

文章编号：1674-3180（2008）01-0074-08

“中国民俗志”的书写问题^①

高丙中

（北京大学 社会学系，北京 100871）

摘要：作为建设现代民族国家的后起的主体，中国经历了一个从把自己在现代所遭遇的问题归咎于自己的文化到把完成民族国家建设的未竟之业寄望于自己的固有文化的转变，费孝通先生称之为中国的文化自觉。“中国民俗”是中国作为民族国家必须建构的概念，这个概念成为文化认同的对象首先需要它的知识形态被生产出来，这就是对于“中国民俗志”的知识需求。今天我们所从事的民俗志工作是一种文化书写，书写的出发点和意义、范围和方式等等议题都是我们的专业工作需要解决的问题。

关键词：民俗志；文化自觉；中国民俗；文化书写

中图分类号：K890

文献标识码：A

The Writing of Chinese Folklore

Gao Bingzhong

Abstract: As a late comer in the construction of a modern national country, China has undergone a change from attributing all the problems that China has faced in modern times to its own culture to the hope that the unfinished task of constructing a national country lies in its inherent culture. This is referred to as cultural consciousness by Mr. Fei Xiaotong. Chinese folklore is a concept that China must cultivate in constructing a national country. Before its cultural recognition, it must be produced or represented in the intellectual form, i. e. intellectual demand for Chinese folklore. The folklore study we are engaged in today is a kind of cultural writing. Such issues as the starting point of writing, its meaning, scope and mode need to be tackled or solved in our work of profession.

Key words: folklore; cultural consciousness; Chinese folklore; cultural writing

一 文化自觉与作为知识 范畴的“中国民俗”

民俗是群体的生活文化，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。有群体生活的地方就有

民俗，一位奠定中国民俗学的学科基础的智者说得很形象也很贴切，“人民生活在民俗当中，就像鱼类生活在水里一样。”^{[1]444}个体因民俗而有社会生活，社会因民俗而被认知、认同为一个共同体。个体的人生、群体或共同体的存在都以民俗为内在的意义和外显的活动形式，两者是二而一的研究对象。

收稿日期：2008-05-24

作者简介：高丙中（1962—），男，湖北北京人，教授，博士生导师，主要从事社会学、民俗学研究。

① 本文是作者修改中的《中国民俗志》导言的主要内容。

民俗在最近一些年越来越多地成为大众媒体的话题，而这些话题的一个总的趋向则是：民俗越来越明显地被正面对待，被视为具有积极意义的文化。在中国的各种政治、经济或文化的话语里，“执政为民”、“民主”、“奔小康”、“文化自觉”等等说法都在逻辑上导致普通人的日常生活成为关注的焦点，常人的民俗自然就出现在各种话题里面。在这个时代，社会现象的存在方式及其进入历史的方式通常表现为成为话题、进入议题的过程。“成为话题”，也就是说得到了精英学术和大众媒介的表述，“进入议题”则是政治地位的获得过程。在当前的各种关注中，具体的民俗事象受到褒贬的可能性是同时存在的，但是民俗作为一个集合概念，在各种话语里已然是一个正面的概念，基本上改变了近代以来的负面身份。

历经近代以来的曲折道路，民俗终于从文化负担转变为文化资源。^[2,3]这种改变的一个重大标志是中国对联合国教科文组织发起的人类非物质文化遗产保护运动的积极参与。中国政府签署联合国人类非物质文化遗产保护公约，参加三届人类非物质文化遗产杰作的评选，并且在国内由文化部主持组织全国各市区开展非物质文化遗产的普查，评选、公布了两批国家级非物质文化遗产代表作名录。民俗被作为非物质文化遗产看待了，成为国家所珍视的公共文化。^[4]其中，传统节日民俗所受到的重视最有说服力。春节、元宵节、清明节、端午节、中秋节、重阳节等被列入国家非物质文化遗产保护名录，国家还调整法定假日体系，把主要的传统节日恢复为法定假日。这是辛亥革命以来放弃传统节日作为公假日以来的重大改变，很能够说明民俗在社会公共生活中的地位变化。

