

文化政治学: 民俗学的新走向?

[文章编号] 1001- 5558(2005) 04- 0180- 09

● 王杰文

[摘要] 对于“民俗学是什么”，学界内外存在着普遍的误解。为了摆脱这种尴尬局面，使民俗学研究走出低谷，美国民俗学家们经过激烈的论争，最终支持对民俗学进行文化政治学的研究。本文介绍了这一研究范式背后连续性的问题意识，讨论了中国民俗学发展的新走向。

[关键词] 伪民俗；民俗主义；文化政治学

[中图分类号] K890 **[文献标识码]** A

对于“民俗学是什么”，学界内外存在着普遍的误解。这种普遍的误解部分地是由民俗学的学术传统本身造成的。简单地回顾一下民俗学的学术史，就可以清楚地了解这一点。

与社会学、人类学等其他学科一样，民俗学也是在西方近现代工业化与都市化所引发的社会变迁的历史背景下产生的。然而，不同之处在于，从一开始，民俗学就是服务于民族主义复兴运动的，而人类学则是服务于殖民主义的全球性掠夺战争的。

早在 19 世纪中叶，欧洲浪漫主义民俗学家们就抱着怀旧的心理关注“质朴的过去”，开始对本民族的民俗文化与传统产生了强烈的兴趣，并着手进行了影响深远的搜集、整理工作，试图由此而唤起一种民族精神。显然，当时的民俗学研究工作是与该民族的民族自卑感密不可分的；另一方面，持有社会进化论的人类学家们为了更好地解释现代性的巨大变迁，努力地去分析在其他时空条件下小型的、单一化的社会文化，并发展出一套社

会进化的阶梯式模式。在这一模式当中,他们把西方文明置于阶梯的顶端,而把那些原始部落的文化置于阶梯的底部。这一模式“为殖民主义的侵略战争提供了合法化的理论依据”。^{[1](P80)}

事实上,无论是浪漫派,还是社会达尔文主义者,都把“民俗文化”定义为“被隐藏的、被遗忘的、落后的、小社区的文化”。在他们的分析性框架中,“民俗文化”具有如下两个典型特征:一是年代久远,一是地处偏远。“民俗文化”与“过去的”、“古代的”、“遗留的”、“落后的”等概念等同起来。因此,长久以来,在大部分民俗学学者与人类学学者的观念里,“民俗文化”就是“迷信的、无知的、落后的、原始的人们所拥有的知识”,与这些特征相关的另一套浪漫的术语是“简单、纯洁、自然”。于是,“民俗文化”便与“财富、进步、工业、知识、都市、社会”等术语区别开来了。

民族主义民俗学家们坚持认为,民俗中蕴藏着民族的精神财富。民俗文化是乡村社会的产物,而现代文明是都市生活的产物。面对现代都市文明、工业文明的冲击,全世界的民俗学家们都在哀叹“传统民俗”的消失,于是,抢救、搜集、保护的呼声不绝于耳。这种呼声部分地反映了民俗学学术机制的保守,也表现出了民俗学作为一门静止学科的尴尬处境。因此,学科以外的人把民俗学看成是一门研究“古董”的学问,把民俗学家看作是一些自我陶醉的、自欺欺人的怀旧者。学界内外对于民俗学的误解岂不是由民俗学自身造成的吗?

为了摆脱学科所处的尴尬处境和个人的失落与困惑,西方民俗学家们一直在努力寻找从固有的知识传统中突围出来的有效途径。与此同时,某些兄弟学科也在反思自身的学术传统,比如人类学与历史学都发现了自身学科史中被发明的传统、带有欺骗性的叙述以及民族主义的想象。这些具有破坏性的学术反思,预示着人文科学与社会科学领域当中研究范式的转型。这些相关的研究启发了民俗学家来反思自己的学术传统,并进而将民俗学转向文化政治学的研究。然而,一个更为重要的问题是,在“反思民俗学研究传统”这一学术课题背后,还存在着一个具有逻辑上之连续性的问题意识序列。显然,只有真正地把握了学术思想史中的问题意识序列,才能更好地把握当下的学术潮流。我国民俗学界对于“反思民俗学研究传统”的学术潮流的知识主要来自美国民俗学领域,因此,了解美国民俗学思想史上的问题意识序列是十分必要的。

