

中国民俗学的学派、流派与门派

施爱东

摘要:“中国学派”是一个在科学哲学上无法逻辑自洽的自闭性概念。进入21世纪后,钟敬文提出的“中国民俗学派”不仅没能落实,反而愈显飘渺。执着于不同学术理念的民俗学者,共性越来越少,交流越来越困难,民俗学分门别派已成大势所趋。广义的学术派别包括门派、学派与流派。那些依靠师承关系或行政力量强制圈定的学术团队,就是门派;能够吸引一批优秀同业者自愿加入的学术共同体,就是学派;学派获得了跨时空传承的生命力,就是流派。学派形成是以学科成熟为前提的,现代学术中的科学学派业已成为新思想、新理论的孵化器和扩音器。不同学派虽然在资源争夺上表现为竞争关系,但在学科结构上主要表现为互补的平衡关系。学派建设的三个要素,一是具有可持续发展前景的科学研究纲领,二是擅长学术经营的学派领袖,三是学派成员自觉的共同体意识。尊重学术多样性应该视为一种学术伦理,而学派多样性正是学术多样性的具体表现。

关键词:中国学派; 学术流派; 科学社会学; 科学哲学; 学术共同体

作者简介:施爱东,中国社会科学院文学研究所(北京 100732)

2020年1月11日,有读者在网上翻出中国科学院研究员徐中民发表于2013年的一篇“神论文”《生态经济学集成框架的理论与实践》,仅仅半天时间,该论文就成为中国学界的大热话题。论文“以导师程国栋院士夫妇的事例为例,阐述了导师的崇高感和师娘的优美感,描述了他们携手演绎的人生大道”,其中以洋洋4347字的单节篇幅,从“女子无才便是德”“给导师做饭是一种义务”“见利思大义”等具体事例上阐释了师娘“风姿绰约,雅致宜人,当可谓‘清水出芙蓉,天然去雕饰’”的“师娘美”,得出了“师娘水为能下方及海,值得现今的女子甚至包括男儿效仿”的重要结论。^①

令广大科研工作者深感不平的是,这样的“神论文”居然刊发于其导师程国栋本人主编的中文核心期刊《冰川冻土》上。继而有媒体称“徐中民研究论文被引频次在2007年、2008年连续两年名列地理学科口论文被引频次全国第一”,^②又有好事网民通过引文追踪,发现这些“被引”多是无节制的“自引”以及学生的“马屁引”。就在这篇“神论文”的22条注释中,作者自引7次,引导师程国栋4次。

“神论文”丑闻尚未平息,马上又有网民曝光一则“神答辩”怪事。网传一张湖南师范大学2019年11月举行的博士论文《教育研究的想象力——以张楚廷的教育研究为例》答辩海报,奇怪的是,张楚廷既是被研究对象,又是作者导师,还是答辩委员,由此引发了网民对于“导师指导学生研究自己还亲自审查自己指导的研究自己的结果能不能答辩过关”^③是否合理的质疑。我们用“张楚廷”作为

① 徐中民:《生态经济学集成框架的理论与实践(1):集成思想的领悟之道》,《冰川冻土》2013年第5期。

② 廖瑾:《期刊就“论文大谈导师崇高感和师娘优美感”发声明:决定撤稿》,澎湃新闻, <https://www.thepaper.cn>, 发表时间2020-01-12, 复核时间2020-05-24。

③ 万喆:《Z博士的脑洞!怎么看导师们的“荒唐”故事》,澎湃新闻, <https://www.thepaper.cn>, 发表时间2020-01-16, 复核时间2020-05-24。

关键词对中国知网进行“篇关摘”检索,可检得论文 254 篇,其中学位论文 24 篇(博士论文 9 篇,全部出自湖南师大;硕士论文 15 篇,10 篇出自湖南师大),学术期刊论文 194 篇,产量最高的作者如蒋己兰 11 篇、黎利云 10 篇、姚晓峰 10 篇^①全部毕业自湖南师大,而蒋己兰的导师正是张楚廷。

湖南师大副校长张兢在一次张楚廷教育思想研讨会上说:“张楚廷的教育思想博大精深,我希望在湖南能够形成一个麓山学派或者称之为张氏学派,把张楚廷先生的教育思想发扬光大。”^②湖南师大校方甚至认为:“这和研究鲁迅是一样的。”^③可是,在众多研究张楚廷的论文中,不乏各种标签式、程式性、庸俗化的吹捧之作,而且绝大多数来自张楚廷的旧属、学生,以及学生的学生。因此,有批评意见认为,张楚廷作为湖南师大前校长,“学术依附行政,缺乏独立性、自主性,必然会导致质疑和批判精神匮乏。而离开了质疑和批判,创新也就成了‘无源之水’,反而是沉渣泛起”^④。

问题是,程国栋学派、张楚廷学派能够成立吗?由此引发我们进一步思考,何谓学派?何谓门派?学术共同体应当具备怎样的条件和特质才能成其为学派?他们为什么如此频繁地互征互引?正常的学术流派与自吹自擂的江湖门派之间,到底是一种什么样的关系?张三丰和丁春秋,谁是一代宗师?本文试图以中国现代民俗学的发展历程和现状为例,详细解析学派、流派与门派三者之间的关系。

一、学派以及流派、门派

什么是学派?虽然不同的科学哲学家有不同的解释,但大致有个最小公倍数,即如《现代汉语词典》所归纳的:“同一学科中由于学说、观点不同而形成的派别。”^⑤本文出于分析讨论的需要,将之视做广义的学派。而狭义的学派,则是在广义的学派中排除了流派和门派之后的学术派别。

本文所说的流派,是指在学术史的书写中,史家为了叙述方便,对同一学科内相似理论基础,或相似研究风格的学者所做的类型归纳。某某流派并不是当事人自己打出的旗帜,而是由学术史家归纳出来的学术派别。那些具有某种派别共通性的学者,总是会信奉同一套理论体系,或者取法同一位学术宗师,每个学者都是该理论或该宗师派下的一脉支流,学术史家将其汇拢在一起,遂为流派。

刘锡诚曾按八种不同的学术取向,将 20 世纪中国民间文学史归结为八个流派的学术史。比如“文学人类学派”:“以泰勒、安德留·兰和弗雷泽为代表的英国人类学派神话学,是最早引进中国的民间文艺学外国学术流派。20 世纪上半叶,被一些知名的文学理论家和民间文艺学家所传入,并用来研究中国的神话和民间故事,在中国民间文艺学,特别是神话、传说、故事等叙事体裁的研究领域里,曾经占有压倒性的地位。”^⑥不过,被刘锡诚视做该派代表的周作人、沈雁冰、赵景深、黄石、谢六逸等,虽然都曾译介和应用过人类学派神话学的理论和方法,但相互之间并没有学术互动,也从未打出过学派旗帜,“文学人类学派”是由学术史家刘锡诚归纳命名的。

至于门派就更好理解了,我们可以取《辞海》的定义:“一门学问中由于学说师承不同而形成的派别。”^⑦简单地说,就是出自同一师门,学术取向或学术观点相近的师承性学术派别。由于中国学术界特别注重师承关系,所以,门派是中国学术界数量最多、旗帜最鲜明、派系色彩最重的一种学术派别。

① 以上检索结果全部出自“中国知网”,检索时间 2020 年 1 月 17 日。

② 蒋己兰:《张楚廷教育智慧》,北京:北京理工大学出版社,2016 年,第 9 页。

③ 肖鹏:《湖南师大前校长指导博士生研究自己教育思想 校方回应》,凤凰网,http://news.ifeng.com/,发表时间 2020—01—16,复核时间 2020—05—24。

④ 熊丙奇:《导师指导学生研究自己的思想,当真“没有问题”?》,光明时评,https://guancha.gmw.cn,2020—01—17,复核时间 2020—05—24。

⑤ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》,北京:商务印书馆,2012 年,第 1479 页。

⑥ 刘锡诚:《中国民间文艺学史上的文学人类学派》,《湖北民族学院学报》2004 年第 4 期,第 54 页。

⑦ 辞海编辑委员会:《辞海》,上海:上海辞书出版社,2000 年,第 1360 页。

一般来说,由师门而结成的学术派系并不需要有什么独到的理论思想或方法论体系,只要导师名气够大,门下学生众多,有一两个可以拿来说项的理论主张,就可以对外宣称为“某某学派”。如“中国科学哲学‘语境论学派’指称的是以郭贵春教授为学术领袖的一个‘师承型’(或者‘师生合作型’)学派。这一学派以教育部人文社会科学重点研究基地‘山西大学科学技术哲学研究中心’为学术共同体基础,以《科学技术哲学研究》和各种学术会议为学术交流平台”。^①郭贵春和张楚廷一样,都曾担任地方大学校长,其学派主要成员都是本校旧属和学生。

广义的学派中,排除了流派和门派,就是我们将要重点讨论的狭义的学派。本文将狭义的学派定义为同一学科的部分学者,因为观点相近或志趣相投,具有大致相同的理论倾向,能够操作相同的学术符号系统,自发结成的学术共同体。下文所称学派,均用其狭义概念。

学派不同于流派有三:1. 学派是学者自发组成的有派别意识的学术共同体,学派成员之间有明确的共同体意识;而流派是由学术史家归纳出来的,其成员本身未必有共同体意识。2. 学派是一种现实组合,有学派领袖及核心成员;流派虽然也有共同取法的理论源头或学术宗师,但是该宗师或者是已经去世的前辈大师,或者是国外的理论大家,并没有在现实中领导着该流派。3. 学派成员之间有经常性的学术互动;流派成员虽然宗法同一理论范式,但并不必然存在互动关系。

学派不同于门派亦有三:1. 学派是同一学科内的学缘关系,是志趣相投的学者之间的松散联盟,成员可进可退,相互之间没有人事上的约束关系;而门派是一种拟亲属关系,是同一师门之间的学术联盟,同辈往往互称师兄师弟,客观上带有一定的强制性。2. 同一学派的成员往往操作相似的学术符号;而同一门派的学者则未必如此,他们只是在同一个学术机构或者同一位导师门下取得学位,彼此志趣可能相差很远,但他们都会共同参与机构项目或导师课题,在导师指定的方向上各自展开论述。3. 学派领袖的地位主要是依靠学术思想与学术成果获得的,因而是动态的、开放的、多元的;而门派领袖则是由师承关系注定的,因而是稳定的、封闭的、独尊的,只要是开派祖师还没有退出学术江湖,所谓的第二代掌门人就只能是“影子领袖”。

