

日常生活^①的现代与后现代遭遇： 中国民俗学发展的机遇与路向^②

高丙中

摘要 中国人的日常生活从近代以来遭受了一个被现代性所殖民的过程,民俗成为知识的对象和改造的对象,于是有民俗学或多学科民俗研究的发生与发展。这种由比较简单的意识形态和更加简单的政治方案所规划的再造日常生活的工程发展到“文化大革命”,传统的日常生活蜕变为文化遗留物。近30年的社会进程重新把文化遗留物复兴到日常生活中,其中一些部分重新成为公共文化。民俗学群体如果把知识生产定位于对这个自发过程的学术和思想自觉,就有机会在利用后现代思想氛围为普通人在日常生活中“享太平”创造知识条件的同时成就自身的事业。

关键词 中国民俗学;日常生活;遗留物;民俗复兴

中图分类号 J K890

文献标识码 A

文章编号 1008-7214(2006)03-0006-09

引论:寻找把握中国民俗学路向的学术框架

王子成青蛙,仙女变田螺。

所幸故事并不就此结束。

梁祝化蝶,蝶会化回梁祝吗?

那要看是否处于“后现代状况”。

中国的社会科学是因应中国的现代化问题而产生的,它被建立的动机是解答现代化问题。事实上,中国的社会科学在解答现代化问题的过程中得到自我发展

收稿日期 2006-05-30

作者简介 高丙中(1962-),男,湖北京山县人,北京大学社会学系、人类学与民俗研究中心教授。北京,100871。

① “日常生活”(everyday life)是现代哲学社会科学的一个核心概念,是自胡塞尔以来学术能够指向普通人、生活常态从而让凡人琐事具有意义的研究取向的出发点。赫勒把“日常生活”界定为个人再生产自身时使社会再生产得以实现的要素的集合(赫勒,1990:3-8),也就是使个人仍然是自己的活动及其过程和发生条件。通俗地说,日常生活是过日子的平常、通常的过程与状态。围绕这个概念有两个相反相成的立场。一个是追求现代化的“日常生活批评”,如衣俊卿所说,“我们面对的则是如何消解自在自发的传统日常生活世界对于现代化进程的文化阻滞力”(衣俊卿,2005:3)。另一个是对日常生活受现代化影响的反思,海德格尔和列菲伏尔致力于批判现代工业文明条件下日常生活世界的深层异化,应该已经是反思性的立场。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)。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。这就是本文的起点。

② 感谢吕微先生对本文的审读和评议。我会接受他的建议进一步思考中国人的日常生活的现代问题与中国现代学术的复杂关联。

的同时,它也制造了中国社会的许多问题。当然,它承诺继续解答这些问题。我们从民俗学的学科史就能够清晰地看到这种内在的紧张关系和诡异局面。民俗学是中国社会科学的核心学科,不仅因为民俗学的知识生产在型塑普通中国人的日常生活的社会过程中发挥过关键的作用,并且有机会在今后相当长一个历史时期在重塑中国社会的思想与日常生活现实的关系上做出可能具有决定性意义的贡献,而且因为民俗学所研究的“俗”是以民族立国的现代国家的文化根基,而“民”是民主政体的政治根基。民俗发生于其中的日常生活应该是整个社会科学的知识兴趣的出发点和立足点,民俗学与日常生活最直接、最密切的联系内在地点定了它在社会科学中应有的位置。有鉴于此,我们今天对民俗学事业拥有更加乐观的预期。

回顾中国民俗学的历史,展望它的发展前景,我们不能不联系到普通中国人的日常生活在过去150多年不断被批判、反复被否定的遭遇。普通人的日常生活和日常心理都被持续的冲击扭曲得颠三倒四。一种可以心安理得、泰然处之的日常生活,或者至少不受外部力量强制介入的日常生活,对于平民百姓来说,多少年来都是可欲而不可求的了。普通人的日常生活近代以来不再具有不受干预的正当性,这在过去是民俗学参与制造的后果,这在现在也是民俗学要参与解决的问题。当我们的社会发展到人民可以奢望一种自在、自得、自由的日常生活的时候,原来可以轻易被牺牲的日常生活领域正在成为重点关怀的对象。相关的许多问题的提出与探讨,因其成因与解决之道都与民俗学纠结在一起,所以也为中国民俗学的发展提供了契机。

我们要在中国的社会科学的格局中,在中国人的日常生活的历史遭遇中看待我们的民俗学,“遗留物”(survivals)是一个很有用的概念。“遗留物”是西方人类学和民俗学在学科初期广泛采用的一个关键概念,但是它失去运用价值已经许多年了,因为它在理论上所归属的进化论在上世纪20-50年代受到了功能论的有力冲击而难以自圆其说,学者们不再有强烈的兴趣通过“遗留物”获得古代乃至原始的社会的信息。但是,“遗留物”概念在中国的遭遇却是另一个故事。虽然它在中国学界不再流行的时间也有十多年了,但是我在这里想把它重新激活,让它具有新的理论意义。我还是把它放置在时间的维度之中,不过,不是把它作为一个

