



空軍軍官學校圖書館

登錄號

532

類號

137 / 6023

漢譯  
世界  
名著  
著

Robert H. Lowie 著  
呂叔湘 譯

初

民

社

會

商務印書館發行

公用圖書  
愛惜使用

國家圖書館典藏  
由國家圖書館數位化

## 著者序

誰要請求人類學者介紹一本書，將人類學或人類學的任何分支給門外漢一個簡短的提要，人類學者便要大大為難。他們不得不承認，現在還沒有什麼書能綜合近今研究成績，治為一篇，恰恰能應問者所求。在人類學的各部門中，尤以社會組織這一門最為痛切地感覺缺乏一本跟得上時代的提要書。社會學者，歷史家，以及研究比較法學的人，都需要人類學上的材料，可是因為沒有良好的書作嚮導，他們只能求之於摩根的古代社會（Morgan: Ancient Society）。摩根著此書時，科學的民族誌之學還在萌芽時期。自一八七七年以來，人類學者不獨已經蒐集了無數具體資料，且已發展了好些新方法和新見解，使摩根的書成為無可挽回的古董。他的書誠然不失為一個聰明勤苦的學者筆路藍縷的成績，可是，今日之下還要向那裏面求關於初民社會的知識，這簡直等於向達爾文以前的生物學者那裏學生物學。摩根的書是研究人類學歷史者所必讀，卻萬萬不

足供現代一般讀者之用。

前在加利福尼亞大學講學一年，見修習人類學諸課的學生也因為缺少此類論述初民社會組織的入門書而大感困難，其程度不下於一般讀者以及研究與人類學相關諸科的人。為供應上述三種讀者的需要，寫成此書，用以闡明近今美國人類學者的態度。

此書之成，得力於共事諸君者甚多，難於舉。首當致謝於業師波亞斯教授 (Prof. Franz Boas)，提倡用科學方法於人類學的健將。次致謝於美國自然史博物館威斯勒博士 (Dr. Clark Wissler)，因博士之力，始克具有在北美印第安人中的實地經驗，在我們的共同的專門研究範圍即平原區中尤其得博士不少的誘掖。更致謝於克婁伯教授 (Prof. A. L. Kroeber)，使著者有於一九一七——一八學年在加州大學講學的機會，始得整理自己關於初民社會的見解，因而間接形成此書。加州大學其他學系諸同事中多有於人類學理論感覺興趣者，給我不少鼓勵。使我受益尤多者為我的朋友今在西北大學的菲爾伯利克教授 (Prof. Francis S. Philbrick)，他在比較法學上的博學增廣我對於初民法律的見解。最後致謝於我的朋友美國自然史博物館 Leslie

Spier君，在出發以前爲我讀第二章至第八章的原稿，並賜以明敏的批評；致謝於 Bella Weizner女士爲本書作索引。

Robert H. Lowie

著者序

三

國家圖書館



002453247

## 譯者記

本書著者羅維 (Robert Heinrich Lowie) 一八八三年生於維也納，十歲時舉家遷美，入美國籍。後來在哥倫比亞大學從 F. Boas 教授治人類學，一九〇八年授博士。旋入美國自然史博物館為研究員，凡十四年，一九二一年起任加州大學教授。他的專門研究是北美平原區。他的著作除論文專刊外，單行者有文化與民族學 (Culture and Ethnology, 1917) 初民社會 (Primitive Society, 1920) 初民宗教 (Primitive Religion, 1924) 國家之起源 (Origin of the State, 1927) 我們文明嗎 (Are We Civilized, 1929) 諸書。

在人類學者中羅維屬批評學派。波亞斯 (Boas) 為此派大師，羅維及威斯勒 (Wissler) 克斐伯 (Kroeber) 哥登衛塞 (Goldenweiser) 等人俱其高足弟子。批評派反對摩根等人的一系演進論，對於葛拉本納 (Graebner) 及伊里斯密斯 (Elliott Smith) 等人的極端主義的傳播論，也深

致不滿，他們主張以文化解釋文化，以一民族之文化歷史及文化環境（別於自然環境）解釋其現有文化，其研究方法之周詳審慎有足多者。但如詳細敘說其理論，比較其與演化論派及傳播論派之異同，真是「說來話長」，在此地憑空說幾句也難搔着痒處。本書讀者大約也不需要此種初步說明，倘若要的，請閱林惠祥著文化人類學（商務）第二篇，最好還是讀完本書自行抽繹，較為有益。

本書初次譯稿於一九三一年秋交商務付印，不到半個月便發生九一八事變，那時決沒有想到四個月之後，這部譯稿，也要為國難而犧牲。現在承商務印書館的好意，約我把這部著作重譯出來。惟我第二次譯稿動筆不久，便因病中止，其後作輟無常，倘若沒有友人吳漢章、張買粟、孫其敏諸先生幫同翻譯第九（吳），第十（孫），第十二（張），第十三（吳）各章，恐怕到此刻還不能告成，感謝之忱，非言可喻。這四章譯稿均經譯者本人校讀一過，倘有錯誤，應和其餘各章同樣由譯者負責。

譯文力求信達。原文間有三數誤刊處，顯明者改正，疑似者註明，其餘加證的地方也全是譯者

的註。原書參考書分章標指，茲爲便利計與總目同列書後。辭彙及民族譯名表均爲讀者便於對照而作，除民族名外，人地名及重要術語仍於初見時附錄原字。

譯者。一九三四年歲除。



# 目錄

第一章 緒論.....一

第二章 婚姻.....一七

一 婚姻禁例.....一八

二 獲得配偶方法.....二一

三 優先婚配.....三一

第三章 多偶婚制.....四七

一 一夫多妻制.....四七

- 二 一妻多夫制……………五三
- 三 性的共有制……………五九
- 四 假設的性的共有制……………六六

#### 第四章 家族……………七五

- 一 雙方的親屬羣……………七六
- 二 家族單位之鬆散……………八〇
- 三 從婦居制與從夫居制……………八三
- 四 兩性分工……………八八
- 五 未婚者之另居……………九一
- 六 兩性另居……………九一
- 七 養子……………九二

第五章 親屬待遇……………九五

一 母方親屬與父方親屬……………九六

二 姻父母禁忌……………一〇〇

三 其他禁忌……………一一五

四 特權親暱……………一一八

五 禁忌與放恣……………一二〇

六 親從子名制……………一二七

第六章 氏族……………一二一

一 總論……………一三一

二 氏族組織之種種……………一三八

三 一源抑多源……………一四四

四 高級氏族……………一五四

五 圖騰制……………一六四

第七章 氏族歷史……………一七五

一 家族先於氏族……………一七五

二 氏族之起源……………一八七

三 氏族制和達科他式稱謂……………一九三

四 母系氏族和父系氏族……………一九八

第八章 婦女地位……………二二二

一 理論與實際……………二二三

二	女權統治	二二六
三	從婦居制	二二九
四	經濟解釋	二三一
五	婦女地位與文明階段	二四一

第九章 財產……………二四五

一	初民共產制	二四六
二	土地制度	二五二
三	動產	二八〇
四	無形財產	二八三
五	繼承	二九二

第十章 會社……………三〇九

一	安達曼羣島	三一一
二	澳洲	三一六
三	馬賽人	三二五
四	班克斯羣島	三三一
五	朴卜洛印第安人	三三九
六	克洛人	三四四
七	希達查人	三五—
	第十一章 會社理論	二五七

一	許爾茲之體系	三五七
二	兩性區分	三六四
三	年齡級	三七六

四 會社之種類……………三八三

五 平原印第安年齡會社……………三八八

六 一般的結論……………四〇三

第十二章 貴賤……………四〇七

一 武勇……………四〇八

二 法術及財富……………四一二

三 階級……………四一六

四 結論……………四二八

第十三章 政治……………四三一

一 澳洲……………四三二

二 坡里尼西亞及密克羅尼西亞……………四三五

三 美拉尼西亞及新幾內亞……………四四二

四 非洲……………四四五

五 北美洲……………四六二

六 民主政治與初民組織……………四六九

七 部族的組織與地域的組織……………四七一

第十四章 法律……………四七九

一 集體責任……………四八一

二 犯意……………四八三

三 贖罪……………四八五

四 證據……………四八七



五	澳洲·····	四九〇
六	伊佛高人·····	四九三
七	依士企摩人·····	四九七
八	平原印第安人·····	五〇〇
九	坡里尼西亞·····	五〇二
一〇	非洲·····	五〇四
第十五章	結論·····	五一三

民族譯名表

辭彙

參考書目

A 分章指引

B 總目

# 初民社會

## 第一章 緒論

初民社會，在某種意義上說來，是和初民文化範圍一樣大小的。因為文化（Civilization 或 Culture，後者為民族學上的術語），照泰勒（E. B. Tylor）的有名的界說，是「一個複雜的總和，包括知識，信仰，藝術，道德，法律，習俗，以及人類以社會之一員的資格所獲得的其他一切能為與習慣」。因此，社會之研究倘若要完備，非將文化的各方面都加以探討不可。本書沒有試手這樣艱鉅的事業的企圖。凡所論述，只限於文化的一方面，所謂社會組織（Social organization）那一部分，便是關於社會剖分開來的各種社羣，這些社羣的性能，相互間的關係，以及決定牠們的生滅盛衰的諸因子這一類的事情。

000532

然而文化的各部分密切相關，如果要集中研究那裏面的任何一個而擯絕其餘，是辦不到的事情。近今許多事件使我們知道，表面上渺不相涉的文化之各支其實是相輔相依的。比如軍事行動，要沒有實驗室裏的科學家和田裏的農夫的協作，是不會成功的。這一條原則也適用於較低的文化階段。我們研究社會組織，倘若不理會產業的因子，一定不可能；因為社會常會恰恰依着產業方向而組織，成爲鐵匠，建築者，造船者，刺花者等等行會。但是我們可以不必理會這些工匠的技術奧妙，那怕這些事情恰恰是某一社會的特色；我們只要研究每個行會在社會裏面的地位高低，以及牠在許多並行或交錯的社團中的權利與義務。同樣，倘若我們有提到宗教團體的地方，我們的注意點也不在教義與儀式，在乎牠在政治組織裏面所佔的位置。假定我們從這方面來觀察基督教，因密語懺悔 (auricular confession) 或聖餐變質說 (transubstantiation) 而起的異見，只能當作宗派的標幟，而一國之內，甲派起，乙派倒，丙派受到歧視與妨害，這些纔是我們注意力所聚會。但是往往事先不知道有了若干關於宗教本身的知識便足夠說明那主要的問題，不知不覺地我們便鑽進了經院派的牛角尖裏去了。論述野蠻民族時也是如此，要正確地測定某種社會組織的特

性，有時非將初民活動的別方面的材料加以一番探討不可。

就科學上說，初民社會之研究無須乎申明理由。這些社會有在那裏，是「實體」之一部，科學就不能不理會。但是以往看待牠們的態度與精神大有不同，現在將研究初民社會的各派的理想稍加審視，當不為無益之事。

有一派人顯然取的專刊式 (monographic) 的態度。他們注目於某一民族的某一時代，努力以極忠實的態度來描繪這一個文化。這一類作品如果達到最高成就，民族誌學者變成一位藝術家，同情地透入那一個文化的潛在精神，創造一幅如谷比諾 (Gobineau) 的文藝復興般的畫圖。哲學家溫德爾班 (Windelband) 和他的學派稱這為人文研究的理想。在他們看來，人類歷史的每一展布，代表一個獨一無偶的物象，一套絕對不可言說的奧妙，只能由具慧眼具會心者用直覺去體驗，然後傳達些微於他的讀者。秉着這種精神去努力的民族誌，結果是文化的畫像琳琅滿室，各各獨立而互不相關。

對於文化的資料取如斯的態度，決不違乎科學的目的，而且因為牠能顯示文化的深密諸面，

牠甚至還在「實體」的全盤描繪中貢獻了必不可少的成分。但是科學不肯以這樣審美的沈醉自足，這句話也不錯。一個研究者將這些作品一一地展覽時不知不覺地便會起一種心理作用，與創造這些畫像者的初心殊不一致。欣賞的心情以外自然而地混雜了一種比較的心，將前前後後的畫像來比較。這一個文化的糾糾武夫的氣概，那一個的虔誠恭敬的神情，第三個的愛錢如狂的癖性，都因對照而益顯。不同之點固然首映眼簾，相同之處也將為注意所及，於是不期然而然問題來了，將何以說明這些同同異異呢？換句話說，諸多物象將不僅為各別的欣賞，更將綜合地觀察其關係。

一部分將為因果關係的問題。自然我們都會設想，相同的物象一定有同的原因；原因也許在種族的相近，也許在地理環境的相似，也許拿來比較的兩文化有別種基本的條件相同，決定這樣的問題，便成了民族學者的責任了。可是實際上，如本書後文所示，我們不容易在文化材料的驚人的複雜體中，將那些決定因子游離開來，說這個和那個是重要的因子。真的，有幾位民族學者已經不存解決的希望。但是無論各種因果關係的追求有望或無望，有一種關係為文化的科學研究者

萬萬不能忽略的——年代先後的問題。假定我們文化的畫像館陳列着所有各個特殊文化的畫像，牠將包有同一民族的前前後後諸期文化的各別畫像。紀元一〇〇〇年時的日本的畫像與一九〇〇年時的日本的畫像，在單純審美的觀照，也許以各別鑑賞之自足，當牠們是互異的文化理想的具體表現，各自獨立，不相連繫，猶之其中任何一個和意大利文藝復興之不相連繫一樣。但是科學的研究者的態度決不是如此。對於他，其中的一個文化是從另一個生長出來的，同一個文化因時序不同而有變異；這件事實是絕頂重要的事實；不能認識一根鏈條上兩個環似的兩個文化的時間關係，在他看來，是遺漏了「實體」的最重要的部分。乾脆一句話，文化的研究者，無論他自己還想做什麼別的人物，歷史家他是非當不可的。

但是民族學家將爲何等樣的歷史家呢？有幾位著名的學究，他們的思想是實驗室裏造就出來的，他們再三致意的規定哪一種歷史纔是有價值的。看慣了物質現象都可以拿微積分的方程式來記述，他們便以爲沒有哪一支學問會值半文錢，除非牠能符合天體力學的模式。皮爾孫教授 (Prof. Pearson) 在科學規範 (The Grammar of Science) 裏如此說：「歷史不能成爲科學，只

是用多少有點中看的文字點綴起來的事實流水賬；非到事實能成爲連系，能簡簡單單用科學的公式總括起來時，算不了科學」。應用他的教條於文化，這位先生說：大致說來，人類的進展，在歐洲，在非洲，在大洋洲，都依循同一路程；可以用某某幾個基本原則來概括；除非歷史家即刻從事於這些原則的測定，他的努力是不值一顧的。化學家的鄂斯特瓦德（Orthald）教授，動物學家的杜里舒（Driesch）博士，都曾發表過同樣的意見。

適纔陳述的那種態度，顯有驚人的幼稚性。無疑，民族學家及其他歷史家，應當發見文化的底裏的定律，因而給他們的材料以可能最高限度的聯系，倘若他們辦不到這件事，那的確是他們的不是。但是第一個問題是，是否有這樣的定律存在，什麼限度的聯系是事屬可能。我們不能因爲求便當便假定文化史裏面確有一致性存在。即使在物理學上，學者們也不一定回回運氣都好，都能將當前的現象約成牛頓式的公式。水的最大密度在百度表上四度時候，一般人實用上承認這件事實，物理學者在理論上也不能不承認這件事實，他並不癡等那水也採取別的液體的通性。照樣，民族學者也不能容許預先代他決定他的工作。倘若社會演化裏面確有定律可尋，他萬無不尋之

理，但是否有定律存在還有待於研究，他的學者的地位也決不因爲牠們的不存在便要動搖。他的責任是探測文化實際上走過的途徑；他給我們的是什麼樣的綜合，這完全視乎他所探討的事實的性質。勉強去攀附別種學問的理想，也許是非常有害的舉動，因爲很容易流於架空的簡單化，即無異於虛偽化。這就等於堅決主張水在結冰時密度一定增大一樣。倘使世界上每個人都具有與別人迥異的文化史，歷史家的工作也還是去一一記載其特殊之點，盡力求最佳結果而已。在知識的總和裏而他貢獻他的一部分，並不因他的材料不受融鑄，便損及他的科學尊嚴。所以，我們也不開首便放棄社會演化的定律之追求，可是得嚴重聲明，對於那種假科學的武斷主義，要堅持將那適用於學問界一隅的辦法來處理一切的現象，我們是不服從的。我們決不爲贊成或反對歷史中的規則性的任何成見所囿，我們所自勉者是去決定何者爲事實，何者爲事實的實實在在的系次。

但是，民族學家在這裏遇到一重障礙，爲研究高等文化的歷史家所無。初民社會中的事變之相繼，除最近期外，很少是有記錄的；確實的報告能溯及三五百年前時，民族學者已認爲是非常的幸運。這是一個真正的難關，卻也不是度不過的難關。因爲除稀少的文件原料以外，民族學者還保



有許多已經確定的民族誌的與語言學的事實，將這和地理上的分佈情況連合起來，往往能恢復出那段歷史，有實際上的可靠性。關於社會組織的現象，後文有許多實例；我想在此處用工藝上的例證來說明這個方法。馬達加斯加 (Madagascar) 土人冶鐵用活塞風爐，是和近鄰非洲大陸上的尼格羅人鐵匠所用種類迥異的。這裏泰勒便應用歷史的恢復法 (historical reconstruction) 而大成功。他指點出來，活塞風爐見之於蘇門答臘，見之於馬來羣島的他處，見之於亞洲大陸的鄰接部分；他又指明，馬達加斯加島上的馬拉加塞 (Malagasy) 人在人類學與語言學上原是馬來人種的一支。所以，活塞風爐是無疑地馬來發明品，爲馬來人遷徙時攜往所到各地。這樣，將一般的人類學上的知識與一個特殊事物的地理分佈情況連合起來，泰勒便將一件機械的歷史重行建設起來，更無有理由的懷疑之餘地。

在恢復一個文化的歷史這個工作裏面，分佈的狀況有非常重要的作用。倘若某物某事到處都有，牠也許真是某種有普遍作用的社會定律的產物。倘若牠只出現於有數若干例案中，也許還是某種定律在特殊環境之下的結果，這個特殊環境是什麼，要將凡有那件事物出現的諸文化拿

來分析纔可決定。反之，如馬拉加塞風爐之例，也許談不到什麼定律，只是一個傳播源流的問題。還有，某一文化特色的共有者也許譜系上絕不相近，他們的文化所以能有一共同部分，完全是由接觸與傳受而來。

這樣看來，分佈的狀況要求有一個解釋，無論所用來解釋的是因果的相生，是種族的源流，是國際的交往；答案的獲得，是要藉助於其他民族學上的知識的，這樣獲得的答案勢必要取歷史的形式。倘若我們沿溯鐵器的歷史，我們將以較後的年代給與馬來風爐，因為牠是從離開古代冶金術中心地甚遠的亞洲某處演化出來的特殊方式；我們又將拿馬拉加塞風爐當作比較地近代的輸入品，因為馬達加斯加代表馬來文化的最遠哨站。

事實上，在族系互異的民族中間，文化的相似點甚多，因此牠們的解釋大率限於下列兩種裏面選一種。或者是由於相同的原因，無論這些原因能被測定與否；或者是由於傳受作用（Borrowing）。以往許多民族學的論述，有的側重這一種解說，有的側重那一種；目下在英國及歐洲大陸都有有勢力的學派竭力主張，一切文化上的類似（Cultural Parallels）都是由一個中心傳播開

來的。在開宗明義第一章便來討論這聚訟紛紜的問題，似乎是不應該，但是無法避免，因為不妥協地堅決主張這一說或那一說，是有很深遠的實際影響的。倘若一切類似皆由於傳受作用，那末，社會學上的定律都沒有了，這些定律要有獨立發展而結果相似的例案纔能推論出來。倘若一切皆由於傳受，那末，工藝史，宗教史，或社會生活史，都只要說一說器具或教義或風俗的起源地點，再數說一下牠們的行程便完事了。反之，如果傳受作用只能管到一部分的類似例案，那末研究其餘的例案時，相同原因的解說，至少可以拿來做理想的目的。所以，在傳播說(Theory of Diffusion)與獨立演化說(Theory of Independent Evolution)之爭執中，個人取什麼地位，根據什麼理由，在開端便申說一下，也未始不相宜。

傳播說的堅強根據在有豐富的例證，證明在文化的成長中傳播一事實與有大力。這不僅是推論的事，往往有文件的記載為憑，如埃及文化對於希臘文化，亞拉伯文化對於中世歐洲文化的影響都是例子。在這些實在證據以外，還有許多傳受的例子，雖然是由推論而來，卻推論得無懷疑之餘地。如有一性質分明的特色分佈於連接的地域，那末，牠是發生成長於此地域中的一處再由

此傳到四周的這樣一個結論是逃不掉的。這個結論往往還可以用定量的測驗來加一層佐證：在發源地中心這個特色特別繁複，愈向邊境愈淡薄。波亞斯教授曾經指示過，加拿大神話中的烏鴉系（The Raven Cycle）起源於英屬哥倫比亞（British Columbia）的北部，由此向南傳播。離發源地愈遠，這一系的繁複程度也愈減，減到最後便完全消失。倘使這一套奇遇傳說是某種神話製造定律的產物，牠不會只限於這條狹狹的海岸；倘若不是從一個發源地由近而遠以次傳播，我們也不會看見牠的繁複程度的逐步減小。

照這樣說來，傳播非當作真實原因（vera causa）看待不可。但是牠是唯一的真實原因嗎？相似的特色出現於種族既不相近交往亦無所聞的各在天一方的幾個民族中時，又將如何說法呢？遇到這種情形，傳播主義者不得不乞靈於一條附帶的假設，說他們中間從前有過一度接觸的；他所以非如此說不可，完全因為他堅決相信，文化的每個原子都是由於諸多因緣的不常有的湊合，同樣的湊合不會再有，所以第二次發明的條件也不會再具備。這是我們不能不正視的傳播主義者的基本信條。

我們先承認，以往對於此說的非難，其根據不怎麼頂充分。例如，有人引了科學上發見的重複來證明同一特色可以在幾處獨立發展出來。然而這種論調大概不能令人首肯。仔細的史的研究，往往告訴我們，兩位發明者同有所取於同一文化之庫，如牛頓與來布尼茲之發明微積分。所以這樣的例子不能拿來和完全隔絕的兩地獨立創造相同的文化原子這件事相比擬。還有，近代科學家不但是在同一基礎上加工，並且同是有訓練的匠人在同樣地試加特定的磚石，他們成就之有雷同，殊不足為異。研究初民文化的時候，有特殊訓練作基礎的有目的努力這個動因要完全除去，重複發明的機數也要比例地減少。

極端式的傳播主義的弱點，在牠的太概括，在牠的無分辨。沒有人否認，極複雜的發明不容易重複幾回；但是這條原理如應用到極簡單的設計與思想，簡直不成話，機數太多了。不錯，人類真是缺乏發明力，常常寧願走最少抵抗的一條路，傳受，但是他的無能力也不如說者之甚。倘使他真是那樣無用，各地常見的可佩服的適應環境之事實也就不會有了。密克羅尼西亞人 (Micronesians) 便不會懂得用蚌殼來做刀斧，代替他們海島上沒有的石頭；安達曼羣島人和南美洲土人

也便不會懂得用毒草藥魚。平原印第安人會用野豬毛刺繡，技術很高，難道我們定要說他不會自己發明用牛糞營火，要從別處去學習嗎？北達科他州（North Dakota）的希達查人現在還用傘形的皮艇渡密蘇利河，和威爾斯人的皮艇（coracle）相似。難道我們定要假設從前兩族之間有過一度關係，年代久了湮沒了嗎？在隣近他族中，有希達查人皮艇的雛型，在十字木片上蒙以皮幕的臨時木筏，這可以證明船隻的是本土發明，無須作上述的穿鑿。還有澳洲人和提厄刺得爾佛伊哥人，他們一見玻璃便認定牠可以製造某種器具，比原來用石頭的好。許多簡單的意思，有的是確實知道不止一次被人想出，有的至少是極可能地獨立發生於兩處或更多的地方，要拿來列爲一表，恐怕倒也不短。其實，比較深奧些的觀念也曾兩度發明過，這種例證，雖然不多，也未嘗沒有。最可注意的是猶加坦的馬耶人的觀念中有○這個數字。這是希臘人羅馬人趕不上的成；就絲毫沒有互相影響的可能，卻居然和印度人的發明重複了。

可是，上面所引的例子只適用於文化領域的一區，即用智慧來解決的機械問題或理論問題那一區。文化的宗教，社會，審美諸方面，其建立實在應乎全然兩樣的動機。在這些場所，理性的制御

比較少受些，類比的作用可以盡量發揮，於是獨立演化的機會也就減少或者全然抹去。真的，有人寧願承認最重要的機械發明可以有多個起源，不肯承認人類的心理能獨立地循同一崎嶇曲折的路走兩回，創造相同的怪異神話。然而文化的非理性的各門也不乏相似特色獨立發生的例子。且舉一事爲證。庫爾奈澳洲人最受不了的污辱是罵他「孤兒」；蒙大拿州 (Montana) 的克洛印第安人也是如此。這樣一句平平淡淡的話會被認爲最利害的辱罵，這件事情好像很奇怪，可是牠有牠的解釋。在初民中，一個人的勢力大小直接系乎他的真親實眷的多寡。沒有親人的孤兒是社會上的無能者，初民又是最愛體面的，自然罵人的話沒有比孤兒再狠毒的了。這樣，非但庫爾奈人和克洛印人誰也不抄誰是確定的事實，便是他們所以不謀而合的原因也可以從初民生活的已知事實中推論出來。

這一類的例證無須多引，因爲單是文化的一門即語言中已經有無窮的材料。語言的構成程序和文化的非理性部分的構成程序在心理上是屬於同一範疇的，適用於後者的話也適用於前者。英語文法的簡單極近華語，可是並非由於中國對於英國語言有過什麼直接影響，乃是由於內

在的原因。北美大盪地 (Great Basin) 一帶印第安語中有雙數的變化 (Dual number) 那也不是因為他們抄襲了古希臘人的意思，卻是因為這是一個能夠獨立發生的觀念。照這樣的例子不知有若干，可以拿來證明，起源完全不同接觸完全沒有的諸種語言，會演化出同樣的類分物象或敘述物象的格式。倘若此言不謬，那末即使可以相似的理由永遠不會給我們知道，類比式的推理作用與類分作用會產生類似的結果這件事實是已經確定的了。所以，一定要說這種結果不會出現於風俗或神話之中，便是道地的武斷主義。

總而言之，在社會組織之研究中，沒有理由將獨立發展的可能性攆除掉。所以，下文遇有相似的例案時我將照牠的真實性質來處分；在整個研究結束以前，不打算評判這兩種對立的學說的高下。

上面這番話，便是本書重視分佈狀況的理由。從一個現象出現的範圍的大小，我們可以立刻知道牠是否可以姑且當作人類羣居的必然結果，而與之相聯的幾個特色的比較，也許可以顯示有利於牠的出現的條件。一種制度的分佈狀況也許可以證明牠曾經傳播，再佐以其他知識也許



可以幫助歷史的過程之相當完備的恢復。如果我們僅僅知道一種習俗的流行範圍，我們也許知道不多，但是我們至少有了擴充知識的出發點。如果我們不知道一個無歷史記載的現象的分佈狀況，我們一點兒有理論上價值的事情也沒有知道。

關於初民社會的知識，有一種教育上的價值，即使本來不是專治文化史的人，也不妨研究一下。我們大家都投生在一套傳統的制度與禮教之中，這些制度與禮教不但衆人視爲自然，並且認爲是社會的需要之唯一可想像的反應。外國人違背我們的標準，在我們有成見的眼光中，他是劣等民族。對付這種淺識的一隅之見，沒有比系統地研究異族文化這服再好的藥劑。漸次認識和我們審知熟習的社會調適方法完全根基不同的別個社會的調適方法，能擴大我們對於社會的多方變化的觀念，正如  $n$  度空間的概念能擴大非歐几立得 (non-Euclidean) 幾何學家的眼光一樣。於是我們看出我們沿習的意見與風俗原不過是無量數可能變異之一；我們可以更放大大一點膽量依照新的希望將牠們造成新的形式。

## 第二章 婚姻

社會組織是文化的一面，要和其他諸面綜合一起觀察，方可明白。社會組織也是有各方面的，要明白任何一面，也必須綜合其他方面來觀察。比如我們開首先考察初民家族，不久必將發覺，要了解初民家族，同時須研究許多粗看是不相關涉的事實。在海洋洲的某處，男子們吃飯睡覺都在男子公會裏，這個影響於家庭生活很大，二者幾乎不能分別敘述。倘若以公會開手，不久又將討論到財產觀念，因為那些公會的會員資格往往等於財產所有者。但是一講到財產，不免又要涉及親屬觀念，因為決定財產之繼承者是親屬觀念。以此類推。總而言之，這些題目密切相關，沒有一個能當作基礎問題，而以其餘的當作從那上面演繹出來的枝節。無論從何處開始，免不了要上文預提下文，下文回顧上文。可是因為敘述的需要，我們不得不將一個有機性的全體拆成片段來陳說。因此，任何一點皆可開始。我現在挑出家族來作第一個研究的社羣單位；開手先敘述要建設

新家庭者所遇的條件——選擇配偶時非遵從不可的禁例與規定，以及獲得配偶時非遵從不可的傳統方法。

### 一 婚姻禁例

世界各地都有選擇配偶的限制，大率根據血緣的親近。誰要違背這些規則，便犯了可怕的亂倫罪 (incest)。在最狹義的家族範圍中，性的關係是一致被禁的。世界上沒有一個民族容許親子間配合；兄妹或姊弟配偶，間或見之記載，那也不是因為野蠻未開化，卻是過分講究禮教的結果。在門第觀念過度擴大的社會裏面，例如在古代的埃及與祕魯，國君往往找不到一個門第相當的人來做配偶，以致不得不求之於最近的血親。便是這樣的例子也不多，絕不影響一般老百姓的風俗。

爲什麼人類對於亂倫的恐怖如此根深蒂固，負解答責任者不是民族學家，而是生物學家與心理學家，雖然我私人贊成霍布豪斯 (Hobhouse) 的意見，說這種情緒出之本能。研究社會學的人只須記好一件事實，亂倫的畏懼使生物學上可能的配合受了若干限制。進一步，他還得記載各

別社會對於亂倫一事的各別算法。親與子，兄弟與姊妹，確是一致擯絕配合，可是有許多民族贊許，甚至規定，某種遠親中間的配偶。這就是說，憎惡最密切的親屬中間配婚的心也許是出之本能，將這憎惡心擴大到那小圈外完全是由於習俗，有的民族將這界限劃得嚴厲一點，有的民族將這界限劃得馬虎一點。蒙大拿州的白拉克佛族不但不許從表(cousins)結婚，在同一地方羣內的任何婚配都不贊成，「因為也許有某種血族關係沒有留意到」。英屬哥倫比亞的許斯瓦普人及湯普孫河印第安人不贊成第二從表結婚，伊達荷州(Idaho)的內培塞族連第三從表都不贊成。照一個內華達州(Nevada) 巴費磋族裏面受過教育的某君說，他們族裏連最遠的從表都算是親屬，因而不得互為婚配。

這種內婚的憎惡心一定與某種初民習俗相關。比如，巴費磋人對一切從表，不論遠近，都稱為兄弟或姊妹。在蠻族中，「名」之為用極大，名稱既同，往往認為實質亦同，從稱一個女子為姊妹到認真當她為姊妹因此而禁止婚配，不過一步之隔。所以，倘若第十從表(tenth cousin)與第一從表(First cousin)的稱呼一樣，亂倫的畏懼自然會引到她身上去。

這種畏懼的引伸，還有更可驚異者。非但真正血親間的婚配在所不許；本來毫無血統關係，因為同屬某一社羣，因此假設是同一祖先的後裔，在這種假親屬之間，婚配也懸為厲禁，這樣的事常常有之。社羣之名的法力當然在這裏大顯作用。比如在澳洲，甲部族裏面伊繆 (Imu) 羣的男子決不和乙部族裏面伊繆羣的女子結婚，儘管二族相距有幾百里遠，萬萬找不出血統關係。

蠻族中有一條規則，規定配偶當求之於本羣之外，所謂本羣，或指家庭，或指村落，或指別的社羣單位，這條規則稱為外婚制 (Exogamy)。與此相反的規則，規定配偶當求之於本羣之內者，稱為內婚制 (Endogamy)。內婚制盛行於門第觀念極形重要的地方。印度的種姓 (Caste) 是最熟習的例證，歐洲的貴族也是一例。文明程度較低的例子是英屬哥倫比亞的齊姆欣人，酋長的親族和酋長侍從的親族結婚，酋長侍從的親族與平民結婚，他們都不以為然的。內婚制的要點在於非在某個社羣單位之內求偶不可這樣的觀念，事實上的羣內結婚並不一定就是內婚。例如卡拉馬蘇 (Kalamazoo) 城的青年男子自然大半是在同城女子中找老婆，可是並沒有誰禁止他們到奧圖姆瓦 (Ottumwa) 城或普爾散 (Przemysel) 城去找去。(註) 只有在有一種禁止的意味潛伏着的

場合，我們纔能說有內婚的趨勢——比如天主教徒不該娶新教女子這樣的意見。

外婚制與內婚制並非不能並存，除非就同一單位說。南印度尼爾吉利(Nilgiri)山中的托達人，分爲 Tartharol 與 Teivaliol 兩羣，相互之間，不通婚媾。每羣又各分爲小組，互爲外婚。Tartharol 羣之 Pan 組的人不能娶 Teivaliol 女子爲妻，在 Tartharol 女子中間，他又只能在非 Pan 組的女子中去選擇。

## 二 獲得配偶方法

就初民文化作種種通概之論，是很危險的事，但是說初民婚姻的宗教性少而民事性多，這句話沒有多少例外。可是，牠和近代高加索文明（白種人文明）中的制度有很不相同的一點，便是初民的婚約不是成立於個人與個人之間，而成立於家族與家族之間，這一點顯然見之於兩種婚姻方式，所謂交易婚與買賣婚。無論爲交易婚 (Marriage by exchange) 或買賣婚 (Marriage

(註) 卡城在美國密希根州，奧城在美國伊阿華州，普城在波蘭。——譯者

by purchase) 女子都被當作財產，非得相當代價她的家族不肯將她送掉。

在西部澳洲的卡利厄刺人中，娶妻一事為優先婚配的若干規則所限制。一個男子非但消極地不許娶他的姊妹或某種別的親屬，簡直積極地非娶某一種從表不可（見下「優先婚配」節）。有了這樣的限制，交易婚便通行了。有一個男子某甲，有一個或幾個姊妹，找到另外一個男子某乙，和他恰好有合式的從表關係，也有一個姊妹。於是二人互相交換一個姊妹為妻。這種方法好像有確定的分佈區域，通行於澳洲及托列斯海峽羣島（Torres Strait Islands），但是在鄰近的美拉尼西亞（Melanesia）便很少見，簡直可說是沒有。

除這種交換姊妹的辦法以外，卡利厄刺族的長老還代小孩們按照正規的型式預定配偶。一對男女中死去一個便引起一度變換，可是這變換過的新配偶還是非符合正規型式不可；可能的配偶必須是規定型式的從表，雖然也許比死去的那個疏遠些。在這種襁褓為婚的風俗之下，男孩子知道誰是他將來的丈人，平時就得送些禮物或盡些勞力。但是他的未婚妻也許會半途死去，所以他又有好幾位可能的丈人，也都得獻殷勤，雖然程度差些；這種殷勤也可以當作代價的一種形

式，相當於買賣婚通行地方的代價。當女子成年的時候，簡直就一手交給新郎，毫無其他麻煩。前面說過，初民婚約成立於家族與家族之間，此言於卡利厄刺人婚姻生活的其他數事中尤為顯而易見。「一家之中，如有姊妹幾人，一概都當作大姊夫的老婆」。這便是流傳甚廣所謂妻姊妹婚（*Sororate*）的風俗。與此相對，一個男子的妻子自然地為其弟或其他地位相當的親屬所繼，有這種風俗術語上謂之夫兄弟婚（*Levirate*）。最後，一個男子也可以放棄他對於妻妹的優先權，讓給自己的弟弟。

和交易婚比較起來，買賣婚的流傳更為廣大。可是，在買賣婚中得好好分別幾類，在心理上及法理上絕不相等。有些地方，女子確實是當作一件可以移轉可以繼承的動產；有些地方，買賣只是表面上如此，實際上，陪嫁的奩奩往往可以抵銷聘金，甚至超過。

先以嚴格的買賣婚開始。在西南亞伯利亞的一種突厥部族吉爾吉斯人中，兒子十歲便代為定妻，於是開始積蓄聘禮，其數有八十一頭牛之鉅。分期交付；要大半已經交到未婚妻的家裏去了，未婚夫纔可以去看她，要全體交割清楚，婚禮纔得舉行。因為聘禮之鉅大，很少人有兩個妻子，休妻



的事情也極難得有，雖然照回教法律丈夫的權力本來大到無限制。在這裏，女子確實當作她丈夫的產業，完全和娘家脫離關係。

在西部非洲多哥蘭(Togoland)內地的荷族尤語人中，娶妻也得付好些聘禮，還要服若干勞役，從此妻便是夫的產業，但是她並不完全和娘家脫離關係，通看起來，她的社會上的地位比吉爾、吉斯女人要高些。這裏往往一個女子還沒出世便已經訂了婚：一個男人也許喜歡一個女人，往往就預約她下一胎的女兒。倘若求婚已得允諾，那位未婚夫必須先送禮給將來的丈人丈母，接着每月都要送些貝殼（當地用作錢幣——譯者）給他襁褓中的妻子，幫着她的父母耕種，還有別的效果勞辦法。女子成年便交給新郎，但是倘若所出代價女家還認為不夠，女子的父母可以事先取消婚約，償還約定的貝幣。在某種意義上，荷族的女子是一種產業，這是無可置疑的；她可以出押於債權人，她的丈夫死後她被他的兄弟們所繼承，而她自己不能承受丈夫的任何遺產，諸如此類。然而，這些觀念在理論上儘管嚴格，實際上是緩和多多。婦女們很能左右她們的丈夫，曾經聯盟叛走過，供給丈夫們的棉布也有權要求代價。

買賣婚這一句口頭禪會引起許多錯誤觀念，只要一研究新幾內亞（New Guinea）巴布亞人的卡伊族便可覺察。卡伊族的聘禮，野豬牙以及別的珍寶，是獻納於新娘的舅父與舅表兄弟的。對於她的父親，只要稍服勞役。在某種意義上說，成交以後，丈夫又成了妻的物主；她被他的兄弟或其他親屬所承襲，犯了姦淫情事，她的丈夫可以處罰，倘若和姦夫逃走，丈夫可以向娘家要求退回聘禮。但是妻的法律上的地位雖然等於零，她的親屬並沒有絕對將她放棄。倘若丈夫打碎妻子的陶器，他非賠償她的娘家不可；妻子固然不能得丈夫的遺物，丈夫也不能承受她的產業；生了子女，一例屬母及母族。一句話，做丈夫的以買賣手段所獲得者，僅為性的權利；妻在家庭中盡些經濟義務，丈夫也不能安然享受，非做分量相等的工作不可。

與卡伊族的風俗可以對照着看的有南非洲通加人的「羅波拉」（Tobola）之俗。「羅波拉」的意思便是聘禮，獲得妻子的代價，通加人用牛或鋤。通加人也是以妻子為產業的，他們的寡婦也是由丈夫家屬中的一員來承襲的——兄弟，外甥，或別的妻的兒子。聘禮交到女家，女家往往便用來為兒子買媳婦。倘若第一個人的妻子逃走了，她的丈夫可以索回「羅波拉」；可是因為那注錢

已經用去爲他的阿舅買了老婆，倘若女家另外拿不出原數，便只得將新買來的媳婦轉交給她的姑夫。這還不過是買賣原則的嚴格應用而已。另外一點，是根本上和卡伊人的風俗不同的：「羅波拉」所買，非但是一個女人，是連她所生一併在內的。所以，如果一個人的妻子沒有生男育女便死了，他可以索回「羅波拉」；反之，如果「羅波拉」一向拖欠，沒有付訖，生下來的子女是屬於外婆家的。

通行於北達科他州希達查人中間的觀念又要不同些。在這裏，買賣式是最有體面的婚姻，只有閨女纔有人來買。雖然某程度的產業權已得公認，如夫兄弟婚的存在所證明，這個觀念比較地不甚發達。丈夫對於妻子以及子女都沒有絕對威權。不錯，他有娶妻妹爲妻的特權，但是他每娶妻必須在丈人家裏當好些時期的奴才。還有一點也很重要，值得注意。所謂買賣婚其實只是禮物的交換，新娘家裏的回禮往往比新郎的聘禮更值錢。

在北美洲，這種粧奩和聘禮價值相等的事情決不是難得見。阿拉斯加 (Alaska) 南部的特林吉人的婚姻也有這種特點。在這些地方，我們幾乎不能再說是買賣婚。和這些風俗連在一起的法

律觀念也很有趣。特林吉人中，夫妻如果離異，女子一定歸母親。倘若離婚的原因是二人性情不投，男人必得將粧奩還給岳家，聘金卻不退還。倘若是由於女人犯了姦淫，他有權索回聘禮，粧奩也不必還。

以上略述各地買賣婚涵義的紛歧，以及與此相連的法律觀念的不同。在離開求妻必有所償這一類例子以前，還有一點要說明：爲娶妻而服勞役這一件事，本來大半是代替買價或補充買價的，有時也有很兩樣的意味。例如在西伯利亞西北部科利亞克人中間，服役是得妻的正統辦法。即使入贅女家，女家非但沒有失去一個女兒做事，還新添一位嬌客爲助，即使這樣的時候，服役的規矩還是不能放鬆一些。求婚者非但要做好些有用的工作，還得忍受飢寒與苛遇；他的服役期與其說是代替聘金，不如說是試驗他的品性與技能。

求婚者的受試，在各地民間故事中很佔重要地位，往往描繪主人翁如何勝過許多艱難困苦。實際上當然不如此其浪漫，但是一定的試驗也並非沒有。在英屬圭亞那 (British Guiana) 的阿刺瓦克人中，候選的女婿必得證明他的射術，要能從駛行的船上射中啄木鳥的窠，還得證明他的

勇力，要能在指定時間之內清除一塊田並且捕蟹滿若干籃。這些事情底裏的深意自然是試驗這位候補者有無養家活口的能力。在北美印第安人詩歌及故事中，本領最好的獵人纔是理想的女婿，這樣的意思是屢見而不一見的。

娶妻必有所償這樣的意見，雖然在初民之間很普通，卻決不能說是普遍，即如上文所舉例子中便有幾處，仔細一考察，報償的形式往往實際上含有別種意義。新娘的粧奩和新郎的聘禮相等時，算不得真正的買賣婚；聘禮減省到一罐淡巴菴一罐可加葉，如亞馬孫河（Amazon）流域西北部印第安人之俗，那也算不上買賣婚。可是，這些都還保留一點報償的形式，此外還有連買賣的形似都沒有的幾種婚式，也得說一說。

先說掠奪婚（Marriage by capture）。掠奪婚在早期的民族學文獻中頗佔重要位置，可是實際上並不如此其重要。例如好勇很關的平原印第安人，確也常常從仇敵部族中掠奪女子來做妻子，但是十之八九的婚姻是成於本部族之內；部族之內再要取掠奪的方式是不甚易的，動不動便要引起兩姓的血鬪。不錯，麥肯基河（Mackenzie）區域的北阿塔巴斯康人中有同競一女以

角力決勝負的習俗，勝者得婦，已經嫁過的也可取得；同樣的風俗又見之於哈得孫灣 (Hudson Bay) 西岸的依士企摩人中。但是，綜全體以觀，公認暴力可以行之於本羣之內的民族是少而又少的。有好些例案中的掠奪新娘是戲劇化了的。例如在科利亞克人中，新娘和她的親友合力抵拒新郎，他得好好的挨一頓打，纔能得她俯允。照舊派人類學家解釋，這種風俗是前代的遺跡，原先的婚姻是以掠奪為正常辦法的。但是，有一個簡單得多懸想性少得多的解釋，便是將這種風俗和科利亞克人求婚之俗並在一起看，將這象徵意味的掠奪僅僅當作求婚者勇力與技能的最後試驗。在其他例案，我們也不妨跟着霍布豪斯博士假定，這種演劇式的掠奪只是象徵所有權的轉移，「不一定便是實事的遺跡，也許倒是結婚這件事的性質的法理表示」。

