

葛蘭言、白川靜的《詩經》民俗學研究 述論

林耀潏*

提 要

孔子的《詩》學主張對傳統的《詩經》學定了調，《毛傳》、《鄭箋》、《孔疏》以倫理、政治、教化及歷史化、故事化的詮釋觀點說解《詩經》，繼承發展了儒家詩學的核心觀念。馬瑞辰的《毛詩傳箋通釋》、陳奐的《詩毛氏傳疏》，正如其書所標示，乃以回復《毛詩》古訓為主，白川靜謂這些書「尚未觸及《詩》篇的本義，因此難免有深入重山疊嶂，一無所見之感。」漢三家詩有一點民俗學詮釋的萌芽，但仍跳脫不了通經致用、美刺的詮釋定勢，歷史化、故事化說《詩》的情形與《毛詩》並無二致。朱熹的《詩經》學已認識到風是里巷歌謠，但其「淫詩」說還是籠罩在理學的陰影之下，雖擺脫《詩序》說《詩》，但與《詩序》的倫理、道德立場，異曲同工。《詩經》的新研究法是由外國人開拓的，白川靜謂法國東方學者葛蘭言（Marcel Granet, 1884-1940）的《中國古代之祭禮與歌謠》（1919）即此門開山之作。葛蘭言融合、參照中國少數民族、台灣及東南亞民族的材料，以社會民俗學的角度研究《詩經》中的情歌，論述田園主題、鄉村愛情、山川歌謠，並從中讀出了上古的儀式集會。葛蘭言的研究，在個別詩篇的詮釋上容可商榷，但卻為《詩經》民俗學的研究開闢了新途徑。日本學者白川靜（1910-2006），「從民俗學的觀點，嘗試將古代中國人的生活和精神點活起來」（杜正勝語）。白川靜的研究

* 國立成功大學中國文學系副教授。

路徑是將《詩經》與《萬葉集》（日本 8 世紀下半期所出現的第一部詩歌總集）作比較研究，自謂：以《萬葉集》解釋《詩經》者有之；以《詩經》解釋《萬葉集》者亦有之。

葛蘭言、白川靜的研究是一種《詩經》民俗學研究。葛蘭言堪稱此類研究最有系統的創舉。白川靜以其甲金文及中國古史的深厚學養，「基於訓詁而不以訓詁為足」（杜正勝語），在此類研究中取得了舉足輕重、影響深遠的研究成果。本文即以葛蘭言、白川靜的《詩經》民俗學研究為中心，探討他們的研究方法、內涵、貢獻及缺失。

關鍵詞：葛蘭言、白川靜、詩經、民俗學

A Study on the Folkloristics of *Shih Jing* by Marcel Granet and Shizuka Shirakawa

Lin Yao-Lin

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

The propositions held by Confucius in the study of *Shih* set the tone for the traditional study of *Shih Jing*. *Mao Chuan*, *Cheng Chien*, and *Kung Su* intended to interpret *Shih Jing* in the forms of history and story from the perspectives of ethics, politics, and education-culture, and succeeded in developing the Confucian core conception of poetics. *Mao Shih Chuan and Chien General Interpretation* by Ma Jui-Chen and *Shih Mao Shih Chuan Su* by Chen-Huan, as both titles suggest, were meant to restore the ancient teachings of *Mao Shih*. Shizuka Shirakawa referred to these books

as “having not yet reached the original meanings of *Shih*, resulting in a sense of loss and failure to make any discovery in an adventure into deep mountains. The three schools of poetry in the Han Dynasty, though showing a budding sign of folklore interpretation, failed to set themselves free from the norm of morality. Reading poetry in the forms of history and story, they are no different than *Mao Shih*. The study of *Shih Jing* by Chu Hsi came to the understanding of *Fen* as a kind of ballad in a neighborhood. However, his theory of *Yin Shih* (erotic poetry) was still operating under the influence of Neo-Confucianism. Even though he interpreted poetry beyond the confines of *Shih Hsu*, he took the same stances of ethics and morality as *Shih Hsu*. The effort to cultivate a new research methodology for *Shih Jing* was launched by foreigners. As Shizuka Shirakawa notes, *Ancient Chinese Festivals and Ballads* by Marcel Granet, a French Oriental scholar, marked the beginning of such an effort. Based on materials collected from Chinese minority peoples and peoples in Taiwan and Southeast Asia, Granet managed to study *Shih Jing* from the perspective of folklore, addressing love lyrics, pastorals, ballads of mountains and rivers, which allowed him to work out the ceremonies in ancient times. His study, though questionable on his interpretation of individual poems, opened a new path to the folkloristics of *Shih Jing*. Japanese scholar Shizuka Shirakawa (1910-2006), as Tu Cheng-sheng comments, “attempts to light up the life and spirit of ancient Chinese from the perspective of folklore.” In his study, Shirakawa compares *Shih Jing* and *Manyou-syuu*, the first anthology of Japan dated in the second half of the 8th century, arguing that there are instances of interpretation of *Shih Jing* based on *Manyou-syuu* and there are instances of interpretation of *Manyou-syuu* based on *Shih Jing*.

The research conducted by Marcel Granet and Shizuka Shirakawa can be treated as a kind of folkloristics of *Shih Jing*. Marcel Granet is eligibly considered as the pioneer, establishing the most comprehensive system in the study of *Shih Jing*. With his expertise in oracle bone and bronzeware scripts and ancient Chinese history, Shizuka Shirakawa, “who seeks to explain ancient meanings within and beyond” (Tu Cheng-sheng), has come up with profound research results. This paper is focused on the folkloristics of *Shih Jing* by Marcel Granet and Shizuka Shirakawa to explore their

research methodology, contents, contributions and shortcomings.

Keywords: Marcel Granet, Shizuka Shirakawa, *Shih Jing*, Folklore

葛蘭言、白川靜的《詩經》民俗學研究述論

林耀潏

一、前言

孔子的《詩》學主張對傳統的《詩經》學定了調，《毛傳》、《鄭箋》、《孔疏》以倫理、政治、教化及歷史化、故事化的詮釋觀點說解《詩經》，繼承、發展了儒家詩學的核心觀念。馬瑞辰的《毛詩傳箋通釋》、陳奐的《詩毛氏傳疏》，正如其書所標示，乃以回復《毛詩》古訓為主，白川靜（1910-2006）謂這些書「尚未觸及《詩》篇的本義，因此難免有深入重山疊嶂，一無所見之感。¹」漢三家詩有一點民俗學詮釋的萌芽，但仍跳脫不了通經致用、美刺的詮釋定勢，歷史化、故事化說《詩》的情形與《毛詩》並無二致²。朱熹的《詩經》學已認識到風是里巷歌謠，但其「淫詩」說還是籠罩在理學的陰影之下，雖擺脫《詩序》說《詩》，但與《詩序》的倫理、道德立場，異曲同工。清末方玉潤（1811-1883）的《詩經原始》有民俗學研究的傾向，但另一方面又充滿著政治教化思想³。《詩經》的新研究法是由外國人開拓的，白川靜謂法國東方學者葛蘭言（Marcel Granet，1884-1940）的《中國古

¹ 白川靜著、杜正勝譯：《詩經的世界》（臺北：東大圖書公司，2001年6月初版），頁297。

² 可參林耀潏：《西漢三家詩學研究》（臺北：文津出版社，1996年9月初版），有關三家詩的民俗學詮釋，見頁293-306及330-332。

³ 有關方玉潤《詩經》研究的民俗學內涵，可參李晉娜：〈方玉潤《詩經》研究的民俗學傾向〉，《滄桑》2005年2-3期，頁119-120。有關方玉潤《詩經》研究的傳統道德觀點，可參邊家珍：〈論方玉潤《詩經原始》的政治教化思想〉，《學術研究》1997年第8期，頁95-97。在對待情詩的態度上，方玉潤比朱熹還倒退，方玉潤以孔子「思無邪」及〈詩大序〉為闡釋《詩經》「本義」的最高準則，對很多情詩的解釋仍跳脫不了《毛傳》的樊籬，故事化、歷史化的情形非常明顯。

代之祭禮與歌謠》⁴（1919）即此門開山之作⁵。葛蘭言融合、參照中國少數民族、台灣及東南亞民族的材料，以社會民俗學的角度研究《詩經》中的情歌，論述田園主題、鄉村愛情、山川歌謠，並從中讀出了上古的儀式集會。葛蘭言的研究，在個別詩篇的詮釋上容可商榷，但卻為《詩經》民俗學的研究開闢了新途徑。日本學者白川靜，「從民俗學的觀點，嘗試將古代中國人的生活和精神點活起來」（杜正勝語）⁶。白川靜的研究路徑是將《詩經》與《萬葉集》（日本 8 世紀下半期所出現的第一部詩歌總集）作比較研究，自謂：以《萬葉集》解釋《詩經》者有之；以《詩經》解釋《萬葉集》者亦有之⁷。葛蘭言、白川靜的研究是一種異文化、跨文化的《詩經》民俗學研究。葛蘭言堪稱此類研究最有系統的創舉。白川靜以其甲金文及中國古史的深厚學養，「基於訓詁而不以訓詁為足」（杜正勝語）⁸，在此類研究中取得了舉足輕重、影響深遠的研究成果。本文即以葛蘭言、白川靜的《詩經》民俗學研究為中心，探討他們的研究方法、內涵、貢獻及缺失。

