

# An Introduction To Social Anthropology



By Clark Wissler

## 社會人類學概論

克拉克魏斯勒著  
鍾兆麟譯

——  
世界書局印行

## 作者序言

近年來社會科學之劇急進展，頗有助於人類學家的研究方法和途徑，而本書之計擬，也即淵源於這種資助。本書可視為人類學研究領域之概論，而有助於社會科學的學者去獲得人類學方面的某種知識。當然的，本書着重初民生活的社會活動而不着重其生理的、語言的、和經濟的諸種情形。在另一方面，如果不去注意於初民各方面的情形，則也沒有那個人能在人類學上有所成就。所以本書對於初民生活各方面的情狀，都予以相當的考察。用此方法，我們希望對於整個的人類學，至少貢獻一個通論，並包含一個比較專門的初民研究之綱要。然而我們也應記得，研究人類學的學者，常常會感着兩難的情形；一方面是人類學的材料，大都聯綴於篇幅浩繁的史料中，要在短時間內把牠們融化，那是不可能的；而在另一方面，如果學者直接依附於人類學上的現成結論和觀點，則他即不能把握這些結論和觀點之要義，因為他對於這些學說所根據的記載材料是不熟悉的。關於教授人類學這個課程，為求應付上述這種情勢計，即要使學者去深刻地研究初民生活，如此繼續下去，到後來在最高級學校時，對於過去所記述的事象，即加以解釋的研究。甚至即使如此，其中也還有基本的困難；蓋學者若未有化費多年的閱讀工夫，並未有機會去從事實地研究，則他即不能和所要研究的現象直接接觸。所以社會科學的學者，要求了解人類學，他不僅須先努力於實地研究，並且也須綜合所得的最低限度的記述材料，再者，如果時間允許的話，則也應當有解釋的觀點。因此，本書之出而問世，在乎指示獲得人類學上的這

種見解，而希望過去所遺留下來的紊亂情形，或許因為從歷史程序上說明了研究人類學的途徑，而致於減少。一般人都假定，研究社會科學的學者，大都要知道人類學如何進行經驗的研究，以及要知道人類學所完成的客觀觀點到何許程度；再者，一般人也認為陳述人類學上的基本問題，就能够表現對於人類學的直接研究法。所以這種討論的次序大都是歷史的。然而其主要對象卻並不視為人類學史，只可視為人類學研究所得的成績之觀察。

社會學者這種觀察之價值，即在乎牠能認識人類整個社會之行程。再者因為社會科學家的主要目的似乎了解現代的生活，則可以預期把初民社會的材料與文明社會的材料相比較，對於這種了解，即將得着正確的價值。

關於各章，學者可以從這些補充的讀物和研究，而得着更豐富的知識，有些最重要的和易於獲得的書籍，都列舉於後。學者也需要把本書中所陳述的方法和結論，用初民社會的刊行材料及現代生活的事實去實驗之。為使這種研究容易起見，本書中也已陳述了一些特殊的暗示。其他一個重要的必需條件，即是須熟悉世界地理及民族之分布，因為社會人類學者必須同樣地注意於地理方面和歷史方面的情形。

作者應當感謝耶魯大學人類關係研究院中的同事，因為他們供給了許多很好的意見和批評，並且最後也須感謝威遲納女士 (Miss Bella Weitzner) 代我校閱此書及供給圖書參考。

克拉克魏斯勒 (Clark Wissler)

# 目錄

541.3  
341

2

目錄

一

第一章 人類學之範圍……………一

研究的途徑 研究的導線 社會人類學

第二章 區域社會是人類學的單位……………一三

諸名詞的定義 關於區域社會生活之經驗 實地研究 實地研究的技術 區域社會 生物基礎和經濟基礎

第三章 生物團體……………二九

初民區域社會之大小 原始人口之固定性 經濟力量對於人口之控制 族內通婚 分類問題 羣體問題 用生物測量法

研究人羣之種別 遺傳與環境 羣體產生的過程 人類之大分割 人類學的理想

第四章 經濟基礎……………六一

收獵部落 飼養家畜 野生穀類 重要的穀物 財產與財富 運輸與貿易 經濟一致性

第五章 語言之研究……………八六

語言之分類 語言支派的概念 文字 文字的數量 語言的社會意義

第六章 考古學上的問題……………一〇二

地層學 時間關係 舊石器時代 舊石器時代的文化程序 新大陸 美國西南方的文化程序 考古學對於社會人類學的

關係

第七章 部落.....一二〇

摩爾根對於部落的觀念 部落之性質 部落的名稱 語言之統一性 部落領土 部落內婚制 小組別和地方團體 新部落之起源 部落控制 總括

第八章 人口兩區制與外婚制.....一四七

人口兩區制 血族 外婚制 家庭 夫妻的地位 總括

第九章 親族制度.....一七一

易洛魁人的制度 親族名詞之應用 分類制度和敘述制度 親族之範疇 親族制度的現狀 分配法 父母之認識 總括 第十章 婚姻制度.....一九九

生物因素 婚姻儀式 離婚 社會地位 概括

第十一章 圖騰主義.....二一一

克里克印第安族 文尼伯哥族 地理上的分佈 圖騰的名稱 圖騰之後裔 血統團體 具有圖騰的血統團體 藝術中的圖騰 圖騰起源的學說 總結

第十二章 靈魂主義.....二二九

生機主義 靈魂主義中的問題 對於泰勒的進化觀之異議 殘存之原則 概括

第十三章 魔術.....二四一

魔術之特質	魔術的職業	禁忌	魔術在各種族間之分布	魔術與靈魂主義	萬能權力	魔術與科學	魔術在部落生活
中的地位	魔術與宗教	概括					
第十四章	神話	.....	.....	.....	.....	.....	二七〇
神話的體裁和結構	神話之內容及範圍	形式上的固定性	神話在部落生活中的地位	地理上的分布	神話是普遍的		
歷史的方法	概括						
第十五章	基本信仰與儀式	.....	.....	.....	.....	.....	二八九
儀式	儀式中的節目	儀式的模式	儀式之嚴密性	舉行儀式之原因	歌唱在儀式中的地位	儀式故事	概括
第十六章	工藝學	.....	.....	.....	.....	.....	三一
博物院史	工藝過程	工藝過程的進化	發明問題	陶器與農業	物質對於形式之影響	概括	
第十七章	地理觀點	.....	.....	.....	.....	.....	三三〇
遷移的概念	分布的概念	分布的材料	幾種普遍的文化特徵	幾種分布很廣的文化特徵	部落類別	文化同緣性	區域文化
北美洲的文化團體	南美洲及非洲	區域概念	概括				
第十八章	地理方法	.....	.....	.....	.....	.....	三五七
特殊風俗之發源地	年代與區域	同中心的分布地帶	環境問題	人種誌	概括		
第十九章	文化區域概念	.....	.....	.....	.....	.....	三七〇
文化區域	文化區域的特質	文化中心點	對於部落之關係	文化區域中的一致性	概括		

第二十章 文化過程……………三八四

傳播 文化特徵之起源 自願的借用 相關的特徵 文化衝突 保護過程 現代文化 結論

參考材料……………三九八

## 第一章 人類學之範圍

對於人類學 (Anthropology) 之解釋，普通往往視之爲研究人類的科學。也像大多數其他近代的學術區分一樣，牠（人類學）是歐洲文化之一特質。牠的觀點是歐洲人觀察其餘人類的觀點。牠開始於初民之研究，但是在牠的發展過程中，卻覺歐亞兩洲的文明人也成爲牠的全體對象之一部分。人類學史即表明牠的進展是怎樣地由於歐洲文明之發達所完成。在一四九二年（此年爲哥倫布西渡發見新大陸——美洲的時期——譯者）以前，有教養的歐洲人，對於人類生活，眼光很窄小，他們所確知的，只是非亞兩洲的交界地方；然而在此後的一二世紀中，探險的事業使他們知道美洲的太平洋諸島嶼的，以及其他許多地方的奇異民族，除了已經知道的人類團體以外，又新知道一些野蠻人羣。普通有一句這樣的話：新陸地之發見使歐洲趨於擴大而有權力，然而這只是片面的真理，因爲假如所有這些新陸地沒有甚麼人居住，則牠們（新大陸）的影響或許是微弱無關重要的。要求移民墾殖於這些處女地帶，並計劃便宜的方法以利用其中的天然財富，那是需要相當的時間。反之，這些新發見的陸地既然有人居住，這些人即使是野蠻的，但也已經於從事開發這些財源，並且因爲與其中的居民相貿易以及搶奪其中的財物和人民，遂立即激動了歐洲，使牠（歐洲）開始進行去支配世界。探求新陸地即是探求那些足以使侵略者致富的新民族，而同時他們奇異的形像，他們的原始藝術和奇怪的風俗，均足以刺激思想。





在當初一經知道那些原始民族時，即已激動了文明人的思想，因為當時的宗教背景和知識程度，都認為世界是不大的，而人類是不甚有多大差異的。然而這些新發見的民族之類別及其所施行的風俗之大不相同，卻表現人類之同一性較當時宗教和哲學所假設的為尤少。因此對於這種新知識，立即覺得需要使之與昔日的人生觀相調和，蓋昔日的人生觀認為所有的人類，都是在簡短時期內全由一對單純的父母傳下來的。到此時，歐洲人卻不能不自問：這些野蠻人與我們自己有何關係呢？我們對於人類系統（Family tree）的觀感，將如何改正呢？我們將如何使這些新事實與現代的基本信仰相和諧呢？在某一點上，當時最良的思想即是大家意見相同，認所有那些新發見的民族是異教徒，並且對於歐洲文明毫無所知。過去歐洲在基督教統治之下已有許多世紀了，這種基督教的指示要點，即在乎教訓人類去遵守業已通行的信仰。因此在教會看來，哥倫布及其後探險家之發見，開拓了基督教向外傳教的意象，至少也相當於開拓了國家向外貿易和侵略的動機，所以基督教徒遂亟亟樂意於進行此任務。因為教會、國家，以及商人，同樣地和這些新民族發生了關係，所以他們即變成研究之對象，這是不用希奇的。就我們所知的，人類學也即是根據此背景發展出來的。人類學的問題和方法，是時時在變遷的過程中，然而對於人類學之觀察，迄今還是持着歐洲人的意念。

歐洲第一次的擴大，即是侵略美洲及使美洲為殖民地，進行這種企圖的主要國家，即是英國、法國和西班牙，照我們所已指述過的，探險家、商人、傳教士和僑民，立即與新大陸的土人互相接觸，並且因此之故，印第安人即比其他原始民族更被人注意，這種情形一直繼續到現在。誠然的，在新大陸方面所發展的人類學，是大大地努力於美洲印第安民族之研究。所以在人類學中時常要考察到印第安民族。再者，印第安人也好像是比世界

其他許多地方的土人更容易引動歐洲人。雖然，美洲既淪為殖民地以後，於是澳洲，太平洋上諸島嶼，以及非洲，都開始相繼地成為殖民地，遂使歐洲人與新土人相接觸，並因此而引起他們慎重地研究美洲以外的原始民族；所以現在的人類學，已把整個的初民世界視為研究之範圍。雖然歐洲學者的觀點，仍是傳統襲舊的，他們不僅認原始民族為人類學上的現象（Anthropological phenomena），並且也把大多數非基督教的民族，視為是人類學上的現象。

我們一回溯到新大陸探險和殖民的時期，以及考察當時歐洲社會的情形我們即可知道基督教和教會是應付美洲印第安人政策中的主要因素。教會之獎勵發見和探險，並不十分趨重於物質之獲得，乃是視此動作為一種責任，要從異教中把這些初民拯救出來。許多世紀以前，基督教熱心的神父，即已轉變了北歐的野蠻民族，並且由此而傳播文明的原素，這種原素使歐洲在一四九二年中得有生氣。等到美洲發見，歐洲人知道有許多人生活於該處，對於歐洲文化毫無所知時，基督教的教會，在舊大陸的傳教業務中，即已成為一種富有經驗的組織。在教會看來，異教徒的情況是不容忽視的經常對象。最初侵略到新大陸的三個主要國家即是西班牙，英國和法國；並且一經回溯到此時期的歷史，我們即知道關於他們的勢力範圍，西班牙是佔據南美，西印度羣島，中美，墨西哥以及現今美國的西南部；英國則開始殖民於美國的東方沿海一帶，法國則培植其根據於聖羅倫士（St. Lawrence）和大湖（Great Lakes）一帶。西班牙人攻破了墨西哥境內和南美安第斯（Andes）境內的野蠻團體，並從而統治他們，在組織教區和設立學校的任務中，教會遂佔有重要的地位。大家所知道的，當時歐洲的學術還是在教會的掌握中，因此，最有教養的人物，即是教會的信徒。許多有才能的人們離開西班牙

牙到美洲去參加學校和教區之組織，以及教會之設立，並且我們之所以知道墨西哥和秘魯土著的生活情形，大都是根據當初這些考察者的紀錄，因為他們最要者就是需要研究土人，學習其語言文字，風俗習慣等等。雖然學校和教會之組織，一經成立以後，在南美和墨西哥中，西班牙教會的神父，似乎對於土人的原始生活情形，即沒有多大的興趣，而且也未曾繼續貢獻有利於後來人類學的著作。

西班牙人所遇着的是半開化的農業民族，與此稍為相反的，即是法國人則佔據着森林遍野的地帶，其中所住的是佃獵的印第安民族，他們在商業上，只供給皮毛，然而他們卻願意把這些皮毛去交換歐人的武器和其他製造物。該處並沒有像墨西哥和秘魯那樣的野蠻國家，以供其侵略，只有許多大水道以供探險，以及有印第安人的許多新部落，可以前往搜羅皮毛。雖然，法國的傳教士卻是比商人還更活動。這些傳教士大都是耶穌會（Order of Jesuits）徒，他們是當時最富有研究的團體，並且是最努力於教育事業，勝於努力於教會之組織。再者，此時期的歷史，也表明這些勇敢的耶穌會徒是如何地努力去探險，常常發見一些新民族。他們也研究印第安部落之生活情形，所以他們的著作，很有人類學的價值。皮毛之貿易，也促進這種研究。英國和法國的皮毛商業公司，聘請了一些很有學問的人們，深入其境內，以觀察印第安族部的生活模式，利用由此所獲得的知識，以指示商人進行其業務之發展。許多從事於皮毛貿易的人們，著成了好些書籍，其中有一些書對於初步的實地考察，成了人類學上的重要文獻。

大西洋沿岸的英國殖民地，大部分是屬於新教徒的，然而他們在此境界中，也進行大規模的傳教活動；在邊疆建立了學校，以教育印第安族的兒童，該地的方言土話也被研究，並且刊行了一些論及該地土人生活模

式之記載。當西班牙傳教士和法蘭西傳教士對於人類學考察的熱烈心情，不久消沈下去時，英國的移民即隨之而漸加注意於該處的印第安族部。編纂了歷史的記錄，以及有了實地的調查，所以在一八〇〇年時，即已流行了許許多多關於新大陸土人的刊行的文字。而傳教士和探險家之投身於太平洋中羣島及其他諸地，對於初民之認識，也有相當的貢獻，他們供給歐洲學者以人類世界之大觀。

照我們所已述過的，有些困難的問題在當初曾經激動歐洲人的思想，然而這些困難點並未因知識增加而減微，且反而加劇。依照當時的哲學見解，一切原始民族，都應該認作亞當（Adam）的後裔，所以當然是直接與歐洲人相關的。因此，其當前的問題，即在追溯這種關係以及確定這種關係。有一種最早的說法，即認一切的印第安人是從『失蹤了的以色列族部』（Lost Tribes of Israel）傳下來的，並且對於這種說法曾經刊行了許多有條理的論據，其中有一部分迄今仍然存在。雖然我們必須再進行去溯觀人類學史上這種有趣味的詳情，但是泛泛說來，在十九世紀時即已開始了一種潮流，對於歐洲人以外的諸民族之認識，要使之系統化，並加以解釋，以成爲有用的知識。此時其他諸科學正在蒸蒸日上，發展進程中，特別是植物學和動物學，也因新陸地之發見，而受同樣促進，蓋新陸地富於奇異的植物和動物，故有此刺激作用。這些新生物使這方面的科學內容大加豐富，並且這些新生物對於此後不久的瑞典植物家林尼阿（Linnaeus, 1707-1778）之分類系統，給予了一種科學基礎。我們以後行將會說到林尼阿自己曾建議一個關於人類的種族分類。至於英國的學者也著作許多書籍，有系統地陳述關於人類的現有知識。其中最顯著的，即是普立拆德（Prichard 1786-1848）的著作，他的研究目的，即是要發見一切現存民族的關係，換言之，即發見他們的起源。他的方法是比較所有適

用的材料——解剖學的，語言方面的，和社會方面的材料——恰如人類學家現在所仍然進行的比較工作一樣。雖然是在殖民時期，英國的人類學者領導人類學前進，然而自美國革命後，美國的學者對於促進人類學之發展，卻佔據顯著地位，並且自一八〇〇年以來，他們已經是很活動了。

### 研究的途徑

人類學經過幾種材料，即可達到牠的目的。最要者即是牠討論各民族的團體，並且，我們行將要說到的，初民團體並不形成大國家，普通牠們是包含許多小部落，在政治上是彼此獨立的。這些部落的語言，也許不相同，並且普通在社會生活方面，至少也有一些異點。人類學也像其他關於生活的形式研究一樣，其所以得有進步，即由於將這些部落團體一一加以敘述以及互相比較，而且爲求易於洞悉起見，也將這些團體分爲許多類別。因此，牠即應用了幾種材料。第一點，要決定某部落是屬於某種類，則必須研究該部落人們的身體，注意其皮膚，眼睛，和毛髮之顏色，頭，面，鼻，唇等等之形狀。這些材料是包含於人類學的某一部分中，這一部分稱爲自然人類學 (Physical anthropology)，種族解剖學，或人體學 (Somatology)，自然人類學認爲部落之類別，是由這些賦有顯著的先天的身體特徵之分子所構成，並且牠的注意問題之一，即在乎追溯各部落和各種族的起源，或者說，在乎確定他們在生理上的關係。

另一個族部分類的方法，即是以言語爲標準。照我們所說過的，差不多每一個族部都有牠自己的一種言語，其中有一些地方是其他任何族部所不能了解的；然而因爲部落的言語有許多等級的差異，所以必須先研

究這些方言，把牠們簡化而爲文字，以及找出牠們的文法結構，然後才能使之作滿意的比較。好像是這一種物類，可以從別一種物類發生出來，所以這種言語也可從別種言語演化出來；因此，現在另一個問題，即在乎發見那些語言其源起是否彼此有關的；了解此種問題以後，也可使我們依照各各所用的語言爲標準，而類別諸族部。

再者，初民部落也可以依照他們的生活模式來分類。各個部落都各有某種統治機關，衣食住的特殊方式，自己的宗教等等。這些事情，可一一加以觀察與記錄，並且當有了合理的完全記載以後，這些材料即構成所謂社會人類學，人種學（Ethnology），文化等等。所有人類的生活，都是很複雜的，就是初民部落，其風俗信仰也大有差異，而需長時間才得對他們有清楚的觀察和正確的記載，但是，這種知識一經到手以後，我們即能由此把各部落互相比較而予以分類。因此，當我們考量初民生活模式彼此的關係，以及初民生活模式對於近代生活模式的關係時，許多有趣味的問題，又產生了。有好一些制度的歷史（比如婚姻制度，家庭制度等等）從初民時代的材料起，一一加以研究，即可獲得真相。可以同樣方法去處置的其他有趣味的問題，即是神靈的信仰，魔術的行爲，親屬的制度，以及財產制度。我們現代的學者，對於這些問題也頗感興趣，因爲初民的風俗似乎產生現代社會生活之淵源。

直到現在，我們只說及了現存民族之研究，然而人類學也同樣地研究過去民族。文明國家有歷史的記載，但是現存初民部落則無歷史；他們的過去情形，必然要用別些方法記載下來。人類學上一個有趣味的問題，即是人類起源的問題。在舊大陸中，已經發見了人類的化石骨，這種化石表明那種人大不同於現存的人們。這些

業已消滅了的人種，可視為現代人類由此演化而來的祖先。然而我們並不限於從這些化石骨得來的知識，因為許多這類的初民，業已應用了工具，知道了取火，獵取了大動物，以及曉得埋葬他們的死者。所以在他們的營壘遺址附近去挖掘，即可很知道他們的生活方式。並且也可合乎他們的年代次序去排列這些營壘的場所，因此我們即足以開始去追溯人類從最初發展到現在生活模式之步驟。關於這種從地下掘發出來之材料的研究，是稱為考古學（Archaeology）。如果不是像在舊大陸的廢墟中一樣，保留有文字的遺跡，則我們對於已滅部落之言語，即毫無所知，所以考古學頗有貢獻於自然人類學及社會人類學。而這些保留下來的物件，且能使我們推知古代某一時期的生活方式。在我們後文中行將會知道的，考古學對於社會人類學是有非常重要的貢獻。

因此，人類學至少可區分為四個主要的部分——自然人類學，語言學，社會人類學和考古學。各部分都很廣大，足以專闢門類，所以學者可以集中其精力以研究某部分中的問題。再者，人類既然分布於地球上大部分的區域，則研究的範圍，即非常廣闊，以致需要專門限於某一區域的研究。我們剛纔曾經說到那種使美洲印第安民族的人類學專門化的歷史情形。美國以及許多歐洲國家的人類學，他們差不多完全獻身以研究印第安民族問題的一二方面。在另一方面，法蘭西和斯干的那維亞半島上的人類學家，則專門研究西歐的史前人類（Prehistoric man），並且由此而成為世界上的考古學家。人類生活之基本狀態中有一個要點，即是就我們所經過的，世界各部分的生活，彼此不相同，或者說，呈現了區域上的差異。這些情形也足以促進專門研究，如果學者有時間去讀人類學上的所有重要著作，那末，他們必需選定某一區域以從事深刻的研究。人類學既然是要

研究人類的全體，從地球上最初有人類起一直到現在，所以牠的對象是既深且廣的。

### 研究的導線

人類學的任务既然如此重大，那末，也許有人會懷疑到牠的研究領域，何以只開發了一小部分。各種科學之進步，都是由於新問題之發見，或者由於精密地應用經驗方法於新事物中。任何人有了這種發見，即可說他開闢了一條新途徑，並且一個人要正確而深刻地把學術上的諸觀點加以綜合，以及對於任何科學的成績加以估價，他必須先知道這些研究的導線是甚麼。人類學上第一條這樣的導線，即見於言語的研究中，這大都是由於傳教士的注意於此。這個發見，即是認世界上的語言文字，可以就牠們的字眼和文法之類似點，而從事分別系統，並認爲各種語言都有一共同的起源。然則這條導線對於人類學有何裨益呢？那是我們在後面行將會知道的。

別一條導線可稱考古學方法之應用，用此方法則人類未曾記錄下來的歷史，也可以加以表述出來。牠也好像言語的導線一樣同是客觀的，觀察了石器骨骼等物在地層中的位置以及注意於牠們彼此的關係，這些物件即可予以排列而構成牠們的年代次序。在此情形中，應用客觀的考察以及精密的方法，即能知道人類生活上繼續變遷的情形。考古學最初的進展即由於在丹麥境內認識了石器時期，銅器時期，和鐵器時期。

社會人類學開始出現於美國，蓋美國的摩爾根 (Lewis H. Morgan)，發見了那種表明家庭親屬關係的制度之歧異情形，以及認識了這些親屬關係在社會組織和部落組織上的地位。他的方法是客觀的，並且即使



他沒有創始人類學上的實地研究，他卻也是一個首先澈底研究族部社會生活的人物。繼續摩爾根這種工作的人物，即是英國的泰勒（Tylor），他開闢了一條道路，從事於精神和靈魂的信仰之客觀的研究。

在另一方面，自然人類學，可說是生物科學，牠的研究導線是從生物學領域中出發的。這些導線是達爾文的發見，生物測量法（Biometric method）和孟德爾（Mendel）的遺傳說。這種生物測量法最常用於自然人類學中，自然人類學往往利用此法以測量骨骼和計算生命，並且民族的類別也由此區分。

最後，德國產生了地理科學，稍後不久，又產生了一種觀念，以為人類各種生活的方式，分布於地球上，是研究生活方式起源的關鍵。一般人都認為地理環境形成人類生活的特徵，所以最有成效的研究即是應用地理學方法。這種研究的導線以及上述諸導線大大地為學者所利用，並且對於各導線所達到的成績，一加回溯，即將給予讀者以人類學研究的輪廓。

### 社會人類學

在本文中，我們行將以社會人類學這個名詞為主要的概念，因為我們的主旨，即在討論人類的社會生活，而不着重於討論他的解剖學，生理學，和心理學。有時候，我們也說到文明（Civilisation）這種社會生活，但在社會人類學中，寧可採用文化（Culture）這個名詞，並且文化這個名詞，當其從術語的意義方面來應用時，牠即包含民族或社會的一切團體活動或一切風俗習慣。然而，我們也必不可把這個名詞與個人行為的某幾種特質相混亂，比如當我們說一個人是很有文化的時候，或者也不要把他與團體價值相混亂，比如當我們說某

人是文明的而其他人是野蠻的時候，這種情形的重要理由，即是我們在乎了解人類生活的模式，而不在于估量這些模式的價值。在任何事件中，一個人要估計人類生活模式的價值以前，似乎他最好須先完全了解這些模式。

因此，我們所要記住於心中的，即是當文化這個名詞，應用於社會科學中時，牠並不含有高下，榮辱，智愚，賢不肖等等價值或等級的意味，牠乃是代表一民族的風俗習慣。至於我們為甚麼採用風俗習慣這兩方面，而認為優於採用風俗這個單純名詞，這並無十分明顯的理由。大概應用這個名詞的學者是恐怕風俗這一詞也許不能表現全部的意思；例如，假如一個人遇見一個部落，其中的男子不許與他的岳母說話，那末，這種情形可視為單純的風俗；然而假使有時候部落中的人們捕食昆蟲，則可稱為不良的習慣。這兩件事象雖有區別，但社會人類學家並不這樣予以區別，因為所有這些事情都是文化的內容，他（社會人類學家）感覺此現象並且認為無論何處人類生存於部落中或社會中，這種文明現象都將會碰見的。有一些風俗——作事物的方式——當我們加以觀察時，牠們是包含團體文化於其全體性中。有些人願意把所有這些動作的方式，視為團體中的技術，或者視為應付社會情形重現的最好方法；對於這些動作方法，持着這種態度，也許是很有裨益的。例如當遇着一個頑童搗亂的時候，若在某一團體中，依照慣例，必須由其父親了結此事，在別一個團體中，則由其母親處理之，又若在其他一個團體中，則將由團體首領解決之，或者在現代，則將由警察制止之。所有這些辦法，都可視為風俗，或者也可視為對付同一事件的許多特殊技術。然而我們應當注意文化中的這種特性，這些技術是趨向於互相排拒的；對於某種事件，各個部落往往只容許一種辦法。例如關於上述這個頑童的事件，在任何

部落中，父親，母舅和首領，並不同時去管教他。我們有時泛想到生活之標準化，乃是近代的事情，而忘記了一切團體生活是依憑於標準化的行動。再者，這種一致性或標準化，即形成部落的風俗。社會人類學家發見了各民族部落的做事技術是彼此不同的，並且他說明牠們的文化是怎樣各殊的。所以我們可以接受這個有用的假說：文化是人類團體的現象，部落中每一標準化的行動都是牠的文化之原素。

## 第二章 區域社會是人類學的單位

人類學也像其他學術研究一樣，集中注意於某種客觀的事物。有一種現象爲人類學所覺得可加以觀察的，人類學就姑且承認這種現象之實在性。用最單純的詞句來說，人類學所研究的對象，是初民團體。把整個的初民世界加以觀察，我們即知道當初的人類，是營寨野住者。至於我們觀察到我們自己的現代社會，則印象就不相同。就我們的意見來說，我們現在所稱爲家庭的這種東西，似乎是基本的社會單位，然而在原始民族中，重要的社會單位則是營寨或區域社會（Community）。原始民族也像農村人羣一樣，在我們現代文明勢力之下，是不會生活的，他們的家庭稀疏零落，然而大都成立於營寨中或村落中，每一個營寨或村落包含幾個家庭，這種意義是我們通常用以解釋區域社會這個名詞的。這種原始的區域社會，大概是由於幾對夫婦及其附屬分子所構成，並且由此說來，牠即是幾個能够合作的家庭所形成之營寨。營寨中的家庭並不是每一個都同樣地自成生活的系統；假使是這樣，則或將沒有所謂區域社會生活那樣的情形，因爲各個家庭難以單獨地進行所有的社會活動，但是在合作的家庭團體中，這件事則是可能的。這種合作的團體，營寨或區域社會，即是人類學研究的對象。

許多初民的區域社會是過的佃獵生活，在這種場合中，營寨的周圍有一部分環以空地，使之足以維持適當的鳥獸，以供獵取。在另一方面，如果團體半以園藝方法來支持其生活，則在人羣所居住的營寨周圍，將出現

許多劃有界限的畦畝。這些畦畝爲求便利和安全計，自然是盡量使之毗連接近。現代有一個口號「團結生力量」在這初民生活中，是很重要的。進一步去觀察，也可看見兩個以上的營寨佔領同一塊地方，雖然是各各自認爲獨立的單位，但是與其他居民相對比，這些營寨即形成了一個多少有點聯絡的團體，具有共同的語言和風俗。部落 (Tribe) 這個名詞，通常就適用於這種團體。我們稍後行將要研究這種結合的性質，至於現在我們則在乎討論初民生活的客觀形式。

人類學也可說是一種社會科學，牠的主要點之一，即在討論區域社會之活動。單純的個人，無裨於人類學家之研究；而單純的夫妻，若不視爲區域社會之一部分，則對於人類學家，也沒有多大的益處。在羣體行爲方面，人類大不同於其他動物，然而並不是所有人類的行爲，對於人類學家都感覺興趣，因爲心理學、生理學和醫學，也注意於大部分的人類行爲，剩下來的社會生活這一部分的行爲，屬於社會科學，而特別是初民這一部分的行爲，才屬人類學。

### 諸名詞的定義

在沒有進行詳細研究以前，應當注意於所採用的術語。我們所採取的區域社會 (Community) 這個名詞，是用以表述人們，共同營居的團體，或生活於一個境域中的團體，把他們自己視爲一個單位。他們可以自給自足，而毋須與其他區域社會相接觸或相合作。地方團體 (Local Group) 這個名詞，有時候適用於初民的區域社會。

在人類學的文字中，往往會碰見的其他一個名詞，即是部落 (Tribe)，這個名詞在別的文字中有政治的意味；牠也可當作單純的區域社會，然而通常牠卻包含許多區域社會。部落最先成爲政治上的單位，有酋長或領袖人物，運用稍具雛型的政治設施。部落所有的分子，都說相同的語言或土語，並採取一致的生活方式，這是差不多沒有例外的。所以當部落這個名詞應用於本書中時，即是指那種多數區域社會相結合而當做政治單位的團體。

區域社會或部落所遵從的生活方式，即被視爲文化。部落文化包含所有標準化的一切社會行爲，比如婚姻，財產，娛樂，工業，勞作，信仰，禮儀等等社會行爲。要了解一個部落的文化，我們必須化費長久的時間，循着全年（自年頭到年尾）的部落生活圈，以觀察其中人羣在何時做何事以及如何做。在社會人類學中，這些所要研究的事物都列入於文化的標題之下。

所謂物質型 (Physical type)，解剖型 (Anatomical type)，生物型 (Biological type)，其意義即是指各部落分子身體和顏面之組合形相。皮膚和毛髮的顏色，是人類最會引起注意的特徵，但是在人類學上，還有許多其他的特點，用以表述族部的類別。

最後，所謂原始的 (Primitive) 這個名詞，就其普通在人類學上的意義而言，是用以對付非歐洲的民族之便宜形容詞，或者進一步，用以敘述那些未直接受舊大陸文明影響的其他文化和民族。原始人羣先於舊大陸這些文明的實例，是不必說的。所謂蒙昧 (Savage)，野蠻 (Barbarous)，和未開化 (Uncivilized)，這些通俗名詞，在這種關連上有某種價值的意味，但是在最後的分析中，牠們都成爲用以區別舊大陸有史文明和無

史民族之表白名詞，這種區別大體說來，足以供給人類學上所用的原始這個名詞之定義。

上述這些名詞行將一一詳述於本書下列各章中。在下文中牠們的意義和適用的範圍，將表述得清楚明白。此刻之所以要提及牠們，即是因為我們一經開始敘述，即不能避免牠們之應用，並且因為在援引的文字中將會碰見牠們。

### 關於區域社會生活之經驗

當一個人從事研究人類學時，牠的第一步工作即在乎先求熟悉區域社會的生活情形。使學者與其所要研究的事物，切實相接觸，這是近代教育的理想，並且普通也認為最好的學習方法。直接的經驗比較任何書本學問，都更有價值；至少牠可以切實認識所要研究的事物。然而社會人類學的學者，則不容易與初民生活直接接觸，他是組織完密，內容良好的社會中之分子，這種社會對於他是很複雜的和很親密的，差不多使他難以認識各種社會活動的真面目。並且即使他居住於靠近現在仍然生存的初民之區域社會，然而偶然的接觸也是不夠的。反之，他必須化費充分的時間，與初民切實接觸，以及服膺他們的生活方式和世界觀。換言之，必須從事實地研究，並且一般人類學者大都認為這種實地經驗，是最有價值的，沒有其他適當的研究，能把牠代替；雖然對於講演應當真實注意，並應當小心閱讀許多書籍，但尚不及實地研究之切實，我們在這種區域社會中只要住幾個月就可開闢人類生活的新景象。人類生活是永遠不會原原本本重複表現的。可是，大多數研究人類學的大學生，須滿意於書本知識，或者至少須滿意於從博物院中的圖畫和搜集品所得到的知識。因為這些研究

也可以作爲事實的代替，這雖是離具體經驗差得遠，但也足以幫助了解區域社會的生活情形。抽象的分析研究可推知區域社會的生活情形，這是真的，但這尤其像我們對於古代的動物觀念一樣，從來未見其肌肉，只熟悉其骨骼，卻也就推知了其形體。我們一經觀察現在活動着的動物之行動，則所確知的結果，即成爲更加實在而更可滿意了。

因此，現在所要進行的工作最好是我們自己想像現存的原始區域社會之情形。要求對於此目的有所裨益，一個人可以閱讀一些良好的客觀記載，這並不定要是本書所常常援引到的人類學家的專門著作，只要是曾經親切經驗各地土人生活之旅行家的真實印象錄。不幸的，大多數的旅行家都沒有把握土人生活的精神，所以他們的記錄在這裏是沒有甚麼價值的。然而下列諸書是比較他可觀的著作，讀者可由此去選擇合乎自己口味的某種書來看：

卡特林 (George Catlin) 的北美印第安民族的生活概況 (Illustrations of the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians, 1913)

道伯利乍阜 (Dobrizhoffer) 的阿比坡泥人概覽 (An Account of the Abipones, 1822)

啓德 (Kidd) 的卡斐一瞥 (The Essential Kaffir, 1904)

拉謨和爾次 (Carl Lumholtz) 的婆羅洲中部印像記 (Through Central Borneo, 1920)

馬克克林道克 (McClintock) 的古北徑 (The Old North Trail, 1910)

麥爾維爾 (Melville) 的地彼遊記 (Typee, 1846)



拉斯麥森 (Rasmussen) 的北極美洲遊記 (Across Arctic America, 1927)

斯賓塞和季倫 (B. Spencer & F. Gillen) 的澳洲遊記 (Across Australia, 1912)

斯地芬生 (V. Stefansson) 的我在依士企摩部落中的生活 (My Life with the Eskimo, 1924)

威爾遜 (G. L. Wilson) 的一個印第安女子故事 (Wahenee, an Indian Girl's Story, 1921)

假使讀者曾經看過這類書籍，或類似的著作，而且心裏明白在初民社會中旅行時之景象，那末，他必須處處小心注意。有一種困難，沒有那個人能避免的，甚至最有經驗的人類學家也所不免，就是我們用文明人的眼光去觀察初民世界，不易獲得其真相。我們很少能夠不用我們自己的經驗去解釋所看見的初民生活之情形。與此類似的困難，在動物行為研究中，也會遇着的。比如我觀察一狗，驟然站着不行，剎那後他又開始向其他方向進行，於是我們即說，『他有了甚麼想頭了。』就是動物心理學上最精密的技術，也很少能夠避免這種比較微細的類似情形。然而在初民社會中，觀察者可以設法採用土人本來面目的觀點，以及由此試行學習『初民的思想。』對於這種企圖，我們與土人生活的切實接觸，比較從書本上以學習的，更有效果。然而即使如此，但是人類學者的教育背景，將使他的觀察和解釋，模糊不清，失卻真義。他想盡量忠實地記錄所參觀過的初民生活，正確地敘述他們做事的方法，和就其可為代表的動作加以描寫，用此方法，他要求把上述情形減至最低限度。至於研究到我們自己的社會，則這個方法是有許多困難的，大多數的社會學者都把牠拋棄。然而在初民社會的情形上，則有和我們自己的社會生活大有不同之處，我們對於初民的善惡聲名，沒有關係，即易於採取公正的客觀態度，而不像當我們研究自己的鄰人時，已先有種種觀念存在心中。但是人類學者還應當常常注意

於將自己的經驗印入於土人生活中之危險。

### 實地研究

讀者有了何謂初民社會生活的某種觀念以後，即可以此觀念作系統研究的引導，而注意於如何進行實地工作。第一，研究者須認定他所要探討的目標。他的理想若根據於前人的模範研究，則包括人類學所認為值得考察的某幾方面的區域社會生活。這幾方面的生活是甚麼？從那種業已刊行的比較完全的部落研究之著作內容中，（目錄表中）即可感覺到。研究者的個性以及時間空間的限制，會使他們工作所得的結果，彼此多少有點不相同之處。然而讀者若是從各書對象及其組織之立場來觀察他們研究的結果，則他也可自首至尾感覺到某種相同之處。在任何情形中，讀者須使自己熟悉幾種比較完全的實地研究，這是很重要的。其中比較可觀的即是：

The Omaha Tribe (Twenty-seventh Annual Report, Bureau of American Ethnology, Washington, 1910)——Alice O. Fletcher and Francis La Flesche.

Material Culture Social Organization, Religion, and Myths of the Koryak (Memoirs, American Museum of Natural History, vol. 10, parts 1 and 2, 1905-1908)——Waldemar Jochelson.

The Crow Indians (In Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vols. 9, II, 16, 21, 25)——R. H. Lowie.

The Todas, London, 1906——W. H. R. Rivers.

The Native Tribes of Central Australia, London, 1899——Baldwin Spencer and F. J. Gillen.

The Arunta: A Study of a Stone Age People, London, 1927——Baldwin Spencer and F. J. Gillen.

The Thompson Indians of British Columbia (Memoirs, American Museum of Natural History, vol.

2, part 4, 1900)——James Teit.

如果上述這些專文研究沒有一篇易於得到，其次則最好讀一些人類學家實地研究的不甚綜合的報告，這些文字見於以人類學方法去研究各種制度所彙成的刊物中。然而無論如何，我們並不期望對於這方面的任何大著，此刻應當加以澈頭澈尾的瀏覽，只是希望詳細查察這些大著的內容目錄表，並選擇其中良好的提要以供一讀。至少，就著者表現於目表中的計劃加以研究，將使殷勤的學子，深知人類學的對象是甚麼。

替伊特 (Teit) 對於不列顛哥倫比亞的湯卜遜印第安人 (The Thompson Indians of British Columbia) 這種研究，足以供給一個好例子。這篇專論包含了下列這些主要的主題。

1. 該部落的歷史情形與地理情形，注意於語言文字諸方面。
2. 製造器，技術，工具和物質之討論。
3. 房屋與用器之設備。
4. 衣食與裝飾。
5. 食物，關於牠的種類，調製，如何獲得等方面。
6. 旅行，交通和商業。
7. 戰爭，武器，戰術等等。
8. 遊戲與娛樂。
9. 社交組織，宴會等等。
10. 生長，老死，婚姻，娶嫁，種種風俗。

11. 宗教信仰，教律，儀式等等。

13. 美術，音樂，和跳舞。

12. 醫術與魔術。

14. 野史，神話，和故事之彙集。

上面這個一覽表，代表了關於部落社會生活的各種比較完美的記載。主題的次序及其着重點，則隨各個作者而不同，然而他們各個人都應當在這些類似的主题之下，努力供給完善的知識。再者，讀者也可以把這個主题一覽表看作是描寫我們自己的生活形式之大綱，而暗示一切人類的社會活動（文明人和野蠻人）大致是相似的。

### 實地研究的技術

關於部落社會研究之範圍及所希期的內容，既然獲得了相當的知識，研究者即可擇選一個團體以供實地觀察。世界差不多已全被人探險過了，其中只有少數小區域，可以發見初民社會，而尚未被白種人到過，或者尚未有敘述牠們的印行文字。在現代著述中，據說澳洲土人中有少數部落尚未被外人到過；新幾內亞（*New Guinea*）地方也有少數未爲外人到過的部落。這種部落是難以列舉的，雖然是在大森林區域中，往往可以找到這種未爲外人到過的團體。在另一方面，許許多多曾經爲人敘述過和命名過的初民社會，卻沒有爲人類學家所到過。再者，人類學所需要的這種詳細的研究，可以很好地施行於曾與歐洲人和平接觸過的土人。所以這種人類學研究是和平的經常工作，很像普通實驗室中的研究一樣，少有甚麼冒險的事象。在未實地觀察所要研究的部落社會以前，研究者須先閱讀關於這種社會的著作，包括最初發見此社會的探險家之偶然觀察。

讀者也許從來沒有參加過這種研究，但是如果我們簡要地敘述研究初民社會所採用的方法，則我們將相信他很能了解本書內容。如果我們參觀到北美印第安民族的部落，則我們即將找出許多與我們自己的文化相調適的證據。其中男子經常的衣服很像我們自己的款式，以及購自商人的。婦女也應用近代的紡織料，但他們的衣服往往是她們自己剪裁縫紉的，因此，其式樣稍為異於我們自己的，然而在大體上，其服裝也是歐洲式的。印第安人大都也居住於房屋中，並應用我們的工廠製造品。他們也許拋棄了許多社會禮節和儀式。因此，研究者即有兩重任務；用日常的觀察，他須注意那一些風俗習慣似乎是原有的，而與自外的傳入風俗習慣有區別。就現況而言，他只須注意於他們所看見的事物。然而，要居住一個區域社會中，他必須成為受大眾歡迎之嘉賓，或者至少須成為一家族的嘉賓。大多數印第安青年人都能說英語，有一些人說得很好，然而許多老年人則不能說。所以要訪詢其中的重要人物，必須用個翻譯員。再者，甚至研究者看見印第安人所動作的事情，也須請求解釋，而這種解釋往往只能從年老的人而獲得。復次，真正的目的在乎推知那種白人未經接觸以前的區域社會的原本生活情形，而這種材料大部分只能從老年人的記憶中搜集起來，此種工作，則大都利用翻譯員而作會晤。自然，研究者也須獲得相當的語言知識，但是要學到足以完全了解所討論的事物，則需要長久時間。所以常常應用翻譯員，多少會滋生錯誤和誤解的情形。然而把各個翻譯對於同一事件的單獨說明彙集起來，也往往可以減少這種錯誤。

初民對於他自己的風俗很少有系統的知識。所以他不能完全說明他的部落制度之系統。研究者必須利用土人詳細的具體言談，以獲得這種東西，並且應當從這些材料，自己去決定其制度是何情形。關於訪問土人，

大多數的研究者須避免直接的問題，否則他即將以『是』或『否』答之。第一點，被訪問的土人也許沒有明白的了解，第二點，他也許照他以為能使問者滿意的話來回答。有些研究者，應用那種所謂『述說法』(Narrative method)。例如一個婦人可以設法使之完全說出她自己結婚前後的種種情形。有了這一些類似的和男女談話的材料，則研究者，即足以構成一個對於此問題的普通談話，而把模糊的地方弄明白。上面一覽表中的許多主題，均可用此法研究。

然而，大部分的知識，都是來自少數人，這乃是不可避免的事情，而此少數人之能有此效果，則由於他們是更有經驗的，更能說明他所知道的事物，以及他們願意於親身和研究者去進行種種動作。由此而形成深刻的結合，這乃是大家的經驗，並且這些個人的經驗，為研究者所寶貴着。這種經驗使人們感覺全人類行為之類似點，無論個人是屬於甚麼形式的社會，都是如此。

關於語言方面，當以聲音記下姓名和重要名詞時，可令翻譯員暫時停頓。再者，如果研究者的聽覺很靈敏，那末，他即可將原原本本的全篇談話記錄下來，以後即和翻譯員把牠譯出來。這種辦法使工作進行得很慢，然而卻可獲得正確的結果。在這裏，也可以提及一些其他的研究法。英國的人類學者介紹了一種族系的研究法(Genealogical method)。我們在讀完本書以前，即將知道初民團體的社會組織，是客觀地表現於各個人在區域社會的關係中。他們的社交、政治行為、婚姻關係等等，都表現於這種民族系統的範圍中。所以應當有個戶口調查，以期明瞭其中的戶籍和人口；普通這種區域社會是不大的，戶口調查的工作易於舉行，把各個人的姓名、性別、和年齡記錄下來以後，觀察者即可推算他們的婚姻關係和假定的婚姻百分率。而壯丁間的一切重要

關係，和他們在區域社會生活中的任務，也可用此法推求。前者在任何處都可舉行，而後者則多少有賴於此區域社會曾否適宜地保存其舊生活。在任何情形上，這種對於社會全體分子之親切認識，可當作一切研究的基礎，能使實地研究的學者去選擇最適當的報告員，以及去採取代表人物，可為範式的生活傳記。

土人也和我們自己一樣，不願意和生疏人談論關於神聖方面和親近方面的事物；反之，他們普通談及日常的實際事務，卻並不躊躇。所以開始訪問時，最好是以衣食住遊玩娛樂等等事情為談話的資料，由此漸次提及比較正經嚴肅的事件。最後，方可談及各種祕密的，只有少數分子才允許參加的儀式；至於關於這些儀式的完全知識，恐怕是永遠不能獲得的。

現在假定研究者對於一個區域社會，已經化費了充分的時間以製成他的表格，那末，他所要獲得的東西，即將包括那許多記錄，談話，調查材料等等。有了這些東西在面前，他即進行去整理這些材料，並依照所擬定的綱目去排列那種合乎表格式的文字。如果被研究的土人也會製造有花紋的精美用器和徽章，或具有這種東西的類似物，則他的記錄中也可以增加繪畫欄。最後，對於鄰近部落的通用材料，也當加以考察；並且須做一個比較，來說明其研究的社會對於其鄰人在風俗方面有何關係。由此，則這種研究將迄於完善。然則現在所發行的研究刊物其中完善的，為甚麼如此稀少呢？其理由如下：要完成一個對象的全部研究，必須有多次的實地調查，並且徹底的工作，是需要在其中長期居住的。至於各個研究者在各時各地所刊行的對於許多部落的研究，大都不完全。關於這類的刊物，若列舉出來，可以編一個長表。最後要申明的，即是上面所說的這些話，並不是完全表白了那種應用於區域社會研究中的實地考察法，只說及了此方法的輪廓，其目的在供給讀者以人類學

研究的綱要，以及使他認識所應進行的方向。

## 區域社會

就我們在本書中所應用區域社會這個名詞而言，構成區域社會的，並不僅是人們生活相親近這種單純事實。初民不但會語言，而且也有思想以互相交通，再者，他也會考慮其社會生活，而能將他的同一社會分子與外人相區別。他知道他自己屬於那一個社會，並且普通他也知道此社會的各人員；至少他對於本社會的分子，與外人相區別這件事，是不會感着甚麼困難的。所以人類學家之開始實地研究，不必着手於人們之類別以求認識此區域社會；他只要發見其營寨後，即進行研究，並觀察其中同一社會諸分子之互相認識。因此，區域社會即可大大地把他本身表白了。而研究者的任務，只在乎觀察這個團體如何生活，牠如何言語，牠的各種特質是甚麼等方面。如果他的研究是要着重於社會方面的文化，則這種研究的途徑將和上面所指示的一樣。

初着手時，應知道社會完成之過程，形成了人類生活的特徵。第一，我們知道區域社會是男女老少許多人集合的團體，他們遵守標準的行為方法，不一定要同時間做同一事情，但是進行各種不同的事件，則多少須依照一種定則，使團體中各分子的衣食住行娛樂等等趨於一致。團體中諸分子，可以個別地自由行動，以及隨意與他人相結合，但是他們也仍有一致的行動。熟悉初民生活的那種人即會觀察到這種社會如何地集中注意於某些特殊事件之上。比如美國華盛頓州中有些印第安人的部落，大大地利用野生的漿果。當這些漿果成熟時，全社會的人都遷移到這種富有野生果的地方，此時用盡他們全體的人手，聯合從事收穫。在同一區域中，



魚之繁殖，也使他們通力合作以捕魚，並用日曬和火焙的方法，把那些魚弄乾燥和弄清潔。世界上各地的初民社會都是用這種相同的辦法以對付類似的情形和事件。真的，因為兩性上和年齡上的差異，也足以妨礙人們不能平均地參加這些活動，然而社會風俗，則讚美大家之參加這些活動，蓋不如此，其結果將使社會幸福不得和諧。再者，這種社會也常常形成一些治病的，娛樂的，宴會的，或遊戲的儀式。各個人有了這種結合，然後對於社會之形成才是可能的；而這種結合過程中所包含的方法和信仰，即構成社會人類學的內容。

然而這種過程並不終止於此，蓋照我們上面所說過的，區域社會也可加以結合而成爲部落的單位。這種結合過程，也產生正式的行動律和制度，比如部落的政治組織，婚姻規則，儀式義務，和財產權等等。再者，部落也往往更進一步聯合而爲高一級的政治組織，這又是另一種形式的結合。然而在所有這些場合中，這種當作成分的團體，仍具有許多牠們原始的機能；比如聯合而爲高級政治組織以後的部落，仍可以有多个方面的獨立自由動作，同樣，構成部落的區域社會也各自行動。由此說來，區域社會即是基本的文化團體。

最後，人們對於區域社會的反應，是很自由的，然而在這種反應中，區域社會中的各分子自然會把他們自己歸列爲一類而排拒外人或者表現與此相同的動作，而外人則無此反應，這是因爲他們不自覺是此社會中的人員。例如在某一些加利福尼亞（California）的部落中，如果是酋長或巫覡有了病，則此社會中的全體人員都跑到他房屋中去，當到有危險時他們並留候於此，表演他們所學的各种動作和事物以應付此危機。如果外來的生疏人要求蒞臨，那是會被拒絕的。和遊牧民族往來的官吏，曾經報告過，初民社會的全體人員往往會預先毫不通知，更不用一些準備馬上就撤銷營幕而開拔他去。斯賓塞和季倫曾敘述過一種情形：當一個呼聲

發出，說有人病勢嚴重時，則附近所有的人都立即跑前來，環集於病人的周圍。也許這種動作是習慣的，然而我們所注意的，即是並不需要有首領人物下令動作，只要把這種事情通知給大家，即足以引起各個人的反應。這些事例表明區域社會是如何實在的，以及表明各個人之附着於其中是多麼固定的。社會行爲的基礎包含於我們剛才引述過的這種現象中，並且區域社會既然好像表述文化的最後的團體單位，則牠即可具體地稱爲人類學上的要素。

### 生物基礎和經濟基礎

區域社會可以根據幾個觀點去研究。我們可認爲區域社會既由於一些在其中生長老死繁殖子女的人們所組成，所以牠（區域社會）依憑於生物基礎（Biological foundation）。很明顯的，如果大家不存在，則區域社會當然歸於消滅。他們各分子的天然生活也產生了社會現象，所以生物基礎之對於區域社會是很重要的。人類學承認這種事實，而分劃爲特別研究，普通稱之爲自然人類學。從比較稍爲廣泛一點的名詞來說，自然人類學的主旨，可視爲區域社會的生物學（Biology of the community），包含着重要問題的許多團體，其中有些團體將於下一章來討論。在社會研究中，也許會忽略大多數這些生物問題，然而人類學家若是忽略了這些問題，則甚非得計。所以，就是在社會人類學的論文中，也必須相當的注意於社會和部落的生物現象。屬於這方面的研究，普通是包含部落之體積，初民人口之密度，面貌之類似點，種族的血緣，種族的分類等等。我們在下一章，行將涉及到這些研究。

在另一方面，區域社會和部落必須利用牠們生長所在地的食物以維持他們自己。他們的衣食住用器等，都是從他們自己的環境中所取得來的物質製成功的。在人類學的文字中，這些特徵稱之為物質文化。很明顯的，衣食住等等都是很重要的，所以也是社會生活的基礎。許多學者否認這種經濟要素，足以促進社會行為，藝術，宗教等等。然而很顯而易見的，社會生活和部落生活，只有當經濟需要滿足後，才能發生作用。人類學家詳細地考察食物生產，房屋，衣服，工藝等等事象，並且就我們行將知道的，他們沿着這幾方面，已經說明了許多重要的問題。所以我們對於初民的社會生活，將同樣的考察其經濟基礎，和生物基礎。

### 第三章 生物團體

區域社會包含着男女兩種人類的團體。我們可以一樣地注意他們而視之爲生物現象。團體中各分子的形狀，他們的數目，他們外表特徵的永久性，以及他們的情緒特質和心理特質，都是被人類學視爲研究的對象。照我們所已經說過的，區域社會是有生物的基礎的，所以牠可以當作生物研究之對象。人類學之所以異於生理學和心理學，即由於牠的主要目標在乎研究整個的區域社會團體而不注意個人；我們如果進行去觀察人類學及其問題，則牠們間的異點即更易明瞭。人類學上其他一個重要的特點，即是牠認團體爲社會單位，或者說，牠更重視社會機能之決定團體。所以我們和人類學者一樣，雖然可注意於生物問題，但是我們只限於社會團體的生物現象。在這方面先發生的一個問題，即是那些正待研究的初民社會之大小如何，在一定的區域中，這種初民社會的數目多少等等事件。雖然我們唯一的目的，在研究區域社會的社會生活，然而要求知道初民社會發達到多少大，這也是很重要的。自然，這個問題，觀察了世界各地的區域社會以後，即可得非常愜意的解答。

就我們行將在後面知道的情形而言，區域社會因爲其中各分子間之分化和合作，即形成了牠的許多不相同的生活，而社會生活內容之豐富和變異，一部分也有賴於其中所包含的人數。因爲食物供給和氣候情況之故，於是環境也被認爲是決定初民社會的人數和大小之因素。初民人口直接爲食物供給所限制。再者，區域

社會生活本身的形式，也足以決定在某一區域中能夠維持多少人的生活，這種觀念是很流行的。因此，我們在理論上，覺得初民是生活於不如意的團體中，並且其中諸分子都相似地生活於同一程度上。這種團體之活動認為是畋獵民族在其營養的領域內，依憑獵射以為生活。如果他們不為其他的營養所反對，則他們有時也可變更其根據地，增加領土的面積。然而，無論如何，假使他們的獵取過度了，則動物的數目將逐漸減少，饑饉現象即不免直接地或間接地隨之而來。因此，在區域社會方面，很機械的自然而然的對於動物供給的數量，和人口數量之間，將保持一種平衡狀態。可是，我們也不能過於重視這種調適之作用，而認為是很準確的，因為初民也有相當的理智和才力，常在困難境遇中時，他也可應用此理智和才力以對付之，並且也可應用這種能力去改良他的工作方法；不過這也當然有一定的限度而為畋獵民族所不能超過的。在另一方面，如果畋獵部落發達了農業文化，由此以補充其獵物之供給，則人口也將隨之而增加，以致於達到一個新的平衡狀態。這種意義，就是說區域社會中的生活形式，決定食物之供給，而食物之供給，又決定人口數目之增減。這是實在的情形，我們把某些特殊的區域來作一比較，即可瞭然明白。例如新英格蘭 (New England) 似乎在土人時代，只維持二五〇〇〇左右的印第安人，但是英國殖民以後，其中的人口，不久即增加了幾倍，至於現今的人口已有百萬之數了。生活形式和謀生方法之變更，即隨之而促進人口之增加。這種情形之所以吸引我們的注意，是由於初民人口產生了好些問題。

初民人口研究的唯一個困難，即是缺少好的統計材料。再者，歐洲人一經和他們接觸後，即攪擾他們的社會生活和人口生育而致於產生大不同於其常態的局面。因此，我們所找的材料須要有關於初與歐洲人相

接觸時的初民材料。然而，當初從事於初民社會的觀察者，差不多從未計算過其中的人數，雖然他們估量了人數，但是都有缺點的，不能視為實數。不過這些估量也可有限制地斟酌應用，而這種限制情形，也許已經於要求決定北美洲的印第安民族在歐洲人前往探險時的人數之陳述中，好好的說明了。這些知識之來源是探險家，商民，殖民官吏，和其他觀察者的估量，這種估量很少根據於正確的計算。大多數的人過分地估計城市中的人民，甚至過分地估計偶然集合的人數，並且有些最初到美洲觀察了的人，即聲稱看見在一個地方的印第安人也有成千成萬，這種誇大之詞，我們是可懷疑的。現在引述孟尼 (Mooney) 比較適當的研究，他小心斟酌這些材料以後，即概括印第安人數如下：

地名	當	初	現	在
美國		八四九,〇〇〇	二六六,〇〇〇	(註)
加拿大		二二一,〇〇〇	一〇一,〇〇〇	
阿拉斯加		七三,〇〇〇	二八,〇〇〇	
格林蘭		一〇,〇〇〇	一一,〇〇〇	
總計		一,一五三,〇〇〇	四〇六,〇〇〇	

(註) 一九二四年的人口(包含雜種)是三五四,八四〇(見一九二八年美國年鑑)

關於第一欄中的估計,也許是可靠的,土人的數量已減少一半多。然而兩欄的準確性,大不相同,第二欄,大

部分都是根據實在的計算，而第一欄只是一種估計，並且是好像過度的估計。現在我們就接受這種估量，然而殖民時全美國印第安人的數目和現今美國白人的數目，二者間相差之懸殊已大可驚人了。不過，當初的印第安人是生活於許多區域社會中的，並且他們的部落組織是彼此獨立的；我們現在即要來研究這些部落和區域社會之體積。很幸運的，孟尼在他對於印第安人口的研究中，個別地列舉了這些部落。

在未直接說到當初的印第安人區域社會之大小以前，我們且來觀察在地方團體中的這種區域社會。由此研究，即將找出生活形式和人口數量二者間的關係，因為在政治上，這些部落雖然是獨立的，但牠們同據有地理面積，在風俗習慣上常常是彼此相似的。從地理團體這方面去處理關於印第安人口的材料，我們即得到下面這個表中的結果。在開始時，我們且假設維持個人所需要的土地之分量，是隨該境域中的氣候和自然產物的情形而差異。這種差異表現於每個人所佔有的土地方哩之平均數目。例如，新英格蘭當初的印第安人口假使是二五，〇〇〇，以及其土地面積是六六，〇〇〇方哩，那末，其中每個人即享受二又十分之六方哩土地的利益。一經參觀這個表的全體，即可知道這種比率的詳情。

關於表中所敘述的團體，只有一個是大有賴於農業過生活，這即是新墨西哥和亞利桑那（Arizona）地方的印第安人。而密士失必河東岸這五個團體，則大都是畋獵者，不過多少也有點從事農業的。至於其他這幾個團體則毫不知道農業，所以全是倚賴天然產物。比較不適宜的地方，乃是加拿大北部的森林區域，和美國有一部分半乾荒的高地。

昔日印第安人口的估計密度

地方	估計的人口	面積的方哩	每人所佔的方哩
新英格蘭	二五,〇〇〇	六六,四二四	二·六
大西洋中部沿岸諸地	三〇,六〇〇	九九,五七四	三·二
大西洋北部沿岸諸地	五二,二〇〇	一四〇,七三九	二·七
中部諸洲	七五,三〇〇	二八八,三九四	三·八
海灣附近諸洲	一一四,四〇〇	三〇七,三三二	二·七
南平原諸地	二一,六〇〇	二〇〇,〇〇〇	九·二
平原區	一一九,五〇〇	八三五,〇〇〇	七·〇
新墨西哥及亞利桑那	七二,七〇〇	二三六,四四四	三·二
中部山嶺區	一九,三〇〇	四三二,八二九	二二·四
加利福尼亞	二六〇,〇〇〇	一五八,二九七	·六
哥倫比亞區	八九,三〇〇	一六九,一二七	二·〇
不列顛哥倫比亞	八五,〇〇〇	三五五,八五五	四·二
加拿大中部及東部	一〇三,七五〇	二,五〇〇,〇〇〇	二四·一
阿拉斯加	七三,〇〇〇	五九〇,〇〇〇	八·一

這種關於印第安人口的估計,取材於孟尼的部落表編纂而成,但是這裏所應用的組合法,稍為異於孟尼



所採用的組合法。關於表中所敘述的地理面積之估計，普通是隨州區的界線而分割的，不過關於平原區，南平原區諸地，中部山嶺區等等，其邊界上的地方，是隨便分併於兩個相關的區域中的。然而，這裏所述的面積，很近似於各部落所佔有的實數。人口的估計，大體上也是可靠，固然，或許有小部分的估計太高了，但是這種估計仍是比較的可以作為代表。每個人佔地有兩方哩之差異，應當是很真實可靠的。

印第安人口最驚人的密度，是在加利福尼亞地方，該地的土人不從事耕種，也未發展一點精緻的文化。他們全體可視為美國中最原始的團體之一。關於加利福尼亞的印第安人口，克羅伯 (Kroeber) 有一個比較舊些的估計，其比率也還是每人約佔地一方哩，比任何地方的這種比率還更低。照這樣情形來說，那末，加利福尼亞即是最適宜於初民人口發育的地方。其次即是哥倫比亞河流一帶，以及譜熱海峽 (Puget Sound) 附近的地方，也還適宜。如果編製一個特殊的表，從哥倫比亞河口以至阿拉斯加南邊一二百哩沿海的印第安人一齊歸併在內，結果，其比率大約是每人佔地一又十分之二方哩。凡庫非島 (Vancouver Island) 的人口是很稠密的，其比率每人約為十分之七方哩，或者大概和加利福尼亞同比率。因此，我們可以說，從加利福尼亞海灣以至阿拉斯加全太平洋海岸是最適於維持當初印第安人口的地域。人口密度之差異是否真正和估計的那樣大，那是不定的，然而美國現今的印第安人數和當初估計時的人數之比率，有點固定的趨勢，即是大概三分之一到二分之一的比率，這種有規則的性質也表明和上面表中的比率是多少相關的。讀者，熟悉了這方面的地理和某幾個地方的初期歷史，即可進而作詳細的分析和證明，然而我們這裏所敘述的對於初民人口的問題，已經很足以形成一種普通的觀念。

## 初民區域社會之大小

我們已經說過，初民區域社會之大小隨環境及生活形式而異變，但是對於這種大小的範圍，有些限制，這當然也可想而知的。三四個成年人不能維持一些社會制度，乃是很明顯的；所以對於各個區域和對於各種生活形式，最低限度也須有相當的人數才能維持。在另一方面，其大小之膨脹也有限度，因為如果這種區域社會的人口太多了，也將妨礙他們適宜的衣食住等等事件。當生活上各種必需品的問題都壓迫到其中男女的身上時，則供給生活品的土地面積，即將時常變動。因此，我們就可預知這種初民生活於小小的團體中。在上述美國當初的約計人口之說明中，我們曾援引過加利福尼亞，視之為人口密度很大的地方，但是這並非由於其中的區域社會大小過於膨脹。關於加利福尼亞的印第安民族，特別是約略族（*Monges*）約佔全州八分之一的面積（克羅伯說過下列的話）：

「其中不固定的主要因素，即是部落的大小。一個部落包含二百五十個人，似乎是大過舊的估計。也許有些部落超過五百個人。反之，像後面這種數目則又是過多了，而非平均現象。關於此點，因為沒有任何直接證據，所以是很難確定的；然而其鄉村的性質，旅行家的記錄，和印第安人關於其祖先風俗之傳說，多少遺留了一個印象，表明白約略部落在人口數量方面，並不很超過加利福尼亞平常的村落社會。再者，各部落都各有牠特殊的方言，這可說是一個原則，而有些與此原則相符合的事件，卻也認為人口數目，不能作太低的估計。並且有五十個左右的部落，其全團體的人口，即大概是一千五百到二千人之譜。」

「關於每一個約略部落的人口是由三百到四百這種估計，也有一個異議。一八〇六年摩拉加 (Moraga) 進行到聖和阿琴 (San Joaquin) 流域之中途，回來時，記錄了二十餘個的團體名字以及其中人數之估計。而大多數的團體，都是約略族，並且牠們約有一半是可以認得出來的。

「二十三個團體有五千六百二十人，平均則每團體人口即為二百五十個弱；或者，如果我們去區分業已知道的十二個的約略（註）部落的三千三百六十人，則結果每一部分即是二百八十人。」

（註）見克羅伯所著的加利福尼亞印第安人概覽 (Handbook of the Indians of California) 第四八八頁及四九一頁。

這種估計所表現的人口密度為每人平均佔地一方哩至一又十分之四方哩之間，這種比率是克羅伯用以說明其全部情形的。

大體說來，這些估計可代表全加利福尼亞的情形，而真正村落的人口密度，也還比較小。可是，我們既然討論獨立的區域社會或部落，則我們應當把互相毗連的，互相合作以維持部落政治和文化的許多村落視為聯合體的單位。因此，我們可以接受克羅伯的估計，認加利福尼亞當初的部落團體之大小，包含着百人至五百人之譜，而其均數或經常大小，則介乎二三百人之間。我們一覆按關於凡庫非島和譜熱海峽區域的材料，即知道普通一個團體人口之均數是二百到四百之間，至於法國人以前關於路易斯安那 (Louisiana) 的估計，則為每村落團體是三百人之譜。

美國顯著的原始村落的居民是新墨西哥阿利桑那的拍布羅印第安族 (Pueblo Indians)。西班牙人一六八〇年所給予的估計是每村落五百人到一千人，平均則為八百人，這兩倍於其他印第安族的人口。要供給

成千入（大多數是食穀物者）的食料，照現代的食物標準來說，每年需一萬籮（Biblos）玉蜀黍，其耕地大概要五百畝至一千畝之譜。斯披耳（Spier）關於哈瓦素排地方（Havasupai）的估計，則表示一百畝耕地，可維持一百七十七人的生活；每畝的產物並未表明，但就其所陳述的，則與上面的估計相似。在此環境中，既然只有沿河一帶的土地可供用，則耕種千畝長的土地，往來的距離，也就很可觀了。所以一般說來，美國印第安人的部落，把牠當作一個社會單位，則其人口，少有能超過一千五百之數，真正的區域社會之平均人口是少於此數的。

以上所述的，只就關於美洲印第安人的材料而言，但是這些材料已很可為代表了。例如笛克西（D. D. Moyn）關於非洲尼亞薩蘭地方（Nyasaland）的初民研究說，全省有一，二九〇，〇〇〇人以上，這種情形，若與美國被估計的印第安人人口相較，則其比率為更高，每個人所佔據的土地約為〇・〇三五方哩。全省中不同的部分其人口比率也不相同，那是自然的，上述乃是牠的平均數；有些商業產物（如棉花，烟葉等）很豐富的地方，其人口密度，亦倍於此均數而有餘，然而在別些不適宜於白人剝削的地方，則其人口之比率，幾乎至於零度。下面這段話是很重要的：

「尼亞薩蘭省各縣區的村落中，其居民之平均數目，最少者為五十七人，此見於伯朗岱地方（Blantyre），最多者為二百五十九人，此見於南尼亞薩（South Nyasa）；只有十八個村落，其居民有一千以上，以及八十六個村落，其居民由五百到一千。可塔可塔（Kotaka Kotaka）市鎮之組織，包含許多村落，人口共有五四三八人，大部分集中於一方哩左右的地面以內。靠近鍾斯通堡（Fort Johnston）的潘達村落，是最大的村落，其中人口有二五六二之多。然而祇有三個縣區，即西尼亞薩（West Nyasa）南尼亞薩以及低峽縣（Lower Shire），包

含許多大村落。」(註)

(註) 見於笛克西的『尼亞薩蘭人口之分布』(The Distribution of Population in Nyasaland)一文。(一九二八年，地理雜誌(Geographical Review)第十八卷第二期的二七九頁)

至於在澳洲，通行的材料，雖然缺乏確實性，但是可稱為部落單位的，乃是包含五十個人到一百個人的小地方團體。有少數關於部落大小之估計，認為是自幾百人以至於二千人以下各各不等的情形。這種現象和關於澳洲全體土人當發見此地時有一六〇，〇〇〇個的估計(註)相符合，每個人約佔地十八方哩。居於不適宜環境之中的依士企摩人(Eskimno)，其所經營共同生活之營寨，各有人口二十以至六十人，並且生活於西伯利亞的庫克基民族(Chukchee people)大概也是這種情形。

(註) 見於勞伯茲(S. H. Roberts)的太平洋的人口問題(Population Problems of the Pacific)一書中(一九二七年倫敦出版)第八六頁。

讀者可將這種關於初民人口的觀察，再加博引繁證；雖然是各地的情形，也許不相同，但我們很可以說，這種具有政治性的初民單位，其人口很少超過二千個人，並且這些單位可再區分為一些包含一二百人的區域社會。我們記住了，這種政治單位，也許有一種特殊的語言，以及在此團體中若干小區域社會，也許有特殊的方言，則我們即知道，甚至一小部分的人類，也是可以支持完全的社會制度和經濟制度的。

### 原始人口之固定性

從上面的討論中，得着一個印象，即是初民團體對於其環境及生活形式二者間，達到了平衡狀態。並且這種平衡狀態被維持着的時候，則其中人口數目，也極少變異，或者無變異。這是很合乎邏輯的說法，然同時我們卻缺乏必要的材料，以估計環境的固定性，或生活形式的固定性。在此討論之進程中，我們行將熟知團體生活的變異性，因為有些部落慢慢地變遷，而同時其他部落則似乎變遷劇急。環境也是會發生變化的。原始畋獵者之活動，足以紛擾其他生活形式，並且即使畋獵者可以使自己與其獵取物相調適，然而如果他的獵場完全是固定的，則這種調適現象，卻是很可懷疑的。

從事於研究近代國家人口的學者，相信人數之增加和減少，是隨某些定律而進行的，並且這些定律若果是生物律，那末，牠們也可以同樣地在原始人口中發生作用。戰爭和瘟疫，較之文明，是老早足以左右人數的，並且有時候牠們也許會消滅整個的團體。然而在另一方面，也有理由足以相信部落的人口，有他們的擴張時期，此期一過後，於是他們遲早即開始走到滅亡的道路上。比如，在發見美洲的時候，該地即已有一些部落歸於消滅了，而別些部落，卻在擴大的進程中。現存的部落及其業已滅亡了的部落，都有一些傳說下來的知識。然而我們大部分的知識，卻開始於歐洲人與原始民族之相接觸，這種接觸的結果，大家相信是使原始土著立即趨於衰微的。這種情形顯見於上面所提及的美國印第安原始人口的陳述中。然而所謂原始民族，一經與歐洲人接觸後，都是歸於衰落的，這話也不確實。初次接觸往往流於屠殺，結果，則殘存者投降而屈服。由歐洲人所傳來的種種疾病，也給土人以重大的打擊。然而，土人一經降服以及稍為除免這些災難以後，他們立即趨於要求保存在自身，稍後即增加其人數。自然，並不是一切初民團體都是這樣的。近來研究這種問題的學者中，有一位名叫庇

得利維 (Pit-Rivers) 的，陳述了兩性比率和人數低減二者間的相關性。(註)依照這個學說，趨於低減的人口，伴有顯著的男性生育過剩的現象。而趨於增加的人口，則伴有女子太多的現象。大家都知道，在美拉尼西亞 (Melanesia) 地方，男子是顯著的過剩，結果即發生人口低落的現象，但是這種情形，卻不一定常常會出現，或者這也許由於其他的原因。可是，庇得利維對於這種學說卻供以強有力的支持，並且就太平洋諸島嶼的土人來說，這也似乎是真實的。就上面所陳述的，暗示了在生物要素中伏有某種原因，或者是暗示了兩性間的平衡，(經常是社會生活的必需條件) 易於感知尚未發現的要素。對於動物的實驗，暗示着男女生育過剩的趨勢，可變成遺傳性；如果人類兩性比率，也可一代一代遺傳的，那末，在族內通婚的小部落中，男子生育過剩的趨勢，也許會無限地繼續下去；結果，庇得利維的學說所假定的，這種趨勢或將使人口流於衰落。然而除非對於此問題有了比較豐富的研究以後，我們才得確然斷定使人口低減的原因，是由於兩性比率之失卻平衡。在人類生物學上，這是一個值得深刻研究的問題。

(註) 見庇得利維的文化衝突與種族接觸 (The Clash of Culture and the Contact of Races) 一書。(一九二七年倫敦出版)

現在所要討論的問題，以及必需說明我們形成初民社會生活這個概念的一個問題，即是部落組織的固定性底問題。我們可以顧慮到，人數減少或將破壞其部落組織，而致於損失一些必須用以維持生活常態的傳說和技術。關於初民部落與歐洲人相接觸的切實觀察，即表明會發生這種瓦解，但是，我們除了用考古方法以外，卻沒有其他可靠的方法，以真實地回溯澳洲、美洲和其他各地的土人生活史（歐洲人未侵入以前的生活

史)普通,考古學之研究,所給予我們關於初民部落的知識,非常之少;這種研究,可於陶器中及其他殘存製造物中發見其相關的事象,然而部落組織是否如某種陶器或石器一樣地久已存在,這乃是一個爲考古學所無力解答的問題。因此,我們只有根據關於現存初民部落的研究結果,去估計當初部落生活的情形。當然這種估計是未必可靠的,不過這種研究也暗示了特殊的部落組織所經歷之時期,是從三百年到五百年不等。區域社會也許經歷比較長久,但是有理由相信千年的時期,足以標明區域社會是最悠久的團體,其中人口雖然有了變化和幾經組合,然而這種部落的形式,也仍可長期繼續下去。在任何場合中,關於人類生活之模式,似乎並沒有經過許多世紀而不發生顯著的變遷。

因此,當我們開始去觀察人類區域社會生活的時候,即應當注意到區域社會之悠久存在,遠勝於最長壽命的個人,但牠還是會消失的。與近代生活相較,這些區域社會似乎是固定無進展的,然而牠們也仍有變遷。

### 經濟力量對於人口之控制

約在一七九八年時,英國的經濟學者馬爾薩斯 (Malthus) 貢獻了一個人口生育律,這即是:食物之增加是數學比率的,而人口之增加是幾何比率的。這個學說很有嚴重的疑問,但是一般人卻也往往承認:如果一個民族不能使食物生產之分量趕及人口之自然增加,則死亡率即將升高,直達到平衡狀態爲止。叟獵人羣若過分獵取了鳥獸,則未有不流於饑荒的。例如依士企摩人的生活便勉強得很。關於他們,拉斯麥森曾有這樣的言論:



「在這些地帶中，並沒有過剩的食物。自然，也有些時候，過於獵取了鳥獸而不是一次所能吃完的，特別是在秋季擊射麋鹿期爲尤然，或者當夏季鮭魚之獲取時，也是特別的豐富。然而在另一方面，我們也須計算，在冬天，有好些時日是難以獲得食物的；所以儲蓄食物，以補不時之需，乃是絕對重要的。因此，這種生活，差不多是不斷地掙扎，以求簡單的生存，而食物缺乏和饑饉嚴重的時期，便屢見不鮮了。在我初到此地的前三年，有十八個人因饑饉而死於辛普孫海峽（Simpson Strait）。去年也有七個人因饑饉而死於不烈顛海岬（Cape Brit-jannia）之北。二十五個大概不是一個大數目，然而在全體二百五十九個人中，單爲饑饉而死的，卻有如此之數，乃是一種可怕的死亡百分率。並且這種現象在冬天，也會發生的；蓋此時沒有鹿類可供獵取。」（註）

（註） 拉斯麥森所著的北極美洲之遊記（Across Arctic America, 一九二七年紐約出版。）

照他們的神話所暗示的，美國東部的印第安人也知道冬季的饑荒。換言之，即認對於某種地方以及對於各類區域社會的生活，有一種支配人口的高度限制。而對於畋獵社會的大小也有比較低度的限制，儲蓄食物的獵人及保護團體的分子只得着必需物，以維持生活，即足以表明這種情形。一個獵人及其眷屬，甚至在富有鳥獸的地方，也會遇着意外的大危險。這種情形即暗示對於各個團體，都須有適當的理想人數，以使生活充裕。用普通名詞來說，這就是人口適度（An optimum density in population）的概念，關於這一點，卡耳散得茲（Carr-Saunders）在他的人口問題（The Population Problem, A Study in Human Evolution, 一九二二年牛津出版）一書中，有這樣的言論：

「在任何初民的團體中，其各分子互相合作，從他們所居住的一定區域中，取得食物，人口適度的原則是

對的。這就是說，須顧及有豐富的獵取物，肥沃的土地，精巧的技術，以及其他的種種要素，如此，則適當的人口，才能使每人獲得最大可能的平均收入；如果人口密度過大了，或太小了，則其平均收入將少於本可希期獲得之數目。很顯然的，任何團體若保持適宜的人口密度，那必然大有裨益。任何團體都有這三種可能性。人口密度的適宜點是可以達到的，牠可以不超過人們只能恰好維持低度生活的一點，或牠也可以不達到牠。人口適宜點的兩端現象，都必然是很不利的；如果人口增加而致於受饑餓的限制，則利用各種所知道的精巧方法，也將無濟於事。在此情形之下，關於漁獵耕種等技術之一切發明都徒然無益。社會境遇也不免於不安定，而致於以饑餓來限制人口數目。」

這種觀念可以擴充而應用於所有的初民區域社會生活，因為區域社會是合作的團體，不僅關於食物是如此，即一切社會事務都是如此。只有當團體的理想人數，接近於理想的適度，才可產生完美的社會生活。我們上面所述的某些地方的初民生活之材料，即暗示着對於漁獵民族，二三百的人數是一種適中點。關於食物的事情，我們必須記住的，即是獵取物的供給，須使獵人在合理的工作期中，足以獲得必需的報酬。再者，獵人須有良好的營養，這也是理所當然的。

說到初民團體的大小，有一種限制，我們的意思並不一定是指人口太多了，他們即流於饑餓，乃是指社會調適其生活，以穩定其大小。達到此點也有幾條途徑——鼓勵與鄰國相戰爭；將過剩人口向外移殖；殺戮嬰孩；限制婚姻等等。殺戮嬰孩似乎在各民族中是很普通的，除了少數現代的國家不如此。事實上這種方法，初民最易採取。我們一想到初民的婦人撫育子女，為時須數年之久，則在其初的一二年内生育了第二個子女即將發

生困難，其結果只有把一二個弄死。所以關於說到人口適度原則之作用，我們必須考量到人類用以支配社會大小的能力。然而凡以上所述的，我們只提及畋獵的初民社會。農業之發明，運輸方法之改良，食物準備之新過程等等現象，均足以提高人口的適度。要表明這是合理的推測，並沒有甚麼困難。在別一方面，這種人口適度之提高，從近代的意義來說，並不是驟然的，但是就其表現的情形而言，似乎社會人口達到一個新適度以後，則又有相當的時間固定不變動。我們觀察各民族用以控制人口的某些顯著方法，也與此情形相符合。換言之，當人口達到適度的地位時，則任何地方都需要限制人口的數量。

完成這種限制人口的計劃，則或將引起人口之低減，而這種低減又將影響於區域社會之大小。關於初民人口的材料，即暗示區域社會也可使牠自身相當地與低減人口相調適，只要當區域社會太小時，其中分子即可被吸入於鄰近社會中；特別是當某一境界內幾個區域社會同時遭受嚴重的低減時，更易產生這種情形。我們已經注意過，文明人來到——比如歐洲移殖於美洲澳洲等處——以後，即往往使初民人口發生劇急的低減，並且在這些情形中，區域社會的數目，因為殘餘部落互相合併之故也將減少。然而區域社會大小之與低減的人口相調適，一向尚未爲人注意過，沒有留下許多材料，以供我們之研究，所以我們此刻只能就此暗示的適度人口與社會生活的經濟基礎二者間之互相關係，加以研究。

### 族內通婚

初民部落有一個重要的生物現象，即牠是族內通婚的團體。區域社會這種單位也許太小，以致勉強和近

親結婚而阻止了單位內的通婚，然而在這些場合中，部落團體內的某一親近的區域社會，將供給女人以爲婦或供給男人以爲夫，如果是需要的話。所以在部落中是族內蕃殖的範圍，雖然很狹，但我們現在也能從關於初民人口的研究中加以估計。我們已知道一千六百人即可形成一個部落，而平均人數或較此稍少，也是意中事。如果區域社會（或部落中的地方團體）平均是一百個人，則各區域社會中的男女兩性應當各爲五十人。其中從十四歲到四十歲間的男人或女人大概估計，其數約略是二十。有了這些數目在目前，假定各個人於其區域社會中從事婚姻，則讀者可計算他們配偶選擇之範圍及血統關係之接近。在任何場合中，我們看見都有條件適宜於形成部落的遺傳生理特徵，比如眼睛的顏色，鼻子的形狀，身體各部分的比例等等。在這種族內蕃殖的部落中，我們所常觀察到的事象，即是其中諸分子的容貌，多少總有點一律類似像，在我們自己的人口，中就稱爲民族相似點。初民的社會風俗，對於婚姻，比較基督教國家內的配偶更自由，而這種婚姻的自由也易趨於使部落特徵標準化。

其次，我們即要來考察原始民族的各種婚姻制度，特別是澳洲的婚姻制度，其中的分子可分爲八個階級，甲階級的分子只能與乙階級丙階級或丁階級的分子通婚。在一千六百個人以上的部落中，各階級的人數，在十五歲至四十歲之間的女人平均約有四十個，或者，每年達到結婚年齡的，只有二三個女人。所以男子難以選擇，甚至沒有選擇。這些團體的親戚關係，普通規定只有第二代表親或第三代的同輩姻戚，才能通婚。在此情形中，親近的族內通婚繼續下去，而不干犯通常的親屬相姦罪。然而許多部落卻只有四個階級，其中的男女，在第二代即可通婚，或者男子可與他的表姊妹（母舅的女）結婚。畫一個世系圖，讀者即可明瞭這種情形。（見下

而第八章的外婚制）實際上，這四個階級的制度，比較八個階級的制度，可以產生更劇烈的族內蕃殖。

初民團體也有多妻制，年齡較長的和體力較強的人，即娶着幾個合意的婦女；如果這種婚姻有嚴格的限制，則族內通婚的程度將趨於增加，然而沒有一個人觀察到初民的習慣，足以表白多妻家庭的子女在生理上對於家長（主夫）的關係如何。關於子女關係的原始觀念，認為一個男子的妻妾所生的許多子女，都是他的子女，並且這些子女是互為兄弟姊妹。男子擇取姊妹以為妻妾，這也是慣常的風俗，而這種風俗復使家族關係更加親切。

據說澳洲的地方團體，趨向於成為以祖父為首領的家族團體；然而，有些比較大的團體，也包含幾個家族以及兩個以上的兄弟妯娌的子孫。在此兩種情形中，每代的子女都密切相關，以致使我們易於了解初民往往把所有的子女均當作兄弟姊妹之趨勢。然而過於親近的族內通婚或亂倫之行，則也會避免的，不許有同胞兄妹的結婚，當然這應該和別個團體的人結婚。所有這種事象，在我們的社會組織的討論中，都得詳細地考察；我們以上所述的，已足以知道區域社會雖然也許是族外通婚的團體（因為牠的大小有限，故須族外通婚）但是因其中人口不多之故，這種部落團體差不多全是族內通婚。這並不否認有時候會容納族外的分子，或引進某個新血統，然而這些現象普通是很少數的。

### 分類問題

自從人們環航世界一週不久以後，因為地球是圓的，一切重要的地方都被發現了，學者即開始感覺到世

界之統一性，或者知道了牠的全體。於是許多動植物都爲人們所觀察，因爲實用之故，卽似乎需要某種的分類。大體說來，最初對於動植物之分類都是很粗率的，因爲還沒有人很明瞭生物機體是如何相關的，也沒有那個人完成了自成系統的和合乎經驗的客觀分類，因此對於這種分類，時時都須加檢定和修改。林尼阿(LINNAEUS, 1707-1778)被視爲系統生物學之奠基者，他首先發展一種概念，以爲現代系統分類之根據。他不僅貢獻了現代這種動植物學說的輪廓，並且也確定了靈長目動物(ORDER OF PRIMATES)，將人類置於此目中。因此，我們可以說他是把人類安排於大自然中，而採取與現代生物學家同樣所有的觀點。對於人類(HOMO SAPIENS)這個專門名詞之應用，我們也應歸功於林尼阿。再者，他還有高深的貢獻；他根據關於人類的種種知識，卽建議分人類爲白黑紅黃四種。一般說來，這些名詞仍被用爲指述人類的種別。然而這種分類，乃是根據於皮膚顏色的，這固是一種重要的鑑別標準，但是，這些顏色有許多變異和深淺色度，所以這種分類還不能令人滿意。自然，林尼阿對於人類問題並未有深思遠慮，但因爲他有大天才以使生物學系統化以及因爲他使分類這種工作，成爲當時新科學的路線，所以對於人類依照身體結構爲標準的分類，卽成爲大家需要的目標。

可是，這種空泛的分類，對於區分人類的各種部落，並無多大的幫助。因爲討論到這件事體，(各種部落的分類)我們還要注意到許多比較微細的異點。因此，布盧門巴哈(BLUMENBACH)和坎珀(CAMPER)的研究，卽應運而生，他們認頭形和面貌是分類的重要標準；至於勒齊烏斯(ROZINS)則應用頭部的指數(Cephalic index)，由此而把種族派別的描述，簡化而爲身體的測量和比率之工作。其初大家還不知道照相術，所以此時的畫像家是仔細研究人們頭面的比例之人物，並且往往被視爲關於種族比較的權威者。比如歐洲的畫

家斯密伯特 (Scribner) 於一七三九年來到美洲，看見印第安人很類似亞洲的韃靼人（他過去遊歷俄國時，曾畫過這種人的像）即大大地驚異。美國的旅行家勒德葉 (Ledward) 也主張這種觀念，所以這種觀念成了固定的觀點。然而，對於自然人類學大有貢獻的主要美人卻是諾特 (Nott, 1804-1873) 和摩吞 (Morton, 1799-1851)。此二人都是醫生，所以嫻熟解剖學。諾特與一個名叫格里當 (Giddon) 的英國人相聯合，印行了兩本有名的著作，一為一八五四年刊行的人類的種別 (Types of Mankind)，一為一八五七年刊行的地球上原有的種族 (Indigenous Races of the Earth)。在此二書中，表現了對於人類的綜合觀點。這兩部書已刊行有十多版了。然而摩吞則比較愛好探究工作，所以結果他即往往被認為是美國自然人類學之奠基者。他從世界許多地方搜集來千個頭腦殼，想出一種測量腦容量的方法，即是用一些芥子充滿於腦殼中來測量，並對於頭與面測量的數目，從而改良之引伸之。他研究這些搜集來的頭腦殼所得的結果，即認為一切現存的或已滅的印第安民族（除了依士企摩族）都是同種族的。而在美國南北戰爭以前，頭腦殼之測量和比較已成立而為人種分類的一種方法。

自然人類學，甚至在當初發展的時期，也常被利用，以為贊成或反對特種社會問題之證據。美國黑奴制之興起，及其最後在英美之被廢除，即引起大家注意於黑人及其對於他種人類之關係。我們不願承認黑人與歐人是同一祖宗來的這種成見，也可產生一些有相當論據的學說，以申述各種族的來源是獨立的，這種學說自然否認『同胞的觀念』 (Common brotherhood idea) 然而，人類學上大多數的初期重要學者都拋棄這種獨立起源的學說，其重要的根據，即認為一切已知的人類，當其雜交了，都會產生後裔。可是許多人類學家（或者全

體的人類學家)的意見,卻爲他們當時的社會壓力所歪曲;比如,上面所述的摩香,傾向於人類多元論,而諾特和格里當因爲是美國南方人,則堅決地贊成此說。但是對於這種理論,追溯到牠的最後結局,將使我們討論到現代的種族問題,而這個問題,則我們此刻還不會討論。

### 羣體問題

在前一節中,我們把部落看做族內通婚的人羣,任何這類的人羣,多少都表現一點兒不同之處,比如,各個人的身高臂長頭大等等程度,彼此稍有異點。因此之故,並沒有那一個人能夠用以代表這種羣體;蓋我們對於彼此間的差異是不能抹殺的。剛才所討論過的,測量腦蓋的方法也和測量面貌一樣,當其用以對付個人時,這是可以滿意的。但是若以對付各個人差異的範圍,則不見得有效。因此,人類學者即應用均數(Averages)和標準差異(Standard deviations)的方法。現在所稱爲人類測量(Anthropometry)的,即是對於現存人羣之研究,這種研究的根據是對於團體中,代表分子之測量。首先使用這種身體測量法的人,即是查理·懷特(Charles White, 1728-1813)他發見黑人的前臂比較白人的稍長。自從此時以後,身體測量即漸通行,同時對於毛髮和眼睛之觀察也予以記載。特別是在歐洲測量陸軍入伍士兵的身體,乃成了一種通例,這種行爲一直繼續到現在。族內通婚的人羣,其大小形體,約略近似,各個人之變異也相稱,這種概念是哥爾通(Sir F. Galton)首先把牠指明的,換言之,他首先用統計方法以研究人羣的生理變異。這種方法也即現在通行於生物學中的生物測量法(Biometric method),特別是在發生學(Genetics)中,更是如此。英國數學家披爾遜(Karl Pearson)



son) 繼承哥爾通的研究，現在生物學以及自然人類學上所應用的許多方法，都是他所倡導的。

這裏的要點，即是生物測量法之發生由於深入了人羣的生物問題，申言之，即是發見了族內通婚的人羣乃是當初社會的本體，這是與其他生物相通的，並且用此方法可以將許多人羣來比較和分類。在這方面，人類生物學只是生物學的一部分，所以關於人羣研究的觀點與方法，是和其他生物研究的觀點與方法相同。然而初民是完全受區域社會生活所支配的，他生活於狹小的相當自足的團體中，而不會像野獸一樣通常散居於大區域內。族內通婚的人羣之聚集，易於發展人羣的個性，比如體積大小，身體各部的比例，皮膚的色度，毛髮的形狀等等之異點。然而這些個性是遺傳的，牠們逼近於中數 (M. G.)，可用統計法決定，這也是生物測量學上的概念。

### 用生物測量法研究人羣之種別

如果我們從事用統計法去研究人羣的類別，則我們關於所要應用的測量和觀察，必須有所選擇。我們並不能因為這兩種人羣的身材高度不相同，即隨而說他們的毛髮顏色或甚至頭腦大小也不相同。人類學的讀者，可以很容易地找到毛髮淺色而又身高的人們，同時也易於找到毛髮深黑色的身高民族。然而就通常人羣來說，人羣有許多特徵，各自不同。用考察一百多人的方法，進行許多測量和計算，許多比例或指數，由此而敘述一個部落或區域社會，這乃是一種風習。至少毛髮之形狀與顏色，眼睛的形狀與顏色，皮膚顏色，鼻之形狀以及嘴唇，都需要記錄下來。身材，坐高，肩寬，臂長，頭之長寬，面之長闊，以及鼻之高寬都要量記。關於這些測量和其

測量的詳情，讀者可參觀一些這方面的著作，(註)我們在這裏只論及此種測量的基本概念。

(註) Louis R. Sullivan, *Essentials of Anthropometry* (Revised by H. L. Shapiro, American Museum of Natural History, New York, 1928); Harris H. Wilder, *A Laboratory Manual of Anthropometry* (Philadelphia, 1920); Aleš Hrdlička, *Anthropometry* (Philadelphia, 1920); Rudolf Martin, *Lehrbuch der Anthropologie in Systematischer Darstellung mit Besonderer Berücksichtigung der Anthropologischen Methoden* (Jena, 1928).

