助民俗学

这个传统学科所积累的方法、文本策略，才能够认识日常生活，表达自己的关怀和诉求。

那么，在日常生活中发现民俗，用文本、图像呈现民俗，就是民俗学的首要工作。我们可以称这个工作为民俗志。当然，这里的“民俗志”不同于早前以文献的汇编为方法的民俗志，而是基于真实人群的日常生活观察为方法的民俗志。

关于用民俗志写民俗，存在一个知识观念的差异。在民俗学者的队伍中，大家的民俗观是有很大差别的，但是也可以大致分成两类，一类是民俗的客观论，认为民俗学者之所以能够写出民俗，是因为民俗客观地存在于社会生活；一类是民俗的主观论，认为民俗志是学者为了交流对于社会生活的认识而建立的一个文本，此前并不以客观的方式存在。

## 2. 日常生活的民俗学

日常生活的概念怎么进入民俗学，如此引入又给民俗学带来了什么新的可能性呢？我们得从民俗学史说起。我们大家都熟悉，“Folklore is the lore of the people”（民俗是民众的知识），在英国比较早形成一个专门学科的时候，民俗学主要是一种关于文化遗留物的学术。那么文化遗留物是日常生活这个概念进来之前民俗学的一个主流表述，当然这更多地是一个英国式的学术传统。

在民俗学确定这个研究对象的时候，有一个标准文化的概念。当时英国已经进入工业时代，现代文化已经成为社会主流，成为评价各种现象的标准，是普通人的日常生活的常态。那么跟这个常态的标准文化不一样的，就是文化上的他者、异己。民俗是作为古代或异域的文化遗留物看待的，当然就是文化的他者、异己。在已经相当工业化的时期，前工业社会那些手工艺品受到关注，被收集、展示，也涉及语言所承载的口头文学。这些文化遗留物是现在日常生活兴起之前的东西。当它们作为文类看待的时候，用这些文类去看非西方的“原始社会”，相似的对应物更为丰富、原始。同样的逻辑也发生在中国。中国现代民俗学的兴起，是源于北京大学《歌谣周刊》所发起的歌谣运动，受到现代知识分子重视的民歌、故事、风俗，也都是新文化的异己、他者<sup>5</sup>。在民俗学发生的这个历史的起点和逻辑的起点，日常生活的概念没有在学术里面出现，但是它是潜在的。日常生活不是话题，但是它是话题之所以能出现的基础，或前提。

在这样一个时期，爱好者所关注的民俗现象是自己生活之外的，而且，与所谓民俗发生关联的是生活的局部现象或少数人现象。如果“民”被明确指认的话，他们是标准文化的社会多数之外的少数，是同时代的少数人，处于社会低层，生活在边缘地带，所以才跟这些所谓主流人群不一样的人群。在这里，民俗是现实生活被两分的外在表现，是两种人相区分的标志。这样一种二分是从民俗学兴起之初就隐含着内在逻辑。它以不同的方式出现在不同时期、不同社会。——我们今天要进一步推动民俗学的发展，恰恰是想通过日常生活概念把明里暗里分割的东西“合”起来。

民俗在发达国家是指少数人群，但是民俗概念进入中国，所指指向的却是我们的基本人群。中国在近现代移入西学诸学科的时候，是一个前工业化、前现代社会的国家，按照西方民俗学的文体和事项按图索骥的结果，就是基本的日常生活都应该归入民俗。我们的民俗之俗就是多数人的生活方式，我们的民俗之民就是社会的多数。“民”是社会的基本人群，但不是主导的人群，因为另外一个新的阶级，一个新的接受现代文化教育、执掌领导权的阶级在中国形成、扩大，虽然长期是社会的少数，但是他们是文化的主导者，社会范畴的划分者。民俗学者也属于这个阶级。在我们今天的讨论当中，我们清醒地认识到，民俗学在中国所指的民俗之民从来都是说的主流人群，从来都是在关注主流人群，在讲主流人群的故事，尽管在早期的学术中我们没有这种清醒的表达。我们今天对这个基本事实的自觉认识，有助于我们仍然坚持关心国家的主流人群的初心。要做到这一点，我们

不得不借助日常生活概念，明确地把它说出来，用起来。

改革开放之后，中国的城市化、工业化在加速发展，今天大家看到中国的城市人口在统计上已经超过50%，而更多的人口在日常生活的基本面是类似的，从学校教育、节庆、人生礼仪，到衣食住行的消费都形成了一个类似的社会多数。我们这代民俗学者完整地感受了改革开放以来的时代变化。对于这场生活变革，我们曾经提出两种矛盾的说法。1) 面对城乡居民在日常生活中的越来越多的自由选择，传统民俗大量活跃起来，城乡各地又以各种方式恢复着传统的风貌，我们欢呼为“民俗复兴”。2) 观察传统体裁的民俗在农村社区的蜕化、碎片化、部分消失，我们也惊呼“传统文化濒临灭绝”。其实，就民俗现象来说，这两种矛盾的说法都是在讲同一个日常生活变迁的不同维度。人们在过去四十年有机会、有条件比较自由地选择自己的生活方式，传统民俗当然在选择范围，国家也重新学会尊重、利用人民对于传统民俗的选择；但是人们的选择是自主的，是充满创新与改造的，所以传统民俗又是以各种方式与其他文化杂糅、混合、融汇在一起的。于是，就前半半来看是民俗复兴，就后半半来看是民俗蜕变。如果我们采用日常生活的概念来思考，就能够看到这种复合现象正是现代社会的正常状态。

如果我们执迷于民俗体裁和具体事项的不可改变，我们就会失望于标准的民俗群体的减少。按照这种趋势，我们曾经关注社会的多数人群的历史就在被改变，因为这个主流人群在流失，慢慢变成少数人群了。如果我们仍然要关心社会的多数人群，我们就要重置自己的学术，让它有能力仍然关心新的主流人群。如果我们把关注主流人群作为学术传统，而不是像英国模式那样子，从来都是关心少数人群。当然，中国民俗学在发生之初对社会多数的关注与现在要通过重新调整自己的思想而形成对社会多数的关注，是含义不同的两个阶段。

我们说到新文化，尤其是作为新文化运动后果的文化革命以及再后来的文化大革命，造成了对经典民俗的冲击与摧毁。我们一方面可以把这个过程看做民俗学的外部现象，也就是说，这个过程不是民俗学所能够造成的；另一方面也应该把它看做民俗学的内部现象。民俗学进入中国之初，定义为对于文化遗留物的发现与研究。恰恰相反，这些所谓的民俗不是某种生活的残留物，而是当时中国的广泛的生活状况。那些东西不是遗留物，而是完整的生活现实。可是民俗学提供了一种独特的思想方式，把自己的社会生活的具体内容一波一波地界定为民俗，再被政治界定为“四旧”，被贴上“封建”、“迷信”、“落后”的标签，成为社会运动的否定对象，而终于基本上被否定殆尽。中国社会的这种生活变迁，虽然不是民俗学者的责任，但是我想说，这样一个过程是民俗学参与的过程，民俗学的思想方式是这个过程的政策与策略的学术代表，民俗学者虽然在人数上是少数，而在思想方式上是决策精英中的典型代表。所以，通过民俗学，我们能够真正理解现代体制、现代意识形态如何改造普通老百姓的日常生活<sup>6</sup>。