二、葛蘭言、白川靜生平、著述簡介

葛蘭言是法國現代社會學派內一位大師，西洋中國學派內一個新的學派之開創者。他生於 1884 年 2 月 29 日，卒於 1940 年 11 月 25 日，出生地：法國東南部法柔莫省的一個小鎮，名叫 Luc-en Diois。1904 年考入巴黎高等師範學校，主修歷史學。在此期間，他成為涂爾幹（Emile Durkheim, 1810-1917）的門生，並受莫斯（Marcel

⁴ Marcel Granet: *Fetes et Chansons anciennes de la Chine* 1919。此書有 E.D.Edwards, D.Litt 的英譯本（*Festivals and Songs of Ancient China*, George Routledge & Sons, LTD, 1932）、內山智雄的日譯本《支那古代の祭禮與歌謠》（東京：宏文堂，1938）和張銘遠的中譯本《中國古代的祭禮與歌謠》（上海：上海文藝出版社，1989）。本文所採用的中譯本則為趙丙祥、張宏明譯：《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年 11 月第 1 版）。

⁵ 同註 1，頁 298。

⁶ 同註 1，〈譯者自序〉，頁 3。

⁷ 同註 1，《詩經的世界改版序》，頁 1。

⁸ 同註 1，〈譯者自序〉，頁 4。

Mauss, 1872-1950) 的影響。1907 年考取高中歷史教員證書。他在巴黎高師畢業後，因為得到狄愛爾基金會的資助，故未在中學教書，師從沙畹 (Edouard chavannes, 1865-1918) 研究中國學，共三年。1911 年到中國作實地調查與研究。1913 年回國，在巴黎高等研究院繼沙畹任「遠東宗教」講座的研究主任。1914 年，被征從軍。1918 年，歐戰甫停，奉法國外交部之命，二次來中國。1919 年，回國後，仍在高等學院繼任前職。1920 年，在巴黎大學文學院獲博士學位。其博士論文有二：一曰《中國古代節令與歌謠》，一曰：《中國古代之廢制》。同年，被聘為巴黎大學文學院講師，主講「中國文化」。1922 年，出版《中國宗教史概論》。1925 年，任巴黎東方語言專門學校「遠東史地」講座教授。1926 年，任巴黎中國學院校務長，代表著作《中國古代舞蹈與傳說》亦於是年出版。另有《中國古代文化史》、《中國古代思想史》及《中國古代之婚姻範疇與親族關係》三種著作⁹。

法國社會學派所說的社會學實與我們一般所說的社會學不很相同，反而與我們所叫作的民族學或文化人類學，頗為相近。此在涂爾幹時已經如此。故一般講述民族學史或人類學史者，無論其立場如何，均不能不對於涂氏學說予以相當的介紹。涂氏以後，此種趨勢，更為顯明。莫斯所領導的法國社會學派已經改稱為法國民族學派¹⁰。在此意義下，葛蘭言是一個社會學家，也是一個人類學家，但由於他研究的領域大都集中在中國，也被認為是一個中國學學者（白川靜稱其為東方學學者）。

白川靜是日本東洋學大師。1910 年出生於日本福井縣，2006 年 11 月 1 日逝世。他的生活很簡單樸素，不外書籍、著述、研究室和便當。畢業於立命館大學法文學部，在立命館大學教授任上退休（1976），退休後任名譽教授，一生不離立命館。白川靜的文字學研究，不拘限於文字，而是以文字為基礎透視中國文字。譬如東洋文庫出版《漢字的世界》，副題作「中國文化的原點」。全書共十二章，除第一章「文字原始」之外，最主要的篇幅則討論巫王祝告、諸神靈異、原始宗教、祭祀聖

⁹ 此段摘錄自：楊堃：《葛蘭言研究導論》，《社會學與民俗學》（成都：四川民族出版社，1997 年 3 月 1 版），頁 108-118。楊堃為葛蘭言的中國籍學生，此文第二節「葛蘭言的學術背景」，對葛蘭言之師承作了簡單的介紹。

¹⁰ 參見同前註，頁 116。

地、言語有靈和生命思想等共七章，其次論現世社會如戰爭、刑罰、生產技術、家族與情感等。這也可以看出白川靜所認識的中國古代文化是充滿著神異，呈現與近代或中古截然不同的「古代」的氣氛，與《詩經的世界》可以相呼應。從這個觀點看，他的其他著作，如《中國古代文化》、《中國神話》、《中國古代民俗》皆在這個範疇中，即使《中國古代文學》也不例外，因為在第一冊他論《楚辭》是從神話出發的。他的甲骨文成就主要見於《甲骨金文學論叢》，金文成就則表現在《金文通釋》。《金文通釋》使他在金文學或青銅器學的地位與中國名家郭沫若、陳夢家和唐蘭等並駕齊驅。《甲骨文的世界》著重於古代殷王朝的構造，《金文的世界》則是一部殷周政治社會史。《文字逍遙》和《文字遊心》二書所收入的鳥、水與火的民俗學，亦其學術風格的一貫表現，既是古文字的也是古民俗的¹¹。白川靜又有《初期萬葉論》（中央公論社）一書，乃基於他對日本文化的肯定而寫的。王孝廉說白川靜的生活除了研究工作以外，還是研究工作，他不吸煙、不喝酒、不旅行、不參加學會、不交際、不應酬。從青年到晚年，他的生命幾乎完全是在他的研究室和講壇上渡過的¹²。

文化人類學(Cultural anthropology)產生於 20 世紀初葉，以人類社會中的行爲、信仰、習俗和社會結構爲研究對象。最初在英國通常稱爲社會人類學，在法國和德國稱爲民族學，其學科範疇相當廣泛，學科分支日趨細密，分化爲民俗學、神話學、民間文藝學等分支，其視野溝通古今，放眼世界，通過各民族文化的比較研究，探討其共同性規律¹³。葛蘭言、白川靜的《詩經》研究，就是一種文化人類學（民俗學）進路的研究，試圖復原《詩經》國風歌謠的「本來面目」。

¹¹ 此段主要摘自同註 1，杜正勝：〈我所認識的白川靜教授—譯本新版跋〉，頁 309-317。

¹² 白川靜著、王孝廉譯：《中國神話》（台北：長安出版社，1983 年 5 月第一版），頁 231。有關白川靜的著作目錄及略歷，可參頁 235-237。另亦可參：〈白川靜博士論著目錄〉，白川靜著、范月嬌、加地伸行合譯：《中國古代文化》（台北：文津出版社，1983 年 5 月出版），頁 253-261。

¹³ 夏傳才：〈國外《詩經》研究新方法論的得失〉，《文學遺產》2000 年第 6 期，頁 14-15。

三、葛蘭言的《詩經》民俗學研究

1838 年和 1843 年愛德華·比奧 (Edouard Boit) 的《詩經》專論，便已強調《詩經》是「東亞傳給我們的最出色的風俗畫之一，同時可能是一部真實性最無可爭辨的文獻」，「它以古樸的風格向我們展示了上古時期的風俗民情」，「《詩經》實際上是中國最早的民歌。」1896 年，顧賽芬 (Couvreur) 在法文、拉丁文對照的《詩經》全譯本序言中說：「《詩經》可能是最能向人們提供有關遠東古老人民的風俗習慣和信仰方面資料的書。¹⁴」這些西方中國學的「《詩經》觀」，均只隻言片語，提出嚴正有系統之專著者，當屬葛蘭言的《古代中國的節慶與歌謠》，以下分三小節論述之。

(一) 反對象徵主義的解釋

葛蘭言的《詩經》民俗學研究，與傳統倫理、道德、教化觀點的《詩經》學相較，進路完全不同，他對傳統象徵主義的解釋，多有批評。

葛蘭言說：

評注者們形成了一個團體，其成員的組成對詮釋的傳統原則有著決定性的意義。這種詮釋著重於象徵的秩序，並且建立在一種公共正義 (droit public) 理論之上；假定，政治行為與自然現象間存在著一種對應關係。我將證明，這種對象徵主義 (symbolisme) 的偏愛 (學者們感到這種偏愛對他們的束縛就像職業道德對他們的束縛一樣)，將他們引入了連他們自己有時也不得不承認的荒唐境地之中¹⁵。

「學者們 (而且是這方面的天才學者) 竟然不能詮釋他們本族的語言，這究竟是怎麼回事？他們都不僅僅是學者；在他們身上，官員的成分比文學愛好者的成分要多一些；他們把詩歌服務於政治倫理，因而沒有辦法承認詩歌來自民間。對政府官

¹⁴ 參照王曉平：〈《詩經》文化人類學闡釋的得與失〉，《天津師大學報》1994 年第 6 期，頁 67-68。劉自強：〈《詩經》民俗文化研究的歷史與現狀〉，《蘭州鐵道學院學報》(社會科學版) 22 卷 2 期 (2003 年 4 月) 頁 105。

¹⁵ 葛蘭言著、趙丙祥、張宏明譯：《古代中國的節慶與歌謠》，〈導論〉，頁 5。

員來說，道德責任的原則是源自上天的，而且，只要是德化遍及之地，都會理所當然地認為是學者促成的。因此，用作道德教化的詩歌，只能是官方詩人的作品。¹⁶」把詩歌服務於政治倫理，這是象徵主義形成的原因，因而只看到《詩經》的「官方性」，不承認它的「民間性」。

這個有決定性意義的「評注者們團體」的起源又如何呢？葛蘭言首先從孔門開始說起：

《詩經》最初在那些孔門嫡系弟子的學派中使用：在有見識的人中間探討政治理論、道德訓誡和儀式規則——這就是後來被稱作「儒」的那批人。這些未來的政府官員和儀式主持者，將《詩經》作為道德反省的主題，從而終有一天，對該《詩經》文本的傳統注釋被固定下來。¹⁷