当然,学派与流派、门派之间的界限,亦如故事与神话、传说之间的界限,是相对的而非绝对的。本文将用作例证讨论的三个民俗学派,吕微倡导的“实践民俗学”,最符合上述狭义学派界定;但朝戈金领导的“口头传统”研究团队,却远承帕里-洛德理论,近接弗里的口头传统大旗,是个具有流派特征的学派;而刘守华培育的故事研究的“历史文化学派”,则是以华中师范大学为中心,辐射全国的故事学共同体,是个由门派发展而成的学派。

二、学派只能形成于学科发展的成熟阶段

学派形成是学科成熟的主要标志之一,学派为新思想新理论提供了生存空间,这些观点已经有无数的学术史家以及科学哲学家论述过了。“科学家的创造活动无法离开某个共同体或学派,这是科学发展的一条重要规律”。^②

在中国的文化语境中,“派系”“派别”“某某派”往往都被视做负面色彩的概念,因而很多学者会忌讳被贴上派别标签。检索“中国知网”,1978年之前的论文中大凡出现“学派”二字,多是国外科学流派的介绍或批判,涉及中国现代学术的,只有几篇针对“新红学派”的批判文章。1978年末,《历史研究》评论员文章《提倡不同学派平等地讨论问题》,在思想文化界率先发出了“允许各种学派存在,

① 韩彩英:《学派观念和中国科学哲学“语境论学派”的学术特色》,《学术界》2011年第5期,第65页。

② 刘大椿:《科学活动论》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第222页。

允许各种学派从不同角度,不同方面,不同领域去探索真理,进行争鸣”^①的声音。以1978年为界,此前的《华中工学院学报》刚刚发表《哥本哈根学派必须彻底批判》;^②此后的《哲学研究》立即发表《爱因斯坦与哥本哈根学派——斥“四人帮”的“互相攻讦”论》,^③给予伟大的量子物理学家玻尔及其创立的哥本哈根学派以高度的学术评价。

1980年,《复旦学报》发表《提倡标新立异,鼓励学术流派》的倡议,声明从1980年第1期起,该刊将开辟“学术流派评介”专栏,倡议说:“我们坚信,即使因此出点毛病,闹点笑话也是能够得到大家谅解的,而敢于独树一帜的无所顾忌的精神,总是有利于科学的发展,应该大力倡导的。”^④但是,这一倡议在当时似乎并没有引起大的反响,翻阅该刊此后几年杂志,学派方面的讨论依然阙如。

“中国知网”收录的以“学派”为题的讨论文章,从1980年后逐步上升,1992年突破100篇,2008年后每年都在400篇以上,峰值出现在2013年,达到521篇。这些论文的突出特点,就是每篇开头都要从正面角度论述一番学派的重要性,似乎“名不正则言不顺,言不顺则事不成”,大致都会反复表达这样一个意思:“一种新的科学体系的建立和新的科学理论的提出,从来都不会是一开头就以完整的形式出现,只有经过学派之间的争鸣、交流、合作,才有利于科学体系和理论的完善与深化。”^⑤

关于学术流派在科学发展中的作用和意义,在科学史以及科学哲学领域早已成为共同知识,但在中国学术界,每篇学派问题的讨论文章,都得重新强调一次,而这恰恰说明学派正当性的观念在中国学界依旧没有成为共识。

一方面,许多学者撰文提倡学术自由,呼吁更多学派的产生;但另一方面,现实中的学派标签依然还是许多学者的忌讳。比如,被学界视做“华南学派”核心成员的几位历史学者,全都不愿承认学派称谓。赵世瑜说:“我从未听到过这个学术群体的核心成员自称‘华南学派’。”^⑥刘志伟也强调:“华南研究这一学术群体是不接受‘华南学派’这一称谓的,他们的研究不是为了做学派,凡是做学派的都很危险,最终都会消亡,‘华南研究’只是一种不同于以往历史研究的学术取向和追求。”^⑦科大卫更是直截了当地声称“从来没有过‘华南学派’”。^⑧学者们低调处事的原由,多半也是“怕一提倡发展学派,就会影响团结,产生严重的门户之见”。^⑨但无论是否使用“学派”称谓,他们并不否认“华南研究”这么一个学术共同体的实际存在。

科学史上的新思想、新理论、新方向,大多数是依靠学派、无形学院^⑩这些学术共同体而形成的。现代学术早已淘汰“隐士”,更没有“民科”的位置,任何一个学者都不可能孤立地从事学术研究,他需要背靠强大的资料库、实验室,必须从属于某个特定的研究机构;任何学者要想成为杰出者,都必须要在特定学术共同体中发出声音,求取呼应、认可,才能获取更多经费,提高论文发表率。不从属于任何一个学术共同体的学者是无法想象也不可能成功的,同样,未经学术共同体认可却选择媒体造势的所谓重大科研成果,基本都是不可信的。现代学术中的科学突破不可能基于完全独立的个人行为。

① 本刊评论员:《提倡不同学派平等地讨论问题》,《历史研究》1978年第12期,第14页。

② 雷式祖:《哥本哈根学派必须彻底批判》,《华中工学院学报》1976年第2期。

③ 沈小峰、陈浩元:《爱因斯坦与哥本哈根学派——斥“四人帮”的“互相攻讦”论》,《哲学研究》1979年第5期。

④ 本刊编辑部:《提倡标新立异,鼓励学术流派》,《复旦学报》1980年第1期,第110页。

⑤ 胡之德:《论学派争鸣》,《高等教育学报》1986年第2期,第27页。

⑥ 赵世瑜:《我与“华南学派”》,《文化学刊》2015年第10期,第43页。

⑦ 西边中心:《中山大学刘志伟教授莅临“魁阁讲座”讲述“华南研究之路”》,云南大学“西南边疆少数民族研究中心”,<http://www.ydxbz.ynu.edu.cn>,发表时间2018-03-20,复核时间2020-05-24。

⑧ 孔雪:《对话科大卫:历史研究,不止于书斋》,《新京报》2016年12月17日。

⑨ 张兵:《试论学术流派形成的原因和标准》,《山西师院学报》1983年第4期,第77页。

⑩ 无形学院是一个历史发展的概念,在科学社会学领域主要指在一系列相关科学研究领域中,由一批跨领域、跨机构的精英科学家自发形成的,以信息传播和学术情报交流为目的的非正式学术群体,相当于科学精英俱乐部。

科学学派是在不同范式的学术争鸣中自然形成的。偏向于不同研究范式的学者在竞争中不断寻求“合并同类项”，以期在创新性研究中得到更多同类学者的舆论支持和建设性意见。“科学学派的主要的和基本的特征，首先是由站在他所聚合的集体前列的领导者创立某些独特的思想或理论，根据这些思想或理论确立科学中以前从未提出过的完全新的研究方向”。^①

一门学科在其迅速发展的上升阶段，同业者们出于维护学科合法性和壮大学科队伍的考虑，往往会成立一个尽可能人数多的同业学会，这一时期的专业人员还不够充足，因此，难以充分考虑成员原有的学科背景和学术取向。等到学科发展到一个相对平稳的阶段，各领风骚的领军人物就会开始圈定自己的地盘，但是，这一时期的圈地运动更多的是以人脉关系，而不是以学术取向来定亲疏。只有当学科发展进入到常规研究的后期阶段，真正学术意义上而不是人脉关系上的学术革命才会发生，革命之后，新的学术诸侯重新圈地，学术派别从中生成。

以中国现代民俗学为例。1983年钟敬文发起成立中国民俗学会的时候，出于广揽人才壮大声势的需要，甚至将吕叔湘、季羨林、侯宝林等一批与民俗学并无太大关联的公众人物都拉进队伍，聘为学会顾问，这样一个大杂烩式的共同体是不可能学术上求得志同道合形成学派的。

1988年中国民俗学会第二届理事会改选，刘魁立、张紫晨、乌丙安等第二代领军人物增选为副会长，从此开始了第二代三巨头各领风骚的发展阶段。三人虽然风格各异，但都依然处在钟敬文学术威权的统一部署指导之下，谁也不敢发起学术革命，更没有促成一个可以称之为“学派”的学术共同体。今天重审这段历史，当时只有远在华中师范大学的刘守华默默地耕耘在单一的故事学领域，很少参与民俗学界的各种热闹活动，甚至刻意保持着与钟敬文之间的距离，其论文在同代学者中也是引证钟敬文论著比例最低的。恰恰是这种隐忍的坚持，第二代民俗学者只有他以华中师大为依托，培育出了一个堪称学派的故事学共同体。

一门成熟的学科，不仅要有一批行之有效的研究范式，还要有不断自我革命的学术机制，否则，即使借助天时地利繁荣一段时期，还会再度陷入僵局，“一种范式被过度操作之后，就很难再提出新的问题”。^②新的学术共同体或者新的学派，必然与全局的或局部的学术革命相伴而生，没有学术革命也就没有新的学派。我们甚至可以说，新学派的产生是一门学科可持续发展的关键性指标。但在钟敬文一言九鼎的学术时代，学术革命是不可能发生的。

新的民俗学学派的形成要等到21世纪第三代民俗学者登上学术舞台之后。“新世纪以来对民间文学/民俗学学科有全局性影响的有两件事情：一个是‘非遗’运动，这是学科外部的。而学科内部呢？就是新世纪初的‘民间文化青年论坛’”。^③成立于2002年的“民间文化青年论坛”正是后钟敬文时代的一场全局性的学术革命，但这批青年革命者更多地只是受到“学术革命”的激情冲动，当时既没有提出什么理论主张，也没有提供一套可供模仿的研究范式。革命并没有直接促成新学派的产生，只是为之提供了可能性。

时至今日，当年的青年革命者全都成长为所谓的博士生导师、学科带头人、系主任、校领导、学会负责人，有的甚至已经退休。各人不同的理论取向和专业方向也在进一步分化，形态分析、口头诗学、表演理论、民俗主义、实证民俗学、实践民俗学、家乡民俗学、身体民俗、礼俗互动等一大批新的研究范式纷纷登台。今天的博士生再也不可能像20世纪的民俗学者那样对全学科通学通吃，他们只能跟从导师，或者根据自己的学术兴趣从中选择部分研究方向和方法。

① 斯·德·海童：《科学学派概念的历史发展》，见陈益升编译：《国外交叉科学研究——科学的哲学、历史、社会的探索》，北京：科学技术文献出版社，2010年，第247页。

② 施爱东：《学术行业生态志：以中国现代民俗学为例》，《清华大学学报》2010年第2期，第22页。

③ 陈泳超：《闭幕式总结发言》，北京大学中文系“从启蒙民众到对话民众——纪念中国民间文学学科100周年国际学术研讨会”，2018年10月22日。

第三代民俗学者在研究范式的选择和学术取向的分化重组中,一直在或隐或现地合纵连横,经过了近20年的努力,各自形成了稳定的学术执念,分头结成了一个又一个细化的学术圈子。正是在这些日渐固化的小型学术共同体中,学者们找到了理论和方向的共鸣点,民俗学自此分门别派。所以,民俗学作为一门边缘学科,只有到了它日渐成熟之时,才有可能逐渐生成学派。新的民俗学派不断生成的时候,也是百花齐放的学科春天到来之时,这在钟敬文一人时代是不可能见到的。

多元民俗学派的存在,无论对于不同民族不同社区的民俗主体,还是对于不同兴趣不同价值取向的学术主体来说,都为不同特性民俗文化的多样性理解提供了更加丰富的理论资源和释读方案,对于促进人类多样性文化间的相互尊重、交流与合作,无疑具有更加积极的意义。

如何判断/建设一个学派,或者说,学派具有什么可识别的重要特征/要素呢?从学术史的归纳中可以发现,哲学社会科学的学派要素主要有三:核心理念、核心人物、自觉的共同体意识。

三、核心理念:研究纲领及其硬核

几乎所有的科学哲学研究都认为学派的形成是以“共同的理论与方法”为前提的,但是,“共同”的界限在哪里?同一个学科,或者共用一套民俗学基础教材,这算不算拥有共同的理论与方法?如果算的话,那么,只要在民俗学科内讨论学派问题,就不必再强调理论与方法,因为大家都是一样的;如果不算的话,我们又该把界限划在哪里?