传统民俗在一浪一浪的文化革命中是否真的消失了，并不是一个简单的问题。有时候所说的消失，实际上是不可见 (invisible)，是在公共空间里面不出现，这是一个公共空间的事实。但是我们不能够说这就是一个日常生活的事实。对于日常生活的事实，确实需要专门的调查才能够澄清。在那个时代没有哪个学科能够做这样一个调查。不管怎么样，在公共领域，传统生活方式不能够正当地出现，因为它们的所有人群失去了表现它们的正当性，这是一个历史事实。我们从另外一方面说，文化革命并没有成功，所以才有后来的民俗复兴，当整个意识形态环境更开明，或者更自由的时候，日常生活又重新能够“冒”出来。曾经的地上河变成地下河，现在地下河又“冒”出来成了地上河。

民俗复兴要从两个维度看，一方面在重新出现，一方面又在重新正当化，所以民俗复兴不仅是民俗现象，而且是社会历史现象，必须置于整个社会过程来认识。我们虽然可以持续开展民俗的形式研究，看哪些民俗模式在传承，哪些在蜕变，但是更有必要的是把民俗置于社会生活过程来认识。

钟敬文先生在这场民俗复兴的早期就敏锐地发现把民俗置于生活看待的必要性，并且是把它与中国民俗学的发展前途联系在一起，提出了民俗是一种生活文化的理念，由他开启了从生活概念来建构民俗理论的新路<sup>7</sup>。我们作为后来者继承了这一思想，不过采用了有明确的哲学根基的“生活世界”、“日常生活”的概念<sup>8</sup>。这种接续的学术努力，主要还是让民俗学具有现当代哲学的根基，掌握社会科学的规范方法，对当下、现实具有介入能力，促使民俗学从文史兴趣之学转向对社会、对民众有现实关切能力的学术。

### 3. 日常生活民俗学的核心问题

民俗学从研究民俗之学到研究日常生活之学，固然可以在日常语言和经验的意义上进行这种转化，也就是让民俗学者不仅在史籍中爬梳资料，而且到生活之中进行实地调查。但是，这一转化却在深层上关联着一系列的哲学和理论的问题，其中突出的是对于日常生活属性的界定问题，而日常生活的理所当然性是一个核心的问题。对于日常生活的哲学阐释积累了很丰富的文献，我并没有学养来做一份综述。我在这里仅仅是议论一下学人多会提及的对日常生活属性所概括的几个要点。

第一个我想评论的是日常生活的既成性。这涉及对于个人存在的无条件承认，对个人与社会的生活已经是一种现实存在的充分认知。一个人已经在那里，其作为人的存在，作为人的活动，如果已经在那里，是一个天大的事实，不可否认，不可拒绝，不可商量。这个被尊为人类的真实生命已经在那里，这是你做所有的考虑必须首先要承认的情境、局面。其人已经存在，就像一个小孩已经生出来了，一个移民已经在这个城镇、这个国家生活了半辈子，你再有什么想法，再考虑各种各样的可能性，你都以承认这一存在为前提。一个社会在各种条件下沿袭下来，生活也沿着自己的轨道走来，一下子以能见的和不能见的相貌“出现”在面前，无论你想着什么，谋划着什么，你能够影响的都极其有限。即使你的所思所为能够影响面前的社会生活，都不能低估生活本身的成色会有自己的变化季节。在历史上，单一的行动对于既成的日常生活的影响都是极其有限的。

在个人与社会的维度承认日常生活的既成性，内涵着坚定的人权观念和丰富的伦理观念，表现为对人的尊重，对人们组成的社会的尊重；也制约着知识生产的方法和限度，表现为对个人和社会整体的兼顾的必要与困难。人类发明了各种制度来支持对于真实个人的关爱，如普遍的家庭制度就可以被理解为正面对待个人的基本的、保底的机制：个人再怎么残疾，也有家人乐意看护；个人再冥顽不灵，父母也不会放弃；个人再十恶不赦，家人在最大限度内都不愿意放弃。而文明的发展，尤其是二战结束以来的世界文明主流，则不断在制度上扩大着对于个人尊严和社会尊重的包容。而在专业领域，我们也越来越谦逊，我们认识到不可能对个人和社会形成全知全能的知识，我们在有限的研究项目里对于特定的个人和社会的认知与全貌之间最多也只是九牛一毛的关系。因而我们对他人与社会都必然少了一些武断。

我第二要谈日常生活的未完成性、开放性。日常生活是人和生命不断展开的无尽过程，因此永远没有定论。我们介入某种日常生活，是在面对鲜活的生命，面对各种社会关系的无限生机，也就是面对着无限的可能性：个人一生的丰富可能性就已经问不清，说不尽了，又因为人类的各种文化记忆尤其是宗教信仰的作用，个人即使“去世”也仍然以各种方式在世，其身后评价也时有变化；社会的世代继替制度保证了社会的“永恒”生命，也保证了社会的新机会，因此生活是恒常的，也是常新的。当我们谈论生活的时候，我们更倾向一种变化、新生；但是当我们谈论日常生活的时候，我们更倾向一种持续、常态。所以，我们在偏向“日常”时，总也不要忽略日常生活也是生活。从民俗研究的角度，我们需要充分认知“日常”与“生活”的内在紧张关系。

我第三要谈日常生活的自在性，非反思性。我们说日常生活，是说普通人，指向的是非专业的、非精英的、非意识形态的状态。通常这也被假定是民俗的状态。如果民俗之民是所有人作为普通人的预设，我们把日常生活的自在性、非反思性投射到民俗的属性，这只是一种哲学的思考。但是，在我们的民俗学长期把民俗之民与特定的人群对应的情况下，我们这样看待民俗的属性就会出现很尖锐的问题。当我们谈日常生活就谈人的日常生活，这些人当然首先是个体，有血有肉的生命，有个人情感，个人意识，同时又作为群而存在，有自己的社区、社团，从而是具有特定认同、特定集体意识的民族、教会、国家。因此在个体或集体的层级来说，我们都不得不承认我们面对的是主体，是具有主动、积极的意志的主体，是自为的、具有反思能力的主体。这就与日常生活的自在性、非反思性形成紧张关系。也就是说，如果我们把日常生活作为一个实践概念，它显然不利于我们全面、正确看待我们研究的对象。我们看到日常生活的人，就看到了社会实践的主体。当我们把他们看做主体，我们就不能拘泥于日常生活的自在性、非反思性。

我们今天谋求民俗学的发展，是要为民俗学的历史取向加上现实取向，是要为民俗学的学术关怀增加实践关怀。我们既要促使民俗学介入这个时代的社会实践，也要促使民俗学能够把研究对象视为实践主体。所以，我们今天要寻找思想方法，有能力把他们当做生活的主动者。如果我们局限在哲学里，只会把他们当作精英研究的自在的、非反思的对象，这与这个时代的思想与伦理是格格不入的，与民俗学应该参与国家的主人翁培养的使命是南辕北辙的。把大众或者我们以前习惯的落后群众看做被动的，这是工业化兴起之后很长一个时期的精英主义的大众文化观，视群众为群氓，没有头脑，靠激情、非理性卷入暴乱。如此负面看待普通人，是中外精英主义的思想传统。

这种精英主义的传统与日常生活相连的代表性思想是“日常生活批判”。日常生活批判作为哲学范畴得到明确表达是在1990年代以来，一些西方哲学思想被介绍进来，用以检讨中国社会的思想观念如何不符合“现代”价值<sup>9</sup>。但是，日常生活批判的各种具体表达早在新文化运动时期就成为中国思想与学术的主流。历史地看，它们都曾经是政治正确的事情，在当时都有其必要性。中国要尽快追求现代化，就必须进行自我改造，老百姓自我改造慢，日常生活发生变化很难，就由知识分子用批判来助推。这就是我们经历的日常生活的各种批判与革命，从生活方式上改造我们自己，否定传统的民俗活动，改造我们社会一切既定的东西，由此打造新人、新生活、新社会。

