

H. Driberg 著
異譯述

非洲野人實錄

正中書局印行

重慶市圖書雜誌審查處世圖字第三二〇二號審查證



木書



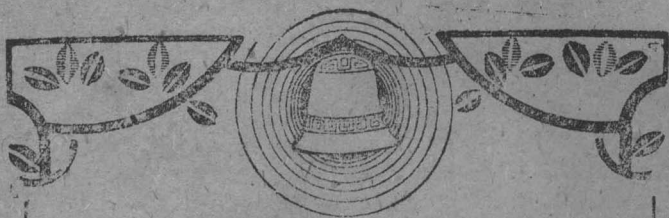
印刷

1.00

J. H. Driberg 著
萬 異 譯 述

非洲野人實錄

正中書局印行



版權所有
翻印必究

中華民國三十二年六月初版

非洲野人實錄

全一册

正中機
造紙本定價國幣一元

(外埠酌加運費匯費)

著者

J. H. Driberg

譯述者

萬 異

發行人

吳 秉 常

印刷所

正 中 書 局

發行所

正 中 書 局

(1625)

本 金 (0.50)

2/1

傅宗祺校對



多多斯人與狄丁加人頭髮裝梳的比較



帶着石髓口飾的狄丁加武士身上的小點表示在戰時殺死敵人的數目被認為光榮之事



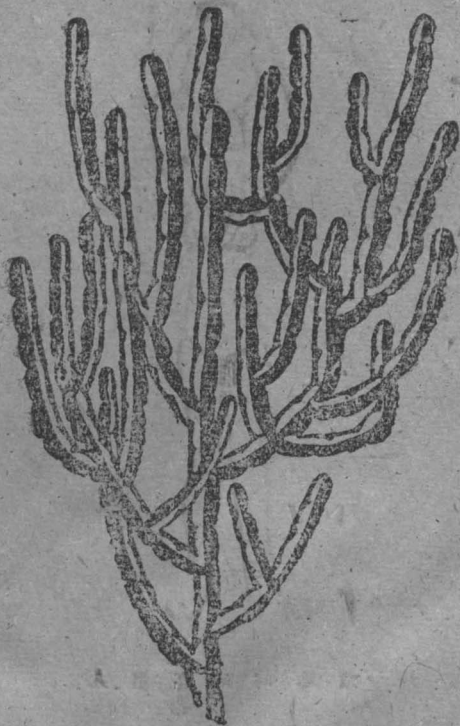
圖加里的行兩人身上象徵金的波狀線紋係用鍍華所繪左
雲上的假髮乃水牛毛製造穿拂拂皮披肩是長者的特權



背負幼兒的剛高母親蒞瓶瓢防小孩
爲太陽所晒注意一串串的重沉銅圈
和耳環這表示她已作母其這耳環是
用她生產時所殺的羊的皮做成的



頂水的阿高里人



非洲仙人掌

目次

第一章	對於野人心理的兩種看法	一
第二章	本書的看法	五
第三章	野人的環境	一五
第四章	「宗族」的涵義	二六
第五章	巫術	三七
第六章	醫藥	四四
第七章	語言文字	五一
第八章	結論	五八

目次

五

第一章 對於野人心理的兩種看法

非洲拉巴 (Rabalab) 土人的酋長提到歐洲人時曾說：「誰不知道他們在他們本國內吃黑人的肉，把黑人血拿來染布」。

這個土酋所說的正代表非洲黑人一致的見解。歐洲人對於這種曲解，自然可以一笑置之，卻不知此種天真的表白，正含有深湛的真理。在這裏歐洲人的行爲是用非洲人的觀點來加以判斷，而正因為除了土著的看法而外，並無其他看法，所以說出來這句在歐洲人看很是可笑的話，然而對土人說這話卻是合理的歸納。

這種情形看來好像沒有什麼，但卻有加以說明的必要。因為這樣不合理的偏見，野蠻人固如此，也很少例外。文明人因此，對於野人的禮節，野人的儀式信仰和作爲，若不從其本身意義着想，單從我們的文化觀點來看，即使非不道德，也覺不合理。我們用我們所熟知的社會標準來衡量他們，常覺得他們與我們的標準不合，因而詛呢野人爲一不能有合理思想的動物。可是如果我們從他們內心的動機來研究他們的風俗習慣，把它們當作他們社會一般模型的一部分來加以研究，我們即可知道這些奇異的不道德的不合理的風俗習慣

不但有其固定的地位，而且成爲必需的合理的東西。這風習雖對我們依然是陌生的，但我們不能再否認它們的合理基礎。

拉巴士曾上面的話的道理就在此。他們的話使我們看見我們自己的短處。我們常常以拉巴士曾對我們的看法去看非洲野人。我們以我們的文化尺度去量野人，而說野人無文化。以我們的標準，不以他們的標準，去衡量他們的是非，講論他們的罪惡。我們往往加給野人以某種德性，事實上他並無此種德性，而且他自己聽到就先要否認的；同時我們所指出他的罪惡也不過是我們對於不同的文化的解說而已。由於誤會和不了解，一件簡單的事實常常爲我們所忽棄，卽實在說來，野人並不和我們怎樣不同。拉澤爾(Ratzel)說得好，「人類只有一支。脈系紛紜，但只是表面的，彼此之間並無鴻溝」。

盧梭想像中的野人是高貴的，後來的論者則以野人的心力次人一等。在這兩極之間的，是原始(註一)人類，和我們是一樣的人，與我們有同樣的情緒，他的思想、反應、行動、和我們的並沒有主要的不同。他和我們一樣，纏繞在生活的輪盤裏，社會的經濟輪盤，推動我們去擔負那不斷的義務，去滿足那不斷的要求。

過去一般探險家，航海者和商人們，他們自己既非博學者，並且又不能通曉當地土語，故其所作的記載大都着重在原始文化奇異而粗野的方面。他們的記述自然偏於駭人聽聞奇形怪狀一類；而且直到今天這種風氣尙未完全泯滅。如果有一個野人到英格蘭來作

人類學上的研究，僅從警察局貧民窟和馬戲班上着手。也將得到與此種有價值記述之類似的結果。

過去對野人的記述既然如此，而近來的著作，除筆調稍爲文雅外，又一蹈過去的窠臼，繼續對原始生活作奇突而帶有偏見的描述，以致成爲許許多多奇怪學說的藍本。歐洲人的孤陋的武斷與固執的性情，就是這類學說成立的主要因素，尤其最重要的愚昧是我們對野人誤解最甚的根原。當我們聽說文化較低的人是沒有人格的，我們不知道這些作者所謂的人格是什麼意義，他們對於原始的民衆有多少知識。至於把野人同兒童和白癡放在一類，也不過是同一態度的另一表徵；這些人總以爲凡是和他們文化不同的文化，其文化必低劣，而之所以低劣者則因其人心力低劣的緣故。

關於野人心力低劣有兩種看法：一種是通俗的，一種是科學的。有些人類學者，最著者如李維布魯爾(Levy Bruhl)教授，堅認野人思想方式與白人完全不同，認爲他不能作邏輯的推理，用專門名詞來說，他是「前邏輯的」。(Prelogical)我們在此既不想發揮此說，亦無意檢討此說；李氏的著作具在，讀者可以覆按。我們的目的在發揮一種相反的見解。假使我們既不相信野人的邏輯，又不相信野人思想過程同我們的思想過程一樣，而我們又要按着邏輯的線索來推論心理與我們不同的人民的思想，來將我們的文明傳播給在心理上不能吸收它的人民，這只是證明我們自己不含邏輯了。這自然是一個覺得好笑的問題，但

它是很明顯的，即或者我們承認野人有邏輯推理的能力，或者我們要放棄一切文化混一文
化發展的企圖和思想；我們決不能二者得兼。或者野人有像我們一樣的思考而能吸取我們
的文化精華，或者他不能同我一樣思考，更因缺少某種心理質素，不能接受我們的文明。

註一 我用原始一詞，並不含有貶低的意義，因就那種意見說，原始人即是初民。但也並非說原始人都是
野蠻，正如不能說野蠻都是原始人一樣。

（此處為極淡的印字，內容難以辨認，疑似為另一段文字或註釋）

第二章 本書的看法

我們在此不想考慮野人的品格。關於這點，從來意見紛歧，我們對於野人品格之無法歸納猶之我們對於歐洲各民族的品格無法歸納一樣。我們於此專論野人思考的能力。我們先提出來說，野人同我們一樣思考，一樣辯論，一樣由一定的前提作出一定的結論來。至於他們結論之常常錯誤卻不相干，因為我們只是考慮他的思想過程，並不研究他的結論。野人是有理性的動物，能作推論，能為邏輯的思想，能辯論，能觀察。他們能適應，能發明，而且成立有哲學體系；這體系自然粗簡，但已能滿足要求。一經分析之後，即可知道他們是合理的，即使他們的風習表現出最不合理的地方來。

關於此點已經多方證明，並不僅我個人經驗如此。例如普羅亞特 (Proyart) 曾說非洲西岸的朗高 (Loango) 人心思精細，是非常驚人的；又從笛特里 (Dieterich) 的著作上我們知道米奧比 (Mayombé) 的土人是非常合乎邏輯的，任何人假若能了解他們的語言，能聽懂他們的意思，即可知道他們推理正與我們的農工大衆一樣。

雖然事實如此，而人類學家的一般趨勢卻把野人畫成一類，把他們的知識能力放在極

低水準之下。這種趨勢起於所謂羣心 (group mind) 說，此一學說否認個人有合理的邏輯的思想。依照此說，假如野人既無因果觀念，也無邏輯思想，只是前邏輯的，那一定另有一種東西管制他的行為，使他能成功爲他實際上已是的一個守舊而守法的公民。這種東西就是羣心。

觀察家們已很正確地注意到野人社會的協調程度遠比我們社會的協調程度高；知識上的或道德上的叛逆、懷疑主義者，社會上不良分子，在野人社會裏是沒有像在我們社會裏這樣多的。但觀察家們不曾注意到的是這類分子確也是時常有的。所謂協調並不完全，歧異也並非沒有。野人與我們所有的區別只是程度上的而非種類上的。雖然傳統的力量對野人甚爲重要，他的家庭學校教育和社會一般環境也在在使他覺到協調和與人一致動作的重要，但究竟沒有一個沒有叛逆沒有敗羣之鳥的社會呀。區別只在原始社會消滅叛逆，我們的社會原諒叛逆。

以野人的生活狀況言，服從傳統力量對於羣的存在是很重要的。戰爭的威脅永遠存在，外寇入侵隨時可能，反抗自然不息的鬭爭，貧困生活拚命的掙扎，所有这一切都需要目的與行動的真正協調一致。就是這種一致協調引起了「羣心」的誤會。此輩人士對於野人部落的組織既無所知，而於部落社會統一的因素又屬茫然，故於如何達成協調的機械作用也就瞭望不清了。同時這又引起了一種理論，以爲個人的心是淹沒於一種遺傳的羣的意

識內，這種意識是強迫個人服從而消滅個人的個性的。

然而所謂羣心，意又何在？什麼又是種族的強制和種族的意識？這類詞句實不值分析。傳統是一回事，而心理上對於傳統所持的態度又是一回事。個人的信仰是由傳統，環境和教育所鑄定，但這與管制個人的「羣心」觀念大有不同。這種羣心的觀念是站不住的。人，不管他是野蠻人還是文明人，或者是一個有思想有理性的動物，或者不是。否認個人知力，而假定羣心或羣的意識的存在，不啻否認野人是人。這無異把他弄成自動機器，受外界的機械操縱，與下等動物遵守同樣的自然法則。若使實情果然如此，則原始社會對於社會學者不復有任何興趣了。我們可以不理野人，不問我們的原來，而置我們的社會於如飄蓬一樣的地位。

