

礼俗改造的学术实践

——20 世纪二三十年代中国民俗学家的礼俗调查

沈 洁

[摘 要] 本文叙述和分析 20 世纪 20、30 年代兴起的礼俗调查，通过对从事调查者人员构成、调查方法、调查目的等问题的类型分析，探讨现代改造在中国展开的复杂历程。当拯救愚昧贫弱的民众成为现代主义者眼中具有客观进步意义的象征事件，礼俗调查无疑也是服务于这一现代目标的：调查出于“了解”的本意，“了解”则源于改造的目标；然而，民俗学家的学术努力却让我们看到，“了解”之后的“理解”在极大程度上导致了初始改造目标的位移。由礼俗改造的学术实践所揭示出来的是一种更为宏阔的文化视野，以及历史、传统、现代在中国社会交融与矛盾的多重经验。

[关键词] 礼俗调查；现代改造；文化主义；反思现代性

自 20 世纪初年始，礼俗改造日益成为中国社会内部从政府到知识精英共同关注的论题。礼俗是一种“活着的传统”，它既存于当代，又绵延历史而来。因此，要改造这些存在于最大多数人群、并且承续于传统的生活方式以及思维习惯，就必须首先了解他们。礼俗调查应运而生。

本文所要叙述和分析的，即是 20 世纪 20、30 年代在中国社会兴起的礼俗调查。通过对从事调查者人员构成、调查方法、调查目的等问题的类型分析，我想探讨的是，当这些带着悲悯目光的改造者真正进入到中国民众的生活世界和精神世界，进入到这些包含着历史性的当下生活，他们是否会对此前所抱有的自明“正确”立场、乐观的“进步”观念产生怀疑？对于是否需要改造、如何改造产生新的态度和想法？对于历史、传统，以及现代、当下又将产生怎样的反思？

一 20、30 年代礼俗调查鸟瞰^①

^① 关于近现代中国礼俗调查的研究多零散地出现在研究中国现代民俗学兴起的专著中，诸如[美]洪长泰著，董晓萍译《到民间去：1918-1937 年的中国知识分子与民间文学运动》（上海文艺出版社 1993 年版）、王文宝的《中国民俗研究史》（黑龙江人民出版社 2003 年版）、苑利主编的《20 世纪民俗学经典·学术史》（社会科学文献出版社 2002 年版），以及赵世瑜《眼光向下的革命》（北京师范大学出版社 1999 年版），等等。这些论著对现代民俗学的学术渊源、构成，以及早期的学术成果等问题进行了专门研究，其中部分涉及到对礼俗调查的研究。另外，李章鹏的论文《现代社会调查在中国的兴起：1897~1937》（中国人民大学 2006 年博士学位论文，未刊稿），张侃、李建安的论文《在“边缘”思考“主流”——20 世纪 20-30 年代厦门大

20 世纪初年的礼俗调查有两次高潮，一次是 1925 至 1928 年间，为民俗学初创时期以学术目标为主的礼俗调查；另一次则为 1931 至 1935 年间，响应国民政府及乡村建设派改良习俗主张而进行的调查。此外，受社会学、人类学等现代学科体系影响，燕京大学社会学系、沪江大学社会学系等专门科研机构及其成员所从事的礼俗调查也一直活跃在 20、30 年代。以下，将依据这两次高潮分述 20 世纪初年礼俗调查的大略情形。

1918 年北京大学开展歌谣征集运动，可以视为中国现代民俗学的开端，到 1923 年北大国学门“风俗调查会”成立，以北京大学为核心的民俗研究者已经将对大众生活的研究从文艺扩展到礼制、风俗、器物等多个方面。在风俗调查会所公布的启事上，将调查风俗的种类分为环境、思想、习惯三大类，包括地名、人口、职业、气候、地理、出产、经济状况、生活情度、交通、民族、地方特殊组织、家畜、语言、歌谣、故事与童话、戏剧、语言与俗语、小说、宗教和信仰、教育、美感、普通观念与判断、衣、食、住、婚姻、丧礼、坟墓、祭礼、家礼、客礼、公共集会的习惯、游神和赛会、娶妾和纳婢、守节、养子、再醮、修饰、争斗和诉讼、嫖、赌、盗、娼、男女社交、清洁或肮脏、年节习俗和商人讨帐、勤惰、玩耍、杂技、乞丐、货场、奴仆的情状、慈善事业、遗弃子女等 54 项。^①北大歌谣研究会及风俗调查会在近十年间，取得了许多成果，除《歌谣周刊》和《研究所国学门周刊》上发表的材料及讨论外，还有几项成规模的风俗调查。比如，1925 年，受北大风俗调查会的派遣，顾颉刚、容肇祖、容庚、孙伏园、庄严等人组织了对京郊妙峰山进香庙会的调查，成员们写就一组调研文章，发表在《晨报·副刊》，后由顾颉刚编成《妙峰山》一书，作为有组织、有计划、有成果调研尝试的开始。此外还有对东岳庙、白云观及财神殿进香风俗的调查。顾颉刚作《北京东岳庙和苏州东岳庙的司官的比较》和庐泰曾作《泰安高里山神祠的七十五司和北京东岳庙的七十二司》先后发表。^②

此后，1926 年顾颉刚与容肇祖、林幽、孙伏园在厦门发起组织了“厦门大学风俗调查

学史学研究趋向探析》（《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2005 年第 5 期），吴建雍的论文《民国初期北京的社会调查》（《北京社会科学》2000 年第 1 期）等也部分地展开了对民国年间礼俗调查的研究。本文的论述，除了吸取以上学者的研究成果，另行展开的是对此期礼俗调查的系统论述，全局、个案，以及类型分析。

^① 容肇祖：《北大歌谣会及风俗调查会的经过》，苑利主编《20 世纪民俗学经典·学术史》，第 283-286 年。

^② 顾颉刚：《北京东岳庙和苏州东岳庙的司官的比较》，《京报副刊》1926 年 1 月 29 日；庐泰曾：《泰安高里山神祠的七十五司和北京东岳庙的七十二司》，《北京大学研究所国学门周刊》第 2 卷第 19 期，1926 年 7 月 14 日，第 148-153 页。

会”；1927年，顾颉刚、容肇祖、钟敬文、杨成志、董作宾等人又在中山大学发起成立民俗学会，并创办了《国立中山大学语言历史研究所周刊》、《民俗》周刊。1929年，钱南扬、钟敬文以“浙江大学文理学院民俗周刊社”名义，在杭州《民国日报》编《民俗周刊》；同年，谢云声在厦门《思想日报》编《民俗周刊》。1930年，魏应麟、江鼎伊在福州组织中山大学民俗学会福州分会；江绍原、钟敬文、姜子匡组织成立了杭州民俗学会，并于次年创办了《民间月刊》。中大《民俗》周刊、杭州的《民间月刊》以及《北平晨报》副刊《社会研究》成为这一时期民俗学家发表礼俗调查成果的主要阵地。^①

作为一种学术实践，民俗学家意图排除一切未经反思的自然态度或命题，希望把握住意识与对象之间的本原关系，而不是如通常的社会改革家那样将判断的前提自我取消或者存而不论。1928年在国立中山大学民俗周刊的发刊词上，曾总结过学者从事民俗研究的各项意义，作者认为民俗学研究可以分为三派：为研究文艺而研究民俗学的、为教育的，以及为社会的。在这三派中，单因为研究文艺的目的去研究民俗，不是民俗学的幸福：“我们中国的社会，混乱到这么田地，民众的头脑，固执到如此不可转移，怪不得军事不能快快结束，政治不能上轨道，社会经济一日穷蹙一日。难道天天高唱文学，就可以了局吗？因此我以为第二三种的目的，是我们后起研究民俗的人不可不留意的。”^②在这些怀着社会责任感的学人看来，礼俗调查构成了一种融合，可以使学术实践同时具备知识的以及现实的双重意义。通过对论述主体进行经验性的理智描述和澄清，不仅为改造礼俗的社会运动提供学术支持，也部分地为其实质展开消除了疑虑与阻碍。所以说，礼俗研究既是一项学术义务，也担负了为社会改革提供合法性依据和参考、帮助的职责；并且，这后一种目的在学者看来往往要重于

