

# 浪漫主义传统与中国民俗学者的责任

——评周星主编《国家与民俗》

王霄冰

**[摘要]** 民俗学者习惯于把“民间”定位于下层民众,从而把民俗与国家政治完全割离开来。事实上国家和民间之间的关系并非绝对对立,而是紧密相连,民俗学者在其中恰好可以起到沟通二者的作用。中国民俗学在一个世纪以来的发展过程中,并未像德国等欧洲国家那样建立起一种可称之为浪漫主义的传统。目前应国家主导的非物质文化遗产保护运动之需,正有必要重拾和发展这一传统,让民俗研究能更好地为中华民族的伟大复兴与现代国家的文化建设服务。

**[关键词]** 民俗;国家;民族;浪漫主义;非物质文化遗产

作为民众的日常生活文化,民俗与国家政治之间原本就存在着十分密切的关联。在“民俗”(folklore)这一概念未引入中国之前,中国古代的政治家与知识分子一直都把“风俗”看成是国情、政情的直接反应。民俗的这一特点在《国家与民俗》(周星主编,中国社会科学出版社,2011年)一书中也有明确的反映(刘锡诚《民俗与国情备忘录》、刘祖云《解读“民谣——对“政风”的社会评价》)。然而,现当代的民俗学者多把“民间”定位于下层民众,且因受到人类学传统的影响而习惯于以“他者”的眼光来看待本土文化,从而把民俗与国家政治完全割离开来。虽然这种基本的学术立场大有值得肯定之长处,尤其在中国这样一个学术与政治从不分家的国度有它非常积极的意义,但民俗学者们在远离政治以追求学术的客观性与中立性的同时,却有意无意地忽视了民俗与国家之关系这一根本问题。

最近一二十年来,随着民族文化的复兴与保护非物质文化遗产运动的全面展开,过去默默无闻的小学科“民俗学”一跃而成了一门“显学”或“准显学”。民俗学者们在享受社会认可的同时,也或多或少地感受到了本学科在理论准备方面的不足,尤其是在面对当前民间文化所受到的行政干预、政治利用、旅游开发等现状时显得无所适从。一些学者痛感民间文化被客体化和政治化而大放悲声,另一些参与到文化遗产行政中的学者有时则会放弃学术立场,不知不觉地被经济利益和社会导向牵着走。这一切都说明了当代中国的民俗学者对于国家、社会与民俗的关系尚缺乏一种清醒的认识与学术自觉。《国家与民俗》一书的出版,正可填补中国民俗学的这一理论空白。该书是一本论文集,共选入25篇论文,作者大多为来自中国、日本、美国和韩国的资深民俗学者,内容涉及学术史、观念史、政策与理论探索、个案与专题研究等。

作为第一部专门探讨“国家与民俗”问题的著作,本书基本厘清了民俗与民族、国家认同之间

的关系。它首先体现在国家行政法规和文化政策对于民众日常生活的直接干预上。其中最典型的案例就是我国在民族国家建设过程中所进行的语言和日历改革。在《方言、共同语与民族国家》一文中,彭伟文借用本尼迪克特·安德森提出的“想象的共同体”概念,梳理和阐释了中国在现代国家形成过程中的语言统一问题。左玉河和松冈正子则分别回顾了“南京国民政府的废除旧历运动”以及新时期政府主导下“羌历年”的设定和羌族文化的重建过程。上述三位学者的研究都证明了民间在接受政府的改革政策时,往往需要经历一个逐步消化的过程。同时,民间也会以自己的方式对于国家推行的文化改革做出回应。如美国民俗学家理查德·鲍曼的《民俗的国家化与国际化——斯库克拉夫特的“吉希—高森”个案》,利用作者本人提出的“语境脱离”与“语境重置”理论,分析了被征服后的印第安人在叙事传统上的改变;当他们处于民族国家的新语境、面对一个抽象的“公众”时,他们在叙事时就不经意地改变了故事的文本,使其变得更加“国家化”。来自土著民族的文化资源,后来经过文人、学者们的加工又进一步成为美国文化的代表,从而进入到国际文化领域。张长植和张百庆则分别描述了韩国国家节庆假日制度的改变给传统岁时风俗所带来的变化,以及中国乡民社会如何以自己的思想和行为模式去解读和阐释国家法制与意识形态的事例。

与上述几位学者的“旁观者”立场有所不同的是,周星的《“民俗宗教”与国家的宗教政策》一文在分析了中国民间信仰的本质特征之后,向决策者发出了“民俗宗教”作为一个特殊的宗教门类应受到中国政府认可的呼吁。他在基于凉山彝族社会调查的《民俗、习惯法与国家法制》一文中,又提出了将凉山彝族习惯法部分地吸纳到当地的法制体系中的建议。同样,高丙中的《文化自觉与中国节假日制度的改进》也是一篇面向决策者的建言。这几篇论文都体现出了一种学者干预行政和介入社会的强烈愿望与态势,由此也带上了一些现代“应用人类学”的色彩。这说明当代中国民俗学界的一些领军人物,怀着传统中国知识分子的社会责任感,已经开始突破经院式学术的苑囿。高丙中在重申费孝通提出的“文化自觉”概念时就指出,“在文化自觉的概念中,人文知识分子今天能多一个视角,明确自己对民族国家的文化使命”(第177页)。

