

首页 → 特别策划 → [刘锡诚]中国民间文学学术史研究

民族学调查中的民间文学

发布日期：2007-08-02 作者：刘锡诚

【打印文章】

蔡元培1928年4月就任中央研究院院长后，创立历史语言研究所和社会科学研究所。社会科学研究所下设置了四个组：法制学组、经济学组、社会学组、民族学组。民族学组由他自己兼任主任，研究的课题有六项：

- (1) 广西凌云瑶族的调查及研究；
- (2) 台湾高山族的调查及研究；
- (3) 松花江下游赫哲族的调查及研究；
- (4) 世界各民族结绳记事与原始文字的研究；
- (5) 外国民族名称的汉译；
- (6) 西南少数民族研究资料的收集。[1]

与该所有契约互助关系的，是中华教育基金会董事会的社会调查所。承担这些研究课题的民族学组研究人员，先后分别对广西瑶族、台湾高山族、黑龙江赫哲族、湘西苗族等地区进行了民族学实地调查，并发表了若干文章和著作。其中较多涉及民间文艺内容的有：《台湾番族调查报告撮要》（林惠祥）、《台湾番族之原始文化》（林惠祥）、《松花江下游的赫哲族》（凌纯声）、《广西瑶歌记音》（赵元任）、《仓洋嘉措情歌》（于道泉）、《湘西苗族调查报告》（凌纯声、芮逸夫）等。最早进行的调查，是广西凌云瑶族的调查，时在1928年8月，是中央研究院成立后进行的第一次少数民族调查；调查人是颜复礼、商承祖；调查报告于1929年发表，但该报告重照片而轻资料与分析，故而显得疏漏简单。其他调查依次是：林惠祥的台湾高山族调查1929年，凌纯声、商承祖的赫哲族调查1930年，凌纯声、芮逸夫的湘西调查1933年。

（一）《松花江下游的赫哲族》

由凌纯声、商承祖（章孙）于1930年5~8月在松花江下游自依兰至抚远一带对赫哲族的民族生活状况和社会情形进行了为期三个月的民族学实地考察，由凌纯声撰著的调查报告《松花江下游的赫哲族》上下两册及图版一册，经蔡元培、傅斯年、李济之“精审”之后，由国立中央研究院历史语言研究所于1934年在南京出版（作为研究所单刊甲种之十四）。该调查报告把赫哲族的生活分为物质的、精神的、家庭的、社会的四个方面加以叙述和分析研究，更难能可贵的是，作者从赫哲的当时在世的传人口中记录下了19篇口述作品。因此，这部报告不仅是赫哲族有史以来最完善最权威的一部生活和社会情况以及文化形态的调查报告，而且以其记录的19篇故事（“伊玛堪”）而成为赫哲族民间文化的遗产和研究赫哲族社会发展的经典。

20世纪30年代，当凌纯声作田野调查的时候，赫哲族尚处在渔猎社会，沿三大江（黑龙、松花、乌苏里）居住，形成三个大本营——三大部落：佛尔什部落、竹勒什部落、阿尔奇都部落。由于自然条件的制约，人口繁衍极慢，且有锐减的趋势。据凌纯声“极不可靠”调查估算：总人数约有千余，即：松花江流域400余人；混同江约有380余人；乌苏里江约有400余人。[2] 赫哲族由于没有自己的文字，他们的文化和历史，全靠口头的传承。凌纯声写道：“赫哲自来无文字，常刻木裂革以记事。他们古代的文化，除在中国文献中，可找到片断的记载外，在他们的故事中，亦可得到许多材料。”他们的故事（“伊玛堪”），便成了研究这个民族的历史和文化的最为重要的资料。“在故事中也找到许多他们过去的文化。所以读一个民族的故事，虽不能信为史实，然总可以得到些关于他们的文物、制度、思想、信仰等各方面的知识；对于他们的文化就能有更进一步的了解。”[3] 而在凌纯声作调查时的“赫哲文化，已受古亚洲族、满州族、汉族及其他邻族文化同化之处甚多；所以有很多地方已失去其本来面目。”[4]

