

原序

那些不耐於科學工作有假說的人們，請勿讀這本書。這本書不過是作者關於人類社會進化學說的綱要。比較小心一點的人類學家 and 社會學家，或者將認為其中有許多概括是尙未成熟的。然而自信仰方面而言，對於社會科學之發展，縱然是有缺憾的概括，也將勝於無概括。這一點是要貢獻於大家的。

雖然，讀者是不應這樣推論，以為這些所貢獻的概括，是沒有經過長久努力的歸納過程而達到的。作者在米索利 (Missouri) 大學教『文化人類學』的課程，已有二十餘年之久。約十年前時，講演的材料，即已開始採用這種表現於本書概括中的形式。若果把所有收集來的人類學和歷史學的事實證據，都用這些概括來發表，那末，這個工作將可以做成好幾大冊；然而大家若知道在大學裏教書的人，對於用於研究著述的時間是有限，則他們也即知道在這種情形之下

，要負起上述的任務，是不可能的。雖然，像這種久已發揮於教師心中的學說綱要，也許會受讀衆們的歡迎；如果這個學說的要綱，能經得起學者批評的實試，這就是作者的至願。

這本書雖然是解釋方面重於事實方面，但牠也可以用做大學裏人類社會起源和社會進化諸課程的讀本。然而這本書之發表，也很希望對於受過教育的大衆，能够引起興趣；因爲在現代沒有什麼事情，能比了解我們在文明發展中的地位，更爲重要了。對於過去，毫不加以批評而過於珍視，不免會驚嚇我們，而使我們的精神文化停滯。反之，不重視過去文化的成績，也將使我們犧牲文化的永久價值。再者，對於控制人類的社會行爲而了解文化的性質及其可能性的永久價值。再者，對於控制人類的社會行爲而了解文化的性質及其可能性，也將流於誤重社會進化中的某些要素，特別是會誤重非人類的和物質的要素。因此，本書即要很坦白地對於社會進化和文化進化中的文明傳說以及各種要素底傳說，試作一評價。學者如果讀了本著者的別些著作，特別是人類社會心

理學和宗教之改造二書，那末，將見本書中的文化進化的學說，曾用於構成那些著作的見解之背景。

引用一句名言來結束：人類發展的真正途徑，等待了數千年之久，才有人看見牠；至於要把所有的科學證據搜集起來，足以說明牠而毫無附會的臆度，恐怕也還要百年之譜。

愛爾烏德 (Charles A. Ellwood)

目次

上編

第一章	社會進化與文化進化	一
第二章	文化發展中的階段	二五
第三章	文化進化的性質與順序	六五
第四章	文化進化原因的學說	八七
第五章	初民概念與文化模式的起源	一二一
第六章	物質器具的進化	一四三
第七章	食物過程的發展及其病理學	一五九
第八章	農業的發展	一七七
第九章	戰爭的發展	一九三

541.2
941

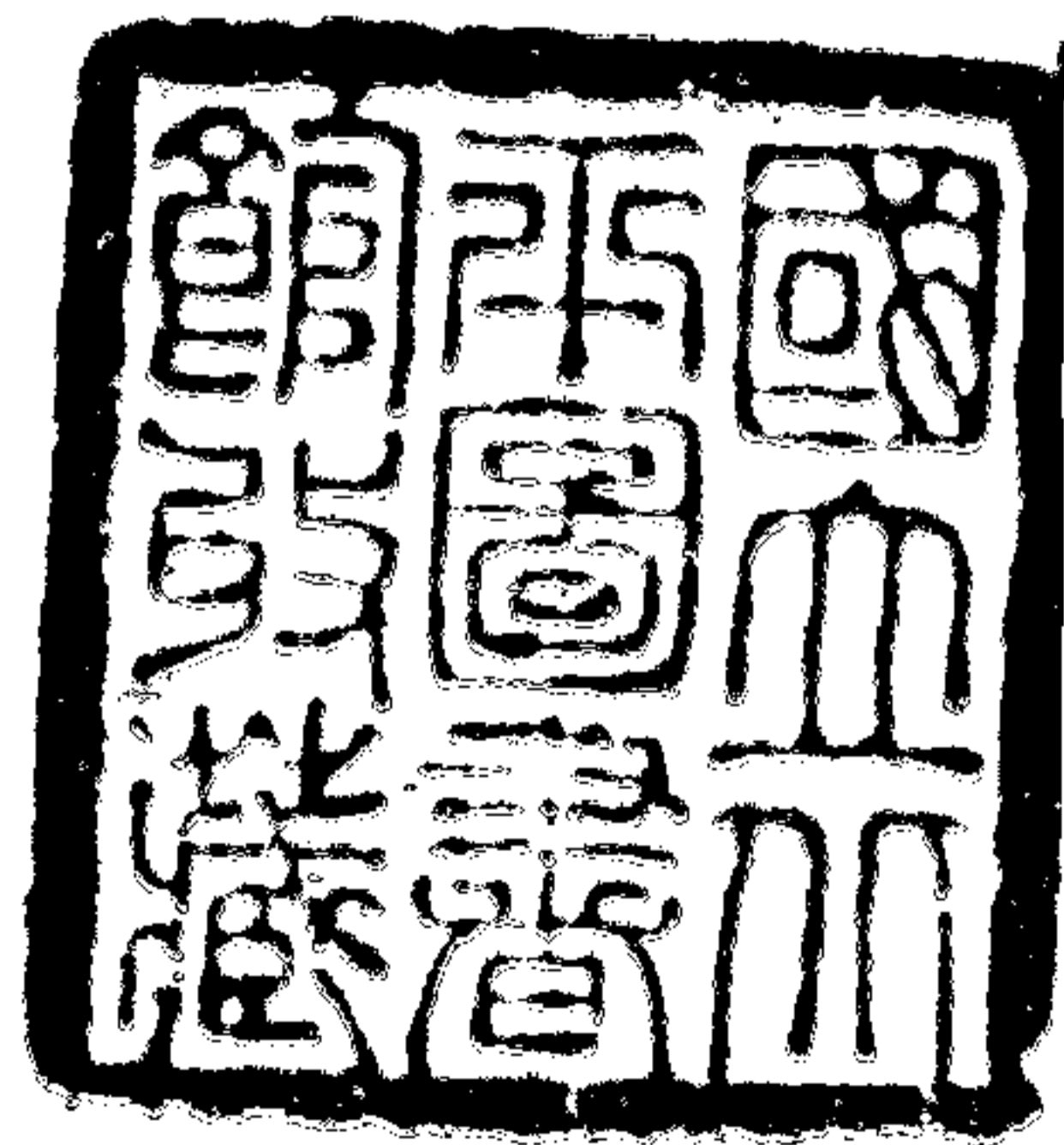
2

下 編

第十章	衣服和身體裝飾的發展·····	一
第十一章	房屋的發展·····	一九
第十二章	美術的發展·····	三一
第十三章	財產的發展·····	五七
第十四章	家庭的發展·····	七一
第十五章	法律和政治的發展·····	九一
第十六章	道德的發展·····	一〇五
第十七章	宗教的發展·····	一一九
第十八章	教育和科學的發展·····	一三七
第十九章	文化的回顧和預期·····	一五七

上
編

第一章 社會進化與文化進化



文化進化代替社會進化之意義

如果我們要了解人類社會生活的性質及其可能的發展，即了解牠的起源，方向，和命運等等，那末我們必須了解

這個『文化』的特殊要素和支配人生前途的文化之發展。未能認識文化和文化進化在人類社會生活中之重要，像一種社會進化的顯著部分，其結果往往流於忽視人類社會中的特殊底人生要素，並且將流於要用解釋動物團體行為的相同名詞，去解釋人類團體行為。再者，未能區別社會進化和文化進化，其結果也將引起有沒有動物的『社會』之爭論。在社會科學中有許多混亂，一方面是起於社會進化和文化進化的混亂，他方面是起於社會進化和有機進化的混亂。

註一]

【註一】華德(Ward)的純粹社會學第三章，即沒有區別文化進化和社會進化。寇雷(Keller)的社會進化和克羅伯(Kroeber)在一九一七年四月六月的美國人類學家雜誌所發表的超有機論，都是同樣的情形。進化一字，在本書中是寬廣的科學意義，即是說「有秩序的變遷」或者「有秩序的發展」。

要了解人類社會的性質和人類社會生活的發展，惟有從了解人羣所以異於禽獸的特殊要素着手。這個特殊要素，就是文化。具體的說，牠就是工具的創造和制度的創造。【註二】由廣義而言，文化是包含「社會獲得的和社會遺傳的行為模式(Behavior Pattern)」。【註三】在自然界中，並沒有別的東西，足以和人羣中行爲模式的社會傳播相比擬；因此，我們必須很小心的，從文化中排斥那些社會同情所興奮的自然反應之情形，例如當到一個動物的驚慌，而引起其他動物也驚慌這一類的事。我們所以能有文化，乃是由於許多人互相交通而學。

會了改變他們的行爲。所以文化是依賴於經驗之交換，並且在一些形式中，是依賴於語言，雖然語言的本身也是文化的原始形式。文化進化就是通常稱爲『文明』的進化，也就是說，在這些工具，制度，和社會風俗的創造中，所應用的知識技能和標準的進化。【註四】

【註二】泰雷 (Taylor) 在他的原始文化中，有名的文化定義是，「文化是包括智識，信仰，藝術，道德，法律，風俗和其他在社會中獲得的能力與習慣之綜合體」。

【註三】寇士 (C. M. Osgood) 教授曾經切實地批評這個定義，他以爲並非所有社會遺傳下來的行爲模式，都是文化之一部分，文化主要是包含這些用工具和符號來表現的個人的和社會的經驗之外部蓄積，交換和傳遞——卽是人類以下任何生命界所完全不知道的過程。

【註四】賈德 (Judd) 在他的社會制度的心理學一書中，用『制度』這個名詞，和人類學家用『文化』這個名詞，包含相同的內容。例如他說：「制度這個字是包含人們共同努力而創造工具的事實」(第三頁)。制度這名詞的這種用法，是很不幸的，因爲在社會科學中，牠普通僅有很

狹小的和很有限的意義。參看霍伯號士 (Hobhouse) 的社會發展 (第四十八——五十頁)。

文化是人類
社會的特點

所有人類的團體，都擁有文化，然而沒有動物團體擁有文化的。〔註五〕在動物世界中，任憑那一個，如果能得到特別的技巧或很好的方法，以應付牠的環境。但是在任何可貴的範圍內，牠却沒有能力將這些獲得的東西，傳給牠的同伴，這是因為牠缺少語言之故。所以這些技巧或方法之於動物，不過是個體被感動的行爲。然而在人類的世界中，心理的交互作用或交通，則發展到了語言這一步，因此，個人便有力去傳達他的概念給他自己團體中的人員。於是整個團體的行爲都被影響了；其結果，遂至人類的共同行爲，主要的都依賴於語言文字。〔註六〕

〔註五〕關於去證明動物團體有文化難型的試驗，可以想見牠必歸於失敗。最顯著的試驗是那個想去證明類人猿有語言的初步。讀者可以在約口士教授 (Prof. Yerkes) 的這函書中 *Chimpanzee*

Intelligence and its vocal Expression 和 *Almost Human*，找到對於這個問題所研究的和試

驗的充分報告。約口士試驗的純粹結果，似乎猿僅有情緒呼聲，並沒有表示概念或觀念的真正語言。雖然，應當加以注意的，就是本書內的理由，並不依靠這個問題之解決。

【註六】這並不否認那些在人類社會中的行爲，都很顯著的被傳達溝通。對於物質對象的調適，這是更加特別實在的。雖然，「我們做那種看見別人這樣做的事物」，或者模倣的動作，雖是在禽獸中，也很普通，但不能產生文化。各種語言，對於概念之傳達，是必要的工具，並且這些概念和牠們的傳播，就是產生文化的東西。可參看本章的後面幾節。

這種用語言的機關而形成各種概念，和傳達概念到別些人去的能力，就是文化進化的基礎，而文化的要義，則是發明或成績。【註七】但是沒有模式或概念的形成，先存於心中，那末，除了偶然的事物以外，無論是物質的抑社會的發明，都是不可能的。一個發明並不是偶然的事情，牠必須在實行之先，即已想像於思想中。一個人要創造他的實際世界，他必須先行思考此世界於想像中。所以發明，根本是一個在物質器具或社會關係實現之前，即早已形成於個人心

中的內心模式 (Mental Pattern)。但是在這種內心模式變成團體文化或成績的一部分以前，牠必須先經過傳遞作用而播散出去。所以一切文化都是學得的。新闢適或發明，即是由於團體中一個或幾個發明者的試驗而學得到的。然而團體之學得這種新調適或發明，是經過了各種交互傳遞的方法，但通常多用語言，因此，語言也變成了團體文化的一部分。

〔註七〕 『文化是人類發明的廣大的社會綜合體』見魏士雷 (Widob) 的社會科學中之最近發

展第八十七頁

文化是一個團體學習的過程

我們拿簡單石器的事情來說罷。在遠古時，有些地方的初民團體中，一個用偶然的遭遇〔註八〕或聰明的計劃，而學會了製造這樣的石器。如果他是很聰明的，能夠了解製這種石器的方法，並能應用語言的形式，那末，他就能夠將這種方法傳給他的同一團體中的別些人。不久全團體就會製造和使用相同的石器了。能力高一點的人，於是從事改良以前

的模式，並傳達這種方法給別一些人；因此，較好一點的模式之工具，就廣播於團體中了。這樣的過程，繼續下去，於是由方法知識的累積和石器的逐漸發展，即有了簡單的金屬器具，最後，就走到現代機器的複雜體。

【註八】關於偶然出現於發明過程中和文化發展中的大部分事物，可參看第四章和下一章，討論文化特殊方面的發展。當然的，偶然出現的事物，在文化發展中，是一個很重要的要素，但是這個要素之所以重要，乃是因為文化是由學習過程而發展的——僅是人們從偶然出現的事物而學習的。

我們所看見的文化，無論是創造工具，創造儀式，創造制度，抑創造觀念，都是學習和傳達的過程。當然這是建築於人的稟賦之上。這些基礎，在人以下的動物生活中，也是有的，但都是個體的和社會的進化。在動物界中，並不足以產生文化。蜂房，蟻邱，海獺生活地等等，誠然是『社會的』，就是說，這些東西都是由團體生活而產生的，並含有『友誼』或自覺的交互刺激和反應；

但是這些東西並非『文化』。〔註九〕就我們所知的，動物社羣的組織，並不是在文化平面之上，僅僅是全由純粹機體要素的動作，如變異，遺傳，和選擇，以及少量的習慣。在動物團體中，牠的社會進化之開始，全被機體進化的要素所支配，而不能產生一個自成進化體系的新原則或新方向。在動物的團體生活中，每件事物都嚴格地受營養，生活和防禦的機體必需品所決定。覓食的過程，生殖的過程和防禦的過程，事實上，都是用以了解動物團體生活的唯一要素。生物的和地理的決定，即易於概括牠們的社會生活的一切事實。

〔註九〕關於社會 (Social) 這個名詞科學用法的重要批評，有些社會學家，即用『Societal』這個專門名詞去代替 Social。參觀作者的人類社會的心理學第四——十二頁。

動物團體的社會僅
在生物的意義中

照道守 (Tonnar) 教授所說的，『蟻之為社會動物者，乃僅就生物學上的意義而言。牠們的活動，誠然是可驚的，牠們的工業，誠然是偉大的，但是各個運動，都是由牠們底機體構造而

預定的。牠們沒有學習新事物。……並沒有一點非機體性質的影響，可以被牠們感覺的。然而人類社會，則完全是另外一種情形。試取一對兩性配好的蟻卵——新生的，未孵化的卵。將其餘這一類的蟻卵和螞蟻個體除去。而對於這一對蟻卵，稍為注意牠們的溫暖，潮濕，保護和食物。則蟻類社會全體的以前所有過的任何才能力量技藝活動以及無論何時所有過的「思想」，將完完全全再生於這一代，而毫無減少」。〔註十〕

〔註十〕 道守的社會起源與社會機體第十三頁。

文化是進化 中的突變

道守教授很好的結論這樣說：「社會昆蟲是一種純粹生物的團體，不復有其他現象；至於人，是一種生物團體，然而尚有許多現象，這種純粹的機體，在人的文化生活中，是比較不甚重要的」。〔註十二〕 換言之，人是發展了一種社會生活的新形式，一種被獲得的習慣，獲得的理智，獲得的價值所支配的形式；簡言之，就是一種為文化所支配的形式。

社會進化中出現了一種突變，而人類的社會進化，即從此開始成爲文化進化。

克羅伯教授曾經很讚美的表明這個事體：『一個人可以將文明的發端，比之於逐漸沸熱的水底過程終點。這種液體的澎漲，可以繼續到很久的時候。牠的變化，可用寒暑表來觀察，牠的溶解力，好像寒暑表內部的激動一樣。然而在這一個時候，牠仍然是水。最後到了沸點。蒸汽產生了，體積的放大率，增加到一千倍；透明發亮的液體，即變成一種無形的輕浮的氣體了。既不與物理定律相衝突，也不和化學定律相矛盾。其性質並沒有消失；並且也還含有一種運動』。

。【註十三】

【註十二】 同前書第十四頁

【註十三】 美國人類學家雜誌第十九卷第二十頁。

文化是社會
進化的產物

所以文化進化是社會進化的產物，並且是普遍進化的一個特殊狀態。【註十三】變異，遺傳和選擇，不過是預備了牠的發端和

基礎。文化是由傳遞而普遍遺留下來的，並且漸次聯接於語言媒介的團體傳說中。因此，文化在團體中，是一種累積的東西，而文化之對於個人則是一種和同伴交互影響後，所獲得或學習的思想行動的習慣。文化是包括人的控制自然界和自己獲得的能力。所以一方面牠是包含物質文明，如工具武器，衣服，房屋，機器及工業制度之全體，他方面是包括非物質的或精神文明，如語言，文學，藝術，宗教，儀式，道德，法律和政治的全體。於此，應加注意的，即所謂社會動物的人，大部分都是文化的產物。所以假使我們要了解社會進化的方向 and 趨勢，我們必須了解文化；因為文化曾經創造我們人類的世界，並且將來也仍然創造這個世界。

【註十三】關於有機進化對於產生文化進化的準備，黑利克 (Hollander) 有很重要的指示：

在當初人類機體進化史中，即已達到了機體的組織和模型的充分複雜性，足以從事於敏捷的學習，經驗，記憶之保留，以及從普通事物中抽出共同的觀念，最後並使之完成而為符號的模式。符

號的思想，雖有牠的來源，然而牠是一種新作用……

「有符號思想的行爲模式中的革命變化性，其重要並沒有過於誇張的。這種變化之完成，即達到了行爲模式的常態，有了概括的經驗，即能預測行動的未來的可能結果，組織了自覺指揮的目的，並能慎重選擇目的，最後，即有了特別觀念之發展，並使日常行爲，形成與此特殊觀念相一致的人格。」

「我們並沒有最微小的證據，足以證明這些能力也存在於最低級的動物中，固然我們也可看見牠們的來源，和也能追溯某一些時期於動物的生活中」。（鼠和人的腦筋第三百五十頁及三百五十一頁）。

人類行爲中的
非文化要素

然而若以爲社會進化除文化外，則別無他物，並且將社會和文化相混淆，這實是一個錯誤。反之，人類團體，不僅是

文化的擔負者，而且也是文化發展和存在於其中的媒介。因此，必須有一人類團體的相當條件和人類行爲的相當規則，才能使文化過程繼續下去。這些條件

和規則是普遍的，不是被文化所創造的，然而文化的基礎。例如在人羣中『交互傳達』這一件事實，是文化的媒介，然而因為牠也存在於人類以下的動物界，所以很明顯的，牠不是文化之一部分，不過潛藏於文化中的社會事實而已，固然人羣中的交互傳達是採取這種文化產物的語言形式。其次，人羣中很重要的分工這件事，也是存在於動物社會中，而不能視為文化的產物，雖然牠是被文化所大大地陶冶過的社會原則。再次，人的創造力，也不是文化的產物，雖然有時牠會受文化的激起和指示。〔註十四〕最後，關於人羣以及個人的行爲，還有許多東西，須視為非文化的，因為牠們是由人類以前的祖先所遺傳下來的東西。譬如許多事實和生長，老死，人口發育，種族，食物，地理環境和自然淘汰有關係，在人類社會中，是重要的社會事實，〔註十五〕然而這些都是非文化的。當然，文化事實可以改變牠們，但是除去文化的修改，單就牠們本身來看，那末，牠們却不是文化的事實。牠們有許多景況，可以改變文化，然而同

時又爲文化所改變。譬如戀愛，交際，家庭生活，在牠們本身方面，都不是文化的事實，因爲牠們在人類以下的許多動物裏面，也可以發見的。雖然，牠們往往是一些社會事實，然而在人羣中，牠們却是很深刻地爲文化事實所修改。反之，牠們也成爲文化發展中重要基礎之一。

【註十四】對於這一點的擴充情形，可參看戈爾當未守博士 (Dr. A. A. Goldenweiser) 的心理與文化一文，載於美國社會學叢刊第十九卷（一九二五）第十五頁至二十三頁。在人類學家戈爾當未守要算是特別注重個人之重要，視之爲文化中的一要素。也可參觀他敘述於美國人類學家雜誌的言論：「文明之趨勢，不僅是由有組織的許多人所推進，而且也是很切迫地要受有組織的許多人所撫育」。（第十九卷第四百四十七頁）。

【註十五】有許多經濟學家和社會學家想將社會科學和自然科學融成一片。對於指出非文化的社會事實所形成的「貿易股本」，這是不十分需要的。可是這種非文化的事實，並不能包含顯著的人類生活，並且也不宜於做人類社會科學的基礎。

所以社會進化是一個比文化進化更大的過程。牠是在人類有生以前，即已開始於地球上的表現，而文化進化則是和人生同時出現的。文化進化之產生於社會進化中，是一個比較小底表現，好像社會進化之產生於有機進化中一樣。

〔註十六〕當到有了有機進化為基礎時，即產生一個新進化體系——即許多人所組合的團體，用交互刺戟和反應的過程，而表現一種共同生活的體系——心理的交互刺戟和反應，即由此得以發展了；同樣，社會進化的新發展，也必為另一種新進化體系的基礎，這種新進化體系，就是『獲得的活動之綜複體』，用傳說的方法，一代一代傳下去，即產生了文化或文明的內容。再者，也像有機進化在每一程序上都規定社會進化一樣，社會進化也是同樣的情形去規定文化進化。

〔註十六〕關於普遍進化各階段關係的理論和有系統的陳述，可參看作者的人類社會的心理學

第四十至四四頁。

社會行爲中
的文化要素

承認有非文化的原素存在於社會進化中，並不是否認文化之決定人類關係和人羣行爲的形式。例如，家庭生活可以在人類以下的獸類中找到；然而在人類中，我們有了知識這種東西，則家庭生活不僅是爲文化所影響，而且爲文化所支配。戀愛在高級動物中，是一種普遍的社會現象；但是在人類中，戀愛却是要受團體文化所支配了。羣衆行爲，在許多高級動物中，也是很通常的，但是人類羣的特殊趨勢和性質，則是團體文化的結果。所以人類的社會生活，各方面都變成了文化生活，並且了解文化進化，就了解人類現在的社會情況以及他的行將可能的社會進化之主要關鍵。〔註十七〕

〔註十七〕 自然的，這是像大家所知道的，在歷史和哲學中的「歷史相對主義」的地位一樣。

普通都這樣假說，以爲製造工具，〔註十八〕是形成文化進化的開端，並且可說是文化進化的主幹；經過了物質工具的發明，工業即隨之而興起了，而且文明的全體結構，也就建設於工業之上；但是從我們曾提及的事實來看，我們即可

看見魏士雷所說的真實，他說：『這是觀念和信仰的核心，可以鼓勵大家，並可大規模地支配他們的行程，牠也是形成他們的文化總體 (Culture-Complex) 中的主幹，或者至少可以說是統一的因素』。『註十九』換言之，牠是用團體的語言而產生心理模式的傳播，由此並使牠們成爲社會的模式，這種傳播作用，即構成了文化。『註二十』在社會進化中，這就是一種構成文化進化的新發展。

【註十八】 在人類學的言詞中，工具是擴張或增加身體力量的物質方法，如器具，武器，機器等等即是。然而這個名詞有時也包含幫助心理活動的方法。

【註十九】 人類與文化第三頁。

【註二十】 所以在本身上，文化就是創造概念，應用概念，創造文字和應用文字，有時並且是製造工具和應用工具。在物質和機械的範圍中，實體工具是概念的副本。

因此，我們有很充分的理由，相信語言是文化中第一原素，並且成爲文化過程中的中樞。『註二十二』文化之形成，必須伴有心理模式和心理模式之傳播。在

個人心理中，發明的過程是建設於文化產物的基礎上，〔註二十二〕但是我們必須了解，這裏所說的『發明』是廣義的行爲新模式的產物。如果發明是被視爲廣義的，則我們可以看見發明是伏於文化產物的背後。就是語言本身，自行爲模式的產物之意義言之，牠也是一種發明，牠是代表概念或觀念，並傳達概念或觀念。要改良語言的聲態體系，必須經過那些出現於人類歷史的發明體系。和語言發明同時出現的，一定是經過語言的知識和技能之傳達；所以在廣義方面，科學和藝術也是建設於人類文化的基礎上。人類的羣體，自從他們能用言語的方法，以通聲氣以後，即像亞里斯多德（Aristotle）所忖度的一樣，其中某些人員，即有贊成某種習慣而反對別種習慣的情形。因此，通俗的道德，遂有了端倪，而成爲文化的一部分。再者，自從人羣獲得了關於民俗的某些價值，和獲得了神意的超人力的某些概念以後，我們即有了宗教之產生，而成爲文化之一部分。最後，由團體組織和統治的反映，即引導到了有組織的政治。同時

，發明本身，也忙於製造控制自然界的物質工具。

【註二十一】麥考賓克 (Mr. Cornack) 說：「自最廣的意義言之，語言是像一種可感覺的可理會的符號，包含了並表現了抽象的概念。牠是人們主要的理智工具，明顯的和特殊的機關，而用以理解人生和自然界，並控制人生和自然界。牠對於心理之指示和自然社會之改造，不但是無限的超過了物質工具的能力，並且也具有物質工具的作用。所以在文化的意義中，牠是基本的和主要的東西。」

同樣的意思，賈德也說及語言好像是「根本的制度」。他說：「所有各種曾經討論過的發明，除了最源始的工具以外，都是含蓄於很發展的語言中」。（全前書第一百八十七頁）

復次，魏士雷說：「語言在所有的（人類的）社會現象中，執行了根本的任務；牠不僅是人類社會世界的負擔者，而且是人類社會世界的表述者」。（全前書第八十七頁）

【註二十二】魏士雷切實地指述（同前書第八十七頁）：「發明的過程是寓於個人的機體中；就我們所知道的，牠是個人機體的一種功能」。

廣義言之所有的文化都是發明的結果

現在所有的這些東西——語言，文字，科學，藝術，道德，宗教，政治和工業等——形成了人類文化之總體。

。廣義言之，牠們都是人心所發明的，和用各種傳達的方法，經過各團體而四向傳播的東西；但是主要的，牠須以語言為媒介。所以這些東西，必須由各人去學習和獲得。所以遺傳的稟賦，在文化中，僅佔一個小地位。照我們所知道的，先天稟賦，是可以供給這種發明的能力，或者供給關於學習後如何應用發明的能力；但是牠們並不直接參加於團體文化的實體中。牠們僅供給了一個基礎。文化是由牠自己的法則而進展的，這種法則，僅間接的被有機進化所影響。

所有的文化都是獲得的

我們現在知道各種文化的事物，都是要由許多人去學習的或去獲得的；但是牠是由許多人所組成的團體所學習或獲得的。

否則，牠就不會變成團體文化的一部分。一切文化既是被學習的，所以在某種

情況之下，對於各個人的文化獲得中，即有很大的跳躍。因此，一個小孩子雖然生在極簡單的石器底野蠻社會中，如果長成於高級文明的團體中，那末，他也可以學習這種最複雜機器的用法，並可以獲得他所在社會中的全體文化。他的學習文化和使用文化的能力，只要靠普通的人性就可以，至於接受和使用文化的特殊能力，生長於某些小孩子中，這一點是沒有證明的。兒童之學習高級文化，也不必經過所有構成文化的各時期。譬如剛才所引的例子，任何兒童，如果撫育於適當環境中，即可立即從事學習那種已經成就的高級文化。

文化進化是
不一致的

因此，發生了下面的情形，一切文化既然都是團體所學習的或獲得的，那末，自從同一的事情，有了不同的學習方法以後，文化即不一致了。所以除了最廣義的，我們行將申說於下一章的事實以外，文化進化並沒有單一的可做代表的行程。雖然，也有些學習的或達到支配的必然階段，因為在學習的過程中，是有心理的階段。過去許多社會進化學者的錯

誤，即在乎要假設在文化中，以爲只有一條具體發展的代表行程。然而世界學者，對於文化的科學研究，必須毫無躊躇的拋棄這種觀念。我們必須承認這種事實，在客觀文化的進化中，並無簡單的行程。文化是有許多分歧進化的。然而這種設法，並不妨礙我們去尋求學習控制自然界和人類行爲的過程中底心理步驟或階段。又，文化進化，不僅爲學習過程和發明過程的性質所支配，並且也爲自然界所供給的材料和物質情況所支配。像社會進化的人類狀態一樣，文化進化也是不能自由的實現任何人的意想可指揮的發展。牠必須發展於人的遺傳和環境條件所安排的界限以內。牠也必須發展於團體效能和生存所安排的界限以內，對於這種範圍，文化進化一方面是有機進化所支配，他方面是由社會進化所支配。牠是一個進行於被這兩種先行過程所建設的結構中的過程。超出了這兩種界限外的文化，是會被有機進化和社會進化的勢力所不容許的。好像不適應環境的植物或動物一樣，易於受自然淘汰的限制。雖然，我們對於文

化發展中的錯誤，也須視為平常的事體，並且牠們因自然淘汰的限制，也是相對的稀少，至少在過去人類歷史中，是這樣的情形。文化發展中的錯誤，如果終久會改正的話，那末，牠一定是由理智的發展而改正的，即是由文化本身更為發展而改正的。雖然，這些事體，惟有在我們重視文化事實的時候，才是明顯的。很幸運的，近數十年來，人類學之進展，攜帶了許多重要文化發展的事實，供給到科學智識。〔註二十三〕

〔註二十三〕 自然，本書中所說的錯誤，是用於相對的意義。在這種意義中，牠是應用『試驗和錯誤』的科學表示。用試驗和錯誤的進化方法，先假設有錯誤，並且這種錯誤，在過程的前期中，是多於後期的。

結論

結論：社會進化產生了文化，社會進化這個概念，也比文化進化更寬廣一些。然而因為文化是人類社會的顯著特徵，所以文化進化可視為社會進化的人生方面底表演，也可視為人類進化中和人羣行為中的支配要素

。一團體的文化進化，可以決定牠的社會進化的方向。人類社會進化的普通方向或趨勢，必須在文化進化的普遍原則中去探求。人生中有許多事物，僅能視作幾種趨勢來研究。我們能够常常去觀察事實，則經過一個長久時間後，我們也能曉得一種運動的趨向，縱然不能觀察到牠的開始或終止。這就是我們研究社會進化的方法。

第二章 文化發展中的階段

文化進化
之實在性

如果所有世界上的民族，我們都親眼一一看見過，雖不說及歷史上一切民族，那末，我們不僅可以得到一個文化發展的各殊印象，並且也可以得到各各有多少相關聯的文化發展的不同平面或階段之印象；而且這種印象，將是很正確的，不管有怎樣紛亂的事物。然而還有一些人否認有文化進化，好像有些人否認有有機進化一樣。這種不同之處是很明顯的，那些否認文化進化的人物，是科學家；「註二」而那些否認有機進化的人物，現在我們就要置他們於非科學的階級中了。雖然，事實是這樣，人類學和考古學建設了文化進化的顯著階段，有如生物學和地質學建設了有機進化的階段一樣

。實際上，懷疑文化進化比較懷疑有機進化的理由，還要少一些，因為文化進化或變遷，我們可以看見牠是經常地繼續下去的。我們生活於劇變的文化中，自然我們可以懷疑牠是否變遷得較好；但是我們不能懷疑牠的變遷。如果我們採取一些簡單的標準去測量變遷，那末，我們就不能懷疑那種從有人類以來文化即繼續變遷的事實。

【註二】一九二四年在一個教會學校中，有一個社會學教授所刊行的書裏面，牽涉到一個著名的人類學家，他說：『文化進化對於我的心境中，牠是出現於科學史中最狂妄，荒謬惡毒的學說——是一種爲着小孩子娛樂的卑賤玩物』。自然，這是可能的，人類學家所指示文化進化的特殊原理，即超過有機進化而至於文化進化的原則，尙有疑問之處；但是這種說法，至少可說是不幸的。參看戈爾當未守的『文化人類學』一章，在新納士 (Batho) 的社會科學之過去與未來一書中。

比較麥林騰斯基 (Malinowski) 的相反的敘述 (大英百科全書第十三版，第一百三十三頁，

「人類學」條目：「進化的觀點，自從正確地產生以後，即是根本健全的」。更顯著的是魏士雷的主張（人類與文化第二百一十二頁）：「文化是像一個進化的表述人一樣，牠的貢獻比動物的貢獻還大一點，因為現在所有世界上的文化，都是進化的，沒有靜止的，並且對於渴望更加親悉自然方法的人們，文化貢獻了直接的報酬」。

科學中分類之必要

如果我們要用一種次序來劃分文化發展的階段，那末我們必須採用一些簡單測量的標準。我們要記得，第一，分類是屬於科學的本質。科學是有組織的智識。沒有分類的系統，則對於事實，即不能有科學的了解；我們有時放棄這一種分類，必因為我們發見了有更適於事實的別種分類。照我們在前一章所說的，一切文化，都是學得的。文化是一種控制自然界和人生行為的個程，這種過程是要團體中各個份子去學習的。所以對於文化階段的分類，我們必須找出在學習過程中或在控制過程中的必要階段。由這種意義而引申，則我們對於文化發展的階段之分類，一定要是心理的。〔註二〕所以

文化事實的現代分類法，也往往似乎因傳說分類而變異一樣。若果將傳說分類，再用現代的智識來解釋，那末，牠也還是有裨益的。

〔註二〕 有些人類學家否認這樣劃分文化階段的科學可能性，無疑的，這是由於沒有正確認識心理和文化的關係。必須清楚的認識了文化過程是學習的過程，即可達到科學底分類之道路。

這一點就是道守也錯誤了，他懷疑各種分類，而擬了一個純粹客觀文化階段的分類。他曾說（社會起源與社會積體第十一頁）：『大概這是可以這樣說，最先，人類是發達工具，嗣後乃培養動植物以爲食物之供給，最後，即培養權力』。這個分類的前面兩個階段，相當於我們所採用的前面兩個階段；但是第三階段，則很明顯的是依賴於積蓄智識，觀念和標準的方法，——即是依賴符號的表示或文字的發明。

文化中的階段

如果我們再將全世界的民族，經過於我們的面前，則我們也將找出他們中間的顯著差別；以及找出相當於文化發展中的真實階段，並且有些情形，也相當於過去文化學者曾經努力過的傳說分類。第一，我們要

注意於將這些民族分爲（一）能讀能寫或有文字的民族，（二）沒有讀寫智識的民族。後一種，可稱爲無文的，或者好一點說，是『文前的』（Pre-Literate）。若是我們暫且按下有文的民族，而注意於文前的民族，則我們可以找出文前民族，也劃分爲兩大階級，（一）多少能耕種田地或飼養家畜的民族，及（二）毫不知耕種和牧畜的民族。換言之，文前民族，可分爲耕種者和非耕種者。

〔註三〕非耕種者，完全由漁獵及採集野食而生活。文前的耕種者，在植物的耕種和動物的飼養中，也有不同的階段。他們有許多是繼續用漁獵方法以維持一部分的生活，而且這種情形，也可在有文的民族中找到。雖然，自從團體中任何一部分的人，能够耕種和牧畜以後，我們將不再列此團體於純粹的漁獵階段中。例如許多美洲的印地安民族，有些農業的程度，這種農業，主要是由婦女負責，而男子則大部分仍從事於漁獵。然而我們應當將這一族劃入於農業範疇中。

【註三】 本書中「農業」和「農業的」兩字，普通用以包含飼養做食料的動物。像戈爾當未守

所指出的，歷史農業，包含動物的畜牧；所以我們也將廣泛地視源始農業為包含畜牧的過程，因為家畜幫助了對植物世界的間接控制，有如食物供給之一來源；而真正的田地耕種，則供給直接的控制。主要分類的事實，在乎人民是否有控制食物供給的人為方法。

假若我們再檢查我們的團體，我們將發現牠們仍可為許多小階段。文前的漁獵者，在他們的衣服，住所，和工具，即可表白各種程度。文前的農業者，即開始有簡單的牧畜或鋤頭農業，嗣後即發達到犁的農業和擴大的牧畜。同樣的方法，我們將在有文的民族中，找出發展的各種階段。這些階段並不是空想的或任意的分類。牠們在構成文化的學習和控制之過程中，表現了一些必要的步驟。很明顯的，文前的情況，必然是先於有文以後的情況，除了回到神話的虛擬和假設，以為在人類歷史開始時，即有一個高尚理智和學問的黃金時代。這也是很明顯的，漁獵階段，必然是先於田地之耕種；並且自從人生境况和自然

境况很明顯的分化以後，在農業中，也有些發展的必要步驟。再者，自從文字發明以後，即有一些漸進的步驟體系，出現於人類文化的優良工具之改良中。在這些僅有少數階級是通文字的（如僧侶階級），和那些全體有了普及教育的民族比較起來，我們可以特別指出很大的差別。但是可以用普及教育來稱呼的民族，不過是少數最發達最進步的有文民族。其實嚴格言之，此刻並沒有什麼民族達到了這一個完全發展的階段。

文化情況 的名詞

因此，我們看見了在文化發展中，有一些步驟或階段，是不可避免的，簡單的理由，就是因為文化發展是一個學習的過程。這一點，自從人類文化的科學研究開始了以後，即已為大家粗淺的承認了。以前的文化學者，如毛剛（Morgan）在他的古代社會一書中，「註四」劃分文化進化的階段，為野蠻（Savagery）未開化（Barbarism）和文明（Civilization）三階段。他說明野蠻是漁獵時期；未開化是原始農業時期；而狹義的文明，則是開始於有

文字發明和紀錄保留的時期。自然，這種分類，在毛剛以前也是有的，但他却是將牠正確規劃的第一個人物。此後，這種分類不甚爲人信用，甚至有些人類學家完全不用野蠻，未開化，文明諸名詞，他們認爲這些名詞，不僅不正確，而且所指示各種民族的特性，也與事實不十分相符合。

【註四】

古代社會第一章（本書現有中文譯本——譯者）

如果我們採用上述這些名詞的通俗意義，那末，這種不信用的態度，自然是完全對的。通常以爲野蠻時期，是極其兇暴殘忍的階段；然而文前的佃獵者，往往是人羣中最良善最和平的人。其次，通常以爲未開化時期，也是粗魯兇殘的階段；然而原始的文前的農業者，常常是愛家鄉好殷勤的農民。高級的社會價值，並不完全開始於有了文字發明紀錄保留以後，乃是早就有了前驅。反之，我們將看見更多的戰爭，流血，兇殘，出現於現在這一時期，勝於過去別一些時期。

然而若果我們將野蠻，未開化和文明這幾個字的通俗意義，置於心外，則我們將發見牠們是分類的有用範疇，「註五」牠們比那些行將應用的冗辭，更爲簡單而易於把握。因此，我們將保留這幾個傳統的名詞，而除去附着於牠們身上的通俗意義。我們將稱文前的獵狩者，爲「野蠻人」，文前的農業者，爲「未開化人」，而稱有文字和有紀錄者爲「文明人」；這就是我們現在這幾個名詞的意義。毛剛也知道這是很便利的，將野蠻、未開化、文明三階段，各各又再分爲「高」「中」「低」三級。別些人擬了一個稍爲簡單的分劃，即分爲「未開化民族」「半開化民族」「文明民族」和「半文明民族」。這些名詞，也很便利，我們有時也會採用牠們，但是主要的，我們仍將沿襲毛剛所擬定的專門術語，不過並不依從他的分劃或特殊分類的原則，因爲這些東西，是再經不起批評的檢查了。我們可以在這裏指示人類學中前驅者的應用，像其他科學中的前驅者一樣，也是要批評的。對於現在科學的工作，與其說他們是權威的不如說他

們是暗示的。

【註五】人類學家對於傳統名詞的罷黜，結果產生了專門術語的混淆。瓦利士 (Wallis) (人

類學概論) 就是顯然將一切文前的文化，包括於野蠻時期中。道守也是這樣。別一些人類學家，

則避免這些名詞在一起。

文化中的發明和階段

從這些我們已經用以測量文化的分割原則來看，這是很明顯的，我們必然要獲得許多發明，一方面用之於控制自然界，他方面用之於控制人類行為和社會標準等等。自然，語言和用火，須認作人類文化中最重要步驟，因為牠們很重要地幫助了控制人類行為和自然界；但是我們從來並未知道在歷史期內有什麼民族是沒有語言和沒有用火能力的。所以這些成績，對於分割文化的階段，並不給我們以什麼幫助；除了文字的發明，使人們儲蓄了觀念智識及傳播觀念智識於同伴中，算是一種重要的創始的支配精神成績的步驟。採取維持生活或供給食物的各種方法，用以測量我們的物質文

化或控制自然界；〔註六〕採取保存和傳播觀念智識標準的各種方法，用以測量我們的非物質文化或控制心理和社會；這一點，我們將覺得牠是很便利的。自然，還有許多輔助的發明，如關於衣住等，應視為物質文化中很重要的東西；而政治，社會組織宗教等中的某些成績，則應視之為非物質的文化。

〔註六〕關於文化階段的分類，採用純粹經濟的基礎，這是經濟學家和有些人類學家的常習。

但是這樣的基礎，是不甚足以表示文化進化中的重要變遷。格拉士 (Giles) 教授，在他的《歐美農業史中，提議區分文化階段如下：

(一)採集經濟 (漁獵鋤耨等)；(二)文化的遊牧經濟 (牧畜或種植，或二者兼俱)；(三)安定的農業經濟；(四)城市經濟；(五)都市經濟。這種分類，可適用於經濟學，但不適於人類學或歷史學。

將世界上的現存的民族，建設於此基礎之上的任何分類，當然都是暫時嘗試的。雖然，這是應當記清楚的，我們的目的，並不是要怎樣地去區分各種民族

，都用以指示文化發展中的必要步驟或階段。可以不必一定要把某一些民族都應置於我們所組成的順序中，但是重要的事情是要有一個順序。所以我們僅將給以某些民族做例子，這些例子，必須近於適合我們的順序中的相當階級，牠可以不必是概括無遺的民族分類。我們的目的，與其說是要建設對於現在各種民族情形之評判，毋寧說是在得到文化發展的方向和趨勢。再者，因為世界文化，目下是在這樣的劇變情形中，所以最好我們能夠得到一個時期，一方面足以表示遠古，由此我們可以用文字的紀載來研究牠，一方面又仍然是以表示近今，由此我們的紀載，將可以很豐富而且很可信的。因此，我們採用十九世紀前半期的全世界民族之文化境況，經過可靠的作家記述下來的文獻，來加以研究。對於我們分類的目的，和我們的例子的來源，有了這樣的了解，現在我們即行提出下列的分類：【註七】

【註七】這種來自毛剛的分類，是一種變形，薩手倫曾用之於他的道德本能的起源與生長。見

(一)野蠻民族 (完全以採集野食和漁獵為生活，並不耕種田地或飼養動物的文前民族)。

(a)低級野蠻民族 (以採集野食及佃獵為主要生活的文前民族。〔註八〕他們或許稍為穿一點衣服或許沒有穿衣服，住石巖或山洞，沒有房屋，並且常常在太平的狀態中)。

〔註八〕先於佃獵時期的，大概是純粹的採集時期；但是在這一時期中，並沒有發見這種殘存的民族，就我們所知的，最低的民族，也已達到佃獵時期。

例如：南非洲的布西人 (Bushman)；錫蘭的維大族 (Veddah)；馬來半島的什門族 (Semang)；中部非洲的亞加族 (Aka)；安待門島 (Andaman Islands) 的明可披族 (Mincopies)。

(b)中級野蠻民族 (文前的漁獵者。在他們裏面，裸體還是普通的。他們的

住所，是簡單的避風雨的遮蔽物，但是因為有比較好的武器，他們的團體，有一些是大於低級野蠻民族的團體。他們普通是在半和平的境況中，亦有偶然的衝突，發生於團體之間。

例如：澳洲的土人；太斯門尼族 (Tasmanians)；孚歐吉族 (Fuegians)。

(o) 高級野蠻民族（仍然完全以漁獵方法為生活的文前民族，沒有耕種，然而有皮製的衣服，有時是很精緻的，還有不甚舒服的住所。有些高級野蠻人是和平的，但是有些是好戰的，並且在他們裏面，發現了食人的現象。因為他們有優良的武器，所以他們的團體是大於中級和低級野蠻人的團體）。

例如：北美洲北冰洋沿岸的埃斯基摩民族 (Esquimos)；加拿大北方的亞薩

敗斯肯印地安族 (Athapascan Indians) 伯來濟耳 (Brazil) 的布陀苦多印地安

族 (Botocudo Indians)；阿根廷的敗太貫尼印地安族 (Patagonian Indians)。

以及北美洲許多西宛族 (Siouan Tribes)。

(二)未開化民族（稍知耕種牧畜的文前民族。這種工作，普通由婦女去做，而男子則仍爲佃獵者）。

(a)低級未開化民族（仍依賴漁獵爲主要生活的文前民族，但他們多少也從事於農業及牧養家畜，主要的工作由婦女去做。他們的衣服，仍爲獸皮和樹皮所製的，他們的住所，建設還好，也比較安定。他們也略知製造陶器，但不普遍。粗型的紡織，也發見於他們少數人中。低級未開化者，是常常好戰的，但在他們裏面，很少奴隸制度，這是農業不很發達的原故。「註九」在熱帶中，食人風俗是很通常的。他們的團體，又更大於野蠻團體，因爲有耕種和有好武器的原故。）

例如：許多北美的印地安族，如阿幹坤族（Algonquians）；「註十」易洛魁族（Iroquoians），西宛族；新幾內亞（New Guinea）的敗彭族（Papuan）；梅倫尼遜族（Melanesians）的大多數，和有一些抱利尼遜族（Polynesians）；報

尼阿 (Borneo) 的戴亞克族 (Dyaks)；南非的河盾陀族 (Hotentots)，

1] 和背強那族 (Bechuanas)。

【註九】照美洲印地安民族手冊一書 (第二卷第五百九十九頁) 所說的，除了西北太平洋沿岸以外，在美洲印地安人中，「真正奴隸制度的踪跡，並沒有走到墨西哥的北境」。

【註十】阿幹坤族大都是安居的農業者，僅有加拿大寒帶和四克西卡平原 (Siberia) 的阿幹坤人，算是例外。見美洲印地安民族手冊第一卷第四十一頁。

【註十一】河盾陀族不事耕種，但有飼養的羊羣。有些作者，將他們列入於野蠻民族中，但是從我們所採用的分類原則來看，則他們是未開化民族。

(b) 中級未開化民族 (耕種田地的文前民族。他們多少有些家畜，以爲一部分的食物供給。製造陶器和紡織，大都是實行了，金工也有了相當的程度。衣服做得比較好一點，房屋也建築得稍爲好和稍爲堅固。所有的中級未開化者，都是好戰的，奴隸制度在他們裏面，成了通例，食人的現象，是常見於

熱帶的未開化民族中。他們有擴大到十萬人數的大團體。

例如：西非洲大部分的黑人，如戴號美楊族 (Dahomeyans)，阿散第族 (Ashantees)，范第族 (Fantees)，約魯巴族 (Yorubas)；剛果河流域的大部分班土 (Bantu) 民族；南非洲的薩拉族 (Zulus)；猶幹大 (Uganda) 的瓦幹大 族 (Waganda)；非濟 (Fiji) 島民；大多數的抱利尼遜族，夏威夷族 (Hawaii-ans) 薩摩族 (Samoaans) 太黑堂族 (Tahitians)；以及西伯利亞的耶庫族 (Yakuts)。

(c) 高級未開化民族 (牧畜大羣家畜的文前民族。男子是照料這些東西，而婦女則仍在家紡織及從事別種家庭職務。金工是很進展了，鐵的應用，也常常可以看見的。這些民族是好戰爭的而又大都有君主的。奴隸制度已成慣例了，還有食人的行爲，仍留存於他們之中。這種部落往往有百萬人數之多)。

例如：東非洲的加拉斯族 (Gallas) 和山毛族 (Somale)；西伯利亞的通古斯族 (Tungus)；馬大加斯卡 (Madagascar) 的馬拉加西族 (Malagasy)；西伯利亞的寇黑子 (Kirghis) 遊牧民族，和阿拉伯沙漠的遊牧阿拉伯族。

(三) 文明民族 (有文字記載，從事農業，和多少有點政治的民族)。

(a) 低級文明民族 (有了文字發明的開始，並漸次擴充到文學之普及化。這些民族，往往有些紀載和文學。他們的法律，有時也是成文的。成文紀載，成文文學，和成文法律，都可使他們的傳說和習慣帶有永久性，這是因為有機會用文字去記錄的原故。更重要的，就是有了書寫以後，可使智識安定累積。然而在低紙文明民族，不學無文，還是一種慣例；文字最初僅限於上層政治階級和經濟階級才得應用，而且最初也僅限於僧侶階級。自此以後，鐵的應用，也成了很普遍的很經常的，犁也正式的用為農業的工具了。衣服是用紡織物製造的，並且在上層階級裏已有奢華裝璜的重要形式了。城市開始

用磚石建築。公共的建築物，已有很好的結構。正式法庭，也已設立了，職業階級開始分化了。戰爭是很重視的，專門的兵士階級，漸趨於和統治階級相一致。政治大都是獨裁的，奴隸制或農奴制是很普通的，宗教則爲神學的。

例如：阿拉伯族和許多亞洲非洲的別些回教民族。亞洲的大部分的土耳其民族；非洲的門丁幹族 (Mandingars)，好薩族 (Hausars)，山黑族 (Songhays)；滿洲的滿族；和印度支那的安那梅族 (Annamese)。

(b) 中級文明民族 (讀寫的技術，在有閑的人民中，變成了普遍的情形；所以文學有了地位，科學也開始興起。各種技術與職業，開始找到了科學的基礎。在統治階級中，美術是特別被尊重的；在少數文化的民族中，建築，雕刻，和圖畫，也有了很高的身價。公共建築物大都用石築成的，城市開始美術化了。成文的固定的民法，也漸次出現了。政府官吏也很多，而且很注意

等級的差別。然而政治仍爲獨裁的，奴隸制和農奴制也仍爲風習慣例。在上層階級中，帶着懷疑主義的神學宗教，是很通常的。戰爭仍然是很重視的，但因商業興起了，所以均勢的和平，也爲大家所要求的。

例如：所有迄於十九世紀的歐洲人以及十九世紀末的其他許多民族。這裏也要包括中國人日本人以及大部分的印度人。歷史上的民族，我們可以指出希臘民族羅馬民族以及地中海沿岸的其他民族，都可併入這一類。

(c) 高級文明民族（高級文明的象徵，是文字普及或教育普及。「註十二」用一種公共學校的系統而推進各階級的正式教育，這是必定要制定的。科學隨學校之獎勵研究而昌明，隨科學知識之廣播於民衆間而受尊重。農業趨於科學化，科學的管理，也可以用之於食物和康健的情況中了。一切人民都有適宜的衣住。民治主義將正式定爲政治組織的中心，並使之擴充地實現於政治和社會的生活中。政治法律之目的，在乎普遍的幸福，而不在于階級的統治。

文學和美術成爲大家所通曉所珍重的東西。宗教成爲人道的，奴隸制和農奴制，都被廢除。門第的尊貴，將以能力優秀的尊貴代替之。戰爭失掉了牠的地位，黷武主義也被唾棄了。在高級的文明中，許多發明的程序，可以開始出現；比如普遍的自由教育，增進各階級幸福的財富的公平分配，妨礙底弊害之消滅，以及戰爭之廢除，都可實現）。

例如：是否此刻已有一個民族達到了高級文明，這是很難確定的，因爲普及的學術，尙未完全實現於現在任何民族中。雖然，普及教育，在十九世紀中，已經推行於主要的歐洲人民中以及日本人民中。很明顯的，白種人和黃種的大多數人民，現在剛剛在從中級文明走到高級文明的過渡中。不過若果注意到那些才開始擁有發展智理的文字之普通羣衆，那末，也可正確地說，他們是在從半文明走到文明的過渡中。

【註十二】 有些作者稱牠爲『文化』時期，或『啓明』時期；但是狹義言之，自從文字發明到

現在，文明的全體過程都是對於心理支配的過程，牠是不能被分開的，不過合理的說，也可視為文明過程中的比較高級的或比較完全的狀態。

概括來說，這些就是我們研究世界民族時，所能看見的文化階段。我們曾經用『農業的水平線』和『記事史的水平線』來區分世界為三大組，為便利起見，即名之為野蠻民族，未開化民族，和文明民族。這個對於舊世界民族的根本分割，可用魏士雷所採用的圖表來說明。〔註十三〕此圖表將抄錄於後面。雖然是分割的界線，這裏沒有什麼清楚，然而我們也試把這三大組，各各都再三分之。我們也已將出現於各個小區部的文化總體約略的舉其大要了；然而我們於此應記住的，有許多文化是重複摺疊的，而在許多民族中，也有一些小部分或小項目的文化，被遺失了。照我們所說的，文化是沒有一致的發展，除了在牠的廣泛概括的綱要中。復次，科學中的一切分類都是有目的的或有特用的。牠是用以說明概括的基礎，或形成概括的基礎。再者，這不是唯一的分類，對於民