然而，知识分子主导的日常生活批判包含一个不可预见的政治后果，普通人不可以自证自己的正确，甚至没有体制、机制维护普通人自证正确的权利。因为普通人在长期的思想教育运动和社会改造运动中只是被教育、改造的对象，甚至在整个国家的公共政策的理念和逻辑里他们都没有也不可能作为主体，也不可能政治上正确。从伦理上说，他们生活着，但是他们的生活是一个错误。所以这样子的国民作为社会多数，必须成为被教育的对象，被改造的对象。那么，现代文明所标榜的平等、自由、民主在这个格局里被落实的机会在哪里呢？在这样一个教育者与被教育者的关系被国家体制固化的格局里，这些现代文明价值是无法实现的。这就出现了并长期维持着一个不可调和的矛盾：我们为了成为现代国家，其过程让我们不可能在自己的社会实现平等、自由、民主的现代文明价值。这不仅是中国民俗学的困局，而且是整个中国的社会科学、整个中国的思想界的总问题<sup>10</sup>。我们从民俗学的内省来思考这个总问题，是一种历史的使命，因为民俗学的学术和社团参与造成了这个局面，民俗学人有责任打破这个僵局，为现代国家和现代文明都能够相得益彰地在我们的社会建立起来而发挥作用。

我第四要谈的是理所当然性。日常生活的理所当然性，或者说当然性（把“理所”放在括号里），*taken-for-grantedness*，是指日常生活作为既成事实被认可、接受。在以尊重大众的观念与意见为优先的社会，我们比较好理解日常生活的理所当然性是某种社会现实，但是对于长期受日常生活批判所影响的中国社会，普通人的日常生活现代意识形态里恰恰是被否定的，负面的。我们在民俗

调查中大都遭遇过代表这种现实的例子。民俗之民总是要表示自惭形秽。我们在调查中和老农交流，他们会说，我们乡下农民，做的这个实际上是迷信。看调查者的反应，他才有对策。如果你也认可是某种迷信，他是一个对策；如果你不介意是不是迷信，他是另一个对策；如果你断然不认为是迷信，还特别欣赏他的名气和才能，他又完全是另一种互动，他下面要表现的内容是不一样的。

进入现代以来，我们的主流政治表述没有贬低普通人的说法，但是普通人在思想上一直是被教育的对象，普通人的日常生活与实践上一直是被改造的对象。从新文化运动以来，政治和思想的精英一直把中国社会当做一个大教室，以对待未成年人的态度对待普通人，“义不容辞”地对他们进行不断的教育。可是精英们自己并没有一以贯之的东西，一个十年是这样，另一个十年是另一样；甚至上半年是这样，下半年是那样，老是变来变去，但是在这个思想格局里，是人民总不长进，而不是他们自己总不能成熟。他们要教老百姓的东西没有成熟，结果是老百姓总脱不了学生身份。在这样子的格局里面，普通人是不能被相信可以独立思考的，是不被体制支持在政治上的正确性的。

在这样子的一个状态里面，要说普通人的日常生活是理所当然的，这怎么可能？他们的日常生活常常被认为颇为不然，有时候就是大谬不然。但是，改革开放以来人民有更多的自由了，所以能够选择自己喜好的文化形式，不管是在家庭里面，还是在社会上，他们正以自己的行动以能力改变着自己在国家和社会中的地位。现在已经有许多头绪让我们看到，把社会当做一个大教室，把民众当做未成年人，这是精英（不管是政治精英还是学术精英）越来越一厢情愿的观念。被观察、被评判的普通人其实越来越有自己的自信。

普通人建立自信的机会来自多个方面，都归根结底推动日常生活的正当化。1) 第一个是民众相互之间赋予正当性。精英对他们不以为然，那么他们相互之间以为然，其中最重要的方式是自愿结社，因为相同的价值和需要得到相互的赞同与担当，就组成社团去实现自己的目标。这就是以自组织的方式做自己高兴的事情，做自己认为对的事情，符合自己道德的事情。2) 第二个是地方政府对民间组织、民间文化的认可。在各种地方上，当地政府需要民众的智慧、力量参与地方发展，并直接利用地方民间文化塑造地方特色，强化地方认同，因此各种地方节庆、地方活力都在于对民众的肯定与承认，实际上与民众是一个相互赋予合法性、正当性的过程。3) 当然在这个过程中国家也确实实实在在地适应民间和地方的变化，调整制度体系，容纳多样性的社会，让那些原来没有正当性的组织与文化得到默许、默认，并选择性地对一些东西加以正式的承认。其中最大规模的国家行为一是赋予大量民间组织以合法地位；一是对于民族民间文化的代表性内容给与国家遗产的地位。

这样一种重大的变化趋势还没有一个完整的总体论述来进行定位。如果不能在学理上说通日常生活的理所当然性，就不能在日常生活重建中发挥民俗学的社会作用，那么倡导日常生活的民俗学就显不出重大的意义。这里的困境，一方面是我们思想的困境，另一方面当然也是我们这个时代自己还没有完全走出自己的路来。那么这个困局被打破，首先还得冀望这个时代能够走出一段自己的路。在社会探索自己的道路时，学术一定要能够敏感地发现，与社会实践形成合力，使一个有理论指导的实践与一个有实践支撑的理论思考形成并行不悖的关系，互相促进，一起走出现代的困境。我觉得，非物质文化遗产保护在中国形成运动的十多年刚好给我们提供了转变的机会。

## 4. 日常生活的未来民俗学

“非物质文化遗产”，intangible cultural heritage，是一个具有魔法功能的概念，擅长于把洋的与土的，传统的与未来的，国家的与民间的，意识形态正确的与老百姓喜闻乐见的调理成为不仅互不冲突，而且相互融洽。这个概念在2000年后逐渐在中国流行开来，中国人利用它解决了文化上

的大问题。民俗学者积极参与其中，发表了大量为非遗保护提供意见的文章，成绩卓著，但是如何让这种参与反过来推进民俗学的发展，却是一个未曾深入的议题。

非物质文化遗产保护是联合国教科文组织从1980年代就不断加大力度推动的世界文化事业，经过反复的辩论、试验，在2003年凝结为《保护非物质文化遗产公约》及其所配套的各种工作委员会，落实在人类非物质文化遗产代表作名录、亟需保护名录、保护示范项目名录的审评、发布与维护上。目前，全世界已经有140个国家签署了这个公约。但是没有哪个国家像中国政府这么热心，也没有哪个国家的知识界像中国学界这么投入，无论从财政投入，从国家立法，还是从知识界的研究投入，中国在全世界都是最突出的。我推测，可能把全世界所有国家政府的投入加起来也没有中国政府投的钱多，把全世界所有语种发表的文章加起来，也没有非物质文化遗产的中文文章多。

中国在2004年完成法律程序加入《保护非物质文化遗产公约》，2005年国务院发布《关于加强文化遗产保护的通知》和与之配套的《国务院办公厅关于加强我国非物质文化遗产保护工作的意见》，2006年在第一个国家文化遗产日（每年六月的第二个周六）发布第一批国家级非物质文化遗产代表作名录，形成了举国动员、各方参与的“非遗保护”运动。2011年，《中华人民共和国非物质文化遗产法》颁布实施，截至2014年，全国分四批公布了1372项国家级非物质文化遗产代表作，命名了1488位国家级非物质文化遗产传承人。三十一个省（市、自治区）也建立了各自的名录，前三批共计纳入8556项非物质文化遗产项目；而省级非物质文化遗产代表性传承人已有9564人。在这个期间，中国政府动员各地积极申报联合国教科文组织的人类非物质文化遗产代表作名录、亟需保护名录和保护示范名录，截止到2015年已有38项（约占总数十分之一）进入这三个名录，成为教科文组织认可的人类非物质文化遗产。这个时期文化部批准建设18个国家级文化生态保护实验区，其中只有二个是县域范围，其他都含盖地区或多个地区的范围。如果说名录体系是选择性地保护单个的文化遗产项目，那么文化生态保护实验区是全面保护地方的民族民间文化。

