

# 从传统到传统化实践

## ——对北京现代化村落中民俗文化存续现状的思考

康 丽

摘 要：伴随全球化而来的大规模的现代化都市建设，颠覆了中国基层社会因袭数千年的“乡土”特征，也使用以维持其原有乡土社会秩序的民俗传统顺应于文化语境的变迁而发生了各种复杂的变化。面对北京所辖地域范围内以村落为基础结构单元的传统文化空间受到的冲击，文化主体通过宣称特定民俗文化事象具有传统属性的传统化实践，构建了当前话语、行为和过去的话语、行为之间的关联性，从而为自身寻获民俗文化代言的合法性，并在多元文化混杂的文化空间里重构文化主体的群体认同。

关键词：民俗 传统 传统化实践 现代化村落

对民俗学研究而言，“传统”是极为重要的基础概念。西方学界对传统的探讨从17、18世纪以来一直没有停歇。从试图抛却传统的启蒙主义、希望在传统中寻获民族本真的浪漫主义，到19世纪中后期一系列深受进化论影响的社会文化发展理论，无一例外地都将传统视作一种与现代性相对的完整的文化资源<sup>1</sup>。伴随着现代化进程的推延，越来越多关注于传统的学者认识到一个具有共通性的事实，即传统在整体生活中传承的形态正不断受到冲击——许多民族与地方的民俗传统正快速地被现代生活方式肢解为碎片，但同时，这些传统的文化碎片又在现代化建设的进程中不断地被重组与再造。因此，从20世纪80年代开始，文化的“新”与“旧”，传统的“真”与“伪”，曾经成为学界颇具影响力的理论命题，本真性的概念也随之作为当前文化结构的象征而与传统相关联。

近年来，人类口头与非物质文化遗产保护的提出及其所引起的文化保护热潮，不仅标志着多元文化复杂交融的现代社会对自身文化传统的重视，同时，也在人们对重建自我认同的渴望中，促动学界将研究焦点从对传统本真性的执着转向为对传

统在现代社会存留方式与变迁机制的探赜。在现代化的进程中，民众为何坚守传统？传统在哪些因素的影响下得以延续？这既是当前学界所关心的问题，也是本文在思考北京部分“现代化村落”中民俗传统的存留状况时意欲深究的学术命题。

## 一、北京村落的现代化与民俗传统的存续现状

3000余年的文明历史，令古都北京各处都清晰地印刻着中国传统社会皇权文化、士阶层文化与民俗文化之间相互杂糅的痕迹。由于行政区划的影响，它没有将自己的文化空间局限在壁垒森严的城区，而是形成经由城区、关厢、乡村三条相辅相成的不规则的环状文化带从中心向边缘的辐射性状态，从而呈现出城乡一体的民俗文化特征<sup>2</sup>。位于北京中心的城区人群居住密集、行业分工精细，令城区民俗文化在整体结构上呈现出多元化与地方性的特征。而北京所辖农村地区的民俗文化，会随着区域位置的边缘化而与华北农村渐生趋同，同时又因为拱卫京城的独特地理位置，使得它们在政治、经济、军事、文化等层面保持着与京城的密切关系，从而异于传统的华北农村。

尤为值得注意的是，伴随全球化而来的大规模的现代化都市建设，使得北京所辖地域范围内许多位于城乡结合部或大型社区内的，由血缘、姻亲、地缘等多重关联相互纠葛却又自成体系的传统村落逐步被替代、蚕食或至消弭。这些在不同程度上与现代化社区趋同的村落，不再具有鲜明的村落建制，其所处空间结构的致密性、居住人口的流动性与复杂性也远远与传统村落相区别。在这些被现代化了的村落中，人们的生活方式由“土”变成了“市”，其生活空间也由“乡”变为了“城”，中国基层社会因袭数千年的“乡土”特征被彻底颠覆，用以维持其原有乡土社会秩序的民俗传统也顺应文化语境的变迁而发生了各种复杂的变化——或是以遗留物碎片的形式深埋于当地民众的记忆中，或是与新时代的文化元素结合彰显在人们当下的行为模式里。事实上，作为一个开放的动态系统，民俗传统的变异性是无可争辩的。令我感到兴致盎然的是，在这些经历了现代化的“村落”中，民俗传统在“新”与“旧”之间的纠结，以及民众对这种纠结的选择。因此，我选择了北京市朝阳区高碑店、望京花家地与房山区燕山羊耳峪这三个在不同程度上体现着现代化痕迹的村落