其次要說到自主婚 (Marriage by mutual consent)，即一對青年，不從長者的願望，不聽習俗的指揮，毅然以互相同意而結合，也許以私奔了卻許多障礙。這一類的事例到處都有，但是這種戀愛婚姻的涵義卻可以大差異。在現代美國，由互相戀愛而生的婚姻代表最高一方式，但是在歐洲的上層社會中，便大大的不然。在那裏，正如在卡伊人中一般，正式的婚姻與性慾的滿足是完

全兩件事。性慾可以在婚姻之外去恣意求滿足；婚姻是大半和戀愛的靈肉兩面都不相關，單由經濟上社會上政治上種種考慮而來的。我們認為最高式的婚姻，也許就被別人當作無疑地缺少社會價值的一式。在蒙大拿州的克洛印第安人中，於郊宴或其他機遇中求歡的機會很多，而且如此造成的結合往往由暫而久。然而，在他們的社會公論中，這樣的婚配是不能和買賣婚相提並論的，後者纔是有體面的婚姻，並且說是較能維持長久。這當然由於買妻者一定要挑選一位素以貞節著名的女子的原故。這樣，一個典型的克洛人的婚姻史，包括幾回戀愛結合和一次合乎正規的買賣婚，後者因為妻姊妹婚制的原故往往還是多偶性。女子以自願而嫁人也並不見得便為社會所不齒，不過算不上理想的完美而已。實際上，她還不至於引起人家說壞話，除非她季季換姘頭。漂亮或勇武的男子，一般人便預期他有無數風流案，完全與婚姻不必相關。歸結起來，大致可以說是如此比較長久一些的愛侶，其地位比隨便求歡或姘合為高，但是終沒有買賣婚的尊貴。

克洛族的事實提示一條原則，可以廣汎應用。大抵獲得永久配偶的方法可以有好幾種，雖然這幾種方法在公衆意見上有高下之不同。克洛人的獲得妻子，可以用錢買，可以承襲寡嫂，可以不

出錢而實行同居之愛，可以買了一個長姊之後應用妻姊妹婚制合法地添個把，可以在攻打異族時掠奪個把，在特殊情況之下也可以合法地奪取同族人的老婆，只要她從前和他軋過姘頭。在其他地域，方法也許有變化，方法之不止一個是很普通的現象。因此，要想以數字去統計世界上各種婚配方式之勢力大小，這件事頗非易易；加以買賣服役之類的名詞含義之歧紛，更是難上加難。克洛人是以買賣婚為理想的方式的，那末，儘管他們中間百分之六十的長久配偶都不合正規，我們還是要將克洛人算作買老婆的民族嗎？再將吉爾吉斯人，卡伊人，希達查人一例當作行買賣婚，不加何等分別，這也是可以容許的嗎？霍布豪斯教授曾經做過統計買妻民族的嘗試，列舉畜牧民族，農業民族，遊獵民族中行買賣婚者所佔的百分比。雖然社會學上的敘述越精密越好，凡是朝此方向的努力都應得贊許，但是目前這件工作是註定了要失敗的，因為同一民族之內，配婚不一其方，同是買賣婚姻，涵義亦復異致。

### III 優先婚配 (Preferential Mating)



初民社會一方面譏貶在我們看來是無可非議的婚姻，一方面贊許甚至規定與現代高加索種人的習慣遠殊的婚制。上文已經遇到幾個例子——某種從表婚(Cousin Marriage)，夫兄弟婚，妻姊妹婚。

初民社會所贊許的從表婚，幾乎完全限於術語上所謂交錯從表(Cross Cousins)而並行從表(Parallel or identical cousins)則受亂倫律的限制，不得配婚。兄與弟之子女為並行從表，姊與妹之子女亦然。反之，兄與妹或姊與弟之子女互為交錯從表，即姑舅表。普通英語中沒有一個兼指兄弟與姊妹的通稱字，民族學家不妨從生物學家手上借一個字 Siblings [同胞]，即同為一親所生者，不再加以性的區別。有了這個字幫忙，我們可以作下列的歸納：同性的同胞的子女為並行從表，在初民語言中他們通常也被稱為同胞；異性的同胞的子女為交錯從表，初民語言中通常用表示感誼較疏的名字來稱呼。交錯從表婚即姑舅表婚(Cross-Cousin Marriage)在理論上可以有二式：一個男子可以娶舅父的女兒，也可以娶姑母的女兒。實際上這兩式有時也許名異實同，因為照那個民族的習俗，一個人的娘舅通常就娶他的姑母。倘若不是如此時，二式中以外甥

娶娘舅之女這一式更爲普通。

姑舅表配婚的風俗，其分佈狀況甚爲有趣。普通是談不上，可是地球上各大區域都有這樣的風俗見於記錄。在西部澳洲以及挨爾湖 (Lake Eyre) 附近，規定外甥要娶娘舅女兒的部族，和絕對禁止這種結合的部族，兩者都有，錯雜而居。在美拉尼西亞 諸羣島中，此俗盛行，在非濟 (Fiji) 羣島尤爲顯著，但是在鄰近的坡里尼西亞 (Polynesia) 諸羣島如薩摩亞 (Samoa) 羣島等處便不受許可。南部亞洲也許能證明是此制最高發達的中心地；至少，托達人 與維達人 中這種風俗已有詳細敘述，也見之與印度 及印度支那 各民族，如阿薩姆 (Assam) 地方的藏緬人 密吉爾族，又見之於蘇門答臘。西伯利亞 也不乏此俗；吉里雅克人 規定一個人須和他舅父的女兒配婚，堪察達爾人 與通古斯人 所容許的從表婚大概也合於此式。在美洲 比較少見，可是英屬哥倫比亞 的北海岸加利福尼亞 的中部，以及尼加拉瓜 等處也都有關於此俗的報告；南美 乞布察人 的女子稱呼丈夫和姑母的兒子用同一個字，這件事實暗示着她們也常常和姑舅表配婚。蘇丹 尼格羅人 是否容許這樣的優先婚配，還難於決定；但是在南非洲 與東非洲 的好些地方，這是正規的婚配方式——例

如在霍屯督人，赫勒洛人，巴蘇圖人，與馬孔德人裏面。

讀者也許要問，在這些民族裏面，倘若一個人沒有姑舅表便怎麼辦呢——倘若他沒有娘舅，或者娘舅沒有女兒？從我們所有最靠得住的記載上看來，倘若遇到這種情況，往往便以戚誼較疏而地位算作相等的爲代。西部澳洲的卡利厄刺人中便有此例：嫡親娘舅的女兒當然是最合式的候選妻子；倘若沒有親娘舅，便求之於母親的並行從表，遇必要時還可以再疏遠一點，只要那人名義上也稱爲娘舅。

於此，有一重要問題。倘若初民將姑舅表這個稱呼引申開來包括許多疏遠親戚，我們不是有很嚴重的錯誤之可能嗎？我們的學者們誤會了土語裏的意義，貿然決斷他們贊許近親結婚，而實際上受贊許的婚姻限於疏親之間甚至假親戚之間，這樣的事不也是很可能嗎？幸而近今的考察者很能詳確記載，使我們能回答這疑問。托達人，維達人，非濟人都確實規定，倘若可能，婚配應先儘嚴格意義的姑舅表。湯姆孫 (Thomson) 君統計非濟人的婚姻，其中百分之三十是道地的姑舅表。托達人中，此項百分數不到十二，但這可以他們成人長大以後常常移轉妻子這件事來解釋，這是

不循一定規則的，因此便使原先懷抱爲婚時的正常辦法湮沒不彰了。即使如此，也還有舊家世族，嚴守典型，他們四分之三的配偶都合於正道。年齡的懸殊也不足爲病，二十歲的女子也許得嫁給兩歲的嬰兒。反之，吉福德（Gifford）君告訴我們，在加利福尼亞的密瓦克人裏面，對於姑舅表爲婚所贊許的程度各部族不同，有的部族容許嫡親姑舅表爲婚，有的部族便限之於地位相當但是比較疏遠些的。

總之我們的事例足夠證明，在平輩裏面，除同胞外，亂倫之感不見得出自本能，一定由於傳習。倘若是本能底，爲什麼並行從表間的婚姻大率都被禁止，而交錯從表間的婚姻卻常常得贊許呢？爲什麼這一族容許姑舅表婚，而近鄰他族便深惡痛絕呢？爲什麼同是姑舅表爲婚，有的社會（例如密瓦克人）便但許外甥討娘舅的女兒而絕對不准甥女嫁娘舅的兒子呢？

與此制相關的另一問題便是：到什麼限度，這種婚姻不獨是容許，或者甚至規定，簡直是強迫的呢？現有事例大率太簡略不容許有確定的答語，好像在這一點上各民族的習俗大不相同。倘若我沒有將證據解釋錯，卡利厄刺人的姑舅表婚實際上是強迫性的；菲濟人稍爲顧及個人的好惡；

在托達人及密瓦克人，別種方式的可是同樣合乎正規的婚姻與姑舅表婚同時存在。

關於此制的起源與意義，可有什麼解釋嗎？泰勒（Tylor）依着菲松（Fison）的學說，作下列的解釋。他假設此制起於某種分爲兩個外婚組並有一定系嗣規則的社會。這樣一來，並行從表總歸屬於同一組，因之受外婚律的拘束不得互爲配偶；而交錯從表則分屬於兩組，因此不受外婚律的束縛。舉例，倘若系嗣由父，情況將如下述。一個人和他的兄弟姊妹同屬於他們父親的一組，假定說是A。此人子女與其兄弟之子女還是屬於A，所以不能互婚。但是他的姊妹是不得不嫁給B組裏的人的，他們的子女都屬B組，亦即原先那個人的子女定須婚配的一組。

這是再好不過的解釋，倘若交錯從表婚姻僅僅是此羣的人與彼羣的人之間的婚姻，完全不計戚誼的親疏。但是，正如利維斯（Rivers）博士所指摘，並爲菲濟托達及他處事例所證明，這種假設正與事實相反。當作優先配偶者常爲嫡親姑舅表，較疏遠的是遇有必要時的代替者。這是泰勒解釋不出的。他所說明只是在二分組織的社會，嚴格意義的交錯從表是在可能配偶之中。他沒有說明，爲什麼在可能配偶之中最親的是最合式的，其餘的只是權宜的代替品而已。還有一層困難，

所有實行姑舅表爲婚的民族，決不是個個都有兩個外婚組的組織。托達人確是分爲兩組的，但是不外婚而內婚；吉里雅克人，齊姆欣人，以及前述南非諸族，連二分組織都完全沒有。利維斯博士又指明，在美拉尼西亞，正是缺乏二分組織的民族纔實行姑舅表婚，而二分組織最盛行的地方這種婚制倒絕無蹤跡。所以我們決不能說這是二分外婚組制的結果。

單就美拉尼西亞說，利維斯博士提出另一假設，這種假設顯然只能適用於大洋洲。他假設，最初那些當權的長老們將當地女子盡量霸佔起來，後來便將這種性的特權讓給外甥們，終於不讓妻而以女代之。一種類似於此的解釋，但是假設性比較要少些的，是吉福德君所提出。他發見密瓦克人之行姑舅表婚是比較近代的制度，從前男子有娶妻之兄弟的女兒的權利。吉福德君推論道，這宗權利作爲遺產傳給兒子，於是便成爲外甥娶娘舅女兒的制度。有很重要的一點要在此指明，利維斯博士與吉福德君因爲取材的地域不同，所假設的系嗣規則（留待下文說明）是兩樣的。居於繼嗣者地位的人，在美拉尼西亞是外甥，在中部加利福尼亞是兒子。所以倘若姑舅表婚姻當真是遺產規則的結果，如二君所說，則兩種解釋都說得通，但是只能各適用於具有適相配合的繼

## 嗣法的民族。

姑舅表互爲嫁娶的來歷也許不如此輾轉曲折，這也是意想中事。在財產之保有在部族意識中佔重要地位的地方，例如在英屬哥倫比亞，正如斯璜頓 (S. P. H. J. van der Hagen) 君的說法，保全財產於家族範圍之內的動機，就很够促進和父親的親姊妹的女兒或母親的親兄弟的女兒結婚。另外一個原因，與上述原因也常常連帶着來的，是階級意識，這是不贊成和身分不及自己的人結婚的。當然，並行從表結婚也一樣可以達到這種目的。但是上文已經說過，並行從表在初民語言中往往稱爲同胞，依了初民心理中同名即同物的傾向也就當作同胞看待，就將畏懼亂倫的心理引申過去。所以只有姑舅表婚姻，既爲習俗所許，同時又能保全財產及社會地位於家族之內。

還應注意一點，近來所提出的解說都是根據各處特殊狀況的。姑舅表婚也許不是從一個原因演化出來，而獨立興起於好幾個中心點，有各不相同的動機，這是十分可能的。

在結束此題以前，還得說幾句話，關於此制之影響親屬的分類。一個人既然以娶母親的兄弟或父親的姊妹之女爲原則，娘舅通常便是他的丈人，再不然姑母是他的丈母。所以在許多行此婚

制的民族中，娘舅和丈人，姑母和丈母，往往用同一稱呼。非濟人和維達人都是如此。這種婚制的效果，往往更進一步。既然正常配偶是姑舅表，我們有時能發見，沒有專門用來指「夫」或「妻」的字眼，女子用同一字稱呼丈夫與姑舅表兄弟，男子也用同一字稱呼妻子與姑舅表姊妹。更進，男子對妻之兄弟稱呼起來可以和姑舅表兄弟一樣，女子稱夫之姊妹亦可以與姑舅表姊妹無異。可是在這件事上，各民族的程度決不相同，如有優先婚配的別種方式與姑舅表婚同時存在時（如密瓦克人），後者的影響也許極小，甚至絲毫沒有。

姑舅表婚制的分佈儘管要算廣博，可是和優先婚配的其他兩種方式——妻姊妹婚和夫兄弟婚——比較起來，簡直算不了什麼。這兩種風俗雖然常常在一起，卻也有單獨出現的時候，所以論述起來最好也不要當作一個現象而當作關係密切的兩種制度。

泰勒在他當時有資料可憑的各部族中發見其中三分之二行着夫兄弟婚制。今日之下，百分數一定還要更大得多。簡直可以說，列舉確實知道不行此俗的部族比列舉通行此俗的部族要簡便多多。在北美，好像只有西南部的朴卜洛諸族確實不容許這種風俗，比鄰的那華荷印第安人之



俗便規定寡婦須嫁給丈夫的兄弟或別的近親。可是，夫兄弟婚並非以同一方式出現於各地。第一，許多部族中寡婦的再婚限於亡夫的弟弟，如科利雅克人及安達曼羣島人。這個在術語上叫做叔嫂婚（Junior levirate）。此制見於亞洲記載者最多，但是決非限於那一洲，聖大克魯茲島（Santa Cruz）（美拉尼西亞）與西部澳洲也都有報告。因為關於此題的文獻不盡詳確，我們沒有把握說所有夫兄弟婚制不多半屬此式。但是在某幾個地域我們的資料的確實程度足夠證明廣義的夫兄弟婚制（不受限制的一式）也存在。例如班克斯羣島（Banks Islands）與托列斯海峽等地便是如此。

其次，同是夫兄弟婚制，法律的與心理的涵義也許各地很不相同。在湯普孫河印第安人中，死人的弟兄對於寡婦有莫能與京的權利；許多別的地方如通加等處，便容許女子在丈夫的許多親屬中自己選擇；更有他處，寡婦嫁給大伯或小叔的事情，雖然有此俗，並無強迫性。其實，初民的態度有時和我們貿然假定的正相反：承襲一個女人往往不是權利而是義務。做大伯或小叔的人不得不保護寡婦及其子女，並維持他們的生活。朱克奇人與恭迪奇馬刺人（澳洲維多利亞西南部）

中間的夫兄弟婚制，其性質便是如此。

觀念之不同如此，詳確之知識又少，要造作一個理論解釋一切已知之例，結果定是徒然。一句概略的話可以安然獻之讀者的，是泰勒的見解，說夫兄弟婚制之產生是將婚姻當作非個人與個人間乃羣與羣間的契約之結果。根據這條原理，當一對配偶中一人作古以致婚姻中止時，死者這一羣便自動地供給一位代替者。超出這一點以上的詳細解釋，有待於我們對於當地的社會環境之研究，如那個社會裏面婦女之地位如何，獲得配偶的公認方法如何。

大多數是可以拿當地通行的得妻方法來解釋的。如果女人是嚴格意義地買得的，她自然成爲遺產之一部。吉爾吉斯人中，寡婦一定爲夫弟所承襲，那怕他還沒有成年。同樣，在卡伊族中，寡婦是亡夫的沒有成婚的弟兄的產業；別家的人如果要娶她，非錢不可。這底裏的意義在沙斯他族（加利福尼亞）的法律中非常明顯。此族之俗，買妻的聘禮是由弟兄及其他親屬補助的，因此他們對她的身體有次級的領有權，丈夫死了以後，她當然歸於一個弟兄，如果沒有弟兄，便屬之更遠些的親屬。

夫兄弟婚制的根裏埋伏着財產的觀念，看了與牠一同存在或取牠而代之的別種方式的優先婚配自然明白。在多妻制的通加家庭裏面，倘若死者有五個妻，第一個妻大抵屬於繼兄爲家主的弟弟，第二第三兩妻或許屬於其他兩位弟弟，第四個歸於一位外甥，第五個歸於他妻所生的兒子。那就是說，凡分得遺產之一部者也就有承襲一個寡婦的權利。同樣，在班克斯羣島以及北美洲的西北海岸，夫兄弟婚制有一條補充規則，寡婦也可以傳給亡夫的外甥。這兩區的風俗都將外甥當作娘舅財產的繼嗣者，這不會都是無關係的巧合吧。

這條原理雖然能解釋了不少，卻並不能解釋一切。爲什麼我們常常遇到較爲嚴格的叔嫂婚呢？正如約徹爾孫 (Joehelson) 所指明，哥哥和弟弟同樣都承襲死者的產業，爲什麼只有弟弟纔許娶那寡婦呢？有一種常識的解說大家都會想到，可是只能當牠一個猜想看待，不可過分認真。如無特別情形，哥哥大概比弟弟先娶妻，弟弟要找一個配偶也許不容易，或是由於聘禮的昂貴，或是由於女人不敷分配。在這種情況之下，根據周急不濟富的道理，叔嫂婚自然便會生出來，並且由一種趨勢漸漸固定爲習慣法。

夫兄弟婚制的財產觀還有一點受限制。很有行夫兄弟婚制的部族並不行買賣婚，也不將女子當作嚴格意義的財產。可是，這些例案的大半，我們可以仍舊應用泰勒的一般原理來解釋：婚姻是一種家族間的契約，個人與個人的結合常常是代表羣與羣的結合，死去之一配偶當然由同羣之一員來代替。

這種假設也可以圓滿地解釋與此相輔的妻姊妹婚制，因此更見有力量。沙斯他族的夫兄弟婚制已經說過。牠和妻姊妹婚制配合一起，很有意味。正如兄弟之合力償付買妻的聘金，女家亦共同擔負通常責望於妻的責任。倘若她不能生子女，他們無代價地補充一個姊妹或從表姊妹；倘若她先夫而死，亦復如此。可是丈夫這方面並不能白得這種權利，同時也有一種義務：他要撇開第一個岳家另娶時，非得他們的特許不可。

根據泰勒的理論，我們應當期望夫兄弟婚制與妻姊妹婚制的並行。十之八九確是如此，並且不行夫兄弟婚制的部族也往往沒有妻姊妹婚制，如朴卜洛印第安人。搜集了全世界各地的妻姊妹婚制之例的菲雷則（Frazier）博士，他堅持這種密切關係的存在，他堅持得不錯。倘使不因爲我

們關於初民婚俗的報告不怎麼頂詳確，這個關係還要見得更密切。那就是說，我們可以假定，在不少的例案中，完全是疏忽將事觀察不道地，使那些著作報告這個制度而不提及那個制度。然而也有幾個可注意的無互相關係的例子，非承認不可。科利雅克人兩制並行，鄰近的朱克奇人卻只有夫兄弟婚制；東非洲的馬賽人也是如此，他們明白規定，不許和中間有一點兒血統關係的兩個女子結婚。可是這種例外並不多，不足擾亂夫兄弟婚和妻姊妹婚是兩個密切相關的制度這樣的概念。

和夫兄弟婚制相同，妻姊妹婚制有兩種方式，雖然二者的區分原則並不一樣。男子娶妻之姊妹的權利，有的可以在妻生時行使，有的限於死後。這兩種方式的分佈狀況，此刻還無法確然說定；在北美，限制式的妻姊妹婚制盛行於落磯山以西，不受限制的一式則落磯山以東很普通。有一點與叔嫂婚相同，是妻姊妹婚制的幾乎普遍的原則，即男子只有娶妻妹之權，不及妻姊。這一種限制很容易解釋，初民社會裏面，大率女子一發育立即出嫁，所以到了一個女子可以出嫁的時候，她的姊姊早已做了別人的妻了。

和姑舅表婚相同，夫兄弟婚制和妻姊妹婚制也有造出某種親屬稱謂的趨勢。薩皮爾 (Sapir) 曾經指明，牠們的影響可以有兩面。一方面，這兩種婚制之下，伯父叔父往往變成繼父，姨母也往往變為繼母，用同一稱謂來稱呼是很自然的事情。倒過來說，兄弟的子女等於自己的繼子繼女；姊妹的子女也是如此。關於上述各點，薩皮爾在華盛頓州南部的威希倫族語言中都曾經找到實例。這兩種婚俗在語言中顯其影響還有第二個途徑，更有趣味。因為伯父叔父也許將來要承襲母親而處於父的地位，往往便直稱為父，不加分別字樣；爲了同一理由，母之姊妹也直稱為母。兄弟的子女，自然也就當作自己的子女一樣稱呼；姊妹的子女，也當作自己的子女。還有，既然男子常常娶妻之姊妹，將她們與妻用同一個字來稱呼，也不足爲奇；女子對於丈夫和可能的丈夫（夫之兄弟），也只有一个稱謂。加利福尼亞西北部的雅希人便真用這樣的稱謂法。這種雅希式的親族稱謂法，在世界上分佈頗廣，夫兄弟婚制與妻姊妹婚制也都是到處流行的制度，牠們可以供給一個滿意的解釋給我們看來是謎樣的一宗異事——就是說，一個人會有到一打「父親」與十二個「母親」。關於這件事，下文還有細說的機會。

優先婚配的方式決不限於姑舅表婚，夫兄弟婚，妻姊妹婚這三種。其實我們在上文無意之中已經遇到過別種——外甥或繼子承襲寡婦（通加），男子娶妻之兄弟的女兒（密瓦克）之類。後述之俗很有意味，因為牠頗有影響於密瓦克的親屬稱謂。照吉福德君所說，至少有十二個稱謂顯示此制的影響。例如 *woliki* 一字，非但施之於妻之兄弟姊妹，也用來指妻之兄弟之子女。正唯因有許多親屬稱謂暗示這種婚制的存在，而顯露姑舅表婚的影響者一個也沒有，吉福德君纔推論此制為密瓦克人之舊俗。

雖然此處並不想盡舉正規婚制的所有種類，有一式是可以提一提的。照這一種婚制，男子娶妻不娶娘舅的女兒，娶的是外祖母的兄弟的外孫女兒。這種方式近似姑舅表婚，所不同者，戚誼較疏一層而已。此制限於澳洲，中部和西部都有，分佈區域與姑舅表婚的分佈區域相鄰。

## 第二章 多偶婚制

Polygamy 一字，通常當作一夫多妻講，但嚴格說來，牠的意義是一個男子，或女子和一個以上的配偶結婚，應該稱爲多偶婚制。通常用 polygamy 一字來稱呼的應該稱爲 polygyny 一夫多妻制；與此相對的制度爲 polyandry 一妻多夫制。還有一羣男子與一羣女子的結合，所謂羣婚制 (group marriage)。

### 一 一夫多妻制

有許多名辭容易令人望文生義，誤解事實之真象，多偶婚制便是這類名辭之一。在任何人類社會中，落地嬰兒中的男性和女性的數目大致相等。因此，一夫多妻或一妻多夫倘若能成爲一地相當普通的習俗，非先有或種非生物學的因子來擾亂這個天然的比率不可。當我們聽到說某個



非洲有一夫而擁有衆多妻子的例案，這誠然常見之記載。即令達荷美的後宮佳麗之多，係屬變態，不足爲憑，我們還是有許多引證確實的一人而有五妻，十妻，二十妻，乃至六十妻的例案，而且一夫而有五妻據說是很普通的。不幸，我所見的關於這個問題的著作，沒一本肯不憚煩地供給我們關於兩性比數的事例。從一些他們偶然留下的字句上看來，好像也只有富豪和權貴方纔有多妻的家庭。例如在東非洲的吉庫尤裏面，照魯特勒治夫婦 (Mr. and Mrs. Routledge) 說，一夫一妻便「很普通」；二妻三妻也常見；富豪則有六妻或七妻。這當然沒有盡多妻制之能事，然而就這樣已經叫好多青年男子無從娶妻。但這種困難因有兩種情形而大爲和緩。第一，他們有憑夫兄弟婚制或其他正當方法繼承一個妻的機會。第二，年青男女在婚前的不規矩行動爲一般社會所默許。所以通加族的青年，在他的親屬能够籌款替他聘一個老婆以前，老早就有滿足他的性慾的機會。

上面所引的例子指示我們，一夫多妻制除生物學的限制外，還有經濟條件的限制。聘金鉅大的地方，一夫二妻已非尋常人所能辦，儘管理論上是允許的。中亞的吉爾吉斯人是回教徒，但就一

非洲有一夫而擁有多妻子的例案，這誠然常常見之記載。即令達荷美的後宮佳麗之多，係屬變態，不足為憑，我們還是有許多引證確實的一人而有五妻，十妻，二十妻，乃至六十妻的例案，而且一夫而有五妻據說是很普通的。不幸，我所見的關於這個問題的著作，沒一本肯不憚煩地供給我們關於兩性比數的事例。從一些他們偶然留下的字句上看來，好像也只有富豪和權貴方纔有多妻的家庭。例如在東非洲的吉庫尤人裏面，照魯特勒治夫婦 (Mr. and Mrs. Routledge) 說，一夫一妻便「很普通」；二妻三妻也常見；富豪則有六妻或七妻。這當然沒有盡多妻制之能事，而就這樣已經叫好多青年男子無從娶妻。但這種困難因有兩種情形而大為和緩。第一，他們有憑夫兄弟婚制或其他正當方法繼承一個妻的機會。第二，年青男女在婚前的不規矩行動為一般社會所默許。所以通加族的青年，在他的親屬能够籌款替他聘一個老婆以前，老早就有滿足他的性慾的機會。

上面所引的例子指示我們，一夫多妻制除生物學的限制外，還有經濟條件的限制。聘金鉅大的地方，一夫二妻已非尋常人所能辦，儘管理論上是允許的。中亞的吉爾吉斯人是回教徒，但就一

般而論很少人有力量娶第二妻；而且除非原配夫人生孩子，誰也不想來利用這合法權利。同樣，在卡伊族，雖然一夫多妻為習俗所許，大多數的人民連二妻都辦不到，只有會長們纔能享此權利。

此外還有一個純粹地社會因子為一夫多妻之限制。有許多民族行所謂從婦居制（*matrilocal residence*），即贅婿制。做贅婿的人要想再討一位太太，大致非得丈人丈母同意不可，除非是同時通行着妻姊妹婚制。因此，如組尼人和荷匹人，行贅婿制而不行妻姊妹婚制，結果是嚴格的一夫一妻制。我們當然不能說贅婿制能絕對的摒除一夫多妻制，但毫無疑問地是一極強的限制。西伯利亞的猶卡吉爾族便不乏同一位嬌客半年在張家當贅婿另半年又贅附在李家的例子，但仍以一夫一妻為最通行的婚制。

要懂得初民的一夫多妻制的心理，我們先得排除關於這個問題的傳統的誤解。一夫多妻決非男尊女卑之表示，在此制之下的婦女亦不以此為辱。男人的多討一個老婆，未必是因為過量的性慾，倒許是由於他的太太急於要找人分擔家務。吉庫尤族的女人會說：「為什麼件事情都要我做呢？為什麼你不再去買一個老婆呢？」同樣，卡伊族的會長夫人的社會的任務也實在太多，不

禁要歡迎來個把助手；朱克奇族的女子甚至要叮囑她的男人快些添置一個老婆來幫她做工。就卡伊族而論，藉通姦以滿足性慾的機會是多極了，合法地娶一個第二妻，這裏頭不會再有性的動機。一般的說來，經濟的和社會的因子較性慾的因子重要得多。在通加族裏頭，只有小康的人纔能買置幾個妻，但是這種投資是有大利可圖的，因為她們爲他工作，不僅使他衣食無憂，而且可以很闊氣地招待賓客，因而增高自己在社會上的聲望。這樣，一夫多妻成爲一種貴顯的標識。在另一不同的環境，加拿大北部的麥肯基河流域，阿塔巴斯康族的婦女擔負搬運貨物的工作，酋長 Matonabee 一人便擁有七八個這樣的妻而兼婢的太太。多妻制的另一動機爲求子嗣，這本是很普遍的一種慾望。第一位娶的太太沒有生育，做丈夫的就再討一位試試看，這是世界各地頗爲流行的辦法。自然，我們不能說單純的性慾因子和多妻制毫無關係，可是事實告訴我們，牠的影響不大。

現在不妨就某一個部族行的多妻制來分析一下。照約徹爾孫 (Tochelaon) 的報告，在冰鹿部科利雅克人 (Reindeer Koryak) 裏頭，只有百分之六的男子有兩個或兩個以上的妻。所謂兩個以上者其實只是三個，而享有這種豔福的人只有一位，他的第一位太太是生過子女的，但因病已

成殘廢，第二位太太始終不生育，這纔娶的第三位。在其餘的那些二妻的例案中，一部分是因為原配不育，一部分是因為第一位太太是因夫兄弟婚制繼承了來的老嫂嫂，年紀太不相當了。

其次得討論在多妻的家族中這些太太們相互之間的關係。在非洲，妻的數目往往甚多，她們大率每人帶領自己的兒女住一所小房子，自立門戶；通加族人通常把這些小房子排成弧形，他的理想是多討些太太，使弧形延長成爲環形。至於衆妻相互之間的感情如何，這就記載不一致。也許是由於傳教師的成見吧，約諾德君描寫的她們勃谿終日，但魯特勒治夫婦在東非洲所見卻不是如此，照他們說，各位太太各立門戶是有益於和平的，「全家像一小村落，丈夫相當於村長」。爭風吃醋的例子自然也不是沒有，但如第二位太太的過來是出於第一位太太的動議，吵鬧的危險縱然有也就不多了。行妻姊妹婚的地方往往也有相同的結果；至少希達查人相信，姊妹同事一夫，比了本不相識的女子，要少些口角。在科利雅克人和朱克奇人裏頭，我們的見證說是他們的多妻的家庭中充滿和平的空氣，雖然間或也有鬧嘴嘔氣的時候。這大概可以代表實行一夫多妻制地方的最典型的情況。

多妻家庭之能維持和平，其中有一重要因子，即首席太太之特殊地位是。例如在上述的兩個西伯利亞部族中，無論從那一方面看，第二妻都可以算是第一妻的婢女。在新幾內亞的卡伊族裏頭，情形也無二致，首妻常派遣餘妻去採柴汲水，命令她們炊飯饗客。東非洲的馬賽人裏頭也是如此。首妻監督其餘諸妻，分用丈夫的牛羣的時候她的一份特別大，丈夫送禮物給她們的時候她所得的數量及價值俱非餘人所及。

就事實來研究了一番，使我們對於多妻制獲得了一種看法，和以現代人的對於一夫多妻的成見為根據的看法不同。但是我們唯一要記好的事實是：雖然大多數初民部族允許一夫多妻，生物學的條件，乃至社會的條件，使任何一族之中的大多數人無法享用他們的理論上的特權。

## 二 一妻多夫制

一妻多夫制通行的地域比一夫多妻制狹小許多。信而有徵的例案屈指可數。有幾個（決非全體）依士企摩部族行此制，東非洲的瓦休馬人中間或也見到，最盛行的地方卻要推西藏和南

印度對於那些喜歡全然用經濟原因來解釋社會生活的人，我們不妨指出上述諸民族之經濟地位之殊異。依士企摩人是海上的獵人（Maritime hunters），瓦休馬人和托達人遊牧爲生，而西藏人之實行多夫制者恰又不是遊牧的一部，而是農耕的一部。可是，就另一意義言之，瓦休馬人和依士企摩人的行一妻多夫制，確有經濟的原因存在。

瓦休馬之一妻多夫制是很奇特的。牠是合法的，但不是主要的婚制，只限於某種特殊情況，並且有一定時期。一個男子無力單獨購買妻子時，他的弟兄們集資相助，新娘過來以後暫時共享，要到她懷了孕，從此以後纔是她的丈夫的禁戀。

像這種偶一爲之的一妻多夫，自然無需變動兩性間的天然比率，可是倘若多夫制成了一地的通行婚制，那就得假定已有人爲地造成了的男多於女的條件存在。這個條件可由幾種來源形成。在某幾個依士企摩部族中，生活太艱難了，女孩子被認爲無益的擔負，生下來便弄死了；這樣，本來由於男性生活之危險而來的多妻制的傾向被抵銷了，而且進一步變爲多夫制的傾向。托達族的多夫制的底裏也有溺女嬰之俗顯其作用，雖然並無經濟的必然性。但務農的西藏人，除直接受

漢族榜樣的影響以外，並無溺嬰之俗；然而他們是一妻多夫的，而中國人不是。關於這一點，不幸西藏的資料太不清楚了。

西藏的一妻多夫制是所謂兄弟式，兄弟數人合有一妻。有趣的是，倘若這位太太不生孩子，便另娶一位，往往就是第一位的妹妹。雖然我們所有的資料不能如我們所希望那樣詳細，我們仍不免要猜想，形成西藏的婚制者有某種經濟因子在。比如說，爲什麼一妻多夫之制限於務農的居民呢？爲什麼又限於兄弟式呢？洛克希爾（Rockhill）假設是由於要保存整個莊園，世代相傳而不分裂。

關於托達族的婚制，我們有比較詳細得多的資料，可以讓我們洞見多夫生活之真象。第一，可靠的記載所能及，一向便是男子多於女子，而且一向通行溺女嬰之俗。但自從和白人的勢力接觸以來，溺嬰之俗已經逐漸衰頹，因而男多於女的比率也逐漸減小。「一八七一年，男子爲女子之百分之一四〇·六；一八八一年爲百分之一三〇·四；一八九一年爲百分之一三五·九；一九〇一年爲百分之一二七·四」。這是政府的戶口調查，利維斯博士的世系法記錄也獲得類似的結



果在托達族的一個分部裏，連續三代的男子對女子的比率為百分之一五九·七，一三一·四，一二九·二；在較守舊的另一分部裏，男子為女子之百分之二五九，二〇二，一七一。托達族的女嬰溺斃之俗的動機何在，不甚明了，無論就現在或過去的歷史來看，托達人不受經濟的必然性的驅策。現在此俗既日漸衰頹，使托達人的婚姻風俗發生極有趣的變化。

最普通，雖然不是絕對普遍，托達人的一妻多夫制是兄弟式。兄弟們是同住的，所以只要有一位娶了太太，她便成了他們的共用太太。甚至於娶那位太太的時候還沒有出世的小兄弟也要和他的老哥哥共享那宗權利。在這種兄弟式的多夫制的場合，丈夫之間不會有什麼爭吵，托達人心

中簡直想不到有爭吵之可能。太太懷孕了，年齡最高的丈夫持弓執箭行一儀式，這就定下了法律上的父子關係，但其餘的兄弟也一般地都稱為那孩子的父親。

倘若一個女子所嫁的幾個男人不是兄弟，而且也許是不住在一村的人，那末事情就麻煩多了。雖然沒有絕對的規則，尋常的辦法是每個丈夫那裏住一個月，周而復始。在這種場合，法律意味的父子關係之決定是異常有趣的。就一切社會的目的而論，誰在妻的懷孕期中行過那個弓箭儀

式，誰就取得了做父親的資格，不但是那一個孩子的父親，而且是此後所生的子女的父親，要等另一位丈夫出來行過那規定的儀式，他纔交卸他的父親資格。通常是約定把最先的兩個或三個子女屬於第一位丈夫，以後再懷孕便再由一位丈夫來確立他的爲父之權，仍以二三子女爲限，其餘照樣辦理。生物學上的親子關係完全置之不問；久已作古的男人還是被認爲新生嬰兒的父親，倘若沒有別的男人行過那持弓執箭的儀式。

上面所引的統計，表示自從女嬰溺斃之俗衰頹以來，男女數目的比率逐漸近於自然。或許有人會設想，這將要使托達人採用一夫一妻之制了吧？這未免太瞧不起在社會關係調整之中的守舊主義的勢力了。托達人的辦法是牢守多夫之成俗，遇必要時則濟之以多妻之制。從前三位兄弟共享一妻的，現在不妨共享二妻，他們就這樣適應了婦女人數漸增的新環境。

綜合以上關於多夫制的事實以觀之，頗可闡明一系演化論 (The Unilinear Theory of Evolution) 之弱點。一系演化論者謂有內在的定律使一切社會中之相同習俗必遵循同一程序而演化。托達人的多夫制和依士企摩人的多夫制同以女嬰殺害爲原因；這誠然是並行現象 (par-

tallemism) 相同的原因引起相同的結果。但女嬰殺害的原因呢？在依士企摩，是因為北冰洋上的物質生活之艱難；在托達，原因不明，但我們確實知道是和經濟生活無關。其次，我們不妨把往日的托達的和西藏的情形來比較。在這兩族，可婚婦女之稀少使多夫制成為可能，但婦女之稀少由於各別的原因，因為行多夫制的西藏人並無溺嬰之俗。依士企摩人托達人，西藏人，他們的一妻多夫制的發展並沒有被迫經過同一系列的階段，雖然有一個階段——婦女之稀少——是相同的。托達人和一個外來的文化相接觸，抑制了女嬰殺害之俗——這一件事實在托達人的婚姻制度史上比任何「社會演化之內在的定律」有更鉅大的影響。這些外來的勢力也許終究要強迫托達人，依士企摩人，西藏人，一律採用強迫性的一夫一妻制，但是倘若真有這麼一天，那是因為這三個民族從同一文化中心傳受了同一習俗，不能說是因為一妻多夫制有什麼經過相同階段變為強迫單偶制之神祕傾向。

在結束這個題目之前，我們還得把真的多夫制和貌似多夫制的風俗分辨一下。在初民社會中，男子往往把做丈夫的權利暫時讓給別人。這個風俗基於男子把妻的恩情當作財產之觀念。既

是財產，便可隨意送人，或用以取悅上峯，或用以表示友誼。例如在克洛族，一個青年會暫時把他的太太讓給他的伙伴（註一），或他希圖從他那裏傳習法術的老輩；事實上，在許多平原印第安部族的取得某種宗教特權的程序中，妻的讓借是正常的一部。至於單純當作敬客之意，則此俗世界各地皆有。馬賽人行路到了一個陌生的村落，立即拜訪他的同年齡級（註二）的人，後者即刻把他的房屋和太太借給來客，自己離開。在許多澳洲部族中，男子認為以牀頭人供給客人是自己的天職。

### III 性的共有制 (Sexual Communism)

倘若我們想像托達人的聯合多夫制與多妻制的趨勢積極發展起來，我們就可以見到許多兄弟羣，每羣和兩個或兩個以上的女子構成的妻羣相結合。這大概要算在所謂羣婚制 (Group marriage) 之內了吧？可是，普通所謂羣婚，視羣之大小，羣之組成，以及性交之限制，而有種種變異。

(註一) Comrade 此處有特殊意義，參閱第十一章。

(註二) Age-class 意義請參考第十一章。

倘若一個社羣之中完全沒有亂倫的禁例，以致兄弟和姊妹乃至親和子都可以相交而不爲人所詬病，那就完全成了雜交（promiscuity）的社會。在與此相反的另一端，是托達人那般有一定規則的婚姻。因爲一般稱爲「羣婚制」的諸般情況中頗多不足當「婚」之一字者，我打算依從利維斯博士的提議，改用性的共有制（sexual communism）來作爲概括的名稱。關於這個問題的理論的討論留待次節，目下先觀察一番具體的事例。

第一，我們得承認，範圍廣大的性的共有制可以和個別婚姻制並存不廢。一個社羣之中，一部分人按照前條原理事，其餘的人按照後列原則辦理。不用遠處去找，我們自己的文明便是極好的例子，一面行着個別婚姻制，一面卻睜一眼閉一眼地放任賈淫制度之存在。初民社會和現代文明社會之不同，在於在相當範圍內公然准許性的共有而已。南美洲巴西的波洛洛人分兩部居住，年較長者規矩矩結了婚，各自住各自的茅屋，那些未婚的男子卻共住一特殊大廈，時時從村中掠取少女而共同享用，以箭或首飾之類送給那些小姐們的哥哥或娘舅以爲賠償。波洛洛人的情形還不足以使我們充分了解其中的社會規律，但馬賽人的情況便清楚多了。這個部族裏頭也有

未婚者另居之俗，他們大概都在三十歲以下，團居一處，有許多少女們陪着他們。每一男子有一情婦，她替他看顧牛羣，給他製造裝飾身體用的物件。他另有一位從小定婚的未婚妻，她可決不會兼做他的愛人，因為她非跟另外一位同住不可。他們一對一對的各住一所小營帳，男人不離開他的愛人總歸忠實的；但是倘若他離營有一整天，他的專有權便失去，她便可以自由選擇另一位英雄。可是在這些關係上，亂倫的禁例是仍然嚴格遵守的。男人們這種生活過厭了以後，他就離開他的營帳，找到他的未婚妻重營新居，祇要她能夠始終避免受孕，沒有結婚而受孕是認為不體面的。

波洛洛人和馬賽人的習俗，和我們的賣淫制度一樣，顯然並不和個別婚姻制度發生衝突，年輕胡鬧的時期一過，仍然以結婚生活為正常情況。可是，也有實行着並無任何限制的性的共享制的部族見之於報告。

最信而有徵的例案是朱克奇族。我們首先得注意，這個部族裏的性的共享是普及的，差不多包括所有的家族。第二從表或第三從表，甚至毫無親戚關係的人，要想締定堅固的友誼，便約為一羣，共有其妻。親兄弟不締結這種條約。未婚者很難得容許加入，因為這種結合是以相互性為基礎

的。這種性的共享的團體有時候包括到十對夫婦。可是當我們檢查一下波哥刺斯 (Bogoras) 所舉的具體事例以後，我們覺得他用「羣婚」這個名詞來稱述，實在不妥。朱克奇族的「通妻好友」並不帶着他們的太太們合住在一個共同的家宅之中。他們隸屬於不同的營帳，他們的結合的目的，是供給旅行者以臨時伴宿之人。因此，雖然在理論上他有隨時和他的同盟者的妻同宿的權利，在事實上他行使這種權利的機會是極少的。波哥刺斯說，「同一營帳中人很難得加入同一羣婚團體，理由是妻之交互使用這件事在羣婚團體中原是難得實行的，倘若團體中人居住密接，就很容易流為雜交了」。換句話說，朱克奇人這種制度並不代表無限制的性的放恣，實乃建築於相互的地主之誼之上。一位「好友」帶了另一位太太同住幾個月，然後把她交還，這樣的事情誠然也有；甚至一度交換以後，永久不各歸原主。但這類事實，一方面雖表明朱克奇人的夫妻之倫的觀念和我們不同，一方面卻確定了朱克奇人的婚姻的個別性。波哥刺斯記載若干一妻多夫的事例，但他沒有遇見幾個好友同時共享他們的幾個太太。妻之交換不足以表示羣婚，僅為相繼的個別婚姻。總之，朱克奇族的婚姻是個別婚姻，間或暫時把丈夫的性慾權利分給他的同盟者而已。

以性的共有爲經常的制度，即絕無個別婚姻之可言，據說是見之於埃爾湖邊的兩個澳洲部族，烏刺班那和第厄利。烏刺班那族之例證僅爲片段的，茲略去不說，專就第厄利族情形研究之。

在第厄利族，最合式的婚姻是娶外祖母的兄弟的外孫女兒或外祖父的姊妹的外孫女兒。倘若一個男孩子和一個女孩子是有着這樣親戚關係，他們便是可能的配偶，他們的母親或母舅便會在他們的童年給他們定了婚，通常兩方面交換女兒，於是兩個家族各得一個媳婦。沒有一個女子是兩個或更多的男子的婚定的妻。可是在結婚以後，她便會變爲另幾個男子，已婚或未婚的，媼（*concubine*）。這種媼合實行於何等男女之間，其範圍何若，可惜沒有詳密的統計，但郝維德（*Howitt*）有許多具體的記載，使我們對於此制所生的實況有所了解。第一得注意，無論在何種情形，實行性交的男子和女子必須具有上述的合格式的親戚關係。根據這條規則，我們便發見，凡兄弟而娶姊妹者往往共享其妻，而鰥夫常以禮物換取兄弟之妻爲媼。還有，具有合格的親戚關係的來客也可以拿主人的妻作臨時的媼。可是，平常的辦法是由長老會議正式指派媼給可能的配偶。實際上，好像只有閩人纔會有許多媼，普通人長老們只肯給他一個媼。此外還有一個



