

民间文化与思想史研究（代序）

刘志琴

（中国社会科学院近代史研究所）

一 摇用新的视角对民间文化进行再研究

当前在世界上最热门的人文学科是对大众文化的研究，这是随着经济现代化的发展，为大众消费而制造的文化产品，与传统作品不一样的是它一改既往的说教，走向市场化和娱乐化，这一趋向在国内学术界已得到强烈的反响，早在 20 世纪 80 年代就有人说：“大众文化反映着普通群众的精神要求，代表着大多数人的利益，是现实的中国文化的主要构成。”有的强调：“大众文化、通俗文化的发展，在一定限度内体现了人民的文化需求和文化权利。它在文化领域内，形成多元化和多层次的局面，从而给人民提供了选择的条件。”由此可见，大众文化成为当代文化的主流是文化现代化不可避免的发展趋势。

大众文化不同于民间文化，大众文化是现代都市中的流行文化，它通过模式化制作，广告式的宣传，倾销式的发行，推向广大民众。它有消费性，满足民众休闲、娱乐的需求；它有时尚性，此唱彼随，变动不居；它有商业性，以获利为目的，是以市场导向而制作的文化产业。

民间文化是非模式化的，它起自民众自发的创作，缘情而发，因地制宜，有乡土性，民族性，千里不同俗，各有千秋，这些都不是集约化的制作，因而具有个性化的特征。

民间文化又是群体性的集体智慧，它往往通过口耳相传，言传身教，层层加码，由众人渲染、烘托，为层叠式发展的成果，人人都可以成为传承者或创作者。只要有生活，有民众的生息，就有民间文化的存在，因此它有稳定传承的机制，任其国运兴亡盛衰，风云变幻，都能代代相传。

民间文化的传播，不论是文本或非文本的，是即兴创作还是传之他人，都是非广告性的，民歌、民谣、神话、传说、信仰和手工艺都是大众表达自己情绪、希望和想象的手段，是非文本的自我倾诉和演示。有些乡规、民约、家谱等文本，则是一家一族进行自我认同和约束的规范，是凝聚化了的风俗习惯。

民间文化虽不同于大众文化，却与大众文化有着历史的渊源。古代民众性的文化即为民间文化，这是与上层官方文化相对应的下层文化；在历史上形成的民间文化传至现代，经过现代商业包装，也可视为现代大众文化。因此民间文化可以成为大众文化之源，大众文化亦可视为民间文化的现代发展或流变。

民间文化与大众文化同属于非官方主导的文化形态。以民间文化而言，与高雅文化相区别的是属于通俗文化，与大传统相区别的是属于小传统，与官方意识形态相区别的是属于民间表述。本来，哪个时代的文化构成，都是大小传统、雅俗文化或主亚文化的二元组合。自古以来雅俗文化的分流和对立，又使得文化人有鄙薄俗文化的传统，士大夫们崇尚大雅脱俗的心态，使他们对通俗文化有相当的隔膜，即使有识之士也往往居高临下，以教化凡夫俗子的姿态傲视民间文化。然而，这被精英们认为不登大雅之堂的通俗文化，在现代社会凭借高科技和现代传媒不仅登堂入室，还成为当代文化的主流，这全新的文化观念，不得不带来考察民间文化的新视角。

20世纪初期“五四”前后，一批先进的知识分子把新文化观念引入民间文化研究，是传统学术走向现代化的一大盛举。1918年北京大学发布《北京大学征集全国近世歌谣简章》，收集各地民谣 1500 多首，陆续在《北京大学日刊》发表，在知识界引起很大的震动，有人议论说：“北大是最高学府，《日刊》是庄严公报，哪能让这种‘不入流品’的东西来玷污它！”把民间歌谣引入高等学府，在当时乃是发聋振聩之举，正是有刘半农、鲁迅、周作人、钱玄同、顾颉刚、钟敬文等一批著名教授的提倡，民歌才得以纳入中国文学史和民俗史的教材，改变了人们的传统偏见，推动了新文化运动的发展。

