

I207.7
2-4

民间文学论坛 (贵州专号)

四十年的回顾与展望

——记中国民间文艺家协会建会40周年茶话会…… (4)

● 民间文艺生态学 ●

论民间文艺生态系统……潘定智 (7)

论苗族古歌生态……杨正伟 (16)

侗族“伴嫁歌”的形成和演变……龙玉成 (22)

● 民间文学研究 ●

侗族“花花带古”民歌及其成因……杨绍周 (26)

彝族古神话文化意义的阐释……安尚育 (31)

● 民俗文化研究 ●

布依族民间信仰的稻耕文化特点
……马启忠 王德龙 (34)

侗族“萨崇拜”种种……王治新 (39)

布依族干栏建筑与稻作文化……黎汝标 (48)

苗族“枫木”崇拜浅析……胡晓东 胡晓平 (51)

三穗寨头苗族婚俗……吴展明 (58)

顾 问 钟敬文
毛 星
姜 彬
刘魁立
陶 阳
主 编 刘锡诚
责任编辑 李路阳
美术设计 赵光明
目录翻译 刘乃元

1108/03

论民间文艺生态系统

● 潘定智

一 关于民间文艺生态学的创立问题

提出民间文学生态学或民间文艺生态学，是民间文学或民间文艺学学科发展的必然，也是由学科对象的特点决定的。因为要了解民间文艺的思想内容和艺术特点，了解它的社会功能和发展规律，就必须研究它的生态，即研究它赖以生存发展的生态环境——自然环境和文化环境。中国民间文学的记录整理已有两千多年的历史，而真正成为科学，那是“五四”运动前后。当时以北京大学为首的中国歌谣运动，就把民间文学纳入科学的轨道，要求“歌谣中有关历史地理或地方风物之辞句，当注明其所以”。（《北京大学征集近世歌谣简章》）一首歌谣，加以注释说明的背景材料（即生态环境材料）往往比歌辞本身多几倍十几倍。从“五四”到30年代，许多学者不仅搜集整理研究民间文艺作品，而且把它放在民俗文化背景中处理。1964年4月，胡乔木同志曾强调指出，民间文学要发扬“五四”时期歌谣运动的传统，多记录有关作品的民俗材料。为了强调和论述这一思想，段宝林先生于1982年《南风》第2期发表《加强民族民间文学的描写研究》，引起较大的良好的反响。他提出民间文学的一个突出特点就是它的主体性，即多面性，三维空间甚至四维空间（三度主体加时间），“民间文学同劳动生产、风俗习惯、歌舞表演紧密结合”。因此，需要进行描写研究，要把作品的各种异文，以及与作品有关的各种资料，歌手情况，演唱情况，听众反映，以及作品所产生的社会历史、地理、民俗和流传情况，都记录下来。这是很有见地的。

几年来，民间文学界根据民间文学的立体性、多维性和它与生态环境联系紧密的特点，不仅注意在民间文学的搜集整理中重视背景材料，而且在理论研究上，也克服了孤立研究作品的现象，而加强了文化背景的研究，即把它放在文化大背景中进行生态研究。

过去，分析文学艺术作品时，总要联系到作品赖以生存的背景，这种背景与民间文学民间文艺的生态环境有许多共同之处，但不是完

全等同。《辞海》对“背景”的解释是：“指文学作品中人物活动和事物发生发展的时间地点和条件，如自然的、历史的、社会的环境。”从所包括的范围来讲，背景与环境相同，但是“背景”的概念只作为分析作品的一种方法来运用。而“环境”的概念，是生态学学科的基本概念，它把民间文艺作为主体，而环境是围绕主体的环境系统，主体与环境又成为一个密不可分的生态系统，从主体与环境的关系中研究民间文学民间文艺的本质、功能和发展规律。

民间文艺生态学除“环境”的概念外，还有“适应”、“生态系统”、“生态平衡”、“信息流”等。这里着重谈谈生态系统。生态系统包括主体系统和环境系统，环境系统有自然环境系统和文化环境系统，文化环境系统中包含许多要素(子系统)。分析这些系统的关系，揭示民间文艺在生态系统中的地位、作用、功能，从而探索民间文艺发生发展规律，这是民间文艺生态学的重大课题。

二 自然环境与民间文艺

民间文艺生态系统包括主体系统(民间文艺)、自然环境系统和文化环境系统，三者相互联系，相互影响，相互制约，协调发展。主体系统影响环境，而受制于环境；环境对民间文艺有着深刻的影响。

环境有自然环境和文化环境。自然环境即天然环境，为气候、阳光、海湖、江河、山地、平原等。它不包括人工环境，如公路、铁路、建筑、桥梁、工矿等。人工环境是人创造的，是“人化的自然”。自然是作为人类的文化创造相对应的概念，因此，人工环境是人类的创造，不属自然环境系统而属文化环境系统。

人们所处的自然境环，影响和制约着民间文艺的内容和发展方向。各种自然崇拜、和自然神话，鬼怪故事，地理传说，各种艺术的内容和风格，都深深打上了自然环境的烙

印。

自然崇拜和自然神话，既是原始思维的产物，又是原始人类与所处的自然环境之间的关系的反映。远古时代，人是动物式奴隶式地依赖于大自然；原始社会末产生了征服自然的强烈愿望，但仍然未能摆脱对大自然的依赖。对他们生活最直接相关的大自然，成了他们崇拜的对象。在以灵魂观念、人格化的神灵观念为核心的原始思维的支配下，他们对自然力加以神化，从而创造出许多神话。太阳给人类带来温暖和光明，这是全人类共同感受的，所以，太阳神话是世界性的。大河给两岸人民带来农业丰收，也带来洪患，于是，大河两岸人民崇拜河神(如黄河的河伯)，并编织许多关于河神的神话。大树、大石、大山等是人们生活的环境，就成了人们崇拜的对象。最高的山，往往成为众神所住的“天庭”。古希腊神话以宙斯为首的众神，就在奥林帕斯山上建立他们的父系神话体系；中国的昆仑山也是天帝、西王母所住，并形成以他们为首的众神的昆仑神话体系。许多高山都是巫祝升天的天梯。《山海经》多处记载，许多高山就是神山，“群巫所从上下”。这问题，本人在《深层心理躁动》中^①，从心理学角度作了分析，恕不赘述。

地理环境不同，如草原与山区不同，平原与高山不同，各种生物(动植物等)生态环境不同，反映在文学艺术上就具有不同的内容。

各民族各地区的地方风物传说都非常丰富，这与地理环境自然景物有密切联系。贵州有条河叫白水河，犹如一条白布，流到黄果树这地方，突然掉下悬崖，形成巨大的瀑布，就象白布被剪断了似的。这一景观，引起人们的联想，便创造出《黄果树瀑布的传说》。传说是这样的，白妹和水哥相爱，被财主迫害，白妹得神仙之助，把白布一甩，就变成白水河；神仙给的织布梭变成了船，载着这对情人逃