民俗受到尊重和珍视，其中的根本原因在于民俗已经成为我们感知、想象我们的共同体的方式或依据。在急迫追求现代化的社会运动中，共同体的大众在现代意识形态的引导下通过对共同未来的憧憬而体验自己是共同体的成员，而尽量与属于旧时代的民俗划清界限，把自己定位为各种各样的新人、新风尚。不能完成这个心路历程的人是落后分子，是时代的弃儿。在最近一些年，中国淡化了共同憧憬未来的仪式，人们对共同体的把握、对共同体成员身份的体验越来越多地转向民俗。“中国民俗”这个概念被凸现出来。

中国人、华人，在今天是要通过“中国民俗”（各种各样诸如中国年、中国结、唐装、汉服、中餐的民俗）来见证（从外显的方面）和体验（从内在的方面）的。我们已经处在这种状态：没有各种文字、图像所表述的以“中国”为依皈的民俗，中国对外人来说是不可知的；没有各种民俗活动的开展和参与，中国人无以感知自己是“中国人”，也无以想象另外多少亿的人是自己的同类。可见，“中国民俗”对于我们的共同体的存在来说已经重新具有了本体论的意义。

于是，什么是“中国民俗”就成为一个重要的知识问题。只要“中国”被作为一个整体而想象，“中国人”被作为一个民族共同体而认知，“中国民俗”就必然被先验地设定。对于中国民俗学界的知识生产来说，通过经验材料，具体而系统地表述“中国民俗”这个概念，既是顺应我们这个时代知识需要的学术工作，也是在文化上完成民族—国家（nation—state）建设的未竟之业的社会工程。同样意义的工作其实在多个方面都在展开，其中，陶立 璞主编的《中国民俗大系》、齐涛主编的《中国民俗通志》、钟敬文先生主编的《中国民俗史》都是很有分量的丛书。^[5—7]

中国是一个文明古国，在以万年计的历史里，我们的历代先人各自度过了多姿多彩的有意义的社会生活。在近代以来的国际关系格局中，所有“有意义的社会生活”的细节，都是要通过考古和历史学去发掘、发现的，它们一旦得到确认，就被作为中国的特性的见证。但是，中国的特性在整体上是应该由民俗生活来体现的。与这个民族千秋万代的生活相伴相随的民俗既是源远流长的，也是与时俱进的。对民族共同体传统的生活来说，民俗与所有成员如影随形，民俗生活是一个自然习得的过程，一种自发传承的过程。

一个民族要达到对民俗的自觉阶段，通常是比较晚的事。对民俗的自觉可以区分为三个层次或水平。第一个层次是关注民俗，搜集并记录民俗，其结果是积累关于民俗事象的资料。第二个层次是为了实际目的（例如经邦治国，移风易俗）而评论、取舍民俗，其结果是形成对民俗的评价和议论，形成尚未系统化的理论观点。第三个层次是民俗理论的系统化，也就是民俗学的学科建设。前两个水平在汉代以后的历朝历代不断得到发扬光大，但是，直到现代才发展到第三个

层次。

中国人很早就达到了对民俗的自觉。早在《诗经》成书的周代，采风问俗已经成为政治制度和文化制度，后来的知识分子相沿成习，积累了大量的民俗资料。早在《周礼》的时代（成书于先秦，流行于汉代），中国的上层人物就已懂得对民俗进行加工利用，“一部《周礼》，与其说是周代的礼制礼法，不如说是周代民俗的礼制化和官制化”^[8]。成书于西汉但主要取材于先秦的《礼记》和《周礼》一样，主要是对礼（俗的高级形式）的整理，同时也论及俗产生的原因、俗与意识形态（如礼、政、教）的关系。例如，《礼记》有一段是这样说的：“凡居民材（材性），必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制。民生其间者异俗：刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。”^[9]到东汉王充著《论衡》、应劭撰《风俗通义》的时候，学者们对民俗事象的评论、对民俗规律的探讨不再是一鳞半爪，而已发展到专文专著了。