二战以前,美国民俗学在文学、语言学、历史学、人类学等四个领域当中都有发展。在文学派民俗学当中,卡尔·柴尔德对英美民谣的比较研究影响巨大,美国三代文学派民俗学家都直接继承了他的衣钵,坚持在欧洲与美洲民俗文化之间寻找联系。柴尔德比较侧重于搜集、整理民俗事象,标示民俗事象的历史地理分布,然而对于民俗文化的艺术向度重视不够。这一研究取向虽然保持了民俗与社会科学之间的联系,却招来了后起的文学派民俗学家们的强烈反感,他们极其厌烦“起源式研究”^{[2](P22)},从而转向了美学研究。其中帕理-洛德的口头程式理论、列维·斯特劳斯的结构主义理论以及70年代以后的文本中心理论都是文学派民俗学取得的成绩。

在人类学派民俗学当中,博厄斯的影响十分深远。博厄斯的一个突出贡献是以良好的田野作业来搜集第一手资料。博厄斯的研究方法体现了他的民俗学观念。他认为每一种文化都拥有自己的概念、分类体系与文化特质,为了能够对异文化有一个准确的理解,田野

工作者必须用当地语言搜集由当地专家提供的最为可靠的材料。但是,博厄斯把民俗限定为一种非主流的文化,对于信息提供者本身也缺乏研究的兴趣,而只把他们看作是口头传统的“载体”。这种对“超有机体(superorganic)”文化本身的信仰使得博厄斯忽视了对民俗文化的传承人的研究。然而,博厄斯的民俗文化观念直接导致了民俗学研究领域整个研究范式的改变。

事实上,博厄斯也是语言学派民俗学的重要奠基人,在搜集“最原始的艺术”(民俗)时,博厄斯竭力主张“以地方语言搜集文本”^{[2](P23)},把语言“情境化”于语境当中,在真实的话语背景中研究语言。他还主张把语言分析成为最小的话语单位,在地图上标示出来。后来,形式主义语言学家罗曼·雅各布森更加强了语言翻译的困难,主张与地方信息提供者建立更加紧密的联系,进行更加长期的合作,把他们从单纯的地方文化信息提供者转化为研究的合作者。

在历史学派民俗学当中,长期以来存在着三种研究方式。第一种是把历史作为解释民俗的一种方法,主张民俗是历史事件、历史经验和历史情境的结果,相信只有在恰当的历史情境中考察民俗事象,才可以充分理解它。理查德·道森强调说:“美国民俗是由形成美国社会与文化的主要历史力量产生的,……历史语境在调查与研究特定的民俗文化类型或群体时对民俗学家非常有用。”^{[3](P12)}第二种是把民俗作为历史证据加以应用,为历史研究提供了一种可供参考的、来自民间的观点,以挑战主流的历史观念。第三种是把民俗与历史对等起来,认为在民俗文化当中可以获得某种文化的态度与价值观。

战后,理查德·道森扛起了美国民俗学的大旗。道森有着深厚的历史学背景,是一个浪漫的民族主义学者,奉行实用主义的哲学观念。1950年,道森发表了一篇题为《民俗与伪民俗》的论文,开始攻击在民俗学领域中不断增长的大众化、商业化倾向。那么,什么是伪民俗呢?道森指出,伪民俗即是“那些自称是真正的民俗,实际上却是假的、人工捏造的民俗,它们不是从民间搜集来的,而是根据反复流传的早期文学作品和新闻线索改写而成的。”^{[1](P336)}然而,道森并不反对以真实的民间传说为基础创作文学作品的文学家,因为作家文学建立在口头文学的基础之上是由来已久的传统。道森反对的是本来由个人创作出的作品,却被厚颜无耻地声称是真实的、未掺杂任何东西的口头文学作品。

道森多次在民俗与伪民俗之间作出区分,对于伪民俗及其创作者的批评一直是不遗余力的,例如,1969年的《伪民俗》与1976年的《民俗与伪民俗——有关民俗学研究的原则》。道森还把伪民俗与“遗俗”、“复兴的民俗”^{[5](P78)}区别开来。在道森的理论当中,“遗俗”指的是传统民俗的延续,即一项民俗在形式上如何消失或是改变;“复兴的民俗”意味着传统的非连续性,指一项曾经盛行的民俗的复兴;而伪民俗则是根本没有存在过的现代的伪造。道森把“伪民俗”与美国资本主义市场联系起来,同时也攻击海外国家的政府意识形态对于民俗的控制(尤其是共产党对于其国内民俗文化的操控)。

