

学术行业生态志： 以中国现代民俗学为例

施爱东

摘要:如果我们把学术研究还原为一种普通的社会职业,那么,学者们学术生活中惯行的学术行为也就可以视为一种“行业民俗”。通过对中国现代学术生态的民俗志书写,我们可以发现:学术研究的行业民俗与其他社会职业的行业民俗并没有本质差别,在学术界,一样有祖师崇拜、有学术赶集、有资辈亲疏、有派系与行规、有反抗与革命,有主流与边缘的对立、有师承与圈子的壁垒、有尊老与维亲的传统、有王婆卖瓜似的叫卖与吆喝。通过对普通学者行业民俗的功能分析,我们还可以看到:许多貌似不良的学术风气,却是现代学术生态滋生出来的必然结果。学术界的行业民俗是学者们在特定学术体制下必然选择的生存方式,是受到传统生活伦理深刻影响的典型世俗生活。现行学术体制使大多数普通学者成了学术行业的弱势群体。

关键词:学术史; 学术生态; 学科危机; 学术革命; 行业民俗

作者简介:施爱东,中国社会科学院文学研究所副研究员(北京 100732)

传统学术史多为思想史、发展史或者编年史。能够进入学术史的只是极少数对学术发展有突出贡献的知名学者,而与他们同时的绝大多数普通学者都被排斥在学术史的大门之外。如果我们能够换一种眼光,把学术研究看作一种特殊的行业类别,就会发现,作为“学术工匠”的普通学者,他们所处的学术生态以及他们的行业民俗,一样是我们必须讨论的对象或话题。

所谓行业民俗,即某一行业群体所共同传承的,或习以为常的一些行为方式。这些习俗所赖以生存的社会、文化环境,及其与行业主体之间的复杂关系,即为本文所指的行业生态。在当代中国学界,最重要的行业生态就是基于学术体制而衍生的各种学术圈与社会关系。每一个学者都是体制内的学者,为了获取学术利益,就必须习得体制内的各种游戏规则,围绕游戏规则展开博弈。

中国现代民俗学滥觞于1918年的北京大学

歌谣运动,学术史不长不短,学术圈不大不小,正可以看作中国现代学术图景中的一个缩影,非常适合作为我们考察现代学术行业的研究个案。更重要的原因是,作为一个民俗学者,笔者必须选择自己最熟悉的学术领域作为研究对象。

对于本文写作需要说明的是:(一)民俗研究往往把“乡村”和“乡民”作为考察对象,本文只是略略转换视角,将“学界”和“学者”作为考察对象,因此,本文讨论的是普通学者的生存状态,而不讨论什么是学术,以及学术的宗旨、意义等形而上的哲学问题。(二)目前比较重要的民俗学团队,除中国社会科学院的团队之外,全都附属于各高等院校,因此,本文对于学术机构与学术体制的讨论,主要围绕高校而展开。(三)本文拟采用民俗志的方式来检讨某些被学者们视作理所当然的习惯性事件,并以中国最重要的几个民俗学团队作为重点考察对象。^①(四)本文只是一种民俗志写

^① 这些团队主要指本文作者先后工作过的中山大学、北京师范大学、中国社会科学院的民俗学团队,他们都是中国现代民俗学史上产生过重要影响的学术团队。

作,因此只讨论一般现象,不讨论非典型特例;对所涉及的学术行为只作功能分析,不作价值评判。

一、祖师崇拜:学术领袖的神威与功能

确认一个学术领袖以及树立一批学术代表,是每个“学术共同体”^①所必然选择的发展策略。每个行业学会都有一名会长、若干副会长;每个学术机构都有一名学科负责人、若干学科带头人;每次学术会议都会设立一些主持人、评议人之类。这些人事实上充当了学术代表的角色。业外对于一个学术共同体整体学术水平的认识,主要取决于该共同体学术代表的水平,而学术领袖正是这些学术代表中的最杰出者。

学术领袖的功能必须是双向的,只有被业内和业外学者所广泛认同的学术领袖,才有可能为他所在的学术共同体带来荣誉或争取更多的学术资源。相对于一个木讷寡言的内向型学者,一个为人中正、能言善辩的外向型学者会有更多的机会成为学术领袖。所以说,一位称职的学术领袖不能仅仅是一名学者,他还必须是一名“又红又专”的社会活动家。钟敬文(1903—2002)就是这样一位出色的学科领袖。钟先生的最后20年主要是作为“导师”而为民俗学界所敬仰,他为民俗学科的经营与维护,付出了比学问更多的努力,^②他多次说过“中国这么大,如果每一个读书人都搞个人的一套,发展就不一定大。我想过,像我这样的人,假如我只管自己去发展,走个人的路,也许境况比现在好一点,但对学科的发展,对人才的培养,就未必真有什么好处。”^③

一个长期担任领袖的学者到了晚年的时候,很容易被推向学术神坛,成为后辈学者崇拜的祖师爷。他的学术成果会被要求反复阅读,他的观点会逐渐成为共识。以此共识反观其成果,其成果也自然会成为经典。在钟门弟子的眼中,“钟

先生的学术著作需要我们细细的品味、咀嚼,越嚼越感滋味之浓厚”,因为“钟先生流畅的字里行间,张扩着一个个奇妙的学术空间,从这一个个空间可以延伸出许许多多的学术生长点,沿着这些生长点,又能砌出一座座高墙乃至大厦”。^④

在中国民俗学界,至少百分之六十的从业者都是钟先生的弟子或再传、三传弟子,即使是偶尔有缘见过钟先生一面的民俗学者,也多数会以学生自居。在众多的弟子或学生当中,为了序齿尊卑,论资排辈就成了非常重要的一件事。那些有幸留在钟先生身边工作的学生,即使是资料员,也有更多机会被全国民俗学者尊称为“老师”。因此,能留在钟先生身边工作,对于一个民俗学者来说,无疑是近水楼台的好差事。

钟先生一直非常强调团结全国的民俗学者,但钟先生去世之后,一年一度的“钟敬文民俗学奖”就显示了明确的排他性,只奖励北师大毕业的钟门弟子。对于钟门弟子来说,每年颁奖期间,都是大家欢聚一堂的吉庆时刻。借助于这种仪式化的庆祝,在这个家族式的学术共同体内,每一个体对于彼此的身份认同都会得到一次深化,大家除了吃饭喝酒,还交换研究心得,共享信息资源。

在北师大乃至整个民俗学界,学者们必须用“钟老”或者“钟先生”指代钟敬文,直呼名讳无疑是一种冒犯。2002年钟先生仙逝之后,每年到了钟先生的生日和忌日,北师大的几个民俗学机构都要分别举行仪式,纪念和缅怀钟先生,有的学者还会定期到钟先生旧居遗像前上香、磕头。

祖师(先生)崇拜首先必须体现为一种半强制性的群体仪式,而群体仪式必须由一个具体的学术机构来组织实施,如此才能发挥强制的效力。所以,学术机构的存在是祖师崇拜得以建立和延续的基本前提。依据对传统的依赖程度,可以把学术机构分为新生型与传统型。传统型学术机构一般都是由“先生”创下的官办基业,规模相对大一些,机构成员主要是先生的弟子或再传弟子。

① 本文所说的“学术共同体”是一个广义的概念,是指相近研究领域的学者集合,这种集合大至整个学科,小至相近研究方向的学术圈子,或者某个大学的学术团队。

② 参见施爱东:《钟敬文民俗学学科构想述评》,《民间文化论坛》2004年第4期。

③ 小未:《钟敬文》,见北京师范大学中文系编:《人民的学者钟敬文》,北京:学苑出版社,2003年,第172页。

④ 万建中:《钟敬文民间故事研究论析——以二三十年代系列论文为考察对象》,《北京师范大学学报》2002年第2期。

北师大民俗学与文化人类学研究所为钟先生制作了几帧巨幅照片,中山大学非物质文化遗产研究中心则为王季思先生(1906—1996)制作了一尊半身雕像。这些形象被放置在会议室或会客室中显眼的角落,其意义不仅在于偶尔举行的仪式之用,也不仅在于借助先生的神威强调学科负责人的世袭地位,主要是为了不断勉励一届又一届的学生们熟读先生著作,学习先生风范,光大先生思想。当然,如果该机构的学科负责人不是先生的弟子或再传弟子,那么,先生的祖师地位就会被淡化。为了防止这种情况发生,弟子们一般会尽力阻止一个外来者成为他们的学科负责人。

对于那些在学术上具有竞争关系的弟子们来说,“先生”是精诚团结的灵符和象征,共同的信仰和仪式可以把持不同学术观点的弟子们捆绑成一个牢固的学术团队。随着团队的迁延壮大,历史问题日益积压,内部矛盾必然会逐步升级,可是,一旦遭遇来自外部的利益争夺,团队会迅速变得高度团结,枪口一致对外。团队的当任学科负责人自然充当了祭司的角色,他不仅需要把大家团结在先生的旗帜下继往开来、抵御来自外部的各种利益侵蚀,更得担负起弘扬先生学术、光大先生门庭的重大责任。

这也就是说,先生只有创立了一个官办学术机构,并把这个机构交由自己最亲近的学生继承,对于先生的祖师崇拜才有可能得以实施。即使学术机构的成员、招牌发生了变更,只要机构的主要执行者还是先生的传人,对于先生的祖师崇拜就不会中断。学术机构既是一个学术共同体,又是一个利益共同体。维护先生的神威,是为了维护一套源自先生的学术传统,因此也维护着这一传统荫庇下机构成员的学术利益。没有哪任遗产继承人会冒着“数典忘祖”的风险贸然中断一种仪式传统。

以学科名称命名的学术机构是如此重要:机构的名称意味着官方对于学科门类的认可,机构的规模意味着官方对于学科重要性的认识。相反,一个学者如果不能纳入与自己专业名称相应的学术机构,无论他在自己专业做得多么出色,他

的学术成绩也只能被视作个人兴趣或爱好,很难融入所在系科的主流学术圈。著名宝卷研究专家车锡伦就是一个突出但决非个别的例子,尽管车锡伦堪称中国宝卷研究第一人,但是,他所在的原扬州师范学院却没有与民间文化相关的学科点,更没有相应的学术机构,因此直至退休,车锡伦的学术地位从未得到该校充分肯定。

中国现代民俗学在1920年代的发生和发展,主要仰赖于两个前后相继的学术机构:北京大学歌谣研究会和中山大学民俗学会。“其主要参加者和代表人物大都来自于民俗学以外的学科,这种多学科参与的性质和特征,对中国现代民俗学的发展历程产生了重要的影响”。^①其实早在这两个学术机构产生之前,就已经有许多中国知识分子“接受了十九世纪七十年代俄国国民粹派的理论,开始倡导‘到民间去’”,^②但由于早期倡导者们并没有结成一个有效的学术团队,倡导力量过于分散,因此直到北京大学歌谣研究会成立,中国现代民俗学运动才算正式启动。

将一个松散的学术共同体化虚为实的最佳途径,就是成立“研究所”或“研究中心”。原本不是同一学科的学者,因为某种机缘,被组织进了同一个学术机构,成为坚实的学术团队,他们原本互不相干的学术路径,也将在此后的项目合作中越走越近。1928年成立的中山大学民俗学会是这么做的,2002年筹建的中山大学非物质文化遗产研究中心也是这么做的。他们把原本互不相干的民俗学、古代文学、文艺理论的三方学者统一在“非物质文化遗产学”的旗帜下,三方学者经过多年磨合,统一对外宣传口径,现在已经泥水不分,都叫非物质文化遗产学家。

因此,对于一个新入行的青年学者来说,进入一个高端的学术团队是如此的重要,只有在一个坚实的共同体内,自己的学术力量才能被纳入一个有序的轨道,在学术史的潮流中实现自己的学术价值。为了能顺利进入一个高端的学术团队,他必须逐步习得该团队的主流研究范式,同时,他还必须部分地放弃自己原有的学术思路,修改自