对于民族学家们来说，他们参与民间文学的调查，重要的是他们所采用的方法。关于这一点，他在报告里写道：“我们研究赫哲故事的主要目的，是要蒐集他们过去的文化以为研究现代文化的参证。所以在前面叙述赫哲文化的几章里，常常引用故事里的事物来参证或比较。至于故事本身有没有文学的和历史的价值，我们是无暇顾及的。因为研究民族学的人在研究一民族时，对于所见所闻，都要很忠实的一一记录，既不能如文学家的作小说，可以凭空悬想；也不能如史学家的修史，必须考证事迹。我们只本了有闻必录的精神，不论其荒唐的神话，或可信的史料，一概记录。要知道，我们视为荒唐的神话，在初民的信仰上比可信的事实影响他们行为的力量更大。因此我们记录故事的目的，只在探求他们过去的的生活各方面的情形，而不计及文学的和历史的价值。”（下册，第282页）他们在赫哲人中记录故事（“伊玛堪”）时，正是遵循了上面所宣布的“有闻必录”的调查宗旨和“忠实记录”的方法。赫哲人讲唱的故事（“伊玛堪”）篇幅都比较大，讲唱者常常要分几天来讲；从文体来说，有说有唱，讲一段唱一段，空口唱，无乐器伴奏。在调查中发现，并非人人能讲，讲得最多的一个人，只能讲五六个故事。也就是说，这些故事（“伊玛堪”）是靠少数洞悉赫哲族文化和历史、而又靠记忆力特别强的传人来传承的。调查者当时还没有给这些善于讲唱故事（“伊玛堪”）的人命一个名称，也没有把本族人的自称记录下来。后来的学者根据赫哲人的自称将这些讲唱者——传承者，称为“伊玛卡乞玛发”。凌纯声记录的19篇故事（“伊玛堪”）中有18篇是这样从口述中记录下来的，只有一篇叫《一新萨满》的，则是赫哲人根据满文本子口译的。

凌纯声把搜集到的故事（“伊玛堪”）粗略地分为四类：（1）英雄故事，如《木竹林故事》等14篇；（2）宗教故事，如《一新萨满》和《那翁巴尔君》两篇；（3）狐仙故事，如《达布南》和《葛门主》两篇；（4）普通故事，如《查占哈特儿》一篇。分类的标准是什么呢？很明显的，作者对故事的判断，是以民族学上的一些事实或理念为标准，大而言之，是以社会进化观念——从简单到复杂——为基点的。凌纯声认为：“虽然人类文化并无所谓绝对的进步，然就大体而论，总可以说是由简单而渐趋向于复杂的。”（第283页）讲交战，最初为个人间的互斗，进而成双方军队的战争；讲武器，最初是徒手，渐而弓箭刀枪，最后用火药。“这种进化的根基，很是显然，无可怀疑。现在所用的排列次序就应用这种原则，这样使读故事的人在次序上得到一种历史的概念。但并不是说，前面的故事中的事物，必比后面的时代较前，事实上毗连的两故事，大致是属于同一时代的，其中前后的次序，并不明显的表示时代的远近。这种排列法另有一种困难，就是讲故事的人会把现代的事物无意中插入故事中去，如在《木竹林》故事中曾提及布粗，布粗就是棉纱织成的布。此物传至赫哲人中尚为比较近代的事，无论如何，在那木竹林骑着鲤鱼在松花江一带征讨，又有许多妇女变成神鸟在空中助战斗的神话时代，赫哲人是不知道用布的。”（第283页）