尽管中国人对民俗的自觉在古代已经达到了一定的高度，但是把民俗作为专门的人文社会科学的对象却是现代才可能出现的。中国民俗学是“五四”新文化运动时期诞生的。民俗学在国际上通用的学名是“folklore”，由英国学者汤姆斯（William John Thoms，1803—1885）于1846年提出。^[10]^[10]中国民俗学在1918年北京大学发起的歌谣征集活动中揭开序幕，并于20年代以北京大学的《歌谣》周刊和中山大学的《民俗》周刊为主要阵地发展起来。在20年代，中国有了专门的民俗学刊物，有了一群热心于民俗调查、民俗研究的学术队伍，并且在一些大学里开设了民俗学课程。民俗研究在中国发展成为一门学科，中国的民俗自觉达到了它的第三个层次。中国民俗学此后70多年的学术积累，一方面为我们系统地描述中国民俗准备了丰富的资料，另一方面也为我们构筑描述的理论框架提供了可资借鉴的学科依据。

二、民俗的定义与属性

民俗学至今有近150年的历史，当初汤姆斯把民俗定义为“人民的知识”，此后，由于各个国家的文化学术背景不同，由于学者们看待民俗

的角度和观点不同，民俗一直没有一个公认的定义。从我们所了解的资料来看，民俗的定义不下100种，仅美国学术界有代表性的定义就有24种。^[11]我们分析这些定义的差异之处，一是对“民”（folk）的看法不同，二是对“俗”（lore）的界定不同。

谁是民俗的主体？也就是说，谁是民俗之“民”？对于这个问题，不同时期的民俗学家有不同的回答。19世纪的民俗学家有两种代表性的观点，一种认为“民”实质上是指古人，一种认为“民”是农民。^[12]相比之下，20世纪的学者对民俗之“民”的认识要深入得多、全面得多。美国学者萨姆纳（William Graham Sumner，1840—1910）在1906年出版的《民俗》（*Folkways*）一书中阐明，原始人、古人创造民俗，现代人继承古俗也创造新民俗。他认为，有社会生活就有充分的民俗存在，“社会生活包括创造民俗并运用它们”；民俗不是产生在人类早期，而是产生在社会的各个时期，只要人们以群体的方式存在，“人们结成群体处在一定生活条件之中，他们具有在那种生活条件下显然相似的需要，其需要与其条件的关系构成属于饥饿、爱欲、虚荣和恐惧的利益，若干人同时满足利益的努力造成了群众现象，群众现象经过谐调、反复而达到广泛的一致，这就形成了民俗。”^[10]^[10]^[187, 189, 192]既然任何时代的人都需要民俗，都继承并改造前人的民俗以至创造新民俗，那么，民俗之“民”绝不限于古人，也绝不限于农民，而是指任何时代的人。在扩大民俗之“民”的范围的问题上，美国当代极有影响的阿兰·邓迪斯（Alan Dundes）教授比他的前辈更进一步。他说：“‘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结成的群体必须有一些它确认为属于自己的传统。”^[13]这种观点比较便于同时认知作为文化模式的“俗”与作为社会群体的“民”。

自从20世纪初民俗学进入中国学术界以来，中国学者对民俗之“民”的认识也经历了一个结合中国民俗的实际状况不断深入的过程。愈之在1921年提出，“民”指民族全体，一是因为folklore研究的对象是民族全体创造的，并且流

行在全民族之中；二是因为它们表现了民族共通的思想和感情。北京大学于1922年创办《歌谣》周刊，该刊的“发刊词”认为“民”指国民。两者都认为中国民俗的主体是中国人，既没有限定阶级、城乡，也没有限定时代。中山大学于1927年创办《民间文艺》，并于1928年改为《民俗》周刊，该刊的“发刊词”确认“民”指平民，即相对于皇帝、士大夫、僧道的农夫、工匠、商贩、兵卒、妇女、游侠、优伶、娼妓、仆婢、堕民、罪犯、小孩等民众。^{[10] 31—33, 35—38}从70年代末以来，中国民俗学界对民俗之“民”的认识又有了新的发展。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。”^{[11] 383}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。