族文化階段之別種分類，也是可能的。

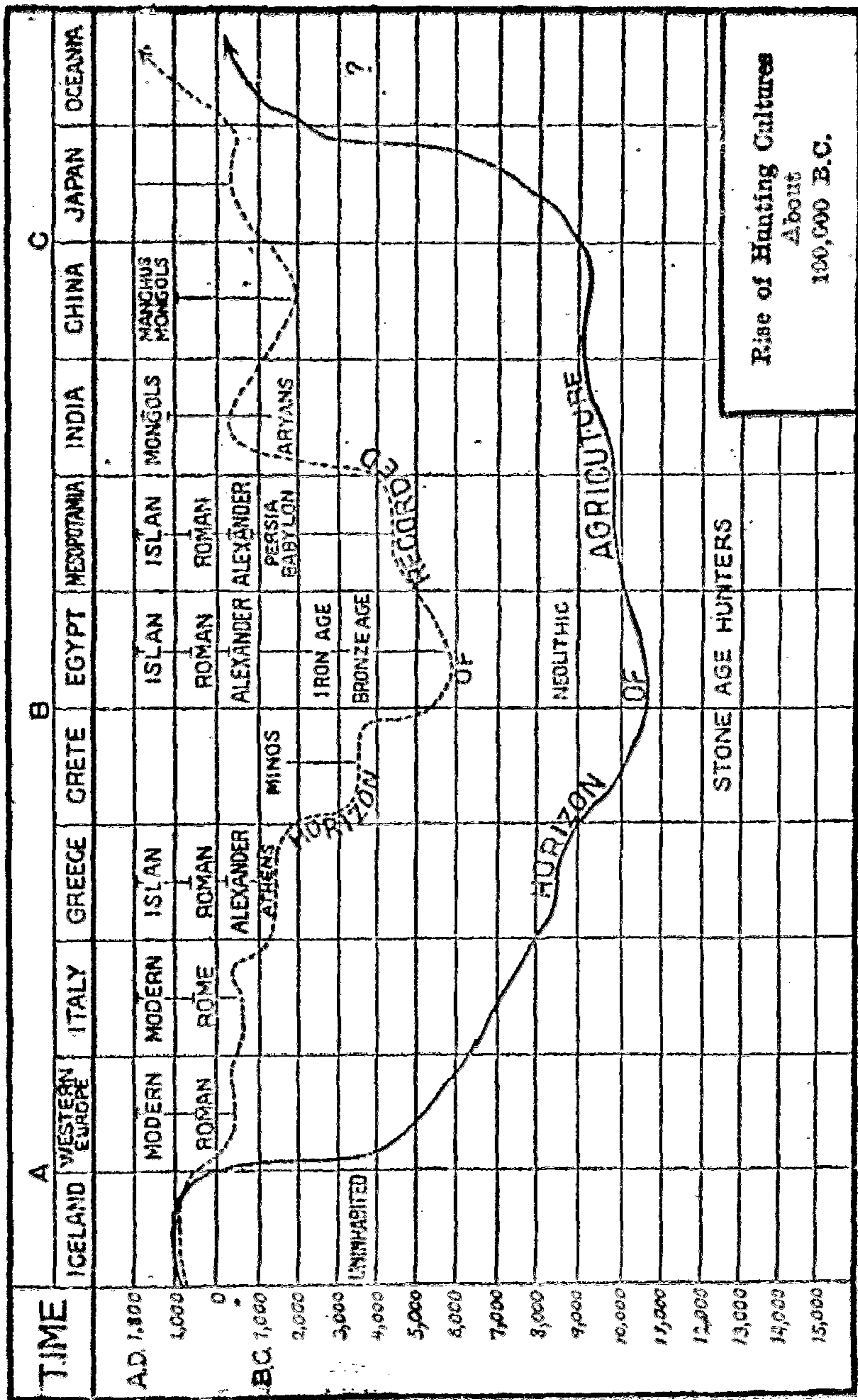
【註十三】 比較魏士雷原書第二百二十頁。

文化時期的 工藝分類

事實上，許多事物都已陳述過了。但還有一些將幫助我們更加了解上述的分類。文化分類，依照使用的工具之形式來做標準，那是最好的最有裨益的分類。我們應注意這種分類是很簡要的，有如考古學和工藝學所扼要昭示於我們的一樣：

(一) 曙石器時代 (The Folichic Stage) 或稱石器之黎明時期。雖然，此時人們所使用的主要器具，必定還是用木頭，貝殼和骨所製成的。其經過的時間，約延長從二十萬年到五十萬年之譜。

(二) 舊石器時代 (The Paleolithic Stage)，此時的人們，使用附有木或骨的削片石器。這個時代在歐洲方面考古學家曾經指明從前以齊林時期 (Pre-chellian Stage) 到阿濟倫時期 (Azilian Stage)，都屬於削片石器的階級。【註十四】普通估



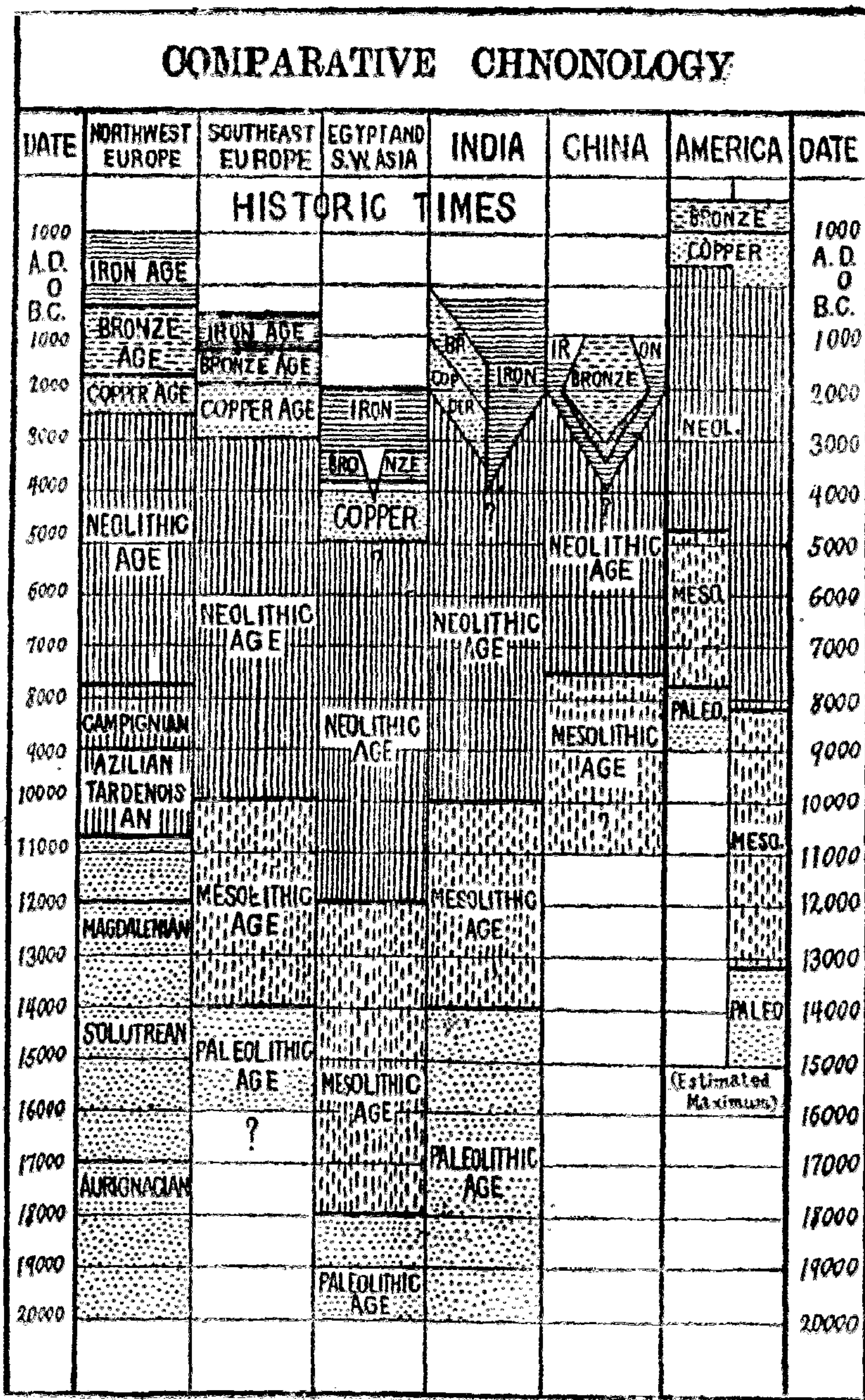
第一圖 文化之興起

計舊石器時代在歐洲至少是延長了十萬年。

【註十四】對於這些時期的討論，讀者最好參觀麥克斗 (Mac Curdy) 的重要著作，人類起源 (Human Origins) 一書。本書第六章，也很扼要的把那些時期敘述了一番。有些作者將舊石器時代的阿濟倫時期和新石器時代的昌皮姜時期 (Champisian Stage) 放在一處，並分割一個針石器時代 (Mesolithic Stage)，與舊石器時代新石器時代平行。有些作者，也分一個黃銅時代 (Copper Age)。

(三)新石器時代 (The Neolithic Stage)，此時，人們使用附有木削片石塊，木頭和骨的磨光石器。此時期開始於歐洲約一萬年前。在歐洲這一時期，好像已出現了初期農業一樣，所以適合於未開化時期的開始。

(四)銅器時代 (The Bronze Age)，此時，歐洲人民開始使用附有石，木，和骨器的黃銅和青銅。其時期在北歐約開始於紀元前二千年，並且幾乎相當於高級未開化時期。



圖二第 文化進化的年代表

(五)鐵器時代 (The Iron Age) 此期開始用鐵器，漸次用以代替銅器和石器，狹義言之，鐵的擴充應用，幾乎和文字的應用與文明的開端相適應。

(六)鋼器時代 (The Age of Steel)，這是機器時期，我們現在就是生活於此時代中。牠開始於現代科學之昌明和工業革命後的十八世紀後期。

從魏士雷借來的圖表，就是排列這些工藝時期，以為我們的世界之主要區分。現將該圖表明於此。(第二圖)

學習中的
必要步驟

這是很明顯的，這個發展物質工具或器具的過程，也是一種學習的過程，所以牠也必是按步就班的過程。例如，削片石器的舊石器時代，必先於磨光石器或新石器時代，再者，石器之使用，必先於金屬之使用。如果我們去研究發明的過程，我們就可以發見爲什麼會這個樣子。自然，這些事物，都依賴於自然界供給的物質。好像沒有銅或錫的地方，即沒有銅器時代發展。然而若果純銅是易於發見並曾用之於製造器具，那末，將如魏士

雷所說的，『黃銅器具可以希望產生青銅器具』。自然，青銅器具也將易於產生鐵器，而鐵器遲早也可希望產生鋼器。所以文化階梯，大都是循序而進，但是因為從別種民族借用來的文化和因為自然界供給的物質不同，所以留下來的證據，也常被混淆。

文化的
古代的

其他重要的事物，不在考古學上或工藝學上的時期分類中者，即是窮荒太古的簡單模式的文化。有時拿舊石器時代來比較，則新石器時代的文化模式，宛如昨天的事情一樣，而史前的金屬時代，則像同時代的事情一樣。我們也須注意的，短促的未開化文化，在歐洲中，至少是似乎隨新石器而開始的。在別一方面，無限延長的野蠻文化，即長久的漁獵採集時期，是最足以動人的。至少人類在這個地球上，十分之九的生存，都經過於這個最原始的時期中，或者還會比現在所說的更為長久。這是很明顯的，以有文字記載和有控制觀念的狹義而言，則所謂文明，當然是才開始的。如果我們對於世

界民族的分類，僅僅把牠弄清楚了，而未完成別種任務，那末，這也就是執行了一件最重要的事體。文化本身，是很古老的，而狹義的文明，則是很年少的。

現在讓我們且來注意那些人類生活中各文化時期的特徵，如野蠻生活，未開化生活，和文明生活的特徵。照魏士雷所指示的，有些文化的特徵，很自然的連接於文化總體並且也形成文化總體。換言之，有些文化的特徵，形成了文化的各大時期，這種特徵，也可以說是這些文化時期的特質。這是很對的，照道守教授所說的，在社會科學中，要找出一個『模範的野蠻人』，實在是一件謬誤的事情，他說：『實際上，並沒有這種模範的野蠻人。若是離開野蠻人那些日常的慣例，則有一些生活情況，也和普通許多民族一樣』。換言之，在所有的野蠻民族中，究竟也有些特徵。野蠻人常常被稱爲『自然人』，因爲是假設他們生活於完全自然的狀態中。但是就我們所知道的，現在沒有一個無文化的

人類團體，並且我們也沒有什麼理由，去假設有那個人類團體沒有一點文化的。很明顯的，文化是和人類同時出世的。不過牠的最初開端時，是很微薄而已，並且有些生存於十九世紀的野蠻人，也僅有對自然界的微小控制，比如用木、殼、骨石等等工具和武器來維持生活。在全野蠻時期中，人類也很滿意於這種簡單的最小支配力的生活。他並不用人爲的方法去支配食物的供給。他仍是一個自然的孩童，以採取地球上的野果和他所能獲得的動物爲生活，他並沒有想支配自己命運的企圖。照我們所有相信的理由而言，野蠻團體自其開始擁有語言以後，人的意識，還遺留有大部分像動物的一樣。至少，這是一種沒有累積智識所主宰的簡單意識。全部分的人生精力都須用於籌備必需品。所以我們發見野蠻人散居而爲許多的小團體，甚至也沒有機會以相戰爭或爲大規模的合作，這是不足驚奇的。因爲在他們生存的長期中，野蠻團體，是很和平的。他們大都是和人以下的動物及自然界的逆意勢力相爭鬥。我們再看看這種佃獵的

野蠻人，是很適合於他們的簡單生活，所以他們的文化，在一百萬年中發展得這樣遲緩，這實是一個原因。雖然，在那時候，所有如我們現代文化中的重要原素之基礎，如製工具，藝術，語言，宗教以及政治等，都已產生了。

未開生活的特徵

約一萬年至一萬五千年間之前，當到農業發明的時候，野蠻時期的靜止文化，突被變遷了。耕種和牧畜，完全改變了人類生活的情况。此時他們有了可以盡量擴充人爲食物的能力。他們忽然達到了更進一步的，以支配自然界和他們自己的生活狀況。他們的人數不須再受自然界天惠野食的嚴格限制。人口和團體的範圍，也增大了。再者，因爲農業的關係，於是也有了別種財富的形式，例如貯蓄食物的供給和其他原料等等。因此，人類團體，在有些範圍內，可以不受直接的自然境况的限制。牠們的體積和人數，遂很急進地發達了。地球上的人口，在野蠻時期中，幾乎是靜止的，即有增加，也非常遲緩，然而有了農業以後，在很肥沃的流域和其他潤澤的地方，人口

即開始很猛進的增加了。人羣不僅和其他團體，有接觸了，而且也和其他團體發生競爭了，然而他們的競爭方法，並不是野蠻時代所用的那種方法。

復次，不事耕種的團體，有了機會去奪取那些從事耕種的團體。於是搶劫的行爲也發生了，並且由此而走到了有組織的戰爭。有些團體，發現了搶劫其他團體的事情，是一種很好的生活方法，而被搶的團體，也覺得必須有組織，才可以防禦。在某些情況之下，從人羣間的戰爭和搶劫，即產生了食人的事情。雖然，他們也知道救濟婦女孩子以爲各種使用，是很有利的事，於是奴隸制度發生了。被擄的婦女，不僅可以做奴隸，而且尙可做妻妾，於是多妻制度發出了。在那個時候，搶劫勝利的團體，增加了他們的財富，因此，即開始有了粗鄙的奢侈和華麗，以炫耀他們自己。

讀者須注意在農業發明以後，對於決定未開化時期的文化錯綜，戰爭是一個主要的因素，並且因戰爭的關係，產生了一種仍然存留於現代的不相爲謀的社

會特徵，這種特徵，在某種形式中，即與人類互相剝削侵略的現象相聯絡。軍事和搶劫，是未開化時期的文化的主要社會特徵，這是實在的情形，並非偏激之詞。因為知道了耕種土地，牧畜動物，和發明許多武器，於是新權力驟然來到於人們的掌握中。人類團體，都是互相歧視，以為沒有比應用此權力以從事搶奪更為合理的事情。當然，我們也不應忘記了，久已有了相當基礎的社會德性，並不是沒有出現的；不過很難希望這種德性表現於一個新境況而已。像柏宋士（Parsons）所說的，「註十五」『未開化的人，並不是兇暴的貪狠的殘忍的和最不負責任的；反之，在他的同伴中，他乃是很和平的，很有道德的（這個名詞（Moral）的嚴格意義，即符合於風化（Mores）），以及非常誠虔的』。如果我們理會了『在他的同伴』，即是『在他自己的團體內』的意思，那末，我們即可同意於此敘述。這就表明了他們的團體關係缺少了社會道德。換言之，未開化人的特性，僅是狹小的同類意識和『團體道德』。普通，他們的意識，是

集中於他們自己和他們的團體。主要地，牠是一個自我中心的意識，因為所屬的團體，是和個人自身的利益相一致的。這種意識，不再如野蠻時期那種簡單的像動物的意識一樣了。牠現在是覺悟的，不過是自我中心的，並且也趨向於權力和自縱這一方面。未開化文化的性質和未開化人的特徵之詳細情形，且待下幾章分解。

【註十五】

現代社會問題概論第四頁。

文明生活的特徵

然而未開化狀態，不過是一個文明的過渡階段。農業幫助人們去控制自然界，使得有些人有了閒暇的工夫，於是他可以計劃去支配他的觀念，智識和傳說，這也是必然的，——這是實施上的重要過程；因為可以決定他自己的行為。他開始保留了記載，將觀念表現於符號中，並從而批評之。換言之，他開始走到了對文化自身的意識，對社會的自覺。但是在未開化時期所發展的制度，如戰爭，專制政治，奴隸制度等等，都很自然的仍然

繼續。所以文明的初期，也是過渡的，因為精密的理性和智識，還沒有很發展的達到對人類關係之真正判斷。因為文明這一時期，是很晚近的，特別是歐洲民族，所以我們難以希望他們立即完全脫離『半文明』的過渡文明時期。照我們分類所指示的，牠僅僅是近年來歐洲民族才有了走入文明的另一階段之象徵，申言之，即開始走到了我們所稱為『高級文明』的階段。

自然民族和
文化民族

未開化生活，和文明初期，既可視之如過渡的，那末，我們也可有別一種的民族三分法。若果我們保留『自然民族』這一個老名詞，那末，我們也可將未開化和初期文明人，概視之如『半文化』民族，而文化民族則僅僅是現在剛剛達到的，或者還是才開始進行的。這個文化時期的三分法，也有牠的便利，牠指示了，在過去的大潮中，既有長期的野蠻生活，那末，在人類的前途，也必有一個與野蠻時期相平衡的完全文化或美滿文明的相對長期，而為我們所不能看見牠的終止者。牠很清楚的將社會進化的方

向告訴給我們；牠即是向着完全向文化進行，在牠的精神方面言之，完全文化就是人們完美社會化的意思。

文化進化的圖表

這些暗示於這個結論的東西，我們自然要留待本書的後面去發揮。但是用圖表〔註十六〕來推測我們的結論，大概我們也很有利的。我們姑且想像人類是像彗星一樣，離開了動物世界的黑暗，而向智識的太陽運動。隨着牠運動的原故，於是牠慢慢兒升起來。但是在十萬多年中，牠的進步是很遲緩的。牠停滯於野蠻的矇昧中。經過了知識的光明，牠才開始有了農業的發明而戰勝自然界。於是牠升起到了文字的發明。現在牠的運動，像彗星臨到近日點的運動一樣，開始變成很快的了。迅速的通過了未開化時期和半文明時期，牠就快要達到普及教育廣播知識這一步。現在最進步的民族，即達到了這一點。我們可以希望他們行將逐漸學會支配他們的生活，建立於已成智識的基礎上。因為他們此時有很調適的理智生活，所以我們不僅可以希望完全支

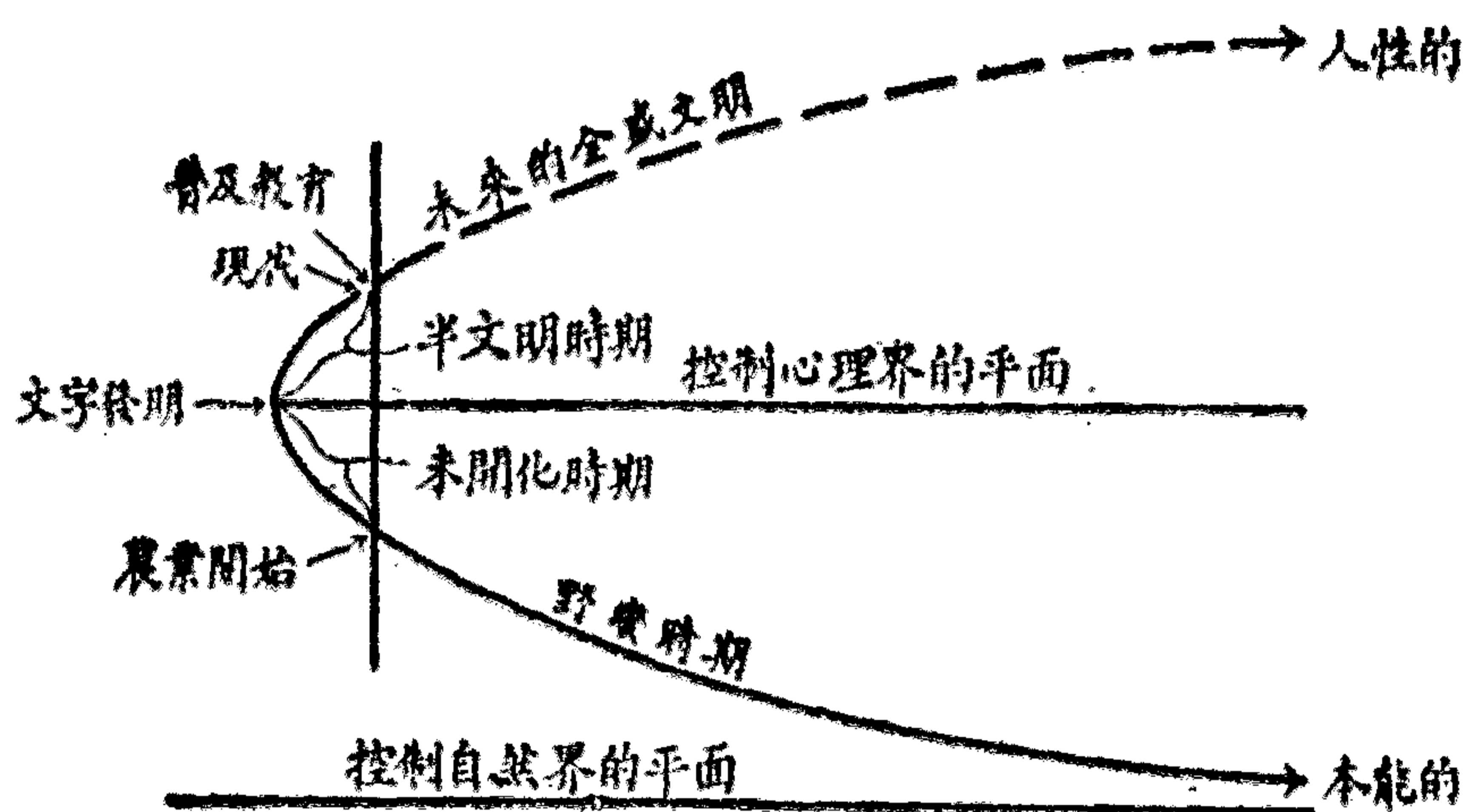
配自然界，而且也可支配人類行爲。所以調適的時期，行將可比擬於文化初期一樣的長久。這就是文化進化比較完全的一個時期。

〔註十六〕 這個圖表，最初由作者研究身體的毀形而擬定的（參觀本書第十章）。海伊士(H. H.

Wells) 也曾表示過這種相似的觀念，見社會學研究導言第五百七十一頁五百七十七頁。作者應致

謝海伊士教授幫助了發展這個觀念。

若果我們安置這些觀念於圖形中，則人類文化的發展，將可表現於拋物線的形式中，主要原素的知識，就是本拋物線的焦點。曲線的下面一部分，代表野蠻矇昧的十萬年，並代表對於自然界勢力的屈服。曲線的上面一部分，代表尙在進行的完全文化或文明，能够如意去支配自然界和支配人性，這一階段，是我們希望行將實現於我們種族之前途者。曲線的縱部，則代表未開化和半文明的過渡時期，經過這一階段，我們的種族，即走上了牠的軌道，從獸類走到人類，從野蠻的黑暗走到全盛文明的光明。自然這個圖形，不必過於拘泥了。圖



線 曲 的 化 文 類 人 圖 三 第

形不過是代表一個觀念，我們也可用許多圖形去表示。但是這個圖形是比較可能的，稍勝於那些尚待考慮者。「註十七」對於讀者，須特別忠告的，即毋須假設在這裏提出了任何與物質過程相似之點。我們相信文化過程是一種經過試誤方法(The Method of Trial and Error)的心理過程，學習過程，牠並沒有像機械過程那樣的簡單性和確定性。文化是經過了經驗累積以後，而產生出來的價值之尊重。工具本身，不過是人類思想的外表連綴物；制度也不過是「結晶的觀念」而已。雖然，工具和制度，造成各個人的新環境，這種環境，各個人通常都用非

人格的客觀的態度去應付牠。所以人們經過價值之重視和將此價值表現於工具制度而產生出來的社會環境，乃是心理的產物。將物質和機械這些名詞之原意，應用於社會進化和文化進化的敘述中，那是一種錯誤。並且我們也不提出和物質過程的類似點，因為類似也將流於迷妄的。我們要了解文化過程的真像和方法，我們惟有用人類心理和人類歷史去了解牠。

【註十七】這些應用於本書中的圖形，作者自己，覺得很粗淺的，但是希望他們能夠表現作者的觀念，比用別種方法更為清楚。

第三章 文化進化的性質與順序

文化的
本質

我們已經知道文化是一些由團體中各個份子學習的和一代一代傳下去的獲得習慣之總體。我們也已經知道在牠的內部方面，文化是一些客觀化的物質發明和人類行為關係中的心理模式，觀念和價值之總體。簡言之，文化的本質，就是發明或成績。然則，牠發展的方法，是和有機體的變異，遺傳選擇諸方法相同麼？許多作者，並不懷疑這種說法，但是慎重考慮之，則我們將覺得這不過是一種相似，其實並不足表明文化過程的真正性質。

發明過程
中的要素

關於發明過程的詳細分析和文化進化順序的詳細分析，我們應感謝湯麥士教授 (Prof. Thomas)。【註一】湯麥士告訴我們，這個

過程是一種危險，注意和控制的程序。所謂危險的意義，不過是在某種境況之下，有些事物，要求習慣之再調適而已。一種危險發生時，舊習慣是不再有便利的效用。他是習慣的妨礙或紊亂。其結果遂將意識集中於這種境況，於是我們稱他爲注意。注意是心理態度，即重視在這種境況之下所以會引起紊亂或刺激活動的要素。他從其餘的環境中，區分這些要素。牠喚起所有的心力，如記憶，想像和理性，以從事活動。因此，在舊有知識的基礎上，發展了一種活動的新模式而成爲支配客觀的行爲，所以也支配境況。這種新的心理模式就是新發明。牠是控制行爲控制環境的計劃。所以發明是人類心理控制環境之結果。我們可用下面這句話來表明這個意：『需要是發明之母』。雖然，我們認爲環境供給刺激而人心則『產生』發明，〔註二〕這或是比較真實的敘述。

【註二】 參觀他的社會起源參考書 (Source for Social Origins) 第十三頁至第二十六頁。對於

社會進化和文化進化的研究，能有這樣簡要的開新紀元的特質，是很少見的。

【註二】 比較奧格朋 (Ogburn) 的敘述，見社會變遷第八十三頁。

那種用危險注意和控制諸名詞來敘述的事情，不過是學習新活動模式的過程。這種過程並不限於人類，也可發見於人以下的許多動物中。然則，爲什麼僅人類有文化，而其他動物却沒有文化呢？唯一的答案，我們須回到後一點，即人心是和獸心不同的。人類的注意過程，可使心力活動，然而這不能發見於獸類中，特別是抽象，想像和理智的能力，是不能期望於獸類中。這些能力當然是存在於使人類有發明力的各種要素中。人類在實現他的世界之先，可以將此世界預存於概念和想像之中。至於獸類所能做到的，最多不過是使牠自己與環境相調適；然而人尚能改變他的環境。人之所以能做這種事情的原由，就是因爲他經過了想像以後，能夠知道在某種境況之下，可以支配什麼原素以產生所期望的結果。所以很明顯的，發明是少有點兒用人力去控制境遇的情形。發明是由於要控制境遇，所以我們可視發明爲一種控制的手段。如果這種說法，

對於單純發明是實在的情形，那末，對於所有的人類文化，也是真實的。所有的文化，都不過是一種控制的手段。【註三】

【註三】 自然這是麥林騰斯基 (Malinowski) 所主張的「機能的」文化觀。參看他的人類學項目，見第十三版的大英百科全書。

語言在傳播文化中的地位

照我們已經說過的，文化最基本的形式，就是語言，因為牠能使團體中各個人員互相參證別人的方法，以支配他們的活動。牠可使團體對個人有很明確的控制，所以可以形成高一級的合作形式。

而語言的本身，則變成了一種媒介物，以為發展一切其他文化之用，或者，傳播心理模式之用。智識，價值和標準，經過了語言，即廣播於團體中。那些製造工具的模式，某種境況中的行為模式，以及團體組織的模式，都由此而被傳播了。特殊心理的發明，有了團體的傳播和接受，即變成一種團體行為的模式。申言之，全體過程，也不過是一種對於團體中某一部分人的學習。還有一種

理由，很可證明獸類沒有發明，以致於沒有文化的發展；即是因為牠們僅有很微弱的互相溝通的能力，因為牠們沒有有組織的語言。

照我們上面所解釋的，文化中各種事物，都是一種發明。牠是一種計劃，以期完成對於別種事物的控制。這種情形，在物質工具方面，是最明顯的。至於藝術科學宗教道德和政治諸方面，則有人否認是屬於這種情形。然而從科學的立場來說，這些東西都是用以控制人類的行爲，特別是控制團體的行爲。我們可以在這些文化的範圍內，找出人類最高的成績，以致於發見科學，然而並沒有什麼事物不能用『控制』這個名詞去理解的。照湯麥士所說的：『自由是最適宜於控制，因為有了自由，個人即有機會去順從自己的嗜好而發展那種在壓迫時所不能發展的觀念和價值』。

文化過程
中的要素

照湯麥士所指出的，這三個重要的原素，都連綴於我們所稱爲文化進化的共同學習之過程中：（一）團體中非常人物之出現，

(二) 團體文化的程度，(三) 流行於團體中的觀念之性質。許多社會進化和文化進化的學說，並不重視特殊的人物，比如應用共同學習的過程這個名詞來敘述的學說，就是這樣。然而有一些人確比較其他的人有更大的注意，想像，和發明的能力。這種擁有優秀人物的團體，是很有利的。『大人物』可以了解危險，並知道必要的比較好的應付方法。發明的天才，大概有一部分是由於生理變異所致，然而其次的兩個要素，也是和他的出現，很有切密的關係。這是很明顯的對於任何事體，如果有特別注意能力和發明能力的人物之團體，往往居於很優勝的地位，這是因為有領袖人物的原故。自某點言之，文化發達，也就是領袖的事情。

文化程度是一個發明的要素

團體文化的程度，自然也很有幫助於發明。若果文化很低，團體的一般智識很小，那末，即使在團體中有最優秀的人物，也將難以跨過危險而發見新道路，所以團體文化，限制了發明的能力。個

人的心力，最好也不能遠出於團體文化的普通程度之上。非常人物之行事，大部分仍須有團體生活所供給於他的物質東西和觀念。比如瓦格納（Richard Wagner）所說的，大音樂天才，如果生長於未開化的非洲民族中，那是很不利的。他所能做到的，最多不過是學打大鼓，打得比他的同伴好一點，或者，能發明一些簡單的新樂器而已。所以團體的文化和生活，不僅是供給一些問題，以引起發明，而且也供給一些材料，以使發明者得以進行。因此，我們所要注意的，並不在過於重視任何時期中的特殊人物。

流行於團體中的觀念標準和價值等，也大有助於文化之發展。自然，這不過是普通文化條件的一部分，像我們前一節所討論的一樣。若果一團體的觀念，標準和價值等，反對各種革新，那末，這個團體將不能接受特殊人物所貢獻的新發明。比如宗教一樣，假若崇拜祖宗的風俗流行了，並規定為每代必須奉從的儀式，那末，將不能希望這個團體去採取新發明，特別是不能希望牠去採取

那些干涉社會秩序本身方面的新發明。因此，他們全體的觀念，標準和價值，差不多都趨於反對變遷。這是一部分由於習慣的惰性，然而一部分也是由於觀念價值本身的性質。傳統的觀念和價值，往往是過於受重視，以致批評的理智，無從加於其上。在這種情形之下，要將新觀念傳播於此團體中，是有很大的困難。像我們有時所言談的一樣，要將新觀念置於這種團體人員的胸境中，那是需要一種外科的手術。這是由於過去的社會條件和文化條件的關係，所以我們可以了解文化進步在人類羣衆中會這樣遲緩的原故。

文化進化的程序

現在要論及文化進化的次序了。在過程中有些步驟是很明顯的：

(一) 在新動作模式的危險刺戟下的創造，由想像和推理的方法，利用自然環境和社會環境的材料，有時也利用本能的衝動和心理的偶遇。這些新動作的模式，往往是由團體中的領袖人物所造成的。(二) 新動作模式的傳播，用模倣和交通的方法，而流行於全團體中，若果牠是有效用的，則

團體將盡量接受。於是這種新動作的模式，即變成了社會文化的模式或特質。

(三) 社會模式與團體中的社會傳說相連合，因此，也就成爲團體文化的一部分。一個團體所知道牠是有用的或相信牠是有用的智識，信仰，價值和標準等等，都隨之而連合於團體傳說中。雖然，在團體中，傳說不僅是一種而是有種種的；有多少生活的興趣和技術，即有多少傳說。(四) 文化過程最後一步，即到了經過社會教育的制度，而將社會傳說教授於青年。初民教育是特別重視道德或社會方面。自然，當時大多數的教育，都不是正式的，直到高級文明時期，才有正式的教育。然而所有的人類團體，常常都有幾種教育去維持文化，因爲非如此，則文化將無以保存。

文化進化中的試誤法

認識了文化程序是一種學習的過程，那就可以立即除去關於了解文化進化的許多困難。我們知道，包含於文化發展過程中的學習，必須經過試誤的方法，大自然並沒有教師來引導人們走上文化之階梯

。他必須暗中摸索他的道路，一步一步的經過注意，假設的構造，或行爲的心理模式之構成，以及企圖控制等等過程。這是一種瞎碰的過程，有時他成功了，有時也歸於失敗。當到他得到成功時，他不僅記住他成功的觀念或發明，而且也以爲是有別種魔術或上帝意旨之幫助。於是他將所以成功的觀念或模式傳授給他的同伴，並使之連合於團體的傳說中。然而照我們已經說過的，新觀念或新發明，必須等到團體把牠接受了以及使之成爲傳說的一部分以後，才可以變成文化的一部分。

文化進化 中的實驗

在別一方面，文化進化的途徑，自最初起，就有了實驗的方法。人類常常是一個實驗者，文化最初之建築於實驗方法上，並不能於現代。自然，我們是用一種全稱的意義來說，因爲實驗的總量，似乎是和文化程度的升高，同樣增加的。然而實驗的革新的心理形式，却是一種例外。團體中大衆的心理，往往爲習慣所束縛；因爲初民羣衆無知和別種關係，所以

他們的心理之受習慣束縛，更甚於現代人的心理之受習慣束縛。文化遺傳的過程，大都是習慣遺傳的過程，而文化之發展，則依靠實驗，至於在文化之過去中，這個過程，却大都是指簡單的試誤法。

文化過程 中的傳說

團體文化，從來不是一個傳說所構成的，乃是許多傳說所構成的。傳說之發展，遺傳和傳播，必然會發生一些混亂的。我們不必希望不同團體的各種傳說，都要同樣的發展。從最普通的觀察來說，牠們是不可能的。有些團體，發展他們的工藝傳說，有些團體，發展他們的宗教傳說，有些團體，發展他們的政治傳說。再者，當到傳說從這一個團體傳播到別一個團體時，我們應當知道在這種過程中，將有許多混亂的情形。所以我們必須期望去找出人羣中各種文化的特徵，用各種方法，使之相聯絡。然而這種事情，引起了一些社會學者否認清理文化發展的亂絲，是可能的。自然，這種事情不能適合於任何情形，但是我們若果記着了文化途徑是一種學習的過程，那末

，從文化的發展，以及從文化特質之傳播和聯絡的過程，去了解牠的步驟，也是可能的。

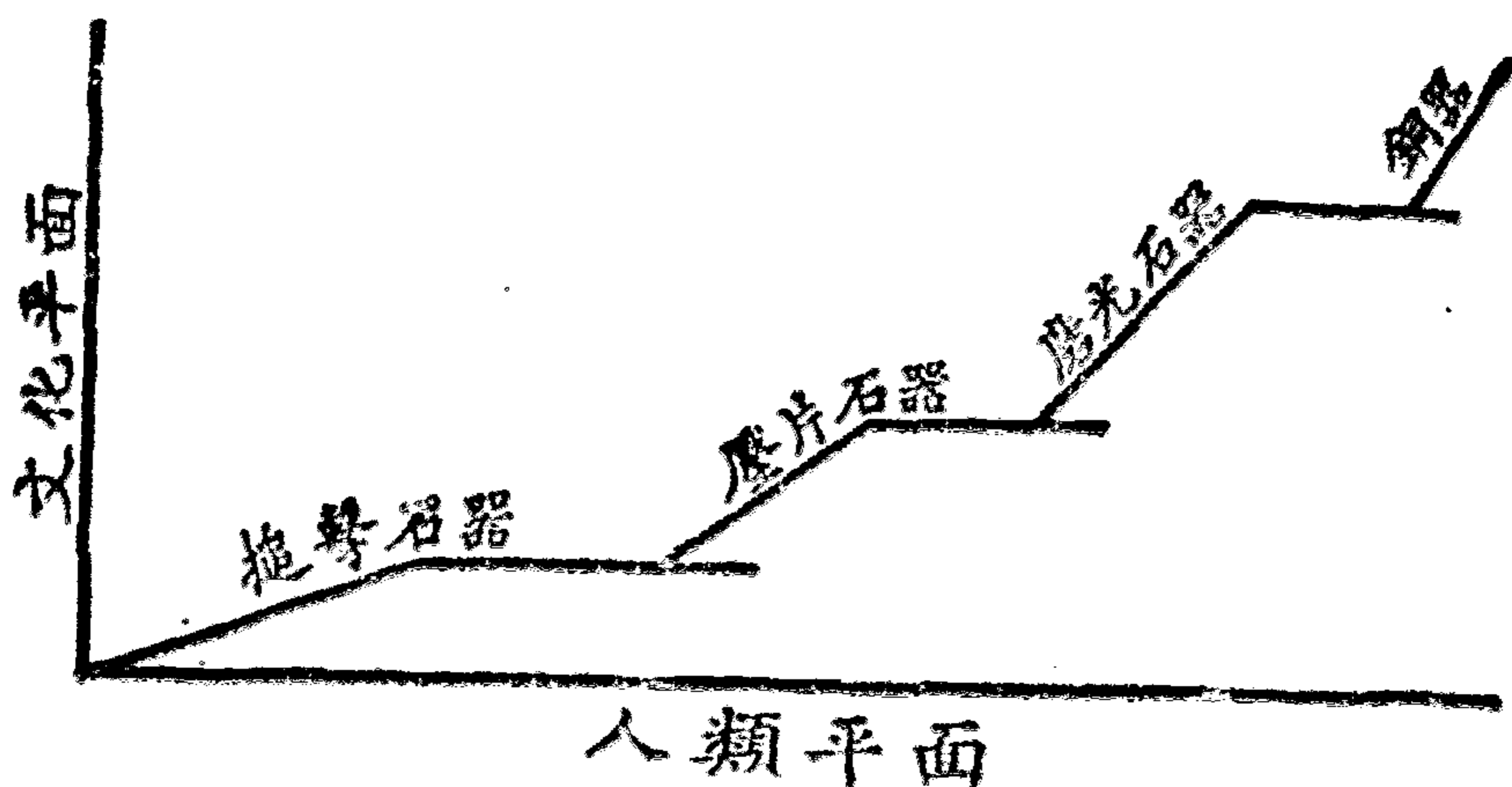
文化進化發生於『文化模式』的團體之發展和應用。這些文化模式是個人行為的模式，我們也可說牠們是個人心理中的內心模式。牠們不是個人心理所發明的，就是從別人那裏用交際和模倣的方法而獲得的。所以文化之發展，是由於繼續加入個人自己發明的模式，和加入一些從別處借來的新模式。一種模式在創始的時候，牠往往要等到相當的完成以後，才可通行無阻。因此在新方向中，有些改革，可以產生別種新發展的模式。

『假軸』
的進化

依過去的情形來看，文化發展的過程，是經過許多『突變』的。

華德曾經說過：社會進化是『假軸的』(Symptodial)，【註四】這是

表白他已經有了這個覺感。他想用人類成績這個名詞來說明；他看見了人類的成績，構成了發明的體系，先向着一個方向進展，而後又轉向別一個方向進展



第四圖 石器發展的曲線

。在石器創造的進行中，由槌擊而製成最簡單的削片石器，一直經過了許多的時候；以致於走到用了用壓榨成片的方法，以製造石器，用磨光的方法，以製造石器。於是開始槌擊原始黃銅，以製造金屬器具，因此，即產生了一個發明的新體系。我們知道這種整個的過程，都是學習的過程，新觀念或新發明，即逐漸出現於這種過程中。結果，這種文化發展的個別行程，有如個人學習新行為模式的曲線一樣。當到有些新觀念或新感覺來到心中時，精巧的動作或完成的模式，將與許多『平面』和新起點，同樣的漸次上升。因此，石器之發展，可以第四圖來表示。〔註五〕

【註四】純粹社會學第五章。

【註五】所謂『平面』(Plateaux)，是指示個別製造過程的相當完成之發展；並表述有了新的引導，新過程的發明點，以及超過這一點，即有新行程的設計，同時也有舊方法或舊工具之殘體。

創造和傳播

記住了文化進化是依學習過程而進行的，那末，我們對於了解文化發展中創造和傳播的關係，並沒有什麼困難了。照我們所已知道的，非常的有發明能力的人物，是很稀少的，大部分的文化模式，都是模倣別人或別個團體的行爲而成功的。所以無疑的，文化之借用，在文化發展中，佔了很重要的地位。再者，因為文化發展是依靠學習，所以在文化發展的長期中，最遲慢的階段，也往往可以學習各種文化和傳播各種文化，像中等階段一樣容易。從源始的棍石或源始的弓箭到現代的來復槍，算是一個很長的過程。然而，尙未達到弓箭階段的人民，也可以學習使用現代的來復槍。

傳播 論者

關於創造是稀少的而借用是普通的這種認識，引導了一派人類學家走到了一個極端的地位，他們解釋所有的文化進展和發達，都以爲全由於傳播或借用。照這一派的意見，以爲一種發明之多次出現，縱然不是不可能的，那也是很困難的。所以文化中主要的發明，必然是各由一個簡單的中心而四向傳播。然而這種學說，過於偏激了，不能用觀察和歷史的事實來支持的。實際上，許多可驚異的相同的發明，往往出現於非常隔離的地方和不相同的時候，好像奧格朋所申說的一樣。我們可以用傳播這個觀念來解釋文化的同質，僅能在我們能够追溯借用的真正過程底時候，或者，在地理毗連有借用可能的時候。沒有歷史的證據，我們就不能像歐利奧斯密士教授（Prof. Elliot-Smith）一樣，去推論古代秘魯人香殮死屍的辦法，是自埃及人借來的。特別是在兩種過程很不相同時，這樣的結論，是無從證明的。復次，我們也沒有權利去推論秘魯之牧畜駝馬，是做效舊世界的牧畜駱駝及其他動物的模式。如果這樣推

論下去，必將抹煞人類實驗革新創造的趨勢，而此種趨勢之存在於文化發展中，各處都很明顯的。

文化中相
同之點

在非常隔離的民族中和非常遠隔的地域中，往往有類似文化之存在。在某種範圍內，如果有源可溯，這些類似物，可以歸之於借用。然而，這些類似的現象，常由於相同的發明出現於幾個隔離的地域中。用以發明的材料，各地既是常常相同，而各民族和各時期中，又有人心的根本一致性，所以我們可以希望有同樣文化之出現。當到兩地並不毗連，也無接觸可能性，而文化特質又僅有雛形類似點時，那末，很可以說牠們是由於獨立的發明。我們可以在相隔很遠的世界各地，發見這種損毀頭腦的行爲。這種行爲各用不同的方法，各有不同的意義。我們決沒有什麼理由去假設這種行爲，是從一個簡單的中心點產生出來的。若果我們了解了那些關於美麗，種族符號等等源始觀念，我們決不會奇異各個不相同的民族去採取這種損毀頭腦的行爲。

我們須再回憶，各地方的人都是實驗者，很少有身體上的缺陷，足以妨礙他去試驗的。

有組織 的傳播

這些類似都是事實的，在我們自己的文明中，相同的發明，往往出現於相隔很遠的人物而各不相知者〔註六〕。雖然，我們也並不是要減少傳播在文化發展中的重要。很明顯的，在有歷史記載的時期內，各民族常用許多慎重的步驟，將他們的文化傳播到別個民族。這種傳播的方法，不僅對於用各種傳教方法去宣傳宗教的信仰，是一個重要的原動力，而且對於民族間的衝突，牠也是一個重要的原動力。事實上，現在世界的文化，多少總用一點點傳播的方法，以期將自己的文化擴充於全球，因此而有互相競爭的現象。然而這也不是說文化發展在現代並不繼續有新的發明，事實上，發明與傳播二者，現在都用以發展文化，而為前此所遠不能及者。民族間之相接觸和互相交通，現在是非常寬廣的，而人類的慾望又加倍了，所以對於發明的刺戟，也比從

前大大地增加了。

〔註六〕

參看奧格朋社會變遷第九十頁至一百零二頁，第一百四十八表，發明和發見在同時期

中，常有兩三個各自獨立的完成，在前三世紀中，幾乎各種情形都是如此。

發明和借用的限度

雖然，發明和借用二者的過程，在文化發展的過程中，似乎是有相當的限度。我們已經注意到，一種發明僅能出現於從前發明的基礎上，或者已經達到了的普通文化的程度上。發明自身是受學習過程的性質所限制。在某一種意義，發明是文化的突變，然而從別一個觀點來說，發明又是循序漸進的過程。借用也須先有相當的準備，存在於個人或團體的觀念和習慣中。必須等到有了這種準備，文化特質之借用，才可以成功。所以歐洲農民，很長久的拒絕採用美國農業機器，即是因為這種機器干涉了他們的習慣通則；而且那也是很顯著的，高級宗教之傳教士，宣傳他們的宗教於原始民族中，往往僅得一半的成功。所以在文化特質產生以前，和在文化被民族

借用以前，文化基礎必須有相當的成熟。發明和借用二者都是累積的。文化中各種成績供給了高級成績的基礎。照我們所已經指出的，這個理由包含於那種事實中，即是文化進步是一種學習的過程，而且常常是需要相當的步驟，雖然這些步驟在某種情形中，或者是很簡短的。所以很難說文化特質是像疹熱病一樣的容易傳染。假如是這樣，那末，我們可以期望低級文化，很快的消失去；倘若文化必須學習的，而不是傳染的，則希望低級文化將逐漸消失，才是合理。

文化中之
殘餘物

現在我們可以了解文化中的『落後物』或『殘餘物』了。若果文化是一種習慣，傳說，或學習的事體，那末，我們可以推測舊文化模式將常常繼續下去而與新模式並存。這種新模式是由於個人或團體知道牠們有用而從事發明的東西。〔註七〕行爲的新模式有時比舊模式，還更難學習。再則，舊模式有了一種已經建立的行動習慣。並且在別一方面來說，舊模式

也有相當的排列，適應於社會秩序，並適合於個人及階級的某種利益。因此，新文化模式，既然需要習學，而施行於物質環境中和社會環境中，又有許多障礙，所以新文化特質之進步，特別是那種複雜的和需要很高深理智的文化之進步，是非常遲緩的。有了這種原因，所以舊文化模式，也消失得很慢，而文化之發展中，也常包含許多重疊的模式。例如，壓榨成片的石器開始了，而用槌擊方法製成的石器，仍不終止。牠們繼續的製造和使用，多少仍與壓榨而成的很優良的石器，並肩而行。再者，當到石器開始由磨琢方法製成時，而削片石器之製造和使用，也仍不立即停止。在金屬器具的使用發現了以後，削片的和磨琢的石器，仍然繼續使用了好久。實在的，石器使用之遺棄，在歐洲民族中，也不過是比較晚近的事情。

【註七】自然，舊模式對於某些團體也是有用的。從這個觀點來說，文化中並沒有純粹的「殘餘的」，像那些人類學家所主張的一樣。「殘餘物」也須為功能的解釋。

若果在物質工具的情形中，有這種摺疊物和殘餘物，牠的效率易於由使用而證明的；然而我們應當知道殘餘物和摺疊物在文化原素的情形中，牠的效率或理性，却不易於用經驗可以證明的。所以家庭政治道德和宗教，特別是充滿了這些殘餘物的文化領域。在現代高級文明的民族中，至少在他們民衆間的某些原素中，要找出最源始的道德和宗教的傳說，並不是一件難事。這種現象，普通歸之於『人性』，但是比較真實的解釋，是由於高級道德和宗教信仰，不易於學習和了解，而且在社會環境本身方面，也有許不便於實施高級信仰的障礙。例如，有神論是一個宗教觀念，而為過去二千年基督教會所一致贊同者。然而稍為細心的研究，嚴格來說，基督教民族的羣衆間，在今天仍有很堅固的有神觀念。

這種文化殘餘物的現象，可以使我們難以相信自然淘汰有什麼嚴格的支配文化的力量。文化發展中是有許多階段的，但是牠們是相重疊的，即在高級文化

的民族中也是如此，所以要找出從野蠻時期到現在文明時期的各種文化階段的原素，是很不容易的。文化發展中有一個問題，就是常常要除去文化裏面的『凸出物』(Hanging Overs)，這種文化中的落後物最初發見於民間某一原素中，於是在別一原素中也可找到，現在也可發見於物質生活和精神生活中。

結論

結論：文化的本質是發明。文化進化使其本身成爲發明的進行和發明的傳播與應用。自然淘汰在文化進化中，固然可佔一個地位，然而事實告訴我們，牠僅僅是一個小位置。文化進化的程序，即是使文化的傳說中，繼續有新文化模式的加入，在新模式發展以前，各個模式都有趨於完成的傾向。所以他的形式，是『假軸的』(Synpodial)。在這種過程中，非常人物和團體文化的一般程度，都各佔一個地位。發明和文化，都是累積的，但是因爲文化的發展，包含學習的過程於個人和團體二者之中，所以牠的發展，是很參差不齊的，和有許多殘餘物出現的。

第四章 文化進化原因的學說〔註二〕

〔註二〕 這一章的大意與美國社會學雜誌文化進化的學說一文相似。第二三卷第七七九——八〇〇頁。（一九一八年五月）

我們已經知道文化進化，在使其本身成爲發明之進行和使人類傳播這些發明並利益這些發明。自某一意義言之，我們算是討論了發明和傳播的原因。雖然，還有許多學說，陳述這種過程的發動要素的，在這裏，我們必須從小有差別之點出發，搜集各種曾經發表過的學說，並從而批評之，以期對於這種全體事象，再有詳細之討論。下面這些學說，就是解釋發明的原因及其傳播的原因以致於解釋文化。

地理說

(一)地理環境說 這一說宜稱人類文化的發展，是由於適應他的地理環境，特別是由於他的環境的選擇影響。這個學說有牠的主幹，而視之如有機進化中物質環境所佔的地位一樣。粗淺地說，這一說以爲各個地理區域，都創造或產生那些植物和動物的形式，使之適宜於牠的氣候和一般地理境况。由此再進一步來說，人類行爲的形式，也是產生於同樣的情形中。人類的文化，像樹上的果實一樣，是依照氣候和別種地理條件而產生的。所以地理環境對於文化之起源和進化，應視之如佔有主要的地位。

這個學說的主要基楚，已被生物學家所破壞了，他們認爲有機進化中的動力 (Dynamic Forces) 就是環境的自然淘汰，關於這一點，我們可以不必再去指說了。然而尚有許多別種理由，使人類學家和社會學家之所以主張地理環境的影響在文化進化中不過是一個小小的要素。戈爾當未守說：『當到我們想及文化的本質是變動的，而環境是靜止的時，我們的疑慮，立即升起，以否認任何視

物質環境爲文化的決定者之企圖』。他又指示：『就我們從源始境況而走到比較文明的境況來看，團體的物質文化之依賴於牠的自然環境，漸次變成不甚明顯的了』。【註二】同樣的意義，羅威 (Lorain) 也說過：『環境之成爲文化要素，並不像一個形成者，但是比較更像一個惰性的原素，以預備受選擇和成型』；他援引了許多文化變遷的例子以後，並不求文化變遷與環境變遷的相互關係，他的結論說：『環境供給了文化結構的建築者以磚灰，然而牠並沒有供給建築師的計劃』。【註三】

【註二】美國社會學雜誌第六百三十頁。

【註三】文化與人種學第六十三四頁。

最後這一個引證，是特別重要的，因爲表示了新人類學和社會學的態度。他們並不否認地理環境有牠的影響，但是他們否認牠是有創造力的。牠供給了物質和其他條件，但是他並不供給心理模式。創造的要素，必須在人這一方面去

尋找，或在文化本身上去尋找。

自然，這是可以反對的，對於短時期來說，這種觀點是很對的，但是經過了一個長時期，則地理要素確有決定力和創造力的；所以我們可以這樣說，如果氣候或其他地理境況中的變動（Climate），產生了那種可以創造人類的選擇動力，那末，這些變動，也將易於產生這種創造文化的選擇動力。生物學家或將反對這種選擇動力的特性有如『創造力』一樣。再者，人類的頭腦，在舊石器時代之末期，即已完全了，並且也有了像現在人類所擁有的相同的權力和才能，這種事實，將引這個結論：地理環境的變動，畢竟是僅佔了一個外表刺戟的地位，牠不過可以喚起人類腦經的高等作用，以爲適應的器官而已。抹煞地理環境之影響於人類社會生活，固然是不正當的；然而這種影響，與其說是像一個決定的，原動的要素之活動，不如說是供給某些物質，情況和刺激以爲文化之發展。羅威有很好的概括：『（地理）環境不能解釋文化，因爲一樣的環境，

常常包含有不相同的文化；因為文化的特質，有惰性的原故，牠也存在於不甚相宜的環境中；因為牠們並不一定發展於有利於人民的地方；並且牠們有時之歸於消失，也很少是由於地理原則的關係。『註四』

〔註四〕 同前書第六十二頁該書第三章全章都發揮這一點，可以讀。

說 種 族

(二) 種。族。生。物。說。這一說宣稱文化之產生，是種族遺傳和先天性癖的事情。依照種族學家的意見，血液，種族，和遺傳的不同，可以解

釋一切文化或文化中的主要異點。一個團體的文化，可以視之如植物花果之生長於牠的時季中。這個學說可惜被牠的最顯著的代表人物如哥賓奴 (Gobineau) 等所誤解了。這一說是和那種以為文化是少數特殊天才人物的產物一說很有切密的關係。依照種族學家的意見，文化的特質，大都由於團體的遺傳的種族性質而決定。再則，文化的繼續，也將有賴於種族血統之繼續純粹；而文化之衰微，即主要的由於種族之混雜。這是種族原形質的化學事體。種族學家說：人

們的活動和思想之途徑，是依賴於他們的神經系統的結構，而神經系統之結構，則是先天的。所以文化的模式，也是先天的。一個團體的人民血統，能够純粹得幾久，則他們可以有同樣長期的相同的思想，因此，他們的文化模式，也可以保留得仍然是相同的。如果他們的血統是混雜了，則他們的相同的心理，將被破壞，而衝突的趨勢，也將出現於他們的文化中。種族學者，就是這樣解釋人類文化史。他們常常推論說，僅有白種民族，才可以產生優秀的文明，白種人血統最純粹的地方（即Zionists族中），即是文化最高點之所在。

