

中国民俗学的人类学倾向

高丙中

中国民俗学的发展与人类学有不解之缘。在上半个世纪,中国民俗学从发轫到初步定型的整个过程所积累的学术规范主要有两大渊源,其一是研究神话、传说、故事的人文学科,其二就是把民俗作为古代“遗留物”来研究的早期人类学。中国学者从这两个源头吸取思想方法,创造了研究中国民俗的成功例子,如顾颉刚的孟姜女故事研究、闻一多的端午习俗研究。当民俗学在七十年代末得以重新恢复的时候,这些例子成为大多数民俗研究的典范,并带来了此类研究在八十年代的空前繁荣。与此同时,这两种学术传统在思想方法上的局限性也越来越充分地暴露出来,中国民俗学的范式危机逐渐成为学界同仁关注的一个中心。在这个危机关头,当代人类学的理论方法可能成为中国民俗研究最重要的学术取向,可能成为中国民俗学最有效的生长点。

一、中国民俗学的学术传统

中国民俗学的学术传统是一些有深厚的国学根基的现代学者在借鉴西学研究中国民俗的过程中奠定的。这一传统可以分为西学的理论方法和中国民俗学的先行者的研究范例来叙述。其中,影响中国民俗学的西学大致可以分为人文学科的传统和早期人类学的民俗研究传统;至于中国学者的研究范例,我们只选择影响最广泛的孟姜女故事研究(顾颉刚)和端午习俗研究(闻一多)加以介绍。

1、人文学科的传统

西方人文学科影响中国民俗学并成其为学术传统的主要是历史地理比较研究法,这一研究法经过神话学派、流传学派的探索,最后在芬兰学派的研究中得以定型。

神话学派的卓越方法是历史比较研究法,它主要是由德国的格林兄弟从语言学中引申到神话研究之中的。^①格林兄弟是奠定历史比较语言学的重要成员,其中的雅各·格林(1785~1863)在1819年发表《德语语法》,后来又出版《德语史》,并在1835年发表《德意志神话学》,开神话学派之先河。格林在语言学领域通过比较印欧语系各民族语言的词素的异同,探寻原始共同语(印欧共同语或雅利安共同语)的存在,并由此推断,印欧语系的各种民族在那遥远的时代曾经是一个民族,即印欧民族,或称雅利安民族。这个雅利安民族在当时过着共同的生活,使用共同的概念。如“父”、“母”、

“兄弟”等概念在属于印欧语系的各亲属语言中表达方式是一致的，那么由此可以推断在印欧时代已经有了家庭；又如表达“犁”、“镰”等概念的词汇在印欧语系的各种现代语言或其历史形态中都是相同的，那么可以说，印欧语系各民族的共同祖先在史前印欧时代已经开始从事农业。关于古代法律、风俗、信仰以及其他状况也都可以通过语言的历史比较加以推断。

格林像在语言学领域中致力于构拟原始共同语一样，试图通过比较印欧语系各民族的神话而发掘出它们的原始共同神话。例如，印度神话中有一个神，梵语是 *Diaush Pitar*；希腊神话中的众神之父、雷电之神是宙斯，原文是 *Zeus Pater*；该神在罗马神话中称为丘必特，原文为 *Jupiter*；北欧神话中非常英勇的战神是 *Tyr*。这些神的名字看上去彼此互不相干，而且意义也都晦涩不明。但是，他们经过考证之后认为，它们是一个词的不同变体： $Diaush Pitar = Zeus Pater = Jupiter = Tyr$ 。再进一步考证，在所谓印欧时代，它们共同的原始涵义不是神，而是天空。神话学派研究者就是这样通过平行材料的比较而找到语言、神话的最古老成分，其方法就是通过比较而追溯历史。

