

“有温度的田野”二人谈

张士闪 [日]菅丰 陆薇薇 译 陈杭勋 整理

摘要:“有温度的田野”,是 2019 年张士闪在与菅丰的学术对话中提出的一个学术概念,此后中国民俗学界曾组织多次学术活动,对其所涉领域和范畴展开广泛讨论,但对这一概念本身的探讨尚付阙如。二人在新近学术对话中,结合各自田野调查实践及相关研究,进一步对“有温度的田野”所涉及的田野理念、田野定位、田野关系、研究方法与技术路线等进行探讨。与传统田野调查所强调的“冷静观察,科学记录”原则不同,“有温度的田野”倡导“深度田野,文化共情”,关注研究者与当地之间的情感互动、文化交流与现实共筑等社会现象,具有一定的革命性意义。“有温度的田野”自有其学术局限性,但相关田野实践与学理探讨不仅可以促进对田野调查和研究的反思,亦有助于推动人文社科领域学术评价体系的多元化发展。

关键词:有温度的田野;田野调查;文化共情;梅花拳;斗牛

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2024.03.006

一、“有温度的田野”的提出

张士闪(以下简称“张”):非常感谢菅丰教授再次邀请我来东京大学东洋文化研究所访问!^①记得是在 2019 年 1 月中旬,我们在这里有过一次轻松自由的讨论——我讲“父亲的花墙”的家乡故事,您讲第二次世界大战时期美籍日侨遭软禁期间以折纸打发时光的故事——我们聊了有三四个小时,兴致勃勃,意犹未尽。我们还谈到田野研究应该怎么做,都对现状感到不太满意,您认为应该挖掘“vernacular”概念的学术阐释力,我认为应该遵循“有温度的田野”的学术理念。您还记得吗?

菅丰(以下简称“菅”):记得记得,当然记得!我当时向您大谈我对“vernacular”的理解。

张:我对您谈“vernacular”也印象深刻,很受启发。我这次前来,很期待我们沿着上次的话题继续交流。我那次能来日本,要感谢周星老师,是他邀请我到爱知大学开设一门“中国社会与文化的民俗学研究”的博士课程,课程一结束,我就来东京大学拜访您。我们应该算是老朋友了!您 2012 年到山东大学担任流动岗特聘教授,我是联系人。您的系列讲座结束,我们一起到沂蒙乡村进行田野调查。当时我很惊讶您的中文水平,可以直接访谈村民。

菅:我也是猜啊!以我那时候的中文水平调查山东乡村还是可以的,现在中文水平大大下降了。

张:五年前那次访问结束后,我曾在国内多个场合谈到“有温度的田野”这个话题,没想到学界同仁很感兴趣,短短两年时间里竟然举办了 8 次学术活动,对这一概念所涉及的多个领域和范畴展

作者简介:张士闪,山东大学特聘教授,儒家文明省部共建协同创新中心、儒学高等研究院教授(山东济南 250100);菅丰,东京大学东洋文化研究所教授(日本东京 1130033);陆薇薇,东南大学外国语学院教授(江苏南京 210096);陈杭勋,山东大学儒学高等研究院民俗学研究所博士研究生(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金艺术学重大项目“中国艺术民俗学的理论与实践研究”(项目编号:22ZD06)的阶段性成果。

^① 访谈时间:2024 年 1 月 23 日;访谈地点:日本东京大学东洋文化研究所。

开讨论^①。这期间,还有多位朋友就“有温度的田野”的内涵向我发问。这些都为我始料不及,我深感这一话题有进一步讨论的必要。

菅:我也很想知道您对于“有温度的田野”的看法。您能否用一句话概括“有温度的田野”与其他田野调查的不同之处?

张:我提出“有温度的田野”,是想明确倡导一种“深度田野,文化共情”的田野调查理念和方法,这在中国人文社科研究领域是有具体针对性的。中国学界长期受科学至上主义观念的影响,在田野调查方面追求所谓“冷静观察,科学记录”,走了很多弯路。近年来兴起了乡村田野调查热,很多人打着“拯救乡村文化”“保护乡土老建筑”的口号涌到乡村。但我注意到,这些“高热度”的活动并非全都出于对村民的人文关怀,甚至还会对村民生活造成干扰。古往今来,中国乡村本来就是一个“有温度的社会”,民众对生活共同体的建构是以乡村生活中的“文化共情”为基础的。研究者在田野调查中,首先就应关注这种“温度”,但这需要具备与民众“同此凉热”的生活感受力,也就是“文化共情”的能力,才有可能真正理解民众的生活和文化。我认为,从对“有温度的田野”的理念探讨和田野实践出发,有望实现对所谓“冷静观察,科学记录”的田野调查原则与刚才提到的“高热度”乡村田野调查时尚活动的双重超越,改善或改变目前田野调查和研究的紊乱状态。

菅:您怎么想到“有温度的田野”这个说法的?

张:我坚持乡村田野调查有30多年了,其实我一直在反思。1994年,我参加在山东乳山市举办的中国民俗学会年会——那可能是中国民俗学界第一次聚焦田野作业问题的研讨。当时中国民俗学会秘书长刘铁梁老师,将我安排为大会主旨报告的四个演讲人之一,这对我提升学术自信和后来学术成长帮助很大,要知道那时我还只是刚刚开设民俗学课程的山东艺术学院讲师。我的报告以我习练梅花拳为例,提出了“深井式田野作业”的说法,认为田野作业需要长期坚持才能有深度,就像打一口井,越挖越深。后来我放弃了关于“深井”的比喻,认为不仅不贴切,还容易引发“民俗学者是井底之蛙”之类联想。这些年来,我虽然一直以从众的心态使用“深度田野”的说法,但却并不满意,因为这只是一个目标性的表达,体现不出研究者应对民众生活“感同身受”这一关键要旨,而这是理解和阐释民众生活与文化的前提和基础。何不将“深度田野”与“文化共情”两相对接,作为对“有温度的田野”这一学术理念的概括呢?因为对于田野调查活动来说,“深度田野”是应有的追求,“文化共情”是必要的保障。我期望通过学界同仁的共同努力,彻底摒弃“冷静观察,科学记录”的传统田野调查原则,通过“有温度的田野”的田野实践与学理探讨,促进民俗学田野研究的优化,努力在当代学术版图中做出贡献。

菅:为什么要用“文化共情”?

