

# 钟敬文“民俗文化学”的 学科性质及方法论意义\*

刘铁梁

(北京师范大学 中文系, 北京 100875)

**摘要:** 1991年, 钟敬文提出了“民俗文化学”, 这可以看作他在最近20年学术思想发展过程中形成的一个核心性创新概念, 具有重要的标志意义。“民俗文化学”产生的现实背景, 有民俗学自身学科意识需要加强的情况, 也有整个研究中国传统文化的学术界尚与民俗学发生割裂的情况, 钟敬文在两方面的研究实践, 促成了他提出一个新的交叉学科。对于“民俗文化学”不能仅从民俗学单一发展的需要上理解, 因为它对民俗文化研究和民族文化整体研究, 都具有指导作用。但是, 从民俗学的建设来说, “民俗文化学”学科的提出, 却包含着文化科学方法论的重要思想, 这是不容忽视的一大学术贡献。

**关键词:** 钟敬文; 民俗文化学; 交叉学科; 性质; 方法论

**中图分类号:** I1057      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1002-0209(2002)02-0015-09

1991年, 钟敬文在讲演中最初提出了创建“民俗文化学”的主张<sup>①</sup>。之后他曾为征求意见而邀集教研室师生进行讨论, 大致被提问过如下的问题: 民俗学和民俗文化学都是研究民俗文化现象, 两者的区别在什么地方? 这门新科学是文化学的一支, 还是民俗学的一支? 这说明, 对民俗文化学做出理解并不是一件简单的事情, 需要我们给予深入的研究。今天看来, 这一新学科的提出, 不仅体现出钟敬文学术思想发展的脉络及其治学的风格与特点, 而且对他在7年之后提出“建立中国民俗学派”也发生了深刻的作用。从民俗学本位的立场来看, 其最重要的学术贡献是为中国民俗学建立了一种与文化学相结合的理论与方法体系。本文仅结合民俗文化学提出时的现实学术背景, 就这门学科的性质和方法论意义发表几点意见。

## 一、学科发展和“文化讨论”的现实背景

钟敬文提出和建构“民俗文化学”, 有明显的现实背景。一方面是20世纪80年代民俗学恢复后的快步发展, 另一方面是在这一时期掀起的文化讨论热潮。

\* 收稿日期: 2002-02-22

作者简介: 刘铁梁(1946-), 男, 辽宁省绥中县人, 北京师范大学中文系, 教授。

① 见《民俗文化学发凡》, 这是1991年3月和10月两次在北师大民间文化讲习班上的演讲稿, 后发表于《北京师范大学学报》1992年第5期。又收录于《民俗文化学: 梗概与兴起》[1]。

先简单回顾一下当时民间文艺学、民俗学的发展状况。10年浩劫后,民间文艺学的研究机构很快得到重建。在1978年秋,钟敬文等7位教授发出《建立民俗学及有关机构的倡议书》<sup>①</sup>,这是中国民俗学在停顿近20年之后被恢复的标志。至1991年,两门学问在新时期的建设都已有10多年时间,从出版物和发表的论文来看,这时的民间文艺学和民俗学,已进入整体发展的新阶段。在基本理论方面有钟敬文主编《民间文学概论》(1982)、乌丙安《中国民俗学》(1985)、张紫晨《中国民俗与民俗学》(1985)等;学术史方面有王文宝《中国民俗学发展史》(1987)、潜明兹《神话学的历程》(1989)等。这些成果,反映出民间文艺学和民俗学界在基础理论建设和总结学术传统方面,已取得初步成就。而在神话、传说、歌谣研究等方向上,还出现了分支学科建设的良好态势。这一时期,国家文化部门领导的对全国民间文学进行的普查和集成工作在加紧进行,并且不断传来令人振奋的消息。与此同时,各地对民俗现象进行描述及整理资料的工作也开展得比较迅速,例如山曼、李万鹏等的《山东民俗》(1988)就是一部率先问世和具有示范意义的成果,它和稍后出版的刘兆元《海州民俗志》(1991)、姜彬《吴越民间信仰习俗》(1992)等一批成果,都表明民俗学田野作业已在一些地方积极开展。总之,“这种迅猛发展盛况”“是我们所始料未及的”[2](P35)。

