

西南民俗文獻

第十四卷

中國西南文獻叢書



中國西南文獻叢書·第四輯

西南民俗文獻

第十四卷



本輯主編：駱小所

副主編：羅驥

陳斌

高國華

本卷目錄

芒市邊民的擺	〔民國〕田汝康撰……………	一
滇泰民族血統關係	〔民國〕曹天章撰……………	一四五
西南採風錄	〔民國〕劉兆吉編……………	一八三

【民國】田汝康 撰

芒市邊民的擺

《芒市邊民的擺》，民國田汝康撰。本書據民國三十五年（公元一九四六年）商務印書館鉛印本整理重排。原書尺寸十八點五乘十三點五厘米，版心尺寸十六乘十二點五厘米。

目
錄

總序	
導言	
第一章	大擺
第二章	公擺
第三章	其他有關超自然信仰的團體活動
第四章	分析和比較
第五章	宗教和巫術
第六章	消耗和工作
第七章	社齡結構
第八章	人格和社會的完整

總序

本叢刊之發行，起於兩種信念及要求：一為促使社會學之中國化，以發揮中國社會學之特長；一為供給社會學上的基本參考書，以輔助大學教本之不足。叢刊內容暫時分為甲乙兩集，甲集以社會學理論及方法為範圍；乙集以各處社區之實地調查報告為範圍；中國社會學尚在草創時代，故創作與譯述，不得不兼收之。茲就社會學之中國化，基本參考書之供應，以及甲乙兩集之編纂三點略分論之。

(一) 社會學之中國化 社會學誕生於中國，將近四十年，而大學之開講社會學，至多不過三十年。始而由外人用外國文字介紹，例證多用外國材料；繼而由國人用外國文字講述，有多講外國材料者，亦有稍取本國材料者，又繼而由國人用本國文字講述本國材料，但亦有人以一種特殊研究混作社會學者，例如：有以社會學為社會問題的研究者。亦有以社會學為唯物史觀，或辯證法的研究者，要之，當此期間，社會學在知識文化的市場上，仍不脫為一種變相的舶來品。

近十年來，社會調查與社會統計的風氣頗為流行；蒐集事實及尊重事實的重要，逐漸被人認識，此本為科學進步極好的征象。不幸又有人誤信「科學即測量」者，甚至亦有誤信「在實地調查以前，腦中應只有一張白紙」，即為嚴守科學精神者，殊不知一切科學工作的進行，事前必須應有一種可以運用的假設，假設與科學絕不可分。我們的立場是：以試用假設始；以實地證驗終；理論符合事實，事實啓發理論；必須理論與事實糅和一起，獲得一種新綜合，而后現實的社會學才能植根於中國土壤之上，又必須有了本此眼光訓練出來的獨立的科學人才，來進行獨立的科學研究，社會學才算徹

底的中國化。

(二) 基本參考書之供應

查歐美各大學本科就學青年必讀之書，除了西洋典籍之外，到少尚有兩大類：一是標準教科書，一是基本參考書。前者盛行於美國；后者則通行於歐洲各國。惟近年來美國先進學者，已覺教本內容包羅萬象，難免膚淺，青年閱讀以後，在學術思想上，并不能得到真正的修養，及嚴格的訓練。年來國內各大書坊，因迎合潮流，對於大學叢書——特別可以採用為教本者——頗為提倡。此於大學教材標準之劃一及教學程度之提高，固不無小補。但一方面亦不免使讀者養成「教本蔽」的心理習慣，或竟驅使求知欲極強盛的青年誤入歧途，沾染了「思想公式化」的流行病。這在青年思想上，實潛伏着很大的危機。我們有鑒於此，願就在適應時代需要的前提下，來充量介紹及發揮一派一家之言，俾使青年得有機會，鍛煉「思想係統化」的頭腦。今日思想界所需要的刺激，是學派之爭，而不是門戶之見。苟欲糾正復雜錯誤的思想，這或許是最靈驗的藥劑。

(三) 甲乙兩集之編纂

本叢刊的主旨是要在中國建立起比較社會學的基礎，欲建立鞏固的基礎，必須一面介紹健全的理論和方法，一面提供正確的實地調查報告。所謂比較社會學，最簡單言之，即係應用類似自然科學上的方法——如比較法，對於各地現存的社區，作係統而精審的觀察。現代社區的核心為文化。因此，也可以說，社會學便是社區的比較研究，文化的比較研究或制度的比較研究。這樣的比較社會學是包括了通常所謂之「農村社會學」與「都市社會學」，「社會人類學」與「文化人類學」，或「民族學」與「民俗學」的園地，因為現在各國社會學與人類學所研究的目的，題材，觀點，及方法實在是全是一樣的。并且這種看法與我國國情最為吻合！