阿兰·邓迪斯对道森的“伪民俗”观念进行了批评。邓迪斯从历史的角度检视了民俗学家们公认的“经典性的民间文本”(真民俗),比如《来自苏格兰高地的古代诗歌》、《卡列瓦拉》、《格林童话》等,所有这些被民俗学家们奉为经典的民俗,经考证,都程度不同地存在着随心所欲的自由增删与有意无意的误解。但是,即使大家都知道它是七拼八凑而成的“百衲衣”,也仍然相信它是真正的民俗。因此,邓迪斯认为,民众信仰的东西比真

实的东西更重要。“如果芬兰人民相信《卡列瓦拉》是一首民间史诗,即使芬兰民俗学家们指出它是‘伪民俗’也无济于事。”^{[6](P40)}总之,民俗学家们并不能阻止民众相信伪民俗是民俗。

从更广阔的历史与文化的角度分析之后,邓迪斯发现,伪民俗远不限于20世纪,更不限于美国,而是遍布于世界上任何一个国家的普遍的文化现象,只是在细节上有些区别而已。比如,比较弱小的国家(如芬兰、匈牙利、爱尔兰、挪威、瑞典等),在搜集民俗材料方面非常积极;而那些具有优越感的国家(如英国、法国等),对于国内的民俗材料明显地不感兴趣,而是致力于殖民地民俗材料的搜集;而德国在一战中落败,使得德国学者们积极投身于“发明与创作”德国的民俗文化。因为民俗文化是最能满足与填补群体心理需要的一种文化因素,可以激发出强烈的民族认同感,因此,当某个群体处于困难时期时,那些渴望激发民族意识而缺乏民俗文化因素可资利用的学者们,就不惜“创造与发明”民族史诗或其他民俗文化类型来填补这一空缺。民俗学家们很早就认识到民族主义与民俗学之间的联系,但很少有人意识到伪民俗与民族自卑感及文化自卑感之间存在着联系。事实上,正是这种自卑感促使群体中的先进人物有意识地伪造民俗,目的就是想要赶上先进文化或经典文化,证明自己的民俗文化更好、更优越。

既然伪民俗是一种普遍的“传统的发明”,那么,民俗学家们应当如何去看待它呢?从历史的角度来看,很少有伪民俗可以被民众接受为真民俗,比如,在中国与苏联的革命年代里,除了极少数打油诗之外,民众都会明智地拒绝那些虚假的、捏造出来的伪民俗。但是,如果伪民俗为服务某种思想而被编造出来加以贩卖,则有可能比真民俗贩卖得更好,比如旅游民俗即是其中一例。然而,民俗文化商业化并不是什么新鲜事,新的只是被商业化的民俗本身。邓迪斯建议民俗学家们接受这一文化事实,并运用民俗学的分析工具,着手进行严肃的学术研究。

面对道森的激烈批评,本杰明·伯特金也不示弱,反过来批评道森忽视了伪民俗现象背后的社会政治兴趣与文化生产因素。他认为民俗文化可以分为两种:一种是“我们发现的民俗”,另一种是“我们想像中的民俗”。而伪民俗是更接近于后者的一种民俗,只是“宽泛意义上的、文学的、社会学的而非严格意义上的民俗学的”^{[7](P34)}民俗。

总之,道森对于“伪民俗”的批评以及因此激起的民俗学界的广泛讨论是国际民俗学研究范式转化的前奏。随着“以文本为核心指向的静态研究法”被“以表演为核心指向的动态研究法”^{[2](P23)}所取代,伪民俗与真民俗之间的划分变得不再重要,它们共同作为文化整体的一部分被加以研究。

民俗学研究范式的转型经过了长期的探索与论争。从整体上讲,所有这些理论探索都可以归结为“以表演为核心的动态研究法”。学者们都关心民俗文本赖以生存的情境,反对剥离情境来研究文本;学者们更加努力地去亲近“民众”,在细致的田野调查中密切关注文本产生的方式,而这一研究指向都是在对于“他们共同的父亲——道森理论”的反思中产生的。

田野中的民俗学家们首先面临的一个问题就是学术前辈们努力提炼出来的类型观念与现实场景中民俗文化的表演之间的龃龉。罗格·D·亚伯拉罕认为,“明晰而固定的类型与其说是一种结构,不如说是对文化理解的一种障碍。”^{[8](P352)}他强调“以展演为核心的”

