

中国民俗学研究

（第二辑）

中国民俗学会 编

中央民族大学出版社

1996 · 北京

目 录

民俗学田野作业的几点思考	顾希嘉 (1)
民俗调查的若干认识问题与方法问题	聂元龙 (12)
民俗学者的田野作业	董晓萍 (21)
农村民俗调查方法	刘家训 王全宝 (26)
田野作业中的访探艺术	孙梅花 (33)
田野调查中民俗学家的主观因素	安德明 (38)
民俗调查方法刍议	叶 涛 (44)
民俗调查中的心理观察问题	刘铁梁 (52)
田野工作与文献工作	
民间文化史研究的一点体验	赵世瑜 (64)
浅谈民俗文物的搜集、整理	祥 裕 力 军 (75)
地域性农村民俗资源田野作业的实践与思考	郭冰庐 (82)
当代山东的民俗调查与研究	叶 涛 (91)
学会在田野作业中下工夫	刘兆元 (99)
民间舞蹈与田野作业	纪兰慰 (109)
民俗音乐的调查方法	柯 琳 卢国文 (118)
试论民俗文物、资料的搜集和整理	赖施虬 (125)
民间故事家的田野调查及研究	
——从尹泽老人说起	张 余 范金荣 (134)
浙江民间文学普查综述	刘晓华 (143)
中原女娲神话及其信仰习俗的考察报告	杨利慧 (157)
在维吾尔民间开展田野作业的报告	袁志广 (177)

采风“三得”——崂山采风体会之一·····	张崇纲	(191)
武术之乡尚虎风俗调查·····	李澍霖	(198)
我是怎样开展民俗调查的·····	王祥林	(200)
洮岷花儿田野作业初探·····	宋志贤	(205)
海岛民俗的田野调查·····	金 涛	(216)
谈谈民俗学研究中的几个问题（节要）·····	钟敬文	(230)
民俗的调查和记录·····（日）松琦宪三著	陈岗龙译	
	色音审校	(235)
中国民俗学1994年学术研讨会闭幕词·····	陶立璠	(245)
中国民俗学1994年学术研讨会论文存目·····		(250)
后记·····		(252)

● 顾希佳

民俗学田野作业的几点思考

毫无疑问，田野作业是民俗学的坚实基础，以往的文献史料较少对民众生活的切实记述，这是众所周知的事实，要发展我国的民俗学事业，必得加强田野作业，取得大量的第一手调查资料。但是，在重视田野作业调查报告的同时，也不应轻视文献史料的佐证和理论上的辨析。近十几年来，本人围绕着蚕桑丝绸文化、稻作文化、民间信仰民俗等课题，在吴越地区，主要是其中的杭嘉湖地区农村，进行了较广泛的民俗调查。在调查研究的过程中，也常结合实际，对民俗学田野作业的方法作些理论思考，觉得这中间有几对矛盾，是应该引起必要的重视的。不揣浅陋，提出来求教于学界。

一、点与面

民俗调查要选择好点。这个调查点应该保存着较为丰富的民俗资源，而又具有一定的典型性。这是民俗学的一般常识。但是，民俗学中又常常存在着这种情形：在甲处已经消逝了的民俗事象，却会在乙处奇迹般地保留下来。那么，是不是就意味着乙处比甲处更具有典型意义呢？不。有时候，甲处保存了较丰富的民俗资源，却偏偏是其中的某几项民俗事象泯灭了；在乙处，你不可能获得如此多的民俗资源，但却有其中的一二项民俗事象很值得你去采集和研究。

于是，这就构成了点与面的一对矛盾。

比如，在调查民间祭祀歌时，我发现浙江海盐县的农村过去曾盛行一种骚子歌^①，为了了解它在更大范围内的分布状况，曾向邻近地区文化馆的同行们作过多次访问，除了海宁县农村也蕴藏着较多的此类资源外，其他如嘉兴、平湖、桐乡、嘉善等地，则认为较少发现，即使偶尔找到一二个年事已高的歌手，他们所能提供的东西也已十分残缺，无法深入研究，而与此相对比，则海盐县农村的此类民俗资源确实较为丰富。其依据主要是：还有一大批当年的歌手健在，发现了一大批骚子歌的手抄本，较多的人还能回忆起建国前当地农村盛行此类活动的状况。于是，我决定以海盐县农村为点，进行我的民俗调查：在海盐县内，主要又以沿海的长川坝、澉浦两地为重点，以后又扩大到六里、通元乃至全县的绝大多数乡镇，这些调查的成果，后来大多发表了。