流传学派是十九世纪中叶在德国产生的，源出于民间故事研究。^②这个学派认为，世界各地情节相近的大量作品是同一情节在各民族中间迁徙、流动的结果。这种观点及其研究方法最初是由德国语言学家和东方学家本菲（*T. Benfey*, 1809~1881）在研究印度古典文献《五卷书》的过程中提出来的。本菲在1859年出版了《五卷书》的德文版，并在长篇译序中提出了解释故事雷同的流传说。他把《五卷书》的每一个故事与世界各地的大量类似故事进行比较之后认为，欧洲的口头和书面的故事并非欧洲原来所固有，而是起源于印度。这些故事在发源地既经形成之后，就通过各种途径向其他民族、其他地区流传。本菲认为战争、民族的迁徙、文化经济的交流，都能促成同一民间故事在不同民族中间流传。他的研究是通过分析各民族类似故事的情节和记录文献，得出故事最初的发源地和地域流传途径。

二十世纪初开始形成的芬兰学派继承并发扬了神话学派和流传学派的比较方法，发展出民俗研究的历史地理比较研究法。^③芬兰以阿尔奈（*Antti Aarne*, 1867~1925）为首的民俗学家沿袭流传学派的理论，认为故事都是由一个地方流传到另一个地方，同时在形式上由简明向繁细的方向演化。其理论原则和研究方法深受达尔文进化论和斯宾塞实证主义的影响。他们的研究使命就在于广泛地、详尽地研究故事情节，具体确定情节最初的发祥地及其流传的地理途径。他们通过对散见于世界各地的情节类似的各种异文进行比较，根据纯粹式方面的特征，来探寻它的所谓“最初形式”和“最初国家”，同时力图指明它产生的时间和流传到其他地方的先后时序，还常常绘制大量的图表和地图以标明流传的路线。因此，他们的方法被称为“历史地理比较研究法”，他们则被称为“芬兰学派”。

2、早期人类学的民俗研究的传统

十九世纪下半叶的英国人类学家假设民俗是古代文化（原始文化）的遗留物，他们进行民俗研究旨在通过遗留物复现它们所代表的古代文化（原始文化），并透过古代文化（原始文化）理解在当时难以理解的那些民俗。这种关于遗留物的理论是由爱德华·

泰勒 (Edward Tylor, 1832—1917) 提出来的。他分别于1865年和1871年出版了《人类早期历史研究》和《原始文化》。他认为野蛮人的心智现象遗存在幼稚的游戏、信仰、谚语和故事中,而这种遗存被称为“遗留物”(Survival)。他在《原始文化》的第三章“文化中的遗留物”提出“遗留物”学说,把野蛮人的信仰和行为与现代农民的民俗联系起来看。

最先以民俗学的立场采用这种方法的人是安德鲁·兰 (Andrew Lang, 1844—1912)。他在1884年出版的《风俗和神话》的第一章《民俗学的方法》中说:“有一门科学,考古学,搜集并比较古代各族遗留下来的实物,如斧子和箭簇。另有一门学问,民俗学,搜集并比较古代种族的非实体的类似遗物:遗留下来的迷信和故事,民族文化那些见之于我们的时代却又不具有时代性的思想观念。准确地说,民俗学致力于研究那些极少受到教育的改造,极少取得文明上的进步的民间群体、大众和若干阶级的传说、风俗和信仰。民俗的研究者立即就会发现这些在进化上落伍的阶级仍然保留着许多野蛮人的信仰和行为方式……民俗的研究者因而被吸引去审视野蛮人的习惯、神话和思想观念——欧洲的农民仍然保存着它们,并且,它们的形态不乏本来的朴野。”在他们看来,各种类型的民俗都是原始文化留存在现代社会的残余。因此,每一个民俗事象的发现都可能有助于修复一点原始文化的本来面目。原始文化就像一个陶器,它已经摔成了民俗碎片。现在人们掂拾到很有限的一些民俗碎片,要恢复出那些人们谁也没有见过的陶器原型,这谈何容易?所以人们需要一种参照物。对人类学家的民俗研究来说,这种参照物就是生活在欧洲之外的当代野蛮人。这就使民俗学带上了很强的人类学色彩。^④