我的信仰完全不如此，本書以下各章將爲我信仰的例證。我相信野人是能推理的人，他的行動不受空泛的抽象名詞支配。而受一固定個人的智慧支配。原始社會的單位不是部落，不是宗族，而是家庭；而家庭每一分子均有其固定地位。他以一個人所應盡的義務與另一人以一個人所應盡的義務之協調乃是必需的，只有如此，在社會的經濟的事業合作上才有成功的結果。個人乃一較大社會的一部分，他的行動必須與他鄰人的行動協調。磨擦使社會生活机阻，避免磨擦，就必須共同合作。

但這種合作不多不少正和我們的社會合作一樣，不足爲野人生活的象徵。事實上，其

社會愈原始者，所需要於合作者愈少。在某些游獵部落內，其人以打獵採菓爲生，最大的集團是家庭。在這些部落內，家庭與家庭間居住相當疏遠，每家所有的不過是父、母和未成年的子女；一但子女成人，便嫁娶成家，另成團體。我們談論羣心，於此可以看出，個人的心的活動，較之在我們社會內的實有過之無不及。在此家庭之上並無更大集團可以歸屬，也無所謂部落意識。打開天聰說亮話，一個完全合理的人應是一個完全個人主義者，而個人的心在游獵部落中應有其最高的發展，然而游獵社會在人類社會中卻是最下級的一個。我們能說合理的人，當他發展他的社會氣質時喪失了他的推理力，而一但那結構複雜的野人社會變成同樣複雜的文明社會時，他便又莫明其妙地恢復了他的推理力嗎？

我認爲野人既有個性，亦有推理能力。而且他有思想自由。事實上，野人社會並不過問一個人的思想是如何革命；他可以是一個十足的懷疑主義者；他可以否認傳統信仰的真實；他可以輕蔑他祖先的名字；假如他高興，他可以自創宗教，或者抱持絕對無神的論調。他的同行，尤其他族裏的長輩，可以不贊同他的見解，但他們決不干涉他。他將被人指爲瘋狂——任何社會內思想分子的共同命運——而且他一定被人嘲笑，造故事，編歌詞，來誹謗他。可是除非他把思想見諸行動，無人會干涉他的。一但他的信仰引導他的行動入於被人認爲不道德或反宗教的方向，那就是說，假如他的行爲危及部落的協調或部落的安全，那才是他同他的同羣的衝突之開始。在實行上他必須與人一致，不管他個人見解

如何，他必須與人一致，不然他就要受懲治。這種懲治是從少量的罰鍰到死刑；或逐出法外，(Outlawry) 那在實質上也等於死刑。但我們要記住，只是因為他的行動危及社會安全他才被罰。並不是因為他私人的信仰，而是因為他公開的行動。

蘇丹非洲的狄丁加(Didinga)人中有一青年名羅丁吉羅(Totmaro)，他從幼年以來即懷疑他族中的傳統信仰；他否認死後有靈，懷疑他社會內的傳統辦法，他的獨立而好學的心思使他十足地成爲一個懷疑主義者，無神論者。許多他的長輩不贊成他的見解，但雖然他被人指爲反常，一般說來，他卻受人歡迎；他的革命思想使他具有一種神祕性，因此他就愈受歡迎。他既非上流人物，也非重要人物，所以我們不能說他的不受干涉是由於門閥的勢力。十九歲那年，他無意中犯了族中的法條；他被處罰了，但並不重。但當他二次犯法，而且是故意時，(因為照着他自己常常發表而未遭擯斥的學說，法律是不好的而且與他的無神論不合)他的部落再無其他辦法，只好盡法以懲了。他被殺了，不是爲了他的信仰，而是因為他的行動。他的思想完全自由，因為他是社會一分子，他的行動，卻要受限制；因為社會非爲個人，乃爲其同福利而存在。

只要有思想自由，則心理能力必然複雜；事實上，儘管一般假定原始人的知力，即使存在，也不過在庸癡水準左右，而我們確發見了原始社會心力複雜的情形。在野人中有思想家、哲學家、先知者、領袖人物和發明家。

手指着近代科學上的發見來問野人可曾做了什麼堪與之分庭抗禮，把我們的知識上成就放在天秤裏，心滿意足的來看野人的空秤在空中懸擺，這種作爲可有什麼用呢？然而一般習慣卻往往出此。一方面用哲學家科學家的成就來衡量我們的文明，另一方面卻用整個種族的羣心來解釋野人部落。從來不分教士與村夫，領袖人與被領導者，思想家與實行家，詩人與獵客。然而這類人，還有更多的其他類人，在野人部落裏是統統都有的。

關於此點著述界大都緘默，因爲一般研究的人只願記敘整個部落的心理所給他的印象。循着野人社會內各種不同的水準來研究野人知識能力的，並不算多；但就我所知，已足夠斷定，原始的心理正與我們的心理一樣複雜。在成就的程度上，野人文化與我們的文化自然無從比擬。我們也決不刻作此想。就是野人心理進步的程度也非我們所欲過問；我們所要過問的是野人心理的本來性質，野人推理的方法，和他獨立抽象思想的能力。

至此讀者可以很適當的發問「假如野人與我們相似如許，假如他思想同我們思想一樣，爲什麼野人文化與我們的文化有如許之不同，爲什麼他的風俗習慣是如此之奇特而不合理呢？至少前邏輯的心理說解釋了前邏輯的或不合理的習慣」。

我們的答覆是否定的，前邏輯並未替我們解決了問題。我會說野人思想與我們一樣，我的意思是說我們的思想過程是一樣的。什麼東西使他與我們不同？什麼東西使成千成萬的野人部落彼此不同？一言以蔽之，在文明民族中（他們的心理本質我們並無懷疑）他們

彼此的文化又各不同，這又只因為什麼？答覆是：為信仰之基礎的範疇或假定各各不同。這種範疇乃經驗的結果，經驗的整體結晶成功為範疇，每一範疇又各自包含一些不同的信仰。

在下面我們將研討幾種較為重要的範疇，此刻我只想說明我所謂範疇的意義。舉一個例子就可以明白。舉目一望，天地悠悠，野人發見了許多事物他能了解，又有許多事物他不能釋然。他的經驗告訴他一定的事物一定發生，而發生的原因他卻無從索解。他把這類事物歸於一個範疇，叫作巫術。(magic)由於這一範疇，引出許多信仰（其過程容後詳述），這許多信仰很邏輯地歸依於這一範疇。單個來看，這類信仰可謂毫無意義。例如為什麼一個人怕把他的名字告訴生人？這因為名字與他的人格有密切的關係，若使生人曉得他的名字，會使他有制服他的魔力的。這就是我所說，由經驗歸納出來的範疇，是信仰的邏輯基礎的意思。

野人的推理是從各種範疇出發的，但他的邏輯並不錯誤。邏輯過程到處一致，但思想範疇卻受不同的因素影響，這些因素我們可以總名為環境，把環境二字用最廣義的解釋。

拿兩種人作一比喻：一個是鄉下人，生於鄉下，長於鄉下，離開鐵路很遠，除了鄉下人外更無其他接觸；另一個是城市人，受有良好教育，而常與近代文化運動發生密切關係。這使我們見到的是什麼？他們的思想過程是相同的（後一人比前一人思想開展而較

爲正確，但大致相同），但他們的根本生活觀念是完全兩樣的。他們的意見，他們的信仰，他們的態度是放在完全不同的基礎上，這些不同的基礎又是生長的環境所形成的。從不同的前提出發。一定得不同的結論，然而思想的過程卻是一致的。

這就是我所說野人思想是建於不同的經驗範疇之上的意思，這也就是我們所以能從我們的文化中把古代野蠻風俗鏟除的緣故。心理作用是不能變更的。前邏輯的不能變爲邏輯的。建築在許多範疇之上的文化，是受環境決定的，也只有經由環境我們才能了解它。

下面一例可資證明。有幾位美國官員請求一個印第安部落送六個青年到佛吉尼亞專門學校去讀書。這部落的一個首領答道「不行，你們已經教育過我們六個青年，他們畢業回來之後什麼都不懂。既不能游水，也不能上樹，怯寒畏熱，大不類我們。要他們跑，他們跑不動，吃生肉還要生病，他們六個當中沒有一個能活捉野鹿，捉到敵人連頭皮都剝不下來。我們的教育是最好的；假使你們的總統送六個孩子給我們，我們一定把他們交給我們的首長，阿塔包高羅(Attabocorro)他將把他們鍛練成六條好漢」。(見一八二八年七月一日倫敦觀察報)。

所以原始人民進步的可能性完全在於環境的改變，不改變環境，別無他道。我們所以有今天，只是因爲我們的環境變了，因爲外寇的入侵，與外人的接觸，以及我們自身的努力把我們的生活狀況改變了，而我們的信仰的假定就是以這改變的狀況爲基礎的。野人的

範疇一定與我們的範疇不同，只要他的環境與我們的環境不同。我們要重復說道——只要環境不同，範疇定然不同，而思想過程則無不同。

這是我們辯論的中心，以下所述我希望可為本題的例證。爲了舉證我必須限於一定的研究範圍，因爲野人思想的範疇也是各隨環境而不同的。我們休想在印度、非洲、美洲和大洋洲各地找到相同的範疇；但如果我們已說明在任何地方思想的過程都是一樣的，而範疇則不同，則我們即可合理地假定說，前邏輯說如在一地證明其不確，即可推定其到處皆將錯誤。我在下面，第一、將說明什麼是野人的思想範疇；第二、要說明他們思想過程與我們一樣。雖然在這方面，北美洲有較好的引證材料，然而我仍將以非洲爲我研究的背景，因爲我相信個人親自得來的經驗，和經過實驗得來的知識，較之間接的報告有價值而合用。

然而我們必須提防一點。有幾個非洲最野蠻的部落很早以來就和回教文明發生接觸，假如我從這裏舉例，一定有人責備我，說我不是研究野人思想，乃是研究受過回教影響的野人思想。所以凡是與較高文明接觸過的野人文化我一概不拿來作爲例證。若不是爲了這個緣故，我一定引證十六世紀西非洲桑海(Songhai)的史家[1] (Ahmed Baba)他是小黑人中的文豪，所記史實其可靠性不下於歐洲中古史家所記者；或者引證九世紀不甚著名的史家，如加南(Kanem)和包爾奴(Bornu)等；或者引證東非斯瓦黑里(Swahili)的詩人和史

家，和其他許多人物，作為非洲人知識能力的證據。而且這些事實對於本書所標論旨頗為有用，因為若是非洲野人已能吸收回教文明，這豈非人心不相遠的明證嗎？不過因為篇幅關係，這類例證在此不能多敘。

第二章 野人的環境

環境是個富有彈性的名詞。狹義說來，環境二字特指我們生存的地理與氣候狀況，包括當地鳥獸花草與一切人類須與之抗衡的自然力。廣義說來，境環二字，尤其就所謂文化環境而言，不僅包括自然力，還指人類的影響，社會的背景，藝術宗教的看法，經濟事業，教育，部落內人與人的往來，以及部落間的相互關係。

在最早的階段，自然的環境對於部落文化的形成，有很大的作用，（例如它可以決定一部落的經濟活動是游牧的，還是農業的），然而自然環境與文化環境的交互影響是常有的事實。不僅野人要適應他的自然環境，他也要使他的自然環境適應他自身的需要。這種人類聰明與自然力間的不息鬭爭結果，便產出某種文明形體來。