① 赵世瑜:《中国现代民俗学初创时期的多学科参与》,《民间文化论坛》1998年第2期。

② 洪长泰:《到民间去——1918—1937年的中国知识分子与民间文学运动》,上海:上海文艺出版社,1993年,第19页。

己的研究规划,无条件地接受对于该团队既定祖师、既定权威的认同。

二、薪火与香火:导师与学生的 不对等互惠关系

强调学术传统是许多学术机构对于自身学术地位合法性的一种宣称。1935年,杨成志从法国学成回国后,试图在中山大学组建人类学研究机构,可是独木难支,于是想到借助于顾颉刚们创下的学术传统,重举“民俗学会”的大旗,复办《民俗》季刊。杨成志的学术兴趣和研究方法与早期民俗学会开创者们大相径庭,可是,杨成志却强调说“我们真诚地相信,民俗学就像‘兄弟之爱一样,应出自家中’,换言之,‘民俗学为应用于本国范围之内之社会人类学。’”^①说白了,杨成志只不过是借用《民俗》周刊的老招牌,做他人类学的新建设。^②

1949年之后,随着杨成志的北上,早期中山大学民俗学会的开拓者和继任者全都离开了中大,好不容易搜集起来的民俗资料也在抗战前后的数次搬迁中丧失殆尽,所谓的“中山大学民俗学传统”其实已经荡然无存。1980年代,当中山大学的新生民俗学者重张民俗学门店的时候,他们的诸多回顾性论文显示他们对那一段历史已经非常陌生,更遑论学术传统的继承。可是,当他们申请设立民俗学硕博士点、申请成立民俗研究中心的时候,却必然会强调这是传统香火的延续,即使到了21世纪,当他们筹建非物质文化遗产研究中心的时候,依然得强调“由顾颉刚、钟敬文等前辈创立的民间文学和民俗学研究传统,也在不断开拓创新中”,^③事实上,新时代的新学者,各自都有新形势下的新课题、新任务,已经与当年顾颉刚们的学术理想相去甚远了。

将学术传统这种“非物质文化遗产”转化为某种视觉形象,如制作历史宣传册、为祖师爷造

像、把早期历史化入形象识别系统等等,是所有研究机构强调其学术传统的一种“物质化”手段。无论是北师大的民俗学机构,还是中山大学的民俗学机构,都会把钟敬文的形象挂上官方网站,或者印成宣传图片,以强调其学术传统之正宗。可是,他们的学术旨趣却与钟敬文的研究范式相去甚远。顾颉刚或者钟敬文,都只是一帖灵符,一种标示传统的外部识别符号。

即使是直接的师徒之间,也不必然存在所谓的学术传统。就中山大学叶春生教授指导的博士生而言,分别从事民间信仰研究、学术史研究、传说研究、妇女研究、城中村社会问题研究、民族研究、建筑研究、民间舞蹈研究、民间庙会研究等等,彼此不可通约,我们很难从中归纳出一种可辨识的学术传统。学生从导师手上接过的,只是一袭博士袍,而不是导师的手。民间俗语“师傅领进门,修行在个人”放在学术行业,一样适用。

相比之下,许多并非同一单位的学者,因为相近的学术旨趣或思维方式,反而会选择相近的研究范式。以刘守华为核心的一批故事学家,如林继富、顾希佳、江帆、孙正国、郑筱筠等人,虽然散布南北各地,却是一个比较稳定的故事研究共同体。我们后面还将提到,一批散布于不同学术机构的,与顾颉刚扯不上任何师承关系的青年学者,反而是顾颉刚民俗学范式最忠实的拥戴者。

师生间的关系,与其说是学术传统上的承继关系,不如说是学术网络上的伦理关系,也即“一荣俱荣,一损俱损”的唇齿关系。“学校办得好不好,不仅仅体现在导师的著述,更重要的是师生之间的对话与互动,以及学生日后的业绩与贡献”。^④因此,站在导师的一面,总是要首先提携自己的学生,尽可能为学生争得学术地位。中山大学黄天骥教授常常把学生比作水,把导师比作船或石头,认为良性的师生关系是“水涨船高”,恶性的师生关系是“水落石出”。所以,站在老师一方,总是要极力地扶持自己的学生,而站在学生

① 杨成志:《民俗》季刊英文导言(汉译),《民俗》季刊第1卷第1期,1936年9月15日。

② 参见杨成志:《国立中山大学历史研究所人类学部研究计划》,广东省档案馆,全宗号20,目录号1,案卷号21,第72页。

③ “中山大学中国非物质文化遗产研究中心”官方网站 <http://www.cich.org.cn/wenhua/Article/Index.asp>

④ 陈平原:《大师的意义以及弟子的位置——解读作为神话的“清华国学院”》,《现代中国》第6辑,北京:北京大学出版社,2005年。

的一面,必须事师如父。费孝通说“血缘是稳定的力量。在稳定的社会中,地缘不过是血缘的投影,不分离的。”^①同样的道理,师门也是血缘的投影,学生对师门荣誉的维护就是对自己学术源头合法性的维护。

陈平原在解读清华国学院的辉煌时分析道:“谈及国学院的贡献,大家都着力表彰四大导师,这当然没错;可我认为,国学院能有今天的名声,与众弟子的努力分不开。弟子们的贡献,包括日后各自在专业领域取得的巨大成绩,也包括对导师的一往情深,更包括那种强烈的集体荣誉感。”^②我们常说“名师出高徒”,“出”字既可以理解为“出产”,也可以理解为“出自”,通常语境下人们都作前一种理解,但从学术史的角度来看,后一种理解却能得到更大的概率支持。也就是说,高徒往往是成就名师的必要条件,先有高徒这批绿叶,而后才有名师这朵红花。章太炎身后的著述流播,主要就是靠了一批新门生的哄抬,而门人之间的相互援引提携,更加提升了章门学术的话语权力。^③

学生充当导师的耳目、手足或者马前走卒,在中国传统的教育观念中是值得褒扬的行为。因此,导师招收什么样的学生,以及把毕业生安插何处,许多时候关系到导师对于各种学术资源的利用,只要布点得当、安插有力,就能近水楼台尽揽星月。钟先生生前曾说,他最乐意看到中国社会科学院的研究人员来报考他的博士,他们有研究经验,比较成熟,上手快。香港中文大学文学院一位知名教授明确要求自己的博士生毕业后必须到大学教书,把他的学术思想播撒到全国各地。有些导师则倾向于把自己的学生安插到学术期刊或新闻媒体,以扩大自己的学术影响。

学生无疑是导师最好的学术助手,了解导师的学术兴趣,熟悉导师的研究范式,知道如何最好地服务于导师。他们可以很好地遵照导师的要求完成各种研究课题,这样,导师就能以有限的精力承接更多的课题,腾出更多时间从事研究工作之外的学术交往,以争取更多的学术名誉或社会资源,扩张自己的学术势力。在这种模式下,一个大

教授就像一个包工头,不断地对外承接业务,然后把任务一层层分包给下面的小教授,然后再分派给他们的博士生、硕士生。因此,一个教授拥有的社会资源越丰富,他拥有的课题也就越多,越热衷于广招门徒,可是,他也越没有时间从事具体的研究工作,更没有时间指导学生。

师生之间的互惠关系不仅使学生们对那些有权势有关系的导师趋之若鹜,也诱使每一位导师都希望把最优秀的学生网罗在自己身边。每年博士生毕业前夕,都是导师们权力较量的时候,每个导师都希望留下自己的学生,可是,研究机构的编制总是有限的,留谁不留谁,并不单纯由学生的个人素质决定,主要是由导师的斡旋能力所决定。那些担任过行政领导职务的导师会有更多的机会把优秀学生留在身边,而且一般会尽可能利用手上的权力,逐步搭建起一个完整的学术梯队。这样,一个以自己为塔尖的学术金字塔就建起来了。这种依靠个人魅力建立起来的学术团队,对中国现代学术的发展起到了重要的推动作用。中山大学民俗学会是依靠顾颉刚而建立的,北京师范大学民间文化研究所是依靠钟敬文而建立的,西北民族大学社会人类·民俗学系是依靠郝苏民而建立的,华中师范大学民间文学研究室是依靠刘守华而建立的。

优秀毕业生留校是保持学术传统的有效方式,但同时也是该传统走向衰落的罪魁祸首。近亲繁殖必然导致学术共同体理论创新的延滞,以及汲取外来理论方法上的对抗情绪。师生关系如果加上留校后的上下级关系,导师对留校毕业生的学术影响就会远比离校毕业生大得多。留校毕业生要不断地参与导师的研究课题,而且要尽可能忠实于导师的学术理念,他要在师弟师妹和自己的学生面前歌颂导师的学术成就,阐释导师的学术思想,贯彻导师的学术理念。一方面,他起到了延续学术传统的作用;另一方面,他是阻挡外来研究范式入侵的“赫克托尔”。在这种对导师的维护和颂扬中,他自己也不得不收敛其学术创新的脚

① 费孝通:《乡土中国》,北京:北京大学出版社,1998年,第70页。

② 陈平原:《大师的意义以及弟子的位置——解读作为神话的“清华国学院”》。

③ 陆远:《渊源有自:“八马”的传承与流派》,《历史学家茶座》第13辑,济南:山东人民出版社,2008年。

步亦步亦趋地从事着常规研究;他的很大部分精力要投入到导师的课题中,他自己的研究成果因此大打折扣,长此以往,其学术成就也就自然远在导师之下。这就是为什么钟敬文、赵景深、钱南扬、郝苏民、刘守华之后,难有学术成就可与导师比肩的弟子。如此延续到第三代的时候,这一学术传统基本也就式微了,只剩一个庞大的金字塔底座。

学生是导师形象的最佳雕塑者。大凡名师,光辉形象都不是自己塑造的,而是学生塑造的,尤其是那些擅长散文写作的学生。导师的一言一行,哪怕是徐志摩式的三角恋、风流债,或者是黄侃式的古怪脾气,到了煽情学生的生花妙笔之下,都可以由俗入雅,被叙述成难得一见的名师风范。普通人身上的一件丑闻,到了名师身上,就是佳话,一切视乎从什么角度,用什么笔调来叙述。

至于补足、夸张、删减、粉饰等艺术手法,更是美化导师不可或缺的必要环节。因此,学生们借助想象和回忆而撰写的一批诸如《师门问学录》、《师门五年记》、《师门杂忆》之类的优美文字,就成了将导师的生动形象固化为传世物质的必要手段。“如北大清华数次驱赶校长,在某些‘过来人’看来就是很不宽容,只不过此类史料被《读书》的作者们尽数过滤,我们目前所见的倒都是诸位先人‘宽容’的一面”。^①

《钟老在最后的日子里》一文是这样雕塑钟先生的:“钟老是个极勤奋的老人,就在他住院的前一天,还给弟子们上课,这时,他已有99岁的高龄。在医院里,除医生治疗外,你很难感受到医院的氛围。不管谁来这里,大家热火朝天谈的都是学问。”^②这些浪漫夸张的文字,常令那些不能面觐钟先生的后辈学者悠然神往,也为钟先生时代的民俗学罩上了一圈圣洁的光环。

三、寿者仁:成功学者的成功秘诀

所有的学术史,都是回溯性的。学者们发表

的论文,犹如射出去的箭。箭射得准不准,并不由射手说了算,而是由读靶人说了算。学术史家就是读靶人,他们会把靶心画在他们认为最有价值的文章上,而不是画在作者自己认为最好的文章上。尽管许多学术史家非常努力地试图阅读和理解前人的作品,但他永远不可能回到前人所处的学术生态,他只能凭自己的想象,从后叙的视角看待前人的工作。