“遗留物”说在民俗学界的流行,形成了民俗研究的人类学派。这一派的哲学思想是历史进化论,学术假设是“原始民族”文化与欧洲农民的“遗留物”在文化史上的“同时代性”,研究对象是时代生活的例外现象,其中大多是奇风异俗,即那些存在于这个时代却在本质上不属于这个时代、并常见于边缘地区的文化现象。

3、中国民俗学的研究范例

中国民俗学是从北京大学的歌谣运动开始的。北大在1918年开始征集歌谣,从该年的5月底起刘半农的《歌谣选》就陆续在《北大日刊》上发表,1920年的冬天成立了歌谣研究会,至1922年12月,由周作人、常惠编辑的《歌谣》周刊创刊,其《发刊词》宣告了中国民俗学的问世:“本会搜集歌谣的目的共有两种:一是学术的,一是文艺的。我们相信民俗学的研究在现今的中国确是很重要的一件事情,虽然还没有学者注意及此。只靠几个有志未逮的人是作不出什么来的,但是也不能不各尽一分的力,至少去供给多少材料或引起一点兴味。歌谣是民俗学上的一种重要的资料,我们把他辑录起来以备专门的研究,这是第一个目的。”《歌谣》先是歌谣作品及其研究文章的园地,不久又包括进传说故事,并介绍了欧洲民俗学的一些成就。顾颉刚研究孟姜女故事的文章最初就是《歌谣》上发表的。

1928年在广东的中山大学定刊的《民俗》周刊标志着中国民俗学从歌谣、故事扩大到全面的民俗研究。其《发刊辞》树立的一项使命是:“我们要把几千年埋没着的民众艺术、民众信仰、民众习惯一层一层地发掘出来!”该刊特别重视民间宗教和风俗材料

的调查研究，并大量介绍了西方民俗学的理论和方法。1930年夏，江绍原、钟敬文、姜子匡等人在杭州西湖发起组成中国民俗学会，编印书刊，传播了广州的民俗学风气。在这期间，英国人类学派关于遗留物的研究逐渐为中国学人所熟悉，并成为神话和风俗研究的主要范式。闻一多在三四十年代的一系列文章是运用这种范式的代表，在当时乃至八十年代都产生了广泛的影响。

顾颉刚关于孟姜女故事的系列研究是中国民俗学史上第一个公认的范例，也是迄今影响最大的一个范例。他的第一篇文章在1924年11月23日的《歌谣》周刊第六十九号发表以后，震惊了当时的学术界。北京大学的刘复教授读了此文以后，给以极高的评价，在给顾颉刚的信中说：“在《歌谣》六十九号中看见你的《孟姜女》一文的前半篇，直教我佩服得五体投地。你用第一等史学家的眼光与手段来研究这故事；这故事是二千五百年来一个有价值的故事，你那文章也是二千五百年来一篇有价值的文章。”很多人被他的文章吸引，乐意为他提供研究的材料，有关孟姜女的唱本、宝卷、小说、传说、戏剧、歌谣、诗文，不断从全国各地寄来。他又接连写了一系列文章，其中尤以1927年发表在《现代评论二周年增刊》上的《孟姜女故事研究》最重要。这些文章以及其他学者追随他而撰写的文章在当时曾结集为三册出版，在八十年代初又合编为《孟姜女故事研究集》，由上海古籍出版社出版，印数为一万二千多册，毫不夸张地说，与民间文学、民俗学有关的师生绝对人手一册，拜读后无不“佩服得五体投地”。

