

明代
岁时民俗
文献研究

北京市北京学研究基地资助项目

明代岁时民俗文献研究

张 勃 著



创于1897

商務印書館
The Commercial Press

2011年·北京

图书在版编目(CIP)数据

明代岁时民俗文献研究/张勃著.—北京:商务印书馆,2011

ISBN 978-7-100-08530-4

I.①明… II.①张… III.①节令—民俗学—文献—研究—中国—明代 IV.①K892.18②G256

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第172222号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

明代岁时民俗文献研究

张 勃 著

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行

印刷厂印刷

ISBN 978 - 7 - 100 - 08530 - 4

2011 年 月第 版	开本	×	/
2011 年 月北京第 次印刷	印张		

定价： 元

目 录

绪论	1
一 选题意义	1
二 相关研究的学术史	15
三 研究设想与研究方法	21
四 关于几个概念的说明	23
第一章 明代岁时民俗文献出现的学术渊源和时代背景	35
第一节 明代岁时民俗文献出现的学术渊源	35
一、我国岁时民俗的记述传统	35
二、我国岁时民俗记述传统生成的原因	39
三、我国岁时民俗记述传统对明代岁时民俗文献的影响	53
第二节 明代岁时民俗文献出现的时代背景	55
一、经济的发展和城市化进程的加快	55
二、商品化情境中的风气之变与秩序之失	62
三、节日生活的丰富与重要	71
四、书写著述的普遍	82
第二章 岁时记研究(上)	93
第一节 《宛署杂记》中的岁时民俗记述	95
一、《宛署杂记》其书	95

二、《宛署杂记》岁时民俗记述的史料价值	99
三、《宛署杂记》岁时民俗记述的特点	117
第二节 《帝京景物略》中的岁时民俗记述	127
一、《帝京景物略》的版本源流	127
二、《帝京景物略》的三个作者	132
三、《帝京景物略》岁时民俗记述的特征	134
四、《帝京景物略》岁时民俗记述的史料价值	150
第三节 《酌中志·饮食好尚纪略》	163
一、《酌中志》的作者与版本源流	163
二、“饮食好尚纪略”的记述特征	168
三、“饮食好尚纪略”作为岁时民俗文献的资料价值	174
第四节 《北京岁华记》	182
一、作者生平、成书时间与成书背景	183
二、《北京岁华记》作为岁时民俗文献的价值	190
三、《北京岁华记》作为岁时民俗文献的局限性	199
第三章 岁时记研究(下)	202
第一节 《松窗梦语·时序纪》	202
一、《松窗梦语》的作者及内容	202
二、《松窗梦语·时序纪》的记述特征	204
第二节 《西湖游览志余·熙朝乐事》	208
一、《西湖游览志余》的作者及成书背景	208
二、《西湖游览志余·熙朝乐事》作为岁时民俗文献的价值	213
三、《西湖游览志余·熙朝乐事》的记述特色	230
第三节 《如梦录·节令礼仪纪》	234

4 明代岁时民俗文献研究

一、《如梦录》的作者和版本源流	234
二、《如梦录·节令礼仪纪》的记述特征	237
三、余论:易代之际岁时民俗书写的独特意涵	241
第四节 《武陵竞渡略》	246
一、《武陵竞渡略》的作者生平和写作背景	246
二、杨嗣昌撰写《武陵竞渡略》的方法与策略	252
三、《武陵竞渡略》作为岁时民俗文献的价值	264
第四章 地方志中的岁时民俗记述研究	277
一、岁时民俗记述在明代地方志文本中的位置	279
二、明代地方志岁时民俗记述的文本式样和详略之别	284
三、明代地方志岁时民俗记述的整体特征	290
四、明代地方志岁时民俗记述的学术价值	295
五、作为岁时民俗研究资料使用时应该注意的几个问题	300
结语 明代岁时民俗文献的价值	
——以岁时记为中心的讨论	304
附录一 明代时令类著述基本情况一览表	318
附录二 若干类书中岁时民俗辑录情况一览表	322
附录三 北京岁华记	326
附录四 武陵竞渡略	333
附录五 《月令采奇》及其岁时民俗文献价值	342
附录六 八种古代岁时文献研究现状综述	357
主要参考文献	380
后记	405

