

多维视野中的 中国现代文学

魏韶华/李 霞◎著

中国社会科学出版社

多维视野中的 中国现代文学

魏韶华/李 霞◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

多维视野中的中国现代文学 / 魏韶华, 李霞著. —北京: 中国社会科学出版社, 2014. 1

ISBN 978 - 7 - 5161 - 4611 - 8

I. ①多… II. ①魏…②李… III. ①中国文学 - 现代文学 - 文学研究 IV. ①I206. 6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 171619 号

出 版 人 赵剑英

责任编辑 任 明

特约编辑 乔继德

责任校对 李 静

责任印制



出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼大街 (邮编 100720)

网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619

发 行 部 010 - 84083685

门 市 部 010 - 84029450

经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂

版 次 2014 年 1 月第 1 版

印 次 2014 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 15

插 页 2

字 数 248 千字

定 价 55.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

目 录

第一章 文化人类学视野中的现代文学	(1)
第一节 现代文学与文化人类学	(1)
引言	(1)
一、历史考察	(3)
二、社会文化批判	(12)
三、以老舍为个案	(16)
第二节 老舍与东西方文化	(22)
引言	(22)
一、文化选择	(24)
二、文化人格建构	(34)
第二章 现代哲学视野中的现代文学	(41)
第一节 “五四一代”与“个人主义”	(41)
引言	(41)
一、鲁迅与胡适的易卜生观	(42)
二、“易卜生主义”与“个人主义”	(46)
三、“五四一代”之“共同信仰”	(50)
第二节 梁启超、鲁迅与个体生存哲学	(54)
引言	(54)
一、不同的哲学选择	(54)
二、不同的问题意识	(56)
三、思想史及当代意义	(60)
第三节 鲁迅与列夫·舍斯托夫	(62)

第四节 鲁迅与马丁·海德格尔	(76)
第五节 老舍与乌托邦主义	(85)
引言	(85)
一、事实关联与精神关联	(87)
二、写实家与理想家	(91)
三、新中国成立前与新中国成立后	(95)
四、乌托邦情结探源	(101)
 第三章 比较文学视野中的现代文学	(104)
第一节 索伦·克尔凯郭尔在中国	(104)
第二节 鲁迅与索伦·克尔凯郭尔	(116)
引言	(116)
一、“众数”与“个人”	(122)
二、“物质”与“精神”	(128)
第三节 老舍研究在韩国	(136)
一、比较研究	(137)
二、老舍与家族文化研究	(139)
三、老舍与北京文化、满族文化研究	(140)
四、其他	(143)
第四节 《四世同堂》英译与跨文化传播	(147)
一、创作	(147)
二、译介	(150)
三、删节及其动因、效果	(153)
第五节 老舍笔下的“日本人”	(162)
一、“遭遇”日本	(162)
二、套话“小日本”	(164)
三、形象谱系	(167)
 第四章 现代艺术视野中的现代文学	(172)
第一节 鲁迅与美术	(172)
一、艺术趣味	(172)
二、艺术精神	(181)

第二节 张爱玲与美术	(190)
引言	(190)
一、艺术取向与艺术精神的现代性	(191)
二、对现代绘画色彩的巧妙运用	(203)
三、对现代绘画手法的深层把握	(211)
四、与西方现代主义思潮的精神关联	(220)

第一章

文化人类学视野中的现代文学

第一节 现代文学与文化人类学

引言

文化，无时不在，无处不在。没有超脱于文化网络的真正意义的人，也没有离开人的文化。人是文化的动物，研究人、了解人，首先就要研究文化。美国一位人类学学者曾说过这样意思的话：打喷嚏乍看起来像是纯粹生物学现象，但从中也发展出一些小风俗，譬如，说一句“对不起”或“多保重”。不同文化的人，或者同一社会不同阶层的人，都不会以绝对相同的方式打喷嚏。所以说，打喷嚏是在某种文化网络中结成的生物行为。所以，要指出哪一个活动不是文化的产物几乎是不可能的。这就是人与文化的关系，从某种意义上说，人是文化的动物。