重建历史的概念,而是作为一个观察社会过程的工具。

中国民俗学两次从文化“遗留物”的社会遭遇得到发展的灵感和机遇:一次是日常生活成为文化遗留物的过程,一次是文化遗留物反过来成为日常生活的过程。作为现代学术之一种的中国民俗学在1920年前后受欧洲学术的影响而产生,它是得益于“遗留物”概念的,因为民俗学的基本思想是关于历史的现代化信念和关于文化进化的遗留物理论。这是中国民俗学界看待中国民俗学的这段历史的一个常识。我在这里想谈的一个论点是,在后现代理论的帮助下,我们才有了一个新的视角看待民俗,于是我们发现,民俗学所研究的遗留物改变了“注定死亡(灭绝)的命运”,改变了与时间的关系的方向。时间不再是使遗留物衰老的因素,而是使遗留物增加活力的因素。我们在当下的中国社会看到,时间使已经成为遗留物的民俗枯木逢春,并且欣欣向荣。在此基础上,我想谈的另一个论点是,承认自己是民俗之“民”的群体正在快速地从可怜(从主流社会看)而无奈(从“民”自己的角度看)的农民扩展为公众(the Public),民俗正在逐渐被承认不仅是边缘群体的文化,而且也是整个社会的日常生活的公共文化(public culture),甚至是民族国家的立国之本。例如,“传统节日是农民的风俗”的观念正在向“传统节日是公共的节日”的观念和相应的公共政策转变,作为不能充分享受现代文化生活(如电视节目、音乐会)的边远农村居民劳动之余的娱乐的民间文艺现在一跃成为国家乃至人类的非物质文化遗产。

民俗与日常生活是联系在一起的。民俗存在于日常生活之中。在民俗学的意义上,民俗是被民俗学家发现并表述出来的那部分日常生活,它们被选中是因为它们符合特定的体裁(genre)或文化形式。^① 无论是否见诸写出来的文字,民俗学的研究通常是从界定“民俗”开始的。学者先要确定谁是“民”,才好选择找谁做调查,先要确定什么是“俗”,才知道调查什么。我们把民俗学工作的这个开端与“日常生活”概念联系起来,就会注意到,界定“民俗”的学术活动内在具有选择性,许多人(群体)事先就处于“民”的概念之外,他们的日常生活是不受民俗学打扰的。这是民俗学学科的常识。我的问题就想从这个常识开始。民俗学是调查日常生活的,我们的思考有必要在“民俗”与“日常生活”之间来回游走,而不应该在日常生活中发现民俗之后就置

一些关于民俗学田野作业方法的著作直接就教导研究生怎样从日常生活中发现民俗,而在田野作业当事人之外的角度或从田野作业的结果来看,民俗就是从日常生活中生发出来的(Schoemaker, 1990)。

日常生活于不顾了。

民俗所对应的共同体与它被研究的时候接受调查的对象并不总是同一的。“中国民俗”从来就不是通过对随机的中国人的调查来描述的。学者们用探究的眼睛盯住那些生活在当下却被认为在文化上不属于这个时代的“民”(folk),记录他们对仪式和语言的表演和日常活动,再把自己的记录视为一个更大范围的人群或共同体的民俗。民俗的实际表演主体和声称的名义主体常常是有差别、甚至是大有差别的。这种差别的存在,这种差别的大小及其程度的变化,都是值得思考的问题。谁被认定为民俗的主体而被学术之眼盯住,即谁的日常生活成为民俗学的调查研究对象,这种知识对象的地位对他们的日常生活有何影响,这些也都是有意义的学术问题。^①

在德国(Grimm格林兄弟的时代)和英国(William Thom s的时代)等西方国家开始出现民俗学的学术的时候,传统社会遗留下来的民俗正在成为国民的日常生活的一个较小的部分,所以很容易被视为在现实生活中出现却在实质上不属于现实的“遗留物”;民俗的实际主体只是共同体的一个部分,主要是指教育程度比较低的农民。

就民俗与日常生活、民俗的实际主体与名义主体的同一性而言,中国的民俗学在现代的出现与西方很不相同。如果说民俗是传统社会的日常生活,那么,中国的民俗在20世纪第一个十年几乎就是中国人的日常生活,因为现代工业化都市的日常生活在这个时候并不占重要的地位,与工业和城市联系在一起的人口规模还很小。如果以1918年北京大学的师生开始搜集歌谣在校刊发表作为民俗学在中国发轫的标志,当时被归入“民俗”的,不是已经失去原有功能的过去时代的文化遗留物,而是人们的现实生活的有机部分。在当时,几乎每一个人都实际上是这些所谓“民俗”的主体,其实“民俗”就是人们的日常生活,而不是日常生活所退化的遗留物。学者们当时无需跑到一个偏远的乡村找老人才能发现民俗。当时的日常生活整体上退化为民俗尚需时日,尤其需要等待革命运动的降临。以“遗留物”观念为基石的民俗学不是在20世纪第一个十年而是在20世纪80年代引入中国学界,在学理上可能才是顺畅的。民俗学来“早”了,它是强行进入中国社会

