

“新媒介”环境下的日常生活

——兼论“数码时代的民俗学”

王杰文
WANG Jiewen

“我们竭尽全力掩盖现在，不让自己看见现在。各个历史时期的人都是这样的。”

——马歇尔·麦克卢汉¹

在学术界的普通印象中，民俗学是一门关于文化遗留物、关于古老的传统、关于旧社会的记忆的学问，“传统性”似乎理所当然地是民俗的本质属性。然而，民俗学在性质上却是一门现代学，是带有浓厚的历史意味的现代学²。正是基于这一认识，近30年以来，普通民众的日常生活渐渐成为中国民俗学关注的对象；普通生活者如何运用自己的民俗传统以适应现代社会生活，正在成为一部分民俗研究者考察的重点。正如高丙中所说的那样，“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。”³

显然，把“日常生活实践”作为中国未来民俗学的研究方法与学科任务，并不是基于传统中国人的文史雅趣，而是出于对当下社会普通民众日常生活的关怀，是出于对日常生活世界剧变所引发的各种问题的切实关注，也是出于对合意的日常生活之未来的追求而进行的努力。聚焦于“日常生活实践”的民俗学家们清楚地认识到，世界已经进入到一个全球化信息流通与交往更加快速、便捷、多元与自由的时代。当然，在这个时代里，日常生活世界的剧变在很大程度上是由于人类交流媒介的变革引发的。

意识到新媒介连续而快速的变革所产生的“摧枯拉朽”的巨大力量，民俗学家发现，一方面，传统的生活方式与观念迅速成为新媒介的内容，于是，一部分民俗学家开始着力去考察新媒介中传播的“传统内容”，试图描述与分析“民俗”被“去(再)语境化”的实践过程及其后果⁴；另一方面，受“媒介环境学”的启发，另一部分民俗学者开始意识到新媒介这种“介质”本身的重要意味⁵，意识到这种“介质”可能会“建构”普通生活者的意识形态，可能成为生活者思维方式与行为习惯的潜在的建构性力量。

在一个新媒介无所不在、无孔不入的时代，“媒介环境学”的洞见有助于民俗学家们深入地审视“新媒介环境”中的“日常生活”。在这个新媒介环境中，民俗学所关注的那个“民”是被“新媒介”潜移默化地建构出来的“新民”；民俗学所关注的那个“俗”正在成为“新媒介”中自由生产与消费的“时尚”。新媒介环境所引发的“日常生活革命”要求民俗学对学科自身的基本假设进行严肃的、全面的自我反思，同时，也为这一“自我反思”提供了良好的契机。

1. 日常生活正在成为民俗学研究的焦点

从学科发展的历史来看，民俗学最早确立的研究对象是“民俗(Folklore)”。按照这个英语词汇

的字面意义来讲，它指的是“民众的知识”，其中，“民众(Folk)”与“知识(lore)”这两个术语分别指的是什么，不同时代、不同国家、不同学者之间很少有完全相同的意见，虽然整个国际民俗学界一直都在认真地讨论这些关键词⁶。不过，从整体上来说，大部分民俗学家都喜欢用枚举的方式来证明作为“知识”的“民俗”都包含哪些内容，并因此而相应地把“民众”界定为那些拥有这些“知识”的特定群体。这种界定“民俗”的方法明显受到了威廉·汤姆森、爱德华·泰勒等早期民俗学者的影响。直到20世纪50年代，国际民俗学界才有少部分民俗学家开始用“民众的生活(Folklife)”这个术语来取代“民众的知识”，并进而重新定义了民俗学的研究对象。与这一研究对象的变更相对应，有关学者对“民”与“俗”这两个关键词的内涵也进行了新的界定。其中影响最大的是阿兰·邓迪斯在《什么是民俗》《美国人的民俗观》⁷两篇论文中对“民俗”的重新界定。根据他的界定，“民俗”之“民”可以是任何具有共同传统的群体；而“民俗”之“俗”可以是任何共享的知识。这个新的界定已经意味着“民众的生活”可以取代“民众的知识”作为民俗学学科新的研究对象，意味着民俗学开始对当下日常生活的关注，还意味着民俗学开始把人们的过去纳入到其当下日常生活过程中来予以审视⁸。