及其各自民俗传统的存留情况作为本文分析的对象。

### （一）高碑店：高跷老会与民俗旅游

高碑店，位于北京市东长安街延长线南侧，北京CBD与五环路高碑店路段之间，现属朝阳区高碑店乡。它沿通惠河而建，是北京旅游水系颐和园至高碑店的东端码头，也是北京CBD东侧离市区最近的古老村落。在北京现在的行政区划中，高碑店保留了一般意义上的村落建制，下辖高碑店和东店两个自然村。早在元代，高碑店就因漕运的关系成为皇粮商品的集散地，历史上各类店铺的存在构筑了一个相对浓厚的商业气氛。而现在身处北京CBD商圈，又位于城乡结合部——同时与城区及周边农村相勾连的独特地理位置，使高碑店成为商家必争之地。同时，也令其在村落构成模式与居住群体构成方面大大异于周边的传统农业型村落。

近年来北京大规模的城市建设对其村落耕地的占用，已经使这里形成了有农村无农业、有农民无土地、有居民无工作的局面。尤其，在北京城市商业与近郊旅游产业发展的双重影响下，村落整体产业结构日趋复杂，商主农辅的生计模式日盛。而且，近几年外来人口大幅增加，在比例上已经远远超出本地居民。多种因素的变化促使村落生活趋向多样化和城镇化，呈现出较高的开放性。值得注意的是，在传统文化保护与民俗旅游风头正健的今天，高碑店村已经成为朝阳区颇具影响力的民俗旅游村。而在这个现代化程度颇深的村落中，具有国际知名性的旅游品牌却是村中已有百余年历史<sup>3</sup>的高跷老会。

高碑店高跷老会的会万儿是“公议助善高跷老会”，它在北京的民间香会中算是颇具声名的。一旦向村中老人问及高跷老会，他们多会自豪地从建会的历史谈到以往行香朝拜走会<sup>4</sup>的盛况。虽然，无论是高跷老会的组织者、表演者还是观看者都曾在惊险、夸张的表演中获得了极大的愉悦，但对于高碑店人来说，高跷走会从来不仅仅意味着单纯的娱乐。按照高碑店村老人的说法，传统社会中走高跷图的是“耗财买脸”，是期望能通过走会这种活动形式，在村际交往中博得尊崇与艳羨。实际上，耗全村之财、倾众人之力所举行的这种类似于狂欢的集体活动背后，承载的是高碑店人对“声望”、“权威”这种社会性情感<sup>5</sup>的渴求。

高跷老会之于高碑店，不仅是历史积淀中村落发展轨迹的标识，也是高碑店人对村落整体认同的象征。因此，即便在时代剧变的今天，它仍然存留在已经逐步现

代化了的高碑店村中。与以往不同的是，现在的高跷表演被赋予了更为直接的商业色彩——高跷技巧的日常演练被刻意安排为游客体验村落民俗时满足其猎奇心理的巧遇事件，节日庆典的盛装表演则变成宴请四方来客时的文化大餐——不再执着于对传统技艺的追求<sup>6</sup>。面对这种情形，高跷走会“耗财买脸”的神圣意味逐渐淡漠，取而代之的是高跷表演，作为村落标志性民俗文化在面对国际游客进行文化展演时所发挥的品牌效用。