时代发展到 20 世纪，大众文化的崛起，引起我们视野的再次扩大。仅仅从文学史和民俗史的领域看待民间文化，不足以充分反映民间文化的丰富内涵，因此突破既有的框架，从思想史的角度，重新评价民间文化的社

会功能，是提升民间文化研究的新视角。

二 摇思想史需要开拓民间文化资源

在民间文化中以民歌的历史最悠久，资源最丰富。青海花儿唱的是：“花儿本是心上的话，不唱时由不得自家。”陕北信天游说的是：“信天游，不断头，断了头，穷人无法解忧愁。”这发自内心的呼声，使民众的喜怒哀乐、爱恨情仇得到最坦率、最强烈的宣泄。它所歌唱的内容，从天象时令、吃喝玩乐、交际礼仪、兴亡荣辱无所不包。以民歌作为研究的主题，可以引出许多新知识，丰富中国思想史的内容，对民歌进行跨学科的研究更是深化民间文化研究的重要路径。

在前近代中国，民歌的全盛时期是在明清之际，这是中国思想史发展的新阶段。这时期的民歌最能反映民众心态、精英文化与社会思潮的关联，是思想史研究中的难点。从民间文化考察，别有一番境地。

众所周知，从传统社会向近代社会的转型，是以人文启蒙为前导，在中国这一前导可追溯到明清之际。明末出现非经非孔、非圣非君，倒翻千古是非的“危言邪说”，学术上以异端自诩，追奇求新；生活上放纵个性，追逐情欲；政治上抨击君主，以逆鳞为荣。袁宏道的“性灵”说、李贽的“童心”说、冯梦龙的“唯情”说，以及黄宗羲、唐甄对君主专制的批判，都在不同程度上突破三纲五常的藩篱，表现出个性的苏醒，闪耀出人文启蒙的曙光。

与此相应的是民歌在都市中的兴旺。在商业经济发达的苏州，新兴的市井文艺受到民众的欢迎，家弦户颂的吴歌，不胫而走，远播其他地区。史书记载，歌唱者“多浮虚艳词”^①，《客座赘语》说：“诲淫导欲”的民间俚曲，风靡一时，“里衢童孺妇媪之所喜闻”。酒店茶肆的“异调新声，泊泊浸淫，靡焉勿振，甚至娇声充溢于乡曲，别号下延于乞丐”。这些为道学家们所不肖的异调新声，展现出社会变迁中的新气息。正如胡适所说：“中国文学史上何尝没有代表时代的文学？但我们不应向那‘古文史’里去寻，应该向那旁行斜出的‘不肖’文学里去寻。因为不肖古人，所以

^① 《吴风录》，见《续说郛》。

能代表当世。”^①

这被胡适视为代表时代的不肖之作，正是所谓“诲淫导欲”的民间俚曲，这一导欲，道出了官方意识形态的大忌。以崇天理、灭人欲为主旨的宋明理学，是封建社会后期王朝的统治思想，它拥有法制的、宣传的、教育的各种手段向民众灌输，种种违反人性的说教，压抑了民族心理的健康成长。然而到明末，这种统治出现了从未有过的裂变，大量民歌涌动出要求挣脱封建枷锁，寻找情爱的呼声，矛头所向，直指封建礼教。在万历时期盛行的“挂枝儿”，怨怨的作品是倾诉私情的，其中尤其表现出女性对情爱的渴望和挣脱枷锁的热情冲动。明朝是提倡妇女守节最严厉的时代，一部《明史》为节妇烈女立传的人数之多，为“二十四史”之最，仅徽州一地明清两代所立的节妇碑就有近四千多座，根据歙县地方志所记，这一地区的节妇烈女多达近万人，然而就在这些禁锢最深的地区，从吴歌中迸发出另一种声浪，试看：

《偷》谣“结识私情弗要慌，捉着子奸情奴自去当，拼得到官双膝馒头跪子从实说，咬钉嚼铁我偷郎。”