的。所以说,民俗学与中国社会的关系是不同于它与西方社会的关系的。这种差异是刺激我们独立思考的推动力。

民俗从日常生活到遗留物 再到日常生活的历程

确实确实,从“遗留物”这个概念来看“中国民俗”这个范畴及其相关研究在现代的发生和演变过程,我们看到一种非常有意思的现象。在中国学人从西方引进民俗学的那个时代,民俗学在工业化的西方是研究文化遗留物的学问。汤姆斯(William Thom s)在1846年创造folk-lore这个概念的时候,它的范围基本上是指“曾经流行的古老遗存”(popular antiquities)——这个概念在更早的时候被学者们所采用。(Brand,1777,from Dorson,1968:6)学者们也时常使用remains relics来指同一种研究对象。受泰勒(Edward Tybrr)的影响,(文化)遗留物的概念后来更为流行一些。他在《原始文化》(Primitive Culture)(1871)的第三章中用文化遗留物的概念把野蛮人的信仰和行为与现代社会的农民的民俗联系起来,认为各种类型的民俗都是原始文化留存在现代社会的残余。安德鲁·兰(Andrew Lang)继承了泰勒的遗留物学说,在1884年出版的《风俗和神话》(Custom and Myth)的第一章“民俗学的方法”中说,“有一门科学,考古学,搜集并比较古代种族遗留下来的实物,如斧子和箭簇。另有一门学问,民俗学,搜集并比较古代种族的非实体的类似遗物:遗留下来的迷信和故事,以及那些见之于我们的时代却又不具有时代性的思想观念”。(Dorson,1968:219)1914年版的代表英国民俗学会观点的《民俗学手册》由班恩女士修订并扩充,她在“引言”中说,“民俗”这个词取代了“大众古俗”,流行于落后民族或遗存在发达民族的不文明的阶级中的传统的信仰、风俗、故事、歌谣和谚语都被包括在它的名下。(Bume,1914)

“文化遗留物”应该是已经不能够发挥完全的功能的文化事象,或者是重要性大大地减缩了,或者是形式不完整了,或者是意义变得不明确了。总之,文化遗留物概念要表达的意涵是,本来是基本组成部分的文化要素现在从实际的功用上说处于可有可无的地步了。

这里又造成了一个诡异的局面:采风的“文化人”到村民家通常受到热情接待,已经习惯在冷漠的陌生人社会中生活的文化人深受感动,可是,这些人的成果,尤其是该群体的成果的总效应,造成了村民群体极其不利的话语地位,他们成为太多否定价值的代表,他们也没有申辩的回应机会。被观察的对象成为价值否定的对象,成为社会运动的对象,而作为主体的机会越来越渺茫。对伴随现代化过程的民俗学的反思要反思到这个层次,民俗学者的职业伦理才会提升到这个时代的制高点。

当中国人也有了表示文化遗留物概念的“民俗”的时候,民俗可以指向的对象不是遗留物,而是现实的日常生活。“民俗”在1920年前后的中国还没有在现代化的冲击下退变为所谓的文化残余,而是社会普遍通行的日常生活。从民间信仰、节庆活动、个人人生的通过仪式,到(衣食住行的)生活方式、口头文学,人们看见的不是一种文化的遗存形式,而是一种文化的完整形态和正常状态。

在随后流逝的岁月里,民俗学者,当然不限于民俗学者,在中国发现“民俗”,形成“中国民俗”的概念,由此使民俗学在传统日常生活向遗留物转化的过程中发挥了关键的作用。本来中国人自在地生活在日常世界里,以遵循日常生活的规则和逻辑,保持对日常生活的认同为常态。尽管实际的生活在家庭之间、社区之间相比较是会有雅俗、繁简等形式和风格上的差别的,但是人们对于日常生活的理念、态度是心心相印的。然而,民俗研究的知识生产与其他因素一起造成了一个社会后果:日常生活的社会分野和价值分档。在同一个社会和同一个时代,一些人有意地在日常生活上把自己与其他人区隔开,并由此形成先进甚至高人一等的自我感觉。

“一部分人先……”,表达了中国自近代以来的多种社会变化的模式。我们熟悉“一部分人先富起来”,告别贫穷。我们在历史上也看到,一部分人先信仰无神论,告别迷信;一部分人先摩登起来,告别旧俗。民俗学者并不一定有意造成民俗的消亡,但是民俗学把民俗从现实的日常生活中界定出来,实际上发挥了一种为社会成员提供告别对象的作用。

现代的民俗知识的社会后果是在时局中产生的,是思想和政治的精英为了寻求解决中国的现代困境而采取的策略的一个环节。本来是共同的、公共的日常生活方式,但是他们在知识领域把中国在西方世界面前的落后性托付给“农民”群体来代表,并让“农民”典型地代表中国民俗,^①结果造成农民的落后形象把本来是“普通而正常”的日常生活转化为公认的具有落后性的民俗,而让受到较多现代学校教育并能为国家的现代部门工作的人口逐渐脱离对所谓落后的“中国民俗”

的认同,促使他们学会生活在或者想象地生活在一种被界定为“现代生活”的日常现实里。在民俗学的定义和分类的知识与中国的现实建立深入的关联的过程中,知识生产和时间政治(politics of time)使社会主流或社会主体(尽管它可能仍然占人口的少数)习得了对现代性的想象和对中国民俗的不认同。现代的知识话语和政治使“民俗是处于社会下层和边缘的农民的生活方式”成为共识,即使是农民本身也接受这种说法,如果可能,也想早日摆脱民俗,证明自己进入了现代。随着现代化在中国的发展,人口中能够与现代性的指标(居住在城市,受现代教育较多,直接受雇于政府部门)发生直接联系的人越来越多,他们对现代性的想象越来越多地成为现实或者具有更多的现实性。他们对民俗的不认同使只要是与民俗不同的生活方式都容易被认同为现代生活而被接受。作为这种社会过程的结果,原来的日常生活逐渐失去了普遍性,成为与现代性相对的传统,最后真的在社会生活中向文化遗留物退化。

生活中的部分活动被界定为“民俗”乃至“旧俗”,被社会逐渐从生活中放逐出去,这是一个持续的复杂过程。一些人先行一步,在思想观念、行为方式上先进入“现代”。查阅鲁迅日记中关于“旧历新年”的记录,再参照年俗在整个社会的变化,我们能够得到一些生动的认识。

鲁迅日记中所记的第一个旧历新年是癸丑(1913)新年(鲁迅14:43)。他在大年三十和正月初一都在教育部上班,国家机构没有过年的概念,作为国家机构的工作人员,他们能够放弃旧有的过年方式。但是,从他提到店铺在三十开门而在初一不营业来看,社会上还是在过年。