人類學家對於進行這些測量和觀察之目的，似乎有多少混亂的情形，但是他們大家都一致同意承認這是敘述人類種別的最滿意之方法。我們且假定讀者已熟悉了統計方法和生物現象的基本概念，也假定族內通婚的人羣中，各種特質和容積 (Dimension) 將接近於一個中數值 (Mean value)，並假定和這種中數值不相同的變異，將成爲有秩序之表現，構成普通形狀的分佈曲線 (Distribution curve)。不同於此普通形狀的差異現象，即認爲缺乏了羣體中的同性 (Homogeneity)，或摻入了新血統等等情形，在此場合中，裏面包含的這些分子，又可再區分爲兩三個小類，而每一類也各有其中數，自成一種普通形狀。自人羣繼續其平安生活以來，這些中數即可視爲相當穩定。所以牠們 (中數) 一經決定了，即可期望其能延續好幾世代。

一個單純的特徵或中數，不足以使人羣互相區別，普通需要許多這種特徵或中數，才足以達到此目的，因爲牠們在生理方面，往往是有關連的，所以一齊會出現於相同的人羣中。因此，通常確定人羣的類別之方法，即是表述其平均形狀和比例，而多少帶點關於性質上的決定。例如薩摩亞羣島 (Samoan Islands) 夏威夷 (Hawaii)

(Fiji) 瑪蓋撒 (Marquesas) 和東加 (Tonga) 諸地的土人類別，即以下法區別之：

類別	地名	髮色	髮狀	目色	皮色	身高	頭長	頭闊
	薩摩亞	黑	直	暗棕	灰褐	一七一·七	一九〇·六	一五四·八
	夏威夷	黑	直	暗棕	灰褐	一六九·五	一八七·八	一五七·六
	瑪蓋撒	黑	捲	暗棕	灰褐	一七〇·三	一九三·二	一五三·三
	東加	黑	直	暗棕	灰褐	一七三·〇	一九一·〇	一五四·八

自然，這種記述中的目的，即在乎依照類似的程度來分類。很近似的團體，比如上面剛才說過的薩摩亞人，夏威夷人，瑪蓋撒人，和東加人，行將區分為地域方面的種別，而統稱之為海洋洲人民 (Polynesians)。在稍後的一節中，我們將說到對於人類要求有一概括分類之困難，並且也將說到對於人類的泛泛區分是根據於一二特點之彼此各殊，比如皮膚顏色和毛髮形狀。此外我們也可再提及頭腦指數 (Cephalic index) 或頭之長寬間的比率，這是久已視為區別種族的標準。例如，亞洲的蒙古利亞民族，據說是圓頭的，非洲的黑人和澳洲人是長頭的，至於大部分的歐洲人，其頭之圓與長，則是介乎其中的。

然而生物測量研究之最後目的，從人類學的意義來說，即是要發見祖宗的血統關係。普通認羣體與部落有相似的測量比例和特徵，這些羣體或部落是從一個祖宗分化來的。大體說來，蒙古利亞人（包含美洲印第安人）是人類的遠古一個宗派；其他一宗派，則為非洲的黑人。然而在人類學的研究中，我們必須討論這些部落團體之彼此相關的情形。在這方面現在尚沒有甚麼進步之可言，只倡導了些暫時的分類，而這種分類卻又趨重於地理方面，而未會多大地涉及地理關係。

因此，就一般的情形來說，以生物測量法來研究人類之結果，即發現各個人羣都有將其身體特徵遺傳於其後裔的趨勢，並且這種遺傳趨勢對於各團體中的分子，雖彼此有不同之處，但是這種變異，有一種法則，而可用數學來說明的；結果，即可以發現人羣之種別，不管其中各分子彼此有變異之處。

### 遺傳與環境

生物學家認我們上述這些人羣間之異點是由於兩種因素，即遺傳與環境。前一種即是永久地將祖先血統中的特質，傳給於後裔，於是趨向於使這人羣自成一種形態；至於後一種因素（環境）則認為足以變化身體的大小和比例。在人羣的場合中，所謂環境，也包含有生活之模式。然而在生物學上，由於生活模式和由於外界安排，（即自然環境）而使人羣發生變化的特質和分量，究屬如何，大家還是意見紛歧。曾有人觀察過歐洲人移殖於美國的分子，其身體之大小與形態，即現出異於留居祖國的同輩人之不同處。（註一）再者，世界大戰後，俄國曾發生過饑荒，在此饑荒期間，有人對於俄國人加以研究，（註二）其結果，即發見身體的形態和大小，很

顯著地因爲食物的分量和性質而發生變異。甚至在未流於饑饉之鄉村中，當世界大戰期間和稍後數年中，由該地前來入伍的鄉民之身高也是低減了，但是到後來，饑荒過去了，身體高度即漸次向上升，迄今已恢復到大戰前的體高。所有這些陳述即暗示生活模式，可以使區域社會的人種狀態發生變化。在另一方面，生物學家也注意到個人本身中會自然地發生變化，並且許多這類的變化是由先天遺傳下來的。

(註一)參看 Franz Boas, *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants*.

(註二)參看 Alexis Ivanovsky 'Physical Modifications of the Population of Russia under Famine' (*American Journal of Physical Anthropology*, vol. 6, no. 4, 331-353, 1923).

在這裏，我們只要考察到人體可以供測量的這幾方面。(即生人的測量和遺骸骨骼的測量)心理學家相信人羣也隨其對於境遇之反應而變異，他們並想用些方法，從統計方面來測量這些變異及討論其結果。這種測驗尙未擴充地應用以考察初民團體，所以我們此刻不能說：這種研究法將啓示羣體之個性，並可用之以爲羣體分類之基礎；然而在所業已進行過的有些測驗中，已呈現一些異點，並且在這方面的異點，可以認爲是由於遺傳和生活模式的影響。

因此，特殊的人羣可以推測牠和別些人羣在身材高度，身體比例，和心理特徵諸方面是彼此不同的。我們在後面行將知道人羣在生活模式方面也是彼此不同的。並且由此我們可以考量到環境對於形成這些變化的過程中所佔的地位。

### 羣體產生的過程

關於要求知道人羣是如何生長的和如何養成其人類的特徵，這一點，雖然是很重要的，以及對於此問題，雖然也有許多人從事思索過，但是尙未有精進的研究。這個問題是不能用實驗法去對付的，並且人羣顯著的變化所需要的時間太久，而不是直接觀察所能辦到的。這種情形惟有訴之玄想。細察各民族分佈於地球上的情形，即知道像非洲那種說班圖話的黑人（Bantu-speaking Negroes）和北美洲那種說阿爾泰琴話的印第安人（Algonkian-speaking Indians）這類的大民族是單純團體擴大而形成的。對於這點的證明，見於西歐諸民族的發展史中，他們現在是擴大而分佈於大地域上了。我們也將知道，關於語言之研究，可以了解語言的發生關係，最適當的解釋，即是假定有個原始的基本血統團體。當一個團體太大了，不適宜於社會生活或經濟生活時，牠即區分出新團體。此時因為歷史和環境的關係，不易發生淘汰作用，這種新團體在生理方面，語言方面，和社會方面都是其原生團體的產兒，而類似於此原生團體。並且如果這種新團體，與其原生團體有密切的接觸，以及其中分子彼此互相通婚，則這兩個團體，即使有分化，也是很遲緩的。再者，這種過程也可以繼續下去，一直等到發生許多這種相關的團體為止。

如果這些團體繼續為鄰，則牠們也許會互相聯合，或者甚至合組為一單純的政治體而成一個部落；這種部落因為人口增加和區域團體擴充，於是牠的體積即膨大起來。在我們上面的討論中，已說到部落的適當人口，並注意到在原始境遇之下，很少有大部落。至於就我們所能觀察的，當一個部落膨大了，牠也可區分出新部落。然而一經分割以後，牠們接觸的關係，則比較少了，並且友誼也更淡薄了，而各種情事和境況，也許易於使血統、語言、和生活模式發生變化。在適宜境遇之下，這種產生新部落的過程，即會很劇急地增加其中的人口，並且

如果其他的民族被排擠了或被消滅了，則該部落即可以繼續擴展下去，比如北美洲說阿爾泰琴語言的印第安人，即包含許多部落而佔據全洲五分之一的面積。依普通情形而言，語言相通的（即從一個來源發展的）一切部落團體，其所佔領的土地都是相毗連的，所以在語言的地圖上，彼此相關。這種情形很足以暗示因為部落團體之區分，而使民族劇速膨大。

我們已經說過了語言方面的情形，現在且進一步來論及這些團體的身體形態。我們後面行將知道，用語言來類分部落，比較用生理形態來類分部落，更為容易，因為語言在團體中，更有固定的標準，各個人所說的大致相同，至於各個人以身體的形態大小方面，則彼此大有變異，因此，祇有予以詳細的研究和應用統計法，才能顯示着種族之類別。

當一些部落密切相聯合，或者同受一個政治機關統治時，（特別是在武人專政的時候）即出現語言和生活模式之標準化，結果即產生我們所稱呼的國家。如果當初構成這種國家的一切部落，都是屬於相同的語言系統和相同的生活模式，則我們推測其種族類別是很相同的；但是就我們在舊大陸中所知的情形而論，侵略者常克服一些種族不同的民族，並且當這些各殊的民族受治於一個政治制度而至於互相通婚，則將產生一種普遍混合的血統，在適當的過程中，這種混合血統要成為固定化，而因此構成新種族。例如日本民族，被認為是土人蝦夷和蒙古利亞族的侵略者，通婚雜交所產生的結晶品。因此，就一般的情形來說，大民族人口也許是原始同一部落膨大的結果，或者也許是吸收一些被征服的種族不同的部落之結果。如果統治者強制執行，則被征服之部落的語言和風俗在一二代內將歸於消失，而代之以統治者的語言風俗；但是被征服的民族如

果是允許存在的話，則他們的血統即將與此民族相混合。並且在某些條件之下，他們也將佔優勢。然而我們假使沒有歷史材料，那就不能決這種被征服的血統，在當初是否曾滲入於此民族中；我們所能得的結論，只是理論的，而且大部分是玄想的。海洋洲人可供給一個好例子，他們佔據幾羣大島嶼，從新西蘭以迄於夏威夷，他們全體都似乎是一個民族。可是曾經縝密研究過他們的人類學家，則相信他們是尼格羅族（Negroid）印度尼西亞族（Indonesian）和其他分子的雜種。然而這是很難用現成的材料來證明的，上面這種說法，乃是根據該人口具有類似於世界其他部分的民族之某些特徵而推論的。在這種研究中，有一個弱點，即是我們不知道身體特質遺傳的情形。如果用單純的人類測量法來分析人口，即自以為很安全的解釋，這是可以令人懷疑的，除非所包含的種種特質，一齊從發生方面加以研究了，那才行。

### 人類之大分割

人類最顯著的異點，大概即是在皮膚顏色深淺度之不同；其次即是毛髮的顏色與形狀。林尼阿依照皮膚之色素，將人類區分為四種：黑種，白種，紅種和黃種。這種區分大體說來，即相當於下列諸名詞：尼格羅種（Negroid）高加索種（Caucasoid）亞美利亞種（Americasoid）和蒙古利亞種（Mongoloid）。各種族佔有一個大領土，這也是可以觀察到的。我們雖未有把所有已知的部落加以這種區別，但是這種區別已被視為人類大概分割的標準。然而依照皮膚顏色來區分人類，也有一個困難，即是皮膚顏色很有變異性，以及難以準確地測量牠。在另一方面，頭髮的形狀在許多人類學家看來，則比較是實用的和準確的。因為頭髮之形狀和顏色，似乎



比較皮膚的色度，更有一致性。大概來說，頭髮的形狀有三種：即直形的，波狀的和羊毛狀的。所有蒙古利亞種與美洲印第安人的頭髮是直而黑的；尼格羅種的頭髮是羊毛狀的和黑的，而歐洲人的頭髮，則為波狀的，其色度有變異。有些學者即根據這種基礎，把人類區分為三種而不分為四種。固然頭髮也有變異的趨勢，但是自全體說來，這三種頭髮對於人類之區分，卻可供給一個滿意的基礎，並且也可相信牠們是代表人類的三個由來悠久的支派。（註）

（註）參見 A. C. Haddon, *The Races of Man and Their Distribution* (New York, 1925); J. Deniker, *The*

*Races of Man: An Outline of Anthropology and Ethnography* (London, 1900); Roland B. Dixon, *The*

*Racial History of Man* (New York, 1923).

曾經有許多人，企圖以世系為標準，來排列現存的民族團體。我們已說過，區域社會和部落如何地從其祖族演化出來，並推測到這些團體一經區分以後，其生理上的特質即將會發生變化。我們對於這些團體所以加以生理上的分類，其目的即在乎探求他們的起源，顯示生理形態與結構的類似性。不幸，大家所貢獻的分類計劃，都不能適當地表現這種生理相通之點；所以各個學者對於此問題，都自由地各抒所見，以申述類似點所含示的血統關係。就我們在下面那幾章中所敘述的而言，最有成效的分類，即是根據語言，生活模式，和地理範圍的分類。在這些分類中，用語言為標準的分類是最確定的，並且也最常常用以為研究的出發點。如果用以表現血統來源關係的生理標準一經發見了，則對於人類的生理分類，將立即臻於成就，這是可想而知的。

## 人類學的理想

就人類學的現狀而言，牠是一種困難工作。牠以人羣爲其對象，而企圖視人羣爲一單位。照我們所已說過的，團體之形成最初是由於生理關係。其中所包含的分子，可依照頭與面之形狀和大小，毛髮之形狀與顏色，皮膚之顏色等等來敘述，或者甚至也可依照他們的遺骸來敘述。依此方法去考察一些人羣，我們即可就他們的相似點而把他們分類，並且由此使人類確定其普通所稱呼的種族之區分。一個人也許可以專門限於生理上比較的研究，但是到了最後，則將覺得有明瞭人羣行動，社會制度及其語言的必要了。再者，利用上述任何一項爲標準來區分人類，必須以生理材料來校核，反之亦然。

上述的各種分類，都有賴於多方面的事實。例如，根據於團體的社會行爲，經濟生活，信仰，政治制度或全部社會生活，這些事情的分類，都需要大範圍的研究，事實上應符合於社會科學的範圍。人類學家要求了解初民生活，必須常常注意於諸方面的團體生活，如婚姻，宗教，藝術，社會組織等等。可是人類學之理想是在乎聯合所有生理的，語言的，和社會的研究之結果，以期得到一幅完全的人羣圖畫。

這種理想也像大多數的理想一樣，或許不易完全實現，然而牠卻可確定人類學上的觀點。比如，一提起初民團體的名詞，人類學家即希冀知道牠的生理特質是甚麼，牠說甚麼語言，以及牠的生活模式是甚麼。再者，我們也應當注意於團體所居住的地方及其住址的地理特質。人類學的主要對象，即存在於客觀生活的團體中，這是要弄清楚的。因爲實際的關係，也許這個人最注意於生物學，而別個人則注意於語言，又另一個人或注意於社會生活，然而他們各個人都得明白，其觀察是有貢獻於整個人羣的聯合概念。這就是本書中所採取的觀察，着重於團體的全部分的社會生活。

當我們想及人類是一種官能力強的有機體時，我們的心中即會有人類的生理過程，心理活動，和社會行為等意念。為求便於研究起見，上述三點可視為顯著的現象，但當我們要來解釋人類社會時，則不易於清楚區別誰是生理現象，誰是心理現象，以及誰是社會現象。例如在那些初民團體中的獵鹿行為或種玉蜀黍的行為，即是如此。要使讀者分析這些行為的構成因素，這是很困難的。從客觀方面來觀察生命，則有機的，心理的和社會的諸方面之生命都已合成整個。我們若是向前去觀察區域社會的人類生活，則這種情形將更明白。形成區域社會生活的，乃是人羣具有的機能。所以生理基礎對於團體生活，是很重要的。在我們的全部研究中，應當記着我們所抽象研究的任何社會現象，都只存在於活着的人羣中。

## 第四章 經濟基礎

普通動物界，大部分的活動，都是爲求獲得食物；有好多類的動物，幾乎沒有時間以從事其他事物。至於人類則常要分出時間以應付其他事物，但是這大都由於他不有別的而有合作的能力。人類既然生活於彼此通力合作的團體中，即可以只用相當的時候以從事食物之生產，並且因爲他有理智力的原故，他也能發達節省時間的方法，因此即得有餘暇以進行別些事務，特別是對付居住和衣服的問題。可是，飲食之滿足乃是區域社會生活的第一個必需條件。因此，食物之生產，對於初民區域社會之生活，當然認爲首要的，並認爲牠的物質基礎。了解了人類的食物及食物之分配，即足以進而明瞭區域社會生活所依憑的經濟基礎。我們不必說及，想讀者也知道，人類的食物是隨他所居住的地點而各處不相同的，無論他所生活的時代是那一種文化情形，但是他都會採取動植物作食品。甚至專門嗜好肉類和脂肪作食物的依士企摩人也會採取植物作食品，只要可以得到這種東西。與依士企摩人相反的，即是熱帶中有些部落大都靠植物食品過活，但當他們能獲得動物時，也喜歡用以爲食物。我們不必要列舉世界各部分的人類所吃的一切動植物之種類，而且舉也不勝舉；甚至一個部落所吃的食物名目之繁多，也就是可怕。（註）可是各個區域社會，都會一致地禁止吃某種可吃的食物，這似乎各地均是如此。這種情形對於初民並不特別，而我們自己對於吃蛇，狗，貓和昆蟲的態度，也就表現了這種情形。各個團體都有厭惡的食物，至於爲何如此，則無顯明的理由；大概認這種厭惡的食物是沒有實用價值的。

然而這種厭惡心理，普通也有由於在該部落中沒有某種豐富食物而形成。例如美國北部平原區域中有些印第安部落並不吃魚或其他水族動物；因為這種地方水不多，溪河中只有小魚，難以捕捉，所以不嗜好此物是很自然的。

(註) 參閱 Arthur C. Parker, *Iroquois Uses of Maize and Other Food Plants* (Bulletin 144, New York State Museum, 1-119, 1910); F. W. Vaughn, *Iroquois Foods and Food Preparation* (Memoir 86, Anthropological Series No. 12, Geological Survey, Ottawa, Canada, 1-158, 1916).

各地的人都有一个趨勢，特別以一二種動物和某些植物為食物，比如在農業地方的北美洲印第安人，專門食玉蜀黍；舊大陸某幾區域的人，則以米為主要食品；而別些地方，又以麥為主要食物。在動物的食品中，其主要的家畜類即牛豬羊等。這種食物專門化的情形，是很自然的，因為食物之生產，多少總須要一點技術，而小小的部落，並不能同時兼長多種技術。再者，甚至在畋獵部落中，也有類似的專門化，這是半由於需要精巧的擊射法以獵取相當的食物。然而在人口比較稠密之處，即發生分工合作和方法變化的現象，其結果遂使食物增多，而不像初民社會的情形。食物之所以專門化，尚有許多其他原因，這是無疑的，但我們現在卻注意這種事實，而不在汲汲於深求其理由。

人類之所以異於禽獸，即在他能調製其所獲得的食物。他是唯一會用火的動物，並且他用火以禦寒，一如用火以調製食物，這是很有趣味的事情。再者，調製食物的過程，也是很繁重的，需要精巧的方法，用器和其他準備，因此，這也限制人們只能採取一二種主要食物。還有，在這些食物中，有一種共同的類似性；肉類是從有蹄的

食草動物而取得來的；穀物則成爲植物中的主要食物。當然，也有一些例外，這是由於有些土地只宜於某些動物或某些植物生長的特性，但這是可以不必顧慮的，因爲一般的法則乃是：人類社會倚賴着兩種主要的食物，肉類與穀類。

我們知道人類社會是互相合作的許多人的集合體，並且生產食物既然是團體最基本的活動，所以我們可以推知兩性間和年齡間的分工方法是最重要的。男女工作的區別，在食物生產的過程中，最易看出。在一切初民中，婦女從事於收備食物和烹調食物，並且這種調製的食物被視爲她的財產，這差不多是沒有例外的。在畋獵民族中，普通是男子去獵取食物，然後攜回家中，由婦女去處置和烹調。在另一方面，婦女也採取植物以爲食品，並且在簡單形式的農業盛行的地方，婦女也即是園藝者，因此，使好多學者，認爲當初婦女有力於農業之起源和植物之栽種，但男女各方在農業發展過程中所佔的真正地位，則不得而知。我們只能確定，在畋獵民族中，婦女採集植物以爲食品，並且在簡單形式的農業社會中，她也從事於耕種。關於動物之飼養，同樣的情形也暗示着畋獵的男子是最初開始豢養動物的人。當豢養家畜實行了時，男子通常都視家畜爲其財產，而婦女則認爲無須負甚麼照料的責任。然而我們現在並不要詳細討論團體各分子中的分工情形，只在乎要人注意於因此引起的某些問題。這些問題中之重要者，即是男女特殊工作之彼此轉變和團體生活之經濟形式二者的顯著相關性。因此，在從事農業的畋獵民族中，婦女們也致力於操作園藝，而以農業爲要務的時候，最初的農業民族，則認那種職業是由男子主持的。（註）

（註）參見 L. H. Dudley Buxton, *Primitive Labour* (London, 1924).

## 畋獵部落

一回憶到一四九二年人類的經濟情況，我們即見到地球上大部分的區域，都為畋獵部落所佔據。甚致許多從事農業的部落，也用獵射的方法以取得他們的肉食之供給。例如，北美洲是個畋獵區域，其最重要的動物即是北美洲的野馴鹿（Wild caribou）。沿海邊居住的依士企摩人，到夏季時也獵取鹿類。在這種區域中，並不能從事農業，所以其主要之憑藉即是畋獵。其他一個大獵場即是美洲野牛蕃殖的地方，包含美國西部的草原。據說這個地方的印第安部落，有時候是這種野牛的獵取者，因為他們很有賴於獵取這種動物，以維持生活。在南美洲中，阿根廷（Argentine）和巴塔哥尼亞（Patagonia）繁殖野駱馬，該地的土人，即以之為主要的食物。漁與獵通常是分別看待的，然而在這裏也可以說及打魚的生活。哥倫比亞河流域及其出口諸支流，是出產鮭魚的河流，供給該地的印第安部落的主要動物食品。在舊大陸中，文明比較複雜些，其畋獵區域的界限是沒有這樣分明的。在舊石器時代，西歐的全部都是獵場，而亞洲和非洲大概也是如此。稍後，北方的俄羅斯和西伯利亞，似乎繁殖過野馴鹿（Wild reindeer），這種野馴鹿就是在現今也還生存於西伯利亞的好些地方。在南非洲，布西人（Bushman）大多以獵為生活。澳洲是沒有土人從事於農業的，所以畋獵也是該地的主要職業。太平洋中許多島嶼，大都過着農業生活，並飼養着家畜雞豬等。然而在世界許多地方，若是其中的人民以農業和牧畜為重要業務，則多少也會從事於畋獵的。

關於畋獵區域生活的事例，我們可提示讀者去閱覽述及加拿大馴鹿區域和美國野牛區域的著作。（註）

在畋獵區域中，普通動物所供給的質料，如皮，骨，角，髓等等或者宰殺時的附產物，在該地所出產的原料品類中，都佔有重要的地位；所以有經濟價值的，不僅是獵取動物的肉類，或者說，該地的人民不僅是吃所獵取的動物而已，並且也應用不可食的諸原料部分，以爲衣服或其他必需物件。這種情形，顯然見於密士失必河西部的平原印第安民族（Plains Indians）或獵食野牛部落的文化中。在這些部落中，靠近密士失必河密蘇里（Missouri）低地生活的那些人，也會從事某種的農業，但是他們的主要食物就是野牛肉。這些動物，成羣結隊的漫遊各地，從密士失必河口，穿過大草原和平原地方，而走到加拿大鄰近的地方。歐洲的移民未把馬介紹到美洲以前，印第安人都是徒步旅行和打獵，其所攜帶的工具爲弓箭和矛叉。一個人是不易擊殺野牛的。這些動物很會提防，不易彰明地接近。然而普通獵取的辦法，即是一羣獵人互相合作以包圍野牛羣，把牠們從山谷中趕出來，驅入預先佈置好的籬笆中，池沼中等地方，然後這種野牛才得接近而以弓箭擊射之。在敘述這種事象的文字中，這種方法常被視爲獵取野牛，而用了這個方法所獲的野牛，也正足以維持團體相當時間的食物。獵人也往往採取隱身行獵的方法，以手足匍匐而行，蓋以狼皮，或用其他方法以隱身。到了冬天，動物的屍體即會因寒冷而凝凍，由此可保存到相當時期；但是在天氣溫熱的時候，則用其他保存食物的方法，比如熬煎脂肪以及將脂肪保藏於膀胱囊中，將鮮紅的生肉切成片塊，於是乾之以陽光或火煙。將這種乾肉，盛入囊袋中，並且往往榨成粉末而儲藏之。這就是後來所知道的乾肉餅。然而這種乾肉，大都是製成以應付危險恐慌時期之用的。當新鮮的肉食供給一告乏以後，馬上就可用此儲藏的獵物來充用。

(註) George Bird Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales* (New York, 1903); George Catlin, *Illustrations of the*



*Manners, Customs, and Condition of the North American Indians* (London, 1848); J. A. Allen, *The American Bisons, Living and Extinct* (Memoirs, Geological Survey of Kentucky, vol. 1, part 2, 1876); Warburton Pike, *The Barren Ground of Northern Canada* (London and New York, 1892); Samuel Hearne, *A Journey from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay, to the Northern Ocean* (London, 1795).

因此，經濟基礎之於文化，比較食物之追求，其範圍尚更廣大，因為其他的原料也是社會生活之維持和舒適所必需的。比如野牛之皮，這些印第安人用以製作外衣的，在現代是代之以購買的毛毯了。並且野牛之皮，不僅當作此用，牠們也應用以製帳幕、囊袋、和皮鞋；又用這種牛皮以製糧食囊、石器柄等等。有些麋鹿、和羚羊也被獵取，其柔軟的皮，即用以爲衣服比較輕薄的部分。總之，經過製造的獸皮，就用以替代，我們現代人的衣服帶條等物。經過絞紐的腱，用以爲繩索、絃線。野牛的腿骨，用以製作皮飾器具，肋骨用以製刀和鑽，至於角則用以製匙和小器皿。事實上編織的技術在當時是沒有的，並且雖有某些部落製了少數籃筐，但是有皮，袋即已够了。由此說來，野牛及其他少數可獵的動物，可以視爲該平原區域印第安族文化中之主要經濟因素。野牛之繁多，以及畋獵之需要，有合作的部落組織等等情事，似乎促成這畋獵區域發展而爲強大的部落。無論如何，這些印第安人生活於稍有密切組織的營寨中，有相當的訓練和統率。各部落都是羣體，營寨，或區域社會的組合；當我們一回溯牠過去的生活情況時，這種事實即可了然明白。這種野牛雖然當冬季時在平原上吃草，然而大規模的獵擊是有阻礙的，並且在這一季中，部落中的諸小羣體，較宜於沿着易覓遮蔽所和燃料的有森林的小溪河，而一夥一夥地分散開來，到了春天，則集合而爲一有組織的營寨，以從事畋獵，直到來冬，又再散居。有少數從事農業

的部落，也舉行春季的畋獵，稍後即回來耕種。等到產物收成了，他們又再從事一度之秋季畋獵，如此繼續下去，直到寒冷的天氣把他們趕回家室來。所以受時季影響的，不僅是農業的民族，而且大多數的畋獵民族，也依照畋獵的時期變遷其方法和遷移其住址；時季氣候之差異益甚，則畋獵方法之變化也愈顯著。

當我們將獵擊野牛的區域，與加拿大繁殖馴鹿的地方相比較，則這種情形是很明顯的。從緬因（Maine）至阿拉斯加都出產馴鹿。在此廣大的範圍中，其緯度相同的地方，氣候也是很一致的；在遠北之地，是靠近北極的苔原，南向而接連稀疏的森林，最後，即接連加拿大南方的森林區。照我們所說的，全區域都出產馴鹿，在北部的差不多只有這種可供獵取的大動物；至於南部，則尚有麋鹿等。然而，也像野牛區域的情形一樣，在此區域中，印第安族的獵者，也是以馴鹿這種動物為主要的食品。實際上，馴鹿結隊成羣的覓食，並且要求獵取牠們，須有埋伏的計劃，將牠們驅入籬笆中，水池中等等。這種方法與上述獵取野牛的方法相似。然而這種馴鹿大都是遊行覓食的，蕃殖於哈得孫灣西岸荒原中的馴鹿，隨季候而遷移，夏季遷到北方，至冬季則遷到南方，因此，只有在夏天時，才能達到依士企摩人的境界內。然而，一般地說來，佔有如此巨大的馴鹿範圍的印第安人，即由此表現其類似的經濟特徵，用皮以製衣服，並且大大地利用皮帶，腿絲，鹿骨，鹿茸等物。凡是有樹木而又可取得樺楊樹皮的地方，則該處人民利用此材料以為器具和獨木舟。出產皮毛的動物，也很豐富，並且當歐洲商人來到後，皮業即成為重要的工業。大體說來，這種部落生活，比較在野牛區域中的生活，尚更簡單，特別在近代情況之下，更是如此，因為一到長久的冬季，印第安人即分化為許多小團體，至夏季則又重歸結合，此時其部落生活，是最自由進行的。可是，這些部落比較野牛獵者的區域更小，其政治組織也當然更軟弱。

這些例子，對於叟獵民族中的經濟生活，足以供給相當的認識，至於其詳細的說明，則可見於論及上述這些叟獵區域的文字中。照我們所敘述的這種叟獵方法，其中有一點重要的社會意義，即是男子須結羣成隊以工作，並供給一個產生領袖人物和密切部落組織的機會，而且在此結合中，也很可以認識初民對於生疏的外人持何態度。由這種獵取野獸的動作，一變而為獵取人類，觀察初民的文明人所稱的戰爭，便是獵取人類，例如馬來人（Malaysians）之獵取人頭，和北美印第安人之剝人頭皮。當然，有組織的獵人部隊及其危險之遭遇，都足以使他們先行準備，以便與其他部落的人相衝突。

### 飼養家畜

假使叟獵的技術早已成立了，則我們也許可以推測到獵人熟悉了所獲得的動物及其習慣，即會走到飼養這一步。有些研究者相信狗是最初的家畜，這是因為當初在新舊兩大陸中，都很有犬類。然而從經濟的觀點來說，最重要的家畜卻是牛，鹿，羊，豬，馬，驢，駱駝和象。牠們當初的飼養史，是不知道的，但是有些研究這種事象的著作，還可以找到相當的證據。我們上面已述過北美洲獵取野馴鹿的部落，我們即可很合理地推測在舊大陸中，從事於獵取馴鹿和飼養馴鹿。野馴鹿和馴鹿是很相似的獸類。

在舊大陸中，古代的馴鹿繁殖於許多地方，從堪察加（Kamchatka）一直到斯干的那維亞，並且南至北緯五十二度的許多地方，也都有這種動物。在舊石器時代，法國和西班牙，也有此種動物。現在這些地方也還有野馴鹿，而西伯利亞的居民仍常常獵擊此種動物。在另一方面，從拉伯蘭（Lapland）以至西伯利亞東部，都

飼養馴鹿以應用。居於白令海 (Bering Sea) 附近的少數部落，並不飼養牠們，但是牠們的生殖卻很普遍。這種馴鹿飼養史，是不清楚的，然而在中國的文獻中，遠在紀元前四九九年的時代，即已提及馴鹿之應用，所以這種飼養之起源於亞洲，大概要早得幾世紀。這種情形，也許表明馴鹿之飼養是後於牛馬等等之飼養，並暗示着野獸之獵取，經過數千年之久，即成爲所有這些地方的生活基礎。在當初無論何處所飼養的家畜，都是以鹿類爲主體而不是牛類。這種馴鹿是當作食品的，製奶酪的和用以運輸物件的動物。牠們慣住涼快的氣候，在荒野的地方則於夏天遷到北方，至冬天而南移。飼養這種動物也要相當地迎合這種習慣，所以養鹿的遊牧民族，攜帶其畜類隨氣候而遷移，乃是通常的。再者畜羣大了，則需要找到新牧場，於是促進了區域社會的遊牧生活。就我們所可推測的，馴鹿之飼養並不是屬於農業的，並且在這方面，獵人也是同樣非農業的，然而他們的生活卻更安定了，再者，他們也從這種畜類而積蓄了財富，由此漸次走到個人財產權之發展。(註)

(註) Berthold Laufer, *The Reindeer and Its Domestication* (Memoirs, American Anthropological Association, vol. 4, no. 2, 91-147, 1917); Gudmund Hatt, *Notes on Reindeer Nomadism* (Memoirs, American Anthropological Association, vol. 6, no. 2, 75-133, 1919).

在歐亞兩洲的古代文明中，大有賴於飼養牛羊豬馬等動物以爲食品，所有這些動物都出現於新石器時代。駱駝、象和鹿的飼養，大概起源較晚。在現代的文明中，家畜的肉、皮、毛，也佔有重大的經濟地位，我們倚賴這些副產物，也如獵取馴鹿的情形，同樣重要。再者，我們知道，在某些區域中，依照該地所出產的動物，即特別專精於某種畋獵，而在相當範圍內，畜牧也有類似的限制。如果我們除了文明國家不計算，則這種地理上的分割很是

顯然的，例如在亞洲的俄羅斯，則特別產馴鹿，在古代秘魯則富於駱馬，在馬來羣島和太平洋羣島則富於豬獃，亞洲南部富於象，而依士企摩富於狗。只有在進步的國家，我們才可以找出牠有許多不同類的家畜。

地理學家往往認為飼養吃草動物之專門化，只有在空曠的草原平原和苔原等地方才會出現。溫帶半乾燥的地方和近於熱帶的氣候，適於供給牠們以飼養之草料，然而缺少固定的牧場，即促進逐水草而居的遊牧生活。大森林叢樹均足以妨礙牧畜，因此文明國發達後，牠們即除去這種森林，開闢田地和牧場。但是也有一種備為肉食的家畜——豬——仍可飼養於深林叢樹中。這種情形，可說牧畜在馬來羣島和美拉尼西亞（*Melanesia*）諸地方的經濟生活中佔了重要地位，然而歐洲森林區域中所出產的豬，也是主要的食品，這一點往往被人忽視。牠的食物是橡實，山毛櫸果，栗子，並且照顧豬羣在森林中覓食，是一種通常的職業。讀者一回憶愛凡和（*Tvarthoe*）這書之前幾頁，即可更加了解斯各脫（*Scott*）之所以選擇背景之理由。甚至在今天，豬也是中歐農民的主要供給物，而在昔日凱撒（*Julius Caesar*）時代為尤然。所以森林對於歐洲人之所以有密切關係，不僅是由於他們愛樹林，乃由於有歷史的經濟因素，在不久以前，森林大有日常的實用。用現在的術語來說，歐洲森林區域中的部落，實有一個時期擁有一種豬的文化（*Pig culture*）。

然而我們對於這個問題，不能隨便過去，應當要說及這樣的事實：家畜之成為經濟大因素，特別對於舊大陸的文化是如此的，並且關於牛乳之應用，也是一宗大財資。從前一般人相信，在進化的過程中，文明要經過三個階級：畋獵，牧畜和農業。這種信仰現在不再維持了，不過畋獵仍可視為原始的形式，部落生活可由此畋獵形式直接走到牧畜形式，或直接走到農業形式。大概我們所能斷言的，是牧畜來自畋獵，而農業則由採集野生植

物的過程演化而來。就我們所知道的，初民部落也利用動物和植物二者以爲食品，只要這種物類可以獲得，即會被利用；所以我們可以相信：在適宜境遇之下，初民部落可以同時發展畜牧與農業。無論如何，畜牧與農業之發展，似乎同時見於小亞細亞和美索不達米亞。我們也知道遠在紀元前四千年的時代，榨取牛乳即已成爲一種風俗了，並且稍後在西亞，南亞，非洲大部分，以及全歐洲，也知道了榨取羊，馬，驢，鹿諸種動物的乳。乳與油在當初食物的地位很高，甚至照現代的標準來說也是如此；有些非洲的部落以此物爲主要的食品，而西亞許多游牧民族也是如此。

### 野生穀類

穀類之受人類重視，甚至較家畜爲尤甚。我們有很好的理由相信穀物是構成地中海文明的經濟基礎。然而我們也可以憶測穀物之栽種是在利用野生穀物和種子之後，並且在任何情形中，這種原始的野生穀物區域，我們都知道了。熱帶地方，出產好些代替種子的植物，比如波羅蜜，香蕉，蕃薯，鱒梨，椰子等等。這些東西大多數都富有澱粉，所以與穀類同樣重要。在北美洲大湖一帶，出產野生穀物，生活於該地的印第安部落，即採集之以爲食品。對於這方面的重要研究，即是貞克斯（Jenks）的報告書，（註）這是各個研究初民經濟的學者所應當讀的著作。

（註）參觀 Albert Ernest Jenks, The Wild Rice Gatherers of the Upper Lakes. A Study in American Primitive Economics (Nineteenth Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1013-1137, Washington, 1900).

我們考察了畋獵的民族，即易於確定某些區域只出產一種供獵取的動物以爲主要食品，但是關於以野生果實當作食品這一點，即不甚專門。大概等到知道栽種植物時，這方面的食品便漸次專門化，關於此點，我們一經詳加考察時，即將知道。在北美洲全境中，可以說野生植物食品專門化的地方，即是加利福尼亞。用以製作麪包食物的橡實，似乎是主要的，但是橡樹生長於高地，所以這不易隨手可得。再者，一年中也只有一次收穫。在另一方面，植物區富於出產當作食品的植物。我們一加考察人口之密度，即知道加利福尼亞是優於墨西哥以北的任何地方，並且克羅伯（註）也視加利福尼亞在北美洲中對於簡單文化的民族，是最適宜的地方，因爲其中出產的動物和植物，在數量上和種類上都是很豐富的；而且也像其他初民一樣，加利福尼亞印第安部落雖然趨向於偏重一二種土產食物，但是因爲氣候之故，如果這一二種食物不夠維持了，則也會採用代替品。因此，加利福尼亞初民的較大密度，是適合於其地理條件的，關於植物食品的主要同一性，即是無論何時何地，都使用橡實，而草類和種子則隨地方而不同，其中有一種比較單獨的，即是克拉馬印第安人（Matamoras Indians）之獨占水蓮的種子。

（註）參見 A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Bulletin 78, Bureau of American Ethnology Washington, 1925.)

加利福尼亞之東在內華達（Nevada）和愛達和（Idaho）有一塊半乾燥的地方，居有少數部落，他們也大大地利用果實和野生的食物。在此二地以及加利福尼亞，其人民將特殊的籃筐繫於生長果實的樹頂上，由此擊落果實於籃中。這種果實的皮或殼則用通常的方法簸去。

澳洲有許多地方的情形，可以使我們懷想到加利福尼亞，蓋澳洲的土人差不多也利用各種有益的野生植物。然而我們若觀察到那產生植物食品的地方，採集野生果實或種子，而磨成粉末，由是焙乾之，這種情形是很有趣味的。在非洲只有布西門人似乎是真正的獵人，其他民族則稍有農業的雛型。自然，我們在這裏並不討論植物食品在初民經濟中所佔的小地位，我們只說及那些非農業的區域中某一二種野生植物的專用而成爲食品之要素。穀類及相似之物，磨成粉末後，即製爲麪包。我們注意到任何地方若是採用了穀物，則其所製作的食物產品都是這種形式，這是也有趣味的。在現今的文明世界，某種形式的麪包是羣衆主要的植物食品，所以差不多我們可視這種食物形式是普遍的，只除了環境沒有產生麪包原料的地方，如果穀類種子不可得，則即另找其他代替品。比如，上面剛才說過的，加利福尼亞，以橡實來製麪包；南美的亞馬森（Amazon）地方則用薯類以製麪包，此外尚有許多地方，也各以特殊原料去製麪包。

這裏關於野生穀物及代替品之簡要概述是很重要的，可以發見農業的經濟背景，及現代世界的穀物要素。我們也許永不能確定各種農產物之培植，最初是始於何地 and 何人，但是我們卻可以有理由推論，各種野生穀類植物，都是很廣泛地爲人們所利用的。

### 重要的穀物

大麥，小麥，雀麥，裸麥，稻，玉蜀黍和黍粟，居於世界植物食品表中最重要地位。前四種，從某幾點來說，是近於一類，牠們最初爲地中海周圍的民族所特殊採用。蓋該地每年的氣候溫和，四季乾燥適度，故大麥小麥特別



適於生長。就是在今天，南歐、埃及和鄰近的地方，也以小麥麪包爲主要食品，而橄欖油在食品中，則替代了肉食的地位。北歐則爲出產雀麥和裸麥的地方。從新石器時代以迄現在，歐洲和地中海的文化，在經濟方面是建築於這四種麥物之上的，因爲其產量豐富，食物充分，所以能使其人民稠密與安定，這種說法，大致不差。亞洲方面則盛產稻和其他重要穀物，比如從印度東向而至中國南部，日本，菲列賓，爪哇和蘇門答臘都盛產此物。米穀之於東方，猶如麥類及相關物之於西方一樣，自古至今，都是很重要的。玉蜀黍是新大陸的穀物，並且牠和墨西哥及南美安第斯中的土著文明是相關的。在非洲蘇丹 (Sudan) 地方，其所出產的穀類，過去和現在都是黍粟。在一四九二年那時候，南北美洲大半部，非洲的五分之四，亞洲的四分之三，都全賴栽種的或野生的這些東西以爲食品。在歐洲和亞洲，麥稻等等之種植，和以耕田的或運輸的動物力量之發展，有密切的關係，他們有了這種利用，於是可使產量增加，並奠定經濟相關性的基礎；統治階級可獨立了，而軍隊也有給養可以維持了。稻麥之耕種，適宜於利用動物的力量，至於玉蜀黍和黍粟，則最適於鋤耕；至少犁是不用以耕種玉蜀黍和黍粟的。

在許多方面，小麥史即是西方文化史。雖然關於此物最初的野種是否相同這一點，現在還有某些不同的意見，然而一九〇六年阿朗生 (Aronsohn) 在巴力斯坦 (Palestine) 所發見的野生莧麥 (Emmer) 這種植物，大家都認爲是一種原始最古的形式。至於野生的大麥，則從小亞細亞以至阿富汗，即有所知。雀麥之起源是不知道的，但大家相信這種農作物，是來自韃靼地方的野草類，或者來自北歐的野草類。裸麥也是起源於北方，並且穀類中，似乎比較晚出，最初說到這種東西的，是羅馬人。說到小麥是最重要的穀物，我們都知道牠最初出現於亞洲西南方的肥沃地，從紅海下端起，經過巴力斯坦而至幼發拉的河，底格里斯河兩河上源，而後下

至於波斯灣端。這塊地方，上圍以山嶺，下圍以沙漠，是東方文明發祥地，並且在此境界中，也有些地方開始栽種大麥和小麥。照上節所暗示的，栽種穀物的先行條件，應當是歐獵民族知道利用野生穀類。動物之飼養也許介乎此二業務之間，但是在此地所得的考古材料，則表明農業是在先的；然而，無論如何，擁有了這種小麥和肉食，（無論是野生的或培養的）對於民族之生活，在生理方面和經濟方面，都大有幫助。從這個地方起，大麥和小麥向東北傳播至於中國北方，向北傳播入於俄國，向西沿地中海傳入歐洲，埃及和北非洲。在氣候不適宜的地方，即栽種雀麥和黍粟。再者，有些歷史學家認為『麥的文化』漸次向上傳入於多腦河流域，於是播及全歐洲，使歐洲開始有農民生活，補充了『豬的文化』，並奠定現代生活制度之基礎。

在亞洲東方，稻是經濟上的要素，這種情形，很類似於麥類在地中海區域的經濟上所佔的重要地位。稻的生活過程，包含着好多步驟，也像生產麥子一樣複雜。這些步驟即是（一）必需的灌溉；（二）置種子於水中使之萌芽；（三）撒種子於田中，迨其稍長即完全用手分秧插入田中；（四）時時耘除莠草，並須防禦鳥雀之啄食；（五）最後當其成熟了，才得收穫並除去其皮殼以爲食料。西方之麥與東方之米有一個異點，即米是很少用以磨成粉的；在許多場合中，植物油或動物脂肪與飯相混合，用以代替歐獵民族或畜牧民族的肉類。至於說到稻之栽種，究起源於何地，現在缺少確實的知識，然而關於牠的野生種類，據說在印度及其以東之地，是常見的，至於在澳洲北部則有變異。在很早的希臘文字中，已說到稻米，但在中國文字中，卻更早地說及此物，指示亞洲東南方之耕種此物，是在紀元前三千年以前。稻播及中國北部，差不多達到北緯三十二度的地方，過了此緯度以北之地，則出產大麥小麥和粟。這種稻又從東方傳入了巴比倫和敘利亞，在此二處，稻似乎是很重要的。稍後，牠復傳

入埃及希臘以至於遠及西方的西班牙，在過去這些國家的經濟上，這種穀物似乎從未佔過重要的地位。再向東傳播，稻之栽種即達到菲列賓羣島。東印度所有的馬來民族之部落，都以此物為主要食品；但是從婆羅洲以東，則漸次以西米為食品，而代替了稻米，到了新幾尼亞地方，則是普通地吃西米了。

我們一考察稻史，即知道馬來人傳播此物於馬達加斯加（Madagascar），由此，再於一七〇〇年左右介紹到南喀羅林島（South Carolina）。自此時以後，世界上許多地方即從事於稻之栽植，其產量也漸增加。也和小麥一樣，牠成爲人類的主要食料，並且牠不是直接由於牧養家畜而生產的。

現在我們已說及世界上兩種主要的穀物，麥與米，但是還有第三種，這就是新大陸的玉蜀黍。當歐洲人初到新大陸時，從南美洲的智利，以至北美洲的聖羅凌士這些地方，都生長有玉蜀黍。牠的出產區域之廣，是和當時米和麥的產地相當。尚有一顯著的事實，即是玉蜀黍雖有好幾種，但是實際上，牠們在此廣大的區域中，都是同類的。牠並不像麥和米一樣，牠之生長有粗大而高的稈，並可以鋤頭栽種於山崗之地。關於玉蜀黍的野生原種是甚麼，現在大家的觀察尚未完全一致，但是多數意見卻比較近於『挑生特利』（Flourentin），這是一種野生的草，現在尚見於墨西哥的高地，大家認爲此物最初之栽種，是出現於此地。無疑的，這種過程是由於吃食此野生果實之背景，發展出來的，並且玉蜀黍之成爲食品植物也符合於墨西哥和祕魯的土著文明之發展情形。英國在北美洲的僑民，從印第安人學會了栽種玉蜀黍，其結果，這種穀物在現代文明中也成了很重要的東西，特別是當作家畜的食料。

凡上所述，是關於人類的重要穀物食品，給與了一個概梗的陳述。我們之所以在這裏述及，是要暗示文化

中的經濟要素是甚麼，並且要表明即使我們只注意於單純的初民社會，牠也是像縮形的世界區域，其存在是依憑於其經濟生活中的主要食物。我們也已說過了這種信仰：穀物食品之專門化和普通化，對於部落互相聯合而有政治上之組織，而異於簡單的孤立自謀的區域社會是有關係的。略述到穀物文化之進化及動物之飼養，即知道這些風俗，也許是各各起源於野生果實之採集者和動物之獵取者。這種創始過程之出現於初民中，是很自然的，是好幾個地方的。在另一方面，在初民背景中產生出來的強有力的政府，或許急於取得這些初民試驗來的穀物和家畜，而視爲大有用處。關於這方面的好例子，我們可以提及歐洲人之採取玉蜀黍和蕃薯，而香蕉之傳入非洲，黃豆之從中國傳播於各地，豬之傳入歐洲，凡此種種，均說明經濟因素之於初民社會，一如對於文明社會那樣地重要。

### 財產與財富

我們出發的觀點，是在乎研究初民區域社會。我們已知道了這種區域社會所施行的生活方式，是大有影響的，即使不至於影響區域社會的大小，但是，無論如何至少會影響到區域社會中的人口數量。差不多各地之飼養動物和栽種食物都會發生所有權的意識，而視某種栽種的穀物蔬菜等是某某人的財產。在現代思潮中，對於古代財產，有兩種相反的概念，一是認當初財產是個人私有的，其他一個則是認爲共有的。摩爾根（*J. H. Morgan*）討論到社會之進化，則假定一切的初民社會都是共產的，並且有好幾方面，牠們是這樣組織的。可是他們都又似乎區別着個人財產和社會財產。

在大多數的叟獵民族，獵物是屬於獵人的。有好些地方的情形，毫無困難地只有獵人去獵取這些動物，因為沒有他人去爭執所有權。在另一方面，合作叟獵場合中所採用的方法，即是各叟獵者分得其所擊射的動物，他的箭標有記號或特徵，以便識別；只是無論那種方法，個人獲取獵物的權利，都要得大家的承認。但是我們常見有些情形，獵者自動地分給一些獵物予會長，僧侶和老人，由此使我們想到我們的祖宗是如何的給養官吏和教師。通常所稱為原始共產主義的即是所謂『慷慨的法則』（Law of hospitality），或者說是有食物者須要分給食物予其團體中之無者的風俗。然而這並不是否認私有財產，而慷慨分施，也不必超出區域社會之限度。

熟悉人種學著作的人們即知道甚至叟獵的區域社會，也往往視某些地方為他們獨有的獵場，並強制一切外人尊重他們的權利。這種風俗，在美國東北方的許多印第安部落都確定了，當其分給土地於外人，也還保留要繼續享有這些特權。這些部落，普通是包含一些親屬的小團體。並且公認了的部落土地，有時候分為許多小部分，各部分永久成為小團體的財產。這即是相當於土地所有權，或者至少是地面上獵物的所有權，而且差不多都是成為個人財產所有權。然而在北美洲別些地方，部落的儲藏物，是不分散的，在此情況之下，這種財物可視為公有的。不僅在新大陸的獵民中流行這種財產的概念，就是澳洲的土人也認為他們的居住權和使用權，是限於固定的領土之內。

說到某些美國東部的印第安部落，斯培克（Speck）有這樣的話：

『構成小團體的社會單位是家族，這些家族包含着一些血統相關的分子以及與此家族中男子結婚的

婦女……

「然而使這些團體相結合的主要因素，卻是家族的漁獵區域，其中各個男子都享有漁獵權。這些獵場，是

多少有點固定的範圍，其界限是由某些河流，山脈，湖泊或其他天然界限（如池沼森林等）來確定。超出個人自己所繼承的領土以外去打獵，則會受處罰，有時甚至處以死刑。然而對於侵犯的事件，往往求助於神鬼以期懲罰侵犯者的生命或健康。普通各個家族，都有某種巫人，他受吩咐去進行咒詛的法術，使不利於其他團體中作奸犯科的分子。由此我們可以知道在古代社會中，彼此相咒詛的複雜制度，是如何產生的，照印第安人自己所說，牠多少總引起某些家族間的敵視和爭鬪。他們宣稱，普通疾病是由此而生的。然而他們也可以得到允許到別人領土上去打獵。這種情形之出現，往往是家族間之交互見惠，因為當一個家族或別一個家族的獵物供給貧乏時，卽有此情形。然而這種特權只是暫時的，普通僅限於彼此互相通婚的家族。例如這一個家族，若遇着凶年，其自己的領土上產物不豐富，卽暫時向鄰族借得相當的土地以維持生活，一直到豐年爲止，這是常見的。當一定要從別個人家的地面上經過時，則必須先向該地主人請求允許，然後通過，並且如果必需在該地面上打獵才得維持生活的話，那末，有些人也會將所獵取之物，貢獻一部分於此地主。這種情形，也使該地主將來有權利到現在那些借獵人的領土上去打獵……

「在地米斯開明湖（Lake Timiskaming）中大而優美的羣島，是公共的財產，只有在春季時，所有那些家族一齊集合了以爲社交的聯合時，才能到這羣島上去打獵和採集，這種情形，是很有趣味的……在該處的會長，有一個整齊的營寨，而許多家族，有時或卽在周圍居住，利用島中之產物，以維持他們的生活……

「從經濟方面來說，這些家族的領土，治理得很有見識和很有趣味。對於其中的獵物，計算得很周到，他們知道各種動物有多少，所以能够支配他們的獵擊，而不致把動物射擊盡了。水獺被視爲最當小心保重的對象，各個洞穴中有多少水獺，無論老幼，都會時加數計的。在某些區域中的麋或鹿，今年保護撫育，不加獵取，到了第二年時則又保護到別些區域中的麋鹿。動物之獵取，各個家族都依照其自己的法則去支配。」（註）

（註）見 F. G. Speck, *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa*

*Felley* (Memoir 70, no. 8, Anthropological Series, Geological Survey, Canada, Ottawa, 1915), 3 ff.

至於關於澳洲的風俗，我們可用下段話來申述：

「在這些民族中，領土權似乎比歐洲文化中的財產權，尙更受尊重，因爲在全澳洲中，土地不僅被視爲屬於人的，而且人類也被認爲有不能與生長地分離的關係；廣而言之，土地即是地方團體的土地。因此，地方團體是澳洲政治組織中最大的擁有土地的單位，這種情形是普遍於此洲的，一如作者在別處所指明的情形。地方團體的界限，其中各分子是很熟悉的，並且別團體的分子，若是未得允許，貿然侵入獵射，則他們將不客氣地用武力對付，以維持他們的領土權。這種侵入是大多數地方團體間彼此相戰鬥的原因。」（註）

（註）見 Daniel Sutherland Davidson, *The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institutions, as*

*inferred from Geographical Distribution* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1928), 84.

牛羊鹿馬等等之飼養，照我們所說的，乃是對於動物的私有權，但是就我們所知道的，大多數的初民團體，並未出現個人的私有物，只是在部落範圍內，彼此平均享有一分而已。自然，部落是有一定的領土的。但是東亞

歷史悠久的遊牧民族，則已把草地權和駐紮權多少有點系統化了，一直到這些權利固定了，並且遺傳於各家族中，由此即漸近於個人私有的界限。在貞克斯關於野生稻的重要論文中，即表明各分子（普通以婦人代表家庭）都要求有特殊部分的土地之權利，以便栽種稻，並且甚至在農業開始時，我們也可以推測已有相當的土地所有權，我們一讀威爾遜（G. L. Wilson）關於希達沙印第安人（Hidatsa Indians）的農業之敘述，（註一）即知道這種情形。然而在許多部落中，耕種的土地，卻是部落的財產，一到春天，即把土地分派給各個耕者。（普通耕者乃是婦人）在這一季中，那些地塊，似乎是屬於個人所有，不過他們卻是佃農，而不是地主。至若關於土地所有權之詳情，讀者可參觀討論那些民族的專門著作，（註二）我們現在的任務，只在說明在歐獵社會中，也有土地所有權之發展，以及說明個人所有權和團體所有權，出現於一切方式的社會生活中。所以若說初民社會，完全是共產的，這是不正確的言論，因為牠們承認個人財產和團體財產二者，不過關於這些原則之特殊應用，則大不相同而已。

（註一）參看 Gilbert Livingstone Wilson, Agriculture of the Hidatsa Indians: an Indian Interpretation (University of Minnesota, Studies in the Social Sciences, No. 9, Minneapolis, 1917).

（註二）參看 Adolf F. Bandelier, On the Distribution and Tenure of Lands and the Customs with respect to Inheritance, among the Ancient Mexicans (Reports, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 2, no. 2, 385-448, 1878); F. G. Speck, Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley (Memoir 70, no. 8, Anthropological Series, Geological Survey



Ottawa, Canada, 1915).

財產遺傳之特徵在某些區域社會中，趨向於有男女兩性之區別；婦女的因襲財產只傳給女人，男子的因襲財產只傳給男子。例如獵地及其應用權，普通是由父而傳給子，或者其他親屬男子；耕種地，食物，房屋等等通常是婦人的財產，而傳給於她們的親屬婦女。當然的，男女各各擁有的財產種類，可隨地方而不同，但是兩性財產的區別，一經確定後，即很清楚地小心地奉從。

有了家畜之累積及田地上的產物，於是在大多數的場合中，即出現了根據於財富的個人間之區別。然而這種區別在畝獵民族中，並非沒有，照我們所知道的，他們也許發展土地所有權的複雜制度，並且有時也經營個人私產和擁有社會特權。在非農業的新大陸地面上，這種區別是很明顯的，在該處有所謂鮭魚漁區，從加利福尼亞以至阿拉斯加沿海一帶的居民，即過這種有階級的生活。特別是在譜熱海峽（Puget Sound）一帶其部落社會中，更有這種社會階層，分化而為三個階級，即貴族階級，中等階級，和奴隸階級。

再者，我們知道動產和各種特權也由部落的遺傳制度所規定而傳下去，這些積蓄加增了個人的聲望和社會地位。凡此情形，即暗示財產的概念，（無論是個人財產抑團體財產）都可以發見於社會生活的各種已知的經濟形式中。

最後，我們也可以說到比較不甚明顯的財產形式，比如那些我們所稱為專賣權，著作權，選舉權等等的東西。這類東西在初民中也有類似之物。符咒和儀式常常被視為創始者的財產，並且可以由他出售，因此，這些東西即變成商業貨財。再者，在美洲有些部落中，也把歷史上的神話稗史視為某些人的財產，他們即有特權去講

述此故事於大庭廣衆之間，而獲得衣食等物以爲報酬。神話稗史的擁有者可以隨意將牠們出售或傳授給他。人。歌曲也只有製作人才可以奏唱，除非是他將此類歌曲出賣給他人了，則牠即變成購買者的專有財產。許多其他的特殊社會權利，曾記載於文字中。

### 運輸與貿易

最初步的貨財交換之形式，似乎是普遍的。在當初開始與外人接觸時，土人業已從事以物易物的勾當，並了解所涉及的原則，這是歐洲探險家的經驗。在這種土人中，其貿易是否限制於本社會以外的人們，這是不清楚的。但是在有些場合中，我們可以看到正式的貿易，完全是部落間彼此發生關係的事情。然而無論其情形如何，部落間的貿易在古代非常重要，這是可以相信的。考古學家往往注意到土產物及其貿易之分佈情形。例如在美國衣阿華省 (Iowa) 達九波爾特 (Davenport) 的博物院，可以看見一些從山崗中發掘出來的殯葬物件，這些東西包含從洛機山來的黑曜石，從蘇必利爾 (Superior) 湖來的銅器，從阿帕拉契安 (Appalachians) 山來的雲母石，以及墨西哥灣附近得來的大貝殼。關於運輸和貿易的類似證據，也見於世界上其他許多地方。再者，當歐洲人初次與新大陸沿岸的土人開始貿易時，有些部落即乘此機會充當介紹人，以與內地諸部落相交易。然而大多數的原始民族，都是自給自足的，一直到他們與文明人發生商業之關係爲止。不過這種接觸一開始後，新形式的器具衣服等等即被採用，以至於代替了土產物。無疑的，這種情形，任何時何地都是實在的，但歐洲商人之接觸，特別適合於使土人倚賴他們，因爲他們介紹了武器和銅鐵器，這些東西是土人所不會製造

的。因此，在短期間，石器骨器和弓箭即成爲廢物，而土人社會，遂整個倚賴於歐洲商人之供給。

我們之所以把商業與運輸合併敘述，乃是牠們在現代思潮中有密切的關係，雖然計劃運輸方法之慾望，也許先於商業。甚至最簡單的民族，也感覺他們運輸動產之麻煩。非洲的布西門人，澳洲的土人，提厄刺·得裴哥人（Tierra del Fuegians）等，有少許用器和武器，但是這些東西必須安置於他們自己的背上來搬運。雖然這不能確定地說，但也許獨木舟是運輸上的最初大成功的工具，至於牛馬等等的飼養，對於陸地上的輸送，也有同樣的功效。無疑的，牧畜和運輸的通史（自古代直到現在）都是讀者所知道的，至少對於這方面，是有許多文字討論的。（註）

（註）參看 Otis T. Mason, *Primitive Travel and Transportation* (United States National Museum Annual Report for 1894, 237-593, Washington, 1896).

### 經濟一致性

關於人類生活的經濟基礎，我們已概要地作了一個全世界的觀察，這個觀察使我們首先感覺到團體生活中的經濟一致性（Economic uniformity）。我們很可以比之以前一章所說的生理一致性，因爲人類即使不是一個單純的動物種類，也只包含少數血統關係非常密切的種族。就我們所能觀察的，人類行爲之主要原素，是全相同的，並且社會生活之本身，也似乎有一種普通的模式。關於團體生活之研究，社會人類學家必然着重社會間彼此不同之點，而不注意於牠們的相似點，但是社會科學，則普通須相當的重視社會中的一致性。我

們已知道人類的飲食方法是如何相似，各處的畋獵形式相同，而植物食品之獲得方法也是大大地相同。再者，男女兩性間之責任分割，也很相似。區域社會所施行的特殊經濟形式，大大地形成了整個的生活模式。當我們說及部落生活對於地理環境之關係以及論到文化區域這個問題時，這種情形則更加明白，因為地理區域傾向於使部落生活標準化，而地理環境之所以使部落生活標準化，這大概是由於地理環境易使那個團體走到同一種的經濟生存之形式。我們已再三說過了，一切經濟條件中最基本的條件，即是與食物有關的條件，而民族中特殊的食物習慣，是最不易變遷的。厭惡某些可能的食物之心理，在一切民族中無論是文明的抑是野蠻的，都是根深蒂固的，並且這些喜歡或厭惡的成見也易使社會養成牠的經濟形式。經濟上的一致性也是聯絡部落和維持國家之一要素；牠們比語言稍次一點，也是強力形成的結合。

## 第五章 語言之研究

語言是人類顯著的特徵。沒有語言的民族，還沒有發見過，所以我們可以說，語言是人類普遍的特質。牠也是一種基本的要素，因為若沒有語言，則難以思議人類的社會生活。語言也是最好區別人類部落的特徵；所謂外地人即是說話不相同的人，並且如果部落的語言各殊而致於不相了解，便會自動的發生區別。反之，認說話相同的人或方言相近的人為朋友或同胞，這也是一種趨勢。甚至原始民族即有這種趨勢。使歐洲探險家在新大陸驚異的事情即是各部落似乎都有牠自己的語言，並且彼此相同的語言，或者像歐洲任何種的語言都很少。繼探險家而來的商人，僑民，和傳教士，都覺得需要學習這些新語言。特別是傳教士，不能不竭力研究其所在地方的土語。他們許多人把這些方言寫成拉丁字的形式，再以此形式的文字來翻譯聖經和讚美詩，但是所有各種方言，都需要長久的勉強研究。當美洲被發見時，在傳教士中即有一些很有學問的人，這是大都由於他們注意於初民語言之研究的原故。當表述這些方言的書籍和字典開始流行於歐洲時，牠們即引起了一切語言之比較研究。在當時歐洲的學者，也正在觀察亞洲的語言。到了十九世紀，語言之研究即劇急地發展而為科學，因為初民語言在這種語言科學發展過程中，佔據相當的地位，所以這種科學對於人類學之興起，有直接關係。因此，似乎我們值得去詳細研究語言科學的歷史。新大陸中有些有學問的傳教士，首先去研究初民語言的問題。自從一五七一年方言字典在墨西哥盛行以後，西班牙的神父在這方面，即領導了一世紀之久。北美洲大湖

區域內的耶穌會徒，約在一六五〇年左右開始這種研究，而稍爲前幾年時，威廉茲（Roger Williams）則開闢了一條道路，以研究新英格蘭部落（他服務其地）的方言。著名的愛略脫（John Eliot）在一六六六年刊行了一本文法。最初有一部綜合字典是賴斯爾神父（Father Basile）所編纂的。這部書是研究阿伯奈基人（Abnaki——緬因地方的一種阿爾衰琴 [Algonkian] 部落）而作的，他化費了三十年的時光，苦心孤詣去研究，直到一七二四年被新英格蘭的軍隊殺死爲止。幸而好，他的手稿尙保留了下來。當初在一七〇〇年，有些字典業已流行了，其中有些是從北美洲的阿爾衰琴部落和休倫（Huron）部落的語言寫成的，也有些是從西印度羣島，墨西哥，巴西，祕魯和智利等處的土人部落之語言而寫成的。這些書走到一個東方學者勒蘭（Adriaen Reland of Utrecht）的手裏，他小心地考察牠們，以期明瞭牠們和舊大陸的語言，究竟有怎樣的關係。一七〇八年時，他發表他研究的結果，宣稱他並未找出新舊大陸語言之類似點，並且他抱一種懷疑態度，認爲這種研究不見得就能進而明瞭無歷史的民族之起源。雖然這種結論是過於悲觀了，但是這種著作乃足以表現學者之努力研究初民語言。再者，許多傳教士，其工作雖有實用之目的，但是還有少數人確實具有熱烈的研究心情。

一般說來，這方面的許多問題也引起當時一些最有學問者之注意。例如約在一七五〇年，有一個著名的數學家兼天文學家摩拍圖伊（Maurpertrix）主張精密深刻地研究語言，乃是了解人類思想過程和態度的途徑。在美洲，愛德華滋（Jonathan Edwards）——一位著名哲學家的兒子——用科學方法去研究新英格蘭的語言，在一七八九年時，他印行了一本小冊子，題名爲：馬希堪印第安人的語言之觀察（Observations on the Lan-

Guage of the Muhhekaneew [Mahican] Indians) 其中說到北美洲這種語言之範圍；從文法上追溯其語言特性；並指明牠的某些異點及其與希伯來語言相似之實例。這篇論文是很著名的被認為最先直接比較印第安語言之著作，在其中發見了根據於結構的關係；再者，因為這位作者泛泛地感覺到語言體系之存在，所以我們對於歐洲語言學派之成立，也可略尋其端倪。關於這方面，我們可以述引哲斐孫 (Thomas Jefferson) 的話：

『如果這些字典包括了南北美洲的各種語言，其中名詞動詞之聲調抑揚，及拼湊與和諧之原則，均概括無餘，則可以供給一些機會予精於舊大陸語言之學者，使之將雙方的各種語言互相比較，由此而建設人類在這方面最優良的研究成績。』(註)

(註) 此話爲 Samuel F. Haven 所援引的話，見於 Archaeology of the United States. (一八五六年出版)

然而對於語言研究的大發動力，乃是來自歐洲。將歐亞兩洲的語言字彙加以比較，即發見有一些奇異的類似點，並且由此而發見印度歐洲支派 (Indo-European family) 的語言不同於其他各族。俄羅斯皇帝喀德鄰二世 (Catherine II) 據說是有功於這種發見的，然而不管那一個人應得此功，這都是經過百餘年學者前後繼續努力而發展出來的產物。這種發見使研究工作轉到一條新途徑；其概念是用經驗方法得來的，而不是玄想的，諸種語言間的關係，也可由此發見。這種情形便使語言之研究成爲科學。以後我們即看見希勒格 (Schlegel) 在一八〇八年主張語言須依照結構來分類，洪保德 (Humboldt) 刊行美洲語言，並促進語言學之發展，使之成爲科學。這一學派的歷史，其功績與缺陷，在隨便甚麼地方都可以看見；我們在這裏所要注意的，

即是這種新研究之路線，將語言研究置諸科學基礎的上面，直到現今，還有這種根據。

引起美國的學者去研究，乃是近來的事情。雕逢索（Dunoncean——住在菲列得爾菲亞的法國人）和畢克靈（Pickering——波士頓本地人）是這方面的首要人物。前一位首先注意到西伯利亞東部的方言是與北美洲語言同類的，並且此二種是異於太平洋諸島嶼的語言。一八一六年時，美國菲列得爾菲亞學會成立一個委員會，以提倡印第安民族語言分類之研究。自此時以來，進步並不迅速，但也還穩定，加拉廷（Galatin）首先於一八二三年嘗試從語言體系上類分北美洲的諸部落。

美國南北戰爭結束了，對於語言之科學研究，即開始了一個新時代，猶如人類學之新發展一樣，重要領袖人物即是厄厄爾（Poebel），他組織美國地理調查團，其後又組織人類學社。然而我們大多數人都參加了他所始創的美國和加拿大印第安部落的語言調查。這種工作在他逝世前，即已結束，並刊行了一種語言體系表，包含語言分配圖。在這種工作中，他是一個組織者和領袖人物，聯合許多人物共同研究，他們後來在人類學上頗有地位，而其中有一位著名的語言學者，即是蓋周特（Albert S. Gatschet）。這種調查及世系研究乃是後來比較嚴密的語言研究之發端，有許多人類學者，自此時直到現在，還在從事於這種研究，從聲音方面去記錄其原文之形式，語言之體制，由此以組成文法。

在世界其他諸地，關於初民語言之研究，雖然不像在美洲那樣地急進，但是也有相當的進步，並且在最近之將來，自然會漸次更受學者之注意。我們已經概要地敘述了語言學史，由此則讀者也許可以了解語言研究在社會人類學上所佔的地位。語言支派的發見，對於這種現象，可以有一個深刻的認識，客觀的接觸。這種真正



深刻認識的情形，是很明顯的，因為這些初期研究所奠定的基礎，並未有多大的改變。自然的，在開始研究時，大家相信這種新研究法足以發見人類史以及解釋人類之起源。對於人類問題的各種新認識，都引起一些，少有實現的大希望，但是這種新認識如果合乎真理，則也將獲得重要的結果。無論如何，語言之對於人類社會分類，仍是最客觀的和最滿意的基礎，並且由此說來，語言研究之發展，對於社會科學也是很重要的。

### 語言之分類

我們發見了語言可以依照其遺傳客觀特徵來分類，則對於世界民族之調查與分類，也發生了一種新動力。主要的問題，即是要考察各種語言，比較各種語言，並由此決定牠是屬於已知的語言支派抑是構成一個新支派。在十八世紀告終時，世界上大多數的語言，都被考察過了，並且依照支派來區分。所以我們能夠列出一個世界語言一覽表。然而我們尚不能認過去所列舉的語言支派的數目，是切實可靠的，因為對於此種數目，尚有不同的意見，例如有些研究者，聲稱現在所認為幾個支派的語言，其實乃是一個支派的小分化而已。不過就下表所陳述的來說，我們也許已接近了真正的數目。

澳洲一種；澳大利亞一種；海洋洲一種；非洲六種；亞洲和歐洲二十一種；南美洲七十五種；北美洲七十五種。總共一七九種。

將來的研究也許會在新幾尼亞羣島和非洲的蘇丹地方發見一些語言新支派，但是這些新增加，似乎會因某些業已確定的語言支派歸於消滅而被抵銷，所以依照現在新採用的分類來說，大概現今世界上的語言，

其支派約有二百之譜，這是一個適當的猜測。至於有多少支派的語言，曾經出現於世而現在則歸於消失，這是我們無法知道的。

然而在這個分類的綱要中，一個支派即是一個語言相關的團體。這種相關性是根據字與結構的類似點的。大多數的歐洲語言（包含英語）都是屬於一個支派，而可稱為印度歐洲的語言支派（Indo-European linguistic family）。這一支派中諸種語言之差異程度，是大有變化的；比如英語和俄語，彼此大不相同，至於阿拉巴瑪（Alabama）的語言和新罕布什爾（New Hampshire）的語言，則差異程度很微小。當語言的字彙和詞典彼此不同，而需要特殊的研究才能知道牠們時，則通常便以其普通言談為標準語言，至於那些只能為僅會說一種話的人們所了解之語言，即稱為方言。然而在許多事例中，要把這種界限畫清楚，乃是很困難的，不過這也無關重要，因為將語言分類的重要問題，乃是在依照語言發生的彼此關係而排列，這一點仍為印度歐洲語言支派的學者所從事研究的。

### 語言支派的概念

對於語言支派（Linguistic family）的性質，雖有一些不同的意見，但這個名詞仍為大家所採用，以表達各種語言間的類似程度。就我們所陳述的，這些語言是從經驗方面來討論的，這就是語言之類似點，由於直接觀語言本身而發見的。語言學者的經驗，即是當兩種語言很近似時，則隨便取五十餘個普通字來看，都將發見這種相似點。此所以初次到初民社會中的人們，常要記錄一種簡要的字彙。這種原則，也表現於下列這個字表，

牠是從北美洲印第安民族三個部落的刊行字彙中抄錄來的；這三個部落即是散提·蘇 (Santee Sioux) 比羅克西·蘇 (Biloxi Sioux) 以及克拉馬 (Klamath)。如果印第安語言的字典流行了，則讀者可作進一步的比較。

英 語	散提蘇語	比羅克西蘇語	克拉馬語
One	Wangzi	Song sa	Nash
Two	Nongpa	Nongpa	Lapi
I	Miye	Ngk	Nu (ni)
Head	Pa	Pa	Nush
Hand	Nape	Toak	Nepaga
Eye	Wicista	Tut ung	Lulp
Man	Wicasta	Ang ya	Maklaks
Woman	Wing yang	Ang xti	Shnawedsh
House	Tipi	Ti	Tehish
Fire	Peta	Peti	Luloks
Dog	Sung ka	Toungki	Watchaga

Deer	Tahinca	Ta	Shuai
Buffalo	Tatanke	Yinisa	Yuhno
Blue	To	Tohi	Matematchli
To Kill	Kto (Teyra)	Te	Shuga
To run	Ingyangka	Tang	Hudsha
To speak	Ya (Oyaka)	E	Shapa
Many	Ota	Tahi	Tumi
Large	Tanka	Tang	Muni
Small	Oistingna	Miska (yingki)	Kitchkani

照現今公認的語言分類來說，散提蘇語言和比羅克西蘇語言，是歸列於蘇支派中，而與別些部落的許多種語言相平行。反之，克拉馬語言，則屬於另一種支派。即使不加這種說明，讀者也許會認前兩種是相類的，而大不同於第三種。這些印第安語言很不同於英語，這也是很明顯的，所以這個表所包含的比較字彙，乃屬於三個語言支派的。大體說來，用比較字句，文法結構，和發音的方法，可以滿意地使語言分化為各支派，因為很明顯的，一社會的言辭必有相當系統，所以從各社會取來一小段做模樣的原本，即可象徵全體語言之情形，與廣博之搜羅相符合。可是，我們隨便可以找到語言間有偶然的和泛泛的類似點，這種關係並不足以認為可保證牠們

同一個來源。當這種類似點發見了，牠們即會引起關於重行分類之爭論。然而我們現在討論到分類的要義，即知道各種分類多少都有點武斷的。

基本的假定即認為具有顯著類似點的語言，必有共同的起源。從社會生活方面來說，這種意思，即是初民羣體有時也會使他們的語言標準化，並且因為人數增加了，原有羣體即分化而形成一些新社會。這些相關的社會之語言，遲早即會發生差異，至於差異之大小，則隨環境而不同。因此，所有這些語言在起源方面，也許有關連，或者說在傳襲方面有關連。『語言支派』這個名詞，是用以表明這種發生的關係的。有些語言學者都喜用『系統』(Stock)這個名詞，而不用『支派』這個名詞，以為後者不易適當地使人體悟到發生的觀念，然而大體說來，所謂語言上的顯著類似點，其意義，只是指牠們有一個共同起源，這是大家所同意的。

這種陳述立即引導到語言如何變遷這一問題。第一點，在一區域社會中語言之統一，這是當然的，因為只有人們彼此相交通，傳情達意，表現正確無誤，然後團體的社會生活才不致受妨礙，蓋人類之合作與羣體作業，是需要在心靈上有正確和敏捷的交通的。在另一方面，兩個以上的團體間之語言統一性，即使是需要的，但是這種需要也不甚迫切。再者，一個單純社會中的高度標準化的語言，是不必固定的；所需要的，乃是語言慢慢地變遷，而至於足以保留其中必要的同一性。這種語言變遷的情形，對於發生關係有重大的意義，但是明確的證據，則尚未有所知。很明顯的，許多語言都有相當悠長的歷史，而分化已久的諸語言支派，也尚未有根本的變遷。在另一方面，世界上大部分的語言，似乎並不與所謂變遷甚緩這個觀念相符合。語言上這些相矛盾的特質，使人類學者經過長期的迷惑，因此，我們在這裏可把牠們省略去而不作深刻的批評。然而舊大陸的語言史和某

些初民語言的比較研究，對於語言變遷如何發生這一點，也有相當的啓示。普通從其原始團體分化出來的區域社會，也許遷移到新地方，並且遇着了新事物和新景象，即將增加新名字於其字彙中。舊名字也可以與新意義相聯合。如此下去，經過相當時間以後，這些社會若是重新相接觸，則言談間即將感覺某種困難。在另一方面，那些適用於人們或嚴格社會關係的字，是比較固定些，比如代名詞，數目字，指示身體部位的字等等，即是如此。普通，語言學家即根據這些名詞去觀察各種語言，而使之分門別類。

再者，兩種語言有時也許是很相像的，如果不過問某些基本聲音之應用。我們曾經說過，語言是人類社會特徵中最高度標準化的東西。對於語言的發音方面，這是特別真實的，所以我們可以推測：如果聲音上有了變遷，則同此聲音的各個字，也將發生變化。研究歐洲語言的學者，是熟悉格黎牧定律（Grimes's Law）的，這個定律要想確定歐洲支派某些語言間之聲音變遷。比如 p 和 f 是可以交換的，d 與 t 也是如此，像 peder 和 teft；ar；ped 和 foot；tochter 和 daughter，就是這樣情形。關於這種變遷的其他一個例子，也見於蘇印第安族的語言中，比如下列這兩種中即有此情形：

英 語 Dakota Very Go home	燕克敦語 (Yankton) Dakota Nina Hda	忒道語 (Teton) Lakota Lila Kda
----------------------------------	---	--------------------------------------

有些人相信，在發音變遷中有一些趨勢，這種變遷的趨勢，如果發見了，則將知道現在所認為全不相同的語言，其間也有相當關係。至少我們可以認識聲音之變遷及其代替聲音，這種認識將使過去以為相同的語言間，表現出顯著的異點。

雖然這個問題的詳細討論是屬於語言學上的專門研究，但我們也可再說一個語言變化的方法。語言不相關的人羣，也可共營生活，彼此密切地相接觸，並且可從別團體借用一些文法形式相似的新字。這些新借字，有時與其本源語言相融合，毫無痕跡，並不感覺是外來字。甚至語言之發音，也可依此情形而變遷。舊大陸有許多語言，都是由此借用法而充實其字彙和結構。例如英語大大地吸收拉丁字，而許多印第安民族的字，也被採用於美國語言中。言辭之借用甚至在初民中也會出現，大地理區域中的諸種語言間之顯著類似點，即暗示着這種情形。在美洲是富於這方面的例子，比如美國東南部的印第安部落和加利福尼亞的印第安部落，即有言辭借用的事例。自然，這種借用對於所涉及的特殊語言之起源，並沒有甚麼啓示，但是也許可以幫助我們了解這些語言的團體之歷史，因為向別個團體借用語言有了成功，則牠們的生活，也有相當的時期是密切相接觸的。照我們行將知道的，有時生活於一個地理區域的諸部落，有許多共同的利益，並且有好多情形是彼此相類似的，因此，他們的語言，發生相同現象，這並沒有甚麼希奇。

概括說來，所謂語言支派這個概念，即是從本源語言演化而來的一種語言。所以語言之分類，即是表現其發生關係。在一個大支派中，部落的語言又可分爲許多小支派和方言，這種關係好像是表現於世系圖表或世系樹形的事象一樣，並且用樹形來做比擬，很足以表白語言發展的情形。

有支派關係以及無支派關係的區別，通常是這樣表述的：如果兩種以上的語言彼此相似之點甚多而不是偶然的，則牠們即屬於同一支派。這種解說是有沒有甚麼錯誤的，然而要決定出現差異數量的機會如何，則須更正確地研究語言。事實上，分類是守舊的方法，只在相同點完全符合的地方，才認識彼此的關係。在理論上，可以假定一切的語言都是相關的，我們所視為各種支派的，都是從原始系統分化而來。然而，直到現在，對於語言支派之分類，也還沒有安全的經驗方法。真的，各種顯然的現存語言間的某些類似點，都隨時為我們所指出，而在某些場合中，此種類似點，即趨於將語言重新分類，但是，對於其間關係的最後系統化，則是將來的問題。

## 文字

從歷史方面來觀察，人類是一步一步地掙扎，以突破環境所加於人類交通上的限制。當語言一經完成時，在耳聽目視所及的範圍內，他即能和他所有的儕輩互相傳情達意，然而他也發展了明顯的和客觀的符號以傳達到較遠的距離，並且某些比較幸運的團體，有時也達到了能書寫文字的地位。我們心中所存着的問題，即是用甚麼方法能夠將口說的字記錄下來。字母史和其他書寫形式的歷史，已經充分地討論於這個問題的著作中，並且其簡要情形也可在任何良好的百科全書中找到。這種系統的書寫文字，在人類社會生活中構成了最重要的一章。再者，書寫方法一經通行了，即易於使所應用的語言標準化，並易於代替其他言辭形式而擴充那種語言。初民社會的語言所以常常有顯著的變化，其理由大概是由於缺乏書寫的標準以及只有少數人應用書寫文字。在關係密切而沒有文字的小團體中，其語言似乎易有迅速的變遷，甚至劇急的變遷。然而書寫文



字和語言固定性二者間的關係，尚沒有多少爲我們所確知的，我們現在的目的，只在觀察那種書寫文字所給予社團聯絡和知識累積之影響。雖然是在初民中也用書寫的形式以表現他們的語言，但是上述這種影響更見於進步的國家中，而不甚見於初民社會中。在我們看來，書寫雖然似乎是不可少的，但是一切文明曾經崩潰過以及書寫方法被忘記過，這是可想像到的，而人類既然生存於世，則很難想像他們會沒有語言。

### 文字的數量

人類往往假定：文明愈進化複雜，則其語文中的字數也愈多。這種說法有相當的真理。初民社會或者甚至包含一千二百人的部落，其中約有半數人是未成熟的，所以難以期望他們維持和現代英國人一樣的字彙；在另一方面，我們若從他們所用的字數去估計一種民族的社會情形，卻也不妥當。在人羣中，大概有適中數目的文字，必須以爲在某種時空中的部落之經常應用，然而現在卻沒有那個人對於這問題深刻研究過，而冒險去猜測這種字數之近似點。我們也可以推測有一個最小限度的字數，就是初民社會也不能在此字數之下。這種說法現在也還未定。歐洲人所知道的某些最簡單的民族即是塔斯馬尼亞人（Tasmanians）安達曼島民（Andaman Islanders）和提厄刺·得·翡哥人（Tierra del Fuegians）。他們的語言不甚爲人所知道，但提厄刺·得·翡哥地方的溫雅人（Orka）則被認他們有四千字，而耶幹人（Yahgan）則有此數七倍之多。克羅伯（註）對於其他原始民族語言中的字數，根據刊行的字典，作了一個近似的估計表，其內容如下：

北美洲，克拉馬人的字數……………七，〇〇〇

北美洲，那瓦佐人 (Navajo) 的字數……一，〇〇〇  
 南美洲，達科他人 (Dakota) 的字數……一九，〇〇〇  
 非洲，咀魯人 (Nulu) 的字數……一七，〇〇〇  
 墨西哥，梅亞人 (Maya) 的字數……二〇，〇〇〇  
 墨西哥，那黑阿特人 (Nahuatl) 的字數……二七，〇〇〇  
 英文的字數（根據韋氏字典）……一三〇，〇〇〇

(註) A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1923), 116.

