

西部人文资源研究丛书

西北少数民族仪式考察

——傩舞·仪式·萨满·崇拜·变迁

郝苏民 主编



學苑出版社

西部人文资源研究丛书

西北少数民族仪式考察

——傩舞·仪式·萨满·崇拜·变迁

郝苏民 主编

学苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

西北少数民族仪式考察：傩舞·仪式·萨满·崇拜·变迁 /
郝苏民主编. —北京：学苑出版社，2010.1
ISBN 978-7-5077-3520-8

I. ①西… II. ①郝… III. ①少数民族—民族文化—
研究—西北地区 IV. ①K280.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 050136 号

出版人：孟 白

责任编辑：刘 丰

出版发行：学苑出版社

社 址：北京市丰台区南方庄 2 号院 1 号楼

邮政编码：100079

网 址：www.book001.com

电子信箱：xueyuan@public.bta.net.cn

销售电话：010-67675512、67602949、67678944

印 刷 厂：保定金石印刷有限公司

开本尺寸：787×1092 1/16

印 张：18.75

字 数：400 千字

版 次：2010 年 5 月第 1 版

印 次：2010 年 5 月第 1 次印刷

定 价：68.00 元

西部人文资源研究丛书编委会

学术总指导 费孝通

总指导助理 张荣华

学术指导 王文章 张庆善 刘梦溪

总主编 方李莉

副总主编 任大援 乔建中

编委 (以姓氏笔画为序)

马盛德 方李莉 朱士光 乔建中 任大援

刘文峰 刘 托 李东方 杨 秀 邱春林

陈绶祥 赵权利 赵朝洪 郝苏民 顾 森

总主编助理 杨 秀

学术秘书 付京华

总序

“西部人文资源研究丛书”，是由国家重点课题“西部人文资源的保护、开发和利用”课题组完成的。课题始于国家提出西部大开发的第二年，由费孝通先生提出，中国艺术研究院具体牵头执行，并联合清华大学、北京大学以及西部地区各院校的许多学者共同参与。有关“人文资源”的概念，是费孝通先生在课题立项时提出来的。他指出：“人文资源是人类从最早的文明开始一点一点地积累、不断地延续和建造起来的。它是人类的历史、人类的文化、人类的艺术，是我们老祖宗留给我们的财富。人文资源虽然包括很广，但概括起来可以这么说：人类通过文化的创造，留下来的、可以供人类继续发展的文化基础，就叫人文资源。”也就是说，人文资源是人类的文化积累和文化创造，它不是今天才出现在我们的生活中，而是自古就有的。但将其作为资源来认识，却是今天才有的。资源并非完全客观的存在，当某种存在物没有同一定社会活动目标联系在一起的时候，它是远离人类活动的自在之物，并非我们所论述的资源。也就是说，如果人类一代一代流传下来的文化遗产，只是静态地存在于我们的生活中，甚至博物馆里，与我们的现实生活没有联系时，其只能称为遗产，不能称为资源，只有当它们与我们的现实生活和社会活动及社会的发展目标联系在一起后，才能被称为资源。

我们对有关西部人文资源课题研究的认识是：

一、我国西部的开发应该是一个全方位推进的系统工程，它需要来自各方面人才的共同努力和参与。但在一般人的眼里，西部开发仅仅是经济的开发，经济的增长率就是最高的追求目标，在这样的利益驱动下，人们可能会忽视生态的问题，尤其是处于隐蔽状态的文化生态问题。文化生态的失衡，不仅使文化多样性减少，文化传统消失，人文资源被破坏，还会带来民族矛盾的激化、民族宗教的纷争等严重问题，最终也会带来经济上的巨大损失。我国是一个多民族国家，其中大部分的少数民族都集中在西部的10个省、市、自治区，这里是我国文化最多样化的地区。因此，从某种意义上来说，西部大开发也可以说是西部民族地区经济社会的大开发。在这一过程中，

不同民族文化的接触与碰撞在所难免，解析不同民族文化的变迁历史，寻找文化沟通、交流的有效途径，并从中找到各民族文化共同发展进步的新生之路，应是课题所要研究的重大问题之一。

二、西部地区是中国文化的重要发源地之一。远在约一百万年前，那里就活动着元谋人、蓝田人，在二十多万年还活动过原始的大荔人，新石器时期的仰韶文化、龙山文化，也都在那里留下了人类活动的痕迹。那里还是黄帝、炎帝的故土，上古时期的中国神话，一直都与这片土地有着密切的关系。中国古代的西北地区曾是农耕文明最发达的地区之一，是中国经济繁荣的政治和文化中心，从西周到唐代，曾有十一朝皇帝在这里建都，这里也是中国最早对外开放、最早接受西来文化的地方。早在汉代，这一带就开辟了一条通往西域的丝绸之路，随后在这条路上传来了中亚、西亚乃至欧洲各国的文化，这些交流极大地影响了中国文化的发展和流变。

