

日常生活的未来民俗学论纲¹

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”²。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)”³。

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”⁴。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中发现民俗，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⁵。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⁶。

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⁷。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⁸。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。其人已经在世，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面貌“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⁹。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¹⁰。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。现在已经有好多头绪让我们看到，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大家服务。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¹¹,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¹²。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¹³，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¹⁴。

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¹⁵,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¹⁶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，《民俗文化与民俗生活》，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。

“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·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.

网络公共领域的目的论追求

——以有关“上海女孩逃饭”的网评事件为例

户晓辉
HU Xiaohui

引言

在很大程度上说，民俗学源于浪漫派对日常生活的发现和重新审视。尽管多数民俗学者对本学科浪漫主义起源的理解都有很大偏失，但早在1946年，瑞士民俗学学者里夏德·魏斯就明确提出：“民俗学是(人)民生活的科学”[Weiss 1946: 3-11]。自20世纪60年代以来，随着胡塞尔“生活世界”概念被引入民俗学，以德国、瑞士、奥地利为代表的德语民俗学已把新的学科方向定位于日常文化和生活世界研究[户晓辉 2010: 288]。民俗学把民众日用而不知的日常生活事项纳入学术视野，一方面不仅是为了观察事实，更是为了理解其中的超验意义和先验价值，另一方面也不仅是为了在研究对象上拾遗补阙，更是为了重新理解并激活日常生活中的理性目的，让它们在现代化进程中获得合理合法的地位并发挥正当功能。

通俗地说，所谓超验意义是并非通过经验来认识的意义；所谓先验价值是先于经验认识但又引导并决定实践经验的价值，主要指行为的理性目的。在实践领域，即便是普通人也会从超验意义和先验价值的立场来看问题。本文以有关“上海女孩逃饭”的网评事件为案例来说明这一点，并且思考民俗学研究日常生活的方式。

经验事件中的超验和先验

2016年春节前，媒体报道说，北上广等大城市几乎变成了空城，城市一些服务业陷入半瘫痪状态。与此同时，微信朋友圈广泛传播着几张对比照片：回家前是时尚洋气的都市潮女，回家后变成了土得掉渣的乡村女。这种几近荒诞的现象被网友形容为“像化身美女的白骨精，被孙悟空打回了原形”¹。其实，每年春节前后的一个月左右，中国大地上会有数亿人次的人口流动。这是一场亿万人为春节回家而打响的“战役”，堪称人类历史上规模最大的周期性人口迁徙，也是极具中国特色的一道日常生活景观。

但是，我们看到了归乡者，却看不到他们的想法，更看不到中国巨大的城乡反差给许多人造成的精神撕裂，给日常生活造成的长期裂变。将近20年前，出身于农场的我曾写道，我一直“保持着一种逃回故乡的姿势”，我觉得自己在某种意义上“是父母养出的一个‘变种’，是故乡推出的一个‘叛徒’”[户晓辉 1999]，因为我既没有延续他们的生活方式，也无力改变他们的命运，唯一能做的也许就是“从我这一代开始不再沉默……我就是你们养育出来的一副喉舌啊！你们世世代代的沉默将

从我开始发声！”[户晓辉 1996]。这是一个青年的美好愿景，但在当时，即便是少数名人的声音，其传播和被关注的范围也十分有限，而现在，这个愿景越来越接近现实，因为如今一个普通人的发言或帖子也可能引发数万人的关注或评论。只有到了如今的全媒体时代，普通人才有了更加平等的言说条件。“随着数据量的增加，完全改变了现状，不管是谁都可以通过社会媒介浏览和留言。现在通过智能手机可以在个人需要的时候立即查看网络热评。……社会媒介不再是告知大家特别事件的一个空间，而是转变成把自身的日常生活自觉传播到周边的沟通空间”[宋吉永2015:19]。在中国，自媒体发帖已成为个人信息传播的主要方式。目前，中国有网民6.88亿人，互联网普及率达50.3%，手机网民规模达6.2亿，占比提升至90.1%，网民Wi-Fi使用率达到91.8%。网民用手机上微博和微信的时间在不断增加，微信公众账号总数早就超过千万个。互联网与手机上网原发与转发微博、微信的全新信息传播方式，正在影响并改变人们的生活方式²。因此，网络对普通人言说、评论自己的日常生活提供了前所未有的便利条件。民俗学该如何关注日常生活中的这些言说、关注什么和怎么关注，就成了我们不得不思考的问题。

2016年2月6日19时28分，发帖人“想说又说不出”在网络社区篱笆网上发了一篇题为《有点想分手了……》的帖子，自称“上海女孩”，不顾家人反对跟男友一起回到江西农村过年，却在见到第一顿饭的瞬间反悔，决定和男友分手并返回上海。此事在网上引发热议，截至2月11日15时，原帖共有214957次浏览，7717条评论。网友“KDS宽带社”将此事发至新浪微博后，该微博截至2月16日15时，转发61373次，评论191069条，赞85534个。之后，@财经网、@华西都市报、@成都商报、@东方今报、@重庆商报等诸多媒体微博参与进来。截至2月16日15时，微博话题“#见到第一顿饭后想分手#”阅读1.1亿，讨论量10.1万，粉丝5.6万³。截止2月21日，原帖的点击量已达34万，评论1万6千多条。有多名网友指出网帖内容存在疑点⁴。2月17日，新浪网新闻认为“上海女孩逃饭”是一场骗局⁵。2月19日，有网友也指出，这个故事“是网络推手炮制出来的，但动机尚未明确”⁶。2月20日，搜狐、凤凰网、网易、新浪等各大网站均称，网络部门已证实这个故事是假的⁷。多数网友纷纷跟帖指责造假者，有人认为，“事是假的，所反映的问题必然就是假的”⁸，“评论的说服力建立在逻辑基础上，而逻辑推理的第一步是从新闻事实开始的，事实不存在，那后面讲得再天花乱坠再层层递进，也根本站不住脚”⁹。也有网友提出了这样的问题：“上海女假了，为何全国网友假戏真做？”¹⁰，“即便是事实不存在，但这个不存在的事实，引发如此多的关注和讨论，难道这本身就不是新闻吗？”¹¹可见，“与以往许多网络事件不同，此次舆论的焦点，并不在事件本身是否真实——尽管也有不少网友对‘原帖’的不可靠提出质疑，却似乎没有引起足够关注”¹²。事实上，此前已有网友指出，恰恰因为这个事件“瞬间戳中了无数人的情感神经”¹³而且涉及社会普遍关注的问题，所以，它的真假才无关紧要，许多网友“不想讨论此事的真伪，只想谈谈这种现象”¹⁴。更有网友认为，“已经没多少人在意这上海女孩与江西凤凰男的身份真伪了，这是这场从春节开始讨论到今天，最有格调的一种境界。新闻评论需要事件的真实性为依据，但唯有这一次，主角身份的真实性，已经被城乡二元结构所呈现的普遍真实性所模糊了，‘上海女孩’已经只是一个符号，它代表的不只是上海、而是城市，不只是爱情、而是生活的态度”¹⁵。在这方面，“已经证伪的帖文，与其说是一个无聊者的‘发帖宣泄情绪’，倒不如说是完成了一次公共议题的设置。……为什么一则虚假的帖子可以持续地受到关注或‘炒作’，显然并不仅仅是因为舆论的轻信与浅陋，更是因为它即使是真的也一点都不足为奇。……那尽管是纯属虚构的‘逃离’，却也多含并非巧合的现实；尽管是可以辟谣的帖文，却也是无法‘洗地’的现实”¹⁶。

从经验观察的立场来看，这次网评事件当中当然存在着各种骂人、泄私愤、地域歧视、性别歧视之类鱼龙混杂的现象。如果仅限于这种经验观察，就可能得出一些片面的甚至极端对立的观点，“这些观点其实是依据个人经验、居于不同角度对一个庞然大物的‘散点透视’，也许并不违背真实，但

很可能是偏于一端的真实”¹⁷。于是，有人认为，“代入感十足的围观热情，把本该是严肃交流公共事务的舆论，变成了争奇斗俗、道德大棒漫天飞舞的垃圾、情绪发泄池”，也就是“把互贴标签用作讨论争议话题的方式，用公共事件固化已有认知、满足情绪宣泄的需要”¹⁸。也有网友评论说：

当然，对于自媒体的使用者来说，有些人原本可能就不在乎事实的真相是什么。在自媒体的表达中，有人需要的是狂欢的话题和吐槽的机会，无论是传统媒体的报道，还是网络上的发言，人们有时在意的不是事实的真假，而是它能否成为一次话题狂欢的对象和由头——它应该是开放的，每个人都可以参与其中；它应该是刺激性的，人们可以通过站队表达自己的偏执；它也应该是沉重的，话题背后的社会问题让人不得不正视，并产生共鸣。于是，在举重若轻或举轻若重的发泄、调侃、嘲讽中，一个全民吐槽的话题出现了。

这种话题的狂欢，在自媒体表达中越来越普遍。一些人喜欢用一些流于表层、标签化、碎片化的东西表达自我，好像除此之外，便没有什么方式证明自己的存在，表达内心的情感。这与自媒体的媒介属性有关。自媒体本来就不大适合表达深度的东西，自媒体在很大程度上又是社交媒体，当人们把自媒体当成表现自我、满足表达权的载体时，那些缺少深度话题表述能力和机会的人，就可能把表达当成表演，把吐槽当成表达。结果就是现在看到的，不少自媒体陷入狂欢的痴迷之中不能自拔¹⁹。

但是，本文不想仅限于这种经验观察的立场，而是试图超越单纯的经验观察，看到经验中的先验甚至超验。一方面，本文的基本立场是理性的目的论，也就是把网民设定为理性的行动者，并且始终从这种设定来看这个网评事件。理性的目的论强调并着眼于网友们的理性目的，因而并不限于那些泄私愤、发泄、调侃、嘲讽、吐槽、偏执狂等非理性现象，而是注重发现网友们的理性动机。这也就意味着本文只对个案做质的评估，不使用心理学意义上的量化标准，也不从统计学意义上和经验归纳的角度来使用经验个案。如果仅仅依据统计学数据的多寡和经验归纳的数据，那就很可能得出多数网友仍然不够理性甚至缺乏理性的结论。另一方面，本文也不讨论原帖的真假问题。即便原帖是假的，尽管针对原帖本身的网评可能变成无的放矢，但由此引发并针对相关社会问题的网评仍然真实而有效。

总之，本文仅以相关引申网评为个案对象，因为本文的目的不是对“上海女孩逃饭”原帖及其网评事件做详尽记录和精确统计，而是从这个网评事件看中国网民对网络公共领域的理性期盼和理性维护，也就是看其中蕴含的目的论追求。

在“上海女孩逃饭”原帖发出以后，尽管有不少网友在跟帖中发泄情绪或随意发表主观意见，但不仅有一些网友质疑原帖的真假，更有许多网友超越原帖进行更深入的理性思考和批判。他们的分析和思考已经不是针对原帖，而是针对他们眼中应然的意义和价值与实然的意义和价值之间的强大反差。例如，“霍真布鲁兹老爷”认为：“城乡二元体制正把中国撕裂成两个截然不同的部分，农村和城市，从经济到文化都是两个彼此完全没有交集的单元，但不幸的是，春节这个不合时宜的传统节日，和高铁这种太过超前的交通工具，一下子把两个单元就这么尴尬的碰到了一起，这个事件无论是不是写手刻意营造的，城乡之间的巨大差距都是随后引起网络对立根本原因”²⁰。关于造成城乡差别的原因，“阿强同志”认为，“不是农民又懒又笨，更多是政策完全不对等……”²¹。所以，姚树洁指出，“只有把农民的命运改变了，只有把农民当成真正的国民了，中国才可能算真正的崛起，中国的经济社会发展，才具有可持续性，中国才能进入真正文明和富强国家的行列”²²。杨耕身评论说：“飞奔的中国，需要等一等她的农村以及农村的人民。那是我们的出发之地，也是我们总要回归之地。那里，不应成为让我们越来越感到陌生的地带。那里有更大的中国，更大的未来”²³。