但两门学问在发展中也存在着一些问题。主要的一点,民俗和民间文学研究在这时所取得的成果,是由业有专攻的学者分别完成的,虽然彼此之间大体形成了互相补充的关系,但并未很好地互相交流、融通。特别是研究范围非常广泛的民俗学,研究者需要加强对学科结构的认识,否则将妨碍一个学科整体的真正形成。因此,钟敬文在1986年末,及时发表了《关于民俗学结构体系的设想》的演讲,虽然是从正面论述问题,但显然是要解决当时存在的问题。他认为,民俗学从“五四”以来已有半个世纪的发展,特别是10年来“诸方面都有了长足的进步”,因而为这种学科的整体建构准备好了条件。同时他又指出:“有时一种学术的发展,同其学科意识的发展,不完全是同步的。但如果总是对一门学科的结构体系缺乏认识,还要夸夸其谈这门科学,那么,即使偶然幸中,也是根基不牢、影响不大的。”[2](P35)

钟敬文的这篇论文,为认识我国民俗学的整体结构做出了重要贡献。文章在谈论学科体系结构中的第五部分“民俗学方法论”时,提出了值得重视的观点。钟敬文指出:“方法论上越清楚,选择的方法越适当,科学成果就越显著,这是毋庸置疑的事实。”[4](P43)他认为民俗学的方法论包含三个层次:哲学层次的方法;与许多科学共同的方法;本学科的特殊方法。在每一个层次上,他都结合民俗学(包括民间文学研究)已有的经验,举例说明了一些重要的方法。这对于民俗学者在方法论方面提高认识和增强自觉,有十分重要的意义。钟敬文也谈到了自己个人的经验,他说在30年代中期写作的那篇《中国民谣机能试论》,虽然采用了机能的观点去分析民谣,但这并非由于主动接受马林诺夫斯基功能学派,而是自己学习一般民俗学理论过程中形成的模糊观念。由于文章性质决定,钟敬文不可能更多地总结自己学术的方法论特点。然而笔者认为,钟敬文回顾自己学术历程的许多文字,有时尽管没有使用“方法论”一词,而实际上是谈了自己在方法论方面的看法,也需要我们从方法论的角度去给予认识。下文将讨论钟敬文“民俗文化学”的方法论问题,就是从这一实际情况出发的。

---

<sup>①</sup> 此倡议书正式发表在《民间文学》1978年12月号,署名为:顾颉刚、白寿彝、容肇祖、杨堃、杨成志、罗致平、钟敬文。

总之，当钟敬文提出民俗文化学的时候，一般民俗学以及民间文艺学已经发展得比较迅速，钟敬文始终密切关注着全局性的问题，发表了指导性的意见，特别是在他对民俗学体系结构的设计当中，包含了许多重要的观点。因此，民俗文化学的提出，与他在这一时期重视学术整体性思考有很大关系。但问题是，他为什么特意提出与文化学结合的民俗文化学呢？这就使我们不能不关心他在这一时期的另一方面的学术活动。

20世纪80年代中，国内学术文化界，发生了一场文化讨论的热潮，讨论的问题主要是如何评价中国文化的性质、特征，如何对这一文化进行改造和创新等。参加讨论的学者，几乎来自人文学界的所有领域。一些研究民俗民间文学的年轻学者，也参与了这场讨论。他们或者是运用民俗的资料，考察民族的生存方式和精神心理特征；或者是根据当时讨论的基本问题，对中国民俗或民间文学的历史文化性质做出重新判断<sup>①</sup>。但是民俗学界的大多数人，似乎无暇顾及这场讨论，仍然是以主要精力耕耘着自己的园地，而且也形成了一个学术上相对独立的“小气候”。分析起来可能有两方面的原因。一是在心态方面。民俗学虽然有较快的发展，但对主流学术界的影响仍然不大。参加那场讨论的人，大部分是研究精英文化、依据文献资料的学者，在许多问题上都有一定的对话基础。但是，他们对当时的民俗学一般都不很熟悉。在这种情况下，民俗学研究者自然会感觉到，与其加入到讨论当中显得形影孤单，不如在自己的园地里多一分耕耘而多一分收获。二是在学术条件方面。文化讨论的一个中心问题，是对中国的传统文化如何定性。本来民俗学对于认识传统文化是一个不可缺少的学术工具，照理应该参与这一讨论。可是当时的民俗学刚恢复只有几年，总体上还处于重新起步的阶段。它的整体结构还不甚坚固，与那些积累深厚和基本没有停顿过的学科，如历史学、文学、哲学等相比，尚缺乏研究宏观性问题的学术基础，因而就妨碍了民俗学者参加那场文化讨论。此外，民俗学作为一门现代科学，虽然可以联合文化人类学、社会学等一道在讨论中发出声音，但并不像后两者那样重视有关文化比较、文化类型、社会转型和变迁等问题的研究，这也使得民俗学者难于在当时的一些热点论题上发表意见。