大概一切解釋文化的學說，要算這一說的理論，是最少有可靠的證據的了。文化是因種族遺傳而變異或由遺傳改變而變異，這種說法，並沒有何項證據。【註五】反之，所有的證據，似乎都是表明文化的變遷並不隨種族遺傳的顯易變遷，相伴而來的。文化變遷可以是很大的，而團體遺傳可以並不變遷。再者，種族和遺傳是靜的，而文化是動的。最多也不過像地理一樣，種族遺傳的天賦

，可以為文化發展很好的條件而已。種族之於文化，似乎是比较不重要的因素。

【註五】對於這一說最可注意的批評，就現在所已發表過的，大概是漢金士 (Haddon) 的文明的種族基礎 (一九二六年)。

心理偶
然說

(三) 心理偶然模倣說 (The Psychic-accident-imitation Theory) 照

這一說的解釋，有些環境要素與神經品質之偶然相關，對於某人即產生某種反應。這種反應即被同團體中的其他份子所模倣。例如火的發明，是由於偶然遭逢的事體，像擊石而有火花一樣。這樣行為的偶然結果，如果被人發覺是有利益的，則團體中的其他份子，必從而模倣之，於是牠就變成文化的特質。【註六】最初的削片石器，想必是比較好一點的說明。主張偶然學說的人說最初石器之製造，是偶然的事情。這種工具的利益被知道了，大家即從而做製之；別種工具也像這樣的情形，經過摹倣的過程而製的。所以一個文化的特

質是偶然出現於別個文化特質之後，並由模倣過程而傳播的。

【註六】在社會學家裏面，太德 (Tarde) 在他的模倣律中，即首先發揮這一說。人類學家之採取此說，是比較稍後的事。

這個學說之極致，遂走到這樣的結論，以為在大多數的情形中，一個簡單的起源地點，可以找出各個文化的特質，並且也以為有一個文化起源的中心地點或流域，一切重要文化的特質，即從此淵源而四向傳播。這是德國人種學家格

拉伯訥 (Gröber) 所主張的觀點，英國歐利奧斯密士教授也主張此說。毋須乎深入於著名的人類學學說和社會學學說的詳細批評，我們即可以指出許多顯著的文化區域，存在於世界上而很適合於此結論。許多文化區域是完全互相獨立的，固然我們也可發見牠們有相同之點，但我們並沒有這種權利去假設牠們是從一個簡單的中心點傳播出來的，除非是我們能指出牠們有毗連之處。我們很知道發明的性質，可以說牠之出現，大都是偶然的，然而却不能斷定重要發

明之出現，僅可一而不可再的。

對於此說的主要異議，即不滿意牠假設人心是相對地被動的。自然，偶現的要素，也常常加入於發明的過程中，但牠並不能解釋全部的過程，因為牠並不能認識發明者的自動及其有目的的行爲。這一說之缺陷，即在乎沒有認清人腦有自動適應的過程，而僅以爲是一種被動的機關，必待某些快樂的偶然事物，成就一種調適，於是很神祕的很活動的爲他人所摹倣。動的要素，很明顯的，並不存在偶然事物中。偶然的現象，僅足以爲一種刺激。牠不過可供某些人的刺激之特用，而引導至於發明。這種情形之在初民時代，好像在現代一樣的真實。即最簡單的石器，也可證明發明是有一種特殊的模式，存在於發明者的心理中。

習慣說

(四)習慣環境說 這一說謂人是可塑形的，並且是習慣的產物，他常常使自己與他的環境相調適。此說並不需要反對上面諸說，不過牠

重視那種文化起源和發展中的主要事物，以爲是應付環境的習慣。依照這一說的意見，所謂主要事物，就是當着『心理偶然』或別種方法產生了發明以後，即有新環境之存在，因此，人們必須有一種習慣使其自己適應於這種新環境。物質文化中的各種新成分，都使環境更加複雜，並足以喚起文化團體中一部分的人，有更加複雜的反應動作。所以牠並不十分適應於地理環境，因爲牠乃是適應於使文化發展的經濟環境或工藝環境。一切進化，都是對環境的適應，而適應的模型，在人類中就是經濟或工藝的環境。此說也承認地理環境，但和工藝環境比較起來，牠還是在背後的地位。照這一說的意思，環境所供給的刺激和因反應刺激所養成的習慣，二者都是重要的事物，是我們所要用以解釋文化進化的。〔註七〕

〔註七〕 黑利克（風和人的頭腦第三四八——三五〇頁）很鋒利的批評了習慣說：『有些心理

學家要將人類理智減縮爲習慣的集合體，這一種近今の企圖，是擴大了習慣這名詞的普通涵義，

然而牠並未表明普通的用法，而且也曠昧了一些很重要的人類行爲的特質。人類行爲之可塑形式，乃是習慣的反面；牠是一種新活動的模型……」

這種文化進化的習慣環境說，見於經濟學家和社會學者用『經濟定命論』的形式來解釋；雖在，在人類學者中，對於先行文化的條件，唯一地決定文化發展的形式這一個觀點，也常常採用的。比如『文化定命論』或『文化主義』是大家所知道的。所謂『文化主義』就是說文化產生文化，「註八」換言之，文化產生發明。

【註八】關於有些人類學家對於文化定命論很好的敘述，可參觀羅威同前書的第四章。

適用於此說的同樣異議，也像對付文化地理說的異議一樣。蓋工藝環境或物質文化，不過是地理環境的改變，可適用於地理經濟說的任何異議，也可適用於這種環境主義的形式。一切工藝環境和一般經濟情況，固然是文化的必要條件，但是牠們並不是產生文化的活動條件。主張此說者，在乎希望表明經濟條

件可決定頭腦的過程，即要表明頭腦的活動，像適應的機關一樣，然而他們並不為重要的心理學家所認為成功的。

如果文化的習慣環境說是正確的，那末，有了適當的境遇，文化也應表現於人以下的動物團體中。換言之，對於此說的根本反對，即是此說忽視了在人類行為中有產生文化的特殊要素並忽視了使人類社會異於動物團體的特殊要素。

人類之不同於其他動物，並非僅由於他有更大的獲得習慣的能力。當然，這種構成習慣的更大能力，是人類建築文化必要條件之一，但是這種能力本身，是由於人有特殊的頭腦。用刺激和習慣來解釋人類文化，是一個說明這種過程的不正確的科學方法，因為牠要用人獸相通之點來說明人類的特殊行為。在這種情形中的正常科學方法，貴乎去找出特殊的要素，然後用此要素以解釋行為現象的差別。

特殊本能說

(五) 本能習慣環境說

這一說要找出人類行為中以及文化中

的特殊要素，於是找到了一些特別的人類本能，如做事本能，好奇本能，和慈愛本能等等。牠是文化的習慣環境說的修改，對於某些範圍，牠也承認牠的弱點。主張此說的人物，就是那些將人類特殊本能或遺傳要素增加到環境和習慣的作家。在許多情形中，其他動物的行爲，似乎是由於別種本能趨勢之使然。海狸遷居的行爲，即可做說明的例子。很明顯的，人類也有某些特殊的本能趨勢。魏士雷曾經論及人類的遺傳動力，可以產生文化。他說：『個人趨向於文化的態度，顯然完全是先天的事情』；他又說：『一切文化都是獲得的，然而仍須有許多本能去獲得文化和參加文化的活動；不過自全體來說，僅有很少的獲得特殊文化的特殊本能』。〔註九〕

〔註九〕 見科學雜誌第四十三卷第一九六頁。然而在人類與文化一書中（第二六五頁），魏士雷很明顯地接受一個純粹本能主義者的文化說；他說：『人類有一種行爲的形式，其必然的固定性，有如任何社會性昆蟲的行爲形式，一樣的固定。……人類之創造文化，乃由於他不能避免這

種行為形式」。然而，我們須注意這一說是「文化歷史說」很不同的，這種文化歷史說，魏士雷也曾在別處主張過。

對於人類本能趨勢之刺激文化進化這一說，現在是很難有什麼懷疑。這些本能趨勢，如建設的，好奇的，模倣的，和慈愛的，都和人類文化活動很有關係。雖然，與其說牠們是文化發展的原因，不如說牠們是文化發展的條件。第一點，可以指出的，就是上述這些本能，並不特別是人類才有的。例如做事本能或建設本能，可以有很好的理由，證明某一些低級動物也是有的，然而結果牠們並沒有產生文化。再者，猿猴大都是賦有這種好奇和模倣的本能，但是這些趨勢，也不能使牠們產生文化。許多動物的天然慈愛性，無疑的勝於人類，然而這種天然慈愛性，也並不產生文化。復次，這也可以指出的，即使承認人類有特殊本能的趨勢，實際上，也沒有增加什麼要素於人類行為中，而可以正確的解釋文化。若果人類有特殊的本能而不能產生社會生活的新形式和社會進化

的新形式，那就是因爲人類社會生活之被決定與動物團體的社會生活之被決定同出一途，其結果必致於人的社會生活不能有高級的程度。現在動物社會，很嚴格的受遺傳，變異和環境選擇所決定。而本能不過是任何行爲中遺傳原素的名詞而已。多加二三種本能給人類，他的行爲，也不見得就會和獸類行爲有很大的差別。然而獸類之缺少文化，卽是表明本能並不是特殊要素而可使人類行爲變成文化者。本能趨勢，也像地理環境一樣，不過供給一種物質，可以用之於文化發展的過程中，然而牠們並不是文化發展的真正原因。如果牠們是文化發展的真正原因，那末，這種情形，很可以希望人類的發明，將有一二條發展的路線，而不一定成爲現在那樣的成就，因爲海狸的情形就是如此。遺傳和本能是靜止的，而文化是活動的；所以文化不能從特殊遺傳或特殊本能產生出來。對於這個學說，我們可以毋須再行討論了，因爲在那個易於產生人種中心主義，種族主義民族主義等等不良意念的種族學說中，我們也已有了一般的指正

心理社
會說

(六)心理社會說 這一說用特別的人類特質〔註十〕來解釋文化。

照我們解釋文化那樣的迅速，我們即將找出別一些要素也有牠們的適當地位。否認其他要素之存在和影響，如地理境況，工藝環境，本能，習慣，和心理偶然等要素，那是非計的。但是牠們所告訴給我們的，並非很清楚的深入於文化之起源與發展中，因為牠們不能指出那種產生新進化體系的特殊要素。現在人類學家大都同意於人類最特殊的性質，就是他的優秀的頭腦；並且比較心理學家也主張人類有優秀的學習能力，即由於這種優秀的頭腦。人類更大而更有組織的頭腦，可以某一些部位和器官來證明，這些部位和器官，在他動物的頭腦中，是完全缺少的。這些東西是高等理智的中心，與吸收力，想像力，和理性都很有切密的關係，並且也顯然是供給人們以優秀的學習能力。

〔註十二〕人類這種比較大而發達的頭腦，與達意清朗的發音器官很有關係。人類

不僅能够構成心理模式或概念，而且用這種聲調的象徵法，也能將這些概念傳達給他們的同伴。因此，這些心理模式或概念，也能傳達於全人羣中，所以整個的團體，也就可因個人的經驗或理智，而共同得利。人類不僅有一個比較更有組織的頭腦，由此而產生很新穎的很有組織的腦膜和『語言部位』的高級中樞，以及產生更爲複雜的總神經系統，但是除此而外，人類還發達了一個更爲精密的交互刺激和反應的機關而能成立一種新鮮而良好的交通方法。因此，共同學習的過程才是可能的，才可以產生團體的文化。

〔註十〕 賈德說（社會制度的心理學第三三一頁）：「現在社會科學要獲取牠自己的領導，而拒絕受那些從研究蜂蟻和猿猴所得來的解釋原理的科學所支配了」。

〔註十一〕 神經學家黑利克特別說明了這一點。他說：「最足以表明人類外部活動的，就是腦筋組織的適應性或可塑性，牠可以將各種暫時性質的聯合模式，使之易於構成。更進一步，我們可以藉此以推想許多臨時行動問題的解決法，一個一個的思索，必待得到認爲合宜的行動方法而

後已。這些想像的動作，並不是習慣。……這動作的能力是人類大不同於鼠類之處。想像力，

自由聯想力，發明力和理想力，全賴腦膜組織的流動質，及其印像之保留。

應用比較陳舊而更熟習的名詞來說，那些抽象思想的能力或構成概念的能力以及語言的作用，明白點說，牠們都是人類文化的基礎，因為牠們可使團體去學習以及積蓄所學習的東西。牠們根據人類腦海中和神經結構中的突變，而產生各種功能，這些功能即成爲新穎而特殊的要素，由此，使人類創造文化，並走社會進化的新鮮而特別的範疇中。〔註十二〕

〔註十二〕 黑利克說：「有了人類的降臨，進化即走到了一個新方向，有了表皮聯絡機關之擴張，而身體殘物的演進，即宣告終止。……不過表皮組織的進化是否尚在進行中，還是一個爭論的問題。所謂社會遺傳並補充了大腦分化的原形質遺傳，那是很難去區別這些要素。」

現在我們可以簡要地總結了。文化的心理社會說，將使文化依賴於下列的人類特殊要素：（一）人類優良的頭腦，可使概念或心理模式得以構成；（二）

清晰的語言，是一種交互傳達的基礎和貯蓄概念的倉庫；（三）構成無限習慣的能力，完成上述第一點所未成熟的作用；（四）直立姿勢，兩手可自由製造物質工具和使用物質工具；（五）兩手自由，可以更好的經營各種事情以及更好的表示心理模式；（六）有些特別的人類本能，如建設的和好奇的等本能，都可幫助人類的智力。

對於上述第一個要素，魏士雷說：『我們在初民的工具中和現代合理人物所製造的工具中，並未發見有何重要的異點；所以我們最多也不過僅能假設從最初起，這些工具都是簡單的發明。雖然，在我們祖先和我們自己間的合理程度，却有很大的差別，但是我們此刻很難了解初民既沒有同等的理性力，何以又能構成這樣的文化』。〔註十三〕他又說：『文化剩餘物的形式和變異，從最初的時候起，似乎需有理性力之存在，好像現在的情形一樣』。〔註十四〕他的結論又說：『製造工具的機械運動之總體，並不是先天的，然而在人類的本性中，有

一種（理性化的）機關，這種機關保持各種事物，供給自我理性化的基礎，以及供給種族文化的累積理性化的獲得貯蓄之基礎」。「註十五」湯麥士教授也指示：「人類有一種心中計算的特別能力，而為動物所沒有的」。「註十六」文化是「根本和人心之運用相連接的」。「註十七」

【註十三】『文化的心理解釋和歷史解釋』見科學雜誌第四十三卷第二百零頁。

【註十四】同前書第一九九頁

【註十五】同前書第二百零頁

【註十六】社會起源參考書第一三二頁。

【註十七】同前書第一三〇頁。

自我，我們所說的，不僅是適用於製造工具，也且適用其他一切文化的產物，比如藝術，科學，道德，宗教以及語言本身等等。一切文化並非簡單的獲得的習慣，習慣之所以獲得，乃是經過了人類的優越智力。因此之故，所以我們

並不能在人類以下的動物界，發見什麼文化。一切人類的成績，自最簡單的工具以至於宗教道德的最高形式，一言以蔽之，都是人類想像和推理的產物。文化之產生是人類理性能力的產物，即是由概念過程或經過實驗過程，而用以解決問題的能力之產物。

語言

然而抽象力對於個人或團體都不能得到很有效的發展，這是因為沒有比較固定的互相傳達的方法。人類心理中的概念過程，似乎同語言是相伴而發展的。很明顯的，語言是和人類同出世的，照我們所指示的，若果我們可以從現在最低級的野蠻民族，如布西人 (Bushmen) 和浮將人 (Frothians) 來判斷，那末，很有組織的語言之發展，是久已先物質文化而成就的。優越的交互傳達的方法，清晰的語言，是文化發展的必要條件，因為語言是傳說的樞紐，而文化發展，主要地又是傳說的發展。作者在別塊地方曾經說過：「註十八」

「自從清晰的語言可以變成一種社會生活的新形式後，牠也可成爲一種個人間

的交互作用和交互關係比獸類更加確定而複雜的形式。牠可以將確定的觀念和印象，從這個人傳達到別一個人，以使全團體之互相適應。用清晰語言的方法，則一個人所獲得的優越技能或智識，無論牠是偶然的結果抑反映思想的結果，都可傳達於團體中其他份子。因此，全團體可以沾個人經驗和智力的利益。經過了幸運者或特殊智者的才藝，有時全團體的行爲，也可改變。因爲學習的原故，則團體所獲得的才藝，也不會因某一代人的死亡而遺失，明白一點說，即是活動或判斷的智識和模式，可以一代一代傳下去，因此，每一後代都可從前代的經驗中得到許多智識技能。

【註十八】

人類社會的心理學第六十一頁。

文化是共同
學習的過程

換言之，人類社會的文化就是個人心理交互作用所產生的共同學習的過程【註十九】。牠不僅是由於人類高等智慧之發展，而

且也由於他們交互傳達的優越能力。我們有各種理由相信這兩種事實是很切密

相關連的。人類頭腦之有高級發達，大概由於發達了對付同伴的共同適應之器官。頭腦之應用，有如共同適應的器官一樣，可以確定中心方向的突變，以爲高級智慧的過程——連接於語言使用的過程。人類的頭腦以及人類的心理，大都發展得像一種交互傳達的機關一樣。若果有一種有構造概念能力的頭腦，而沒有優越的傳達方法，牠將無所用其能力。牠將仍然是一種隱藏不現能力。每個人自出世後，交互傳達的作用，即發展他的構造概念的能力。自然，人之生長即有這種能力；但人腦之優越則有賴於逐漸發展，從初生時不完全的發展以致於經過社會環境的反應，而得到完全的發展。所以人類高級智慧之發展和優越的交互傳達方法之發展，二者關係，顯然是非常切密的，並且二者之發展，也顯然是文化之基礎。自然，牠們的後面，在頭腦和發音線中，尙有很發展的

特殊結構，我們曾經視之如文化進化的兩種根本的有機突變。

之累積，人類是不能從事學習的。文化是動的，因為學習的過程是動的。我們必須同意於魏士雷的意見，他以為這並不足以表述人類真正的圖形。除了可怕的強迫以外，在文化發展中並沒有單純的步驟，我們可以想像我們的源始祖先，當其脫離猿猴而變成人類時，很痛苦的經過了彎曲的道路，才得到各種機會逃出那條路線，參觀人類與文化第二百七十七頁。

文化是有機進化和社會進化二者的產物

我們之所以稱此說為文化的心理社會說，想必可以了解其底細了。一方面牠重視文化是和人心的特質相連接的；他方面，牠認為文化是團體生活的產物。此說能面面顧全，認定文化是有機進化和社會進化二者的產物。有機進化供給了創造文化的能方，而社會進化則發展了這種能力。人類的理性能力，自然是他們的本性之一部分，然而這種能力惟有在社會生活中，才能接受牠的發展，而用之於社會生活中。牠並不僅是抽象觀念或心理模式之構成，尚有甚於此者，觀念或模式之交互傳達，乃是文化發展的重要條件。所以注意於人類社會之研究，即知道文化或文明之

發展是與交互傳達的發展相平行的。交互傳達可使與舊物，觀念，發明等等傳播於全人類社會。一言以蔽之，全體文化之進化就是這種貯蓄智識觀念和標準等的語言之進化。

心理社會說

是綜合的

文化進化的心理社會說，很可以做其他各說的有機綜合。牠並不否認自然環境的危險，其他物質條件，心理偶然，模倣，和習慣等等在文化發展中都佔有相當的地位；然而他乃是視這種發展有如一種共同學習的過程，在這種過程中，牠找出適當的地位以安排環境中的危險，偶然判斷，文化間的接觸，以及習慣等的活動。牠發現這些東西都是供給人羣中學習過程的刺激方法或物質，我們稱這些事象爲文化發展。再者，牠們都聽命於像活動適應機一樣的人類頭腦的理性過程，和聽命於人羣進化的交互傳達作用。

這一說並指示了從有機進化所創造的人類全體生理組織，是和人類優越的頭

腦及優越的交互傳達的能力，共同進行以創造文化。例如人類之兒童時期甚長，即是最重要的生物上的特徵，而可用以了解文化的。兒童期之延長，其意義即在使個人多受陶冶；所以牠是產生了教育和社會制度的基礎，並且牠也構成了更重要的團體支配個人習慣的基礎。牠供給了我們所重視的理智要素，如觀念，理想，和標準等等，使有機會去改良個人的生活。再者，個人之晚熟，也是一個試誤和實驗的時期，團體中的舊觀念和舊習慣，可由此而廢棄，新觀念和新習慣，也可由此而發見。所以個人之晚熟，不僅可以使他接受團體中的傳說和習慣，並且也可改變那些習慣和傳說。因此，我們很可以得一個這樣的結論：文化在牠的一切形式中，無論是製造工具，語言，藝術，宗教，道德或政治等等，都有一個物理的和社會的長久幼稚期，以爲牠的遺傳和發展的有機基礎。

人類直立的姿勢以及自由的兩手，都是他的特殊生理結構的一部分，而爲了

解文化起源和發展的必要條件。文化進化若果可以無人類直立的姿勢，和自由的兩手，我們將難以想像其情景；因為就我們所知道的，這些東西必須用以製造物質工具和使用物質工具。有些作者似乎過於重視人類這些機體上的特徵；然而無疑的，頭腦的發展，特別智力的發展，是和手之發展與使用很有切密的相互關係。就我們所知的，人腦之優越，是由於經過了使用才得發達的。在製造工具和應用工具之進行中，手的使用，即包含了腦的使用。結果，手的使用反映於腦的發展，而成爲文化進化的一個基礎。

此說可適用於
文化各方面

我們所敘述的文化進化學說，即是：文化是團體與個人間的活動適應的過程，這種過程，是用一種像活動適應機的頭腦以及用人羣中交互傳達的方法所進行的。若果這個文化進化的學說是正確的，則牠將可適用於文化的各方面。我們且拿工業來做例子。就我們所知的，最初的工具是發明於理性的狀態中，即是經過了想像和推理。這種用以製造工具

的智識和技能，即傳授於同族中或鄰族中的其他份子。若果製造工具的技能，可以保留下去，那牠一定需要比較有定的交互傳達的方法。因此，文化發展的連續性，才是可能的，而同時製造工具的改良方法，也能採入於團體傳說中而被保留。再者，有了一些工具形式的經驗以後，團體中的交互傳達，即可引導到合理地選擇某些工具而廢棄別種工具。於是關於製造工具的技能與智能之傳說，即逐漸成立於團體中，這種傳說，常由特別有稟賦的或有經驗的人才，增加一些新事物而引伸擴大之。經過這種同樣的途徑，藝術，宗教，道德和政治等傳說，也因之而發展；因為照我們所已經指示的，各個團體的文化，都包含許多分離的與風習相適應的發育傳說，固然牠們也仍有互相關連和交互作用之處。

個人差別
的結果

這一說留了許多地位，以為團體中個人先天差別的運用。若果文化是發育的傳說，而時時刻刻接受有特殊天資的和有特殊經驗

的人物所增加的東西，那末，文化就不是一個『固閉的圓形物』而是有許多地位以容納個人的差別及其發明。若果文化的生長，是學習的過程，則牠的改變，最初就是學習者心理的改變。個人的本來傾向和他的特殊經驗，二者都可改變文化。二者都可產生新發明和新文化模式，而傳播於大團體中。雖然，如果人羣中沒有確定的交互傳達的方法，以及團體文化沒有經過討論的合理選擇，那末，新文化之產生，未必能出現。在他方面，動物團體，即使有比較合理適應的個體變異，也並不足輕重，這是因為沒有固定的交互傳達的形式。動物社會從來就沒有理性選擇的方法，以使全體均沾利益，然而若以為理智適應可列入於動物世界中，那末，牠也僅能依憑於自然淘汰一途。至若在人羣中的這種變異，則可以產生全體行為的劇變，簡單的理由，就是由於有確定的傳達方法，可使全體去參加這種學習的過程。

這個文化學說，並未留給什麼基礎，以安置那種一致的簡單的社會進化的社

會學迷信。文化是包含大宗生長的傳說，而每個傳說都有生活過程的各殊狀態。例如，我們有工藝傳說，這種傳說可以多少獨立產生其他傳說。所以可以有很發展的工具製造，而伴着很不發達的藝術傳說或美術。歐洲新石器時代的居民，有了很完全的石器，但是他們却幾乎沒有美術。在別一方面，後期舊石器時代的人，有很不完全的石器，然而却有很發展的藝術。

因此，對於人羣文化的分類，未免發生困難。然而這個解說，已經很清楚的表明文化中有些發展必須依賴於別些發展，除了舊石器時代的人，達到了工藝發展的相當程度，他並不能有其他工具和方法以促進藝術之發展。雖然，希望各種傳說加入於文化中，而常能保持與其他傳說一致進行，這乃是和事實相反的。當我們考證人類學和歷史學的事實時，我們常常找出各個時代各個民族，多少都有一點專門去發展某幾方面的文化，有時或僅賴別幾種文化。時而是工業傳說，時而是宗教傳說，時而是藝術傳說，時而是軍事和政治傳說，這些都是

由各民族繼續發展下去。當然，在構成一民族文化的各種傳說中，須有相當的和諧一致性；但是認可的差異，仍是很寬大的。人類學家所以不致於紊亂的，即因為他找出了藝術的野蠻人，文明的食人者和哲學的未開化者，這種現象是和學習過程的文化性質相符合的。因為一個民族注意於某一方面的活動，所以易使別方面的活動落後。雖然，若果文化進化是繼續的，則文化活動各方面的發展，無論是工業的，宗教的，抑政治的，都是和各方面同時相反映的，因為團體生活是有各方面交互依賴的作用。不過在文化史中，這種完全一致性是比較稀少的，例如愛斯基摩民族的社會生活，在白人未侵略他們以前，即是如此。因為上面說過的理由和因為借用別族文化特質的原故，大多數人羣的文化生活，都是易於發生多少的衝突，或者至少是不完全諧和的傳說或模式；至於一個團體比較進步的文化，則似乎成爲比較真正的文化。

這一個文化進化的心理社會說，也可適用於有史以來的事實，以迄於現代文

明之發展，有如牠之適用於有文以前民族的文化進化一樣。所以牠是完全和文化化的歷史概念相符合的〔註二十〕。依照這個觀點，民族文化（比如愛斯基摩人的）之生長，與有史民族文化（比如英國的）之生長，是經過相同的過程。所以要了解文化，我們不必要去觀察『自然民族』生活中的工作狀態；我們主要地應須發見所有民族生活中的相同要素。不過有些要素和過程，在簡單的文前民族中，比在現代文明民族的複雜生活中，顯露得更加清楚。但是我們將發見本能與理性，習慣與環境，偶然與模倣，發明與交互傳達，如果不是量的方面，則在質的方面，牠們在一切民族中，都佔有相同的地位。若果這是不錯的，則我們將見以為文化的歷史概念和心理概念兩相差異這一層，是何等的荒謬。離開心理，我們不能了解歷史的過程；反之，離開團體的歷史，我們也不能了解人羣中的心理過程。

〔註二十〕 實在的，對於牠的比較愜意的名詞，可以稱為「文化的歷史心理說」。

總結

文化發展既是共同學習過程的性質，所以我們必須了解人類心理學，才可以體會文化之發展；然而這種特徵，就是指示文化是一種累積，因為我們的學習須經過累積的經驗。我們的文化學說，不能純粹是心理的，因為簡單的理由，就是文化是社會現象，恰如牠是心理現象一樣。雖然，文化學說，照純粹是歷史的，則將不足以爲完全科學的分析，因為要了解歷史的過程，我們也須了解本能與理性，習慣與環境，偶然與模倣，以及其他人類心理的重要作用。所以科學的文化學說，必定是歷史心理的，或心理社會的；認識了文化是共同學習的過程，則立即可以理會文化的趨向及其可能的目的。

第五章 初民概念與文化模式的起源

我們知道文化進化之出現，是經過發明和『模式觀念』之使用。這些表現，連綴於團體的傳說中，並客觀化於語言工具和制度中。因此，牠們即變成了文化的模式。每一文化或文明，實際上，都是模式觀念或文化模式的大綜合，而可以支配文化團體中各份子的行爲。在一般的表現中，我們看見了創造新文化模式的過程，都是相似的；但是我們必須更加具體的研究這種過程，以便了解普通文化模式的起源和發展。我們將要聯絡心理方法和歷史方法以了解文化模式的起源。

初民心理及其概念

第一，我們須先了解所謂初民心理及其概念。以前以

爲初民的心理，在能力方面，根本和我們自己的不相同，這樣的成見，我們應該拋棄的。我們尚須知道的，若果我們具體地應用『心理』這名詞，以爲是特殊個人或團體的思想，情感，和價值之總體，那也是大不相同的。因爲這種意義的『心理』一名詞，是代表一種累積，並且是人羣長期經驗的產物。然而在人類歷史之最初開端時，並沒有這種經驗之累積。蓋要積蓄經驗，團體必須擁有清晰的語言；並且嚴格言之，人類歷史是等到人類有了語言的能力以後，才開始的。所以最初的人類團體是沒有知識或經驗之累積。

傳說前
的心理

當斯時，傳說並未開始，或者，至少尚未成立。所以也沒有文化。從這個意義來說，初民的心理，一定像小孩子的心理一樣。牠是一個沒有累積經驗的心理，或者可以說是『經驗前的心理』(Pre-experiential mind)。再嚴格一點，大約我們可稱牠爲『傳說前的心理』(Pre-traditional mind)。我們所指示的意義，是很清楚的。牠是一個可學習各種事物的心理，牠的

唯一的指導，即是自然衝動，變化的境遇以及思感的能力。這樣的心理和獸類的心理，必有真正相似之處，好像牠和小孩子的心理一樣；實在的，獸類的心，不過是稍為落後，而人類心理因為有學習的能力，才走上一個新階段。

科學前的心理

科學是經過試驗的智識之累積。在人類歷史開始時，並沒有這種累積，因此也沒有科學。所以初民的心理也是科學前的 (Pre-Scientific)。

牠沒有試驗過的智識，所以對於試驗智識的基礎，也不能有任何判斷。

牠的判斷當然是止於衝動情感想像之基礎上，以及僅僅稍為開始有控制的推理

。其實我們稱初民心理為『經驗前的』時候，我們也就已經說及這一點。

論理前的心理

初民並沒有思想過程的智識，沒有正確思想方法的智識。他們沒有批評的能力，因為這種能力，乃是經過長期的經驗及思想方法所

反映而來的。所以初民心理不是批評的，而是輕信的。牠沒有批評的能力，不知道怎樣去支配自己的思想過程。所以我們可稱之為『論理前的』 (Pre-Logical)

）。因為論理本身，就是一種建築於思想過程的智識上的科學。我們上面稱初民心理為『科學前的』，用這種沒有論理智識的意義來說，我們即已說及了牠是『論理前的』。如果論理思想的過程，是人類先天遺傳的和有機的，那末，將毋須建設一種論理科學；但是這種過程，並不是遺傳的，所以我們不得不慢慢兒學習如何去支配和批評我們的思想過程。初民並未有這樣進行過，所以他們的心理，是論理前的。


在性質上初民心理和我們的心理是相同的

雷浮伯流 (Levy Bruhl) 教授最先指示這種事實。他

主張在牠發展的不同階段中，心理是大有差別的，我們須將初民心理看作和我們自己的心理絕對不相同的。這實是一個極端而沒有證明的觀點。〔註二〕不過文明人心理的內容，大都是來自文化累積的質力。而初民心理則如小兒心理一樣，沒有一點文化累積的質力，在這一方面，牠就大不同於我們的心理。然而牠是可以學習各種事物的。所以就我們所能判斷的，

在性質上，初民心理有相同的能力和器量，和我們自己的心理一樣。若果牠沒有這種能力和器量，則牠將永遠不能發展到現在人類的心理。所以初民心理和我們的心理之不同處，在事實上，就是我們有累積的智識和貯蓄的傳說，以使我们反應各種刺激及支配我們的行爲，而最初的人類，則沒有這樣的傳說和累積的智識。當到一個觀念來到他們的心中，他們即沒有批評牠的方法，然而他們之所以對牠活動者，乃因沒有其他競爭的觀念，以指揮他們的注意。所以我們視之，初民心理似乎是易受感動的，輕信的，牠可稱爲『發動機的心理』

(Hair-trigger mind)。

【註1】  *Les fonctions mentales dans Les societies inferieures, Premiere Partie* . . . 及 *Primitive Mentality*。雷浮伯流並說過：『初民心理是禁止推論和回想的』，然而這是一種錯誤的說法。

我們須知道這種心理形式在現代羣衆中，有時仍甚普通。這是和我們所說的

文化發展階段中的褶疊物相同的。在最文明的民族中，仍有一些人僅具有非常微薄的智識之累積，而且他們的心理，也缺乏各種相競爭的觀念，他們活動於一個觀念之上，是因為沒有其他觀念之來臨。人當然還是一個學習者，他發展他的文化，也當然還要經過學習的過程。在開始時，他必須學習各種事物，就是有了很進步以後，我們也很難走入於文化之發展中。所以對於了解初民心理及其概念以及對於發見初民動作的模式，如何起源這一層，我們當不致有多大的困難。

道德教授 (Hobbs) 說過，初民心理似乎可用三個信仰來表徵之：(一) 一切事物都是可能的；(二) 一切事物都是變遷的；(三) 一切事物都是相關連的。〔註二〕初民的幼稚心理，以為任何事物都是可能的，這是因為他們不了解自然界的限度和經驗的限制。自他們視之，世界是『仙境中亞賴斯』(Alicia) 的世界。再者，世界之光怪陸離，也使他們產生一切事物都是可能的信仰。惟有經

驗，才逐漸告訴我們以生命可能性的有限和世界可能性的有限。生命使其本身成爲一種學習實體的過程；然而初民心理並沒有充分批評的智力，足以從實體中區別他自己的想像。雖然，我們此刻也不過僅學到一半的工程。

【註二】『初民的自我觀念』可參觀美國心理學雜誌二十七卷第一七一——二〇二頁。

因爲初民心理，信仰一切事物都是可能的，所以牠也信仰一切事物都是神鬼莫測的變化。當然，一切事物都會變遷的，但並不像他們所假設的狀態。這是需要相當時間和批評智力，才能發見自然界的變化是順着相當有定的法則，而這種變化，僅能在某種條件之下才是可能的，並且這種變化，也僅在某些方面才會出現的。因爲初民心理並不知道這些變化的法則，而他們的觀念，似乎往往是非理性的，比如他們信仰動物轉變而爲人，或者人又轉變而爲動物。

初民信仰一切事物都有神祕的相關連的狀態，自我視之，這也好像是很不合理的。這是源始魔術的基礎，也是源始宗教信仰的一部分。宇宙間一切事

物，當然是相關連的；但是這種關連，却不是像初民心理所想像的一樣。一石一杖是和人有關係，因為他們都是同一宇宙間的一部分。科學差不多能解釋這種關係是怎樣的情形，但是初民心理對於這種關係則是想像的，並且容納了所謂迷信的威勢。慢慢兒，人類才學知到這些事物的真正關係，和支配這些關係的法則。經過了試誤的程序，他才確定某些關係是真實的，別些關係則純然是他幻想的產物。他漸次知道除去他的錯誤，並積蓄他的曾經試驗的智識於社會傳說中。照我們所已經知道的，文化的生長，從這一個觀點來說，就是錯誤的消除。雖然，人必須有相當的活動模式，以為最初的依托。這些模式，即是由他的自然衝動和感覺了自然界易於觀察易於了解的關係而供給於他的。

文化模式
之起源

我們現在要考究人類活動模式之來源，或者文化模式之起源。這種考究我們並不是要探索發明的原因，注重之點，乃是要說明人類活動中普通模式觀念生長的途徑。大自然供人類以先天普通模式，以使實

施營養，生殖，保護等根本活動。這些情形，就是自然衝動，或者所謂的本能趨勢。然而在牠們裏面，可以找出人類活動許多更根本的模式之來源和起源。再者，生理的需要和衝動，可使產生很間接的行爲（以致於產生許多間接的活動模式），而離開直接的眼前的效果。自然，這種間接的特殊的活動模式，除先天衝動而外，也是其他許多要素的結果，然而先天衝動，可以供給發展的基礎，並且牠也是這種模式起源的一個要素。

自然環境

自然環境是行爲模式的別一來源，所以也是文化模式的別一來源。有些社會思想家喜歡把各種事物都歸之於自然界的暗示。無疑的，自然界的物質和境況，都可暗示一些活動模式於人們心理中。如果我們念及文化模式之來源，當然動植物的行爲必須包括在內的。大概這裏也須包括前章所稱呼的『心理偶然』。例如，若果初民看見了電觸樹，那末，就可使他發生燃火的觀念。雖然，大多數心理偶然之變成行爲模式，是由於自然衝動和環境條件

之聯絡。

初民團體
的生活

文化模式的第三種來源，可以在初民團體生活中找到，人類之有這種生活，是在他們變成人類以前。最初的團體比如家庭和鄰里等，開始滿足人類的需要，即供給了許多關於人類制度的模式。我們將常有機會去推論這種文化模式之來源。

源始
職業

最後，這也是要說明的，即源始職業供給了初民的主要社會文化的模式。如果我們了解了這些職業活動的後面，是有人類的自然衝動和他的自然環境之物質與境況，那末，去注意物質這一方面，想必沒有什麼異議的。杜威教授說過這樣的話：「註三」『我們須承認在心理的組織成分中，是一種模式，一種排列的系統。詳細研究這些模式，形式或類列，是比較心理學的事情。……如果我們在任何社會團體中，搜究了與心理有關係的特殊作用，則職業將立即暗示牠們自身。職業決定活動的根本模型，所以也支配習慣的構』

成和使用。而習慣則是比較合於實用和更明顯的東西。自覺的民衆和必需品的組合團體，都是遵循這些重要的活動。職業決定滿足的主要模型，並決定成敗的標準。所以牠們供給了工作的分類和價值的固定；牠們也支配慾望的過程。再者，職業也決定重要對象和關係之組合，由此而供給注意的內容或材料，並且也決定顯著性質之組合。心靈生活的趨向，擴充到情緒的和理智的特徵。所以職業活動的團體，是最根本的澈底，牠供給心理特質組織的次序或模式。職業使特殊的原素，完成而爲功能全體。

「因爲佃獵模式，在滿足，目的，對象，反映的問題，思考的問題，以及心理物理同格問題諸方面，都異於農業生活，所以我們可以毋須用比喻去論及佃獵的心理形式。並且也毋須用比喻去討論遊牧的，軍事的，商業的，手工業的等等心理形式。……若果能够找出這種支配的勢力——如果能表明戰爭，藝術，婚姻等等都趨向於心理的同化於佃獵職業所發展的模式，那末，我們將由此

得到一個重要的方法，可以解釋社會制度及文化的來源——這即是社會學上的心理方法」。

【註三】 見『野蠻人心理的解釋』一文中。心理學雜誌第九卷（一八九六）第一九——二〇頁。

佃獵
模式

我們不能像杜威一樣，接受不切當的文化模式之職業決定論，然而照他所主張的，從這種源始職業的立場，去觀察初民心理，初民概念以及文化模式的發展，較之別種立場的觀察，也自有相當之貢獻。其好處就是因為牠是具體的。杜威教授指示初民是佃獵者，這種佃獵職業，不僅供給源始文化的最多模式，並且也產生了文明人的文化模式的基礎。在佃獵過程中，初民也得到一些活動的模式，以記住成敗的分野。經過了相當時期以後，這些模式即形成許多模式的總體而成爲『佃獵模式』。

這種發展即是從本能佔有重要地位的狀態，走到習慣傳說構成活動基礎的狀態。佃獵模式的一部分，就是製造佃獵工具或武器，所以工藝模式也由此漸次

發展。這種模式的別一部分，就是獵人對動物的態度，如注意，控制及殘忍也包含在內。在佃獵的職業中，人們學習了去訓練自己的注意力，去控制自己的情緒和行爲，以及用各種代價以求達到成功。他學到了掠劫和戰爭行爲的全部方式；照杜威的意見，所有人類的掠劫行爲，都直接從佃獵發展出來的，並且也有許多非掠劫的業務，也從佃獵發展出來。有許多作者以爲人們最初是由源始佃獵而學到大規模的合作，等到人羣中有了合作以後，佃獵即成爲很微小的發展。佃獵促進合作的發展和鼓勵一切生活技術之發達。這種模式，並轉變而成爲非實用的源始團體的遊戲活動，以及轉變到現代的娛樂。所以杜威說：『沿着慾望，努力，成功或失敗的法則之情緒活動，自心理方面來說，牠就是戲劇的真正形式。這種專門爲着遊戲運動的利益，乃是從佃獵職業中的心理態度，反射而來的』。杜威又說：當到原始農業達到了以後，就不再需要去佃獵去獲得食物。而源始社會的人們，即採用戰爭方法來備辦食物，以代替以前的佃

獵方法。戰爭即成了人類的佃獵。杜威曾臆想過：現代商業和牠對於財富之追求是從一種源始佃獵發展出來的；而現代科學的研究，則是對於真理的獵取。

如果承認這些情形，那末，人類將何以發展其他事物呢？一個明顯的答覆，就是佃獵並不是初民生活的唯一職業。佃獵是從取得食物過程產生出來的；但是生殖過程，也可產生別一種社會活動和文化模式。杜威在一個註腳中，有過這樣的解釋：即社會中的婦女，並沒有佃獵職業，但是有看護小兒的職業。

撫育兒童
的模式

最多，佃獵不過是源始社會一半人民的主要職業，這一半人民就是男子。源始社會其他的一半人民，則以撫育兒童為職業。〔註四〕。結果，在最初人類社會中，發生了別一種文化的根本模式，和佃獵模式相平行，這種模式，我們稱牠為『撫育兒童的模式』。牠和佃獵模式一樣，很有關於合作的發展，特別是對於家庭和鄰里間的合作。

〔註四〕 有些類似的觀點，好像伯利福特 (Bertrams) 也曾發揮於他的重要著作母親 (The

Mothers) 中。此書到手時，本書剛剛拿去付印。然而伯利福特的著作，關於源始家庭和兩性關係，有很多可疑問的概括。

沿着這個行程的最初活動，是基礎於親屬撫育的自然衝動。雖然，關於撫育兒童的最初智識，是一部分做母親的經過試誤法才獲得的。由此，撫育兒童的傳說，漸次成立，而撫育兒童的模式也成爲家庭普遍文化模式之一部分。應當注意的，就是這種模式，多少包含了兩親關係的永久性，並包含了做父親的對於家庭之忠實，比如供給食物和住所於母子這件事情，他有如佔了重要地位的相關人物。自從團體中的男子耗費大部分的時間於佃獵業務以後，兒童之撫育，即須使家庭毗連於鄰近團體；因此，鄰誼模式也包含於兒童撫育的模式中，固然，他們有時也互相防禦。對於兒童的適宜照料和對於他們的愛護，當然鄰里也須像家庭一樣，需要和平仁愛以對待牠自己團體中的人員，並且須互相連合，以對付外來的侵害或危險。換言之，因爲兒童撫育之需要，於是撫育兒童

之模式，即培植了源始團體中的仁愛態度與和平舉止之傳說。此後，婦女比較富於撫育兒童的興趣，她們即佔有了育嬰模式發展中的主要職務，而所有其他事物，亦隨之進行；所以她們是變成了可用「仁慈」「博愛」諸名詞來表示的社會模式之主要發展者。

兩種模式是
交互錯綜的

自然，在發展過程中，這兩種源始模式是不能完全分開。牠們是錯綜交織的。例如，與防禦相連接的活動，即表明都包含戰爭模式和育嬰模式兩種成分。雖然，自團體間發生戰爭以後，立即有了武備模式，這種模式，可視為從佃獵模式發展出來的。然而別一方面，防禦則包含了兒童的保護，所以也包含了兒童撫育的模式。

相反的兩
種模式

分析其一由男子發展的，其一由女子發展的，這兩種源始模式，〔註五〕對於人類文化全體發展的影響，在理論上是很困難的；然而牠們却顯然的佔了很重要的地位，並且到現在仍然如此。大概像杜威所說的

，或許是實在的，即是商業，戰爭，和許多生活的物質職業，大都順着佃獵模式而發展的；所以牠們都傾向於成爲搶劫的。在別一方面，切密的社會生活，大都是順着育嬰模式；所以牠即傾向於成爲非搶劫的仁愛的和合作的。在物質文化方面，我們可以找出很多暗算，殘忍，剝削以及他種情形，都表現一種殘酷的精神。然而在精神文化方面，則可以找出很多着重於同情，合作和互助的趨勢。

〔註五〕 自然，這並不是否認從最初的時候，男女即多少參加於異性的職業。瓦利士說（人類學概論第一二九頁）：『在澳洲方面，婦女用潛水的方法，可以得到大龍蝦或貝魚，她也會地上掘出田雞或搜尋食物。那些要劇烈追逐的事情，及捕獲大動物，則由男子去做。男子的生活，益勞苦則益有趣味，而婦女則比較安逸平凡，很少有興奮的事情』。

這種佃獵模式和育嬰模式，在文化發展中，顯然是佔了根本的地位。經過了許多年代以後，這兩種源始模式，不免多少有點兒衝突。也很奇異的，我們可

以常常找到牠們混合於相同的社會地位或社會制度中。例如歐洲中世紀以迄於工業革命時期，嬰兒撫育的模式，大都通行於物質生活中（在家庭經濟和部落經濟中），而工業革命後，在國家經濟和世界經濟中，這種佃獵模式，却更多於從前。至於精神文化特別是宗教，在工業革命前後的情形，好像是幾乎相反了。雖然，不管這兩種模式怎樣地相摻合和混淆，我們也仍可說，自全體文化來看，物質文明是有佃獵模式做牠的基礎，而精神文明則有育嬰模式做牠的基礎。

初民團體
的標準

注意於這些模式在團體內的行爲關係以及對團體外的行爲關係，這也是很有趣味的的事情。在家庭和鄰族中，行爲的標準，似乎當初即有同情，慈愛，和互助的關係。換言之，在這些團體內的行爲標準，主要的是由育嬰模式所支配。但是對於自己團體以外的行爲標準，最初即是欺詐，敵對和仇視。所以對於自己團體以外的行爲標準，即傾向於被佃獵模式所支配

，因為源始時代，在狹小的面對面的團體以外底人們，即往往以懷疑欺騙和仇視的態度相對待，好像對付動物一樣。這種行爲模式的兩元主義，貫澈了人類全史。牠是成立於所謂團體道德的基礎上，牠也是成立於所謂『道德二元論』的基礎。牠顯然是仍有多少存在於我們現代的社會生活中。初民團體無論在什麼地方，都供給了人們以一種行爲的模式，而團體間的關係，則供給他們以別一種幾乎是相反的行爲模式。

和文化通常的模式來源的問題有切密關係的，就是『一切文化是否有普遍的模』一問題。在相當範圍內，我們已經斷定人類文化必有普遍的模。有許多滋養，生殖和防護的根本生活過程，必然給與人類以根本活動的模。我們也可分文化本身爲物質文化和非物質或精神文化。雖然，有些社會學家和人類學家不滿意於這種普遍的綱領，而找到了一個比較詳細的人類制度和社會行爲的分類。然而這是一定要承認的，有一些文化行爲的形式，是普遍的出現於各

個人類團體中。例如，語言，工業，藝術，宗教，以及政治等，都是這樣的。這種事實，使魏士雷博士擬了一個對於文化活動的分類之綱領，他宣稱這個綱領是對於各個人類團體的文化『普遍模式』。〔註六〕他說文化的事實，可綜合爲九類：（一）言詞，包括文字；（二）物質特徵，包括食物習慣，住所，衣服，工具，武器和工業；（三）藝術；（四）神話和科學智識；（五）宗教習俗；（六）家庭和社會制度；（七）財產；（八）政治；（九）戰爭。

〔註六〕

人類與文化第五章

這個獨斷的分類可以使一個人發生感想。在這個情形中，作者告訴我們這是爲着類別各種產物的目的。然而他視此爲人類文化的普遍模式。因此，這是必須嚴格批評的。第一點，如果文化有任何固定的普遍模式，那是可疑的事。像一種學習過程的文化，必是一種擴張的過程。在牠的後期，有許多狀態可以出現而爲前期所沒有的。像生活本身一樣，文化是創造的，所以也變換牠自己。

照我們所已經斷定的，牠可以在根本上有固定的模式，但並非一切都是如此。

再則，我們也可奇異這個分類的正確性，即牠將神話和科學智識置於同一項目之下。「註七」二者幾乎是相反的，因為神話是建築於想像之上，而科學智識則建築於實驗經驗之上。科學之所以成爲科學，必須是相當之真理；然而這種限制，並不加之於神話方面。最後，如果戰爭應包含於文化的普遍模式或文化的根本中，也是可疑難的。有許多民族，他們是生存於沒有戰爭的狀態中。照我們所知的，有各種理由相信戰爭之出現於文化中，是比較後來的發展。再者，每一個人差不多都是很人道的，希望戰爭之漸次消弭；然而這個分類似乎使戰爭使成爲文化的固定原素。若果在幾百年前，表述了一個文化的普遍模式，那末，大約是奴隸制度，也將成爲一個文化模式的根本部分。然而我們現在很容易的發見這是一種錯誤，無論在歷史方面抑在科學方面都是錯誤。

〔註七〕

麥林腦斯基說：「神話並不是源始科學的形式，乃是宗教，魔術和道德這一方面的東

四】。〔大英百科全書第一卷第一三七頁〕。

文化普遍模式的觀念，應當將人看作一種創造價值的機器，好像創造工具的機器一樣。但是精神文化之分類，是難於物質文化之分類。牠包含了文化現象不易察覺的事物；然而這些難察覺的狀態，觀念或心理模式，都是文化的基本成分。精神原素，供給了這種基礎，用以改變文化的物質對象（即物質環境）。所以我們的結論，必須是：文化是一種過程，由此過程，人類的精神原素，不僅逐漸變更物質環境，而且也變更人類自身。牠實在是一種從物質中建築人類世界的過程，這種物質，一方面由自然界來供給，他方面由有機進化所形成的人性來供給。文化進化像一切進化一樣，都是創造的。牠是一種由『簡單』變成『複雜』的過程。牠是一種擴張的過程，起於有機進化和地理環境所供給的物質，而建築一人類世界，向着我們此刻才開始看見的目標前進。

第六章 物質器具的進化

簡單的
開始

人類一切文化的活動，都可追溯到很簡單的源始的業務，例如個獵之於一部分的男子，撫育兒童之於一部分的婦女；同樣的道理，所以物質工具也可追溯到木棍和石塊。無論如何，對於人類最初所用的工具是自然界所供給的木棍與石塊這一點，是很難懷疑的。其初這些工具是并不專門化的，但是牠們的用處，不久即隨大小形體與種類，而有個別的變異。因此，粗大的木條，即用爲重棒；長而尖の木條，即用爲矛；短而薄的木片，即用爲刀。同樣，重石即用爲槌擊；利石用爲剗與刀；細而尖的石，則可用爲鏃，鑽或矛鋒，從這些簡單的事物開始，然後我們文化中的各種精緻的工具和機器，

才慢慢兒發展出來。

初民與人類的祖先，在試造工具以前的許久，即應用這些天然的物件，如木棍，石塊，貝殼等，以為工具。這些物件當作工具的應用，并不能即臆斷是由於人類的理智。許多猿猴也常用這些物件當作工具。但是就我們所知道的，却沒有猿猴能創造工具。就是所謂猩猩的棒，也不像是造成的，不過僅是採取來的粗木條或墜下的樹枝而依樣做為有用的形狀是已。

最初的物質工具

雖然，人類自始即是製造工具的動物，因為他有構成概念或心理模式的能力，所以有發明的能力。發明的普通過程，上面已經討論過了。我們知道發明是怎樣的包含了一些危險或突異，於是注異境遇中諸要素，并控制諸要素，而組成新行為模式之發展。人類的物質工具，很明顯地是他自己的行為之變形，所以也可說是他的身體之擴充。最初的物質工具是很簡單的，并且僅是樹木，貝殼或骨角所製成的，所以無須再探索牠們於地層中

。有人以前的許多代，即開始製造石具，或者也是可能的。但并不是所有的石頭，都用以製作工具，特別不是作為割削之用，此時所能被利用的石頭，僅是燧石，明角石，石英，和其他少許石塊。所以依照許多作家的意見，石塊之稍加斷削者，在歐洲約開始於二十萬年或三十萬年以前。像曙石器時代，是大家所知道的。然而曙石器是很難從自然形式的石塊中區別出來的；因此，我們在這裏并不去討論牠們。不過我們所僅須注意的，就是工具之製造，若果是學習的過程，則我們即有各種理由，相信工具製造之開始，是有一曙石器時代的。

石具發展的諸時期

按下曙石器時代不談，在歐洲的舊石器時代中。我們可以找到按步進行的明證，由按步就班的過程，人類即學習去製造他的工具。最早的舊石器，是由槌擊而成爲很粗的形態，并且石之中心，較石之薄片是更被應用的。牠們是很少全體被削的，然而常常僅是一端或一而被削。這一時期，普通所知道的，即是前於齊林時期 (Pre-Chellean)。在次一時期中，石

具仍由槌擊製成，石之中心也仍被應用。但是牠們却是全體都被磨削了。最普通的石具，就是手斧（或者不如這個名字含義之高深），雖然，別些粗器亦是會製造的。這一時期即是所知道的齊林時期（Chellean Epoch），在歐洲約開始於十萬年前，有些作者推測前於齊林時期和齊林時期的時間延長有五萬年之久。又次一時期中，即阿齊林（Acheulean）時期，石具製造中的重要進步，即成爲明顯了，因爲那些從薄片製出來的石器，和從石心製出來的石器都是一樣的精好。再者，這些薄片再加修飾，使其邊緣成爲很鋒利。這種修飾，將石器邊緣的微片除去即得完成。用壓榨代替用槌擊所成功的削石，已經被發見了，其結果，石器也比較製造得好一點，如矛的尖端，即是較好的製造，并且現在也有了更好一些形式的變異。

在發展的又後一時期中，即莫斯第倫時期（Mousterian Epoch）。使用薄片製造出來的石器，變成通行的事了，而石心之使用，却是并不繼續了。從薄片製

造出來的石器之大變異，現在都出現了，但是有些情節我們所不能完全了解的，即是此時所製造出來的石器，反不及阿齊林時期的來得好。有些人推測這是由於冒斯第倫時期和第四冰河期相遭遇的原故。此時人類被驅入於洞穴中，并且氣候之凜冽，似乎限制了他們的工作，并阻止了他們的互相交通。但是可以注意的，就是有些骨器開始出現於此時。

又其次的奧利格奈徇時期（Aurigracian Epoch）。在歐洲石器發展的過程中，即呈露了一個裂痕，因為克洛賣格南人（Cro-Magnon），大概從亞洲來到歐洲，帶來了一種新工藝和新文化。石器是仍然用薄片製造，很注意地修飾了，并變化了一些形式。但是主要的憑藉，似乎是骨器和象牙器了。再其次的紹柳特倫時期（Solutrean Epoch）中，石器却又恢復以前的地位，并且更加精緻和慎重的修削了。桂樹葉式和楊柳葉式的美麗石器，此刻也出現了。事實上削片石器之相當完美，已經是達到相當的程度，自完體言之，以後並沒有那一時期所削