在明清时期，各地民间为孟姜女广立庙宇，她的传说可谓家喻户晓，妇孺皆知。故事的主要情节是：范喜良被抓去修长城，惨死后埋在城下；孟姜女为他送寒衣，哭倒长城，露出大堆白骨，她滴血认骨，负骨归葬。有的传说还有一段：秦始皇看中了她的美貌，等他满足了她的三个要求（秦始皇在山海关或别的地方为喜良造坟、修庙、披麻戴孝），她却自杀了。顾颉刚的研究说明，这个故事的源头是《左传》对齐庄公的将领杞梁战死，杞梁妻不受郊吊的记载；《孟子》的记载变为杞梁妻善哭；汉魏六朝时期的许多记载又说她向城而哭，城为之崩。到唐代，这个故事的情节就定型了，如唐代诗僧贯休的《杞梁妻》说：“秦之无道兮四海枯，筑长城兮遮北胡。筑人筑土一万里，杞梁贞妇啼呜呜。上无父兮中无夫，下无子兮孤复孤。一号城崩塞色苦；再号杞梁骨出土。疲魂饥魄相逐归，陌上少年莫相非！”（见《乐府诗集》卷七十三）后来，杞梁讹变为喜良，杞梁妻转换为孟姜女。

顾颉刚在比较了大量文献和民间资料后得出的主要结论与历史地理比较研究法如出一辙。他在从历代的文化中心上看这件故事的流传地域时说：“春秋战国间，齐鲁的文化最高，所以这件故事起在齐都，它的生命会日渐扩大。西汉以后，历代宅京以长安为最久，因此这件故事流到了西部时，又会发生崩梁山和崩长城的异说。从此沿了长城而发展：长城西到临洮，故敦煌小曲有孟姜寻夫之说；长城东至辽左，故《同贤记》有杞梁为燕人之说。北宋建都河南，西部的传说移到了中部，故有杞县的范郎庙。湖南受陕西的影响，合了本地的舜妃的信仰，故有澧州的孟姜山。广西、广东一方面承受北疆传来的故事，一方面又往东推到福建、浙江，更由浙江传至江苏。江浙是南宋以来文化最盛的地方，所以那地的传说虽最后起，但在三百年中竟有支配全国的力量。北京自辽以来建都了近一千年，成为北方的文化中心，使得它附近的山海关成为孟姜女故事的最有

势力的根据地。江浙与山海关的传说（从南到北万里寻夫）联结了起来，遂形成了这件故事的坚确不拔的基础，以前的根据地完全失掉了势力。除非文化中心移动时，这件事的方式是不会改变的了。”^⑤他显然是在用历史进化的观点和流传变异的观点解释孟姜女故事大量的异文。

闻一多在三四十年代完成了一系列关于神话和节日习俗的文章，如《伏羲考》、《龙凤》、《高唐神女传说之分析》、《说鱼》、《端午考》等，注重探讨研究对象的源流和本义，其理论方法是中国的考据之学与人类学派的“遗留物”说的巧妙结合。他在《伏羲考》的开头介绍，“‘兄妹配偶’是伏羲女娲传说的最基本的轮廓，而这轮廓在文献中早被拆毁，它的复原是靠新兴的考古学，尤其是人类学的努力才得完成的。”^⑥文献记载伏羲与女娲或者是兄妹，或者是夫妻。人类学调查发现一些少数民族有兄妹配成夫妻再造人类的传说。他参照这种材料，于是相信伏羲与女娲的真实关系是“兄妹配偶”。文献记载只是历史残缺不全的遗留物，但是，借助人类学资料可以恢复历史真实。

闻一多对端午节的研究也是一个著名的范例。端午节的习俗是赛龙舟、吃粽子、系彩丝于臂。闻一多通过历史考证，并与人类学家的调查资料进行比较，认为这些习俗起源于原始的龙图腾祭祀。他说：这些习俗的起源恐怕至少在四五千年前。古代吴越民族是以龙为图腾的，他们就像海南岛黎人一样浑身刺绣着花纹，以表示龙子的身分，藉以巩固本身的被保护权。系彩丝可能是文身的变相。一年一度，他们要举行一次盛大的图腾祭，将各种食物，装在竹筒，或裹在树叶里，一面往水里扔，献给图腾神吃，一面也自己吃。完了，还在急鼓声中划着那刻画成龙形的独木舟，在水上作竞渡的游戏，给图腾神，也给自己取乐。这便是最古端午节的意义。^⑦这种研究证明，现代人无法理解的风俗只有追溯到它们的起源（原型）才能找到它们的本义。这种研究尤其关心“原型”和“本义”。

