

民俗

第八册

Z68
:K89
1
-8

民俗

合订本第八册

上海書店影印

一九八三年十二月

國立中山大學出版

雜

誌

年全定預	年半定預	售零冊每	數冊年每	稱 名
元 二 十	元 六	角五元一	八	報學山中
元 四	元 二	角 五	八	究研育教
角六元三	角八元一	角 六	六	堅 農
元 九	角五元四	角五元一	六	學科濟經
元 六	元 三	角五元一	四	俗 民
元 六	元 三	角五元一	四	學史代現
角五元二		角 一	四廿	訊通友校

二 專家著述
 二 國際盛譽
 二 內容豐富
 二 理論精闢
 二 歷史悠長
 二 定價低廉

歡迎訂閱

國立中山大學出版組發行

石 坪 東 廣

本冊已依法呈請登記

每冊定價一元五角

民俗 第一卷第四期目錄

民國卅一年三月出版

社會學與說明的民俗學·····	胡體乾(一一三)
民俗學之內容與分類·····	楊成志(四一九)
方志在民俗學上之地位·····	鄭師許(二一三)
中國民謠機能試論·····	鍾敬文(二四一九)
民俗學史畧·····	羅致平(二七一)
連陽僑人的音樂·····	黃友棣(二一五)
西康的民歌·····	梁歐第(三一四)
海南島苗人的婚俗·····	王興瑞(四一四)
管埠婚俗記·····	張壽祺(四一四)
論巫術與宗教 (Lord Raglan原著)·····	戴裔煊譯(四一五)
學習初民語言的方法 (J. Henry原著)·····	陳必恆譯(四一五)
神話與民俗 (F. Boas原著)·····	王啓澍譯(五一五)
西亞細亞諸族的生活形態 (大久保幸次原著)·····	吳鈞譯(六一七)
佛萊則傳略 (J. H. Hudson原著)·····	致平譯述(六八)
書評	

我怎樣通過大小涼山····· 興瑞(九一七)



社會學與說明的民俗學

胡體乾

一切科學的發達都是由敘述的進到說明的，天文學在哥白尼時代還是敘述的，到卡利略、吉布勒以至牛頓發現了引力定律，進一步才變成說明的科學，生物學在林納時代還是敘述的，到拉馬克、達爾文發見進化公理，才進到說明的，民俗學雖是新的科學，也有了相當長的歷史，是應當進入說明階段的。

現代民俗學是否到了說明階段呢？雖不能說是完全停止在表明敘述階段上，其說明的成就實在太少了。許許多多的收集工作，只能算是敘述的準備，還不上敘述，至于把一民俗的種種風俗作詳盡的描寫，就一民族中某種風俗考列其演變，也只是表明敘述，即是把既得材料作比較研究，想推求某種民俗由何起原向何發展，以何事為母題，如何種的修飾，這也只是近于說明的敘述，還不是說明本身。

現在要求說明的民俗學，某民族在何條件下存在？以何原因而發生？其傳播為何限于某方面？其修飾為何採取某形式？這是注意民俗和研究民俗學所急切要知道的事情。

固然這些問題的解答是有很大困難的，第一，一篇歌謠，一段故事的發生，猶如生物一種屬的發生，其時間如此悠久，其事項如此繁瑣，欲一一都尋求其原因，可說是僅次於絕對不可能的事，第二，作為民俗研究對象各事項之發生和變動都含有很多的偶然因子，即如傳播現象在民俗中是非常普遍的。傳播需要接觸，也需要接受。不接觸則無法傳播。傳播到了，而不接受，接觸也是徒然。一民族對於他族傳統風俗等的接受，誠然必須具有背景，但民族的接觸則常有偶然機會存乎其間。這種偶然是無法推究的。第三，民俗學所研究各現象的說明常不在民俗現象本身，而在於社會現象。

所以從事於說明的民俗學，必須與研究範圍更為廣大的社會學携手合作，才會有成。所以說明的民俗學要憑藉社會學的理論和方法，正和社會學的憑藉民俗學材料一樣。

說明民俗現象的企圖，並不是新發生的事情。在十九世紀中，斯賓塞早已把各地旅行家、傳教師的報告集成八巨冊的敘述的社會學（Descriptive Sociology）以作他社會學原理（Principle of Sociology）的資料。他應用生物學中比較解剖學的方法，把許多民俗當作社會遺跡，以推求其為社會進化某階段的遺物，因而可以明瞭社會進化的全程。照此看法，一切風俗、禮儀、歌謠、傳說都是社會演進一定階段上的產物。人類演進至一定階段，自然應有一定程度的精神狀況，一定形式的社會組織，一定的生產方法，一定的意識形態等。有時社會文化各部分，演進不能一致，於是有所謂過去階段遺跡的存在，正可比附比較解剖學上的功能已消失的生物器官。在斯賓塞的體系上不但社會學得到了許多的民俗學的例證，並且也給予民俗學事實以社會學的解釋。（註一）

又如弗洛伊德也是打著用民俗學事實來證明他的心理學，同時給民俗事實以心理學的說明。他用精神分析方法說明民俗現象，把宗教信仰推究到生殖器崇拜，把許多風俗推論到性的壓迫，把許多藝術表現解作性被壓迫下的自我安慰。他是把性作為民俗現象的解釋。他以性被壓迫的理論，解釋希臘王衣底帕司的故事，更以此故事的解釋推廣到許多初民風俗，於是女癡不見岳母是為此關係，女人不入宗廟是為此關係，推至許多與此問題相連的事，都是因此關係。無論他給的是非，他總是要說明民俗現象的。（註二）