^① 其中，姜子匡所编的国立北京大学中国民俗学会民俗学丛书已由台北东方文化书局于1971年影印出版；中山大学语言历史研究所的民俗学丛书亦于2004年重新编辑出版（叶春生主编《典藏民俗学丛书》，黑龙江人民出版社2004年版）；《民间月刊》中有关礼俗调查的篇目主要包括：姜子匡：《东岳庙的七十二延寿司》（第1期）、施楚卿：《浙江金华的典妻》（第1期）、叶德均：《淮安的放风筝》（第1期）、叶德均：《淮安的杂俗》（第5期）、叶德均：《淮安的风俗志》（第6期）、章尚鑫：《阜宁的求雨》（第7期）、顾廷龙：《妙峰山进香调查》（第8期、第10、11合期）、李其盛：《义乌阎王诞辰的迎会》（第9期）、杨志渔：《贵州的婚俗》（第10、11合期）、张之金：《湖州的拜饕》（第10、11合期）、姜伯容：《滇东的跳神》（第10、11合期）、曹松叶：《金华的蜡烛夜与迎蜡烛》（第10、11合期）、柳固：《贵州的招灵》（第10、11合期）、吴惠民：《衢县的祭窑》（第10、11合期）、仲秋辰：《杭县的婚俗》（第10、11合期）；《北平晨报·社会研究》中有关于礼俗调查的篇目包括：《礼俗调查的尝试》（第40、41、43、46、47、48、49、50期）、王月香：《鲁北婚姻风俗》（第23期）、素琴：《莱无的丧葬风俗》（第32、34期）、杨翰卿：《河北宁晋县的婚嫁风俗》（第67、68、70期）、吴辰仲：《浙江中部“招夫养子”与“租妻”“典妻”的婚俗》（第68期）、冰心：《灵百庙之行》（第71期）、李鲁人：《山东长山县农民祈雨的风俗》（第77期）、黄华节：《德庆悦城龙母庙的考察》（第84、86、88、89、90、91期）、陈礼颂：《广东潮州的观神》（第100期）、黄华节：《定县巫婆的降神舞》（第105期）。

^② 国立中大民俗周刊：《本刊今后的话》，转引自杨睿聪：《潮州的习俗》，支那印社1930年版，第130页。

前者。

与民俗学家同时展开民众生活调查与研究的还有燕京大学社会学系等学术机构中的社会学家群体。自1905年圣约翰大学开设社会学课程以来，先后有沪江大学（1913）、厦门大学（1921）、燕京大学（1922）等学校设立社会学系。^①在中国早期社会学发展的历程中，不同流派的学者都对社区研究、民族志的书写方式进行了探索。其中，对大众习俗的调查分析即是十分重要的组成部分。比如，燕京大学社会学系的学士、硕士毕业论文中，即有杨肖彭：《北平梨园行之研究》（1933）、陆懿薇：《福州年节风俗的研究》（1934）、邱雪裘：《一个村落社区的产育礼俗的研究》（1935）、周恩慈：《北平婚姻礼俗》（1940）、王纯厚：《北平儿童生活礼俗》（1940）、权国英：《北平年节风俗》（1940）、陈封雄：《一个村庄之死亡礼俗》（1940）、孙咸方：《中国各地闹新房礼俗》（1940）、陈永龄：《平郊村的庙宇宗教》（1941）、李慰祖：《四大门》（1941）郭兴业：《北平妇女生活的禁忌礼俗》（1941）、陵怀响：《理蕃羌戎的宗教》（1944）、陶增繁：《杂古脑的啦嘛寺院》（1946）等多篇专门的礼俗调查。除此之外，许多社区研究中也包含着礼俗调查的内容，比如李景汉组织下进行的著名的定县调查，在随后成书的《定县社会调查》中即有专门的礼俗研究。燕大社会学系的毕业论文中也有陈焕锦：《进让村调查》（1927）、万树庸：《黄土北店村的研究》（1932）、蒋旨昂：《卢家村》（1934）、李有义：《山西徐沟县农村社会组织》（1936）等篇中包括了礼俗研究的专章。

相比于民俗学家以描述为主的研究方式，社会学家从事的礼俗调查大多采用了英美社会学、人类学社区研究的理论与方法，更体现出“深描”与结构分析的理论色彩。通过对一个城镇或村庄的实地调查，系统全面地描述该地区的礼俗风貌，在此基础上展开对特定区域、特定人群文化传统与社会现实的分析。社会学家吴文藻在为费孝通《花篮瑶社会组织》一书所写的导言中即指出，社会生活的各方面都是密切地相互关联而形成的一个整体，因此要重视各部分间的连锁关系，以及部分与整体间所有的有机关系或交感过程。在一个社区的内部，除了经济生活和技术制度之外，社会学家还应当考察和关心民风、礼俗、典章、制度以及民众的精神和理想，尤其在研究风俗或信仰的功能时，“必须把社区看作一个统一的体系，然后来决定它在这整个社会生活中所占的地位。”^②也就是说，考察民俗、信仰，必须要将这些文化现象还原到其原生的社会环境中，深入实际，才能真正有所收获。这不但是基于学术

^① 参见李章鹏的论文《现代社会调查在中国的兴起：1897~1937》，中国人民大学2006年博士学位论文，未刊稿。

^② 吴文藻：《花篮瑶社会组织·导言》，广西省政府1936年版。

研究而提的要求，也在相当程度上顾及了礼俗改造的现实意义。同民俗学家一样，社会学家普遍相信，如果不去真正了解习俗生长的社会环境、与民众生存境遇的关系，则礼俗改造不啻为横暴权力的产物，丝毫不会对启蒙大众、社会进步有所助益。社会、文化、习俗的糅和与混融，在这一整体论的主导下，那一时代的民俗学家、社会学家及其追随者进行了许多针对大众礼俗的学术调查活动。

在学术群体大量开展礼俗调查之际，国民政府也开始积极加入到这一运动中。20世纪30年代前后，由国民政府内政部发起，全国各省、市、县开展了一次广泛的风俗调查与陋俗改良活动，内容包括：发布《风俗调查纲要》调查各地生活状况、社会习尚、婚嫁情形和丧葬情形；调查淫祠邪祀，颁布神祠存废标准；调查办理禁止男子蓄辫、妇女缠足以及废除卜筮星相巫覡堪舆情形；推行服制条例，取缔奇装异服；取缔经营迷信用品业；禁止蓄奴养婢；废除旧历，普用国历等等。这次活动是为配合当时刚取得全国政权、推行“训政”的国民党进行社会整合、加强社会控制而进行的。

礼俗改造被国民政府视为训政计划的重要组成部分，在其大力推动下，当然同样是出于澄清风俗、重建文明习尚的目标，30年代民俗学家、社会学家以及乡村建设者们又掀起了新一轮的礼俗调查高潮。列举几份重要的调查成果：杨睿聪编《潮州的习俗》（1930）、天纯著《内蒙黄教调查记》（1930）、山东首立民众教育馆出版的《山东庙会调查集》（1933）、山东省立民众教育馆编辑股编辑的《山东民间娱乐调查》（1933）、郑合成著《淮阳太昊陵庙会概况》（1933）、张育曾、刘敬之编辑《山东政俗视察记》（1934）、黄寿祺著《闽东风俗记》（1934）、中国国民党陆军第十八师特别党部调制《丰都社会调查》（1935）、卫惠林著《鄂都宗教习俗调查》（1935）、吴文藻著《蒙古包》（1935）、雷洁琼著《平绥沿线之天主教会》（1935）、林用中、章松寿著《老东岳庙会调查》（1936）、王宜昌著《北平庙会调查报告》（1937）、沈敏著《潮安年节风俗谈》（1937）、丞庠著《四月会调查》（1937）、京滇公路週览会贵州分会宣传部编《贵州民俗概况》（1937）、江雪著《昆明市信仰调查》（1940）。^①这

^① 杨睿聪编《潮州的习俗》，支那印社1930年版；天纯著，秦冰台、梁步蟾校《内蒙黄教调查记》，南京大功德坊德昌印书馆1930年版；山东省立民众教育馆编《山东庙会调查集》，山东省立民众教育馆1933年版；山东省立民众教育馆编辑股总辑《山东民间娱乐调查第一集·儿童游戏》，山东省立民众教育馆1933年版；郑合成：《淮阳太昊陵庙会概况》，开封新时代印刷局1933年版；张育曾、刘敬之编辑《山东政俗视察记》，山东印刷局1934年版；黄寿祺：《闽东风俗记》，1934年抄本；中国国民党陆军第十八师特别党部调制《丰都社会调查》，1935年油印本；卫惠林：《鄂都宗教习俗调查》，四川乡村建设学院研究实验部1935年版；吴文藻：《蒙古包》，平绥铁路管理局，1935年；雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，平绥铁路管理局，1935年；林用中、章松寿：《老东岳庙会调查》，浙江省立民众教育实验学校1936年版；王宜昌：《北平庙会调查报告（侧重其经济方面）》，北平民国学院1937年版；沈敏：《潮安年节风俗谈》，潮州新轮印务局1937

