

## 关于“民俗主义”

“民俗主义”概念的涵义、应用及其  
对当代中国民俗学建设的意义

杨利慧

[摘要] 本文针对目前国内民俗学界存在的问题,对“民俗主义”概念的涵义做了进一步梳理,指出民俗主义并非当下的一种时新理论,不能盲目搬用。同时对民俗主义现象的个案研究做了介绍,并阐明了引发有关民俗主义的讨论对于当代中国民俗学建设的意义。本文认为,有关民俗主义的讨论,在某种程度上正可以充任当代中国民俗学转型的媒介。它能够拓宽民俗学者的视野,使大家从“真”与“假”的僵化教条中、从对遗留物的溯源研究中解放出来,摆脱向后看、从过去的传统中寻求本真性的局限,睁开眼睛认真看待身边的现实世界,从而将民俗学的研究领域大大拓宽,也可以促使民俗学与其他社会科学更好地对话,加强民俗学与当代社会之间的联系,并对当前重大而剧烈的社会历史变迁过程有所担当。

[关键词] 民俗;民俗主义;民俗学;当代社会

[中图分类号] K890

[文献标识码] A

[文章编号] 1008-7214(2007)01-0050-05

本文将在以往相关介绍的基础上,针对目前国内民俗学界存在的问题,对民俗主义概念的内涵进行进一步的梳理,同时适当补充相关个案研究成果,进一步阐明这一概念对当代中国民俗学建设的意义。

尽管对民俗主义的理解存在诸多歧义,但大部分民俗学者都认为民俗主义并非是一种理论,而是指一种现象。

较早提出这一概念的德国民俗学家汉斯·莫泽(Hans Moser)在1962年发表的《论当代的民俗主义》一文中,提出应当把民俗应用的迹象(the evidence of the use of folklore)称为“folklorismus”:“这是一个宽泛的术

语,它大体说明了两部分内容:导致了‘民间’事物的日益增长的兴趣的、不断高涨的文化平均化(cultural levelling),以及满足、强化或者削弱这一兴趣的实践。通过各种策略,向观众展示感人的、将真实与伪造的民间文化素材相混合的产物。其中的民间文化尤其指那些生活似乎依然散发出创造力、力量和色彩的文化领域。”<sup>①</sup>他进而区分出民俗主义的三种形式:1.由传统上和功能上所决定的民间文化的要素,在该文化的地域或阶层共同体之外进行的表演;2.另一社会阶层对民间母题的嬉戏性模仿;3.在任何传统之外对“类似民间的”(folklike)要素的有意发明和创造(Moser, 1997:

[收稿日期] 2007-01-12

[作者简介] 杨利慧(1968-),女,四川旺苍人,北京师范大学文学院民俗学与文化人类学系教授,博士。主要从事民俗学、民间文艺学的研究。北京,100875。

① 参见 Moser, Hans Vom Folklorismus in unserer Zeit. 转引自 Regina Bendix, In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. The University of Wisconsin Press, 1997.