「社會」，「文化」，「制度」及功能，皆係社會學上的基本概念。這些概念與其它若干重要概念，密切連係起來，組成一個體係，即是比較社會學上的「概念格局」(Conceptual Scheme)，這種概念

格局，在一切科學思辯工作上，是必不可少的工具。為要發展比較社會學的園地，凡關於社會與社區，文化與文明，組織與制度，結構與功能，以及人與人的社會關係等等的基本學理，都想分別予以介紹及發揮。介紹雖以限於一派一家之言為主體，但相反相成的理論，具有特獨的貢獻者，亦在採納之列。

甲集征稿的範圍，除普通社會學外，亦兼及特殊社會學：有關於文化的功能方面如經濟社會學，法律社會學，宗教社會學，道德社會學，或藝術社會學；也有關於團體的制度者，如家族社會學，階級社會學，專業社會學，民族社會學，或國家社會學，此外亦兼收關於歷史上社會制度的專題研究，或當代社會變遷的研究。因為必須在特殊社會學方面先行表現了成績，普通社會學才能立下根基來；並且必須在專刊 (Monograph) 社會學發達以後，比較社會學才有真正立足之地。

專刊社會學是社會學方法論發達發后的產品，它所企求的科學程度，較一般水準來得高，譬如理論與事實之間，必須完全契合。這種契合，一方面可給理論以健全的基礎，一方面可給事實以科學的結構，因此，社會學不僅僅是單純的事實的科學，而乃是必須以事實為根據的理論的科學。又上面會說本着功能的觀點，來考察現代社區，究竟什么是功能觀點，極簡單的說，就是先認清社區是一個，整個就在這整個的立足點上來考察它的全部社會生活，並且認清楚這社會生活的各方面是密切相關的，是一個統一體系的各部分，要想在社會生活的任何一方面求得正確的瞭解，必須就從這一方面與其它一切方面的關係上來探索窮究。例如若是要想了解某一村落的經濟生活，就必須考察經濟與家族宗教間的關係，經濟與宗教巫術間的關係，乃至經濟與法律道德間的關係，換言之，每一種社會活動，不論它是風俗，制度或信仰，都有它的獨特的功能，非先發見它的功能，不能了解它的意義。任何活動的功能，便是它在社區視為統一體系下的全部社會生活上所占的地位。因此，

站在方法論上來講，比較社會學乃是實地應用功能研究法，藉以證驗假設的一種係統而精密的觀察，即是對於所研究的對象，嚴格加以控制，而后始作的觀察，也就是上文所說的比較法。這種比較法，用之得當，則其效力實就等於自然科學上的實驗法了。

乙集專收各型社區的實地調查報告；有屬於邊疆民族的部落社區者，有屬於內地工業前期的村鎮社區者，有屬於初期工業化的近代都市社區者，亦有屬於種族，語言，文化各異的雜居社區者。目前本着社會學理論而進行的實地調查工作，尚在初步嘗試時期，所以現階段可以發表的各種實地研究專刊，未必能充分滿足我們的期望，更說不上真正實現我們的理想。但是，我們深信努力推進實地工作，發表研究專刊，從此痛下苦功夫，以建立「社會學中國化」的基礎，這種看法絕對是正確的，這種立場亦確是顛撲不破的。

最后，戰時紙張昂貴，印刷困難，人民購買力又極度低降。普通大學叢書，例必數十萬言，定價之高，端非一般讀者所敢問津。惟目今國內精神食糧之缺乏，已為大眾所公認。為欲迅速供給社會科學之讀物，只能採取小型刊物的叢刊方式，以應需要。海內君子幸留意焉！

序

汝康分析了他在芒市那木寨所實地觀察的宗教活動，寫成這一本芒市邊民的擺，社區生活中最不易研究的也許就是宗教活動。宗教在文化中的地位雖則早已爲人類學家所看重，關於宗教的論著，在人類學文獻中雖則已占很大的一部分，但是在理論上和在方法上，却還能說是在嘗試時期。幾年來，宗教研究中所偏重的問題已一變再變，初學者非但找不着一本可以模仿跟循的藍本，而且很容易被紛紜的理論所迷亂。芒市邊民的擺這本書在人類學中應占什麼地位，除非明白了宗教研究發展的過程，也不易估計。因之，我想在這本書前，加這一篇序言，說明宗教研究發展的經過，同時也想藉此機會把我個人對於宗教研究的意見附帶一說。