在学术史家眼里,文章无所谓好坏,只有意义高下和影响大小之分。所有的文章,都只能在历史的年轮中刻写它的价值,离开了它所处的时代,其价值和意义就无从谈起。吕微曾经感叹“如果海登·怀特对顾颉刚当年的假说有所知晓,他一定要奉顾氏为后现代学术的一代宗师”,^③可是历史无法重来,当年顾颉刚的理论没能传入西方,今天以及将来,顾颉刚都难以重登后现代宗师的宝座,后人只能为此扼腕叹息。

能够成为研究范式的优秀成果不仅取决于成果本身的价值,很大程度上还依赖于著作者的学科地位和影响力。相近学术水准的文章,发表在核心期刊还是一般期刊,效果大不一样,前者犹如“一朝选在君王侧”,后者却是“养在深闺人未识”。同样的文章,署名钟敬文或者张三李四,效果也有天壤之别。

一个学者成为学术领袖之后,自然要对许多一般性的学术问题表态或者发言,这些表态未必是个人的真知灼见,但往往成为后学引证的经典。一句人人都能说出来的话,经了领袖之口,意义大不一样。“在民间文艺学界除旧布新的学科建设时期,钟敬文在多个场合提出要加强民间文学的多角度研究,以及民间文学与交叉学科的关系。这样的倡导,对于民间文艺学的健康发展,显然是十分有益的”。^④但我们也知道,这样的提倡,钟先生不是第一个,也不是唯一的,所不同的是,这些话只有经了钟先生的口,才具有号召力。

一个青年学者若想迅速成为知名学者,必须

① 薛刚:《往事与随想——〈读书〉史学类文章研究》,《云梦学刊》2007年第3期。

② 苑利:《钟老在最后的日子里》,《中国社会科学院报》2002年3月21日。此文最早刊载于《北京晚报》2002年1月23日,并被多家媒体转载。

③ 吕微:《顾颉刚:作为现象学者的神话学家》,《民间文化论坛》2005年第2期。

④ 陈泳超:《钟敬文民间文艺学思想研究》,《民俗研究》2004年第1期。

与时俱进,选择适合于当前形势的发展道路。时代不同,学者成名的方式很不一样。1920年代是个学术大革命的时代,新的学术范式俱在酝酿之中,这时,只要积极参与这场学术革命就是胜利者。早期民俗学运动最积极的参与者,钟敬文、杨成志、刘万章、张清水、姜子匡等人,都是以积极参与民俗学运动而知名的。1980年代是民俗学恢复期,最好的成名方式是编教材,谁能够把1949年以前积累起来的民俗学知识普及到广大学生中间,谁就是胜利。这一时期最活跃的几位民俗学家如乌丙安、陶立璠、段宝林等人,都曾先后编写过一批影响较大的民俗学或民间文学教材。1990年代进入了民俗学的发展期,这时的民俗学教材已经多如牛毛,最好的成名方式是出版专论,大批钟门弟子如高丙中、色音、杨利慧等人的涌现,正是通过出版优秀博士论文而成名的。进入21世纪之后,教育部的各种学术评估体系越来越发挥作用,高校开始出现重论文而轻专著的倾向,于是,提高自己在核心学术期刊上的曝光率就成为青年学者最好的成名方式。

多数优秀成果都难以在发表的当时得到广泛认同。一个学者最优秀的学术成果总是写于他精力最旺盛的青壮年时期,但这一时期的学者普遍还没有获得相应的学术地位,这些成果还难以被广泛阅读,而当他获得了崇高学术地位的时候,一般来说,他已经到了写不出最优秀论文的年龄了。

一篇优秀的论文,不仅需要作者具有丰富的知识积累与超常的智力水平,还需要作者具有充沛的体能。作者不仅要有足够精力去田野作业或者爬梳文献,还要有足够精力来专心长考,他要有足够的体能经受失眠的煎熬,他的腿要勤、眼要快、精力要集中。一个年过花甲或者养尊处优的成名学者已经很难再经受这种体能和智能的折磨了。但这并不是说,花甲以上年龄的学者就已经失去了学术价值,恰恰相反,这个年龄的优秀学者已经功成名就,正处于广受尊重的年龄,此时正需趁热打铁,好好经营自己的学术成果。他们过去

的优秀成果常常被一些青年同行或者研究生视作研究典范,因此,需要通过各种方式反复推广他们的经验范式,指导青年学者在这条道路上继续前行。当他们更老一些的时候,已经桃李满天下,他们的学生还将把这些经验范式进一步推广到更年轻的学生中去,实现其薪火相传的学术理想。

优秀业绩只是成就一个学者的必要条件,而不是充分条件。一个学者若要得到广泛的阅读认同,他还必须活得足够长。陈平原在《不靠拼命靠长命》一文中提到“大学毕业那阵子,老师私下里半开玩笑半当真地传授了‘治学秘诀’,那是老师从他的老师那里学来的。这十字真言道破了很简单,大白话一句:‘做学问不靠拼命靠长命’。据说这句至理名言的两位创造者,晚年都真的很有学问,成了学界泰斗。”^①

传统学术史都是以名家名作的方式来书写的。我们往往是先确定了名家,然后再按图索骥,回溯其名作。名作的确立,又将进一步确认作者名家的地位。一个活得足够长、学生足够多的学者,哪怕是早年的稚嫩之作,都会被弟子们翻出来,当成经典文献重新出版。“在动荡多变的近代社会,长寿者本身就是国家历史的缩影。更重要的是,长寿者有更多的说话机会,有可能影响历史研究的趋向,同时既作为历史活动的参与者,又是历史叙述的制造者”。^②那些被钟先生自谦为“描红格子”^③的少年习作,多被当作中国民俗学的早期经典,从各种旧杂志中翻出来,与时俱进地赋予新的意义。一个学者一旦成为仁寿的学术领袖,他过往的学术成果也必将被弟子们“层累地叠加”许多连他自己都未曾想到的丰富内涵。正如黄苗子郁风夫妇给钟先生奉上的祝寿辞“三千弟子半耆宿,一代风骚拜老成。”^④

相反,如果一个学者过早退出了学术共同体,他不能在历史舞台上持续曝光,那么,他早年的学术成果也多半只能随之退出后人的阅读视野。这样的例子不胜枚举。董作宾的《看见她》、容肇祖

① 陈平原:《不靠拼命靠长命》,《瞭望》1988年第44期。

② 刘一皋:《中国近代历史人物研究的困惑——以梁仲华为例》,《历史学家茶座》第9辑。

③ 钟敬文:《建立中国民俗学派》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1999年,第17页。

④ 陈芳:《钟敬文:从“五四”走来的中国民间文学泰斗》,《纵横》1997年第9期。

的《迷信与传说》,其学术价值堪称 1920 年代的民俗学代表性成果,甚至还在钟敬文同期成果之上,^①但是,由于两人很早就退出了民俗学界,今天的学生已经很少有人了解这些优秀成果了。

四、学术推广:圈内的口碑与圈外的宣传

一般来说,学术论文越是专业,诉求的阅读对象就越少;越是精深,被理解的可能性就越小;越是具有独创性,被接受的程度就越低。这种矛盾关系几乎是不可调和的。

创造性思维的学者都是钻牛角尖的,曲高和寡是多数杰出成果的必然命运,学者们常常感叹“我们是自己同自己过不去,因为工作到了一定程度,就没有人来处处对话了。这是一种穷途末路的境界,意义、前程等等都只能从自己的心中生出来”。^②这时,可以支撑学者继续其工作的,只有内心的信念,他必须有强大的内驱力,去从事寂寞的思考。所以说,一个真正的学术大师,并不首先来自于外界的认可,而是来自于内心的信念。自许为学术大师未必是成为学术大师的充分条件,但肯定是其必要条件。一个连自己都不敢承认自己价值的学者,不可能有足够强大的内心力量来支撑他长年累月枯坐在冷板凳上。最优秀的学者都是寂寞的,而且很可能终身寂寞,这是从事学术工作的最大风险。

一个寂寞的学者要使自己的劳动成果得到承认,不时地走出书斋进行适当的自我介绍以及适度的自我表扬是必要的。1928 年中山大学民俗学会成立之初,顾颉刚等人充分地利用了当时的校报、《语言历史学研究所周刊》以及《民俗》周刊,连续刊登广告。比如对于《孟姜女故事研究集》,广告词称“此书,为本校史学系主任顾颉刚

先生所著。顾先生为当今史学界泰斗,其对于孟姜女故事的探讨,乃他为研究古史工作的一部分,而成绩之佳,不但在中国得到许多学者的钦佩,便是日本许多民族学家史学家及民俗学家,也很为赞许。诚为现代出版界中一部不很易得的产品。”^③这样的广告语曾让顾颉刚的许多中大同事很不舒服,^④但不可否认,也为顾颉刚及其民俗学壮大了声势,吸引了一大批铁杆粉丝。

1990 年代之后,高校对于学者成绩的量化管理体制导致了学术论著的大量涌现,以至鱼龙混杂、泥沙俱下。“真正有独创性、有建设性的成果常不能得到应有的重视和评价,而一些无关痛痒的问题和似是而非的结论却充斥在学术史的叙述中”。^⑤大量陈陈相因的出版物无疑给学术研究带来了巨大的阅读困难,如果不是选题需要,绝大多数学者都无暇去阅读同行的新成果。因此,青年学者主动、技巧地向同行推荐自己的学术成果也就成了扩大学术影响的必要手段。

“酒香不怕巷子深”的年代已经逐渐远去,自卖自夸的王婆定律不仅适用于市场营销,同样适用于学术推广。常见的推广方式有三:一是向同行赠书。越是专业化的学术著作越难经由市场到达消费者手中,因此,主动把自己的著作赠送同行,是扩大学术影响的有效途径。二是召开新书讨论会。这是赠送图书的高级形式,一种变相强迫同行接受学术成果的方式。三是请同行写书评。在学术领域,即便是相近的专业方向,也是隔行如隔山,许多学者只能通过阅读书评来大致了解其他专业的学术成果,所以说,邀约书评是学术著作推广中成本最低、效果最好的一种方式。当然,以上无论哪种方式,作者的人缘积累都很重要。

学术论文的推广手法则相对更为多样。一是学术讲座。许多学者都会借助专题讲座把自己最

① 钟敬文先生在谈到中山大学民俗丛书的重印问题时,曾经对笔者说“告诉叶老师,我那几本书不要重印,那都太幼稚了,顾先生、容先生的作品比较成熟……我不是谦虚,我没必要谦虚,这是实事求是。”(钟先生病中谈话录音,2001年8月16日,北京友谊医院)

② 王小盾:《序》,见马银琴:《两周诗史》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第6页。

③ 《国立中山大学日报》1928年4月27日第3版。

④ 王学典、孙延杰:《顾颉刚和他的弟子们》,济南:山东画报出版社,2000年,第140页。

⑤ 蒋寅:《学术史:对学科发展的反思和总结》,《云梦学刊》2006年第4期。

得意的成果介绍给同行或研究生。二是同行评议。将论文提请同行批评,也是把论文推销给同行的一种方式。三是转载或摘录。“学术文摘对于解决信息时代日益尖锐的生有涯而知无涯的矛盾,对于扩大一般读者的知识面,对于普及学术研究的最新成果,甚至对于提高学术的知名度,都是很有益处的”。^①四是互相引证。论文影响因子最重要的评价指标是被引用的频次,但事实上,专业的学术论文是很难被广泛引用的,只有那些专业方向最接近的同行才可能认真阅读这些论文,所以,在学术共同体内部尤其是师门内部提倡互相引证、往复讨论是正常而且必要的。巴莫曲布嫫是当今彝学界最杰出的学者之一,在史诗领域建树尤多,可是,某学者在会议期间送给巴莫一本关于“彝族史诗与文化研究”的专著,扉页居然题“敬赠八嫫老师”,足见其对巴莫只闻其名,未读其书,更遑论引用其著述了。