但是，几年之后，嘉善县文化馆的金天麟同志和嘉兴市郊区文化馆的张永尧等同志都相继有了新的发现，在嘉善县的下甸庙乡、嘉兴市郊区的建设乡，都有硕果仅存的老歌手，能回忆当年主持村落性大祭的详细情况，并且也发现了少量的几个手抄歌本，都是清末的传物。这种村落性大祭，在嘉善被叫做“斋天”，在嘉兴市郊区被叫做“祀田蚕”，这种民俗事象却从来没有在海盐农村发现过。为此，我又特地再次下到原先调查过的几个点，访问老歌手，他们仍然摇着头说，没听说过有这种村落性大祭。在海盐农村，骚子歌手为民众主持的祭仪虽然也有多种样式，但一律是以家庭为单位，在家中的正厅里举行。而在嘉善、嘉兴个别地方发现的这种大祭，则是全村人参加的，祭坛设在田野中专门搭起的台上。

嘉善、嘉兴一带的歌手把这种民俗叫做赞神歌，如果细加考察，其仪式格局、文化功能、神谱、神歌手抄本、曲调等等，都

^① 参见拙作《骚子歌初探》，《民间文学论坛》1983年第3期；《从骚子歌看吴越民间神灵信仰》，《民间文艺季刊》1989年第1期。

和海盐、海宁一带的骚子歌是大致相同的。在骚子歌的手抄本中，也有把这种仪式歌称为赞神歌的说法。于是，我初步得出结论：骚子歌是赞神歌的一种。

后来，嘉善、嘉兴两地关于这种村落性大祭的调查报告相继发表了^①。这时候，姜彬老师主持《吴越民间信仰民俗》课题的研究，我得以参加，分工撰写其中“神坛上的歌”这一章^②。又得到了一些民俗学同行师友所提供的调查材料，在江苏吴县，长江口的横沙、长兴二岛，浙东的宁波，浙南的丽水……都有类似的民俗事象被发现。虽然上述各地的材料往往是零碎的，从整体观念上说，仍不及海盐这个点所提供的材料这么丰富而有典型性，但却表达了它地域分布的广泛性，同时又在某一些方面补充了海盐这个点的不足。比如嘉善、嘉兴的村落性大祭，横沙、长兴二岛的渔民在船上布置祭坛，丽水一带对陈十四夫人祭祀的强化，都是极珍贵的资料，也是在海盐这个点上所无法取到的。

至于说，为什么海盐一带保存了这么丰富的赞神歌资源，却偏偏没有村落性大祭？为什么嘉善、嘉兴一带从整体布局看赞神歌已濒临灭绝，而偏偏在某一二个角落里却奇迹般地保存了甚为古老的民俗资源？这不是一个很容易回答的问题，甚至还可能有着一定的偶然性。但是，至少这一现象足可以提醒我们，民俗学的田野调查必须注意点与面的辩证关系。

限于我们目前的人力物力，民俗调查不选择点是不可能的。当然也不是说不可以搞普查，但根据以往经验，由于缺乏专业知识和严格的技术操作条件，贸然进行普查很容易劳民伤财而流于形式，倒是少数几个人深入到几个点上去做较细致的调查更为有实效些。但是，点的选择固然应该尽可能的具有典型性，却依旧无法完全代表面上的情况。“百里不同风，千里不同俗。”（《晏子春

^① 金天麟《浙江嘉善王家埭村“斋天”的调查》，《民间文艺季刊》1990年第1期；张永尧、顾希佳《祀田蚕：一种古老的祭祀仪式》，《中国民间文化》第5集。

^② 姜彬主编《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社1992年版。

秋》）这且不去说它，就是相隔几十里，民俗事象也会出现很大差异。尤其是到了当代，这是一个急剧变革动荡的年代，许多民俗正在迅速泯灭，许多民俗又在迅速变异，而也会有一些民俗却由于种种原因在个别地方被保留了下来。因此，以点代面往往会导致理论研究上的失误，这是应该引起我们认真注意的。一般说来，认真选择好调查点，在点里做尽可能过细的调查；同时又始终把目光关注着整个面，注意到面上各种差异，并把真正具有理论研究价值的差异补充到点上的调查中去，使我们在某个课题的研究中尽可能拥有较全面的第一手资料，这是很重要的。