总而言之，中外民俗学界对民俗之“民”的界定都经历了多种变化。过去有人把“民”看做野蛮人、古人、乡民、劳动人民、平民，现在依然有人持类似的看法，但是，现在比较全面的观点是把“民”定义为任何社会、任何群体的人，即各种家庭成员、乡村成员、社团成员、市镇成员、民族成员等，因此，民俗学家调查研究的对象可以是家和家族、村镇、团体、民族或国家。我们在这里就是以民族—国家为叙述主体来描述民俗的，各种次级社会单位的民俗都是由于自动地视为“中国民俗”的代表性事例才被罗列进来的。

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”。

在民俗学史上，形形色色关于民俗之“俗”

的定义大致可以概括为三类观点。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，^{[10] 46—49}到1871年泰勒出版《原始文化》时，它们被直接称为“遗留物”(survivals)。第二种观点可以称之为口头文艺说。持这种观点主要是人类学家，美国加州大学人类学系教授威廉·巴斯寇姆(Willian Bascom)的解说很有代表性。他在1953年发表的《民俗学和人类学》^[14]一文中说，民俗学属于文化人类学的一个分支，而文化人类学研究当今各民族的风俗、传统和制度，“对人类学家来说，民俗是文化的一部分，但不等于整个文化。它包括神话、传说、故事、谚语、谜语、叙事歌谣和其他歌曲的歌词，以及其他次要的形式，却不包括民间艺术、民间舞蹈、民间音乐、民间服饰、民间医疗、民间风俗、民间信仰”。在这种情况下，一些国家或学科的学者不使用“民俗”，而是使用“口头文学”、“民间文学”、“人民口头创作”等术语，后来它们都发展成专门的学科。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，G. L. Gomme)说，“民俗学可以说作包含人民一切‘文化’的学问”^[15]。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”^[16]。美国民俗学家多尔逊在1973年的一篇长文里把民俗之“俗”界定为可以用“民间文化”、“口头文化”、“传统文化”、“非官方文化”等范畴来表达的对象。^{[16] 33—37}

上述三种观点都对中国民俗学界产生过影响，不过，现在占主导地位的观点是民间文化说。顾颉刚最初用“民众文化”指称民俗，它包括三个方面：“1. 风俗方面(如衣服，食物，建筑，婚嫁，丧葬，时令的礼节……)，2. 宗教方面(如神道，庙宇，巫祝，星相，香会，赛会……)，3. 文艺方面(如戏剧，歌曲，歌谣，谜语，故事，谚语，谐语……)。”^[17]钟敬文在30年代则采用“民间文化”，并于80年代对这种用法重新加以认定。^[18]显而易见，中国民俗学界现在通行用“民间文化”指民俗之“俗”，主要原因是民俗学的对象比“俗”的本意(即风俗习

惯) 广泛得多。

那么, 究竟是什么民俗? 上述各种观点从不同的侧面为我们全面认识民俗的性质提供了丰富的智慧, 但是它们本身各有自己的针对性, 并不是能够自动地、合理地用在我们的研究对象上的答案。我们今天关于民俗的知识生产针对的是这样的语境: 中国人的日常生活在近代以来经历了不断被冲击的伤痛, 当下的民族—国家的文化建设又需要发掘日常生活的文化作为集体情感的表征。就一般性观念来说, 民俗是各种群体的基本的文化构成。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。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。我们曾经流行把“民”认定为“农民”(或以农民为主的群体), 这在把民俗界定为被破除的“四旧”的时代拿农民说事是有用的, 但是, 在当前需要把集中表现在农村但具有全民认同趋势的传统生活文化(最典型的如节日民俗)作为国家的公共文化, 这种界定就狭隘了。^[19] “民”就是社会的人, 群体的人; 在我们的论题里则是“中国人”或者中国人的代表者。

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, 在学理上有其合理性。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联, 因为它们在实际生活中是共时的、一体的, 是同一社会生活的方方面面。这样我们才有同一历史时期的民俗总体的意识, 才有民俗志的共时结构的基础。