## （二）花家地：“上楼居民”的扭秧歌

花家地所属的望京，地处北京市东北部，东邻将台乡、酒仙桥街道办事处，西接大屯乡，南与太阳宫乡接壤，北接来广营、南皋乡。2000年望京街道成立时，由原机场街道、将台乡、来广营乡和太阳宫乡划分部分地域组成了现在花家地、望京园、南湖园三大社区的十个大型园区。在机场高速路、四环路、京承高速路、五环路的环绕之下，望京被架构成一个不规则的多边形区域，成为北京东行门户朝阳区的交通要道。由于近年来望京商圈的活跃，使望京成为外地人口、尤其是以韩国籍居民为主的外籍人口的聚集地，并被誉为“亚洲第一大社区”。而花家地村，原属北京市朝阳区将台乡所辖，后在望京社区规划中改建为花家地小区，并与花家地南里、北里、西里三个小区合并为花家地社区。花家地社区是望京版图中拆迁范围最广、历时最长的一个——从20世纪80年代到划归望京前后经历了十余年。因此，这里的居民构成也比较复杂，既有原来花家地村的农民，也有从城里拆迁过来的老胡同居民，还有来自各地在北京谋生的外地人。其中，仍然固守在花家地土地上的村民们，随着居住空间由村落的庭院改为都市的楼宇也都相继成为了“上楼居民”。

在我们的田野访谈中，常被“上楼居民”们提到的是他们在适应现代生活方式的过程中对过往传统生活的留恋，而对扭秧歌的执着是这种留恋最为经常性的体现。按他们的话说，“农村人爱扭秧歌，走到哪里也还是改不了这个爱好”。<sup>7</sup>为了这份坚持，花家地的“上楼居民”们还曾经在20世纪90年代组建过秧歌队。与高碑店的高跷老会不同，花家地的秧歌队只是自发性的松散组织。他们没有固定的表演时间和表演对象，也不苛求技巧和服饰，除了娱乐健身的目的之外，主要是因为能与老街坊们时常聚聚，而且“一些老的传统习惯都已经养成了，到哪里都会带着的！”<sup>8</sup>虽然随着小区居住人口的复杂化，秧歌队的成员日渐减少，花家地秧歌队在2001年最

终解散，但扭秧歌这种习惯并没有从这些“上楼居民”们的生活中消失，只是化整为零了。

对当地“上楼居民”而言，扭秧歌不仅是休闲娱乐的健身活动，还是他们能与老街坊保持联系、重温过去、坚守传统的便捷方式。因为他们担心“再不使劲儿留着，就怕等到了子孙们那一代，这些好东西就要失传了”。<sup>9</sup>从这种坚持当中，我们能清晰地看到“传统”与“现代”两种生活方式在这些“上楼居民”身上的碰撞与相互妥协；也能够充分地认识到，楼宇单元房密闭的空间结构在一定程度上阻断了村落内部原本紧密的人际交往，而扭秧歌不过是他们试图补偿这种阻断、重新寻找原有村落共同体的一种方式。

### （三）羊耳峪：燕山人的杨家将(穆桂英)传说

羊耳峪所在的燕山社区，位于北京市西南郊——房山区的中部，总面积40平方公里，北邻河北省，西接佛子庄乡与周口店地区办事处，东南与城关街道办事处接壤，东北与坨里镇交界。燕山现在的地域范围，原为房山区城关街道和周口店的部分辖区。燕化公司建厂以后，随着来自全国各地的职工居民的增多，以及其市政、商贸、文化、教育等多方面的需求，逐渐形成庞大的聚居群落，到1980年定名为燕山区，与当时的房山县比邻。1987年与房山县合并成立房山区。在经历了行政区划上的多次变动后，现在的燕山包括向阳、迎风、东风、星城等街道办事处，是北京市少数为工业生产而创建的大型综合社区。

羊耳峪，属燕山东风街道管辖。原有的村落建制已经在燕山社区规划中被羊耳峪里一社区和羊耳峪里二社区所替代。其相对稳定性的群体构成，也因2000年底由燕化星城居民生活区的兴建所导致的大规模居民动迁而受到了冲击。在现有住户中，原住村民所占的比例远远不及外来人口。严格来说，羊耳峪并不是燕山社区内唯一在现代工业化建设中被吞没及至同化的村落。但是，因为2007年当地流传的杨家将传说申报市级非物质文化遗产，使羊耳峪具有了燕山民俗文化的标志地意义。

