

国家重点学科·四川大学中国古典文献学学科点 主办
教育部人文社会科学重点研究基地·四川大学中国俗文化研究所

中国俗文化研究

· 第二辑 ·

四川出版集团 巴蜀书社

1347910

国家重点学科·四川大学中国古典文献学学科点 主办
教育部人文社会科学重点研究基地·四川大学中国民俗文化研究所

中国民俗文化研究

第二辑



淮阴师院图书馆 1347910

四川出版集团 巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

中国民俗文化研究. 2 / 项楚主编. —成都: 巴蜀书社, 2004. 9
ISBN 7—80659—628—3

I. 中... II. 项... III. 文化—中国—文集 IV. G122.53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 089982 号

责任编辑 王大厚
责任校对 李 嘉
封面设计 李文金

中国民俗文化研究(第二辑)

项 楚 主编

巴蜀书社出版发行

成都盐道街三号 邮编 610012

总编室电话(028)86656816

发行科电话(028)86662019

新华书店经销

成都蜀通印务有限责任公司印刷

成都市二仙桥东三段 5 号(028)84122206

开本 787×1092 1/16

印张 15.75

字数 380 千

2004 年 9 月第一版

2004 年 9 月第一次印刷

ISBN 7—80659—628—3/G·46

定价: 35.00 元

本书如有印装质量问题请与工厂调换

目 录

俗文学研究

“民”的发现与“歌”的采集

- 民国时期歌谣研究的历史回顾(之一) 徐新建 1
- 二十世纪四十年代赵景深先生的俗文学研究 关家铮 20
- 两汉故事赋探论:以《神鸟赋》为中心 踪 凡 28
- 谶谣简论 吕肖奂 38
- 荀子对中国古代通俗文学的贡献 何玉兰 46
- 宝志诗歌作品真伪及创作年代考辨 何剑平 52
- 试论变文与宝卷之关系 陆永峰 66
- 宋人刘斧小说辑补 赵章超 83
- 《笑傲江湖》的三个层面及其文学定位 税海模 89

俗语言研究

- 法藏敦煌《毛诗音》“又音”考 许建平 96
- 《祖堂集》校记 谭 伟 107
- 试论汉语俗字的产生与传播 陈宝琴 116

俗信仰研究

- 在澳门看明清以来土地社稷神坛的变迁史迹 谭世宝 126
- “好巫尚鬼”的传统与东南民间信仰 林国平 135
- 厦门岛共祀妈祖与保生大帝独特现象的解释 石奕龙 144
- 试论印度佛教的说法方式 张子开 154

风俗及其他文化研究

- 情性至道:西域“足身力”方与敦煌房中药 陈 明 164
- “江妃二女”故事的民俗学阐释 李道和 178
- “豆蔻年华”及其文化意蕴 刘佳琦 186
- 敦煌曲子词与河西本土文化 汤 涓 190

望江楼论坛

- 《白蛇故事》创作所反映的文化思维 [台湾] 王祥颖 199

从唐五代词看女冠与音乐娱乐·····	[台湾] 林雪铃	207
试论先秦两汉时期以桃制品避邪的风俗·····	李 雪	217

书刊品评

新的视野、新的开拓		
——读王昆吾先生《从敦煌学到域外汉文学》·····	龚泽军	227
四川方言词语的多层次研究		
——评介《四川方言词语考释》·····	刘瑞明	230
民间俗信仰研究的力作		
——《灶王爷 土地爷 城隍爷——中国民间神研究》评介·····	杜正乾	235
《普门学报》建言指瑕录·····	张子开	239
编辑部札记·····		248
稿 约·····		249

“民”的发现与“歌”的采集

——民国时期歌谣研究的历史回顾(之一)

徐 新 建

四川大学文学与新闻学院教授,四川大学中国俗文化研究所专职研究员

提要:关于中国社会阶层的结构问题,历来有所谓“三级社会”、“四民制度”等说法。本文分为五个部分,即“民”的多义、新学界与“知识流”、何谓“歌谣”、如何“采歌”、“采歌”作何。文章主要考察了民国时期歌谣运动中的知识分子对于社会等级的看法,认为顾颉刚等人并不愿意被划入“士”的行列,而更希望加入“民”的队伍当中;当然,这一时期对于“民”和“我们”的界定,又是变化的。

主题词:歌谣研究 民国 民众 知识分子

“三级社会”与官民之间

笔者在另文里提过,在民国时期的歌谣研究中,作为研究主体的“我们”是通过对“民众”的言说和界定来自我确认的^[1]。展开来看,这种自我确认又与中国传统的“三级社会”结构即所谓官、士、民“三分天下”相关^[2]。如果在较为广泛的意义上可把“士”与“知识人”等同的话,所谓“智识阶级”或“知识分子”就是晚清至民国时期的“士”。他们上可达“官”——政府,下可通“民”——大众、平民、蛮人;同时又夹在二者之间摇摆、变化,既可对两边批判,又时常两边受气。

余英时先生于1980年代结集出版的《士与中国文化》一书,以儒家学说为主的古代史料为据,考察论述了“士”的产生和演变,认为“士”就是中国传统社会的“知识阶层”。他们由“贵族下降”和“庶人上升”混合而来——亦可说交错在二者之间,具有在中国文化传统中处于相对“未定项”的特征;而相对的“未定项”也就是相对的“自由”,使其可以“为官非官”(是官僚又不同于官僚)、“为民非民”(既能为某一阶层的利益发言,又超越于该阶层之外),并做到“不治而议论”^[3]。桑兵的类似论述,一方面在强调“知识人”对传统中国之意义时指出与其称“国不可一日无君”,不如说“不可一日无知(知识人)”;另一方面又将这一意义延伸到清末民初,认为“新知识界”的出现打破了以往“官绅民”的“恒定关系”,也就是说士中的一部分“开明人士”开始与旧式的“绅”分离,转型成为“自由知识分子”,表现出向民靠拢的倾向(倡导民权)^[4]。

