

平民·生活·文学

从周作人的民俗学谈起

ZHOU Xing
周 星

爱知大学

中国民俗学目前通过介入“非物质文化遗产保护运动”似乎达到一种空前繁荣的局面，但确实又有部分民俗学者时刻感受到民俗学作为一个学科的“危机”，并为此忧心忡忡。这种“危机感”既来自国际民俗学界的传染，也来自中国民俗学在“非物质文化遗产保护运动”中因抱负和能力不相对称而捉襟见肘的尴尬，还来自民俗学在和文化人类学、社会学、文化研究等学术领域的边际日益暧昧及漫漶状态下作为学术共同体的自我认同困扰。所以，即便在当前各种专题性和地域性“民俗研究”日益获得发展之际，民俗学似乎已是“显学”的状态下，我们仍时不时需要回到原点，再次检省民俗学的基本问题。由于从一部中国民俗学史获得教益，不失为我们再次走向民俗学原点的捷径，本文选取周作为研究对象。周作人是最早在中国提倡民俗学的人士，一定意义上，他也是中国民俗学早期的重要领导者之一。¹因此，周作人基本上可以代表中国民俗学发祥和早期发展的水准，而他曾经面临的问题应该也是当时中国民俗学的基本问题。

巨变的时代和兼通东、西洋的周作人

在周作人（1885年1月16日-1967年5月6日）出生前45年即1840年，鸦片战争导致中国国门洞开，历史进入“半封建和半殖民地”状态；此后的1895年，中国在甲午战争惨败给日本，使得“家天下”的清王朝风雨飘摇。于是，各种救亡和革新主张及尝试层出不穷，新的民族国家呼之欲出。相继被西洋和东洋征服的中国，日益面临来自西洋和东洋的冲击，逐渐在文化上丧失了自信心。清末民初，这便是周作人那一辈“文化人”所处的大时代。

1901年，17岁的周作人入南京江南水师学堂，接受新式的“洋汉功课”，²学习有关海军及一般科学知识并习得英语，接触到西方思想。1906年，考取官费留学日本的资格，赴日时改学土木工程学，但周作人的个人兴趣却始终朝向文学。因研究西洋文学须具备入门的典故型基础知识，他开始涉猎神话。通过积极地翻译、介绍西洋和日本的神话、童话及相关学说、理论，周作人迅速地在当时的中国知识界有了一定的影响力。在掌握“人类学派的神话解释法”之后，他对民间文学产生浓厚兴趣。同时，还积极参与和推动当时的文学革命、白话文运动、五四新文化运动等，在反对传统道学和主张思想革命等方面确曾独领一代风骚。

在指出其文学志向和民俗学志向密不可分的前提下，本文将周作人的翻译及写作活动局限于较为宽泛的“民俗学”范畴来理解。日本留学期间，周作人接触到安德鲁·朗的神话研究并深受影响。周作人早期的学术活动主要是围绕着对当时西方最新理论、即人类学派=古典进化论学派之神话研究的介绍与解说展开的。他从安德路·朗的《习俗与神话》和弗雷泽的《金枝》等学到“民俗学的方法”：“如在一国见有显是荒唐怪异的习俗，要去找到别一国，在那里也有类似的习俗，但是在那里不特并不荒唐怪异，却正与那人民的礼仪思想相合”；“盖现代文明国的民俗大多即是

古代蛮风之遗留，也即是现今野蛮风俗的变相，因为大多数的文明衣冠的人物在心里还依然是个野蛮”，亦即所谓“文明的野蛮”。³对西方理论的介绍正如钟敬文多年后评论的那样，乃是中国民俗学在起步过程中必然出现、难以绕开的阶段。⁴未曾留学欧美的周作人对西方人类学及民俗学的介绍，除直接译自西文外，⁵也有一些参考了日本的中介与消化。周作人曾归纳过自己的知识结构：来自西洋的大多属于“知”，来自东洋的大多属于“情”，但他以中国的“意”为标准，“酌量容纳异国的影响”。⁶周作人是他那个时代为数不多的兼通东、西洋学术的知识分子，同时具备较好的国学基础和本土文化知识，如此的知识结构和教育背景使他在当时的中国大有用武之地。

因为不同于国内其他“文化人”的背景，周作人较早时期的见解在当时的中国常具有前沿性。周作人是最早接触到欧洲民俗学和日本民俗学的中国人。从1913年起，他开始发表童话、儿歌研究的系列论文，1913年发表“童话略论”，认为“童话研究当以民俗学为依据，探讨其本原”，首次采用“民俗学”一词；⁷1914年1月发表“儿歌之研究”，亦提及“民俗学”这一用语；同年7月发表“古童话释义”，将中国古代“童话”和欧洲、日本及中国民间当时尚在流行的“童话”相互比较，堪称中国民俗学早期的重要学术成果。当时的人类学派民俗学，按周作人理解，亦即“取今证古”，揭示童话中“残留物”的文化史价值。周作人不仅介绍国外理论，还致力于从中国古籍发掘本土童话，将中国古代童话和流行于故乡的童话（如蛇郎型、老虎外婆型、灰姑娘型、天鹅处女型、螺女型等）均纳入视野，应该说这样的研究在当时起点很高。⁸周作人对古代典籍和乡土社会均较熟悉，在介绍西方或日本的学术理论时，常可兼顾本土文化中的学术资源。

在某种意义上，周作人也是一位典型的“家乡民俗学者”。类似的在家乡从事采风的情形，在中国民俗学的早期发展史上并不鲜见。⁹1911年秋，周作人27岁时从日本回国，在家乡绍兴任教，并开始搜集当地的儿歌与童话。¹⁰1912年，他编集了《越中儿歌集》；1914年1月，在由他担任会长的《绍兴县教育会月刊》上刊登启事征集儿歌、童话，¹¹他说明此举是为“存越国土风之特色，为民俗研究、儿童教育之资材”，使“大人读之，如闻天籁”等等。这些破天荒的举动虽没有得到多少呼应，但其先行者的寂寞却为后世所铭记。直到晚年，他始终执著于根据早年在故乡搜集而编成的《绍兴儿歌集》，并努力想让它公开出版。在《绍兴儿歌集》中，他以自身幼年经历为基础，着重现实生活中儿歌的实际状态，试图展示儿童们实际唱些什么歌。¹²值得指出的是，周作人的故乡意识是在他的“异域”体验之后才逐渐明确的，他在离开故乡后，写了许多回忆故乡风物习俗诸如乌篷船、石板路、故乡食品等的小品文，表达思乡之情，这些小品文有较高的艺术成就。他曾经说：“我们看某处的土俗，与故乡或同或异，都觉得很有意味，异可资比较，同则别有亲近之感”，¹³由此可知其家乡民俗学和他的比较民俗研究其实是同一件事的两个方面。周作人曾对“故乡”有所解释，把浙东、南京、东京和北京均算作故乡，¹⁴可见其“故乡观”并不那么局限，约有好几层含义：一是自己的家乡；二是自己曾较长时间居住生活过的地方；三是在上述两者基础之上抽象出来的“乡土”。对各地乡土生活的关注，正与这种故乡情结有着密切的关系。