「目前，對《詩經》的解釋和對《左傳》的編纂都被認為是孔子學派所為」，而在《詩經》中幾乎所有的詩歌在《左傳》中都有翻版，幾乎所有的詩歌也都能用《左傳》中的事件來解釋。就這樣，《國風》歌謠本身就與歷史事件聯繫在一起，用來說明道德哲學的準則和政治學的準則。《毛詩》（包涵〈序〉、〈傳〉）的解釋也始於具有歷史的、道德的和象徵的特點。由其他版本的殘篇可以證實，這種注釋方法很普遍。在漢代，象徵的注釋被人們普遍接受，從象徵形式中不但可以發現事實，同時也可以發現褒貶觀念，甚至還能發現闡述道德判斷的實用方法。就這樣，象徵主義的運用，使《詩經》成了一本教科書，屬於年輕人專用的倫理手冊一類。即使那些情歌本身，只要不去掉對它們的諷喻性注釋，照樣有助於小子立德。由於多個世紀以來，《詩經》一直服從於道德灌輸的目的，《詩經》的傳統注釋（這正是其成為經典的原因），因此也就成為不可動搖的部分¹⁸。

在簡要敘述了政治的、道德的、歷史的象徵主義解釋學後，葛蘭言宣稱「讓我們拋棄傳統的解釋吧，因為事實證明它會導致對原文的誤解」，這些解釋「絲毫也

¹⁶ 同前註，〈導論〉，頁 6。

¹⁷ 同前註，頁 2。

¹⁸ 同前註，頁 2-4。

不能深化對詩歌原義的理解¹⁹」。進而提出在閱讀《詩經》尤其是《國風》時，應遵循的 16 條規則。筆者認為，其中四條尤其重要。葛蘭言說：

(1) 無須關注經典的解釋及其各種殘留變體。只有當我們想要找出那些源於《詩經》的儀式性用法時，它才是有用的，而絕對不能用來探索詩歌本身的原始含義。

(2) 忽略那些彰善詩歌與懲惡詩歌之間的公認差別。

(4) 摒棄所有那些象徵解釋或暗示詩人「微言大義」的解釋。

(10) 如果有必要求助於外在依據，那麼，與其選擇古典文本，還不如求助於那些包含著民俗事實的東西，當然時代越早越好，但在必要時亦可選擇現代的，這都是從遠東的文明競技場中借來的一它們作為公正思想或宗教思想的結果，遭到歪曲的可能性是最小的²⁰。

上引的第(1)、(2)、(4)條講的都是對傳統的、經典的象徵解釋的不滿。經典的解釋只有在「想要找出那些源於《詩經》的儀式性用法時，才是有用的」，通觀葛蘭言全書，絕大部分不同意傳統解釋，但在少數的地方也局部採納傳統解釋，這些下文將會提及。第(10)條是一種民族學、文化人類學的眼光，這也是葛蘭言《詩經》研究的重要方法。

(二) 社會學分析法與比較法的《詩經》詮釋

葛蘭言的親授弟子楊堃(1901-)認為，葛蘭言的方法論，一言以蔽之，即社會學分析法，而社會學分析法亦是一種比較的方法，因為沒有比較，不能生出說明來。楊堃說：

新派學者因為處處看到文化的全體性，故僅在社會模式相同或本屬同一文化領域內的社會事實，始相比較。譬如葛蘭言之研究中國文化，他本可利用《金枝》與《社會學年刊》，在民族學內尋到極多資料，以資比較，然而他卻始終不肯利用。其次，在中國文化的周圍，曾與中國文化發生過密切關係，可

¹⁹ 分別見於同前註，〈導論〉頁 6 及頁 3。

²⁰ 同前註，頁 13-16。

稱作中國文化之「親屬文化」者，其親屬關係最近的約有兩枝：一為在語言學內同屬於「漢藏語系」的西南各民族；一為在北太平洋領域內的東北各民族。此外，尚有屬於澳亞語系的各民族，亦曾與中國文化發生過親屬的關係。故這些文化全是大的中國文化領域以內的各種文化，同屬於一個文化的集團。其社會模式均大致相同，故可用作比較的對象。惟比較的目的，是在乎幫助所研究的事實之分析，絕不是先有成見，然後尋求例證。並且就是這樣的資料，亦是以少用為妙，而用時亦需要特別謹慎，存有戒心。譬如葛蘭言在《中國古代節令與歌謠》一書內，凡屬於這樣的資料，均被他列在附錄，未入正文；……。²¹

楊堃上面的說法，可以視為葛蘭言第 10 條規則的有力補充。無論社會學分析法或比較法，均涉及史料的選擇，如《中國古代節令與歌謠》的目的，是要證明「想認識中國古代宗教的一些事物，並非是不可能的」，他乃選擇《詩經》的愛情詩，作為研究的對象。而他的理由則是認為《詩經》乃是一種最古的文獻。從《詩經》中可以正式進入到中國宗教的古老型態²²。「《詩經》中那些情歌的文獻價值，是可以相當準確地判定的。這是我選擇《詩經》的首要原因。這種價值與上古中國社會的最高秩序有著直接的關係；這才是選擇的主要原因。²³」

葛蘭言選擇史料時，所表現的一般傾向，有二點值得注意：

(1) 葛蘭言認為中國古代的文化是一種富有宗教性的文化。故他在選擇史料時，總是選擇富有宗教性或神話性的史料。

(2) 葛蘭言在選擇史料時，對於民族學內的資料雖說是極力避免，不肯濫用。然而他對於中國文化本部內民俗學方面的資料，卻極為重視，而予以充分的利用。這在他的一切著作中全很明顯，一望而知²⁴。

「從遠東的文明競技場借來的」、「中國文化本部內民俗學方面的資料」即可稱作中國文化之「親屬文化」者，這些或亦可稱「東亞文化圈」（「漢字文化圈」或「儒

²¹ 同註 9，頁 121-122。

²² 同註 9，頁 129。

²³ 同註 15，〈導論〉，頁 4-5。

²⁴ 同註 9，頁 130。

家文化圈」)的區域，在葛蘭言眼中「本屬同一文化領域」，其從上古沿襲而來的宗教與習俗，可作為比較研究的參照。《古代中國的節慶與歌謠》中處處可見這種研究意識。

(三)《詩經》中的情歌之節慶儀式意義

葛蘭言的《詩經》研究從上古的儀式集會入手。從本質上說，上古的節慶是季節性的。這些節慶是和諧(*concorde*)的節慶，人們通過它們在社會中同時也在自然界中確立良好的秩序。它們都在山川的神聖地帶舉行。通過考察那些包括在統治者舉行的山川祭祀中的表現，葛蘭言說明：這些節慶被賦予的力量來自對聖地的崇拜，因為它們以前曾是社會公約(*pacte social*)的傳統象徵，而這種社會公約正是土著共同體(*communaute*)在他們的季節集會上所要頌揚的對象。簡而言之，這些節慶由各種競賽(*joute*)組成，這些競賽都伴有對抗性的、即興的口頭對詩。從這些詩賽所表達出的情感，可以看到，這些儀式競賽被用來作為一種粘合個體間的和集團間的友誼的手段。在春季節慶裡，通過兩性對抗的競賽和共同的約婚禮，那將各個地方集團結合進一個傳統共同體的聯盟會得到強化。通過分析中國上古的愛情情感和愛情歌謠中所表現出來的非個人特徵，我們將看到這是如何成為可能的，即這些節慶的本質特徵是性愛儀禮的活動，它們絕不是無秩序的場合(除了較晚的時期)²⁵。以上就是《古代中國的節慶與歌謠》一書的內涵提要。葛蘭言以《詩經》〈國風〉的情歌(有少數〈小雅〉的詩)為分析的切入點，認為它們都是上古青年男女在節慶上的對歌，這些對歌是即興創作，最後完成約婚禮。這些節慶是一種性愛儀禮的活動，是一種社會公約，沒有什麼道德不道德的問題，基於這種認知，傳統的美刺諷諭說，將情歌與文王之化、后妃之德及歷史人物、事件牽扯在一起的龐大詮釋系統，全變成無意義的說明。葛蘭言的這種文化人類學(民俗學)的研究進路，為《詩經》學研究開啓了無數的新視窗。

葛蘭言的書分成兩大部分論述，一為：《詩經》中的情歌，一為：古代的節慶。

²⁵ 參照同註 15，〈導論〉，頁 8。

另有附錄一是關於〈行露〉的注釋、附錄二是關於〈蟋蟀〉的注釋、附錄三是民族學注釋。第一大部分又分三部分：簡短描述自然界主題的「田園主題」計 21 首，這些歌謠的詩藝是和自然習俗密切相關的；「鄉村愛情」計 22 首，這些詩歌是舞蹈者集團中創作出來的；「山川歌謠」計 28 首，這些詩歌都以到山丘或河邊遠足為主題。另外不納入上述部分的有〈桃夭〉、〈隰有萇楚〉二首，此二首或可歸入「田園主題」，因葛蘭言以它們為例說明他的詩篇分析方法，故未納入任何一部分。第二大部則以《邶風·擊鼓》為例，分析婚約和友好盟約。共計 74 首詩是葛蘭言書中主要的分析對象。這樣分類在論述上有其方便，但它們的主題卻非截然劃分的，各部份均包涵植物的生長、訂婚的歌謠、結婚歌、集會、收穫、邀請、約會、幽會、對歌、節慶等主題。