這些估計並不完全可以彼此互相比較，因為在這一種語言中是一個字，而在別一種語言中也許是一個辭句；我們也不能說各種字典所搜羅各種語言的真正字數，究竟到了甚麼程度。不過這些統計，可以用以表明字數的大概情形。粗淺地說來，牠們也暗示着：字數是有隨部落或國家之大小和複雜性而增加的趨勢。關於人類社會最少限度的字數，據上表所指示的，即是數千。例如，克拉馬印第安人是一個簡單文化的小部落，然而他們也有七千字。

其次，顯而易見的問題，即是團體中的各個成年人，是否都知道所有這些字。研究教育的人很喜歡參加去觀察中等的美國公民知道多少字，而他們所估計的結果，約為一萬字之譜。一百個成年男子和一百個成年婦女，他們在集合情形之下，所應用的字，比較他們分開來時任何一個人所用的為多，這是可靠的，至於個人間的差別，則也許不甚大。一種民族若是沒有文字，而生活形式又比較文明人的簡單得多，則我們很可以懷

疑這種民族間各分子所應用的字數之差異，會不會像我們的差異一樣，但是我們也值得去觀察這種初民社會的分子，以參證此假定是否屬實。例如，克拉馬的人口，在編纂他們的字典底時候，即認為有八百之數。他們所應用的七千餘字，即由四百個左右的成年人傳授下去。上表所列舉的其他民族，人口數目則比較多一些；一般說來，其所暗示的趨勢，即是一民族所應用的字數隨其人口發達而增加。然而對於這一點，也只能作大概近似的承認；至少必待縝密地參證後，才得接受牠。我們現在所能達到的結論，即是：初民社會所應用的字數，最低限度，大概也有數千。

### 語言的社會意義

關於語言的社會意義，我們也可稍為陳述幾點，其最明顯的，例如普通認語言是傳情達意的工具，是民族信仰的形成者，和傳播者等等意義。然而語言之所以受人們的重視，乃是有了一個必需的特徵。各個受過教育的人，都知道他自己的語言中之文法形式和發音形式，是如何拘謹和嚴格，但是同時也知道這些形式是如何易於適應那種有變化性的經驗。在一世紀內，說英語的民族，已經嘗受過了許多經濟生活和社會生活的重大變化，彼此互交換過所累積的新技術新知識，並開展過一些新社會局面，可是這些事象並沒有語言上的變遷，卻也能滿意地維持下去，只是在字典中增加了少數新字和介紹進了一些新成語。關於代名詞，動詞，主詞，賓詞，單數，多數等等的用法，還是和從前相同。有時候要發問：初民的語言是否可為文明人所採用？對於此點，有大大不相同的意見，但是非常熟悉初民語言的那些學者，則覺得初民語言如果加以擴充，即很可適於現代之用。在任

何情形中，語言之結構都似乎適於表達觀念，與外界事物觀察間的最精細的關係。從某個觀念來說，語言是一種符號，用以傳情達意，互相了解。就我們在人羣中所看見的，知識之傳達是基本的要舉，而語言則爲人羣互相合作的必要工具，但我們也不應忽視了語言使人心互相影響的作用。心思促狹的人喜歡說：語言之作用在乎隱藏真理而不在表現真理，並且大多數人也曾聽過馬可吐溫（Mark Twain）的話說：『人類不可渡讓的權利，即是對於事物的言在此而意在彼。』在我們所知道的大多數的初民團體中，我們觀察到其中各分子都用語言去表達一些恐懼尊敬等等事情，傳給於他人的心中，而不甚想用以傳達全部的真理。老年人持此態度以對付後輩少年，父母持此態度以對付子女，男子以此態度而對付婦女。雖然，這並不是說一切都是欺騙的；在任何地方，真理都受推獎和重視，不過人們往往更喜用委婉曲折的語言，去影響他們的儕輩，而不甚用爽直的直接去影響他們。這種語言在社會生活中佔有多大的任務，我們不能正確地陳述，但是我們自己卻很熟悉這種過程。

關於語言是社會現象這一點，現在概括來說，我們注意到牠的基本特徵（創制符號的嚴格系統）而可適合於任何社會的情形。所以我們不必去推求人類語言中的任何重要變遷，是否有關於經濟變遷或社會變遷。因此，人類學上的語言問題也許是多少可脫離經濟問題或社會事務的問題。最後，我們也注意到語言影響他人心理的作用，使信仰與行爲標準化的作用，以及增加領袖權勢和社會裁制的作用。

## 第六章 考古學上的問題

近代歐洲人都喜歡去研究人類有史以前的歷史；埋滅了的城市和消滅了的種族，吸引各個人的注意。這種情形，半由於歷史在學校課程中佔據了重要的地位，蓋這個課程不僅重述到過去的英雄偉大事業，並且也使我們尊敬到和他們有關係的地方和事物。在歐洲各國中最多人誦讀的書，即是聖經，牠將讀者的思想轉移到聖地（Holy Land）和埃及，該地很多過去的遺跡和紀念物。再者，也有理由相信一切民族都尊重過去，或者至少對於他們的祖先及其事跡，具有相當的好奇心。尊重死者和崇拜祖先，大概是人類各分子所共同具有的信仰複合體之一部分。因此，歷史是一種引人研究的對象，這是沒有甚麼希奇的，而歐洲學者進而把歷史上溯到遠古時代，這也是很自然的。重新考察過去歷史的方法是在乎探求遠古的紀錄文件。當上溯而找不到文字時，則通常的歷史即從此終止不敘述了。在舊大陸的古墓和湮沒的城市中探索，往往使研究者發見新的古物和片斷文件，由此可以知道牠們的時期，並且這些相關連的物件，如陶器，寶石，衣服等等既然也是屬於同時代的，則這些東西，即可視為對於別些未發見文件的城市之時代標的物。關於古墓，湮沒的城市，及牠們的時期（就所發見的物件來推測）之研究，普通即稱之為考古學（Archaeology）。

人類學中的一個重要方法，即是從考古的途徑去研究人類的起源及其初期生活情形，但是通常也區別舊大陸這一方面是埃及，小亞細亞，希臘，和羅馬各地的湮沒城市之研究，而新大陸這一方面，則是俄亥俄河流

域 (Ohio Valley) 的堡壘和科羅拉多 (Colorado) 山崖居民的房屋等等遺跡之研究。關於前者，歷史學家從文學紀錄和時期方面去上溯研究，直到他在歷史時期中不能有所發見為止；至於後者，則從人類學的觀點去探求，其問題即是將各種遺跡或古物依照時代的程序，互相聯絡起來，而不必標明年日甚至不必與歷史時代相銜接。然而到最後，人類學家也期望發見人類行程之大綱，從普通歷史所不能進行的地方再向上追溯。典籍考古學 (Classical archaeology) 這個名詞，往往用以指示從舊大陸的歷史界限而着手進行的研究；至於史前考古學 (Prehistoric archaeology) 則用以指示人類學所從事的類似研究。所以我們現在要考量另一條重要的路線，（即是關於人類研究的另一種方法）其目的在求決定古代遺物中的時代程序。就我們所已說過的，歷史之於建築物、紀念物、和大事，是會標明年代時期的，但是世界上有大部分的面積，其歷史卻開始於歐洲探險家新發見這些土地與人民而有所記錄的時候。美洲的歷史是從一四九二年哥倫布發見時開始。甚至在地中海周圍的諸國家和在中國，一直到紀元前三千年後，其歷史才成爲適當的；並且即使在那時以後，他也必需以考古研究來補充。然而人類學卻把歐亞兩洲古代文明的最近的史前史，委之於歷史學和考古學去研究，而他自己則研究世界上沒有歷史的那些地方，以及研究世界上各部分最初時期的人類生存情形。考古學所追究的這個基本問題，即是要知道無論何時所發見的石器、陶器、建築遺跡等等何者較古何者較晚。因爲沒有標明的年代，所以考古學家只能就他所找到的古物依照時代程序去作大概的排列。這種時代程序能夠客觀地表現出來，並且經過歷次的證實，使得這方面的研究有一條進行的路線，由此而使考古學成爲科學，這是一種發見。人類的初期史可由此途徑去覆按，遂激動了學者的想像，並且其連續的事象，也沒有理由足以

懷疑到地球上人類行程的全部大綱，終久不會被人所知道。許多詳情現在也許是缺乏的，並且記載中的殘缺處也許永遠不會補綴起來，但是主要的程序則將完全爲人所知道，這似乎是可靠的。

最初對於此種問題和此種研究法有真正深刻認識的，當推丹麥的學者，他們是在湯姆孫（Thomsen，1816-1865）領導之下從事研究。湯姆孫就其在丹麥觀察的結果，第一次倡議石器、銅器和鐵器諸時期之連續。他的方法是經驗的，在他出世的多年前，丹麥人即應用泥炭以爲燃料，並且因爲泥炭是從地下礦牀中掘出來的，所以有時也偶而發見石器、陶器、銅器和鐵器諸物件。我們既知道泥炭是形成於池沼或澗澤中的，則這些器具也必然由於使用此器物的的人們，將牠們遺落或拋擲於池沼中。再者，丹麥沿海陸地頗多甲殼、骨物和其他廢物的堆積物，這些東西都分明是人類的製造物。這些堆積物都稱爲廚房的垃圾堆。當開掘時，這些垃圾堆中也找到一些類似於泥炭的東西。最後，分佈於此地面上的，是許多古代墳墓，從墳墓中可以發見同式樣的製作物。這些物件都大大地搜羅了裝置於丹麥的博物院中，並且標明了牠們從何處找來的詳細註解。湯姆孫耐心地研究了這些材料以後，即觀察到某幾種的物件普通與石器相關連，某幾種又與銅器有關係，而別些形式的物件，則又與鐵器相關連。再者，發見這些物件的情況，使他相信的前後相連續的文化時期，得着了表白。所以他倡議北歐的文化程序爲石器時代、銅器時代和鐵器時代。然而照我們行將要知道的，丹麥的石器時代，可以將磨光了的石器爲其代表，在這方面有異於法國和英國的石器，蓋在英法兩國境內，曾發見許多未磨光的粗石器。有了這點的認識，英國有才力的學者拉布克（Sir John Lubbock）即提倡區分石器時代爲舊石器（Palaeolithic）和新石器（Neolithic）兩期，將三個時期擴充而爲四個相連續的文化時期。湯姆孫的這些發見以及特

別是拉布克清楚而有力的著作，遂趨向於形成下面這個概念：用詳細研究古代遺物的方法，和加以正確的觀察，不僅可以發見人類成績中的連續次序，並且也有機會發見新文化和新種族。

### 地層學

考古方法所根據的一個觀念，即是當這些東西發見於未紊亂的地層中時，最古的即在底下，而最近的則在上面。時間上的大差異，（比如在歐洲，埃及等等地方所遇見的）即可由這些明顯的地層來表現。從牠的最廣泛的形式來說，地層相重疊的觀念，是先於人類學，蓋在地質學史中，已很早形成了這個概念。我們已說過，在歷史學家間，湮沒的城市這個概念，是很早的，但是若論到在人類的考古學中，對於時代連續程序，（特殊的和普遍的）之認識，則直到累積了許多關於這方面的材料和經驗，才得到完成。

過去歐洲人不明瞭在他們地方所搜集到的石器，乃是遠古人類的作物，只認這些東西是從天而降的，或者認爲是「雷擊之石」，直到近年以來，才轉變了此種觀念，這種情形現在由我們看起來似乎是很離奇的。而斲飾過的石片，特別受這種看待，並且直到一八六〇年左右時，學者才認這些東西，是人類的製作物。但是甚至尚有一些時代不清的形狀特殊而令人迷惑的物件，直到湯姆孫及其門徒之研究，才指示了解決地層學上這種問題之途徑。

如果我們依隨考古學家去想像過去情形，或者我們自己去設想如何研究當代文化的考古學，則關於考古學之研究，大概也許可得到比較清楚的觀念。考古學家常去尋找廢物堆和古墓。後者之所以重要，有兩種理



由，一爲其中遺骸可以告訴我們，葬於此地者是何種人，其他一理由則爲伴葬的物件，能够使我們知道他們生活模式的些許情形。至於廢物堆如何供給於考古學的研究，則也許需要說明，才能完全了解。我們姑且上溯到不甚遼遠的過去，就是到美國來的移民，正在開墾俄亥俄河流域的時候。有一個家族遷移到未開闢過的森林中，開闢了一塊地建設了一個木頭小房子。其爐灰則傾倒於某個便利的地方，並且這個地方也許經過多年繼續而爲適宜的廢物堆積所。有時候鈕扣，破叉，磁器片等等，也會攙雜於該處，於是是一年一年地過去，即成了大堆。如果這種情形繼續了相當的時期，比如說三代，考古學者即到其中去掘發，觀察自底至頂所發見的東西，於是他即可從事去描述這些前後連續家庭中的生活模式之變遷。如果知道了鈕扣磁器等等時常變遷的形式之時期，則雖然沒有文字的材料，也許能够近似地估計該小房建築的時期。偶然發見的錢幣，也許大有幫助。

我們剛才所說過的，是以近代家庭來解釋，然而我們既已知道初民是如何趨向於羣集而生活於營寨中，則我們也可推測，在相當固定的境況之下，這種初民團體，也同樣會積蓄起廢物的垃圾堆。在亞洲西部和埃及的廢墟遺址中從事探索的考古學家，往往找到許多廢物垃圾堆，當用此法去研究時，牠們對於古代藝術的風格和發明，即呈現出一個很清楚的時代程序的輪廓。在新墨西哥和亞利桑那，也有許多古代殘餘的房屋遺址和山洞遺址，在該處附近可以找到燃料渣滓，破陶器等等的大堆，由此可得到時代程序的確定觀念。因此，我們即可推想到我們所知道的歐洲穴居時期的人類情形，是完全從縝密地研究山洞中的廢物垃圾堆而得來的。我們在後面將要知道，用具或陶器的優良式樣，常易廣佈於地球上的某一部分，稍後復代之以新式樣的器具，也是同樣地傳留下來。如果我們因爲發見了彼此確實相連續的情形，而能決定這些式樣的程序，則在這

個區域所發見的營寨和村落遺址，也可依照那些式樣的器具之出現，而認識其時間上的連續關係。陶器是適合於此目的的最好材料；牠的碎片差不多是不會毀滅的，甚至牠的質料，形狀，或顏色，都很少會發生變化的。再者，這些器物之傳留特徵，使考古方法大有效用，因為地層埋藏物之真相，雖然不多，然而其連續程序一經確定了，則於大面積之研究，也就易於把握了。真正的古物層次出現的地方，即是某民族在該處長久建立了營寨或村落，其後因為新民族來到該地，即把原有民族趕走了，於是即產生遺物有層次的現象。當土地未有人居住的時候，則前人在該處的遺址，即被泥土湮沒得很深；其後，如果再有人來此地居住，則他們的住址，即與昔人的遺址相分離，中間隔以一荒蕪的地層。若是住址在穴洞的門口，或者其居所是以巖石為牆壁的，則該洞穴將漸次為營寨廢物所填塞，每一個時期的佔據，都會產生這種地層；然而必須地方的特質足以引誘附近的各民族來該地居住，然後才有廢物之累積和地層學。比如，有時候也發見到，在一條河流域中，甚至在一個廣大的地面中，只有兩三個地方，為人們所長久居住過，而可以發見此時期的生活情形；再者，如果其房屋建築於曠野中而為風雨所掃蕩了，則各種東西也將不能保留於該地，而為我們所找到。城鎮和市場大都建築在適當的地點，並且必然有人長期居住，因此，才供給各種考古研究的機會；然而也有質樸的人民居住於穴洞中，或居住於易得甲殼類食物的水濱營寨中，他們遺留一些殘廢物於該地，也可從地層學方面研究之。所以相對地來說，有層次的生活場所，是很少的，並且應當將牠們小心地保護，以待堪勝其任的考古學家來從事掘發，因為牠們（古代遺物之場所）乃是研究此區域的文化年代史之關鍵。然而考古學家也不盡倚賴此積堆物中顯而易見的層次，因為一民族之生活於此地，也許繼續很長久的時間，而大部分的遺物也許自頂至底是相同的，例如木灰，骨，和

燃料殘質。在此情形下考古學家的任務，即是要依照地平線有規則地去分割人為的地層，由此而記錄在各層中所發見的物件。這種方法曾用於美國西南方，去掘發燃灰堆積物以及拍布羅（Pueblo）和其他諸時期的遺址。在這種堆積物中，陶器碎片之連續地位，將表明幾種形式的陶器各各出現之時間次序。例如，考古學家納爾孫（N. C. Nelson）研究新墨西哥的遺址以後，即用此法發見了至少有五種陶器（註）前後相連續地出現於最大的或最古的廢物堆中，其所列之表如下：

類別 號數	陶 器 之 特 徵
1	近代的陶器：淡紅為底而有黑花的，以及淡紅為底而有黑紅花的。 古式的二色放光的陶器：棕色或綠色的花而以灰色，紅色，或黃色為底。 三色放光而有畫的陶器：灰色，黃色，紅色為底而有黑釉和紅花的。 二色放光的陶器：紅色，黃色，或灰色為底，而蓋以黑色或棕色。 二色和三色有畫的陶器：白色或紅色為底而蓋以黑色，以及紅色為底而畫以黑白色。
2	
3	
4	
5	

（註）見 N. C. Nelson, "Chronology of the Tano Ruins, New Mexico" (American Anthropologist, n. s. vol. 18, 159-180, 1916), 178.

在此表中，第一號的陶器是最初的或最古的一種，而第五號則是最近的。我們已說過，廢物垃圾堆是依照其連續層次而掘發的；在那個堆中共有十層，各層有一呎厚三呎闊以及六呎長的平面。因此，各層中各種類的

碎片數目，即可得而清楚，並且把牠們互相比較，也顯見其中這五種式樣的陶器，是依照上述次序排列的，各種類都有一個主要的地層。

### 時間關係

以上所述，只表明時間之前後連續情形，而未有供給確定的證據以表明各時期的年代。比如在美國西南方，如果已消滅了的文化，可以與現存文化相銜接，那末，關於所表述的時間範圍，即可形成某種概念。然而事實上並不能這樣地將已失文化和現存文化相連接。在西歐方面，將文化層和地質變遷氣候變遷相關連，這是很有利的。丹麥是對於考古學最初有重要貢獻的地方。在該地關於各種泥炭池沼之研究，即發見淪為泥炭的樹木，有好些變遷，這些變遷並暗示氣候之變動。從考古方面來說，可以觀察到某些製作物普通只與一種泥炭相關連。這些樹木的時間關係，既然可由牠們在泥炭堆積物中的位置而單獨決定，則牠們不僅可用以核對考古學上的連續程序，而且也使考古學上的材料，與氣候變遷和地質變遷相關連。

法國的洞穴堆積物（包含一些獵人燃料的遺物）很顯然地表明那些堆積物之形成時期，乃是當着有許多動物（現在已消滅）生存於該地的時候。再者，我們知道北歐和中歐以前遭受過冰河時期，繼之而為比較溫和的時期；考古學者即能將他們的地層與這些時期相關連。由此，人類之出現於某區域中以及他們生活的繼續情形，即可用地質記錄的解釋來說明。

### 舊石器時代

讀者對於考古學的研究，願意要有詳明的實例，則應當去閱讀關於西歐的記載文字，特別是對於法國和西班牙的洞穴之文獻。應用地層學的方法，可以決定下表中所供給的諸時代之連續情形。所有這些時代並不是一個地方發見的，然而其連續程序之認識，乃是有時在這一洞或住所找到兩個或三個時代之連續情形，而在別一處則又找到另幾個時代之連續情形，這種彼此相重疊的現象，使考古學家得以集合所有不同的地層，依照一個系統來排列。在舊石器的場合中，沒有找到陶器，但是這些地層，則可以將幾種削片石器骨器和雕刻繪畫的妝飾品來辨別。最後，相連續的文化時期的系體和次序確定了以後，在西班牙地方即發見居住的洞穴，即普通所知道的卡斯提略洞穴（Castillo），實際上在其中發見了所知道的各個時期。這種情形也可用以核對在法國關於探索的洞穴結果，然而即使沒有那種在西班牙的發見，我們也沒有理由去懷疑在法國探索的結果。這種連續程序之決定，可視為考古方法的顯著成績。下列關於舊石器時代的那個表，陳述了法國考古學家所指示的一些主要分割以及牠們的顯著特質。為求詳細明瞭起見，讀者可參觀關於這方面的專門論著。我們在這裏所陳述的，乃是用地層方法所決定的前後相連續的主要時期。然而大多數的時期，牠們本身也可分為三個以上的小部分，而暗示一個比我們表中所指示的尚更均勻的等級。在另一方面，則在這個全體連續的程序中，卻缺少下列諸特徵：陶器，弓箭，磨光石器，家畜和農業。

### 舊石器時代的文化程序

8. 阿濟爾（Azilian）時期——這是莫名其妙的一個時期，因為舊石器時代的文化，此時有顯著的衰微。

7. 馬得冷 (Magdalenian) 時期——削片石器衰落而出現骨鑽，骨與角的魚叉，遮面具，彩色繪畫，雕刻骨器等。

6. 索留特累 (Solutrean) 時期——石片的表面，削得很精緻。有很高程度的斲削技術。所應用的針也有眼了。

5. 奧麟耶 (Aurignacian) 時期——削邊的石片，有時也會削及其平面。應用小珠嵌入於石器和骨器中。有很單調的繪畫。

4. 穆斯忒 (Mousterian) 時期——所用的石器之邊緣，有粗糙的斲削。死者的殯葬，具有伴葬的物件。有裝柄的石器。

3. 阿修爾 (Acheulean) 時期——手斧有確定的形式，石器之兩邊加以斲削。火之應用，是確實可信的。

2. 瑟利 (Chellean) 時期——斲削的方式比較有定，大概知道用火。

1. 前瑟利 (Pre-Chellean) 時期——燧石之不平處，稍加以粗糙的斲削。

前面我們說過，丹麥的湯姆孫在斯干的那維亞半島上的考古學中，觀察到三個界限，即是新石器時代，銅器時代，和鐵器時代。依照這種路線，繼隨舊石器時代而來的，即認為新石器時代或磨光石器時代。在斯干的那維亞半島上，新石器時代至少包含着三個如下的階段：

3. 石墳文化期——以石建築墳墓，中有小室；此時期有很進化的陶器和石器。
2. 磨光石斧文化期——石斧有兩種，尖形的和扁形的；有陶器，削片石刀等等。

## 1. 貝塚文化期 (Kitchen Middens) —— 粗糙的陶器, 削片石器, 骨器等等。

斯干的那維亞的這些文化之發展, 雖然帶有相當的地方性, 但是牠們在大體上也代表所有歐洲新石器時代之文化階段。繼新石器時代之後的, 即是銅器時代, 這個時代之於歐洲也經過四個以上的階段, 開始於應用黃銅, 終止於利用青銅製造很優良的劍和裝飾品。最後, 銅器時代即漸次走到鐵器時代, 同樣的, 這個時代也可再分割為幾個階段, 而至於走到歐洲文化的有史時期, 這個有史時期約在耶穌紀元之開始。

因此, 我們可以說歐洲人類的經歷大綱, 是已在掌握之中了。典籍的考古學, 對於尼羅河流域以及克里特 (Crete) 和小亞細亞諸地的文明, 也陳述了大致相同的綱要, 但是要找出這些文明和西歐北歐比較簡單的文化二者間之關係, 尙有待於將來的考古學家。我們有理由相信, 舊石器的文化居於所有這些古代文明之下, 然而這種說法也只有更加精密的探索以後, 才能確定。我們發見了北非洲, 小亞細亞, 西伯利亞和中國的舊石器時代人類之遺跡, 即暗示繼我們而來的下一輩的後人, 也許會看見舊大陸中的人類全部經歷之真相。

## 新大陸

新大陸的考古學在許多方面, 也稍稍類似於舊大陸的情形。梅亞 (Maya) 文明和繼之而來的阿茲忒克 (Aztec) 文明, 曾經發展了文字和日曆制度; 因此, 許多紀念牌和寺宇都有標明了年代的文件, 再者, 考古學家的問題也很相同於尼羅河流域以及附近諸區域的考古問題; 由歷史材料而上溯研究, 這是可能的。但其他地方並沒有這些文件遺跡, 考古學家必須從人類學的途徑去進行研究; 可是直到現在, 唯一有相當結果的工作,

只見於新墨西哥和亞利桑那，在該處確定了八個文化時期，其概要陳述於下表中。這種文化的程序，從下述這個意義來說，也和歷史時間相關連：即是，西班牙人約在一五四〇年左右之佔據該區域，使當時的文化發生混合的情形，但這種事實並不足以幫助我們去估計那些文化程序所包含的年數。對於這一點有各種不同的估計，但一萬年似乎是適當的年數。現在沒有那個人根據這種文化程序去解釋北美洲的其他各部落，因為就我們在後面將知道的，這個地方所表現的文化形式，是有地方性，而未曾傳播於全洲的。有一些計劃根據年代學去觀察了美洲某些地方，但是對於全美洲，則尚沒有完全的文化程序，可以適合；所以對於新大陸，不能供給確定的普遍年代史。

### 美國西南方的文化程序

拍布羅人 (Pueblo) 第五期或有史時期——從公元一六〇〇年到現在的時期。

拍布羅人第四期或初有歷史的時期——此時期現着文化衰落的景象，有皺紋的陶器不見了，人口集中於比較小的區域中。

拍布羅人的第三期或偉大時期——拍布羅的文化臻於最盛的地位，有大城市，各種技術也趨於專門化。拍布羅人第二期——在此時期中，小村落分佈得很廣，有皺紋的陶器很精緻。

拍布羅人的第一期或拍布羅人的初期——開始有摧殘頭部的形狀以求妝飾之習慣，有長方形房屋的村落，以及真正的石工。



後期的製籃者或製籃者的第三期——陶器製造出現，長頭形的居民，營穴而居或作板房而居。

製籃者的第二期——農業出現，沒有陶器，利用戈矛而不知用弓。

製籃者的第一期——假定的農業以前的時期。

若是記得非洲和亞洲仍是處女地而未加以地層學之研究，則我們即知道這方面的成績，是多麼的稀微，並感覺到大部分的任務，尙有待於未來的考古學家。

### 考古學對於社會人類學的關係

現在我們應當要來考慮這種考古學對於了解社會生活有甚麼貢獻這一個問題了。有些考古學家說；他們沒有甚麼貢獻；他們只研究人類的遺骸和少數不滅的人工製作物，所以無所啓示於最初人類的團體生活。大體說來，這也許是真的，然而事實上考古學家對於當初各連續時期的社會生活，卻供給了大宗知識。例如，他告訴我們，說他考察到了漁獵社會的遺跡或農業社會的遺跡。對於各個初民社會體積大小的普通觀念，可以從其中燃料，住所等等之排列分佈而明白。埋葬的方法也使我们知道當時人對於生死之態度。

關於考古學家的研究能有助於重新建設古代初民的社會生活這一點，那可以引證索拉斯的古代獵人 (W. J. Sollas' Ancient Hunters) 和亨德孫的史前人類 (Henderson's Prehistoric Man) 這類的著作以爲實例，在這些著作中表現了穴居人的生活。在所有這些書中，需要加以相當的想像，並需要從現代的初民情形去推測古代初民的生活情形。考古學家考察到比較近古的時期，則他的研究結果可以更確實一點，例如北

美洲的歷史開始於一四九二年，而以前所有的事跡都歸屬於考古學，所以這種近古的考察，即可以比較真實。關於這方面有一個最苦心孤詣的計劃，即是瑟特郎（Shethone）想在俄亥俄省探索某些有史以前的崗墟文化。在俄亥俄省賽奧托郡（Scioto County）的斐爾特（Ferret）村落遺址，經過了澈底的掘發以後，瑟特郎即描寫了那當時的生活情形，現在我們就其描寫中援引一段如下：

『沿山涯之小路而走進此小村，我們首先觀察到的，即是此村落中包含幾百人口的團體。這些人（男女老少）都是中等身材和中等體格，並且其生理上的各種情形，都類似我們所熟知的有史時期的印第安人。在沒有注意到他們的衣服和其他隨身物件以前，我們急於要明瞭他們的村落，（即我們現在所達到的地方）以滿足我們的好奇心。牠的形像是不整齊的，隨便佈置的，然而也有一些雛型的街道或道路。在這些道路的兩邊，排列一些皮幕，樹皮幕和以木柱或樹皮所築的簡陋草舍，並且有些茅舍的外表，以泥和草粉飾之。其家庭的燒火地點即在這些住所中或附近的地方，以泥土製成而盆形狀的爐竈。這種燒火的地點，有兩種用處，一為烹調食物，一則用以取暖。村中的居民或在簡陋的房屋中或在房屋的附近以操作各種事務……』

『有一羣獵人剛才打獵回來，他的武裝有弓箭戈矛及各種捕機和武器，他們帶了熊，鹿，野火雞，以及許多比較小的獸類和鳥類。並且也同樣地在江河裏捕獲到魚類和甲殼動物。有時候野生的各種植物果實，也是他們的食物之一部分。到了村中後，這些有成績的獵人即將他們所獲得的獵物交給婦人，而她們即烹調之以為食物……』

『餐事已經準備好，飢餓的獵人和他的家屬，就都蹲在地上，圍繞着裏面煮着混雜食物的鍋子，他們用骨

又，猶如用槍，就是吃着……

「就我們所觀察的，這些初民生活中有一件事情大概是使人覺得很不優雅的，即是他們對於公眾衛生這件事體所持的態度。普通在一個未開化的民族中，其獵物的無用部分，和廚房工作以及其他室內工作所發生的垃圾和廢物，大都在其住所內或住所附近堆積許多，在這方面，斐爾特村的居民，似乎要勝過其他初民。他們並不掃集這些廢棄物而除之，卻寧可等到累積到不可忍受的討厭時，他們即弄一些泥土來，把這種地面廢棄物遮住或湮埋。這種情形的結果，很顯然的，遂使其居住地方的平面升高了而至於比原來的地面超出好多呎……」

「我們對於這種特殊的情形，一經加以思索，則在我們的面前有一件唯一明顯的事體，即是考古學家對於遠古期的場合，應當要找到那種曾經有過這些村落的地點，並且縝密地去探發其遺跡，則他們對於往古人們的活動，即可獲得滿意的記錄。」（註）

（註）見 H. C. Shetrone, *The Indians in Ohio* (Columbus, 1918), 214, 220-221, 223.

關於這位作者所描寫的該民族古代生活之全部情形，讀者可參觀其原著，蓋該書中也討論到工業，喪葬方法，宗教信仰等等方面。社會進化的特殊途徑，並不能由此法而復見。然而我們所可推測的，即是考古學最後將發見人類發展過程中的大概情形，普通大家相信，人類文化的進化，都表現在石器，銅器，和鐵器諸時期之連續程序中；對於舊大陸的一部分地方，這似是真實的，但現在所應用的比較詳細的年代學，則表現了文化的連續程序，含有石器，骨器，陶器，金屬器等等的過程。我們討論到發明和技術這種問題時，將詳細地陳述這些過程，

但是我們在這裏，只大概指示那種最初穴居人使用石器的情形，以及此後各時代改進這些方法之經過；凡此事象並沒有甚麼理由可以懷疑原始人類之發明用石以爲器具。可是許多學者卻否認穴居人當在初時有大知力，所以我們此刻應當抱坦白無成見的心理。然而若考古學進步了，則我們對於此問題將有一個更滿意的答案。從現在人類學的光景來看，以研究人類社會進化的唯一方法，似乎可以利用考古學家所得的材料。因此，考古學對於社會科學的重要意義，即在乎牠研究了從初民社會生活所遺下的物質，並貢獻了一些時間連續程序方面的事實，而社會進化的學說，即可藉以校核或考證。

從比較特殊的意義說起來，考古學能使我們去研究某些文化原素之發生情形。就我們所已經說過的陶器來看，牠是一種比較不容易毀壞的人類製造物，也是易於適應形式變遷的媒介物，所以牠可用以表明形體式樣之發展。在那種廢物垃圾堆很多的地方，比如在墨西哥，美國西南方，埃及，小亞細亞等等地方，可以使這類研究得到成功。再者，我們也可以推測到陶器發展之原始過程，一經發見了，則我們也即得以知道那種有實用的和新奇的技術是如何產生的。在後幾章，我們將說到這個問題，現在我們在這裏的目的，只要觀察考古學對於解決社會人類學上的問題所許予的幫助。

現在再回說到初民社會生活的發展程序，研究石器時期之歐洲的考古學，表明人類具有某些風俗習慣的時期。火之應用，不僅是一個很早的文化特徵，而且自從那時以來，一直到今天，均未有主要的變遷而存在着。所以牠是一個最古的而且也許是最基本的技術。學者常常說到人類社會演化是以營火（Campfire）爲中心而進行的。在美洲某些印第安部落中，營火即是其社會單位之象徵，比如說該部落的團體和聯絡，即是等於

說許多營火之組合。烹調食物是另一個古代技術，牠是將火之使用，密切地適應於身體舒適和滿足饑餓。這兩種必然性，也許有助於人們之共營羣體生活，以及由此以促進他們的社會發展，但是有一件確實可信的事情，即是這幾種技術，很早就已出現於社會發展過程中。再者，與火之使用相反的，即是考古學家表明人類大多數的行為風俗，都隨時代而變遷的，並且不感覺人類有甚麼事情是固定的。甚至在初期穴居生活中，石器之形式與製造，也是會變遷的，其質料之選擇時常不同，並且團體的意趣，也似乎喜歡常常改變事物。事實上，也就因為有這些器具和技術上的種種變遷，才標明了考古場所中的連續時期，連續地層之程序。在前面有一章中，我們已說過初民團體的人口數量的問題，同樣的理由，我們也可以提出一種風俗或技術沿用幾次而未發生變遷的時間問題。普通歷史，說明國家如何興起，和如何滅亡；至於人類學，則告訴我們以原始部落之衰滅，人民之死亡等等情形。考古學製出了年代表以後，即告訴我們以初民社會生活並不是靜的，器物之式樣是會變的，只有少數的文化特質能經歷長時期。妝飾的式樣，無論是衣服，陶器，或其他物件，似乎都是歷時短促的，一如這些東西在現代生活中的情形一樣。然而關於這方面的人類文化，現在已經研究的，非常之少，所以我們只能仍視之爲有待探討的問題。（註）

（註）參見 A. L. Kroeber, "On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion," (*American Anthropologist*, n. s. vol. 21, 1919).

史前考古學之開始成爲人類學的一部分，其時期始於丹麥學者湯姆孫約在一八四〇年時，他刊行了關於縝密觀察人造物在泥炭和廢物堆積的位置之結果。他似乎是首先想及現在考古學家所用的地層方法的

人。湯姆孫所成就的這種深刻見解，對於人類學之研究，供給了一個路線。比如關於語言這方面，這種見解，也適於客觀之研究。湯姆孫把丹麥的史前史，分爲三個主要的時代，即是石器時代，銅器時代，和鐵器時代。稍後拉布克後分石器時代爲舊石器時期和新石器時期。依照湯姆孫的路線進行，史前考古學者，即發見西歐史前時期中的文化連續程序。在新舊兩大陸的其他各地，此種工作，現在也甚有進步，因此，在最近的將來，可以推測到會發見一些新穎的有地方性的文化程序。所發見的人類遺骸，若與考古學家的地層聯絡來看，則可使我們認識人類生理上的變遷，並且在相當程度上，所發見的人造物，也有助於了解社會生活中之變遷。所以考古學的主要目的，雖然是在乎決定文化的時間關係，但是對於社會人類學，牠也貢獻了重要的資助。

## 第七章 部落

我們已經討論了社會人類學中兩條重要的研究路線，現在且來說及第三條路線。這條新路線即是紐約州本地人摩爾根 (Lewis H. Morgan) 所開發的。他生於一八一八年，當少年時，即已開始去研究易洛魁 (Iroquois) 印第安人的語言以及該部落的社會組織。摩爾根當初雖然只利用一些原始材料而單獨的去研究，但是在歐洲卻已有一種運動，從事考察我們的社會制度之基礎。在這種研究之進展中，有一個劃分時代的東西，即是一八六一年出現了緬因 (Sir Henry Maine) 所著的古代法律 (Ancient Law) 一書，在此書中，他想證明近代社會是建築於『父親是家長』這個概念之上的。很希奇的，在這一年中，巴可芬 (J. J. Bachofen) 在瑞士也刊行了一本著作，題名為母權 (Das Mutterrecht)，在此書中他主張母親是原始的家長，或者，至少當初的遺產是傳之於母親，他並申說緬因所視為基本的那種社會，其起源是近古的而且分佈得也很有限。繼這些開新紀元的著作而出現的，即是一八六五年馬克楞楠 (J. F. McLennan) 的初民婚姻制 (Primitive Marriage) 此書也贊同婦女遺產權是先於男子遺產權，但是卻主張原始的情況是混雜的。

摩爾根，緬因，巴可芬，和馬克楞楠都是有顯著才力的法學家，並且就我們所確知的，他們各個人都提出他的問題，而彼此不相知地各自完成其著作。他們的作品可說是這方面的經典。可是摩爾根卻是這些人當中唯一首先涉及原始民族的實際材料的人。當他熟悉了易洛魁印第安人的語言和文化的時候，他即思考他的問

題。所以社會人類學對於他，應當比對於其他這幾個人，要格外感謝。

他竭力表現了毫無成見的觀察，大都採用了關於親屬制度和婚姻制度的材料。前一種材料可說是他所發見的，並且是他首先用科學方法去研究的。摩爾根生活於紐約州的易洛魁印第安部落的鄰近。這些印第安人已發展了一種很有趣味的聯盟，即是以前彼此獨立的只有語言文化相關的六個部落，聯合了起來。這就是所謂『易洛魁人之聯盟』(League of the Iroquois)，並且這也是一種特別好的政治制度。這種現象吸引了少年摩爾根的心思，因此使他竭力研究易洛魁人的文化，其研究之結果，即刊印而成爲有名的著作易洛魁人之聯盟，出版於一八五一年。摩爾根在這些部落的社會結構中，觀察到許多特殊的事象，而認爲比較複雜的聯盟形式，乃是易洛魁人所維持的簡單家庭制度之產物。摩爾根在易洛魁人中發現的計算血統親屬的特殊方法，他即首先視之爲該民族的特徵，但在一八五六年時，他因事旅行到密執安 (Michigan)，在該地的奧吉倍部落 (Ojibway) 中，他發見了相似的制度。他馬上即認這些制度是社會的基本形式，可以用客觀態度去決定的形式。摩爾根既相信文明人是由原始狀態發展來的，而現在所通行的親屬關係和婚姻制度，並不是初民祖先的原始形式，於是他自己即從事作一世界的考察，以決定初民部落中親屬制度的種類和數目。他自己實地參觀過許多印第安部落，並且用通訊方法，他也搜羅一些從世界其他各地得來的知識。他的最後的概念，即是親屬制度比較牠們的有效期，尙更長久，所以可視爲重新具體表述人類所遵行的各種婚姻制度之客觀證據。在下面的討論中，將把這方面的詳情，表白清楚。摩爾根著作之價值，不僅在乎他的解釋，乃在乎他發見經驗方法以對付重要的問題。他的古代社會 (Ancient Society) 一書，概括了他對於社會的研究及學說。然而在我們



尙未論及摩爾根所陳述的特殊問題以前，最好是先去討論比較簡單方面的部落組織。

### 摩爾根對於部落的觀念

人們往往說：心理學討論有機能作用的個人，所以牠是一種生物科學，至於社會人類學則討論人類團體，所以結果是一種社會科學。把這種區別記住於心中，這也是有益的。固然人類學和心理學都沒有這樣嚴格的區別，但是這種說法，也足以表示各各着重點之所在，以及啓示彼此分道揚鑣的出發點。若是人類團體既然成爲人類學中的單位現象（Unit phenomenon），恰如個人之於心理學一樣，那末，我們即需要去確定這種單位的意義。在第二章，我們討論到人類生活上的區域社會之情形，並暗示到區域社會可視爲社會人類學所承認的基本單位。可是，這種基本的區域社會，往往羣集而居，有許多公共財物，並大都受一種政治制度的支配，部落（Tribe）這個名詞，即適用於這方面。所以很顯然的，這個名詞的定義是需要的，特別是如果我們對於人類學家所研究的團體，要作一個全世界的觀察，那就更需要確定這個名詞的意義。例如美洲的印第安人構成一個民族，但是在其中又有許多區分，比如坡泥族（Pawnee）、易洛魁族等等。易洛魁族又包含六個部落，彼此聯絡以收互助之利。

換言之，北美洲土著印第安人所表現的組織情形，和現在白種人民所表現的很相同。第一，我們觀察到某些大團體可比之以加拿大、美國等等。其次，我們知道美國包含許多省，這些省又再區分爲許多縣、區、鄉，而終止於以村落爲最小單位。顯然的，人類學必須有些標準，以使用以認明社會單位或文明單位。

這種單位，普通認爲是部落，並且我們若记住了人類學最注意於原始人類，則我們即可以不過問美國基本單位的問題，而從事研究原始民族中的這種問題。

摩爾根是第一個首先對付此種問題的人類學家。他表述美洲印第安部落如下：

「要從其肯定的組合成分來敘述印第安部落，這是有困難的。然而這種部落卻是很顯著的，並且牠也是大部分美洲土人的基本組織。牠們受着天然的分化過程而成爲許多獨立不相干的部落，這些部落是具有其環境之特徵的。各個部落以名字，以方言，以政府，以及以其所佔有的領土來彼此相區別。部落和方言一樣的多，因爲這種孤立分離各不相通的情形，乃是由於開始有方言的差異後，才表現出來的。所以印第安諸部落乃是自然的產物，蓋他們原屬同種民族，因爲所領有的土地相分離，於是隨之而有語言之分化，以及各不相通。」

「方言和土地之各自擁有，即至於使國家 (Nation) 這個名詞適用於許多印第安部落，不管各部落的人民是很稀少。然而「部落」與「國家」並不是嚴格相同的。國家之興起……必待在同一政府之下的諸部落，聯合而成爲一個民族，然後才得形成；比如古代阿提略 (Atreia) 四個雅典部落之結合，斯巴達三個多立斯部落 (Dorian tribes) 之結合，以及羅馬三個拉丁部落和薩賓 (Sabine) 部落之結合同盟 (Federation) 需要着各擁有領土的獨立部落；至於結合 (Coalescence) 則在同一區域中用較高的過程而統一了這些部落……聯邦最近似於國家，但是二者並不嚴格相等……」

「諸部落彼此相分化的情形，可以直接以實例來說明。分化的事實，一部分可從傳說中而得知，一部分可由同一氏族的各羣體之擁有物而推知，並且一部分也可從他們的方言關係而推知……」

「這種分化的過程在美洲的土人中，表現了數千年之久，一直從七十個左右的民族（現在仍保存有這  
麼多支派的語言）發展而為七百多個部落。這種分化的情形，大概也重現於亞洲、歐洲和非洲的部落中，當他  
們是在相似的境遇中時，或者即是如此。

「從以前那些觀察來說，顯然的，美洲印第安部落是一種簡陋的組織。牠只需幾百人民或者至多幾千人  
民，即可形成一個部落並得佔有相當地位……」（註）

（註）見 Lewis H. Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines* (U. S. Geographical and Geo-

logical Survey of the Rocky Mountain Region, Contributions to North American Ethnology, vol.

Washington, 1881), 17-18, 20-21.

這種陳述的主要中心點，即是當我們發見一個自成風格的以及可以充作單位的初民團體時，則我們即  
可以說，我們是在觀察一種具體的而為社會人類學所選擇以為其研究領域的現象之實例。真的，讀者必須有  
正確不易的定義，而後才知道應用上述標準之困難，因為現存的部落只能就其現形而觀察，並且因為照牠的  
命運來看，牠也許缺乏某些特質。然而人類學家必待找出了當作文化單位的團體以後，他才能開始去研究，這  
也是真的。並按照普通的情形，他也須認識團體的真象，明瞭其中是些甚麼分子。

### 部落之性質

繼隨摩爾根之後，許多學者對於部落這個名詞，陳述了一些定義，而所有這些定義與摩爾根所表達的，都

是大同小異。比如在人類學上的意見與疑難 (Notes and Queries on Anthropology) 一書中，有這樣的解釋：「部落——是一種單純同類的團體，其生活或為遊牧，或居住於相當有固定性的地方，說一種共同的方言，有具體而微的政治形式，並且能夠相聯絡一致行動，比如戰爭的行爲。」(註)

(註) 人類學上的意見和疑難一書由 Barbara Freire-Marroco & John Linton Myres 所編輯。(一九一二年倫敦第四版)

常見大多數的研究者，覺得對於部落這個對象，必須說明所應用的定義，所以他們大都從事於社會問題之研究，並且因此只論及那種有機能作用的社會單位，這即是說，部落是同族蕃殖的團體，因他們大多數的婚姻，都是在部落內而不與其他部落通婚的，因此，部落之構成，不僅是以稍具理性化的社會制度來區別的人們團體，而且也是一種生物團體，在結構上和機能上漸次發展，以繁殖其種類。在某幾方面，生物部落比較社會部落是更客觀而更可接觸，因為社會事象之區別，與分類，大都有關於各分子的心理，所以不易直接觀察，而未能像各分子的面貌和體態那樣容易觀察。然而我們這裏所討論的是在乎客觀事實，即部落乃是一個族內蕃殖的團體，並且是自我延續的團體，自始至終，都是嚴格的生物實體，牠的社會機能，即由學者選擇以供研究，並從而個別討論之。所以關於部落的特性，除了普通所認定的意義以外，應當再加以牠的族內蕃殖這種生物意義。

現在且來概括社會學者所陳述的各個定義並承認團體的生物性對於部落之性質，我們可選擇下列這些顯著的特點來表述：

1. 具有特殊的名稱。
2. 語言統一或具有與別個團體各殊的方言。

3. 擁有固定的領土或住所。

4. 構成族內蕃殖或族內通婚的團體。

如果部落是一個簡單而不可分的單位，則我們在這裏可以終止討論而進行去說明牠的社會機能，但是我們覺得情形尚不如是，所以需要再繼續討論上面所列舉的這四點，才更適當。然而在人種誌的文獻中，對於部落這個名詞之應用，需要慎重一點，因為有時候，牠適用於由自己認識的部落單位中再區分之小團體，並且在別的時候，牠又用以指示諸部落之聯盟。

### 部落的名稱

現在知道了部落是客觀的事實，大體由團體本身的限度來確定，所以我們即可以進而考察部落名稱的意義。許多觀察者都注意到在部落的通行言辭中，缺乏特殊的部落名稱，而有一種趨勢，稱他們自己為本族，我們同胞（*The people, our people*）等等。反之，我們在這個部落的通行言辭中，卻可找到呼喚鄰近其他部落的名稱，這些名稱普通是敘述的，比如沙西（*Sarsi*——不好的意思）布拉克福特（*Blackfoot*）格洛文脫（*Gros Ventre*）等等。

大概這種情形並不足輕重，因為我們在我們自己的家庭生活中，也可找到極相似的情形，比如在家中我們差不多從來沒有用過家庭的名稱，只用一些集體代名詞，如我們，我們的等等；至於說到他人，我們只用一些特殊名稱，比如喜爾（*Hill*）密勒（*Millers*）和托馬（*Thomas*）等等。如果在這方面，有甚麼基本的事物，則

牠就是心理行爲，大概認識自己和外人的區別，或者也許不願意以稱呼外人的名稱來稱呼自己。我們再回轉到部落名稱這個問題，即觀察到用於文字中或用於部落與部落間的交通中的這些名稱，都是該部落所不熟悉的字句，並且普通是有損於牠的。然而在諸部落之集會中，當這一部落的人，問及別一部落的人之情形時，他即將應用外人所用以對付他的部落之名詞，所以名稱應當從其作用來判斷。很顯然的，當一部落有幾個鄰族時，牠即將具着幾個特殊的名稱以稱呼各族；並且如果諸部落常常接觸了或者聯成一個區域社會，則牠們即產生一個共同的風習，採用其中某一個名稱。因此，就一般情形來說，特殊的部落名稱，是起源於鄰近諸部落中，並且最後此名稱也許由該被稱呼的部落所接受。可是人類學者卻經驗到初民部落對於這個名稱，並不感覺有多大的意義，很難能夠比之以國家的名稱，蓋關於國家的名稱，有愛國心，責任心，優越心等等的許多觀念和情緒與之相聯絡。雖然在初民部落中，我們也可以找到這種反應心理，不過這是比較直接與部落全體分子相聯絡而不甚與象徵符號（Symbols）相聯絡。我們並不知道有那個部落妄自菲薄，而自視不如其鄰族；任何時何地，只有這種情形：『我們是唯一的民族。』比如倭克爾博士（Dr. Walker）是達科他部落（Dakota）的親切的學者，他寫了一篇文章，指示那種想做巫士的青年人，其開首即這樣陳述：

『拉考太比部落（Lakotapi）是唯一原始的民族，優於人類的所有其他民族；並且他們認為把任何種權利讓與別個民族，乃是他們自己的無上光榮。』（註）

(註) J. R. Walker, *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*  
(*Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol 16, part 2, 1917*), 72.

就上所引述的，拉考太比這個土人的名詞，（我們從這個名詞而獲得達科他這個名稱）是那個部落用以指述牠的分子，並且就字面來說，牠的意義似乎是『朋友，兄弟』等等之謂。所以這個名詞，含着特殊團體的意義，並且由此而可視為替該部落下了界說。摩爾根也許過於着重這種名稱，而致於很顯然地混亂了部落名稱和應用於部落中某些小團體的名詞，然而我們對於這種名稱卻也應當給予定義，因為由此可以確定部落中諸分子的地位之限度。當我們說部落或文化單位，在事實上是部落中諸子分隨意把牠看待時，我們即須將上述這點記在心中。依照部落的內部結構，牠可以大或小，簡單或複雜。牠也許是一個區域社會，或者幾個區域社會而自視為一個單純統治下的民族。就所考察的而言，部落有政治上和文化上兩方面的作用，並且既然普通都有一個領袖或會長，所以歐洲政府對待這種部落常常像待遇一個獨立的國家一樣。

### 語言之統一性

在上面討論語言那一章中，我們已注意到社會單位，必須擁有標準化的語言。大概沒有其他那一方面的社會生活能夠有如此高的標準化。我們也注意到各個社會單位有牠自己的語言或土語之趨勢。文明人的語言，足以代表其國家，所以同樣的意義，野蠻人的語言即代表其部落。因此，我們可以很正確的說：在經常境況之下，各個部落都擁有特殊的語言，當然的，國家也須把牠的語言標準化。法國、德國及其他歐洲各國的語言史，都表現好例子，暗示着原始的方言。因為有了國家之興起，於是代之以強力標準化的語言。據說法國語言，是從腐敗的拉丁語與土人方言相結合而發展出來的，並且當羅馬帝國覆亡之後，產生了許多這種混雜的拉丁方言。

其中有某些方言，迄今仍被採用於某些原來的地方。然而各個獨立的州邦，漸次相聯盟，而最後其中某一種方言，即受大家所公認而視爲國家的官話。英國的語言史，也表明類似發展的情形。關於使英國、德國等等的語言之舉國趨於一致，其中有一個重要的因素，大概即聖經之翻譯。

因此，各國的歷史都啓示這些較大的政治單位之成立，是由於許多各自有其方言的部落或部落的團體，互相聯絡或被征服，結果有些方言殘餘於該區域的民族語言中，而受其原先部落分子的支持。舊大陸的國家，很少只由一個單純部落的後裔所組成，所以牠不能具有語言之統一；這種國家之興起，乃是由於部落相結合，一步一步地使其官話標準化，在近代這種境況之下，此種官話遂成爲國語。

再回說到我們的定義，則我們即可明白所謂部落是因爲語言而顯露，因爲語言而彼此相間隔，並且除了有特殊的部落名稱以外，尚有牠自己的語言或方言。

摩爾根非常着重部落的信仰中心，神鬼之承認，和神聖的地方，視牠們爲各部落個別的特殊擁有物。到後來我們即知道：許多部落也得共同享有這些所有物。然而語言卻是對付這些概念的唯一傳達者；而且當我們表述部落的情形時，雖沒有給予信仰和風習以一正式的位置，但我們自己也很可以想及部落往往把這些宗教對象視爲牠們的特殊物，並把牠們的神道也視爲牠們自己的專有物，甚至許多其他部落擁有相同的宗教神道，而牠們也還是抱着那種專有的態度。所以關於宗教這方面的事物，究竟是否和部落名稱、語言形式等等一樣，可視爲部落的顯著特徵，這是尙待商榷的，然而我們討論到這幾點，在乎注重部落行爲中的一個要素，這即是部落諸分子都具有心理的感應作用，對於團體的所有物，表現着相當的意識，覺得某種東西是要保護的，



某種東西是屬於團體的。

### 部落領土

在上面討論初民的土地財產這個概念時，我們即已觀察了關於獵場和耕地的風俗，並認識了初民區域社會，也會多少認定某些土地是他們自己的。就我們所觀察的，初民不承認個人私有土地權，這是不錯的，然而在另一方面，各部落似乎都要求相當的土地以爲牠的公有鄉土，這些部落領土的界限，確定於部落各分子的心理中，這是很平常的。自當初以來，美洲的移民即感覺麻煩，因爲印第安部落，雖是遊牧的，但他們卻堅決主張他們有回到特殊村落地點和畋獵場所的權利。

若說到安定形式的生活，則居民不僅要求宣稱他們的住所爲己有，並且如果是農民的話，則鄰近可耕之地以及各村附近無人居住的地帶，也被認爲己有。這些土地視爲屬於部落的，若果未得部落允許，牠是不能渡讓的。土人被歐洲國家所征服的歷史，益使其部落不肯離棄其鄉土。當找得了新土地，而逼該部落遷居（許多印第安人的部落即是如此情形）時，則其衝突即顯著重大。蓋甚至在最原始的初民部落中，其信仰，也如日常生活一樣，都是可具體經驗的，比如將信仰與樹木巖石河流等等相結合，於是確定其鄉土。

### 部落內婚制

關於部落確定的特徵之陳述，我們曾注意到生物方面的情形。在第二章中即充分地討論這種情形，而視

之爲區域社會生活的有機基礎，但是似乎還需要再說及此點。普通往往認部落是有氏系類似點，而這種類似點，我們即視之爲遺傳特徵。

普通假定種族上的異點，是由於族內蕃殖的部落團體而分化的，事實上，我們也沒有其他方法以想像這些異點之起源及其延續。我們知道，色素和形狀之特質是遺傳於家族各分子的，所以我們自己能類似於我們的父母祖先。對於這點，若再說及家畜同族生殖的經驗，則可以使我們覺得這個假說是有相當的根據，而可以相信的。國家是族內蕃殖的團體。然而這種意思，並非說人口間沒有交相遷移的情形，乃是要使我們記着：除了殖民地的人口移動很迅速以外，國家大部分的分子都不離鄉土的，並且由此來說，即是族內繁殖的。

然而近代的國家，並不完全類似於原始境況。在某些論婚姻制的稍舊一點的文字中，很注重於劫奪族外的妻子以免亂倫，或者以彌補想像的婦女之缺點。這種觀念是由於當時對於原始民族的情形不甚知道，並且所得的知識也散漫無系統，再者這也由於當時的解釋方法，沒有利用充分的事實來參證，而是只找到與此原始假說相符合的知識來引伸。這種舊式實例見於澳大利亞，該處有些部落實行儀式上的搶劫妻女。現在尙不能斷定這種儀式之出現，究竟能够保證下列這個假說到甚麼程度；以前所有的妻女都被搶劫而出嫁於別族，蓋我們現在也常見真正劫奪妻女的情形，這種澳大利亞的事例，似乎適合於某些區域，其中各個營寨或團體，承認與別一個團體或兩個團體互相通婚。現在暫且假設這些團體並未有其他合作的事象，牠們也可成爲部落，然而每兩個互相通婚的團體，即構成族內蕃殖的團體，再者，兩三個團體之繼續通婚，當然也將相當促進語言統一及文化諧和，由此而臻於形成部落單位之特徵。可是，無論如何，這種材料並不保證我們可以推論澳大利

利亞混雜的搶劫妻女的事例，而視之爲初民婚姻的形式。

再來廣泛觀察這種文字，則似乎固然有時搶劫婦女視之爲戰爭勝利品，但是其通常法則，乃是婚姻舉行於一個具有共同的部落名稱以及語言和文化同一性之部落內。這種意思，即是說人類是生活於和發展於族內通婚的團體中。這並不是說沒有部落間互相通婚的現象，但這種觀象卻是偶然的。

自然人類學的學者，往往承認初民部落各分子間的類似性，也像我們自己人口中的類似性。如果真有大宗的族內通婚的事象，則這種情形當然也是如此。

因此，相關的生理同一性乃是部落團體的特徵，結果這種情形，即適於形成部落的個性，發展部落的形態。然而在部落的顯著特徵中，即有部落各分子的身體形像之相同及其語言之一致。而裝飾之相同也表現身體形態之特徵。

### 小組別和地方團體

現在我們且再來說及部落的小分區，這是許多社會學者視爲基本的單位。這種小分區，即是地方團體或區域社會，而有如我們在第二章所說的一樣。部落也許是小的，僅足以生活於單純的營寨中或村落中，並且也許常常遷移以及全體活動，然而事實上卻很少這種情形。我們通常在真正叢獵民族中和簡單文化中所發見的，乃是許多組別或小羣體，活動於附近區域中，但是卻具有部落的組織，以及時常聚集爲一。關於這方面的好例子，即見於美洲印第安民族中，特別是見於平原諸部落中。

平原印第安人的部落是許多小組別所形成的——比如斯契帝坡泥部落 (Shidi Pawnee)，是十三個小組別所構成的，而比干布拉克福特 (Piegan Blackfoot) 則爲二十三個小組別所構成的，每一個小組別的人數，大略估計之，約有二十五個人至七十五人之譜，或者六個壯丁至二十個壯丁。若是大部落的話，則其中人數即將近於上述數目的最高額。各個小組別都有一個名稱，並且在部落的組織中，也有相當固定的地位，但是卻往往有一些新組別之分化。在冬季，各小組別有一種趨勢，單獨地駐紮於河邊樹林中可居住的地方。然而一到夏天，則所有的小組別復集合於一個營寨中，而成爲一個單位。部落的營寨排列成一個圓形，在此圓形中，各小組別都有特殊傳統上的位置，所以關於營寨之駐紮，是沒有甚麼混亂的。各小組別有一二個頭目，這些頭目組成一個會議，或者組成部落的主要統治團體。其中一個頭目即公認爲部落的領袖或會長。稍待後面，我們行將說到一種部落組織的形式，在此種組織中，各組別小團體是長久固定的，並且個人在小團體中的權利，也是不可渡讓的；然而我們現在所正討論的這種小羣體，是人們很鬆懈的自然結合，乃包含一些有首領的家庭。一個人可以改變他的組別，而對敵的頭目，也能各自號召一些徒黨，於是構成新組別。因爲這些組別通常是過孤獨的生活，所以牠們即易成地方團體；因此，也各有其專門名稱。

在冬季這種部落營寨之分裂，以及大族之散居，更加易見於加拿大的森林地帶中，在該地爲求覓食之故，一二個家族聚集於一處以度此冬日生活，但是一到夏天來了，全部落又復集合於一個營寨中，舉行儀式以及各種團體動作。再向北方即是依士企摩人，他們往往被人認爲是沒有部落的，然而這只是名詞定義的事情，因爲依士企摩人，雖然生活於小營寨中，但是他們也認識團體關係。

斯地芬生 (Stefansson) 有文字述及考朗納海灣 (Coronation Gulf) 的依士企摩人的部落，在此文中有這樣的話：

『在冬天，他們大多數人都出現於班克斯島 (Banks Island) 之南方，接近於納爾孫岬 (Nelson Head) 之東。到了三月，他們即離開該處，渡亞爾伯特海峽 (Prince Albert Sound) 並且在這個地方，全部落即向各方向分散。有些人南行三四十哩；有些人則東南行六七十哩；有些人則東北行四五十哩；並且有時也偶見他們一齊穿過此島而至科林孫海口 (Collinson Inlet)，然而大多數則東行百哩左右到卡格羅列克 (Kaglorynak)，此地靠近於埃卡魯道克河 (Ekalluktok)，這河是發源於維多利亞島 (Victoria Island) 中部而流入亞爾伯特愛德華灣 (Albert Edward Bay) 的。在這裏，四五個家族和其餘的分了開來，沿埃卡魯道克河而下，渡海峽而至奧格登灣 (Ogden Bay) 附近的大陸。似乎每年當六月初的時候，他們都會到此地來，因為在這裏他們只好不用雪車，向南進行去搬運物件回來，而他們的狗也會負運包裹物件，因為他們是由陸路往阿基林克河 (Akillik River)。普通他們和亞爾伯特愛德華灣中埃卡魯道部落 (Ekalluktoqmiut) 的幾個家庭相聯合以從事活動，稍後則又與奧格登灣中阿海部落 (Ahiqmiut) 中的一些家族相聯合。這些相聯合的羣體向陸地上進行，並且有時在六月中他們走到巴克河 (Back River) 那裏。這河他們稱之為漢寧格約克 (Haningayok)。在這裏，就有漢寧格約克人 (Haningayogmiut) 等着他們用獺皮船渡他們過去。

『這種團體由此向南進行，並且大概在八月初，他們即達到商業集合地，這個地點是在阿契林尼克河的備辦木材的地方……

『韓納拉部落 (Haneragmint) 的貿易團體，普通並不在本年回到其部落中，他們只有達到遠北肯極半島 (Kent Peninsula) 相近的地帶，然後才會返回。他們有時向西進行，走到巴得斯特海口 (Bathurst Inlet) 或者考朗納灣本部，然而卻從來不會再繼續西行，以求走到高伯明 (Coppermine)，然後另道回家鄉。他們常常都直接回到阿伯特灣，春天用雪車沿埃卡魯道克河上行而與他們的鄉人再相結合……』

『同時，其他一個團體，則向東至阿契林尼克河，也是同樣的來復。似乎漢希拉部落 (Kashiryuarmit) 中的任何人在一生中，很少有過這種旅行在兩三次以上者。反之，其中似乎有大半人只有過一次這樣的旅行。』(註)

(註) V. Stefansson, *The Stefansson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum of Natural History*, vol. 14, part I, 1914, 36-37.

*gical Report* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 14, part I, 1914), 36-37.

在這個場合中，所考察的部落，即是一些不甚顯然的地方團體，各團體包含幾個家庭，他們常因尋找食物，而遷移其住址。然這些團體卻往往集成比較大的團體，且有時全部落一齊集合起來。白種人到這裏來的觀察者，時常覺得他們的部落似乎很缺乏組織，特別完全沒有任何中心權威。各地方團體在外表上是自有其規條。然而當許多地方團體相集合時，以及全體部落都在一處時，也會成立一些風俗，由此而構成部落組織之中心。

澳大利亞也有些例子，可用以表述社會組織的最基本的單位。德衛孫 (Davidson) 有這樣的話：

『澳大利亞的部落組織是很鬆懈的，牠似乎可以相當地表現社會的，語言的，和地理的統一性，但是卻完全缺乏任何政治的團結性。澳大利亞的部落沒有政府形式，所以牠不足以統治其中各個團體，至於部落本身，則甚至沒有政治意味的統一象徵，沒有名義上的頭目，也沒有組織鬆懈的會議。只有在所謂地方團體中才可

找到這種政治支配的形體，這些團體乃是地理的和政治的構成分子，集合起來即成爲部落。部落很少自成一單位的現象，無論是在發生小衝突時，抑是在大集合以進行社會儀式或社會風俗的時候，都是這樣少有自成一單位的部落，只是許多地方團體，牠們互相認識或者在文化和語言的各方面有密切的關係而已。整個的部落或者部落大部分的分子，也常常集合以舉行各種儀式，但是這種集會從部落的完整性來說，只是偶然出現的，因爲參加這種集會的，除了這一部落的某些地方團體以外，也常有其他部落的地方團體來參加。在這種集會中，地方團體出席的分子，並不視爲他們所屬的部落之代表，至於他們應否負擔甚麼任務的問題則由各個地方團體去決定，而各地方團體是各自爲政的，並不過問其他團體的決定。當兩個地方團體或其中分子之間發生了甚麼爭執時，則這種事情完全視爲局部的事件，由有關係的地方團體去解決，至於由此而發生衝突，也不視爲部落的案件。團體之間並沒有任何種類的政治聯盟，因爲攻擊和防禦的事件，在土著的澳大利亞人中，是完全沒有見過的。地方團體間的爭執，只有偶而至於不得已時，才會在指定的地點用武力來解決。」（註）

（註） Daniel Sutherland Davidson, *The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institutions as Inferred from Geographical Distribution* (Philadelphia, 1928), 83-84.

我們之所以討論這些組合的事例，乃是因爲有些作者，爲探求社會秩序的起源計，即把握這些在依士企、摩人和澳大利亞土人所找到的基本小團體視爲社會的基本單位。他們稱這種單位爲地方團體，並想像牠是稍爲擴大的家庭，是一種很原始的區團，而佔有一塊小領土。這似乎是最簡單的稱呼了，然而大概卻適於生存的境況，因爲當我們考察到他們的生活模式，他們的信仰及其語言時，這種情形即很清楚；這些團體的行動也

不是孤立的，牠們也有許多事物而可以象徵部落。地方團體或許是最簡單形式的區域社會之生活，並且在此情形之下，牠只顧及牠自身的利益。現在我們所要討論的，即是具有頭目的小組別，乃是大團體（部落）的分區。再者，對於初民社會加以普遍的調查，即可看見有許多在頭目統率之下的暫時不久的羣體。比如在畋獵，戰爭，競技，社會事務，和宗教等等場合中，即可看見這種暫時的羣體。只有當其頭目及其所有的屬員脫離他們的原有團體時，這種暫時的羣體，即升到地方團體的地位，並且等到牠的團結成爲永久的時候，牠才有重要的意義。然而這種事情一經出現了，則部落即有新的分化。在可以獲得材料的地方，即可觀察到這種情形是形成新團體之過程，最後，領袖地位也是地方團體和小組別中的基本要素。我們知道新團體之形成，由於具有優越才力要求獲得領袖地位的野心家所促成的。再者，初民團體的領袖或頭目對於其團體的飲食與安全，必須負責任，而且必須注意到其中各分子共同工作之效率。

現在篇幅有限，不允許對於部落之小分化，作一全世界的觀察。但是上面所述的，已足以暗示讀者對於少數的民族，如北美洲東北的阿爾奈金部落，西伯利亞的庫克基族和高利亞克族（Yokuts），依士企摩族以及澳洲土人，作一個粗淺的觀察。這是陳明比較簡單的小組別和地方團體，至於比較有系統的組織形式，則將考察於後。有些社會人類學家，在這種小團體中看見了構成部落的材料，並且從某種意義說來，這也似乎是可信的說法。然而部落並不是從一些不相似的小團體而組成的，牠乃是共同起源的小團體之密切聯絡，這種分化情形，也可因團體人口之劇急增加而出現，結果即產生許多新小團體，牠們彼此保持密切的接觸關係，並仍然保持語言和文化的同一性。無論如何，獨立的團體或區域社會之分佈，不同於部落系統的分佈，這種情形即暗



示前一種分佈，是乖戾環境之特徵，例如我們在加拿大北方依士企摩的獵人部落中，西伯利亞寒冷地方的獵人中，以及南美極南部分的獵人中，即可發見這種情形。再者，這種情形也見之於乾燥的地方，該地土人並不施行農業，比如澳大利亞的許多地方及美國的內華達，即是如此。這種相關性並非絕對的，但是照過去地理學家所指示的，寒冷和乾燥極點的地方，是簡陋文化的區域，不易產生優秀文化。

最後，我們觀察了可應用的材料，即暗示着部落組織開始有了固定形式以後，遂趨向於成爲有系統的以及確定團體的單位。至少我們在大多數的場合中，也可發見團體關係，是公認爲世襲的。等到是這種情形時，普通即稱牠們爲宗族（*Clans*）和氏族（*Clades*）；子女屬於父系團體時，即用前一名稱，若子女隨着母親，則用後一名稱。至於特別的責任和機能可以由這些小團體負擔起來，牠們便自然趨向於長久維持這種社會組織了。在後面，我們即將說及這些小團體對於支配婚姻和親屬關係的事件上，佔有重要的作用，也如部落政府所具有的作用一樣。

### 新部落之起源

摩爾根論過新部落形成之過程，其言如下：

「印第安部落包含若干個宗族（部落之小分區）由兩三個宗族發展分起來，其中各宗族的分子是互通婚的，並且他們都是說同一種方言……這種實例在美洲的土人中很少，因爲美洲土人部落，其中所包含的一些民族，是說不同的方言。這種情形之產生，由於軟弱的部落與強壯的而語言又相關的部落相結合，例如

密蘇里部落 (Missouria) 失勢後，即與奧托部落 (Ojibwa) 相聯合。大多數的土人，都營一種孤立部落的生活，這種事實表明政治觀念發生得很遲緩和困難……有小部分的土人，充其極，只能達到那個方言相近的部落互相聯盟之階段。在美洲任何一處，無論如何，都找不到部落結合成國家的事件……

「新部落……往往是自然生長而形成的，其過程很顯然是由於美洲大陸有廣大的面積而加速發展。其方法也是很簡單的。第一點，在人口過剩的中心地點，其中分子漸次向外遷移，以謀生活，年復一年的繼續下去，許多人口即由此離開部落的老鄉土而向外地發展。自此以後，離鄉別土的移民，漸次在興趣上發生變異，對於原初部落的情感也疏遠了，最後語言也分歧了。於是分離和獨立的事情，即隨之而發生，雖然他們的領土還是互相毗連着。新部落遂由此產生。關於美洲土人部落之形成，這是很簡單的說法，但是當然可視為普遍的情形。……當增加的分子迫於生活問題的時候，則剩餘人口即遷移到新地方，他們在該處遂迅速地安定自己的生  
活……在村居的印第安人中，這種情形也常常重複出現，其狀態只是小有不同。當一個鄉村的居民太擁擠了時，則移殖的人即來來往往而開闢新鄉村。經過相當時間以後，即發生好多這樣的鄉村，各相獨立的自治團體，但是彼此聯絡或同盟，以便互相保護，最後，即產生了方言之變異，於是促使他們完成為部落。」（註）

（註） Lewis H. Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines* (U. S. Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region, Contributions to North American Ethnology, vol. 4, Washington, 1881), 18-20.

稍加修正，這種觀點，是符合於現代的知識的，因為在新團體的形成中，我們看到了新獨立單位的自然生長之過程。經過自然生長之過程，這種小團體即可變大而成為部落，或者幾個小團體，也可聯絡而構成這樣的

新部落。對於這種部落分化的情形，已經適當地個別說過了，則其餘當可類推而知。

### 部落控制

我們一經詳察那種討論原始民族的文字，即可知道牠缺少關於團體統治之詳情。固然，其中也多少說及了團體統治，但是若以之與社會組織的討論相比較，則那種陳述差不多等於零；所以很顯然的，人類學家並未討論到這方面的事象，大概是因為他們沒有認識其中的問題。有一件事情可以提及的，即大多數關於初民生活之研究，都在那些部落與歐洲人相接觸以後，並且往往在歐洲官吏統治那些部落以後，才從事進行。所以差不多沒有機會去看察初民政治之運用。然而這也並非完全是如此，因為雖然許多方面的初民社會生活，現在已歸於沒落了，但是這些詳細的情形，也可以從那些年老的能够記憶過去情形的土人中而得獲知。然而從此刻的光景來看，似乎對於初民統治的事件，少被人注意到，不及對於其他團體生活之注意。這種情形足以啓迪我們的工作。然而有一種可靠的事件，即是我們無論轉到何處，區域社會都是以男子為頭目或會長的事實上，這似乎是人類的一個普遍特徵，使團體事務受首領之指揮。我們可以幾分相信地假定：初民團體的領袖職位愈有權力，則牠的作用愈大。

我們已注意到團體分離的趨勢，這種分離並不常常和平的，比如領袖及新起敵手之間的爭執，也許會使新起敵手與其同情者相結合。關於這種分離的部落傳說，屢屢可以碰見，比如有些印第安部落說及其分離之原因，主要的的是由於團體爭執獵取野牛的分配。再者，這種分裂也許由於暗殺事件而產生。然而在所有這種場

合中，土人的陳述，都暗示這種分離的團體，若是膨大了，牠即不會回到原始團體中，在任何情形中，分離的分子，都跟隨那個可以充作首領的倡導者而行動。

這種首領或酋長，普通也充作元老團體中的頭目，他們都具有豐富的知識和高尚的人格，而可受人尊敬。的。在二百人的社會中，元老會議的分子，爲數或許是二十個，但是很少超過這種數目的。其餘的分子則受這個團體的指導和嘉獎，並且如果其中首領是很有魄力的，則他也直接統率諸元老。在原始民族中，首領通常不直接世襲其位置，而由諸元老用粗具形式的選舉方法推舉出來。然而在所有這些事件中，就那些從事於調查者的記錄文字來看，那也有很大的差異，並且隨地方情形而不同。暗殺，偷竊，拐誘，奸淫等行爲出現於各處，並且也須由這種統治團體來處理；而同時牠也是直接或間接的訓練機關。

然而單個的區域社會，其表現既然是完全獨立而不與人發生關係，所以我們剛才所說過的那些問題也都是很簡單的，多少有點不顯著的。原始民族，特別怕嘲笑和同輩的非議。這種情形易使社會各分子忠心於元老所主持的事務。再者除了對於領袖，予以純粹的敬仰外，他們也認爲其中某些族長或元老具有可怕的魔術權力。當一些區域社會要求聯合動作而成爲部落時，則真正的政治即由此出現了。這種部落的組織，漸次表現得更複雜而被稱爲同盟，這種同盟的形式，見於初民世界的許多地方。然而真正的同盟，則很少出現於語言不同的諸部落中，自然這只有在鄰近部落中才可找到。普通只有關係的一些部落締結同盟，這種事實即暗示其過程是自然的和平的，而不是多數強者以武力征服之結果。侵略之發展，似乎是在部落同盟之後；第一步，大概這種同盟的團結心很堅固，足以防禦外人；其次則當牠強有力了，即進行去向外作侵略之舉動，新大陸的大野

蠻王國，都是由於後一種侵略方式而建設的。讀者知道發見美洲的西班牙人在墨西哥和祕魯，如何發見了被征服部落所結合的大團體，受一個比較小的同盟會所統治。例如墨西哥的土人城，受科德司（Cortés）族的攻擊以後，即成了一個阿茲忒克部落（Aztecs）很強固組織的團體，征服了差不多相當於現在墨西哥全境的地方，並課之以賦稅。同樣的統治團體也見於祕魯。在舊大陸上我們也可找到類似於此的聯盟事件，例如希臘開始時，即是一些部落聯盟而形成的。

關於我們所完全知道的一個初民同盟，即是易洛魁印第安族的聯盟，其地點是現在的新紐約州，牠遠在十九世紀中就為摩爾根所謂調查研究。（註）有五個關係密切的，但是各自為政的部落，據說自動地聯合而成爲這個顯著的同盟，在此同盟之中，牠們也仍維持牠們的自治性。統治權操之於五十個人組成會議中，其制度即是由各個部落依照比例而選舉這種代表官員。這些部落的鄉土，是在摩和克河流域（Mohawk River Valley）從奧爾巴尼（Albany）地方向西進於將近布法羅（Buffalo）地方。在荷蘭人遷居於紐約以後不久，易洛魁人即進行許多侵略，最後統治了一個很大的領土，從維基尼亞（Virginia）和田納西（Tennessee）向南而越過聖羅凌士（St. Lawrence），並且北至諸大湖，西至密士失比河，他們所操持的這種統治，經過了一百多年之久。這種同盟及其侵略的詳細陳述，也許值得全部瀏覽，因為這種簡單畋獵的和稍知農業的民族之聯盟，雖具有這些特殊的形象，但是牠的進化之主要情形，即很可以代表出現於其他許多初民世界之演進過程。

（註） Lewis H. Morgan, *League of the Ho-Dé-No-Sau-Neé, Iroquois* (Rochester, 1854).

當一個同盟形成了，即需要某種正式的法制，這是顯而易見的。已成立的風俗和傳說，很足以應付部落團

體中各分子之合作，這種團體之統治者，實際上即是包括全體老年男子；然而等到有幾個這樣的部落社會聯合了，則需要有其種形式的代表制，必須產生新的權力機關，以及制定行動的新法則。這即是需要法律之制定，以及執行此法律的適當機關之成立。

就所推測的情形而言，部落政治的形式有很大的差別，並且只有對牠們加以更深刻的研究以後，才能獲得其中的詳情。現在援引下面這段關於德拉瓦印第安族 (Delaware Indians) 的記載以爲表明的事例，這種記載是一七八一年左右一個有名的傳教士最斯柏格 (Neihsberger) 所寫的：

「各部落都有牠的酋長，而各酋長也有他的參贊官員……酋長有時不能擅自支配其人民，因爲若是如此，他將會馬上被全部落所遺棄，並且參贊官員也將不肯去幫助他，所以酋長往往是多情的，文雅的，有禮貌的，好交際的，和藹可親，並且各個印第安人都可到酋長的家中而不致被拒絕不納。甚至因事而來的外地人也可到酋長的家中，而受很好的待遇，別部落派來的使臣，普通與酋長居住在一處並且受着優良之招待……」

「從外表事象來說，酋長並沒有優越於別些人的利益，他必須籌措自己的生活，因爲沒有別個人必須去供給他的需要物。他的夫人有一種責任，必須去籌措一年的充分食物，在通常情形下，她有其他婦女來幫助她去耕種，因爲在這種家庭中是需要很多穀物的。如果酋長年青而能打獵，則他有時候即會去獵取野味……如果他是年老了，則他的許多朋友和其他印第安人將供給以美味食物，如果他是和愛親民的酋長，尤其能受優待……如果有某種特別重要而須考慮的事情，那麼只有酋長和參贊官員相集合以決議此事……當他們對他（酋長）表示他們的意見時，他或贊同他們的見地，或者指出他們言論中不正確的或錯誤的地方，而需要

他們更正。因此，他使他們成爲很活動的，而自己則受大大的尊重。」（註）

（註）見 A. B. Hulbert and W. N. Schwatze, *David Zeisberger's History of the Northern American Indians*

(Ohio State Archaeological and Historical Society, 1910), 92-93.

「普通，會長並不會在會議中演說，他有代言人，將自己的意見概要地說給他的代言人，而讓代言人去詳細引伸他的意見。代言人必須能夠將全部事理用優美的言辭表達出來，清楚明白，易使大衆了解，並且須記憶力強健，語句忠實，以及富於正式言談的經驗；這種言辭是和日常語言不同的，好像現在白種人在法制中所運用的辭句，也不同於日常言談一樣。」

「他們的會議很嚴肅很有秩序，彷彿是凝神壹志的禮拜動作。噪聲，言談和笑聲是不聽見的，雖然少年人也會出席，但是並無此現象。大家都非常注意那個演講者……如果是很重要的問題，則所有參加討論的人們都可起立發言。各個官員有發表意見的自由，並且他演說完了以後，自己即坐下去。沒有人阻撓演說者的言論，大家只有靜心誠意去諦聽。演說辭以一種很動人的態度表達出來，其語言滔滔不絕非常流利，好像是宣讀文稿一樣。凡是參與了這種會議的人，不論是白種人或印第安人，都會獲得深刻的印象……」

「等到大家陳述完了，其中一個人起而用簡要的方式去總結所有諸說辭中主要部分。這種總結，馬上即可完畢，於是即進行必須的修正，各個問題都以非常簡要而概括的言辭來表述……」

「……會長的別一種責任，即是要保持人民在一起而防止任何不必要的分散，因此，這極有關於會長是否爲人民所愛戴。若是缺少這一點，則印第安人即像沒有蜂王的蜂羣一樣。會長必須制止其市鎮中的各種紊

亂情形，須有公正的眼光，並且要與其參贊官員設法避免糾紛。然而他卻可不必用武力或慘酷手段去制止，只要用和平的判決和感情的勸告。普通印第安人會接受忠言好語，而矯正自己的行爲，在一般的情形中，印第安人對於其酋長是很尊敬的，雖然有些人不爲人的或神的恐怖所改變，但這是很少的情形。」（註）

（註）見 A. B. Hulbert and W. N. Schwarz, *David Zeisberger's History of the Northern American Indians*

(Ohio State Archaeological and Historical Society, 1910), 95-99.