^① 《苗岭风谣》第6期。

跑。财主追来，白妹把后面的白布剪断，成了瀑布，财主掉到瀑布下面的深潭里死了。传说的内容是现实生活，自然景物是引起故事的楔子。各地地理传说都很丰富。各地奇特的地理环境和自然景物，总能激起人们丰富的联想，优美的想象，从而创作出许多优美的故事——地理传说。

民间普遍存在对龙脉的信仰，认为某地龙脉好，某地有龙。只要看到一个岩洞，就认为是龙洞，就会编织出黄龙战黑龙，善龙战恶龙或英雄战恶龙的传说故事来。

贵州各地关于鬼的故事、山神洞神的故事很多，这除了社会原因外，与地理环境也有密切关系。过去贵州，“天无三日晴”，阴雨多，湿气大，疾病流行，贵州南部被称为“瘴疠之乡”。加上缺医少药，死亡率高，这就使人更相信命运鬼神。再说，气候多变，雾雨锁地，原始森林多，山啸林涛，狼嚎虎叫，沟深洞险，造成一种阴森恐怖气氛，使人容易产生幻觉和对神灵的恐怖崇拜心理。而这种环境，特别是坟山野地，容易出现鬼魂影象，我们暂且管它叫自然录音录像。要真正科学地破译这种影象，还有待于自然科学的发展，但这种影象确实存在，而且深刻地影响民间信仰（迷信也从这里产生）和民间传说。

自然环境对民间文艺的影响，除上述直接影响外，还有间接影响，而间接影响是主要的。所谓间接影响就是通过文化中介，即自然环境影响文化，然后，文化再影响民间文艺。

自然环境对文化有什么影响呢？马克思在《资本论》中说：“绝对必要满足的自然需要的数量越少，土壤自然肥力越大，气候越好，维持和再生产生产者所需要的劳动时间就越少。因而，生产者在为自己从事劳动之外来为别人提供的剩余劳动就越多”，“资本的祖国不是草木繁茂的热带，而是温带。”^①这里说的是资本主义首先在温带不是热带发展起

来，这与地理环境有关。世界四大文明古国也在温带大河流域，因为这地区适宜于农业生产。当然我们不能从此得出结论说，地理条件差的地区就不可能发展。马克思主义肯定地理环境对社会文化发展的重大作用，但不认为它起最后的决定作用，起最后决定作用的是物质资料的生产。地理环境的重大作用表现为：为社会文化发展提供物质条件，影响和制约社会文化发展的方向、道路和速度。恩格斯在《家庭私有制和国家的起源》中说：“野蛮时代的特有的标志，是动物的驯养、繁殖和植物的种植。东大陆，即所谓旧大陆，差不多有着一切适于驯养的动物和除一种以外一切适于种植的谷物；而西大陆，即美洲，在一切适于驯养的哺乳动物中，只有羊驼一种，并且只是南部某些地方才有；而在一切可种植的谷物中，也只有一种，但是最好的一种，即玉蜀黍。由于自然条件的这种差异，两个半球上的居民，从此以后，便各自循着自己独特的道路发展，而表示各个阶段的界标在两个半球也就不相同了。”野蛮时代进入文明时代初期，农业和畜牧业是两大生产门类。中国北方宜于畜牧，畜牧业发展起来；中原和南方适于农业，便发展了农业文明。商业资本首先在水陆交通发达的地区发展起来，中国的大城市大多分布在沿海和大河两岸。高寒山区的少数民族经济文化发展比较缓慢，这里有社会原因（阶级压迫民族压迫），而自然条件差，也限制和影响该地的发展。

社会的发展，文化的进化，归根结蒂，是人适应环境，利用、改造和开发环境的过程。环境提供的物质条件不同，适应、利用、开发环境的方式也不同，发展道路也各异，这就形成了不同的文化。东北大兴安岭林区中的少数民族（鄂伦春等），所处的环境适于狩猎，过去，狩猎一直是他们主要生产门类。他们崇拜熊、奉为图腾，并有许多传说。蒙古族生活

^①《马克思恩格斯全集》第23卷第560—561页。

在北方大草原上,畜牧业很早就发展起来,过去的游牧生活,培养了他们勇武善战的性格,曾一度雄踞欧亚,成为英雄的民族。马是他们游牧和征战的得力的“工具”。蒙古族被誉为“马背上的民族”。马,成为蒙古族文学艺术和整个文化中永恒的主题。蒙古族的民歌声域宽广,高亢悠扬,象草原一样辽阔。蒙古族舞蹈的节奏和舞姿,总是把人引导到辽阔的草原上,体味战马奔驰,感受马蹄声声。南方情况就不同了。南方的气候土壤,宜于农耕。而民族多为农耕民族、稻作民族,其文化为农耕文化、稻作文化。普遍崇拜土地、耕牛、谷种和狗,土地成了“菩萨”,耕牛和狗成了人的救命恩人,甚至奉为图腾。南方民族的民歌如果同蒙古族民歌相比,别具一种风格:舒缓、清脆、明快,似夏日蝉鸣,似泉水叮咚,似莺歌燕唱。

民间文艺受地理环境影响并反映该地理环境的内容特点,从而具有地域特色。地域性是民间文艺的特性之一。除外,民间文艺还有阶级性、时代性、民族性。每种民族文学艺术,每一文学艺术作品,都是这“四性”的有机统一体。

三 文化环境与民间文艺生态系统

民间文艺是文化的一个要素,一个组成部份。把民间文艺作为主体,那么,文化的其它要素、如哲学、政治、宗教、经济、语言、科技等,就是围绕主体、影响主体的文化环境。这种文化环境,除本民族文化外,还包括外来文化与本民族文化碰撞、融合后的民间文化环境。

文化环境是一个系统。民间文艺主体加上文化环境,就是整个文化大系统。这里所讲的文化,是指广义文化(狭义的文化是精神文化)。系统方法,要求我们把事物作为系统整体,系统由许多要素(子系统)组成,各要素(子系统)各具特定功能,它们相互联系,有机

组合,通过对系统的综合分析,寻求最佳处理。那么,文化有哪些要素(子系统)呢?学术界有几种分析法:

第一种,从生产与消费的角度分,文化有三个子系统:1.物质文化(物质生产);2.精神文化(精神生产);3.艺术文化(艺术生产)。

第二种,从显观状态来分,有三个子系统;1.物质文化(显文化、硬文化);2.精神文化(隐文化、软文化);3.制度文化(组织制度)。

第三种,从内容性质分,有七个要素:1.科技文化;2.经济文化;3.文学艺术文化;4.语言文学文化;5.哲学文化;6.宗教文化;7.政治文化。(有的还分“教育”、“法律”、“伦理”等)