二、采集和研究

我们常常把民俗学的田野作业称之为“采集”，从某种意义上说，这个词语是不尽妥当的。我们知道，采集是纯客观的、被动的一种行为方式。犹如采集动植物标本，自然界里有什么，就采集什么，凡是具有不同征状的对象，均在田野作业范围之内，越多越好，越全越好，然后将成果陈列出来。当然这里也包括了必要的整理，比如分门别类。但是，如此复杂纷繁的民俗事象，如果也只是像动植物标本那样陈列出来，那是远远不够的。

本人在进行民俗学的田野作业时，就有这么一种体会：采集和研究好比两条腿，是分不开的，必得两条腿走路，才能走得远。如果只靠一条腿走，摇摇摆摆，走不好，也走不远。不亲自采集而只作书斋研究的弊病，自不待言。而不在研究指导下的采集，也总是低水准的，就事论事的，充其量也只是猎奇式地得到一些零星材料而已。有时候，这种材料往往是一些表象，甚至会扰乱我们的视线，使我们的研究进入误区。

时至今日，比起都市里的现代文明来说，我们到农村调查所见，几乎无处无事不感到新奇有趣。但是，如此复杂纷繁的民俗事象，哪些是原始的、本质的、有典型意义的形态？哪些则是几

经变异，受到周围地区异质文化影响而搞得面目全非了的形态？哪些代表着较早的类型？哪些代表着较迟的类型？这就十分困难了。这就需要参与田野作业的民俗工作者不断提高自己的理论素养，随时随地带着一种研究者的姿态去采集，边采集边鉴别，边鉴别边采集。这时候的采集就不是纯客观的、被动的一种操作了。

在民俗学研究中，对于研究对象的时间先后关系的不明确性，常是个薄弱环节。它与文献史学不同，作者的年代、版本的年代，都是十分明确而不可能含混的。如果民俗学研究只是社会的而不是历史的，显然很不够。针对这一事实，有的学者就提出了要从变化形态中努力发现带有本质性的文化，要根据文化残存来进行复原的问题^①。而这个工作实际在采集的时候就应该有意识地注意到了。

本人曾在杭嘉湖农村对蚕桑丝绸民俗做过较多的调查，由于漫长的历史岁月，这里的许多民俗事象大多已经衍变得“面目全非”，当地的老人也常是“知其然而不知其所以然”，要他们说出这许许多多、形形色色的“约定俗成”的真正原因，亦即民俗事象的原始意义，已经很困难，甚至不可能了。比如说，那里的农民在清明节时，家家户户的饭桌上都有一大碗螺蛳。水乡人喜欢吃螺蛳，很平常的事，为什么清明节一定要吃螺蛳呢？都说不清楚。长兴一带，年初一早晨扫地要从家门口扫到里面去，说是“扫蚕花地”；海宁一带，不是年初一早晨扫，而是新婚第二天，新嫁娘要在喜娘的陪同下，象征性从门口扫到里面去，成为一种仪式，也叫“扫蚕花地”。为什么要这样做？大家也都说不清楚了。

如果仅仅到此为止，这些采集到的零星材料是没有多大价值的，堆在那里，也只会扰乱我们的视线。但是，当我们获得了更多的类似材料，又借助于历史文献和民俗学的基础理论，加以辨析梳理，就有可能窥见它们的原始意义和真正内涵，“猜中”这些

