

编者按

福田亚细男先生,前日本民俗学会会长,历任日本国立历史民俗博物馆教授、新潟大学教授、神奈川大学历史民俗资料学研究科教授等职,现任国立历史民俗博物馆名誉教授。福田先生是日本“二十世纪民俗学”的代表,批判性地继承了“柳田民俗学”,所提出的“地域民俗论”“村落社会论”等具有广泛影响。值得一提的是,福田先生组织的中国调查项目历时二十年,对于中日民俗学人的交流与合作做出了突出贡献。中国社会科学院文学研究所施爱东研究员在日访学期间,于2010年9月3日对福田亚细男先生进行专访,旨在加深两国民俗学界的相互理解,本刊特配发福田先生的新作以飨读者。今后,还将不定期刊载对海外民俗学名家的学术专访,敬请留意。

民俗学在国际与代际之间的相互理解

——对话福田亚细男

[日]福田亚细男 施爱东 彭伟文(译)

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2015.03.005

一、柳田国男时代的日本民俗学

施爱东:我先说说这次对话的目的。我想通过与福田老师就中日民俗学史上一些问题的对答,一方面让我们更清晰地理解日本民俗学的历史,同时也让福田老师能了解到中国当代民俗学的一些不同的侧面。我想从柳田国男开始谈起。我读过一些福田老师的书,里面有介绍柳田国男创立民俗学之初的一些情况,我想了解一下,柳田国男之所以能够创立日本民俗学,能够深入到日本各地进行民俗调查,他的调查经费是哪来的?

福田:柳田没有经费,他的调查基本上是花自己的钱。从1900年到1919年他一直在做公务员,有比较稳定的收入;从1919年辞职到1930年他在《朝日新闻》做评论员,收入也比较稳定。他用这些收入支持他的民俗调查。

施爱东:但在后来,他组织民俗学讲习会之后,带了那么多学生,他制定调查问题和计划让学生出去调查的时候,这些学生的经费从哪里来?

福田:第一次有组织的调查是1934年的山村调查,后来还有海村调查等,当时有个日本学术振兴会,从学术振兴会申请到经费,基本的流程是柳田国男提交他的调查计划,从那边申请到经费。

施爱东:这些学生的构成是一个什么样的状况?这些人为什么会愿意跟着柳田国男从事一种前途未卜的工作和事业?

福田:参加调查的理由每个人都不一样,很难有统一的理由,其中比较重要的就是“转向”。“转向”应该是日本特有的词。1920年代末开始到1930年代初,抱有马克思主义思想的年轻人,他们进行各种各样的活动,政府出台一些对策和法律规定,像《治安维持法》等等,对他们的活动进行

作者简介:福田亚细男,日本国立历史民俗博物馆名誉教授(日本佐仓 285-8502);施爱东,中国社会科学院文学研究所研究员(北京 100732);彭伟文,浙江师范大学体育与健康科学学院讲师(浙江金华 321004)。

了一定的压制,有一些人被抓捕,有一些人被起诉,政府要求这些年轻人放弃他们的马克思主义信仰,或者唯物主义历史观,以及以这些思想为基础的革命运动。因此这些年轻人就必须做出表示,认识到自己原来所持的马克思主义思想是错的。历史上不是也有这种事情吗?在国家的压力下去做一些什么事。这个就叫做“转向”。作为“转向”的证明之一,就是表示会另外参加一些跟马克思主义思想完全没有关系的活动。参加民俗调查活动就是这些另外的活动之一。其中一些学生就是这样转而参加了柳田国男的民俗调查。其中很有名的例子就是大间知笃三,他在东京大学成立了一个“新人会”^①,自己担任干事,领导社团做各种各样的宣传活动,后来就被当局抓起来,政府让他必须有个“转向”,他就转而参加柳田国男的民俗调查。

施爱东:原来伟大的事业总是有一些因缘际会的因素。这么说柳田国男的学生其实大部分都是业余的,是转向来的、非专业的。只是类似于参加业余的民俗学活动,而非专职的从事民俗学事业。

福田:确实是这样。他们在自己的大学都是有其他的专业,在参加民俗调查之前没有专门学过民俗学;他们是来到柳田国男身边才开始学习民俗学,也许有人读过柳田国男的书,被柳田国男所吸引,从而参加他的活动。

彭伟文:这些参加活动的年轻人,他们在参加完活动之后有没有人一直跟随柳田国男,从事民俗学?

福田:刚才说大间知笃三就是其中一个,此外还有几个。在1933的秋天到冬天,后来讲义被编成著名的《民间传承论》。柳田国男把这些年轻人叫到自己家里,一周一次课,这是学生们开始系统地接触民俗学知识,这之前没有进行过系统的民俗学教学。

施爱东:讲课的内容、讲课的教材是柳田国男自己编纂的还是借助于西方的理论?

福田:基本上按照柳田国男自己的想法建构起来的民俗学理论和方法。

施爱东:柳田国男对于民俗学的第二代学者,对于民俗学进入高等院校,他有什么看法?

福田:柳田国男对于民俗学进入大学占据一定的位置,有了国家的保障,还是有很大期待的。第二代民俗学者,和歌森太郎就是很典型的例子,和歌森太郎很年轻的时候就是东京教育大学有名的日本史老师,但是这批人在柳田国男的身边还是相对比较新的一批人,不是1930年代聚集的那批人,他们是1940年代才到他身边的。柳田对这一批人比较重视,是因为他们在大学占有一定的位置,可以进行民俗学的研究和教育,柳田对他们这一代是寄予很高期待的。

施爱东:中国许多民俗学者对于折口信夫几乎是一无所知,但是在日本我看到很多关于柳田国男和折口信夫比较的论述,甚至还有专著,我想问一下,折口信夫在日本民俗学的发展过程中扮演一个什么样的角色?