生存的鬭爭不獨可怖而且可喜。大自然是個勁敵。熱帶地方的格外豐腴，既是人類的朋友，又是人類的敵人。它使人不勞而穫，坐享其成，然而一刻疏忽，一旦疾病臨門，則全家盡滅，而長林荒草生於田園之上矣。房屋、倉庫、被螞蟻和甲蟲穿壞，如不立即修補好，必為熱帶的暴雨摧毀倒塌。人類狩獵的森林草原，充滿了毒蟲猛獸。水邊遍是鱷魚在

伺隙攫食那不經心的提水者或洗澡人。一旦時疫猝至，野獸均能先期逃避，家畜卻被傳染而死亡。土人能聽出鳥的鳴聲，獸的叫聲，和昆蟲的沙沙聲的意義來。當他在樹下打水時，他忽然聽到一種新的蟲聲，他最怕的睡病蠅到了。一兩年之內這地方無人敢再居住，爬蟲蔓草不久便掩埋了一切人類居住的痕迹。這全是睡病 (Sleeping Sickness) 的功績呀。

但這場鬪爭是可喜的，因為終局人是要戰勝的；就是對於這種不可想像的危險和困難的征服，指出了他應走的道路。每一新的征服鼓勵他更向新的征服前進；每經過一次挫折，使他長一次志氣。既須防範自然，又要防範外敵，這使他少有沈思默考的餘暇。但漸漸地秩序出現了。部落停留下來，牧羊人和游牧人民上山營居，那裏有好的飼草，農戶及漁獵人民各就所業擇地居住。

這是決定他們人生觀的時期。哲學是基於經驗的，他們用早期與大自然的鬪爭中所得的教訓來制成他們的學說。他們的經驗多了，識見也就廣了，然而見識總是受經驗限制的。他們的思想範疇和基本的信仰一定由環境來鑄成，只要野人部落的環境不同，其思想範疇也便隨之不同。游牧部落的哲學與農獵部落的哲學不同，但他們彼此間的不同究竟細微，較之黑白文化的不同是不可同年而論的了。在同一文明水準下過活的各種不同的野人文化，其中頗多相同之點：他們的知識同，他們鬪爭的對象同，他們的危險同。然而在他們與我們文化間卻有很深的隔閡，因為沒有我們的科學知識，他們不能享受我們的文明。

或與我們採同樣的看法。他們用他們的範疇來探察我們的文化表現，恰爲南轅北轍，背道而馳了。

加拿大植物學家馬爾替 (Malt) 博士最近的報告可以說明此點。他說加拿大政府在北冰洋一帶所用的飛機埃斯基摩人看了並不起興趣。其他世界各地的野人研究者都有同樣的報告。不久我們就可以知道，希望野人對他們知識所完全達不到的事物有興趣是不合理的。這一類事物屬於巫術一類，他們心知其真，然而卻認爲完全是經驗範圍以外的現象。當埃斯基摩人看見一輛汽車拉食物到山上，供加拿大山地警察站使用，他們卻大受感動。他們喊道：「沒有狗。很好。沒有狗」。馬爾替博士的說明是，一隊狗所消耗的東西足夠一個大家庭用，假如不喂狗，他們便不能出去打獵。這是一件具體的事情，在他們經驗範圍之內。汽車可與雪橇相比，他們的內心可以立即作成結論。汽車的機械和耗油對他們並無所謂，只是不用狗便可走動一點，使他們涎羨不止。

從一個小小不同的觀點上，威克斯 (Wicks) 曾有過同樣的說明。他說「當用槍打仗時，蒙加拉人是既畏葸又踟躕，而且顯然懦弱，因爲他不明白火藥的奧妙；但給他盾和矛，他的勇敢便從戰鬥的精神裏表現出來，而且對於死傷毫不在乎」。

博爾才爾 (Borchert) 對於布什曼人 (非洲最原始的人民) 也有同樣的報告，說他們對於歐洲貨品並不表示稀異，說他們並不遲鈍，實很活潑。在他們生活方式中來觀察和了解

他們所能幾及的題目，他們的觀察理解不僅深刻，而且敏捷。他們對於動物的知識是很豐富的；而於田歌林曲，唱來也是娓娓不絕；他們的劍頭的製造非常精瑣，漁籃的設計和編製也是非常巧妙；這可看出他們的機械技能。

於一切野人中我們可以找到幾種基本特點——記憶純熟，觀察力精密，耳聰善聽，適應環境和模仿的能力很大。他們的生活方式使他們對於自然界十分接近，他們的語言內，植物、樹木，動物、昆蟲和禽鳥的名字多極了。

從名字中我們看到等次。有用的或經濟的植物名字自然最爲人所習知，其次是在經濟生活中有分的昆蟲如蜂及蚜蟲等，再次是羽毛豐美或口味新鮮的禽鳥，凡此以上各種名字，就是兒童也均知道。但即使最小的植物和最無害的昆蟲，也都各有各個名字。這類名字不見得人人皆知，但卻存在着；老年人知道，必要時也使用。這一事實很有趣，因爲由此我們可以推知，雖然實際需要限制了一般語彙，然而爲知識而知識的願望也是存在的。

但這類知識的實際價值也是有的。遙望遠景，野人只能藉某種自然景物，指明某一特定目標。這種自然景物大都爲樹，但他不說「靠近那棵樹」，因爲那裏可以有許多種之樹，光是說樹是無用的，必須說靠近某一特別之樹，舉出它的名字來。所以每種之樹均有其名字，不僅有實際用途的木材、菓樹、或藥用木材而已。

野人不僅能觀察，而且能把觀察結果加以聯繫。例如狄丁加人對於土壤，和不同土壤所生的不同植物，曾作過嚴密的研究（每種土壤均有不同的名字）。他們累次觀察所得的土壤知識，可資選擇耕地之用，漸漸地他們就作成一個很綜合的農業學說，其中所講的一切不見得都很正確，但至少可以證明野人是有科學推理與判斷能力的。而且他們自己也會發見了蜜蜂在農業上的作用。有一年，雨下的特別大，我以為年成一定很好，然而他們卻毫無疑義地說年成必壞，理由是豪雨把幼蜂淹沒，而禾穀的結實又是靠這些幼蜂的。結果是他們的話對，我的話錯了。

最能表現野人聰明的在他們之戰勝環境，在他們的發明，而不在他們的發現。他們的發明也許粗簡而原始，但足以表示野人是在控制着他的環境。雖一星一點的知識均能充分利用。他的物質財源既有限，又無我們所有的科學研究的方便，然而他也是順着正確科學大道前進的。用試驗與錯誤的方法，用觀察與推論，他能從幾方面控制他的環境，這是出乎我們意料之外的。在此處我決不說發現，例如火的發現之類（註二）而我所謂發明是指發現對於實際生活之有目的的有意識的適應。這包括觀察、推論、以及觀察所得的事實之配合，與因果原則之理解。

讓我們以水為例。一年四季中有很多地方缺水，而淨水則不可得。獵人要靠機會在枯沼的中心取得一點。此種水內含有重量的植物體，綠色的浮膜，上面飄有無數死活的水蟲

和其他昆蟲。但這是唯一的水源了。野人在沼澤裏採集細草，交叉置於水上，使水完全不見。這一層草墊成爲天然的濾器，我們由此可以吸取淨水，不管牠原來如何骯髒。南非洲的布什曼(Bushman)人以同樣方法來取清水，據巴沙爾枝(Passaro)所述，愛克威(Akwe)布什曼人且曾將此法加以改良。巴氏寫道，「水是用嘴啜吸上來的，先用一個尖棍插到濕的沙土裏，搖上幾搖，便搖出一個圓洞來。把一個管子插進洞，上端束之以草，作紡錘形，下端用沙密封住，使之不透空氣，然後用力的吸，不停的吸。從洞裏把沙中含水經由管子吸到口中，然後由於嘴、舌、和腮的巧妙動作，把水吹到嘴邊啣着的麥桿內，由麥桿輸送到旁邊放着的駝鳥卵殼裏」。用這個法子，一個父親所吸的水要供全家之用。

許多原始部落都會用人工灌溉法，這可爲靠因果知識作成的發明之一例。例如非洲西岸美奧比(Mayombe)人即以灌溉法種菸；剛果的布上高(Bushongo)人修有運河，東西蘇丹的朗高人使用着很複雜的運河和交叉的運河水道，其全部或一部可以任意啓閉。如有灌溉圖表時，則圖內每段均有名稱，以便分區灌溉。然而我之敘此，並非以爲此種灌溉制度在今日已成爲他們的部落文化一部分，在過去灌溉一事是可能由次原始文化(Less Primitive Culture)輸入而非由本土發明的。

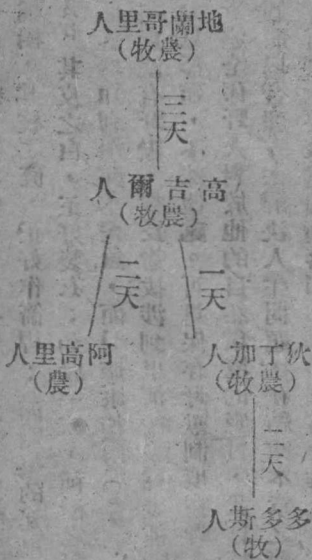
在另一方面看，歐洲的科學已爲原始的非洲人所見到。當巴康高(Bakongo)人種植參莖時，他們發覺這個植物耗費土壤甚快。植樹不僅替他們解決了這一困難，而且給他們以

保護村莊的工具使不受猛烈西南風的飄蕩。植樹還有戰略上的理由，據王文（Van Wingen）說，野人給野生樹和人種樹起的名字是不同的。他們的首領督導採集樹子，在雨季開始時下種。種植的有各種木材樹、櫻櫚樹、科拉樹、葡萄樹及其他菓樹。這些樹木的種植使麥茨易於培植。天然樹多生於河邊，那裏土壤過濕，不宜耕種；人工林則植於山頂及山邊，遇有麥茨的種植需要新畝時，即將樹木成行伐倒；這樣墾出來的土地可用三四年，用過三四年後即需有幾年的休息。

關於植樹及野人之有先見，（一般人通常不認野人有先見）這並非絕例。許多部落沿河種植一種樹，其枝之直，正好作箭桿；而剛果的瓦里加（Warega）人更種一種樹，名 *Brachystegia* 其皮之白，正好製衣；如此一來，種樹之勞也算得了報酬了。

許多部落均知利用河水養魚，而且據康伯爾（Campbell）說，遊牧的班杜（Bantu）人發見他們的左近沒有野獸，曾長途跋涉到里河衛去捕幾種野羊來放養，結果他們的領土內這類野牲也大見蕃殖，不殊他處。可見保存野獸制度在野人社會也是有的。

以上所述全係野人對於他的自然環境的應付，我會特舉例證，說明野人的思想是合邏輯的，他們能以合理方法解決人生問題。在結束本章之前，我們再來看看他如何管制他的經濟事務。這裏所要敘述的部落間的交易相當複雜，但值得我們嚴密的考慮。這些部落住在東蘇丹與烏甘達（Uganda）的邊界一帶。茲將他們的位置圖示如下：



(程途指數天：註)

我們先要區分平原居民和山地居民。狄丁加人是山地居民，高吉爾 (Kogi) 人和地蘭哥里 (Tiragori) 人是半山地居民，住於山腳。阿高里 (Achoh) 人是平原居民，多多斯 (Dodoth) 人原是山地居民，因部落戰爭被逐居於平原之上。