^① 【日】关敬吾编著《民俗学》第22页，中国民间文艺出版社1986年版。

习俗已经“丧失掉了的那种意义”（拉法格语）了。就说清明节吃螺蛳吧，同治《长兴县志》云：“清明晚，……食螺蛳，名曰‘挑青’。盖蚕病谓之青娘，故深恶之。”光绪《石门县志》也有类似记述。有了方志的启示，我再专门走访有关老人，有意识地跟他们讨论这一问题，终于有了解释，一位老人告诉我说，他小时候听长辈说起过，有一种精怪叫青娘，专门害蚕生病，她是躲在螺蛳壳里的。只要在清明节这一天把螺蛳壳里的肉全挑出来，再把空的螺蛳壳抛到屋顶上去，青娘无处藏身，就只好远走高飞了。这就搞清楚了，流传至今的这种节日饮食民俗，起初却是一种祛祟民俗，是古已有之的厌殃法。最早的时候，蚕农们在清明节这一天吃螺蛳并非一般的饮食，而是为了蚕桑生产这一大事，通过吃螺蛳来祛祟、厌殃，达到祈求蚕丝丰收的愿望。而在漫长的历史岁月里，这个习俗的原始意义终于丧失殆尽，然而它的外壳依旧存在，蚕乡人们世代相传，依旧要在清明节吃螺蛳。

对于“扫蚕花地”的调查，也有个辨析的过程。在一个偶然的机，我听说德清县文化馆在调查民间舞蹈时挖掘出一个传统节目，也叫“扫蚕花地”，于是与他们联系，获得这个民间舞蹈的大量原始资料，经过分析，我认为德清城关、千山一带至今残存的“扫蚕花地”习俗，要比海宁、长兴两地残存的习俗更原始些，更接近它的原来面貌。当然，德清的这一习俗也发生了很大的嬗变，今天许多人只把它当作一种民间舞蹈，而并没有意识到它是一种完整的民俗事象，这一事实就表明它也有些“面目全非。”

据德清县文化馆同行的调查，在德清城关、千山一带，直到五十年代，每年春节或清明时节，当地蚕农都要请“扫蚕花地”艺人到家里来。艺人身穿红绿花衣裙，左手持绸手帕，右手持折扇，作载歌载舞的表演。虚拟着上下打扫蚕室，并接着表演虚拟的全部蚕丝生产过程，自然也都是一系列舞蹈化的动作。舞蹈的同时，还要唱一首民歌。

联系到海宁、长兴两地的“扫蚕花地”习俗，不禁引起我们

的思考。人们为什么这样强调这种虚拟的扫地动作？这种扫地的行为，其真正的民俗内涵是什么？

德清“扫蚕花地”的民歌结尾部分，有这样几句歌词：“今年蚕花扫得好，明年保■三十六。……今年扫好蚕花地，代代子孙节节高。”为什么这“扫”会有如此神威，可以保佑主人家蚕花茂盛、子孙兴旺呢？这就使我们想到民俗史中一个十分重要而又普遍的现象：他们要扫掉的决不是普通的垃圾、尘埃，而是一种邪恶，是一种存在于冥冥之中的危害人类的超自然力量。“扫”，指的是“逐除”、“驱疫”，也就是民俗学中所谓的祛祟民俗。

如果仅仅看海宁、长兴两地的习俗残存，还不可能产生这种推测，因为那里的这一特定行为方式很普通，仅仅是一般常见的扫地，之所以称之为民俗，这只是它有着特定的时间、特定的规则、特定的称呼而已；然而在德清，我们就可以从艺人虚拟着上下左右打扫蚕室的动作上看出，这正是古代傩舞的变形，是巫师们为了禳灾避邪而作法时所常用的“习惯动作”。

我们还可以运用一些典籍史料来帮助我们对此进行辨析。

“扫蚕花地”有特定时间——春节或清明。可见它不是一般世俗的民间歌舞。《后汉书·律历志》云：“冬季之月，星回岁终，阴阳以变，劳农大腊。先腊一日大傩，谓之逐疫。”《吕氏春秋》则云：傩行于春、秋、冬三季中的某个特定的日子。

“扫蚕花地”有特定场所——蚕室。这一点也使它有别于一般世俗的民间歌舞。《南史·曹景宗传》：“为人嗜酒好乐，腊月，于宅中使人作邪呼逐除，遍往人家乞酒食。”南宋吴自牧《梦粱录》：“（十二月）街市有贫丐者三五人为一队，装神鬼、判官、钟馗、小妹等形，敲锣击鼓，沿门乞钱，俗呼为‘打夜胡’，亦驱傩之意也。”清代吴曼云《江乡节物词小序》：“杭俗‘跳灶王’，丐者至腊月下旬，涂粉墨于面，跳踉街市，以索钱来。”虽然甚多变异，但都说的是民间一种祛祟驱鬼的傩舞。尤其值得注意的是，同治《湖州府志》引《西吴蚕略》云：“招树巫禳蚕室。”则是对这一民