《姐儿生得》谣“姐儿生得滑油油，遇着子情郎就要偷，正像个柴擦（加为禾）上火烧处处着，葫芦结顶再是囫囵头。”

《同心》谣“你是男，我是女，怎知我二人合一个心肠，若将我二人上一上天平也。你半斤我八两。”

《小尼姑》谣“小尼姑猛想起把偏衫撇下。正青春，年纪小，出什么家？守空门便是活地狱，难禁难架，不各蓄好了青丝发，去嫁个俏冤家。念什么经文也，守什么的寡。”

《八十婆婆》谣“八十婆婆要嫁人，寻头讨脑骂乡邻。脚跟里水窠老皮里介养，多年裙带是老腰（妖）精。”^②

仅仅从这几首吴歌所见，女性要求自主择偶，不畏众议，不为利诱，敢于走出家门，与情人私奔，坚贞不屈，出了事自己担当的勇气，就令人惊叹。这说明民间社会并不都受统治阶级意识的控制，理学家们灭人欲的思想在这里遭受前所未有的挑战，只要看看，深锁寺院的尼姑在思春，高龄的老妇要再嫁，这些被禁锢最深的人群，都敢于冒人言之大不韪，为争

① 胡适：《白话文学史》“引子”。

② 冯梦龙：《明清民歌时调集》上册，上海古籍出版社，页

取爱情，亡命献身。被封建礼教长期压抑的人性，终于喷薄而出，化为琅琅歌声，传播到乡间里巷，这与正史宣扬的节烈观形成强烈的反差。纵使其中难免良莠并存、精粗混杂的情况，但这自发生成的民间吟唱，不加修饰地把自己的情欲发挥得淋漓尽致。

这种景象是不入正史的，可这又是活生生的存在，是与官方意识形态相悖的另一种存在，正如郑振铎在《中国俗文学史》中所说：“他们表现着另一个社会，另一种人生，另一方面的中国，和正统文学，贵族文学，为帝王所养活着许多文人学士们所写作的东西里所表现的不同。只有在这里，才能看出真正的中国人民的发展，生活和情绪。中国妇女们的心情，也只有在这里才能大胆的、称心的不伪饰的倾吐着。”^①

处于社会上层的士大夫们对此并非无动于衷。面对如此汹涌的民歌浪潮，一些精英深受感染，著名文人金銮、刘效祖、赵南星等高雅之士，理学名流，不顾反对者的嘲讽，也参与俗曲、小调的创作。更为可贵的是，对民歌中的情爱现象作了理性的提升。冯梦龙称誉这是“人生世间第一乐境”，把“情”推为人生的至高境界，这不是无端而发，也不是简单地鼓吹纵欲主义，他所宣扬的是，情能动天地、泣鬼神、生万物。他说：“人知圣贤不溺情，不知惟真圣贤不远于情。”他列举周文王喜好《关雎》的调情诗；吕尚不忍美人被诛，掩面斩妲己；孔夫子也有小老婆等等，阐明圣人也不能不为情色而动心。所以他认为：“情者，怒生不可遏之物。”“情亦人之生意也，谁能不芽者！”^②因此他倡议创立情教，并以“情”字解释家事和国事。

在明清之际抨击君主专制的思潮中，民歌、民谣是一支生动活泼的生力军。冯梦龙把追逐情爱的行为，与忠君孝亲的理念相提并论，他说：“谚云，色胆大如天，非也，直是情胆大如天耳。天下事尽胆也，胆尽情也。杨香孱女而拒虎，情极于伤亲也；别跪贱臣而击马，情极于匡君也。由此言之，忠孝之胆，何尝不大如天乎？总而名之曰情胆。聊以试世，碌碌之夫，遇事推调，不是胆谦，尽由情寡，呜呼，验矣。”^③他把“色胆大如天”的贬词，改为“情胆大如天”的褒词，一字之改颠倒了善恶价值观念，把儒家伦理中最高的道德准则忠孝，改换为情感的表现，至忠至孝的