177)。另一位对民俗主义讨论做出了至关重要的贡献的德国民俗学家海曼·鲍辛格 (Hermann Bausinger) 也认为: 民俗主义指的是那些引人注目的对民俗现象的运用 (the observable use of folklore) 和表达性的民俗表现 (expressive folkloristic manifestations), 用他的话说就是 “对过去的民俗的运用” (applied volkskunde from yesterday)。民俗主义是现代文化工业的副产品, 它表示了民俗的商品化 (the commodification of folklore), 以及民俗文化被第二手地经历的过程 (the process of folk culture being experienced at second hand) (Bausinger, 1990:127)。挪威民俗学家玛格纳·沃留尔 (Magne Velure) 在1972年的著述中也写道: “我们所谈论的是这样一些现象: 它们曾经与我们称之为乡民社会的社会相关联, 并具有特殊的功能。但是这些文化要素在今天与其原本的、自然的语境相分离, 继续被培养、存活, 具有新的功能, 通常也具有新的内容。对于乡民社会文化的某些方面的再生产在今天的欧洲遍布各地。这些现象就叫做民俗主义。” (Velure, 1972:4) 而作为在英语世界里介绍和讨论民俗主义最多的民俗学家之一的本迪克丝, 在其为一部1997年出版的民俗学百科全书撰写的 “民俗主义” 词条中, 非常简明扼要地指出: 民俗主义即 “脱离了其原来语境的民俗 (folklore outside its primary context), 或者说是伪造的民俗 (spurious folklore)。这一术语被用来指涉那些在视觉和听觉上引人注意的或在审美经验上令人愉悦的民间素材, 例如节日服装、节日表演、音乐和艺术 (也包括食物), 它们被从其原初的语境中抽取出来, 并被赋予了新的用途, 为了不同的、通常是更多的观众而展现” (Bendix, 1997:337)。1999年, 美国华盛顿大学的叔密汉兹 (Guntis Šmidchens) 写作了 《再论民俗主义》一文, 在检讨了有关民俗主义的各种界说之后, 认为最好从功能上对民俗主义进行界定, 而该词表示 “将民俗作为民族、地区或者国家文化的象征而进行的有意识的运用” (Šmidchens, 1999:64)。

与这些西方民俗学者的界定一脉相承, 日本民俗学家河野真也将民俗主义界定为, “是指民俗节庆祭典和民俗学性的要素已经不像过去那样在历来固定的场所和以原先的意义及功能进行和发挥作用, 而是在其原先所由生根的场所之外, 以全新的功能, 为了新的目的而展开而发挥作用的情形” (河野真, 2003:80-81)。因此, 民俗主义一词所指的是将传统民俗从其原初的语境中移植出去的现象 (the transplantation of folklore out of its original context), 而并非一种理论。正因如此, 德

国民俗学家科斯特林 (Konrad Köstlin) 才有些不满地指出: 民俗主义只不过是一张标签, 任何表现了对 “旧的民间文化” 的变更, 都可以被称之为民俗主义。这张标签并不能使任何人相信, 研究这一现象的合适的理论框架已经存在。这个术语本身并非理论, 但是一些民俗学家, 那些从 “民俗学缺乏理论” 的普遍看法中饱受打击的民俗学家, 却将之视为理论。本身缺乏理论性的建构, 这或许是民俗主义概念的一个局限。正如河野真深刻地认识到的: “民俗学主义作为学术概念, 其功能所能生效的范围仍有限度……它在简括这些现代社会的构成部分之后, 无法进一步地剖析现代社会之所以需要民俗文化的原因, 也无法继续深入这种构成部分的系统深部。它只能向民俗学者大概地指示现代民俗文化的去向, 让他们看到 ‘从此开始下一个问题和考察的起点’。” (见本期西村撰写的文章)。不过, 从 《日本民俗学》的 “民俗学主义” 专号中可以发现, 日本学者正积极努力, 力图进一步探索民俗主义概念成为分析框架和研究本土现象、反思现有范式的有效工具的可能性。我们衷心地期望他们可贵的探索能够取得丰硕的成果, 也期待今后能在当代社会民俗文化的研究方面能与他们进一步加强交流与合作。

由于民俗主义指的是现象而并非理论框架, 所以许多有关民俗主义的文章, 大都集中在对有关 “新民俗” 或 “伪民俗” 事象的描述上, 或者集中从比较宏观的理论基础上反思民俗学的学科范畴、性质和研究方法, 使用民俗主义概念进行深入、细致的个案研究的成果较少。这或许从另一个方面说明了民俗主义概念的局限。这里仅就作者有限的视野所及, 对英语世界里的两个个案研究做一点介绍。