二、当代中国民俗学的理论问题

中国的民俗学在五十年至七十年代的近三十年里处于被封杀状态，从1979年开始恢复以来，一直在上半个世纪积累的理论方法和研究范例中获取生机。在过去的十多年里，上述理论方法和研究范例为民俗学界普遍接受，形成了民俗学职业中最大的文化再生产能力。孟姜女故事的研究又一次成为学界持续多年的热点，民俗学界十多位知名学者撰写了文章，研究方法大致还是顾颉刚的路子。闻一多的研究也重新成为众多学人追随的题目，研究伏羲、女娲、龙、凤、鱼文化、节日的文章可谓层出不穷，其中有三篇博士论文（本学科迄今共完成八篇博士论文）分别研究鱼文化、节日的原型和本义、女娲。题目不同，只是以顾颉刚和闻一多等人的研究为范例的文章占据着民俗学专业刊物和文集的主要篇目，例如对于四大传说的源流、各种奇风异俗的原型和本义等的研究，不胜枚举。

当代的各种民俗研究的理论和方法一直以上述人文学科的传统和早期人类学的遗留物研究范式为主导，结果孕育了中国民俗学界一条主要的学术思路：首先通过采风或文

献检索发现某种奇风异俗，然后探讨它是哪一种原始文化的遗留物并推测它的原型和本义，或者推断它有怎样的传播路线和演化历史。这种状况持续到八十年代末，逐渐凸显出民俗学的学科危机。

民俗学的学科危机在根本上是由于原有的哲学社会科学背景改变了。民俗学的理论范式以古典的单线进化论为前提，可是，这个前提在世界学术界早已被证明不能成立，国内学术界近些年也逐渐接受了这种结论。那么，通过研究奇风异俗而重构民族原始文化的学术信念就彻底崩溃了。于是，其它的一系列学术问题也随之暴露出来。

其一，研究宗旨与研究对象的矛盾。民俗学的人文学科的传统以澄清研究对象的传播路线和演化历史为目标，另一个遗留物研究传统则以回溯研究对象的原型和本义为目标，都有一种历史主义取向。要达到这些目标，需要充分的文献资料。可是，民俗根本上是一种生活文化，而不是书面文化，尽管中国的文献资料浩如烟海，但是从总体上看，其中的民俗资料是概略的、零散的、杂乱的，根本不足以重构历史过程。与生活的丰富性和历史的复杂性相比，人们根据非常有限的几条资料去重构历史，现在看来是太大胆了。更严重的问题在于，即使是几百年才留下一条资料的民俗也只是九牛一毛，大量民俗无法进入这种宗旨所确定的视野。结果，一方面是研究宗旨造成学者对大量的民俗弃之不顾，另一方面是研究宗旨所界定的研究对象普遍缺乏充分的证明资料。历史主义取向对于研究书面文化可能是有效的，但是对于研究作为生活文化的民俗自然很勉强，只能在非常有限的意义上采用，而民俗学界让它膨胀成为研究的主导力量，问题就严重了。