绪 论

一 选题意义

《明代岁时民俗文献研究》是民俗学视野下的一项专题性历史民俗文献的断代研究。

我国是一个拥有悠久民俗传统的国家,也是一个有着丰富民俗文献的国家。正如钟敬文先生曾经说过的:“中国是一个文明古国,也是一个民俗大国。很早就有了采风问俗的政教传统,同时,有关民俗的记载和整理工作在古代也有着显著的体现……从《诗经·国风》、诸子百家之言,到两汉史书都有民俗的见解与民俗的记述,此后 2000 年间,无论是理论的民俗学,还是记录的民俗学,在学术上都有很多的积累。这种历代传衍的民俗记录和民俗解释方式,本身就构成了一个特定的学术传统。”^①正是这一特定的学术传统,赋予了中国民俗学(现代学科意义上的)无论是在发生学方面还是在学科设置方面都有别于

^① 钟敬文:《〈荆楚岁时记〉研究·序》,萧放:《〈荆楚岁时记〉研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念》,北京:北京师范大学出版社,2000。

西方民俗学的鲜明特征,也成为钟敬文先生构建中国民俗学派的重要依据所在。钟敬文先生认为民俗学的内容,应该包括对民俗事象的理论探索和阐释,对民俗史和民俗学史的研究与叙述,民俗学方法论以及对民俗资料的收集保存等方面的理论与技术的探讨,并将理论民俗学、历史民俗学、记录民俗学视为民俗学结构体系的三个重要组成部分。^①依笔者的浅见,对历史民俗文献进行民俗学的整理和研究,其意义可从历史民俗文献与民俗学诸分支学科的关系方面加以探讨。

首先,历史民俗学离不开对历史民俗文献的整理与研究。

“历史民俗学是研究历史上的民俗事象与民俗理论的学问,它包括民俗史与民俗学史两个部分。”^②民俗学对民俗史的关注主要源于研究对象的传承性特征。传承性是民俗的根本特性,任何一种民俗事象在当下的形态都是历史积淀的结果,因而对任何一种民俗事象的研究,都应该注意它的发生、持续和变化,都不能忽略它在历史上的存在状态。由此,对民俗史的研究就成为民俗学研究的重要内容。显然,民俗事象的发生、持续和变化都只是一过性的,不可重复,这意味着对其传承变异脉络的把握必须依靠传世的相关民俗文献来获得,必须通过对文献资料的分析 and 解读来获得。马克思曾经说过:“研究必须充分地占有

① 参见钟敬文《关于民俗学结构体系的设想》和《建立中国民俗学派》二文,《钟敬文文集》(民俗学卷),合肥:安徽教育出版社,2002,第33-47、357-407页。

② 萧放:《历史民俗学与钟敬文的学术贡献》,《北京师范大学学报(人文社会科学版)》2002年第2期,第35页。

材料,分析它的各种发展形式,探寻这些形式的内在联系。只有这项工作完成以后,现实的运动才能适当地叙述出来。”^①这段话同样适应于民俗史研究。要扎扎实实地推进民俗史研究,就不能不对我国历史民俗文献的分布、不同种类的历史民俗文献之间的相互关系、历史民俗文献作为研究资料的真实性可靠性程度及其字句文义等有全面准确的把握,而这必然有赖于用现代民俗学的眼光对历史民俗文献进行专门研究,必须做细致的甄别、校勘、辨伪、注释、辑佚等工作。

不仅民俗史的研究,民俗学史的研究也要仰赖对历史民俗文献进行专门研究。中国现代学科意义上的民俗学产生于20世纪初,但从广义上来说,中国民俗学史却是“源远流长的”^②,由此形成了钟敬文先生所说的“一个特定的学术传统”。这一特定的学术传统既是中国现代民俗学的史前史,也是滋养中国现代民俗学发生的一个源泉^③,因此,对它的系统总结就不仅是中国民俗学史研究的题中应有之义,而且有利于对中国现代民俗学发生的理解,乃至可以为中国民俗学在未来的发展提供某些

① (德)马克思:《资本论·第二版跋》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林编译局译:《资本论》(第一卷),北京:人民出版社,2004,第21-22页。

② 钟敬文:《中国民间文化探索丛书·总序》,萧放:《〈荆楚岁时记〉研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念》,北京:北京师范大学出版社,2000。

③ 赵世瑜教授将中国现代民俗学产生的学术渊源归结为“中国的民间文化研究传统”和“西方民俗学及相关学科的东渐及其影响”。参见赵世瑜:《眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论(1918—1937)》,北京:北京师范大学出版社,1999,第57-82页。