採末補更進一步。他的民風論（Folklore）一書使用了幾萬

件民俗材料以證明風俗之不可抗力。他以為人道應環境而有行為，因環境去行為而成風俗。風俗一成即有慣性，即無法改變。風俗是無選的。許多賦予各種風俗的理由，却不是真理由，只是一種藉口的理由。例如非洲酋長吃人，也說出滿像樣的理由。理由也許可以成立。但是他之所以吃人却絕不是爲這理由，而是爲的行本族相沿的風俗，這理由只能算是藉口。孫氏這本書曾被認爲從哲學的社會學進到科學的社會學之樞紐。他這風俗史觀也有許多人不能同意。然而他這風俗不可抗力的說法，一方面在風俗的事實上建立社會學的理論，另一方面也可以認爲是企圖以風俗本身作風俗的說明。即或他的說法尚未成功，仍可證明其說明的企圖。(3)

徐爾幹以集體意識表現來說明民俗。他以為在社會進展的積途中，遇到危機需集合全體力量以渡過難關，於是全羣人集合於一定組織之下，共同努力用能打破難關，維持社會於不敗。於是這種組織就永久成爲全羣合力的象徵，流傳久遠。廣被衆人。各種民俗雖然性質不同，發生時情狀各異，大致都是集體意識表現，厥以在一民族內可以廣傳永傳。(4)

行了，不多徵引了，這就夠了。如此說明的民俗觀已是幾十年的企圖，爲何說直到今日還說民俗學中說明的成數實在太少？現在也不必多事徵引，先看看前引各說說明的成效如何。斯賓塞遺跡之說已受了無數非難，前多被認爲前代遺跡的民俗都已否定明確，是於近時由他傳傳來。人類演進的條件各處不同，機械的進化論本身即有問題，即由此理論出發，爲此理論證明的遺跡說自更有許多問題。吾人即使不完全採取功能派的主張，以現有功能說明一切風俗制度的存在，(5)亦不能全盤視其現存意義價值，而只推爲前代遺跡，便開了研究的大門。

弗羅乙德之傳人相，與其說是因爲切合真理，毋寧說是因爲

符合人類心理上的某種趣味。其過份誇張性的因素，自不待辨。孫氏補以風俗解釋風俗而注重風俗的不可抗力，究竟爲何有此不可抗力？如最爲生活需要，那巴羅是可以自覺的支配。如說最過去風俗支配現在，現在風俗支配將來，即是一般的機械論，而不提風俗的力量決定一切。若說風俗一成即無法用人力來改變，那只是強調了造成此風俗的偶然因素，竟使偶然因素成了決定因素。無論如何說，都是說不下去。

徐爾幹的說法，比較進步，但是我們所知這許多民俗之盛衰，並非是全羣合力集合於一難題下。往往乃是開始於社會的一隅，被人不知不覺的採用，而漸次流行，漸次取得社會地位。因此集體意識表現的說法，也不能使人滿意。

以上四說，說明民俗現象不能使人滿意，其他滿意的說法，實在太少。這也不是幽然的。因爲民俗現象實在錯綜複雜。大約民俗的說明，要着三個方向：第一爲演進的階段，第二爲傳播的範圍，第三爲聯繫的事項。但是這五方面都有很大的困難。

就第一點說，風俗固然是進化的。初民的魔術不復存於科學昌明以後，這是大概可以說的。然而許多風俗，故鄉雖存在於許多演進不同階段的人類中。例如洪水傳說，普遍於東半球，不論文化高下，都保存着。(6)尤其是歌謠、故事、信仰之類，不比技術、器械等，進化的步驟清楚分明，更難於判斷的。

就第二點說，民俗的傳播，正如一切文化的傳播，很難確定其方向和範圍。例如漢族牧養牛羊總有幾千年的歷史了，並且久與食用乳品的民族爲隣，但漢族總不肯食用牛羊乳直到與西歐人往來以後，方纔學會這件事。又例如沙曼信仰(Samanism)在東亞北亞特盛而他地不然。此類現象不知有多少，都不能用「傳播中心」「流行區域」等說法來解釋。

第正點的關係。民俗應和社會組織、生產方法成爲一體而受其決定。像是荷蘭的樹字遠流，也會遇到很大的困難。英國哈布浩士 (Hobhouse) 金思伯 (Ginsburg) 輝勒 (Wheeler) 三人的研究，生產方法和社會組織的關係，並不像想像的那樣強。(7) 單就農業而言，不但農業和畜牧業，淺耕農業和深耕農業，家畜農業和專用人力農業，都有很大的差異，即生產環境和發展歷史等區別更不可勝數。例如遊牧畜養而運到的高級農業，多是男耕，求經高度牧畜而運到的高級農業，多是女耕(8) 因此不但不能簡單的說某種生產狀況下必有某風俗，並且不能濫用統計方法，定量觀念以測定其關係程度。

因說明上的如此困難，所以許多的民俗學者以敘述自安。他們只把民俗材料作最廣泛的收集，把那些材料存貯的實況作最詳細的考證，把近似材料作精細的比較，甚至以爲藉此便盡了民俗學的能事。更有人以爲民俗學所有事不過如此，所以成爲學並非科學。(9) 這是更爲極端的論調。

雖然有前列許多企圖的失敗，和幾個難點的存在，學術界對於說明的民俗學的需要，不會爲此消滅，也不會爲此稍減。而說明的民俗學的可能却在近日增大。這也可以分材料與理論兩方面來說。就材料方面說，第一、由考古學的地下發掘證實了許多古代傳說，如克里特象的發掘，給荷馬史詩以重大的左証。第二、現代研究淺化民族的都要先受專門的訓練，然後身入其中住居幾十年，因此能對他們的風俗作深刻的認識，而不同於早期的旅行家或傳教師，只報告一些奇異的事情。第三、現代語音學的進步，使研究淺化民族的，可以聽當地人述說故事，而用音標速記下來，然後讀給了解兩種語言的人聽得其解釋，以作翻譯，由此更迅速得翻譯多的淺化民族的傳說、故事、風俗、習慣等。由於上列各原因，民俗學材料