也有网友对农村的某些方面被美化和浪漫化进行了先验的反思和超验的批判。陈岚认为，“吾族这几十年来，培育了一个非常不好的文化价值观，自动地把贫穷=道德，粉刷高尚，‘越穷越光荣’‘穷人有骨气’，自动地把年老=圣化，享有特权，‘他都这么大了，打你几下说你几句怎么了。’于是，在很多时候，示弱是一种力量，我弱我有理，恃穷，可以行凶，光脚不怕穿鞋”²⁴。也有评论者指出，“长期以来，我们粗鄙的实用主义文化语境中滋生出了一种莫名其妙的浪漫主义情结，就是把贫穷品德化，把农村乡村化，把落后浪漫化”²⁵。麦徒认为，顽固而持久的“礼性”，“正是农村社会精神空心化的一条伏线，这种脱离公序良俗范畴的观念禁锢，有时比农村社会的物质贫瘠更堪忧；其对自由心性的囚禁、对异质化生活习惯的低包容度，也常是造成城乡文化差异无法调和的直接原因”²⁶。魏春亮则联想到家乡的日常生活：

是的，我们这边的村民，大部分还都过着老一辈的生活方式。想要改变他们的想法，就等于颠覆了他们对社会的整体认知，这对他们来说无疑是灾难性的……世界一直在飞速前进，而我的父老乡亲们，似乎还沉浸在一个长长的旧梦里。

而另一个让我感到不安的事实是，当农村越来越没有出路的时候，我们这边的农民还没有意识到其中的严重性……

面对现代化的各种规则，他们似乎生活在一层朦胧的雾气中，过着不太明白的生活。这是更大的不公平。当农村现代化的水平越来越高，规则越来越完备时，农民却越来越被抛弃在现代化的规则之外，越来越被边缘化。那些站在镇政府政务服务大厅门口畏畏缩缩不知该如何张口的老人，是我们这个现代化过程中被抛弃的可怜人²⁷。

闻欣站在现代价值观的超验立场总结说，“所谓农村问题，都是中国问题。关注农村，不需要特别的悲情，也不能延续过去扶贫救助式的思维。真正关注农村的人，所呼唤的不是原始的田园牧歌，而是属于现代人的安全感、自由感。还权于民，让农村人对自己的土地、财产、迁徙自由有更多的话语权，消弭权利方面的‘城乡差距’，是解决农村问题，是完善中国社会治理体系的可突破之径”²⁸。单士兵则站在理性的先验立场总结道：“过度诗化和盲目唱衰，是对待乡村的两种很不理性的姿态……我们看待故乡，如果不放在整个中国政治、经济、社会的大系统大框架下进行理性认知和积极重建，就只会变成是矫情、简单、粗暴的情绪表达，于个体、社会以及国家，都无益”²⁹。

我们看到，在这次网评事件中，许多网友可能都有农村出身，但他们并没有仅仅因为自己的感同身受而单纯发泄情绪，因为他们不仅知道这样的发泄不仅于事无补反而可能有害，而且也明显具有理性的目的论追求。他们在表达真实想法的同时，实际上也至少代表沉默的家人表达了心声。这些想法和心声足以表明，他们和那些沉默的父老乡亲一样，并不止步于眼前已然的经验事实，他们对自己的日常生活远非仅仅满足于已然的经验事实，而是有自己超验的和先验的目的论追求。只有站在目的论立场，我们才能更清楚地看到这次事件中已经蕴含的理性的超验意义和先验价值。

网络公共领域的理性参与规则

如果仅仅站在经验观察的立场上，也许只能看到一个假贴在“猴年把网民当猴耍”³⁰的闹剧。但我们应该看到，许多网友并非只有感性的情绪，而且有理性的目的论追求。我们之所以需要站在目的论立场来看，也是因为在这次网评事件中网民们已经具备了目的论立场。

过去，在中国传统的日常生活中，礼乐制度强调尊卑贵贱的严格等级，即便有自然的公共场所

也缺乏真正的公共领域。因为公共场所是自然形成的空间，而公共领域则是理性建构和制度维护的结果。在公共场所中，并非每个人都有话语权，而公共领域的目的却是让每个人都有平等的的话语权。通常，即便在节日这种日常生活的“非常”时期，中国老百姓也大多只是“获得节庆时短暂的呐喊权与话语权，却不去在日常生活中争取它与改进它”³¹。这是中国公共场所的一部分本质特征。但现在，随着互联网的日益普及，中国网络公共领域比以往更加成熟。在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中，网友们在自动运用自己的理性能力和判断力，那些非理性的情绪宣泄和谩骂言辞，会遭到多数网友的鄙视甚至无视。“在互联网上，各种思想在这里交汇、撞击、融合，各种理性和非理性的声音进行着博弈。在以往，具有理性批判能力的人往往只能将自己的见解藏匿于心底或告知于周围的人，但是，有了互联网之后，他们理性的声音可以在更广的范围内传播，同时，非理性的声音可以得到网民的谴责和声讨，使人们在争吵和辩论中获得真理。同时，通过网络讨论的匿名性等特征可以使网民们更加畅所欲言，敢讲真话，更加激发和培养了人们批判精神和民主意识，为更广范围和更深程度上公共领域的构建创造了可能”[李洁 2011]。重要的不在于观点上的谁对谁错，而在于大家都作为平等的主体并且彼此视为主体(交互主体)为自己的言论负责，“这既是对网络空间负责，也是对自己负责”³²。同样重要的是，不同的观点能够遵循同样的逻辑规则并且站在平等的话语地位被表达出来。只有这样，不同的话语和观点之间才能存在平等的对话和竞争，才能有助于辨识其中的真假和对错。

由此可见，在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中，中国网友们不约而同的前提也同样是对公共领域的默认，这正是哈贝马斯说的：“即便在沟通行为中，我们默认的出发点也是，所有的参与者都是有责任能力的行动者(Aktoren)。这简直就是沟通行为主体的自我认识，即他们把以理性为动机的立场作为效果要求；这些行动者彼此假定他们都事实上³³以在理性上能够得到辩护的理由来行动”[Habermas 2001: 28-29]。这里被着重强调的“事实上”(tatsächlich)并非单纯的经验事实，而是一种在先验和超验的立场上被假定的事实。也就是说，沟通行为主体都先验地和超验地假定彼此在事实上按照理性准则行动，即使在经验事实上并非所有沟通行为主体都符合这种假定。显然，哈贝马斯提出的这种理想类型不是一种经验观察和总结，而是一种先验的和超验的目的论设定。这种设定虽然是先验的和超验的，但是，它不仅不是完全与人们的实践“经验”隔绝，而且就是这种实践“经验”的目的和旨归，应该、能够而且已经在实践“经验”中(哪怕部分地)被实现出来。如果仅仅站在经验观察的立场，我们就很可能忽视哈贝马斯“公共领域”(Öffentlichkeit / public sphere)概念的目的论立场，也根本看不到中国网民的目的论追求，从而也就不能洞察哈贝马斯的概念与中国网络公共领域在目的论立场上的内在关联和精神契合³⁴。尽管中国网友一般不大可能像哈贝马斯那样做出专业化和哲学化的表述，但在此次网评事件中，他们与哈贝马斯有着同样超验的和先验的目的论追求，这种追求当然不是因为大家都读过或者读懂了哈贝马斯，毋宁说，这种“不谋而合”是因为越来越多的中国网友越来越清楚地意识到，要在公共领域进行有效的、理性的交流，就必须具备这种超验的和先验的条件。当然，这种条件在多数中国网友那里可能只是隐约含糊的“感觉”，但在专家那里却可以并且应该得到清晰的表述和限定。有专家总结说，网民参与机制的理性规则是：“第一，网民网上参与机制可确保所有参与者皆可公平参与政府的公共事务讨论；第二，网民网上参与机制可确保所有参与者提出和质疑任何主张，提出主张理由的自由；第三，信息网络之公民与机制没有言论检查的限制，可提供开放、平等的沟通互动情境”[郭玉锦、王欢 2005]。如果仅仅着眼于经验观察的事实，我们就可能只看到各种乱象，但问题的关键在于：一方面，形成和建构互联网公共领域的依据，并非这些能够被经验观察到的事实，而是渗入并引导实践“经验”的这种超验的和先验的理性目的论。否则，这种公共领域的建构就永远不可能，正如如果仅仅顾及总有人不懂、不顾交通规则的经验事实就无法设立任何交通规则一样。制定交通规则和法律等理性的行为规范，均

须设定人是理性存在者并且出于理性的目的论原则，而不能根据对人是否有理性进行经验观察和统计归纳。另一方面，目的论原则也并非外在的、强加于人的，而是人作为理性存在者内在具有的一种主观目的，正因为这种主观目的是在交互主体意义上以逻辑的方式推论出来的，所以，它又是对每一个理性存在者都必然普遍有效的客观目的。那些不能从逻辑上加以普遍化的主观目的不能对每个人都有效，因而也不能成为客观的理性目的论。公共领域的目的论要求，“按照主体间性的原则，任何人都是可以进入公共领域参与交往的，而不必受到财产和教育标准的限制，只需要他承担起言语有效性要求的责任，即使不能一时兑现言语的有效性要求，主体之间可以展开讨论，直到达成一致为止。因此，由普遍语用学所构造起来的‘理想的交往共同体’指明了一种交往规范，即平等的相互性规范。所谓平等的相互性规范，是指每个参与者必须拥有平等的机会去发起和持续交往；每个人必须拥有平等的机会去作出断言、介绍和解释；所有的人必须拥有平等的机会去表达他们的愿望、要求和情感；最后，在对话中，言说者必须自由地把那些在平常的话语上下文中可能会抑制观点和立场之完全自由表达的权力关系作为主题来加以谈论”[李佃来 2006：215]。因此，“只有在公共领域中，人们才能把一切事物看得真真切切，公民才能进行平等对谈，从而把事物表达出来，并使之形象化；彼此无差别的人才能通过争论，把最好的衬托出来，使之个性鲜明”[李佃来 2006：81]。网络监管的方向不是任意删帖，而是让网友为自己的言论各负其责，加大法律追责的力度，改善法律追责的机制。正如“长安剑”所指出，“网络是自由的，但不意味着网络行为是无责任的。尤其是在当今发达的信息时代，以网络为平台的新传播媒介上，发表言论同现实生活行为承担的法律职责是一致的”，“‘多元参与’是保障我们每一个网友的自由空间，而‘底线思维’则是保障我们每一个网友的自由边界。因为网络信息就是大海，汇聚到大海里的各条信息就是一条条河流。如果河流被污染了，不仅从这条河里取水的人、河里的鱼会奄奄一息，还会影响河流经过的各个流域，甚至让整个海洋的环境变得恶劣。作为网民和网媒，每个人都要对自己的言行负责，网络不是法外之地”³⁵。

可见，“哈贝马斯所称现代意义的公共领域是指公民观点、意见得以交流的网络和言语沟通行动所建构的社会空间与文化空间，是公共意见和公众舆论得以形成的领域。它是沟通行动发生的地点，是生活世界展开的场域，是多主体间运用沟通理性进行商谈的‘理想的沟通共同体’，是在一种主体间性的视角上进行考察的”[陆洲 2014：171]。同样，在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中，网友们正是不约而同地站在这种目的论立场上，共同维护并构建网络公共领域，以日益成熟的理性姿态来公开运用自己的理性并且允许、鼓励和尊重其他网友公开运用自己的理性，他们不仅在言行上越来越理性，而且也要求并需要自己和网友的理性；在原帖造假被揭露之前，曹林号召大家对这个事件“做一个让人安静的平静讲理者”³⁶。颜云霞也指出，“在自媒体高度发达的今天，形成理性讨论的习惯，也可以吸引更多的人以积极的态度参与到公共生活中来”³⁷。在此之后，更有一些人提出了告诫。刘鹏指出，“事件成了公共话题，我们就需要理性看待、慎重评论。……把男孩与女孩、城市与农村、外地人与上海人等分为不同的对立面，然后进行站队，甚至相互攻击，是不客观不理性的”³⁸。高路认为，“‘上海女’不负责地在社会的伤口上扯开一道口子，又撒了把盐。这把盐如此痛苦，以至于人们只记住了那道伤口。这也提醒我们，创造一个机会公平、规则公平、权利公平的社会的社会的重要性和紧迫性”³⁹。

这些网评也意味着网友们逐渐学会了在日常生活中彼此以理性的主体相看、相待；他们不仅对“上海女孩逃饭”事件这个话题本身，而且对其他网友的网络言行都表现出更加理性化的追求，要求大家“理智面对现实，建立有效的对话通道”⁴⁰。这种目的论追求使网络公共领域成为中国人启蒙与自我启蒙的重要手段和预演场域。“所谓启蒙，即是脱离自己所加之于自己的不成熟状态。就个人而言，启蒙是一种自我反思的主体性原则；就全人类而言，启蒙是一种迈向绝对公正秩序的客观