民俗学理论。这一理论的提出,一方面得益于他个人的文学修辞学的积累,另一方面则借用了维克多·特纳的戏剧仪式理论。“展演”这一术语试图把社区成员全部容纳于民俗事件当中,民俗学者的任务在于通过探索该文化当中最深层的、多层次的象征,理解当地民众潜在的有意义的经验。

与罗格·D·亚伯拉罕相呼应,丹·本-阿默斯也竭力反对类型的概念,认为民俗学家们总是抛开现实,出于科学方法论的热情而面壁虚构某种分析体系,“类型便是其中之一”。^{[9](P21)}民俗学家们习惯于把民俗文化的交流活动转化为科学的概念体系,建构成为一个自足的概念的整体。阿默斯反对这一研究策略,并主张把民俗学看作一个“交流的过程,而不是一系列互相毫无联系的民俗事象”^{[10](P112-125)}。他给民俗学所界定的定义是“小群体内的艺术性交流”。他有意地舍去了“传统”与“口头传播”两个核心词语,认为“传统”乃是学者们建构出来的没有固定内容的老套,本质上是一种工具性的修辞策略。在大众传媒广泛普及的现实当中,口头文本已经与其他形式的文本相互渗透,因此,强调“口头传播”是毫无意义的。与此同时,阿兰·邓迪斯把“民众”的概念进一步泛化,因为民俗文化早已不再仅仅存在于边缘群体当中了。邓迪斯称,“任何共享某一文化因素(文化认同)的群体都可以成为民俗学的研究对象”^{[6](P28)}。

此后,整个美国民俗学领域的研究范式都转向了观察民俗的展演与活动,民俗学家们承认民俗文化展演的普遍性。然而,尽管对于展演与情境的研究是指向现代生活的,但是,对民俗文化之历史感兴趣的学者们仍然希望获得“最真实的、最精确的民俗资料”^{[11](P176)}。戴尔·海姆斯所提倡的“讲述民族志”是这一研究取向的典型代表。海姆斯具有深厚的语言学背景,他的信条是恢复美国本土文化的真正传统。他把传统作为国家财富的一部分,并相信“应用民俗学”中大部分内容是真正的民俗文化,那些被改编的部分也是为了适应表演情境的需要。他同时认为民俗文化的表征即是展演,展演是创造、实现、获得甚至超越事件的文化过程,这种超越发生于展演的过程当中,因此,展演活动本身应当被仔细辨别。海姆斯看到,有些展演只是展演者漫不经心的死记硬背,而另一些才是激情满怀的创作。“讲述民族志”就是要关注展演者及其表演的高潮,即展演者的才能得到充分发挥、观众与展演者共同沉浸于意义的创造过程的时刻。从本质上讲,海姆斯仍然是在寻找“真正的传统民俗”,他把展演活动当作民俗文化存在与实现的方式,当作民俗传统连续性的一部分。

丹尼斯·泰德洛克比海姆斯走得更远,他主张在记录民俗文化的展演时“翻译本土风格”。^{[11](P180)}他认为历史上搜集民俗资料时,尤其在从口头表演向书面记录转化的过程中,某些环节出现了问题,口头表演中含有的文化特质、审美因素、地方性意义、文本潜在的情感内容等都不同程度地被误译或是删略了。此外,泰德洛克认为,调查者的存在本身也会破坏民俗展演的“真实性”,因此,只有在没有陌生人打扰的情况下,该群体自身内部的民俗展演才是“纯粹的”、“理想的”民俗表演。于是,泰德洛克努力寻找更为科学的记录方式,并且把展演活动中产生与运用的民俗文化转译成分析性的术语,这就导致了学术性文本的产生。他的方法论追求显然受到了人类学家克利福德·格尔兹的影响。格尔兹强调深度分析与自我批评,建议民俗学家们从参与观察者的角度描述田野遭遇,尽力去弥合主客体之间可能产生的误解与矛盾,从而把民俗志写作作为一种“文化批评与文化书写”。^{[12](P132)}总之,海姆斯与泰德洛克寻找“真正的民俗”的努力及其理论,客观上延宕了