① 郑振铎：《中国俗文学史》上册第一章，商务印书馆，1958年。

② 冯梦龙：《明清民歌时调集》上册。

③ 冯梦龙：《明清民歌时调集》上册。

行为，都是源于“情”的有胆有识，因此宣称“六经”皆为情教说，把情教凌驾在礼教之上。对于这一宗旨他毫不讳言：“若夫借男女之真情，发名教之伪药，其功于挂枝儿等。”这一“发名教之伪药”，可谓一语中的，在歌咏者是叙私情，在社会上却掀起冲击礼教的浪潮。这样惊世骇俗之言，是出自他搜集、整理民歌集的评论中，冯梦龙可谓从思想价值观照民歌的第一人。

在民歌中不占多数，却极有价值的是抨击时政的歌谣。万历王朝的首辅沈一贯在《请修明政事收拾人心的揭帖》中陈述 1608 年的社会情景说：“往时私议朝政者不过街头巷尾，口喃耳语而已。今则通衢闹市唱词说书之辈，公然编成套数，抵掌剧谈，略无顾忌。所言皆朝廷种种失败，人无不乐听者，启奸雄之心，开叛逆之路。此非一人口舌便能耸动，盖缘众怀怨愤喜于听耳。”^① 流传在市井平民中的民歌，何以有那样大的威力，惊动最高统治者？这是因为它道出了民众心中的积怨。一曲《多》的情歌说：“天上星多月弗明，池里鱼多水弗清，朝里官多乱子法，阿姐郎多乱子心”，把官府作为嘲弄的对象。一曲《万古愁》从秦始皇、汉高祖骂到唐宗、宋祖。市井谣谚戏谑三皇五帝也不为过，有首《黄山谜》说：“三皇是我兄，五帝是我弟。欲罢而不能，因非而得罪。”谜底是一个“四”字。三皇五帝是历代王朝崇奉的先祖，神圣不可侵犯，可在民谣中，平民百姓不仅与他称兄道弟，这被奉为至尊的先祖若有过失，一样被问罪，这样赤裸裸，大胆地藐视圣祖权威，要求平等的意识，是亘古未有之高论。可这高论不是出现在庙堂，也不是出现在书斋，而是活跃在民众的口头。刑部侍郎吕坤上疏陈述天下之安危说：“今禁城之内，不乐有君。天下之民，不乐有生。怨嗟愁叹，难堪入听。”^② 像这样非议朝政，抨击君主，蔚然成风，直闹到满街说书卖唱的都肆无忌惮地攻击朝廷，这在整个封建王朝历史上也是空前未有的景象。

对封建伦理的冲击也达到前所未有的强度。人们都熟知《西游记》孙行者大闹天宫的故事，殊不知，在明代还有一个比孙大圣更有造反精神的土地神，明清刊本《土地宝卷》说的是土地公公逛南天门，受到天兵天将的阻挡，“土地曰：‘乞众公方便，将门开放，我今随喜。’众神闻言，讫

^① 《敬事草》卷三。

^② 《明史·吕坤传》。

一大惊，众神大咤一声：‘你这老头，斯不知贵贱，不晓高低！你在这里还敢撒野。’”两者大打出手，天兵大败，土地唱道：“土地呵呵笑，我把天宫闹，神兵不能敌。”“土地拐一根，摇动晃乾坤，神仙敌不住。”天帝又调动孙行者，谁知这齐天大圣又败在土地的手下，连如来佛也感叹：“土地之神，只可尊敬，不可冒犯，冒犯土地，我也难敌。”^①这最底层的神仙土地公公不仅制服天帝，还冒犯贵贱之别的天条，把天宫众神仙打得个落花流水，此可谓大不忠的范例。

四世纪 西晋年代出土的明代《花关索出身传》则是又一件背叛伦理的故事，它说的是，刘关张三结义时，关羽、张飞表示为了跟随刘备成其大事，决心互相杀掉对方的老小，以消除后顾之忧。于是关羽杀了张飞的全家，张飞杀了关羽一家 5 口后，顿生不忍之心，放了关羽怀孕的妻子胡金定。这本身就是违反重视家室传统的事，更有悖于常理的是，关羽的次子花关索长大成人后到荆州认父归宗，岂知关羽不认，花关索一怒破口大骂，表示投奔曹操，捉拿关羽。儿子做到这分上，当是不孝之至。^②