“两个目的”的歌谣运动

1917年9月，周作人获聘北京大学文科教授。1918年2月，在蔡元培支持下，北京大学成立歌谣征集处，向全社会征集歌谣。刘半农撰写的《北京大学征集全国近世歌谣简章》在《北京大学日刊》发表后不久，周作人便参与其中，和刘半农共同担任撰译关于歌谣之论文及记载的工作。

1920年2月3日《北京大学日刊》记载，因刘半农出国，周作人接管全部事务。1920年12月15日，沈兼士、钱玄同、周作人署名在《北京大学日刊》发表“发起歌谣研究会征集委员”启事，12月19日，歌谣研究会成立，沈、周二人为主任。1922年，北京大学研究所国学门成立，歌谣研究会的工作移交周作人。1922年底，周作人主导歌谣研究会在《北京大学日刊》发表歌谣研究会《章程》，突破了前述《简章》里“征夫野老游女怨妇之辞，不涉淫褻，而自然成趣者”为“歌谣性质并无限制；即语涉迷信或猥褻者亦有研究之价值”，从而跨越了歌谣运动一个明显的障碍。¹⁵他后来又撰写“猥褻的歌谣”一文，反映其学术思想以开明、求真、不为道学拘束、视野开阔等特点。1923年在《歌谣》周刊第31号发表“歌谣与方言调查”一文，把歌谣运动推向纵深。周作人主持《歌谣》周刊期间，反复强调民歌的民俗学价值、文学价值和教育价值，主张用歌谣辅翼教育。和其他更重视歌谣之文学价值、征集歌谣乃是因“歌谣中也有很好的文章”的文人们（如刘半农和沈尹默等）相比，周作人提出了歌谣运动的“两个目的”说，其学术思想的前沿性明显不同凡响。

周作人在《“歌谣周刊”发刊词》¹⁶中提出：“本会搜集歌谣的目的共有两种，一是学术的，一是文艺的。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，……歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把它辑录起来，以备专门的研究：这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量地录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的”。所谓文艺的目标，就是想从歌谣中发现中国诗歌的新的生长点，“俗歌里有许多可以供我们取法的风格与方法”，把那些特别有文学意味的“风诗”选录出来，可供大家赏玩和诗人的吟诵取材。以“从这学术的资料之中，再由文艺批评的眼光加以选择，编成一部国民心声的选集”。“这种工作不仅是在表彰现在隐藏着的光辉，还在引起当来的民族的诗的发展：这是第二个目的”。“两个目的”说基本反映了当时介入歌谣运动的大部分知识分子的初步共识，后来的中国民俗学史研究对此有较高评价。若是从“两个目的”说看周作人的童话研究，他认为对于神话和童话中的幻想形象既不能迷信，也不能排斥，而应站在中立的立场上，一方面“加以学术的考订，归入文化史里去”，另一方面，“当作古代文学看，用历史批评或艺术鉴赏的眼光去对待它”。¹⁷其实在《歌谣》“发刊词”之前，周作人就曾表达过类似见解，他在介绍英国吉特生的歌谣定义之后，提出民歌的特质并不在精彩的技巧或思想，只要能真实表达民间的心情，便是“纯粹的民歌”，而研究民歌的目的有两个，一是文艺的，二是历史的。所谓历史的，“大抵是属于民俗学的，便是从民歌里去考见国民的思想、风俗与迷信等，言语上也可以得到不少参考材料”；从文艺角度，则“可供诗的变迁的研究或作新诗创作的参考”。¹⁸

“两个目的”说有时又被演义成三个，亦即增加一个教育的目的。1923年周作人曾在“读《绘图童谣大观》”中论及童谣研究的三个派别：民俗学的、教育的和文艺的。¹⁹这种见解对后来的知识界产生过深刻、绵长的影响。如何畏1927年为《新生》杂志“民间文学专号”所写“卷头语”、董作宾1928年为《民间文艺》所写“敬告读者”、胡适1936年为《歌谣周刊》所写“复刊词”等，侧重和顺次虽各有不同，但也大都是分别强调了学术的、文学的和教育的目的。

然而，由于歌谣运动的参与者大多为文学家、诗人前来客串，故正如后人评论的那样，运动从一开始就有明显的局限。据王文宝介绍，“古通今”曾在天津《大公报》1936年11月14日发表“民俗复刊号第一卷第一期——兼评我国民俗学运动”的评论：以前是“以民间文艺为主，而社会风俗习尚居其次焉”，“盖此运动之倡导者多为文学家、史学家，缺乏民俗学、人类学、民族学、社会学之理论基础，眼光较为狭隘，其结果事实多而理论少，琐碎之材料多而能作比较研

究者少”。²⁰与此同时,不少人在“两个目的”之间摇摆不定,导致出现民间文学和民俗学之间关系暧昧不清的局面。当时所谓学术的目的也由于拘泥于进化论的解释(如周作人常醉心于在神话、童话中发现原始思想的残留),导致两个目的均未能实现。²¹这场“半启蒙半学术”的歌谣采风运动,²²其发展在一定意义上是始于运动而走向于形成一个学科,但该“学科”一直没有处理好民间文学和民俗学的关系,而是在彼此之间始终存在着学理不清的混淆和概念偷换。

周作人是当时为数不多的执著于由歌谣运动出发去建构民俗学的人之一,他对民俗学一直较为钟情,时常提及。1923年5月14日,北京大学研究所国学门开会讨论,未采用常惠主张的“民俗学会”而采用了张竞生主张的“风俗调查会”的名称,并讨论修订张氏提出的风俗调查表。²³10天后,风俗调查会成立,该会后来组织了著名的妙峰山调查。²⁴1924年1月30日,周作人在歌谣研究会“常会”上提议,关于山水风土英雄人物鬼神等传说及童话,此时不收,将来恐怕要感到困难,所以《歌谣》有附带收集的必要,但名称也就不能不改做民俗学会。改名建议未被采纳,唯与会者同意扩展征集范围,将调查研究的对象扩大到方言、故事、神话、风俗等。或许正是因此次挫折,周作人后逐渐脱离歌谣研究会,并于同年12月主持创刊《语丝》,并以该杂志为基地,发表了不少涉及民俗学的论述。1930年,周作人还曾与陈百年、江绍原、赵景深等人协商过成立民俗学会的相关事宜。

周作人的民俗学情结与其日本留学时,曾对柳田国男的“乡土研究”发生浓厚兴趣有关。²⁵他曾购读《远野物语》,并给予很高评价。1931年11月发表“远野物语”一文,详细译介了柳田早年发起乡土研究运动的过程,认为其给自己的启示是“民俗学里的丰富的趣味”。他认为柳田的研究既不同于坪井正五郎的人类学,也不同于高木敏雄的神话学,其“国民生活之史的研究”甚至也不同于南方熊楠的“旧民俗学”。²⁶周作人对柳田赞赏有加:“不只是文献上的排比推测,乃是从实际的民间生活下手”,有一种清新活力。他引用英国哈同(A.C.Haddon)教授《人类学史》的意见:文人对文化的研究过于信赖文献,缺少实验经历和科学训练,这更加反衬出柳田乡土研究的价值。1933年12月,周作人撰文对柳田对一位乡下青年(佐佐木真善)的评价表示认同,亦即通过努力克制了对民间故事的主观取舍(如将对下流部分予以删割)和对故乡的文饰,以自制态度尽量记录本地故事。周作人据此对中国民俗学当时搜集歌谣等民间文学的情形提出批评:很多人“凭了自己的才气去加以修饰,既失了科学的精严,又未能达到文艺的独创,那么岂不是改剝古碑的勾当,反是很可惜的么?”²⁷而且,中国从事民俗学相关工作的机关和人员往往不能持之以恒,耐不住寂寞,很少有人孜孜不倦数十年如一日地搜集民俗资料。这样的批评在今天仍很确当。周作人认为民俗学原本是田间的学问,难以靠官学支撑,需以田间学者为主干来发展。周作人在为《现代英吉利谣俗及谣俗学》写的序里提出:“要讲这种学问第一要有学识,第二要有见识,至于常识更不必说了。风俗研究本是民俗学的一部分,民俗学或者称为社会人类学,似更恰当”。此种将民俗学和文化类学视为一体的观点,在当时并未引起重视,今天看来却也意味深长。