趋势。无论是哪种情况,启蒙都必须以公共性为中介……”[哈贝马斯 1999: 122]。至少,由于“中国的历朝历代,受到权力不时的阻碍,一直缺少独立的、理性的公众,能通过公共的批判形成公共舆论,因此,公共领域并没有实现。……在网民一次次的胜利背后,也代表着网络社会逐渐走出了传统文化的‘私’”[何麟 2011: 36-37]。也就是说,中国网络公共领域正在让越来越多的网民得到精神上的锻炼,学会独立思考并且公开运用自己的理性,成长为理性主体和独立个体,让大家学会“对日常生活领域的议题以常识和逻辑进行独立思考”⁴¹。康德把一个人对其“理性的公开运用”(Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft)理解为作为学者在读者世界的全体公众面前(vor dem ganzen Publikum der Leserwelt)所作的那种运用。他认为,只有这种运用是自由的时,才能在人们中间带来启蒙;而且,只要被允许自由,公众的自我启蒙就是不可避免的⁴²。在如今的网络上,理性的公开运用当然不限于学者,而是指每个人在公共领域敢于、善于公开运用自己的理性。只有敢于公开运用自己的理性,才能避免在公共生活中的冷漠和沉默;只有善于公开运用自己的理性,中国人的日常生活才可能获得正当的理由和条件而转变为好生活,因为“人民在相互交流的实践基础上,通过公共领域的争辩、讨论和交流等舆论形式,抵制危害政治自由的暴力,使民主制度成为真正人民主权的实现。所以,专制主义不是依靠物质力量的强大,而是依靠人民政治上的冷漠”[张云龙、陈合营 2008]。一旦“置身于公共领域中,公民参与政治、关注公共事务的热情和理性判断是非的能力都将得到提升,公民的公共精神和公民意识得以培养和发展”,“公共领域的精髓在于作为一个具有理性的批判性公共话语空间,它可以形成对公共权力的监督。要实现建构具有建设性的中国语境下的公共领域,同样需要这样一个独立的空间,从而形成强大的公众舆论,监督公共权力,协助政府进行理性决策”[刘森 2010]。

目前,互联网为中国人日常生活的公共领域提供了技术上的可能性,也为中国传统的“私”民转变为现代的“公”民提供了良好的契机。全媒体时代已经在很大程度上将虚拟的公共领域与实体的公共领域结为一体。尤其在中国,当其他公共领域建设举步维艰之时,网络公共领域可能捷足先登并且成为公共领域的先声和先导。当然,一方面,“网络为自主、自由、平等、理性等现代独立人格内在属性的展示和张扬开拓出了新的空间”,但另一方面,“网络毕竟只是技术,它并不能自动带来自由和平等,如果仅仅依赖技术,那么网络既可以带来自由和平等的感觉(我们不能忘记,真正的自由是理性的自由而不仅仅是感觉的自由),也可以造成新的不平等和等级化,因而不会自动实现公民社会的价值”[户晓辉 2014: 222-223]。因此,网络公共领域的形成和建构主要还得依靠网民的理性目的论实践。尽管“在中国语境下的公共领域带有明显的公共权力的痕迹”[刘森 2010],但我们应该看到,中国的“网络公共领域在某种程度上也可能成为公民社会建设的助推器”[叶岚 2011],而且互联网的确可能是促进中国公共领域成熟的最佳手段。“网络公共领域带来了现代社会‘凤凰涅槃’的希望,公众得以通过参与游戏规则的制定,提升诸社会系统的自我反思能力”[陆宇峰 2014]。与西方社会不同的是,“在西方,网络公民社会仅仅是现实公民社会的一个补充,而在中国,网络公民社会已经成为中国公民社会发展的新生力量”[刘学民 2010]。因此,我们可以说,互联网已经为中国人提供了“一个去政治化的、日常性的、生活性的领域,在这个虚拟与现实紧密结合的领域,因为网民的积极行动,他们正逐渐成为网络公民”[赵晴 2011]。在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中,我们不仅看到了中国网络公共领域的逐渐成熟,而且也看到了中国日常生活中的理性行动者及其超验的和先验的理性目的论追求,这对中国社会的现代化具有非同小可的重要意义。我们也可以预期,网络公共领域将给中国人的日常生活带来根本性变化。只有敢于并善于在公共领域公开运用和历练自己的理性,中国人的日常生活才能在现代社会中重新得到安顿和保障,并且获得一种经过论证的理所当然性,更好地实现其理性的目的论价值。只有这样,民俗学对中国人日常生活的研究才不仅仅是为给学科辟出一个新领域或扩大学科的地盘,而是减少一些无关痛痒的轻描

淡写，从而对中国人日常生活的正当化及其可能的改善有所贡献。因为从社会功能上来看，民俗学在欧美或许是锦上添花，在中国则需要“雪中送炭”⁴³。

怎样看日常生活中的超验意义和先验价值

日常生活的中国问题之一就在于日常“非”常以及通过理性化而转为正常。中国的民俗学者并没有回避这个问题。早在1994年，高丙中就明确指出，“当代中国民俗学家可以通过研究民俗生活进而关心国人的人生，关心在传统向现代的大转换过程中显得异常艰难、异常困苦的人生”[高丙中 1994：146]。2006年，吕微提出，“原始生活世界”是一个“先验的、交互的主体之间自由相遇和平等对话的基地”，由此为理解日常生活的超验意义和先验价值开启了重要的新方向[吕微 2006]。2008年，我对胡塞尔“生活世界”概念的本意及其对民俗学可能带来的启示意义做了相对系统的研究，并且认为，“描述民间文学或民俗学的生活世界的科学实际上是一门先验科学或超越论的科学。在这个意义上，纯粹民间文学或民俗学研究本质上是一门先验科学或超越论的科学，而不再是实证主义意义上的客观科学”[户晓辉 2008；2010：352,358]。我的目的不仅是为学科寻找经过逻辑论证的依据，而且是为了给中国人的日常生活进行先验的理论奠基。多数民俗学者可能会觉得这种做法纯属多余，因为他们认为，“自学科开始至今，所有这些国家的民俗学都是具体的对象研究，而不是抽象的哲学思辨。换句话说，民俗学一开始即是一门经验学科”，是“经验性的”和“当下指向的”[王杰文 2013]。本文试图表明，民俗学不仅可以有而且需要有先验的和超验的研究方式，因为民俗和日常生活中本来就包含着超验意义和先验价值，所以这样的方式才能更有力地面对日常生活的中国问题并且更有效地使民俗学成为一门“当下指向的”学问。

民俗学的主流学者像其他社会科学学者一样迷信田野调查的所谓“眼见为实”。实际上，即便从经验观察的立场来看，眼见也不一定为实，比如我们亲眼所见的魔术表演。关键是，人文科学和社会科学要研究的主要并非可观察的事实，而是意义和价值，而德国思想家对人文科学或精神科学的方法论已经做出的一系列反思早就告诉我们[李凯尔特 1986；恩斯特·卡西尔1991；马克斯·韦伯 2013；威廉·狄尔泰 2002；Gander 1988]，意义和价值往往并不能被我们直接看到，而是具有先验性和超验性。即便仅仅观察事实，即便在同一个田野现场，不同的观察者或者当同一个观察者具有不同的问题意识时，他们看到和理解的东西也必定不同。正如彭牧在总结田野经验时所说：

刚开始的时候，我因为对茶陵的丧礼过程了解很少而不能事先站好位置，所以常常不能拍到或拍好那些具有特殊意义的场面。参与了三四次拍摄之后，在亮文的指点之下，我才逐渐能拍到全部过程。但我和亮文的拍摄角度明显不同。我更关心仪式过程的细节，特别是学术界关注的符号、象征、经文等等，而对于仪式的参与者，有时为了保护，会有意避免正面特写。而亮文自然是为当地人拍的，他的主要目的是呈现仪式全过程，完整记录所有仪式的参与者（亲人、朋友、邻居等），因此他在一些重要的仪式环节进行时，会给每位参与者一个正面特写。亮文的录像好像一个凝练的结晶体，折射出当地人的观念与生活世界。通过仔细体味他的录像，我才开始真正进入当地的生活。

当我渐渐熟悉仪式程序时，当我的摄像机自如地记录我觉得有意义的一切时，有意思的事情出现了，我发现镜头常常会拍下一些我当时并未在意或因不理解而忽视的细节。在回放时，由于亮文或旁人的解释，我才第一次“看见”或“听见”了它们。如果没有镜头的记录，如果没有回放时当地人的指点，我这个外来的调查者，也许永远不会意识到我其实曾经看见、

听见了它们，当然就不会注意到它们的意义。可以说，摄像机镜头的“看”法和“听”法虽然由我控制，但是它的机械式记录方式超越了我的感官，“看”到、“听”到了我没有察觉的东西。作为外来的观察者，我的感官倾向于去捕捉那些我能理解和符合我预期的场景。我当然不大可能会错过超乎预料的重大场景，但对那些只有谙熟当地文化才会注意到的细节，则往往会“视而不见”、“听而不闻”，而只有通过镜头一丝不苟的记录，这些细节才会进入我的研究视野。在此意义上，正是摄像机镜头的机械记录，使我注意到仪式过程中倏忽即逝的细节，并使我对其条分缕析的研究成为可能[彭牧 2011]。

这里说的还只是观察事实的经验立场和角度问题。其实，民俗学的田野调查并非为了观察事实及其细节，而是为了通过事实及其细节理解超验意义和先验价值。正如胡塞尔所说：“每个人‘都自带一个超越论[先验]的我’”⁴⁴。人不能不是一种超越(经验)的存在者，同样，人的日常生活也总是有无法直接观察的超验意义和先验价值，而且这种超验意义和先验价值常常构成日常生活实践的本质。有些民俗学者即便承认有那种超验意义和先验价值，也会认为那应该是哲学而非民俗学关注的东西。但问题恰恰在于，如果民俗学者仅仅停留在经验观察的层次而忽视超验意义和先验价值，那么，不仅“我这个外来的调查者，也许永远不会意识到我其实曾经看见、听见了它们，当然就不会注意到它们的意义”，而且可能根本无法“真正进入当地的生活”。这样一来，不仅学者的感官反而可能被摄像机镜头的“机械式记录方式超越”，而且可能使我们“成天口口声声‘到民间去’面对人与生活的鲜活经验，进行‘深入’的田野调查，却对真正的、鲜活的中国问题视而不见、听而不闻”从而让“真正的中国问题从自己的指间轻易地流失了”[吕微 2015a]。因此，意义与价值的先验性和超验性决定了我们的研究也必须采用相应的先验立场和超验立场。即便有些民俗学者在田野里好像直接进入了现实，但由于他们缺乏先验立场和超验立场，所以根本无视日常生活中本来蕴含的超验意义和先验价值，致使他们实际上离现实非常遥远。我们常常从田野中获取所谓第一手资料就一走了之，或者定期不定期地回访以验证或纠正自己的经验认识，这种空间上最近的距离很可能变成时间上最远的距离。这样的研究往往与民俗学者有关系，但和老百姓没多少关系。当我们以各种理论方法和视角下到所谓田野时，当然会发现各种各样的自然因果关系，甚至可能发现被调查对象的各种各样的主观想法，可是，人和事情并不仅仅是我们看见的事实，日常生活实践中的超验意义和先验价值虽然可能蕴含在可观察的事实中，却往往不能直接被我们看见。尤其在实践领域，我们看到的往往只是一些感性想法和具体目的，而看不到超验意义和先验价值或理性目的。所以，“通过纯然经验性的摸索而没有有一个引导的原则来让人们能够据以寻找，就不会在某个时候找到任何合目的的东西；因为在方法上着手去经验，仅仅叫做观察”，因此，我们需要“在理论抛弃我们的地方从目的论原则出发”，“在理论的知识源泉不够的地方，可以使用目的论的原则”[康德 2010：158-160]⁴⁵。简言之，民俗学对日常生活的观察需要引入目的论原则才能让这种观察有理性的方向和依据。也就是说，民俗学的观察不能停留在经验现象的已然和实然上，而要超越它，或者说，要站在理性的应然和可然的目的论立场来看经验现象的已然和实然。这并非学者的个人爱好，而是日常生活本来就蕴含着这种超验意义和先验价值对我们提出的客观要求。“进而言之，所谓先验的学科观念，并非少数知识精英超前思想的天才一现，自由、平等的观念原本就是内在于学科对象——普通人、老百姓的主观意识中，学者的学术工作只是通过学科的先验理念让普通人、老百姓的先天观念自觉地被呈现出来（康德反复强调他并没有发明什么道德法则而只是把普通人理性意识中已有的东西发现出来）”[吕微 2013]。本文的目的之一就在于展现日常生活中的民众已经具备这种先验的目的论理想和渴望。如果仅仅站在经验观察的立场上，我们就很可能像以往许多民俗学者那样长期对日常生活中固有的这些先验目的论理想和渴望视而不见、充耳不闻。由此看来，民俗学的日常生活