张:在田野调查中,我们首先需要正视的是与当地之间存在的巨大差异,既有生活方式的,也有文化观念的,因为彼此的生活经历、所受的文化教育等方面大不相同。比如,当我们的访谈对象是种地的农民、下井的矿工或是从事海洋捕捞的渔民,我们不可能有他们的生活经历,即使偶有体验,也没有他们那样的丰富阅历,因而很难从劳作、信仰等层面与之“共情”。我们的田野调查主要依靠访谈和观察的方式,他们的口述话语不可能是其人生经历的“客观”呈现,而必然会在一定程度上受其当下生存状态的影响。因此,研究者需要有想象力,应从生活感受层面尽量贴近民众,也就是所谓“文化共情”。海德格尔用“现身情态”(Befindlichkeit)一词指称人类个体的生存状态,认为现实生活中的每个人都是“情绪中的存在”(Being in a mood),人与人之间的真正理解当然就

^① 2019年5月25—26日,北京师范大学“有温度的田野:礼与俗”学术工作坊;2019年6月8—9日,山东大学“有温度的田野:以地方为视角”学术工作坊;2019年11月23—24日,南京农业大学“有温度的田野:同乡同业”学术工作坊;2019年12月7日,山东大学“多元田野中的困惑与反思”学术论坛;2019年12月28—29日,北京师范大学“有温度的田野工作坊:本土语汇的高度”学术工作坊;2020年10月31—11月1日,山东大学“有温度的田野:当代田野研究的祛魅与多样化”学术工作坊;2021年5月8—9日,北京师范大学“有温度的田野:田野研究的新取向”跨学科学术工作坊;2021年5月15日,山东大学“有温度的田野:文武之道与中国礼俗传统”论坛。

要从“文化共情”开始。

要想实现“文化共情”并不容易,首先要发自真心地尊重民众的生活和文化,还需要有一定时长的田野积累,才有可能贴近民众的生活世界,诸如他们如何看待自身生活,如何将自身行为定义为“正当”或“体面”,以及他们心目中的“理所当然”或“天经地义”是怎样的,等等。

二、对传统田野理念的超越

菅:我想先分享我的一本书《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》。^①这本书和您刚才讲的内容关系密切,里面有我对田野调查的很多讨论和反思。

对于您的说法,我有很多感同身受的地方,也觉得有一些问题值得进一步讨论。例如,在“冷静观察,科学记录”的命题中,“冷静”和“科学”所要求的是学问的客观性;“观察”一词表达的是研究者与当地人的关系,强调研究者的田野调查要采用外部视角;至于“记录”一词,则表达了研究者书写行为本身对当地人的“介入性”。

张:您所说的“介入性”是指“影响力”或“改造性”吗?

菅:“介入性”表达的是研究者对田野调查地的参与性。过去的田野调查记录,是研究者从外部对当地人进行的书写,讲究保持一定距离,介入程度比较低。然而,现在的田野调查需要研究者深入田野,与当地人进行深度交流,介入程度就比较高,甚至可能会促使这个地方有所改变。您刚才提到的“冷静观察,科学记录”,其实很适用于对目前日本民俗学界的评价。请问这个调查原则仍然适用于现在的中国民俗学界吗?

张:在当代中国民俗学界,可能多数人还是赞成“冷静观察,科学记录”田野调查原则的。但较真地说,我认为这是不可能完成的任务。比如“科学记录”,虽然研究者自认为已经如实直书,“客观”呈现出了当地人的话语、行为和内心想法,但事实上,他在田野记录过程中已经屏蔽掉了自认为没用的内容,这甚至连他自己都意识不到,何况当地人在接受访谈过程中所表现出来的态度犹豫、话题回避、话语重复等,以及自觉不自觉的现场行为包括与在场者的微妙互动等,都对所谓“科学记录”构成严峻挑战。所谓“冷静观察”,其实是将对方默认为一种静态存在,但事实并非如此,他们与研究者一样有着复杂的心理活动,都会基于现实考量而随机应变。何况同处于田野现场的研究者与当地人,一直处于主体间性的互动状态。基于此,我认为所谓“冷静观察,科学记录”的田野调查原则根本没法落实,需要彻底反思。记得刘宗迪老师在几年前一次讨论“有温度的田野”的会议上,也对此有很透彻的批评。^②

请问菅丰教授,现在日本民俗学界仍旧秉持“冷静观察,科学记录”的田野调查原则吗?是否认为依靠现代科学技术的巨大进步,可以实现“科学记录”了?

菅:并非都是这样。不过,认为田野调查应该“冷静观察,科学记录”的观念,在日本民俗学界还是很常见的。这种田野调查观念,大体可以归纳为三点:一,使用“科学”一词,坚信研究的客观性;二,没有注意到“观察”活动中潜藏着一种凝视与被凝视的关系;三,认为“记录”是研究者将访谈对象视为“他者”进行描述的过程,不考虑记录行为对当地产生的影响。比起“科学记录”的要求,现在日本民俗学界更讲究“冷静观察”,很多民俗学者都注意与他的研究对象保持距离感。但更重要的是,迄今为止日本民俗学界都没有对以上三点——也就是民俗学田野调查的手段或方法——进行充分的反思。

在与民俗学相邻的其他社会科学学科之中,如文化人类学界,学者从20世纪90年代就已经有

① [日]菅丰:《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》,陈志勤、彭伟文、赵彦民译,山东画报出版社,2022年。

② 刘宗迪认为:“民俗学的田野研究要求学者能够设身处地地同情理解当地人对其世界的感受和认知,要做到这一点,光靠强调、重复一些‘在场’‘在地化’‘身体感知’之类的概念和口号是没用的,甚至动用现代记录设备原原本本、一字不落地记载考察对象的田野作业也不见得真能做到设身处地、如其本然地理解当地人的感受和知识。”参见刘宗迪:《鬼怪地理学与海德格尔的“现身情态”》(论文提要),北京师范大学“有温度的田野:礼与俗”学术工作坊会议手册,2019年5月25日。

了很多的反思,讨论记录行为与地方文化的关系、科学之客观性等等。因此,拙作《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》,就从质疑和反思以上三点出发。首先,科学研究不应仅强调客观性,还应关注研究者的主观性;其次,研究者与访谈对象之间并非是一种凝视与被凝视的关系,而是相互注视的关系;最后,研究者并不仅仅是记录者,还需通过参与当地活动,与当地人一起创造文化,共筑现实。

以我自身参与新潟县小千谷市斗牛活动为例,我做一点说明。我的目的并不是要研究斗牛的历史和传统,而是与地方民众一起传承和保护斗牛传统。从这一视角出发,我就必须要深度介入到当地的文化中去,甚至成为斗牛活动中的一员。当然,需要注意的是,我们在深度介入时,很难判断介入到什么程度是合适的,而且研究者作为外来人,很难真正进入地方文化的中心,只能像数学中的“渐近线”概念一般,无限地接近目标人群。^①此外,关于您刚才提及的“共情”,日语中称之为“共感”,译自英文单词 empathy。在过去的学术研究中,大家认为研究就应该是客观的,并未注重情感的层面,而我认为“共情”可以成为一种方法。我对您提出的“有温度的田野”深有感触,因为我的研究与这个学术概念非常接近。

三、“外来人”与“自家人”

张:我来您这里之前,设想我们的讨论可以分为两个阶段:第一阶段是关于“有温度的田野”的概念或理念方面,第二阶段是关于田野调查方法、技术路线之类的问题。您刚才这番话,已将我们的讨论带入第二阶段了。接下来,我们可以围绕各自的田野经历,如您长期参与的斗牛活动,我坚持了40多年之久的梅花拳活动,重点展开对田野定位、田野关系和技术路线等方面的讨论。您接着刚才的话题展开谈,可以吗?