不同的学者会选择使用不同的方式来自我表扬。比如,西南大学一位教授经常夸耀自己的博士论文只用18天就完成了,而更多的学者则喜欢强调田野调查的艰苦以及写作过程的苦涩。前者意欲强调自己敏捷的才情,而后者则是为了突显论文的时间成本和劳动力成本,从而提升读者对于论文价值的想象。

问题在于,并不是只有优秀的学术论著才会使用推广手段。有些学界要人出版一本随想录式的小册子,一样可以开个新书发布会,一样能听到许多赞誉之词。这时,“口碑”就成为一种重要的影响因子。口碑是指学者们在非公开场合口口相传的学术评议,一般源于私下交流,形成了一定的共识。这种非公开场合的学术评议往往比公开场合的学术评议更加尖锐、真实。

口碑主要形成于圈内,正如桑兵在接受记者采访时所说“真正的学者大师是一种口碑,是整个圈子抛弃利益成见的非利益评价。”^②钟敬文就常常借助臧否人物来表达自己的学术立场“容

观琼评教授的时候,我写了评语。他只给我一篇论文,我说一篇就行,可以做教授。文章一篇就可以看出水平,何必要十篇八篇。”^③“我从十二三岁起就乱写文章,今年快百岁了,写了一辈子,到现在你问我有几篇可以算作论文,我看也就是有三五篇,可能就三篇吧”。^④

对于学术共同体内的学者来说,圈外的名声多是虚名,圈内才是他生存和交流的空间,因此,口碑的力量可以对学者的行为形成强势约束。一个学者如果在公众视野中非常有名了,一般也就很少在学术圈内活动了。对于他来说,圈内圈外是两个世界,圈外前呼后拥风光无限,可是一回到圈内,谁也不买他的账。

在当代民俗学界,仅两位广西籍学者谭达先和过伟,每人编著图书就在50种以上,均可谓著作等身。可资比较的是,中国社会科学院的刘魁立至今只有一本《刘魁立民俗学论集》,但是,刘魁立却能继钟敬文之后,连续三届当选为中国民俗学会理事长,不能不说是圈内学者“对他在民俗学上的渊博学识和独特贡献的肯定”。^⑤

由此可见,学者立身的根本是其出色的研究成果,非如此难以有好口碑,但是,有好口碑的学者未必能得到与这种口碑相匹配的政府荣誉或现实利益。因此,在出色研究成果的基础上,做好学术推广是一道锦上添花的学术工序。一个学者如果不谙此道,他至少应该培养一批忠实的学生或拥趸,以协助传播和颂扬其学术,否则,再出色的“珠”也只能厕身于眼花缭乱的“鱼目”中间,寂寞以终。

五、宏观学术规划:一支无效的学术指挥棒

我们常常听到有学者叹息说,某某事项非常有意义,可惜没人研究,或者再不研究就会怎样怎样。那么,为什么有意义的事项却没有人研究呢?

① 陈平原《“文摘综合症”——学术随感录(二)》,《瞭望》1988年第33期。

② 蒲荔子、李荣华《“他根本没有什么学术成就”》,《南方日报》2009年2月24日。

③ 钟敬文先生病中谈话录音,2001年8月13日,北京友谊医院。

④ 杨玉圣:《与钟敬文先生仅有的一次会面》,《博览群书》2002年第3期。

⑤ 刘亚虎:《刘魁立在民俗学上的渊博学识和独特贡献》,《广西民族学院学报》2001年第2期。

钟先生曾经在《建立中国民俗学派》、《关于民俗学结构体系的设想》等多篇论文中为民俗学描绘了一幅宏观的学术蓝图,希望民俗学界“在今后的民俗学工作中尽可能加强计划性,加强合作和共同商讨”。^①但是,作为计划性的整体民俗学,其各个部分在难度、利益等方面肯定不会是均衡的。个人的研究一旦纳入集体的框架,就必然有人吃肉有人啃骨头,有人出风头有人坐冷板凳,那么,有谁会为了实现别人的理想蓝图,自己坐在冷板凳上啃骨头呢?我们不排除个别学者有这种精神,但我们的讨论必须基于“普遍性”而忽略“小概率事件”。一般来说,一个学者具体研究什么而不研究什么,并不遵照智者的指导意见,而是视乎个人兴趣或课题利益。

人都有“经济”的天性,总是试图用最小的代价换取最大的利益。因此,绝大多数学者都只会选择有经济利益的课题、有助于获得学位或晋升职称的课题、能让成果得到顺利发表的课题、能提升学术声望的课题;少数学者会选择那种纯粹带给自己身心愉悦的有趣课题;几乎没有学者会为了一幅理想的民俗学蓝图而选择那些对个人没有多少实际收益的“有意义”的课题,哪怕这幅蓝图是由钟先生描绘的。“民间故事类型索引”这样一个曾经被认为“非常重要”的课题,尽管有刘魁立等一批知名学者不断呼吁立项,却始终没人接手。谁都知道,这类课题耗时长、见效慢、枯燥无趣,如果没有充足经费和政策优惠,预支的劳动力成本与可能的学术收益根本不成比例,谁接手这类课题谁自讨苦吃。

所以说,能引得一群鸭子跑过来跑过去的,永远不是那个头脑最清楚的鸭子,而是手里拎着一桶鸭食的心怀叵测的饲养员。

高教系统的各种学术政策无疑会给当下学术走向造成巨大影响。一个博士生在撰写博士论文的时候,他必须接受导师的指派,只有这样他才有可能顺利地通过他的博士论文答辩。当他取得博士学位之后,很快将要面临职称晋升的问题,于是,他必须努力去申报各种各样国家的或省校级的课题,而且他必须在官方学术机构指定的

“课题规划”中去选择他最有可能得到的课题,尽管这些课题可能既不是他的学术专长,也不是他的兴趣所在,甚至只是一个伪命题。职称问题解决之后,还有更多的荣誉和桂冠,以及与荣誉和桂冠相应的其他利益等着他一次又一次努力地去摘取。学者的生命就这样一天天一年年耗散在无穷无尽的各种利益的追逐之中。

目前国内各高等院校都有所谓工作量的规定,比如,每位教师每年必须在一定级别的学术刊物上发表一定数量的学术论文。这种盲目追求产量的“学术大跃进”所导致的后果是,高校教师成为了学术泡沫的最大供货商。近年来层出不穷的所谓学术腐败案,折射的不仅仅是学术道德的沦丧,更是学术政策的荒唐。但正是这么一系列荒唐的学术政策,却如吊在驴鼻子前面的胡萝卜,把学者们引得团团乱转。

几乎所有学者都在嘲笑和怒斥当下各种荒唐的学术政策,但是,回到书斋,这些学者还得埋头苦干,继续生产新的学术泡沫。学术泡沫的泛滥当然不能怪学者,趋利行为是所有动物的天性,我们全都生存在学术体制的阴影之下,为了生存,不能不如此。

钟先生生前一定没有想到在他身后两年,就会刮起一阵叫做“非物质文化遗产保护”的热潮,而且国家会一下砸入数十亿资金来推波助澜。这股热潮以及热潮中的利益因素,逗引着学者们趋之若鹜,“非物质文化遗产”以及“遗产保护”一下成了21世纪以来民俗学界最热门的“前沿话题”。我们以“非物质文化遗产”作为关键词,仅检索《中国期刊全文数据库》2006—2008年的数据,即可检出4715篇文章。这一热潮可说完全偏离了钟先生既定的学术蓝图。

所以说,任何有关民俗学的宏观的或长期的学术规划,都只能是纸上谈兵,无法落实到具体操作中。影响和决定民俗学学术取向与课题规划的,主要是当下的学术政策和现实利益。政策和利益的指挥棒下一章将要指向哪里,只有历史能够回答,而我们知道,历史进程是无法预知的。

另外,从学者个人的学术取向来说,许多学者

^① 钟敬文:《关于当前民俗学工作的三点意见》,《钟敬文文集·民俗学卷》,合肥:安徽教育出版社,2002年。

更愿意选择能充分发挥自己资源优势的研究方向或研究范式。一个接受了民俗学专业训练的民俗学家,不可能突然转向去做数学研究,他自己明白应该如何扬长避短。赵世瑜早在投奔钟敬文之前就已经是一个知名的历史学家,他的博士论文选题自然会在历史学和民俗学之间寻找一个结合点,以发挥所长,于是有了《眼光向下的革命》。巴莫曲布嫫最大的学术资源是她的海外学术背景和彝族的“公主”身份,她自然会选择以自己民族的口头传统和经籍诗学作为研究对象,借一斑而说全豹,借助自己的民族知识来话说整个世界,于是有了《鹰灵与诗魂》。刘宗迪本科期间学的是大气物理,他不想荒废自己在科学史方面的积累,试图在天文学和人文科学之间寻找平衡点,于是有了《失落的天书》。

每一个聪明的学者都会充分利用自己的资源优势,在公共的学科范式与个人的知识结构之间寻找平衡,他们不会抛弃自己的专长去迎合那些不适合自己的学科蓝图。未来的民俗学者将会是一批具有什么学术背景的年轻人,我们无法预测。每一个新生的民俗学者都可能带来一股新鲜的学术空气,而这股学术空气从哪里吹来,向哪里吹去,完全是随机的,无法预先规定。

六、学术创新:压垮学者和学术的第三座大山

学术批评家往往把学术创新视为学术研究的生命。“创新是学术发展的生命,没有创新,学术也就无从发展,实则失去了生命”。^①所谓学术创新,也即“发现了新问题,挖掘了新材料,采集了新数据,提出了新观点,采用了新方法,构建了新理论”。^②国家哲学社会科学规划办以及各高校或科研机构印发的诸如项目申请书、结项书、出版补贴申报表之类,都会明确要求填写该课题的“理论创新程度”、“理论和方法创新”、“新贡献”等等,许多高校的博士硕士论文评阅书甚至明确

要求学生填写至少3项论文“创新点”。

从学术史的角度来看,学术创新的提倡当然是站得住脚的。传统学术史是基于进化论的学术发展史,多以今天的学术现状来反推昨天的学术发展历程,是典型的“马后炮”。也就是说,学术史家首先把今天的“现状”设定成了学术发展的“结果”,然后再从过去的学术成果中挖掘造成这一结果的“原因”,如此因果相继,构成一部学术发展史。在这样的学术史框架中,学术史家一般都是以“现状”为标准定向地挑拣前人“有效创新”的学术成果,无视那些阻碍发展或者形成混乱的“无效创新”。

可是,站在历史的每一个具体时间点上,我们都不知道“未来的现状”是什么,不知道哪一项成果将会成为未来学术发展史上的“有效创新”。因此,如果脱离我们目前所处的学术生态,一味地借用“未来”指导“现在”,过度提倡学术创新就等于提倡了学术研究的混沌、无序与死亡。

“截止2000年年底,仅全国高校的社会科学从业人员就达到24.3万人,科研机构1640所,专职科研人员1.67万人”^③如果平均每人每年产出3篇论文,全国每年的社科类学术论文就是近百万篇。如果每一个学者都在尝试学术创新,每一篇论文都要独出心裁,那么,我们面对的学术格局将会变成一幅怎样的图景?那一定是一幅充斥着各种奇谈怪论、混沌一团的群魔乱舞图,没有公认的知识体系,没有稳定的研究范式,所有的论文都在自说自话,而那些真正具有创新价值的学术成果却只能被湮没在众声喧哗之中。

一位中科院院士曾经很无奈地说道:“上海一家单位要我去评审他们的项目。我是评审委员会组长,他们要我定他的项目达到国际先进,我想我不能签字。对方乞求说,如果这个项目不签国际先进,别的项目都按照‘惯例’来评为国际先进,这个项目就不可能有发展了。”^④事实上,当所有成果都被鉴定为国际先进或者具有创新价值的