第一种分法,如苏联美学家卡冈,他把艺术突出起来,与物质文化和精神文化并列。这种分法有两个依据:第一,马克思讲过物质生产和精神生产,也讲艺术生产;第二,艺术的特性在于它有物质因素,也有精神因素,它是介于两者之间的独立门类。我们不倾向这种分法。我们认为马克思主义从来就把艺术看作是一种意识形态,是上层建筑领域的东西。马克思虽提到艺术生产,但他把这种生产看作是精神生产的一种特殊门类。艺术生产虽有物质因素,但主要的还是精神因素。第二种和第三种分法比较科学,较多学者采用这两种分法。两者有对应关系,如下图表:



(实线表示主要方面,虚线表示次要方面)

文化是个大系统，其中每个子系统都是大系统中一个要素，一个组成部分，具有独特的功能，即是满足人类某些方面的需要。恩格斯说：人的“每一种本质和特征，每一种生活本能都会变成一种需要。”人们创造科技文化、经济文化，从事物质文化方面的生产，目的在满足人的吃、穿、用的物质生活需要。科技文化和经济文化虽包含着精神的因素，但主要是物质的东西。人类在交往中需要交流思想，传递信息，便创造了语言和文学。“语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的”。^①宗教也是一种精神需要的产物，尽管它是错误的。人们在生产生活中，相互交往，结合为群体，组织成社会，这就需要有一定的组织制度。“在社会发展某个很早的阶段，产生了这样一种需要。把每天重复着的生产、分配和交换产品的行为用一个共同规则概括起来，设法使人人服从生产和交换的一般条件。这个规则首先表现为习惯，后来便成为法律。”^②

侗族谚语：“饭养身，歌养心”，这说明人类两大需要，物质生活需要和精神生活需要。文学艺术是人们为了满足精神文化需要而进行的生产。文学艺术在它的萌芽阶段，是高于物质生产之中的，人们在这种物质生产过程中，在语言、各种声音、色彩、建筑、雕塑、工具等物质的东西里面，发现美的因素，便逐渐地突出美，当美的因素占主导地位时，艺术生产独立出来了，人们主要为了欣赏美而创造美。这种独立的成熟的文学艺术，主要功能在于审美，其它功能为认识功能、教育功能，那是随之而生的。进入文明时代后，产生了专业的文学艺术创作，有了专门从事文学艺术创作的作家艺术家。这就出现了马克思所说的“艺术生产一旦作为艺术生产”，即真正的艺术生产。然而，民间文艺有它的特点，总体上虽属艺术生产范畴，但内部各种艺术形式发展不平衡，有的已发展为精美

的独立艺术，有的还未脱离实用为主的倾向，在民间艺术中有一小部分非艺术因素，专门为了艺术欣赏的艺术活动不多，多数情况是为了生活的各方面的需要而开展艺术活动，进行艺术生产，因此，除了审美功能外，还有实用功能、教育功能、认识功能。它在各种民俗活动中进行，它受到物质生产、政治法律、宗教、伦理等的直接影响，又反过来直接为它们服务。过去许多少数民族没有作家文学，民间文学成了“一统天下”；人们生活各方面都需要民歌，“以歌代言”，无时不唱，无处不唱，于是民族地区成了“歌的海洋”。谈情说爱要唱歌、接亲嫁女要唱歌，送往迎来要唱歌，祭祀礼仪要唱歌，制定规约或排难解纷要唱歌，消愁解闷或喜庆丰收要唱歌。过去民间文学以其多种功能，去满足人民各方面生活需要，因此，民间文学特别丰富。尽管民间艺术门类不太多，但它满足人们审美需要并有实用功能，受到群众喜爱，人们不断提高它，使之成为艺术上的精品。今天，少数民族民间传说的文学艺术，受到外来文化、现代文化的冲击。人们不仅听民歌，听故事，而且读书看报，听广播，看电影电视，不仅欣赏本民族艺术，而且欣赏外来艺术。这就是新的生态环境。现在，民间文学使用范围缩小，功能减弱。今后是不是消亡呢？不会。民间文学是口头艺术，它将随着口头语言的存在而存在，它不会再象过去那样“一统天下”了，但也不会在现代文化的夹缝中生存，而是占有它自己的一席之地。今天的民族民间艺术，面临两种矛盾的趋势：一方面，外来艺术逐渐被人们所接受所欣赏，民族艺术受到一定的冲击；另一方面，民族艺术仍深深扎根群众生活和审美心理之中，并受到其他民族以至国际友人的关注，又刺激民族艺术的发展。

人的文化需要与为了满足人类文化需要

①《马克思恩格斯选集》第1卷，第35页。

②《马克思恩格斯选集》第2卷，第538—539页。

而进行的文化创造之间的矛盾，是文化的内部矛盾，是文化发展的根本原因，自然环境只是文化发展的外部原因。

马克思说：“任何人如果不同时为了自己某种需要和为了这种需要的器官做事，他就什么也不能做。”^①人类最初是动物式的需要，饥则思食，渴则思饮，为了解决这种矛盾，人们进行文化创造，使用工具，从事生产。人类为自身生存必须进行物质生产，为种族繁衍，必须进行人类自身生产，为满足精神需要，必须进行精神生产。这种需要随着人类产生而产生，随着生产的发展而发展；它不是纯主观的幻想而是实践的产物。当文化创造满足了需要时，又产生新的需要，又促使人进行新的文化创造。文化就是在外部环境影响下，通过内部的矛盾运动而不断发展的。文学艺术的发展，离不开文化生态环境、离不开文化发展，特别是经济的发展。虽然艺术发展与社会发展有不平衡现象，但总的说，艺术发展要以整个文化发展和经济繁荣为基础。

一种民族文化就象一列火车，文化需要与满足需要而进行的文化创造之间的矛盾就是火车的动力系统（燃料、内燃机），经济就是火车的车头，其它文化要素（系统）就是各个车箱，整个列车就这样前进的。这也就是文化系统。整体观是马克思主义的一个基本观点。整体性是系统方法的一个基本原则，主要原则。文化系统是一个有机整体，它不是各要素（子系统）的性质和功能的简单相加，而是各要素（子系统）的有机结合、协调发展。这就是文化系统、生态系统的整体效应。马林诺夫斯基说：“文化是一个各种因素相互依存的统合体。”^②本尼迪克特在《文化模式》中也说：“整体不仅仅是其各部分之和，而是产生一个新实体的各部分的独特安排和相互关系的结果。”这就是“文化整合”，是“整体文化”。上面所述都是一个意思。一种文学艺术，一个作品，只有当它参与整体文

化的整合之中，成为整体的一个有机组成部分，它才有意义。正象一个人的五官，只有当它作为人的有机体的一部分而不是随便贴上去，它才是活的，才发挥它特有的功能。所以分析一部作品或一种文学艺术，就不能认为它的环境材料（也可叫背景）是可有可无的，而应该把它与环境（背景）看作有机整体。