些调查中，既有政府部门主导完成的，也有在政府的资助或组织下由学者参与所做，亦有学术群体独立调研完成的。内容涉及宗教、信仰、婚丧、孕育、节令、经济、衣食、居处、器物、游戏等等诸多方面。

这一时期的礼俗调查，较之于 20 年代以民俗学家为主体的调查，更多体现出习俗改良的实践性意图。诸如，郑合成《安国县药市调查》即称：“我们一考查安国药会，便可知有许多中古的手续习惯，极应设法改良。我们拿安国药会的交易作我们研究考查的一个对象，究竟它之所以不能改良的症结在什么地方？是否有趋向现代化的可能？中国农村经济是否可因交易方法的改善而有逐渐美满的可能？这都是我们调查安国县药会要求解答的问题。”^①俞异君等人所做《山东庙会调查集》也声称：“社会调查是一种新兴的事业，是应用精密准确的科学方法，来调查中国各地方的实际情形，以便由之发现中国民族特质，探索中国社会衰微的根本病源。在今日全国上下，无分朝朝都在皇皇然寻求中国民族真正出路的情形之下，社会调查毕竟是一件必要而实际的工作。”^②陈政在为《潮安年节风俗谈》作序时，赞誉作者沈敏之所以注意地方风俗习惯，长篇记载，是为了“使关心地方风俗者，藉为改革之资，其裨益于社会，良非浅焉。”^③以社会改革为出发点，留心风俗，进而记录与分析，这是 30 年代社会改革氛围中礼俗调查所体现出来的整体风格。

在国民政府、形形色色的社会运动家，以及学术群体的共同参与下，20 世纪 20、30 年代的礼俗调查呈现出十分多元的学术特色与实践特色。如果说，民俗学家的调查更多着意于对民间文艺、习俗的完整描述，从而达到理解并保存民间文化的学术目的；社会学家的调查更注重方法论与理论的建构，通过对民俗事象的细致观察，对中国文化、中国社会，乃至“文化”本身做出一定的结构性分析；社会改革目的主导下的礼俗调查，则主要服务于考察地方社会及民众生活现状，历史与文化脉络的追溯则略显次要。当然，对不同主体所进行的礼俗调查作这样的分类，难免牵强。因为在许多情况下，学术的目的、实践的目的，或者说文化视野与改革目标之间，并不存在分明的界线。正如著名民俗学家钟敬文先生在 1936 年为《老东岳庙会调查报告》作序是所说，“学问”或者“事功”，常常是混杂在一起的：学者们投身

年版；丞庠：《四月会调查》，河南省立乡村师范学校 1937 年版；京滇公路週览会贵州分会宣传部编《贵州民俗概况》，1937 年铅印本；江雪：《昆明市信仰调查》，1940 年。

^① 郑合成：《安国县药市调查·总论》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，福建教育出版社 2005 年版，第 143 页

^② 俞异君：《山东庙会调查集·序》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第 197 页

^③ 陈政：《潮安年节风俗谈·序》，第 1 页。

乡野，脚踏实地观察、调查乃至体味民众的习俗与文化，“对于民众教育家们，这是一个重要的参考，同样，对民俗学者、宗教学者、社会学者，它是一件不可缺少的研究资料。”这样的记录与研究，既是为“学问”，也是为“事功”^①由此可见，20、30年代的礼俗调查，作为一种学术实践，同时承载着学术研究与社会参与的双重职能。

以上依照时间顺序对20世纪20、30年代的礼俗调查作了挂一漏万的概貌陈述。这些由不同主体完成的、形式与内容各异的礼俗调查，分散在中国社会的不同地域。这是一群职业化的学人，他们所拥有的专业知识以及学术眼光更大程度地保证了这些调查文本的翔实与可靠。衣食住行、年节时令、婚丧嫁娶、信仰仪式，从民俗学家、社会学家细致描摩的笔触中，可以窥得那一时代中国普通民众生活的基本样貌。这为我们观察那个时代、体验在那一时代中生活的中国人提供了详尽的参考文本。

二 对20、30年代礼俗调查的类型分析

礼俗改造的学术实践，是因社会问题而展开学术研究的一项特殊示例。从事调查的学者不仅将习俗视为社会现实，更将其视为各类文化（传统）现象的集合体。在今存的大量礼俗调查文本中，可以看到，民俗学家加意讲求的是对一种文化传统的回溯。返身向内的途径和批判的方法径直指向了对礼俗的回访以及对现代历程的反思。

调查：礼俗对于民众世界的建构性意义

在学者看来，礼俗问题牵系复杂：“礼俗是人类生活的方式，自胎儿以至死亡，无时无刻不受其支配，故欲彻底认识一个社会，礼俗的研究是不可缺少的。”^②钱穆也曾说过，中国人言社会，尤重礼俗。^③习俗往往渊源于传统，又植根于现实，因此，在明确何为习俗及其历史根源与现实境遇之前，不可绝对定义“迷信”和“愚昧”。

在调查的基础上研究仪式、信仰等问题，这是20、30年代“到民间去”运动的重要实践方式。顾颉刚就曾在许多场合发表过要求学问家参加“实地工作”的期望，原因在于，习俗存在于中国的最大多数人群中，它既是传统又是现实，不亲身体会，则无法弄清其来龙去

^① 钟敬文：《老东岳庙会调查报告·序言》，《钟敬文文集·民俗学卷》，安徽教育出版社2002年版，第506-508页。

^② 张折桂：《礼俗调查的尝试》，《社会研究》第40期（同时载于《北平晨报》1934年6月27日）。

^③ 钱穆：《礼与法》，《晚学盲言》，广西师范大学出版社2004年版，第257页。

脉，就更谈不上改造的问题了。

1925年北京大学研究所国学门风俗调查会组织的妙峰山进香风俗调查即可视为这一类型学术实践的典型示例。在为《妙峰山》一书所写的序言中，顾颉刚明确提出了为研究学问着想，学人应当关注民众的生活状况：朝山进香的事，是民众生活上的一件大事。他们储蓄了一年的活动力，在春夏间作出半个月之宗教事业，发展他们的信仰，团结、社交、美术的各种能力，“这真是宗教学、社会学、心理学、民俗、美学、教育学等等的好材料，这真是一种活泼的新鲜材料！”^①谁也不该摆出从前学者的架子，说这种东西是“不入流品”的，傲然的不屑瞧它一眼。江绍原在为妙峰山调查专号所写的议论也谈到，中国境内的法术宗教现象绝不是一件简单的事情，“至于或它们究竟怎样复杂，我们在调查研究之先只怕无从知道；我们也丝毫不以为我比旁人更说的出，因为我并不会比旁人多作过调查研究。”江绍原认为对中国民众中法术宗教现象的调查研究，是学者们责无旁贷的义务。作调查研究的功夫，不但可对了解过去有所贡献，而且还有助于人们更加认清现在的中国社会：

如今科学，唯理主义，无宗教论，以及以善破坏多神迷信自许的基督教，都输入中国，渐渐占势力了；中国人的物质环境社会环境，也渐渐改变了。如果顾颉刚和顾颉刚的同志们之调查观察记载，不能与那些破除迷信者用力一般勤，进行一样快，我恐怕中国社会进化史要失去不少的无法可恢复的好材料。我恐怕将来的人责备我们，比我们责备我们以前的人更严；将来的人“茫恍的烦闷”，要比我们现在所觉到的更厉害。了解民众，改造社会等事，暂时丢开不谈，但我们即使只想在将来人的面前争得自己的体面，也就应该快动手了。^②

江绍原从学术研究的角度强调了调查礼俗的重要性，他甚至认为，“宗教的科学研究，我所知道的只有一条路，就是到一个人群里面去。”根据他在北京大学和中山大学开设的迷信研究课程整理而成的《礼俗迷信之研究》一书中，江绍原曾明确地阐述过他“科学地”研究迷信问题的主旨：“迷信研究无他，观察、采访、记录、兼从或仅从文献文物中搜寻考查，并说明，某地，某民，某时代，或全人类之迷信的言、行、情、念是也。”^③也就是说，研究迷信问题，重在解释和说明，深入观察这些传袭已久的信仰、习惯、仪式等，就可以知道人类的特性以及他们与社会环境的关系。不管是出于学术的目的，还是出于改革社会的目的，深