大概考察了初民世界各部分的部落政治，即暗示這些行爲可以依地方情形而分類，但是還沒有那個人對於這種初民政治去做如此的搜羅研究。然而有少數簡要的陳述是可以表達的。例如在新幾尼亞地方，似乎沒有部落會議，至少沒有正式的集會，並且團體的首領也沒有多大的權力。然而這種首領的聲望似乎有幾分依賴於其財富，但是總而言之，新幾尼亞諸部落只有低度的政治組織，美拉尼西亞地方的其餘團體，並不如此簡陋，但是政治模式，也是同樣的簡單。在另一方面，澳大利亞雖然被認爲簡陋文化的地方，但是也稍爲較有系統，其統治權通常操之於長老團體中，他們往往加入一種祕密儀式，而他們所有的計策，不傳示於外人。

在坡里內西亞地方，我們找到比較更精密一點的制度。有些島嶼，當發見時，即已組織於一個中央政府之下，並且牠們大多數島嶼中都出現了一些不同的社會階級，比如貴族階級，中等階級和奴隸。大體說來，貴族階級中的分子充任酋長和參政官員，而這些參政官員卻是有組織的村落團體之首領。（村落團體是這種制度中之主要單位）非洲的政治組織，也是很顯著的，其中專政武人，也像舊大陸中比較開化的國家一樣，也是有常備軍，用以執行他們的統治和擴張他們的領土。



在新大陸中，西班牙的侵略者，也發見三個組織很好的土人政府，即墨西哥的阿茲忒克，祕魯的印加（Inca）和哥倫比亞的奇布察（Chibcha）。在這裏，其組織之單位似乎是家族團體；牠們聯絡而成縣區等等，各團體的首領，組織比較高級團體的會議。然而最高政府則由一個家族團體世襲的，這個團體是原始的強有力者，酋長或領袖人物即由這個團體選舉出來，大體說來，這種家族團體的統治，是獨裁的而很完全的，比如在祕魯中各個人的作業，都受官吏支配，農業工業等等，都是國家化的。比如在非洲，組織有常備軍。超出這些野蠻國家的界限以外，則部落政府有大不相同的情形；然而所有這些部落政府是很少嚴密組織的，在新幾尼亞地方，甚至有些部落只有最低限度的組織。因此，我們所得的觀察，關於團體的統治機關，基本社會之聯成大系統體等等情形，是很廣泛的，等差很大的，而主要的動力則似乎由首領及其參贊官所操持。

### 總括

我們已經述及了部落的一般特徵，考察了牠的內部結構，以及進而觀察任何時新部落的如何興起。當我們構成一個定義，認為部落是基本的政治單位時，也不應當忽視在區域社會中或小團體中，有許多差別的形態，這些區域社會是大團體的構成部位，而這種大團體，又同樣是更大團體的構成部位。由此即應用到所暗示的術語。觀察了小組別，部落，同盟等等以後，我們即希望開闢一條道路，以洞悉部落團體的機能，以及密切觀察這種情況的心理。特別是對於表現於正式過程的和倚賴於命令及服從的團體統治，我們是需要知道的。明白了這種一般的團體背景，我們即進而考察人類學家所稱呼的社會組織是甚麼意思。

## 第八章 人口兩區制與外婚制

我們已觀察了區域社會（當作基本的文化單位）的任務，及牠們在部落組織中的地位。當部落組織漸次增加了複雜性時，則這些單位也趨於成爲嚴格的和固定的。這些單位在人類學上，是認爲有各種形式的，比如小組別，宗族，氏族等等，牠們（單位）是部落中分裂的一些形體，而這種社會分裂，是易於觀察和解釋的；但是在人羣中尙有其他形式的分裂，有的易於解釋，有的卻非常困難。

兩性差別是一種最明顯的分裂，然而因此，牠卻往往被忽視，認爲除了生物上的必然性以外，無特殊的意義。兩性差別是生物上的客觀事實，這種事實是不能抹殺的。這種客觀特徵，很機械地把部落人羣分爲兩個差不多相等的階級。部落中的成年人，對於客觀的兩性分別，以及他們行爲上由此所發生的各殊，有一種普通的感覺，於是而認識男女兩性的區分界線。就我們所能看見的，一切現存的初民，都有理性，而且有時候很深刻；所以，我們可以推測這種性別，將要受人們之注意。月經和生育是兩件時常重複出現的生理現象，這些現象很顯著地表現兩性的區別，並且二者都與人類學家所縝密研究的一些文化特質有關係。

然而性別並不是部落中發生分化的唯一標準。個人是會生長老死的，所以也有顯明的年齡上之差別。我們依照曆法而正確地計算年齡，這種曆法也許是初民所經驗不到的，可是相對的年齡差別，也常常可以觀察到。嬰兒生長牙齒，開始學說話和學走，不再倚賴母親來供給食物，繼而身體長大，達到成熟時期，最後而至於顯

然有衰老的象徵。而初民部落，對於年齡之觀察，也有其理性，並且有年齡的區別。這種區別並不一律相同，從粗略的類別如兒童，少年人，壯丁，和老年人，而至於比較精密的區分。很明顯，這種粗淺的區別是客觀的，不至於被忽視，因為個人之參與部落生活，是依照年齡而不同的；老年人在各方面的生活中都是更有經驗，以及更富於傳說及部落生活的知識。中年男人則成爲獵者和戰士；中年婦人則是撫育子女的母親和生產者等等。在這些年齡團體的作用中，其不同之點，可以使其客觀特徵加以分類，因為在有機方面，部落分子的感應，是受年齡的決定，這也恰像他們的性生活一樣。再者，我們也可以注意到母子間的關係，甚至最悲慘粗野的部落，也能够認識，除此認識以外，對於父親之認識，則大有差異之程度。

我們之所以討論這些分化的情形，因為牠們不僅是很基本的，而且在人羣中也是很普遍的。我們知道性別是根本的，並且是有些任務的，比如生育子女和撫養子女乃是女性方面的特殊事件，而不同於男子的。再者，關於部落文化之討論，人類學家觀察有許多責任，是屬於一方面的人（或男或女）去負擔的。婦女的工作，在初民生活中是很刻苦的，因此，在社會科學的文獻中，她的工作常常佔有顯要的地位；並且有許多文字，都已討論過任何有機的事象，決定着勞工的兩性差別，比如烹調食物，料理家務，畋獵，戰爭等工作。然而大體說來，人類學上的材料，是祖護女性主義的觀點，即是說婦女能够做人羣所能勝任的工作。不錯的，婦女很少從事打獵和戰爭，這好像男子很少去主持中饋一樣。所以生育子女必須認爲是某些團體活動的生理決定因素。再者，男子很剛強的膂力是否一種生理上的因素，而致於使其進行政獵戰爭等等活動以與女人相區別，這也許還是未決的問題。在另一方面，很明顯的許多種類的行爲，禮儀，裝飾，職業等等，都是屬於不定關係的性質，而對於婦女

爲尤然。部落團體之能得以形成，因爲牠是由於一些互相合作的分子所組成的，而他們即不免加入於關係錯綜的團體中。有了這種長久存在的很明顯的性別之組合，我們即可以推論，工作態度等等的許多分化，將隨男女兩性而彼此不同，並且因爲沒有甚麼因素足以影響這種結合的自由，所以那些結合之形成，即隨時代之文化程度而表現。很明顯的，在某些場合中，有決定的因素，比如我們說到年齡差別，則一方面未成年者，他方面卻是衰老者，幼稚與衰老均限制個人的社會任務，再者，我們也未聞知部落中的兒童和少年人充任參贊官和行政官。

我們並不要搜羅部落分子的各種組合，一一加以陳述，但是只想說及那種似乎是比較自然的分化之現象。在這些分化中，運用某種形式和程度的決定因素，似乎是最適當的。當然的，這種因素也許可運用於別方面比較稍不自然的事象中，比如婚姻事件即是如此。但是對於此問題，也有些研究者認爲那也是自然的。在天性方面來說，一夫一妻的結合是永久的法則，而其他婚姻方式則僅僅是社會風習。反之，卻別有一些人假定所有的婚姻制度都是社會風習，而異於亂婚的自然狀態。這種爭論，也許永不能解決，因爲缺乏了材料的原故。然而婚姻是普遍的，是複雜文化特質的中樞支持者，雖然牠也許不會像近代某些學者所敘述的那樣基本而有力，但畢竟也是重要的。在我們看來，現在的重要事情，即是要陳述使部落中發生小組結合的事象，或者說已婚者和未婚者之區分組合。如果你詢問結婚者的主要任務是甚麼，那末最好的答案似乎即是說，夫婦是一對生育子女和撫養子女之合作單位。但是除了這點以外，就我們差不多隨處都可看見的，即是在初民生活中，這種已婚的男女，也還有其他的責任；男子是出力攻守的中堅分子，而婦女則是主要的生產單位等等情形。部落中的

已婚分子即往往稱述有某種資格，普通是男子對男子有此限制，比如須待結婚後，才得加入他們的階級。凡此陳述，只是要說明在部落任務的分化中，我們如何認識了現存的很牢固的分類，而不用計擬一些新階級。這種分類不僅是比較簡單的，而且也更適用的，因為主要的分類益加客觀，則初民團體中的分子即更易於了解這種制度。

### 人口兩區制

我們已注意到部落中可以從客觀方面去解釋的那種區分情形，但是在部落中也尚有其他很普通的分離現象而不易立即可以解釋的。其中有一個最有趣味的現象，即是人口兩區制 (Dual division)。比如，我們所觀察過的，許多初民部落承認兩個階級，在各階級中男女兒童的數目是約略相等的，在比較舊的文獻中，部落的這兩分區稱爲『法拉退』 (Phratres) 稍後則稱爲『毛伊特』 (Moieties)。(法拉退是部分，或宗派的意思，而毛伊特是半部的意思) 然而現在普通都用人口兩區制這個比較簡單的名詞來稱呼。等到有了這種人口兩區制的現象，則這兩個部分即有特殊的名稱。例如在現存於衣阿華 (Iowa) 地方地索克 (Sok) 印第安人和福克思印第安人中，我們可以找到這種人口兩區制的情形；各個兒童在出生時，即指定是屬於某一方，這種分組併合的關係是終身長存的。這兩個分區或兩個部分，似乎也會表現競爭的遊戲，這一方面運動者和別一方的運動者互相對抗。類似這樣的某種情形，也好像存在於其他許多印第安部落中，以及西部依士企摩族中。摩爾根所首先研究過的某些易洛魁人的部落，也承認這種人口兩分現象。摩爾根稱之爲『法拉退』；然而

在此場合中，各個人是在初生時即機械地成爲某區的一分子，並且這是任何地方有人口兩分現象時的一種法則，而上述情形則是例外的。

照我們所說及的世界諸部落的情形而言，我們觀察到：各部分分子的责任及其在部落生活中的地位，有許多不同的差別。在澳大利亞及其鄰近島嶼中，男女婚姻是很少由於同一部分的分子而結合的，一個男子或一個婦女必須從部落的別一半部團體中去找配偶。這種風俗之發見，很強烈地印入了麥克倫南及其當時別些學者的心上，而視爲人口兩分制的主要作用。他們假定初民社會，認識了族內通婚的不良現象，因此，即發展了一種制度禁止血統親族之通婚。許多學者論到社會組織時，也非常趨向於這種觀念，大概是由於他們對於這種區分之存在，沒有找到其他合理的解釋。這種未能找到滿意解釋的情形，也許即流於人口兩分制。呂維斯（Ripley）在其中看見了社會的基本區分，於是而假定牠曾經有過一個時候是很普遍的，並且若是現在還能在甚麼地方找到這種區分現象的話，那麼牠也是原始初民境況的直接殘餘事象。呂維斯這種觀點，往往爲許多人類學家所棄絕，他們認爲並沒有方法證明各個現存的部落曾經有過這種人口兩分的現象。然而他們卻也未免忽視了這樣的事實：初民部落現在也仍存在於地球上某些偏僻的地方，並且無疑地牠們是經過了長久時期，在此情形中，牠們也許類似於其祖先而不甚有差別；所以只有在那些保留有原始兩元形式（Original form）而來變遷的部落中，即可找到這種現象。然而對於此二種見解的任何一方面，要加以證明，似乎都是不可能的。在另一方面，人類行爲中，也許有某種要素促使這種人口兩分現象，在適當境遇之下出現，所以牠之出現在時間和空間方面，大概是偶然的；不過在部落中一經形成了，則大概即有一些重要的社會機能附綴

於其中，而使之固定化，例如婚姻的規則，即附綴於此兩區制的現象中。但這也全是想像的。在任何情形中，許多社會學者所說的人口兩區制的基本意義，在我們看起來，似乎都沒有完全保證；不過我們可以說，關於人口兩區制，似乎是很重要的，任何時任何地，牠都與婚姻制度和同樣基本的社會機能相關連，有些作者認為人口兩區制之形成，是由於恐懼亂倫之反應，當然的，直到現在並沒有甚麼證據可保證這樣的結論。

我們開始時，即注意到這種部落區分的各種情形，由此而說到部落區分和兩性區分二者間的其他一個異點，兩性等級和年齡等級，自其基本形式而言之，乃是普見於全世界的，無論何時何地，牠們都會表現於某種形式中。至於人口兩區制，則不然；牠固然出現於某些地方，但是世界上也有許多部落並無此現象。再者，我們也討論到部落組織的情狀，似乎大部分是民族善變性的問題。

### 血族

當討論簡單的自然小團體是部落組織中的單位時，我們即已提及有一種趨勢，這些小團體也執行其他的任務。在普通情形中，人口兩區制的現象，存在於部落中時，這些單位即由此而彼此組合，因此各單位的一切分子即屬於同一分部。再者，我們也觀察到在此簡單的民族中之這種小團體，也相當於組織比較進步的部落中之原始團體。現在的人類學家，稱這種小團體為『血族』(Sib)。過去摩爾根稱牠們為『宗族』(Gentes)；而其他的學者（特別是英國的學者）卻應用『氏族』(Clans)這個名詞，至於現在美國學者則應用此二名稱，這是上面已經說過的。這些區分認為在理論上有重大的意義，並且在婚姻論，禮儀論，以及政治學說中，也

有重要的地位。牠們也被認為是圖騰制度(Totemic system)之一部分。關於圖騰制度這一點，行將在後面來討論。在許多美洲印第安部落中以及在澳大利亞中，這些「血族」有動物的名稱，並且有時也有植物的名稱，這種特徵將在圖騰主義那一章來討論其特殊意義。似乎很奇怪的，對於這些團體的命名，選擇得很嚴格，然而我們現在只討論這些團體的結構及其彼此相互的關係。有些部落的血族，被認為屬於母系，而別些部落的血族，卻也被認為屬於父系，並且為便利起見，「氏族」這個名詞即用以稱呼前者，而「宗族」這個名詞則用以稱呼後者。因此，如果我們知道紐泥印第安人(Nuni Indians)有一種氏族的制度，則我們即知道他們是依照他們的母系親屬關係，再分割而為許多血族。假如說這些血族中有一個血族的名稱是叫做鷹(Eagle)，那麼，其中每個婦人的所有子女，也機械地類分為鷹，如此下去，而她所有的女子將來所生的兒童也屬鷹，如此情形一直類推下去。在另一方面，若果部落制度之子女是屬於父系，則其中的小分部即稱為宗族。

摩爾根相信這種部落分割，是人類的原始團體，並且認部落是近代社會進化中的稍後一點的過程，也有各種理由懷疑到這種說法。不錯，一個小團體等到膨大了時，牠即產生各種文化。很清楚明白的，小組別之自然的起源，似乎即是部落中的分割。然而我們現在要討論部落的，是小組別及其作用，而在這一方面，摩爾根已經很顯然的非常着重這種血族分類的基礎。血族是一個親屬系統，(父系或母系)彼此不相混的。關於採用這種親屬制度，有兩個簡單方法，使各分子在初生時機械的指定屬於某一血族，或者屬於母系，或者親於父系。比如假設是在上面說過的紐泥部落中，鷹族的婦人與獾族(Badger)的男子結婚，而他們的子女生而屬於氏族中，則子女即是鷹。反之，若子女屬於父系或宗族，則子女即是獾。因此這種分屬情形是很明白的。這種法



則之運用，（依母系而繼承或依父系而繼承）機械地維持了部落中的制度。關於此點再進行研究，則將更加清楚。然而認識了這種情形以後，我們且來注意於紐泥族，他們有一種氏族制度或者依照母系而分類。在紐泥族中，從歐洲人的眼光看來，一個人的父親，並不是家庭的真正人員；他只像是家中的賓客。他對於子女的責任比較母親的責任，是更疏遠的，並且這種區別也反映於部落的血統關係中。在另一方面，母親的兄弟也視為對子女須負責的男子。這種例子可用以表明親屬分類的風俗是如何地易於反映於親族的術語中；至少，我們不會驚異於親屬名詞對於父母兩系之分類，是比較完全的。

就現在所可說的，摩爾根並不是使血族現象發生重大意義的唯一人物，在各種名稱之下的氏族和宗族，已經很吸引了從緬因（Sir Henry Maine）時代到現代的許多學者去研究，而致於產生了豐富的著作，雖然其中大多數都是論理和辯論。對於血族之研究，雖然是如此熱烈，但有些新進的學者卻往往感覺到彷彿此問題是偏重於玄想的而不是客觀的研究。在另一方面，有了現在所應用的實地材料，我們即可坦然地和直接地去接觸這樣的問題：這些血族在部落中有何作用，至於關於牠們（血族）的起源一問題，則讓舊派的學者去研究。

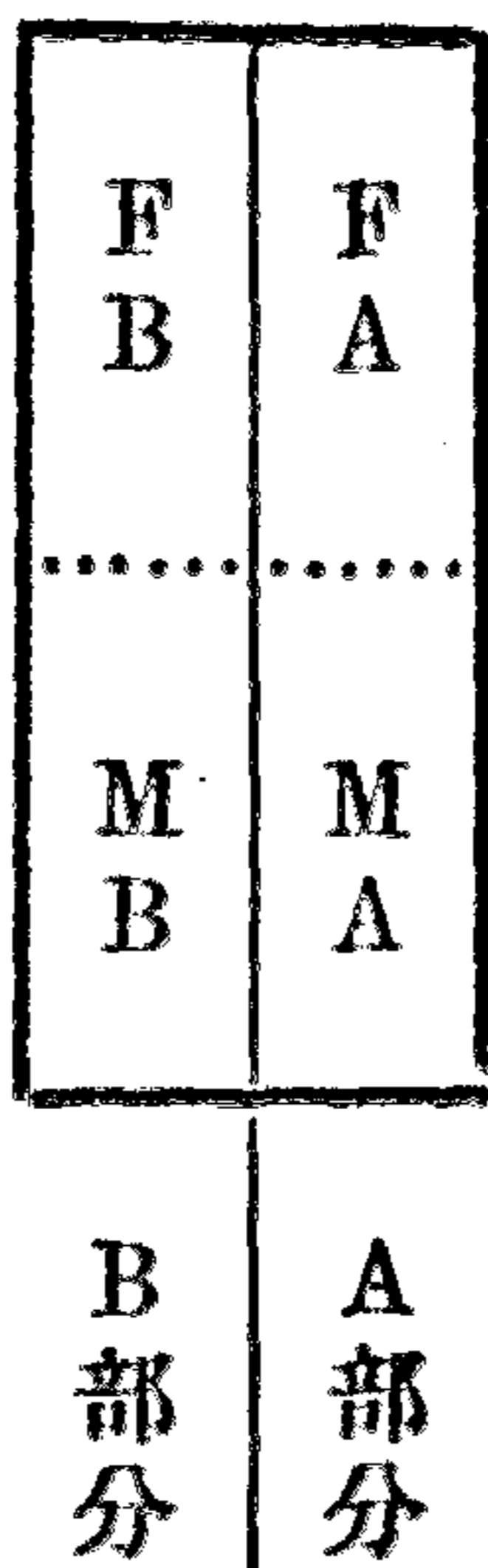
### 外婚制

部落社會兩區制的發見，使我們進而觀察到這些分區，往往支配人們之婚姻，即是屬於同一分區的人們不能相結婚，這種結婚用我們現代的名詞來說，即是亂倫的。我們現代的法律，是限制亂倫的，並且在許多場合

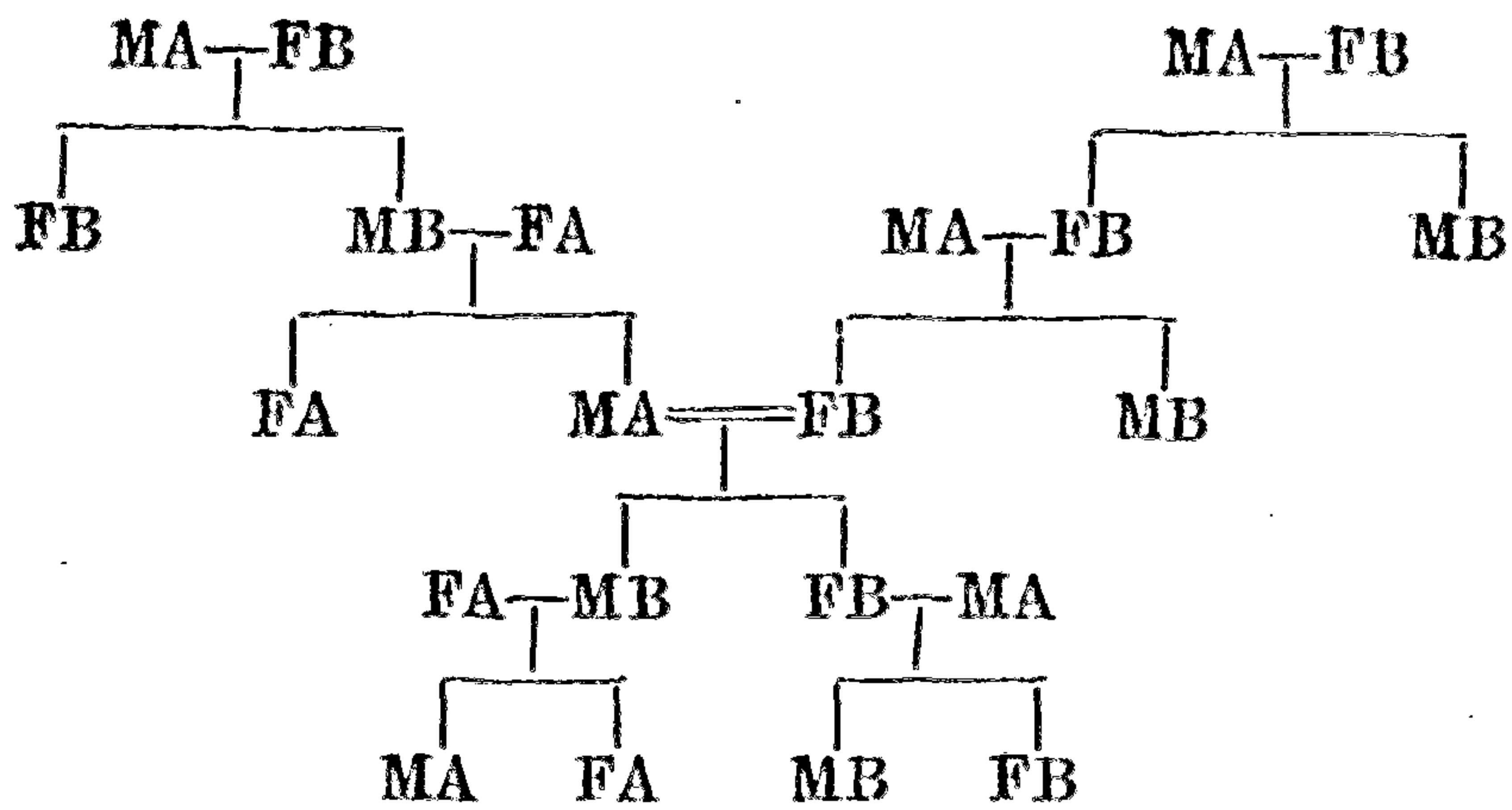
中，也有時應用嚴厲的刑罰以處置此種事件。在我們社會中，特別令人厭惡的，即是兄與妹和父母與子女之結合，只有一個人轉向別一親屬方面去通婚，則這種厭惡即行低微，並且大家的感覺，對於表兄妹等等的結婚，往往是不介意的。再者，當我們觀察到社會人類學家的文獻時，我們即發見一切原始民族都非常厭棄兄妹結婚。而對於母子結婚也很厭惡，父女結婚也有較輕的厭惡。再者伯叔與姪女和姑母與姪子之通婚，普通亦被反對。對於這些情形，就文字所記載的，固也有例外，但是就現在我們所知道的，這些婚姻只嚴格限制於某些人，而在任何地方都不能成爲通例。

這種情形即暗示厭惡亂倫是很根本的，因爲在所有各派文化中都很普遍地指斥此點。研究此問題的許多學者假定着這種厭惡是本能的，他們從靈長類動物得來一些片斷的材料作參考，而支持他們的觀念。然而就我們所能看見的，足以充作出發點的唯一事實，乃是某種反對亂倫的心理，反應於人類中是很普遍的。至於要問爲甚麼這些反應是普遍的，我們也和過去一樣，尙無法解決。若說血族通婚全是一種風習，這種觀察也有困難；例如火之應用是普遍的，但是沒有一個人想認此行爲是本能的。然而我們若說到那些討論厭惡亂倫的心理本身是如何起源的學說，則似乎可以假定：這種反應心理一經出現了，那麼其經驗即漸將理性化，而至於成立各分子的客觀分類，以限制亂倫。關於任何人的問題即是：他或她是不屬於亂倫的團體。就我們所已說過的，團體中常有的分裂，大都是兩分現象。我們既然知道此點，則對於血族通婚的分類問題之現成解決法，即是採用人口兩分法以限制亂倫。這種解決法，似乎很合實用，有些學者彷彿相信人口兩分法和血族之產生，是以爲避免亂倫的，或者狹義言之，乃是避免亂倫的具體方法。在此情形中，宗族和民族的兩分區，可說是根據於

亂倫的反感心理。在另一方面，部落中的這些區分，是由於別種情形而促成的，至於亂倫有關於部落之分區乃是次要關係的，這兩種情形也同樣是可能的。現代的學者卻傾向於第二種說法，有更大的或然性，因此之故，我們也行將認後者是比較可能的，而用以應付那種涉及部落分區和亂倫二者間有何關係之任何事件。再者，比較重要之點，乃是在乎知道這些分區在社會團體中有何作用，而不在于想像牠們的起源。為求達到此目的計，我們若稍為加以概括，則他們最簡單的運用方式，可用一個假設事件來說明。下面的圖解，即是代表兩個主要的分割，即性別與人口兩分區，當二者一經結合，則牠們即分割部落中的現存分子而為四類， $\text{FA}$ 和 $\text{FB}$ （婦女）以及 $\text{MA}$ 和 $\text{MB}$ （男子）



現在，假定婚姻的法則，是夫妻中必須有一個是屬於A部分的，而其他一個則須屬於B部分。但為求此法則長久計，必須用交替的分派法，使兒童屬於A類和B類。這種分派可以在各個兒童出生時，用某種確定的上級命令去執行，但是在普通情形中，這卻自動地運用着，其原則是兒童交互地分屬於父或母的各部分。所以這有兩種選擇：其法則是兒童之承襲其地位，或由於母系或由於父系。這種真實現象之特質，即是兒童之分屬，非此即彼，差不多沒有變異的，部落中所有部分，都遵行此相同的法則。依照性別或生長次序來分配兒童，這也是



可能的，但是事實上並沒有這樣施行過，並且在任何情形中，也許不利於此法則。

因此，我們記住了這些法則，以及先來說及由母系繼承的制度， $MA$ 可以與 $MB$ 結婚，以及與別組相結婚等等情形，並且其子女也可屬於B部分。如果我們構成一部分的家族系體而用普通的世系圖解(Genealogical diagram)來說明，則我們即可以更清楚地認識此種事象。這個圖是代表一對夫婦以及其前後各方面的兩代，實際上這是血統親屬團體的生命系體。第一個重要的特點，即是父系和母系是不相同的；然而其繼承若是由父系而不是由母系，則這個圖解的形式也是不變遷的，只更換其中小字母而已。對於這種情形，用我們自己的社會制度來說，則好像這一姓的人與別一姓的人結婚。假定我們知道了婚姻法則如何施行於此團體中；如果只有A可與B結婚，那麼，

母親所不能與之通婚的，即是：

兒子

兄弟

她的姊妹之子

她的外甥（其女之子）

她的母舅（其母之兄弟）

她的外祖母之兄弟

母親所能與之通婚的，即是：

父親與祖父

孫子

她兄弟之子

她的伯叔，但不是父親的兒子

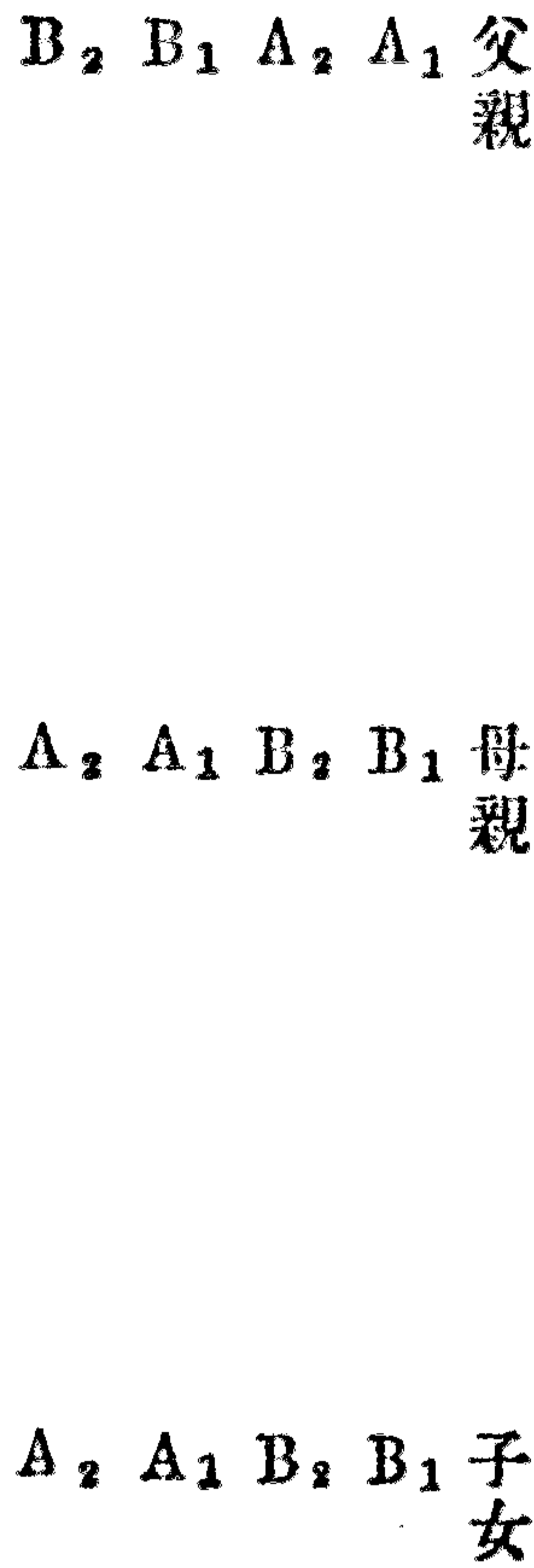
她丈夫的姊妹之子，但不是丈夫兄弟之子。

讀者可將此情形應用於父或母的各方面。很清楚的，母親雖然不許與她的兒子發生性接觸，但是父親卻可與其女發生性接觸。在另一方面，父親不能與其媳婦結婚，但是母親卻可與女婿自由，一如與她的父親自由一樣，然而其主要之區別，即是兄弟姊妹不相通婚，在此情形中，母親的所有子女都屬於B氏族，在這個氏族中，是不允許互相通婚的。

自然，這不能就推論到有了這些婚姻法的部落，將沒有其他的法則以制止父母與子女通婚，事實上，這也是常有的情形，但是我們所列舉的這些亂倫的可能性，往往反映於血屬關係的名稱中，這是我們在後面行將

會知道的。

上面所說的，乃是關於外婚類別之最簡單而可思議的形式。如果因為某種理由起見，A和B這樣的兩分區，應當再分而為兩個小組別，並且因此而有A<sub>1</sub>應與B<sub>1</sub>通婚以及A<sub>2</sub>應與B<sub>2</sub>通婚，那麼這種情形將更加複雜。畫一個類似於上舉的圖解，並認其繼承是依母系而計算，則通婚之結果即如下：



依照這種區分的原則而進行，第二步即是要對於允許通婚的男女配偶，再細分而為八類。

我們業已說過了一個假定的通婚大綱，這是以表明此原則的，但是我們也可以推想到，有些特殊的部落，其方法也許不相同。摩爾根曾經完全地表白了易洛魁人的風俗，並且易洛魁人既然是六個部落聯合的，則我們即可取其中一個部落，辛尼加部落(Seneca)，來做說明的例子。在這個部落中我們觀察到普通兩個族外通婚的團體，每一個團體中，有四個各有名稱的小組：

第一團體

- 1. 熊族
- 2. 狼族
- 3. 獺族
- 4. 龜族

第二團體

5. 鹿族 6. 鵝族 7. 鷲族 8. 鷹族

摩爾根稱這些小組為宗族 (Gentes)，但是照現代的稱呼，則牠們是氏族 (Clans)，即是說其中的子女是從母親的。茲援引一段話來申述：

「……在當初，同一「法拉退」(即團體)中的分子，是不允許通婚的；但是任何團體中的分子，卻能與別一團體的任何小組中之分子通婚。這種限制，彷彿表明各個「法拉退」的宗族是同一原始血統系體中之區分，因此，反對同一宗族內互相通婚的限制，即產生了牠的小區分。然而這種限制，除了關於各個人的氏族以外，自他們遷移以來，經過是很長的。」(註)

(註) 見 Lewis H. Morgan, *Ancient Society* (New York, 1878), 90-91.

所以由辛尼加部落中的母親所生的子女，是自動地成為她的小區分部中之一分子。比如，一個熊族的婦女與鹿族的男子結婚，則她的子女是屬於熊族；事實上，她所有的子女，不管其父系如何，都是熊族的分子。辛尼加的這種情形即暗示那種比較古一點的制度是破裂了，蓋在比較古一點的制度中，部落之兩分區，包含四個外婚的小組別，而類似於上面所略述的理論情況。關於這兩分區的社會機能，就所知道的，大概是如此：

「易洛魁人中的「法拉退」其作用是半為社會事務，半為宗教事務。牠的機能及應用，可以很適當地用實例來說明。我們且先從最低級的遊戲這件事來說。遊戲是全部落聯合舉行的公共行動。例如在辛尼加人跳舞的遊戲場合中，他們是分組舉行的，這一個「法拉退」的分子與別一個「法拉退」的分子相配合；並且他

們運動完畢後，即彼此相賭博。』(註)

(註) 見 Lewis H. Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines* (U. S. Geographical and Geo-

logical Survey of the Rocky Mountain Region, Contributions to North American Ethnology, vol. 4,

Washington, 1881), II.

再者，各區分部，也有一個部落會議，處置那些相關區分部的各個人間之一切困難事件，比如暗殺，盜竊等等。還有，當顯要的人物死了，則他所屬區分部的諸分子舉行悲悼禮，而有親戚關係的區分部則從事殯葬。

在某幾方面，辛尼加部落中有幾個氏族是很多母系家庭的。各民族趨向於彼此分離居住，已婚的婦女留居於她們的母家，至於其丈夫（是別一氏族的男子）則入贅於女家而與她們同居。他們在當初既然生活於公共室中並且其氏族也不很大，則我們對於氏族中的婦女彼此認為很親切相關的這種趨勢，即不用有何驚異了。這些婦女在氏族會議中也有相當的發言權，至於她們的丈夫因為是外人之故，即不會到會；在另一方面，她們的兄弟卻從他們的婦家趕來，而主持此會議。在許多方面，母親的兄弟，代行父親的職權，而教訓其姊妹的子女。這種情形是剛與我們自己的父系家庭制度相反。

現在我們且轉向美洲的太平洋沿岸，在夏羅德王后羣島 (Queen Charlotte Islands) 找到一種很有趣味的民族，這即是亥達族 (Haida)。

亥達族一直到晚近，都居住於許多村落中，他們沿着東南西北各方面的海岸而分組居住，雖然有這種地理的分組，但是所有的亥達族都分爲兩部落；一個稱爲鴉族 (Ravens)，而其他一個稱爲鷹族 (Eagles)。這種



分區，普遍於全部落，因為在各家族中都有此現象。如果丈夫是屬於鴉族，則其妻與子女即是鷹族。如果他是鷹族，則其妻與子女即是鴉族。照上面所說的，這種社會分組既然是很好組織和分布很廣的現象，即沒有理由去探求這種團體在地理分布中的起源情形。這種團體的兩個要素，上面已經說過了；即是其子女只能繼承於一方面，以及同血統的親族禁止通婚。再者，還有宗教的，社會的和政治的區別也是同樣情形。在亥達族中男子的品級，名稱，儀式，責任和財產，捕魚權和房屋，必須遺留於他自己的氏族中。他的子女既然是屬於相反的氏族，則他即選擇其姊妹之子以爲繼嗣；並且因為要使其嗣子熟悉他所要遺傳的責任和財產，則他（嗣子）等到年紀長大足以離開母親時，即須前來與其嗣父同居。當兩個氏族間發生劇烈的衝突時，男子的妻與子女即依附於她們自己的氏族，而與他對敵，甚至她們也許會完全棄絕他。

「亥達諸氏族的儀式結合，即是葬禮和樂禮。死者身後事物之備辦及其埋葬，由父系的族人去料理，這些人乃是相反氏族的分子。氏族也沒有直接的政治任務，因為這些任務大都歸各個家族去處置了。」（註）

（註）見Pliny Earle Goddard, *Indians of the Northwest Coast* (Handbook Series No. 10, American Museum of Natural History, New York, 1924), 94-95.

澳大利亞的諸部落，也有非常多的材料可用以討論外婚制，其最好的材料，即是斯賓塞（Spencer）和季倫（Gillen）討論阿朗他族（Arunta）的著作。在這個部落中，其子女屬男系，而不同於上述的部族制度。再者，在這方面，我們也發見人口兩分區和四小組別的現象。現在援引一段話來表明：

「關於阿朗他部落的組織，我們所首先要提及的，即是在該部落南部中有四個小組別，而在北部則有八

個小組別，這種情形一看而知後者的組織是比較更複雜的。實際上，牠們雖然沒有特殊的名稱，然而南方這四個小組別中的各個，也真正復分爲二部。這四個小組別即是彭南加（Panunga）與巴沙拉（Bulhara），蒲魯拉（Purula）和康馬拉（Kunara）；前二者形成該部落之一支派，而後二者則形成另一支派。例如，以住址而言，彭南加和巴沙拉總是住在一起，藉天然地勢（比如河流岡嶺）與蒲魯拉和康馬拉相隔離。彭南加和巴沙拉自稱爲納克拉契亞（Nakrakia），而蒲魯拉和康馬拉則自稱爲麥梁奴卡（Mulyanuka）——此二名詞是相反的。

『大概說來，其婚姻制度如下：一個巴沙拉族的男子與一個康馬拉族的婦女結婚，他們的子女是屬於彭南加族；蒲魯拉族的男子與彭南加族的婦女結婚，則他們的子女是屬於康馬拉族；彭南加族的男子與蒲魯拉族的婦女結婚，則他們的子女即屬於巴沙拉族；至於康馬拉族的男子與巴沙拉族的婦女結婚，則他們的子女即屬於蒲魯拉族。』（註）

（註） Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (London, 1899), 70.

然而似乎這四個小組別的任何一個，也可再加以分割；比如，當一個男子想娶一個蒲魯拉族的婦女時，則他即碰着這樣的事實：

『蒲魯拉族的婦女分爲兩個團體，其中有一個團體的分子，是他所能與之通婚的，而別一個團體的分子，則爲他所不能與之通婚的，這種事實是很重要的。這四個小組別都可這樣地分割爲二，各部分的分子，彼此都互相站在伊曼那（Imnna）的親戚關係中。』（註）

（註） 見同上一書第七一頁。

要求完全了解這種複雜的制度，讀者可參看那種原著；但是如果他把這抽象陳述簡化而為圖表，則似乎有好些其他別種制度，其中的外婚制，人口兩分法和宗族小組別之表現情狀，與本節開始所述的理論概要，是大致相同的。然而這種制度卻不甚複雜而嚴格，自從布朗（A. R. Brown）把他們切實表明後，則其支配婚姻的親族類別，並不如某些假定血統親族類別之多。比如他說：

『在所有的部落中，男子只能與那些和他有某種血統關係的婦女結婚。其中婚姻法，有兩種不同的形式，我擬稱之為第一類和第二類……在那種具有第一類婚姻法的部落中，男子與其表姊妹（母舅的女兒）結婚，或者和某些具有這種相當關係的婦女結婚。至於在那種具有第二類婚姻法的部落中，男子與其母親的母舅之外甥孫女（His mother's mother's brother's daughter's daughter）結婚，或者和那些具有此種相似關係的婦女結婚。』（註）

（註） R. A. R. Brown, "Three Tribes of Western Australia" (*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 43, 143-194, London, 1913), 190-191.

如果堅守這種法則，則婚姻將很狹窄地限於表親關係（即表兄弟與表姊妹結婚）這種情形已見於世界上許多地方，當表親關係的婚姻經過了相當代數以後，則牠自然會避免那種通母親，通姊妹，或通女兒的亂倫婚姻。然而如果一個男子被限制於依上述那種四組制度（布朗的第一類）去結婚，則他不僅不允許與其母親姊妹和女兒通婚，並且也不允許與其姪女，姨母，姑母，外祖母，媳婦，媳婦的姊妹，女婿的姊妹等等結婚。我們畫一個世系表，即可說明這種情形。在另一方面，某些特殊的婚姻，比如與外甥女，祖母嫂孀，姪女之女等等通婚，

也是偶有的。上述這種四組制度，需要男子和他自己同輩的婦女或上一輩下一輩的婦女相通婚。

然而那種八組的制度，則更加限制男女之通婚，因為在理論上，一個男子必須與他自己同輩的或者普通上下差一輩的婦女通婚，但是有一個例外，他可以與其祖母通婚，除了這個例外，則似乎沒有一個親屬人能與比第三代的表親關係更接近的分子通婚。如果這個制度能禁止親近血統通婚，則牠即將優於那種四組制度。

## 家庭

關於社會的基本討論，通常特別重視家庭，普通對於家庭之定義，即是說家庭乃父母子女的集體。從生理上來說，這個定義，也許是很適當的，但是因為也許尚有祖父母及伯叔、兄弟、姊妹，則家庭即須包括這些親屬分子，以成為社會單位。然而從這個觀點來看，則各個定義也許都是偏頗的：比如，我們也可說，家庭是某些人自視是親族的團體。這種情形則偏重於人們的意識而不甚重視真正的生物血統關係。在另一方面，當研究了部落情況以後，即易於擬製世系表，包含所有的關係分子，並且假使材料可靠的話，則也易於依照所採用的定義，去辨識家庭團體。然而如果讀者試以他自己的家庭為例，而想一想這種情形，則他將覺得必須以一對配偶——父母——為出發點，因大家庭系統中的某些親屬分子也將成為另一繼承系統的分。或者用別種方法來說，當夫婦結合了，他們即與兩個親屬團體相關連，並且他們的子女也是各團體某些分子的血統相關者。凡此情形，都是我們所熟悉的，因為我們所生活於其中的社會制度，很清楚地確定了這些親屬關係，並且關於親屬的法律，也常用以處置財產繼承權，懲誡兒女等等。再者，對於這種現象，一加思索，則也許會覺得即使正確的定義，

在人類學家的研究中也沒有甚麼重要。

人類學上的單位乃是部落，而大部分的部落卻是自決的 (Self-determined) 社會單位。無論部落中有怎樣的小區分部，我們都可把牠們（小區分部）視為這個部落的機能執行體。如果在這種部落的分區中，並沒有一致性，則這種情形即不值得討論，反之，若是其中有一致性，那才值得討論。就現在所已發見了的民族而言，無論他們是如何原始的簡單的，但他們都規定了婚姻制以及施行親屬關係分爲父母兩系的制度。所以如果一切的民族，都是這樣地認識家庭的兩重性，則我們即可平安地說道：這即是社會結構中的一種基本要素。在另一方面，部落的概念，似乎是同樣普遍的，大概這是由於很少看見一個單純家庭團體所組成的營寨或村落，並且即使有這樣的情形，但是其中的分子也自視是屬於那個暫時隔離的大部落團體。或者，從別個立場來觀察，則我們即可看見家庭中的個人，往往屬於幾個不同的部落組別，這些組別，一個一個來觀察，即表現個人對於部落的許多顯著關係，這些關係與其說是使個人束縛於家庭團體中，不如說是使他疏遠家庭團體。

關於討論人類學上述及家庭情形的材料，我們常聽到家庭是全體結構（經濟的，倫理的，道德的，宗教的等等）的基礎，我們都慣於想及全組織是一些標準化的家室之總合，這種家室是男女老幼生活的場所，我們也可以同樣情形去看待部落。摩爾根似乎感覺到易洛魁人的組織和他自己民族間有一種差別。易洛魁部落的『長房』 (Long house) 住着一羣婦女，她們自視是一個家庭；她們的丈夫並不被認爲許多家庭團體的首領。易洛魁人的制度和近代民族的制度二者間之差別，使摩爾根發見了他的研究之途徑。在社會人類學中，似乎最好是以夫婦及其子女爲出發點。這是一種客觀關係，甚至尙存留於現代而可以認識。就其最簡單的形式

來說，區域社會即是這些一對一對的夫妻及其子女之團體。在我們自己的社會中，我們認丈夫爲其妻所生的子女之父親而認識其間的生理關係，然而在初民部落中，父親與子女的生理關係，卻少有爲他們所明瞭的。在另一方面，子女對於母親的關係，是固定的，並且普遍爲人所認識，所以我們可以推知母親和子女的關係，是爲各民族所認識的，並且正式規定爲社會的成習。再者，父子間的生理關係，雖然不爲許多原始民族所清悉，但是無論在甚麼地方，我們都看見父與母之結合，二人共撫養其子女，慈愛子女等等情形。就我們觀察世界的情形而言，關於各分子以及這些家庭團體之行爲法則，是常有許多變異的，並且他們與這些團體的次要關係，也是有變異的。照我們所已說過的，生育這件事，很自然地置母與子於一個親子血族關係的團體中，但是對於爲父的男子，則不是同等情形。事實上，在部落的婚姻風習中，有一種客觀的標準，以補男子在這方面的缺陷。在任何地方，我們都看見生育子女的婦女要與男子同生活，須受一種稱爲婚姻的儀式手續之認許。許多事象暗示這種婚姻過程是種族延續的要素，不過人們也可以懷疑到這種論理的解釋，並且我們也可以說，種族之綿延並不一定藉婚姻制度，也許尚有其他的情形。然而我們已經答覆了開始所發生的問題；部落是代表夫婦配偶之分組生活，在生育子女的期間，（實際的或假想的）丈夫之與其妻同居，可視爲經常的事象。

當部落分裂時，即可看見這種家庭組合的持久性，因爲生活延續是父母子女相繫維的核心；他們結合在一起而至於老死。在這方面，我們也可以認爲是有機的基礎，而與社會風習無關的，因爲在獸類和鳥類中也有家庭團體。

關於婚姻制度和風俗的比較舊一點的學說，普通是根據於相反的境況，認當初是亂婚雜交的。這些主張

者想陳述那種似是而非的理論，由此而把各種部落制度，都認爲是從這種背景演化的。其主要的困難點，似乎即伏於這個發端的假說中，因爲大多數的動物和鳥類的行爲，都趨向於相反的假說，即是趨向於認父母是原始的核心。然而若是就說部落婚姻制度，完全是從這種基本的生物家庭發展而來的，則這似乎更加似是而非。無論如何，我們都得離開這種有疑問的事情，而討論更有利益的對象，並且我們也不應將已知事實與某種假說相調和而認爲滿足。然而至少我們找到了初民家庭的核心是見於父母子女的普遍組合中，並且也像現代的生活一樣，牠是有生物的和經濟的這兩方面。丈夫充當獵人，牧人，農夫等等，他生產食料；至於婦人也是生產者，有時是唯一的農人；然而當食料備辦好了，則關於烹調這種事務，無論何處都是由婦女去擔任。有些人自以爲在這方面看見了兒童之哺乳及其幼時依賴母親直到成年時期這種情形。這大概是想像的，但是其類似之點也很簡單。我們不必列舉各種情形以表明這種家庭配偶是部落中生產和儲蓄的單位；這些情形讀者是可以從許多文獻中得知的。

摩爾根不僅感覺了初民家庭團體的經濟要義，並且也認識了初民家庭團體成爲社會的單位。就他所看見的而言，他的全部的心情，都集中於家庭，這並不是完全錯誤的。他最後刊行的著作，是關於美洲印第安民族的家庭生活之研究，因爲他相信家庭內部設備和布置之一般樣式，即是表現社會秩序的，他是否過於注重了這些材料的價值，這尙不能確定，然而他的這種著作是值得閱讀的，因爲其中所包含的許多材料，都根據於直接的觀察。

在另一方面，我們也不能過於重視初民家庭之自足情形，因爲部落乃是文化單位，語言單位以及其他等

等單位。家庭夫婦只有少數活動會與部落相間隔，並且就我們所知，兩個成年男女結合而成家庭，而他們兩人都須參加別方面之活動。婚姻和禁止亂倫的制度，是需要部落團體去施行的，因此，在人類學上，我們討論家庭，認為牠在部落中有少許個別的情事，以適應其特殊目的，而同時在其他許多方面，家庭中的分子也須參加到別些團體中。部落分子間這種錯綜組合的情形遂使個人得以專門化以及分組工作。

### 夫妻的地位

人類學對於已婚男女在部落中的地位，及其受大家的正式承認，也加以相當的重視。我們可以首先注意他的居住地方；也許新郎到新娘的家庭中去居住；也許新娘到新郎的家庭中去居住；或者他們倆可以另組一個新家庭。就我們所可推測的，各部落都有一種標準辦法而很少變異。然而各種辦法卻也趨向於反映到部落生活中。比如不准與岳母說話，或不准見她的面，這種希奇的禁條，相信是藉以維持對於已婚夫婦居住之某種關係。普通，當新郎和他的岳父母住在一起時，則他的這種居住是暫時的。但是在此時期中，他要從事畋獵或其他的生產方法以維持其家庭生活。有些部落需要所有的青年人和成年人化大部分的閒暇時間於公眾場所中，在該處他們的飲食則由母或妻從家中送來。在這種制度之下，丈夫睡於家中，而女則與母親居住。在某種情形中男女是分離的，但是說風習會干涉到經常的夫妻生活，那是很可疑的。

然而所有這些行爲，都是用以使部落文化彼此互相區別而不是要確定社會科學中的問題。大體說來，牠們似乎很有邏輯的可能性，並且因為其中某些的機能，也許是互相聯絡的，所以這種相關性且留待將來去研



究。

### 總括

在前一章中，我們已認小羣體是基本的區域社會，牠們互相聯合起來即構成部落。在這些區域社會中關於語言和生活模式之類似點，是常有變化的。許多社會學者認區域社會是各個人類社會的基本構成分子。在本章中，我們則特別注意到許多部落有一種施行人口兩分法的趨勢，並且觀察到這些區分往往形成婚姻的團體。在同一區分部中男女的通婚，認爲是亂倫的。我們遇着了嚴格的單位，其中同血統的男女是不許通婚的。在較近即採用了血族這個名詞，以稱呼那些單位，雖然牠們往往稱爲氏族和宗族。如果部落施行人口兩分法，則血族即分配於此兩部分中。因此，婚姻制度即變成比較複雜了。血族和人口兩區分部，似乎機械地支配了婚姻，而使之避免亂倫。然而在許多事件中，別種的社會行動，限於一部分的分子或一個血族的分子，才得表現，所以我們有理由去懷疑婚姻限制是這些單位的主要機能。可是我們卻可說，這種婚姻是最常與那些單位相結合的機能。

## 第九章 親族制度

摩爾根似乎首先發見親族之分類，有各種不同的情形。照他所觀察的現象，部落社會中所承認的親族有兩種：一種是根據血統的，而其他一種則根據婚姻結合而來的。人類學家普通承認血統的親族也有兩種，即嫡系和旁系。所謂嫡系親族（*Lineal relationship*）即是指一個人由別人生育來的，比如子女，孫輩，向上追溯，其次序則為父母，祖父母等等。至於旁系親族（*Collateral relationship*）則是指從一個共同的祖先傳下來的後裔，比如兄弟，姊妹，伯叔，姪輩，外甥輩等等。照我們上面所說的後裔由母親繼承下去，既是部落的風俗，則母系親族最重要，而稍異於我們現代的親族分類之情形。似乎無論在何處，甚至最原始的民族，也有那種依照父母關係而類分各分子的名稱制度，並且社會科學的先輩，認為在這種情事中，對於社會有某種基本的事象，這種意見也許不錯。

因婚姻而發生的親族關係，即橫貫血統的親族關係，將兩個親屬系統互相連繫了。摩爾根認為在婚姻親族的部落制度中，可以找到舊制度之殘跡，近代的制度即是其中產生出來的。就我們所已說過的，他假定人類的原始狀態是亂婚的，所以他即由此而找到這種不適當的親族制度的暗示。然而摩爾根學說中不妥之點，並不違反部落親族制度當做部落文化一部落的意義。但是要了解所發見的事象，我們最好觀察他自己關於易洛魁印第安民族之敘述。

### 易洛魁人的制度

要了解像摩爾根所敘述的關於易洛魁人的親族制度，且請讀者有一點耐心。最令人滿意的辦法，即是依照世系表中所表現的形式去說明各種親屬，因為由此分類的原則，即得以了解。但是在開始時，我們應注意那種制度的觀點。很明顯的，對於各分子排列的基本辦法，即是依照關於發言人的世系為準則去着手。假使這個發言人，是十個人的家庭中第四或第五的子女，則他即可依照老幼去類分其兄弟姊妹，由此以他自己為零位而向上和向下去計算。這些世系輩即可表現如下表：

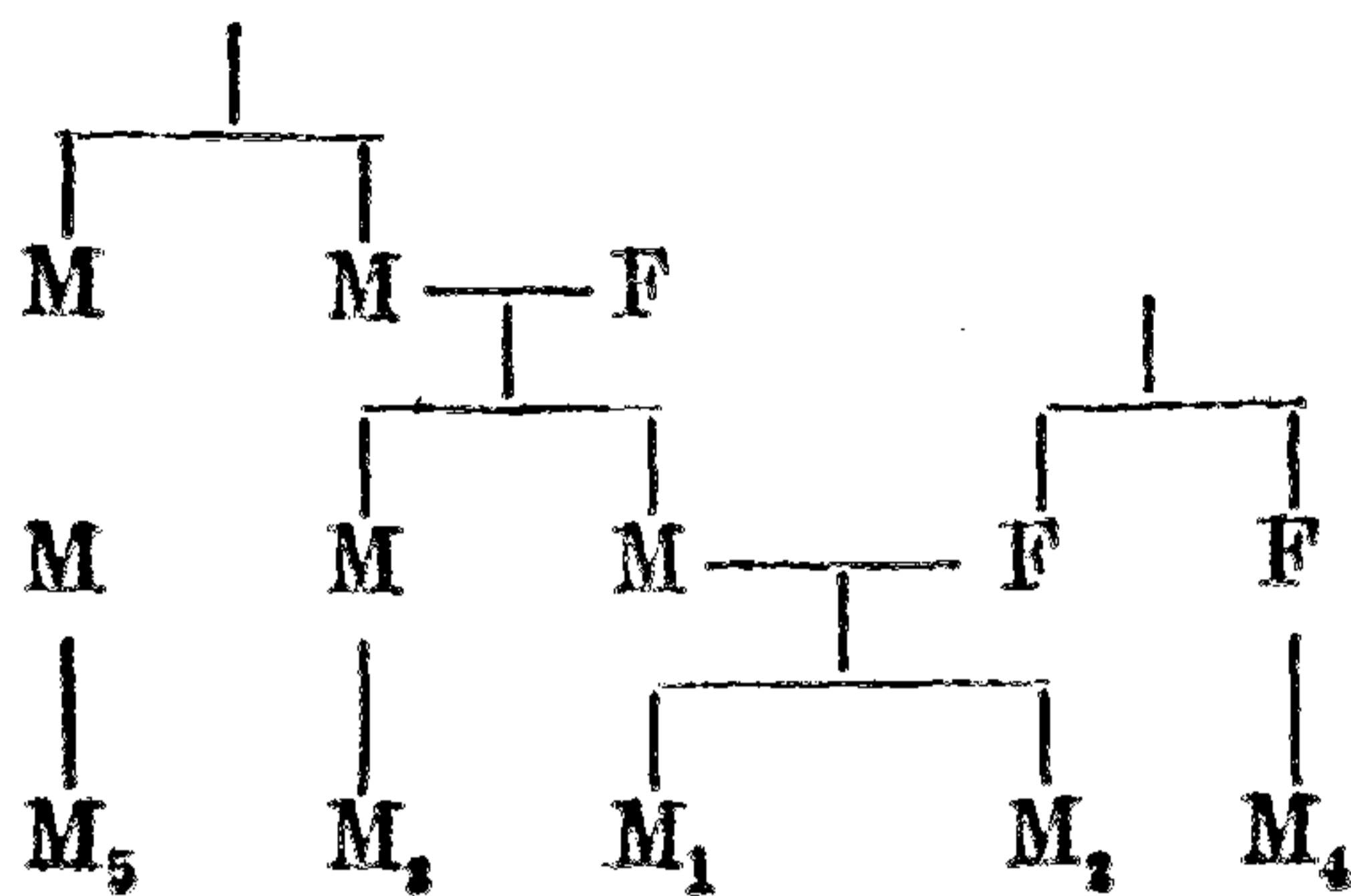
- 4. 曾祖父母輩
- 3. 祖父母輩
- 2. 父母輩
- 1. 兄與姊
- 0. 自己
- 1. 弟與妹
- + 2. 子女輩
- 3. 孫輩
- 4. 曾孫輩

把這個等級記住於心中，則一個人即可安置其親族於適當世輩中，因此，伯叔與嬸娘即落在上溯第二級（12），而姪子與姪女則屬於順序第二級（13）。易洛魁人就是這樣完全應用此原則，用名稱而不用數目以排列其世輩。比如，讀者若果去參看摩爾根的名稱，則將知道同一個名詞既用以稱呼父親也用以稱呼伯叔。自然，這種情形在我們看起來，是很荒謬的，有如摩爾根指斥牠一樣，但是印第安人之所以如此稱呼，似乎半由於他們認為伯叔與父親是屬於同一輩的。我們也可依此情形去推測發言人的母舅也包括於父輩中；然而雖是稱母親的姊妹為母親，但易洛魁人的法則，卻不稱母舅為父親。這種希奇的例外，行將在後面考察；而這裏之以提及此點，乃是要使人注意於這種制度之缺乏一致性，或者我們可以說，在此制度中，只有某些親族，以世輩的普通名詞稱呼之，而別些親族則揀用特殊稱呼，尚有另外一些親族，即被忽視了。就是我們自己的制度，也有些不相一致的情形。在易洛魁人社會中，子繼承其母親，而不嗣續其父親，但也無關於母舅，所以同一個名稱，適於稱呼母親及母親的姊妹，而對於母親的兄弟，則用特別的名詞，這是沒有甚麼奇怪的。再者，在所有這些親族中有一種趨勢，對於後裔的男系和女系有所區別。

然而對於這個問題的最好着手法，就是去分析幾個世輩的情形。比如，在易洛魁人中，『黑齊』（ahio）這個名詞，是用以稱呼哥哥，而『阿齊』（ahio）這個名詞則用以稱呼姊姊，但是也用以稱呼下列的親族：

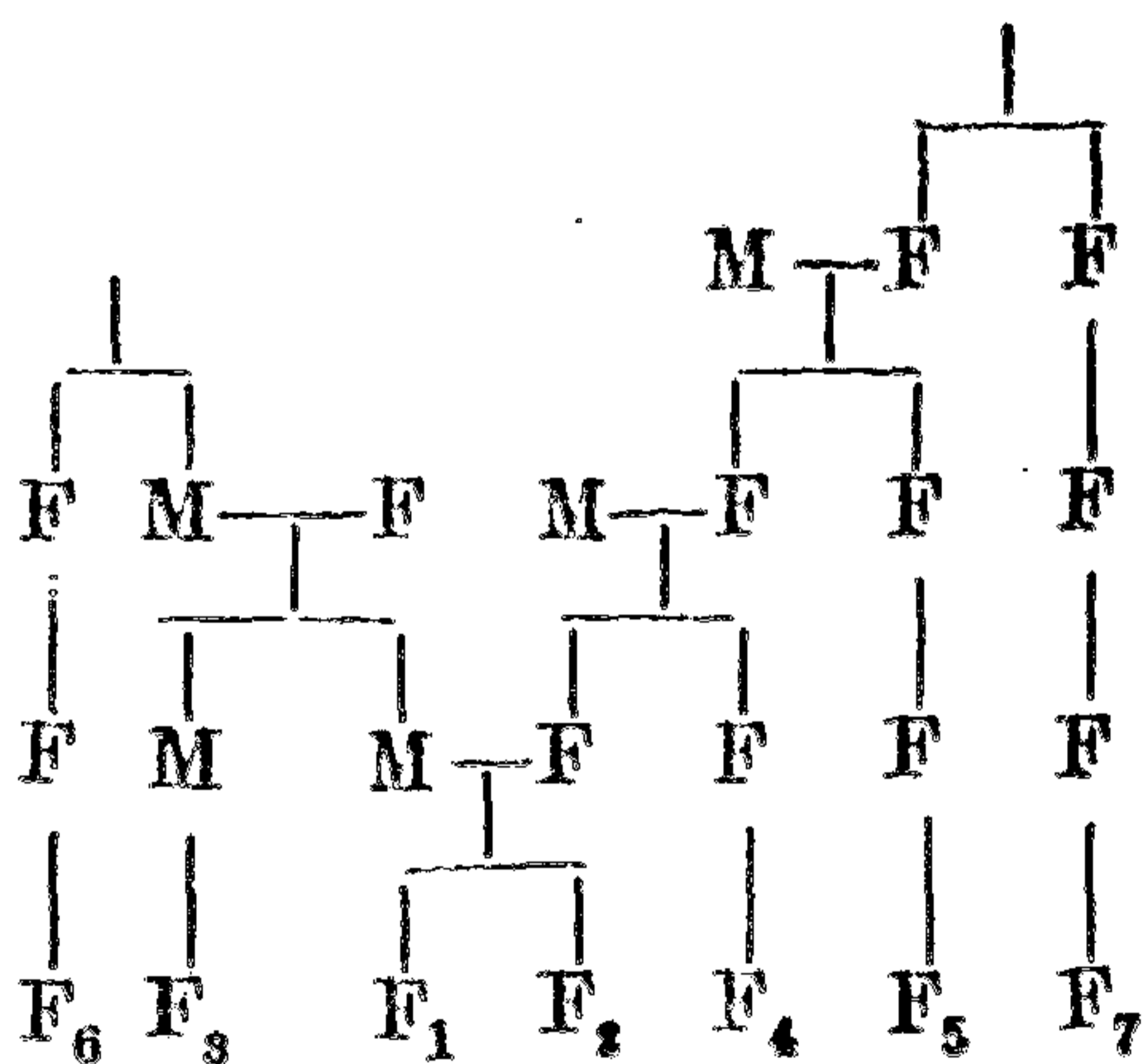
『黑齊』（2）胞兄；（3）堂兄；（4）姨表兄；（母親姊妹之子）（5）伯祖或叔祖的孫子等等。

『阿齊』（2）胞姊；（3）堂姊；（4）姨表姊；（母親姊妹之女）（5）外祖母姊妹的外甥孫女（6）祖父姊妹的外甥孫女（7）外曾祖母姊妹的外甥孫女等等。



(附註)表中M<sub>1</sub>為自己; M<sub>2</sub>為胞兄; M<sub>3</sub>為堂兄; M<sub>4</sub>為姨表兄; M<sub>5</sub>為

族兄。M為代表男子的符號, F為代表婦女的符號。



(附註)表中F<sub>1</sub>為自己; F<sub>2</sub>為堂姊, 餘依上類推。

如果讀者一加校閱這個世系表, 則他即可看見他們都是在一個世輩系統中。

這種制度的特點, 即是有一種趨勢, 把所有同輩的相關的男子都視為兄弟, 而對於姑母(父親的姊妹)的兒子, 則置之不顧。在另一方面, 姨母(母親的姊妹)的兒子, 卻又列入計算。

關於姊妹的看待, 也有母系和父系這兩方面的排列, 在摩爾根所刊行的圖表中, 也有不相一致之點, 然而依照兩性系統去計算的趨勢, 卻是很清楚的, 因為這也是依照世輩而分類的。

比較長一輩的親人，即以父母來代表：

易洛魁人的父輩（*Enshih*）：父親；伯叔；伯叔祖之子等等。

母輩（*Novoh*）：母親；姨母；外祖母姊妹之女；曾祖父姊妹的孫女；外曾祖母姊妹的外甥孫女等等。

與上述那種相同的不一致之點，也見於父母輩。所謂『父親』這個名詞，似乎比較『母親』這個名詞更為嚴格，然而這方面的目的，似乎要認識母親的某些女性親族，（與母親同輩的在某一方面的分子）以及認識所有在別一方面的與此相當的男性親族。用兄或姊這種名詞來稱呼的人，必然大於發言者，這種事實即表現世輩系統的觀念，是很重要的。

再者，伯叔與伯叔母，也與父母同輩，但是他們也稍有區別。比如伯叔這個名詞，是適用於：

母舅（母親的兄弟）

母親的表兄弟（母親舅父之子）

母親外祖母的兄弟之孫。

和我們的伯叔母這種稱呼相當的名詞，是適用於：

姑母；

祖父姊妹之女；

曾祖父姊妹的孫女。

這些人物都是與父親同輩的，用一種簡單的圖表，即可把這種情形說明，其第一格起自母親之兄弟；第二

格則起自父親的姊妹。(即姑母)

弟：如果我們再轉而向後輩一加觀察，則這種情形或將更加清楚，現在且以發言人為起點來計算妹妹和弟

易洛魁人的『卡加』(Kaga)：胞妹；堂妹；(伯叔的幼女)姨表妹；(姨母的幼女)外祖母姊妹的外甥  
幼孫女。

易洛魁人的『哈加』(Haga)：胞弟；堂弟；(伯叔的幼子)姨表弟；(姨母的幼子)伯叔祖的孫子。

這種情形是很有一致性的。兩性的系統界限很分明，母系不混雜男子，而父系也不混雜女子。

關於摩爾根所編製的完全表格，讀者可參看其古代社會(Ancient Society)一書，這種世系表的結構可以使讀者對於這種制度獲得一個清楚的了解。

然而當我們觀察了父母對子女的關係，則對於這種制度，即可得分明的認識。在這種場合中，關於發言人的性別，也有所區別。例如婦人用相同的名詞以稱呼她的子，她的姊妹之子，以及與父母血統相關的同輩男子；(這種同輩男子的母親一方面為伯叔或姊妹之女，而他方面則也可以是母舅或姨母之女)這個名稱，似乎不適用於她的兄弟之子，也不適用於伯叔和姑母之孫。再者，在祖父母這一輩中，這個名詞，也不適用於伯叔祖的後裔，以及外祖母兄弟的後裔。至於男子，則用此名詞以稱呼他自己的子，他兄弟之子，以及所有從祖父傳下來的同輩的各男子。在此情形中，世系中的女人未提及。

易洛魁人的親族名稱(摩爾根所製的表)

易洛魁人的子輩；其名稱爲『哈阿烏克』(Ha ah wuk)，下面符號：(m)代表兄弟之子；(f)代表姊妹之子。

(m) 伯叔祖的曾孫。

(f) 祖父姊妹的孫女之子。

(m) 外祖母兄弟的曾孫。

(f) 外祖母姊妹的孫女之子。

(m) 伯叔之孫。

(f) 堂姊妹(伯叔之女)之子。

(m) 姑母的孫。

(f) 姑母的外甥孫子。

(m) 母舅之孫。

(f) 母舅的外甥孫子。

(m) 姨母之孫。

(f) 姨母的外甥孫子。

(m) 曾伯祖曾叔祖的玄孫。

(f) 外曾祖母兄弟的玄孫。

易洛魁人的女輩，其名稱爲『卡阿烏克』(Ka ah wuk)。



- (m) 兄弟之女。
  - (f) 姊妹之女。
  - (m) 堂兄弟之女。
  - (f) 堂姊妹之女。
  - (m) 姑母之孫女。
  - (f) 姑母之外甥孫女。
  - (m) 母舅之孫女。
  - (f) 母舅之外甥孫女。
  - (m) 姨母的孫女。
  - (f) 姨母的外甥孫女。
  - (m) 伯叔祖的曾孫女。
  - (f) 祖父姊妹的外甥曾孫女。
  - (m) 外祖母兄弟的曾孫女。
  - (f) 外祖母兄弟的外甥曾孫女。
- 易洛魁人的表親人物；其名稱爲『阿苟西』(Ah-gare seh)。  
(mf) 姨母的子與女。

(mf) 母舅的子與女。

(mf) 祖父姊妹的外甥孫女。

(mf) 外祖母兄弟的孫女。

(m) 外曾祖母兄弟的曾孫。

易洛魁人的祖輩：其名稱爲『號梭特』(Hoo sofe)。

祖父和曾祖。

祖父的兄弟。

外祖母的兄弟。

曾祖的兄弟。

外曾祖母的兄弟。

外曾祖母的兄弟之子。

初民世界的制度中，所應用的分類原則，這裏不能一一完全表達出來，讀者也不應推論世系是這種分類的唯一基礎，因爲牠並不說明少數親族稍許隨便選用的名稱。再者，尙有一種旁系親族交替越級的趨勢，這也值得研究的。

### 親族名詞之應用

摩爾根曾注意到易洛魁人應用親族名詞於普通談話中的風習，這種應用，比較我們現代的稱呼，尙更廣泛。我們常常只用這些名詞以稱呼伯叔，伯叔母，父母，和祖父母，不及其他。而許多印第安部落，則似乎將此稱呼應用得很廣。反之，他們用一個名詞稱呼幾個親屬的這種制度，比較我們現在所應用的，確是更粗淺的方法，至少，也是更不正確的。例如，當我們要說會祖姊妹的外甥玄孫女時，而易洛魁人只說『哈蘇納』(Hesuna)。可是，在此情形中，我們對於一個系統下來的女人，總會給以特殊的稱呼，至於易洛魁人，則以一個名詞而稱呼七個以上的親族。如果易洛魁人對於稱呼，要使之有所區別，則他必須用一種敘述方法，這種方法比較我們現在所用的更煩麻。在另一方面，如果我們要用這些名詞來說話，則我們無疑地會流於同樣的情形，並且也許會走到同樣的分類法。(比如用我們所使用的『姪女』這個名詞來分類的情形)自然，這是一種極端的例子，但我們稱伯母的丈夫爲『伯父』大概是因爲若用解釋的成語，不免會流於笨拙。

然而摩爾根所認識的印第安人之風習，對於親族的命名，乃是依照那個被說及的個人之世輩而稱呼的。這些稱呼也像我們自己的情形一樣，也許超出真正親屬的界限而擴大應用，比如年老的印第安人可以稱你爲孫子等等情形。在普遍言談中，印第安人往往稱老年人爲『老爹爹』、『老奶奶』等等名字。在北美洲某些平原印第安族中，對於彼此直接談話，常常不用個人的姓名來稱呼對方，只用一種親戚名字來代替，但是在其他許多原始民族中，則應用個人的姓名，並且很少說及親族的名詞，所以在這方面不能找到一種固定的法則。歐美學者要認識這些親族制度和婚姻制度之作用，是特別困難的。在我們自己的社會中，我們用族譜以記述親族，並且我們自己的婚姻法，也是根據那種對於血統關係認爲正確的知識而制定的。沒有這種記錄，則

我們也將和我們的祖先一樣，對於一個嬰兒，即用一個名字，以表示他和我們的關係；並由此而把他維繫在一起。這些名字即成爲稱呼的名詞，比如父親，母親，伯叔等等，但這只是反映我們的文化背景，所以無所裨益於我們。主要的困難，似乎即在我們已經不是生活於小團體或區域社會中，再者也由於我們的制度是適應於大人口的。在另一方面，初民團體（往往是多妻制的）大概並不包含五十個以上的人口，他們是兩三個老年男子之後裔。大體說來，這是一個家庭團體。因此，如果我們要觀察婚姻的風俗，則我們即可由此得到一種梗概情形。大概兩性的休戚關係，因爲這種外婚制的趨勢而增高，蓋既然只有男或女長留於此團體中，由此即可保存其團體生活的繼續。例如，男子若是從最鄰近的家庭團體去娶妻，並且那個團體是很和睦的，則這兩個團體，馬上就會變成很近切的親戚，大部分這一個團體是兄弟的子女，而別一個團體又是姊妹的子女。他們之相通婚，是自然的事情；誠然的，當我們觀察團體的人口很少時，大概每年只有二三個成丁的，則他們的婚姻，即往往無其他的選擇。無論如何，表親通婚在原始民族中是很普遍的，並且雖然我們尙不能說牠如何變成如此廣泛，但是團體的外婚制，則似乎特別助長了這種表親通婚的現象。再者，原始民族對於男女相對的結婚年齡，並不怎樣限制；老年男子往往與妙齡女子結婚；而少年男子也會和老年婦人結婚，當一夫多妻制通行時，這種情形是特別真實。雖然表親的婚姻，似乎稍爲嚴格一點，但也仍允許年齡有此懸殊的男女去結婚。這是一種實際的婚姻形式，蓋由此可制止血統相近的婚姻。

照前面所說的，外婚組別的制度，其本身並不制止亂倫現象，我們稍加思索，即可以明白這種族外婚姻的法則，雖禁止兄弟姊妹的結合，但是並不禁止父母子女之通婚。如果從母系方面來說，父親卻可與其女結婚；若

是從父系方面來說，則母親也可與其子結婚。然而我們若考察到共同居住的團體，則這種婚姻是會禁止的。我們之所以提及此點，因為有時候會忽視，只是氏族名稱之繼承（以母系為例）以及兩個互相通婚的團體，並不禁其丈夫與其女結婚。這種情形可以幫助我們去認識那種甲團體與乙團體通婚的法則之簡單性和效果，但是不能察覺男子與表姊妹結婚的法則之簡單性和效果。澳大利亞的制度是混雜的，因為牠包含四個團體，而不是兩個，因此，甲與乙結婚，丙與丁結婚，至於這種結合所生的子女，則屬於與父母各殊的團體。這種情形，很機械地禁止兄弟姊妹的婚姻，以及父母子女之婚姻。血族（*Siya*）的名字，是足以維繫個人的團體所悉知的公式並不複雜；只是甲母之子女是屬於丙的，乙母之子女屬於丁的等等情形。甚至八個小組別的制度，也不須費力去記憶。

### 分類制度和敘述制度

摩爾根發見了安排親族的分類制度，這是普通的說法。下面是里維斯（*Rivers*）的言論：

「在社會科學的全體領域中，沒有那一種的發見能比摩爾根所指示的親族分類制度更可使入相信。關於此點，我的意思，不僅是說他首先明白指示了有這種安排親族的方式，而且也說他搜集了許多材料，由此以說明這種制度的主要特質，並且他是首先認識了這種新發見在理論上的重要。」（註）

（註）見 *W. H. R. Rivers, Kinship and Social Organisation* (London, 1914) 4-5.

讀者看過了本章各節以後，即得有一種基本觀念，用以了解分類制度和敘述制度之區別。我們之所以遇

遲才來考察這些制度，其理由即是各個人雖然同意於摩爾根所找到的重要意義，但許多人卻反對他的定義，例如克羅伯即否認這些名詞是健全的。我們可以首先來觀察摩爾根應用「敘述的」(Descriptive)這個名詞於我們自己的制度中，即是普通將此名詞應用於歐洲民族，雅利安(Aryan)祖先的某些亞洲民族，塞姆(Semitic)民族以及其他別些民族。分類制度(Classificatory system)則為美洲印第安民族，坡里內西亞民族，澳大利亞民族等等所採用。在摩爾根看來，似乎敘述制度(Descriptive system)是見於舊大陸的進步文化中，而分類制度則見於原始民族中；在這方面，他也許是錯誤的。現在轉而說及摩爾根關於這兩個名詞的定義，我們可以來觀察狄克孫教授(Prof. Dixon)的簡要而便利的陳述：

「就摩爾根所陳述的敘述制度的主要特徵，即是：(1)這些名詞表現真正血統的親族，比如我們現在所稱呼的父親，姊妹，兒子這些名詞，只用以稱呼真正與發言者有某種血統關係的人；(2)旁系親族是彼此各殊的，並且也不同於嫡系親族，所以例如姪子，姪女，姪孫，姪孫女等名詞，只是用以指示某些與旁支有關係的人，世系之繼續分化，即表述於這些所應用的名詞中；(3)在大多數的場合中，(除了比較近的親族)這些名詞大都是敘述的，即是說在他所信為是模範的和經常的制度形式中，並沒有普通的名詞像伯叔，姪女或表兄弟等類，這些人只特別地稱為父親的兄弟，兄弟或姊妹的女，母舅之子。摩爾根承認在某些情形中，(例如在英國民族中)也會應用像伯叔或表兄弟這種名詞的分類或組別，但是他指示各類別只包含同輩的真正親族之分子，並且他主張在這種分類出現的地方，我們沒有這方面的經常名稱或最古名稱。

「在另一方面，分類制度是計算團體間的親屬關係，而不計算個人間的親屬關係，即是說一個人用以稱

呼他父親的名詞，不僅是單獨用以稱呼一個人（即他真正的父親）也用以稱呼所有與其母發生性關係的男子。（照部落的風習，是允許多夫多妻的）同樣的，一個人用以稱呼其兒子的名詞，他也用以稱呼所有那些與他發生性關係的婦人之男孩子……再者，在分類制度下，旁系的分子與嫡系的分子，並沒有甚麼區別和分化，比如同一個名詞往往用以稱呼姪女和姪孫女；此外，在此制度中，也不應用像表兄弟這一類的敘述名詞。」（註）

（註）見 Roland B. Dixon, *Some Aspects of the Scientific Work of Lewis Henry Morgan* (Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association, vol. 1, no. 3, 9-20, Rochester, 1919), 11-12.

然而我們現在的目的，是要了解這些名詞之用法。上面所述，已經很清楚了，但是各個人對於具體制度之分類也許都有某種困難，因為像大多數的社會制度一樣，牠們（制度）是彼此互有變異的，並且往往有少許不自相一致之處。然而在初民中，畢竟有親族制度這種東西，並且摩爾根也已把牠們發見了。不管我們是否接受上面所解釋的那種定義，但是有些親族制度卻注重血統相關的個別分子，而別有一些親族制度，則注重團體合併看待，或者將各分子安置於某一等級中而與別個等級相關連。

無疑的，讀者會因易洛魁人制度的顯然謬誤點，而致於驚訝，蓋在此種制度中對於一個人的母親與其他許多婦人並沒有甚麼區別，未免覺得離奇，但是他的（讀者的）這種反感，是由於他自己的歐洲文化（包含那種關於親族的敘述制度）所影響之結果。然而若說印第安的個別分子，並不知道誰是他的真母，則迄今尙未有證據，而摩爾根在當時也未下判言。至於要攻擊摩爾根及繼續攻擊過去社會學者關於這方面的言論，則

這顯然是錯誤的。我們都感覺得這種希奇的制度也有某種理由，即使他不存在了，而在部落生活中，也有相當的作用。普通可以說：關於親屬名詞的問題，在社會人類學的文字中，居於非常重要的地位，因為當這些名詞具有真正的作用時，則我們即可相信牠們（名詞）是社會情狀的殘餘物。例如，在一個部落中若是稱姊妹的子女為我的子，我的女，而致於使他們與真正自己的子女沒有區別，那麼，我們可以懷疑這種非常的稱呼是由兄弟姊妹通婚的社會情況中引伸來的。如果部落是施行母系繼承法，則我們往往可以進行這樣的假定：在過去有一個時期不能認識子女的真父。依照這個觀念來說，親族分類和命名的方法，乃是社會秩序之殘餘形跡，在這種社會秩序中，牠們有一致的作用，所以可用以指示這些名詞成立時的婚姻形式。這就是摩爾根的觀點，並且是他的全部婚姻學說（他認婚姻關係是一種社會發展）之基礎；近年來英國的里維斯，也採取這種觀點，並且根據這個假設，他竭力解釋原始美拉尼西亞社會中的發展秩序。對於這個假設之批評，有許多不同的意見，並且這些爭論的文字，結果會使讀者迷惑。現在我們可以越過這種爭論的詳情，且來說明爭論的要點。在這裏我們再援引里維斯的話來表白：

「首先從事攻擊摩爾根者，即是英國那個研究人類社會的初期形式之先鋒人物馬克楞喃（McLennan）。他嚴厲地而且往往很正確地批評摩爾根的觀點，並由此而指示沒有甚麼權利或義務有關於這種分類制度的親族關係，於是他結論：這些名詞只是構成親愛的範疇和禮儀的稱呼，以為社會交談之用。信從他的人們，即常常喜歡重述這種結論，認為分類制度只是一些互相尊敬和互相稱呼的名詞。然而他們卻不知道還有問題應待解釋，即是分類制度中的這些名詞，究竟如何而被應用於互相敬重的稱呼中。」（註）



(註) E. W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organisation* (London, 1914), 6-7.

里維斯也像摩爾根一樣，認親族分類的制度，是起源於婚姻形式中，並且主張這些制度在婚姻形式變遷以後，也可以殘存的。他說：『用以區別分類制度的各不相同的形式之詳情，可以直接用當時的社會制度來決定。』爲求具體說明起見，於是他引用表親通婚的事例，這種婚姻，是一個很奇怪的制度，其中的男子只能與他的母舅或他的姑母之女相結婚。在具有這種制度的社會中，母舅和姑母的女兒，即成爲一類未來的妻 (*Potential wives*)，而與伯叔和姨母的女兒相對立。自然，這兩類在名稱上也是有區別的。再者，男子對於他的母舅之關係是如下：

在結婚以前——母舅（即母親的兄弟）

在結婚以後——岳父（即妻的父親）

至於在另一方面，與姑母的女兒結婚後的關係，即是由姑丈一變而爲岳父。所以母舅和姑丈是他未來的岳父。因此我們可以推測到必有一個單純的名字，以稱呼所有這些人物。

里維斯在上述該書中，曾援引費齊族 (*Fijians*) 的名詞，以爲實際生活之事例：

『王哥』 (*Vungo*)，用以稱呼母舅，姑丈和岳父。

『南尼』 (*Ngane'i*)，用以稱呼姑母，舅母和岳母。

這種表親婚姻制度施行於費齊族中，並且與此相當的別些事例，也可以指出來。對於這種合併稱呼，必待有了分類制度以後才會出現，並且沒有其他可思議的婚姻制度需要這種相同的分類，像這樣的原則，若果接

受了，那麼，這一類的名詞之起源，即潛伏於這種表親婚姻的事象中，而不見於別方面。

里維斯方法中第二步即假設當一個部落具有這種名詞，而現在並不實行表親婚姻制時，則在過去必然曾經施行過這種婚姻制。由此即成立了用親族名詞，以決定文化中的程序和基本統一性之方法。並且這種方法亦即是里維斯用以研究美拉尼西亞文化的。

很顯然的，這種方法之價值，也像所有其他方法一樣，有賴於現象之齊一性（*Uniformity*）。關於表親通婚這種事件，世界上有許多地方可以找到這種風俗，而在其中卻也有些例外，表現那種名詞系統，並不與此婚姻制度相符合；所以似乎此二者，並沒有必然的連帶關係。但學者既從計算部落數目去着手研究，則其結果即成統計的，因此，這種方法的健全性，也當然要根據統計的事實。當許多部落都被研究了，並且上述那種相關性的程度也被決定了，那麼，即可得到真正的試驗任何相當程度的相關性，（正的或負的）其所指示的，大概不止是偶然關係。

### 親族之範疇

摩爾根累積許多關於部落制度的具體材料，但是在世界上尚保留有更廣大範圍的而可應用的材料。所以除了摩爾根首先所宣布的基本觀點以及馬克楞喃在另一方面所採的相反觀點以外，我們尚可推測還有新觀點。大概最特殊的貢獻即是一九〇九年克羅伯所發表的簡要論文。他的方法似乎是部落制度的比較研究法，並且雖然他表現於這方面的研究是太專門了。但我們也可觀察到牠的主要趨勢。他的一個問題，即是要

說明那些用以排列親族制度的原則。這些原則在各個相關的部落之辭彙中，是可以發見的，但是因為在世界  
上既有許多不同的語言，而依照結構和辭彙的個性，牠們（各種語言）都能表達相同的觀念，所以我們可想  
像到有許多不同的方法以表達同等級的親族關係。照克羅伯教授所考察的，世界上通行的親族制度的主要  
範疇是：

1. 同輩分子和各輩分子間之差別——父親與祖父，伯叔與堂兄弟，以及自己與其父間之區別，即屬於這  
種範疇。

2. 嫡系親族和旁系親族間之差別——當父親與伯叔互相區別時，即表現這種範疇。等到只用一個稱呼  
伯叔和堂兄弟的名詞時，即不表現這種範疇。

3. 同一輩中年齡上之區別——哥哥與弟弟間之往往有區別，即是這方面的例子，在英國是沒有這種範  
疇的。

4. 親族中兩性上的區別——英文中對於這種區別是前後一致沒有矛盾的，（除了Oben這個借來的  
字）名稱上的區別，似乎足以自明。然而也有許多人對於兩性上的許多親屬之稱呼，不會加以區別，祖父與祖  
母，內兄弟與妯娌，岳父與岳母，並且甚至如子和女這樣親密的親屬，也各各只用單純的名字去稱呼。

5. 發言人的性別——這種範疇在英文中與大多數的歐洲語言中，沒有表現出來，然而在其他許多語言  
中，這種範疇是認為重要的。父母兄弟姊妹和比較疏一點的親族，都會接受從男子發出的某種名稱，以及接受  
從其姊妹發出的另一種名稱。

6. 藉以表現親族關係的分子之性別——英文並沒有這種範疇，結果我們往往覺得要解釋所謂 *Uncle* 是伯叔（父親之兄弟）抑是母舅（母親之兄弟）以及所謂 *Grandmother* 究竟是父系的抑是母系的。

7. 婚姻結合的血統親族之區別——這種區別，大多數的語言，普通都會把牠表達出來，然而有時也會忽略的；比如在很熟悉的英語中，岳父或阿翁（*Father-in-law*）往往稱之如父親。在親族範圍中，並沒有很嚴格的區別，然而初民之忽略真正親族和虛偽親族間的差別，也類似於未能表現這種範疇。

8. 藉以表現親族關係的分子之生活情況——親族若不是血統的，即是由婚姻而結合的；當作親族結合的人，也許是活的，或者已死的，已婚的或者未婚的。（註）

（註）見 A. L. Kroeber, "Classificatory Systems of Relationship," *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 39, 77-84 (London, 1909), 78-79.

克羅伯教授考察許多種的印第安語言，而計算表現各個範疇的特殊親族名詞之數目，把牠們與英文的相比較，並且說明雖然英語只含有四個範疇，然而各個範疇都趨向於表現所有這四種關係，比如內兄或姊夫這個名字，即表示世輩，婚姻（不是血統的）旁系（不是嫡系的）和性別。讀者可去試驗其他的名稱，以證明此點。

在另一方面，似乎大多數的美洲印第安語言和其他地方許多原始民族的語言，都認識上述表中前面的七種範疇，至於最後這種，則有時也偶然被認識，上述表中，據別人告訴我們，印第安語言中所發見的親族名詞之數目，稍為超過英語中的這種數目；所以他們的名詞，必然不如英語中的那樣簡潔和自相符合。事實上這種

情形也就是克羅伯對於敘述制度分類制度二者差別之批評。他主張所謂『敘述』即是指比較真確的，以及在範疇中比較有限制的，至於所謂『分類』則承認比較多的範疇，但是把牠們表達出來，則更沒有效率，因此照他所思考的，在各個場合中，所要求的目的都是相同的，而部落的差別是要解釋為心理學方面的事情，而不甚切於社會學方面的事情。如果我們考察到信仰和社會哲學上的異點，（一方面激動克羅伯他方面又激動摩爾根和里維斯）則這種情形將得大白。

我們已經注意到摩爾根和里維斯如何利用關於親族名詞的材料，以證明從前的婚姻情況不同於現代的婚姻情況。這種假設即是分類的名稱，並不存在了，（除了適於某種目的之外）但是一經成立以後，普通的習慣，即會使這種分類的名稱繼續到很長久的時間，一直到牠所代表的社會條件沒有作用了以後，也還延續些許的時間。這個觀點是為克羅伯所攻擊的，克羅伯否認這種推論是正確的，因為用以暗示親族的名詞，只是語言方面的事物，並且在部落語言中所認識的分類原則，彼此不同，這種事實是語言學上的特點，可同樣適用於別種的分類，所以他稱他的解釋是『心理學的』而不是『社會學的』。依照這種觀點，我們並不能從一個部落所應用的親族名詞的特殊制度中，推論甚麼東西出來，並且關於親族制度之研究，只能表白初民世界中所產生的希奇方法。照他的見解來說，親族名稱是隨意的，只能以偶然事象看待之，而不能以任何原理解釋之。

然而並沒有那個人冒險去否認：名詞一經成立即固定於部落的語言中，這種分類是可以防止血統關係的人們之相通婚，因為應用普通名詞，他們即可隨便地與無血統關係的分子相區別。關於此點，有一件故事似乎可為實例，即是許多年以前郎（Andrew Lang）在婚姻預告中，觀察到天主教的人們，反對教父和教女之結

婚，雖然他們並沒有甚麼血統關係。照郎所說的，父與女這兩個名詞，雖然前面聯上了一個形容字，而這兩個人也還是屬於不同類別，這種不同類別之間，是禁止通婚的。再者，很少人去竭力否認親族名詞之產生，必待團體中真正需要承認這種親族時，才會出現。

然而在本書中，我們並不十分涉及主要人類學家的基本哲學，只討論所已成就的方法論上之見解，以及討論他們利用材料和開發後人知識的實際情形。我們可以說：克羅伯教授的基本信仰是與摩爾根和里維斯的信仰相反的，但是他說明了對於部落制度如何可以根據各種範疇去作比較的研究，由此而有助於我們之了解部落制度。在這方面，這種比較的研究似乎是實在的貢獻，並且牠決不會把『敘述的』和『分類的』這種名詞淪為廢物，而像牠們普通應用中所指示的情形。

### 親族制度的現狀

親族名詞和血統組別這個問題，既然在人類學研究中佔據如此重大的地位，則也似乎需要來看一看這種事象的現狀。對於這方面的歷史尚沒有完全表達出來，但是馬克楞（與摩爾根同時的英國人）對於婚姻制度和社會組合，有許多著作，他利用摩爾根的材料以維持他的婚姻學說，然而另一方面，卻拋棄摩爾根這樣的觀念：『親族制度，除了是語言和社會禮儀的奇異的想像事物以外，尚有其他意義。』自摩爾根和馬克楞以後，這方面的研究興趣，即稍為衰微了，直到泰勒（Tylor）而復盛，他也多少同意於摩爾根，而主張維持外婚團體的風習以及所謂親族的分類制度是互相補充的，或者說，是同一現象之兩面觀。稍後即出現了斯賓塞

和季倫的重要著作，包含許多關於某些原始澳大利亞部落的材料。自此以後，美國的人類學家，即漸次注意到這方面；最後在羅威（Lowie）領導之下，對於親族制度，又引起了強烈的研究。然而大體說來，美國學派是反摩爾根的，至於摩爾根路線之真正復興，則由英國里維斯而闡發光大的。里維斯不僅要恢復摩爾根的那種研究，並且也根據他自己的實地研究，而發揮了解釋親族現象的學說。大體說來，里維斯所採取的觀點即是，普通各個特殊的親族名詞，是同時伴有一種相等的特殊形式的婚姻制度，並且分類制度，即是與族外婚姻制度相伴出現的。

照他的見解來說，外婚的兩區分部，以及外婚的許多『血族』是產生名稱分類制度之社會根據，並且如果發見一個部落施行分類制度，然而沒有任何明顯的外婚團體，那末我們即可推論這個部落模倣了牠的社會制度。關於他的起源，則這兩種解釋結果都是相同的。里維斯認這些相關性，在社會機能中是很重要的，並且他覺得我們應付對於『敘述的』和『分類的』這種名詞之攻擊，可以把前者（敘述制度）視為『家族』制度，而後者（分類制度）視為『血族』制度，或者外婚制度。

在大體上，現今的趨勢似乎要接受里維斯的態度，即是說這些制度是社會組合的狀態，並且是社會人類學中的重要現象，因為牠們這些制度是有定形的，易於客觀研究的。再者，關於社會組織的材料之記錄，特別注重親族方面，這種趨勢也是由里維斯的氏系方法而來的，因為經驗告訴我們，這種注重是最直接的研究法。普通部落團體是很小的，所以可以進行戶口調查而登記各分子。由此，則可得稍為完全的氏系族譜，而確定其親族。對於這種方法的清楚陳述，在英國人類學一覽這種小冊中即可以找到，現在我們且從其中來引用一段：

「在文化簡陋的民族中保留有許多家譜，這是很普通的風習，往往男子們能够依照世輩的形式來說明其高曾祖以下的或者比較更疏遠的祖宗以下的各個後嗣，這種家譜是要搜集起來的，並且如果我們所研究的社會並不大，則也應當去敘述其中各分子的家譜。氏系中各分子所屬的社會團體及其社會地位應當記載下來，並且搜集了這種材料，即可供給一些具體事實，由此用以詳細研究社會組織的性質，計算親族的方法，婚姻的規則，子女繼承傳嗣的方式，以及其他許多事象。這種方法之大價值，即是你自己所應用的這種工具，也就是初民他們自己用以對付他們的社會問題的工具。他們之所以記憶着這些廣泛的家族系譜，必然是由於牠們（家族系譜）有實際的重要意義，這是很可靠的，並且無疑的，在那種有家譜存在的地方，當人們要應付關於婚姻，財產繼承，會長職位之傳襲，以及其他社會事務時，這些家譜仍然繼續有效用。若是獲得了家譜的知識，則研究者即知道去應用那種處置社會事務的具體方法，這種方法是土人自己所應用者，並且由此可以研究他們社會分類之形成及性質，而不致於受文明範疇之影響。」（註）

（註）見 Barbara Freire-Marreco and John Linton Myres, *Notes and Queries on Anthropology*, The Royal Anthropological Institute (London, 1912), 119.

概括起來，我們很可以說摩爾根所勇敢地從事這方面的研究，乃是開始發展了客觀方法，至於族譜學方法即由此而產生的。有了這種方法以爲經驗，則對於新部落的社會組織，也應當用這種具體方法去研究。

## 分配法



對於里維斯的方法，有一個普通的批評，即是說他沒有注意到地理上的分配以及部落因模倣外族而有變更其制度之可能性。如果摩爾根所排列於一個時代中的諸種制度，是隨便分布在世界上的，則他即沒有碰見甚麼特殊困難；但是有了那些關於多方面的文化在地理分布上可適用的材料，則對於計算親族的任何特殊制度在地理上之分布，即應當與其他文化特質之分布相符合。我們已經觀察了親族制度這種事件，是少密接於其他方面的部落生活，所以這種文化特質（親族制度）可以推測到是會隨着那些現象而表現的。然而不幸得很，用分配法來對付這些制度之研究，現在尚未超出草創的時期，這方面的兩個主要研究，即是季斐德（Gifford）和斯披耳（Spieler）的研究。然而克羅伯在批評了摩爾根和里維斯以後，即簡要地去觀察加利福尼亞的印第安民族，於是他即申述加利福尼亞的印第安文化有三個派別，即北方的，中部的，和南方的，此三者都可認識到在親族制度方面是彼此各殊的。所以他推論，促成這三個文化領域之分化，無論是甚麼因素，牠們都會表現作用於親族制度中。（註）數年後，季斐德刊行了一個關於加利福尼亞制度的深刻研究，根據於地理分布的情形，而得到相同的結論。

（註）兄 A. L. Kroeber, "California Kinship Systems" (*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, no 9, 339-396, Berkeley, 1917).

至於斯披耳則從事於英國和加拿大的部落制度，以及計擬他們的分部情形。關於所認識的夫妻配偶的各個場合中，既然是這種制度可以與別種制度不相同，則牠們之分類只能訴諸某種概括方法。斯披耳教授說：『沒有兩種制度完全相同的；制度之分類，只是牠們彼此稍為近似，而更不同於別種的情形是已。』由此

他即劃分人類：俄馬哈 (Omaha)，克洛 (Crow)，舍力士 (Salish)，阿康馬 (Acoma)，幼孟 (Yuman)，麥肯基流域 (Mackenzie Basin)，易洛魁和依士企摩。這些都是選擇一個單純的部落制度以爲類別的代表，多少有幾分像動物學中選擇類別一樣，其中只有一個例外。關於這種分類的詳情，讀者可參看他的著作，但是在這裏只陳述俄馬哈這一類以爲說明：

「在這種制度中，母親的兄弟是「母舅」而他的男性的後裔也是「母舅」。這些「母舅」的女是「姨母」而其子女卻是「兄弟」和「姊妹」。父親的姊妹是姑母，而她的子女即是「外甥子女」。如果發言人是男性，則稱「子」，如果發言人是女性，即稱「女」。而他們的子女都是「孫輩」……」

「在加利福尼亞這種制度中，母舅的女，卻也是「母親的姊妹」，或者稱爲「母親的幼妹」。』 (註)

(註) 見 Leslie Spier, "The Distribution of Kinship Systems in North America," (University of Washington

Publication in Anthropology, vol. 1, no. 2, 69-88, 1925), 76.

這八種制度的分布，都表白於作者刊物中的地圖上，從這個地圖來看，似乎有一種趨勢，各類制度都集中於一個區域中。因此，其結果即相同於季斐德關於加利福尼亞的研究；這些部落制度所表現的分布情形，很類似於而且往往相關於其他文化特質之分布情形。然而這裏引起了里維斯所採用的方法之效率問題，關於這些現象，對於親族制度和婚姻制度並沒有甚麼特殊，然而牠們似乎是同樣地表現於全體文化中。

## 父母之認識

讀者也許未曾想過有甚麼社會，其中不認識父親對於子女是有生理上的關係的。然而在澳洲和太平洋以及他處有好些地方，居住着一些原始民族，他們對於這方面的觀念大不同於我們的，比如特洛布隴的島民（Trobriand Islanders），並不視父親為真正在生理上有關係的親人，他們只相信子女是神祕地由母親而生的。雖然，這些人也有一種婚姻制度，並且為父的，對於子女的幸福，也須負通常的責任。他們對於這方面的觀念和社會行為，是類似於那些信仰不同的人們之觀念和社會行為。

無論這種情形如何，但在摩爾根當日，都相信各個民族（無論如何原始的）承認母與子的明顯關係，但是對於認識父親，卻感着困難。在這方面，他們認為由母親生來，是很滿意的解釋，然而進一步卻假定這是最初的或最原始的血統繼承形式。這種觀點的自然性，在他們看來似乎是很明顯的。現在我們廣博地經驗了原始的民族，即覺得這種觀點之自然性是可疑的。在另一方面，我們仍然須承認初民心理對於生殖的生理學是很模糊的。關於這點，我們在婚姻那一章再行說及，而當初研究社會的學者，所遇着之困難，也許有些是他們自己所產生出來的困難。假使承認婚姻制度之發生及繼續完全是根據於初民知道男女雙方同樣有關於子女之生殖，則他們（當初的社會學者）對於各種婚姻制度及各個初民的親族制度，即要找到一種合理的解釋。就在現在所研究的成績而言，比較容易和安全的辦法，即是接受普遍婚姻行為這種觀點，及接受夫妻各個與其子女有關係的假設，而視之為社會中最親密的和最有維繫力的親族關係，至於為甚麼這種行為是普遍的，以及為甚麼牠歷久通行，則還是一個玄想的問題，現在可以把牠略過去而不加以多大的解釋。然而這並不撇開初民之於父母究有多少知識以及他們認父親有何作用的這個問題。近來，麥林諾斯基（Malinowski）根據實地

研究，即擁護這樣的觀點：初民認爲父親的地位，是屬於社會要素而不是生理方面。承認婚姻之普遍性以及夫妻的家室，即可以從社會學方面去解釋許多事象。比如麥林諾斯基發見了特洛布隴島民，不知道生殖的生理學，但同時他們卻有婚姻制度並禁止未嫁婦女之生殖子女。對於這種事象，他解釋如下：

「用傳統的眼光來看，則有子女而無丈夫的婦人是一種不完全和反常的分子。因此私生子及其母親之被指斥，乃是普通反風俗反傳說以及反經常事物的行爲而遭指斥者之特種事例。夫妻子女所組合的家庭，是部落法律所認可的標準結合，對於各分子，牠都給予嚴格確定的地位。所以這種團體的分子中，不應有一個人有何差誤。

「因此，雖然土人並不知道男子之於家庭的構成有甚麼生理上的需要，但是他們卻認男子是社會上所不可少的。這點很重要。他們雖不知道男子在生物學上的完全意義，但是社會信條卻仍然維持父親的地位，比如說，各個家庭必須有父親；婦人在有子女以前，必須結婚；每個家室必須有男子主持。

「各個家庭制度即是這樣地根據於家庭必然性的強烈情感，以適合其完全缺少關於家庭的生物基礎之知識。在認識了父親有生理上的機能以前，即已老早確定了他的社會任務」(註)

(註) E. Bronislaw Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (New York, 1927), 84, 85.

