

从民到公民：中国民俗学研究“对象”的结构转换

户晓辉

[摘要] 作为概念和学科“对象”的民，并非直接对应于现实中的任何人群（所谓的“民间”），而是现代学者的概念“发明”与所指重组的结果：民不仅是下层社会的各种角色，更是理想的新人或新民，中国现代民俗学的民的隐秘渴望是成为公民。近年来，高丙中提出从民到公民的转换，恰好以理论命题的形式道出了中国民俗学或民间文学作为一门实践科学的内在目的：即通过让民成为公民而成为自由人。从民到公民的结构转换，将给中国民俗学带来全新的观念变化和研究格局，也为民俗学者参与并推动中国社会的公民化进程提供良好的契机。

[关键词] 民；公民；民俗学；转换

在现代学术中，似乎没有哪个学科的学者像民俗学者这样一直对自己的研究“对象”不思量、自难忘。^① 仅从“Who Are the Folk?”（谁是民？）^② 或“Wer ist das Volk der Volkskunde?”（谁是民俗学的民？）^③ 这样的文章题目就不难看出，民俗学者们纠结的不是物（什么）而是人（谁）。在这方面，中国学者也写出了专门的著述，做出了独到的思考和贡献。^④ 学科“对象”是谁之所以让我们萦绕于心而又挥之不去，主要原因在于“没有一门学科像民俗学和民间文学学科这样直逼学科的主体性问题本身了”。^⑤ 进而言之，民俗学从一开始面对的就不仅是主体性，更是交互主体性（Intersubjektivität），它的核心问题不是对象性而是对话性。民俗学的任务与其说是对物的认识，不如说是与人的沟通、理解和对话。如果说研究异文化的人类学面对的是我与他的关系，那么，研究本土文化的民俗学主要面对的则是我与你的关系。“他”容易被对象化，尽管这种对象化也让当代人类学做出了种种反思，而“你”却拒绝被对象化——当民俗学者把研究“对象”确定为特定的

[作者简介] 户晓辉，文学博士，中国社会科学院文学研究所研究员（北京 100732）。

① 2012年12月7~8日，作者应韩国民俗学会(KFS)的邀请，参加在首尔大学(SNU)召开的2012年冬季国际会议——“21世纪关于‘民’的重新阐释和民俗学”(Reinterpretation of Folk in the 21st Century and Folkloristics)并发表演讲《从民到公民：中国民俗学研究“对象”的结构转换》。本文据演讲稿修订而成，感谢韩国国立民俗学博物馆的郑然鹤博士对本文的评议和提问。

② Alan Dundes, *Interpreting Folklore*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1980, pp. 1-19.

③ Margaret Engeler, “Wer ist das Volk der Volkskunde?”, in *Zeitschrift für Volkskunde*, 91. Jahrgang 1995.

④ 例如，高丙中：《民俗文化与民俗生活》，中国社会科学出版社，1994年；吕微：《现代性论争中的民间文学》，《文学评论》2000年第2期；吕微：《从“我们和他们”到“我与你”》，《民间文化论坛》2004年第4期；吕微：《民俗学的笛卡尔沉思（上）——高丙中〈民俗文化与民俗生活〉申论》，《中国民俗学》第一辑，广西师范大学出版社，2012年；户晓辉：《现代性与民间文学》，社会科学文献出版社，2004年；Hu Xiao Hui, “On the concept of the ‘folk’ in modern Chinese folkloristic discourse”, in *CASS Journal of Humanities*, No. 1, Beijing: The Commercial Press, 2008；户晓辉：《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，2010年；户晓辉：《赫尔德与“（人）民”概念的再认识》，《中国民俗学》第一辑，广西师范大学出版社，2012年。

⑤ 吕微：《从“我们和他们”到“我与你”》，《民间文化论坛》2004年第4期。

“你”时,总会在“你”身上或多或少地发现“我”,“你”会隐秘地通向“我”,至少他们会隐约地觉得自己也生活在民俗之中,自己也是“民”,民俗学的研究也是学者自我理解的延伸或一部分。也就是说,作为“你”的民很难完全变成客观对象意义上的“他”,民俗也有其不可被对象化的一面。虽然在民俗学的发展史上,也会出现见物不见人或者把人弄丢(遗忘)了的情况,但民俗学与人类学的差别在于:民俗学更关注人之为人的基础层面、人的生活世界以及民如何成为人。人类学更关注人的自然因果关系,民俗学更关注人的精神世界和人的自由。民俗学者面对的实际上是一个期待着对话的中间地带而不是一个对象化的世界。因此,与“你”的直接面对总是让一些敏感的民俗学者对学科的研究“对象”问题耿耿于怀,让他们反复追问“对象”是谁。民俗学从起源时起就是一门直接面对“你”的学问,就具有比其他人文学科更浓厚的人文关怀和价值诉求。这种关怀和诉求能否实现,在理论上取决于如何更好地理解民是谁的问题。这一点在中国表现得尤其明显。

一、中国对“民”的重新发现

众所周知,汉语的“民”字古已有之。金文的“民”最初指奴隶,后来引申为指被统治的人。在中国古代,凡是不做官的人(包括不做官的奴隶主贵族和地主)都可以是“民”。虽然古汉语的“民”可以泛指人或人类,但这种用法早已被人们遗忘。^① 官与民、官方与民间对举对言成为从古至今的一种语言惯用法。但是,20世纪初,当中国学者用“民”这个传统概念翻译 Folk 或 Volk 时,不仅由此建立了现代民俗学或民间文学学科,更是导致了他们对“民”的重新发现。正如洪长泰所指出,“1918年发轫于北京大学一群青年民间文学家们中间的民间文学运动,堪称是这段中国现代知识分子思想史上最可纪念的事件之一。进一步说,是由于五四时期,刘复、周作人和顾颉刚等发现民间文学,转变了中国知识界对文学、更重要的是对民众的根本态度。”^② 中国学者一方面把“民”看作非官方的民众,另一方面并没有像欧洲学者那样把“民”看作他们的对立面或需要摆脱的对象,而是看作需要认同和整合的对象。这时的“民”、“民间”或“民众”既指被理想化了的农民等下层阶级,也包含现代中国知识分子自我想象和自我认同的形象,同时还混杂着“民族全体”的意义指向。^③ 中国现代学者对民间文学的“发现”并不是因为他们有朝一日忽然灵机一动从所谓现实中“找出”了这些东西,而是因为他们有了“科学观察的方法”才使这些对象呈现出来。^④ 因此,中国现代民间文学或民俗学研究自一开始就不是作为一门学科,而是作为一种意识形态才发生和发展起来的。^⑤ 换言之,在五四时期的德先生(民主)和赛先生(科学)两面大旗之下,中国现代民俗学或民间文学研究追随的不是赛先生而是德先生,尽管这一点在学科的实际发展过程中遭到了遮蔽。中国现代民俗学或民间文学研究自一开始就是一门追寻德先生的学问,1928年顾颉刚写的“《民俗》发刊词”明确地表明了这一点:

我们秉着时代的使命,高声喊几句口号:

我们要站在民众的立场上来认识民众!

我们要探检各种民众的生活,民众的欲求,来认识整个的社会!

我们自己就是民众,应该各各体验自己的生活!

我们要把几千年埋没着的民众艺术,民众信仰,民众习惯,一层一层地发掘出来!