阿高里人的自然環境決定他們為農業居民，而多多斯人的環境雖已改變，卻仍是游牧

人民，一則因為這種改變為時甚短，一則因為他們所住的平原雨量極少而土地又貧瘠。狄丁加人以游牧為主，但因氣候適宜，山地肥美，卻也略事耕耘。高吉爾人兼營農業與畜牧，地蘭哥里人亦是如此，不過稍偏重農業。

我們且以狄丁加人為主，來研究他們的經濟往來。狄丁加人多牛而少羊（綿羊與山羊），常欲增加羊的數目。高吉爾人需要山羊，地蘭哥里人因為戰爭和疾疫喪失了牛的大部，所以需要牛，自己卻有無限的綿羊和山羊。因為地理的和政治的環峙關係，狄丁加人不能同地蘭哥里人直接貿易，這給高吉爾人以他們所希望的機會。他們於是以二十八頭山羊向狄丁加人買換一頭牛。我們曾說過高吉爾人需要山羊並不需要牛，這裏他們買牛不過作居間的生意，以得他居間人的好處，他們把買來的牛立即以六十頭山羊的高價賣換給地蘭高里人。最後是冬得所需，各方的需要都算滿足了。

但是即使使用此種交易方法，高吉爾人仍然不能充分滿足狄丁加人的山羊需要；因為狄丁加人不僅要自用山羊，他們還需要再輸出。而且狄丁加人也不願單同高吉爾人貿易，因為高吉爾人並不能滿足他們所需的一切商品。除掉山羊，他們還需要金屬武器與傢具——箭頭、斧頭、鋤頭與臂劍——因為他們自己對於五金作是門外漢。這一切器具他們都可以從阿高里人那裏買來，賣給他們的則是山羊（因此需要大批進口山羊）、蛇鳥卵、蛇鳥卵和作顏料用的鐵華。

欄下阿高里人不談，我們再來看看他們以南的居民。此處有多多斯人，他們需要穀類，因為從下山後他們已染成吃飯的嗜好，可是自己又不能種穀。多多斯人用綿羊來換取穀物。狄丁加人能供給穀物。在平常年分，他們可以自己年產剩餘部分，供給多多斯人，但遇有歉年，卻須從阿高里人那裏買進再賣給多多斯人。然而這就是說狄丁加人須每年從阿高里人手裏買進穀物以維持經常貿易關係，不問是否有此需要，因為狄丁加人所能供給的阿高里人需要，多多斯人也可以供給，除非狄丁加人擔保經常與阿高里人貿易，則阿高里人很可直接與多多斯人發生通商關係。作居間的狄丁加人不能放掉這個機會，以犧牲自己可得的利潤。

總括一句話，狄丁加人從阿高里人輸入穀物係為輸出，以換取多多斯人的山羊。狄丁加人還從高吉爾人手裏買進較他們自己需要更多的山羊，賣給阿高里人，以清償五金器輸入的債務，這些五金器只有阿高里人能供給他們的。他們為了避免多多斯人同阿高里人直接貿易，曾費盡心思來維持他們與阿高里人間的不必須的穀物交易，由於這種居間的作用，狄丁加人與高吉爾人每年都有一筆大的生意。

上述事實，極為簡單，且無待瑣解。對於野人的相當複雜的經濟制度總算描繪出一個輪廓來。若對於其協調並管理價值辦法加以描述，更可表明野人經濟制度在實際上還顯得複雜；但此點對於我們的主題並無幫助，所以從略。我們現在可下什麼結論呢？對於推理

的基本原則都不曉得的人，能創出這樣複雜的制度嗎？當然不對的；這種制度需要把當地所有因素加以嚴密的研究，以便製成經濟行爲的整個計畫，在他們的環境限制下，其爲清楚思考的結果，與文明社會裏所擬的種種經濟辦法並無二致。

註二 四輪瓦人 (Bini) 不用火燒木成洞爲船，而用火燒木爲鼓，是值得我們一提的。因爲火可以燒壞船料，而鼓料燒壞則無關係。

第四章 宗族的涵義

我們在上面曾談到原始的思想範疇。但這些範疇又是什麼呢？我曾說它們是爲信仰之基礎的假定。這些範疇與其說其本身是分門或分類，尚不如說是分類的體系，這類體系使生命事實與某一特定型式連結而有關係。這類假定並非原始文化所獨有，每一文化均有其假定，不過在不同的發展階段上，各隨其不同知識量而不同罷了。

在我看來，非洲人的思想範疇，涵義最深，對於他們心境影響最廣的一個就是他們的「宗族」觀念（*Clan*）（註三）這一點是他們與我們大不相同的。區分生死是我們的最基本的思想範疇之一。但非洲人卻不承認我們所爲的區分意義。布什曼人俗語說：「死只是睡眠而已」；又說「死者的靈魂不死」。——這兩句話比我們宗教上靈魂不滅的觀念所包含的意思還要實在。但請不要弄錯，我決不是說非洲人不鑑識肉體的死亡。或者他們一般對於肉體的死亡比我們的感覺還要靈敏。他對於死知道的很多；他每天都看見死亡的事實發生，而他所要問的並不是死亡的物質方面。所以我在這裏不是說死亡的物質現象，而是討論它的精神方面，和建於長生的假定之上的信仰。死者雖死而尙生存。基督教教義着重靈魂不滅

與死後的生命，但觀念迥然不同。基督徒相信來生，但這種來生不獨與現世隔離，而且也與現生絕緣，死者的靈魂與生人的事務實際的接觸業已切斷。

在非洲這卻不然。以宗族為基礎，且以宗族為中心，死者與生者之間形成一持續的統一體。生死之間無可區分，而一宗族的生人死人與另一宗族的生人死人則有區分。這是我們要把握的基本事實。死者雖死仍生存。他們對於宗族仍然關心，宗族的利益對於他們的利害關係是和生人一樣的。生者死者被精神的繩鎖網為一體。宗族的繁榮就是死者的繁榮，只有宗族消滅然後他們才真真死亡，因為他們只能在宗族內靠宗族以生存。

像拉特雷 (Rattray) 告訴我們的，正是因為如此，所以當一族斷了祀，族中的奴隸或奴隸的孩子要來繼承主人的財產。理由是：如使遠方戚族來繼承，他會將所有財產席捲回家而去，把這族的祖先廬墓和魂靈忘掉九霄雲外了。奴隸或奴隸的孩子因為自無族屬，所以會留在主人的家裏，依禮祭祀死去的亡靈。

在更嚴格的意義上講，上段所述對於家族也一例適用，家族也與宗家一樣，不僅包括一家的生者，且包括一切死去的先人。所以結婚與生育非常重要。一個非洲人要結婚，不僅因為自己喜歡有小孩，或因為社會的經濟的理由必須生小孩，而且也因為若不生小孩，一旦肉體死掉，便是真真死掉了。這時他的香煙既斷，他在陰陽兩界便均喪失了地位；他只能經由子嗣以生存。不斷的存在須靠不斷的繼承。連續的線鎖必須永遠維持，他如無子

嗣，連鎖即斷，因為他的精神的繼續存在是要靠他到後代去投生的。

但宗族觀念尚有更多的涵義。死者對於生存的宗族不僅有精神上的關係而已。他們的行動不但止於死亡，而且於死後更轉為積極有力。一宗族內的死者，其影響及於宗族物質生存的各方面，而最能維持宗族團結的還是死者的勢力。

這由野人對於財產的態度，尤其對於牛的態度（牛為野人的主要財產）上可以充分體認出來。若不是由於以上所考慮過的基本思想範疇，則我們於注意野人對於牛的態度時，一定認為他們是不合理，或可說是前邏輯的。牛之受尊重受照顧與人一樣，每一個牛都有一個名字，野人製成頌詩，每天夜裏都對着牛羣裏最鍾愛的牡牛來歌唱，這牡牛的名字常常是他祖先的名字。牡牛的名字也可作為它主人的名字，人也常常以此名稱呼他。

凡與牛有關係的事物均有一種神聖價值。牛乳典禮的舉行是非常繁縟的，牛糞可為療傷膏藥，並非因其內在價值，而係因其與牛有關，故有神聖的質素存在。草因為是牛吃的，也同樣神聖。宣誓是要對一束草的，和平的使者要拿一把草，受了草的保護他才可以達到敵營；有時一個判死刑的罪犯，只要他手摘一點草，拿着作為符籙去見法官，就可免於砍頭。在游牧人民裏頭，一切掘地的工作都須由婦女為之，因為男子職司牧養，是不可挖掘以褻瀆草木的。對於牛的幸福，護時時刻刻小心，戒慎恐懼的。牛飲的水池中不能洗物或洗澡，必須把水打出，拿到很遠的地方去洗，以免穢水傷牛；並不是怕有肉體的傷害，

而是怕由於精神上的不敬，影響了牛的健康。

以上所述僅為一般狀況，敬牛的禮節與保護牛的禁味，這裏不能詳述。我意只在說明其重要性。但對我們說，一件更重要的事實是，一個人當他承繼牛時，只是承繼了牛的使用權。牛是宗族之牛，打有宗族的標記，而非某一個人之牛，個人只有終身使用權，而無其他處置權。他既不能賣，亦不能殺，除非因為生病或戰爭，他必須傳給他後人以他祖先傳給他的同樣多的牛，若能增加數目，尤為光榮之事。

牛在結婚上占重要地位，結婚主要地是宗族的利益。新郎須以一定數目之牛質於妻家，然後始能簽訂婚約；但如繼承下來的牛作這樣使用時，他須先得家庭及宗族的許可。因為他雖可使用牛，牛卻不是他的，只是暫時歸他控制而已。牛是宗族的牛，屬於宗族的全體，死者和生者均在內。死者的靈魂正等待投生，對於婚姻的興趣正與他們的後人有同樣的感覺。

同理，假如一個人爲了宴饗而殺牡牛，他不殺他自己的牛，他不能這樣做，也可以從朋友那裏借一頭來。朋友所以肯借，也是因為借牛是有利的事，將來要以未生犢的牝牛償還的。

同樣，我們看到當因嚴重損害而接受牲畜賠償時，這牲畜的一部分是要拿來祭奠祖先的祖先的，因為引起賠償的損害不僅是家族生存分子的損害，也是死去的祖先的損害。死

者必須得到他們應得的報價，在他們祭壇前殺死的牛的靈魂是要歸入死者地下養的牛靈的。這種種作爲，表面上看來像是不合理，但在我們看來，實在是我們前面所述基本假定的邏輯推論，即：宗族乃生者與死者的連續體。

無人可以把承繼的牛羣的數目減少，對這牛羣他的祖先依然保有留置權；但凡是自己賺來的牛卻不受留置權的限制，可以自由使用。他可以殺掉它，可以送禮，可以拿它換別的東西。這就是爲什麼非洲的游牧人民必然是好戰的。他們想要取得自己可以有完全處置權的牛，而最容易的方法就是戰勝虜掠。這也就是爲什麼當歐洲人禁止部落戰爭後，偷牛之風大行。他們要牛，如果不能戰爭奪取，就須偷盜。

同樣，一個人可用勞力去賺取牲畜。他可以耕田，賣掉糧食，而以剩餘換取牛羊，在此種情形下，他也可以任意處分他的牲畜。一個借貸的交易標準把這事簡單化。借出去一個小山羊必須償還以小母山羊，如借出的係一小母山羊，則須以大公山羊償還。一個大公山羊值一個小牡牛，一個小牡牛值一個未生犢的小牡牛。就這樣用最少的勞力，一個人可以開始育成牛羣，絕對而完全的在他自己支配之下。左魯（Luh）人的行徑可爲以上所述的佐證。他們中若有一個男人娶妻，只須把自己賺來的牛質於妻家，且從成婚日起即自營家室，自成宗系，而非洲到處盛行的舊宗分離和宗成立的風氣或亦可從此得到解釋的理由吧。