## 總結

摩爾根是首先發見親族制度的人物；至少他首先認爲關於部落制度之客觀研究可以啓示過去人類所

遵行的婚姻形式。我們上面簡要地陳述考古研究時，即已注意到文化中時間程序之重要，即是說了解社會生活自古至今的各種形式，是很重要的。當然的，關於像婚姻制度及其相連帶的社會行爲這種重要的事象，大家都感覺要知道牠是如何起源的，以及要知道各種已知的婚姻形式出現的真正次序。摩爾根認爲婚姻與社會生活，在各方面都是由小起點而發展的，並且他認爲在初民中所觀察到的形式，是代表進步的各階級。他假定任何形式的婚姻，特別是採用那種限制某些階級通婚的嚴格的法則，都會產生一些稱呼的方法，和認識相關的親戚，並且他們的名稱一經確定於團體語言中，即會無限地保存下來，他也相信這些保存的殘餘物，就是當婚姻制度變遷到別種形式以後，也還會繼續很長久。至於美國學派則棄絕這些假說，而主張這些親族制度固然是實在的並且易於加以客觀的決定，但同時他們並不與任何形式的社會行爲相關連，這即是說，這些親族制度並無關於婚姻。然而這個辯論的雙方，都尚未有供給令人滿意的客觀證明，而足以表白其主張是正確的。很顯然的，摩爾根所採用的方法是不適當的，但是還沒有那個人暗示了新鮮的經驗研究法。北美洲某些地方所得來的可用的材料，已經加以分類和觀察其地理上分布的情形了。結果即暗示親族制度和婚姻制度在地理上表現的情形，很類似於部落文化中其他社會制度之分布現象。這即是說，親族制度是部落文化之一部分，並且因此，牠們也還是社會人類學中一種錯綜複雜的現象。

## 第十章 婚姻制度

婚姻在社會科學中是居有顯著的地位而應當在這裏表白的。前面的討論，雖也涉及婚姻制度，但只限於認部落中之分組，具有規定婚姻法則之作用，以及限於認親屬制度是婚姻制度之一方面。至於現在，我們且轉而說及婚姻是社會現象，第一步似乎須確定所謂婚姻是何意義，關於此點，味斯忒馬克 (Westermarck) 有這樣的解釋：

「婚姻是一個或幾個男子對於一個或幾個婦女的关系，這種關係爲風俗或法律所承認，並且包含關於夫妻雙方及所生子女的某些權利與義務。」 (註)

(註) 見 Edward Westermarck, *A Short History of Marriage* (London, 1926), 1.

這種解釋大概是最低限制的必要條件，並且如果我們記着了這裏所討論的婚姻是一種社會制度，則上面這個定義雖是不簡潔，但也可供應用。我們往往易從我們制度的情況去思考婚姻，但是如果我們要把某些我們所認爲必要的特質加入於此定義中，則有經驗的人類學家即從某處其婚姻制度不具備此種條件的部落搜集了材料，來供給我們。例如，我們推想丈夫與其妻住在一起，並把他看做社會事業中的伴侶，但是有些部落，其鄉村中卻包含許多兵營，男子把大部分的時間化費其中，並且沒有機會與其妻共飲食或者很少視妻爲社交的伴侶。然而這些男子，卻履行爲夫的和爲父的許多別些責任，他們有許多和我們的婚姻觀念不相同的

希奇差異，可以在社會人類學的記述文字中找到，但是從最低限度的意義來說，婚姻是出現於各個地方的，並且由此可以認牠是社會之一實體或者是文化中的一形態。在前章中我們已暗示了，婚姻這種制度，可以獨自存在，而不必一定要涉及血統關係和兩性觀念。在某些部落中，如果一對男女結婚了，則這個婦女所生的或撫育的子女都一齊是她丈夫的，而不必考察到其他決定的因素。子女對於親生父母之認識，是不會想到的。在這種情況下，婚姻的要義，似乎即是認爲男子必須正式地與婦人相結合以養育子女，或希望生子女。

世界上所已加以考察過的各種特殊的婚姻方式，曾經依照各個作者的目的而有各種分類。無疑的，讀者是很熟悉這些分類的，在這裏我們要指示這些婚姻概念，比如買賣婚姻，搶掠婚姻，交換禮物的婚姻，得着新娘同意的婚姻，父母主持的婚姻，以及大眾主持的婚姻等等類別，至於其他一種的分類，即是一夫一妻制，一夫多妻制，一妻多夫制和羣婚制。這種分類是以夫或妻的數目多少爲其區別的根據的。這種婚姻的各种形式都見於原始民族中，並且也已敘述於人種誌的文獻中。

在前數年中，人類學家和社會學家，對於討論婚姻起源的學說，比現在更爲注意。在前面我們已述及這些情形，但似乎值得對於牠們，再加一度之解釋。自邏輯方面言之，我們可以假定有一個時期，其中尙無這種當作社會制度的婚姻之存在，因此我們即可進而去說明這種婚姻制度之產生。在一八六一年時，緬因（M. J. P.）和巴可芬（Bachofen）各自研究，而發揮了兩個相反的觀點，即是（1）脫離禽獸混亂情況以後的第一步即是父系家庭；（2）脫離這種情況後首先走到的是母系家庭。依我們所知道的，馬克楞喃和摩爾根贊成第二種說法，並假定其最初階段爲亂婚情況。比較後起的學者，則趨向於不承認亂婚情況是人類普通的事象；在這方面，他

們是依隨味斯忒馬克的領導。利用那些有用的材料以考證這些學說，即發見其中有一個主要的困難，由於把性生活與婚姻制度相混合了。照許多人所假定的，人類行為中，似乎有一種一夫一妻的生理趨勢，婚姻的社會複合事象，即建立此趨勢之上，然而這種婚姻制度在特性上，也許是非一夫一妻的，這也是同樣可想像的。無人性的靈長類動物之行為，則似乎表現着雜交的趨勢，再者部落婚姻制度的具體研究，現在尙未有確實證明婚姻之着重點是在乎夫妻，抑在乎子女。例如，不懷孕往往視爲離婚的理由，初民的觀念，似乎認夫妻不生子女是社會的反常現象。如果子女是注重之點，以及初民心理知識是會區別子女和性交的作用，則關於婚姻起源的問題，即應當以不相同的方法來陳述之。然而最後的解決，既然不能希望由這些方法發展出來，則對於這方面的玄想仍是正當的。

至於近來的人類學家，則似乎並不接受舊觀點，他們大都否認簡單形式的婚姻，是由亂交情狀中演化來的，並否認婚姻發展最後之階段，才是一夫一妻制的說法。他們都傾向於把已知的婚姻形式看做地方的或特殊的個別發展之現象。在這一方面所發生的另一問題，即是某些形式的婚姻，是否適應於某一種部落文化而不甚適合於別種部落文化。廣而言之，這裏所發生的問題，即是與文明有區別的原始文化，是否只便宜於某一種形式的婚姻，這條研究的路線發展得尙不甚遠，但是熟悉婚姻著作的讀者，將會回憶到這樣的言論：遊牧民族傾向於一夫多妻制，如果真是這樣的情形，則婚姻制度發展中的重要原理，即得以證明。至於唯一莊嚴的企圖，想發現婚姻形式對於生活方式或文化情況的關係，則見於和布豪斯（Hobhouse）及其同志，在倫敦經濟學校的研究著述。和布豪斯搜集了幾百部落的材料，由此即把其中的經濟狀況與各種社會特質（包含婚姻的



形式)互相關連起來。他所製的圖表,即表現許多有趣味的相關性,並且在這裏可以援引一段關於婚姻形式的結論。既然他的那些圖表可視為代表的,則在此情況之中似乎沒有形式的婚姻出現於畋獵民族中,比較出現於農業民族中,更普通常見的。然而遊牧民族是首先實行一夫多妻制的。和布豪斯陳述其研究之結果如下:

『我們在各處各級文化程度的民族中(除了遊牧民族)都看見一夫一妻制,並且我們很可以適當陳述的,即是在森林生活境遇之下,更風行這種制度,關於這種事實的解釋,我們的權威者卻沒有甚麼貢獻。在未開化民族中之所以施行一夫一妻制大概有兩種動力,一種動力是兩性人數的相當,對於這一點因為缺少人口調查,所以我們尙未有確實可靠的知識。其他一種原因是經濟的,第一,貧窮不允許一夫多妻,而在經濟充裕的情狀中,比如我們近代進步到的工業階級中,即更易產生一夫多妻制。第二,森林生活的特殊情況,似乎很適宜於一夫一妻制,這大概由於其中的家庭團體連結得很親密,並且有一種相關的風習,就是指定特殊的表親互為伴侶。超乎這些理由之外,是否尙有生理上的理由,而與這種生活方式相關連,這只能是猜測之事。但是形成這種一夫一妻制的條件,無論是甚麼,牠們都出現於全世界,雖然是在其他文化方式中,比較不甚風行。而在各級文化的民族中,當從全體方面去觀察時,則這些理由(或條件)即可以看見會被相反的勢力所壓住,而致於形成一夫多妻制。總而言之,一夫多妻制的承認,乃是普遍於未開化世界中的法則,這種婚姻制之施行,直延展到工業發展時代,而在遊牧時代即達到最高點。』(註)

(註) 見 L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler and M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the*

*Simpler Peoples* (London, 1915), 162-163.

我們注意到各種婚姻制度的部落之相對數目，即可以很簡單地接觸這個問題。比如，假使世界戶口調查，可用以研究被承認了的婚姻形式，則我們即將發現大多數偏傾於一夫多妻制；反之，一夫一妻制，一妻多夫和羣婚制，則佔據小部分，而在其中也還是一夫一妻制佔多數。論及部落風習的文件，往往是很混雜的，因為一夫一妻制，各個地方都默認的。一夫多妻的民族，並不禁止一夫一妻的婚姻制，如果一個人有能力或者有慾望，則他即可以自由去娶幾個妻妾。在另一方面，一夫多妻制的部落，將指斥一妻多夫制和羣婚制。然而婚姻形式並不是獨一的，並且各部落都趨於表現多種婚姻制之結合而不是只施行一種形式。關於探求婚姻的最初形式，有些學者認為一夫一妻制，既然出現於一切民族中，則可證明牠是比較遠古的。他們說這種一夫一妻制是婚姻的自然起源之形式，而先於社會制度之發展的。但是這並不是充分的證據，因為一夫一妻制由一夫多妻制發展出來，而視為比較滿意的社會調劑法，這也同樣是可能的。

在另一方面，摩爾根認為在婚姻制，以前尚有一種無婚姻制的狀態，這種狀態他稱之為亂婚。這種亂婚是有論理上的證據的，但是若從生物方面去着想，則對於各種亂婚，尚沒有甚麼支持的理由。主要的反對言論，即是認為人類中的亂婚，似乎會減低生育率，或者至少，兒童之生存率將不足以維持部落之存在。這種說法並不甚真實，但是就所應用的可靠材料而言，則各件事象都表明對於亂婚有生理限制。我們現在知道，就所觀察過的部落而言，並沒有那一個是生活於完全亂婚的狀態中，並且無論在何處，我們都看見某種形式的婚姻，以維持亂倫的概念而使大家不得有此行為。

再來論及婚姻形式，大家都承認一個男子普通是與一個婦人結婚，所以在當初是一夫一妻制。然而當我

們考察到各部落所承認的婚姻形式，可視為牠的理想，則這種邏輯解釋是不重要的。就我們所已說過的，大多數的民族，似乎都願意採取一夫多妻制。我們對於類人猿、大猩猩、和黑猩猩等高等動物之知識，尚不完全，不足以表明牠們的配偶習慣，然而牠們在行爲上，既然是最像人類，則當對於牠們有了更加縝密的觀察以後，我們即可以預期將有某些重要的推論。同時我們必須棄絕未確定的事實，雖然是就其表現而言，一夫多妻制是有較好的論據。

### 生物因素

我們觀察到生物的因素，大概不利於完全亂婚的情形，而暗示着有限制的配偶和家庭生活，是維持團體綿延種族的要素。再者，人類有一個特點，即是倚賴父母的時期很長，遠勝於獸類，蓋獸類之幼子很短時期即長成了，於是牠即能自己去謀生。大猿猴也需要長久時間才能長成，是最酷似人類的動物。教育家視人類的長久生長時期，乃是牠準備社會生活的必需過程，然而無論如何，這種長時期是大有助於家庭之成立及婚姻之持久的。婦女之生育期間，無論是原始的或是開化的，都是一年之譜。並且在任何情形中，子女的幼稚時期是長短不等的，而已婚婦女有二三十年時期，須得照護那種不能自立的幼小孩子，在初民團體中男女的工作，很長久地有顯著的區別，則這些兒童的贍養，至少是需要一婦一男的力量。如果團體是延展而為區域社會，則這種責任必然有一定的方式。我們可以想及野蠻婦女可以獨自畋獵，其所獲很足以維持她自己和她的子女，而避免餓餒，然而這種團體很難存在，或者說，牠的社會生活也許低減至零點。由此意義說來，可以相信婚姻是有生物

因素的，或者說生物因素使團體採取某種婚姻形式。當然的，這種假說也不應推論過甚。現在尙沒有那個人對於人類之原始性與習慣性相區別，或者說使生物性與社會性相區別，得有相當的成功。這也並沒有甚麼希奇，因為此二者的作用是互相關聯的。牠們很密切地相完成以形成社會生活。可是在好些事例中（例如婚姻）有很好的情形，很可以表明生物因素和社會生活，二者間互相完成的關係。

甚至特殊形式的婚姻，也可視為與生物因素相調適。因此，即有人陳述婚姻之形式，有賴於兩性之比例。比如婦女的數目，若超過男子的數目，則一夫多妻制即出現於初民社會中，所有的婦女，在經濟方面都是倚賴的。同樣，如果婦女較少，則一妻多夫的形式，也是自然的產物。至少這是合乎邏輯的。假使部落中的人口，因為遺傳或環境之故，很經常地使婦女之長成兩倍於男子之多，則我們即覺得一夫多妻制的本身是一種解決的方法。這種婚姻形式之決定，似乎是合理的，但是卻很難用觀察來實驗此事體。殺害嬰兒這件事，往往視為使兩性比率與社會情況和經濟情況相調劑之方法，並且因此，婚姻形式也同樣可以決定兩性生存的比率。所以必須在初民中得到許多關於兩性比率的材料以供應用，則我們才能對於此事件加以證明。人類是很聰明的，以使其生活與所處境遇相調適，並且如果那種比率是與其觀念相衝突，則他也能矯正兩性比率的不平現象。自然，對於這些調劑也有一些限制，因為在上面，我們已注意到兩性比率也許會成爲變態的而至於消滅。

再者，也有人想說明一夫一妻制是最適宜於生殖比率均等的婚姻形式。這種說法的主要困難，即是所有的好統計材料，只適用於一夫一妻制的國家。然而有些研究也暗示着，如果不用節制方法，原始婦女和文明婦女將會生育同樣平均數目的子女。但是要證明各種婚姻形式的比較適宜性，則我們需要從許多初民團體得

來的可以互相比較的材料。就我們所知的，各種形式的婚姻都發現了，並且施行這些婚姻制度的部落也還存在；大概重要的問題，即是嬰兒生存比率的問題。在原始民族中，兒童的死亡率，據說是高於歐洲各國的；這種差異的原因，見於各種生活方式中，而不見於生殖率或婚姻形式中。再者，我們也可想像婚姻形式是會改變生殖率的，並且也有某種理由相信一妻多夫制和羣婚制之生育率，將小於一夫一妻制或一夫多妻制。然而究其竟，這些材料是相矛盾的，所以對於一夫一妻制和一夫多妻制都不能得着結論。因此，所謂某種婚姻很適宜於生殖，以致說牠是婚姻的自然形式，這個證明似乎須留待他日搜集到比現在更多的有用材料時，才有把握。

尚有一種假定，即是認為年齡太早的婚姻，會減低婦女之生殖力，而至於減少人口；文明國家因為這種理由或其他理由，即用法律去限制早婚的事象。然而即使如此，但合法年齡，也往往較低於輿論所贊成的。原始民族的風習，是彼此各異的，但是他們很少像我們一樣，用年數去計算年齡。當他們觀察女子在生理上有業已成熟的象徵時，於是即認她可以結婚；這種年齡也許在十二歲或不及十二歲。普通很少原始女子達到十五歲而尚未結婚的。生理未成熟以前的幼年婚姻，通常也受最原始的民族所輕視。對於剛才所說的理由，現在尚無可用的材料以比較初民中早婚與晚婚的相關生殖率。至於在歐洲人中，雖相信早婚會減低生殖率，然而所適用的統計材料，則不足以支持這個信仰。普通，原始民族的這種行為，似乎也是合理的生理之適應。因為是教育的原故，或者因為近代社會生活複雜的原故，已覺得需要比較多的經驗，以負擔結婚後的責任，文明人之對於早婚是反對的。

### 婚姻儀式

也像初民中生活的其他重要事務一樣，娶妻或嫁夫是伴有正式手續的。在討論這個問題的書籍中，可以找到初民承認婚姻和舉行婚姻儀式表，對於這些表一加細察，即將發現其程序的大有差別。也像關於婚姻的形式一樣，學者曾竭力加以探討。有些學者在這些婚姻儀式中發現原始程序的殘跡。有一個理論認為在社會上生活開始時，男子劫取婦女，以強力攫去之。在許多部落中，新娘之劫取，是曾經實現過的，並且有些風俗（例如擄新娘歸門）可視為『搶劫婚姻』（Marriage by capture）之最後殘餘形跡。也許是在一二部分的初民世界中，其境遇很適宜於實行搶劫妻子，但那各種與掠劫新娘相似的情形卻不一定是這種風俗之殘跡。對於這種搶劫妻子說，有一個反對的言論，即認為男女婚姻差不多都是出現於同部落內諸團體之人員中，他們的生活是和平與融洽的，並且也同意於預定婚姻。照味斯忒馬克好久以前所表白的，在許多原始民族中，甚至在最文明的民族中，以強力去娶婦女，並且在搶劫中和戰事中所俘擄的婦人，也可用以爲妻，但似乎不能認這種情形是普通的風俗。

『買賣婚姻』（Marriage by purchase）是社會學文字中的其他一個熟悉的名詞，並且這是適用於需要新郎及其親戚予以相當報酬的婚姻。有時候，這種婚姻之採取財物交易的形式，是先由新娘的親族出禮物而後即由新郎的親族出資迎娶。如果到後來新娘不肯嫁其丈夫，則可以推想到，她的親族須賠償新郎的財物。和布豪斯在四三四個部落中，發見了有三〇三個部落，其婚姻是需要給新娘以報酬的。然而這種風俗似乎並不與任何一種的婚姻儀式相關。

然而婚姻有一種狀態似乎是普遍的，即是：牠須得着男女雙方的親族的同意，並且關於這種同意的協商，

普通都由各家庭的長者去進行，由此即舉行婚姻而成家室。在各個民族中，男女雙方的有關係者，都視婚姻爲與自己有關係的事體，和男女雙方的態度一樣。我們所已說過的這種儀式程序，是代表團體之允許，以及宣布這種婚姻即是一種互相結合的義務。基督教的國家，不僅運用法律以支配婚姻，並且這種儀式大部分也是宗教的儀式，原始民族很少遠大見地的，但是他們卻認婚姻是一種莊重的和互相維繫的義務。

### 離婚

有少數原始民族視婚姻爲終身的，但是在其他民族中，則也承認離婚。這種離婚手續，有的容易，有的困難，隨風俗而不同。上面我們已經說過，初民社會視婚姻爲一種互相維繫的義務，這種說法不應當解釋爲初民中的婚姻，比較基督教國家中的婚姻更爲固定；反之，離婚卻是常見的，拐誘和私奔的事件也很多。若是讀了斯賓塞和季倫二人關於澳大利亞人生活之敘述，即將回想到一個男子的妻子，如何往往被拐誘他去，以及見棄的丈夫，如何馬上偷去別個男子的妻子以報復之。美貌的少年婦女若不是嫁與有權力的男子，則她大都會變換幾次的丈夫。在此較進步的原始民族中，團體的休戚相關性愈大，則這些事件即更少發生。有些部落採用劇烈的刑罰以處置私奔和拐誘的事件；然而即使如此，以文明標準來判斷時，離婚事象也還是常有的。然而其重要之點，即是離婚須得公認，並且多少也須由團體處置。這種情形差不多各地都是如此。在和布豪斯所觀察的二百八十一個部落中，只有百分之四的部落，視婚姻爲不可分離的，百分之二十四允許在某些特殊理由之下可以離婚，至於百分之七十二的部落則男女雙方可自由去決定他們自己的離合。反之，若男女的某一方面受了

太不公平的待遇，過分之殘酷，或德行墮落，則將激動公憤，並且也許會引起報復的行爲。這種情形即表明團體認識婚姻的界限。如果有了子女以後，則風俗認母親須撫養其子女，直到她再醮時爲止。

### 社會地位

很少人注意到婚姻之舉行，是確定個人的地位。我們從文字中所得的印象，即是原始婦女認婚姻是一種處罰而爲她喜歡規避的事情，至於男子則認婚姻是一件平常的偶然的事體。在另一方面，各個初民社會，似乎對於已婚男子和未婚男子都有尖銳的區別。在許多印第安部落中，其酋長首先稱道已婚男子，而視之爲對團體幸福負責的階級。男子在社會中的地位是遊移不定的，除非他有了妻以後，才不如此。至於因爲有生理或心理缺陷不能娶妻的男子，則居於不如意的地位。例如在澳大利亞，老年男子統治着團體，娶幼年婦女以爲妻，藉以延遲少年男子之結婚。普通男子的社會地位，常因婚姻而改良。在另一方面，男子結婚以後，他即負有義務。如果畋獵是他的部落文化之一部分，則他必須去找尋食物，並往往須同樣地給養其岳父母；如果他的文化是遊牧的，則他必須飼養一羣牲畜，以及其他等等情形。再者，他也得以參加部落中的儀式活動和政治活動。此外，他必須成立一個家庭，且須注意於男女社交之限制。因此，初民社會能將其文化與婚姻關係相調適，所以各個經常生活的分子，都被希望加入於這種關係中。男子一經結婚以後，他的責任與義務即明顯地確定着。

初民婦女也是要結婚的。結婚後她之變遷其他位，似乎較男子之變遷地位爲尤甚。在許多初民部落中，女子享受非常的毋須做工的自由。女子的這種自由，顯見於太平洋的羣島中，但是遊玩嬉樂了幾十年以後，她即從



事結婚，並負擔成家立室的責任。她不再任性放肆了。在世界上別些地方，女孩子受着细心的照料，不允許與男孩子在一處，最後即須結婚。然而未婚的婦女，卻居於不定的社會地位，並且在社會中很少視她為重要的或合禮的。普通初民婦女並不積極加入政治或儀式之活動。各個地方都把戰爭與畋獵限制於男子去負擔，並且對於其他任務普通雖也有此限制，然而我們可以觀察到婦女也可充當理事者，闡發祭祀典禮和充任祭司。然而在所有這些場合中，她們普通對於撫育子女，卻更有成績。

關於家庭關係，現在沒有甚麼可靠的知識。有些過甚的事例，丈夫可以打其妻，但是尚無法估計這種事件之常現性。夫妻似乎是常會爭吵的，並且有時也訴之以毆擊。斯賓塞和季倫敘述婦女間之打架，往往很利害，但是他們兩人未曾提及夫妻間的打架情形。大概男人並不常常是勝利的。在另一方面，許多旅行家卻記載夫妻感情融洽互相忠實的例子，而相當於現代文明中的情形。初民父母也過於溺愛其子女。當然的，家庭安靜之標準是隨各部落而不相同的；在許多場合中，夫妻的偶然打架可視為常事，但是就所得的證據而言，則理想的夫妻關係，是在風俗限度中彼此感情融洽而和平的。初民中用以實行離婚的理由，和我們自己社會中的理由，沒有多大的差異。野蠻男子或野蠻婦女也往往認吵鬧和呵罵，足以使生活難以忍受；不忠實和缺乏感情，也常是離婚的原因。

### 概括

我們觀察婚姻是夫妻間社會公認的關係，即注意到許多風習。重要的結合是一男一女的，這種關係，可以

是一次的，或多次的。婚姻形式之分類，通常根據單純關係和多元關係之區別；在一夫一妻制中，男女雙方在一個時期內只能與一人結婚；至於一夫多妻制，則僅僅是婦女受此限制，以及其他等等情形。根據這種原則，各種可能的結合，似乎都出現於某些地方。一夫一妻制，是最簡單形式的婚姻，這種婚姻出現於各個地方，甚至在施行一妻多夫制的民族中，也有這種婚姻。在各種形式的文化之下，這種婚姻，雖然不一定視為理想的，但卻視為是適當的。然而自全體說來，單是施行一夫一妻制的部落，其數目遠不及採取一夫多妻制當做婚姻好形式的部落數目。生物要素，因自然淘汰之故，也許會影響於婚姻形式，因為如果婚姻風俗是不利於子女之生育與撫養，則團體即不能存在。人口中兩性之比例，也可以發生影響。婚姻儀式常被視為是高級的象徵，或者是古代風俗之殘跡。然而說到客觀證據則尙未能保證這種理論的意義，足以符合許多婚姻風俗。部落對於婚姻持久之態度，是被此各殊的，但是在大多數的事例中，也承認離婚。至於用以離婚的原因，則也類似於現代社會中的情形。缺乏情感，和性情不合，甚至也見於最原始的部落中，這種情形即暗示情緒的維繫，對於婚姻關係之穩定是佔有重大任務的，並且這也暗示經濟境況和社會情狀是比較次要的。

## 第十一章 圖騰主義

一七九一年隆 (J. Long) 寫了一本印第安翻譯員之遊記 (Voyages and Travels of an Indian Interpreter)，隆化費了大半生於聖羅凌士和諸大湖區域中。這本書是最初論及印第安人生活之著述，牠之所以出名，由於介紹了一個新字於我們的字典中。隆有時在他的談話中說到在諸大湖的部落中，各個人都要求有一個保護物 (A protective object or being)，可以說這是他的超自然的保護主，關於這種保護主的土名，即是叫做『圖騰』 (Totem) 並且因為印第安人往往繪畫或雕刻動物的形像以象徵他的『圖騰』。於是這個名詞在僑民中，不久也即成爲普通的應用，並且往往很廣泛地應用於任何物象，裝飾物，或造像，對於這種東西，印第安人認爲有非常的價值。稍後的語言學家，對於圖騰這個字的正確意義，見解稍有不同，有些人認爲圖騰的意義，即是『我的部落』。很顯然的，血統的觀念是圖騰的根本，因為在奧齊伯維 (Ojibway) 部落中，『奧特』 (Ote) 這個字的意義是親族；而奧圖騰曼 (Ototeman) 這個字的意義，則是他的兄弟姊妹親族。然而隆當時對於這個字的解釋，並不重要，因為現在對於圖騰這個字的定義，已見於通常的文字中了。

在一八五〇年，學者很普通地應用此名詞以研究印第安部落之內容；並且在一八六一年，瓊斯 (Peter Jones) 發表著作敘述到奧齊伯維印第安族中的圖騰主義 (Totemism) (註)

(註) 見 Peter Jones, History of the Ojibway Indians; with especial reference to their Conversion to Christianity

(London, 1881).

在當初對於這個名詞並沒有一種普通的意義，然而當南澳大利亞的總督格雷(Sir George Grey)在該地土人中找到了類似的某種東西時，馬克楞喃即開始研究初民對於動物和植物的信仰，並且大家相信馬氏是首先發現圖騰主義是一種有世界性的制度。照馬克楞喃所觀察的，這種現象不僅是個人與圖騰的關係，並且是人羣的關係，而特別是有關於部落中之外婚小組別。(即我們上面稱之爲『血族』的小團體)過去的學者，注意到那些血族普通都有動物名字。摩爾根研究辛尼加部落列舉這些名字：

A組：熊族，狼族，獺族，龜族。  
B組：鹿族，鷓族，鷺族，鷹族。

比如說，熊族中諸婦女所生的各個兒童，即以熊爲他們的圖騰。所以馬克楞喃和其他許多學者都假定，圖騰主義和外婚組別之間有一種關係。

馬克楞喃的言論，雖然吸引相當的注意，但是一八八五年斯密(Robertson Smith)寫了一本書，卻激動了一種爭論，該書之主旨，即是認塞姆族的宗教，是根據圖騰主義，因此牠即是西歐文明之基礎。自然，這種說法是很激動人的，並且引起了關於土著民族(特別是澳洲的)之研究。然而這個問題與佛拉壽(Frazer)的名字有不可分離的密切關係，他被稱爲圖騰主義的奠基者。自一八八七年至一九一〇年間，他的關於圖騰主義和外婚制度(Totemism and Exogamy)的四大本著作先後出現了，佛拉壽即領導發揚這種方面的研究，並且大多數社會人類學家也參加去進行這種研究。

照佛拉壽的見解，圖騰主義是不易下定義的，因為這是問題之核心或抽象認識。佛拉壽的定義是：

「圖騰是一些物質對象，野蠻人以迷信態度尊重之，而相信他和此類各物之間，有一種密切的和特殊的關係。」（註）

（註）見 J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (London, 1910), vol. 1, 3.

佛拉壽繼續說及圖騰的對象，普通是動物，稍次即是植物，無生命的東西則很少，並且最少的即是人造物。這也許是可視為圖騰的三種類，但是這種分類，似乎在部落生活中沒有多大的意義，至於從圖騰對於個人的關係這種立場來看，則至少可以觀察三類別：

1. 血族的圖騰——這即是圖騰對於同一宗族或氏族中的各分子都是同樣關係的。這也可視為圖騰最普通的形式。

2. 兩性的圖騰——比如從澳大利亞洲有些地方的報告，即表現部落中的一切男子是一種圖騰，而婦女則又另屬一種圖騰。

3. 個人的圖騰——這即是隆所敘述的第一類，以及研究美洲印第安民族的學者，所稱之為個人護身符的。

自過去直到現在，大多數的學者，關於這方面都注重於血族的圖騰，並且這也是我們所要首先來考察的。圖騰主義最客觀的一方面，即是血族的名字，現代有些學者，趨向於視之為牠的一個重要原素。然而我們很難能夠單獨地找到動物的名字，因為牠是與風俗信仰的複合體相結合的。這種複合體曾經有過各種敘述，但是

其普通的概念，是包含下列幾點或全體：

1. 圖騰的名字。
2. 外婚的團體。
3. 相信自圖騰傳下來的。
4. 有許多禁條，比如不准殺此圖騰物，食此圖騰物，不准接觸該物，以及不得以真正名字來稱呼等等情形。
5. 對於圖騰之關係，類似於兄弟友愛之關係。

說到這裏，照理應當引用一種圖騰主義的例子來做證明，然而這是有困難的，因為部落的情形，彼此各殊，並且因為佛拉壽和別些人所發揮的圖騰主義這個觀念，乃是一種概括的原則。再者，圖騰主義的任何部落制度，都是密切的聯綴於部落的風俗習慣中，如果把牠與其文化系體相分離，則將不能了解。但下面關於部落制度的具體陳說雖是很簡短，卻也可以表明圖騰制度是怎樣地具體出現。這些例子得自北美洲，但在文字中也易於找到澳大利亞洲和非洲的實例。我們將觀察到所援引的兩件事例，其制度是與上述的定義很相符合。在許多場合中，部落制度往往流於軟弱，其原因也許半由於部落生活的崩潰；所以我們必須明白記錄不完全的情形。在另一方面，關於圖騰複合體之形成，大概各不相同，這一點是有些學者所主張的。

### 克里克印第安族

當殖民時代，克里克族 (Creek) 是一個很有勢力的部落。他們居住於現在阿拉巴馬 (Alabama) 以及田

納西 (Tennessee) 鄰近諸地。在進行下列這種觀察時，他們卻居於俄克拉何馬 (Oklahoma)

「塔斯契基族 (Tascher) 過去是社會單位，而現在則是氏族。就所記憶的而言，現在有十五個團體，其名稱爲：熊族，豹族，風族，鹿族，鳥族，狐族，浣熊族，獺族，鱷魚族，泥薯族，貂族，蛇族，鴨族，兔族。在以前，無疑的尙有其他族，但是現在他們卻已消滅了和忘記了。塔斯契基人認爲這些氏族在當初是由生命主 (Master of Breath) 所創造的，他們的動物特性，是得自從前許多存在物所表現的某些特質。他吩咐他們不要同族通婚，以防消滅種族，並且自那時以來，他們即注意到外婚的原則。氏族後裔是由母系而計算的。一氏族中的所有男子，都彼此稱爲「兄弟輩」，而婦女則稱爲「姊妹」。男子用以稱呼其氏族姊妹的一個名字即是「安漢比達海亞」 (Anhombida hāya)，其意思即是「我的調製食物者」或廚師。然而其中財產，普通即不是自母系傳襲，乃是由父傳子的。在塔斯契基人中的主要氏族，即是熊族和風族。其城市會長乃由此兩族的某一族中推選而來的。因爲後裔子孫之來源，可以上溯到圖騰動物之本身，所以一個人若殺了或食了那種象徵其圖騰的動物，即認爲謬誤的行爲，這好像吃了他自己的親人一樣。這種干犯者往往處之以罰款，而這種罰款則償給同族中捕獲犯人的分子。再者，如果一個人嘲笑了或污辱了別族的圖騰，則他也往往被那個受辱之族所捕捉而罰款，以懲戒這種謬舉。這種罰款認爲由此以平息圖騰之不安。」(註)

(註) 見 Frank G. Speck, *The Creeks Indians of Taskigi Town* (Memoirs, American Anthropological Association,

vol. 2, 99-164, 1907), 114-115.

文尼伯哥族

文尼伯哥印第安族 (Winnebago Indians) 是說蘇 (Siouan) 的語言，當初是居住於威斯康星 (Wisconsin) 的格林海灣 (Green Bay) 周圍。關於這種民族，刺丁 (Radin) 曾有這樣的敘述：

「文尼伯哥族區分為兩部分，一個是「王基勒基組」(wajjegergi herera) 即上層階級的人羣，而別一個則是「孟尼基組」(Majegi herera) 即下層階級的人羣。其後裔是依父系計算的。然而這兩個名稱，都是指示該二氏族所奉為圖騰的動物，「王基勒基」這個名詞是指鳥類，而「孟尼基」這個名詞則指水陸動物。」(註)

(註) 見 Paul Radin, *The Social Organization of the Winnebago Indians, an Interpretation* (Anthropological Series, Canada Department of Mines, Geological Survey, Ottawa, 1915), 10.

這兩個氏族又再區分為十二個小組別：

A. 上飛動物組

- 雷鳥族
- 鷹族
- 鷲族
- 鴿族

B. 下行動物組

- 熊族
- 狼族
- 野牛族
- 水龍族
- 鹿族
- 麋族
- 蛇族



## 魚族

在文尼伯哥族的宗教中，表中所列舉諸小團體命名的動物是主要的保護精靈，照刺丁的意見，其中各個「現在認為是控制動物種族中的非物質之存在者（Immaterial being）」在另一方面，圖騰動物，其本身卻又受一種精靈動物（該族之精靈）的支配。刺丁在上述那篇文中曾有過這樣的話：

「雕刻動物之形像，用以為氏族的符號，用以為財產之標記，並且這種動物被認為與團體之後裔有密切的關係。自然，後裔並不是來自「精靈」動物，乃是來自人類始祖。可是這種氏族的動物，同時也仍居於有保護作用的神道之地位，並且是最有潛勢力的。他們相信本氏族中的分子更容易獲得氏族動物之賜福，而族外人則不易得此。氏族的動物，是一種保護氏族的東西……」

「關於個人與其氏族動物的關係，普通最流行的觀點，即是認該族後裔是某一種動物傳下來的，即是當人類起源時，由該動物轉變而為人類。這種觀點表現於某些神話中，並且反映於個人的普通談話中。但是卻從不會假定他們是直接從動物傳下來的。然而「動物」(Animal)這個名詞的定義，也很難下。印第安人他們自己似乎想區別今日的動物和英雄時代的動物。英雄時代的動物之主要特徵，即是牠有力量轉變而為人形，並由人形而轉變為動物。牠雖然現在喪失了這種力量，但是卻從此種動物傳下來的。至於人類，也是從這種相同的動物傳下來的，因此我們須得記住：變形動物的遺傳，並不就是現在動物的遺傳……」

「和這種對於氏族動物的態度有密切關係的，即是使氏族各分子互相團結的維繫力這個概念。個人並不認他和同族別個分子間的關係是根據於從相同動物之遺傳。血統關係常被視為外婚的理由……」（註）

(註) 見前註之同書。

實際上，關於所承認的親族等級也有少許混亂；然而因為圖騰之維繫關係，可以引起與真正親族相同的感情。例如說及熊族，文尼伯哥人即互以親戚稱呼。其他例子也可於文字中找到，但是很顯然的，圖騰的複合體，往往見於不完全的形式中，即是說常常沒有具備上述所有這五個特質。

### 地理上的分佈

佛拉壽論及圖騰主義的大著中所表現的世界地圖，暗示着這種圖騰主義大部分是澳大利亞美拉尼西亞和北美洲土人的現象。首先以美國的情形而言，圖騰主義的區域，差不多包括所有美國洛磯山脈東部的地方，以及哈得孫灣的加拿大西部，或者從大西洋南岸以迄阿拉斯加一帶地方。就所知道的，南美洲似乎沒有圖騰主義，但是因為我們缺乏關於南美大多數部落的材料，所以我們尚不知道牠是否流行。說到舊大陸，我們即觀察到圖騰主義出現於印度，但形式尚不確定。在非洲的民族中，現在牠也表現於撒哈拉(Sahara)南部，大概有一個時期該地的圖騰主義是很普通的，也像澳大利亞一樣。至於從這種分配可以推論到何種現象，這是尚未解答之點；有些學者，認為由此分配情形，即證明圖騰主義屬於原始民族，並且證明圖騰主義在人類史中，很早就出現於某個地方，由此而傳播於地球上。然而，有許多原始民族，似乎沒有圖騰主義，我們亦不能證明歐洲和中亞細亞過去有圖騰主義之存在。對於這種分布的那些事實，有一個相反的解释，即是因為時間和空間上的需要，圖騰主義在許多區域中，是各自單獨興起的，其後即傳播於鄰近諸地。比如戈當韋叟(Goldenweiser)

說：『圖騰主義的觀念、態度和行爲之複合體很適合於原始心理力，所以是心理力之特徵。』（註）然而我們現在的目的，在乎觀察圖騰主義乃是一種傳布很廣的制度，而不特別限於任何區域中，或初民部落的團體中。

（註）見 A. A. Goldenweiser, *Early Civilization. An Introduction to Anthropology* (New York, 1922), 284.

### 圖騰的名稱

照定義中所述的，普通是假設各個血族，有一個動物名稱。事實上，雖然我們在這些文字中看見許多這些不相同的名字，但似乎這乃是一種趨勢。

過去的學者，假設圖騰主義與外婚制有連帶的關係。當然的，如果一個部落要維持外婚團體（或血族）則各團體即有一個特殊的名稱；並且不管我們對於圖騰主義持何觀點，如果這些團體有選擇動物名稱的趨勢，那末這即是一個很有興趣的問題。在北美洲，不僅動物名稱常常被應用到，而且如果我們觀察了各部落，也看見到某些動物。例如熊與鷹是屢屢遇見的，然而這些動物對於許多北美洲的部落都是神聖的，或者至少是有神祕的信仰與之相結合。所以我們可以有理由去推測名稱之選擇是限於少數動物。然而主要點乃是對於各血族以及部落的其他團體所用的動物名稱和植物名稱，是否常常連合出現。對於這個問題，仍有些不同的意見，但是現在的證據，似乎趨向表明血族與動物之聯絡，乃是屢見不鮮的。所以我們可以說動物和植物之與血統團體相聯絡，是有普遍性的，而這種現象本身所構成的問題，卻尚未解決。

### 圖騰之後裔

在許多討論圖騰主義的學說中，似乎承認圖騰是團體之始祖，或代表團體之始祖。大體說來，這種觀念是從澳洲材料中得來的，因為在該地各處的土人都相信各個圖騰團體是從圖騰祖先創始傳下的。在美洲，這種情形沒有這樣清楚，但是也有許多巧妙的方法以表示圖騰與其團體之關係，這即是暗示後裔的觀念。再者，在澳大利亞洲，大家相信個人的靈魂或精神，是由圖騰祖先流溢出來的；當我們考察到澳大利亞人全體的信仰複合體時，這種由圖騰祖先流溢靈魂說的根本特徵是很顯明的。

『阿巨林加 (Alcheringa) 的各個祖先 (即阿蘭達 [Aranda]) 是畫成有一個而攜有或幾個聖石的樣子，每一個聖石都與某人的精神有關係。在祖先起源或居住的地方，或者在他們遊行駐營的地方，即成爲各地圖騰的中心；因爲在這些地點中，許多祖先的形像都以一些聖石表現而建立起來的。他們的身體是已經死了，但是某種自然形像卻可模擬出來，而其精神則寄留於此聖石像中。其他的聖石像也建立於地上，在該處復有樹木或巖石。因此，阿巨林加祖先所遊歷過的全境界都有圖騰的中心地點，許多石像即建立於各個中心地。

『阿蘭達認爲別一個精神存在物即是寓於聖樹巖石或其他不知其名的東西中。這種精神守護那種寄寓於石像中的祖先精神。在安馬齊拉 (Umajera) 和開帝徐 (Kaitish) 部落中，很少團體去豎立那些代表精神體的石像，但是在該地的祖先，其數目往往有二，他們也有許多聖石像，而埋藏於地中，因此成爲圖騰的中心地點。』 (註)

(註) R. A. A. Goldenweiser, "Totemism, an Analytical Study," *Journal of American Folk-lore*, vol. 23, 1-115,

1910), 29-30.

佛拉壽所着重的另一方面，澳洲人之信仰，即認圖騰祖先，放出了兒童的鬼魂，並且以為婦人經過圖騰神位的地方，則這些鬼魂之一，即入於此婦人身中，稍後即生育子女。因此，個人之原始，即認為由於圖騰。在此種情況之下，有兩種可能性：那種視圖騰對象為鬼魂來源的特殊信仰，其產生也許是與圖騰對象有關連，這是可想像的；在另一方面，普通澳洲土人，對於兒童起源這個問題的觀念，即假定是由於精靈碰着適當的機會時，遂潛入於婦人身體中。根據這種信仰，則對於圖騰的特殊祖先之關係，也許就不足為要。上述的這些可能性，即代表澳洲圖騰複合體的真正進化。然而我們並不能說這些情形表現部落的基本事象，因為我們也觀察到北美洲的圖騰，並不像澳洲一樣，附着有同樣的信仰背景，並且認為直接由圖騰遺傳下來的這種信仰也是很少的。總之所有這種討論都趨向於啓示圖騰之於地理上是各處大不相同的。並且這些材料似乎所能證明的唯一說法，即是個人對於圖騰動物的關係，是自祖先關係，以迄於團體公有名稱這些事件都包含在內。

### 血統團體

關於外婚制與圖騰關係這個問題，有許多不同的意見，然而大多數則似乎否認所謂無論如何風俗都是離不了圖騰主義的這種說法。佛拉壽最後的觀點，即是外婚制與圖騰主義各有其不同之起源。牠們表面的關係，見於這種情況中：外婚制差不多是普遍的，並且因此，無論在何處可以找到圖騰主義的地方，自然通常是二者相關連，並且與其他各種風俗結合在一起。然而我們並不能否認血統團體，與外婚制是普遍的現象，也不能不假定這種普遍現象，是根據於深伏在人類行為中的某種事物。在另一方面，圖騰主義雖然出現於世界上許

多地方，但是並沒有普遍性，並且因此，其起源也認爲後於外婚制。如果這是真正的出現之次序，則圖騰主義即是在外婚制境遇之下發展出來的。換言之，有了某種外婚制，我們也許可以（卻不一定）推測到會產生圖騰主義，這種情形有賴於部落所得的經驗及鄰族所給與的榜樣。

在另一方面，如果考察了具有外婚制的及承認血統系體與動物或其他對象有關的部落，則我們即可以有希望找到互相和諧的信仰複合體。因此，個人對於圖騰的關係，也可半從發展圖騰複合體的特殊血統制度而得決定。就事實而言，我們可以說外婚的團體對於圖騰制度，似乎並不重要，但是某種部落團體或家庭團體，從圖騰主義的普通定義來說，卻是必要的。照通常所想象的，圖騰主義是團體的現象。

### 具有圖騰的血統團體

上面所述，自然易於使我們考察到圖騰之團結關係。關於社會行爲，只用單純的論理來推測，這雖不很好，但是我們可以推想到在那種認圖騰爲祖先的團體中，牠的各分子會互以親屬相待。甚至在那種只以圖騰爲護符的場合中，團體諸分子也有互相友愛的態度。摩爾根覺到血族中的親族關係是社會組織中的基本要素，並且在初民團體中，牠也許是很重要的。依照這種路線進行，佛拉壽和其他學者也認圖騰主義是親族的最初形式，並且因此同樣地也視之爲文化中的基本成分。然而若把圖騰關係符合於親族團體，則似乎過於着重圖騰關係了，至於大家意見趨於一致的事象，大概以爲親族之認識是普遍的，而圖騰主義則零星分布，我們寧可視圖騰關係爲部落中諸團體間之特殊結合關係，而不必視之爲排拒其他結合事象的一種關係。

北美洲圖騰主義中有一個顯著之點，即是「保護者」或「護符」這個觀念。在那些具有圖騰主義的部落中，對於超自然保護者的信仰，是一個特別重要的特徵，並且就我們所知的，圖騰這個字在當初是用以指示個人保護者。有了這種根據，即有很好的理由，以懷疑圖騰是保護者的屬性。這是多少真實的，並且在那種以動物（比如說像熊一樣的動物）為圖騰的場合中，活着的生熊是與這種神秘的熊相關的，所以也居於同輩親族的地位。這種比擬，可用於指示圖騰主義中的友愛作用。然而這並不對於圖騰團體即是特殊的，因為那些印第安人的整個部落文化，都與對於動物和保護者的類似態度相聯綴。在另一方面，澳大利亞的「保護者」這個觀念，則不如此重要，其所着重的卻在乎圖騰之傳統這一點。所以血統的觀念，對於圖騰主義並不特殊，乃是反映部落對於親族與其他生物的關係之信仰背景。

### 藝術中的圖騰

在當初視圖騰為美洲印第安人的特徵時，所注重者即圖騰動物之繪畫。這種繪畫也是表現對於個體保護者的關係，再則印第安人應用圖畫書寫的技巧，以表達他個人的名字。自白種人看來，是有一種趨勢，將這些客觀徵象與圖騰觀念相結合。然而對於北美洲圖騰區域中的藝術，加以深刻之研究，即將使我們懷疑到圖騰與藝術間的關係是部落文化之經常現象；並且無論如何，在不列顛哥倫比亞和阿拉斯加這些地方製作圖騰杖的土人中，圖騰首先出現於部落藝術中，在該處的圖騰動物不僅雕刻於圖騰杖上，並且也繪畫於假面具上以及甚至繪畫於家庭用具之上。在澳大利亞洲，藝術並不是這樣寫實的，而大部分是包含線條，圓形，和色帶，這

些形象當其用於圖騰儀式中時，即是代表圖騰，或者與此有密切關係。然而這些形像很少與儀式相分離，所以似乎沒有大規模的反映圖騰觀念的部落藝術。因此，在普通情形中，並不顯見圖騰之於初民藝術有基本的關係，有如某些人所暗示的一樣。但是在另一方面，差不多各個地方都會繪描某種客觀的圖騰之形像，大概這是因為各個民族都有象形的和寫實的藝術之相當知識。

### 圖騰起源的學說

討論圖騰主義的文字，大部分專力於探求圖騰起源的學說，其最著名者，在英國的即是斯賓塞，泰勒，佛拉壽，哈頓 (Haddon)，米勒 (Miller)，譚豐茲 (Tevons) 的學說；在法國即為度耳刻亥謨 (Durkheim)；在德國即為桑瓦德 (Turnwald)，格雷伯納 (Graebner)，和馮特 (Wundt)；在美國則為厄厄爾 (Powell)，夫勒拆 (Fletcher)，希爾道 (Hill-Tout) 和波亞斯。這是一些顯著的人名表，至於詳細研究這些人的著作，則在這裏是不可能的；並且這種工作，似乎對於研究圖騰主義專門家才有價值，對於普通任何人則不一定值得，因為他們雖然是顯著的學者，但是其中並沒有一種單純的學說為大家所接受，甚至也未必可視為有用的假說。照我們所已說過的，圖騰主義並不出現於各個地方，並且牠必須在適當的時間和空間之情況下，才能出現；但是那種社會境況能夠形成圖騰主義之實現，則尚沒有那個人能說明，所以我們對於這些起源的學說尚難接受。最近有一位學者，對於此點有這樣的話：

「……我們並未看見——至少沒有一個人已經表明白——各民族為甚麼必須有某些動物的名稱：這



是全體事象之根基。這種風習誠然並非普遍的，也不能說必需的；並且牠也許有好幾個不同的起源。所以任何有關係的假說，只能要求比別個相對的假說更符合於已知的事實；我們並不能從人性的定律去推求其起源；而同時也許有富於想像的天才人物能够發揮同樣好的別一種假說；並且無論關於圖騰主義的某些重要事實有未遺失，但是必然仍有懷疑，這種情形表明我們所有的猜測是徒然無謂的。」（註）

（註）見 Carveth Read, *Man and His Superstitions* (Cambridge, 1925), 227-228.

然而大體說來，起源的學說也是很發展了。其所注重的中心點，即是圖騰的名稱，保護的神靈，或祖先的關係。例如斯賓塞倡議最初個人的名字，是以動物和植物來稱呼的，並且具有這種名字的人既然成立了家族或團體，他的名字也傳給於該團體的諸人員。至於隆的觀念，則僅稍為與此相同，他主張圖騰的名稱即是團體的名稱，其起源是偶然獲得的，然而一經採用以後，則即充做發展圖騰複合體的核心。厄厄爾的觀念即認命名的過程和名稱，擴張到團體與團體關係的過程，是很祕密的；米勒認團體的記號，最初即暗示了圖騰的關係；哈頓則認團體食物之專門化，即產生牠的圖騰名稱；格雷伯納之解釋，則謂有同情心的人去飼養其所親暱的動物，由此而得其圖騰名稱；馮特則主張圖騰主義之起源是由禮拜儀式中發展出來的。在美國，關於個體保護者的信仰，是很廣泛的，夫勒拆女士認圖騰是一種傳統的個體保護者，至於希爾道和波亞斯的解釋，則與此相類似。英國的潭豐茲認對於動物存在或神道之信仰即是圖騰主義之源泉。

過去有時候視馬克楞為圖騰主義的發見者，他於外婚制中探求圖騰主義之起源。最初佛拉壽所主張的學說，即是圖騰主義是從對於外界靈魂的信仰中產生出來的；稍後，他則認圖騰主義是一種魔術制度以增

加食物之供給，但是這個觀念，最後即被放棄了，而主張精神的祖先關係，是形成這種結合的原因。這種觀點，有時稱爲概念說（Conceptual theory），並且這是根據於澳洲土人的信仰，謂子女的精神是從圖騰流溢出來的，所以他永遠與圖騰相通。

關於圖騰主義之起源，最近有個學說，即是很著名的弗洛伊德（Freud）的主張，他用心理分析來解釋這個問題；因此，圖騰的禁條，也和其他禁條一樣，是抑制慾望滿足之形式，圖騰外婚制即是反對亂倫的社會表現。從這種圖騰起源說的簡要陳述來看，我們即可觀察到在大多數的言論中，似乎都認爲無論在何處所發見的圖騰主義是同樣情形和在同樣環境下產生的。然而在美洲的圖騰主義似乎從對於個體保護者信仰中產生的；至於澳洲的圖騰主義則從關於子女起源的信仰中產生出來的。可是這些假說都不易證明，所以只能視之爲有相當的可能性。然而這也暗示着上述諸學說是隨着觀察者的知識而多少有點偏向，熟知美洲部落的人，即從某種方面去研究，而知道澳洲材料者，則又從別方面去研究。大概在未來的某個時期，學者若是對於美洲、非洲和澳洲的部落文化都同樣熟悉了，則將貢獻一個比較可信的圖騰主義之學說。

### 總結

首先所要考察之一點，即是圖騰主義的可能普遍性。因爲牠的有限之分布以及因爲無好根據以證明牠曾經流行於歐洲民族的祖先中，再加以其他理由，所以通常都承認圖騰主義不是普遍的，因此圖騰主義之產生，不一定是對於某種單純境遇的直接自然之反應。再者圖騰主義的內容也非常有變異，所以牠易於與部落

文化之許多特徵相結合。對於此問題的各學者都覺得很難下一個定義能够清楚地適用於此現象的一切實例，並且這也是因爲沒有兩個部落制度似乎恰爲相像的。有許多空間上的異點，比如在美洲，護神的精靈似乎是非圖騰觀念的要旨；在非洲，則着重戒殺圖騰動物戒吃圖騰動物的禁條；至於在澳洲，則祖先關係是圖騰主義中之一要點。然而甚至在這些區域中，我們如果經歷了各個部落，則也可發現其中的大變異。各部落的圖騰主義間之缺乏絕對的相似點，即足以使人否認圖騰主義之實在性，並視牠爲某些文化特徵的選擇物。他們的觀點即認爲我們所列舉的特質，如名稱，禁條，後裔和友愛都應視爲個別的文化特質，不過剛好出現於相同的部落中而已。因此，我們應當以某四五個各自區別的問題，代替圖騰主義中的一個問題。然而這種觀點，也忽視了動物名稱與禁條等等相關連的經常性，而這種事實也是解釋所需要的。在另一方面，大多數人的意見，似乎認圖騰主義既是一些變異體與圖騰團體承認圖騰的觀念相結合，所以即是一種實在體。說到圖騰起源的時問問題，則尚沒有理由相信這種制度是非常古的，所以亦不能證明圖騰主義可視爲藝術，友愛，政治雛型等等的來源。並且最後，我們也可發問：現在圖騰主義中的問題是甚麼？對於此問題的答案，似乎還需要深刻地研究澳洲，非洲，和新大陸某些地方的圖騰主義各方面之情形。然而在所有各個場合中，不僅需要研究圖騰主義，而且也需研究部落的文化。在人類許多團體中都有一種圖騰的態度，這一點並不足以保證我們去假定圖騰主義是一種原則，可用以表達社會生活中的顯著過程。如果這種過程在圖騰主義中是有作用的，則牠即尚被隱蔽而未發見。

## 第十二章 靈魂主義

一八七一年泰勒 (Tylor) 刊行了他的大著初民文化 (Primitive Culture)，在此書中，他發揮了靈魂主義 (Animism) 的學說，這個名詞是他自己選擇的。從他的最簡單的定義來說，這個名詞是代表對於靈魂信仰之研究。

『……普通關於靈魂主義的學說，是區分爲兩大信條；第一，關於個體的靈魂，認爲在軀體死亡或是毀滅之後，仍能繼續存在；第二，關於其他的精靈，是有許多權力很大的神性高高在上，居於超然的地位。精神存在物（即神）被視爲足以影響或操縱物質世界的事件以及人類的現世生活和來世生活；並且也認爲這些存在物能與人們相交通，以及因人們之行動而發生喜怒，這種對於神靈存在的信仰是自然的，並且也可說是不能避免的，遲早會引起尊敬心和贖罪觀念。因此完全發展了的靈魂主義，即包括對於靈魂和來世的信仰，以及對於在上神明和附屬精神之信仰，這些學說，實際上結果都產生某種積極的崇拜。』（註）

（註）見 Edward B. Tylor, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy,*

*Religion, Language, Art, and Custom*. 2 volumes (Sixth Edition, London, 1920), vol. 1, 426-427.

我們行將找出許多與泰勒結論相反的言論，然而我們也值得去研究他的著作，因爲這種著作是代表劃分時代的作品，研究人類信仰的新出發點；這即是搜集了許多關於初民信仰的客觀材料，由此而進行比較的

研究，以發見其中之共同現象。要很公允地估量泰勒著作的價值，我們必須回想到在他當日，對於達爾文的物種由來（*Origin of Species*）一書內容之辯論是很興盛的，因此各個人也即趨向於討論到人類靈魂的問題。在另一方面，泰勒則假定人們對於靈魂之信仰，是一種自然的現象，並且能够用客觀的科學的方法去研究。這即主張以經驗法去對付此問題，而產生一條研究的新路線，這條路線的獲得，直到現在還是為學者所享受的。

所要發問的第一點以及泰勒所認識到的一點，即是就所知道的人類一切部落而言，是否有共同的信仰。依照我們的經驗則很少文化的特質是普遍的，但是泰勒卻似乎非常重視靈魂的信仰。然而就現在可得的可適用的材料來說，則並不知道有那個部落是不會區別死後消滅的軀體和不朽的靈魂或精神，或者換言之，初民部落對於生死的信仰無論是甚麼觀念，而這種信仰都呈現着種種的區別，類似於我們關於物質和精神這樣的觀念。就所記錄下來的文字本身來看，也足表明這種區別差不多有普遍性。真的，我們可以引證許多學者他們是否認佛伊哥（*Tiêha Oï Fuego*）地方的土人有任何死後存在的觀念，但是同時也可引證其他學者的相反意見，並且當澈底研究了部落生活以後，則這種區別普通即可具體表白。比如有一位學者（泰勒所說到的）既已陳述了南美洲的土人部落並無宗教信仰，他即繼續說道：他們也用一些東西去伴葬，這種現象即暗示死者是尚會生活的。大概這方面的真理有賴於我們對於靈魂主義的定義；如果我們認靈魂主義是對於靈魂說明得適當的概念，則僅有一些部落可以列舉出來；反之，如果這個名詞是包含空洞的觀念而認死者在死後尚得生活，那末，即難以否認靈魂主義的普遍性。然而即使泰勒的靈魂不能認為是普遍的，但牠也是分布得很廣，而使我們不能忽視先於此信仰的境遇問題。

秦勒主張關於靈魂主義的解釋應有心理的根據，即是說，由於心理對於某種境況，即必然地有某種的反應，比如他說：

『第一點，甚麼東西形成生體與死體之區別；甚麼原因而使人有清醒，睡眠，昏迷，疾病，死亡等現象？第二點，在夢中和想像中所出現的那些人形是甚麼東西？古代野蠻的哲學家觀察了這兩組現象，大概第一步即推論每個人都有兩件東西屬於他的，即是生命和幽靈。這兩件東西很明顯的是與身體密切相關連，生命能使身體感覺，思想和動作，至於幽靈則是身體的意像或第二之我；此二者亦被視為可與身體分離的東西，生命可以游離他去，而使身體無感覺或死亡，幽靈則可離身體而遠與他人相交通。其第二步似乎也是野蠻人所易採取的，這只是聯結生命和幽靈。蓋二者既然同屬於此身體，則爲甚麼牠們不會屬於別一體呢？並且何以知道牠們不是同一靈魂呢？因此，我們且把牠們聯合來考察，其結果產生那種大家知道的概念而可稱之爲魂魄，鬼怪。無論如何，這是相當於低級民族所認識的靈魂或精神之真實概念，因此可以把牠下一個這樣的定義：幽靈是一種稀薄而非實體的人像，具有一種氣體，軟膜或蔭影的性質；單獨地賦有人的意識及其肉體的過去或現在之意志；能夠遠離身體而迅速地遊移於太虛；牠是難以觸知，不能看見的，然而卻也表現物質力，並且特別是當人醒覺或睡眠時，即彷彿有一種離開身體的幻像一樣；牠當那個身體死亡後，仍繼續存在並且重現於人體中；再者牠也能加入和動作於別人的身體中，動物體中，以及甚至乎物件中。這個定義雖不能普遍地應用，但牠很具有共同性而可視為標準的，對於任何特殊民族只須稍加修改即可應用。這種解釋並非武斷的或隨便的，但是很少用以考察遠古民族中牠們的一致性。這種說法符合於人們感覺的經歷，也是與初民哲學所解釋的相同。』

(註)

(註) 見前註同書第四二八至四二九頁。

睡與夢也被視為足以引起這種二元的解釋，因為睡眠者夢中想見到其他人物，即信以為他經驗與身體隔離之情形。再者，一經把這種假說用之於人類方面，則自然把牠引伸而應用於動物方面。因此：

『……我們首先要知道野蠻人對於那些下等動物的觀念，這是與文明人的觀念很不相同的。在簡陋的部落中，他們所習知的一些觀感，即可表明這種情形。野蠻人很嚴重地談到獸類生死的問題，一如談到人們生死問題那樣地嚴重；他們敬重獸類，並且當他們不得不獵取和殘殺牠們時，也會請求牠們的原諒……』

『感覺人與獸在心理上的絕對區別，在文明世界中，這是很流行的，但是在低級民族中卻難以找到。在初民看來，鳥獸的啼號聲，似乎像人類的語言，並且牠們的行動也彷彿有思想那樣的東西去指揮；因此即很可以承認鳥獸等動物，如同人類一樣，有靈魂之存在。動物心理學認為獸類只有人類靈魂所具有的某些特質，比如生死的現象，意志和決斷，以及夢味中的幻像。』(註)

(註) 見前註同書第一卷，第四六七頁四六九頁。

要求對於這個學說有更詳明的解釋，讀者可參觀泰勒的原著，但是要把他的結論簡化而以幾句話來表達，則我們可以說：在生活，睡眠，夢味，死亡等等的普通經驗中，含有對於靈魂和精神的基本信仰之決定要素。對於此點，可以很有益地注意到我們當前的很難有正確性的事象。要知道任何人所信仰的事物，乃是一件困難的事情；如果讀者懷疑這種說法，則他姑試一試去發見他的鄰人關於精神生活所信仰的是甚麼。要認

識野蠻人的信仰尙更困難。金斯黎女士 (Miss Kingaley) 在關於非洲人的著作中，雖這樣說過：一切事件都有賴於一個人能作『黑人思考』 (Think black) 的能力。同樣的情形，當到在依士企摩人中，我們必須依依士企摩人去思考 (Think Esimo)，然後才能希望稍爲正確地說明他們的信仰。然而甚至最有經驗的人類學家對於這種理想，也不免於缺陷。泰勒似乎完全感覺這些障礙，因爲當他討論到靈魂概念的普遍性這個問題時，他即說過：

『簡陋而無宗教的部落，已經知道是真正存在的，這種說法雖然在理論上是可能的，並且在事實上也許是真實的，然而以現在情形而言，則並沒有充分的證據。』 (註)

(註) 見前註同書第四一八頁。

## 生機主義

馬勒特首先創用生機主義 (Animatism) 這個名詞以表白對於非物質的空泛信仰。他主張當初民認物質對象具有超自然的勢力或權力時，他 (初民) 並不一定視牠們具有精神。泰勒的意見則相反；並且爲求證明其假設計，他所得的材料即表明有些部落認物質對象擁有精神，而且生機主義的觀點也似乎是很流行的。無論如何，我們可以在野蠻社會和其他社會中找到許多符咒和類似的物件——博物院搜集物，普通是這種物質最多的儲積處。東美和中美的印第安人懷着許多聖物，其中大部分可歸入於這一類。在許多場合中，常向這些對象做祈禱，以爲其中寄寓了某種權力。非洲的崇拜物和澳洲人的聖石，也是屬於這方面。再進一步說，



基督教的紀念物，猶太人的舊約五經（*Torah*），回教徒的祈禱輪，佛教徒的偶像等等，也屬於這一類，因為這些物件並沒有牠們自己的靈魂，只是人們姑認其具有某種精神權力。照剛才所說的，有些初民信仰也真正是視物質對象有靈魂的；然而在大多數的場合中，寓居於其中的，卻是人的靈魂。

### 靈魂主義中的問題

如果我們能用直接簡單的說法來表白泰勒自己所提出的問題，那末，現在我們且趁此機會來考察一下。開始時且假定原始民族或文明民族任何地方都相信某種的靈魂和精神，因此根據人們的經驗和知識，我們即可以去表明那種足以產生問題及其答案的情況。泰勒認為在各個人類團體中，遲早總會有人去說明下面這樣的問題：

屍體中喪失了甚麼？

爲甚麼睡眠的人對於周圍的事物不見不聞？

當我夢中在游離時，我的身體在何處？

當死亡和睡眠中，有那一種東西離開了身體？

動物也有這種相同的兩元存在麼？

樹木，器具等等也有兩元的形式麼？

關於答覆像上述這樣的疑問，泰勒即暗示着信仰所採取之形式，大都有有一種普通的類別，牠們似乎承認

生物有兩方面的現象，即是物質的和非物質的，或者區別而為有意識的部分和無意識的部分，——普通的術語即是軀體與精神。他並進一步指示這些信仰是初民哲學的中心，並且我們現在所稱為宗教，哲學和科學這些文化，在任何有人羣結合的地方，多少都會出現的。再者，他雖然未曾明白地這樣說，但他對讀者卻留下了一個印象，表明他承認假設靈魂或精神以應付此情勢，乃是不可避免的。充其極，這將成為嚴格無情的定命論，並且是不可避免的，有如我們最基本的對付刺激的反應一樣。

無疑的，這種說法會引起反對，因為沒有那個人喜歡他自己不能自由選擇信仰的這種觀念。無論如何，泰勒的這些陳說是會被許多學者所攻擊的。例如有些人攻擊泰勒富於理性主義，這個名詞現在是用以罵人了。牠的意義並不很清楚，但是牠的着重點似乎認為只有少數天才家才會從事於嚴肅思想的隨意應用。這裏不便說明流行的『非理性主義者』(Irrationalists) 解釋社會生活之學說；我們現在可以不提及牠，且來概括反對泰勒學說的各種言論。第一，大家都同意於認某種形式的靈魂觀念是廣布於初民世界的。然而這不否認思想和抽象觀念是普遍的。所要拋棄的乃是像泰勒所說，以為用推理過程可得到靈魂觀念這樣的意念。然而，如果把泰勒所謂理性之解釋陳述出來，以及認這些信仰是自動的，則我們必須假設自動的反應，足以引起關於非物質體（如精神或靈魂）的信仰之反映和形成。這種觀點也和前面的說法一樣，不為人所喜歡，因為牠富於定命論的意味。現在尚沒有那個人能夠確定這個問題的真理；也像社會起源的其他問題一樣，牠是一個足以使現代天才家迷惑的問題。

雖然泰勒對於此問題之陳述也是一種貢獻；但是我們尚可再前進一點，因為靈魂主義之實在性，過去是

假設的，現在則是事實了。現在的問題即是要識別複雜的信仰中某些成分是普遍的，某些又不是普遍的。因此即產生了這樣的問題：那些制度是根據於這些信仰或為這些信仰所形成，牠們在社會中有何作用等問題。

### 對於泰勒的進化觀之異議

我們對於泰勒的貢獻似乎過於冗長討論了，但是他卻提出了重要問題並從而加以說明，直到現在尚未解決。有一個確實的問題，產生於社會問題的各種研究中，這個問題即是意識的形成和趨向，在部落文化的發展過程中，佔據何種地位。斯賓塞和泰勒對於初民為何信仰靈魂一問題，意見是很相同的。在另一方面，馮特則認為他們的觀點，過於重視個人的獨立態度，而沒有注重團體的聯合態度；但是他並未忽視個人的心理作用。如果我們轉到度耳刻亥謨的著作，即將知道他是主張信仰以及思想形式乃是團體行為的產物。利維布律爾 (Lévy-Bruhl) 則似乎再進一步，否認邏輯之於信仰的構成有所影響，但是卻主張信仰是團體經驗的複合物。提及了這些理論家的著作，讀者可以構成他自己關於何處應得着重的觀念。自然，稍為前一點的以及比較較近的學者，所討論的對象，都是相同的，但是所使用的術語則不相同。斯賓塞當日的心理學常常採用邏輯以解釋現在所稱為直覺的或自動的事象。現在尚沒有那個人決然主張，有教養的人們，即常常慣於依照三段論法 (Syllogisms) 去思想；我們的有機體，是有各種作用的；並且我們採取一種特殊的態度而不知其所由來。

過去的學者和現代的人類學家有一個彼此意見相同之點；他們各個人都認自我，靈魂，物質，精神等等概念，是逐漸獲得的，其過程始於最早時代。至於我們的主要不同點，即是舊派人物認為在這些概念的發展過程

中，所有的民族都依照相同的道路而進行，因此他們各自的信仰可用以表明我們的祖先有何經驗。而現代許多人類學家，則反對這種解釋，其中有些人進一步反對把過去的任何事物依現在的事物去解釋。泰勒及其同時許多人相信現代的信仰，是長期連續變化的結果，並且文明人現在也信仰過去原始人所曾經接受過的事物。這即是表示進化過程中人類觀念發展之次序，這個觀點爲現代許多人類學家所拋棄的。等待我們考察了泰勒關於現存文化特質視之爲殘餘物所用的方法以後，則他們紛歧的意見即將更加清楚。

### 殘存之原則

泰勒似乎非常相信殘存的原則，茲用他自己的話來表白：

「當一種風俗，藝術或意見，開始出現於世界時，具有紊擾性的影響之加諸其上，大概是很微弱的，而使牠還能一代一代保持發展的狀態，有如河流一樣，一經起源而有了河身，即將經歷長久的時間而不致涸竭。這就是文化之經久性；並且關於這方面還有特殊希奇的事象，即是人事之變遷和革命，會使原有的許多微小的事跡，向前發展。六百年前，韃靼的大草原上，來到了一種新生活侵入於此境界中，因此，直到現在還是那種生活；當在時間過程中人民之境，況有一種普通的變遷時，通常很可以找到一種生活或文化，在新氣象中並非完全新穎的起源，乃是經過長期而呈現的。依照這些殘餘物而言，即可以說，所曾經考察的民族文明，必然是從很早的狀態發展出來的，在當初的情況中可以找到這些事物的淵源；並且由此而搜集這種事實可視爲歷史知識之寶藏。關於處理這些材料，我們對於實際事象的經驗，乃是主要的指針，而直接的歷史也會告訴我們以舊

風習如何能維持於新文化之中，因為這種新文化對於舊風習，原是不會助長的，而反會加以壓迫摧殘的。」（註）

（註）見Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. 1, 70, 71.

他認為遊戲是過去嚴重工作的殘跡。在任何地方，原始兒童或文明兒童，其遊戲都是模倣成年人生活上的嚴肅工作，這是普通觀察得到的情形。作者曾見美洲印第安人的兒童以學習神聖儀式為遊戲，並且很可以這樣假定：如果這種遊戲一經標準化了以及令人滿意了，則牠即將繼續下去，就是當該種真正的儀式作用消失以後，牠也還可以經過很長久。再者，這種遊戲也許會被鄰族的兒童所模倣，由此而把牠傳播於遠地。再以歐洲遊戲而言，泰勒有時候能提及歷史上的材料以表明關於這些遊戲的解釋，由此而認牠們是過去的殘跡，但是關於其他許多遊戲，他只能猜測此種行動之意義。總之，泰勒相信一切遊戲的起源，都在儀式中和神秘的信仰中，因此即假定他的方法可以解釋任何遊戲之起源。然而第一點，所謂一切遊戲都是模倣嚴肅工作而來的，這種假設之健全性是很可疑的。再者，即使這種假設是合理的，但是牠的解釋也似乎太簡單了，因為至少我們必須知道一些形成所研究的遊戲之真實步驟，然後才可以照泰勒所建議的方法去猜測。

然而這種說法並不就是否認殘存的原則，也不是否認考察牠（當討論文化時）的必要性，乃是否認把牠當作決定文化起源的研究方法，牠的作用是很有限度的。再者，這種方法也是根據於假設各種行為風習都有理性的起源，或者是有某種目的的，並且這種方法之理論，從牠對於現代文化特質之巧妙分析，即可知道真的，現在大多數的作家，就是與泰勒意見相反的人們，也往往流於這種解釋法，這是人類學的讀者，所易於觀察到的。流於這種解釋的原因，也許是由於『殘存』這個概念，足以表現各個人所感覺當做文化過程的事物；這

個問題與上述親族制度中的問題相同，但是關於遊戲和社會風習中的殘存之材料，並不保證牠們有同樣的客觀性，並且也很少有相關性。換言之，我們必須首先證明一個文化特質即是一種殘存，然而這件事很難能夠用客觀方法去表白。

說到這裏，我們可以提及，泰勒是用相類的方法以研究藝術中的象徵主義 (Symbolism) 以及機器應用之進化。我們在後面行將會說到這些事件，但是許多人想把幾何學的設計，視為退化的唯實主義的殘存形式，並想從簡單的機械中推求複雜機械之結構，這種情形只是表現此方法之弱點而已。對於各個場合中的困難都是相同的；單用邏輯的分析，不足證明此殘存之真實。最後，我們似乎也可以利用殘存這個概念，承認牠有了解社會變遷的價值。從這個名詞的最廣意義而言，則殘存過程是任何時任何地都會出現的，但是殘存的原則本身，則並不表示那種有效用的研究法，而泰勒之研究此問題，自以為有充分的客觀性，這也是徒然無所獲的。

### 概括

我們已說及了泰勒所發揮的兩個重要的問題，即是靈魂主義與殘存之原則。前者這個問題是他用以指示那種關於精神、靈魂、和非物質存在的信仰之普通現象。我們已注意到有一種趨勢要認世界上的一切對象都是有生機的，但是泰勒則以為所有的人們，特別易於把自己及其同胞看做精神或靈魂之存在物，這種情勢是普通的，並且是必然的。關於方法這一點，泰勒似乎首先認人類的信仰，可以當做人類宗教概念的客觀材料。他並且進一步認歐洲人關於靈魂的流行信仰，只是世界現象之一部分，而可用客觀方法研究的。然而這些反

對泰勒解釋初民的靈魂信仰之言論，乃是根據於他過於重視了人類思想的理性方面。而泰勒在初民觀念中看見了近代生活之必然淵源，也是受了達爾文的影響。

泰勒所發揮的另一概念，即以爲現在無用的風俗，是過去曾經發展過而被遺棄的行爲之殘跡。這種殘跡可以引證許多實例。但是現代的觀點，則以爲要假定所有那些無意義的風俗是古代殘餘物，乃是無可證明的。這種解釋法，很廣泛地和無批評地應用於我們的文字中，關於社會風習之起源及人類行爲之基礎，有許多幻想的假設。

## 第十三章 魔術

認魔術 (Magic) 爲重要問題的這個概念，大家相信是始於佛拉壽。泰勒告訴我們以觀察靈魂主義的研究方法，同樣佛拉壽也供我們以魔術之研究。如果佛拉壽採用確定的名詞而不用魔術這個字，以避免聯想到魔術家及許多民間傳說，使讀者不致誤解佛拉壽的概念，則也許會沒有多大的混亂情形。佛拉壽可以說在一八九〇年發揮了魔術論。自那時以來即創始了一個爭論，一直繼續到現在，讀者要知道此爭論的詳情，可以參觀馬勒特度耳刻亥謨和別些學者的著作，雖然他（讀者）也許會看見這許多卷帙浩繁的著作而致於沮喪，然而也有節省時間的辦法，只要我們記住了關於所討論的這種任何問題，其參考書籍雖然很多，但可依照定義去研究，比如所要知道的，是魔術如何構成的？牠開始於何處？牠在甚麼時候變成宗教，靈魂主義或其他公認的反應形式？對於定義之着重，也許由於魔術中賦有某種特質而不同於靈魂主義。例如一個人要對於精神這種東西，下一個滿意的定義，或許會發生困難，但是他對於精神所指何物，卻不覺甚麼混亂；然而一當說及魔術，則其意義似乎是不可捉摸的。再者這個對象之所以發生爭論，也是因爲大家都認靈魂主義是基本現象。泰勒認魔術是靈魂主義的表現，而有特殊意義的；在他看來，魔術是特別原始的，並且牠之出現於近代社會中，可以根據殘存的原則去解釋。在另一方面，佛拉壽則以爲魔術比靈魂主義更簡單，分布於世界上也更廣，所以也是更古老，並且是一切信仰體系的根據。這種說法與泰勒的意見剛相反，並且也趨向於對靈魂主義的根本性。



質發生爭辯。然而，佛拉壽更深入於這個問題中，想說明魔術的基本觀念是根據於心理的聯想過程。無論佛拉壽的假說，其最後命運如何，但是他勇敢的理論及引證豐富的材料，不僅說明了這個問題，並且也把魔術行為的觀察在人類學研究中，佔有重要的地位。所以我們必須觀察魔術當作文化複合體之內容，以及視之為一條研究的途徑。

### 魔術之特質

要知道魔術，我們必須具體地經驗牠，但在經驗達不到的地方，也有各種客觀的部落風俗可以相當地幫助我們去了解。因此，我們也和對於所有其他所討論過的現象一樣，假定牠是有部落的和地方的差異。關於此點，我們可以引證一些部落行為的實例來說明。

羅威論到克勞印第安人(Crow Indians)，說過這樣的話：

「……敵人的像有時候畫在靠近河岸的地方，其頭部接近於水，於是魔術家對之燻煙和焚香料。此後水即把這個像沖去；如果水把這個像愈快地沖走了，則這個敵人也將死得愈快。另外一個人這樣告訴我，說在巖石上或惡草上，也放有這種人像，並且為求使敵人盲目計，巫覡即將灰或炭置於此人像的眼睛上。自然的，所要圖謀使敵人中傷的情形是各有不同的：巫人也許使他的被害者麻木失知覺；打擊他使之不能言語；摧殘其身體形像，置他於死地，或者設法使他喪失財產……」

「有一次冬天，許多兒童中有一個兒童要某種漿果。巫人(Plentyfingers)即命他們給他以一枝櫻桃樹。

當他們拿了此樹枝前來，他即將此櫻桃枝插入面前的地中，以物件遮蓋自身，而施之以藥劑。當他揭開那遮蓋物時，滿樹都是櫻桃，這些兒童即將櫻桃吃了。其中有一個小孩要梅子，他也以類似的方法去生產梅子。有些女孩在冬天時很想野蘿蔔吃。他即將手指掘地，取出一些野蘿蔔而給那些女孩子。他也能在冬天產生其他種類的漿果。當人民沒有肉食時，他們即到巫人那裏去，請求他給他們以些許肉類。他即吩咐他們去拿一塊樹皮，遮蓋他自己，並以毛毯遮蓋樹皮；當他有了這些準備以後，此樹皮即變成乾肉，而給與各人以充饑。他也能同樣地變浮木而為動物的內臟。

「巫人也能治病。有一次一個男子極其危險，已瀕於死期，不過僅能呼吸而已。他們說：『去請巫人來。』當到他來到時，他吩咐其他的人們站出去，於是他在該處唸一種咒語。他有時從病人的頭部吸出某些東西，有時又從他的頸部和胸部弄出某種東西，當初那個男子僅是奄奄一息，而現在則開始說話了，左右顧盼了，以迄於痊愈。於是這位巫人即將一指插入泥土中，念一種咒語，而拔出一個野蘿蔔，拿給該男子吃。他告訴那些人去替他折一梅樹枝前來，把這梅枝插入他面前的泥土中，用毛毯遮蓋他自己和此梅枝，他即像熊一樣咆哮起來。當把毯子揭開時，即有許多梅子在樹枝上，他將此梅子拿給那個病人吃。同樣地也變出櫻桃等物給他吃。他又將手指插到地中而拉出野蘿蔔，以給他們吃。」（註）

（註）見 Robert H. Lowie, *The Religion of the Crow Indians* (Anthropological Papers, American Museum

of Natural History, vol. 25, part 2, 1922), 345, 351.

任何人只要知道美洲印第安人生活的記載，即將承認這種情形是很普通的，並且不是美洲印第安人所

特有的。斯賓塞和季倫對於澳洲有很好的記錄。澳洲土人的男子，

「聽到了各種魔術，其中有一些是用以支配自然界，比如用以保證食物和飲料之豐富供給，其他一些用以傷害敵人，或者用以蠱惑婦女。」

「在別些形式的魔術中，他聽到許多關於尖錐和骨鑽的事件……前者只是一片小木，其長度約三吋至十八吋，並且其普通形狀有似於肉針。這一端是漸次尖銳，而另一端也削尖而熔以松香的小膠球，在其上附着一束人髮辮。普通這裝飾以火鉗製的圓圈或螺旋槽形，再者，他也常常飾以白的或紅的鳥毛，而以各種形狀排列之。要使牠具有惡意的魔力時，必須對牠「念咒語。」當這種手續做完了，那個要應用此魔杖的男子即到森林中，有時候一個人去，有時候伴着朋友去，到那個離住所很遠的地方，他即不受別人注意，將此杖插入地中，而蹲伏於地上喃喃地誦着下面這樣的咒語：

「願你的胸臟四分五裂。」

「願你的背骨裂開而你的肋骨破碎。」

「願你的頭與喉破裂。」

「用此方法，即認這個杖是有惡毒的魔力，於是將牠留在該地，經過數日之久。其真正所施行的法術也可表演於森林外……施行法術的人將他自己的鬚含入口中，有如土人普通舉行特殊儀式所表演的動作一樣。此時他即對着那個敵人的方向，急擲此魔術棒，口中喃喃念咒語，把惡毒的魔力一直趕向前去殺那個敵人。有時此種法術也舉行於住所之附近，在這種情形中，即是當黃昏後大家都圍坐於燃燒着的火之周圍時，這位術

士攜帶法寶祕密地走去，小心謹防人家看見他，一直到藉着火光的幫助，能看見敵人的面貌爲止。於是他即伏下去，並急擲他的棍杖，在他的肩部或腿部亂揮。這種惡毒的魔力即由此一直前去中傷那個敵人，嗣後不久他就會生病而致於死亡；除非他聘請醫生能够除去那種魔術棍，他的生命才可以救治。（這是常見的）有時候當這個人病了，即把附着於松香上的線索，在火中慢慢地燒了，這種動作就認爲是可致那個人於死地，這恰如線索之毀滅一樣的可靠。」（註）

（註）見 Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *Across Australia* (London, 1912), vol. 2, 346-347.

無疑的，就是最有批評態度的人們，也將承認有某種類似的情形見於普通這樣的故事中：個人或機關似乎想應用一些物力以改變自然事象之通常可推測的次序，由此而證明非常的權力。在大多數的場合中，這種概念似乎是超人權力（*Superhuman power*）的概念。個人渴望藉此權力以滿足他的慾望。他看見別些人很幸運，有他所最要求的東西，於是他依照其部落的傳說而相信這是由於某種不可見的和非自然的外力而來的。普通有一個觀念，認爲任何人都可享受由此權力表現而增加的福利：這件事大都在乎知道如何祈求此權力。

佛拉壽認爲魔術有兩種，即「模倣魔術」與「感染魔術」。普通很難說此二者那一種是具體的魔術行爲。例如上面所引述羅威的敘述，似乎是屬於模倣魔術（或稱同情魔術）關於這一類的，普通似乎是根據這樣的假說：對於此象徵物（比如人像）所加以任何動作，都會同樣地加諸此真正的對象之上。至於所謂「感染魔術」，即假設某些曾經與別人接觸過的東西，即使在物質接觸隔絕以後，也會繼續對他發生作用。關於這一類的例子，比如焚燒頭髮，或摧殘那種與所要加害者曾經密切接觸過的任何東西。

然而這種區別，其效用是很可疑的，除非我們要考察魔術之起源或者考察其中所包含的特殊心理之反應，則上述區別或許有效用。我們搜集部落之風習，都可表現這兩方面的現象，並且這些魔術行為也很難於歸列到上述這兩類中那一類。我們很可以注意到施行魔術的人，很少只懷着一個要中傷敵人的念頭，但是他必需利用人像，物件等等以使象徵的過程客觀化。

### 魔術的職業

我們已說過，魔術動作之施行，似乎是假設有某種權力可以祈求而來，以參與和控制自然事象之行程。專長於召喚這些權力的人，在我們的文字是有各種名稱的，比如道士，巫覡，魔術家，術士等等，這些名詞都是從各部落中得來的。這些專業家，被邀集，以顯示其權力於大眾之前，並且往往喜歡彼此競賽，互鬪法寶，以期壓倒他人的權力。任何同部落的人都可到這些專以魔術為業的人那裏去，請求幫助，以期把仇人弄死，並且同樣的，被暗算的遇害者，也可請求其他魔術家以資保護。

研究魔術的學者，普通都假定，在初民社會中，職務之專門化是很低微的，我們所稱為有學問的和精巧的大部分職業，都是由一個人兼行的。因此，大家都認為預言家，科學家，教士，醫士，法律家，僧侶等等的職務，都是巫覡或術士去執行。關於這一點，大概是很可靠的。在那些比較簡單的文化中，比如澳洲民族，依士企摩族，佛伊哥（Fuebian）族等等的文化，考察的人們都相當地同意於一個人兼操這些活動的說法，但是他們的證據，卻着重於魔術的職務，而暗示着：無論巫人能操其他任何職務，但是他首先需要的而且最需要的，就是精專於魔術。

原始醫學的解釋，也使我們得着一個印象，而知道初民認疾病是邪氣魔力所形成的，並且死亡的現象，也大部分由此觀念去解釋。然而如果說這種一般的陳述是將有普遍的真實性，那也是可疑的，因為關於疾病的各種不同的概念，出現於各處，雖然是從文字中來看，可以表白初民的治病法大部分都藉魔術。當一個人病了，他即去請求那些視為能完成非常動作的人們來診治；同樣，當饑餓了，失戀了，或去從軍等等情形時，他也央求保佑那種人。在許多方面，魔術家的活動大範圍，從過去到現在，大都是醫治病人和救濟被災難者。凡是知識力量不夠時，特別當大危機時，普通人們都求助於魔術。然而如果對疾病或損傷，知道了有效的客觀醫治法，那也會採用的。民衆醫學認識許多有效的藥物，並且甚至最原始的部落也多少知道一點外科手術和醫治筋骨之斷折。初民有時候也會區別醫生（以藥材或用外科手術治病的人）和巫覡（靠符咒法術治病的人）然而我們現在的目的，即在研究當作一種職業的魔術行為。

### 禁忌

有些人認禁忌（Taboo）是消極的魔術，這種說法之由來，即是因為有些動作，普通人不許表演的，只有那種有神祕力者，才可以施行。真的，許多禁忌都具有此種特質：例如依士企摩人往往被視為有各種禁忌的民族，因為獵人之未獲得肉食及由此所引起的饑荒，認為是由於某某人干犯了那些關於打獵的和用食物的禁忌。我們在這種情形中所感覺的，似乎有一種固定的信仰，認為像自然界中因果事件互相關連的情形一樣，獵人之失望，也由於該社會中的男子，婦女或兒童，干犯了某些禁忌。甚至在某種特殊的時候，不允許狗吃某些動物。

在初民世界的其他許多地方，也可以碰見許多禁忌，認為冒犯了這些禁忌往往會懲罰全社會人員，但是也有好多地方，認為只有那個冒犯者會受處罰。凡是這種信仰具有大力量的地方，即有這種降禍的觀念。如果依士企摩人的村落不能捕獲海豹，那末，他們即說是有某人干犯了禁忌，而把這個人找出來，並要他認罪或賠償損失。若是未有覺察這個冒犯者，則他們將訴之於巫人以期把他偵查出來，或者用他所具的權力以挽救此局面，因為這些海豹雖然曾經被驅逐了，但是可用神祕的力量召之回來，而長留於該處。

在所有這些場合中，禁忌之所以為大家遵守，乃由於相信個人之行為，先出現於業已固定的事象系統中，其中的主要因素超乎常人的力量。這種情形即認作所謂禁忌根據於魔術這種說法的理由。然而一切忌諱卻不一定根據於魔術。例如，像不許說及岳母，這種很普通的忌諱，在所用那種名稱的意義上，並無關於魔術。許多食物之禁忌，也屬於此類，若是干犯了這種禁忌則將引起處罰。如果要說一切的忌避都是根據魔術信仰的禁忌之殘餘物，則我們還可以再提及個人的各種忌避以資反駁。並且忌避的風習，一經傳播於團體中，則牠可以馬上與懲罰和罪過這些魔術信仰的特質相結合。就各個其他情形而言，差不多可說，禁忌之起源是不確定的，但是牠在部落生活中的地位，則可加以觀察，並且很顯然的，在許多場合中，某些禁忌之作用，是在乎避免任何超於常人的機體所發生之危險。

關於這方面，我們可以注意到個人的禁忌（這是巫人加諸求助的人們之禁忌）比如在美洲土著中，道士用魔術去治病，並告訴他此後他必須戒忌某種特殊的食物，忌避說某種特殊的話等等情形，如果干犯這種忌諱，則災難將會重臨。再者，對於要求神靈之保佑，個人也往往有某些特殊的禁忌，犯了這種禁忌則神靈將

不予以保佑。部落的禁忌有時也是由這些個人的忌避蛻演而來，這種情形也許是可能的；但是在另一方面，牠們或者是求避免普通危險之結果。魔術之信仰似乎是故意宣揚說部落所處之環境，具有許多不可看見的危險，由此或將會引起災禍；至於禁忌則是用以當作避免災禍之方法。

### 魔術在各種族間之分布

在各個部落團體中，可以發見有信仰的複合體，與靈魂主義，生機主義，宗教和魔術，各有相當的聯絡關係。如果我們自己去考察這些信仰如何表現於團體生活中，則將很可以認識整個的信仰複合體，而不必化費許多時間去分析和觀察傳統的信仰，如靈魂主義，生機主義，魔術等等。再者，用這種方法考察了，則我們將更加親切地符合於人類學所敘述的理想。直到現在，似乎尚沒有那個人澈底觀察了各部落的和各種形式的魔術信仰，但是我們很可以安全地推測：這種情形是與其他文化問題有關的，各個部落的魔術信仰複合體，都各有其特性，然而鄰近部落對於這種複合體卻也有顯著的類似點，這種相似點也可以表現而為區域上之符合點；最後，自全體人類而言，這些區域上的信仰類別，在基本上也是相似的。自然，這些基本的魔術特質，也被泰勒，佛拉，壽，和別些上面述過的學者所找出了。關於這方面，有充分的文字材料，足以估量這種研究法之結果，然而似乎尚沒有那一個人對於初民各部落的魔術，作一綜合的世界考察。

我們也許可用某種方法，以作一概括的觀察，注意到那種精專於部落魔術的巫覡，這種巫覡也往往執行哲理的和宗教的事務。為求洞悉真相計，我們將觀察到無論在何處碰見那種巫覡，那末，他的活動都不外乎下



列幾項：

- a. 診治疾病。
- b. 保護個人避免那些可能的危險和災難。
- c. 能使個人死亡，受傷，挫折，或控制他人。

巫覡使用魔術以對付之事象，可概括而為下列諸點：

- 1. 祈求錢財。
- 2. 祈求食物之供給。
- 3. 醫治疾病，起死回生。
- 4. 增加財運，和滿足祈求者的慾望。

至於其着重之點，則隨部落文化而不同；比如畋獵民族可以發展魔術以使獵取物豐富，且易於使獵人不致受傷害；好戰的民族則或許企圖用各種魔術方法以使他们不致受傷，而迷惑敵人等等情形，然而所有這些魔術都可歸列於上述各項中，而沒有多大的困難。在另一方面，如果我們要認識魔術所冀求的目的對象，則需要有一個更加縝密的綱要，即是與下面所述相似的一種綱要：（註）

（註）關於用這些方法以治病的詳細記載，可參觀 John Lee Maddox, *The Medicine Man, A Sociological Study of*

*the Character and Evolution of Shamanism* (New York, 1923).