尽管周作人并没有倾全力专门从事民俗学,但他为当时的中国民俗学积极引进西方理论,屡屡向读者推荐民俗学,提出了全面搜集民间文学和民俗资料的主张。他认为,“民俗学上研究礼俗,并不是罗列异闻,以为谈助,也还不是单在收录,它的目的是在贯通古今,明其变迁,比较内外,考其异同,而于其中发现礼俗之本意,使以前觉得荒唐古怪不可究诘的仪式传说现在都能明了,人类文化之发达与其遗留之迹也都知道了”。²⁸虽说其论述有“残留物”说的影响,但在当时,确也堪称卓见。

平民/民众：国民文化的承载者

清末民初的民族国家建设，最吃紧的时代性课题即国民文化的建构，与此相关，所谓新文化运动的主旨就是要建设新的国民文化，包括国语、“民族的诗”、白话文等等；这也自然涉及到“国民”概念的界定及那个时代对“国民性”问题的讨论，所有这些动态均指向于新的民族国家之文化建设和确立国民身份的认同。鲁迅在1913年12月发表“拟播布美术意见书”，提出“当立国民文学研究会，以理各地歌谣、俚谚、传说、童话等”，“发挥而光大之，并以辅翼教育”。鲁迅的主张与后来的歌谣运动意图相通，被常惠认为构成了歌谣运动的“远因”。周作人1918年参加歌谣运动后，于同年12月发表“人的文学”一文，反对传统对“人”的压制，被视为是五四文学革命中一篇重要的宣言。此后，他在“人”的真理之“发现”的延长线上，又相继“发现”了妇女与儿童。²⁹可以说，中国民俗学从一开始就涉及到当时对“国民性”改造进行的探索，而周作人的目的则是寻求适合国民个性发展的生活方式。³⁰

在形塑“国民”的过程中，必然涉及如何面对和理解中国各阶层和所谓“平民”的问题。1919年1月，周作人发表“平民文学”一文，把普通民众及文化视为未来国民文化的基础，“中国现在成了民国，大家都是公民”；而所谓平民文学，“乃是研究平民生活——人的生活的文学”，其目的“并非想将人类的思想、趣味，竭力按下，同平民一样，乃是想将平民的生活提高，得到适当的一个地位”。“平民文学所说，近在研究全体人的生活，如何能够改进到正当的方向”。³¹这个方向便应是“平民的贵族化——凡人的超人化”。³²所谓“人的文学”、“平民文学”，亦即大多数人的文学或是表现大多数民众的性情与生活的文学。对平民前所未有的重视，再当时可谓开风气之先。此后不久，周作人任教于号称注重平民主义之实施、崇尚平民教育的“平民主义之大学”的北京大学，自然也在民俗学的教育目的论上产生了共鸣。

周作人常试图通过“民俗”去理解平民生活。在“厂甸”中，他指出：“旧历新年之为后世诟病也久矣”，因为费时失业花钱，但“其实最享乐旧新年的农工商他们在中国是最勤勉的人，平日不像官吏教员学生有七日一休沐，真是所谓终岁作苦，这时候闲散几天也不为过，还有那些小贩趁这热闹要大做一批生意，那么正是他们工作最力之时了”。“旧新年除与正朔不合外别无什么害处，为保存万民一点生趣起见还是应当存留”。³³在“一岁货声”中，他认为从叫卖声中，“可以辨乡味，知勤苦，纪风土，存节令”；“可以觉察民间生活之一般”，感受到“平民生活所以当然没有什么富丽，但是却也不寒俭，自有其一种丰厚温润的空气”。³⁴这其中既有对“万民”的同情，也不乏浪漫化的理解。

周作人对民众思想状况的普遍情形较为关注，他把歌谣视为民众现实生活的一部分，主张从民歌里去考见国民的思想、风俗与迷信。他认为，民歌的价值，在于由此可以知晓作为“社会之柱”的民众的心情，³⁵因为它代表了民族的心情，³⁶是民族的文学，“是一民族之非意识的而是全心的表现”。³⁷在他看来，所谓“民间”的意义，“本是指多数不文的民众；民歌中的情绪与事实，也便是这民众所感的情绪与所知的事实”。³⁸无怪乎有学者指出，歌谣运动“两个目的”的设定，均与对“国民”和国民文化的想像及追求有关，均是服务于民族国家的建设；³⁹而“两个目的”说在运动的实际进程中却是为民众的，⁴⁰因为歌谣运动的思想基础是自由、民主和平等意识，过往倍受藐视的“劳力者”成为知识分子笔下的“国民”，由此，歌谣传达的便是“国民的心声”。

更有人指出,其最终目的是为民生,亦即要从民间生活中发掘出艺术美感,寻找出适合民众之健壮、自然、朴实本性的发展道路。⁴¹

周作人试图追问一般国民思想的真相,他认为,一般中国民众的“总数与平均数”具有重要的意义,就此而言,其“国民”概念和“平民”、“民众”概念往往可以相互置换。“研究中国文化,从代表的最高成绩看去固然是一种办法,但如从全体的平均成绩着眼,所见应比较地更接近于真相”。⁴²比起历史上的精英、贵族或上层文化,他相信更重要的当是国民文化整体的程度。“老庄孔孟,不过代表中国思想的提高一点,但不能代表中国民众思想的总数与平均数”。⁴³“国民文化程度不是平摊的,却是堆垛的,像是一座三角塔;测量文化的顶点可以最上层的少数知识阶级为准;若计算其堕落程度时却应以下层的多数愚人为准”。⁴⁴因此,他比较重视底层国民的生活场景与习俗,希望从“低的广的方面来,从读杂书的时候起,离开了廊庙朝廷,多注意田野坊巷的事,渐与田夫野老相接触,从事于民间生活史之研究,此虽是寂寞的学问,却于中国有重大的意义”。⁴⁵周作人曾把民众的信仰和思想比喻为“海底的水却千年如故”;从民间丧仪中,他看出野蛮思想怎样根深蒂固地隐伏在现代生活里,并质疑文化的程度以文明社会里的野蛮人之多少为比例,在中国是一个怎样的比例呢?可知他对民众的看法又有自相矛盾之处。周作人认为,中国国民的思想基本上是道教、萨满教的,也混入了儒和佛的成分。⁴⁶他尤其对民众信仰中的道教巫术因素及民间道德的颓败感到忧虑,认为对民众采取传教式的科学运动没有多大效果,故主张应普及教育,以便“诉诸国民的理性”;⁴⁷唯有通过教育获得知识,而知识又多是由社会上层缓慢地抵达下层,这也就意味着把下层民众又视为了说教的对象。他甚至开出过一份现代国民所应具备的“常识”清单,⁴⁸亦即他认为可构成国民常识之“融会全体的普通智识”。