作为精英文化人的文学艺术家更是无时无刻不生活于这种“先在”的文化环境之中，并反过去参与整个文化的创造。我们坚信任何一个特定时代的文学艺术总是该时代各种文化合力共同作用的结果。中国现代文学当然也不例外。那么，是一种什么样的文化环境和文化氛围促成了中国现代文学的生成与发展并最终决定了它的整体面貌，这正是我们所关心的课题。中国现代文学的生成、发展与繁荣绝不是一个孤立的文学现象，它的文化背景和文化动力到底是什么和到底来自何处？为此，我们力图“复原”中国现代文学的文化背景，以期近距离地观察该时期文学的基本状态。正是一个物象的背景彰显出该物象的具体存在状态。通过文学的文化背景研究，我们将时时意识到法国学者丹纳所言“艺术家的工作还有同时代人的协助”一语的深刻性。艺术家总是处在不同的文化环境和文化氛围的包围之中。

然而，在以往的文学史研究中，我们往往过分重视文学的政治社会背景，对于文学的文化背景的研究重视不够。每个时代都有它自己的文学史，因为历史总是被当代性的眼光所照亮。在近些年来，文化研究越来越引起文学研究界的重视，甚至在几年间形成了一个“文化热”浪潮。这就不能不影响到中国现代文学研究，采用文化的视角和方法对以往的文学史现象进行重新研究和评价，一时间成为一个学术选题热点。而当代性的眼光也是多元的，可以相信，以文学的不同背景为参照系可以写出各种不同的文学史，文学史的写法绝不仅仅只有一种。这些不同的文学史将构成综合互补，共同丰富和完善文学史写作的多元格局。

文化人类学就是中国现代文学的一个重要文化知识背景，也就是说，文化人类学或深或浅，或显或隐地参与了中国现代文学的创造。不过，虽然近几年来文学的文化研究颇显出一些热闹，但真正将文化人类学视野纳入中国现代文学研究的成果尚不够多，也不够深入细致。为了避免论述的空疏，我们仅以此二者之间的互动关系为研究对象，着力透视中国现代文学家对于文化人类学的直接或间接译介、研究、关心以及趣味等对于他们各自的文学思想、文学创作以及文学思潮、流派的影响或暗示作用。

为了研究的清晰与方便，我们现在将文化人类学的概念以及在本书中的用法进行一个一般性的梳理。文化人类学是人类学的一个极为重要的分支学科，为了搞清它的来龙去脉，首先对于人类学的概念作一个解释。人类学的英文拼写是 Anthropology，语源来自希腊文，指研究人的科学或关于人的研究。英美国家视人类学为研究人类体质和文化的综合学科。《美国百科全书》的解释是：人类学是从生物学的观点和文化的观点来研究人类。涉及把人类当作一个动物部分的人类学称体质人类学；涉及生活在社会里的人类所创造出来的生活方式那部分的称为文化人类学。后来对于人类学的定义形成了广义和狭义之分。广义的人类学包括体质人类学和文化人类学；狭义的人类学则专指体质人类学。一般说来，英美是广义的，而欧陆是狭义的。我国著名人类学家林惠祥早在20世纪30年代就思考过人类学的定义，他说：“人类学是用历史的眼光研究人类及其文化的科学，包括人类的起源，种族的区分以及物质生活、社会构造、心灵反应等原始状态之研究。换言之，人类学便是一部

人类自然史，包括史前时代与有史时代以及野蛮民族与落后民族之研究；但重点是在史前时代与野蛮民族。”本书涉及的主要是文化人类学部分，并且由于中国现代的文化人类学是从西方接受而来，所以，在许多时候，人类学、文化人类学、社会人类学、人学、民俗学、民族学等存在着明显的交差和混用现象。