同时，这一地区又是我国少数民族和汉族杂居的地区。各民族世代相传，积累保存了各种文字的大量文献资料，各种民族的口传史记，各种形态的生活民俗、宗教信仰、歌舞音乐、戏曲、绘画等非物质文化遗产。这些珍贵的非物质文化遗产，对于研究人类心理、行为、语言和社会结构等诸方面的变迁过程，对于研究宗教和艺术的起源、发展和演变过程，以及各民族世代相传的原生态文化，都极有价值。

三、西部这些珍贵的物质的和非物质的文化遗产，不仅仅是一种静态的需要我们去保护的珍贵财富，同时还是中华民族未来文化发展的重要基础之一，是我们民族文化的根。在全球一体化的今天，如何确证我们中华民族自身的存在和存在的价值，是非常重要的。在外来强势文化的冲击下，如果一个民族不能在文化上自我肯定，甘愿接受外在文化的文化殖民，就必定会出现一定程度的文化焦虑和心理危机，同时导致传统文化的根基遭到动摇。中国改革开放后直到今天整个社会的道德危机，其根正源于此。也正因如此，为了抵御正在形成的单边主义，各国的文化主体性正在觉醒，主张多样性的保护正在成为一股浪潮，不仅是来自民间，最重要的是各国政府也在积极参与。这和以往的文物保护不一样，文物保护不代表文化的完整性保护，而多样性的保护和非物质文化遗产的保护就是文化的完整性保护。所谓的文化不仅包括了物质的部分，还包括了一个民族集体认同的价值观、宇宙观，以及道德准则等非物质部分。在这样的时代背景下，文化遗产就不再只是放在博物馆展览的死的物，而是一种活态的、可以在此基础上发展和建构我们未来的政治、文化及经济的资源。从文化遗产到人文资源的研究，不仅包括了以上的政治问题，还包括了经济的问题和文化安全的问题。

如果说在工业文明时期，各个国家争夺的主要是自然资源的话，在下一轮的后工业文明时期，各个国家要争夺的不仅是自然资源，还将包括人文资源，今后人文资源是否丰富也将是一个国家国力是否强盛的标志。中国不仅自然资源丰富，生物基因多样，其各个不同地方的传统知识也异常的丰富。这种知识不仅包括了不同的宗教信仰、价值观、宇宙观，也包括了各种手工技艺、动植物知识、气象知识、中草药知识等，这些是构成未来生态文明社会的基础。这些知识蕴藏在各地的传统民间社会中，是农业文明遗留给我们的宝贵财富。在未来的人类社会发展中，这些人文资源都是可

以重新认识的无价之宝。它们是否能完整地保存下来，并得到合理的利用和发展，是我们在课题中必须研究和必须回答的问题。

在全球一体化的今天，整个人类社会的政治结构、经济结构和文化结构都在发生巨大的变化。民族的文化传统与文化遗产，正成为一种人文资源，被用来建构和产生在全球一体化语境中的民族政治和民族文化的主体意识，同时也被活用成当地的文化和经济的新的建构方式，不仅重新模塑了当地文化，同时也成为当地新的经济增长点。因此，现在在世界范围内，许多民族文化以及各种民间文化呈一种复兴状态，而这种复兴，就是传统文化的复活，但这种复活并不是在实用层面上，而是在精神层面的。它是作为一种昔日的精神家园给予人们的寄托，让人们在这里看到自己的过去，或领略到不同地域的人文风光，甚至成为一种可以欣赏的活的艺术。这就是费孝通先生所讲的“一件文物或一种制度的功能可以变化，从满足这种需要转去满足另一种需要”。从功能上来讲，它不再能从制度上物质上去满足现代生活的需要，但它却能从另一个层面，即人们的心理需求和审美需求去满足人们的需要，这就是文化产业和旅游业能得到发展的根基，也是许多地方文化得以复兴的经济基础。在这样的背景下，传统人类学家所认为的，传统与变迁是对立的、习俗与理性也是对立的观念发生了转变。正如人类学家萨林斯所认为的，“晚期资本主义”最令人惊叹之处就是：“传统”文化并非必然与资本主义不相容。许多地方正在出现本土化的现代性。但是这种本土化的现代性，如何实现与如何实践，都需要我们去探索和思考。