^① 顾颉刚编《妙峰山·自序》，上海文艺出版社1988年影印本，第9页。

^② 江绍原：《北大风俗调查会‘妙峰山进香专号’书后》，顾颉刚编《妙峰山》，第231-242页。

^③ 王文宝、江小蕙编《江绍原民俗学论集》，上海文艺出版社1998年版，第286页。

入民众世界展开对其习俗、信仰与文化环境的全面考察是学术群体始终坚持并强调的原则。

再以“朝山进香”为例，这是传统时代中国各地普遍的风俗，亦被视为一种典型的迷信活动。在民俗学家看来，敬神拜佛、免祸求福确实是迷信行为，然而若要论及中华民族是否有艺术文化的时候，最好也要留意那些朝山进香，以及迎神赛会里面所表现的艺术文化：“在出城隍庙会与高昌会的时候，至少从这上面可以看出中华民族的民众有集团的组织力，而不是一盘散沙的样子了。赤膊惯了的店员们，在这个时候也会收拾得齐齐整整，穿了马褂长衫，骑在马上，拿了一面有‘令’字的旗，很有秩序地排在队里游行着。其余像吹打手之类，在那个时候无不很热烈地表现着民众的艺术文化。就是观看的群众也自然有一种很静穆的态度来享受这种民族的艺术文化。”^①

容肇祖为妙峰山调查所写的分析报告中，也对礼俗问题做了心理学的分析。他认为人虽是理智的动物，但是人的生活多少也是靠着在理智背后的情感来维系的，而宗教的信仰就是人生最大的一种情感。朝山进香等举动，一来人们可以达成一种“情感的发泄”，借着礼拜神佛及凑热闹的心理，“发露情意上的欢娱”。中国的普通百姓在一般的年节中，借着祀神，总可以略具酒肴，所谓“一则为神恩，二则为弟子”，从节俭而奢华，从限制而暂放纵，是最可娱乐的。妙峰山进香的心理，由暂时生活的变化，舒泄个人的胸臆，发展美满的感情，也是很有效用的。其次，进香礼佛还可以为人们带来一种“满意的安慰”，人们想象神灵具有至上的权力，可以破除怀疑，给予安慰；况且，如果论及神的灵应与否，学者们都知道大多数的农民都是“由着神的信仰而增加他们工作的能力”。在这种情况下，“烧香的人们，不论是否将来可以偿他们的愿望，但是总可以使他们发出一种信心，得到一种安慰，而暂时可以在他们心理上减少种种的悲虑与忧愁。”容肇祖认为，上述两种关系就是朝山进香的人们大多数的心理，上层阶级既“不需歌颂进香的效用，亦不必鄙弃进香的迷信”，因为娱乐与安慰可以展人生的潜在力，由此也可以增进社会的效能。人们尽可以由着政治的势力，禁止妙峰山的进香，捣毁妙峰山的神像，可是这种不管民众身处的环境如何、风俗习惯如何的做法，在改良习俗的同时也将百姓们的娱乐和安慰一概夺去了。^②民俗学家通过他们深入民众世界的实践性学术事业，对民间俗信问题产生了一种正面的观感。

除了艺术、娱乐方面的表现，一些民俗学家甚至认为朝山进香这样的举动里面，“寄托

^① 傅彦长：《中华民族有艺术文化的时候》，顾颉刚编《妙峰山》，第242-247页

^② 容肇祖：《迷信与传说》，广州文化印刷公司1929年版，第132-137页。

着我国民族的精神道德和文化成训，这种举动包含着许多有教育价值的东西。从这种东西里面，可以找出中华民族的固有优点和缺点，同时，还能找着建设国家的具体办法，以及民族自救的出路来。”^①可以说，这是对于礼俗所作的很高的正面评价了。礼俗中包含着中国人精神的、道德的以及文化的种种有价值的遗存；因此，尽管在现代社会中随着科学、理性生活方式的广为传播，礼俗确实构成了某种意义上的“落后”、“蛮性的遗留”；可一旦真正进入普通百姓的日常生活环境，考虑到他们的现实需要以及达成这些需要的层层困难，那么所谓“迷信”以及作为前现代表征的礼俗在此不惟不是一种愚昧，反而对民众生活产生了现实性的帮助，一种正面的力量。这就是学术群体通过调查研究对礼俗改造产生的一种新的、有别于单线进化论的表述方法。

1933年，为山东庙会调查写集序的俞政君也曾明确表达过“迷信”对于民众生存的重要意义。他说谁都知道中国的农民是最俭朴不过的，平日里他们省吃俭用不敢稍有浪费。是什么原因使他们竟舍得花上大笔血汗钱来买些香烛纸马去焚化，“不是值得我们推究的一件事情么？”在他看来，凡是一种与农民有切身利益关系的事项或问题发生，他们的知识不够使他们了解问题而加以应付时，就要把这种支配权归之于玄渺的东西，就是神。中国的农村是中国整个社会的基础，中国的农民占到全国人口的80%之多：

然而中国政府的主持者是不会像其他国家那样爱顾到农村的。中国的统治阶级是全然没有想到替农村兴水利造森林，以免去水旱的灾殃；遍设农村医院，讲求农民卫生，以解除疾病的痛苦。劳苦的农民大众他们只能呻吟惨呼于洪水滔天、赤地千里或是恶病颠连的灾殃与痛苦之中！在这种情况下，没有机会受到教育的他们，不信神信什么？不信能使他们生命所寄托的土地不受水旱之灾的龙王信什么？不信能使他们的身体免去疾病的痛苦的药王信什么？不信能使他们消灾去病救苦救难的佛爷、菩萨信什么？除此外他们的精神还有所寄托么？我们还忍心说他们迷信骂他们不可救药么？^②

从娱乐的功能到精神的安慰，再到对现实困境的体验，这些都源于学人对民众生活的贴近观察。以实地调查为主要手段的学术实践，将改造礼俗置于一种更为广阔和现实的考察场景中。出发点虽然是学术的，但接下来的调查与研究却真正帮助学者们进入和理解了民众的实际生存境遇。

^① 郑合成：《淮阳太昊陵庙会概况·序》，1934年，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第251-252页。

^② 俞政君：《山东庙会调查集·序》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第198-199页。

因学术实践而来，礼俗问题的深入研究随即获得了一种“了解之同情”。传说、神话、习俗和信仰，这些保存了历史时代中国人生活方式和思维方式的文化现象在学者的笔端呈现出十分复杂的样态。在民众的实际生活未得到切实保障之前，求助于神明的力量、延续着传统的生活方式，这不仅仅是无奈之举，甚而构成了某种积极的、有进取力的作用。作为民众生活文化或文化生活的基本组成部分，礼俗在民俗学家的观照下，具备了一种建构性的意义。

文化的而非唯物的改革礼俗

因“了解”而生“同情”，但并不表明，学理化的解构之后，改造问题就显得无关紧要、甚至应当绝对终止。需要承认，20、30年代学术群体对大众习俗的分析是在一种激进现代化的整体氛围中展开的。从时代主流来讲，礼俗在现代社会的各种叙事体系中始终是一种与旧时代相联结的、陈腐的社会现象。不同在于，学术类型的改造话题中，不纯粹用一种唯物论或者政治的立场加以反对，而是将其置于更为广阔的社会现场，用文化的视野来对待礼俗问题。

从事文化研究的学者普遍认为，社区中民众所形成的生活方式，是他们应付环境——物质的、概念的、社会的、精神的环境的总成绩，彼此之间是有机联系的。顾颉刚在对北京和苏州的东岳庙作了比较研究之后，深切地感慨：

近年来，我的思想渐渐改变了，知道凡是一件事情，总有它的成立的理由。一件事情在应用上虽可以加上好坏与有用无用的批评，为存留与弃置的准备，但是它的成立的理由与其经过的路程总是一个可以研究的材料。分别好坏与有用无用，期望改变现状，是政治家和教育家的事情。把它当他一种材料而加以种种的研究，期望说明真相，是科学家的事情。简单来说，一个是求“善”，一个是求“真”。我们固然不希望世界上有许多坏事和无用的东西存在，但世界是既有了许多坏事和无用的东西了，我们难道可以为了粉饰文明，竟假作不见吗！我们惟有将它看作一种研究的对象，追寻它的来源和它的种种演变，看清它到底是怎样一件东西。^①