凡以上有關牛的說法，適用於一切財產。一個人只有用他自勞力得來的才算是他自己的財產，就是說，他可以自由送掉它，或換掉它，或遺贈後人。（註四）一般的原則是到處一樣。例如土地即係宗族共同的財產，如部落的組織充分集權化，則土地即為部落的共同財產。這些土地可以交由一族首長，就各家的需要，作適當的分配，除掉稀有的特殊情形外，土地一經為人占用之後即不得剝奪。然而首長並不是土地的所有者，只是土地的信託人。宗族內死去的祖先才是土地的真正所有人；雖然死了已經許久，他們對於他們所從出的土地還是關心的。活着的占有者不過是死人的佃戶和代管人罷了。當地俗語說得好：「土地領有人民，人民不領有土地」。

土壤與土產的享用是有清楚的畫分的。前者為宗族或部落的所有物，後者為耕田的個人的附屬品。占有並不等於土壤財產權的取得只有土壤的使用權才可以繼承。對游牧人民，此原則同樣適用；他們雖不耕田，但部落的土地是分成宗族的牧場，飼草權是嚴格保有的。

在任何情形下不得出賣或餽贈土地，也不能交換或轉移。沒有人能有如此處分土地的權力，因為沒人能在全宗族，（合生死分子在一起）面前負起這個責任來。即使可以把土地租給或典給族人，這種租典對於土地本身是不生影響的，其作用僅限於土地產物的取得。值得注意的是租典土地的人來占用土地時，須犧牲祭祀土地所有者的祖先，求他們保

祇他勞力的豐收。還有一件值得注意的事是：「土官」是宗族內重要官員之一，他的職位是世襲的，他須是最初開墾土地者的嫡系子孫。他的責任是每年要祭祀宗族祖先，要操辦一切與土地豐收有關的典禮。每年的第一塊草田由他來鋤，第一棵樹由他伐倒，第一棵穀由他來收割，其他可以類推。他的譜系使他能與最有權力的死者發生密切關係，他雖然常常同時也是本族的首長，但他只能被解除首長職務，卻不能解除「土官」職務；因為在死者面前沒有人能代他負責。他的地位是宗族範疇所包含的持續原則的一部。

這種持續說如何發生確實說來甚為不易。什麼東西使野人信仰生命不滅，尤其上面所述的那種生命不滅？晚間圍火而坐，原始的民不僅討論新近發生醜事和鄰人的品行，而且對於出人意外的題目作熱烈的爭辯。我曾聽見他們辯論過宇宙的性質，例如有人說天是由地心石柱所支撐的。死後的生活也是受人歡迎的議題，而他們的神話與演義，在在證明他們對於生命之哲學觀是有着熱切興趣的。

假使我們承認此種探討的天性，我們可以想像到最早的野人也同歷史上所有的人類一樣，是為同一問題所苦擾的。吃過晚飯以後，漁人要敘述他弟弟怎樣淹死在湖裏，他是怎樣的冒險；獵人要告訴我們他怎樣殺射了羚羊，且把它耳內奇怪的凹形指給我們看；伐木的人要講說森林，談述樹影和林中神祕的寂靜。這時一個懷抱新生幼兒的女人走過去了，這談論又轉到生育的問題上。然後再回到漁人的弟弟和死的問題上。另外一個人講述他前

幾天曾做過的一個夢，於是他們又辯論夢的意義。

要記住，在這裏每一件事都有目的，每一件事都有意義。對於生活十分接近自然的人，要同無數的困難險覺鬪爭，一件極小的事往往有極大的重要性，稍不經心便可全村毀滅。從幼小以來野人即學會觀察、細心，對任何事物都要懷疑罣慮，即使多少違背經驗。他永遠在問爲什麼。他的語彙是他疑慮之心的明證。凡屬非常之物均予以說明，且賜以名字。在草地中心忽然有一小塊空地——這是爲什麼？這具奇怪的，其中必有緣故，不可不予注意，因爲它可以對於全體社會起某種作用。我們可以解釋爲由於地下有鑛質，但這對野人毫無意義。他在他的知識範圍內求解釋。他注意到空地頗類他村中的打穀場，所以稱之爲死去的精靈的打穀場。

爲什麼羚羊的兩耳作凹形？假如我們看到村中的牛，我們就知道凹耳是宗族的標記。這解答具羚羊的耳所以作凹形正因它是死者的牛的緣故，很神祕地標記爲陰間社會的獸羣。

爲什麼死人在夢裏與我們相見？夢若不是靈魂於睡中到處行走而與死者的靈魂相遇時所得的經驗，可是什麼呢？因此做夢非常重要，夢中所示，如非警告，即係勸導。

同宗人形貌相似的道理何在？爲什麼這個小孩十分像他的祖父？這種相似當非偶然。由於生理學知識的缺乏使他們曲解事實，自然而必然地他們訴諸再生之說。

在這樣環境中，而知識又如此有限，野人必然受大自然的豐腴和季節輪替所感動。他的耕耘隨季節而變異，也的工作受氣候的支配。在大自然中他發見了一些超自然，一些他不能解釋的事物。因此他相信生物與無生物內的存在有精靈、樹木、江河、山嶺、日月、雷雨均有精靈，尤其天的精靈和地的精靈，二者相合成爲自然界中收成的偉大因素。

他歸納他觀察自然所得。他觀察出人與自然有同樣的作用。自然同人一然，新陳代謝，方死方生，他自問道：「這可是什麼事？可有什麼意思？死的情景又是怎樣？」他的回答是物既各有精靈，人也必有精靈。這是一個自圓其說的答覆，也是可以解決這一串謎悶的唯一答覆。爲什麼一個人的相貌現見於後代？因爲他的精靈授生到他的後代。死後續生的信念替他解決了一切問題。若使死後無有靈界，野人又怎能解釋那自然的打穀場、野羚羊的凹耳，人的做夢，和每日發生那一些無法說明的現象呢？所以他自然要訴諸精神的解說。宗族變成一個生存的持續圈，恰如四季的運行——生產，生活，死亡，再生——而且宗族內的分子無時不參加宗族的合體動作。

既無其他標準，野人乃就他所知道的世界來組織一個精神世界。現世爲首長的永遠爲首長，一生爲奴隸的永遠爲奴隸。獵人死後還是打獵。森林、江河、大山，他們曾一度生息其間的現世一切自然景象，死後照樣出現於地下，照樣圍繞着他們。

生存圈的大關鍵——生產，生活，死亡，再生——都有典禮點綴其間，表示從一種境

地渡入另一種境地。每年舉行的慶典均着重於投生，而祕密結社及其祖先所遺的面具和符號，（實際上都是宗教團體），象徵宗族存在的持續。參加這些團體的請求人須表演伴爲死亡而後還生的動作。

在許多部落內，一有人死便立即祭奠，這不僅爲了清除死氣，而且也是給死者準備一頓臨別宴席，以建立他與他家庭間的精神聯繫。這就是爲什麼在許多部落內最受寵的太太要在生時或於死後同她丈夫殮於一棺；那也就是爲什麼兒童、奴隸同性畜常常是這樣殉葬，全是爲了免掉死人孤單地走入九泉。生前的地位如何，死後也還是照舊，所以其人愈偉大者殉死者愈多。爲了這種理由，奴隸和太太們常常葬前自殺，不僅由於內心的真誠悲痛，也是因爲與一個有名的死者同去，勝似來生再作平人。

我們從此也可以看出這種宗族觀對於野人的整個生殖觀念的影響如何。阿桑地 (Ashanti) 的土諺說：「當一個小孩生到這個世界上來，陰間的鬼母是在悲悼她喪子呢」。許多部落相信一個靈魂通常是降生到一個地位與他前生相同的家庭裏；同聲相應，物從其類，例如一個陶工的靈魂一定生爲陶工之子，將來也是作陶工，而將來必定作賊者也要從死賊的身上受取靈魂。

在西非洲的伊保 (Ibo) 人中，預言家在兒童降生前就能知道他前生的名字，於是即以

已死。遇有這種情形，孩子即以父之名爲名，其涵義是很明顯的，只是因爲他父親尚生存着，他的孩子才無法承繼他的靈魂和他的名字。但在西非洲的富拉人中，第一個孩子被稱爲「父親的恥痛」，因爲那裏的人相信第一個孩子是他父親的再生化身，象徵他父親不久就要死的。

我們現在知道宗族是個持續體。宗族內的分子在一個無止無休的圈子內，一再地經過不同的生存階段。他們從生到死，從死到生，由生再到死，由死再到生，永永不已。這種信念影響了財產同繼承的整個觀念，而又很邏輯地應用到實際行動。這類行動如單個看來，會被人認爲不合理。這種觀念給宗族以團結意識，這又引起「羣心」的簡易說明。現在我們知道「羣心」的問題並不發生。每一野人都是一個有思想的合理的動物，但他是以「他爲一生死合體的一分子以對抗另一生死合體的基本信念」爲思想出發點的。這種信念使他得到的結論，我們以現代的生死範疇的信念來看，會認爲是不合理的。

註三 宗族乃一個部落中的血統集團。但家族系統雖是兼及父母雙方之血統關係；而宗族所包含之分子，其關係較這更廣泛，他們不僅以血屬關係來確定，而且常有一個共同的，屬於神話的祖先。

註四 值得注意的是，在許多部落的語言中，沒有所有或占有的字義，只有「借同」一詞來代替它們的地位。

第五章 巫術

原始人民對於事物區分爲已知與未知，前者即經驗觀察能告訴他們的，後者即經驗觀察尚不能解釋的。後一類屬於巫術的範疇。所謂巫術者，即知識所不及的地方的統治力量。凡未知之事務，凡超出正常經驗外的事物，均歸之於巫術範疇。這就是爲什麼歐洲人的發明，如飛機之類，對於野人毫無興趣。這類發明遠出他經驗之外。且與他的知識天地，格格不入。所以這類發明只被承認爲事實，因爲他的官覺告訴他這些都是事實，但卻不是他對之能有合理知識的事實。此類事實均歸於巫術之類，而凡可歸於巫術範疇的事物，即足引起人的恐怖，但引不起他們的驚異。

巫術與宗教無關。我們已經說過原始人的宗教信仰是如何興起的；自然的例證使他造出靈魂不滅與人物精靈存在的說法。宗教的任務在防護傳說，使人起安全感，給人以情感上的滿足，使其能盡其爲一社會有意識與忠誠分子所應盡的義務。宗教是他的行爲準據，社交規範。

巫術的作用則全然不同。其目的非常清楚而個體化。巫術的使用僅在避免不能用其他

方法來避免的未知的危險。它是一個求達實際目的的手段；而為達到目的，它有它的自成一系的原則。它所依靠的是同一、暗示、連想、象徵諸法則，因此即引起一般所說的「神秘參加」(mystic participation) 說因為巫術範疇已被一般人拿來與巫術的或不合理的推理方法混為一談。巫者以適當方法，可將魔力傳入一實體物——一個泥塑人人像或一個人的衣服之某部，或身體之某一部，如頭髮或指甲，甚或腳印。所要求的結果說明以後，一種必有的儀式隨即舉行。無論發生什麼事，只要見於這一實體物，將來就要見於這物所象徵的那個原來的人。假如用指甲刺入曾經用巫術擺布過的敵人塑像，這個敵人一定心痛暴卒。羅塞蒂 (Rossetti) 的「海蘭姐姐」一詩所記，即係類此的巫術。