研究“就是要论证普通人的日常生活何以是理所当然的”[ibid.]，之所以要从先验的和超验的理性目的论出发，也是因为这种目的论本来就先验地蕴含在日常生活之中，而且在中国尤其需要突显这种目的论，因为只有这样，我们才能超越中国长期以来的经验主义和实证主义传统，从而发现，“根据自由的理性意志，人就能够选择做正确的事情，而这就是普通人——老百姓的日常生活之理所当然(合理合法)的先天根据”[ibid.]。只有这样，我们才能真正触及日常生活的中国问题，才能避免学术上的“新闻联播”，因为“面对已经改变的现实，民俗学要从不承认乃至否定日常生活的正当性转向日常生活的理所当然性。日常生活的理所当然性对于普通人有信心、有尊严的生活是太基本了……特定人群的日常生活不可能自动地被认为理所当然。现在我们要日常生活被接受为理所当然，需要先验的普遍观念如自由、平等做支持，这时候日常生活的应然和理所当然才能得到知识的保障”[高丙中 2013]。所以，中国民俗学的日常生活研究要成为一门“真正的当代学、当下学”，就“一定是葆有着先验理想的未来维度的当代学与当下学，否则，就是没有价值论前提的伪当代学、准当下学”[吕微 2015b : 528-529]。在这方面，本文对有关“上海女孩逃饭”网评事件的分析也可以表明，先验的价值理想看似离我们很远，实际上就(先验地蕴含)在我们每个人的心中，而那些貌似科学的经验观察看似在日常生活的第一现场，反而可能对中国人日常生活面临的最紧迫问题或者蜻蜓点水、隔靴搔痒，或者咫尺天涯、漠不相关。

注释

- 1 丁启阵：《我们都是白骨精》，参见 <http://ding.qizhen.blog.163.com/blog/static/13744025020161209460314/?jishi>
- 2 周明华：《被胡编得虚脱的不是上海女孩逃离故事而是自媒体理性》，参见 <http://blog.ifeng.com/article/43895069.html>
- 3 长安剑：《“上海女孩逃离”闹剧：被愚弄之后我们只有难堪和愤怒吗？》，参见 <http://news.dahe.cn/2016/02-21/106458819.html>
- 4 《网传上海女逃离江西农村男友家 网友称内容多处存疑》，参见 <http://news.365jilin.com/html/20160213/2205181.shtml>
- 5 《上海姑娘逃离江西农村营销骗局大揭露》，参见 <http://news.sina.com.cn/m/dq/2016-02-17/doc-ifxmpqp7865238.shtml>
- 6 陈方：《“上海姑娘”卸妆了，“返乡笔记”谢幕了》，原载2016年2月19日《中国青年报》，参见 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ifxpruce9448961.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=1&r=0&rfunc=6>
- 7 《网络部门证实：“上海女孩逃离江西”为虚假内容》，参见 <http://news.sohu.com/20160221/n438005140.shtml>
- 8 敬一山：《别扯什么“就算女孩是假的问题是真实的”》，参见 <http://blog.ifeng.com/article/43895488.html?touping>
- 9 曹林：《别给“假新闻”找“真问题”的台阶了》，参见 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ifxpruce3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 10 唐映红：《上海女假了，为何全国网友假戏真做？》，参见 <http://news.sina.com.cn/pl/ch/2016-02-21/doc-ifxpruce6308162.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=8&r=9&rfunc=6>
- 11 网友“深山野民”跟帖，参见 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ifxpruce3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 12 冯雪梅：《上海姑娘江西男为什么能“红”这么久》，原载2016年2月16日《中国青年报》，参见 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-16/doc-ifxmpqp7763773.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=21&r=0&rfunc=6>
- 13 李拯：《农村，说声爱你太沉重》，原载2016年02月13日《人民日报》，参见 http://news.ifeng.com/a/20160213/47416439_0.shtml
- 14 才让多吉：《城市女和农村男故事背后的隐喻》，原载2016年02月12日《南方都市报》，参见

- <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-12/doc-ifxmpqt1100545.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=3&r=9&rfunc=6>
- 15 刘雪松：《感谢那些“不放开那个上海女孩”的人们》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43830317.html>
- 16 杨耕深：《“网络部门”能否像舆论一样思考》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_77b39ffd0102wvew.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=3&r=6&rfunc=6
- 17 《关注乡村，请勿随春节落幕而消退》，2016年02月15日《南方都市报》社论，参见
http://epaper.oeeee.com/epaper/A/html/2016-02/15/content_10878.htm
- 18 余旖：《“上海女孩逃离江西农村”，我们还得破除多少谣言》，原载2016年2月24日《光明日报》，参见
<http://review.cnfol.com/minshengzatan/20160224/22300119.shtml>
- 19 夏振彬：《“上海女孩逃离农村”的浮躁迷失》，原载2016年2月22日《北京青年报》，参见
http://hainan.ifeng.com/a/20160222/4292956_0.shtml
- 20 霍真布鲁兹老爷：《上海女孩逃离了新农村，农村人自己也逃离了》，参见
<http://www.15yan.com/topic/bian-ji-tui-jian/6NgeM1CNgMT/>
- 21 阿强同志：《吓跑上海女孩的团圆饭，映照另一片真实的中国！》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43793226.html?touping>
- 22 姚树洁：《被上海小资女抛弃的男友无需流泪》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_66ccfca60102w690.html?tj=1
- 23 杨耕身：《“返乡日记”里，有更大的未来》，原载2016年2月15日《京华时报》，参见
http://epaper.jinghua.cn/html/2016-02/15/content_280517.htm
- 24 陈岚：《他们为什么不娶小芳？（逃饭门续评）》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43799598.html>
- 25 《现实没童话！揭秘第一顿饭就分手的上海女和乡村真相(图)》，参见
http://gz.southcn.com/content/2016-02/12/content_142309156.htm
- 26 麦徒：《我们的精神故乡已沉无可沉》，参见
http://news.ifeng.com/a/20160216/47447935_0.shtml#_www_dt2
- 27 魏春亮：《我们终将逃离没有出路的农村》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_615f9f420102whfp.html
- 28 闻欣：《所谓农村问题，都是中国问题》，参见
<http://news.ifeng.com/opinion/fenghuanglun/fenghuanglun109/1.shtml>或
<http://123kkgxw.blog.163.com/blog/static/796252501611710397214/?touping>
- 29 单士兵：《凤凰男过完年就不要再唱衰故乡了》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43832816.html?touping>
- 30 刘德秦：《你信吗？反正我是不信！》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43895456.html?touping>
- 31 马小盐：《春节镜像：中国人的经济学人情与动物学人生》，参见
<http://culture.ifeng.com/insight/special/springfestival/>
- 32 一介草民：《为何一则虚假帖子让网络炒翻了天？》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e0ceb490102wh7d.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=19&r=6&rfunc=6
- 33 重点原有。
- 34 关于哈贝马斯的“公共领域”概念只是理想类型而不宜用来描述现实的观点，参见[黄月琴2009]；关于传统公共领域观念已经过时的观点，参见[陆宇峰2014]。
- 35 长安剑：《“上海女孩逃离”闹剧：被愚弄之后我们只有难堪和愤怒吗？》，参见
<http://news.dahe.cn/2016/02-21/106458819.html>
- 36 曹林：《做一个让人安静的平静讲理者》，原载2016年2月19日《中国青年报》，参见
<http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ifxprqea4711958.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=16&r=0&rfunc=6>
- 37 颜云霞：《“返乡记”该成为重构乡村的契机》，原载2016年2月19日《新华日报》，参见
<http://www.kaixian.tv/gd/2016/0219/121691.html>
- 38 刘鹏：《对“一饭分手”不能简单站队》，原载2016年2月16日《北京晨报》，参见
<http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-16/doc-ifxmpqt1280506.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=12&r=9&rfunc=6>
- 39 高路：《“上海女”假新闻，在社会伤口上撒了把盐》，原载2016年2月22日《钱江晚报》，参见
<http://news.sina.com.cn/c/2016-02-22/doc-ifxprupe9634938.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=17&r=9&rfunc=6>
- 40 黄灯：《乡村更需要理性善意的行动（青年观）》，原载2016年2月23日《人民日报》，参见
<http://opinion.people.com.cn/n1/2016/0223/c1003-28141086.html>
- 41 胡安琪、陈亚楠、许诺：《虚假网文，为何搅动一池情绪》，原载2016年2月23日《人民日报》，参见<http://>

blog.sina.com.cn/s/blog_63f239d50102w5qt.html#re=blogpagepc&mod=f&loc=11&r=6&rfunc=6

- 42 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?
- 43 即便在日常生活已经有了常态化和法治化保障的德语地区,那里的学者在研究日常生活中的“舒适”问题时仍没有忘记它与公民姿态(bürgerlicher Habitus)的

关联[Schmidt-Lauber 2003; Stephan 2013]。

- 44 原文为“jeder Mensch ein ‘transzendentes Ich in sich trägt’”[Welz 1996: 69]。
- 45 本文所谓“目的论”与康德的“目的论”概念有所不同,不是指判断力上的目的论,而是指理性主体间在逻辑上可普遍化的实践目的。

参考文献

德语文献:

- Gander, Hans-Helmuth 1988 *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Verlag Karl Freiburg.
- Graschitz, Stephan 2013 *Bürgerlicher Habitus in der Sitcom “How I Met Your Mother”*, Diplomarbeit, Universität Wien, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät.
- Habermas, Jürgen 2001 *Kommunikatives Handeln und Detranszendentalisierte Vernunft*, Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Schmidt-Lauber, Brigitta. 2003 *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Campus, Frankfurt am Main und New York.
- Weiss, Richard 1946 *Völkunde der Schweiz. Grundriss*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich.
- Welz, Frank 1996 *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH.

中文文献:

- 恩斯特·卡西尔 1991《人文科学的逻辑》, 沉晖、海平、叶舟译, 中国人民大学出版社。
- 高丙中 1994《民俗文化与社会生活》, 中国社会科学出版社。
- 高丙中 2013《民俗学对象问题的再讨论——一项建设的后现代性的硕果》,《民俗研究》2013年第4期。
- 郭玉锦、王欢 2015《网上公共领域》,《北京邮电大学学报》2005年第3期。
- 哈贝马斯 1999《公共领域的结构转型》, 曹卫东、王晓珏、刘北城、宋伟杰译, 学林出版社。
- 何麟 2011《虚拟社区中公共领域的建构——以上海“钓鱼执法”为例》, 南京航空航天大学硕士学位论文。
- 户晓辉 1996《姥姥走了》,《绿洲》1996年第1期。
- 户晓辉 1999《故乡之殇》,《绿洲》1999年第3期。
- 户晓辉 2008《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。
- 户晓辉 2010《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。
- 户晓辉 2014《民间文学的自由叙事》, 社会科学文献出版社。
- 黄月琴 2009《“公共领域”概念在中国传媒研究中的运用》,《湖北大学学报》2009年第6期。
- 李佃来 2006《公共领域与生活世界——哈贝马斯市民社会理论研究》, 人民出版社。
- 李洁 2011《论互联网在中国社会公共领域形成中的作用》,《今传媒》2011年第8期。
- 李凯尔特 1986《文化科学和自然科学》, 涂纪亮译, 商务印书馆。
- 刘森 2010《博客与中国语境下的公共领域》,《新闻世界》2010年第6期。
- 刘学民 2010《网络公民社会的崛起——中国公民社会发展的新生力量》,《政治学研究》2010年第4期。
- 陆宇峰 2014《中国网络公共领域:功能、异化与规制》,《现代法学》2014年第4期。
- 陆洲 2014《论哈贝马斯程序正义范式及其中国意义》, 人民出版社。
- 吕微 2006《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”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
- 吕微 2013《民俗学的哥白尼范式》,《民俗研究》2013年第4期。
- 吕微 2015a《民俗学的哥白尼革命——高丙中的民俗学实践“表述”的个案研究》,《民俗研究》2015年第1期。
- 吕微 2015b《民俗学:一门伟大的学科:从学术反思到实践科学的历史与逻辑研究》, 中国社会科学出版社。