事实上,今天的哲学社会科学工作者很少会在实际工作中死守着一套理论与方法,即便是研究领域专一如刘守华,也一再声称其转益多师:“吸取和改进芬兰学派以历史地理方法深入考察民间故事,对母题、类型解析的集中尝试、故事生活史的追寻及口头文学表演理论在故事学领域的实践等方面,交叉运用多种方法。”^①而同为实践民俗学者,除了吕微、户晓辉主要取法康德之外,其他学者都各有自己的西哲渊源。

既然是学派,当然首先得有不同于该学科其他同业者的“派”的学术标志,对于哲学社会科学来说,这种学术标志并不必然是一套完整的理论假设与实验方法,关键是特色鲜明,而又在学理上立得住。武林中不是只有少林武当这些高门大户才能称派,只要特色鲜明,峨眉派也是派。

那么,确认哲学社会科学的学派标志是什么?是一套可持续操作的“科学研究纲领”。按英国科学哲学家拉卡托斯(Imre Lakatos)的定义,科学研究纲领包括硬核、保护带,以及作为方法论的启发法。^②

首先是硬核。硬核是共同体成员对研究旨趣的共同的自我约束,是研究纲领中不容置疑、不可动摇的部分,是一种兼具理性与信仰的学术执念。与科学研究纲领的硬核必须有一套“基本理论假设”不一样的是,哲学社会科学研究纲领的硬核既可以是(a)一套完整的理论假设,但也可以是(b)一种矢志奋斗的学术信念,或者(c)一个有独特研究范式操作的专门学术领域,总之,是标示其独特性的共同学术旨趣。硬核可以有调整但不可被动摇,一旦硬核被否定或公认为没有学术价值,也就意味着学派解体。而对于学派成员来说,一旦质疑其硬核,也就意味着脱离该学派。

比如,口头传统研究的硬核就是“回到声音”:口头传统从活形态的口头史诗起步,从声音的社会关系网络中理解民众的文学活动,从声音的文学上发现诗学、建立诗学,“口头诗歌始于声音,口头诗学则回到声音”。^③而实践民俗学的硬核则是“一个有着自身内在的实践目的的民俗学”,吕微将之解释为:“其实也就是民自身内在的实践目的,而民自身内在的实践目的就是:成为自由的公民。”^④其

① 刘守华:《〈中国民间故事类型研究〉的方法论探索》,《思想战线》2003年第5期,第119页。

② 伊姆雷·拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》,兰征译,上海:上海译文出版社,2016年,第55—62页。

③ 朝戈金:《口头诗学》,《民间文化论坛》2018年第6期,第122页。

④ 吕微:《在〈民俗〉周刊创刊九十周年学术研讨会上的发言》,珠海:中山大学中文系“《民俗》周刊创刊九十周年纪念学术研讨会”,2018年12月27日。

核心研究范式为:“以认识普遍立法的自由意志的民俗‘法象’为诉求的纯粹实践理性的学术范式。”^①正是这些硬核,让学者们有了相同的思维起点和目标,通过相互激励、往复讨论,成果不断丰富,理论日趋完善。

其次是保护带。保护带是研究纲领的防护层,是硬核的辅助假设,相当于库恩(Kuhn)科学哲学概念中的常规研究。保护带具有灵活性和多样性的特征,既用来支撑硬核,也是硬核的具体落实和应用,它可以被反驳、被修正,甚至被部分放弃。

当研究纲领与经验观察发生矛盾时,学者们可以通过调整辅助假设来规避经验观察对硬核理念的直接冲击。以地理堪舆的民俗理论为例,形势派主要是通过地表特征来勘龙点穴,但是,形势理论常常遭遇期望失验,这时,就需要借助数理手段来进行弥补和修订,将三维形势空间拓展到四维理气空间,使之更具灵活性和解释力。形势是硬核,理气就是保护带。堪舆界有句老话“无形势不灵、无理气不验”,指的就是形势理论需要借助数理手段加以辅助调整。

一般来说,保护带的修正,主要是通过学派内部的论争得以实现的。没有内部的论争和修正,优者无以凸显,劣者无从淘汰,学派就会失去活力,丧失其在学科中的话语权。在一个学派的成长过程中,任何一项具体的研究成果,在得到学派成员的一致确认之前,都是辅助假设的保护带,是可以被质疑、被修正的。而保护带中得到共同体一致确认的部分,就会成为该学派的理论定理,或者填充到硬核当中,使硬核变得更充实更完整,或者成为硬核外部的分核,成为学派内部新理论的生长点,从而丰富和发展学派的理论体系。

再次是启发法。这是研究纲领的形成方法。“纲领由一些方法论规则构成:一些规则告诉我们要避免哪些研究道路(反面启发法),另一些告诉我们要寻求哪些道路(正面启发法)”^②无论是正面启发还是反面启发,都是对于学派内部成员的约束方案。

所谓反面启发法,是一种禁止性的规定,警示其成员“切勿误入歧途”,以免危及硬核。比如,口头传统理论家泰德洛克《朝向口头诗学》通篇在于阐明哪些是无益于口头诗学建设的工作:“从排除常见错误现象这个立足点出发,他开篇就指出:若是从阅读荷马起步,则我们无法建立有效的口头诗学;从阅读由那些早期的民族学家和语言学家记录下来的文本起步,也不能建立有效的口头诗学;从惯常所见的对书写文本作结构分析起步,也无法建立有效的口头诗学。”^③同样,实践民俗学也明确反对认识论的民俗研究,其倡导者吕微就说:“作为认识论的民俗学只能视民俗为社会现象甚至自然现象,以认识其中的社会规律甚至自然规律,进而认识民在社会规律甚至自然规律中外在于民自身内在目的的他律存在条件,用理论民俗学的认识论话语来说,就是通过俗来认识民。其结果是,如果我们研究的民只是服从社会规律乃至自然规律的他律的客体,那么民就不再是自律的自由主体,随之,民自身内在的自由目的、自律目的,也就烟消云散了。”^④正是基于这一反面启发法,所谓科学主义、实证研究,都是受到实践民俗学旗帜鲜明反对的。

所谓正面启发法,则是一种鼓励性的规定,号召其成员“行此金光大道”,以进一步筑牢、完善其保护带,增强研究纲领的学术竞争力。这种启发法可以是方法论的,也可以是目的论的。比如,口头诗学是从方法论上指导学者们使用程式、典型场景、故事范型等结构性层次,以分析和确立口头叙事的故事构造规则是如何形成并发生作用。而实践民俗学则是从目的论上为民俗研究指明方向,吕微说:“有了对人自身的自由权利与道德能力的自由信仰在先,当我们说到人的其他信仰例如民俗、民

① 吕微:《两种自由意志的实践民俗学——民俗学的知识谱系与概念间逻辑》,《民俗研究》2018年第6期,第9页。

② 伊姆雷·拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》,第55页。

③ 朝戈金:《口头诗学》。

④ 吕微:《在〈民俗〉周刊创刊九十周年学术研讨会上的发言》。

间信仰的时候,我们才有充分的理由坚持说,民俗、民间信仰也自有它天赋的自由权利。于是,我们民俗学根据自身内在的实践目的论应该且能够做的事情,就不再仅仅是教育民如何俗、教育民间如何信仰;我们只是先验地阐明,民有俗的自由权利、民间有信仰的自由权利。”^①

拉卡托斯认为,理论科学是相对自主的,正面启发法通常既不顾忌经验事实的反例,也不顾及同行的反驳,“把反常现象列举出来,但放置一边而不管它们,希望到了一定的时候,它们会变成对纲领的证认”。^② 吕微正是这么做的,他坚定地相信实践民俗学的理论正确性,从不顾忌“实践民俗学难以转化为民俗学实践”的质疑,甚至自豪地声称:“我为此再多死多少脑细胞也无悔,以无愧于独立之学术、自由之精神。”^③

四、核心人物:擅长学术经营的学派领袖

学派与党派不一样,不必有执政党、反对党、在野党,但是,每一个学派都一定会有学术领袖或核心学者。“凡属郑重的学派,总是先有一位或几位学者,在某一门或一系列学科的研究中付出了艰辛的劳动,进行了反复的严肃的论证,从而提出了不同于众的精辟见解,形成了相对稳定的学术体系和独特风格,在一定的时代条件下和学术范围内给人们以启迪,因此吸引和影响了一批又一批的后来者,赢得了他们的崇奉和支持,再经过他们的不断补充、匡正、加深、加细,蔚然而成独树一帜的学派”。^④ 学术领袖也即学术组织者,可以是学科带头人、项目负责人、学术活动家、会议召集人、专栏主持人。但是,学派对领袖的要求会更高,学派领袖不仅要具备学术领袖的社会地位,还必须有独到的理论思想。学派有异于行业学会,它不是一个单纯的社会组织,学派是思想、风格、理念的聚合,是一个开放的思想磁场,学派领袖如果没有深厚的理论素养就无以凝聚学派成员,无法为学派成员解惑答疑,指引方向。

学派领袖的个人品德在学派建设中起着非常重要的作用,科学史上几乎找不到一个才高八斗却品格低劣的学派领袖。学派领袖是精神领袖,他必须且只能依靠其充满魅力的学术思想和个人品德(而不是行政职务或导师身份)团结一批科学工作者为一个共同的学术目标而奋斗。一个吹毛求疵、专注个人名利、热衷个人宣传、缺乏服务精神的“学科带头人”是很难得到周围学者拥戴的。几乎所有的科学史在论及学派领袖品德的时候,都会以伟大的实验物理学家卢瑟福为例:“卢瑟福是那么的关心帮助学生,尊重个性发展,即使是一个平凡的人,在这里学习研究几年,也会找到自己的科研目标,并成长为一流的科学家。”^⑤以致于他的学生、量子物理学家玻尔称之为“我的第二个父亲”。^⑥ 玻尔继承了他的高贵品质,创立了著名的哥本哈根学派。