这里所提到的杨家将传说，主要是以穆桂英为主人公的在燕山一带流传的一系列地方风物传说，因此也被称为杨家将(穆桂英)传说。一般来讲，地方风物传说多是以解释事物名称、特征之由来为出发点和归结点的。燕山的杨家将(穆桂英)传说也不例外，该系列当中颇具代表性的“养儿峪”、“奶子石”、“拴马桩”等都是与

当地人文景观联系相当紧密的传说。其中，只有“养儿峪”的传说附着了对村名来历的解说：羊耳峪村原名红羊峪，是因为纪念穆桂英在村中产子而改名为养儿峪，现在的村名取自“养儿峪”的谐音。而且，据当地民众讲，穆桂英生儿处的大石头就是现在位于羊耳峪的大象石。<sup>10</sup>

如果从传承历史及其流布范围看，杨家将（穆桂英）传说，可以被认为是燕山当地传统民俗文化的突出表现形式。但在2006年燕山社区开始进行民俗文化普查之前，它们基本上是深埋于羊耳峪等部分村落原住民的记忆中，能够完整叙述这些传说的人也大多是七八十岁的老人<sup>11</sup>。但在2007年4月成功进入北京市第二批非物质文化遗产名录之后，杨家将（穆桂英）传说，以及传说所涉及的地方风物开始成为社区大众的关注焦点。随后，在2007年6月，为庆祝中国第二个文化遗产日（2007年6月11日），燕山又举行了一系列以杨家将（穆桂英）传说为主题的宣传、纪念活动：由燕山图书馆和燕山教委联合在燕山图书馆举办传说故事会，部分中小学生现场讲述；燕化电视台播放了燕山地区非物质文化遗产杨家将（穆桂英）传说专题片；燕山油画报连载杨家将（穆桂英）传说；社区文化广场电子大屏幕连续播放相关专题片。借由当地政府、地方精英与大众传媒的共同协作，杨家将（穆桂英）传说被打造为燕山社区的传统文化象征，成为大多数燕山人耳熟能详的公共知识，完成了从村落内部认知向社区共同体民俗文化标志的转化。

比较三个同样铭刻了现代化痕迹的北京“村落”，可以发现，虽然高碑店保留着行政意义上的村落建制，但重商轻农的生计模式与外来人员占据优势的群体构成，已经颠覆了高碑店村民的传统生活方式，使其与都市趋同。相对于高碑店而言，花家地所属的商业化社区，望京和羊耳峪所处的工业化社区——燕山，都经历了从相对分散的“村镇”聚落到结构谨严的“都市”社区的变迁过程。在这一过程中，空间结构的变更与居住人口的不断混杂，让现在的花家地与羊耳峪彻底被现代化社区同化。因此，以“村”来指代当下的羊耳峪和花家地并不适合，因为“社区”与“小区”这种具有现代意义的词汇早已取而代之，成为二者在行政区划意义上的单位指称。

三个“现代化村落”还具有一个共同点，即在传留原有村落民俗文化事象的过程中表现出强烈的目的性。高碑店将高跷表演及其与高跷老会的关联视作发展村落民俗旅游的重要筹码。同样面对社区内部多元文化的相互撞击，花家地“上楼居民”

们将扭秧歌用于与其他文化对抗，从而重新寻获自我。而包括与羊耳峪有关的“养儿峪”故事在内的杨家将（穆桂英）传说，则在多重力量的合作下，被打造成社区共同体“燕山”的公共性知识。同时，也让原本不知名的羊耳峪，因为“养儿峪”传说的公共化而成为燕山民俗文化的一个重要地标。