民俗学研究范式的进一步转型。

正当人类学派民俗学家们竭力强调“展演情境”的重要性时,文学学派民俗学家们提出了他们的批评。他们认为人类学派民俗学家们提出的新的研究范式实际上是把民俗学转化成为了民族学或者更糟,转化成了某种“行为科学”^{[11](P125)},而这种研究取向歪曲了民俗自身的“内在价值”。约翰·史蒂文认为,民众与民俗学家们关注的是文本而非情境,文本是民俗特质的最佳表达,其中包含了人类文化中审美的与哲学的精华,保存了对宇宙世界与人类自身的永恒的答案,而民俗学家们对这些民俗文本的内涵仍然一无所知。

文学学派与人类学学派各执一词,其间的裂痕愈加明显。后来,大部分美国民俗学家着手研究大型的民俗事件,比如仪式与表演活动。在实际的研究过程中,民俗学家们发现了被改造的民俗文化。林达·戴德说:“在仪式性的展演活动当中,对于民俗文化的积极的、创造性的使用是主体表达其群体态度的有意识的操纵。在这种情况下,区分‘伪民俗’与‘真民俗’是不可能的。”^{[13](P43)} 罗格·D·亚伯拉罕也认为,道森区分“伪民俗”与“真民俗”的做法,使得民俗学丧失了参与文化政治学研究的机会。他既强调对民俗文化 with 大众文化进行应用性研究,也强调民俗文化被作为民族认同的策略性手段加以使用的心理学、社会学的研究。他号召民俗学家们从研究“展演的行为”转向研究“传统被革新的文化策略”,于是,民俗文化“复兴与发明”的过程成为当下民俗学研究的主要兴趣。现有的研究发现,传统民俗的不断重构是所有社会生活的一个侧面,民俗文化不是自然而然的固有的存在,而是象征性的构成的过程性的建构。因此,区分“真民俗”与“伪民俗”不仅不可能,而且毫无意义。无论从经验的层面还是从理论的层面讲,所谓“真正传统的民俗从来都不是一成不变的,而是当下限定的”。^{[14](P143)} 于是,民俗学的研究范式不得不转向“民俗政治学”。

文化政治学、传统的发明以及选择性的改编都可以更好地理解民俗文化展演过程中政治性的维度与主观意图的龃入。美国民俗学家们运用自己的“知识考古学”解构了学科固有的知识结构,承认民俗学远不是一种“纯粹的”学问,而是一种文化与政治的双重创造。

经过长期的学术争论,美国民俗学家们基本上放弃了对于工业化、现代化、商业化的敌意。他们发现,科技时代的到来并不意味着民俗文化的终结,相反,技术革新所带来的变化以一种自然的方式弥漫在民间文化当中。因此,民俗学应该是“当代学”,民俗文化对于现代都市社会、工业生产乃至日常生活仍然是十分重要的。民俗文化存在于人类行迹所至之处,而不是单单存在于那些“未受污染的”穷乡僻壤或遥远的古代,虽然从历史的角度来说,民俗与乡村民众之间具有紧密的联系。因此,德国民俗学家赫尔曼·鲍辛格与美国民俗学家阿兰·邓迪斯都认为,“民俗学(Folklore)中的‘民(Folk)’并不专指乡村民众,而是任何共享某种文化传统的匿名的群体;民俗文化也不是一成不变的,而是不断发展变化的历史进程的产物。”^{[11](P212)}

基于上述学术性论争与对话,美国民俗学的研究对象大大拓宽了。都市民俗、工业化与旅游民俗、大众传媒与民俗、民俗学与民族主义、意识形态及政治的关系等成为现代美国民俗学研究的主要范畴。现代化与商业化解放了民俗学,使之从先前的狭隘偏见中解脱出来。民俗不再仅仅属于落后的、古老的、无教育背景的大众,而是一种为全社会民众共有的文化财富。在研究工业化的都市时,民俗学家们面对的是鲜活的民俗而不是“遗风异