① 李世愉:《学术的生命就在于不断创新》,《社会科学战线》2003年第2期。

② 陈光中:《只有创新才能提高哲学社会科学研究质量》,《光明日报》2006年1月16日。

③ 余三定:《高校:我国当代学术事业的重要方面军》,《云梦学刊》2007年第4期。

④ 汪品先:《所有的科研都成功是不正常的》,《科技潮》2007年第2期。

时候,也就没有任何一项成果需要被认真对待了。当鱼目被鉴定为珍珠的时候,珍珠死了。

我们再来设想每篇论文都在生产新知识、新观点,如此生产的后果是什么?任何人提供的任何知识、观点都没法得到别人的认同,一切都将成为虚幻的语言游戏。如果语言也在求新求变,每一个人都在使用独创的词汇、独创的语法,那就没有一个能听得懂别人所说的话,人与人的交流被切断了,人作为使用文字和语言思考的动物消失了。如果每一位学者的每一项研究都在不断突破、不断更新,那么,不仅是人与人的交流被切断了,自己与自己的交流、现实与历史的交流也被切断了。虽然如此极端的局面并没有出现,但即便只有部分学者“为了创新而创新”,也已经把原本宁静有序的学术空气搅得乌烟瘴气。1999—2008年间,全国各类学术期刊正式发表的民间文学论文每年超过600篇,泛民俗学论文每年超过2000篇。正是那些所谓的“学术创新”之作,让学术研究变得如同儿戏。学术创新,成了一件华丽的皇帝新衣。

当今学术体制下,有两座看得见的大山沉重地压在广大学术工作者的头上。一座即所谓的“量化管理机制”,这套规则强迫学术工作者必须每年发表学术论文若干篇。另一座即所谓的“学术期刊评价机制”,这套规则强迫学术工作者非得把论文发表于所谓的一二类核心期刊。这两座大山已经把高校教师和研究人员压得喘不过气来,可是,还有隐性的第三座大山,也即所谓的“学术创新机制”。这些大跃进式的学术管理如同三座大山重重地压在广大学术工作者的头上。如果说前两座大山损害的只是学者的个人健康和幸福生活,那么,第三座大山已经严重损害了学术发展的自然进程。

以民间文学界为例,每年撰写论文的学者多达200余人,而接受过系统学术训练的学者,充其量也不过了了数十人。大多数学者并不具备学术创新的能力,可是,当下的学术体制硬是诱逼着所有人都得围绕学术创新做文章。为了掩饰学术成

果的非创新实质,学者们必须掌握一套投机取巧的创新手法,比如虚构数据、伪造引文、隐瞒观点来源、屏蔽不利于论文观点的学术信息等等,以求平安地生存于当前的学术体制下。大家都是被赶着上架的鸭子,鸭子上不了架,只好齐心合力把架子给放倒了,这样才能站上去。

学术创新本应是一种具有进步意义的学术倡导,可是,“创新”的提倡一旦与“量化”的体制结合在一起,马上就会由一种进步思想蜕变为学术灾难。从学术发展的角度来看,大跃进式的学术创新行为甚至比抄袭和剽窃更恶劣。抄袭和剽窃虽然有悖于道德伦理,但并不以提供假冒伪劣信息为目的,而那些建立在学术沙滩上的空中楼阁式的创新学术,则无疑将成为一堆需要后人花费大量时间和精力来加以清理的学术烂尾楼。即使在研究范式相对稳定的古代文学领域,“论文标以‘新解’、‘新说’、‘新论’者不乏其数,你说作品主题是‘正统说’,我便来个‘忠义说’,随后又冒出‘统一说’,但此说也‘新’不多时,因为更有‘新’者在后头。你们公认嘉靖本是最早版本,我偏弄个天启本论证还有更早者,这自然也是‘新’”。^①

学术批评往往把锋利的矛头指向我们这些本已被三座大山压得颤颤巍巍的普通学术工作者,把种种学术弊端归结为研究者疏于积累、急功近利、不甘寂寞、妄发虚言的结果。可是,学者也是凡夫俗子,也食人间烟火,也要养家糊口,他也不得不来点学术创新,“以新奇求发表”。普通学者已经成了名副其实的弱势群体。

目前的学术体制,是以要求天才学者的学术标准要求我们这些普通学术工作者。事实上,在学术创新的问题上,那些真正杰出的科学工作者根本用不着别人指手画脚,当他发现新问题萌生新思想的时候,创新的冲动犹如箭在弦上,不发不快,那时,别人就是想压恐怕还压他不住。

“学术史的本质就是淘汰,通过淘汰肤浅、无用或重复的劳作,留下最有价值的知识”。^②学术史家之所以能够从浩如烟海的故纸堆中大浪淘沙

① 陈大康:《关于古典文学研究中一些现象的思考》,《文学遗产》2004年第1期。

② 蒋寅:《学术史:对学科发展的反思和总结》,《云梦学刊》2006年第4期。

地识别出那些最有价值的知识,正是因为有许多平庸的成果在不断地复述、评议、应用甚至贩卖着这些被公认为有价值的知识。自然的学术构成犹如一座金字塔,金字塔的塔尖是靠一层层水平不等的基石支撑起来的。平庸的学者以及平庸的成果就是铺在金字塔底层的那些基石,他们才是金字塔的主体,是真正的绝大多数。可是,现行学术体制却不容忍平庸,不允许失败。拒绝了平庸和失败,也就等于把所有的学术工作者视同于必须成功的天才,也就等于把金字塔的所有砖石铺在了同一个水平面上,于是,金字塔不存在了,天才被抛在地上。

事实上,我们百分之九十的学者都不可能写出什么传世之作,甚至没有能力在有限的几本核心期刊每年发表几篇“有生命力”的创新性论文,我们只能在力所能及的范围内与那些杰出的思想展开局部对话,质疑、修正、补充或者验证、传播这些思想。学术期刊本该是学者们展开学术对话的知识平台,而不是学术体制用以压制弱势群体的学术桎梏。

科学哲学早就指出,学术创新是常规科学遭遇了范式危机时必然触发的学术程序,是常规科学发展过程中自然产生的内在需求,而不是学术强人的霸王硬上弓。过度强调学术创新无疑是违反学术发展自然规律的。

把三座大山挪开,给普通学术工作者一条生路,也是给学术一条生路。没有了普通学术工作者平庸成果的拥护、支持、传播与模仿,所有最有价值的知识以及最杰出的科研成果,都只能葬之名山、束之高阁,成为一堆死知识。

七、学术版图周圈论:中心向边缘的学术传递

日本民俗学之父柳田国男曾经将日本各地对“蜗牛”的几种不同称呼按不同符号类型一一标示在地图上,发现这些符号类型在地图上呈现出有规律的两端对称分布,离开文化中心距离越远,其语言形式也越古老。柳田据此提出了著名的

“方言周圈论”:以文化中心为圆心,越是远离文化中心,其语言的更新速度越慢;方言更新的时间差异可以从空间差异中体现出来。后辈学者又据此扩展为诠释日本文化分布规律的“文化周圈论”。这种空间差异体现为时间差异的“周圈理论”可以很好地用来解释中国现代民俗学学术版图。以中国少数民族史诗研究为例,“文化中心”无疑是中国社会科学院“口头传统研究中心”,该中心的中青年骨干分子属于中心圈;第二圈则包括该中心的部分中老年学者,以及部分重点高校的中青年学者;第三圈则包括那些重点高校的中老年学者,以及普通地方高校的中青年学者;第四圈主要是那些普通地方高校的中老年学者;最外圈则是地方文化部门的史诗搜集整理工作者。每往外推出一圈,其讨论的话题往往要滞后5至10年,甚至更长。

口头传统研究中心的青年学者由于身处文化中心,有机会也有精力“组织各民族口头传统领域的学术活动,构建与国内外口头传统研究机构和学者相互沟通的桥梁,为国内外口头传统研究者提供学术交流与合作研究的平台,推动中国口头传统研究向深度和广度发展”,^①除此之外,他们还控制了该领域最重要的学术期刊,掌握了该领域的话语权,占据了各种天时地利,因此,他们当仁不让地处于史诗研究领域的中心圈。而该研究中心的部分中老年学者虽然也有同样的地利条件,但年龄和经验决定了他们更倾向于那些他们认为更熟悉更可靠的常规研究,而不是紧跟各种时尚的新理论、新方法;至于那些重点高校的中青年学者,则多数是因为地缘劣势,不能频繁躬与各种对外学术交流,不能及时跟进最新学术进程,很难在该领域内处于领先地位,因此,这两类学者也就只能处在第二圈的位置。

从时间角度来看,中心圈就像不断喷涌的趵突泉,10年之后,一些新锐的青年学者不断成长起来,并逐步夺取新进理论的话语权,原本处于中心位置的学者,随着新进理论话语权的被剥夺,只能渐次退出中心圈。10年前的前沿理论与方法,这时也已经壮大稳定,成为一种常规研究,正为全

① “口头传统研究中心简介”,中国社会科学院民族文学研究所官网 <http://iel.cass.cn/index.asp>。

国的学界同人所广泛接受,那些曾经引领这些理论的学者,一般不会在这时放弃自己的理论专长,转而认同那些更年轻的新锐学者,这样,他们也就自然地被推到了第二圈。同理,原本处于第二圈的学者,随着时间的推移,会逐渐被推往第三圈。

从空间角度来看,只有等文化中心的这些中青年学者们熟练地运用那些新锐的理论和方法做出了优秀的个案研究并且发表、出版之后,新的研究范式才能在史诗学界得到确认,第二圈的中青年学者们才会开始起而模仿;而第三圈的中青年学者中,绝大多数是从第二圈学成毕业后分散到各地的博士硕士,他们要熟练地掌握这些范式并应用到他们的具体研究中,又将比第二圈的中青年学者晚5至10年,这样,就等于注定了他们只能处在第三圈的位置。

一种新范式的建立必须基于学术共同体内部的广泛认同。要让一个同行接受一种新范式,首先必须说服他放弃他已经熟练操作的旧范式;其次,还得让他意识到新范式的优越性能为他的学术前途带来实际利益;再次,新范式的提倡者还得说服学术期刊的编辑接受并推广这种新范式。要做到这几项并不容易。最简捷的方式是,高校教师批量地将自己的博士研究生发展为新范式的追随者,并且能将他们的合作成果公开发表,因此,推行一种新范式至少需要培养一至两届博士生的时间。

需要特别指出的是:第一,以上所做的圆圈划分只是就一般情况而言,并未考虑那些小概率事件,更没有指实具体个人。理论上,我们并不排除一个属于第三圈的青年学者直接到美国哈佛大学或者密苏里大学的口头传统研究中心,学成之后回到第三圈,地处边缘而艺绝天下。但在现实中,这种情形目前尚未出现,如果真的出现,很快他就会被当作“引进人才”跻身第二圈,难以改变第三圈的边缘性质。第二,本文所指的“圆圈”只是一种形态描述,不含有任何价值判断的意味,内圈外圈的划分并没有意义大小或价值高下之分。但我们知道,文化中心始终掌握着话语权力,一个第三、四圈的学者运用一种旧范式,无论你做出多么出色的成绩,至多得到中心圈学者的赞赏,但他们

决不会抛弃自己的学术特长持续地参与你的话题。相反,他们会使用新的理论武器对你的成果提出委婉的批评,对你的辛勤劳动表示惋惜,他们会努力将你纳入到他们的话语圈,而当你熟练地掌握了那些新鲜话语的时候,时间已经过去了5至10年,你会发现,你所掌握的这些话也已经到了快被革命的时候了。