民间文学艺术的文化生态环境是一个民族的整体文化，而文化圈和文化区往往就是一个生态环境。文化圈和文化区的理论，是文化人类学家分别提出的两个大体相似的概念。文化区的最小单元是文化特质，如稻米、树神、吊脚楼、敬酒等；由若干相关的文化特质组成文化丛，如稻米文化丛就由稻谷种植、收获、祭祀、吃新节、水碾加工、耕牛、镰刀等文化特质组成；由许多文化丛组成文化区。中国南方可以看作一个文化区，它由稻米文化丛、巫文化丛、铜鼓文化丛、芦笙文化丛等等有机组合而成。文化区也可看作一个文化圈，不过文化圈的要素是文化因子，即是说它由许多文化因子有机组合而成。目前中国学者大多运用文化圈的概念。一种文学艺术，一个文学艺术作品，只有放在文化圈中考察，才能说明它为什么只能这样而不能那样，才能看清它发生发展的来龙去脉。为什么中国南方许多少数民族都有大体相似的原始性史诗（有的叫神话史诗、有的叫创世史诗），而北方少数民族多为英雄史诗？要说明这个问题，就需要把它们放在两个大的文化圈里考察。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第286页。

② 转引自石川荣吉主编《现代文化人类学》。

北方高原草原牧业文化圈中的英雄史诗	南方山地农耕文化圈中的原始性史诗
<p>1. 自然环境和人对环境的适应：从蒙古草原的青藏高原（西藏地处西南、但与西北接壤，属青藏高原牧业文化）宜牧。草原、牧场、羊群。主要是畜牧业。流动性。开放性。</p>	<p>1. 自然环境和人对环境的适应：山地、森林，山谷、河流。温带，雨量充沛，宜农。从狩猎到农耕。山势阻隔，人民守土。封闭性。</p>
<p>2. 史诗时代：牧业独立出来。游牧。民族形成初期征战多，或为扩张掠夺战争，或为自卫战争，或为统一内部各部落的战争。与此相关的是英雄崇拜、祖先崇拜。</p>	<p>2. 史诗时代：农业发展，或由狩猎进入农耕。以农业为主。稻作，农耕。有战争，但不太大，或战败，或迁徙。人民守土。迁徙，也要寻找宜耕之地。与自然的斗争是主要方面。祖先崇拜盛行。</p>
<p>3. 史诗内容作品：蒙古族《江格尔》、《勇敢的王子喜热图》，柯尔克孜族《玛纳斯》、藏族《格萨尔》（流传到蒙古族地区而成《格斯尔》）等等。这些作品主要叙述和歌颂战争中民族英雄的英雄事迹。</p>	<p>3. 史诗内容作品：《苗族古歌》、《布依族古歌》、彝族《梅葛》、《勒俄特依》、《阿细的先基》、壮族《布伯》、仡佬族《叙根由》、瑶族《密洛陀》、《盘王歌》，纳西族《创世纪》等等。一般反映的内容：①创世神话，②祖先来源传说，③民族迁徙，④生产劳动和万物来源⑤家庭婚姻，等等。主要反映祖先开基立业，生产斗争，征服自然的过程。</p>
<p>4. 史诗英雄：江格尔、玛纳斯、格萨尔等，都是为民族生存发展而英勇战斗的民族英雄。</p>	<p>4. 史诗英雄：苗族的姜央，彝族的史诗祖先，纳西族的从忍利恩，瑶族的盘古王，密洛陀等，都是开天辟地、创造世界万物，从事狩猎和原始农业的开基立业的祖先英雄、劳动英雄。</p>
<p>5. 对英雄的考验：《勇敢的王子喜热图》中王子求婚经三次考验：赛马、射箭、摔跤。《格萨尔》中格萨尔是经过赛马获胜（考验形式）而称王的。</p>	<p>5. 对英雄的考验：纳西族《创世纪》英雄从忍诗恩娶仙女为妻时，天神对他考验：要他一天砍完99座森林，一天烧完99片森林，一天播完99块地的种子。</p>
<p>6. 英雄的亲密伙伴：战马。</p>	<p>6. 英雄的亲密伙伴：猎狗、耕牛。</p>
<p>7. 审美理想：以勇敢坚强不怕流血牺牲为美德。讴歌民族英雄为民族的生存发展而英勇战斗，挥戈跃马，驰骋沙场、累立战功的民族英雄的英雄业绩。战斗英雄是人民理想的化身。</p>	<p>7. 审美理想：以勤劳、勇敢、善良和超凡神力为美德。歌颂英雄为民族的生存发展而辛勤劳动，与大自然恶势力的斗争。表现“人为万物之灵”、“人定胜天”的意志和理想。劳动英雄是人民理想的化身。</p>

从以上对比分析中,可以看到两个文化圈的两类史诗,是别具特色的活的机体,而史诗中每一文化因子、每一具体内容,就是机体中一个有机部分。譬如,上述对英雄的考验北方史诗南方史诗都有,这是人类在特定历史阶段上即由野蛮进入文明的时期,也即为民族形成初期所产生的普遍的文化现象,但南方和北方的考验形式就不同,这是由于文化圈文化环境不同所致。

四 民间文艺的民俗文化环境

一个民族的全部文化的综合就是整体文化。它包括上层文化和民间文化。上层文化是国家、部门和专业“文化人”创造和享用的较高层次的文化,民间文化是城镇和农村广大人民群众创造、享用和传承的文化。例如,学校教育文化是上层文化,民间的社会教育、家庭教育、私塾等教育文化是民间文化(私塾往往起着上层文化通往民间文化的桥梁作用);县、区、乡等国家机关行政部门和法律是上层制度文化,民间社团、家族宗族组织,乡规民约等是民间制度文化;专业作家艺术家的创作属上层文化,民间口头创作(民间文学)和民间艺术属民间文化;如此等等。民间文化基本上是民俗文化。钟敬文教授在《人民日报》1988年8月2日发表《民间文化断想》中指出,民俗一词在国内外学术界的使用已不断扩大到整个文化。30年代他就开始用“民间文化”一词代替“民俗”,现在他又提出用“民间文化学”代替“民俗学”,这是很有见地的。民俗文化是传承文化,民间文化中某些个人首创而尚未被广大群众传承享用时,还未形成传承的民俗文化,但它很快也会传播传承而转化为民俗文化,所以我们说“民间文化”与“民俗文化”几乎等同,或差异甚微。上层文化对民间文艺有一定影响,如过去统治者引入和倡导佛教,使佛教在民间流传,进而影响到民间文学。傣族地区佛教促

进了民间文艺的繁荣;“文革”中“左”的干扰,使民间文艺受到严重摧残。但是,比较起来,对民间文艺的影响最直接最深刻的还是民间文化、民俗文化。民俗文化环境对民间文艺的影响除一般表现为整体效应外,还有一个突出的特点,那就是某一种文学艺术总是深深扎根在某一种民俗环境之中,如果离开这种特定的民俗环境,没有这种民俗活动,这种民间文艺就要衰退以至消亡,犹如某种鲜花只适宜某种土壤气候,离开它,就枯萎。