学派领袖必须擅长学术经营。杜正胜在评论现代史学“重建派”的建设时说:“傅斯年先生深切体会到现代学术不容易由个人作孤立的研究,要靠团体寻材料,大家互补其所不能,互相引会订正,要集众工作才易收效,故创办了历史语言研究所。”^⑦组织和维护一个学术共同体是学派建设中至关重要的一环,无论这个共同体是实体的学术机构还是学术理念的精神聚合。一个处于成长期的学派,学派领袖为了吸引年轻博士的加入,往往会在各种讲座和会议上介绍、称赞、推荐同派学者,在学术论文中大量引证、阐释同派学者的学术成果,营造一个共同体的良好氛围。

① 吕微:《在〈民俗〉周刊创刊九十周年学术研讨会上的发言》。

② 伊姆雷·拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》,第62页。

③ 吕微致户晓辉、陈泳超、施爱东邮件,2018—12—31。

④ 盛宗范、黄伟合:《简论学派》,《江淮论坛》1986年第1期,第1页。

⑤ 宋琳:《科学社会学》,北京:中国科学技术出版社,2017年,第138页。

⑥ 张发、王伸:《诺贝尔奖获得者传略》,长春:吉林教育出版社,2012年,第76页。

⑦ 杜正胜:《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》,《中国文化》1995年第2期,第225页。

在这一点上，吕微是做得最好的第三代民俗学者。吕微酷爱西方哲学，数十年的比较阅读之后，他最终选择了康德哲学，最初是小范围内开设了康德哲学读书班，后来又坚持不懈地应用康德哲学进行民俗研究。吕微不仅勤于哲学阅读，还特别关注新近学术成果，尤其擅长发现同行的学术优点，从康德哲学的角度对同行的学术成果进行理论提升和重新阐释。吕微特别注重“学术对话”，他的每一次富于激情的演讲、每一篇长篇大论的宏文，都会点面结合地反复引证同行学术成果，尤其是引证高丙中、户晓辉的学术成果。随着实践民俗学队伍的扩大，吕微反复引证的学者名单也在不断扩充。吕微的理论提升让那些被点名的学者感动，也让许多年轻学者感到佩服，许多原本处于学界边缘的年轻学者都是在吕微的提点和引导下，逐渐地被吸引到实践民俗学的阵营当中。

相比之下，第二代民俗学者大部分都没有培育学派意识。以理论素养最为深厚的刘魁立为例，他是第二代民俗学者最重要的学术领袖，学术演讲机会特别多，但他几乎从不在这样的场合公开评议同行的学术成就，很少鼓励，更不会批评，“不谈学术是非”。他的论文也曲高和寡，很少引证同代学者的学术成果。这种孤傲的学风使他的杰出成果长期得不到学界应有的重视与呼应，更遑论模仿与追随。其故事学代表作《民间叙事的生命树》^①发表之后，很长一段时间得不到任何回应，直到他的几个学生在学界站稳脚跟，反复推介之后，才逐渐奠定了该成果在中国民俗学史上的经典地位。

另一位学术领袖乌丙安的风格则与刘魁立完全相反。他的弟子数量和成才率在民俗学界可谓仅次于钟敬文，他特别擅长夸奖和扶植后辈学者，十分注意照顾同仁、奖掖后进，令人热血沸腾。可惜的是，乌丙安的理论源泉主要继承自钟敬文，他没有在理论和方法上做出革命性的突破，也没有建构新的研究纲领，所以，团结在乌丙安麾下的学术队伍虽然庞大，但依然无法构成学派。

学术领域有一些独行侠，以其精湛的学术操作，可能会赢得众多“粉丝”（fans），成为学术偶像。但是，偶像若无学派意识，再多的粉丝也只是一盘散沙，他们就像一群观戏的影迷，只是远远欣赏，叫好，并不参与偶像的学术游戏。刘宗迪是民俗学界公认粉丝最多的学者，可是刘宗迪并没有一套适合粉丝效仿的研究范式，他甚至在多次会议中公开声称论文有三不写：“第一，别人写过的他不写；第二，别人虽没写过，但能写得和他一样好的，他不写；第三，没有智力含量和挑战性的，他不写。”^②这种高冷学风无异于在学派建设上“自绝于粉丝”。

大凡学派领袖都很注重扶持、奖掖自己的学术追随者。一方面适当地提出些研究方向的建议，组织专题、派发任务；一方面积极地为他们联系出版或发表，推介其成果、褒扬其成绩，甚至关心其生活，推荐合适的工作岗位。学派领袖总是会努力地利用自己的学术影响力，为追随者们创造尽可能好的学术条件，充分激发他们的学术创造力。与此相应，普通学者拥护一些与自己研究范式相近的学术权威，抬高其身价，本质上也是对自己观点和范式的肯定。普通学者对权威学者的引述，以及与权威学者之间的良性互动，有利于加大普通学者的话语力量，以便在资源分配中获得更加有利的位置。

五、自觉的共同体意识：共同理念的生成基础

所有的共同体概念都是相对的、分层级的。“科学家共同体”最早被英国科学社会学家波兰尼提出的时候，指的是所有科学研究工作者所组成的具有共同信念、遵守共同规范、具有科学自治意识的社会群体。可是，这一概念在半个多世纪的知识变迁中，越来越倾向于收缩到更小的学术领域，如今常常被用在同一学科，甚至同一学派。

学派形成的另一个重要标志是“自觉的共同体意识”。这是一种学派意识和共同理念的习得过

① 刘魁立：《民间叙事的生命树——浙江当代“狗耕田”故事情节类型的形态结构分析》，《民族艺术》2001年第1期。

② 施爱东：《作为实验的田野研究——中国现代民俗学的“科玄论战”》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第260页。

程,学者们为了更好地融入一个学术共同体,会自觉地养成一系列相近的观察社会、理解社会的基本观点和角度。

在物理学上,一个系统往往同时存在多个共振频率,当受到一个外界激励时,系统会自动选择一个相应的共振频率随之振动。学术共同体也一样,除了共同的研究纲领,还有其他许多共同理念。对于哲学社会科学工作者来说,这些理念可能包括相近的政治观点、社会理想,甚至相似的治学风格、相同的体育爱好、共同厌恶的某类行为或某个公众人物,等等。有些学者甚至认为“学派内部成员之间的关系具有拟亲情的特点”。^①但这种共同理念并不是在学派产生之前就已经存在的,而是在学派成员的互动交流过程中,因自觉的共同体意识而逐渐形成的。此类共同理念的生成途径主要有六点:1. 师承关系,这是最直接、最明确的生成途径,主要来自导师的言传身教。在学术界我们常常看到近朱者赤、近墨者黑的现象,如果一个导师特别擅长拿项目、争课题,其门下弟子多半也会精于此道;如果导师是个激进的民族主义者,其门下弟子就很难是个自由主义者。2. 学术成果的相互引证和相互阐释,这是最有效的跨时空学术对话。“为什么越是年轻学者越爱批判权威学者?因为他仔细阅读了权威学者的著作;而他之所以这样做,又是因为他尊重权威学者及其观点”。^②无论批评、对话还是引证,其前提都是阅读和理解,否则不会有商榷的冲动。吕微就特别擅长发现别人学术成果中的优点和闪光点,而且总是能把这些闪光点往实践民俗学的理路上靠。那些被他引证并阐释出来的学术意义,有些是别人论文中未曾说透,或未曾表达的意思,有些甚至是别人论文没想讨论的问题。北京大学教授陈泳超就曾多次说到,吕微从他的书里看到的那些东西,其实并不是他想讨论的,但吕微那么分析,他也觉得很有道理。对于那些学术理念尚未成型的青年学者来说,觉得有道理就会有认同,反复强化的认同。利用本学科或本学派最具共识性的理论和方法评论社会文化热点,是这种微信群最常见的话题,就会逐渐生成相近的学术理念。3. 开设学术专栏,组织学术专栏是培育青年学者最有效的方法之一。在民俗学界,朝戈金、巴莫曲布嫫、吕微、高丙中、张士闪、安德明、杨利慧、赵宗福、陈泳超等人都擅长组织学术专栏,为相近学术理念的青年学者提供发表平台。朝戈金就在《西北民族研究》史诗学“开栏语”中“热烈欢迎国内外史诗研究者和平行学科的学者的加盟和支持”。^③青年学者一旦秉持这一学术理念、使用这一研究方法踏入这一研究领域,很可能在后续的研究工作中沿袭这一学术进路继续向前推进,从而成为该学派的一分子。4. 专题的学术会议或讲习班,学术领袖通过对同领域学术成果的阅读海选,会大致圈定一个“统战对象”专家库。时机成熟的时候,学术领袖就会调动手中的学术资源,召开具有学派性质的专题研讨会。会议主办者广撒英雄帖的同时,还会定向邀请那些“统战对象”一起共襄盛举。会议邀请函上的会议主题、宗旨、议题,以及主办者特别选定的会议总结人对会议宗旨的阐释与强调,每个步骤都是对共同理念的一次宣教与强化。事实上,所有以实践民俗学为主题的学术研讨会,都会由吕微做大会总结。而在口头传统领域,“为召集全球范围内不同学科及研究领域的学者共同研讨当前史诗研究中的前沿问题,民文所继举办两届‘国际史诗工作站’之后,创办了长线发展的口头传统研究跨学科专业集训项目‘IEL 国际史诗学与口头传统研究系列讲习班’……在学位教育、学术交流及人才培养方面取得了预期效果”。^④5. 项目合作,在西方科学界,学者通过共同的研究项目来习得相近的共同理念是很常见的现象,但在中国学界,许多项目合作者其实只是在课题申报时挂名友情出演,并不参与项目执行,因而能够经由项目合作而习得共同理念的,多数仍然体现为实际参与项目的师徒关系,或同事关系。6. 虚拟的日常交流平台,对于科学家来说,

① 宫敬才:《论学派——兼及我国马克思主义哲学研究中的学派问题》,《江海学刊》2015年第2期,第35页。

② 张明楷:《学术之盛需要学派之争》,《环球法律评论》2005年第1期,第54页。

③ 朝戈金:《中国史诗学开栏语》,《西北民族研究》2016年第4期,第19页。

④ 巴莫曲布嫫:《中国史诗研究的学科化及其实践路径》,《西北民族研究》2017年第4期,第8页。

科研团队的合作需要密切的相互配合,但对于哲学社会科学工作者来说,个体之间的独立性显得更强一些。但这并不意味着哲学社会科学领域学派成员的互动关系就会减弱;相反,其共同理念不仅不会止步于学术范畴,还会因为更加广泛的兴趣爱好和社会关注,延伸到政治、经济及文化的方方面面。

