

Z68:C91-09
1938
170

社會學界

第十卷



民國二十七年六月

目 錄

漢語和中國思想正在怎樣的改變.....	陸志韋
思想言語與文化.....	張東蓀
孟漢論知識社會學.....	李安宅譯
文化論.....	馬凌諾斯基
文化表格說明 (附文化表格).....	吳文藻
中國農村社會團結性的研究	
——一個方法論的建議.....	斐 司
莫斯教授的社會學學說與方法論.....	楊 瑩
社區人口的研究.....	趙承信
清河村鎮社區	
——一個初步研究報告.....	黃 迪

編後語

附錄一 本系工作報告

附錄二 本卷論文西語提要

燕京大學社會學系編輯

THE SOCIOLOGICAL WORLD

VOLUME X

JUNE 1938

THIS VOLUME IS DEDICATED TO THE LONDON
SCHOOL OF ANTHROPOLOGY

-
- Changes That Are Taking Place in the Chinese Language
and Chinese Thought Forms... .. C. W. Luh
- Thought, Language and Culture... .. Tung-sun Chang
- Mannheim's "Sociology of Knowledge," a Translation An-eh Li
- Culture... .. B. Malinowski
- Notes on the Culture Charts... .. Wen-tsoo Wu
- Social Stability in North China Village Life... .. R. Pirth
- The Sociology of Marcel Mauss... .. Kun Yang
- The Population Question in Community Studies... .. Ch'eng-hsin Chao
- The Ch'ing Ho Village-Town Community... .. Ti Huang
- Editorial Notes.
- Appendix I. Report of the Department of Sociology and Social Work,
Yenching University (1936-37, 1937-38).
- Appendix II. English and French Abstracts of Articles.

Edited by the

YENCHING SOCIOLOGICAL PUBLICATIONS COMMITTEE

Yenching University

社 會 學 界

第十卷 民國二十七年六月

目 錄

漢語和中國思想正在怎樣的改變·····	陸志韋·····
思想言語與文化·····	張東蓀·····七
孟漢論知識社會學·····	李安宅譯·····五五
文化論·····	馬凌諾斯基著費孝通等譯·····
文化表格說明(附文化表格)·····	吳文藻·····二〇七
中國農村社會團結性的研究	
——一個方法論的建議·····	斐司著費孝通譯·····二四九
莫斯教授的社會學學說與方法論·····	楊 敏·····二五九
社區人口的研究·····	趙承信·····三三五
清河村鎮社區	
——一個初步研究報告·····	黃 迪·····三五九
編後語·····	·····四二三
附錄	
一 本系工作報告·····	·····四二五
二 本卷論文西語提要·····	·····四三一

漢語和中國思想正在怎樣的改變

陸志章

漢語是漢人所說的話。中國思想也許應當叫做漢人的思想。爲便利起見，我們自己的思想就用來代表中國的思想吧。我所要討論的，不是中國人思想的內容，或是孔夫子，孟夫子所思想的是什麼。我們要討論思想和語言有關係的方面；就是思想的語言格式。爲便利起見，叫做中國思想。

我把漢語和中國思想相提並論，當然是根據某種學理的背景的。我不必對各位研究社會學的人辯護那種學理的背景。從社會學家的立場看來，語言的格式不妨就叫做思想的格式。要發表思想，最重要的媒介是語言。語言不是思想的外表，思想反倒是語言的內轉。這句話至少是可以對社會學家說的。凡是能了解社會心理學和兒童心理學的關係的，也能了解這一句話。人用語言，爲的是對付社會的環境；然後能向內轉，對付自己的思想作用。

語言不但是社會的工具，也是社會勢力所產生的。社會的變遷了，語言也得改變。社會上要是發生了很劇烈的變遷，思想和語言也得發生劇烈的變化。語言的格式也許是社會勢力最後才能達到的一種現象。因爲在過渡的時候，新的思想內容包含在舊的語言格式裏。這就好比是中國現今交通工具的雜亂狀態。舊的小車可運外洋輸入的汽油。可是到了有一天我們會用新的運轉工具，並且那運轉工具自身也是得用汽油的，這一

段社會的變化可算是完成了。現今的漢語和中國思想可以說是在同時用小車和汽車載運汽油的階段。

漢語正在怎樣的變化呢？中國人的思想格式正在怎樣的變化呢？變化這個東西不能在他正在變化的時候來說明的，思想的變化尤其如此。語言的變化恐怕也是這樣的。我對於這件事不敢說什麼很肯定的話，特別的因為我不是語言學家，不過是一個學心理學的人對於語言和思想有相當的興趣罷了。所討論的問題非但是複雜的，並且是混亂的。讓我很膽大的說幾句外行話。

我以為現在是我們應當說話的時候。有幾種特別的勢力正在促進語言的變化。一是國語統一的運動。二是說話的西洋化。三是從事變以來，特別是在中國的中部，有大規模的民族移動。假定這事變會延長，一定會產生語言變化的結果。

問題的兩方面

語言的變化，一方面關乎語音，又一方面關乎語句的構造。語音的變化純粹是語言學的問題，和心理學簡直是沒有多大關係。語言格式的變化，那不但是文法的問題，也是思想心理學所必須顧到的。我把問題的兩方面分別討論。

一 語音的變化

這一段話我不敢詳細的說，因為我對於語言學和中國音韻的歷史太不了解了。我的知識全都是零碎的，借了別人的。

甲、漢語的語音 漢語的基礎，到現在為止，還不能不說是建立在單音詞上的。並且那些單音的格式很容易說明。只須

間一個單音用什麼聲類開始，用什麼收聲結束，中間用什麼母音。不妨用北平話作一個例子，和別的方言比較。因為按照官樣文章，北平話是我們的國語。

(子)聲類 北平話的聲母，照注音符號是有二十一個。再加上娘母和影喻母，一共有二十三個。中國有好些地方沒有正齒的聲母(ㄐ、ㄑ、ㄒ、ㄔ)。有好些方言裏頭送氣的濁音很多，是北平話所沒有的。又有幾個地方還保存着幾個齶前音。

(丑)收聲 北平話只有兩個收聲，就是n和ng。語言學家大都承認中國語從前至少有六個收聲，三個是陽的m, n, ng, 三個是陰的, p, t, k。這些複雜的收聲，某種方言裏頭還保存着。據說p, t, k的收聲從前和b, d, g還有分別；粵語好像還保存這一點。大多數的方言裏可是只有北平話的兩個收聲。吳語並且有好些地方把n念做ng。四川話正是相反，有時候把ng念做n。

(寅)母音 北平話一共只有四十一個母音，連前面加上介母的和雙母音都算在裏面，別種方言都比較要複雜一點。

乙、漢語的聲調 各種方言之中，北平話的聲調的輕重抑揚最為清楚。趙元任先生對我說，中國只有北平話的聲調和英語、德語相像。用北平話的聲調作白話詩，念起來可以和英文詩十分相像。用北平的調子說上海的‘洋淫白’，也可以得到很有趣的結果。北平的聲調是否只限於北平人用的，我可不敢說。天津話和北平話的分別，聽得很清楚，可是不一定在乎聲調。往南一過平津鐵路線，到了定興一帶，聲調就平下來了。

可見官定的國語，就是北平話，很有他的特別的地方，並且應用的區域不能算是很廣，簡直可以說是一塊大平原之中的

一個小山坡。那麼，我們所希望將來會通行的統一的國語，會變成一個什麼東西呢？一個研究學問的人最怕在這種地方輕易的料想將來，特別是在語言思想這一類的問題上。所以我要說的話怕不是科學的。

一個南方人或是西北人，到北平來學官話，和在本地的小學校跟官話教員學官話，情形全然不同。我敢說，把全北平的或是全北平話區域的人分散在中國，叫他們做國語教員，也不會把北平話真正的普遍化了。北平話統一全中國的機會恐怕是頂小的吧。非官話區域的國語教育，五花八門，無奇不有。上江官話和下江官話的情形可說是更壞。雲南人，四川人，九江人，南京人，自己反正以為能說官話，不用再學了。國府要人們說的官話也是五花八門的。無線電台上所廣播的，有的是廣東化的廣西話，有的是加上‘我們，你們，他們’的寧波話，有的是純粹的無錫官話。

我的猜想是這樣的：北平話永遠不過是一種方言。將來的普通官話不會是北平話。我們在學校裏，在商業上，也許能把北平的語音學會了；北平的聲調可是學不會的。結果是南腔北調。上江官話和下江官話說的人多。吳語在商業上的勢力很大。這些勢力都會在將來的官話上佔重要的位置。反而是福建話和廣東話不會加入這雜合鈞裏頭。

所以將來的國語也許會把輕重的聲調壓平了。更說得瑣碎一點吧，n, ng的收聲不會像北平話那樣的影響到母音，就好比蘇州人說‘天’字，用了蘇州的母音，加上北平話的尾巴。北平話的正齒音未必會全部保存。北方官話裏頭‘見溪郡疑’腭化的趨勢也許會變成全國通行。收聲的n和ng也許會比現在

更加混亂，甚至於ng只用在a或o的後面，n只用在i和e的後面，也是可能的。沒有收聲的入聲(小舌阻)也許會影響到沒有收聲的北方音。

二 詞句結構的變化

這一方面也可以分兩層講，第一是詞的應用，第二是句子的格式。

甲、詞的應用，就是新詞的構造和舊詞的義意的變化。

(子)新詞的構造 漢語有一個時期很容易收納從‘西夷’傳來的名詞，後來越變越死了。譬如‘羅卜’是外國話，漢朝人並沒有把他翻成‘洋山藥’。一千幾百年之後，外國又來了一種和蘿卜相像的東西，中國人就管他叫‘胡蘿卜’。最近又來了一種‘洋葫蘿卜’。這個例子就可以說明中國話是越弄越死了。佛教帶來好些抽象的名詞，中國人原先沒有的，就按照他們的聲音翻譯。到了景教傳來的時候，中國人已經失掉了那一股野蠻的勁兒。天主教的翻譯名詞就變成很文雅的了。以後，恐怕非得有偉大的勢力不會打破中國人這種雅氣。最近的幾年和西洋的接觸來得猛烈一點。中國人的自信力不像從前那麼堅定。這在新名詞的構造上也是很容易看出來的。不妨隨便舉幾個例子：

‘法西斯’，‘蘇維埃’等等的名詞，要按照義意翻譯，並不比‘共和’，‘民主’之類更為困難。可是就沒有翻譯。這樣的名詞，用得久了，就不容易用別的有義意的翻譯來代替他。反過來說，翻錯了的名詞，用得久了，也不容易用一個按照聲音翻譯的名詞來代替他。梁啟超的‘爛土波里仁’就沒有被人採用。還有