## 二、“我们”与“他们”：传统化实践与文化主权的重构

作为一个独特的文化符号序列，民俗文化的出现源于社会结构的需求，而其意义的展现又需要社会文化认同的支撑。因此，探讨特定文化空间内民俗文化在当代存续的现状，是不可能置社会结构与文化认同这两大要素的动向而不顾的。这也是我们在上文详述三个个案各自现代化程度的原因。虽然，对于整体意义上的北京来说，这三个“现代化村落”只能作为文化分析的初样单元（primary sampling units）<sup>12</sup>，但它们从传统村落向现代社区或城镇的转变，所反映的却是新时代北京社会结构的变迁轨迹。在这种变迁中，以村落为基础结构单元的传统文化空间受到冲击，村落内部与村际之间的结构关联、聚落内的群体构成都呈现出多样化与复杂化的倾向。由此带来的问题是，民俗传统向来是归属于特定地域内的固有群体，因此，研究传统“与其说是为了认识与描述文化特质的基本属性，毋宁说是为了理解自我及自我主体的可释范型（interpretive model）”<sup>13</sup>。那么在多元文化主体混融的同一空间内，谁是承继这一空间原有民俗文化的“我们”，谁又是旁观民俗文化的“他们”？如果将所有表达着社会结构的文化符号及其形成、展演与持续，都看作是各种话语权力相互博弈的产物，那么面对文化空间的现代化和复杂化，主张民俗传统话语权的主体是由谁构成的？带着这些问题重回本文探讨的三个现代化村落，就会发现：

对高碑店的高跷和花家地的秧歌来讲，能够理解和坚守这些民俗传统事象的原住村民自然是位于局内的“我们”，而对这些事象时感新奇的游客或嗤之以鼻的外来者才是处于局外的“他者”。这些民俗事象的保留在多元混杂的文化空间中为原有群落标划出极其清晰的文化边界。但对羊耳峪来讲，“养儿峪”传说是作为杨家将（穆桂英）传说的重要组成部分而成为燕山民俗的标志性文化。当它被建构成为整个社区的公共知识时，由本土农民与外地职工聚合成的新群体——“燕山人”就取代纯

粹意义上的“羊耳峪人”，成为了享有这一传统的“我们”。

而三个“现代化村落”中的文化主体“之所以传承传统的权威性，为了修辞的目的不亚于强调具体社会事实的目的。就是说，人们可能会声称某种对象是传统的，但这更多的是为了进行策略性的争辩，而不是要接受传统的权威。……他们通过这种方式来试图劝说人们按照某种特定的方式做事。事实上，他们在说这些的时候，只是在借助权威的力量，而不是真正实践权威的具体内容”。<sup>14</sup>

先看民俗旅游中的高碑店高跷——每逢向游客介绍高跷表演时，高碑店的各级文化代言人总会不断地强调它与高跷老会之间的密切关联和一脉相承，因为没有“公议助善”老会悠久历史支撑的高跷表演，就不能作为独特的地域民俗文化标识而成为面向国际游客的民俗文化展演的基础，也就不能确保高碑店在北京当下的民俗旅游市场上立于不败之地。可见，能否完全重现以往高跷老会的表演，并不是高碑店衡量高跷价值的标准。重要的是，如何借助高跷老会往日的盛名让今天的高碑店高跷成为北京民俗文化的一个代表。

花家地与羊耳峪也是如此。花家地的“上楼居民”以对“老日子”的留恋来解释他们对扭秧歌的坚持。面对望京社区内部多元文化的相互撞击，他们通过这种不被外来者理解的、喧闹的活动来实践他们在现代化社区中的传统生活方式，抵御与都市文化、外来文化相碰撞时的“阵痛”。对这些由原住民组成的表演者和观看者来说，他们不十分关注表演技巧的好坏、秧歌队伍的规模，他们看重的是扭秧歌时与老街坊的相聚。秧歌不仅是将老日子与新生活勾连起来的工具，也是让他们重新寻获对自己所属生活空间的归属感，感觉自己仍然是这里的主人的一种手段。

而包括与羊耳峪有关的“养儿峪”故事在内的杨家将（穆桂英）传说，在与非物质文化遗产申报与保护工作相关联的一系列文化事件中，从相对零散的民众记忆中被整合为社区共同体“燕山”民俗文化的突出形式，并在当地政府、地方精英与大众传媒等多重力量的促动下，成为建构“燕山人”这一新的群体认同象征的文化工具。