在接下来的甲寅年(1914),国家在西历新年放假三天,在旧历新年放假一天。在西历新年的假日里,鲁迅和众友人、同事往来,饮宴,第一天上班,“上午九时部中开茶话会,有茶无话,饼饵坚如石子,略坐而散。午后汤尔和来部见访,似有贺年之意”。(14:96)他在旧历大年三十有八个朋友来访,有的还送了食品,在初一的假日只有一个朋友来,他自己的主要时间在睡觉,他初

① 民俗学在特定社区中通过观察日常生活而进行研究。生活世界(life world)是一个人们习以为常的、理所当然的世界(胡塞尔,1988:58-70),而民俗是其中的组成部分。日常生活成为观照的对象、反思的对象,这在中国是现代性发育起来并扩充开去的过程的一个环节,代表着这个过程(涉及普通百姓)和深刻性(渗入日常生活)。这个过程造就了“先进”(现代)与“落后”(传统)的概念,并形成了运用这组概念去进行社会空间分类(等级排序)的权力关系:城市是先进的,农村是落后的;市民是先进的,农民是落后的;接受现代学校教育越多的人越先进,其典型代表是知识分子,而接受学校教育不够的普通民众是落后的,其典型代表是农民。诚如孔迈隆多年以前就洞察到的,背负着各种标签的“农民”范畴在中国是现代知识分子结合政治力量创造出来的(Cohen,1993:151-170),认识到这些,我们就不会把农民问题放在客观、自在的历史中看待。

二到教育部上班的时候,办公室只有一个同事在,其他的都已经散去了。可见,官方重视西历新年,工作人员也真把它当做年过;官方也开始把旧历新年算做“春节”放假一天,工作人员也配合,但是一些人还是要兼顾过年的旧俗,以迟到早退挤时间。

鲁迅丁巳年(1917)的相关记载有这样一段:“春假。上午伍仲文、许季市各致食品。午前车耕南来。下午风。晚许季上来,并贻食品。旧历除夕也,夜独坐录碑,殊无换岁之感。”(14:263)也有国家假日,也有几位亲友来拜年,但是他自己意识到他与过年的习俗活动和心态已经相当隔膜了。

鲁迅日记从1912年5月到1936年10月的记载里,只有1920年(庚申年)的文字提到他举行了旧历新年的基本仪式:“晴。休假。旧历除夕也,晚祭祖先。夜添菜饮酒,放花爆。徐吉轩送广柑、苹果各一包。”(14:382)祭祖活动,在日记里此前没有提到,此后也没有再提。

壬申年(1932)初一的记载是:“旧历元旦。晷。下午全寓中人俱迁避英租界内山书店支店,十人一室,席地而卧。”(15:4)日本军队进犯上海,鲁迅的寓所处于战火的范围,不得不举家躲避。这次冲击使他在下一个年节写出了过年的家庭喜庆气氛:“旧历除夕也,治少许肴,邀雪峰夜饭,又买花爆十余,与海婴同登屋顶燃放之,盖如此度岁,不能得者已二年矣。”(15:60)

从日记来看,鲁迅在旧历年节的除夕和初一都仍然在案头工作,写书信,忙著译。再就是收寄邮件,光顾书店和文物市场,也偶尔提到买点心、玩具、酒饮、烟花爆竹。总有亲友来访,其中一些人会带食品作为拜年的礼物,但是他绝少在这个时间造访别人家。他有一次写到自己遵循包括祭祖的主要年节习俗,有一次过年(1924)喝多了酒。(14:486)总体上说,他熟悉过年的礼节和习俗,但是通常都没有积极性去依俗过年。像他这样的国家公务人员和知识分子,从上个世纪初就不再认真看待传统的新年礼俗了。尽管在行动上他们还偶尔应付一下过年的故事,但是在心态上已经拉开了显著的距离。

鲁迅的心态典型地反映了新兴的现代学人对于传统日常生活的态度。中国现代思想和学术的主要人物大都著文参与了把日常生活界定为“旧俗”并促使它成为文化遗留物的知识生产和思想运动。陈独秀、李大钊、胡适等其他的代表性人物都曾经激烈批判中国人日常生活的制度和价值。受他们的影响并在西方民俗学的框架里研究民俗的学者从事的一个主要工作则是把日常生活批判的关注点或热点作为民俗事象向学界

呈现出来。许多民俗事象本来都有它们很“自然”的日常生活,但是经过民俗学爱好者作为民俗单挑出来,就成了多少有些奇怪的现象。

民俗事象被界定出来了,它们并不会只是作为趣味读物停留在知识状态,而是必然会纠结在整体的社会过程之中。毫不奇怪,政府会选择其中一些民俗事象作为思想和政治运动要消除的对象。我们仍以旧历新年的遭遇为例。1928年5月7日内政部呈国民政府,要求“实行废除旧历,普用国历”的社会工程,原因是“考社会日常状况,十余年来,依然沿用旧历,罔知改正……一般民众之赛会、休沐,益复寻朔计望,蒙昧如故,于一国行政制度之下,百度维新之际,而政令与社会现状,如此悬殊,若不根本改革,早正新元,非惟贻笑列邦,抵牾国体,核与吾人革命之旨,亦属极端背驰”。于是,“拟办法八条,冀从根本上谋彻底之改造”。(中国第二历史档案馆,1991:424-426)其中,第二条办法是严禁私售旧历、新旧历对照表,第三条办法是严令京内外各机关、各学校、各团体,除国历规定者外,对于旧历节令,一律不准循俗放假;第四条办法是通令各省区市妥定章则,公告民众,将一切旧历年节之娱乐、赛会等一律加以指导改良,按照国历日期举行,例如将旧历年节元旦日应有之一切热闹娱乐举动移至国历新年元月内举行。从20年代到40年代,民国政府和知识分子倡导了层出不穷的“民众教育”、“乡村建设”的运动,反复用“民俗”、“旧俗”或“陋俗”来操作改造农民所代表的生活方式的方案。