的石器，能够勝過於紹柳特倫時期人所做的。自然他們是順着阿齊林人的引導，仍然用壓榨與修飾的石片。然而到了他們的承繼者，即麥格戴倫（*Magdalen*）時期的人，則很少使用石器。很明顯的，是氣候又發生了變化，因此生活的方式也隨之而變化。紹柳特倫時期的人，好像是佃獵者，而生活於露天中。在其他一方面，麥格戴倫時期的人，則成爲漁人，所過的生活，有些是像現在的愛斯基摩民族。他們所發展的特殊利器，就是漁叉，并且這是以鹿角製成的爲最好。所以他們很少應用石器，因此，石器即沒有發展了。在舊石器時代的終止時，即臨到了阿濟倫（*Azilian*）時期，牠有很巧妙的石針，而可以做箭頭。

發明的
進展

從這些簡要的敘述中，我們知道人類的工具，其發展是有關於他的生活方式；有些模式是怎樣的因需要而開始創造，稍後又怎樣的

不相繼續；在某種情狀之下，模式是怎樣趨於完成。這種相當的完成，表現於

紹柳特倫時期的削片石器。別一個指證就是麥格戴倫時期的漁叉之發展。麥格戴倫時期各方面的情狀，都可用魚叉發展這回事來表示。魚叉之開始，是用一簡單的倒鈎裝置於一邊，其後即多加一些倒鈎，最後，在後期的麥格戴倫時期中，即發見了兩邊裝置許多倒鈎的魚叉。於是魚叉遂達到了完成之境。我們知道，因為氣候和別種情況之變遷，而發生新危險，於是必有新法以應付之。換言之，新發明之出現，由經驗之漸次累積，即再趨於完成。

磨光的

石器

這樣的新方法和新發明，表現於新石器時代的是石器的磨琢。很明顯的，其初磨琢不過是使石器鋒利的補充過程，因為當時使石器鋒利的辦法，大都用削斫，比如使燧石的石斧鋒利，即是如此。但是不久即發見了有許多石器，可以完全採用磨琢的方法，並且用磨琢的方法，比較用削斫的方法，可以應用更多種類的石頭，以製造石器。所以磨琢方法製成的全部新石器，都使用於新石器時代了。但是應當注意的，即削片石器，也仍繼續使用

，并且這些削片石器也常常和紹柳特倫時期所製造的一樣地精緻。

磨光的石器，引起了一些新模式和器具的大變化。隨磨光的石器而來的，在歐洲即出現了原始農業。這種職業，復引起石器的大變化，有些石器，即不再用削斫的方法製造了。

黃銅與青

銅時期

歐洲新石器時代的人們，所用以製造工具的石塊中，即有些原始的黃銅，這種黃銅之於他們似乎是一種很特別的石塊，牠是可以被搥擊成爲一種形體以致於可磨光的東西。最初銅器的出現，是很近似於石器的形狀，因爲人們不會變更他們的模式，除非是有這種需要。但是銅器也有別種性質。牠是可以熔解的，熔解了的銅，可以使之成爲各種形狀。這種發見，即引導了用別種和黃銅相似的金屬石塊來實驗。其結果即有青銅的發明。雖然，這種發明不是在歐洲，而是在埃及，此地普遍文化之發展，是遠超過於南歐的。青銅是黃銅和錫或其他金屬之攪合物。最初的青銅是一種黃銅和許多別

種金屬的混合物。後來慢慢兒知道了最好的青銅是百分之九十一的黃銅和百分之九的錫相攪合成功的青銅。於是青銅漸次完成了。其初用青銅所製造出來的器具，幾乎都是很苦心的模倣石器，但是後來適應於新材料的模式，也慢慢兒發展了。這就是表明人類所使用的物質，也可以影響他的文化模式。

鐵和鋼的工具

埃及開始知道了鐵的鑄鍊。鐵的使用，幾乎是必須在黃銅和青銅之使用以後的。至少都在那些範圍中，可以找到純粹的原始黃銅，而純粹的原始鐵，是很少存在的，除了偶然發見於隕石中。鐵器之發展，是需要的，所以鑄鍊的發見或發明也是必需的。鐵鑛是很豐富的，而且有一些鐵鑛，已經顯露了牠們的金屬特質。牠們鑄鍊時須在高溫度和有輕氣與炭質方可。木炭火可以供給這種炭質一種嘗試，或者是引導了鑄鍊技術的發見。因為有鐵的產物，於是一種新進行即出現於金屬器具之製造中了。雖然鐵器之完成，尙有待於各種鍛鍊過程之發見。沿着這種進行的方向，其偉大之發見，自然是

鋼的發明，即學會了如何使炭質與鐵相摻合而使鐵變硬。末了，在我們自己這個時代，科學的實驗，告訴我們怎樣地使鐵變硬，尚須用錳 (Manganese) 或鈦 (Vanadium) 與之相摻合。很明顯的鋼器已有趨於完成的傾向。在我們的前面，或者將尚有別些方法被發見了，也是可能的。嗣後或將發見一種摻合物而勝過於我們最好的鋼鐵，如果不是用於製造工具，即將用於製造動力機器 (Power Machine)。

我們亦應當注意的，即動力機器乃是鋼器的直接分支，因為動力機器，主要的是器具與力源 (Source of Power) 的聯合，比如蒸汽，或電氣，就是動力的來源。在動力機器之上，安置了我們現代全體的工業制度，并且我們的物質文明之最重要的幾方面，也全賴於此。所以我們的物質文明之進展，現在大都變成了一個如何完成動力機器的問題。

發明的過程

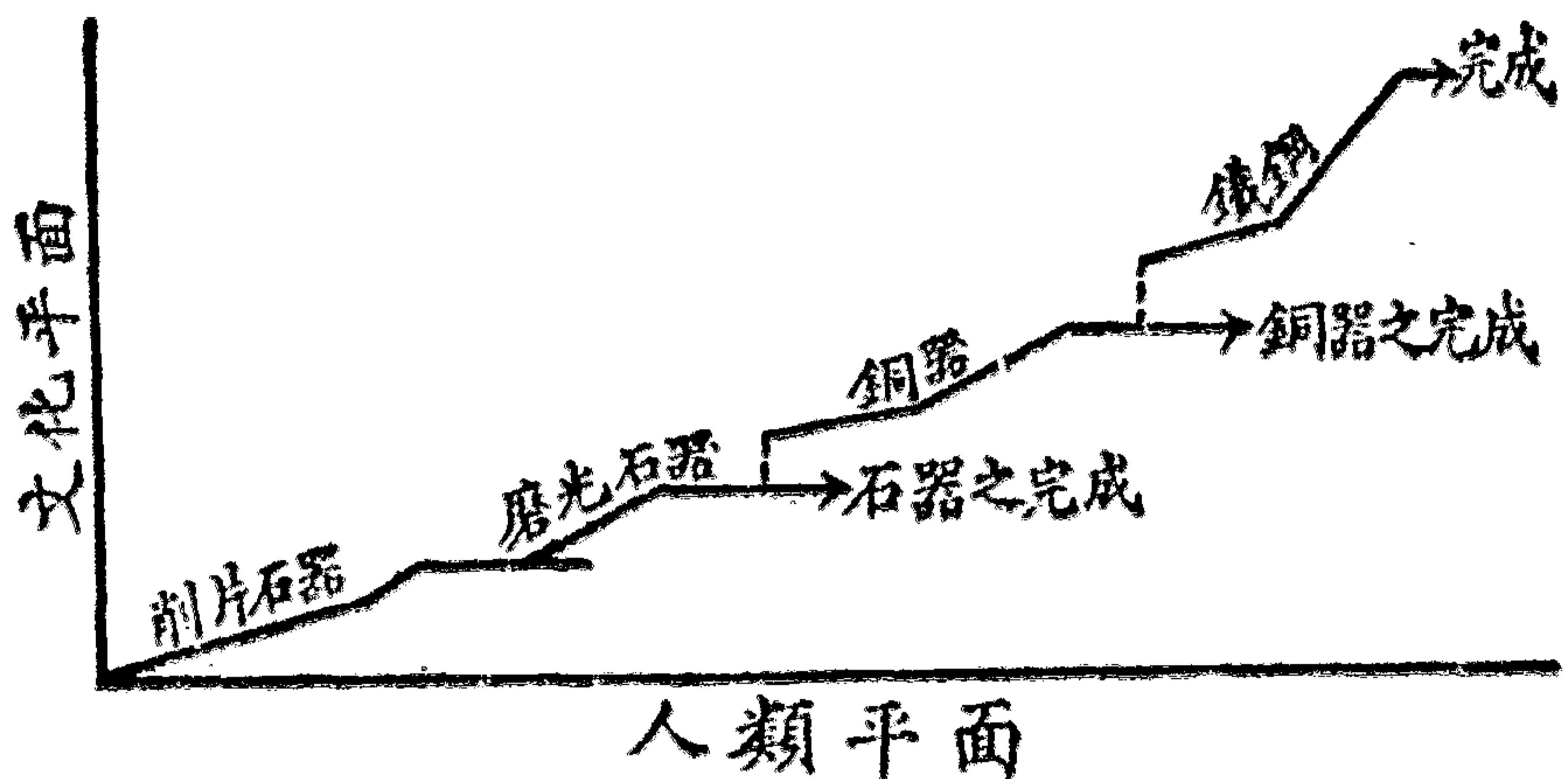
我們現在已說得很遠了，應當停止前進而需要回頭看一看在

物質工具的發展中之全體過程。我們已經知道發明的過程是一種學習的過程，但是新需要新物質時時變更這種發展的趨向。危險，注意，和新發明產生了發展的新趨向，以使得以控制新境遇，所以新的方法即被發見了。這種方法發展下去，一直達到相當的完成。削片石器磨琢石器，銅器和鐵器，都經過這種過程。然而必須記着的，即舊模式或舊方法縱然終久必歸於消滅，但牠并不立即消滅。比較舊的方法，有時更適於某些事物，因為這個道理，所以牠就保留住了。但是尚有關於保留舊方法的別種原因，就是由於新方法或新模式常常更加複雜更加難學，而且有時對於新方法的物質也很缺少；所以削片石器繼續使用，而致於和磨琢石器相平行；石器也繼續使用於歐洲的銅器時代，而且直到近世；至於銅器之繼續使用，大都仍存在於鐵與鋼達到了以後的長期中。這種文化形式之摺疊，我們將發見牠們是存在於文化的各面，不僅物質工具如此。若果我們一考查全世界，自然的，這種摺疊將更加明白。美洲的印地安族（Indians）

(diars) 當着歐洲已經發展牠的金屬時代的長期中，他們仍然停留於石器時代，一直到歐洲文化介紹給他們為止。我們現在推論到了一箇單獨民族中文化模式之摺疊情形。這就好像是在文化團體中有些人，許久沒有去學習舊模式一樣，我們可以將社會對舊模式不學習這一回事，來和個人廢除習慣相比較。我們知道舊習慣有趨於保存之傾向，文化模式也如此。牠們（文化模式）之所以如此，是因為牠們之被保存，不僅經過了習慣風俗，而且也經過傳說，信仰，固定的利益以及有時經過社會組織的特徵。學習新而優良的活動模式，是一種困難的過程，不僅是對個人如此，即對團體也如此。這種過程，即是調適的意思，對於高級的調適，即是努力的意思。

對於個人學習
過程之類似性

從物質工具之研究所得到的結論，照我們已經說過的，即是牠是一種學習的過程，這種過程之進行，對於團體和個人，都是一種的道路。個人之學習任何新事物，慢慢兒精熟了動作之新模式以後



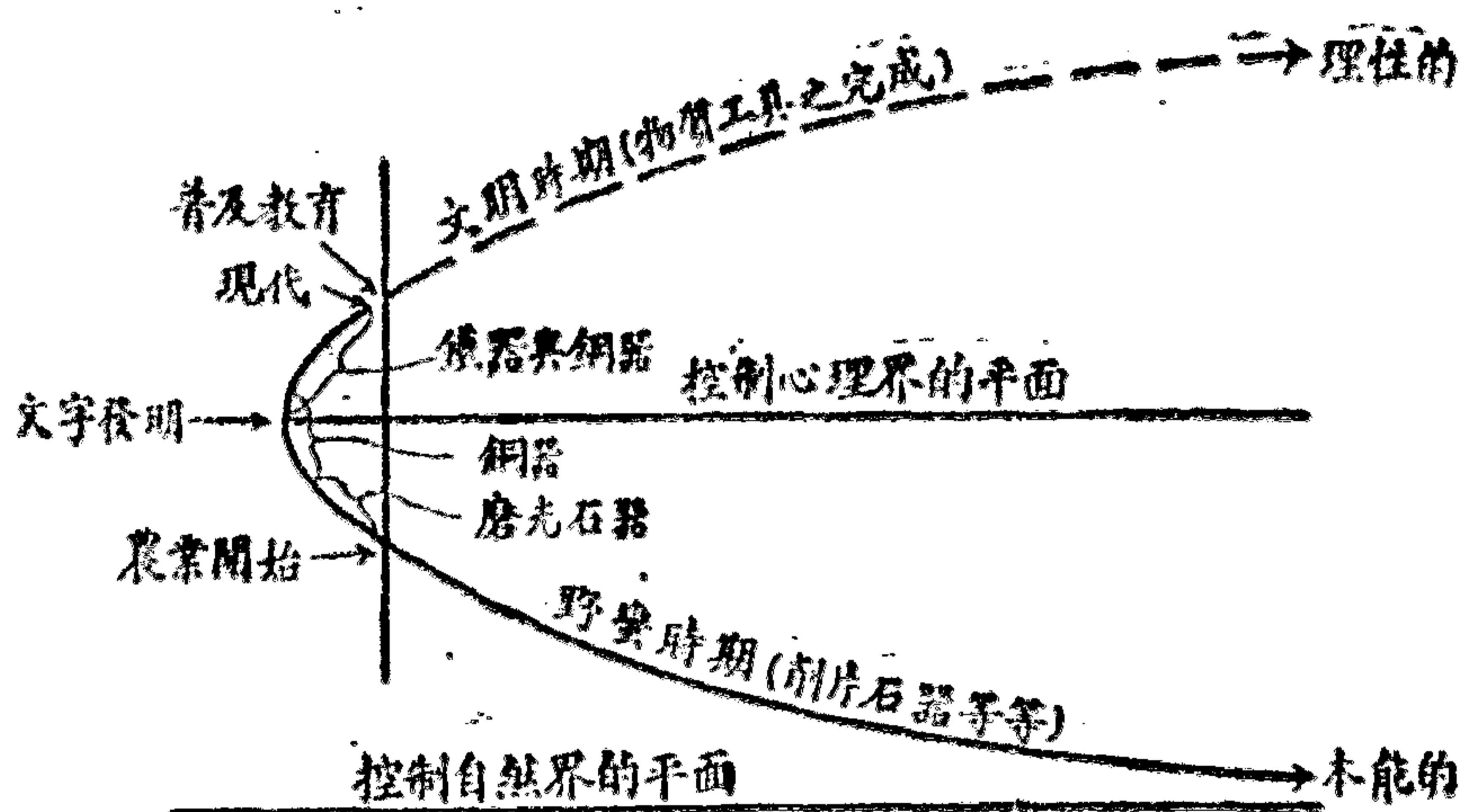
第五圖 物質工具的發展

，即可達到滿意的程度，雖然他必須常常練習，才能保着這種已得的技能；他開始他的學習，僅僅是在他發見了新方法的時候，他順着這種新方法，直到他精熟了為止；於是這種學習過程，即達到一個平面，超出此平面之上，個人僅能由發見而再產生新方法。在團體文化中，確是如此。有些新工具之製造，在某種情況之下即開始有了新發明，然而慢慢兒牠又超出這種情況之上，因為新發明或新模式已經完成了；於是即達到了一個平面，超過此平面之上，要興起別種新工具之製造，必須當到有些危險引導至於別種新道路或新發明的時候；同樣

，這種新道路或新發明，又儘量地進行以致於完成。所以通常關於某種工具或物質文明發展的圖形，是和個人學習過程的圖形很相同。自然這是難免有阻礙和下傾的趨勢，但是在個人的學習中，也同樣有阻礙和下傾之可能。所以我們可以表示物質工具之發展，有如上圖（第五圖）。

工具製造
之曲線

雖然，別種圖形也是可能的，牠或將給我們以全體過程的更大之景象，所須記住的，即是人類最初開始文化的演進時，并無物質工具，在長久的採集和佃獵時期中，僅有很少的工具。一直達到了源始農業時，工具才開始增加起來。或者是牠們累積的很慢，直到人類知道了用書寫符號以保留他的對於自然界的智識時，才有急性的增加。於是成就了物質科學的發展，由物質科學而大量地擴充人類的物質工具，雖然，朝前一看，我們即能看見將有一個時候，人類可以完全利用自然界。所以人類將可得到物質工具之相當完備，因此也將有一個長久時期，他可享受這些工具來發展他的社會生活



第六圖 物質文明的曲線

，特別是精神文明這一方面。我們現在得到的曲線，是這樣的情形：即其初升起得很慢，直到農業開始時，方才升起得快一些，等到有了文字發明時，升起得又更快一些，但是最後，又將再走到上升得很慢的一點。換言之，我們的曲線，現在是一樣拋物線，用下一部分的慢性升起來，代表數十年的野蠻時期，而上一部分即代表在我們前面的長時期，人類將更加地完備他的物質文明。

然而這兩個圖形是否代表人類文化的各方面，却尚是問題。這個問題是不能解答的，除非我們考察了文化的其他各方面之發展。許多不

規則的現象，或將出現，但是我們希望這些不規則的現象，也能被解釋，並且希望這兩個圖形能够粗淺地代表所有人類文化發展的過程。

第七章 食物過程的發展及其病理學

支配食物過程的文化

食物過程不僅包含人類取得食物的方法，而且也包含人類食的東西，食物的準備，以及飲食的方法。這種社會過程自然是密接於根本生理上的滋育過程，所以一方面牠是連接於人類的遺傳結構，他方面又是連接於人類文化。牠是包含了一部分我們曾經討論過的事物，如個獵模式的發展。文化的全體過程，自某點言之，乃是支配食物過程的發展；并且食物的過程，常不免於反映到文化的各方面。沒有得到和文化各方面相密接的食物過程之知識，我們將不能了解家庭，政治，藝術，宗教或道德。

初民的食物

我們常常被告訴關於初民非常缺乏食物供給這一回事，以及

他是怎樣被迫於去吃各種可食的東西。我們知道澳洲土人吃鱉，蠍，蛇，蟾蜍，以及其他爬行動物，這些東西對於我們似乎是不能充作食物的。我們也得到相似的事實，即關於那些北美印地安人，生活於食物供給不豐富的區域中之情形。自然有別些地方，食物供給是比較豐富的，特別是有些熱帶和半熱帶的地方。雖然，在熱帶中，除我們所已經指出的以外，有許多地方食物供給，是很不豐富。至少可以說牠常常多少和飢餓相遇見，自然，這些因為食物缺少所產生的危險，在人類開始耕種以前是比耕種以後更多的，而且在未開化時代中也多於文明時代中。雖然，我們曾被告訴，歐洲自耶穌紀元後，約平均每七年即有一次飢饉。所以食物供給的問題，常常是壓迫人類的問題，人口理論派中有一班社會學的思想家，以為這個問題的嚴重，難免將來勝於過去。然而人類物質文化之進步，照我們所說過的，即是支配食物供給的進步。從文化之通性有如一種支配的過程來看，則我們有充分的理由，相信佃獵時期不充足不適當

的食物供給，將與真正文明時期，支配食物的比較完滿相均衡。所以文化的曲線，將成拋物線的形式，在農業開始與普通開明傳播的轉變時期中，帶有人類與食物不相調濟的情形

人類依賴植物

世界以爲食物

就我們所知的，人類將常常依賴植物的世界。以爲食物供給主要來源的生產，或者說，將常常依賴農業。綜合化學可以在化學實驗室中製造一些簡單的有機化合物，例如糖。雖然，這或者是可以這樣地做，但是若用綜合化學所製造的化合物去代替植物世界所供給於人類的和肉食動物的天然食物，恐怕是不可能的；因爲綜合化合物大都缺少生機的要素，即普通所知道的「維他命」(Vitamines)，而此種要素對於普通生理的發育和作用，是必要的。所以與支配食物有關連的文化過程，大都和農業發明和發展相一致。我們將在別一章論及農業之起源，在這裏我們不過想提及人類所需要的食物之特性，特別是注重人類飲食的變態分化。

人類對於食
物的嘗試

在我們討論食物過程的病理學之先，我們須再看一看人類爲什麼嘗試各種食物。照我們所知道的，初民是常常被逼於饑餓的，他幾乎必須吃那些手能得到的任何東西。在我們上面曾經說過的發明與發見底總論，在這裏自然還要再爲申說。食物供給中的危險，使得對於食物的可能底各種來源，不能不去小心觀察，去試驗，以致於產生控制食物供給的各種嘗試。關於人所吃的東西，都被他的本能所控制這一層，那是很難說的。無疑的，他是有天然的本能，以對付某些食物，但是食物供給中的危險，也能使他去試驗食物的各種可能底來源。在各民族的食物供給中，最使人受打擊的東西，牠即有一種大規模的多少有點理智試驗，繼續下去以期發見食物的新來源，在某一個意義上，大概人是常常無所不食的，但是這并不是說他的天然味覺或衝動，使得他去吃任何東西；乃是說生活上的必要，使得他不能不去嘗試各種食物，慢慢兒經過這種嘗試以後，他就學會了從許多來源去取得食物。其中有

些來源，在我們看起來似乎是很奇異的，逆情的和反常的。

雖然，這裏有別一個注意點；即是所謂食物，一大半是習慣和學得底口味這麼一回事，對於我們似乎是很奇怪或很反常的食慾，但實際上并不如此，我們自己底文化，會阻止我們用真正的科學態度以判斷其他民族的食物習慣。所以西洋人過去常非難中國人吃老鼠和燕窩。

歐洲人常常非難東洋人吃蝗蟲和其他昆蟲，而美洲的印地安人，亦有他們的可受非難的食物，如狗肉和蛇等。雖然我們須記住的，在我們的文明食物中，也有許多種類，在其他民族看起來，似乎也是同樣的奇怪和不自然。

變態的 分化

然而有一些食物的分化，我們不必懷疑即可斷定牠是變態的，因為我們有生理上的根據，可以建設這樣的判斷。比如吃各種的泥土，即是此例。就我們所能發見的，吃泥土這樣的物質，並沒有生理上的功用，并且恐怕還有很大的害處。我們也要將某一些半有毒的植物，歸之於這裏，特

別是那些有麻醉性的，例如麻類植物罌粟，可加，或可加音植物。有些從這一類的植物來的比較溫和的刺激品，如茶與咖啡，即變成了我們文明食物中的通常主要品。牠們大都被現為食物的別種形式，而沒有那樣反常的顯著的有害於生理上的情形。

自然，這裏要提及酒類飲料的問題了。發酵過的酒類飲料，大家都知道，自農業開始以後，即有大規模地實用了。這種飲料的製造，幾乎是不可免的，因為留作食物的水菓蔬菜等，有偶然的發酵。實際上各民族達了未開化時期後，即知道一些發酵酒類的飲料，并且他們有了藝植的水菓時，就時常富有這一類的飲料，牠經過農業的發展而來到人類的生活中，似乎是一種偶然的不幸。然而無論一個人覺得這種飲料的使用是否是變態的，但牠們的使用，在病態社會情況的生產中，却是佔了很重要的地位。這是有證明的，如果我們從埃及的紀念碑的記載來斷定，在埃及三千年前，即已做過禁酒的工作。然而酒類飲料最

不好的影響，即由於五六世紀前的蒸溜酒之發明，並沒有那件事物能够比這種強烈酒料之出現與流行，特別是在十七十八十九世紀中，更好說明文化中的錯誤。人們是這樣被欺騙的他們名酒精爲生命水；蒸溜製造的酒料，既然很普遍，於是治病的藥料近年來亦隨之而普遍。在歐洲的人民喝蒸溜酒精既已成爲風習以後，幾乎就不能改變了，因爲祖護的傳說，從此產生了，而且在蒸溜酒的製造與使用中，包含了特殊的利益。雖然，對於如何除去人類食物中的變態原素一問題，我們的文明，在努力解決。

吃人的行爲可以說明文化錯誤的起源

我們上面將飲酒看作食物過程中的錯誤，因爲牠可以幫助我們了解一種更驚人的錯誤，但牠却非在每日經驗的範圍中。我們要說到這種錯誤，就是同類相食的行爲。(Cannibalism) 我們這個字是人類學的專門名詞，牠是一個希臘字，其意義即爲『吃人』(Mangosifino)。認牠爲食物過程中的錯誤，并不發生什麼困難，并且研究這種不快活的題目

，也將很有利於我們的；因為牠不僅可以指明文化錯誤如何產生，而且也可指明人類制度的全體性質。我們開首應當注意的，就是在高等動物中，我們很少看見牠們同類相吃的行爲，有時在家畜中可以發見這種行爲，但這都是非常變態的，我們不能從這些變相，即斷定牠們同類相吃。最兇暴的肉食動物，如虎，獅等，也很少吃自己的同類，即我們所知道的最好食肉的狼，也很少吞噬牠的同種。雖然，這是聽見過的，當到一羣中的某一隻狼受了傷，則牠底同羣別一些狼，即常常把牠吃了。不過這種情形，在動物的世界中，也是很例外的。所以大概可以說，在人以下的野獸中，同類相食的現象是很少的。這或者是由於同類意識或別種自然衝動或嫌厭，阻制了牠們同類相食。

有一個時期，大家以爲同類相食，在人類中是一種普遍的原始行爲。雖然，若加以慎重的研究，則將知道並沒有充分的證明足以維持這種假設。我們在歷史中，沒有找出一個普遍吃人時期的證據；而爲各民族所共同經過者。反之，

吃人之成爲一種風習，似乎是僅限於少數的民族。雖然這并不是說，由飢饉而起的單個的或偶然底吃人行爲，並沒有多少存在於所有的民族中。這種吃人行爲，也偶然地出現於最文明的民族中。船破了的歐洲水手，當到逼於飢餓時，也吃過他們自己的同伴；尙有，如果我們相信可靠的報告，則這一樣的吃人行爲，也曾出現於波斯和俄國，當世界大戰中的饑荒時代。然而這種單個的吃人行爲，對於我們，并不算嚴重的；因爲牠很少養成一個民族底吃人的風俗或習慣。不過牠或者有些情形，正將開始產生這樣的風俗。

當我們考察那些我們所知道的而存在於十九世紀的吃人民族時，我們找出他們大都限於熱帶；他們都是有農業的是野蠻民族；他們常有少許當作食物來源的家畜，他們是好戰的民族，幾乎是不變的。在這些民族中，我們找到兩種很有變異的吃人行爲，普通稱爲『異族相食制』(Exo cannibalism) 和『同族相食制』(Endo-cannibalism)。異族相食制，就是吃自己團體以外的人之風習，

普通都是同族以外，這是比較普通的吃人形式。有了這種風俗的民族，大都是好戰的，並且他們常有吃擄俘的習慣。「註二」有些時候，正式的掠劫加之於他族，以獲得人肉的供給。同族相食制是吃自己團體以內的人之風習，普通都是朋友或親戚的死體。這種行爲的後面，似乎有些不同的觀念，牠似乎和好戰的風俗沒有關係。雖然，有些理由可以想像的，即同族相食制之成爲風俗，是從外族相食制跳出來的。在一些例子中，我們可以找出兩種吃人的形式，同時存在一個民族中。

【註二】 麥林腦斯基 (Malinowski) 曾經這樣說過：「取人頭和外族相食是戰爭的態度」

同類相食 的原因

如果我們依照所包含的動機來類別吃人的形式，則我們更加了解這種風俗。在吃人的行爲中，似乎有三種很不同的動機：（一）饑餓或荒災，牠僅僅產生暫時的或單個的吃人行爲，但是牠也可爲這種風俗的開端；（二）怨恨或報仇，在戰爭中，牠可使對一部人加以自由戕殺；所以

也可開始這種行爲；（三）迷信的信仰。所有的證明都可表明迷信的信仰是建設這種風俗的決定要素，而飢餓與報復，不過是佔一小部分。這些迷信的信仰有三種：第一種信仰，以爲吃了別人後，則他可以毀滅別人的魂魄，因此牠將無從煩擾他的進行；第二種信仰，以爲吃了敵人，他能得到他所需要的性質；第三種信仰，即以爲吃恭奉神道的犧牲人，他可以接受一些好處。我們可以加一點，即在有些原始民族中，孝敬似乎是一種同族相食制的動機，〔註二〕因爲年老的人，寧可被他們的親友吃掉，勝於自然的死，而被葬於地中；因爲照他們的意見，葬於地中則將被蟲蛇吃掉。當然的，如果我們以吃人行爲是一種風俗或制度，則這些迷信的信仰即是對於牠底成立中的決定要素。固然，像飢餓那樣的危險，可以爲此種風俗的開端，這是無可否認的；但是就我們所指出的，從飢餓產生出來的單個底吃人行爲，似乎不能對吃人風俗或制度負什麼責任；因爲在我們能够發見的各個案件中，當到別種食物很豐富時，吃人風俗也很

流行。有些吃人者，似乎有多少家畜，而從個獵來的肉食物件，又可常常得到的。所以對於有這樣風俗的民族，我們要給他們以一種理性的解釋，那是錯誤的觀念。自然，對於某種情形，這些信仰也可用以解釋，說明，或者理性化這種行為。然而牠們畢竟是這種制度的必需維持者。

【註二】 麥林騰斯基曾經主張「同族相食制僅能看作尊敬祖先的形式」。

制度發展中的試誤過程

這種吃人現象的簡要研究，告訴了我們關於人類制度最重要的真理。牠確實告訴我們的，即是人類制度之進化，是一種試誤的過程。牠是一種選擇的過程，但是這樣選擇，是根據利益，感情和團體觀念之上。我們知道，沒有主要的信仰和感情以保證一種行為，則人類的制度將不能存在，甚至不能開始；在一種行為變成人羣的風俗或制度以前，這些信仰和感情，必須伴着這種行為而發展。因為這種理由，所以孫楠說的很好，他以為一種制度，常常由一個概念和一種結構所組成。概念供給模式於團體人

員的心中以形成制度，但是制度也必須有感情的贊同。凡是一種生活的方法，牠即須爲團體所同意。所以常有一些感情同一些信仰一樣，可以伴着人類制度的發展。而信仰和感情也可使制度之永續；因爲這些信仰和感情，用教育和團體壓迫的各種形式，傳授於青年。這些青年被老年人以風習相教訓，并且全副的情感和信仰，都注入於青年中，以維持這種風習。

再者，在這種隨着流行的風俗，即有利於個人的情形中，團體是適宜於變成有組織的。某些團員的固定利益，也可支持一種風俗或制度。例如在吃人的民族中，僧俗階級和政治階級，對於維護這種風習，常有一種利益。因此在其中某些民族中，這種風習即成爲經濟制度之一部，賣人肉의 正式市場也存在了，同時有些人即靠賣人肉以謀生。在戰爭式的搶掠成功以後，如何處置擄俘，曾經成爲問題，然而當到發見了擄俘可以用做食料時，戰爭遂被鼓勵，好像是從經濟的和食物供給的立場而出發底實施業務一樣。所以我們可以這樣結論，吃

人制度，像所有的人類制度一樣，牠的成立是依賴於（一）信仰，牠可以『理性化』這種行爲；（二）感情，包含慾望和習慣的食慾；和（三）已得的經濟利益。

制度中的感情與習慣

現在我們很容易的知道了，文化中錯誤調適之出現，及其如何繼續。牠們開始時，好像是偶然的調適，但是經過錯誤的觀念或信仰，牠們即變成固定了。雖然，他們常常被某些感情和習慣的慾望所保存。感情的贊同，是易於獲得的，因為人的感情，密結於他的自然衝動和他的獲得習慣。感情和慾望是易受操縱而幾乎允許於任何行動。最後，當到任何這樣的行爲或風俗，長久的繼續下去時，某種經濟利益，也常與之而盤結了，而且這種利益之產生，將使改變此風俗，更加困難。野蠻民族和未開化民族，既沒有充分累積的經驗，也沒有充分的批評理智，能夠批評他們自己的制度。事實上，僅僅少許民族，能夠這樣。然而在最高文明的民族中也有很充足的證據

，表明他也常常不能批評他們自己的制度。我們應須記着的，要是文化是一種學習的過程，牠乃是無師的學習過程。牠惟有經過自己的批評，人羣之能矯正他們的錯誤，除非是有些不幸或災害，完全表白了這種調適的錯誤。然而經過了經驗以後，人們也會漸次學到去矯正他們的錯誤。

風俗的 變遷

雖然，這似乎是真的，有些未開化民族，看見吃人行爲的不利，即進而將牠廢除——這個事實，即表明未開化民族，有少許能力，可以批評他們自己的風俗和制度。誠然的，如果他們不如此，則要解釋人羣中風俗變遷的可信事實，行將發生困難。若果人羣絲毫都不能夠由經驗與批評理智，以改變他們的風俗，則社會進步將完全依賴各團體中的競爭以致於天然選擇。換言之，在競爭時，僅有低等的風俗制度的團體，將被有高等風俗制度的團體所消滅。而且也僅有這種方法，進步才是可能的。許多社會學家以爲這是人類社會進步的真正方法；但是很少證據足以維持這個見解，而視之如普遍健

全的概括。然而剛剛相反，團體與團體間的天然選擇在文化發展中，似乎僅佔一小部分。文化大部分的發展，是經過團體中的經驗累積和經過，向別種民族的文化借用。當然，進步的方法是選擇的過程，但并非天然的選擇——多少總是有點理性的選擇。不過完全理性選擇之可能，乃是在批評的理智發展以後。

錯誤調
之消除

當初僅有少許批評能力的人類心理，一開頭即做了許多錯誤的判斷，以致於繼續發生。文化的發展是一種不學習誤斷或誤信的過程，好像牠是學習正當調適的過程一樣。用在某一種意義上，牠可以很正確的這樣說：即是文化之進化是一種脫離錯誤的進化。這一點，我們并不是說人類開始他的行程時，即是完全錯誤的信仰和完全錯誤的調適。很明顯的，他不是這樣而後才得生存的。但是人之開始於無知識而有許多錯誤，也可適宜於生存的。當初因為批評理智之缺少，所以文化的各方面，都發生了許多錯誤。吃人風習，不過是其中的一種。對於批判食人的民族，我們應當記憶的，即我們尚有

戰爭，出現於文化中，并且一直到近來奴隸制度也仍然普遍於所謂文明世界中。一切民族在他們的信仰和制度中，都有錯誤。照我們所說過的，文明的過程，一部分在於發覺錯誤和除去錯誤。這種事實，也是將文化演進的方向與目的暗示給我們的。

第八章 農業的發展

農業的
意義

照我們前一章所說的，對於野蠻程度以上的民族，食物過程，都集中於農業的發展。我們所稱爲農業的，其意義即指栽種植物和飼養牲畜以爲人爲的食料之供給。「註二」人類之控制自然界，沒有那種工作，能比人爲食料供給之生產，更加重要。照我們所知道，這種生產，實在是人類文化一切高級發展的物質基礎。很奇怪的，牠之爲壞發展的基礎，如同做好發展的基礎一樣。因爲人爲食物之產生，握有大權力於人們的手中，這種權力，像所有的權力一樣，能够用以爲善或爲惡。農業既給人類以食物，衣服，安全，舒服，閒暇和有機會以發展科學藝術，同時牠也給人類以戰爭，奴隸和勞動之

剝削。當到人類開始生產他自己的食物時，他即達到了利用自然界，此事直到現在仍爲物質文明，最重要的事情。所以開墾土地和培養動植物的起源之研究，是文化研究最最重要的一面。

〔註二〕 參觀第二章裏面的註解，其意義見於農業一書。格拉斯 (Giles) 教授解釋「真正的農業」以爲是「動植物培養的完成聯絡」。所以照我們的意思，如果有植物或動物的培養，即是產生了不完全的農業。

我們有各種理由相信培養動植物的發展，是由食物定期缺少所引起來的恐慌之結果。這似乎也是可信的，即土地之開墾，以及動物之飼養，最初是由婦女開始的，因爲食物缺少，最足影響於母子。如果這是真的，則農業之發展，主要是從撫育兒童的模式而來。我們有很好的理由相信這一點，因爲在所有的未開化民族中，就我們所知的，在婦女開始耕種以後好久，他們的男子大都仍然是個獵者。初期農業，主要地是婦女的職業，雖然是男子也會多少幫助她們。

這似乎是很合論理的去假設最初耕種的嘗試是很粗淺的和很簡單的，并且這些嘗試是由食物缺乏而引起注意觀察的結果。最初的觀察，僅能使人知道不要聚集某一種果實或種子在一處，或者知道分植某種根苗於地中，以使發生別些根苗。所以北美印地安人常常注意不聚集他們的野粟於一處，澳洲土人也很有規則地分植他們所用做食物的一些根苗於地中。稍後的注意，即使人知道鋤鬆某些植物周圍的土地，拔去各種雜草，天乾時以水澆之，用肥料使之茂盛，最後復知貯蓄一些種子以爲將來的應用和栽植。

最初耕種開始施行於何地，不能準確地知道。雖然，據可靠歷史的表示，有兩個最早的農業中心地：尼萊河流域和底格里斯河幼發拉地河流域。現在最好的證明，似乎表示最早的農業，是開始於尼萊河流域。所須注意的，即在這兩個場合中，不吉利的沙漠地域都接近於沿河適宜的狹窄的和肥澤的地方。因此這種境况，不僅可以產生危險，然而也便於解決和控制。無論如何，約一萬五

千年前或稍早的時候，農業即開始於尼萊河流域，這似乎是可能的。我們記得，一種發明是需要危險以刺激心理而使之活動，但危險不能太大，並且對於遇着危險的境况，也必須是相當的便宜。

農業起源地
點之問隔

雖然，似乎沒有理由去假設農業的發明，在同一時期中，僅能發見一個地方。尼萊河流域和底格里斯河幼發拉底河流域的境况，實際上也可在地球上的許多部分，加倍的找出來。所以或者有別種民族在相似的境况之下，他們也發見了耕種的技術，在時間上或許稍後一點。并不需要去假設新大陸農業區域的農業知識，是從舊大陸的尼萊河底格里斯河，幼發拉河一帶得來的，固然有些很不同的植物是移植於新大陸的。在埃及，其主要的植物似乎是穀物之類，然而在美洲，則是玉蜀黍，南瓜，豆類，和其他。所以每一個農業起源的地點，似乎都貢獻不同的植物以爲人類的食料。因此，這些食料植物改良的長期過程，其開始，好像是注意觀察，試驗和選擇的結果。

。初民之能發明，很可以用食料植物的發展和改良之過程來說明。所以美洲印地安人，從那種野生的，矮小的單蕙的玉蜀黍發展了許多不同種類的印地安穀物或玉蜀黍。現在都很普通。我們所以提及這個例子，因為對於有文以前的民族選擇改良食料植物的成績，牠是一個重要的證明。

再者，這也似乎是可信的，這種選擇和改良大都是婦女工作的結果，雖然有些地方如舊大陸的尼萊河流域。男子也參加這種計劃。所要記着的，即所有的初期農業，幾乎都是像我們現在所知道的鋤耨農業和園藝。自然這是指明在普通情狀之下，僅能顧及小的地方。雖然，美洲印地安人有時用鋤耨農業，耕種大塊土地的印地安穀物或玉蜀黍。這一種的農業在世界的許多地方中，都仍佔重要的地位。犁耕的發明和動物的飼養產生了別一種的農業，我們可稱牠為

『擴充農業』。〔註二〕

〔註二〕 有些作者限制農業這名詞，僅用於田地耕種的特殊種類。

動物的
飼養

現在我們走到了耕種或飼養動物的問題了，並且在文化發展中，飼養動物也佔了相當的地位。有些動物或者在耕種田地的許久以前，即被飼養了。至少，狗的畜養，似乎是如此。〔註三〕許多學者推及狗是畜養於舊石器時代；並且現在一切民族，以至於最低級的野蠻人，都有他們的狗，這種事實似乎是和這個觀點很相和合的。狗是人類普遍的侶伴，所以狗的畜養，似乎必然出現於遠古。我們知道狗已經畜養於最早的新石器時代，這是毫無疑問的。有些人論及馬與鹿也被畜於舊石器時代，但是比較公同的意見，以為被描繪於舊石器時代的馬與鹿，是野生的，而不是馴養的。雖然，馬與鹿被畜於前期新石器時代，這也是或者可信的。

〔註三〕 狗之訓養，很明顯的是爲了支配食物來源的原故，因爲訓養的狗，可以幫助獵，牠

就是間接地幫助去保全食物。貓的訓養或者也是爲了除去鼠類的原故而視爲管理食物的間接方法

。格達斯在他的歐美農業史中說「很明顯的，世界最多的民族，都是訓養動物先於栽種植物」

。但他做一文論及漢人(Han)，却以爲他們是鋤耨農業先於飼畜動物以爲生。雖然，在別的地方，他又說在某些區域中二者可以相并產生。在其他區域中「則任憑那一個都可興起以補助佃獵而成爲家庭職業」。

應當牢記的，即嚴格言之，牧畜是一種很不同於訓養動物的過程。一切民族，都保存着小羊，這件事情與牧畜起源可以有些關係。這也應當提及的，即許多初民注意這些野獸，他們帶着迷信的尊重而依之以爲食物，因此使得保養了某些捕獲的動物。其後發見了有些保養的捕獲動物，能够替人做某種事情，或者可爲食品供給的來源，於是選擇的過程，隨之而產生，其結果，保留了一些很順從於人類以及很受訓養的動物，同時，人類也發覺牠們是最有用的和最良訓的。所以人與動物間的相依關係，也隨之出現了；這種關係就是我們稱做牧畜的。牧畜的意思，實際上就是共生活(Symbiosis, or Commensalism)的情形；也就是互相寄生(Mutual Parasitism)的情形。家畜是賴人以爲生，反之，人也

賴家畜以爲生。如果寄生不是相互的，那末嚴格來說，我們就不應稱之爲牧畜的情形，雖然是寬泛的日常用語，我們也說及『家蠅』和『家鼠』。所以嚴格的意義，牧畜是用一種根據，於去惡留善的選種過程而完成的。這種選種過程，常常繼續下去，不僅產生有用的特質，而且也產生美麗的特質。所以現在的狗，有許多種類，既有了美麗的特質，同樣也產生了有用的特質。

當初以爲若果動物之牧畜，能由選種過程而產生的，那末各種動物或者也可被牧畜的。但是這却不是人的經驗，嚴格言之，能够被訓練的，僅僅是比較少數的動物。大多數的野獸，都沒有發展宜於牧畜的性質。所以南北美洲印地安民族僅找到很少可以牧畜的動物，這一點可以當作他們之所以未能發展高級文化的主要理由之一。他們之失敗於牧畜，完全因爲適宜於飼養的動物之缺乏，并非因爲他們理智之缺乏。然而事實却證明了這一點，即美洲印地安人成功了許多有價值的食料植物之栽種。他也養了幾種狗，在南美還養了駝馬和駝羊。

在北美他却不能訓養野牛，雖然白種人對於這件事，也做了許多試驗，但是到今天也還沒有成功。

事實上，所有比較重要的家畜，在有史時期開始以前，即已收養了。這也可以證明文前民族的觀察力，試驗力，和實用科學知識的能力。人類計劃食物供給的大進步，或者即由於四足動物之牧畜，如牛羊豬馬等。在埃及，約一萬年以前或者更早一點的時候，牛類即已被畜牧了。良訓牛類之保留，從埃及及擴張到鄰近的地方。雖然，這並不是說所有家養的牛類都來自埃及，也不是說牧牛的模式，僅僅來自尼萊河流域。很明顯的，有幾種不同的野牛，在不同的時期，爲不同的民族所畜牧。舊大陸的三大洲，各有不同種類的牛。現在各種不同的牛類，證明了在不同的地點有許多試驗，在那些地方各有不同種類的野牛；所以對於飼養牛類之目的，形式和類別，也大有差異。中國收牛的模式，很不同於埃及和歐洲的模式；因爲中國人不用牛乳及其產物，而歐洲人則不嫌於此

。有些民族之利用牛類，幾乎全在牛乳產物，而別種民族之利用牠們，則主要地當作食肉，尙有其他民族，驅使牠們以爲輸送之用。所以不同的目的，在牧畜的過程中，即發展了不同的模式。牛類之飼養既可用作這樣多的不同的事情，所以要列舉其主要目的，有時是不容易的。大概牠們之被飼養是爲了牛肉，牛乳，牛酪，牛油以及各種美麗一切不同種類的牛，都是人類在選種情形之下所試驗和發明的結果。照我們在石器發展的情形中所知道的，一種發明之引起別一種發明，須待各個有目的的模式，達到完成的限度以後，所以我們很正確地發見了相同曲線存在於牧畜的過程中。我們用牛類即可說明這一點，但是差不多對於其他各種家畜，也有同樣的效能。

牧馬對於文
化的影響

所以毋須乎再詳論各種動物的飼養了。自然，馬之飼養也應收牛一樣，隨著這個共同模式而進行的。大概馬之被牧養，最早是在中亞細亞，約七八千年以前。牠們最初之被飼養，或者是視爲食物供給

之來源，因為有些亞洲民族，仍然大多用馬當做食物，即用馬乳和馬肉；但馬之當作運輸的使用，不久即被發見了。對於指出馬的這種特殊使用，大有影響於舊世界文化的發展，這是很必要的。馬乃是一種能快跑和能負重的動物。所以馬之牧畜，其影響於世界的原始文化，很相似於汽車發明之影響於我們現代的文化，這並不是過甚其詞的。對於初民時代，馬可以減縮地方的距離，并可使全族人民渡着遊牧的生活，在每一節季中，遷移數百里之地。利用馬類而使文化發生影響，在美洲印地安人的情形中，即易於觀察；固在西班牙人帶來馬匹以前，新世界是沒有馬的。照美洲印地安民族的研究者所指示的，馬之出現帶來了一個全新的文化複雜體。有些部落變成了遊牧而更好戰爭。換言之他們走到了掠劫的生活。所以在舊世界中，或者馬也助進了戰爭之發展。但是無論如何，我們知道在戰事發展中，馬是佔有一個重要的地位。馬是和人，同樣地打仗，許多良種的馬，比如阿拉伯的，其完成都是爲着戰爭的目的而撫育的。

田園
工業

我們要很清楚的了解，人類歷史和文化發展，惟有對於這種過程中，動物牧畜所佔的地位，加以注意。馬牛等類動物之牧畜，反應了人類社會的全部發展，特別是對於農業之發展。牠除幫助了耕種田地外更促進了農業中別種要素。在有些宜於繁殖牛羊的地方，田地耕種，幾乎完全停頓，而鋤耨農業即用我們所知道的『田園工業』(Pastoral Industry)去代替。在田園工業中，人民主要地依賴家畜以為生。進一步，全族人民即變成遊牧的，照我們上面曾經說過的，他們在一個節季中，跋涉幾萬里的地方。這種民族必須成為有組織的以備戰爭，因為他們隨時都可和安居的與遊行的兩種團體發生衝突。當到團體間的衝突，仍然使社會組織的形式改變時，遊牧本身即需要一種社會組織的特殊形式。

在末期的史前時代中，田園工業，擴充到了歐亞兩洲更大的範圍。如果不常記住這種事實於心中，則我們很難了解舊世界的社會發展，因為田園工業差不

多促進了一切的重要制度，如家庭，政治組織，和宗教等，都是我們所發見的記錄歷史開端時的東西。動產 (Chattel) 這個字，就是畜牲 (Cattle) 這個字的直接轉成字，這種事實即表明財產發展和財產觀念如何強烈地被畜牧這件事所影響。但過於着重田園工業和畜牧，也將是一種錯誤。雖然，當着我們將新大陸的文化來和舊大陸的文化相比較時，我們即可知道畜牧和田園工業在舊大陸文化的發展中，實是一很重要的原素。舊大陸的動物區 (Fauna)，動物豐富，很適宜於畜牧，這件事實也即表明地理環境對於文化的間接關係，因為如果環境沒有供給這種文化發展的物質，比如在新大陸即如此，則這種發展自然無從出現。

環境的影響也被表明於這種事實中，這就是說動物之畜牧不能在所有的情形中，都可發展遊牧生活，和發展比較純粹的田園工業。特別在肥沃的流域是這種情形。雖然，有些地方，畜牧却轉變為農業，其轉變為農業，有許多方法。

主要的轉變，大概是犁耙之產生，牠可以用家馬或家牛來拖拉，這件事使農業有了比較擴大的發展，并使更能支配食物的供給。這些田地繼續被耕種使成爲食物豐富的肥美區域，因此牠不僅變爲人口和財富的中心地點，并且也成了勾引那些因生活關係而好戰好劫的民族之誘物。這種牧畜全過程之分枝，是很複雜的，我們在下面將有機會再討論牠們。牧畜過程，像一種物質文化一樣，對於所有後起文化的發展，有最深刻的影響。

牧畜之 限度

自美洲發見前四世紀以後，實際上，對於重要家畜的數目，並沒有增加什麼。無論是由於所有適於牧畜的動物，全被飼養了抑沒有，這都是很難說的；但是這種事實所着重的，在表明我們的物質文化底基礎，如何偉大地由早期民族所安排好了，特別那些無甚歷史記載的民族。自然，我們不能說牧畜已經走到了盡端。廣義言之，這似乎惟有那些完全或大部分被豢養的動物，才得存於地球上。事實所昭示的，在比較古老的和比較人烟稠密的

國家，野味之得以保存，僅僅是由於有看守了的未接觸的獵場，在此獵場中，野獸完全依人以存在。所以在某一個意義上，牧畜的過程，可以期望擴張到所有動物。那些有利於人的，以及可靠人而生存的。

農業之 限度

關植物世界，同樣的敘述，也是真的，雖或略有程度上的差別。

無論如何，人類的物質文化，其目的都是要使這個行星上的全體生命界聽命於人類的意旨。有些進化論者告訴我們，在某一意義上，生命低級形式的生殖不過是偶現於人類之創造；很明顯的，這些形式之被預定而生存，乃由於牠們被置於人類社會的範圍中了。自然這種說法決不會和那個真理相衝突；即人類的物質生活和文化，很有賴於低級形式的生命。不過我們所能指出的即地球上這些生活形式之相依賴，現在是成爲交互的或者說成爲社會的依賴。農業的趨勢，很明白的是傾向於人類完成能够支配他的食物之供給。人口論者時常反對這一點。雖然，最好的證明似是人口與食物間有一個均衡的趨勢。

人類可以漸次學會怎樣去支配人口的數目，像怎樣去支配食物供給一樣的合適。我們有各種理由相信那種開始於農業發明和動物收畜的人為食物之產額，將來必能適應於人類的需要，雖然，這並不是說人類不必用方法去節制他自己的行為，而可以和自然界所供給於他的物料相調適。

第九章 戰爭的發展

我們已經知道戰爭是個獵模式的發展。這是很普通的假設，即以爲戰爭是和個獵一樣地原始，或者用霍布士（Hobbes）的話來說，初民的狀態即是大家互相反對的戰爭狀態。我們也知道這種觀念似乎是大半爲魏士雷所贊同，當着他視戰爭爲文化綱領的基本部分之一的時候。「註二」但是照我們前面所說的，所有的證據並不允許我們相信戰爭在人類中是原始的。普通假設人類是天然地好奪取的動物，以致於他是天然地爲戰爭的動物，這種說法，是不爲證據所承認的，或者最多也不過部分的被承認。

【註二】 人類與文化第五章。

戰爭不是
原始的

一個英國的人類學家說得好：「註二」『認為兇暴的行爲是天生於人類的，因此他們無論多少，必然顯露這種行爲於他們的日常關係中，除非是有了限制的影響；這種假設，實在是非常普通的。我們現在大多數的人，仍以爲源始區域社會中沒有出現任何兇暴的行爲，覺得這是荒謬的觀念。我們常常想及文明訓練野蠻人，即以爲對於他們的粗暴行動，文明都加以一些限制，并不追問牠是否真正如此。我相信上述的意見實是一個最大的錯誤，如果這種錯誤，不從流行的思想中消滅除去，申言之，如果不將國際間和人類關係間的戕暴行爲消除去，則對於擺在所謂文明人的我們面前之最大問題，將沒有解決的希望』。還有，他又論過原始的食物採集者：『在沒有分配不均的問題時，這些民族，都是過着和平的生活。在這些食物採集者那樣簡單的生活，他們和平的行爲，似乎是人類的真正模範行爲』。

【註二】培黎 (Perry)，文化之發生，第一九一頁。

雖然，我們不能同意於這位作者，當到他以為暴行不是天生於人的，而且人類是反被引誘而至於兇慘的。從動物世界得來的證明，是近於這種假設，就是說人有一種自然的趨勢，易使他好鬥和兇暴；這種情形用現存的佃獵階級中的人們與低級動物的關係即可表明。雖然，人類爭鬥的趨勢，是自然是發展於他和動物的爭鬥中，申言之，即是和異種相爭鬥的。我們並沒有什麼證明，使我們相信在原始時代，有這種人類社會間的爭鬥。

戰爭的 起源

人性中的可使戰爭發展的基礎，是安排於那種因為和獸類爭鬥，以及有時人類自己因食物及夫妻的爭鬥所發展出來的競爭衝動。在一切高級的動物裏面，我們可以找出相似的自然衝動，但是這種衝動之於牠們，却并不使牠們發生戰爭。最多，也不過產生單獨的衝突而已。就是在兒童中，同樣的衝動也不過表現於單獨的衝突，並沒有像戰爭那樣的任何情形。假若戰爭是從佃獵模式發展出來的，那末，這種模式，如何能夠從反對動物界的經

常方向，轉變到反對別個人羣的方向？

在解答這問題之前，讓我們先申明對於戰爭模式是佃獵模式之發展這一點是很難有任何懷疑的。第一，這兩種模式都包含慘殺其他團體，無論是對獸類抑對人類有何種特別情形，都是如此。在這兩種情形中所用的器具，如果不相同，就是很相似。至少對於初期戰爭，這是實在的。假如我們一考察用於戰爭和佃獵兩種情形中的原始武器，我們差不多找出牠們都是相同的：戈矛，棍，棒，投石器，弓箭，以及許多的原始器具。自然，這些戰器隨時都從佃獵所用的器具中，變成專門化，和特殊化。許多初期戰爭的方法，都是直接從野獸的擊射學得的。例如毒箭，無疑的是由毒蛇所暗示的。牌盾也是從許多動物用以保護自己的東西，演化來的，比如貝殼即為動物保護巧法之一。事實上，所有戰爭的過程和方法，都是直接或間接從獵取動物的經驗中得來的，很少有例外。然則，究竟是什麼危險使人類用以獲取食物的佃獵模式，一變而反對其他人

羣？很明白的，這是連接於食物問題。戰爭可視為在某種情況下食物過程的產物。但是這種情況是什麼呢？這不是一個簡單的答案所能說明的。食物之缺乏，可以發生人羣間有組織的衝突，約在開始土地耕種以前。在現存的中級和高級的野蠻民族中多少有些戰事，這種事實很可以做我們的說明。培黎關於生活於一處的初民并不爭鬥的敘述，僅僅在文化最低級的民族中，才是真實的。澳洲土人在他們的團體間，也有偶然的爭鬥，不過是這些爭鬥很少有嚴重的性質。雖然，在高級的野蠻時期中，我們找到了一些民族，如北美的阿大帕斯坎族（Athapascans）和南美的卡利伯族（Caribs），都是很好戰的。在這種情形中，爭鬥的動機似乎是獵場所有權的問題，換言之，就是某些食物來源所有權的問題。自然，這種爭鬥，是在人口變成很稠密和團體間開始侵佔別人的獵場以後，才能出現的。