葛蘭言是《詩經》民俗學研究的開創性大師，所涉層面廣大，本文實無法加以細論，僅能舉數例說明。

《檜風·隰有萇楚》云：

隰有萇楚，猗儺其枝，天之沃沃，樂子之無知。隰有萇楚，猗儺其華，天之沃沃，樂子之無家。隰有萇楚，猗儺其實，天之沃沃，樂子之無室。²⁶

《序》：「〈隰有萇楚〉，疾恣也。國人疾其君之淫恣，而思無情慾者也。」據毛萇的注釋，檜侯墮落了，其子民也承受著相當的苦難。因此，他們希望能萇楚那樣無知無覺，從而少感受些痛苦。「不想有自己的家庭！這是多麼的反常啊！持有這種觀念的人們，該是生活在多麼邪惡的統治者之下啊！確實，如果一個人既無情感也無須照顧家庭的話，邪惡時代的苦難的確要相對更容易忍受……但是，哪位王侯在細思這首萇楚之詩後，仍會惡毒到將子民逐入如此絕望的境地呢？簡言之，這都不過是那個『微言大義』的詩人兼象徵主義者希望在〈隰有萇楚〉中暗示的思想罷了。²⁷」這是傳統美刺觀點所解釋的詩義，葛蘭言認為，這首詩的確解應該是：

它與邪惡的檜侯毫無關係：它不過是一首訂婚歌而已。在這首歌的一章中，

²⁶ 《毛詩正義》，頁 264，《十三經注疏本》（台北：藝文印書館）。

²⁷ 同註 15，頁 10。

女子用歌聲表達了自己對她選中的年輕人沒有與他人訂婚的喜悅，而輪到那個年輕人時，他也唱出了同樣的心聲；不過，兩個人都要唱第一章，而且毫無疑問，他們還要合唱：「儂無朋友（connaissance），我多麼高興！（樂子之無知）」²⁸

這首詩關鍵處在於「無知」之「知」作何解？朱熹把「知」解作感情，「嘆其不如草木之無知而無憂也。」²⁹傳統的象徵主義解釋都是這樣的解法。葛蘭言從《鄭箋》找到了有力證據，《鄭箋》：「知，匹也。疾君之恣，故於人年少沃沃之時，樂其無妃匹之意。」又：「無家，謂無夫婦室家之道。」³⁰葛蘭言以「夫婦室家之道」為「性關係」。《正義》曰：「知，匹也。《釋詁》文。下云：無家無室。故知此宜為匹也。」³¹葛蘭言沒有提到《正義》與《釋詁》，否則將更有證據，但援引《鄭箋》對「知，匹也」的解釋也就足夠了。在這裡，符合葛蘭言 16 條規則中的第 1 條。（見上文）就這樣，葛蘭言找到了〈隰有萇楚〉的原義，它是一首訂婚的歌謠，主題是：植物生長以及山谷中的邂逅。

《召南·鵲巢》云：

維鵲有巢，維鳩居之。之子于歸，百兩御之。維鵲有巢，維鳩方之。之子于歸，百兩將之。維鵲有巢，維鳩盈之。之子于歸，百兩成之。³²

這是一首結婚歌，主題：鳥，新娘的馬車。鵲是預示好兆頭的鳥，稱「喜鵲」，通常與結婚的觀念聯繫在一起。在《牛郎織女》中，織女隨喜鵲渡過天河。《風俗記》：「女織七夕當渡河使鵲為橋。」年輕人節慶的基本儀禮在今天我們這個時代仍然以星辰神話即織女故事的形式流行於遠東地區。在中國和日本，女性要向織女星乞巧、求子。在一年當中，織女都生活在銀河對岸，過著孤獨的勞動生活，而到了 7 月 7 日這天，這個天上的少婦，就像一個農婦終於熬夠了日子一樣，要渡過天河，去與

²⁸ 同前註，頁 12。

²⁹ 朱熹：《詩集傳》（台北：台灣中華書局，1991 年），頁 86。

³⁰ 同註 26。

³¹ 同前註。

³² 同前註，頁 46。

牽牛（牛郎）相會³³。民俗具有傳承性特徵，也具有擴散性特徵，葛蘭言此處論述顯現民俗傳承跨領域的一面³⁴。

《召南·標有梅》云：

標有梅，其實七兮。求我庶士，迨其吉兮。標有梅，其實三兮。求我庶士，迨其今兮。標有梅，頃筐暨之。求我庶士，迨其謂之。³⁵

這是一首收穫的歌謠。主題：邀請。春天是結婚季節。梅子季節過後已經可以結婚的男女，要等待下一個春天的到來，屆時他們不需要任何的結婚儀式，就可以主動地婚配，以繁衍國家的人口（《鄭箋》引自《周禮·地官·媒氏》）。「媒」與「媒」諧音。波尼法西（Colonel Bonifacy）告訴葛蘭言說，在蠻子（Man）的詩歌中，梅子樹（或者梅子樹的花）是童貞的象徵。這一條民俗學材料如下：婚禮歌（Man quan coc）

耳聞歌聲見伊人，席上栓著四福錢，席上栓著四福錢，四福之上又有梅。³⁶

《鄭風·子衿》云：

青青子衿，悠悠我心。縱我不往，子寧不嗣音？青青子佩，悠悠我思。縱我不往，子寧不來？挑兮達兮，在城闕兮。一日不見，如三月兮。³⁷

主題：鄉村中的分離。提到了歌謠和幽會。比較台灣客家戀歌，〈山歌選〉：

情妹不理別喪氣！有山就會有洼地，有谷就會有積水，這邊不行走那邊。³⁸

《鄭風·將仲子》云：

將仲子兮，無踰我里，無折我樹杞。豈敢愛之？畏我父母。仲可懷也，父母之言，亦可畏也。

³³ 參照同註 15，頁 23-25、頁 208。

³⁴ 有關民俗傳承論，可參烏丙安：〈民俗傳承論〉，《民俗學原理》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001 年 1 月第 1 版），頁 278-326。

³⁵ 同註 26，頁 62-63。

³⁶ 參照同註 15，頁 36-37、頁 242。

³⁷ 同註 26，頁 179-180。

³⁸ 參照同註 15，頁 56-57、頁 250。

將仲子兮，無踰我牆，無折我樹桑。豈敢愛之？畏我諸兄。仲可懷也，諸兄之言，亦可畏也。

將仲子兮，無踰越圍，無折我樹檀。豈敢愛之？畏人之多言，仲可懷也，人之多言，亦可畏也。³⁹

《序》云：「〈將仲子〉，刺莊公也。不勝其母以害其弟，弟叔失道而公弗制，祭仲諫而公弗聽。小不忍以致大亂焉。」按《毛傳》：「仲子，祭仲也。」按《鄭箋》：「祭仲驟諫，莊公不能用其言，故言請固拒之；無踰我里，喻言無干我親戚也；無折我樹杞，喻言無傷害我兄弟也。」《毛傳》和《鄭箋》「之」是指段（惡弟）。「仲可懷也」解作：「仲子之言，可私懷也。我迫於父母之言，不得從也。」「諸兄」《毛傳》解作「公族」。如此這般，形成《毛傳》、《鄭箋》的象徵主義解釋。這是把民謠用作諫言的一個極好例子。一個專有名詞「仲」（極其普通的一個）使這種應用成爲可能。其實這首詩的主題是：（在女子的村莊裡）幽會，（女子擔心她的父母；約會的時間）。里，村落。25家爲一里。歌謠表明這個村子住的都是女子所在家族的族人；家族單位也是地域單位和地方集團。注意籬笆和圍牆。戀人來自外面，來自另外的村子：外婚制⁴⁰。

外婚制的遺留在《詩經》中尚可找到數首。《衛風·竹竿》：「豈不爾思？遠莫致之。」寫的是外族婚規定的隔離。《召南·草蟲》：「嘒嘒草蟲，趯趯阜螽。」《鄭箋》：「草蟲鳴，阜螽躍而從之，異種同類，猶男女嘉時，以禮相求呼。」注意這種對外婚制的暗示。《齊風·南山》：「蓺麻如之何？衡從其畝。」「畝」溝的南北和東西交叉象徵著兩個不同家族的交叉（外婚制）⁴¹。Melennan, F.氏對規定擇偶只限於團體之內者稱其爲內婚制（endogamy）；對個人的配偶須向團體外尋覓的，稱爲外婚制（exogamy）。此之所謂團體，乃指家族、氏族等血緣團體，或指部落階級等非血緣團體⁴²。葛蘭言因具有文化人類學的眼光，因此在上述《詩經》

³⁹ 同註 26，頁 161-162。

⁴⁰ 參照同註 15，頁 60-61。

⁴¹ 參照同前註，頁 80、102、111。

⁴² 見劉其偉編譯：《文化人類學》（台北：藝術家出版社，1991年7月初版，1994年11月再版），頁 166。

篇章中看到了「外婚制」的婚姻制度。

在拉祜人中間，「未婚的男女青年們……在山上唱歌，但這時男子一定不能是女子同村之人」。據波尼法西的看法，這是早期外婚制的遺留。由他們的歌謠可以知道，拉祜女子將她們的戀人看作陌生人。