在民俗学家看来，陈旧的习俗也许是“坏事和无用的东西”，但同样是一种“文化的”生活方式的表现，因此需要区别对待。社会学家孙本文用“文化保守”理论来分析迷信等现象在现代社会的延续，他认为旧的文化与习俗之所以保存，“即有其相当的利用价值，就是可以

^① 顾颉刚：《北京东岳庙和苏州东岳庙的司官的比较》，《京报副刊》1926年1月29日。

满足相当的需要”，这种满足需要的利用，大致可以分为两类，一是经济上的利用，二是心理上的利用，比如社会上通行的种种迷信，所谓“仙方”医病之类，都是“因其有心理上的利用，可以满足相当心理上的需要”。^①要弄清楚礼俗现象的来龙去脉就必须结合经济学、心理学等多种学科的研究方法，综合地加以考察。

所以说，礼俗改造的学术实践同持激进立场的改造者在论述方式和实践步骤上都存在极大差异，甚至可以说是一种对立的分歧。这反映了科学主义的理性与文化本位的理性在对待习俗问题上的不同取向，如果说前者是坚定而强硬的，那么后者采取的则是一种和缓的、循序渐进的态度。对比学术群体与政治家、社会改革家在大众习俗问题上的态度，前者更深刻地体现出一种反思现代性的力度。

以文化的视野进入大众礼俗的社会现场，这一点在 20、30 年代绝大多数的礼俗调查文本中都有所体现。刘万章在《苏粤的婚丧》导言中称，

在一般有士大夫思想的人们，以为俗是俗，不应拿来记载，如果有这样的记载，他们便要讥笑！其实是大谬不然的：风俗便是人们生活的表现，该处的风俗，便是该处人们的生活之表现；各处风俗不同，就是各地的人之生活迥异，如果把这不同的风俗，通通记述出来，给大家知道各处迥异的生活，是多么欣幸的事呢！^②

风俗意味着保存在民众生活世界中的一种或多种文化类型，这不仅对于学者具有“观察与研究”的意义，也为学者以及许多位于社会上层的人们贴近真正鲜活有趣的民众生活提供了路径。顾颉刚在 1928 年为同乡周振鹤所作《苏州风俗》一书作序时也说：

在这三民主义的革命没有完成的时候，人们就求温饱而不可得，衣食之外有什么都想不到。我们幸得温饱而又有学术兴味的人若再不起来努力担负文化上的责任，数十年之后真要回复草昧洪荒之世了！我们自己觉得只能担负这个责任，所以只得起来大声疾呼：一要改变旧观念，旧态度；二要幸得温饱的人在这个艰难的时代中各认一种艰难的工作。^③

在顾颉刚看来，研究习俗，构成了学者对社会所负担的学术义务，是一种“文化上的责任”。也正是基于这种文化本位的立场，通过学术实践的途径，对礼俗社会根源的分析获得了更为贴合民众生活的解说方式。就传统延续与深层的心理动因而言，习俗能够为民众带来心灵的

^① 孙本文：《社会变迁》，上海世界书局 1929 年版，第 97 页。

^② 刘万章：《苏粤的婚丧·序言》，叶春生主编《典藏民俗学丛书》，第 137-138 页。

^③ 顾颉刚：《苏州风俗·序》，叶春生主编《典藏民俗学丛书》，第 725-726 页。

安慰和现实的生活指导；所以，尽管它与现代社会存在这样那样的悖论关系，仍须用一种理解的态度看待这些旧文化的遗存。

在政府及社会改造者的论述中，礼俗问题在大多数情况下都是以一项不证自明的现代对立物加以批判的。而真正将大众习俗视为专门的研究项目，以经验的而非先验的态度去了解，则是学者们的“学术发明”。民俗学家为主的这一学术群体在现代性的价值立场上，使用现代学术体制中的方法，一方面批评传统，以重建现代社会和现代国家，履行现代性自我表达的学术—政治使命；一方面对于现代性的“他者”，即民俗学中作为研究对象的礼俗、迷信又采取文化的态度：通过表述、界定以及追溯其历史源流等方法实现“了解之同情”。批判与同情，这两种看似相背的立意却在礼俗改造的学术实践中达成了一种契合。

学术主题：循序渐进的礼俗改造

学人关注大众习俗缘于一种文化本位的学术立场，相当多的民俗学家即认为宗教信仰的混合，就是文化的混合，从社会学及民俗学的观点来看，社会与文化的混杂与交融，实在是一件平常的事。1929年，江绍原在给周作人的信中提及，“目前各处都在举行破除迷信的运动，捣毁庙宇偶像，时有所闻，大概所毁掉或烧掉的东西中，很有一些是应该保存下来备人研究的。”^①毋庸置疑，这是以保存文化的角度来看待破除迷信运动的。在民俗学家看来，“迷信”、“礼俗”既然构成一系列文化现象的集合，其中必有值得保存的部分。

为保存文化，便不应当一概加以破毁。李景汉在妙峰山朝山进香的调查报告中也说：

我以为凡在社会中已成的各种习惯，都是由于人性中各部分的要求。若我们发现与社会不相宜的习惯，并且打算将它革除，必须在未革除已成习惯以前，介绍或计划一样别的与社会适合的替代物，也能满足这一部分的人生。不然，不但不能革除社会中已有的害处，反倒添上别的害处。有时结果是得不偿失，社会的幸福反倒因此减少了，这是有心改良社会的人应当特别注意的。^②

作为社会学家的李景汉认为，以现在平民的程度而论，朝山进香的风俗实在对他们的人生幸福有不少帮助。若主张废除，必须增加他们科学上的知识、提高生活的观念，为他们找出其他高尚的娱乐。在教育程度和环境没有进步以前，“我很舍不得他们从妙峰山所得自然的快乐和满足的安慰，不必须的被抢夺了。”就此而言，在社会未能为民众准备好相应文化与社

^① 张挺、江小蕙笺注《周作人早年佚简笺注》，四川文艺出版社1992年版，1929年1月27日下。

^② 李景汉：《妙峰山“朝山进香”的调查》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第45页。

会环境的情况下，习俗是不宜遽而废止的。礼俗改造就算具有合理性，但也必须以一种循序渐进的方式来完成。通过调查，民俗学家深切感受到了礼俗在民众生活中强固延续的力量，凭借暴力倾毁，并不能达成启蒙主义的原初目标：

破除迷信，打倒庙宇的喧嚷呼喊已有十余年了，而且，自北伐成功后，各地的庙宇也曾经了一度的摧毁。山东各县的庙宇自不例外。然而，事实上，摧毁自摧毁，拜佛烧香来作买卖者是依然络绎于途，无法防止。而且，在最近，有些地方并且已经重修庙宇，再建金身，弄得更金碧辉煌了。这到底是什么原因？真是没有理由的一椿事么？还是中国民族性已堕落到不可救药的地步？我们觉得这绝不是一件没有理由的事，更非中国民族性之堕落，而是有其根本的法定的原因在。^①

由于对文化与社会条件的强调，民俗学家极力反对礼俗改造过程中的激进取向。在他们看来，暴力无法收到预想的效果，相反，在行动开展的当时便会激起民众世界的反抗。导致这些恶性后果的根本原因在于，当政者忽略了礼俗背后的症结所在：“只治标地来破坏一些事物，而不从根本上想办法”，随之带来的只能是无穷的后患。因此，民俗学家对“政府主持者和社会上贤明的人士”提出了有关建设农村的重要步骤，包括兴水利、植森林，设立农民医院，励行农村义务教育与成人教育，复苏农村经济等数条，并且强调惟有这样才是破除迷信、改良风俗的根本办法。

容肇祖也认为，人类的进化，每每思想的进化较为急遽，而风俗习尚的进化则较为迟缓。风俗的改变何以较思想为迟缓，这不是个人的问题，而是家族、团体或社会的问题。因此，若要在风俗习尚等方面有所革新，必须等待相应社会条件的成熟。^②他进而提出，风俗习惯的变迁必定要从环境上改善，从教育上收效。中国各地方进香的百姓，受环境的限制，没受过良好教育，才会将希望寄托在信仰神灵之上。信仰是随社会与人民程度的进化变迁的，“如果没有方法改变他们的环境，利便他们的交通，开发矿产，发展农林，从教育上训练好他们农工职业的技能，由他们自信的能力与社会良好组织而给他们一种娱乐与安慰，恐怕他们的信仰是不会进步的。”^③换言之，改革习俗首先要从社会环境入手，惟有如此才能从深层次上解决农村社会的迷信问题。社会学家许仕廉同样认为破除迷信不是容易的事，普通民众自幼就学了敬观音、土地，及一切木偶；新智识界人，去劝他们不要迷信，他们不独不信你的话，