劳动歌是伴随劳动习俗而产生发展的。原始社会扛大木者的“杭育杭育”之歌,已是众所周知的了。就讲现在吧,“文革”期间,笔者到平坝县农村参加修水利,看到工地上的群众一边打夯一边唱《打夯歌》。一人领唱“朋友们啦!”众人唱和:“嗨哟左落!”领:“加油干啦!”合:“嗨哟左落!”领:“修水利啦!”领:“夺丰收啦!”笔者参加了打夯的行列,深感到边打边唱歌,的确起到了协调动作、鼓舞志气的作用。湘、鄂、川、黔一带,农民互助换工集体锄草时要唱“薅草锣鼓歌”(这叫“打闹歌”)。在薅草过程中,要唱“引子”、“请神”、“扬歌”、“送神”几部分,“扬歌”是主要部分,内容很广,有民间传说,有历史故事,有表彰勤劳,批评懒汉等等。可见,劳动歌与生产劳动习俗密不可分。

情歌是青年男女谈情说爱时所唱的歌。少数民族谈情说爱自古形成习俗,除在赶集、走亲访友等对歌外,还有专门的节日或在各种节日中进行。苗族的“游方”,布依族的“浪哨”,壮族的“歌圩”,侗族的“行歌坐月”,这些谈情说爱的民俗活动,就是情歌赖以生存发展的土壤。贵州望漠、罗甸一带的布依族姑娘,春节组织走亲队,几个十几个为一队,到某一姑娘的亲戚家作客,一进家,这一村寨的小伙子闻讯前来陪客,劝酒劝饭。饭后,在屋里对歌,谈情说爱,第二天,寨上小伙子同姑娘们踢

毬,类似抛绣球,又玩耍,又谈情,又唱歌。开始是集体对唱,第三天、第四天各自物色好对象,便一对一地谈情唱情歌了。姑娘队返家时,小伙子们数里相送,一对对青年男女一路密语一路歌。象这样的民俗活动,在少数民族中比较普遍,只是形式有所不同吧了。正因为有这种谈情说爱的民俗活动,所以,少数民族情歌才特别丰富而优美。汉族情歌也很丰富,不过,现在汉族青年男女对唱情歌的民俗活动极少,所以,传承下来的情歌多为少数歌手掌握,有的青年学唱情歌,也只是为了自娱,作为艺术来欣赏,而作为谈情说爱的不多。少数民族地区就不这样,青年普遍会唱,因为不会唱情歌就无法与其他青年交往,甚至找不到对象。有这样一种现象,贵州少数民族不仅唱民语情歌,而且唱汉语情歌,甚至有的青年对汉语不太懂,也能学会唱汉歌,用汉语情歌来谈情说爱。当地汉族青年反而不如少数民族青年更多地懂得汉语情歌。这是风俗使然。

仪式歌是为仪式服务,在仪式过程中唱的。许多少数民族保留古老文化较多,仪式活动也多,因而仪式歌也就丰富。汉族相对少些。江浙一带汉族和西南一些少数民族有哭嫁的习俗,姑娘在出嫁时,根据习俗仪式,要唱“哭嫁歌,”“哭爹娘”、“哭兄”、“哭嫂”、“哭弟”、“骂媒”、还要唱“哭席”、“梳妆”、“上轿”等。“哭嫁歌”依存于哭嫁习俗,是唱仪式的仪式歌。旧的婚姻制度给出嫁姑娘带来巨大痛苦,这是普遍的社会问题,于是,人们便借哭嫁仪式唱出对旧的封建婚姻制度的控诉。彝族著名的抒情长诗《我的么表妹》、《妈妈的女儿》,是在姑娘出嫁时歌唱的,它已由仪式歌发展而为倾诉姑娘出嫁之苦,控诉奴隶买卖婚姻罪行的长篇抒情诗了。

原始性史诗是南方民族在民族形成初期的民族整体文化的结晶,它也靠特定的民俗活动而得以继承和传播的。这主要是:第

一、在重大庆典中作为民族传统教育,由歌手演唱史诗,叙述民族的家族的“根谱”。第二、在隆重的祭祀中巫师演唱史诗,以祭祀祖先,追溯祖先(以至人类)的来历和业绩。演唱这类史诗是很严肃的事,平时一般不能随便唱,随便改,只有巫师在祭祖、办寿时才照着祖祖辈辈传下来的内容唱。阿昌族史诗《遮帕麻和遮米麻》是巫师的诵词,实际是古老的神话传说。只有在全村人参加的大型祭祀中,才由巫师吟诵这一史诗,同时祈求祖先神灵保佑全村,使风调雨顺,人畜平安,五谷丰登。苗族古歌有许多部,其中婚姻史诗是在接亲嫁女时唱的,神话史诗是在重大庆典上唱的,祭祀古歌(如《焚巾曲》)是祭祀亡灵时巫师唱的。瑶族史诗《密洛陀》、《盘古王》也在重大庆典或祭祀中唱的。仡佬族古歌《叙根曲》现已几乎失传,仅仅保留在巫师的祭祀活动中。

少数民族文艺丰富多采,这与少数民族的节日活动有很大关系。民族节日是民族文艺优化了的生态环境。虽不能说节日文化就是整体文化,但却可以说,民族节日活动是民族文化的集中展现。许多重大的民族节日,有祭祀活动,有物资交流,有人际交往,有各种文化艺术活动等等,几乎包括了全部民间文化活动。

总之,民间文艺的荣繁与民俗活动的盛行是分不开的。离开了特定的民俗活动,就不会有民间文学艺术活动。

更 正

《民间文学论坛》1989年第6期《成都的大石遗迹及其传说探》第9页右栏第12行“随后与早来岷江上游的戈基”后漏排“人战斗时,又是天女授白石才击败了他们,而在”……第10页右第12行“禹母感石而”之后漏排“禹”字和一双引号。“‘鲧腹生禹,’‘流星贯昂’而生等等”。应排在第3行“禹出生的一种说法”之后,“值生”二字属误排,应删去。特此更正,并向作者致歉。

合的、多学科的研究的观点。雉文化是我国巫文化的一支,用唯物史观的立场、观点、方法研究我国仅存的雉文化现象,建立中国的雉文化理论已成为学术界的共同愿望。这本选集的出版无疑是对雉文化理论研究的一个推动。(陆闻)

《侗族坐夜歌》

行歌坐夜是侗族的一种风俗,是青年男女社交娱乐的一种方式。每当夜晚来临,姑娘们聚在一起纺纱、做针线、闲谈、唱歌,本寨不同族的青年或外寨来走寨青年看见本楼里的火光亮、听见歌声,就三五成群地弹着琵琶(或牛腿琴)来到姑娘们聚会的歌堂,找她们作伴玩耍、谈情对歌。《侗族坐夜歌》(贵州黔东南苗族侗族自治州文联主编,杨国仁编,贵州人民出版社1988年4月出版)收集了主要流传于贵州的坐夜歌,同时也收录了一些广西、湖南侗族的坐夜歌。坐夜歌是侗族的口头文学,有较高的民俗学和民族学价值,对于研究侗族婚俗特别是“养女还舅”的“姑表婚”极有参考价值。(老易)