事实上,第二圈的学者是最容易做出好成绩的一个群体,他们不必因为追逐时尚而浪费精力四处撒网,他们所选择的研究范式是经由中心圈的学者广泛筛选并做出成绩的范式,他们既有目标和经验可借,又有前车之覆可引为戒,因此可以沉潜于个别的研究对象,运用最成熟的理论和方法,做出最精致的常规研究。

从学术期刊着眼,我们一样可以发现这种周圈式学术版图的存在。第一,一种新进的理论或者方法,最初总是以介绍性、探讨性的方式出现的,而且多数刊登在一些专业性学术期刊上,即使偶尔闪现于地方性社科期刊,也很难形成学术气候,也就是说,只有专业学术期刊才具有示范作用。第二,只有当这种新范式逐渐成为主流之后,一些成熟的论文才会开始出现于那些最重要的社科期刊上。第三,若干年后,这种研究范式将大量出现于一般性综合类社科期刊。

我们以帕里—洛德理论的关键词“口头诗学”或“史诗传统”为例进行跟踪分析。最早使用该关键词的,是尹虎彬发表于1998年第3期《民族文学研究》的介绍性论文《口头诗学的本文概念》;1998—2001年间,这些关键词只出现于专业性学术期刊《民族文学研究》;2002年始,该关键词出现于一些最重要的社科期刊如《文艺研究》、《文学评论》等;2003年之后,该关键词开始大量出现于《西域研究》、《西藏大学学报》、《内蒙古社会科学》、《湖北民族学院学报》、《天津师范大学学报》、《长江大学学报》等一般性综合类社科期刊。

如今帕里—洛德理论在中国史诗学界方兴未艾,可是,如果时间推后10年,那时的《民族文学研究》将时兴什么新概念,谁也不能逆料。以笔者对2005年的论文统计为例,地方性社科期刊发

表的史诗研究成果大多是15—20年前的时尚话题。^①可是在今天,无论这些论文写得多么出色,这样的旧话题都注定难以被那些重要社科期刊或者专业学术期刊所采用,学术版图的周围波动已经将这些旧话题荡到了边缘的位置。这样的论文如果发表于15或20年前有可能成为经典,但在今天最多只是一篇好论文而已。

陆远在追溯近现代史学界人事渊源之后,感慨“20世纪上半叶中国史学界的人事兴替、江山更迭,明显体现出‘主流与边缘’的对立,而‘师承’与‘门户’则是构成学术生态坐标的两轴”。^②其实,不仅在20世纪上半叶,也不仅在史学界,整个学术界都存在着,而且一直会存在着主流与边缘的对立、师承与门户的壁垒。这种行业性的生态民俗在所有行业都是相似的,无论在手工业界、娱乐界还是学术界。

八、圈子的形成:反抗旧秩序 建立新秩序

学术会议是扩大学术机构影响力的重要手段,因此,学术会议首先是一种仪式,一种编织与确认社会关系网络、学术共同体内序齿尊卑的社交仪式。

开幕式上的演讲次序以及开幕式后的集体合影,无疑是对嘉宾社会地位的一种认定。开幕式上,东道主首长发言之后,往往安排嘉宾演讲。一般来说,嘉宾的政治地位或学术地位越高,演讲的次序越靠前,大会给予的讲话时间越长。开幕式后的合影排位是门艺术,行政官员与资深学者会被安排在第一排的坐席上,女性学者往往被安排站在第二排,而那些资历较浅的男性学者则会自觉地站到最后一排。照相结束之后,那些赶场的官员就顺便离会了,学者们则回到会场,开始正式学术讨论。

会议是否成功主要取决于三个硬性指标:一是开幕式最高行政长官的级别,这是会议规格的标志。能否请到高级别的行政长官,常常是学术会议最煞费苦心的环节。二是与会知名学者的多少,这是学术水平的标志。知名学者的全程费用一般由东道主负责,因为是赶场,他们没有时间与其他学者进行充分的学术交流,通常只是宣读一下自己的论文,然后不等会议结束就提前离会了。三是与会学术期刊的档次,这是吸引高质量论文的主要手段。教育部将学术期刊区分为三六九等,许多青年学者潜心撰写高质量的学术论文,其目标之一,就是希望论文能被与会期刊相中。

大型的学术会议就是一个学术集市,参加会议如同学术赶集。每次民俗学大会,表面看起来人声鼎沸兴旺发达,可是,由于民俗学学科对象太泛,论题很不集中,导致了学术话语之间的不可通约。会议讨论时,学者们常常是自我表扬与互相表扬相结合,演讲和讨论则成了学者们的口头表演。2009年在昆明举办的一个国际人类学大会,开幕第二天,就有一则短信在学界广为流传:“上午开幕,你忽悠我,我忽悠你;中午会餐,你久仰我,我久仰你;下午表彰,你吹捧我,我吹捧你;晚餐酒会,你灌醉我,我灌醉你;酒后舞会……”这种不针对具体学术问题的学术赶集在当今学界比比皆是。

1990年代以来,“国际性学术会议”激增。在教育部的量化评估系统中,学术会议是学术机构必不可少的得分手段,而国内会议与国际会议的分值相差悬殊,因此每一个学术机构都希望把会议开成国际性的。北京师范大学有许多日本和韩国留学生,常常作为“外国学者”受邀出席一些学术会议。2004级民俗学博士生西村真志叶曾经有一次被要求坐在某学术会议的主席台上,而她的老师们却被安排坐在主席台下,西村因此坚决

① 如李红梅:《试析拉祜族创世史诗〈牡帕密帕〉蕴含的朴素唯物主义思想》,《思茅师范高等专科学校学报》2005年第4期;石朝江:《苗族史诗中的哲学社会思想萌芽》,《贵阳师范高等专科学校学报》2005年第3期;洛边木果:《贵州地区彝族英雄史诗〈支嘎阿鲁王〉研究》,《西昌学院学报》2005年第1期;熊黎明:《中国少数民族三大英雄史诗叙事结构比较》,《云南民族大学学报》2005年第2期;陈永香:《对彝族史诗〈梅葛〉神话原型的分析》,《楚雄师范学院学报》2005年第1期;韩伟:《〈格萨尔〉史诗原始特征》,《甘肃联合大学学报》2005年第1期;邓亚雄:《〈伊利亚特〉中的史诗明喻及其影响》,《重庆交通学院学报》2005年第2期。

② 陆远:《渊源有自:“八马”的传承与流派》。

拒绝这种安排,弄得宾主双方非常尴尬。

热衷于参加学术会议的学者主要有三类:一是功名成就的老学者。他们有许多想要表达的学术理念和生活理念,可是已经没有足够精力形诸文字,他们喜欢坐在主席台上,渴望借助口头表达来推销自己的理念,另外,他们还有许多学术掌故想与青年学者们一起分享,所以,他们一拿起话筒就很容易超时。二是职业的“与会学者”。这类学者多数已经评上教授,经费也比较充足,只要时间允许,什么会议都愿意参加;由于经常性的演讲和发言,这类学者一般口才较好且平易近人,多以交游广阔而跻身学林。三是初出茅庐的青年学者。会议邀请函是他们进入学术共同体的入场券,他们往往需要由前辈同行的推荐来领取这张入场券;他们需要通过会议认识同行以及被同行认识,通过会议了解学术热点与行业规则。

那些崭露头角的中青年学者往往是通过多次学术会议而获得学术自信的。青年学者抱着强烈的学术交流的渴望,试图通过会议而融入这个学术共同体,可是,仪式性的会议进程以及平淡乏味的学术发言让他们对那些过去神交于文字的前辈学者感到失望,也减轻了对于多数同辈学者的竞争畏惧,甚至对于仪式性的学术会议产生反感情绪。

学者显然是分层的,青年学者希望有更多的机会与知名学者进行学术交流,可是,知名学者却更愿意在同一层次之间把酒话桑麻。这种隔阂会刺激青年学者的好胜心理,也会刺激青年学者群体间惺惺相惜的草根情绪。具有相近学术理念和学术追求的青年学者在多次接触之后,会逐渐形成一些更小范围的学术共同体,俗称“圈子”。

那些已经成名的中青年学者,初期都不会主动介入这些圈子,因为他们是既得利益者,没有介入圈子的必要。圈子是一种心照不宣的、松散的、

开放的共同体,同一圈子的学者会在各种会议上互相呼应,逐渐形成自己的话语权。当圈子成员数量和话语权扩张到一定程度的时候,他们会通过系列的学术批评向前辈同行提出挑战。

一个圈子的形成,往往以一个具有排他性质的学术会议为标志。这种会议往往不公开征求论文,不广泛邀约同行,只做定向约请。会议之后,他们会用夸张的手法对会议的学术价值和意义进行广泛宣传。

一个圈子在学术界站稳脚跟之后,一方面需要吸纳新的成员,一方面需要排斥异端。“集体形成的理论和社会动力学的理论告诉我们,社会群体倾向于寻求和吸收像他们自己一样的新成员,按自己的形象塑造那些还没有形成固定思想的人,这些倾向扎根于人性的本质中”。^①1927年,顾颉刚在中山大学筹办民俗学会的时候,不断刊登广告广招贤才,大凡与民间文化沾上点边的中大教授都被礼聘为民俗学会校内会员。江绍原此时正在中大英语系任代主任,而且开了一门破天荒的民俗学课程——《迷信研究》,本该是最佳人选。江绍原与顾颉刚常常见面,^②但由于江绍原与鲁迅过从甚密,而鲁迅与顾颉刚交恶,因此,江绍原自始至终被排斥在民俗学会的大门之外。后来江绍原到了杭州,曾数次试图与周作人、赵景深、顾均正等人另立民俗学会,终因种种原因而流产。^③江绍原不大了解《民俗》周刊的信息,^④也不愿将书稿交由中大民俗学会出版。^⑤

每一个年轻的圈子,都会定期召开学术会议,借助会议以明确圈子的成员范围,描绘该圈子在未来学术版图中的历史地位。会议东道主会设立一个学术委员会,委员多由该圈子的核心成员担任,参会论文将交由这些委员进行评议。一般来说,会议“主题”以及论文“体例”或“要求”,就是该圈子所倡导的新范式的外在形式。他们正是借

① 丹尼尔·克莱恩、夏洛特·斯特恩:《学术界的集体思维:多数派院系政治和专业金字塔》,吴万伟译,“光明网-光明观察”2009-04-14,网址 http://guancha.gmw.cn/content/2009-04/14/content_908828.htm。

② 参见顾颉刚1927年下半年日记。

③ 张挺、江小惠:《周作人早年佚简笺注》,成都:四川文艺出版社,1992年,第346、354、359、364、367、377页。

④ 参见江绍原给张清水的信,载《民俗》周刊第74期,1929年8月21日。

⑤ 张清水在给容肇祖的一封信中说道:“近与江绍原先生函商,《现代英吉利谣俗》一书,江先生似不大想交民俗学会出版,为的是已答应了上海某书局的原故。”信载《民俗》周刊第85期,1929年11月6日。

助于会前的“规则”以及会议期间的“评议”赋予新范式以崇高的学术地位,同时贬斥了旧范式(异端)的价值。

每一次成功的学术会议都是一次人事洗牌。很少有东道主会主动邀请那些与他们学术理念不合、学术观点相反的学者来参加自己的会议。那些与东道主学术理念相近且有一定学术成绩的学者,会被安排为“主持人”或“评议人”,他们可以在这种仪式性的会议中,逐渐习得自己在学术版图中的大致位置。

学术的活力,在于不断与时俱进、推陈出新。新圈子对旧圈子的否定是历史的必然,他们打倒了一些旧仪式,却建立了一些新仪式。今天站在否定立场的青年学者,终有一天也将站在被否定的位置上,遭遇来自他们的后辈学者的批判和否定。所以说,不断地质疑和否定前人,以及被后人质疑和否定,正是学术研究生生不息向前发展的动力机制。