野蠻民族和未開化民族中的戰爭

照道守教授所說的，「註三」野蠻民族以

及未開化民族的爭鬥風習，都是言過其實的。例如美洲印地安族的爭鬥，很少是大規模的，固然對於這種說法，也有幾個例外。大多數北美的印地安人都從事於鋤耨農業。雖然，對於這一點在各民族中，也有不同之處，有些民族是比其他民族，較有安定的和農業的。這些比較安於農業的民族，爲了園圃的產品或者婦女孩子的原故，常爲比較遊牧的民族所掠劫。因爲農業沒有多大的變異，所以領土的問題，也沒有例外的變遷，像獵場一樣。所以戰爭是一種掠劫的性質，或者可名之爲土匪的戰爭。比如從北方來的那瓦周 (Navajos) 阿派其阿 大伯斯坎諸族，常掠劫和平的蒲伯羅印地安人 (Pueblo Indians)，使他們避難於山洞中。因此兩族間的族鬥也自然地發生了，直到現在，仍有多少繼續存在的。再者，主要地由獵取野牛而渡漂遊生涯的肖安族 (Siouantribe)，也常常攻擊和掠劫那些比較和平的印地安社會。別一例子就是紐約洲的比較好戰的易洛魁族，攻擊比較和平的阿幹坤民族，或攻擊比較和平的易洛魁社會。在這些情

形中，我們可知戰爭之出現是一種掠劫或者食物來源所有權的爭奪。

【註三】

社會起源與社會續體第八十八頁及二百三十六頁。

低級文明民族中的戰爭

雖然，在新大陸上，有組織戰爭的最好底例子，可以發見牠是和中美南美的比較文明民族很有關係。這裏可以再來觀察同樣的事實，就我們所知道的，在墨西哥和中美最早文明的民族是梅牙民族（*Maya*）。很明顯的，梅牙族常常是比較和平的農業民族。從北方來的比較粗野的民族開始侵犯他們。這些民族的中堅分子是好戰的阿茲透人（*Aztec*），他們大概是紀元後六百年開始從阿利章那（*Aztlán*）和墨西哥北部向南遷移的。他們找到了梅牙文化是很進步的，而且梅牙社會有很好掠劫的。他們掠劫的方法是澈底的。他們遍劫全社會，擄掠人民，使擄俘去耕種或替他們打仗，而且有時用擄俘去做祭祀上帝的犧牲并把他吃掉，不過阿茲透人的吃人風習，大都是當作一種宗教儀式。因此阿茲透人慢慢兒搶掠了和奪取了那些現在屬於墨西哥

的一切所有物，但是所有的墨西哥民族中，阿茲透族的人口要算是最少數的。他們不僅推翻了舊梅牙文明，并且大部分兼併牠而使之同化。阿茲透人的動機，是在掠劫和平的民族，這是無可疑的。這種阿茲透人對墨西哥的略取，其結果不過是成爲一種綿延了數世紀的偉大底佃獵隊。其後西班牙人的略取，性質上自然也無所區別。

在古代秘魯民族中，戰爭之發展，似乎有些相似的動機，原來的組成古代秘魯民族實體的魁喬 (Quechua) 和阿麻拉 (Aymara) 民族，似乎是來自的加加湖 (Lake Titicaca) 周圍的瘠地。他們襲擊那些住在比較肥美的地方，而以耕種爲業的民族。他們大都採用相同的策略和阿茲透人一樣，擄掠人民而使之耕種或替他們打仗，不過他們沒有吃人的行爲是已。慢慢兒，魁喬人的侵略擴張起來，南則遠至愛寇燦 (Ecuador) 北則遠至塞耳 (Chile)，并且征服了數百萬人，這些被征服者中之大多數，似乎是在農業方面很進步的。這些秘魯的得勝

者，自己即組織了一種軍隊的模式。秘魯的統治階級的尹加 (Inca) 所繼續的軍事活動，需要人民有永久的團練，以爲一切生活上的活動和集中專制政治的發展，比沙羅 (Pisaro) 的搶劫團體，和他的隊伍之所以能够推翻這個對壘的社會，即因爲比沙羅擄俘了統治牠的專制首領。

這些例證表明了道守所說的真理：「註四」『有組織戰爭的含義，是一樣很進步的工藝和有力武器的發明。有組織戰爭後面的動機，是進步了的財產觀念，財產和不動產兩種比較高級的社會組織和促進軍事合作的團體精神，現在都有了，并與進展的經濟情況相結合。武士階級對於尋求食物必需品，有了相對的自由，而專以耕種爲職業的下等勞動階級，則須俯首聽命，這種現象都是互有關係的』。道守結論說：『在初民中戰爭是很少屬於本地的』。

【註四】社會起源與社會組織第二一五頁。

歐洲的戰爭發展

在舊大陸中，戰爭發展的一般事實，證明了這些觀點而且

可以進一步更加明瞭牠的真相。歐洲新石器時代的人民，是業農者，略有少許家畜。他們很明顯的是從東南方面來到歐洲，安居於大西洋沿岸，地中海北岸以及諸河流域。但是約紀元前四千年，或許稍早一點的時候，西歐的比較和平安居的農業社會，開始被來自歐亞大草原 (Eurasian Stepper) 的馬隊遊牧民族所掠劫，他們掠劫歐洲新石器時代的人民，并克服而奴隸他們，許多學者現在相信這些來自亞洲的遊牧侵佔者是原始的亞利安民族 (Aryans)，并且亞利安的語言和亞利安的風幾乎瀰漫了全歐洲的民族。「註五」在這樣情形之下的戰爭模式和新大陸的戰爭模式，大不相同。舊大陸的模式，包含了馬牛等物。馬可使侵略者行動得很快，而牛則供給食物於他們所能達到之處。此時並無吃人的行爲，因為擁有這些家畜，已有豐富的食物。遊牧民族所施行的許多戰爭式的侵略，大都帶有用牲畜侵伐的性質。

總之我們可知舊大陸的戰爭，直到有了訓養的馬牛，才變爲大規模的組織，

其時約在紀元前三四千年的左右，固然是照我們所知道的，新大陸戰爭之得以大進展，並沒有這樣的家畜。在舊大陸中，馬的訓養，使戰爭起了革命，像年來現代科學使戰爭起了革命一樣。馬是大大地擴張了戰爭的範圍，這種戰爭使和平的民族，必需變成有組織的團體，抵抗外來的攻擊。尼萊河流域和底格利斯河幼發拉底河流域的農業者，被迫而採取軍事的組織，以抵抗自北方來的好戰遊牧民族的攻擊。特別是歐洲變成了那些來自歐亞大草原的民族的侵略對象，因為此時歐洲大部分都是安居的和業的，而大草原的遊牧民族，則是牧畜的。

【註五】關於簡要的敘述，可參觀韋伯倫（Vogel）「碧眼兒和亞利安文化」一文。

戰爭與吃人

我們現在知道了農業發展和動物的豢養在戰爭發展中，佔了非常重要而廣大的地位，史前的侵襲戰爭，不過似獵模式轉用以對着人類社會是已；至若說沒有侵襲的戰爭，即無從產生防禦的戰爭，這種說法，是

不甚必要的。所以將戰爭的行爲比擬到吃人的行爲，并不是不公平的，像戰爭一樣，吃人的行爲，也不是原始的，大部分似乎是隨戰爭而發展的；因爲吃人的行爲也是個獵模式轉用以對着人類。吃人的掠劫，不過是人類的獵取，就我們所知道的，熱帶中肉食供給缺少的民族，即常有這種行爲。「註六」戰爭之發生是由於要奪取財物，普通即是爲着食物，固然有時也是爲婦女孩子，吃人和戰爭二者都有同樣的動機，而且二者都是個獵模式的誤用。吃人行爲，不過是代表個獵模式用以對於人類的激進轉變；而戰爭則代表比較緩進的發展，其目的在乎掠劫物品，當初是奪取食物，婦女或孩子的形式，後來則爲奪取土地和政治權力的形式。所以在人類文化的過程中戰爭的重要意義就是一個人羣要想犧牲別個人羣而生活；自然，吃人行爲也剛剛是同樣的意義。

【註六】 參觀第七章。

關於吃人行爲，我們很明白了解這一點，因爲有少許好結果，也偶然隨戰爭

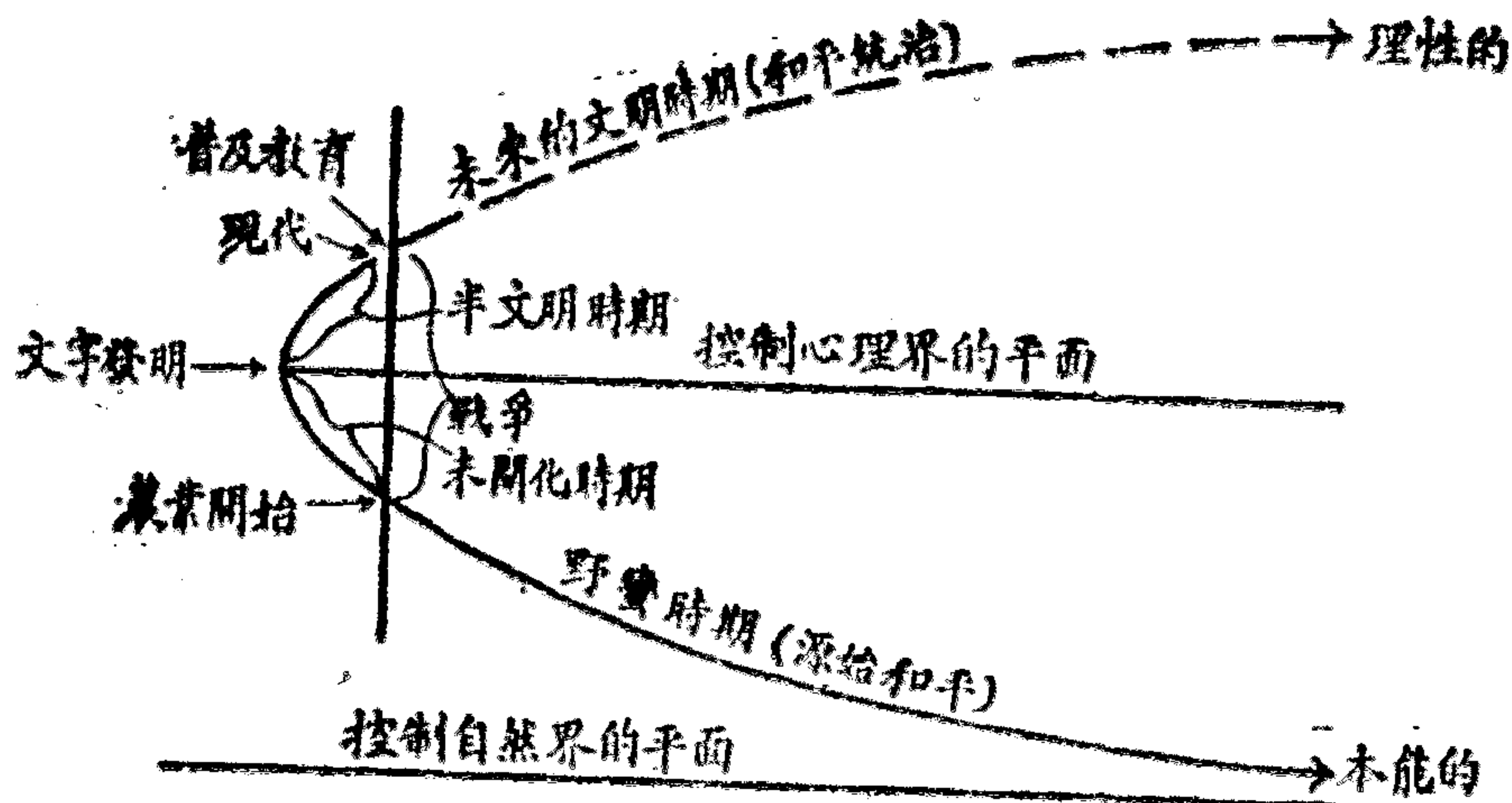
而出現。最顯著的，就是有史以來的戰爭，訓練一般人民，使他們有社會組織的需要，并且創造了大面積的統一體。這些有史以來的民族之全體進化，都與戰爭有切密的關係，要是離了戰爭的訓練和選擇力，那末他的發展，將成爲不可思議的事。

戰爭與奴隸制度

適宜一點的比較，大概就是戰爭與奴隸制度之比較。我們知道奴隸制度是戰爭產物之一。像戰爭一樣，牠訓練了人們，培育了分工和社會組織之發展。像戰爭一樣奴隸制度也有牠的好壞兩方面；但是全體言之，我們則有這樣的結論，就是說，在文化的發展中，奴隸制度僅僅是一種過渡的制度，牠在現在或將來的高級文化中，是沒有什麼地位的。

戰爭是一種過渡的現象

關於戰爭，這也似乎是我們必須得到同樣的結論，戰爭也似乎是過渡的社會現象和文化現象，牠大都與食物供給，農業發展和自然財富之競爭有關係。當到人類社會解決了他們的食物以及其他必需原



線 曲 的 動 活 事 軍 圖 七 第

料時，即成了互相和諧調適的社會，到那時的文化，除了消除奴隸制度外，似乎也不容許任何戰爭。人類有了團體間互相和平的關係，即開始他的發展。我們有各種理由相信文化進化的趨勢，是將使人類走到高一級的和平關係之再定。戰爭是過渡的現象，牠大都是發展於未開化狀態和半文明狀態中。在社會開明的普通情況之下，牠是不能繼續存在的，人類社會開始有和平，牠即告終於和平中。所以我們又發見了我們的曲線是成一種拋物線的形式。當到人慢慢兒從低級野蠻狀態升到未開化狀態，他就逐漸變成好戰的，在半文明狀態中，即走到

侵略的最高點，但是以後文化更加進展，牠也漸次減低，以迄於人類社會中用合理的社會制度而重定永久的和平。上面圖形就是表明這個意義。

戰爭之消弭

照我們所進行的文化研究，我們將知道對於大多數制度之形成戰爭是一個最重要的原素，特別是牠解釋了那些非如是則不可思議的乖離。但是這也許不能過分地說，戰爭應負那些瀰漫於現在文化中的大多數社會罪過的責任。這種說法的證據，將援引於下面各種制度的討論中。雖然，自然這是比較正確的敘述，就是說戰爭本身不過是人類發展於文化調適的過程中底主要罪惡之一。文化是發明，牠不免使人類握有權力，因此，不可避免的引誘，必致利用這種權力以爲團體或個人之擴充。假若戰爭可以從一個觀念來觀察，而視之爲荒謬的社會風習或社會失調，那末，爲什麼牠會發生呢？我們已經答覆這個問題。戰爭之起源是因爲一切文化的進行都沿着試誤的過程。如果這些荒謬的社會調適有利於人，無論對於團體抑個人，則在人們發見這種荒謬

的社會調適以前，必定經過很長久的時間。有時縱然他知道他的錯誤，但是因為各種利益，情感，和信仰的原因，他仍然投合於他的錯誤，往往經過長久的時間，結果，文化錯誤消除得很慢而且很困難。特別是當到這些錯誤僅僅是一部分的錯誤而又有一些利益時，其消除將更加遲緩而困難。例如奴隸制度似乎是繼續數千年；然而牠之被廢除，就是在現代進步的民族中，也就有莫大的困難。

因為這個道理，所以人類文化的研究者，不必驚異現代文明民族尙未消弭戰爭。很明顯的，單是和平情緒的伸張，不能遏止戰爭，雖是牠可以為消弭戰爭的一個不可避免底條件，藏於戰爭後面的固定利益必須被除去，我們也必須轉移一般民衆的觀念和習慣。自從最進步的國家對於普及教育之施行尙無甚可觀以來，所以關於和平的教育，也仍然沒有多大的成效。再則，在最進步的國家中，法律和政治的形式，也更適於戰爭，而不甚適於和平。從羅馬傳到現在的

戰爭模式，和政治形式的發展都很密切的相聯合。所以我們難以依法律來罷黜戰爭。現在我們也還沒有發展一種國際組織而真正有效於和平的。

最後，所要注意的，即是人類的心理，也有障礙於和平，像文化傳說和社會組織一樣的情形。甚至很開明的人，也時常不合於理性的。在人性中有一種非理性的原素，好像在人類文化中的一樣，然而我們必須學習如何去控制人性中的非理性，像控制文化的非理性一樣。總之，人類社會中最後的問題，乃是各人的社會人格之品性問題。人格發展之控制，是超出本書的範圍，但是我們沒有什麼理由相信這個問題，真有不能克服的困難，而妨礙人類獲得全體適於生存的真正文化。

下

編

第十章 衣服和身體裝飾的發展

衣服和身體裝飾，是人類文化的重要部分。加賴兒 (Celtie) 有一句名言：『人是穿衣服的動物』。用科學來考察，這是很正確的，而且這句話也說明了衣服在人類生活中，佔了重要的地位。人類普遍都會裝飾身體或穿一些我們所稱爲衣服的東西。即最低級的民族也有裝飾。并且就我們所知道的，各個歷史上的民族，都有些衣服的遺跡。我們時常聽到『裸體的野蠻人』，但一加考察，即發見他們每個人也有些裝飾的或保護的東西，附着於身體上，這種東西也可稱爲衣服。

衣服的起源有三種學說。即是說衣服之起源，(一)是爲着裝飾的原故，(二)

是爲着保護身體的原故，以及（三）是爲着廉恥的原故。這三種學說在文化學者中，都各有很有名的贊成者。賴查兒（Recher）似乎是主張廉恥說；但是在各民族的衣服和身體裝飾中，廉恥似乎僅佔一個附庸的職務。反之，即在至低的文化中我們也找不出什麼民族，不重視身體裝飾的。所有的民族都應用寶石，鳥的美羽，或者動物的美皮以裝飾他們的身體。從這些證明中，我們必須這樣結論，即裝飾的衣服，大概是最初衣服的形式。雖然，衣服之發展，主要地是當作保護身體的手段，這也是當然的。有時在熱帶中，也有人披獸皮於背上以抵禦太陽和風暴。衣服最初的證據，我們見之於歐洲舊石器時代的，大概是阿齊林（Acheulean）時代的末期，此時正是第四冰河期嚴寒的時候。在和第四冰河期相一致的冒斯特倫時期中，我們找到使用衣服的許多證據，存在於這些留存到今天的石器中。所以比較完全的衣服之使用，很明顯的，在歐洲約開始於五萬年前，并且牠的開始，是當作一種東西用以抵禦由大冰塊發出來的嚴寒。

所以我們得到這樣的結論，衣服之起源，大概是當作一種裝飾的東西，其發展則為保護身體的東西，并帶有副動機的兩性之禮儀。禮儀之重要，視為衣服發展中的動機這一說，大都只可用某些民族中婦女穿衣多於男子這件事來表明。

雖然，就我們所知的，衣服之發展，是當一種保護身體的手段，而兼以裝飾和禮儀為副動機，在這一點意義上，衣服之發明，必須歸源於氣候和其他境況的危險，即發生了各種保護身體方法之需要。溫帶特別是有這樣的情形，在這些地帶中，我們可以找出衣服的主要進化。地理條件不僅供給了需要衣服的危險，并且也供給了製造衣服的材料。這些材料有很大的變異，并且自知也影響到衣服的形式。

用以製衣
的材料

獸皮大概是最初用以製造衣服的材料。我們記得初民是個獵者，所以差不多從最早的時候起，他們即用了獵取的野獸皮以為各種使用。保護的需要，像裝飾的慾望一樣，在很早的時期，必然使他採用這些獸

皮去做衣服。自然這些獸皮直到現在也繼續是製造衣服的重要材料，在熱帶中，以及溫帶中也有些地方，別種製衣的材料，也很早就被採用了，比如樹葉樹皮即是。甚至到今天，我們還可以在非洲找出有些整個的部落，他們除了將樹皮槌擊柔軟曲以製衣服外，差不多就不知道別種衣服了。我們自己的在北歐的新石器時代之祖先，也常用樹皮以製衣服。有了製籃製毯的發明，於是各種植物的纖維質也開始用以製衣。在新石器時代之初期，我們即有亞麻的使用。在稍南的地方，於是有了大麻和棉花的使用。或者羊毛和其他動物毛之紡織，還要比較早一點。其後衣服之發展，即切密地和各種動植物纖維質之紡織相關連。

我們應注意在一些文前民族中衣服的發展。加拿大和美國的印地安人，因為氣候的情況，普通都穿用獸皮製得很緊的衣服，這些衣服常常製得很小心，和很美麗。在美國的西南部，生有野棉，該地的印地安族即採集而搓為線，并織

成衣服。這種方法其初是被阿利障那 (Arizona) 和新墨西哥的蒲伯羅印地安民族所採行，特別是被霍披族 (Hopi) 所採行，有如遠南的印地安人所實行的一樣。穴居者和別一些美國的印地安人，用鳥毛織入於紗或麻紗等的網狀物中，而製成羽袍。美國印地安人的羽袍似乎是當作主要的應用；但是抱利尼遜人，及夏威夷人的羽袍，做得很漂亮，有時也用蜂鳥的羽毛製成的，這就顯然是爲着裝飾的原故，因爲僅僅是貴族才能穿這種衣服。

衣服的 裝式

所以衣服的式樣是依賴一大宗原因的。在稍北的氣候中，禦寒是第一個原因，所以這種衣服大都做得很緊的。在比較溫和的氣候中，衣服則是比較寬鬆，并且多少也可有一點裝飾的計劃。廉恥是影響於衣服模式的第三個要素，雖是必須承認牠直到現在仍佔一個次於保護和裝飾的地位。在真正的服裝史中，這幾種要素之組合，常隨氣候，審美的興味，和民族的道德標準，而各有不同的比例。在歐洲，兩種原始的服製，即北方人的緊服，南

方人的寬衣，都是各為男女兩性所採用。中世紀的歐洲婦女大概是採用南方裝飾的寬衣，因為她們的生活，比較是在家庭內的，而北方裝成的緊衣，則更適於戶外的生活。婦人的寬衣，比較適於裝飾，而且很快的發展了各種式樣，其主要的目的就是美麗。中世紀時，其初男子並沒有很受盛裝潮流的影響；但是十字軍以後，開始和東方貿易了，於是男子的服裝也開始華麗的裝飾。在十八世紀時，大概是達到了奢侈的頂點，當時的上流社會穿着最奢華的天鵝絨大衣和緞褲。用『自由，平等，博愛』口號的法國革命，採取了樸素的法國農民的服裝做男子服裝的標準。這種服裝既是很樸素的和不事裝飾的，於是興起了一個很廣大的運動，要使服裝樸素化，以符合於民治觀念和理想。然而這種運動也很慢的才影響到那些仍然奢侈裝飾的婦女衣服。如果法國革命沒有工業革命與之相一致（這個工業革命是需要質樸簡單的衣服以便於工作效率的），則衣服樸素化的運動在男子中，大概還沒有成功。所以似乎是婦女的衣服也將趨於

樸素化和少裝飾，因為婦女也大多數參加了工業的生活。這種趨勢在前一世紀的下半期，已經成爲顯着的。

服裝之趨勢

要明白衣服裝式史中究竟是怎樣的趨勢，初看之，似乎這是不能的事。普通都這樣說：服裝之繼起，是沒有一定的趨勢，除非是僅希望一種簡單的變異。雖然，在服裝的變遷中，似乎將有一種趨向於比較衛生的強盛潮流，即是成爲更合理保身的衣服。這種趨勢至少暫時是如此的。不僅男子的衣服是如此，即看不見的婦女緊身胸衣，至少此刻也是如此。如果衣服是完全合理的話，那末，牠自然是不僅要合於衛生，而且也須適於職業。自然，美麗和禮儀在服裝中，也是帶有理性地位的要素，不過是牠們的地位是次於保護身體和工作效用而已。

這是需要信仰的眼光去看察人類服式中的任何趨勢，如果我們思及身體裝飾的事情，是與衣服相聯絡，則文化的共同趨勢，在這種關係將更加頭著。誠然

的，大概是沒有其他文化的單體能比身體裝飾，更足以表明文化進化的趨勢。自然，身體裝飾是有兩種：第一，直接改變身體的這一類，廣義言之，我們可名此斷削身體；第二，附着各種東西於身體各部的這一類，我們可名此為膚淺的修飾。我們已經知道後一類的身體裝飾，事實上就是身體之一部分。所以我們且先來研究身體斷削這一回事。

身體
斷傷

身體斷削在人以下的動物，是未有聽見的，因為牠們沒有充分的理智去施行牠。在人類中，很明顯的，牠是出現於舊石器時期，因為我們在歐洲的洞穴中找出了人手的骨骼，牠似乎指示了有一二個手指是削斷了。假如我們不知道在許多低級文化的民族，牠是普通的風習，例如非洲的布西人和有些美洲印地安人都一樣，則這種事情，將似乎太奇離的。我們必須記住，佃獵和戰爭二者使各個人遺留一些殘體和傷痕，而被讚為勇敢，并視為增美相貌。如果殘體不出現於這種自然的方法，也必用人工去完成牠，久而久之，即

成爲很普通的事。在澳洲的土人裏面，兒童成丁時，在入社的儀式中，敲去幾個牙齒，作爲成了壯丁。許多非洲民族和有些美洲印地安人磨尖他們的牙齒以模倣動物的齒。傷痕之於胸和臉，大都是從戰鬥而來的，然而有許多人故意變作這種傷痕。我們應當記着的，牠直到近來爲止，德國的大學生，也還是驕傲他們有些傷痕和傷疤橫縱於面上，以表示他們在格鬥中的勇敢。這種摧殘身體的動機，似乎是表示人須在某些方法中，活動得很有社會性，而視之爲滿意；但是這些傷身的方法也隨時而發生一種美的價值。并且也感覺到這些殘傷改良了人的相貌。至於這種風習表示了怎樣的美學標準，能像道德標準一樣，對於我們，這是很難估價的。

我們最難估量的殘身法之一種，大概是使頭蓋之毀形。直到最近的時期，世界上仍有十多塊地方，還施行這種方法。就我們所知的，這些地方常常是和別個地方相離很遠，并且因爲毀形的方式各地不同，所以照我們已經看見的，我

們并不能假定這種行爲是從一個中心地點傳播出來的。雖然，大體言之，這種行爲似乎是足以使種族趨勢之誇大。所以長頭民族削毀他們的頭蓋，即要由此可使他們表現更長的頭，而圓頭民族之削毀頭蓋，則要由此使他們的頭表現得更短更尖。在身體裝飾中這種用以誇大種族或性別特徵的趨勢，是很可注意的，並且在一切試改身體特質的民族中，這種趨勢也可以加以觀察的，從泛地說，這種削毀頭顱的動機，無疑地是審美的意思。換言之，這種行爲大都是爲着相貌好看，然而綿延了一些時間以後，即變成風俗的方式，和團體的記號，恰像現在我們的格式之同樣意義。這種風習約有數千年之久，但是到最近爲止，牠仍然存留於有些法國的農民中。這個例子表示了非理性行爲的趨勢，尙存留於人類社會中。當到牠們既成爲固定的風俗以後，無疑地，這種風習是絕對非理性的，因爲縱然牠不致於損傷他本人的心理活動，但是牠畢竟沒有好處的。這也是可注意的，即這種行爲并不發生人體中任何遺傳的變遷，牠僅僅是社會

的，或傳說的轉移。

有些身體裝飾的形式，包含了和連合了毀體及膚淺修飾這兩種方法。當到有了一些小飾品以後，即發生了一個如何可使小飾品附連於身體上的問題。有些是毋須毀身而可以成功的，比如頸環脚手鐲等即是；但是也常須刺穿耳或鼻或脣，以安置小飾品。在我們以爲穿口鼻是未開化的象徵，然而穿耳却仍有多少存留到現在。在牠們最初出現以後，這些行爲即發展而當作『好裝式』，以致於在團體中成爲強迫的和普通的表現。所以在鮑道庫多民族 (Botocudos) 中和一些美洲西北的印地安人中，插一些東西於下脣中是一種普遍的行爲。下脣被刺穿後，其初即用一個木塞插進去。這些木塞逐漸被增加到相當的大小；有些情形，直到從三吋到六吋的寬大，使平圓片可以插進到下脣。自然他們是相信這種行爲可以增高他們的身價。

膚淺的身體裝飾

關於身體的膚淺修飾之方法，有一種很普通的行爲即是

將身體畫成各種形狀。在某種範圍內，繪畫可以發見於初民中，比如有非洲的布西人和澳洲土人即是。在未開化民族中，繪畫的最高發展，可以在美洲印地安民族找到他們是很喜歡將身體畫成各種形狀，使他們的相貌，更可恐嚇他們的敵人，有時則使之對於他們的朋友更爲欣喜。我們知道在歐洲中的克羅麥格南 (Cro-Magnon) 祖先，是很喜歡繪畫身體，因爲我們找出了丹粉形狀的繪畫尙附着在他們的髒骨中。在原始時，似乎大多數都是男子實行這種身體的繪畫。直到很後的時期，婦人才顯然採取這種行爲，固然婦人的繪畫當初也有時發見於那些男子通行畫身的團體中。再則，廣義來說，其動機似乎是審美的。等到紋身變成稍限於女性時，這種審美的成分，即更加精進。在所有實施此行爲的民族中，除了黑人以外，畫眉雕顏的行爲普通可以在少女中找出的，并且這種繪畫，從最初起以迄於文明期中大多數民族的婦女，都用此以爲增加青春姣好的表象。自然，這種行爲中，也有起伏的狀態，但是我們知道繪畫是很廣遍

地依賴於後期古典時代的婦女。教會是反對這種風習，但是牠經過了中世紀，却已經是很普通了，到十八世紀時，則達到精美之最高點，當時所謂上流社會的男女，都是惟妙惟肖地抹胭塗脂畫眉粉臉。法國大革命，才破除了男子的這種行爲，但是牠仍有些存留於婦女中，遍澈於十九世紀，并且直到今天，也還是存留歐美的婦女中。

衣服和身體裝飾
中的虛榮觀念

最初似乎從這些裝飾和毀體的事實中所能得到的惟一結論，即是人類從野蠻到現在的文明期間，都是爲虛榮心所支配，並且這種光景繼續了無數非理性支配的起伏狀態。許多人從這些事實中即得到這樣的結論：如果所謂虛榮心的意義，就是社會讚許之愛好，那末，我們必須承認牠是文化全體中的最強烈動機之一。身體裝飾和毀體行爲之產生是起於希望被別個團體所觀察和注意，敬重和稱揚的慾望。但是這種慾望如果我們願意，我們可稱之爲『虛榮心』。在牠的表現中，是屈服於文化的支配。牠

本身是很明顯地表白於在野蠻人和未開化人底粗淺的非理性的實驗中。但是牠也能表明牠自己是適應於最高道德的，理性的和審美的標準。人類因為愛好社會的讚美，於是在牠的表現中，即受了文化的改變，恰像他底所有別種的天然衝動一樣。所以普遍的文化進化支配了身體的裝飾。雖然我們要記着的，美也是像理性效用和社會效用一樣，同是文化發展所趨向的目的之一部分。

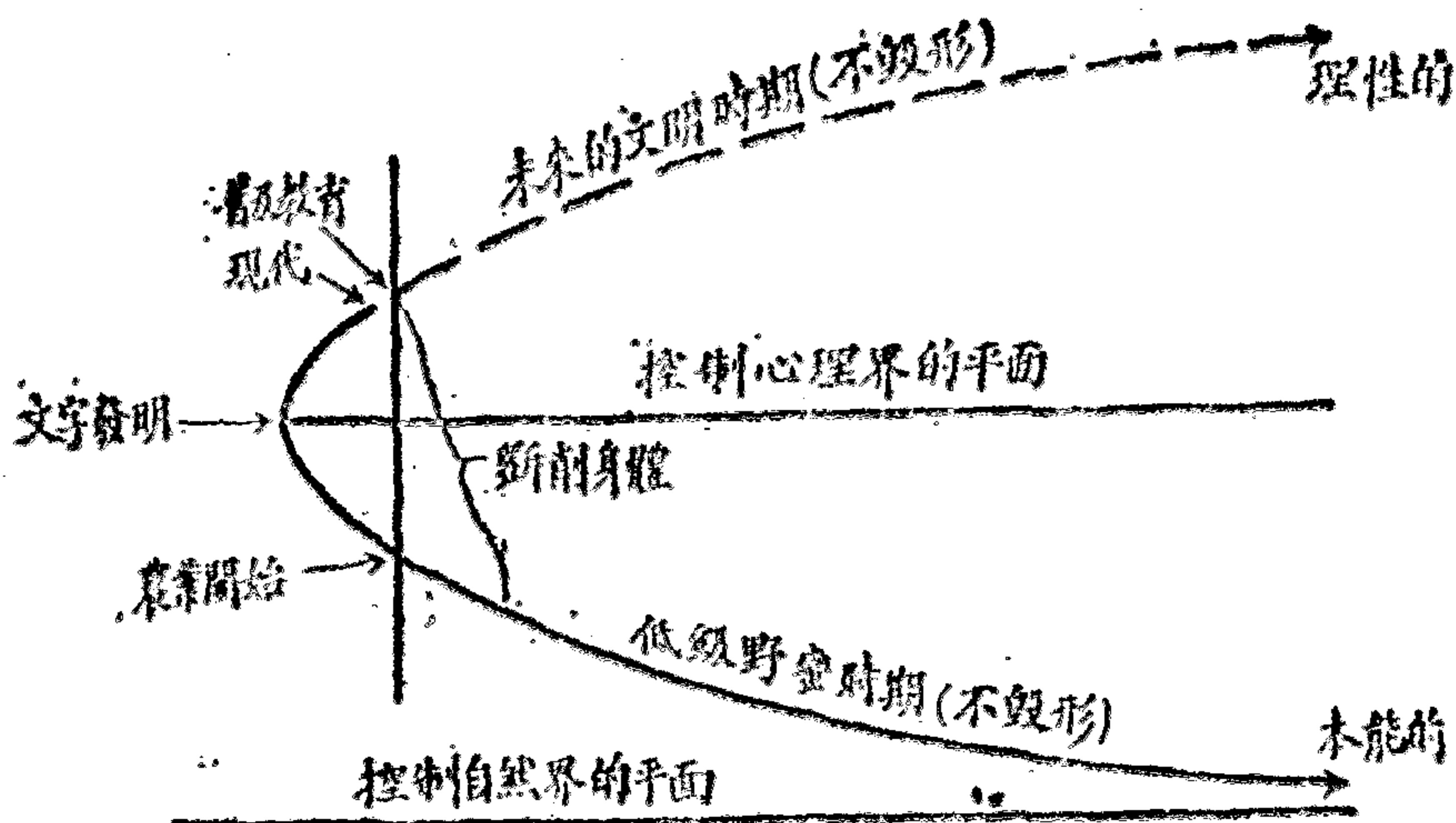
人類常常努力以求身體之美麗，然而以為各方面的身體裝飾將日益繁多，却是不合理的；但是必然的，我們的文化趨勢，將減少人爲的身體裝飾，并且也將一齊除去身體之斲削，除了牠是合於理性效用的少數情形，比如男子之剪髮剃鬚。當到人體發達到最高度的健康和強壯時，我們即可看見天然的身體有一種美麗，而非藝術所能奏效的。再者，我們的倫理趨勢，也將懲罰那種矯飾和虛僞，以及廢除使身體失了真面目的行爲。所以在文明期中，身體之斲削即漸次減少了，同時身體的淺薄裝飾，也趨向於比較精進。我們已經除去了黥黔，

緊束和纏脚；我們也希望隨時除去奢侈的珠玉和其他淺薄裝飾的非理形式。

再提到文化的共同曲線，我們在上面討論的這些事象中，可以發見牠也表明這種趨勢。誠然的，身體毀壞表明這個曲線，像任何文化特質所表現的一樣地清楚。人類像動物一樣，開始是有天然的完全的身體。但是因為他發生了自我的意識；并且得到了權力，於是以為沒有什麼東西能比較他從事改變身體一事更為合法理的。這些風習，很明顯地是開始於野蠻時期，但是許多比較驚人的，比如毀頭，則是到了未開化時期才發展的。雖然，淺薄的身體裝飾，由畫身黥點而至於用裝飾品，在半文明時期中，即達到了牠的最高度。

身體改形的曲線

慢慢兒，人類看見了這些改變身體的實驗是粗暴的和不合理性的。慢慢兒，他學習了合理的事物，是在乎維持種族的和個人的健康，以及發展身體和完全身體。除了少數可以輔助這個目的的修飾行為以外，我們有各種理由相信身體之毀形將會終止的，并且人類將來，有一個完全無



線 曲 的 體 身 削 斷 圖 八 第

憾的身體像他開始時的情形一樣。再者，到那時僅有那些合於理性效用和美麗的身體裝飾，方可以存留的。所以我們有這樣的曲線。

或者這是可以疑問的，如果本圖形的意義是指人類開始文化進化時，有赤裸的身體。自然，這樣的問題，是表示沒有了解我們所要說明的東西，文化的進化是一種從動物界的調適走到理性人類界的調適之過程。所以人類最後的調適不是重演他原始的調適，牠將是代表在人類世界中的調適。關於衣服裝飾，像關於所有的其他文化的特質一樣，人類是漸次由試誤而學習的，理性調適之意義，就是這種學習。關

於衣服的理性調適，似乎是指從氣候境况中對於身體之適合保護。牠也似乎是指禮儀感覺之保護，和注重表現之美麗。衣服發展中這三種趨勢，我們可稱之為理性化，社會化，和美麗化，似乎多少都是現於所有文化特質的進化中。雖然，牠們并不是進展中所認定的目標，不過慢慢兒也將為試驗的過程所確定。衣服之理性化，在牠的發展中，可以找出是趨於供給個體保護和方便之最大量。衣服之社會化，是牠的視社會利益為整體的理性化，因此，牠將保全禮儀而除去不必要的浪費與奢侈。很明顯的，即使衣服不致於破壞禮儀，浪費經濟，但是美麗的成份，也將次於牠的理性底和社會底效用。重視美麗而當作文化發展的主要目的，那是一種錯誤。牠是一個目的，但是次於理性效用和社會效用。衣服和身體裝飾之趨向於美麗，惟有被人類所有高等文化的宗教和倫理思想家所懲罰，

所以關於衣服的曲線，也將和關於其他文化特質的曲線一樣，如果我們了解

了人類對於衣服的調適必定是一種在人類世界中保全高等社會的價值的調適。人類之學習適宜的保護其身體，也和他學習適宜的保護其心理一樣，當然有一種困難。理性化，社會化和美麗是人類對於一切文化而暗中追求的三個目標。這種目標的最初是由希臘的思想家所發見，他們解說人生之目的即是真善美；但是希臘人（藝術家的民族）却誤置美於這些目的中的第一把交椅。然而這是很明顯的，人必須首先認識真理，其次是得到正當的生活，最後即追求美麗之獲得。這三個目標所代表的調適，僅能用漸次學習的過程來達到。就是我們人類世界的最文明底部分也不過才開始了解服裝中理性道德和美麗的真正意義是怎樣一回事。

第十一章 房屋的發展

在某種意義上，房屋可當作擴大的衣服，因為這些保護，裝飾和禮儀的相同成分，表現於房屋和表現於衣服製造是一樣的情形。自然，房屋的最初目的，是在防禦自然環境或各種事物。然而美麗或裝飾和禮儀或幽居，在房屋的發展中，也佔了重要的職務。

最早的人們，自然是沒有像我們可稱為房屋的東西，但是他們大概也使用叢林蘆葦的避風所，巖石的住所和天然的洞穴。從來沒一個普遍的『洞穴時期』；不過是洞穴多的地方，當初即被使用過。大概很早的時候，也建築了人爲的洞穴或粗陋的蔽所。至少，我們可找到有些最低級的布西人，居住於沿江岸的

用人工掘成的洞穴中。當人類開始想做些人爲的住所時，洞穴和蘆葦避風所的使用，不知不覺地暗示了一些模式，以爲人工住所之建築。大概人爲住所之建築，與製造衣服比較起來，是出現非常遲的，因爲我們找出了歐洲人在他開始製衣的不久以後，仍衣賴於洞穴。所以人爲所住之建築開始於後期舊石器時代，似乎是可信的。有些舊石器時代的畫，似乎是指示了這種住所之存在，至少是在麥格戴倫時期。雖然，有許多野蠻民族，很少盡力或者全未盡力去建築人爲的住所。比如布西人 (Bushmen) 即從事實上得來的名字，因爲他們是生活於矮林 (bush) 中，緊緊牠們的上端於一處或將牠們高疊起來當作風雨遮蔽所。有時澳洲土人也這樣做，但是并不多。所以人類最初的住所是很少藝術的，或者簡直沒有藝術。

泰雷說：「註一」在伯賴濟倫 (Brazilian) 森木之深處，旅行者可看見赤裸的蒲利斯人 (Pelle) 的住所，並不是茅房，僅僅是安排一列七八尺長的大棕葉所製

的斜紋障簾，掛於槓桿之上。向風安排，牠遮蔽懶惰的印地安人，因為他睡在懸於兩樹間的吊床中，並且有厚密的葉簇在上頭。雖然是在不好的天氣時，家族和狗則無所遮禦的圍繞於地上的燃火；但天晴日的的生活並不致於不舒服。有時在赤道的森林中，普通所遇見的，却是一種真正的茅屋，雖然牠是這樣粗陋的住所，像鮑道庫多族做的一樣，同用許多棕葉插其莖幹於地中而環成一圈，并使牠們的葉端，繫連於一處，而構成一個高出頭上的屋頂。派太考族 (Patakoah) 做得比較巧妙一點，將生長的幼樹和插於地上的棍竿使之互相曲屈，因此束縛牠們的頂端於一處，而形成一種建築，在牠的上面并蓋以大樹葉。在原始建築中，許多相同的結構可以從澳洲土人中看見到，在牠們裏面野宿的團體，很滿意地擺一行有葉的樹枝於地上，以構成防夜的簾障或躲風物；但是當到他們辛苦地去搭這些樹枝於頭頂之上，這種簾障即變成草房，在這裏面，他們再應用一點時間，即將做成一座很有規則的樹枝間架，用一些樹皮或樹葉和草

遮蓋牠們，并且有時也放些草泥於其上，或用泥塗粉其外面。這一段引用的話可以將最粗陋的茅房或住所告訴給我們，并且牠也暗示了房屋模式怎樣地開始

○
【註一】 泰雷的人類學第二百三十一——二百三十一頁。

關於建築避風所，牠是很自然的堆積樹枝與岩洞相對，或與矮樹林相對，或靠着一條與地面平行而用兩棍所支持的木桿上。這種情形遂使住所有了長屋發展端倪，在另一方面，洞穴或粗陋的蔽所似乎是供給了一種圓屋的模式。這種圓屋的最好的代表可以在愛斯基摩人中找到。他們的長期房屋是用草泥，石或樹木，堆積而構成一個圓形，一直到完成，都是如此。而長的入口，則用木頭草泥與石構成同樣形式的走廊所做就的。全體結構是很像一個人爲的洞穴。愛斯基摩人的暫時底雪房，【註二】也是圓的，并且也用同樣方法建築的，除了他們有時缺少這種機會。

【註二】『我們所熟知的雪房，從東邊到西邊都很普遍的，像一種暫時的高所一樣，夏天則張小皮幕而替之，牠的長而矮的像隧道一樣的進口和內部的佈置，都是和阿拉斯加(Alaska)舖地的形式一樣，二者聯合起來，即可視為流行的特殊的愛斯基摩人房屋之概念』——魏士雷的美洲印地安人第一百一十二頁。

圓屋似乎也發展一種方式，即緊束短樹和蘆葦於其頂上的，於是覆獸皮於牠們之上，以避風雨等等。主要的美洲的天幕，不過是這種模式之發展；因為平原中印地安人的天幕，普通都是豎立一些木桿成爲圓錐形，由是張獸皮於其上。雖然在熱帶的村落中，這些木桿常常覆以樹葉或樹枝，並且有時也覆以泥土，在非洲，這種圓屋常用草泥或樹枝和泥土來建築，頗似相沿習的蜂房底形式。這些房子在熱帶的非洲中，是很普通的。

用輕便的木桿結構而築成的圓頂房屋，在北美的印地安人中，也是很普通的。雖然是應用樹皮獸皮或草泥，可以得到溫暖。但這樣的圓頂草房僅能供給比

較小的空間於那些居住者，在這裏我們可以注意。野蠻人和未開化的民族，對於在這樣擁擠的房屋中各個人的行爲舉動，大都發展了很嚴格的儀式。家庭的每一個人，在房子裏都有一定的位置，各個男子，婦人，小孩都各有指定的地位，以爲坐，立，與睡之用。過訪的客人是要在外面等候的，直到他被請入內，而坐於特別的位置。任何不小心進房子裏而又隨便安坐的人，必定是馬上遇到反對的。因此，在這樣粗陋的房屋裏面，依照他們所使用的通行標準而維持一種衛生和合禮的限度，那也是可能的。

北美的印地安人建築了許多比我們剛才所說的更爲堅實的房子。在這些房子中，易洛魁印地安人的長屋是很出名的。這種房子是用木柱的間架所做成的，上面蓋以大塊的樹皮。牠是長方形，其長數倍於其寬，有豎立的牆壁和斜面的屋頂。兩端都各有一門。用隔板還分成爲幾部分。這種隔板并不完全橫貫這個房子，牠不過要表明是有些小廳堂而已。這種房子，是由全家族，或全親屬團

體的許多人居住的。每一小組和別一小組或家庭都有切密的關係，牠們各有隔離的廳堂和他自己的廚房。也像在天幕中和在圓頂屋中一樣，在這房子裏居住的許多人，必須留心這種嚴格的儀式法則。

蒲伯羅印地
安人的房屋

在美洲印地安民族，尚有別一種著名的房屋，就是居住在西南方面蒲伯羅印地安人的房屋，這些用土磚建築的房屋，其初似乎僅構成一單獨的房間；但是在許久以前，牠們即已開始連貫而成爲行列的形式，因此即成了很大的房屋，矗立有數層之高。因爲每一層，都是從下一層的後部建築的，所以他們表現一種高樓的形式，并且像階梯上升的許多段落一樣。如果一座房子有三層，那末下面就有三排房間，這一排在那一排之前。在第二層樓上，則有二排房間，而前面低一層の間房之平頂，則成爲後排房間的平臺一樣；在第三層樓上，則僅有一排房間而第二層前面房間的屋頂，則又成爲牠們的平臺。從這一層到別一層的門路，則用樓梯。最老的蒲伯羅房屋，下

一層並沒有門戶或窗子。一個人從樓梯爬上這一層的屋頂以後，即從別一道樓梯經過天窗門而下到這個房間中。於此，我們有了一種很精緻的建築物，牠是很有趣味的，因為牠表現了一種比較複雜的建築形式，怎樣地由連合比簡單的形式而成功。

房屋的模式，自然要受所應用的材料之影響，同時也要受所坐落的環境之影響。各種房屋形式之發展，不僅是要適合於人類的需要，和適合牠們的地理環境，并且也要適應於以建築房屋的材料。所以世界上有些地方，僅僅是利用石頭，我們可以找到完全用石頭建築的大小房屋。照我們剛才所知道的，在我們的西南部，因為氣候乾燥的原故，蒲伯羅印地安人都用土磚去建築他們的房屋。雖然，當到這些蒲伯羅印地安人被迫而逃居於山岩中和峽谷中，以避免來自北方的好戰的侵略者時，他們即建築他們的很有名底山岩房屋，常常用石頭建造成功，并且築成一種有圓塔和城堞狀態的圓形以代替那種主要蒲伯羅房屋的

長方形。當到蒲伯羅印地安人別離山岩住所而回到平原時，他們仍然建造長方形的房屋，並不再採取圓形屋和塔。這個情形即是表明地理境況和所應用的材料，怎樣的影響於建築模式。

恰如物質工具，衣服以及一切物質文化的形式一樣，這也是很明顯的，原始模式怎樣地存留於房屋中和建築技術中的各種狀態。中國和日本的房屋，是這種情形最重要的說明，牠的模式很明顯的是從原始的韃靼蓬幕而引伸的。中國和日本的廟宇，都不過是同一模式的綿延，原始的埃及房屋，似乎是屬於長形這一類，上面有用蘆梗支持的屋頂。在埃及人開始用石頭建築他們的廟宇時，他們仍然覺得必需做一些柱，類似於用以支持原始房屋的捲狀蘆葦。

要使房屋的結構加以美麗修飾的企圖，特別是要美化神廟的企圖，結果遂有建築學。我們可以知道各民族建築之所以有這樣大的區別，是因為各民族的建築，大都發展了各人用於他們本族的房屋初型。希臘建築，自然也不是例外的

。希臘廟宇的模式是直接從希臘房屋的模式轉變的。即哥西克(Gothic)的建築大概也是從北歐所用的蓬幕格式而發達出來的。總之，建築術乃是少數的主旨所發達出來的。在各時代中模式之聯合，即產生建築的新格式，但是這種久已發展了的最完善的建築形式是否能夠再被超越，這是還不能決定的。我們現在仍依賴於古典和哥西克的模型，是因為我們不能發明更好的形式。

營造和建築的發展，似乎將是趨向於合理的效用和社會效用。雖然是沒有什麼東西，能像居住生活的物質環境，那樣顯著地影響於人生，然而現在仍不過是世界人口的一小部分，才有適當的居住。即在最進步的國家，我們仍然有不衛生的住家區域和陋巷，出現於我們的大城市中，像農民衆所居住的舊式房舍一樣。我們的房屋超過了社會的效用，恰像衣服的情形。在這種我們大多數的人口還是生活於過於擁擠不衛生的情況中，而少數的家庭却擁有五十個到一百個房間的大廈那時候，我們很難說社會化是進行很遠了。在房屋的合理發展

中，當然，美麗也有牠的位置，但是牠是次於社會效用的。住所中的奢侈和過於裝飾，也像衣服之奢侈和過於修飾一樣，同是有害於社會的。文化的曲線，在這裏必須是再成爲合理的社會調適的趨向。如果我們已經走到了真正的社會開明時期，那末，對於這一點，我們將看見得更加清楚。

第十二章 美術的發展

在前面研究衣服，身體裝飾和房屋的情形時，我們即已說及了某些藝術的成分。我們這裏所用的藝術這個字，就是美術的意義。雖然，在這種意義下的藝術，并不和廣義的技術相分開。後一種意義的技術是不能和人類文化分離的。對於製作技巧的東西而言，人常常是一個工匠，差不多從最初的時候起，他即開始裝飾他所製作的東西，因此狹義來說，藝術不過是附着於一切文化中的某些趨勢之經營。所以從這一個意思而言，一切的文化，都包含藝術的成分。

常常有這樣的言論，就是說藝術曾經預先表象於人類以下的高級動物底行爲中；例如，鳥之築巢和唱歌，蜂之經營對稱的蜂房。但是如果我們說到藝術已

經存在於人以下的動物中，那末，牠就和我們剛才所用的這個字底意義，大不相同。當然的，動物沒有製造什麼技巧的東西，牠們並沒有表現像工匠一樣的功能，所以沒有文化。然而牠們似乎有審美的感覺。動物行爲的研究者，至少是常將這一點賦之於牠們，雖然大多數的生物學家的意見，以爲達爾文把美感當作性的選擇之有效動作，并用這一點說明動物的顏色和鳥雀的唱聲，覺得這個觀念是弄得太過分丁，然而美感開始動物界，以及牠說明了人類之所以那樣早，即開始修飾他所製的東西，像裝飾他的身體一樣的精緻，這一點似乎是可靠的。不過在所謂動物的藝術和人類的藝術之間，常有不相同的地方。所謂動物的藝術，是沒有目的的；鳥巢蜂房都是存在牠們作者心理中的行爲模式之結果。就我們所知的，人類的藝術則不然，牠是藝術家心理中的智力模式之客觀化。

藝術和遊戲

藝術和遊戲及娛樂，很有切密的關係，牠是和這些動作相聯

絡而發展的。遊戲的特徵很明顯的就是牠并非有用的活動，牠是一種爲動作本身而發展的。在遊戲中，普通都可直接從活動中而得到滿意，關於藝術，這也是同樣的情形。然而似乎有點奇怪，這種說法并不和事實相衝突。即是說遊戲和藝術二者却大都被當作社會制裁之用，并且牠們的發展也常常因爲牠們是社會制裁的工具，於是受影響而促進。大凡遊戲和藝術可以發生一種對於牠們本身的滿足時，牠們的社會效用，即是很大的，因此，這種效用即可有力地影響牠們的發展。我們已經說過了，自社會價值而言，雖然，美感是次於理性和社會效用的，但牠仍然是文化發展中主要支配要素之一，從最初起，藝術即成爲支配生活之一形式，不僅是簡單地滿足個人美感之努力，這一點我們是很難懷疑的。一切民族中，藝術都用以感化人們的行爲。直到今天，我們仍然看見這種作用存在於現代藝術的一切形式中，無論文學，圖畫雕刻或音樂，都是如此。這是很明顯的，如果一個人能夠寫出民間的歌曲，他可以不管誰定的藝術紀律

，這大概是不止一個社會哲學家同意吧。自然，藝術之當作社會制裁的使用，是有程度的差別。有些藝術比別種藝術有較大的社會感化的能力，但是除了這種程度的差別外，一切的美術對於全體文化和社會生活都報效了深刻的和週到的控制作用。

藝術之
定義

美術之所以能够這樣，有一很明顯的理由。這就是因為藝術是一種普遍的語言，牠使用團體中各個分子的一些感情和觀念，得以互相交通了。實在的，我們可以這樣說：藝術是情緒的語言，恰像象徵觀念的文字一樣。在心理方面，這是不十分正確的，但是牠却是成就了重要的真理，這就是說，對於社會方面，美術主要地是一種互相交通的方法，至於牠們所互相交通的東西，大都是感情或情緒，自然牠們也可以傳達觀念，若果藝術是一種社會互相交通的形式，或者更甚於此，那末，我們可以立即知道藝術是怎樣地被用為社會制裁的有力底方法；照我們所以指說的，即是因為互相交通是社會

制裁的主要機關。個人滿足美感的成分，自然也存在於藝術中，而且也是一個主要的理由，使藝術可以當爲社會制裁的最巧妙的形式。牠之支配個人，不需要像法律一樣的顯著底統治機關。自然，我們的意思，并不是要深入於藝術心理學或藝術哲學中；但是在我們能了解牠在社會文化進化中所佔的何種地位以前，這些根本的事實，是必須了解明白的。

藝術之種類

美術的種類有許多色樣的；如圖畫藝術，塑型藝術，音樂藝術和文學藝術等。設計的要素，普遍於各種藝術。一切藝術中最原始的設計，照何默士 (Holmes) 所陳述於陶器設計的研究中的，「註二」就是偶然的 (Adventitious) 或模倣的 (Imitative)。最初的设计是摹擬自然界和自然對象，或者是單純的偶然之結果。對於摹擬自然界的對象，或者是單純的偶然之結果。對於摹擬自然界的對象，原始的工作者，用很粗淺的比例和表象的觀念，常常描寫這些東西，粗陋而不畢肖，恰像現在小孩子所描寫的一樣；對於這種形