正如刘晓春所言,“浪漫主义是民俗学的伟大传统”(刘晓春《从维柯、卢梭到赫尔德——民俗学浪漫主义的根源》,第1页)。以德国为代表的欧洲民俗学自19世纪初以来从未将自己置身于民族国家的文化建设过程之外,而是以对于本土民间文化的诗意想象来建构国族文化认同,以至于民俗学从一开始就被打上了民族主义的烙印,直至在德国法西斯政权统治时期为种族主义者所利用。正是由于德国民俗学的这段不光彩历史,当代西方学者对于民俗学的浪漫主义传统多持批评和摒弃态度。二战之后的德国民俗学为了摆脱历史的阴影,也更名为“欧洲民族学”,并转换学术范式,把民俗学从一门原本崇尚经世致用的学问变成了学究型的纯学术。这种努力虽然保证了民俗学在人文社会科学殿堂中的常规席位,但却再也无法重建其昔日的辉煌,只能作为一个小学科继续生存。

然而,当我们回顾其他国家的民俗学发展史时却不可忘记,每个国家的国情都有所不同。民俗学在中国虽然是一门外来学科,无论在概念体系还是在理论方法上都借鉴了西方的学术传统,也受到来自日本的影响,但耐人寻味的是,源远流长的中国文化无时无刻不在对从西方传入的各种理念进行着改变。从这个角度出发,此次重读吕薇的《现代性论争中的民间文学》一文,尤觉意味深长。该文分析了中西方“民间”概念在内涵上的区别,西方学者在建构“民间”概念时心目中持有的是“边缘—民族性”理念,而中国学者在引入这一概念时却把“民”等同于下层人民,以至于在新中国成立之后,“民”被直接变成了“人民”,即劳动人民、体力劳动者或工农兵群众。在吕薇看来,这与中国社会与文化传统的特殊性有关。“汉语‘民间’一词始终需要其否定的方面——官方来定义,说明民间不是一个具有自身统一规定的实体,而是一个与官方保持既分既合关系的价值—社会连续体,因此民间无法自我定义,民间始终没有生成为与国家真正分离的社会,将民间等同于现代西方意义的社会是‘五四’以来的知识错觉。”(第34页)也就是说,中国和西方在这一问题上

的出发点与终结点正好是倒置的：西方的“民”的概念从一开始就强调民族性，其终结点或曰实质在于社会民主；而中国的“民”则从人民民主的概念出发，一开始就定位于下层阶级，但最后却发展出了经过阶级整合的多元民族的理念。

细读吕薇和刘晓春的两篇文章，有个疑问一直萦绕在我的脑际，那就是中国的民俗学自创建以来到底有没有像德国等欧洲国家那样，发展起来一种可以称之为浪漫主义的传统？答案恐怕是否定的。即便是有，恐怕也不像欧洲的浪漫主义那么旗帜鲜明、成果丰硕。从早期知识分子自发的忠实记录，到后来大规模搜集整理和专业化的民俗志工作，中国民俗学关注下层民众的意识似乎一直都要强过服务民族国家文化建设的意愿。对国家、民族等话题的回避，虽然使得中国民俗学多少保持了它在学术上的纯洁性，并能与当代的欧美民俗学学术理念基本保持一致，但在另一方面，自觉地将自身排斥于“国学”之外的民俗学，也就始终不能摆脱其“边缘”的命运。在学科内部，围绕着民俗和民俗学的定位及其学术范式等问题一直争论不休，使得不少局内和局外人都深感迷茫。研究民俗学到底是为了什么？民俗学者在撰写民俗志之外是否还拥有其他的文化使命？民俗学这门学科该以何种方式服务于当代社会？包括保护非物质文化遗产的运动本身，其终极目的何在？除了眼前许多功利性的“好处”之外，这一运动是否也当拥有一些更为深远的意义？

如今，很多民俗学者在对上述问题没有得出明确答案的前提下，就不由自主地被卷入到了一场轰轰烈烈的非物质文化遗产保护运动当中。在这个传统被不断“发掘”和不断“被利用”的时代（樱井龙彦《被发掘的与被利用的“神话”》，又见王霄冰、邱国珍主编《传统的复兴与发明》，知识产权出版社，2011年），官方直接介入到了对于民间文化的“再建构”之中（徐素娟《国家对民间文化的参与和民间文化的再建构》），民俗学者们也就会时时对自己的角色问题产生疑问。例如，陈志勤在《传统文化资源利用中的政府策略和民俗传承》中就设问道：“在政府部门和民俗传承人都在积极地尝试利用民俗文化资源的同时，民俗学界的参与和研究具体地应该何去何从呢？”（第322页）