1920年代,北京大学的一班年轻人发起的歌谣研究会,以及中山大学一班青年教师组织起来的民俗学会,揭起了中国现代民俗学的大旗,这时,旗帜是扛在年轻人肩上的。1949年以后,中国民俗学中断了30年,到1983年组建中国民俗学会的时候,当年扛起民俗学大旗的年轻人虽然还在扛着这面大旗,可他们都已垂垂老矣。到了1988年换届的时候,“经过摸底后发现,老前辈学者都不愿退下来,于是就在原班子上增加了几位副理事长”,^①话语权依然掌握在这些“老前辈学者”手中。进入21世纪之后,那些曾经年轻的学科创始人相继故去,轮到几位“增加”的副理事长们“不愿退下来”了。

2001年12月,在中山大学主办的“敬贺钟敬文先生百岁寿辰学术讨论会”上,几位年轻学者不满于前辈们没完没了的忆苦思甜,认为如此无益于推进学术,决定另组学术沙龙。2002年中国民俗学会第四次代表大会期间,8个来自不同学术机构的青年学者联合起来,在北京茗仁茶馆聚会,议定另组“民间文化青年论坛”。2003年7

月,在陈泳超主持下,一次别开生面的网络学术会议——“中国现代学术史上的民间文化”在互联网上拉开帷幕,会议第一天就吸引了中国海峡两岸以及美国、德国、日本近60名青年学者和200多名民间文化爱好者的踊跃参与。很快,这些年轻人就组成了一个强大的学术共同体,相继发表论文,对过去80年的学术史进行了全面反思。

九、学科危机:研究范式的过度操作

确立一些易于学习和模仿的研究范式,是一门学科走向成熟的标志。“早期学者经过反复的实践,逐步发现、创造和精炼了诸如民间故事、歌谣、笑话等概念,并逐渐形成了相对一致的共同理解。后来的研究者主体在特定的社会环境中,不容置疑地继承和习得这些富有权威性的概念,并在此过程中成为该学术共同体的一员。至今,研究者主体根据学术共同体的共同理解,操作各种体裁概念,实践做文章、讨论、田野作业等活动。而这些科学工作乃是研究者主体的日常生活”。^②绝大多数学者在习得前人的研究范式之后,都只能在既定范式的框架内从事常规研究。

常规研究就是在既定的研究范式内,对该专业领域的各种学术难题做出合理的推论。一种推论是否可信不是取决于该推论是否绝对为“真”,而是取决于该推论在既定范式的标准下是否合理、是否具有说服力。不同推论之间形成一种竞争关系,通常来说,学者们会选择相信那些更合乎学术规范、更有说服力的推论。那些行之有效的推论模式会被渐次补充到常规研究的大范式之中,成为研究生们学习和模仿的样板。

当一门学科逐渐稳定为常规科学,建立了一系列推论模式之后,学者们的论文写作就会逐渐走向模式化的道路。许多撰写过年度“研究综述”的青年学者都有相似的感慨:多数学者的论文都是基于同样的理论,使用同样的方法,得出相似的结论,所不同的只是更换一个研究对象;许多

① 王文宝:《关于“中国民俗学会”——纪念中国民俗学会成立20周年》,《西北民族研究》2003年第4期。

② 西村真志叶:《日常叙事的体裁研究——以京西燕家台村的“拉家”为个案》,北京师范大学博士学位论文,2007年,第206页。

论文甚至连更换研究对象都做不到,只能用不同的言语方式重复表述一些前人早已论证过的理论或观点。大量的学术论文很容易就会陷入反复论证相同观点、反复使用相同材料的循环写作之中。“1990年代中期之后,区域性民间信仰研究逐渐从东南地区扩散到全国各地。这些民间信仰志大多遵循一定的写作模式:追溯本地信仰源流与历史,分析巫鬼、祖灵、地方俗神等信仰形态,介绍岁时节日风俗与庙会盛况,铺陈禁忌习俗,最后总结本地区民间信仰的若干特性”。^①

任何研究范式的操作频次都是有限度的,最富包容性的范式也会有穷尽其变化的时候。研究范式和它所从属的学科一样,都是有限时间和有限空间内的存在,并非可以无限生长或永远健康。一种范式被过度操作之后,就很难再提出新的问题。而一门学科是否具有足够的魅力,主要看其常规研究能否提供足够多的新问题让学者们热衷于去解答,并由此获得荣誉,或者说,能否刺激学者不断找到新的学术增长点。没有新的学术增长点,就很难吸引优秀的学者驻足于这种没有活力的常规研究。所以说,一种研究范式越是热门,越是受追捧,短期内被越多的学者所熟悉,它就越容易消耗自己的生命,越容易接近“熵(entropy)最大”,最终走向自己的反面——迅速被抛弃。

天才永远只是极少数,绝大多数学者只能依照常规科学的套路描红格子,不断习得前人的研究范式,以寻求一些微小的突破,许多学者甚至连细微的突破都难以取得。所以说,陈陈相因的重复操作本来就是常规科学的正常现象。当前高校对于学术成果的量化管理体制,更是将这种重复操作推向了高潮。量化管理机制催生的学术大跃进就像蝗虫进村,很容易就会把各种研究范式都吃光用尽。研究范式一旦被学术共同体用到了没有任何新意,也就到了该被抛弃的时候了。

从学术自身的发展历程来看,学术研究就是一种徘徊于不断建设与不断破坏之间的循环游

戏。“人文社会科学领域的知识往往带有突出的时代特征,在不同的社会体制下还往往带有明显的意识形态、宗教观念等特征,因此人文社会科学的话语体系和理论体系无时无刻不在与时俱进”。^②一种新范式的确立,总是基于对旧范式的否定。在新范式下,新推论模式的积累过程,同时也是这些模式不断走向“熵增加”的过程,当新范式所能提出的问题趋于穷尽的时候,它的熵也趋于最大,意味着这一范式已由新变旧,不再具有生机和活力了。但是,任何范式的退出都不会意味着学术研究的终结,一种旧范式的终结,必然意味着一种新范式的崛起,如此循环往复,生生不息。

许多高校的民间文学和民俗学研究队伍都有大致相似的成长经历:从别的二级学科转向民间文学或民俗学领域的,大都是在原来的领域中做得比较吃力的学者。相对来说,民间文学的文本比较简单、理论较少、方法单纯,易操作、好上手。1980年代,蜂拥而上的学术队伍迅速就把民间文学研究中能说的话都说遍了,旧的理论术语很快就翻不出新花样。即使睿智如钟敬文,晚年的许多文章都只能反反复复地论述相近意思的几个观点。

至迟到1990年代,基于少量贫乏的理论术语而建构的民间文学研究范式就已经穷尽了它有限的变化,难以持续生产新的学科知识。在国务院学位委员会和教育部1997年联合下发的《授予博士、硕士学位和培养研究生的学科、专业目录》中,文学类二级学科的目录中已经找不着“民间文学”的位置了。这是“一段显著的专业不安全感时期”。^③如果没有一场彻底的学术革命,作为学科的“民间文学”就只能静静地等待寂灭了。

但是,试图发动学术革命的不安定分子很少会在学术领袖仍在其位时对他发起挑战,否则将付出高昂的学术代价,受到学术领袖及其追随者们的强烈排斥或攻击。对学术领袖的公开反思一般要在领袖退位之后才会全面展开。

① 吴真:《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》2008年第4期。

② 仲伟民:《当代学术史研究与学术创新》,《云梦学刊》2005年第4期。

③ 托马斯·库恩:《科学革命的结构》,金吾伦、胡新和译,北京:北京大学出版社,2003年,第62页。

十、学术革命:重立一个“新”偶像

2002年,对民间文学研究范式的反思首先始于对钟敬文学术成就的反思。最早公开吹响学术革命号角的,是北京大学的青年学者陈泳超。

在钟门弟子万建中的眼中“早在上个世纪初叶,钟敬文先生就曾倾心于民间故事的研究,撰写了一系列民间文学方面的经典性论文。”^①万建中认为这些论文中大部分的论点、论据和论证一直闪烁着耀眼的学术光辉,至今也难以被超越。可是,面对同样的这批学术成果,在试图发动学术革命的陈泳超眼中,却没有多大学术价值。“尽管钟敬文在20年代初期就开始对‘野生’文艺感兴趣,也做了不少工作,但只是跟着北大风气,主要从文学的角度予以点滴的揭发,还谈不上什么创见。”^②

陈泳超在对钟敬文方法论与部分学术成果进行仔细梳理之后,“不禁产生一种强烈的感叹”:“虽然钟敬文将毕生精力贡献给了中国民间文艺学事业,但除了那些学科建设方面的文章之外,他竟然没有留下什么掷地有声、风标高举的学术范例。”不仅如此,陈泳超还对一些他认为有拔高之嫌的学术史观提出批评:“有些研究钟敬文学术思想的文章过分夸大了《民间文艺学的建设》一文的历史作用,比如方志勇《钟敬文中期民间文学研究初探》就说:‘他的这些观点,极大地影响了我国民间文学事业的研究和发展方向,引起民间文学界极大的反响,标志着我国民间文艺的研究由片段的、部分的理论探索向全面化、系统化、科学化迈进。’这样的判断未免意气用事地夸大其词了。在我看来,该文在学界的影响,当时及以后均十分微弱,它最多只是钟敬文本人学术历程中的一座里程碑。”^③

一般而言,学术革命不会只遮蔽一个既定的旧偶像,相应的还将唤起另一个新的旧偶像以取

而代之。“以旧换旧”是自汉唐以来中国文学革命的老传统,重立一个新提拔的旧偶像无疑代表着一种新的学术追求。2002年钟敬文先生去世之后,顾颉刚及其始于1924年的“孟姜女故事研究”反复地被青年学者们抬出来加以重新阐释,正是基于这样一种静悄悄的革命背景。

2002年钟先生仙逝之后,钟先生的日本学生,名古屋大学的樱井龙彦教授首先提出了“后钟敬文时代”的学术史概念。在学术史上,“后”字作为概念前缀意味着转折、断裂。很显然,樱井早就从“溪云初起日沉阁”中看到了“山雨欲来风满楼”。现实很快为樱井所言中。我们以钟先生去世的2002年为界,以5年作为一个周期,检索中国知网“中国期刊全文数据库”。以“钟敬文”为题的论文1998—2002年共81条,2003—2008年共44条,明显前多后少。相映成趣的是,以“顾颉刚”为题的论文1998—2002年共57条(其中民俗类论文10条),2003—2008年共123条(其中民俗类论文22条),明显前少后多。专以“顾颉刚《孟姜女故事研究》”为题的讨论文章,2002年之前,全部数据库中只能检到1篇,作者正是陈泳超,而在2003—2008年间,可以检到6篇,作者几乎都是民俗学界青年学者。

中国社会科学院的吕微是个温和的革命派,他一直强调对于顾颉刚及其学术思想的重新阐释“说顾颉刚是一位现象学和后现代学者并非危言耸听,至少对于大多数的中国现代学者来说,顾氏的神话学思想是特立独行的。”他在对顾颉刚史学思想进行现象学分析之后,指出顾颉刚的学术思想相对于他所处的学术环境来说,“顾颉刚过于超前了,以至于顾氏对历史叙事的故事解读和神话解读不断遭到后人的有意遗忘”。^④所谓“有意遗忘”,吕微是有所指的。