细究下来，不难发现上述三者的相通之处，即在这些“现代化村落”中，人们在主张或强调民俗传统时，总会不断地在当前话语、行为与过去的话语、行为之间创造关联，以获得文化代言的合法性。简单地说：“当把某种东西说成是传统的，

其实也是在表示：‘我没有制造它’、‘我没有创造它’、‘它是过去早就创造出来的东西。’<sup>15</sup>而这种行为在民俗学的话语表达中，被称之为“传统化实践”（traditionalizing practice）。

作为科学意义上的学术概念，“传统化实践”的提出与20世纪80年代以后学界对“传统”的重新认识有关。随着对“文化遗产”与“传统”之间关联与异质性的探讨逐步深入，越来越多的学者开始发现，作为阐释性而非描述性的术语<sup>16</sup>，“传统”与“新兴”之间并不存在决然的二元对立。作为一个开放的动态系统，“传统”只有存活在新兴事物中，才有可能既存活于现在、又连接着过去与未来。也就可以解释被大量民族志研究成果证明了的一个事实，即“所有的文化都会不停歇地发生变化，能够存留的也只有新兴事物，但这些新兴事物能够呈现‘传统’的价值符号”。<sup>17</sup>这种认识着力强调了传统作为“一种可阐释的话语创造”<sup>18</sup>所表现出的文化延续性，也肯定了传统在现代社会存续的可能性。基于此，任何将“传统”价值符号赋予新兴事物使之传统化，或宣称特定文化现象具有传统属性的行为都被界定为“传统化实践”。

这种存在于现代社会的实践行为，包含着传统化得以实现的工具与进程，以及随之而来一系列话语、行为的意涵，即通过将现在的表演与过去相勾连，表演者“可以宣称其拥有与传统范例相一致的、具有解释社会规则义务的或认证他人话语、行为的主权”<sup>19</sup>。可见，作为服务于特定群体的重要资源，“传统化实践”所体现的是一种现代性的实践活动。它不应当被简单地理解为民众对古老传统复兴的呼唤。它实际上是特定群体为获取文化主权而“构建当前话语、行为和过去的话语、行为之间关联性的一种创造”<sup>20</sup>。这种创造带来的不是过去生活的复辟，而是传统适应于现代社会的重生。换言之，“传统化实践”唤醒的不仅仅是古老的遗留物，更多的还是现代化进程中结合传统而重塑的文化认同，以及民众对其所处地域内民俗文化遗产的自觉意识——在创造传统化以及被传统化的双向进程中真正自觉意识到如何成为传统中的一员，如何传承、保有以及享受这种传统。

（本成果隶属于国家社科基金项目：民俗文化遗产保护与社会发展研究，项目编号为05BSH030）

19 [美] 理查德·鲍曼：《民俗界定与研究中的“传统”观》，杨利慧、安德明译，《民族艺术》，2006年第2期，第20—22页。

2 许多学者在谈论北京民俗文化的空间分层时，都曾谈及北京独特的地理位置与发展历程，促成了三条环状文化带的形成：以皇城为中心的内城和外城民俗文化带；环绕京城形成的近郊民俗文化带；远郊民俗文化带。这三条文化带从内向外，形成京城文化从中心向边缘的辐射性状态，并与华北农村民俗文化渐趋一致。参见刘铁梁等：《北京民俗文化普查方案（试行）·上》，《民俗研究》，2004年第2期，第148页。赵世瑜：《京畿文化：“大北京”建设的历史文化基础》，《北京师范大学学报（社会科学版）》，2004年第1期，第114—120页。

3 关于高碑店高跷老会的成立时间，村中的老人有很多说法。卢印泉老人听老一辈儿的说高跷老会是光绪12年大秧歌成立，司徒顺老人听上辈儿人说它是光绪13年成立，周振福老人记得它是光绪26年成立。参见文爱群《“公议助善”高跷老会》，《高碑店村民俗文化志》，第174页，北京民俗博物馆编，2007年1月。

4 在高碑店进行访谈时，许多老人曾提及关于香会资格是有相对严格的会规的。一般来说，每当新会成立或老会重整时，其他的香会要来恭贺，以示承认或继续承认你是辕门内的会，有行香朝拜走会的资格。否则只能在自己村子或街道活动，这种会也被人称作“黑会”。