针对这些内容，课题的研究分为两个部分：第一个部分是对西北地区人文资源的全面梳理，从而我们大概知道在中国的西北地区有哪些重要的人文资源，其大概的分布及现存状况。这就是费孝通先生说的摸清家底，其既是一种文化的研究记录方式，也是一种文化的保存方式。为此我们建立了“西北人文资源环境基础数据库”。第二个部分是对西部不同文化类型区域进行实地考察。人文资源这个词在我们的理论文章里是抽象的，概念化的，但当我们将其放在一个具体的生活情境中，同时了解到具体承载着这些文化的群体时，我们会发现，我们的研究顿时会具体起来，我们会遇到许多在抽象的理论中未曾提出和未曾认识到的问题。因此，我们在做面的梳理的同时，还做了系列的个案研究工作，企图用解剖麻雀的方法，来找到我们所需要研究的问题所在。当笔者带着问题去请教费孝通先生时，他指出：“解剖麻雀，以小见大，这是人类学里面常用的方法，但要注意，一只麻雀是不能代表所有麻雀的，要多解剖几个，而且要用它们来相互比较。只要我们能科学地解剖这些麻雀，并摆正点与面的位置，恰当处理两者的关系，那么在一定的程度上，点上的调查也能反映全局的基本面貌。这么多年的学术研究，我总结出来的经验就是：只有理论联系实际才能出真知，只有到实地中去调查研究，才能懂得什么是中国的特点，什么是中国文化的内在本质。你们的研究要摆脱在概念中兜圈子、从书本到书本的模式，要走出书斋，在实际考察中认识西部、了解西部。”他还说：“围绕着西部的文化变迁和人文资源的保护、开发和利用这个主题，来提出问题，然后通过考察来认识问题和回答问题，这种做法是可行的。这种从实践中得来的认识往往比从书本上得来的认识具体得多、充实得多。因为它不是从概念中推论出来的，更不是凭主观中臆想出来的，所以只要能自觉

地、不留情面地把考察中一切不符合实际的成分筛选掉，它就会成为西部文化变迁的历史轨迹的真实记录，即使过了几十年甚至几百年，当人们来翻看它时，仍然具有价值。”

费孝通先生给我们课题的研究指明了方向，也就是说，我们的课题组成员虽然来自不同的人文学科领域，却能对一个共同的地域文化，从不同角度提出自己的看法，也就是我们不仅有一个共同的研究目标，还有一个共同的研究方法，那就是到实地去，到田野中去，观察最鲜活的社会事实，捕捉最新的文化重构方式，感受最新的时代发展脉搏。

通过7年多的研究，课题完成了73篇考察报告，并按内容编辑成5本考察集（《关中民间器具与农民生活》、《西部人文资源考察实录》、《西北少数民族仪式考察——傩舞·仪式·萨满·崇拜·变迁》、《陇戛寨人的生活变迁——梭戛生态博物馆研究》、《“呼图克沁”——蒙古族村落仪式表演》），完成了4本考察笔记（《西行风土记——陕西民间艺术田野笔记》、《梭戛日记——一个女人类学家在苗寨的考察》、《陕西药王崇祀风俗考察记》、《西南山地文化考察记》），3本论著（《人文资源法律保护论——以西部人文资源保护为起点的研究》、《西部人文资源论坛文集》、总报告书《从遗产到资源——西部人文资源研究报告》），共12本书，400余万字。

7年多来，课题组成员在西部的追踪考察，使我们亲身参与并感受到了西部民间文化的剧烈变化过程，这种变化过程不再是传统意义上缓慢的文化变迁，而是文化在各种内在与外在力量及权力交锋中的重组或重构，在这一过程中，西部的传统文化成为各种力量和权力都在反复利用和开发的资源。在开发和利用的过程中，其“资源”意义远远大于或超越其“遗产”意义。因此，从“遗产”到“资源”，不是一种理论研究，而是一种社会实践，是一种正在进行着的、我们还没有来得及深入研究、还不能很清楚地辨别其利弊的社会实践。

课题立项不久，我国非物质文化遗产保护工程就开始启动并迅速展开。与联合国教科文组织世界物质文化遗产与非物质文化遗产保护同步的我国非物质文化遗产保护工程，对我们的课题无疑是重大的促进。因此，我们也希望我们的研究成果能汇入这一保护工程，为学术界提供一个可以继续讨论的话语空间，促使这一研究的进一步深入。我们知道，西部人文资源这样一个课题的研究内容是很广的，以我们这么短的时间及人力、物力想完全做好是很困难的。但笔者认为，只要我们努力，每个人都尽一点自己的微薄之力，哪怕是为后来的研究者提出一些思路、提供一些研究的线索也是值得的。