- 康德 2010《论目的论原则在哲学中的应用》，李秋零译，参见《康德著作全集》第8卷，中国人民大学出版社。
- 马克斯·韦伯 2013《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，商务印书馆。
- 彭牧 2011《技术、民俗与现代性的他者》，《西北民族研究》2011年第1期。
- 宋吉永 2015《隐藏在“大数据”背后的巨大财富》，安胜煜译，清华大学出版社。
- 王杰文 2013《“生活世界”与“日常生活”——关于民俗学“元理论”的思考》，《民俗研究》2013年第4期。
- 威廉·狄尔泰 2002《精神科学引论》第一卷，童奇志、王海鸥译，中国城市出版社。
- 叶岚 2011《哈贝马斯语境下的中国网络公共领域》，《中国非营利评论》2011年第2期。
- 张云龙、陈合营 2008《从生活世界到公共领域：现象学的政治哲学转向》，《人文杂志》2008年第6期。
- 赵晴 2011《浅谈网络公民社会之雏形》，《社科纵横》（新理论版）2011年第1期。

民俗研究是什么

岛村 恭则

SHIMAMURA Takanori

翻译：谢 舒恬

引言

近年来，日本民俗学界把以往的民俗学批判性的总结为“20世纪的民俗学”，出现了开始摸索如何构建与前者不同的新的学问领域的动向 [福田，菅，塚原 2013]。在这一进程的基础上，笔者也成为尝试深入探索民俗学新形式的一员。本文将就笔者当前所构想的“民俗研究 (Folkloristics)”的概要进行论述。

笔者所构想的民俗研究如下。

民俗研究是在人文社会科学的跨学科背景下形成的一门学问。它的目的，是通过民俗研究探明世界¹的因果道理。民俗研究这个学问领域批判性地继承和发展了至今为止的民俗学的知识传统，它的原型由以下六个特征要素复合构成。

- ① 以民俗（从共享着某个语境的人们 (folk) 当中诞生，延续下来的经验 (experience)、知识 (knowledge) 和表达 (expression) 作为研究对象。
- ② 把社会和文化看作是建立在积淀深厚的历史地层 (时间性) 之上，方法论的核心是在验证“现在”的事象与“过去”的关系性的基础之上对其进行解析。
- ③ 重视人和“物”（有形物、物质性事象）之间的关系。
- ④ 文献学 (philology) 的知识和语感 (整体综合的语言方面的判断力) 对把握研究对象有重要作用。
- ⑤ 孕育出民俗并使之延续下去的人们 (folk) 和他们所在的田野与研究者和学界具有很深的相互性 (reciprocity)。
- ⑥ 并非所谓的“舶来学问”。是在语言圈这个生成母体内发产生的。

以下将对这些特征要素进行解说。另外，把这门新的学问领域称为“民俗研究”而非“民俗学”，一方面是为了明确与从前的民俗学之间的差异，另一方面，采用英语folklore的片假名写法“フォークロア”，是出于笔者希望这门学问能够与世界其他地区的民俗研究 (folkloristics) 相互沟通的愿望²。

1. 民俗

民俗研究将民(folk)定义为“共享着某个语境的人们”。语境即孕育和延续民俗的文脉或脉络。地域、家人、亲戚、朋友、职业、学校、宗教、教派、民族、性别、阶层、国家、时代、世代、社会问题、共同的关注焦点等各方面都可以看作是语境。并且无论语境是如何,都可以将共享着这个语境的人们当作“民”来把握³。从这些“民”中诞生(created)、延续(lived)下来的经验、知识和表达就是民俗。

我说民俗是从“民”当中诞生、延续下来时,这里的“当中”意味着生产,延续民俗的既可以是民的全体成员,也可以是他们中的一个、两个或更多人。站在这个视角的话,即使是个人生产,延续下来的经验、知识和表达也能够当作民俗来看待了。

民俗是“被生产、被延续”的,此处“被生产”与“被创造(created)”相当。不过这里说的创造并非特指具有独创性的创造。人除了睡觉时,一直处在创造的过程中(即便是睡觉,只要做梦了也算创造)。即是说这里的创造既包含独创性高的,也包含独创性低的、甚至完全没有独创性的事物。并且一旦经验、知识和表达被创造出来,它们就将同时被创造它们的人延续下去(这里的“延续”,是指在某个语境中,个人去实践和运用)。而这些“延续下来”的经验、知识和表达会由创造者传播给其他人,再由那个人“延续下去”。这个“延续下去”的过程对那个“活着的”人来说就是一种“创造”。民俗在被人们创造出来的同时被延续。并且,在此时此地诞生和延续的民俗又将由其他人延续=创造下去⁴。

规定“延续”这个概念对民俗研究非常重要。从“延续”这个概念出发,原本不属于专门研究“普通人”、“民众”的民俗学的事象,比如高级文化(high culture)、精英文化(elite culture)、流行文化(popular culture),以及官方机构或制度都能够成为研究的对象了。例如具有高度独创性的艺术作品、大众传媒传播的信息、行政机构或企业的活动等都能作为研究对象。虽然这些艺术作品、大众传媒的信息、行政机构或企业的活动只是作为客体存在时并不能被称为民俗,但只要它们被共享着某个语境的人们“延续下去”,就可以被当作民俗了⁵。

若说“民”是“共享着某个语境的人们”,“俗”就是从这些人当中“诞生、延续下来的经验、知识和表达”。这里的经验,指的是实际上看到、听到、做了的事及这种事的积累。例如通过生活史和生平故事展现的人生和故事的内容,就能用“经验”这个概念来把握。“知识”是指对世界的真知或认识、理解和看法。“表达”的第一层意思是指人们把内在的东西向外界传达的过程及其内容(这里除了有目的的表达,也包括无意但结果上造成的表达)。另外还有当人们在解读某件事物的意义时,这个事物所展现的它的意义(或者说意义“被表达”)这层意思。两者加在一起就是笔者所构想的“表达”的范畴⁶。

综上,笔者为民俗设定了经验、知识和表达三个概念,但是实际上大多时候三者复合的情况居多。比如生活史和生平故事是在讲述人们的人生的“经验”,但那些经验中又包含了各种各样的“知识”。而讲述这些历史和故事的人当然是在“表达”。或者也可以这么说,即一切folklore都既是一种表达,也是知识,更是经验,这种复合是可能的。

至此,我们已经明确了民俗研究的研究对象是上述的“从共享着某个语境的人们当中诞生、延续下来的经验、知识和表达”了。但是若只根据这个定义,民俗研究以外的其他学科也可以把它们当作研究对象,因此民俗研究的成立大概也很难得到认同。尽管如此,但在这里把民俗定义为“从共享着某个语境的人们当中诞生、延续下来的经验、知识和表达”,只是为了给民俗研究时把握对象的环节提供框架。正因为存在着民俗研究这门学问领域,才需要设定民俗的概念。如果没有了民俗研究,“从共享着某个语境的人们当中诞生、延续下来的经验、知识和表达”就不再是民俗了。那么,民俗研究到底是什么呢。是由以上提及的六个特征要素组合而成作为原型的学问领域。而本章

提到的“以民俗作为研究对象”只是六个特征要素的其中之一，单凭这一点仍无法完全解释民俗研究。接下来，就将对构成民俗研究的其他特征要素进行解说。

2. “过去”与“现在”

民俗研究的方法论的根基部分就是“在验证‘现在’的事象与‘过去’的关系性的基础之上对其进行解析”这个观点。这种思考视角也在从前至今的民俗学方法论认识中占据了中枢地位⁷。民俗研究认为社会和文化建立在积淀深厚的历史地层(时间性)之上[山 2009: 25, 岛村 2012: 182-183]因此通过一层层地揭开历史地层，将积累下来的情形与“现在”的状况相对照，就可以明了“现在”是如何演变形成的了。

这个方法论虽然也讨论“过去(历史)”，但与历史学的又有所不同。历史学的首要目标是再次建构特定时代的社会和文化的状况或探明某种事象的起源。至于“现在”和“过去”之间的关系性，也就是“现在”是如何在“过去”的层层积累上成立起来的通常并非历史学的关心所在[福田，菅，塚原 2013: 169-170]。这和历史社会学的观点是一样的[山 2009: 25]。与此相对，在验证与“过去”的关系性的基础之上解明“现在”是如何形成的占据了民俗研究方法论的根基位置⁸。

3. “物”

民俗研究重视人与“物”(有形物、物质性事象)之间的关系。笔者在2010年出版了《“生存方法”的民俗志——朝鲜族居民聚集地区的民俗学研究》(岛村 2010)。拙作中设定了“生存方法”这个概念，考察了在福冈市的朝鲜族居民聚集地区中生活的人们当中诞生，延续下来的经验、知识和表达。当时构想了两种用来分析的视角。第一种是“现在是如何在历史地层的基础上成立的”，另一种就是“人们与‘物’之间有着怎么样的关系”。当中前者是对上述“验证与‘过去’的关系性”这一方法论的实践，后者则是意图探明本章讨论的“人与‘物’之间的关系”这个问题的答案。拙作所关注的具体的“物”是住宅。也就是分析在临时棚屋和公设集体住宅区等居住的人们是如何“生存”的、运用了什么手段(“生存方法”)把住宅变成属于他们自己的生活空间、从中又能看到哪些经验、知识和表达。

山泰幸对拙作作出如下评论：(本书的记叙和分析)“几乎与人类学实践论的展开大体上有着共同的框架，但不同的是作者给我们提示了一种民俗学特有的方法，那就是对照最近的过去来理解和解读现在，如同现在的生活是过去的‘生存方法’的产物，又是把这些产物作为资源构建而成的一样，它的形态完全相当于现在的‘生存方法’。另外，聚焦集体住宅地区的布局和临时搭棚等建筑物，对作为‘生存方法’的具体表现的物质文化进行分析也将本作与其他主要关注行为和言语的类似研究区别开来”[山 2011: 257]。如同笔者所实践的、山所指出的一般，着眼历史性的同时关注物质文化可以说是民俗研究的特征之一。

桑山敬己曾指出文化人类学和民俗学之间的一个差异在于对“物”的关心程度不同[桑山 2008: 169-174]。桑山作为人类学者“有过和民俗学者在一起时感到违和的瞬间”。那就是被民俗学者们“对物给予高度关注的执着心”所震慑的瞬间。例如和民俗学者们共同调查后他产生了“民俗学者对物的关心比起人类学要高了数倍”这种印象。“这在参观乡土博物馆时特别能感受到。若是人类学者会对物的象征性或展示的方法等产生兴趣，而民俗学者则倾向于对展示出来的物品本身(比如看编织物时就会关心材料、设计、生产技巧)抱有兴趣。”

有过这样的经历后，桑山也反省了人类学对“物”的看待方式，据其文中介绍，英国在“人类学之父”泰勒(Edward Tylor)的时期之前，“正如‘人类学的殖民地主义背景’所显示的那样，当时很多人类学会从殖民地搜集物品再放到本国的民族学博物馆中展示”，但泰勒之后的英国人类学把注意力移向了社会构造和内心(价值观或世界观)等肉眼不可见的东西上去了，大学本科也与博物馆分离了。

再将目光转向美国，美国的人类学在博阿斯的时期还维持着与博物馆的关系，但“到了本尼迪克特的时期，研究重心转向了性格这个她自己也使用‘类型’和‘形状(configuration)’来研究的领域。到了60年代象征人类学出现，其与格尔茨的解释人类学一起更是形成了一大势力”，导致人类学对物质文化的关心愈发下降了。桑山推测导致这种状况的背景是“美国有很强的文化相对主义的传统，所以技术的进步很难被当成一目了然一致认可的东西去看待”。他表示“近年来人类学的概论书里几乎没有有关物品和技术的章节这个事实就是很好的体现”。