美国民俗学家琳达·戴格 (Linda D. Dowd) 在1984年 《民俗研究杂志》(Journal of Folklore Research) 举办的 “民俗与民俗主义” 专栏中, 发表论文 《文化认同的表达: 新旧国家中的匈牙利人对民俗的运用》(Dowd, 1984:187-200), 认为民俗的循环过程 (the circulation of folklore) 中有三个方面: 一是民俗的研究, 二是民俗的应用 (民俗学者利用其知识, 使民俗可以为其他职业中介人例如艺术家、作家、政客、教育工作者、社会工作者、商人等所把握), 三是民俗作为娱乐资源回归民众, 并重新受到保护和重建。其间存在着学者、使用者、外行、创造者、小贩和消费者等的共生关系。因此, 学术界对 “民俗” ( “纯粹的”、 “原生的”、 “真实的” )、 “伪民俗” ( “伪造的以及取材于以往文学和新闻记者的素材的合成物” ) 与 “民俗主义” (将民俗从其原生语境中剥离和

移植出去, 并进行商业性地运用) 三者生硬地加以区分, 对于界定当今社会中的民俗并无助益。如果对民俗被用以表达民族和国家认同的情形进行考察, 会发现情况尤其如此。戴格运用她十分谙熟的匈牙利资料, 详细地梳理和分析了在匈牙利国家独立和发展的过程中, 其国内的学者、诗人、剧作家、小说家、建筑师、设计师、音乐家等利用和重新建构“农民的”民间文化, 以表达其作为匈牙利人的民族和国家的认同的情形, 并将此与生活在美国的美籍匈牙利人在运用民俗来表达其文化认同上的差异进行了比较, 发现在创造、再创造以及维护民俗即农民的艺术的过程中, 无可否认地存在着民间与精英、都市与乡村的合作, 而其中知识分子扮演着重要而积极的角色。

在民俗主义的讨论者阵营中, 东欧民俗学者不容忽视, 他们讨论的民俗主义现象往往与社会主义意识形态及文化政策密切相关。爱沙尼亚民俗学者克里斯汀·库特曼(Kristin Kuutma)在撰写的几篇论文中都显示了对民俗主义现象的关注。她在1996年发表的《文化认同、民族主义与歌唱传统的变迁》(Kuutma, 1996)中, 细致地描述了1994年夏天在爱沙尼亚举行的两场歌节。其中一场是在塞图人<sup>①</sup>社区举办的社区歌节, 另一场则是在首都塔林举行的国歌节(National Song Festival)。作者考察了歌唱传统在前工业时期以及以后随着社会、经济和政治环境的变化而发生的变迁, 特别是在民族国家兴起的进程中, 民间音乐也被赋予了能够封装和特化文化认同的作用。塞图社区的歌节力图显示的是塞图人的文化认同, 由于塞图王国(Setu Kingdom)在当天宣布成立, 所以此歌节还力图公开彰显这一处于爱沙尼亚和俄罗斯边境的少数族裔复杂的社会和政治处境。而国歌节则是对爱沙尼亚高涨的、群众性的文化民族主义的继续展示, 其中歌唱传统依然对有组织的群体演唱产生着影响。歌节充满了民俗主义现象(例如歌手们所穿的传统服装: 塞图妇女穿着传统风格的服装, 来自农村的唱诗班穿着传统的地方农民服装), 它们既是娱乐, 也是对地方和文化认同的展示, 同时也具有强化群体意识和组织的作用。作者在结语中总结道, 歌节是对文化和国家认同、国家和民族统一的展示。在社会文化语境发生变化的情况下, 歌唱依然是重要的途径, 它可以被用做表达国家独立愿望的文化反应。

此外, 本期介绍的日本民俗学主义专号中发表的

加原奈穗子的文章《作为地域意识创造源的桃太郎——以冈山桃太郎传说为例》, 也是对民俗主义现象进行研究的一个比较成功的个案(见西村文)。作者在此文中集中讨论了著名的“桃太郎”传说如何被编织到冈山县的时空中, 又如何成为当地地域意识的象征, 揭示了这一民俗主义现象形成的复杂过程, 并把它视为该传说所具有的创造能力的一种表现。该文还进一步引发了对柳田国男有关“传说”的界定的反思。