这样忤逆的作品并不多见，但却生动地表现了另一种社会层面的价值观。郑振铎在《中国俗文学史》中指出，即使“有三五篇作品，往往是比之千百部的诗集、文集更足以看出时代的精神和社会生活来的。他们是比之无量数的诗集、文集，更有生命的。”这是非常中肯的评价。

不要小视民间的异端言行，这是对既存的封建秩序和传统文化格局的抵制和消解，启蒙思潮正是从这解构的裂隙中获得蓬勃滋长。只要看一看流行在坊间里巷的吴歌、戏文、小说、民谣、笑话、谜语，莫不为这一时期“大逆不道”的言行和非君思潮而震撼。

明清之际一度涌现抨击君主专制的启蒙思潮，作为一代思潮的代表人物黄宗羲、唐甄等思想家，提出限制君权，改革君主制，在中国思想史上留下光辉的一页。但是他们的著述长期被湮没，直到三百年后才重新发现，这样的思想即使在后世大放异彩，在当朝却得不到传播，不能形成有影响的思想，从而失去在当代的作用。民歌中的思想火花虽然只是星星点点，却从生活中自发生成，很容易得到民众的呼应，愈传愈盛。这一星星之火，远比思想家的长篇巨著，具有更大的社会影响力。

① 《土地宝卷》，郑振铎编《变文与宝卷选》，商务印书馆。

② 引自李慎之《发现另一个中国》，王学泰：《游民文化与中国社会·序》，学苑出版社，

值得注意的是，在民歌中风动一时的离经叛道之论，大都发源或流行在江南，这是 员远 员苑世纪中国商品经济最发达的地区。正是这一腔质朴的、真挚的人生感受，萌动着追求人生幸福的渴望，哺育了明清之际的异端思潮，显示了人文意识的觉醒，它们是前近代中国思想史上最辉煌的篇章。所以思想史的研究不仅要注意思想家的主观诉求，还要注意社会的实际影响力，受众愈多，愈有力量，得不到传播就无以显示思想的力量。中国思想史研究应该走出思想家的书斋，从民间文化中发掘新的资源。

从思想史的角度考察民歌，以民歌解析民众心态，建设民间文化的理论体系，必将跨入思想史的领地，为丰富和改写中国思想史增辉添彩，这就是民间文化研究的新视角。

值得提醒的是，改革开放以后，歌坛上一股西北风，使深藏在黄土高原的山歌、小调、信天游，唱遍全中国，民歌借助现代传媒转换为都市的消费文化，这是民间文化发展的机遇，但是这一转换又使得创作者与受众分离，使乡土民歌都市化，从而对民间性起了消解的作用。由于商业化的渗入，民间文化面临失真和被消费文化蚕食的厄运，包括目前“原生态”的表演，实际上也脱离了它的原始面貌。这对观众来说是艺术加工，有它的合理性；对于研究者来说，却是不可挽回的损失。从这个意义来说，对民间文化的田野调查是学科建设中带有抢救性的任务，希望引起有志者的注意。