一類的例子是關乎日常的用的。假若同時有好些外國的東西運到了中國，一時連創造新名詞都來不及，於是乎不能不借用外國的名詞。其中最特別的就是喫西餐菜單子上的那一套。譬如‘布丁’，‘排’，‘三危子’之類，還沒有‘洋化’。‘咖啡’是譯的西文的café，北平人管他叫chiatei。北平人念‘可可糖’，照上海人的念法。其中轉變的情形可說是有幸有不幸。這些情形都代表中國話根本是守舊的，可是又不能不接受一點西洋的東西，彷彿是張之洞勸學篇的哲學。

有時候譯名的洋化也可以表現中國話在維新和守舊之間搖擺。譬如：‘冰激凌’容納了外國話的下半。‘土豆兒’(pomme de terre)上半翻譯了西文下半的意義和聲音，下半翻譯了西文上半的意義。更有時候用從前的外國字來代替現在的外國字，譬如‘摩登’是從‘摩登伽’來的，反正都是侮辱女性。我們在這些瑣屑的例子，可以看出中國人接受外國名詞的時代已經過去了。越是思想清楚的人用名詞越是可以守舊。化學家，生物學家可以滿口講二十世紀的學理，然而他們的專門名詞可以是說文玉篇裏的骨董。

(丑)將來的普通官話的詞彙 提倡統一國語的先生們專門注意到讀音的問題，從沒有對於國語的詞彙和句法下過相當的工夫。說到詞彙，只見有人做了些常用字調查那一類的工作。他們所用的方法都是模倣美國人的，實在有點不合乎國情。

各種方言的詞彙不大相同，那是顯而易見的。那麼，所謂普遍的官話應當用那一種的詞彙呢？還是用一種混合的詞彙呢？統一的困難，不在乎論理學上的所謂特殊名詞而在乎普通名詞。動詞的統一比別的詞類又格外的困難。統一動詞

的困難第一又不在乎多音的動詞而在乎單音的動詞。

這幾句話聽來像是有點武斷的。我原先也不知道北平話的動詞怎樣的難學，可是把詞彙仔細的分析了一下，就知道一個不在北方官話區生長的人，要學會北平的單音動詞，真是難極了。北平話的單音動詞，設若用透字寫下來，至少要用一千三四百個字，其中有好些字又得代表兩三個意思。所以北平的單音動詞差不多有一千七百種不同的用法，不重要的分別還不算在裏頭。

一個南方人要學會北平的動詞，他的困難有好幾種。我現在從最不嚴重的說起。第一聲音的不同。譬如：‘加’字，北平人讀 *chia*，上海人讀 *ka*。可是聲音的變化大部份是可以按照語音學的公式來推求的。北平人用筷子夾東西，那個‘夾’字讀上平。‘夾在人中間’的‘夾’字讀下平。掐人脖子的‘掐’字是送氣的。吳語用筷子夾東西是 *ka*，夾在人中間是 *ga*，掐人的脖子是 *k'a*，都是入聲。這樣的例子很多。第二種的困難是同一個動詞而兩個地方的用法不同。

北平 倒水 對水 倒茶 斟酒

上海 倒水 倒茶 灑茶 灑酒

同是一件事，南方北方要是用全然不同的動詞代表，那倒沒有什麼。困難的中心點在乎同一個動詞而用法全然不同。

北平 人死了臭一塊地

上海 臭毛豆臭南瓜

北平 吃瓦片

上海 吃十方飯

這種困難之中的最困難的，還不是一個動詞在兩個地方用得

極不相同，乃在乎意義上大體相同，而差一點。

北平 小孩子跳一跳 小孩子蹦一蹦 球跳一跳

上海 小孩子跳一跳 小孩子蹦一蹦 球跳一跳

沒有什麼語言學的法則，沒有什麼政治經濟的勢力，可以把這些分別統一起來。惟一的方法似乎只有從教科書入手。小學教科書的影響的大，有的時候出乎意料。北平的小學生一上演說台，滿口說的是上海教科書裏的國語，還帶上一點兒水滸，紅樓夢的神氣。所以將來國語的詞彙會變成怎麼樣的情形，真是無可測度。

乙、句子的格式 各種方言的句法幾乎可說是完全相同。這一點是統一國語的方便之處。把廣東話一個字一個字的翻成北平話，不常會發現文法上的錯誤。官話的句法，這一千幾百年來也似乎不曾有過很大的改變。譬如我們念劉思協的齊民要術，特別是雜說那一篇，裏面的句子雖然不是純粹的官話，可是虛字眼的用法和現在是一個樣子的。所以我們不必詳細的討論將來的國語的句法。當然我們要是把北平話當作國語，其中有些特別的句子未見得能通行全國。說‘寫信給你’，差不多全國都懂；說‘給你去信’，就有點不妥當了。與其說‘管他叫叔叔’，還不如說‘叫他叔叔’。這一類的例子可是並不多。

可見得將來的漢語，如果在句法上有什麼變化，那並不是因為統一國語的緣故。問題是在乎現今的漢語的句法能不能當作新文化的工具，能不能在這樣的句法裏頭灌輸西洋的科學思想。中國人正在創造新文化。接受西洋化的程度一天深似一天。語言的形式上會不會同樣的發生變化呢？這兒我只可以舉幾個很膚淺的例子，因為沒有深刻的研究。譬如

一個單音動詞，在一句短句裏的地位比較是自由的。‘我睡在地上’，‘我在地上睡’，這兩句句子的義意差不多完全相同。‘不要在桌子上寫’，‘不要寫在桌子上’，這兩句話的義意不同，可是都可以說。多音動詞的用法就比較要嚴格一點。我們只能說‘在院子裏遊戲’，‘在講台上演說’，斷乎不能說‘遊戲在院子裏’，‘演說在講台上’。漢語的多音動詞為數不多。普通說話，有好些多音詞，像‘寫字’，‘吃飯’之類，他們的性質介乎單音詞和多音詞之間。他們在句子裏的地位也就比較有限制。‘我們在桌子上吃飯’，不能‘吃飯在桌子上’。可是現在我們正在創造真正的多音詞。‘思想’，‘考慮’，‘判斷’，‘辯論’之類的話，在稍微受過一點教育的人用的就很普通了。料想不到他們會把句子的格式改變過來。

讓我再舉一個例子。這一回說名詞的用法。漢語的句子裏頭凡是形容名詞的格式多擱在名詞的前面，不論那個名詞是句子的主詞還是賓詞。‘一隻餓得半死的狗吃了人家掉在地上的一條魚’。漢語的句子不能比這個說得更累贅的了。要是再長了一點，就不成一句話。普通的國語小說裏頭連這樣的句子都沒有。那是因為形容的格式非得擱在名詞前面的緣故。我們不妨說漢語只能有短句，不能有長句。可是要接受西洋的思想，就不能不翻譯。西洋的句子可以長到不合情理的程度。A dog which has just escaped from a strongly built cage and is half starved feeds voraciously on a fish which due to carelessness was dropped on the ground by a man who just went by. 英文翻成中文，變成‘一隻剛從造得很堅固的籠子裏頭逃出來，並且餓得半死的狗使劲的吃一個剛走過的人不小心，掉在地上的一條魚’。現在的新

文藝作品裏頭就滿是這一類的糊塗句子。其中有好些還是全不懂西文的人寫的，那我就不知道他們是什麼心理了。德文的句子可以比英文長到四五倍，以至於十來倍，主詞在大西洋的那邊，動詞在太平洋的這邊。我覺得中國的句法非得要經過這一個很混亂的時期。其中最矛盾的現象就是不需要長句的地方有長句，而需要有長句的地方反而沒有長句。科學的思想，譬如生物學和論理學，有時候非得要用很複雜的句子才能表現出來，可是在譯文裏邊時常變成零零碎碎的短句子，甚至於把原文的真正意義取消了大部分。反過來說，小說戲劇那一類的作品，中國自有中國現成的句法，真不必勉強做效別人的。按照外國的情形，近代文藝的句子比科學的句子更近乎白話的句子。中國的白語文可不是這樣。所以我說這也許是過渡時期的混亂情形。漢語的句法，如果非得要變成複雜的，應當是為要發表科學思想的緣故，不是為翻譯西洋的文藝作品的緣故。我也覺得漢語的科學的句法將來會變成和西文十分相像。這也不過是隨便說說罷了。

上面所說的話已經牽涉到思想格式的範圍了。西洋近代科學的形式在說話上應用特種的句子表現出來。中國人學會了一點科學的知識，可是沒有學會科學的句子。我們沒有學會用漢語的句子來發表科學的思想。我說我們沒有學會，那還是把問題看得太簡單了。實在是無處可學。每一句話都得經過一番改造，可是自己又不是語言學家，文學家。科學家說洋話，簡直是勢所必然。說漢語得創造，說洋話只須摹仿就成了。然而遲早我們必得用漢語談科學。不單是科學，其他的學

力也在督促我們改變語言的樣子。就是把大門關起來，國內的情形也一天一天的變複雜了。誰也不敢預言將來科學家會說那一套的話，他們所說的話又和一般人的白話有怎樣的分別。有人主張採用英文做第一外國語或是科學家的第二國語。又有人敢用唐宋八大家的格調寫成科學的文章，同時嘴裏說着一種不中不西不通文法的科學話；反正到了緊要關頭，中國話說不清楚了，還可以背外國書。這一類的法子都不在討論之例。因為我的基本立場是漢語所代表的思想格式會怎樣改變。

讓我把漢語或是書本上的中國思想最不合符現代化的幾點略略的說一說。我以為在最近的將來這些情形會大大的改變。

第一，漢語會變成更抽象，就是更和日常的社會環境脫離關係。這話好像和社會學的常識相反。其實並不如此。寫下來的語言會影響口頭的語言，這不但是外國的情形。中國兒童在課堂裏說話和在運動場上說話，句子的組織已經有好些不同的地方了。以往漢語只是面對面說的，因此說話的聲調，臉部表情，手勢，一般的背景，都可以幫助思想。思想的格式所以也帶着一點臉部表情，做手勢和感嘆命令的格式。我並不贊成有些外國人說的，漢語近乎姿勢語言 gesture language。他們的論據全然不對。可是我在另一方面發現漢語和表示情感，關係十分密切。例如：(一)否定的答詞常用輕重唇音起頭，從前也許全是重唇音。‘不’‘勿’‘否’‘非’‘反’‘悖’好像是和‘驅’‘屣’pooh, ba 屬于同一類的。(二)北平語的單音動詞和非動詞比較，送氣的的多于不送氣的（送氣動詞和不送氣的比，多于送氣的非動詞和不