通讯技术的发展为学派的建立提供了更加便利的交流平台,微信群使学者之间的思想沟通变得更加频密。几乎每一个学派,都会有一两个微信群。但是,大家很少在微信群中讨论严肃的学术问题,因为学术问题需要精密的思考、严谨的文字,而微信聊天更多的是即兴的想法和简洁的表述。那些未经深思熟虑的粗糙的辩论很容易造成误解、产生裂痕,讨论学术问题是有风险的。所以,一个活跃的微信群,其“求同存异”功能总是大于“辨章学术”功能,学者们发言的时候,会最大限度地考虑到什么样的观点能够得到多数人的认同,利用本学科或本学派最具共识性的理论和方法评论社会文化热点,是这种微信群最常见的话题,剩下的就是插科打诨,融洽气氛。

六、学派之间的不可通约性

不同学派的学者很少认真阅读对方的学术成果,他们至多是从对方的成果中寻找些对自己有用的素材,但基本不会对他们的论证方式和观点感兴趣。陈连山经常批评我和陈泳超没有认真阅读吕微的论文,但他没意识到,我对吕微的论文消化无能,我用十个小时也读不透他一篇三万字的论文,我的阅读速度甚至赶不上他的写作速度,这对我来说时间成本实在太高。

科学共同体在专业问题上的共识,是通过学术对话得以实现的。学术对话必须基于共同的知识结构,而不同知识结构的对话往往牛头不对马嘴。同样,对一个成果发布者来说,当他面对不同知识结构学者的质疑时,会很快失去耐心,你读的书他没读过,你思考的问题他没思考过,你的A概念被他理解成了B概念,学术辩论就如鸡同鸭的对话,你在叽叽叽,他却呱呱呱。辩论双方为了维护各自的学术尊严,很容易做出更极端的表达。这样的学术研讨不仅不能缩小分歧,反而会让分歧变得更加不可调和,加深双方的焦虑。正如王建民抱怨说:“批评别人‘洋八股’的人,其实往往看不懂洋文,甚至连人家的‘八股’到底是什么都搞不清楚,除了笼而统之地批判所谓的‘唯心主义’之外,并不清楚来自国外的观点到底有什么缺陷和问题。”^①

学派之间的不可通约性主要表现为彼此不认同、不感兴趣、难以理解。“不认同”是基于对他派理论、方法全盘否定的态度;“不感兴趣”是不阅读、不讨论、不置可否的悬置态度;“难以理解”则是在试图理解的基础上,由于知识结构的差异,导致浸入困难,退而只求知悉其主要观点及结论的一种消极态度。

只有同一学派的学者,才会用最挑剔的态度,认真阅读你的著作,发现你的不足,愿意与你进一步地深入探讨。吕微每当完成一篇新论文,都会发给几位同行好友征求意见,户晓辉总是会“昨天拜读一过,今天凌晨爬起来又把扼要标示的部分再拜读一遍”,^②然后就一些细节提出问题,这些问题多数是我这样的非实践民俗学者提不出来的。同样,我的论文发给他们征求意见时,学术取向相近的陈泳超总能找缺补漏地发现些问题,而吕微的回复却常常只是“基本同意”“没有意见”。

同一学派的学者更容易发生共振效应。他们的知识结构是相近的,学术观点是相似的,学术符号是共通的,语言习惯是熟悉的,彼此学术交流不仅效果好,效率也高。通过相互习得,不仅有利于思想的促进,也有利于技术的精进。学派内部的相互鼓励和支持,以及不断累积的数据资源、思想资源、方法资源,必然会有利于技术精进和思想深入。

学派是新思想的孵化器、扩音器,学派内部的学术对话和论争是学派成熟的必要取径。新思想、

① 王建民:《中国学派及话语构建中的利益纠葛》,《探索与争鸣》2017年第2期,第43页。

② 户晓辉致吕微、陈泳超、施爱东信,2019—01—06。

新理论在学派中更容易发生共鸣,会更快得到重视和响应。甚至有学者认为,学派有更大的概率产出大师级的学者:“许多创新思想和理论观点由于过于分散和孤立,他们往往被忽视,如果被纳入学派争论,新思想、新理论、新观点就会在学术争鸣中走向完善和成熟,汇入学派的大河,并得以传承、绵延,学术精英甚至学术大师也会脱颖而出。”^①个别学者的思想发明,只有通过集体的讨论、完善与传播,才可能成为社会的公共知识财富。

学派之间的对话却是另外一种景象。不同学派的学者貌合神离地坐在同一张桌上讨论问题,老江湖不痛不痒打几个哈哈就过去了,可是,年轻学者很可能成为不同学派学术批评的牺牲品。北师大青年教师王尧的一篇故事形态学的优秀论文,落在一个实践民俗学的评议人手上,不仅没有得到肯定的评价,反而被认为整篇论文都没有意义。这样的学术评议对于正处在学习期、模仿期的青年学者来说,是非常有碍其成长的。我曾经不止一次地听到有博士生抱怨说:“做完开题报告,听了各位老师的建议,我更加不知道论文该怎么写了。”

执着于不同研究范式、分属于不同学派的老师,很可能对学生提出完全相反的要求。“当不同范式在范式选择中彼此竞争、互相辩驳时,每一个范式都同时是论证的起点和终点。每一学派都用它自己的范式去为这一范式辩护”。^②学生作为弱势群体,不敢反驳,不敢抗拒,如果他不能清楚地理解不同学派的老师们迥然不同的立场和要求,试图左右逢源、平稳过关的话,恐怕只能交出一篇不伦不类,或者四平八稳、毫无创造力的平庸论文。

这种弊大于利的学术评议在学术期刊的“匿名审稿”制度中为害更甚。一篇富于创新精神的论文如果落到一个执着于旧范式的审稿人手上,审稿人必然会基于旧范式的理论、观点和方法对新范式的论文提出意见,不同范式或学派之间的不可通约性很容易导致这些论文得到较低的评价:“从哲学的角度看,历史著作很可能显得软弱无力;从历史的角度看,哲学著述则可能不着边际。”^③真正的学术创新很可能就断送在这种“公正的”匿名评审制度下。在现代学术中,同一学科未必是内行,只有同一学派或操作同一范式才是最熟悉的内行。但是,同一学派间的匿名评审又可能走向另一极端,同派成员之间过于了解,审稿人往往一眼就能看出匿名论文的真实作者,因此很可能给出一个远高于实际水平的学术评价。所以说,承认学派以及理解学派之间的不可通约性,有利于学刊编辑决定如何将审稿权交付到更合适的第三方审稿人手上。

相对于自然科学,哲学社会科学的学术评价有更强的主观性和情绪性,但这不等于不同范式之间的相互评价就一定非理性的。在一个更大的学术共同体“学科”的领域内,总是会有一些超脱于两个相互排斥的学派之外的第三方,学科中还有大量不从属于任何学派的独立学者,以及不拘泥于本学派理论与方法的学者,他们会基于普通的思维逻辑、公认的宏大理论、共同的学科基础、求实的取证要求、通用的学术规范来对某一学派的学术成果进行更加超脱的学术评判。与库恩相比,拉卡托斯对于不同范式之间的“不可通约性”有更温情的眼光,他肯定学术是一种理性的事业,既有一定的客观标准,也有选择的理性。

但在中国,不同范式之间的“文章相轻”却往往被转换成人与人之间的“文人相轻”。古人常常把“读书”和“做人”连在一起,为了否定对方的观点,首先否定对方的人品和学品。所谓“狗嘴吐不出象牙”,只要将作者贬成了狗嘴,就论证了文章不可能是象牙。历史上的各种派系之争从来都是被描述成人品之争,成者为王败者寇。著名汉学家吉川幸次郎曾经在《我的留学记》中评论北京大学的教授们:“中国人喜欢说别人的坏话。不只说活着的与自己同时代人的坏话,对过去时代的著作也一样:

① 俞正樑:《建构中国国际关系理论,创建中国学派》,《上海交通大学学报》2005年第4期,第8页。

② 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87页。

③ 托尼·比彻、保罗·特罗勒尔:《学术部落及其领地:知识探索与学科文化》,唐跃勤、蒲茂华、陈洪捷译,北京:北京大学出版社,2015年,第72页。

这是没有价值的书、这是没有价值的学者。经常这么明确地说坏话。比如说乾隆时期修《四库全书》的总编纂纪晓岚，就是一个‘没有学问’的人，我听一位先生说过，至今记得。此外，对著作的评论首先要看作者是个怎样的人。”^①

历史学家王汎森把这个问题归结为“事实的厘清”与“价值的宣扬”混淆不分：“一旦新思潮当道，旧思想的承担者及其所抱守的学术见解，也同时成为被攻击的对象。同样的，旧派人物对新派人物不满，也倾向于否定他们的学术见解。”^②其实，这种混淆不仅体现在事实与价值之间、新派与旧派之间，也体现在为人与为学之间，学派与学派之间。

现代学术则一直试图将学术与生活进行适当的分离，韦伯就说：“无论如何，使人成为杰出学者或学院老师的那些素质，并不是在生活实践的领域。”^③正确理解学派之间的不可通约性，既有利于我们更好地理解学术论争，也有利于增进学派之间的相互宽容，以更加包容的心态去看待别人的研究，努力做到和而不同。

七、学派的眼光都是片面的，但也是互补的

尽管很少学派会承认自己的理论片面性，但事实上，所有学派看待事物、评论学术的眼光都是戴着偏光镜的、片面的、不同于其他学派的。

作为一个实践民俗学者，刘晓春组织的“《民俗》周刊创刊九十周年纪念”学术研讨会，为了“从过去的认识目的论的民俗学，转变为实践目的论、价值目的论的民俗学”，^④同时又想接续《民俗》周刊的伟大传统，于是对顾颉刚的《发刊词》进行了重新释读：“《发刊词》中宣示民俗学研究的立场、目的和方法，‘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’。宣言强调学者的民众立场和自身体验，具有了学者与民众互为主体性的实践民俗学思想萌芽。”^⑤在这份释读中，主办者显然有意忽视了《发刊词》中反复出现的“认识”二字，只字不提其“认识目的论”，而是选择性地从中提炼出“非认识目的论”的“实践目的论”，并且将之定性为民俗学的“初衷”。