在国际民俗学界把学科的研究对象从“民众的知识”转向“民众的生活”时，中国民俗学家们从自身的历史与现实语境出发，积极推动中国民俗学从关注“民众生活”转向关注“日常生活(Everydaylife)”。中国民俗学家们并不满足于把学科研究的重心仅仅从“俗”转向“民”，而是试图从“民”进一步转向现代“市民(Citizen)”；相应地，他们并不满足于把学科研究的重心仅仅从“民俗事象”转向“民众生活”，而是试图从“民众生活”进一步转向“日常生活”与“日常文化(Daily Culture)”，也就是任何“普通生活者”的日常生活实践⁹。

之所以特别强调“普通生活者的日常生活实践”，首先是要努力与传统民俗学指向“过去”的方式相区别；其次，也是要与其指向“事象”的研究传统相区别。与之相反，“普通生活者”指向了当下日常生活中任何一个群体；而“日常生活实践”则指向了这些群体或者个体在具体的生活世界中如何借用传统来处理生活事件的过程。作为一个“过程”意味着“日常生活实践”是一个不断“生成”的建构性的行为。其中，无论“民”还是“俗”，都不再是固定不变的，都不再具有任何本真性的涵义。作为关注“普通生活者的日常生活实践”的学科，民俗学也不再可能以解释“民俗”的“本真的”意义作为学科的目标。相反，既然“实践”的概念意味着这是一个发生在特定语境中的相关群体(或者个体)之间的互动过程，那它就必然地是要关注介入其中的互动者如何借用相关的文化资源(民俗作为文化资源中最重要的一种)协商性地处理日常生活的“实践”的问题。在真实的“实践”中，来自过去的某些“民俗”传统被复活以用于处理当下的日常生活问题，并自然而然地对未来发生着影响。作为一个连续性的整体，实践中“过去-现在-未来”之间的相互关联成为未来民俗学考察的核心。

当民俗学的学科对象、研究方法与学科使命被革命性地予以更新之时，“民俗学”这一学科名称已经显得有些过时了，它所携带的“语义惯性”在普通民众中间，甚至在人文社会科学领域中间所产生的误解十分深远。“民俗学”这一学科名称给学科本身带来的负面影响之大实在是难以估量的，在这个意义上，作为一个学科名称的“民俗学”更像是一个“语义的牢笼”(semantic imprisonment)，严重地影响了学科本身的正常发展。

2. 日常生活本身是一个动态过程

既然民俗学家们试图把“普通生活者的日常生活实践”作为学科的研究对象，那么，当下的“日常生活实践”具有何种特征？显然，正如日本民俗学者河野真所描述的那样，

“我们的现代生活是在和科学的技术性机器的自然而然的交流中展开和运营着的。我们是如此地生活在科学技术已经一般化了的环境之中，今天的此类状况已经变得和过去的生活文化有极大差异，这是任何人都能或多或少地感受到的。电话和手机不可或缺的生活状况，很显然是与传统性的生活形态大不相同的。不仅过去不曾存在的各种机器发挥着它们各自的功能，而且，所有这些机器还具有促使生活的整体面貌和结构也不断发生变化的侧面。”¹⁰

问题在于，河野真所谓现代生活中“自然而然”的现象是如何变得“自然而然”的？既然现代生活中的科学发明与技术革新是一个不断累积、不断加速的过程，那么，当下民众的日常生活感受是从什么时候开始意识到“过去”与“现在”之间的“极大差异”的呢？如果一个特定的个体从小就生活在没有“电话与手机”的环境中，他至少有可能敏感地辨识出“电话与手机”被广泛使用之前与之后，其日常生活形态的前后差异。但是，对于一个生活在“电话与手机”已经是其日常生活环境之一部分的年轻人来说，想像这种“差异”恐怕也是比较困难的事情。