《谷梁传》说上古者有四民,即士民、商民、农民和工民。结合类似的史料来看,“士”之所以具有此种“非官非民”且“亦官亦民”的“未定”和“自由”,乃其在所谓“三级社会”中的居中

(或曰“模糊”)地位使然:他们上可与“大夫”合一,充当官僚队伍的骨干;下能同“农工商”并举,扮演“四民”之首的角色。对此,余英时先生补充指出,“四民制度”(或“四民社会”)的成立,是春秋晚期“士”由低层贵族转化为高级庶民之后的事。

这里需要说明的是,无论“知识阶层”、“三级社会”还是“四民制度”,都是后世论者的“说法”,或者说是旁人总结发明出来的认识“工具”,不能与所论说的对象全然等同。工具杂多,取者自鉴。消隐在历史背后的“事实”,如果能够见到的话,还得靠各自的旁观和了解。

比如,“歌谣学运动”中的顾颉刚等人就显然不愿被划入“士”的行列,而更希望加入到“民”的队伍当中。因为在他们看来,尽管低等,“士”无非还是“贵族”的成员、同伙。所以在批判官方时,他们便时而把“士大夫”视为与皇帝贵族一类,时而声称“自己就是民众”了。

“民”的多义

“民”是什么?“民众”何在?“民间”何为?

民国七年二月,北京大学的《征集全国近世歌谣简章》仅作了简单说明,其中所言的“民”大体是指:征夫、野老、游女、怨妇^[5]。十年后,广东成立的“客家歌谣研究会”发表类似的征集启事,称“歌谣”是“民间的”自然文学,是“民众”的唱声,简言之,就是“民歌”和“平民的”文学^[6]。同年,容肇祖总结“北大歌谣研究会及风谣研究会的经过”时,强调了另外一组概念:“乡民”、“土人”和“蛮人”^[7]。《民俗》周刊“发刊词”把“民”称为人间社会中被贵族圣贤排斥的“小民”,其中不但有“农夫”、“工匠”、“商贩”、“兵卒”、“妇女”、“小孩”甚至包括“游侠”、“优伶”、“娼妓”、“仆婢”、“堕民”、“罪犯”;与之相区别的是“皇帝”、“士大夫”、“贞洁妇女”和“僧道”^[8]。此外,在周作人、郑正铎、朱自清等的论述里则又提到“民谣”、“俗歌”^[9]以及“大众”、“通俗”以及“无名”、“粗鄙”^[10]、“率真”、“自然”^[11]和“原始”、“野蛮”^[12]等指称。

大体而论,在民国前期中国歌谣学的相关研究中,“民”的含义与以下几组命名关联:

民间、民众;

平民、乡民;

俗人、蛮人。

若把其中暗含着与“我们”——知识界的对应揭示出来的话,便可大体见出如下比较:

民众	我们(士、知识界)
底层的:民间、平民、庶人	居中的:士人、智识阶级
多数的:大众、民众、百姓	少数的:精英、代言人
原始的:文盲、村夫、蛮人	文明的:文人、城里人、教化者

此种对照所借助的是一种依存关系。彼此互证,无“他”即无“我”。简化来看,它的基本模式其实就是“雅—俗”和“文—野”的并举对立。其中,“我们”是“文”和“雅”,“民众”则在“野”和“俗”。“野”和“俗”既包含“自然”、“率真”、“新鲜”乃至“奔放”、“自由”等值得赞赏的价值,又有“落后”、“粗鄙”乃至“浅薄无聊”等令人遗憾的一面。

通过这样的对照,以“我们”自称的知识界人士,便产生出了看待“民众”的双重眼光及其可随时应变的两重策略:当欲以“自然”、“率真”和“民间”、“大众”等来对抗贵族、圣贤的“官方文化”时,“我们”就赞美和肯定“俗”、“野”,甚至不惜融入其中;而当需要确认“文明”、“进步”以及智识阶级的“时代使命”时,“我们”就得掉转头来,与“粗鄙”、“野蛮”划清界限,呼唤对“民智”的开启及改造了。

进而论之,由于“民众”只是作为被关注的“对象”和变动着的“第三人称”存在于“我们”的各种论说里,也就意味着其实际上是不不断地被制造和被转述在“知识界”所循环传播的“知识流”——亦即关于“民”的“知识言说”当中。

为了对此加以讨论,还得对所谓“我们”再作分析。无论以“文人”、“学者”还是“智识阶级”、“知识分子”等来称呼,此时言说“民众”的“我们”并非完整统一的整体,而实在是内涵繁多、构成各异。就举“北京大学”为例。其在蔡元培掌校的前后十年,非但经历了由最初的“太腐败”到后来的“太激进”,成员中间也分别兼容过由大学堂沿继下来的“老爷式学生”与留洋归来的“自由式教授”,以及“绝对提倡白话”的胡适诸君和“极端维护文言”的黄季刚等人^[13]。扩展来看,首都、县城,北方、南方,报馆、学校……无处不有“知识界”的内部差异。