5 关于香会表演对民众的文化意味，吴效群在讨论北京近代民间香会时予以讨论。他认为平时人们要为日常生活而奋斗，所有的时间、精力都花费在了满足物质的需要，这种社会性情感被逐渐消磨甚至趋于枯竭。相反，在节日活动里，所有日常劳作都黯然失色，他们的思想全部集中在集体活动中，这个集体活动倾注了他们的理想，他们在参与这个集体活动中，能感受到自己变得更强大，更能全面地把握自己，不再像以前那样依赖物质的需要。在这种集体活动中，他们全身心投入，充分体验着他们自己营造的人生最高境界。对于这样一种状态，英国宗教人类学家Victor Turner (1920—1983) 名之为communitas (社会戏剧)。参见吴效群《建构象征的“紫禁城”——近代北京民间香会妙峰山行香走会主题之一》，《民俗研究》2005第1期，2005年3月。

6 在有些老艺人的眼中看来，现在的高碑店高跷“没故事”，虽然和过去相比，服装和锣鼓等家伙什上漂亮了许多。所谓“没故事”，是指在传统高跷技艺上的缺乏。

7 8 信息提供人：毛天保，男，73岁，花家地村村民。访谈人：王效坤，访谈地点：花家地北里小区居委会，访谈时间：2006年8月。参见《北京市民俗文化志·朝阳区卷》（内部资料），2006年10月。

10 传说本身并不是本文研究的重点，因此，在这里只是简述其概要。

11 参见北京市文化局·北京市级非物质文化遗产项目网页：[http://www.bjwh.gov.cn/401/2007\\_4\\_28/1\\_401\\_36196\\_0\\_0\\_1177748385312.html](http://www.bjwh.gov.cn/401/2007_4_28/1_401_36196_0_0_1177748385312.html)

12 所谓初样单元是比阿特丽斯·怀廷 (J.W.M. Whiting) 在对肯尼亚多元文化中的儿童发展进行比较

研究中提出的一个术语。其用意在于揭示民族志研究中的资料来源及其理论支撑之间的关联。即认为大多数民族志学者对某一群体或文化实际上所知甚少。他们所描述的不过是他们“支起帐篷”的地方；举例而言，他们描述地仅是他们每天居于其中面面相处的一个极小的群体的生活。但他们经常在一个更大的社会层面上提供信息，他们的著述也多以一个大社会命名。然而，民族志中所提及的大部分信息谈论的却是一个小社区。参见Melvin Ember, Carol R. Ember, *Testing Theory and Why the “Units of Analysis” Problem Is Not a Problem*, *Ethnology*, Vol.39, No.4, Special Issue: Comparative Research and Cultural Units Autumn, 2000), pp 354.

13 Richard Handler, Jocelyn Linnekin, *Tradition, Genuine or Spurious*, *The Journal of American Folklore*, Vol.97, No. 385 (Jul.-Sep., 1984), pp274.

14 [美] 理查德·鲍曼：《民俗界定与研究中的“传统”观》，杨利慧、安德明译，《民族艺术》，2006年第2期，第23页。

15 [美] 理查德·鲍曼：《民俗界定与研究中的“传统”观》，杨利慧、安德明译，《民族艺术》，2006年第2期，第20—25页。

16 17 Richard Handler, Jocelyn Linnekin, “*Tradition, Genuine or Spurious*”, *The Journal of American Folklore*, Vol.97, No. 385 (Jul.-Sep., 1984), pp273.

18 Richard Bauman, *A World of Other's Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing Ltd, 2004, pp147.

19 H. C. Srivastava, *Concept of Tradition in Indian Sociological Thought*, *Social Scientist*, Vol.3, No. 3, (Oct., 1974), pp19. Richard Bauman, *A World of Other's Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing Ltd, 2004, pp25—28.

20 Richard Bauman, *A World of Other's Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing Ltd, 2004, pp147.

(康丽：民俗学博士、北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所副教授  
北京 100875)