比前不但更為增多，而且更加精確。基於此更新、更精、更確的材料，民族現象的說明，較前大爲容易。

其次，就理論上說，由於學術的進步，現代社會學已超過簡單的一因一果與散漫的多因論。一切社會事實皆爲各社會力量的有機體。所以唯一原因解釋一切事，結果必是不能解決任何事。若把各種社會原因平列起來，不分輕重主從，使皆有同等的決定力量，則成爲不相聯屬的東西，初無法作任何說明。若適用此種理論解釋民俗現象，則可得下列三點。第一、民俗學所研究的事件，其發生，其存在，其發展，必有複多因子。第二、此複多因子必是互相聯屬、互相聯繫。第三、此互相聯屬、互相聯繫之各因子中仍必有主導與從屬之不同，因能有機的合成一體，而產生各個現象。以此理論運用新確的材料，民俗學說明上的困難，不難解除。

綜括來說，說明的民俗學爲今日所需要。以茲亦有此嘗試。因理論與材料上困難而不成功，現在民俗學材料與社會學理論之進步，使說明的民俗學不但可能且爲必需的途徑。願對這種學問有興趣的人向此途邁進。

註解：(1) 見氏所著「社會學原理」。(2) 見氏所著「圖騰與禁忌」。(3) 參閱氏所著「Folkways」前五章。(4) 見氏所著「Elementary Form of Religion」。(5) 參閱 Briffault: New Aspects on Anthropology and Society 一文。(6) 參閱 Kroeber: Archaeology: Chapter on Diffusion。(7) 參閱氏所著 Material culture and social institution of simpler peoples。(8) 參閱 Briffault: Mothers

Vol. II P. 231-7。(9) 在「民俗週刊」一時代。何思敬先生曾提出此問題。

民俗學之內容與分類

民俗學之定義

民俗學 (Folklore) 一詞，自一八四六年湯士創始後，至今將屆百年。各國對此新興科學，相繼興起，從事調查研究，編述專書，搜集民俗物，蔚成風氣。蓋斯學不特為各國人士對其自己傳統與生活之一種認識，亦為歷史、社會各人文科學之一種補助學問也。其定義紛紜，莫衷一是。例如英之湯士稱民俗學為「人民之科學」。

「蘭克謂為「殘存物之研究」；佛萊則認為「人民傳習信仰及習俗之整體」。法之塞碧約定為「民間傳襲或為口傳文學或為傳統民族誌之研究」。列滿與平挪均云係「民間之一切傳襲或一種人民過去傳襲之研究」。介佐言及「傳襲、禮俗、迷信、口傳文學外，特別注重口頭傳襲之研究」。山狄夫在其民俗學概論一書則提出「民俗學係文明國家內民間傳襲文化之科學」又可稱為「文明人民中之民間傳襲科學」。美之桑末則以民俗學為「積習、禮儀、習慣、風尚、道德之一種社會價值之研究」。至德國之納粹民俗，則以「民族共同體生活本質之現實學問」為民俗學之定義。吾人可知民俗學涵義，有如是之廣泛，欲問民俗為何種科學？吾可以答之曰：民俗學者乃人民傳襲上一切信仰、制度、價值、風尚、禮儀及口傳文學的民間文化共同體研究之科學也。

二 民俗學之本質

既明民俗學之定義，其次應問民俗之本質，究為何物？總納言見，亦可提出如點解釋如左：

歐戰次生會對此問題。

Vol. 17, p. 341-1. (e) 楊成志

emblem people. (e) 楊成志

the social customs and social institutions of

(1) 民俗之起源——據美人桑末民俗一書中所提供之意見，認定人類之原始表現始於行為，非起於思想，藉以求其滿足。其嘶別壓迫與痛苦乃完全為心理之作用，久而始變成選擇之力量。此種力量，乃屬於團體而非個人。因而大眾均能利用他人之經驗，成為一種共同之目的，由此共同目的，始漸變成風俗與羣衆之現象。吾人據此，可知民俗之由來矣。蓋原始人類之每個人均為生存而奮鬥。在無意識中發生合作，建立各種組合、組織、習慣與制度。積年累月而逐漸形成，逐漸活動，無一人加以注意或計劃，因而自然進行變成「祖先」之產物。此種關係無論在戰爭之行為，勞動，宗教，娛樂，家庭生活與社會制度中均可變成各種信仰，並為各種哲學原理（如神話，民俗）所維護，為合法行為與義務（如禁忌）所籠罩也。（見民俗三四——三五頁）。然則民俗在起初時提供生活上之一切需要，逐漸累積傳襲，因而隨時隨地毋不皆然。彼在團體中為齊一的、普遍的、命令的及不可改變的。日增月益，再變成為獨斷的、絕對的、及命令之產物矣。（見民俗第二頁）再舉實證意論民俗之言，曰：「天下萬國之人，之心，之理既已無不同；而積其鄭文，乃車轅北轍，乖隔歧異，不可合並，至于如此。蓋各因其所習以為之故也。體也者，非從天降，非從地出，因人情而為之者也。人情者何，習慣是已。川岳分區，風氣間阻，此因其所習，彼亦因其所習，日增月益，各行其道。習慣之久，至于一成而不可易，而體與俗皆出于其中。……風俗之端，始乎至微，據之而無物，察之而無形，視之而無聲，然一二人倡之，千百人和之，人與人相接，人與人相續，又踵而行之；及其至成，雖其極陋甚弊者，暴國之人習以為然，上智所不能察，大力所不能挽，嚴刑峻法所不能變，失事有是，有非，有美，有惡，旁觀者或一覽而知之，而彼國納