中国人和中国文化的近代命运是悲剧性的，这是由于它是被抛入世界的，它的现代化是被植入的。但无论这是一个多么痛苦的过程，它都使中国人走出了自足封闭的东方超稳定文化模式。当中国人从漫长幽暗的历史隧道中跨入近代，睁开蒙眬睡眼，在与文明“他者”的比较视野中，中国人迎来了“人的意识”的觉醒和“国民意识”的觉醒。欧风美雨的浸染使中国人第一次意识到自己是“人”，是一个民族的“国民”。然而，紧接着的问题是：我们是什么样的“人”？是什么样的“国民”？于是，在东方新文明初露时节，中国人的首要历史课题就是确认自身的存在坐标，确立我们在“世界人”、“世界国民”中的位置。在这种中国人力图完成自我认识的近代浪潮中，西方近现代（民族国家）文明为我们提供了第一个认识参照系，而尚存留于世界各地的原始土著文明就自然成为我们测量自身文明地位的第二个认识参照系。在中国近现代文化人那里，这第二个认识参照系的架设更多的是从西方人类学那里获得的强大文化助力，因为早期人类学正是以原始初民即野蛮人及其文化为主要研究对象的。早期人类学泰斗的文化人类学研究之目的便是要寻一条基线，沿着这条基线来推断文明的进步与退化。根据每一民族接近于野蛮或文明生活的程度，安排于两个极端之间。急于完成民族自我认识的中国近现代文化人当然需要这样一条基线。

一、历史考察

中国近代文学伴随着人的意识及国民意识的觉醒而生成，并逐步在以后的文学发展中深化着这两种意识的觉醒。正因为如此，我们就不会不理解近代文学家对世界各地原始初民的特殊兴趣了。首先引起我们关注的是在近代的重要文学杂志《小说林》、《新小说》、《月月小说》上所连续刊出的有关世界各地蛮人风习的图片资料。我们认为，所有这些图片都绝不能仅仅认为是近代文学家、编辑家的一种无聊的猎奇，在这里，它是被作为中国人自我认识的一个重要参照系而出现的。因为他们抬头仰望的是文

明，似乎很高远；而低首俯视的是野蛮，倒似乎极切近。

在丁未年11月号的《小说林》上专门设有“蛮人风俗”栏，仅第517期就刊有以下有关蛮人风俗的图片：“纽其阿奈酋长之装饰”、“澳洲土人之盛装”、“马尼刺人之女子”、“乌尔其之土人”、“毛尔亚酋长之夫人”等。这绝非偶然，《新小说》杂志也在第7号特设了“暹罗风俗”栏。中国近代文人对土人的这种广泛持续性兴趣，说明他们在这些土人与吾国吾民之间寻到了一种联系、一种对比。到《月月小说》附第21号就刊出了“滇省常见之石碑”图片，大概是作为原始图腾崇拜的遗迹而出现的。在这里，近代文人墨客已自觉或不自觉地把吾国吾民与原始野蛮人相比较了。他们在这种比较中首先发现的是中国人、中国文化的蛮性遗留。《月月小说》第1年第6号刊登有“澳洲新西兰土人”，到第2年第8期就刊出了吾国“乡人崇拜野林神之偶像”。贯称文明古邦之文明人而今居然有勇气把自身与蛮民土著相提并论，这不能不感谢早期人类学对世界各地野蛮土人的考察与研究。它为中国人的自我认识提供了一个意想不到的参照系，大大深化或加速了中国人的自我认识层次与速率，从而尽早敲碎了泱泱中央帝国几千年的酣梦。

《月月小说》第6号“寓言小说”栏刊有署名“中国老骥”的小说《大人国》，是一篇中国近代的《格列佛游记》。它始写航海至大人国，接着写到了蛮人、土人以及他们的酋长。作者戏言不敢对大人国的一切妄下结论，而当“留以质人种学家”。由此也可见出，当时的文学界对人种学、人类学并不陌生。