对于以上这些问题，日本学者加治宏基和田村和彦的论文分别从不同的角度提供了富有参考意义的答案。前者认为中国的世界遗产政策促成了一个“发现”民俗和由国家“形构”非物质文化遗产的过程，目的在于中华民族的和平崛起。中国的文化遗产政策“处处蕴涵着旨在统合中华民族于一体的和谐理论”（第90页），而作为“和谐世界”的一员，“中国正在摸索成为负责任大国的道路”（第91页）。与此相反，后者在阐述“民俗学视野中的日本民俗文化保护政策”时，却批评了“民俗”一词在传统日本所包含的“政治意味”，指责其“代表了当权者的价值规范，与国家有着不可分割的联系”（第95页）。日本民俗学在最早的阶段已将“民俗”视为文化遗产，而柳田国男对此持批评态度，因为他特别强调民俗的地方性与乡土性。田村本人所追随的，正是柳田国男提出的民俗学“应该有助于改善人们的生活”的学科使命（第98页）。为此，他也对欧美早期民俗学的“浪漫主义”传统持否定态度，批评他们以“洁癖主义”的分类法去区别民俗的“真”与“伪”。他借用建构主义的观点指出，“所谓的民俗学研究，并非如同从地下发掘埋藏物一样‘发现’民俗，而是根据一定社会背景、目的，在特定时期的相互行为中‘把握’民俗”（第100页）。

田村继柳田国男之后所主张的“面向未来、改善社会”的学术志向（第101页），及其对民俗学“实用性”的理解，与当代美国的公众民俗学在理念上颇有相通之处。就像安德明在《美国公众民俗学的兴起、发展与实践》一文中所介绍的那样，民俗学者以自己的专业知识服务于社会和民众，走向民间帮助策划、组织各种民间节日、博物馆展览、博览会活动等等，其目的或许正在于给人民带来福祉，或者像杰伊·梅克林在其论文标题中点明的那样，是为了实现“多元文化社会中的民俗共享与国民认同”（第111页）。在今天的美国社会，公众民俗学者的影子无所不在，他们进出社区、媒体、校园等，参与到教师培训与课程设计、公民教育、社区建设、难民救助等各种公共活动中，从而也使得民俗学这一原来好像可有可无的学科变得更加有用且引人注目了。民俗学者对于社会的文化干预不仅有利于社区民众，而且也“促进了民俗学理论的拓展和深化”（杨利慧《美国公众民

俗学的理论贡献与相关反思》,第137页)。尽管如此,很多学者在面对与纯学术相脱离的公众民俗学时,也还是会抱有一定的怀疑态度和矛盾心理。

事实也许就像田村和彦所总结的那样,当今世界的民俗学者已经分化成了四种类型(第93页):(1)业余民俗学者(amateur folklorist);(2)学究式民俗学者(academic folklorist);(3)公众民俗学者(public folklorist);(4)应用民俗学者(applied folklorist)。抛开业余民俗学者的旨趣不论,我认为后面三类学者的立场大致可用“学术的/学理的”、“民众的/社会的”、“国家的/政治的”来概括。这种分化也发生在了中国民俗学界,且对于学科的总体发展来说是有益无弊的。以认知世界、探求学理为宗旨的纯学术研究,固然是每一位民俗学者所应坚守的本分,但一个像中国这样民族和人口众多、文化十分多样的国家,也必定需要有大量的公众民俗学者存在,以他们投身社会、服务大众的热情,在学院派的民俗学和公共的社会生活之间搭建起一座桥梁。同时,中国的政体又决定了一切都以政府为主导,包括社会文化的建设和传统遗产的保护。这就需要有一批具有远见卓识的民俗学家直接介入到国家和地方的文化行政领域,为政治家们出谋划策,参与制订各种涉及民俗和民众生活文化的政策法规。关键就在于各种类型的民俗学者之间的分工与协作,看大家是否能够从大局出发,统一思想,形成合力。

总之,民俗学者目前所处的种种尴尬处境,未必如一些学者所言,是受到浪漫主义传统影响之故,或许恰恰是由于这些参与者尚未领会到浪漫主义民俗学的真谛。19世纪初,当德意志民族走向统一富强之路时,正是一批富有浪漫气质的知识分子通过发掘民间传统,在建构民族国家的文化认同过程中发挥了决定性的作用。20世纪的中国因急于摆脱贫弱挨打局面而选择了一条加速现代化的道路,而这种发展道路曾经是以牺牲本民族的文化传统为代价的。在21世纪的今天,随着中国在全球政治经济地位的日益提高,中华民族的文化复兴又被提上日程,因为人们发现,一个国家在政治上的强大不仅需要军事和经济方面的硬实力,而且也需要具备以传统文化为基础的软实力。近年来兴起的“国学热”和非物质文化遗产保护运动,都与这种时代思潮密切相关。因此,浪漫主义民俗学在欧洲虽然已经过时,但在中国却需要补课,也正好有用武之地。当代中国的民俗学者之所以不敢轻提浪漫主义,也许是受当代西方民俗学影响过深之故。但在笔者看来,要想解决“非物质文化遗产”保护运动中所出现的拜金主义、功利主义和实用主义等等问题,欧洲早期民俗学者所提倡的那样一种面向世界/人类、胸怀国家/民族的浪漫主义精神,或许正是一剂良方,值得一试。