借鉴。对这一学术传统的系统总结仍然离不开对历史民俗文献的研究,因为这一学术传统不在历史民俗文献之外,而正蕴藏于它之中。从这个意义上讲,张紫晨先生说“研究中国民俗学的人,不知道中国民俗学在历史上的状况,不以历史的眼光去探究中国历史上有关民俗辑录、评述与研究的学术成果,在建树和发展具有中国特色的现代民俗学(时)也必将受到极大的局限”^①,是非常有道理的。

其次,理论民俗学离不开对历史民俗文献的整理与研究。

理论民俗学作为民俗学结构体系的三个重要组成部分之一,必须解决学科的一些理论问题,不仅包括如何界定民俗,如何看待民俗的发生、发展、性质、特征、意义、移易以及民俗学的任务功能等,还包括应对时代提出的新的理论课题。19世纪末期以来的中国,经历着千年未有之大变局,处于现代化、城市化、商业化的进程之中,这一方面意味着生发于、成长于、适应于传统农业社会的民俗文化会遭遇前所未有的挑战,面对现代化工业社会生产出来的种种新需求表现出种种的不适应性。另一方面意味着大量新风的涌现。1980年代以前,由于总体上人们一方面热衷于树新风,一方面过分夸大了传统民俗的不适应性、忽视了它能够创造性转化的可能,传统民俗被武断地置于现代性的对立面,成为现代化的绊脚石遭受贬抑乃至革命,处于不断弱化和边缘化的境地。但伴随着1980年前后在中国开始的思想解放、社会变革和生活自主性的增加,传统民俗又重新以光明正

^① 张紫晨:《中国民俗学史·前言》,长春:吉林文史出版社,1993。

大的姿态进入百姓的日常生活之中。而全球一体化进程的加快更给予了传统民俗复兴的理由和契机。全球一体化犹如一把双刃剑,一方面加强了世界各地的交流和互动,令世人得以共享具有普世价值的成果,另一方面也引发了一系列问题,如文化多样性的丧失、认同焦虑的普遍出现等。这就激发了人们保持文化多样性并在全球——人类环境关系中认同自身的迫切愿望。在这种情况下,以地方性(总是意味着多样性)为基本特征、具有重要认同价值的传统民俗得到重新评估和强调,复兴的态势益发猛烈起来,在国家层面也启动了文化遗产保护工程。在这样一种时代环境中,如何从整体上看待民俗文化,是将其作为不合时宜的文化遗留物还是视为能够与时俱进具有多种功能的文化传统?是应该将其作为文化遗产从而加大保护力度还是将其视为旧文化而普遍淘汰?如果保护该怎样保护,如果淘汰又如何淘汰?对风俗是应该做出善恶良陋的区分并将其与国家移风易俗的政治实践活动结合起来,还是承认任何存在的都有其存在的理由从而任其自生自灭自然发展?在当今全国上下推进和谐社会建设的过程中民俗学、民俗学者应该扮演什么样的角色?等等,所有这些问题,都不仅关系着当代的民俗文化建设,也关系到民俗学科在未来的生存发展问题,理论民俗学必须做出自己的回答。

而在当代学者要做出回答的时候,我国古人对民俗相关问题,如民俗(风俗)的界定、发生、发展、演变、地位、性质、结构、功能、移风易俗、风俗与社会控制的关系、风俗与政治教化的关系、民俗记述和研究的价值意义等的认识无疑具有重要的参考价值。“凡民函五常之性,而其刚柔缓急,音声不同,系水土之风

气,故谓之风。好恶取舍,动静无常,随君上之情欲,故谓之俗”^①的认识强调了风俗发生、演变与自然环境、人文环境的密切关系,并揭示了民俗所具有的民情、民欲含义。“传曰:‘百里不同风,千里不同俗。’太仓本吴地,其风俗好尚,由昔不殊,然海邦重镇,兵农商贾,萃五方之人,则凡所谓风俗好尚又岂能尽如古昔”^②的论述表达了对民俗地方性、传承性与变异性的认知。“风俗者,天下之大本;政教者,治世之先务。天下之治乱,系乎风俗者”^③，“人之寿夭在元气,国之长短在风俗”^④,则肯定了风俗作为天下兴亡盛衰根本所在的重要性。“风俗之美恶,系乎政教者也”^⑤，“为政之要,辨风正俗,最其上也”，^⑥则区分了俗的不同价值并将其与国家的政策过程和社会教化联系起来。“移风易俗,天下皆宁,美善相乐”，“移风易俗,莫善于乐”，“道德仁义,非礼不成。教训正俗,非礼不备”，反映了统治集团、社会精英对民俗的态度以及对礼乐作为移风易俗手段的选择倾向，等等。可以说,所有这些认识均涉及了中国现代民俗学必须回应的理