其二，形式主义文化研究的问题。人（主体）按照某项文化（文化模式）活动，从而体验到某种意义（文化内涵），这就是文化生活。主体的活动使文化形式与文化内容合而为一。上述传统和范例体现了形式主义文化研究的倾向。民俗发生的时候是一个事件，事件包括主体、文化形式、文化内容。民俗学的采风把事件抽象为事象，把事象记录成文本，然后对文本的结构进行因素分析，或者追溯原型，或者排列时间和空间的传播与变迁。研究到此结束，从来不考虑回到事件本身。依靠文献的研究直接从文本开始，与事件更不沾边。民俗是一种生活现象，可是，几十年的民俗研究对我们理解中国人的生活却无所助益。我们从民俗学所知道的只是中国人生活中的一些因素的文化史知识，并且主要是一些片段的奇奇怪怪的知识。研究民俗的学科对民众的生活如此隔膜，形式主义倾向难辞其咎。这个问题现在越来越突出，极大地动摇了民俗学的独立学科地位。

三、中国民俗学所需要的人类学倾向

民俗学的理论方法问题在根本上是由于几十年脱离了世界学术的发展，致使恢复后的总体水平停留在上半个世纪。它要获得新的生机就必须寻找新的生长点。当代人类学的理论方法无疑是有效的选择之一。例如，吸收当代人类学的实地调查方法和理解意义的理论有助于纠正民俗学的历史主义和形式主义的严重偏向。

民俗学要在当代社会立足，必须从历史主义转向现实主义，从注目历史转向面对现

实。民俗是一种生活文化，民俗学首先应该以现实生活为取向，民俗研究的资料主要应该通过实地调查方法获得。民俗作为辅助资料可以用来关照古代乃至远古历史，但是，民俗不可能用来重构所谓原始社会的信仰、习惯、制度。尽管民俗的一些因素在文化形式上是源远流长，可是，民俗在整体上毕竟属于彼时彼地。民俗学主要应该研究“彼时彼地”的民俗，而不是其中一些因素的源流。因素的源流研究附属于民俗的整体研究才是合理的。民俗学界过去的问题实际上是本末倒置了。我们现在不得不放弃历史主义不切实际的幻想。现在该是我们倡导人类学的实地调查方法，再次呼吁“到民间去”的时候了。

民俗学可以奠定理解民众文化生活的学科目标以纠正形式主义的偏向。当代人类学重视文化理解和意义阐释，对我们颇有启发。历来对于民俗的形式研究往往有证据不足的问题，一些孤立的资料常常是被大胆的想法和推测联系到一起的。大量的此类研究与其说是在证明什么事实，不如说是一种智力游戏。民俗的形式主义研究着眼于“俗”，却把“民”悬置起来，离开事件谈事象，违背“人本”说文本，无视内容（意义）论形式。不谈意义的文化研究没有什么意义。要理解民众生活，通过实地调查记录他们生活的民俗过程是第一个步骤，然后必须把民俗事象置于事件之中来理解。把文本与活动主体联系起来理解。意义产生在事件之中，是主体对活动的价值的体验，撇开事件和主体，也就无所谓意义。

民俗学要从寻找奇风异俗的采风转向注重生活整体的人类学式的实地调查，在理论上的一个前提就是对“民俗”定义的修正。

民俗是群体的生活文化。有生活的地方就有民俗，有群体的地方或者说只要一群人聚在一起成其为群体，就有民俗存在。一位资深民俗学家说得很美妙也很贴切，“人民生活在民俗当中，就像鱼类生活在水里一样。”^⑧民俗对人们的生活和群体的存在如此重要，是因为民俗包含着人们相处、互动以及相互理解的最基本的文化指令，包含着人生最基本的行为方式。