光绪三十二年9月出版的《月月小说》“社会小说”栏刊载了署名“燕市狗屠”的小说《中国进化小史》，开头这样写道：“咳！世界上没有不进化的人民，就是没有不进化的国家，……要晓得进步是由野蛮而之文明，……这文明一定是胜于野蛮了。”这种表述典型受到进化论和早期人类学的影响。近代文人作家正是要从野蛮而至文明的进化阶梯上确定我们民族自身的存在位置。我们不要忘记以后对现代思想文化产生重大影响的蔡元培早在1905年就译介了日本的《妖怪学讲义》，周氏兄弟也早在留日时期就对西方早期人类学发生了浓烈兴趣。我们确信，所有这一切都是出于近代以来的国民自我认识要求。

梁启超早在《新民说》叙论中就说：“未有其民愚陋怯弱涣散混浊而国犹能立者。”言下即承认吾国民为愚陋怯弱涣散混浊之民。这颇能代表

当时先进文化人对吾国吾民之认识水平。其“最大贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德”，“却有野蛮土人的许多陋德”。^①在这里，现代文明人与原始野蛮人已成为中国人自我认识的两个重要参照坐标，而这后一个坐标正是受早期人类学之惠。

历史迅速由近代导入现代，早期人类学又自然成为新文学运动的一个重要文化助力。我们知道，西方早期人类学始初深得进化论之惠，而“五四”时期进化论在中国深得人心，人类学深得吾人钟爱也极易于理解。正如近代一样，人的意识、国民意识的进一步觉醒是人类学在中国被接受的内在精神动力。

让我们从《青年杂志》谈起，该刊第1卷2号有通信说：“李石曾先生现译南达博士之‘人学’一书，他日刊布吾国，必能唤醒一般醉心军国主义功利主义者之迷梦。”可见当时对人类学已有较详细的译介。陈独秀关于中国文明未能脱古代文明之窠臼名为近世其实犹古之遗的论断也正受惠于早期人类学家尤其是弗雷泽的“遗留物”说。^②《新青年》第2卷第2号刊登了马君武译介的《赫克尔之一元哲学》一文，其中第1章即为“人类学”。第5号所载陶履恭《人类文化之起源》一文的结尾部分说此学说说有助于“唤醒吾人也”。第5卷第3号载杨昌济由威斯达马克《道德观念之起源于发展》译述的《结婚论》，其中例数“锡兰之威达种人”、“澳洲土人之风俗”，并指出这些均为“人类学者所举”。正是在这样一种文化氛围中，才有了刘延陵的《婚制之过去现在与将来》、胡适的《贞操问题》，才有了鲁迅的《我之节烈观》等。也正是在这样的文化背景下，才有了胡适的《文学进化观念与戏剧改良》，甚至包括周作人的名文《人的文学》。

《新青年》还同《民俗》杂志等共同掀起了一场广泛的社会风俗调查狂潮。《新青年》第7卷第5号“社会调查”栏发表了萧澄的《山西底正西一部分的社会状况》，其中包括宗教、迷信、风尚、婚丧礼制等项。同期所载周建人《绍兴的结婚风俗》说中国“现在正在黑夜中间，要有光明，只能说等候将来了”。这种接近民俗学、人类学的社会调查的目的正是在于“知道吾国社会”的好处与坏处，并且已经意识到应当“先从乡