送氣的比。下面的話也是這樣的意思。)上平聲和去聲的多于下平聲和上聲的。重唇的多于輕唇的。其他的方言裏有沒有這樣的分別,可惜我沒有材料可以統計。我也不敢說這是漢語的特點,因為我不知道外國語的內容。也許一切語言的工具都是以表情爲主要,達意爲次要。反正漢語的情感色彩相當的濃厚。這一類的情形似乎不是語言的'科學化'所能影響。譬如句法的改變不會牽涉到動詞的送氣不送氣。可是有些很相像的情形現在已經在改變了。(三)例如漢語的假設句(hypothetical proposition)在日常語言裏用音調組成的時候多,用假設詞表現的時候反而少。北平的'下等人'和孩子們不常說'要是你來,我就去',只說'你來,我就去',把'來'的聲調改變一下。這樣的句子,寫下來有點不方便。五六歲的孩子在遊戲的時候不必說'要是','所以','並且'之類的話;大人說了他們也懂;一談到書本上的知識,他們也會那一套。要把思想的格式整個的說出來,特別是寫下來,句子的格式也是會改變的。

第二,西洋下定義definition的格式也許會加入漢語。我因爲要明了中國人下定義的法子,曾經跟一位同學分析說文,爾雅,釋名那一類的書的義訓,覺得漢朝人,甚至于經學大師,心目中並沒有下定義那一個問題。說文的注解,比較的還近乎現代西洋人之所謂邏輯的,只有像下面的例子:

玠,大圭也。

漚,水漬,廣四尺,深四尺。

下面的例子,用現代的眼光看來,就很特別了。

簾,堂簾也。

松,木也。

邦，國也。國，邦也。

天，顛也。

我們不能說中國人不會下定義，他們就不明了世界上何以有這個需要。一個幼稚園的小學生已經知道‘狗有四條腿，然而有四條腿的不一定是狗。’反而言之，大學生要是不經過特殊訓練，也不會留意定義。有一次我在大考的時候出了一道題，大意是‘×是什麼，有幾種？’結果全班十來個人差不多全籠圍答×有幾種，沒有一個知道×是什麼。真的不知道麼？不。他們就沒有記那一句話是怎樣說的。日常生活上定義的用處很有限。西洋人也只有哲學家，數學家，和科學家才對於這一種句子的格式咬文嚼字。我們不必詳細討論定義和西曆文化的關係，反正中國人要接受西洋文化，至少一個定義非得要會說的。自己要創造所謂新的東方文化，也免不了要把思想的基礎論據說得明白。像孟子，王陽明那一類的哲學書，我們只能迷迷糊糊的欣賞，無從加以批評。說得再淺近一點，我們中間研究語言文字的人怕沒有不念過劉淇助字說，王引之經傳釋詞那一類書的。試問劉淇的助字是怎樣的字？王引之的詞是什麼詞？你就查遍了書，也得不到結果。我所以舉這兩本書做例子，因為這兩位先生說話很有條理，是中國小學家之中的頭等人物。我的意見，以為中國人並非沒有下定義的能力。因為沒有那種需要，科舉時代更沒有那種風氣，所以不必受那樣的訓練。我不必說中國人應當不應當學說那一套的話。中國人實在已經在那兒學這一套了。至于漢語定義的格式會不會和西洋一個樣子，那倒是小問題。

第三，我們漸漸的會把事實的因果和詩詞的興比分開，把

對事實的論據和對人的反辯分開，把科學的是非和德道的應當不應當分開。這三件事也許就是一件事，就是因果的不清楚，就是真美善在思想上混在一起。我並非主張人生有什麼獨立的真，和美，和善。然而真有真的條件，美有美的條件，善有善的條件。真的條件，凡是日常生活所遇見的，都是可以用話來說清楚的，並且不必連帶美的和善的條件。這一方面的思想的變化，關乎思想的內容的成分居多，不必在這兒討論。我可以在說話的形式方面舉一兩個例子。中國式的文章，表面上最能代表因果的關係的，要算‘演聯珠’的格式。這個格式好像是陸機發明的。劉伯溫之後，少有人模做了。我曾經把昭明文選和誠意伯集的好些例子略略的分析一下，就發現一種可笑的情形。凡是句子裏用‘是以’之類的地方，把上句和下句顛倒一下，反因為果，反果為因，文章的氣勢還是很順利，還是同樣的通或是同樣的不通。換句話說，‘演聯珠’的格式裏無所謂前提和結論，無所謂演繹和歸納，無所謂推論，反正是從甲扯到乙，從乙扯到丙，從丙扯到甲，無往而不亨通。這是純粹的因果說不清楚。下面的一個例子可以表示中國人凡是遇見因果的理論和道德的觀念發生衝突的時候，會怎樣對付他。顏氏家訓省事錄（卷五第十二）說：

‘曆象之要，可以晷景測之。今驗其分至薄蝕，則四分疏而減分密。疏者則稱政令有寬猛，運行致盈縮，非算之失也。密者則云日月有遲速，以術求之，預知其度，無爰詳也。用疏則藏姦而不信，用密則任數而遠經’。

那怎樣辦呢？顏之推可不是碰到了一個很好的思想的機會了麼？

議官所知，不能精於訟者。以淺裁深，安有肯服。既非格令所司，幸勿當也。舉尊貴賤咸以為然。有一禮官恥為此讓，苦欲留連，強加考覈。機杆既薄，無以測量。還復採訪證人，窺望長短。朝夕聚議，寒暑煩勞。背春涉冬，竟無子奪。怨誚滋生，截然而退，終為內史所迫。此好名之辱也。

中國人往往有了問題，不讓他成為問題。‘幸勿當也，……咸以為然’，就是詩經裏的‘向寐無覺’，‘向寐無聰’。這樣的文豪格句在思想科學化的時代不會發生。用這樣的標準來讀宋明語錄，也許會發現中國思想的基本困難。數學和實驗科學根本不是這種形式的。這兒所說的，不單關乎句子的格式，也不只是說話的佈局。在本題範圍之內不便再說下去了。

社 會 學 界

第 一 卷 目 錄

社會學在中國方面的幾個重要問題研究舉例.....	陸任公
中國之社會倫理.....	海次勳
中國民族之研究.....	王仲翰
中外文化接觸之研究.....	李 劍
中國社會與運動.....	李 劍
國內重要工會的概況.....	李 劍
介紹給中學生之社會學.....	李 劍
周易中之社會哲學.....	李 劍
中國經濟社會思想之變遷.....	李 劍
現代法律之概略.....	王 文 華
中國歷史上之幾個安部其主義者.....	王 文 華
社會國家服務之研究與中國.....	王 文 華
中國衛生問題.....	王 文 華
現行體制之組織及男女關係之將來.....	王 文 華
日本之社會學.....	李 劍
社會學界消息.....	李 劍
附 一 關大社會學會及其工作.....	李 劍
編輯者言.....	李 劍

※ 定 價 四 角 ※

社會學界

第二卷目錄

定價八角

社會生活的理化基礎.....	許世澤
文化失調與中國社會問題.....	孫本文
北京犯罪之社會分析.....	嚴家驊
北京司法部犯罪統計的分析.....	張繼予
成府人口調查.....	鄧福安
中國民族之研究.....	于爾騰
鄉村社會心理之分析.....	鄧 鏡
閱讀理解.....	劉 強
南京商店招牌用字.....	錢志章
戲劇與社會.....	熊佛西
關於衛生行政之研究.....	金寶善
論中國農佃制度舉例.....	葉翰年
中國社會學界消息	

第三卷目錄

定價一元

北京最低限度的生活程度的討論.....	李景漢
幾個社會學者所用的方法.....	吳景超
中國孤兒問題.....	趙景福
農村信用合作社的起源及其發展.....	張繼予
北平的公共衛生.....	金德中
社會生活的生物基礎.....	許世澤
兩漢社會狀況的鳥瞰.....	羅克之
中國女子對於婚姻的態度之研究.....	陳利蘭
燕大工人生活調查.....	宋思明
建設時期下教授社會學的方針及步驟.....	許世澤
地位關係對於社會發展的影響.....	孫本文
鄉村社會學新探.....	楊開道
社會距離.....	賈榮彤
德國社會學簡論.....	梅始實
現代社會學.....	羅世文
彩票學書目(中英文).....	嚴家驊
燕京大學社會學系一九二八秋季消息	
國立中央大學文學院社會學系概況	
浙江大學社會學系情形	
廈門大學社會學系消息	

思想言語與文化

張東蓀

本篇的目的是想對於所謂‘理論的知識’做一個比較滿意的解釋。亦可以說這就是一種知識論。原來我這個意見曾蓄在心中有好多年。最初使我得着一些暗示乃是由于我發見西洋哲學上的問題大半不是中國人腦中所有的問題。我因此乃覺得西方與東方在心理上，換言之，即在思想的路子上，確有不同。根據這一點，又使我不得不承認西方人所有的知識論不能不加以修正。因為西方人的知識論是把西方人的知識即視為人類普遍的知識，而加以論究。然殊不知西方人的知識僅是人類知識中的一種而已，在此以外，確尚有其他。這是使我所以有此種思想的最初暗示。後來看見德人孟漢 (Mannheim) 之書 Ideology and Utopia，以為從社會學以研究知識可以得着一個同志。但我讀了他的書以後，依然覺得他的態度和我不同。原來從社會學的觀點以研究知識，這是由馬克斯派所啟發。不過馬克斯派對於‘社會’的解釋和我們却有不同。馬克斯派所謂社會依然只是經濟組織的總稱，其中的要素尤在階級的分野。所以他們所謂社會學的知識論在實際上不過是階級性的知識觀。詳言之，即不外乎對於某時代某種思想求其階級的背景（即代表階級的利益）而已。這種知識論而名之