因子足以防止姘合關係之汎濫，便是那些姘婦的互相嫉妬。姘婦可以反對他的姘夫和別人發生新的關係，習俗准許她拿熾熱的炭來燙她的不忠實的情人。特別是未婚男子的姘婦，她對於他的性生活常加以嚴密的監督。

其中有最可注意的兩件事實：一，正式的妻總歸比姘婦佔優勢，倘若她們住在同一營地；二，正式的丈夫對於他的妻有絕對優越的權利。除在普遍的放縱期外，姘夫不得勾引他的姘婦離開他的丈夫來就他；他的補缺的權利只有丈夫不在家或經丈夫同意的時候纔可以行使。還有，妻固然也可以先發起請她的丈夫選擇一個有合格關係的男子做她的姘夫，但是倘若她的丈夫不肯，她也只能罷休；反之，倘若她被派做某人的姘婦，她沒有拒絕的權力。

我們的資料雖然不完備，雖然其中還有幾點要招人考問，可是有一點已經了然：郝維德所謂「羣婚」，無論從心理學的見地或從社會學的見地來看，都不甚妥。把婚媾的權利分讓給喪妻的兄弟是一件事，拿牀頭人來招待貴客又是一件事；而這兩件事又和長老會議之分派可能的配偶爲姘夫姘婦之俗絕不相伴。倘若一個社羣裏頭，一羣男子平等地共享一羣女子的性的權利，那纔

當得起「羣婚」二字。但第厄利族並沒有此等情形。丈夫是妻的性生活上的近乎絕對的主人，媾夫僅爲替工。就實際的情形而論，連「性的共有」一名詞都好像有些不貼切，因爲「共有」二字決不能表示一個分子之幾乎完全壓倒其他「共有者」。而且，照我們所能搜羅的事實看來，第厄利人的婚姻是永久的，而媾合關係通常是時間短促的。最後，澳洲部族的每個地方羣的人口是很少的，那些有合格關係可以媾合的人根本就有限。倘若我們再加上性的嫉妬和長老的訓誨這兩個限制媾合的因子（這兩點郝維德頗重視），那就顯見在普通第厄利人的日常生活中，媾合制之作用斷不能如「羣婚」或「性的共有制」等名詞所暗示者之甚。兄弟式的一妻多夫制混合着一夫多妻制；爲招待客人而犧牲性的特權；對社會上有聲望的人不免低頭——這些當然是有的。但是大多數的第厄利人在畢生的大部分中是一夫一妻相廝守，這是無疑問的。托達式的共有制或許有的，比如當兩兄弟和兩姊妹同住的時候；但是當一位媾夫取遠出的丈夫的地位而代之的時候，至多也只能說是一個個別的媾合關係爲另一個別關係所繼代而已。總之，如我們上章所已論及，初民的婚姻不能完全或主要地從性慾的見地來看；一見有兩個以上的男子可以享用一

個女子的事實，便斷定這是羣婚制，馬林諾夫斯基 (Malinowski) 說得好，其離荒謬也幾希。

除朱克奇和第厄利以外，還有少數部族，如阿穆爾河流域的吉里雅克人等，據說也實行性的共有，乃至無個別婚姻之可言。可是那些資料異常貧乏，在更詳細的報告未能獲得時，可以置而不論。鑒於所有見諸記載的「羣婚制」例案之寥寥無幾，以及我們對於朱克奇族和第厄利族的性的共有制之分析結果，我們有理由可以結論：一直到現今，還沒有充分的證據可以證明世界上有任何民族在近代實行過性的共有制到完全毀滅個別家族的程度。

#### 四 假設的性的共有制

可是有一種理論是可以不和上文的結論衝突的，就是說雖然初民部族現今已經不復實行羣婚制，他們從前是曾經過性的共有之階段而後進步到個別婚姻的事實上，這是近代的社會學者中最有勢力的理論，這個理論在社會學史上的重要地位叫我們不得不把牠所以風行一世的理由來略略考查一下。

當演化論的原理已經在生物學界獲得一般承認，開始侵入一切哲學的思想的時候，自然會有人把牠應用到社會現象的研究上來。最先作這種嘗試的學者當中有摩根 (Lewis H. Morgan)，他早先的關於易洛魁族的民族志已經建立了他的初民習俗之正確而同情的觀察者之名譽。在演化論的勢力之下，摩根擬定了一個人類婚姻進化史的全部綱領。很可以代表當時學術界的空氣，摩根的第一階段是完全雜交，連亂倫的規條都沒有。顯然，只有絕對無規律的性生活纔是嚴格一夫一妻制正相對的極端，而當日的演化論者是最愛把極端相異的現象用一系列的中間階段來連接起來的。在維多利亞時代的思想家看來，在我們這個一切世界中的最好世界裏面一夫一妻制是最好的婚姻制，這是無待證明的天經地義；而古代的人類一定是過着和這個理想相去最遠的生活，這也是毫無疑問的真理。所以摩根擬定最初為雜交階段時，也就沒有打算拿出任何經驗的證據來；本來，他把這個階段歸之於人類還在人獸之界上徘徊的一時期。正如有些進化論派的哲學家的主張自然發生說 (spontaneous generation) 為自明之理一樣，摩根把雜交當作一個邏輯的定理 (logical postulate)，就此把牠放在科學的討論的範圍之外。

摩根的第二階段可不是如此，他稱此階段爲「血族婚」(consanguine family)，兄弟姊妹互爲婚，但親子之間已有禁限。實行這種制度的部族在今日已不可見，但摩根推論此爲某種經驗的現象之唯一可能的原因。換句話說，摩根已不復再以邏輯的公理自娛，而以發明原子以解釋化學的變化的科學家之精神從事。摩根引以證明古昔的兄弟姊妹互爲婚的事實，是夏威夷人的親屬稱謂法。他們的稱謂法，是比通常在野蠻部族中所見的一式更簡單。大多數初民部族很用心地分別母方親屬與父方親屬，夏威夷人不獨不作此種分別，且以同一稱謂包括同一輩的一切親屬，概無親疏之別。例如他們的 *makua* 一稱謂，既指雙親，亦包涵他們的兄弟姊妹，而加「男」「女」等字樣以示性別。摩根因而推論，舅父、伯叔和父親同一稱謂，正因爲在從前舅父本來就是伯叔父，也就是父親，他們可以同樣地親近那些「母親」，即他們的姊妹；同樣，一個人的姪男女，外甥男女都稱爲子女，正因爲他的姊妹就是他的妻，也就是他的兄弟的妻；餘以此推。摩根說，婚制儘可變遷，而反映婚制的親屬稱謂卻富有保守性，可以供給社會制度的古生物似的紀錄。

現在讓我們來看。第一，摩根推論血族婚之曾存在雖然有經驗的基礎，但他指派牠在他的系

統中所佔的地位並沒有什麼根據。即令暫時承認他的事例足以證明兄弟和姊妹的通婚，我們也無證據指定這種習俗屬於某一個時代。摩根主張這個階段的古老，把牠放在完全混亂時代之次，這是因為在他的整個系統中他有一個隱隱的假設，設定有一系的系列 (unilinear series) 作雜交與單偶婚制間之過渡。只有根據這種假設纔會說血族婚是緊接在雜交時代之後而居一切其他家族型式之前。倘若摩根沒有理論的成見橫互胸中，他不應該毫不遲疑便把那些坡里尼亞亞人（夏威夷人）指派在他的系統中佔那麼低下的一個地位。坡里尼亞亞人的文明並不簡陋到足以列為蒙昧時代的代表，實在應該算是金屬文化以外的文化中之最高貴者。這麼一個有定居，有政治組織，而且異常愛美的民族，摩根把牠列為現存人類中之最低等，實在是荒謬。即摩根當日所已能見到的海洋洲旅行記載已足以表明摩根之謬誤。不錯，教會的報告中提到過夏威夷的貴族中有兄妹（姊弟）為婚的例案，但這也和埃及和祕魯的情形相同，表示他們的門第觀念（血統自負）之深，而這種觀念是只有在異常成熟的文化中纔會產生。

摩根之毫無經驗的根據而設定血族婚與其他階段之先後，固已不當，而且他犯了更嚴重的

謬誤，他從夏威夷親屬稱謂制貿然作錯誤的推斷。庫諾 (Cunow) 已經有力地列舉摩根的邏輯之駁議。以特殊的一點開始，摩根只看見夏威夷稱謂制之汎涵血親，而不注意他們的姻親和血親的分別。他們對於姻兄弟和姻姊妹各有名稱，乃至丈夫的父母對妻的父母之關係（親家）也有一特殊名稱。庫諾問道：倘若夏威夷的親屬稱謂代表血族婚制，這些稱謂有什麼意義呢？兄弟姊妹既然通婚，我的妻的兄弟就是我的兄弟，她的父母亦即我的父母，至少也是我的父母的同胞。

但摩根之根本錯誤在於誤認土語中譯作「父」的一個字在土民的心中等於「生我者」。他覺得夏威夷人不會稱舅父為「父」，除非從前有一時期舅父確與他的姊妹交合，因而是一個可能的生我者。但這完全是證據之誤解。他們並不把舅父稱為父親，乃是把舅父和父親用一共同名稱來稱呼，而此名稱在我們的語言中無一相等者。要說這種語言上的混同一定以與同一女子媾合為基礎，這是武斷的假設，事實上會產生無意識的下文的。在庫諾之先，麥克楞南 (McLennan) 即已說過，倘以為一切「父」均為可能的生身者，則不得不承認一切「母」都曾經孕育我，而這種「母」夏威夷人是每人有若干的。當然，摩根不是沒有見到這一困難點，他閃避了，他說，

夏威夷人的「母」不指血親關係而指姻親關係；稱姨母爲「母」因爲她是他的假定的父的妻，所以可算是一種繼母。這完全是詭辯。我們譯之爲「父」和「母」的那兩個稱呼的應用範圍是完全相等的；牠們是同一稱謂制之部分，要求同一解釋。倘若在這個稱謂制的這一部分的背後是實在的親子關係，那末那一部分的背後也應該是牠；倘若後者的假設不通，前者也就只能放棄。夏威夷稱謂制的簡單而正確的解釋是庫諾的說法，牠只是血緣親屬的輩分區別。其實我們歐美人

的稱謂制也就只和他們相去一間。我們把父母的兄弟姊妹用 (uncle) 和 (aunt) 兩個名稱來總括；所不同者我們把小範圍的家族中人另外提開，有父和母這兩個特殊稱謂而已。(註) 然則在若干特殊重視年輩的初民社會中，用血親的名稱來單純表示輩分，寔假而同輩中親疏無別，概用一名，這也就不難了解了。

總之，摩根沒有能證明夏威夷稱謂制非出於兄弟姊妹通婚之俗不可；而且卽令是如此起源，

(註) 這個話真對，我們中國人讀西文書遇見 brother 和 sister 不知其爲兄爲弟，爲姊爲妹，已經够討厭，遇見

uncle, aunt, nephew, niece, cousin 這些，更不知究何所指，翻譯時尤感困難。



也沒有證據可以證明此種稱謂或其假設的原因在社會組織上是怎樣古老。

關於後列一點，我們不妨再說幾句。初民部族之應用夏威夷式稱謂制者為數甚少，多數卻依照達科他及易洛魁式，把親屬中分為父方的與母方的。達科他人用同一名稱稱父與父之兄弟，同一名稱稱母與母之姊妹，這是和夏威夷人的稱謂法相同的；但母之兄弟不與父同稱，父之姊妹亦不與母同稱，而各有特殊之稱謂。可是當我們仔細檢查大體上和達科他式相符的諸多稱謂制以後，我們發現其中往往有在細節上類似夏威夷制者。憑空的推論會以為這些是較古的夏威夷制的遺跡，但實際的情況能斷然證明只有相反的解釋的唯一可能的解釋。例如克洛人稱父親的姊妹為母，正如夏威夷人。克洛語是蘇語系(Southern)的希達查語之分支。所有蘇語系的其他語言，希達查語也在內，是在母與姑母之間有區別的；甚至克洛語的本身，在第三人稱的場合也是有分別的。這就很顯而易見，克洛語中當面稱呼姑母為母，不是舊制遺跡而是新翻花樣。同樣的為時不久的變化也見之於易洛魁人，托列斯海峽人，西伯利亞的吉里雅克人，西非洲的提姆尼人。因此我們有理由認為這些夏威夷制的特色往往是後起的發展之結果；再把這些特殊的事例和坡里尼西

亞人的文化的高等地位相合，自足以完全推倒主張夏威夷稱謂制或假定與此相聯的任何社會習俗之時代居先之說。

血族婚討論已畢，我們可以簡單地討論摩根的第三階段，即普通在民族志術語上稱為羣婚者，「一羣男子聯合地和一羣女子結婚」。摩根特別注意一種制度，即姊妹數人合嫁不一定互為親屬之數男子，或兄弟數人合娶不一定互為親屬之數女子。普通之羣婚當然不一定如此，雖然始終必為一夫多妻制與一妻多夫制之結合。例如科勒（Koller）教授便為求解釋達科他式親屬稱謂制而假定其起源為AAA兄弟娶bbb姊妹而BBB兄弟娶aaa姊妹之俗。又是親屬稱謂制在這兒供給空想的民族學者的論據。正如夏威夷制的例案一樣，他忽略了顯而易見的別種解釋，而以我們的親子關係之觀念加之於意義絕不相同的土語稱謂之上。其實我們前面已經敘述過的社會現象已足以解釋達科他稱謂制。夫兄弟婚制和妻姊妹婚制已經足以解釋為何父與父之兄弟同稱，母與母之姊妹同列。這些現象表示親屬稱謂不一定能表現實在的兩性關係。一個人也許永遠不能繼承他的哥哥的遺孀，或是因為她嫁給另一位兄弟，或是因為她死在丈夫之先。

而不管這種事實，他的哥哥的兒女仍然稱他爲父。妻姊妹婚制也有同樣的情形。有許多人在理論上可能和一個人的母親發生婚配關係，單是這個便足以使他用同一名稱——「父」——來稱呼他們。初民語言中的相同的親屬名稱僅表示其社會地位之相同，我們沒有理由假定其中含有什麼奧妙。

不錯，摩根解釋妻姊妹婚爲羣婚之遺跡，菲雷則更擴充此解釋於夫兄弟婚。但這祇是憑空的猜度，可以不理會。夫兄弟婚制和妻姊妹婚制是可以就其社會環境，求解釋的真實制度，把牠們當作絕未見諸實際的某種情況之遺跡並不能使牠們更易了解些。

總結。以性的共有制作爲個別家族之代替物，在現今無一處有其存在；主張其曾存在於往日，其論據我們認爲不能令人滿意。這個結論將因初民家族生活之研究而更證實。

## 第四章 家族

生物學地說來，社會的基礎為家族——包括結了婚的一對男女及其子女的那個社羣。但生物學的必然性與社會學的必然性不必相符。生物學的家族不一定在社會中成為顯明的單位而存在。倘如摩根那一派學者所說，有一完全實行性的共有的階段，則在此階段中家族將完全埋沒在更大的社羣之中而不可見。所以這不是懸空推理的問題而是經驗事實的問題。

在討論這個問題之先，我們最好先把我們的文明中的家族觀念考查一下。第一要特別注意的是牠的雙方性 (Bilateralness)。這就是說，當作一個社會單位的家族，是包括父母雙親的，附帶地是包括父母兩方面的親屬的。這個性質在父母對於子女的責任上以及我們的財產繼承法律上都顯然可見，我們的繼承法是承認父方和母方兩方面的親屬的。這個特色應受特殊注意，下文自明。但在很重要的一點上，這個雙方性的原則被放棄了：我們的家族是從父姓的 (Patronymic)。

子女從父之姓，妻亦從夫姓。這樣，一個男子和他的兒子孫子（由男性的後嗣所生的男性後嗣），以及他們的妻和未嫁的女兒，便全體從其他親屬分別出來，稱之爲斯密家或白朗家。當然，這個特色並不具有絕對的重要性。倘若所有姓斯密的人，不論其親疏遠近，從一個社會的其餘部分分別出來，形成一個確實的社會單位，比如說，倘若在繼承財產的時候，最疏遠的同姓有着壓倒出嫁女兒或外甥男女這些近親之優先權，那就情形大不相同了。在我們，除姓氏之傳遞以外，我們的家族對於父母雙方無分軒輊，因此我們就不妨說我們的家族在本質上是雙方的。

所以我們最注意的問題是：初民部族的家族生活的觀念中是否也承認這雙方性。倘若他們也承認這雙方性，我們有理由說他們承認家族爲一種社會單位，儘管有其他單位和牠一同存在。讓我們先考查這雙方性原則存在之證據，然後研究有些什麼重要因子影響於初民家族生活，使牠往往和西歐典型頗有不同。

單就親屬稱謂而論，家族單位之普遍性已有了客觀的證明。甚至摩根和麥克楞南討論的時候已經指明，每個部族對於父系和母系兩方都有親屬稱謂，這就承認親屬是有兩方面的。但如說這個態度限於親屬稱謂，便未免小視此原則。在大多數初民部族，不但在稱謂方面承認家族之兩方面，在習慣法上也承認，往往把特定的機能和特定的親屬相聯系。例如荷匹人，他們是從母姓的 (*matronymic*)，但是各人的名字卻由父親這方面的親屬中的一位女子題取。在同樣從母姓的希達查族，有許多社會習俗證明父方親屬之重要。例如，聖物（宗教的寶物）是由父傳子的；父方親屬是有逢節受禮的權利的；綽號往往不提及本人的特點而以某一父方親屬的特點為根據；殯儀的舉行也是父方親屬的事情。反之，從父姓的通加人卻留給舅父一個很重要的地位。外甥女兒收來的聘金，娘舅得一份；在外甥的宗教生活上，他也佔重要的地位；可是外甥也可以分享他的食物，繼承他的遺產之一部，有時候甚至繼承得一位舅母。再舉一例，托列斯海峽羣島人是從父姓的，但是准許外甥取用娘舅的最貴重的財產，而外甥和人打架的時候也只要娘舅一句話立即歇手。

親屬待遇是一個大題目，不是三言兩語可了。目下所要注意者，父方親屬和母方親屬通常是兩面俱承認的，從父方或母方得姓決不是排斥另一方面。親屬於重要的社會關係之外。

上文所引社會習俗證明從父姓者承認母方，亦即承認母親，從母姓者亦然。其實，還有更重要的事實，即親子間的感情關係，子女自幼與雙親相處，自然有感情之結爲之聯系。其次，夫與妻，以及至少是他們的年幼的子女，形成一個經濟的和產業的單位。婚姻，只是在有限的程度內以性慾爲基礎，這是我們不憚詞費要一再說明的。就配偶之個人而論，主要的動機是建設一個自給的經濟團體。卡伊人的性慾是有極多的機會給他無須擔負任何責任而即可滿足的，倘若爲性慾而結婚，他大可終身不娶；他結婚，因爲他需要一個女子製造壺和罐，織造網和罟，給他做飯，給他鋤草，而他便以獵獸捕魚和建築家室相報。在昆斯蘭，男子供給家庭中的獸肉和大魚，妻則供給薯蕷，草粟，水果，軟體動物，和小魚。在中央澳洲，也有類乎此的夫婦分工，從馬林諾斯基所募集的事實看來，在澳洲的全部，建築在這種經濟基礎之上的個別家族正常地構成一個獨立的單位。布朗 (Brown) 君敘述西澳洲的卡利厄刺人道，「卡利厄刺族的社會生活的單位是家族，一夫一妻（或數妻）和

子女。這樣的一個單位可以單獨往來遷徙，無須顧及同一地方羣中的其他家族的行動。在營地中，每個家族有牠自己的茅舍或蔭蔽，有牠自己的火。每個家族自有其食物積儲，家族中人自烹自食。男子供給肉食，妻供給蔬果以及小哺乳動物及蜥蜴。尤語族的夫婦之間的經濟關係也有同樣的確定的規定。供給魚和肉是丈夫的責任，供給食鹽是妻的責任；園耕的工作是共同的；女紡而男織。

這類事實更僕難數。根據這種普遍的現象，我們有理由說，無論其他的社會組織如何，個別家族是一個普遍存在的社會單位。婚姻的久暫，多妻制多夫制，或性的放縱之有無，是否有我們的家族範圍內所不包涵的分子參加在內——這些全沒有關係；有一件事實是顯著的，丈夫妻子和未成年的子女到處都構成一個單位。不錯，在初民社會中，一個人往往對整個的一等人負有某種義務，同時也從他們那裏預期獲得某種待遇。但正如白朗君在前面所引一文中所指示，依着親屬關係的親疏，義務也分寬嚴，這是錯不了的。雖然可以有父親的兄弟或從兄弟二三十人適用和父親相同的一個稱謂，供給妻子兒女以衣食必需的人卻只有那個真正的或假定的父親一個人。同樣，



雖然一個人的頂疏遠的從兄弟可以居兄弟之名，只有親兄弟纔可以適用夫兄弟婚制繼承他的遺孀，只有終無兄弟者纔可以由較疏的親屬來代替。

主張初民社會中無雙方的家族一物的理論的人，他們的唯一可能的退路是離開現存的初民部族中的鐵板事實，乞靈於往昔的社會。家族爲社會演化中比較後起的產物這一個假設，上章已從婚姻之觀點加以評論，下文論氏族歷史時仍將論及。此處姑以確定雙方的家族之當今的普遍性爲足。

但是這不一定就要接着說，到處的家族生活都和我們的家族生活採取同一形式。在過去百年中，經濟的發展與婦女地位之改變已使我們自己的家族生活大改厥觀，這個事實已足以使上面那種設論站不住。一夫多妻和一妻多夫之類的制度是必然要影響家族的性質的，這在上文已經提及。下文將簡單地陳述對於初民家族生活有重大影響的幾個因子。

## 二 家族單位之鬆散

即令是在高等文化中，家族也是一個顯明地不穩定的單位。女兒一出嫁，跟了丈夫去住家，兒子娶了媳婦，自己去創立門戶，到了這時節親子關係雖然沒有完全毀滅，也決沒有從前親密了。在初民部族中，離婚這件事是很難得有宗教的或道德的忌憚來阻礙的，一切促成分離的勢力自然便很厲害了。克洛人往往單因為表示他的靈魂的堅定起見便在節宴的時候當眾遺棄他的女人，有沒有子女是不成問題的，幼兒總歸是跟着母親去的。還有，克洛族有兩個軍事會社，他們在每年的春初有公開的互相竊妻之俗，唯一的條件是所拐走的女子必須從前曾和他發生過密切關係。遇到這種情形，做丈夫的是無從訴追的，倘若訴之武力，他的社會上的聲望便要一落千丈。

雖然有這類習俗，我們可不能把實際上的離婚多寡和牠的理論上的可能性混為一談。即令是在克洛族，照公認的拐竊妻子的條例，貞潔的女子是除外的；就是其餘的婦女，也要她嫁給兩個會社之一的一個會員而從前曾和另一會社的一個會員有過關係，這纔有被拐的可能。至於公開的「出」妻，誠然是沒有同樣的限制條例，但是一個規矩而勤儉的女子，她的丈夫也要三思而後行的。在這裏，也和其他場合一樣，實際情形的考慮往往要對抽象的特權之行使加以很大的限

制。吉爾吉斯人化了鉅大的聘金娶了來的太太，雖然回教不禁出妻，實際上是很難得攆走她的。同樣，卡伊人雖然妻子跟人私奔，他仍然不肯放棄。他已經買得她的經濟上的生產能力，他要求她的人身的歸還或代價的賠償；除非她的情人能賠出當初的聘金，她的親屬一定會強迫她還就本夫。卽令是在男女雙方同樣有離婚自由的地方，離婚的例案不一定就十分普通。在亞馬孫河流域，威托托族的婦女下堂求去是不受非難的，因為這種反常的行動一定是由於重大的虐待，在那個林莽之鄉沒有男子保護的婦女是不免一死的。反之，無相當理由而攆走妻子的丈夫是要大受責難的，因之這類事實也就難得出現。

子女之有無，雖然有時候沒有關係，通常是對於婚姻的穩定性有很深的影響的。「不育」之爲出妻之適當條件，流行甚廣。反之，子女有契合父母之作用。這可以拿依士企摩族的情形來做例。在沒有生男育女的時候，隨隨便便的離婚在格林蘭社會是不以爲非的；和爾謨遇到過一個女子，纔二十歲，已經和第六個丈夫離了婚。但已有子女以後，夫婦的關係便穩定得多了，結婚多年的夫婦之間一樣的也有深情密愛。這句話也可以適用於朱克奇人和照我個人觀察所得，克洛人，雖然

這兩個部族都顯露着容易離婚的傾向。

雖然概括之論不容易作，但是我們如下之結論是不會怎麼錯的：初民社會中的家族單位之鬆散不如他們的理論上的離婚能力所暗示之甚，但大體上比我們的家族要鬆散得多，雖然經過最初結婚的幾年之後牠的穩定性便顯著地增加。

### 三 從婦居制與從夫居制

定居之制對於家族生活有莫大之影響，居處之密接不獨影響性愛，一切他種情感也都受牠的影響。新婚的一對可以暫時地或永久地跟丈夫的或妻子的家族同居，也可以另闢門戶。爲明了由這個因子所生的實際情況起見，我們先比較兩個部族的家族生活，一個是從夫居的胡巴人，一個是從婦居的朴卜洛印第安人。

在胡巴族，老婆得上別的郵子裏去找，找着了往自己郵子裏娶。所以父親和兒子，他們的太太，以及沒出嫁的女兒，全住在一個郵子裏，而女兒一出嫁便要跟她的丈夫到外郵去。因此，男人生老

病死在同一地點，而女子則一生之大半不住在生身的村落。這個定居規則自然形成親屬之單方集合：從父親這方面發生親屬關係的人便團結在一個地點。但這個父系親屬，雖然因定居一地而和其他親屬有別，胡巴人卻並不特殊承認牠為一單位。也會有這樣的事情：一個男子要娶妻而無力供給聘金，便得不到他的丈人的家裏去服勞，所生的子女也便屬於母親的親屬羣。遇到這種情形，平常的從夫居制之破壞，產生了和平常所產生的絕不相同的親屬聯合。倘若胡巴人認為父系親屬之團居一地不僅是一種習俗，並且是計算親屬應無條件地以父系為重這個原則之反映，那上面的例外結果便不會有了。

朴卜洛印第安人的從婦居制產生另一方式的親屬團結，尤其是因為他們的住宅所有權歸於女性。一個家庭的核心是外祖母，母親和姨母，母親的未婚兄弟，以及成年婦女的子女。一個女子的丈夫住在他的太太的家裏，可是他的居住權並不十分穩妥：一旦離婚，他得跑回他的幼年的家裏去，現在的屋主人也許仍是他的母親，也許是他的姊妹中之一人。因此，一個男子雖在結婚之後，仍然把他的母親的家當家，而不把妻的家當家。這樣，任何家族中的兒童都常常和舅父在一起，他

們的地位有如菲雷馬勒科女士 (Miss Freire-Marruco) 之所述：「吃飯的時候他們視為當然地坐了下來，他們還請客人上這兒來吃，以主人自居；雖然他們（倘若已經結了婚）並不在我們家庭中有何物質供給，因為他們要供給他們的妻的家以穀，肉，和柴木」。他們把他們的工作器具和美麗衣飾藏在母親的家裏，他們訓誨他們的姊妹們的兒女，他們有叫他們非服從不可的權力。

由此可見定居規則有重視家族之一方之趨勢，因而擾亂了家族關係之雙方對稱性質。在胡巴族，舅父住在另一邨，自然不會參加外甥的教育，那是完全操持在父系的手上的。在朴卜洛家庭中，雖然父親仍然和他的妻子兒女構成一個經濟單位，他對於子女沒有絕對的威權，至少要讓出一部分給那些本屬這一家的男子，而他本人倒有三分像是這一家的客人。這樣，做丈夫的人的本身地位也大受定居規則之影響。顯然，一個人住不住在自己家裏，不但親子地位不同，夫婦地位也不同。在從婦居的社會裏，他不會成為他的妻的人身的絕對主人；吵鬧起來，他得顧慮她的親屬，他有被驅逐之可能。其次，從婦居自然限制多妻制，除非出於妻姊妹婚。

可是我們不可忘記，從婦居與從夫居只是代表兩極端，也還有許多介乎兩者之間的情況。朴

卜洛印第安人是真正道地的從婦居者；大多數要算是從婦居的部族，並不如是其甚。初結婚時，女婿依岳家以居，服勞如僕役，但經過相當時期，比如說生了孩子以後，即另開門戶而獨立，這種情形也是很普通的。北美的希達查人，南非的奧焚波人，阿薩姆之卡息人，都有這種習俗。在這種情形，母系親屬的勢力自然不及永久從婦居時厲害。其次，也許那個部族沒有一定的規則，新婚的一對可以隨意獨住或依岳家住。

爲了解由此而生的現象起見，我們必須決心不以「從夫居」和「從婦居」等類別名詞自滿，必須研究具體的事例，統計地研究，和其他聯帶的習俗一同研究。例如，在西伯利亞北部，科利雅克人和猶卡吉爾人都有以勞役易妻之俗，但科利雅克人把新娘帶回自己家裏，而猶卡吉爾人則和岳家同住。這樣，在這兩族之間似乎有顯明不可逾越的分別了。然而其分別並不如此其甚。在科利雅克族調查所得的一八一一起婚姻之中，有十一起是女婿贅居岳家的，那是因爲岳父沒有兒子，請他代居子職。反之，在猶卡吉爾族，間或也有兩家交換女兒做媳婦而各保留自己的兒子的。其次，倘若女婿是獨子而岳家本有兒子，則岳家有時亦不強留女婿同住。最後，猶卡吉爾族的習俗，最幼

的兒子是總歸跟着父母住的。依士企摩的事例也可以闡明此點。這兒習俗因地而異：格林蘭人是從夫居的，拉布刺達和巴芬蘭的部族是從婦居的，至少是結婚的初期。甚至同在中央依士企摩人之中，習俗也有殊異，有些部落從夫居，有些從婦居。因為大體上從夫居制較佔勢力，我們不妨把他認作依士企摩族的基本習俗。於是問題來了，那些變例由何而起？這裏我們可以引用普通的理由，當求婚者無力付聘金時，他自然變成岳家的僕役。我們又從爾謨書上知道，當一家有兄弟多人時，往往只有年長的幾位娶婦回家，年幼的兄弟便去招贅在岳家。

以實地觀察所得的事例來代替容易引人誤解的一二名詞，我們便更能了解從夫居與從婦居之真象；不僅此也，我們還能假想那或許能變化一部族之定居規則的程序。從夫居的胡巴人一旦遇到舉族貧乏的情形，他們現在的例外辦法也許便由權宜之計一變而為經常的規則，於是胡巴族便要通行從婦居制了。反之，克斐伯 (Krochbar) 教授曾經指明，即令是在朴卜洛區的通行從婦居制的社會之中，重要的例外也有。女婿和岳家中人的不睦有時也會使一對組尼夫婦拋棄傳統的規則，相率遷居到丈夫的母親的家裏來。這種遷居有時會有奇異的結果，因為那個男子也許



沒有姊妹或雖有姊妹而她們沒有子女，而照他們的習俗房屋所有權總歸操之女性，於是那所住宅便從一家傳給另一家了。

總結起來。定居之方式在任何一個例案中，都必然對於家族生活發生重大的影響，因為親屬的離合，夫婦的相對地位，子女對於父方親屬和母方親屬的關係，這些都因從夫居與從婦居之不同而有變異。但是我們必須記好，或則定居的規則始終遵守，或則僅結婚初期為然；或則規條極嚴，或則容許通融；例外的情形又出自何種動機，是否會遇適當條件便轉佔優勢——這其間有着極大的分別。

#### 四 兩性分工

婦女在經濟上漸能獨立，她們的社會地位與前不同，家庭的性質也因而改觀，這已經成為現代社會學上的老生常談。照樣，初民社會中家族生活頗受兩性分工之影響，這也就不足為怪了。這種分工，大半由於傳統的習慣，並不和兩性的生理特點有關，這是可以由比照不同的部族甚至鄰

接的部族之規例而得證明的。例如南方班圖人嚴格地禁止婦女照料牛羣，而霍屯督人則以採牛乳爲婦女的本職。

世人多以爲初民部族中婦女服役如牛馬，其實就大體而論，他們的工作分配是相當平均的。在漁獵的部族中，男子獵獸，婦女採薯蕷，莓果，蛤蚌之屬。文化程度較高的部族中，男子仍以獵獸爲主，婦女則不但採集而且種植。在民族學的術語上，我們常常分別農藝 (agriculture) 和園藝 (horticulture) 或犁耕 (plough-husbandry) 與鋤耕 (hoe-gardening)。在非洲以及在多數營園藝的美洲及海洋洲部族中，這項事業是婦女的主要經濟工作，正如哈恩 (Edward Hahn) 所首先指出。反之，牛馬之類的馴服無疑是出自男子之手。一般地說來，牛羊之飼養一直留在男子手上，他們有時候刻意保持着他們的特權。班圖族之不准婦女入牛欄已見上文，托達人更進而禁止婦女烹調一切含有牛乳在內的食物。和牛之馴服相聯，男子又發展出農藝中的犁之應用，這便使女子在食物生產上的貢獻減少了重要。

其次，我們要考查他們的工藝上的分工。這個，甚至在同一地區中也有變化。例如在大多數北

美部族中，製革是認爲女性的事業的，但在西南區則由男子來做。在亞利桑那州北部的荷匹族，男子從事紡織，而在鄰近的那華荷族則概由婦女擔任。關於初民社會的陶業，我們從勞孚（Lanier）博士那裏得到可以和哈恩的相比的結論：以手製陶的地方，大致由婦女做；用陶輪製造的陶器則多出男子之手。

婦女在社會上所佔地位是很重要的。一個問題，下文有一章來專門討論。在此處，我們只要說明，每個部族對於男子和女子的職業有牠的傳統的見解，而在這一端上的差別當然要影響家族生活。多妻的通加人變爲他的營園藝的衆妻子的寄生物；吉爾吉斯族的婦女處理家務，她的丈夫不但飼養牛馬，還要打柴，種地，並製造一應家用器具；托達族的婦女則除舂米，洗掃房屋，和裝飾衣服外，簡直沒有什麼事要做。而且這又和婦女之理論的地位無關，因爲就她們的理論的地位言，要數信回教的吉爾吉斯婦女最低，托達婦女或者比通加婦女也還要低些。這完全是傳統的分工觀念之不同。

## 五 未婚者之另居

使初民家庭生活具有和我們的迥異的色彩之另一習俗爲未婚男及未婚女之離去社會餘衆而另居。普通這在發身期開始，有時則較此更早。例如在南印度之達羅維茶人，青年不與父母同住而另住於一公會所，少女也另住一宅，有一老年婦女爲監督。在澳洲的卡利厄刺族，每一營地分爲已婚者和未婚者兩部；後者包括鰥夫，前者包括未婚女子及寡婦。馬賽族的另居之俗前已提及，青年男子和未成熟的少女同居特殊一舍，而已婚者則各有各的住屋。

這些風俗引起初民社會組織中另一原則，即以年齡而分割社羣，或僅別已婚未婚，或更進而分別未婚男與未婚女。關於這個習俗的分布問題及解釋問題，將於本書他處加以討論。目前僅須注意此俗之對於家族團結所生之必然結果。

## 六 兩性另居

使當作社會單位之家族感受更劇烈的影響的是夫婦之隔離，或者是由於男子之另住男子公會，或者由於女子之被摒不得參加許多以男子爲主的公共活動。這也是一個範圍很大留待下文討論的問題，此處姑先引證一二實例。

在胡巴族，女子住在家裏，男子在外工作，來家裏吃飯。到了晚上，男子便羣集他們的浴室，這不僅是一個土耳其浴室和公會，並且就是他們的宿舍。可是這還不及美拉尼西亞的一部分地方的男女隔絕之甚。例如在班克斯羣島，男子不獨不在家裏睡覺，並且不在家裏吃飯，不獨已婚男子如此，青春期的少年也是如此，男子公會的會員資格在年幼的時候使用財物去買來，庶能縮短與婦女同食的羞辱時期。最後，澳洲有一幾乎普遍的風俗，摒除婦女參加許多神聖的儀式，那是男子們所最重視的。

## 七 養子

家族之組成又往往因養子之俗而變更。在多數例案，養子和養父母是原來有親屬關係的，但

這不是必要條件。養子之普通動機爲無子女。例如朱克奇族，如無子女便在親屬中撫養一個孩子，最好是一個男孩子，將來他就是主要的繼承人。養子與養父母的感情往往和親生子女無異。在克洛族，養子女多半是一位同胞的子女，養子女和養父母之間常常有強烈的親愛表示，就似乎是故意要掩飾其本非親生。養子之俗之盛行大概要數東托列斯海峽羣島中的墨累島爲最，在那個島上顯然沒有什麼原因也會撫養人家的孩子做子女，甚至當那孩子還在腹中的時候；從此在養父母家裏撫育成人，往往要到成人以後纔知自己的生身父母是誰，甚至到死不知。

#### 總結

雖然上述習俗足以大大地影響初民家族之性質，但是這些變化並不妨害家族之雙方性。一個男子儘管做工睡覺不和他的太太在一處，他仍然是和她聯繫着，他們對於家中的子女（不論其爲真爲假）有共同的關切，他們在經濟上有合作之誼；對於其他上述習俗，那些往往奇異地影響歐美人眼光中的家族生活的我們也可以作同樣的分析。總之，無論如何，雙方性的家族不失爲一絕對普遍的人類社會單位。



## 第五章 親屬待遇

前章證明家族的雙方性的時候，已經約略提及親屬間之社會關係。事實上，初民習俗還不是如此概括，簡直給你和每一血親每一姻親都定下確立不移的關係。在我們的社會中，對於舅父，對於外甥，對於姑父，應取何種態度，沒有什麼一定不易的規定。可是在初民社會便不是如此；對於這些親戚應有何種行動，差不多是一定的。這就是說，給你的親屬分爲若干範疇。對於每一範疇，有特殊一套規則。對於一類親屬，你得給他服勞；對於另一類親屬，你可以和他隨意笑謔；對於第三類親屬，你不能和他直接打交道，有事得找中間人；以此類推。戚誼之爲疏爲親，有時候有關係，有時候沒關係；通常，如白朗記述卡利厄刺人時所解釋，凡適用同一稱呼的親屬，無論其爲親或疏，你所應取的行動是同一式的，但戚誼愈親則程度愈濃。白朗又說，倘若一個驀生人是不屬於一切已定的範疇之內的，他們會手足無措，不知道應該怎樣待遇他。最普通的辦法是用一種法律的虛誑把他變



爲本羣之一員，再不然便讓他和本羣之一員結婚，這樣這新來的人便佔有一個確定的地位。在平原印第安人的神話中，一個少年路遇一異鄉少女，他便和她結義爲兄妹；於是她便自然成了他的兄弟們的姊妹，他們便不得和她結婚。在實際社會中，這一類的事情是屢見不鮮的，而且很認真地推考下去，這位生客對於她的義兄弟們的父母便是一個女兒，對於他們的妻子便是一個小姑，餘以此推。總之她對於這一家人便有了稱呼，她的社會關係也便依此規定。

使各部族的家族生活具有不同之形色，並使家族生活在初民社會中具有和我們的社會中不同的作用者，就是這些親屬待遇的性質；這是富於變化的一個題目，必得專列一章來討論。這包括對於親屬的義務，也包括獲得他們的援助及財產的權利，包括和他們交往的嚴厲限制，也包括和他們親暱的特殊認可。這個題目之系統研究，頗得力於利維斯博士，但仍在草創時期；可是從現有資料中我們已可抽繹許多有價值的見解。

## 一 母方親屬與父方親屬

對於父方親屬和母方親屬的某種特異關係，自然會影響到關係者的交誼。例如行妻姊妹婚制的地方，母親的妹妹有變爲父親的次妻之可能，子女們最初對她的態度便要受這一條件的影響，她對於姊姊的子女亦復如此。同樣，夫兄弟婚制在叔父和姪兒之間造出一種關係，在我們的社會中無可比擬。還有其他親屬具有特殊的機能，有深長之影響者。

民族學者常以舅父權 (avunculate) 一詞來包括許多規定甥舅之間的特殊關係之習俗。他們之間的關係往往包涵許多幽默特色，這留待後述。在正經的一方面，舅父權通常包括舅父對於外甥握有無上的威權以及財產不傳子而傳甥這兩點。我們在前文已舉數例；卡伊族的求婚者必須得那女子的舅父首肯，通加族的外甥可以繼承舅父的遺孀。這類現象是很普通的。刺丁 (Patin) 博士告訴我們，威斯康辛州的溫內巴哥人裏頭，外甥給娘舅做事，賽過一個僕役，從前還跟他上陣，像歐洲中世紀的武士的伴當 (quire) 一般。同時，他和娘舅可以隨便，比如說，娘舅的用物他全可以隨意享用，這種自由是不能行之於伯叔父的。在奧馬哈族，倘若外甥已經沒有父母，娘舅有絕對的管束之權；甚至當父母在堂的時節，他也愛護他們不下於父母。在荷匹族，把宗教儀式和民

族知識教導孩子們的也是舅父的責任。在英領哥倫比亞，外甥跟娘舅住，給他作工，長大了便娶他的女兒，他死了便繼承他的財產。海洋洲也有類似的習俗。托列斯海峽羣島的孩子聽娘舅的話還比聽父親的話更靈，舉行冠禮的時候指導扶持的責任是大舅父的。他們也和溫內巴哥人一樣，外甥可以隨便享用舅父的一切財產。在這一點上，菲濟羣島人更爲徹底。在非洲，舅父權也頗普通。在東非洲的馬孔德人，外甥女兒嫁人必須得舅父允許，所得聘金要分一份給他；他的遺產也只有外甥可以承繼。在上幾內亞，英屬尤語人的管理子女的權力一大半在舅父手上，父親望塵莫及。外甥是舅父的繼承人，所以平時得給他做工，出行必須隨從。在東非洲的大約要算是哈米種的南地人，男孩行割禮須先得舅父允許；外甥出外行劫有所得而歸須以母牛一頭奉獻舅父；觸怒舅父是比什麼都可怕的罪過。

這些類似之點不全然由於偶合，這是很明顯的；但舅父權之俗和許多尚未敘述的初民風俗密切相關，因此牠的意義只能留待下文討論。我們現在所要注意的，是把我們所認爲父親的威權忽然放在舅父手上，同時又把外甥當作舅父的伴當和繼承人這兩點。在這種情形之下，家族生活

定必大改厥觀，這是無待證明的。

對於父方親屬，類乎此的習俗還有。我們感謝利維斯博士，他供給許多闡明海洋洲部族中姑母地位之重要的事例。在班克斯羣島，姑母不獨受很深的敬重，遠過於生身之母，並且一個人的婚姻大事也得由她作主，她可以否決已定的婚姻。姑母可以取用內姪的財產，只要那財產是得之於父的（即得之於她的兄弟的），內姪也可以享用她的一切物件。姑母操持婚姻之權力，普及於美拉尼西亞，並且傳入屬於坡里尼西亞的東加羣島；東加人尊敬姑母過於父親與伯叔父。關於姑母在非洲的通加人裏頭的地位，我們所知不多，僅知其極受尊敬；在托達人裏頭，姑母給初生的內姪女兒題取名字。在荷匹族，給男女孩子取名字這個職務是屬於祖母的。克洛族人對於父親的同胞和他的較疏的親屬，甚至對於充作他的兄弟姊妹的外人，都有許多特定的習俗。這些親屬全受尊敬；一個人不得走路走在這些人的前面，不管年齡和性別。外甥出征有所獲，必得送禮給他們，而舅父亦必以遍歷全營歌頌外甥之戰功爲報。一個人的榮譽的稱號得之父方親屬之一人，綽號也大都不以本人的特色而以父方親屬之一人之特色爲根據。和克洛族同屬一系的希達查族，除上述

習俗外還多一件事，一個人的殯儀是由父方親屬舉行的。

這些應對血親的規則之有重大影響於社會關係，自無疑問。可是那些應對姻親，尤其是姻父母，的規條，其重要初不相下，而奇異則又過之。

## 二 姻父母禁忌

在多數初民部族中，女婿對於岳父母採取一種非常奇異的態度；兒媳之於翁姑亦有此俗，但事例較少。姻子女與姻父母之間，或則完全不能有直接交涉，或則受許多限制，此諸限制又或始終不懈，或以婚姻之歷久或特殊儀式之舉行而漸歸消滅。且引實例若干為證。