另外，课题结束了，我们课题的学术总指导费孝通先生却离开了我们，我们谨以我们勤奋的工作来纪念费先生，来继承他未竟的事业。

方李莉
2008年夏

序

1998年10月，西北民族大学（原西北民族学院）趁教育改革的热潮，结合此前人文社科（含民族研究）的低迷与本校当时的实际，在原西北民族研究所的基础上，以部分青年学术同道为主，重新组合了社会人类学民俗学系（所）。借第六届社会学人类学高级研讨班举办之际，费老亲临我校为我系揭牌，给了我们学科建设以极大鼓舞。1990年我系获民间文艺学（含民俗学）硕士学位授予权，次年即开始招生教学。鉴于我们对中国西北地区各民族民间文化（含民俗文化）的历史脉络和现状及其特征的理解，我们在组织教学与科研上，确定了重视田野作业、开辟民俗志积累、坚持多民族地域文化特色、从头打好学术基础建设的发展思路。我们开拓了民族学（人类学）与社会学教学。随着实践的延续，果然局面顿开。至2004年，这个教学点共招收了93名13个民族的学生，已毕业者有近1/2的人成为民俗学、民族学、社会学专业的博士研究生（他们分散于包括香港中文大学、北大、北师大、人大、中山、南开、中央民大、华东师大等多所名牌大学攻博）。更重要的是，我们在培养人、训练队伍的同时，积累了不少自己采集到的、比较有质量的、田野民俗志的新资料。尤其近年来，在费孝通教授提出“西部大开发中人文资源的保护利用与开发”的问题后，我们在承担“西北人文资源环境基础数据库”内民俗部分的任务中，更坚持了让研究生们到第一线现场考察的传统学风。

我们这个系经过第一个“五年计划”的不懈奋斗，现在发展成为“社会人类学民俗学学院”。我们把民俗学的整体学科建设、发展的路子进行了调整，摆脱开传统的在中文系开设“民间文学”以带动民俗



学的旧轨道，在互相借鉴相近学科优势的情况下，既互相交叉渗透、互促发展，又各自保持相对独立性，以利复合型人才的培养，适应市场需求。

这五年来，我们的民俗田野，涉及西北各民族地区外，也借主题的需求而波及到内蒙古、四川、湖北、福建、山西、山东，甚至东北各地。我们自认为这个路子走得还算对。目前，学校领导决心大抓学科建设，我们的努力渐渐被认同，客观条件开始得到好转。于是，我们将把各届硕士参与的调查报告，做学术规范和可读性的加工整理后，以一种资源有计划地推向社会。我们在寻求合作伙伴。

这一本集子是其中的第一本，由郝苏民策划主编，青年教师满珂、马忠才二位同志担任副主编。为了配合“基础数据库”中民俗部分的采集，故将其归入这个系统。承蒙课题负责人方李莉博士的高明建议，使我们的报告更具完整性和可读性；而学苑出版社责任编辑刘丰先生的辛苦令我们更是感动于心。我们向他们致以由衷的谢意。