桑山又比较了柳田国男把民俗材料归结为“有形文化”、“言语艺术”、“心意现象”这三大领域和马林诺夫斯基在《西太平洋的航海者》中倡导的同样的模型，指出柳田把三大领域中的“‘有形文化’放在民俗调查的第一阶段，明确地提倡了从具体的物品入手的方法”，而“马林诺夫斯基的作品则在‘分析部落的组织及其文化’这种抽象的表现中结束”，实际上在马林诺夫斯基的“民族志中物品作为它本身很少出现”。

总结上述讨论，桑山指出“把泰勒尊为自己所做的学问之父的人类学者整体来看有不太重视物品的倾向。这种倾向在与日本民俗学者的比较中体现得非常明显。但是那并非意味着轻视物品，比如也可以将之解释为看物品的角度不同导致的。不过鉴于大学本科和民族学博物馆相分离这一世界性的现状，人类学者仍然有必要重新认识到物品是文化重要的一部分。”当然即使在当下关注“物”的人类学者也不是没有，而也有民俗学者对物质文化并不关心。但总的来说桑山的观点还是很切实中肯的⁹。

4. 文献学和语感

民俗研究重视田野调查。但另一方面，在研究过程中活用文献学的知识也会对研究产生巨大帮助。小岛瓊礼(1983)对文献学(philology)和民俗学的关系进行了切实细致的整理，下面就依据他的成果进行说明。

在欧洲十分兴盛的文献学“从狭义来说就是对古典文献进行文本批评和做出正确解释的学问，广义来说又指广泛的古典古代学。”在文献学发展的基础上，支撑古典古代学兴起的一大助力就是民俗学。德国的格林兄弟既是文献学者，也是民俗学者。文献学相当于日本的国学。并且在江户时代的国学中已经能看到类似民俗学意识的萌芽。近代民俗学就是在这个基础上成立起来的。“日本民俗学的开拓者都是十分优秀的文献学者。事实上奠定成立了日本民俗学的柳田国男也是一位十分少见的精通古典文献的学者。他利用近代的地理志和随笔见闻为新的民俗学开辟了道路。折口信夫一方面通过对古典，尤其是上代文学的犀利注解，推动了民俗学的研究。另一方面又以十分传统的国文学者身份留下了灿烂的业绩，使得他被视为特异的学者受到瞩目。其实像折口这样的情况在文献学的大本营德国并非十分罕见。狭义的文献学就相当于日本国文学领域的工作，因此随着文献学的发展开始接触民俗学一点都不奇怪”。“民俗学甚至可以说是从文献学中诞生的”[小岛 1983：6-10]。小岛站在古典古代学的视角讨论了民俗学与文献学的关系，然而若把古代这个时代限制去掉，把古典古代学替换成全体“人文科学”来重新解读，就能发现小岛提出的观点其实具有很强的延展性。

文献学的核心是关于语言的知识。可以说对语言的重视是文献学成立的支柱。语言知识的重要程度从语言学在构造语言学兴起后被称为“Linguistics”之前，人们曾用Philology（文献学）来指代语言学就可以看出。通过在文献学和基于田野调查的民俗研究之间来回反复，我们能形成对语言更深入和立体的知识体系。并且在这块知识体系形成的过程中，语感（整体综合的判断力）将得到锻炼，凭借这个感觉我们对语言的见解将会更加深刻¹⁰。

5. 民(人们)和田野的相互性

民俗研究里，诞生和延续民俗的人们(民)和他们所在的田野与研究者、学界之间具有很强的相互性(reciprocity)。如同下一章将要讨论到的一样，民俗研究承袭在近代同一语言圈(近代母语相同的社会¹¹)中作为“自发性的学问”诞生的民俗学。由于这层关系，用近代母语¹²开展民俗研究的调查是最基本的，其成果也直接用近代母语发表¹³。因此田野的人们较容易读懂研究者的著述。

桑山敬己认为，“被调查者”是否成为研究者著述的潜在读者区分了民俗学与文化人类学。“基本上人类学者预设的读者受众都是跟自己处在同一语言文化圈的成员，民族志是以那些成员都对自己所描写的文化不太了解为前提写成的。正因如此才有了民族志是‘文化的翻译’这个概念。但与此同时也产生了把被调查者排除出‘对话的对象’这样的问题。在这个意义上，面向被调查者用他们的语言(日语)写作的民俗学者大概经常保持着对自己写的民俗志会被研究对象阅读和批评的紧张感”[桑山 2008: 184]。

做民俗学和民俗研究的研究者的作品除了通过某种形式流传到调查田野的人们手中“被他们读到”的情况之外，有时一些更积极的研究者还会在写作阶段，或在发表后主动把民俗志寄给在野的民(人们)让他们阅读。甚至生活在调查田野的民(人们)对研究者的民俗志发表评论的情况也不在少数。

围绕研究者的作品体现出的研究者与民(人们)之间的相互性在美国民俗研究中也是重要议题。他们不称呼在调查田野生活的人们为被调查者(informant)或客体(subject)，而是采用了带有“顾问”含义的“咨询者(consultants)”这种称呼。“为了得出完成度更高，更加平衡客观的解释，大部分民俗研究者都会把咨询者自身的观点和评论放进自己的研究分析中”。然后通过这种办法完成的民族志又被称作“交互民族志(reciprocal ethnography)”¹⁴。在这种民族志的写作过程中，研究者会向咨询者提供短文、论文或书籍的原稿，由咨询者订正记述上的错误或者提出他们自己的解释。另外这还体现了他们的一种观点，那就是民俗研究者的主要任务是把咨询者和民俗研究者共同享有的对文化的解释制作成有实体，有框架的东西[Sims and Stephens 2011: 228-231]。

不仅如此，在民俗学的历史中，生活在田野的人们有时还不甘于只做个咨询者，甚至自己拿起笔来写作的例子也不在少数。柳田国男曾通过杂志、邮局、讲习会这些媒介把作为“采集者”和“投稿者”的住在全国各地的田野的人们和读自己作品的读者们组织了起来。当中有很多人能完成十分出色的调查报告，那些人同时也以民俗研究家的身份在当地活跃着¹⁵。

以上说明的民(人们)，田野与研究者，学界之间的相互性是支撑民俗研究在学术世界中占有一席之地的重要特征之一。查尔斯·布瑞格斯(Charles L. Briggs)就这点做了如下评论。

民俗研究中最重要的是在把田野中生活着的民(人们)置于“理论分析的创造的主要源泉”的位置后，民俗研究者通过将人们的话语“导向同哲学、历史、民俗学、人类学、民族和人种研究、民族音乐学等其他领域的对话”，来形成民俗研究所谓的“解释”。在这时就有必要详细记录支持这种方法的材料，亦即“基于民众的理论化的实践”或“被学术理论化创造出的共同体所排除的不被重视的话语”。在这个“‘理论’民主化”的基础上吸收又其他学问的知识形成的实践，由此崭新的研

究方法就诞生了。与源于启蒙思想的“大理论”不同，由包括民俗研究之外的学术专家和被排除出学界网络的思想家在内的各界理论家群体组成的“新理论”共同体也将成为现实。这还能让民俗研究和民俗研究者清楚地知道自己能够给其他学问和组织提供什么[布瑞格斯 2012]。

把在田野生活的人们看作理论分析创造的主要源泉，将他们的话语导向与学术世界的对话，以此形成民俗研究的解释。布瑞格斯的观点很明显就是在讨论民（人们），田野和研究者，学界之间的相互性问题。这种相互性的形式支撑着布瑞格斯所设想的民俗研究所拥有的独特性。另外可以看出布瑞格斯的观点与桃乐茜·诺伊斯(Dorothy Noyes)提出的作为“谦逊的学问(Humble Theory)”的民俗研究是相通的。

诺伊斯认为民俗研究应该开拓的“理论”，不是社会学、人类学、心理学构筑的那种大理论(Grand Theory)，而是谦逊的理论(Humble Theory)。大理论为了大理论自身的成立总是“构筑出一些人类的本质，社会的本质等庞大的对象”。与之相对的，民俗研究作为“大学里亲密的他者”，位于“大理论和本土解释的‘中间’”，所以站在批判大理论的位置上成立起来的理论应是“谦逊的理论”[诺伊斯 2011]。

诺伊斯从探究“谦虚的理论”中发现了民俗研究的独特性，但是民俗研究的这种独特性在什么环境下才能够完全发挥出来呢。笔者以为在布瑞格斯提及的实现了“‘理论’民主化”和“新理论的共同体”的环境中才能完全发挥。如果这个观点成立，那么能够将民俗研究构筑为谦虚的理论的就是作为这门学问拥有的特性之一的“和民(人们)，田野之间的相互性”¹⁶。

6. 内发性

民俗研究并非所谓的“舶来学问”[桑山 2008: 68、147]。这是自从民俗学以近代国学为基础[柳田 1967: 58-94]“由内部自发”[柳田 1986: 54]在同一语言圈内形成后的传统。

鹤见和子认为，除开柳田国男的民俗学，明治以后无论哪一门日本的社会科学都是异种的(heterological)，而柳田民俗学的特征则是致力于创造同系的(homological)学问。

鹤见所说的异种的学问指的是“用在研究对象的社会外部形成的方法论来研究这个社会”。这种学问的前提是“研究者在研究对象的外部，研究者和研究对象属于不同的集团”。与之相反同系的学问指的是“研究方法是作为研究对象的社会当中诞生的，因此研究方法和研究对象拥有共同的理论构造”，并且还是一门“研究者和研究对象隶属于同一集团，所以研究者会把自己也当作研究对象来看待”的学问，亦即“理论和研究对象之间具有同根性”。柳田提倡的“从内部捕捉日本民俗的方法”正是在这个意义上“创造了同系的民俗学”[鹤见 1985: 189、鹤见 1998: 162-163]。

鹤见说的“同系的学问”换一种说法就是与“舶来学问”相对立的拥有“内发的创造性”的学问。民俗研究也应该继承这种学问的传统，立足于“内发性”，争取“形成把有依靠外部理论倾向的民族学(文化人类学)相对化并对其进行批评的视角”[铃木 1994: 161]。

需要注意的是把“内发性学问”和锁国主义的“对内”学问等同起来看待是不对的。原因在于这里构想的“内发性学问”的民俗研究是作为在全球范围内开展的“全球民俗研究(Global Folkloristics)”中的一个组成部分存在的。

全球民俗研究(Global Folkloristics)的原型在于柳田国男所构想的“世界民俗学”。柳田设想的是包括日本在内在世界各地生活的人们自己构筑自己的民俗学后把全球性的成果汇总起来相互比较从而形成“世界民俗学”[柳田 1986: 53-56]。

柳田不仅认为“世界民俗学”将是民俗学研究的理想形态，同时也承认“考虑到问题的繁多和比

较的障碍，以及人一生有限的寿命，完成这个目标当然是很不容易的。就当下形势而言，会有很多人坚持认为那不过是一个宏伟的梦想也是没有办法的”。

柳田是在上世纪30年代构想出这个蓝图的，在当时的情况下觉得难以实现是很自然的。但是从那以后已经过了八十年，情况已经产生变化。现在，全球民俗研究的时代正向我们靠近。

桑山敬已在分析了全球人类学的现状后，探讨了全球的人类学与世界民俗学之间的关系。把他的观点总结起来大致如下。无论哪种学问，在形成世界体系的过程中都会产生中心和周边。比如占据人类学世界体系中心的是美、英、法。从这个世界体系的中心以外的地方发出的声音都会被有意或无意地压制和忽略，也就是存在这一种支配和服从的关系。因此非西方的当地人（native，这里除了普通居民还包括当地的研究者）作为人类学长期的研究对象对人类学的中心来讲是不可或缺的，但他们其实是被从对话的对象中排除了的。这个权力结构直到现在都没什么太大改变。但是，虽然这只是一小部分，那些一直以来都只被当成研究对象的地区的人们开始对自己的社会和文化展开人类学研究了。这种现象体现了观察和描述各民族文化的媒介——人类学自我（anthropological self）的多样化。虽然现在还没到那个地步，但若这种动态继续发展下去很可能引发对西方所掌控的知识支配结构的根本性变革。在这个情势下，该如何突破现状，化解西方持续至今的对知识的支配呢？当前迫切需要的就是找到一个“包括研究者在内位于周边的当地人和位于中心的西方人可以平等交流的‘对话的场所’——‘座’（以公共剧场比喻）。”而这个“座”就相当于柳田所设想的世界民俗学。“虽然西方现在仍握有对知识的支配，但已经开始有当地人讲述起自己的文化了。柳田构想的世界民俗学作为综合比较民俗文化知识的场所——‘座’”，其重要性不言而喻[桑山 2008：3-184]。