作者对赫哲族的19篇故事（“伊玛堪”）与邻族故事进行了初步的比较研究。他说：根据Jochelson的调查，在土耳其雅库特、蒙古布利雅、楚克奇、科利雅克人中都有英雄故事，“以现在能得到的材料而论，科利雅克民俗(folklore)所含有的蒙古土耳其的成分的一部分，是从通古斯人借来的。”（《the Koryak》，p. 349.）并由此得出结论：“这样看来，英雄故事是起源于蒙古土耳其的。雅库特故事中英雄征讨的目的是在得妻寻姊，英雄间比武和夸耀武艺，这些是和赫哲故事相同的。”（第285页）

作者认为，赫哲族的故事吸收了中国文化的某些因素，如狐仙故事（《葛门主》），如结婚时的“拜祖先、结发、拜灶王”（《沙日奇五》），如奴隶和移民（《西热沟》），如神女和奔月（《木竹林》）即中国古籍中的毛衣女故事、国际上的天鹅处女故事。（第288~291页）他的比较实在是一种简单的类比。只要出现了相同或相似的情节或因素，就断定两者之间要么是“吸收”、要么是“影响”，这个结论显然是过于简单了。以征战而论，这是赫哲族的“伊玛堪”中一个常见的主题，笔者以为这是部落战争在其口头作品中的一种民众记忆。胜者（英雄）往往要毁灭败者的家园，以强力迫使其族众悉数迁徙到胜者的土地上，沦为奴隶。凌纯声以为这故事与周人对待殷人的办法相同，就是受了中国文化的影响。把失败者沦为奴隶与整体移民的做法，应是部落社会战争后果的一般规律。[5]

作者还运用民族学的一些观念来解释故事中的一些情节和纠葛，这是民族学者们研究民间口头作品的一种常用理念和方法。如，根据杜步秀结婚前须与妻子的母舅竞走九里山（《杜步秀》）、文不尼姊妹三人在父死后占据五云琨苦为女汗（《香草》）这两个情节，而推论“赫哲历史上曾有过女权”社会。又如，文不尼姊妹嫁后，以所辖人民为妆奁，嫁给香草，并随至香草的故里，是“以妻从夫”制的证据。（第292页）再如，“故事中有女萨满祖师修道成仙，如竹尔杭哈、面米尔金、紫热格尼等妈妈，而很少男祖师，女子能变成阔里飞行。这是因为萨满教中，最初只有女萨满，其后始有男萨满。女萨满的能力有时较男萨满更大。”（第292页）其实在民间文学作品的分析中采用这种理念和方法，与人类学派神话学的“遗形说”，即使不是不谋而合，也可以说是殊途同归吧。

（二）《湘西苗族调查报告》

1933年5~8月，凌纯声、芮逸夫执行中央研究院社会科学研究所（后并入历史语言研究所）民族学组的计划，到湘西的凤凰、乾城、永绥三县，作苗族田野调查，其最终成果为《湘西苗族调查报告》一书。[6] 1939年脱稿，1940年付排，但由于战争而未能出版。

1938年出版的史语所的期刊《人类学集刊》第1卷第1期，发表了芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》并公布了凌纯声、芮

逸夫在湘西的凤凰、乾城、永绥三县边境地区对苗人进行民族调查时所写的几个洪水神话。[7] 1947年又出版了《湘西苗族调查报告》一书。该书上册为调查报告，下册为民间文学作品。战后1947年付印时，有《作者告白》附于书前：“本书于民国二十九年付印。越一年，排校已毕，适值太平洋战争爆发，上海沦陷，未克印行。胜利后，幸未散失。惟本书写成于二十八年，应予修订之处颇多，但因已经制成纸版，无法再改。”该著前八章由凌纯声撰写，故事、歌谣、语言三章由芮逸夫撰写。全书由历史语言研究所所长傅斯年审阅。

凌、芮二人把他们在湘西调查采集的故事分为四类，即：第一类——神话；第二类——传说；第三类——寓言；第四类——趣事。其实这第三、四类就是一般的民间故事。他们在记录这些故事时，是严格地遵循着民族学、民俗学和语言学的科学要求来做的。当然，为了读者读得顺，他们只在文字上略加修正，绝未改动原来的意义。称得上是中国现代民间文艺学和民俗学建立以来的第一批“科学版本”。因此，其科学价值是不可等闲视之的。他们在正式文本之前所写的说明，既表达了他们的一般意义上的民间文学观，又表明了他们对所搜集记录的湘西民间文学的一些基本看法，因而对于中国民间文学的学术发展是重要的。