民俗主义概念的兴起以及相关讨论对于民俗学的学科建设曾经起过重大作用。本迪克丝认为, 相关研究和讨论, “推动了对民俗学原则的彻底修正, 拓宽了相关学科间的范畴以及民俗学学科的实用性”。尽管这一概念如今已经很少再被使用, 但是它所指涉的那些现象和问题, 例如在舞台上表演的民间舞蹈, 为旅游者举办的民俗节日, 对民俗的政治利用(比如民族主义、共产主义, 以及利用民俗以谋求民族独立), 以往为民俗学家排斥为虚假、因此不被重视甚至完全忽视的东西, 如今却成为了民俗学研究的重要内容(Kuutma, 1996)。西村真志叶和岳永逸在《民俗学主义的兴起、普及以及影响》一文中还指出:

在那些过去民俗学不容置疑的“民”和“农民”被“居民”和“市民”取代, “传承文化”、“民俗”被“日常生活”取代的过程中, 民俗学主义概念带来了一种认识论上的转变。一方面, 有关民俗学主义概念的讨论颠倒了以往民俗学所固认为的诸如传承的连续性、稳定的共同体、从而生发且维系的民俗等前提; 另一方面, 它也使得民俗学者意识到了把握动态的文化过程的必要性。随着讨论的深入, 民俗学者开始把目光转移到了近现代事象难以预料多样性。他们把民俗文化正在发生的变异方向作为课题, 从众多现实现象中探究了现代社会的基本机制。至今, 民俗学主义概念所唤起的问题意识, 仍然在德国民俗学的脉搏中跳动, 尤其在其惯例研究领域发挥着决定性作用。(西村真志叶、岳永逸, 2004)

需要指出的是, 民俗主义一词并非是德国民俗学家创造和发明的产物。这一用语(folklorismus)在20世纪初即已出现, 作为与“原始主义”(primitivism)相类的语汇, 被先锋派艺术家用以表述其对既“原始”又具有西方民间文化特点的视觉和音乐形式的兴趣(Bendix,

① 生活在爱沙尼亚和俄罗斯交界处的一个少数民族, 其文化和生活习惯多继袭俄罗斯传统。

1997:337)。在20世纪30和40年代,法国民族学者已开始使用“neo-folklorisme”作为对表达文化的一种新观点。但是,是德国民俗学家莫泽在20世纪60年代初最早使此词引起了民俗学家的注意,20世纪70到80年代,民俗主义成为德国民俗学界讨论的热门话题之一,并影响到了欧洲尤其是东欧的一些国家。1990年,民俗主义正式传入日本。经过河野真、法侨量等人的不断努力,民俗主义成为当今日本民俗学界“富有生机的亮点”(见西村文)。2003年刊行的“民俗学主义专号”,就是日本民俗学者近年来对民俗主义研究实践的集中展现。直到20世纪90年代末,在英语世界中还能偶尔见到讨论民俗主义的文章(Smidchens 1999:51-70),但是对民俗主义讨论的热情已经日趋淡漠。王霄冰在梳理民俗主义在德国民俗学史上的出现以及影响的文章中指出:“今天的人们已经很少在研究中使用这个词汇,而只有在研究旅游文化时才会提到它。”更意味的是,在纪念莫泽逝世的纪念论文集里,没有一篇论文专门谈及民俗主义(王霄冰,2006)。另一个插曲也可以说明民俗主义在当今世界民俗学界的位置。2004年冬,我趁安德明博士访问芬兰和德国有关民俗学、民族学机构的机会,请他帮助询问有关民俗主义讨论的情况,结果发现时过境迁,人们对民俗主义已经失去了索解的兴趣。2006年,我们参加美国民俗学会年会时,也向不少人咨询民俗主义,但是许多人都表示此概念已成过眼云烟,大多数专业研究生也从未读过有关民俗主义的著述。