桑山将“世界民俗学”放在综合全世界的本土学问、相对化人类学世界体系的位置上。川田顺造也表示了同样的立场。川田作为人类学者，和桑山一样认为现代人类学正处于当地人开始对外表达信息的时代。因此世界民俗学是有效的。“必须承认我所期待的民族学和文化人类学中研究者和研究对象之间的关系正源于柳田老师构想的‘世界民俗学’。以前石田（石田英一郎 引用者注）老师曾主张一国民俗学应朝着比较民族学甚至文化人类学发展，但从今以后我坚信民族学甚至文化人类学和日本民俗学一起建立世界民俗学的一天将会到来”[川田 2007：127]。

桑山和川田关注的“世界民俗学”，用笔者的话来说就是全球民俗研究¹⁷正脚踏实地一步步变为实现。2012年出版的由雷吉纳·本迪克斯（Regina F. Bendix）和加里特·哈桑·罗肯（Galit Hasan-Rokem）编辑的《民俗学手册（A Companion to Folklore）》邀请了世界各国共33名民俗研究者共同执笔，这正是一本可以称为是全球民俗研究的手册。乍读《民俗学手册》笔者就感受到本书不就是全世界“内生性学问”的“座”吗？柳田在理念上构筑的“世界民俗学”正在以“全球民俗研究”的姿态朝着实现的方向迈进。

近年来日本民俗学界也多见将本国民俗学与德国、美国、中国、韩国等国的民俗研究相比较的研究¹⁸。今后我们更应该加快日本民俗研究向海外传递信息的步伐，积极参与到构筑作为世界民俗研究的“座”的全球民俗研究中去。

结语

以上简要说明了笔者当前设想的民俗研究。最后有两点需要重申。首先，民俗研究是由上述提及的六大特征要素组合而成作为原型的学问领域。但是这个组合最多只是一个原型（典型），欠缺六个特征要素中的一个或多个，也可以称为民俗研究。又或者在一个或多个特征要素欠缺的组合中加入了本文未论及的要素，这种情况也能被看作是民俗研究。

但是这样一来民俗研究和其他学问领域的分界到底在哪就成了问题。笔者对这个问题的回答是：“分界是不明确的”。某项研究是否能够称为民俗研究，终究只能靠它含有的特征要素（其中可能有和构成民俗研究的要素相同或类似的要素）的组合更接近民俗研究还是其他领域研究的原型来判断。如果相对接近民俗研究的原型，那项研究就称为民俗研究，反之则冠上别的学问领域的名字就没问题了。另外并列称呼也不是不可能。如果判定这项研究最接近民俗研究的学问领域，那就把这项研究称为民俗研究，若认为有必要把第二接近的学问领域的名称也加上，那就在民俗研究上再加上并列称呼即可。反之亦然，若是那样就在第一名称之外把民俗研究作为第二名称并列称呼。再或者假如某项研究与三个学问领域相关，则根据它的相关程度三个依次并列称呼即可。

与之相关的还有另一点需请读者注意，那就是民俗研究是在人文社会科学跨学科的背景下成立的学问。“跨学科（interdisciplinary）”的前提是各学科都有自己的学问领域。因此本文设计了民俗研究这个学问领域，但是若这个学问领域是封闭的自给自足的那就没有任何意义了。

学问领域就是一种“看问题的方式”、“探究事物的机制”，凭借它可以更清楚地看到和更深刻地理解缺少它时很难看清楚和理解的问题。因此拥有不止一个这种“看问题的方式”、“探究事物的机制”其实更好，不如说拥有两个以上才能更加立体地看待事物。若想推动民俗研究发展，充分发挥自己所在的学问领域的特性，再加上与其他学问领域进行对话、寻求合作比什么都重要。以上就是笔者希望引起大家重视的地方。

注释

- 1 民俗研究想要探明因果道理的“世界”指的是“全体人类社会”、“人类生活的地区”、“世间”、“人间”、“地球所有范围”、“宇宙”、“客观的感性世界”、“由概念构成的机械的世界”、“心理世界”、“直接体验的世界”（以上说明引用自《精选版日本国语大辞典》小学馆 2006 年版）等，无论是什么层面的事物都没关系。根据情况和必要性，可以自由规定“世界”的规模。当然并非只有民俗研究在探明“世界”。社会学用“社会”这个概念，人类学用“人类”这个概念，语言学用“语言”这个概念、文学研究用“文学”这个概念、地理学用“地理”这个概念、经济学用“经济”这个概念、政治学用“政治”这个概念，它们通过这些概念来实现探明“世界”的目标，民俗研究也一样准备了“民俗”这个概念来研究。因此“世界”是需要以上如此多的学问领域间的协作和交融才能探明的。
- 2 看了德国和法国的例子就能明白，民俗研究所对应的学问领域的名称在各国是不一致的。但是比如在 2012 年出版的介绍了世界各地民俗研究动态的“A Companion to Folklore” (Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds. 2012) 中，就把世界各地的民俗研究统一用英语称为“Folklore”，在这个词的基础上介绍各国学问领域的内容时又将各国对应的叫法一起列出。本书是当前覆盖面最广最为详细的概览世界民俗研究的专业手册。笔者在考虑学问领域的名称时也是参考了本书在指代与民俗研究相关的学问领域时使用的统一称法“Folklore”后才决定用同样的词命名的。
- 3 关于民的定义，参考了阿兰·邓迪斯 (Alan Dundes) 提出的如下定义：“无论是什么集团，组成集团的人们都分享着一个共通的因子。将这些人们联系起来的因子无论是什么都无所谓。共通的职业也好，语言也好，宗教也好，什么都行” [邓迪斯 1994 : 33 Dundes 1977]。不同之处在于，邓迪斯认为一群人能被看作是民的条件是“分享着共通的因子 (common factor)”，笔者设定的条件则是“共享着某个语境”。虽然邓迪斯所说的 factor 大概也包括 context，但笔者以为民俗学是和语境共存的。正是抱着这种想法，笔者才认为把共享着某个 factor，但与 context 无关的人群也当作民 (folk) 看待有可能陷入轻视语境的危险中，还是不够稳妥。因此本文设定的民的判断标准是语境而不是因子。另外，有关民俗和语境之间的关系可参考 Ben-Amos [1972 : 3-15, 1977 : 36-53], Sims and Stephens [2011 : 18-21]。
- 4 把民俗看作被生产和延续下去的事物的观点，也能不时在美国的民俗研究中看到。比如“Folklore is lived, experienced, created, and shared by people” (人们生成、体验、创造和分享民俗) [Sims and Stephens 2011 : 31]。

- 5 这种“延续下来”的状态可以用本土的(vernacular)这个词来概念化。通常“本土”意味着“土著的”或者“当地的”。但美国的民俗研究者雷纳德·诺曼·普利米亚诺(Leonard Norman Primiano)就用本土来指示这里所说的“被延续下来”的状态。并认为本土所指示的就是民俗研究的对象[普利米亚诺 2007, Sims and Stephens 2011: 65]。
- 普利米亚诺重点讨论了本土层面的宗教现状,“本土宗教是被人们延续下来的宗教,亦即人们与之相遇后去理解、解释和实践的宗教。因为宗教天生与解释不可分割,个人的宗教必然具有本土性”。同时分析道:“罗马教皇也好,西藏达赖喇嘛也好,伊斯坦布尔的大主教也好,耶路撒冷的大拉比也好,他们‘官方’上都并未过着纯粹无暇的宗教生活。如此高职阶的圣职人员虽然代表了他所在宗教的最传统的制度规范,但其信仰和实践依旧是本土性的。当中常常多少有一点被动的适应、一些有意思的传统遗产、一点主动创造、一点反体制的冲动、一点来自生活经验的反省,这些因素都会影响每个人如何进行宗教生活”[普利米亚诺 2007: 134-140]。
- 笔者也仿效普利米亚诺的用法,预备把“被延续下来”的状态在本土性中概念化,并设立为民俗研究的中心展开研究。
- 6 表演研究发展起来后,1970年代开始美国的民俗研究普遍关注起了“表达”。民俗本身的定义也多在与“表达”的关联中形成。例如特雷瓦·布兰科(Trevor J. Blank)在2009年发表的论文中就提出这样的定义:“民俗就是个人以及个人所在社会产生出来的创造性表达(the outward expression of creativity)。我们可以从无数的形态和相互作用中发现它”[Blank 2009: 6]。
- 7 “我首先想知道的就是一、两百年前令人感到亲近的生活样态是如何变成如今这个样子的”[柳田 1967: 12]。柳田国男的民俗学正是凭借这个方法论成立的。
- 8 以验证与“过去”的关系性为基础探明“现在”这种方法在德国的民俗研究中也非常盛行。第二次世界大战前的德国民俗学(Volkskunde)受当时鼎盛的德国浪漫主义思潮影响,展开了旨在还原日耳曼元素的本质主义的基层文化研究。这虽然导致了与国民国家意识形态的形成和纳粹主义等有关的恶果[河野 2005],但战后学界对这段学史也展开了自我批判,并逐渐转向以“日常”“日常化”为关键概念的“日常”研究[法桥 2010, Bendix 2012]。这种形势下的民俗研究作为“日常”研究,展开了通过析出那些积累起来的多层的历史经验来探明乍看非历史性的“日常”的形成经过,也即“日常将时间变化和历史信息回收,展现出非历史性”的过程的研究(法桥 2010)。由此出现了诸如德国社会中人们是如何将电脑接入进生活世界并“日常化”的[Herlyn Gerrit 2010]这样的研究。
- 9 民俗研究重视“物”的特性在当下的美国民俗研究中也同样适用。可参考亨利·格拉西(Henry Glassie)[2012: 193-252],平山美雪(2008)。
- 10 语言对民俗研究的重要性可参考岩本通弥(1980)、关一敏编著(1998)。另外,德国的民俗研究也赞同对语言的深刻洞见在民俗研究中发挥着重要作用。本文开头提到的鲍辛格曾评价道这一视角“在带有浓厚文学色彩的民俗学的领域里”,“为因引入社会学的研究方法而低迷不振的民俗学吹进了一股新风”[浅井 1982: 278],他在另一部作品《话语与社会——各种各样的德语》(鲍辛格 1982)中,也凭借对语言的深刻洞见获得了堪称“话语的民俗研究”的研究成果。
- 11 笔者把“母语”分成了两个层面。第一个是母语为地方话(方言),另一个是母语为近代国家官方语言的普通话又或者由普通话和地方话(方言)混合而成的混合语。因此在这里称前者为“地域母语”,后者为“近代母语”。
- 12 民俗研究的理想调查应该不是用“近代母语”而是用“地域母语”进行的。因为民俗在以前一般情况下都是通过地域母语表达的,即使到了现在依旧如此的情况也并不少见。但现实是除了一些掌握地域母语、与被调查者基本无障碍沟通的研究者,通常情况下的民俗研究都是以近代母语为媒介进入地域母语世界展开调查的。
- 13 但必须明确的是笔者并不主张只用近代母语发表研究成果。在国内用近代母语作报告当然没问题,但志向海外用外语传达研究成果也非常有必要。另外调查研究的田野最好选在近代母语相同的社会,也绝不是在提倡民俗研究的田野只能限定在国内。对民俗研究而言,包括为了去做对比研究和比较研究的,去海外进行调查也十分重要。
- 14 民俗研究者Elaine Lawless(1991,1992)发明了交互人类学这种称法[Sims and Stephens 2011: 313]。
- 15 柳田民俗学对在野的人们和读者的组织化可参考牧田[1997: 189-215、井之口 1979: 225-252、柳田国男研究会编著 1988: 790-861]。另外《日本民俗学大系》全十三卷(1958年-1960年 平凡社)在每卷的卷末都有《相关人员介绍 为民俗学做出贡献的人们》,其中就介绍了活跃在全国各地的民俗研究家。
- 16 因此,这里介绍的布瑞格斯和诺伊斯的观点其实也是日本民俗学的传统,从近年围绕“野的学问”[菅 2013]对这个传统进行重新评价的动向也能够看出来两国在这点上相通(其中菅[2012]已经把诺伊斯提出的谦逊的理论和“野”的学问关联起来讨论了)。布瑞格斯和诺伊斯提出的观点应该超越美国或日本的边境,为全体民俗研究人所共有。
- 17 笔者将柳田国男只在理念上构想的民俗学的全球化称为“世界民俗学”,而把正在现实社会中逐步实现的动态命名为“全球民俗研究(Global Folklore)”。
- 18 诸如《日本民俗学》259号(特辑 海外的现代民俗学—东亚篇—)2009年、《日本民俗学》263号(特辑 海外的现代民俗学—欧美篇—)2010年等。