据后来有的论者概括,晚清以后中国的“新知识界”(新知识群)当中,至少包括了三种不同的人,即:留学生、国内学堂生与接受西学的开明士绅^[14]。可见作为一个言说“民众”的群体,“我们”的含义既模糊又驳杂,只能在具体的言说里呈现和限定。另一方面,也正因有着知识界自身的这种驳杂和模糊,彼时经由其所言说出来的“民众”身份与形象自然也就显得多种多样,有时还难免矛盾对立了。一句话,没有一个实存的完整知识界,于是也就没有一个统一的被言说“民众”。

可相对于无言和缺席的“民众”来说,知识界毕竟是一个可以相互交流甚至能同官方沟通的群体,因此“关于民众”的种种言说,便能够经常地经由“各自发明”和“相互引用”而在彼此间播延开来,成为外在于“民众”、可供圈内人分享乃至影响当局的“共识”。在一定程度上还可以说,知识界正是通过这样的“分享”和“影响”,凝聚成某种“知识共同体”,从而不但消减了自己在实际生活中作为个体而存在的寂寞、孤单,并且通过对社会实践的参与而实现其“天下己任”的价值。

新学界与“知识流”

这时不算苦,
二四加一五;
满天红灯照,
那时才叫苦。

这首被民国前期教授们征来登在《北京大学日刊》上的民间歌谣,据称流行于庚子(或甲午战争)之后。刊登者解释说,其出于“拳匪”之歌谣,“即俗且奥”,或谓“追想乱时”,难以确知,云云。仅“拳匪”、“乱时”、“俗奥”数语,便已可见出“论者”同“歌者”间的差距及其与前朝记忆的潜在关联了^[15]。

民国沿自晚清。晚清之际,王朝治下的中国出现了一影响深远的变革潮流,这就是从维

新士绅的“新主张”到革命党人的“三民主义”。其中的一个突出特点便是对“民”的发现。

光绪二十二年(1896),梁启超主笔上海《时务报》,在以“变法通议”为题的论说中对传统社会展开批判,指出国家致弱的由来在于“民智不开”,而民智不开的原因在于自秦始皇以来“愚黔首,重君权”所致^[16]。在此种认识的基础上,梁启超与一批少数“得风气之先”的知识分子以古论今并援引西学,“要求调整治者与被治者的关系,拉平君与黔首的地位”^[17],直至言说“民主”、议论“民政”、倡导“民权”。梁启超一方面指出“当知三代以后,君权日尊,民权日衰,为中国致弱之根基”^[18],并以“三世进化”思想论说由“多君之政”到“独君之政”再到“全民共政”的必然^[19];另一方面又对中国社会仅有“君史”而无“民史”之现象提出了批判,认为正因如此,才导致“君权日益尊,民权日益衰”^[20]。为了寻找解决途径,梁启超提出了著名的“新民”主张。

“戊戌变法”失败之后,梁流亡日本,借“东洋”之地于光绪二十八年(1902)创办《新民丛报》。该报的“发刊告白”明确提出:“本报取大学新民之意,以为欲新我国,当先维新我民。”^[21]随后又发表了一系列有关“新民说”的文章,重论“民”与“国”之关系,把民权存无与国家兴衰等同起来,鼓吹“民权兴则国立,民权灭则国亡”^[22]。

《新民丛报》同时在日本和中国两地行销,创刊半年的发行数量即达五千。其“第一、二号曾经三版发行……内地还有人翻刻,数字无法估计”^[23]。梁启超本人感慨说,“启超复专以宣传为业,为新民丛报、新小说等杂志,畅其旨义,竞喜读之。清廷虽严禁,不能遏,每一册出,内地翻刻本辄水数。二十年来,学子之思想,颇蒙其影响。”^[24]黄遵宪称《新民丛报》的文字“惊心动魄,一字千斤。人人笔下所无,却为人人意中所有,虽铁石人亦应感动。才从古至今文字之力之大,无过于此者矣。”又说“此半年中,中国四五十家之报,无一非助公之舌战,拾公之牙慧者。”^[25]严复致函梁启超,言自己阅丛报文章“首尾循诵,风生潮长”,感到其乃为“亚洲二十世纪文明运会之先声”^[26]。后世论者对此的评价是,通过这样的广泛影响,梁启超不愧为那个时代“言论界的骄子”^[27]。

梁启超等维新人士提出的“新民”主张,站在国家兴亡的高度,重论“君”“民”关系,核心在于“兴民权”和“开民智”:民权不兴,国家将亡;而欲兴民权,先开民智。而也正因认为“民智未开”,他们便主张“借勤王以兴民政”或“君民同体”、“君民共治”^[28]。而在他们看来,能促使这一切实现的,便是独立于被言说对象之外的“新知识群”——自由知识分子与职业革命家;亦即“后科举时代”仍居社会中间的“士大夫”。

与此同时,虽有反对派指出“民权之说一倡,愚民必喜,乱民必作,纲纪不行,大乱四起”^[29],又:“人人平等,权权平等,是无尊卑亲疏也。……平则一切倒行逆施”,“治之下者,大权不可旁落,况下移于民乎?”^[30]因而对维新者大加发难;但仍有今天的论者认为梁启超等人提出的“民权”口号不过是其“绅权”主张的外表而已,指出:“维新派接受了西方资产阶级的民主思想,在他们的报刊上,提出了‘民权’的口号”。但是“西方资产阶级所讲的民权,其实是资产阶级之权。维新派有时明确地说,他们所要的乃是‘绅权’。梁启超说:‘欲兴民权,宜先兴绅权’(梁启超:《上陈宝箴治湖南应办之事》)”。究其原因,此看法进一步分析说:“维新派是以批评封建制度和‘为民请命’(自称是全体人民的代表)的姿态而登上历史舞台的,但是他们并不了解人民大众。”^[31]