在猶卡吉爾族，兒媳不能正視翁及大伯之面，女婿也不能正視岳父及岳母之面。女婿原是住在岳家的，可是岳父對女婿有所吩咐卻只能用第三人稱或用暗示。她在翁前不得脫衣，翁在她前亦然，同樣的規則也適用於大伯和弟婦之間。其他西伯利亞部族也有幾乎完全相同的習俗。與斯提亞克族的婦女，已結婚後便不能在翁前露面；新婿之於岳母亦然，已生兒女者不禁；婿及岳母偶

然相遇必蔽其面，婦女則蔽面終身。在聘金未繳清以前，新婿來訪情人而偶遇其父，必須背轉身或掩其面。布利雅特婦女不得直呼翁姑之名，在翁及年長於夫的親屬之前不得去面幕，不得脫衣服，不得同宿一營帳，不得行過其前，不得同車。在他們那方面，也不得在她面前穿衣脫衣，不得語涉穢褻，將至必作聲，使她能自時間整飭衣履。額魯特人，阿爾泰人，吉爾吉斯人，都有同樣的禁例。吉爾吉斯族婦女不得正視翁及年長於夫的親屬，口不得道其名字，倘其名原為常見事物，必須用隱語曲達。有這麼一個故事，有一個女子的夫方親屬中有羊、狼、河、蘆等名字，於是這些普通字眼她全不能說。因此，當她要告訴她的丈夫在河的對岸的蘆葦叢中有狼在竊羊而走的時候，她只能說：「看，喲，在潺潺的那邊的索索者當中，一個嗥號者正在拖走一隻咩咩者！」

這些部族同住西伯利亞，境壤相接，風俗易通，同具此類禁例，自無足異。但同樣的習俗又出現於錫蘭島，則又將何說？在錫蘭島，維達人不得行近岳母，更不用說接觸了。倘若他在林莽中不期而遇見她，他只有趕快走到路旁去避她。洞穴中倘若只有她一個人，他不得進去；倘若沒有第三人轉授，他不得從她那裏取食物；倘若沒有第三人在旁邊，他不得和她交談。翁媳之間也有頗相同的禁

忌。還有，岳婿翁媳之間避免口道其名，概以親屬稱謂代之。

此種禁例又豈止西伯利亞與錫蘭爲然。在美拉尼西亞的班克斯羣島，女婿不得道岳父母之名，媳亦不得道翁之名；不但諱全名，而且偏諱，倘若那個字包含在他們的名字之中，從此不得復道，而以隱語代之。其次，女婿不得和岳父說笑話，不得和他親暱稱呼，不得從他的頭的上方取物件。至於岳母，倘若她在屋門口，他就不能走進去，倘行路相遇，必須繞道避之。在她那方面，女婿爬過的樹，她不可打那底下走；他拿過的竹筒，她不可喝那裏頭的水；倘若她有事要他幫忙，必須由女兒傳達。犯了這些禁例，必須以錢贖罪。翁媳之間的禁例也和這相同。

再看海洋洲的其他部分。新幾內亞的休翁灣 (Huon Gulf) 頭的布卡瓦人，不准岳父母和女婿互相接觸，不准互道名字。岳父在女婿面前吃東西，一定要把臉遮好；倘若給嬌客看見嘴張開，他覺得很難爲情，趕快跑進樹林子。倘若他要送檳榔給他的女婿，他不可直接放在他手上，只可放在一片樹葉上。在西托列斯海峽羣島，無論男女，俱不得道姻父母之名；女婿不和岳父母說話，除非由他的妻轉達，或遇絕對必要，則勉強說三言兩語，用很低的喉嚨；兒媳不直接獻食於翁，須由婆轉

手。

大約澳洲的全部都有這一類的禁例。岳母和女婿必須互相迴避，有些地方甚至不讓岳母聽見女婿的名字。兩人之間倘若偶有接觸，也許要鬧到小夫妻倆離婚；故意觸犯這個禁忌的男子，往往要被放逐，有幾個部族甚至加以死刑。在卡利厄刺族，岳母和女婿之間常以一草舍或草叢隔開，預防女婿之窺見岳母，但這條禁例與年俱弛。在卡利厄刺族，媳婦無須迴避她的翁；一般的澳洲部族大抵如此。

非洲的類似例案也可注意。咀魯人偶遇岳母必以盾蔽面，飲食時岳母走過必把口中食物吐去，岳母的名字是永遠不得出於其口。可是結婚年歲一久，這些禁例便自然鬆懈。菲雷則書上還引了許多班圖系部族和馬賽族的例。在西非洲，這種風俗不甚流行，雖然馬次尤語人有禁止岳父母在婿家飲食和女婿在岳家飲食之條例，觸犯這個條例認為可恥並且妨害生育。

美洲的例案甚多。克洛人女婿不交談。對岳父的禁忌業已較寬，對岳母仍然嚴格遵守。女婿有話要對岳母說，只能由他的妻轉達；他不得口道岳母之名，也不許道及名字中的任何一字。這條禁



例自然引起隱語之使用，正和阿息尼波因人相同，他們稱刀爲「鋒利之物」，稱馬爲「所騎動物」。岳父的名字是可以說的，但認爲失敬之事。在從前，這條禁例可以用呈獻珍貴禮物於岳父母這個辦法來破除；在希達查族和曼丹族是獻納仇人的顛骨。其次，克洛族的岳母可以在女兒既死之後稱女婿爲子，這樣便取消了那個禁忌。在克洛族和希達查族，沒有與此相對的翁媳禁忌；但在達科他，阿息尼波因，吉奧瓦，阿刺巴荷，奧馬哈等族，翁媳禁忌是和女婿禁忌一同存在的。

和一般人的設想相反，凡是我們能够考察到關於這種禁忌的心理方面的地方，在被禁忌的親屬之間並無惡意存在，完全是注重在雙方的禮貌。有一個希達查族的通譯人，他娶了一個阿利卡刺族的女子，阿利卡刺族是沒有這種禁忌的，因此他的岳母照常和他交談。有一回給他的希達查族朋友們看見他們在談話，他們驚叫道：「喂，你的岳母有神經病嗎？她好像對你沒有絲毫尊敬啊！」

姻父母迴避之俗流行之廣，竟使我們猜想這種規則具有絕對普通性，凡是不見記載之地可視爲觀察者之未曾注意。當然，有許多在其他方面都異常翔實的記載，獨於此俗付之闕如，這不能

一定當作絕無此俗之證。可是在北美洲，這種禁忌的地域分佈情況在近年來已有系統的考查，考查的結果是有許多部族完全沒有這種習俗。這裏面包括努特卡人，阿利卡瓦人，組尼人，荷匹人，若干高原區的勺勺尼系部族，和若干加利福尼亞部族。反之，此俗盛行於平原區，印第安人，也出現於東南區，西南遊牧部族，若干加利福尼亞部族，和英領哥倫比亞北部。

首先要待解決的問題便是分佈問題。怎麼這樣相似的習俗會分佈得這麼廣呢？這裏面必有傳播作用，這當然是不成問題的。例如西伯利亞的事例，顯示種種細節之雷同，唯一可能的假設是牠們同出一源。又如在高原區的勺勺尼系諸部族中，只有挨近北方平原區諸部族的纔有這種禁忌，我們當然可以推論他們是從他們的鄰近部族傳受了去的。但是吉爾吉斯人和阿息尼波因人，一個在中央亞細亞，一個在北美蒙大那州，然而有相同的諱名之俗，同樣的要用隱語來代替日用字眼，這個又當作何解釋呢？在我個人，我覺得這個例案可以用來證明類似風俗可以獨立發生。他們的諱名之俗雖然極相似，可是適用於不同的人們之間。在吉爾吉斯，媳婦不得道翁之名，而在阿息尼波因，則女婿不得道岳父之名。這雖然是小小一點差異，可是以傳受作用的可能性而論，這小

小一點差異就很有關係了。先說這類風俗能藉什麼機構而傳播呢？當然不會由於征服者之強迫被征服者奉行，如滿洲人之強迫漢族留髮辮。其次，這類風俗的性質是很隱祕的，一個路過的生人不會一見便明白；他也許留意到他的主人中有互相迴避的情事，可不知他們當中有什麼親屬關係；這樣，他就沒有攜帶這種習俗回他本鄉的可能。倘若他住久了，弄懂了那些人的關係，比如說他看出來翁媳相避，他也不會就此回去教導他的同族女婿要迴避岳父母；他看見人家媳不道翁之名，他不會去把這諱名之俗搬在岳壻之間。簡單些再說一遍，這種風俗非有親密接觸不會了解；倘若弄懂了，要就把牠當作夷人怪俗置之不問，要就整個兒搬回自己本族去，決不會翻新花樣。我相信，這類習俗之傳播，最普通的途徑是族際婚姻：一個異族的人來婚本族，他從小便知道妻的母親（倘若是一個女子，則為女兒的丈夫）應當禁忌，不守這個禁例雖非大逆不道，亦屬荒謬可譏，這樣，他的個人榜樣也許便改變本族的舊習。倘若原來此地沒有這種風俗，只要大家跟他一學樣，這條禁例便會建立起來，可是習於岳壻迴避之人決不會建立翁媳迴避之俗，因為在初民的偏向具體的心理當中，這兩種習俗是截然不同的。所以，除地理的理由及其他根據西伯利亞迴避制的

大概意義而來的理由以外，我根據上面的推理也要毫不遲疑地否認西伯利亞的禁例和平原印第安人的禁例有歷史的關係。

拿非洲和澳洲的事例，或美拉尼西亞和美洲的事例來比較，情形便有些不同；這些地方的迴避規則存在於相同關係的人之間，而這些規則實在很相似。至於某種特殊細節之雷同，我們必須記好，倘若有嚴格迴避之俗，牠必然會取某種方式，例如路遇岳母必須繞道。同樣，既然班克斯羣島人和克洛人同樣不能道岳父母之名，隱語便成爲不可避免的結果。所以細節之相同，其意義並不如初見之重大。換句話說，問題是，單是親屬關係相同的人們之間同有迴避之俗這一個事實，是否必然地表示同出一源。答案如何，一部分要看這個風俗的解釋如何，因爲倘若這個風俗起源於某種情況，而這種情況是可以認爲存在於衆多地域的，那獨立起源說便很有力量。這一點此刻暫不討論。目下但就這種風俗的傳播的可能機構，和牠在若干地域的業經考定的絕無痕跡，但就這兩點來看，我認爲足以否定遠隔重洋的傳播之可能性。我們已經說過，這種風俗的傳遞需要異常親密的接觸，在海洋洲與非洲之間或美拉尼西亞與美洲之間，卽令是有相當接觸，是不會有所需

要的親密程度的一種風俗，連透過加利福尼亞或從希達查傳到鄰接的阿利卡刺和從奧馬哈傳到鄰接的寶尼都沒有成功，要說是會一躍而渡重洋，這是有些令人難於置信的。所以我的結論是：傳播作用在姻父母禁忌的歷史上確曾顯過作用，但就遼遠的地理區域而論，我們不得不假定其為獨立發生。

其次要研究這種風俗的解釋。菲雷則有一理論，雖有缺點，卻還不能完全推倒。菲雷則指明，迴避的條例不限於姻父母，往往也適用於血親如兄弟姊妹等人。他主張把這些條例歸之一類，而以「用以消滅那些社會的道德觀念不許他們婚媾的人們之間的性交誘惑」解釋之。他承認這種解釋有一很嚴重的困難，雖然在他看是不足致命的困難，這種禁忌不獨限制異性的人之間的社會關係，也限制同性的人。照菲雷則說，這是後起的擴展，原來是只限制異性的親屬的。要徹底批評菲雷則的主張，非等其他種種親屬待遇已經說過不可。可是有一句話是可以先在此地說了的。就算是受那些禁忌的限制的是倘若婚媾則為亂倫的人，也不能就此說這種禁忌的用意就在防止這些人發生性交關係。承認二者之經驗的互相關聯，而否認其中的因果解釋，這不是不可能的。關

於這個，下文再討論。

另有一種解釋，大意相同而加以心理分析的動機論，爲弗洛伊德 (Freud) 所提出。弗洛伊德的見解是值得討論的，不獨因爲牠的本身，並且因爲可以當作任何以心理作用解釋社會事實的代表。弗洛伊德解釋岳母女塔迴避以「二重情感」(ambivalence) 觀念，他認爲這是由於愛與憎之混和。他說，其中的敵意有一部分是很顯然的：在一方面，母親不願意把女兒交給他人，對於蔞生人，不免疑忌，在家庭中當然有維持唯我獨尊的地位之慾望；在女塔方面，他是不願意屈服於他人意志的，他對於分享尤其是先得他的妻的愛情的人，自然懷嫉視之心，加以那面貌酷肖他的妻而沒有她的青春與美貌的老丈母，時時要破壞他的性的甜蜜的幻景，他自然要竭力抗拒。除這些因子以外，弗洛伊德又加上若干純屬心理分析派的動機。年紀漸老的丈母，自己的心理性慾 (Parcho-sexual) 生活已經中斷，只有靠和她的女兒心理同一化 (identification with her daughter's psyche) 纔能滿足她自己的情慾。但是和女兒心理同一化便不免要戀愛女兒戀愛的男子，結果則感情衝突，只能以她的熱情中的含敵意的有他虐狂傾向的 (sadistic) 成分去對付她

的女婿，用以抑制那被禁忌的亂倫情慾。在女婿方面，他也被同樣的刺戟所激動。照心理分析的理論說，他已經克服了他的嬰兒期的對母親的熱戀，而以一個無親屬關係的女子爲代，這個女子可是照他的母親的模樣還來的。岳母之出現有使他重入嬰兒期心理狀態之趨勢，這是要驚起他的亂倫的恐懼的，因爲亂倫的恐懼要求他把選擇妻子的亂倫的心理來源摒斥在意識之外。但因岳母之人格，和母親不同，並不是從幼小時代便認識的，因而並沒有在他的下意識中潛伏多年，所以要克制對她的性慾誘惑是比較容易的；然而這種誘惑並非不存在。所以，女婿岳母相迴避之規則，其動機爲防止亂倫的性交。

對於菲洛伊德的解釋，首先要糾正的是一個事實問題。他所描寫的岳母女婿的心理狀態，帶有現代家族生活的色彩，完全爲蠻族所不具。前面已經說過，此地再說一遍：凡是我們能窺見他們的心理的時候，那些由婚姻而成親屬的人們之間是不存絲毫仇視之心的；主要的調子是互相尊敬，這是和常常在我們的滑稽刊物中出現的那些丈母女婿惡劇完全不同的。

禁忌之不限於岳母女婿，這當然也是菲洛伊德的解釋應感困難之一點，正和菲雷則的相同。

但菲洛伊德之心理動機說有一嚴重困難，爲一切以心理解釋文化現象之學說所同具。菲洛伊德所提出的心理事實應該是有普遍的可靠性的，應該放之四海而皆準，除非真正有人種區別的場合。但岳塔禁忌之分佈狀況異常不規則。就北美洲論，那華荷人避岳母，而近鄰荷匹人便把這當作那華荷人的陋俗。勒姆哈伊、勾勾尼人認爲，除非瘋狂，決沒有人會去對岳母說話；可曼希人，他們不僅是同種系，甚至言語亦大致相同，我去考察的時候我幾乎沒有法子使我的受詢者明白這種禁忌的意義。我們將假定荷匹人的嬰孩期感情和那華荷人完全不同嗎？荷匹人和那華荷人的丈母的感情反應也背道而馳嗎？倘若要使這個理論能適應事實，我們非假定有兩種心理，一種適用於班克斯羣島人、澳洲人、咀魯人、那華荷人、勒姆哈伊、勾勾尼人，另一種則適用於荷匹人、可曼希人和阿利卡刺人。但這種假定無異把那個理論根本推翻。心理分析說之崩潰，因其爲心理的理論，因爲我們目前所遇不是單純的心理事實，乃是社會地決定了的心理事實。那華荷族的岳母之所以迴避女婿，不是因爲她個人對她的女婿有什麼愛憎，乃是因爲她是某個社會之一員，那個社會恰是一個禁止岳母和女婿交際的。倘若她的處境中有什麼衝突，那不是一種感情和另一種感情的衝



突，乃是一種照自己意思去對付之個人反應和盲目服從社會習俗之信念這兩者之間的衝突。問題是，爲何社會習俗不同，要回答這個問題只有把這種習俗差異和其他習俗差異比並觀察之。

在這一點上，泰勒的解說比菲雷則和菲洛伊德都更合於現代的科學條件，因爲他用定居的規則來解釋岳婿迴避，是用一種社會現象來解釋另一社會現象。他說，在通行從婦居制的地方，丈夫被認爲一個不速之客，辦法是簡直不理會他；在從夫居制的社會中新婦受到相同的待遇，而在行暫時從婦居制的那種中間情況中則兩種禁忌都會出現。他用統計來證明，從婦居制和岳母禁忌相結合的頻繁度爲兩者倘若絕無緣淵時所不能有，他就這樣在這兩個現象中建立了因果關係。

泰勒之引用嚴格方法於人類學的研究，不失爲第一流之貢獻，但是他在此處所得統計結果卻不能不加考查地接受。不幸，他的結論所依據的資料沒有公布，無由核算他的統計之正確與否。可是從泰勒的文字中我們知道，他的統計是以部族爲單位的。這不是一個最妥的辦法。例如就西伯利亞而論，有翁媳禁忌的部族大概在一打以上。倘若每個部族中的翁媳禁忌都是獨立地和從

夫居制同時存在，則二者之間有因果關係之說便獲得有力的佐證。但是這種獨立性是不能斷定其必有的。也許這種翁媳禁忌是很古的習俗，爲西伯利亞之幾個古部族所已有，換句話說，就各個族系而論，這個習俗只發生過一次，其後一族裂爲數支（成爲現今之部族），仍各繼續保存之而已，這是很可能的。而且更可能的是：這種情形只適用於諸族系之一，其他各系的部族是把這個習俗連同牠的背景整個兒抄襲了去。這可要把這個問題的正反兩面的力量重新估算了。爲簡單起見，讓我們假定，在某處有一相反的例案和西伯利亞這一打例案相對；姑以一北美部族爲例，行從夫居制的白拉克佛人，他們便沒有西伯利亞式的翁媳禁忌，而有泰勒認爲從婦居之部族所應有的岳婿禁忌。倘若西伯利亞的事例代表十二個獨立的翁媳禁忌源出從夫居制之例案，我們自當立即承認其力量完全足以壓倒白拉克佛族一例之反證。但是倘若有了歷史上的緣淵，則十二個西伯利亞的單位只能算是一個單位，於是我們有一個例案合於泰勒的理論，有一個例案不合於泰勒的理論；換句話說，這個理論不能算是業已證明。

上文說明，卽令是以數學的原則爲基礎，泰勒的結論仍然有缺乏可靠性之可能，因其前提錯

誤，即統計的單位選擇錯了。事實上，倘若我們以較大的單位來計算，前述兩種習俗的相關度實不利於泰勒之說。當然，西伯利亞是兼有從夫居制和翁媳禁忌的；但澳洲及南非洲的事例俱不能和他的理論吻合。在這兩地，妻子是跟着丈夫到他的家族中去的，但是不獨翁媳禁忌付之闕如，反而通行岳婿禁忌。其次，組尼和荷匹等以從婦居制顯名的部族都沒有那假定是相聯的岳婿禁忌，而像希達查那種暫時從婦居的部族卻嚴格守此禁例，這也是很可注意的；至於白拉克佛人之俗之正與泰勒所假定者背道而馳，則上文已經提及。

泰勒的解說尚有一點疏忽。他解釋為何在從婦居的部族中岳父母和女婿互相迴避，為何在從夫居的部族中翁姑和媳婦互相迴避。但在多數見諸記載的例案中，這種禁忌限於異性之間。在澳洲的某幾個部族中，岳父和女婿之間的交際是不受什麼妨害的；在西伯利亞，婆媳之間也沒有什麼障礙；而且這種情形數見不鮮，不能置之不理。

然而，儘管七折八扣，我還是相信泰勒的理論中含有不少真理。顯而易見，定居之制不是姻父母禁忌之唯一有效原因，但是牠很可能是若干決定因子之一，或在無相抵觸的因子的場合牠也

很可能成爲有效的原因。更精細的分析也許能將上文的消極結論加以修正。此處只能約略一提。上文所舉行從夫居制的西伯利亞各氏族都規定女子須迴避她的丈夫的父親以及年長於丈夫的其他男性親屬。猶卡吉爾人是從婦居的，他們有和從夫居的其他西伯利亞部族相同的禁忌，這不足爲異，是傳播作用的結果，可是猶卡吉爾人有一點和其他西伯利亞部族不同，就是在通行的翁媳禁忌之外又有着岳塔禁忌。猶卡吉爾人的定居規則在那個地域是獨一的，他們的岳塔禁忌也是獨一的，兩者之間必有相當關係，這是很難避免的推論。

菲雷則說，姻父母禁忌是更廣的一屬之中的一種，這是很有意思的見解，所以我們暫時且不討論姻父母禁忌的意義，先來觀察別種親屬之間的禁忌。

### 三 其他禁忌

盡量敘述一切見諸記載的親屬禁忌，這是不可能的；我們只能注意幾個經過精密研究的部族，看他們當中的社交限制如何。這種禁條之影響日常家族生活又如何，是很容易想見的。

在社交限制這一點上，恐怕沒有一個部族趕得上猶卡吉爾人。除其他處所也遇見的翁媳禁忌和岳婿禁忌以外，大伯（嫡親的或疏房的）和弟婦之間，伯翁和姪媳之間，舅翁和甥媳之間，妻兄和妹婿之間，全有禁止交談的條例。但血緣親屬也同樣受限制：兄弟之間不能任意暢談，兄弟和姊妹之間，姊妹相互間，也都有此種禁條，且擴充之及於從表兄弟姊妹。凡有這些親屬關係之一的人在面前，另一人不得裸露他的身體，雖同性之間亦然；有這種關係的人也不得說及與性交有關之事。他們不得互相注視，也不得直接招呼，無論是用名字或用親屬稱呼。

在安達曼羣島，我沒有找到關於姻父母禁忌的記載，但有另一規條為替代。中年以下的男子在弟婦的面前露出極端羞澀的狀態，決不直接跟她交談，有話得找第三人轉達。叔嫂之間沒有這種社交限制。

美拉尼西亞人也在若干親屬之間加以社交限制。兄妹或姊弟之間禁止交際之俗，分佈頗廣。在癡瘋島上，在女子青春期的文身禮舉行之後，她的兄弟便不得再和她相見，因為她從此便離開家庭到舅父家裏去住了。此後倘若偶然相遇，女子須設法避開，兩人亦不得互視。甚至與他人談話

時也互不道及，連名字都不提到。倘若一個男子要去看他的外甥，他的姊或妹先得走出屋子避開他。古時候的菲濟人也守同樣的規律；兄弟和姊妹不同食，不同遊，不交談，有話由中間人傳達；亦不得互道名字。在新愛爾蘭，那個地方的異性的姑舅表是當作異性的同胞看的，這種禁例也便擴展到他們身上。在班克斯羣島，同胞禁忌祇限於不得互相嘲諷，但其他禁例卻甚多。父子不得同食。不得撩取掛在舅父的頭的上方的任何物件，一定要候他走開。姑母非獨大受崇敬，如上文所已述，她的名字也不得出之於口，她也不說內姪的名字。丈夫可以叫妻的名字，但妻如直稱丈夫的名字便認爲大不敬。姻兄弟相互不稱名字，姻姊妹之間亦然；姻兄弟或姻姊妹之間也不得嘲諷。

最後從美洲取一例。克洛人的岳壻禁忌不獨包括岳母的姊妹和岳父的兄弟，這在初民部族中是很普通的，可是他們還要包括那些岳祖母；而且在另一方面這種禁忌不獨適用於女壻個人，他的兄弟也得謹守勿犯。這就是說，把這種禁例一方面擴展到妻當作她的父母一般稱呼的那些人，一方面擴展到有變爲丈夫的可能性的。其次，姑夫和妻嫂是要互相迴避的。姻兄弟的關係是很奇特的。他們是極親暱的朋友，可以互相嘲諷，但不得涉及穢褻，倘若犯了這一條，那位姻兄弟可

以打他。卽令是和旁人談話，倘有姻兄弟在座，穢褻的話仍然是被禁的。兄弟和姊妹雖不完全禁止交談，但自青春期起談話便不能隨意，兩人也不單獨留在一處。倘若一個男子走進一所營帳，看見只有他的姊妹一個人在裏面，他立即背轉身走開。我雇用過一個克洛族的通譯人，他有一回嘲笑我，白種人怎麼好意思罵紅人不講禮義，自己那末不要臉，和姊妹們隨便談話。最後，克洛族夫婦之間通常不稱道名字，除非是已經結婚多年。

#### 四 特權親暱

另有許多風俗代表社交之另一極端，這些風俗准許處於某種親戚關係的人可以，甚至規定他們須要特別親暱，比如說是可以嘲諷乃至語涉猥褻；這種親暱往往是但不一定是相互的。這種風俗和其他親屬待遇一樣，是到了近年纔有系統的研究的，所以一定有許多資料尙有待於搜集。在目下，我們的事例大多來自美拉尼西亞和北美洲兩地。

前章提過的舅父權，有嚴肅的一方面，也有輕鬆的一方面。在菲濟羣島，外甥不獨把娘舅的財

產當自己父親的看待，還要任意宰殺他的豬子，毀壞他的田園，不爲什麼，就爲了好玩。可是倘若當他的舅父的部族和另一部族貿易的時候他去搶奪舅父的貨物，他的舅父的兒子們便可以飽以老拳；但他們只能打他，卻不能收回搶去的貨物。前面又說過，溫內巴哥族的外甥也可以享用舅父的家財。在非洲的通加人裏頭外甥自由取用舅父的食物；在霍屯督人裏頭，娘舅可以拿外甥的物件，只要那物件原來已經有些破舊，但外甥拿娘舅的器物，卻可以不問新舊。

關於特權親暱之最可靠的例案之一是白拉克佛印第安人和克洛印第安人中的姻兄弟與姻姊妹之間。在這些親屬之間，一投一報的言辭之穢褻，簡直沒有止境。至於行動方面，我自己便曾經目覩一個中年的克洛人和他的小姨戲耍，那樣子簡直不成話，然而兩人恬不爲怪，而且那個男子的妻和一個已成年的兒子都還在旁邊。

克洛族和希達查族的「玩笑團」(Joking-relations)性質很特別。團中人不一定是親屬，只要他們的父親是同屬於一個氏族的。在這個玩笑團之內，肆意謔浪，無所忌憚：任何團員可以作弄任何其他團員，毫無所謂。但這個團體另有嚴肅的一面。一個人的玩笑同伴也就是他的道德上的



裁判官。倘若他對於本族的倫理或禮貌有所違背，他的玩笑同伴會冷不防給他當衆一宣揚，叫他羞得無地自容。而且他無法洗刷，只有靜待機會報復。

在美拉尼西亞，特權親暱適用於另一種親屬。在非濟羣島，姑舅表兄弟的財產可以互相攘爲己有，和外甥對於娘舅一般；那位被劫的老表可以罵那位強盜老表，卻不能奪回他的財產，因爲那是不體面的事情。甚至異性的姑舅表之間也可以隨隨便便，並且在往昔他們還可以發生性的關係而得默許。姑舅表之間謔浪詈罵是認爲合式的，所以受之者也不以爲忤。在班克斯羣島，有些地方的姻兄弟跟姻姊妹可以做粗俗的遊戲，雖然不得涉及性的方面，不及平原印第安人之甚。但班克斯羣島人卻可以戲弄姑父，威嚇他，取笑他，全無問題。

## 五 禁忌與放恣

從世界各地引證了若干禁忌及放恣的事例，便覺得菲雷則的主張頗爲有理，他認爲姻父母禁忌是不能離開其他禁忌來單獨討論的。顯而易見，在初民社會中，有許多規定種種血親及姻親

間的行動的習俗存在着，姻父母禁忌只是其中之一種。要說所有各種禁忌和所有各種放縱有一個共同的心理基礎，一望而知其爲未必然。克洛族的姊夫調笑小姨之俗，和他們的亦莊亦諧的玩笑團之制，是根本上異趣的兩件事，這是無待申論而即明顯的。所以，我們最好放棄了追求一個能够包舉上引一切事例的理論之企圖。某一地域的親屬待遇之俗，最好是拿來和當地的整個文化聯屬觀察，然後拿結果所得的解釋和其他地域所得結果來比較。我們的資料還是這末不完備，目下當然不能期望有確定的解說；然而略有把握的幾點推論是不妨獻諸讀者的。

爲在紛紜的事實之中求一定向之原則，我們最好先觀察一個簡單的例案，一個無須我們在基於多種動機所生的多種規律之中去尋根究底，那少少的幾種禁忌可以立即和其他習俗聯屬研究的例案。安達曼羣島供給這末一個適當的例。安達曼羣島只有一個禁忌，限制大伯和弟婦之間的社交；並且我們確實知道，叔叔之間無此限制。由此觀之，這條規律是和那個羣島上通行的所謂叔嫂婚 (Junior levirate) 有關係的。至少對於這個部族我們可以宣布一條原理，社會的限制和性的限制是一同走的——這是哥登衛塞 (Goldenweiser) 根據斯騰堡 (Sternberg) 的未公

布的吉里雅克資料所採用的結論，也是利維斯研究海洋洲民族所得的結論。我還要在上列原理之外再補充一句，特准的親暱存在於可能配偶之間。

現在我們要用其他各地的例證來試驗上面的理論。克洛人限制兄妹和姊弟相親近，他們的媾合當然是不成問題的；克洛人准許一個人和他的嫂子或弟婦隨便玩笑，她是可以藉夫兄弟婚制繼承了來的；妻的姊妹也是可以暱近的，在不久之前克洛族的習俗准許藉妻姊妹婚制把她娶來做第二妻。在美拉尼西亞，也有相似的相關性（*correlation*），積極的和消極的兩面全有異性的同胞互相迴避，姻兄弟跟姻姊妹很表示親暱。南美洲也有足供佐證的事例，爲上文所未引。通加族的女子有嫁給她的小叔的機會，她平日和他的關係也就很隨便；她的大伯沒有娶她的可能，而她對他的態度也就異常嚴肅。這是安達曼羣島一例之複演。但通加族的舅母有被外甥繼承了去的可能，我們果然便發現在舅父生時外甥也可以和舅母調笑。又通加人之妻姊妹婚限於妻妹，所以他遇見大姨必須迴避，遇見小姨則可以盡量自由。

現在要討論西伯利亞的翁媳禁忌。西伯利亞的這套禁律的特異之點在於把丈夫的哥哥包

括在丈夫的父親一起，要同樣的迴避或尊敬。其次，除猶卡吉爾爲獨一的例外外，西伯利亞諸部族全沒有岳塔禁忌，就是姑媳之間實際上也沒有什麼限制。這個看來很奇異的習俗，只要我們把所謂「翁媳」禁忌看做不以「翁媳」爲主，而以「大伯弟婦」爲主，就不難了解。多數西伯利亞部族是有着和安達曼羣島相同的叔嫂婚制的；至於禁忌之擴展到阿翁身上去，那是因爲西伯利亞社會之另一特色，他們類分親屬完全注重年齡的長幼，乃至忽略輩分之區別。例如伏提雅克人的語言中，凡年長於我的男性親屬概用一個字來稱呼，猶卡吉爾語言中也用一個字來兼指丈夫的父親和哥哥。爲何西伯利亞人，除一個例外外，全沒有別處這末普通的禁忌，按照我的假設是很容易解釋的。因爲在媳婦的被男性親屬繼承這件事情上，婆婆是事不干己的；夫兄弟婚制也於岳塔的地位不生影響。

西伯利亞的事例，從另一方面看來也很有意思。可以闡明同歸演化（convergent evolution）的可能性。西伯利亞的因果系次爲：叔嫂婚，因之大伯與弟婦之間的禁忌；丈夫的父親和丈夫的哥哥的同一化，因之禁忌擴展到阿翁身上。美洲的阿息尼波因族也有翁媳迴避之俗，但此族

既無叔嫂婚之制，又不把丈夫的父親和丈夫的哥哥混而爲一，他們這個禁忌的歷史定必和西伯利亞的不同。可見經由不同的途徑也會得到同一結果。

仍然回到我們的主要論題。上面所引的例案很够證明上述之相關性，即社交的禁忌與性的禁忌之相關，社交的放縱與性的關係之可能性之相關。但同性之間，亦有禁忌，這表示上面的原理不能解釋一切事例。倘若像西伯利亞的情形那樣，有具體的證據爲設論的根據，我們自不妨說這種禁忌是由一人推及另一人的。可是我們不能像弗雷則那樣省力，假設所有同性之間的禁忌都源出異性之間的禁忌。巴孫斯 (Parsons) 博士反對這樣假設，論之甚中肯。凡頭腦清醒的歷史家都要避免這種概括的解說，而就某一部族之全部禁忌依其文化背景而充分研究之。

到了此刻，有前面暫時擱過的一點不能不拿來討論。倘若在社交的禁忌與性的禁忌之間確有經驗的相關性，爲何不採取弗雷則的心理解釋呢？爲何不假定社交之限制其目的在防止被限制的人們之間的性交呢？我的回答是：亂倫的關係是有別的因子來作有效的防制的，這種因子遠較此處所述的禁忌具有更基本的性質。我信從霍布豪斯的假設，相信兄弟和姊妹之間的亂倫恐

怖是由於人類的天性，倘若這是對的，那就無需有什麼社會的禁條來加強這天然的憎惡。但即令這個假設不成立，也還有較基本的社會規律足以取締亂倫情事。在澳洲，我們看見嚴格的婚姻規律，違犯了這些規律往往得死刑的處罰：一個只能和某一特定羣中人配合，比如說，只能配他的舅父的女兒。又如在美拉尼西亞的多數地方，一個部族分成若干外婚單位，凡同胞皆隸屬同一單位。在這種情況之下，一個人是永遠沒有和他的姊妹配合之可能的。

我承認以上所討論的例案，即與叔嫂婚制及妻姊妹婚制有關者，應用心理解釋似甚簡單。社會的習俗把生物學地相當的配偶分成社會學地可能與不可能之二類。因此而自然產生態度的不同，一方面流而為放縱，另一方面由拘謹變為迴避。我相信，在某種關係被確實決定為亂倫以後，無需再有禁忌來強制勿犯；種種禁忌，無寧說是那個亂倫恐怖一經人為地展開以後所生的結果。只要隱約地與性的關係有關的事情，莫不產生一種厭怖之心，這種心理終於造成社交之完全斷絕。

但是我不懂為何姻父母禁忌要和制限異性而同輩的親屬的那些禁忌放在一起考量。例如

克洛人，他們不但限制岳母和女婿的交際，也限制岳父和女婿，限制姻兄弟。克洛人在他們的神話和日常談話上毫不避粗俗，爲何姊夫在內弟面前便要這樣謹慎，這是很可注意的。白拉克佛人和阿刺巴荷人也有這個特色；我們的記錄很不完備，或許這個特色的分佈遠較我們所想像者爲廣。所以，以北美洲而論，或許我們最後將發現這種習俗的基本心理是對妻的家族中人所保持的含敬意的冷淡；對岳母則因男女有別而輩分又不同，此冷淡態度乃加深而爲迴避。

一地域之種種禁忌，應合全體以觀察之，觀於名字禁忌（諱名之俗）而益顯。蠻族社會中對於人的名字常懷種種迷信，平常說話的時候便常用親屬稱謂來代替，所以親屬之間有諱名之俗本不足異，但所諱者爲何人之名，這是應該注意的一點。托達族人道岳父母之名，但是他也不肯說祖父母之名，就是他的妻的名字他也不很願意說。所以這個禁忌不能算是專屬岳塔禁忌，當然也和性的限制無關。這個解說同樣適用於克洛人，他們夫婦尋常不肯互道名字的。在美拉尼西亞，丈夫可以叫妻的名字，妻不能直呼丈夫的名字；利維斯博士的報告人（informant）解釋的最妙，這是男尊女卑的表示。所以，某一部族的避諱某一親屬的名字這件事，倘若我們把牠和遠隔重洋

的另一相同的忌諱相提並論，而不把牠和本部族中其他親屬的名字的避諱連類而觀，那就很容易完全誤解。唯有捨棄任意找類同現象的辦法，徹底地研究各個地域，然後互相比較，這纔可以希望了解親屬迴避之俗的意義。

倘若我們要了解爲何某一部族很應該有某種禁忌而事實上竟沒有，那也只有靠這種內充研究。例如，爲何卡利厄刺人在岳父女婿之間不設禁忌？我不敢說是知道，可是能夠覺得解釋的方向是值得指點的。卡利厄刺人的岳父普通就是他的舅父，而卡利厄刺人的舅父權的觀念決不容甥舅互相迴避。這個解釋自然只限於卡利厄刺以及具有和他們相同的親屬觀念的部族。無論如何，這是顯然的：倘若我們要徹底明了一個部族的禁忌，我們必得徹底研究遵守那種禁忌的那個部族的整個文化；而且又因爲他們的禁忌或許是從鄰族傳受了來的，那整個區域的文化都得仔細考查一番。文化現象之了解是沒有終南捷徑的。

## 六 親從子名制



尤語族人生了子女以後，父母便沒有人叫他們的本名，而稱之爲「某某的爹」和「某某的媽」。這種依兒女爲父母（或其他親屬）稱呼的風俗，第一個把牠概念化了並且解釋了的是泰勒，他給起了一個希臘式的名字，叫 *teknonymy*。他應用前面提過的統計方法，推論親從子名制是從婦居制及岳塔禁忌這兩種風俗的結果。他說，那新來的嬌客最初在他岳丈家裏是當作蔦生人而大理會的，後來生了孩子他便以孩子的父親的資格在那個家庭中獲得了一種地位，人家自然要用那孩子的關係來稱呼他了。

通行親從子名制的民族，泰勒知道的有三十餘，雖然他只舉了三個——南非的伯楚阿那，阿薩姆的卡息，加拿大西部的克利。後來大家知道這種風俗在世界各地是傳佈得異常之廣的。弗雷則的書上所纂輯的事例有澳洲，新幾內亞，馬來羣島，中國，西伯利亞北部，非洲的若干班圖系部族，英領哥倫比亞的北部，瓜地馬拉，巴塔哥尼亞等處。饒是這樣，他的名單裏還是有闕漏。例如在安達曼羣島，在務農的錫蘭島人和漢尼白達部維達人中，這種風俗都已經引起考察者的注意；在黑龍江流域的黑斤人（魚皮韃子）裏面，婦女稱她的丈夫總歸用「某某的爹」。在菲濟羣島及美拉尼

西亞的其他部分，美洲的若干地域，也都發現有親從子名之俗。在組尼族和荷匹族，此俗甚盛。荷匹女子稱她的婆為「某某的祖母」，稱她的翁也是照樣。我的通事說到他的太太一定是「某某的媽」，他有好幾個孩子，「某某」者無一定，時而甲，時而乙；他的太太稱他當然也是如此。有時候，一個沒有子女的人被稱為「某某的娘舅」。

用我們現在所有的知識來看，泰勒的解釋有些站不穩了。第一，他單管父親依兒女得稱呼，沒有理會母親也是照樣稱呼的。至於他所假設的與從婦居制的相關性，略引數例，如澳洲人，如美拉尼西亞人，如黑斤人，都是從夫居的。在他方面，在組尼和荷匹等從婦居的部族裏，也不能認為親從子名是岳婿禁忌的代用品，因為他們本無岳婿禁忌，而且從孩子得稱呼的親屬除父親外還有好些。這樣，泰勒所假定的兩種相關性都不存在。

能够提出更通順些的假設來嗎？我覺得我們最好仍然放棄一般理論的追求，而注意各地的親從子名制的相關物。第一，先要認清誰稱呼誰的時候應用子女之名。在黑斤人裏頭，妻稱夫時如此，夫稱妻是可以直呼其名的；在第一個孩子出生以前，妻簡直無法稱呼她的丈夫。與此現象相關，

我們發現他們兄弟可以直呼姊妹的名字而姊妹不能照辦，並且一般地說來黑斤族是很輕視女子的。所以我們可以決定，黑斤族的親從子名制是妻的地位卑下之結果；她既不能稱丈夫之名，又不能直稱之爲丈夫，稱之爲「某某的爹」是一個很方便的解決辦法。至於荷匹族，那非得另外找一個完全不同的解釋不可。他們的親從子名制最盛行於姻親之間；荷匹語的語彙中各種姻親的名目特別貧乏，這不是偶然的事。他們的親從子名制或許就是由於要稱述許多無他法稱述的親屬之需要，其後乃擴展及於非必要者。總之，親從子名制又供給同歸演化之一例，牠的多種起源必須從各地特有情況中尋獲之。另外還有一種解釋，將於敘述下章之現象時提出。

## 第六章 氏族

### 一 總論

除無所不在的家族羣以外，我們又常常在初民社會中遇見一種單位，其以親屬關係為基礎，有類於家族，但在其他方面則與家族根本地異其趣向。我將依照菲爾白立克 (Philbrick) 教授的提議，稱此單位為 *sib*，因在這門研究上名辭的混淆已極。實有另鑄新詞之必要，*sib* 是一個古英文字，簡短合用。(今譯 *sib* 為氏族)。至於英國人類學家所常用的 *clan* 一字，本書一概不用，以 *sib* 代之；多數美國人類學所用的 *clan*，本書稱為 *mother-sib* (母系氏族)，他們稱為 *gens* 的，本書稱為 *father-sib* (父系氏族)。

氏族的最簡短的定義是單方的親屬羣 (*unilateral kinship group*)。家族是雙方的：說某

人屬於某一家族，意思是說他承認一個男子是他的父親，一個女子是他的母親，兩人全和他有親屬關係。氏族則不然，牠的計算親屬是依母親或父親而完全蔑視其他一親的。倘若一個部族是組織成若干母系氏族的，每個兒童，無論男女，都算是他的母親那個氏族中的一員，以母親的姓爲姓。倘若一個部族是組織成若干父系氏族的，每個兒童都屬於父親的氏族，以父親的姓爲姓。就氏族的作·用·而·論，另一親是等於零的，正如除西班牙以外的歐洲各國裏，姓之傳遞全與母親無涉。倘若所有姓斯密的男男女女，因爲同姓的關係，結合起來成一個固定的社羣，和白朗氏、瓊斯氏相對立，那我們便可以說他們是已經造成一個氏族。我們現在所以不承認他們是一個氏族，因爲在我們的社會中，不用說所有姓斯密的，就是系出一源的諸位斯密，他們當中也沒有什麼團結；在繼承財產的時候，近親白朗比了疏房斯密是有優先權的。但是爲舉例說明起見，姑且假定有一個斯密氏族，建立在真正的血親關係上。這末一個氏族包括斯密老祖宗，他的兒子和沒出嫁的女兒，他的兒子的兒子和沒出嫁的女兒，如此以至無窮。要把這末一個單位化成一個道地的初民部族中的氏族，只有一點要注意，即加入這個氏族的資格（除養子或結義外）完全靠出生在這個氏族之內，嫁

給這個氏族中人不足以取得資格。這末一個父系氏族包涵一個男性祖宗，他的子女，以及他的子孫曾玄的子女。同樣，一個母系氏族包涵一個女性祖宗，她的子女，以及她的女兒外孫女兒……的子女。

從以上所說看來，家族與氏族之間已經有了一個重要區別：家族是鬆散的單位，氏族是固定的單位。離婚和遷徙可以拆散家族；但氏族的結合是永久的。這可以用第四章裏所說胡巴族的情形來做例證。他們行從夫居制，子女們在父族的村莊中長大，女兒於出嫁時離此他適。在此以前，兄弟幾位和他們的子女便差不多形成一個父系氏族的核心，因共同居住而團結。但當女兒出嫁的時候，由於地方外婚制（本村不婚）的緣故，使這個社羣團結的定居規則同時也使牠一部分解散了。出嫁了的女兒，無論她的情感如何，她已經住在丈夫的村莊裏，算不得原來的社羣之一員了。反之，在女婿執役岳家以求婚的變例情形中，所生子女要算在妻的村莊中的人，和普通事態相反。這是沒有氏族組織的情況。可是倘若胡巴人是有父系氏族的組織的，那就出嫁的女兒以及執役岳家所生的子女都不會脫離他們的父親的氏族，定居的事實不足為害。任何人生下來便姓了父