^① 参见户晓辉:《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,2010年,第121—122页。

^② [美]洪长泰:《到民间去:1918—1937年的中国知识分子与民间文学运动》,董晓萍译,上海文艺出版社,1993年,“绪论”,第1页。

^③ 参见户晓辉:《现代性与民间文学》,社会科学文献出版社,2004年,第130、149页。

^④ 参见户晓辉:《现代性与民间文学》,社会科学文献出版社,2004年,第119页。

^⑤ 参见户晓辉:《现代性与民间文学》,社会科学文献出版社,2004年,第145页。

我们要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！^①

学科的先驱们最初为这个学科设定的目标并非仅仅为了研究民间文学或民俗本身，而是通过研究民间文学或民俗来解放人，让民众“由着自己的心情活动！”“到了现在，他们自己的面目和心情都可以透露出来了！”^②民间文学的目标是人的文学，民间文学研究是一项民主的^③和解放的事业。所以，在周作人的眼里，民间文学或民俗学是一门基础学科，它可以为“文字学文学史宗教道德思想史等正经学问”“做底子”。他穷其一生致力于表面上看来不够“正经(统)”而且似乎“无用”的民间文学或民俗学研究，实际上，他研究的是最正经、最有用的基础学问，因为民间文学或民俗学最有希望冲破人为的藩篱，首先建立一门真正的、普遍的“人的文学”。正因如此，胡适在总结新文学运动的理论时指出，“简单说来，我们的中心理论只有两个：一个是我们要建立一种‘活的文学’，一个是我们要建立一种‘人的文学’……中国新文学运动的一切理论都可以包括在这两个中心思想的里面。”^④在当时的人们看来，只有民间文学才是活的文学和人的文学的不竭源泉。胡适的《白话文学史》(1928)和郑振铎的《中国俗文学史》(1938)都是民主革命在文学领域的结晶。

民、民的习俗和民间文学都是事实，但“事实不是现成的，对事实的表述不是现成之物的随意累积；事实需要有专门修养的人借助概念工具去发现，对事实的表述是一种创造性的智力劳动”^⑤。当中国现代学者重新发现传统的“民”时，他们的“民”并不仅仅指下层的“民间”或现实的民众，而是理想的民众，是未来社会的主体。当时中国知识分子提出的根本见解之一就是，“我们”都是“民”，而“民”要成为社会的主体。^⑥除了顾颉刚之外，周作人的人的理想与新民观念，李大钊等人提出的民粹主义，实际上都着眼于理想的、自由的民的形象。^⑦这与民俗学鼻祖赫尔德的“(人)民”概念恰相吻合，因为赫尔德提出这个概念的着眼点也不是现实中的乌合之众，而是作为“理想的人”的民，所以他的“(人)民学”构想并不完全等于后来在历史上实际发展出来的民俗学。^⑧正如弗朗茨·施里韦尔所指出，赫尔德关于“(人)民”(Das Volk)的构想与当时的现实有很大反差，它是历史、现在和未来的统一体，作为理念的“(人)民”具有永恒的效力。赫尔德对(人)民的发现是整个现代个体化进程的局部现象。^⑨在赫尔德的启发下，德国民俗学者也认为这门学科是一门“人学”(Menschkunde)、“基础文化学”(Grundkulturkunde)或“基础科学”(Grundwissenschaft)。^⑩民俗学在德国和中国都曾被意识形态利用，因此当代学者大多谈意识形态而色变或者干脆对意识形态讳莫如深，但是，我仍然要问：为什么学科开创者对“民”的发现和构想中会不约而同地含有理想的人的形象？为什么学科“对象”不仅仅是现实中肩负着各种底层角色的“民”？单纯回避能否让我们的学科获得对意识形态的免疫力？民俗学是否真的是一门与意识形态风马牛不相及的“科学”？民俗学是否应该或者能否做到价值无涉？

① 顾颉刚：《〈民俗〉发刊词》，《民俗》1928年第1期。

② 参见王文宝：《中国民俗学论文选》，中国民间文艺出版社，1986年，第14—15页。

③ 民间文学或民俗学在许多国家的兴起都与“眼光向下的革命”以及来自下层的民主意识的觉醒有关，奥地利民俗学者赫尔穆特·保罗·菲尔豪尔有文章和书名就叫做“作为民主的文化史书写的民俗学”，参见 Helmut P. Fielhauer, *Volkskunde als demokratische Kulturgeschichte*: *Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrhunderten*, Wien, 1987。

④ 胡适：《中国新文学大系·建设理论集》，上海文艺出版社，1981年，影印本，“导言”，第18页。

⑤ 高丙中：《故事类型研究的中国意义——读祁连休先生〈中国古代民间故事类型研究〉》，《民俗研究》2007年第3期。

⑥ 参见吕微：《从“我们和他们”到“我与你”》，《民间文化论坛》2004年第4期。

⑦ 参见户晓辉：《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，2010年，第31—37、130—131页。

⑧ 参见户晓辉：《赫尔德与“(人)民”概念的再认识》，《中国民俗学》第一辑，广西师范大学出版社，2012年。

⑨ 参见 Franz Schriewer, *Volkstum als Ideologie oder Volk als Wirklichkeit*, Herausgegeben von der Grenzakademie Sankelmark, Flensburg 1954, S. 5—7。

⑩ 参见 Herbert Freudental, *Die Wissenschaftstheorie der deutschen Volkskunde*, Niedersächsischer Heimatbund e. V. Hannover, 1955, S. 155, 160, 200。

对于这些问题,不同学者有不同的回答。当代学者大多把有关民的“理想”视为浪漫主义想象和历史主义的虚构而加以摒弃,他们大都奔赴现实中形形色色的田野去寻找“真实的”民及其生活。有人甚至根据学科的实际发展历史断言,民俗学自一开始就是一门经验学科,我们研究的无非是在具体时空经验中呈现出来的民众及其生活,舍此无他。这种民及其民俗生活当然总是受制于特定时空环境中的各种客观因素,民俗学的任务就是把这些因素揭示出来。但是,上文的简要分析已经能够表明,民俗学或民间文学的开创者最初设想的学科绝非仅仅如此,甚至根本不是如此,理由很简单:民是人,而人不仅是经验的,民的精神不是科学经验的对象,否则就必然会造成民俗学的原罪^①:即仅仅把民看作完全受经验因果条件决定的动“物”,看不到民实际上是拥有自由行动权利和自主行为能力的“人”。前者只是被动的客体或对象,后者才是主动的、具有自由行为能力的主体。当民俗学变成一门完全的经验科学或社会科学^②时,民的核心成分——人——和民俗中的精神因素就已经遗失殆尽。可是,正如陈泳超所指出,“精神民俗才是民俗学的核心,物质民俗和社会民俗本身无关紧要,只有从中闪现的民众的精神世界,才是民俗学的关注焦点。”^③因此,“当学科在已经失去自己本然研究对象的地方大施拳脚的时候,无论怎样用力,都是枉费心机。”^④当然,并非所有学者都遗忘了学科的初衷和方向。中国对“民”的不断界定和重新讨论,就不时地回响着学科初创时的理想和抱负。