目摇摇录

民间文化与思想史研究（代序）…………… 刘志琴 辑

第一编摇社会文化与民间文化

一摇社 会 文 化

关于社会文化史的几个问题…………… 梁景和 辑

科举制废除在乡村中的社会后果…………… 罗志田 辑

地域认同与族群分类

摇——1910~1930年韩江流域民众“客家观念”的演变…………… 陈春声 辑

社会文化史视野中的知识分子交往网络…………… 许纪霖 辑

“燕大”社会调查与中国早期社会学本土化

摇实践…………… 赵摇丽摇朱摇浒 辑

二摇民间文化与风俗

桃花扇底送南朝……………（台湾）李孝悌 辑

三雅园的经营策略与昆剧的命运

摇——以《申报》广告资料为中心的考察…………… 池子华摇朱摇琳 辑

辛亥革命前后的辫发风潮……………〔澳大利亚〕黎志刚 辑

抗战时期的贵州民族民俗文化调查研究…………… 欧阳恩良 辑

三摇公共活动与民间文化

中国城市的公共生活与节日庆典

摇——清末民初成都的街道、邻里和社区自治…………… 王摇笛 辑

近代天津的庙会与民间文化……………〔日本〕吉泽诚一郎 辑

四摇城市文化

上海基督教女青年会的“民主作风”与女工

摇夜校 ……………〔韩国〕李升辉 辑录

强健之路：基督教青年会与近代中国体育的

摇历史考察 ……………赵晓阳 辑录

晚清上海的新知识空间 ……………李长莉 辑录

第二编摇妇女生活与婚姻

一摇妇女生活

试论近代上海“摩登女郎”的形成过程

摇——社会史、思想文化史的多元比较分析 ……〔日本〕坂元弘子 辑录
传奇的世界

摇——女子越剧与上海都市文化绪论 ……………姜摇进 辑录

“五四”后 1919 年间女性逃婚与婚姻自主权的争取 ……………雷家琼 辑录

民国女性自杀现象浅议 ……………赵英兰摇何摇楠 辑录

二摇恋爱与婚姻

1919 年代的征婚广告 ……………〔日本〕高岛航 辑录

潘光旦的“贞节”新解 ……………吕文浩 辑录

20 世纪二三十年代知识女性恋爱悲剧原因探析 ……………余华林 辑录

“解放”的理想与现实的烦扰

摇——中共对苏区婚姻改造述论 ……………黄摇东 辑录

第三编摇民间信仰与民俗

一摇民间信仰

祀典？抑或淫祀：正统标签的边陲解读

摇——以明清闽台保生大帝信仰为例 ……………范正义 辑录

朝廷意向与民间社会

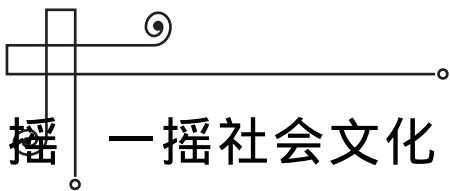
- 摇——以盛清普陀山佛教发展为讨论中心 …………… (台湾) 张仙武 辑录
- 近代上海变迁中的佛教组织
- 摇——世界佛教居士林研究 …………… 李向平 摇寻红霞 辑录

二 摇 民 俗 种 种

- 宋江阵：台湾庙会文化的特殊传承 …………… (台湾) 谢国兴 辑录
- 近代澳门地区的慈善事业与教化
- 摇——以同善堂等为例 …………… (香港) 游子安 辑录
- 明清时期山西民间信仰的地域分布与差异性分析
- 摇——以明清山西地方史志资料为依据 …………… 张俊峰 辑录
- 清代至民国时期山西太谷的民间信仰 …………… 王守恩 摇李文慧 辑录
- 近代娼妓的信仰及其神灵 …………… 刘摇平 辑录
- 传说、信仰与洪洞乡村社会
- 摇——兼及大槐树移民的文化认同 …………… 郝摇平 辑录

第一编

社会文化与民间文化



摇一摇社会文化

关于社会文化史的几个问题

梁景和

(首都师范大学历史系)

新时期以来的中国历史学，发生变化的突出特征主要表现在研究方法的更新和研究领域的扩大上。1980年代以后，文化史与社会史再度复兴而成为显学，显示出强劲的发展势头。1980年代末 1990年代初，社会文化史作为相对独立的学科，引起部分学者的兴趣。^①但是社会文化史作为人们新的关注点，还需要史学界同仁共同努力，力求在理论方法与史料方面有所突破。本文是对社会文化史的一个随想性的漫笔，希望学界对此展开进一步的讨论。