换句话说，当民俗学家们意识到当下的“日常生活”是一个由新媒体连续地建构着的日常生活时，他们还必须同时意识到，这个“日常生活”是作为一个“动态过程”而存在着的。如果我们把“日常生活”假想为一条平静的、缓缓地流淌着的河流，那么，那些新奇的、具有震惊效果的新技术、新发明突然被投入到这日常生活的“河流”中时，总会在其中激发出一波又一波的浪涛。不难想像，这些新技术、新发明会无情地冲刷着人们固有的日常生活之堤，改变着人们习惯性的思维模式和行为方式。但是，作为一个连续发生着的过程，日常生活又总是会“使不熟悉的事物变得熟悉了；逐渐对习俗的溃决习以为常；努力抗争以把新事物整合进来；调整以适应不同的生活方式。日常就是这个过程或成功或挫败的足迹。它目睹了最具有革命精神的创新如何堕入鄙俗不堪的境地。生活中所有领域中的激进变革都变成了‘第二自然’。新事物变成了传统，而过去的残剩物在变得陈旧、过时之后又足资新兴的时尚之用”¹¹。

“日常生活”被不断地革新以及“革新”被连续地日常生活化，这一双向的、辩证的过程，彻底地改变了民俗学固有的学术观念。“民俗”“传统”等概念都丧失了被“本真化”与“固定化”地处理的理由。在当下的日常生活实践中，新技术、新发明持续地、猛烈地改变着特定群体与个体的外在环境、知识传统与思维习惯。传统民俗学所界定的那些“民俗”要么消失了，要么被改头换面后以新的方式呈现出来，从而具有不完全相同的形式、意义与功能。而在这些所谓“新技术与新发明”中，最具有革命性、基础性的要算是“新媒介”了。

3. “新媒介”主导下的日常生活

新世纪以来，中国快速进入全民普遍使用手提电脑、平板电脑、掌上电脑、智能手机、台式机、有线与无线网络的时代，一个新媒介全覆盖的时代到来了。计算机技术媒介化的交流方式已经全面地渗透到了全社会的日常生活中来了。这里所谓“新媒介”指的就是基于计算机媒介技术的全部技术领域。比如Facebook、Twitter、YouTube、Wikipedia、Blog、Foursquare、Myspace、Digg、Second Life、Podcasting等互联网新技术产品。之所以强调“新”，是为了突出新媒介技术的日新月异性质，突出“数字技术、云计算、大数据、人机结合时代风驰电掣的发展速度”¹²。正如麦克卢汉所言，“如其运转，则已过时”。所谓“新媒介”就是强调了其疯狂地不断更新着，一路向前发展的趋势。

普通生活者是如何依赖于计算机媒介技术来安排其当下的日常生活的？正像工业化机器时代曾

经从根本上重新界定过人们的生活方式与行为方式一样，基于计算机媒介技术的数码时代正在引领着巨大的社会生活世界的变迁。在当下全球范围内，全世界各地的人们正在以某种全新的方式“概念化”他们的日常生活过程，重塑着他们人际交往以及自我认同的模式。这是不容置疑的事实。现在，许多人（尤其是都市中产阶级）基本上是通过采用符号性互动的模拟渠道在完成他们的社会媒介式印象管理，并以此来完成其身份的塑造的。这对于“数码一代(Digital native)”来说尤其如此。¹³ 数码世界就是“数码一代”的日常生活世界。

所谓“数码一代”，指的是这样一个年龄群体，他们一出生就是在数码化的环境中长成的。对于他们来说，多元化的大众媒介可以被轻易获得并受到他们周围所有人的追捧。计算机媒介化的交流模式从根本上建构了他们与外界沟通的方式，建构了他们的个人生活世界。与这一群体相区别，民俗学家们把那些目睹数码技术之出现与发展过程的群体称为“数码移民(Digital immigrants)”，他们逐渐了解、发现了新媒介技术的出现，并逐渐有选择地、被动地接受与使用新媒介技术。当然，无论对哪一种群体的人来说，许多生活方式已经成为事实，比如现在，人们要寻找一家餐馆，不再会向路人询问地址，而是用自带的导航仪前往；人们要购买任何物品，不再必需去购物广场，而是坐在家里点击网页；孩子们也不再经常看到他们的父母手捧书籍或者报纸进行阅读，而是在埋头浏览网页；父母们也不再关注孩子们在看什么色情杂志，而是密切关注他们在浏览什么色情网站，如此等等……