梁启超等眼中的“民”是什么呢?根据对中国古代“革命”史的描述,梁启超把社会群体分为了三等,即上等社会、中等社会和下等社会;而所谓下等社会,就是“民”。只不过以过去的“革命”起事者来看,其多为“盗贼”之辈,“血管内皆含黄巾闯献之遗传性也”^[32]。这可说是梁启超在“官史”的叙述传统里所作的顺延。但接下来,为了倡导“民”“国”维新,他又敢于打破“三等”之分,呼唤包括“盗贼”在内的“国民”合一,且表达得洋洋洒洒,铿锵有力:

不管他上等社会,中等社会,下等社会,九流三教,但使有爱国的热血,只管前来。不论那一人政体,寡人政体,多人政体,立宪、共和,但能除专制的魔王,何妨试办。就他是哥老会、三合会、大刀会、小刀会,些些不同,但起得革命军、勤王军、独立军、国民军,件件皆可^[33]。

清末民初,对“民”的发现起到广泛作用的另一思想主潮是以孙中山为代表的革命党人所提出的“三民主义”。

有关孙、梁之间,也即“维新派”与“革命党”之间的分、合故事,后人已讲述过不少,此处不论。值得注意的是,在“民”的发现这点上,他们其实一同塑造了那时的“新知识界”。

1896年,底层出身的孙中山^[34]远行美国,在“西洋”创立了“三民主义”的基本思想^[35]。九年之后(1905),又东至日本,建立“同盟会”,创办鼓吹革命的《民报》,将“三民主义”正式向世人公布开来:“余维欧美之进化,凡以三大主义:曰民族,曰民主,曰民生。”此三大主义的核心是什么呢?孙中山通过《民报》“发刊词”一语概括之:“三大主义皆基本于民。”

后来的“辛亥革命”证明,孙中山的“三民主义”不但为传统中国从“帝国”转为“民国”提供了直接的思想资源,而且在重新“发现民众”并“动员民众”的言说与实践上,为“新知识界”的认同、凝聚创造了前所未有的“话语”(discourse)空间。

与本文讨论的主题相关,比较而论,孙中山的“基本于民”思想具有如下特点:

1) 从生存、发展的角度划分人类进化阶段 孙中山指出:a、从生存上看,人类基础在于“保养”二字;“保”就是自卫,“养”则是觅食;各自保养,便生竞争;b、从起源上看,20万年前,人兽无别;20万年起,人兽相分,始有文化;c、从发展上看,“保”、“养”冲突,促成人的奋斗,要奋斗就要用权,“权”(根据西文语义)与“力”等同;而因为进化,引发不同时代——

第一时期,“洪荒时代”:人兽相斗,但只凭力气,无须用权;

第二时期,“太古时代”:人同天争,畜牧耕作,文化初生,神权创始;

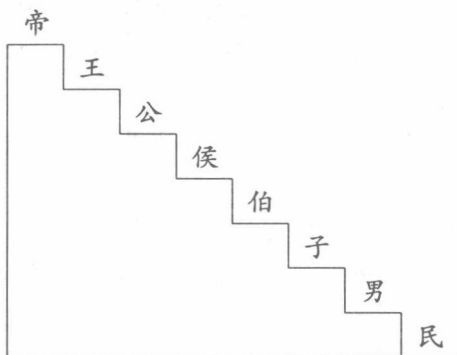
第三时期,“历史开创”:人同人斗,国与国争,君权独揽;

第四时期,“进入现代”:民与君斗,建立民权^[36]。

2) 以世界格局审视中国“民权” 由于游历欧美,视野扩大,孙中山具有了从世界反省本国的眼光,认为:虽说现在欧美是成立了民国,实现了民权,但中国古人也曾有过相似的思想;所以我们要希望国家长治久安,人民安乐,顺乎世界的潮流的话,非用“民权”不可^[37]。

可是“中华民国”之建设基础是什么呢？答曰：“主权在民”。即以人民为基础，改官治为民治^[38]。

3) 以现代民权思想批判中国古代君权 孙中山继而强调民权的思想基础在于平等，民权主义是提出人民在政治之地位都是平等的，要打破君权、使人人是平等的，所以说“民权”是和“平等”相对待的^[39]。但平等并非生而有之，而是人为创造；自然界无平等可言，进入专制社会的君主更是变本加厉。专制者利用君权，进一步强化了人为的不平等，（在中国）制造出如下等级：



在这种传统的结构中，“君主”至高无上，“民”则被压在底层末流^[40]。如今世界进入现代，故“民与君斗，倡导民权”已成必然。海法特(H. Herrfahrdt)指出，孙中山被称为新中国“国父”或“革命之父”，其所遗留的三民主义是“中华民国的基础”；孙的思想受西方的影响很大，但根本上说，他“永远是一个中国人”^[41]。

总体说来，作为一种应时而生的思想资源，清末民初维新人士和革命党人对“民”的发现，为整个“新知识界”有关“民众”的言说奠定了坚实基础，使得有关“民”的种种看法，能够以“知识”（主张、学说、理论、话语）的形式不断在知识界流动、传播、复制、蔓延，并演变为后来“歌谣学运动”中学者们参引和发挥的原创“母题”。

由此而论，总结民国前期的歌谣研究，不能限于所谓“歌谣学运动”本身，而应把它放入当时的整个“知识界”，考察有关“民”的发现与论述怎样在相关言说——也就是在本文形容的所谓“知识流”中发生了互动关联。这里的“互动”，以“民”的发现为例，是指所有相关言说在“知识界”内外的双向乃至多向流动；此流动中不但难以分辨孰先孰后，而且说不清谁受谁的影响，因此毋宁说是“我中有你，你中有我”，在相互交流的过程中一同营建了为知识界所分享的关于“民众”的共识。这样的交流在当初孙、梁之间发生过一次，接着在孙中山与国内学界间发生过一次，后来又在歌谣研究者同共产党人之间再度发生：