吕微的同事户晓辉更是直截了当地指出了顾氏研究方法的“新”范式意义:“今天,当我们回顾中国现代民俗学和民间文学研究的历史时,不仅

① 万建中:《钟敬文民间故事研究论析——以二三十年代系列论文为考察对象》。

② 陈泳超:《钟敬文民间文艺学思想研究》,《民俗研究》2004年第1期。此文最早发表于2002年7月“民间文化青年论坛”的网络会议,会议期间曾引起激烈争论。

③ 陈泳超:《钟敬文民间文艺学思想研究》。

④ 吕微:《顾颉刚:作为现象学者的神话学家》,《民间文化论坛》2005年第2期。

首先可以看到顾颉刚树起的一个不低的起点和标高,而且可以感觉到他的研究范式和学术理念已经深刻地演变为中国现代民间文学研究极具中国特色的一部分,并且继续影响着当代学者,所以,无论从学术史还是从学科理论与方法的研究来说,顾颉刚都是我们无法绕开的一个学术的‘山峰’,更是我们在学术上继往开来和进行自我反思的一笔可贵的思想财富。”^①

打着顾颉刚范式的旗帜,是不是真要回到顾颉刚范式的旧路上去,那是另一回事,关键是,革命时期需要这样一面具有学术号召力的革命大旗。与学者们对顾颉刚研究范式的弘扬相应的,是对钟敬文学术思想的再反思。

钟敬文于1998年提出“建立中国民俗学学派”的设想,1999年出版《建立中国民俗学派》,立即获得学界高度评价,认为“钟先生为世纪之交我国民俗文化事业的发展指明了光辉的前程,为民俗学工作者提出了明确而又神圣的任务”。^②1999年至2002年间,《建立中国民俗学派》几乎被中国民俗学者当作学科圣经,^③著名民俗学家姜彬指出,“钟老创立这个体系,既是他个人实践经验的总结,又是五四以来,特别是解放以来我国民间文艺、民俗学极为广泛的群众性实践的总结”因而“有其历史必然性”。^④

可是在学术革命者吕微的眼中,“中国民俗学派”这个概念根本不能成立。“从索绪尔关于‘内在性’的学术立场看,将历史主体植入研究对象,就很难保证学术研究不受‘外在性’也就是意识形态政治性的侵蚀。无论将民间文学的主体闭锁在‘劳动人民’之内,还是闭锁在‘全民族’之内,都无法以民间文学之逻辑主体的理由将民间文学具体的历史主体推到民间文学生成的抽象背

景当中,从而面对索绪尔从内在性学术立场发出的质疑”。^⑤从这个角度来看,钟敬文提倡的“多元一体的民族国家论”与过去所提倡的“阶级论”并没有本质上的差别,“因为阶级论的民俗学理念不具备直接性的生活基地的坚实支撑,多元一体的民族国家论也一样。随着概念表述的文化历史一现实性境遇的变迁,不具有直接性的概念就失去了应用的价值”。^⑥

学术史反思只是学术革命的舆论准备。实质性的革命行为可以包括同人学术期刊的创刊(如北大《歌谣》周刊)、开创性学术成果的面世(如顾颉刚《孟姜女故事的转变》)、专门研究机构的成立(如中山大学民俗学会)等等,但在当代学术格局中,革命成功与否,往往以一次具有历史意义的会议为标志。

21世纪中国民俗学会新老交替的一次里程碑式的会议,是2003年11月的“中国民俗学会成立20周年纪念大会”。学会请来了“原全国人大常委会副委员长铁木尔·达瓦买提、全国文联主席周巍峙”压阵,会上“为25位对学会做出贡献的学者颁发‘中国民俗学会杰出贡献奖’”,^⑦奖章是一枚精美的纯银质“勋章”。但是,大会安排所有分会场的学术主持人和评议人中,却没有一位功勋学者,取而代之的全是青年学者。“民间文化青年论坛”的几位主要发起人,全都由过去的“听讲者”摇身一变为“主持人”或“评议人”,他们对演讲时间的严格控制以及对与会论文的批评评点,在学会内部掀起了一次革命性的高潮。这次会议对于那些突然失去话语权的前辈民俗学者来说,无疑是一次“杯酒释兵权”的鸿门宴,他们虽然都荣获了勋章,保留了副理事长、常务理事的职位,但事实上已无“理事”之实职。

① 户晓辉:《论顾颉刚研究孟姜女故事的科学方法》,《民族艺术》2003年第4期。

② 万建中:《九十八岁撰新著》,《民俗研究》2000年第2期。

③ 相关的学习论文,仅2000年一年,各地公开发表的就有如章天柱《关于建立多民族的一国民俗学学派的思考》(《民族文学研究》2000年第1期)、周星《“多民族的一国民俗学”及其它》(《民俗研究》2000年第1期)、过伟《中国民俗学学派基石论》(《广西民族学院学报》2000年第4期)、萧放《百岁老人著新说——〈建立中国民俗学派〉读后》(《民俗研究》2000年第4期)等10余篇。

④ 姜彬:《钟敬文建立中国民俗学学派思想评述》,《广西民族学院学报》2001年第6期。

⑤ 吕微:《“内在的”和“外在的”民间文学》,《文学评论》2003年第3期。

⑥ 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”》,《民间文化论坛》2006年第3期。

⑦ 陶冶:《中国民俗学会成立20周年纪念大会在北京召开》,《民俗研究》2004年第1期。

深感学科危机的青年学者出乎意料地保持了高度一致的革命态度。学术革命几乎没有遇到强有力的抵抗,甚至得到了部分同样深感学科危机的前辈民俗学家的舆论支持。2003年之后,几份重要的民俗学刊物如《民俗研究》、《民族艺术》、《民间文化论坛》等,主要作者的名单都发生了明显变化(尤其是《民俗研究》,主编叶涛即是“民间文化青年论坛”的主要发起人之一)。一批青年学者频频亮相,相反,越来越多的老一辈学者开始抱怨这些刊物没有采用自己的投稿。

至此,中国现代民俗学在“后钟敬文时代”的第一轮学术革命基本结束,新一代的民俗学者开始作为学科的中坚力量登上学术舞台。“革命之后,科学家们所面对的是一个不同的世界”。^①

可是,舞台上的青年学者们一定得明白,这个属于他们的世界是短暂的,若干年后,他们也将遭遇更年轻的新锐民俗学者对他们发动的新的学术革命。当他们被未来学术版图中心圈的新锐民俗学者们革命的时候,正是他们的学术地位达到巅峰的时候,他们的著作开始被学术版图第二圈以及第三圈的学者们广泛阅读。这时,他一方面要饱尝被别人革命的滋味,另一方面,他们的学术影响扩展到了年轻时代所没有达到的更广阔的学术版图之中。

大部分学者都会在30—40岁间习得一种适合自己的研究范式,而且往往是那个时代流行的研究范式。借助这种范式,他把自己纳入到了常规研究的学者行列,并因此取得了一系列的学术成果,这些成果成为他立足学林的骄傲资本。10年之后,当一些更新的研究范式开始流行的时候,他一般不会成为更新范式的拥护者。“在学术界,信念是根深蒂固的,与自我认识和身份认同

密不可分,正因为如此,保护和捍卫这些信念对个人来说就有更大的利害关系”。^②因为拥护新范式就等于否定旧范式,也就等于否定了他在旧范式下的研究成绩,这是他所难以接受的,也是违反人之常情的。

所以,越是接近退休年龄的学者,越会紧张地致力于维护和传播那些曾经给他们带来学术荣誉的旧范式。而一些更具开放意识的知名学者,则会试图借助出色的具体研究,努力调和新旧范式之间的矛盾。但是,这些范式调和的学术成果却不能得到那些激进新锐学者的充分认可,他们要的是更加彻底的,而不是调和的革命性成果。尽管如此,为了避免激化学科内部的新旧矛盾,大部分新锐学者依然会对这些出色的研究成果奉上高调的赞誉之辞,并且借助于对这些成果中新范式因素的充分肯定,达到否定旧范式的目的。

正是因为成名学者们对于既定范式和既定成果的保守和坚持,那些新入行的青年学者才不会在各种光怪陆离的理论风潮中迷失方向,学术研究的有效性才能得到充分保证,知识系统的稳定性才能得到保持。正是因为有了中心向边缘的学术传递,有了一波接一波向外扩散的学术影响,才让那些不再新锐的成名学者体会到著书立说的成就和意义,才不至于让学者的人生价值坠入虚无。但也正是因为有了一轮接一轮的学术革命,才能不断更新学术讨论的话题,不断推进学术研究的纵深发展。作为矛盾双方的保守与革命,正是学术研究稳定和发展的天生双翼。

(责任编辑:桑海)

① 托马斯·库恩:《科学革命的结构》,第101页。

② 丹尼尔·克莱恩、夏洛特·斯滕恩:《学术界的集体思维:多数派院系政治和专业金字塔》。

ABSTRACTS

Ecology of Academy Industry: Case Studies of the Chinese Modern Folklore

Aidong Shi

When reverting the academic research to the ordinary social occupation, the customary action of the scholars in their academic life can be regarded as a kind of *guild customs*. The deep description of Chinese modern folklore and the related academic ecology gave us just the right idea of what academic research should be. Its guild customs have no essential differences with the other social occupations, when counting the customs such as the worship of the founder, the market and sale, the hierarchy and apprentice system, the sects and the guild regulations etc. The functional analysis with the guild customs performed by the ordinary scholars leads to the problems of *whether the corrupted academic customs is a necessary result of the modern academic ecology*. And then we will discuss the profane way of life under the given academic evaluation system which engendered the most ordinary scholars to the vulnerable groups.

Dynastic Transition and Social Transformation: Behavioral Changes of Jiangnan Literati During the Ming-Qing Period

Jinmin Fan

In the late Ming, Jiangnan literati were known for their publicized behaviors. They asked favor from influential people, evaded taxations, controlled public opinions, and engaged in pettifoggery. Among the local gentry groups, some of them formed cliques and defamed each other; some interfered with administration and controlled local affairs; some seized estates from commoners and disregarded laws; some enslaved local residents; some received privately-surrendered lands and kept large numbers of domestic servants; and the others led luxurious and licentious lives. However, after the impact of the early Qing persecutions, such as the Confucius temple-weeping case, the tax evasion case, and the case of taxation-deficit examining, the behavioral patterns of Jiangnan literati significantly changed. They were less interested in land accumulation and acknowledged the duty to pay taxes in time. In daily life, they considered it as a general principle instead of involving into governmental and public affairs. The common practice of literati had increasingly conformed to state ideologies, and their personal ambitions also changed accordingly. Comparing with Ming counterparts, Jiangnan literati in the Qing dynasty were less publicized in official posts, their social position less celebrated, their influence to local administration and affairs decreased, and their moral character and the sense of social responsibility also degenerated greatly.

Sense of Times and Inclusive: Five Explained Models of Replacement About the Ming and Qing Dynasties

Zhigang Liu

Last century historians on the interpretation of replacement of the Ming and Qing Dynasties basically started between these five words, which were Unidad Revolucionaria Nacional, dynasty replacement, class revolution, modernization, as well as interaction between man and nature. The explained model of Unidad Revolucionaria Nacional and the explained model of dynasty replacement placed in the most ancient, between which had always been in the state of confrontation. But the explained models of class revolution and the explained model of modernization ooderly rose in different backgrounds of the times, although the study opened up new horizon, but did not set off the paradigm revolution of the study on the replacement of the Ming and Qing Dynasties, the main relationship between them was mutual tolerance. The latest generation of the studies of eco-disaster on the replacement Ming and Qing Dynasties showed unprecedented revolutionary forces, however, it was necessary to further improve and develop, and would be with other mode of interpretation making the other more beautiful, rather than either-or.

The Village Mobilization and Stratum Partition of Land Reform in New Liberated Areas

Yiping Zhang

The CCP mobilized the mass of South Kiangsu widely through squawk and class partition in land reform, forming a violent battle against landlords. This action played a key role in reconstructing traditional village. The discourse pervasion such as suffering and class facilitated the formation of peasantry national conception and society reconstruction. A new hierachical system controlled by the country has been established through translating existent competition to class conflicts and endowing farmers with class characters based on land, labor and exploitation.