一 宗教的科學研究

宗教的特征就在它發生於超自然信仰的基礎上。科學是限於研究自然現象的，因之，以科學來研究宗教似乎是一個矛盾的企圖。可是，不論超自然界是否實有，宗教到底是人類的活動，超自然信仰的本身也是人的信仰，人的活動和信仰還是自然的事物。宗教既有此自然部分，這部分至少可以用科學方法來研究的了。宗教的科學研究并不想推究有沒有鬼神，他所發生興趣的是人對於鬼神的信仰。

對於鬼神信仰發生興趣的科學家第一個基本問題是人怎樣會有鬼神的觀念。這並不是宗教徒或神學家的問題，因為他們已經承認超自然界的存在，他們所要問的是超自然界如何和自然界相交通，於是有啓示，附身，卜論，占象等方法產生。從科學的立場上不能假定自然界之外還有一個超自然

界。E. B. Tylor 會說明「人類學家研究宗教的立場，「討究宗教的教義和活動時，將把它們視作是人類所知所造下的神學體係，並不是出於超自然的啓示。」^[11] J. G. Fraser 也說，「上帝和衆神的觀念是我們從自然的機能中所獲得的，並沒有求助於特殊的靈感。我們得到這種知識的方法，也不出於我們得到一切自然知識的方法。」^[12]

我們一旦採取了這種立場，於是發生了超自然的觀念如何形成的問題了。我們既不能假定超自然的實有，則我們的觀念不是成了無中生有了么？我們怎能從無得到有的觀念呢？這是早期人類學家要求解答的問題。Tylor 提出了他的宗教夢源說，他說超自然的觀念是發生在初民對於夢境，昏迷，影子和幻覺的解釋，在這裡我們可以找到感覺并不一定是實有事物的復寫。譬如我們在夢境中和一個已死的朋友話舊，或是在幻覺中出現一只狐狸。死了的朋友和幻覺中的狐狸并不存在，可是在我們心理上的確有他們的印像。這種沒有實有事物作底子的感覺使一輩「初民哲學家」發覺一件東西有兩套性質，一是它的物質，一是它的精靈。前者屬於自然界，后者屬於超自然界。精靈可以出現在夢境和幻覺中，不受自然的時空所限制。這種信仰 Tylor 稱作 Animism，可以譯作精靈主義^[13]

Tylor 認為精靈主義是宗教的「最低限度的定義」，就是說宗教最原始的方式。他一方面解釋了宗教觀念的來源，一方面也規定宗教的原始方式。人類學在這時正受着進化論的影響，因之對於宗教進化的階段特別發生興趣。對於 Tylor 的理論討論得最起勁的是精靈主義是否是宗教最原始的方式問題。R. R. Marett 認為魂靈觀念已經把超自然力具體化了，不能算是最原始的方式，因為有不少初民社會中連這種具體的觀念還沒有。他們只有一種廣泛不具體的超自然的觀念，好像澳洲土人所見的 mana（魔訥）的信仰。他於是在 Tylor 的精靈主義之前再加上了一个階段稱作 Animatism，

可以譯作泛靈主義。〔四〕

在另一方面向Taylor宗教夢源說攻擊的是法國的社會學家Emile Durkheim，他說「人類的制度決不能建築在錯誤和欺騙上，若是它沒有自然事物的基礎，它就會遭遇阻力，無法克服。」〔五〕Durkheim堅持超自然的觀念確是表象一種實有事物。宗教的基礎是社會。我不妨節譯他自己的一段話在下面：

「我們對於宗教的研究完全是出發在一個假定上，就是亘古以來，一切信徒們的情操決不能純粹是出於一種虛妄。宗教經驗，若是我們這樣稱它，既然存在，它一定有一個基礎，——那一種經驗能沒有實有的基礎呢？——可是我並不是說造成觀念的實有事物一定和信徒們的觀念相印合的。只要看我們所有觀念，在時間中時常翻陳出新的事實，就能證明我們的觀念並沒有把它所要表示的實有事物確切的表示出來了。若是一個科學家說我們對於光和熱所有的感覺是得自那一種客觀的事物時，他並不是說這客觀事物即是我們所感覺的樣子。……要發現這客觀事物的內容，我們得以科學的觀念代替普通的感覺來加以考察。這就是我們研究宗教時的方法。宗教的實體雖在不同的神話中表象出來，可是那造成宗教感覺的却是自成一格的實體，那就是社會。」〔六〕