先是“先进”的知识分子、政党尽管身处固有的日常生活之中,但是不认同(温和)或者鄙弃(激进)那种生活,随后是这种“不认同”成为普遍现象,成为时代的思想潮流,尽管相当多的人实际上还得无可奈何地那样生活,时间和社会运动接着造就了新的现实,旧的日常生活形式真的在现实生活中向破损、残缺、次要的“遗留物”蜕变。

在社会主义中国建立和发展的过程中,民俗加快了成为遗留物的速度。国家不断地对每一个普通人进行社会主义教育运动,在1958年之后逐渐造就了这种形势:每个人都被纳入单位或人民公社的制度之内,不再有自由的时间、空间和自主支配的资源开展民俗活动。学者们从中国人的日常生活中界定出了“中国民俗”,并在此时目睹了民俗在社会主义中国成为遗留物的结果。在“文化大革命”期间,在传统的日常生活真地成为遗留物的时候,民俗学却成为了被限制乃至被取缔的学科。其中的原因总是被说成它被贴上了资产阶

级反动学术的标签,但是我们未尝不可说,这是因为民俗学已经完成了它的现代使命,配合现代化运动,用“民俗”把中国人原有的日常生活转变为“遗留物”,从而使中国原有的日常生活形式被清理出现实的日常生活。

我们再以巴金日记对春节活动的记载来看“四清”前后“遗留物”在知识分子生活中的最后消隐。在1963年到1965年的三个春节期间,巴金在家里和在文联所做的事情大致相同:亲友聚会,在家里看电视节目,同事拜访,在文联参加联欢和聚餐。大年三十有一顿比较受重视的晚饭,巴金在1963年和1964年的日记中都写明是吃“年夜饭”,(25:208)吃“年夜饭”,(25:351)而在1965年的日记里写的是“吃晚饭”。(25:476)他在1963年多次使用“拜年”指亲友之间的走动,而在此后两年的记录里一次也没有使用“拜年”二字。在“四清”之前,他们知识分子还在过年,虽然已经不沿袭旧俗,但是还用加引号的方式沿用旧俗“年夜饭”、“年夜饭”的说法。显然,经过“四清”的洗礼,他们很自觉地全部放弃了旧俗的说法。他们虽然过春节,但是要把春节当做一种全新的文化活动。这还不够。春节本身就是旧俗范畴,更彻底的做法是取消春节。果然,“文化大革命”兴起不久,国务院在1967年1月30日发出通知,说是为了适应革命形势,根据群众要求,春节不再放假。第二天,全国的报纸发出一片响应之声。传统新年一变为旧历(废历)新年,再变为春节,到此似乎要销声匿迹了。(最起码是民众不能名正言顺地“过年”了)一种生活方式就是这样蜕变为文化遗留物了。

过去二十多年,中国民俗学界习惯用“民俗事象”,有时也混用“民俗事项”。民俗是“事”(儿),“事”(儿)过去了,还有“象”留在人们的记忆里,“象”还可以活在人们的语言文字里,作为“遗留物”。民俗作为文化,既在日常生活的意义上以活动的方式发生,也在社会记忆的机制中以抽象符号的形式存在。民俗在日常生活的意义上消逝,成了文化遗留物,但是如果不出三代,并不难还魂入世。何况,中国社会重新开始改革开放的时候,传统日常生活的亲历者整个一代人都在世。遗留物甚至都不用借体就能还魂回到人世间。

在1978年前后,随着开放政策的落实,民俗学也在全国的高校和研究机构得以恢复起来。民俗学关于中国民俗的研究基本上是关于文献和记忆中的“遗留物”的搜寻和发掘工作。此时的中国民俗学,才更像是20世纪20年代以前的英国民俗学,也就是关于遗留物的学术。我的前辈大都是在几千年的古籍里、在1920-1950

年的报刊所刊登的调查报告里、在对老人的询问里获得关于中国民俗的资料。十多年不具备社会能见度的文化遗留物再次出现在新出版的学术书刊上了。我在这个时候开始成为民俗学专业的学生。我现在无意隐瞒我当时对民俗学研究取向的失望。我在1990年写作博士论文的时候,我的一个主要的意图就是批判民俗学的遗留物研究。但是,后续的历史却证明,这个时期让文化遗留物在知识上重新成为可见的(visible),对于中国社会在后来的变化中重新建立与自己的传统的连续性具有关键的作用。当时对“遗留物”作为文化现象的发掘,对“遗留物”的言说作为合法话语的呈现,实际上奠定了中国社会后续发展的文化基础,凝聚了中华民族的文化认同的集体意识或集体无意识。当代社会有一种奇妙的机制,个别或少数现象要较快成为常见的社会现象,必需把它说出来,(不管是从正面说还是从反面说)成为众所周知的事情。不管民俗学者(当然不限于民俗学界)在那个时代对作为遗留物的中国民俗说了什么或者怎么说过,我们今天感到欣慰的是,他们的述说本身开启了遗留物重新成为日常生活的有机组成部分的可能性。他们的论说曾经被中国社会科学的兄弟学科所忽略、轻视,事实是他们的学术活动参与改变了中国的文化现实,最起码是呼应、催生了一个新的文化中国的问世。