福田:这个比较难说清楚。折口信夫一直以柳田国男的弟子自居,从柳田国男那里学习民俗学,但是他做的民俗学跟柳田国男有很大的不同。首先主要的不同之处在于折口信夫主要是从国文学、古典文学出发。他的兴趣在那里,学术基础也在那里,跟柳田国男有很大的不同。折口信夫对他所在时代的民俗进行调查,但是他的学术取向按照现在的说法就是本质主义的学术取向,想知道这个东西在远古时代是怎样的,或者说从远古时代到现在的过程是怎样的,或者说这个东西的原型是怎样的,这个是很大的不同。柳田国男的民俗学是把一定的程序教给大家,谁都可以做的那种;折口信夫则是自己去看,自己去感觉,跟着自己的直觉去理解,建立假说。这点是很大的不同的。

施爱东:也就是说柳田国男执行一种有既定程序的、模式化的,其他人可以操作的、相对稳定的研究方法?折口信夫的学生认可自己或者老师是民俗学者吗?

福田:折口信夫和他的学生认为是在做民俗学,但是日本民俗学会还是以柳田国男的方法为

^① 对体制持批判态度的学生运动组织。——福田补注

基础,折口信夫的学生也有加入学会,但是很少有非常明显的活动。折口信夫的学生对折口信夫创造的术语,像“来访者”^①这样的术语,一直非常重视,一直在沿袭使用,如果没有充分理解的话,很难正确使用,翻译也很难翻译,他的学生在用这些词,珍视折口信夫创造的这些术语。

施爱东:我从资料上看,在1952年代,有个叫窪德忠的学者,在国学院大学的一个汉学会上宣读过一篇关于“庚申信仰”的论文,他提出一个论断,认为日本的庚申信仰是受到了中国道教传统的影响,这个论断与柳田国男认为庚申信仰是日本本土文化很不一样,所以受到柳田国男众弟子的一致反对。窪德忠不服,为了证明自己的论点,花了七年时间进行了详细的调查研究,他在后来的回忆录中说,当年国学院大学是日本民俗学的大本营,虽然他捅了马蜂窝,但柳田先生后来曾大度地表示赞赏他的部分观点。可是,据说柳田的那些学生却一直都在反对他的论点,结果等柳田先生一去世,这些学生就不再反对窪德忠了。我想问的是,日本民俗学界在柳田国男去世前后有何变化?

福田:柳田国男的去世对日本民俗学界的影响非常大。柳田国男在世的时候,整个研究是围绕着柳田国男进行的,整个研究体制也是如此,大家都去民俗调查,拿回来后的调查分析与研究都是依靠柳田做,其他人只做调查。柳田国男去世和去世前几年,这些东西做不了的时候,研究就停滞下来了。以柳田国男为中心的研究是基本状态,也有一些柳田国男系统之外,在大学执教的研究者也在做些零星的研究。但在柳田国男去世前后那段时间,能够独立做研究的非常少,基本上就是登到杂志上面,或者把做调查的资料送到柳田国男那里,柳田国男把这些资料进行总结和研究,或者把这些资料用到柳田自己的研究中去。柳田国男一去世,很多民俗学者都处于比较空虚的状态,做过的调查没有人来用,没有人评价,他们不知道该怎么办。

施爱东:日本满铁调查部在中国进行了持续的情报调查工作,日本民俗学开始兴起的时候,正是满铁的用人之际,柳田国男培养了这么多训练有素的学生,这些学生有没有到中国来做调查的?

福田:满铁的调查基本上是政治、经济、法律这些人来做,柳田国男周围的人基本没有做。也有一些民俗学者,比如大间知笃三去满洲建国大学教书,还有直江广治念完大学去北京教中学,念大学时跟柳田国男做调查,后来在辅仁大学开过课。有几个这样的人到过中国。还有一些不是本人的意愿,被征兵派到中国去,作为普通的军人或军官,就在行军的过程中,观察中国的农村和农民,可能受过柳田国男民俗训练的影响,他们做过一些记录,就是对中国的农村有兴趣,有这样一些。像满铁的调查,在中国和日本要评价都是很困难的。民俗学界在中国没有进行过满铁调查这样有组织性系统性的调查,只有一些个人的,因为各种各样的机会和原因,到旧满洲或者到北京近郊,做一些调查或者行军之余的观察和记录。

施爱东:这些人在从中国回到日本之后,有没有对中国的民俗现象做过一些相关的研究?

福田:这些人,包括大间知笃三回来以后,有一些是民俗学的代表人物,但是没有进行中国民俗的研究,可能写过一些相关的东西,但是没有研究类的。唯一回来之后还进行与中国有关的研究的,是直江广治。

施爱东:日本的民俗学之所以能够进入到大学体系,是因为这些民俗学者做了很大的努力还是遇到了什么机会?