^① 胡适：《四十自述》，上海亚东图书馆1933年版。

^② 陈独秀：《法兰西人与近世文明》，参见《独秀文存》，安徽人民出版社1978年版。

村生活、农村生活方面着手”。^①在这样的文化背景下，胡适抛出了他的《我们对于丧礼的改革》等文。

自1918年2月1日开始的由“征集歌谣”为先导、以“五四”新文学运动的早期倡导与先行者为主体的民俗学运动也加入这一狂潮之中。1921年，上海的《妇女杂志》特别设立了“民俗调查”栏。1923年，北京大学成立了“风俗调查会”。这些都极大地深化了中国现代人对吾国吾民的认识水平。在此需要特别指出的是：在中国现代，“民俗学”、“文化人类学”、“社会人类学”等概念是同一的，即存在着明显的混用现象。早在20年代，周作人就认为：民俗学或者称为社会人类学，似更适当，日本西村真次著有《文化人类学》，也就是这种学问的别称。^②陈锡襄也在他的《民俗学试探》中认为，在中国首先提出“风俗学”的，是张竞生，“而他大概是受法国人类学家列维—布留尔的影响”。^③到30年代，致平还仍把人类学家佛莱则称为民俗学泰斗。在1942年由正中书局出版的朱云影的《人类性生活史》中也仍将弗雷泽称为伟大的“民俗学家”。所以在我们的论述中是将民俗学、风俗学、文化人类学，视为同一概念而被总涵在文化人类学之下的。

著名的《歌谣》周刊在1922年的《发刊词》中说：“我们相信民俗学的研究在现今的中国确是很重要的一件事情。”是的，蔡元培早就有“国家之兴替，视风俗之厚薄”之说。早期的“歌谣征集”运动也绝非仅作为纯文学形式上的考虑，而是把歌谣视为“民族心理的表现”的。^④他们之征集歌谣，一方面力图以此与传统正统文学求得抗争；另一方面也是出于认识我“民族心理”之需求。因为他们当时已经认识到：“调查野蛮民族”就可以明了“文化愈进步，歌谣愈退化”，“越是野蛮民族歌谣越发达”。^⑤在这里，歌谣也成为他们测定吾民族“进步”抑或“退化”的一个标尺。《歌谣》周刊还在1923年5月14日召开筹备会，修改并通过了由张竞生拟定的“风俗调查表”，于同期发表的“会员启事”说：“风俗为人类遗传性与习惯性之表现，可以觐民族文化程度之高下。”并指

① 陶履恭：《社会调查（一）·导言》，见《新青年》第4卷第3号。

② 周作人：《雅片祭灶考》，见《谈虎集》，河北教育出版社2002年版。

③ 见1929年5月8日《民俗》第57、58、59期合刊号。

④ 见《歌谣》第11号《讨论》。

⑤ 见《歌谣》第3号，《我们为什么要研究歌谣》。

出：“晚近以来，欧西学者于此极为重视。”所有这一切都极大地深化了文学对中国国民性的认识层次，并在一定程度上影响了当时新文学革命的总体形貌。

正是在这样的广阔的文化人类学背景下，仅在1920—1921年，少年中国学会就在北京连续举行三次宗教问题讲演大会。扮演新文学运动重要角色的周作人、梁漱溟都被吸引参加。《少年中国》也接连推出三期“宗教问题专号”。我们知道，对原始初民宗教信仰的研究正是早期文化人类学所热衷的。1921年，在《少年中国》第3卷第4期上载有谢循初译《原人心理》，开兴说：“人类学一种主要的目的，是研究人类在不同的环境所产出不同的心理。”而“文明人与原人思想与行动不同，即是不在同一环境的人心活动不同。判断缺乏逻辑，意志缺乏约束，可说是原始社会中两大特点”。译者当时由原人心理肯定联想到吾国民心理，这也正是他之选译《原人心理》的最初动因吧。难道我们所缺乏的不正是现代文明人的逻辑判断和意志理性，而我们所拥有的不正是原人的某些初民心态吗？谢氏的这部译稿特别强调“古民遗风”对当今社会思想之影响。指出：“我们平常生活，大概为风俗习惯所支配。”这极大地影响了中国文学对吾国民性民族性的深入探讨。