第一，这些故事除一部分是我们在湘西亲听苗人讲述随时记录的以外，有一部分是我们的几位苗族士子如乾城石启贵、凤凰吴文祥、吴良佐诸君转请苗中耆老或能讲故事的苗人讲述，经他们记录下来之后，再由我们就记录的原文在文字上略加修整而成的；但绝未改动原来意义。还有一部分是由他们以苗语讲述，用汉字辅以注音符号记音（当然说不到正确）再按语一一注明意义，复由作者翻译出来的。所以这些故事的来源，完全是由苗人口述的，我们在每篇故事之后，均附讲述人的姓名籍贯。但那些故事并不一定都是纯粹的苗族故事，也许有好些是苗人讲述的汉族故事，因为在湘西一带，汉苗杂处，由来已久，且苗族的优秀分子，在近百年来，颇受汉化的教育，习闻汉族的故事。所以他们讲述的故事，一定不免杂有汉族的成分，或且难免有起源于汉族的。我们对于这些故事有两种看法：一种是看作汉化的苗族故事，一种是看作苗化的汉族故事。但在这里，我们却不能一一分辨。

第二，在这些故事中，有好些是大同小异的。我们知道，大同的地方是它们的“母题（motif）”，小异的地方是随时随地添上去的枝节细叶。往往有一个母题，经过许多人辗转的传述，传播到各地，因为随时随地的改变，变到末了，几乎句句变了。但是无论如何改变，只要我们能把这些大同小异的故事比较着看，仍旧可以看出它们原来是不是处于一个母题。所以研究故事，首先要剥去枝叶细节，再拿来互相比较，而后可以看出它们的母题是什么。

第三，在这些故事中，有好些情节很像数学中的公式似的。在任何故事中的相当情节上，都可像代数方程式一般的用xy来代进去。例如“骑马觅夫”在《灶神故事》中有这样一段情节，在《贫女富命》故事中也有同样的一段。这正像平剧的唱词一般，有好些是在任何一出戏剧中的相当角色口中，都可唱同样的词儿。例如“听谯楼，打罢了，初更时分。”在《黄金台》剧中的田单是这样唱的，在《八大锤》剧中的王佐也是这样唱。我们决不能凭这种相同的唱词，来断定它们的母题也相同。要知道这种相同处乃是枝节的枝节，细叶的细叶，与原来的母题是毫不相涉的。[8]

书中还包括记录翻译的苗族歌谣44首，分属于：（1）婚嫁、宗教仪式歌；（2）打花鼓、打秋的游戏歌；（3）情歌；（4）苗乡匪乱歌。所有歌谣均用国际音标记录原语、注释、汉语翻译。随从陪同凌、芮调查的苗人石启贵，后来被聘为“补充调查员”，再次进行补充调查，历时数年，于1940年写成《湘西土著民族考察报告书》。以此为基础，于1951年又写成《湘西兄弟民族介绍》，再后，将两书整理合并为《湘西苗族实地调查报告》，由湖南人民出版社于1986年出版。

作者说，他们的这部调查报告“大体偏于叙述而少比较的研究”（《序言》）。但实在说来，凌纯声和芮逸夫在湘西苗族的调查方法，特别是他们从所调查的湘西苗族神话、故事中所引出的观点和结论，可以认为，这两个方面，都在当时的神话学界站在了学术的前沿地位。