周作人对乡土中国有浪漫式情怀,对民众的淳朴多有赞赏,但另一方面他又对民众/平民/国民感到失望。他一方面承认五四运动是“国民觉醒”的开端,同时又因群众运动会淹没个人而感到忧虑。周作人对民族主义及相关的国民教育持有疑虑和警惕,他觉得“教育的希望是把儿童养成一个‘正当’的人,而现在的教育却想把他做成一个忠顺的国民,这是极大的谬误”。⁴⁹他赞赏“国民文学”的主张,但又认为“提倡国民文学同时必须提倡个人主义”,以防止出现“凡本国的必好,凡别国的必坏”的倾向。⁵⁰有时候,他较多强调民众的恶根性并予以激烈贬斥,⁵¹这与当时“国民性”批判的风潮是基于同一个文脉。其1921年发表的“新希腊与中国”,就是借助“他者”进行国民性批评的尝试。他主张“个性的综合的国民性”,亦即“特殊的个性与共通的国民性相并存在”。他认为,应该以“遗传的国民性为素地”,尽量汲取各种外来文化的滋润,相互融合沁透,并连续变化下去,便可实现“一个永久而常新的国民性”。⁵²

生活：民众的日常和艺术的想像

在周作人的思想里,“生活”一词有重要意义,但他没有给“生活”下定义,而认为它不言自明。他曾把古代的“遗留物”说成“生活的传统”;在论证“儿童的文学”时,突出强调儿童“独立的生活”,认为“顺应自然生活各期,——生长,成熟,老死,都是真正的生活”;⁵³在解说“猥亵的歌谣”时,强调其与“生活的关系”。他所谓“人的文学”,亦强调人的“内面生活”、“人的灵肉二重的生活”、“人的正当生活”、“人的理想生活”,包括“物质的生活”、“道德的生活”以及人有“改造生活的力量”。⁵⁴周作人理解的民俗学,主要就是从平凡、世俗的民间生活寻求种

种美感、亲切感和情趣，并将此看作是真正自在的“人”应该发展和享有的生活。

1924年周作人在《语丝》的发刊词中，“提倡自由思想，独立判断，和美的生活”。他认为，日常的生活起居，大到生老病死，小到吃酒喝茶，都有着民俗的意义；⁵⁵正是民众的日常生活形成了民俗。“生活中大抵包含饮食、恋爱、生育、老死这几样事情，但是联结在一起，不是可以顺便选取一二的。……我并不以为人可以终日睡觉或用茶酒代饭吃，然而我觉得，睡觉或饮茶喝酒不是可以轻蔑的事，因为也是生活之一部分”。⁵⁶“我们对于岁时土俗为什么很感兴趣，这原因很简单，就为的是我们这平凡生活里的小小变化。人民的历史本来是日用人事的连续，而天文地理与物候的推移影响到人事上，便生出种种花样来”。⁵⁷“一国的历史与文化传得久远了，在生活上总会留下一点痕迹，或是华丽，或是清淡，却无不是精炼的”。⁵⁸生活中的娱乐，举凡自竞渡游者以至讲古今，或坐茶店，站门口，磕瓜子，抽旱烟之类，凡是生活上的转换，非负担而是一种享受者，都可算在里边。基于上述理念，周作人事实上是把民俗视为人的一种生活状态，他的作品经常从平凡的日常生活找素材，喜欢从寻常生活中的万物发现民俗的趣味。他描写人的日常吃喝、草木虫鱼和地方风情，并以此作为人生的目的。他曾表示：“我不知道何以大家多不喜欢记录关于社会生活自然名物的事，总是念念不忘名教”。⁵⁹

周作人对民俗中的趣味、亦即生活情趣非常看重，和歌谣运动早期相比较，其《语丝》时期的作品，对民俗趣味是更为赞赏了。周作人的小品文对于日常的物质生活，例如饮食文化就特别关注，在他看来，一个地方的生活特色，食品非常重要。不仅日常饭粥，点心以至闲食亦均有意义。在介绍乡土的食物时，不仅涉及制作工序与贩卖活动，还描述相关的饮食习惯和风俗场景，进一步还追溯其由来和意义。由于关注日常生活和在各地有丰富的生活体验，使得他的小品文清新而又亲切，他对中国南北“点心”的比较，对“北平的春天”的记述等，便是这方面很典型的例子。

对“生活”，周作人持有理想主义情怀，刻意追求日常生活的美感，处处用心体会生活的原味。1924年发表“生活之艺术”，倡导“微妙地美地生活”，追求日常生活中的美感。“我们于日用必需的东西以外，必须还有一点无用的游戏与享乐，生活才觉得有意思。我们看夕阳，看秋河，看花，听雨，闻香，喝不求解渴的酒，吃不求饱的点心，都是生活上必要的——虽然是无用的装点，而且是愈精炼愈好”。⁶⁰难怪周作人同时还注意到柳宗悦“求美于日常用具、集团的工艺之中”的民艺运动，⁶¹在他看来，“美”是生活的关键词。把“乡土研究与民艺”并置，⁶²同时重视柳田国男和柳宗悦，这在较为了解日本知识界情形的中国民俗学者中，至今仍不多见。

周作人希望经由民俗学帮助人们能够从民间生活中培养出对生活的热爱，进而真正作为一个“人”生活。他的兴趣是从对“普通人民怎样活着”的观察中，探求一种理想的、适合人们主观性发展的合理的生活方式。⁶³他为五四文学革命贡献了“人的文学”的理念，同时也希望民俗学以人为目标，从民众生活中发现价值。周作人曾批评中国人对生活的态度，“妥协，顺从，对于生活没有热烈的爱着，也便没有真挚的抗辩”；“因为中国的人看得生活太冷淡，又将生活与习惯并合了，所以无怪他们好像奉了极端的现世主义生活着，而实际上却不曾真挚热烈地生活一天”。⁶⁴在批评了中国人生活方式的两个极端（禁欲与纵欲）之后，周作人提出了调和极端、取道“中庸”的生活之艺术，亦即为“礼”所规范的自由而又有节制的生活。他所谓“生活之艺术”是禁欲与纵欲的调和，其生活之艺术的方法，在于“微妙地混合取与舍二者而已”。⁶⁵

鉴于中国普通人的生活及思想是重在适当地做人，周作人给出了两种做人的方式：一是像动物那样，自然、简易地生活；二是把生活作为一种艺术，微妙地美地生活。⁶⁶对生活之艺术或美