到20年代末，随着文化人类学在中国的广泛译介与切实研究，它越来越成为笼罩文人作家的一个重要知识背景。

1928年，现代著名民俗学、人类学家江绍原所著的《发须爪》一书由上海开明公司出版发行，在文学界引起了强烈反响。赵景深说：“《发须爪》是中国第一本应用人类学的方法研究迷信的书。”^①该书的发行广告称它“阐明了中国礼教之迷信的起源”，周作人更是将它列为“青年必读书之一”。鲁迅也曾给予极大关注。

文学界对《民俗》杂志也非常重视，那么，它到底又是一本怎样的刊物呢？在第1期发表的“发刊辞”中，该刊表述了它力图揭示与传统圣贤文化相对立的大众文化真谛的立意。“我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会。”并立誓发掘埋没几千年的“民众信仰，民众习惯”。同期所载何思敬的《民俗学的问题》说：“民俗学的研究，包括未开化民族及所谓文化民族所保存着的一切传统的信仰，风俗，

^① 见《文学周报》第327期（1928年7月29日）。

习惯”等。对这些进行收集比较可“以供人类学者使用”。并指出：“当初，民俗学会的会员中有人类学家泰勒。”他“以研究‘原始文化’闻名于世”。该文还对泰勒的人类文化“残存物”（也称“遗留物”）研究给予高度重视。倡导中国的民俗学研究“要一点人类学的帮助”，要有勇气去“寻觅比青铜器更古，和石矢同古的观念之陈迹”。由此可见，《民俗》杂志从最初起就是自觉在文化人类学的理论框架下开展工作的。在《民俗》周刊影响下，当时文化界对原人心理表现出了极大的兴趣。1929年，在《民俗》第56期又发表了崔载阳的《初民心理与各种社会制度的起源自序》，指出：该书材料大多取自法国人类学家尼威拔卢（现通译列维—布留尔）先生1927年发表的《原始的灵魂》。1928年，《民俗》第6期首篇刊登何恩译《母亲制度与父系制度之探究》，特表明其中多援引“美国有一个人类学家及社会学家莫根”，“考察北美洲印第安人的情形”。并且承继近代小说杂志的传统，用图片的形式大量介绍世界各地蛮人生活及信仰。仅1928年第6—10期，该刊就刊载有：“预兆的占取”（婆罗洲）、“驱邪”（北印度中的森术及奴水部族）、“土人的哀悼”（缅甸安达曼岛）、“地上画图腾的仪式”（中澳州的北部部落）、“旧派的酋长”（新西兰岛）、“叶衣”（南印度）、“入社仪式”（澳洲亚兰塔部族）、“结婚礼”（菲律宾人）、“收获蕃宇的跳舞节”（南太平洋拉尼西亚岛）、“求雨”（非洲北部苏丹国）、“尧族人的跳舞”（南阿非利加洲）、“年终的祭日”（安南）等有关蛮人生活及信仰的图片。到第15、16期合刊就刊有中国福建泉州的“节孝坊”及福建漳州的“子孙娘娘庙”图片。连当时的《太白》文学半月刊也专门辟有“风俗志”栏，在1934年就刊有“柳江上游的歌谣节”和“吃人的野蛮人”等。正是文化人类学使中国现代人发现了中国传统文化的原始性。他们从文化人类学那里获得了一种新的眼光，自觉地把中国乡村社区的习俗信仰与世界各地初民的原始信仰联系在一起，这是一种何其残酷的联系啊！但唯其残酷方见出理性与热情，因为凡物事必先认识它而后改造它。

从某种意义上说，《语丝》杂志的特有风采也正是这个文化人类学背景所赋予的。1927年第152期《随感录·五四》发表了叶正亚的《酋长思想与捧》一文，作者首先判定“中国人是最崇拜英雄的”，并认为“这种崇拜英雄是古风，发源于酋长思想。这是野蛮未开化的时候”。可是“初不料在我们中国的现在，还存有这种未开化的，野蛮时代所遗留的习