俗事象的直接记述。

正是这些典籍资料和民俗学的基础理论帮了我们的忙，才使我们的采集工作有了明确的目标，并且有可能做去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的梳理和辨析。于是，我们可以得出这样的结论：德清一带残存的“扫蚕花地”代表了较早的类型；海宁、长兴一带残存的“扫蚕花地”代表了较迟的类型，如果我们要对蚕乡的祛祟民俗“复原”，德清的类型就更有典型意义，因而也就更具采集的价值。

至此，不难看出民俗学田野作业有着不同于一般社会调查的特殊性。如果没有一种研究者的眼光，不具备研究者的素养，不带着研究者的姿态，而就事论事地进入采集，当然也总是会有些收获，但这种收获往往不能令人满意，很可能是游记式的文字，浮光掠影，带着很大的随意性。如果我们在采集之前、采集之中、采集之后，都时时刻刻联系到研究，有一种研究的姿态，那么，我们就有可能获得真正有价值的民俗材料，我们最终完成的调查报告也才具有一定的学术价值。

当前的民俗学界似乎流行这样一种做法：把田野作业交给一些缺乏理论素养的基层文化工作者，甚至是中小學生；而在民俗学理论上颇有造诣的专家学者却又由于种种原因而不能参与田野作业，于是就把前者提交的田野作业报告拿来作为自己理论研究的基础。这样做，我总觉得很遗憾，而常常怀疑由此得出的学术成果是否可靠？是否扎实？当然，解决这个问题亦不是很容易的事。有的还涉及到一些体制、政策范畴的缺憾。但是，指出这种状况是一个薄弱环节，则仍然是必须的。一方面，基层文化工作者，尤其是各地文化馆、站的干部，博物馆、方志办的同志们，如果有机会不断提高民俗学的理论素养，那么再加上他们与基层民众的天然的血肉联系，必定会大大推进我国民俗学的田野作业。另一方面，创造各种条件，让具有一定民俗学理论素养的专家学者能经常亲自参与田野作业，这实在是太重要了。总而言之，采集

和研究无论如何是不能截然分离的，必须自始至终地结合在一起，只有这样，我们的田野作业才能开创一种崭新的局面。

三、过去与未来

民俗学究竟是过去学还是未来学？它对当前的社会生活和社会发展是否有现实价值？这常常是学界争论不休的问题。其实，从某种意义上说，这与我们的田野作业也是相关系的。

如果我们在田野作业中，一双眼睛老是盯着那些在现实社会生活中已经毫无文化功能而又残破不堪、濒临绝灭的民俗事象紧紧不放，那么，民俗学本身的价值自然也无法被人们所认识。既然我们强调民俗是人类文化进程中任何一个阶段都存在着的一种社会现象，它既是过去的，而又是未来的，那么，我们的田野作业自然也应该提出相应的材料来支撑这一观点。

比如说，我这几年曾对吴越地区濒临绝灭的一种民俗文化事象作过大量调查，这就是前面已经提到过的赞神歌。赞神歌已经快要人亡歌歇了，但是就在赞神歌流布地域的毗邻地区——上海郊区和浙江平湖一带农村，却有一种与之十分相似的民俗文化，称之为太保书的，走着一条不同的道路。建国以后，这种有着浓重迷信色彩的民俗事象遭到了与赞神歌大致相仿的命运，然而太保书却又出现了与赞神歌很不相同的一种前景。一部分有一定演唱水平的歌手（太保先生）在停止了他们的民间宗教活动之后，却摇身一变，成为专门为民众演唱钹子书或锣鼓书的曲艺人，进入民众世俗的娱乐圈，活跃在这一带的农村茶馆。五十年代，这种深受农民欢迎的民间曲艺被命名为农民书，成为新中国曲艺家族中的一员。为什么太保书在近现代出现这种嬗变，而赞神歌却没能出现这种嬗变？这是一种很值得研究并有一定现实意义的民俗