郝苏民
2004年岁末

目 录

边缘杂居地带的区域民俗与族际的交流

——以甘、青河湟“社火”表演与“花儿”演唱习俗为例 …… 苏延寿 /1

白马藏族朝格仪式研究 …… 班运翔 /47

“白马”藏族信仰习俗现状调查研究 …… 杨冬燕 /83

藏传佛教觉囊派在青海果洛地区传承现状的调查研究 …… 索南吉 /114

“家西番”：一个独特的文化现象

——青海省湟源县日月藏族乡社会考察 …… 芦兰花 /137

庙会、集会·娱神、娱人

——对临潭新城镇龙神赛会的考察 …… 阙 岳 /169

官方与民间合力作用下民俗仪式变迁的文化内涵分析

——以天水秦城区小西关伏羲庙伏羲公祭大典为个案 …… 马雪莲 /198

宁夏回族服饰民俗传承与变迁的调查研究

——同心县农场村和永宁县纳家户村的个案研究 …… 梁莉莉 /224

维吾尔族萨满信仰现状调查研究

——新疆阿图什等地区萨满信仰现状活动调查 …… 热汗古丽 /253

边缘杂居地带的区域民俗与族际的交流

——以甘、青河湟“社火”表演与“花儿”演唱习俗为例

苏延寿

【编者按】2003年7—9月，作者在青海省湟源县日月藏族乡进行了为期两个月的实地考察，亲历当地的“社火”表演与“花儿”演唱。“社火”表演与“花儿”演唱习俗是甘、青河湟地区乃至中国西部农耕文化中的典型民俗事象。两种习俗发生的时空及其表现形态虽存在差异，但深层次上具有鲜明的共性和交叉点。本文以生动的个案、丰富的文献资料论证了“家西番”藏族、回族、汉族为主的族际间文化交流是河湟“社火”和“花儿”演唱习俗产生、发展、成熟的主要原因，狂欢精神是两种习俗所共有的特性。由此不但形成了这一区域民俗文化的地域特点，同时也实现了不同族群之间沟通和对话的族际交流功能，从而推动着边缘杂居地带文化的向心整合。

一、导言

（一）本论题的提出与意义

民族性和区域性是民俗文化具有的一般属性，所以，在通常情况下，对于某一民俗事象，我们首先想到两点：一是该民俗的族属，即谁是创造并享用这一民俗文化的人；二是该民俗的传承地，即哪个地方流传着此种风俗。但是在现实生活中，有些民俗事象由于历史考证方面工作的困难，流传地的扩展和多个民族群众的参与，使我们无法确认该民俗事象到底起源于哪个民族、哪个地方。西北“花儿”演唱习俗就属于这样一个风俗，它的参与者目前在学术界被确认为汉、回、藏（部分）、土、撒拉、东乡、保安、裕固族（部分）八个民族，流传地被确认为甘、青、宁、新四省区的部

分地区。事实上，关于花儿族属问题的争议远未结束，流传地的确认也没有达到地域民俗研究所要求的精确和细致。我们还可以围绕着上述问题提出以下几个质疑：一、“花儿”的原型到底是什么？二、“八”个民族参与者的数据可靠吗？三、“花儿”为何不在河湟地区以外的地方产生？四、即使找到了“花儿”的族属，“花儿”研究就一定能深入展开吗？这类考古式的工作其意义何在？等等。这些质疑促使我们继续思考这样一个结论：“花儿”是在各民族文化相互交流的过程中发展、演变的。笔者认为，这是关于“花儿”的一个接近科学的结论。而且“各民族文化相互交流”即族际交流，不但在“花儿”的发展、演变中意义重大，而且在探寻“花儿”渊源问题上同样意义重大。

类似的多民族参与的民俗活动，还有河湟“社火”。与“花儿”的族属问题不同，“社火”习俗被公认为是汉族移民带来的，但族际交流的历史与现实同样从河湟“社火”表演习俗中折射出来。由此，笔者不由产生了这样的疑问：河湟“社火”还算是汉族单一的简单民俗活动吗？这种类似于“花儿”族属问题的质疑，使笔者想到了应将两种不同的习俗活动联系起来，分析两者所具有的共性和交叉点，从而认识这一问题透射出来的河湟地区族群关系的历史和现状，以及该区域文化的地域特点，进而探讨杂居地区区域民俗文化与族际交流之间存在的辩证关系。

甘、青河湟地区的族群情况较为复杂，是典型的多民族杂居区。在众多的民族中，汉、藏、回三族基本能代表该地族际交流的整体形象，所以本文主要谈的是汉、藏、回三族间的文化交流在“花儿”和“社火”习俗中的反映。但这并不是不顾及其他民族，不承认他们在社区文化创建中的作用，只是强调在河湟地区的族际交流中，汉、藏、回三族构成了主导性格局，对这三族之间文化交流与沟通的关注，有利于认识中国西北地区民族关系的基本情况和整体格局，有利于促进西北地区的民族团结和在和平共处的环境下实现各民族经济、文化的共同繁荣和发展。

（二）与本论题相关术语的认识和界定

1. 边缘杂居地带

就民俗的传承者俗民而言，即使是最大的俗民群体也都是可数的、有限的，因此，代表某一特定人群的民俗文化圈也是有界的。如中国的汉族，其人口之众，是众所周知的，但汉民族文化圈也是有界限的，汉族人很少或没有的地方就超越了汉文化圈的界限，而进入其他文化圈。就民俗的地域性而言，在具有不同地形、地貌、气候等地理条件的地域内，人们的生存方式差别很大，形成的民俗生活也就千差万别，而具有匀质的地理范围又总是有边缘的。因此，任何民俗文化就其传承者和地域而言，都存在中心和边缘。本文的“边缘杂居地带”一词，所指的就是这种由于不同族群的俗民群体分布和地域边缘而形成的民俗文化边缘区域，甘、青河湟地区就属于这种典型的边缘杂居地区。在对河湟地区这一地域概念的界定上，笔者将其视为一个非行政区划的具有同一性的文化区域。河湟，有广义和狭义之别，广义的河湟地区包括湟水和黄河流域，河曲也在其中。而狭义的河湟仅指以河州、湟水为中心的地区，大致相