爲社會學的知識論實在不切。其實社會關係之影響及于思想却不止在于經濟的階級一點上。所以孟漢的優點即在于能超過此界限。但我對於他仍有不滿意的地方。即他所論究的依然是具體的思想。換言之，即某某主義或某某學說等在社會上流行的思想。對於這種具體的思想，分析其中所含的社會關係本是一件應該的事。無如必須知道每一個社會上具體的思想必有所用的範疇。而這些範疇依然可從社會的觀點去加以研究。所以我的目的是偏重在于研究這些範疇。換言之，即我所注重者不是社會上的思想，乃是思想背後的骨幹。以問題的性質來論，我這樣的問題却和康特(Kant 至譯，今改此取其音更切近而已)相同。康氏研究知識就是專注重于知識中的根本條件。我以為康氏式的知識論是正式的知識論，換言之，即凡知識論必須討究知識之格式，不必涉及具體的思想。不過康氏知識論在他本人以為是討論人類思想中所普遍含有的範疇，而在我則以為依然只是西方文化中所普遍含有的思想格式而已。我這個主張並不含有以為人類思想上不能有普遍的範疇，而只能有各民族各文化上的思想格式；我亦承認人類知識有其絕對公同的地方，但却不是康氏所指出的那幾點。這話已出題外，現在請不深論。總之，康氏的知識論既不能跳出西方人的知識範疇以外，所以他的企圖依然只是想從知識之根本問題上奠立西方人的傳統態度。換言之，他亦未嘗不受當時的影響，他是想藉知識問題來救濟形而上學。所以他想從人類普遍的理性上着眼，以為此若如康氏之傳統的人生態度便得有安頓處了。到了我們的今日，康氏之傳統的安頓不必求之于形而上學。所以我們的問題

已不是康氏當時的問題。因此我們雖必須有一種知識論，但却不必以知識論為救濟形而上學之用。所以我的態度便與康氏不同。毋寧與斯本葛拉 (Spengler) 相彷彿。就是我以為思想上的範疇，其出現與差異都可歸之于文化。某種文化即當然有某種範疇。並不是某種文化包含有某種範疇，亦不是某種範疇產生某種文化，原來範疇的成立與文化的成立只是一件事。因此某種文化當然包含有某種範疇；某種文化所以形成當然亦就是靠了某種範疇。這只是描述的不同而已。其間並無因果相生的關係，不過二者同表現一個事實罷了。但是我只是一個研究哲學的人，自己不敢說對於文化史與社會學以及人類學有所諧造；所以我今天從文化的見地來解釋知識，是否在文化社會學者的眼裏亦認為有當，那是我所不能預期的了。我這個見解是由于研究哲學史而有所發見。我現在只能依然仍本着這樣立場來說出我的發見。至於這個見解是否從文化社會學方面亦有價值，則須請他們專家來估計了。或補充或修改，便都不是我的事。

以上所說雖只是一個開場白，然其中却共含有幾點：(一)知識論與文化史應該打成一片；(二)不僅具體思想有社會的背景，即名學方式與思想的範疇都有文化的差異性；(三)東方人與西方人在思路上有不同即可以此說明；(四)藉此可以知道西方人的所謂‘哲學’究竟是一件甚麼東西。這幾點都是下文所要充分說明和討論的。而最後著者更大膽地自立一個知識論；以為必須有這樣的一個知識論方能使上述各點的問題得着一個圓滿的解決。

二

本篇中所謂的‘知識’應得加以限制。普通分知識為官覺的知識與概念的知識。例如一個桌子，一個椅子，都是由于目見手摸。這是官覺的知識。至于如云自然界有齊一性，又如云宇宙有一個全能的主宰。這些便不能求徵驗于官覺。所以因果‘目的’等都是概念的知識。不過我們必須知道不是官覺的知識能在概念的知識以外，亦不是概念的知識不與官覺的知識相混合。實際上任何概念的知識都含官覺的成分在內。且官覺的知識亦無不常為概念所左右。所以這個分別不過為了研究的便利而已。本篇所要研究的不是官覺的知識，而只是概念的知識。因為概念的知識反而能以左右官覺的知識，所以其重要性乃在于官覺的知識之上。這是一班經驗派學者所忽略的，而我們從文化的觀點以看，則必反而側重于此。我在本篇開始時首先提出‘理論的知識’一辭亦就是意在藉此表明現在所討論的知識是限于以概念的知識為題材。

所謂概念的知識亦就是解釋的知識。于此所謂‘解釋’便是使用概念之義。例如我看見一朵花，這是官覺的知識。但我若對於花加以解釋，如云花是由葉變化而成，如云花的形成是為了傳種，這便是解釋的知識。在這些解釋中至少是使用下列的概念：凡事物的產生必有其原因；每一個變化都有其緣故。至于結果成為‘進化’之概念，更可說是由于解釋而得。所以解釋的知識，以其內含有概念以及結果歸到概念，亦就是概念的知識。因為概念的使用就在于解釋官覺上所見的事實。可

見概念的知識亦就是解釋的知識。解釋的知識亦就是理論的知識。

說到此使我不能不提及意大利社會學家潘圖陀 (Pareto) 的主張，以與我此說相比較。他亦知道所謂理論的知識其中包含甚雜：有敘述的部分，有公理的部分，有具體的部分，有懸想的部分，此外有訴諸情感的部分，雜有信仰的部分。于是他將理論的知識之內容分為兩大類：即微驗的與非微驗的。再其次又以名學的與非名學的之二分類相結合。遂有(一)名學的而又微驗的；(二)非名學的而又微驗的；(三)非微驗的而又名學的；(四)非微驗的而又非名學的(見 Pareto: *The Mind and Society* 第一卷第八頁以下)。我且不詳述其說。現在所要說的就只是他所謂微驗的正是在本文所謂理論的知識以外的。所以我們亦可以拿他的區分而應用于此。就是凡微驗的都是不屬於解釋的。雖則解釋的總是包含有微驗的，然而却不能反之。這樣說法更可使我們對於理論的知識之範圍得有一個比較明切的認識了。不過他又有名學的與非名學之分。他亦知道非名學的部分不十分居重要地位。而我則以為‘名學的’一辭其意義亦甚含混。大體人們的思想不必盡合乎形式名學，然却不能謂其不合于名學。所以我們所講的不是形式名學而只是‘實在的名學’(real logic)(其實形式名學亦是受實在名學所左右。下文所言，即證此理)。若以此種名學而論，中國人的名學就與泰西人的不同。印度人的又與中國人的不同。名學乃是跟着文化而走的。西方人往往以為他們的名學是人類共同的唯一工具，這乃是一種錯誤的見解。關於此點當然在下文再須詳說。現在不過只提到名學的與非名學之分別實在是不重要的。

因為沒有一種理論的知識，其自身不含有一個實在的名學在內。所謂非名學的理论知識實在只是妄想與胡說。我們沒有工夫去討論這些不重要的東西。蒲蘭陀對於非經驗的理论以為其承認或拒絕的標準乃在於情感。于是有所謂‘情感之名學’(the logic of sentiment)。這一點見解是很精闢的。但必須把經驗的知識除外。所以我們今天所要討論的那種知識只是解釋的，屬於概念的，不在經驗範圍以內的。

新興的維因那學派亦看到這些地方。就中如卡那 (R. Carnap)即以爲有事物問題與名學問題之分。所謂事物問題是對於事物發生問題；而名學問題則是對於關乎事物的言語與名辭以及論斷而發生問題(見 Carnap, Logical Syntax of Language P. 277)。這樣的分類亦很可以幫助我們。即我們須知有許多知識不是直接對於事物的，而只是關乎對於事物的見解的。這種知識在人們生活中實居大部分。現在我們所要討論的就是這類的知識。

這一類的知識，用實例來舉之，可以說就是政治思想，社會思想，道德見解，與哲學思想。至於宗教信仰中的理論部分當然在內。科學的知識除了實驗的以外，凡屬於解釋性質的學說自是亦屬於此範圍。

三

在討論這一類的知識以前，先要弄清楚一點。就是所謂經驗的知識反爲概念的知識所左右。這一點在外國幾爲學者所公認。而在中國則一班提倡科學的人，例如丁文江等，却從未注意到此。現在爲了使國人得一個正當的了解起見，所以

對於這一點特別說幾句話。

懷特海(Whitehead)論這一點最警闢：他說所謂科學乃是兩種知識之會合。一種是直接的觀察。另一種則為總括的解釋。他名前者為 observational order, 後者為 conceptual order。他告訴我們說, 前者是常由後者以說明, 用後者以補充之。究竟何者在先雖為歷來學者所爭論, 然而追溯原始, 縱使越人類而及動物, 亦無不見二者互相並存。不過新的觀察却可改正原有的概念; 新的概念亦可另闢新途徑于實際觀察。他于此更舉物理學的進化為例。例如牛頓的物理學就是以一塊一塊地物質為如實的自己存在作起點。根據這個乃遂有絕對的動。因而有絕對的空間與時間。至于近代則把一塊一塊地物質只認為一個中心點, 在空時的格構中, 而其各方面則普遍于其間。這樣便把所謂‘單純定位’(simple location)拋棄了。可見我們對於物理的見解完全跟着我們所用的‘概念格局’(Conceptual scheme)而轉移。除了懷氏以外(懷氏之書為 *Adventures of Ideas*, chap. IX. 讀者自詳閱之), 尚有美國物理學者林恩(V. F. Lenzen)著有 *The Nature of Physical Theory*。在其中即歷舉物理學上根本概念之變遷與其沿革, 而每一個概念起了變化便隨之發生一套新物理學說。本篇目的不在于討論此點, 且著者本人對於此種科學亦非所專長, 所以不欲多論(至于圖平生物學, 近來有 Woodger, *The Axiomatic Method in Biology* 一書, 其用範應以左右觀察更為顯明)。不過用此以證明凡微驗的知識即由官覺而得的知識, 其實皆是在暗中為非微驗的知識即概念的知識所左右, 所指導的。微驗的知識自然可以訂正概念的知識, 這是很顯然易見的。故這一方面容易為人們所承認。至于概念的知識在暗中指導官覺的知識則很為

人們所忽視。這一方面乃是我今天願意特別注重的。其實此事亦復甚為明顯，一經說破，我想大家必定都能首肯。我所以欲大家注意于此點的緣故不外乎想告訴大家以理論的知識在我們人類的生活上實在比實證的知識居重要地位，且可以說是占大部分。

並且我們更應得知道微驗的知識總是由五官的官覺而經驗。所以總是屬於個人的。屬於個人的即不謂其非社會的。因此官覺的知識不能成為社會的知識。但任何個人的知識不能沒有社會的成分。這些社會的成分只能在解釋的知識中出現與存在。亞歷桑運 (S. Alexander) 告訴我們說，真偽問題是有社會性的，不預先有社會不能講真偽。這句話十分有見地。須知真偽之分止能見于解釋的知識，至于知覺的知識則總是屬於個人本人所私有的，即不發生這個問題。所以官覺的知識看去甚為重要，而其重要性是顯然的。非微驗的知識看去好像不重要，而其實是因為他的重要性是隱然的。根據此理，我乃大膽地主張凡理論的知識都是含有社會性的，請詳論之于下段。