非物质文化遗产保护在中国并不只是一个专门的项目，而是一场社会运动。它有全国人大的立法保护，有一系列公共行政的支持，吸引了广泛的社会参与，改变了主流社会对于民间文化的成见，重新赋予长期被贬低的民间文化以积极的价值，以法定的方式承认它们的公共文化地位，重新创立了政府支持的文化与草根文化相结合组成时代的公共文化的格局，基本告别了以图书馆和学校为主的政府文化与民俗性的草根文化在社会生活彼此区隔的时代。

这个运动是对近代以来新文化运动演变而成的文化革命，再演变成对文化大革命的社会后果的一个对抗，或者一个纠偏。普通老百姓的民俗生活、日常生活，终于熬过了不断被否定的历史潮流，开始在国家的公共话语当中获得正式的地位。在我看来，非物质文化遗产保护成为社会运动，所牵涉的议题远远不是具体的项目怎么样，具体的传承人怎么样，而是它给我们的整个国家体制的重大改革带来了机会。

我前面提到，中国因为追求快速的现代化，要塑造新人新生活，否定传统的日常生活，结果造成普通人不能被理所当然地承认可以是正确的，自然具有理所当然地表达自己的价值的权利和机会，于是难以在公共生活中真正落实平等、自由、民主的现代文明价值。非物质文化遗产保护成为运动，事实上已经在打破这个困局。为什么中国社会对“非遗”概念情有独钟，舍得投入？大家其实有一种心照不宣的默契。非遗保护不是个别人一时心血来潮的冲动，它成为社会运动，成为政府和公民有计划、有协商的共同事业，就意味着背后有深意，有价值追求。这背后的价值追求需要事实来检验，需要研究来阐发。

我们固然可以说，这是一个歪打正着闯入中国社会而带来的一场文化上的革命性变化，其实更准确地说，这是我们一直在追求打破现代困局而不得其法，终于在各种碰巧中找到一个解决问题的捷径。它确实能够轻松地解决一些老大难问题。比如说迷信，谁能够证明迷信是好的？改革开放

以来,当民间信仰恢复起来的时候,很多学者来解释其现实的功能:你看也不尽是迷信,信徒也积德行善,也讲孝道,也鼓励在社会上做好人,尽管其思想是错误的,但是产生的社会功能客观上是积极的,所以要包容。意识形态部门最多做一些调整,非正式地留给一点存在的空间,但是绝对不会给与什么名分,因为谁也不能证明迷信是合理的。但是非遗保护的运作程序以自己特有的方式让迷信不是问题。那是什么方式让迷信不是问题呢?再命名。庙会、祭祖、中元节,都是“搞迷信”的民俗,但是现在把它们命名为“非遗”,成为法定的保护对象,当事人就一下子摘掉了“迷信”的帽子。它们作为各级政府命名的非物质文化遗产代表作,迷信不是问题,迷信不仅不是问题,迷信内容还是必须有的一个保证,因为它们是庙会、祭祖的本真性的支持要素。比如说河北范庄龙牌会不给群众看香了,北京东岳庙会不烧香了,不仅群众不答应,政府也不答应了,因为这就意味着文化遗产的完整性被破坏了,保护单位、传承人和政府相关部门都要被问责。一项带有迷信的民俗被再命名为非物质文化遗产,就由负面的东西变为正面的东西,就由希望它尽快消亡的负担变为官方和民间都要合理保持它永远流传下去的宝贝,就由极力与学生、学校隔离的活动变为需要学生参与、可以进校园的地方文化。现代的学校体系是传播现代文化的,这些民俗原来被视为封建迷信,当然不允许污染学生,现在作为地方文化遗产“理所当然”地可以进校园,因为学校是传播公共文化的,这些项目就是法定的公共文化。那个现代困局就在不经意间被突破。

非物质文化遗产保护成为社会运动,给大量的民间人带来了实惠,也给这个国家带来了一系列的结构性的红利,如国家与民间、地方与人类、过去与未来在关系上的结构性转变。第一点我想说,各种各样的民俗,原来因为是民间的,所以不能是国家的,因为国家要的是另一种特质的文化,要指称它们,既可以用科学的、民主的,也可以用现代的、西方的。现在作为非物质文化遗产,其关系的逻辑发生了逆转,因为是民间的,所以是国家的,因为再多的现代文化也不能标志国家的自我,只有本土、民间的文化遗留物有这个资格。

第二点我想说,非物质文化遗产保护让我们这个社会接受地方的文化与人类的文化的新关系。传统民俗,就是传统时代中国社会上下共享的日常生活内容,但是近现代被否认能够作为国家的体面的文化,就沦落在地方社会中残存着,与外面没有直接的、公开的联系。但是,联合国教科文组织的人类非物质文化遗产代表作名录,恰恰是要让地方的文化被国家承认,再作为国家的代表性项目申报人类遗产名录,成为人类共享的文化。因为项目是充分代表地方的,所以能够成为人类共享的。既然是你的,就可以是我们共同的——就是这么一个简单明了的逻辑。这个逻辑实际上帮助国家承认地方性的民俗,因为国家不完成这个层次的承认,就没有办法申报教科文组织的名录。所以地方的才是国家,地方的、国家的才是人类的。文化就是因为共同体而得以标明的,无论是地方的社区,还是人类共同体,在英文中都是community,地方、国家与人类大家庭,只是不同层次的共同体,人类的历史实际上本身就一直在扩大这些不同共同体一起共享特定文化的数量和质量,教科文组织的名录建设只是这个大趋势的一个促进项目而已。

第三点是我关注的重点,非物质文化遗产保护把民间文化认定为国家的公共文化,强调它们的活态传承的保护理念和措施在总体上让它们有未来,这就在国家的公共文化生活中把“过去”与“未来”的对立关系一下子理顺了,为中国带来了社会政策与文化理念的一个巨大转变:原来认为民俗是过去的,就不配有未来;现在恰恰因为民俗代表过去,所以必须有未来。文化遗产必须是过去的,必须是传统的,要不然怎么是遗产呢?非物质文化是活态的文化,对它们进行保护,就是利用各种公共的和私人的资源和能力保证它们在未来仍然是活生生的。非物质文化因为代表我们的过去,所以有条件被列入非物质文化遗产代表作;非物质文化在“自然”状态会部分流传,部分消失,但是进入文化遗产的体系就意味着最大可能地被保证有未来,尽管实际上一些项目会无可奈何地失传。

日常生活被界定为民俗,民俗被命名为非物质文化遗产,内中包含的时间意识是十分不同的,

“过去”与“未来”先是相反，后是相成。原来日常生活为什么要否定，又如何否定呢？就是运用民俗学所代表的理念，非现代的生活方式对于众多的国家虽然就是“现在”的普遍的、主流的方式，但是可以把它界定为民俗，在人类的大历史里是属于“过去”的。国家在观念上和政治上否认其“现在时”，其实是为了在历史过程中否定其“未来”存在的可能性。显然，如此民俗是因为传统的、“过去的”属性才遭否认、否定，但是在非物质文化遗产的理念里，现在还是因为那些传统属性而成为被肯定、认定的对象，成为未来必须得到保障的对象。