式的偶然的遷就，慢慢兒產生了一個符號的系統，每一符號即代表自然界的某種對象或過程，這些現象常被比較不精巧的藝術家所誤述。因為當初沒有適當的幾何設計或規則設計。稍後這些設計，即經過發展的過程而出現了；然而一切藝術的初期設計，都是摹擬自然界的，或偶然的結果。模倣設計和偶然設計之聯合，即產生了發明的設計。因此，在比較近今的時候，發明的設計，在藝術中即成爲普遍了；但是發明的設計，像牠們的基礎一樣，也有自然對象的，最初的设计就是專門摹擬這種對象。

〔註一〕 參觀湯麥士社會起源參考書。第五六八——五七六頁。

圖畫藝術 之發展

圖畫藝術開始得很早，其初即有各種繪畫和設計工作。我們知道沒有一個民族不會自由地使用這種藝術的形式。就是南非洲的布西人和澳洲的土人，也很有名於繪畫。特別是布西人的岩石圖畫，好像是代表藝術技巧的高等程度，而其描寫動物尤爲特長。普通來說，初民似乎不精描

繪人的顏面和形式，雖然他們也常常嘗試這種工作。在人類文化中，圖畫藝術究竟有了多少的長久時期，這是很難斷定的，但是就我們所知的，在奧利格奈|倫時期，牠已經很好地發展於歐洲了。這時期的藝術，大都是用一種顏色畫的圖形。但是麥格戴倫時期，牠即發展而有彩色畫，特別畫動物是如此。在舊石器時代中，表現於洞穴牆壁的這些動物圖畫，直到數千年後，方才被超越而有更勝於此者。在這些圖畫中，我們可以找到一些摹擬自然對象的奇異例子，有一些達到了表現動作這一階段，例如有名的八脚豬，就是表現一隻豬正在跑的情節。然而我們不能了解的，爲什前期舊石器時代這樣高級的圖畫藝術，流於消滅，而新石器時代的藝術反是比較粗陋。一直到有史時期達到以後在埃及中，繪畫才再升到很高的程度。在這裏我們可以說明文化發展中之一節奏，這些節奏是必須了解的，若果我們要了解全體的過程。這種圖畫，似乎從埃及傳播到了歐京 (Aegean) 文明，以至於希臘羅馬，此時藝術即達到了別一個最高度

而成爲裝璜於希臘羅馬建築牆壁上的大壁畫，羅馬後，又流而爲衰微的趨勢，直到文藝復興之降臨，圖畫方才有恢復的氣象。在文藝復興後期時，拉非爾（Raphael）和米希浪哥羅（Michelangelo）的作品，似乎是表達了一個頂點；然而圖畫之別一個登峯造極，則又見於十九世紀法國大藝術家的作品。現在有些畫家正努力於維持和發揮過去藝術之光榮，而許多作家已走到了這樣新穎的試驗，如後期印象主義，未來主義，以及立體主義等等。

藝術中的節奏

這是很明顯的，圖畫藝術，像一切的文化一樣，也是由試驗或試誤方法而進行的。如果我們能夠觀測圖畫全史，則牠將更加明顯。自然，有許多別種事物加入來的，比如民族的普通社會底境遇，即是一例。像圖畫這樣的美術，是需要閒暇的，同時，牠的進展尚須依賴於一切文化的其他條件。政治情況比如戰爭與和平，即大大地影響於圖畫。最後，所須注意的，即是在美術裏

面，要維持一種標準，比在實用藝術裏面，是更爲困難的。在實用藝術和物質科學中，一件東西的直接效用，常常可以用相當的測量去試驗；至於在美術中，那是不能這樣做的。美術僅能用大衆欣賞的嗜好去試驗的。其實這就是說，我們還沒有對於美術的客觀測驗。所以我們所要尋求的東西：即是對於文化各方面而言，美術在牠們的發展中，表現了最極端的波動。美術也像衣服一樣，是附隨於嗜好和習尚的，似乎沒有方法可以止住牠們。在西方文明中，現在美術之呈現一種低級的狀態，大概是由於物質主義和民主政治兩種東西，這似乎是可信的。物質主義將我們社會的精力都用之於工業和經濟道路上。民主政治很不利地影響於美術，因爲羣衆的認識標準不足以鼓勵藝術成績達到高尙的境界。前幾世紀的貴族社會，到是比較適於那些標準之獎進。

不管美術裏面有怎樣波動。然而牠們也可證示我們的文化發展的普遍學說。數百年來美術的趨勢是傾向於增加美麗，這一點，僅僅是最深沈的悲觀論者和

懷疑論者，或可不相信的。然而若以美感是藝術的唯一目的，牠固然是不能否認的，但是這種美感却常常朦昧理性和社會價值，而那些理性和社會價值，却是所要使之和最高藝術相連合的，并且我們也視這些理性和社會價值之實現，是文化進行的目標。當美術之進行僅僅是爲牠本身而追求時，那末，美麗即成爲文化發展中的苦悶成分，這一點是必要承認的。然而惟有牠的追求是和真理正義之追求相連合時，牠才可成爲文化進化中的真實力量。總之，文化不是一種幻想的遊戲，乃是一種實體的理會和評價。所以牠的力量，是來自牠的真理正義的成分，而美麗之相臨，不過是增加愉快的成分是已。若果牠們被安置於適當的關係中，若果我們視美僅爲快樂感覺的東西，并認定人類最高的藝術，將還有別些使命，則這些目的之間，并不會發生衝突。精細的分析，即將表明最高藝術，必須包含理性和社會價值的成分，像包含美的成分一樣，這是因爲牠是一種語言之形式的原故。

藝術中的美麗是一種感覺印象的東西，由形式，顏色，聲音等等而構成的。

對於構成這種感覺的印象，必須注意一些心理學的原理。從這些原理出發，有一歧點在牠不能完成牠所要求的目的上，表明這種工作是非理性的。然而那是可以疑問的，在藝術中是否有任何趨向於理性的情勢，可使易明的意義輸送到鑒賞者的心中，而產生高一級的理解。這是必須承認的，美的評價是藝術中的第一件要務，常常不與理性相一致的。有的時候，非理性似乎更適於獲得印象的快感。並不是所有美的評價都是合理的。雖然，自從找到了易明的和與理性相諧協的美麗以後，美的評價之高級形式，也是合理的。所以偉大的藝術作品，比單純美是更進一步；牠們表現了許多觀念。牠們並不是單為追求美麗的結果，乃是同時也表現了最高理智的形式。

實際上，關於藝術是否有趨向於社會理想或道德的情勢，這一問題，也可同樣的解答。我們找出了最偉大的藝術品，也是高尚道德的表現。牠們提高情感

和情緒，像普及情感和情緒的作用一樣。有一些情形中，牠們傳達了偉大的道德意旨。文化中有一種趨勢，就是需要藝術之昇化人們，更勝於牠之頹喪人們，自目的方面來說，藝術須成爲社會的和道德的，這是一個要求。自然，也有許多波動的情形。藝術和社會娛樂間有了密切的連合時，則隨時可以使藝術墮落，雖然這是很明顯的，提高社會娛樂之一方法，是在使娛樂更有藝術的成分。再則，藝術之商業化，不僅超於剝削牠的理性和道德性，而且也減削牠的美麗。許多藝術家喜歡取悅於大眾，以期獲得金錢的報酬。因此，我們現在的民主時代之藝術變成侍候於某一些嗜好的東西了，很像衣服之追逐時髦。概括來說，在一切的美術中，似乎是我們現在正閱歷了一個試驗（試誤過程）時期，這種試驗是文化的各方面所常常經歷的。我們必不可因此刻的乖離，即判斷美術進化的普通趨勢。這一個試驗時期或者指示美術將走上更爲偉大的美麗，理性和社會效用的發展道路，遠勝於過去的成績。如果我們回看石器時代以來的

發展趨勢，我們即可無困難的，發見美術之趨勢，是傾向於增高理性和社會效用，像傾向增高美麗一樣。從藝術的別種形式來觀察，這是很明顯。藝術像文化中各種事物一樣，也是趨於連合文化價值中這三種要素而完成牠本身。

塑型藝術 之發展

對於塑型藝術我們也將稍加注意。塑型藝術似乎是非常自然地開始於陶器或泥土工作，但是這也不見得十分確定。就我們所知道的，塑型藝術最古的形式，是舊石器時代骨器和象形雕刻物。再如像圖畫的情形一樣，牠也是將動物形狀最美麗地表現於舊石器時代的刻物中。人的形體和顏面的描寫是很少的，並且也不令人滿意的。雖然，塑型藝術似乎是已經開始應用泥土，以鑄成各種形式，例如在 *Theo d'Anthon Belt* 的洞穴中發現了用奇異的泥土所鑄成的兩個野牛模型。新石器時期，有了陶器，於是泥塑的形像成爲很通常的事情，特別是在東方是如此。埃及人用木頭雕刻了許多他們的形像，這就是標明木刻也是一種塑型藝術很古的形式。稍後比較著名的埃及人的

形像，即從堅硬的岩石上雕刻出來。歐京 (Aegean) 文明有了雕刻的藝術，即開始從事發展并利用白的大理石做材料。塑型藝術從歐京人傳到希臘人。他們即使之達到了舉世週知的完美程度。文藝復興又表現了塑型藝術的另一完美之頂點，而十九世紀也達到了別一完善的頂點。關於與雕刻發展相平行的建築發展，可以不必去追溯了。我們在前面對於這一點已經有簡要的敘述了，上面所說的很足以指示我們看見塑型藝術之趨於完善的情勢，而且也足以表明和我們所發見於各方面的發展節奏之關係。

音樂藝術
之發展

音樂藝術之起源與發展，和其他藝術一樣，申說了同一普遍原理。然牠們之間有一不同點，即圖畫藝術和塑型藝術，原是訴之於眼，而且也長久地改變環境，至於音樂藝術則是根本地訴之於耳，牠僅能暫時地改變環境。因此，史前音樂之發展是比較難以追溯的。雖然，跳舞是音樂藝術之母，這似乎是可靠的。在初民的跳舞中，我們可以找到有節奏運動的最

初形式，而與跳舞相和合的歌曲，大概即是最早的音樂形式。初民跳舞之發展也引起了其他許多藝術，因為跳舞是模仿動物和人類行爲的各種形式。所以當初牠是成爲象徵的，并且是陞劇和戲劇之母，有如是音樂之母一樣。牠也大大地影響於文學藝術之發展。跳舞是存在於所有的民族中，雖然是有些民族，僅限於同性跳舞。牠表現於許多各色各樣的形式，其中有好多形式，從我們的眼光看起來，是沒有什麼美的，或者是不可理解的。雖然，在一切的民族中，跳舞都是當作一種社交的方法，固然有時也很褊狹地僅連接於那些我們視爲卑賤的社交目的，在各種民族中，我們可以找出跳舞的三個主要形式：（一）在戰爭以前，用以激動情緒及鼓勵好戰的趨勢；（二）在舉行宗教儀式之前，用以激趨宗教的情緒；（三）在結婚或兩性宴會之前，用以刺激兩性的衝動。

依照其發展的顛倒次序而言，我們已說及了這些重要的跳舞形式。戰事跳舞很明顯地是最後才發展的，而且也並不是在一切民族中都可找到的。在北美印

地安人中，這種跳舞，是很普通的，然而也常見於非洲。戰事舞通常是繼續好久的，一直到那些因此而達到了狂熱的興奮才止。和牠相合奏的歌曲，其後即產生軍樂。宗教和儀式的跳舞，是很古的，並且大多數的民族中，都有這種形式。澳洲土人的跳舞，大都是屬於這一類。歐洲人的團體舞，大部分是古代宗教舞和儀式舞的遺形。古代猶太民族中的雷裴特 (Levites) 部落的聖舞，自然也是這種性質的。跳舞之成爲基督教一部分的宗教儀式，一直繼續到十八世紀。祭祀音樂，即是這種典禮音樂之直接產物。

兩性舞是最古的跳舞形式，事實上，牠也是唯一的存留於現在歐洲民族中的古代舞，雖然是其目的在於復興古式的團體舞。兩性舞同樣的存在於野蠻民族和文明民族中。其中有一些僅僅是婦女才舉行的。大體言之，對於文明的亞洲民族，這是真實的，又，對於太平洋中的抱利尼遜人，也是如此，抱利尼遜人的 Erubabula 舞，即是一種源始性舞的好例證。雖然，大多數的文明民族中的

性舞，都是男女兩性共同參加的，這種舞現在大部分都變成了一種單純的娛樂，而很少把牠當作一種藝術了。也像服裝及其他的身體裝式一樣現在的跳舞也因跳舞主人爲了經濟獲得的原故，大都投合於各種時式和嗜好了。很明顯的，跳舞藝術已趨於非常低落的狀態，而未趨於精巧發展之最高度，雖然是有些嘗試，要轉變這種過程。跳舞之民主化，就是表示藝術形式衰落的意思。

現代跳舞的社交成分之強盛，也和原始跳舞的社交成分一樣，雖然是牠並沒有很高的程度。然而跳舞似乎是很少美麗或性之存在，像現代文明社會中所有的美麗或理性一樣。不過牠也僅僅是我們發見於一切藝術中的那些節奏之一。這樣的情形，跳舞即趨於消滅，當然也並沒有什麼害處。然而現代唯一的問題，就是牠能否再成爲美的媒介和理性觀念的象徵。所需乎努力的，也就是這一個方向，如果我們普通的文化仍然繼續進展，則至少可以相信，這些卑俗的和墮落的跳舞形式，到了相當的時期，必將歸於消滅。雖然，如果是要這樣的矯

正，那末，必須使跳舞成爲比較單純娛樂的形式，更爲滿意的東西。

音樂之
發展

照我們所已說過的，音樂是從跳舞發生出來的。澳洲土人的跳舞，常伴有唱歌曲及擊大鼓。然而樂器的觀念，大概是從人類聲音而演化的，固然是我們也應記着在自然界中有許多別種聲音之發生者。除人的聲音外，我們可以找出樂器之三種主要形式；即敲擊樂器，管笛樂器以及調絃樂器。敲擊樂器和管笛樂器，無疑地是比較初期的，因爲牠們很普遍的被使用於一切民族中。一種最早的敲擊樂器，自然是緊張動物皮於空心木頭上的大鼓。

這個觀念大概是最初從槌擊空心木頭而演化的。管笛樂器之起源，是應用簡單的天然竹管或其他蘆梗，當到吹氣通過其中時，牠即可發出一種聲音。鼓和其他敲擊的樂器，不能有多大的演進，然而簡單的蘆笛，則演進了我們現在很複雜的管器，比如分化而爲各種號角。調絃樂器是最後才發展的。泰雷論及這種絃樂器是從原始的弓箭演化來的。然而弓箭是比較後一點的發明，如果絃樂器

是來自撥弓，那末牠們之發展，必比竽笛之出現，還退後數千年。牠們也像管笛樂器一樣，有了很複雜的發展。從簡單的弓，發展了七絃琴和豎琴，由此再發展而有鋼琴和梵啞鈴。

很顯明的，音樂藝術之進化大都是隨着樂器的進化，音階配合之本身，不過是基於樂器結構的一種法度。我們的七絃音階的配合，不見於最不文明的民族中，甚至也不見於像中國那樣的民族中，簡單的理由，就是他們的樂器不適於這種音節，因此樂器也大都決定了用嗓子歌唱的形式。

有人說音樂是人類不曾摹擬自然界的唯一藝術，但是這種說法是不正確的。音樂藝術之發展，也受一切藝術的普遍原則所支配。在音樂之發展中，人即原始地從自然中得到他的聲音，并且他的最初的樂器，也是自然對象的漸次變形。音樂中所有的聲音都是模倣自然的，或者偶然的，或者是非偶然和摹倣得來的聲音相聯合，由此而發明的。音樂（或樂旨）中的最精緻的模式，即證明是

自然的和偶然的聲音之產物。

照我們所已說過的，追溯初期音樂史是很困難的，因為音樂的記載是比較晚近的發明。我們的音樂，像其餘的藝術一樣，似乎大都是從希臘模式演化來的。雖然，到中世紀和宗教儀式發生關係後，音樂才得到一大發展。牠的完美的發展，很明顯的，沒有像圖畫藝術和塑型藝術的完成那樣早。我們的音樂發展中之頂點，遠至於十八九世紀，方才達到。二十世紀則發展了許多反常的音樂形式。在某種範圍中，這些反常的形式，是模倣那些比較沒有文化民族的音樂，比如倣學非洲黑人的，美國南部黑人的，抱利尼遜人的，以及美洲印地安民族的。音樂像其他美術一樣，也正在經過一個實驗的時期，我們要決定現在的反常形式能否堅持和構成一種新發展的基礎，大概是為時尚早，無從斷定。

文學的
發展

和音樂藝術有切密關係的，就是文學藝術。文學藝術之原始形式可以在初民的歌曲和神話中找到。我們從未知道那一個民族沒有歌

曲和神話，所以我們可以這樣結論，在某種意義上，文學就是文化普遍模式的一部分。若說文學僅能發見於很進步的民族之文化中，這是一個錯誤的意見，因為從來就沒有那一個民族無口誦的文學。這種口誦文學大概比我們所假定的範圍，還要更大。我們之所以認為初民的口頭文學是很缺少的，乃由於牠的大部分沒有保存和遺忘的事實所致。對於現存的初民生活之搜索，啟發了這樣的事實，即是至少有一些源始民族是有豐富的口頭文學。就是像南非的布西人普通認為是現存民族的最源始者，然而也曾經收集了和保存了他們的神話和故事。契恩（Koenig）告訴我們，其結果，布西人的口頭文學，不下八十四大冊抄卷。其他對於別種初民傳說之研究，也有相似的結果。

最初的文學，是情緒的和想像的，牠是和民族的荒唐故事很有切密的關係。有些學者主張初民的口頭文學中，並沒有自然歌謠和愛情歌謠；牠都是虛誕奇離的，和好戰的性質。然而這是一個錯誤。自然歌謠和愛情歌謠在初民中，並

非不知道的。不過戰爭歌謠和宗教讚美詩之所以大多傳留給我們，其理由大概是因爲牠們好好的被保存起來了。我們必須記着戰爭歌謠和宗教讚美詩二者，大概是最受尊重的，特別是那些我們已經很熟悉的未開化民族，比如美洲印地安民族等等，就是如此。初民的情緒，大約也和我們的情緒一樣，很有變異的，並趨向於用各種語言形式來表現牠自己。初民的詩歌，特別是可以表明我們已經提及的事實，即是說藝術是一種情緒的語言，所以在所有的民族中，我們找到各種情歌自然歌曲，獵歌，戰歌，以及宗教讚美詩。

最初民族的歌謠和神話是一代一代用口頭傳說保存下來的；因此，經過一個長久時期以後，牠們即常有變遷，並且在文字發明以前，即有許多被遺忘了。雖然，在初民中，很早的時候，即已產生了專門詩人或唱歌者以及專門說故事者。因此，有一些最初民族的文學，也保存了給我們。不過，多是片段而已。例如古代祕魯人的很發展底戲劇，即幾乎完全傷失了；僅僅存留少許，還可給

我們以一個牠們所達到的完美之觀念。

像其他各種藝術一樣，在修詞的意義上，文學也常常匠心於華麗，而矇昧牠的理性和社會價值。近代有名的詩人，如波歐（Poe），即主張偉大的詩賦，不需要有什麼意義在詞章中；這種詩賦，只是美妙的韻律，而毋須乎和音樂相分離，所以有些文藝家，僅努力於求美，而不顧文學中的理解性和社會價值的成分。然而必須這樣論及的，就是最偉大的文學家，必常常注意於他們創作的理解性和倫理教訓，有如注意於華美一樣。比如沙士比亞（Shakespeare）努力以求美，同時也努力以期適於理性，並聯合許多倫理教訓於其作品中。所以我們很可以這樣結論：能够保存的文藝成績，不僅是要美麗的，同時也要是真實的和有社會價值的。自從藝術成爲支配生活的東西以來，沒有一種藝術的形式，不注意於真實和社會價值的成分，而不失其權力的。所以我們有各種理由這樣地結論：文學也和其他藝術一樣，必須是合理的，有道德目的的，以至於有最

高文化的價值

藝術之 連合

關於藝術，大概有些情節可以這樣說的，就是牠也表演了各種藝術的結合。這種結合最明顯的一項，就是戲劇，特別是參以音樂歌曲的戲劇，是一種許多簡單的藝術形式相連合而成爲複雜的表現。就我們所已知道的，雖然牠是一個最高級的藝術形式，但牠並不限於文明民族。將音樂加之於戲曲中，於是產生了壯大的歌劇，牠是連合了圖畫，雕刻，文學，音樂諸種藝術。就牠現在的形式而言，這種壯大的歌劇，是比較晚近的發明，不過希臘人，即早已有些動作，與此很相髣髴的。不管怎樣的情形，牠在相當時期中，畢竟是現代文化之一部分，但是民衆還對牠很不熟悉，大概是因爲牠的複雜性和成本太大的原故。便易的代替物，現在也見於少數的電影戲中。電影之最好的，也表演了許多藝術之連合。在此刻，能說能唱的电影戲，尙未完成，然而我們有各種理由相信牠不久即將趨於完成。

最後我們須提及美之未來發展一問題。我們有時聽到這樣的見解，以為所有的美術已經達到了完成之最高點，此後我們所能期望的大部分藝術，不過是將過去最好的模式而使之傳播或民主化是已。有些表現，大概可以這樣解釋，但也未必就是一定的。某些模式已被完成，固是可信的，然而新價值的模式，仍可發明，並且我們也可以有許多方法盡力將各種模式連合成為更加豐富的空前的藝術形式，這是很可以相信的。在藝術裏面過去勝於現在的趨勢，並非由於進展可能性之缺乏而使然的，大概這是因為我們的精力，都轉到其他的方向上，或者是因為我們誤從了那些很難有高級發展的模式。我們並沒有權利說最偉大的圖畫已經繪盡了，最完美的形像，已經雕刻就了，最好的音樂，已經組合完了，或者最好的詩詞，已經寫成功了；文化是一種學習的過程，我們這種普通的知識，使我們得到這樣的結論，即過去美術所成就的完善，仍可以超越的。未來的成績或將由專門化而向着個別方向進行，並且也將由聯綴舊形式而向

前發展。

現代藝術成績之低落，是由於許多事物的變異；然而對於這種情形，最概要的解釋，可以總結於物質主義這個名詞中。我們都有一個觀念，以為生存的目的，就是物質方面的滿足，有了單純的安適和經濟充裕，我們即可以滿意了。然而當我們要求用藝術成績代替平庸和奢侈的生活時，則藝術之於我們的社會生活中，將再興起，並且也將再趨重於真美善這些舊標準。我們的藝術現代是相對地低落，這種情形不過是指示我們的普遍文化也相對地低落。雖然，我們必須記住的，所有的文化形式，照我們所再三主張的，牠是一種節奏，而且文化之某一部分，常依賴於別一部分來發展的。當我們達到了比較均衡的文化時，則美術之於我們的社會生活中，也將得到很適宜的地位。

第十三章 財產的發展

財產的
定義

我們已經漸次接近了文化中不很明顯的和非物質的要素了。然而其中有一個變為比較明白的，就是財產觀念。嚴格言之，財產乃是一種制度，或者公認的社會關係。牠是表示個人間的關係，並重視他們對於財物的正當權利和使用。依此而言，財產並不能視為原始制度。牠之成爲一種合法的範疇，乃是隨法律發展的程序才固定的。被承認的事物所有權，其意義常與財產一詞相符合。所以在討論財產的起源時，應用「所有權」和「附屬品」這種名詞，在法定的意義上，是優於財產這一名詞。然而廣義言之，則有二種財產，常常可發見於各個巨大的人羣中。「註二」這就是說，有些東西是被承認

屬於全團體的，別些東西則被承認屬於個人的。個人的所有物在開始時，似乎是很少的，在人類史中，個人所有權的總量，是漸次增加；然而私有權和公有權的關係，是很有波動的，這一點我們必須先行詳細討論。例如顯著於十九世紀的私有權之增加，可以證明僅僅是一個暫時的波動。

【註一】比較麥林腦士基 Malinowski 的陳述（見大英百科全書，第十三版），他說財產既非

純粹個人的，也非完全是社會的，然而常常是混合的。關於源始共產學說的好批評，可以在羅威的初民社會第九章中找到。

團體的或公共的所有權

在某一意義上，團體所有權在人類社會裏面，常常是所有權中之佔優勢者，如果我們將家庭，工業社會，公司，宗教團體

等等也包含於團體這個名詞中。然而我們現在認為這些團體所把握的所有權。都是私有財產權的形式。我們之認所有權是公共的，僅僅是當到牠被國家或省市所掌握，或者是為大族或部落所掌握的時候。從後一個意思來說，公共所有

權之存在，是和團體之存在一樣的長久。部落和大族常常認定相當的土地或區域，當作他們自己所有的，同時地面上的某些東西，也認為是自己所有的。然而我們不必期望在初民社會中，可以找到很有區別的公有權和私有權。

私有財產

當我們認識了狹義的個人所有權時，那末，這個問題，即將比較清楚。很明顯的，個人所有權這個觀念之產生，乃是從吸收某些屬於個人的東西方才長成的。最初被承認的個人所有物，似乎就是裝飾品和瑣細物。

稍後那些被視為身體之一部分的衣服，也成為私有了。又稍後，隨身武器的所有權和個人長久使用的工具，也成為私有的了。我們之所以知道這些東西在初民時代，被視為個人的特有物，乃是因為當到某人死時，這些東西也隨死者而被葬於地中。這裏可以注意的，即所有權的根本觀念似乎是利用。一件東西如果為某人或某團體所常常使用，牠即成為屬於個人或團體的物件。洛克（John

Locke）以為私有財產是勞動或製造物品的結果。然而我們在許多民們發見了

，物品之製造并未成立所有權，就是在我們自己中也有時并不如此。比如北美的印地安民族其中的製箭者是為全族之利用而製箭。不過在這種情形中，工作者也常常從團體中授受一些生活維持物，這種東西即等於我們的工資。所以創造的勞動，僅是使財產觀念發生的一個要素。

交換的
影響

交換和物物交易之降臨，好像是使財產觀念發生的別一要素。經濟學者非常重視這些交易，然而有些情形，却是過於重視牠們了。

雖然，牠們對於經濟價值之出現和使財產觀念有清楚的意識這一點上，却也是一個重要的過程。動物偷別一動物的東西，以及為需要物的擁有而相廝打；但是因為牠們沒有比較物價的智力，所以牠們不能達到交換的程度，牠們似乎時常表示一種所有權的感覺，然而牠們的心理限制，却妨礙了財產觀念之發生。至於在人類中，財物的交換漸次引導到財物效用的比較，由斯而發生經濟價值的觀念，最後，即至於財產觀念的確定。

有一種最通常的假設，以物物交換是隨着一個劇烈搶劫的時期而來的。但是對於這樣的見解，並沒有什麼證據，交換之發生似乎是人羣間分工的結果。照剛才所說過的，團體中有些人員是比較精於製造某些工具，而別一些人員則比較精於佃獵，或宜於預備食物，或看護兒童等等。最初的交換對於經濟價值以至於財物所有權必定是沒有清楚確定的觀念，這種交換的過程確定了經濟價值和所有權。牠并促進了團體內的分工和合作。然而精確的以物易物或以物易勞役的交換，却是發生得很遲。這種精確的交換，漸使全團體中財物勞役的經濟價值，有了很明顯的確定。所以牠已經替價值標準和交換媒介預備了道路。我們通常稱這種測量經濟價值的交易媒介，名之爲『貨幣』對於貨幣在財產觀念進化中所佔的重要位置，可以毋須特別敘述。事實上，在現代的文化中，我們已用貨幣這名詞來代表財產，固然這是比較後來的發展。

貨幣的影響

所以貨幣進化是和財產進化相平行的。所謂貨幣，不過是測

量經濟價值的計劃，同時并當作交換的媒介。就通常所指示的，團體所視為有經濟價值的各種東西，都可用作貨幣。貨幣最初形式之一，就是人的裝飾品，比如貝殼，寶珠，和美羽等。工具和武器有時也當作貨幣。食物材料常用為價值的標準和交易的媒介，而在缺乏時為尤然。比如非洲，用食鹽當作貨幣。有許多農業國家用麥子和其他穀物當作價值標準。在佃獵民族中，動物皮最通常地作為交易的媒介。牠們的使用，一直剩留到晚近的初民社會中。在飼養了家畜的民族中，交易媒介自然是動物，這種動物是財富的主要形式。拉丁文的貨幣這個字『(Pecus)』，就是『牲口』的意思，并且到現在，我們也用這個形容詞 (Pecuniary) (金錢的)。價值標準或交換媒介之創生，自然反映到財產觀念更為清楚地發展。我們現代提及財產，大都用貨幣來代表。所以照我們剛才所說的，財產觀念之進化，多少都很密切地和貨幣進化相平行。

農業之影響

雖然，財產觀念，似乎是直到農業時期達到後，才有大大的

發展。有了家畜的飼養，於是私有財產方才更加分明確定。然而終遊牧時期之世，對於土地還沒有私產的觀念，雖然是一個團體也可得到一些草地以餵牛羊。在土地財產發生以前，已先有人的財產。戰爭所擄俘的婦女普通即被獲得者所享有。事實上，她們可視為獲得者的財產，並且可視為最初的奴隸，然而同時她們也可拿來做正式的老婆。田園工業對於男子勞動很有利益，所以擄俘來的男子，即使之從事工作。因此奴隸制度發展了，並且無疑的，奴隸制度也幫助了財產觀念之確定以至於現代。

土地 私有

在原始農業中，比如美洲印地安人所實施的，對於土地財產的觀念，不很發展。阿慈透克人使用奴隸以從事勞役，然而對於土地，則似乎視為屬於部落的所有物。土地之利用被派定給某一些家族，他們可以長久的去耕種這些土地。假若這些家族對於耕種所分派的土地，沒有好結果，則可將土地歸還於部落中，並且分派給其他家族。事實上，同樣的制度，很盛行於俄

國的農村，直到晚近爲止。牠也盛行於封建制度以前的初期英國農村中。

土地私產，恰像奴隸財產一樣，起初時是當作戰爭的副產物，特別是發生於封建時期中的戰爭，是屬於這一類。有權力的大君主搶奪了某一區域，即分配給他的侍從者；土地本身，則仍作爲屬於君主的，但他的侍從者有權利去管理牠，而對於君主，須貢獻相當的義務。因此，土地財產，像奴隸財產一樣，其起源之由來，似乎是來自利用，不及來自掠劫之多。掠劫開始產生了一個人對於奴隸之支配權，同樣，劫掠也產生對於一部分土地之私有權。這裏所要注意的，就是照我們所了解掠劫這個字的意義，戰爭期中各種掠劫的形式，都很影響於財產之發展；比如牛羊，男女，以及土地等等，當到牠們成了戰利品時，即被奪取而變成財產。所以搶劫的戰爭成了一種確立的制度時，如羅馬時代和封建時代，財產觀念即變成了過於張大的。在這種制度下發展來的財產觀念，使各種東西都被某某所佔有。土地作爲是帝王所佔有的，因此在土地上居住的

人民也視爲是屬於帝王的。差不多一切在地面上，天空或海中的東西，都被視爲某某的私產。

奴隸制度農奴制在歐洲和亞洲，都變成很普遍的，而且是全社會制度之基礎。在多數國家中，大部分的土地都被少數家族或個人所佔有了。所以有一個時期，英國大部分的田地，爲四百餘家所佔有了。當美洲被發見時，歐洲大多數的國家仍然在封建勢力之掌握中，這種地主制度也隨之傳輸到新大陸，特別是那些被西班牙人所統治的國家，墨西哥大部分可耕的土地，全被三百五十餘家所佔有，直到馬德羅 (Madero) 革命爲止。

爲社會應
用的財產

最文明的民族，漸次解除這種財產觀念。法國大革命從貴族或地主階級中取出土地而重新分派給農民。就是英國獨立的戰爭也破除了那些屬於皇族的大地產。在西洋各文明國家到十九世紀時，出現了對於奴隸和農奴的逐漸解放或革命解放。換言之，就是把人當作一種財產的觀念，

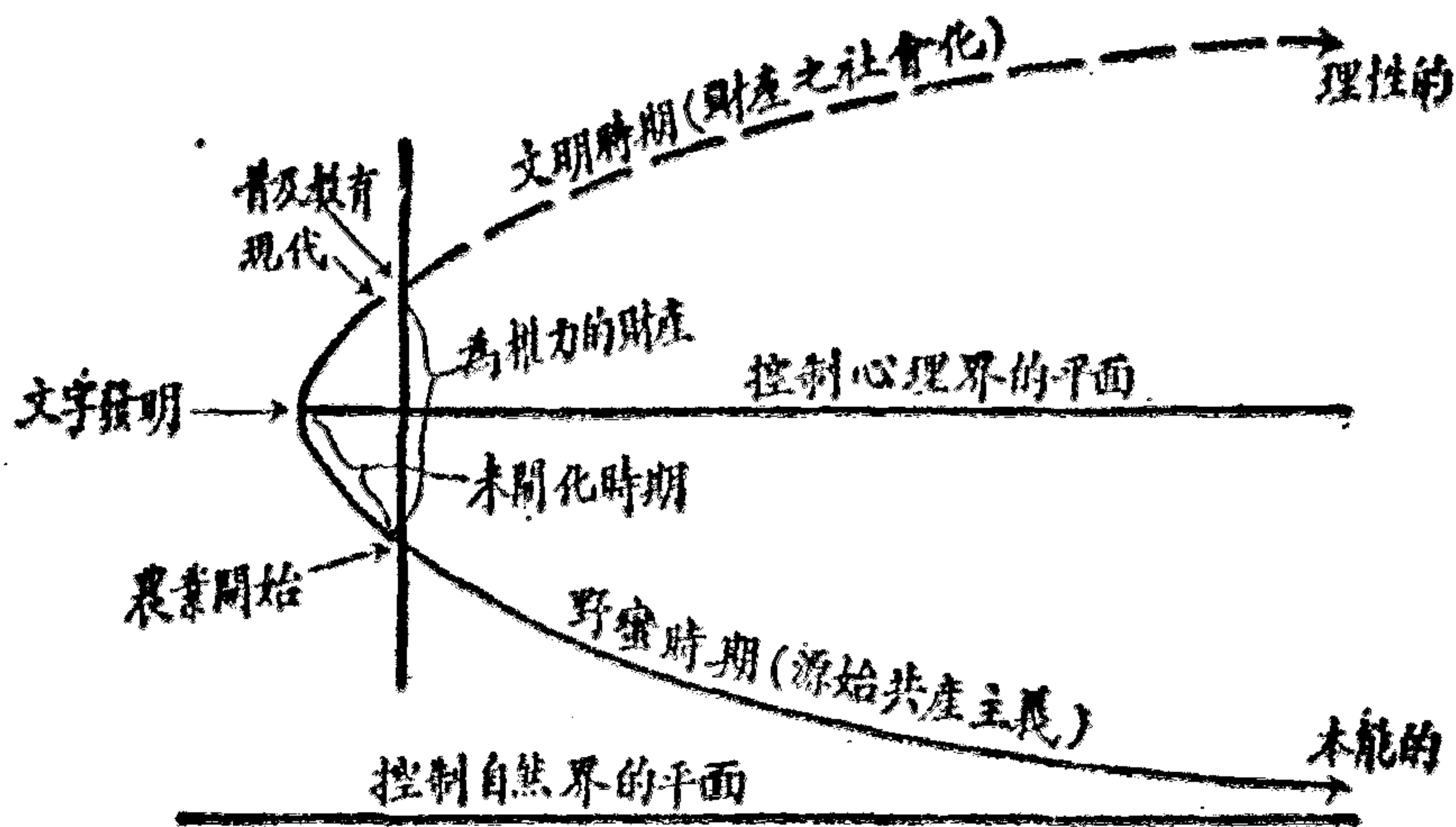
現在被廢除了。然而普遍來說，我們的財產觀念，自羅馬時代和中世紀以來，尙是變遷得很少。就我們所已指示的，戰爭產生了『爲權力的財產』事實上，『爲使用的財產』常常都存在於人類社會中；然而『爲權力的財產』却大都是戰爭的產品。我們的經濟制度，大都仍建築於爲權力的財產之上。許多人有這樣的主張，以爲這種基礎，如果沒有革命，即不能使之變遷。暴動常常破壞土地制奴隸制以及權力財產的資本制度。『爲權力的財產』似乎是既不和財產的理性化相一致，也不和財產的社會化相符合。若果我們要主張財產之發展，是一文化的特質，那末牠務必要合於理性和社會效用的趨向，所以『爲權力的財產』似乎一定要廢除，或者，至少須減到最低的限度。

財產的公
共管理

事實上，爲權力的財產，已漸次受公共條例的節制了。這種運動的後面，當然是潛伏了倫理觀念，以爲私有財產，不過是公共的信托。差不多二千年來，基督教在名義上就是主張社會財富受信托的學說（

The doctrine of the social trusteeship of wealth)。這種學說并不影響於工業發展。雖然，我們須記着的，凡是觀念和理想，對於人類社會的影響，都是很遲慢的。這種理想之單純存在和保留，表現了有傾向於這方面的趨勢，這種趨勢到近代漸成爲比較顯著的。

然而這并不一定說是文化之進化將趨於共產主義之建設。所要注意的，即是除了經過公共所有權外，也還有其他社會化的方法。我們所應要的公共所有權之比例，是一種很方便的事情。財產社會化和財產觀念之社會化，并不一定就是公共所有權的意思，乃是比個人意志的社會化，或者比個人沒有脫離羣體的意志更進一步的情形。所謂社會化，就是使一種事物有社會功能的意思。所以社會化和改良的私有權也相一致的。牠簡單的意思，就是個人認識了自己是一個對於社會的受信托者，這樣的個人自然不會反對信托職務上的合理節制。當到公共所有權是很適宜的和很有效於公共幸福時，當然在原則上牠也不會反對



線 曲 的 展 發 產 財 圖 九 第

這種公共所有權。所以『為社會應用的財產』必定漸次成為引導財產進化的原則。

我們有各種理由，相信財產的趨勢是傾向於理性化和社會化的行程。初民之開始時，很少私有權感覺，也很少私有物。私產的社會，到了農業時期，即大大地擴充了，然而有了戰爭和搶劫的行為以後，即到了登峯造極的地步了。在這一時期中，有權力的人，當然不免盡力張大他們自己。人們之所以實施這種財產，不過要增加他們自己的權力，像他們實行其他的權力形式一樣。但是有了社會責任觀念之產生，這些粗陋的實施，將被限制而至於停止，所

以財產也將受限制而合於理性的，個人的和社會的效用。因此我們可以發見原始生活之相對的共產主義，將有一完全文明時期中的財產社會化，來相比美。所以我們也有這樣的代表曲線。

第十四章 家庭的發展

人類家庭生活
也是文化的

兩性間的關係和親子間的關係，是社會組織之開始。自然這些關係也存在於人類以下的動物界，所以牠們并不一定是文化的。牠們代表一部分先於文化進化的社會進化。雖然，就我們所知道的一切民族中，性的關係和親子關係也受了文化的陶冶，所以事實上牠們也可視為文化的產物。換言之，在人類中，我們找不出這些關係是純粹的本能活動或個人的習慣；所有的民族中，這些關係都被風俗傳說所支配。不過這種情形并不必阻止我們去觀察牠們和視之開始於本能之基礎而漸次走到風俗，法律和道德標準的範圍中。實在的，我們知道一切的文化都是從本能到理性適應的過程。

所謂從獸類到人類的過程，也就是這樣的意義。

在家庭和性的關係之情形中，我們可以比在別種情形中，找到更多的人類制度的先形，存在於獸類中。直接從近似人的獸類，特別是猿猴而推論到源始人類的家庭狀況和性的關係，這似乎是很健全的。雖然，這或是過於簡單的暗示一種有機進化和社會進化的學說。人與猿猴，是分歧進化的，我們并不能從這一個推論到那一個，除非是我們能成立他們的自然境況之類似點，不過成立一些類似點，也并不很困難的。就我們所已提及的，初民是不受風俗傳說所支配，因為這些東西當時並沒有成立。他們必然是受他們的自然衝動，當前境況，及他們所具有的自然理性所統轄。所以現存的猿猴和最初的人類，二者之類似點，是啟發的而不是斷定的。

泛泛而言，我們所說的原則用韋士特馬克的話，即可證明：『婚姻是從一些猿類的祖先而遺傳給人的，在人的種族中，從沒有一個時期未曾發生婚姻的』

不過人類最初的婚姻形式，必定是僅屬於一種簡單的動物情狀。牠必是大都基於本能之上的單純配偶；像我們在禽獸中所見到的一樣。現在的問題是這種原始配偶的形式是否有多少永久性。在猿猴中及其他高等動物中，我們發見牠是長久的，大都因為需要後裔的原故。人類是被一個特別軟弱無力的幼稚時期所表象出來，又因姿勢直立的原故，也被母親生育前後之特別軟弱所表象出來。如果我們再詳細的敘述，那末初期食物之缺乏和野獸之危險，是一種很利害的，因此我們可以看見在任何存在的人羣中，長久配偶必勝於簡單的暫時關係。所以婚姻這一名詞，必然是像韋士特馬克的定義一樣，是男女兩性間的多少長久的關係，一直延到子女之生育與成立以後。

因此，我們找到婚姻是普遍於所有的人羣中，并且當到生了子女後兩性關係即趨於永久的。如果沒有生子女則兩性關係并不長久維持，這是低級文化的民族中的普通定則。所以有些民族中，未婚者的關係是稍有幾分自由的。而女

子之生育，產生了一種帶有多少長久性的關係，這似乎是一個常例。因此，我們可以這樣說，就我們知道的，人類婚姻之最初形式，是簡單的匹偶，通常都是一夫一妻制。很明顯的，這種最初的婚姻形式，大都一方面是依藉於天然的基礎，性的本能，別一方面則依憑於護育兒童的本能趨勢。

尚須道及的，就是原始生活的境況，很難允許有別種什麼結合。比如人口之稀少，食物之缺乏，不過十數家的小團體，婦孺之軟弱無能，在在都使性的關係，不能實行超出於簡單一夫一妻制，而別有其他形式，男性的妒忌，以及生理上的條件，也適宜於這種結合。照湯麥士所說的：「註二」『男子根本是一種妒忌的動物，澳洲人和道打人 (Todar) 中，性的妒忌之非常缺乏，並不是本來特性，乃是由於社會引起的情形』。所以他是與韋士特馬克的意見相同，以為最初不規則的亂婚學說，是沒有初民事實的根據，也沒有證明有任何民族曾經生活於這種狀態中。

如果原始狀態是一種單純的一夫一妻制，那麼，全體的文化是否并未使許多民族的家庭，脫離這種一夫一妻的標準，我們將可以證明那種粗淺發展的文化，對於家庭也試行許多辦法，好像人類實施其他事物的辦法一樣。我們已經知道，未開化的文化和半開化的文化，怎樣的犧牲種族而試行增加個人的權力或愉快。但是很明顯的，要將源始婚姻使之合意，那是愚蠢的事。我們曾經說過牠一定是類於禽獸的情況。雖然是在大多數的情形中，本能衝動和自然境況有使性的關係或為永久的趨勢，這種說法，並不妨礙未生子女時的源始兩性關係之變動性，也不妨礙偶然多妻制之可能性；牠也並不要保證源始貞潔的標準，像我們自己的那樣高。這是僅可以這樣的主張，在最初文化中，家庭之普通性，是男女間比較長久的結合，通常是一夫一妻制的性質。

團體婚姻

這種一夫一妻制，似乎綿延於全野蠻時期，或者僅僅到高級的

野蠻時期，才開始轉變的。反對這種結論的主要證據，是見於澳洲土人，他們的所謂『團體婚姻』，使作者對於家庭問題，有了許多爭論的根據。對於這方面的最好解答，似乎是湯麥士所申說的，他以爲澳洲土人的團體婚姻，是一種風俗的特殊表現，或是文化引申的情況，而不是普遍時期的代表，一切文化比較簡單的民族，差不多都有一夫一妻制。再者所謂澳洲人的團體婚姻，似乎是理論的成分多於實際的成分。澳洲婦女與男子結婚，並不爲族法所允許，然她們的感受性，並不妨礙澳洲人固定家庭關係之存在。最後，若云澳洲土人是真正的初民，或者他們的野蠻社會，是代表一個真正的原始情況，這一點也是有大大的疑問。〔註二〕

〔註二〕 參看大英百科全書第十一版第二卷安騰德(Channing Arnold)的澳洲土人一條，第九五四——九五八頁。

源始家庭是母系的

所以就主要點來說，我們似乎可以這樣地結論，單純

配偶的一夫一妻制，是盛行於野蠻時期中的兩性關係之主要形式，即是十萬多年前的時期。再者在大部分的時期中間，子女和母親的關係是勝於和父親的關係。這是由於母親是家庭關係中的安定人物。在一切人類社會中，女性都是比較靜止的安定的，男子則比較游移遠行的，這種情形在初民時代特別是確實的；因為照我們所已說過的，男子大都是個獵的收集食物的，而婦人則多是護育兒童。所以兒童是比較和母親更為親密，當到命名的風俗開始後，他們很自然地隨母親而定姓名。又男子在當初時，並沒有什麼對於父子關係的科學知識。

〔註三〕父子間身體上的抱撫，在人類初期時，一定是不知道的，這樣經過了一個長時期，都如禽獸中父子不相接觸的情形一樣。所以當到男子有了血統關係的觀念時，這種觀念一定是先前僅應用於母子的關係。子女屬於母親的血統，是一件很可注意的事實；但是得到了很高度的科學智識以後，於是牠也屬父親的血統。所以我們有各種理由，成立這樣的結論：家庭之最初形式，不僅是一

夫一妻制，而且也是母系的（Metronymic）。有些作者發生不同議論，并且斷定父系家庭是同母系家庭一樣早，這是由於他們未將這些事實加以充分的考慮，僅僅是根據對於少數民族之觀察，如對於文化比較進步的美洲印地安人之觀察，即建設他們的概論。〔註四〕

〔註三〕 道守這樣說（見社會起源與社會續體第八十九頁）：「似乎可以這樣說，在少數的民族中，他們并不知生育是性交的結果……中部澳洲和北部澳洲有些部落相信懷孕是動物精靈走入於婦女身中的結果。所以嬰兒是這種動物再現身的精神。」

〔註四〕 事實上，所有英國的人類學家，如（Maret, Martinowski, Hartland, Hobhouse of Britains等等，他們都贊成這個觀點，也認為母系命名的制度是源始的。

多妻制與
賣淫制

這幾句斷語是我們可以給與最初家庭形式之敘述，這種敘述自然也很適當的，但是我們在這裏所論及的是偏重於人類制度之發展與潮流而不在牠們的起源。我們所敘述的源始家庭，似乎存留於各種民族中

，一直到戰爭開始後才有大大的變遷。戰爭發生了婦女之擄俘。這些被擄俘的婦女之得以救生，因為是有利於性的目的。在某些情形中，她們被視為戰利品，並且有權力的武士，即娶之為妻妾。雖然在別一些情形中，她們似乎是由男子團體所保有，并用作全體男子之公妻。於此，我們有了三種重要制度之出現，即是奴隸制，多妻制，和賣淫制。所有的作者都承認被擄的婦女是最初的奴隸。大概我們此時還沒有多妻制之開端，我們不過有了牠的主要刺激或原因。相同的說法，也可用以解釋賣淫制。若說多妻制或賣淫制在婦女因戰爭而被擄俘以前，已經很普通了，這種見解並沒有什麼證據，足以維持的。自從戰爭開始了以後，這些性的關係之形式，即常常隨戰爭出現，所以我們可以確實地斷定，牠們是和戰爭掠擄婦女的行為很有切密的關係，縱或牠們的起源非如此，然而牠們的發展一定是這樣的。這種行為之結果就產生了母系家庭。然而母系家庭，在歐亞的好戰民族中，很早就消滅了，這并不是偶然的事。我們記得戰

爭和田園工業相聯合，即發展奴隸制度，根據奴隸制度，就有了用人做財產的觀念，所以後來有購買妻妾的風習。進一步，戰爭不僅趨向於奴役這些掠擄的婦女，并且也制服所有的婦女。奪到了婦女的有力武士，不僅對這些被擄的妻子有一種權利，并且也堅持他有超過那些婦女的優越地位，這種情形漸次成爲和平的關係了。所以人類社會中，因戰爭及田園工業之發展而抬高男子的地位，即不免使男性支配性的關係，統治家庭，并產生父系家庭以至於出現族長家庭。

族長 家庭

我們找出了族長家庭在歐亞文明民族中初有紀錄史時，即是很普遍的。有一些民族，比如希伯來人，性的關係，是一夫多妻的性質；別一些民族，如羅馬人，則爲名義上的一夫一妻制，而兼有一大批婢女侍從的姨妾。這種家庭形式，是很專制的或很有權力的。在許多民族中，如初期希伯來人及初期羅馬人，實際上最高的權力即在一家之父親手中。雖然，這種風習，

僅能在家庭是相當間隔時，才可維持的。家長父親的權力，很劇烈毀壞了大社會單位的結構。然而牠也遺留了牠的形式之精神於各種社會組織中。因軍事組織而使家庭和社會都成爲有權力的形式，這種情形即產生了人類所有的制度。其後族長家庭衰微了，但并沒有一種嘗試去改造家庭和兩性關係，而使之建立於高一級之基礎上。事實上，對於希臘羅馬社會的研究，一個大困難，就是缺乏足以找出家庭和兩性關係之高級基礎的各種趨勢。很明顯的，僅有兩種趨勢，不是流於不規則亂婚方向，即是回到舊族長家庭的形式，對於某種範圍而言，這兩種主要的趨勢現在也很明顯的存在我們的社會中。其間有幾世紀表現了基督教會想重新建立家庭於半族長制或有權力的基礎上。然而現代民主政治之降臨，復使這種家庭組織難以保存，并且在現在這種混亂的情形中，也沒有出現什麼清明的理想，以轉變羣衆的家庭生活。

就人類其他各種制度的情形而言，當男子的掌握中有了權力時，他不得不免用家

庭來嘗試許多粗陋的實驗。農業的發展即大大地增加食物的供給，并且牠也使某些階級去維持多妻。牠更使各種事務都順利的進行，因為婦女已是主要的農業勞動者了。戰爭之創始以及因戰爭而有婦女之掠擄，乃更加刺激於一夫多妻制。雖然，這種行爲一方面被本性要求使兩性在常態下趨於受平等的事實所限制，他方面又被財富和食物供給的限度所限制。婦女數目之遠多於男子，僅有兩種可能的來源：不是因為戰爭而死亡了許多男子，即是掠擄了或外來的許多婦女。再者，財富和食物供給的限制，僅有勝利的軍事團體才能免除，然而這也僅僅是其中的貴族才能如此。所以一夫多妻制永不能穩定於大多數的人羣中。尚有別一種多夫的形式而爲數更少的，我們即稱爲一妻多夫制。一妻多夫制是家庭組織的另外一種方法，牠是被限於不良環境中的少數民族才出現的，因爲在這種環境中，困難的生活情狀，無力以使一個男子去維持一個婦女及其子女。在這種情形下，於是一妻多夫的關係即被接受了，雖然是男子的醋性常常

使牠不變成普遍的。有時在這些承受一妻多夫制的民族中，我們發見牠似乎是一種例外的婚姻形式，而與一夫一妻制有時也與一夫多妻制，並行存在。我們知道文化畢竟是無力以反抗自然界或反抗那些存在於人類關係中的法律風習。文化之進行是經過一種實驗或經過試誤的過程，然而牠之所以能成功於其試驗中，也惟有依順那些基本的事實和趨勢。

家庭之
不固定

在家庭的發展中，比一夫多妻或一妻多夫更爲普通，甚至更爲重要的，就是在某些民族和某些時期中，發展了一種不固定的性關係和不固定的家庭生活之趨勢。在各民族各時代中，這是一種明顯的趨勢。這種趨勢是受了大經濟興盛的影響，除非是宗教的疑忌阻止牠，或者除非是那種一夫多妻制及蓄妾制把牠遮住了。現在世界的經濟興盛與宗教對家庭疑忌之衰微，使這種趨勢很明顯的現於我們的文明中，特別在美國是這樣。一大批研究社會狀況的學者，解釋這種運動，以爲足以表象文化的潮流，是趨於相當的自由

，改變兩性的關係，而有所謂『自由戀愛』。雖然，這種解釋是否正確，那是可疑問的。離婚和兩性勃谿之增加，似乎是表象各時代的文化衰微，并且表現了社會解體和崩裂的現象，甚於表現經常社會發展的現象。換言之，牠是病態的。再者，牠也是一種粗陋的實驗，當到人們有了權力在手時，并覺得舊方法不再美滿時，即從事這種嘗試。過去有權威的家庭生活，在我們的社會中，現在正從各階級中破壞了。事實上也已到消滅的地步了。然而家庭生活的民治形式，却尚未達到。這種民治形式之實現，惟有到等個人和家庭生活本身比現在更為充分地社會化時，或將是可能的。在現在這個時候，我們是在個人主義的風行中。這種非社會化的個人主義，就是家庭關係不固定的意思。等到完全社會化的個人出現了，以及對於兩性關係和家庭關係有了社會責任的感覺以後，我們有各種理由希望再回到比較固定的家庭生活。

家庭之社會化

就我們上面所說的理由而言，將來社會化的家庭，決不是

一夫多妻的或一妻多夫。若果牠不是一種不穩定的結合，而有牠的社會責任心，那末，牠一定是一種比較永久的一夫一妻制。然而這種比較永久的一夫一妻制之基礎，並不是本能的，或浪漫的情緒；牠將是一種家庭團體對於社會全體的责任觀念。即是說牠的穩定之基礎，既不是本能，也不是個人的自私自利，乃是一種社會責任的意識。這種責任心的具體基礎，將是兒童。照我們所知道的，人類的家庭生活就是起於撫育兒童的團體。牠主要的作用，常常是撫育兒童，並且家庭之所以成爲經常的，也由於牠認識了撫育兒童是牠的作用。戰爭，奴隸制以及我們所稱爲『野蠻叢』(Shock of barbarism) 的，使家庭負有別種作用，并視之爲主要的，比如性的滿足和壯年的快樂，就是別種作用。所以如果家庭要變成社會化的，第一步必須再主張撫育兒童是牠的主要作用，這就是指示家庭之發展終久必趨於穩定。我們知道最初家庭之固定是靠住這種撫育兒童的作用。我們有各種理由相信，當牠的撫育兒童底作用再被認爲主要的時