首先，来看调查研究方法。因为在他们之前，民间文学的资料蒐集，除了从现有的书本（主要是古籍）上辑录而外，部分（多数）是沿袭北大歌谣研究会开启的在朋友间征集的方法，部分是通过教育厅等文化行政机构在教师和学生中搜集，像凌纯声、芮逸夫在湘西苗族中、赵元任在广西瑶族中[9] 按照神话学的科学规程在田野调查中从民众口头上直接“忠实记录”神话和故事作品，本身就具有学术建设的开创性和参与调查的科学性。我们曾经在本书第一章中说过，顾颉刚等人1925年的妙峰山香会调查首开田野调查之风，但那是民俗学的田野调查，而凌纯声、芮逸夫、赵元任等中研院的学者的松花江下游的赫哲族“伊玛堪”调查采录、湘西苗族神话故事调查、广西瑶族歌谣调查等，则是开我国民间文学科学的田野调查之风者。他们在实地调查时，遵循“忠实记录”“有闻必录”的原则，直接从民众中的民间文学传人口头记录作品，有些还是用国际音标记录的，同时注意搜集相关的民俗物件和摄制图片。他们把民族学的调查方法引进民间文学的领域，使资料的原生性、从而使资料的科学性大为提高，为学科的走向系统和完善提供了非常可贵的基础。仅从科学资料的积累的角度来说，《湘西苗族调查报告》、《广西瑶歌记音》，以及上文所论的《松花江下游的赫哲族》中的“故事”（“伊玛堪”）部分等，经历了70年的时代风雨，不仅为我们的民族文化保留下来了那个时代的民间文学珍贵文本，而且直到现在，也还难有超过者。

其次，在神话理论问题上的探索。实地调查中涉及到苗族文化的方方面面，但真正对学术研究作出了贡献的，是芮逸夫执笔的调查报告关于神话的文化作用的论证和他的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》中对二次创世的洪水神话的分析和考据。他写道：“神话的文化作用，即表现在仪式、风俗、社会组织等的有时直接引证神话，以为神话故事所产生的结果。同时，神话也是产生道德规律、社会组织、仪式或风俗的真正原因。它形成了文化中一件有机的成分，并支配着许多文化的特点。原始文化中的武断的信仰，即由神话的存在与影响而成。在我们蒐集得来的苗族神话中，有上述的文化作用和功能的，最显明的例就是洪水神话。它至今仍活在现在苗族社会生活中，并且是影响苗人的生活、命运和活动的。”[10]作者把他们所搜集到的神话分为七类：（1）洪水神话；（2）自然神话；（3）事物起源神话；（4）神仙神话；（5）龙王神话；（6）鬼怪神话；（7）阴阳界神话。作者对神话的分类是否得当，并不重要，也许还有讨论的余地，重要的是，在他们搜集到的这些神话中，有的是属于苗族的，有的也可能并非苗族神话而是汉族的神话，或原为汉族神话后被苗族接受和融化了的，因为湘西地区民族杂居和文化交融的现象多有存在。苗族是一个古老的民族，有着非常丰富和古老的神话，包括神话学界和史学界讨论古史传说时都认为盘古神话最早可能是苗蛮集团的神话而后被中原文化所吸收的，以及中原民族和南方民族共有的伏羲女娲兄妹婚神话。从他们搜集的神话及其所描写或隐含的内容来看，又是独特的，如洪水神话中的雷公及其作用，如属于自然神话的那些神话，都是与中原神话相异的或缺少的，也许中原神话原本自然神话是很丰富的，在历史化、仙化、世俗化的漫长过程中逐渐被儒家等消解了。