二、从民到人民再到公民

事实上,“民”的问题之所以重要,恰恰在于对民的认识和理解的深广度在很大程度上决定着民俗学学科的深广度。对“民”的认识的解放决定着民俗学学科的解放,而且民俗学学科的解放至少能够在思想上促进现实中“民”的解放。对于中国这样一个在近代被迫卷入现代性进程的国家而言,我们最初处于被启蒙、被现代化的地位,也就是说,中国现代民俗学或民间文学学科与其他诸多社会科学一样,是通过被迫与所谓中国传统“决裂”才产生的,但这样的凤凰涅槃并非坏事,因为邻壁之光,堪借照焉,因为“任何一种文化传统都只有通过文化启蒙才能转化为一种启蒙文化”^⑤。恰恰是通过被启蒙、被现代化,我们才能获得新生,才能完成自我启蒙,才能发现“民”的存在并且不断丰富对“民”的理解。正如赫尔穆特·默勒所指出,事实上,民俗学并不只是关于民众的专业知识,而且同时也是民众启蒙的一种手段,藉此向民间文化的传承人阐明他们自己的文化。^⑥民俗学的产生固然源于我们的被启蒙,但更源于我们心甘情愿地被启蒙以及对现代普适价值和人权理念的主动寻求,因为没有这种自发的主动性和心甘情愿,不仅被启蒙难以完成,现代人权观念也断然难以成为近代以来中国人百折不挠的内心渴求。数代先驱学者像普罗米修斯那样顽强地把异域的思想火种引入中国本土,并非出于他们的偏好,而是源自国人自己的精神觉悟和需要。民俗学首先必须主动接受自我启蒙,才谈得上所谓的启蒙民众。尽管民俗学是否应该启蒙民众或者能否启蒙民众在后现代受到质疑,但民俗学的自我启蒙无疑仍是一项尚未完成的现代性方案。在对“民”的认识和理解方面,尤其如此。

^① 采用吕微的说法。他曾提出浪漫主义是民俗学的原罪,后来又站在康德哲学的立场把民俗学用理论理性来研究本来属于实践理性的民俗的做法视为民俗学的原罪,“于是,自由的严重缺位就成为中国现代性实践的最核心的问题”,然而,“在中国民间文学——民俗学的草创时代,我们学科的先驱者们就已经认识到,一个学科的价值并不仅仅在于给出被研究的‘对象’的存在者性质,更要给出‘对象’的存在意义”。见吕微:《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”》,《民间文化论坛》2006年第3期。

^② 郭于华:《试论民俗学的社会科学化》,《民间文化论坛》2004年第4期。

^③ 陈泳超:《我对于民俗学学科的理解》,《民间文化论坛》2004年第6期。

^④ 户晓辉:《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,2010年,第384页。

^⑤ 黄裕生:《人权的普遍性根据与实现人权的文化前提》,《江苏行政学院学报》2011年第1期。

^⑥ 参见 Helmut Maller, “Aus den Anfangen der Volkskunde als Wissenschaft”, *Zeitschrift fur Volkskunde*, 60. Jahrgang 1964.

我已经指出,作为学科概念和学科“对象”的民不是从现实经验中概括出来的,而是通过理论开辟出来的现实,是理论的目光发现出来的事实。从当年对民的发现,到新中国成立后的“人民”,再到近年来高丙中提出的“公民”,概莫能外。因此,无论怎样理解也无论所指如何,学科“对象”的民表达的首先是一种理论认识和概念理解,而不是现实经验的总结和归纳。“从元身份来看,中国过去一百年进行过反复的思想斗争和政治实践,从中可以表述出一个脉络性的历程,这就是从梁启超时代的‘新民’到社会主义胜利后的‘人民’,再到改革开放政策实施以来逐渐形成的‘公民’的演变”。^①“中国民俗学界在借助日常生活概念把对象从奇异民俗转向生活整体的同时,还把对象从农民扩展到普通国民……直到最近几年,民俗学界开始把‘民’解释为‘公民’,并且把民俗与‘公共文化’联系在一起,都是对‘民’的持续的理论建构的一部分”。^②“这也就是民俗之‘民’从民族全民变为民间之‘民’,再变为农民之‘民’,三变为先民之‘民’(遗留物的主人)的过程。在过去的近30年里,民俗经历了一个反向过程,从遗留物到农民之‘俗’,再到更广泛的民间习俗,现在部分民俗已经是全国性的公共文化。”^③可以说,从民到公民是新世纪以来中国民俗学在学科“对象”认识上的一次质变。我认为,这样一个非常具有前瞻性的理论命题的提出并非基于经验观察,而是出于理论洞见。^④因此,在判定从民到公民这个理论命题对民俗学是否有意义之前,首先需要讨论:它为什么是一个理论命题而不是又一个意识形态化的话题?为什么要完成从民到公民的转换?这种转换的必要性和内在依据是什么?

要回答这些问题,首先要讨论“公民”概念。

三、谁是公民?

尽管本文的着眼点主要在于概念和结构,而不在于历史或现实,但概念梳理仍要涉及历史和现实。据万齐洲的研究,“公民”这个词古已有之,它在古汉语中的语义有三种:

- (1)指古代为公之民。《韩非子·五蠹》:“是以公民少而私人众矣。”
- (2)指君主之民,公家之民。汉刘向《列女传·齐伤槐女》:“妾之行,幸得充城郭公民。”
- (3)指公共土地上的人民。康有为《大同书》:“凡未辟之岛皆为公地,居者即为公民。”^⑤

日本学者沟口雄三认为,中国古代的“公”是“连带的公”,“这种中国特有的以私与私相联结的公共的公”“基本上是以民间社会的私关系为基础的公共性”。^⑥因此,近代以来汉语的“公民”概念并非采用古汉语的语义,而是来自对 citizen 的翻译。19世纪,丁韪良没有用“公民”而是用“人民”来翻译 citizen。尽管“人民”的古义(平民百姓)与 citizen 的内涵也相去甚远,但丁韪良为“人民”赋予了新义,让它既指平民百姓,也指君主和官员。“人民”不仅是承当义务的主体,同时也拥有广泛的权利。^⑦后来, citizen 又分别被译为人民、市民或公民,这些译法都与当时的理论视野和现实期

^① 高丙中:《“公民社会”概念与中国现实》,《思想战线》2012年第1期;另见他的《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,社会科学文献出版社,2012年,第291页。

^② 高丙中:《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,社会科学文献出版社,2012年,第65页。

^③ 高丙中:《民间文化与公民社会:中国现代历程的文化研究》,北京大学出版社,2008年,第49页。

^④ 在中国当代民俗学者中,高丙中具有非常出色的理论洞见能力,他很善于用理论概念来剖析并“开辟”现实。近20年前他就前瞻性地提出了民俗生活世界的整体研究命题,近年来在思考民俗学和社会学的公民概念时他又指出,“我们谈论社会领域的现状,不是停留在社会中的各种乱象,而是在关注社会的主流价值和新社会秩序的形成。”见高丙中:《“公民社会”概念与中国现实》,《思想战线》2012年第1期;另见他的《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,第282页,社会科学文献出版社,2012年。由此可见,真正的理论并非跟在现实后面做亦步亦趋的经验总结,而是在现实之上、之前、之外预示、引领并开辟现实。