^① 原文为“マレピト”,此处使用的“来访者”是该词汉字表记的一种,此外常用的汉字表记还有“稀人”“客人”“异人”等。折口信夫在1920年代初进行了两次冲绳之旅,在1925年的《古代生活的研究——常世之国》提出这一概念,最后在1929年的《国文学的发生》进行了概括性阐述,即“来访者就是来访的神”。该理论的基本内容为:常世(长存的世界)被认为是死者所居住的国度,保护人们不受恶灵侵害的祖先就住在那里,由此农村的人们产生了每年祖灵从常世定期来访,为人们带来祝福的信仰。祭礼中使用的树干、竹竿等高高竖起的祭礼标志物(依代),就是为来访的神落脚而设的。因为这种来访很稀少,因此称为“マレ(“稀少”之意)ピト”。他推定现在成为佛教节日的“盆”,原本也与来访者信仰有着紧密关联。进而,偶然来访的过路旅人、漂泊艺人等也被归入来访者之列。这一概念是理解折口信夫民俗学思想的关键概念,给后世的民俗表演艺术研究带来了很大影响,“依代”则成为所有日本民俗学研究者都非常熟悉的常用概念。——译者注

福田:作为一个大的背景,二战结束以后,日本学术整个都有一个很大的变化,普通人的研究也变得非常重要。当然也还是因为民俗学界的努力。

二、福田以及菅丰时代的日本民俗学

施爱东:福田老师是第二届的民俗学学生,作为第二届的学生,你们受到了哪些民俗学的训练?

福田:我是1959年进大学。东京教育大学1958年就开始招收民俗学的学生,民俗学的老师们对于进入大学教育体系的民俗学学生也没有足够充分的经验。当时的民俗学教学是非常朴素的。当时人文科学的教学分成讲义和特殊讲义两种,简单地说就是基础理论的教学和特殊领域的具体问题的教学,还有一些地理学、社会学的教学,另外就是实习和实地调查。

施爱东:在上次东京大学菅丰主持的“超越福田亚细男:我们能够从‘20世纪民俗学’实现飞跃吗?”会议上,我看到民俗学会的女性会员们都很崇拜福田老师。另外,我在翻阅柳田国男先生的生平画册时,也发现很多女性崇拜者围绕在柳田先生身边。我想,在日本是不是有这样一种崇尚男神的传统?日本民俗学会女性会员在日本民俗学界起到了一种什么作用?

福田:柳田国男身边聚集的学生基本上以男性为主,他当时有一种想法:女性的问题由女性去研究有一定的有利条件,或者认为女性能发现一些女性独有的问题,然而女性研究者进行民俗研究的机会不是很多。当时他发起成立了一个女性会,跟后来的女性民俗学会有点关系吧。大概是在战后,有一段时间认为女性研究,以及女性研究者都是非常重要的,但女性研究者在大学里很难得到研究职位,所以就成立了女性民俗学会,一个女性民俗学者的组织,它对日本民俗学的发展作用还是挺大的。

施爱东:现在的女性民俗学会和女性民俗学者一般会做些什么样的工作和研究?

福田:很难说她们具体在做什么,她们编杂志,开研究会,她们的成员在大学进行学院派研究的几乎没有,有点业余研究者团体的性质。基本上她们做的也是正统派的、一直以来民俗学界所关心的问题,最近也开始有人关心民俗学里面的性别研究。

施爱东:再问一个比较个人化的问题。听说福田老师在东京教育大学改为筑波大学之后,就再也没有回去过,这事跟民俗学有关吗?

福田:跟民俗学没有关系,是我个人的一些看法。

施爱东:菅丰能够去东京大学执教,是因为他的人类学做得好还是民俗学做得好?

福田:菅丰能够在东京大学东洋文化研究所,是因为他的中国民俗研究成果比较大,基本上还是以民俗学学者的身份,在日本认真做中国民俗研究的人还是比较少的。

施爱东:在柳田国男时期,基本上不做跟中国民俗有关的研究,日本民俗学界跟中国民俗学界的合作是到了第二代民俗学者才开始的?

福田:好像如此。中国学者当中在日本待的时间比较长,对日本文化非常精通的应该就是周作人。如果连周作人都没有跟柳田国男有什么交流的话,基本上两国之间的民俗学界应该没有什么交流。

施爱东:钟敬文先生1930年代在日本早稻田大学留学两年,柳田国男的一个学生跟钟敬文通过信,编乡土研究,钟敬文本来想通过他认识柳田国男的,就在他来日本时,那个学生就去世了。福田老师有没有问过钟先生,他为什么没有见到柳田国男?

福田:我没有问过钟先生。但当时的情况好像不大适合见柳田国男这样的大人物,钟先生在自己的文章中好像有写到。

施爱东:日本第二代民俗学者与中国民俗学者的合作是从福田老师开始还是从宫田登先生开始?

福田:不是从我开始,最早应该是从伊藤清司开始的。伊藤是做中国研究的学者,他虽然是个

民俗学者,但不是日本民俗的研究者。他上世纪七八十年代开始到中国,中国民俗学界也希望从他那里了解日本民俗学的一些状况,他就介绍了日本民俗学的一些情况,比如柳田国男等等,他本人是做中国研究的。

施爱东:说到伊藤清司先生,随之想到另一个问题,在日本民俗学界,民间文学和民俗学是怎样一种关系?

福田:民间文学是民俗学的一个部分,可以这样讲。做民间文学研究的学者与做民俗学的学者,他们之间是这样的关系:做民间文学的学者也有做民俗学研究的,但在民俗学之外,他们有些人可能不认为自己在做民俗学,比如口承文艺。两者有重合的部分,也有各自属于自己的部分。

施爱东:那些做口承文艺研究、做歌谣研究和民间故事研究的学者,他们另外还有其他的学术组织吗?

福田:他们有自己的组织,人员构成上与日本民俗学界有不重合的部分。比如这位叫做高桥的,他是做民间故事研究的,他不把自己当做民俗学者,他把自己放在文学领域。在日本做口承文艺研究是比较边缘的。

施爱东:福田老师最初是因为什么样的机缘要跟中国民俗学者合作?到中国去做调查,为什么会选中浙江?