芮逸夫对苗族神话的研究和阐释，从学术理念和研究方法上说，更多地受了他同时代的人类学家马林诺夫斯基(Broni slaw Malinowski)的影响。马林诺夫斯基的理论体系被认为是“功能”说，其理念是：“承认历史与自然环境必然要在一切文化成就上留下深刻的痕迹，所以也在神话上留下深刻的痕迹，然将一切神话都看作历史，那就等于将它看作原始人自然主义的诗歌，是同样的错误。”[11]“存在野蛮社会里的神话，以原始的活的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时候发生的事实，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的。”[12]芮逸夫对在湘西采集到的四个苗族洪水神话的比较分析，采用了“音变”考释、情节比较、剥去枝叶等方法，认定了洪水神话的“母题”，得出的结论是：“（1）人类的始祖设计擒住雷公，旋被脱逃。（2）雷公为要报仇，就发洪水来淹人类的始祖。（3）世人尽被淹死，只留兄妹二人。（4）兄妹结为夫妇，生下怪胎，剖割抛弃，变化为人。这四个洪水故事的中心‘母题’，只是以为‘现代人类是由洪水遗民兄妹二人配偶传下来的子孙’。”[13]芮逸夫从比较研究中确认了苗族（南方）洪水神话的“母题”，又进一步将其与中国古籍中记载的伏羲女娲故事作比较的研究，认为虽然有不同的变异，仍属于同一个“母题”的神话，将其定名为“兄妹配偶型遗传人类”神话。他写道：

我推测，兄妹配偶型的洪水故事或即起源于中国的西南，由此而传播到四方。因而中国的汉族会有类似的洪水故事；海南岛的黎族，台湾的阿眉族，婆罗洲的配甘族，印度支那半岛的巴那族，以及印度中部的比尔族与卡马尔族也都会有类似的洪水故事。中国西南的民族，除苗族外，虽尚有瑶人、仲家、摆夷、傣罗、么些、以及其他许多因地殊号的名称；但据现有的材料，如上文所考，大概兄妹配偶型的洪水故事，是起于苗族的可能性较多。在尚未发现更多材料可资证明起源于他族之前，则上文所云伏羲女娲乃苗人之说，或者可以说是较近似的推测。[14]

当然，芮逸夫的研究结论并不是最终的结论，后来还有许多学者从不同的角度对此神话进行了研究，并有许多新的见解，但应该说，他的研究及其结论是有非常积极的意义的，对中国版图内还在民众中流传的洪水后遗民二次创世神话或曰“兄妹配偶型洪水神话”的研究是一个很大的推动。

（三）《广西瑶歌记音》

中央研究院历史语言研究所民族学调查在民间文学方面还有一个重要成果，就是赵元任的《广西瑶歌记音》，被列入《中央研究院历史语言研究所单刊》甲种之一于1930年在北平出版。全书十六开本187页。书内收入中山大学生物系学生石声汉在广西瑶山调查时搜集到的瑶族民歌197首。石声汉根据歌手的演唱用一种“很粗略的罗马字”记音。赵元任又请歌手赵光荣到广州重新演唱一遍，从第1首到第90首，用“蓄音机”灌了一遍，带回北平中央研究院史语所，进行翻译和做最后的修改。这就是赵元任的《广西瑶歌记音》一书。

赵元任记音的广西瑶歌，是用当时通行的“中国式”的国际音标记录的。按赵元任的说法，“严格说起来，其实不是瑶歌，乃是瑶人唱的汉歌。这些汉歌的派别很近乎有些两粤的民歌，它的读音大部分也是汉音。但是这种音的兴趣就在这里：它虽然是汉音，但并不是等于现在咱们所知道的广东或广西的某处方音。它简直是自成一种广西方音（属于粤语系的），除掉显然是汉音演化出来的字音，有些字，比方‘鬚’读klɑ:n，显然不是汉语的字，不过找一个当那么讲的汉字代替它。……歌词的汉字都是照瑶人自己的写法，最后并经发音者自己审定了的。”[15]用罗马音标记音，是自北大歌谣研究会成立就开始采用的民歌记音方法，由于歌谣是研究方言的重要材料，故而用罗马音标记音成为记录民间文学的科学性的标志之一。关于这一点，歌谣研究会的发起者和同仁钱玄同、魏建功等语言学家，不仅多有论述，也多有实践。赵元任此著，无疑乃是设在北平的中央研究院历史语言研究所和设在广州的中山大学语言历史学研究所