感的追求，可能部分地来自于他通过将希腊与中国进行跨文化比较，而得出希腊文明对美的追求为中国所缺乏的认识。周作人有对“生活”进行改良和提升的思想，他主张“生活之艺术”便是这种思想的反映。要达成“生活之艺术”，亦即新的自由和新的节制的均衡，需要克服禁欲思想的压迫，找回“本来的礼”，这种“礼”在中国原本存在，但它并不是中国古代具体的“礼仪”、“礼教”，而是指一种理想的生活方式。周作人相信，“本来的礼”的内涵即自由与节制，通过对民众礼俗行为的分析，有助于恢复“本来的礼”或促使“新礼”的形成。他所谓“本来的礼”是 art 而非 rite，作为抽象的生活之艺术是古已有之，并可为现代人所用；中国要建设新时代的文明，急需新的自由与节制，也就是要复兴千前之前“本来的礼”，或建设一种符合“本来的礼”的“新礼”。这种说明含有对远古的乌托邦式想像的色彩。

从1924年11月起，江绍原与周作人互称“礼部总长”、“次长”，在《语丝》杂志、《晨报副刊》、《京报副刊》等先后发表“礼部文件”，讨论礼俗相关问题。周作人倾向于把中国“本来的礼”理想化、浪漫化，但在江绍原追问下，承认“本来的礼”亦即“空想中以为应当如此的礼”，自己主张的生活之艺术，大致与“礼”接近。⁶⁷在与江绍原有关“礼”的讨论中，周作人将理想或想像的生活方式归结为“新礼”，但认为“新礼”的建设未必需要拟定具体的礼仪制度，而主要应去促成人们健全的常识与思想，破除原有的“野蛮思想”，进而实行合乎“礼”的生活，即艺术的生活。但周作人通过“生活之艺术”所接近的与其说是“本来的礼”或“新礼”，不如说是一种“士大夫意识”。⁶⁸和周作人试图通过树立健全的思想而达成他想像的“生活之艺术”的目标形成了鲜明的对照，江绍原则主要是实证性地试图从古籍中整理和归纳出所谓“本来的礼”，并由此成就了自身独特的民俗学的古礼研究。江绍原则认为，礼应该就可以执行的 rite，在中国古代，确曾存在过传统的礼。他试图通过梳理古礼来论证所谓“本来的礼”的形貌。民国时期紧迫的建设国民文化的时代性课题，也多少影响到周作人和江绍原共同预期的“制定新礼”⁶⁹的目标。他们所谓的“新礼”，实际上是试图用一些现代的理念，如文明、宗教、科学、卫生、艺术、道德等，来使古礼或“本来的礼”得以现代化和具象化，以合今人之用。⁷⁰周作人虽然和江绍原对“礼”的理解有很大不同，但他为江绍原《发须爪》做序，依然非常赞赏江绍原的礼俗研究，认为江绍原“阐明好些中国礼教之迷信的起源，有益于学术之外，还能给予青年一种重大的暗示，养成明白的头脑，以反抗现代的复古的反动，有更为实际的功用”。⁷¹

文学：以“小品文”为主

在中国民俗学的早期历史上曾活跃一时的人士，包括周作人在内，大都是文学趣味大于学术趣味，他们中不少人与其说是追求学问的学者，不如说是追求个人文采表现或文史写作的文人。他们以“先知”的觉悟者自居，推动歌谣运动的目的，虽有“学术的”、“文艺的”及“教育的”之期许，但主要还是文化启蒙或思想及文学的革命。当他们指向的新思潮在当时逐渐形成风气之际，也就不再执著于如歌谣搜集及民俗学研究之类寂寞的工作。他们的文学趣味使之难以持之以恒地把歌谣运动或民俗学调查坚持到底。当然，也有部分人士始终只是把民歌、民谣或民俗视为其文学创作的素材或道具一般的存在。

文人趣向的知识分子价值观，对歌谣运动确实有着重大影响。如当时的征集歌谣《简章》对入选歌谣就有“各项资格”之规定，除了“有关一地方、一社会、或一时代之人情风俗、政教沿

革者”，还有“不涉淫褻”、“自然成趣”、“寓意深远”、“有天然之神韵者”等文人倾向的标准。对于“学术的”和“文艺的”两个目的，例如，胡适虽然认为民俗学和方言研究固然重要，但终究觉得文学才是最为伟大和最具根本性的目的，认为歌谣之类无非是替中国文学“扩大范围，增添范本”。周作人亦曾引用意大利人卫太尔的话：“根据在这些歌谣之上，根据在人民的真感情之上，一种新的‘民族的诗’也许能产生出来”。⁷²周作人将民歌视为方言的诗，主张以其方言语汇丰富中国语文；同时把民歌的真摯、诚信视为他提倡的平民文学的美学标准，进一步还把民俗研究的目的归结为建设国民文学的理想，认为“若在中国想建设国民文学，表现大多数民众的性情生活，本国的民俗研究也是必要，这虽然是人类学范围内的学问，却于文学有极重要的关系”。⁷³

尽管周作人在那些文人中是为数很少的较多持有现代民俗学理念的人之一，但他的文学趣向确实仍经常超过民俗学趣向，和鲁迅一样，他的影响力和知名度也是受到其作为文学家之成就的影响。⁷⁴五四以后，周作人逐渐趋于消沉，他追求隐逸、闲适，并倾力于他的“趣味文学”，应该说与他“个人主义的人间本位主义”⁷⁵人生观不无关系。趣味原则绝不亚于学术原则，正是周作人的风格。⁷⁶甚至他的“民俗学之偏爱”，⁷⁷也是基于趣味。当然，其趣味更在于文学，从神话、童话（民间故事）、儿歌、民谣到散文、诗歌、小品文，周作人从文学出发，最终又回归到文学。也是和柳田国男基于强烈的本土文化情感而全力投入民俗学事业相比，这一点可以说是有很大不同。

周作人的文学成就涉及很多方面，在此，仅限于讨论其“小品文”，且主要只就其小品文的民俗学价值展开论述。周作人的“小品文”曾对现代中国的散文、杂文创作产生过较大影响，⁷⁸但构成其小品文之特色的，却是他对各种民俗事象的表现和描述。其平和、淡雅、“无事不可言”的小品文，数量庞大，风格亦独树一帜，由于较多描述各地风情，被认为保存了不少值得关注的民俗资料。他的小品文追求意境而不问政治，目光向下或平视，确实是较多关注普通的平民生活，关注作者身边的日常琐事。在这些小品文中，除了一些客观的描述和记录外，还有很多是直述作者对民俗风物的主观印象，或基于某种西方理论做出的解说。周作人善于在小品文中表现微妙的人间品味，善于捕捉民俗风情中的人性之美，这使他在小品文这一“个人的园地”里收获了文学的成功，拥有并影响到众多读者。⁷⁹

对“人”的关注是周作人小品文和民俗学研究的相通之处。周作人的阅读广泛而又庞杂，这也是他自诩“杂学”的缘故。进入其笔下的多为地方风物、历史传统、民间信仰和民间文学之类，他总是试图从平民的日常生活经验及各种笔记杂著中寻找可以找到引申的题材。⁸⁰周作人的小品文除提供一些重要的民俗文献资料的线索之外，往往还能依托其渊博的学养而经常征引明清笔记、西洋著作和日本的例证等，如此便多少具备了一些跨文化比较论述的特色，周作人确实是他那个时代具备了以“比较民俗学”的立场去看待事物和人情世故的民俗学者。在他的写作中，“民俗”被视为是理想的以通达为特征的现代人所应具备的一类正当而又必要的知识。