民俗的根本属性是模式化、类型性, 并由此派生出一系列其他属性。日常生活被抽象为“模式”、“类型”, 才被认知为民俗, 这说明民俗是一个文化范畴。模式化的必定不是个别的, 自然是一定范围内共同的, 这就是民俗的集体性: 民俗是群体共同创造或接受并共同遵循的。模式化的必定不是随意的、临时的、即兴的, 而通常是可以跨越时空的, 这就是民俗具有传承性、广泛性、稳定性的前提: 一次活动在此时此地发生, 其活动方式如果不被另外的人再次付诸实施, 它就不是民俗; 只有活动方式超越了情境, 成为多人多次同样实施的内容, 它才可能是人人相传、代代相传的民俗。另一方面, 民俗又具有变异性。民俗是生活文化, 而不是典籍文化, 它没有一个文本权威, 主要靠耳濡目染、言传身教的途径在人际和代际之间传承, 即使在基本相同的条件下, 它也不可能毫发不损地被重复。在千变万化的生活情境中, 活动主体必定要进行适当的调适, 民俗也就随即发生变化。这种差异表现为个人的, 也表现为群体的, 包括职业群体的、地区群体的、阶级群体的, 这就出现了民俗的行业性、地区性、阶级性。如果把时间因素突出一下, 一代人或一个时代对以前的民俗都会有所继承, 有所改变, 有所创新。这种时段之间的变化就是民俗的时代性。

三、民俗的范围与分类

确定民俗的范围与分类, 是为了建立认识民俗、描述民俗的理论框架。关于民俗的范围与分类, 不同的民俗学家由于不同的学术背景和特定的课题需要, 都有自己的一套说法。自然状态的民俗丰富多彩, 千头万绪。学者们要描述它们, 就不得不尝试各种工作方案, 提纲挈领地把握它们。

20世纪上半叶对后来影响较大的分类有下列两种。一种是纲目的式, 按照逻辑以大纲统属细目; 一种是平列式的, 按照材料的分量定类, 不管类与类之间是否具有逻辑上的并列关系。英国的班恩女士(C. S. Burne)在《民俗学手册》中大致是把民俗按精神领域、行为领域、语言领域划分为三大类。^[20] 法国的山狄夫在《民俗学概论》中提出了另一个三分法:

1. 物质生活: ① 经济之物质 (如

食料、衣饰、居屋、运输方法等), ②生存之方法(如乡村生活、城市生活等), ③盈利与财富(如劳力之生产、器具、不动产);

2. 精神生活: ①方言, ②民间学识与运用, ③民间智慧, ④艺术, ⑤神秘(如民间法术、民间宗教);

3. 社会生活: ①家族, ②社团, ③特别组合(如经济组合、政治组合、运动组合、宗教组合等)。^{[15] 188}

这两个分类是纲目式的, 便于突出民俗事象之间的逻辑联系和民俗分类框架的系统性。另一种分类是平列式的, 如瑞士的霍夫曼-克莱耶(Hoffmann-Krayer)在《民俗学文献录》中把民俗分为十八类: 1. 乡村; 2. 建筑物(房屋、礼拜堂及其他); 3. 用具; 4. 象征物(如福禄寿象征及其他); 5. 技艺与一般艺术(如染织、雕刻等); 6. 人民心理现象; 7. 惯习及其原物(如首饰等); 8. 饮料及食物; 9. 惯性(如仪式过程、会社、游戏等); 10. 民众法律; 11. 信仰(如宗教、神话、崇拜等); 12. 家庭医药; 13. 民间诗歌(如民歌、叙事诗等); 14. 民间故事(幻想故事、笑话、传说等); 15. 民间戏剧; 16. 历法历书等; 17. 民间语言(如谜语、谚语、俗语等); 18. 名号(如地名、人名、神名、动植物名等)。^[21]

中国民俗学界现在对这两种分类方法都有人采用。乌丙安教授在《中国民俗学》中把民俗分为四大类: 经济的民俗, 社会的民俗, 信仰的民俗, 游艺的民俗。陶立璠教授在《民俗学概论》中则分为这样四类: 物质民俗, 社会民俗, 口承语言民俗, 精神民俗。张紫晨教授在《中国民俗与民俗学》中采用平列式方法把中国民俗分为十类: 1. 巫术民俗; 2. 信仰民俗; 3. 服饰、饮食、居住之民俗; 4. 建筑民俗; 5. 制度民俗; 6. 生产民俗; 7. 岁时节令民俗; 8. 人生仪礼民俗; 9. 商业贸易民俗; 10. 文艺游艺民俗。当代各种地方志性质的民俗志的分类方法有纲目式的, 也有平列式的, 前者如浙江省民俗学会所编《浙江风俗简志》(浙江人民出版社1986年版)、戴景琥主编《义马民俗志》(中州古籍出版社1991年版), 后者如刘兆元所撰《海州民俗志》(江苏文艺出版社1991年版)。