四

我的理由甚為簡單：即凡理論的知識都是言語的知識。換言之，即用言語來表出的思想。學者稱之為 linguistic thinking。須知言語是社會的產物。雖則兒童的言語是有些專說給自己聽的，而無論如何凡言語必是預想有個聽者。所以言語在根本上是社會的。並且我們更應知道在原始時代，言語常即視為實物。知識愈低的民族對於言語的魔力愈感受得着。差不多他們的情感可以完全用言語來決定。例如我們對於知

識低淺的人，若罵他是個賊。他必定大怒。但對於知識複雜的人，則只須他自信未曾偷人家的東西，他便可一笑置之。我們可以拿言語支配力的強弱以測量這個民族的智力發達的程度。這些情形已由近代對於兒童心理的研究以及對於初民心理的研究充分証明了，茲不詳述。

這些議論好像只是揭穿言語與實物之不盡相符，因而主張人們的思想應該從言語解放出來。其實這乃是一方面的見解。古往今來的哲學家無不看到言語的限制與束縛。總以為真正的思想非言語所能捉得住。這些議論並不見得真能表明人類思想的發展。老實說，在人類思想的發展上與其說言語是個阻碍毋寧說言語是個助力。因為從人類的全史來看，言語的創造與變化實在是代表思想的生長與發達。須知言語與思想在根本上是不可分的。任何思想必須以言語來表現。凡不能表現的大概可以說幾乎可以不算為思想。雖則言語與思想並非絕對的同一，然而二者却不能分離。所以我們得確定的說：言語的變成複雜就是把思想使其發展。言語上名詞的進化就是思想的進化。不是言語限制思想，言語阻碍思想，乃是言語創造思想，言語伸展思想。人們以為思想是固有的，因言語有新出來的名詞遂致思想得有發洩的機會。其實這是錯誤的。言語上每有新名詞創出，每有新結構產生，都足以把思想推進一步。這乃是言語激發思想，或言語啟迪思想。所以若說思想如囚犯，言語如監牢，監牢愈寬鬆，則囚犯愈自由，這實在不切于實際。而實際只是思想隨着言語的進化而變為複雜。這一點是我們所應注意的。如果把這一點（即思想隨言語而起）與上述一點（即言語是社會的行為）而合觀之，則

可知人類的知識，除了本人五官微驗的一部分以外，全是社會的，或換言之，即人們的心理都是為社會所浸染于不知不覺之中。

關於思想為社會情況所左右，學者遂發明有所謂‘知識之社會學’(Sociology of Knowledge)。但這種研究只看到人們的思想受了當時社會上無形或有形的勢力所左右。而尚未見除此以外却還有很遼遠的社會影響亦在那里暗中支配着。我們名這種遼遠的影響為文化的關係。所以人們的思想除了現時的社會上利害關係所影響以外，還須受傳下來的文化所薰染與浸透。當時社會的環境所決定于人的思想的是其思想中的趨向；傳下來的文化所決定于人的思想的是其思想所依據的格式。這些當然都是所謂解釋的知識。解釋不同即有不同的文化，人們生在不同的文化中自然亦習為不同的解釋了。所以我用文化以說明範疇，用範疇以說明民族間(如中西)之心思不同。孟漢與馬克斯派雖都見到此點，但却忽視文化的遼遠影響。而獨有斯本葛拉能暢發揮之。讀者請看其書 *The Decline of The West*，我不欲一一詳述了。

五

斯氏說，言語的發展有三個段落。第一是名字的出現。第二則為文法的使用。第三為由動詞的出現而成句法(見前書 Vol. II, P. 145)。而我則以為他的說法太細微了，我們只須大略地說一說就行。我主張言語的進化應分兩個大段落。第一個是表情的‘姿勢言語’(gesture-language)；第二個是達意的‘意思言語’(meaning-language)。第一種的傳達在以說者的姿勢喚起聽者的姿勢，而聽者由姿勢的表出方使兩心打通。這只是情

威的表現。在這樣的表現上把雙方的情感打通罷了。至于意思言語，乃是把意思即藏在文法與句中，由言語的格律與結構而使聽者自得了解。這兩個分別十分大，幾乎是個鴻溝。我們可拿達爾文 (C. Darwin) 研究人類與動物的表情作參考，即可見鳥鳴虎嘯就不啻人類言語的先河。所以在委勞言語上是以表現情感的狀態與神氣為傳遞的媒介。而在意思言語則文字的變化與句法的構造便大有關係。不僅聲音有變化，並且其重要點在于有組織（即上下與前後的關係）。由前一段而進化到後一段實在是個大變化。這些自有進化論者去討論，我不是研究這個的，因不多述。我所欲說的只限于後一段落式的言語與思想之關係。

因為言語有了文法（按 Grammar 原為‘字法’，現在從通行所謂）與句法以後乃始能有名學（即邏輯）。在此我們便得一透，名學的性質。西方的名學家總以為名學的對象是人類理性的規則。這個見解不甚得當。即以亞理斯多德的名學而論，我們可以顯然看見大概是根據希臘的文法。換言之，即為希臘文法所左右。後來拉丁與法英德等文法又大概是在相類的系統下，所以亞氏的名學隨變為西方人普遍適用的推理規則了。然而用于中國人的心思上却必見其有不相合處。足見亞氏名學乃是根據西方言語系統的構造而出來的。所以我們對於名學不能跟着西方的名學家，以為這是人類理性的規則。而應得主張名學雖是研究人類理性的法則，但這個理性却是在言語中表出來的。離了言語便無這種理性的規則。這句話中所謂言語雖亦可以說是任何種言語。因此學者遂謂名學有異于文法。其故是由于名學不限于何種言語。殊不知名學雖

可適用於不限定爲何種的言語，但却亦決不能外乎言語。既然名學所引爲對象的是宿于言語中的理性規則，則這個理性的表示必在暗中爲言語的格式所左右。所以不同的言語總有多少足以影響名學。我們倘研究中國人的言語與中國人的思路以與亞氏名學相比較，便可恍然大悟了。我在前作《言語構造上看中西哲學的差異》，載《東方雜誌》，卷33第7號曾舉一個很顯明的例。例如西方傳統名學上的‘主謂式句辭’(subject-predicate proposition)便爲中國人所無。譬如在英文云 He beats his wife 乃是關係式(relational proposition)，而 He is beating his wife 便是主謂式，因其中有主語與謂語的分別。但在中文却只有一個：即他打老婆。如云‘他是打老婆’在說話上有之，而文言始終無此形式。其實二者沒有分別。因爲我們必須明白中國虛字的由來。中國的虛字只有語勢(即語氣)的作用，而根本上並不十分含有文法的使命。所以二者在文法上沒有區別，而只是在輕重上有不同。即後者比前者來得重些。而文言則往往略去這個注重的語勢。關於中國虛字，下文尙須詳論。現在不過姑舉一例以明言語左右名學而已。須知亞氏名學根本上是依靠這個主謂式句辭。倘使改變這樣句辭的形式，則亞氏的傳統名學便有許多地方大大發生問題。我們根據這個道理乃可進而討論中西的言語構造不同及其名學方式不同之影響。

六

我始終主張西方人的思想離不了亞氏名學的支配，雖則後來名學發達已超出亞氏的範圍。而近來的數理名學只是關於名學中的一部分，若以數理來統一名學，並不能辦到。所

以傳統名學依然是在西方人腦中的‘話的名學’。據我研究，亞氏名學中的‘十倫’(ten categories)以及修改後的‘五旌’(five predicables)都是根據于希臘文的文法。不僅此，即‘定義’與‘分類’(division)亦是從五旌與十倫而來的，所以亦離不了文法的關係。此外，亞氏所謂‘錯誤’(fallacy)尤其是基于希臘的言語。這些全是言語的關係。

除了上述的很顯然可見者以外，我確發見亞氏名學的基礎是建在所謂主語與謂語式的句辭上。此種句辭就如英文的it is；這個‘it is’亦等于it exists，其實這只是因為這個動詞to be含有‘自己存在’的意思在內。我以為西方的名學與西方言語中有to be的動詞大有關係(現在姑以英文論，英文的前身是希臘與拉丁，然在子這一點上，却是大體相同，所以拿英文似乎即可作代表)。因為西文的to be動詞有自己存在的意思，所以西方的名學根本上就建有‘同一律’(law of identity)。而同一律却是西方名學的唯一基礎。一切名學的規則都歸根到同一律。沒有了同一律便不能有名學的推論。因此我名西方名學為‘同一律名學’(identity-logic)。換言之，即這個名學統系是以同一律為柱石的。同一律不但支配一切名學的演算與推論，並且還在暗中左右那些思想上的概念。例如亞里斯多德的哲學便完全是由這樣名學而成。他所謂‘本體’(Substance)就是由‘主語’(the subject)(如云it)，與動詞to be而引伸出來的。在主謂式的句辭上主語絕對不可缺少。如果缺少了，便不能為‘句辭’(proposition)。從在名學上主語的不可缺少這一轉而變為在思想上‘底層’(substratum)亦是不可缺少的了。如云甲是乙。甲乙二者所以能連綴在一起必定是靠着有一個底層，以連合之。更以淺顯的例來說明，如這個

是黃的，又是硬的。這個‘黃’與‘硬’當然是所謂‘屬性’(attributes)，但每一屬性必有所附麗。他所依附的就是底層；由底層乃生有‘本體’的觀念。於是這個本體乃變為無盡的泉源。凡有形容都變為屬性。但凡屬性所云謂必係對於一個本體而施。所以本體在思想上為絕對不可缺少。因此在言語上主語亦是絕對不可缺少。這便是西方哲學史上無論正反各方的討論而總不能把本體觀念不列為一個問題的緣故了。至于動詞to be亦是西方言語的特色。因為這個動詞可以含有‘存在’的意思，遂可一轉而為名詞‘Being’。西方哲學上的本體觀念完全是從這個字出來的。亞氏的本體觀念就是根據這個字而推出。此外，西文的it亦是有相當的奇怪地方。他是一個不定的指示。他只能‘有’而不能‘是甚麼’。一旦是甚麼而分明了則主語與謂語便相合了，亦就是本體發為屬性，屬性與本體合一了。屬性與本體雖合一，但仍不能說本體不存在而只有屬性。所以‘存在’與‘是甚麼’分開為二事，這乃是本體觀念所產生的根本要件。而這個要件唯由西方言語結構能表出。如云it is，在中文為‘這是’便不是一個整句。而西方言語系統則只須有主語，有謂語，便得成為一個完全的句辭。我們讀柏拉圖的書的時候常必發見希臘文的這個動詞其本身富有意義。而許多哲學問題是從這裡引出來的。我嘗說有許多哲學問題其本身只是個言語問題(我這句語與羅素那派不同，他們以為只須把言語弄清楚了，有些問題便不復成立；我則以為這些由言語而成的問題完全表示人們情感的要求，亦是不能消除的，下文當論及此)，亦就是看到這些地方。這幾點以與中國來比較便見其很不相同。第一，中國言語不必須要主語。換言之，即主語常在省略之列。因為主