“新媒介”的广泛采纳与持续更新，对于民众日常生活而言，到底意味着什么？它如何影响了民俗被传承与解释的方式？按照“媒介环境学”观点，媒介本身的威力是无论如何都不应该被低估的，因为它已经彻底地改变了人类社会的互动环境、互动方式甚至是思维模式。

马尔科姆·麦克卢汉如是说：1) 媒介即信息(Message)。一切技术都是媒介，一切媒介都是我们自己的外化和延伸。2) 媒介即环境(Ecology)。一切人工制造物，一切艺术或技术，无论和交流有无关系，都要产生一个背景，也就是产生一个环境和相关技术的复合体；大多数情况下，我们对这样的背景浑然不觉，因为它们把它们看成是理所当然的既定事实。3) 媒介即按摩(Massage)。我们有幸享受技术创造的环境，却对该环境浑然不觉。用麦克卢汉经常引用的一句极聪明的话说来说，“我们不知道谁发现了水，但我们相当肯定，发现水的不是鱼”。媒介技术最强大的影响是我们最意识不到的影响。这些外化的环境之所以看不见，正是因为它们是环境。环境的这个特征正是“鱼儿不知道水”这个隐喻给我们传递的意义。

既然一切人工制品，从最早的工具到汽车到以计算机媒介技术为基础的新媒介都是人的身体和神经系统的延伸。那就意味着，一方面，它们都是人类进化的构造成分，也就是人身上最富于人性的东西；另一方面，它们潜在的效果又往往超出了人类意识。认识到媒介本身同时是“信息、环境与按摩”，说明人类社会对于媒介本身的特质（积极的与消极的）已经有了更加深入的理解。麦克卢汉在《媒介定律：新科学》一书中提出的一种启发式的、用以探索人工制品在人与社会中如何运作，并产生文化效应的理解方法，他称之为“四元律”，关注的是任何媒介的四个维度：

- 1) 这一媒介使什么得到放大、提升或拓展？
- 2) 使什么东西过时或者说它取代了什么东西？
- 3) 它使什么过时的东西得到再现；使很久以前的什么东西（也许是过去废掉的东西）回归？
- 4) 当它被推向极限之后，它突变或逆转成什么东西？¹⁴

作为新媒介，数码技术被广泛地应用于日常生活的交流中之后，信息流通的速度与范围已经变得似乎没有边界限制了，真实世界与虚拟世界之间的边界正在逐渐变得模糊。然而，“今天，我们之所以能够注意到新技术产生的新环境，有一个原因是，这些新技术一个替代另一个的速度实在是太快了，所以我们不可能看不到这些变化之中的场景，不可能看不到它们走马灯似的换岗”¹⁵。媒

介环境学提供的洞见使我们认识到：一切民俗事象得以存在的社会环境已经发生了根本性的变化。“去(再)语境化”已经成为一切普通生活者应用文化资源开展日常生活实践的基本模式。忽视媒介环境之快速变迁的事实无异于自欺欺人。

4. 新媒介与民俗学的概念框架

当然，许多民俗学家很早就已经意识到了新媒介的重要性，并且积极主动地探讨了新媒介与民俗之间的关系。比如阿兰·邓迪斯说，“技术是民俗学家的朋友，而非敌人。技术并不会消灭民俗；相反，它会成为民俗得以传播的重要因素，而且还会为新民俗的产生提供激动人心的灵感源泉。”¹⁶ 他的这一观念显然是针对弥漫于当时整个民俗学界的“本真主义”的信仰而发的。当时，有关“伪民俗”“民俗主义”以及“本真性”的争论仍然十分激烈，邓迪斯的言论在当时显然是振聋发聩的。事实上，早在60年代，德国民俗学家鲍辛格就已经撰写了有关技术与民俗的巨著，他说，“对技术的泰然任之以及技术日益增大的‘自然性’表现在，技术的道具和母题已经闯入民间文化的一切领域并在那里拥有一种完全不言而喻的存在。”¹⁷。