巧的是，历史学的“华南研究”也是从这篇《发刊词》中找到了自己的学术信念和理论渊源，但他们从中拈出的主要是“认识民众”“认识整个社会”的“认识目的”，而对“我们自己就是民众，应该各各体验自己的生活”的“自身体验”和“实践目的”视若无睹。他们继承了“中山大学民俗学会”的华南研究倾向及其人类学方法论的传统，其研究纲领的硬核之一是：“华南研究的目标在于改写中国历史，实质上是要探索如何从民众的生活和欲求来认识整个社会。”^⑥其一再强调的，恰恰是历史学的“认识目的”。

回到民俗学界，朝戈金的口头传统研究也是“认识目的论”的民俗学。“20世纪末，肇始于美国的‘口头程式理论’经朝戈金等中国学者的积极引介、翻译与在地化运用，在进入中国后的20多年中，不仅催生了中国民间文学和中国史诗学的学术研究范式转换，而且渐为民间文学以外的其他邻近

① 吉川幸次郎：《我的留学记》，钱婉约译，北京：光明日报出版社，1999年，第78—79页。

② 王汎森：《执拗的低音：一些历史思考方式的反思》，上海：三联书店，2014年，第5页。

③ 马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：三联书店，2007年，第42页。

④ 刘晓春、刘梦颖：《民俗学如何重申“民众的立场”——“《民俗》周刊创刊九十周年纪念”学术研讨会”综述》，《文化遗产》2019年第1期，第139页。

⑤ 中山大学中文系、中山大学中国非物质文化遗产研究中心：《〈民俗〉周刊创刊九十周年纪念学术研讨会通知》，2018年9月3日。

⑥ 刘志伟：《在历史中寻找中国：“华南研究”三十年》，见高士明、贺照田主编：《人间思想 04：亚洲思想运动报告》，台北：人间出版社，2016年，第36—37页。

学科提供了认识论与方法论意义上的理论参照与技术路线”。^①

可是,认识目的论的民俗学在实践目的论的话语系统中是被无视的、不存在的。我们以高丙中的长篇民俗学史论《中国民俗学的新时代:开创公民日常生活的文化科学》为例,作者首先在文中明确表达了民俗学新时代的标准:“研究民俗之‘民’,就是要让旧范式下的文化遗民转变成新范式下的文化公民,完成这个转换,才是当下的中国民俗学的学问。”按照这一标准,中国民俗学新时代的开拓者,自然就只剩下少数几位实践民俗学者了。我们可以通过文中出镜民俗学者的定量分析,依次列出一个出场名录:高丙中 23 次(包括特指作者本人的“我”17 次)、吕微 14 次、钟敬文 12 次、户晓辉 12 次、刘铁梁 6 次、刘晓春 6 次、周星 4 次、韩成艳 4 次、刘魁立 4 次、王杰文 3 次、王立阳 3 次、杨树喆 3 次、安德明 3 次。出场 10 次以上的,除了绕不开的钟敬文,就只剩了高丙中、吕微、户晓辉。事实上,文中正有这样的表述:“无论就其哲学根基还是就其民俗学问题的针对性和系统性,(高丙中、吕微、户晓辉)这些著述都代表了中国民俗学者对于西方理论的中国化、对于哲学的民俗学化的最新高度。三人成众,中国民俗学初步具备自己的理论队伍,初步形成自己的理论领域。”^②在上述 13 位民俗学者中,可以基本判定为实践民俗学派及其支持者的至少 7 人。而本文提到的另外两个学派的代表人物朝戈金、刘守华,出场次数均为 0。

问题是,诸如口头传统等其他学派对于“中国民俗学的新时代”真的就毫无贡献吗?换个角度,就会呈现一个完全不同的学术视野:“口头传统的研究,涉及思维规律、信息技术、语词艺术等诸多领域,其影响力也是多向度的。仅就中国的民间文学研究领域而言,学术格局和理路,都在其作用下发生着改变……口头传统研究所涉猎的话题极为广阔,具有极大的发展空间,其前沿属性和跨学科特点,赋予这个学术方向很大的生长空间。”^③

所有的学派都是具有特定理论偏向的学术共同体,而所有的理论都是偏光镜。戴着理论偏光镜所看到的世界,是一个被偏振过滤的世界,我们只看到了自己想看到的,以及能看到的。比如,过去我们一直以为“不喧哗”是西方人文明观戏的标准模式,可是站在美国民俗学者理查德·鲍曼“表演理论”的眼光来看,演员渴望得到观众的鼓励是很正常的,没有互动的表演反倒是不完整的。在中国,被誉为“当代坤生第一人”的王珮瑜也说:“京剧的叫好是一种文化。”^④那么,“观戏叫好”到底是文化还是恶俗?不同的理论视角会给出完全不同的答案。

任何学派的认识都是片面的、有限的,但也是有理有据、合理合法的。“学派是无所谓对错的,而是互为补充的”。^⑤但是,如果我们不能认识到真理的相对性和片面性,不能理解范式转换犹如乾坤挪移,不能理解人的认识永远无法指向全部的真实世界,不能理解别人看到的世界中包含着许多我们看不见的成分,我们就会自以为是地将其他学派的思想斥为“虚妄”“没有价值”,从而对别人的工作横加指责。

科学发展从来都是不同学派从不同角度、不同侧面的各自突破,从来没有一个学派能够促成科学事业“全面发展”。凡是声称综合研究的,基本上都是面面俱到的概论式研究。正如我们在评价一部文艺作品时,如果既站在批判现实主义的立场,又基于魔幻浪漫主义的视角,那么任何作品都是“有缺陷”的。我们在参加博士论文答辩的时候,听得最多的意见就是:“如果能够加上××角度的论述,论文会更加全面。”可是许多学者直到退休也没明白,学术研究就应该钻牛角尖,好的论文从来都不是以“全面论述”为目标。

学科之间的差距是很容易理解的,但或许我们没有意识到,学派之间的差距其实就是学科差距的

① 朝戈金、姚慧:《面向人类口头表达文化的跨学科思维与实践——朝戈金研究员专访》,《社会科学家》2018年第1期。

② 高丙中:《中国民俗学的新时代:开创公民日常生活的文化科学》,《民俗研究》2015年第1期,第11页。

③ 朝戈金:《“口头传统研究”开栏语》,《贵州民族大学学报》2015年第5期,第159页。

④ 蔡木兰:《王珮瑜:京剧的叫好是一种文化》,澎湃思想,http://www.thepaper.cn,2017—08—20。

⑤ 倪波、纪红:《论学派》,《南京社会科学》1995年第11期,第5页。

微缩版。而学派与学科之间的关系也是动态的,一个学派的发展空间如果足够广阔,也有可能成长为一门独立的学科。事实上,美国的口头诗学在进一步拓展之后,就被弗里当做学科来经营:“口头传统作为一门学科,其边界超越了口语艺术的范围——从《旧约全书》的形成到当代黑人宗教布道,从荷马史诗的文本衍成到当代的斯勒姆颂诗运动,都成为口头传统的研究对象。”^①

当我们将视线转入学派内部时,还会发现学派成员之间也经常强调个体观点的巨大差异。吕微就经常说他哪篇文章批评了高丙中,哪篇文章受到了王杰文的反批评,彼此差距很大。虽然在学派外部的我们看来,吕微对高丙中的批评都是歌颂式批评,而王杰文与吕微的观点差异也只是“一碗萝卜”和“萝卜一碗”没有实质性区别,但从学术发展的角度来看,恰恰是内部的论争,对细微之处的修补和订正,有力地促进了理论的完善,丰富了保护带的建设。“社会科学的研究也是群体性的事业,只不过它不像自然科学研究那样,由许多人共同完成一个课题,而是由对话与沟通、借鉴与批评的方式来从事的群体性事业。换言之,学术批评是学术团体共同从事学术研究的方式,是学术团体共同完成学术使命的手段”。^②

对于学派之间的关系,既有的科学社会学研究均认为是竞争关系。如果从人才争夺和资源分配的角度来看,竞争说当然有道理。竞争促使每个学派都必须在理论和方法上筑牢硬核的逻辑结构,取得“进步的经验转换”,以便在学科格局中“争取更多的学术资源,获得更大的学术名望,占有更重要的学术话语权,掌控更多的工作岗位”。^③

但如果仔细考察哲学社会科学的学术史或学术格局,我们就会发现,与竞争关系相应,学派关系更加倾向于互补关系。狭义的学术竞争就像同一项目的竞标,或者同一试卷的数学考试,可以在同一领域、同一选题上分出高下。但是纵观科学发展史,我们找不到任何两个学派构成了这样一种单纯的竞争关系。以本文提及的民俗学派为例,无论是刘锡诚归纳的20世纪中国民间文学八大流派,还是刘守华的历史文化学派、吕微的实践民俗学、朝戈金的口头传统研究,相互之间不存在任何竞争关系。

我们把视野缩小到故事学领域,假设刘魁立的故事形态学也壮大为一个学派,它与刘守华的历史文化学派之间会有竞争关系吗?刘魁立倾向于共时研究,刘守华倾向于历时研究;刘魁立倾向于结构分析,刘守华倾向于文化分析;刘魁立倾向于形而上的理论建设,刘守华倾向于形而下的个案研究。两者虽然同治故事学,但其研究视角和进路完全不同,我们与其称之为竞争关系,不如称之为互补关系。正如《牛津法律大辞典·法理学的学派》结语中说:“对法学家进行学派的分类不应模糊这种事实,即:在他们所有的观点和方法中都存在着一定的真理和价值,而且,这些观点和价值是互补的。”^④这就像现代医学中的基础医学与临床医学一样,既相互独立,也相互促进。

那么,有没有研究对象和研究进路完全一样,纯粹竞争关系的两个学派呢?科学史上从来不存在这样的两个学派。如果真出现这种局面,其结果只有两种:要么惺惺相惜,强强联合;要么弱势一方改弦易辙,另辟蹊径。这方面最著名的学案就是顾颉刚与傅斯年之间“疑古”与“重建”的纠葛,顾傅两人本来都属疑古一派,其间傅斯年出国7年,回来后却发现顾颉刚已经牢牢地坐稳了疑古领袖的位置,心高气傲的傅斯年“可能为摆脱顾颉刚的阴影,进而否定了北大时期‘疑古的傅斯年’,这时‘光武故人’就变成‘瑜亮情节’了”,^⑤他另组人马再起一灶,开辟了“上穷碧落下黄泉,动手动脚找东西”的“重建派”(史料重建派)。^⑥在中国现代学术史上,两派双峰并立,成为史学革命最重要的两大学派。