于是，我们从整个非物质文化遗产保护的理念、运动与社会后果看到了一个关键的思想方式、一种时间意识、一种让“过去”与“未来”相反相成的制度机制被建立起来。回到民俗学的学术探讨，我们看到户晓辉把学术的时间意识引入进来，为我们能够深入思考民俗学的时间意识与国家的历史意识及其内在联系提供了思想资源。户晓辉对民间文学的思想方式进行哲学的解释，发现民间文学叙事如何包含过去和现在及其开放性所带来的未来可能性。他在理论上为民俗学把过去、现在与未来贯通起来，我们结合中国社会的文化实践、公共政策实践已经走通的道路，把日常生活纳入进来，为民俗学的学科建设与社会参与把过去、现在与未来的完整时间意识建立起来，开启民俗学的日常生活研究的新天地。

我们从1990年代初不满意民俗学面向过去的遗留物研究取向，用民俗生活的概念把民俗学拉到当下，完全没有想过民俗学可以建立明确的未来维度。甚至我们在后来论述日常生活的民俗学的时候，遭遇一些论述难题，也还没有意识到未来维度的意义。2015年12月11日，北京大学中国社会与发展研究中心和中国人人类学民族学研究会民间文化研究专委会联合召开“经典概念的当代阐释：过渡礼仪的理论与经验研究”学术研讨会，张举文、户晓辉和我在交叉讨论成年礼的前景时，我才明确地有了日常生活未来民俗学的想法。中国民俗学把过去、现在与未来的时间链条补齐，把它们的相关与转化说通之后，很多的理论问题跟实际问题都有一个更好的表述机会。

我们跳出民俗学去看，能够清楚地看到中国现代学术就是一个彻头彻尾以未来为导向的学术。中国的现代化是一种规划的现代化，整个社会长期处于靠操作“未来”才能够确定是非的公共生活。一些国家的学界比较多地思考人类文明的前景和世界社会的未来，而中国学术其实非常强的就是讲中国的未来，中国的学术是非常中国主义的。从近现代学术兴起，中国的总问题就是解决中国尴尬的处境，让自己重新处于自己所期盼的国际位置，今天大张旗鼓在说的复兴与崛起，并不是这个时代才出现的。能够超出这个主题的学者很少，也很难。国难当头，你在一个危机当中，首先要解决自己的存亡问题，其实也就是如何有未来，有好的未来的问题。主导的声音就是要新的公民，新的文化，新的生活，要建设新中国，顺便也希望有一个新的世界。这都意味着我们要痛苦地改变自己，放弃我们已经拥有的文化认同。那么，什么是“新”，什么是好的“新”？这很难在短期内以和平方式达成共识。于是，不可避免，我们互相批判，互相羞辱，互相折磨，谁都是满身伤痛地前行，可是谁也不知道何时能够到头。经过数十年的互残，我们其实都明白我们最急需需要的是尽快找到以最经济的方式达成共识的基础。社会以民间的方式到书面传统、生活传统中寻找相互认同、达成共识的基础，但是在意识形态体制上很难改变思维，因为近现代确定的对于未来的追求并没有完成。恰恰在中国社会最需要的迫切心态里，国际社会送来了非物质文化遗产的及时雨。

民俗学是中国现代学术体系的一部分，当然也要用自己专业服务中国现代学术的总追求，也应该可以发现在它的学术中所包含的未来导向。首先，民俗学充当现代学术的手术刀。既然要让我们脱胎换骨，怎么个换法？治病要动手术，要有手术刀，民俗学是起了手术刀的技术作用，就是把日常生活转成民俗，让社会明确要割弃什么，有明确的否定对象。生活的民俗细节被改变了，似乎我们自我就刷新了。当然，我们说民俗学，是说民俗学的学理和思维方式，而不是民俗学者，因为民俗学者在人数和个人作用上是十分微小的。实际上，现代思想与学术界，很多人在谈民俗，很多人

在做民俗批判的事。一个社会自己否定自己是困难的，但是可以运用策略，选择民俗之民来代表落后的东西，通过否定他们来逐步改造社会。所以我们今天能够明白，把现实的生活转化为民俗加以否定，是中国的现代国家建设工程的逻辑起点。没有这个环节，中国社会的现代革命就形不成一个操作的策略。那个时代的民俗学自身不能介入未来，它擅长的是制造可以告别的“过去”，间接地为某种未来服务。

其次，民俗学者实际上充当着现代学术的良知，保持着对弱势群体的文化的兴趣，一直在努力对受到文化冲击的弱势群体有所关怀。当民俗学为那种通过摧毁过去而服务于某种未来的国家规划提供学理支持的时候，民俗学者能够看到民俗之民的不幸处境，他们不能得到文化上的尊重，他们的教育机会、社会流动机会是不公平的。改革开放之后，民俗学恢复起来，学者们大都同情自己研究的人群，试图理解他们对民俗的复兴。学者们仍然相信这些民俗的落后性，但是也保有对他们的同情，培育了一种学术理性与同情弱者的良知相混合的专业心态。民俗学能够逐渐得到越来越多同情乃至正面的评价，最后迎来非物质文化遗产保护到来的一天，学术良知在其中发挥了正面的作用。民俗学者一直关心他们的日常生活处境，有维护他们的尊严，改善他们的文化生活的愿望，只待有机会落实。

再次，民俗学者充当着国家与社会的中间人，尤其在当前这个阶段，充当着国家与社会之间积极关系的推动者。我们看到，民俗学人在国家非物质文化遗产保护体系的建设中发挥了主力军的作用，他们历年对于民间文化的发掘、记录积累了非物质文化遗产的备选文案，各种民俗志、民间文学集成成为地方社会生活的活态文化传承的载体；他们广泛参与各级非物质文化遗产代表作名录和传承人的申报与评审，提供专业服务。社会大众生活中的文化能够成为国家承认的公共文化，民俗学者在其中给与了最好的专业支持。

在打通未来之后，我们重新把日常生活的理所当然性放回到我们的思考，能够得到一些新认识，能够理顺一些原来看似矛盾、龃龉的方面。1) 过去的日常生活理所当然地成为文化认同的对象。民俗是过去的日常生活，它们原来作为文化遗留物是要从生活中消除的现象，而现在成为地方的、国家的、人类的文化遗产。文化遗留物都有未来了，民俗学的未来之路就通畅了。文化遗留物具有最深厚的历史内涵，被相信曾经是最有社会基础的传统，所以理所当然成为文化认同的对象。早先的日常生活就是我们过去的自我，我们强烈地不顾一切地追求现代化时因为失去自信，要求一个新我，所以我们的公共政策是操作如何不留痕迹地抛弃它，现在我们更在意“我”是谁，不惜花各种代价寻找自我的依据，仅存的文化遗留物被发现是我们的无价宝物，重新变成了我们的共同体自我认同的对象，并通过文化遗产保护过程重新成为我们内在的自我。2) 民众现实的日常生活理所当然地成为尊重的对象。过去我们对于民众的尊重是情感的、伦理的，但是在文化上是要否定、改造的。现在因为他们日常生活的项目成为非物质文化遗产，他们成为非物质文化遗产的传承人、传承人群，我们现在才能够真正在文化上尊重他们的日常生活。3) 我们社会的未来的日常生活可以期盼将理所当然地成为政治、经济所服务的对象、目标。我们知道服务民生与服务日常生活是非常不同的，前者假设生活是一个生存问题，后者假设生活具有自身的情感、价值、尊严。我们以前提倡国家的政治与经济应该为公众的日常生活服务，其实是很心虚的，因为那个生活在文化上是很负面的，让一些人在理智上觉得不值得。但是非物质文化遗产概念极大地推动普通人日常生活的正当化，明显提升了其政治地位，我们今天更能够理直气壮地倡导把普通人的日常生活放置在政治与经济的优先服务地位。