问题在于，即使完全承认技术对日常生活“润物细无声”的渗透，民俗学仍然需要回答更深入的问题：更新换代日益加快的“新媒介”如何影响并重构了普通生活者的日常交流方式？在新媒介建构好的环境中，以日常生活为研究对象的民俗学需要如何反思自身既有的理论框架与术语体系？比如，在互联网语境下民众的日常交流中，所谓“民俗”“传统”“信仰”“传说”“表演”“讲述”指的是什么？新媒介技术如何使得口头艺术的“表演者”“观众”“表演的生成性”等概念复杂化了？等等。

这里仅以“民俗”这一关键词为例来简要地考察一下新媒介对于民俗学术语体系及其理论框架所造成的影响。早在20世纪70年代，美国“新民俗学”的主要理论家丹·本·阿默斯就曾经提出，“民俗是发生在小群体内部的艺术性交流”¹⁸。这一定义至少意味着如下三个方面的内涵：1) 民俗是一种面对面的互动。这意味着表演者与听众之间具有自反性的、生成性的相互关系；2) 民俗是一种内部交流的知识。这意味着参与交流的所有成员拥有相关民俗的“知识产权”；3) 民俗是一种审美性的知识。这意味着参与交流的成员对其交流的方式具有高度的审美性关注。

然而，在新媒介所建构好的交流语境下，人际互动的方式全面地涵盖了“口头的、文字的、图片的、数字的”等多种渠道，借助于互联网技术的日常生活交流模式必然会促使民俗学家们对所谓“小群体内部的艺术性交流”这一定义进行深入的反思：首先，“民俗”显然已经不再仅仅是作为“小群体内部的知识”而被交流的。相反，各种“民俗”被一再地“去(再)语境化”，而且，在新媒介的语境下，这样的实践已经变得更多样、更频繁、更深入，因此，民俗学将不得不放弃“小群体内部”这一限定，不得不弱化对“知识产权”的强调，转而集中去考察“交流”与“传播”的问题。第二，民俗学家还不得不反思“传统”这一概念。显然，对于普通生活者而言，“本真的、传统的起源”并不重要，重要的是他(她)们能够从他(她)们所认同的“民俗”中感觉到某种连续性与一贯性，也就是说，只要他(她)们“认为”某种“民俗”是传统的、地方的或者是从其共同体中产生出来的，那么该“民俗”就是“传统的”。第三，“民俗”的定义中将放弃对“共享的认同”的强调，转而强调“差异的认同”。新媒介技术将会进一步说明，并不是只有在人们共享着某种认同的前提下，才有民俗现象出现；恰好相反，在许多情况下，正是因为人们具有不同的文化认同，才有某些民俗现象发生。比如，在历史上，印刷文字区分出了书面传统与口头传统，并相应地区别了两种群体之间的等级关系，但它同时也促进并融合了由书面传统与口头传统所共同组成的共同体的文化，刺激了民族主义。¹⁹ 同样，新媒介也在生产着类似的事件。数字化网络正在改变既有的“社会认同”的概念，多样化的文化认同正在以几何级数的递增方

式创造着差异的认同，而这些差异的认同同样正在成为当下民俗表演得以展开的社会基础。

此外，在某些日常生活领域，新媒介技术已经彻底地改变了人际交流与互动的模式。比如手机转发的笑话已经大规模地取代或者渗入了口头讲述的笑话，它在传播的速度、范围、人际关系的建构、欣赏渠道多样化等方面都造成了巨大的差异。又比如，网络传说明显地区别于口头传说；网上虚拟社群（作为一种新兴的民众群体）明显地呈现出了不同的交流方式与组织模式；网络语言与网络虚拟表情已经成为当下民众自我表征的重要方式等等。凡此种种说明：新媒介时代普通的日常生活者，正在利用新媒介技术手段，通过创造性的交流方式建构着某种自我认同²⁰。