親的姓，一直保存到死，倘若是男性還要傳之子女。

由此而得一條系論，氏族雖在血緣親屬中承認了一半抹殺了一半，但就牠所承認的親屬而論，牠實在比家族所包爲廣。在我們，第三從表或第四從表決不會再當作家族中人看待；但因氏族結合之固定，最疏遠的親屬仍然認作同一單位之一員，這個單位的名稱亦即單位中人所共有的姓，他們的氏族隸屬關係（族籍）便毫無疑問了。由此而建立的族誼在親屬稱謂上反映出來：同輩分的同氏族者互稱爲兄弟姊妹，而因初民部族往往不分辨名實，又進一步而認同氏族相婚爲亂倫。所以我們看見，氏族組織之最普通的特色之一便是外婚律。可是維持這氏族外婚律的意見也有強烈溫和之不同。在澳洲，這種意見很厲害，違犯外婚律的人立即處死；甲部族的某氏族的人不得就婚乙部族的同名的氏族，儘管兩族相去千里，血統關係決不成問題。在北美洲，大體說來，反應是比較溫和得多的。以克洛人爲例，他們對於犯外婚律者加以嘲笑，把他們比做狗，但是他們不採取任何實際懲罰的步驟。同樣，易洛魁人對於氏族內相婚者也不嫉惡如仇，處罰也以嘲罵爲限；密瓦克人更客氣，僅指陳氏族內婚之不當而已。但對於非外婚的婚配的責罰雖有寬嚴之異，我們

仍然可以總括地說外婚爲氏族之最普通的特點之一。

如上所說，同氏族者的親屬之感是和他們的親屬稱謂制有關的：只要同輩分，最疏遠的往往也互以同胞相待。有氏族組織的部族，他們的親屬稱謂制最大多數和我稱之爲達科他式的相符合（見第三章）。其間的相關性在先已由泰勒指明，後來利維斯更加以分析，說明此種稱謂制與氏族制度如何一一吻合。既有外婚之律，一個男子必須娶其他氏族的一個女子，他的兄弟和一部分從表兄弟也都是她可嫁的丈夫，她的姊妹和一部分從表姊妹又都是他們可娶的妻。但兄弟與姊妹，以及同氏族的較疏遠的人，受氏族外婚律的限制不得結合。因此，自然父親和他的同氏族者要被歸列一羣，和母親的同氏族者截然有別了。親屬之分隸氏族和他們在稱謂上的分別是並行的。所以，把這種函數關係改因果關係，說是氏族組織產生達科他式親屬稱謂，也未始不可。

可是，在接受這個見解以前，我們必須考查有無其他原因可以產生這種親屬分類。我們該記得，達科他稱謂制是和夫兄弟婚及妻姊妹婚非常諧和的。這是另一可能的假設；或者氏族外婚制和這兩種優先婚配制牠們本身也許就有因果關係。關於這個，以後再討論。無論其解釋應該如何



修正，經驗的事實是存在的：有外婚氏族的組織的部族通行着達科他式稱謂制——一種單分父方和母方，不辨直系和旁系的稱謂制。受了利維斯的啟動，我曾用北美洲的資料來證驗他的主張，結果：凡有外婚氏族組織的部族都有達科他式的稱謂制；有幾個無氏族組織的部族，不知是由於傳受呢還是由於其他影響，也通行這種稱謂制；但多數無氏族組織的部族是分辨直系和旁系親屬的。根據我個人的考察，荷匹人，勺勺尼系的唯一有氏族組織的部族，也就是唯一通行達科他式稱謂的部族。所以，達科他稱謂制與氏族組織有關，這是一個確定的事實，雖然在未深究夫兄弟婚及妻姊妹婚的影響以前還不能決定這個事實的涵義。

現在要看氏族單位的其他方面。「一朝是氏族之一員，永遠是氏族之一員」，這條規律不因婚姻而有例外。我沒有看見過丈夫投入妻之氏族之任何例案；妻改入夫之氏族，似乎只有托達族一個例子。不錯，古雅典人是把妻錄入丈夫的分族（patroia），但希臘人實在算不得初民，他們的規律已為我們近代法律的先驅。反之，養子（或結義）之制對於氏族組織頗有影響。倘若一個人領了一個養子，在父系社會中他便自然成為義父的氏族之一員，在母系社會中他便成為義母的

氏族之一員，完全跟親生的兒女一樣。

但最有影響於氏族的組織的還不是這些個別的養子之類。我們用譜系法 (Genealogical method) 來考查氏族內容，往往無從證明氏族中所有分子全出於一個祖宗。或許受考問者忘其遠先上輩之關係，這當然也是可能的，但我們不能以此解說一切例案。在調查荷匹族人口的時候，我發見有幾個很小的母系氏族，其中分子不盡為有血統關係的人，卻每一氏族都可以分成兩個或三個母系的羣，牠們互認為同族乃屬一種法律的虛謊 (Legal Fiction)。就我們所知道的初民的邏輯來看，這種薙批結義是不難了解的。倘若在某一宗教儀式中合作着的兩個人結義為兄弟，他們各人的姊妹便因此而成姊妹，而這些「姊妹」所生兒女也便當作真姊妹所生兒女看待，在理論上便算作一個女祖宗所生的後代。

在結束這一節總論以前，最好先來解決一個否則要成為疑團的問題。倘若那雙方性的家族是普遍存在的，氏族怎末會和牠共存呢？說有些社會是同時承認父母兩親而又否認其一的，這不有背於邏輯上的同一律嗎？這很容易解釋，承認與忽視是就社會生活之不同方面而言的。正如我

們的承認母親而在姓的傳遞上全然不理會她一樣，初民社會也會在許多方面承認兩親而在某種特殊場合忽視其中之一。以上就氏族之形態方面研究；以下將研究其功能。這最好是選擇若干氏族組織來敘述。

## 二 氏族組織之種種

先看一個簡單的例案。克洛人分爲十三個外婚的母系氏族。這些氏族各有綽號式的名字；一個叫做不射而獲，一個叫做不良戰譽，一個叫做破綁腿，諸如此類。同氏族者不僅口頭稱呼如血親（其實往往不是），在行動上也如此互相看待，有機會時一定互相幫助。可是他們的關係限於社會活動方面，不涉及宗教活動的範圍。克洛人在地域上是分爲北支和南支的，但十三個氏族的分子在南北兩支都有。

我們從克洛人轉眼來看北亞利桑那州的荷匹人，立即發覺若干不同的特點。荷匹人和克洛人相似，是有外婚的氏族的，同氏族者之間有密切的聯絡。二族相同之點實際上至此而止。氏族的

名稱就迥不相同；沒有一個是綽號式，大多數出於自然界，如蛇，沙，蜥蜴，木棉之類。在這個定居的部族中財產的作用自較在遊獵的克洛人中爲大，他們的財產是一部分爲氏族所公有，而且繼承之於氏族之內。例如獵鷹的圍場，那是每個氏族各有一片的；而就任某種宗教職務之權利，這是很重要的權利，必須由確屬母系血親的人繼承。這在我們看來是有背於平等繼承之原理。荷匹氏族是從母姓而又外婚的，父子永不會屬於同一氏族；所以父親不能把他的宗教特權傳給他的兒子，必得傳氏族中的最親近的人，兄弟，或姊妹之子。例如他們的蛇會（一個宗教團體）領袖之職便是——一直這樣繼承下去的。荷匹氏族的宗教熱心浸染了他們的氏族觀念，與克洛人之氏族與宗教各不相涉者迥不相同。

氏族所能具之功能之繁多，以及氏族組織所能有之複雜性，可以威斯康辛州之溫內巴哥族爲例證。在這裏，第一，有所謂二分組織（dual organization）；溫內巴哥全部族分爲兩個氏族，是從父姓的。這兩個父系氏族是外婚的，和克洛人及荷匹人的數目較多的氏族一樣。這兩個氏族是象微天和地的一個名爲「在上」，一個名爲「在地」。除以外婚制來調度婚姻外，這兩個氏族還有

其他功用，例如在戰爭的時候，球戲的時候，以及某一個部族祝典中，各人都看他原隸何氏族而分羣。

可是溫內巴哥人的氏族組織決不這末簡單，他們那兩個父系氏族又重行分裂爲小羣，一個分爲四，另一個分爲八。他們也是和那兩個大羣一樣都可以稱爲父系氏族。名稱本非最要，我們原不妨便稱那小羣爲次氏族，或氏族之分部，或造一特殊名詞。但爲便利起見，我們姑以「父系氏族」歸於那較小的單位，而稱那較大的單位爲半部族（*moieties*）。

那兩個從父姓的溫內巴哥半部族所分成的氏族有許多有趣的特色。牠們是外婚的，但其意義和溫內巴哥半部族或克洛及荷匹的母系氏族之爲外婚有些不同。後者之爲外婚可以說是自主的；溫內巴哥氏族之爲外婚是襲得性的（*derivatively*），是因爲包涵牠們的那個較大的單位是外婚的，所以牠們纔是外婚的。外婚這個特色不是牠們的，是半部族的。反之，有許多新的概念出現。每個氏族不獨以動物之名爲名，如蛇，鷹，雷鳥，熊等，而且進一步自認爲這些動物的後裔；雖然沒有什麼虔誠供奉的證據，但氏族中人常常把氏族動物之象來刻在木頭上，織在布上，或刻在石頭

上。其次，每個氏族各有一套常用人名。在這一點上，溫內巴哥族和上文討論的其他部族差異得厲害。在克洛族，一個孩子的名字和他的氏族不發生什麼關係；給孩子題名的一定是一個有聲望的人，他一定按他自己平生得意的事件給那孩子取名字。倘若他有一回在打仗的時候連打三個敵人，那末那個孩子（不論男女）就會叫做打三人。荷匹族孩子的取名也係乎取名的人，也係乎氏族，然而和那孩子的氏族無關；荷匹族是從母姓的，孩子是屬母親的氏族的，但取名的人卻通常是父親氏族中的女子，她一定取一個隱隱地和她的氏族有關的名字。溫內巴哥族的風俗和他們全不同，每一氏族有一套現成的名字，這些名字往往涉及本氏族起源的故事，氏族中生了孩子就在這當中選用一個。跟荷匹人一樣，溫內巴哥人給他們的氏族拉上許多宗教功能。每個氏族有一聖物包，與此聖物包連帶的儀式便由這個氏族來主持。最後還有一個新的特色，溫內巴哥族的氏族和政治活動有關，每個氏族各各不同。例如警察職務是落在熊氏族人身上的，部族會長是必須從雷鳥氏族中選出來的，公共傳呼人是一定屬於水牛氏族的。

美洲的例子再來一個便够了。加州中部的密瓦克分爲兩個外婚的父系半部族，分別與水

(或大蛙)陸(或青鵲)相聯系。和溫內巴哥的半部族不同，密瓦克的半部族不包涵較小的氏族單位。一切自然界的現象是分配水陸兩方的，有時很勉強；和這個宇宙二分的理論相應，人名也是分配在兩部的。這些名字不直接地卻象徵地涉及該半部族。在宗教上，密瓦克的半部族不及溫內巴哥或荷匹族的氏族重要。然而在舉行殯禮和冠禮的時候，人員的分配是按照這個二分組織的。

轉向西部西伯利亞，我們可以看見奧斯提雅克人分爲許多外婚的父系氏族。雖然他們的氏族有時包容幾千人，雖然許多族人不能說明他們相互間的血統關係，然而他們相信最初是同出一源的。氏族中的男子遷徙不相離，很講義氣，富人賙濟窮人認爲當然之理。氏族不獨是一個社會單位，而且是一個政治單位；每一氏族有一酋長，他的職位傳給兒子或次一等的親人，他的主要任務爲排解爭議。若干氏族結合爲聯盟，聯盟之首長稱王。奧斯提雅克氏族，除社會的及政治的性質以外，還有宗教的功能也很重要。每個氏族有其獨有之神偶，有法師（薩滿 shaman）掌管，有祭祀及其他儀式，氏族中人都來參加。

再看美拉尼西亞，又可以遇到高度發展的氏族制度。在所羅門羣島的布因島（Buin），索恩

瓦爾德(Thurnwald)博士發見八個外婚的母系氏族，每個氏族和一種鳥相聯系，如梟，如鸚鵡；氏族中人對於那種鳥戒殺戒食。不獨本族爲然，梟氏族中人還不許其他氏族中人殺梟，不惜出於血鬪(Blood-feud，流血復仇)，他氏族亦然，因此各氏族的聖鳥，全部族的人都不許加害。那些土人不自認爲那些鳥類的後裔，而以另一方式來說明這種神祕的親屬關係：例如鸚鵡氏族，說是從前這個氏族中有一個女子嫁給鸚鵡，生下小鸚鵡。在提督羣島，土人認聖鳥與氏族之間的義務是相互的，大家相信鰐魚氏族中人是不會受鰐魚的襲擊的。和溫內巴哥的正相反，布因島上的氏族制度和政治組織無關。舉一件事爲證，酋長之職是由父傳子的，而氏族是母系的。

在我們目前這個概括的觀察，祇要再引一例便很够了。西部澳洲的卡利厄刺族分爲兩個半部族，再分爲二十多個父系氏族，氏族無特殊名字，但每個氏族各有一塊不能割讓的土地。其次，每個氏族與數個動物、植物，及自然現象相聯系。例如有一個氏族是和虹、白鸚鵡、三月蠅、兩種魚類、一種海螺有關係的。這些物件在那個氏族的領土裏各有一塊聖地，氏族中人來這裏舉行儀式以求此物件之繁殖。這些物件之中大多數是可以吃的，他們對於本氏族人的殺氏族動物或吃氏族動



植物無絲毫限制，這也是可以注意的。他們的氏族也是外婚的；定居的規則是從父的，兒子總歸在父親的氏族領土中長大；他的妻多半是他的舅父的女兒，是屬於另一氏族和另一地域的。

這些例子已經很够表明氏族制度所能具的功能之繁多。由此可見氏族為異常富變化性的社會單位。氏族大率是外婚的，但有時是襲得性地外婚的（溫內巴哥）。氏族往往和動物植物相聯系，氏族中人對此等動植物必須取某種態度（布因），但有時氏族與任何動植物無關（克洛）。氏族也許是地方的單位（卡利厄刺），也許是非地方的單位（克洛）；也許是政治的單位（奧斯提雅克），也許是非政治的單位（布因）。這種變異性引起一個重要的問題。

### 三 一源抑多源

在摩根看來，氏族組織所依據的觀念是很玄妙的，所以他覺得世界上所有的氏族制度都出於一源。他假設這種制度發生於一處地方，後來傳播到各地。這是非常可注意的，因為摩根是主張社會進化律的，人類必定依照這個定律一個階段一個階段地進步，這種理論應該偏護相同制度

相同風俗之多源論。也許有人要說，初民社會中這種分割親屬的制度太武斷而又繁複了，決不會有許多部族不約而同地走上這條路的。可是我們在下面可以領悟，那構成氏族制度的特色的親屬分類法，在某種條件之下是很自然的，所以氏族組織獨立發生不可能說並不可靠。這一點暫時不提，我們仍然可以查問世界上各處的氏族制的同異如何，是否十分雷同，非假定其出於一源不可？上節列舉氏族組織之變異，已經很不利於一源說。倘若我們能就一個地域來證實其有幾個獨立的氏族制傳播中心，那就確實推倒那個假設，因為倘若一地尚有數個起源，則舉世一源之說更不成問題了。我們就拿北美洲來看。

北美洲氏族組織發達的地方，至少有四個，或者可以算五個，不相連接的區域——密士失必河以東的森林區，西北平原區，西南區，西北沿海區，此外中部及南部加利福尼亞或者可以另作一區，雖然有些研究的人以為那個地方的氏族制度是西南區一派。我們當前的問題是：這幾處的氏族制度是否獨立發生的——是否甚至在一區之中還有幾個氏族制發展中心——抑或全大陸的氏族都出於一源？

密士失必河之東，乃至包括河西的南部平原區，是一個廣大的連續的地域，居民族系複雜，有些是從父姓的，有些是從母姓的，但差不多全有氏族制度。從易洛魁人到美諾米尼人和奧馬哈人或綽克托人，我們看得出他們的氏族制是出於同一典型的。氏族普通以動物之名爲氏；每個氏族有一套人名供本氏族中人之用；差不多所有氏族組織都兼有半部族組織，半部族的主要作用爲運動競技時的分隊。在這一區之內，相隔甚遠的部族也同有非常特殊的特色。例如密蘇里州的奧薩治人有半部族的組織，分司戰爭與和平，阿拉巴瑪州的克利克人也有同樣組織。外婚是普遍的特色，有時候以氏族爲本位，有時候以半部族爲本位。相似之點太多而且太特殊，不能諉爲偶然，非用傳播來解釋不可。反之，系嗣規則把本區的氏族制度分爲兩類，這兩類並且和各部族之地理分區相符（倘若我們接受那公認的易洛魁原爲南方民族之理論）。這樣，易洛魁，克利克，綽克托，乞卡索，猶奇，這些母系部族佔領一個連續地帶，而中央阿爾賽琴系諸族及南方蘇系諸族代表另一連續地帶。既有上述之種種相似點，我們當然不能假定這兩個地帶各有一個以上的氏族制度中心。這只是一個中心抑兩個中心之問題——是否系嗣規則之不同需要假定這兩個地帶的氏族制

各有起源，抑或本區域的全部只有一個起源？無論氏族中心爲一爲二，傳播作用都在所不免。倘若只有一個中心，這固然是毫無問題。便算是有兩個中心，以母系的易洛魁氏族和父系的奧馬哈氏族代表最初的兩個獨立的發明，其後也一定直接間接有過傳受作用，因爲這兩系所共有的特色如此之多。以一事爲證，足以標明氏族的整套的人名，在本區以西幾百哩內都找不到，然而在密士失必河東及南部平原卻無論父系組織或母系組織的部族全具有這個特色，這就是傳受作用之明證。在目前的討論中，本區的氏族組織是出於一源抑二源，並不十分重要，所以我不下最後的判斷。

這個問題可以緩議，是因爲氏族演進爲一元的抑多元的這個論辨中心可以由比較東部氏族制和西北平原氏族制而決定。在西北平原區有五個部族要注意——北達科他州的希達查和曼丹，蒙大拿州的克洛，蒙大拿及阿爾柏撻的格洛芬特爾及白拉克佛。在這五族之中，白拉克佛族的氏族組織要算初期的，尙未十分發展；他們有具有綽號式的名詞的地方化的部落（Bands），系嗣以從父爲主，但尙無一定規則，一個人可以自由改隸他部，也可以叫兒女改隸他部。外婚也不是

絕對的，是以血緣嫌疑為根據的。冬天的時候，全部族分成若干部落，為經濟的動機而分散在各地，到了夏天又合在一處，為的是行獵或舉行宗教儀式。格洛芬特爾族的組織和白拉克佛族的幾乎完全相同，可是有一點不同，而是很重要的一點：他們的氏族已經發展完備，確定的從父系嗣，嚴格的外婚制。其餘那三個部族都是蘇系人，是從母系嗣的。

倘若我們假定東方區的氏族制和北部平原區的氏族制各出於一源，這兩個區域的氏族概念已有很大的差異。東方區的氏族一例是以動物之名為氏的，有時自認為氏名動物（onym）之後裔，或對之負某種宗教的義務。在北部平原區，動物之名很難遇到，間或有一兩個，也從來沒有說是氏名動物與氏族中人之間有什麼神祕關係。他們的最普通的名字是綽號式；這些氏族的人稱為陋者或無投不報者或不射而獲獸者。還有一個差異也同等重要，上文已經提過：東方區的氏族各有一組人名，北部平原區卻找不到。最後，東方區常見的二分組織，作為宗教的或外婚的單位且常常與運動競技有關的半部族，在北部平原區中只有希達查和曼丹兩族中有此組織，而且只當作比較地不重要的氏族集團，沒有什麼了不得的作用。由此可見東方區和北部平原區

代表兩個完全各別的模式，決無推論牠們同出一源的理由。

應用已經確定的民族志上的知識，我們還可以更進一步；尤其是格洛芬特爾的氏族制的歷史，我們能頗有把握地回溯出來。格洛芬特爾族是在牠南方的阿刺巴荷族的一個近代的比較細小的分支。阿刺巴荷人是完全沒有氏族組織的。在他們的新的地盤，格洛芬特爾人和白拉克佛人的關係最爲親密。源出阿刺巴荷，密接白拉克佛，這兩層都在他們的文化中顯露出來。上面已經說過，除較爲堅定這一點外，格洛芬特爾氏族是很像白拉克佛的部落的；再加以一般所知的二族關係之密切，格洛芬特爾氏族和白拉克佛部落二者間的歷史淵源是無可置疑的。現在讓我們來看，格洛芬特爾族從阿刺巴荷族分出來的時候是沒有氏族組織的，他們人口又不及白拉克佛衆多，大概他們是傳受的一族，他們在鄰族看到一種部落的組織，傳受了過來而加以改進，於是形成真正的氏族制度。無論如何，這個制度的萌芽或爲二族中之一族所發展，或爲二族共同所發展。只要牠的發展果真是和本區的其餘系統不相牽涉的，那末北美洲氏族組織之爲多源更不待說了。

白拉克佛，格洛芬特爾氏族制度的的確確代表一個獨立發展。就地理的形勢而論，倘若這個

系統是和本區之另一系統有關的，那一定是和克洛族的有關；而事實上，以綽號爲社會單位之名，這個風氣之盛也是在這三族，希達查和曼丹二族較遜，這個現象很可以暗示這個特色是在這三族之間經過傳播作用的，但相似之點僅此而止。克洛族是母系的，格洛芬特爾族和白拉克佛族是父系的；更重要的是，克洛族的氏族不是地方化了的，各個氏族是在兩個地方部落中全都可以找到的。白拉克佛人和格洛芬特爾人不能從克洛人那裏取得他們的組織的基礎，因爲那個基礎並不存在在那裏；反過來說也一樣。卽此已可證明世界上的氏族制之多源，但北美洲的其他區域的情形是仍然不妨一看的。

西南區的情形已有克婁伯爲之作精細的分析，因而真象大顯。克婁伯的論文爲民族誌研究之傑作，我總括他的重要事實略述於此。組尼氏族是外婚的，以動植物及自然現象爲氏，但沒有布因島那樣的禁忌，對於氏名動物也沒有什麼崇敬。系嗣從母。氏族和宗教有關，不是以氏族爲單位來舉行宗教儀式，而是某種教儀職位定須由某氏族中人擔任。這些重要特色爲所有朴卜洛印第安部族所共具，他們的氏族制的差異在於駕乎氏族之上的半部族之有無；在格蘭得河一帶是有

二分組織的，不是外婚制的單位卻有重要的宗教及政治功能；但在本區西部，這種組織便無覓處。可是這一點差異拿來和朴卜洛各部族的氏族制所共有之複雜性相比簡直算不了什麼。本區的部族在語系上分爲四羣，這四羣全都把氏族聯爲集團，按照同一而且純粹地傳統的格式。例如荷 匹人把獾氏族和熊氏族列爲一羣，組 尼人，克 雷沙人，唐 諾阿人，也無一不獾 熊同列。同樣，火氏族和山 犬氏族也處處列爲一羣。這種一致性是很深遠的；稍有修改的地方，也是很明顯的，例如以角氏族代鹿氏族，或以甲種鳥類代乙種鳥類。克 婁伯說，「一個精確的綱領透過所有朴卜洛部族的氏族組織」。在本區之外，我們找不到可以與此比擬的制度，所以本區中的系統是和前此所已討論過的一切氏族組織不同的一個歷史的實體。

南部加利福尼亞州的氏族組織，正如吉 福德君所主張，或許是朴卜洛系統的稀薄的前哨，這雖然不十分確定，可能是很可能的。在地理上，加州之氏族組織集中在接近亞利桑那州部分，這是有利於上述之見解的。另外有一件事實也可以供佐證，在文化的其他方面，尤其是陶器方面，加利福尼亞州中和朴卜洛區聯爲一氣的也正是這個部分。然而吉 福德的假設有一重大難關：加州的



氏族是一致父系的，而朴卜洛氏族則爲母系的。倘若加州部族也確有朴卜洛人的獨一的氏族聯偶制，我們自然不得不假定二者間有歷史淵源，僅系嗣規則中變而已。但照現在的研究所得，關於這一點的證據仍未充分，所以這個問題只能懸而不決。

往遼遠的北方去，從阿拉斯加的南端起到英領哥倫比亞的北部海岸及鄰近地域，這是最後的一個氏族中心，最能够代表的是特林吉人，海達人，齊姆欣人，特林吉人分爲兩個外婚的半部族，烏鴉和狼（或稱鷹）；齊姆欣人分爲四個外婚的羣，其中兩個一稱鷹一稱狼，另外兩個不用動物名字，但分別與熊及烏鴉有關。系嗣是一概從母的。和每個外婚分部相聯系的，有許多非常貴重的儀式特權，爲方便起見姑總之曰「章」(Chang)，這些特權之一是獨家使用代表某種動物或物件的圖案之權。「章」之重要，爲西北海岸區的氏族組織之特色。往往假定人與章的動物之間有一種超自然的關係，但宗教的崇敬與禁忌是很缺乏的。而且一個半部族或四分部族的主要的章並不一定出於氏名動物。例如海達人的烏鴉分部族以大鯨爲主要的章，而在他們的鷹半部族中海狸和鷹的章的重要也不相上下。因此，在追溯這三個部族的外婚分部之歷史關係時，他們的章比

他們的名稱更重要；齊姆欣族的烏鴉卻相當於海達族的鷹。更進，一個分部之中不一定全部人員共用一章。這些分部之中再有母系的小羣，各有各的特殊的章。事實上，當得起嚴格意義的氏族之稱的，正是這些小羣，而不是那些半部族或四分部族，因為這些小羣是真實的或名義上的血緣親屬，而那些較大的外婚羣，除海達族外，是公認不出於一個祖先的。每個小羣或氏族是一個地方化了的羣，大概從前是一個母系的部落，但現在分散於幾個部落。

西北海岸區的氏族組織和任何另一區的都不相像。牠和北部平原區的系統相去最遠。倘若從前有過傳播作用，這兩區應該最相似，因為地理上最相近。平原區的系統又和最相近的東方區部族的系統不同，也和朴卜洛區異趣。在這種情形之下，要說從前互相有過傳受，實在難於相信。要說是從前有一個汎概的氏族觀念散佈於北美全洲，其後各地因分化而各具特色，這個假設也站不穩。我在下文要證明除上述區域外無氏族曾經存在之痕跡。所以氏族制在北美已至少有四度演化，在全世界當然更是多源的，這是無可逃避的結論。下文我將說明，有許多流布甚廣的條件是有利於單方親屬羣的獨立發展的。

## 四 高級氏族

上兩節研究氏族制之形形色色，順帶也提及同一部族中有不同級的氏族。溫內巴哥人分爲兩個父系氏族，我們稱之爲半部族，這兩個半部族又重行分割爲若干較小的氏族。在英領哥倫比亞，特林吉人和齊姆欣人的外婚羣各自包容若干母系氏族；倘若我們把氏族這個名字的應用範圍放寬些，那些較大的羣也未始不可稱氏族，因爲雖然全羣之人不自認爲同一祖先的後裔，卻多少有親屬之感。這些較高的單位往往是無聲無臭的性質。克洛人的十三個氏族聯爲五對及一個三聯，但這些較大的羣，既無名字，亦無重要功用。他們不是外婚的，那被聯結的兩個或三個氏族互認爲親屬只算是友誼的結合。同樣，組尼人的氏族集團也不影響婚姻，除教儀活動外對於社會生活也沒有什麼影響。

凡是有這種小羣大羣一同存在的場合，牠們的關係如何呢，這個問題是一定要發生的。這有三種可能。或者是一個原來的氏族分化爲幾個小單位，這些小羣仍然保存着一些從前的團結之

感，互相黏着以成一氏族集團，這個集團也許是一個半部族，也許不是。或者原來是劃然有別的社羣，爲某種目的而聯合，卻仍然保存着一些原來的各別之感。還有一種可能，原來是兩種截然不同

的組織方案，過後互相調適，結果爲這個系統的一個單位包容了另一系統的幾個單位。

摩根是絕對主張上述之第一種可能的；我們也承認他的理論有相當理由。未有實地經驗，這個理論是很有可取的；一個氏族人口增殖到某種限度，遂分裂爲幾部，卻仍然保持一些聯絡，還有比這更簡易的解釋嗎？其次，摩根指明，往往有一個較大的單位和牠的若干分羣之一同戴一名之例，也有一個大羣取一屬名 (genus)，而其中各民族代表此屬之各種 (species) 的。例如在摩希根族的三部組織中，一部名爲吐綬雞，牠包容的幾個氏族爲吐綬雞，鶴，小雞；另一部名爲龜，包涵小龜，大龜，泥龜，鱧等氏族。

在東方區的印第安人的氏族制中，各個氏族特有一組人名，這是很重要的一點；奧嫩達加易洛魁人有大鷓小鷓二氏族，牠們不但名稱相近，而且共有一組人名，這是很可以證明牠們是一個氏族分裂而成的。

然而我們雖然充分準備承認分裂作用之存在，卻不應該魯莽地拒斥其他解釋。一個單位裂為幾個，幾個單位合為一個，這兩種作用在不同的地方和不同的時期都曾經有過，我們沒有理由否認這個可能。小單位結合為大單位之證據，有好幾個例案是叫人不得不信的，另有一些例案也至少是足供研究的。誰也不會懷疑克洛族的氏族是他們的社會組織之基本單位，那較大的集團是那麼毫無功用。然而或許往後去這些氏族集團的團結越來越堅固，氏族的功能一項項移轉到那些氏族聯和三聯去，這也是意想中可有之事。在荷匹族，土人告訴我，某某氏族之所以聯合，是因為牠們從前一度為教儀的目的聯合過。在這裏，從機械的集團到有機的綜合，綜合那些氏族成為高級的氏族，這一步是很容易辦到的。把常常儀式地使用着的親屬稱謂擴展到一個新的羣，這也有利於結合之工作。

總之，要把這個問題作一總括的解答是不可能的，凡是較大和較小的氏族一同存在的例案只能各個討論。

第三種可能，雖然很有趣，可是這趣味有些學究氣。把較量不同的部族的氏族制所用的原

則應用到同一部族的不同等級的氏族之比較上去，證明他們是性質迥異的單位，這是很容易的事情。例如外婚爲氏族制之最重要和最廣佈的功能之一。倘若那較大的單位是外婚的，牠的分部自然按照邏輯的必然性也是外婚的；於是從而爲之辯，說那較小的單位不是真正外婚的，所以本質上和那較大的單位相異，因而起源也相異。反之，那較大的單位也許是非外婚的，於是便把牠提開，說是和外婚氏族無關係的另外一種現象。這種議論往往是無從批駁的，但是牠也不能建立大小氏族之歷史的多元性。因爲，倘若真有如摩根所說的分裂作用，結果是那些較小的單位不得不成爲變得性地外婚的。

另外有一個因子，會蒙蔽大小氏族的歷史關係：各種功能會從一方移轉到另一方去。哥登衛塞說，易洛魁的半部族原先是外婚的，而現在這項功能屬於較小的氏族。反之，較小的單位的功能也會擴展到較大的單位，完全實現以後，我們便無法追溯這一段歷史。

各式大氏族之中以半部族爲最有意思，雖然有時候牠就是一個不再分裂的單純氏族，如中加州的密瓦克人和約庫次人那般。其次，我們必須記好，半部族不一定是外婚的。希達查族的半

部族和婚姻無涉，托達人的半部族甚至積極內婚。然而最常見的仍然是那個外婚的二分組織，因之也就要求我們特別注意。

凡是只有兩個外婚的部分的場合，以邏輯的必然性生出某種結果，使這種二分組織和包括兩個以上的外婚氏族之組織面目全異。外婚的氏族的數目較多（除非另有特殊規則），一個人可以從本氏族以外的任何氏族中娶妻。例如克洛人可以從十二個氏族中任何一個氏族裏選擇他的妻；全部族中的可結婚的女子之十三分之十二是他的可能配偶。溫內巴哥人只有兩個外婚的分部，因此就只有二分之一的女子可供選擇：二分之一和十三分之十二，這個差別當然是很可觀。另有一點也很重要。在克洛族，一個人和兩個氏族中人發生特殊關係，自己的氏族（亦即母親的氏族）和父親的氏族；但這兩個氏族的人數合起來也只佔全部族人口之比較少數。倘若有半部族組織，一個人可以和全部族的人發生特殊關係，因為這裏面有一半屬於自己的半部族，另一半屬於系嗣所不從的那一親的半部族。

半部族組織的一個特色是互相服務之發達。易洛魁人舉殯的時候，執事的人不選自死者

半部族，卻選自相對的那個半部族；南部加州的卡胡拉人也有這種風俗。在英領哥倫比亞的北部沿海，有好些祝典是專為慶祝對方那個半部族而舉行的。這種相互性倒是一個難於索解的問題。這是基本地屬於半部族組織上的事情呢，抑或是偶然和半部族相聯系，因每一半部族包涵一親呢？希達查族的例案可以給我們一些線索，在他們的喪禮中執事的不是那非外婚的半部族，卻是死者的父親的氏族。易洛魁和西北沿海的事例或許屬於同一範疇，在這些母系的部族中這種相互服務僅表示其未忘父親而已。半部族之其他功能前面已經提過。易洛魁人的特色可以代表東方區印第安部族。在 *Tacrosse* 一類的遊戲中，兩個半部族中的人相對抗。有宴集和儀式時也有相同的佈置；兩個半部族面對面，各有一個代表發言的人。

前面已經說過，拿達科他式親屬稱謂制和氏族組織相配是很合式的。但如氏族而取半部族的形式，則更顯得合式。達科他稱謂中有幾點是可以配任何氏族制度，不管單位的多少的。例如父親的兄弟和他的同氏族的從表兄弟都適用和父親相同的稱呼，這是無論一個部族有五十個氏族或只有兩個氏族都一樣可以發生的。但有些特色是含有兩個以上的氏族的組織所不易解釋。



例如舅父和姑父同稱呼這件事。倘若有外婚的半部族組織，再假定系嗣是從母的，我屬於母親的半部族A，母親的兄弟亦然；我的父親和他的姊妹卻都屬於半部族B，而後者必須嫁給半部族A裏面的一個男子。這麼一來，父親的姊妹的丈夫和母親的兄弟必然屬於同一半部族；倘若稱謂是反映社會組織的，這兩個人適用同一稱謂自不足異。

更普通的是把從表兄弟姊妹分成並行和交錯兩類。秦勒指明白，這也是和二分組織很諧和的。繼續上節所假定的條件，倘若一個人屬於半部族A，他的兄弟也一定屬於同羣；兩個人都必得娶半部族B的女子爲妻，他們的子女全屬B。同樣，半部族A的兩姊妹必定嫁給半部族B的兩個男子，他們的子女全屬A。這就是說，並行從表，幾兄弟或幾姊妹的子女，一定屬於同一社羣。交錯從表則不然。雖然半部族A的兄妹（或姊弟）同樣是和半部族B中人結婚，哥哥的子女因爲從母系變成半部族B的人，而妹妹的子女卻仍舊跟母親留在半部族A之內。這樣，交錯從表是必然屬於不同的半部族的。

但是只要我們多加上一個氏族，形勢便變了。A氏族的男子可以娶B氏族的女子，也可以娶

C氏族的女子；因此，幾兄弟的太太乃至他們的子女勢將一部分屬B氏族，一部分屬C氏族，在親屬稱謂上也就沒有理由把他們歸入一類。這樣看來，二以上的氏族組織不及二分組織解釋達科他稱謂那樣恰好。因為這個理由（當然還有別的理由），有些學者主張半部族為氏族之最初期的型式。

這個理論是非常動人的。不獨可以解釋達科他稱謂，而且二分組織也是我們所能意想的最簡單的組織。然而這個假設有重大可議之處。第一，半部族組織之分佈地域絕對不及達科他稱謂分佈之廣。在非洲的大多數（或許是全部）地方以及許多亞洲及美洲部族中，都沒有外婚的二分組織之存在，這個事實叫我們對於二分組織為氏族組織最初型式之說要詳加考慮。這個理論也許合於澳洲及美拉尼西亞的事實，但這對於其他地域不足為憑。當然，未始不可以假設說現今有多個氏族的地方，從前是只有兩個半部族的，但這是以無根之假設輔助不穩之理論，治絲益紛而已。對於初民，二分組織是否為最簡單之組織，這也有懷疑之餘地。邏輯地說，這當然是對的；歷史地說，倘若初民部族的氏族生成完全出於分裂一途，這也是不錯的。但倘如我們在許多例案中所

能假定，外婚組織之演化出於原來各別的團體之融合，則當初婚姻關係未必限於一個外羣，而將普及於多個外羣，其後諸羣團合，遂形成由若干互為婚姻的氏族組成的典型的氏族社會，而此若干氏族之配列為相對的半部族則又在其後。

這不是完全假想的情形。托達族分成兩個半部族，可是內婚的，而每個半部族各分為若干互為外婚的父系氏族，所以一個托達半部族實相當於一整個的行外婚制的部族。在這兩個半部族之一的 Teivaliol 部裏面有六個氏族，其中名為 Kundur 的一個人口最多；因遵守外婚規則，Kundur 氏族中人幾乎把其餘五個氏族中可娶可嫁的人全都娶完嫁完，只剩很少數讓他們互為嫁娶。利維斯博士的記錄，當時的 Teivaliol 部中除 Kundur 外的五個氏族互為婚姻者凡十六起，而五族中人和 Kundur 族人結婚的凡一百六十一起。「因一個氏族之特殊膨大，Teivaliol 部幾乎成了一個有外婚二分組織的社會，此羣之人必須和彼羣之人結婚；除一個氏族之人口過多外，實在沒有什麼別的原因」。

原來不止兩部而其後變為互相配合的兩部，這是托達人之所幾及，而據波亞士云已為北美

的海達人之所完成。波亞士說這個西北海岸區裏有好幾個部族從前都同具一個特點——三部組織。例如現在有幾個地點的特林吉人便不是分爲嚴格的兩個半部族，卻有第三個外婚單位，和其餘兩個單位自由通婚。所以我們未始不可以推定特林吉人和海達人的半部族爲原來的單位數被裁減而僅餘其二的結果。

最後請引馬賽人之例。在英屬東非洲，霍立斯 (Hollis) 發現四個氏族，Aiser，Meŋgana，Molelyan，Mokesen 除最後一個外，麥刻爾 (Merker) 在德屬東非洲也都找着。可是在德屬地方，Aiser 和 Molelyan 聯合起來和 Meŋgana 相對，他們稱這個氏族爲饜發氏，因爲據說他們破壞過某種食物禁忌。這個對立不是基本的，也沒有影響到婚姻法。然而這也可用爲二部區分，可以不爲原始組織而爲後起之發展之一證。

這些具體的事例，加上上述的一般考慮，使我們不得不拋棄半部族必然或多半爲氏族組織最古代表之理論。二分組織比其他型式的氏族組織更易和達科他式親屬稱謂相調和，這是事實，但這不能作爲不願分佈現象及半部族後起之確實證據而建立二分組織之普遍先在性之理由。

## 五 圖騰制

上文對於氏族組織之考察雖然很簡短，可是已經足夠證明氏族之往往以動植物之名爲名，而間或也以其他自然現象爲代替。陪伴這種取名方式而來的，往往還有好些以氏名動植物爲中心的信仰和習俗。有時候，例如在布因島，氏名動物是聖物，氏族中人對牠懷有強烈的親屬之感。在他處，例如在卡利厄刺族，氏族是不以動植物爲名的，然而和牠們確實地相聯系，比如說，各爲與本氏族相聯系的動物或植物的繁殖而舉行法術的儀式。氏族爲氏名動物之後裔，這也是流行很廣的一種信仰。這些，以及若干類似的習俗，總稱之曰圖騰制 (Totemism)，而那些動物、植物、或物件則稱爲圖騰 (Totem)。在阿隆他族，與動物或植物相聯系的羣不是氏族，因爲那個羣的會員資格不跟着父親或母親，卻要看母親的信念，她相信這個孩子是某一圖騰神的化身，這個孩子便屬於這個圖騰羣。因此同胞兄弟姊妹往往是屬於不同的羣的。然而阿隆他族的圖騰羣的活動和鄰族的圖騰羣與氏族合一的羣的活動密切地相似，所以我們不應該把阿隆他族的情形排斥於圖騰

制的範圍以外。

圖騰制分佈甚廣，遍及美洲，澳洲，美拉尼西亞，非洲，以及亞洲之一部。圖騰制流播之廣給與最初考察此現象的學者以很深的印象，他們囿於當時的學風，立即決定圖騰制一名所包舉的一切現象全表現同一心理作用，全是由於人類的心理統一性而獨立發生於各個地區的。近年來有一部分學者又以否認文化上的獨立發明之可能性為時髦，於是我們就聽到伊里斯密斯 (Elliot Smith) 教授的妙論，圖騰制是發生於非洲的東北部而向四方傳播以及全球各地的。

這兩種解說，一看是絕對相反，可是牠們有一個共同的基礎，牠們全相信到處的圖騰制都是本質上無差異的。這個幼稚的設論引出許多假設來解釋圖騰制的一般起源，而以各處所發現的差異為輕微不足道。例如有一種理論說圖騰制是從以動物為綽號之俗發展出來的。先是以貓狗為渾名，過後便當真起來，造出許多神話，叫狗的真的成了狗的後裔，因此而有禁忌，狗氏中人不得殺狗更不得吃狗肉。一方面，正唯這些禁忌引起人們的注意，因此而產生一種見解，以為圖騰制是宗教之一種形式，甚至以為是宗教演化中必經的階段；另一方面，圖騰氏族的外婚性質頗受重視，

認爲圖騰現象的「社會面」，而這個外婚規律又認爲是直接出於氏族中人爲同一圖騰祖先之後之信仰。

一九一〇年哥登衛塞博士開始從另一方向來研討圖騰制。波亞士教授業已屢次證明，有許多表面上很簡單的民族學上的現象，事實上並不是根本結合而是後起聯系之結果。例如有些初民部族給他們的幾何形圖案取動物的名字，可不能由此斷定他們的藝術家當初確是描繪了動物，其後乃程式化了變成菱形和三角形。有時候我們能夠證明這種圖案自有牠的獨立的起源，後世爲方便計給牠一個名稱。其次，波亞士教授又證明了遠距離的部族之間的相似點往往是假的：牠們不代表什麼基本的對等，不能擬之於解剖學者的異體同形 (Homologies) 而只能比之爲異體同功 (analogies)。換句話說，有些民族學者犯了普通人以鯨爲魚以蝙蝠爲鳥的毛病。

哥登衛塞便應用這些原理來研究那一向認爲普遍的特色叢——圖騰制。他發現圖騰制並非處處一樣，各地差異甚鉅。例如中央澳洲的圖騰制着重在促進圖騰繁殖的宗教儀式，英領哥倫比亞的圖騰制卻看重圖騰之美術表現以及守護神 (Guardian spirit) 之觀念——這兩處的圖

騰制便已經不知差異到了什麼程度。哥登衛塞把普通認為圖騰制的標準逐一拿來試驗，發現其中無一種具有普遍性。外婚是可以和其他特色結合或分離的，實行圖騰禁忌的羣是可以不戴此圖騰之名的，系出圖騰之信仰是或有或無的，餘亦類此。

事實上沒有一個或一組特色是圖騰制所必具，或堪為圖騰制之特徵，所以沒有一個特色可以當作圖騰制之基本，無論就心理的意義或就歷史的意義來說。所以，倘若有什麼可以聯結各民族的圖騰現象，那決不是某種特色之共同保有，而為此諸特色之相互關係。在這裏，哥登衛塞援用從前關於圖騰制的社會面和宗教面之區分。但他的研究已經證明其中的宗教成分是很淡薄的；所以在他的最後的定論中他改用了「一個比較客氣些的字眼兒，給圖騰制下個定義為「確定的社會單位之與具有感情價值之物件或符號發生聯系之傾向」(“The tendency of definite social units to become associated with objects and symbols of emotional value”)或「具有感情價值之物件或符號之各別社會化之程序」(“The process of specific socialization of objects and symbols of emotional value”)。把感情價值社會化於循一定方式推溯系嗣



的社羣之中，這個定義救住了圖騰制這個名詞，使牠不至於流爲有名無實的一個口頭禪。哥登衛塞一方面這樣闡明了這個現象的心理的統一性，一方面仍然堅持着牠的歷史的變異性。圖騰特色叢的性質是很駁雜的，歷史的演化也很複雜，所以哥登衛塞認爲那些相似點全是同歸演化的結果。這就是說，在甲地域這個特色是出發點，在乙地域卻以那個特色爲基本；過後這些成分結合了，這纔讓甲乙兩地的特色叢具有相同的面目。這些成分爲什麼這麼常常結合在一起呢？這也不難解釋；禁忌，動物命名等等特色的分佈都是很廣的，牠們的融合是只有一個數學的蓋然率的問題。