嬗变规律，我为此作过专题调查，后来写入我的一篇论文之中^①。

我想，这种调查在今后还是应该多搞一些的。

再如，在对杭嘉湖蚕乡的民俗文化进行调查的时候，我们常会遇到这一带历史上曾经盛极一时的各种庙会活动，诸如杭州的西湖香市，嘉兴三塔的踏白船，湖州含山、嘉兴曹王庙、海宁皇岗、袁化的轧蚕花，桐乡芝树的蚕花胜会等等，虽然这些庙会如今也大多已经衰落，但作为一种传统文化，却依旧表现出它的某种生命力。因此，对这些庙会民俗的调查就显得十分必要。在对上述民俗事象认真调查的基础上，我们发现了这种庙会民俗的一些规律性的特征。这些庙会当初的核心内容是对蚕神的祭祀仪式，而其活动内容则总是丰富多采而令人目不暇接，几乎包罗了蚕乡所有一切的民间文学艺术和娱乐竞技。这使我们想起了西方文化中一个很值得学习的范例：古希腊的奥林匹亚祭祀活动孕育出奥林匹亚竞技，奥林匹亚竞技又终于发展成奥林匹克运动会，这不也是由宗教文化向世俗文化的成功嬗变吗？在这个意义上，我觉得对杭嘉湖蚕乡旧时一系列庙会的调查就不仅仅是“过去的”，同样也应该理解为是“未来的”^②。

事实也证实了这一点。1994年清明节我又一次去湖州含山调查“轧蚕花”民俗，就发现当地政府已经充分意识到传统庙会文化在新时期经济发展中的特殊功能。湖州市含山乡人民政府特地在含山修复了有九百年历史的含山古塔，并将一年一度的清明节定为含山的蚕花文化节，在含山镇的入口处广场上，耸起了美丽的蚕花娘娘（蚕种马头娘）塑像。据介绍，这几年来，每年清明节来含山“轧蚕花”的民众，不下七八万人次。在改革开放的今天，蚕花节不仅弘扬了民族传统文化，而且又加进了科学养蚕咨询、商业贸易、旅游等内容，为发展地方经济发挥出它独特的作用。有关含山“轧蚕花”的民俗活动已经被拍摄成电视录像，在

① 拙作《吴地神歌源流考》，《民间文学论坛》1990年第5期。

② 参见拙著《东南蚕桑文化》186—189页，中国民间文艺出版社1991年版。

中央电视台和上海、浙江电视台播放，《中国画报》、《浙江画报》也刊登过含山“轧蚕花”的种种风土人情的照片，凡此种种无疑表现了传统文化的新生，也给民俗学的研究以极大鼓舞。

还要指出的是，旧时在杭嘉湖蚕乡，像含山轧蚕花那样的庙会民俗绝不止一处，而几乎可说是遍地开花，各有千秋的。但时至今日，得以保留下来而又能发扬光大的，却仅仅是湖州含山一处，真可谓是“硕果仅存”。其中原因，诚然是多方面的，不宜在此赘述，但至少也提醒我们，在民俗学的田野作业中多注意一些“未来”的，努力提倡弘扬优秀的传统文化，使之在新时期的人民生活中发挥积极作用，这一点实在是十分重要的。

● 聂元龙

民俗调查的若干认识问题与方法问题

民俗调查在民俗学研究中占有首要的和重要的地位。这是因为，民俗学的研究首先要依赖大量的、具体的民俗资料，而民俗资料本身所具有的广泛而分散、繁杂而具体的特点又给民俗调查带来了诸多困难。所以，搞好民俗调查工作，不仅需要有一个相对正确的指导思想以解决民俗调查的认识问题，还需要有一个切合实际的科学态度以解决民俗调查的方法问题。

笔者关注民俗工作多年，自1992年担任《山西通志·民俗志》主编以来，曾抽出一定时间在本省范围内进行民俗调查工作，并产生了些想法。现就民俗调查工作中若干认识问题和方法问题，不揣浅陋，发点议论。

一、民俗调查应解决的几个认识问题

1. 正确界定民俗的范畴，保证民俗调查的有效性

什么是民俗事象，什么不是民俗事象，民俗学的有关理论已有明确的论述，但在实施民俗调查中，还存在着认识模糊的问题。

民俗渗透在民众的生活之中，民俗与各行各业都有着密切的联系。因此，准确把握民俗学的学科理论，在民俗调查的具体操作过程中，区分民俗与非民俗，是保证民俗调查的有效性的前提。