由于赵元任不是实地调查者，而只是记音者，所以实地调查的情况，还是在广西实地调查的中山大学生物系学生石声汉的《卷头语》最具权威性和历史价值。赵元任在序言中也说：“关于作瑶山记歌的情形，最好是莫过于把石声汉先生原来的卷头语抄一遍。”石声汉的《卷头语》是这样的：

瑶山两个月的居留中，在夜间围着我们的石油灯并坐闲话时，在我们借住的一个叫做罗香的瑶村，征集得了他们的歌词两百多首。

这两百多首的歌，是五种瑶人中的一种。自称“正瑶”的历代相传的一种宝藏。其中一部分是以干支综合的六十花甲子添上一点“五行”的尾巴为起句的，他们自己称做甲子歌，此外则是一些散散碎碎东鳞西爪的歌词，没有一定的名称。现在就依照他们的习惯，把它们分列开来。“甲子歌”另订一本[稿本]，算做第二集。其余的歌，因为是跳舞时所唱，所以给硬排上一个名称，叫它们做“舞歌”，算是第一集。

舞歌的征集，是我们到瑶山第一日开始的，当我们问及他们的山歌时，因为大家都很生涩，他们颇有点赧赧地，只笑着可坚持着不肯说。经过了再四的要求和解说，似乎有点却情面不过，才彼此推推怱怱，末了由一个比较年长的人，审慎地给我们说了一条。这就是《春到了，滴滴搭搭整犁耙》的一首(18.2)。当时他们总是半吞半吐，不肯实说，所以第一次将这首歌记出，寄回在语言历史研究所《周刊》上发表的，简直和原来的形式差得很远。到了第三天晚上，我们再张起灯来和他们闲谈时，我随便检出复写纸留写的底稿出来，照着罗马字母拼音读给他们听。这事竟得到了意外的结果：他们惊奇而赞叹起来。我再乘这机会和他们说明用罗马字注音的方法，可以把他们的歌全部记出。他们又“咕咕呱呱”地商议了一会，大概是给一种好奇心驱使再试一试，于是又给我说了一条。这次说得很快，使我简直只刚好辨清楚他的音记了下来，连句读都没有弄清楚，不要说形式了。等我再复念给他们听，他们认为我这一次的考试“可以及格”之后，才慢慢一个个字要他们解释。当时我的粤语既不十分灵便，他们中间又没有一个人识字的人，所以结果所得和第一次比较上还不如只有退步没有前进。“然而”，征集歌谣所必须的“信用”可是有了。

……不久，有一个和罗香相邻的龙军村人，叫做赵春荣的，用汉字写了一首瑶歌给我。这一种的变换使我更增加了许多兴趣。接着又有罗香的一位“年尊德大”的赵显周君（就是赵光荣），他给我写了两首，由这几首来对照从前得来的歌词，更发现了请不识汉字的瑶人给我们解释是不中用的，才决定以后专请识字的瑶人写汉字的歌，再记出它们的音来，方能有好的结果。

最初我们所能得到的歌，只是普通无甚意味的歌，问到情歌，是绝对地不承认有的。后来有一个少年无意中泄漏了一首，我便以此作范，用力征集，好容易得了七首之后，给那位赵显周知道了，他老大的不高兴，当场用瑶语责备了那些讲情歌给我听的人一顿，并且禁止他们再谈。以后几晚，他晚晚都来监督着我这“危险的人物”，不使我和他们有接触的机会。同时，却也从他自己的谈话中探知了它们有一本甲子歌，……