一摇社会文化史的概念及研究对象

美国史学家林·亨特（~~魏德士~~）于1983年主编的《新文化史》一书，首次举起“新文化史”的大旗，标志着新文化史的崛起。亨特曾经指

^① 参见刘志琴（署名史薇）《复兴社会史三议》，《天津社会科学》1985年第1期；刘志琴：《社会史的复兴与史学变革——兼论社会史和文化史的共生共荣》，《史学理论》1985年第1期；李长莉：《社会文化史：历史研究的新角度》，赵清主编《社会问题的历史考察》，成都出版社，1988

出，新文化史“探讨方向的焦点是人类的心智，把它看作是社会传统的贮藏地，是认同形成的地方，是以语言处理事实的地方。文化就驻在心智之中，而文化被定义为解释机制与价值系统的社会贮藏地。文化史研究者的任务就是往法律、文学、科学、艺术的底下挖掘，以寻找人们借以传达自己的价值和真理的密码、线索、暗示、手势、姿态。最重要的是，研究者开始明白，文化会使意义具体化，因为文化象征始终不断地在日常的社会接触中被重新塑造”。^① 新文化史又被称为“社会文化史”，它是当代西方史学理论和历史编纂中一个最主要的史学流派。

社会文化史是研究社会生活与其内在观念形态之间相互关系的历史。^② 一个社会的人们为什么要这样生活，是什么样的思想观念决定的；一个社会人们的生活变化引起了哪些思想观念的变化；由于新思想观念的影响，一个社会人们的生活发生了哪些变化——这一切都是社会文化史要研究的问题。

研究社会文化史涉及精英文化与大众文化的关系问题。大众本身的内涵是通过经济地位、受教育程度和法权的地位来确定的，而且随着社会的变迁，这些因素也不断地发生变化。西方学术界认为，大众文化就是大众所创造并欣赏的一种普及文化，它是为大众服务的。而精英文化却是代表正统的、由主导一个国家或民族的那一部分精英所创造并欣赏的文化，也有人称之为“高级文化”。大众文化和精英文化虽性质各异，然它们的不同因素又被整合成为一个复杂的文化系统，因而简单的划分的确难以包容复杂的文化内涵。研究者容易忽视的是，由于时间和空间的差异，“大众”和“精英”的含义也随之游离。在 19 世纪和 20 世纪初的中国，报章杂志和其他大众传播工具是精英文化，然在今天却是大众文化；意大利歌剧在如今美国和中国都是精英文化，然在意大利却是大众文化。大众文化的创造者也不断改变其角色，并大有“下里巴人”与“阳春白雪”相结合之势。以至于今天一些研究美国大众文化的学者认为，现代大众文化的创造者是知识分子，因此大众文化的历史便有着“必然亦是知识分子的历史”的趋向。^③ 精英文化源于大众文化，是

① 乔伊斯·阿普尔比、林恩·亨特、玛格丽特·雅各布：《历史的真相》，中央编译出版社，1998年，第 148 页。

② 笔者在《我为什么要研究近代陋俗文化》（《首都师范大学学报》1994年第 2 期）一文曾表述“社会文化史是通过民众外在的社会生活来研究其内在的价值取向及其思想观念”。

③ 王笛：《大众文化研究与近代中国社会》，《历史研究》1993年第 3 期。

从大众生活和文化中产生、是对大众文化和意识的提炼和总结。精英在社会文化的形成过程中起着重要的作用。精英文化同时又是对大众生活和大众文化的体认、关注和指导。所以，研究社会文化史既不能脱离大众文化，亦不能忽视精英文化。

研究社会文化史要注意社会文化与国家意志的关系问题。这种关系包括两方面的内容。其一，两者的相互影响和兼容性。如新中国成立以来，国家政治生活对社会生活影响很大，使得社会生活带有明显的政治特色。这种政治特色又被相当数量的民众所认同和接受，形成了两者的互动和相容。其二，两者的对立性。如近现代社会的现代化精英把社会陋俗及国民劣根性视为社会进步的主要障碍，因此大众文化领域同时成为现代化机器的打击目标。现代化的推动者——包括精英和国家——都不同程度地提出了反封建陋俗和改造国民性的主张。两者之间的互动和张力引起了社会文化的变革。这反映了社会文化与国家意志之间的对立性。