营:还是请您先谈。

张:我将田野调查活动中的田野关系分为两类,即“外来人”与“自家人”。所谓“外来人”,是研究者将田野调查视作单纯的收集研究材料的活动,注意与当地人保持一定距离,因而对于田野调查地来说是“外来人”。所谓“自家人”,则是研究者并不仅仅将田野调查视作收集研究材料的方式,还视作自己生命历程的重要组成部分,期望通过自身努力融入当地生活成为当地人眼中的“自家人”。我们两人的田野调查比较符合后一种情况,都愿意通过自己的努力,被当地人接纳,视作“自家人”。我是从1983年开始学习梅花拳,后来正式拜燕子杰老师为师,逐渐成为梅花拳的“自家人”。我就结合我的经历,谈谈我对田野关系的搭建、维持与提升,以及田野调查技术路线的些许感受吧。

学习梅花拳,是我最重要的人生经历之一,时间跨度超过40年,现今还在继续。在这一过程中,一开始我是在校大学生课余学拳的状态,10年后拜师入门成了梅花拳群体的“自家人”,此后参与梅花拳的活动逐渐深入。拜师入门前后呈现出两种参与状态,差异明显,总的来说是我与梅花拳群体的联系日趋紧密,虽然这种紧密的状态并不是一条平直的“渐近线”,而是偶有反复。我认为可以从民俗学田野关系的视角,将这一过程划分为四个层级:一,研究者与当地人之间相互产生信任感。如随着我参与梅花拳活动的增多,梅花拳人开始对我讲授一些主要在梅花拳群体内流传的知识,包括一部分不适宜对外讲述的内容。二,研究者在地方群体中生成某种“总体人格”。这意味着研究者与当地人已经结成比较亲密的关系,如可以自由聊天、相互评价而不致产生误解。三,相互参与人生。研究者与当地人借助文化认同,彼此给予一定的精神关怀或现实帮助。四,在共筑现实方面谋求合作。四个层级代表着田野关系的逐渐深化,其中第一层、第二层主要指向精神层面,而第三层、第四层则兼及现实层面。这样一种层级区分是必要的,比如同样指向现实层面

^① 陆薇薇:《日本民俗学“在野之学”的新定义——营丰“新在野之学”的倡导与实践》,《民俗研究》2017年第3期;[日]营丰:《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》,陈志勤、彭伟文、赵彦民译,山东画报出版社,2022年,第261—269页。

的第三层和第四层:第三层所谓“相互参与人生”,主要是指发生于个体与个体之间的互助;第四层的“在共筑现实方面谋求合作”,则有“抱团取暖”之意,包括研究者与地方群体以共同参与的田野活动为文化平台,共同向外部世界争取资源,等等。

简单回顾一下我参与梅花拳活动的人生历程。在我最初接触梅花拳的前十年,我从民俗学视角出发的梅花拳田野调查,就是逢年过节来到冀南乡村,尽量对梅花拳现场表演活动进行“冷静观察,科学记录”,并以此自标“田野作业”。我有这样的做法和想法并不奇怪:在20世纪80年代末90年代初,“下田野”在中国民俗学界蔚然成风,“冷静观察,科学记录”原则大行于世,很多学者其实并没有明确的田野调查理念,而是喜欢到乡村进行走马观花式的“采风”,一旦有了几次进村、逛庙、赶会或入户访谈的田野经历,就可作为自己拥有第一手田野资料的证据,并将其研究标为“田野实证研究”。那时候,我也是持有这样想法的民俗研究者之一。此后,随着与梅花拳人交往的增多,特别是在1994—1996年期间,我协助山东艺术学院影视武打表演大专班招生和教学工作,因为所录取的学生大多来自河北、山东乡村地区的梅花拳群体,我与这些地区的梅花拳人就有了密切联系,逐渐被他们视作“自家人”。也正是在这一过程中,我看待梅花拳的眼光逐渐发生了大的转变:梅花拳,不再是先前我心目中那种不容置疑的神圣存在,而还原为乡村社会中的某种普通组织形式;梅花拳人,也不再是模糊而神奇的英雄“群像”,而是一个个有血有肉的个体,各有各的人生际遇和未来生活设计,他们中的绝大多数人也并不以梅花拳作为身份标签;一个人加入梅花拳,是基于个人生活处境的选择,此后还会随其生活变动状况而调整参与状态;各地梅花拳群体之间的交往,并不像我原先想象的那么密切;各地梅花拳并没有统一程序或仪式;没有哪个家族将梅花拳视作应该世代相传的传统,所谓“老门口”也只是传说而已……这一人生经历,使我越来越质疑所谓“冷静观察,科学记录”的田野调查原则。

菅:您刚才讲的很多内容,与我的思考颇为相似。在回应您关于“自家人”的四层田野关系划分之前,我想先谈谈我对于田野调查的理解。我们其实有很多的科学研究方法,如文献研究、科学实验等,田野调查与这些方法相比,优势在哪里?在传统的观点中,大家可能觉得田野调查的优势是能够获得第一手资料,获得一些文献上没有记载的信息等,但我认为不能仅从这个角度去理解。假设有一位研究者去某地进行调查,收集了该地的所有资料,那是不是就意味着不需要再有人去这个地方做田野调查了呢?我想并非如此,田野调查的真正优势不在于我们通过调查获取资料,而在于我们可以深入到地方社会中,与当地人一同创造新的文化,构筑新的现实。

对于您关于自己向“自家人”转变过程的四层划分,我认为涉及研究者与当地人的田野关系,并与双方共同构筑现实的问题紧密相关。

第一层关乎信任感。我从1998年开始对新潟县小千谷市斗牛进行调查,起初我也只是进行普通的田野调查,收集一些关于斗牛的信息,完全没有获得当地人的信任,后来随着我每年夏天的到访,他们慢慢地记住了我的名字。事实上,我和当地人的关系的转变有一个契机,即2004年在新潟县中越地区发生的一场6.8级地震。在震后的田野调查过程中,我开始反思,并在反思中有了某种罪恶感——我在灾后对当地人进行采访,到底是为了什么?我的采访行为对当地人来说是有用的吗?在不断地反思和追问中,我逐渐地从外部的调查者转变为斗牛活动的当事人,获得了当地人的信任,甚至成为当地斗牛群体中的一员。我想,我也成为了您所说的“自家人”了吧!