中国民俗学在恢复起来之后所谈论的作为日常生活退化的结果的遗留物,在过去近30年里逐渐地从历史文献和老人记忆中回到了现实的生活中,成为了日常生活实践。寺庙的遗址上盖起了寺庙,传统的节日习俗又成为人们的生活的一个部分,民间歌舞又以传统的形式出现在仪式和庆典活动之中。这些昨天的遗留物成为了今天的现实,这种现实在中国知识界已经被通称为“民俗复兴”。按照我们这里的线索来说,民俗复兴是指民俗从遗留物转变成为日常生活,或者表现为文本被实践,或者表现为记忆在现实中复活,或者表现为功能萎缩、形式残缺、位置边缘的传统文化活动在社会中重新传播开来并活跃起来,成为可以被完整地认定的生活民俗。我们清醒地看到,30年的民俗复兴并不会把日常生活带回到150年前,其间一些原本复出过的民俗后来又失传了。但是不可否认,30年的民俗复兴把一度彻底断裂的日常生活传统接续起来了,例如,在大的时空范畴,寺庙的重建和传统节日的复活恢复了中国的空间景观和时间框架的中国性;在衣食住行的细节上,红色的衣服和腰带,补气祛火的食物,接风的饺子送行的面,住所的朝向和环境,都或多或少包含

传统民俗的要素,体现或强或弱的传统生活价值。民俗的复兴不能把当下的生活变成传统的生活,但是民俗的复兴绝不是当下生活的无关宏旨的点缀,而是使当下生活在整体上具有独特的文化身份的药引或点睛之笔。

民俗学顺应民间文化复兴的发展路向

传统生活的文化遗留物再现实化已成大势。我们当下的日常生活已经是接续了中国生活传统的现代生活。以国家的名义、以意识形态的名义说话的人对这个演化过程的评判也一直在转向。从大骂死灰复燃、沉渣泛起,到作为统战和经济的考虑加以容忍,再到称赞良俗复兴,有话语权的各色人等对这个过程的评价确实发生了巨大的转变。最近几年国家把非物质文化遗产的保护列为国家的文化事业,知识分子群体也在这段时间因为形成推动文化自觉的共识而看好民俗。于是我们满心欢喜地看到,民俗学在多个层次都能够找到自己的发展机会和路径。去田野发现已经复兴的民俗并大张旗鼓地张扬其中的良俗,自然是民俗志的基本工作;投身到火热的发掘并保护非物质文化遗产的事业当然也是民俗学界建功立业的正路。前一个机会是老百姓的历史选择造成的,后一个机会是联合国和政府的决策带来的。仅止于此,中国的民俗学就已经拥有了宽广的发展空间,我们就能够有一个时不时地在媒体上热闹起来的民俗学。

民俗学界还有更富于挑战性的工作。从“日常生活”的概念入手,我们还应该承担起一个十分艰巨的使命:在中国造就公共知识,说明普通人的日常生活具有自我选择的正当性,从而促使整个社会对他们的生活予以应有的尊重。国家和知识分子不要再以一直以来的方式过分地把符号暴力施加于普通人的日常生活,不要再把他们的日常生活强行模铸在“先进-落后”的框架里,而要让普通中国人的日常生活重新保有生活世界的理所当然。民俗学者要发挥自己的专业优势,以服务于自己的研究对象的职业精神,促成这些观念成为中国社会的共识、常识和基本道德价值。

非物质文化遗产保护项目也可能最终影响社会对普通人日常生活的评价和态度,不过,那还要看保护项目在什么思想指导下操作。执行保护项目的人可以有两种心态,一种是淘金人洗沙的心态,一种是百花仙子采花献礼的心态。淘金人眼里只有金子,把沙子看做完全不一样的废物。百花仙子眼里都是鲜花,被选中的固

然是好花,没有被采摘的也可能是好花。保护项目的推动如果是以沙里淘金的观念来做,则不会对普通人的日常生活带来多少正面评价;如果是以花中摘花的观念来做,则会把具体项目所得到的肯定扩大到整个日常生活领域。是否把项目所从出的日常生活也纳入关怀的视野,这是需要所有同仁认真对待的大问题。

我们可以从非物质文化遗产保护项目顺势关心相关群体的日常生活,我们又何尝不可以直接进入“正确对待普通人的日常生活”的主题。民俗之“民”已经在近30年里复兴了日常生活的中国性,我们现在营造让他们的日常生活成为完全被正常看待的知识氛围,可说是正当其时。我们在此试着从三个思路来探寻达到这个目的的路径。

我们可以更多地投入关于民俗的公共性的知识生产。我们把民俗与日常生活概念结合起来的一些看法可以转换为民俗与公共性的关系的认识。民俗不是个人现象,公共性恰恰是民俗所内在地具有的基本属性。在150年前,民俗在地方社区和国家层次都具有充分的广泛性即公共性,民俗在那个时期就是生活中的公共文化。在新文化运动造就了国家的新的主导文化之后,民俗被认同现代文化的新社群所否定、排斥,成为边缘文化(边缘群体和边缘地位的文化)。它作为文化的公共性被销蚀了,精英阶层甚至极端到不允许对它抱残守缺的民众主张它有任何公共性,因为精英占据了所有重要的公共空间和公共话语,它的公共性就演变为弱势的群体性。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。几大传统节日在社会流行面和媒体关怀程度上都算得上是国家的公共民俗,非物质文化遗产国家名录的建立也可以说是在承认它们在国家层次的公共性。这些代表着民俗复兴运动的最高发展水平,但还不是民俗整体的社会处境。如果我们借助知识界关于文化自觉的思潮,用专业优势做好公共民俗的文章,让国人认识到民俗是中国立国的文化根基,改正历来对于普通人的日常生活的扭曲态度就会顺理成章。