注重研究社会运动的社会文化意义。社会运动所揭示的文化内涵和社会形态是社会文化史关注和研究的对象。农民起义、农民战争和宗教信仰的关系；近代社会的反洋教运动、五四运动，新中国成立以后的大跃进运动、红卫兵运动、四五运动；新时期的学潮等等，这些都可以从社会的文化与政治的视角进行探索，从社会文化史的角度进行研究。

社会文化史研究要注重层面和角度，而层面和角度又是多维的。要考虑不同阶层的社会生活和思想观念的变化，也要考虑不同地域的不同阶层的社会生活和思想观念的变化，还要考虑不同民族在相同时期内的社会生活和思想观念的变化，并探讨这些变化的缘由所在。

社会文化史要特别注意研究已经发生变化的部分及其变化的程度。社会文化一般存在两种状态，一是恒常状态，一是变化状态。绝对的恒常状态是不存在的，恒常状态是相对的，但即便如此，恒常状态还是社会文化的底色。然而变化状态在改变着这一底色，改变的程度与变化的程度成正比。我们要注重研究社会文化的变化状态，对变化状态的研究有益于对当时社会特点的认识和理解，即有助于对某一历史时期特征的认识和理解，这正是我们历史学的根本任务，所以研究社会文化的变化状态是社会文化史的重要任务之一。

二 摇社会文化史的理论与方法

社会文化史的理论与方法主要包括三个方面：一为传统的史学理论与方法；二为借鉴其他学科的理论与方法；三为创新的理论与方法。本文重点阐述以田野调查法为重点的对文化人类学理论与方法的借鉴。

文化人类学在理论上颇具特色。西方人类学自形成以来，先后创立过多种不同的理论，影响较大的有进化理论（分为古典进化论和新进化论两种）、传播理论、历史特殊论、功能理论、文化模式论、结构理论、象征理论等。古典进化理论形成于 19 世纪中后期，是探求人类文化起源、发展和演化的一般规律的理论，以解释当时各民族社会文化发展水平差异悬殊的原因。传播理论形成于 19 世纪末，主要由德国、奥地利和英国学者创立。它与进化论唱反调，强调文化传播在文化发展史上的重要意义，以文化传播原理解释世界各地、各民族文化的相似性。历史特殊论形成于 19 世纪末至 20 世纪初，由美国学者创立。它认为各种文化是各个社会独特的产物，相似的文化现象实际上都有其各自发展的历史线索；各民族的文化都有其独特的历史发展过程，主张要了解人类一般文化的成长法则，首先要研究各种文化单独的演变过程；强调对每一个民族文化的历史材料进行实证研究，根据每一个民族或部落的具体资料重新构造其特有的文化历史。功能理论形成于 20 世纪 20 年代，由英国学者创立。它强调从整体上研究一个民族的社会和文化，并重视对现实存在的社会制度的实地调查研究；认为每一种文化都是一个功能的、有机的统一体，各种文化要素正像一个机体的各种器官，各有其功能，共同维持一个整体的存在。有的学者认为“功能”主要是指人的需求的满足，即人的基本需要（生物性需要）和派生需要（心理性需要）的满足；有的则认为功能是构成社会结构的各种要素相互调和，使其整体持续保持稳定和一致的状态。文化模式论或文化与人格理论形成于 20 世纪 30 年代，由美国学者创立。它主要解释各民族的性格为什么存在明显的差异，解释男女两性为什么在气质和性质等方面存在差异。结构理论或结构主义形成于 20 世纪 30 年代，由法国学者创立。该理论认为，人类学的主要任务，就是通过分析纷乱繁杂的社会制度、风俗习惯等表层结构，探索存在于不同时空的深藏于人类心灵中的普遍性结构，以认识、解释全人类社会文化现象的总原则。象征理论形成