1) “维新人士”创办《新民丛报》，“革命党人”出版《民报》，尽管针锋相对，却都主张关注民众，倡导“民权”；有此基础，以至引出梁启超致书孙文，希冀合作，盼望“我辈握手，共入中原”^[42]。

2) “孙中山将中国知识界流行的‘国民’与‘共和国’两个概念结合起来，提出‘创立民国’的口号。”这样的举动，体现出孙中山与国内知识界关系的一个重要方面，即“双方在思想上的沟通呼应”^[43]。

3)“五四”时期中国的一批青年学者发起“民间文学运动”,其既是受“新文化运动”鼓舞的结果,又成了后来共产主义者主张“下乡运动”和“为人民服务”的前奏^[44]。总之,清末民初在从维新人士到革命党人的引发下,经过学界相关新知的交流互动,歌谣研究者们所发现和表述出来的“民”终于成为了一个具有如下属性的群体,即:拥有蛮野文化与率真天性的“底层粗俗大众”。

这样的界定一方面配合了“民国”的创建,另方面引导了一个时代的“民歌”采集。

既然“民”被定义为与“君”和“士”相对的没有权、不识字同时又拥有被埋没文化的群体,那么其文化是怎样的一种样式呢?根据新知识界的不断阐释,“民”的文化被逐渐勾勒出一个大体统一的面貌,即“民间群体口头的自然表达”——因为处于底层,故称“民间”;因为不识字,故为“口头”;因为没有单一作者(或难找出单一作者),故为“群体”;因为不受(或少受)名教污染,故为“自然”表达。这样一来,在此种以“民间群体”之“口头自然表达”为特征的民众文化中,最能体现其基本风貌者真是舍“歌谣”莫属了。于是“歌谣”之成为一个时代民众文化研究的缘起和核心对象当不是意外之事。

何谓“歌谣”?

1921年1月,胡愈之的《论民间文学》在上海发表。这篇在北京大学“征集歌谣”之后和《歌谣周刊》出版之前出现文章,虽没有被钟敬文等总结进“北大中心”说的回顾里,却被其他论述视为民国时期中国学界最早较为系统地介绍和讨论“民情”(folklore)和“民间文学”的重要文章^[45]。胡愈之(1896~1986,浙江人)以西方关于“民俗学”的研究为依据,指出研究“民间文学”(“民情”、“民俗”)在欧美发达已久,在中国却是创举,因此特撰该文以做引子。

根据胡愈之的介绍与陈述,所谓“民间文学”(“民情”、“民俗”)具有如下要点:

1)“民间文学”可与西文的folklore一词大略相同,因不易对应,只好勉强译为“民情学”。

2)“民情学”所研究的事项有三,“民间文学”位居其一(此外是“民间信仰与风俗”和“民间艺术”),所以“民间文学”是“民情学”的组成部分——并且是最重要部分。

3)“民间文学”是“原始人类的本能产物”和“民族感情的自然流露”。其基本特征在于:群体创作、口头文学(oral literature)以及流行民间。

4)“民间文学”保存在“野蛮人类”和“文明人类的儿童与无知识人民”中;在前者为“跳舞”、“神话”和“歌谣”,在后者则是“故事”与“歌曲”^[46]。

那么“歌谣”的含义是什么呢?对此,民国前期的“歌谣研究运动”中,学者们曾下过很大工夫加以讨论。

周作人说,“歌谣”的字义与“民歌”相同,指“口唱及合乐的歌”;“民歌”就是“原始社会的诗”^[47]。胡怀琛的专著《中国民歌研究》指出,民歌就是“流传在平民口头上的诗歌”。这样的诗歌,歌咏平民的生活、没染着贵族的色彩,没经过雕琢,“全是天籁”^[48]。

汪馥泉的讨论别具一格。其开头先对民歌的生活形态进行绘声绘色的描绘,然后才进入理论式概括。他以生动的笔调写道:

我们趁三等电车的时候,时常可以在穿一身蓝布小衫的工人底嘴里,听到在哼着

《泗州调》(略)的“哎—哟,哎—哟”(略)的声音。跑到只几个姑娘们在“扞箬叶”的小工作场上,她们有的时候竟整天介在《正月里来是新春》地哼着。我们在楼上闲坐的时候,时常会有风把“|6—|6 5|3……”(《十杯子》底谱子)、“|11 12|323|56 53|2—|……”(《孟姜女》底谱子)的声调送来。跑到街上去,那批叫化朋友,空闲着便在唱“小小无锡城吓,盘古到如今……”(《无锡景致》)了。去年战争时,卖小书的朋友把新编的江浙《战争五更调》等在街上唱介起劲。到我们乡下去一看,那位有阿Q性朋友“小鬼阿猫”到热天专门在桥“浪”(即“上”也)拉高了喉咙,唱他的“姐在呀,房中呀,打牙牌,……”(《打牙牌》)。乡间识几个字的小姐们,在枕头边,床面前桌子抽斗里或香烟匣子里,总放着些“小调”书;有的时候,也低声地唱唱哩。至于“捏铁把柄”(我乡“农人”称呼也)朋友,他们和“文明世界”太隔离,所以唱的“山歌”也另是一派,大约是“小长工”、“老长工”、“断私情”、“结私情”之类……