A. 祈求寬宥。

1. 向神鬼或祖先等祈禱或申訴，當舉行此種動作時並帶着歌與舞。
2. 舉行祭祀儀式。
3. 向神鬼進以貢物，以表示自制。
4. 貢獻食物。
5. 祭祀時貢獻人血或動物的血等等情形。
6. 求得一護符，或圖騰。

B. 驅除邪惡，即是趕逐那些侵犯個人幸福的妖魔鬼怪；在那種可以把靈魂盜去的地方，則也用此法以招回失去的靈魂：

1. 用物理的勢力，比如用壓制，按摩，搥擊，或激動等方法以驅除邪惡他去。
  2. 用吸血，放血等法。
  3. 祈求某一個神靈以驅逐別一個神靈——普通只用一個藥方，一曲歌唱，一個象徵物，或者甚至一個名字即已够了。
  4. 利用火以爲驅逐惡魔的良物：燒灼皮膚，揮舞火把等等。
  5. 利用水以除邪惡——施洗禮，灑灑法水等等。
  6. 利用煙氣，惡氣味，惡食物等等，以使邪魔妖怪不安而他去。
- C. 監防或保護：

1. 護身符與去邪符：其形狀有許多種類。
2. 把妖怪惡魔的畫像和象徵物，獻之於神靈。
3. 歌唱和藥方。
4. 嚴守禁忌。

D. 『害人魔術』也許是上述諸法之轉捩，其謀害之對象現在是：

1. 摧殘那個意想中的仇人之象徵物。
2. 摧殘其身體或衣服之一部分。
3. 投擲武器或拋擲骨器，棍杖等物。
4. 使被害者的家眷，親族，財產等等受災禍。
5. 利用催眠術以戲弄他人。
6. 俘虜靈魂或盜竊靈魂。

然而這種大綱，只是很簡單地總括世界上各種魔術行為而已。而這種綱要是各部落所共有的，並且也是各部落地方之特質。巫覡所施行之方法，首在依照其禁條及該部落的信仰背景去分析此情事或診斷此案件。當他一經決斷是由於神鬼邪魔所引起的苦惱時，他即選擇認為最有效的手續。照我們所已經說過的這種手續即是人類學家所要觀察的和記載的，這也是他所能獲得最客觀的材料。人種誌的方法（Ethnographic method）是在乎比較各部落的風習，並表白地理區域上的類別，一直到獲得世界觀察。然而雖有一些區域業

已加以好好研究過，但是現在尙沒有那個人完成這種全世界的綜合觀察。

例如狄克孫觀察了北美洲的巫覡，指出巫覡大都是男子充任，但是有時候有能力的婦人也可充任。人們之成爲巫覡，並不是一種方法達到的；這種方法是有各式各樣的，可以由世襲，社會選舉，偶被召任，或自我感應而充任。他的權力大都來自神靈，鬼怪，和已死者，而不甚由於教訓傳授。祈禱和孤寂生活中之齋戒，是普通的方法。

『就所觀察過的北美洲巫人修養的情形來看，我們可以說，這種位置，大多數由男人充任，普通是男子自己靈感作發而嘗試的，並且他之獲得其權力乃是藉着超自然的神靈保護之媒介，這種神靈，普通具有動物性，他經過孤寂的齋戒，身體的清潔和香火敬祀，即得與此神靈相交通；並且他可以從那些精於此術的老巫覡多少得到直接的和公開的保護。』（註）

（註） R. Roland B. Dixon, "Some Aspects of the American Shaman" (*Journal of American Folk-lore*, vol. 21, 1908, 1-12), 5.

有一點可提及的，美洲的巫覡也充當治病的，並且他差不多不用藥物，其觀念以爲疾病之產生，是由於邪魔的侵入病體，因此他施行的治法，即是根據這種學說，須將病魔趕走。他也是一個術士，可以用魔術使人生病，而不必直接觸動着該病人。他也會畫各種符，有時也做預言家，能發見人之罪過等等。至於神遊太虛的行爲則並不普遍，但是也可以碰見的。在世界上許多地方，巫覡之執行僧侶的職務也是很盛，但在美洲這種情形則不發達，並且似乎趨向於分割爲一個顯然的僧侶階級。在另一方面，巫覡也常常是智者和教育家。他變弄各種戲

法以使其部落民衆娛樂和驚歎，這也是屬於他的社會職務。

「大體言之，美洲的巫覡，可以說足以代表印第安人全種族一種最特殊的屬性。巫覡也像普通人一樣，其神祕權力之獲得，是由於超自然的幫助者所給與，他經過齋戒夢味和幻想而得到此種幫助；他之不同於普通人，大都在乎所獲得幫助之範圍和性質上彼此各殊而已。對於某一個人，他的護符和隨身圖騰，是一種聖物，只能在迫切需要時誠懇地求助於此物，而視之爲保護者；對於別個人，則有許多神靈來幫助，巫覡之與這些神靈，差不多是很密切的，並且他常常得到他們的各種援助，由此他藉以謀生。因此，美洲印第安人的一個最重要特徵，既然是那種隨身護符的觀念很盛行，則我們在巫覡發展的過程中及其人格與地位的情形中，即可找到種族觀念統一性的重要例子，這種事例差不多在全美洲文化中都可以認識。若與世界別地方的這種事件比較起來，則美洲的巫覡在修養上和性質上，似乎稍爲不甚信賴祖先之神靈，不如別地之巫覡非常信賴此種神靈。這種不倚賴死者的情形，若與坡里內西亞和美洲大部分地方比較起來，這是美洲普通缺乏敬重祖先這個觀念之一實例。

「美洲的巫覡既然不倚賴祖先的神靈和其他比較大的神性，並且其權力既然是來自動物和自然現象，則他即很重要地代表美洲印第安民族的精神；並且在兩大陸這些特質的普通一致性中，牠可以當做一個例子，以表明美洲印第安人的文化，其間雖稍差異，但是在基本上則是一類的，很少受別種文化的影響。」（註）

（註） 見前註同書第十二頁。

巫覡 (Shaman) 這個名詞，據說是西伯利亞的文字，所以我們且來觀察那個區域的有趣味之魔術。察柏

利加女士 (Miss Czaplicka) (註) 貢獻了一個詳細的調查，指示專業巫覡之重要條件，是超自然的啓示和經驗。巫覡的職務類分爲專業的和家庭的。西伯利亞的巫覡有一特點，即是重視痙攣作發 (Tic) 情緒暴發 (Paroxysm) 等動作，這些現象在該部落的全體文化都很關重要。

(註) 見 M. A. Czaplicka, *Aboriginal, Siberia. A Study in Social Anthropology* (Oxford, 1914).

大多數的西伯利亞部落，視宇宙由兩組力量激動而成，這些力量有一部分是爲善的，另一部分則是作惡的。巫覡的主要義務即是反抗作惡的力量，或者依照所需要的結果而祈禱這種惡勢力。他的主要法寶即是一個特殊形式的鼓，但是他之運用他自己的權力則藉着神遊太虛和痙攣作發的方法。事實上，一個人要合格爲巫覡，他必需表現那種痙攣病；然而他一經有此表現以後，他即爲一個巫覡，而不管願意與否。當發作這些病象時，巫覡的靈魂，即認爲離開身體，去參觀在上的和在下的別個世界去了，以與善惡諸神靈相聚晤。但巫覡固是因爲痙攣病而被人稱呼，而起初他也須經過長期之訓練，有如其他任何職業一樣。男與女都可以成爲巫覡。

澳洲魔術的特徵曾表明於上文。大概澳洲巫覡的最重要之特質，即是他並非一個非凡的人，因爲事實上各個成年人都常常實習魔術。然而對於用骨針去發見某某人施行魔術以使他们疾病或死亡，這也是有相當的精專。澳洲巫覡的顯著信仰，即是他的權力寓於石英結晶體中。這種結晶體可以用魔法 (Sleight-of-hand) 從病人身上取出來，而認爲疾病的原因。

讀者若瀏覽了關於巫覡的這種普通陳述以及閱讀了別些文章，而注意到巫覡的方法，資格等等，則他即將無疑地贊成在這方面，各部落中有一種很大的相同性，而只有在某些施行手續中，稍有部落上和區域上的

差異而已。比如投擲某種對象於身體上，摩擦他們和吸吮他們出來，以及虐待他人身體之形象或一部分，差不多都出現於部落風俗中，只是其中某些數量稍為簡少而已。事實上，這些風俗似乎都表示一個顯著的一致性，並且似乎都是從社會生活中的自然反應產生的。

### 魔術與靈魂主義

泰勒認靈魂主義是對於靈魂或精神之信仰。然而晚近許多學者則努力把這種易說明的靈魂信仰和那種不可見的大潛力之信仰互相區別；這種二元性的感覺，即是物質的和非物質的。從人種誌的觀點來說，這些這樣的區別，也許是需要的，但是若說大家對於這種區別所根據的實性，已趨於意見一致，則未必然。然而我們現在的目的，只要假設靈魂主義和魔術是兩種不同的信仰，一者是承認使身體活動有生氣的靈魂之存在，其他一個則假定有一種善於變化的能操縱大自然程序的動力。當然的，各部落對於這些信仰，都持有稍許不同的見解，並且在實行上也表現各有其個性。

當我們考察到魔術對於靈魂主義的關係時，即自然會究問到此二者誰是比較古老。照泰勒的假設，如果魔術是從靈魂主義發展出來的，那末，靈魂主義即首先出現於部落信仰中。行將要說及的，馮特也贊成這個觀念，而認魔術及其相關的概念是次級的，或者說是從靈魂主義的基本信仰中得來的。馮特和泰勒的觀點之長處，即在於他們認為自我的意識和促使事象發生的經驗，是創造靈魂概念所需要的條件。然而佛拉壽和別些人，則以為願意的經驗，是魔術的主要因素，而主張魔術是信仰發展過程中的主要第一步，由此引導靈魂主義

的信仰之形成。佛拉壽着重魔術的普遍性，這為各個考察人員似乎曾證明其存在者，所以並不能說有那個部落或民族不知道這種風習；至於靈魂主義的實例，則往往不見於記錄，有時也不承認有這種東西。自然，這方面，有一個困難，也許由於魔術的信仰是立即可表現於容易觀察的具體動作中，至於靈魂之信仰則是比較抽象的，並且只便於用言辭來表達而不易用動作表現。旅行家和傳教士之觀察魔術，比較把握土人說話的意義尚更容易。泰勒認死者身邊之有伴葬物，即是靈魂主義的客觀證明，並且如果承認這是根據靈魂主義的風習，則靈魂主義也很近於普遍。至於佛拉壽則不如此着重，他認魔術分布較廣，並主張所謂身體與靈魂這種二元概念，在當初並不見得有。對於此二說誰是真實的斷決，並不是短時期可完成的，因為在部落生活中，有許多行為與信仰的複合體，其中有些似乎以靈魂主義為中心，而在別些中則又以魔術佔優勢。此二者是互相包含的，並且牠們也與所謂宗教的事象相結合，這種情形是不能否認的。在某些部落中，這些信仰已成爲很有系統，魔術似乎已達到了世界學說的地位，牠假定有一種力量足以使人們意志遊離飄移，由此我們即隨之而發見關於靈魂的信仰，這種信仰視爲靈魂全是補充身體的，並且以爲靈魂也像其他事物一樣完全受支配於超乎現象之上的權力。從這個觀念來說，魔術是比較廣大的現象，而包含靈魂主義於其中。

然而在這方面，也如本書中其他各部分一樣，我們要討論部落社會中制度之實體，比如形成料理死者的風習，遵守禁忌以保護社會食物之供給等等情形。比較起來，大多數關於靈魂主義，魔術，圖騰主義等等學說，都已略述過了，以適應我們大家要求明瞭各事象的原因和意義之慾望。

### 萬能權力



在上一節中，我們已說到魔術似乎包含着的一種權力能滲透一切事物中這樣的概念。在這方面的文字中，對於這種概念有特殊的名詞：比如在美洲土著中，易洛魁人有『奧倫達』(Orenda) 這個名詞，阿爾袞琴人有『孟尼圖』(Manitou) 這個名詞，蘇人有『瓦康達』(Wakonda) 這個名詞；在太平洋羣島方面，有『孟那』(Mana) 這個名詞；在中國則有『精』這個名詞等等以稱呼此萬能權力。差不多在各個地方都可碰見這種性質的概念。讀者應當去參觀那種完全說明此事件的文字，但是引證下列這段話也可以滿足我們現在的目的。休易特(Hewitt)曾說這樣的話以期表明易洛魁印第安人的『奧倫達』這個觀念：

「從野蠻人的思想來說，『奧倫達』是人與魔鬼、天使和諸神的主宰力；牠能够摧殘生命，也能起死回生；事實上，牠是萬有的，全知的，和萬能的；除妖術，驅邪符，照妖眼，聖物，神判法，雷打火燒以及各種預言法術，都是由於相信此『奧倫達』萬能權力而產生的一切活動。

「因此，比如在上面討論中，我們已知道，在易洛魁人中，具有神祕潛力的『奧倫達』是認為直接有關於唱歌，並且須用某種東西以當做符籙、歷邪物，或吉利物，有如具有希望、祈禱，或服從的觀念一樣。」(註)

(註) 見 J. N. B. Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion" (*American Anthropologist*, n. s. vol. 4,

33-46, 1902), 43.

瓊斯曾說及阿爾袞琴人的『孟尼圖』(即神靈)他說過這樣的話：

「我們可以觀察到對於滑稽而神祕的權力有一種未成系統的信仰，這種權力，大家認為存在於自然界中的任何處；所謂權力這個概念，可視為非人的，但是當牠與自然界中的物象相結合時，牠即變成模糊不清；牠

的表現有各種形式；牠的情緒作用引起一種神祕觀感；對於牠那種希奇的效力，非常重視；並且牠的解釋不是依照任何有規則的程序，乃是根據個人的感情而不是根據他的知識。」（註）

（註）見 William Jones, 'The Algonquin Manitou' (*Journal of American Folk-lore*, vol. 18, 183-190, 1905), 190.

哈特蘭 (Hartland) 討論到美拉尼西亞民族，有這樣的言論：

「美拉尼西亞人的心理完全為超自然權力的觀念所佔據，那種權力差不多普遍地稱為「孟那」(Mena)。這種權力足以主持普通人權力不能達到的任何事物，且也超乎普通自然過程以外；牠也出現於生命界，其本身附着於人身或物體上，並且只能因其作用所表現的結果而得知。當一個人獲得了這種神力，他即能應用牠和指揮牠，但是在某種新場合中，牠的力量也許會消失；牠的出現是可用證明而確知的。一個人有時偶然得着一個石頭而引起他想像；此石之形狀是很簡單的，但是牠卻不是普通的石頭，其中必有「孟那」。……有了那種權力以後，即可以設法將「孟那」導入於別個石頭中。……然而這種權力其本身雖是非人格的，但往往與運用此權力的人相結合。所有的神靈都有此權力，普通鬼怪也具有此權力，而有此權力的人們則甚少。如果發見一塊石頭有此超自然的權力，則這是由於神靈與此石相結合了；一個死人的遺骸也有這種「孟那」，因為鬼怪附着於此骨上；人有時可與神鬼有非常密切的關係，而致於他自己也有這種「孟那」，並能應用牠以隨心所欲，有求必應；符籙之所以有權力，乃因以文字表現的神鬼名字具有神鬼所運用的權力。而所有顯明之成功，都認為是人有「孟那」的證據；他的勢力有賴於所給予人們的印象以為轉移；他有了這種權力即可成為領袖。所以一個人在政治上或社會上的權力，也是他的這種神權。「孟那」這個名詞符合土人所有的權力和

影響之概念，而視之爲超自然的。如果一個人在戰鬥上成功了，這並不是他的體力，眼光銳敏，或身體活潑而得勝，他乃是得到神力或某種幽靈之幫助，因爲他身上帶有各種護符或神聖物件，以爲援護。如果一個人的豬，很能生子，以及他的菜園很茂盛，這並不是他很勤懇和小心照料其財物而使然，乃是由於他的廐房和園藝物富於「孟那」神力而使然。園藝物因爲培植而生長，這是大家知道的；然而必待有神力以後，牠才會發育茂盛。獨木舟必待請求「孟那」主宰於其上，牠才能駛行便利。至於捕魚的網罟，戰爭用的弓箭等等，也必須有此神力，才能發生大作用。這類的權力，自然不是物質的固然是牠須藉物質力或人所具有的力量來表現。最後，所有美拉尼西亞的宗教，事實上都在乎獲得此種神力以保佑個人自己，或者藉牠以謀個人之福利——就其中所表現的宗教行爲而言，所有的宗教都須祈禱和祭祀。」（註）

（註）見 Edwin Sidney Hartland, *Ritual and Belief, Studies in the History of Religion* (London, 1914), 49-50.

又見 R. H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folk-lore* (Oxford, 1891),

118. 以下諸頁。

初民對於世界和自我之普通屬性，只是不着邊際的摸索，這種情形似乎促成了爲善爲惡的權力之概念；如果他知道了如何利用此權力，他即能操縱牠。魔術即是所使用的普遍方法。

### 魔術與科學

往往有人說科學是現代的新魔術。許多才學精深的學者例如泰勒，佛拉壽，馬勒特等等，視魔術與科學爲

『一邱之貉』(Birds of a feather)至於別些學者，則反對此說，而主張牠們是相反的。這種爭論半有關於此定義，並且也半有關於對此二者在社會中的作用之重視態度如何以爲轉移。

反對認魔術與科學在作用上是相同的事物，其主要的一個理由即是以爲魔術這個名詞之應用，現在帶有鄙視的意味。而泰勒、佛拉壽及其他人等，則竭力說明魔術與科學的統一性，認爲在此二者中，同有不變的定律；人心之作用是彼此相同的，都是要認識事物之因與果；再者，大家都是依照廣義的實驗原理而行動。一個人想設法使其仇人在遠處跌倒，他即從許多假設中以求實現其目的；科學也是同樣地開始着手於基本的假設，（如物理定律等）而可以從事聲光電磁等等的實驗，以期發見諸種力的新關係。初民開始也假定有一種不可看見的權力（或主宰者）能够藉未知的手續而把牠供驅使，並着手去改進其方法，以求應用於其他場合中。照人類誌的材料所表現的，初民往往選擇雷電以爲試驗的對象。區別此二者一爲魔術，一爲科學的人們說道，其中並無共同之點，因爲用以從事實驗和考核實驗的方法之價值，乃是相差天淵而無可比較的。然而這種輕視初民所使用的方法及其基本假設之言論，不應當使我們抹殺了其心理過程是顯然相同的。這一點似乎泰勒業已了解於心中，因爲他曾說過近代的科學是初民魔術之改進這樣的話。

討論這個問題有一個困難點，即是我們只能玄想初民如何使其信仰，與目的系統化。很少人在初民團體中度過長久的生活，而足以對此問題有決斷權，然而就是有這種的人所發表的言論，但普通都是很簡單的，或者只指示他們所能認識的，而表白初民心理之作用與觀察者的心理相類似之情形。這是最富於理論的作者所假設的，但是在另一方面，這些初民生活的考察者往往具着一種哲學的見解和邏輯系統的觀念，而遠超出

文明人的普通知識。大概這種情形也就是理性主義的惡痕跡之所以常常加諸泰勒、斯賓塞、佛拉壽等人。然而究竟這件事情的真理是如何情形呢？這個問題之於現在，一如泰勒當日的狀況而尚未解決，雖然對於初民的行動和信仰，現在刊行了許多的材料，但總未得到圓滿的答覆。那些對於初民部落的預言者持着冷視態度之人們，即是最鄰近於此種困難之人物。而業已具有這種經驗的人們，也許至少可以認識此問題解決點之所在。關於這裏所引述的這些事件，歐洲人和初民之差別在乎擅自假定，而不究問其文化情形。但是歐洲人一經觀察到初民的教師，是如何完全地明瞭事象間的關係，以及他何時如何聰明地去解釋他自己文化中通常基本的假設，則往往會大加驚異的。在這一類的場合中，初民概括他所學得的關於生命理論的基本概念。所以很明顯的，有某某人想在某些地方把部落中的信仰和風習總體，加以系統化，並從而解釋之。在人類學的文字中，我們可以讀到這些曾經觀察過的風習之說明與記載。現在一般人都認為接受土人關於任何風習起源的解釋，是不適當的，然而究竟是否部落生活模式創始之初步，是由因到果的思考事件呢，抑是這種聯絡關係全是外表的和無目的？這個重要的問題，迄今仍未得解答。自然的，這是心理上的困難問題，而最能引起這方面的專門學者去研究的。然而雖是如此，其解答也不一定可幫助我們去了解魔術在團體生活中的作用。如果廣義的魔術，在各處即可見到，甚至在我們自己中也可看見，那末，我們即獲得其他一種普遍現象，並且如果何處有人類集合，而我們可以推測有某種形式的魔術，那末我們當前就對着了一種基本現象。

凡上所述，只是暗示如何去接受魔術與科學關係的問題。並沒有那個人主張靈魂主義大有助於科學，然而在另一方面，則他（靈魂主義）至少是哲學和許多重要概念如物質、勢力、生機主義、自由意志、靈魂等等之

根據。牠也使文學和藝術臻於充實豐富。象徵的和有詩意的言辭，大都是根據靈魂主義的材料，並且甚至科學，也往往會利用靈魂主義詞彙以使人們了解牠。在另一方面，魔術卻往往自以爲正確無誤地假設事象之必然程序，這是一種定命論 (Fatalism)，與科學所操持的態度正相似。魔術自稱是權力之來源，經過試驗和錯誤，牠可以爲我們所了解，因此，牠即成爲科學的雛型。野蠻的魔術家，往往應用物理的和化學的反應過程，以說明他們的信仰，比如關於火中行走，浸手於沸水中等等的信仰。然而有一件事情很清楚的，即是原始的科學家和魔術家，是鮮爲社會人士所區別的。

在這一方面，我們可回憶到初民與文明人間的一個重要異點，即是他們的方法，經過了長久的時間，即知道當文明人努力與野蠻人競爭時，則文明人處處能勝過野蠻人，制服野蠻人，並且對於這種情形，一加以分析，則可以知道其主要的因素都在乎方法之優越性。文明人應付這種局勢和分析外力，支配外力的技術，遠比野蠻人進步。有些人詆毀社會中進步和進化的觀念，而認所謂文明和粗野這種的等級，全是幻想杜撰的，但是人類的知識史則啓示着對於自然界和人類本身之認識和支配，是逐漸進步的。我們可以正確地說：在這個體系的這一端是表現魔術的方法，而另一端則是全不相同的科學方法；然而若說這種過程是各自精專各有作用，而不是前後連續相代替的，則我們不免要懷疑。

### 魔術在部落生活中的地位

現在我們要說到魔術方法在部落社會中的作用。有些人限制魔術這個名詞的定義，認爲這只指示全部

落人員共同的信仰和風習。然而對於部落社會曾經縝密考察過的人，則不同意於這個定義，因為很少有任何信仰或風習可以說是同樣和部落中各分子發生關係。普通都有一些懷疑分子和信仰不同的人物來擾攪平坦的生活；並且也同樣有天才和白癡，以及忠厚者和奸猾者。所以我們不如主張那上面說過的普通特徵而去區別部落同胞對於信仰贊同之等級，則將比較有益。

我們若居住到部落社會中，則不久即將感覺到有一種魔術制度。各個實地研究的人類學家，都知道他之能得該團體允許，有賴於事象之現表及該部落的魔術制度。如果某個人死了或發生了流行時疫病，則將推論他之來到此地，是這種災禍的原因，或者他們也許進一步假定人類學家施行魔術以反對他們。本書作者曾聽過印第安戰爭中的一個老將告訴他，如何發生積不相能的情形，這是因為軍營中製造棺材的木匠，要製造各種大小的形式以預先迎合此需要。印第安人觀到了這種事情，認為這是預備埋葬那些馬上要被白種人使用魔術所殺死的土人的。在他們土人看來，這是正確的解釋，符合於他們關於類似行動的信仰，並且對於此事，他們唯一的希望即是在符咒未發生作用以前，須把那些白種人殺死。白種人與土人的接觸史，無論在何處，都容易找到許多這種類似的經驗。當碰着了新神祕時，魔術也可以用為解釋和處理的模式。有了禁忌以後，牠即成為避免危險境況的策略。關於對付特殊的和出乎意外的事情，部落中的土人即求助於其領袖，由此巫覡即可以參預此事。他擔任真實的社會職務，與警察和地方醫生的職務，並無多大的區別。我們可以想像到各個初民無論如何低微，都同意於這樣的格言：『危險時思設法避免。』至於他如何設法，則有賴於他的部落文化中之模式，特別當危難是看不見的或完全想像的時候，更是如此。如果我們很正確地論到了這種情事，則魔術即供

給一種救災難行動的模式，或者說魔術是適應社會中的實在需要。這種努力去追求適當方法的情形，從穴居時期以迄於現代，似乎各個地方都是很明顯的。

然而說到這裏，我們需要來考察魔術在社會中的地位，我們對於此點的見解，雖是或許有點模糊，但是一加解答下列這個問題以後，即將得以清楚，其問題即是：野蠻人對於事物之現象，除了用魔術方法外，還會發生其他反應麼？只有細心精讀這方面的文字，即會知道他對於事象是會發生其他反應的。他相信魔術或非魔術力能保護他的弓弦堅乾，有如一位著名的宗教領袖保持其權力一樣。野蠻人也有一部分的生活，和我們所稱爲『常識』的觀感相當。點火和使火不滅所必需的物理條件，他們是認識的，並且普通不連接於魔術觀念，這是已有證明的。關於解釋爲甚麼火會存在，野蠻人也許會訴之於魔術概念，有如我們的祖先所觀感的一樣；但是他似乎卻能够分劃許多事物別成一類而與魔術範圍相區別。李德（*Boyl*）在他所著的人類及其迷信（*Man and His Superstitions*）一書中，曾經討論這方面的情形。『關於野蠻人……常識，魔術，靈魂主義……這些乃是三大組觀念，這些觀念都相爭地想支配他對於解釋世界的思想。』

我們也可以再說及這三組觀念，也相爭地佔據於文明人的思想中，不過各各的程度不同而已。對於常識在一切幻想生活中所佔據的地位如何，這難以形成滿意的觀念，其原因即由於各種觀感都與魔術有關係，以致於我們不能確實知道何處是魔術何處是常識。至於說任何部落的大衆思想界之領袖人物，未有感覺到常識世界，和魔術及靈魂主義的世界，在實際上二者有甚麼彼此不同，則我們對於此點也很可懷疑。

無論如何，李德的見解，以爲若假定原始民族不知道區別大自然的程序和所謂魔術的程序，這乃是離事



實太遠的說法。本書作者曾經觀察過一些美洲印第安人當其看見一個商人在裝置以電取火的器物時，所持的希奇態度。當一切手續都完畢了，即從事試驗此物。印第安人即異常驚駭，並認為是魔術；但是過了幾個星期以後，他們即進而至於認此物純是機械用器。總之，初見以為是具有超自然權力的事物，到後來即會認為只是日常生活上的機械器物而已。然而這並不是唯一的情形，土人之適應文明生活的歷史，也將表現其他一些實例。甚至稍為與原始民族相熟了，即將很明白地承認他們能夠區別火燒，物體墮落，死亡，饑餓等等的必然結果現象，和魔術方法的結果，二者是不同的。換言之，他似乎能夠認精神的和神話的世界多少有別於堅實的生命界。在他的心理中，此二者是不相一致的。在日常生活中，他推測火會燃燒，腹中無食物即會饑餓，死亡則歸陰府，這是很確實的。但是卻不甚肯定魔術方法能產生所願望的結果；或者我們可以說，部落中各分子都同意於第一說，至於關於後一說則隨各人的信仰而不同。

初民社會之羣衆，感覺到魔術之需要，全是有關其文化程度。例如在某些澳洲部落中，差不多生活上的各種動作，都是與魔術相結合，並且我們可以推知在那種認疾病死亡可用魔術避免的社會中，魔術方法之改良，即將成爲公衆之福利。我們在斯賓塞和季倫的澳洲遊記一書中，可以看見這種的一段話：

『住在該處的土人團體之領袖，是很聰明的，他自己能夠去發明一些特別有效的器物以傷害其仇人；因爲澳洲的野蠻人雖有些優點，但是卻特別喜歡傷害仇人，當他的仇人沒有防備無所救護時，即會遭此不幸。一個人能夠發明任何有特別效力的和致人於死地的器具，（這是假定有效，並不一定有實效）則他即被認爲真正的大人物，並且是該民族的救主。這種情形，正像文明國家也認發明者大有裨益於其國。』（註）

(註) 見 Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *Across Australia*, vol. 2 (London, 1912), 348.

最後，在社會人類學，關於某種文化複合體是有社會性的抑是反社會的呢，這樣的問題，也往往發生。魔術往往被認為反社會的，所以在各種社會中，牠都受指斥。然而這種說法是過於操切了，並且也過於帶着我們自己的價值觀念之色彩。用以謀社會福利的一切魔術，其目的都是有社會性的；並且甚至惡意的魔術如果用以謀大衆的福利，則也可以成爲有社會性。現代人之反對魔術，不是根據於認一切魔術是反社會的，乃是根據於相信牠是沒有效能的方法。

### 魔術與宗教

我們討論魔術，不是因爲關於牠的性質和起源之學說似乎很重要，乃是因爲魔術在初民社會中的應用，足以代表各處的初民社會之生活。佔有如此重要作用的任何事物，都需要從社會問題的研究途徑上去加以親切的考察。我們有理由去懷疑那種用魔術和靈魂主義這些名詞稱述的信仰，與宗教有密切的關係。真的，討論宗教的文字，大不同於研究魔術的觀點。有些論文不承認此二者有甚麼不同之處。然而對於表白初民部落中宗教風習的材料，一加觀察，即將知道，要清楚明顯地把宗教風習與魔術相區別，這是多麼困難。何謂宗教，這也許是遷延至今而未確定的問題。在另一方面，如果一個人注意於儀式風習，他馬上就會觀察到這種風習與魔術的概念和行爲是交互錯綜的。在世界上需要祭祀犧牲品的某些地方中，人們是需要祭祀諸神的；南北美洲的某些印第安部落，也同樣對太陽祭祀，以期獲得保佑而免危險，並且有時候也請求賜予一種權力於懇求

者，以施行魔術。大概具有邏輯心思的人們，也許會滿意地稱述：這些動作的某一種是宗教，而別一種則為魔術；但初民或則將排斥這樣的區別。總之，太陽之對於初民，是超自然權力之來源而已。

### 概括

由此說來，魔術這個名詞是用以表述某些行爲的方法，牠是初民社會的特質，然而卻不能說文明社會中是沒有的。在我們看來，魔術好像是關於因果的事象中的幼稚動作，因為我們是比較更知道因果事象的。我們並不難以觀察和敘述某某初民社會的具體動作之情形，但是要從心理反應或社會反應方面去解釋這些動作，則還是很迷惑的。其原因乃由於所有關於魔術的定義是不適當的，並且多少有錯誤的。但是現在我們覺得很可以相信人類最普遍的反應之一，似乎是他感到外界的權力，這種感覺一方面也許尚未有分化，或者，在別一方面，也可歸列為權力體系。這種情形在我們所稱為魔術的場合中，佔有相當的作用與否，那是不一定的，因為對於巫覡的大部分行爲，加以觀察以後，即看見了他之摸索着未知的事物，好像是根據已知事象之過程而進行。比如說他知道在傷處加以刺，壓等動作，即會發痛，於是他用相同的方法，去思索這種看不見的痛苦之原因。當他去發見這種神祕的原因時，我們即稱之為魔術，當他去割除這種可以觀察到的傷處時，我們即稱之為初民外科醫術。因此，如果我們明瞭了這個名詞的意義，則我們自己也不免致於持着價值評判的態度；常識和科學是我們所羨慕的，而魔術則為我們所厭棄的。人們往往假定有一種靈魂主義的哲學在魔術之下層，然而在另一端也是如此；這種學說是認大自然界中有一種次序，如果一個人有了必要的知識，則他即可很正確地

操縱這種自然次序有如開門閉門一樣的情形。在各個初民部落中，都有這樣的學說，但是我們不能確定初民是清楚地認識這些事象，而足以產生一些新行爲。總之，關於魔術起源或存在理由的諸學說，是否確實可信，還是大可疑問。這些學說也許同是普通的社會反應，到後來則或者會因部落解釋的說明而得增高地位。因此，關於魔術問題，尙要搜集豐富的材料，以研究這些原始行爲中的反應情形。

## 第十四章 神話

神話之研究，是上面曾經說過的語言學派之產物，因為研究印歐（Indo-European）語言，須搜集古代的文  
件材料，因此知道了古代的神話。把神話當作科學研究，而最初便有確定之步驟的，是起於格黎牧（Griffith）  
兄弟，他們在印歐諸民族的故事和神話中，發見了類似點和相同點，與語言方面的類似情形很相近。不僅他們  
所考察過的許多民間故事，是同一原始傳說的分化，並且許多神話中的英雄人物，雖然名字隨各地而不同，但  
是在起源上和性格上，他們也似乎是同一的。這種發見，大概很早就對於語言的分類，作了先導，因為這足以暗  
示人們用經驗法去接觸全世界關於民族信仰起源一問題。因此，不僅發見了一個廣大的研究領土，並且因為  
語言和宗教既然包含於神話中，也且引起學者去探討初民思想和信仰的全部複合體。事象之起源是一切研  
究的目標，並且由此可產生一種新希望，以期在文明世界中能夠接近此問題之核心，重新建設初民社會的情  
形，而認識一切基本的觀念和思想。格黎牧兄弟的原始著作，很迅速地產生了結果；在一八五六年米勒發表他  
的牛津文集（Oxford Essays），陳述了在這些研究中所探求的解釋原理。在知識界進行了一種普通的運動，  
這是很顯然的，因為一八五九年，德國的昆（Kun），也發表一種著作，題名為火之起源及神道之飲料（Die  
Origin of Fire and the Drink of the Gods），陳述同樣的方法。因此，比較神話的科學，即升到世界運動的地  
位。在美國，自南北戰爭後，也注意到印第安人的神話，其重要的領袖人物即是菲列得爾菲亞的步林頓（Brinton）。

son)。(註)

(註) 他的著作爲 *The Myths of the New World* (Philadelphia, 1883); *American Hero Myths* (Philadelphia, 1882)。

最後，民族傳說研究會，在歐洲和美國也有了組織，到了今天，民族傳說和民族歌曲，遂成爲社會研究的特殊途徑。任何種類的社會研究，不管所研究的民族是何性質的，都大大地利用這方面的材料。而米勒、昆和其信徒的希望，並未實現；神話未曾直接促進發見文化之祕密。但在神話中一切事象都有實質的。在新大陸方面，已經很興奮地去搜集初民部落的神話；在歐洲方面，利用初民材料以研究宗教，也大大地增加了；而在德國則產生一個民族心理學派，這個學派更着重於用心理觀點去解釋這些材料；最後，泰勒的殘存說 (Theory of Survivals) 和靈魂主義的學說，也可視爲這種運動之產物，固然不是完全倚賴於此。

### 神話之內容及範圍

要研究部落神話如何構成的一問題，其最好的方法大概是利用那些業已刊行的實例。有許多初民部落的搜集材料，業已刊行了，但是其中沒有一種是完全的，就是沒有一種是包括盡各部落中所有的傳說的；不過也有神話刊物，收集得相當的完備，搜集者對於各種情形都費了相當的選擇工夫。比如，搜集者大都排棄關於現代人的一切故事；如果部落是好戰的，則許多武士即有一些他們自己事業的故事，並且各個具有非常經驗的人物，也有一個故事，但這些故事以及關於個人情緒的和宗教的經驗之敘述，普通都會被排斥的。蓋神話的搜集者所要覓見的傳說，普通都是有關於遠古的，和稍不同於現代生活程序的，我們可以說這是屬於『杜撰』

(Make believe) 的範圍；但是雖然往往可觀察到初民對於故事是持此態度的，而同時他們也有其他的故事，是真正出現的傳說。所以我們自己不應當妄加解釋，只可就所發見的神話表現而敘述。關於美洲部落神話的實例，我們可以麥諾密泥 (Menomini) 部落的神話集作代表。(註)

(註) 見 Alanson Skinner and John V. Satterlee, *Folklore of the Menomini Indians* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 13, part 3, 1915). 至於類似的很完善的部落神話集，則有 Robert H. Lowie, *Myths and Traditions of the Crow Indians* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 25, part 1, 1918); George A. Dorsey, *The Pawnee Mythology* (Carnegie Institution of Washington, 1906); Waldemar Jochelson, *Religion and Myths of the Koryak* (Memoirs, American Museum of Natural History, vol. 10, part 1, 1905); 和 James Teit, *Mythology of the Thompson Indians* (Memoirs, American Museum of Natural History, vol. 12, part 2, 1912).

這些印第安人相信他們的民族故事和神話可分為四類：聖跡的神話 (Sacred myths)；欺騙的神話 (Trickster myths)；『神仙故事』 (Fairy tales) 以及真實的故事 (True stories)。到後來研究者復區別麥諾密泥人從白種人中借來的一些故事。(美洲殖民以後所學習的) 總計，麥諾密泥神話集包括上述諸種類的傳說有一三四個；其各類數目如下：a. 聖跡的和欺騙的神話有二十五個；b. 神仙故事四十二個；c. 真實的故事六十二個；d. 由歐洲人抄襲來的五個。斯琴涅 (Skinner) 認為此集已包括了一九一〇年至一九一四年該部落中流行的一切傳說和神話。這種總數與其他許多部落的神話數目很相近，所以他可視為普通部落所能

保存的神話數目。

現在且由數量轉到內容問題，我們知道 a. 類和 b. 類是討論世界創始的問題及其他類似的事象，然而大都是說及文化英雄或天神的行動，對於現在的生活程序認為是由他們所創造和主持的。第三類的神仙故事則包含很複雜的具有少許滑稽的傳說，然而其中都有關於人們和動物的魔術行爲，而不是日常經驗所具有的。第四類真實的故事則述及冒險，鬼怪，幻想等等。因此，我們知道，這種傳說集，相當於民族文學。如果部落的稗史和流行的個人傳記，補充到上述諸類，則麥諾密泥人的口傳文學就全部包括在內了。可是也還有某些事實留存着，因為這個部落中的各種祭祀儀式，包含一些歌曲和說辭而可以確實陳述的。然而這種情形對於所完成的事象得以表白出來，並且也陳述那種在類似境況中部落生活之表現。

最後說到故事的數目問題，以及計算大家知道的有固定形式的傳說和儀式，我們認這個部落的故事傳說等有十五萬字之多，這似乎是公允之估計。該部落的成年壯丁，在搜集這些神話時，其數目約計有八百一十人。我們曾經說過，部落團體是從來不會怎樣大的，這個麥諾密泥部落之體積恰是適中，並且關於其他有些印第安部落所搜集的神話數目，和麥諾密泥所搜集的數目相比較，則即暗示着我們在這方面，得以認識在原始境遇之下初民部落所能發展的傳說數目之近似限度。

### 神話的體裁和結構

無論是文字記載的，抑是口頭傳說的故事，最要者，必需有一個情節。研究神話的學者，認識到部落文學的



體裁和性質，但是在社會人類學則不甚趨重於此。然而社會人類學也會相當地論及神話的結構。比如斯王登 (Swanton) (註) 在他關於海達 (Haida) 印第安人神話的研究中，觀察到利用偶然事件以成立故事的趨勢。有些故事不僅是海達人知道，並且鄰近部落也都知道，這些故事就是利用這種偶然事件，比如「與熊結婚的男子」，「魔術羽毛」，「見棄的兒童」等等。再者，在斯琴涅關於麥諾密泥族神話的研究中，也包含這類的偶然事件。

(註) 見 John R. Swanton, "Types of Haida and Tlingit Myths" (*American Anthropologist*, n. s. vol. 7, 94-103, 1905).

1. 動物哺兒——有一個遺失的或為父母所拋棄的小孩子，受動物之撫育，而這些動物遺傳了某些性質給他，遂使他在後來頗得裨益。

2. 動物夫妻——一個人與動物結婚而生小孩子。其中一位親人所度之生活是動物和普通人所不能忍受的，於是遺傳其後嗣以一種超人的性質。

3. 比賽動機——比上述二者更普通的故事，即是關於個人間或團體間的比賽。這些比賽是競走，遊戲，或長期試驗等等。

4. 干犯禁忌——一個人的知己朋友，吩咐他不要做某種事情；他沒有遵從，於是受處罰，轉變而為動物。

5. 太陽之轉動者——一位惡人為要延長白日和延誤英雄計，於是用他的弓，把太陽轉變回來。

6. 吐珠者——照這個標題所含示的意義，有一位英雄的唾液或排泄物，變成珍珠。

7. 妖魔與雷爭鬪——天上的雷鳥，常常與下界強物相爭鬪，特別是和生角的蛇相關。這種觀念往往表現於故事中。

8. 神的夢想者——感有神力的人表現一些奇怪的動作，普通是掃蕩世界上的惡魔。

9. 屠殺妖怪的人——這種故事最見於『小屋童子』(Lodge Boy)和『丟去了』(Thrown Away)這一類中。即是說有一個矮人，普通藉着雙生子兄弟的幫助，毀滅了許多龐大的妖魔。

10. 報仇的動機——動物或某種自然力受了人的污辱，即找尋報復的機會，這種報復普通是可成功的。

11. 神人的戀愛——塵世的男或女，和喬裝普通樣式的仙人結婚；然而結果都是會分散的。

12. 騙子——常人冒稱了英雄，而據有其地位和頭銜。

13. 識別騙子——懷疑的民衆們，使英雄和騙子二人同去做一種事情。自然，英雄是成功了。麥諾密泥人通常的試驗法，即是用鈍箭去射松鼠。有本領的人，能够射死松鼠而不使其鼻子流血。(註)

(註) 見前註 Alanson Skinner 和 John V. Saterlee 的同書第二二四至二二五頁。

當這些事實，在情節上是屬於次要時，則講述故事的人，有時候即把這些事實弄得簡短一些。在任何場合中，新故事的編製者，須先有些見聞知識當作一種例子，和當作現成的單位，於是將這些材料，穿插於他自己所編製的故事中。然而一個人不僅可看見這些情節單位，並且也可看見新奇的事跡。這些事跡應用得很廣泛，好像歐洲民間故事所利用的黑貓，拖帶等等一樣。對於這方面的故事，再引述幾種斯琴涅所觀察過的爲例：

1. 魔術船——在麥諾密泥克利 (Ojibwa) 和奧齊伯維諸部落中，我們可以常常聽到這個船有關於惡岳父

事跡的傳說。這個船，當船主人在船底下搖槳時，或呼喊「Nitoimann, pool 或 Joimann pool」時，即自己進行得很快。

2. 無盡罐——這是一個小形的器皿，牠只能裝一點豆或米，和一片肉；然而無論如何把牠弄空了，牠又會馬上充滿起來，一直到應用者滿足了時為止。這個東西普通是為一個老嫗所有。然而也有陳述別種器物者，不過都具有這種來源無窮的觀念。

3. 自動罐——這個概念不如上述那個的普通。即是說有一個罐，牠隨主人的意思，自動地盛滿東西，自動地放在火上，以調製食物。

4. 奇煙管——一個煙管當英雄應用時，則沒有煙而產生一些野禽出來，但是若騙子來應用，卻發生一些毒蟲出來。

5. 火箭——在麥諾密泥和克利部落中，相信有一枝箭，射着了任何東西都會發火。

6. 能歌的雪鞋——一個人有一雙雪鞋，當他打獵歸來時，此鞋即在他面前，像鳥一樣地唱歌，並且由煙洞中飛回家中。這個故事是麥諾密泥部落特有的。

7. 鳥耳環——以生鳥為耳環，牠也能唱歌。也有以橡樹果實為耳環的故事。

8. 動物頭的圓球——牠實際上是一個山貓頭，當把牠擲到任何物體上，牠都會毀壞那個物體並攜之回來。

9. 僵屍狗——一頭僵屍狗，被一個英雄把牠保存於箱中。當這位英雄見殺了，他的寡婦拿出這條死狗來，

牠遂復生，於是去搜集主人的遺骸，對之哭泣，而這位英雄也由此回生。麥諾密泥有一個故事，則說是小水獺保存於小箱中。當箱子開了，這些水獺即跑出來幫助主人。（註）

（註）見前註 Alanson Skinner 和 John V. Satterlee 的同書第二二五頁至二二六頁。

就所研究的而言，一切部落的神話，多少都表現這些特質。然而其中情節之類別及所利用的幫助物，則隨各地而彼此不同，並且部落神話及其分布之比較研究，普通都會討論這些情節及利用物。

現在尚沒有那個人能夠表明初民的故事，在基本體裁上，大有不同之處。大家認音節的形式，是各民族所共有的，並且既然這是人類情緒之表現，以及是用以補充情節因素的要點，所以我們可以推知並沒有重要的基本異點。這個民族的神話之異於別個民族的神話，與其說是在形式方面，不如說是在具體事件上。

### 形式上的固定性

自然的，這些故事都未有用文字表現出來，所以牠們只是『口口相傳』（Mouth to Mouth）的保留着。好故事易於四向流傳於各部落，這種情形，當我們說到神話分布的問題時，即可以明白，雖然不見一切好故事都為各部落所習知，但是總可以常常碰見這種情形。在相當程度內，這種流傳足以補償損失，因為一種故事往往會因為某一部落未能保留而致於遺失；在這種情形中，則該部落即有機會去從鄰族中學習回來。在另一方面，那些與儀式相結合的故事，是經過很長久的時期的。再者，許多部落會認某些神話是尊嚴的，或者是說明該民族起源的，而應當加以重視的，部落中的各分子就都須知道這些故事的內容並從而保留之。在另一方面，但

也沒有很好的證據，以表明許多部落對於這些尊嚴的神話之固定組織，保持到幾許程度。我們所找到組織固定的神話，其內容大都是簡單的，並且往往是押韻的。自然，歌曲是固定的，而易於學習的，但是要用強記方法去學習正確地陳述故事，則屬於比較有良好組織的部落生活，以及屬於知道書寫的民族。因此，所要學習的，乃是詳細的情節。許多搜集這種材料的人們，對於一個或幾個故事有好幾種翻譯的記錄，因此對於各個人不同的情形可以略知一二，並且在某些事件中，可以找到幾種標準的陳述，而為一些講述故事者所熟知的。凡此情形即暗示初民神話中並沒有固定性；可是從美洲的材料來說，則似乎神話的詳細情節也往往很固定。

再者，從年代史的觀點來說，我們可以推測到部落神話中有些殘餘下來的材料，而與起源較晚的神話相並行。雖然我們也很難確定某種是遠古的而某種是晚近的，因為只保留這種情節，卻很少提及其特別的對象和環境。真的，我們有時候碰着一些論及故事的理論文字，比如說：『這是出現於民族知道如何建築房屋以前，』或者『在未知用火以前即有了故事』等等說法；然而沒有那個人承認這些說法，是足以證明故事是真正在這種境況中即已流行了。無論何處，故事總是故事，但是要求了解，則必須有相當的背景才行，並且講述者利用這些體裁和發明的傳說而致於受該部落法律之保護。所以神話之固定性似乎在於牠的情節而不在文化的背景；前者也許是遠古的，但是後者則反映當代的生活。再者，神話的英雄和重要人物似乎是長壽的。

這種說法為初期神話學派所懷疑。而泰勒也似乎對於英雄及其相關連的信仰，給予很高的存在價值。照我們所觀察的，米勒及其同時學者，希望要發見一切神話英雄都是相同的，這個願望現在是沒有人懷抱了。然而，近年來，愛倫利徐 (Ehrenreich) (註) 進行了一個新計劃，他主張一切神話中的主要英雄都是太陽，月亮，

和星球的人格化，真的，天空中的物體在大多數的神話中都有地位的，但是當前的證據則很少能保證可假定牠們有此關係。在另一方面，有些英雄可以追溯到存在於幾個文化區域中，以及表現於各種不相同的語言中，然而這種情形是由於做學來的。自然，並沒有先天的理由（*A PRIORI REASON*），可以說原始的人羣所創造的神話，不會傳授於各部落。若是太陽和月亮人格化了，那末因為這些物體在各種環境中，都是可以看見的，對於原始觀念之存在，其機緣必然是很適宜的。其唯一的困難，即是我們現在無法以校核此學說之是否。在另一方面，傳授神話的權力，也許比我們所知道的尚更大，特別是關於與太陽英雄和月亮英雄相結合的事情為尤然。我們可以想像到故事中的情節是會隨時代的推移而發生變化的，但是其中有許多觀念（靈魂主義及其他）則將長存。無論如何我們在各方面，都可以看見神話是如何的反映靈魂主義和魔術，並且神話是傳播靈魂主義及魔術的一種共同過程。然而現在有誰能完全估計我們自己的神話之力量，對於維持靈魂概念和魔術概念（比如神仙和女巫等等故事中的概念）究竟有多少大呢？

(註) 3Paul Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehung zu denen Nord-amerikas und der alten Welt" (*Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 37, Supplement, 1905).

### 神話在部落生活中的地位

大多數的神話，都可自由地向婦女兒童和生疏外人講述。實地研究的人類學家，其所用以為考察新部落的着手點，有兩對象，即是物質文化和神話。然而這種考察也有某種限制的，比如在美洲某些地方其中有些神

話不能在夏天講述，而別些神話則僅能在夜間講述以及其他等情。再者，婦女和兒童不允許參加儀式的地方，和有許多祕密典禮的地方，自然也有一部分部落神話，只限制於該種儀式或典禮中而不許流傳的；但是在團體上，我們可以看見，無論何處，只要有許多神話的地方，大家都視之為一種娛樂和利益之來源。老年人之所以對於兒童及少年人講述神話，並不由於他們喜歡於此，也非完全由於聽者有趣味，乃是也由於他們覺得部落中各分子應當知道這些神話而視之為教育之一部分。在許多情形中，我們可觀察到，在神話中含有相當的教訓的意味。大家的態度似乎認部落神話的知識是必需的，並且對於神語集一加考察，即將知道至少有某些神話含有關於世界性質的概念，（靈魂主義和其他的信仰概念）這些神話大都可視為權威或具有賞罰的意義。在這方面，我們也發見部落宗教中的某些成分。

這方面的事例，在任何部落神話集中都可觀察到。比如阿爾泰金東部有些神話，解釋地球如何支持於一個大龜的背上，在一個大湖上旋轉着，這種神話行將引以解答某種適當的問題，並且視為權威之解釋，因為牠乃是由牠們的祖先轉下來的。棄兒的故事是密士失比河西部所熟知的，這個故事很顯然地，代表了殘忍的行為，和得着報應的結果。機巧欺詐和逃走的戰爭故事，也可視為應付類似情景的一些傳說知識。

然而，部落中各成年人雖然必需知道關於神話的事物，但他卻不一定要成為專門家。講述神話，是需要幾分本領的，一個人必須常常熟知各種情節，才能講得動聽；因此，差不多在任何地方，我們都可以看見有少數人常被請去講述故事。當所講述的故事是有關於部落歷史和比較真實的日常生活情形時，則這種職業是更明顯了。普通有一種風習，即是準備許多精巧的材料，以解答諸部落的諸分子的詢問。在另一方面，原始民族不大

知道創造一種講演廳或講演臺以爲講述神話之用，也不知道這職業是顯著的，而不同於巫覡和僧侶的職業。現在我們要說到一個比較困難的問題。自初民社會來看，所謂神話是甚麼意義呢？任何關於主義的問題，都很可以使我們躊躇的；蓋這種問題是捉摸不定的，但是我們爲求自己易明白計，且再引伸一個這樣的問題：原始部落的人民如何應用他們的神話？第一把初民文化與有歷史的民族文化相比較，即將明瞭神話之於初民生活中的地位，一如文學在我們團體生活中的地位。在不久以前，有一個研究某些黑人社會的人，說他知道有一個這樣的社會，其中各個成年人都很能誦讀，不過他們的讀物只是聖經和頌聖歌；至於其他的書籍和新聞雜誌，則幾乎無所知。然而這個社會也擁有許多民間故事，因此，牠即勝過於那種只有少許印刷文學的社會，但是牠們也彼此同樣地把這些聖經和神話視爲獲得現成經驗的來源。例如把黑人團體的社會心理之內容，與文明進步的城市之一般人心的觀念互相對比，則將成何種情形呢？一加觀察，當然是可感覺其異點的。在這些說明中，大概我們可以把握神話在部落生活中所佔據的地位。牠可以當作一種知識，當做風格，當做靈感，當做理論教條，以及當做藝術。牠常常幫助講演之修飾，有如促進日常閒談有興趣一樣。從我們所使用這個名詞的意義而言，所謂神話即是部落中大多數非物質文化的傳受者和保護者。

斯琴涅研究了麥諾密泥民族的神話，對於此點，貢獻了些解釋：

「重視民間故事之影響於麥諾密泥社會生活及其相反情形，這是大概不致於失當的。甚至在今天，民間故事對於許多風俗之決定，也還是一種重要的因素。例如關於禮儀的討論，這些故事很可以用作參考。牠們使許多信仰存在有生氣，並且是已廢風俗的保存所。從這些神話中，有時可獲得一點引證，並且現代的事象也可



與神話事例相比較，或以之解釋。……例如，「狼腿」之意義卽是「野」。有一個被棄的幼兒，爲狼所撫育，而他的形式，用腿行走時，卽變成狼的樣子。這個故事之含義，現在有時候也會應用到……

「有興趣的故事，往往說到一些業已不見於印第安人領土中的動物。例如馴鹿這種動物，大概是在遠古時才見於該領土中。關於這種動物的知識可以暗示戰爭行動，探險行動或商業團體之情形。有時候這些故事，也間或未說及我們現在所不知的印第安人之任何部落。……

「有些故事很奇怪地混雜一些野獸習慣的知識和牠們關於自然史的迷信與誤解。所以很難說，在甚麼地方就是觀察終止點而想像開始作用。」（註）

（註）見 Alanson Skinner and John V. Satterlee, *Folklore of the Menomini Indians* (Anthropological

*Papers, American Museum of Natural History, vol. 13, part 3, New York, 1915), 226-227.*

最後，如果我們說及神話的社會價值，則在部落神話中，也可找到許多這種價值。自然，這裏所說的不是非物質文化的全體，乃是牠的一種主要部分。我們必須探求各部落神話中的差異，或者至少須找到其中之着重點，以便互相對比。可是尙沒有人親切地分析過初民部落的神話，而足以說所有這些神話都包含有相同的原素，但大體來說，這似乎是真正的情形。

北美洲部落的神話，大概比較其他任何初民部落的神話，都更爲學者所深刻研究過；並且如果我們總括牠們的內容，則可以首先發見神話所包含的知識，有相當的興趣。例如神話而不會解釋世界如何形成的，爲數很少。同樣，牠們也解釋人類的創始情形。其他一個迷惑的問題，卽是關於死的現象，差不多各個部落都有一種

故事解釋人類如何會死。就現在所知而論，部落的神話乃是表白關於人生最基本問題的想像和信仰，而宗教和人生哲學也是同樣地建築於這些問題之上。讀了美國人類學家關於神話的研究文字，即將碰着一些專門名詞，比如文化英雄（Culture Hero）這類的名詞。所謂文化英雄不一定是世界和生命的創造者，普通乃是人類之神，他成立了現在這種生活之程序。如果一個人究問如何婦女去調製食物和裝飾身體，則其答覆即是冥冥中有如此的主宰。至於各方面的創始者之名字，都是有神話性格的，並且許多故事說及他們。這種英雄也是相當地超乎文化的界限，並且大家也認他是創造了動物的某些特性，有如形成偶然的風土情形一樣。

其他一個常用的名詞，即是騙子（Trickster）這個字。文化英雄也往往有此表演。如果是騙子，他即表現庸俗和欺詐的行爲；若是文化英雄，他即表現高尚的標準。因此，民族神話中關於這種人的事業之故事，包含有兩方面的情形，稱讚他以及嘲笑他。部落英雄的這種兩重衝突的性質，因爲不自相一致之故，使許多人類學家陷於迷惑中。從我們的觀點來說，這是無一致性的以及無可祖護的，但是卻不一定對於土人是如此情形。然而無論土人的觀點是甚麼，這種英雄在能力上都是超人的，可以作高貴的和卑惡的領袖。

說到這裏，我們再注意到北美神話的其他一個特徵。當文化英雄，又兼爲騙子者，對於一件物體或一個動物發洩其忿怒時，這個故事即無特殊的意義，但是到末了，也往往可使聽者知道物件或動物之所以像現在這種情形。比如，有一個故事，稱述這位英雄，如何爲一株小樺樹所拯救，這株樺樹是大暴風時他附着於其上的，但是當暴風過去了，他即發怒並撕破此樹的皮；這個故事即是告訴我們，說這種樹直到現在尚有刀痕。這樣解釋是北美印第安神話之特質，並且與情節本身沒有多大的關係，所以牠們被視爲附屬的解釋。並沒有理由相信

這種故事是特意編成以解釋樹痕如何發生的，但這種解釋乃是後來增加附會的。這種附屬解釋的原則，不僅遍見於初民神話中，並且也見於日常言談中。照我們上面所已說過的，故事是往往會傳播的，所以附屬的解釋也隨各部落而不相同。

### 地理上的分布

現在尚沒有那個人對於全體的部落神話，有很成功的分類，並有很完善的地理區域上的類別。其自然的研究法是在考察各個特殊的故事，並追溯其在各部落中的來源。用這種方法去研究，有一個困難點，即是找不到其間之類似處，因此我們即不能確定自己所討論的，是否一種原始傳說的形式；然而若是能夠確定的話，而以保守態度去觀察這些類似點，則必須承認有少許故事傳播的範圍很廣。有一個最常被引述的例子，那即是『遁行法』(Magic flight) 的故事，這個故事中的情節，敘述有一位英雄，無論何時被追趕了，他可以擲一石於後面，而變成一個山嶺，擲一梳於後面而變成森林，擲一小瓶水而變成湖泊等等法術。關於這個故事的各種傳說，有的包含這些策略之一部分，有的包含全體，固然這個故事也可有其他情節穿插於其中。然而其主要情節，則廣播於各個民族中，只除了澳洲和南美。有些人假定這個故事是起源於歐洲，由斯傳播於舊大陸全部，並傳到北美洲。有少數其他相同的故事，則見於亞洲和北美洲。在這種情形中，若是其同一性是在於獨創的情節，則假定他們是同一起源的，這似乎是最好的解釋。

然而當我們說到那些分布稍有限制的故事時，我們即可以找到許多傳播於一洲內的故事，而同一地理

區域內的部落團體所共同具有的故事則尤多。照我們上面說過的，這是表示故事有一種向外流傳的趨勢，因此，我們即可以推測到許多神話對於該部落中的信仰系統，並沒有很密切的關係。像我們所引述的這種部落神話集，往往使人感覺得牠是許多不同的原素之混合物。在另一方面，我們也碰見英雄的生活故事，即是一連貫的故事說及一個英雄，而這位英雄由此即升到部落故事中的第一重要地位。照我們所說過的，格黎牧及其信徒在舊大陸神話中，即感覺到這種英雄的類似性，雖然是有姓名上之不同。同樣的，在初民神話中，我們找到不同姓名的部落英雄，但是他們的神話起訖情節，則包含許多相同的故事。我們可以解釋這是由於說及部落英雄的故事之傳播，由此利用而增加各部落英雄生活的情節。甚至『遁行法』這個故事，也有這種相關的情形。再者，有許多互相模倣的現象，說及各適宜部落的英雄故事在某個區域內，將流傳而致於成爲公有。這種事象，也許可說其中這些英雄在過去是相同的，至於他們的類似點，則由於外來的故事而穿插於其中。

### 神話是普遍的

我們現在要來發問：有一個毫無神話的部落否？一切部落都有語言，很充分地發展到足以敘述所遭逢的事象。談話是人類的顯著特質之一，而神話也即是從談話中發展出來的。但是我們現在是討論一個事實問題，這個問題可加以確實的答覆；即是並未觀察到有那一個民族沒有神話和故事。

就所觀察的情形而言，世界上各部落的神話分布得非常廣，從窮人以至富人，從質樸分子以至進步分子，都知道神話。居住於孤離地位的以及生活困難的民族，必須分散以謀生，他們似乎只有很稀少的神話。在這種

場合中，不僅我們發見其中神話的數目很少，而且神話和故事之本身也是比較簡單。然而在這些故事中，動物和英雄也各各佔有重要的地位，恰如在比較複雜的神話中的情形一樣。

### 歷史的方法

普通大家都認神話含有民族的情緒和思想，而同時美國人類學派也極注重部落故事之搜集，大概這是由於從他們共同的故事中，可以察見部落間的接觸情形。比如把西伯利亞東部土人的故事和北美洲印第安人的故事搜集起來做一比較的研究，則將發見許多相似點，而足以假定他們的神話有一共同的起源。對於這些特殊的神話，現在已有許多深刻的研究，其主要目的即在乎要確知牠們在地理上全部的傳播情形，由此以發見部落間互相接觸互相影響的證據。（註）在這些研究中的目標，即是要搜集北美洲現存各部落的全部神話以迄於搜羅整個的初民世界的全部神話。應用神話材料以假定歷史上文化之接觸和關係，這種情形普通稱為人類學上的歷史方法。這些研究不述及部落神話所表現的社會價值，不涉及神話在部落的作用，並且也不考察神話的文學特質。這個方法是要將神話中的事件和情節作一客觀的比較。

（註）參看 Robert H. Lowie, "The Test-Theme in North American Mythology" (*Journal of American Folklore*, vol. 21, 97-148, 1908); T. T. Waterman, "The Explanatory Element in the Folk-tales of the North-American Indians" (*Journal of American Folklore*, vol. 27, 1-54, 1914).

然而，也有些人注意把神話視為部落文化的記錄。在前面，我們曾說及有一種趨勢：大凡傳說都可表現其

時代背景。例如印第安人自一四九二年以後，才知道用馬和鎗，因此，我們可以說其故事中之稱述這種馬和鎗，其起源必定是在該時。講述故事者是從當時生活中選擇其中說的材料，這是很自然的。如果這種原則，有普遍的效用，則許多神話即反映該部落記錄神話時的文化。波亞斯研究津西安印第安族（Tsimshian Indians）時，曾實驗此觀念。他很完備地搜集了一百多個神話。其結論如下：

「在一個民族的故事中，那些日常生活的重大意外事件，是附帶插入故事中，或者用以當做故事中的主要情節的。大部分關於民族生活模式的陳述，都很正確地反映他們的風俗。再者，故事中情節之發展，也很明顯地表白了他們所認識的是非之觀念。……部落的神話材料，並不代表該民族關於人種學方面有系統的敘述，但是牠也能指示該民族興趣之所在。這些材料可以代表該部落的生活傳。」（註）

（註）見 Franz Boas, *Tsimshian Mythology*, (Thirty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology, Washington, 1916), 393.

### 概括

對於神話之專門研究，是始於歐洲，而與語言學之發展同時的。這個概念含示着一種信仰，以為在神話中可以發見舊大陸諸民族的歷史關係和起源。雖然知道了歐洲諸民族有許多共同的神話成分，但方法是有限制的，並不能同樣地應用到一切民族。至於美國人類學派之研究神話，則具有相同的目的，即是要發見所研究的諸部落間之過去歷史關係。然而這個學派並不專靠神話來達到其結論，他們也同樣地根據文化的其他特

質之比較，以形成結論。構成部落神話的材料，包含一些關於創造起源的解說，神話與英雄的故事，以及道德教條等等，並且這些神話之對於部落，其關係一如文學之對於能書寫的民族。部落神話固然包含着許多起源很古的事跡，和述及長壽英雄之行爲，但是牠也涉及現代的生活及做學來的故事。部落神話，在形式上和偶然事件上，也多少表現些個性，然而在另一方面，牠們卻也大都相類似。在材料上，牠們差不多都同樣地敘述文化英雄的功績，以及具有人性的奇特動物的故事。後一點暗示初民認識了大動物之優越地位，並且大概也認牠們是世界上最神祕的東西。總之，神話可使我們認識原始民族的心理學和文化。

## 第十五章 基本信仰與儀式

當討論到原始民族的信仰時，大家都覺得要區別其中的哲學，神話，宗教和倫理學，是很困難的；因此比較好的辦法即是只接受這些所發見的信仰而不一定要把其中宗教哲學等等加以區別。羅威對於初民宗教，有一個普通的討論，（註一）他對於宗教，似乎是從情感方面去解釋的，所以在非常經驗和特殊經驗中即易認識宗教。刺丁爲文論過美洲印第安人的宗教，（註二）他認爲宗教中有兩種要素：『第一，是特殊感情；第二是與此感情相連接的某些信仰，概念，風俗和動作。』他繼續稱述，在如此結合的信仰中，精神的信仰是佔有重要地位的，但是在另一方面，宗教情感卻往往與儀式或簡單動作相結合。在上述的任何情形中，部落宗教都可以在信仰和風習的複合體中找到。關於前一種的材料，包含歐洲考察者的記錄，然而這種記錄易於爲研究者的興趣所着色，並且其研究結論之健全性，也各不相同。然而卻可用神話以爲部分地核對基本的信仰；其所以是部分的，乃因我們必須先承認部落的一切重要信仰都可在這些故事傳說中找到。我們往往可以發見巫覡僧侶等的團體，保持着許多信仰和風習，而用以指導該社會，但是這些信仰和風習，卻未與神話相結合。再者，在一切場合中，實地考察者都可獲得有教訓意義的材料，普通是由部落中最優秀的分子所傳授的。（註三）

（註一）參看 Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

（註二）參看 Paul Radin, "Religion of the North American Indians" (*Journal of American Folklore*, vol. 27,



385-373, 1914), 335.

(註三)參看 Radin, Paul, *Primitive Man as a Philosopher* (New York and London, 1927).

在另一方面，部落的宗教儀式和習俗，可以加以客觀的考察和記錄。對於這一方面，實地研究的人類學家，似乎很少走入迷途的；只有當他想去解釋那些與此儀式相結合的正確的感情或特殊信仰時，他即應當小心地進行。讀者普通都能區別對於儀式之敘述和解釋，土人或觀察者自己都有這種解釋。研究初民宗教的許多印刷材料，包含一些關於儀式和聖物的記錄，在這些記錄中，包含許多解釋。博物院所陳列的關於初民宗教生括的東西，當然是限於儀式用物和神聖偶像。對於這些東西的比較研究，再與記載的材料來連合觀察，則不僅可以明瞭部落間的接觸情形，並且也足以證明宗教表現之類別。

然而關於部落信仰之研究，現在也已有相當的進步了。我們會觀察過某些信仰的類別：靈魂主義，生機主義，圖騰主義和魔術，並且也已說過有一種趨勢，把一切類似的特殊信仰，分析而為一個單純的基本概念；例如，有些研究魔術的學者，把全部的魔術認為是由一種因果信仰，神力信仰而產生的。這方面所包含的觀念，似乎一切儀式和魔術行為都是由基本信仰所激動而形成。例如對於靈魂主義的原始辯護，即在乎說明一切初民風習是靈魂信仰之表現，而認這種解釋是很合理的。對於圖騰主義和魔術等等，也是同樣的情形。然而我們已知道這些企圖中含有好多困難，並且一個人也許會由此而置經驗原料而不用。再者，在初民社會心理學中，尚有一個公開的問題，即是我們是否有理由足以假定基本性質的信仰，會激動而產生儀式。在我們看來似乎這是必然的情形，因為我們在許多風習中，認識了密切的相似點，並且因為我們慣於相信世界和生活的統一性。

所以我們還可以最安全地保證這些關於部落傳統信仰之良好記錄，以及盡量去研究這些客觀的行爲。現在尚沒有那個人奮勇去把特殊信仰和儀式行爲互相關連，但是如果真是有這種功效，則應用這種方法，即將發現那種激動信仰的權力。

換言之，基本信仰和哲學中的人類學上之問題，乃是有賴於部落的特殊研究，並且這種問題也尚未發展，因此，現在可以毋須多說。有些著作貢獻了許多關於這種部落的和區域的討論，比如克羅伯之於加利福尼亞的部落，羅威之於克勞印第安族和章諾（Junot）之於西非洲的埃可伊族（Eko）。從這些討論中，讀者可以判斷學者對於宗教風習之觀察和解釋，現在已達到怎樣的程度。

信仰和神話在部落生活中的地位，有一方面可於其中少數知識分子的態度中發見。直到現在，我們尚沒有很好的理由，可以推論說初民之能力，不如我們的能力那樣大；因此，即很可以究問：初民部落中的知識分子對於他們的神話，持何態度呢？第一，所有第一流的研究部落信仰的學者，都會感覺到這樣的事實：初民是希望從他的宗教和魔術中得到實在的和物質的利益。他的食物和愛好物是希望的大目標。然而若說初民並不感覺或不重視其他事物，則是不正確的言論。知識和理解也是他們所重視的，並且部落中少數傑出人物具有所努力追求的高尚目標。雖然我們若想去估計這些知識分子之價值，那是沒有充分的材料，現在尚沒有那個人重視到這個問題。刺丁在他所著的原始哲學家（Primitive Man as a Philosopher）一書中，貢獻一些暗示，然而並沒有說明這些人物的任務。新宗教或新信仰宣傳來了，我們方有關於祀禮和『救世主』（Messiah）的研究材料。但是在這些場合中，我們也不甚清楚知道這些新領袖人物對於舊宗教的態度。原始人民對於信仰

許多事物，無論衝突與否，很少感覺困難的；他們同時可以是異教徒和基督教徒。

我們所獲的少許知識，可以暗示：部落中的少數進步分子很重視流行的神話。因此，我們有理由去推測部落中的神話並不見棄於其知識分子，並且神話的形式既然很固定，而神話所傳播的基本觀念又趨於長久保存，所以神話也有賴於團體中知識分子之發達。

### 儀式

儀式 (Ceremony) 這個名詞，用以代表一組原始的特質，是不易下定義的，但是當我們遇見了，卻易於認識。儀式有很大的變異，有的情節複雜，需時長久，有的手續簡單，需時不久，並且牠有時包含大多數的部落分子去舉行，由此下去，以致於有只需要一二個人即可舉行的儀式。把現代全部的人類學文字來觀察，我們即知道敘述初民文化的文字，有半數以上是討論儀式的。第一點，儀式是一個範圍很廣的名詞，牠也許是宗教的，魔術的，或其他社會活動的；並且照我們剛才所說的，去決定何者是宗教信仰，何者非宗教信仰，這並沒有甚麼裨益，所以我們現在可以不必去區分宗教儀式，魔術儀式等等種類，因為任何一種儀式，同時都有這些作用。但是要討論這種現象的特質，則我們必須先熟悉牠的具體情形。任何良好的這方面的著作，都可適應這種需求；但是我們現在只要引述部落儀式體系中的少數例子。

我們選擇一個已有許多文字述及的皮幹部落 (Piegan——黑腳 [Blackfoot] 印第安族之一部分) 來做例子，則我們可以列舉其儀式，因為作者對於其中文化是很熟悉的：

1. 週年太陽舞——經過八天時期，全部落共同參加。這種儀式，包含慎重的典禮和許多歌曲。他們共分八組，各組的典禮可以離太陽舞而獨立舉行。

2. 水獺祭禮——用一大捆聖物來舉行，需要十個以上的人，必須在春天第一次雷鳴時舉行，但在其他任何時候也可舉行。一九一二年，有兩組這樣的各色人物。這種儀式是很長久的和複雜的，並且其所唱的歌曲，約計有三百個以上。只有少數人得以知道全部的儀式，這種儀式之學習，被視為一種技藝。

3. 管束 (Pipe Bundles)——這是一些重要的物件，包含很大的裝飾美麗的管袋，有動物皮鳥皮和色彩等等點綴於其上。每一個裝置，共含四十七件東西。這種儀式是很長久的，包含四十九個到五十六個歌曲。在該部落中共有十七個這樣的管束。應付這些管束的儀式，大多數都是有個性的。

4. 熊刀 (Bear Knife)——每一小束包含一把特殊的刀在其他的物件中，並且牠是伴有重要的祀禮。當觀察時，只有一束存在，而許多人都知道這種祀禮。

5. 神槍 (Sacred Lance)——這種管束中的主要東西即是一枝約有三呎長的槍。其典禮是很慎重的。

6. 獺皮束 (Otter Bundles)——這是水獺的全皮及附屬物，對於這些物件須有一種包含四十九個歌曲的儀式。共有兩束。

7. 野牛石像 (Buffalo Rock Bundles)——這些似乎是古體的捆束，各有一個簡短的包含七個歌曲的儀式。在一九一二年時，各個顯貴的家庭好像都有此物。

8. 畫幕 (Painted Tipis)——這是一種天蓬的普通形式而與畫幕相結合的。在該部落中有二十個這種

畫幕，其樣式與儀式各不相同。牠們的儀式是很慎重的，包含四次以上的音樂。

9. 其他儀式——下列各種東西，都有儀式和歌曲：盾甲，鼬尾套，束髮具，飾頭物，戰馬鞍轡。

10. 汽浴室儀式 (Sweathouse Rituals)——浴時，需要行一種儀式，唱許多歌曲。

11. 最後，有十一個男人會，各有一種儀式。除了這種儀式，尚有三種祭祀和兩個跳舞會。

總之，我們看見這個部落，有七十五種以上的儀式，而各種儀式都包含唱歌，禱告，和順次地執握聖物和偶像。在這些儀式中，有些類似之點，即是大多數的情形都有一些封束好的物件，只有在舉行儀式時，才能開啓。這是一種部落的模式，也可在鄰近部落中找到，但不一定可發見於外族。當觀察時，該部落的成年人數約有一千之多，其中約五百是男子。但是只有少數人知道這些儀式和歌曲，而足以領導舉行。因此我們得以認識這種部落中的儀式是如何施行於其經常生活中。

其次，我們且來說及澳大利亞，而選用最著名的阿倫打部落 (Aurindj) 爲申述的例子。照斯賓塞和季倫所敘述的，阿倫打部落的儀式有兩類，一類是全部落人員（甚至小兒）可以共同參加的，另外一類則是秘密儀式，只有少數祕傳分子才能參加。前者稱爲『歌舞儀』 (Corroboree)，包含跳舞，唱歌，啞劇和趣戲。後者則包含入會的儀式和其他關於許多祭祀的典禮。當舉行這些儀式時，往往延長四個多月之久。

例如『恩格汪拉』 (Engwura) 是一種祭火儀式，認爲這是可以傳賜智慧，勇敢，和正當行動的。就一八九六年所觀察的，這種儀式手續是舉行於十月至正月這個時間中。並且『包含許多圖騰儀式之表演。很不幸的，我們並未把牠全部的儀節保存着。有三個月之久，沒有一天不舉行儀式，而且有時候，有六種儀式各須二十

四小時才能完畢。各種儀式都與某種特殊的圖騰和地點相聯結……也有少數儀式與惡神魔鬼相結合。再者，每一種儀式都有某種圖騰老祖宗，這種祖宗只與某個地方才有關係。各種儀式也可視為個人（他世襲此儀式）的財產。具有這種儀式，即認為是利祿之來源，有如老人享受幸福一樣。」（註）

（註）R. Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *Across Australia* (London, 1912.), vol. 2, 263-264.

這種長期儀式舉行到最後一星期時，則有些儀式允許男女雙方參加；婦女向男子擲火把，繼而男子亦報之以火把。同時也有一種火的儀式，而為青年男子所須嘗受的，至於在婦女住所中也有相類的儀式。

由此看之，似乎有一百以上的（並且大概是兩次的）儀式在此時舉行；男子的數目約有一百左右。澳洲土人的儀式，也像美洲印第安人的儀式一樣，其模式風格是大同小異的。比如普通都須化費幾個鐘頭以裝飾去參加儀式者，以及布置神壇或儀式場所。這些預備行動，都伴有歌曲和一定的手續。最後，當一切都準備好了，即舉行儀式的跳舞和啞劇，但是為時很暫，其情節即是假扮圖騰動物、植物，或物件，而與其自認的祖先幽靈相結合。

自然，這些儀式並不是阿倫打族所知道的全部分；尚有一種儀式是用以報酬死者，紀念先人的，美洲印第安人的戰爭跳舞和儀式即是如此。此外尚有一些求雨的儀式。

居於北極亞洲和美洲的民族，其文化是很簡單的，但是牠們也有一些儀式。例如，靠近西伯利亞極東沿海一帶的所謂徹契族（Chukchee）即是如此。他們的儀式是週年循環施行的。照波哥拉斯（Bogoras）在他所著的徹契族的宗教一文中所列舉的，這些儀式即是：

1. 祭海，一個精於打獵者伴着一位婦女，將其武器和犧牲品擲於海中。

2. 秋祀，包含跳舞和唱歌並貢獻食物於各方向。於是舉行一種饗宴，覘人即施行種種法術。其儀式有幾種式樣。

3. 祀神禮，由兩日到五日的儀式。有特殊的裝飾，及布置一些特殊物件於房中，比如漁網，繪畫了的舟槳，和木偶等。也沒有安置香火的神壇；其全部儀式伴有唱歌，跳舞，和饗宴。最後，即把殘餘的食物擲之於海而焚燒此木偶。

4. 交換禮物的儀式也有時舉行。

5. 貿易跳舞，這是一種交換妻子或婚姻的儀式。

徹契族居於小的村落團體中，其中各分子的任務並不很固定。該族中的儀式沒有像上述那些例子這樣複雜，但是其普通儀式即是饗宴和祭海後，即完結了。

### 儀式中的節目

就我們在各處所發見的大多數的儀式，似乎都有一種普通的節目。這種節目普通包括下列諸項而次序稍有變異：

1. 講述故事或神話。

2. 貢獻祀物和清潔身體。

3. 唱歌。

4. 跳舞和操演。

5. 祈禱。

通常在舉行儀式之前，有一個時期去布置地方，準備用物，繪畫，齋戒等等。這些動作也許經過幾天或幾個星期。最後當各種事物都預備好了，即依照上述這些節目，由首至尾地舉行，而沒有不適當的間斷。

當我們說到儀式本身時，我們即知道普通是要講述神話，以說明儀式之起源。這種講述是關於英雄的功績，該儀式是由他而來的或說明此儀式如何為大家所知道。儀式開始舉行時，領袖人物也可引述一個適當的故事，而須假定各個在場的人，即使不知道牠的完全真相，也知道牠的大概情形。

貢獻物往往是象徵的，對於儀式本身，不一定須特殊。例如在美洲印第安人的大多數儀式中，烟管是用以貢獻烟於該儀式的始祖。這種烟管必須有一種特殊方法和固定程序以貢獻。但是也往往看見在各個儀式中，烟管的拿法都是相同的，或者說，部落之舉行這種儀式，其手續是單純的。然而有些清潔身體的手續卻是必需的：參加儀式的分子須沐浴，放血，塗脂抹粉，或以某些物件來裝飾。舉行儀式的場所，也須用某種物件灑灑，使之清潔。在許多場合中，對人和對物都會焚香。這些儀式，在部落中也有單純的樣式。

現在我們且來說及普通視為儀式中主要成分的歌曲。這種歌詞的字數是有限的，普通一二句，表示儀式中的主要關鍵。在許多美洲印第安部落中，創始儀式的先人之精神，是被奏唱的，從神位處以至儀式舉行場中，都要唱着，其歌詞是表示他進行的階級或步驟。跳舞亦可以插以歌曲。普通也有某種形式的扮演動作。例如在



澳洲儀式中，如果是涉及了袋鼠神，則參加人物即須像動物一樣地跳躍。非洲的布西人舉行儀式時，像羚羊一樣地跳躍。再者，在文化比較複雜的部落中，卻戴着假面具和穿彩衣以代表動物的神靈。鼓與其他樂器也往往用於儀式舉行中，有時候，這些樂器本身也代表神靈的聲音。

當然，如果這些神靈被召請了，即認為由此可希望得到某種賜予，所以即向之祈禱。有些儀式很可以視為祈禱，但是普通卻有央求神力，保佑等等的特殊陳述。

這種模式是隨各部落各儀式而逐漸形成的。然而就所業已考察過的儀式而言，牠們都有這些成分，而表現於某種形式中；所以我們在儀式中都可以看見類似於演戲或講故事的情節。一個儀式多少也有點遊藝和藝術，並且有時也與宗教情緒相結合，而這種情事是比較莊嚴的；在相當範圍內，全部落的幸福都繫於這種儀式。再者，儀式之舉行也可滿足參加者的虛榮心，使他們有機會去表現其技能。凡此要素都包含於儀式複合體中，因為牠們的情節很錯綜之故，所以我們不能說牠們是很嚴格的宗教儀式。

由此，把牠的基本要素歸納起來，儀式即是包括神人偶像，歌曲，跳舞，某些固定的預備物以及一些假扮的動作。

### 儀式的模式

所謂模式 (Pattern) 這個概念，似乎是從部落儀式之研究發展出來的。當詳加分析時，則一個部落中的儀式排列，即表現一種模式，例如皮幹印第安族即有儀式束 (Ceremonial bundle)，沐浴儀式，團體歌曲，神壇焚

香，以及包含神話，歌舞，和解儀式束的典禮。自然，這種儀式是這個特殊部落所用的，但是多少也與其鄰族的模式相類似。關於皮幹印第安族這種場合中，我們有理由相信其中某些儀式是加入了從別部落做學來的適合儀式。然而從部落的理論來說，各個部落的儀式都可認為是由於想像起源的，並且其創始的觀念，也可認為是如此發端的，但是很顯然的，關於儀式之慘澹經營，其創始人物是依照部落的現狀而進行的。這個部落也像一切民族一樣，抱有成功的理想；並且有一個最可讚美的成績，即是牠保存着儀式束。自然的，這種情形可促進一些新儀式之產生。因此，在此境況之下，一個人所要表現的，即是在乎思考同模式的其他儀式。誠然，儀式變異體能够存在的機會是很少的，因為這些儀式既然形成一種制度以及在部落生活中有重要的作用，而不會被忽視，再者這些儀式也屬於同一的模式，因為由此牠們得以和諧地成爲部落生活的體系。在另一方面，如果新儀式在形式方面全不相同，則將不適合於業已成立的制度而致於不值得維持。換言之，外來儀式之所以有價值，只在乎牠業已依照其部落模式而變形。

現在再說及整個的初民世界，我們也發見模式現象是普遍的。如果我們以斯賓塞及季倫的考察來說，則阿倫打部落的儀式模式是不難認識的。再者，在澳洲中部也似乎有比較普通的模式，恰如美洲各個文化區都有儀式之模式一樣。佐契孫 (Tocheison) 和波哥拉斯關於西伯利亞的研究，也指示徹契族的儀式可代表西伯利亞東部的各部落。對於非洲的部落，雖然關於該洲的材料沒有十分的搜集，但也有理由推測牠們是有這種模式的。

因此事實所表現的，即是各部落普通雖是包括許多儀式，但是牠們大部分都有部落的模式，以少數基本

觀念爲中心由此而組織之。這種情形，似乎易使牠們的作用成爲部落制度中之要素。

### 儀式之嚴密性

關於部落中後輩分子對於保持儀式的忠實態度，我們有時碰着相反的说法。但是這些說法，與其稱之爲事實之表白，不如說是一些假設。無疑的，初民保持其正確的和固定的觀念，並努力要傳留他的儀式，但是我們隨時也發見往往有變遷和修改的情形，甚至有時也發見新創的儀式。第一點，儀式手續並未用文字記載下來，也沒有用機械的記憶去學習。詞句固定的和有音節的這一部分的儀式只是歌曲，這是便於保存的，然而在大多數的初民團體中，我們發見其中允許有各種改變。在另一方面，我們也有理由認爲有些儀式的主要部分是很古的，例如和比印第安族（Hopi Indians）的蛇舞（Snake dance），似乎經過幾百年之久，雖然我們不能確定其儀式的詳細節目，現在究竟也和百年前一樣否。這種情形對於平原印第安族的太陽舞（Sun Dance）也是真實的；從歷史材料來看，我們知道百年前有少數部落施行這種儀式，但是我們對於這種儀式之傳播，也有充分的知識，足以知道在此百年中，有幾個部落曾改變其手續。因此，對於這種事件，我們也可懷疑這種太陽舞的現在形式是有百年之古。（註）

（註）參看 Leslie Spier, *The Sun Dance of the Plains Indians: Its Development and Diffusion* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 16, part 7, 1921).

由此說來，我們可以推測儀式之固定性是有變遷的；儀式中的基本原素，基本觀念，也有理由可經過很久

的，但是儀式的小節目則變遷速率更大。其固定的程度，大概語言之固定性是較低的，但是和神話的固定程度卻似乎相同。

### 舉行儀式之原因

現在有許多解釋民族爲甚麼會施行儀式的言論，但是卻尙未有一種良好的解答。因爲儀式有許多觀衆之故，於是有些少數學者即說牠只是一種遊藝，用以爲慶祝或紀念的機會。然而這種說法並不能完全概括所有這些情形，因爲紀念節日似乎是次要的。我們很難同意說，因爲慶祝七月四日節，所以少年人可以放鞭炮；我們逢着感謝節 (Thanksgiving)，我們即可以吃火雞等等情形，我們之所以不同意上述情節，因爲我們知道這些觀念並不是在這些儀式創始時即已注入。我們也不應說和比印第安族口含着蛇來跳舞是在求大衆之娛樂，因爲這雖是儀式之一種結果，但是跳舞卻有比較莊嚴的意味。

如果我們考察了舉行儀式的原因，則將更易於了解這些情事。第一，我們即觀察到有許多儀式是一年舉行一次的，因此，這種儀式是由於太陽之運行，或雨，氣候，植物等等之週期性而促成的。這些現象之所以激動人們，乃因爲很顯然的，牠們有關於食物之供給。因此我們認識了春季和收穫期，是舉行儀式的良好時期。漁獵民族選擇遷移的節季，並選擇動物之交尾時期，以舉行儀式。例如南非洲的布西人，有關於羚羊的儀式；許多澳洲人的部落有些用以慶祝增加圖騰植物和動物的儀式，和比印第安族之舉行蛇舞，由於希望下雨和有良好的收穫；密士失必河流域有許多部落在春季第一次雷鳴時舉行儀式，這種雷鳴是萬象回春的象徵；印第安族中

有許多農民在收穫時也舉行一種儀式。許多人類學者主張這些結合，對於儀式之起源並無重要意義和關係，但是這些結合的事實卻不能否認，並且部落之通常態度，也認為這些儀式之舉行，對於他們的幸福，很關重要。不錯，有些儀式是無節季性的，而可以隨時舉行的；但是這些儀式也往往有關於身體健康和傷害。在許多場合中，當舉行儀式時，即認為病人可得拯救，並且有些儀式是完全爲此目的而舉行。再者，在這方面我們也包括一些關於祈禱戰爭平安，賭博勝利等等的儀式。

現在我們回想到佛拉壽認魔術是基本的，並且宗教，儀式，醫術等等，是由此分化來的。當我們就觀察的各種初民儀式加以深刻的研究時，我們馬上即發見有一種儀式手續與佛拉壽的魔術概念相符合。在各種情形中，部落都相信，如果舉行一種儀式，則將獲得某種福利，並且求雨，祝動物豐富，祛病等等的歌唱，都是屬於魔術項目之下。我們在任何地方所觀察的初民儀式，這種觀念不僅只是我們的解釋，而且參加儀式者所表現的態度也確是如此。因此我們似乎可以確說：儀式中有一個基本觀念（但不是唯一的觀念）即是用魔術以增進幸福，健康和長壽。

我們很可以假定所有這種情形，也許是真實的，然而尙未說明儀式之起源，——我們關於起源之研究，尙無多少成績——但是這種陳述，也足以表明儀式之舉行，當作一種增加食物和一般幸福的手段。從這種觀點來說，則部落儀式之作用是很明顯地半有保護之機能。牠們也有一種娛樂的價值，這也是很顯然的。

### 歌唱在儀式中的地位

初民音樂之搜集和研究，是較近才發展的，並且大部分都是美國學者所促進。最重視這種研究的人即是夫勒拆（Alice C. Fletcher），她之所以出名，由於對人類學有許多貢獻。利用留聲機以當作記錄歌曲的工具，始自浮克斯（Foxes）。到了現在，大家都承認初民音樂之比較研究是一個重要問題。普通的研究方法即是將其歌唱收入於留聲機片中，習知歌曲之本文及其文化相關物，由此，回到家中，即用我們通常的音樂符號，把耳聞的記錄下來。有些機械的方法比較耳聞記錄的，尚更正確，這種方法是直接記錄其聲音，但是無論如何，初民歌曲只有當牠們被記錄以後，才適於研究。

照前面所述的，歌曲構成儀式之一部分，並且在大多數的儀式程序中，土人也視歌曲為重要的一部分。儀式中之利用唱歌和跳舞是很普遍的，以至我們可認牠為基本的事物，而直接有關於情緒問題和文化問題的。許多人說唱歌和跳舞是情感之自然表現。我們可以承認牠們具有非常高度的自然流露性，但是在另一方面，我們卻也知道歌與舞二者是有意地應用於儀式程序中，而認為最大的魔術權力，即寓於此歌曲中。普通利用歌舞以為最高級的情感表現，（因為牠本身包含超自然權力的原素）是社會人類學中一種有重要意義的事實。

直到現在，研究初民歌曲的學者，忙於搜集材料，並且這是一種很困難的工作，因為可利用的，記錄適當的初民歌曲集是很少的。（註）可是，部落中的歌曲，則似乎可歸納為幾種體裁或模式，並且各個不同的部落和區域，則趨向於有特殊的風格。這些結構的風格是太專門了，這裏可不必敘述，然而專門家現在則正從事研究。因此，歌曲在這方面的地位，也像我們所研究過的文化其他特徵一樣，牠們（歌曲）的價值，即在乎牠們的形式。

是比較固定的，並且如果正確地加以記錄了，則牠們即有客觀的價值，而不易於在儀式特質和社會特質中找到。然而就事實而言，初民音樂之研究，尙在創始時期，所以在社會人類學中未能佔據優越的地位。

(註) 下列諸種著作，是關於這方面的最著名材料：Alice O. Fletcher, *Indian Story and Song from North America* (Boston, 1900); Frances Densmore, *Chippewa Music* (Bulletins 48 和 53, Bureau of American Ethnology, Washington, 1910 和 1913); *Teton Sioux Music* (Bulletin 61, Bureau of American Ethnology, Washington, 1918); Helen H. Roberts, *Ancient Hawaiian Music* (Bulletin 29, Bernice P. Bishop Museum, 1926); Helen H. Roberts and Diamond Jenness, *Songs of the Copper Eskimo* (Report, Canadian Arctic Expedition, 1913-1918, vol. 14, Ottawa, 1925).