我们今天如果能够完成日常生活的未来民俗学的理论建设，就能够理所当然地主张，社会改革的目标就是在未来保证我们整个体制要以老百姓的日常生活为优先。首先，意识形态的精英话语不能够再那么自大地去忤逆日常生活的逻辑。在一些更早实现现代价值的国家，老百姓日常生活的感

受，日常生活的逻辑，是整个政治论述的基础，没有人在对公众进行演讲的时候要教育他们，要提高他们的素质。没有人会说这种疯话。他只会说我发誓怎么样来为你们服务。这是因为政治的运作基于承认公众日常生活价值的正确性，基于承认日常生活的无可置疑性。经济活动以顾客需求为目标，更加明确是为日常生活的各种细节服务。

我们不仅要讲这些大的方面，还要落在民俗学所擅长的生活细节。其实，有时候从细节更能够检验国家体制的问题。例如，我们老百姓最重要的过年，当然最基本的是贴春联。建筑行业在都市内给老百姓建公寓，是不是应该设计贴春联的地方呢？这其实一直不是一个建筑设计的技术问题，一直是一个政治经济学的问题。从辛亥革命确立采用格力高利历，废除旧黄历，就一直没有给老百姓过年留下与他们的愿望相匹配的位置。政府施行过多次打击春节习俗的行动。即使是现在在城市的公寓里面，谁家大门是能够两边对称贴春联的呢？我们去观察，肯定一个朝东一个朝北，一个朝西一个朝南，因为那个墙不是两边都有同样大小的平面让住户贴春联。这么样一个中国老百姓非常基本的需求，建筑方做房子为什么偏不要考虑这个事情？他们为什么能够跟大家过不去呢？建筑界当然有他们要服从的道理，他们当然服务于某种标准。另外一个方面，大众没有选择，因为他们的标准在国家的制度支持下是无所不在的，没有人去建一个符合大众需求的房子。国家的现代体制不是这么考虑问题的，不是为响应这种“错误”的需求而设立的。所以，国家的现代体制如何建设，必须要让老百姓的日常生活说话，让日常生活足够受尊崇，而不再是被学术所误解，被意识形态所贬低，被政治所割裂，被经济所耽误。今天，中国老百姓的日常生活而不只是民生将因为日常生活本身的正当化而改变自己在中国的政治与经济的整体地位。

任何体制都不可能一蹴而就，都会有缺憾，但是问题在于它是不是有一个被改进的路径和机会。日常生活的地位正在改变，社会科学必须有一个学术自觉，必须配合起来，其中，民俗学仍然可以发挥先锋的作用。今天我们倡导日常生活的未来民俗学，是想走上这个可能正确的道路，为我们这个社会培养正确、有效地解决日常生活问题的思维方式。除了解决总体问题，生活的各种具体细节和事务还需要民俗学的专业论述。还是说春节，非物质文化遗产保护运动已经推动春节成为国家法定遗产，已经列为国家法定假日，那么我们就应该把贴春联的小细节当作一个大议题提出来，提给我们自己，提给建筑界，提给整个社会。一个细节的解决绝对不只是它本身的后果，后续的效应不可低估，尤其是对普通人的日常生活国家的政治与经济的整体地位的提升具有积极效应。

## 5. 日常生活民俗学的概念拓展

我在前面主要论述的是日常生活作为民俗学的对象概念，当然也是一个实践概念。近些年，吕微和户晓辉等学者非常强而有力地推实践民俗学，日常生活必须是一个实践概念。我在前面也涉及到日常生活作为伦理概念、方法概念、目的概念，下面再综述一下这三个方面的内容。当然，日常生活作为伦理概念、目的概念与作为实践概念是内在地一致的，只有基于实践概念，伦理概念才有准则，目的概念才有方向。

日常生活概念促使民俗学成为一个强伦理性的学科。主要利用书籍资料的研究与主要在现实生活中取得资料的研究、简要地搜集数据的研究与深入人群日常生活的研究都要更深地牵扯伦理问题。出于知识兴趣的学术与希望改善人的处境、改善社会关系的学术对于伦理问题的关注会有明显差别。所以，当日常生活成为民俗学关注的中心，伦理性也自然成为民俗学的中心议题。我们倡导关注日常生活的民俗学，就需要以高标准的伦理来支持民俗学者承诺对于围绕日常生活的不公正、不合理进行调查研究的专业担当。

除了民俗学专业的内在伦理性关怀,民俗学从业者的工作伦理也是必有的考量。职业性的研究活动是具体的人在专业名义下进行的学术活动,既是一种公益事业,也是一种个人谋生方式。研究他人的日常生活,势必介入他人的权益,如隐私、时间成本。怎么样处理好这些方面所涉及的具体行为,是一系列的伦理问题。除了一般的学术伦理,对于日常生活的研究来说,伦理问题更加突出。我们曾经讨论过民俗学的专业伦理<sup>11</sup>,但是日常生活研究的伦理应该更受重视。在现实中扎入活生生的人群和人家,跟真实的人和包藏复杂人际矛盾的人群打交道,如何把人当人来尊重,如何进入别人的私人生活而避免伤害发生,如何参与当地的公共活动而有利于公共利益,都既需要行业准则,也需要个人情商和智慧的专门培训。这是一个专业团体要订立规范的范围。我们不能继续像以往那样只指望从业者的个人觉悟,因为日常生活成为研究对象之后研究者与研究对象的近距离互动更加频繁、常态,因为很多做实地调查的人是初学者,过去的做法所以根本靠不住了。在日常生活的概念里,你要去跟人打交道,你要学会在日常生活当中保护人的隐私,去尊重人,不做事后证明是伤害你研究对象的事,甚至从积极的方面来说,你的研究事后证明,对他们来说,对社会公正来说都是共赢的。他们在你最需要帮助的时候接待你,帮你积累资料,让你有条件完成论文,获得学位,你与他们在私人关系上必须是互惠的。把私人友谊与学术的公益结合好,是日常生活研究的伦理挑战。

我们说日常生活也是一个方法概念,仍然可以从日常生活作为对象概念说起。我们去研究日常生活这个对象,其方法意义与做传统的民俗学研究很不一样。经典民俗学的类型研究、母题研究等关于“俗”的形式研究与日常生活对象所需要的方法还是有一些紧张关系。日常生活的研究要紧跟人及其社群活动,需要在生活的整体性与民俗模式之间、在文化的传承性与生活的创新及偶然性之间建立有洞察智慧的平衡而写出新型的民俗志,以此为基础进行同时理解传统文化与生活现实的研究。偏重民俗形式与试图理解完整的日常生活,在方法上肯定是不同的,所以日常生活必然意味着调查与研究的方法要求。

我近十年前尝试过年节习俗的研究,大致可以看做不是以“俗”为依归而是以生活为中心的探索,可以作为日常生活为对象的研究对民俗学方法论的一种启示。中国的主流社会的年节,从日历、语言习惯、活动类型来看,显然是两个分立的节日,先过元旦后过春节。从辛亥革命以来,元旦是政府的年节,春节是社会大众的年节。从民俗学的传统来说,春节是民俗学的课题,元旦不是。但是从日常生活的概念来看,从生活的整体意识来想,元旦与春节已经是官方和公众都以自己的方式承认并善加利用的仪式时间。近十年里,政府仍然以元旦为新年庆贺、日程安排周期的日子,政府也承认春节是法定假日,相关习俗是国家的文化遗产,是公共政策要保护的对象,也就是说元旦和春节都有法定地位。在比十年更长的时间里,国民的大多数都在习惯把元旦作为一个“年”周期的仪式时间来对待,与学校、都市、政府、企业相关联的人在人口中的比例已经占多数,都会经历放假、年终奖金结算、联欢等“福利”。有鉴于社会主流都在同时过元旦与春节的生活现实,如果我们用过渡仪礼这个概念来思考,就会发现元旦和春节的仪式活动都是在过同一个年,都是一个通过仪礼的两个互补的部分。我们已是很现代的高流动性的社会,我们既在学校里面,也在单位里面,我们在城镇打工,还有老家的父母、亲戚和老同学,大家分散在不同的地方,期待不同的“过年”互动方式,只有元旦或者只有春节都不足以安顿主要的关系。所以现实的处境已经让大众创造性地利用元旦和春节的结合来完成过年的通过仪礼,最大限度地再生产自己的社会关系。中国人的过年曾经被现代文化的引进所割裂,分裂为两个庆典,一个主要为政府服务,一个主要为老百姓服务,但是经过生活的改造与整合,现在被结合成为政府和多数人过年都利用的节点,显示是一个更有使用价值的新结构。