① [汉]班固撰,[唐]颜师古注:《汉书·地理志》,北京:中华书局,1962,第1640页。

② 《嘉靖太仓州志》卷二“风俗”,《天一阁藏明代方志选刊续编》(20),上海:上海书店,1990。

③ [明]南大吉纂修:《嘉靖渭南县志》,《中国地方志集成·陕西府县志辑13》,南京:凤凰出版社,2005,第59页。

④ [宋]苏轼:《苏轼文集》,北京:中华书局,1986,第737页。

⑤ [明]南大吉纂修:《嘉靖渭南县志》,《中国地方志集成·陕西府县志辑13》,南京:凤凰出版社,2005,第59页。

⑥ [汉]应劭:《风俗通义·自序》,上海:上海古籍出版社,1990,第3页。

论问题,具有重要的参考价值,都值得细细体味,深入研究。当然,这些论述认识以及更多的论述认识同样散见于历史民俗文献之中。一方面,历史民俗文献因为记述了种种民俗事象在特定时空中的存在状况、保存了令学者藉此可以认识乃至勾勒民俗事象发展史的大量材料而获得了在历史民俗学中的资料学价值,另一方面,它对先人风俗观(或曰民俗思想)的记述与保存则获得了在理论民俗学中的资料学价值。要确定这部分资料的分布,训诂字词语句以克服因时代变迁、环境变化造成的文义理解方面的困难,尽可能全面、正确理解古人对风俗的理论思考,同样离不开对历史民俗文献的专门研究。

再次,记录民俗学离不开对历史民俗文献的整理与研究。

记录民俗学,即民俗志,也是民俗学结构体系的重要组成部分,首先由钟敬文先生在《建立中国民俗学派》中提出。对钟先生记录民俗学学说的产生和意涵,董晓萍教授进行过专门剖析。在此基础上她还进一步提出田野民俗志和文献民俗志的概念,并对二者的区别和联系做了相当充分的论述。^① 目前,田野作业

① 她将田野民俗志视为“一个揭示民俗资料的社会内涵、文化脉络和思维结构的理论系统”,是“在继承我国的‘民俗志’或‘记录的民俗学’学说的基础上,吸收西方新民族志或现代田野作业的理论,根据我国民俗学田野作业的实际资料和相关成果,所提出的新概念。田野民俗志的工作过程是民俗学田野作业,撰写成品是民俗志,成果形态是学术资料系统和理论阐释的双重产品。”并认为,“文献民俗志,即一般所说的民俗志。在我国文化史上,它拥有自己的‘史名’,被称作‘风土志’、‘土风录’、‘岁时记’和‘俗言解’等,形成了相对固定的文体,积累了可资夸耀的书籍财富。它的特点,是使用文字媒介记录、保存和流传,呈现为书面文献形态。

已被学界公认为民俗学的基本方法,在田野作业基础上形成的民俗志也已经成为民俗学的看家之宝,董晓萍教授所说“田野民俗志是各种民俗学活动的共同支撑,任何开放的学科策略和升级的学术要求都需要它打底”,可视为当前民俗学界对田野作业及民俗志重要性认识的代表性发言。那么,如何记述田野作业的成果才是科学有效的记述,或者说如何撰写才能得到一部优秀的民俗志呢?目前已有不少学者对此进行过深入思考并将思考的结果付诸实践,取得了令人瞩目的成绩。^①笔者以为,对优秀的民俗志书写模式的探索,不仅需要对现代民俗学者的调查

它描述和评价民俗事象,传达出文人记录者的见识、心态、情感和理想寄托,使了解民俗成为一种广见闻、正人心、美风俗的学问。”参见董晓萍:《田野民俗志》,北京师范大学出版社,2003,第3-21页。根据笔者的理解,董晓萍教授提出的文献民俗志主要是指形成了相对固定文体的历史民俗文献,它虽非历史民俗文献的全部,却是历史民俗文献中最核心最能体现传统社会民俗记述特点的那一部分,同时也是与当代建立在田野作业基础上形成的民俗志最有资格进行比较、比较也最有意义的那一部分。