在批評這個見解之前，我們最好把菲雷則博士在差不多同時發表的鉅著來簡單地看一看，菲雷則在他的大著中搜羅了一切有關係的資料，而繼之以和哥登衛塞迥不相同的一種圖騰制理論。有好幾點是兩位學者同意的。例如外婚之俗，菲雷則也和哥登衛塞一樣地認爲是圖騰特色叢之非根本的部分。可是菲雷則把除去外婚的圖騰特色叢歸之於一個心理的來源——中央澳洲土人的感胎說，說是各個兒童都是某一圖騰神的化身，這個圖騰神是當那個母親第一次覺知

她的身孕時正打那兒經過的。菲雷則之重視此說，表示他和哥登衛塞在方法上絕對異趣。在菲雷則看來，上述的信仰儘够解釋圖騰禁忌，圖騰系嗣等一切；哥登衛塞卻認為不獨外婚可以脫離圖騰特色叢之其餘部分，即其餘部分亦可以互相獨立。換句話說，菲雷則認定圖騰制的各個徵象（除外婚）之間有一內在的結，並且認為這些徵象中以圖騰與圖騰羣員（totemite）之同一化為基本徵象。哥登衛塞認為這些徵象無一是基本的，牠們的結合在他看來不是一個有機的組合，而是休謨（Hume）文中所說的會合（conjunction）各個特色之經驗的連合。菲雷則推重某一特殊徵象，哥登衛塞卻只重視這些徵象相互間的關係，這是二人正相反之處。其次，菲雷則選擇一個中澳土民信仰為一切圖騰制的核心，這在哥登衛塞看來一定要認為荒謬之至。他或許承認菲雷則的感胎說可以適用於中央澳洲，但決不承認可以應用之於類此之信仰絕未見諸記載的地方。

我們在考查氏族組織的時節隨便舉了些圖騰事例，已經足夠補證哥登衛塞的尖銳分析之破壞性的結果，有什麼東西可以聯接卡利厄刺人的圖騰制和布因島人的圖騰制呢？卡利厄刺人的圖騰羣是無名號的地方氏族，各有數個圖騰，他們不崇拜那些圖騰，也沒有什麼圖騰禁忌，但以

法術儀式求其繁殖。布因島上每個氏族只有一個圖騰，奉爲神聖，不獨本氏族中人不敢冒瀆，卽外氏族中人加以傷害亦必報仇，卻沒有祈求繁殖的儀式。在前者，圖騰與氏族之間無親屬關係，在後者則雖無系出圖騰之信仰，卻自覺與圖騰爲成屬，並有傳說的根據。又如溫內巴哥人，他們有系出圖騰的信仰，氏族及個人均有圖騰名號，也有圖騰的藝術表現，但沒有崇拜，也沒有禁忌。要說這些龐雜的物象是歷史地或心理地出於一個根源，這是毫無理由的；現在全把牠們稱爲圖騰制，並非因其有何共同特色，乃因其有高度抽象的形式相似，如哥登衛塞定義所云。

哥登衛塞的圖騰內容之定義誠然已經很空洞，但是否能包括一切例案呢？我不敢相信。布因島上的圖騰誠然是代表感情價值的；溫內巴哥族的圖騰或許可以說是代表的；要說卡利厄刺人的圖騰代表感情價值，勉強得很，強度的程度不下於謂黑曰白。爲什麼我們不能自滿於這樣的說法：一部族之若干社羣之互示區別，常借用生物界的名字，或應用從動植物嬗變出來的紋章，或應用各自獨有的禁忌，或更用其他方法爲什麼我們要把一種姓氏制，一種紋章制，一種宗教的，或法術的習俗混爲一談，不肯拋棄這種無益的努力呢？這些事物不妨各別研究，比較有益些，倘若有互

相聯系的場合，當然也要查考牠的道理。可是牠們代表着各種不同的現象，這是一件事實，千萬不可被「感情價值」這個標題所掩蔽。

哥登衛塞後來又發表一篇所謂易洛魁圖騰制的分析，對於這個問題大有澄清之勢。易洛魁的氏族是以鳥獸之名爲氏的，現在是外婚的單位，從前這個功能大概是屬那個大氏族或曰半部族的。可是沒有殺戮氏族動物的禁忌，簡直連提到這種意思都會使印第安人失笑。系出氏名動物或人物之間有某種感誼之信念，也找不到絲毫痕跡。易洛魁制度的最顯著的特色之一是人名單，每個氏族自有一套；可是這些名字和動物無關。不錯，在某氏爲主的住宅門額上常安上那個氏名動物的形象；然而沒有證據證明應用這種形象之權限於該氏中人。然則易洛魁氏族是否應該算是圖騰的呢？易洛魁人是否具有一個圖騰特色叢呢？哥登衛塞答曰：「否」。動物名字是初民社會中異常普通的一個特色，不足推斷這種動物和以此爲氏的社羣之中有特殊關係存在。除非這個名字「在授名者或受名者或雙方的心中發生與這個動物的心理聯系」，或外婚制之起源可考定爲出於這個聯系，方始有圖騰制之可言。否則單以動物之名爲氏的氏族不見得比以綽號、地名、

或祖先之名爲氏的氏族更有被認爲圖騰氏族的資格。

哥登衛塞的主張是對的，這個問題不是一個純粹地名詞問題。講到底，這是這樣的一個問題：是否僅僅以動物之名爲社羣之名就等於具有與氏名動物相聯系的確定的信仰和風俗。名之一物在初民心理中頗爲重要，這是無庸懷疑的；但是否必然地生出圖騰特色叢來，這是應該由經驗的考查來決定的。哥登衛塞的否定是有道理的，其實還可以補充一句：各種信仰與風俗也不必混爲一談。以增殖某一食用動植物爲目的的儀式和對於某一動物或植物懷持迷信的敬畏心是截然兩件事，而兩者又和單純的禁忌不同。

此後哥登衛塞又發表一篇關於這個問題的論文，在這篇論文中哥登衛塞的主張又略有修改。他說圖騰制到底是一個特種現象，以「圖騰內容與氏族制度之聯系」爲其特質。據說這是引用一種歷史兼地理的 (historico-geographical) 觀點而得的結論：哥登衛塞此番辯論道，氏族制和圖騰特色叢差不多難解難分地聯結在一起，沒有氏族制的圖騰叢和沒有圖騰叢的氏族制是「很少見」的。

我認爲這種論調不幸得很，破壞了一部分哥登衛塞前此研究所得的最有價值的結果。參照現有的事例，其中多數爲他自己前此作批評研究時所曾援引者，哥登衛塞怎麼會給他的驚人的結論覓得歷史兼地理的根據，這在我是完全無從想像的。克洛人，希達查人，格洛芬特爾人，阿巴希人，都有氏族組織，可是連圖騰氏名都沒有；而且哥登衛塞既未推翻他的單憑氏名不能建立圖騰制這個結論，我們還可以在上列諸部族之外加上易洛魁人和至少一部分朴卜洛印第安人。而且，有哪一個西伯利亞部族可以認爲有圖騰氏族之組織呢？在何種意義上可以把阿隆他人的圖騰羣算作氏族呢？要獲得圖騰制是氏族組織的「幾乎普遍的伴隨物」這個結論，只有蔑視那些不肯做美的相反事實。這麼敏銳而博學的一位思想家，在他最近的議論中，會這樣遠離歷史的兼民族學的研討之嚴正的途徑，這是非常可惋惜的。

總結一下我自己對於圖騰制這個题目的意見。我不相信自來在這個题目上所浪費的聰明和博學已經建立了圖騰現象的真實性。波亞士教授指明，親屬羣有與「某型式之民族活動（Ethnic activities）」相聯系的傾向，這當然是對的。可是這句話等於說：確定的社羣不是空空地存在

的，牠必然具有某種功能。問題是：是否只要有一物與此相聯系，此所聯系之活動之性質如何是可以不問的？這個見解我認爲欠理由。在我看來，圖騰制這個問題應該分離爲一系列的互不相關的特種問題。動物名之與氏族相聯系是一個問題，凡是這個風俗出現於一個連續地帶的場合，例如在美國東部，牠的涵義是明顯的：氏族取名之一種方式之傳播而已。這和卡利厄刺人及阿隆他人的增殖食用動植物之俗是毫無關係的，但後者之爲中央澳洲及西部澳洲諸部族之所共有卻是一個重要事實，具有同樣明顯的歷史的涵義。至於那頗爲普通的氏族以氏名動物爲禁忌之習俗，這是一個富有心理學的興趣的現象，頗值得我們研究。可是倘若把這些各別的問題放在一個題目之下來觀察，結果只有混亂。

## 第七章 氏族歷史

雙方性的家族是一個絕對普遍的制度；反之，單方性氏族的分佈雖廣，究竟有個限度。不錯，世界上許多文明民族，如希臘人，從前是經過一個有氏族組織的時期的。但這個事實也許只表示到了某一文明程度，氏族制就要衰頹，讓那自始就和牠並存的家族獨佔勝利；無論如何，這個事實不能證明氏族制先於家族。考察現有的事例便可以知道：家族是普在的，在任何文化階段都存在；文明程度略高，就往往有氏族組織相偕；到了更高的程度，氏族組織又趨消滅。

### 一 家族先於氏族

這是老老實實的敘述事實，可是和摩根的最得一般人相信而其實最無根據的理論之一正相逕庭。摩根說，家族是後起的產物，差不多一致地以氏族為其先導。在他的方案中，外婚氏族代表



一個重大的改革運動，取締血緣親屬之通婚，因其產生了生物學上有益的結果，終於傳佈及於廣大區域。在這個理論裏頭，有兩個成分需要考查——他所假設的氏族制之效果，及所稱道的氏族制之廣佈。

就前面這一點而論，我們不妨少說幾句。關於內婚的結果是否必然地不良這一點，現代的生物學上的意見決不能算是一致。捨此不論，摩根之說也還有許多明顯的困難。倘若我們說，氏族外婚不能阻止母系氏族中的父女結合，或父系氏族中的母子結合，以此爲反對摩根的理由，這未免不公平。因爲摩根相信親子之間的亂倫關係在更早的一個時期已經被淘汰了，氏族制對於固有的婚姻限制有所增加，便是取締了兄妹姊弟的婚姻。但是摩根有受批評的地方，他沒有認清，外婚制除阻止兄弟姊妹的婚姻外還有若干作用：牠一方面阻止某一型式的從表爲婚，儘管他們極其疏遠，甚至僅同氏族實無血族因緣；另一方面牠卻不妨害第一從表的結合，只要他們不屬於同一氏族。交錯從表婚是完全不背氏族外婚原則的；但某種並行從表間的婚姻也是不背此原則的。例如有—三部區分的母系部族，A氏族的兩兄弟分別娶B氏族及C氏族的女子爲妻，他們的子女

的通婚是不受氏族外婚制的妨害的。所以氏族的真實作用是：跟許多疏遠甚至掛名的親屬一起，牠偶然地阻止了某型式的近親的結合，同時卻容許某型式的別的近親結婚。

關於第二點，初民社會中氏族制之普遍的存在，這需要較詳的討論。我在下文將努力建立一個相反的論斷：正唯那些最原始的部族全沒有氏族組織，一般地說來要等到園藝活動或畜牧活動已經部分地或全部代替了射獵做經濟生活的基礎的時候氏族方纔出現。我認爲從這個事實上可以斷定家族的時代先於氏族。但爲使這一番議論得人信服起見，必須先抵制了一種駁論。

世界上諸民族在文化的各部門並非齊一地前進，這是無可疑問的一件事實。依士企摩人的機械學上的技巧讓我們佩服，然而他們的政治生活及社會生活卻是最粗陋的一等。在建築學上，猶卡坦的馬耶人是高出於非洲尼格羅人之上的，但是他們缺乏冶金知識，這又使他們從另一觀點看來退居較低的平面。准此，我們未始不可以設想，一個很粗陋的民族也許在社會組織方面遠勝牠的同輩，迅速地爬上摩根的方案中家族制所居的那個最高峯。所以，有這麼一種說法：物質進步不是社會進步的評準，我們沒有理由推斷一般文化上最簡陋的部族也就代表最原始的社會。

組織。

本來這個原理是對的，但是現在把牠引用得太過分，反而成了笑話了。毫無疑問，文化之一面不能絕對地決定另一面，某一方向的活動之落後有時會以另一方面的進步為補償，也未始不在意料之中。然而略加思索，便應該知道，這個相關性雖非絕對的，卻是很有力的。記錄上沒有看到有一個遊獵的民族能成就建築上的偉大工程如祕魯或猶卡坦者；對於科學的和藝術的進步，某程度之工藝知識實為必要條件，而後者又有賴於社會分工，餘可類推。所以，我們儘可承認間或也許有一個極粗陋的文化和一個反常地繁複的社會組織相聯合。可是要說是所有在一般文明的品級上佔最低位的部族在家族生活所代表的那個文化部門全都登峯造極，而許多地位較高的部族卻在這方面一致地落後——這個議論太荒唐了。所以倘若我們真正發見所有最簡陋的文化中全只有家族而無氏族，竟無例外，我們應該服從理性的命令，承認家族居先而氏族後起。這個推論是有基本的重要性的，必須把牠的經驗的基礎充分奠定。

第一個嚴正地應用文化評價之原則以向流行的信條挑戰的是斯璜頓博士。他的討論以北

美洲的資料爲限，據我所知，在這方面研究的學者沒有一個不接受他的主張。斯璜頓確鑿地指明，實際上所有較簡陋的印第安部族全沒有氏族組織；氏族制出現於具有較豐富的經濟的，工業的，宗教的，和政治的設備的諸部族。例如加利福尼亞州北部，俄勒岡州，華盛頓州，伊達荷州，內華達州，猶他州，以及除沿海的一狹條及與之緊接的內陸以外的全部西北加拿大，這個廣大的無氏族組織的區域也就代表着北美洲中最簡陋的人類生活。就一般的文化情況而論，那終歲奔馳於內華達沙漠之上覓野生薯類以爲食的巴費磴人是一分鐘也不能和那些安居的易洛魁人，荷匹人，或特林吉人比較的。

也許有人要問，爲什麼這末大一片地方的完全缺乏氏族組織這件事實會這末久都沒有人注意，而且至今仍不爲摩根的門徒們所知。理由很簡單，簡單到出人意外。摩根是紐約人，因此在易洛魁人中開始他的研究，然後一路向西去，所經過的正是氏族組織最盛的一個地帶。在摩根當時，遠西的印第安人以民族志的標準而論可算是完全不爲人所知，所以他的北美部族全有氏族制。這個結論是可以原諒的。倘若他開始工作是在俄勒岡或伊達荷，或許他的整個的體系都要兩樣

了。可是在一八七七年可以邀寬恕的事情到了四十年後的今日便不然了；出於知識不周的過早的結論，只是祖師聲望上的微瑕，而時至今日仍剛愎地堅持此論，這就成了門徒們的科學名譽的大累了。

但北美洲的事例不一定便和別的地方的現象相符，所以我們還要到其他地域去找佐證。先看新大陸的南半部，我們發見那個文化最低的佛伊哥人也沒有氏族組織。亞洲的證據尤其有意味。氏族是突厥系民族的特色，這些民族具有高度發展的畜牧制，也以冶金的技術馳名；但氏族制不見於朱克奇和科利雅克，這兩個民族的文化不久之前纔添上畜養冰鹿這個成分，從前是和依士企摩人在同一水準的。阿薩密的卡息人，已有園藝，也已染上了一個高等文明的政治觀念，他們是有氏族的；馬來半島的遊獵的薩卡伊人和塞芒人便不然。最有趣的是安達曼羣島人，這個隔離在孟加拉海灣裏的尼格利多種人是沒有受到那股攜帶鐵器和園藝遠至菲律賓的文明之流的衝擊的，他們也沒有氏族制度。

我們關於非洲社會的知識仍然是可悲地貧乏，可是就我所知道的來說，沒有什麼證據和我

的論斷相反。氏族制見之於班圖系和蘇丹系諸部族，往往是和複雜的政治組織並存的；也見之於畜牧部族如馬賽人，他們大概是含米特族和其他種族的混合血統，在許多方面看來是佔有相當高等的地位的。那粗野的霍屯督人，園藝還沒有，代表着舊大陸的遊牧生活之最後的日見其少的一分支，他們是缺少氏族制的。至少，旅行者所記載的他們的女從父姓而子從母姓之俗是完全和氏族制的單方系嗣原則不合的。最後，在關於較此更原始的遊獵民族布西門人和匹格美人的記載中，我沒有找到氏族制的痕跡。

剩下來還有澳洲。在這個島大陸上，氏族制分佈甚廣，似乎年代也很久。但是這個話不含有牠比家族制古老的意思；因為這裏也和別的地方一樣，我們找不到有氏族而無家族的部族，總歸是兩者並存的。所以最大限度的讓步是在澳洲這個先後問題懸而不決。即令不是如此，澳洲的事例也不能代別的區域證明階段序次，因為澳洲的文化決不比巴費礎人或安達曼羣島人更原始。總之，除澳洲土人這一個例外，所有最粗陋的文化都沒有氏族制而有家族制，就是在澳洲也沒有氏族先於家族的證據。

到了這裏，我們又遇到一種反駁。倘若此地所列舉的無氏族組織的部族實在是有氏族組織而為觀察者所遺漏的呢？在一個實地工作的人聽來，這個話頗有些書房氣。氏族組織是沒有什麼特殊隱秘的性質的；有此組織，牠便要透入整個的社會生活，考查的人處處都得撞見牠。有頭腦的訪問者不會在克洛人或荷匹人這些部族中就擱若干星期而不發見那世襲的單方的社羣之存在的。所以，倘若經過長時間的考查而仍舊找不到這種制度的痕跡，唯一合理的推論是那裏沒有這種制度。倘若若干各不相謀的考察者的結果一致，這個結論便可認為確定。例如考查北阿塔巴斯康人者前有赫因 (Samuel Hearne)——一位無比的觀察者——近有哥得德 (P. E. Goddard)，羅素 (Frank Russell)，麥孫 (J. A. Mason) 與本書作者；然而沒有一人記錄過像氏族的什麼。

可是還許有一種駁論：不見氏族不必為觀察者之遲鈍，這個制度之未被覺察乃因其現在已不存在，已為文明之衝擊所毀滅。這種議論也帶些書獃子氣。牠無故地假定氏族制有一遇白人文明即自趨消滅的傾向。但這與事實不符。荷匹人在一五四〇年便和西班牙人接觸，可是他們到現

在還是有母系氏族組織；同樣，易洛魁人已經先後經受了法國的、英國的、和美國的勢力而仍然保存他們的古老的社會制度於紐約州之中心；同樣，北達科他州的寥寥可數的殘存的曼丹人仍然保存着他們的氏族及母系的傳統之知識。加利福尼亞的事例也可以闡明此點。同是那幾個觀察者，在一個區域發見氏族在另一區域沒有找到牠，這至少可以表明與私人偏見無關。至於說現在已無氏族制的部族已經失去一切古俗之認識，這也不合事實。胡巴人仍舊保存他們的丈夫在冬天不睡在妻的屋子裏的古怪風俗；二十年前的美杜人也還很熟習他們的宗教儀式和祕密社會。倘若假定所有加利福尼亞的部族從前都有氏族制度的，現在這個制度的限制在中部和南部的某些區域就不甚可解。倘若近代文明是引進一個混亂時期的，爲什麼這麼馴良地依從地理上的連續性呢？可是倘若以相反的那個解釋爲準，我們很容易想像那些南方加州部族是新墨西哥和亞利桑那州的土民部族的異常繁複的社會組織的最前的哨站；再不然我們也可以假定這是加州的土產，傳佈未廣。

氏族之缺乏不是由於土民風俗之新近崩潰，這個陣地可以借重親屬稱謂這一支重礮兵而



益形鞏固。根據經驗的結果，已經決定了氏族組織與達科他式親屬稱謂——分別上一輩親屬之爲父方的與母方的，但不別親疏——之間的相關性。本書中前已指出，有些地方有一種趨勢把達科他式稱謂弄得更含混，親屬之區分僅視輩分而不及其他。這個事實是有利於我現在所攻擊的理論的。例如利維斯博士便以爲，在海洋洲中，坡里尼西亞人從前是有過現在猶可於美拉尼西亞之若干部分見之的氏族組織和達科他式稱謂的，後來這些特色被一種無氏族的組織及夏威夷式稱謂取而代之。因此，夏威夷式稱謂雖然是和氏族制不合的，卻可以用從前此族有過氏族組織之假設來解釋之；遇到無氏族組織而通行達科他式稱謂的部族，這種解釋自然更要擡頭了。這當然不足以嚴密地證明從前有氏族制存在，因爲還有其他可用的解釋——這種稱謂制也許是外來的，也許由於別種社會原因（第二章第三節）。然而這種議論聽聽頗似有理。

但是在那些親屬稱謂不把直系和旁系混同，仔細地辨別父母與他們的同胞的地方，摩根的門徒又將作何說法呢？這是家族組織應有的結果，因爲家族之中父親和母親是佔有和其他親屬不同的特殊地位的。這裏沒有古代習俗之新近崩潰或白人勢力引起變化等等問題。因爲摩根的

哲學的重要主張之一便是親屬稱謂的穩定性。親屬稱謂比牠所從出的社會組織穩定得多，在後者破壞之後牠仍舊會繼續維持長久。所以，倘若和無氏族的組織相聯系的親屬稱謂中找不到從前有過氏族的證據，那就沒有絲毫理由來假定這個部族曾經有過氏族組織，因為照上面的假設，親屬稱謂是應該消滅在相聯系的社會結構之後的。

我這樣嘵嘵不休，目的不在得辯證之勝利。在上述這一點上，我覺得摩根是對的。親屬稱謂是一種語言現象，而語言是守舊出了名的。我們已經不相信日繞地球而行，可是我們照樣說「日出」，「日落」。新的情況的衝擊儘可以根本改變了或碎裂了土民的社會而不影響他們的傳統的親屬之間的稱呼。殖民地的行政官儘管取締以人為祭的陋俗，或強迫採用種地的新方法，他決不會關切到他的被監護人的稱呼父親和他的兄弟是用一個名稱呀還是兩個或三個。所以，直系親屬和旁系親屬的辨別是可以加強實地觀察者所得的無氏族組織的結論的。

現在來看具體的事例，我們常常可以看到上面所提出的假設情況屢屢實現。在加州，在若干薩里希系及勺勺尼系部族中，以及在依士企摩部族中，我們都可以遇到辨別直系親屬和旁系親

屬的稱謂制。美洲之外有安達曼羣島人，朱克奇人和科利雅克人。無疑，實際的例子一定不止這幾個，可惜關於無氏族制的部族的親屬稱謂的資料還太少；可是就這幾個部族而論，考察者所記之缺乏氏族組織已經因此而成定論。氏族制在初民社會中普遍存在之信條已經粉碎。

此地所提出的見解還可以用另一方面的辯論來援助。在初民思想中，「名」之爲用甚大，親屬名稱之含混通常不僅僅是個名稱問題；同樣的名稱包涵同樣的社會關係。就因爲對於這個事實略有誤解，於是造成一種錯誤的觀念，說是既有整打的「父」「母」和幾十「同胞」，個別的家庭和個別的親屬關係是不存在的。錯誤在於誤會此處的「同樣」等於「同一」。我們已經看到好幾回，同一種類中總歸讓最親近的親屬佔優先。照夫兄弟婚制之規則，亡者的遺孀是要由親兄弟來繼承的，別的親屬只是無兄弟時的代替品。記錄最可靠的姑舅表婚是指和生母的兄弟的女兒或父親的姊妹的女兒結婚。在克洛印第安人中，凡稱爲姻兄弟的人全有受某種特殊敬禮之權利；但在這一點上，真正的姻兄弟是享有絕對的優先權的。氏族觀念在澳洲是傳播很廣的，而澳洲考察者中最精闢的一位學者也能證明上述結果之無誤，這是很可喜的。白朗君說得好，他們的社

會的功能雖然種類相同，而程度不同；程度之差異正如其親疏之差異。總而言之，狹義的家族範圍以內的親屬關係是基本的，然後由親而疏推及多人。由此可見澳洲的現象是和別的區域所得結果一致的。在澳洲也和他處一樣，家族是基本的和原始的，氏族是比較地次要的和後起的發展。把向來相傳的次序顛倒一下，反而是現代民族學上最可靠的結論之一。

## 二 氏族之起源

那末，在那更早的家族觀念之基礎上，怎麼樣發生氏族出來的呢？要回答這個問題，我們必須回憶一下氏族究竟是什麼。氏族是一羣選擇出來的親屬，問題是那個選擇原則從何而來。爲什麼某些親屬要放在一處，形成一個社會單位，而把其餘親屬排除在外？爲求解答這個問題，我們必須檢查無氏族組織的部族當中的社會情形，希望在這裏面偵查到一些有利於單方性原則之發展的因子；我們也要考查氏族組織之相關物，希望能找到那或許產生氏族制並維持之的動力。在我看來，財產權利之傳遞和婚後定居之處所這二者實爲建立單方系嗣原則之最有效的因子，我

將勉力說明牠們怎樣產生出父系的及母系的社會。

讓我們再回憶一下胡巴族的事例。他們是從夫居的，但不是十分確定如此。在大多數例案，祖父子孫同居一村，從外村娶妻。換句話說，胡巴族的制度事實上已經靠定居規則把父系氏族所應團結的男性親屬團結在一處。這裏已經有了一個可以長成父系氏族的胚胎。只要再有兩點修正。第一，從夫居的規則必須嚴格，個個家族都得依從；其次，家族中的女性分子必須也和男性分子一樣有確定她們的從屬關係的方法。後面這個目的很容易達到，只要給那些團結在一村的男性來一個姓氏；他們生了兒女自然全得姓這個姓，不論為男為女；這樣女兒也就和兒子一樣保留了一個從父的姓氏。從此以後，一個女子離開她的本村也就沒有關係了，她的姓已經足以決定她的從屬關係了。同樣，從父系嗣的原則既經這樣確定以後，定居規則也儘管衰頹，不至於影響到氏族制度，因為一個人的氏員資格已經讓他的姓氏給他永久決定了。

共同居住的影響又可以用一個南美部族的例子來證明。在西北亞馬孫人中，社會單位是可以包括到二百人的住宅團體。定居規則嚴格從夫，所以胡巴族的正常式的羣集男性親屬的辦法

在這裏是沒有例外的，比了典型的氏族所缺的只是女兒們和那個住宅羣的永久關係之確定。還有一點情節是有意義的。物質上的接近，這裏也和別處一樣，產生了親切的親屬關係之感。兄弟之子女，因為從小在一所住宅裏長大，認為親屬關係太近，不能結婚，而姊妹的子女間沒有這樣的限制。這裏的住宅羣有了外婚單位的作用，在並行從表的結合中分別准許與否，正和外婚的父系氏族所准許與否定的相同。

斯培克 (Speck) 教授在東北阿爾泰琴系人中的詳密研究證明了居住接近和共同產權的聯合作用。射獵的場子是由父傳子的；妻隨夫家居住；在相當範圍內兄弟共同享有經濟的權利。這些條件自然要產生一種區分親屬的辦法，和典型的父系氏族的辦法相近。

關於父系親屬的團結的解釋也可以應用於母系親屬的團結。在這方面，泰勒早就主張過從婦居制之重要。顯而易見，倘若新郎永久住在岳家，所生子女自然和他的岳家的人親近而和他自己家裏人疏遠。前面已經提起過，即令是在主要地從夫居的部族如胡巴人中，變例的從婦居也會產生這樣的結果。但從婦居制的影響在像荷匹及組尼等部族中最可以看得清楚，因為在那裏非

但居住是從婦的，住宅的所有權也是由母傳女的。這樣一來，祖母，母親，和女兒聯合起來成爲一個社會單位，所有生在這個屋子裏的子女自然是和這個永久的社羣相聯系。

雖然這個型式的從婦居制很合式地解釋了母系親屬羣的演化，可是要把這個解釋當作一般的理論，不免有兩點作梗。第一，不少母系民族是從夫居的。澳洲人和美拉尼西亞人是如此，有些非洲的和美洲的部族也是如此。當然，要支持這個假設也容易，只要加上一個補助的假設，說是所有母系的民族原先都是從婦居的，但這未免近於臆斷。其次，從婦居住往往不是一個永久的情況。倘若過這末一年半載，小夫婦便去自立門戶，爲什麼又定要把他們的子女，或至少除第一個孩子以外的子女，歸屬在母親的親屬羣而不歸屬在父親的親屬羣呢？

所以，除從婦居制及女性的住宅所有權以外，需要再補充些會產生相似的親屬區分法的因子。這裏，我們不妨考慮一下男女分工的現象。哈恩已經使我們審知原始之種植往往爲女性的事業。這件事實在我看來是富有意義的。那些行將成熟的女孩子從她們的母親那裏學習耕種之術，一如學其他女紅。在有些例案中，園藝事業之操作或許便給她們建立了財產權，而由母傳之於女，

這樣便把一羣母系的女性團結在一起了。從前盛行於希達查人中間的情形便是如此，園地由一個婦女和她的女兒孫女兒們共同耕種，產權也照樣的傳襲下來。因此，姊妹們的女性後嗣便由共同的產權和共同的經濟活動團結起來。倘若有與之相當的父系親屬團結力，比如說是由於獵場之繼承，如斯塔克在阿爾袞琴系部族中所見，那末從父系嗣之原則也許能存留，至少從父從母這兩個原則要衝突，衝突的結果是任何確定的系嗣規則都不能成立。可是在希達查人中並無個人的獵場權利可以傳之子孫，定居的規則既不是嚴格的從夫居也不是從婦居。所以沒有一個從父原則來和那個積極活動着的從母原則相平衡。既然只有那些園地主人構成最確定的社羣，生了兒女自然也以園地羣為依歸了。總而言之，希達查族就這樣發展出從母系嗣和母系氏族來。

也許有人要問，在從夫居的社羣之內怎麼能讓若干代的婦女團結不散呢？這要知道，從夫居和從婦居往往並不含有一造離開本鄉之意，僅在本鄉之內換一住宅而已。寶尼人的邨莊是確實地內婚的，卡伊人讓女子到丈夫家裏去，可是不讓她到別的邨落去，還有許多其他地方的大多數婚姻成立在同一地方羣的分子之間。所以，雖然這裏面的定居規則必然地影響到家族生活，如第



四章所云，可不會影響到母系或父系親屬之團結。一個卡伊女子，雖然不和她的女兒們孫女兒們住在一所宅子裏，可是不難和她們一同工作，因為她們全住在一村之中。

以上為希達查族所描擬的事變經過當然不能當作一件業經證實的歷史事實，只能當作一個解釋，可是這個解釋在我看來是富有或然性的，凡是母系的部族而其耕種工作屬於女性者都值得用這個解釋去一試。甚至在其他例案中，類似的考慮也可以適用。澳洲人是從夫居的，而且常常是妻子遷徙到丈夫的部落 (band) 中去。她的丈夫在部落的領土中射獵，她便在同一區域內採集植物性食物。可是在昆斯蘭的某地，她是公認為某幾片生產植物的地段的個人業主的，而且她的產權可以傳給女兒。倘若如澳洲時亦有之的情形，男子只有公衆的領土所有權，而女子有個人的特定田地所有權，我們便得到一種情況，有利於從母系嗣發展於從夫居的部族之中。

從此處所採取的觀點看來，我們就不難理解何以有好些部族沒有氏族制度，一則因為親屬的單方計算是有賴於某種雖然普通卻非普遍的特殊的習俗的，如一定的定居規則之類；再則因為或許有互相排斥的兩種單方原則起了衝突，結果是無一方得勝。反之，氏族制之頻繁度似乎也

約略和此地所討論的原因的分佈範圍相當。最後，氏族制之多源說，上章從另外的見地提示出來的，將獲得更大的或然性，倘若做氏族制的根基的是定居規則或繼承法這些現象。因為在這些法律和規則中蘊蓄着從父和從母系嗣的無數獨立發展之可能性。

### 三 氏族制和達科他式稱謂

上文提起過，外婚氏族制和達科他式稱謂之間的經驗的相關性，有時被人認為因果的關係：說是氏族制產生了那種親屬類分法。毫無疑問，一種氏族組織一旦牢固地建立了以後，牠是要影響到稱呼親屬的方法：與我同輩而同氏族者都算作同胞，父親的氏族中和他同輩的男子都稱之為父，諸如此類。但這在完全長成的氏族制是對的，在新生初長的氏族就不見得適用。因為氏族制也只是一種特別的親屬區分制度；倘若牠和達科他式區分法相同，那末兩者之間的關係是一而非因果。所以，倘若我們要了解那種區分法，我們不能以「氏族」一字了之，把牠當作能放特別光明的符咒，我們要穿透牠所代表的概念。我在上節已經說明，在某種條件之下一個父親和他

的兄弟們以及他們的子子孫孫會離開其餘親屬而構成一個確定的社羣；在另外一些條件之下又可以發生與此相當的一個母親和她的姊妹以及她們的女兒孫女兒的團結。可是話儘管這樣說，那個父親和他的兄弟們，雖然是同一社羣的分子，儘可在稱呼方面有分別——然而在有氏族組織的部族中這是極少見的。因此我們要說明這個以及與此相當的親屬區分法是怎樣來的。

第一，這也還值得指出：父方親屬和母方親屬之劃分是很自然的，就家族而論和就氏族而論一樣的自然。例如舅父，無論是從氏族的或家族的觀點，他都代表着和伯叔父所代表的不同的另一社羣。因此，我們發見，有好些並無氏族組織的部族也於此作顯明之區別。他們的稱謂制和達科他式的異點在於維持父親和伯叔父的區別及母親和姨母的區別。倘若我們能說明這種區別怎樣便會消失，便等於說明了那些同氏族者怎樣不獨結合為一羣而且取得那成為氏族組織之特色的族員間的相互關係。

我以為夫兄弟婚制和妻姊妹婚制是比氏族制更古的制度，牠們的聯合作用能够產生，而且已經產生了，那依照達科他方式而成為氏族制特點的親屬類分法。牠們能造成這個結果，本書前

已說明；但我現所設定之時序先後需要證明。因爲也未始不可說是夫兄弟婚制和妻姊妹婚制是氏族制的結果而非其原因；任何同氏族者都可代替已死的配偶，兄弟與姊妹不是以兄弟或姊妹之資格而是以同氏族者之資格行動的。但是第一，這種設論與關於夫兄弟婚及妻姊妹婚之已知事實不符。上文屢屢說過，這種婚姻規則主要是適用於嫡親的兄弟或姊妹的。在同氏族者中他們的優先資格是無人疑問的，其餘的氏族分子祇是不得已而求其次的代替者。第二點，夫兄弟婚制和妻姊妹婚制的分佈地域比氏族制的分佈地域廣大得多，而且更可注意的是牠們出現於不少文化簡陋的無氏族組織的部族之中。這個事實不獨暗示這兩種婚制之較氏族制古老，又解釋了爲何有些無氏族組織的部族也有達科他式稱謂這個疑問。倘若這種稱謂制，雖然和氏族制諧和，卻不是牠的，而是更古的婚姻習俗的產物，那末凡是那些婚姻習俗存在的地方這種稱謂制都有出現之可能，不論氏族制和牠並存與否？

我的理論並不含有一切達科他式稱謂均爲這兩種婚制的結果這種主張。在特殊例案，與此不同的解釋是可以容納的，甚至是必要的。例如荷匹人既不行夫兄弟婚制亦不行妻姊妹婚制，然

而他們有氏族組織和一種很有趣的變式達科他稱謂，牠的特點是常常突破輩分的區別。例如姑母的兒子稱呼起來和父親無異，姑母的女兒和孫女兒稱呼起來又和姑母一樣。可是這些違背達科他模式的細節以及那個模式的本身，都可以從荷匹人生活中產生氏族制的那些先在情況中推究出來的。從婦居制和女性的住宅所有權已經足夠解釋這些現象。姑母的兒子是和父親同出一宅的；父親的兄弟全是同一家宅的居民。同樣，所有姊妹都住在一宅；而姑母，她的女兒們，以及她們的女系的女性後代，也都是同宅之人。這樣可見荷匹人的稱謂制是以共同住宅為根據的，沒有夫兄弟婚制和妻姊妹婚制也可以理解。重要之點是：我們必須在各個例案中尋覓相關的習俗，無論其為婚姻規則或定居規則，只要牠能完成那種稱謂制。

對照着上述之原理，有很重要的一點此刻可以理解了。現在我們可以懂得為何並行從表間的婚姻常常受禁止。父親的兄弟既然和父親同稱呼，母親的姊妹也和母親稱呼相混，那些並行從表自然很合邏輯地互稱為兄弟姊妹，而初民大率是重名過於其實的，他們自然要避免通婚了。但是除在二分組織的社會以外，只有一半並行從表是被氏族外婚的規則禁止通婚的。正如摩根所

指點。在母系社會中只有姊妹之子女是必然地屬於同一社會單位的，然而所有並行從表卻全稱爲同胞。這表示，在夫兄弟婚制和妻姊妹婚制或其他情況已經產生了那種親屬稱謂制以後，一定又讓並行從表經過一度剔選，提出其中的一半來構成氏族之一部。但是這一番程序已經在上文討論氏族起源時說過了。亞馬孫人之例可以當作典型的例案：由於從夫居制，並行從表被分爲兩，兄弟之子女聯合在一所住宅之中，姊妹之子女則否。在這裏我們甚至能發見婚姻規則也受了這居處相近這件事實的很深影響；兄弟之子女不得爲婚，而姊妹之子女不禁。可是無論這個結果之有無，並行從表之區分爲同氏族者與不同氏族者之兩羣這個程序是可以拿胡巴，東北阿爾套，琴，和朴卜洛等現象來解釋的。

總結起來，氏族從更古的家族中蛻變出來，由於多種程序，都是自然地要產生那特種類分親屬法和親屬之單方團結的。與氏族相聯系的達科他稱謂大概一大半是由於更早的夫兄弟婚制和妻姊妹婚制之作用。但這不够產生那伴隨多個氏族之組織而來的並行從表之分化。可是這是建立單方系嗣原則的那些定居規則及財產權繼承規則等等之自然結果。

#### 四 母系氏族和父系氏族

還有一個歷史的問題要考慮，這在理論上是極端重要的。從母系嗣和從父系嗣在時序上孰先孰後？抽象地說來有多種可能。也許是母系氏族出於父系氏族，也許是父系氏族出於母系氏族；也許是一先一後而各有來源，非由蛻變；更許是毫無先後可言。

對於希圖建立社會學的定律的人，最後這一個可能當然是最不獲贊同的；因此摩根和他的門徒們便設定一個一定不易的發展先後順序。照他們的說法，最古的氏族必然是母系的，因為古代無單偶婚姻，民知有母而不知有父。子女的從屬系乎母，即有財產亦傳遞於母系氏族之中，由兄及弟，由舅傳甥，決不由父傳子。但財產增多以後，對於這種剝奪產權主人的親生子女的繼承權的法則起了一種反感，這個動機再加上父親資格之逐漸確定，就足以推翻從母系嗣而建立父系氏族。這個理論的要點是：不但設定從母系嗣之化為從父，並且設定所有父系氏族都無例外地從母系氏族蛻變出來。例如希臘人的 *Genos* 和羅馬人的 *gens* 都是父系的；但摩根根據他的普遍

的時序先後之原則推定這些制度原先都是母系氏族。

這一派議論中的每一基點都可以證明其違背民族學上的證據。第一，單偶婚姻在最簡陋的部族中都不是闕如而是很普通的，太古之世男女雜交之說毫無事實上的根據。真的，在最低下的文化平面上我們常常可以遇到夫義婦貞的婚姻關係，連中期維多利亞時代的道德家都得贊美不置的。在安達曼羣島中，「夫婦間至死不渝的忠貞不是例外而是常規」，關於其他極端粗野的部族也有同樣的報告。但是，即令父親難於確定，也不能證明其有從母系嗣的必要。生物學上的父親資格是一件事，社會學上的父親資格又是另一件事。一妻多夫的托達人對於生物學上的父子關係並不去勞心，卻用一種純然形式的儀式把社會學上的父子關係決定了（第三章）。又如安達曼羣島和托列斯海峽羣島等養子之風甚盛的地方，生物學上的父親反而無足重輕，有義父來盡父親應盡之義務。照若干可靠的來源，性交和懷孕的關係是許多澳洲部族所不知道的，然而其中有一部分是和托達人及托列斯海峽羣島人一樣的從父系嗣的。

其次，繼承規則和系嗣規則之間當然是有些相關性的，例如財產之傳遞便在建立單方親屬



羣這件事上有很大的作用。但這個相關性是部分的。就大體而論，在母系社會中自然母產女繼，在父系社會中自然父終子及；但例外也不在少處，不能置之不理。有些從母姓的部族如克洛及希達，他們有幾種財產是母系繼承，另有幾種財產是父系繼承；也有從父姓的部族如瓦刺孟加，遺產歸於死者的舅父和女婿，即死者的母親所屬的半部族，而非他本人的半部族。當然這些事例也未嘗不可加以曲解，使合於傳統的方案，只要說是前面的例案表示父系氏族之初生，後面的例案表示垂亡的母系氏族之遺跡。但是討厭的事實往往不是多添一些輔助假設所能掃除。換過來說，克洛族的父系特色是已往的父系階段的殘餘，瓦刺孟加族正在踏入母系組織的初生階段，這又何嘗不可說呢？

最後，我上文曾經主張財產的發展可以建立從父系嗣以代無氏族之組織，又有什麼證據叫我們不獨信從此說而且相信服財產之興使母系變為父系呢？這個可能性無疑是存在的，但若干歷史已明之例案表示此中無機械的必然性。例如北亞利桑那州的那華荷人因十七世紀中綿羊傳入西南區因而發展成一個畜牧的民族，然而他們的男子掌管的羊羣儘管發達，他們至今仍堅

守母系之制。同樣，馬之傳入當然使克洛人及希達查人的財產觀念起了革命，但是他們仍然從母系嗣；當我第一次訪問克洛族的時候，他們已經改爲父系繼承財產，可不是出於自然的演化而是由於美國政府的法令。事實上，有些初民部族的財產稀少之至，連摩根也不肯把系嗣的轉變一概歸功於父親之顧憐兒子之得遺產，要祈求新近的白人勢力爲助。可是，一想到如荷匹及易洛魁等族之與白人接觸已歷數百年而猶堪爲母系部族之典型代表，而白拉克佛族之接觸白人較疏歷年較淺者卻以父系顯著，於是白人影響之說也就近乎荒唐了。

總而言之，從各方面看來摩根的理論都站不住。要推翻牠只要指示克洛族和希達查族的情形，不變系嗣規則而一部分財產可以由父傳子。

然而推翻摩根的方案還不能就算推翻牠所企圖建立的時序先後。儘管他的論證不周，也許他的結論並不錯誤；其他的論證不妨再拿來考查一番。

在一篇至今仍爲人類學文獻中的名著之一的論文中，泰勒企圖證明父系部族曾經經過母系的階段。他提出他自己稱之爲地質學的論法，他說「人類之制度是和地面一樣有各別的層次

的。這些層次的先後相繼，在全世界差不多是一致的；人種和語言的差別是表面的，不足為害；決定這些層次的系列的是人類的天性，作用於依次變遷的野蠻，半開化，文明等情況之中的人類的天性」。他把這個原理應用於目下我們討論着的這個問題。

泰勒開始定下三個層次，分別相當於從母，兼從母父，與從父制度。在第一階級，「系嗣從母；威權在她這方面，舅父是孩子們의 監護人；爵位官職之傳襲，財產之繼承，都是由兄及弟，由舅及甥」。在從父的階段中，「系嗣從父；他的權威及於他的妻和子女；襲職和繼承都由父及子」。連接這兩個階段的是一個「轉變階段，從母和從父的特點以各種方式相結合」。泰勒很小心地承認這個分類的空泛，而同時以此為基礎大膽地從事建設，似乎又認牠能供給歷史的推論之堅固基礎。在解說他的議論以前，最好把這一點看清楚。

從邏輯的觀點來看，泰勒的分類是無可非議的。問題只是歷史上的事實是否合於他的邏輯的範疇，而這個話倘若要肯定便要加上許多修正，終於使他的整個方案沒有多大價值。我們要注意，泰勒不取從母系嗣與從父系嗣這個簡單的容易識別的截然的區別，而代之以母系特色叢與

父系特色叢這個複雜的自認爲空泛而多變的區別。這就是說，他假定和系嗣規則必然或至少常常相聯系的有一些相關的習俗，全部共同構成一個有機體的整體；凡是只有一部分特色出現的地方，他就假定其爲中間情況。我們當然承認世上有具有道地從父制度的民族，如古代羅馬人和中國人，但大多數民族顯然要列入泰勒所謂兼從父母這個階段，這是可以從雙方性的家族和單方性的氏族之並存這件事實上逆料的。卡息族的父親，即使是在岳家暫住的時期，已很受尊敬，過後更擁有莫與之京的威權；齊姆欣族的父親常常蔑視從母系嗣的規則而爲自己的兒子謀利益；朴卜洛諸族的父親是公認爲一家的養家之人，給他的子女取名的也是他的親屬，那個名字也暗示他們的而非那個孩子的氏族從屬關係。然而這些部族都算是「從母」階段的極端的例案；那末世上那裏還有純粹從母的部族存在呢？