参考文献

- 浅井幸子 一九八二 「あとがき」『ことばと社会—さまざまなドイツ語—』ヘルマン・パウジンガー著、浅井幸子・下山峯子訳、三修社。
- 岩本通弥 一九八〇 「現代民俗学への方法論的転回」『日本民俗風土論』千葉徳爾編著、弘文堂。
- 川田順造 二〇〇七 『文化人類学とわたし』青土社。
- 桑山敬己 二〇〇八 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本—』弘文堂。
- 河野 真 二〇〇五 『ドイツ民俗学とナチズム』創土社。
- 小島櫻禮 一九八三 『琉球学の視角』柏書房。
- 小長谷英代 二〇一〇 「パフォーマンス理論—『ポスト』領域の民俗学—」『日本民俗学』二六三。
- 小長谷英代・平山美雪編訳 二〇一二 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』岩田書院。
- 島村恭則 二〇一〇 『〈生きる方法〉の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究—』関西学院大学出版会。
- 島村恭則 二〇一二 「引揚者—誰が戦後をつくったのか?—」『現代文化のフィールドワーク 入門—日常と出会う、生活を見つめる—』山泰之・足立重和編著、ミネルヴァ書房。
- 菅 豊 二〇一二 「民俗学の悲劇—アカデミック民俗学の世界的展望から—」『東洋文化』九三。
- 菅 豊 二〇一三 『新しい野の学問』の時代へ—知識生産と社会实践をつなぐために—』岩波書店。
- 鈴木正崇 一九九四 「民族学と民俗学」『日本民俗学』二〇〇。
- 関一敏編著 一九九八 『民俗のことば』（現代民俗学の視点 二）、朝倉書店。
- ダンデス,アラン 一九九四(一九六五) 「フォークロアとは何か」『フォークロアの理論—歴史地理的方法を越えて—』荒木博之編訳、法政大学出版局。
- 鶴見和子 一九八五 『殺されたもののゆくえ—私の民俗学ノート—』はる書房。
- 鶴見和子 一九九八 『柳田國男論』（コレクション鶴見和子曼荼羅Ⅳ、土の巻）、藤原書店。
- パウジンガー,ヘルマン 一九八二(一九七二) 『ことばと社会—さまざまなドイツ語—』浅井幸子・下山峯子訳、三修社。
- パウジンガー,ヘルマン 二〇〇一(一九六一) 『科学技術世界のなかの民俗文化』河野真訳、愛知大学国際コミュニケーション学会。
- 平山美雪 二〇〇八 「民俗学における物質文化研究—アメリカと日本の事例を巡って—」『比較生活文化研究』一五。
- 福田アジオ・菅豊・塚原伸治 二〇一二 『「二〇世紀民俗学」を乗り越える—私たちは福田アジオとの討論から何を学ぶか?—』岩田書院。
- ヘアリン,ゲリット 二〇一〇 「人生記録研究・日常文化研究のテーマとしての科学技術」『日本民俗学』二六三。
- 法橋 量 二〇一〇 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開—」『日本民俗学』二六三。
- 牧田 茂 一九七九 「木曜会時代」『評伝柳田國男』牧田茂編著、日本書籍。
- 柳田國男 一九六七(一九三五) 『郷土生活の研究』筑摩書房。
- 柳田國男 一九七六(一九二八) 『青年と学問』岩波書店。
- 柳田國男 一九八六(一九三四) 『民間伝承論』第三書館。
- 柳田國男研究会編著 一九八八 『柳田國男伝』三一書房。
- 山 泰幸 二〇〇九 「(現在)の(興行き)へのまなざし—社会学との協業の経験から—」『現代民俗学研究』1。
- 山 泰幸 二〇一一 「民俗学の研究動向」『村落社会研究』四七。
- Ben-Amos, Dan, 1972, "Toward a Definition of Folklore in Context," Americo Paredes and Richard Bauman eds., *Toward New Perspective in Folklore*, Austin: University of Texas Press, 3-15.
- Ben-Amos, Dan, 1977, "The Context of Folklore," William R. Bascom eds., *Frontiers of Folklore*, Boulder: Westview Press, 36-53.
- Bendix, Regina F, 2012, "From Volksknde to the 'Field of Many Names': Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 364-390.
- Bendix, Regina F. and Galit Hasan-Rokem eds., 2012, *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Blank, Trevor J., 2009, "Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet," Trevor J. Blank ed., *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State University Press, 1-20.

- Brigs, Charles L., 2008 (2012), "Disciplining Folkloristics," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 91-105. (「民俗学の学問領域化」『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』小長谷英代・平山美雪編訳、岩田書院)
- Dundes, Alan ed., 1965, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Dundes, Alan, 1977 (1985,1988), "Who are the Folk," William R. Bascom ed., *Frontiers of Folklore*, Boulder: Westview Press, 17-35. (「常民(FOLK)とは何か」I、飯島吉晴訳、『人類文化』五・六(合併号)、「常民(FOLK)とは何か」II、飯島吉晴訳、『人類文化』七)
- Glassie, Henry, 1999 (2012), "Material Culture," *Material Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 40-86. (「物質文化」『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』小長谷英代・平山美雪編訳、岩田書院)
- Haring, Lee. and Regina F. Bendix, 2012, "Folklore studies in the United States," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 286-304.
- Lawless, Elaine, 1991, "Women's life stories and reciprocal ethnography as feminist and emergent," *Journal of Folklore Research*, 28(1): 35-61.
- Lawless, Elaine, 1992, " 'I Was Afraid Someone Like You ... an Outside ... Would Misunderstand' : Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects," *Journal of American Folklore*, 105(417): 302-314.
- Noyes, Dorothy, 2008 (2011), "Humble Theory," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 37-43. (「ハンブル・セオリー」及川高訳、『現代民俗学研究』三)
- Primiano, Leonard Norman, 1995 (2007), " Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife," *Western Folklore*, 54(1): 37-56. (「宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)」小田島建己訳、『東北宗教学』三)
- Sims, Martha C. and Martine Stephens, 2011, *Living Folklore, Second Edition: An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Logan: Utah State University Press.

《民俗研究是什么》译者前言

谢舒恬

XIE Shutian

作者介绍

本文的作者岛村恭则教授现任职于关西学院大学社会学研究科。专攻现代民俗学，Folklore (=民俗)研究。近年致力于日本民俗研究理论的体系化。同时作为日本民俗学会的国际交流担当理事，在积极促进日本民俗学界和其他国家民俗学界之间的交流、共同探讨现代民俗学研究的前进方向和理论深化方面作出了许多贡献。

本文是岛村教授在广泛考察柳田国男奠基的日本民俗学的历史和研究现状以及欧美的民俗研究动向后，出于构建理论和将日本民俗学研究与国际接轨的愿望，对日本民俗学的新方向——“民俗研究(フォークロア研究)”所做的初步构想。

写作背景介绍

岛村教授在一次报告中对“后柳田时代”的民俗学的发展作了总结。日本民俗学在柳田逝世后经历了70年代比较民俗学的展开、与文化人类学、文化符号论、社会史等学科之间的相互往来在80年代迎来了表面的黄金时期。然而到了90年代，年青一代开始对民俗学的展开批评，《所谓民俗学的不幸》[大月隆宽 1992]就尖锐地指出了日本民俗学缺乏独自的理论体系，而民俗学者大多却对此没有自觉。进入21世纪，民俗学进入了混沌和摸索的时期，一方面寄希望于从柳田国男的作品中找到民俗学的可能性于是开始“重读”柳田“无法自拔”，所谓“柳田学化”；另一方面则是放弃了对整体理论和根源的摸索，沉浸在探究妖怪等民间信仰的细枝末节上，即所谓“妖怪学化”。2010年代以来，日本民俗学开始扩大与海外特别是欧美之间的相互往来，在全球化的背景下迎来转机。

民俗学这一学问领域与其他学科不同的是它一直以来都没有一个统一的名称、定义和完整的理论体系。岛村教授也在论文开头部分正视了这一问题(可惜本次受篇幅限制未能刊登)。

这里简单介绍未能刊登的欧美民俗学研究的动态。美国自从1965年阿兰·邓迪斯拓展了Folklore Studies的定义，研究范围得到大幅度延伸。法国民俗学在二次世界大战后吸收了社会人类学作为民族学再生。德国则是自从1961年鲍辛格批判性讨论了从来的“Volkskunde(民俗学)”后演变成探求日常和生活世界的“经验文化学”或把田野扩大到整个欧洲的“欧洲民族学”。关于欧美各国学者对民俗学的定义和与人类学的关系，还可参见《复数的人类学和民俗研究》[岛村 2016]。

由此可见民俗学这门学问在命名和研究对象等定义方面一直在不同国家经历着不同的变动。因

此要防止日本民俗学停滞不前或落后于时代，反省过去和进行理论更新是十分紧迫和必要的。在如此内外环境下，才有了岛村教授的这篇探索现代民俗学方向的论文。在岛村教授看来，区别于过去的“现代民俗学”基本可以等于他提出的“民俗研究”。或许中国的研究者不会有这种感觉，但日语中“民俗学”这一叫法在岛村教授看来总是使研究者感到脱不开柳田民俗学的束缚，而新的名字则能明确把新的学术范畴和从来的民俗学区别开。这正是岛村教授在尝试更新这门学问的定义时决定更换名称的理由。因为日语有片假名这个便利的用法，岛村教授使用folklore的片假名写法“フォークロア”加上“研究(studies)”作为他构想的新学问范畴的名称。这么叫一是便于翻译(甚至可以说无需翻译)，二是想表明日本民俗学愿意参与世界范围的讨论的积极态度。

虽然如今采用了直译的译法“民俗研究”，但当笔者针对名字的中文翻译与岛村教授讨论时，当时曾说笑似的提出“新民俗”这个译法，没想到岛村教授对此拍手称好，高兴地表示这样其实很明了地表现了他的理论构建和从前的学问之间是有不同的。

论文要点

本文共提出了民俗研究的六个特征要素。

- 一、民俗(=Folklore=フォークロア)：定义研究对象
- 二、“过去”与“现在”：方法论
- 三、“物”：特征1——重视物品本身和与人的关系性的倾向
- 四、文献学和语感：渊源/根源
- 五、民(人们)和田野的相互性：特征2——亲民的性格
- 六、内发性：特征3——民俗研究持续发展的潜能

如岛村教授在最后所强调的，文中列出的六个特征要素只是民俗研究的原型(prototype)所具备的要素。多一个或少一个也可以作为民俗研究成立。这一方面源于民俗研究是一个在“人文社会科学的跨学科背景下形成的一门学问”，导致它的研究范畴和其他学问之间的界限是不明晰的。另一方面笔者以为可能是岛村教授认为这个构想仍有许多值得完善和讨论的余地，因此从学术严谨性角度上考虑，宁可保留不明确和开放性留待之后补充，也不在开头部分把话说死。

另外可以发现本文总结的六个特征要素对从来的日本民俗学有许多批判继承。因此本文比起换个名字，更重要的是站在俯瞰全局的视角对从来日本民俗学做出了阶段性的反思总结，并为它的前景做出展望和规划，呼吁世界范围的民俗学者一齐参与进现代民俗学的构建中。笔者以为这才是本文最有价值的地方。

岛村教授曾在课堂上说民俗学比起很多强势的学科是一门弱者的学问，但这并不代表它无力或无法进入学院。多罗西·诺伊斯曾提出民俗学是“谦逊的学问(Humble Theory)”，是“大学中(其他学科的)亲密的他者”。只要世界各国开启对话，共享成果，民俗学必能屹立于世界学术之林而不倒。不仅是本文，本杂志发行的初衷大概也正在于此。

参考文献

大月隆寛 一九九二 『民俗学という不幸』 青弓社。

島村恭則 二〇一六 「複数形人類学とフォークロア研究 二つのミンゾク学から世界民俗学、そしてその先—グローバルでローカルで複数のフォークロア研究へ」 SELJYO CGS WORKING PAPER SERIES 12。