这里，有两点似乎也不妨略略地表明我关于这些瑶歌的意见。第一点，即是他们的歌，当然和外间的山歌之类一样，多少是保有原始的形式。为什么南方的瑶歌山歌，以及《楚辞》中的“九歌”（九歌据说是仿当时民歌而作的）都是七言的格式？或者历来南方的歌词都用七言，而北方的歌词则是由四言（《诗经》）五言而渐变为七言的么？第二点即是甲子的问题。瑶人的甲子歌中所用的甲子，完全和汉人同一，究竟是汉人由瑶人借来，或瑶人从汉人借去，这一个问题也很有几分可以研究的地方。记得我在15岁时曾读过一篇关于苗人文化的英文记载（出处和篇名都忘记了），上面记着苗人也有甲子，不过属肖上和汉人甲子略有不同。则这个问题于中国文化和汉族起源上说不定很有一点关系。这种问题，或者可以供给语言历史研究所诸先生的一番努力吧？……甲子歌，名义上虽是叫做甲子歌，但实际上情歌却占了大多数。[16]

从石声汉的这段话里看出，民间文学的搜集记录并非一件轻而易举的事，而是一桩艰难的事，需要有一种认真的科学态度。中国民间文艺学史的早期学人们，包括语言学家们在内，是把民间文学的记录和研究，当作科学来做的。石声汉的卷头语，当可以补瑶歌记音者赵元任的不足。

[1] 据蔡元培《三十五年来中国之新文化》，桂勤编《蔡元培学术文化随笔》第151页，中国青年出版社1996年。

[2] 凌纯声《松花江下游的赫哲族》上册，第60页，国立中央研究院历史语言研究所1934年。

[3] 凌纯声《松花江下游的赫哲族·附录——赫哲族故事》下册，第281页。

- [4] 凌纯声《松花江下游的赫哲族·序言》上册。
- [5] 关于这一点，笔者在《伊玛堪》一书所写的《序言》中有详论。可参阅《伊玛堪》，黑龙江人民出版社1997年。
- [6] 凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》，上海：商务印书馆1947年。
- [7] 芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》第1卷第1期，1938年。
- [8] 凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》第240—241页，国立中央研究院历史语言研究所，1947年。
- [9] 赵元任著《广西瑶歌记音》，国立中央研究院历史语言研究所单刊甲种之一，1930年。
- [10] 凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》第十章《故事》，第243页，上海：商务印书馆1947年。
- [11] 凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》第十章《故事》，第242页。
- [12] 马林诺斯基著、李安宅译《巫术科学宗教与神话》第85页，中国民间文艺出版社1986年5月，北京。
- [13] 芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，中央研究院历史语言研究所《人类学集刊》第1卷第1期，1938年；又见马昌仪编《中国神话学文论选萃》上册第385页，中国广播电视出版社1994年，北京。
- [14] 同上文，见马昌仪编《中国神话学文论选萃》第408页。
- [15] 赵元任《广西瑶歌记音·序言》，北平：《中央研究院历史语言研究所单刊甲种》，1930年。
- [16] 转自赵元任《广西瑶歌记音·序言》。

原文链接：[点击查看>>](#)

文章来源：民间中国

凡因学术公益活动转载本网文章，请自觉注明
“ 转引自[中国民族文学网](http://www.iel.org.cn)（<http://www.iel.org.cn>） ” 。

专题[学术资讯](#)的相关文章

- “ 敬文民俗学沙龙 ” 第十期活动计划
- 回族他称研究
- 草原骏马追风去 文坛新秀踏春来
- 欣欣向荣的内蒙古民族文学
- 努力为民族精神增加新的元素

作者[刘锡诚](#)的相关文章

- 台静农：歌谣乡土研究的遗产
- 非物质文化遗产与民族文化精神
- [刘锡诚]守护精神家园 传承民族文脉
- [刘锡诚]关于民间信仰和神秘思维问题（上）
- [刘锡诚]关于民间信仰和神秘思维问题（下）

中国民族文学网

中国民族文学网
中国民族文学网
中国民族文学网
中国民族文学网
中国民族文学网

ᠴᠤᠷᠭ᠎ᠠ ᠮᠢᠨᠵᠢᠴᠤᠰ ᠪᠠᠭᠠᠨ ᠮᠤᠭᠦᠬᠦ

جوڭگو مىللەتلەر ئەدەبىياتى تورى

Curggoz Minzcuz Vwnzyoz Muengx