其中,在地方群体中获得信任和合法性身份的过程,也代表着研究者逐渐从边缘走向中心的过程。由人类学家J. 莱夫(Jean Lave)和教育理论家E. 温格(Etienne Wenger)提出的“合法的边缘性参与(Legitimate Peripheral Participation)”^①,很好地说明了这一点,即研究者一开始处于外围,没有什么合法性身份,然而随着你慢慢地进入内部,你的合法性身份就越来越强。我认为,合法性身份的获取与您谈到的信任感有关。在2022年4月,我还当选了“小千谷市斗牛振兴协会”会

^① [美]J. 莱夫、[瑞]E. 温格:《情境学习:合法的边缘性参与》,王文静译,华东师范大学出版社,2004年,第1页。

长,有了更多的机会和能力参与地方活动,从而更好地与当地人一起构筑现实。

您所说的第二层“总体人格”,我认为不仅在田野调查地,在研究者的日常生活中也存在类似的结构。每个人在不同的小团体中,会拥有不同的“总体人格”。我们可以把研究者在田野中的“总体人格”,看作是他日常生活延长线上的一部分。

关于第三层“相互参与人生”,这或许是在传统研究中被忽略的内容,即人与人的“连接”问题。如果将研究者的田野调查比喻成电路开关按钮的话,那么在过去的研究中,当研究者进入田野的时候,开关就处于打开的状态,而当他结束调查回家后,开关就关闭了——因为他此时已经终止甚至忘记了田野调查活动,回归到日常生活之中。也就是说,在关于田野调查的传统理念中,研究者的田野调查活动与其日常生活处于割裂状态,两者之间毫无关联。但我认为,“有温度的田野”理念的革命性恰恰就在于,它强调研究者的日常生活和田野调查活动是相互连接的。就我来说,我所参与的斗牛活动,已经成为我人生中重要的组成部分。换言之,研究者个人生活的“日常性”与田野调查的“非日常性”并非是断裂的,而是相互连接的状态。当然,需要注意的是,不管研究者介入田野的程度有多深,他仍然只能做到对于田野调查地中心的无限接近,而无法做到与当地人的身份完全等同的地步。

关于第四层所说的“在共筑现实方面谋求合作”,意味着研究者已经与当地人结成了更密切的社会关系,我认为这是“有温度的田野”的标志之一。很多研究者虽然对地方文化很关心,但对持有这种文化的当地人却并不是那么关心,甚至在当地人感到困苦甚至是痛苦无奈的时候,也没有共情之心,而只关心自己的资料收集工作,我认为这是很不应该的,也是令人悲哀的。研究者与当地人“在共筑现实方面谋求合作”,我认为是现代民俗学致力于“知识生产和社会实践的结合”的题中应有之义,这也是我将后面这句用作我前年出版的一本书的副标题的原因。^①

四、“连接”与田野定位

张:您刚才提到“连接”一词,我觉得还可以用来说明整个田野调查活动。对于田野调查活动来说,连接是具有双向的文化建设意义的:研究者来到田野调查地,希望获得田野信息,当地人把这类信息提供给研究者;当地人在接受研究者访谈的时候,也希望了解外部世界信息,即研究者所处世界的信息,研究者也应该把他所掌握的这类信息提供给当地人。我认为,关注田野调查活动中的这一连接现象,将之纳入学术视野是非常必要的。因为研究者与当地人原本处于各不相同的生活结构^②之中,一旦在田野中相遇,可能都会视为人生经历中的某种特别机缘,因此这一连接现象在田野调查活动中具有普遍性,由此在人类社会不同层级的生活结构之间形成文化交流,有时甚至会酝酿或直接导致非同寻常的社会事件的发生。研究者通过对田野调查中的连接现象的关注,可以拓展田野研究的学术意义,甚至可以将之作为以小见大阐释社会事实的重要路径。在田野中理解人类社会不同层级的生活结构,在现代学术版图中具有重要意义。

不过,您刚才界定研究者的田野定位,认为最好是有一个逐渐从边缘到中心、逐渐深度参与的过程,我对此有不太一样的观点。我认为研究者进入田野调查地,始终保持一种边缘性参与状态是比较理想的。尽管研究者可以将自己的田野调查活动与其日常生活相连接,但毕竟前者在其总体人生历程中所占份额较小,因为他不可能在田野调查地逗留太长的时间,他的生活重心还是在日常生活所在地,因而对田野调查地的深度参与难以持续。即便研究者通过深度田野,被当地人视为“自家人”,他或许应该更加慎重地保持边缘性参与的状态,充分尊重当地人的自发性发展态势。

① [日]菅丰:《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》,陈志勤、彭伟文、赵彦民译,山东画报出版社,2022年。

② 现象学哲学家罗姆巴赫对“生活结构”的界定,是指环绕于每个人的人类社会不同层级的生活结构,通过人的意向性感知而发生作用。他还认为,较小的生活结构在较大的生活结构之中形成,且有能力通过吸收较大的生活结构的能量而达到更高一层,因而不同层级的生活结构在形成过程中具有“共创性”。详见[德]罗姆巴赫:《作为生活结构的世界:结构存在论的问题和解答》,王俊译,上海书店出版社,2009年,第11—12页。

研究者的田野定位,对其田野调查活动影响甚大。多年来,我对自己的田野定位是“只帮忙,不添乱”“人畜无害”“肯定无害,可能有用”之类的角色,并时刻提醒自己尽量不要妨碍地方民众的生活安排。

菅:对于田野调查中自我角色的定位问题,我完全赞同您的观点。特别是您所说的,研究者在田野调查地所展现的形象与其日常生活中的形象应该是一致的,即他应该在日常和非日常之间的处事原则上具有一贯性或连贯性。

我认为,研究者能否从边缘达到中心,与我们如何划分地方生活共同体的范围有关。我前面所说的“合法的边缘性参与”是相对于一个较小的群体而言,比如我所在乡村的斗牛主群体。在这个群体中,我从边缘走向了中心,但若是在虽与斗牛相关、却是由周边地区村民组成的更大规模的群体中,我依然处于边缘位置。而且,如果将“从边缘走向中心”一说替换为“从生人变成熟人”,可能更贴切。研究者一开始经常是一个不受待见的外来人,慢慢地被当地人接纳,成为毫无违和感的存在,并能够在地方群体中自由发表自己的意见。

关于您提到的研究者应尊重田野调查地自发性发展还是主导其发展的问题,我认为还有进一步讨论的空间。我最初进行斗牛活动调查时,也是站在尊重田野调查地自发性发展的立场的。但在我学习了很多公共民俗学(Public Folklore)的知识后,我认为研究者可以积极介入(intervention)到当地文化生活中,在田野调查地内部与外部世界的价值观之间充当中介的角色,发挥连接作用,即把外部的价值观传达到内部来,再把内部的价值观传达到外部去。当我意识到这一点,我的田野调查便不再是单纯的观察,有时还会将自己的一些知识传达给当地人。另一方面,研究者在介入田野调查地生活以后,如何理解和处理他与当地人之间的关系也是很重要的。此时,研究者绝不能以一种自上而下的视角去传达自身观点和知识,而必须站在相互平等的位置上,通过协商的方式实现沟通。