当于今青海海东和湟中地区，包括甘肃省境内的红古区。

2. 区域性民俗

当我们考察具体的民俗事象时会发现，有些民俗事象具有很强的族群归属特征，表现为一个或几个民族所特有，并因此而成为该民族的标志性民俗，如回族的白帽、藏族的哈达等，这类民俗较少受地域因素的制约，而多受精神心理（如信仰等）因素的影响，很难跨越民族界限而使其他不同群体共用这一民俗。除非两个民族群体在生活方式和精神信仰方面相同或相近，比如蒙古族也有献哈达的习俗，只是存在颜色等方面的细微差别，这主要是因为，蒙、藏两个民族在生活方式和精神心理方面比较接近。这类具有较强民族归属特征而较多受到精神心理因素影响的民俗可称为民族性民俗，因为“共同的心理素质”是构成民族的核心要素。除了这类民族性民俗之外，在现实中也存在很多民族归属特征模糊而受地域因素制约更多的民俗，这类民俗常常是同一地域内的多个不同族群共同参与、喜好的民俗。如“羊肉手抓”几乎是所有草原上游牧民族群众共同喜爱的饮食民俗，我们无须为“手抓”这一民俗找一个族属，它更多地受到了草原游牧生活方式的制约。如果要从烹调方面存在的细微差别上区分出“回族手抓”、“藏族手抓”、“东乡手抓”等，那也只是说明在“手抓”这一区域性民俗中渗入了一些民族性的特征而已。又如西北“花儿”是多个民族参与喜好的民俗活动，它本身并不具有鲜明的民族归属特征，有兴趣、有机会、会说河湟方言的任何人都可以唱“花儿”，人们对此并不感到奇怪。而会说河湟方言，并有机会学唱花儿、参加花儿会的人群，也主要是当地的汉、藏、回等族群众，所以，“花儿”演唱习俗也更多地受到了地域因素的影响。本文把这类多受地域因素规定、少受民族心理因素制约的民俗称为区域性民俗。这里的“区域”是一个富于弹性的地缘化概念，可大可小，如“西北花儿”中还有较小区域里的不同称谓，诸如“河湟花儿”、“青海花儿”、“洮岷花儿”、“宁夏花儿”等。这是一种简单的，也是最基本的民俗分类法。需要指出的是，这种民俗分类法也是相对的，区域性民俗具有民族性，民族性民俗同样具有地域性。我们知道，民俗学概论中把民俗常分类为物质民俗、精神民俗、制度民俗等，也根据生活内容本身分为服饰民俗、饮食民俗、节日民俗、丧葬民俗等，但物质中含精神，精神又必然有物质载体，精神规定制度，制度又制约精神，而且制度又有物质表现形式，如法律条文等。这种复杂关系使民俗学概论中的民俗分类同样存在你中有我、我中有你，一种民俗既属于这一类同时也属于另一类的情况。这说明，任何一种民俗分类法都不可能是绝对的，因为民众的民俗生活是一个整体，我们的分类只是为了便于思考问题而产生。

3. 族际交流

民俗活动常常具有人际、人神、族际之间的交流功能。河湟“社火”表演和“花儿”演唱活动中的族际交流功能更显得突出和鲜明，因为它推动着该地地域民俗和社区文化的形成和发展，所以也更值得我们去研究与思考。“族际”中的“族”指的是民族群体（ethnic group），与我们国家习惯的“民族”一词一致，但本文有时也称为“族群”，因为“民族”和“族群”也有不同之处。我国学界通常认为族群是由



民族和种族集聚、结合在一起的群体，这种结合的界限在其成员中是无意识承认，而外界则认为它们是同一体。也可能是由于语言或其他文化要素的特殊而被原来一向有交往或共处的人群所排挤而集居。因此，族群是一个含义极广的概念，它综合了社会标准和文化标准，可以用来指社会阶级、都市和工业社会中的种族体或少数民族群体，也可以用来区分土著居民中的不同文化团体和社会集团。“民族”是“官方”正式命名的“他称”，而“族群”是民间的“自称”。^[1]在涉及“官方”的命名没有考虑到的民族群体时，使用“族群”一词更恰当，如：“家西番”人属于藏族，但“家西番”人又具有其独特性，而“官方”的正式命名中没有考虑到这一独特性，此时，用“族群”一词更好。又如：青海的世居汉族就是汉族，当需要用“民族”一词来专指“青海的世居汉族”时，“族群”一词可能更为恰当。