改变现代化运动以来对于民俗的态度在思想上还是要借助后现代的理论方法。在中国学术界,对后现代思想的适用性有两种对立的说法:一说“中国还没有充分的现代性,何以奢谈后现代性?”一说“世界学术在总体上浸入后现代氛围不止20年了,我们的观念停留在

过去又如何能够有新思想？’我个人认为，社会发展的现代与后现代并不必对应思想的现代与后现代。对于民俗学界来说，我们无意于成为后现代思想在中国的继承人，我们根本就不可能加入那个知识谱系，但是我们要清醒地意识到，我们不得不在后现代的思想方法发挥重要作用的知识氛围^①里从事学术，并且后现代学术资源对于解放“民”与“俗”具有独到的知识创新的效力。

现代思想的利器是科学和理性，知识界借助专业化垄断性地使用这两把利器，为世界造就了意想不到的成就，也使世界形成了按照距离科学和理性的距离而划定的等级结构。这个后果恰恰是违反民主、人权的价值的。就民俗学所关心的基本问题而言，科学和理性的作用被过分夸大乃至神化，民众的日常生活被过分压制而无冤可申，才有民俗一度成为文化遗留物的遭遇。现在，生活中复兴起来的不仅是传统节日习俗，还有民间宗教、民间歌舞、民间医药、民间工艺，等等。其中那些能够直接与市场和政府的经济建设衔接的部分，比较容易证明是有积极功能的。但是，表现信仰的仪式活动却因为与无神论的国家意识形态和科学相矛盾而不能被国家认为是正确的或正当的，各种手工艺的价值也只能依据物质性的功用而非对于人的内在意义被评价。

我们并没有必要把后现代性当做反对科学与理性的武器，但是后现代主义对于科学与理性的置疑最起码让我们有理由重新思考科学、理性与日常生活的关系。后现代的思想观念对科学、理性在社会中实际上以科学主义和理性神话发挥作用的历史事实的批判，对科学的实践主体与民俗的实践主体的关系是先进与落后的关系的现代意识形态的批判，将给普通人在日常生活中自由运用民俗的正当性提供思想的空间和知识的条件。要拯救生活世界不被意识形态彻底殖民，让普通人有一个自在的日常生活，我们所能够做的是建立知识的防火墙，不让一些人为了自己的生活而借助科学与理性作为工具干预他人的日常生活。在具体的论题上，后现代思想对于重新理解民俗及其主体在当下的地位具有支持作用。例如，在后现代时间观对于单线进化历史观的批判中，我们很好理解生活中的民俗的当代性而避免用历史性围困民俗及其主体，我们也容

易剥下民俗的“封建”标签。后现代思想诉诸改造既定的知识、权力的等级结构，这无论如何对于处于上下关系的底端、中心与边缘关系的末端的民、民间、民俗都是机会。

在改革开放的政治运动和后现代的思想运动的过程中，中国社会正在形成一种以现代技术和财富支撑的混合古今中外的文化要素的日常生活，民俗学者也当然应该主动投入对于这个过程的追踪调查研究。这些是日常生活的问题，是民俗的问题，也是这个国家在这个时代的主要问题，因此中国的民俗研究可望在中国成为越来越重要的学术。像中国这样的后现代化国家经历了日常生活的创痛，现在有必要也有机会探寻“太平日子”所包含的关于日常生活的古典理想。这是我们自己的社会向民俗界提出的重大知识需求。中国民俗学界受时代和社会所赐的这个发展机会将使它的知识生产处境不同于英美国家的民俗学，因此，这个学科在这个国家具有广阔的发展空间。

中国民俗学在现代参与日常生活批判，顺应现代化的潮流，那是那个时代的知识使命。我知道也完全能够理解，我们之中的许多人仍然愿意继续近代以来知识界所开创的未竟之业。这里面永远都有很好的学问。但是今天我们面对的是另一种局面，另一些问题更具有优先性和紧迫性，我们要同时承担起另外的角色。让普通人有一个更多正面意义的日常生活，是中国的经济（小康）、政治（民主）的大政方针的目标，民俗学界也能够从文化上参与其事。我们大家的经历就证明，民俗学正为普通民众在日常生活中“享太平”创造文化和学术的知识条件，这个社会也正在新的时代成全民俗学。现代与后现代，对于一些人来说是前赴后继的关系，对于另一些人来说是并驾齐驱的关系。如果不是处于后现代的思想氛围，民俗的复兴是不可理解的，也是不可原谅的。但是在物质和技术层面，现代化仍然是中国人的未竟之业，国家和知识分子对于普通人的日常生活仍然要有所作为。现代与后现代，同时都是日常生活的处境，现代与后现代的思想，同时纠结着日常生活。因此，不管个人采取什么路径做文章，结果都会是民俗学群体更有能力应对更复杂的社会知识需求。与十五年前的情绪低落相比，我们今天越努力，我们就越乐观。

^① 感谢杨春宇从澳大利亚发来批评意见，他提醒我对民俗与民俗学的后现代遭遇要有明确的定位。我们确实难以把自己定位于后现代（性）思想，我们实际上真正能够做的是在从事专业工作的时候自觉意识到自己处于后现代（知识）氛围，可以借助后现代思想光辉看见原来的盲点、盲区。也就是说，我们不是像后现代思想家一样思考，但是我们是在他们的启发下思考。