如果从民俗学的传统对象来说,春节才是传统的新年习俗,元旦不是,我们研究中国人过年只

需（也只能）研究春节习俗。可是，真实的情况是春节只是国人安顿部分社会关系的年节仪式时间，只以此看中国人过年显然是不完全的。把元旦与春节并置一起考虑，既是国人的现实，也符合权威的民俗学过渡仪礼的理论。其中，转换思维的关键是日常生活的完整性作为调查与解释的方法论发挥作用。是否用日常生活概念作为方法的指导，研究的方法、过程、范式可能是不一样的。陈华文和周星对于成年礼的研究是采用日常生活视角改进民俗学研究方法的范例。如果坚守成年礼的传统民俗形式与运用场所，成年礼可能被认为濒临消亡。但是新的视野从民俗模式投向日常生活的现实，当代学校所采用的成年礼正蓬勃发展<sup>12</sup>。成年礼的研究因为日常生活的视野和相关的方法创新而重新成为学科的一个热点<sup>13</sup>，由此，民俗学的经典课题因为学者们对于日常生活研究的方法改善而得以发扬光大。周星近些年的一系列直面传统民俗在当代条件下复兴、变革的案例成果已经有力地发挥了日常生活作为方法对于民俗学经验研究的创新意义<sup>14</sup>。

日常生活作为民俗学的目的概念，也是我们要特别强调的。日常生活是一个关键的理论概念，它指导我们重新确认民俗学的对象，创新民俗学的方法，而在根本上，它要重新树立民俗学的目的。民俗学研究日常生活，终归是要服务于我们未来更好的日常生活。我们今天来谈中国人未来的日常生活，实际上是希望国人相互善待，是希望国家的政治和经济的体制向更好地服务于普通人的日常生活进行有力的改造。我们仍然以非物质文化遗产现在推动的变化为例。民间传承的文化与现代学校是割裂开来的，现代学校是传承国家颁布的现代知识的，不允许民间文化闯进来。现在有了非物质文化遗产的概念，它们也变成了法定的公共文化，就可以通过项目进校本教材，进课堂，进校园。这样一些日常生活传承的文化，要通过体制的改变才能够被容纳进来。在这个过程当中，两个趋向应该是同构的，我们推动日常生活文化进国家体制的过程，也是国家体制被重构的过程。这种同构关系与过程才是现代正常国家的正途：民众有什么需求能表达，国家体制对他们的需求有个回应，然后自己也在回应中进行调整。这是一个建设性的、和平的、低冲突和低代价的、可持续的国家与社会关系的互动模式。我们普通人的日常生活怎么能够得到不断的改善，关键在国家体制。所以民俗学为了未来更好的日常生活，就要寻求国家的政治与经济的改革能够落实在日常生活的整体地位的提升与细节的不断完善，把对于目的的追求与路径的选择都作为自己的份内工作。

## 6. 总结性的讨论

我们用“日常生活”检讨民俗学的历史，推动民俗学有一次认识自己新的历史使命的学术自觉，重视自己与社会多数的内在关系，真正具备从个人、社群、社区、国家和人类共同体的不同层次介入“当下”、“现实”的能力（理论与方法）。民俗学不只是文人雅趣，不只是冷眼旁观，它需要把学术智慧充分运用到公共事务上来，运用到对于平民百姓有意义的日常生活的关心上来，运用到促进各种人（不同方言、户口、宗教信仰、年龄、男女、职业）对于公共文化生活的公平参与上来。民俗学本身不是政治事务，不是经济事务，但是民俗学要为普通人的日常生活国家的政治生活与经济活动中具有优先地位提供知识的基础、理念的基础和思维方式的基础。

因为借助日常生活概念的法力，借助非物质文化遗产保护的东风，我们得以重建民俗学的时间意识，使民俗学从一门面向“过去”、扭曲地对待“现在”、避开“未来”的学科转向一门以彻底贯通“过去”、“现在”与“未来”的思想方法为基础的学科。民俗学没有坚定的“现在”意识，就没有牢固的现实基础；民俗学没有清晰的“未来”意识，就不会有足够的意愿参与公众、国家和人类的前途考量，民俗学自身就没有可预期的未来。

民俗学的英国范式是影响我们最早、最深的，它在现实的现代生活中寻找古代的、原始的文化

遗留物,民俗与现实是相异的,民俗是民俗学者的异己。民俗学在新文化运动前后在中国发展起来,这个英国范式引导中国学者把现实的、大众的日常生活界定为民俗,确认为告别、抛弃的对象,这是“过去”意识发挥魔力的结果。对于这一代中国学者,民俗是旧文化,是现代自我的异己。学者与民俗之民是单向的话语关系,两者虽然都是一国之人,也可能扯得上亲戚,然而,研究者与被研究者是自我与他者的关系。在中国现代文化所建立的初期,那样一个精英群体大都标榜跟大众不一样,精英站在历史的高度,完全代表人民说话,而人民不能开口,因为人民还没有开口就错了,不管说什么都是错的,因为他们属于错误的历史,是落伍的,其日常生活都是被否定的。这个思想方式的政治影响一直到文化大革命达到极致,在改革开放、民俗学恢复之后,这一思想方式仍然作为正统的学科传统发挥着作用,不过,人民得到的自由、国家的社会和文化管理方式的改变、国际后现代思潮的影响,给民俗复兴和民俗学重建带来了新的机遇。

中国民俗学在过去二十多年不断增强对于“当下”与“日常生活”的重视。对这两个概念的重视是互相借助的:当我们强调“当下”的时候,我们一定要让“日常生活”出面,当我们提“日常生活”的时候,必然强调“当下”的时间意识。在这个趋势里,一种双向性的对话关系也发展起来。民俗学者在新的思想取向和方法论取向开始尝试与民俗之民对话,而不仅是以良知为弱者说话的心态;老百姓在各种所谓民俗复兴的文化活动中也直接或间接地和知识精英群体原来传播的思想观念进行争辩,并在争辩的过程当中调整自己,改变民俗。我们讲民俗复兴,不是指回到旧俗,因为民俗大都是以改造过的形式重新出现。其改造很多时候是主动的。这些互动所包含的对话,是一种我与你的对话<sup>15</sup>,但是还处于比较见外的格局里,还没有达到体验“我们”的认同意识。