之為禮，沿之為俗；乃至舉國之人，無不效法于其中，而莫能少越，則習之固人也夫矣！由此觀之，中西人士談民俗之原因，可謂開出一轍矣。

(2) 禮俗之源義——按中國習用「禮俗」一詞又略與桑末所倡之 *ethos* 一詞相似，特加以詮釋，藉明底蘊。據桑末考據 *ethos* 一字之來歷，起於羅馬，當羅馬人使用此字時，即指最廣義之習慣而言，舉凡關於社會傳統與神祕之訓誡，又出于真正之權威與神聖，及各種保存福利之習慣，俱在包含之列，英籍中似尋不出有何字與之相當。蓋法文之 *moeurs* (習俗) 一詞比之 *ethos* 又似乎狹其過窄。德文 *Sitte* 一詞，固可稱為 *mores* 之相當語，但又極不健全。(見民俗三六頁) 桑末又謂人倫學 (*Ethology*) 一詞乃研究禮俗、習慣、風尚、禮俗、如何形成，如何生長或消滅及如何影響其他之科學，與希臘人所用之 *ethos* 一字，其意指關於特殊之習慣、理想、標準及各國體間相異與固有之各種典範。此兩者與 *ethos* 一字，似稍相近，惟尚不能確切適用。故吾謂桑末所用之 *ethos* 一字，實是指關於民間一切具福利之正義與真理而言。(見民俗三八頁) 此字與我國文字上通用之「禮俗」一詞，若符符節，已如上述。而「禮」一語，服也。因人所踐履，定其法式，大車冠履喪祭，小而視聽言動皆有其節文也。「何謂俗？」俗者習也，上斯化曰風，下所習曰俗。「又「禮俗以取其民」(見周禮)，亦係民間應共同遵守，而認為正義與真理之意，然則謂禮俗為整個民俗最要之廣大部分亦無不可也。

(3) 民俗之力量——民俗既為歷史與社會之自然產物，吾人置身其間，凡一舉一動，不論直接與間接俱無不受其包圍與影響。其權力之大幾無一人能逃脫也。試舉吾人各種生活與制度以證之。如在現代婚姻上之自由戀愛與一夫一妻制，財產上之自由繼承，繼承權與遺囑權；宗教上之絕對信仰，不容懷疑；政治上之專制，民主，法西斯，共產黨等政體；法律上之不能批評，不能反對。雖吾人自稱為文化人，仍不能脫離其處境之風尚。至在衣、食、住、行四種方式之其社會價值內，亦決定個人與其價值而適格之。偶一

違背，人皆將謂其不近人情矣。

(4) 民俗乃無意識之產物——吾人之一切生活方式，既隨民俗之風尚而定其方向，但吾人對一切社會禮俗之態度，實非有意學習，却由于不知不覺中傳襲而來。其情形正如吾人學步、飲食、呼吸各種自然表現，均從無意識之染習而成。當吾人發覺民俗之勢力偉大時，吾人已受一切傳統、風尚與習慣之薰陶矣。蓋禮俗所包含之各種規則、主義、信條已早環套吾人之思想與行爲矣。因此，實際上，舉凡關於吾人宜作、思作、可作或會作諸事，均隨民俗為準繩而因其自覺性。故克勞伯教授稱「民俗之起源屬於無意識，為社會環境之產物，人民行為之最後權威。」良有以也。

三、民俗學之對象

說明民俗之成因及其關係于吾人一切生活方式之傾向，今且進而探討民俗，研究之目標應本何對象為出發點，茲引各家主張，俾供分述。

(1) 口傳文學——如法之哥特、英之布蘭特、德之格林，彼等均視民間之傳說、故事、神話、諧談、諺語、謎語、兒歌、戀歌、戰歌、占卜、符咒等為民俗學應收範圍而最寶貴之資料。

(2) 大眾藝術——如法之山狄夫曾言民俗不應局限於口傳文學及民間習俗與儀式內，更宜伸展至一切民間思想與技能，如實用與美術活動之事實，即一切民間藝術與技術，舉凡泥土、木器、竹器、金屬器、紙、皮、各種工匠與裁縫、雕刻、塑像、染織等專業者所應用之，一切材料及其實習之活動均應在研究之列。

(3) 文明社會中之大眾或民間生活——如意之科梭，彼在民俗學一書中，主張民俗乃研究文明人中之民間知識生活之學問。法之巴黎大學民族學教授莫斯 (Mauss) 曾下大眾或民間一詞之界說。彼言大眾或民間 (*Peuple*) 與官方 (*Official*) 適相反，凡一切非「官方」之產物，即為「民間」之產物，所謂「官方」

係從政治或宗教所產生，或在學校與教堂內所教訓之一切，與民間自然之傳授及活動不同。換言之，民俗學之對象乃注重研究文明國家內普通人民之一切學識與技能為職志。與民族學注重無文字，無書籍之原始或半開化民族之研究不同。

(4) 城市生活——如法之汪禮邁甫，即民俗學之重心固在無教育大眾之農民生活，然對於工人與城市亦須加以適宜之注意。如一切為謀衣食之各種手工匠、下級店員、雇工、傭役、甚至手工作者或小資產階級之長工，均失教育機會與農民無異，至享受資產生活而無資產之音樂家、畫家、優伶、公務員、管理員等，亦各具其集團之民俗表現，實足使吾人注目。故山狄夫會言「在文明國家中民俗為大眾化之認識，與智識階級文化恰相反」。其意即指不特應注重農村之農民，即城市之工人階級之生活方式應在包含之列。至德國戰後之納粹民俗學之一種特徵為大都會民俗學之研究(Grossstadt volkshunde)亦可昭示民俗學對於都市生活共同態所抱之態度。