周作人的小品文大量引抄各种文献，说明他重视历代各类非正统的“杂书”，尤其是那些有关岁时、风土、物产者。他善于从“杂书”中发现有价值的素材。他的有些文章被称为“书话”，亦即主要是介绍和摘录一些古书，以至于有人因此批评他为“文抄公”，说他写的是一种“文抄公”文体。其实，他的小品文在形式上也有承续中国古代笔记杂写之传统的一面，而由于体量有限，自然也就限制了更加深入的民俗研究。周作人的小品文基本上是介绍及评述性质，虽时有洞见，却并非学术研究属性。他的小品文反映其“非常个人化的趣味及其边缘姿态，却使他很自然地游走于民间文化及其研究”。⁸¹

讨论：中国民俗学的走向

关于周作人对中国民俗学早期历史的贡献,已有诸多论者提及。如1922年,他及时对《歌谣》周刊的方针做了修订和充实,要求对“方言成语,当加以解释”,“歌词文俗,一仍其真,不可加以润饰;俗字俗语,亦不可改为官话”;要求注明“歌谣通行于某社会某时代”等,这些见解无疑提升了歌谣运动的水准和品质。正如《歌谣》“发刊词”体现的那样,周作人促使歌谣运动逐渐出现了重视民俗学的倾向,这便不同于刚开始征集歌谣时只求“清歌雅词”的情形了。在其影响下,祛除了对入选“资格”的文人式限制。尤其对猥亵歌谣的关注和执著,⁸²更是突显了他的民俗学立场,即便至今仍意义犹在。中国自歌谣运动以来逐渐兴起的现代民俗学,慢慢地形成了一个基本的大趋势,亦即从歌谣、民歌、民间文学逐渐扩展其研究的对象范畴至方言、民间信仰、民间文化、风俗习惯,再至民俗文化、民俗生活、日常生活世界。在早期,周作人怀有将民间文学纳入民俗学研究之轨道的思想,⁸³积极参与推动了歌谣运动从对民谣征集逐渐向民俗学之整体性研究发展的这一大趋势。⁸⁴

站在今天去批评前人不够公允,但研究学术史上的人物,也正是为了从中有所参鉴,所以,在对当今中国民俗学提供建设性意见的前提下,笔者认为有以下几点值得思考:

一是民间文学与民俗学的关系。如上所述,一部中国民俗学的历史,大体上就是从歌谣、神话等民间口承文学的搜集、整理,渐扩展其对象至包罗万象的“民俗”或“民间文化”的过程,“不断扩张的学科意识”,⁸⁵以钟敬文主编的《民俗学概论》(1998)为集大成。这个过程几乎无人反对,从北京大学歌谣运动时期,到中山大学民俗学会时期,再到杭州中国民俗学会时期以及20世纪70年代学科恢复重建时期,民俗学一再扩容,但无论是学科的方法论,还是资料论,抑或是基本的概念系统,却往往停留在民间文学的境地。为数甚多的民俗学者是以民间文学为起点参与讨论民俗文化或民俗生活的,故常感吃力并不奇怪。也有一些学者采取了随机变通的策略,因需要而在民间文学和民俗学这两个范畴或两组概念之间进退自如。退则以民间文学甚或更为狭窄的如神话、史诗等为民俗学的核心课题,视民间文学为民俗学中更有价值的领域,进则高谈阔论民间文化、民族传统或非物质文化遗产,似乎如此并不需要进一步的专业性学术研究的基础。

二是采风与田野调查的关系。自北京大学征集歌谣以来,确实逐渐催生了朝向民间搜寻口碑文学资料的风气,这和此前更为看重文献、文本、文字资料的学问相比较,确乎是一种革命,但从现代民俗学的要求看,此类搜集大体上属于“采风”,而没有达到实地的田野调查所必须的水准。对民俗学颇为执著如周作人深知调查之重要性,且每每撰文希望有人、有学会组织去做调查,但他本人除了早年在家乡做过一点采风式儿歌搜集活动外,毕其一生也没有真正去田野、去民间,做过任何一项哪怕是他自己建议的民俗事象的实地调查,可以说一生把自己的民俗学局限在书斋,局限于“自己的园地”。⁸⁶更多的文人学士往往停留于启蒙、教育和鼓励他人去做民间文学或民俗学的考察,自己通常却并不实际去或很少去做真正以学问为目的的调查研究。周作人不仅没有参与后来曾获得很高评价的妙峰山调查,事实上,也不见他对妙峰山调查有任何评论。和江绍原对“礼”的实证性追求形成鲜明对照的,则是周作人满足于思想性提示,似乎实证研究是不屑于思想者亲自去做的。

三是杂文、散文、小品文之类“文章”与学术论著的关系。现代民俗学之知识生产的基本产

品样式，应是具有民俗学专业属性的学术论文，它以对前辈学术积累的尊重和梳理为前提，以对民俗事象及相关资料的实证性调查、整理为基础，以大量引证参考文献和严谨、细致的注释为特点。这样就从体裁、容量和格式等诸多方面，可以区分论文和“文章”的不同。尽管早期很多民俗学者或文人士的作品，或保留了珍贵的民俗资料及线索，或内涵有对某些民俗事象的洞见与感悟，但其绝大多数均无法和严谨的学术论文相提并论。从其作品是论文还是“文章”，大体上可以区分其是学者还是文人，即便早年曾对民俗学做出过很大贡献的诸多文化名人，他们往往是针对民俗学领域发表作为文人的意见，而不是作为学者发表其精心研究的成果。睿智如钟敬文亦曾坦陈一生所写“文章”远超过“论文”的数量，⁸⁷可知此类情形在业内非常普遍。造成此种区别的原因很多，其中之一便是对民俗学之基本属性究竟是“人文学科”还是“社会科学”的认识存在着歧义。这种歧义至今仍在，截至目前仍有很多从未或极少发表过专业性民俗学论文的“民俗专家”（而非“民俗学家”）活跃于中国舆论及文化问题讨论的各种场景，他们经常直抒主观感受，而不在乎其言论是否经得起学术研究的推敲。

四是物质文化研究的欠缺。尽管周作人本人还是较为重视物质文化的，例如他对玩具、耍货、文房具、农具、渔具及饮食文化的留意，但毋庸讳言，以相信“文以载道”为特征的文人们，常对“物以载道”的可能性颇为看轻。他们一方面宣称对整个民俗文化或民俗世界感兴趣，同时却固执地拒绝对物质文化做彻底的调查与研究，这一点在中国民俗学和日本民俗学之间形成了非常鲜明的差异。中国青年一代民俗学者在面对物质充盈的日常生活世界时，依然难以正视这一问题，或因缺少自信而有意回避之。遗憾的是，“非物质文化遗产”这一概念的流行及其带来的误读，目前正在进一步强化中国民俗学轻视物质文化研究的倾向。