真正到非物质文化遗产保护运动兴起,民间文化作为共同的公共文化已经成为定式,我与你的对话才是“我们”内部的对话。其实非物质文化遗产保护在理念和程序上就是这种我与你的对话方式的表现。建立非物质文化遗产代表性名录,就是让各方在文化上成为“我们”。之前界定民俗,是造成一个自我与异己的关系,通过这个模式来区隔原来日常生活的“我们”。非物质文化遗产保护重新让原来被区隔的各方在政治、思想和日常的公共生活中成为“我们”。这种转变在非物质文化遗产保护所涵盖的范围已经是现实,但是要完全超越此前所形成的各种紧张、对立,仍然是未尽的一种理念,是对未来的一个展望,就行走于户晓辉所论述的返回爱与自由的生活世界<sup>16</sup>的路上。承认日常生活中的每一个人可以是主体,他有尊严、有自由,大家相互之间是平等的,基于真诚的自愿发生关系。人不可能独存,人与人必须有关系,必须有超越各种特殊情境的普遍关系,而人的普遍关系就是爱的关系。我们说起来有点浪漫,或者有点书呆子的想法,人与人的利益关系并不单纯,但是无论我们将是一种什么样的关系,这种价值都必须在里面有位置,我们才可以是一个社会,一个国家,一个文化共同体,一个政治共同体;我们的关系不是单一的,各种性质的关系在不同时期、不同处境里都可能出现,但是这个相互之间当人看的既是自爱也是互爱的关系不能少。

民俗学者作为专业人士,要摒弃精英主义,以公民意识从事专业。这是民俗学者相对于其他学科人士更有专业优势的方面。在日常生活里,谁都没有那么大的差别,或者说所谓人的差别其实都不是那么有意义。民俗学者能够最清醒地体会这一点。我们要建设日常生活的未来民俗学,必须有正确的身份意识去推动。民俗学者既是学者,同时也是普通人,但是普通人在现代的体制里面有一个统称,那就是公民,只有普通人作为公民,才会思考与实践“一方面尊重差异,一方面包容与共享”的共同体意识。

作为公民的民俗学者在做学科建设的时候,如果植入未来意识,那么应该涵盖两个方面,一个是日常生活的未来,一个是民俗学的未来。我们所琢磨的日常生活的未来民俗学,要把这两个未来当作一个未来去追寻。即是说,中国人日常生活的未来,有赖于民俗学者的贡献。我们似乎自大了。但是我安静地想过多少次,中国的现代伟业搞成一个难办的局面,普通人的日常生活的文化位置成

为一个总体问题。这个日常生活的问题，文化的问题，还真得民俗学来参与解决。如果不摆正普通人的日常生活的位置，中国的思想界、知识界就无法奠定现代伦理与政治的坚实基础，出多少战略与政策建议，都只是加深加重国家与社会的扭曲关系。另一方面，民俗学的未来有赖于真实世界的日常生活的未来能够在新观念的推动下开出新局。学科空间是真实的服务与交换赢得的。在现代体制里，你得有服务的精神与能力，你得有真才实料，有真正的智慧产品跟人去交换，你的学术，你的学科才在学术之林中有位置。所以我们今天来谈中国民俗学的机会，一定要与民俗学能够在国家与社会的建设当中发挥什么样的作用联系起来。所以结论就是：两个未来，合二为一。当民俗学的未来与普通人的日常生活的未来是同一个未来时，中国的现代伟业才算是走上了对的文化道路，中国民俗学也就走上了一条康庄大道。

## 注释

- 1 本文的基本内容曾经在北京师范大学社会学院的“京师社会学讲坛·民俗学系列”的讲座（2016年4月28日）和北京大学社会与发展研究中心、东京大学岩本研究所主办的中日韩会议（“追问现代社会——媒体与日常生活”，2016年9月3日）上发表过，感谢萧放教授、朱霞教授的讲座安排，感谢鞠熙博士、孙英芳和黄阿鸽同学帮助提供记录文本。感谢张举文教授、张士闪教授等学友指出了原文中的一些问题。
- 2 钟敬文，《话说民间文化》，人民日报出版社1990年。
- 3 岩本通弘，《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗？》，载《文化遗产》2008年第2期，宫岛琴美译，王晓葵校，第78、86页。
- 4 高丙中，《民俗文化与社会生活》，中国社会科学出版社，1994年。
- 5 张士闪教授在此处有一个评注，抓住了要点：“中国现代民俗学的兴起，是源于北京大学《歌谣周刊》所发起的歌谣运动，以现代知识分子对民歌、故事、风俗的重视为标志的。民间歌谣和民俗文化，这在当时是以正统文化的异己或他者的形象而显现的。我最近在研究礼俗互动问题，觉得五四时期建构的礼俗话题，是先将当下社会文化理解为礼、俗的分立甚或对立状态，再以揭露罪恶、疗救民生的逻辑来颠覆现有正统文化的权威性”。
- 6 张士闪教授在此处有一个评注：“其实，在20世纪的大多半时间里，作为社会之大多数的民众的文化，是在现代政治策略中被过度“消费”了的。从世纪初的“价值”发现，到世纪中叶的污名化，再到后期的产业化改造，民众的生活传统在历经一轮又一轮的国家政治改造浪潮后，深深地打上了所谓“革命化思维”的烙印”。另请参见张士闪，《“顺水推舟”：当代中国新型城镇化建设不应忘却乡土本位》，载《民俗研究》2014年第1期，第12页。
- 7 钟敬文，《新的驿程》，中国民间文艺出版社1987年：“民俗学是一门社会科学，它是一门研究民间风俗、习惯等现象的社会科学。它的研究对象，是一个国家或民族中广大人民（主要是劳动人民）所创造、享用和传承的生活文化”；《话说民间文化》，人民日报出版社1990年。高丙中，《文本和生活：民俗研究的两种学术取向》，载《民族学研究》1993年第2期。
- 8 高丙中，《生活世界：民俗学的领域和学科位置》，载《社会科学战线》1992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”——重读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》，载《民间文化论坛》2006年第3期；户晓辉，《民俗与生活世界》，载《文化遗产》2008年第1期；王杰文，《“生活世界”与“日常生活”——关于民俗学“元理论”的思考》，载《民俗研究》2013年第4期。
- 9 例如，衣俊卿，《现代化进程中的日常生活批判》，载《天津社会科学》1991年第3期；衣俊卿主编，《日常生活批判丛书》，人民出版社2005年。
- 10 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958年）对于中国现代的精英与大众的矛盾已有论述，“陈独秀等一方标科学与民主之口号，一方面亦要反对中国之旧文化，而要打到孔家店，这样，

- 则民主纯成为英美之舶来品，因而在中国文化中是无根的。以民主与科学之口号，去与数千年之中国历史文化斗争，中国文化固然被摧毁，而民主亦生不了根，亦不能为中国人公信，以成为制度”。见《唐君毅全集》卷四之二（台北：台湾学生书局，1991年校订版），引文见第10节。
- 11 高丙中，《知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生：对民俗学的学术实践的新探索》，载《民间文化论坛》2004年第3期；吕微，《反思民俗学、民间文学的学术伦理》，载《民间文化论坛》2004年第5期。
  - 12 陈华文，《传统的回归：“成人礼”的现代意义》，载《民俗学刊》第2辑，澳门：澳门出版社，2002年；周星，《现代成年礼在中国》，载《民间文化论坛》2016年第1期。
  - 13 相关讨论见“The Meaning of Becoming an Adult in East Asia”，hosted by Juwen Zhang, the Center for Asian Studies, Willamette University, Salem, Oregon, Oct. 17-25, 2015；“经典概念的当代阐释：过渡礼仪的理论与经验研究”，中国人类学民族学研究会民间文化研究专业委员会和北京大学中国社会与发展研究中心联合主办，北京，2015年12月11日。
  - 14 周星，《本质主义的汉服言说和建构主义的文化实践——汉服运动的诉求、收获及瓶颈》，载《民俗研究》2014年第3期；秧歌舞 / 忠字舞 / 广场舞——现代中国的大众舞蹈》，载《内蒙古大学艺术学院学报》2015年第2期。
  - 15 吕微，《从“我们与他们”到“我与你”》，载《民间文化论坛》2004年第4期。
  - 16 户晓辉，《返回爱与自由的生活社会：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》，江苏人民出版社2010年。