^⑤ 万齐洲:《“公民”观念的输入及其在近代中国的传播——从“citizen”的汉语对译词谈起》,《湖北大学学报》2011年第6期。

^⑥ [日]沟口雄三:《中国的公与私·公私》,郑静译,孙歌校,三联书店,2011年,第277页。

^⑦ 参见万齐洲:《“公民”观念的输入及其在近代中国的传播——从“citizen”的汉语对译词谈起》,《湖北大学学报》2011年第6期。

待有关。无论如何,近代以后出现的“公民”概念,在中国传统文化中并不存在。^① 公民概念的一个标志是权利的享有者与义务的承担者。与人民的整体性或群体性相比,公民的形象主要体现为个体化的人。^② 尽管公民也是一种角色或身份,但这种角色或身份却不同于其他角色或身份。“一国社会成员一旦具有公民的身份,那么原先与人有关的其他身份或属性诸如阶级、集团、地域、民族、性别、职业、信仰、地位、经历等等差别,在法律面前一概变得狭隘了。此时,每一个社会成员都成为摆脱各种关系的国家中的一个最小单位,共同的身份决定了具有某些共同的‘人性’。这就是公民身份与其他身份的区别。”^③ 也就是说,公民是一种形式化的身份,它摆脱了“阶级、集团、地域、民族、性别、职业、信仰、地位、经历等等差别”。公民是一种规范化思维的结果。规范化思维的特点就是形式、规则和机会的平等,就是将“不一样”的个体作“一样”的对待,就是舍去“个体特殊性”的形式化过程。^④ 正因如此,法律上的平等是机会平等和规范平等,而不是均贫富式的事实平等。^⑤ 在绝对的意义上说,前一种平等可欲可求,后一种平等则不可欲不可求。

从概念的性质来看,由于“人民”是一个集合概念,当“民”被界定为“人民”时,仍然可能随意划定“人民”的范围或者把一部分人从“人民”中排除出去,“民”就可能成为一个“他”,因而“人民”的属性并不能保证“民”的权利,所以,让“民”当家做主的愿望也一再落空。但是,“公民”概念是一个非集合的个体概念,只要个体的“民”属于“公民”,公民就是一个“你”而不是“他”,这个“你”的权利至少从理论上可以得到保障。

四、公民、自然人与人权

但是,现代公民概念即便诉诸个体的人,仍有国籍的限定。也就是说,公民不同于自然人。公民属于政治学或公法上的概念,具有某一特定国家国籍的自然人叫做公民。自然人指基于自然出生而依法在民事上享有权利和承担义务的个人。所有的公民都是自然人,但并非所有的自然人都是某一特定国家的公民。可见,自然人的外延和范围大于公民概念。中国公民仅指中华人民共和国公民,而自然人则不仅包括中国公民,也包括外国人和无国籍的人。^⑥ 在中国,公民在民事法律地位上与自然人同义。

进而言之,自然人是公民的基础,正如自然法是西方法律的基础一样。自然法不是普通意义上的法,而是一种昭示了绝对公理和终极价值的正义论。自然法为法律规定的前提条件是一条不言而喻的真理:即人生而平等,每个人都有追求生命、自由、财产和幸福的自然权利,法律的一切规定都必须以此为最高原则。这也是天经地义、不容置疑的人权原则。因此,欧美人的信念是“世界必须由抽象原则来统治”^⑦;因此,美国著名大法官霍姆斯(1841—1935)说,统治当今世界的是手无寸铁的康德,而不是黄袍加身的拿破仑;因此,“公民社会是在形而上学道路上发育起来的社会,公民社会史就是一部形而上学史”^⑧。我们需要明确的是:公民的权利受到法律的保护,但公民的

① 参见馨元:《公民概念在我国的发展》,《法学》2004年第6期。

② 高歌:《公民概念的演变及意义》,《石河子大学学报》2011年第1期。

③ 馨元:《公民概念在我国的发展》,《法学》2004年第6期。

④ 参见周永坤:《公民权利:有尊严的活着》,人民出版社,2010年,第40页;西方法理学与哲学都采用理想思维,正如耶林所说,“理想思维造就了法律理论家独特的优越性,这种优越性的基础是,他们在思考法律问题时不受实践中的现实条件之约束。”见[德]鲁道夫·冯·耶林:《法学的概念天国》,柯伟才、于庆生译,中国法制出版社,2009年,第39页。

⑤ 周永坤精辟地指出:“平等就其含义来说有两个基本的内容:一是规范的,二是事实的。我们历来只将平等理解为事实的平等。主张事实的平等没有错(当然不是绝对的),但是如果没规范的平等作为基础,事实的平等不但没有正当性,也缺乏可行性。如果在规范上主张歧视,而宣称什么追求事实上的平等,那只能是欺骗。”见周永坤:《公民权利:有尊严的活着》,人民出版社,2010年,第42页。

⑥ 馨元:《公民概念在我国的发展》,《法学》2004年第6期。

⑦ [德]鲁道夫·冯·耶林:《法学的概念天国》,柯伟才、于庆生译,中国法制出版社,2009年,第12页。

⑧ 陈春文:《回到思的事情》,武汉大学出版社,2007年,第25页。

权利并不来自法律。“人权,正是作为这样一种超验的法律,成为了正义与非正义的终极法官。如果我们对人的权利进行划分,那么人有两类权利,一种是自然的权利,即那些先于一切法律契约关系的权利;另一种就是获得性的权利,即通过法律契约得到的权利。那些基本的自由权就属于自然的权利。宪法只是以明确的条文确认了这些自然权利,而不是赋予这些权利,相反,对这些自然权利的确认倒是构成了宪法本身的正当性的根据。”^①人权就是作为自然和社会的人所固有的权利。享有人权是人的尊严的集中体现,是每个人的个性获得自由发展、价值得到充分实现的基本条件。^②中国宪法规定“国家尊重和保障人权”,这里的“人”首先指作为自然人的个人,然后才指公民。人可分为公民、外国人、无国籍人等,人的范围显然不仅限于公民而是远远大于公民。人权意指的人不仅限于公民。规范宪法学认为,个人在逻辑上先于国家而存在,公民在逻辑上则后于国家而存在。因此,如果只是用公民概念而不顾及公民首先是个人的自然属性,公民概念就有可能淹没个人的自然性。公民在一定意义上只是一个社会性的概念,是共同体与个人发生关系的结果。^③

我们应该注意的是,在欧美,自然人尽管可以逍遥法“外”即可能没有与国家法律立约,但他已经与上帝立约,因为上帝在造人时已经与人立了约而且给每个人赋予了人权和自由。因此,做自然人至少已经签了一个契约,而“当公民要签两个契约,一个是作为自然人的契约,它保障人生来平等,以示对单一自然人的绝对尊重;另一个是作为社会人的契约,它强调个体之间及个体与群体之间在权利与义务上的均衡,以公共义务交换个人权利,以对公共空间的承诺交换私生活的承诺。所谓法律,实际上就是生效的公民条约。所以,公民的实际内容就是处在双重契约中的人,一个是个人与神签下的约,一个是在人的平面内签下的约。对应于双重契约,公民社会突出两个平等,在神面前人人平等;在权利和义务的均衡关系上人人平等”^④。因此,无论自然人的人权还是公民的权利都受契约的保护和约束。“如果问公民社会是什么意思,那就是这两个契约的内容。它有一个对先验权利的重大的优先认可,并使每个自然人都在先地具有一片因孤独而自由的空间,这片空间不需要人在社会层面发生关系,不需要交换认可,也不追求社会价值,它在自由中先验地具有充分的自足性,并因这种珍贵的自足性而被视为神圣不可侵犯;它有一个对利益的直言不讳的主张,并使明确的利益获得明确的界限,这条界限也自然地演变成受人尊重的游戏规则。简单地说,公民社会的精髓便是自由和民主,这几个字合流到一起就使一个古老的希腊字浮出水面,这就是‘正义’:既要去做一件合乎自己本性的事,也要有能力尊重别人做一件合乎他的本性的事。有能力做一件合自己本性的事,这是自由对正义的分担;同时也有能力尊重别人做合他本性的事,这是民主对正义的诺言,并且这个诺言越来越具有庄严的法律效果。”^⑤因此,公民不仅是一种身份,更是一种能力,是一种自觉履行公民权利和义务并严格遵守公民社会程序正义的能力。