《中国各民族宗教与神话大词典》即将问世

由中国民间文艺家协会以及广西、云南、贵州、新疆、内蒙古、西藏、宁夏、广东、江西、湖南、四川、青海、甘肃、河南、河北、山东、吉林、黑龙江等省、自治区民间文艺家协会联合主持编写的《中国各民族宗教与神话大词典》即将由学苑出版社出版。本词典共收辞条8000余条,300万字,其中包括少数民族部分和汉族部分着重反映其特有的古老的宗教信仰及其观念和对象、宗教仪礼和习俗、宗教祭祀人员、典籍、节日、活动、场所、圣地、法器、圣物、宗教性丧葬仪俗、占卜禁忌等等,以及神话传说及其人物等。本书以历史唯物主义观点展示了我国56个民族的宗教、神话乃至古文化风貌,对于研究中国民间文化、宗教、习俗等是本不可多得的好书。

(木子)

编后语

继山东专号、四川专号之后,又一期地方专号——贵州专号与读者见面了。本期专号在贵州省民协的鼎力协助下,力图全面地反映贵州民间文学、民俗文化研究的特色,以期学者、专家对贵州民间文学、民俗文化现状的丰富底蕴以更多的关注。当然,在一期10余万字的刊物中全面反映一个地区的理论研究状况,当然是有困难的,但反映其主要方面和主要特色则是可能的。

近些年来,贵州民间文学、民俗文化的研究有了长足的进步,从事理论研究的学者越来越多,他们从实际调查、采风入手,以翔实、丰厚的第一手资料为研究的依据,形成了独具特色的研究方法和研究风格。本期所选论文,如潘定智同志的《论民间文艺生态系统》所提出的问题是发人深思的,很值得讨论和注意。当然,不是所有人的文章都是精品,有的文章还欠深入。应该说,民间文学、民俗文化的理论研究如何深入,不仅是地区性问题,而且也是全国性的问题。因此,我们诚恳地希望从事理论研究的学者专家们,能够关注这一问题,并提出良好的建议,使理论研究更上一层楼。

在此,对协办本专号的贵州省民协的同志表示衷心的感谢。

(本期发稿编辑 李路阳)

民间文学生态学与描写研究

段宝林
(北大教授)

《广东民俗研究》
91年2期

编者按 民间文艺生态学是将民间文艺研究与民俗调查结合起来的一门交叉学科,是民俗文化学的一门分支学科。它研究的是民间文艺作品的发生、发展、生长的规律,包括与民间文艺发生发展(生长)有关的内部和外部诸因素(如自然环境、社会状况、历史条件……),亦即它的生长状况和生态环境,就象生物学家研究动物生态学与植物生态学一样。

民间文艺生态学的研究建立在对民间文艺深入细致调查分析的基础上,它的主要方法是描写记述,这种研究将大大加深我们对民间文艺作品的认识,特别是加深作品与人民生活关系的了解,将大大提高调查搜集工作的效益,为此我们特辟一专栏进行专门的研究、探讨,希望大家踊跃来稿。本期先转载贵州民族学院《苗岭风谣》上,由北京大学中文系教授段宝林同志撰写的一篇文章以飨读者。

民间文学与作家书面创作的纯文学不同,它不只是平面的语言艺术,而是一种在人民生活之中的活的口头创作。民间文学的存在方式和生存环境都是立体的。民间文学的立体性特征要求对它进行生态学的研究。潘定智同志和贵州的许多同志们正在努力建设民间文学生态学,这是具有开拓性的事业,有很高的学术价值,我非常赞同。

民间文学生态学的研究要从描写研究开始,这种描写研究是1979年才自觉提出来的,但在以前却早已有了许多实践。这种方法论是长期实践经验的理论概括。为了更好地了解描写研究方法的历史发展过程,有必要对中外民间文艺学研究的情况作一系统的回顾。

描写研究方法的使用是从自发到自觉不断深入发展的。由于民间文学在客观上具有立体性特点,大凡进行调查记录的人,都会看到它的生态情况。有时在记录中也附带作些有关情况的记述。如欧洲最早对民间童话进行记录的格林兄弟,对讲述人的情况作了许多记录,(后来再版时全被删去,说明人们还不了解它的重要性),而俄国的民间故事搜集家则对故事讲述家作了一些专门的记述与研究;英国功能学派的专家们重视民间文学作品的社会功能甚至

超过对本文的研究。许多民间文学记录者都注明作品讲述人姓名、搜集地点与时间,作为作品可靠性的证明。这些记述甚至成为一种规范被人们遵循,尽管这些记述还较简略,却带有民间文学生态学的某些特点。当然,总的说来,西方学者的描写研究还处在不自觉的状态之下,还没有人把它作为一门完整的学科去进行全面的研究。不少描写研究的成果带有偶然性与自发性,只是接触到民间文学生态的某些侧面,说不上是全面的民间文学生态学研究。人类学家、民族学家们的田野调查是综合性的,民间文学只是其中的一个组成部分。他们的调查报告对研究民间文学的生态情况很有参考价值,但他们的立足点在人类学与民族学,当然也说不上是民间文学生态学的专门研究。

我国“五四”以来的民间文学搜集工作,一开始就已有了一些立体描写。如刘半农编选的“歌谣选”从1918年5月20日开始在“北京大学日刊”连续刊登了147首,几乎每一首都附有附注。第一首民歌“一出南津关, / 两眼泪不干, / 卖个破砂罐, / 吹吹喝喝上四川。”即注曰:“此系蜀江难行,船夫自叹的口吻。”说明这是船夫航行蜀江时所唱的民歌,接着又对“卖个破砂罐”注曰:“当是自备干粮之

民间文艺生态学是民间文艺学研究的新发展

——“民间文艺生态学”三题

过伟 (广西师范大学教授)

(一) 民间文艺生态学是民间文艺学研究的新发展

民间文学是活在人民口头的代代传承的文学，是民间文艺的重要组成部分，因而对民间文学的研究，从单一地考察、民间的文学发展到综合地考察民间的各种文学与艺术门类。

民间文学与作家文学相比较，在传承中具有集体性、口头性、变异性、传承性、立体性等等特征，因此，对它的研究，从考察它本身的思想性、艺术性发展到考察它在传承中的立体性等特征。

民间文学是民俗事象之一，也是民间文化事象之一，因此，对它的研究，又从单一文艺学的研究发展到多角度、多学科、多方法地研究，发展出多种交叉学科。其中80年代我国学者从民俗的角度研究民间文学较为发展，因为它与民间文学传承中的立体性特征密切相关，民间文学在民俗环境中演唱传讲，本身既是民俗事象之一，又与其他民俗事象如岁时节日、人生礼仪、祭典祀仪等相结合。1989年起，苗族学者潘定智提出创立民间文艺生态学问题，引起不少学者的兴趣。这是从民间文学的立体性特征，也从民俗的角度研究民间文学发展而来，更是将自然科学（生态学）的研究方法，引入社会科学（民间文艺学）的新发展。