統合言之，民俗學之研究對象，不僅限於一切口傳文學，民間各種生活形式。即舉凡關於文明社會中之民間智識、藝術與技能，農民大眾固亟當注意，即城市中之一切工人階級與自由職業者之一切集體表現亦宜顧及也。

四、民俗之分類

民俗之對象已如上述；但此不過為鳥瞰式之提供而已。至對於民俗之內容尚未細分解析，茲更進而作解組式之檢討。論及此種分類，因各國民俗學者立場不同，意見自不免分歧。聊舉出英法德三國文獻為代表，藉作概觀。

(1) 英國方面計有四種重要分類如下：
(A) 甘美氏作民俗為歷史科學一書，舉出民俗分作兩大類：
：凡習慣、儀式、信仰稱為「傳統之民俗」。各種崇拜與信仰稱為「心理之民俗」。

(B) 英國民俗學會出版之機關刊物「民俗學出神話、傳說、制度及習慣四大類為其對象。
(C) 柏恩斯之民俗學手冊，分民俗為三大類如下：

甲、信仰及其行為、
：天地、植物、動物、人類、人工物、靈魂及其世、超人之存在、物、神、小神及其他、預兆及占卜、魔術、疾病與醫藥等。

乙、慣習、
：社會制度及政治制度、個人生活之儀式、職業與工藝、節日、節、日、競技、運動及遊戲。

丙、故事歌謠及戲謔、
：故事、神話、民間故事、諺語與謎語、習慣、諷刺與地方俗語。

(D) 大英百科全書之分類法：

A 迷信的信仰與行為
：自然現象及無生物之迷信、草木之迷信、動物之迷信、鬼魂與妖怪、巫術、魔術與占卜、死亡迷信等。

甲、信仰及慣習
：節令、主要事件之儀式如生日、結婚、葬禮、地方慣習。

B 傳習的慣習

：節令、主要事件之儀式如生日、結婚、葬禮、地方慣習。

(C) 山狄夫著民俗學概論，其分類為：

甲、物質生活

A 經濟之物質

土地或城市
食物
衣飾
家具
運輸方法

B 生存之方法

鄉村生活
城市生活
餘暇與休息

C 營利與財富

努力之生產
器具
不動產
田園

乙、精神生活

A 語言：方言
B 民間學識及其運用
C 民間智慧
D 藝術

E 神祕

民間法術
民間宗教

丙、社會生活

A 家庭
B 社會
C 特別組合
經濟組合
政治組合
宗教組合

(3) 德奧瑞學者之分類法

德奧瑞學者之分類法，可舉著民俗學文獻錄之克拉爾為代表。

彼在其著述中將民俗之內容分為二十大類如下：

1 通論 書目與方法

2 鄉村

3 建築物 房屋、倉庫、禮拜堂及其他

4 用具

5 象徵物（如願祿、象徵及其他）

6 技藝與一般藝術（如染織、彫刻、磁器、木器與金屬器等）

7 人民心理現象

8 慣習及其原物（如首飾等）

9 飲料及食料

10 慣習（如儀式過程、會社、教會或慈善機關、節期、曆數、遊戲、遊戲物等）

11 民衆法律

12 信仰（如宗教、神話、仙人崇拜、巫師、復活、預兆及符咒等）

13 家庭音樂

14 一般民間文學（理論等）

15 民間詩歌（如民歌、俗語或諺語、魔事詩音樂及跳舞等）

16 民間故事或故事（怪談或鬼談、諧談、傳說等）

17 民間戲劇（神祕的及風俗的）

18 層法層書等

19 民間語言（如方言、隱語或謎語、諺語、特殊語、土語或俗語）

20 名號（如地方名、人名、姓氏、神仙名、動物名、植物名、天空各名號等）

五、民俗學在人類學上之地位

若承認人類學為「人之科學」之綜合或分析研究為正鵠時，則上文曾經檢討之民俗學定義、本質、對象與分類俱與人之研究發生密切關係，漸與社會學、心理學、民族誌各科，更似乎表現未能分開之傾向，然則民俗學與上舉諸科學之關係及其獨特地位之確定，實不能不加以探述焉。

(1) 民俗學與社會人類學——據英人馬勒特在其心理學與民俗學一書中肯定「民俗學為應用在本國範圍內之社會人類學」，可知其彼此關係之密切，正如姊妹科學然，但姊妹間固有相同點，然亦有其相異點。前者因在研究方法上可互補偏倚；後者因地區之環

境及對象之人民各具整體與局部之別耳。

(2) 民俗學與民族誌——民俗學之對象為文明社會之一切民間層可稱是一種對內之研究；民族誌則在探討未有文字未有歷史而發明簡陋思想幼稚之未開化或原始之民族為目標，可稱為對外之研究。但兩者均可稱為同係研究社會、集團之結合因素、活動及其趨勢之科學。

(3) 民俗學與心理學——大部份民俗之形成，由于心理作用為基礎。根據民俗學家或民族學家研究大衆意識與原始心理之結果，如英之佛米則在舊約之民俗、法之列維布留在原始心理及德之蕭曼在原始社會文化諸大著中，均主張所謂文明社會之無教育大衆所表現之心理作用與未開化之民族同具有缺乏思辨、宗教、識別諸原動力。換言之，同犯反邏輯或先邏輯之過弊，此種發見實值得吾人注目也。

(4) 民俗學與社會學——據法國涂爾幹之正宗社會學派，如余白爾與莫斯兩氏直視民俗學為社會學之一分支，其對於社會學與民俗學之研究主張若欲使事實適合于理想，或事實適合于法則，宜從事觀察、搜集及分析之工作，故文明社會之考察或需民俗學之深層研究，始得入其堂奧。