张:您说得很有道理!“边缘性参与”和“主导性参与”这两个概念,涉及研究者的田野定位和田野伦理问题,需要细加讨论。过去,研究者往往担心所获田野访谈资料失真,地方文化“原生态”因外来田野调查介入而受损,自己别给自己额外添麻烦等等,对自己的田野定位不免偏颇。您刚才提到的深度参与型的田野介入方式,我很赞成。对于深度参与型的田野调查活动来说,田野伦理是非常重要的,研究者绝不能把田野调查视作仅为改善个人生存的工具,而应视作与人为善、自我提升人生意义的过程。这就意味着,研究者应该与当地人结成较为密切的人文关系,而绝非对当地人及其文化资源的单向索取,尤其要坚决摒弃个人中心主义。

菅:对于“边缘性参与”和“主导性参与”的田野定位问题,我认为这取决于研究者是选择内部(insider)还是外部(outsider)的田野视角展开调查研究,但不管采用哪一种方式,都是有利有弊的。如果研究者选用内部视角去做田野的话,就可以凭借良好的田野关系,获得更多的信息。但有时也会出现这样的情况:研究者被当地人当成“自家人”,由此获知大量的“内幕”消息,他的写作反而因为田野伦理的制约而被限制住了,而如果选用外部视角做田野的话,却能相对客观地进行描述。一个常见的现象是,研究者知道的信息越多,所能写出来的东西反倒越少。

张:真的是这样!不过我还是赞成田野研究者尽可能采用内部视角,尽管难度很大。比如我近年来一直在写关于“父亲的花墙”的文章,因为关乎我童年、少年时期的故乡生活,改来改去不满意,总感觉不得要领。相形之下,我以京西、冀南等乡村田野调查资料的写作,反倒没有这么严重的自我怀疑。这可能是因为,当研究者采用内部视角写作,作为“自家人”,很容易察觉到自己的书写与社会事实的误差,经常有“写走样”的苦恼,因此落笔慎之又慎;当采取外部视角写作,“少知者少疑”,就容易对自己的写作感到满意。我去年出版的一本学术自选集^①,不假思索即冠以“有温度的田野”之名。现在想来,尽管我并未真正实践这一学术理念,但还是想以此标示我对“民俗之学”

^① 张士闪:《民俗之学:有温度的田野》,山东大学出版社,2023年。

的期许,反求诸己,惕厉自省。

菅:关于田野伦理,我认为研究者首先不能去干扰当地民众。这让我联想到20世纪90年代,我曾多次参加的中日江南民俗文化联合调查活动。这个活动是由中国和日本两国考察团联合进行的民俗文化调查,调查地包括江苏省、上海市、浙江省等。我在参加的过程中不断地进行反思,因为考察团在中国是通过政府关系进入地方村落的,存在某些权力机构的影响,而我希望在田野调查中,尽量避免受到各种权力关系的影响。

关于研究者与当地人之间的连接问题,因为您说的“生活结构”是一个现象学概念,我的理解可能并不全面。我认为研究者在田野调查现场,是可以在不同层级的生活结构之间起到连接作用的。从公共民俗学的角度看,研究者所扮演的其实正是这样一种文化中介人的社会角色。

张:您所提及的“中介”一词,对于理解田野调查活动非常重要。不过我认为,与田野调查活动相关的“文化中介人”角色,并不仅仅由研究者承担,也包括所关涉的当地人。我在近年来的写作中,经常使用“中介”“中介人”之类的表述,用以分析乡村精英在国家政治与民间生活之间的角色扮演与作用发挥。在目前民俗学的田野调查活动中,接受研究者访谈的主要是乡村精英,他们在地方社会生活中最活跃,甚至是地方活动的组织者或代言人,同时又在研究者和普通民众之间发挥着某种沟通作用。其实无论在哪里,社会的形成总离不开精英的作用,因此“中介”和“连接”都是社会科学研究的重要概念,“中介”是就精英的社会角色而言,“连接”则是对其动机和社会行为的描述。

您刚才提到田野调查内部视角和外部视角的利弊问题。我认为应倡导从内部视角展开研究,研究者甚至可以成为地方文化传承“链条”中的一环。为什么呢?

我们两人在田野调查方面有很多相似点,您是日本小千谷市斗牛振兴协议会会长,我是山东省民俗学会梅花拳专业委员会主任。也就是说,我们都已进入地方群体组织的内部,参与决策,发挥重要作用,因此我很希望在这方面跟您交流讨论。我的基本观点是:尽管外部视角使研究者能够置身事外,可以不受束缚地对地方生活加以评判,努力形成较为客观的研究,但其研究很可能是不够深刻的,因为田野调查地的内部知识对他关闭着,他没法观察到当地人“关起门来”以后的信息交流和问题讨论;相反,能够采用内部视角展开研究的研究者,因为能比较充分地掌握内部知识,就有助于形成比较深刻的研究。

以我长期参与的梅花拳活动为例。梅花拳在华北冀鲁豫乡村地区分布非常广泛,现在广东、广西、四川等省区的高校和城乡地区也有活动,特别是很多高校都有大学生社团组织,长年坚持活动。不过我注意到,各地梅花拳之间的关联度并不高,再看其他武术流派活动也大致如此。我由此联想到,历史上的梅花拳活动其实也基本处于类似多元散在状态,这就是我们今天在不同地方看到或听到它有不同支派名称的原因,如大架、小架、老架、三路花架、五路花架、雷家支等,以及纷纭多样的各种套路、技法。虽然各地梅花拳普遍流传着“梅花拳是父子拳”“天下梅花是一家”“梅花拳跟着黄河走”等说法,也都有桩步五势、练架子等武术基本功讲究,但在叙事细节或具体动作等方面却存在很多差异,而一旦涉及对这些差异的价值判断就更是各有说法,甚至会形成针锋相对的不同观点。一旦出现如上争论,总会有人以“天下梅花是一家”等话语来缓解,而绝不会上升到相互认真辩论的地步。我认为,上述现象并非偶然,值得进一步探究。

对于长期参与梅花拳活动的我来说,我的研究会更关注每个梅花拳人如何与梅花拳“结缘”,参与梅花拳活动对他的意义,他的梅花拳资料如何获得与使用,他如何看待这些资料,如何看待他自身对梅花拳活动的参与,等等,这些可能是采用外部视角的研究者所不容易想到或不感兴趣的。在参与梅花拳活动的最初数年,我曾对梅花拳的武术技法、宝卷、拳谱等特别感兴趣,热衷于学习招式、收集文献,听梅花拳人讲述梅花拳的神圣起源、历代祖师故事以及他自身的神奇体验等,但当我后来逐渐成为梅花拳的“自家人”,发现各地梅花拳人聚谈时,话题涉及梅花拳宝卷、拳谱和习练方法等的时候其实并不多。即使话题涉及梅花拳,也更多的是与日常生活相关的自由交流,如