語常被省略，我們便可推知主語並不是不可缺少的。例如：‘學而時習之不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？’悅與樂以及為君子的主體都沒有提及。又如：‘苟志于仁矣，無惡也。’志于仁的主體亦未提。至于如：‘俎豆之事則嘗聞之矣；軍旅之事未之學也。’這顯然是把‘我’字略去了。現在不過隨手取論語來翻出一二條以示例而已。其實這種例真是舉不勝舉。第二，中國言語中沒有和西文動詞 to be 相當的字。如口語的‘是’便不能有‘存在’的意思。至于文言的‘爲’反有‘成’的意思，有幾分似英文的 to become。而在英文 Becoming 却與 Being 正相反對。第三，中國言語上無論口語的‘這’與文言的‘此’或‘其’都不能與 it 相當。‘此’只是英文的‘This’。這個字是有對待的。‘此’是與‘彼’相對待的。不能成爲一個‘不定者’(the non-definite)。總之，因為中國言語上沒有這些情形，所以中國思想上不把‘本體’當作一個重要問題。這便是言語左右思想，言語引導思想的一個實例。我們亦可在言語與思想的兩點上看出中國國民性在心思方面有與西方不同的地方。現在請接着討論中國人的思路是怎樣的。

七

我們要知道中國人的思路的特點必須先明白西方名學以資比較。我在上段已說過，西方名學根本上是建築在同一律(至于所謂矛盾律與排中律只是同一律的附律)。分類，定義以及三段論法(甚至于轉換與對當)無不基于此。這些原是互相關聯的。實在一套。而中國人的思路根本上不適用這一套。所以我說中國人的名學系統(姑名之曰系統)是不建築在同一律上的

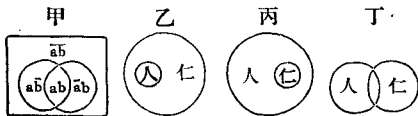
(logic without identity)。先以分類來講(按 division 譯爲‘區分’不必盡爲稱類)。西方名學上的分類因爲基于同一律，所以必須爲‘二分’(dichotomous division)。即‘甲’與‘非甲’，‘文學書’與‘非文學書’。又如‘甲’與‘乙’，‘善’與‘惡’，這不是二分。因爲甲乙以外尙可有丙；善惡以外尙可有不善不惡者。所以分類的規則必須要‘盡’(exclusiveness)。但中國人的思想則不注重于此點。總是大小對稱，上下對稱，善惡對稱，有無對稱。並且把他們認爲是相倚靠的。如老子上：‘有無相生；難易相成；長短相較；前後相隨。’我認爲這種思想是另外一套名學。下文容再論之。其次我們要討論到定義。西方名學上的定義是必須使‘定者’(definiendum)與‘定之者’(definiens)之間能畫一等號，例如三角等子一個平面形其邊爲三條直線所圍繞。但中國人的思想却總不想到這個問題。古代最重要的思想是‘天’。但說文上：‘天者顛也。’以人的頭頂來訓天，乃是說天在人頭上。然在人頭上的却不一定是天。雲，月，風，雨，甚至于飛鳥，都是在人的頭上。可見這種‘指事’的詁訓完全與西方所謂定義不同。這一類的情形在中國古書上太多了。如：‘仁者人也；’‘義者宜也；’‘禮者履也；’‘庠者養也；’‘校者教也；’‘啟者正也；’‘儒者柔也。’我現在不欲多舉。總之，在這裏還有一個奇特地方，就是這些訓義不僅不是西方式的定義，並且還含有音的相通(即相近)。以音相通而能變爲訓解，這在西方名學上是不可解的。因爲名學總想求得離言語而獨立。而這種以音爲訓乃只是言語上的關係，不能含有名學的意義。所以我們可以大膽地斷定說：我們遍檢古書絕對尋不着有類乎西方式的定義的文句。再其次我們要論到中國文上的‘非’字與‘不’字。例如云‘甲非乙。’在西文可以斷

定其爲否定或確定，只看其動詞爲何。如 A is not B 是否定；而 A is not-B 則不是否定。在中文的‘甲非乙’，却不知與西文的那一個相當。或可以說都可通。這一點雖不甚重要，然而‘換位’(conversion) 便成爲不必要了。換位既不成立，則‘對當’(opposition) 亦不能成立。所以中國人的思想是根本上不能套入于西方名學的格式內。而中國人所用的名學只好說是另外一個系統。

我對於中國人所用的名學姑妄名之曰‘相關律名學’(correlation-logic)。或更冗長些，名之曰兩元相關律名學(logic of correlative duality)。即這種名學注重于那些有無相生，高下相形，前後相隨的方面。這種思想充分表現的是周易。雖近代考據家不承認周易是最古的一部書，然而我們對於其中的思想却不能不認爲是中國的正統思想。這種思想的最顯明的表示是所謂‘一陰一陽之謂道’。因爲這種思想的方法是想到陽便預想有陰，想到陰亦便預想有陽。二者相待而相成。至于剛柔，進退，吉凶亦是如此。用流行的語來說，可以說這種思想方法是所謂‘辯證法的名學’(dialectical logic)。不過此名辭的涵義太複雜，用于此處亦不甚切。所以我不願意如此說法。要之這種思想是和用同一律的不同。用同一律以思想是注重這個東西的本身的同一。倘使無論名詞或句辭若沒有自身的同一，便不復能說話。而這種用相關律來思想的却正由相反以見其相成。不僅在句辭與推論上可以如此，例如：死而不亡；大音希聲；大象無形；守柔曰強；大言若訥；福兮禍所倚(借老子)，即在名詞上亦可以看見有這樣的情形。如說文以‘出’而訓爲‘適’。于‘亂’而訓爲‘治’。近見蓋燾先生有反訓舉例一文，所舉甚多，茲不詳引。我對於這樣的反訓却另有一個解釋，與歷來

不同。我以為這並不是一個字而兼含正反二義，乃只是一個意義必須由其反而明。如云‘出’則必有待于‘進’。無進則無出，換言之，即無進便不能有出。‘亂’與‘治’亦是如此。此外如‘貢’與‘賜’的關係亦可以此類推。所以我們中國人的想法是不倚靠同一律的，而只取‘對待’的關係為出發點。這樣想法顯然是另外的一個系統。這樣系統恐怕與中國的象形文字有關係，象形文字是只注重于象（詳見下文）。所以中國人只講象與象之間的互相關係，而不問象的背後的本體。因此遂發生相關或相對，後來順着這個趨勢，在文學上乃有駢文與律詩的創造，是外國所無的。現在講這樣名學與西方名學之比較，先言分類，則必不能是二分，如甲與非甲。而只能用對立，如善之與惡，入之與出。至于定義亦不能有，而只能由反義以明之。如‘妻’為‘有夫之婦’，在西方名學便非定義，換言之，即犯了循環定義的規則；然在中國則只有如此。所以‘夫’即為‘妻有婦者’。中國詁訓上有‘轉註’大都是如此，甚至于‘假借’亦有這樣的情形。例如‘買’字可注云‘賣也’。而于‘賣’字又可注云‘買也’。二字並非同一意思，却只是因轉而明。因為買賣本是一件事，只由觀點不同而有異稱。因為中國言語有這樣的情形，所以根本上不注重同一律。因為不注重同一律，所以同時在言語上我們求不着有等于英文 is 的字。我在前作曾詳論之。我以為中國言語上的‘……者……也’始終沒有表示同一的意思，換言之，即決不含有主語與謂語的形式。如云‘仁者人也’。決不能說‘仁’是 subject 而‘人’是 predicate。‘天者顛也’亦是顯然的。我們既不能以‘人’來表述‘仁’，以‘顛’來形容‘天’，則二者不是同一（無論部分的或完全的）便可顯然明白。因為西方

名學總可以圖形表示兩個概念的關係，如甲圖。但‘仁’與‘人’的關係却不能用圖形表出。如乙圖，丙圖，丁圖都不能把這個



意思正確的表示出來。所以我們可以說‘仁者人也’一個句辭是不能用圖形來表示的。不僅其義有好幾個，並且其義是遊移于好幾個之間。於是乙丙丁三圖又都可以勉強適用。我們從三個都可勉強說而觀，便可證明這三個在實際上却是都不切。這便是中國言語上沒有等子西文 is 的一個好例。

因為討論到‘……者……也’，使我不能不順便說到中國虛字的特性。中國的虛字（者，也，乎，哉，耶，矣等等）都是原來沒有那個字，而由音相近遂借過來的。所以名之為‘借字’。這樣借字，只表示音而已，並不含有義在內。並且其本字都另有調。如‘爲’字本調爲‘猴’。所以如此借來以表示聲音，不外乎用這些音聲以表示語氣的輕重。例如仁者人也的‘者’是表示短促，而‘也’是表示伸長。短促是表示斷逗。伸長是表示終了。這完全是聲調的關係。不但‘者’‘也’等字爲然，即‘之’亦只是表示語氣。如赤壁賦上‘從予過黃泥之坂’即爲黃泥坂而已。又如‘復遊于赤壁之下’，亦只是在赤壁下而已。近人有以‘科學之家’爲不通，其實照舊式文法乃是很通的。和‘高明之家鬼瞰其室’不是相似麼？我在上文已說過，言語有兩大段落，一爲姿勢的言語，一爲意義的言語。中國的虛字完全是姿勢的

言語，而尚未進化到意義的言語。至于何以不能如此，則由于中國文字是象形文字，一個字只須有一個音的緣故。

八

中國文字是象形文字，這一點不僅影響及于中國人的言語構造並且影響及于中國人的思想（即哲學思想）。我們用易經來說明這一點最為得宜。大概當時造字即取法于形象。所以說：‘聖人設卦觀象。’‘卦’雖不能就是最古的文字，但至少是與文字同一性質的東西。因為‘在天成象，在地成形，變化見矣，’所以‘君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。’卦的創造雖其目的在於占卜，然必先預設若干變化的可能以便於占卜。每一個變化的可能即是一個象。‘聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜。’‘極其數遂定天下之象。’乃是因為‘天垂象，見吉凶，聖人象之。’所謂聖人即指古者包犧氏一類人物。‘古者包犧氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦。’因為每一個卦都有一個象徵。而每一個象徵代表一種可能的變化。如因‘益’卦的象徵而創造有相樹。因‘離’卦的象徵而發明有網罟。可見象徵不僅是代表外界的一種東西，並可指示一種可能的變動。胡適說，‘孔子主張象生而後有物，象是原本的模型，物是仿效這模型而成的。’這個解釋十分精闢。中國古代思想確是以為先有象而後成物。這便與西方不同了。雖則柏拉圖的‘意典’(ideas)亦未嘗不是象，然則他却主張意典本身是自己存在的。他和八卦上的象全不相同。西方人的思想始終注重于‘本質’。所以亞里斯多德