参考文献：

- 赫勒著 衣俊卿译《日常生活》[M]重庆：重庆出版社，1990。
- 衣俊卿《现代化与日常生活批判》[M]北京：人民出版社，2005。
- Schoenaker, George, ed. *The Emergence of Folklore in Everyday Life: A Field Guide and Sourcebook*. Bloomington: Trickster Press, 1990.
- Dorson, Richard. *Peasant Customs and Savage Myths*. the University of Chicago Press, 1968.
- Burne, Charlotte Sophia. *The Handbook of Folklore*. London: British Folklore Society, 1914.
- 胡塞尔著 张庆熊译《欧洲科学危机和超验现象学》[M]上海：上海译文出版社，1988。
- Cohen, Myron. *Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese Peasant*, in *Daedalus*, 122, no 2, 1993.
- 鲁迅《鲁迅全集》(第14卷、第15卷)北京：人民文学出版社，1981。
- 巴金《巴金全集》(第25卷)北京：人民文学出版社，1993。
- 中国第二历史档案馆《中华民国史档案资料汇编》(第五辑第一编文化类)[C]南京：江苏古籍出版社，1991。

一次成功的田野调查——评《中国蓝夹缬》

夹缬在唐代盛极一时，以后渐衰，到明清便如凤毛麟角，渐不为人所知。近代学者常有提及夹缬，但通常将其与灰缬（蓝印花布）混为一谈，已难明其详。它只在伦敦的大英博物馆和日本的正仓院被当做“国宝”供奉起来了。

从这个角度来说，《中国蓝夹缬》的出版是一件值得欣慰的事。

作者张琴是位认真的人，花了五年多的时间跑了许多地方，就为了弄清楚中国夹缬的最后使用地域究竟在哪里，有多大，同时又以夹缬为核心，旁及到夹缬文化圈内的靛农、牙郎、雕版人、印染匠之间连续下来的社会生产链，连同他们的技艺传承、谱系、家族今昔兴衰实况，以及和周边社会经济变革的关系等等，将其一一爬梳，条分缕析，让我们看到的不仅是夹缬自身的技艺如何在社会演进中自立自强，而且一个新的、难度甚大也是更重要的发现，是作者看到了从夹缬的纹样中折射出来的几代人具体而微的精神文化形态——这就是作者辗转于山野村镇中一一验证的夹缬戏文故事，从而把夹缬的研究课题从一般性的民间工艺层面拓宽到丰富的人文社会生活中，使夹缬从一幅被面成为认识流传地民间文化圈的路标。

根据作者的考证，夹缬戏文基本取材于永昆，即昆曲家族里的“草昆”。从永昆戏文开始，作者开始寻找当年的戏班和演员，居然还能找到硕果仅存的老艺人，从此又揭开一个基层社会群体的生活全景，把名不见经传的社会常民和草台班子的昔日生存方式记录下来，也映衬出今日仍然存在于乡间的草台班子的实况。

要一一辨识夹缬戏文的名目不是容易的事，它是平面的，而且因为浸染工艺的制约，形象蓝白两色交错，乍看之下，未免眼花缭乱。况且现代时尚青年远离戏剧已日久，不识形象，不知韵味，遽论辨识！但本书却似坠入戏迷魔道，花大钱去听昆剧之外，更多时间在翻阅戏剧史料，京剧、昆曲、永昆、乱弹，能找到的几乎都找到，就像追访那些垂垂老矣的昔日当家旦。

沈从文晚年曾告诫他的同乡说：不管什么事，只要不间断做上十年，一定会有成果。张琴做这件事用了五年，已经有了不小的成绩，可见真做学问的人不骗人。

张琴在几年中收集到实物资料有1500幅，在这个基础上才谈得上基本的分析和研究，除了上述考释夹缬戏文之外，最重要的是把夹缬的流变史作了分期判断——依据具体的纹饰内容，从地域的空间流布，到历史前后的时间传递，勾勒出七大阶段，并因此提出“蓝夹缬”概念。同时，这七大阶段的题材转变，正是社会现实的变迁在这个小小区域的反响之一，从世情到人情，作者为读者展开了一幅尚存于现实的民生画卷，是苦是乐，还是悲欣交集，当由读者去体会了。

在已考释确定的戏文中，作者看到一个地方区域的常民审美倾向的集体无意识，在历史积淀的成因外，当下的审美倾向往往由某一地的戏班子在浪迹江湖跑码头的过程中渐进塑造而成。具体的某一位戏迷雕版匠师偏爱哪一出戏文剧情，则由其个人的兴趣爱好决定，这个兴趣又决定了他创制夹缬花版的选题。只是这个选题内容因为“图案化”的处理，已不被此区域成员认知，他们仍然只当做常规的蓝夹缬被面一样使用。由此可见，雕版匠师有时是把手艺当做个人的艺术表现，和宋元文人画家一样，独抒胸臆。而戏文的精神文化在他手上成为题材表现，再刻成花版的时候，已转化为物质文化形态，而融入更深厚的由历史积淀而成的集体审美无意识之中了。

综上所述，本书已不限于工艺或民艺本体的研究，而把蓝夹缬物质文化形态作一整合，交叉到其生成演进的社会各相关层面，种种结论来自作者长期的田野调查工作资料，完整地展示了蓝夹缬——这自生自灭的传统手工艺的生态实况。这是我读完书稿后的认识，同时也因为了解一点作者的研究进程，所以就写了上述的话。（学苑出版社2006年5月出版）（梅芹）