上帝即是社會——這是Durkheim的名言。這句話的意思就是社會是一個實體，它可以，也一定會給人以感覺。這些感覺形成一種觀念。這觀念是上帝。反過來說，上帝是人類的一種觀念，它是從無數感覺中綜合而成的，引起這些感覺的是社會的實體。以太的波動是實體，引起人的感覺是光和熱，由光和熱的感覺造成我們不同的觀念。

社會對於我們個人的力量是無往而不在，個人的行為型式是社會定下的，人和人傳意的語言是社會傳下的，個人的人格是社會造成的，社會似乎是在我們的身外，個人到處受着它的限制和強

迫；社會又似乎是在我們的身內，不但把個人提出了社會也就消滅，每個人所有的一切那一部分不是從社會得來？社會給我們保護，却又在監察我們。這許多都是個人從社會得來的感覺，可是社會雖是實體，但又不易捉摸；我們看到的是一個個的個人，社會却存在於這些個人間，我們看到的是房屋器具，文物典章，文化却在這些東西間。社會和文化不是有形具體的事物，所以 Durkheim 稱它是自成一格，*Sui generis*。因之，普通人不能找着這些感覺的來源，而綜稱之作上帝。——這是 Durkheim 理論。

Durkheim 特別，甚至過分，注意了宗教活動的集體性，這是因為他說，除了在動作中，社會不易使人感覺到他的影響，除了社會中各分子集合在一起有公共的活動，社會就不在動作中。^(七)這是常受人批評的說法，Malinowski 就說，這種把社會縮小到羣衆活動的看法把 Durkheim 有價值的學說歪曲了。^(八)其實 Durkheim 不但把社會縮小到極具體的羣衆集合，而另一個時候，又把社會太抽象的看成一個普遍永恒的實體。因之在理論上還有一個弱點。他把感覺和觀念分得很清楚。社會是引起感覺的實體，宗教是從感覺中形成的觀念。我們看見各地各時宗教觀念的變異，究竟是出於實體的不同，還是相同感覺所形成的觀念不同呢？Durkheim 既認為社會的實體是普遍和永恒的，則宗教觀念的變異只有求諸從感覺到觀念的過程了。

二 知識社會學

我們一提起感覺到觀念的過程就跌入了知識論的範圍里了。在知識論中本有兩種相反的極端看法。一種看法是我們的感覺不能直接成為觀念，它們一定得經過一套範疇，好像時，空，原因，屬性等等才能有意義。這套範疇并不能用經驗來證明，是先天的，用來組織經驗的。另外一種看法和外界相通，因之我們無法得到超經驗的範疇。

Durkheim 却提出了一種新的調和看法。他認為經驗的確需範疇的組織才有意義，可是範疇不是神秘的能力，也不是先天的，而是從社會得來。他說人有兩格，一是他生物基礎的機體，二是他社會基礎的社員。經驗是我們生物層上所得的感覺，而範疇是我們社會層上所得的感覺。經驗不能化為範疇，範疇不能化為經驗，正等於社會不能化為個人，個人不能化為社會。^{〔九〕}這段話雖是 Durkheim 的新見，但不免失之晦隱；而且觀念的形成又是社會所組織的，為什麼所形成的觀念可以因時因地而異呢？除非他承認社會的實體有異，就難自圓其說了，事實上，具體社區的社會結構確是不同的，各社區里人民的生活方式也常有他們特殊的地方，若是我們比較淺近一些說，一個社會中所通行的觀念是依這個社會的形態而決定，或更簡明一些，觀念是依生活需要而形成的。這種簡單的說法雖則不像 Durkheim 的口吻，但是也許和他意思不遠。他曾說過「若是人們不同意於一些基本觀念，若是對於時間，空間，原因，數目，等等沒有相同的概念，他們一切的接觸都不可能，因之，連生活都不可能了，社會不能放棄這些範疇，讓個人自由選舉，不然就會連社會都放棄了。若是要生活，不但需要道德上的契約，而且一定得有最低限度邏輯上的契約。沒有了這些，社會也就不能安全的存在。」^{〔十〕}

這幾句話，我是覺得很重要的。他雖則接受了傳統知識論的主客論題，認為主觀有一個觀念，則客觀有一個相應的事物。主客的重復性是他「上帝即是社會」一語的根基。可是在這幾句話中，他却從另一立場來說明觀念的發生了。人不是一面鏡子，客觀有什麼，主觀映出什麼來。人是一段生活，觀念，即是最基本的，也不是上帝造人時把他的智慧分給了人，而是人爲了要有共同生活而造下的。這既是人造下來應付生活的，只要它有效力，它有沒有客觀的事物相應，也就不成問題了。這樣，他也就拋脫了傳統知識論的牽絆了。他把宗教研究離開了神學，同時也一脚踏出了哲學，讓