綜合言之，民俗學與以上諸科之互相關聯固可稱為姊妹科學，然其特殊位置究在何處，此應固定者。據山狄夫之民俗學概論曾有論及，極見簡略，足資吾人之參考，如下表：

人類學	
（體質人類學）	（文化或社會人類學）
（心理學）	（社會學或民族誌）
（社會學或民族誌）	（民俗學）

蓋人類學之對象有二，一為研究「自然人」屬於體質方面，一為研究「社會人」屬於文化或社會方面，故概括之，體質人類學，本動物學之觀點研究人類之自然史及其種族，文化人類學則以具有智慧之人而生存於社會之觀點以研究人類，心理學研究人類一般之心理表現或特別注重何種人或民族之心理，社會學以研究社會團體及其演進法則為職責；民族誌以研究原始人之理智及其物質文化，換言之，即一種無文字傳襲之民族羣或社會集團為對象。民俗學則研究文明國家中大衆或民間階級之物質的與理智的文化為其目的。

編者誌：本文篇末附有西文注脚三十餘條，因印刷困難關係，代為略去，乞作者及讀者諒之。

研究禁忌規例為洞悉原始人哲學之鎖匙

「過去的學者以為往昔帝王祭司的生活是富於教訓的。當世界尚在少年時，他已經總結了所有當時所謂適用的智慧了。他是完全的金剛型，每個人都依之模範地組成其生活者。一個無缺點的規範，是以嚴正的方法組織成功的，野蠻的哲學便在那些棧路上建立起來，那哲學在我們看來似乎是粗獷的和虛偽的，但不能因此而否認其理論一致的價值。假如我們從一個「以稀薄的物或靈魂存在於生物間，這些東西異於生物而能離開生物的」的活的原則的概念出發，便給人生的實踐指導推論出一個規則的系統了，一般的連絡得妥當適切，組成一個甚為完全而和諧的整體。這系統缺點——牠的致命的缺點，不在於牠的推理不合，而在於牠的前提；在生活性質的概念不合，不在於那個概念導引出來的結論有任何非理之端。但是如果因為我們容易的指出其缺點，便把這些前提視為荒謬絕倫，那是非哲學的，無風景的。」（佛萊明《禁禁》第四二〇頁至四二二頁）（平讀）

方志在民俗學上之地位

鄭師許

方志爲一地之史，往哲學人以之歸入地理類，自章實齋出，始大聲疾呼，援之入史，力倡方志爲史之說。文史通義外篇三修志十議謂「志屬信史」。章氏撰纂湖北通志收略似例謂：「夫方志比於古者，列國史實尚矣」。文史通義外篇一州縣請立志科議謂：「且有天下之史，有一國之史，有一家之史，有一人之史，無狀勝焉，一人之史也；家乘譜牒，一家之史也；郡縣志，一國之史也；綜紀一朝，天下之史也；章氏史學精深，其生平得力之處，尤在方志之學，故其所言，洞中肯綮。今吾人若以「六經皆史料」的眼光觀之，方志一類，實爲綜紀天下之史的最佳材料。

方志之豐富，殆無可倫比。故章實齋以方志爲國史要圖。至爲有見。年來方志學之所以特盛，由附事應爲大圖，實非偶然而致。過去如上海徐家匯天主堂藏書樓，上海南洋中學圖書館，南京國學圖書館，國立北平圖書館，其所收藏已屬不少；近者如朱士端中國地方志綜錄所綜錄，計纂錄五千八百三十三種，尤爲洋洋大觀。即以我國爲目的，最盛日本而論，近十年來對於我各地方志之收買，由北平人文科學研究所上海自然科學研究所兩機關搜集及摧毀而去者，則止乎數百種，而南滿洲鐵道會社的數十年的收購，尚未計入，則其注目所在，當可概見。其美國國會圖書館及哈佛大學圖書館所藏，亦不下二千種之多。大略言之，方志之類，由中心縣志，情平方志編纂，自宋元以來，義法未能盡詳，迄於明清兩代，因循一統志而徵諸各省，地方官吏一旦奉命督責，往往徒應功令，忽視網羅，事類以成，官吏視同具文，文人資以糊口，以之爲份飾太平之具，成書推恐不速，其或因舊舊，無所增損，欲求一良善方志，苦不易得。故四庫開館，廣搜群籍，獨於志志一門，所收不過百五十部，雖一則出於輕視志志之習氣使然，而一則實亦較便之

作太少。阮元序道光儀徵志云：

史家之志地輿，助於漢書。舊典與新編，前後相聯，而彼此各不相提，乃古人修志之良法。上溯漢晉，下迄宋元，舊式具存，昭然可考。明代事不師古，修志者多炫異居功，或陷襲前人而摘善掠美，或弁髦賦體而輕改妄刪。由是新志甫成，舊志遂廢，而古法不復講矣。

故明清志體，多無當於史家，固所難免。蓋爲者文不雅馴，爲措辭先生所難言。顧千里序廣陵通志云：

郡邑志乘，應屬晉。後此繼之，盈乎著錄，其爲書也，能使生是邦者，讀前古事跡，至其地者，驗方今物土，洵爲善矣。辭汲明鑑，求流滋弊，事皆歸官，成於借手，府縣其文，撰修領皆不學。雖云但襲舊錢，虛飾禮記，猶漢書之徒，後卒無厭。洪亮吉巡縣序云：

一方之志，苟簡不可，雖收亦不可。苟簡則與國疆域，容有未詳，如明康熙武功志輯邦奇勛邑志等是也。雖收則或採傳聞，不探城郭，借人才於異地，修景物於一方，以致謠以傳謠，誤中復誤，如明以後迄今所修州縣志是也。沈世楓序隆慶平府志云：

郡國有志，防於春官外史，夏官職方，所謂書外令以周知利害，原期爲一代教之書。而近今之志，非徒即郡，無稽者據爲典要，不馴者寬爲藝林。凡國計民生之利害，茫然無所據，其於治道何補哉！劉漢卿序康熙山東堂邑縣志序云：