俗”，是某一个特定群体的真实生活而不是作为某一固定时间里的死的知识，其中林达·戴德对于布达佩斯工场工人传说的研究、对于匈牙利城市移民传说的研究都是都市民俗研究的典范。^[15]在研究旅游民俗时，民俗学家们发现，现代技术虽然转变了现存的社会、经济设置，却没有改变旧传统。他们注意到民俗文化正在经历着一个分离与重组的过程。比如在旅游工业当中，民间节日、民间舞蹈与音乐、民间习俗与手工艺品等都被有意识地商业化了。正是这一商业化现象使得民俗学家们创造了一个新词——“民俗主义 (Folklorismus)”。民俗学家们发现，不只是所有的旅游村庄，事实上整个乡村社会都在对工业化、商业化作出回应。因此，研究者们认识到，他们的任务是探索民间文化正在经历的修正与变迁。另有一些民俗学家在工业中寻找民俗，比如，在汽车工业与计算机工业中流传着许多传说与笑话。汽车工业与计算机工业是机械时代的两种大型的技术象征，一系列关于死亡的传说与诙谐性叙事都围绕着汽车与计算机展开，那些与传统事物相关联的民众的思想被移植到了现代化的替代品当中去了。^[16-21]

过去，民俗学界把大众传媒视为民俗文化的敌人，但是，正如马歇尔·麦克卢汉指出的那样，“媒介中口头一听觉的环境在某种意义上再次回到了早期的部落社区，成千上万的人共享奇观，共同发笑，共同崇拜同一个偶像”^{[22](P113)}，因为大众传媒也在传播着以前仅在有限范围内流通的民俗文化。在各种新兴的传播媒介当中，民俗文化大体呈现为以下三种形态：一，作为民俗文化本身，是在“民间文化、神话、传说、故事、仪式”等标题下呈现的；二，作为引诱民众消费的促销手段；三，作为一种风格被升华为某种主题。^{[17](P293-315)}总之，通过对大众传媒中民俗文化的研究，“民俗文化”的传统研究范式被进一步解构了。^①

然而，由于历史的原因，对于德国、美国民俗学界提出的新的研究范式，世界各国的民俗学家们反应不一。即使在美国与德国，部分民俗学家仍然主张把“民俗主义”等同于“应用民俗学”，特别用于指称“民俗旅游工业”；葡萄牙民俗学家们认为，商业化、工业化的民俗文化应该留给文化人类学家去研究，民俗学家们应该把自己的研究范畴限制在“纯粹”农民的文化当中；瑞士民俗学家们对于这种新的研究范式置之不理，认为尽管现代民俗是传统民俗文化的延续，但是它们只是一种当代的现象，并未形成民俗，因此，不在民俗学的研究范畴之内；波兰民俗学家则认为这是一种社会文化现象，有待于科学的文化研究的介入。在中国民俗文化学的理论体系当中，民俗文化虽然主要被界定为乡村的、中下层民众的、传统的和表达性的，但是，至少从理论上讲，它可能是都市的、上层的、现代的、商业化的。钟先生提出的“民俗文化学”包容了众多的研究范式^[23]，文化政治学的研究范式只是其中之一种，但并不是唯一的、最重要的范式。

从世界民俗学家们对于这一现象的反应中，孔纳德·科斯林发现，学者们之间的分歧点只有一个，那就是强调 Folk 还是 Lore。如果 Folk 处于民俗学研究的核心，那么问题就不再是这些被改编的民俗发生了什么，“伪民俗”、“民俗主义”的提法就没有太大的意义，学者们思考的问题应该是这些新的变化对民众会有什么影响。相反，如果把 Lore 置于民

① 申载春在《民俗的影视整合及审美价值》[A]一文中也提出了“复制式”、“点缀式”、“点化式”三个概念，用以概括影视传媒当中民俗事象被整合的方式，极有创造性。参见《山西师大学报》[J]，2003，(2)。

俗学研究的核心,那么,学科本身就会被封闭起来,学者们就会对“民俗的变革”带给民众的痛苦与折磨视而不见。当然,科斯林也发现,迷恋于抢救、搜集、保护“传统民俗”的行动,也许并不是简单的功能失调,显然是另有某些“功能”与“需要”在起作用。总之,在民俗学学界对民俗文化进行解构与重构的同时,社会也在对民俗文化进行审美的或实用性的建构与重构,这一平行的结构性行为使得民俗学家们开始关心文化政治、文化象征以及商业民俗了。

参考文献:

- [1] 约翰·R·霍尔、玛丽·乔·尼兹. 文化: 社会学的视野 [M] 周晓虹, 徐彬译, 北京: 商务印书馆, 2002.
- [2] Jack santino, *Folklore as Performance and Commuance*, 100 Years of Ameरिक Folklore Studies: 1988.
- [3] Richard M. Dorson (ed), *Hand of American Folklore*, Indian University Press. 1983.
- [4] Richard M. Dorson, *Folklore and folk lore*, *American mercury* 1950. 70 (March): pp335~ 343
- [5] Richard M. Dorson., *Folklore in the Mordern World*. Mouton Publishs, Hague. Paris. 1978.
- [6] Alan Dundes, *Folklore Matters*, The University of Tennessee Press. 1989.
- [7] Macaloon, J. J., *Cultural Performances, culture theory*. in Macaloon, J. J. (ed) *Rite, Drama, Festival, Spectacles*, Philadelphia: Institute for the study of Human Issues. 1984.
- Ben- Amos, Dan (ed), *Folklore Genres*, University of Texas Press. 1976.
- [8] Abraham, Roger D. *Folk Drama*. In *Folklore and Folklife: An Introduction*, Richard, M. Dorson (ed), Chicago: University of Chicago Press. 1972.
- [9] Ben- Amos, Dan. *Toward a Definition of Folklore in Context*. *Journal of American Folklore*, (84); 1971. pp3~ 25.
- [10] 丹本-阿默思. 在承起关系中探求民俗的定义 [J]. 张举文译, 民俗研究 1998, (4).
- [11] Regina Bendix. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press. 1997.
- [12] Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as author*, Stanford: Stanford University Press. 1988.
- [13] Linda Degh. *American Folklore and The Mass Media*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1994.
- [14] Clifford, James, and George E. Marcus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- [15] Linda Degh. *The Hypothesis of Multi- Conduit T ransmission in Folklore*. In *Folklore Performrnce and Communication*, ed. Dan Ben- Amos and Kenneth S. Goldstein, 1975. 207 ~ 252. The Hague: Mouton
- [16] Denby, Priscilla. *Folklore in the Mass Media*. *Folklore Forum* 4: 1971. pp113~ 125.
- [17] Spitulnik, D., *Anthropology and Mass Media*, *Annual Review of Anthropology*, 1993 (22), pp293~ 315.
- [18] Lutz Rohrich/ Sabine Wienker- Piepho. *Storytelling in Contemporary Societies*. Gunter Narr Verlag Tubingen. 1990.
- [19] Brunvand, Jan Harold. *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Mearings*. New York: Norton. 1981.
- [20] Brunvand, Jan Harold. *The Truth Never Stands in The Way of a Good Story*. Urbana and Chi

Chicago: University of Illinois Press. 2000.

[21] Cohen, Daniel. *Phone Call From a Ghost: Strange Tales from Modern American*. New York: Pocket Books. 1988.

[22] 马歇尔·麦克卢汉. 理解媒介: 论人的延伸 [M] 何道宽译, 北京: 商务印书馆, 2000.

[23] 钟敬文. 建立中国民俗学派 [M]. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1999.

[收稿日期] 2005-01-06

[作者简介] 王杰文 (1975~), 男, 汉族, 民俗学博士, 中国传媒大学影视艺术学院讲师。北京 100024

Cultural Politics: A New Trend of Folklore?

Wang Jie-wen

Abstract: Misunderstanding of folklore exists inside and outside of the academic field. American folklorists support the idea of the study of cultural politics in terms of folklore after their heated argument. This article, giving an introduction to the awareness of the issues hidden behind the study cases, discusses the new trend of Chinese folklore.

Key words: false folklore; folklores; cultural politics

On the Origin of Beidi

Ma Xing

Abstract: Beidi, as an important tribe in the pre-Qin period, is split into Chidi and Baidi. Chidi may trace back to Guifang. Chidi is named “Rong” and “Bei Rong” separately in the *Spring-Autumn* period and in *Zuo Biography* during the Luyingong, Luhuangong, and Luzhuangong periods. Souman also belongs to Chidi. Chidi, Baidi and Changdi were wrongly believed to be the three groups of Beidi in the past. Changdi won its name because of its leaders to grow tall. Changdi specially refers to Souman and Baidi originates from Guifang.

Key words: Chidi; Souman; Baidi; origin (* P. 26)

“Par-Turkism and Par-Islamism” and Their “Three Doctrines”

—About the Security of the Peripheral Areas of XinJiang

Wang Zhi-juan Pan Zhi-ping

Abstract: The article briefly looks at two issues: one is about some theories of “Par-Turkism and Par-Islamism” and their “Three doctrines”, the other about the evaluation of the security of the peripheral areas of XinJiang.

Key words: “Par-Turkism and Par-Islamism”; “Three doctrines”; XinJiang; security (* P. 5)