① 比如刘铁梁教授就认为:“民俗志的成功写作需要采取系统的观点,不能仅停留在将民俗文化进行种类划分和类型比较上面,更需要在‘生活文化’或‘生活层面的文化’的理解上对各地民众的生活进行整体的观察。”他在借鉴民族志书写模式与解释人类学等相关理论的基础上,结合对《北京市门头沟区民俗文化志》调查与写作实践的反思,提出了“标志性文化”的概念,并倡导“‘标志性文化统领式’的新式民俗志写作”。参见刘铁梁:《“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2005年第6期。这一倡导对于突破原有民俗志以累积资料为主要目的的书写模式,提升民俗志对民众生活的解释力以及中国民俗学与其他学科对话中的能力,并进而提高中国民俗学的学科地位,无疑具有重要意义。当然,由于他着重于推陈出新,立在破上,故而多少忽略了既有民俗志(包括历史民俗文献书写)的某些可取之处。

与写作实践进行深刻反思,需要吸收国外的或其他学科如人类学撰写民族志的经验与教训,也需要从我国历史民俗文献书写经验中批判性地汲取养料。董晓萍教授在提出田野民俗志和文献民俗志这一对概念的时候,虽然强调了二者的显著区别,却也格外谈到了二者之间的相关联系,认为二者具有互补性,“双方都能承担对方所不能承担的工作”,并肯定了文献民俗志的意义和价值。应该说这种意见是十分中肯的。

之所以需要而且也能够从我国历史民俗文献书写经验中汲取养料,首先是因为,无论当代建立在田野作业基础上的民俗志,还是古代文人在生活实践或实地调查基础上形成的历史民俗文献,其记述内容都主要是特定时空中的民俗事象以及围绕着这些民俗事象展开的民俗生活,而一旦它们被文人或研究者(无论古代还是现代)发现、认知并希望记述下来时,就必然面临着如何将其文本化的问题,即应该用什么样的体例、什么样的语言、按照什么样的逻辑将什么样的材料组织起来。虽然古代学者难以有当代民俗学者从学科角度的深入思考,但是他们仍然留下了为数甚夥、在今天看来也堪称优秀的历史民俗文献。仔细加以分析,可以发现,历史民俗文献尤其是那些专门记述民俗事象而形成的典籍,往往是学者自觉遵循实录原则,采用较为合理的撰述体例和写作方法、布局谋篇、遣词造句的结果,它们成为可以超越时空存在的文本,以至于被记述的对象消失后,人们仍然可以通过阅读它们去想象、理解乃至复原已逝的民俗文化与民俗生活。比如我国许多朝代都有称为风土记的著述,像晋·周处的《风土记》、唐·莫休符的《桂林风土记》、宋·范致明的《岳阳

风土记》、宋·田渭的《辰州风土记》、元·周达观的《真腊风土记》、明·朱孟震的《西南夷风土记》、明·谢肇淛的《百粤风土记》、清·李来章的《连阳八排风土记》等,它们在书写对象和如何书写上虽然有所不同,但整体上看又形成了相对统一的模式,它们都专门记载某一区域之地理、气候、风土、物产、人情、惯习,并在字里行间透露出自然、人文环境对人情惯习的影响,其逻辑并非与当代民俗志对民众生活进行整体观照的追求没有相通之处。至于古人在用词修辞方面的长处,值得今人学习者亦在在有之。

尤其值得注意的是,近几年来,随着民俗学者思考的深入,有关民俗学、民俗志的研究继续取得进展,比如在钟敬文先生所说“中国的民俗学从来都是中国人用自己的眼睛、心灵和情感、人生经历和学理知识来创造的学问,是中国人自己在描述自己的民俗志”^①的基础之上,安德明提出了家乡民俗学的学术命题,而吕微在评价这一命题时进一步将“家乡”视为民俗学的基本立场,并肯定了这种立场对民俗学的决定性意义,^②高丙中则在将民俗志与民族志对比的基础上,将民俗志界定为“我对我群

① 钟敬文:《建立中国民俗学派》,《钟敬文文集》(民俗学卷),合肥:安徽教育出版社,2002,第367页。

② 吕微认为,人类学“是从外向内进入异文化,而民俗学则是先从内向处走出本文化,然后又从外回到内进入异文化”。所以,“人类学者的身份是单一的,他只是一个‘局外人’或‘客位的主体’,而民俗学者在作为局外人的同时,他首先或已经是一个局内人”,而这正是“民俗学不同于人类学的发生学纯粹形式,以及民俗学者不同于人类学者的两栖身份”。参见吕微:《家乡民俗学——民俗学的纯粹发生形式》,《民间文化论坛》2005年第4期,第1-3页。