^① 俞政君：《山东庙会调查集·序》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第197、200页。

^② 容肇祖：《社会心理与各种社会制度之起源·序》，叶春生主编《典藏民俗学丛书》第1421-1422页。

^③ 容肇祖：《迷信与传说》，第137页。

反诅咒你，“所以现在社会教育家的态度，虽一面尽力打破成人老人的旧迷信，其最重要的工作，在阻止幼年被迷信诱化，并教育他们一种新人生观。”许仕廉说，单纯的打毁庙宇、偶像只是一种消极行动，只有扩大教育才是积极地民众启蒙方式，破除不良习俗的成功，不在破除已成的，而在阻止未来的遗传。^①

大力发展教育、改善农村的经济状况和社会面貌，这是学人们所认为的改革礼俗的根本途径。渐进改良的主张再次向我们透露出学术群体对社会变迁方式的深刻理解，他们重视民众生存境遇要远远甚于对改造本身的关注。就学人而言，礼俗改造只是实现理智文明与现代生活方式的一种手段，并非目的本身。激进立场的改造礼俗、政治性的破除迷信运动，在更多时候只是徒劳地显示出权力对于民众文化的轻视与诋毁，却无法实现他们所声称的解放目标。与之相反，学人总是带着饱满的热情亲身进入到论述对象的生活世界，所有的观察、研究以及文献的梳理与分析，也都着意于“理解”，从而引发“同情”。比如顾颉刚对于道教的分析，他认为道教的东西固然是荒谬的，“但也有使它所以荒谬的原因在。这些原因如果不能根本除去，则荒谬的东西当然不易推翻。”学者们在划去荒谬的道教时，也必须将原因作分析的研究，“使得政治家和教育家能够得到清楚的知识，作切实的改革。”^②周作人在1926年表达了同样的看法，他说从前认为宗教必将被科学思想压倒，渐归消灭，这是更彻底的道路；而如今才意识到，“‘澈底’是决没有的事，传教式的科学运动是没有用的，最好的方法还只是普及教育，诉诸国民的理性。”^③

由礼俗改造的学术实践所体现出来的“现代”视历史为一种知识的、文化的资源，而非单向的线性发展历程。在不断的积累和解释过程中，信仰、仪式等活动在历史与民众的现实生活之间建立起隐喻关系并获得一种创造性的延续。正是基于这些源自现代理性、又对其有所超越的价值观念，学术群体既完成了对礼俗问题的解构，同时也质疑了权力主导下的现代化运动。可以认为，针对礼俗问题而展开的学术实践体现出一种“理智”与“情感”的融合。通过调查和亲身体验，学术群体所获得的现代感觉是深沉的，较少隔阂的。在民族国家历史转型的冲击下，建设“现代”的冲动在这里化为了一种温和却更加宏阔的文化视野。

三 “到民间去”：反思精神以及现代民俗学的兴起

^① 许仕廉：《国内几个社会问题讨论》，北京书局1929年版，第21-22页。

^② 顾颉刚：《北京东岳庙和苏州东岳庙的司官的比较》，《京报副刊》1926年1月29日。

^③ 周作人：《乡村与道教思想》，《谈虎集》，《周作人自编文集》，河北教育出版社2002年版，第225页。

礼俗改造的学术实践让我们看到了这一自上而下社会运动的另一种面貌——多重立场与反思精神的彰显。观察与体验使民俗学家不仅产生了对政治性礼俗改造的质疑，同时也开始了对自身立场、身份以及知识与社会、学者与民众等问题的思考。也正是在这一过程中，中国的现代民俗学真正奠基，并且找到了属于自己的问题和价值立场。

反思政治现代性

学术群体主张民间文化在肯定基础上的改造，这体现了他们对于现代建设方案务实和理智的态度——一种人文主义的关怀方式。20世纪20、30年代礼俗调查中所体现出来的反思精神对政治主题的礼俗改造运动构成了重要的检视意义。

正如顾颉刚在《妙峰山·自序》中满怀激情的发言，“这是民众艺术的表现，这是民众信仰力的表现。如果你们想要把中华民族从根救起的，对于这种事实无论是赞成或反对，都必须先了解了，才可以走第二步呵！”顾颉刚将中下层社会所创造的文化视为拯救民族衰老的“强壮性的血液”，保存了民族文化中那一点新鲜的、富于生命力的气象。从珍视民族精神出发，我们可以将中国现代民俗学的兴起视为对政治现代化的某种反叛。

因此，20世纪20、30年代从事礼俗调查的中国学者自觉肩负的目标，除了学术意义、社会改革和教育民众，还在于修正现代国家在改造民间文化过程中所表现出来的暴力倾向。1922年王卓然在调查了北京厂甸的春节会后说，对于民众性的信仰仪式，只有从事实上研究，而后“‘文化运动’才有脊骨，才可免去无病呻吟、空言无补的毛病。”^①现代学者对民间文化的“发现”或者称之为“重新审视”并不单单因为有了一种科学观察的方法和知识论的主张，才使得对象作为独立主体呈现出来；更多时候，学人所体认的“现代性”拥有一种不同于以往激进民族主义者的多重立场。在他们看来，以进步为标榜的现代社会从根本上漠视了构成民族面貌真正的、深厚的文化基础。民众所生存的世界，不仅有其内在的自足逻辑，而且充满了生命力和想象力。“拯救者”的身份不但构成一种傲慢与自负，而且忽略了民众文化的有益之处。也正因为这一原因，改造下层社会的启蒙事业容易遭到阻碍。

学者从事民间信仰、民间文艺的专门研究，并不以纯粹的学术面目出现，它还作为“批判的武器”对政治性启蒙运动展开反思。人类学家林惠祥在其著作《民俗学》中也曾表达过

^① 王卓然：《北京厂甸春节会的调查与研究·绪言》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第5页。

从事民俗研究的此类益处，他认为观察和研究各民族不同的风俗、文化，不但对探索此民族的宗教、道德、哲学、科学、美学、文学等起源大有裨益，而且除了上述纯粹学问上的功效以外，“还有实际应用的功效，那便是统治的民族对于从属民族的治理方法的改进，因为密切的接近与正确的了解能够生出同情，而同情便能生出好政治。”^①在这里，学者们所说的“了解”并不单单指向对大众礼俗的同情，更加指陈了一种对于现实政治的期望：寄希望于政治家能够将学术研究付诸于实际的社会改革，为其提供学理上的支持与现实的、策略性的助力；在对待习俗问题时，不要一味地施展暴力，而是试着了解真实的民众生活，清理习俗产生的历史原因和社会根源。

顾颉刚在为杨成志所译《民俗学问题格》一书所写的序言中也明确提出了学问家与政治家的职能区分。他说大凡学术有两方面，一是理论，一是应用。没有理论，应用的泉源就要干竭；没有应用，理论也不会发生实际的效果。然而，如果真正要实现“到民间去”的理想，则必须将两者区分开来，专门做调查研究工作，应当由社会学家、宗教学家、语言学家和民俗学家去实行，而把研究调查的结果拿去实施，则是政治家、教育家和社会运动家的事情。^②换言之，调查研究是基础，而运动家则必要接受学者的指导和纠正。学者所从事的是更为冷静理智的专业研究，他们表现出与政府和其他社会改革家不同的文化取向。尤其在礼俗改造这一问题上，民俗学家认为，急进破毁之后的彻底重建，往往实效与意图背道而驰。顾颉刚就对国民政府强拆庙宇、捣毁偶像的运动表达了不同意见，他认为这种用了外力去改变的，实在没有多大力量，一旦政治情形改变便什么都恢复了；武人干预文化的建设，“我总觉得是可以害怕的一件事，结果迷信未必能打倒，而先民的艺术遗产则真的打倒了。”^③与实施社会改革的权力实体不同，学术群体对于启蒙目标的达成，持缓和与冷静的态度。他们认为政治家所实施的是种“治标不治本”的暴力改革，只有通过对其民众生活状况的仔细研究，才能最终自觉完成“治愚”要求。在这里，学人想要表达的，是对政治力量过度倾毁民间文化的批评，同时也是对其改革效能的忧虑。