俗、信仰”。这种社会文化分析很显然是著名人类学家泰勒式的。的确，在我华土之邦此类“古之遗风”也太普遍了。该刊在第132期刊出的贺昌群的《徽园菜》一文，则用四川乡俗去印证人类学家弗来则博士的《金枝》：“野蛮人相信用了性行为的仪式可以促进稻麦果实的繁衍。”在第150期《随感录·四七》又发表了房密的《野蛮民族的礼法》，文中说：三年前阅弗拉塞所著《普许黑的工作》，联系中国现状才知道“那些实行男女隔离的模范礼法的是苏门答腊的土人们啊！”在这些作者看来，文化人类学早期所倾力考察研究的野蛮土族文明与吾国吾民亦仅隔一墙尔！

在这种文化人类学知识背景的笼罩之下，继江绍原的《发须爪》之后，出版界接连出版了一大批有关民俗学、人类学、宗教学、神话学等方面的专门著述。仅1929年就出版了茅盾的《中国神话研究ABC》（世界书局）、贾逸君的《中华妇女缠足考》（北平文化学社）、崔载阳的《初民心理与各种社会制度之起源》（中山大学）、容肇祖的《迷信与传说》等。到1932年，又有胡愈之翻译的《图腾主义》（开明）等书出版。1933年郑振铎的《民俗学浅说》（商务）、1934年林惠祥的《神话论》、《民俗学》（商务）等也相继出版。1936年又有李安宅的《巫术与语言》、《巫术宗教科学与神话》等著译出版。

1933年创刊的因孙福熙主编的《艺风》杂志在第2卷第12期特别开设了“人类学、考古学、民族学、民俗学”专号。1932年7月30日天津《大公报》“现代思潮”副刊45期上刊出了许地山、江绍原、吴文藻、黄花节、李安宅的《编纂〈野蛮生活史〉缘起及征求同工》一文，其中所强调的仍然是泰勒的“遗留物”研究，即“着重它在所谓‘文明社会’里的残留”，“更注意现存的”。指出人类当然尤其是中国人至今仍滞留于“‘野蛮’或‘半开化’的状态”，而“真正的文化，还在将来，尚待创造”。1936年《民俗》杂志复刊号上发表了杨成志的《现代民俗学》，文中再次强调泰勒“遗留的研究”。正是在这种人类学背景下，《民俗》第101期编者在《本刊今后的话》中认为：“表面上以为中国的社会是进步了，改革了，骨子里依旧没有长进，我们为改革社会的帮助起见，有尽量搜集调查民众的迷信、恶劣的风俗，不合科学、违背风俗的行为、思想之必要。”其实，这正是《民俗》杂志的宗旨所在，也是人类学之在中国被接受之根据，同时也是文学家深得文化人类学之精神惠泽的原因。文学家

从这个文化背景中获得了对中国社会及文化的新认识，他们不仅看到了社会表层的变革，更注意到国民心理素质的变更之难和“遗留物”之重。鲁迅、周作人、许地山等作家的思想深度和敏锐洞察力许多都应归功于文化人类学背景的暗示性影响。早在20年代末，容肇祖就明确指出：“人类的进化，每每是思想的进化较为急遽，而风俗习尚的进化则较为迟缓。”“我们为要改革社会，心物两方面俱是重要。”^①