此地從未見生人，這個生人從哪來？
這個生人好迷人，我們歌唱祝福他。
這個生人哪裡來？他是從河那邊來？
見過幾多河與地？穿過幾多深水河？
翻山涉水多英武！

在越南東京的羅羅人當中，也實行同樣的外婚制法則，他們的歌謠表明，這是天經地義的。

男子：
……
美麗姑娘從哪來？
姑娘家住在何方？
我雖從未見你面，
如今一見我傾心。

女子：
……
你的言語最動人，
你的心思我明白。
若是真堪做我夫，
先讓我來看真切。⁴³

上引拉祜人的情歌的主題是：外婚制、渡河、登山。羅羅人的情歌主題是：外婚制，對歌。這些都是「東亞視野」民俗學材料的比較。

《鄭風·溱洧》云：

溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蘭兮。女曰觀乎？士曰既且。且往觀乎？

⁴³ 參照同註 15，頁 133-134、頁 243-244。

洧之外，洵訏且樂。維士與女，伊其相謔，贈之以芍藥。

溱與洧，瀏其清矣。士與女，殷其盈矣。女曰觀乎？士曰既且。且往觀乎？
洧之外，洵訏且樂。維士與女，伊其將謔，贈之以芍藥。⁴⁴

渙渙，春水盛也，時曆用語。《鄭箋》：「仲春之時，冰以釋，水則渙渙然也。」
「士與女，方秉蒿兮。」《鄭箋》：「男女相棄，各無匹偶，盛春氣並出。託采芬
香之草，而為淫泆之行。」觀，去觀節慶。芍藥，《鄭箋》：「士與女往觀，因相
與戲謔，行夫婦之事，其別則送女以芍藥結恩情也。」《韓詩》中有重要的注：「三
月桃花水下之時至盛也，當此盛流之時，眾士與眾女方執蘭，祓除邪惡。鄭國之俗，
三月上巳之辰，于此兩水之上，招魂續魄，祓除不詳，故詩人願與所悅者，俱往觀
之。」（《太平御覽·卷三十》）「祓除不祥」或作「祓除氛穢」、「祓除歲穢」、
「祓除氣穢」⁴⁵。「蒿」或作「蘭」、「蘭」、「菅」。《康熙字典》載：「都梁
縣有山，山下有水清泚，其中生蘭草，名都梁香，因山為號。其物可殺蟲毒，除不
祥。故鄭人方春之月，于溱洧之上，士女相與秉蘭而祓除。」《夏小正》：「五月，
蓄蘭為沐浴也。」作為信物的這種花，大概是一種很香的芍藥，葛蘭言以為，芍藥
指的是另一種蘭即都梁香，是有魔力效用的藥用植物。主題：渡河，輪唱的表現。
其他主題尚有：春水，它與時曆有關聯，女子的邀請和男子的半推半就，收穫與愛
情信物（花）⁴⁶。《鄭風·溱洧》最具節慶儀式意義，眾士與眾女在春天的節慶裏
在聖地溱洧水邊，祓除不祥，對歌約婚行夫婦之事，贈芍藥。所有這些都是民俗學
研究的重要符碼。

在中國西南地區和越南東京地區，賽歌是一種普遍的習俗。這樣的賽歌也可以在
西藏地區和古代的日本看到。這些例子很多，文繁不能具引⁴⁷。在對《詩經》情
歌研究之後，葛蘭言得出了四項結論：

⁴⁴ 同註 26，頁 182-183。

⁴⁵ 參見《皇清經解續編》卷 1153，《韓詩遺說考》頁 17-18。其中《韓詩內傳》、《宋書》之文，大同小異。

⁴⁶ 參照同註 15，頁 89-91。

⁴⁷ 在《古代中國的節慶與歌謠》中，這樣的論述與民俗學材料，隨處可見，因為這是葛蘭言《詩經》研究的重心之一。主要可參同註 15，頁 129-135、附錄一、附錄三。

1. 歌謠起源於青年男女間的輪流合唱。
2. 合唱隨即興歌謠的改變而改變，男女青年以之相互挑戰或表達愛情。
3. 賽歌與其他的競爭方式一道出現在大規模的季節節慶場合中。這些節慶包括性的儀禮，被認為是約婚或結婚節慶。
4. 賽歌在不同村落的男女兩性間進行。⁴⁸

在葛蘭言此書的第二部分探討了幾個地方節慶。在鄭國，慰撫、各種祓除儀式、採花、涉河、賽歌、性愛儀禮、約婚，所有這些，在山川的春天節慶中都是融為一體的。在魯國，「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，咏而歸」，是一種春季祈雨儀式。在陳國，祈雨、生育、約婚的節慶、伴隨著歌舞賽會、採花和性儀禮，所有這些就是在宛丘上舉行的節慶。在王室，周人女祖姜嫄，是在舉行「禋祀」時懷孕；殷人女祖簡狄是在浴於玄邱水時，吞玄鳥卵而懷孕，《竹書紀年》說她「以春分玄鳥至之日，從帝祀郊禘。⁴⁹」這些節慶都是在聖地舉行，是一種神聖的儀式。祈雨及生育是重要目的，祈雨為了作物豐收，生育為了種族繁衍。採花、採草、涉河、登山、對歌、約婚、祓除、禋祀是主要動作。

葛蘭言說：「中國注釋家們只在歌謠中看到了淫邪，而外國人則在其中發現了遠勝於現代道德的古代道德的痕跡。⁵⁰」這種「遠勝於現代道德的古代道德」是什麼？筆者想到了「民俗控制」。民俗控制在習俗環境中大致可以分為兩大類：一類是由俗民群體依據習俗規範的約束，有具體意向地要求俗民成員無條件遵守，如有違規越軌行為，就會受到懲罰；如能模範遵守就會受到表彰獎賞。另一類是由某些民俗事象在習俗化過程中對俗民個體施加影響，促使俗民在實踐中想當然地恪守其約束，形成一種自然而然的控制力，一但違背了這些民俗的約束，立即在俗民的心理和精神上產生巨大的壓力，並把這種壓力做為一種自我懲罰或超自然力的懲罰⁵¹。《詩經》中的節慶、儀式中的「民俗控制」可能兩類兼而有之。就部落青年男

⁴⁸ 參同前註，頁 129-135。

⁴⁹ 參同前註，頁 136-182。

⁵⁰ 同前註，頁 123。

⁵¹ 同註 34，頁 138。有關「民俗控制」相關理論，可參烏丙安此書〈民俗控制論〉一章，頁 134-211。

女都必須參加春天節慶及秋天節慶來說，可以前一類說之。就青年男女們所採取的「民俗事象」，如採花、採草、渡河、登山、對歌、約婚、祓除、禋祀的「一體性」來說，可以後一類說之。這種「遠勝於現代道德的古代道德」，其目的在求物產豐饒，人口繁衍，在鞏固本部族與相鄰部族的利益與友誼，傳統注釋家無見乎此，遂以之為淫邪了。

四、白川靜的《詩經》民俗學研究

白川靜的《詩經》研究，其方法論進路與葛蘭言相同，但在著重點上不同，葛蘭言重在情歌的節慶儀式意義上，白川靜在萬物有靈、文字有靈、歌謠有靈的認知下，在歌謠中看到了咒祝。此外，白川靜主要是以《萬葉集》和《詩經》做比較的研究。

（一）反對「故事化解釋學」

葛蘭言稱傳統的《詩經》研究為「象徵主義的解釋」，白川靜稱《毛傳》、《鄭箋》以下的《詩經》研究為「故事化解釋學」。他們宣稱，要認識《詩經》歌謠的「本來面目」，這種歷史化、故事化、政治化、道德化的詮釋觀點，必須反對。白川靜說：

將《詩》篇理解作政治性、道德性的批判表現，此解釋法稱之曰「美刺」。美刺的觀念限制，拘束了歷來《詩經》學研究的方向，並使後人誤解成這是古代文學思想的中心；於是從二雅社會詩、政治詩的美刺解釋，導引入《國風》。雖然《國風》本不含美刺的意義，但因美刺觀念深植論者之心，與該國政治事件相結合的解釋法因此而必然產生。這種故事化解釋法和日本古代將歌謠插入《記》、《紀》的故事中，方向雖異，實質相同⁵²。而這種解釋

⁵² 《記》，《古事記》；《紀》，《日本書紀》。按日本王申亂後，天武天皇（673-686）感於歷代《帝紀》、《本辭》誤謬甚多，乃敕撰《古事記》，令強記善誦的舍人稗田阿禮背誦，其書成於元明天皇時代，

學的典型代表是漢初的《詩經》學。⁵³

與葛蘭言的看法一樣，這種「故事化解釋學」的形成，白川靜把它追溯到孔子的儒家學派，孔子用《詩》篇作教科書時，《詩》已經深染政治、道德的性質了。「不學《詩》，無以言」（《論語·季氏篇》）「人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與！」（《論語·陽貨篇》），如是學《詩》是從道德的立場出發，帶著道德意味的。故《詩》篇逐步走向故事化、古典化，到孔子時代已經是古典的了。誦《詩》引句，《詩經》成爲說教不可動搖之根據。從《左傳》、《孟子》以下，故事化、歷史化的程度越來越嚴重，最後以《三家詩》、《毛傳》達到最高峰。《三家詩》大多已亡佚。《毛傳》、《毛詩序》、《鄭箋》、《孔疏》是「故事化解釋學」的極致。四家詩，後漢班固已敏銳地指摘出來，春秋雜說，剽取俗文。「詩學非拋棄這些俗說，另闢新徑不可。首先，將《詩》視爲古代歌謠，纔是正確理解之道。⁵⁴」