① 朝戈金:《追怀弗里:远行的“故事歌手”》,《中国社会科学报》2012年12月31日。

② 张明楷:《学术之盛需要学派之争》。

③ 宫敬才:《论学派——兼及我国马克思主义哲学研究中的学派问题》。

④ 戴维·M·沃克编:《牛津法律大辞典》,北京社会与科技发展研究所译,北京:光明日报出版社,1988年,第801页。

⑤ 杜正胜:《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》。

⑥ 李扬眉:《学术社群中的两种角色类型——顾颉刚与傅斯年关系发覆》,《清华大学学报》2007年第5期。

八、“中国民俗学派”的悖论

学派是学科的进一步细分。假如将一门学科比做一棵树,那么,学派就是树上的枝杈,学人就是杈上的树叶,要想根深叶茂,就得枝粗杈壮,单一枝杈的树显然是孱弱的、没有竞争力的。正是不同学派的多向积累、互相补足,一个学科才能得到相对均衡的发展,不至于单调枯萎。

只有一个学派的学科,一旦出现学术权威,没有其他学派的刺激、制衡和补足,很容易就会导致整个学科的偏执和钝化,最后流为只有一种权威性概论思维的没落学科。但是,中国学界从1981年开始,就不断有人提出建设一派独尊的“中国学派”^①的动议。从早期的比较文学开始,再到民族音乐学、戏剧学、系统科学、经济学、考古学、文艺理论、世界史、国际政治诸领域。进入21世纪以来,以“建设××学科中国学派”为主题的倡议文章更是汗牛充栋,数以千计,检索“中国知网”,依据口号提出的先后顺序,决心建设“中国学派”的学科还有翻译学、国际关系学、社会学、产业生态学、法学、管理科学、工程哲学、文化研究、民族学人类学、高等教育科学、风景园林学、可持续发展科学、财政学、非洲研究、传播学、经济管理、健康伦理学、科技术语研究、道教研究,等等。甚至国际象棋、动漫产业、芭蕾舞、美声唱法、单簧管、话剧表演、电影理论、油画艺术、远程教育、竞技体育、企业文化都要建立中国学派。而气魄最大者,是多位学者撰文提倡建设整个中国哲学社会科学的中国学派。但非常遗憾,建设中国学派的口号喊了40年,至今没有一个学科敢于宣称建成了可以称之为“中国学派”的学派,哪怕勉强建成的都没有。

“建立中国民俗学派”口号的提出始于1998年。在“中国民俗学会第四次全国代表大会”上,钟敬文先生做了《建立中国民俗学学派刍议》主题报告,就建立中国民俗学派的必要性与可能性、学派的特殊性格、旨趣和结构体系,以及今后的发展方向等问题进行了全面阐述。代表们围绕着该报告进行了热烈的讨论和学习,一致认为报告对于中国民俗学的发展具有十分重要和深远的意义。段宝林在闭幕词中说:“这一重要报告,通过热烈的讨论,已经成为大家的共识,这就使这次大会成为中国民俗学发展历程中一个重要里程碑,必将引导中国民俗学进入一个新的时代。”^②

20多年过去了,“中国民俗学派”依然无影无踪,甚至可以预知,将来也不可能建成。建不成的原因是学理上无法成立。

学派不等于学科。可是,当一个学派以国家名义来命名的时候,也就意味着该学派的地域范围覆盖整个国家,这是该学科在该国一统江湖的唯一学派,学派的内涵和外延就在该国与学科达到完全重合。如果A等于B,那么,A和B之间就没有存在意义的。可见仅从名称上看,“中国民俗学派”就等于“中国民俗学科”,学派在这里是一个自相矛盾,无法成立的概念。

我们试想,如果朝戈金的口头传统研究是中国民俗学派,那么,吕微的实践民俗学、刘守华的历史文化学派难道就不是中国民俗学派吗?如果都是中国民俗学派,那所谓学派不就名存实亡了吗?再往前看,20世纪上半叶的民俗学诸流派中,谁又堪称中国民俗学派?如果将顾颉刚为代表的历史演进派定为中国民俗学派,那么,钟敬文为代表的民间文艺学派就不能是中国民俗学派;反之,则历史演进派不能是中国民俗学派。按照这种命名逻辑,无论如何都必须将中国民俗学的两大祖师爷之一排除在中国民俗学派的大门之外。

我们之所以能够区分不同的学派,是因其研究纲领具有独特性、排他性,“一切科学研究纲领都

① 罗庆文:《论学派》,《科学学与科学技术管理》1981年第3期,第40页。

② 中国民俗学会秘书处组织编写、施爱东执笔:《中国民俗学会大事记(1983—2018)》,北京:学苑出版社,2018年,第68页。

在其‘硬核’上有明显区别”。^①现在,我们看看中国民俗学派的研究纲领(硬核)有没有独特的、可识别的学派特征。钟先生在“建立学派的必要性”中开宗明义地说:“建立民俗学的中国学派,指的是中国的民俗学研究要从本民族文化的具体情况出发,进行符合民族民俗文化特点的学科理论和方法论的建设。”^②并且将“旨趣和目的”归纳为四个要点:清理中国各民族民俗文化财富;增强国民文化史知识和民族意识与感情;资助国家新文化建设的科学决策;丰富世界人类文化史与民俗学的文库。

但是,这样的宗旨是很难作为学派硬核的。刘宗迪发明过一个“关键词替换法”,专门用以测试那些看似有道理,实则无关特定对象的学术命题:一个命题是否有意义,必须看该命题是否经得起关键词替换;如果某个关键词被替换后,该命题仍然成立,则该命题与该关键词没有必然联系。比如考察这样一个命题:“中国学派的基本特点是:具有中国特色,现代的,先进的,世界的,开放而与时俱进的。”^③我们可以将其中的“中国”替换成英、美、德、法、日任何一个国家,该命题依然能成立,于是,我们判断该命题没有意义。同样,我们将中国民俗学派的“必要性”“旨趣和目的”替换成日本的、韩国的、越南的,该硬核一样可以成立。因此,可以认为中国民俗学派的研究纲领不具备独特性和排他性。

不同国家的民俗学之间本该是互相学习、相互交融的对话关系,可是,如果按照钟先生的学派逻辑,每个国家都可以有且只有一个“×国民俗学派”,彼此更换的只是国别名称,学术派别变成了国家派别。根据我们前面论述过的“学派之间的不可通约性”,这样的学派建设,最终很可能演化为民族主义的学术对垒,而不是平等交融的学术对话。

那么,我们有可能从理论和方法上对中国民俗学派做出国别区分吗?答案也是否定的。钟敬文将其“方法论”分成了三个层次:1. 世界观或文化观的层次;2. 一般的或大部分科学共同使用的方法;3. 某种学科所使用的特殊的研究方法。^④可即便是最具特殊性的第三层次,依然是“某种学科所使用的”,也即是“学科的”而不是“学派的”,这跟日本民俗学者菅丰所提倡的“普通的学问”^⑤几乎没有任何区别。

可能有人会举“芬兰学派”为例进行反驳,但是别忘了,芬兰学派还有另外一个更正式的名称“历史地理学派”：“通过对不同地区的相关民间文化异文的比较,对题材模式的迁徙和流变状况进行探索,力图确定其形成时间和流布的地理范围,从而尽可能地追寻这种题材模式的最初形态和发源地。”^⑥该派有非常明确、独特的理论硬核、保护带和方法论,恰恰是用关键词替换法无法替换的。

从学科发展纲要的角度看,“建立中国民俗学派”有一定的指导意义,但若从学派建设的角度看,钟先生显然错误地理解了学派,他将学派建设视同于一国之学科发展。真正的学派生长所需要的,恰恰是自由的学术生态,以及对权威的反叛,而不是对预设目标和既定结构的填空,更不是以国家名义实行单一学术旨趣的学术垄断。

事实上,在钟敬文时代,真正有个性的学派苗头恰恰都被抑制了。在“中国民俗学派”的威名震慑之下,谁敢、谁能另立一个“非中国民俗学派”呢?2001年由中山大学主办的“钟敬文先生百岁寿庆暨‘现代化与民俗文化传统’国际学术研讨会”上,当王文宝和贺学君在会上称赞叶春生正在建设一个具有区域特色的“岭南民俗学派”的时候,叶春生马上惶恐地表示了否认。

放眼全球科学史,从没听说哪个学派是事先命名,然后按照定计划、分步骤的路线图建立起来的。更没听说过哥本哈根学派是因为玻尔振臂一呼,说“我们一定要建立一个学派”,于是,学派就立起来了。学派往往具有滞后效应,一般来说是这样一种情形:一群志同道合的学者做出了一定成绩,形成了独特

① 伊姆拉·拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》,第56页。

② 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4页。

③ 刘人怀、孙东川:《再谈创建现代管理科学中国学派的若干问题》,《中国工程科学》2008年第12期,第24页。

④ 钟敬文:《建立中国民俗学派》,第54—55页。

⑤ 施爱东:《民俗学的未来与出路》,《民间文化论坛》2019年第2期,第80页。

⑥ 钟敬文主编:《民俗学概论》,北京:高等教育出版社,2010年,第370页。

的研究范式,具备了一定的学术规模,逐渐被学界同行注意到,这时,有一两位派内或派外的学者,从其学术特征中拈出一个标志性的学术符号,在论文或会议中使用,得到同行认可,逐渐成为共识。

九、门派、学派、流派的递进路线

任何一个学科都是学派少,门派多。当学术的真理性、客观性、崇高性被悬置之后,学术研究作为一种社会活动的行业特征变得日益显著,学术行业的“经营性”特征也越来越明显,学者要在这个学术江湖上混出名堂,一般会在上中两层做好“合纵连横”,再在中下两层搞好“门派建设”。

学术行业的师承关系大致可以归纳为四种:1. 直系师承关系。主要是导师及其名下的博士、硕士之间的关系。2. 学制师承关系。一般来说,同校同学科的所有教师与所有研究生都是制度性的师生关系。关系确认的前提主要在于教师一方,一位名气足够大、学术资源足够多的教师,可以做到桃李不言下自成蹊,自动吸附同学科的所有非直系学生。在钟敬文时代,所有在北京师范大学毕业或进修过的民俗学者,无论由谁具体指导,他们一定首先使用“钟门弟子”的说法。这点在日本也一样,在福田亚细男退休之前,大凡神奈川大学的民俗学毕业生,多数都会对外声称自己是福田的学生。3. 拟制师承关系。主要指通过社会性仪式确认的师承关系,类似于古代座师与门生的关系。比如某研究所所长与该所青年学者的关系、著名学者与著录弟子的关系。拟制师承关系的关键不在于传道授业与解惑,而在于对一种亲密关系的确认。4. 同业师承关系。这是依据学者在行业中的地位、身份和辈份来确认的一种广义的师生关系。某学者创立了一套方便操作、可持续发展的研究范式,吸引了部分同业者的追随模仿,他们自愿尊称该学者为老师,甘为后学、愿承学脉。