谁最热心梅花拳公益,谁因加入梅花拳而获福报……如果此时有人谈起历史上的某位梅花拳祖师,大家喜欢谈论的是他与本乡本土梅花拳的关系、灵验故事、人生教训等,同时掺杂着对于当下日常生活的评说。经历多了这种场合,我对于梅花拳的关注点就在不知不觉中发生了转移。

比如与梅花拳历史相关的研究领域,多数研究者的做法是先对各种文献和口述资料细加比对,分析其中的含混或矛盾之处,再论证梅花拳起源的时间和地点,辨析其传承谱系、社会活动等。但我认为,梅花拳发轫期的历史事实不为传统文献所载录,可能永远难以知道,我们现今获得的各种文献资料和口述资料,乃是后人基于现实生存状况而不断进行的文化创造层累而成,所谓的梅花拳“历史”即由此构成。换言之,梅花拳的“历史”是梅花拳人基于其“历史感”的文化创造,旨在改善现实生存状况,并历经来自社会的检验与再造而不断形塑,即“历史重构的动力来自现实需求,却总是倾向于从历史中寻找依据……最终要接受长时段历史社会实践的检验”^①。我认为,梅花拳内部文献和口述资料之所以有那么多含混或矛盾之处,其原因就在于此。特别是在2006年河北邢台市梅花拳成功申报为第一批国家级非物质文化遗产项目以后,各地为了申报非遗项目,又形成了很多新的文献,既有历史遗存材料的挖掘,也有不少“传统的发明”。面对上述文化杂糅现象,研究者如果不采取内部视角,不能设身处地、感同身受地理解梅花拳人对其生活世界的感受和认知,就难以形成准确认识,甚至会产生误解。

菅:我在这方面没有批评意见,也没有新的补充,因为我们都倾向于从内部视角进行田野调查和研究,在这方面是一致的。在《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》一书中,我采用了自我民族志(Autoethnography)的方法,将自己的活动纳入写作和反思之中。请问您在写作的时候,会将自己纳入研究对象之中吗?

张:目前还没有,不过,我正在尝试将这种方法运用到“父亲的花墙”文章的写作之中,我会好好阅读您的这本书,参酌您的写作方式。

五、“有温度的田野”如何实现

张:我们在刚才的对话中,已经围绕田野调查应该是什么样的问题进行了一些讨论。接下来,我想和您讨论“有温度的田野”如何实现的问题。还是我先把自己的想法说一下,树一个靶子,再请您批评。我在努力实践“有温度的田野”理念的研究中,有五点体会:

第一,尊重田野活动中的神圣意识与神圣实践,与当地人共同体认田野活动的神圣性。这是研究者对当地人表达尊重的最好方式,往往比赠送礼物、敬烟、宴请等更有效。

第二,与当地人共同参与田野活动,持续较长时段,达至共同沉浸状态。研究者与其保持距离从外部观察田野活动,不如参与进来,与当地人共同活动,并逐渐赋予其关乎自身成长的文化意义。对于当地人而言,研究者长期参与其田野活动,能显著增加其意义感。例如,我们都是从远方来到乡村的大学教授,长时间地投入当地田野活动中——你参与乡村斗牛活动,我参与乡村梅花拳活动——我们和当地人一起在地上滚翻、流汗甚至经历冒险,共享某些经历,甚至共同沉浸,一般会为这一田野活动带来一定的社会关注度,进而有助于相关民间传统在地方社会中的价值提升。我们在刚才的对话中强调,田野调查不仅是研究者学术生产的工具,对于整个社会来说还具有文化建设的意义,这就需要研究者首先要意识到田野调查所蕴含的社会力量,否则就会导致理解、阐释与实践的肤浅。

第三,与当地人像老朋友一样交流日常生活感受,坦诚相见。关于日常生活的话题很多,如市面物价高低、餐饮口味如何、城乡交通是否便利,以及现代科技对生活的影响、年轻人怎样才有出息、隔代人如何相处等,这些交流都有助于在双方之间增进亲切感。

第四,与当地人共同参与当地重要的节日仪式活动,一旦有约,必守承诺。节日仪式活动在地

^① 张士闪:《华北梅花拳的儒学标签与历史重构:以清朝杨炳〈习武序〉为个案》,《世界宗教研究》2022年第10期。

方社会中意义非凡,为当地人所普遍看重。迦达默尔一语道破其中奥秘:“在节日场面中总有一种激昂的东西,使参与者超出了他们的日常存在进入一种普遍的交会中……同节日相反,我们在日常生活中总是被某种特殊功用和时间所限制。而在节日中,我们的目的的特殊性让位给了在高度自我充实的瞬间中的心灵交会。”^①节日仪式活动是研究者与当地增强信任感、增进田野关系的最佳时段,自不待言。

第五,研究者应将自己与当地人在田野交流后各自的心理内化,纳入学术分析视野。您刚才有个比喻,认为传统的研究者将田野调查的开始与结束,看成是某个电路开关按钮的打开与关闭,这当然是大有问题的。传统田野调查之弊,不仅是将田野调查视作从地方社会收集田野资料的单向行为过程,而且还忽略了田野调查结束后双方的心理内化活动。试想,我每次结束梅花拳活动,返回自己居住的城市后,不仅不会立刻忘记前些日子相处的当地梅花拳人,还会在整理田野资料、上课、讲座、参加会议、撰写文章等职业性劳动中,反复回味他们的言谈举止;同样地,当地梅花拳人也不可能马上就将我忘却。换言之,在田野调查活动结束后,研究者与当地人的田野关系并不会戛然而止,田野效应会延伸到双方各自的日常生活之中,通过双向的心理内化继续发挥作用。其中一方在不经意间说的一句玩笑话,甚或酒后“失言”,或许会在另一方催生出某个“顿悟”,促使其人生轨迹发生一定的改变,这也不是不可能的事。研究者与当地人在田野调查结束后的双向心理内化现象,过去一直被漠视,这是极不应该的,因为这是普遍发生的社会事实,其本质是以精英为中介的信息流动与社会生成,理应成为“有温度的田野”的重要命题。

菅:在“有温度的田野”如何实现、怎样操作的问题上,我认为您归纳的第一点即与民众“共同体认田野活动的神圣性”,涵盖了我们之前讨论的“文化共情”问题,即研究者要想理解当地人的文化,就首先要领会、认同和共享他们认为重要的内容。例如,在日本的传统文化观念中,斗牛场是不允许女性进入的,因为女性被视作不洁的存在。作为研究者,我认为这种观念显然是不合理的,应该倡导男女平等。但随着我逐渐深入田野调查地的生活,了解到这一问题的来龙去脉以后,我意识到它并不是那么简单的事情,而且那种立刻改变传统、让女性进入斗牛场的想法并不现实。就这样,当我知悉错综复杂的地方社会历史以后,我能够和当地人共享问题意识,共同认识到问题解决的难度,并在此基础上共同做出努力,这就是一种共情。我认为,共情是一种能力,不同研究者的共情能力存在高低之别,没法强求不具备这种能力的研究者接受“有温度的田野”的学术理念、采用这种研究方法。