1928年容肇祖在一本民间信仰研究的专著《迷信与传说》中同样表达了对极具暴力倾向的改造运动的批判：

要打破迷信，自然和迷信有关系的古圣人，礼教，风俗，宗亲，制度，古书等，一

^① 林惠祥：《民俗学》，上海商务印书馆1931年初版，第1-3页。

^② 顾潮：《顾颉刚年谱》，中国社会科学出版社1993年版，第154页。

^③ 顾潮：《顾颉刚年谱》，第193、177页。

切都可以推翻。我们或者可以跟随着政治的革命之后而高呼“思想革命”。但是一壁叫“政治革命”的民国成立之后，却有“官僚政治”、“军阀政治”，自然一壁叫“思想革命”之后的，一壁迷信是会依然存在的了！^①

作为民俗学家的容肇祖相信，要取得政治革命的成功，就必须将政治的智识灌输于一般民众；同样的，思想革命的成功，更是必须要将正确的思想普及于一般民众。“我们此际只有抛弃了向民众作为对方的狂呼，而脚踏实地的把民众的迷信及不良的风俗作我们研究的对象。讨寻它的来源和经过，老实不客气的把它的真形描画出来。”他将政治革命不能成功的症结归于行动者的贸然躁进，而没有循序渐进地从考察迷信现象的根源入手，进而从基础上完成对民众的思想改造。张清水对此亦有同感，他认为百姓的生活常识与科学知识比起来，固然是极为浅薄的，但“我们不能改造其心理，转移其信仰，专凭政治力去硬干，哪能不事倍功半？哪能不闹些乱子出来？”^②钟敬文在1934年所写的《前奏曲》一文中也持此观点，他认为只是因为丝毫不明白宗教事实在民众传统生活上所占有的意义，而贸然去做破坏的工作，那么，结局除了招来“不幸”，还有什么呢？^③这种看法，尽管不乏目的论的取向，但更重要的却是构成了一种整体的、多重性的实践观念。在全面了解民众生活的基础上，学人们提出了迥异于政治主体的习俗改造策略。

学术群体在发表他们对于中国社会问题的意见时，表现出与政治家以及其他实践主体全然不同的态度——更多从文化的、而不是政治的或者单线进步的角度去看待礼俗问题。比如赵质宸批评在改革农村社会的过程中，“一般以社会革命自命者，不审国势，不察国情，抄袭欧美皮毛，漠视国内情形，其无补于事实，当为理之宜然。”^④他们反对那些将民众文化、民众生活定义为绝对意义上的落后之物，习俗改造、社会进步并不依靠“政治家”、“武人”的横暴得以实现；相反，文化的革新恰恰最不能运用这种暴力方式。可以说，这里面包含了知识精英对于单线进化历史目的论的自觉警惕和忧虑。

礼俗调查与中国现代民俗学的兴起

著名民俗学家杨堃在一篇回顾中国民俗学运动史的文章中，将20、30年代概括为民俗学运动的起源与全盛时期。^⑤在这一时期，形成了以北京大学和广州中山大学为首的民俗学

^① 容肇祖：《迷信与传说·自序》，第1页。

^② 张清水：《由歌谣中见出广东人啖槟榔的风俗》，《民俗》1928年第17、18期。

^③ 钟敬文：《前奏曲》，原载于《艺风》1934年第2期，见《钟敬文文集·民俗学卷》，第551-558页。

^④ 赵质宸，《淮阳太昊陵庙会概况·序三》，李文海主编《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，第253页。

^⑤ 杨堃：《我国民俗学运动史略》，苑利主编《20世纪民俗学经典·学术史》，第134-142页。

研究中心，涌现了包括顾颉刚、容肇祖、江绍原等人在内的一大批杰出民俗学家。可以说，同样兴盛于此期的礼俗调查运动，与中国现代民俗学的兴起及至繁荣之间存在莫大关系。

中国现代民俗学的奠基人之一周作人曾说：

专门弄史地的人不必说，我们不敢去劳驾，假如另外有人，对于中国人的过去与将来颇为关心，便想请他把史学的兴趣放到低的广的方面来，从读杂书的时候起离开了庙庙朝廷，多注意田野坊巷的事，渐与田夫野老相接触，从事于国民生活之史的研究，虽是寂寞的学问，却于中国有重大的意义。^①

周作人认为，欲了解中国，“须得研究礼俗”，这对于了解国民的感情生活、进而改造国民性“正是绝好的一条途径”。^②礼俗是社会生活的反映，包含着历史性，从中可以明白社会的进化怎样，也可以窥知社会的现状如何。在经历了五四时代奔涌的理想主义激情，那一时期的知识分子开始希望投身于现实的社会运动，用自己的力量教育民众，唤醒民众参与到救亡图存的斗争中来。在 20 世纪的最初 30 年间，逐渐融合成一股“到民间去”的强大思潮，许多学术主题都是由此主导展开的。这是民俗学在中国兴起的时代背景，也是开始对礼俗问题进行学术研究的社会语境。

前文所列举的大量礼俗调查文本让我们看到了民俗学家在理解民间文化方面做出的努力，同时也体现出这些学术努力对于民俗学学科发展所构成的重要意义。许多民俗学家都是在亲身进入民间社会的过程中获得了学术灵感。比如，北京大学歌谣研究会及风俗调查会的发展过程就非常明显地反映了实地调查与资料搜集工作对扩展民俗学研究范围的作用。从 1918 年的歌谣征集运动到 1923 年风俗调查会成立，民俗学的研究对象从单纯的文艺扩展到环境、制度、习惯等数十个种类。张清水在给容肇祖的信中说，“民俗学（Folklore）的范围，着实很大，不单包括神话（Myth）、传说（Legend or Sagas）、童话（Marchen）、趣事（Droll）就是其他的各种礼节仪式、婚礼、丧礼、葬仪以及乡村民众日常生活的表现、日用器具与各种装饰品、音乐、游戏、美术等，都是各有特色，须一起研究起来的。……所论者为民众生活；与之最关切的，则为民众心理。”^③民俗学的研究对象几乎已经包罗万象。

北京大学风俗调查会组织了对北京妙峰山、乐岳庙和白云观的调查，许多民俗学家正是在这些实地调查中进一步深化了对民俗学研究对象、方法以及民俗学理论的认识。这些礼俗

^① 周作人：《十堂笔谈》之九“风土志”，《立春以前》，《周作人自编文集》，第 143 页。

^② 周作人：《周作人回忆录》，湖南人民出版社 1982 年版，第 662 页。

^③ 张清水：《本刊通信》，《民俗》1929 年第 67 期。

调查还对当时研究民众习俗的风气起到了极好的示范推动作用。吕超如在他的《药王考与郑州药王庙》自序中就声称，他之所以会对这一类民间信仰及其仪式行为发生考察的兴趣，有三个方面的原因：其一是出于学术的目的，很想下番功夫，着手研究药王的来历，看他到底有什么神通，值得人们崇拜否；其二是恰巧内政部颁布了神祠存废标准的通令，而那些分散各地的药王庙，究竟应保存？抑是应废毁？最后一点，则正是受到了民俗学家的鼓舞，“尔时正值顾颉刚先生在中山大学讲学，晤谈之下，偶尔提及郑州药王庙，他便高兴起来；和藹的面容，满堆着微笑，态度很诚恳的，谆囑探讨一番，给了我不少兴奋剂，这又是第三个动机。”^①张其光在为沈敏所作《潮安年节风俗谈》作序时同样提到，正是周作人、江绍原等人的民俗研究引发了他集录各地方节令习俗的兴趣。^②而沈敏也在这本书的自序中说，描写一个地方的风俗，不能不注重这个地方的社会生活，决非用雅人君子的闲情欣赏风俗，应该要了解风俗的意义，真正的民俗学，是站在社会学的广大基础上作用的。要研究民众的生活、社会的进化，史书不一定可靠，所以，参考史书之外，更要从事物的实验考察，像地层的发掘，古物的考究，以及各地文野的民族风俗的探求等，才可以得到正确的答案。^③

在这中间，中国民俗学的发展不仅仅在于研究范围的扩展，更重要的，是学人们在进入田野、体会和感悟中对民俗学研究对象、研究性质等理论问题的思考。因为中国早期的民俗学家对于本学科性质及其研究对象的认知主要来自于国外学界，而正是通过调查、通过对民族历史、精神、心理的了解，他们才逐渐将民俗学理论的探讨推进到了本土化的阶段。因此，礼俗调查不但使学者们获得了一种对于历史和传统的深层体验，还帮助他们进一步完善了学科理论的建设。常惠早在1922年就说过，书本上的一点知识是靠不住的，是民俗学中最忌讳的，“依民俗学的条件，非得亲自到民间去搜集不可。”^④1934年，张瑜发表在《晨报副刊》上一篇题为《民俗学的性质、范围和方法》的文章更是明确了民俗研究因实地考察所获得的“科学性”。作者认为，民俗学是一门历史的科学：