意识到新媒介环境下民众已经创造出来的表征方式的丰富性与多样性，民俗学家将不得不重新“界定”学科自身的研究对象、研究任务、研究方式甚至是研究伦理等问题了。民俗学家的田野调查还必须遵守“在这里”“去那里”“到这里”的模式吗？当研究对象已经在自我书写、呈现、直播自己的日常生活的时候，民俗学家们是否可以在“虚拟社区”中开展田野作业？如果说自媒体时代每个普通的生活者都是书作者，如果“新媒介”客观上提升了普通生活者的文化权利、文化认同、文化自信的话，民俗学者应该如何反思传统“民族志”话语中隐藏的权力关系？如果“民众”这个概念指的是新媒介语境下的任何一名普通生活者，如果每个普通生活者都有可能借助于多媒介的表征手段来对自身的日常生活实践进行自我书写的话，民俗学的表征手段应该如何更新？民俗学的学科任务应该如何做出相应的调整？民俗学家们应该如何处理与“普通生活者”的关系？所有这些问题都将是新媒介语境下“未来民俗学”亟待解决的问题。

注释

- 1 马歇尔·麦克卢汉,《麦克卢汉如是说:理解我》,中国人民大学出版社,2006年,第98页。
- 2 钟敬文先生曾多次提出,“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。”参见:钟敬文,《话说民间文化》,人民日报出版社,1990年。“民俗学是一门现代学,谨慎一点说,是带有浓厚的历史意味的现代学”。参见:钟敬文主编,《民俗学概论》,上海文艺出版社,1998年。
- 3 高丙中,《中国人的生活世界——民俗学的路径》,北京大学出版社,2010年,第196页。
- 4 比如:Degh,Linda. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press. 1994. Anna-Leena Siikala, “The many faces of contemporary folklore studie”, 2004,FFN. 27:p.2.
- 5 赫尔曼·鲍辛格,《技术世界中的民间文化》,户晓辉译,广西师范大学出版社,2014年。Debra Spitulnik, “Anthropology and Mass Media”, *Annual Review of Anthropology*, 1993, Vol. 22, pp.293-315.
- 6 高丙中,《中国人的生活世界——民俗学的路径》,北京大学出版社,2010年,第3-127页。
- 7 Alan Dundes, “What is Folklore”? In *The Study of Folklore*. Dundes.ed. Englewood Cliffs, NJ:Prentice-Hall.1965,pp.1-3. Alan Dundes, “The American Concept of Folklore”.In *Dundes Analytic Essays in Folklore*. The Hague: Mouton. 1975.pp.3-16.
- 8 王杰文,《北欧民间文化研究(1972-2010)》,学苑出版社,2012年,第149页。
- 9 周星,《本土常识的意味:人类学视野中的民俗研究》,北京大学出版社,2016年,第1页。
- 10 河野真,《现代社会与民俗学》,周星译,《民俗研究》,2003年,第2期,第24页。
- 11 本·海默尔,《日常生活与文化理论导论》,王志宏译,商务印书馆,2008年,第5页。
- 12 保罗·莱文森,《新媒介》(第二版),何道宽译,复旦大学出版社,2014年,第1页。
- 13 Trevor J.Blank, *The Last Laugh:Folk Humor,Celebrity Culture and Mass-Mediated Disasters in The Digital Age*,The University of Wisconsin Press.2013.p.xii-xiii.
- 14 马歇尔·麦克卢汉,《麦克卢汉如是说:理解我》,中国人民大学出版社,2006年,第194页。
- 15 马歇尔·麦克卢汉,《麦克卢汉如是说:理解我》,中国人民大学出版社,2006年,第152页。
- 16 Alan Dundes, *Interpreting Folklore*. Bloomington:Indiana University Press. 1980, p17. 美国民俗学界集中研究新媒介与民俗问题的名著还有:Linda Degh. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press. 1994.
- 17 赫尔曼·鲍辛格,《技术世界中的民间文化》,户晓辉译,广西师范大学出版社,2014年。
- 18 Dan Ben-Amos, “Toward a Definition of Folklore in Context”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 331, *Toward New Perspectives in Folklore* 1971, p13.
- 19 Trevor J.Blank, “Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet”, in *Folklore and the Internet:Vernacular Expression in a Digital World*.Edited by Trevor J.Blank .Utah state University Press.2009.pp.1-20.
- 20 Trevor J.Blank, “Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication. in *Folk Culture in the Digital Age:the Emergent Dynamics of Human Interaction*.Edited by Trevor J.Blank .Utah state University Press.2012.pp.1-24.