“族际交流”即指不同族群之间的文化交流，包括物质层面的交流，精神信仰层面的交流，两性之间的血缘交流等，它涵盖着人类文化中的物质生产、精神生产及人的自身生产几个方面。

（三）有关“社火”与“花儿”研究的现状与特点

关注“社火”是因为笔者认为对它的研究还有待深入。学界对庙会和中原内地的社火有较多的涉及，如赵世瑜的《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》一书专门用一章的篇幅，从史学的角度论述了明清时期华北的社火，以及社火、社祭与雉事之间的联系。所述个案是东南沿海和华北地区的，没有提到西北地区的庙会和社火，而且他的工作主要是从民间记忆的角度进行史学研究。另有《说话的文化——民俗传统与现代生活》中，董晓萍以少量的篇幅谈到了节日文化中的社火与庙会，依然是以山西等华北地区方志中的材料为依据，谈到了社火中的神话信仰、社火之种种列阵、庙会岁时概念的空间化、圣福传递活动等，持论较为新颖。再有《中国民俗学研究》第一辑上的《北方特有民俗文化灯官考论》一文中，丁广惠先生所论及的“灯官”民俗事象，其实就是“社火”习俗，但丁先生认为该民俗现象早已消失，故有“考论”一说。可以看出，“社火”在中原华北、东北地区，已逐渐变异或已经消失，有的地方虽然存在，但早已失去了古代社火“百戏杂陈”的热闹和规模，成为简单的秧歌队、舞狮队或舞龙队。笔者曾在山东卫视上看到当地乡村的社火表演，和河湟社火相比，形式和



舞狮

内容都较为单一，而且从演员、观众的数量来看，也不及河湟社火规模大。这种传统社火形式的变异表明，中原内地，在汉民族单一格局下，社火失去了“百戏杂陈”的传统风格。田野观察证实，在甘、青河湟地区，尤其是青海海东农区，至今还有较为传统的社火表演习俗，并且富有地方特点和民族特色，成为当地群众喜闻乐见的节日文娱活动。可惜的是，对河湟社火的研究只停留在描述和影视摄像的水平上，对其做民俗学、人类学分析者凤毛麟角。

相对而言，花儿研究参与者多，成果丰硕。1925年3月，袁复礼的《甘肃的歌谣——“话儿”》一文在北大《歌谣周刊》上刊登，同时刊有30首作者在西北搞地质工作时搜集整理的“花儿”，这被认为是我国“花儿”研究的开始。1940年，张亚雄先生出版的《花儿集》一书，从多方位思考了“花儿”与某些民俗的关系，“花儿”演唱活动的情景，以及“花儿”所运用的特殊方言、内容与形式，“花儿”的性质、特点、类型、流布等，内容已很全面，堪称我国第一部关于“花儿”研究的学术专著。此后出现过像20世纪60年代初围绕“花儿”的渊源等问题的讨论热潮，也有“文革”近十多年的中断。随着改革开放政策的实施，新时期的“花儿”学术领域呈现一派欣欣向荣的景象。新一代花儿研究者涌现出来，老一代学者成绩更显突出。其中郝慧民先生的《西北花儿学》是花儿研究走向成熟的里程碑意义的专著。该书系统论述了“花儿”的定义、类型、流布、内容与艺术构思、语言的运用、格律以及花儿的渊源、演变、曲令、衬词、花儿会与歌手等，基本上概括了历史上有关“花儿”的研究成果，既有关于“花儿”实际资料的介绍，又有对“花儿”研究情况的评述，达到了花儿本体研究所应具备的全面性、系统性和理论性。另外，柯杨先生就“花儿”研究中的疑难问题提出了自己个人的观点，他的《花儿溯源》、《具有代表性的回族花儿——出门人的歌》等论文在学界被认为是很有影响力的作品。