朗高人在出獵之前總是要問卜的。卜的結果若說遇獅有危險，他就作三個泥形，第一粗草的泥人代表一個倒地要死的人，他說這就是他的敵人某某，第二個泥人代表敵人的妻子，剃光了頭在旁邊悲哭，第三個是獅子，正在要吞食這個男子。他現在可以快活地出去打獵，心想他已把自己的未來禍難避過去了。

依同一原則，一個人的名字與他自己有密切關係；名字是人格的一部。知道一個人的「大名」或「乳名」(渾號和後起的名字無此重要的意義)，就能控制那個人。所以野人可能時從來不洩露他的乳名，因為這會使自己受制於人的。

這不過是巫術所樹立起來的巫術作用的一部，但也只是巫術範疇內的作用。像形假借

等說法與基於科學知識的行爲無關。因爲凡野人能完全控制的事物，從來不用巫術。巫術與效率工作的結果毫無關係。但它保障工作可無意外危險，而這意外危險又是工作者自己不能控制的。在任時工作的程序上，我們都可見到野人對於科學原理與巫術原理是輪流使用的。例如農事的每一開始階段均舉行巫術的儀式，但這種儀式並不替代正常工作，野人並不認巫術爲萬能。巫術若果萬能，野人也可以萬事不做了。他所要對付的是自然的原因與情況；他要掘地，要破土垣，要下種除草，要收穫。但不管怎樣戒慎恐慄，究有多少外界力量非他所奈何。今年可以天旱，明年的大雨可以摧毀田禾。有害的昆蟲和叢林中的野豬可以向正在長中的莊稼進攻。他永遠是在怕那意外之事到來。惟有巫術可以控制這些意外的力量，這就爲什麼巫術與科學在任何原始社會都是並行不背的。但二者之間並無猶豫。彼此均應分得非常清楚。雖然巫者常常是一部落的首長，管理一部落的經濟行爲，但他從來不致隨時隨地他應做的事情。他知道在什麼場合他是巫者，在什麼場合他是農人。

我們且來詳究一下巫術與科學的交互作用。大多數的原始部落對於天文都有一部分實用的知識，不管以我們較多的天文知識看來，他們的學說是如何詭怪。指南針的指點是很正確的決定了。把所有天空星羣分成星座，自然，與我們星座之分不大相同。據塔爾伯特(Talbot)所述，西非洲的姚魯巴(Yoruba)人把星分成行星、金牛星、獵戶星、昴星團(他們

稱之爲母雞及其雛)。朗高人對於七星、金星、火星和昂星團最爲注意。對於狄丁加人，大熊星(他們稱之爲象)、金星、金牛星、火星、獵戶星團，及昂星團算是最著名的星，也與朗高人一樣認銀河爲旱濕兩季的分界線。時間是用長短不同的月(有時也用星期)來計算的。有時如阿桑地人之所爲，以四十二晝夜爲一月，每天均有特殊名稱，但一般說來總對一年分爲十二個月的。曆書是以日月的運行爲基礎，而證以星辰的觀察。例如在西愛拉里奧尼(Sierra Leone)地方農作是以昂星團的位置爲準的。狄丁加人的曆書，計算的尤爲精細。他們常日出山頂時，觀察離山頂約二哩的一塊巖石的影子(角皮)，然後把日影與昂星團的位置對照，以求得一年內尙有的日數，及播種的始期。剛果的班加拉(Bahra)人是於金星、昂星團、獵戶團及兔星均有專名，當兔星某一部進至子午線時，他們便知道積極播種的季節到了。他們還以銀河的清濁推測天氣的晴陰。

無論是晝行夜行，野人由於日月星辰的位置，總會知道他行路的方向。他知道他是到那裏去，正因爲他研究天空，並非如一般所說是因爲他的「方向感覺」特別發達之故。只有一次我記得一個非洲人全迷失了方向，那是因爲夜行於密林之中，星辰爲樹木遮蔽了。

戴賴斯(Delhaize)告訴我們，瓦里加(Warega)人常用畫圖爲同伴及行人指路。找一塊合適的空地，他們先定了羅盤的指針；說太陽從此起，從那裏落。然後他們沿河順路，並記兩旁的村莊，很正確地指出其所在的位置。

科學至此爲止。現在巫術插入了。野人知道他在什麼地方，並且繼續他往遠處。他曉得道路，也曉得走法，但在使用巫術的防範以保障行路安全以前他是不出發的。什麼事情都可以發生，他不知道究將有什麼意外。洪水與河汎可以突然把他遮斷。一個獅子可以在等待吃他。敵人可以把牠打倒。一棵枯樹倒了可以壓死他。對這一切意外他必須得到保障，而這一切又均不在科學與觀察可以幫忙的已知事物範圍之內，因此他必須祈靈巫術。巫術，我們要記住，所能做的事不是他自己能做的；巫術不指示方向，不估計時間，不爲他的兩腿代步。巫術的用處不僅在爲牠防範看不見的危險，而且先期預示他以危險所在。不先問卜，沒有一個狄丁加人肯逐自出行的。這卜的方法也很簡單，即將小圓石子上吹以適當的魔氣，舉行一個正確的儀式，則石子即可卜出行動的吉凶來。

我們已經說過，由於觀察的結果，狄丁加人知道什麼時候應開始播種。他對於土壤與氣候也有同樣的科學知識，他於選擇合適地點以播合適的種子一事，絲毫不感困難。他一切用具應有盡用，既知播種時期之到來，自應開始去挖地，本用不着遲疑的。但他不知道時而使天年好時而使天年壞的神密力量；他不能估計，預見和控制與農事有關的幸運因素。他不能冒險聽任這些未知因素的支配。這結果是農事每一階段之前都要舉行一個巫術的儀式，以祛除這不可知不能控制的因素，使之爲了他的需要而不興風作浪。首領狄伐第一棵樹，並舉行一個儀式以防制任何人在森林內意外受害。稍後，當土地已適宜播種時，

巫者即行巫雨（總是要滾水作雨狀），這樣就可以保證雨量充分，年成豐收。在巫者鋤掉第一根草前，任何人不得鋤草；巫者鋤草也要用巫術的，不然疫病便會傷害禾稼。最後，收穫之前必須舉行儀式，以保證收割時期內天氣晴朗。在這一一切的動作中，我們可以看出，科學與巫術是並肩而行的，但各有其範圍與制限。這兩個範疇不能互相侵犯，也不能以此代彼。在科學範疇內行動是由經驗與理性來控制；在巫術範疇內，行動是受愚昧與恐怖之支配。科學的與非科學的，非巫術的與巫術的，這個對立永遠是存在的。

一個問題發生了。究竟怎麼某些個人便有了魔力？例如理性的人類怎能相信一個行雨的巫者便可控制天時？這還不是不合理的心理和邏輯缺乏的明證嗎？我以為不然。第一，野人雖然可以預知天時，但對於氣象學的基本原理他並無真正的知識。他為環境所限，科學觀察的機會不多，自然不能有此種知識。他可以由月暈或雲的位置來推測晴雨，但他不知道為什麼月暈和雲與雨有什麼科學的關係。所以他沒有一個可為邏輯結論的前提。因此他假設了巫術範疇而論辯道，依照經驗，已知的原因既必產生已知的結果，則巫術的結果一定由巫術的原因產生。

巫術與宗教不同，乃一世襲之術，內行之職。一個人或繼承巫術，或求得巫術（很少見的）；他可以有巫術，連他自己都不知道他有，而在許多部落中，巫術的本質是被人們相信會引起大小腸內的有機變化的，此際只有死後的檢查才能確定。還有這種情形，死亡是

巫術與迷信的區別

第一個巫者是被人斷定爲智力敏銳的觀察者，他由於預言的正確，取得力足以左右不可知因素的信用和威望。此種推理即在我們的社會也是所在多有。我們的氣象家因壞天氣而遭咒詛。一九二八年六月一日倫敦標準晚報上載了正與本題有關一篇社論。它說：「不知是什麼道理，關於天氣變壞，人類決心要怪氣象家是問。：當天氣變壞，氣候預言家就觸了霉頭，不管他曾預言天氣壞沒有。假如他不曾預言天壞，他是欺騙了我們。假如他曾預言，他由於某種神祕的道理總是要負天氣變壞之責的」。

只要承認巫術的範疇，則對於這範疇內未知現象予以巫術的原因，即非不合理之假定；正如在可知範疇內，人類是他環境的主人一樣，在巫術範疇內有些特權之人是假定握有控制巫術環境的能力的。以此假定爲出發，巫術制度的發展，是完全合於邏輯，雖然在我們不復相信巫術的人們看來，這整個屋宇是建築在瘋狂的基礎上的。在沙子上建屋不見得是聰明之事，但這屋子仍然可以建築得很好。

第六章 醫藥

我們所了解的「醫藥」(兼指醫學與醫術)一詞所包含的行爲，在非洲是分散的，其中一部分屬於巫術範疇，另一部分屬於非巫術範疇。關於前者我們已充分敘述，本章則專及醫藥的非巫術部分。但在實用上即使二者有清楚的界限，也很少分得開，猶之科學家在其每一行動上不能就其專門科學知識時加以考慮一樣。一塊顯然實體的木板(用愛丁丹(E. Dington)教授的著名例證)「大都屬於空虛，其中都散布無數千萬的電荷，放射迅速，而在任何時間內所占據的位置不及木板繼續保持的容積的百萬分之一」。這種知識並不能使物理學家不腳登木板。他的行爲恰如普通人一樣，看見一塊木板，即從表象上把它當作木板，從上面走過，並沒有科學知識在理論上可以引起的憂懼。我們常常看到此種理論與實行上的分野，一個哲學家爲一打以上的迷信所束縛，一個受過專門農業訓練的農人覺得還是他鄰居的非學術的、「實用的」方法好得多(而且常較爲有利)一個數學家也講論直線，事實上他曉得直線並不存在。

在原始思想中也有同樣的對立。有時科學思想占上風，有時非科學思想占上風；有時

非巫術的思想抬頭，有時巫術思想抬頭。但常常是各樣思想一齊出現，而又互不相涉。例如在狄丁加人中，鬪毆後身上帶着血走進村莊是一件嚴重的過失；憤怒時流的血最容易引起死人的精靈的壞念頭。這時他要犧牲一頭羊來洗刷被他污濁的村莊；即便如此，是否有效尚不得知。假如幾年之後有一個村民死去，這個過失犯要按殺人罪充分賠償損失的；因為幾年前他的行為被認為是致死的最根本的原因。至於說這人是死於天花；或說認為他是死於死人精靈的作祟就這一點，即可證明狄丁加人不合理；這一類說法統不相干。相反的是：狄丁加人很清楚地知道死的物質原因是天花，當病人未死時，他們也以治天花之法為他診治。但他們要問：「為什麼他得了天花」？他們從幾年前這一件魯莽過失中找到了解答。為什麼單單把這個人檢出祟死？因為凡屬死亡必有遠因和近因，近因是物質的，遠因是精神的，近因是非巫術的，遠因是巫術的，而遠因近因各以其方治之。有一時巫術的考慮占據了心頭，又過一時非巫術的考慮占據了心頭，但念及此並未忘記彼。