在欧美,公民相对于国家以及国家的法律而言,但自然人却不一定与国家法律有关。换言之,即使没有国家和法律,自然人仍然具有“神赋”人权,这是西方自然法的先验认可和信仰。国家和法律只是以自然法的这种认可为基本前提来更好地维护每个人的人权。因为“在法治状态下,人不再仅仅是生物意义上的人而是法律之下的法律化的人,人与人是平等的,不再是依附的而是相互独立的”^⑥;正因为只有在国家和法治的状态下人权才能得到真正有效的维护,所以保障人权的法律才是国家和社会至高无上的“主人”,对法律规则和程序的遵守才是最大的遵守,“只有在法

① 黄裕生:《人权的普遍性根据与实现人权的文化前提》,《江苏行政学院学报》2011年第1期。

② 高歌:《公民概念的演变及意义》,《石河子大学学报》2011年第1期。

③ 参见陈雄:《公民权利抑或个人权利——宪法文本中的个人与公民概念分析》,《时代法学》2006年第5期。

④ 陈春文:《全球化格局与中国的私民社会传统》,《科学·经济·社会》1999年第2期。

⑤ 陈春文:《全球化格局与中国的私民社会传统》,《科学·经济·社会》1999年第2期。

⑥ 杨春福等:《自由·权利与法治——法治化进程中公民权利保障机制研究》,法律出版社,2007年,第10—11页。

律上规定且事实上人人都是法律的仆人,人人是平等的公民”^①。法律的实际运作是为了保护公民的权利,但法律的理想和终极目的是保护自然人的人权。“现代法律的起点是更高的平等:所有人的平等。这种平等不仅在一个法域内,它的理想状态是全球人的平等,这就是《世界人权宣言》开头的基础性宣示的第一句话:‘对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认’。”^②法律的理想是把自然人从国家的公民变成世界公民。

五、民:作为概念和学科“对象”

由此可见,如果仅仅着眼于中国传统意义上的民,那么,这种民与公民几乎没有共同之处。首先,民与民之间是自然而然地形成的联结纽带(共同的血缘、语言、地域、民族等),而公民与公民之间则是非自然而然地形成的契约纽带(法权关系),这种纽带超越了血缘、语言、地域和民族,也从根本上突破了官与民对举对言的中国传统思维定式;其次,中国传统意义上的“民”,无论指下层的民众、农民还是人民,并没有被明确公认的权利和自由意志内涵^③,而公民则意味着个体被明确地公认具有各自的权利和自由意志。所以,陈春文认为中国传统社会是“私民社会”：“私民社会因其不介入生命的孤独状态,无法形成以信仰为依归的生命观,因而没有自由情结。自由这个字在私民社会语境里的意思是随意性、随心所欲和为所欲为,这看上去似乎比自由更自由。自由这个字在汉语里的准确对应词是纪律,而不是公民社会中与自由严格对应的必然性。相应地,自由这个字在汉语里也不具有神圣感和不具有命运的严重性质。因为中国的私民社会传统并不提出单个的人与神签约的要求,而是由血缘集体通过宗法体制自制条约,每个人在来到世界之前就注定了他的集体所属性。所以,家长、家族和社会并不把他当做自由的人看待和尊重。”但是,“在公民社会里,自由这个字之所以神圣,之所以在绝对的意义上被使用,之所以被当做最根本的信条,原因就在于孤独的生命个体只能单独与上帝取得信赖关系,并使自由获得信仰价值。无论从信仰中获得的价值信条还是从自由中获得的价值信条,它们都是因孤独而真实的,都是个体价值本位的,都是单一生命价值在先的。它既然具有信仰渊源,就不需要在因果关系中完成它的合法性证明,它与文明的知识项没有关系。只要它察明自己的信仰来源而不是宗教来源,它就可以自如地在自由和孤独之间丰富自己的生命经验。真正孤独的人理所当然地是真正自由的人。在公民权利体系内,真正具有神圣价值的东西只有信仰和自由两项。信仰不能被中介,自由也不能被中介,更不能掺沙子。所谓天赋人权从根本上说就是从信仰和自由这里在先设定的生命必须被绝对尊重的先验权利,在这个权利面前不需要陈述任何理由。自由的本质就是完全以自身为充足理由,这个理由之所以具有先验的充足性就在于它的信仰来源。它不能被任何理由所取消,因为它不来自于什么理由;它承担的生命价值不能被任何东西所代替,因为它是独一无二的、不能模仿的、无法弥补的、具有神意光辉的。”^④

因此,从某种意义上说,自由的现实是由“自由”理念开辟出来的,公民社会是由“公民”概念塑造出来的。不同的概念开辟出来的是不同的所谓现实。缺乏完全对应的概念和经验不仅给翻译带来难以克服的困难,也给文化交流和理解造成难以弥补甚至啼笑皆非的损失。中国学者先后把 civil society 或 bürgerliche Gesellschaft 译为民间社会、市民社会和公民社会^⑤,就是一例。有的学

① 周永坤:《公民权利:有尊严的活着》,人民出版社,2010年,第32页。

② 周永坤:《公民权利:有尊严的活着》,人民出版社,2010年,第41页。

③ 正如沟口雄三所指出,“本来,按照传统观念,在中国,国家是指朝廷,民不是朝廷的民而是天所生之民,因此民可以不关心朝廷—国家的兴亡而享受散沙的自由。”见[日]沟口雄三:《中国的公与私·公私》,郑静译,孙歌校,三联书店,2011年,第177页。

④ 陈春文:《全球化格局与中国的私民社会传统》,《科学·经济·社会》1999年第2期。

⑤ 黑格尔的 bürgerliche Gesellschaft 在作为一个具有特定历史指向的概念时可译为“市民社会”;关于这个概念的不同译法,本文暂不讨论。

者在这些概念的启发下直接断言，“民间社会者，说穿了，对立乃至对抗于官府者也”^①，这就从根本上忽视并遮蔽了官民同构和价值观互渗的事实，因为“‘民间’所表示的与其说是一种质的划分，不如说是一种程度”^②。也有学者尽管明确区分了民间社会与市民社会，却对中国的市民社会言之凿凿。^③其实，民间社会既不能对应于市民社会，更不能等同于公民社会。^④现代公民概念与古汉语中的“公民”没有承继关系，所以，严格说来，“‘公民’一词是纯粹的外来语，而且是在新中国成立后才正式使用的外来语，我们的传统文化虽然是以讲整体、讲服从大局为特征的文化，但却没有得出将社会成员称为公民的结论。可见，公民意识与传统的整体观念是有重大区别的。公民的抽象不同于整体观念的抽象，它是脱俗的带有浓重宗教意味的西方传统抽象思维的成果。中国人也有宗教生活，但中国文化中的宗教文化是世俗化了的，僧侣从来没有取得过高于世俗君王的地位。”^⑤换言之，公民不仅具有世俗性，更具有神圣性。