这段在当时众多论述中显得十分新鲜的文字,或许正由于能把“叫化子”和离“文明世界”太远的“农人”称朋友,于是才对“民间歌谣”的风貌做了可说是极为传神的勾画:不仅有人物、有场景而且还有唱词、有曲调;夹叙夹议,真切可感。在被“略”的部分中,其实际还对所描述的对象作了细致说明,比如原文的“哎—哟,哎—哟”之后,就用括号加注的方式,补充道:“声辞里的‘哎哟’这么唱的,据我所知,实是‘泗州调’底一个特征”;在《无锡景致》的后面,解释说“叫化朋友底真正所谓《讨饭调》,听说也有种种调子的,但不详。”接下来,文章的作者先续表一番感叹——“大哉,民歌之普及民间也,荡荡乎,我将怎样说它比红楼、水浒、诗经、楚辞底势力大得万万千也?”然后才开始对何谓“民歌”试作概括,言“民歌”就是:把一种大家共感的感情,用声音自然的言语——文字表现出来的东西^[49]。

不过,在同一时期从理论上对“歌谣”加以系统界说的,当数朱自清和他开讲的“歌谣”课程及其延伸成果《中国歌谣》。1929年,被聘为清华大学教授的朱自清开设了“歌谣课”,因在当时保守的中国文学系里属“首开”之课,“在学程表上显得突出而新鲜,很能引起学生的兴味”^[50]。课程前后持续了大约三年。尽管当时授课用的讲义《歌谣发凡》中经铅印本《中国歌谣》的增补,在二十年后才正式出版,其对“歌谣”含义的理论梳理仍给人留下了深刻印象。这样的印象,一是见于朱的弟子王瑶等人后来的回忆^[51],一是见于几代同行的称赞评说。有的视其为中国“歌谣学”的奠基作品^[52],有的则称之为“民间文学课程的发端”^[53]。

朱自清对“歌谣”的界说,先是从汉语的字面意义上进行梳理,指出中国所谓“歌谣”的意义向来极不确定,不是合乐与徒歌不分,便是独创与群作不明,大体只能是指“口唱及合乐的歌”;接着以“五四”为界,认为“我们”对于歌谣的正确认识始于其时。参照西方学者的论述,此种关于歌谣的“正确认识”与“民歌”(folk—songs 或 people's song)一词最为切合。其中的“民”,指不大受文雅教育的社会;“歌”则指不以印本形式留存,而只“在民众口里活着”的群体传唱^[54]。在1928年为罗香林《粤东之风》写的序里,朱自清也强调过“歌谣”的特点在于“唱”,而惟其“以声音的表现为主”,故“真正的民歌”字句大致都很单调,仅供耳听,难以文传;佳处只在声音,不在文字^[55]。

据今人考证,朱自清虽不受后来总结“歌谣学运动”的主流论说重视,甚至显得像一个歌谣学运动中的“背影”,但在其登上清华大学讲堂首开“歌谣课程”的前后,显然是认同并接受

了该“运动”基本主张和做法的^[56]。朱自清的同代好友、为其著写跋的浦江清曾在日记中写道,“佩弦(朱自清字)方治歌谣学,从周作人处借来数种书研读”^[57]。而从《中国歌谣》里对当时歌谣研究界相关论述的大量参引和深入评述来看,朱自清对“歌谣”含义所作的分析和判断,应当说是具有相当代表性的。

这样,既然“歌谣”属于底层民众的口头传唱,没有文字传承,又不受正统官书重视,长期消隐在民间社会看不见的日常底层之中,所以要想研究的话,首要任务只能是先行采集——若无材料的齐备,所谓歌谣研究只能停留在“好事者的谈助”之上^[58]。也就是说,要想真正认识民众,就得了解“民情”(folklore),而要了解民情,就得去采“民歌”。

可见,从“民”的发现到“歌谣”的采集,“歌谣学运动”的参与者们实际走着一路由“民”而“学”,又由“学”而“民”的循环往返之路。

如何“采歌”?

在讨论当时的学者“采歌”之前,有必要介绍一段关于歌谣是否该采的有趣论争。对于存活在民众口头传唱之中的歌谣事像,顾颉刚和常惠都认为记录的文字不能再现它的真实风貌。顾颉刚以古代被记录在诗经里的国风为例,指出它们一旦由文人、乐工写下,就都不是原来的“本相”了。常惠怀疑文字能够再现歌声,断定其无法表达声调和情趣,故“一经写在纸上,就不是它了”^[59]。

朱自清又举出一位有趣的西方老太太为例,介绍说这位老人相信民间的歌谣本是做了唱的,担心它们会因记录印刷而遭毁坏。为此,朱自清特地作了一番细致的分析、总结,指出:

歌谣起于文字之先,全靠口耳相传,心心相印,一代一代地保存着。它并无定形,可以自由地改变、适应。它是有生命的;它的成长与发展,正和别的有机体一样。那位老太太从这个观点看,自然觉得印了就是死了——但从另一面说,印了可以永久保存,死了其实倒是不死呢^[60]。

既然文字可以使民歌通过记录而永久保存(“死而未死”),开展歌谣研究的当务之急自然就是要采集民歌。不过这里的“采集”二字值得加以分析。其实际从根本上反映出学者与民歌的隔离,或者说研究者们的手上、面前和书中还不存在民歌。

那么怎样才能使“民歌”现身呢?解决的办法本来可以有两种:“到民众中去”和“从民众中来”。以北京大学教授为代表的初期研究者主要选择了后者——登报征集。该校《简章》曰:

.....