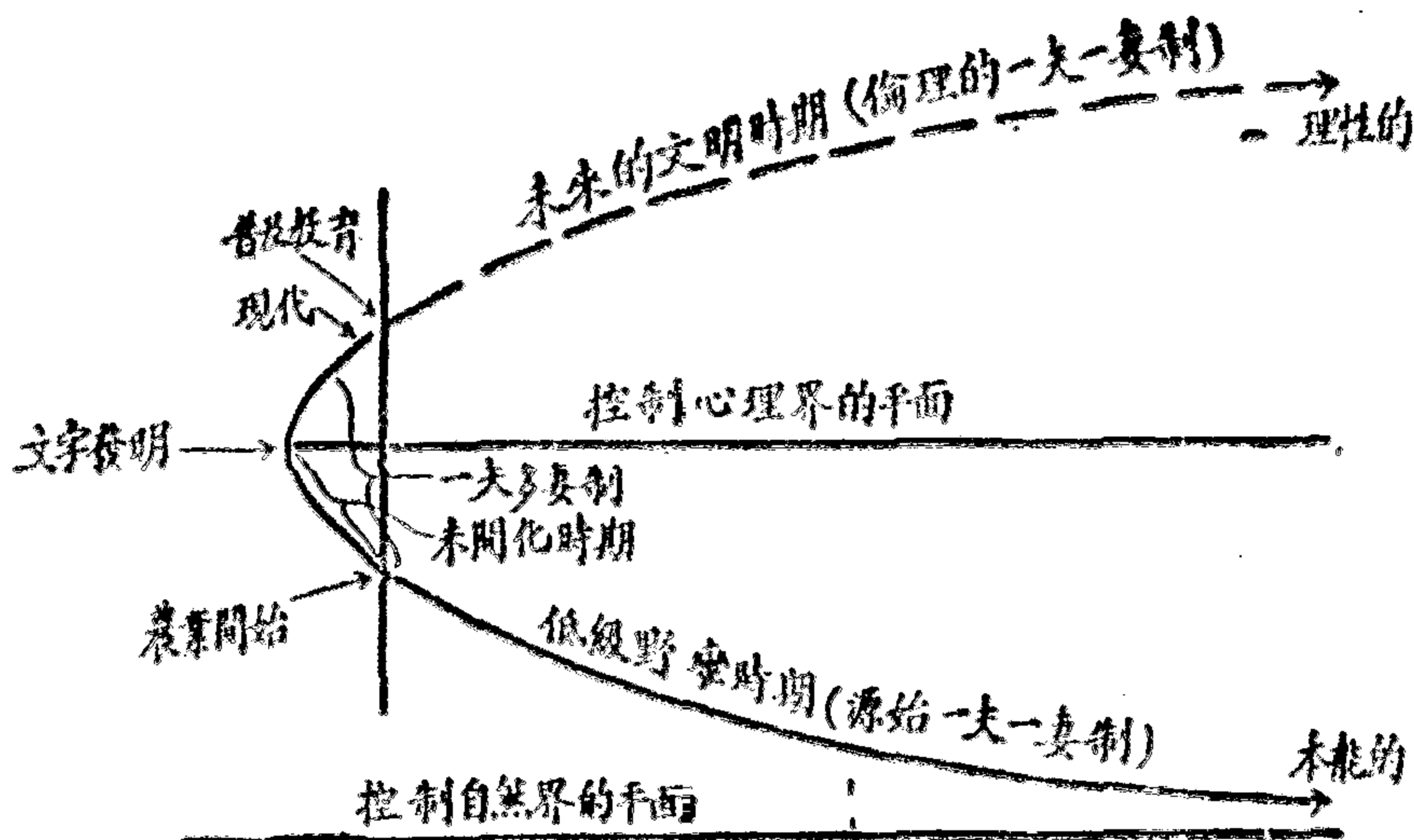
，則家庭生活將恢復穩定性。

兒童數量
的問題

這裏出來了一個兒童生長與數目的問題，這個問題之於家庭團體中和教育問題，是一樣重要的。家庭團體固然是起於撫育兒童，然而事實上，一切人類的家庭團體，從最初到現在，都必須有各種方法去限制團體中兒童的數目，因為在文化各時期中的生活條件不足以使家庭團體之撫育兒童，超過一定的數目。防制團體中兒童過多不能給養的粗陋辦法，就是殺嬰兒。然而不能說殺嬰兒之成爲限制家庭廣大的方法，是有很悠久的歷史。牠是正式地施行於澳洲土人，抱利尼遜人和高級文化的希臘人及羅馬人。牠之所以未爲有史時期的猶太人所採行，僅僅是由於基督教之降臨，才把這種行爲告終於歐洲。自然在今天也還有許多粗魯的民族採用牠。然而所要注意的，即是殺嬰兒的行爲，在當時并不和注重選擇兒童撫育這一回事相衝突。在這些最會殺嬰兒的民族中，孝敬是一個主要的社會德性；孝敬是因爲預先有了父母的撫

育。然而後來高等宗教和倫理觀念即聯合，而非難這種行爲以及相關的墮胎行爲。這并不完全因爲有了更優美的感情，乃是因爲覺得這種行爲是不適於尊重人格和更加合作的複雜的社會生活。換言之，在高級文化中，人格之神聖，對於複雜社會之存在是必要的。

因此，別種方法即須用以限制人口及家庭的大小了。基督教會即採取獨身主義，特別是盛行於中世紀，一種比較儉約的新教徒，則施行遲婚。然而，照現在的見地而言，獨身主義和遲婚這兩種辦法，對於社會都有很大的危險，並且發生與經常社會生活相衝突的流弊。所以很明顯的，在高等文化的狀態中，這種節制生育的形式，是絕對必要的。我們現在的社會，正徘徊於節制生育的道德形式和非道德形式之間。家庭之社會化似乎是要包含對於家庭團體中的兒童，有一種社會責任的意義。對於家庭中的生育過程之道德節制，最後行將興起的。這種道德節制，對於那些有了婚姻關係的人，自然不僅需要高級的理智，



第十圖 家庭發展的曲線

并且也需要社會責任的深刻認識。在這種高級社會化的家庭團體中，關於兒童之生育，只要在物質方面精神方面有充分的給養，那將是很受歡迎的。撫育兒童將再認為家庭團體的主要作用。家庭本身也將比以前變成更為主要的社會化和文化的動力。

家庭生活之趨勢

因此，我們可以在家庭發展的情形中，再看見文化的拋物線。

源始家庭之開始，是簡單的一夫一妻制，基於自然本能和需要之上。不願家庭生活經過了怎樣的歧路，我們都有各種理由相信，如果文化之進步是繼續下去的，則最後的家庭，將再為

一種固定的一夫一妻制，然而牠是根據於家庭團體對於社會對於人類全體的倫理義務之上。於是乎，我們有了第十圖的曲線。

關於財產和藝術之研究，也像文化進化其他方面的情形一樣，我們看見了要用客觀標準去判斷文化之趨勢，是一樁困難的事。這是由於文化各方面有不分明的或非物質的情勢。而對家庭的情形，這是更爲顯明的。因此最好家庭的形式之所以不容易傳播而成爲民衆文化之一部分，很顯然的，就是由於上面這個理由。所以完成精神方面的高級文化比完成物質方面的，是有更多的困難。雖然，對於文化整個的複體而言，非物質文化比物質文化更爲重要，那是很難懷疑的；因爲非物質文化不僅包含了物質文化後面的心理模式，并且也包含社會態度和社會關係。要而言之，文化這兩方面都是一樣的。物質文化和非物質文化都是依賴於發明和傳播，才有進步的。不過物質文化之傳播，是比較容易的，因爲牠可以應用容易的試驗，好像對於物質發明的理性效用一樣。至於這樣

容易的試驗，則不能應用於非物質文化的情形中。家庭就是很明白地表述這種情形。認識了對社會全體有一種責任的很發展底家庭生活，要使之普遍傳播，必須依賴於民族的社會理智和普通的社會化。過去的家庭生活，很少這種文化基礎。最初，牠是依憑於本能和生活之需要，其後，則為法律政治和宗教中的權力制度所支持。然而合於倫理的家庭不能很狹窄地建設。牠必須基礎於全社會幸福之上，社會義務觀念之上，以及願意接受共享的社會理想之上。雖然，這是可以預期於民衆精神文化之高級發展，以及社會理智和社會善意之普遍傳播。當到這種狀態達到了以後，倫理的一夫一妻制之傳播，即將可能的。

第十五章 法律和政治的發展

風俗之 制裁

社會制裁常常存在於一切人類的團體中，不過牠有各種不同的程度和不同的表現與組織的形式是已。自文化的觀點來說，最簡單的人類團體，似乎並沒有正式的法律或正式的政治。雖然，我們却常常找到牠們有各種支配大家的方法。照我們所知道的，人類團體常由一種被承認的共同習慣所表象，這種共同習慣，我們稱之為『風俗』。人羣常被風俗所統治，風俗是法律政治的最初形式。所謂風俗，簡單的意思，就是團體普通同意的生活法則。在許多情形中，風俗是不知不覺產生出來的，在別一些情形中，牠們却是新穎而有益的調適方法傳播之結果，這些調適方法，多少是有意採用的。因為

風俗是全體人員的行爲法則，所以在任何情形中，團體風俗，對於人們都有一些強迫的成分。大多數的風俗有很強烈的壓迫制裁，而風俗在比較簡單的人羣中，較之法律在文明團體中，是更爲嚴格服從的。因此我們可以說，野蠻人是『風俗的奴隸』，其意義即是說，他是比文明人更爲守法。

習慣

法

所以風俗是最初法律的形式，而習慣法在一切法律的發展中，却佔了一個很重要的地位。英國的普通法，就是早期英國人的風俗之集體。所以在風俗裏面，我們找出了各種法律的開端。風俗決定那種行爲是犯罪的，什麼懲罰應加之於這個干犯者。在有組織的政府出現以前，違反風俗，即由全團體懲治之。初期的懲治是很粗陋的簡單的。牠們大都是這三種，即處死，逐出團體之外或者毀壞身體。逐出社會的辦法 (Social ostracism)，似乎也施行於最初的人羣中，有如最文明人羣所採行的一樣。現在重要的事情，即是要注意一切人羣的風俗都有法律道德的內在典型。我們將於道德發展一章，再行

討論這種情形。這裏很可以指出的，就是對於假設有些人羣無法律道德無是非觀念以及無治罪的刑罰這一點，實在是一個大錯誤。我們從末知道有這種情形的人羣。

法律似乎是更先於政治，然而在政治發展中，牠也不免與之有連帶關係。法律和政治，有如道德和宗教一樣，理論上雖可分開，但事實上，牠們却是在一起發展的。最早的政治形式，有如最早的法律形式，也是非正式的沒有組織的。因為這個原故，有些人說源始的人羣，是紊亂狀態的，並且自某一意義而言，他們也沒有有組織的政治。所以在南非洲的布西人團體中，我們找不出公認的首領或政治權威。雖然，我們却找出了重要的威權，由老年人去執行。澳洲土人也是同樣的情形。他們的團體差不多全由老年人的權力所管理。長輩政治很明顯的常存於人類社會中，並且牠有時也保存於最文明的民族中。我們還可以說美國的市議會也有如『長輩』的集合，並且美國立法機關之一部分，仍稱

爲『上議院』(Senate)，就是『元老』的意思。老年之於社會中，常常發生一種聲望，因爲大都以爲老年人卽是有智識的。

聲望的源
始基礎

除老年外尙有別一些特質，也可產生聲望 (Prestige)，這些特質在有組織的政治發展中，佔有更大的地位。在很簡樸的人羣中，善於詞令者卽被注意，因爲他們的能力，足以勸導別人，並能左右團體的意見。在源始時，有本領的佃獵者，也很受尊敬和很有聲望，他對於團體的影響，往往是很大的，雖然是他很少凌駕於長輩之上。直到有本領的佃獵者，變成了有本領的武士以後，長輩的權力，才開始衰微。佃獵並不必要有像戰爭所需要的嚴密組織，和服從首領。然而戰爭爲着勝利起見，則不能不使全體服從一個首領。自從戰爭成了普通的現象以後，惟有那些採用這種行動的人羣，才得存留。別些人羣則被克服和奴從。長輩的羣體，仍然存留於勝利的團體中，不過他僅僅是顧問一樣而已。真正的權力，已經移到那些能爲戰爭團體領袖的手

中。

戰爭與
政治

因此，我們發見了有組織的政治，其起源大都與軍事活動有關係。因為源始政治是非正式的，所以牠們也是民主的，牠們須依賴於全體的意志，雖然有時是長輩羣體發表這種意志。照我們所已指述的，真正的統治權力，乃是團體的風俗。對於源始的民主政治，各個人並不要很高的理智，因為牠不過是風俗的法則。所以牠並不像我們現在的民主政治，現在的民主政治乃是視為有多少理智和輿論的統治。然而若以為專制政治是源始的，却是一個錯誤。就是戰爭興起的好久以後，大都仍為民主的。比如美洲印地安人是好戰的；但他們大多數的部落，仍是民主的，有時並且選舉軍事領袖。甚至這些文前民族，有時看見了戰爭有流於專制獨裁的趨勢，他們且要用各種計劃去免除牠。所以易洛魁人為防止軍事領袖濫權起見，特選出兩個首領來，以相代替，這種觀念，就是在使他們兩人互相牽制。

君主之
起源

但是對於很好戰的民族，專制政治或至少君主政治是成爲不可避免的。若果一個民族常在戰爭的狀態中，則軍事領袖，也永久握住他的權力，因爲恐有種族危險的原故，於是他漸次得到了選擇繼位者的權力。至於有短期和平的民族，他們有了暫時的偃息干戈，那末，在這個和平的時期中，自然也將軍事首領的大權暫時罷止。長輩羣體在和平時期中，可以有統治權，不過在好戰爭的民族中，他們在平時也僅僅比顧問的地位稍高而已。因此，君王之位，自然易於從將領地位發展出來。當到一民族克服了別一民族而視之如奴隸贓物時，君主的地位自易出現的。然而在一人民團體的內部有了敵對的民族以後，則戰爭的可能狀態，將永久存在的。不管北美印地安人如何好戰，然而他們的部落，所以仍然停留於他們的原始民主政治者，牠的一個理由，就是因爲他們並有擄俘或奴隸。握有屈服了的民族或征服了的區域，常常需要一個強健的政府，因此即易於促進君主政治。

君主專制政體

雖然，比較專制的君主政治，若沒有別些助成的要素，也是不能發生的。事實上，在軍事首領成爲君主以後，他的周圍即有別稍小的將領或貴族而從事分散他的權力。他的權力，尚被僧侶所分散，而在和平時期爲尤然，這些僧侶有超自然的神權在他們的手中。君主可以用徵收貴族的財富以增加自己的財富之方法，以減削貴族的權力；但是僧侶的權力，僅能由君主代替他們，才可以將其權力減少。初期的軍事首領和國王，顯已看見這種事實，因爲我們找到了充分的證明，足以表白他們當初希望獲得僧侶的權力於自己手中。無疑的，他們找到進行此事的各種方法，有時他們裏面，有人得以被選爲主教或主要教士。於是他常常宣稱自己是從天而降的。因爲初民心理之輕信，所以這件事是易於成功的。軍事首領或初期的國王，僅能用支配的神權，才得變成絕對的，因爲這是唯一的權力，爲團體所承認是絕對的。總而言之，軍事權再加以神權或宗教權力，即產生了政治獨裁制度。

我們可以從許多歷史的證據來追溯這種發展。例如阿茲頭克人，當他們最初從阿利章那 (Aztlan) 原地向南移動時，他們也像大多數好戰的美洲印地安人一樣，無疑的是一種軍事民主制。關於他們的最初歷史不甚清楚，但是我們知道他們向南移至墨西哥時，他們征服了許多部落而從這些部落中獲得了擄俘和奴隸。最後，因為他們聯盟之故，他們即推翻了那些居墨西哥流域的和平的道爾頭人和美牙斯人。此時，他們已克服全墨西哥，伸張他們的權力而統轄了七百萬服從的臣民。他們的軍事領袖即要求了大大的權力，他從前是選舉的首領，約在西班牙人出現於此地之前五十年時，曼特朱麻第一 (Montezuma, I) 即獲得了被選而為主教，並宣稱用神權來統治。曼特朱麻第二是他的孫子，並且他已被阿茲頭克人視為迷信的威嚇，所以當到他和他的侍從者，被考頭慈族 (Cortez) 所捕獲時，這個君主國旋即趨於崩潰了。在秘魯中，有些相似的情形，一定是更早出現的。尹加 (Inca) 王朝開山者門可加貝 (Manco Capac) 宣稱他

是日神之子，他的身分即被視爲半神仙，他的權力是絕對的，擴張到握有他的大帝國中一切臣民財產的絕對所有權。

關於理論方面的獨裁政治之殘屑，可在歷史上各個君主專制國家找到，這是差不多毋須再提及的。比如日本現行朝代的鼻祖神武天皇也自稱是太陽女神之子。所以日本皇帝的身分，即被尊爲神聖的。並且他本身也被視爲半神仙的。實在的，對於皇帝之崇拜，在日本仍然是民衆的主要宗教。牠是使日本人貢獻他們可驚異的忠義給他們的政府，並產生了他們民族間可驚異的團結心。俄國的沙皇，也宣稱是用神權來統治的，德國的皇帝，也是如此。即英國的君主，也被視爲是用『上帝的恩惠』來統治的，名義上，他們仍然是英國教會的承繼首領。所以我們有各種理由斷定政治中獨裁專制，一方面是與軍國主義有關係，別一方面則與神權政治有關係。至少，大家所知道的所有的君主專制，大都是多少是神權政治的。

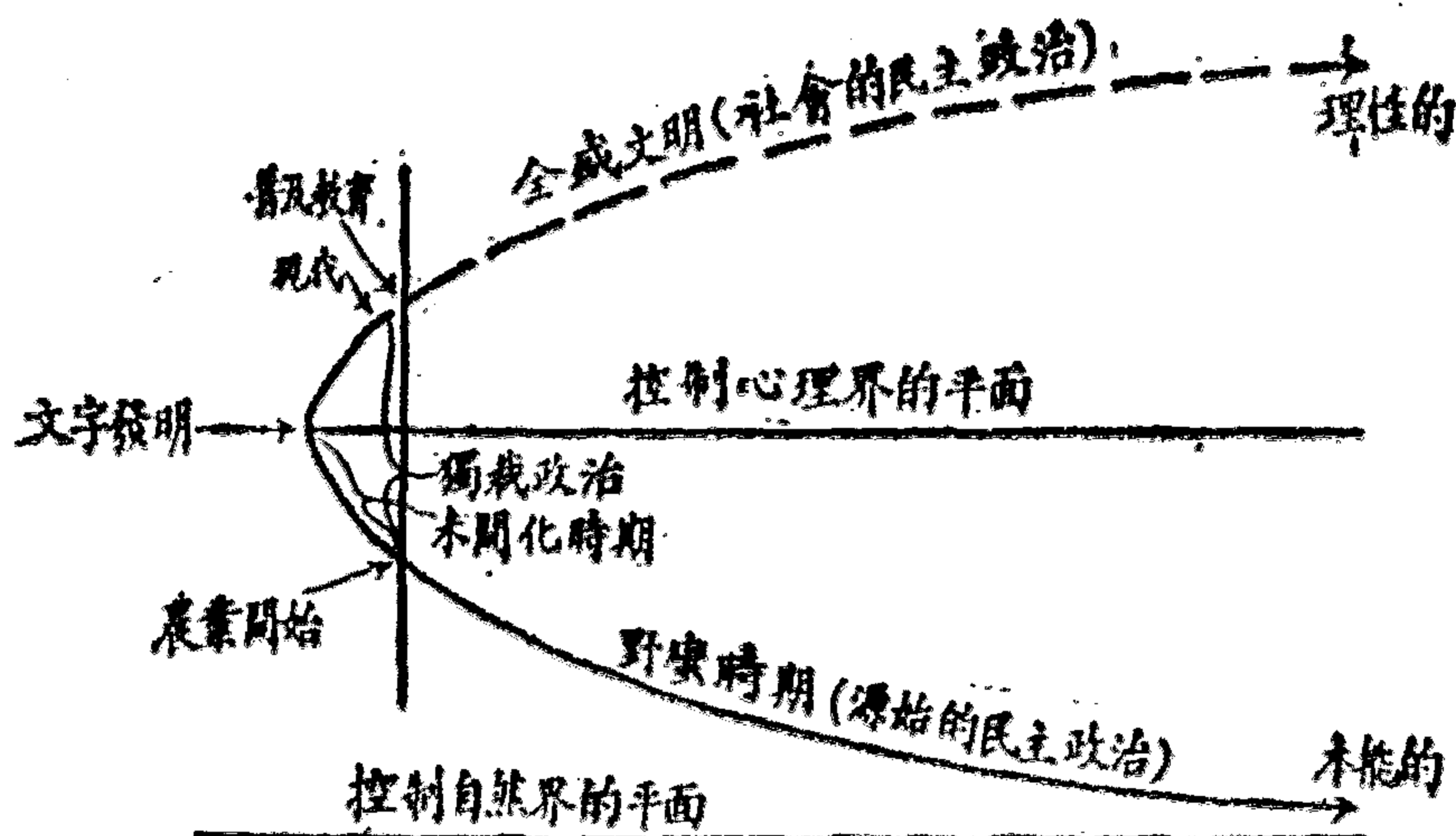
其他專制
的形式

雖然，這是必須承認的，貴族專制和寡頭政治，並不和神權政治有很切密的關係。在少許情形中，牠們似乎僅僅是從軍國主義和征服別民族而產生的。不過在這些情形中，也有一種很強盛的趨勢，宣稱牠們的統治權，是神聖賜與的。差不多在所有這些情形中，貴族專制或寡頭專制的統治，不是先於君主專制之組織，就是推翻君主專制而移權力於反叛貴族手中之結局。政治法律之全盛時期，很明顯的，似乎是一種帶有權力的實驗，牠是因戰爭及財富發生的關係而必然出現的。換言之，關於政治法律的全盛時期是與未開化社會和半文明社會相一致的。當到權力經過了戰爭的需要和幸運而走入於一人或一組人的手中時，這種權力自然會被保留。保留權力最易的方法，就是訴之於人民的迷信。如果那些得有絕對權威的君主，在他自己這方面，能夠得到神道的權力，那末，與專靠武力的君主比較起來，他們必更易保全他們的威權。很明顯的，這種權威的政治，必待民衆的宗教迷信開始崩潰後，牠

才能崩潰。這也就是最近一百五十年來君主專制之所以消滅得那些快的一個理由。

在有些情形中，政治法律的權威時期很慢的才轉移到民主政治時期，然而這種轉變，普通都伴有痛苦的階級爭鬥，或我們所稱爲革命的。這在很明顯的，權威主義不能再存在於政治法律中，現在的問題，就是怎樣引導民主政治之發展。當然我們不能回到依賴傳說風俗的源始民主制度。現代最進步的國家正在試行發展的民主政治，是一件很困難的事情；因爲在政治的過程中，牠須先有全民自覺的理智的合作。換言之，政治似乎是要走到一個新時期，在這個時期中，牠既不是風俗的，也不僅僅是權威的，乃是理智的。這個政治發展的時期，自然是包含民衆人格之相應發展。對於社會政治和對於社會化的人格，牠的先決條件，必須民衆中有普及的教育。

無疑的，完全民主政治之實現，將是一種遲緩的過程；然而就人類社會學者



第十圖 政治發展的曲線

所認識的，牠是不可避免的事情。換言之，人類團體之最後發展，將不免是為團體的合理意見所統治。最初團體是為風俗習慣所支配的，但是在政治之發展中，獨裁專制也不免將宣告退位。這是很明顯的，在一個長久的時期中，人類團體，必然是用他們自己的心理來管理；這即是用全體形成的理性意見所統治。因此，我們可再看見從本能習慣的時期走到理智理性的時期間之過程。再者，文化的拋物線，似乎是很明白地表示出來了。在原始時期中，我們看見了立基於風俗之上的原始民主制度。於是我們經過了未開化時期和半文明時期，而獨裁政

治得以發展；現在我們慢慢兒又可以看見根據於團體意見之理性結構上的現代民主政治的發展。

我們所描寫的將會達到的民主政治，自然要依賴於人類社會消弭戰爭和發展合理的人道的宗教之成功。若是文化的各方面都有牠自己的學習過程，則文化的各方面也必是互相依賴的。民主政治不能用神學時期的宗教，未曾社會化的財產權，個人主義的倫理，和限於少數人的教育可得成功的。然而要社會制裁形成的民主政治之降臨，很明顯的，必須包含民衆全體文化之升高。

第十六章 道德的發展

最初的道德觀念，不過是共享的風俗這麼一回事。不道德即是風俗法則的破壞。所以道德是和法律一樣，都起源於風俗。現在大多數的民衆，也仍然少有更爲高尚的道德。黑格兒說過：『道德是心裏的法理』。這個道德觀念即與風俗法律的意義相一致的。當然的，道德可視爲一種社會的事體，不過牠也是受社會團體的風俗所決定的東西。如果這種說法是確實的，那末，除訴之於團體的風俗外，即不得更進一步的追求。團體的風俗是會變遷的，所以照這個見解來說，道德也即直接隨團體風俗而變遷的。許多人類學家和社会學家也得到這種可驚的結論。若果這是正確的，那末，很明顯的，道德觀念並沒有什麼用處

牠不過是對於風俗觀察的一個別名而已，並且在這個團體以爲是道德的事情，在別一團體將以爲是不道德的，一切事情，團體都可決定牠是道德的和非道德的。孫末楠似乎是贊成這個觀點，他曾說人情(Mores)或風俗能使任何事物都是公道的。「註二」如果他說人情能使任何事物對於非批評的心理，都表現得是公道的，自然各個學者都可同意於他。

〔註二〕 參看民俗第十五章。

道德與
神意

在各時期中風俗的道德，都是多數民衆主要的道德。整個的野蠻時期，都沒有夢想到別種道德。「這是風俗，所以這是公道的」，這種觀念，是野蠻心理的普遍推理。即在未開化時期中，這也是主要的推理。未開化人的風俗，對於各個非常壓迫，而對於被征服的團體，特別是如此。在後期的野蠻時期中，風俗之適當與否，開始成了疑問。直到文字發明，觀念能用符號具體表現以後，是非的概念才開始受批評的考察。於是有些比較進步的

民族，即初始表現了道德，而認為是超過風俗之上的東西，好像是天神的意旨一樣，天神即被視為主宰或君主。這種公道觀念或道德，大概是從專制君主往往使用他的權力而與風俗相衝突的事實所產生出來的。並且當到他是一個仁慈的人時，人民即尊視他的法則是駕乎風俗之上。因為神道的觀念發展了，於是感覺到這種理想人物的判斷，比風俗的法則，是更為安全優良的。雖然，神意的概念，也大大地受時代風俗的影響；因為照我們知道的，源始宗教，也不過是風俗的神化而已。所以理論上的道德觀念，開初時並沒有破除風俗的束縛。

希臘的
哲人派

希臘人大概是最初公開破除道德僅是風俗的觀念。有些稱為希臘公衆教師的哲人，起初教人以『強權創造公理』。因為民族既互相征服，風俗也不免流於相衝突。此刻的問題，即那種風俗是公道的。對於本問題的粗淺答案，自然是『比較強盛團體的風俗』。再者，專制君主隨時破壞團體的風俗，有時他也破壞到別人的利益。所以這似乎很明顯的，是強權或『更

強的意志』創造公理。這樣示教的哲人，大概沒有擴充到承認非仁慈的學說，然而這種學說畢竟表明了比風俗是公理的見解，還更慘忍一點，因為牠是表象各種壓迫和暴虐。如果使之與道德即風俗的觀念比較起來，牠是一個更壞的道德觀念。然而在哲人派中，牠却很明顯的，成爲更好的心理。

快樂主義

有些哲人或者大多數的希臘人（至少在後期是傾向於這個見解），以爲公理即是幫助各個快樂的東西。公理不是簡單的風俗，也不是簡單的強權，乃是使各個人的快樂達到最高度的東西。牠是用各個人自己的主觀而決定的。這是伊壁鳩魯（Epicurus）及其門徒所發表的觀念，伊壁鳩魯特別着重理智的和美感的愉快之價值。這種道德觀，目的在減輕生活上的艱難和痛苦。在一個已得相當的安適而尙要增加生活愉快的時期中，這種道德是很迅速地被採行而通俗化。但是牠表明了一個激進的道德觀，因為牠對於個人任意的選擇和自肆，給了這樣的範圍。牠很快的，墮落而成爲一種『生活之優善寓於最

大的舒服和感覺愉快』的學說。牠不僅破壞了舊的風俗道德，並且也是一個有力的使社會解體的要素，這種解體現象，不久即見於希臘而至於羅馬。

道德是理想
的社會秩序

希臘最聰明的思想家，看見牠是一種不可行的道德觀，並且牠是趨於毀滅社會秩序的。因此，柏拉圖和亞里斯多德即要發揚一個更好的社會道德觀，並以為公道之本質是在合理的理想的社會秩序中才能找到的。完善的社會，不是風俗，不是強權，也不是快樂，牠的意義乃是公道。柏拉圖和亞里斯多德兩人以為公道是存在於共同維護的社會理想中。至於這個理想是怎樣一回事，他們並不完全同意。柏拉圖的理想社會之觀念，和亞里斯多德的，大不相同，固然兩個似乎都贊成公道是包含一切生活原素中的相當均衡或和諧。

有些事情接近於後期直覺主義派的，可以在斯道伊克（Stoicism）學派中找到，他們所注重的事實，即以為個人裏面的理性會告訴他什麼是公道。當然的，公

道是和普通理性秩序相諧和的，但是這種理性秩序是存在於個人的靈魂中，可用內省法去發見的。這種見解類似於良心或道德感覺之提高，即有如我們後來所遇見的這樣的學說。

這些要尋找比單純風俗更高的公道標準之企圖，仍然繼續於希臘人中，而同時有一種相似的運動，也出現於猶太人的思想中。後期的猶太預言家，即開始道及公理是很少上帝權力，而多有理想社會的意義，這種理想社會，就是他們所稱爲『上帝之天國』的。這個觀念是基督所發揮的。照基督的意見，善是建設理想社會的努力。在這種社會中，上帝的意志，即得完成；但他又想及上帝的意志有如可愛的天父的意志，他是願意他的兒子都生活於和愛互助中。所以基督認爲『上帝的天國』是理想的人類社會。他喜歡這種社會以迄於視上帝如父親，視人們如兄弟。這種公道觀念。不能完全視爲無限制的。牠乃是將家庭模式加之以理想化，有如人類全體關係之模式。雖然，也很有限定的，基督以

爲所謂善，就是人們對於建築諧和的社會而表示利益互讓的行爲。照他的意見，這是實行上帝的意旨。實踐上帝的意旨，就是公道，然而唯一可能實現這種意旨的方法，即在經過人們的服務。所以基督也像柏拉圖和亞里斯多德一樣，承認了一個固定社會化的道德觀念，不過這種道德觀念，並不寓於風俗之施行，乃是在乎社會理想之實踐。這種理想，是滲透了和愛或最好的模範家庭之社會秩序。不像希臘思想家一樣，基督並不注重這種社會秩序一定要合於理性的。

直覺主義

歐洲文化很遲緩地並且也很躊躇地才採取希臘和猶太的大倫理思想家之遺教。伊壁鳩魯的快樂道德說，或哲人派的強權道德說，已有一些時期和一些地方接受過了；但是這種努力於理想社會秩序之建設的道德學說，僅僅是非常有限的爲少數知識份子所接受。而羣衆仍然相信風俗即是公理。雖然，新教徒却注重公理是發見於個人良心中。這是主要地直覺主義者的學說

。這種學說即主張每個人都有一是非的標準存在他的良心中，並且他能用內省法從錯誤中辨別公理出來。直覺主義派對於個人的良心，大都是文化發展的結果。所以良心大都隨各種不同環境的個人而變異，這種事實是矇昧不清的。再者牠也是個人主義的或主觀的道德學說，視爲一種武器，用以反對教會和國家的暴虐，那牠是有用的，若視爲公道行爲之基礎，則牠是不適宜的。牠是趨於發展而爲單純的形式主義，使公理或道德完全存在於公理之內容或動機中。

自我實

現說

狹義的直覺主義說，產生了別一種個人主義的學說，即是自我實現說。照自我實現主義者的意思，除個人人格之發展外，並無其他可以想像的人生目的。這種學說，哥德有很好的要言，他說：『我的至上的責任，就是完成我自己存在的金字塔』。很明顯的，這種學說，可以視爲個人主義的形態。牠由尼采而完成了，尼來教人以生命之目的，即是個人自我之發展。自我發展是需要自我擴大和對別人之剝削。而尼采並沒有描寫自我實現派的

最優點，他表示自我實現主要地是個人主義的道德觀，並且可以變成有危害於社會的。尼采反對民主主義反對基督倫理這種事實，在他的一些贊成者裏面，至少是表現了自我實現過於狹小的解釋。

社會道德觀

所以慢慢兒倫理的示教者，承認了道德之爲物，主要是社會的，僅僅是低級的道德才能建立於風俗之上。我們開始看見了道德是寓於社會理想之共同享受中。道德在乎努力於理想社會秩序或完善的人類社會之建設。我們現在也看見了我們還沒有創造出和這個相像的理想社會之秩序或完善的^人人類社會，所以我們仍然在學習什麼是公理，或如何決定生活的正確理想之過程中。我們不再假設我們是完全知道公理了。恰像我們逐漸去探求什麼是真理一樣，所以我們也漸次去探求什麼是公理，二者都是實驗的和發見的事情。誠然的，在我們剛才所討論的道德史中，這就是粗淺實驗的文化意義。當到一個人開始看見了公理不能與風俗一致時，他自然不免會將公理與強權，快樂

，個人道德感覺，或個人自我實現相混合。然而我們已經開始看見了這些觀點，都不過是向着社會理想的道德之粗淺摸索。

相對主義

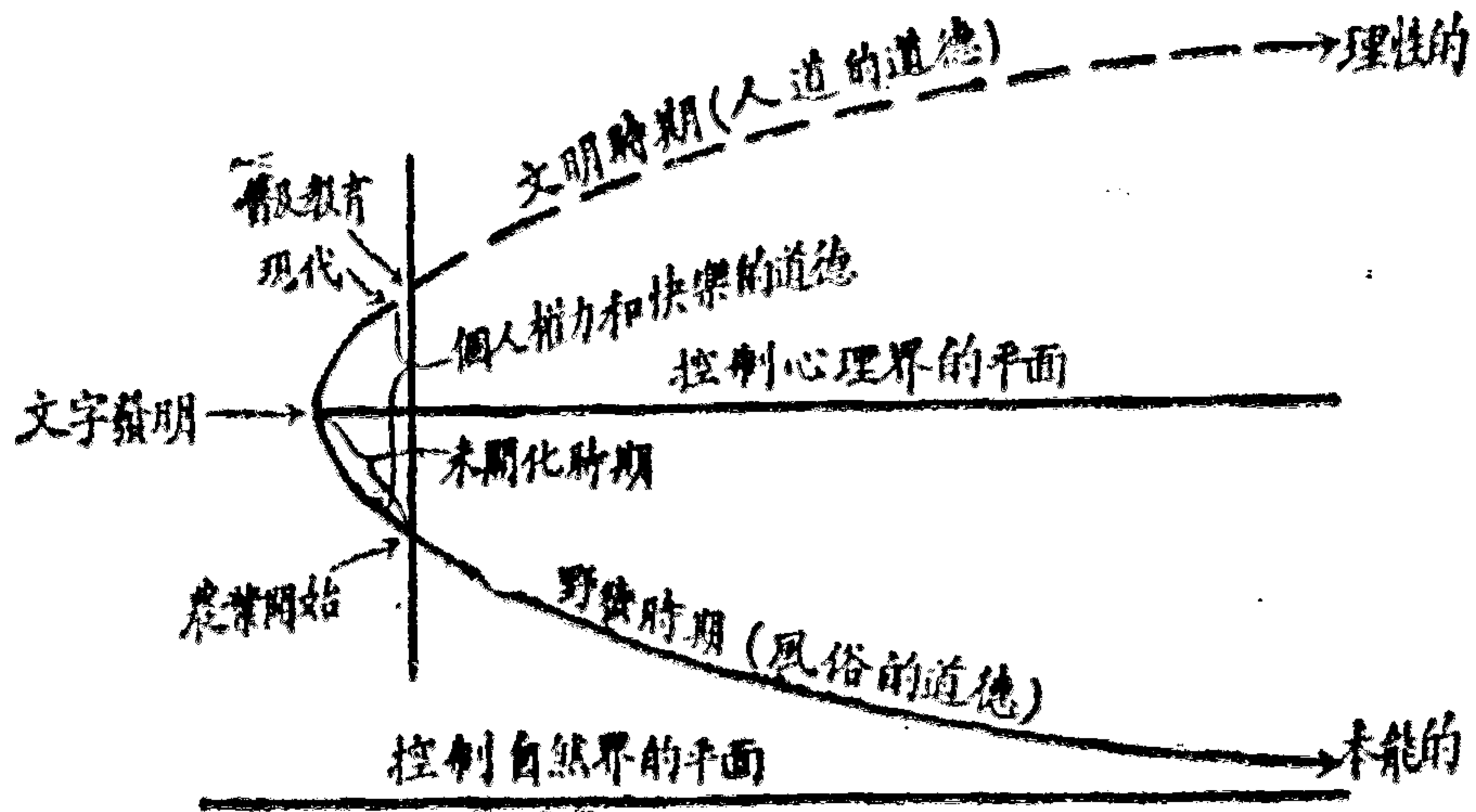
有些道德學者，觀察了不同民族的不同道德標準，即得了沒有絕對道德原理的結論。然而當我們說及我們慢慢兒學習什麼是公理時，我們並不是就認為峻峭的相對主義，在現代倫理觀念中，是佔優勢的。我們不過承認我們還在學習生活的和人類關係的正確觀念，特別在牠已走到了詳明具體的時候，更是如此。當然的，我們在道德學中有許多普通的原理，恰像是科學中已建立了許多更為普通的原理一樣。「註二」我們知道人們不能好結果的生活於怨恨，欺詐虛偽和奸狡之基礎上，也不能生活於驕傲，恐嚇和自私的基礎上。若將這些東西具體的應用到社會關係和人類實際生活中，則我們必難以比基督更進步，因為基督已看見人生的理想關係，必須像最好的家庭關係一樣；這種關係必然是互愛互助和互讓所主宰的。

【註二】泰雷有很好的總結，他說（社會起源與社會續體，第二三八頁）：「無論在古時的社會，抑在後來的社會，都有一些道德性質的根本狀態，是不會變遷的。至於道德傳說又是另外一回事」。

我們開始知道了對人的善，必須是社會的善，道德是在乎忠實於最高的社會價值。這種價值，起初並不存在於個人的意識中，乃是在心理和社會發展的過程中，漸次學到的。牠們是文化的一部分，自社會的觀點言之，也是文化的最高一部分。牠們不能用傳說，權力，直覺，或顯示而成立的；然而牠們必須由經驗而發見的，用科學的研究來建立的。科學的精神，在道德範圍中，是很需要的，像牠在科學本身領域中的情形一樣。

道德中的趨勢

我們知道在道德這一方面，也有一種傾向於理性的和社會的趨勢，像在所有文化的各部分一樣。不管自盧騷以來，對於道德之進步有多少懷疑的，然而我們若一加考察道德觀念全史，則我們至少不能懷疑在人



第 二 十 二 圖 道 德 發 展 的 曲 線

類道德觀念中，是有進步的，文化是慢慢兒產生出理性化的和社會化的道德。牠之所以是理性的，即因為牠是包含了道德理想中的各種價值成分。牠之所以是社會的，即因為牠着重那種理想是社會理想。從未開化時代到現在，除要求簡單的符合於風俗外，所追求於別些理想之粗淺嘗試，都不外是剛才所說的意思。科學的研究，表明了我們的道德理想，最後必然是綜合的，因為牠是一定要包含人生中各種永久價值的成分。牠必須包含自我發展的理想，因為理想的社會團體是許多人格之集合，每一個人格即是他本人的『目的』。牠必須包含各個

人的快樂；因為惟有各個人都能受優待受尊重時，我們才能保證有最諧和的社會生活。然而這些事情，都不過是達到更大目的的手段，是人類理想社會的發展，在這種社會中，各個人都將有機會去實現那種對於他是可能的至善生活。在這樣的人生行程中，在這樣的理想人類社會之創造中，實際上道德理想即成爲服務的生活。這是未來的社會化的或人道的道德；如果可以完成經常的社會調適，則人類社會，一定可以達到這一階段。所以我們也可用這樣的曲線來表示：

第十七章 宗教的發展〔註二〕

〔註二〕 宗教與道德二者，在本書中都討論很簡單，因為我在別種著作中關於牠們已有詳細的敘述了。關於宗教的起源，發展和文化意義的比較完全一點的討論，可以參觀宗教之改造一書，

特別是第二三兩章。

宗教與文化

宗教大概是文化中最遊移的東西，同時也是文化中最有生機的成分。有許多聰明的人，沒有看見牠畢竟是文化中的必要成分。就我們所已知道的，禽獸是沒有預象宗教的什麼東西，然而也因為這一點，所以禽獸沒有文化。宗教僅是人類獨有的，即因為人以下的動物，僅與客觀環境發生關係，而人類則並與價值世界發生關係。宗教之所以是文化中活動的和必要的

成分，即因為文化是一種價值的東西，而宗教則是一種處理價值估量價值的最上嘗試。

宗教是一種
評價的態度

換言之，宗教也像所有的文化一樣，是人類的抽象力和他的生命需要之自覺實現相結合的產物。像藝術科學和哲學一樣，宗教也是人類對於宇宙作理智的估量和評價之表現；不過也有不像科學和哲學的地方，牠乃是將意志和情緒普遍化，而不很注重人的觀念。因此，牠要將人的意志情緒，使之與他的世界相諧和。理論所探求的，是爲了理智觀念，宗教所探求的，是爲了感情和意志；宗教在使他們與存在的全體相溝通相諧和。然而宗教最初却是追求我們的世界之情緒態度，牠是經過理智和想像而得到牠的價值。這些東西，都是他追求價值的手段；因為牠討論看不見的世界，也像討論看得見的世界一樣。牠努力於追求生命的價值，死的價值，和超感覺的價值，這些價值，可以與人類的希望與志願相諧和。

宗教的作用

宗教之作用，在使個人和大生命相調和；就是說，使個人和社會以至於宇宙相諧和。宗教是一種調劑的手段，一方面是人類用以建立一種同類相待的關係，別一方面也是建設一種應付宇宙的關係。牠是多方面的文化現象。一方面牠是社會生活的理想價值之參預和普通化。別一方面，牠也是社會制裁之形式，團體所用以約束個人者，即是經過神道的意旨而使個人的信仰及行爲符合於團體的信仰及行爲。又一方面，牠是將個人生命委之於最高目的的神化作用，最後，牠是確認精神之本質是在物質本體之彼岸。並且牠也是信仰人生的精神要素，將得到最後的主宰和勝利。

這似乎僅敘述人類最進步的宗教意識；然而我們有各種理由相信在某種程度上，這種意識也是一切人類的特徵。初民應用他的抽象力和想像力，自然會去估量自然界和生命的可能性，而不僅專注意於我們自己；他應用他的想像力，也必然會去探求看不見的世界，像探求看得見的世界一樣。如果我們回溯初民

心理的特質，那末照我們所已解釋的意義來說，牠就是先於經驗的，先於科學的，和先於論理的，對於了解宗教信仰和宗教態度之起源，我們並沒有什麼困難。初民心理，很自然地，將世界解釋作他本身的樣子；換言之，即解釋作人類形態的樣子。他不僅相信各種東西是相關連的，而且也相信各種東西都是可能的和變化於光怪陸離的情形中。世界之於初民心理，不僅是奇異的世界，而且也是製造奇異的世界。初民之輕信或批評能力之缺乏，產生了各種信仰，簡單的理由，是因為經驗沒有充分的異積，以指出矛盾的信仰。所以初民心理，也將牠本身成爲牠所討論的對象，然而在我們隨便思索時，我們也趨於這種同樣的情形。野蠻心理比較我們的心理之所以更爲銳敏的想像所引導者，乃因沒有什麼東西去阻止牠的各種空想。我們記着這些事實於心中，即可從事討論宗教之發展。

權力是宗教的根本觀念

宗教根底中最早的和最深的觀念，大概是權力觀

念。世界本身之表現，對於初民心理，有如權力的世界動作於最神奇的行程中。雖然，這種權力普通都以爲是依照人的方法而動作的，或者像一種在一個人自己的意識生命中而經驗得來的權力。初民對於表現於宇宙中的機能和權力，以爲大概是像他在他本身中所經驗得到的機能和權力一樣，是由相同的方法而成就的。所以被視爲滲透於一切自然界的神祕奇異之權力，都當作是有精靈的及多少像人一樣的；而對於非常的或少見的事物需要費力去解釋時，特別是有這種情形。人感覺到有一種無形的權力在他本身中，這種權力，給與他一些強健，靈感，勇敢，恩愛和感謝。他並不以爲這種權力是純粹物理的或通常的，乃是認牠爲超乎尋常的，甚至是超自然的。恐懼和尊敬於是附着於那些表現這種非常權力的人物身上。這種人物，即被視爲禁令（Taboo）或神聖。人家即以敬而畏的態度來尊重他。宗教觀念之全系統，似乎就是建築於自然界中神秘的不可思議的權力，及神人與神物的權力之上。

神力主義

我們剛才所敘述過的宗教意識之簡單時期，多少是可發見於許多民族的宗教意識中，特別是在美洲印地安族的馬尼頓人中及馬來民族的門那人中。因為這個理由，所以這種宗教意識的時期，即稱爲『神力主義』（Manatism）。別一些人也稱牠爲『前靈魂主義』（Pre-Animism）。然而在何民族中，並找不出純粹的『神力主義』。所以牠仍然是一種假設的時期，由此以開始宗教的發展。有些宗教學者，並不猶豫地說道，這個時期，是一種原始的——神主義，照他們所宣稱的，即因爲『上帝之直覺』，已被感覺於這種滲透自然界的神祕權力中，而這種權力之表現，主要地認爲是活動的有人性的。然而自科學的立場來說，這是很難認可的說法；因者像我們心目中的上帝觀念，是還沒有存在的。〔註二〕各種神道觀念，等到後來才產生的，現在我且來看看牠們是怎樣出世的。

〔註二〕 敘述於本章的上帝觀念之進化，但因爲求簡短的的原故，所以拿來做普通宗教進化的

說明；除行爲主義者外，從來所有的學者都認牠是宗教的文化複體之中心。

靈魂主義

我們已經說過了源始的普遍神奇權力的觀念是非物質的，活動的和有人性的。所以這種神異權力，是很容易和人自己生命的內在本質相一致的；即是和他的心理或靈魂相一致的。人類的思想似乎漸次發展了，於是以為這種神祕的權力，可以離牠的寓所而獨立。因此，離身體而獨立的靈魂主義 (Animism) 或精神之概念，也產生出來了。許多經驗幫助人們達到這種概念。例如，當人的身體在靜睡時，他在夢中即可得到好多經驗，並且他可以看見別一些他認識的而相距很遠的人。於是他即以爲靈魂或精神是可以脫離身體的東西。夢味，暈眩和死亡，都幫助得到這個概念；然而經過了他的抽象力，他即被引導而感覺到靈魂可以離開任何軀體而獨立存在的概念。因此，他即慢慢地走到相信靈魂的世界，這種世界是圍繞他的四周，有神祕的權力，並且牠的行動，可以說明非常的遭逢。所以除了通常與非常的二元主義自然與超自然的

二元主義外，又產生了更進一步的物質與精神的二元主義。在宗教發展中，這一個進一步的觀念，即稱爲『靈魂主義』。實際上，一切民族多少都發展了靈魂主義。靈魂主義在宗教發展中，顯然是更進了一步，因爲此刻的人們，已經比較確定的，用他自己，他的意志和他的價值來解釋世界了。

圖騰主義

宗教發展的第三種狀態表現於某一些民族中的，就是將動植物變爲迷信崇拜的對象。在食物的過程中，人是特別要依賴於環繞他周圍的動植物。佃獵民族，看見有神秘權力之特殊意味存在於他們所獵取的動物中，或他們所仰給的植物中，這是很自然的事情。所以他們也尊重這些東西，以爲神聖的。他們常常用這些東西來命他們的名氏，並宣稱是從他們傳下來的。所以宗教敬重附着牠本身於動植物中，這種動植物即以爲對於團體有些神秘的關係，普通即視爲假設的祖先，其名目即由這種團體來維護繼續。這種植物或動物，就是大家所知道的『圖騰』(Totem)，這時期的宗教和社會發展，即稱爲

『圖騰主義』。涂爾幹 (Durkheim) 認爲這個時期是宗教的初期；『註三』但是很明顯的，一切民族並未完全達到這個圖騰時期，所以我們必須認靈魂主義，和前靈魂主義，是先於圖騰主義的。雖然，我們大概可以說圖騰主義是最初有社會組織的宗教。在圖騰主義之下的全體社會生活，都是寄於宗教統治之下的。親屬和團體關係的制度，即建設於對圖騰有可思維的關係之上。謀生，藝術和教育也建設於這種關係之上，甚至須受圖騰主義所控制。

【註三】 見宗教生活之初步形式第二卷。關於討論圖騰主義與宗教關係之簡要說明，可參看作者的宗教之改造，第五十一頁。

普通用以說明源始文化的民族，往往表現了這三方面宗教意識的混合物。所以並不要遠溯上古，即可以說源始宗教是神力主義靈魂主義和圖騰主義的混合物。這些宗教的狀態，在心理方面，是可以分別的，然而在文化方面，則往往往是混雜的。『註四』這種宗教形式，似乎存在於全野蠻時期以至於未開化時期

。牠是一種混亂的宗教意識，稍後，即離此而產生比較明確的宗教。雖然，這是可以指說的，即宗教中這些主要的成分，都存在於牠的發展之各種形態中，並且這些成分的殘體，也可在最進步的宗教中找到。

【註四】徐雷特 (Schleier) (宗教與文化) 和別一些人主張宗教文化的時期分類是不可能的；然而分類之爲義，與其說是史的，不如說是心理的。

祖先崇拜

與農業之開始和動物之飼養相俱來的，在宗教中，也產生了一個大變遷。照有些學者所思考的牧畜過程是和圖騰主義有切密的關係來說，則似乎動物之牧畜是趨向於使圖騰主義永久化。雖然，在舊大陸上大四腳獸之飼養，已使田園工業，遊牧生活以及戰爭興起了。動物之飼養和田園工業，不免使男子在社會中佔了優勢。男子變成了英雄階級，特別是在他們從戎時爲尤然。偉大的武士，在他的同輩心目中無疑的以爲是有很神奇的權力，和他的人格相聯絡。若果是一個由家族，奴隸，侍從者所組成的大團體之首領，那末

，這種情形，更是真實的。宗法家族之首領，在他一生中，常不免被視為半神明，及死後將成爲一個神。因此，發生了對祖先之崇拜，自歐亞民族出現於歷史中時，祖先崇拜就是他們所有文明民族的主要宗教。當到靈魂性質之崇拜與祖先之崇拜並行存在時，各種神都開始變成明確的人形，大概他往往包含了這種意思，因爲所崇拜的祖先之幽靈，曾經一度是人。換言之，英雄崇拜或祖先崇拜，很明顯的使神變成人的形式。逝世的英雄和祖先的靈魂，雖然不是高級的神，至少也是最有力的和最受尊敬的神。每一家族有牠自己的神和牠自己的家中崇拜。所以各團體的神，都有不同之趨勢。這時期的宗教，撫育了家庭德性之發展，對於穩定團體的傳說，也佔了重要的地位。老年人和逝世祖先之尊敬，表明了是人類社會中非常保守的影響。無論在什麼地方，間隔生活都是可能的，比如中國人一樣，祖先之崇拜和間隔的生活，同使靜的文明發生。然而在西亞和歐洲中，最崇拜祖先的團體，常與別一團體相衝突，以致於合併。

多神教

踏出了這種崇拜祖先的團體相合併之過程以後，即易於產生別一個宗教發展很確定的時期，這個時期，我們名之爲『多神教』(Polytheism)。當到許多團體相合併而成爲一個大的政治團體或文化團體時，牠們的神，自然，也合在一起。因此，即產生了衆神祠，有時包含百萬之數。這些神自然包含各種自然神及各種祖先精靈，雖然是祖先精靈有趨於限於小團體的性質，尤其是限於親屬團體的性質。然而所有的神，都被視爲高級人格化的東西，神的想像社會，大都是由人們的社會行爲與境况所反映而發展出來的。在多神教中，特別是後期的多神教，無疑的，也有一種趨勢，要用指派一個有權力的神去統治某一類的全體對象，或行動的方法，以減少神的數目。因此，有一個戰神，一個愛神，一個財神等等。

照孔德所主張的，如果多神教時期可視爲傳統的，那末，有一個時期更是傳統的，這個時期就是脫離衆神祠而漸次發展了一個至上的民族神。這種趨勢，

不僅是因爲衆神的社會，趨於君主的或專制的組織，而且也因爲每一民族團體，選擇牠自己崇拜的民族神或部落神。例如，早期的猶太人，似乎主張耶維（Yahveh）是他們特殊的民族神。別些神之存在，並不被否認的，不過耶維是被視爲猶太民族特別的神。有別一些民族，也表現了相似的趨勢。無疑的，這種『一神信仰』的時期，對於真正的一神教是傳統的（一神信仰教 Henotheism，即是信仰一神，然而並不主張僅有一個神；一神教 Monotheism 則主張僅有一個神——譯者註）。這些民族神可使他們的民族統一而成爲一強盛的民族主義的團體。這時期的宗教，是粗淺的人形，並且這個神格，大都作爲是像人間的君主一樣，不過他的各種性質都加以理想化了，但事實上，他在各方面也共同享有了他的民族之特徵。

一神教

若說一神信仰教在現代文明世界中，已完全沒落了，那末，無論一神教是否已完全達到，這都是很可懷疑的。事實上，一切現存的通俗

宗教，都有宗教進化中前期的各種殘形。所以我們並不驚奇於找出民族神時期的殘形及其高級擬人的君主的神。在西方文明中，一神教正趨於採取自然神教的形式，在這種形式中，上帝仍然作為居於宇宙外的主宰。這不僅是民族的通俗觀念，而且牠在基督教會一二宗派的教條中，也被解釋為宗教真理的最高形式。另一方面，在東方民族中，一神教則趨向於採取汎神主義，這種宗教是趨向於使上帝與非人格的自然勢力相符合，並且牠在這些民衆中（如印度人），也常常承認自然崇拜之繼續，可以存在於各種形式中。

哲學思想家和神學思想家，曾建議把有神論作為自然神教和汎神教二者中最佳成分的綜合。在有神論的概念中，上帝是有人格的和超人格的。他是超越自然界而又在大自然之中。他不再視為和自然或人性相對的東西。他和人性相一致，像和自然界相一致一樣；但是他也可當作比普通所知道的自然或人性更為偉大的東西。因此，上帝即成為一切價值之焦點，宇宙人生的理性道德之根據

，通過全世界的目的，並完成各部分間的和諧。所以上帝並不視爲脫離人的東西，乃視爲一種創造的目的，表現於人類和人類社會中，像表現於全體宇宙中一樣。這種目的，可當作最高級的道德和理性。這個概念即稱爲倫理的有神論。