不过，我要强调指出的是，作为概念和学科“对象”的民并非直接对应于现实中的任何人群（所谓的“民间”），因而也不能等同于古汉语的“民”，而是现代学者的概念“发明”与所指重组的结果。换言之，当古已有之的“民”被用来翻译 Folk 或 Volk 时，它已经从古汉语的一个词变成了学科的“对象”或概念，而且被赋予了崭新的含义：民不仅是下层社会的各种角色，更是理想的新人或新民。没有这些新含义的注入，“民”就无法完成自我启蒙，也难以成为新社会的“主人翁”。正如民间文学要成为人的文学的源泉就必须有新的价值发现和价值体认一样，民首先要真正成“人”才能在民族国家中当家作主，这也就意味着，中国现代民俗学的民的隐秘渴望是成为公民，因为“我们都只不过是在成为公民之后，才真正开始变成人”^⑥。这种隐秘而深切的渴望，不能因为前辈学者的未曾明言以及民间文学曾经的意识形态化而被我们遗落在忘川。中国现代民俗学或民间文学学科作为追随德先生而来的一门现代学问，一直是中国社会启蒙和民主化进程的一部分，尽管它参与这个进程的程度时强时弱。我并不主张学术直接参与政治或服务于生活，但我认为，民俗学或民间文学的研究不是为知识而知识，而是以自己纯粹的实践认识促成民众的自我启蒙、人格独立和社会解放，让民众不仅在过吃饱穿暖的日子，还要过上有尊严的好生活，让“他们自己的面目和心情都可以透露出来”。在这方面，学科越纯粹、越独立，就越能达到它的目的。民俗学不是没有人文关怀的客观知识学，而是通过对民俗和生活世界的理解最终推动民众（包括学者自己）过上好生活的实践科学。实际上，民俗学在许多国家从一开始就是民主实践的组成部分，在这方面，学

① 甘阳：《“民间社会”概念批判》，张静：《国家与社会》，浙江人民出版社，1998年，第26—27页。

② 梁治平：《“民间”、“民间社会”和 CIVIL SOCIETY——CIVIL SOCIETY 概念再检讨》，《云南大学学报》2003年第1期。

③ 邓正来写道：“中国的市民社会乃是指社会成员按照契约性规则，以自愿为前提和以自治为基础进行经济活动、社会活动的私域，以及进行议政参政活动的非官方公域”；民间社会“主要是指逃脱或游离于大一统控制、以农民（有时也有绅士、商人或官吏的介入）为主的各种组织形式，也包括与政府发生或近或疏关系的各种社团和群体组织，如互助性合作团体、帮会、民反官式的反抗性组织、宗教团体等等。从基础上看，这种传统民间社会组织并不是建立在市场经济之上的，因此它不是凭藉理性的契约性法则来调整社会成员间的相互关系的，而是依赖亲情血缘、侠胆义气关系来维系自身的。它也不具有作为市民社会基础的市场经济所培育和发展出来的那种独立自主的精神”，“从功能上讲，市民社会与民间社会的最大区别在于，前者在自身独立自主的基础上以与国家形成良性交互关系为其根本目的，后者则不与国家形成彼此分化的二元结构，更谈不上良性互动关系了。因此，中国传统上的民间社会与市民社会是两种完全不同性质的历史现象。”见邓正来：《国家与社会：中国市民社会研究》，四川人民出版社，1997年，第6、9、10页；当然，如果着眼于当代现实的变量，中国的民间社会也在缓慢地向公民社会转变和过渡，尽管其中需要讨论的问题很多，而且已有学者立足公民社会的视角来研究中国民间社会的变化，例如，参见高丙中、夏循祥：《作为当代社团的家族组织——公民社会的视角》，《北京大学学报》2012年第4期。但本文没有采用历史的或现实的视角。

④ 高丙中也指出，“‘民间社会’在字面上只讲与官方的区别，没有明示这个社会的属性（Civil的意涵没有兼顾），难以清楚表达对现代文明的期待（没有现代的时间意识，因为任何时候有官方就有‘民间’），所以通常是在表示与政府分野、抗争的时候才采用。”见高丙中：《“公民社会”概念与中国现实》，《思想战线》2012年第1期；另见他的《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》，社会科学文献出版社，2012年，第285页。

⑤ 柴小华：《公民、市民、人民的法哲学研究》，《宁波大学学报》1999年第1期。

⑥ [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第192页。

者对民和民俗理解得越好,就越有助于推动民俗生活的正当化和由民转变为公民或自由人的社会进程。从民到公民的转换,恰好以理论命题的形式道出了民俗学或民间文学作为一门实践科学的目的,这个目的与其他一切意识形态意图的本质区别在于,它是学科的内在目标和终极目的,而其他一切意识形态意图都是想利用民俗学或民间文学来达到外在于学科的目的。

在《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》一书中,我已经试图在理论上把“民”还原为自由的“人”——相当于自然法中的自然人。^① 自然法的基本理念是:无论是否得到国家或他人的承认,人都具有“神赋”的权利和自由。不过,由于中国既没有普遍的上帝信仰,也还没有真正的法治^②,因此,缺乏立“约”的民及其权利受谁保护,就成为一个具有中国特色的问题。中国古代虽然有天生民的说法——《荀子·大略》:“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也。”《尚书·秦誓上》:“民所欲,天必从之。”——但并没有民与天立约的观念,而且“天”也是一个信则有不信则无的抽象物。因此,与西方不同的是,中国的民并非天然是自然人然后才做公民,而是需要先做公民然后才成为自然人。换言之,承认和认可在中国仍很重要,我们需要法律在法条和程序上切实体现出对每个民的公民身份的认可和承认,需要每个民有能力相互认可并尊重彼此的人权并把这一点当做自己的本分和义务,这样才能明确地保障每个民作为自然人的人权。认可民的公民身份或者把民看做西方自然法意义上的自然人,就意味着先验地认可民的人权,而不论或者忽略经验中的民的其他一切社会角色、地位或身份的差异。如果说公民概念有人权的先验设定而民概念还缺乏这种设定,那么,从民到公民的转换首先就包含着对民的人权的先验认定。与人权一样,人的自由也是一种先验的设定,无论现实中人们的其他能力有多大差别,无论人们的地位、角色和身份实际上必然有何等不同,他或她都被认定具有自由行为的能力和实现人权的权利,舍此,不仅无以对他或她的行为问责和归罪,也不能让他或她成为有尊严的人。一旦让作为公民的民“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”,那么,“公众要启蒙自己,却是很可能的;只要允许他们自由,这还确实几乎是无可避免的”,尽管“公众只能是很缓慢地获得启蒙”。^③

六、从民到公民、从民俗到公共文化的普适价值标准

民成为公民,也意味着民俗转变为公民社会中的公共文化。要实现这种转变,还必须明确从民到公民、从民俗到公共文化的价值判定标准,否则,这个命题就仍然不够完整。

显然,即便作为概念和学科“对象”的民,事实上仍然不同于公民概念,或者说,作为概念的民离公民概念的内涵仍有很大距离,因而从民到公民不是自然而然的直接过渡,而是结构性的质变:即从集体概念的“民”转变为个体概念的“公民”,从不具有人权和自由权利认可的“民”转变为具有相互认可的人权和自由权利的“公民”。^④ 否则,就仍有可能重蹈当年的覆辙,即把“民”直接指认为“人民”从而使“民”抽象化、空洞化。^⑤ 当然,即使从理论上说,我们也应该看到,公民不是一种现成的身份,“人民,或曰公民,或曰个人,不是某种完成的存在,而是正在形成中的此在、实存”^⑥。公民不仅是一种身份或角色,更是一种能力。在中国,公民尤其是一种正在形成中的存在形式。这就