五是“民俗”研究与“生活世界”研究之间的关系。中国民俗学已经再也难以回到只以民间文学为对象的框架里去了，即便是依赖民间文学而在民俗学界安身立命的学者，一般也较难将自己的视野局限于民间文学，他们难以忍耐民间文学这一狭窄领域的寂寞，而愿意在更广泛意义上的民间文化、民俗文化、文化遗产等领域发表见解。中国民俗学早已走出了古代学还是现代学的困扰，其对民俗生活或日常生活世界的重新定义，意味着其研究对象终于从民谣之类的特定性事象，演变为民众日常生活的普遍性对象。如果现代民俗学以理解民众的日常生活，以改善民生、提升一般民众的生活品质为目标，它就必须直面当代社会的日常。这一新的民俗学理念将使很多旧的民俗学概念和范式捉襟见肘。周作人所处的时代以抵御外侮、内战和民不聊生为特征，他奢侈地谈论“生活的艺术”或追求“个人主义的人间本位主义”，在时人看来难免“矫情”或不合时宜。但若换一个角度，在不同的时空背景下去观察，其尝试亦不无意义。早在1934年就曾有人撰文评论周作人“生活的艺术”的主张，说它和当时的“新生活运动”有一定的契合，是其“最好的注脚”，而他确实是在“新生活运动”之前就提出过类似“高见”。⁸⁸在时隔近一个世纪的当今和平、发展与小康的时代，重新审视“生活的艺术”几相关理念，似乎亦应承认他的某些先见之明。人类学者费孝通晚年思考的问题之一，就是在实现小康社会之后，中国人生活的品质的提高和艺术化等问题。可见它终究是一个难以绕开的命题。

为了避免学术史的断裂，我们或许还需要对“民俗生活”、“生活世界”之类理念引入中国现代民俗学之前，⁸⁹中国民俗学史上的前辈们曾经是如何看待和表述日常生活的，包括他们的生活观、他们如何理解歌谣、民间文学与社会生活的关系，以及如何解说民俗文化的传统或遗产与现代社会日常生活等的关系等，例如，钟敬文亦曾将民俗学看作是“记叙、研究和说明人民生活文化

现象”的学科。⁹⁰就此而论,本文集中探讨的周作人的民俗学思想,尤其是他有关“生活之艺术”的想像及个人实践,或许能给我们带来一些新的线索。

中国现代民俗学在当前的课题意识,无疑也是民俗学者对当前中国社会现实做出回应的一些路径。相对于民俗之“俗”而言,中国民俗学者长期以来对民俗之“民”的相关问题更加困扰。在历经“下层”说、阶级论(劳动人民说)、民族或地域论之后,“国民”(或“市民”/“公民”)及“国民文化”的问题,依然若隐若现地横在眼前。这意味着周作人那个时代建设国民文化的时代性课题,并非过时,它如今仍以类似的形态而为民俗学者所关注。从民俗之“民”到国民(或公民/市民)之“民”的预期,依然是如高丙中、户晓辉诸位的焦虑,⁹¹而初步富足的小康进程所引发的“生活革命”,正促使中国民俗学者再次思考“民俗生活”或“现代的日常”以及“生活世界”等范畴所具有的意义。

注

- 1 王文宝:《中国民俗研究史》,第46-50页、第67页,黑龙江人民出版社,2003年5月。王强等编著:《中国现代民间文艺学家》,第58-66页,中央民族学院出版社,1988年12月。
- 2 周作人:《知堂回想录(上)》,第108-110页,河北教育出版社,2002年1月。
- 3 周作人:“我的杂学——代序”,《周作人民俗学论集》,第1-39页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 4 钟敬文:《建立中国民俗学派》,第17页,黑龙江教育出版社,1999年12月。
- 5 周作人留日期间,除了日语,还相继学习过俄语、希腊语和梵文。参见倪墨炎:《苦雨斋主人周作人》,第34-36页,上海人民出版社,2003年8月。
- 6 周作人:“我的杂学——代序”,《周作人民俗学论集》,第1-39页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 7 周作人:“童话略论”,《周作人民俗学论集》,第39-45页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 8 陈子艾:“我国现代民间文艺学的开端”,苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典·学术史卷》,第48-68页,社会科学文献出版社,2002年3月。郝苏民、王宏刚、曹保明:“周作人与早期中国民俗学”,苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典·学术史卷》,第178-187页,社会科学文献出版社,2002年3月。
- 9 安德明:“家乡——中国现代民俗学的一个起点和支点”,《民族艺术》2004年第2期。
- 10 周启明:“一点回忆”,《民间文学》1962年第2期。
- 11 周作人:“采集儿歌童话启”,钟叔河主编:《周作人文类编⑥花煞:乡土·民俗·鬼神》,第503-504页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 12 陈泳超:“周作人《绍兴儿歌集》考述”,《民间文学论坛》2012年第6期。参见周作人辑注:《童谣研究手稿》,福建教育出版社,2004年2月。
- 13 周作人:“《清嘉录》”,《周作人民俗学论集》,第310-314页,上海文艺出版社,1999年1月。周作人:“与友人论怀乡书”,钟叔河主编:《周作人文类编⑥花煞:乡土·民俗·鬼神》,第12-13页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 14 周作人:“故乡的野菜”,钟叔河主编:《周作人文类编④人与虫:自然·科教·文明》,第12-14页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 15 周启明:“一点回忆”,《民间文学》1962年第2期。
- 16 周作人:“《歌谣》周刊发刊词”,原载《歌谣》周刊第一号,1922年12月17日,现收入《周作人民俗学论集》,第97-98页,上海文艺出版社,1999年1月。一般认为这篇发刊词由周作人执笔,但也有学者对此持异议,参见施爱东:“《歌谣》周刊发刊词作者辨”,《民间文化论坛》2005年第2期。
- 17 周作人:“神话与传说”,钟叔河主编:《周作人文类编⑥花煞:乡土·民俗·鬼神》,第177-180页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 18 周作人:“歌谣”,《周作人民俗学论集》,第104-107页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 19 周作人:“读《绘图童谣大观》”,《周作人民俗学论集》,第142-147页,上海文艺出版社,1999年1月。