就《詩經》文本直接理解《詩經》，其中未嘗沒有美刺，未嘗沒有歷史的痕跡，「吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好，以贈申伯。」（《大雅·崧高》）「吉甫作誦，穆如清風。仲山甫永懷，以慰其心。」（《大雅·烝民》）「維是褊心，是以爲刺。」（《魏風·葛屨》）「作此好歌，以極反側。」（《小雅·何人斯》）這些都是美刺，其他的例子還有一些。《秦風·黃鳥》寫子車氏三兄弟殉穆公事、《鄘風·定之方中》寫衛國之遷都、《小雅·十月之交》之寫地震日蝕，這些都是符合史實的。這些確而有徵的《詩》篇，白川靜也無從否認其中所涵的美刺或歷史事實，白川靜反對的是，把一切的民間歌謠都與該國政治事件相結合、全部有美刺的解釋。「故事化解釋學」對雅、頌的解釋，大都還不太離譜，但對《國風》就有太多的曲解與誤解，白川靜的著重處就是《國風》。

（二）民俗學方法與比較法的《詩經》詮釋

712年奏上。《日本書紀》約成於735年。按，白川靜以爲中國是以歷史事件附會《詩經》，日本則以歌謠附會歷史記載。見同註1，譯者注，頁7-8。

⁵³ 見同註1，頁7。

⁵⁴ 有關「故事化解釋學」的起源、形成與演變，白川靜略有論證，見同前註，頁284-295。

「古代歌謠之所以成爲古代歌謠，自然有非今人所能了解的感情，直接體驗古人感情，以解釋古代詩歌，是理解《詩》篇的基本出發點。⁵⁵」白川靜曾著《稿本詩經研究》（三冊，1960），其自記大要云：

《詩》篇之研究雖有種種的領域問題，一涉及《詩》篇的理解，構思動機和表現手法就是中心課題了。《詩》之構思動機所謂「興」者，松本氏以「象徵氣氛」定其本質，如〈關雎〉之興，冽冽寒風吹來，春水明澈，大氣清新，萌生朝氣的喜悅，喚起淑女君子之思。這般捕捉詩意是非常感覺性的。大概「興」產生於原始的思惟方法，原是呪術性特色的構思動機。歌謠乃古代呪語，其構思動機有固有的形式，鳥和魚是神靈的顯現，采薪和采草是帶預祝意味的行為，在一定的表現中具有固定的傾向。…。就起源而言，通過「興」的表現，獲得呪術意味的原始思惟，植根於此。這種構思動機的歌詠具有呪術意味，切合主題，與民俗行為結合為一。⁵⁶

基於上段所述，《詩》篇的比較資料，白川靜乃取日本古代歌謠，尤其和《萬葉》比較研究最有益。中國所謂「招魂續魄」，日本所謂的「振魂」、「鎮魂」之民俗，似言似歌的表現時，古代歌謠的世界就形成了。對神靈、自然或人類，借靈魂性的交流，通過詩歌的表達和別人達到融合的情境，即是古代歌謠。具有神秘性的古代語言是靠歌詠而發揮其效能的，此意義乃《詩》篇與《萬葉》互通之處⁵⁷。

民俗學方法有助於理解古代歌謠。白川靜說：

欲了解古代歌謠之構思動機與修辭意義，非有相當的方法不可。嶽峙川流，草榮木茂，鳥飛獸走，自然諸相發之歌詠之際，皆賦予意義；涉及一切有情的靈魂交流者亦為謳歌的對象。目之所見，耳之所聞，是與靈魂世界交通最直截的方法。摘野草的行為有象徵的意味，象徵意味的表達，即「興」的構思動機之本質，而為古代歌謠修辭的特質之所繫。這種特質日本的《萬葉》也很顯著。古代歌謠的理解之所以需要民俗學的方法，其故在此。⁵⁸

⁵⁵ 同前註，頁 3。

⁵⁶ 同前註，頁 301。

⁵⁷ 同前註，頁 301-302。

⁵⁸ 同前註，頁 304。

而《萬葉》與《詩經》比較的前提為何？是：共同的歷史條件，即二者處在一個相似的時代—原始氏族制崩潰，古代貴族社會接著形成之時，必須掌握這時期社會史的關係。比較研究法最重要的條件是歷史社會要相符合⁵⁹。

白川靜認為研究《詩經》須注意：訓詁、構思動機、金文資料。《稿本詩經研究》，筆者未見，但觀其自記大要，其精華已存於《詩經的世界》中。在《詩經的世界》中，第一章至第三章的民俗學意味及與《萬葉》的比較，濃度最大，第四章已很淺，第五章幾乎未見。因第五章「貴族社會的繁榮與衰落」已脫離原始氏族社會，歌謠不再有那麼濃的咒歌性質，此章充分運用金文資料論證，而不再舉《萬葉集》詩篇加以比較。

（三）《詩經》與《萬葉集》的比較

歌詠蘊含語言的咒術效能。原始歌謠本來就是咒歌。《詩經》與《萬葉集》具有種種咒術意味的民俗風情。《詩經的世界》前三章就是以此為主軸論述的。例子太多，筆者僅能舉數例說明之。

《國風》題〈揚之水〉的詩有三篇，任何一篇都以「揚之水」起句。〈王風〉和〈鄭風〉的詩，次句接「不流束薪」，可知表達方式是定型的。〈王風〉的詩是防人戍卒之歌，曰：

揚之水，不流束薪。彼其之子，不與我戍申。懷哉懷哉，曷月予還歸哉？

〈鄭風·揚之水〉第一章曰：

揚之水，不流束楚。終鮮兄弟，維予與女。無信人之言，人實廷女。

揚之水係謂懷山抱陵的川瀨。目睹滾滾川流上的漂柴，被岩石阻擋不能順利急速流去，興起離別的寂寞寥落心情，怕是不吉祥的預兆。

〈唐風·揚之水〉沒有束薪，詩云：

揚之水，白石鑿鑿。素衣朱襖，從子于沃。既見君子，云何不樂？

⁵⁹ 同前註，頁 302。對於《詩經》與《萬葉》之可比較性的詳細論述，可參頁 18-25。

全章首尾容易了解，歌唱邂逅的喜悅。川瀨裡的白石影子歷歷分明，不歌束薪大概表示歡欣的預占，束薪已隨波流遙遙逝去矣。一位白衣朱頰的男子之英姿在潺潺流水的背景裡浮現，女子喜悅地聆聽流水敲石的樂音。

〈揚之水〉三篇也許顯示水占的民俗，從山柴在水上的漂流占測吉凶和成敗。水占是依據水裡浮物是否受到岩石的阻礙來預占的，日本也有這種風俗。

伊人久別離
饒石清且淒
借水占安否
伊家在河西（《萬葉》17・4028）

思念久不相見的情人，以升降布帆的繩索在水上漂流情形，占測何時相逢。亦有獻祭川瀨的習俗，歌曰：

每來大和路
徘徊渡瀨津
我心伊心應
夢中相惜憐（《萬葉》12・3128）

即使不得白日會逢，也祈夢裡一見。這種祭供大概投獻供品入水中，很可能有預占的意味。薪柴在《詩經》中當做祭神物品，經常被歌誦。也許中國古代亦有水占之俗，纔產生〈揚之水〉諸篇的表達方式和內容⁶⁰。

〈周南·卷耳〉是句法富於變化，造意美妙的詩篇之一：

采采卷耳，不盈頃筐，嗟我懷人，寘彼周行。

同樣歌吟摘野草，亦見於〈小雅·采綠〉。

終朝采綠，不盈一匊。予髮曲局，薄言歸沐。（第一章）

終朝采藍，不盈一襜。五日為其，六日不詹。（第二章）

摘的草是綠和藍，摘草者是獨守空閨的婦人，「五日為期」者，心想摘草的信誓在

⁶⁰ 參照同前註，頁 25-29。本文引《萬葉集》之詩，但引其中文譯文，不引日文，若欲知日文原文可覆按《詩經的世界》原書。

五日內會實現。不用說，此乃預祝之故，但摘草五日的結果，到第六日預祝並未靈驗，心願破滅，頭髮失盡光澤，拳曲散亂。髮亂是生命力枯竭，心神憔悴的表現，於是思戀男子的精神也衰歇了。

《萬葉》多摘草歌：

少女春日野
采采薺蒿炊
野色多低曠
清煙一竿斜（《萬葉》10・1879）

此詩歌詠春日原野之採擷薺蒿，是季節性的幹活；而帶著某些心願來摘野草的詩尤其常見。赤人之歌曰：

春野多堇菜
遲遲未採擷
野地風月好
勸君一宵歇（《萬葉》8・1424）

昨日雪
今日雪
採野春菜茂
好待明日摘（《萬葉》8 1427）

在一定的場所結標椿春菜，可能亦有預祝之意。嘆昨日也降雪，今日也降雪，如同「五日為期」一般，因預祝而詠歎約會的日子。日本的東人更留下大量的歌謠。

佐野的野菜嫩又肥
今年不回來
我還要等待（《萬葉》14 3406）

採摘青菜，即使直到過年也願意等待會面的日子。又有詩云：

伎波都久岡
春蕪摘滿筐
滿筐春蕪為哥忙（《萬葉》14・3444）

摘滿簍筐野菜的女子，心存著和男子一起採摘的情思，這是女思男的預祝，發之摘草的歌聲。

〈卷耳〉和〈采綠〉的摘草，大約也是有預祝目的的行爲。〈王風·采葛〉，歌曰：

彼采葛兮，一日不見，如三月兮。（第一章）

彼采蕭兮，一日不見，如三秋兮。（第二章）

摘草用於表達戀愛詩的情境，祈願會面的預祝，這種抒情方式不久便定型化。〈召南·草蟲〉云：

陟彼南山，言采其薇。未見君子，我心傷悲。亦既見止，亦既覯止，我心則夷。（第三章）

〈草蟲〉之二三章疊詠，與〈采葛〉同是戀愛詩歌，同樣以摘草做為表達情意的方式。

〈卷耳〉之詩，摘草於周行。當時周行是周都連結東方諸侯的東西大幹道，徵收山東譚國的賦調，周貴族所歌小雅〈大東〉，亦稱「周道」。採摘卷耳後，置於周行，周行的盡頭有遠人的精魂，藉卷耳與之感應。古人認為相愛者之間可依象徵的行爲產生共感⁶¹。