一、本校教职员学生各就闻见所及自行收集

二、嘱托个省官厅转嘱各县学校或教育团体代为收集^[61]

表面看来,此法既省事又见效;通过委托,广征博集。于是相应的“启事”便一再刊登,使这种“征集”的办法一时间竟成为了解“民歌”的主要模式。从一方面看,无论是由本校教职员或学生“自己收集”还是转托各省官厅团体“代为办理”,此方法的后面基本上见不到歌者的身影,仍仅限于“知识界”(读书人、识字者)的圈子中。另一方面,这种经过号召的广泛征

集,毕竟引发了众多人士的参与兴趣,从而把“歌谣学”的影响拓展至校园以外,使其在学术动员的意义上成为一场“运动”。

当然,“征集”只是“采集”的一种,或者说是“采集”的扩大、变形。究其原因,周作人的事例可作一说明。作为“歌谣学运动”的主要当事人,周对两种办法都曾兼顾。当年还在绍兴任职时,他就表示说打算采集民歌,“以存越国土风之特色”,并为民俗研究的资料。但因“事体繁重,非一人才力所能及”,不得不登报征集,求告“当世方闻之士”协助参与。不料一年已满,响应寥寥,又不得不自己动手,亲自采集,得儿歌两百左右^[62]。有意思的是,进入北大后,周作人不但又再度参与歌谣征集的发动(修改征集简章,分发各省),而且还把自己当年在绍兴登过的那份“启事”在《歌谣周刊》上重新转载。他参与执笔的《征集简章》和“发刊词”一方面指示了歌谣征集的范围、要求、体例,以及对提供者(投稿人)的承诺(出版歌谣汇编),一方面解释了征集的基本目的(文艺借鉴、学术研讨),并且再次重申:这个事业非常繁重,没有大家的帮助断不能成功^[63]。

这样,仅北京大学的《歌谣周刊》一处,据初步统计,从民国十一年十二月到十二年六月的大约半年里,“总计投稿的省份就有二十二省、二特别区(京兆及热河),共得到(歌谣)三千六百八十九首”^[64],成效不可谓不大。

在这当中,其实已包括着属于“间接征集”与“直接采访”的两种不同类型。前面提过常惠认为文字难以载“歌”,其中的主要原因是他觉得别人写在纸上的东西“一点靠不住”,故非得亲自到民间去收集不可。于是他便身体力行,到家中向侄儿甚至乞丐“访问歌谣”,听录到了不少民间的直接歌唱。只是不曾料到此举竟遭旁人讥笑,被说成是“孩子气”和“疯子”^[65],足见在当时的环境里,即便愿意到民间采集,困难和阻力也比想象的大。这样来看,那些哪怕间接征集上来的成百上千首民歌,其意义也就十分重大了。

除了所谓“直接采访”与“间接征集”外,当时的民歌采集还有另外一种办法,那就是“辑录”。辑录的意思是指从相关文献里发掘民歌。这一点在后来的北大“风俗调查会”等组织所强调的宗旨里体现得十分突出。该会于1923年5月24日创建,成立之日就当场对将要实行的调查方法做出决议,把“书籍上之调查”列在第一,排在了“实地调查”的前面^[66]。由这种“辑录”引申出来的最大收获是学者们对明清李调元《粤风》和冯梦龙《山歌》的重新发现与欢呼^[67]。

不过这也派生出一个与初衷有所相悖的问题。最初的歌谣征集是把时段定为“近世”的,意指尚还在民间继续流传的真实歌唱,也就是把民歌视为存在于民众口头的“活文化”;而也正是这种民间“口头的活”,才与文人“书本的死”形成对比,体现出其值得张扬的生命力。因此如若把前朝文人的载录也算进来,岂不扰乱了二者的分别?并且一旦同样都变成了文字记载,又怎样划清古与今、雅与俗之间的界限呢?也就是说,有一点必须阐明的是:“我们”的采集与圣贤的书写差异何在?这问题关系重大,留待后文分析。此处接着说如何记“歌”的事。

依照顾颉刚的观点,“歌谣”入史,古已有之。《诗经》就是典型一例。但民间歌唱至少同时包括“乐”和“辞”两个部分,然而一经文人、乐工分别采录,就失去了它的本相——不是改变了“本辞”,就是改变了“本乐”。朱自清在顾的看法基础上作了发挥,认为《乐府》的歌,原

先“本辞”简单明白,入乐之后反倒变得繁复拖沓;至于后世《古谣彙》等著作,因“全系转录故事,非从口传写录者可比”,所以“仍未必为真相”。以此为前提,朱自清对歌谣上的古今作了界定,凡至今已无流行从而“可资参证”者,均为“古歌谣”。这里,朱自清其实不过是在对北大《歌谣征集简章》所提出的“近世”说予以重申和强调罢了。值得注意的一点是,或许是因为要强调“活的流传”,朱自清特别突出了“当代”二字,认为其便是所谓“近世”的界说。“这个界说本身也许不很确切,但极便应用”^[68]。

口头与文字的离合尚且如此,对于民歌中的“乐”又怎么办呢?民国七年北大的征集《简章》第八条要求说“歌谣之有音节者当附注音谱”,然后还用括号具体说明记谱的方式可以有三:中国工尺、日本简谱和西洋五线谱均可。考虑不可谓不周。可惜实际做到者除前引汪馥泉等特例中的一点表现外,实在太少。虽有人建议采用录音的办法弥补^[69],然而直到朱自清撰写《中国歌谣》专著时,仍不能不感叹说对于歌谣音调的真正收集写录,“几乎还未动手呢”^[70]!