在另一方面，初民的歌曲，也是和音樂一樣有詞譜的。在歌曲中表現一些觀念，所以我們可以把這種詞當做是主要的目的物，並且歌曲既然在儀式中佔據如此重要的任務，所以也可視這些詞譜是傳達所包含的基本觀念。在這種曾經詳細記錄的儀式中，似乎重要的觀念都表達於歌曲中。這種情形顯見於黑腳印第安族的相關儀式中。這是從一個土人口述的原文而翻譯出來的。這些歌曲只記下一些字句，而遺漏了表達腔調的無意義的音節。

### 儀式故事

下列這個故事，是說明美國西部和加拿大的皮幹印第安人所察知的儀式。有些奇形怪狀的石片（普通

是化石)保藏於具有色彩及其他附屬物的袋中,並且當舉行儀式時,即把牠們陳列出來。這種儀式之目的,即在乎要使野牛繁殖,但是也求促進民衆的一般幸福。在儀式中握聖石,獻香等等的正確法則是要遵守的,然而大體說來,這種儀式是重述下列這個故事中的原本事件:

『現在聽着,我假定你們是詢問關於水牛石(Buffalo-rock),關於我們最初得到此石的情形。牠是發見於加拿大一個叫做「肘在彼岸」(Elbow-on-the-Other-Side)的地方,發見牠的,是一個很貧窮的婦人。她的名字是「鼬鼠婦」(Weasel-Woman),而她的丈夫的名字則是「言語主」(Chief-Speaking)。好了現在你們且靜聽這個真實故事。

『在一個弧形堤邊叫做「墮落不赦地」(Place-of-the-Falling-off-without-Excuse),即發見這個水牛石。這個婦人正在那裏樹枝下周圍行動。他的家人統統都陷於饑餓中而奄奄待斃。她走到樹枝那裏,向四周去拾倒在地上的樹榦。於是她看見一些漿果樹,在一段樹榦的周圍,她就去採白的漿果。現在她聽到有某種東西在唱歌了。她所聽到第一聲即是「Ho-o-o-o」,彷彿有某種東西正在作一種飛狀動作一樣。靠近她的旁邊,即是一段樹榦,指向正待下落的太陽。唱歌者即在此木頭中。有一樣東西正坐在牛毛和鼠尾草敗壞的地方。她剛剛能聽見牠唱歌。她站起來,把頭轉向一邊,靜聽片刻,於是她即開始再去採那漿果。她所聽到的歌聲是:

彼處之婦,汝必取我。

我是有權力者。

彼處之婦,汝必取我,



汝必聽我。

我坐之處，是個神地。

『現在這歌是對她而唱的，當她到那個發歌聲之處，她即看見一物，坐在敗壞之地，此物即是唱歌者。於是她說：「這就是發歌聲之處。」她並不知道，牠是那一種東西。她想這大概是一鼠或一鳥。於是她慢慢地揭開遮着該地的亂毛髮，她即看見此物。牠是一個石塊，一個水牛石塊。當她站在牠那裏時，他說：「還不要拿我。你回去，並且再慢慢地走來我這裏。」（牠現在教她以唱歌和儀式程序）當她再臨近時，牠又教她唱一歌曲：

水牛石塊，我找到了他坐落的地方。

現在我發見了牠。（把牠拿起來）

牠是有權力者。

水牛石塊，我把牠拾起來。

牠是有權力者。

『這個歌就是當她去拾此石塊時所唱的。此時牠即告訴她應當在此林中睡四夜之久。牠說：『我將告訴你關於我的一切情形。對於你，我是很憐憫的。現在你須靜息四夜，並且在八夜中，你將得到吃的東西，你將有很豐富的享受。』

『當她再回家時，她站在外面，並對她的丈夫說：「請你不要生氣。我得到了神物。我們將有吃的東西。言語主，你不要疑我是犯淫，我到外面睡的理由，即是我得到了某種神物。牠是無價之寶，牠是救你的生命之唯一寶

物。」她的丈夫說：「現在那物在何處呢？」於是他看見了此物。他即對其他人說道：「她到外面睡並且此物教她唱歌。」於是她走進室中，該室中常常有許多男子。她的丈夫對他的大妻說：「把你的衣服給那個婦人，她是窮的。」

現在這位鼯鼠婦希望得到一些脂肪食物。他們大家都去尋找此物，但是給予她的各種脂肪都為她所拒絕。最後他們給她以一些腎腰脂肪，於是她才說：「這是可以的。」她把此物放在該處，即唱着歌曲，歌後她即將此腎腰脂肪分給他們大家吃。她告訴男子們準備他們的嗓子。於是她歌着：

這位男子說，

腎腰脂肪，我要吃牠。

她復為自己而歌着：

婦人說，

可吃的腎腰脂肪，我要吃牠。

「在該處有一個未婚的青年男子，他是被推舉去引導水牛過山的。她對他說：「你坐在此寓所的首席。我要先畫你的面。你應先去吃東西，因為你是要趕水牛的。」於是他坐在她旁邊。而她即畫着他的面。她復去拿東西給他吃，並變換歌曲的字句，去教他當在趕水牛時所應當唱的歌曲；並且也告訴他應當如何站在那水牛要跌落下去的斜坡旁邊。他要唱四次這樣的歌：

我要使牠們跌落。

腎腰脂肪，我是要吃牠的。

「如此行爲的理由，即認大家可以由斯而得食。這個婦人復對她的丈夫說：『你要握着這個石塊，對於此物，男子往往優於婦女。這種東西須特別保護之。牠將給你以許多幻像。我們須用牠以保長壽。』她的丈夫答道：『是的，你說得不錯。』」

「於是她復來畫這位青年人的面。而他同時也要聽她唱歌。她的丈夫則製着「藥烟」(Medicine-smoke)。她執着少年人的手而唱歌。

男人說：「女人，水牛石塊，男人。

他們是有權力的。」

男人說：「那些石塊，我轉動牠們。

這是有權力的。」

女人說：「那些石塊，我轉動牠們。

這是有權力的。」

水牛好好的奔。

趕牛者和牠們同來了。

我們已經弄倒牠們。

我們是快樂的。(註)

(註)參觀Clark Wissler and D. C. Duvall, *Mythology of the Blackfoot Indians* (Anthropological Papers, American

Museum of Natural History, vol. 2, part 1, 1908), 85-87.

我們可以觀察到這些歌曲是表達趕水牛而使之跌入陷阱中的主要觀念，並且也陳述全部的故事以使大家熟悉其意義。這是初民歌曲的特質，其中簡單的辭句是反覆重述的。再者參考到夫勒拆女士關於哈可族 (Hako) 儀式之研究，將知道歌曲是如何由許多有韻節的辭句所構成，各段韻文之不相同，只在單純的字眼上。比如，關於繪畫禾穗以爲儀式的歌曲，有六節，每節七行，其中各節不同的字眼卽是『直立』、『飛翔』、『接觸』、『播散』、『完成』。這些字眼似乎表示繪畫禾穗過程中的步驟。至於這種申述之成爲一切初民歌曲的特質，究竟達到何種程度，則尙未發見，然而就所採用的事例而言，則歌曲原文對於少數簡要詞句之誦讀，有一種限定，這似乎是普通的情形。

就剛才所說的，好像歌曲比較普通言辭更宜於激動人們的情緒，但是歌曲在儀式中也有其他的作用。比如，在初民中，並無文字，所以必須用記憶來保存儀式，而保留於固定形式中的儀式，普通都是歌曲這部分。關於祈禱和講述，儀式的領袖人物，似乎依照他所記憶的觀念來表述，所以所應用的字眼，隨時有變異，但是歌曲卻有固定的形式，如同字的內容一樣。將音節聲調和字眼結合，卽產生一個單位，而可以記憶，並可經久流傳而少有遺失。換言之，主要的觀念及其連續體是指導初民儀式的動力，並且這些觀念既然是構成歌曲的原文，所以歌曲當然可視爲儀式之主要部分。

初民跳舞的技術普通是很簡單的，一個部落中其步法的模式為數是有限的。大多數澳洲的跳舞是模倣動物，並且很現實。關於美洲印第安人的戰爭舞，其步法往往很簡單，但是其含義則足以鼓勵追逐敵人。歌曲通常都伴有跳舞，此二者可視為相輔而行。

### 概括

部落中，哲學的宗教的和魔術的信仰，大多數表現於客觀儀式中而可以記述，由此供給人類學者以材料，以便於研究此問題。我們發見儀式依照有定的程序而舉行。這種形式化的儀式，大都表述那種假定的創始事象，所以牠根據於傳說故事。儀式中的程序大都是一種表演故事的戲劇形式，雖然這個概念普通少有藝術的意味。在這種儀式中，歌曲是重要的一部分。歌曲固定於詞譜和音樂中，並且在儀式中牠是唯一有固定字句形式的一部分。再者，儀式的力量或效率也認為寓於歌曲中。一個部落可以有許多儀式，各種儀式都為少數分子所保持，但是卻有一種普通的部落模式，所以這些儀式是大同小異的。這種說法，大概可解釋大部分的儀式之所以在部落中雖無文字記錄而仍能為其中少數分子所保留。有許多普通的原素，所以毋須費多大的氣力去記憶這些歌曲。再者，大概歌曲的詞句比較散文的詞句，也更能正確保留。

## 第十六章 工藝學

如果讀者去參觀關於現存各民族的博物院，則他即可看見衣服，籃筐，武器，用具，食物，符籙等等的陳列物，這些東西普通都依照其獲得來的部落而分組，並且要由此以表明各部落的物質文化。把各部落的陳列物互相比較，則可以觀察其個性，而各區域之類似點也得以發見。博物院的搜集，有一個便利，即是這些物件，可以把牠們自身表白出來；我們所需要的一切，即是正確地認識製造那些物件的部落，以及最低度地知道牠們是如何的用法。甚至這種最低度的知識之限制，也可打破，因為就物件的現形而加以比較，可以得到重要的結論。例如考古學家不能確定石器的用法，但是他卻可決定石器的類別及分布。然而要把現存民族的製造物搜集起來，則從事搜集者，須找到關於物件之製造法及用法的重要材料，以適當整理之。他的目的是要盡量認識各方面的物質文化，選擇這些物件以便申述此問題。比如，他若是要知道婦女製籃這件事，則他須先明瞭：製籃的種類，及籃之用法；材料是如何搜集和準備的；如何從事各種不同的編織，以及其裝飾情形如何。要說明這幾點，則須搜集各種籃的樣式，材料，未完成的籃，以明白其編織技術，以及一些有各種花樣裝飾的籃。博物院的理想，即是要用解釋的標籤，以說明這種物質，並且其全部物質都可視為關於某某部落製籃的材料。（註）同樣的情形，實地搜集者可以去研究漁，獵，農業，烹調，建屋等等問題，最後即概括全部部落的一切活動。使這種研究易於進行的一個基本要點，即是在所有這些事物中，部落對於各類物件和過程，都有一種流行的格式，並且當對於大多

數的部落，這些格式一經決定了，則可把牠們加以分類，比較，以及像其他科學材料一樣地利用。社會組織，圖騰主義和靈魂主義等等對象，是不易表現於博物陳列所中的，但是關於魔術材料之表述，卻可利用符籙及其他魔術用物之陳列來補充。然而除了有個人能認識其所研究物之利益以外，博物院的搜集物當經營得很好時，差不多可代替片面參看了現存的部落。例如我們若是走進了關於非洲部落的大博物院，則我們即可由此認識某種景象，有如參觀了初民部落之原本面目。這種搜集物很機械地可分為一些類別，比如犁鋤等用具是表現農業生活的；榨乳器和吊桶等物又另為一類，是表現牧畜生活的，以及尚有其他許多類別。凡此情形，只要我們一進博物院，觀察其陳列物，即可知道，並且這種情形也可視為生活之輪廓而值得記住，再者，在這些景象中，也尚可得到其他附帶的知識。

(註) Otis T. Mason, *Aboriginal American Basketry: Studies in a Textile Art* *Without Machinery* (United States National Museum Report for 1902, Washington, 1904).

### 博物院史

從外地搜集各種希奇的物件，由來已久。這種工作大為新大陸之發見所激動；因此，印第安人，依士企摩人，坡里內西亞人等等民族所製作的物件，即為搜集者搜入於他的陳列室中，而這種陳列室就是近代博物院之發端。我們不必說及普通博物院的發展史，因為我們着重之點，只在討論博物院的搜集物在人類學發達過程中所佔的地位。照我們所說過的，經過很長久的時間，都把現存初民所製的物件看做骨董，而沒有包含甚麼重

要問題。最後，這些東西才使牠們自身走到科學的研究。把這種骨董物升到研究的地位，以及重視工藝學（Ethnology）爲人類學之一支派，其起源應當歸功於庇得里維斯（Pitt-Rivers, 1827-1900）。他之從事於現存人們製造物之搜集和研究，其所根據的理論即以爲這些作物的起源或發展，可於其本身中發見，這恰像動物植物的身體中結構，可用以證明牠們的進化。我們剛才說過，在庇得里維斯以前，野蠻人和其他諸民族所製作的東西是當作一些骨董玩物而搜集的，然而並沒有一個人會想到在這些物件本身上，可以找到一條解答問題的經驗路線。照庇得里維斯所假定的，在這些物件本身中可以認識其經過情形，因此，我們當前即開闢了一個研究的新領土。然而第一點，這種搜羅工作必須正確認識部落所坐落的地點及其特徵，並且須知道這些東西的作用。這種工作完畢以後，那末，研究者即可以馬上發見各個物件是如何走到牠現在這樣的形式。

泰勒在他的人類史（*History of Mankind*）中，採取了庇得里維斯及其他學者所搜羅的適用的材料。他的諸種重要研究中之一種，即是生火的研究，在這種研究中，他主張人類最初是用木片摩擦的方法而點火的，經過了幾種相連續的步驟才知道用取火鑽，到後來即發見燧石和鐵硫礦之應用，最後才知道用摩擦的自來火柴。

與庇得里維斯同時代的，有一位美國顯著的人類學家，名叫梅遜（O. F. Mason, 1838-1908），他在工藝學研究中，頗有重大的創始貢獻，他之重視地理上的分布情形，較泰勒或庇得里維斯爲尤甚。他的方法是屬於實驗這一類，並且大大地奠定物質文化研究之基礎，這種研究現在在人類學中是佔有重要地位的。梅遜之所以非常出名，即由於他在華盛頓京城國立博物院中有了許多關於美洲印第安人搜集物之研究，而特別是他



對於製籃術之廣博研究。他也注意於博物院的方法，利用部落的和地理的排列，以布置他的博物院中之搜集物，並且他又努力想在這些搜集物中發見工藝過程的起源。

說到這裏，我們可注意一件重要的事體。庇得里維斯當其領導這種重要的發展時，並未依照部落和地理的區分去處理他的博物院之搜集物，只依照所假設的年代程序去排列這些東西。這是很與普通觀點相反的。我們已經相當地着重到區域社會或部落，認為人類學中的單位，所以當一個人去參觀關於從現存民族中搜集材料的博物院時，他即發見這些東西是依照部落來排列的，而不是依照各物件本身的形式而排列的。依照部落之分類，認為合乎科學的，因為我們通常可以確知所標明的這些東西，來自某個部落；至少這種知識普通是有證據的。在另一方面，當一個人排列世界上取火物於上述的體系中，他即須加以解釋並歸納一個結論，然而在此事件的性質上，這種解釋和結論，不能有客觀的證明。依照部落的排列，現在認為是博物院中的適當處理法，因為這種方法能使所觀察的和可以觀察的物件相結合；由此，學者即得以比較牠們而獲得他的結論。

為求完善起見，我們對於這種歷史的簡要情形，尚須說及一位人類學博物院的偉大的建設者之工作，這個人即帕特喃（Prichard, 1839-1915）。他似乎是一位多方面的人物，有領袖的天才，並認實物的研究優於書本。他代表人類學上的真正實地研究工作，而不只搜集材料而已。他主張博物館應當成為研究院，而不要購買那些非科學搜集者所供給的骨董物。在他領導之下，即成立了哈佛大學的皮波狄博物院（Peabody Museum），紐約的美國博物院的人類學所，芝加哥的實地研究的博物院，以及加利福尼亞大學的人類學所。總之，人類學博物院之成為研究院，可以說是始於一八七〇年，並且這些研究院，以後即繼續成為有成績的研究之中心點。

## 工藝過程

許多工藝過程分布得很廣，並且保持了很長久的時期。例如削石片這種方法即是這樣的一種；牠是考古記錄中的最古技術。自然，這種意思並不是說，牠是人類所經營的首先出現的工藝過程，只是說牠是人類利用耐久的堅固物質，以製器物的首先出現之手工。至於是否有木器或其他同樣易毀器物先於石器，我們是無從知道的。然而我們可以說，就古石器時代的歐洲而言，骨器遠後於石器。所以大概木材是唯一知道的物質，可先於石之應用。再者，我們在古石器時期的歐洲石器中，認識了其初是簡陋的形式，稍後則是比較精緻的石器。事實上，石器的初期形式，其粗糙簡單的程度，幾使專門家也難以確定地區別何者是自然現象的壓榨石，何者是人類有意製作的石塊。然而石之製削，一經達到了原始工藝家心中有固定用器形式和固定製作手續的階段，則在營寨場所所發見的製造物之類似性，及同形式物件之廣布，即將啓示製造者所使用的技術之特徵。

因此，真正原始石器（*Tool*）和天然壓榨石片之區別，是繫於有無最低度的人爲模式。斷片燧石或類似之石，並不證明有人力加於其上，因爲燧石在原始坐落地中，也可以因壓榨而破裂。在另一方面，如果是有計劃的使之破碎，則燧石應當依照一種模式或形狀而製作。人類最初所製的燧石形式，是揀取一種基本模式的圓卵石由打去薄片而選擇製成。下面所述的，是這種技術發展的大概情形：

1. 原始石器——其形式是可懷疑的，因爲和中新期和第三紀上新期的沖積物之壓榨圓卵石沒有甚麼區別。

2. 梭形石器 (Rostro-carinates) —— 這是一些從英格蘭上新期地層沖積物中發見的大燧石。這些燧石可視為表現一種低度的模式並可視為比原始石器更進步。這些梭形石器有一隆起線延及全體長度，其兩端則現為嘴形。

3. 拳形石器 (Coup-de-poing) —— 這由一些大的圓卵石所形成。其年代約為更新期 (Pleistocene) 前齊倫 (Pre-Chellean) 時期。在齊倫時期的後半期中，其原始形狀的底端則不見了。

4. 阿庫倫 (Acheulean) 期的石器 —— 其形式最簡單，是照上述形狀而製的，但是卻比較薄，並且石片也較小。

上述諸石器是斲削圓卵石或斲削石心而製成。但石片之偶然應用，是開始見於齊倫時期，由此漸次增加而至於阿庫倫時期之末。然而莫斯特廉 (Mousterian) 時期，石片之應用是佔優勢的，石心則已不見用了。至奧利那西時期 (Aurignacian period) 則已有較長的而又精緻的石片器。再後即到梭魯特倫 (Solutrean) 時期，有很精緻的剖面的桂樹葉形之石刀。

我們知道這些遲緩而簡單的發展過程，是經過兩個地質時期，其年代頗為長久。這種可能的工藝步驟，可使我們多少得點印象，並且這種低度的製作模式，也可表現人類達到如何的成績。

我們易於感覺着正確的製籃法，可以傳播於各部落，但是當我們碰見關於從齊倫石器時期所搜集來的製作物之博物陳列館時，則難以認識在這方面的工作者，也有一種模式的觀念，並難以知道工作者之完成此物，是用固定的斲削技術；然而一加詳細研究許多實例以後，這也可以明白認識。再者當我們考察到古石器歐

洲的長久時期時，可以發見其後的製作物，業已有相當的精緻，並且也開始有簡陋的形式，而可代表石器的最高度之成績，因此，我們對於工藝的問題即有一種新啓示。

我們有時聽說，削石的技術在銅器時代即開始衰微，並且到鐵器時代即一齊消失了，然而當十五六世紀時，也尚發見初民仍製作石鑽和石刀，並且有少數初民現在也還會製作石器。再者泛泛來說，則某種形式的石器之應用，（加以許多特別精巧的製作）自然也還存留於最文明的國家中。然而金屬用器出現以後，不久即使石器趨於消失，這是不錯的。

研究石器的學者，也曾指示石器可依照其效用而分爲幾類，比如槌擊的，磨擦的，刮削，砍切的，鋸的，刺的和鑽的等種石器，並且這些作用遠在初期古石器時代也許已有兩三種簡單形式的石器來充任；再者，石器技術之發展，是向着專門化的形式而進行的。然而我們若說到用以製這些石器的過程，則不外斲削，壓榨，和磨擦等等，並且所有許多特殊的技術，（古今各民族所應用的）都可列入於這幾項。要更加了解這種情形，讀者應當去考察博物院中排列很好的陳列物，但是如果這不易實行的，則也當讀幾種關於這方面的專著。（註）

（註）參看 Otis T. Mason, *The Origins of Invention* (London, 1895); George Grant MacCurdy, *Human Origins*,

*A Manual of Prehistory*, 2 vols. (New York and London, 1924); Henry Fairfield Osborn, *Men of the Old*

*Stone Age, Their Environment, Life and Art* (New York, 1915).

陶器製造術或陶器是另一個重要的研究對象，直到新石器時代陶器才出現於歐洲，並且現在在許多原始民族中也還找不到。然而對於考古學家，他是很有用的，足以確定年代上和區域上的差異，一如化石之於地

質學家那樣地有效用，但是考古學者所根據以成立於年代學之區別點，乃是平面完整狀態之詳細模式，而不甚注重其粗糙的結構。

大概說來，陶器之製造包含下列諸步驟：

1. 混合泥土以及加入細鍊了的沙，細石和其他物質。
2. 做成器皿的模型。其做法將泥土壓榨成方形，螺旋圓形，或以圓輪來鑄形。
3. 使其表面平滑。
4. 曬乾。
5. 如果表面需要修飾，則即用半液體的黏土薄薄地敷於其上；當需要有光澤時，則再塗以釉料。
6. 如果要有色彩，則繪畫於其上；如果要雕刻，則須施行於器物成形以後，但是卻在牠乾燥以前。
7. 以火燒之。（註）

（註）參看 Otis T. Mason, *The Origins of Invention* (London, 1895); A. C. Parker, *The Indian How Book* (New York, 1927); C. E. Guthe, *Pueblo Pottery Making. A Study of the Village of San Ildefonso* (New Haven, 1925).

製造陶器是一種技術，牠易於有表現作用及部落的個性，並且因為如此，所以陶器藝術的部落格式及地方模型之研究，已有大大的發展。

其他一種工藝過程，與陶器同樣古老或更古老的，即是編織。其基本過程，見於簡陋而有用的形式中，比如

編製欄架，即是這種簡單形式，然而在製籃的動作中尙更清楚地認識此過程。參考任何關於討論製籃術的文字即將表白重要的編織法，如平坦式，棋盤式，斜紋式，纏繞式，輪捲式等。紡織大概是依照製籃法而來的。布的法普通是平坦式或斜紋式，其所異於製籃術者只在所用的材料是線紗，而須經過一種紡製技術。（註）

（註）參看 Mary Lois Kissell, *Yarn and Cloth Making. An Economic Study* (New York, 1918).

工藝研究的其他一重要點即是由此可發見工業過程中的基本要素。現代織機之紡織毛毯，使我們感覺一種錯綜的過程，並且牠使無創造力的人需要長久的時間才能完全了解。但是把初民的和文明人的編織過程全部加以研究，即易明白這種作物之組織，也可分析爲簡單的過程，而易爲原始民族所知道。例如關於材料方面，這種紡織工業是利用這四種纖維物質：即羊毛，樹皮，纖維質，棉和絲。原始澳洲土人也用頭髮以絞成線索；許多其他的民族也用植物的皮以爲同樣的作用。棉之出現於美洲土人是在很早的時期。反之，絲則似乎在東亞古代文明中有很古老的歷史。當然的，線之製造是布的基础，並且在材料方面，人類被限制於利用動植物中有韌性可適於紡織的纖維質。現在就人類學上的材料而言，各個民族無論其文化如何簡陋，都了解以動植物的纖維質去絞線索。紡搓的方法是用手指把纖維質置於腿的皮膚上而挪搓之，或用紡錘去絞製或用彈簧輪等等工具去紡製。比較複雜的器械，可增加產量，但是實際上不用手也不能製作何物。因此，基本的過程是見於從最初到現代的線索製造中，並且這種過程之機械化，開始於很早的時候。

把編織法一加分析，即可見其手續簡單，最自然的形式即是將線索左右交織。這種過程也是大多數民族所知道的，雖然有少數部落只知交織簡單的器物，而從不知用此方法；然而實際上其過程都是相同的，將竹木

或紗線上下交織，原理是相同的。再者，就所得的材料來看，編籬笆和製籃似乎是先於織布；不過這裏的區別，大都是就其所用的材料而言：粗材料用以編籬製籃，而精細的材料則用以製袋製布。織也像紡的過程一樣，表現幾種機械作用的方式，即是簡單的機架，把發動機加力而使緯線上下交織，經線即供給以花式，繼之而有梭之發達，又稍後即知道用腳去動作，由此到近代，即用機器力去經營織機。

我們可以用同樣方法分析陶器，農業，石器，金屬器，木器，取火術等等，而找到一種或多種簡單的基本過程，應用於各種製造全系體中。其中有些過程似乎是與人類俱來而繼續用到現在；而另外一些則出現於人類史中的各個時期。這種文明工業特質之發見，大有助於工藝研究的領袖人物，並且在相當程度內，也促使人類學博物院的成立。

### 工藝過程的進化

我們對於某些分布很廣的工業過程，（像上面所引述的）只要很簡要地敘述一個輪廓，以及我們只要粗略地參看博物院中的搜集物，也就可暗示着這些過程是少有點漸次進化的情形。我們的生活經驗和傳說，使我們相信所有我們的生產技術，都是由簡單開始漸積而發展的。這在泰勒和庇得里維斯時即已完全認識的，但是當從初民搜集來的手工製造物發生了作用，於是這種進化程序立即被認為有世界性和有互相關連性。石頭不僅是為原始民族所用以製作器物的，而且考古學家在歐洲的研究，也表明了這種技術發展過程中的最初步驟，乃是非常簡陋粗糙的。這種觀念既然符合於文明人的經驗，所以可自然而然地假定：依照其顯

明的邏輯程序去排列初民和文明人所製的物件，即可發見這些過程進化情形中的步驟。討論到工藝史，我們即形成了這種解釋法，由此以期重見人類文化成績的全部表現。再回想到我們在上而關於靈魂主義和社會組織的研究，我們即可知道這些知識之發展，是與工藝知識相平行的。再者，繼續把工藝過程加以研究，則也會碰着困難點，這是和研究靈魂主義和社會組織所發生的困難很相似。我們要把所搜集的物件，依照其程序去排列，以代表可讚美的進化次序，這是往往可能的。但是有一件事情而為我們不能確知的，即是所得的製造物，是否有一個完全的體系；無論如何，對於這些歷史材料，地理材料，或年代材料的形式都須加以校核。因此我們對於初期歐洲削片石器中的連續步驟之所以能確定，其理由即是用地層的方法，我們能够表明各種形式的削片石器所出現的時代次序。但庇得里維斯和梅遜的創始研究，已促進博物院搜集工作之發展，以及物質文化之研究，而在現在則成爲人類學研究之重要路線。

因此，就事實而言，關於各種工藝史中的年代程序之普遍問題，現在還是一個研究的目標，並且在許多研究者的心目中，也是一個主要的目標。當前的問題是從逐個部落着手去分析這些工藝的地方材料。這種研究的好例子，即見於加利福尼亞大學所主持的在加利福尼亞印第安人中之研究。(註)

(註) 參見 A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Bulletin 78, Bureau of American Ethnology, Washington, 1925).

## 發明問題



由工藝研究發生出來的一個重要問題，即是工藝過程中的改良是否像近代發明的狀態而創始的，或者說，牠們是否另有不相同的進行道路。在考古學上，這個問題只能從實物本身之研究去接觸。從現存諸民族來說，在理論上，可以發見這種工藝變遷的歷史情形，但是實際上，這卻很少達到。因此之故，我們必須盡量從這些實物本身去研究這種歷史。所謂發明，照我們普通所思考的，乃是一種累積過程，前後步驟相連續。例如，我們知道蒸汽機之發展，是由於許多相連續的改良而使然，並且牠現在也仍在變遷中。瓦特（Watt）所貢獻的，只是依照正確道路而進行而已。所以我們若看見了舊石器時代的歐洲之石器體系，以及認識了其原始形式只是些便利形體的石塊，那末，我們即不難於認識其類似性。我們認為穴居人們前後相繼地改良其方法，並發見較好的石塊，最後即有人證明用石片優於石心等等情形。在牠的表面上，這似乎可以推測到人類製造該器物的方法；並且如果我們加以詳察，則可以發見一切人類（野蠻人或文明人）是由發明而進步的，這種進步有如他們都會呼吸、睡眠和飲食一樣。

這種情形，自然無理由去疑問牠是否有時間要素。經過長久時間的最簡單形式之變異，大不同於蒸汽機的情形。當一種物件達到了很完善的地位時，則我們即可了解牠的固定性，然而假使發明是時代過程中的必然現象，那末石器技術為甚麼在開始時會停滯如此之久呢？

我們對於發明這個概念，認為牠是由於累積關於技術和物料的過去知識以及具有所需要的目標而成功的。我們知道發明這件事，也可以是偶然的和無意的，但是卻難以說明技巧之保存，除非是觀察者心中已有迫切需要的目的，以及在新方法中，看見了可以加速發明成功之暗示。我們也不能不承認如果穴居人的發明，

一如我們現代的發明這樣進行，則常常必須有許多思想以考察石料和其他等等物質的性質；否則，我們即不能說明其所出現的事業；但是我們也將被人家視爲我們是過於重視初民了或者過於理性主義化了。然而同時也有人說，初民心理的機能也像達爾文或牛頓的心理一樣。這些混合的說法之含義，即是指示關於初民的心理作用，尙未能下最後的判斷。主張初民心理能如現代人的心理一樣有同等作用之學者，即要我們相信初民不僅具有與百萬年後的人類相同等之天賦，而且這種天賦也是長期未被使用的。然而有人說：即使我們的齊倫時代的先人有像愛迪生這類人物的心理，但是因爲無機會以使之發生作用，所以也就沒有多大的創作。然而對於這種辯論雖是如此說法，但未能令人滿意，所以最好的辦法，似乎是保留這個問題不下最後的結論。至於說到這種發明過程本身的性質，我們也許可以同意於認爲石器開始時，是用手取石去搥擊磨擦刮削等等。稍後也許即知道選擇良好形體的石塊，製作各種模式的石器等觀念，然而這只是我們把自己的經驗和信仰加之於此現象之上，有如普通去解釋動物行爲一樣。然而要解釋初民的技術或發明，我們也只有採取現在的經驗和知識以爲出發點。

因此，這個問題即分析牠本身而爲客觀地考察製石器之技術，以及將其已確定的程序與現在工藝過程中的程序互相比較。這種考察與比較，可以依我們的經驗而得安全的解釋。如果類似點很相近，則我們即可堅決地肯定。然而就我們所述的，也有疑難之處，因爲穴居時期似乎是非常長久的，由此引起了這樣的問題：初期石器技術中的變遷是有意進行呢，抑是偶然察覺的呢？對於這種問題，現在尙無滿意的解答。深刻的研究仍須沿此路線而進行。

## 陶器與農業

現在我們且來說及一些從博物院搜集物和工藝材料的研究中所發生的問題。在新大陸方面，我們可觀察到農業和陶器在地理上的分布是很相同的；在舊大陸中，這兩種技術也似乎相同。由此即產生二者相關性的問題。首先且讓我們來估量這些材料。在美洲，我們發見少許例外，因為有少數非農業的部落似乎也知道陶器。然而這些例外並不就否認農業與陶器在新大陸中央大地帶中之相關現象。然而我們尚有一重要的例外，這即是哈得孫灣西岸的依士企摩人和有些非農業的西伯利亞人也製造小小的陶器。從考古學方面來說，我們也發見陶器出現的時間似乎很切近地隨着農業之出現。然而世界上只有三個區域，關於其年代程序，我們已有很好的材料，這三個區域即是：美國之西南，歐洲西部，埃及和美索不達米亞。

在美國西南部，大家所熟知的最古文化，即是製籃者（Basket Makers）的文化，照這個名詞的意義所指示的，他們是會製籃筐，卻沒有罌器；但他們卻有簡單形式的農業。然而在製籃者以後，即有陶器之出現，並且自那時以後，陶器之發展，即與農業並行。（註）至於在南北美洲其他諸區域的精密年代史，則沒有充分的材料，足以說農業與陶器似乎是同時出現的。

（註）參看 A. V. Kidder, *An Introduction to the Study of Southwestern Archaeology, with a Preliminary Account of the Excavations at Pecos* (New Haven, 1924).

說到舊大陸這方面，我們在埃及和美索不達米亞兩地，也發見這兩種技術的密切關係。

這方面的問題是與和布豪斯及泰勒所發生的相似。簡單來說，即是關於某些技術和風俗是否往往更會連帶出現而很少個別單獨出現。如此說來，則初步的研究即成爲統計的，或者是考察各部落，一直到利用所有適宜的材料爲止。這種方法，是和布豪斯所使用的，但是他把他的研究，限制於文化的社會特質和經濟特質，而不甚涉及工藝方面。比如他觀察一夫多妻的婚姻制，少見於歐獵民族中而往往多見於遊牧部落和農業部落中；再者若是一個人從歐獵部落而走到更緊張的遊牧文化和農業文化中，其婦女的買賣現象也大大地增加。這些發見似乎足以主張更進步的文化，促成了一夫多妻制的大家庭和極端的婚姻商業化。或者，從別種方法來說，農業之組織及其增加的效率；有關於婚姻制度之發展。然而這種結論並無裨於農業或一夫多妻制最初出現的情形，只能把牠們相關連，或者發見一種結合的趨勢。關於陶器和農業，我們可用直接考古方法去研究其起源問題，以及可確說農業與陶器出現的相關程序；其唯一之困難，即在材料不完全，這種缺陷也許將來的考古研究可把牠彌補。

然而這方面所包含的問題，是文化特質是否如此相關連，或者牠們是否恰好同時出現。當我們考察了文化之分布及其彼此相關的情形時，我們即得以適當地討論此問題。

### 物質對於形式之影響

促使研究工藝的第一個大動力，即是想解決一個關係錯綜的問題，或者想討論工藝全部所包含的原理，這是不錯的，然而同時也常常發生一些特殊的問題。其中有一個問題即是所利用的物質之原始形式，對於決

定製造物形狀和計劃之影響如何。例如關於用粗糙物質去編織製籃，則其平面即採取棋盤格式。薄木片籃筐即足以表明這種情形，並且當到編織有規則時，似乎一切民族（初民或文明人）都以對稱形狀為合意。然而顏色也可用以點綴其表面模式，這就是利用兩種顏色或多種顏色的薄木片。其結果即是一些有角的幾何形狀，而不是曲線的和實體的模樣。總之，編織過程是易趨於幾何模樣的，並且這種情形也就是所以會使人假設這種形式是別種形式的產物，並且無論何時，我們碰見了陶器有幾何模樣，這也由於籃筐先於陶器。這種說法有相當的真理，但是若說幾何形的技術從未出現於任何別方面，就我們現在的知識而言，這是無可證明的假設。

在另一方面，我們也有好實例以說明發展中的輻合情形，因為在世界各部中，類似的製籃物質，用類似的編織法去製作，即產生了製作物相似的裝飾模式。在這種情形中，我們可以安全地申述：材料與過程，可決定製作物所包含的裝飾形狀。

普通認陶器不受這種決定的因素所限制，因為牠的物質是有可塑性的原故，並且我們難以想到尚有甚麼物質能比較溼泥更有可塑性；然而一再觀察，則也發見某些陶器，葫蘆，貝殼，和籃筐等物之形式，是有類似性的。就通常程序而言，如果籃筐與葫蘆等物之應用是先於陶器，則我們即可安全地說：所觀察到的陶器形狀，是受了稍前器物的形狀之影響。再者，就上面所熟悉的而言，我們也往往發見在陶器上有繪畫的模樣，頗類似於籃筐和其他編織物的繪畫；然而這種繪畫任何時都可出現，而無關於被畫物的時代程序及應用，所以繪畫並不顯然地足證明編織技術對於陶器之直接影響。（註）

(註) 參看 William H. Holmes, *Origin and Development of Form and Ornament in Ceramic Art* (Fourth

Annual Report, Bureau of American Ethnology, Washington, 1886).

Max Schmidt, *The Primitive Races of Malind. A Study in Ethnology* (Boston, 1926)

關於皮鞋之詳細研究，是人種學中其他的有趣味的一章。(註)其最簡單的以及大概最古的形式，即是利用一塊獸皮製成的形狀遮於腳上，有如襪子一樣。真的，這種皮塊是首先依照模樣而割切的；所以等到把皮塊的邊緣縫綴時，其所製作的皮鞋即與腳相適合。有些埋於歐洲泥炭池沼中的皮鞋，為我們所發見，其時期遠在銅器時代以前；其中有某些似乎是用鹿頭皮塊來製成的，其形狀毋須多大的修飾，由此可暗示到北美軟底皮鞋之特殊形式，也就是從這種以頭皮製作的自然形狀分化出來的。然而這並不能證明；但是當我們說到印第安人皮鞋之裝潢時，我們即認識初民部落所採用的皮鞋模式有許多裝潢的體裁。例如有一種軟底皮鞋的形式，有一個U字形的嵌入物鑲於皮鞋的背面上。這是初民部落用嵌鑲物裝潢皮鞋的習慣。然而也有許多部落用這種相同的U字形裝飾於各種模式的皮鞋之上而毋需嵌鑲物；換言之，要保持與古式相同的皮鞋形狀，則須加一種假的嵌鑲物於其表面上。如果這是唯一相似之處，則我們即不必加以多大的討論，但是事實上我們已觀察到皮鞋模式的其他部分也有一些類似之點；再者關於某幾種皮衣的裝飾與模樣，我們也找到其中相似之處。因此我們可以安全地這樣總結：用以製鞋和衣服的材料之模式或形體，往往對於其裝潢風格發生決定的影響，有時並創製特殊的格式。

(註) 參看 O. T. Mason, *Primitive Travel and Transportation* (Report, United States National Museum for

1894, Washington, 1896); Gudmund Hatt, *Moccasins and Their Relation to Arctic Footwear* (Memoire,

American Anthropological Association, vol. 3, 151-250, 1916); Clark Wissler, *Structural Basis to the*

*Decoration of Costumes Among the Plains Indians* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 17, part 3, 1917).

要表明皮的自然形狀如何可決定衣服之樣式，我們只須研究博物院中從平原印第安人搜集到的男女襯衣。(註)在這些搜集物中比較古舊的男子襯衣，是由兩種山羊皮製成的，或者是用小鹿皮製成的。這些皮塊，背面與背面相連接，而少有修飾或割切，由此以構成特殊形式的襯衣。稍後一點的襯衣是用大皮塊製成的，有時候也以布製作，但是這種材料現在則裁剪而做學原始的模式。至於特殊之衣袖和衣服之邊垂物，並不創始於製作者的想像，乃是由原始物料而決定。在這些相同的搜集物中，婦女的衣服有各種樣式，但是在當初的形式是由兩塊全皮構成的，所以牠們的特殊模式，也是為物料本身所決定。

(註) 參看 Clark Wissler, *Costumes of the Plains Indians* (Anthropological Papers, American Museum of

Natural History, vol. 17, part 2, 1915).

說到織的衣服，我們也往往找到其相同的原則。普通手織機的紡織作用所供給的布匹，不能隨意割切，而一定要依照其方形去應用；所以如果要製作上衣，其身材必須是平正長方形的；並且如果衣袖是增加於其上的，則牠們也必然一律是長方形。所以在比較原始的民族中，其紡織的衣服之簡單形式也是大大地為物料本身所決定。當然的，這種限制也可以破除，但是這種研究忠告我們不應當假定製作物的形狀與格式是純粹想

像的，除非我們得到了很好的證據，才可以下此判斷。

### 概括

工藝學是一個普通的名詞，包括使用器物 and 製作器物的一切工作過程。用以表明工藝學的物件，已經搜集於人類學的博物院中。物質文化這個名詞，往往用以包括初民部落中的工藝和經濟。許多研究完全根據於博物院的搜集物。而博物院史可以說一部分也是人類學史。工藝過程與工藝形式之進化是社會科學中一個最有趣味的人類問題，這個問題包含發明的全部過程。人類學研究中的一條大路線，即是用客觀比較法以研究博物院中的搜集物，由此我們即可得到關於工藝過程和工藝物如何進化的結論。這是一個最初的觀點，雖然這種進步的程序大異於生物進化中的程序，但也可如此稱呼。



## 第十七章 地理觀點

在開始時，我們已略說到紀元後一五〇〇年前理智分子已有了歐洲地理的觀察，並注意到人類學之發展，如何繼隨探險和發見而進行。在某幾方面，地理學是我們最古研究中的一種，但是地理學之成爲科學，則始於德國立忒（Ritter, 1779-1859）之研究，他不僅刊行篇幅浩繁的討論世界的著作，而且也整理材料以說明地球對於植物、動物和人類的關係。他比以前的學者提出更多的問題，或者說更想解釋在生活上的觀察到的變異現象。立忒也是一位很動人的教師，他創始了可稱爲地理學的科學派，這派的代表特質，即是舉行科學的旅行和探險，向地球上各部分進行觀察和搜集新材料。至於洪保德（Alexander Humboldt）的研究，在地理學的和人種學的探險中，也建立了高尚的目標。

然而直到賴查爾（Ratzel, 1844-1904）才成立人文地理學的特殊科學，或者照他自己所稱的，奠定了人類地理學（Anthropogeography）。在早年生活中，賴查爾即從事旅行和探險，但是到一八七六年時，他遂充任慕尼黑（Munich）大學的教授，稍後復充任來比錫大學的教授，並且因爲他的偉大著作人類史（History of Mankind）之故，他便最爲人類學者所稱道。

現代的地理學，似乎都是以這樣的概念爲中心：地球須視爲全體的，其中也概括氣候、風象、雨量等等現象。賴查爾的觀念即是人類應當視爲這個世界單位之一部分，所以初民各部落也如文明民族一樣，應當從他們

的地理背景去觀察。這種觀點是着重於部落所生活的環境以及注重部落生活適應其環境之情況。大家的意見都似乎一致地認賴查爾的研究，是代表研究人類問題的一條新途徑，在這方面產生了一種特別的見解，即是要在環境和人口遷移的情形中，找到文化中的決定要素。

這些具有地理思想的人種學家之主要工作，認爲是在乎詳細地和精密地敘述各個民族及其環境，而這種敘述又須先從事探險，部落研究和物件搜集。然而在賴查爾著作之後，伏着一顯明之觀點，他認爲人類有內部機能之發展，然後才能由此以解釋文化；他相信全體文化是由外力而加到人類身上的，於是而主張從人口遷移中和從各部落互相做學文化的情形中，即得以找到關於任何部落文化之圓滿解釋。在某種意義上，這是文化進化的學說，因爲這是假定一切部落文化是彼此互相關連的，並且我們所觀察的各種東西是從其他某種東西產生來的。由此說來，許多部落所共有的事物，其初是出現於某時某地，以後則傳播於現在所能找到的這些地方；並且任何所觀察到的普遍文化特徵，其起源是由第一個團體首先流行，而四向傳播的，或者是該文化特徵很有效用或很有吸引力而致於各個人（野蠻人或文明人）一見時都會採用牠。真的，賴查爾自己並未發揮到如此深遠，但是他的黨徒卻會如此努力，這是我們在後面行將說到的。

因此，賴查爾及其同時學者的著作，即標明在社會人類學中產生了地理學派，這個學派大體上起源於德國，而現在則可說是社會人類學中的現代美國學派，但也包含英國的信徒。語言學和考古學大相隔絕，所以牠們並沒有受這個學派的影響。大概地理學派之主要優點，即是牠注重於依照地理環境去觀察各部落並記錄關於牠們生活模式之材料之重要，所以牠是客觀的。這種研究認爲是很迫切的，因爲無論何處，歐洲人一經僑

居了，其本地土著生活即發生變化；所以現在需要把全部的時間去觀察，而不重在解釋材料。照這個學派來說，材料一經記錄到了，則將來即有充分的時間足以研究之。

### 遷移的概念

世界上的動物是有地方特徵的；我們注意到麋居於北美洲的一部分地方，真馴鹿則在歐亞兩洲的北方，馴鹿則在北美洲等等情形，並且我們在此境界外，即不能發見牠們有很廣的傳播。不錯，我們也會說及移居的馴鹿，但是這種移動乃是在牠們的居住地以內的。在另一方面，當我們說及人類遷移時，我們普通即認為是人類在全地球上的自由移動。不錯，人類的主要種別，也似乎曾經定居於各個區域中，有幾分類似於動物的情形，（比如我們在澳洲找到一種民族，在非洲又找到另外一種民族等等）但是卻有非常多的例外事象而足以暗示：就是在原始狀態中，人類也是常常移動，並且自為適應。然而我們卻難以安全觀察人類遷移的情形，除非關於真正歷史材料可適用的地方。把那些具有古物如陶器石器等的諸種族互相結合，也有多少困難；因為有一點須注意的，即是陶器形式或石器形式在一生中是易於變化的，所以這許多種形式，可以與同一人種相結合。

再者，現在大家都很知道，文化之特質，即無民族遷移的情事，也會傳播的；所以我們不能安全地推論：因為文化分布的區域很廣大，即認為有一種相適應的移民情形。這幾種原因暗示着：遷移這個名詞也許需要下個定義。

很明顯的，民族之移動，有許多種方式：全部落或部落之一部分可移到荒野無人佔領的地方，而成立一新社會；部落諸分子可以向外移殖而與異族相結合；或者移民也可採取漸進的方式，一個一個慢慢地遷移；有一種部落也可多少有規則地在廣大的地理限度中，遷來遷去，例如畋獵民族和遊牧民族一樣。這些遷移可以漸進，也可以是急進。一個部落一經太大了而不適於其生活模式時，牠或將分裂而為幾個團體，這些團體將漸次四向遊離，最後即大大地隔絕了，而至於各佔不相同的環境。然而這些說法與其說具有實在性，不如說具有邏輯可能性。各種遷移事件中的問題，即是在乎決定移民的情狀、方式和時間。

在舊大陸中，歷史本身即足以表明民族之遷移和向外殖民；但是在涉及史前民族和原始民族的文字中，對於此問題則尚沒有多大系統的認識。現在對於舊石器時代的現象，還遊移而不能確定。內安得塔爾人（*Andertal man*）似乎曾佔據過歐洲西南部以及亞洲鄰近地，並且大概是分布於亞洲大部分的地方，然而現在對於這種分布的情形或中心地，則難以有任何滿意的解釋。關於奧利格那西亞人（*Aurignacian Man*）也是同樣的情形，這種人是繼隨內安得塔爾人而來的；他們留在地層中的遺骸之現象，使我們想像到一個從某地來的侵略移民之情形。然而「在何處」，「向何處」，「從何處」這些問題，則尚未得解答。至於在次一地層中，當麥代倫尼時期（*Magdalenian time*），我們找到許多現象，可視為從非洲北部到西班牙及南歐人口遷移的合理證據。「凱普西亞人」（*Capsian*）這個名字往往是指示這些人，並且我們所知道他們的一切情形，是根據他們表現於巖石和洞壁上的粗淺圖畫和象形文字。這些圖畫見於西班牙境內的麥代倫尼地層，由此而暗示是自非洲侵入的。照我們剛才所說的，凡此情形都暗示移民現象，但是須得到更多的考古材料，才可以更

加明白。

說到比較近一點的時期，我們即觀察到有些研究上溯非洲諸部落的移動。例如布西人被視為向南分布於歐洲人探險時代在該處所發見的區域中，然而霍屯督人（Hottentots）大概是直接繼隨他們，也是從北方而來的。關於說班圖語言的民族，則大家相信他們分布於中非和南非，這種分散的區域是大湖區，由此可假定有幾條遷移的路線。很顯然的，經過長久的時間，中非和南非是武力遷移的戰場，其侵略者消滅了該處原有的村落和部落，因此，現在非洲存在的土人社會之起源，只能加以猜測。在某幾方面，這種情狀，也類似於大家所假定歐洲和西亞在新石器時代和銅器時代的情狀。（註）

（註）參看 A. C. Haddon, *The Wanderings of Peoples* (Cambridge, 1911); Madison Grant, *The Passing of a Great Race, or, The Racial Basis of European History*. Fourth Revised Edition with a Documentary Supplement (New York, 1921); W. Z. Ripley, *The Races of Europe. A Sociological Study* (New York, 1899).

大概海洋洲那個區域是最堪注意的地方，因為長期航行之故，遷移的民族必然會達到遠處的島嶼，並且必須有航海的技術以達到其目的。大多數的學者，都假定所有遷居到太平洋中諸島嶼的移民，都是來自亞洲；因此，即往往發見亞洲民族與海洋洲文化相結合的情形。然而我們也觀察到太平洋人更早一點地遷移到新大陸。諾斯人（*Norsemen*）也許是最初發見美洲的歐洲人，但是事實上老早已有從亞洲來到美洲的人。有時也有人主張太平洋地方之有移民來到是非常早的，此時西歐還在舊石器時代。然而比較保守點的人類學家，和歷史家則認為阿拉斯加（*Alaska*）這個地方是有史以前到美洲的道路，並且他們主張移居到太平洋的事

件，是比較的遲，也是從亞洲來的。

賴查爾及其門徒之發揮人文地理學，是根據這樣的假設：人類之分布於地球上，是從一個歐亞中心點而向四方分散的，西入歐洲，南入非洲，東由阿拉斯加入美洲，並且東南至太平洋羣島。蓋在過去，大西洋是一條縫隙；歐洲和非洲是西方未開化人的範圍；而太平洋羣島和美洲是東方未開化人的範圍。對於此問題的地理研究，有賴於人類之分布與遷移這個觀念。

賴查爾也注意到以人類為一個單位。他多次勸告讀者去把人類統一體之認識，視為研究的真正目標；並且他說：

『人種學必須使我們不僅知道人類是甚麼，並且也使我們熟悉人類變遷的情況，因為進化過程，已留下許多軌跡，可以探討牠內部的真相。所以我們只要堅決地把握人類之統一性與完整性。』（註）

（註）見 Friedrich Ratzel, *The History of Mankind* 卅 A. J. Butler 從德文本第二版譯出，共三卷，（London 1896）

vol. 1, 3.

當然的，賴查爾認人類為一個單純的物種，並假定所看見的人類異點，大都是環境之結果，或者說，部落間之所以彼此各殊，乃由於牠們各各遷移到新的地理背景之故。有一種觀念，謂歐洲人在哥倫布以後這四世紀中之分布於全世界，是一件新事象，賴查爾對於此種觀念加以痛斥，他只認近代的這種分布，雖是比較劇急和範圍更加廣大，而只是過去許久以前曾經出現過的行動。

『我們妄自誇大地稱為新的世界，在白人從東方來到以前，老早已為西來的人所多次發見了。如果馬來

人分布於東經二百度的地方，而馬達加斯加 (Madagascar) 有一個時期與東島 (Easter Island) 相隔離，（這種分離並未繼續很久；如果自歐洲人發見美洲以後，新大陸諸部落變遷了他們的地位有二千哩之多；如果大半的非洲是說一種語言，（班圖話）只有少許方言的差異，那末，我們必須承認，歐洲文明並不是第一次傳播於全地球。其間唯一大區別之處，即是現在所表現的行更爲精密，而過去的移動行爲則是模糊衝動之結果。

「如果我們認人類是一羣常在運動的團體，則我們即不能認牠是一些種族，部落，團體而彼此互相分離。一部分的人類既然常常學習去駛過不相連的海洋，則這就足以標明人類常在融合中。如果我們和現在大多數的人類學家一樣，假定人類是一個單純的起源，那末，把這些曾經歧分的各支派重新聯絡爲一個總體，必須視爲人類這些遷移中的不自覺的最後目標。」（註）

（註）賴查爾的上述著作第十頁。

賴查爾的這些綱要，至少供給了梗概的觀點，而爲後來地理學派所發揮。人類學中的重要領袖人物，並未想及從民族移動及其分布於大小區域之結果，可以直接地接觸人類問題。反之，賴查爾則認爲這是研究文化及部落的程序之鑰匙。雖然他未有如此說明，但他卻似乎假定這種遷動及其必然的調適，是依照人類生活的原則。所以就他所看見的，人類學的工作，是要確定各民族的坐落地位並從而敘述之，而相信有了這些材料後，即可重建世界民族大遷移的情形，這種遷移是歷史所未記錄的。

這種注重人類的不固定性，以及同時假定人類遷移之進行有一種比較固定的程序和方向，其結果即把遷移作用置於其他各個社會因素之上。一個人不能忽視人類在地理上分布之重要，也不能忘記有移民的事

實發現，但是關於認這種因素爲了解社會現象的唯一鑰匙，則須有相當的限度。在現在尙沒有那個人可視社會風習中的相似點，認爲足以證明過去遷移作用之出現，例如想解釋美洲中部大半地方之利用玉蜀黍，是完全由於民族之遷移。但人類學中之一個重要問題即是某些部落從何處於何時遷移來的，這也還是真實的。研究歷史和現代文化的學者，才開始知道關於移民之分析是了解近代民族團體所必需的條件。大概移民現象也不是近代才有的，因爲甚至初民團體之遷移到荒地，也可成立一些社會過程，其結果即產生一種新文化。因此人口遷移乃是一個重要概念，特別在歷史研究中有重要意義。然而在社會人類學中，這個概念可以當作了解機能的社會生活之次要目標。

### 分布的概念

遠在十七世紀的時候，即有人想把世界上的民族依照他們的生理形像去分類，並且相當地注意到各種族在地理上分布的情形。然而在當時卻視地理分布爲偶然的，而分類則是實在的目標；但是自從大地理學家出世後，以及人類學家重視了地理事實，由斯我們即找到了地圖集和人種分布的地圖，比如格蘭人類地圖集（Gerland's Atlas der Völkerkunde, 1892）即表明今人類髮，眼，皮膚等等的形狀和顏色這些生理形像在世界上的分布情形。觀察了這種世界地圖，我們即易認識新關係，及說明新問題。雖然，這種分布的研究並不限於生理上的特徵，也可以擴張到社會的特徵，因此我們也要認識表明農業，牧畜等等的分布情形之地圖。關於作圖方法的最初而最重要之應用，大概是標識美洲印第安語言的分布地圖。這個地圖不僅是標識各部落方位和



保留語言分類核對表之便利方法，而且也足以表明語言相似的諸部落之地理關係，由斯而呈現語言起源及傳播的問題，以致於環境關係的問題。換言之，要知道人類任何特質在地理上的分布情形即須具有廣博而重要的材料。

可是，利用分布材料以當作研究社會人類學中問題之主要途徑，乃是很遲發生的。我們已經知道，關於社會組織，工藝學等等的研究，差不多可說沒有注意到地理上之分布情形。在過去的觀念，以為任何社會風習的出現地點無足輕重，因為主要的問題乃是在乎考察這些風習之程序，其假說即是無論在何處所找到的風習，都是牠們最初出現於社會進化界限中的偶然殘存物。關於社會風習在地理上的分布未曾被人所認識時，也由於尚有其他的困難，這即是須利用許多必需的材料，才能進行。世界是如此之大，所以我們在能夠計擬一個完全的世界地圖以前，必須獲有千數以上的區域社會之材料。

### 分布的材料

雖然尙未有總括這些分布的材料，甚至也未有人去綜合地整理牠們，但是現在卻已累積許多這種材料了。我們在本書中時時提到這樣的問題：在社會人類學中甚麼是普遍的事象？或者說，那種文化特徵能够在各個社會中發見？就一般記錄而言，大都同意於下列諸特徵是很普遍的，雖然偶有例外，在這裏也無考察之必要。

### 幾種普遍的文化特徵

火：不僅知道了牠的效用，並且也知道幾種取火的方法。  
烹調：就所知的，沒有那個部落不知道用火以煮熟食物的，固然在某幾個場合中，烹調的知識也許非常低度。

矛叉：這一類的武器，各處都可找到。

刀：割切的方法是普遍知道的；石，骨，木，和金屬品是製刀的普通物質。

絞繩或線索：在許多方式中，其所用的物質也許是植物的或動物的，但是基本方法是為大家所知道的。

婚姻：男女相當永久的結合，為部落所正式承認，這種婚姻現象是普遍的。

魔術：這種行為的要素，見於各個現存的部落中，關於這方面，我們已有適當的材料。

這個表並不是羅列備至的，但是卻包含一些似乎無甚爭執的文化特徵。大概正式跳舞，唱歌，神話，儀式等等也可以說是普遍的社會行為，然而這卻不易於區別基本的人類行為特徵和特殊的社會風習。或者說，不易於把我們的普遍社會行為之範疇置於同等地位。在這方面是需要澈底分析這種情勢的，即是從行為方面和人類學方面去着手分析，然而這種目標現在卻尚未達到。

上述這些普遍的分布，大家認為自然的事實，而沒有一個人對牠們發生疑問。許多人接受牠們而視之為社會存在的必要的先決條件。因此，關於分布的真實材料是依照這幾方面去探索的。適當地概括這些材料，即可構成一個包含幾百種文化特徵的表格；這些特徵之分布是彼此不同的，有的差不多是普遍地流行，而另一方面，有的則僅是少數部落所共同具有。然而現在我們可注意那些分布範圍相當廣闊的文化特徵。

幾種分布很廣的文化特徵

弓：弓並不見用於一切初民世界，但卻差不多他們都會用此物。

狗：狗之飼養大概是和弓箭之應用那樣地廣布。

網罟：製網和用網以捕魚及捕捉獵物是一種流傳很廣的行爲。

籃筐：籃筐形式的器物，是應用得範圍很廣的，甚至塔斯馬尼亞人也知道應用牠。

陶器：雖然世界上有許多地方不知道陶器，但是這種技術卻也流傳很廣。

玩器：世界上大多數地方都會製簡單的玩器，但卻不是各個部落都會的。這種玩器往往有儀式的使用。

『遁行術』這類的故事，是見於各洲的，只除了澳大利亞和南美。

靈魂主義：泰勒認靈魂之信仰是普遍的。有些人則反對此說，但是大家都承認牠是分布得很廣的。

當然的，讀者可以引申此表，並且他也可這樣去羅列以視爲這是使自己熟悉材料的一種方法。再者美國的人類學派，也已精密地注意到新大陸文化特徵之分布情形。在比較前一輩的人類學家，梅遜的著作是很顯著的。梅遜並未計擬文化分布的地圖，但是在他討論製籃的大著中，（註一）則列舉了北美洲製籃的諸部落，因此如果需要這種分布的地圖，則馬上可以畫就。不錯，照上面所說的，梅遜並未把分布的材料看在偶然意義以上，但是他卻記載了這些事實。另一個重要著作，即是庫林（Quinn）的著作（註二）討論到美洲印第安人的遊戲，包括了一些說明各種遊戲分布於各部落中的表格，雖然在這方面，這種分布的材料並未應用於研究中。在

近來的研究中，應當提及哈特關於北美洲和亞洲的服裝之著作，（註三）其方法是首先分析諸部落的款式，並加以比較，於是即注意牠們的分布情形。再者，雖無地圖伴着這種原文，但是事實卻說得很詳明。最後，諾頓瑟德（Nordenskiöld）關於南美部落文化的刊行物，也包含了一些地圖，表明各種所研究的文化特徵。（註四）把這些分布地圖互相比較了，這位作者即得到關於某些文化要素起源的時空問題之結論。

（註一）參看 O. T. Mason, *Aboriginal American Basketry: Studies in a Textile Art Without Machinery*.

（註二）參看 Stewart Culin, *Games of the North American Indians*.

（註三）參看 Gudmund Haatt, *Arktiske Skindragter i Eurasien og Amerika. En Ethnografisk Studie*.

（註四）參看 Erland Nordenskiöld, *Eine Geographische und Ethnographische Analyse der Materiellen Kultur*.

#### *Zweiier Indianerstämme in El Gran Chaco*

當然的，所有關於北美洲的區域研究，都會討論到分布問題。事實上各個部落的研究都伴有一個比較敘述，以列舉鄰族文化中的相似特質。這種情形即表明『分布』這個概念在現代的社會人類學研究中，是佔有如何重要的地位。普通關於新特徵所要詢問的第一個問題即是『在其他地方也可找到這種新特徵麼？』在許多區域研究中，加利福尼亞的區域研究，大概要算是最完全的；其次則是平原區域之研究。在此二者中，許多文化特徵都是從分布的立場去考察的。（註）

（註）參看 A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*; Robert H. Lowie, *Plains Indians Age-*

*Societies: Historical and Comparative Summary*; Leslie Spier, *The Sun Dance of the Plains Indians; Its*

*Development and Diffusion.*

我們應注意這種地理觀點，特別是分布概念，是普遍應用的。照我們所多次說過的，人類學是趨向於把牠的問題限制於未開化的民族；例如圖騰主義是原始初民的一個特質。在另一方面，地理上的分布也同樣地可適用於一切生活形式中。賴查爾及其他大地理學家，則並不區別文明人和未開化人。因此，讀者以不必在他關於分布的研究中去考察初民材料。例如他可以繪畫美國一八五〇年和一九〇〇年的鐵路分布的情形，以及同時期日報刊行之情形。美國政府所製的用以表明境內各地穀物產量的圖表，也可視為有關於文化過程的分布說明。其他有些地圖是用以表明圖書館，教堂，美術陳列所等等的所在地。然而社會人類學者大都趨重於比較同類的變異物之分布，而不重於比較類別之本身。例如鄉村社會學者，可注意於農莊的建築物，把牠們分門別類。又如在賓夕法尼亞（*Pennsylvania*）有些地方，可以發見其建築於山麓的有地下室的穀倉，由此從下面進去，即可走入地下室，從上面進去，即可走到穀倉的打穀地板上。這種樣式的穀倉分布於鄰近一些州內，所以牠的分布地圖也可加以繪畫。這種特殊的穀倉有類於某些印第安部落的天幕一樣，都成爲文化之特徵，而且可用同樣方法去研究。

## 部落類別

關於文化特徵在地理上的分布情形已經有許多研究了。這裏所引述的大部分這種研究，都討論特殊的事物如弓箭，靈魂信仰等等，並且在開始著手時，這是人文地理學上的對象，但是再加進行，則其重要的觀念即

認爲部落生活是一個單位，或者部落所表現的各種事物，在部落文化中彼此都有機能上之關連。從某種意義來說，這是與專門研究相反的，並且也不同於圖騰主義和靈魂主義這些廣泛的調查，因爲這種趨勢是不顧及部落單位的，或者說，是考察文化特徵的分布區域，根據於同一人口基礎之情形。反對此說的言論普通認爲：相同的文化特徵在各個分歧的部落團體中，也許賦有不相同的作用。比如關於玉蜀黍之栽植，我們可以說：具有少許玉蜀黍的新英格蘭地方印第安人卻不應當把他們置於與新墨西哥印第安人相同的地位，因爲後者是生產玉蜀黍以爲其主要生活物的。在新英格蘭地方，農業之於經濟上只是偶然的事件，其主要生活方法則有賴於畋獵，至於在新墨西哥畋獵卻是偶然的。所以這種反對言論，主張我們不應當只看見有了玉蜀黍之出現，就視爲分布研究中所必需的唯一材料，這種言論之健全性，不難看見。當只考察少許的文化特徵時，則需要再進一步去搜集材料。例如關於藝術動機之研究，我們經歷了許多部落，即知道一種特殊的形式或象徵物，也可以在各部落中有不同的意義。並且在此表面意義之上，現代許多社會人類學家，都堅決地相信沒有甚麼特徵可加以單獨考察，但是其目標則是部落文化之統一性。然而現在似乎尚沒有那個人清楚地說明這種說法的意義究竟如何，是否除了主要的實地研究外，尚須進行部落的研究。很顯然的，一個人所能研究者，頗爲有限；甚至在一個部落中他也很少能夠適當地概括各方面的文化。但這是可以漸次接近的，並且最近之過去和現在即已在進行這種研究。

以部落爲一單位，我們已在前面討論過了，所以這裏不必再加多大的考察，只須注意到：即使採用地理學的觀點，其方法也將隨各個重要文化特徵是個別討論，抑是把部落文化作一整個的討論而大不相同。美國學

派似乎認部落文化是一個機能的單位，所以碰着了一些部落文化時，人類學家即要把牠們依照類似點而分類。換言之，具有許多共同的重要特徵之部落文化，即視之爲一類。我們一經同意於一個分類，即可由此以標明這類文化在地理上的分布情形。由此方法，我們可獲得部落的分布情形而代替單純文化特徵之分布情形。這種類分部落的方法，表明於克羅伯討論加利福尼亞部落的文字中，以及表明於本書作者關於美洲印第安人文化的調查中。佔有大地方的部落，一經依照其文化相似點去分類，則這些類別的分布情形即可表現於地圖中。這些部落文化之類似性，往往稱之爲文化同緣性（Culture affinities）。

### 文化同緣性

我們注意到部落同緣性的意義，即易於了解近代社會人類學派。在現在，如果一個人研究了初民部落，他也許可以找到風習之新體系，由此而得記錄新事實。因此，他將有貢獻於關於初民文化之知識庫。實地研究者可以觀察這方面，而不必轉到鄰近的部落，但是如果他去觀察鄰近某部落，則他將不變地找到類似的風俗。例如研究初民生活的觀察者，最初參觀到凡庫非島（Vancouver Island），他們大驚訝於其特殊的木房，在此木房的前面，建立有許多圖騰木柱；當參看了內地及北方沿岸諸部落時，也觀察到相似的房屋和木柱。至於尚有種種的類似情形比如關於衣服，獨木舟，食物等等，在許多說不同語言的各殊部落中也常常碰見。由此我們可馬上想像到這是文化同緣性，在許多顯著的特質中，這些部落是相似的，由此而機械地歸併爲一類。這種類別旋即固定於語言文字中；甚至在現在，當我們一聽到『圖騰柱』（Totem Pole）這個字，即馬上聯想到美洲北

太平洋沿岸的印第安人。但是回說到有創始性的研究者之觀點：當他在幾個其他的部落中觀察到圖騰柱，他馬上就要求明白這種風俗傳播得幾何廣；圖騰柱之出現，在他看來，是指示文化之同緣性，或者具有這種圖騰柱的一切部落是受着了相同的影響。這種同緣性之發見，現在視爲社會人類學中的成績。然而當到風俗中這種相似點被發見時，也可認牠們是由於各部落交互影響的，這就是說：牠們是從別一個部落借來的。這種解釋在現今似乎是流行的觀點，地理學派即這樣去解釋這些類似點。

然而照我們上面所說的，這不是唯一的解釋法。關於人類學者如何根據幾個基本假設去進行研究，有一個可適用的說明，見於社會組織問題的研究史中。我們繼隨摩爾根關於此問題的探討，並注意到他如何首先觀察易洛魁人的親族制度，和他如何視此制度爲希奇，爲獨一無二。其後，他在密執安印第安人中找出了類似的制度，即大大地驚訝。他在這些部落制度中看見的同緣性即是：他們是相同的，因爲他們所共有的制度是人類全社會發展中的一種形式。由此研究，即發見新的社會制度，並且把一切現存的部落，類分爲屬於此一制度或別一制度。在另一方面，現代的研究者在鄰族中觀察到相同的制度，即機械地把牠們解釋爲交互影響的事例，而限於固定的地理區域中。這兩種觀點之區別，不是在乎外表的事實，也不是在乎他們的觀察，（摩爾根的觀察被認爲是正確的）乃是在乎他們解釋中的基本假設不相同。我們已知道這些基本假設是如何隨人類學之發展而變遷，並且也沒有甚麼理由可假定現代的文化同緣性這個概念將會長久適用。然而充分客觀的觀察結果，即表明比較這些基本假設，更能經久。類似性的觀察即是其中之一，並且具有這些相似性的部落所在地促使現代人類學對於社會之解釋，加以地理的觀點，而認社會有區域性，不祇有發展過程中的暫時性。



再者普通經驗到：當幾個部落有一種重要的相同的風俗時，則牠們也擁有其他共同的風俗。這種情形可視爲一個重要的原則，並且牠對於少數觀察，可給予以診斷的價值。比如，再以加拿大和阿拉斯加沿太平洋海岸一帶的部落爲例，我們既已觀察到這些部落的房屋和圖騰柱，具有驚人的相似點，則我們即有理由去推測這些部落將擁有許多其他相似的文化特徵，這種情形現在是可用適宜的記載文字來證明的。再者，關於部落同緣性分布情形的觀察，也是如此，而不必受加於其上的解釋所影響，因爲當到現代學者宣稱這是借來的文化特徵時，他們的說法究竟真實健全與否，還是可疑的。

### 區域文化

文化區域 (Culture area) 這個名詞，現在是很通用了，牠是代表文化性質這個概念，然而在未說到關於文化區域的各種解釋以前，且須注意於關於初民文化的公認之分類。大體說來，文化區域這個概念是美國最近研究所發生出來的，所以牠可視爲美國學派之產物。關於美洲印第安人的一般講演課程，差不多都是討論組別的部落，並且雖然這種分類隨講演者的個性有少許異點，但我們可推測到這些部落是隨相關的目錄表格而分隔的。從嚴格系統來說，這種目錄應當包含十六世紀尚存在的印第安人的各個部落，但是照關於部落文化的經驗而言，牠們（部落文化）既然內容很有變異，而難以把牠們一齊很適當地置於這種目錄中，所以我們在各區域項目之下，只將列舉那些很顯然的部落，而略去少數不規則的文化。第一點，這種類別是很便利的實用的並且也是可證明的。

## 北美洲的文化團體

1. 北極區域——這是包括西從阿留西安島 (Aleutian Island) 東至聖羅凌士灣沿海岸全地帶；並且包括格林蘭及西北方羣島。在這個北極大地帶中，並不是各個地方都被依士企摩人所佔據，但是既然沒有其他的土著民族居住於其中，所以全部分可視為依士企摩文化的區域。在這方面，也和所要考察的其他區域一樣，讀者可常常參看適宜的地圖和關於這方面的文字；並且也可在暗射地圖上，標明這裏所說的文化區域。

大多數的美國讀者，都知道依士企摩文化的某些事物，比如密製毛衣之應用，以狗拉的雪車，奇形的船，雪房等等。他們最特殊用器之一，即是魚叉；其他一種顯特的事情，即是在冬天大大利用海豹以為食物和燃料，而在夏季則吃鹿肉。依士企摩人的社會組織很簡單，其居住營寨都是很小的，大概這是由於必須適合食物供給的原故。巫覡的地位很優越；他應用小鼓且把一個大藏室裝成恍惚現象，以為預測未來和控制未來的的方法。

2. 美國東北部和加拿大鄰近諸地——大體說來，這是包括維基尼亞 (Virginia) 省和田納西 (Tennessee) 省之北，及密士失必河之東；並且也包括所有加拿大東部之地，但是除出依士企摩人所佔的北極地。這個文化區域有一個特點，即是大多數的印第安部落，都說阿爾袞琴語言，但其唯一重要的例外，即是紐約州和伊利湖 (Lake Erie) 沿岸的易洛魁部落另用一種語言。在這個區域中，有許多部落，其文化未被適當研究以前，牠們即為外來移民所摧殘，然而像紐約的易洛魁人，密執安和明及蘇達的奧齊伯維人以及威斯康星的麥諾密泥人這些殘存的部落，可用以為代表。

在歐洲殖民的時期中，這個區域爲易洛魁人所統治，他們是一些好戰部落聯絡的團體。照我們所說過的，摩爾根之研究生活，開始於深刻地研究易洛魁人的文化。在易洛魁人之西，大湖周圍及俄亥俄河之北，有一些部落，往往稱爲中央阿爾袞琴族。有一個時候，其中某些部落是很強的，足以反抗美國政府的武力，但是他們最後終被威因 (Anthony Wayne) 將軍所破滅了。所以我們可以很合邏輯地把這個區域的文化分爲下列兩類：新英格蘭和東加拿大的易洛魁族，及西北舊區域的阿爾袞琴族。

阿爾袞琴族之保持其部落組織比較別族更成功，並且因此，牠也可爲這個區域之代表。在這個團體中最重要的部落即是居於密執安及蘇必利爾湖周圍的奧齊伯維族，居於印第安納和俄亥俄的邁阿密族 (Miami)，伊利諾斯省 (Illinois) 的伊里諾斯族，麥諾密泥族，波太瓦托米族，和威斯康星的索克族 (Sokk) 及福克斯族 (Fox)。這些部落的物質生活最顯著的，即是應用樺樹皮的船，繁植玉蜀黍，漁獵，用樹皮蓋的房屋，簡單的黑陶器，和祕密的組織。(註)

(註) 參看 W. J. Hoffman, *The Midewinter, or Grand Medicine Society of the Ojibway* (Seventh Annual Report, Bureau of American Ethnology, Washington, 1891).

Alanson Skinner, *Medicine Ceremony of the Menomini, Iowa, and Wahpeton Dakota, with Notes on the Ceremony Among the Ponca, Bungi Ojibwa, and Potawatomi Indians* (Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation, vol. 4, 1920).

說到東方部落，我們觀察到大部分的新英格蘭和賓夕法尼亞底部部落在殖民時期，都歸於消滅了，或者被

迫西入俄亥俄河流域，但在東加拿大和緬因諸地，則住有帛諾布斯特族 (Peripsecot) 米克麥克族 (Michaco) 阿伯納契族 (Abnaki) 和蒙坦納斯族 (Montagnais)，所有這些部落都被斯貝克所縝密研究過了。(註) 這些民族大都住於樺樹皮圓錐形的房屋中，他們使用雪鞋和樹皮船。在氣候適宜的地方，也栽植玉蜀黍，但是他們在大體上卻是漁獵民族。新英格蘭和賓夕法尼亞的原始部落，很近似於西方的大部分團體。

(註) 參看 Frank G. Speck, "Culture Problems in Northeastern North America" (Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 65, 272-311, Philadelphia, 1926).

最後，紐約州和伊利湖附近的易洛魁人部落，其語言不同於上述其他各族，他們住於長方形的樹皮房中，是半農業的，製黑陶器，生產槭樹糖，逞勇好戰，至於政治方面，則統率於易洛魁聯盟之下。其全體區域是森林、河流、湖泊的地方，並且可觀察到從諾法斯科細亞 (Nova Scotia) 到威斯康星的諸部落有許多文化同緣性。

3. 美國西南部——這個區域是包括阿肯色 (Arkansas) 田納西，維基尼亞和以南諸州。在這個區域中有許多語言上的支派，這是可參考語言地圖而得知的；其重要的部落即是拆洛岐 (Cherokee) 約契 (Yuchi) 克里克 (Creek) 那拆茲 (Natchez) 和夸泡 (Quapaw) 諸族。

4. 西北加拿大和中部加拿大——這個區域包括東起哈得孫灣西至洛機山脈間一帶的地方，或者從流水方面來說，這是包括育空河 (Yukon) 與麥肯齊河 (Mackenzie) 一帶的盆地，但是這些河流出口的附近地方則不在其內，因為這是依士企摩人所居住的。佔領這些盆地的印第安部落都說同一個支派的語言。然而在哈得孫灣的東南岸，則有阿爾衰琴族血統的少數克里印第安族 (Cree Indians)；然而這些部落的文化同緣

性與本區域中說阿爾泰琴語言的部落大都相同。其主要的部落即是齊貝洋(Chippewyan) 斯勒維(Slavey) 黃刀族(Yellow Knives) 水獺族(Beaver) 狗肋族(Dog Rib) 和庫慶族(Kutchin)。

5. 南阿拉斯加及不列顛哥倫比亞沿岸，並包括凡庫非島和華盛頓州及俄勒岡州(Oregon) 西半地帶——這個區域有許多語言系統，其重要部落為特林齊(Tlingit) 海達(Haida) 西新(Tsimshian) 柏拉庫拉(Bella Coola) 魁契特(Kwakwaka'waka) 奴特加(Nootka) 和慶奴克(Chinook)。

6. 加利福尼亞和西部諾易瓦達(Nevada) ——這個區域中的語言系統最為複雜，其中共有二十一種系統的語言。最著名的部落是幼洛克(Yurok) 哈吧(Hupa) 梅都(Maidu) 泡摩(Pomo) 米屋克(Miwok) 曼諾(Mono) 笛京諾(Diegueno) 和摩黑夫(Mohave)。

7. 從鹽湖北至不列顛哥倫比亞的半乾高原和山地——這個區域包含華盛頓州，俄勒岡州愛達和州和孟大拿州洛機山脈與喀斯喀得山脈之間的地帶。其最重要的部落即是湯卜遜(Thompson) 夫拉特赫德(Flathead) 內拍舍(Nez Percé) 以及雅契馬(Yakima)。

8. 洛機山脈與密士失必河間之平原區——這個區域從得克薩斯(Texas) 西部擴張到撒喀其萬河(Saskatchewan R.)；其所包含的地方即是得克撒斯州，俄克拉何馬州，堪薩斯州，密蘇里州，衣阿華州等等以迄於明尼蘇達州並且加拿大鄰近也有一部分地方屬於此文化區。其中有許多語言系統；最重要的部落即是黑腳族(Blackfoot) 克勞族(Crow) 打考他族(Dakota) 阿拉貝賀(Arapaho) 齊因(Cheyenne) 契奧瓦(Kiowa) 肖湘尼(Shoshoni) 坡泥(Pawnee) 孟登(Mandan) 等等部落。

這區域是美洲印第安人最出名的一類，並且因爲他美麗的面貌和粗野的生活，在藝術上文學上和普通表情上也可視爲印第安人之代表。這種印第安人，戴着美麗羽毛的頭部裝飾物，穿皮衣和飾珠的皮鞋，他居住於圓錐形的皮幕中。對於其文化無解釋之必要。他所居之地大都是草地，並且在當初是野牛區域。有了這些大動物充做食品，即形成其自由的粗野生活，並且有了馬類以後也大大地促進其遊牧生活和好戰態度。其中有些部落居住於密蘇里低地及密士失必河附近地帶的，即栽種少許玉蜀黍豆類和南瓜，但是大體上，這些平原部落都是獵者。至於陶器，籃筐和編織物，是沒有甚麼發展的，差不多不存在。他們的部落組織很簡單，並且他們的儀式數量雖然很多，但是他們並無組織完全制度的企圖。

9. 新墨西哥及亞利桑那——這個區域有時稱之爲『西南區』其中部落爲阿貝齊 (Apache) 那瓦爾 (Navajo) 比馬 (Pima) 和村落印第安族。這個區域也是富於古代遺物，其最著名的即是山涯居者 (Cibola Dwellers) 的遺跡。

10. 墨西哥——爲求完全起見，應當提及墨西哥的猶噶旦 (Yucatan) 和危地馬拉 (Guatemala) 諸地中高級文化之場所，中美的殘餘部落似乎流入於南美了。這個區域是古代美雅 (Mayan) 文明及後期阿茲忒克文化的地點。其中建築學是很發達的，並且有許多著名的遺址也已記載於文字中。該地也已實行書寫的技术。

## 南美洲及非洲

對於南美洲及非洲暫定的區域文化，也曾有些陳述。(註)關於此二洲的材料都不充分，不足以成立一個

確定的言論，未能像討論北美諸部落那樣的情形。當西班牙人征服南美祕魯時，似乎尚有兩個高級土著文明的區域，此二者是在安第斯（Andean）沿海岸大陸西邊的地帶。在北方（包括厄瓜多爾和哥倫比亞）是一些說奇布察斯（Chibchas）語言的民族，他們的文化，不如南方祕魯文化那樣複雜而有高度的組織，但是卻可以農業，（知道灌溉方法）金工技術，紡織棉紗，用吊橋，和複雜會社來代表。在這些奇布察斯民族以南的，即是魁卡族（Quechua）和阿馬拉族（Aymara），分布於現在的祕魯玻利維亞和智利諸地。在西班牙的侵略者比撒羅（Pizarro）來到時，印加族（Inca）即統治該區域，而此時的文化，普通也以他們的文化為代表。印加朝代的文化似乎達到了很高的程度：建築大發展，飼養駱馬以及利用之以運輸物件，編織物和陶器已有美術之成功，事實上，除了文字以外，高度文化的各方面，均已發展了。

（註）參看 Clark Wissler, *The American Indian. An Introduction to the Anthropology of the New World.*

Second Edition (New York, 1922); Melville J. Herskovits, "A Preliminary Consideration of the Culture

Areas of Africa" (*American Anthropologist*, n. s. vol. 26, 50-63, 1924).