關於原始醫藥的純巫術部分，例如用符咒消病或治病，移病至羊身上的辦法，儀式的放血及其他犧牲等等我們可以暫置不論。此種巫術動作即在我們的文化內亦尚復存在。一九二八年英國康布蘭(Cumberland)地方有一個婦人告訴當地醫官說，她在月正圓時，把一塊四寸長的灰絨線埋在後花園內，她的坐骨神經痛便好了。神經上的與心理上的病症（其治療大都可為巫術的，自當以心理學為基礎），究應用巫術療法抑非巫術療法，事至可

議，而不可爲斷然的區畫。

非巫術的醫道又是怎樣的？野人利用症候以爲治療的基礎，已至何種程度？原始的醫藥全是巫術的呢，還是以因果關係爲基礎的合理制度？拿他們使用的幾個治療方法爲例，便可對以上問題作成最好的解答，也可使我們決定下面提出的一個最後問題。即他們的醫道究竟說明了他們是同一樣的理性動物呢，還是說明他們既愚昧而又不合理呢？

野人對於人體的解剖有相當精確的知識，一半得之於實際支解與死後檢查，一半是由於解剖他們習知的家畜從比較中得來的。他們知道較重要器官的形體與位置，在某些部落中人體解剖學的語彙是驚人地充分，自然也如其他科學部門的專門名詞一樣，老年人知道的比少年人要多些。例如朗高人對於表皮與下皮加以區分，雖然在宗教儀式與醫士上似並無爲此區分的理由；男性與女性的小腹是有不同的名字，而脾臟扁桃腺與肝部的斯皮吉勒氏米(Spleen)也各有其名。還有許多解剖學上的細節，在醫學上並無適當名詞，而在巫術的儀式上卻倒有固定稱謂。但他們的外科手術雖然兩難證明他們的解剖學知識是有實際重要性的，但與其說他們是良好的外科醫生，尚不如說他們是良好的內科醫生，而且他們對於人體器物的熟習，與其說有生理學上的基礎，不如說有心靈上的基礎。各種器官常被認爲是情感的位置，而非生命作用的所在。例如白拉元(Bila)人以心而不以腦爲思想的來源，一般說來胃或肝被認爲是情感的位置。一個非洲人常說「我的胃萎」不說「我要」。

常說「我的肝爲：所苦」不說「我爲：所苦」。這種通俗的語句其本身卽爲他們的邏輯的證明因爲普遍的現象是強烈的感情常動於胃或動於心，而我們談說時，僅提感情所擾亂的一部分，比提與感情關係不甚清楚的腦，合理得多。

因爲他們觀察的工具有限而又昧於遠因，常把相似的症候不正確地分爲一類，毫無關係或很少有關係的病症常用一個名詞來表達，例如黑人特有的鼻腫病，濕疹，以及 Sacroitis 均以癌腫名之，而癩痺與滑液膜炎也歸於癌腫一類；凡喉、胸、肺部病症帶咳嗽者均視爲同一疾病的不同發作。然而他們之有如此的分類一事實，比之分類不正確一事實，對我們尤爲重要：這表明了雖然他們的診斷必能膚淺，雖然在許多不同症候中只揀一個症候作斷的標準，然而無論他們的推論是如何錯誤，至少他們還知道推論，知道由觀察所得結果以溯其前因。

野人由兒童時期渡入成年境地的初級醫科學校 (Initiation Schools) 除了其他知識外還教給他們以疾病及治療的知識，這種知識隨年級而擴大。更專門的知識是給職業醫師準備的，他們常結成合法的醫師公會；但有關一般衛生健康的教育，是人人都要接受的。這類教育包括平時病時均可使用的按摩法，和治療一般疾病的諸多藥物藥方。麥更歇 (Mckenzie) 博士在他的醫藥發端 (The infancy of Medicine) 一書內，關於從原始醫藥所引出的近代植物藥，曾有兩頁的列表，像這樣的知識我們要知道只能由觀察實驗與因果律的認識上得

來。毒藥及解毒藥（包含治蛇咬的解毒藥）也是職業醫生所熟知，也可說明一種同樣的科學程度。內服外敷的藥物也均備有。草蓆子植物也有種植，草蓆子油用爲藥物。其葉煎出之汁用以治療腦部腫潰及膿泡。他們有治咽喉的藥水，值得記敘的是上次歐戰時，野人曾用非洲仙人掌汁滴眼，使之暫時失明，以避免徵兵。在包爾奴地方，人們用羅望子漿來防治熱病和日曬，腦膜炎患者用土罐燒某種樹葉，吸其烟以治之。蛇咬之後不僅使用消毒藥，而且還使用綁帶和割去傷處的方法。我曾親見狄丁加人於內用消毒藥後，用口連續吮吸蛇咬傷口。

數種草樹的腐蝕性質，及其對於腐色的作用，素爲野人所知悉。吸器取血及放血法也是通行的，而且爲了治風濕病，把藥物從身上割口處放入，使之漸漸進入體內。西非洲的曼丁勾（Mandingo）人用蒸氣浴治熱病，以減少體溫；還有許多部落用香氣和藥沐浴，治頭痛和胸痛。灌腸劑也是知道的，灌腸器的發明也相當聰明。

野人對於預防的接種病菌也非無所知。比屬剛果的巴耶拉（Bates）人接種蝟尾以防蝟螫。其法爲將蝟尾半燒成焦，研成粉末，將人身割口將粉末注入。注入以後要發幾天的燒，從此遇有蝟螫便不必害怕了。西非洲的愛克伊（Ekei）人注射某種樹的乳白漿液以防天花。但烏甘達的阿高里人與另外幾個部落使用臂腕移植病菌法，這與前此不久尙在流行的歐洲風習頗相類似。

但使用臂腕接種法時，有兩個非醫藥的因素，頗關重要。管理婚姻為宗族職務之一，同宗結婚是懸為厲禁的。依照此種規定，任何使同宗二人血液混一的行動就被認為是亂倫。所以一個人不能與另一同宗人接血以防天花，同理，他也不能同他曾接血的人的家族任何人結婚。在歐洲也有同樣習慣，據報紙的記載，一個比國布魯塞爾青年輸血救了他未婚妻的命，被他的醫師禁止與她結婚，理由是他們兩人已屬混一血統。

此外還有一點可以提出，即剛果的巴桑吉(Bassenge)人隔離天花患者，而東南蘇丹的多包沙(Topolia)人則把天花患者及受傳染人移住於專為此病而建造的隔離村莊。

野人對於外科的技術遠不及內科技術的純熟，但這並非由於他解剖知識的不夠，而係由於他工作環境的易於腐蝕情形，和防腐蝕劑知識的缺乏，以及施行手術時所用器具的粗劣。事實上他所行的手術不獨表明他的解剖學的知識，而且表明他操縱的技巧。野人治斷骨以知識較接錯骨的知識多。斷骨的接洽大都得有良好的結果。野人不懂副木用法，所以用皮套和皮墊子來代替。在南部班杜部落中，行手術時常將靜脈切斷綁起，破裂的傷痕則用麻線縫閉。巴桑吉人治白喉時用手指甲將喉膜移去。尼幾利亞(Nigeria)地方的醫生則使用手術治白瘡眼，接骨也是他們醫道的一部。在尼幾利亞、烏甘達及阿比西尼亞等地的原始外科醫生，也實行剖腹取胎法，雖然他們所用的器具笨拙，但也盡力求得良好的結果。我自己曾看見多包沙人很有效地使用圓鋸穿顱的手術，塔爾包特說，尼幾利亞班地一帶，

有少數醫生，也能使用此法。

獸醫術也是原始的，但家畜病的分類，足以表明野人在此方面也如人醫有同樣的知識。觀察，以及把觀察所得的事實的系統化。於此，巫術的與非巫術的區分也是有的，不過真正的獸醫術是正確的，而且在環境許可範圍內，也是切合實際而相當成功的，獸羣易生的重要病疫，均有特殊之藥以為治療，許多部落強迫執行病畜隔離，與染有病疫的獸羣的分別。易政家畜生睡病的危險區域，均能清楚的知道，很正確的畫限出來，而這種病發生的原因是確定指出由於仔蠅（*Calliphora vicina*）這種蠅子的每季居住地是被嚴密注意着，而蠅子的行動決定了每年各期牧地的選擇。關於他們之能從廣泛而重複的觀察所得的材料以作成正確的推論一事，這也可算作一個最好的例證。

第七章 語言文字

語言文字不僅是表意的工具，它是我們所知道的文化的無數成因之一，正如其他文化因素——宗教、藝術、經濟等等——一樣，它不能自立自存，必須與民族的或部落的整個生活背景發生關係。以一個單字譯另一個單字，無論其為何種文字，欲求其正確不誤，顯然不可能，取異國文字而逐譯之，當然是爲了實際的方便。歐洲人對於非洲人字意的解釋僅係類似的揣度，欲爲非洲文字製一字典，如全合理想，必不成其爲字典，而成功一種百科全書。在這本字典裏，每一個字都要加以敘述，而不能翻譯。如專事翻譯，勢必成爲一種只能從其所從屬的文化關係上看懂的字，翻譯另一種只能從其所從屬的文化關係上看懂的字。

英文中的「伯叔」可爲一例。英國人呼伯叔，有一套的意思，而非洲人呼伯叔則另有一套意思。伯叔二字是一部倫理關係的正確稱謂，但原始人民對於母的弟兄和父的弟兄常加區別，而他們對母的弟兄所作的稱呼如譯成英文，應爲「父親」，假如我們考慮到他在家庭生活中起的作用，因爲他的義務與特權，大類我們社會中的父親。

此種道理不難了解，因為文字既有賴於文化，又說明文化。文字為其所從屬的文化所限制，由於使用文字者的知識與需要而形成。在一種語言內所見的文字和概念，常不見於他種語言內，這並不是因為使用他種語言的人民心能低弱，而是因為他們在實際上沒有使用另一文字或另一概念的必要。一同外民族接觸，（不一定是英文明的民族，但是在文化上多少不同的民族）則新的概念必然輸入，而知識的範圍立即加寬。這於字彙中可以見出，而且我們也可以從新語或借用語中尋得外來的影響。例如「豪興」(Verd)的法文字是被英國人借用來的，因為英國語言中並無可以表達此意的文字，這個字所表示的性質是法國人所特有的，而對於英國人的氣質說，則為外來的概念。

一種字彙，即使我們不能逐字翻譯，也必有其本身的重要性。過去曾有人說「赤道非洲最進步的黑人，其整個知識財產也不過存於二千五至三千個字內而已」。這話現在說來已不正確了。有些部落，據記載，他們的語彙也不過四五百字而已。這類舊估計完全由於不明了實際情形，所以不可靠；事實上，近來的材料可以證明原始的文字實有一種豐富極包羅的語彙，字數常在二萬以上。我個人的經驗是野人通用的語彙實較歐洲國家通用的語彙為大，在一般談話中使用之字常在一千五百至二千之間。這並不由於原始思想與我們的思想有什麼內在的不同，而是因為原始社會的人大致生活於同樣經驗與知識水準上；那裏沒有我們社會中所有的、受教育的與未受教育的，知識分子與非知識分子的，嚴格區

分；那裏專門化的程度不深，所以知識的分布較爲普遍，一個農民的語彙與一個首長的語彙並無多大的不同；專門名詞是日常用語，並不限於專家。

不錯，有些野人的數目字不過兩個，也有的不過三個，還有的不過六十，六十的數字一般被認爲是無法計算的不定數。然而這不足以證明原始人民不能計數而即斷爲與我們不在同一的理性平面上。因爲那裏還有原始部落，其計算制度非常精細，例如班加拉(Banila)人即能從一數至十萬。班加拉人的數字名詞到百萬爲止，而西非洲的達河密(Dahomey)人用貝殼爲錢，其名詞從一數到數萬。