我们倾向采用纲目式分类方法, 以便呈现民

俗事象的逻辑关系。划分民俗的范围和类别的原则总是与民俗的定义联系在一起的, 既然我们把民俗定义为群体内模式化的生活文化, 那么, 我们就以民俗事象所归属的生活形态为依据来进行逻辑划分, 于是, 我们得到三大类八小类的民俗:

1. 物质生活民俗:

①生产民俗(农业、渔业、采掘、捕猎、养殖等物质资料的初级生产方面)。

②工商业民俗(手工业、服务业和商贸诸业等物质资料的加工、交易与服务方面)。

③生活民俗(衣食住行等物质消费方面)。

2. 社会生活民俗:

④社会组织民俗(家族、村落、社区、社团等组织方面)。

⑤岁时节日民俗(节期与活动所代表的时间框架)。

⑥人生礼俗(诞生、生日、成年、婚姻、丧葬等人生历程方面)。

3. 精神生活民俗:

⑦游艺民俗(游戏、竞技、社火等娱乐方面)。

⑧民俗观念(诸神崇拜、传说、故事、谚语等所代表的民间精神世界)。

这一分类的优点是结构的简明与平衡。但是这个分类没有把民间文学作为专章, 甚至没有怎么写民间音乐、民间舞蹈。中国民间文艺的各个体裁都有非常丰富的作品, 神话、史诗、传说、故事、歌谣、叙事诗、戏剧、谚语都已经是专门的研究科目, 民间抒情和仪式活动的音乐与舞蹈也正在形成知识积累的领域。现在的民俗志结构安排固然是由民俗学与民间文艺学的学科分工所决定的, 但是单个作者个人是难以妥善包容这些内容的。

四、对象、资料与方法

我们撰写中国民俗志的主旨是以比较翔实的资料系统地见证“中国民俗”这个概念的基本构成因素及其大致的发展来历。因此, 书的写作是“志”与“史”的混合而以“志”为主干。

“志”的部分是描述“中国民俗”的构成因素的细节。因为要在生活文化的意义上完整地呈

现“中国民俗”，我们就把最能够集中代表中国民俗的繁富内容的“近世”作为描述的主要对象。中国民俗学的近世是指传统社会转变为现代社会的过渡时期，在这个时期，传统的民俗依然可见繁富的面貌，由于处在时代的剧变之中而得到知识界的关注，并成为被自觉记录的对象，结果就留下了远较以前丰富的资料。加上在此前后人文社会科学的专业实践在中国开展起来，开始有专业人士进行符合学术规范的实地调查，使我们有可资利用的可信性高的资料。

我需要特别强调，民俗学及其相关的现代人文社会科学如人类学、民族学、社会学等在中国的诞生和发展从四个方面为我们尝试选择以“近世”为焦点呈现有历史感的“中国民俗”提供了大前提。

第一，中国在近世应对民族危机的总体战略是建设现代民族国家，在推行这个战略的历程中，“中国民俗”的概念通过知识界提出来并不断地被充实起来，成为民族的文化自觉、文化认同的一个核心部分。20世纪之初张亮采的《中国风俗史》（宣统二年完成）、胡朴安的《中华全国风俗志》（1922年完成），都可以放在这个历史格局来看待。

第二，新文化运动以来中国民俗学界数十年的理论探索使我们得以建立一个理论框架，进而使对于中国民俗的描述具有了自己的理论背景，因此我们才能得出上述对民俗的界定和分类，从而使“中国民俗”这个概念的具体内容具备了可以依托的结构或骨架。