還有另一更根本的問題。泰勒的母系特色叢是怎樣得來的呢？他援引了來作爲母系社會的特點的諸般現象，牠們的常相聯結是一個經驗的事實呢，抑或只是一個邏輯的推論，似乎可信而其實無具體事例爲根據呢？事實上兩種動機都有作用。確也有些部族，其中從母系嗣和舅父權相

聯系；從抽象邏輯的觀點看來，這是再合理不過的。因此就挑選這幾個部族做標準母系部族，凡是稍知自愛的母系部族都應該勉符這種模範。可是，我在上文已經說過，這個手續就不妥當。當初巴丘芬 (Bachofen) 發見從母系嗣的時候，說是這個習俗暗示往昔女性權威之盛，似乎頗頗有些可信；然而這個意見早已被拋進人類學這門科學的廢物箱裏去了。所以我們不可過信抽象的或然性；倘若我們要決定舅父權和從母系嗣是否相聯，聯系到什麼程度，我們必須拿住其中一項做中樞，然後測定其他一項和牠會同出現的頻繁度。但是這種考查是不利於拿舅父權來做從母系嗣的可靠評準之假設的：第一，因為有些母系的部族沒有這個習俗；第二，因為也有父系的部族有這個習俗。

老派人類學者慣會把第二類的例案當作先前的母系情況的遺跡；新近哈特蘭 (Hartland) 博士又用技巧和學問來為此種解說張目。主張此種解說的人就這樣把最初似乎是致命的反證改變成有利於他們的理論的論據。他們說，當然，奧馬哈人現在是父系的了；但是他們既有舅父權之俗，就可以證明他們從前是有過從母系嗣的，因為沒有別的假設可以解釋這個習俗。他們終於

落在反對派的手上，便是因為最後這句話，因為舅父權是除掉從母系嗣以外可以有其他來源的。第一，我們得顧及傳播之可能性。就算舅父權的起源是和母系組織相聯的，牠儘可以過後被父系的民族單獨傳受了去；遇到這種例案，舅父權的出現便不能引作舊有從母系嗣的證明。我們儘可依照泰勒和他的門徒的意思假定這些習俗起於寶尼人，但是根據這個假設，牠們的出現於奧馬哈社會是證明奧馬哈人曾經從寶尼人那裏傳受了一種制度，卻不能證明奧馬哈人自己經過一個母系的階段。至於傳受作用對於普遍序次之一般影響，下文還要詳論。

第二，舅父權有時和較普通的一式的姑舅表婚一同存在。在這種例案，這種習俗是否直接由於外甥和舅父的關係就很難說定；也許是未來的岳婿關係的結果。例如在從父系嗣的卡利厄刺人中，一個青年對於他的未婚妻的父親負有某種義務，而對於和他處於同樣關係，即母舅外甥關係的一切人也有性質相同而程度較差的義務。白朗君的措辭不容我們再有疑惑，在這個例案中決定這種親屬待遇的不是血親關係而是婚姻關係。這樣，舅父權有時會變成和母方親屬毫無直接關係。

這個引我們到更廣泛的一點。在討論親屬待遇時，我們看到初民部族指派確定的功能給一切親屬，父方的和母方的，血親和姻親。眼光放大一些來看，舅父權只是親屬待遇之一特種而已。母親的兄弟能在他的姊妹的兒女身上行使某限度的威權，本可以和母系社會中父親的姊妹之能否決她的內姪的婚姻計劃或父親的同氏族者之需索禮物這些現象等量齊觀的。倘若與馬哈族的舅父權是母系階段的遺跡，那末現在從母系嗣的美拉尼西亞人和克洛人中父方親屬之顯要也可以引來作為舊時從父系嗣之遺跡。這當然祇是以子之矛攻子之盾罷了。兩方面的話都不能認為可信：兩方面的習俗恰恰在同一平面之上，表明親屬待遇在家族的兩方面所達範圍，和系嗣規則是不發生必要的聯系的。

總而言之，不能夠把父系社會中的舅父權習俗當作先前的母系階段的憑證，因為這種習俗的存在是可以有另外的來源的。反之，舅父權往往在母系部族中付之闕如，這是一個事實。從母系嗣的澳洲人沒有典型的舅父權，顯明的母系部族如克洛及希達查等族中也找不到牠的痕跡。最後分析的結果也許是除從母系嗣以外還要有附加條件纔可以產生舅父權之俗；牠的最高發展

似乎常和安居的生活和確實的從婦居制相伴，或許最後這個特色是產生此俗的必要條件，或許所有這些有利條件全是必要。無論如何，泰勒的設論，舅父權為母系社會之特徵，是建立在不周全的資料之上的。我們並不要否認其中有相關性，但這個相關性顯然是較複雜而隱晦的一種。最妥當的說法或許是：某幾種有利於從母系嗣之發展的條件也有利於舅父勢力之發展，但結果不是必然的，而且也可以從別途徑產生。

以上論舅父權之不足為母系叢之主要成分，所得結論也可以施之於繼承規則，雖然程度較差。一方面有父系部族承認姊妹之子的權利之例，他方面有母系部族而職位父子相傳（如布因烏）或一部分財產由父傳子（如克洛人）之例，這也就可以證明繼承規則和系嗣規則之間無絕對的相關性。總之，把一切社會分為從母，兼從父母，和從父之三類，雖然不無經驗的基礎，卻近乎代表一系列之抽象的邏輯的可能性，而難說是代表初民社會之正常的實際情形。

以上討論泰勒之三分法說，讓我們回到泰勒的地質學的論法。他應用他的三分法把一些初民習俗分配在這三個層次，然後就這些習俗之或有或無而獲得母系居先之重要結論。舉兩個例



子便足夠說明他的方法。泰勒發見夫兄弟婚制在他的三個層次中都出現，而在兼從父母的階段中添了一個新的特色，即兒子的承襲寡母，除生母以外。這就是說，夫兄弟婚制之附帶子襲寡母之俗限於兼從父母及純粹從父這兩個階段。泰勒就說，可見從母的階段在這兩個階段之先，因為否則在從母階段中也應該有兒子繼承之蹤跡。他又應用同一論調於另一風俗，代媿制 (COVADU) 生子而母親不坐產褥，卻派父親去坐，並使他遵守許多嚴厲的禁忌，用以保衛所生兒之福利。這個代媿制也是不見於從母階段的；牠在兼從父母階段中發展最盛，到了從父階段又大行萎縮。泰勒從這種分佈情形得一結論，和從上面一例所得結論相同。他總結起來說：「正如石炭紀的生物，甚至實實在在的化石，能够循蹤而見於二疊紀，而二疊紀的生物和化石不見於牠們發生以前便已造成的石炭紀一樣，這裏的子襲寡母及代媿之俗，倘若從母階段在從父階段之後，一定會繼續存在於從母階段，現在既然不見其蹤跡，便可以證明從母階段之居先」。

倘若說，要使泰勒的提案得適當證明，需要更廣大的歸納基礎，這個話大概不能算是太苛刻。可以選來測驗那個理論的時序的習俗可說是為數無窮，而寡婦的承襲和代媿之制只是其中的

兩個，又有什麼可以保證其他特色的考查不產生相反的結果呢？但是這個話現在姑且不說；另一方面考慮泰勒的直接資料究竟是什麼呢？不是時代先後的繼次，不是地質學者所見的一層疊一層的層次，僅僅是積極的和消極的相關性而已。從父諸特色和子襲寡母及代媿之俗相聯系；從母諸特色則否。直接的觀察所得祇有同時性之關係。純粹從父階段中代媿之俗的衰落也許可以當作社會演化程途之直接指示，但只是錯誤地如此。倘若代媿之俗在中間階段比較普通些，這個事實直接所提示的只是：純從父階段中有些特色有抵銷有利於此俗之發展的其他從父特色之勢力之傾向。這些現象之間有函數的關係存在，時代序次則渺不可尋。要把這個時序插進去，必需接受泰勒和摩根的社會演進一致定律之信仰而後可。只有根據了這個假設纔能使每個差別之點立刻賦有先後序次之意義。倘若所有民族都經過相同的諸階段，那末一個母系的民族或是已經經過父系階段，或是正在向父系階段進展。所以泰勒的證據僅能表明，倘若有確定的序次，母系階段是較早的一個。

關於這個基本的假定，我們不妨先提出麥特蘭的警告，文化特色因傳受而播及四方，即使社

會有循一定次序通過諸階段之趨勢，也必然因此大大地被擾亂了。在強有力的外來勢力之下，一個具有扶助從父系嗣之演進的文化因素的民族也許被誘引而採取了從母系嗣，反之亦然。有許多民族志上的例子可供引證。大多數北方阿塔巴斯康部族是無氏族的，但以權力與繼承而論他們應屬於泰勒的從父的模式。可是那些鄰接沿海諸部族的阿塔巴斯康人卻以鄰族的組織為模範，傳受了從母系嗣。荷匹人我們知道是和猶他州及內華達州的勺勺尼人屬於同一語系的，那些勺勺尼部族全沒有氏族組織，甚至全然沒有從母系嗣的根芽。所以，現在的荷匹人的祖先的獲得他們現在的組織，大概是傳受之於西南區的先居者，不是傳受他們的母系組織便是傳受有利於此種組織的情況。格洛芬特爾是無氏族組織的阿刺巴荷人的分出不久而且人數不多的一個分支，他們和白拉克佛人接觸了，吸收了白拉克佛人的意思而加以發展，終於演化出父系氏族來。這樣看來，外來的勢力往往能產生一種變化，有時候從無氏族狀態變成母系狀態，也有時是從無氏族狀態變成父系狀態，不必先有父系而後有母系，也不必先有母系而後有父系。一個民族的社會組織的歷史將視其部族際關係而為變異。

上文第二節關於氏族起源的獻議也可以表示除從鄰族傳受外，母系氏族或父系氏族都可以直接從無氏族狀態演化出來。這個見解可以免除一重嚴重的困難——如何解釋那從這種系嗣規則變成那種系嗣規則之假設的轉變。上文已經說過，摩根自己對於那些幾乎無財產可言的部族也不好意思應用繼承財產爲系嗣轉換之原因之說。而且，爲什麼一種自古相傳的繼承規則要忽然引起反對，這個道理也不容易領悟；尤其是因爲大家馬兒大家騎，一個人不繼承父親的遺產而繼承舅父的，有時固然吃些虧，有時也許大佔便宜。倘若有些阿爾泰琴部族實實在在地從射獵權利之父系傳襲發展出父系氏族，而紐尼人從他們的從婦居住兼帶婦女領有住宅之制演化出母系氏族，上述之困難便自然消滅，因爲沒有哪一種系嗣規則是另一種的必要的先行者。我堅決相信，在甚多的例案中，無論是由於外來傳受或自然演化，母系氏族和父系氏族這兩者都曾經直接從一種無氏族的組織中生長出來。

西伯利亞的情形現在已經知道得很詳密，可以供給測驗任何社會學的原理之理想的田地。關於氏族組織之歷史，西伯利亞作何種提示呢？有很可注意的一點，在這麼廣大的區域中沒有一

個部族是母系組織的。朱克奇和科利雅克，代表最簡單的文化的兩個部族，是無氏族組織的；如果繼承規則可以認作氏族發展的可能方向的表徵，他們暗示趨向於父系組織。我們不妨假定冰鹿的傳入構成價值甚高的財產因而加強父方親屬羣的重要性，可是這也沒有進展到確實造成父系氏族的地步。這樣，朱克奇和科利雅克社會的歷史是極其簡單的，始終代表一種帶有幾許從父傾向的無氏族狀態。

在西伯利亞的文化等級的另一端是吉爾吉斯和雅庫特等部族，畜牧牛馬的老手，又擅長冶金之術。這些部族，以及通古斯，奧斯提雅克，薩慕伊等部族，全是組織成確定的外婚的父系氏族的。更進，我們發見這些部族中有函數地相關的買賣婚和從夫居之俗，又和一種極其一律的婦女待遇相聯系，通行着男尊女卑的觀念。要說這個特色叢曾經在這個延續的地域中一度又一度地自動發展出來，這是不可思議的。換句話說，這些從父的，否，簡直是確實地父系的特色，是一度演化出來而傳播及於現在這麼大的分佈區域的。些微能暗示從母的特色，的徵兆在這裏都找不着。我們推斷這些土民的父系氏族是直接從朱克奇科利雅克式的無氏族狀態發展出來的，這個話大概

錯不了什麼。

但地位介乎朱克奇科利雅克與雅庫特和通古斯之間的有猶卡吉爾人，他們是四周給通古斯族包圍好了的。猶卡吉爾人和西伯利亞的所有其他部族不同，行着從婦居制。科利雅克人通行服役婚，在少數例外的情形中也有永久住在岳家的，這個情形似乎在猶卡吉爾中變本加厲，變成以從婦居爲常規。然而這個特色沒有造成母系的親屬羣；財產的傳襲是由父及子，血關（Blood-land）也是父方親屬爲之。事實上，無疑是由於通古斯族的影響，猶卡吉爾人已經發展出父系氏族，雖然沒有外婚之律。可是最有趣的是：有些猶卡吉爾部落（Baraba）吸收了通古斯的風俗，有些通古斯部落也吸收了猶卡吉爾的。猶卡吉爾化了的通古斯人不復行外婚之制；通古斯化了的猶卡吉爾人採取了買妻之俗，連帶從夫居之制，對於氏族也有了更大的認識。由此而見，社會之進展，不獨所有民族不必盡循一途，並且在同一地域也儘可背道而馳；在一個部落中，和非外婚的民族接觸解散了氏族之結，而在另一部落中，和父系氏族接觸孕育出從父組織的萌芽。

總之，西伯利亞的事例對於社會進化的內在定律無所贊助。牠們表明從婦居可以不產生從

母系嗣；牠們表示一些無氏族組織的部族，既無過去氏族組織（無論其從母或從父）之遺跡，也不亟亟地憑自動演進在那裏發展父系的氏族制。最重要的是牠們表明了與外方文化接觸而生的均齊力（leveling influence）異常之大。

當然，要完全否認依照泰勒及摩根的方案の系嗣轉變之可能，未免武斷。例如至少在海洋洲的一部分地方，可以辨認母系氏族的相對的先存性。第一，在好些美拉尼西亞部族，母系氏族是實地觀察到的現象；因此，和這些部族族系相近的那些父系部族也許往昔是母系的，這是可以當作暫用假設（working hypothesis）的，而這個假設又因美拉尼西亞生活的某種情況而增加其可信程度。美拉尼西亞人，像許多母系的民族一樣，是有園藝的，而園藝往往操於婦女之手——這種形勢上文已經承認是有利於母系氏族的發展的。舅父權之俗，雖然單獨不能作何決定，如上文所說，在目下這個例案卻可以用來做輔助證據，因為牠和母系制度之間是有些相關性的，又因為在有些海洋洲部族中舅父的權力異乎尋常地偉大。例如在西托列斯海峽羣島的父系人民中，一個打架的人一聽到舅父的命令立刻便停手，而自己的父親的命令卻不妨置之不理。其次，倘若我們

把這個區域的母系部族來檢閱一下，我們便可以發見一系列的情況，恰是我們上文說過有在無氏族的社會中建立從父系嗣的趨向的那些情況。從夫居制是普遍的；世代相傳的園地雖然傳之於姊妹之子，個人努力所開闢的土地卻由他的兒子繼承，他所種的樹木亦然，這是被認為一種財產的。卡伊人的事例尤堪注意。卡伊人的子女毫無問題地屬於母方親屬羣，財產繼承也在母系之內；但酋長之職由父傳子，而以由舅傳甥為變例。居住是從夫的，新娘跟新郎到他家裏去；但上文已經說過，卡伊女子雖然住在丈夫家裏，卻被她的母家禁止遷往外村，因為他們要保留她的勞役的一部分。既有這些事實，我覺得沒有理由可以否認利維斯博士的理論之可能性，他說在海洋洲的一部分地方曾經有過從母系嗣變為從父系嗣這種變化。我的主張是，這個不足以證明其他地方如澳洲或美洲或西伯利亞的從母系嗣的先在性；甚至即在海洋洲，母系的情況也許是後加於更早的一種從父情況之上的。

一直到現在還沒有討論到從母系嗣與從父系嗣二者之中孰與較高文明相聯系這個問題。傳統的見解自然是把母系氏族推在較低的平面，雖賢明的學者如霍布豪斯教授亦復如此。霍布



豪斯肯否認母系階段的普遍性，可是他以為，大概說來從母系嗣見於未開化民族而從父系嗣見於文明民族；在未開化民族之中從母系嗣又是和較低文化結合之時為多。最高等的文明，雖沒有氏族，本質上是從父的，這當然是事實。我們又知道古代的希臘人和羅馬人是一度有過父系氏族的。然而不能就此斷定從父系嗣是高等文明的劃一表徵。以澳洲而論，第厄利等母系部族的文化不見得比阿隆他等父系部族的文化低劣。非洲的母系民族在工業活動上及社會組織上也和父系民族並駕齊驅。在北美洲，正如斯璜頓君所已指示，有母系氏族的部族一般地比有父系氏族的部族要高明些。比斯璜頓早十年，庫諾（Cunow）君，他雖然好辯，我們卻不可埋沒他好學深思的長處，他便已經指明北美土人中奮力種植的部族大率都是從母系嗣的，而那些從父系嗣的部族卻代表較低的經濟狀態。更進，倘若我們的考察範圍不限於具有確實的氏族組織的部族，而包括那文化較低的無氏族組織的部族，我們便會發見在大多數例案中所有單方系嗣的萌芽都屬於從父的一類。這就是說，那些最低劣的無氏族的文化，倘若有依照前述之程序而團聚單方親屬的傾向，是要團聚父方親屬的。例如布西門人的廬舍基址是由父傳子由子傳孫的；朱克奇人的財產繼

承也是由父及子，不獨冰鹿部爲然，代表這個部族的原始情況的海洋部亦復如此；英領哥倫比亞的湯普孫河印第安人和加利福尼亞的沙斯他人都承認兒子有繼承父親的漁場之權利；從夫居制在胡巴族及東北阿爾賽琴人的生活上所生影響已經充分討論過。無氏族組織的部族中通行從婦居制之例當然也有；但是或則與從夫居制相間，或則限於婚姻開始之短期間，所以沒有能够奠定單方系嗣的氏族制的基礎，因之母系氏族在遊獵部族中便極其稀有。

總之，霍布豪斯的通概之論和事實絕不相符。不錯，最高等的文明，如中國人的，如古希臘人的，如我們自己的，都顯然是父系的。但最低等的文化，倘若在父系母系雙方有所重輕，卻也是偏重父方。母系民族的地位是介乎兩者之間。也許有人要誤會這個話，以爲我在這裏贊成一種固定的階段序次，這便和我的原意大相反背。所以我必須趕快破除這種誤解，我要用一個假設的例案來表明我認爲可能的一種演化途徑，然後指明現在公認的某種經濟現象和某種社會現象之間的相關性是和從母系嗣不代表人類史上的一個普遍階段這種見解不相齟齬的。

安達曼羣島人目前無氏族組織，也不顯示偏重家族中的哪一方的傾向，可是我能想像他們

憑屢次的傳受作用升高到任何階段的文明而不一定發展父系氏族或母系氏族。在這種假設的情況之下，他們是否要演化這種單位出來，這大部分要看外方接觸的性質如何，強弱如何和時間長短如何而定。我並不算說這種產業上的進步在社會組織上不生影響，我的意思只是這種進步不必須產生單方親屬羣。比如說，倘若安達曼羣島人傳受了冶鐵的技術，這個進步只會造成或有利於一種職業集團的演進。這個集團或許發展成一個世襲的階級，如馬賽人所經歷，但是這種發展也沒有什麼必然性。也許只是那些適合這個方向的個人互相團結，產生一種職業組合，因而使社會組織增加一些複雜性，但是並不產生一種世襲的氏族。而且，即令這個職業成爲世襲，倘若其餘的人民不循同樣的方向組織起來，也不一定便能造成一種氏族組織。換句話說，安達曼羣島人儘可從石器時代一躍而達鐵器時代，當然不無某種社會調整，但是可以不採取單方親屬團結之原則。

在描繪人類社會的全部歷史的時候，最好常常記好與男女分工有關的諸般現象。我在上文已經說明從母系嗣怎樣能在由婦女用鋤耕地的安居社會中演化出來。可是有一點還得注意，就

是在種植事業強烈的場合，雖然仍舊使用原始的耕具，如較高的美洲文化中所見，通常已經由男子來擔負這種工作，至少是這種工作的主要部分。因此，在這種情況中父系氏族會得發展起來，這也不難理解。朴卜洛印第安人的從母系嗣是決不能用解釋希達查族的從母系嗣的同一原則來解釋的，因為在朴卜洛諸部族中耕種之事操於男子之手；他們的從母系嗣是以全然不同的因子，從婦居兼婦女掌管住宅之俗，為基礎的。倘若沒有這個因子，荷匹人大致不會有單方親屬羣，或竟組織成父系氏族。這就是說，園藝階段不一定產生從母系嗣；因為既然男子可以分任或全部擔任耕種工作（如美洲及美拉尼西亞的一部所實有），團結母系親屬的條件便闕如了。

哈恩告訴我們，高等文明中的農業以犁之使用及牛（或相當之家畜）之驅使為基礎，而這些文化產業是和男性相聯系的。馴服牛馬是無疑問地男性之功業；很可注意的是那些隔絕婦女與牛羣之嚴厲的禁忌，還有那些最高度發展的畜牧部族中婦女佔確實卑劣地位之事實。農業與家畜出現於較園藝為後的一個時期，這是無可疑問的；倘若農業是從園藝發展出來的，我們又要有一個固定的階段序次，且將以依照傳統的說法的從母與從父之序次與之相當。但農藝出於園

藝之假設並非必要。上文已經說過，強烈的園藝工作有時爲男子所擔負，這且不管，單就農藝而論，在方法上牠和園藝截然不同，我們也無從證明牠是從園藝進展而成的。農業特色叢是在西部亞洲演化出來的，牠的演化完全獨立於園藝特色叢之外，純由於男性的努力，這是很可能的；因此我們沒有理由假定那些歷史上著名的偉大文化的負荷者曾經經過母系的階段。這不是武斷地認定這些民族無一曾經有過從母系嗣的情形，這種情形或許在特殊例案中由於外來的影響曾經發生過，我的意思只是否認這些民族從前一定行過從母系嗣這種武斷的主張。例如古代希臘人，我覺得沒有理由斷定他們不能從帶有從父傾向的無氏族狀態直接過渡到 *gens* 和 *phratry* 所代表的確實從父系嗣的情況。

縱覽世界各地的現象，我們不會不注意：雖然確實的從父系嗣往往闕如，偏重父方勢力之傾向是極其普通的。和這個傾向相比較，母系因子的過度擴張好像是一種非常特殊的事情，是加置於從父特色之上而非取從父特色而代之的。即使是在顯著地從母系嗣的社會中，父親和他的親屬也很見得重要，比母親和她的親屬在顯著地從父社會如中國和突厥系游牧部族中所佔地位

要重要得多，便是由於這個道理。從這個見地來看，我們也便能理解特殊例案（如海洋洲）中母系制度的不安定性。並非是從母的因子天生有自趨消滅以讓從父因子之傾向，乃是那些從父因子本來沒有被剔除，只是在特殊情況之下暫時退守；到了那些特殊情況勢力就衰的時候牠們便又挺身而出。可是這種發展，也和其他一切發展一樣，不是必不可免的，也要受鄰近的文化勢力的影響。

總結。從母系嗣和從父系嗣沒有一定的繼次；無氏族組織的部族可以直接變入母系狀態，也可以直接變入父系狀態；最高等的文化誠然偏重家族的父方，許多最低等的文化亦復如此；某一民族的社會史的恢復，不能憑任何一般地真實的演化方案，卻要看牠和鄰族之間的已知的及概然的文化關係。

## 第八章 婦女地位

關於初民社會中婦女之地位，在受過教育而不研習此學的人士中間，流行着恰恰正相反的兩種意見。有些人以為她是和奴隸牛馬差不多，終日做苦工，當作商品買賣，對於丈夫的橫暴無處可以申冤。另外有一輩人，他們從書本上知道有從母系嗣的部族，他們約略知道一些半世紀以前的人類學上的老生常談，於是便以為初民部族中的婦女是家庭中的主腦，甚至也是社會上的棟樑。以大多數部族的實際情況來判斷，這兩種見解都謬以千里。可是因為婦女與社會的關係是極富變異性的，任何通概之論都須謹慎將事。最好先從幾方面分別研討，然後勉強作一有限的結論。

### 一 理論與實際

第一，我們必須認清，婦女之待遇是一件事，她的法律地位是另一件事，她的公共活動之機會多寡又是另一件事，而她的勞作的性質和範圍又是一件事。這幾方面之中任何兩者之間都可以有相關性，但這種相關性是經驗的；概念上牠們是各別的，混亂了無好結果。這只要挑幾件習知的現象來考查一下就可以明白。後宮佳麗是無須做苦工的，但是她們的地位不合乎我們的人類尊嚴的理想，中世歐洲的貴婦人也可以適用同一判語，程度略差而已。在與此頗不相同的環境中，托達族的婦女，一方面受優良的待遇，一方面被認為地位卑劣，不得參加在托達文化中佔最重要位置的宗教儀式；甚至食物（至少是有牛乳成分的食物）也不讓她們烹調，她們簡直無事可做。反之，安達曼羣島的婦女簡直和男人們完全平等，但所擔負的工作或許要較男子為多。把中亞的吉爾吉斯人和阿爾泰人的情況作一比較，更為明白。這兩個部族都給婦女一個卑劣的地位；而且吉爾吉斯人待遇他們的妻子比阿爾泰人嚴厲得多，或許是受了回教的影響。粗粗一讀刺德羅夫（Rudloff）的書，會以為這兩個部族中間的婦女的法律地位是大致相同，而阿爾泰女子的實際生活較佳。可是只要仔細一檢查，就會知道，吉爾吉斯女子雖然法律上的地位低劣，又加以宗教上



的歧視，然而實際生活比阿爾泰婦女舒服。阿爾泰女子從天亮工作到夜深，非但家務全要她管，牧牛羊，擠牛羊乳，取薪，製造家用器具，甚至種大麥田，全都是她的職分。男人們只劈柴，擠馬乳，並幫同製造家用物件。在吉爾吉斯族，男女的工作分配得較為公允，耕田，牧牛，採薪，製器皿，這些全是男人做的。或許就是由於這個事實，吉爾吉斯婦女比她們的阿爾泰姊妹享有更大的自由：她們參與節令的祝典，隨意互相訪問，參觀競技與公共集會，加入唱歌競賽。總之，縱然她們的丈夫待她們嚴厲，她們也有補償。

這個例子很可以證明總括說明某一社會中婦女地位之不易。男女關係所生情況是多方面的，特別重視某一方面是危險的。尤其危險的是過分重視理論。理論可以影響實際，但只在相當程度之內。理論上，回教徒的吉爾吉斯人是可以任意出妻的，實際上出妻之事並不多見。中國的玄學把宇宙中之陰性原素認為惡的，女子的法律地位也是卑劣的。然而很多女子仍然能憑她們的人格之力量在家庭中居主宰地位，還有些女子在文學上及政事上佔位置。我們且不談這麼極端的例子，就近代的白種文明來看，美國的婦女在獲得參政權以前的時候也並不受虐待；管理財產的

資格之限制也沒有使她屈伏在丈夫的腳下。在從前舉世未聞婦女解放之聲的時候，巴黎客廳的領袖們也曾發生過難於估計的社會影響。換句話說，習慣的或成文的法律以及哲學的理論對於婦女的權利及義務作何說法，這當然是應該知道的；但社會上的行事是否遵從這個理論，抑或如我們所常見，理論自理論，事實自事實，這更應該弄清楚。普通常過分重視抽象的理論及法律的條文，這實在是常常迷誤那些研究人類制度及人類心理的學者們的那個剛愎的理性主義之一部。

## 二 女權統治 (Matriarchate)

從前有一時期，把從母系嗣解釋成女權統治，說是女子不獨統治家族，並且統治與現代國家相當的初民社織。在一切理論的問題之中，現代的人類學者能一致同意認為無聊者，恐怕要數這個人女權統治說。民族誌上的資料太顯明了，決非先驗的空想所能抹殺。澳洲土民中，有母系的部族，也有父系的部族，母系部族中的婦女並不見得比父系部族中的地位崇高些或生活優裕些。美拉尼西亞亦復如此。英領哥倫比亞的特林吉人和他們的近鄰都是從母系嗣的，但母族的權力卻操

之於舅父之手。他們那裏有某種財產是非常重視的，但不歸婦女掌握，自動地由舅父傳給外甥。非洲聽說有女性的統治者，但她們的出現和系嗣規則無關，對於一般的土人婦女的地位也不發生影響，正如喀德隣女皇之不影響於俄國農婦。

有少數母系的社會，其中婦女或握有異常的財產權，或在公共生活中佔重要位置。這種例子少得很，屈指可數；最有名的是阿薩姆的卡息人，北美的易洛魁人和朴卜洛印第安人。

在卡息人中間，女性特權之盛，大概可算獨一無偶。這裏的房屋，田地，以及傳家的珠寶首飾，不獨是像英領哥倫比亞那樣由母系繼承，並且是由母系中的女子掌管，換句話說，就是由母傳女。有一個地方的大祭司之職也屬於女子，她的繼承人由她的女性的親屬中推選。然而倘若說卡息社會中男子等於零，那又就大錯特錯。在家庭之中，雖然產權屬於女子，家長仍然要推她的長兄，而且當一個丈夫在開頭從婦居住之後另建家庭時，他就成了那個家庭的主腦；還有，習慣法承認丈夫有殺死通姦的妻子之權，只要是當場捉住的。政治上，主權是由女系傳遞的，但由男性個人傳給男性個人；只有缺少男性的繼嗣人的時候纔由女子來繼承，她將來仍然是傳子不傳女。這種制度

倘若稱爲女權統治，未免有些牽強。

或許易洛魁人能供給女權統治一個最相近的例案。在這裏，婚姻之事操於婦女之手，房屋田地也好像都歸婦女掌管。有幾個最重要的宗教儀式組織是由婦女組成由婦女主持，每個氏族的六個教儀職員中也有三人是女性。酋長會議中的會員出了缺，本族婦女指派候補人；當選的酋長不稱職時，本族婦女有教訓及彈劾之權。然而即令是在婦女得勢的易洛魁社會中，沒有一個女子能在部族聯盟的最高會議中佔一席，這是一個不能抹殺的事實。

在朴卜洛村落中，婦女之地位遠不及易洛魁人之中的重要。克婁伯教授說得好，「紐尼人之所謂女權統治集中於住宅之所有權。」政治上的事情輪不到她們開口；宗教上她們有一個地位，可是一個次要的地位；而且就是在家宅之中仍然是男子做主。這些話跟我自己在荷匹族中所考察者大致相合。

上面所引三個例是普通認爲最能代表女權統治的例案，分析的結果是如此，然則真正的女權統治之無稽就不難斷定。當然，有些地方的女性的權利在某個方向有強度的發展，而這種權利

之發展是和從母繫嗣相聯繫的。但這不足以推論從母系嗣爲女權之有效原因，因爲澳洲、美拉尼西亞和英領哥倫比亞的事例都可作反證。我們既承認從母系嗣的本身是某種更根本的條件——如定居規則及經濟情況——之結果，我們自不妨考查一下是否這些根本條件直接影響婦女之活動與地位。換句話說，倘若其中有因果關係，其系次大概不會是：從母系嗣，由此而從婦居制，更由此而得婦女法律地位之改進；而將爲：從婦居制，由此而地位改進，或許更由此而得從母系嗣和其他根本條件的關係也是如此。

### 三 從婦居制

從婦居制對於婦女地位所生影響前已簡單說過。這裏也和別的場合一樣，我們不可爲標語所迷，不可在微弱的事實基礎上建立極端的結論。從婦居制的直接結果不是女性的優勢，祇是妻黨之優勢。在中央依士企摩人中，有妻從夫居的家庭，也有贅居岳家的女婿，這兩種家庭自然大不相同；但這種不同並不影響婦女本身的地位。在前一例案中她成爲婆婆的屬員，在後一例案中她

仍爲自己母親的屬員，在這兩種家庭中最高的統治者都是男子，她的父親或公公。當然，離開她自己的親屬以後，她比較容易受欺負，而贅壻在岳家，時時得顧慮岳父母等人的喜怒。在卡伊族，從婦居制和女性優勢相符合。卡伊人表面上是從夫居的，新娘跟了新郎上他家裏去，但是骨子裏是從婦居的，因爲她的母家決不讓她搬出他們的勢力範圍之外。結果是做丈夫的不能任意虐待他的老婆，要對她的母家負責，也不能毀壞她的財產；可是無論如何她是一個男子的被保護者，那個男子或者是她的哥哥，或者是她的舅父或外祖父。其次，從婦居制可以限制多妻之俗，因而除去多妻制之下婦女所常受的不良待遇。就大體而論，女子婚後繼續住在父母的家裏，於她有利，這是毫無疑問的；但是這不一定能够把她從別人的意志底下解放出來；又如在猶卡吉爾族那般雖是從婦居而到最後丈夫仍得操家庭之主權，到那時妻的地位也就和開始即跟他定居沒有什麼分別。

在房屋的所有權操於婦女之手的地方，形勢一定大異。在這種情況之下，從婦居制使婦女佔絕對優勢，她可以驅逐丈夫出去，如朴卜洛印第安人中所見。這當然是婚姻關係之福，但男子所感苦痛並不如設想之甚，因爲他總歸可以指望他的母親或哪一位姊妹收容他，這就是說，他對於他

的領有房屋的女性親屬有要求收容的權利。

#### 四 經濟解釋

經濟的因子顯著地影響了後世文明的幾個方面，於是在有些學者的理論體系中經濟的因子便佔了過分重要的位置。至於經濟的因子怎麼樣影響婦女的地位，影響到什麼程度，這是異常複雜的一個問題，我們非得把我們的意義確切說定。遠大的經濟變動似乎一定要在婦女生活中產生一些變化；倘若直接不生其他變化，至少要改變她的工作成分。然而捕魚的黑龍江土人，務農的中國人，畜牛牧馬的突厥人，畜養冰鹿的奧斯提雅克人，他們對於婦女懷有本質上相同的觀念，這又是什麼道理？倘若你說，這些民族的生活方式儘管殊異，卻有一點是一致的，婦女對於食糧的供給沒有多大貢獻，那我就引南非洲和南美洲的事例，在那裏耕耘收穫都是婦女的事，然而她們所處的地位雖不惡劣也就很卑賤了。反之，在維達人和安達曼羣島人那些漁獵部族中，婦女對於食糧供給盡力亦復甚微，可是在社會上和男子平等。

有一個大概的相關性，是擁有相當的經驗的佐證並且爲前人所一再申述者。在遊牧部族中，婦女的位置是差不多一致地卑劣，絕對卑劣。照霍布豪斯教授的計算，婦女在社會上佔劣勢地位的百分比，在耕種的部族中爲百分之七三，在遊牧部族中便升到百分之八七·五。在經濟的基礎上，這個事情似乎是極容易解釋的。馴服獸類以成家畜，這毫無疑問是男性的成就，事實上也沒有一個地方畜牧的事業不操於男子之手。婦女既和生產的勞作脫離關係，她們的社會地位自然要低落了。照我看來，這個解釋還可以擴展到農業的（與園藝的有別）部族。因爲照哈恩所指示，在文化史上，不獨家畜之馴服是男性努力的結果，犁耕也是同樣的產物。這樣，我們對於通行於舊大陸文明諸中心之兩性關係得了一個很可贊許的說明。這樣，我們明白爲何中國，中亞，印度，這些地方的經濟上倚賴男子的婦女在社會上也成了男子的下屬。

然而我不覺得此中的必然的因果關係有如初見之甚。大麥，小麥，高粱的種植，牛馬的馴服，犁及車輪之應用，這些特色全是一度發生而傳播及於廣大的地域的，這是沒有人懷疑的事實。然則和這個經濟的發展相關聯的社會學的特色，婦女地位之卑劣，也只是一個歷史上的偶成，又何嘗



不可以如此假設呢？這就是說，在某時某地，婦女之經濟倚賴性造成了她們的卑劣地位，可是這不是必不可免的結果，倘若有適當的倫理概念或其他意識形態的特色叢在那兒作梗，這個結果是可以不成立的。剛巧是沒有這些東西作梗，因此而卑劣地位與不參加進步的經濟體系這二者的聯繫便一度發生了而當作一個單位散播各地，又憑藉人類的守舊性一直維持到現在。

我個人相信，人類的暗示感受性及心理的惰性既已有人類學上的證據證明其為極堅強的勢力，一個偶成的特色叢之廣播與保存實非不可能之事。或許有人要說，這個特色叢傳播之廣與保存之久正足以證明其中之結合自有內在的適合性。這是可以承認的。反之，我們發見霍屯督人的遊牧生活並不妨害他們的兩性平等，而鄰近的班圖族的婦女雖是耕種田地的生產者，卻只佔較低的地位。對於經濟活動自動地擡高婦女地位之理論，以及遊牧生活必然降低婦女地位之理論，上述事實是不利的。經濟的因子或許是一個有效原因，但至多也只是若干決定因之一，牠的效果是可以被其他因子縮減甚至抹殺的。例如霍屯督人，雖然他們願意採取畜牧特色叢中之實利部分，一種明確的宗教信條便足以延遲或阻止他們接受男尊女卑的社會學的概念。

我們現在遇到一條重要的原理，一個部族可以採取一個傳播來的特色叢之一部而遺棄其他。但是離開其他部分而獨自傳播開去的，不僅實利主義的成分爲然，社會學的分成也未嘗不可以。我相信這種事情是有過的，結果是經濟生活與婦女地位之間的因果關係因此而隱晦。亞洲的一大部分地方對於婦女所懷的觀念，牠的直接原因是懷有這些觀念的民族曾經和其他懷有同樣觀念的民族有過接觸。我們這裏所討論的男尊女卑之見並非浮泛的概念，乃是很具體的，這更可見傳播作用之曾經顯其神通。如吉爾吉斯之例，這個男尊女卑觀並不包涵婦女之應隔絕，如世界他處所見。可是包涵這樣的意思：婦女是附屬者，是財產，是可以待善價而沽的，是可以由丈夫的親屬來繼承的，而且因爲她本身是財產，所以沒有治產的權利。這些相同的觀念出現於息利安人，奧斯提雅克人，阿爾泰人，吉爾吉斯人，以及其他與此毗鄰的部族之中，這就表示這是一個業已傳播在這個區域之中的確定的民族誌特色。我們再一考查東部西伯利亞的古亞細亞 (Palaeo-Asiatic) 部族中婦女的地位，雖然還不能和男子平等，卻不及西部西伯利亞婦女那麼卑劣，這就更可以證明上述西部西伯利亞的婦女觀是一個有傳播歷史之特色之爲事實。朱克奇婦女不是

可以由丈夫買得的，她受不了氣是可以下堂求去的，她是不被禁治產的。自從馴畜冰鹿以來，她的命運已經發生了一些變化（下文再說），可是她沒有降落到和奧斯提雅克婦女相同的平面，因為她的地位是已經大部由朱克奇族及其鄰族的過去文化決定了，一個新的經濟因子無法把牠一下毀滅。

某一部族的婦女的地位是這個部族的歷史關係的一個函數，觀於海洋洲及澳洲之事例而益信。這個區域之內的婦女的劣勢，其特徵與西伯利亞的迥不相同。在澳洲全部，以及美拉尼西亞及新幾內亞之一部，兩性分隔的趨勢很強盛，有時候甚至不共飲食，而最着重的是舉行宗教儀式的時候。結果是婦女被摒斥於公共活動之外，這和吉爾吉斯的婦女的參加節令祝宴形成奇異的對照，可以表示「男尊女卑」這個口頭禪的內容可以有多大的變化。但是這麼界限分明的一個概念遍佈於南太平洋，這不會是一個偶然之事；本區之內的任何一個地點之所以有此現象，乃由於此一地點之為本區之一部，即此特色所已傳播之地理區域之一部。無論這個習俗的起源是怎樣的，牠的次級原因，亦即科學解釋，不在什麼經濟因子，而在歷史的及地理的關係。

北美洲的事例供給這個結論的佐證。在北美的最大部分，無論婦女的地位爲高爲低，印第安人不像南太平洋那樣隔離男女。易洛魁婦女在宗教儀式方面所佔的重要地位，上文已經說過。即令是在她們的地位不及在易洛魁這麼崇高的部族裏，她們也大率參加宗教儀式；在有幾個平原印第安部族中，流行着在教儀上夫婦是一體這個觀念，這可以在聖物的傳遞及保藏上明白看出。凡有兩性區分社會的嫌疑的部族，全在沿太平洋一帶，這不會是偶然。只有在阿拉斯加，纔有專屬於男子的房屋，爲婦女所不能走進；只有在北阿塔巴斯康人中男女青年纔互相分隔，婦女纔不得參加舞式；只有在加利福尼亞我們纔遇到男子會社，嚴禁婦女參加，和美拉尼西亞的組織可以相比。爲什麼胡巴族的男子不和女人同睡，大概的原因是因爲他們和本有此俗的其他加州部族有文化的往來。除自身演化出那個被傳播的特色來的一個部族外，就其他部族而論，牠的有效原因都不是這個或那個經濟因子，乾脆就是傳受。在起源的地點（通常這是不明所在的），經濟的因子或許顯過神通；在其他地點，經濟因子的功用至多只是選擇的而非創造的，牠們或則促進那個特色的傳播，或則加以抑制。這個見解可以解釋經濟因子說所不能解釋的一個事實，爲何謀生方

式全不相同的部族會懷有相同的婦女觀。

這樣，我們粗略地考慮了一些經濟上的事例，沒有能够證明經濟因子與婦女地位之間有何特殊密切的相關性。把重要的事實複述一遍。在美拉尼西亞和南美洲的鋤耕社會中，種地的是婦女，然而她們的聲望不及在維達或安達曼羣島等漁獵社會。遊牧生活並沒有降低霍屯督婦女的地位。處處地方都看得見部族間文化關係之巨大影響。

然而我們仍需對經濟制度之可能影響作一更精確之研究。有許多有意味的問題自己提供於民族學者之前，但要解決這些問題，一般地感覺親切知識之缺乏。例如在班圖族系中，赫勒洛人是唯一純粹畜牧爲生的部族。鄰近的奧焚波人是兼事畜牧與鋤耕的，所以倘若把這兩個部族的婦女地位來作比較，一定很有意味。但關於這個問題，就我所知尚無適當資料。又如北美之那華荷人，自從西班牙人侵入以來，已經發展成一個興盛的遊牧民族，可是十六世紀中他們的婦女的地位如何，我們又毫無所知。在平原印第安人中，有些部族是純粹畋獵的，另有些部族是畋獵而兼種穀的，這應該可供比較；但有人會反對，因爲他們大都恃水牛爲生，種穀不種穀不會在社會組織上

產生什麼重大變化的，這種反對論是有道理的。實際上，在半定居的希達查人和全然遊獵的克洛人這兩個族系甚近的部族中，婦女的地位確是沒有什麼兩樣。在美拉尼西亞，鋤耕的勞作如何分配於男女之間，各地是有些出入的，但與此相關的社會習俗有無差異，又是文獻無徵了。

最合乎我們現在的目的的例案要數朱克奇人了，因為波哥刺斯在他的傑作裏有詳細的記載。朱克奇人原先是一個海上捕獵的民族，一般的生活情形和依士企摩人相似。後來這個部族中有一部分畜養冰鹿，結果這個部族現在分爲兩支，文化的傳統無不相同，僅經濟生活相異。所以這裏的經濟的因子可以和其他原因分離而獨立，其分離程度最近於完全。然則在海洋朱克奇部和冰鹿朱克奇部中，婦女的地位比較起來如何呢？倘若我們願意用浮泛的標語概括廣博的事實，那我們就找不到什麼差異，因為在兩部之中婦女俱爲男子之下屬。然而實在有些差異，是頗有意味的差異。海洋朱克奇部的海獵是很辛苦而且多危險的；婦女之參加此種男性事業自然限於極端不得已的場合。在冰鹿朱克奇部，女子代替男子牧鹿之事就常常遇到，這樣便容易獨立生活，而爲人妻者除宰鹿剝皮之類的工作外，平時也要幫同丈夫牧養鹿羣。對於遊牧的冰鹿部，婚姻是必需