要提出 substratum 來討論。而討論的結果竟認有所謂 pure matter。所以西方人的哲學總是直問一物的背後；而中國人則只講一個象與其他象之間的互相關係。例如一陽一陰與一聞一闕。總之，西方人是直穿入的，而中國人是橫牽連的。因為這個緣故，我發見中國思想上自始即沒有‘本體’(substance) 這個觀念。我們應得知道那一個民族如果對於那一個觀念最注重則必定造出許多字來以表示之。中國根本上就沒有關於這個概念的字。所謂‘體’‘用’(體用二字當然是見于易經，然用為對待名詞則始於印度思想入來以後)與‘能’‘所’，都是後來因翻譯佛書而創出的。可見中國自來就不注重于萬物有無本質，這個問題。因為中國人的文字是象形文字，所以中國人的思想只以為有象以及象與象之間有相關的變化就夠了。

我們在此可以明白不僅言語與名學有密切關係，並且每一個名學系統必是在暗中隱然含有一個哲學思想(即宇宙觀與人生觀)。中國人的宇宙觀是唯象論。‘象’這個字不僅與西文‘phenomenon’相當，並且與西文‘symbol’相當。甚至于又有‘omen’的意義。但有一點宜注意：即象的背後並沒有被代表的東西。象的指示，只在于對於我們人類。因為象乃是垂訓。所以後來把天上的彗星等怪象都變為預示凶兆。所以這種唯象論的宇宙觀在實質上却只是一個人生觀。這又與西方哲學思想不同。西方哲學無論如何只能以宇宙觀為人生觀的前奏曲，而不能把宇宙觀與人生觀合併為一個。中國人這樣思想却是把宇宙與人生冶于一爐了。我嘗說，照西方流行的分類法，分哲學為本體論，宇宙論與人生論，而中國則可以說只有宇宙論與人生論(或宇宙論吸收在人生論中)，沒有本體論。就是因

爲中國人思想上不注重同一律，遂不能直接產生本體的觀念。即如老莊，有人以爲‘有物混成，先天地生’與‘萬物與我爲一’都是表示本體概念的話。我以爲其實老子上所謂‘天地根’與‘道紀’只是講宇宙的原始。莊子上所謂‘物無成與毀，復通爲一’誠然與西方的本體相同，但莊子的目的在于‘適得而幾已’，故其所謂‘萬物與我爲一’乃是一種神秘的經驗。換言之，即其注重點在于‘通’而不似西方人之注重于‘有’。莊子書中甚雜，是否有魏晉人改竄，亦正難說。此種思想顯然與印度思想相類似，則毫無疑義。中國人對於本體而有所理會乃是由印度思想而喚起，想來如此說法總可成立。宋明理學完全是被佛學所刺激而起的。有人說西方哲學是以成立本體觀念始而以適撥本體觀念終；中國則最初無本體觀念，後來乃始有之。這句話亦未嘗不對，不過這是文化傳遞與交融的結果。若專論文化的傳接，則今天中國亦早不成原樣了。我們今天所要論的不是這個，乃只是要問問縱使外來文化如何影響中國，而中國固有的文化在那些方面依然有左右人心的勢力。我則以爲‘不注重于本體’這種思想態度縱在他種文化大量入來以後，依然是代表中國人的‘心思’(mentality)的一個樣式。

九

反之，在西方則本體觀念始終爲骨幹。有人說西方思想到了最近已適撥本體，這說並不見完全正確。羅素(B. Russell)一流所以反對本體觀念完全是由于發明了一套新名學，不建築于主謂式的句辭。其實這一套新名學除數學外，只能與物理學相通。此外其他科學尤其社會科學依然不使用這個名學。其

勢力還是甚小。因為本體的觀念是與‘因果’的觀念相連的。大部分的科學依然為因果觀念所支配。在這一點上康特(Kant)可以算是說破西方思想的秘密的第一個人。直到現在，無人能出其右。他把‘相互’(reciprocity)的觀念引來而加入于本體與因果之間，使三者互相倚靠；于是有因果必有相互，有相互必有本體。三者同為不可缺。我以為康氏這個見解真能道破西方人本體論上的根本條件。我們即可知道因果觀念乃是由本體觀念引出來的。其次，則有了因果觀念以後再與本體觀念會合起來又生所謂‘原子’的觀念。所以我的議論和一班人不同，主張在西方思想上宗教與科學以及唯物論本來是一起的(即相連系的)。宗教有兩種形式，一種是希臘式的宗教生活；一種是後來歐洲耶教式的宗教。前者的樣子並不是希臘所獨有，即中國人古代生活亦有這樣的類似情形。所以希臘式的宗教生活並不能算西方人所獨有。不過我們必須知道希臘人的神話中就含有唯物論的雛形色彩。中國古代的宗體亦何嘗與‘自然’相通。這些都無足奇怪。而須知宗教若一變為‘神學’(theology)則必須倚靠有‘本體’(Substance)的觀念。所謂‘主宰’(Supreme Being)與‘創世主’(Creator)都是與這個本體觀念相關的。不僅此也，並且與‘同一’(identity)的觀念有密切關係。所以就本體的觀念而言，本來是宗教的。所謂 ultimate reality 其實只是 God。我因此主張本體論的哲學就是宗教式的思想。同一律的名學在暗中就為這種宗教式的思想所左右。亦可以說，哲學上的本體論，宗教上的上帝觀，以及名學上的同一律在根本上是一起的。

斯本葛拉告訴我們說，自然科學的前身是宗教(The Decline of

the West, Vol. I, P. 380)。懷特海亦說，近世科學的發生與中世紀宗教信仰有關。西方學者對於這點似乎已早有明切的認定，我不必再引爲是自我作古了。科學既是從宗教來的，則可知在西方文化上二者乃是一枝並蒂花。而不是如普通人所想像的那樣相反的。我說科學從宗教而出，是用‘相生’(genesis)一概念來說明之，並不是主張宗教的性質能以決定科學的性質，因爲這是以‘決定’(determination)來說明了。但相生雖不含有決定，而仍必有相通的地方。所以科學與宗教在表面是相反，而在深處的裏面却並不相反。中國現在有一班時髦先生們大反對宗教，而以提倡科學自命，其實從文化史的觀點來看，這些人們並不知科學爲何物。

不但此也，斯氏更告訴我們說，天主教的宇宙觀與唯物論的宇宙觀並無分別，不過同一事而用相異的名辭以表示罷了。天主教的教義如何，我不討論。但我相信唯物論的思想是基於原子的觀念。而原子的觀念却由本體與因果兩觀念相連。所以我主張西方思想上有三個最重要的範疇，就是本體，因果，與原子。由本體而宗教乃有所據；由因果而科學乃發達以出；由原子則唯物論隨而成立。而這三個重要範疇的背後却另有一範疇以通貫之，即所謂‘同一’是已。法國哲學家曼野遜(R. Meyerson)對此真有洞見。在他的 Identity and Reality 一書上痛論一切科學理論與科學所求都不能外乎這個同一。我則以爲有同一，必有本體；有本體必有因果；而原子則附麗在此二者之中。所以西方文化在思想方面上根本即建築在這幾個範疇(本體，因果，原子，同一等等)之上。不明白這幾個範疇的重要性與其先在性，則決不能明白西方文化與西方思想爲何物。

十

而中國的文化却與這幾個範疇無關。先從中國古代的宗教生活講起。中國的宗教情形和希臘的樣子差不多；只影響及于人們的生活，而沒有祈禱與寺廟等儀式。在‘天’的觀念發生以前，是否尚有許多神，這個問題由考據家去研究，我今不管。我所要論的只是所謂‘天’與所謂‘帝’在中國人却本來不注意其自身。所以我說中國所謂‘天’只是‘天意’而已。以英文釋之即為 The Great Will 或 Divine Will，因為他只是一個‘表示’(manifestation)罷了。——即所謂意思表示。換言之，即中國人對於天只問天的‘意’在那裏，而決不究天的‘體’(itself)是甚麼。因為在中國人看來，天的‘意’就是‘天’。離了天的‘意’，而問天是甚麼是名學上不通的。所以天即天意。不是有了天，然後天再表出其‘意’來。天與天意既為一物，所以中國人對於天亦不拿他當作一個東西(entity)來看。天既不是一個東西，則天便不是一個‘體’。因此我說中國人的‘天’與西方人的‘本體’概念並不相通。美人顧立雅(Creel 見其書 The Birth of China)以金文的天字好像人形，遂以為古代中國人以天為一個‘靈物’(spirit)。我以為不然。縱使天字像人形亦不能得這樣的推論。因為中國人總是以為天是出乎人意以外而為人力所不能左右的。所以決不會以人形來表示這個靈物即‘天’，縱使這個人形不是普通的人類而是一個大人。可見顧氏的說法依然是採取西方人的觀點以為比附。中國學者原有把‘天’字訓為指事，實在就可通，似乎不必改正。這一點關係却亦重大。例如我們在殷墟發見的卜辭上，必定見到大部分用帝字與天字都是即

詢天意。如‘伐呂方帝受我乂’與‘勿伐呂帝不我其受乂’而在尙書上却以已定的天意發表出來。如‘有夏多罪天命殛之’大約伐夏之先必已卜過。所以我們應得知道天所以只等于天意就是因為與卜有密切關係。卜即是所以知天意之法。在卜上，人可以知天意，則天與人便相通了。中國人對於天的要求只希望能通其意以定趨吉避凶的行為，至于天的本體是一個甚麼東西絕非所問。這就是因為中國人沒有把本體的範疇用在天上，即不把天當作一個萬物的本體。

其次尚有可注意的地方：即在尙書上大部分是以天意的表示藉作政權轉移的解釋。如‘上天大降喪于殷’。又如‘天乃大命文王’最為顯著。古代政權的交替本只有兩個方式，就是傳授與革命。傳授而演有弊病則事實上自然逼出革命。傳授似可不論，但革命却必須有理由。于是托之于天命（即天意）。須知政權的轉移在政治上與在社會上是一件最大最大的事。將這樣的大事委之于天命便是證明一切大的變化全不由人作主。于是天意的用處便專發現在政治社會方面了。這就是所以和西方以本體觀念為主而注重于宗教有些不同的地方。