- 20 王文宝著《中国民俗研究史》，第113-114页，黑龙江人民出版社，2003年5月。
- 21 陈连山：“重新审视现代民俗学的命运”，《民俗研究》2012年第1期。
- 22 施爱东：《中国现代民俗学检讨》，第17页，社会科学文献出版社，2010年第5月。
- 23 王文宝：《中国民俗学史》，第203页，巴蜀书社，1995年9月。
- 24 钟敬文：《钟敬文民俗学论集》，第329页，上海文艺出版社，1998年3月。
- 25 关于鲁迅、周作人与柳田国男的关系，参见[日]今村与志雄：“鲁迅、周作人与柳田国男”，孙郁、黄乔生主编：《回望周作人 研究述评》，第163-172页，河南大学出版社，2004年4月。
- 26 周作人：“远野物语”，周作人：《夜读抄》，第7-13页，河北教育出版社，2002年1月。
- 27 周作人：“《听耳草纸》”，《周作人民俗学论集》，第382-384页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 28 周作人：“鸦片祭灶考”，《周作人民俗学论集》，第227-226页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 29 钱理群：《周作人传》，第234-236页，北京十月文艺出版社，1990年9月。
- 30 吴平：“编后记”，《周作人民俗学论集》，第410-423页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 31 周作人：“平民文学”，《周作人民俗学论集》，第278-281页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 32 周作人：“贵族的与平民的”，《周作人民俗学论集》，第287-289页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 33 周作人：“厂甸”，周作人：《苦口甘口》，第151-154页，河南大学出版社，2004年4月。
- 34 周作人：“一岁货声”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥ 花煞：乡土·民俗·鬼神》，第17-20页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 35 周作人：“中国民歌的价值”，《周作人民俗学论集》，第101-103页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 36 周作人：“《海外民歌译》序”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥ 花煞：乡土·民俗·鬼神》，第569-571页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 37 周作人：“《潮州畚歌集》序”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥ 花煞：乡土·民俗·鬼神》，第567-568页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 38 周作人：“中国民歌的价值”，《周作人民俗学论集》，第101-103页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 39 吕微“民间文学需要统一的学术目的”，《民间文学论坛》2012年第6期。
- 40 高有鹏：“民间文学学科的现代意识——歌谣研究者的民众立场与国家意识”，《民间文学论坛》2012年第6期。
- 41 周玉蓉：“关注民众 贴近民生——周作人民俗研究目的解读”，《民俗学刊》第二辑，第23-28页，澳门出版社，2002年4月。
- 42 周作人：“拥护《达生篇》等”，钟叔河主编：《周作人文类编⑤ 上下身：性学·儿童·妇女》，第111-112页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 43 周作人：“关于通俗文学”，《周作人民俗学论集》，第305-309页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 44 周作人：“拜脚商兑”，《周作人民俗学论集》，第82-85页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 45 周作人：“关于竹枝词”，《周作人民俗学论集》，第245-249页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 46 周作人：“拥护《达生篇》等”，钟叔河主编：《周作人文类编⑤ 上下身：性学·儿童·妇女》，第111-112页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 47 周作人：“乡村与道教思想”，《周作人民俗学论集》，第198-203页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 48 周作人：“常识”，钟叔河主编：《周作人文类编④ 人与虫：自然·科教·文明》，第381-387页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 49 周作人：“关于儿童的书”，周作人：《知堂书话》，第135-138页，岳麓书社，1986年4月。
- 50 周作人：“与友人论国民文学书”，钟叔河主编：《周作人文类编③ 本色：文学·文章·文化》，第94-96页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 51 李景彬：《周作人评传》，第180-184页，陕西人民出版社，1986年4月。
- 52 周作人：“国粹与欧化”，钟叔河主编：《周作人文类编① 中国气味：思想·社会·时事》，第185-187页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 53 周作人：“儿童的文学”，《周作人民俗学论集》，第21-28页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 54 周作人：“人的文学”，《周作人民俗学论集》，第269-277页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 55 毛晓平：“周作人的民俗观和美观”，《民间文学论坛》2012年第6期。
- 56 周作人：“上下身”，钟叔河主编：《周作人文类编⑤ 上下身：性学·儿童·妇女》，第40-42页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 57 周作人：“《清嘉录》”，《周作人民俗学论集》，第310-314页，上海文艺出版社，1999年1月。

- 58 周作人：“苏州的回忆”，周作人：《苦口甘口》，第113-117页，河北教育出版社，2002年1月。
- 59 周作人：“说鬼”，《周作人民俗学论集》，第215-218页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 60 周作人：“北京的茶食”，《插图珍藏版周作人散文》，第8-9页，人民文学出版社，2005年5月。
- 61 周作人：“我的杂学——代序”，《周作人民俗学论集》，第1-39页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 62 周作人：《知堂回想录（下）》，第776-778页，河北教育出版社，2002年1月。
- 63 钱理群：“周作人的民俗学研究及国民性考察”，《北京大学学报》1988年第5期。
- 64 周作人：“民众的诗歌”，《周作人民俗学论集》，第99-100页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 65 周作人：“生活之艺术”，《周作人民俗学论集》，第224-226页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 66 周作人：“生活之艺术”，《周作人民俗学论集》，第224-226页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 67 江绍原、周作人：“礼的问题”，《语丝》第3期，1924年12月1日。
- 68 [日]伊藤德也：“艺术的本义——周作人‘生活的艺术’的构造”，孙郁、黄乔生主编：《回望周作人 研究述评》，第173-187页，河南大学出版社，2004年4月。
- 69 程天舒：“建设之难：论《语丝》时期周作人与就江绍原的礼俗研究”，《近现代社会变迁与中国民俗学国际学术研讨会论文集》，第251-259页，山东大学、文化部民族民间文艺发展中心，2010年11月。
- 70 江绍原、周作人：“礼的问题”，《语丝》第3期，1924年12月1日。
- 71 周作人：“《发须爪》序”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥花煞：乡土·民俗·鬼神》，第213-215页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 72 周作人：“《歌谣》周刊发刊词”，《周作人民俗学论集》，第97-98页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 73 周作人：“在希腊诸岛”，《周作人民俗学论集》，第348-349页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 74 赵世瑜：“黄石与中国现代早期民俗学”，《北京示范大学学报（社会科学版）》1997年第6期。
- 75 周作人：“人的文学”，《周作人民俗学论集》，第269-277页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 76 陈泳超：《中国民间文学研究的现代轨辙》，第76页，北京大学出版社，2005年8月。
- 77 苏雪林：“周作人先生研究”，陶明志编：《周作人论》，第210-238页，北新书局，1934年11月（上海书店1987年3月影印本）。
- 78 康嗣群：“周作人先生”，陶明志编：《周作人论》，第1-11页，北新书局，1934年11月（上海书店1987年3月影印本）。
阿英：“周作人的小品文”，陶明志编：《周作人论》，第102-106页，北新书局，1934年11月（上海书店1987年3月影印本）。
- 79 魏星：“试论周作人小品文的民俗因子”，《民俗学刊》第三辑，第79-87页，澳门出版社，2002年12月。
- 80 程天舒：“建设之难：论《语丝》时期周作人与就江绍原的礼俗研究”，《近现代社会变迁与中国民俗学国际学术研讨会论文集》，第251-259页，山东大学、文化部民族民间文艺发展中心，2010年11月。
- 81 陈泳超：《中国民间文学研究的现代轨辙》，第65页，北京大学出版社，2005年8月。
- 82 飯倉照平：「周作人とフォークロア（研究回顧）」、伊藤德也編：「周作人と日中文化史」、『アジア遊学』第164号、第87-94頁、勉誠出版、2013年5月。
- 83 赵世瑜：《眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论（1918-1937）》，第94-96页，北京师范大学出版社，1999年10月。
- 84 王文宝：《中国民俗研究史》，第53页，黑龙江人民出版社，2003年5月。
- 85 陈泳超：《中国民间文学研究的现代轨辙》，第222-226页，北京大学出版社，2005年8月。
- 86 赵世瑜：《眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论（1918-1937）》，第98页，北京师范大学出版社，1999年10月。
- 87 施爱东：《中国现代民俗学检讨》，第15页，社会科学文献出版社，2010年第5月。
- 88 许杰：“周作人论”，张菊香、张铁荣编：《周作人研究资料（上）》，第336-358页，天津人民出版社，1986年11月。
- 89 户晓辉：“民俗与生活世界”，《文化遗产》2008年第1期。
- 90 钟敬文：“《民俗学入门》序”，[日]后藤兴善：《民俗学入门》（王汝澜译），中国民间文艺出版社，1984年6月。
- 91 高丙中：“传统草根社团迈向公民社会的历程：河北一个庙会组织的例子”，高丙中：《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》，第263-281页，社会科学文献出版社，2012年5月。户晓辉：“从民到公民：中国民俗学研究‘对象’的结构转换”，《民俗研究》2013年第3期。