品：「誰要生活馬馬虎虎過得去，就得自己有個家室，再有個女人管家」。一個男子需要有一個女子給他洗衣服補衣服，幫他牧養鹿羣，而且和他的定居的兄弟（海洋部）不同，必須有人照管帳篷。所以獨身者在海洋部比較多些，而游牧部中女人成爲不可少的同伴，並且她的事務也增加了許多。家務增添了，經濟的勞作也增添了。海洋部的獵戶是無力供養一個以上的妻的；在游牧部裏頭多妻的家庭便屢見不鮮，甚至有錢的人會按幾個鹿羣娶幾個妻。在海洋部裏，婦女是附屬者；在冰鹿部，兒女未成年的寡婦是有管理丈夫的鹿羣的資格的，而且倘若沒有兒女，她可以繼承遺產而轉付於第二丈夫。

冰鹿之畜養的確在朱克奇人生活中產生一些變化，這些變化決不因其不能總括之爲「提高」或「降低」婦女地位而遂不存在。在海洋部，她是一個分利者，度着相當舒適的生活，但一概由男子養活；在冰鹿部，她是經濟上的活動分子，平均說來生活比較辛苦得多，但獨立的機會也較多。朱克奇的例案證明，經濟現象可以成爲婦女地位之發展之有效原因。

但有鑒於目下學術界過分重視經濟動機之趨勢，此處不妨重言以申明，經濟因子只是若干

決定因之一。倘若我們拿冰鹿部朱克奇人來和奧斯提雅克人相比，就有好些差異爲經濟情況所不能解釋，因爲兩族的經濟情況大致相同。冰鹿部朱克奇人不買妻，他也沒有奧斯提雅克丈夫的絕對權利；儘管他的太太是他拿勞役換來的，她要離他而去就離他而去，她的家族也可以把她帶走。其次，按奧斯提雅克習俗，寡婦不能繼承冰鹿羣，因爲女子不能領有財產，因此所有女子都必然地成了終身的附屬者。換句話說，決定一個新的經濟因子之如何影響婦女地位者仍然是那本來存在於此部族的文化。朱克奇人沒有預先存一個婦女不能領有財產的觀念，所以那個新的因子纔能够產生一種結果，是奧斯提雅克的意識形態所不容產生者。倘若朱克奇人早就認定婦女是可以買賣的商品，他們就不會行服務婚制而將以冰鹿爲聘禮；但是他們的文化傳統不讓有這種結果出現。或許有人要反對，說時間這個因子也得算上，倘若朱克奇人的畜養冰鹿經歷相當年代，則畜養冰鹿所應有的結果也將隨之加深。但是，除非到了已有事實證明的時節，這句話始終不免爲空論；可是倘若到了已有事實證明的時節，即倘若朱克奇婦女降落到奧斯提雅克婦女的同等地位的時節，究竟其原因在於共同的經濟因子，還是，照我最初的設論，由於西部西伯利亞的社會



觀念之逐漸向東方傳播，這也還是一個嚴重的問題。

總結起來。經濟因子似乎具有一些勢力，可是頗受限制的一種勢力，是容易被別的因子一部抵銷或全部取銷的。

## 五 婦女地位與文明階段

關於婦女地位與文明階段之相關性，上文沒有明白表示意見。可是從上文所引事實看來，對於以婦女之地位為文明之指數之通俗見解，民族學者應取何種態度，已經清清楚楚。這種主張是和民族志上的事例不符的。在最簡樸的漁獵社會如安達曼羣島及維達人中，無論怎樣說來，婦女都和男子匹敵。在比較他們略高的一個平面，這句話就靠不住，例如在一般的班圖族系的村落中，婦女雖不至於成為奴隸，卻決不能說是和男子平等。最後，在比較更高的文明平面如中央亞細亞及中國，婦女是確實地被認為卑賤的東西。或者我們用另一種看法，英國的女作家佐治愛略脫 (George Eliot) 和法國的社會明星累卡美夫人 (Mme Récamier)，儘管在社會上有極大的勢

力，她們的法律地位是比不上一個易洛魁婦女的。

這又把我們引回到原來的主張，成文的或至少理性化了的習慣法是不足為社會現象的普遍可靠的評準的。不錯，在絕對大多數的無論是野蠻或文明的社會中，倘若我們應用我們最進步的倫理標準，婦女的地位不及男子之優。但通常以為她們和白種婦女相比，是一般地常受虐待與凌辱的，這實在是曲解事實，故匿真象。有些地方，例如在北阿塔巴斯康人中，婦女必得做極重的工作，還要受丈夫的虐待。但是確鑿有據的這一類的實例為數極少，這是應該特別聲明的。作為初民社會中一般情況之一例，是斯賓塞和吉楞關於中央澳洲人的話：「綜合各方面來看，這些蠻族婦女的生活，倘若用為求生活相當舒適的必需條件來判斷，是決不如一般人所描繪的那般苦惱的。」通常，男女間的分工是平勻的。當然，我們常常可以看見，女子終日忙碌，而男子有長時間的休息；但有一事與此相抵，他們的工作，例如在依士企摩人中，是異常艱苦的，而且往往有使他們喪失生命或殘傷肢體之危險。至於財產的權利，即令是在行買賣婚的部族中，買妻一事之邏輯的結果也很難得堅持到底。除極少數的例案外，婦女是可以領有財產並自由處置的。我在北美土人中購

買民族志上的標本，我沒有遇到一個印第安人肯不和他的太太商量便把她的物件出售或議價的；旅行南美洲的人也報告有同樣的經驗。拋開理論不談，初民社會中的女子，單憑她們的人格的力量，也往往會成爲家庭中的主腦，和我們這裏的情形一樣。就那世故已深的中國文明來說，這句話也對，儘管他們的哲學家嚷着乾坤定位，男尊女卑。

關於女性的吃虧之處，不由不提到初民心理之一點——流佈甚廣的月經之恐怖。這往往產生讓經期中的女子和旁人分離另住的習俗——很有堅持力的一個習俗，我在一九〇六年還能在伊達荷州勺勺尼人中見到牠的全盛的情形。我相信，帶有神聖氣味的種種活動之所以禁止婦女參加，就是怕被月經沾污了。有時不准婦女接觸某種聖物，也以此爲理由。甚至已經受過教育的印第安人也仍然懷持這種迷信；在蠻族之女性觀之形成中，月經的影響是未可小視的。向來以爲初民社會的婦女每月被隔離一次便是她們地位墮落之明證，但是倘若把因果顛倒過來卻更爲近情，就是說，初民婦女之被屏於某種活動之外，以及因此而生的自由之削減，都是月經現象所激動的恐怖心的結果。

無論是這個迷信的意見，或男子的體力的優勝，都沒有能使初民婦女受到較所見更大的妨害；無論婦女卑賤或婦女污穢的理論如何唱道，她一般地受到良善的待遇，並且能左右男子的行動；而且，正唯在某幾個最相陋的部族中，婦女們享受到事實上的男女平等——這些是無偏心地觀察了現存事例所建立的一般結論。倘若有時候有人劇烈地作相反的議論，那或則是專指乞布揚等應列例外的部族，或則由於誤解——最普通的誤解是覺得初民男子不弄種種多情的巴結女子的玩意兒，這一套玩意兒是中世紀丟給我們的遺產，我們當中的進步的婦女正在力加拒斥，認為是妨害她們的人格尊嚴的。

## 第九章 財產(註)

財產觀念渲染於社會生活的各方面。婚姻一部分由財貨的移轉而完成，即所娶女人的本身或許亦視為一種動產，這種觀念又影響她在家庭中的地位。多妻制要視男子的財力，至少在瓦休

(註)本章列舉各種所有權，易啟迷惑，譯者細釋其義，似有如下表所示之關係，謹獻之讀者以供參考。



蓋所有權不外(1)(2)(3)三式。對於(1)即(A)言，(2)(3)俱爲(B)對於(3)言，(1)(2)合爲(C)，(D)爲(C)之對稱，即指(3)但似不及(3)之明確，本書用此名詞不多。

馬人之中，暫時的多夫制實由缺乏財產以購買個別的配偶的結果。假使本書以前所提出的理論是對的，財產的移轉在氏族組織的形成上是一個有力因子；而在下文一章中還要申述財產在門第及貴賤的發展上所表現的勢力。所以專論「財產在社會中的作用」一個題目，一大冊是很容易寫的。在這一章我們專講初民部族中財產領有及承襲的狀況，並述其在初民社會中所取的形式；尤其重要的，必得研究一個久經爭論的問題，即初民部族承認個人所有權到什麼程度還是完全實行共產制。

### 一 初民共產制

凡從獨斷的進化論出發的人，他們以為在現代文明世界所看到的各種社會情形必由相去甚遠的某種情形經過許多階段發展而來，他們必將抱定一種假設，說在我們當中甚為發達的財產觀念在初民社會是完全或者大部分缺乏的，說這種財產觀念一定是從剛剛相反的一種情況——在各種貨物中無不實行的共產制——進化而來。這個說法可證明其為不確；然而也未嘗不

可爲那些否認野蠻人和上古之民的私有權觀念的人說幾句話以減輕他們的罪過。

第一，雖然排除一切私人所有權的全盛的共產制，或許從未發現過，不一定爲全社會所有而祇爲某種團體所有的集體所有權則很普通。正如婚姻一事，在某方面看，是兩個親屬羣間的一種協定，財產也常常與團體相聯繫而不與個人相聯繫。那位思想深刻而極有歷史頭腦的思想家麥恩爵士(Sir Henry Maine)在印度觀察到某種現象而大爲感觸，因此便提出一種理論認爲集體所有權是在個人財產權之前的一般的古代情形，在古代法律 (Ancient Law) 中他說：「真正古老的制度是共同所有權而不是各別所有權，這是大概可以說定的；財產權的形式可供我們研究者，是那些與家族或親屬羣有關的那些。」上面已經說過，所謂共同所有權並不一定是公衆所有權。共有的主人或許是一對同伴，一個個別的家庭，一個公會，一個宗教的兄弟會，一個氏族或僅僅包有極近的從父或從母的近親的氏族分支。但也有這種情形：整個的一村爲一個父系氏族的子孫所居住，共同享有耕地及荒場。在這種情形之下，領有田地的團體和那個村社（公衆）便合而爲一，因而在這村區中便有了真正的共產制。

第二，法律的共產制常被屬於社會思想的另一範疇的現象所冒充。就在我們極複雜的文明社會中，法律有時亦不能通行，因為陪審官常被道德觀念所左右，輿論把道德觀念提高在法律裁決之上。在法律沒有成文的處所，並且是部族中這個人和那個人總有些人事的關係的處所，這類意識的效力尤大。但是法律的觀點雖則可以玷污，他是難得完全削去的；並在許多例案中界限劃得非常清楚。例如款待客人是平原印第安人禮儀中的重要分子。一個不肯不論日夜隨時以力量所及的設備款待客人的主人，便要被人當作鄙吝之人，在社會中失了他的地位。但是這種寬宏大量乃由道德標準及良好禮貌所促成，和允許客人自由掠取不供之食的共產理論完全是兩件事。平原印第安人不主張或實行這種理論，所以私人所有權仍是不可侵犯的。不錯，有許多初民社會對於人生的必需品採取一種態度，使之成爲特殊一類的財產，他們的理論是在急難的環境中，假使任何人據有食糧則沒有一個人應該餓死。這種觀念是可以由這些部族的生活不穩定而容易了解的，自歐戰把發行口糧證的辦法告訴我們以來，那就更易了解了。

另外一個例可以舉出來說明平原印第安人中道德與法律的分別。一個克洛族的戰士，組織



了一次遠征隊戴着榮譽回來，在嚴格的理論上他是勝利品的唯一主人，正如在戰事中喪失任何兵士要他負全責一樣。一個人行施他的法定利益達於可能的極點，盡取以爲己用，則必被人譏罵爲貪得無厭，在第二次出征時就要招不到人員了。把勝利品吝嗇地儲藏起來，在克洛人看來是非常可惡的，或許沒有那一個酋長會這樣使他自己干犯衆怒。但由土人的報告，我們確實知道，假使他如此做，他的兵士無處申訴。這些兵士冒生命之險以聽酋長的指揮，但共產的權利是不受認可的，共同努力得來的財物卻讓領袖自由處置，而不得不忍受。

在野蠻民族中私人所有權的證實，甚爲重要，決非信手拈取一兩個例子所能了事。真的，本章的一大部分將專討論這個題目。作一個開端的指示，再多舉幾個例是很有用的。

一個傳教的精明觀察者舉新幾內亞（New Guinea）的卡伊人以爲一種實行共產制的民族。但在次頁上他又說：一個賊在他的田中當場捉得時可以立刻處以死刑，並不怕死者親屬的報仇；人們偷竊熊的齒狗的牙之類的東西亦必趕快逃命，每一株菓樹有其主人。一個土人固然可以在不相識人的土地中種一株菓子樹，但不經許可，他不能在那兒築一個草棚。獵物的所有權確

屬於第一個看見者；照樣，一個人發見一鳥巢，他就算合法的主人。當一個卡伊人要想砍一株樹，而因事間斷他的工作，他可以作一個財產符號就算建立他的所有權，他人見了就不去動牠。再加以若干以後再述的無形財產之例，卡伊人有私人所有權的正確觀念這是很明顯的。他們的假設的共產制僅不過是家族的而不是社會的，家族分子間的關係叫他們互相援助購買老婆，並互相合作，以從事超越個人的單獨能力的勞作。

爲精密的考察更好的例案發見於北冰洋的居民中，正因爲他們有許多習俗確有共產制的意味。在格林蘭，一條大鯨魚並不以爲是叉魚人的私產，而爲旁觀者所分有，儘管旁觀的人數可以滿百。一個人可以使用他人所設不久的陷阱，原主對於捕獲品並無權利。在白芬蘭 (Baffinland) 當食糧缺乏時，獵人把所獲海豹的肉及油分送於營地所有的居民。這種忽視私人財產權的更好的例是沿白林海峽的依士企摩人：「……假使一個人借了他的東西而不歸還，他並不受責難。」這是因爲在公衆的意思，以爲假使一個人有充分的財產使他得借出，則他的所有超出他所需。在這種情形之下借出物件的人也覺得索還物件是不正當的，所以要等他自願地歸還。

爲這種習俗之基礎的觀念同樣也發見於生活的方式最與依士企摩人相似的亞洲各民族。古代科利雅克人的理想獵人「堆積漁獵的獲品在海岸上，吩咐當地的居民自行瓜分，他自己僅取其剩餘。」在朱克奇人中一個人殺死一隻海馬，他自己並不據爲己有，而與所有旁觀的人共有之。

但綴細一讀各種原文即可知就在這些非常的共產社會中，個人主義的動機，雖然抑制着，亦不是完全缺乏；同時這又供給我們在這裏佔優勢的共產制一個解釋。由於迷信或別種理由，個人所有權有時毫無疑問地爲大家所承認。當一條鯨魚漂流到朱克奇的海岸時，肉是瓜分於所有在場的人，但鯨魚骨則完全歸之於首先發見那條鯨魚的人，不論他是成人或孩子；任何人如據爲己有，就是作了一宗孽，終不免於一死。類似的觀念在中央依士企摩人及南格林蘭人之中也有記述。在赫貞灣之西，第一個打中海馬的獵人，承受一副牙齒及一隻前腿。科利雅克人及猶卡吉爾人至少承認衣服及裝飾品的私人所有權，同時有幾種所有物既不是個人的也不是公衆的，乃是一家族所有的。一個朱克奇的風俗把我們引入問題的中心。一個人有一隻多餘的船常允許他的鄰人

去施用：「聽憑一隻好船懶擱在海岸，當附近有獵人需要一隻使用的時候，這是違反土人的道德觀念的。」使用這樣一隻船是沒有報酬的，即使大有所獲時亦如此。換句話說：北冰洋社會承認兩個公理，食糧供給的利他主義與生產工具的儘量有效使用。所以北冰洋共產制完全集中於經濟的考慮。除了此點，個人主義的動機是有出現的餘地的。

由上所論，我們不能自滿於一個簡單的互換語：共產制抑個人主義。一個民族對某種貨財可以是以共產的，但就別種財產而論，他承認各別所有權。再者，共產的原則可以不行之於整個的政治單位（不論程度如何高或低），而僅行之於範圍較小而以別樣途徑組成的私人團體之中。在此種例案，祇有集體制而無名實相符的共產制，當我們在以下各節觀察初民部族的動產法或不動產法，無形財產法及遺產繼承法的時候，這幾點必需記在心頭。

## 二 土地制度

原始社會的不動產法受多種情況之影響。牠常與一族的政治情形及他們中流行着的會長

職權觀念有連帶關係。經濟狀況當然佔重要地位，而地理的因子，本身雖然無力量，和居民的文化結合起來也很有勢力。爲方便計，我們要依照他們謀生的方法來分別各種部族，就典型的遊獵部族畜牧部族及農耕部族來分別考查他們的土地所有權的規定。

我們常常遇到這樣的假定：當人們依射獵爲生的時候，獵場的公衆所有權是必然的。但是這個原則，由許多各別地域的證據看來，不僅是大爲搖動並且是根本推翻了。這個原則適用於北美平原等地域，和加利福尼亞的美杜人及英屬哥倫比亞的湯普孫河印第安人等民族，但不普遍適用。最後的兩個例大可注意，因爲部族內的實行共產制常配以外族人之絕對排斥。這就是說，一個部族視某一地區爲其世有的土地，任何本族人都可利用，但外人的侵入則在仇視之例。一個侵入湯普孫河區域的外人會犧牲了他的性命，同時美杜人用一種繁密的巡哨制保衛他們的邊界。部族的社會主義僅在土地的某種改良上受修正；假使一個湯普孫河印第安人或是一個美杜人已建築好一個捕鹿籬或捉魚站，他就有權禁止他人使用他個人努力的產物，並把這個權利傳之後人。威謝斯塔克教授 (Prof. Speck) 的關於東北阿爾泰琴系人的有名考察，在北美的一部分地方

不僅此種改良就是他們的獵場也是各家族的私產，這已經成爲確定的事實。「每一部族所有的整個土地，再分成許多塊，自古即由各家族私有之，並世世傳襲。這些獵場的差不多確定的疆界是大家知道而且公認的，侵犯者立刻懲罰，但這類事件實際很少發現。」在提米斯卡明人之中，這種懲罰可以爲死刑，但通常所用的刑罰是巫術。在一地打獵之權也可以當作一種禮物贈送給其他家族，但彼此均諒解這是暫時的。假使迫不得已的急需逼得一個人侵入他人之地，那擅自獵取的人至少必將獸皮返之於受損失的地主。祇有在某地的男性主人全已死亡的時際，其餘家族纔可以以把這塊地瓜分。疆界是如此確定，斯塔克博士能作圖劃出各家族所有的土地。早期旅行者的記載，經斯塔克教授正確的解釋，指示我們在中部及東部的加拿大印第安人之中，行獵權的私有也到處被承認。同樣的證據在英屬哥倫比亞的沿海岸也可以舉出，在那裏，每個住宅羣據有捉鮭魚的小港或港之一部分，同時各個家族據有牠們的捉比目魚或捉蚌類的河岸，以及採草莓或掘塊根的一方地。

現在有一句警戒的話頗爲需要。講到個別家族時，那些記載者常常不給我們確定其意義。我

前此所用個別家族一詞，其意義包含父母雙方，但至少斯塔克教授明白的表示他所討論的財產，權並不繫屬於雙方的單位，僅屬於這個單位的男性領袖及其男性子孫。這是當然的，因為打獵本是男子的事業，初民社會常把有效使用與所有權相聯合，在這種情形之下，女子自然而然的要除出在外了。另外一個問題，就是幾個兄弟共有一塊土地的可能性。這種所有權的分享與個人所有權衝突到如何程度？雖然我們的材料在此點上不能十分決定，但下述的事情是明顯的：土地所有權至多授與由父系相傳的親近血族的團體，從不授與一個範圍更廣的真實或掛名的親屬羣，從不授與一個更大的政治羣。公衆所有權這名詞在任何合法的意義中均不存在。唯一疑不能決之一點，就是世襲的土地屬於單獨的一個人呢或和他的兒子或兄弟們共有。我個人對於斯塔克教授事例的解釋是在不同的時候兩種情形都發生過，共同所有權僅由於從父方的共同繼承，但至少有一種基於純粹個人主義的基礎以調整事件的傾向，常常給與每一個兒子一方特殊的土地。

澳洲土人對於他們土地的態度非常有趣。一個地域羣，不一定為全部族，也許只是一個父系氏族的一地域的男性部份，如卡利厄刺人之例，佔有一塊土地之後便與之發生永久的聯系。戰爭

是常常發生的，但收用被征服者的土地之觀念在戰勝者的頭腦中從未夢想過。所以歸化而入他羣是同樣地不可思議。「正如這個地方屬於他（卡利厄刺人），他也屬於這個地方。」侵犯入境是極少的事情，居在澳洲西部的白人甚難使那些黑色牧人除了他們的祖傳地之外在旁的地方游牧。研究這些部族的報告，提示我們，固守一地之俗或由於神祕的理由，特別是由於一個人的圖騰祖先之地方化；遷移到別地就要不能和這些神祕的東西接觸。除固定的社羣與特殊地域相聯繫這一點為各地所同之外，有重要的地區差異。卡利厄刺人把每一塊地作為公有，所以一個父系氏族的任何族員隨時可以在公有的土地上打獵，或施用牠的任何出產，絕不為特殊的所有權所限制。在昆斯蘭（Queensland）那就不是如此了，個別的家族（照斯塔克博士所用的意義）有在特殊的地點採集塊根及種子以及行獵的權利。侵入他人之地的事情不常見，雖則一個同部族人犯了此事並不視為嚴重的罪過。大概而論，以上所舉的特權均遺傳給兄弟及兒子，但在一個區域，生有可食植物的土地是分配給女人們的，並且由她們的女兒繼承。

最後可以舉錫蘭的維達人來做漁獵民族而有極敏銳的所有權觀念之例。這一點在十七世



紀的時候就被白人遊歷者所注意。像美杜人一樣，每一羣都用弓手嚴密防守着疆界，侵入即引起嚴重的流血。但不像美杜人一樣，維達人並承認小範圍的土地所有權，因此賽里格曼博士（Dr. Seligmann）能繪出清楚的赫尼布達各家族所有地域的地圖。一個人不經許可就在他兄弟的土地中亦不准打獵，假使一隻被打的野獸走入他人的領地，那末地主就有權分享一部分獸肉。土地移轉的情形使我們看清楚維達人所有權的真實性質。如移轉山或池，照例是僅給兒子或子婿的，但須家族中每一個成人男子的同意。此所謂成人男子是否僅指成人兒子而言，抑兼包括那些沒有權利在他的地內打獵的他的兄弟們，則不甚了了。無論如何，在近親的血族之間，對於田地雖有集體的權益，卻非共產。為象徵及批准這種移轉手續起見，授權人給新地主一二塊石子再加上他自己的一個牙齒。通常土地的疆界由天然的地勢規定，否則，一個代表手引滿弓的人形符號刻在沿着界線的樹幹上。

這樣我們已得着無可爭論的證據，證明漁獵民族亦常常承認部族土地的特殊部分的非公眾所有（Non-Communal）而可以繼承的權利。

在畜牧民族中，關於他們的牲畜常有極發達的私人所有權觀念，但我們目下只討論土地制度，就土地而論，在他們則完全或差不多完全是共產制。一個馬賽人和所有的當地居民分享着草地，當草盡時則全部遷去。在此地域，草原極適於牧畜，所以牧民有一大地域供他們用。同樣，在托達人中亦是地域羣，但此地則與氏族相符合，集體地領有牧地。霍屯督人對於牧地則實行部族共產制，但以前各部族之間常常從事戰爭以爭取適宜的場地。然而有一種不動產為個別家族所私有——採取 *Palms* 瓜的灌木叢。侵入 *Palms* 瓜田的，假使是一個同部族人，那末訴之於酋長，假使是外人侵盜，則毫不客氣地射殺他。

在吉爾吉斯人之中有更複雜的配置，他們有極大的綿羊羣、山羊羣、牛羣及馬羣。駱駝則小規模的畜養着，駱駝的牧場遵守公有的原則。但在當地的地理環境之下，別種牲畜的自然需要，使可用土地的公平分配成為必要。在夏天，畜羣需要灌溉很好而蚊蠅等蟲害不多的平原；冬天的場所必須有抵禦風雪的蔭庇之所，豐盛的水和草木，以及不受重雪的牧場。因為良好的冬季牧地的必要條件不易得，吉爾吉斯人的早期歷史，大部是冬季好牧地的爭奪史。這些爭吵現在早已停止了，

在前一世紀的六十年代每一家族已各據有一方世襲的度冬之地。因為土地的需要視乎各人牧羣的大小，這個制度自不免要與土地的移轉相聯合，以濟供求。一個牧人的牧羣如加倍了，他必得增購一些牧地；假使他的牧羣減少了，一部分牧地變為無用，可以出賣。冬天的居地常有天然的疆界把他們劃開，例如河流，山或湖；沒有這些東西時，他們的界限由木樁或大石表示出來。每塊牧地的界限是大家明白的，同氏族的人互相幫助着防範外人的侵入。與吉爾吉斯人冬季土地的分配完全相反的，則為夏季牧地的處置，全然不是私有而為全地域社會（tribe）所共同享有。此地又是一個顯著的例案，證明雖則便利而無意義的口頭禪之無用。吉爾吉斯人關於土地所有權的觀念既非絕對的共產主義者亦非絕對的個人主義者；在一年的某一季他們是屬於前者，在另一季又屬於後者了。

關於各農耕部族的不動產法，我們的資料不獨稀少，而且尤可恨的，是被傳統的成見所敗壞。此言於北美洲尤為適用，我們對於此地的一無所知至為可嘆。一部分由於在此洲的大部，原始習俗已消滅，而大部分則由於氏族原則的作祟。在文獻中任何記載述及氏族為所有權的單位者必

須加以嚴密的檢查，因為往往不是一個觀察得來的事實而是由觀察得來的事實推想出來的無理由的假想。例如財產的保持於氏族之中決不可與氏族的所有權相混亂。當一個荷匹婦人死了，她的家屋是由她的女兒們繼承的，按他們的從母系嗣之俗，她們是和她同氏族的人員；可是這個家屋並不變成氏族的財產，正如牠之從未成為氏族的財產。第一，照荷匹的法律，男子無家屋所有權，所以差不多氏族的半數無成爲主人之可能。第二，並非由氏族中所有的女子集體地領有家屋的所有權，至多只是由死者的女系女性後人所共有。繼承法，我自己在前面有一章中曾提示過，也許可以引起氏族之觀念，但這與假設一個不僅包括疏遠的親屬並且包括掛名的親屬的完全成熟的氏族居然以一整個團體之資格來領有財產完全是兩件事。

在紐尼族，土地從未爲氏族所保有，此有明確的證據。不使用的土地、道路和井，所有的紐尼人均可自由使用；這是公有財產的範圍；但田地、畜欄、房屋及動產均屬於個人或由血親構成的家族羣。這是克斐伯的見解，可以證實史蒂文生夫人（Mrs. Stevenson）更初的記載：「土地不爲氏族所領有，並且紐尼人宣稱他們從未這樣領有過。」只要去使用或耕種就可得着所有權，並且我們

要注意讓渡之事也可發生。全爲婦人所管理的小園圃傳遞給她們的女兒們；此顯然與氏族所有權毫無關係，僅不過與獵地由父傳子的原則相類罷了。

在古代情形已受到文化勢力影響到較此更深的程度的地方，確定的語句就不容易作成。例如斯塔克博士對於猶奇人的土地的可耕部分是否屬於個人抑屬於氏族的問題，便沒有給我們確實的答案。然而他講到佔有及使用可以成立所有權，並講到人工設計的界石以作財產的符號，我們從這一點不妨臆度是私人所有權的分數多。

關於墨西哥之北的美洲的園藝地的所有權之最可貴的資料，我們實受惠於威爾遜博士 (Dr. G. I. Wilson) 在希達查人中的調查。他的資料本書前已用以指出從園藝的工作及其所有權之分配於女人之俗，母系氏族可以自然而然的發達出來。姊妹及其後人既共同耕作一塊地亦公同享有其生產品，這是不成問題的；在這個意義上，可以說希達查人有集體所有權。但威爾遜的報告人明明白白地指出耕種及領有園地的人常常是由母系而來的真正血親，不是較大的母系氏族。在密蘇里的富饒低原上，一家族的婦女，就是祖母，她的女兒們，及女兒們的女兒們，共同

開闢林莽成一園地，以木椿石塊或小墩爲界。有時因互爭所有權而發生衝突，但爲土地而爭吵是大違公意的，所以常可成立和解，據有一片之地者奉送一種補償。但大概沒有全個園地的售賣。當一個婦人死了，她的親屬有時不來據有她的土地。遇到這種情形，旁的婦人可以使用土地，但須於事前徵求已故主人的家族的同意。

關於古代的墨西哥，班德里（Bandelier）曾浪費了他的博學以求解釋史料使有利於摩根的氏族系統。他把早期的西班牙史家公認的墨西哥封建君主制之觀念完全否認了，他以爲中央墨西哥是一個若干獨立部族的聯盟，曾征服過別的部族但沒有使之居陪臣的地位。這就是說，不會佔有被征服者的土地，戰勝者僅以得着一定的貢物爲滿足，指定某幾塊土地以徵收其收穫品。至於居統治地位的各部族的世襲土地，甚至任何其餘土著部族的世襲土地，都以父系氏族（班德里把土人所用的 *calpulli* 一字當作氏族的意義）爲所有權的單位，與部族內的別種分羣完全無關係。讓渡是不可能的。假使一個氏族死亡了，牠的土地歸併到土地不多的別一氏族，或分配於餘存的氏族。氏族的土地分派於族中的男子，他必須耕種分派到的地，倘使旁的職務衝突了園

藝工作，則至少要供給代替人。否則在兩年期終他們的土地要收歸氏族，由族中另行分派。監督土地的分派的職權屬於氏族的酋長，由一個長老會議扶助他。班德里極力主張，就是酋長也沒有封建意味的采地，僅保有一塊耕地。一如氏族中之其他人員，同時有些耕地則保留供他們的公職上的需要，毫無為酋長個人所有之觀念。總之，班德里的見解以為所有權屬於酋長或民族的抽象觀念，對於墨西哥的土人都是驀生的；氏族則有不可剝奪的土地所有權；而各個家族則僅在氏族領土之內享有世襲的土地用益權。

不幸班德里以後的學者沒有一個再徹底的考查過西班牙史家的記載，所以此問題不能算結束。班德里的墨西哥不知有封建的地主之說或許可以成立，土地為 *calpulli* 所集體地領有而個別家族僅享有用益權，這也為討論此問題的最近作者所承受。反之，*calpulli* 是否父系氏族是一個大疑問；斯品登 (Spinden) 博士解釋他們是「會員包括一部族的全部男子的一些軍事會社。」因此，把所有的舊資料完全不存理論上的成見地重行考查一下，是徹底了解古代墨西哥土地制度必不可少的事情。

關於南美洲的情形，精密的記載不多見。在實行一種國家社會主義的國家如古代的祕魯者，個人的土地所有權大概是不會有的。用三分的方法把土地分開，規定一部分爲祭司階級之用，一部分爲政府之用，其餘則以之維持一般人民。父系氏族（ayllu）據有整塊土地的所有權，每一塊土地之中各個家族分得適當的小塊以供使用。關於乞布察人，我們有一個非常簡略的說明：「土地的所有權存在於乞布察人之中，而這種部族的產業又當作遺產爲死者的妻子們及兒子們所繼承。」*「La propiedad individual de las tierras existía entre los Chibchas, y los bienes raíces se transmitían por herencia á las mujeres y á los hijos del difunto.»* 我們當然盼望能有更詳細的報告。在更野蠻的部族中，個人所有權與公衆所有權雙方都見諸報告。在西北亞馬孫人中，一族的耕種地屬於酋長，顯然不是因爲他行使何種抽象的土地統治權而是由於一個實際的理由，因爲所有在部落內居住的無所隸屬的女性均屬於他，因而他是最有耕種這些土地的能力的人。這決不阻止一個在林莽中自有一所私的住所的印第安人佔有一塊特殊的山薯地。部族的邊界常常嚴密的防守好。其中巴開利人是行共同耕作的，雖然許密特（Sch-



midt) 在 Kulischu 河上觀察到一種現象，由公衆的勞力爲一個人開闢一片地，此後他便有這塊地的用益權及保有權。

所以照這些稀少的資料所能容許的推斷而論，新世界的土人在土地制度上有各種不同的方式。公衆所有權當然發見過，尤其在南部，非公衆的而爲集體的氏族所有權至少是會被人堅決主張過，同時在希達查人中則有母系血族的所有權，在組尼人中則有個人所有權。

除了很少幾個例外，美洲的社會是建築在民主的基礎之上的。當我講到其他各洲時，別種政治對於土地所有權的影響往往很明白地顯出，尤其是在非洲及海洋洲，較大和較小的君主勢力可以在相鄰的地域發見的地方。

由於他們的政治觀念之結果，非洲土人常常以爲土地是國王或會長的財產。所以買賣土地成爲不可能的事情。但是除了讓渡的限制外，已分派得土地的人對於這塊土地可以成爲絕對的主人。通加人所行使的方法可以引用爲解說之例。一個村長從國王處領得了一大塊地，把牠分給村人，他們開始耕種分到之地的最肥饒部分。當一個新來的人願意入居於領土的時候，便給他一

塊未耕種的土地，疆界是由天然的界誌如樹木、湖、及蟻塚等所劃定。從此以後他就是這塊田地的合法佔有人了，但如他因爲不滿意這塊土地或因他個人與鄰人不睦而離開此地時，此產業是不能出賣的，只可歸還授田者 (Grantor)。反之，按平常的事態，土地保有權 (possessory rights) 傳之於受田人 (Grantee) 的後人。假使村長離開他的領地，他的土地主權也同樣要被取消，不論他領有此地時期的長短。但土地持有人繼續保持時，他的管理權是莫與爭的，他也可以把他的土地分給他的親屬。奇怪之至，授田人放棄他的權益到如此地步，就是在已經授與他人的土地上拾取一個腐敗果子也要得土地持有人的同意。在這些及其他詳情之中，在班圖族系的各部族之間當然有因地而生的歧異，無疑義地一部分要看村長及酋長個人的威權如何，但就大體而論，土地持有權是相當固定的。例如在有幾個南方部族之中，酋長誠然可以把一個平民從他的田地中驅逐出去而奪取他的未收穫的禾穀以送給另外一個酋長，但剝奪耕種者以見惠於另一個平民那就不合法了。逢到放棄土地的情事，南方諸部族還有違離通加人習俗之一點，是很有趣的。離開土地並不足以廢除一個人的持有權：前度的持有人可以恢復他以前所使用的耕地，但於新來的人所

開墾的土地則沒有權要求。

由此觀之，在南方班圖系人中，耕種者只是一個土地持有者，雖則他的持有權大抵很牢穩，受田人倘有效使用其土地，授田人及其他任何人便無權干涉，除非有時爲了政治的過犯。照我所能看到，土地保有權是屬於個人的。

在多哥蘭(Togoland)的尤語人中，酋長的地位不及在咀魯人及其同族系者（班圖系人）中重要。另一方面，個人與其父系親屬羣相比較似乎也較輕些。這兩種情形在尤語人的不動產法上加上一種不同的色彩。每一個部族及每一個村落各有其分割清楚的領地，與鄰近的部族或村落用界線劃開。有一種矮樹專作田界之用。在村界之內每個父系家族均有牠自己的土地，也好好的與鄰家分割清楚。理論上，所有權是根基於祖上的佔領。就部族及村的土地而論，所有權是公共的。村界之內再行劃分之地，爲各個父系家族所有，以各家族的家長爲田地管理人。家長在緊急時候有扶助各個分子的義務，任何親屬均許在這個世襲的土地之上耕種一塊。人口較少的家族儘管只耕作所有土地之內的一小部分，然而他們的主權並不因不使用而喪失。旁的家族，遇這種情

形可以不出田租而佔用其地，但必須遵守當地的休息日之俗，又須散布椶樹種子以便地主人將來在他的財產中可以有一批椶樹林。在父系家族羣之內可算沒有個人所有權：一人據有一塊固定的土地，既不妨害他人在他所耕的土地之內的權益，亦不妨害耕作者對於耕地以外的世襲土地所享的主權。以個人所有權而論，似乎僅限於個人所種植的椶樹。

因為尤語人的生存全靠他們的田地，整個的出賣祖產決無此事，以前如遇負債的事情，寧可出賣或典押家族中負了債的那個人。但耕地中的特殊田方經管理耕地的族羣首領的同意也有出賣的。遇這種情形，同族的人員大概必努力生產，以圖購回世襲地的產權。否則，出賣的土地就移轉到購買人的後代，依照習慣的繼承法。土地的移轉也有一定的方式。購買人既同意付價，出售人於是拿出一定數量的貝殼，平分於購買人及自己。其次，又把一串貝殼平分爲二，每一造把他的半串貝殼縛之於凳上或提籃上，以爲合法購買的文件證明。最後，購買人與出售人，伴之以見證人，偕往出售的田中，在那兒一定要放三槍。此項條件認爲是公衆批准了出賣，假使以後發生訴訟糾紛，這並且是法官首先要詢問的一點。假使能證實那習慣的放槍是在田內放的，主權就此確定。關於

土地所有權的爭執是非常普通，從前是由酋長及兩個熟練顧問所組成的委員會來審理，開審時兩造均需述出所有以前主人的名字並且指出爭執地的界線。任何一點如述錯了，那就敗訴。有時舉行一個神斷，首先死去的爭執人就認為理屈的訴訟人。

以上所講的不動產法不適用於達荷美王國，在此國，專制的君主在理論上是所有土地的絕對主人，他僅僅把土地許可或特授給私人去暫享用益權。所以他有特權可以任意逐出保有人，而把持有權授與他所高興給的人，但此項特權是不常行使的。

在組織完善的烏干達國，土地制度的理論，如在達荷美一樣，已近乎封建制度。國王為所有土地的主人，可以任意處置土地，但有悠久歷史的氏族墳地則在例外，此可以徵稅而不可移轉所有權。國王授土地於酋長，酋長再分為較小的耕地以與農民，他們則必須為之服役及當兵。土地出賣是不可能的，因其足以侵犯國王的所有權，即使墳地也是不可讓渡的。

由此看來，在非洲，土地制度的整個問題有一顯著的現象。他與王權的性質和範圍生連帶關係，有時王權之大，使土地持有人僅成為聽命於主人的意志的佃戶一般。無疑的，旁的因子亦有時

加入，如在尤語人，親屬的團結力與土地的各別所有權相衝突。因園藝的工作大部側重於婦人，我們或許要預期婦人很顯著地與土地權利相聯繫。事實上，吉庫尤婦人擁有她所耕作的土地的所有權，巴庫巴人的土地雖則屬於酋長，而土地的生產品則屬於耕種此地的婦女。但這種情形並不多；在非洲，婦人作為動產之觀念一般地妨害了她的財產權地位。

在海洋洲，美拉尼西亞人，除了一部分受坡里尼西亞人的影響的而外，近乎民主狀況；坡里尼西亞人到處珍視家世的顯貴，但除了少數幾個部族，都處於士紳的共和之下而不在專制的統治之下；可是在夏威夷，及密克羅尼西亞的一部，大部人民均匍匐於貴族階級的腳下。這類差異必然地要影響土地法。

在美拉尼西亞，一般地說來，無封建制的土地制度之表示；真的，可特林登（Codrington）曾引述一個無尺寸之土的酋長的有趣例案。甚至在菲濟羣島，那裏因受坡里尼西亞的影響酋長已達到極高的地位，但對於君主個人負責亦似乎係由特殊情形而發達。照湯姆孫（Thomson）的意見，酋長以部族的代表之資格把土地分給於求保護的外來亡命之人，送給酋長的貢品最初是分配

於人民的。但他僭取了原來未曾賦有特權，於是便徵收特稅，甚而把土地制度的原有形式亦蒙蔽了，逐漸膨大成爲一個統治的主人，持有土地者均以身附屬於他。

再由大概而論，荒地爲部族的財產，其意爲每一族人均可佔有，開墾及耕種一部分無主之地。在班克斯羣島及鄰近的美拉尼西亞各部，古傳的世襲地與近世開墾的土地之間劃有極重要的分別。前者屬於母系氏族，或至少屬於組成氏族的那些從母家族，所以當一個男人死了，他的園圃成爲外甥的產業，所有外甥共同領有此產權，每人可在此承繼產內選擇一塊耕地。反之，由個人勞力新開耕的土地是他個人的，可以傳給他的兒子，他們並不共同領有之，每一個兒子各領有此地的一方。

海洋洲的不動產法有一個極有趣的節目，就是果樹的所有權，與樹所在的土地不生關係，這種情形常使殖民地的行政官吏弄不明白。在菲濟羣島，在班克斯羣島及新幾內亞的一部，一人對種在他人土地之內的椰子樹及其他有價值之樹，有不可廢棄的所有權，就是沒有得地主的允許亦是如此，雖則許可是常常要求常常給予的。歐洲的僑民購買一塊地，不僅是對於地主要出代價，

並且對於每一個有果樹在內的土人也要賠償。

土地的讓渡很少有。在非濟羣島的利瓦 (Pawa) 國中，有九種移轉的方法，但其中有六種明白規定可用特殊的儀式贖回，雖然不規定產權可以自然地回復到原主的一家。比如，一塊土地可以由新娘的家族給予她作為粧奩，由她的丈夫或兒子使用。如沒有兒子，則贈予人可以相當的禮物把田收回，但在這個儀式沒有履行之前，丈夫及其代表人可以耕種或出租其土地，雖則沒有移轉的權。對於年限雖無特別限制，但倘使贈予人的親屬聽憑這件事情經過了三四世，那末受贈人的子孫可以拒絕原主的子孫再送禮物贖回此田，而可得輿論之擁護。

非濟的土地制度各地情形大為不同，著作者說的話，或因涉及部族的差異，講到共產制之間題前後不甚一致。但這是明顯的，至少在某幾區域個人所有權是承認的。尤以在利瓦為然，每一塊耕地均由個人的努力從河或海中開墾出來的，這就建立了個人所有權。真的，所謂非濟的共產制一經研究便要縮成道德觀念之壓過法律觀念：一個人所耕的地及所種的樹在法律上是他的所有，但其親屬在道德上的權利實際上足以削平個人地主應得利益與其親屬應得利益之間的區



別。

照我們的觀法的個人所有權，在海洋洲各部或許沒有再比在托列斯海峽羣島更發達的了。每一塊崖石，每一個水洞，均有牠的主人，僅有的公共地是村中的道路。園圃要租，新穀作爲一種租金。與流行甚廣的初民習慣相反，讓渡及遺囑處置是許可的。一個忿怒的父親可以剝奪他兒子們的繼承權，或把他的財產任意分配於諸子，此可以證明既沒有與生俱有不可取消的土地所有權，又沒有血族之間的所有權。

與美拉尼西亞民主的政治絕端相反者則有馬沙爾羣島的階級制度。上下兩級貴族保有莫與爭的統治權，輕視着他們的平民農奴，僅給「自由職業者」的中等人，以一種封建的土地持有權，以酬報他們的特殊的功勞。所以祇有少數的貴族階級擁有土地所有權，他的控制並且是絕對的。一個貴族的位號是根基於世襲或征服；他可以任意贈送或出售他的土地，雖則下級會長要向上級會長納賦稅。土地由農奴耕種，他完全在主人喜怒之下討生活。這種平民家族有的可以在同一塊田中持續若干代，但這種長時間的聯繫並不足以確立安穩的持有權。田奴爲主人工作，主人

完全由他們供給，並且每年還要徵收一種賦稅。

反之，在新西蘭，可證明一個大概平等的政治地位和貴族世系的尊崇並不衝突。大多數的人民可以當作有土地的鄉紳，他們在部族中的地位決不至降低如密克羅尼西亞農奴之卑賤。關於土地權利之何者歸諸酋長，何者屬諸各個的部族中人，這是不甚了了的。個人所有權與集體所有權也一並存在，有時其情形令人難於索解。大概而論，好像是這樣：公衆所有權行之於尚未確定佔有的部族公地，但當一個人要造一隻獨木舟在一棵樹上作一個符號作為他的財產時，他的所有權是不會有人爭論的。不像澳洲人，毛利人實行被征服者的土地歸之於勝利者之原則；在事實上把牠當作戰爭時生命喪失的賠償。土地制度是否相同於封建制下的方式，仍是一個問題。酋長所接受的尊敬，以及無主的土地可以由他們酌量分派之記載，都指示征服的土地大概也照此例分派的。反之，又有人報告我們，在解決戰勝所得的土地時，任何人可以由佔領而得着所有權，在他遇到競爭的探求人之前，他能闖行多少路，則所有走到的一圈都是他所有的土地。把他的槍插立起來就可作為佔有的符號。當然，這種圈地的特權是高等階級特權之一。