钟敬文的情况有所不同，他在开展民间文艺学和民俗学研究的同时，从容不迫地参加了这一场关于文化的大讨论，并且陆续为此发表十几篇文章<sup>②</sup>。从他一再被邀请参加会议和要求提供文稿的情况来看，可以推想人们是把他作为民俗学的大师和著名的文化学者看待的，因而特别重视听取他关于文化问题的意见，同时也愿意从他那里多少接受一些民俗学知识<sup>③</sup>。他的学识宽广，对于上层精英文化和典籍资料亦十分熟悉，又广泛地了解人类学等现代科学，所有这些，都使他在参加关于中国文化及历史一般问题的讨论时，能够应付裕如。

但是，钟敬文加入文化讨论还有更重要的一个主观原因。这就是，他在以往的学术生涯中，向来注重采取文化和文化史的角度研究民俗。早在20世纪30年代，他就创用了“民间文化”这个新术语，甚至认为可以用它来取代“民俗”一词，而把民俗学称为“民间文化”

① 这类的著述虽不多见，但可以举出谢选骏的《神话与民族精神》（山东文艺出版社，1986）、张铭远的《黄色文明——中国文化的功能与模式》（上海文艺出版社，1990）等例证。

② 这些文章基本上被收入钟敬文《话说民间文化》，人民日报出版社，1990年版。

③ 钟敬文在《话说民间文化·自序》中，回顾他与20世纪80年代文化讨论热潮的关系时说：“我也被卷了进去，虽然不是什么主角。我的被卷进去，自然有那些客观的原因，如座谈会主持者的邀请，报刊编辑同志的指定约稿等，但是同时也有不容忽视的主观原因。”[1]（P37）

学”。[1] (P37) 他的许多著述,特别是对中国神话、传说以及某些风俗的研究,一般都从文化史的角度解释问题。另外他注意对所使用的历史文献资料进行分析,从中发现民间文化的真实情况,并把民众的文化与知识分子的文化联系起来,看作是民族文化的一个整体。他对自己提出的“民间文艺学”,也是强调它在文化性质上的相对独立性。钟敬文受当时一些现代社会文化科学的启发,不仅发现民间文学在艺术特点上跟作家文学有很大的不同,更发现它具有诸多作用于民众生活的“机能”,所以他认为“民间文艺学,是文化科学(也即是社会科学)的一种”[3] (下P8, 11)。到了80年代,这一认识已更加明晰,指出民间文艺学是“特殊的文艺学”,“是伴随着广大人民的现实生活的,它是他们现实生活不可缺少的部分,是紧紧贴着现实生活的文化产物”<sup>①</sup>,只是没有说出“民间文学也是生活文化的一部分”这样的话。所以当人们热烈讨论文化问题的时候,钟敬文特别注意是否将民间文化也作为了讨论的问题。另外,钟敬文对于民俗文化的民族凝聚力、如何接受外来文化和保持民族文化的主体地位等问题都有自己鲜明的观点,这也促使他主动地参加文化讨论。