每一学科的研究有它的主要阵地和主要方法，但也不能拘泥自囿于此，而应拓宽其阵地发展其方法。民间文艺生态学的提出，对民间文学的研究无疑是非常有益的。不论将它看作一种研究角度或一种研究方法，还是看作一门交叉学科或一门新兴学科，都将推动民间文艺学的发展，有助于对民间文学的思想性、艺术性研究的深化。因为它是新近提出来的，关于它的内涵（即它的研究对象、研究范围、研究方法以及研究所要达到的目的与研究的价值等等）还处于探索的阶段、不确定的阶段，当然也处于发展中的阶段、大有潜力与前途的阶段，所以需要各方面的学者的关注，共同致力探索。

民间文学作品的产生、传承、变异与发展，受诸种环境的因素的影响与制约，其中以地域因素、民族因素、民俗因素的影响与制约尤为重要。生态学是研究生物（包括植物、动物与人类）生态与环境的关系及其相互作用。借鉴生态学的研究方法于民间文学，则民间文艺生态学似乎应该研究民间文学以及各门类的民间艺术的现状与发展历史，和这现状与发展历史跟环境的关系。此环境包括自然的与社会的，自然的环境主要指地理的位置及其气候与物产（动物、植物、矿物）等影响人的生存、发展，影响人的文化发展的诸因素；社会的环境，也即大文化的环境，主要指物质生产的、民族的、民俗的以及其他影响与制约民间文学作品的产生、传承与发展的社会的（文化的）诸因素。

多角度、多学科地研究民间文艺，归根到底，还要落实到加深对民间文艺作品的思想

1990年贵州印卷

社会科学

思想史和现代文学史上,茅盾更是对妇女问题给予关心的一人,茅盾不仅已开始注意从‘社会改造’的角度去认识妇女问题,而且开始注意从人们在社会经济地位来区分其阶级。”彭晓勇在《贵州社会科学》1990年第4期上发表了《民族生命元气的执著追求——沈从文小说论》,认为“写出湘西在历史发展中的困惑和痛苦的沈从文,在人类走向未来走向自身的历史进程中,刻下了一个孤独的寻求民族生命元气的湘西魂的印记”。这方面的论文,还有查子赤的《论郁达夫小说创作的演变》(《贵州大学学报》1990年第3期)、田原的《左翼文学的丰碑——再论〈子夜〉》(《黔东南民族师专学报》1990年第2期)等。

当代文学的研究集中在贵州有关作家、作品的评论上。伍新明在《今日文坛》1990年第2期上发表了《何士光作品断想》,该文认为:“何士光小说创作的路子是独特的。在当今文坛上,他似乎写的是一种文人式的小说。他的小说在写出《种苞谷的老人》后,步子总是较稳的。”这方面的论文,还有陆尤庆的《爱的诱惑——评李发模诗集〈偷来的正午〉》(《今日文坛》1990年第3期)、卢惠龙的《李起超和他的艺术世界》(《山花》1990年第10期)、王鸿儒的《梵净山乡风民情的审美观照——评吴恩泽的小说创作》(《山花》1990年第10期)等。(田原)

【民间文学研究】在民间文学理论方面,潘定智在《民间文学论坛》1990年第3期上发表了《论民间文艺生态系统》的论文。该文倡导创立民间文艺生态学,指出:“提出民间文艺生态学或民间文艺生态学,是民间文学或民间文艺学科发展的必然,也是由学科对象的特点决定的。因为要了解民间文艺的思想内容和艺术特点,了解它的社会功能和发展规律,就必须研究它的生态,即研究它赖以生存发展的生态环境——自然环境和文化环境。”论文接着对自然环境、文化环境与民间文艺的关系进行了分析。潘定智的倡导,得到了贵州一批民间文艺工作者的响应。杨正伟的《论苗族古歌生态》(《民间文学论坛》1990年第3期)、龙玉成的《侗族“伴嫁歌”的形成和演变》(《民间文学论坛》1990年第3期)、周国茂的《试论布依族情歌生态》(《苗岭风谣》第7期)、陈世鹏的《彝族出嫁歌生态》(《苗岭风谣》第7期)、潘朝霖的《谈水家民间文艺生态》(《苗岭风谣》第7期)等,根据民间文艺生态学的理论,对许多民族的民间文艺实际进行了剖析。

在民间文学的作品研究方面,龙志敏在《贵州文史丛刊》1990年第1期发表了《试论苗族爱情叙事

诗歌的悲剧性》,该文从社会的角度探索了苗族爱情叙事诗中所反映出来的婚姻制度的不合理性,探索苗族爱情悲剧的原因。李建国在《贵州社会科学》1990年第6期发表了《苗族〈开亲歌〉的艺术表现》,对苗族《开亲歌》的艺术表现发表了自己的见解。关于民间文学作品研究的论文,还有杨正伟的《苗族古歌的传承研究》(《贵州民族研究》1990年第1期)、罗义群的《苗族〈焚巾曲〉与布依族〈丧葬歌〉之比较》(《贵州文史丛刊》1990年第1期)、罗文亮的《论水族“双歌”的演唱性》(《南风》1990年第2期)、安尚官的《彝族古神话文化意义的阐释》(《民间文学论坛》1990年第3期)等。(季泉)

【古典文学研究】学术界一般认为“骚体”诗是直接继承楚地民歌而来。对此李华年《骚体渊源新证》一文提出了不同的见解,李文征引比较了“长言短咏”并“托体兮猗”的23首先秦诗,认为“骚体滥觞于《诗经》时代,到战国后期趋于成熟,它是《诗经》以后发展起来的一种不是地方性的而是在全中国广为流行的新诗体。”(《贵州民族学院学报》1990年第4期)《贵州大学学报》1990年第3期刊登骆以礼《论王昌龄在盛唐诗歌发展中的历史地位》,文章认为王昌龄在唐诗发展史上“是一位承先启后的具有阶段性意义的杰出代表”。作者将王昌龄与盛唐其他诗人作了比较之后认为,“他以七绝为组诗形式,写下了《从军行七首》这样高古悲壮、雄健浑成的作品,多角度、多层次地表现边塞军旅生活,这是一个创造。它为体卑格弱、‘生污惑之声于私室’的七绝注入了新的血液,赢得了声誉,是融声律、风骨为一炉的成功尝试。结合这些诗歌创作是在开元十五年之前来考虑,那么,昌龄之于‘开元十五年后,声律风骨始备的盛唐诗歌创作的繁荣局面,其得风气之先的成就岂不是显而易见的吗?’明代的李梦阳因提出了“文必秦汉,诗必盛唐”的文学主张而被斥责为“文学退化论”。对此,臧诗成在《贵州师范大学学报》1990年第3期发表《李梦阳文论管见》一文,文章认为“‘文必秦汉,诗必盛唐’这一口号的提出在当时是内涵着重大的现实考虑的,目的是为了发动一场政治、文化的变革运动,冲击僵化空洞的‘台阁体’文学,根本不是为了宣扬‘文学退化论’。”“他所发动的复古运动,客观上不但结束了‘台阁体’的统治,改变了文风,而且也为后来出现众多的明诗派、文派打开了通路。”曾祥麟《〈红楼梦〉美学断想》(《贵州民族学院学报》1990年第3期)一文认为,“《红楼梦》采用了‘诗意化’特殊笔法,史笔与诗笔混一,以中国式‘诗化思维’的特殊意会方式,诗化了自己的小说”,“在‘诗化