福田:最初我是去贵州,应该是1980年代中期。当时去中国做汉族调查,由于政治上的原因,基本上得不到许可,但是少数民族地区的研究在那之前就有人类学、民俗学的人在做,可以到少数民族地区去做,所以最初选择了黔东南的凯里一带。我自己也想去看看中国的农村是什么样子。当时因为有别人也在这个地区做过,就跟人去,像搭便车一样,结果我们反倒成了调查的主力。当时调查过的苗族村落后来都成了观光地。刚好那个时候有一位中学的英语教师被选派担任外事工作,后来这个人就参与了观光开发,比如民俗村什么的。

施爱东:福田先生在浙江持续做了20年的田野调查,前前后后大约有六次,为什么每次都选取不同的地方?

福田:实际上是在上海做了一次调查,在浙江五个地方做了调查,总共六个。应该是1990年吧,刚开始在浙江和江苏两个地方做调查的时候,交通上不是太方便,后来江苏就不再做了。当时整个大背景是这样的:在贵州、云南、广西这些少数民族地区,这种边缘一点的地方日本民俗学者去做调查的很多,我们觉得选汉族居住区做会更有学术意义。当然我也不是想做比较研究,但还是有意选择了一个稻作文化的地区,看看中国的稻作文化是什么样的,劳作情况是什么样的,就选择了以稻作文化为中心的两个省,最后集中到浙江。之所以选了浙江,还有一个个人的原因就是,当时我想看中国的东西,但到了北方之后,很不适应,灰蒙蒙的,还是选择去水多的地方吧,北方农村跟日本农村相差太远了。在浙江做的时间长了以后,认识的人也多了,慢慢有些亲近感,人际关系会比较好,所以在浙江一直做到现在。当时我在千叶县的国立历史民俗博物馆,那是当时日本最大的民俗学研究机构,有13位民俗学研究者。作为日本民俗学代表性的研究机构,我们必须成为海外交流的窗口,首先要跟中国有交流。后来我们去了北京,见到钟先生,也见到张紫晨先生,张紫晨先生当时负责民间文学研究室,大家就一起做了一个中国调查的计划,事情就是这样开始的。

施爱东:福田老师在中国的调查,现在已经出了五份报告,加上这次的田野报告,后面还有什么进一步计划没有?福田老师会不会像柳田国男先生那样,再把这些报告归纳、总结、分析,做一些整体性的分析研究?

福田:现在还没这个计划。这20年有很多人参加了中国浙江的调查,这些人也有自己的一些成果,以这个调查为出发点,进行真正的中国民俗调查研究的也不少,但我目前还没有进一步研究的计划。

施爱东:当年跟随福田先生一起做调查的中国民俗学者,很多成为了现在民俗学界很有成就

的学者,比如巴莫曲布嫫等一批中青年学者;而当初跟随福田先生一起做调查的日本学者在日本民俗学界似乎并不十分活跃,这些学者现在大都去了哪里?

福田:在这20年的调查里,成长最显著的应该是菅丰。参加调查之前,菅丰对中国的情况基本是一无所知,在调查之后,这个中国研究成为他个人学术研究很重要的组成部分。还有一个是渡边欣雄,他原来也是做中国研究,但他只是局限于在台湾调查,对大陆的东西很不了解,参加这次调查之后,对大陆的情况有了了解,因为这次调查,还得到机会去北师大待了一年,现在在日本算是比较权威的中国民俗研究者。

施爱东:站在福田老师这样的一个高度来看,日本民俗学界目前面临的主要问题是什么?

福田:问题很多很多,最大的问题就是民俗学作为一个学科,它的力量正在衰退。民俗学这个学科,它的研究有什么作用?通过研究能得到什么东西?从这个角度,我们已经看不到民俗学这个学科的前景。具体说来,民俗学没有新的方法产生,从柳田国男开始使用的方法一直沿用至今,没有新方法的情况下,很多民俗学者看不到民俗学的未来。

施爱东:我看了福田老师对柳田国男的反思。我在想,福田老师自己对于研究的目的、对象和方法这三位一体的内在结构有非常严格的限定,会不会因为这个结构过于严密、过于封闭,反而限制了民俗学研究范畴的拓展?

福田:日本的民俗学是从在野的学问发展而来的,作为一个在野的学科,民俗学可以很大方,可以很朴素或者很暧昧,而一旦进入大学,进入学院派体系之后,你要成为一个可以与其他学科对话的学科、要跟其他学科进行对抗的话,你就必须有一个非常明确的系统和定义。所以,我认为从历史发展过程来说,一个严密的结构和系统是很有必要的,也是不得已而为之。但事实上,把学科进行一个限定之后,确实可能把原来很宽广的世界给压缩了。这个问题,一方面需要反思,一方面也是不得已的情况。

施爱东:我非常佩服福田老师对于民俗学对象的严格限定,逻辑很严密。我自己非常担心的是,按照福田老师的要求,绝大多数的民俗学者就没法工作了,他们达不到福田老师的这种要求。

福田:这不仅是民俗学的问题,历史学也存在这样的状况。除了大学的研究之外,还有在野业余的研究,考虑到这样的情况,给这种学问一个太过严格的限制也是不应该的。但是,如果为了照顾多数人而放掉一个学科的严密性,那也是不对的。这是一个比较困难的问题,对于大学的学科的研究,是需要一个严密的体系和结构的。历史学也有这样的问题,因为有在野和学院派的两部分研究者,但是像社会学这种纯学院派的学科就不会有这样的困惑。