文化人类学在现代中国盛极一时，绝非在于其纯学术价值，而是被作为中国现代文化人的一双观察世界与中国的新眼睛，与中华民族的现代自我认识要求相契合的。30年代林耀华在《社会学界》上发表了《从人类学的观点考察中国宗族乡村》一文，可以代表中国现代文化人的普遍见地和认识水平。费孝通正是基于文化人类学立场对中国宗族乡村社会进行考察和研究的，如他对《中国农村社会团结性的研究》正是基于英国功能派人类学家马林诺夫斯基的理论框架，这也是他译介马氏《文化论》一书的潜在动因。吴文藻的人类学研究目的也在于“采用社会人类学者实地调查之方法”，“最终冀对于现代中国之创造过程，能有具体切实之设计”。如同古通今所说：“我国民俗之研究，与人类文化研究上，社会改革上，关系至大。”首先，“现代民族学家常言现代文明民族之无知识阶级里每有原始文化之特质存焉”，“我国为文明古国，以往滞留于封建社会而鲜剧烈之变化者，为时甚久，以故先民之遗迹特多，客岁奥国著名人类学家史密斯来华讲学时，即言，我国民俗之研究，将大有裨益于初民文化之研究，此言洵有至理”。^②其次，他们普遍认为，这种研究还可为“唤起民众”提供借鉴，并指出以往由于“白话文学之历史根据”而更多侧重在文学形式方面，缺乏“人类学的理论基础”。30年代中期，当李安宅在北美“西南区”租尼村印第安村落进行人类学调查时，他首先想到的是：“墨西哥因为比较的经济落后，尤与中国农民相近，所以一切设施与研究，都是人类学家的事。因为人类学是研究原始社会的科学，而原始社会便是经济落后的社会。”“所以用人类学来研究一切经济落后得社会，是再对不过的……中国以农村为基础，中国底农村又不是工业化的农村，所以用人类学来研究中

① 容肇祖：《〈初民心理与各种社会制度之起源〉序》，见《民俗》第52期。

② 见1936年11月14日天津《大公报》“科学周刊”第10期。

国农村正合适。”“国内深山远境未甚通化的初民正合乎人类学底对象。”中国现代作家对文化人类学的广泛兴趣为的就是“实在看看自己甚么样”。李安宅认为，人类学会“使我们有了因袭的评价的制度与思想系统，都可借着人类学给我们的比较研究，而立刻分出远近布景，立刻使我们添上一种新的眼光，养成一种透视力，这是人类学应该给我们的贡献。”他说，凡“打算在这个时代有世界公民的资格，有洞观内外那样新国民底训练，也应该承受这种贡献”。它可以使人“对我们自己登高一望，可以对我们自己底制度，信仰与风俗，都有一种客观的认识，……有一种大小长短比例中的认识”。^①这也正是中国现代文学家对文化人类学产生兴趣并乐意接受其恩泽的原因。它赋予了文学家一种“新的眼光”、现代的眼光，获得一种对自身所处文化境地的“透视力”，因为从根本上讲，现代文学同现代民俗学、人类学的终极目的是是一致的，即都在于认识改造吾国吾民。中国现代文学由鲁迅开创的以某一特定地理区域为背景的乡土小说如浙东风俗派、西南乡土派等都与从宗族乡村认识中国文化这一文化人类学指向在更高层次上保持着一致性。

时代跨入40年代，在新成立的中国民俗学会影响下，国统区的民俗学运动又掀起了一个小小的高潮。同样在陕北解放区也开展了一些民俗调查及研究，洪彦霖在1942年12月16日的《解放日报》上发表了《家户之间——清涧农村风习研究》，文中说：“对农村中残留的宗族生活习俗及其嬗变的研究，对今后新民主主义社会的建设上，有极严重的意义；新民主主义社会下的家族生活应当采取怎样的形态，如何以教育方法及法律力量来去除旧习俗中的消极因素，这是我们只得研究的问题。”同时在毛泽东在延安文艺座谈会上的讲话感召下，出现了以赵树理为代表的以表现农村乡土习俗为特色的新乡土文学。

在国统区，1940年《贵阳日报》开设“社会研究”栏，发表有关西南少数民族风俗习惯的文章；1942年上海正中书局出版朱云影《人类性生活史》；1943年成都《中国民族学会十周年纪念论文集》刊发岑家梧《中国图腾制度及其研究时略》；1947年凌纯声的《畬民图腾文化的研究

^① [英] 马林诺夫斯基：《巫术·科学·宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版。引文见该书“译者序”。