但钟敬文是“从自己专业的角度参加了这种学术活动”,所发表的言论与当时的大多数人所关心的话题不尽一致,他强调不能只观察上层文化现象,下层的民间文化不应该被忽视,而这一点并没有成为当时讨论的重点话题,但他觉得这种“冷遇”也没有什么可怪的[1] (自序P6)。他倒是受这种讨论的推动,进一步树立了自己的文化观。其中主要包括:明确地采取广义文化概念[4] (P35);注重考察文化的不同形态,即包括物质生活、精神生活和社会组织的三大文化范畴[4] (P29, 35-36);将中国传统文化的社会层次从上、下两层又进一步分为上、中、下三层<sup>②</sup>;强调由下层生产者(农民、工匠等)创造的文化是民族文化的基础[4] (P16-17);认为我国目前要建设的是现代化的、人民民主的、民主化的(或中国化的)文化[4] (P23-33),主张全面地准确地理解本国固有文化,在输入文化过程中重视自己民族的主体性[4] (P39-46)等。这些思考都为他后来提出民俗文化学,作好了一个方面的充分思想准备。

## 二、民俗文化学:从概念到学科

1989年,钟敬文参加了纪念五四运动70周年国际学术讨论会,发表了长篇论文《“五四”时期民俗文化学的兴起》,这可以看作是在80年代文化讨论热潮的末尾时期,钟敬文关于中国文化整体研究方面的最有代表性的一篇论文,也是他在民俗学学术史研究方面所取得的一项新成果。他不同凡响地指出,多年来在五四新文化运动对待传统文化态度方面的研究,只注意当时严厉批判旧制度、旧伦理、旧文艺的一面,而对于当时学者热情扶植民众口头活的语言及口承文学,赞扬优秀的通俗文艺,以及关心民间风尚等情况的另一面,却较少涉及,更不用说将这些方面联成整体加以评论了。这“是应该弥补的一个缺陷。只有这样做,才可能使人们对这个伟大的文化史的理解更为全面,更为丰富和深刻。”[2] (P104-105) 他第一次提出了“民俗文化学”的概念,并说明,用这个“草创的名词”是“为了便于称呼”在五四时期

① 《加强民间文艺学的研究工作——〈民间文艺学文丛〉卷头语》[3] (下431)。关于“特殊文艺学”概念及其思想发展的过程,杨利慧已有比较详细的分析[5]。

② 关于文化社会层次划分的这个变化,时间大约在1987—1988年。1987年初还采取两分法(《我们要建立怎样的社会主义新文化》[4]),而在1988年春则提出三分法(《话说民间文化·自序》[4])。

学者们对待传统文化里的中下层文化的共同态度和活动 [1] (P90), 其内涵包括四个方面: “白话升格及方言调查”; “口承文艺的挖掘”; “通俗文学登上文坛”; “风俗习尚的勘测、探索”。在钟敬文看来, 这些不同方面的学术活动虽然相对独立, 但是又是互相联系互相照应的一个系统, 是五四新文化运动“大系统”里的“小系统” [1] (P132)。民俗文化学活动的兴起, 说明了当时进步的学术界在批判一般旧制度、旧伦理、旧文艺的同时, 亦重视发现和研究民族文化传统内部被正统文化排斥的民间文化的长处, 而且用来对正统文化进行“更基本的、积极的批判” [1] (P135)。这种活动是五四新文化运动整体中的重要组成部分, 同样具有的“民族的、科学的、大众的”性质。钟敬文后来说: “我重新翻阅了当时的史料, 参照近年来国内文化科学的发展情况, 领悟到当时进步学者们对祖国固有文化的态度是双重的, 对于上层的封建文化(士大夫的文化), 是抨击的、否定的。反之, 对于中下层的民俗文化, 一般都是赞赏和扶植的。并不像某些学者所想象的, 只有打倒, 没有拥护。” [2] (P14) 可是, 钟敬文的这些正确意见在纪念“五四”70周年的会上, 遇到了前面提到过的“冷遇”。这说明, 民俗学关注民众的学术旨趣和眼光, 即使到了接近世纪结束的80年代末, 在一般学术界还是不被许多人理解。不难推测, 钟敬文对这种状况尽管不觉得有多么奇怪, 但从民俗学家的责任心来说, 感受应该是深刻的。也就是说, 在研究中国传统文化方面, 民俗学如何才能做出自己更多的贡献, 应该是他思考的一个现实问题。