我们谓其为历史，因为它考究和贡献人类以往的事迹；我们谓其为科学，因为它不是一种凭空想出来的学问，却是根据事实，搜集材料，然后才分析比较和归纳，成一系统的学问。^⑤

^① 吕超如编著《药王考与郑州药王庙·卷首语》，实学书局1948年初版，第1页。

^② 张其光：《潮安年节风俗谈·序》，第1-2页。

^③ 沈敏：《潮安年节风俗谈·自序》，第1页。

^④ 《歌谣》1922年第1期，第1-2页。

^⑤ 张瑜：《民俗学的性质、范围和方法》，《晨报副刊》1934年6月6日。

“到民间去”为民俗学家带来的现场感觉扩展了他们的认知视野，也赋予了他们更加深沉与厚重的思想能力。就一种因学术研究而展开的社会行动来讲，礼俗改造的学术实践表征了对于现代社会的双向反省态度：这其中既有对政治与权力的警惕，也包含了对自身合法性的检视。因此，在深入体察民间文化和民众生活的过程中，民俗学家也开始了对学人、学科本身的思考，包括民众与自我、知识与权力等问题。民俗学家的领军人物顾颉刚就曾明确说过：

本来我们一班读书人和民众离得太远了，自以为雅人而鄙薄他们为俗物，自居于贵族而呼斥他们为贱民。……在从前的贤人政治之下，只要有几个贤士大夫就可以造成有声有色的政治事业，这当然可以不理睬民众。但时移世易，到了现在，政治的责任竟不由得不给全国人民共同担负，智识阶级已再不能包办了，于是我们不但不应拒绝他们，并且要好好的和他们联络起来。近几年中，“到民间去”的呼声很高，即是为了这个缘故。然而因为智识阶级的自尊自贵的恶习总不容易除掉，所以只听得“到民间去”的呼声，看不见“到民间去”的事实。^①

顾颉刚说，知识阶层若是真的要与民众接近，就必须首先彼此了解，通过各种方法的调查，去懂得他们的生活法。等到将百姓的生活状况知道得清楚了，才能够顺着这个方向与他们接近，也只有这样才能使作为改造对象的民众了解“我们的”诚意，甘心领受“我们的”教化，而不至于怀疑改革者所给与的智识。民众不能和智识阶层接近，正因为两者之间的“情意”非常隔膜。顾颉刚批评了知识群体在对待民众问题上的自负态度，往往只见呼声而不见实效。为政者固然是采取了远离于民众世界的暴力手段，然而“智识阶层”一再提倡到民间去，却也在实际上犯了与政治家同样的错误——以改造民众世界为目标的旨趣并没有将民众视为真正的主体。

作为五四启蒙运动有机组成而发展起来的现代民俗学，继承了五四时代“重估一切价值”的基本态度，他们对于传统和下层文化的重新审视正是在自觉或不自觉中对这一价值预设的实践。所以说，学人关注民众世界，这一“眼光向下的革命”实际上同样可以视为启蒙主题的基本组成。^②

^① 顾颉刚编《妙峰山·自序》，第3页。

^② 关于民俗学对“人民”的发现，可参见户晓辉的著作《现代性与民间文学》（社会科学文献出版社2004年版）。作者以现代民俗学和民间文学研究发源地的德国为例，讲述了神学家赫尔德引导了18世纪后期德国浪漫主义知识分子所发起的一场重新审视并赞扬民间文学的学术运动。赫尔德反对启蒙时代把理性与情感对立起来的观念以及视传统为无知和盲信的象征观念，他把原始人与一切美好的和真诚的事物等同起来，

1927年顾颉刚在《悼王静安先生》一文中更是强调了学者应予以民众文化的充分尊重，他说做文章和研究学问的人，地位跟土木工、雕刻工、农夫、织女的地位是一样的，都是做工，都是凭了自己的能力，收得了材料造成许多新事物，应该把学者们脱离士大夫阶级而归入工人阶级。可以说，以顾颉刚为代表的现代民俗学家给予民众的绝不仅仅是“同情”，而是强烈的认同感和归属感。由此，学者投向大众世界的目光不再是居高临下的，他们在民间文化的体验之旅中，同样经历了对其自身责任与行为合理性的重新审视。这种质疑态度再次表明了学术群体在反思现代性过程中的独特面貌。1928年3月20日，顾颉刚在岭南大学学术研究会的演讲中明确表达了他研究民众文化的初衷：

我们研究历史的人，受着时势的激荡，建立明白的意志：要打破贵族为中心的历史，打破以圣贤文化为固定的生活方式的历史，而要揭示全民众的历史。……新文化运动并未成功，而呼声则早已沉寂了。我们的使命，就在继续声呼，在圣贤文化之外解放出民众文化；从民众文化教育的解放，使得民众觉悟到自身的地位，发生享受文化的要求，把以前不自觉的创造的文化更经一番自觉的修改与进展，向着新生活的目标猛进。能够这样将来新文化运动就由民众自己起来运动，自然蔚然成极大的努力，而有彻底成功的一天了。^①

顾颉刚对于民众文化的强调暗含了从五四时代脱胎而来的新一代知识分子进行自我改造和精神革新的自觉意向。他们想要改变的是自传统时代以来知识分子对待民众世界的贵族气质和精英色彩，试图以更为平等的姿态去看待民间文化。正是这样一种肯定的态度以及走进民间社会的努力，使得以学术研究方式展开的文化革新运动具备了一种全新的视界：这不再是上层社会对下层民众俯身而行的悲悯式改造，而是因了解进而珍视的平等对视。于是，历史中极富戏剧意味的事件发生了，“改造者”在某种程度上却成为了民间文化的“被改造者”。

礼俗改造的学术实践印证了“启蒙”所携带的双重意义：调查的展开既是出于启蒙与进步浪潮的有力推动，同时也构成了对此期激进主义、精英主义的发展与反思。对于民间社会的真正进入，帮助那一时代的民俗学家们更深刻地理解了“中国”，理解了“读书人”、“民

认为通俗的就等于一切纯粹的和真实的东西。赫尔德甚至将“人民”视为“人性”的同义词，他认为民众用他们独特感受力创造了一种健康、生动的文化，而正是这一切构成了一个民族最为真实有力的“文学之源”（第85-88页）。在中国，对民间文艺、民众生活形式本身价值的尊重和肯定同样构成了学术群体最初的研究旨趣。

^① 钟敬文：《圣贤文化与民众文化——1928年3月20日顾颉刚先生在岭南大学学术研究会上的演讲记录》，《钟敬文文集·民俗学卷》，第630-632页。

间”、“传统”以及“现代”。20 世纪的中国，民众依然沉迷于鬼神的世界，而士大夫在经历了晚清以降儒学与社会秩序的大崩溃之后，却在走进田野的过程中获得了对内心世界的填充，以及对一种真正富于生命力的民族文化的感悟。他们在对民间文化的“重新发现”中印证了自己的存在，也反思了自己存在。中国现代民俗学正是在这样一种建构与反向建构的双向拉锯中，确立了学科兴起的意义以及由此构成的关于“现代建设”的多重反思立场。

当反对迷信、拯救愚昧贫弱的民众成为现代改造者眼中具有客观进步意义的象征事件，礼俗调查无疑也是服务于这一目标的。调查出于“了解”的本意，“了解”则源于改造的目标，这一逻辑序列或许构成了历史时间中的人们以及当下的我们所拥有的共识。然而，令人惊异的是，历史深处的现实并没有依照逻辑顺势展开，民国年间从事礼俗调查的学者对于各种现代化的衍生形态具备一种疏离态度。在礼俗改造问题上，他们更愿意从文化变迁的角度进入历史脉络、进入到百姓的生活世界加以体察与研究。启蒙和浪漫主义的冲动并没有对这一以学术研究为主旨的知识群体造成无形的情感辖制，却在事实上为他们提供了单纯的热忱，天真的同情心。礼俗研究者在从事专业性学术工作时，一直在反省他们自身与“民众”的关系、学术与政治的关系，以及这些关系在何种程度上影响或制约着中国的“现代建设”问题。因此，“了解”之后的“理解”在极大程度上导致了初始改造目标的位移。本文叙述 20、30 年代的礼俗调查，即意在揭示知识与政治的关系，讨论由学术实践所表现出来的一种更为宏阔的文化视野，以及现代历史展开过程的复杂经验。