登高飲酒之俗，成為後世九月九日的重陽節，異地遊子在這天登臨附近的小山，頭簪茱萸，飲菊花酒，遙望故鄉，感應家人心靈。〈卷耳〉二、三章的登高飲酒是古代登高習俗的情狀⁶²。「瞻」、「看」有咒術歌謠的意味，具有心靈共感的意義。由〈卷耳〉到重九登高，則可知古今民俗的傳承。

白川靜以為，像〈鄭風·溱洧〉、〈野有蔓草〉、〈出其東門〉、〈有女同車〉、〈陳風·東門之池〉、〈東門之楊〉、〈東門之枌〉、〈宛丘〉、〈月出〉都是古代的歌垣之歌⁶³。〈溱洧〉在三月上巳日舉行，屬於春天的節慶。〈野有蔓草〉在

⁶¹ 參照同前註，頁 34-42。

⁶² 參照同前註，頁 42-47。

⁶³ 所謂的「歌垣」(uta-gaki)的意思是：兩個群體聚集在公共廣場上，面對面排成隊輪流合唱，合唱

重露的季節舉行，屬秋天的節慶。〈月出〉是夜間舉行的歌垣。宛丘和東門，據《漢書·地理志》云，皆地名，唐顏師古注：歌垣「以事神」、「以娛神」，有時是一種乞雨祭典⁶⁴。葛蘭言特重情歌的節慶儀式意義，白川靜亦如此，並舉日本古代歌謠參照。

玉久世
溪水清又清
河濱春日暖
爲伊來袂襖（《萬葉》11・2403）

「豈弟」乃讚頌君主之語，大雅〈旱麓〉亦以此語祝頌君主。

瞻彼旱麓，榛楛濟濟。豈弟君子，千祿豈弟。（第一章）

莫莫葛藟，施于條枚。豈弟君子，求福不回。（第六章）

在旱山之麓看到枝葉扶疏的榛楛，此表現方法係祝頌詩的典型。所謂草木繁榮，表示獲得自然界的生命力，同時也意味心魂精魄與自然相互感應。「瞻」是預祝的行爲。

亘亘天地運
宇內一擎松
風吹松濤脆
深深時流中（《萬葉》6・1042）

這非單純地描寫景物，「深深時流中」者係表示長生預祝的語句。盤纏枝幹的葛蘿、葛藟也表示神的祝福。

高圓荒野曠
葛藤蔓且長
赫赫我聖主

不時被即興歌謠打斷。先是某隊中有一人站出來，向對方即興唱一首歌，而對方的一個成員也會以同樣的方式即興演唱一首。年輕人用這種辦法向意中人表達愛情或求愛。她也以歌謠來應答。有時這會演變成對立雙方間的一場詩歌競賽。見同註 15，頁 227-228。

⁶⁴ 參照同註 1，頁 78-88。

萬世名留芳（《萬葉》20・4508）

此亦非純粹比喻，表達的內容係由歌誦葛藤的咒術性質而導致的。

葛藟具有祝頌的性質，這種表達方式亦見於〈樛木〉。

南有樛木，葛藟荒之。樂只君子，福履將之。（第二章）

南有樛木，葛藟綦之。樂只君子，福履成之。（第三章）

葛藟纏繞，牽藤下垂，益發令人對神樹英姿產生神聖感，此之謂祝頌之「興」。〈旱麓〉第六章的表現和〈樛木〉及〈葛覃〉諸詩，同以草木作興。〈葛覃〉歌曰：

葛之覃兮，施于中谷，維葉萋萋。黃鳥于飛，集于灌木，其鳴喈喈。（第一章）

葛之覃兮，施于中谷，維葉莫莫。是刈是穫，為絺為紵，服之無斃。（第二章）

葛葉繁茂，關係神事和祝頌；黃鳥交飛迭鳴，也有暗示神靈的意味。鳥者鳥形之精靈也，《萬葉》吉野之歌云：

川原楸林茂

千鳥啼三更（6・952）

或如赤人之歌：

碧綠象山陞

鳥聲滿吉野（《萬葉》6・924、赤人）

千鳥喈鳴的歌吟皆是神靈的暗示。

〈葛覃〉之表達內容不僅於此。葛所以為祭服也，割葛煮麻，親自紡織祭衣，為的是婦人新嫁，行見廟之禮時，穿著這種祭服，神纔樂於接受祭祀，故「服之無斃」是合乎神意的祭祀用語⁶⁵。

神靈無所不在，亦變化多端。在人與神的對話中，人類發現顯示最高咒術靈驗的讚歌。原始氏族社會中的人類，歌詠自然景象，摘草、采薪、登山、渡河等活動，

⁶⁵ 參照同前註，頁 112-117。

無不蘊含民俗的符碼。白川靜有見乎此，解開了傳統《詩經》學者勘不破的原始文化密碼。

五、葛蘭言、白川靜《詩經》民俗學研究的得失

對葛蘭言《詩經》研究的評價，褒貶互見。白川靜稱許其為「新研究法」的「開山之作」，以一位外國人提示古代歌謠研究方法論的問題，他的觀點是極具啟發性的；而又批評他對《詩》篇的了解多有錯誤⁶⁶。松本雅明（1912- ）提出三點批評：將各種不同性質的節日與蜡混淆在一起；用漢代形成的天人感應思想去理解它的內容；在復原「性」的節日方面有跳躍⁶⁷。夏傳才稱其「角度的新穎、視野的開闊、思想挖掘的深度，在《詩經》研究史上是前無古人的。」「以跨文化和異文化的視點，多文化比較的方法，系統地探索《詩經》的深層底蘊，開拓了《詩經》研究廣闊的新領域。」「從研究成果到方法論，都值得我們借鑒。」又批評其跨文化比較的不當及詩篇的錯譯和誤釋，沒有堅實的微觀研究基礎，很難使人信服⁶⁸。夏傳才的批評自我矛盾，既稱許其跨文化的視點，又批評其比較不當，至於錯譯、誤釋，不過大醇小疵而已。王曉平說：「接受後繼者的批評是開拓者獨享的榮耀，在 20 世紀的國際《詩經》研究史首頁上便應當寫進這個西方人的名字——馬歇爾·葛蘭言。」⁶⁹對葛蘭言的《詩經》研究評價，當作如是觀。

夏傳才稱許白川靜以金文資料研究《詩經》的成果，對以《萬葉集》和《詩經》作參照的研究，亦不反對⁷⁰。白川靜以咒語為興的起源，而在結合詩篇分析的時候，往往有將咒語能力擴大之嫌，這一點松本雅明在 1987 年版的《詩經國風篇的研究》裡業已指出，在白川靜的某些說法中，視為咒語與未曾視為咒語的興之間沒有明顯

⁶⁶ 參照同前註，頁 31-32、46、298-300。

⁶⁷ 此處轉引自王曉平：〈《詩經》文化人類學闡釋的得與失〉，《天津師大學報》1994 年第 6 期，頁 69。

⁶⁸ 同註 13，頁 15-16。

⁶⁹ 同註 67。

⁷⁰ 同註 13，頁 17。

的區別。松本認為，《詩》裡面是自由奔放地表現自然，賦與興之間沒有本質不同，這表明古代歌謠整體是作為有魔力的儀禮載歌載舞的，沒有必要特別在其中插進一句咒語⁷¹。松本雅明對白川靜的咒歌說，有所保留，但認為「古代歌謠整體」具有「魔力」的說法，又與白川靜不分軒輊。

筆者認為，葛蘭言、白川靜的比較法，採用的是「中國文化本部內民俗學方面的資料」，從功能的觀點看，有共同的文化內容。況且，白川靜在書中，不但看到了《詩經》與《萬葉集》之同，也看到了它們之異⁷²。葛蘭言所著重的是「鄉村社會」原始氏族的儀式節慶，諸侯都邑建立時期以後，社會結構隨之發生了變革，兩性之間的民俗也採取了新的形式，這在葛蘭言的書，亦已明言⁷³。李璜說：

葛蘭言一向在中國古史上有兩個從紀載推論得到的假設（Hypotheses）。…他這兩個假設是：（一）在古典書籍所詔示的古中國城市生活，他的貴族式的風俗，宗法式的家族，宮廷式的生活種種狀態之外，古中國還存在有一種鄉村生活，其風俗習慣也有定規，而卻與前者儼然兩樣：這是第一個假設，在葛蘭言的另外一部著作名叫《中國之古節令與歌謠》中曾以《詩經》證之甚詳。（二）這兩種文化—城市的與鄉村的一既如此其不同而且有時相反，則古中國或應有一度大的外族侵略，而城市文化之建設當歸之於侵略者：這是第二個假設。不過葛蘭言對於這第二個假設，不似前一個有把握，因為前一個是言之有據，而這後一個不過設為立論的起點。⁷⁴

而白川靜以民俗學咒語研究的是原始氏族制崩潰，古代貴族社會接著形成之時的那些咒術殘留。人們常誤會他們是以單一視角研究整部《詩經》，事實上，他們的著重處是在《國風》，這在他們的著作中，是可以明顯查知的。