谁是民俗的主体？也就是说，谁是民俗之“民”？对于这个问题，有两种代表性的观点必须被否定。第一种观点认为，“民”实质上是指古人，民俗是种族在古老的过去创造的，现代人并不创造民俗，现代人生活中的民俗是处于野蛮时代的祖先遗留下来的，民俗在现代人中的保留程度并不相同，保留得最显著的是那些极少受教育的群体和阶级，例如农民，保留得相对最少的是受过教育的人们。正是这种观点在民俗学界形成了一种流毒至今的荒谬传统：民俗学家到民间采风，对大量正常的民俗置若罔闻，对奇风异俗却情有独钟；他们的研究对当地的人没有兴趣，只是大谈久远的历史如何如何，对人们了解有这些“俗”的“民”却毫无助益。民俗学家目中无人，这是民俗学致命的学科弱点。第二种观点认为，“民”是农民，例如英国的阿尔弗雷德·纳特（Alfred Nutt, 1856—1910）在1899年出版的《田野和民俗》中说，文明“是城市生活的产物，民俗是乡村生活的产物”。^⑨纳特认为民俗像庄稼一样，只能生长在乡土里，民俗是农民所特有的，而把其他职业和阶层的人排除在“民”之外。这两种观点在民俗学界根深蒂固，支撑着研究奇风异俗的历史主义学术信念。

实际上世界民俗学界早就在修正这两种观点，例如美国当代极有影响的阿兰·邓迪

斯(Alan Dundes)教授是这样给“民”下定义的:“‘民’可以用来指任何人类的群体,只要这个群体至少有一个共同点。至于这个联系群体内部各个体的共同点究竟是什么,则要看具体情况。它可以是相同的职业、语言,也可以是共同的宗教,等等。重要的是,这样一个因为某种理由而接成的群体必须有一些它确认为属于自己的传统。”^⑩邓迪斯的定义包括两个要素:第一,至少有一个共同点的群体;第二,特定的传统。如此说来,任何有共同基础维系的群体都属于民俗之“民”。他解释,“民俗之‘民’的群体可以大至一个民族,小至一个家庭”,“除了民族和家庭之外,还有许多其他形式的‘民’。地理和文化上的分野,如地区、国家、城市和乡村,都可以组成不同的‘民’群体……几十年的田野工作已经完全显示出这些群体实实在在有它们各自的民俗。而且,随着新群体的出现,新民俗也应运而生。我们现在就增加了冲浪运动者的民俗、摩托骑手的民俗和计算机程序设计者的民俗。”^⑪

中国民俗学界对民俗之“民”的认识在八十年代开始发生理论变化。1983年5月,中国民俗学会在北京成立,该会理事长钟敬文教授在学会成立会议上的长篇演讲代表了新的时期中国民俗学界对“民”的认识:“一个国家里大部分风俗,是民族的(全民共有的)。当然,民族里面又包含着一定的阶级内容。同样的过年,喜儿、杨白劳的和黄家地主的就很不一样。但是他们都要在同一天过年,这也是事实。所以重要的民俗,在一个民族里具有广泛的共同性。它不仅限于哪一个阶级。”^⑫他在这一演讲中还说明,民俗之“民”不仅生活在农村,而且生活在都市;不仅生活在古代,而且生活在现代。其实,只要是社会的人,就未能免“俗”,普通人是如此,看似不普通的人或阶层也是如此。现在的问题是,新的认识一直缺乏成功的研究实例作为支持,旧的范例仍然主宰着大多数研究项目。

民俗之“俗”是对西文folklore的“lore”的翻译,并不完全等同于中国古代文献里和日常用语里的俗、风俗、习俗、礼俗等词语。“lore”的字面意思是知识,因为它实际指习得的、约定俗成的、代代相传的文化知识,所以勉强译为“俗”。形形色色关于民俗之“俗”的定义主要可以概括为两类观点。第一种观点可以称之为遗留物说。汤姆斯在1846年提出“folklore”的时候,他所谓的“俗”是指旧时的行为举止、风俗、仪式庆典、迷信、叙事歌、谚语、传说、神话故事等。它们都是古代遗留在当今社会的东西,^⑬到1871年泰勒出版《原始文化》时,它们被直接称为“遗留物”(survivals)。第三种观点可以称之为民间文化说。此类说法早在1879年就有人提到,英国民俗学会当时的秘书高姆(又译甘美,George Laurance Gomme)说:“民俗学可以说作包含人民一切‘文化’的学问”。^⑭后来法国民俗学家山狄夫(P.Saintyves)明确地说,“民俗学是文明国家内民间文化传承的科学”。^⑮美国民俗学家多尔逊在1973年的一篇长文里把民俗之“俗”界定为民间文化、口头文化、传统文化、非官方文化。^⑯上述观点都对民俗学界产生过影响。从理论上讲,现在占主导地位的观点是民间文化说,但是,具体研究所包含的潜在观点还是遗留物说。