施爱东:从理论上讲,我对福田老师的要求,你对理想的追求、你的逻辑思辨,我都没有意见。我现在担心的是现实状况,民俗学的研究人员本来就非常的少,民俗学在大学的地位也比较低,如果严格按照福田老师的要求来从事研究工作的话,可能会遇到很大的麻烦,菅丰说,能够进行民俗学研究的学者不会超过100人,我怀疑,可能不会超过30人。

福田:我觉得自己的理论对于民俗学的束缚没有那么大。

施爱东:可能你对于其他民俗学者的能力估计过高。

福田:民俗学的范围是非常广的,用不同的研究对象和研究方法来做,这都是可以的。但如果就因为这样,说这也是民俗,那也是民俗,这样很暧昧的去做的话是不好的,这样就没办法前进。

施爱东:福田老师去中国很多次,在中国和非物质文化遗产的专家学者打交道,对中国的非物质文化遗产的运动有什么看法?

福田:我的基本的想法是,民俗不管在什么地方都是一直在变化的,我认为借助外力将民俗固定下来的做法是有问题的,所以我认为非物质文化遗产保护运动,实际上是一种把民俗固定下来的外力,这个是很大的问题。但是我一直以来所交流和认识的很有名的中国民俗学者,似乎都在做非物质文化遗产保护。

施爱东:这大概是中国的国情。政府投入了大量资金,动用了大量行政资源,民俗学者就会围

绕着这个政府项目来转。这一点恐怕和日本不太一样,日本政府对于学术的控制力可能不会像中国政府这样具有时效性。

福田:日本也有对行政指引或者国家行为很敏感的学者,会参与无形文化财、无形民俗文化财的保护什么的。但日本民俗学界很大的一个问题就是,去参加的人自己去参加,那是他们的个人行为,个人责任,整个学界对这种民俗和行政之间的关系的问题不进行讨论,这是日本民俗学界的一个问题。

施爱东:福田老师有没有参与到日本的地方文化保护,诸如无形文化财保护之类的工作当中?对地方的工作做些指导?福田老师也是做博物馆出身,在很多地方,在他们的文化保护工作中,也会请福田老师做一些指导性的工作吗?

福田:日本文化财里面也有民俗文化财这样一个部分,就是它的审议、指定什么的,有一个很复杂的程序,我也担任过评议保护委员会的委员,参加过东京都、山梨县、横滨市等地的民俗文化财的评定。从这个角度来讲,我也算是参加了的。具体的保护工作,我就没有做,就是在做审议员的时候,有意识地把“变化”这一点放到里面。一般民俗指定以后就被固定了,认为只有这种形式才有价值,这样的倾向比较强烈。所以我会把容许变化的范围也放在审议意见里面。此外,在文化财指定的时候,评委往往是把江户时代,那些以前的、比较古旧的东西认为有意义,这个倾向比较强烈。我就是在指定做评议的时候,将那些稍微新一点的,近代的民俗,也给它们的价值以一定的评价。我在做这些自己不太想做的工作时,也把自己的提案、自己的想法、思考放到里面去。

施爱东:再问一个中国学生可能比较关心的问题。我看到福田先生1990年代在中国的一份讲义上说,当时日本大约有七八个大学开设民俗专业,到了现在,大约还有多少大学开设民俗学专业?

福田:在这十年里,好像没有什么增加的情况,勉强要说的话,在京都佛教大学历史学里面开设了民俗学专业,如果这个算的话那就算是有增加。基本上没有什么增加。

施爱东:现在招收博士生的大概是哪几所高校?

福田:国立大学的话,就是筑波大学有,原来大阪大学曾经有过,小松和彦教授离开以后就没有了。基本上就是这样的情况,在其他学科,比如历史学里有一两个做民俗学的人的话,那个地方就会有,那个人走了或者退休了那就没有了。真正收民俗学博士生的地方很少,国立大学只有筑波大学,私立大学就比如神奈川大学、成城大学等有。

施爱东:日本民俗学专业的博士生毕业后的去向主要是哪方面?

福田:拿到民俗学博士学位的学生非常希望在大学里面任职,但是毕业后马上进入大学教书的很少。经过一些年的锻炼,后来进入大学还是挺多的。在毕业之后到进入大学任职这段时间,一般会去做临时讲师,或者到博物馆做一些事情,这也是临时的比较多。八十年代是博物馆发展比较迅速的时期,一般的人文类的博物馆都会有民俗展示的部分,很多民俗专业的学生就会在这些地方做展览或研究。对学民俗学的学生来说既是一种就业的去向,也是民俗学继续研究的一种基础。五六十年代基本上没有在大学做研究的民俗学者,很多从事民俗学工作的都是各地的中小学教师,现在基本反过来,中小学教师基本上不参与民俗学研究,反过来这些在博物馆做学艺员^①的就多起来了。他们的文章可以发表在民俗学会的机关刊物。日本民俗学会的一个特点是各地都有民俗学的研究团体,这些研究团体可以发行自己的学术杂志,可以投稿到那些杂志去。

施爱东:这些地方性的研究团体是不是一些民俗学爱好者的自娱自乐?他们是不是很难进入到民俗学理论的建构层面?

福田:有很多的层次,很多不同的水平。有一些非常业余的同仁杂志,但也有一些和日本民俗

^① 日本的博物馆根据法律规定,在本人所从事的专业受过专门训练,并获得国家颁发的资格证书的工作人员,工作内容包括研究、调查、收集、展览普及、保存、管理等。——译者注

学会机关杂志一样,有很高理论水平的杂志。

施爱东:另外想问一下,日本民俗学会的会长遴选机制是怎样的?任期是多长?可以连任几届?