实际上,本迪克丝在1997年的文章中,已经指出此一术语已经越来越被弃置不用,“因为它缺乏特别性(lack of specificity)”(Bendix, 1997:339)。它所指涉的那些现象逐渐被以后出现的其他探索性词汇所取代,比如将表现了更加健康的生活方式的、对民俗素材的象征形式的预备和呈现称为“文化治疗”(cultural therapy),而用“复兴”或者“传统的发明”来描述那些利用或操纵民俗素材来推动的政治运动,等等(Bendix, 1997:339)。

在此情形下,了解和讨论这个目前在世界民俗学界已经过时的概念对中国民俗学建设是否有必要?我以为有必要。

对于民俗主义概念对中国民俗学建设的意义,西村真志叶和岳永逸在文章中已经有所讨论:

既然在社会骤变的今天,存在第三者对民俗利用和再造的事实,民俗学界也在始终如一地反思自己的研究对象,并有相类似的实证研究,对于民俗学主义的

介绍和引入也就显得十分必要。作为当今世界民俗学发展的潮流之一,民俗学主义不但能冲击大部分中国民俗学者仍然固守传统的民俗学观念,激发对民俗新的思考,它或者也能使民俗学者正视当今社会现实和已经部分既成的民俗事实,从而使对各类民俗事象的研究有新的突破。民俗学主义的引入或者能将研究真正地当今的旅游、社会发展、经济发展和民间文化的保护有机结合起来,从而改变在一定意义上中国民俗学仍然固步自封的局面,改变理论建构与实证研究和应用研究的断裂、凝望。同时,对于民俗学主义这一术语的使用和对其所指的研究,也将会加强中国民俗学与国际民俗学研究以及相关人文社会科学研究的交流与合作。(西村真志叶、岳永逸,2004)

这些话都很中肯,我想在这里再做一点补充。尽管目前民俗学似乎受到了比过去更多的重视——民俗学家在电视和网络媒体上频频露面,畅谈春节的来历、端午节的演变等,特别是在当下的“保护非物质文化遗产”的运动中,民俗学家的作用更是举足轻重,甚至在很大程度上能够决定某一民间文化事象能否够得上成为“遗产”——所以许多民俗学者欣喜地感到,中国民俗学的又一个春天已经来临。但是,需要警醒的是,民俗学学科依然是和“过去”、“遗产”、“即将逝去或已经逝去的传统”相联系,民俗学者也依然是“救亡者和保存者”的形象,民俗学并没有从内部和根本上改变鲍曼(Richard Bauman)批评的那种“向后看”(backward-looking perspective)的学科特点(Bauman 1984[1977]:48)。面对目前国内各种如火如荼的民俗旅游、古建筑重修、民族风情表演、民族服装展示、民歌新唱等,许多人依然嗤之以鼻,不屑一顾,许多新的现实生活领域,比如网络、影视、手机短信、流行歌曲和音乐、商业或者政治性展览会等,也较少见到民俗学者探索的身影。这使中国民俗学无法从根本上融入现代社会科学的对话中,也无法对当代社会研究做出重大贡献。

郭于华在不久前发表的《试论民俗学的社会科学化》一文中,曾经非常深刻地指出了目前中国民俗学存在的问题:

面对社会主义文明的新传统,面对当前市场转型过程中的新民俗,民俗学应当是做出学术解释和分析的主力学科。然而,在80年代“文化热”的讨论中,在对当代社会转型过程的文化研究中,却几乎没有民俗学的声音。这种失语和失声是民俗学面临生存危机的主

要原因。作为一门学科存在的理由是要能够面对中国社会与文化及其变迁的真实问题，能够在学科背景和特有的知识结构中回答这些问题。在面对重大的社会历史变迁过程中，民俗学研究者应该有所担当。（郭于华，2004）