那么,究竟什么是民俗?我想在此谈一点个人的看法,以此就教于各位。民俗是各种群体的基本文化构成,这是没有什么疑问的。基本文化成其为民俗,不在于它是民间文化,最根本的在于它是生活文化。可是,为什么说民俗是生活文化呢?我们认为,民

俗是人们日常的、年复一年的、以至代代相传的活动方式，是人们的基本活动的文化模式。人们基本的生活内容就是把生命投入到约定俗成的活动方式中去。

我们可以这样给民俗下定义：民俗是群体内模式化的生活文化。生活文化林林总总，既有昙花一现的东西，又有相对稳定、相对普遍的内容，其中只有那些体现着一定模式的事象才是民俗。这个定义把“民”界定为群体，避免了“古人”、“乡民”、“民间”等说法在当代学术背景下所显露出来的缺陷，“民”就是人，社会的人，群体的人。这个定义把“俗”界定在生活文化的范围内，从生活的角度对待这种文化现象，在学理上有一些重要的合理性。第一，与“民”的界定达到了统一，有群体就有民俗与有生活就有民俗这两个判断可以合而为一。第二，兼顾了历时的尺度与共时的尺度。以往的民俗学家只用前一个尺度，强调民俗事象的古老，只有“遗留物”才能进入他们的视野。我们现在提“生活文化”，在承认单一民俗事象都有历史渊源的同时，强调民俗事象之间的相关相连，因为它们在实际生活中是一体的，是同一生活的方方面面。

我们希望这一定义有助于民俗学从“历史学”转向“当代学”，从追溯原型、虚构历史转向理解现实、理解我们生活的意义，让民俗形式的研究转而附属于阐释民众生活的需要。总而言之，我们希望民俗学从发挥高度想象力的智力游戏转向严肃的人世的学术，关心人，关心人生，关心生活。我们深知，理论探索有待实例研究的尝试，这种观点在成功的个案研究予以支持以前，远不是什么理论，仅仅是一种议论，或者说是空谈。

注释：

①见刘魁立《欧洲民间文学研究中的第一个流派——神话学派》，载《民间文艺集刊》第三集，上海文艺出版社1982年。

②见刘魁立《欧洲民间文学研究中的流传学派》，载《民间文学论坛》1983年第3期。

③见刘魁立《世界各国民间故事类型索引述评》，载《民间文学论坛》1982年第1期。

④⑬见高丙中《民俗文化与传统生活》，中国社会科学出版社1994年，第13~14页，第46—49页。

⑤见顾颉刚编著《孟姜女故事研究集》，上海古籍出版社1984年，第67页。

⑥⑦见《闻一多全集》第一卷，三联书店，第4~5页，第241~243页。

⑧⑫⑭钟敬文《新的驿程》中国民间文艺出版社，1987年，第444页，第383页，第70页。

⑨见Richard M. Dorson 编 *Peasant Customs and Savage Myths, Selections from the British Folklorists*, The University of Chicago Press, 1968, P.238.

⑩Alan Dundes, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, 1965, P.2.

⑪Alan Dundes, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, 1980, P.7—8.

⑮见《杨成志民俗学译述与研究》，高等教育出版社，1989年，第106页。

⑯“Folklore in the Modern World”, in *Folklore and Fake Lore* by Richard Dorson, Harvard University Press, 1976, PP.33—73.

作者单位：北京大学社会学人类学研究所

责任编辑：叶涛