两年之后, 钟敬文将“民俗文化学”这一概念再次加以运用, 不过, 此时已经不是用来综合五四时期的一类学术历史现象, 而是将它作为了一个新学科的名称<sup>①</sup>。为提出这个新学科, 他曾发表两次讲演, 而且中间隔了半年之久, 说明他对于这一新学科的思考是既积极又慎重的。讲演又过数月才正式发表, 这就是《民俗文化学发凡》(下简称《发凡》)。

“民俗文化学”, 虽然已由对历史上一类学术活动的概括变为对一种新学科的设计, 但前后思想的基础却是一个, 这就是: 民族整体文化中的民俗文化观。《发凡》开宗明义的指出:

民俗文化学的含义是什么? 它是这样一种学问: 即对于“作为一种文化现象的民俗”去进行科学研究。这里, 我们把民俗研究纳入文化的范畴, 是对固有文化观念的扩展。是不是这样做, 那结果大不一样。过去学者们谈论“文化”, 很少涉及“民俗”, 因为他们所注意的文化对象, 一般只限于上层文化; 对中、下层文化是轻视的。而谈论民俗的, 又很少把它作为一种文化现象去对待, 似乎民俗算不得一种文化。其实, 民俗在民族文化中, 不但是名正言顺的一种, 而且是占有相当重要的基础地位的一种。我们只有把民俗作为文化现象去看待、去研究, 才符合事物的实际; 也才能强化我们的学科意识, 促进这门新学科的研究成果 [1] (P7-8)。

可以看出, 钟敬文的《发凡》所面对的谈话对象不只是一类学术群体, 有时是面向一般研究中国传统文化的学术界, 有时是面向专门研究民俗的同行。这说明, 作者一方面并没有从几年来参加文化讨论的话语环境中完全退出来, 而是通过设置民俗文化学这一共同的研究领域, 以期与一般文化学者开展更加有效的对话。另一个方面, 他又在情况的对比当中, 感

<sup>①</sup> 钟敬文在《民俗文化学: 梗概与兴起·著者自序》中说: “讨论会虽然过去了, 但这个自己新提出的学科——民俗文化学, 却牢牢盘踞着我的脑海。我在考虑它的学科性质及结构体系等。”好像是说, 作为新学科的民俗文化学早在1989年讨论会时就已经提出, 但只要读上下文, 就会清楚作者这段话的原意不在于此。

觉到研究民俗的同志，尚缺乏将民俗作为“文化”来研究的自觉意识，主要是没有从民族文化的基础地位上来充分认识它，所以他希望用民俗文化学来改变这种情况。关于后者，他在正式发表《发凡》后不久又说过：“民俗本来就是一种文化现象，但意识到和没有意识到，对于学术研究来说，就大不一样。这就是我们常说的学科意识。如果说这种提法比以前有所发展，关键就在这里。”[1] (P275)

总之，民俗学在20世纪80年代的恢复与发展，学术界普遍讨论民族传统文化的热潮，作为两方面现实的学术条件和背景，促成了当时已担当民俗学引领者的钟敬文，在思考、探究学科体系和学科意识问题的过程中，出色地发挥了自己一直就有的将民俗观与文化观相结合的学术思想，并使“民俗文化学”从概念生成为一个新的学科。

### 三、“民俗文化学”：性质与方法论

上文所考察的，是钟敬文在最近20年，伴随、借助时代的学术发展潮流，对自身的学术思想进行了怎样的反思、总结和创新。这对于我们理解他在这一过程中所形成的新思想，特别是“民俗文化学”思想，是一个必须经过的认识途径。但为了说明民俗文化学的性质、意义等问题，还需要直接讨论它的基本著作和参考相关的学术文献，特别是对它的内容体系和逻辑方面进行一些必要的分析。