变革中的当代民俗学

1990年民俗文化学回顾和对未来的展望

仲富兰

本文提要

●1990年是民俗文化研究的“丰收年”。“民俗学”已得到学术界和社会的普遍接受。

●未来的十年对民俗学学科建设和发展至为重要，丰富和完善其基本理论，是民俗学界所有学人的共同使命。

●社会生活与民俗文化的进一步交融将成为基本的走向。实践呼唤着理论的指导和研究方法论的更新。

●民俗文化学与其它社会科学的交叉汇合显示出一种整体化和综合化的趋势。

●打破自我封闭，顺应改革开放的潮流，民俗文化学要走向世界，建立国际的广泛交流与合作。

告别了九十年代第一载，我们继续慨然前行。民俗文化的建设和进一步发展，将是激动人心的。未来在向我们招手，民俗文化的前景，尽管充满了艰难曲折，但前途仍然是美好的。

回首过去的1990年，是民俗文化学得到发展和开拓新局面的一年，也是各方面的学者在社会各界的支持下团结奋斗、艰难奋起的一年。民俗文化的空前活跃，将在民俗文化的编年史上，留下值得书写的一页。

它主要表现在：

各地民俗文化的研究机构纷纷建立。除了省、直辖市、自治区这一级的学术组织之外，有的地市乃至县一级，也建立了民俗文化研究的学术团体。从本报所反映的情况来看，

完全可以用“雨后春笋”这四个字来形容。1990年10月20日，在我国的西藏自治区，也宣告了“民俗文化学会”的诞生，它是一个吉祥的预兆，预示着中国民俗文化研究开始步入空前活跃的时期。

其次，各地民俗学者纷纷走出书斋，深入社会，进行调查研究。过去长时期囿于民间文学研究的樊笼已进一步被打破。研究民俗文化、服务社会发展，越来越成为学者们的

南、贵州、四川的学者尤其重视开发兄弟民族的民俗文化资源。贵州省民族学院民俗民间文学研究所开展的“民间文艺生态学”的专门研究，就是相当成功的实例。他们关注民俗文化事象和自然环境的关系及其表现，探讨民俗与其他社会科学的关系，从而揭示民间文化开展、演变的规律。这一切标志着我国民俗文化学的研究在深入，水平在提高。

第三、民俗文化学的

巩固和发展民俗博物馆建

张建新（山西省定襄县河边民俗馆）本馆目前陈列有反映晋北农村生产习俗的整套生活、生活器具，如碾、磨、犁、铧等农具及纺织工具。民俗馆成立时，我们还曾提出了两年打基础、三年大发展、五年成龙配套，游、购、食、宿、行、娱全面发展，建成一个在全国有一定知名度的旅游点和晋北民俗展览研究中心的目标，现在看来也是有可能实现的，从1990年的情况来看，发展更快些，春天所提出的十大任务，除个别项目非我馆原因还未实现外，基本上全部完成。在业务建设、旅游开发和旧居维修等方面，步子迈得不算小。当然，也有一些矛盾和问题逐步暴露出来，有待努力去解决。

徐明华（浙江省绍兴市民俗博物馆）绍兴市民俗博物馆于1989年3月初开始筹建，在市政府和市民文化局的积极领导下，仅用了半年时间，即于建国40周年前夕如期竣工对外开放。1990年间，依托去年的基础工作，馆建有了新的发展。绍兴民俗博物馆将从绍兴民俗体系中，

民俗文化实物征集和机构的纷纷建立和基础建设进展，是80年代和90年代研究事业方兴未艾的标志。这一期起，将陆续邀请各地的有关同志笔谈他们所在的工作和规划等。热忱欢迎：以附加照片为盼。

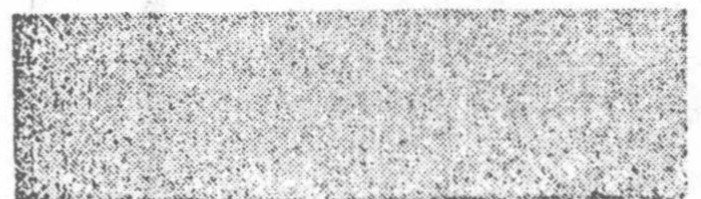
概括、筛选各种更具有绍兴地方特色的典型民俗事象为陈列内容。包括绍兴的婚俗、食俗、文化庙会 and 岁时习俗等。本馆全部建成后，开放面积将达2300平方米，从而成为现阶段江南地区规模最大的地方性民俗实物和事象的展览研究中心。

杨文龙（山西省祁县乔家堡民俗博物馆）祁县是晋中古邑，乔家堡民俗博物馆座落在东观镇乔家堡村，距太原60公里。这是一座规模宏大的清代建筑，从空中鸟瞰呈“喜”字形。馆内以时序节令、奉祀祭祖、婚丧礼仪和生活起居为主题，比较系统地介绍了清末晋中的民俗风情。民俗馆成立以来，在整理和传播民俗文化知识方面，都做了不少富有建设性的工作。1990年本

一步的加强，就是一个有力的例证。

第四、民俗学在有的省、市已经登堂入室，许多高校开设了民俗学课程。北京已经有第一批民俗学专业的博士研究生顺利完成了学业。近现代人文一社会科学的

院最近也推出了《民俗文化概说》的课程。在1990年规划中学历史教材的工作中，上海中学历史教材编写组已经正式把民俗文化列入中学生的历史教科书，这对民俗文化学者无疑是一个很大的鼓舞



定智同志：

「苗岭风谣」合订丰收集。谢。给
金辉同志的最近一册也~~已~~尊嘱转她。

这几日正在审阅贵社分赠为「论坛」

编的一期杂志的稿件。您的文艺生态

论提出了新问题，令人耳目一新。贵

社同行对祖国的文化学理论比较敏

锐，可以见自己的深学的土壤上生根

开花，结出理论果实。这几季理

论为人材成书快，已布本海报等。在

來。學術交流活動搞得多，是五個優
進。

昨天听了文雅謝振東、王文執同志
关于淮南報社。他們剛從山西臨汾開
會回來，帶來一些新信息。

希此布復 順頌

敬安

劉錫謀

兩項題辭一併付去。
希易位而修政意。

9月廿六日