葛蘭言為什麼要把在當時還屬於新興學科的文化人類學大膽地用來研究這部遙遠東方的古老的詩歌總集？趙沛霖以為，那只能說是他獨具慧眼，同時也說明《詩

⁷¹ 見同註 66，頁 74，註 19。

⁷² 有關《詩經》與《萬葉集》之異，可參同註 1，頁 15、304-306。

⁷³ 參同註 15，頁 202-208。

⁷⁴ 李璜：〈古中國的舞蹈與神秘故事〉，《法國漢學論集》（香港：珠海書院出版委員會，1975 年），頁 166-167。

《詩經》的內容和性質在某些方面比較適合文化人類學的要求。方法作為客觀規律的反映，有其特定的適用範圍和研究對象，與其他文學作品相比，特別是與後代的文學作品相比，《詩經》的多方面的內容和所積澱的豐厚的文化底蘊及其特點，在某些方面比較適合於文化人類學的研究方法的要求，能為這個新的方法提供大顯身手的平臺⁷⁵。趙沛霖說：

《詩經》作為我國第一部詩歌總集，收錄了公元前 11 世紀至公元前 7 世紀前後五百餘年的詩歌作品，但它的內容卻遠不限於這個時間範圍，而大量保存了此前社會乃至原始時代的痕跡，諸如思想觀念、生活習俗、宗教禮儀等等。前代文化經過歷史的篩選、轉換和變異，被整合在新的文化中，成為新文化的組成部分，是常見的歷史現象。宗教文化學者泰勒把這些保存下來的「前代文化的產物」稱為文化「遺留」⁷⁶。從歷史發展和文化性質的角度看，可以說《詩經》是保存文化「遺留」最多的典籍之一。⁷⁷

「帶讀者到《詩經》的時代」、「用《詩經》時代的眼光讀《詩經》」⁷⁸是聞一多運用文化人類學的觀點和方法研究《詩經》所提出的著名觀點。這已成為文化人類學《詩經》研究的理論綱領和指導原則。所謂的「《詩經》時代」，不但指《詩經》產生前後的那五百年左右的時間，還包括那些文化「遺留」所來自的原始時代。有的學者把這段時間的歷史文化稱作《詩經》的「文化底座」⁷⁹。因此，要真正「用《詩經》時代的眼光讀《詩經》」，就不但要認識那「五百年」，更要認識它的「文化底座」。大部分《詩經》文化人類學的研究，著眼於《詩經》的原始時代，這是他們和其他研究進路不同的地方。

有學者提出這樣的意見，他說：

白川氏以風詩之「興」含有呪語意味，夷考其實，白川氏實混淆「原始文學

⁷⁵ 見趙沛霖：〈20 世紀《詩經》研究與文化人類學〉，《詩經研究叢刊》第六輯（北京：學苑出版社，2004 年 3 月），頁 21、26-27。

⁷⁶ 參閱泰勒：《原始文化》（上海：上海文藝出版社，1992 年）。

⁷⁷ 見同註 75，頁 27。

⁷⁸ 聞一多：《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993 年）第 4 卷頁 293、第 3 卷頁 215。

⁷⁹ 李稚田：〈《詩經》研究的文化人類學猜想〉，《文藝研究》1992 年第 6 期，頁 35。

藝術」與「民間文學藝術」之界限，故其書頗多影響附會之談，如以〈揚之水〉三篇為「水占的民俗」；以「瞻彼——之『瞻』、看具有咒術歌謠的意味」，「黃鳥交飛迭鳴，有暗示神靈的意味」，若此之類，說多牽附。果如白川氏所言，風詩之「興」多具呪語效能，則寫作年代更早、且為祭祀頌神之三頌應全屬咒歌矣。今祀神之「頌」不為咒歌，何以晚出之「興」詩獨多「呪術效能」？⁸⁰

一般以為，《詩經》時代，就文辭上看，以〈周頌〉為最早，大致都是西周初年的作品；〈大雅〉裡也有幾篇像是西周初年的作品，而大部分是西周中葉以後的產物。〈小雅〉多半是西周中葉以後的詩，有少數顯然地是作於東周初年。〈國風〉中早的約作於西周晚年，晚的已到了春秋中葉以後——如〈陳風·株林〉及〈曹風·下泉〉等⁸¹。上引學者的看法與此相同。但，上文已述及，文化人類學的《詩經》研究者對「《詩經》時代」的看法與此不同。葛蘭言、白川靜的《詩經》研究均著重《詩經》的「原始時代」，兩者相提並論，並無不宜。只是《國風》的哪些詩屬於「原始時代」？又如何判定？這是文化人類學《詩經》研究所要面臨的挑戰。

作為一種研究方法和研究模式，文化人類學的基本特徵主要有三：世界性的學術視野、多學科交叉的綜合性、指導原理的普遍性。前二特徵，顯而易見，不勞辭費。所謂指導原理的普遍性，是說作為推論根據的文化人類學的原理必須是從諸多個別事例歸納出來，必須具有真理性和普遍的指導意義，這樣的原理絕不是僅憑個別例證就能得出的⁸²。文化人類學的《詩經》研究最常使用類比法，但彼此之間的「可比性」如何，並未能確實解決，這也是這種研究路徑最被批評之處。

在遙遠的中國上古社會，突然跳出了一部《詩經》，前不著村，後不著店，充滿了文化之謎，在它們身上承載了原始思惟的密碼，葛蘭言、白川靜掌握了解碼的工具，為《詩經》文化人類學的研究開創了坦途。

⁸⁰ 此為某匿名審查委員的意見，這種針對白川靜咒歌觀的批評，極有力道。但，《詩經》文化人類學的研究者對「《詩經》時代」的看法有異，他們以為，《詩經》中的有些詩（大部分在《國風》）承載著許多「原始時代」的「原始文化」密碼。在白川靜看來，他不會承認他混淆了「原始文學藝術」與「民間文學藝術」的界限。

⁸¹ 見屈萬里：〈敘論〉，《詩經詮釋》（台北：聯經出版公司，1983年），頁6。

⁸² 見同註75，頁23-24。

六、結論

1925年王國維在清華研究院講《古史新證》時，提到了「二重證據法」，即六經、先秦諸子及《國語》、《戰國策》、《竹書紀年》、《史記》等「紙上材料」，和甲金文的「地下材料」。郭沫若於1930年發表的《卜辭中之古代社會》、吳其昌於1933年推出的《卜辭所見殷先公先王三續考》，陳夢家在1937年完成的《商周之天神觀念》等，均從不同角度顯示了第二重證據為考據學方法帶來的根本性變革。除了來自地下的甲金文材料之外，還有沒有足以使考據學刮目相看的材料和旁證途徑呢⁸³？

在《風詩類鈔·序例提綱》中，聞一多將歷來研究《詩經》的方法歸結為「三種舊的讀法」—經學的、歷史的、文學的。將他自己倡導的讀法稱為「社會學的」，並希望「用下列方法帶讀者到《詩經》的時代」：考古學、民俗學、語言學⁸⁴。從這三種學科及方法看，聞氏所嘗試的「社會學」研究實際上也就是人類學研究。這種人類學的研究，葉舒憲稱之為「三重證據法」。

陳炳良說：「自從法國學者葛蘭言和我國學者聞一多從儀式(ritual)和男女性愛觀點來研究《詩經》以後，一般中、外學者似乎對他們的說法不大感到興趣。所以除了屈萬里採錄了聞氏一部分意見在他的《詩經釋義》，和孫作雲討論一下修禊風俗之外，其他有關《詩經》的文章大多數還在舊的窠臼裡兜圈子，使我們讀起來，總有點『搔不著癢處』的感覺。⁸⁵」白川靜把這種迷信舊注、嚴守考據訓詁之「家法」的情況稱為「東方學不可救藥的停滯」，並指出日本的漢學界也存在著同中國相似的狀況：「對方法論性的東西的熱情，至今仍被棄置不顧。⁸⁶」

凌純聲在〈國殤禮魂與馘首祭梟〉一文的結語中說：「本文是用人類學的方法

⁸³ 參照葉舒憲：〈自序：人類學「三重證據法」與考據學的更新〉，《詩經的文化闡釋》（西安：陝西人民出版社，2005年5月第一版），頁2-3。

⁸⁴ 見同註78。

⁸⁵ 陳炳良：〈說〈汝墳〉—兼論《詩經》中有關戀愛和婚姻的詩〉，《神話·禮儀·文學》（台北：聯經出版公司，1985年），頁71-72。

⁸⁶ 白川靜著、何乃英譯：《中國古代民俗》（西安：陝西人民美術出版社，1988年），頁42。

來解釋《楚辭九歌》附錄的〈國殤〉、〈禮魂〉兩篇，或為我國傳統的注家所不能信服。然近代人類學和考古學日漸發達，研究古代歷史文化，應用人類學上的新材料，以今證古乃是時代使然的趨勢。⁸⁷」以文化人類學的方法研究《詩經》，也常會有不能被人所信服的情況，但用新材料、新方法研究《詩經》，自葛蘭言、聞一多、白川靜以下，趙沛霖、陳炳良、葉舒憲均已取得可觀的成果。

主要由葛蘭言、白川靜所開拓的《詩經》民俗學研究的路徑，在由口傳文學過渡到書面文學的那些《國風》詩篇中，其詮釋最有效。葛蘭言的立論假設是「鄉村社會」中的「鄉村生活」。白川靜著重上古社會中的咒術殘留。他們的研究進路無法詮釋全部的《詩經》詩篇，但他們的研究視角，做為一種新方法論，對《詩經》研究的整體而言，是不可或缺的。

⁸⁷ 凌純聲：〈國殤禮魂與鹹首祭梟〉，《民族學研究所集刊》第9期，1960年，頁411-461。