比如调查某地的饮食风俗，把当地的风俗小吃、日常饮食和节令饮食中的食品种类及其配料、制做等内容罗列出来，并不能

真实反映此地饮食习俗全貌。道理很简单，就是上述材料更适合于饮食业和旅游业，而距民俗则还有较大的距离。调查某地的饮食习俗，除了需要大致了解上述材料之外，更主要的是需要调查人们对传统饮食的态度，即为什么吃这些东西，吃的时候有什么讲究，围绕这些吃有什么别的习惯。

笔者在对山西南部进行农业生产习俗的调查中，曾陷入某种困境。起初调查时，对当地人们种植什么，怎么种植，使用什么农具，怎么使用，乃至对各式农具的制做和维修，都作了较详尽的调查。可是，用这些材料去撰写生产习俗，简直无从下笔。这一次的调查是失败的。失败的原因就是这些调查材料与民俗之间存在明显的距离。经过总结教训后，又一次赴晋南调查，严格遵循民俗学对于民俗这一概念的界定，调查工作获得了较好效果。例如，按农时节令顺序调查了正月十五以后农家积肥的习俗、立春时打春牛古俗的演变、清明前对农具的准备、入伏后干旱地区求雨祈雨的活动、收秋时打谷场上祭祀谷神的活动，以及不同节令前后与农业生产有关的集市、庙会等等。

这些材料的获取，应该说是在初步解决了对民俗范畴的认识问题之后才实现的。

有些民俗普及读物或者较大篇幅的民俗图书，把各地的自然景观包罗进民俗的范畴；还有一些民俗著作把今人编写的民间故事内容本身，划入民俗事象内，显然是认识上的失误。

2. 慎重评判民俗事象，保证民俗调查的客观性

社会主义精神文明建设同民俗学的研究，是相辅相成的关系，又有不可以互相代替的方面。对于民间信仰习俗中大量的现象和心理表现，笼统地斥之为陋习和封建迷信，就犯了认识上的大错。

民俗工作者虽然有移风易俗的社会责任，但移风易俗绝不是轻易地用肯定或否定就可以办到。在这个方面，民俗工作者只能从民俗的历史演变中探寻民俗发展的规律，为社会有关部门提供移风易俗的策略依据。

举婚俗中听房习俗为例，不少人对此表示鄙视，断定为陋习。笔者对从乡村调查的有关材料进行横向比较后，认为，愈是在文化、经济落后的乡村，此类风俗愈表现得纯朴自然。听房习俗不仅是缺少文化娱乐的人们某种感情渲泄的表现，也是对乡村缺少性教育的客观现实的某种补偿。老人们鼓励或怂恿年轻人参与听房活动，最清楚不过地表达了某种意图。而近些年在一些城镇中的所谓“闹洞房”的恶作剧，则是某些人精神状态的反映，算不上民俗，充其量也只是借着习俗的外衣随意性发挥。

笔者以为，民俗工作者无意去评判是非，而刻意追求客观真实。这并非是政治上的幼稚或妥协。对于大量渗透在民众日常生活中的风俗习惯，应通过切实的调查分析，长期坚持不懈地因势利导地教育民众，同时以健康生动的文化去吸引民众，转移民众。更重要的是社会的长期繁荣和稳定，社会经济的发展，社会文明程度的提高，才可能取得移风易俗的进步。对于某些民俗事象，简单地斥责为迷信、陋习，只能适得其反。

缠足的习俗早已被判定为陋习，缠足的现象，无论从哪种角度来看都毫无进步意义。山西的一些僻远乡村直到新中国成立后还保留着缠足的习俗，以致山西省人民政府在1950年7月27日发出《禁止妇女缠足的命令》。缠足的习俗经过“五四”新文化运动的致命冲击，历经30多年仍在个别地方苟延残喘，这恰恰说明了民俗的形成、演变和消亡都需要一定的历史条件，不是经过否定的判决就会消失的。同样，良风新俗的形成也需要一定的历史条件和民众的社会实践，而不是官方发一纸号召，召集几次会议就会普天同行。

笔者从许多新出版的县志中看到，编纂者为了突出社会主义新风俗的地位，把“拾金不昧”、“修桥铺路”、“植树造林”、“勤俭持家”以及“五讲四美”、“计划生育”等条目列入民俗篇章中的“新风俗”一栏中。笔者认为，尽管这些内容在一定程度上体现了社会主义精神文明，但其中许多内容还不具备民俗的性质。把