这是原本出自民俗学的营垒、但又走出了民俗学樊篱的学者对当代中国民俗学的恳切批评和热忱期待，应该引起民俗学者的认真反思。我想，有关民俗主义的讨论，某种程度上正可以充任当代中国民俗学转型的媒介。它能够拓宽民俗学者的视野，使大家从“真”与“假”的僵化教条中、从对遗留物的溯源研究中解放出来，摆脱“向后看”、从过去的传统中寻求本真性的局限，睁开眼睛认真看待身边的现实世界，从而将民俗学的研究领域大大拓宽，也可以促使民俗学直接加入到文化的重建、全球化、文化认同、大众文化、公民社会等的讨论中去，从而与文化人类学、民族学、社会学等社会科学更好地对话，加强民俗学与当代社会之间的联系，并对当代社会的研究有所贡献，对当前重大而剧烈的社会历史变迁过程有所担当。如此，民俗学才能摆脱与所研究的对象一同成为“遗留物”的阴影，以更加开阔的视野、更加积极活跃的姿态，更加富有生机地走向新的时代。

还必须说明一点：关注当代，完全不意味着抛弃历史。恰恰相反，没有一种民俗主义现象不是根植于过去

的民俗传统中，只不过是新的社会、文化、政治、经济等语境中，被赋予了新的形态、内容和功能。因此，研究民俗主义，必须将文本和语境结合起来，将历史和当下结合起来。这样，民俗学才能更好地实现钟敬文先生生前多次谈及的设想：它既是古代学，又是现代学，但归根结底还是现代学。卡舒巴教授在讨论鲍辛格的学术思想时，有一段精彩的话：民俗学“必须行进于历史当中，它必须面对当代，它不可以将自身的认识兴趣秘而不宣，而是将其置于现实的社会和政治当中。如果民俗学走这样的路，它就将自身置于社会科学的知识理论与科学理论背景之下，那么，无论是从研究角度还是研究题目上看，它都成为一门从历史出发的当代科学”。民俗主义或许能够成为连接民俗学的历史性与当代性的很好的桥梁。

最后，我还想略微谈谈有关民俗主义一词的翻译问题。读者肯定会发现，在这期专栏中，译法并不统一。对于Folklorismus/Folklorism，西村真志叶、岳永逸直接借鉴了日本学者的译法，将之译为“民俗学主义”；王霄冰主张译为“民俗主义论”<sup>①</sup>；宋颖、王杰文等主张译为“民俗主义”。我比较赞成“民俗主义”的译法，以为既然这一概念主要指的是民俗脱离了原初语境而被移植和再利用的现象，似乎译为“民俗主义”更好些，否则很容易使人误解为这是民俗学领域里的一种理论。但是，我也主张对此词的翻译采取开放的态度，如何翻译更妥帖，还可以继续讨论。

#### 参考文献：

- Regina Bendix. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. The University of Wisconsin Press, 1997.
- Bausinger, Hermann. Folk Culture in a World of Technology. Trans by Elke Dettmer. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Velure, Magne. Levande dansetradisjon eller stagnasjon og kopiering. Folkedans som folklorisme- fenomen. Tradisjon, 1972, (2) : 4.
- Bendix, Regina. Folklorismus/ Folklorism. In Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art. Edited by Thomas A. Green. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford: ABC- CLIO, 1997.
- Šmidchens, Guntis. Folklorism Revisited. Journal of Folklore Research, 1999, 1(36).
- 河野真著，周星译。Folklorism和民俗的去向[A].中国民俗学会秘书处编，中国民俗学会成立20周年学术研讨会论文集[C].2003年，内部资料。
- Dégh, Linda. Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country. Journal of Folklore Research, 1984, 2/3(21).
- Kuutma, Kristin. Cultural Identity, Nationalism and Change in Singing Traditions. Folklore, 1996, (2).
- 西村真志叶、岳永逸。民俗学主义的兴起、普及以及影响[J].民间文化论坛, 2004, (6).
- 王霄冰。民俗主义论与德国民俗学[J].民间文化论坛, 2006, (3).
- Bauman, Richard. Verbal Art as Performance. Illinois Waveland Press, 1984 [1977].
- 郭于华。试论民俗学的社会科学化[J].民间文化论坛, 2004, (4).

① 不过在文章中，她的译法并不统一，许多地方还是译为“民俗主义”。参见《民间文化论坛》2006年第3期。