事实上,除了尚未系统地采用辅助器械(如录音机等)外,音乐界对民歌的关注和采集大约在同同时就已开始了,只是所谓“歌谣学运动”的发起人多半集中在文学的圈内,故对此缺少沟通而已。而这又需要回过头来,反省一下当时究竟都有什么人、从什么样的角度、用什么样的方法在对“民歌”进行采集了。

回答显然不仅在“北京大学”或“歌谣研究会”之内。

“采歌”作何?

根据现有的文献来看,民国前期北大“歌谣研究者们”之所以发起对民歌的采集,原因主要有二,一是过去对民众生活的记载太少,一是口传文化需要实录。至于采集目的,征集者业已反复申明,那就是:收集资料,以利学术;引申开来则是再造民间,重建历史。这样看来,民歌之被大量采集,其实只是被当作学者们的资料,供研究,供应证,供发挥。此过程的步骤大致是:调查——整理——研究——利用——。

具体而论:

1)调查 调查的方式包括采集、征集和辑录,并有“直接采访”和“间接征用”之分。以当时歌谣研究的进展而论,“调查”用语的出现要晚一步,但它的登场却意味着好几层新意。首先是对“采集”的突破。如果说“采集”(包括征集和辑录)尚带有旧时的“采风”遗迹的话,“调查”显得更具有现代色彩,对调查者“到民间去”、“到现场去”的强调更为突出;在方法上也体现了科学实证方面的要求。此外是从“民歌”向“民俗”的扩大,即开始把歌谣的范围延伸到整个的民间社会与民众生活之中。按理说这原是“民歌研究”之发动者们的本意,不过在起初倡导以歌谣开头和为基本对象罢了。

1923年5月,在歌谣征集工作开展了将近四年之后,北京大学又成立了一个与歌谣研究会并列的学术组织——风俗调查会,使隶属在其“国学门”下面的研究机构进一步扩充。据容肇祖回忆,“风俗调查会”的来由,源于常惠提出组建“民俗学会”的动议。后来有人主张以“风俗”为名——因为此二字甚现成,且能与西文的folklore对应——经讨论后被采纳,遂有后来的名称。这里暂且不论风俗与民俗之间的明显差别,仅就其“调查”一语来看,便不难

见出其对最初(歌谣)“征集”的改进。该会成立后决定“先事文字上之调查”,一方面组织会员选择北京近郊进行试验,一方面将专门制作的调查表大量印发,发动相关师生广泛参与实地调查(可利用暑假),要求在调查中“以具体的事实为依据”,并规定调查的对象是包括民歌在内的“全国风俗”。“风俗调查会”发动组织的突出成就之一,是顾颉刚等人对京郊“妙峰山”民间进香风俗实地调查后整理发表的相关报告。

一年以后(1924),同属于北大国学门的“方言调查会”又告成立。其“宣言书”先对由号称国学门“老大哥”的“歌谣研究会”^[71]所开创的事业加以首肯,称:“自北大歌谣研究会成立,颇得国中人士的响应,而一般社会也觉得我们民间遗传的一切文艺与习俗有保存的价值”,然后宣布该会的宗旨是对全国方言进行“详细透彻的调查”,并具体阐明了七项相关任务,其中包括调查“殖民”(移民、迁徙)历史、考订“苗夷异种”的语言等^[72]。有意思的是,该会的主要倡导者又是北大歌谣征集活动的发起人刘半农教授^[73]。对此,顾颉刚曾在南方的广州有过一番总结,曰:

要研究歌谣,必须有歌谣的材料,又必须有帮助研究歌谣的材料。北京大学设立了歌谣研究会之后,所以设立风俗调查会、方言调查会,就是希望觅得这些帮助研究歌谣的材料来完成歌谣的研究。但这些帮助研究的材料一经独立后,又需要许多他种帮助研究的材料了^[74]。

后来,北京的《歌谣周刊》因故暂停。“一停就停了十年多”。直到民国二十四年才由北大文科研究所决定恢复重办。重新问世的《歌谣周刊》“复刊词”由曾经号称“新文学”主将的胡适撰写。

胡适的出场意味着这一时期的歌谣研究有了新的改变。

胡适首先肯定北大《歌谣周刊》是中国歌谣征集与歌谣研究的“唯一中心”,然后强调歌谣收集和保存的最大目的在于为中国“新文学”服务——“为其开创一块新的园地”^[75]。接着在参与了“风谣学会”的发起组建等相关活动之后,胡适明确提出了开展“全国性歌谣调查”的主张,潜在地暗示以往的“征集”既不系统又不精确,倡导要像(自然科学中的)地质调查、生物调查和方言调查一样,对中国歌谣进行有计划、有系统的全方位了解,掌握它的存在类型和整体分布,力争在二三十年内制作出大规模的更精密的“全国歌谣分布流传区域图”,以资学术研究的更好利用^[76]。

可惜还没来得及见到各界的普遍回应,《歌谣周刊》自身就又夭亡了。

2)整理 既然“歌谣”主要是当作资料收集上来供学者研究之用的,就难免需要像有待处理的素材一样,还得经由收集者再作整理了。整理的办法,主持《歌谣周刊》编辑的常惠提出主要有三种:分类、标音和注释。分类的问题十分复杂,以至在很长时间内相互争论不休:客观说、主观说,由“情”分,按“意”分……各不相让^[77]。标音和解释都针对歌词的读音而言。前者主要包括汉字记音和罗马字记音两种,目的是帮助读者了解所录歌谣的特定读音。后者则在于对方音与发言做出说明。

“整理”的做法本已同最初呼吁关注时对民歌特性的认识——天然无雕饰——有所抵牾,却与知识界的学术步骤十分吻合。北京大学整理后的歌谣“样本”(约二万余首)被存放在国学门的歌谣研究会中,无声无息地等待着学者们的进一步分析研究^[78]。