对于第二点,即研究者与当地人“共同参与田野活动,持续较长时段,达至共同沉浸状态”,我在《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》一书中曾强调说,我所提倡的新在野之学的实践,是“作为在没有终点的相关联的前提下,不定型化、不规范化、不指南化、不通用化、不手段化,并且不以先验的以该行为本身为目的的营生而进行定位”^②。不过,我虽然田野调查“没有终点”,但毕竟每个人的人生都是有限的,所以终会有终结的一天。我还想强调一点,我们无法在田野调查开始的时候就设定要做3年或是5年的时间,因为没有人能够预知田野调查什么时候应该结束。以我自己的例子而言,我之前养的一头斗牛名叫“天神”,它寿终正寝后,当地人曾很紧张地问我是否还会继续参加,然后我又养了一头,也叫“天神”(二代),大家才算放心。我打算养完这头牛就不再养了,但我可以通过别的方式来继续参与斗牛活动。

对于第三点,即“像老朋友一样交流日常生活感受”,我的理解是研究者和当地人之间共享的内容终归是有限度的,他们的想法只能不断接近,不能完全一致。

对于第四点“与当地人共同参与当地重要的节日仪式活动”,其实现在小千谷市的斗牛活动并没有专门的仪式,但我会一直参与与斗牛相关的各种活动,尤其是在担任斗牛协会会长之后,感觉

① [德]迦达默尔:《迦达默尔集》,严平编选,邓安庆等译,上海远东出版社,2003年,第546—548页。

② [日]菅丰:《走向“新野之学问”——知识生产和社会实践的结合》,陈志勤、彭伟文、赵彦民译,山东画报出版社,2022年,第256页。

责任更加重大。不过,我们也可以说斗牛活动本身就是一种节日仪式,只是它作为传统仪式的意义早已被遗忘了。从历史上看,过去的小千谷斗牛活动的目的,是预测来年粮食的收成情况,在斗牛活动举行和斗牛进场之前,人们还需要举行喝酒、撒盐的仪式,以洁净的身体进入斗牛场。此外,斗牛活动还存在许多禁忌,如女性及近期家族中有亲属去世的人被视为不洁的存在,禁止参与。不过,这些禁忌也会有所改变,如对于亲属去世一个月后才能参加斗牛活动的规定,我认为时间过长,经过与当地人共同商议,最后将禁忌时间缩短为两周。

对于第五点,我完全赞成,我也相信我们两个一直都是这么做的。

张:感谢您的补充和拓展!的确如此。您刚才提到的斗牛活动中的洁净观念、禁忌意识,其实都是传统仪式规约的当代延续。我再对第四点做一点补充,我们的确可以对节日仪式做一个泛化的理解。实际上,我们参与的田野活动大多都是节日仪式,即便我们平时来到田野调查地,也经常会受到当地人的热情接待,形成节日一样的欢聚。

菅:综上所述,“有温度的田野”究竟有什么样的可能性呢?我认为它不仅仅是一种田野调查的方法,还是对过去民俗学田野调查的反思,更是对整个社会科学领域学术评价体系的反思。从现在的学术评价体系来看,研究者有科研项目申报、学术论文发表、学术著作出版等多方面的要求,特别是对青年学者而言,需要通过不断地学术生产来更好地就业和晋升职称等等。虽然有些学者想与当地民众一起为地方文化振兴和社会发展做出贡献,但这些成果很难被视作个人的学术业绩或在个人学术评价方面发挥作用。因此,一旦与“有温度的田野”相关的学术意义被普遍认识到,就可能推动人文社科领域学术评价体系的多元化,甚至提供一个可供借鉴的评估标准。

但我们也必须意识到,“有温度的田野”又只是众多田野调查方法中的一种,并非所有的研究者都必须使用。通常情况下,研究者在田野调查中,可能会经历从边缘逐渐进入中心,然后再从中心慢慢退回到边缘的过程。比如我,虽然提出田野调查没有终点,但终点依然会到来。我饲养的“第二代天神”斗牛的寿命还有10年左右,在它生命终结的时候,我已经70岁了,我的身体条件或许没法支撑我再以传承人的身份继续参加斗牛活动,只能回到较为边缘的位置参与。

张:我完全理解。就像我参与梅花拳一样,到了一定年纪后,就不会再尝试挑战武术活动的难度了,还要时刻以“好汉不提当年勇”自警,否则就是自找尴尬。不过,按照不同地方的民间传统,人在每个年龄段都有参与群体活动的方式,一代一代就这么传下来的,研究者可以参照调整自己的田野定位。

菅:我认为“有温度的田野”还有一个重要意义,就是能够促使研究者对自己一直以来所进行的田野调查活动进行反思,而过去研究者往往对他的田野调查活动本身缺乏反思,只是凭借某种“理所当然”的盲目自信持续他的调查。我们还要注意到,“有温度的田野”这种方法也有其局限性,并不适用于那种仅为了解民俗文化的历史而去收集资料的研究。毕竟,田野调查方法的选择取决于研究目的。我在选择了“有温度的田野”这个方法以后,就不再做任何田野现场记录,也不再使用录音机、录像机等现代设备。自从我真正参与当地斗牛活动之后,我开始与当地人一起构筑现实、创造文化,我认为这是我田野调查渐趋深化的正常归宿。

张:先不设定明确学术目标,摒弃短期功利意识,就有利于在田野现场与当地人形成深度交流,达至对田野活动和田野中的人的深度理解,这是实现“有温度的田野”的关键。研究者的“田野温度”,是与民众生活“同此凉热”,他看待民众的眼光既非俯视亦非仰视,而是平视。也就是说,研究者面对当地人,不应一味地赞美或讨好,更不应居高临下地评判或指导,而应视为普通人际关系之一,毕竟每个人都有可敬之处,也都有其认知局限和人生缺憾。我心目中的“有温度的田野”,就是要通过田野调查活动,贴近民众关于生活和文化的自我建构,因为无论是人类个体还是群体,其生命意义终究要从“自我”中生成。

[责任编辑 张 荔]

resulting in the transformation of ethnic identity and integration into the mainstream social order.