福田:今年可能会有些变化,原来是各个地方不同的选区选出评议委员,由评议委员选出理事,再由理事里面选出会长。任期是一届三年,会长最多可以连任一次,也就是两届,但是可以休息一届之后,再次担任。虽然惯例上可以连任,但基本上不连任,不过由于可以再次当选,所以还是会有一些多次担任会长的人。学界在努力压缩这些人当选的时间,尽量让更多的人来做这份工作。今年可能还会将规则制定得更加严格,任期的限定不单指在一个职位的任期。由于会长基本上也是评议委员中的一个,任期事实上从评议委员开始就计算时间了,如果你不是评议委员,就失去了当选会长的权利。那些做了很多年评议委员的老资格的人,以为凭资格就可以当上会长的人,以后可能就没有机会了,不是你论资排辈就可以当上会长的。

施爱东:就是说,你一旦当上理事,得快点走上领导岗位,如果没有突出贡献,想凭着资历慢慢上位,就变得没有可能了。

福田:2003年的时候还没有任期的规定,只是说不能连任三届,至多只能连任两届。今年开始可能会很严格。对于老资格的还没有当上会长的理事,就没有机会当会长了。^①

施爱东:还有一个问题,就是菅丰提出的“普通的学问”的问题。按照菅丰的说法,第二代民俗学者包括福田老师,都为民俗学的学科发展做了很多的努力,力图将民俗学这样一个“特殊的学问”变成一个“普通的学问”,变成一个能够和其他学院派的现代学术平等对话的学问,即将民俗学作为一门正规的学科纳入到一个正常的学科体系当中。到了今天,这个普通的学问出现了什么问题吗?

福田:首先关于第一代第二代的问题,很复杂。把柳田国男及其周围的人当做第一代,像和歌森太郎这样在大学有职业的研究人员当做第二代的话,我可能算是第二代的结尾时代的代表。普通的学问的问题,普通学问的标准是怎样的,从方法来看,还是从组织来看,从不同的角度看有不同的问题。

施爱东:菅丰所说的普通的学问,是指用一般的,即普通的学术标准来衡量,看你算不算是一种正规的学术研究。从这个角度来说,如果要将民俗学作为普通学问中的一门,你就不能总是强调你的特殊性,回避普通学术对你的要求,这种要求包括:逻辑是否严密、材料是否可靠、对话是否可行,等等。从这个角度来讲,福田老师对目的、对象、方法的限定,其实也是从普通学问的角度来对民俗学加以限定。为什么这样说呢?因为福田老师所做的工作,对于第一代民俗学的反思,其实就是站在科学哲学的角度对民俗学的可靠性所做出的反思,这种反思本身就是一种普通的学问。

福田:你刚才所说的严密的逻辑体系是其中一部分。另外,柳田国男和第二代学者在描述民俗学的时候,常常使用一些只有民俗学者自己才能明白、理解的词汇术语,以此强调民俗学的特殊性,像日本人的民族性、日本人的特色这样一些概念,要把民俗学变成一门普通的学问的过程,其实就是去掉这些所谓民俗学的特殊性的过程,去掉民俗学的自我定义的过程。

施爱东:我理解菅丰所说的意思是,由于民俗学本身的种种限定,和民俗学最近以来对自己特殊性的强调,会不会又让民俗学这门好不容易正在逐步成为普通的学问的学科,再次走向原型,变成一门“不普通的学问”,从而置身于现代学术?

福田:现在确实有一种强调继承柳田国男和折口信夫的民俗学才是真正的民俗学这样一种声音,在民俗学的普通化、一般化的大背景下,反对的意见肯定会有。

施爱东:福田老师如何评价菅丰试图突破民俗学的既有框架、进行一些新尝试的努力?

^① 自2014年10月起,原本是自由组织社团的日本民俗学会获得法人资格,成为“一般社团法人日本民俗学会”。

福田:菅丰扩大民俗学研究对象和范围,将新的东西也拿进来,我是给予一定肯定评价的。但是,现在暂时还看不到他的结果,看不到能产生什么新的东西,所以他进行了这样的尝试和努力就举双手赞成,我目前暂时还是做不到的。

三、钟敬文以及后钟敬文时代的中国民俗学

施爱东:在中国,第一代民俗学者,像顾颉刚,他对民俗学的界定可能是最接近福田老师的,他将民俗学界定为关于“平民”的历史和生活的学问。到了1949年之后,民俗学被压缩成了民间文学,钟敬文先生为了适应当时的政治环境,将之界定为“劳动人民的口头创作和生活”。1990年代之后,一些新生的民俗学者试图摆脱民俗学的政治化束缚,将“劳动人民”修改为“民”或“公民”。你可以说这是在去政治化,但也可以说是另一个侧面的新政治化,无论是“平民”“劳动人民”还是“民”“公民”,没有一个概念能够摆脱时政的束缚。还有一些学者更倾向于将民俗学修订为“人的生活文化”,随着这种变化,民俗学的研究范围和对象变得越来越大。我看福田老师所论,似乎正与此相反,经过福田老师的限定将民俗学进行了更严格的限定,而不是扩大。相比之下,由于中国人多,研究者也多,鱼龙混杂,谁也没有办法对别人的工作旨趣进行限定,似乎只能任其泛滥、扩张。

福田:在日本其实也是如此,就整个大环境来讲,“常民”这个词已经慢慢地没有人用了,已经变成一个过去的词,也有人还在限定性地用。没有常民的这个词以后,慢慢就开始扩展到关于人的研究了。