先简要地讨论一下这个学科的性质问题。钟敬文在《发凡》中明确指出，“民俗文化学，是民俗学与文化学相交叉而产生的一门学科。”但关于如何交叉的问题，作者叙述的文字并不很多，看得出是无意于在学科概念上作过多纠缠。不过，就我们理解的方便而言，有必要首先明确，民俗学与文化学是在什么意义层面上进行交叉的。我们都知道学科的交叉主要有两个层面：一是对象范围上的重合，二是观点和方法上的互渗。前者使原学科观察现象的视野与角度发生变化，经常在现象的联系方面形成新的研究领域；后者使研究的问题意识发生变化，往往由于吸收对方的观点、方法和手段而形成新的研究方式。而这两个层面的交叉，一般又是同时发生的。钟敬文关于民俗文化学的基本主张，是对于“作为一种文化现象的民俗”进行科学研究，那么，这一主张是否体现了民俗学和文化学在两个层面上都发生了交叉关系呢？从前文所引的他解释学科“含义”的一段文字来看，答案应当是肯定的。因为，在研究对象范围的层面上，论者一再强调我们民族文化的整体，从社会性质来看，是由上、中、下三层文化组成的，而这主要是批评一般民族文化研究只限于上层，轻视中下层，等于说明了新学科的研究视野扩大到全体的民族文化的范围。在观点方法的层面上，他强调应将民俗看作一种重要文化现象，指出民俗学研究往往缺少这种自觉的意识，表示出新学科有助于改变这种状况。另外，所以要提出民俗文化学，也并非纯粹为了一个新学科创造，现实目的是通过学科的交叉，以解决民俗与文化研究中现实存在的互不搭界的问题。因此对于两方面学者，“交叉”的层面意义不尽相同，所发生的作用也不尽相同，就是说，这一新学科的学术影响具有明显的双向性。

但所交叉的两门学科，它们原来各是什么样子，这对于理解民俗文化学的性质也是需要辨明的问题。特别应该讨论的是：文化学是什么？它的研究范围、性质、基本观点是什么？这不仅是民俗学者，而且是许多学者都不很清楚的问题。钟敬文谈论那些研究传统文化的学术时，一般并不采用“文化学”的字眼，这说明，他感觉那些研究虽然大多具有潜在的学科意

义，却还不是严格意义的“文化学”。他在《发凡》中指出，是泰勒在19世纪后期较早地将民俗纳入文化的范围，并提出研究“文化科学”，“我们正是根据这种精神创立这种新的文化学支学——‘民俗文化学’的。”<sup>[1]</sup>（P8）文中没有对“文化学”进行更多的系统的解释，只是采取一种说明方式，即举出若干文化学“分支”或者说“支学”的例子。可见，在钟敬文看来，文化学是很大的一个学科，也是具有自身体系结构和方法规范的学科。后来，他在《民俗文化学：梗概与兴起》的《著者自序》里介绍自己民俗文化学思想的形成过程时，提到了黄文山的《文化学体系》和L. A. 怀特的《文化科学》，说这类著作曾使他颇感兴趣。不过，在《发凡》当中并没有给予具体的讨论和引用。原因可能在于，这类著作都具有文化人类学的性质，和现在所讨论的民族传统文化的社会层次、结构等，在思考问题的方向上有着一定的距离。

就黄文山的《文化学体系》来说，目标是建立“文化的法则科学”。他假设如下的一些问题应该在文化学当中得到解答或证明：文化学是科学体系中最高的科学；文化与社会可以分别研究；文化对于有机体的人来说是“超有机体”；文化决定人的活动范围；但人对文化也有持续或变革的力量；另外的假设还有关于文化类型、东西方文化两大体系、文化走向“会通化”（按：似同于现在说的“一体化”）、文化学并非排斥其他科学<sup>①</sup>等<sup>[6]</sup>（上册2—4）。怀特的文化科学虽略晚于黄文山而提出，但对文化人类学界的影响却较大，一般认为他是“新进化论”的代表。他指出，“符号”是文化秩序得以产生的机制，认为这一观点有助于说明“作为有机体的人与制约对自然环境作出反映的超有机体的传统之间的关系”<sup>[7]</sup>（P1）。尽管我们从《发凡》当中不能找到直接的证据，用以说明这些著作中的思想观点如何影响了钟敬文对民俗文化学的讨论，但一般文化科学主张将文化现象进行独立研究的思想，应当给钟敬文以很大启发。另外，文化学对于钟敬文的影响，也许还有创立新学科的勇气。