学术门派中,最重要的支撑力量是直系门生。在校博士生因为没有自主选择自由,他的博士论文方向和选题必须尊重导师的意向,或者作为导师在研项目的一部分,导师的要求对于他们来说就是学术指令。在民俗学界,“甚至我还从不同渠道听说,有个别知名学者居然要求自己的学生,除了钟敬文先生的著作和自己的著作,其他国内同行的著作都不用读、不许引”。^①但事实上,这种强势捆绑的学术团队是最不牢靠的,学生一旦毕业,可能远离学界,也可能“叛出师门”,所以,单一师门的学术团队只能是门派,不能被视作学派。没有学术选择自由的在校博士生也不能被视作学派成员。

学术门派即使加上学制门生和拟制门生,依然难以被视作学派。一个掌握了学术资源的学术领袖,自然会有学制门生和拟制门生竞相依附,这种依附关系既可能是学术依附,也可能是资源依附。

当代中国学界,学术门派的标志性特征是“师门微信群”。大部分师门微信群都是把导师的姓氏放在第一个字,最常见的群名是四个字的“×门××”。这样的微信群往往把联络感情放在第一位,社会评论放在第二位,几乎没有学术交流。多数师门微信群都有如下特征:1. 师母当家,活跃气氛,有时传达老师想说而不便说的话;2. 红包游戏,师兄弟之间实现“礼物的流动”;3. 及时发布导师的新成果,及时学习,轮番称赞;4. 对导师参与的社会活动给予高度评价;5. 弟子们互相交流工作业绩,彼此相互点赞鼓励;6. 活跃气氛的社会评论及插科打诨。

在这种大家庭式的师门圈子里,肉麻的吹捧听得多了,导师飘飘然会觉得自己的确风采峭整、学问精深,大有独树一帜创立学派的必要,一俟时机成熟,就会在某次由本校主办的学术研讨会(有时是在行业年会)上打出“××学派”的旗帜。多数情况下,“××”是一个地域名称,比如“三晋”“鄂西”“齐鲁”之类。因为他们既没有标志性的理论,也没有独特的方法,只有学科带头人和所在的地域/学术机构是独特的。如果导师的学术成就和学术影响足够大,有足够多的话题资源,弟子们就会开发一个“微信公众号”,或者不定期出版师门论文集,发布与该“学派”相关的论文和学术报道,以光

^① 施爱东:《“神话主义”的应用与“中国民俗学派”的建设》,《民间文化论坛》2017年第5期,第8页。

大师门，强化身份认同。

不过，这样的“学派”旗帜一般只能坚持十几年，大部分旗帜刚举起来就意味着将要倒下。我们可以算一下，要打出一面学派旗帜，基础要足够深、声势要足够大、学生数量要足够多，一般来说，导师差不多得年过半百才能经营出这样一种局面，事实上这时候已经临近退休了。而导师一旦退休，失去了学术权力或江湖地位的加持，弟子们除了在微信群里唱唱颂歌，剩下的也就是教师节到导师家里送束鲜花，导师生日时聚聚餐唱唱歌，平时都在各自的学术生涯中各归各位，课时、会议、论文、项目，折腾自己那摊子事，所谓学派也就名存实亡了。

确立一个门派很容易，但要发展成一个学派，却还有漫长的道路。“一个学派、一种研究范式唯有在运用中得到学界的拥趸，才可能在学术圈、在整体学科意义上，成为学派、成为研究方式，而不是靠自诩、自夸就能够成事的”。^①但目前学术界的一种怪现象却是，被公认为学派的（如华南学派）不承认自己是学派，而一些门派特征明显的学术共同体，却急吼吼地想让学界认可它的学派身份，比如山西大学学者就撰文呼吁：“应当对‘语境论学派’（甚至直称‘郭贵春学派’）学者群体，或者具有语境论旨趣的学者群体，响亮地给予符合国际惯例的‘学派’名号。”^②

之所以说门派难以成长为学派，还有一个关键性的死结：学术批评机制的缺失。越是显赫的师门，导师名气越大，学生就越是难以对导师的学说提出质疑和批评，而且，门派内部讲究论资排辈，小师弟在大师兄面前也很难取得平等话语权。可是，如果共同体内没有平等对话和相互批评的学术氛围，就不可能有学术的创新与发展。“满足于现有答案，不展开学术批评，就意味着现有学术成果没有问题。任何科学都是为了解决问题，如果没有问题，科学就没有存在的必要了”。^③门派没有可持续发展的批评动力，学派就不可能生成。

在哲学社会科学界，一个门派若要培育成学派，除了导师必须具备学派领袖的各项特质之外，还得满足以下4个条件：1. 确立一套开山立派的学术研究纲领，尤其是作为硬核的学术理念或研究范式；2. 团结一批衷心拥护该研究纲领，热衷于学派建设的同业优秀学者；3. 明确一个稳定的、专门的学术领域，或一套可持续发展的理论体系，从该领域的理论体系中拣选、发展出一系列共通、适用的学术符号；4. 既有的学术成果具有良好的社会解释力或文本解释力，其研究范式能够吸引青年学者不断加入，具有可持续发展的学术空间。

以刘守华为例，他在华中师范大学长达60余年的教学生涯中，培养了一大批故事学人才，还吸引了其他高校的许多故事学者。他们有固定的研究领域、明确的研究纲领，甚至在论文写作模式上都有明显的形态特征。^④刘守华最大的特点是自从进入故事学领域，确认一套历史文化学研究范式之后，再不松手，不贪多、不务杂，用毕生精力反复操作。一批优秀故事学者以此范式共同完成的《中国民间故事类型研究》^⑤可以视为这一学派成型的标志性成果。

学派不同于流派最重要的一点，是自觉的共同体意识。在互联网时代，学派成员之间的虚拟交际更加频密，共同体意识的培养可以跨越空间，但无法跨越时间，也不容易跨越语言，因而具有特定的时间和语言限制。如此限定之后，那些跨越时间和语言的，由史家归纳出来的共同体，就只能归入流派。有些学者认为当代民俗学界存在一个诸如刘锡诚、叶涛、萧放、陈泳超、黄景春、刘宗迪、施爱东等人组成的“顾颉刚学派”，他们都注重史学方法与民俗学的结合，注重史料和历史、地理的维度，这恰恰是

① 王建民：《中国学派及话语构建中的利益纠葛》，《探索与争鸣》2017年第2期，第44页。

② 韩彩英：《学派观念和中国科学哲学“语境论学派”的学术特色》。

③ 张明楷：《学术之盛需要学派之争》。

④ 刘守华的历史文化学派是在芬兰“历史地理学派”的基础上，结合文化分析方法而形成的一种故事研究法。笔者曾经将刘守华故事研究模式总结为6个功能性步骤。施爱东：《故事学30年点将录》，《民俗研究》2008年第3期。

⑤ 刘守华主编：《中国民间故事类型研究》，武汉：华中师范大学出版社，2002年。

现代民俗学理论话语中被忽视的“执拗的低音”。可现实中,该派成员不仅与作为宗师的顾颉刚之间无法学术互动,即使成员之间也没有自觉的共同体意识,只能是一种学术流派。

如果承认一个具有流派特征的“顾颉刚学派”,那么,新问题出现了:民俗学的“顾颉刚学派”将顾颉刚立为宗师,历史学的“华南研究”共同体也将顾颉刚视做宗师之一,这两个学术共同体之间又是什么关系呢?同样的问题也出现在具有流派特征的口头传统领域。20世纪末21世纪初,一批美国语言学者在现代认知科学的背景上重新思考和讨论口头演述性问题,将帕里-洛德理论与认知语言学相对接,形成了一个新的“认知口头诗学”,这个学派与远在中国的“口头传统”又是什么关系呢?

这只能说是亲戚关系,亲戚间可以相互走动,也可能不走动,主要视乎无形学院^①是否形成。但是,这个问题却带出了流派高于学派的一个重要特征:从学派“硬核”的角度来看,流派必须具备:(1)一套能够对经验事实做出较好解释说明的、具备超越学科藩篱影响力的基础理论假设和研究方法,才有可能跨越时空障碍和语言隔阂,甚至隔代遗传,衍生出不同的流派。而如果仅凭(2)一种理想化的学术信念,以及(3)特定范式操作的专门学术领域,则很难对学派之外的优秀学者形成持久吸引力,难以跨界流播。

也就是说,学派成长为流派的前提条件是,学派领袖必须创造性地“发明”一套具有较强的经验事实解释力、富于学术启发性的理论假设,如顾颉刚的“层累造史理论”、口头传统的“帕里-洛德理论”、普罗普的“故事形态学理论”等,同时还要具备一系列配套的操作工具和方法,如顾颉刚的“历史演进法”、口头传统的叙事单元分析工具以及口头诗学三个结构层次的分析模型、普罗普的功能分析法,等等。

从学术主体的角度来看,流派必须有合适的学术传人。一个学派如果指明了一个意义重大的学术方向,提出了一套建设性的理论与方法,让同业者相信该方向确有可持续发展的远大前景,自然会吸引他们前赴后继的追随。

综上所述,那些依靠师承关系或行政力量强制圈定的学术团队,就是门派;能够吸引一批同业优秀学者自愿加入的学术共同体,就是学派;学派获得了跨时空传承、跨语言传播的生命力,就是流派。但是,流派也不必然从学派传承而来,流派的生成途径有二。我们将从学派传承而来的流派称做“亲炙流派”,亲炙流派具有谱系清晰的特征,比如口头传统研究就可以画出“帕里-洛德-弗里-朝戈金”的代际路线图。另外一种流派我们称之为“致敬流派”,也即宗师与流派成员之间没有直接师徒关系,属于未曾谋面的隔代传承或国际传播,它是私淑弟子对于理论开拓者的遥远致敬:“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,会选择相近的研究范式。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。”^②致敬传承不存在代际路线图,尽管史学界存有一脉未曾间断的“疑古派”,但是,民俗学界的“顾颉刚派”并没有从疑古派接续香火,而是直接致敬顾颉刚,承续了历史演进的民俗研究范式。亲炙流派由于具有学派连续性,一般也会传承学派一贯的共同体意识,而致敬流派由于缺失学派领袖,很难后天培养自觉的共同体意识。

“学术多样性”是现代学术的一项基本特性,尊重学术多样性应该视为一种学术伦理。学派多样性是学术多样性的具体表现,每一个学派建设,都从不同方向促进了人类知识的生长。我们可以从两个不同的角度来看待学派建设对于学术发展的意义:不同学派之间的竞争互补有利于学术多样性的发展;学派内部的有效交流有利于将零碎的知识系统化、共识化,在专业领域内实现知识财富的可靠增长。

(责任编辑:益苗)

① 这里主要是指跨学科的学术精英之间的互动关系。

② 施爱东:《我们都是顾颉刚的私淑弟子》(代序),见王霄冰、黄媛选编:《顾颉刚中山大学时期民俗学论集》,广州:中山大学出版社,2018年,第2页。