施爱东:顾颉刚的书有翻译成日语吗?在中国,顾颉刚是新一代民俗学者最推崇的前辈学者,甚至被刘魁立先生认为是五百年一出的民俗学者。

福田:我对中国民俗学史的研究,不是很了解。就我看到的现状来说,像日本民俗学史的研究中,研究柳田国男的民俗学史的,他对历史,对这个社会是怎么看的,想了解这个社会的什么东西,通过什么方法去了解,民俗学方法的总结很多,但在中国基本上这样的就很少。比如对钟先生的研究,就基本上没有说钟先生他想做什么,他是怎么做的,没有这种研究,只是说钟先生做过什么事情,评价他作为一个伟人的文章比较多,但是对他的研究方法的总结很少。尤其是研究方法的问题,民俗学的前辈是通过什么方法进行研究的,对他们的方法进行总结应该比较重要。我看到周星做过这方面的工作。

施爱东:周星并没有系统地进行学术史的梳理和研究,他只是用相关的论文编了两本书,谈不上专著。真正就研究方法问题对前辈民俗学者的成果进行过认真梳理和评价的,主要是陈泳超,只不过日本的民俗学者可能看不到。陈泳超选取了顾颉刚、郑振铎、朱自清、周作人、江绍原等等,详细地梳理过他们的成就、理论和方法,一个一个梳理的,做得很仔细。

福田:我认识的都是60多岁的,按理说是第二代的学者,年轻的都不是非常熟悉。

施爱东:但是按照福田老师的代际标准,中国似乎不存在第二代民俗学者。在我们所说第二代里面,刘魁立先生可能是极少见的跟钟先生研究范式不一样的学者,其他的学者大都是沿着钟先生的路子在走。

福田:在钟先生这个系统中,像乌丙安先生这样的,他们虽然受了钟先生的影响,但是各自都有自己的研究领域。像这些老师是用什么方法进行研究的,需要好好整理,这是有一定意义的。

施爱东:中国第二代民俗学者著述宏富,但是,在理论和方法上似乎没有什么突出的成就。因为钟先生生活了很长时间,他将自己的影响力直接延伸到了第三代。第二代学者在他们最富于创造力的时候,完全生活在钟先生的阴影中,他们不大可能提出自己的理论和方法,就算提出来了,也不可能得到响应,不会产生影响。他们做出了很多有价值的研究成绩,他们的研究成果可以给我们提供许多资料参考,但是他们没有发明和使用过属于他们这一代的独立的理论和方法,没有在这一方面做出特别的成绩,他们只是把钟先生的理论和方法运用到了自己的研究实践中。而钟先

生的理论和方法又主要来自于两个方面,一是来自于顾颉刚的历史演进法,一是来自于日本以及西方的文化人类学方法,其实钟先生也没有一个属于自己的独特的方法论体系,他是方法论的集成者,综合了西方人类学和中国历史学传统的方法。

福田:中国的文化人类学者像费孝通,通过阅读他们的代表性著作,大概可以了解到他们研究的方法论。而中国的民俗学者,读了他们的著作,很难看出他们自己的理论和方法。

施爱东:在中国民俗学的早期历史中,顾颉刚、江绍原是有自己明确的理论和方法的。第二代民俗学者不大敢对前辈学者进行分析和批评,因为钟先生像一座大山一样摆在他们面前,他们的目光无法越过钟先生。但是现在的年轻一代的民俗学者,这一方面的顾忌就更少,他们会像福田老师解剖柳田国男的成就一样,解剖和分析顾颉刚的著作。

福田:日本的民俗学有柳田国男那样伟大的学者在那里,说不出是幸运还是不幸,只要对柳田国男进行检讨,就可以产生新的东西,这也算日本民俗学的一个幸运。

施爱东:大约在2002年的时候,当时的一批年轻学者曾经在一家茶馆做过一次策划,准备像福田老师说的那样,对刘魁立、乌丙安、陶立璠、柯杨,包括张紫晨等前辈学者的学术著作进行系统的评价或者批评。但是到了后来,大学教师的工作任务和压力加重了,大家忙于完成自己的工作任务,都没有认真地落实这个计划。

福田:能不能继承是一回事,不继承、放弃,还是超越,都需要认真地整理。

施爱东:现在的学术史研究,只说前人做过什么研究,然后阐释这些研究的意义和影响,只说前人的各种好,很少有人会认真指出前辈学者的不足。中国缺少批评的学术史,因为这样做会得罪很多前辈学者,得罪他们的学生,会招来非议。如果你批评前辈学者,就会受到许多阻力,我本人在进行学术批评之后,就有一个学者找到我的上司吕微告状,说他并没有得罪我,不知道我为什么要批评他。我和陈泳超都曾因为学术批评得罪其他学者,后来我们都认为,我们不能把有限的精力用来研究别人的成果,我们需要做更重要的事情。这里面还有一个问题,你的研究对象的价值可能影响到你的研究价值。你的研究对象的价值会部分地影响到你的研究的价值,如果你的对象很伟大,你的研究也许会很有意义;但是如果你的对象本来就不值得研究,你的批评就会显得意义不大。刘宗迪对我的学术史研究评价就很低,他曾经批评我“一流的聪明,三流的题材,充其量只能做二流的学问”。所谓“一流的聪明”当然是为了安慰我,是铺垫,不重要的,关键他认为我做的学问价值不高,这才是最终的结果。