笔者认为，钟敬文所指的文化学，具有比较灵活的含义：有时指一般研究民族传统文化的学术，这层含义，多被运用于讨论“民俗文化在民族文化中的位置”等联系现实研究状况的问题方面；有时，为说明民俗文化的表现形态和范围等，其意义多同于文化人类学或文化科学的观点，这一层含义除了在说明自己思想形成的过程时被运用，在《发凡》的其他章节里也一再有所表现。例如在论述“民俗文化的概念、范围和特点”的一章中，全取的是这种含义。可以这样认为，文中所说的“文化学”，基本上着眼于文化的视野以及各方面文化的特征，所指的基本内容包括两大方面：文化在社会层次表现上的“三层说”；文化在历史与空间表现上的“广义文化说”。钟敬文所论述的“文化”和所说的“文化学”有自己认识上的一致性，并非完全照搬他人的意见，其思想不仅对民俗学研究者，而且对所有研究文化的学者都有现实的指导作用。所以，对于民俗文化学学科特点的认识，首先需要从上文所述两个“层面”的交叉意义上给予分析，其次要结合中国文化的历史实际与当时研究工作的实际，考虑到事实上存在着两方面比较隔阂的研究领域，而对其学理和观点进行双向性的理解。

最后，探讨一下民俗文化学的方法论意义。钟敬文在最近20年多次论及研究方法，他认为民俗学的方法是由三个层次构成的，而研究这些方法本身，就是民俗学的方法论。关于方

---

<sup>①</sup> 黄文山的这种假设是：文化学与其它各种科学之间共同构成文化、人格、社会“三度的”的相互关系。

方法论的概念，有学者指出，方法论一词，一般是“作为该科学宏观性指导方法的哲学理论(methodology)，而不是对各种具体研究方法的理论总结，即‘论方法’(on methods)。”[8] (P208)这说明钟敬文在这里使用的方法论一词，和哲学意义的方法论概念有所不同。不过，如果不是从论各种具体方法的角度，而是从建构方法体系的角度来讲，似乎二者的内涵就有所接近。因为，在对全部民俗学方法体系的认识上，钟敬文是把与世界观作为一体的方法论——辩证唯物主义和历史唯物主义置于最高层次，而又将下面两个层次的科学方法都理解为受哲学层次最高方法的指导。再者，我们讲某一学科及某一学派的方法论，主要还是看它对所研究对象的本质，采取了何种基本观点以及何种解释方式，因为这些将对于所采取的具体研究方法起到规定性作用。所以，除了钟敬文直接叙述方法论的那些文字之外，我们发现，他对于民俗的文化性质的判断和基本观点，才真正表明了学科层次上的方法论思想。或者说，钟敬文尽管没有更多地讨论文化科学，但所强调的“作为文化现象的民俗”的根本性观点，却是包含了文化科学的方法论思想。

讨论方法论的问题，还有一个意义就是它与树立怎样的“学科意识”紧密相关。方法论一词经常为某学科所使用，作为研究方式、方法的综合，也含有这种学科朝什么方向发展的意思。钟敬文将“文化科学”或曰“文化学”作为和民俗学交叉的科学，其方法论的意义，主要是在于影响民俗学学科发展方向上。钟敬文提出民俗文化学，固然是与他在20世纪80年代的学术活动与思想上受到的触动有直接关系，但更是他在长期学术生涯中对一种研究方式所做的选择及其结果。前面分析过，他虽然参考了一些文化学著作，却有着自己对“文化”的理解，并用自己的语言来表述。一个重要原因是他对“文化”的认识由来已久，而且特别体现在对神话、传说、故事以及风俗现象的研究方面。他说，自己在20年代后期就已经形成了“把民俗当成文化现象”的初步观点，如在1930年前后着手研究《山海经》时，曾将书名定为《山海经之文化史的考察》，1933年又曾为一本书作序《中国神话之文化史的研究》，这说明他的民俗文化观点已经“发源”[1]（《著者自序》2）。还有一些事实可以说明，在钟敬文的思考中，“文化”及“文化史”概念尽管是逐渐成熟的，却始终占据着十分重要的位置。例如他在1936年曾创用“民间文化”这一新术语，编辑了一批资料小丛书。他还说，1950年发表的《口头文学——一宗重大的民族文化遗产》[2]（P1-20），“它明确地把民俗事物（口头文学）作为文化现象，在论文题目上标榜出来。这也可以说是过去那种观点的一时闪亮吧。”[1]（P4）应当指出，钟敬文的民俗文化观，很早就形成两大特点：一是由于运用历史文献，而强调对民俗的文化史的研究；二是由于较早接受英国人类学、法国社会学等关于文化的广义的概念，而能够比较全面地解释资料的文化意义，这些资料既包括古代文献的也包括现实民众生活中流传的。