① 户晓辉:《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,2010年。

② 中国的法治仍在艰难的建设过程之中,因为中国传统的法基本上是刑法,在老百姓看来,只要自己不犯王法或国法,法和自己就没多少干系。

③ 参见[德]康德:“答复这个问题:‘什么是启蒙运动?’”,《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,2009年,第24—25页。

④ 正如赫尔曼·科恩所指出,法和国家是精神的构造物,而 Volk 则是自然的产物,Volk 必须被升华为民众精神,参见 Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Verlegt bei Bruno Cassirer Berlin, 1921, S. 253。

⑤ 正如有学者指出的那样,“公民(包括市民)意识的淡薄,被人民观念所淹没,却有严重的弊端,这是应引起高度注意的问题。因为人民只代表整体,任何个人不能代表人民,而只能称之为公民或市民。因此,以整体掩盖个体,意味着整体意志可能脱离其本质要求,忽视、违背或侵害个体成员意志。”见柴小华:《公民、市民、人民的法哲学研究》,《宁波大学学报》1999年第1期。

⑥ 韩水法:《民主的概念》,《天津社会科学》2007年第5期。

为从民到公民的转换提供了现实的契机。

在研究民俗学的鼻祖赫尔德时,我曾指出,“赫尔德最初为民俗学或民间文学设定的任务和使命决非仅仅成为各自民族或文化的民族学或民族志学,而是一门基础的人学(Menschenkunde)或(人)民学(Volkskunde,今译民俗学)。至少,在这样一个民俗学或民间文学学科中,人学是须臾不可分离的基本维度,否则,它将不再是真正意义上的或赫尔德意义上的民俗学或民间文学研究。”^①所谓基础的人学或(人)民学正表明民俗学必须保持研究“对象”作为人的基本人格及其自由存在的维度,而公民则是人的一种自由的身份或角色。只有成为公民,中国传统的“民”才能“从农民变成中国人”^②,这里的“中国人”特指中国“人”,它不是“人民”而是自由人或公民。尽管民俗学研究的可能只是处于民俗生活中的人,即民之“常情”或人之“常态”,但我们不能忘记,在常情常态中的民也是公民,他们都有独立的尊严和人格,有自己的自由,而自由意味着权利和义务并举。公民不仅是上层对下层的一种认可的政治,更是公民社会中的人们相互认可的一种平等身份和人人必须具备的一种精神素养。

当然,民俗更多地体现的是集体或群体约定俗成的东西,个人意志表面看来是受民俗的制约,但民俗中可以进一步细分出“众意”和“公意”,“众意”(多数人的意志)可能对少数人形成强迫,但“公意”(普遍的意志)则与每个人的自由意志在原则上是一致的。也就是说,民俗的“公意”是出于集体或群体每个人的自由意志,因而是每个人自己的“立法”。这时候,对民俗的遵循也是在遵循自己的自由意志。法律学者认为,人有形成二阶意志的能力,感性冲动是一阶意志,道德规则是二阶意志。^③民俗体现的是人的二阶意志即道德和伦理规范。因此,用科学的标准(包括“一阶意志”)评价民俗完全是对评价标准的误用,以往用进化论等所谓科学尺度来判定民俗为迷信的做法就是这种误用的明显实例。^④不过,要评价从民到公民、从民俗到公共文化的转换过程,虽然不能采用科学标准却仍然可以做或者需要做价值评判。正如高丙中所指出,“文化具有公共性,但是并非谁的文化都是公共文化,并非什么文化都是公共文化。”^⑤高丙中在此强调的主要是社会和社会关系对文化公共性的限制,我更关注的是从民到公民、从民俗到公共文化所需要的价值评判,而评判的标准就是普适的公民价值和人权标准。在中国,“最近30年的宪政努力和民间组织的兴起一步步确立了‘公民’对于每个人每种社会身份的意义,在价值观上,公民身份已经基本确立为共和国成员的元身份。现在,无论我们是肯定一种社会进步的行为,还是批评一种社会问题,最后都会归结为公民身份的基本价值内涵。”^⑥同样,近年来的非物质文化遗产保护工作的基础理念,恰恰是基于公民和人权的前提来“承认各群体,尤其是土著群体,各团体,有时是个人在非物质文化遗产的创作、保护、保养和创新方面发挥着重要作用,从而为丰富文化多样性和人类的创造性作出贡献”^⑦。联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》的制订明确表明“参照现有的国际人权文书,尤其是1948年的《世界人权宣言》以及1966年的《经济、社会、文化权利国际盟约》和《公民及政

① 户晓辉:《赫尔德与“(人)民”概念的再认识》,《中国民俗学》第一辑,广西师范大学出版社,2012年,第295页。

② 匡和平:《从农民到公民:中国农民政治社会化问题研究》,黑龙江人民出版社,2009年,第89页。

③ 参见周永坤:《公民权利:有尊严的活着》,人民出版社,2010年,第95页。

④ 在这方面,陈连山曾尖锐地批判道:“五四知识分子崇拜科学,用科学去衡量一切是非……宗教信仰,原本跟科学无关,不能用科学来判断它是迷信。可是,经过五四新文化运动洗礼的现代中国人说到宗教信仰,好像比较落后似的。其实,宗教信仰是人类生活的基本需要之一,因为宗教保存了一种伟大的道德价值。……用科学去否定宗教,并不能消灭宗教,只会破坏其中的道德价值。”见陈连山:《重新审视五四与中国现代民俗学的命运——以20世纪对于传统节日的批判为例》,《民俗研究》2012年第1期。道德行为只能用道德的标准和尺度来评判,正所谓:让凯撒的归凯撒,让上帝的归上帝。

⑤ 高丙中:《作为公共文化的非物质文化遗产》,《文艺研究》2008年第1期;另见他的《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,社会科学文献出版社,2012年,第220页。

⑥ 高丙中:《“公民社会”概念与中国现实》,《思想战线》2012年第1期;另见他的《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,社会科学文献出版社,2012年,第291页。

⑦ 联合国教科文组织:《保护非物质文化遗产公约》(2003年10月17日通过)。

治权利国际盟约》这两个盟约”^①，而且保护的取舍标准是“在本公约中，只考虑符合现有的国际人权文件，各群体、团体和个人之间相互尊重的需要和顺应可持续发展的非物质文化遗产”^②。这就为从民到公民、从民俗到公共文化提出了普适的价值判定标准：凡是符合现有的国际人权文件、有利于各群体、团体和个人之间相互尊重的需要并且顺应可持续发展的非物质文化遗产，都应该保护而且值得保护，反之则不然。同样，一切不尊重或者不顾及非物质文化遗产传承人的人权和意志的所谓保护，也是本末倒置的行为。