南美洲之特別地方，即在乎牠內部有一條大山脈而只一邊有低地，不同於上面剛才說過的高地。這些廣大的低地帶為低級文化的部落所佔據。進一步觀察，即可在這裏找到幾種文化，至於現在似乎至少有三個，即阿根廷，亞馬遜河流域，及委尼瑞拉和基阿那沿海岸地帶。

關於非洲，其尙更少確實的材料，但是黑斯可維茲（Herskovits）曾擬定九個文化區，即埃及，撒哈拉區，剛果，西蘇丹（Sudan），東蘇丹，東和輪（Eastern Horn），布西人區域，霍屯督區以及東非洲沿海地帶。（從南非頂

端沿海，北至埃及，霍屯督族的文化可以牲畜之飼養及利用來做代表，並且牠可稱為真正的畜牧文化。東非洲也飼養牲畜，但是不甚注意，並且也似乎是附屬於農業社會的。

這個初民文化的大綱，不僅足以指示視部落文化有地方性的這種觀點，是有實用價值，並且也證明可以用區域觀點的假說去解釋文化本身的現象。

這種部落文化中有區域相似性的簡要陳述，足使讀者有相當的準備，以進行文化區域這個概念的討論。關於新大陸區域文化的更詳細的論述，可以在本書著者所著的美洲印第安民族一書中找到。然而讀者對於文化區域如果要獲得更清楚的觀念，則他應當去詳察下列諸書的文字：克羅伯的加利福尼亞印第安人概況 (*Handbook of the California Indians*)，哥得德 (Goddard) 的西南印第安人 (*Indians of the Southwest*) 及西北沿岸印第安人 (*Indians of the Northwest Coast*)，及本書著者的平原印第安人 (*Indians of the Plains*)。這些書是許多特殊部落研究的概括，如果小心地讀了其中之一種，即可以了解文化區域這個概念之基礎。

### 區域概念

地理學派所注意的現象是文化類似點在地理上分布的情形。例如，平原印第安人施行一種儀式，其特殊名稱爲太陽舞 (*Sun Dance*)，以前是有許多鄰近部落施行的；因此，太陽舞在地理上的分布，即包含一個固定的區域，或者在其中有連續的分布。如果我們考察到這種儀式有合理的分布可能性，則也許是牠在這方面出



現於這個部落，在別方面則出現其他部落，由斯而分散於許多地方。在這種情形中，我們必須假設這些部落是很劇急地和無目的地遷移，或者假定各部落是各自獨立地發明這種儀式。然而我們既未找到這種儀式的如此分布情形，或者任何所知的儀式分布情形，則人類學家即假定其中一個部落發明此儀式，而別些部落則模倣此儀式。但是關於牠的起源及分布之真正解釋無論是哪一種，我們照所觀察的事實來說都可相信文化特徵在地理上之分布是區域的。所以人類學家認為部落文化不僅是一個部落所創造的，並且也是區域發展中的單位。

再者，我們也強烈地着重這種發展中的環境影響，即是說着重環境引起部落文化流為區域形式的情形。在前面，我們說明經濟基礎對於部落生活的關係，並且如果讀者要回溯北美洲的文化區域，則他即將觀察到各個區域都有經濟一致性。特別是食物之來源不僅各區域內部是一致的，而且彼此區域也各不相同。密士失必河以西的平原印第安人以野牛之肉為食物，而新墨西哥及亞利桑那的印第安人則以種植玉蜀黍為生。在各個場合中，所論及的部落經濟生活，大都和該地主要食物來源很相調適，並且這種調適與特殊有用的物質來源一樣，同是盡量擴充到無以再加之地位。經濟調適是可以很簡單的，有如依士企摩人及平原印第安人和非洲的霍屯督人一樣，但是在另一方面，牠也可以成為很複雜的，部落所利用的食物有許多種類，在此情形中，其調適情形則不甚明顯，因為要適應於複雜境遇的原故。然而這種文化是隨其境遇變遷而變遷的。其他經濟特徵如住所，服式等，差不多也同樣地表現區域特殊化。衣食住等等的需要既是很迫切的，並且就我們所知，這些需要也佔據初民部落大部分的清醒時期，因此，我們即不難知道，有部落經濟生活作基本，我們即可推測到

牠有區域一致性。

當我們說到部落生活的其他諸方面如社會組織，儀式等等時，則也有很高度的區域一致性。我們剛才已注意到一切文化特徵都具有區域分布的趨勢，但是把牠們再加細察，則將知道牠們的分布，很與經濟分布的情形相符合，因此，也即限於相同的區域中。部落的一切文化特徵，其分布都與經濟特徵相符合，這種趨勢，可使全體文化有一種區域性。雖然這種意思，並不是說文化中各個原素都有相同的區域分布之情形，因為我們剛才列舉過有許多文化特徵，可以在各個地方找到。再者，也有些文化特徵似乎分布得很廣，佔有一洲全部或一洲大部分的地方。在新大陸中，玉蜀黍之栽種，分布得很廣，差不多南自智利北至緬因省；煙草之栽種與應用，至少也有同樣的分布範圍。火之應用也可視為普遍的，然而當把栽玉蜀黍，用煙草，和取火的詳細情形一加嚴密考察時，則牠們也往往表現有程序上和方法上的異點。所以不管部落文化有某種共同之處，但是其程序上之差異則似乎符合於區域標準。再者，如果我們完全不顧及部落，而個別地考察各種文化特徵，則我們所找到的，只是普遍性的東西，前後連續或散落各區域的分布情形。

總結來說，我們已經注意到地理學派的概念，認為部落團體是第一個出發點，牠的全體文化，應當從牠與其所在地的關係上去考察。因此須着重部落團體生活，對於其環境之調適。從觀察和事實來說，可以主張：我們必待知道文化特質在地理上的分布情形以後，我們才能知道這種文化特質之本身。關於部落文化特徵在地理上分布情形之記載，對於我們是很有用的事實。這也是社會人類學的經驗基礎。

### 概括

地理觀點之成爲人類學中一條研究的路線，是根據於這樣的信仰：對於各個民族的研究，須認識其在地  
理上分布的事實。地理學派的一個很早的概念，即以爲遷移作用可說明民族或文化出現於某地的情形。比較  
舊一點的研究，注重文化特徵之起源是在部落以內的，至於地理學派則認文化特徵之起源，是在部落團體以  
外的。地理觀點的直接影響即是使地理分布的研究通俗化，並且用此方法，社會人類學的材料也大爲增加和  
系統化。我們現在能夠列舉這些普遍分布的社會事象了。再者，地方化的社會事象和分布很廣的社會事象，也  
能夠加以區別，當考察這些事象的作用時，必然要說到這些事實。還有，這種分布的研究，使我們明白部落文化  
的區域類別，這一點是地理學派最重要的貢獻。現在明白了，社會事象是區域發展的，而非有世界性的運動，並  
且地理分佈的事實，甚至也必須用於我們自己的社會研究中。事實上，地理研究方法之所以有力量，由於牠適  
用於全體文化，從原始文化，初期文明以至於現代生活，都很健全的。近來有些人研究犯罪，社會衝突等等現象，  
也想首先找到牠們在地理上的分布情形，這種企圖，也是要把區域概念適用於社會學過程。

## 第十八章 地理方法

往往有人說，人類學是建設於三種可證實的觀察之上——空間，時間和類似性。例如我們可以去研究中表婚姻的風俗。並且決定了他的實體以後，我們即可以觀察牠出現於何處，即是說甚麼部落或社會施行此風俗；最後我們即可以去考牠們的類似之點。在某種部落中，這種婚姻也許排拒其他的婚姻制度，而在別個部落中則牠們卻是自由選用的；然而在許多部落中一經認識了這種風俗的同一性，則我們即有兩種相關的事實——空間與時間。我們已知道地理上的分布是表現事象之空間，並且也假定分布是會表現於時間界限中的。比如以上述婚姻風俗而言，關於各個風俗在一世紀中的所有觀察，都可視之爲同時。而在另一方面，我們卻注意到考古學家認識時間上的區別，因此，爲求符合系統計，考古方面的分布必須投置於相關的時間界限之上。當然的，人文地理學最要者即是觀察現在生活於地球上的人類。所以我們也可以推測社會人類學的地理學派，也將大部分是討論現代的民族。因此，當我們說及分布情事而未加若何限定時，即可認作所考察的文化現象是看做同時代的。這種意義，並不是說，毋須考察時間先後的問題，比如中表婚姻，其起源在某個地方，是否先於或後於其他某種婚姻制度，因爲這種問題是重要的，所以我們現在也將考察牠。現在所要注意之點，即是人類學上的解釋必須根據於具有此三種基本事實之推論。當我們不能發見所考察的那些風俗是同時發生抑是前後發生時，自然也可以根據其中兩種事實（空間和類似性）來推論。人類的經驗使他相信這一種風俗是

從別種信仰產生來的，以及諸如此類的事情；所以由此有一個重要問題即是發見這種連續性。摩爾根自己曾努力過這種工作而研究親族制度和婚姻制度，並且我們已知道他如何要從類似的事實（而不甚着重時間和空間）之推論，去解決這個問題。他首先假定不同種類的部落文化是指示時間上的不同，然而這個假設我們未能從觀察方面去參證。再者，他並不認空間是重要的。就我們所已說過的，他關於親族制度和婚姻風俗的觀察是採用客觀程序的方法，但是現代地理學派則主張空間是主要的，而時間也不應當忽視。然而後一種觀察（時間的觀察）則是考古學家所着重的。

我們已說過，地理觀點認爲風俗的最後分布是了解該種風俗的一條途徑。這種觀點之所以健全，即是首在乎牠根據於客觀事實而可以證明的。所以牠可說是一種經驗方法。人類學研究的一切重要途徑都具有這種性質。

### 特殊風俗之發源地

分布法有一條客觀的進行道路，即是由此以考察風俗，發明，信仰等等起源之地點。且取一件事例來說：在美洲未發見時，玉蜀黍是生長於南北美洲的鄰近地，但是不見於舊大陸；同樣的情形，小麥是生長於舊大陸，而不見於新大陸。人類學家認爲這很足以證明玉蜀黍起源於美洲而小麥起源於歐亞地帶。因此玉蜀黍文化複合體和小麥文化複合體都是地方化的。讀者去編製類似的各種分布的表格以及加以解釋，這也許是有益的事情。然而，當要決定栽種玉蜀黍的特殊地方，其手續也是這樣簡單。事實上，關於此種情形所能進行的，即是要

找出野生玉蜀黍原始種子所在地，由斯即假定這種所在地是開始栽種的地點。這種原始玉蜀黍既然發見於墨西哥和中美，則我們即可認玉蜀黍之栽種是開始於這個區域的某地。然而這種植物的栽種，也許起於這個區域以外，因為外部的部落看見了這個區域的部落以此植物為食品，於是他們也想獲得此食品，結果遂從事去移植這種玉蜀黍。然而這種情形之出現於野生玉蜀黍區域的邊界地，似乎更近情理。因此，考察了野生玉蜀黍的分布，對於種植玉蜀黍分布之關係，即可獲得似乎具有高度可能性的解釋。在這一方面，種植玉蜀黍的分布以及另一方面野生玉蜀黍的分布，都是客觀可證實的。我們觀察到前一種廣布於自南美的智利以迄於北美洲的緬因省，而沒有間斷，至於後一種則分布於巴拿馬和墨西哥城之間一帶。如果我們比較此二種分布的關係，則即觀察到比較有限的那一種是播植於大分布區域的中心地。因此，在這兩種分布之間，即成立一種關係的事實，而可進行解釋。其自然的解釋即是這種植物之種植，是在牠野生範圍以內，或靠近牠野生的區域，並且此後牠的應用即向外傳播。

利用地理分布以為研究法的這個事例，可使我們注意到彼此分布關係之重要。如果個別地分開來考察，（比如關於玉蜀黍和小麥這種事例）則對於發源問題也許產生不同的解釋。一般來說，不管我們能否決定發源的地點，但是分布的知識，卻將把這種問題限制於比較窄小的界限中。比如，知道了小麥在舊大陸的分布情形，則關於原始野生種子的問題，即變成比較固定的：這種發源地點即是在此分布區域以內。因此，我們即知道以地理方法討論文化問題這種主張的健全性。

## 年代與區域

照上面所述的，時間是考察文化材料中的一個重要因素。動物和植物的研究，發展了一個概念，而可用年代和區域來表述。普通說來，我們可以假定在地理上分布範圍較廣的事物，是比分布範圍有限的事物，更為古老。比如，有兩種相關的物種，若是我們相信牠們是同一原始種類傳下來的，並且有一種的分布區域很大而別一種則分布範圍很小，那末，我們即可得一個假定：前一種是比後一種更古老。把這種概念應用到文化材料上，我們可以說：人類關於火之利用，是一種很古的文化特徵，因為牠是分布於全地球上了。在前一章中，我們已列舉許多行為與風俗似乎普遍於人類中，並且分布的範圍很廣闊。在另一方面，圖騰柱則是不列顛哥倫比亞和阿拉斯加沿海一帶所特有的。因此即可假定，這種柱若與火相比較則起源較晚。克羅伯曾利用這種方法去列舉新大陸初期文化的特質。<sup>(註)</sup>他從比較那些相關過程和風俗的分布去着手，以研究此問題。例如，關於編織的行為，他觀察到簡單的籃筐和編織的概念，普遍於從阿拉斯加到號和輪 (Cape Horn)，並且他認為這種情形可以指示最初遷移來到原始美洲的民族，即是編織者，或者至少他們是首先知道編織技術的人們。但是不能假定他們是織布者，因為織布這種技術，傳播範圍有限。照他的觀察來說，美洲編織類別之分布範圍是各有差異的，其情形如下：

5. 具有機械結構的織機。
4. 具有編織橫木的真正織機。
3. 編織的框架。
2. 具有懸掛經線的編織。

## 1. 簡單的籃筐。

(註) 參看 A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1938).

爲求了解各類所包含的過程計，讀者應當去參考克羅伯的著作。然而上述這些過程本身，似乎足以表現編織發展中的邏輯程序。至於年代問題，克羅伯則假定在分布上範圍大小之次序，即表明時間上的連續關係；例如簡單的籃筐在這種工藝複合體中是最古的原素，而機械結構則是最晚近的。其次序即是如上所述。這個例子是用以表明年代及區域這種概念，如何適用於考察風俗制度間的時間關係。

克羅伯後進而表明這種方法也可適用於研究狹義的社會材料。他找到有些儀式行爲，當把牠們的分布情形，加以比較時，即呈現下列的次序：

5. 人的犧牲。
4. 寺廟建築。
3. 僧侶職位。
2. 祕密會社與假面劇。
1. 魔術與祀禮。

因此人的犧牲比較寺廟建築較爲後起。還可以再說一個例子：

5. 侵略形成的帝國。
4. 同盟團體與政治組織。



3. 母系外婚族。

2. 男系外婚族。

1. 非外婚的無圖騰的小團體。

然而我們應當注意到現代許多人類學家對於認分布的證據足以爲發展程序的證明，這一點，是很可懷疑的；但是卻沒有那個人否認此點有相當之重要。如果分布的事實，是完全知道了，則像我們所指出的那種分布間的關係，卽有相當地表現時間連續程序的可能性。當討論考古學方法時，我們卽已觀察到這派的學者對於發見時間連續程序是很成功的；所以由此也可以決定這種分布的材料有多少符合於地層學的結果。考古學家納爾孫(Nelson) (註)卽做過這種校對工作，他決定了幾種陶器的連續地位，這些陶器是發見於新墨西哥哥格蘭德河(Grande)流域的史前村落印第安人場所的廢物深堆中，由此用考古學方法以決定牠們在該地出現的時間次序。當把這種結果與同種陶器在地理上分布的材料互相比較時，卽觀察到：如果依照所及範圍的大小來排列，則這種連續次序與地層學所得的結果相同。至少在這種事件中，分布的相關範圍，足以供給這種正確的時間連續之程序。

(註) 參看 N. C. Nelson, *Chronology of the Tano Ruins, New Mexico* (American Anthropologist, n. s. vol.

18, 159-180, 1916); Clark Wissler, *Man and Culture* (New York, 1923).

應當注意的，卽是在上述陶器種類這個事例中，我們討論到密切相關的彼此相包含的工藝過程。關於編織物發展的時間程序也是如此。例如紡織機是由懸掛經線的情形改良而成的。所以可假定編織也有一個可

尊敬的歷史，而始於簡單的手頭經營，但是時間漸漸地進行，即發展到機械結構的編織法。近代織機的历史我們是知道的，但是關於無歷史民族所使用的簡單織機及其他方法，當初發明的地點與時間則不能明白，除非用考古學的方法，或地理分布的方法，才得認識。單用地理分布法可以表明以前的時間連續現象，由此而暗示事物發展的確定的時間程序。然而，即使沒有分布的材料，我們也可以感覺有些無框架的手指編織，是先於有橫木的織機而出世的。在另一方面，如果我們要知道美洲的織機是否古於其寺廟之建築，則我們即對着了一個更困難的問題；牠們各各的分布情形可以加以比較，這是不錯的；就此二者來說，寺廟之分布，不及織機分布那樣廣闊；這種事實，若從時間方面來解釋分布，則將得到寺廟起源較晚的結論。但我們也可以懷疑這種解釋，因為寺廟與編織性質各異，發展路線並不相同，所以不能相提並論。我們缺少證據以斷定這一方面從魔術到人的犧牲之繼續發展情形以及另一方面編織發展之情形。然而此二種發展的分布若是相重疊的，則也可以推測到牠們同時代的關係。

在其他地方，（註）本書作者曾討論過分布的重疊情形，而注意到相交於共同中心地的分布之特性。比如，我們找到編織的五個步驟之分布是前後相連的，其中各個分布中心地方是墨西哥的高地及北安第斯地方。宗教制度的分布中心地帶，差不多也是在這個區域中。這種情形，可視為指示那種促成寺廟發展的因素，也促成真正織機之發生。在前面，我們討論文化的區域性，現在，我們則要觀察分布情形，特別是集中於同一地方的趨勢，比如上述的例子，即指示宗教和編織這些文化的發展中心地差不多是彼此相同的。再者有許多其他的重要複合體，也表明有這種同樣的相同性，由此，我們也推論牠們的發展是相同的。

(註) 參看 Clark Wissler, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America* (New York, 1926).

因此歸結起來，似乎有根據以解釋區域中的異點，也就是時間上的異點，而當根據比較一個事物發展的單位或步驟時，特別是如此。我們也可安全地解釋在原始情況下的古代大分布之事象。許多中心相同的分布間之時代關係，是不甚明顯的，但是當牠們集中於相同的小範圍中時，即可推測牠們是同時發展的。然而在一切場合中，都需要用考古學方法來核對，因為形成分布區域的標準，也許會變異的。

### 同中心的分布地帶

陶器和石器是比較不會毀滅的，所以能够在過去曾經被應用過的地方找到，但是牠和風俗及易毀滅的製造物卻不相同。當這一種籃筐代替了別種籃筐時，則很少能够重見其過去形式之蹤跡；關於婚姻形式方面的變異，也很少能够發見；除非是較近的變遷，足以在傳說中找到，並且即使如此，在未接受這種傳說證據以前，也需有材料以核對參證之。然而我們觀察到包含易毀物件的文化複合體之原素，也可以表明同中心的分布地帶。

現在姑用射箭時，置箭於弓上的方法以爲事例。有三種主要的放箭方式，姑以 A, B, C, 三字來代表之。A 種代表握箭於拇指和食指之間的各種方法；B 類代表所謂地中海式的放法，即是握於食指和中指之間；C 類代表蒙古利亞式的特別拉法。照所能猜測的情形而言，蒙古利亞式是亞洲中部地帶所特有的；B 類則出現於鄰近 C 類旁邊的地帶，至於 A 類則又在 B 類以外的地帶。單從分布情形而言，我們可以推論 A 類是原始放箭的

形式，而C類則是最後發展來的形式。然而也有問題發生：A類是否曾經流行於現在B類和C類所通行的地帶中？關於此問題的推論是正面肯定的。再者，也可說B類曾經流行於現在C類通行的地方，而假定其發明是依照A、B、C，這種時間程序的。同樣的情形，關於上面說過的編織系統，也表明了發明的次序。然而許多人類學家，卻尚猶豫於認此種解釋為最後的定論，並且沒有盡量利用這種方法，因為認分布為表現時間程序的嚴格解釋，也使我們會假設這種分布區域的中心地是各種前後發明的發祥地。比如，我們也可推論到地中海式和蒙古利亞式二種放箭法，也許都起源於亞洲中心地。既然這兩種放箭法在歷史上都是很古的，並且最初有史時代的文化中心地也發生了大變遷，所以我們若沒有歷史材料也完全接受這個解釋，那卻是很可疑的。然而在另一方面，似乎沒有理由足以嚴厲地懷疑蒙古利亞式的放箭法是起源於亞洲。關於南北美洲編織法和宗教行為之分布，其中心地是在中美的高地，這種解釋符合着一般人認新大陸土著文化的大部分都是起源於中美及秘魯。因此，許多分布既然趨向於集中一個區域，則文化的一切重要方面，也都似乎趨向於在同一個地方起源。因為並無顯明的理由以表明這種說法是不錯的，所以人類學家都持慎重態度。然而大多數的人類學家雖認這種相關的分布不足以證明起源地點和時間次序，但是這些分布事實，也有高度的或然性，並且若以其他證明來支持，則牠們也可當做證據。

然而分布法的健全性，則有賴於材料之完全和正確。在這種射箭的事例中，我們必須從世界各部落找到完全的材料，並同樣地獲得關於移民和侵略的歷史材料。現在的知識可接觸此理想，但是也還需要別些準備。關於新大陸的編織法和宗教行為，可以說已有很完全的材料。然而當這種方法應用到比較小的範圍時，則必

須搜羅豐富的材料。總結來說，這種分布法對於起源與時間程序的問題，可供給一條重要的接近路線。然而要使這種方法明晰，則必需深刻研究許多事例之分布。

### 環境問題

我們已說過人文地理學注重於人類對於環境之調適，或者說注重人文生態學（*Cultural ecology*）的問題。普通假定地理學派認地理環境是文化發展的主要原因。比如說，平原印第安族之所以是半遊牧的以及所以是依野牛以為生的，乃是因為用此方法最易生活於此境遇中。經濟基礎之有關於文化，是很明顯的，但是在另一方面，我們也看見部落團體對於環境的關係乃是活動的而不是被動的。部落利用環境中的某些物質供給。牠並不同時利用所有的物質來源，只特別趨重少數的物質。在討論區域文化類別的時候，即注意到許多相連續的文化類別，在同一個地理環境中，可以找到牠們的發祥地。比如歐獵文化曾經流行於英國，稍後則發展農業生活，而現在的英國，卻可以工業文明為代表，但是其環境則依然如故。

因此，似乎文化與環境之關係，乃是活動的事實上，文化形式只是利用直接的地理環境而已。千人左右的小部落是不能產生一種複雜的文化而足與近代英國文化相比較的。這種小團體，不僅對於食物生產及物質事件，很窄小地專門趨重某一方面，並且對於社會生活和理智生活也同樣專門趨重於某一方面。在許多物質來源中，部落所利用的，是否可以代表低度的征服力，現在尚沒有人用這個觀點去研究此問題。然而我們卻也看見生活於同一環境中以及同時利用相同物源的許多部落，可以獲得一些利益。如果部落是過的孤離生活，

則牠要改良其方法，必須藉牠自己的努力，但是若有其他的（甚至敵視的）部落住於附近，則彼此都可利用別一部落的發明及觀念。

環境問題，依據一個區域中所有諸部落符合於一種生活模式的程度如何以爲斷。我們知道，依士企摩人只住於北極地方；而平原印第安人則居住於產野牛的廣大平原中。可是，照我們所觀察的，依士企摩人的儀式行爲與藝術，只限於北極環境的限度以內，而另一方面，像太陽舞等等的行爲，卻又只能在平原區域找到。然而現在尚沒有那個人能說明環境和非物質文化特質二者間的因果關係。環境使一個區域內的諸部落聯絡在一起，而發展一個利益相關的區域社會，並且環境本身具有左右部落活動之力。比如獵野牛的部落有一種趨勢，第一，其行動限於野牛區域內；其次，與其他獵取野牛的部落互相親睦。在這種環境之下，似乎一個區域內的諸部落必然會遵守相同的生活範圍。因此，環境之影響，似乎是被動的限制力，而不是部落生活發展中的原因要素。再者，大概同中心的分布地帶，也是環境與時間的限制性之結果。

### 人種誌

我們似乎很可適當地注意於人文地理學的事實。蓋地理學者雖不是人類學家，並且他自己雖不考察我們所注重的主要問題，但他卻搜集關於世界各部落各民族的事實。他甚至依照身體形狀和生活模式去敘述這些事實；然而最要者，是他確定部落所住的地方。在別種文字中，人種誌（Ethnography）這個名詞是用以代表這種性質的研究的。大地理學家在某幾方面也是人種誌研究者，並且像賴查爾的《人類史》這類浩博的著作，

其性質，差不多全是人種誌的。再者，許多關於部落文化的回憶錄也大多是人種誌的。然而在這裏，卻毋須特別着重於區別人種誌和地理學，以及區別人種誌和社會人類學。世界之探險，差不多將近完全了；最近之將來也許可以再發見少數部落，但是其終止點是不遠的。在另一方面，當探險在進展時，則必須確定部落的所在地位，並注意牠們的某些特徵。這種工作，需要訓練，並必須特別適應於探險家和完成此種地圖與記載的人種誌者之任務。地理問題對於部落文化問題之密切關係，產生了人文地理學派，而使現代人類學受着深刻的影響。過去並沒有那個人認地理的事實，有關於社會起源的問題。再者，地理學家似乎是最初實地研究的人種誌者。在另一方面，卻也不應當說：社會人類學中的一切實地研究是從牠們的先人努力發展出來的，比如摩爾根即使不是一位文化現象實地研究的創始者，但也是一位先驅分子。稍後，美國人類學派即將摩爾根的客觀方法與德國人文地理學派的地理方法相結合。因此，我們可以說，人種誌（比較專門的敘述的人文地理學）是研究現代人類學問題的初步路線，牠供給了許多事實，而有關於人類學許多問題之發生。

### 概括

文化研究中的地理方法，大都是空間和時間（特別是前者）相關的過程。當知道了文化現象在地理上的分布時，則可以看見這種分布是多少與地理材料相符合的。因此即走到了環境問題上面。相關特徵的分布，可以啓示有一種同中心地帶的趨勢，並且有了相當考古材料的經驗，也暗示時間的差異是表現於這種地帶中的。這是類似於生物學上的年代與區域的概念，傳播廣闊的那些物種，即認為較古。所以根據地理的分布，大

概可區別比較古的和比較新的文化特徵。這種方法爲美國人類學派所應用以研究社會組織，神話和儀式。最後，環境與部落文化的關係，似乎是表現於分布範圍的偶然限制現象，而不在於積極地形成文化的特徵。



## 第十九章 文化區域概念

要對人類學上的文化這個概念下一個定義，這是我們當前最困難的一件事。我們在上面已說到人類學家關於了解文化現象研究之困難。這種情形特別對於部落文化的概念為尤然。我們必須先實地研究，以直接接觸這些文化，然後我們才能了解牠們。若是這種辦法被採用了，則讀者即可以洞悉文化問題。當然的，一個人生活於一個區域社會中而享受其文化，而他所享有的只是文化之一部分，並且因為他是習慣於自己的文化，所以他要免除個人性癖而去觀察文化，差不多是不可能的。然而如果他去參觀不甚開化的民族之社會，則他可以無困難地予以客觀的觀察，由此而認識文化現象是怎樣一回事。

對於部落文化，大概最可用的一個定義即是說：部落文化是部落遵行的標準信仰與行為方法之集合體。這種說法，照例排除個人的意見及行為，但是卻包括『行為的風態』。前面我們已說到小部落文化中的許多這種信仰與行為方法，而可用以說明人類學文字中的一些研究。讀者去把握着這些信仰，標準行為，職業等等，很為有益，他可同樣地研究其所在的社會。這種情形將表現當前的重大任務，如果我們着手去進行一個對部落文化的完善研究。再者，這種情形也可表現個人學習這些活動和施行這些活動的能力。這是人類的基本特徵，並且照心理學家所推測的在這方面，原始民族與文明民族，雖也許有某種異點，但是即使最原始的部落也有很複雜的文化，這是我們在上面曾經討論過的。心理的觀點，認為所謂文化即是人類的全部行為。

文化因爲適應環境計，遂致隨各部落的表現而不同，這是不錯的；但是在另一方面，牠們（文化）在形式上和範圍上也很相同。語言是各處彼此不相同的，然而卻似乎都能表達相同的情緒和觀念。部落組織，雖各有微細的區別，但是在衣食住，教育，娛樂行爲，規則等等方面，卻也大致相同。如果讀者把他自己的文化，建擬一個大綱，而使之與一二個關於部落文化的良好研究相比較，則可以看見文化的一般模式之性質。然而照我們所說的，社會人類學大都在研究文化間的異點，正確地認識牠們，由斯而解釋牠們如何有不同之處，關於甚麼是人類行爲上的共同點這種工作，則讓心理學和生物學去研究。生物科學的觀點，認爲個人遺傳着必要的天賦，以學習社會生活；並且這種天賦的機能也決定人類行爲的限度和形式。許多人類學家不相信關於文化的任何事物是遺傳的，也不相信文化是人類偶然感遇的某種事物，雖然他們也承認自舊石器時代以來，人類與文化即已相結合了。然而這乃是一個哲學問題，無甚關於社會人類學之研究，對於此點，我們應當視之爲特殊問題而討論之。現在如果我們要達到很了解區域社會生活之地位，則必須去研究文化。

我們現在一加以回溯，則即聯想到上面的討論。我們會注意到現代有些社會人類學家趨向於認部落文化爲一種單位，而詆斥那種要個別討論部落文化的各方面之企圖。這種態度是很健全的，但是也許易於過於着重。部落文化，若不分析其中各部分並詳細研究之，則難得一個全體的了解。所以文化應當把逐個原素加以研究，這是必然的。然而當我們去分別文化的各種原素，我們也難以劃清界線，因爲風俗習慣是交互連鎖的。例如我們假使要觀察雪鞋之應用及認牠是一種文化特徵，則我們必須去找出雪鞋之用法，牠們如何製成，以及關於牠們的社會禮節，信仰，藝術，情緒，財產觀念等等。因此，雪鞋即代表信仰，技術和行爲的複合體而須視爲一

個單位。再者製雪鞋的技術，也將應用其他物件之製作法，所以可與其他對象和行爲相結合。這種文化特徵之融合，可以應用複合體（Complex）這個名詞，所以我們可稱之爲雪鞋複合體，而不個別地稱述其各個原素。當然的，如果我們注意於物質對象，則像雪鞋，盾甲，弓箭，戈矛等等物件，也可分別討論。然而我們若從社會人類學方面去討論這些東西的作用及其過程，則我們也必須視之爲複合體而不必個別看待。再說到文化統一體的問題，似乎構成文化的複合要素也可個別研究，但是關於牠們在部落生活中的作用，則好像是互相連鎖的。在這方面，文化單位這個觀念，是可證明的，並且文化複合體應當從牠對於部落文化的關係方面去考察，這也有相當的理由。最後，我們可認部落文化是許多信仰與行爲的連鎖複合體。

我們在社會人類學上所碰着的許許多多的部落文化，必須加以分類。其進行方法，即是觀察牠們的共同複合體，並且當依照其類似點去分類時，部落文化即發見於各個區域中，有如我們在前一章所述的情形。用以發見文化區域的方法，是要類別所已知的諸部落文化，並且要把牠們標明於地圖上，這種方法，是機械地確定文化區域。文化間的類似點和語言間的類似點，有相同之處，也有各異之處。各種語言表現着許多類似點或很少類似點。牠們是不易分列等級的。關於語言方面，這種情形，一方面可解釋爲指示共同起源，而另一方面，也可解釋爲指示獨立起源，由此而假設那些密切相關的諸種語言，將有許多類似點，至於沒有密切相關的諸種語言，則實際上將沒有類似之點。

文化間的區別是不甚顯著的；然而牠們（區別）之所以出現，乃因爲基本的經濟特徵和社會特徵易使牠們尖銳分化。關於部落文化之分類，普通是選擇幾類以爲代表，並且把那些與之相近的部落，歸爲一類。如果

所選以爲代表的文化互相比較，則其區別是很明顯的。在另一方面，如果我們親切地觀察同一類的幾個部落，則也可找出其間有許多異點，或者表現一種等級很大的變異。可是，這種分類也可以應用，並且也不比其他分類的形式較爲武斷。

有一個最古的分類形式，即是依一般經濟情形而區分，比如收獵，農業，遊牧等等，這些也還有用處，因牠們具有普通的表述之特徵。近來和布豪斯擴充這個分類而再區劃一些小組別，即是：

低級收獵族	高級收獵族	獨立收獵族
初期農業族	純粹農業族	高級農業族
低級遊牧族	高級遊牧族	

這個分類是需要對部落文化加以估價的，和布豪斯曾竭力利用這種方法，以研究文化複合體間的關係。再者廉爾根在當日也估量了家族制度和社會組織這方面的文化等級，然而利用此法未得若何之成功。這種分類也可用以爲研究特別問題之方法，但是照我們所說的，第一根據於結構類似點，其次根據於地理特性的分類法，是更少涉及價值問題的，因此也是更可適應的。此種分類法至少可使我們討論世界文化不致有大錯誤。

## 文化區域

上而對於文化現象之觀察，可視爲表明文化區域這個概念之背景。我們已說過，當部落依照其文化類似點來分類時，牠們即現而爲區域之分布，而頗符合於部落所根據以爲經濟生活的動物或植物之範圍。我們也

可假定一個區域內的氣候，動植物，及部落文化之間是有某種相通的關係。在生物學上這種關係的概念即稱之為生態學 (Ecology)，並且其研究之目的是希望把包含於此種關係中的因素與過程能夠加以隔離。生態學的概念，似乎可證實動植物生活的情形，而使我們觀察到彼此很相調適的平衡狀態及其與區域地理相調適的平衡狀態。我們已經說過，地理學派視部落對於其環境之調適，足以解釋牠的文化。然而我們不去涉及這些解釋，我們也認識到文化上的地理區域，其中有許多具有類似文化的而相當獨立的部落。這種類似點是在共同的重要文化複合體之核心中。

也像我們所討論的其他概念一樣，這個文化區域概念的重要性，應當依照所發生的問題及便於研究的現象程度而加以估量。比如有一點，我們需要知道文化如何產生；照許多人所相信的，如果部落文化都是在變遷的過程中，則一個區域內的諸種部落文化，如何會相似呢？我們知道，部落也和個人一樣，是彼此互相影響的。因此，文化區域中共同文化複合體，可視為其中諸部落多少相結合的產物。所以各部落對於整個區域文化如何貢獻以及有何貢獻，乃成爲一重要問題。我們有理由相信，文化區域是文化現象中的大單位；如果是這樣，則這有值得研究之處。科學是有一定的處理法的，由此以發見其很健全的原理。我們知道，人類社會是普遍的，並且有些對於團體的反應形式也是普遍的；所以我們現在要討論這種很有真實性的事物。我們推測到在各個社會中有相同的行爲過程。再者，我們也已表明部落文化是這種過程。現在的問題，即是文化區域的概念是否很有健全性；然而我們關於區域現象的討論，則完全證明牠是有這種健全性的。我們可以預期：考古研究進步了，則已消滅了的文化區域將得以發見，並且由此可使我們更清楚地了解文化如何運用。因此，在一般的情形

中，文化區域這個概念，供給了社會科學中一條路線。

### 文化區域的特質

我們討論人口時，即已將部落的小體積與近代的國家相比較，至於牠們所有的比較大範圍的荒地，則視之爲獵場及營寨。當我們從地理方面去說及文化區域時，所有這些土地都包含在內。文化區域，可從列舉具有類似文化的部落及標明牠們的場所於地圖上而敘述之。文化區域的地理形狀，隨地勢及其他自然環境之因素而彼此不同。文化區域之範圍，也有或大或小的，讀者可在地圖上作標誌。例如依士企摩族文化的區域是一個比較狹的沿海地帶。至於在另一方面，平原印第安人文化的區域，則是長寬相近的。如果我們要從其中的部落去認識這兩個區域，則我們在依士企摩人中，即看見一條長排形的村落，結構開暢，沿北美洲北極海岸，格林蘭以及其中諸島。在語言方面和生理方面，依士企摩族是比較一致的，並且他們居住於四百個營寨中。現在依士企摩族的全體人口，約有二八〇〇〇個。然而參考一種表明依士企摩族的好地圖，則將知道哈得孫灣北方諸島的南岸及鄰近大陸沿岸，都被他們所佔據；所以依士企摩的區域，並不全是直線形的。至於平原印第安人的區域，則是不規則的多角形，長與寬都是相近的。其中三十一個部落分化爲一百多個小部分。各個小部分又再分裂爲小組，其總數約有一千多個區域小社會。包含這些小社會的部落是彼此相間隔的，大多數中間以獵場爲界。平原區域的人口在一八〇〇年左右，孟尼（Mooney）認爲是一一九，五〇〇之譜。

其他的文化區域，當表明了其中的個性時，則也供給一些可比較的圖形，隨其地勢和人口密度而變異。然

而讀者應當自己熟悉一些北美的文化區域以爲這種討論的基礎。

我們已說過相當於文化區域的地理範圍，彷彿是一種單位。雖然並不完全一律如此，但是從某種意義來說，則也有這種情形。依士企摩族的氣候範圍，從阿留西安羣島到哈得孫灣附近，在冬天是很有變異的。冬天在冰上鑿一些洞以獵取海豹是主要的謀生法，因此最適於獵取海豹的地方，即是最適於依士企摩族。

同樣的情形，如果我們分析其他文化區域的情勢，則部落所倚賴的經濟來源，即是該區域某部分中最有效用的。這種情形，對於農業文化區域也和畋獵文化區域與游牧文化區域一樣，都是很明顯的，因爲是各個農業區域都有一種不甚有生產力的土地以爲界限。

現在且說到一個區域文化中諸部落文化的互相比較，我們即觀察到牠們也並非完全一律，而互有不同之處，並且似乎可把牠們分列等級。比如克羅伯關於加利福尼亞區域之討論，即注意到有幾個中央的部落，如何在文化方面比較更相似。反之，部落所共有的文化特徵，由中央地點而向外部則似乎漸趨於衰微。這種情形有時稱之爲文化之等級。

其他的區域對於其中的部落文化，也表現類似的關係，所以這種原則似乎是可證實的。文化區域包含幾個相鄰的部落以爲核心，其他周圍的部落則依照牠們類似於中心團體之程度而排列。大體說來，如果我們從這個中心團體向外觀察，則將看見這些相連接的部落之文化，當其保存了中心團體的主要經濟特質時，則牠們在形式上和文化特徵同一性上，即漸次不相同。照我們在後面行將知道的，這種由內而外的等級，是文化區域重要特質之一。

上而我們已說過成立文化區域的地理範圍，在其界限中是趨向於有一個中心的，在這個中心地帶，部落所依以生存的自然物源，特別豐富。就所能決定的，在世界各文化區域中，構成區域中心的部落，佔據着最適宜於這種文化的地理中心點。這種情形也就是這些中心部落的文化，所以往往用以爲代表，或者用以表現該區域最純粹形式的特質。其餘的文化則視爲邊緣的（Marginal），並且如果這些邊緣部落與別個區域的邊緣部落相連接，則牠們即是兩個文化中心的居間物。例如，平原印第安族在東南方面，有那種栽玉蜀黍和製陶器的文化區域與之相連接；因此這兩種技術也見於平原區域的相當的邊緣部落中。加利福尼亞區域的北方，連接北太平洋沿岸區域，因此我們在這兩個區域之間找到一些居中部落，知道建築長方形的木房和製造很好的籃筐。

很顯然的，地理區域對於各類初民文化大有影響，然而並不是未來的文化區域或過去的文化區域是同界限的，即使沒有氣候變化，這種界限也是前後不一致。對於文化區域的經濟基礎可以變遷，比如畝獵文化可以代之以農業。前者的界限與中心點，有賴於主要獵擊動物的分布及畝獵的方式；至於後者，則這種界限有關於泥土和氣候條件。甚至從這一種形式的畝獵，變遷到別一種形式，也許會變遷其中心地和界限。歷史和考古學供給充分的證據以表明這些說法。

### 文化中心點

有時候有人反對，文化區域這個概念，因爲對於地理界限之分割不能得到正確的原故，至於文化特徵之



有無，並不能陳述於這種正確的名詞中，而文化區域這個名詞之應用及其在地圖上之界限所含示的意義也不傳見於材料中。我們對於文化區域這個概念，已視之為地理觀點的結晶，以致於着重牠的地理方面，文化區域這個概念所根據的現象並不是地理的，乃是表現於部落文化的類似性。只有當把具有類似文化的部落所在地標誌於地圖上時，即可見這種情事的地理關係。如果我們注意到部落文化的類似性時，則我們即可把牠們依照等級來排列。比較相同的列為一類，不甚相似的，又列為一類。我們現在止於此地，而研究這種分類的理由，從文化類似性來進行我們的討論。關於這種情形，普通是假設相同的部落在文化形式的發展中大有影響，而不甚類似的部落，則依照牠們的領導。因此，關於部落文化之形成，有一個影響勢力的中心點。從這種觀點來說，則文化區域即是包含文化中心點的區域。例如，當克羅伯叫我們注意到加利福尼亞部落中心團體之存在時，他即暗示着加利福尼亞的文化中心點。

文化影響的中心點，在舊大陸中已經認識到。有一個時期，希臘是一個這樣的中心點，由此在藝術，文學，哲學，科學等方面放射出許多文化特徵。埃及也是這樣的一個中心點。甚至在美國，我們也認識了文化影響的中心，吸引許多個人與觀念，而形成於社會行為與社會價值中，這些東西也同樣地向外放射。現代世界和初民世界在這方面的異點，似乎只在其中政治團體之大小。初民團體與現在的國家比較起來，那是很小的，但是牠們在文化上也彼此相影響。所以文化影響中心點的觀念，並不是新的，牠是一個久已存在的觀念，而反映文明人的經驗。

這可把文化區域這個概念明瞭了，因為我們現在已知道牠是包含代表文化類別的部落核心，外界的部

落都受這種核心的影響。因此，我們即毋須多大地注意於文化區域的最後界限是否可確定的問題，因為中心團體的文化影響力，可以想像是由內而外漸次衰微的，並且在某些事例中，這種影響力也波及全洲。然而我們可以正確地解釋這種文化核心，事實上也已有了這種解釋；當將部落文化相比較時，則少數代表文化類別的部落文化，即可被認識。因此，文化區域即是一些文化類似的部落之所在地，這些部落表現其最純粹形式的區域文化形式，並推進其發展。這種部落的中心團體，即構成文化中心。

照我們所已說過的，文化中心的概念，也同樣適用於現代生活。例如，現代經濟學者知道從煤及工業發展來的勢力，是歐美文明的顯著特徵。再者現代生活利用蒸汽機油和電氣這種機械化，是現代文化大部分的結構，並且也成爲文化類別的指數。在這種場合中，其發展也是區域的，並表現文化區域的一般形式。因此可以說，歐美中煤油和水力之連合消耗，即產生全世界生產總額的百分之九十以上。各個人都知道，交通和工業諸方面，關於機械力之應用，是如何地傳播於世界各部分，但是很少人考察到也出現了文化區域這種現象。例如，我們若只考察天然力生產最大的地方（如東北歐洲和東北美國）則這種文化形式的中心，也即可觀察得到，在其中產生了世界上大部分的天然力。由此種中心點，即放射出一種強烈的影響力，以傳播工業化和機械生產。有了這種傳播，使歐美化中，物質性比較少一點的特徵，也隨之而流傳。再者這種文化特徵也有由內（中心地）而外漸次衰微的情勢，有如在初民文化區域中所觀察的現象一樣。

### 對於部落之關係

我們現在接受了地理學派重視部落團體爲文化單位的觀點，即可觀察到區域現象是由於部落單位之作用。然而我們也可不顧部落，只去觀察特殊文化特徵之分布。例如利用橡實以爲主要食料是加利福尼亞印第安人的特徵，牠在地理上的分布，可加以詳細的說明，並且如果需要的話，也可標誌於地圖上。同樣的情形，平原印第安人之利用野牛以爲食物，也可如此表白。如果我們依此法再去指述許多文化特徵，則我們將觀察到在分布中有某些特別的重疊現象。例如天幕之應用大都與獵取野牛同範圍的；而太陽舞、老年會和其他特徵，也有同樣的情形。天幕與獵取野牛之分布範圍，較太陽舞和老年會之分布爲尤廣。然而我們卻看見到小分布包含於大分布中，所以易確定牠們相同的中心點。這種中心可視爲影響力的中心，因此也視爲文化特徵之中。有時候這種情形比較部落的分類，尙更可經驗，但是結果則是相同。除非觀點也許有各異之處。我們個別地觀察這些特徵，則部落即是人口單位，在生理上和政治上密切的關係，並且對於文化特徵之取捨態度，一依他們的知識以爲轉移。因此，所發生的問題，即是有幾種文化特徵分布的範圍爲何相差得如此懸殊，而同時牠們又重疊於一種中心點？如果各部落自由選擇其自己的文化，則我們即想像到牠們的分布可自由分裂。然而文化特徵之分布所以沒有如此分裂，乃由於我們在這種文化中心現象中，認識了一個問題。

關於認識文化特徵之個別分布，比較認識部落文化形式之分布更有利。讀者已知道：認定了某些文化的中心點以後，則可找到一些分布範圍很廣的特徵而爲幾個文化中心所共有。這些特徵往往在物質文化中找到，例如玉蜀黍之栽種，波及幾個文化中心地帶。當單獨研究時，則玉蜀黍文化複合體，在中美洲似乎有一個發展的中心地；再者，有許多其他的特徵，似乎集中於相同的地方，而暗示着美洲印第安人生活中的基本特徵，有

一種超然的中心 (Super-center)。再加以引申，則像弓矢這種東西及其用法之分布，也有一個世界中心。這種事實可引以否認文化區域之健全性；然而其淆亂之處，乃在乎研究的途徑不相同。所謂文化區域，其意義卽是具有相同文化特徵或類似文化特徵的部落之集合體，由此而發見文化中心。然而這些中心不僅影響於鄰近諸部落，而且也互相影響。關於分布廣闊的特徵之研究，並不與文化中心點的信仰相衝突，反之，卻似乎易發見世界文化影響的主要中心。

在這裏可以很適宜地注意於現代歐洲學派和美國學派的異點。後者趨重於認部落文化可視爲生活之整體，所以區域文化之發展是正確的研究目標。至於前者則個別地觀察文化之特質，並追溯牠們分布的界限。歐洲學派之目的大都在求發見特殊文化特徵之發祥地。我們已考察了分布材料對於建設文化特徵歷史之價值，所以現在毋須再說及此種方法。這種觀點，並不重視所謂文化於社會中是生活的和有機能的東西，其唯一的目的卽在認識社會事物之發明及客觀形式。然而那一種目的是更重要的，卻還是意見參差；各個目的都易有滿意的客觀討論，並且有貢獻於我們之了解文化。

因此，一般說來，文化中心的觀念，是根據於部落團體的機能，而不是根據任何文化特徵的歷史。如果真正有這種影響的中心點，則牠必然有創造力或者至少有形成力，由此而放射許多文化特徵。

### 文化區域中的一致性

開始時卽已說過：文化區域是由北美洲研究而發展來的。有些人也想在南美和非洲確定其文化區域，但

是對於幾個部落的文化，雖曾加以深刻的研究，卻尚不足以表明在南美或非洲很正確地有這種類似區域之存在，不過只指示有這種趨勢而已。對於文化區域這個概念的許多批評家，懷疑這個觀念能適用於舊大陸的文化，如同適用於新大陸文化的情形一樣。然而對於此疑問之解答是在乎將來的研究而不在于現在的空談。大概新大陸的文化比之以舊大陸的文化其起源是較晚的，在美洲的邊界上，當十五六世紀時所觀察的部落文化大都是原始文化。例如，現在並沒有很好的事實以證明除獵取野牛外，尚有其他任何文化很早地存在於平原區域中。如果這種說法是真的，則平原文化區域即代表一個未間斷的區域之發展。如果首先來到這個野牛區域的部落，能調適其生活模式，而利用這些野牛，則我們即可想像到繼之而來到此地的其他部落，也即利用他們的經驗。由此情形，我們可滿意地察覺在十八世紀時所發見平原文化形式的發展情形。在另一方面，侵入於全不同文化中的部落也許混入這些獵野牛的部落中間，並且同時能在其中維持牠本身，這種情形也是可想像的。在美國西南部，可以觀察到有些與此類似的情形，在該處，西班牙的侵略者過去曾發見那種所謂拍布羅印第安人居住於村落小房中，大都以農業為生，其周圍則是一些不甚固定的部落。這種情形往往是用為證據以反對文化中心觀念的基本特徵，特別是用以否認文化區域同一性的觀念。其中所包含的問題，可以這樣表達：兩種文化能夠同時佔領一個區域麼？我們已說過不同類別的文化可以相繼地佔領同一區域，並且也似乎沒有先天的理由，可說明兩種或多種文化不能同時存在。然而我們應當注意，這樣雜居的部落，會互相做學彼此的特徵，而不管各殊的文化。事實上，這種情形在美國西南部即可觀察到，有些遊牧民族即從鄉村部落做學一些物質技術，特別是做學一些宗教觀念和儀式象徵物。這種意思，即是表明比較有組織的村落是這個

區域中的領袖團體，並且周圍部落和村落間的異點雖然很大，但其對於文化區域之類似性仍然清楚。如果此區域中的各個部落都居住於拍布羅村落中，則認牠們屬於同一類的文化形式；這種主張，也不致引起大反對。這種情形並不是獨一無二的，因為在中美和舊大陸，也有其他的事例。因此上述問題可以如此解答：幾種不相同的文化可以同時出現一個區域中，並且其中有許多融洽傳播的事象，因此，具有最大團結性和魄力的文化，即居於領導地位而變成影響勢力的中心點。

### 概括

研究文化區域諸部落的相互關係，即發見其間的類似性，而暗示文化發展中的統一體。這些部落及其所在地稱之為文化區域。文化區域有一個顯明的特徵，即是：中心地帶的少數部落其所擁有的文化最足為代表，或者說最能代表該區域之文化形式。周圍外邊的部落則較少代表性。也可以假設諸部落的核心是文化影響力的中心。文化影響力的中心這個概念，也許比較稍舊的文化區域這個概念，更令人滿意，因為關於文化區域難以區劃正確的界限，並且在某幾方面，這種區劃也是無益的。其重要的任務，乃在決定形成文化影響中心點的部落團體。文化中心並不是初民所特有的，現在在世界各部分，都已發生作用了。然而當文化區域確定了，即可觀察到牠們的界限很符合於地勢及其他環境狀況之分布。通常的解釋即是：這種環境形成文化區域。但只有文化區域的地理形態似乎是從這種環境特徵而產生的。換言之，文化特徵之本身並不很受環境之決定。同中心地帶的現象也似乎由於環境的原因。

## 第二十章 文化過程

在前一章已注意到部落生活的機能方面，而視部落文化爲生活現象。再者，我們可以想像到文化在部落中是會生長的和傳播的，或者說，有一種文化過程之存在。例如我們若是假定有產生影響力的文化中心，則我們也可假定在這些部落中有一種過程或交互作用（Processes or interactions）。傳播（Diffusion）這個名詞，現在是用以指示文化特徵向外分布的過程。借用（Borrowing）這個名詞則視爲含有活的意義，即是說在異種文化中可觀察到新的特徵，和有模倣新特徵的事象。當兩種大不相同的文化初次碰會時，是彼此不很了解的，而事實上，也就開始發生影響。從這方面去進行，或者觀察部落的交互作用，即可以接觸文化的中心。然而不管這些問題，文化區域一經確定了，即可發見一些特徵之聯合而形成文化類別，這種性質是值得研究的。

### 傳播

借用文化特徵的趨勢似乎是普遍的。從牠的最廣意義來說，傳播解釋了人類文化全體的分佈過程，但從人類學上專門的意義來說，則指示這一個部落向別一個部落借用一些事物。一種生理上的特質可以藉遺傳作用而傳之於全人口中，這種情形也是傳播之一種，但不是這個名詞應用於文化上的那種特殊意義。文化傳播的過程可以是模倣的學習的，以及自願的或者是強迫的。比如日本一步一步採取歐美文化之特徵，這即是

代表傳播的一個近代事例。在某些場合中，用政治的行動而加速這種傳播過程，比如強迫戴英國式的帽子和穿晚服，通令採用太陽曆等等事象。然而無論所產生的結果如何，這種過程人類學家都稱之為傳播。我們無論是在原始民族中，或文明民族中，都可觀察到傳播的現象，並且似乎必須視之為文化中的基本原理。當考察任何文化形式之起源時，我們也須說及傳播過程；再者，在區域發展和文化區域中，也必須視牠為基本的。很明顯的，傳播可以是自覺的，或不自覺的，自願的或被迫的。侵略是一種強迫文化傳播的舊方法。在許多方法中，教育和通商是不甚有賴於強力的。至於近代之推動傳播過程者則商人和傳教士要算最重要。但在各方面，都指示這些人物並非主要者，因為其結果在傳播上只產生了混雜現象。

照普通所想像的，文化區域是一個傳播區域。區域現象包含在一個圓形境界中的自由傳播。同樣，文化中心也視為是出現傳播的中心。大概在經濟上，對於某幾種天然物源很調適時，即加速這種傳播現象。因為標準部落文化中所產生的新特徵，與經濟的和物質的生活很相和諧。物質特徵比較社會行為或宗教行為，更易於為行將借用者所觀察到。關於神話儀式等等之傳播，是有語言困難的，然而鄰族所實用的食物生產的方式，衣服之款式，住所之形狀，交通器具等等，則是能夠觀察的。

### 文化特徵之起源

我們已說過，文化中心地帶即是文化特徵起源的地方，至於文化區域則是這些特徵傳播的地方。這種特徵如何起源？這個問題並不一定會使我們迷惑，因為在我們自己的社會中也可看見新特徵之出現。比如飛機



是空中運輸的一種工具，牠象徵現代文明中的一種文化大複合體。現在尚活着的許多人都能記憶第一次成功飛行的消息。他們也知道世界大戰大大地加速了這種文化複合體之發展。但是我們也可安全地說：即使沒有戰事，我們也仍然會發展航空事業的。然而這並不是唯一的事例；廣播無線電也是同樣重要的代表文化複合體的例子，其歷史是大家所知道的。雪鞋文化史和飛機文化史之間，無論有甚麼重要的異點，只是在乎文化類別不同而已。在近代文化中，旅行和交通的優良工具，使新觀念和新器物之傳播更迅速而更有效。在初民境遇之下，當雪鞋發明了時，牠必然會流行的，不過其傳播也許比較遲緩。再者其中所包含的過程也是同樣的情形；也有某人如此進行思考，以期得着新器物之發明和利用。當一經開始這種思考時，或將得以暗示許多改良，增加行動的效率，由此而使文化內容相調適，並發展很相稱的文化複合體。

總括來說，似乎一種特徵或事物，是從一個觀念或一種發明產生來的，然而必待把標準行為確定於團體中後，牠才會升到文化特徵的界限上。個人也可創始這種特徵，並且可長期施行此特徵，但是必待他的同輩諸分子採用以及傳之於後輩，牠才會成爲文化之特徵。生物學家告訴我們自然界如何供給許許多多的種子，而只有一株植物可達於成熟；同樣的情形，社會人類學家，也假定在初民團體各個分子的心理中有許許多多的好觀念和暗示，但是並未包含於部落行爲中，因此而未能成爲文化的特徵。事實上文化複合體是觀念和器物之社會化，而不是單純個人的動作。比如說，無線電是一種機械裝置，並不是任何一個人的動作所能把牠完成的，但是在另一方面，牠的應用乃是一種社會現象，其特殊程序只能在組織很完善的社會中（像我們現在所居的社會）才得表現。所以文化特徵（特別是文化複合體）之起源是在團體以內。其他鄰近團體可以把牠

做學借用，並且也相當地促進牠的發展。然而對於此種文化特徵，創始較良的團體或者牠的直接繼承者，即領導這種文化，並成爲這種特徵複合體傳播的中心。我們已考察了一種文化特徵是否會發展於幾個地方而不祇一處。並沒有顯然的理由，可說牠是不能的，然而因爲材料不完全之故，也難以證明兩種類似的特徵複合體在相隔很遠的區域中，會各自獨立產生。這種問題需要許多特殊的歷史材料，以表現文化特徵的第一步發展是在何時何地以及如何狀態。但這種材料很少有效。因此現在關於獨立發明這件事，（與單純起源不同）乃是一個理論的問題，而不是搜羅事實的問題。而一個部落無論是否會重複表現別個部落的文化發展，這都是無甚關於文化過程，在大體上這種文化過程似乎是自然起源的，並且在其未達到團體風習或文化的界限以前，有許多困難。然而在最後的分析中，人的行爲是產生於文化中的，而團體文化所趨向的詳細形式，則又受該種文化所出現於其中的時間空間的環境所決定。

### 自願的借用

如果借用是表現於不同的境遇之下，則這種過程，可認爲是自願的。我們之所以要提及此點，因爲原始民族受了歐亞兩洲的殖民壓迫後，普通即認爲傳教士，教育者和政治機關是強迫不願意的民族接受文化上的變遷，並且在許多情形中這種情形也似乎出現了。例如在殖民地中，通常土人是裸體的，但是當他們到市場上或出現於歐洲人的羣衆中，則強迫他們必須穿衣服，這是有章程規定的。經過相當的時間以後，這種章程的強迫性遂使歐洲風俗，有了普遍的採用。然而在這方面，如果讓土人自由動作，則對於土人之行爲即無以說明。要

馬上假定他還是裸體的，這也是不行。似乎尚沒有一個人縝密地觀察這種轉移的過程而有所報告，所以我們現在沒有滿意的材料，但這也有少許知識的。有些開明的官吏和傳教士，在非洲認爲土人穿衣或不穿衣的模式，是應當保持的，但是他們也發見土人自己常有反抗行爲。然而服裝優美的歐洲人之款式，也常常引誘土人去做學。有一個通訊記者從非洲寫過這樣的話：就他觀察土人所得的經驗，即是『如果你告訴一個土人盡量依照土著原有方法去做一件事，則他將盡力模倣歐洲人的方法以做此事。如果你要勸他去穿本地適當的衣服，而不要採用最不適宜的歐洲人之棄物，或者如果你要勸他去發展他自己的教育制度，則他馬上就會猜疑而怨怒。在他看來，舉凡歐洲人的事物都是代表文明的，並且如果你要他遵守他自己的風俗，則必以爲你要拒絕他於文明之外而仍停滯於奴族地位！整個實驗最大的敵人，即是土人自己。』

引證這幾句實地經驗話的主要目的，即是要重視這種材料，在社會人類學的文字中之可貴。除了要搜集在歐洲人當初接觸時，野蠻人持何態度的材料而外，也應當去觀察土人文化之現狀，這也是很重要的。無論如何，上述通訊材料的記錄都是很有力地使我們注意到部落文化一經與歐洲人接觸後，在經常境遇之下，即會發生自願的變遷。因此我們有理由推測傳教士和政府官吏並不完全被咒罵。並且除他們外，商人與探險家之來到，也引起部落生活中的變遷。

如果沒有注意到這種情形，則關於要求改變通常政策這一點，也許會發生同樣重大的錯誤。社會人類學家堅認壓迫土人之悲慘與摧殘土著風俗之危險，而以爲將有保守土人部落過去文化之運動，以希望由此使土著文化對於歐洲風俗，最後得着適宜的調適與轉變。再者，說到那位通訊員，他認爲當我們討論到土人之前

途時，也許在這方面有部落文化消滅之勢。往往有一種過於重視土人或過於輕視土人的趨勢，而忘記了在許多方面中，現在的土人並不像多年前的土人一樣，進化的過程是時時在繼續的，並且我們須觀察其優點，而不要去建設土人所已遺棄的事物。例如部落中的氏族若是真正消失了，則我們不應當努力去恢復牠們，因為牠們比較現在那種情況，還可視為更加原始。

因此，歸結起來，因借用而發生的部落文化之變遷，其首先表現的，即是由於自願的過程，至少是受着借用團體的利益與動機所主使。侵略者有時強迫土人棄絕某些風俗而採取別些風俗，然而優良文化之出現，也可發生借用之結果。社會所維持的風俗往往是為大多數人所厭惡而只為少數人所擁護。在這種環境之下，侵略者也許是為大多數人所歡迎的。再者，改良家和革新者，決不是文明民族所特有的，也可在最原始的民族中找到。部落的稗史野傳，常稱述許多自我犧牲的英雄，努力以促使其民族進步的光榮。因此，向外借用和內部文化的變遷，可認為文化生長中的重要因素。

雖然不是一切文化之借用，全是自願的和不受支配的，然而這種事象對於團體之自願反應，卻是自然的和普遍的。這種過程也可以多少有點理性化，有如其他事象一樣，然而大體上這種自願借用，對於彼此團體之互相模倣，似乎是人類行為中最自然的事物。

### 相關的特徵

我們現在臨着一個困難的問題，對於這個問題尚沒有那個人貢獻滿意的解決。簡言之，這個問題有關於

文化特徵複合體間有無機能關係和結構關係之存在。例如，任何一種或多種的複合體之消失，能够仍維持部落文化而不變遷麼？我們從我們自己的文化立場可以去接觸此問題；比如取消公衆教育的整個複合體，或者爲使很少劇烈性起見，廢除公衆的初級學校，由此即可看見有無影響於全體社會文化。讀者自己可以去究問：如果某一種文化複合體喪失了，則他現在所生活的社會將走到何種地步。這並不是好壞的問題，乃是社會能否同樣維持其他文化複合體的能力問題。照我們上面所述的，對於此問題的解答是不甚清楚的。若不轉振文化全體行程，則似乎並沒有甚麼實驗能够完成，除非變遷是漸進的。像俄國這種創用勞工生產新制度的現象，發生了一些文化紊亂情形，但是這也畢竟是漸進的轉變，不甚異於普通變遷的過程。美國獵取野牛的印第安人，在一八八〇年左右沒有了野牛時，碰着了大危機。美國政府即以牛肉和其他糧食救濟之。其食物是充分的，但是部落文化卻流於紊亂，喪失了牠的原始經濟基礎，遂致破壞了牠的全部文化結構。和這種事例不相同的，也可引述其他性質相反的例子，但是似乎可以安全地說：部落文化是很複雜的結構，其中有一部分的機能發生間斷了，則易使全部混亂。甚至平凡的事情在我們自己的文化中，也似乎會發生困難：比如男子出外不戴帽子的風俗傳播了，則會使製帽者反對，認爲威嚇其營業。然而文化特徵中這種連鎖性質究竟到何程度，則不甚清楚。

上面討論文化中心和文化區域時，我們已認識這些現象是由於全文化複合體之傳播，所有這些複合體似乎是由於少許部落放射來的。我們加以想像，即覺得畋獵部落所發展的信仰，有關於獵物種類，控制着此獵物的魔術行爲，而涉及畋獵的社會價值與宗教。在另一方面，農業民族也許重視氣候而以風雲雷雨等等來轉

移他們的恐懼，希望等情緒。然而這種說法，雖似乎合理，但是這種聯絡關係，是否不可免，或者是某種文化之傳播於某部落中，比較在別個部落中，是否更容易，則尚不清楚。現在尚無充分的研究，足以說明此問題。就我們所知的，這種連鎖關係，是幾種文化特徵複合體之互相調適，由此團體生活即得以和諧地進行。這種調適大都是機能方面的，並且也許是根據團體各分子的習慣。當生活全體的某幾部分發生阻礙時，即有危機出現。

然而這種文化特徵連鎖的問題，也可從客觀方面去研究。許多年以前，泰勒曾暗示團體中文化特徵之外表傳播，稱之爲『聯合』(Adhesion)，爲求說明計，他用統計方法以研究婚姻制度中諸種特徵之關係。從最簡單的形式來說，這個問題即是要知道兩種特徵之聯絡在一起，是否經常的而不是偶然的。姑以女婿避見岳母的希奇風俗及新郎入贅女家的風俗爲例。假使考察了一百個部落而有五十個部落具有這兩種風俗，並且其餘這五十個部落各採用一種風俗，那末，這種關係即是偶然的。在此事件中，對於這兩種風俗不能說有甚麼機能關係。然而事實上，泰勒卻找到此兩種風俗是往往非偶然的而是同時出現的，所以結論是牠們二者在機能上是相連的。現在對於此方法尚沒有甚麼利用，但是相信牠對於部落文化中文化特徵相關的基本問題將有所啓示。

### 文化衝突

歐洲文化之劇急擴張和初民生活之趨於衰微，遂發生了所謂文化突衝的現象。從大西洋西來的美洲人口之增加，對於土著印第安人的文化是不幸的。讀者當然熟悉政府統治印第安人及其幸福低微之大概情形。

過去所常常發現的事體，即是殖民與土著部落間的衝突，並且因為這些部落各不相謀，而又往往彼此衝突，所以外來的殖民即易成爲勝利者。一經征服以後，土人部落即感着文化之危機。

這種部落是限於小區域中，在此地面上，只够支持其部落人員，而同時又被迫須採用白種人的文化。沒有了政治上的獨立地位，而警察權司法權又操在白人官吏的手中。然而第一重大的打擊，還是經濟方面的；如果部落文化的傳統背景是自由畋獵，則這些活動即大受限制，而須依賴於農業。在美國東部的部落中，婦女已施行某種農業，但男子則未從事此種工作。所以當沒有了畋獵而部落間的戰爭也停止了，則男子即感覺絕望而沈淪於懶惰放蕩的生活中。再者傳教士和世俗教師之來到，也摧殘舊部落文化之道德與倫理，而劇急代之以白種人之標準。這個轉變時期，已證明世界各部分的原始民族之困難，而使部落人口趨於衰微，這是我們在前面曾說過的。

我們已說及歐洲文明，似乎特有這種毀滅性，然而實際上，一切有權力的擴張文化，都有相同的作用，當牠們征服了弱小部落時，即是如此。大概文化間所碰着的異點愈大，則其所受的打擊也愈大。歷史告訴我們：在舊大陸方面，征服不甚發達的文化是常常出現的事象，而研究中美土著美洲文明的學者，在各方面也觀察到這種相似的事件。歷史上也記載野蠻人奪取優秀文明人的政治和財富，並且稍後則吸收被征服文化的最重要之特徵。然而，在一切場合中，必有一個危險，毀滅和紊亂的時期，並且就一般情形來看，可以安全地說：任何強健團體若包含了不同的文化，則其統治即易趨於文化之危機。

然而初民文化也可和平地接觸而不發生武力侵略。例如，居住於密士失必河下游平原地的印第安部落，

若是遷移到俄亥俄河流域的森林中，則當他們觀察到森林部落的生活情形，會有甚麼事情發生呢？假定在最初無人佔據的獵地，可以容納其他部落，則新來部落即不致感着危險，但是必須有一種急進的新調適。要實現這些新調適，則新來部落須觀察其鄰族的方法並模倣之，由此或可認其鄰族的生活模式是優良的。一經有了這種態度，則也將從事於模倣其他特徵，特別模倣鄰族文化中似乎最重要的事物。這種能模倣的部落也許可以繼續相當的時期。此種態度是適宜於傳播的，並且也宜於形成文化中心及文化區域之發展。在另一方面，兩個強烈而對敵的部落，彼此一相接觸，則各各注意於對方之文化內容並模倣新特徵。然而現在還沒有觀察到部落之互相敵視，就是促進文化傳播的現象。對敵的部落也像對敵的國家一樣，互相研究對方的情形並採取其優點。這種獲得敵方的文化特徵，毋須有多大的理性，或者正式進行；然而大都是自願做學的。

### 保護過程

我們已着重了自願借用文化的情形，並注意到文化傳播是與時俱進的，然而在另一方面，也觀察了有文化衝突這種事象。換言之，團體要保持牠自己的文化。大概並沒有甚麼社會制度不要保留其中行將破裂的因素的。比如家族制度中的某些因素，雖然受着衝突的情形，但也有人加以維護。社會學家稱這種文化之保守爲守舊（Conservatism），變遷之反動，傳統思想等等，並且改革者，在各方面，都要詆毀這些社會現象，而認這是阻撓他們努力的障礙物。當我們觀察到初民文化反抗歐洲文化加來的破壞時，在這些文化的固定要素中，也有一種優點，這是很顯然的。一個團體之安全和存在，即在乎其文化有相當的穩定，或者至少須適應於當時的境



遇。當然的，爲求保護的反抗，是深伏於各個人的心理態度中的，並且這種反抗有時候也稱之爲變遷之反動。再者這種反抗大都不願棄捨其標準的社會行爲，並且就我們所知的，這種標準化是形成社會生活的必要條件。所以無怪乎人類行爲是要求維持文化的，因爲生存之道乃是潛伏於此。

在另一方面，全體文化過程，也要維持一種平衡狀態，所以也趨於漸次變遷。所謂傳播是指自外而來的變遷，並且這也似乎是實在的情形。在另一方面，團體之互相反抗，差不多隨個人態度而轉移。這種現象即產生所謂文化區域，然而並不是所有的變遷都由外加來的。例如坡泥印第安人中以人爲祭祀品的風俗，是由一個青年廢除的，他倡導反對這種令人厭惡的事情。也許鄰族中沒有這種祭祀禮而致引起其廢除此種惡習，但是卻不一定如此。在一切形式的社會，青年人都是革新分子，特別是在擴張的團體中爲尤然。他們就自己所知的，努力以求與境遇相調適，所以不甚同情於團體中舊式人物之行爲。凡此情形都是很熟悉的，但這卻形成文化變遷的內部發動因素。然而老年人之反抗，也和緩團體中青年分子之進攻，並且這兩種勢力平衡的程度，也即決定該種文化之命運。

促進變遷的其他一種過程，即是認識了刷新文化的成績這種趨勢。在大多數的部落中，介紹新儀式的分子，即受人稱讚，因爲他有貢獻於新文化特徵。然而這種儀式，必須與其原有模式很相符合，否則，將不易受人歡迎。反之，若是牠很相符合，則馬上將大受歡迎。同樣的，若是以一種新穎而優良的事物，代替原有的日常事物，則也沒有甚麼反抗。這種革新並不威嚇其現存的社會調適。最後，這種革新，有如美洲印第安人獲得馬和鎗的利用一樣，也許會大大地改變團體的文化，然而這是不能預知預見的，所以無反抗之出現。對於行爲之顯然改變，

以及以新價值代替舊標準行爲，或直接攻擊舊標準行爲，是會發生反動的。語言是文化中最高標準化的風俗；爲甚麼如此，這是不難知道的，因爲文化之機能有賴於語言。同樣的情形，如果一切社會事物在團體中有功用，則牠必然會多少有點標準化。

現在尙未注意到這方面的團體活動；但這個範圍正在引人去作創始的研究。大概過於劇急變遷的文化，似乎會使團體生活紊亂，有如使心理機能過分受刺激一樣。

## 現代文化

社會人類學之目的是要各個人由此研究更了解他自己的文化。開始於研究非歐洲民族文化之利益，即在乎使我們能從遠處認識牠們，並且能集中注意於所選擇觀察的諸方面的社會生活。然而自全體來說，人類學似乎最希望找出團體之異點，最後，即把牠們分類，並且要努力發見人類團體的普通特徵。

我們所認識的，即是團體間之特殊風俗，是彼此不相同的，而同時牠們又表現一種趨勢，共進行相同種類的事物。婚姻是這方面的一個好例子，因爲一切團體都認識牠，只是所施行的方法不同而已。因此，如果我們注意於文化中的基本事物，則我們更易看見其類似性而不易看見其異點。在前面所討論的許多概念，都可適用於我們自己的現代文化中。比如關於語言這種東西，我們可分別討論舊大陸中的許多種語言而不同於澳洲土人的語言。關於舊大陸的語言，很可從那些語言史所記載的而得知，並且因爲有書寫的技术，也可舉出各個時期的語言實例。至於沒有歷史或沒有文字材料的語言，則問題即不相同了，而研究方法也必然稍有差異。可

是，把用以研究舊大陸語言的方法，應用以研究無歷史的初民語言，以及反其道而行之，這都是很有利的。關於現代文化中的文化特質，我們可以回溯歷史材料以發見起源的地點與時期，有如研究任何文化特徵所經過的繼續變遷一樣。在這種情形中，我們可不必應用考古學或地質學的曲折方法，而可以直接去接觸此問題。然而我們去認識文化過程表現於我們自己的社會中，以及表現於構成文明世界的這些國家中，這也是有益的。

在另一方面，單從現代生活之研究，卻也難以思考文化。在這些研究中的趨勢，是着重個人的行動，而不着重團體之行動，這種趨勢必待我們研究了非歷史文化得到了種種觀相（*Perceptives*）以後，才可避免。所以社會人類學之純粹結果，即表現文化的普遍特徵，並使我們認識我們自己的文化。

### 結論

現代人類學中的重要概念，即是從動靜兩方面來看的文化這個概念。在開始時，我們即已知道社會人類學如何認區域社會為牠的問題，並逐一注意於諸種研究途徑，對於各件事情都以最客觀的方法研究之，而所得的結果，也是最客觀的。其最令人注意的研究途徑，我們稱之為人類學研究的諸大路線：人類的動物關係及生物測量法，語言系統的概念，依地層學所發見的時間程序，靈魂主義的概念，親族制度，圖騰，魔術，地理分布，和文化區域。雖然在本書中，我們特別注重現存區域社會的文化，並且我們觀察到從牠的客觀形式而言，文化是區域社會生活的結果，然而當視之為生活過程時，則文化也可認為是區域社會生活的機能。我們感覺到文化內容永久在變遷中，這種情形指示文化乃是調適於變遷境遇的。

人類學研究中有一個目的，即是認識歷史的或連續程序的觀相（Historical or sequential perspective）。用生物學，考古學，地質學和社會學的諸種方法，再補充以一些特殊研究，即得以達到此目的。在下一世紀中把各種材料都累積了，即可希望使知識豐富，由此能銳明地認識此種觀相。這將是值得努力的，但是在另一方面，現在也已開闢了一條道路，以把我們自己的文化，當作全部人類生活之研究。我們未曾考察社會機能的心理方面，這是因為此種研究或將使我們走到心理學所發展的方法。我們在這裏所能做的，即是要注意：用人類學上關於社會生活的概念做起點，即將不難於說明社會心理學上現代重要的問題。最後，既然是研究中最令人滿意的進步，似乎是由實驗研究法而來的，則在現代各種情境中，關於社會對外界境遇之調適，也即希望可以有機會以適用這些達到實驗理想的方法。無論如何，這還要密切注意於現代社會之機能。

## 參考材料

上面所述是社會人類學的簡要大綱。關於這方面比較完全的研究，將有賴於利用補充材料及閱讀最重  
要的刊物。下列諸註解，即用以暗示學者如何去深刻研究諸章所討論的要旨，由此以形成他自己對於社會人  
類現象之觀點。

## 第一章

讀完這一章後，學者即考察下列諸書之一種或幾種，注意所討論的各個綱目的範圍，並且由此以了解作  
者的觀點及其研究所討論的問題之方法。甚麼是人類學家所探討的主要問題呢？所應用的材料有那些不同  
的種類呢？讀者也應當注意到哥爾通洪保德摩爾根泰勒和賴查爾的生活傳記。

Boas, Franz. *Anthropology and Modern Life*. 一九二八年紐約出版

Goldenweiser, Alexander A. *Early Civilization*. 一九二二年紐約出版

Haddon, Alfred C. *History of Anthropology*. 一九一〇年倫敦出版

Kroeber, A. L. *Anthropology*. 一九二三年紐約出版

Maret, R. R. *Anthropology*.

Osborn, Henry Fairfield. *Men of the Old Stone Age*. 一九一五年紐約出版

Sapir, Edward. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. 一九二一年紐約出版

Tyler, John M. *The New Stone Age in Northern Europe*. 一九二一年紐約出版

Tylor, E.B. *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. 一九〇四年紐

約出版

## 第二章

社會人類學着重現存民族的材料。爲求獲得基礎知識起見，可讀前面本章第二節中所列舉的這些書之兩三種。於是爲求清楚你對於初民生活的印象起見，你自己即去想像一個依士企摩人第一次來到美國城市的情形，並草一記錄，報告那些停留於家鄉的依士企摩朋友，關於在此城市中所觀察的生活模式。準備一個對於社會生活的簡要敘述，有如前面本章第三節中所舉諸書的陳述一樣。並注意下列的問題：如何區別區域社會和部落初民社會有多少情形可比之於文明社會？

## 第三章

人口問題對於促進深刻的研究，是很重要的。下列諸種選擇出來的書籍，讀者可以去參考。

Carr-Saunders, A. M. *The Population Problem, A Study in Human Evolution*. 一九二二年牛津出版

Roberts, S. H. *Population Problems of the Pacific*. 一九二七年倫敦

對於團體，所謂人類測量的類別（Anthropometric type）是何意義呢？那種測量法最常用，以確定這些類別呢？參考下列諸書的一二種。

Conklin, Edwin Grant. *Heredity and Environment in the Development of Men*. 一九二三年柏林

斯頓出版

Hrdlicka, A. *Anthropometry*. 一九二〇年菲列得爾菲亞

Sullivan, L. R. *Essentials of Anthropometry*. 一九二八年紐約

Walter, Herbert Eugene. *Genetics An Introduction to the Study of Heredity*. 一九二二年紐約

Wilder, Harris. H. *A Laboratory Manual of Anthropometry*. 一九二〇年菲列得爾菲亞

民族如何分類？讀者可列舉重要的種族團體並略述牠們各個的地理分布。參看 Haddon, A. O. *The Races of Man and Their Distribution*. (一九二五年紐約出版) 或者關於這方面的任何其他普通著作。

#### 第四章

選擇第三章說過的一種民族，而編製他們的主要食物表及其製作物所用的原料表。你能在該區域中引述一些重要的而未接觸過的物源麼？表述他們各季候的經濟生活。

列舉主要的世界食物；栽種的主要植物是發展於文明民族呢抑原始民族呢？爲求易於了解初民經濟起見，可讀下列諸書：

Ooville, Frederick Vernon. *Woka, a Primitive Food of the Klamath Indians*. (美國國立博物院一九〇二年的報告)

Jenks, Albert Ernest. *The Wild Rice Gatherers of the Upper Lakes*. (美國人種學所第十九週年報告)

至於爲求對歐洲經濟生活大概認識計，可讀下列刊物：

Peake, Harold, and Fleure, Herbert John. *The Corridors of Time*. 一九二七年牛津出版

## 第五章

爲求了解美洲土著語言的形式與結構，可參考 *Handbook of American Indian Languages*。中所貢獻的幾種部落研究。至於補充讀物可選擇下列諸書去參看。

Boas, Franz. *Handbook of American Indian Languages*.

Haven, Samuel F. *Archæology of the United States, or, Sketches Historical and Bibliographical, of the Progress of Information and Opinion respecting Vestiges of Antiquity in the United States*.

Kroeber, A. L. *Anthropology*. 一九二三年紐約出版



Sapir, Edward. *Language. An Introduction to the Study of Speech.* 一九二二年紐約出版

Sayce, A. H. *Introduction to the Science of Language.* 一八八〇年倫敦出版

## 第六章

考古學與人類學的其他領域之區別何在時代上的差異如何發見時代程序對於社會人類學有何意義？要認識考古研究的方法和途徑，可參考下列諸書：

Crawford, O. G. S. *Man and His Past.* 一九二一年倫敦出版

Kidder, Alfred Vincent. *An Introduction to the Study of Southwestern Archaeology, with a Preliminary Account of the Excavations at Pecos.* 一九二四年新哈文 (New Haven) 出版

Lubbock, Sir John. *Pre-Historic Times.* 一八七二年紐約出版

MacCurdy, George Grant. *Human Origins. A Manual of Prehistory.* 一九二四年紐約與倫敦出版

Obermaier, Hugo. *Fossil Man in Spain.* 一九二四年新哈文出版

Osborn, Henry Fairfield. *Men of the Old Stone Age.* 一九一八年紐約出版

Sollas, W. J. *Ancient Hunters, and Their Modern Representative.* 一九一一年倫敦出版

Tyler, John M. *The New Stone Age in Northern Europe.* 一九二二年紐約出版

如果有機會到博物院中，則可去考察考古學上的搜集物；選擇由某一個地理區域得來的搜集物，並說明

與此陳列物相關的生活模式之近似情形。

## 第七章

要認識這方面的歷史，可參考下列諸書：

Bachofen, J. J. *Das Mutterrecht*. 一八六一年司徒嘉德(Stuttgart)出版

Maine, Sir Henry. *Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. 一八七一年紐約出版

Morgan, Lewis H. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. 一八七八年紐約出版

部落的特徵是甚麼？部落與區域社會的關係是甚麼？所謂區域社會與部落之完整性是何意義？以美洲人的生活為例而說明之。像英法德等等國家，是如何構成的？為求對於初民社會和部落組織更明白計，可閱讀下列諸書：

Goldenweiser, A. A. *Early Civilization. An Introduction to Anthropology*. 一九二二年紐約出版

Hartland, Edwin Sidney. *Primitive Society. The Beginnings of the Family and the Reckoning of Descent*. 一九二一年倫敦出版

Lowie, Robert H. *Primitive Society*. 一九二〇年紐約出版

Wheeler, G. C. *The Tribe and Intertribal Relations in Australia*. 一九一〇年倫敦出版

### 第八章

甚麼現象是機械地趨向於分割區域社會？把性別區分與其他勞動，年齡財產等為標準的區分相比較。這些區分的趨勢，在你自己的社會中如何表現？參看下列諸書的相關部分：

Brown, A. R. "Three Tribes of Western Australia" 一文（英國人類學雜誌第四十三卷一九一三年倫敦出版）

Buxton, L. H. Dudley. *Primitive Labour*. 一九二四年倫敦出版

Goddard, Pliny Earle. *Indians of the Northwest Coast*. 一九二四年紐約出版

Lowie, Robert H. *Primitive Society*. 一九二〇年紐約出版

Malinowski, B. *The Family Among the Australian Aborigines*. 一九一三年倫敦出版

Mason, Otis T. *Woman's Share in Primitive Culture*. 一九〇七年紐約出版

Morgan, Lewis H. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. 一八七八年紐約出版

Rivers, W. H. R. *Social Organization*. 一九二四年紐約出版

Westermarck, Edward. *A Short History of Human Marriage*. 一九二六年倫敦出版

## 第九章

用圖表說明你自己社會中流行的親族制度，而以你自己為說明之起點。這種制度是敘述的抑分類的呢？這種制度有何功用？試區別摩爾根、里維斯和克羅伯的觀點。摩爾根和稍後的里維斯各用何法以期重現過去的社會？下列讀物可做補充的材料。

Dixon, Roland B. "Some Aspects of the Scientific Work of Lewis Henry Morgan" 一文（紐約州考古學會刊物第一卷第三期）

Gifford, E. W. "California Kinship Terminologies" 一文（加利福尼亞大學考古學與人種學叢刊第十八卷一九二二年）

Kroeber, A. L. "Classificatory Systems of Relationship" 一文（英國人類學雜誌第三十九卷一九〇九年倫敦）

Lowie, Robert H. *Culture and Ethnology*. 一九一七年紐約出版

Malinowski, Bronislaw. *The Father in Primitive Psychology*. 一九二七年紐約出版

Rivers, W. H. R. *Kinship and Social Organisation*. 一九一四年倫敦出版

*The History of Melanesian Society*. 一九一四年劍橋出版

## 第十章

人類學關於婚姻制度所供給的知識，是隨風俗而變異的。然則婚姻的主要形式是那一些呢？你能想及其可能的形式麼？婚姻儀式有何作用？並去考察關於婚姻起源的學說。讀者可參看下列諸書：

Crawley, Ernest. *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in Its Bearing on Marriage.* 第二版兩冊一九二七年倫敦出版

Lowie, Robert H. *Primitive Society.* 一九二〇年紐約出版

Van Gennep, Arnold. *Les Rites de Passage.* 一九〇九年巴黎出版

Tozer, Alfred Marston. *Social Origins and Social Continuities.* 一九二五年紐約出版

Westermarck, Edward. *A Short History of Marriage.* 一九二六年倫敦出版

## 第十一章

要求熟悉圖騰主義，須參考下列諸書：

Frazer, J. G. *Totemism and Exogamy.* 四冊一九一〇年倫敦出版

圖騰主義最普遍的現象麼？你能說明圖騰主義中的某些變異情形麼？佛拉壽對於圖騰主義的概念，其主要點如何？要明瞭對於圖騰主義的批評討論，可讀下列著作：

Goldenweiser, A. A. *Early Civilization. An Introduction to Anthropology* 一九二二年紐約出版

“Totemism, an Analytical Study” (美國民俗雜誌第二十三卷)

Lang, Andrew. *The Secret of the Totem*. 一九〇五年倫敦出版

## 第十二章

甚麼是泰勒對於靈魂主義的概念？馬勒特所認識的生機主義這個概念包含何種特點？試解釋「殘存」這個概念。列舉現代生活中所能觀察到的那些殘存物的實例。下列諸書可供參考：

Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. 一九一一年紐約出版

Read, Carveth. *Man and His Superstitions*. 第二版，一九二五年劍橋出版

Tylor, Edward B. *Primitive Culture*. 二冊，第六版，一九二〇年倫敦出版

## 第十三章

所謂魔術，是何意義？試舉現代生活中的魔術實例。魔術在初民對於疾病和死亡的態度中有何作用？試對「禁忌」這個概念下一定義。解釋魔術在宗教上的地位，參讀下列諸書：

Frazer, J. G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 節本，一九二四年倫敦出版

Hartland, E. S. *Ritual and Belief*. 一九一四年倫敦出版

Lang, Andrew. *Magic and Religion*. 一九〇一年倫敦出版

Lowie, Robert H. *Primitive Religion*. 一九二四年紐約出版

Maddox, John Lee. *The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism.* 一九二三年紐約出版

Maretz, R. R. *The Threshold of Religion.* 第二版, 一九一四年倫敦出版

Rivers, W. H. R. *Medicine, Magic, and Religion.* 一九二四年倫敦出版

#### 第十四章

閱讀與本文有關的神話集。神話對於部落宗教有何關係？神話如何有助於我們之認識部落關係？所謂文  
化英雄，其意義維何？解釋有動物性的人物在初民神話中的地位。神話在現代生活中居何地位？在兒童文學中  
以及在藝術中又居何地位？可參考下列諸書：

Bartlett, F. O. *Psychology and Primitive Culture.* 一九二三年劍橋出版

Gomme, G. L. *Mythology as a Historical Science.* 一九〇八年倫敦出版

Lang, Andrew. *Myth, Ritual and Religion.* 二冊, 一八八七年紐約出版

*The Mythology of All Races.* 十三冊, 一九一六至一九二五年波士頓出版

#### 第十五章

儀式之意義維何？選擇一種已刊行的關於美洲印第安部落之敘述而表述其儀式。這些儀式對於部落宗

教有何關係？儀式模式之意義維何？說明關於部落儀式之功用。解釋歌曲和詩在儀式中的地位。參考下列諸書：

Fletcher, Alice O. *The Hako: A Pawnee Ceremony*. 一九〇四年華盛頓出版

Lowie, Robert H. *Primitive Religion*. 一九二四年約紐出版

McClintock, Walter. *The Old North Trail or Life, Legends and Religion of the Blackfeet Indians*. 一九一〇年倫敦出版

Spencer, Sir Baldwin and the late Gillen, F. J. *The Arunta. A Study of a Stone Age People*. 二冊，一九二七年倫敦出版

Radin, Paul. *Primitive Man as a Philosopher*. 一九二七年紐約與倫敦出版

## 第十六章

略述石器的歷史。考古學的地層方法，在這方面有何意義？說明編織，取火，陶器石器等等的形式和過程之連續性。技術在部落文化有何地位？如果有機會參看博物院，即選擇一個部落或小區域的陳列物，而表白所能觀察的技術和工藝學。

Boas, Franz. *Primitive Art*. 一九二七年奧斯羅(Oslo)出版

Gifford, E. W. "Pottery-Making in the Southwest" (加尼福利亞大學考古學與人種學叢刊第二十三卷一九二八年出版)



Guthe, O. E. *Pueblo Pottery Making. A Study at the Village of San Ildefonso.* 一九二五年新哈  
文出版

Holmes, William H. *Handbook of Aboriginal American Antiquities.* 一九一九年華盛頓出版

Kissell, Mary Lois. *Yarn and Cloth Making.* 一九一八年紐約出版

Mason, Otis Tufton. *Aboriginal American Basketry: Studies in a Textile Art without Machinery.*

一九〇四年華盛頓出版

Tylor, E. B. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* 紐約出版

### 第十七章

人類地理學這個名詞的意義如何？略述地理科學史。所謂文化區域的概念是何意義？這個概念之同樣適用於原始人和文明人究竟到幾許程度？

Ratzel, Friedrich. *The History of Mankind* (蒲脫勒[Butler]的英譯本)

*Anthropo-geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte.* |

八八二年司徒嘉德出版

*Anthropogeographie. Zweiter Teil: Die Geographische Verbreitung des Menschen.* 一九二二年

司徒嘉德出版

Semple, Ellen Churchill. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-Geography*. 一九一一年紐約出版

Vidal de La Blache, P. *Principles of Human Geography*. 從法文原本譯來的，一九二六年紐約出版

### 第十八章

我們可以有根據地把現代人類學中的地理研究法視爲歷史程序麼？對於起源的地點及時間是否注重？試估計年代與地理分布的關係。這個假設之價值。說明初民文化中的環境問題。參考下列諸書：

Bartlett, F. C. *Psychology and Primitive Culture*. 一九二三年劍橋出版

Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. 一九一一年紐約出版

Dixon, Roland B. *The Building of Cultures*. 一九二八年紐約出版

Ellwood, Charles A. *Cultural Evolution. A Study of Social Origins and Development*. 一九二七年紐約出版

House, Floyd N. *The Range of Social Theory. A Survey of the Development, Literature, Tendencies and Fundamental Problems of the Social Sciences* 一九二九年紐約出版

Kroeber, A. L. *Handbook of the Indians of California*. 一九二五年華盛頓出版

Lowie, Robert H. *Culture and Ethnology*. 一九一七年紐約出版

Odum Howard W. and Jocher, Katharine. *An Introduction to Social Research*. 一九二九年紐約出版

Rivers, W. H. R. *The History of Melanesian Society*. 二冊, 一九一四年劍橋出版

Wisler, Clark. *The American Indians. An Introduction to the Anthropology of the New World*.

第二版, 一九二二年紐約出版

*Man and Culture*. 一九二三年紐約出版

## 第十九章

說明文化區域的概念, 先從地理方面說起, 其次, 從文化類似性, 最後從文化中心方面去敘述。有兩個初民文化區域曾加以深刻研究的, 這即是加利福尼亞和美國平原區域。參考下列書籍:

Kroeber, A. L. *Handbook of the Indians of California*. 一九二五年華盛頓出版

Wisler, Clark. *North American Indians of the Plains*. 一九二七年紐約出版

## 第二十章

將傳播這個概念下一定義。其相反之概念為何傳播是有多多少自願的部落文化如何變遷? 個人領導的作用如何? 部落領導的作用又如何說明當兩種相反的文化(如初民的和歐洲的)互相會合時有何事象發生?

初民文化和歐洲文化有何類似點以及不同點？參考下列諸書：

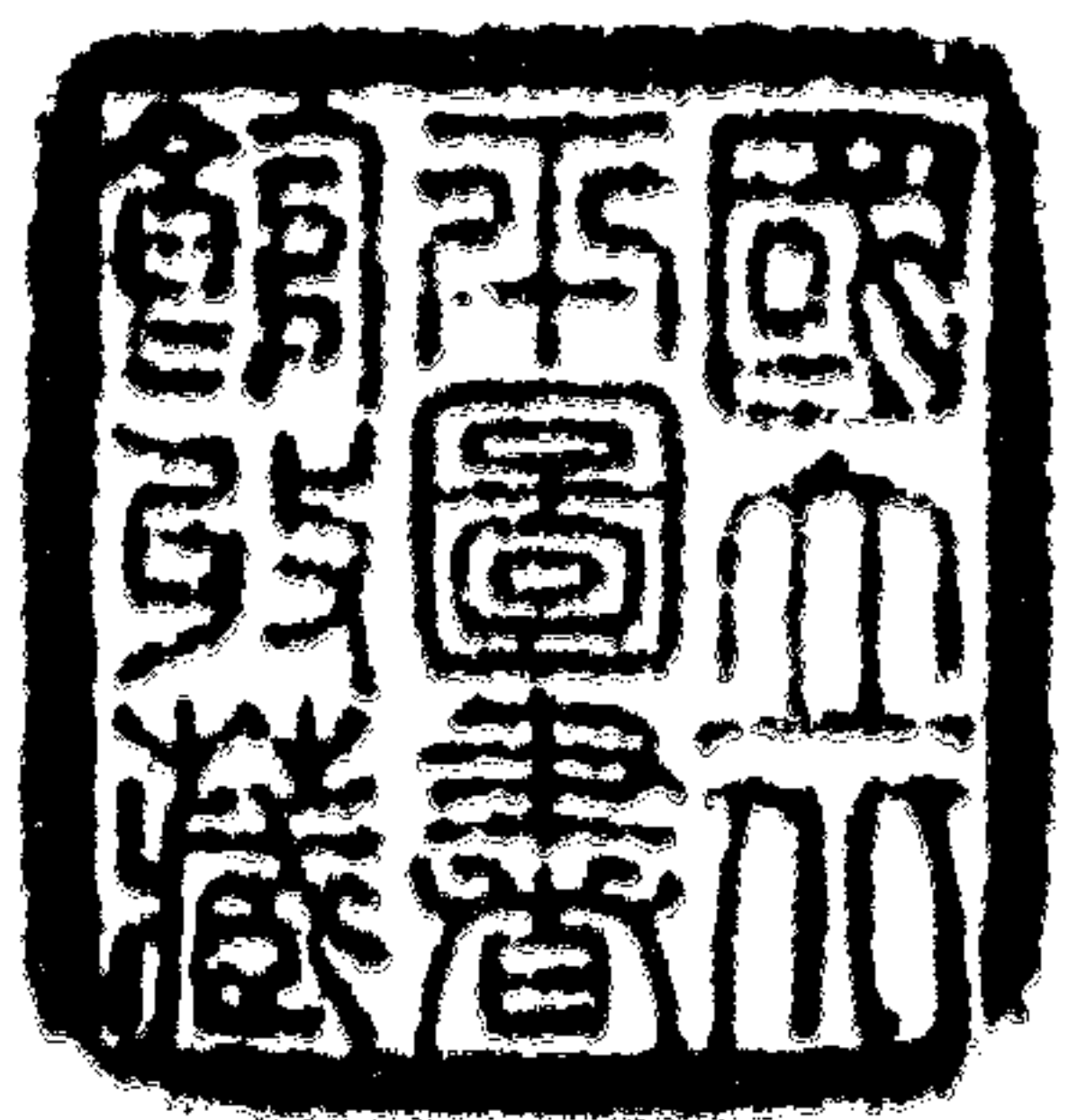
Bartlett, F. O. *Psychology and Primitive Culture*. 一九二三年劍橋出版。

Dixon, Roland B. *The Building of Cultures*. 一九二八年紐約出版。

Ogburn, William Fielding. *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. 一九二

二年紐約出版

Wisler, Clark. *Man and Culture*. 一九二三年紐約出版



# 世界書局出版

中國人口問題	人口論	文化進化論	社會變動論	社會學大綱
中國社會學社編輯	郭大力譯	鍾兆麟譯	鍾兆麟譯	孫本文等
一冊	一冊	一冊	一冊	二冊
一元四角	一元二角	二元	二元九角半	九元

中華民國二十四年三月出版

社會人類學概論 (全一册)

An Introduction to Social Anthropology

定價大洋二元

(外埠酌加運費匯費)

原著者 克拉克魏斯勒

譯者 鍾兆麟

發行者 陸高誼

出版者 上海大連海路世界書局

發行所 上海及各省 世界書局



本書負責校對者顧炳章