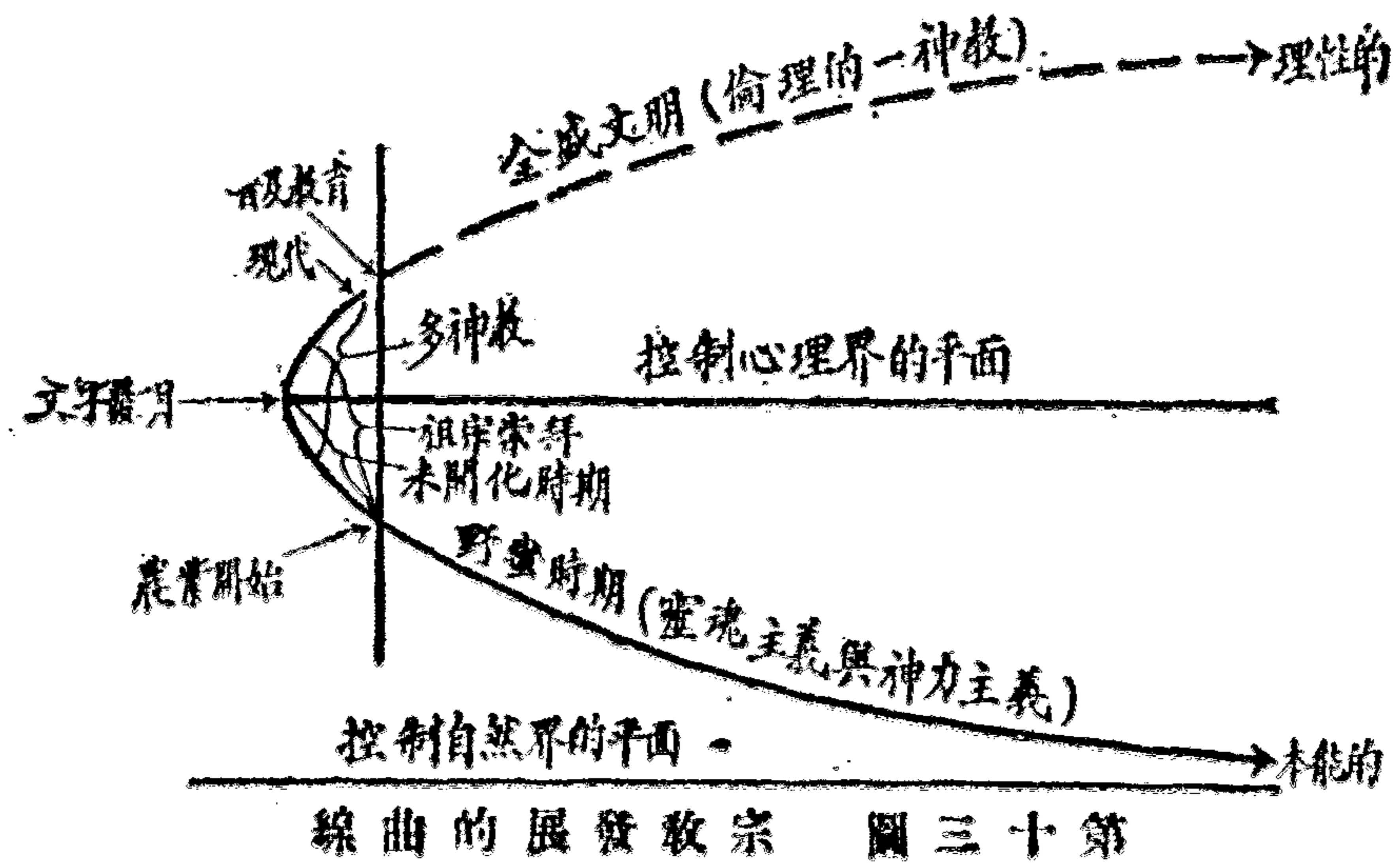
我們不必要指說這種上帝的概念，即宇宙間主持公道的權力和一切經久價值的合體，是代表一個和源始神力主義稍爲相似的文化進化之時期。換言之，倫理的一神教，自其創造道德的目的進行於世界中這一概念而言，也並不和源始的神奇的權力之概念不相似。至於最後的概念，將經過文化之普遍進步而成爲理性化的和社會化的。

我們若想一想倫理主旨包含於宗教態度中時，那末，上述的話，或者是更爲清楚明白了。以前有些宗教學者，分宗教爲倫理的和非倫理的，這實是一個錯誤。除了少數例外，廣義言之，一切宗教都是倫理的；換言之，一切宗教，都

趨向於要靠別種行爲來維持和遵從某些行爲。原始的宗教，也像原始的道德一樣，要遵從當時的風俗。我們已經知道要將原始道德和風俗相分離，是怎樣困難的；同樣，要想把源始宗教和風俗分開，也是困難的。馬雷特博士說：『野蠻人的宗教是他的整個的風俗，並視牠爲神聖的表現一樣』。誠然的，所謂神聖，似乎很早就和傳說及風俗的事物相一致了。因此，源始宗教，是非常道德的，並不下於我們自己的；不過此時所遵行的道德，是風俗的道德而已。宗教進行風俗的趨勢，現在也還沒有過去。雖然，釋迦，基督，以及其他宗教改革者的教訓中之宗教，都是很明確的和風俗相分裂，並使宗教之遵行，符合於尙未實現的行爲理想。所以我們對於宗教和道德一樣，也是將牠分割爲風俗束縛的和理想主義的。就我們所已知道的，理想主義的或進步的宗教，在人類史中，是比較晚近的，僅僅存在於最近三千年中，並且在此時期中，事實上，也是限於比較開明的階級。

宗教進化之趨勢

在半開化和半文明的騷擾時期，有許多關於宗教的試驗，也像在文化的別個領域中一樣。神道是非常之多的，並且變成了各種表述，然而大部分的神，則被建設和人們的行為相接近的，及主持當時社會秩序的，不管牠是怎樣粗陋和鄙野。此時的宗教，僅僅是歸於握有社會政治權力者去執行。然而反對這種宗教的淫亂使人性與社會更為卑污的抗議，嗣後即層見疊出了。最初表現這種抗議的，即是宗教大師中的首領，釋迦牟尼，稍後，則為猶太的預言家和基督。他們都要求一種不同的人類世界，並開始教授理想的



宗教制度。雖然，釋迦的教義在乎靜修個人的靈魂，而基督的教義，則注意於社會秩序，使之與神聖的理想『上帝之天堂』相符合，同時，基督並着重上帝如父道的觀念。因此，他完全把宗教人類化和社會化了。所以我們在宗教發展中，也發現了宗教是追逐於同樣的曲線，像一切文化之重要形式一樣。（第十圖）

第十八章 教育和科學的發展

文化與教育過程

我們知道，自最初起，一切文化之繼續，即有賴於少年人之教育。文化的過程，主要就是教育的過程。最簡單的物質工具之製造，通常都需要從別些人那裏，才能學到製造的過程。所以文化的全體從太古時起，就是用教育的過程來保留的。當然，制度之創設比物質工具之製造，並沒有不同處。牠們之所以能一代一代傳下來，全賴牠們所具體表現的知識，價值和標準，由老年人教授於少年人。所以人類文化發展的過程，就是學習的過程；因為文化之得以傳授於後代，惟有教育少年人使其珍重和保存過去的成績。所以我們研究教育之過程，就是研究文化過程的核心。

這種情形在源始時代和在現代，都是一樣實在的。普通有一種假設，以為在源始民族中，少年人的教育，並不是自覺的社會的意旨底事情；牠之表演，乃是隨便地對於老年人之模倣和簡單地參加老年之活動而成功的。雖然，若將現存源始民族的生活加以慎密的研究，則可以看見這是一個錯誤的觀念。無疑的，人是一種模倣的動物，但是要假設他的自然模倣之趨勢，是這樣強盛的，毋須乎任何社會制裁，即足以使文化成績，在最簡單的生活條件之下，傳授於後世，這種結論是沒有社會事實證明的。然而適得其反，在非文明民族中，也像文明民族中一樣，都有一種很有力量的強迫，使少年人去接受團體的風俗，標準及信仰。最可以說明此種情形的，就是澳洲的土人，他們所謂入社的儀式，很明顯的就是要教育少年人。團體要少年人接受過去的知識和風俗之強迫，很普遍地是由於魔術實用和宗教實用而激起的；至於身體的強迫和社會的嘲笑，在源始民族中，也是會應用的方法。

在這些民族中，對於少年人的慎重教育，可以由他們的職業實習來表示。專門的技能，很早即見讚美於人類社會中，並且用很慎密的教育過程來保留和傳授下去。比如在美洲印地安人中精於製造箭頭和其他石器的技能，即很為大家所稱讚。這種技能，一代一代傳下去，其方法就是在我們所稱為學徒制度之下，慎重地教訓少年人，使其學習至於精諳。對於這種精巧的職業，有時兒子可由父親的訓練而得成就；至於技術的傳說，大都沿着某些程序而建設於社會的專門團體中。相同的過程，也可見於婦女的工作中。若果一個婦人成了很精巧的製籃者，她幾乎常常努力去傳授她的技藝給她所教的少年婦女。

剛才所說的關於初民技術過程之傳授方法與發展，是用教育少年人的方法，同樣，關於初民生活的一切藝術和行爲等，也是這樣的情形。佃獵，打仗，建茅房，製皮衣，以及精神方面的新發見，都有各各的技術，在這些技術中，認識了某些人是比較精嫻的，於是大家即拜之為師傅。因此，初民中所有的社會

成績，大都用了教育方法傳授下來，恰如我們現在一樣。不過初民時代的教育是很不正式的，這一點才是實在的情形。當時教育之完成，差不多是用參加團體實際活動的辦法，即是我們現在稱爲少年人的學徒制度。少年童子伴隨他的父親或其他壯年人去打獵，由是而學習打獵。少年女子看守或幫助她的母親去預備食物和製衣服。自然，當時並沒有學校和正式教師，若果任何少年人要學習某些很專門的技術，則在這個小團體中，精於此技術者的聲譽，即足以使受崇拜爲師傅。

初民教育是
重道德的

湯麥士教授指出初民的教育可視爲正式教育的，大都是我們所稱爲道德教育的。「註二」他說職業實習是用我們剛才所說的非正式的方法而選擇的；但是野蠻社會中的正式教育制度則用以保全團體之結合。所以關於食物規則，婚姻風俗，宗教儀式等等，牠都很澈底注重的。初民教育着重道德之特徵，正和通俗的觀念相反的；然而這是無可懷疑的。當初民

團體重視職業的訓練和技術時，就我們所已指出的，則牠關於保全風俗的事體，或是更爲重要。初民時代和我們現代一樣，也用教育來維持宗教的及政治的權力。再者，我們必須記住的，即初民時代，並沒有豐富的正確知識，足以傳授給少年人。所以教育不得不把啟蒙的性質，也置於團體職業和社會風俗中。

〔註一〕社會起源參考書第三一七頁。

正式教育 之起源

這種比較非正式的教育制度繼續下去，不僅經過了野蠻時期，而且也經過了全文前時期。或者農業之發明，也還沒有變更這種教育過程的特徵。植物之栽種和家畜之飼養，是用學徒制度來教授的，或由學者直接參加於職業活動中。使教育過程的形式發生變化的，就是文字之發明。有了文字發明以後，於是引出了一種新藝術，這種藝術之本身，是難以精熟的。因爲社會傳說逐漸成爲書寫的形式，所以對於願意從文字中得悉傳說的人，必須有正式的教育。文字似乎最初是僧侶階級所運用的，並且用文字表現的最

初傳說，就是禱告文，讚美詩和其他宗教的儀式與傳說。因此，產生了宗教的文學，對於僧侶階級，是必要精熟這種文學的；有了這種情形，僧侶階級即變成嫻於寫讀藝術的第一階級。這也可說是他們成了最初的正式教師，雖然是照我們所已知道的，精巧的手藝者自最早時，就是他們職業中的教師。還可以說的，最初的正式學校，就是僧侶階級所組織的學習所，固然職業學徒的非正式學校，自文化之開始以來，即已經存在了。

學校之
工作

這是毋須驚異的，自從正式學校起源以後，這些學校即趨向於變成幾乎純粹的語言文字的教育機關，直到晚近還是如此。僅僅在近年來，大家才覺得學校的作用，應當比語言文學教育之作用，還要更為廣大一些。然而學校之趨於廣闊的社會教育的運動，是非常遲緩的。知識教育，應超過於語言文字的教育。因為知識成績是一切進步的根底，成熟的社會日益以觀念為生命。有訓練的理智，對於高等文化的成績，必定是任何人羣的主要憑藉

物，這一些知覺，都引導學校之主要作用和正式教育之目的，在乎創造智慧的訓練。這種過程由希臘人開始，但是到十九世紀，才成就牠的最高點。當斯時，宗教的，政治的，藝術的，工藝的和科學的傳說，都日益擴張而成爲普通文化的主要內容。順序來說，正式教育的學校，當初僅採取第一種傳說，其後則並及別一些傳說。中世紀的學校，很注意於宗教傳說的教育。關於保存藝術傳說的學校，在文藝復興時，即開始發達，然而未迄十九世紀時，學校即已開始很注意於文化中科學的和專門的傳說。因爲語言文字是一切社會傳說的媒介，所以語言文字的教育，必然還是我們的一切教育的基礎。

學校的 作用

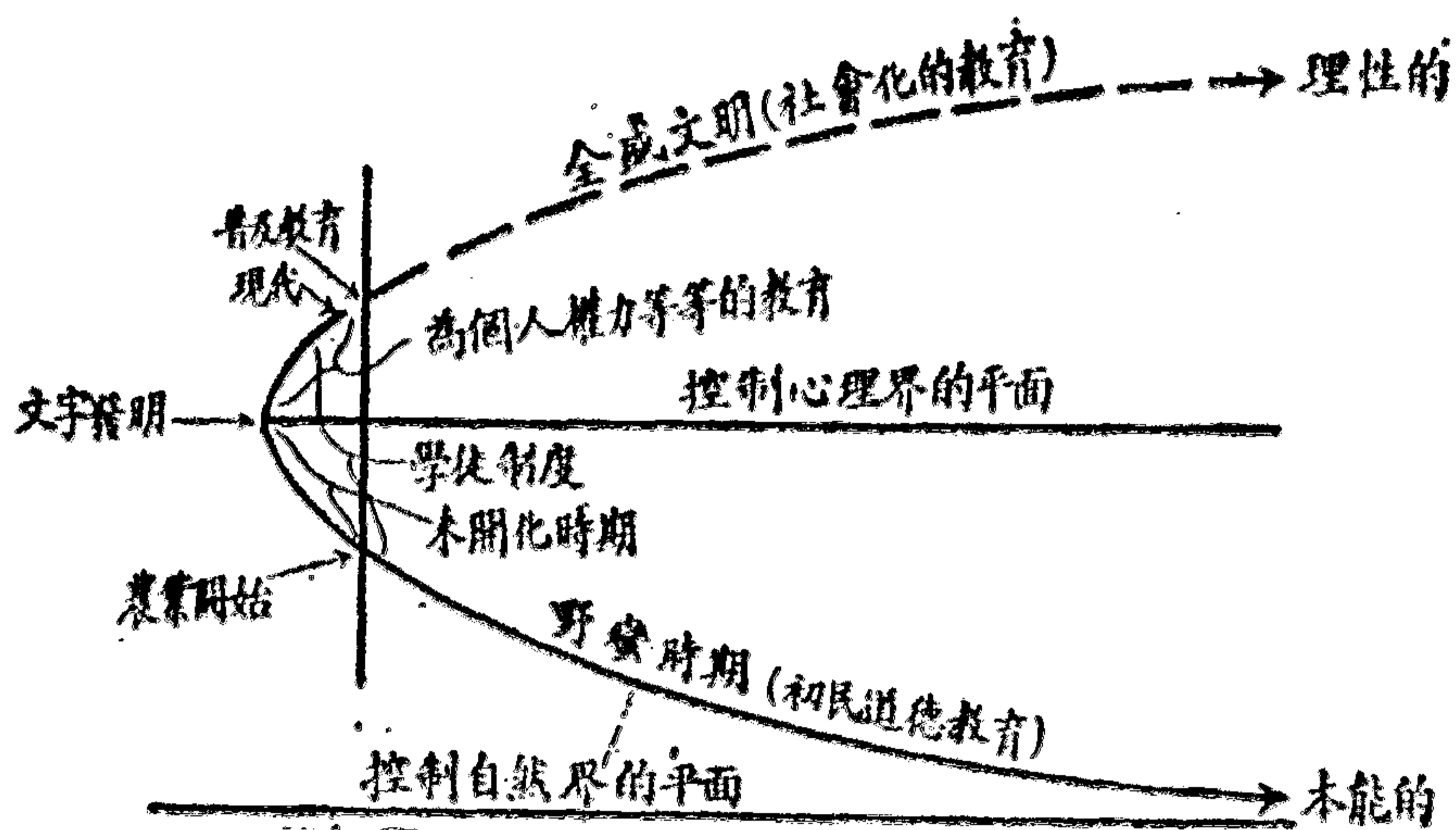
現在已開始日益看見了正式教育和學校的真正作用，是在創造社會的過程和支配社會的過程，由此以幫助文化之普遍發展，達到最高的程度。如果是這樣，那末，教育的目的，一定是在陶冶完全理性的和合於社會的人物，這樣的人物即能幫助去建築一種表現最高的真美善之文化。語言

教育以及理智教育仍為達到這個目的的工具。

我們現在再回到那種說明初民生活非正式教育的概念，申言之，就是再來看一看個人參加於社會全體生活中的過程。我們開始時即已知道正式教育中的支配社會過程的理性目的，應當是社會幸福的最高級，其達到之方法，不僅在使個人與現存的社會組織和制度相調適，而且也使個人更能與學術事業及進步的社會過程本身相調適。這種具體的意思，就是個人應當和他的教育相適應，以使在各種大小社會團體中發生有效的和活動的功能。申言之，教育的目的，應當是使個人成為活動的社會理智的及所稱為公民的性質之綜合體。

教育中的 社會趨勢

因此，教育在高一級的進展上，即成為更加社會的和更為道德的，雖然牠現在有了更豐富的正確知識，以及由此供給了牠的真正基礎。因此，我們可以再見文化的代表曲線。我們開始於源始非正式的社會教育和道德



第四十圖 教育發展的曲線

教育，然而行將終止於理性平面上的正式社會教育和道德教育。（參觀第十四圖）

文化和知識之累積

和教育之生長及全體文化之發展有密切關係的，就是知識

之累積。照我們所已指明的，在最初時，人類自然沒有正確的實驗的知識，所以沒有現在我們所稱呼的科學。很慢的，人類才學到用各種經驗的方法去累積知識和實試知識。在這一點的意義上，這種實試知識之生長，在人類社會中，即表象了全文化史。最初，人類的實際知識，似乎是比較少數的，差不多他所信仰的各種事物，都着了想像和感情

的色彩。雖然，實地觀察，慢慢兒教給他以相當的事實，這種事實，證明了對於各個觀察者都是相同的。實際知識開始生長了，並且一代一代傳下去。

源始
科學

源始科學，並未從宗教中分割出來，甚至在晚近的文前民族中，宗教，魔術和科學也仍然混在一起。無批評的初民心理，很明顯的是不能將科學的概念，從別些範圍中的概念區分出來。然而源始科學和源始神話，不應全相混亂的，也不能說一切的理智概念，最初都是神話的。有些概念，從開始起，似乎就是實際的。慢慢兒有了經驗之累積，這些實際知識的範圍，即行擴大了，思想的神話方法，也很慢的由實際方法所代替了。這些初期的實際觀念，就是科學之開始，但是照我們所已說過的，這種知識，並不與神話概念相分離的，至少牠仍是宗教的一部分。

科學與初
期宗教

所以僧侶階級就是最先有系統的去集合這些重要事實的觀念，並將此觀念傳授下去，雖然是各種職業的精巧手藝者，或是稍早

地這樣做過了。達到了將近埃及文化的時候，僧侶階級即已累積了自然現象的重要知識，我們已知道，僧侶階級有最先的正式學校，他們是最先去實行書寫的，所以自然是最先去開始慎重地累積智識，和傳遞智識。因此，宗教是最先填密地撫育了科學。然而這也是正確的，宗教和僧侶階級常常安放了最大障礙於新知識的發見和傳播之道路中。

文字發明的影響

書寫技術之發明，決定了科學的發展。牠保存了和累積了實試的知識，達到了前所未有的境界。牠也使知識的組織容易了。再者，各種化成了書寫形式的觀念，不僅是更易保存和傳播，而且也更容易比較和批評。這種情形，激起了批評的思想和哲理的冥想。誠然的，這是很可以稱道的，如果無書寫的符號，則形式論理科學和哲學的批評方法，將是不可能的。對於任何事情，書寫技術是發展批評的知識和有組織的知識之必要步驟。知識之保存，組織和累積，現在都成爲實際生活了。

科學之
發生

實驗的或科學的知識之數量，發長得很慢。即在希臘人中，他們的科學知識之數量，在我們看起來，似乎也是很少的。就孔德所指示的，實驗知識，自然是開始於最普遍的事實或現象，比如數目和空間等事實。畢泰哥拉士 (Pythagoras) 和他這一學派，對於簡單的數學事實，創設了一些實驗。還有可以注意的，即畢泰哥拉士學派，大都是屬於僧侶方面的或宗教方面的人物。教師和思想家的有力承繼，增加了科學知識的數量，這種知識，就是希臘人所擁有的；然而即稱為現代科學建立者的亞里斯多德，他所獲得的結果，比現在一個十二歲的小學生所已熟悉的，也很難有更豐富的實驗知識。

科學知識之生長，似乎常常是一個最穩定的文化過程。雖然，牠也受屈於許多阻礙，並且許多實驗知識，也往往被遺失的。大家知道的，有些古典思想家所做的許多正確觀察和實驗，現在都遺失了。實在的，古典世界的全體累積起來的科學知識，因為希臘羅馬文明衰亡所引起的種種混亂，差不多都慘遭消失

了。就我們所已知道的，古典世界的科學知識，幾乎完全消失於黑暗時代之高潮中，此時的歐洲，並沒有遺留一個能知道計算三角形面積的人物。

經過了中世紀，科學知識又再開始蓄積，再由僧侶階級來撫育。然而自洛機培根 (Roger Bacon) 以至加利略 (Galileo) 等等現代科學先鋒之被危害，也仍然是僧侶階級做劊子手。一直到文藝復興和宗教改革，把僧侶階級的權力破壞了，自然科學的研究得到了自由時，才沒有被迫害的事情。文藝復興，除了恢復古典知識，傳播古典知識外，還進行了更美滿的事情。牠無限的激勵了研究與發見，學習和教育。事實的新世界，即由這些研究與發見而開啟了。這種新消息，經過印刷技術之發明，而得到迅速的傳播，所以直到文藝復興時，歐洲科學知識之數量，才接近到古代的科學知識之數量；並且直到十七世紀培根 (F. Bacon) 和加利略的時候，才有科學之再生，然而我們也不應忘記那些稍前人的工作，如哥白尼卡士 (Copernicus) 和開甫雷 (Kepler) 等人。

科學遲遲發
展的原因

實驗知識的科學之所以遲遲發展，這是並不難了解的；因為必須先有普遍文化之高級發展，然後正確觀察的條件和知識的試驗，才能有所計劃。例如語言文字的教育，必須先有很重要的進步，然後實驗的知識，才能有多量之蓄積和傳播。也須先有比較和平的境遇，然後這種過程，才能進行而無阻滯。精確的工具和其他測量的方法，也必須發明的，最後，印刷技術之發展，也很足以幫助知識之蓄積和傳播。這些都是科學所以是文化中之最緩的最後的才接受發展底理由。

科學之
歧途

像其他各方面的文化一樣，科學也易流於各種乖謬的現象，牠也是用試誤方法而進行的，發展到了可脫離源始魔術和神話時，牠即首先被視為可以產生一種利益，嗣後又迄其他利益。初期科學無疑的，其發展是和源始農業有關係。戰爭之發展，當然也從科學中得了大大的幫助。要使下等金屬變成金子的慾望，和要找到長生不老藥的慾望，對於科學之初期發達，

也有很大的影響。因此，科學很早的即發生了迷信，剝削人們和商業利益等等作用。各種偏見及自私也很有影響於其發達。然而慢慢兒，科學即從這些妨礙的和乖離的影響，使牠本身得到了解放，於是日益升到非個人自私自利的階段，建設了關於自然與人類各種由批評而成立的知識。雖然，即在十九世紀中，科學也仍然還不甚發達。這是很可以這樣說，科學仍然浸沈於牠開始的事務及對於自然界之探險和了解，而很少能够嚴肅地從事於人生本身的探險和了解。當然的，也還有許多人以為科學本身僅是研究物質界的；牠必須從牠的本義中極力排拒心理的成分；所謂正義公理，並不是屬於科學的範疇。這種見解，很明顯的，科學還是很強烈地受玄學和個人偏見的影響。至少，對於大多數的科學者，牠還沒有達到完全公開的心理，牠還是被束縛於舊傳說，階級以及個人利益中。

然而若果科學是實驗的知識，那末，牠終久必須使牠本身涉及到人類生活和

人類文化的各方面，好像牠涉及物質自然界一樣。〔註二〕再者，自從文化須憑藉經驗知識以來，科學對於文化普遍發達之意義，須超過任何其他方面的意義。所以科學是負有支配一切文化的義務。這種說法是往往被那些嗜好文化之藝術道德宗教諸方面的人所否認；然而他們之所以否認，乃是因為他們對於事物，僅具一種過於狹小的見解。現代世界中，對於科學不信任的觀念，如果任其發展，則結果惟有走到神祕主義，悲觀主義，以及反動的傳統思想。〔註三〕牠之所以產生這樣的不信任，乃是現在牠還是片斷的，不完整的和物質主義的科學。很明顯的，補救的辦法，即在科學本身之最美滿最自由的發展中。

〔註二〕 自然，有許多知識，還要靠我們所接受了科學之定義或概念。然而若果科學是限於能够「稱衡的和測量的」對象，那末，在歷史過程中能够這樣用實驗而完成的知識，就非常之少了。我們很可以這樣申說這種科學的狹小概念，自全科學運動史來看，是沒有證據的。照這個字的廣義而言，科學是包含一切經驗實驗的知識，所以性質方面的實驗，當然也像分量方面的實驗

一樣的多。如果還有別種限制加之於科學的，那末，這就是有組織的知識，理論科學之概念，也往往升起於區域和世俗之上。因此，科學知識之三要點，即牠是（一）由經驗實試得來的，（二）合於理性組織的，以及（三）應用普遍的。在這種意義上，即有像自然科學一樣的文化科學。

【註三】關於這種趨向有一明顯的象徵，表現於我們的一個超科學家的近來言論中，他說：「科學不能成爲一個救世主」。這種全稱的說法，自然是很含糊的。若果實驗的知識，不足以指示人類，那就難說有什麼可能了。若果將有組織的理智置於善意的作用上，而我們不能相信牠，那末，人類將沒有什麼東西，可以相信了。就是宗教的信仰，也將建築於實驗知識之上。剛才所提及的科學家的議論，即對於某些範圍科學圍籠和宗教範圍中很普通的議論，大都是由於狹小的科學概念。因此，對於科學之不信任，大都由於現在有些科學家的狹窄胸襟所致。

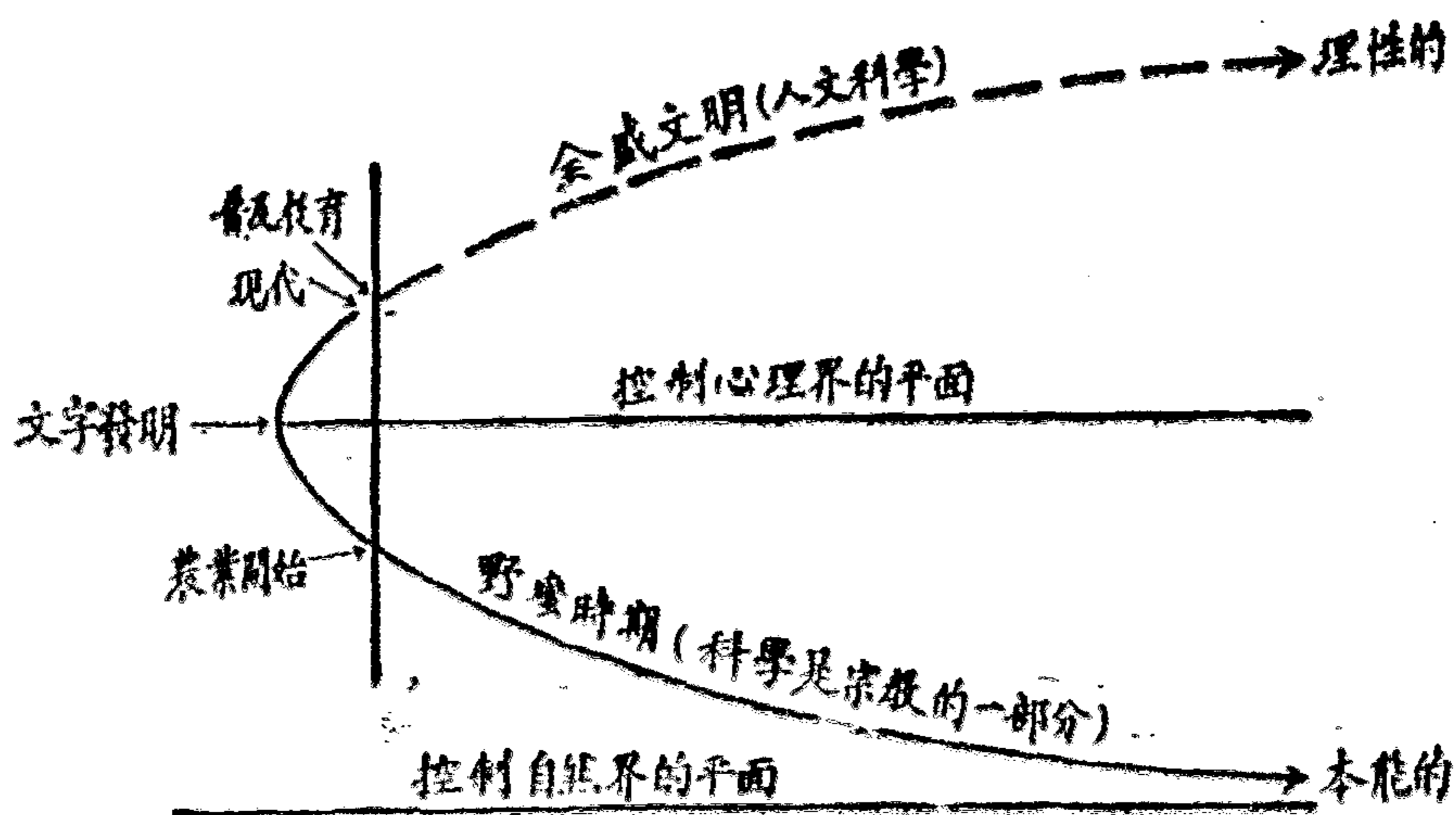
科學之最 後發展

在十九世紀時，已經有些運動趨向於使科學態度和科學方法，擴張到人類文化的各方面。社會科學再生於十九世紀。在這一世紀中，即宗教也成了科學研究的對象。生活文化之日益複雜，當然也隨之而需

要一種指導，這種指導惟有正確的知識，才能勝任。所以科學不僅開始要成為理性化，而且也要成為社會化。換言之，科學之發展，須建設於社會效用之基礎上，並且同時也要為着社會效用之目的。然而科學現在仍然是很不完全的社會化，社會科學之發展，更是落伍於後面。這種情形，一部分是由於這方面的知識累積之遲緩，一部分也由於過去的傳說和現在自私自利的觀念，足以妨礙社會科學知識之進展。

科學與宗教
之最後和合

經過了社會科學之發達和社會對於一科學之良好態度



線 曲 的 展 發 學 科 圖 五 十 第

，然後科學之社會化，即將使科學再與宗教相諧和，特別是當宗教是一種宇宙之估價時，牠本身即充滿了科學的精神。這種情形，孔德已預先看到，他曾預測將來的科學和宗教，將再成爲一體，至少在精神和目的方面是如此。孔德自己關於這方面的特殊方策，大概尙未成熟；然而我們行將了解科學向着社會化和理性化的趨勢，這種趨勢將使科學和人們的宗教熱望及評價相諧和。因此，科學之終止將和牠的起程一樣，將和宗教是一體的，再者，不管在歷史時期中，有什麼歧路，然而我們仍有對於人類文化之代表曲線。（第十五圖）

第十九章 文化的回顧和預期

文化的性質

如果我們戴着人類學的望遠鏡，回顧人類的文化，我們即可看見文化是人類所獨創的。牠是人類理智應付環境和利用環境的結果。

當初人類僅賴學習的能力，慢慢兒學習怎樣去調適環境和利用自然界所供給的物質。經過偶然獲得的和大都慎密試驗而產生的發明過程，人類才知道怎樣去支配他的調適和利用環境所供給的物質之方法。他的試驗，常常是無結果的；常常是陷於錯誤的調適，或者僅有暫時的可靠。雖然，人類從失敗中學得的，常與從成功中學得的是一樣，他漸次學會了怎樣去控制自然界和自己的行爲。這是人類一切事體所需要的學習過程，得到了一次成功的調適，即變成習慣，

等到傳播到全團體後，即定為風俗，最後成為制度。

文化的
停滯

風俗習慣和制度，因為牠們有了固定的模式，往往阻止進一步的學習，並使文化過程發生阻滯。這些阻滯，像文化中的錯誤一樣，是可以逐漸除去的。需要變遷團體習慣所產生的危機，必然會遇到的。學習的過程，經過注意和控制而發生社會變遷和社會的重新調適。因此，有一些從前的錯誤和不完善的調適，即因在新環境中需要再調適，所以漸次除去了。這些情節中的發動力，就是食物，人口，競爭和選擇。錯誤有時也可為發明家理想家和那些先知先覺的領袖所看見。但是普通人們大都變遷得很慢，除非是環境壓迫了他們，才會變遷的。然而人類的心理是自然地好冒險和試驗的，特別是少年時代，但社會的風俗和制度，則似乎是反對這種變遷的。這種情形大概是由於社會的惰性和慢性，然而惟其如此，新的觀念和調適，即能傳播於團體中。但是影響於人類的信仰意見以迄於行為的東西，恐怕大都由習慣的惰性。僅

僅在近年來，人們才開始追求最好的風俗制度，最好的信仰和標準；可是他們對於這些事體，也只用了一半的心情。甚致有許多文化的進步，尚為許多人們所憎惡。

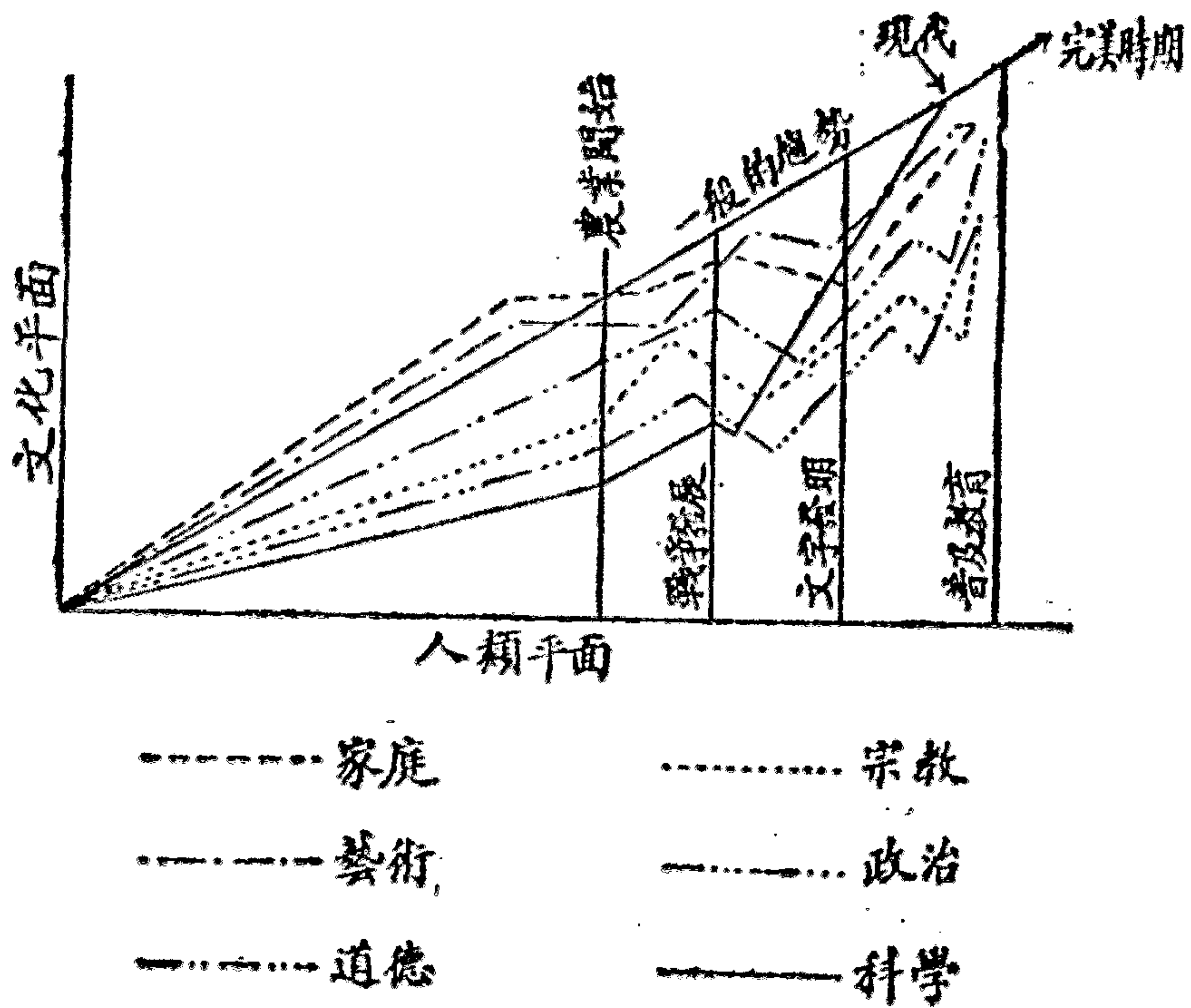
文化的 緩進

不管有怎樣的錯誤和阻礙，人還是要逐漸從獸的地位進到人的地位。最初，經過幾千年的佃獵時期，文化曲線之升起，是很微小的。農業的發明，使文化曲線驟然向上一躍，但是戰爭和引誘以至於對外族之搶劫和侵略，帶來了許多可疑問的調適，比如食人風俗奴隸制度多夫多妻制專制政治等等。文字的發明，使曲線再向上一躍，然而仍不免有許多乖離的現象；因為人類才開始批評他們的社會傳說，和用他們的觀念來試驗。文化的進步，還是粗淺試驗的和試誤的過程，甚至還像最初時一樣；不過此刻有了更多的機會去消除錯誤的信仰和傳說，因為此刻可以比較了，有時也可從事去試驗牠們的真實或錯誤了。再者，我們現在的普及教育，或可使文化曲線將再向上一躍

；但是我們若根據過去的經驗來判斷，恐怕普及教育也未必就能完全消除錯誤的調適。雖然，如果開明的傳播，仍能繼續，則正確的知識之累積，可使科學方法的知識和信任，更爲普遍的傳播，因爲這種科學方法可以希望使文化各方面的錯誤調適，減至最低限度。

文化的
複雜性

如果我們往後一看，我們即可看見文化進展之複雜性。文化不是單方面的過程，乃是許多過程交錯的複合體。我們有各種文化的進展，如工具，衣服，房屋，美術，家庭生活，財產，政治，法律，宗教，道德，教育，以及科學知識本身之進展。所有這些文化的傳說以及其他種種，都是相對分離的和有區別的。當一種傳說向前進展時，其他的傳說，也許滯於進行，或者趨於衰落。泛泛看之，整個的文化，似乎沒有普遍的進展。甚至我們將文化分爲物質的和非物質的或精神的各方面，也仍然沒有平均的進展。當物質文化前進時，非物質文化則往往停滯，反之也是如此。可是我們若用深遠



勢趨的說傳化文 圖六十第

的眼光來觀察，並畫一表示這
些曲線普遍方面的圖線，我們
即可看見人類文化自始至終，
都是普遍的前進，雖有一些乖
離阻礙和退化的情形，但大都
是很固定地向前進展。因此，
歐洲文化的普遍進展，可以上
圖來表示。

文化乖離
與戰爭

在這圖上所應
當注意的，即是

當有組織的戰爭開始以後，在
家庭，政治，宗教，道德，和

文化之其他各方面，都表現了乖離的現象。關於這一點，我們已在前面各章討論過了，但是現在仍須問戰爭是不是『文化過程中的魔鬼』。對於這個問題之答案是：這種因戰爭所引起的退化，是暫時的而且是相對的。在某一點的意義上，牠們畢竟是達到高級文化成績的步驟。雖然，世界尙未從奴隸制度，多夫多妻制，專制政治恢復過來，僅舉由戰爭產生的三種可疑問的文化結果，我們不能說人類將來的情形是怎麼樣。如果人類不能除去這些錯誤的社會調節，那末，人類將不能再發展比現在更高的文化。然而人類如果用處置其他錯誤的調節之權力，來處置戰爭，就是說從錯誤中可以學到有利的方法，則五千年來有組織的戰爭，不過是進到高尙和平的文化之一種階石而已。戰爭自然不是文化退化的唯一原因。我們已經說過還有許多別種原因，牠不過是一部分人們不合作的表示。文化必須是合作的產物，自賴查兒 (Raisin) 以迄現在的文化學者，都是這樣主張。人類爲着食物，自然的逆境，疾病，罪惡等，而爭扎反抗，將

使人類將來的合作，發生阻礙。因此，如果人類要使文化繼續發展，則他必須知道去超脫戰爭。假若一線之光明，能因普及教育的力量而傳播四向，那末，戰爭也像奴隸制度一樣，可以證明不過是從低級幼稚的文化走到高級文化的轉變過程而已。再者，如果我能忘去戰爭的過程，而從事於文化的生產和建設諸方面之促進，則種種隨戰爭而產生的非社會的不合理性的觀念和理想，將隨時消滅。自然，這不過是一個假設，然而至少牠却是合理的，並且是根據於一個很明顯的文化趨勢之研究。

文化沒有固定
的生命循環

對於這個有希望的假說，有一種相反的假說，以為文化或文明是像植物或其他有機體一樣，牠們是有一定的生長衰落的生命循環。「註一」我們已經注意到這個假說，是和我們所貢獻的文化學說，完全立在相反的地位。按照這個假說，文化主要是一個有機的生長，並且像其他有機的生長一樣，牠也有牠的生長，發展，以迄於死亡。有人說，地球是文

化繼續表演的銀幕，並且牠仍將這樣地繼續下去。這是一種很陳舊的觀念，甚至要回溯到希臘哲學之前的希臘神話和別些民族的神話。這種學說，在一般悲觀主義的著作中，又重新通行了，這些著作，大都是出現於大戰後。牠們都希圖給這個學以科學的根據和現代的裝飾。這種工作的主要著作就是斯賓格勒（Spengler）西方之衰落一書。因為這本書的廣博和風格，所以牠很為多數人所接受，不僅是很通行，並且在科學界，也有相當的地位。本書的主要意思，即是說西洋文明已表示了涸竭的象徵，我們是走到了文化退落的時期，這種情形在人類歷史中，是很平常的。

【註二】以社會學的眼光反對這個假說的言論，可參看 MacIver's Community: A Sociological Study, BK. III chap. II

斯賓格勒這本書，自然是預言，然而到現在還沒有被駁倒。大概是這個世界走到了歐美的主要文化之衰微門前了。實在的，如果民族間，階級間的爭鬪和

不諒解，還是存在着，那末，衰敗之來到，也是可能的。再者，照斯賓格勒所推測的，如果階級戰爭掃盡了西方的文明，西方民族的精力都移於非生產的衝突之用，那末，衰敗實在是不可避免的。

然而文化的性質，若果是像我們所指示的，則衰敗並非不可避免的。人類的文化是用學習的過程來維持，在高級的文化這一方面，這種學習的過程，是用自覺的意志來控制的。至於牠能否維持着，則全賴努力於這個目的的精力和智能如何以爲斷。實驗上，只有兩樣事情，才能妨害文化之累積和傳遞。第一是戰爭，不論是國內的和國際的戰爭；第二是奢侈，即是說專門努力於不生產的自享樂。文明之不穩固，是由於衝突紛爭或破壞和平。在人類社會中，不團結的勢力，在平時也可和戰時一樣的出現。文化之得以穩定，只有保持和平，同時並發揚道德精神，這種道德精神，可以防止和平之破壞。人類社會和人類文化之所以要依賴於和牠們有關係的宗教，其理由就是上述的情形。雖然，牠們

不特要依賴民衆的道德精神，並且也要依賴牠們的領袖之社會理智。民衆道德和領袖理智之缺乏，即將使民族或文化趨於墮落。〔註二〕

〔註二〕 文化發展之節奏，自然不能否認的。在我們的討論中，已經着重了牠們，但是我們對於牠們的解釋，却和斯賓格勒不同。斯賓格勒主張文化是有相對的固定的生命循環。在另一方面，我們則認為文化進化是靠著試誤的方法；文化之衰落即由於錯誤，然而這種錯誤，至少在學理上是可以防止的。

文化衰落之不可免，也為那些人口論者所堅持，他們以為人口之增加，是促成互相戕殺的戰爭，戰爭之結果，只是文化的逆轉；〔註三〕或者以為和平與博愛是違反社會選擇作用的過程，並且使不適宜的平庸的分子得以生存，以致社會墮落。固然，壞的結果有時也可隨和平博愛而發生，但是並沒有證據可以證明和平博愛就是產生壞結果的原因；所以我們所注重的這點，只當牠是文化所遇到的真正危險之一種。道德和平的和理智博愛的主義，當然可以找到各種處

置人口增加問題的方法。然而現在真正的問題，與其說是生物的，不如說是精神方面的；牠也是社會道德社會理智的問題，並非不可控制的生物趨勢底問題。

【註三】對極端的人口論者的最好底科學辨駁，或者可發見於 A. M. Carr-Saunders's *The Population Problem*。這種詳細的人口問題之研究，並不否認在某種情形之下，有時是有人滿之患，表明人類數目的趨勢，是沿着『適當的數目』(Optimum number)，而波動的。在他的研究中，他列舉種種決定的證據，來說明各民族的人口，是可以由他們的社會傳說來控制的。換言之，人口之增長，並非純粹是生物現象。像其他一切的集合行爲一樣，牠是很可以用文化來控制的。

文化問題
是精神的

不幸的事體，正對着西方文明，不僅是因爲他們民衆的道德，爲奢侈和戰爭所傷害，並且也因爲缺乏一種適宜的理智的領袖，

以使在現代世界的複雜情形之下，得有引導。所有這些事情，都可承認，但是

牠和人類文化不免有生長衰落時期的說法，却是很不同的。所謂文化，就其性質而言，即是知識技術標準及價值的累積，所以在文化本身的過程，似乎沒有理由可以說文化是有一衰微時期。假使人類社會的學習過程，能够沒有間斷的前進，那末文化將不致於退化。這些情形就是在個人的學習過程中，也可找到的。文化的生長和有機物的生長，是不能類比的。惟有在個人的學習過程中和團體的學習過程中，才有真正相似之點。後一種的過程，不過是稍為複雜一點，因為牠是包括許多個人。在這兩種情形，大部分都是習慣綜合體的變化和累積。但是正因為有許多機會，使個人養成錯誤的習慣，而妨礙學習過程之經常發展，所以人類社會也有很多機會使牠養成錯誤的習慣或制度，而妨礙文化之經常發展，甚至使文化退落。這些習慣和制度之大多數，是使文化發生靜的狀態；但是其他許多如戰爭奢侈等等，則是阻止學習的過程，使文化真正退落。

文化經過了退步之後，尚能復新的原因，即由於人類終久是個學習者，他能

從錯誤禍患中學到一些新東西。團體學習過程之自由進行，即可使文化重開一新紀元。於是累積的過程。又重演一遍，直到牠被一部分自私的人民所破壞，或為久延的內外戰爭所傾覆。

文化之衰落

由於錯誤

具有科學頭腦的人，能够發見這種過程並沒有不可避免性，除非是我們假設是，因為文化的發展是一種試誤的過程，不幸的錯誤必按着機會律而時時出現於文化中。然而若果這是對的，那末，文化中，即沒有固定的循環，沒有固定的生長衰敗的時期。一部分人民和領袖的錯誤，似乎並不是不可避免的。事實上，牠們似乎大部分表象了西方文明。所以我們可以很合理地希望着，西方文明中的科學方法和科學態度之發展，即使不能全部全消那些災患，也可以防止這種使文化傾覆的那些社會政策之錯誤。

無論我們相信科學方法和科學態度，能不能保障我們的文明，但至少須知道文化過程中並沒有必不可免的衰落底定律，反過來說，一切文化的衰落，都是

由於共同學習過程之阻礙。依次推溯，牠也可以說是由於人民及領袖的錯誤所致。科學之發展，特別是社會科學之發展，應當設法消弭這種現象，尤其是人民與科學的領袖相合作時，更當消弭牠。文化的逆轉，似乎再沒有比饑荒瘟疫或戰爭更不可免的了。所有這些情形，到現今還是表象人類的歷史；然而科學相信這些情形都可以設法去消除和防止的。

社會科學
的工作

在科學指導之下，我們將看見那一種的社會進化和文化進化？

要解答本問題，且讓我們再注意這一點：人類進化，根本上不是身體的進化，也不是心理的進化；牠乃是文化的進化。如果人類再向前進化，或者在身體方面也可有進化，因為文化和社會的進展，將有一天，也可使合理的優生政策，公共衛生之普遍化和體育之普遍化，得以實現。人類心理的進化，顯然是要靠文化的進展。人類並不增加他的聰明能力，不過把他的知識從事累積，理性和傳播罷了。普通的文明，並不由於個人的進展，乃是由於文

化的進展。因此，對於落後的民族，也有這樣的希望。人類自始至終的全體進化，必須是文化主要的和文化領導的進化。

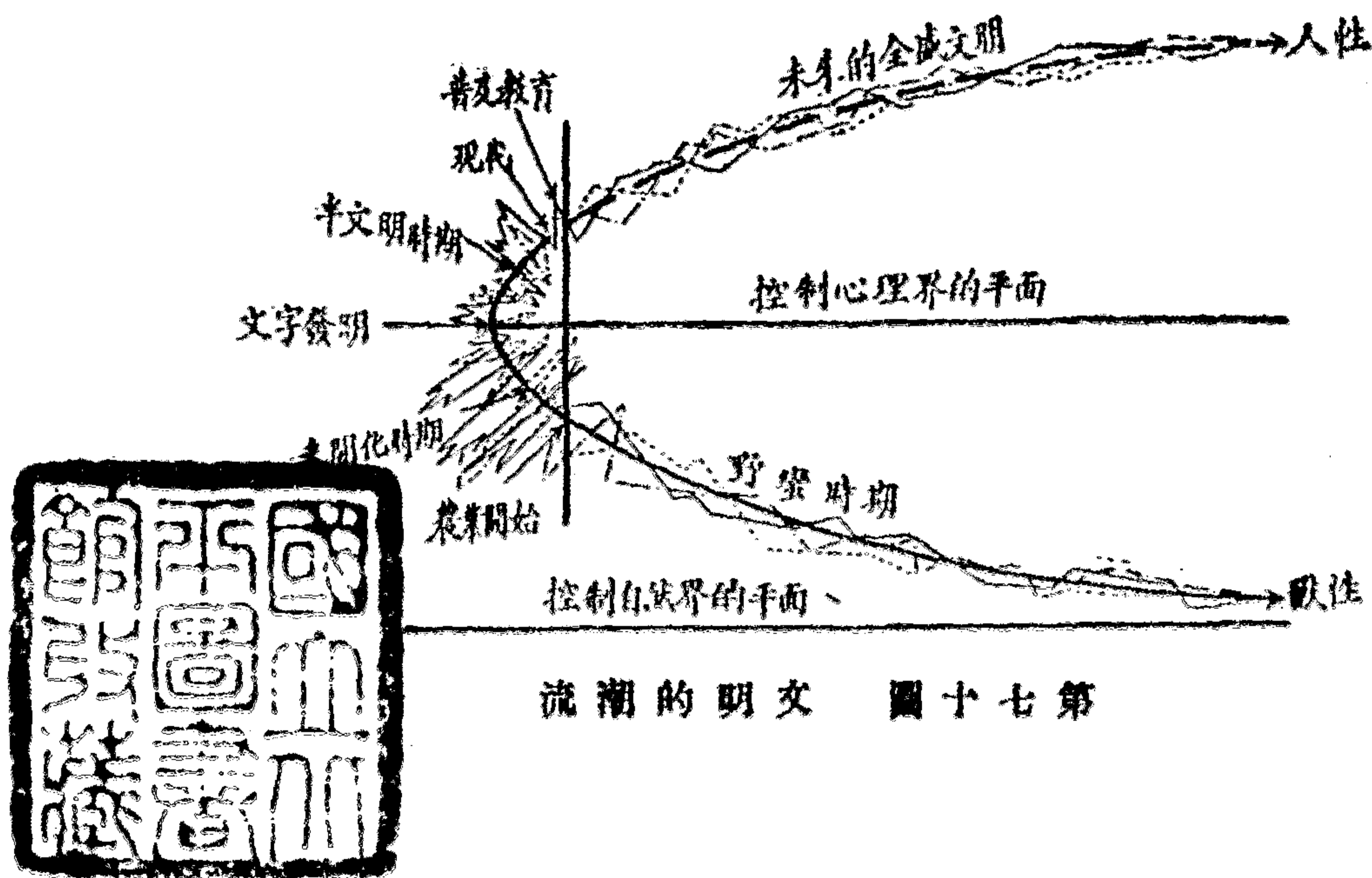
假使我們現在不回顧而向前看，則我們可以畫一個人類進化的趨勢圖。在文化各方面對於科學精神的和科學方法的接收，將因普及教育佈散文明的結果而更爲有效。即在非物質方面，過去的乖離和粗陋的實驗，也將趨於減至最低限度。文化的進展將漸次變成平滑和均衡了；比較完全的調適也將達到，並且文化各方面向上的趨勢，將要比較不引人注意了。文明將再不是粗陋的試誤過程，也不再是不均衡的，然而行將很穩定的向前進，走到各部分間更爲調和與一致的境界。總而言之，文化將要社會化，理性化和美化。和過去所享受的不同的完美文化，將要從此實現了。

文化進化的 的曲線

現在我們再來畫一人類進化的總曲線，從人類離開他的獸類世界直到超過黑暗的境果。照我們已經說過的，文化之發展，是從

獸類進到人類，從獸性進到人性。文化全體之發展，是成一個拋物線，當其經過焦點時，即有最多的乖離現象。文化源流之複雜性，很難應用科學的分析；但是牠的潮流之方面，則是很清楚的。雖然是很慢並不免有多少妨礙，然而牠總是向着人類方面進展；就是說，趨向於發展人類生活中的理性的，社會的，和審美的成分。縱使這樣的曲線，不過是一種幻想，然而牠至少也可以指示我們在人類進化之過程中，佔了怎樣地位，和現代世界的各種事物，為什麼現着這樣的狀態。

(參觀第十七圖)



世界教育名著
世界書局發行

青年期的心理與教育

美國荷爾博士著 李浩吾譯

精裝一冊
二元四角

本書為美國教育心理學泰斗，史坦利荷爾博士原著。是一部心理學與教育學綜合研究的名作。在兒童教育及青年教育上，供給很多很好的資料；譯筆流暢，不失原著精神。

人生鑑

美國辛克萊博士著 傅東華譯

精裝一冊
二元四角

本書為美國新興的文學大家辛克萊所著；他把偉大的學問著成本書，是解決一切人生困難問題的名著。內容包含；生活，健康，幸福，成功，工作，遊戲，飲食，商業，政治，社會等一切問題。作者的思想是最現代的，也最適合青年們受用的。

中華民國十九年十二月印刷

文化進化論 (全一冊)

(每部定價銀二元)

(外埠酌加郵費運費)

原著者 美國 Charles A. Ellwood

譯述者 鍾兆麟

出版者 世界書局

印刷者 世界書局

不 准 翻 印

發行所 上海各省 世界書局