第三，民俗学家和热心人在20世纪所从事的大量田野工作为我们积累了丰富的资料，其丰富性既是对全国各地而言的，也是对民俗的各门类而言的。北京大学从1918年开始的歌谣运动和中山大学1927年创刊的《民俗》周刊南北呼应，形成了全国性的民俗调查、研究、出版热潮，实地调查资料和民俗历史文献开始大量面世，顾颉刚以孟姜女故事研究为代表的历史民俗研究、闻一多的神话与节日研究为民俗学树立了学术典范。民俗学在“文化大革命”后重新恢复起来，并在80—90年代再次出现了民俗调查、研究、出版的热潮。这些都成为我们最主要的资料来源。

第四，人类学、民族学、社会学对中国社

会，尤其是乡土社会的调查研究为我们从整体上看待民俗，并把民俗置于社会生活系统提供了理论、方法和个案。早在20—30年代，这个学术圈子里就树立了一北一南两个系统地调查研究民间生活的典范，一个是李景汉的《定县社会概况调查》（对民间信仰、乡村娱乐等的调查特别有价值），一个是费孝通的《江村经济——中国农民的生活》（关于家族、民间生活、灶神的材料有很高的民俗学价值）。此类重要的成果后来还有费孝通的《禄村农田》（我们对有关劳动习俗、互助习俗尤其感兴趣）、张之毅的《易村手工业》（有关渡船、集市、手工业的习俗颇为可贵）等著作。^[21—25]此类著作既为我们提供了活生生的民俗资料，它们从社会文化整体看待民俗的学术观念也足资我们借鉴。

我们的工作既有上述大前提，也有众多的地方性的民俗著作为我们提供了可信的经验资料。“中国民俗”是要被各个地方的民俗所充实起来的，因为从经验观察的角度来看，有的只是具体地方的民俗，在传统时代，我们并没有多少机会“目睹”中国这个巨大空间的民俗活动。^①所谓“中国民俗”，在学理上只能间接达到。记录单项民俗的专书古已有之，如《诗经》、《荆楚岁时记》，历代史志、方志和笔记采录民俗，从资料对于“志”的实用上看，可惜都过于简略。系统记录、整理、构造民俗文本的著作只可能出现在民俗学的理论产生之后的现当代，它们构成有地方背景的社区民俗志。从这些年的成果来看，有别于民族国家民俗志的社区民俗志大致又可以分为两类，一类是小社区民俗志，作者能够跑遍社区（最典型的是村庄），与社区中的大多数人交往，如《红山峪村民俗志》^[26]；一类是较大的行政区域民俗志，研究者只能选择部分地点做实地调查，但是，民俗学者在探索一些更加有效的方法来撰写有整体感的民俗志文本，其中，刘铁梁提出以标志性民俗统领民俗志的书写，对于推进学界在具体地点的调查资料基础上撰写多种社区

^① 只有到当代，中国人对于“中国民俗”的集体体验才构成一种常见的现象。当代电视、网络媒体的普及与国家有意识地利用传统节庆活动或者在成为国家媒体事件的活动中对民俗性的仪式的利用，都能够让全体国民目睹、参与、体验特定的民俗。

层次的民俗志的可行性作出了贡献。^[27]这些民俗志不是单项民俗事项采风的成果，而是个人实地综合田野作业的成果，对我们建立民俗志的整体意识具有方法论的价值，其具体的描述资料当然也很好使用。

“史”的定位首先是着眼于“近世”民俗的书写。近世民俗在本质上是一个历史范畴，不过，我们的书写不是按照历史学的学科规范写出各种民俗绵延5000年的生命，而是利用民俗学提供的对于文化模式的敏感写民俗的发生与演化。我们的主要目标是通过“志”与“简史”的结合，写出中国民俗集大成的“近世相”。