自漢以降，郡書都錄，所在多有，如三輔黃圖，華陽國志之屬，益斐然成章，星陳諸史之外。而馬端臨亦云，唐宋

以來，鄰邑志凡數百篇，今所流傳，十無二三，其近世所爲志，多自明以來，大都隨時綴輯，創舊增新，初猶錦繡相參，繼則純乎大布。後更變陋，以迄於今。觀天壤地，則道雖而變有：稽古至今，則映麗而逐彰。蓋其創其剪，則天壤懸殊，顧則補于舊編；今事猶舊，則街談巷語，淺鄙均于市言。概每篇以小序，乃屬宇內公言，載不類之篇翰，斯實無因緣。一何動動，屬之幽莽，遂使龜山山川，淪於編冊；雲夢面目，死於書苑。翻如此類，不可枚舉。簡牘至此，良可歎也！且每有編錄，工拙比肩，職期偏乖，十羊九牧。自古猶多工少，從異氣同，狂者既以不狂爲狂，斯能者以不能事手矣！夫是非大者，尙須精鑒卓識，乃後知其優劣；事若墨墨無長，惟氏舛逸，即若夫牧豎，起而叫呼之！

諸氏所說，誠慨乎言之，即以力援方志入史館實爲，亦不能爲之庇護。文史通議方志三傳議云：

方志失其傳，今之方志，非方志也，其古雅者，文人華戲，小說類也。清言鮮銳而已耳。其鄙俚者，文移案牘，江湖遊乞，隨俗應酬而已耳。精神先生，每難言之。其論修史緒略亦云：

其書數盈千，又兼新舊雜載，不下五千餘種。而淺俗不典，迂謬可怪，神理不接，猥劣可憎者，殆居半焉。若青史雜書，經生叢話，猶足稱爲較善於此者。是以言及方志，精神先生難言之！

又州縣諸志科議云：

州縣紀載，並無專人典守，大義則如，細有好事者流，修輯志乘，事同一時采訪，人多，例罕完善。蓋其執私

人見其書，謂同，賄賂公行。是以言及方志，鄙俚每難言之！故方志的通病，誠百弊而莫可辨也。

雖然，前人史學，每多修言大義，高談是非，其歷史觀念，多未正確，治史方法，多未完備，其搜集史料，多喜取積虛中之自然，若夫鑒山採治，淘沙見金，揀泥得鉄者，恒視爲長處。而不知方志之中，同爲可貴之佳作也。梁任公謂清代學者整理舊學之趨向，蓋三編方志學云：

省志中，嘉道間之廣西訪志，浙江廣東阮志，其價值久爲學界所公認。同光間之畿輔全志，山西會志，湖南李志：

等，率皆踵阮阮之舊，而忠實於所事，即其水也。而宣統新編廣志，前無所承，體例亦多新創，卓然新界後起之雄矣。各府州縣志，除章實齋所作，題準絕倫外，則重

立方之長安咸寧二志，論者雖爲冠絕古今。鄭子尹莫子便之選藝志，或謂爲府志中第一，而洪稚存之經解、泮化、長武、孫淵如之鄧州、三水，武俊堂之懷鄉、安陽、殷茂堂之富順，錢獻之之朝邑，李中書之鄧臺，陸邵孫之鄧城，洪幼懷之鄧陵，鄭特夫譚正生之南漳，陳蘭甫之番禺，黃觀軒之鄧縣、慈谿，郭筠仙之泅龍，王任秋之湘潭、桂陽，鄒小山之江陰，皆其最表著者。

孰謂近世方志之書，全是不堪卒讀的廢物？即以此等佳作不論，就如上文所述頗具沈到諸家文章實錄所非難的下等方志，亦不過謂其所作，爲：「俗語丹青，後生誤誤」，「譌以傳譌，誤中復誤」，「非雅即鄙」，「無稽」，「不馴」，「一道德監官」，「一快要逐影」，「一餽投巷議」，「一淺鄙市言」，「一拙多工少」，「一其不雅馴」，「一文人遊戲」，「一小說類書」，「一清言从說」，「一文移案牘」，「江湖遊乞」，「隨俗應酬」，「淺俗不典」，「狂謬可怪」，「神

俚不根」，「搬份可憎」，「人多磨眼」，「例罕完善」諸點，以吾觀之，惟其如此，則其必於一地之社會文化，風俗習慣，婚姻喪葬，歌謠俚諺，神話傳說，以及一切特殊制度，照原樣保存，未加「雅」化者，必然甚多。或者無甚作用於從前之聖賢的微言大義，是非褒貶的史料，然而確有大大作用於今日新興的民俗學，確為今日新興的民俗學保存不少的歷代經千萬人從事調查的活材料，斷然無異。則其失於陳舊的史學，正其得之於注重調查而用科學方法從事整理之民俗學也。

今日民俗學的研究者，審定調查門類，編製調查表格，發付各地學者從事調查，彙為報告，俾得為研究的材料。則此一項經長時期的調查，無數人的採訪，已成有紀錄的報告，何可不加以研究乎？

使今日民俗學的研究者，亦以其已經編製的調查表格，依就其門類，向這一太繁的地方志舊籍蒐集，注明出處，各就地方區域之相隣近者，或民族相同的州縣，製為種種統計，以廣舉一省論，如以潮汕語之潮汕一帶及海陸豐以至海南島上之潮語諸州縣及中山縣之隆都鎮等列為一區，以講客話之東江各縣及非東江縣份之能說客話者列為一區，北江之有僑民者列為一區，海南島上之有黎民各縣列為一區，就各州縣志所記其特殊風俗語言比較研究。則於潮語人如何由福州漳州東來，及客家人之如何由浙江江西移入，及原有苗蠻民族的分佈情形，似屬不無小補。