Key words: interaction between etiquette and customs; kinship practice; multi-lineage ancestral halls; upper Han River; the Ming and Qing dynasties

Arguments against Copyright Protection for Folk Literature and Art Works

SHI Aidong

Copyright protection for folk literature and art works is an ongoing controversial topic, originated from the intellectual property rights game between developing and developed countries. There are huge political risks for China to take the lead in implementing this protection. First, the protection for folk literature and art in the international community is based on the premise of recognizing the disadvantaged ethnic groups and cultural discrimination, which is not in line with China's realities, the ethnic policy, and Constitution of China. Second, the protection of folk literature and art is not applicable to multi-ethnic countries, and the protection measures originated from international struggle will cause serious damages to China's ethnic relations. Third, the copyright law is territorial, which is only meaningful on the basis of synchronized legislation of all member states. Fourth, folk literature and art belong to the public domain, and once they are protected as private property, they will undermine the principle of social fairness and harm the interests of the public. At present, the focus of the World Intellectual Property Organization on the protection of folk literature and art is concentrated on preventing misuse and distortion, etc. If China insists on implementing law protection for folk literature and art, it is recommended to focus on the protection of spiritual rights, and not to make provisions for economic rights for the time being.

Key words: Intergovernmental Committee; traditional cultural expressions; ethnic relations; international politics; Copyright Law

Establishing a New Paradigm for Oral Traditional Research in China: The Poetics of Communication as a Case

ZHU Gang

As a theoretical model rooted in living oral traditions of China, the poetics of communication aims at renewing the methodology of verbal art of humanity. On the one hand, it accords with the paradigm-shift of the contemporary folkloristic methodology extended by the linguistic turn happened worldwide in humanities and social sciences in the 20th Century; On the other hand, drawing on theoretical advancement of speech studies in linguistics, it introduces the dimension of communication into oral poetics and extends the existing synthetical research approach in folkloristics toward verbal art. Based on this conceptual renewal, through ethnographic and comparative studies on living oral traditions in West China, the cross-disciplinary gaps between verbal art as communication and communication as poetics, are further complimented and extended both in theory and in practice.

Key words: poetics of communication; verbal art; folkloristics; linguistics; comparative studies

Practical Folkloristic Deductions about "What the Common People Desire"

HU Xiaohui

Liu Xi, a scholar of the Eastern Han Dynasty, said in the *Shi Ming*, "Custom is desires, namely what the common people desire." Starting from the fundamental attribute of folklore as "what the common people desire", a key step is constituted in the methodological shift of practical folkloristics from knowledge to practice. In other words, the basic methodological questions such as the reasons for proposing practical folkloristics and why, what, for whom, and who is writing about folklore, can be deduced from the nature and origin of "what the common people desire".

Key words: what the common people desire; practical folkloristics; deductions

A Dialogue on "Fieldwork with Warmth" between Two Folklorists

ZHANG Shishan, [Japan]SUGA Yutaka, translated by LU Weiwei, compiled by CHEN Hangxun

The "fieldwork with warmth" model is an academic concept proposed by Zhang Shishan in his academic dialogue with Suga Yutaka in 2019. Since then, Chinese folklore scholars have organized a great number of academic activities to explore extensively the fields and scopes involved in the concept. However, this concept itself has not yet been substantially researched as due. In their recent academic dialogues, the two researchers

combined their respective fieldwork practices and relevant research to further probe into the fieldwork concept, definition, relationship, methodology and technical approaches that may involve the “warmth”. Different from the principle of “sober observation and scientific recording” emphasized by the traditional fieldwork, the “fieldwork with warmth” model advocates “in-depth fieldwork with cultural empathy”, focusing on the emotional interaction, cultural exchange, reality co-building between the researcher and local subjects under study, and other social phenomena, with certain innovative implications. Although the “fieldwork with warmth” model still has its own academic limitations, the related fieldwork practice and theological exploration may not only promote the reflection on fieldwork and research, but also help promote the diversified development of the academic evaluation system in the disciplines of humanities and social sciences.

Key words: fieldwork with warmth; fieldwork; cultural empathy; plum boxing; bullfighting

Research History of Folkloric Art Theory in Japan: A Review and Prospect Based on the Perspective of Vernacular Art

[Japan]SUGA Yutaka, translated by WU Mengqian, proofread by CHEN Hangxun

The study of art in folkloristics in Japan today is largely stagnant. However, the stagnation of folkloric art research in Japan today reflects only the current situation. In fact, during the 1910s to 1930s, a remarkably diverse range of folkloric art theories were actively discussed. The multifarious art theories including Yamamoto Kanae’s “Peasant-art movement”, Yanagi Soetsu’s “Mingei movement”, “folk art theory” by Yanagita Kunio and Takenouchi Katsutaro and others, Wajiro Kon’s “Modernology (kogengaku)”, Yanagita Kunio’s art theory, and Tsurumi Shunsuke’s “Marginal-art theory”, which is hard to imagine nowadays. While these art theories emerged independently, they shared a common interest in art situated away from the mainstream, which is also referred to as “vernacular art”. This article examines the burgeoning concept of vernacular, which is now creating a new dimension in folkloristics. Moreover, this analysis scrutinizes Japan’s folkloric art theory from the perspective of vernacular art that applies to art, and ultimately, envisions a new folkloristic art theory. The lens of vernacular art is conducive to identifying art that emerges not from authority, formality, orthodoxy, or mainstream prominence but from ordinary people that emerges at a distance from these areas. It is also very effective in that it brings into the field of study not only tradition but also the creative activities of ordinary people living in the “here and now” that are not bound by “tradition”. Hence, vernacular art greatly contributes to expanding the research field and research targets of contemporary folkloristics and artistic anthropology.

Key words: vernacular art; ordinary people; tiny existence; Modernology; Yanagita Kunio

Vernacular and Japanese Folklore: An Attempt to Narrate the Contemporary Academy History

[Japan]SHIMAMURA Takanori, translated by ZHOU Dan

“Vernacular”, an important concept of English folklore theory, has been surged to the Japanese folklore studies lately. It has contributed to the renewal of general folklore theory. During the process, I have begun to redefine “folkloristics and” “folklore” from the aspect of counter-hegemony and counter-enlightenment. It is not as a direct mechanical application of “vernacular”, but rather a theoretical attempt rooted in Japanese own reality. Combining contemporary academic history and personal practical experience, the embedding of the vernacular concept can promote a deeper interpretation of the renewal of the Japanese folklore discipline and attempts at internal theoretical construction.

Key words: vernacular; counter-hegemony; counter-enlightenment; contemporary academic history

A Micro Social Historical Study of the Inheritance of Dragon Boat Customs during the

Dragon Boat Festival in Pantang Wuyue, Guangzhou: An Attempt to Study

Traditional Festivals in the Context of Urbanization

PENG Weiwen

The Dragon Boat Festival customs of Pantang Wuyue in Guangzhou are well-preserved, vibrant, and still retain great spontaneity under a completely urbanized environment. This is closely related to the traditional social structure and action logic of the inheritance subject. As a geographical community with different surnames, the superior geographical conditions, the exquisite resource development and management system, the tradition of high autonomy and the traditional mode of production and lifestyle formed around the