但在下判斷以前，我們要說到野人部落的一般文化。數字的需要不必皆有。一物之數乃一抽象觀念，我們曾說，野人的日常生活迫使他具體。例如有些部落給各種之魚起有各種不同名字，卻無一魚字以總其成。單說一「魚」字，毫無意義，而說出某種之魚，則意味深長。聽到的人立時曉得這魚是否可食，是否爲俗所禁，是否可曬乾，一言以蔽之，是否爲他所需要。狄丁加人種有九十種不同之黍，而每種之黍均有專名。黍有通名，但很少用，因爲經驗告訴他們，每一種黍總與他種多少不同，產量不同，所出麵粉性質不同，有的宜於釀酒，有的需要不同的土壤，氣和灌溉。所以當一個人要買黍，他心中存有此種種不同性質之黍，而要特指某種之黍，是他所需要的。同樣，我們的木匠當他買木時，不說買木，須說買某種之木。

對於數字亦係同理。狄丁加的牧人從不數牛，蘇格蘭的牧羊人也從不數羊，但牛羊有無缺少，他們一看便知，假如我們聽他們爭辯某牛的所有權，我們便可知兩方都不提到牛數。大家爭論的是牛的特殊顏色，牛身上的特殊徵象，以及牛角的形式。每一牛形均與他牛多少不同，不管不同之點如何細微，總比凡牛皆牛的事實來得重要。這是毋庸爭辯的事實；由於牛之一字有單數複數即可以知道。然而對於野人，更重要的是如有爭執，必須說明某牛的某種特徵，因為我們上面已說過，牛不是他個人的財產，而是他宗族的財產。他不能爲人蒙混，易以他牛，必須把他自己的牛爭回來。他不能說他有多少牛，須說他每一牛的特徵是什麼。所以數字的問題根本即不發生。

愈是原始的人民其數字愈少，因為他們對數字的需要比例的減少。財產有限的人民顯然不需要繁多的數字：原始的牧人獵戶一家獨居，掘菜根、拾莓實以爲食。他們並無豬犬鷄鴨，只有隨時到區區家可以攜帶的財產。除兩個三個之外，他們並無數字的需要。倘有記載的必要，他們只於棍上畫成一道一道的痕跡，表示一串之一便已足。

部落，尤其農業部落，其組織較爲複雜，其經濟活動需要較精詳的數字制度，便由基於圖徽指的簡單數目，演爲成千成萬的複雜數目。這種數字賴貨幣制度得以存在，而貨幣制度之由一族播及他族，乃向不發達的數字制度得以發達。貨幣不發達，數字的需要是不會增加的。既無需要，自然不會存在。例如朗高人在貝殼金融輸入之前，最高數字止

於五十，凡屬大數，均用五十以表示之。現在他們的「一百」字義，是「一串貝殼」，因為貝殼常一百一百地穿在一起，以為交易之用。

非洲到處通行的有一種遊戲，而命名不一。這遊戲的用具是一個有三十二孔的木板，和六十四個圓石子。參加遊戲者有兩個人，輪流布子，每走一次，孔中之石子的分配即變動一次。為了玩得成功，需要很複雜的數學計算，然而兩個人玩得非常快，且石子的走動可能的路數非常多，不加思索，即可決定走法。這個遊戲不僅有複雜數字制度的人民玩耍，即數字不過三個的遊牧人民也會玩此遊戲。所以我們可以斷說，數字名目之不存，並不足以表示推理作用和數學能力之缺乏，只足以說明他們的生活方式僅需有他們已有的數字制度即已足。

雖然一部落的語彙由部落文化的性質決定，而我們又知道野人重視具體（註五）重視特徵，而不重視通象，但於結束本章之前，我們可以說，不管有多少人寫道，非洲人不能作抽象的推理，我們卻從班杜人的文字中，找到一類專為抽象而製成的文字。我們可以毫無困難地用土人語言來表達任何抽象概念。他們的語言是清楚而流利的表意工具，既正確又富於抽象名詞，凡一具體實物或行動，均有一對待的抽象名詞，這話決非誇張。例如在朝高人的語言中，不僅有一個「人」字，而且還有「人的概念」，或「人道」字樣。他們對於抽象名詞引申是為此之廣，即使人名也可抽象化。例如奧朗（Olong）是一個人名，而「阿朗加」

(Alonga)則表示「奧朗的理想或觀念」，換言之，即奧朗一名的涵義，與其所指及其所包。至於原始人民能否分析他們的語言，卻不關重要。實在說來，沒有野人能分析他們的語言。語法並無規定，但基於很複雜原則而成立的文典，雖屬不成文，卻存在着。凡屬文字皆有我們所習知的詞類，——名詞、動詞、副詞等等。由於文字結構之相同，我們可以推定使用文字者的思想過程也是相同的。造句法的特殊也不過是無意的加重語氣的變異而已。例如黃金海岸的黑人便把所有格置於管制名詞之前，他們說「這人的房子」而不說「這房子屬於這人」。所有的班杜人則置管制名詞於前說「這房子屬於這人」。這無關於不同的邏輯過程，只是表示不同的觀點。在黑人看來，所有者重要；在班杜人看來，所有物重要。然而為非洲五語言集團之一的漢麥(Hamites)人語言，則不重視人或物，而重視行動或過程。對於他們，動詞在文典中占重要位置，我們從他們通常所用動詞——去詞——賓詞的句序上，可以看出他們的觀點來。

漢麥人的文法分性是我們所熟習的，即陽性與陰性。在這兩大類之下，含有同類格的思想。凡巨大、強壯、有力之物均屬陽性，而軟弱、渺小、纖好一類則概屬陰性。馬塞(Masai)人的劍屬陽性，小刀則屬陰性，南非洲納馬(Nama)人把象(Koda)，不分雌雄，均列為陽性，因其既龐大又多力；而兔(Voss)則以小弱，定為陰性。

班杜人文法上無性的區分，他們的代名詞不分他、她，他們的名詞無論字頭字尾，均

無性的標示。反之，卻有人與物之分，而在第四章我們曾說過，他們的宗教信仰的特點，即祖先有精靈，物也有精靈。這種區分在西非洲富拉(Fula)人的語言中表現得最清楚，而班杜人的語言則把物類分成不同的部門，如長物、細小之物、硬物、抽象物等等。在這個文法的分類中，把舌、箭桿、山、澗谷、樓欄樹、散在長物一類，我們由此可以見出他們心理反應與我們不同之處不在推理過程，而在基本的假定，這種假定可算野人心理對於經驗所作的解釋。

註五 在疾病的用語裏，我們找到一種奇怪的例證。假如有人問一個病者的病徵如何？他的回答常是特別指出他的身體受病那一部分。假如他沒有好些，他將回答「我的臂在那裏」，或「單地說：『我的臂是』」。這種已成定型的成語是很有趣的，因為它指出一個人在健康中是自覺不到其自體的。文字上說是身體不在那裏。只有當身體受傷害或疾病時，才能強迫一個人對於自體一部分的注意。那時它即變成疾病的證明。

第八章 結論

本書限於篇幅，對於面前更多的事實不能作詳細的分述。在以上的簡短敘述中，只考慮了文化的幾方面，但無論我們考慮那方面，我們都有例子可以證明，原始的思想在根本上是與我們的相同。野人的藝術成就。可在不列顛博物館內研究得到，作為我們以上所述有力的佐證；這類成就至少不能謬為幼稚的或缺陷的心靈產品。野人的藝術鑑賞和批評能力，可由跳舞者對於伴舞的歌曲的歡迎態度上看出。歌詞不佳，或歌奏不力，立即遭呵斥；而成功的歌舞者則得到特別贊美的贈禮。花的美學價值和香味也為他們所賞識，我曉得一個狄丁加人，專為了便於觀賞山谷落日，而遷移住處。

不錯，野人是不會寫字的，他為什麼要寫字呢？這種缺點並不是為不合理的證明。書寫一事並非野人文化所需要。我們自己的原始祖先也不會寫字。只有文化進步，寫字才成為必要，而文化進步又常由於外來的影響。但野人書寫的能力只是潛在未發罷了，我想這可由他們的鼓語證明；鼓語在遙遠的距離作正確的意思交換，其制度之巧妙在於不用文字或字節之轉成鼓的擊節，而在用許多部落語言中所帶有的音調。這些音調是很正確地形於

鼓音，而由聽者譯成語言。布什曼人很巧妙的發明一種可以互相傳達意思的密碼，即使是在夜間，也可以站在山頭上，用火把指明他們要行搶的牛羣或羊羣的數目，以及看守的人所用的防衛工具。

我曾指出野人社會内心力的歧異，但我不曾指述心的知識類型。例如把巫者加以研究，即可知其與農人相去之距離正如我們的哲學家與普通大眾一樣。但這非我的目的。我的目的在盡力說明，如把兩種社會作整個的觀察，則彼此的思想過程是一樣的。能力大小，誰高誰低，並非問題之所在。

我不敢作任何清楚的區分，這需要冗長而含蓄的辯論，但說野人比我們視重體具，或不大差；自然，並不是說他們沒有抽象的思想與思辨。他們與我們不同之處是我們的思辨趨於抽象他們的思辨則具體而個別。有一次，一個朗高人，手拿着幾分鐘前我還看他穿在身上的一條清潔短袴，來對我行禮。我看見他脫袴行禮，甚為驚訝，便問他是什麼意思。他說：「我常常看到酋長們向政府大員行禮時，總是脫帽的。我無帽可脫，所以脫袴」。由此一例，我們可以解釋許多禮節動作的趨勢。他顯然是想過他應如何行動，外國的禮節又有如何含義，把他思想所得歸結於一具體的必須動作，即身上的東西總要脫去一件。

歐洲人常為他們的土著僕人之愚鈍所苦。例如當他們問他午飯吃什麼，他總是不改字樣的回答道：「吃肉」或「吃飯」，而這樣回答所引起的不快，是他所誠然莫明其妙的。對於

野人，飲食就是飲食，吃是必須的過程，他不能了解歐洲人爲什麼要問吃什麼；管它是牛肉羊肉，但有便吃。我們曾說過野人有特殊語彙，以備詳細標徵事物之用，但在無此需要的場合，他也與歐洲人一樣，能作概括化的說法。對於這類問題，我們要考慮語氣和前後文義；我們可以說，野人通說的地方我們要特指；而野人特指的地方我們要通說，但在任何情形下，語氣和需要是決定的因素。我們不能說野人不作概括之說法，或過作概括之說法。

野人如何思想，如何行動？這問題對我們無關嗎？讓我們於此指出它對我們的關係有多大，因爲這問題的趣味不祇是學理上的，而且是實用上的。祇有我們真能賞試原始的觀念，真能認識他們如何思想，並如何行動，一如他們所想所動者，然後我們才能治理他們，而可彼此得到好處。當我們認識土著制度的意義，並以他們應得的同心研究過他們的法律和風俗，然後我們治理土人才不致動爲殺伐與騷動所苦，過去一切的動亂都要由我們的愚昧來負大部的責任。假如我們堅持一種信念，以爲野人是無理性的動物，他們的制度是無價值的，因爲與我們的不同，那我們的同情與善意無論如何寬大浩蕩，都不會使他們心悅誠服的。我們要確知野人到底是什麼樣的人，然後才能希望減少磨擦；我們不僅對於他們的制度和信仰，而且要對這些制度信仰的基礎，有充分的知識。野人的實際，並非一學理上的問題，乃是一個很具體的很迫切的現實問題。