又如以某一特殊風俗為單位，如「軍養媳」「纏腳制度」「接門婿」「溺女習俗」等等，無論為原始風俗或進化風俗，列成一表亦似可研究某一風俗在某一時代的移動或演進情形；若再加之以今日調查所得的材料，當必更為明白。推而廣之，其他佳時令節，宗教信仰，歌謠、歌謠，皆可如法泡製。或更就以上從方志書中

研究得來的結果，製為各種調查門類，從事現代調查。於民俗學上的研究，必更能推陳出新。

近人翟兌之於方志研究甚為精博，其國史與地方史一文云：

中國是幾個文化區域結構起來的，這種文化區域之疆界，不一定隨行政區域之疆界而變遷。……大抵因山川水土之殊，而生性情風俗之異，所謂腹谷大川異調，民生其間者異俗。久而久之，各成其文化，各具其歷史，可說是數千年來天然的力量與人為的力量相搏挾，相捍迫，相旋斡，相映發，決非偶然的。要希望切實了解中國民族性，非從了解各地方文化歷史入手不可。……將全國分為幾個文化區，比如大概瀝湖以西為一區，蜀滇黔為一區，晉綏為一區，太行以東至海為一區，魯閩以北為一區，齊魯為一區，河洛汴宋為一區，荆襄南陽為一區，淮西為一區，淮南為一區，太湖為一區，岳鄂湖南江西為一區，贛南與廣東為一區，廣西為一區，甌閩為一區。

其言甚是。今日民俗學的研究者，如果將現存方志，就此種區分，製為以上種種統計，則於風俗文化之異同及其分佈情形，亦必較為確實。

且方志書中民俗史料之豐富，實不可勝數。即以舊氏所著方志考稿甲集所列舉者而論：於乾隆永清縣志則記北街賈氏，以女其部族而漢化之事；於乾隆豐潤縣志則雜記特產工業如桃花塢、豐陘、麥笠、煤窖、煙酒等事；於乾隆景州志則附錄刻工價；於康熙宣化縣志則記宜府左衛軍官里宅之事；於光緒曲陽縣志則記石工楊王二氏同業世婚之事；於光緒寧河縣志則記禁屠回民禮拜寺之事；於康熙新城縣志則記中葉風俗及物價之事；於嘉慶禹城縣志則記濮川韓氏村人民世奉西洋教之事；於同治寧海州志則記金元間傳道傳說之事。

中山學報

三十一年春月

期三第

目錄

- 論讀物行列長短對於閱讀效率的影響 陳孝禪
- 中國地理對於中國經濟史發展的影響 陳國治
- 柯雷的社會心理學說 陳勁甫
- 張居正奉情辨 陳應麟
- 對教師職業態度尺度的編製 林錦成
- 論中學青年思想訓練 何心石

國立中山大學出版
 院學範師學大中山立國
 組版出學大中山立國
 店書大各國全
 元一幣國冊每
 角五元三七
 〇

於光緒廿五年縣志則記明清時代風氣大變之事；於乾隆衛安志風土門則記工匠日慎之事；於康熙內鄉縣志則記蠶桑解蠶之事；於乾隆懷水縣志則記匠沿革之事；於光緒五縣志生計則記農工商之生活狀況之事；於同治蘇州府志則記太湖漁船及孫裕陽南貨舖沿革之事。諸如此類，皆方志中包古特別有價值的史料，而為吾輩研究社會學民俗學者所求之不得的史料。苟有人焉，詳考博搜，彙而錄之，實不啻近五六百年社會史的大觀。今試更舉一實例為證。如道光癸未蘇州府志一百五十卷卷首十卷，凡六十四冊，其中風俗雜記各門，包含社、史料頗多，為民俗學者的良友。風俗門全錄蘇志序、節物、耕漁、蠶織之文，更增入吳門補乘數條。所載方言、方言、俗字、山歌頗多。記人民生計、器具、魚網、舟船等形制亦詳。唐陸龜蒙來相經及顧半官調序並錄之。其於本地風俗，如奢侈、浮華、晏安、游蕩、賭博、好訟、嘲諷、信鬼、無所忌諱，深具民俗史料之用。篇末附錄勸文正於撫吳書及陳文恭公風俗條約，亦可見其風俗的大略。又言：吳俗以斗數魚，大抵以三斤半為一斗。又有昭文博土為人物、竊竊工巧、

又買男子不著衣褲，止穿圍裙。又言開元寺妖僧創報母之說，煽惑婦女，裸體然獨肩臂，謂之「點肉身燈」。皆為治民俗學或社會學的好資料。物產門器用類眼鏡條下云：用水晶為之，單眼，明時已有。舊傳是西洋遺法，本朝吳江諸生孫雲球創為眼鏡，有老花遠近光之類，凡七十二種，著錄史。今市坊依法製造，各處行之。飲饌類述食尚、類別、做法、資料。工作類裝演條下云：米南宮雲史有蘇州精工之名，其來久矣。但條條下云：虎邱人博土有人，像逼真，皆是足吳人的機巧。是不只為民俗史的重要資料，且亦為工藝史的好材料。其雜記門中的民俗史料，亦復不少。如其中載：吳俗奉妖神，就五瘟，又曰五顯靈公，呼為五顯神。蓋深山老魅，山客之類，云云。實為宗教信仰之久經調查的實錄。此蓋故老傳聞，不盡可棄，野史瑣語，或有所本，因而筆之於書。使無方志的不據「文不則雖」，則此等史料，當必湮沒不少。故方志之功用，雖不能全然顯之於史，而於民俗學上之地位固甚高也。因為錦籍讀書，表而彰之，以告我當世研究民俗學的同志。