近年来，花儿研究逐渐走出本体研究的圈子，向着整体区域文化研究的方向呈辐射状发展，即把“花儿”现象作为论证西北区域文化特征和民族特征的有力证据，把花儿演唱活动作为一种人类文化现象加以思考，这样就把花儿研究从单纯的民间文学样式或民俗现象提升到了文化人类学的高度。郝慧民先生在其《“花儿”研究与“花儿学”》一文中对这方面的学术做了回顾与分析。他认为花儿研究除了对花儿本身的研究之外，还应包括“以花儿现象为材料，突破花儿本身的研究圈子，而进入其他领域的其他研究，例如该地区的历史、文化研究，地理、地表研究，以及气象、气候研究，农业、物产研究等等，研究的内容是相当宽泛的”。^[2]他把这种十分宽泛的研究称之为逆式研究，并相信“它为‘花儿’的广度研究开拓了一条十分宽阔的新路”。郝先生所说的逆式研究即指文化人类学视域里的花儿研究，这是一位研究“花儿”的老学者对学术创新的期盼。这种期盼在另一位同样关心花儿与花儿研究的学者郝苏民那里表达得更为坦直和迫切，他说：“……构成‘花儿’的‘民俗质’、‘民俗素’是经过了历史时日的千锤百炼过的‘精品’，她是在特有的文化植被中生长出的‘花儿’，她仅仅在按自然生态、文化生态环境变迁轨迹，依其载体——人群及其生活、精神需求而被修剪、嫁接，而鲜活的存在。可惜的是，至今对她还未出现真正人类学的全景式研究成果。”^[3]或许，对此我们无须过分悲观，因为关于花儿的人类学研究已逐渐

被一些学者所认识，一些具有文化人类学气息的花儿论文不时见诸学刊，这是值得欣喜的趋势。这一学术趋向，我们可以从过去学者们喜谈花儿、赏析花儿，而现在更关注“花儿会”，关注花儿演唱的活动过程及其场景这一学术动向中得到证实。或者说，花儿研究已逐渐走出孤立、封闭的老套，正在拓展其更为广阔的边缘领域。

（四）笔者对本论题的研究设想及田野作业过程简述

1. 研究设想

西北“花儿”是目前在学界广泛熟知的区域民俗，它的典型性和研究价值引起了国内外学者的注目。但笔者想，民俗生活是丰富多彩的，“花儿”固然重要，如果单纯依靠“花儿”是很难全面了解“花儿”流行地区人们的生活实际的。所以，笔者在关注花儿的同时想到了“社火”，并把关于“社火”的思考作为探索民俗文化的捷径。后来发现，“社火”与“花儿”之间不但有明显的差别，而且也是密切相关的。不仅如此，两种风俗中包含着生活在这里的不同族群之间进行文化交流的痕迹，这一发现使笔者想到了可以把“社火”、“花儿”与“族际交流”三者结合起来，探索区域民俗与族际交流之间的互动关系。

面对已经确定的主题，笔者可以有两种选择：第一种选择是以“花儿”和“社火”习俗为例，主要围绕“区域民俗”这一概念做一个属于民俗学学科领域里的本位研究；第二种选择是把民俗学和文化人类学二者结合起来，论述边缘杂居地带的区域民俗与族际交流之间的辩证关系。前者需要对“区域民俗”这一概念从定义、特点、功能、区域民俗与区域文化的关系等方面做出精细的分析和论述，这也许是一个对建构中国西部特色的民俗学理论体系具有重要意义的选择。这方面的思考其实已经有人走在了前面，2003年黑龙江人民出版社出版的“中国民俗学前沿理论丛书”中就有《区域民俗学》一书，虽然笔者至今未曾见到此书（据说还没有出版），我们正期待着一本系统论述区域民俗的专著面世。这种情势下，笔者还是做了第二种选择，即摘取区域民俗理论中的一个点——“区域民俗”与“族际交流”的关系展开具体民俗事象的论证，并在论证过程中提出自己对“花儿”和“社火”问题上的几点看法。这样做既没有丢掉民俗学的本位立场，同时也可放开思路，从各个不同的角度分析区域民俗理论必将涉及的一个方面，即除了自然地理生态条件之外，在多民族杂居地带，不同民族文化之间的相互交流也是形成区域民俗的重要方面，单纯的“地理环境决定论”在这样的分析之余应该是立不住脚的。

2. 田野作业过程简述

笔者对河湟“社火”和“花儿”演唱活动的田野认识包括以下三个阶段：

一是笔者曾出生、成长的家乡每年都有“社火”表演，乡里也常举办六月六小型花儿会和物资交流会。山村里难得的热闹，使我们“有会必浪”，即使后来在外求学，甚至在异乡工作的近十年里，春节期间回乡探亲时“浪社火”仍是必不可少的内容，而且除了看本村的，也常以走亲戚的名义或专程结伴到其他村和县城、省城去看。笔者有一个小叔叫尕索南，他是个颇有名气的“少年行家”，记得小时候到山上放牛，