钟敬文在长期民俗研究的实践过程中，由最初不很自觉地选择，经由中间不断地积累经验，在20世纪80年代活跃的学术环境中，“水到渠成”地总结出“作为一种文化现象的民俗”的基本观点和方法，而这正是对文化科学方法论的一种理解与实践。有学者指出，钟敬文“终于为自己平生倾全力从事的科学研究事业，找到了一个确切的名称，那就是民俗文化学。”[9]这是十分正确的看法。我们所要指出的是，钟敬文在谈论民俗学和民俗文化学的方法论时，虽然已提出了三层方法体系，但从确立自觉的研究方式即学科意识的角度来看，他的“民俗文化学”是从整体上对学科的方法论。实在是一个学科能否朝着明确的方向主动向

前发展的关键。学科意识的含义一般来说是大于方法论的,因为它还包括研究的对象范围、基本问题、学术传统等方面内容,是比较宽泛的。但学科意识的加强,很大程度上依赖于学科方法论的思考与规范。钟敬文主要从总结自己学术的角度,也根据学术发展的潮流与对现实问题的观察,提出了民俗文化学。他并不想把这一主张规定为民俗学的全部研究方式。但是在实际上,他却一马当先地在方法论的研究上为我们做出了表率,特别是在该如何发展中国民俗学的思路,极有力地启发了我们,此一种深刻意义是不容忽视的。而对于钟敬文本人来说,这一关于“民俗文化学”的思考及其结果,成为了他在不到10年之后,又提出“建立中国民俗学派”的坚实的理论基石。这需要将二者有机的联系起来,进行进一步的研究。

#### 参考文献:

- [1] 钟敬文. 民俗文化学: 梗概与兴起 [C]. 北京: 中华书局, 1996.
- [2] 钟敬文. 钟敬文文集·民俗学卷 [C]. 合肥: 安徽教育出版社, 1999.
- [3] 钟敬文. 钟敬文民间文学论集 [C]. 上海: 上海文艺出版社, 1985.
- [4] 钟敬文. 话说民间文化 [C]. 北京: 人民日报出版社, 1988.
- [5] 杨利慧. 钟敬文及其民间文艺学思想 [J]. 文学评论, 1999, (5).
- [6] 黄文山. 文化学体系 [M]. 台北: 中华书局, 1971.
- [7] L. A. 怀特. 文化的科学 [M]. 曹锦清, 等译, 杭州: 浙江人民出版社, 1988.
- [8] 赵世瑜. 眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论 (1918—1937) [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 1999.
- [9] 程蔷. 坚实的奠基 睿智的启示——《民俗文化学: 梗概与兴起》读后 [J]. 文教资料, 1998, (1).

(责任编辑 连铤 责任校对 连铤 林邦钧)

### On the 'Folklore Culturism' of Prof. Zhong Jingwen

LIU Tie-liang

(Dept. of Chinese Language and Literature, BNU, Beijing 100875, China)

**Abstract:** 'Folklore Culturism', put forward by Prof. Zhong Jingwen in 1991, has an important significance. It can be viewed as a creative notion forming in the developmental process of his academic ideas in his last twenty years. The reasons that the 'Folklore Culturism' comes about are composed of both the need to complement the shortage of disciplinary consciousness in the study area of folklore itself and that to bridge the gap between the study of traditional Chinese culture and that of folklore. It is his research in the two fields that helps Prof. Zhong advance a new interdisciplinary. The 'Folklore Culturism' is instructive not only in the study of folklore itself, but also in that of 'folklore culturism', and even in the research of ethnical culture. As to the construction of folklore discipline, however, the concept of 'folklore culturism' has an important significance in the methodology of cultural science.

**Key words:** Prof. Zhong Jingwen; 'folklore culturism'; interdisciplinary; characteristics; methodology