福田:我对这个问题不是很明白。其实,再糟糕的研究也需要对它进行研究和总结,比如,是什么原因使他们的工作做得这么糟糕?关键可能还是在理论和方法上。

施爱东:我们在整理一些成果的时候,有时就像看小学生的作文,看到后来就会失去耐心,我们花了很多的时间和精力,收获甚少,我觉得现在已经到了需要我们下决心放弃许多东西的时候了。

福田:如果这样,只能从什么都没有的基础上,创造自己的理论和方法。

施爱东:当然也不是什么都没有。如果从量的角度来看,中国民俗学界的研究成果太多了,根本读不完。我们只是希望选择性地继承那些有价值的研究范式和研究成果,比如顾颉刚的历史演进法之类,至于第二代民俗学者所做的工作,理论和方法上可供我们借鉴的并不多,但他们对于具体问题的整理和阐释,对我们的具体研究还是很有意义的。但从方法论的角度来说,就算钟先生的研究,也是很简单的。钟先生那一辈的学者,很少有人受过严格的现代学术训练,第二代学者在这方面就更弱了。日本民俗学史的发展是连续的,中国民俗学史是间断的,受政治干扰太大,其间中断了好长时间。历史对第二代民俗学者是不公平的,但是没办法,学术批评只讲结局,不讲同情。

福田:钟先生没有进行自觉地民俗学的研究,他主要做了民俗学科的建构,但是他自己的代表性研究成果还没有看到。

施爱东:钟先生的研究受到政治和时局的干扰太大,他无法一以贯之地沿着一条学术道路往下走。他不像柳田国男那样可以非常明确地执着于一个学术目标,坚守一套自己的研究方法,他既是中国现代史的既得利益者,也是中国现代史的牺牲品,他无法主宰自己的学术,甚至无法主宰自己的命运,他的学术思想一直在变,每一个时期都在变化,作为钟先生的研究者,我们无法把焦点集中在他的学术成果上,我们不得不去讨论他的学术思想的变化,而这种变化又与与政治、文化、时局关系密切。对于我们这些学术史研究者来说,我们需要花很多时间来梳理各种历史细节,却未必能做出合乎福田先生要求的成绩。

福田:我有很多钟老的书,但许多的具体情况我也不是很清楚。

施爱东:钟先生给我们划定了一个巨大的民俗学对象空间,为我们确立了一个学术领域,培育了一个相对稳定的学术共同体。但是,在这个巨大的对象空间内,我们只能自己寻找兴趣点、立足点,甚至是随机地寻找所谓的田野基地,民俗学无法明确地告诉一个初入门的学生,他应该做些什么,以及具体如何做。前辈们只是说:“你看,田野中到处都是宝藏,去拣吧。”我们的学术经典很少,大家只能拿钟先生的著作来当学术经典,比如在北师大,几乎每一本博士论文都得引用一些钟先生的话,有些是为了引用而引用,许多引用的话都没什么特别的价值,只是因为它是钟先生说的,所以要引用,他们以这种引用来表明自己民俗学论文的身份。当然,包括我自己在内,我们都愿意把钟先生当作我们的祖师,没有钟先生就没有中国现代民俗学。钟先生在严肃的政治背景下,利用他的政治智慧和聪明才智保护和培育了这门学问。钟先生一辈子受过很多委屈,但他一直坚持呼吁,要求在高校和学术机构建立这样一门学科。我把钟先生比喻成这门学科的经营者,把他看作民俗学的老板。钟先生是一个好的老板,但他不是一个好的技师,他没有做出一件堪称范本的作品。第二代民俗学者虽然做了很多的工作,出了很多书,各地都出版了很多“民俗事典”一类的书籍,可是,我们这一代民俗学者不可能跟在屁股后面继续做民俗事典。那我们能做什么呢?在这方面,前辈学者并没有给出具有示范意义的学术成果。

福田:对你刚才说的话,我不是很接受。我了解王文宝出了四本书,资料很多,但里面没有对方法的总结。非常详尽,但没有对方法的总结。

施爱东:王文宝的书,与其说是论著,不如说是形式上看起来像论著的编年史。从他的书中根本看不出谁做得好谁做得不好,王先生跟谁的关系密切一些,就在书中多写他一点,跟谁的关系疏远一些,就在书中少写他一点,甚至忽略不写。比如我注意到,他写的学术史中很少出现刘守华,事实上刘守华在中国当代民间文学史上是个非常重要的学者。如果让学生来看王文宝的书,最多就知道过去有的学者写过些什么东西,其他什么也得不到。王文宝的书,作为学术史资料索引倒是不错的,但是没有什么有价值的评论。还有段宝林老师,他连这一点都很难做到,他有一些学术史论,所依据的材料和本来的历史正好相反,他没有看到原始材料,很多评论是建立在想象的基础上。中国学术界很多怪现象,也许是福田老师无法想象的。刘魁立先生写过一篇关于“狗耕田”的论文,得了一等奖,有同辈学者告状说,另一位学者写龙,居然没有得到一等奖,为什么写狗可以得一等奖,写龙反而不行?第二代中国学者里面,刘魁立先生是唯一偏离钟先生研究范式的一位,刘先生跟福田老师有很多相近的地方,逻辑严密,富于思辨,不是纯粹的学科本位。我注意到,在福田老师的书架上,我认为的中国最好的民俗学著作大部分都看不到,除了顾颉刚先生这本书。当然,福田老师书架上的书,许多作者的地位是很高的,但是学术地位和学术水平并没有必然联系,真诚地希望福田老师能常来中国走走,能和第三代中国民俗学者多接触一些,也许能增进相互之间的了解。

[责任编辑 赵彦民]