由此看来，传统意义上的“民”的公共日常生活需要经过一番公民化的洗礼才能真正获得它在公民社会中的正当性。^③ 日常生活有许多存在的理由，但这些理由并非都是能够证明它们的正当性的理由。至于人们日常的非公共生活或私生活，一般不需要正当化的理由，只要不妨碍他人的生活和自由，它们就有正当的理由。这部分生活虽然也是日常生活，但不属于民俗学的研究领域，因而相对而言也是公民之“外”的私域，尽管公民的这些私域（私生活和私有财产）同样受到法律的保护。所以，德国著名法学家耶林认为，私法而非国法才是民众政治发展的真正的学校。^④ 民俗学在保护非物质文化遗产的同时，也肩负着对民俗进行价值反思、批判和转换的任务。当然，由于中国民众的日常生活长期受到意识形态的压制和批判而不能获得正当性，所以，高丙中试图开启日常生活批判的另一种可能，“批判老百姓的日常生活，是近代以来的思想定势，它在相当长一个时间仍然会是有实践的工具意义的。但是从知识创新的角度考虑，我们来反思这种批判并不一定是彻底终止它，而是要把另一个可能性呼唤出来：批判造成了批判者与被批判者的紧张和被批判者的被动状态，结果批判所追求的结果反而难以达到；如果知识分子对批判所造成的问题加以反思并改弦更张，改由创造条件让被批判者具有自我反思的能力和条件并自愿采取优化日常生活的态度，则会有一个更优的结果。让被批判者能够进行有效的反思，就必须保证他是思想和行动的主体（而近代以来的日常生活批判恰恰是破坏了他成为主体的条件）”^⑤。民俗学批判的目的是自我批判，是创造条件同民众一起达到自我启蒙和反思，当然，达到这个目的的前提是首先让民成为公民或自由人，承认他们是同样具有自由行为能力的公民，让他们“脱离自己所加之于自己的不成熟状态”，让每个人“有勇气运用你自己的理智”^⑥，评判和反思的标准是普适的公民价值和人权标准。这就使这种批判从本质上区别于从前对民俗的一切科学的、意识形态的或道德的评判。如果没有普适的公民价值和人权标准这种先验的形式化尺度，从民到公民、从民俗到公共文化的结构转换就失去了客观的价值评判依据，就可能重新沦为个人或群体随意的主观宣称和意识形态宣传的噱头，而且这种转换本身也就失去了根本的方向、目标和意义。民要成为公民、民俗要进入公民社会而成为其中的公共文化，就必须符合公民社会的公民精神，“我们由此可以界定：公民社会是一个共同体内的成员相互之间以公民精神善待……如果一个共同体在法律和社会政治生活中赋予每个成员‘公民’身份，而且成员之间相处的价值基础也是‘公民精神’，那么，在这里，公民之间的结

① 联合国教科文组织：《保护非物质文化遗产公约》（2003年10月17日通过）。

② 联合国教科文组织：《保护非物质文化遗产公约》（2003年10月17日通过）。

③ 因为“从政治意义上说，公民指称的是一个人在公共生活中的角色归属，是对在公共领域中涉及的‘我是谁’、‘我应当做什么’等问题的回答，其现实性就是公民资格。”参见匡和平：《从农民到公民：中国农民政治社会化问题研究》，黑龙江人民出版社，2009年，第2页。

④ 参见 Rudolf von Jhering, *Der Kampf ums Recht*, Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Rudolf Haufe Verlag, Freiburg und Berlin, 1992, S. 73.

⑤ 高丙中：《日常生活的现代与后现代遭遇：中国民俗学发展的机遇与路向》，《民间文化论坛》2006年第3期；另见他的《民间文化与公民社会：中国现代历程的文化研究》，北京大学出版社，2008年，第37页。

⑥ 康德写道：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了……要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”见 [德] 康德：“答复这个问题：‘什么是启蒙运动？’”，《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，2009年，第23页。

合就构成‘公民社会’”^①。

因此,对中国民俗学者来说,公民与“常民”或人之常民性(Volkstümliches im Menschen)如何对接?民俗如何影响公民个人的生活以及公民个人如何实践民俗?民俗对公民的生活有什么意义和价值?如何让作为公民的民众真正成为社会和文化的主体,如何让民俗学研究真正成为一门对中国公民社会建设有所助益的学问,这些都是需要我们深入思考和积极面对的问题。敏感的学者已经对相关问题做了非常有益的探索和思考,例如,高丙中在20世纪90年代就主张把民俗事象的研究转向对民俗生活世界的整体研究,其主要目的是要研究民俗与个人的关联,“我们可以研究它(指民俗——引注)的最初形态,它的发展过程及其法则;也可以研究它对个体的影响和个体对它的反作用。后者正是我们现在的兴趣之所在”^②。新世纪以来,他又进一步提出了民俗学用“讲故事”的形式呈现作为主体的“民间”的工作伦理:

“民间”在政治和学术上都通常指匿名的群众,是mass,指没有个人身影的群体、沉默的大多数、乌合之众。我们的故事呈现出,民间是可以清晰表述出来的个人,活生生的人,他们是主动者,有思想也有行动,会抗争也会合作,他们的日常生活同时容纳着琐事和超过个人直接功利的价值和表现形式(文化)。我们做“民间”的学问,在心中要有“民”,有积极行动的人。当我们在泛指的意义使用“民间”的时候,清楚地意识到民间是主体的集合;当我们在谈论特定文化的渊源而使用“folk”的时候,认真地把他们当作具有政治、社会、文化的公民身份的成员来对待,这是今天在“民间”做关于文化的调查研究要具备的学术伦理。^③

尽管这还不能算是对作为公民的民的“强论证”,但已经为未来的中国民俗学预示了大可预期的方向。吕微在分析高丙中的问题意识时也进一步指出,“民俗不仅仅是集体的行为模式,首先是个人的活动方式”,“民俗学并非仅仅是着眼于传统文化和集体认同的学问,民俗学也能够关注现实的社会甚至个体的生活或者个人的人生即自身的主体性存在价值和意义。”^④民俗学对个人的关注是从民到公民这个理论命题的前奏以及具体实现的一种形式,也是民俗学的我与你关系由潜在转化为显在的一种途径。只有认识到这些问题,我们才能真正推动民俗的公共化,使民通过成为公民而成为自由人,使民俗学对作为公民的民的研究区别于曾经的意识形态化和政治化倾向,成为一门真正的基础人学,因为“民俗学者要积极参与使‘民’成为社会行动的主体的思想过程和社会过程”^⑤。借助于“公民”概念,汉语“民”也指“人”的古义重新得以彰显,中国现代民俗学者与“民”认同而且让民成为公民的隐秘渴望也在概念上得到了落实,因为包含着我与你的“我们”都是地位平等的公民。当然,这里的“我们”不是实体意义上的个体集合,而是人格之间的关系纽带。从民到公民的结构转换将给中国民俗学带来全新的观念变化和研究格局,也有助于进一步推动学科的关注目光从过去转变为当下、从群体转变为个体、从僵死的遗留物转变为活生生的生活整体,扭转学科的一盘散沙和散兵游勇的局面,增强学科的凝聚力和统一性及其本该具有的现实关怀,使它更加接近学科的本源任务,从而成为一门真正意义上的“国学”。

这些都是从民到公民的结构转换可能给中国社会和中国民俗学带来的实质性变化。

[责任编辑 刁统菊]

① 高丙中:《“公民社会”概念与中国现实》,《思想战线》2012年第1期;另见他的《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,社会科学文献出版社,2012年,第288页。

② 高丙中:《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994年,第174页。

③ 高丙中:《民间文化与公民社会:中国现代历程的文化研究》,北京大学出版社,2008年,“序言”,第4页。

④ 吕微:《民俗学的笛卡尔沉思(上)——高丙中〈民俗文化与民俗生活〉申论》,《中国民俗学》第一辑,广西师范大学出版社,2012年,第208页。

⑤ 高丙中:《民间文化与公民社会:中国现代历程的文化研究》,北京大学出版社,2008年,第37页,注释1。