我们主要着墨的是已经成为历史的汉族近世民间生活文化。我们没有能够写出作为民间生活文化的民俗整体在中国全部的历史中的演变，而是以近世为焦点，这是由学理的要求和资料的限制所决定的。其一，从学理上说：民俗是群体基本的生活文化，从生活的角度说，系统的民俗总是相对于同质性较强的特定时期而言的，肯定有千年相传的民俗事象，但是没有千年一贯的民俗生活或民俗整体。也就是说，如果我们假设所描述的各项民俗是一个整体，那么，它们必须大致都是某个特定时期的民俗。这样的民俗概念只有落实在近世，才有基本的资料可用。其二，从资料上看：全面、细致的民俗调查是现当代才出现的，这些调查的对象就是近世的民俗生活。现代的民俗调查所面对的就是清末和民国时期的实际生活。当代的许多民俗调查大致也是如此，它们或者是记录近些年恢复的近世民俗，或者是记录老人对近世民俗的回忆。因此，学理的要求和资料的限制使我们不得不把描述对象选定为近世民俗。

“史”的写法具体地体现在民俗模式及其要素的来源和演变上，由此达到“近世相”的历史感。我们在写一种民俗的时候，努力以近世的例子概括它的组成要素和这些要素所形成的结构，然后介绍它们的不同地方的变体或者异文，在有条件的时候，追溯它们的历史渊源和在不同历史时期的变化。例如，在写岁时节日民俗的章节里，我们先综述岁时节日的总体框架的历史演变，再分别叙述重要节日的具体习俗在不同时代的增益或者蜕变，而对这些细节的选择是以近世节日文化的面貌为参照和取舍作依据的。

参考文献：

- [1] 钟敬文. 新的驿程 [M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987.
- [2] 方李莉. 文化生态失衡问题的提出 [J]. 北京: 北京大学学报, 2001 (3).
- [3] 费孝通. 人文资源在西部大开发中的作用和意义 [J]. 文艺研究, 2001 (2).
- [4] 高丙中. 作为公共文化的非物质文化遗产 [J]. 文艺研究, 2008 (2).
- [5] 陶立璠. 中国民俗大系 [M]. 兰州: 甘肃人民出版社, 2007.
- [6] 齐涛. 中国民俗通志 [M]. 济南: 山东教育出版社, 2005.
- [7] 钟敬文. 中国民俗史 [M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- [8] 张紫晨. 中国民俗学史 [M]. 长春: 吉林文史出版社, 1993: 37.
- [9] 王梦鸥. 礼记今注今译 [M]. 天津: 天津古籍出版社, 1987: 181.
- [10] 高丙中. 民俗文化与民俗生活 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1994: 10.
- [11] 张紫晨. 中外民俗学词典 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1991: 附录.
- [12] Richard M. Dorson. Peasant Customs and Savage Myths: Selection from the British Folklorists [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- [13] Alan Dundes. The Study of Folklore [M]. Englewood Cliffs, 1965: 2.
- [14] Journal of American Folklore [J]. vol. 66: 283—290.
- [15] 杨成志. 杨成志民俗学译述与研究 [M]. 北京: 高等教育出版社, 1989: 106.
- [16] Richard Dorson. Folklore in the Modern World [M] //Folklore and Fakelore. Harvard University Press, 1976: 33—73.
- [17] 顾颉刚. 圣贤文化与民众文化 [J]. 民俗周刊, 1928 (1).
- [18] 钟敬文. 话说民间文化 [M]. 北京: 人民日报出版社, 1990: 自序.
- [19] 高丙中. 日常生活的现代与后现代遭遇: 中国民俗学发展的机遇与路向 [J]. 民间文化论坛, 2006 (3).
- [20] C. S. Bume. The Handbook of Folklore [M]. British Folklore Society, 1914: 4—5.
- [21] 杨成志. 民俗学之内容与分类 [J]. 民俗, 1942 (4).
- [22] 李景汉. 定县社会概况调查 [R]. 中华平民教育促进会, 1933.
- [23] 费孝通. 江村经济——中国农民的生活 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1986.
- [24] 费孝通. 禄村农田 [M]. 重庆: 商务印书馆, 1943.
- [25] 张之毅. 易村手工业 [M]. 重庆: 商务印书馆, 1943.
- [26] 田传江. 红山峪村民俗志 [M]. 沈阳: 辽宁文化艺术音像出版社, 1999.
- [27] 刘铁梁. 中国民俗文化志·总序 [M] //中国民俗文化志·(北京·门头沟区卷). 北京: 中央编译出版社, 2006年.