說到此，我們應得一討論中西宗教生活的變遷及其影響。西方的希臘式宗教生活到了羅馬帝國的統一就告結束了。但從此以後却又開始一個新的宗教生活。這個宗教生活並沒有隨着封建制度的崩潰而消滅。所以到了後來西方的宗教與政治總是二元的。中國不然。中國的封建情形大體與西方相類。但其宗教生活却是有類于希臘式的。並且這樣宗教正是維持當時封建制度的一個有力因素。到了春秋時代

封建制度天天在自身搖動中，人們的思想自亦有影響。于是乃有‘天道遠人道邇’的議論。而與‘天何言哉，四時行也’等意見亦有幾分相通。儒家雖不廢天道，然而已將他推而遠之。這種思想的變化到了後來遂致漸漸把宗教生活化淡了而幾至等于零。所以後來中國只有政治而沒有宗教。換言之，中國的情形大致上變為政治一元化了，宗教成為不甚重要的了。這樣的情形在思想方面亦可以看得出。所以我敢主張同一律的名學，主謂式的句辭，本體的範疇概念，都是以宗教為背景的思想。這是西方的特色。相關律的名學，不盡的分類(non-exclusive division)，比附式的定義，等等都是以政治為背景的思想。這是中國的特色。

十一

這兩種思想不僅在範疇上與名學的根本律上有些不同，並且在態度上亦甚為不同。拿發問的態度來說，我以為西方思想對於一個東西或一件事情總是先問‘是甚麼’然後方講如何對付。中國思想却並不注重于是甚麼而反注重于如何對付。所以我名前者為‘是何在前的態度’(what-priority attitude)；後者為‘如何在前的態度’(how-priority attitude)。就是說，凡一問題起來，在西方人總先注意于‘是何’，而中國人却總先注意于‘如何’。換言之，即西方人是以‘是何’而包括與攝吸‘如何’。其‘如何’須視‘是何’而定。在中國人却總是以‘如何’而影響‘是何’。所以注重‘是何’的思想能由宗教而發展到科學。亦可以說這是科學思想之一特色。而注重‘如何’的思想只能發達到政治與社會，尤其是道德問題。所以東方思想始終偏于人

事，而忽略自然，想其故即由于此。有人以爲中國哲學有名實之爭與天人問題，以爲這亦與西方哲學上的問題性質相類。其實不然。中國人的名實問題與天人問題依然是關乎政治與道德的社會思想與人生哲學。不但此也，不注重‘是何’的態度可以在哲學上不發生認識論。即中國人因不注重這一點，所以認識論不發達。就因爲可以不起所認識與能認識是否一致的問題。有人說中國人的思想重在于執券中間以通其兩端。我則以爲這依然是應用相關律。這種‘通’仍只是橫通，而不是直透。其性質屬於宇宙論不含有認識論上的解決。所以如有人問我，何以中國不發達認識論，則我即答曰：正由于不注重于這個是何在先的態度的緣故。

這兩種思想在用于推論亦大有不同。西方的同一律名學用所謂三段論法就是推論。而中國人却不用這樣的推論，只用‘比附’(analogy)。如云‘仁者人也’就是一種比附的想法。最顯明的例是孟子。如下列各條：

‘口之于味也有同嗜焉；耳之于聲也，有同聽焉；目之于色也有同美焉；……心之所同然者何也？謂理也義也。’

‘楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。’

‘人性之善也，猶水之就下也。’

‘彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏哉？’

‘告子曰：性猶杞柳也；義猶櫟也。’

‘告子曰：性猶湍水也。’

‘孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白歟？自羽之白也猶白雉之白；白雉之白猶白玉之白歟？……然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？’

諸如此類，不必煩舉。所以英人呂·却慈(Richards)以爲這種

邏輯不是西方人的邏輯。這種可以說是完全用比附來作論據，即是所謂 analogical argument 是也。我名之曰 logic of analogy。在西方名學則認為很有弊病。不過須知用于嚴格的科學思想上誠不相宜，然而在一班政治上的議論却大概都是如此。我因此以此種比附論法視為政治思想之一特徵。即如馬克斯派的思想亦就是一個好例。以正反合的公式硬嵌在任何歷史的過程上，就是比附。把種子變為樹木認作自身否定，亦顯然是比附。把階級抗爭視為打仗，更是比附。認唯心與唯物是兩個對立的黨派，亦是比附。我現在並不是指摘他的謬誤，不過願意大聲疾呼告訴人們說：馬克斯派的哲學只是一種政治思想。

十二

這種以政治為主要的思想在言語方面亦可發現有些關係。如孔子主張‘正名’。其實這並不是孔子一人的主張，乃正是所以維持當時社會秩序之道。須知正名完全是目的在於確定社會秩序。所以說，‘名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興。’正名的作用在辨上下定尊卑，明是非（即荀子）。其主旨在於人事，而不是專為名學。如殺君則名之曰‘弑’含有以下犯上的意思。而以上殺下則曰‘斬’便有明正典刑的意思。帝王出遊則曰‘幸’。直來曰‘來’。大歸曰‘來歸’。由地方到中央曰‘上’，如西上，北上；由中央赴各地曰‘下’，如南下，東下。胡適以為這些都是文法上詞性之區別，有文法上的作用。並且說：‘孔子的正名主義實是中國名學的始祖。’據我所見，殊為不然。我們只須用西方文法上的變化便可以因比較而明

之。如以英文的 sense 爲例，其變化則有 senses (多數), sensation, sensational, sensible, sensibility, sensum, sensa, sensationalism, senseless, sensitive, sensitivity, sensibly, sensuous, sensory, sensorium, 等等。他是從一個語根來變化的；中國因爲象形文字的緣故，雖有偏旁（如人字旁，水字旁等）却決非語根（偏旁等于歸類而已）。所以每一變化必須成一個新字，而並非由一個語根轉化出來。這一點很有關係。于是每創一個新字必是根據于社會上有此需要。這和西方用一個字而加以變化，則情形不同。後者可以發生所謂語格。每一個格式表示一個東西因情況不同而生變化。所以‘格式’在西方思想上成爲一個重大的要素。格式即是英文所謂 form，雖亞里斯多德的 form 與培根的 form，不同其義；培根的又與康特的不同其內容。而要之，西方思想仍是一脈相延，皆以 form 爲重。我們中國人對於這一點却不甚了解其故。就是因爲中國是象形文字，一個字是一個獨立的物或象，而沒有‘格’的變化附隨之。因此我主張正名的作用只在于決定社會上的尊卑大小等關係（反映着一個等級森嚴的社會），而不能發展爲真正的名學（因爲西方的名學是根據主語與謂語之格式與同一律）。我曾發見中國名詞最多的，一是關於家庭，如伯、叔、堂、表、等等；一是關於德目，例如忠、慈、誠、敬、節、介、廉、狷等等。似乎皆比西文來得多。這個即想係正名之結果。

爲甚麼以政治爲主要的思想側重于相關律名學，亦應得有一個說明。我以爲就是因爲社會上的現象總是相對的，如男之與女，夫之與妻，父之與子，治者之與被治者，文之與武，等等。因此自然會演成‘天尊地卑，乾坤定矣’的思想。這是一切相對的觀念，如大小，上下，吉凶等隨之而生。甚至于由一陰一

陽與一闢一闢而變爲一治一亂。我主張這樣的思維法是政治社會的思想之一特色。但于此又稍有中西之不同。例如馬克斯派，就是廢棄同一律而主張矛盾律來思想的。須知馬克斯派本是以政治社會爲主的一種哲學思想，其所以如此，自無足怪。不過我則以爲從這一點上他是與中國的趨勢相類，但二者對於所謂‘相反相成’一語的輕重却有分別。就是馬克斯派偏重于相反相成中之相反，所以主張鬥爭。把社會全置于鬥爭之上。而中國人的思想則偏重于相反相成中之相成。孟子說，勞心者治人，勞力者治于人，就是以爲這種分配是一種互助。所以我對於這個區別亦另立一名，即注重相反的，名曰‘相反律名學’(logic of opposition)，以別于相關律名學。這一點不十分重要，現在不過附帶述及，只意在表明西方這種相反律的思想並不是從東方來的罷了(不過是因社會的要求而自然應運以生顯了)。

十三

現在我要再說明這些名學與範疇和人性的關係。我很贊成潘茵陀的話，除了微驗的知識以外，凡不能微驗的知識其採取或拒絕全視人們的情感而定。因爲不能微驗的知識只是解釋(interpretation)。對於同一事實可容有不同的解釋。例如太陽落西，這是一個目睹的現象；但解釋則可有兩種不同。一個以爲太陽走入地下；一個以爲地球轉過去了。所謂同一，所謂本體，所謂因果，完全是解釋。或可說，解釋時乃本概念。這些概念本身就是解釋的性質。

這些解釋由何而起，由何而有効呢？我願意借用維辭，即 residues 與 derivations 是也。前者我譯爲‘遺根’；後者

枝。我以為人類至少有兩種‘情感’(sentiment)。我名第一種為‘永存之情感’(residue of persistence 或 sentiment of persistence)。第二種為‘宰治之情感’(residue of dominance 或 sentiment of dominance)。由前者發生宗教性的思想，如本體範疇，主位言語，同一名學，以及由此再發生的因果概念，這些都是所謂 derivations。由後者發生一切社會思想政治理論及其發為具體的一切制度。這亦是所謂‘顯枝’。一切顯枝皆有其隱根。此根則為人性中的情感。人類為了滿足這些情感乃有這些宗教政治等等的一切。須知這兩種情感(即永存與宰治)乃是人類所通有的，並不是說中西有所不同。研究文化不可把人類共同的方面忘却了。所以我亦承認不但在社會政治方面即在言語思想方面亦可以看得出人類有共同之點。至于中西所以有些不同，據我推想，純是由于在顯枝方面有發達充分或不充分的情形。中國人對於永存的情感不是沒有，不過在固有文化上(文化即是顯枝)未得機會發展；所以一旦印度思想傳來，中國人便狂熱地歡迎起來了。這就是在暗中把未發展的‘永存’隱根勾起來了。因為中國土產的文化缺少這一方面，遂致印度思想在中國成為第二個故鄉。

更不是西方人沒有宰治的情感。西方的哲學當然是宗教的化身。以康特為例，我們可以看見所有對於知識之研究不外乎為本體之存在作一個理論的基礎。康氏第一批判乃是為第二批判預留地步。由知識不能窺得本體，而由行為却可體現本體。所以康氏雖然解析西方思想，而却依然為西方思想所囿。但須知這是西方傳統的態度。西方人總以藉助于宗教而間接達于社會政治。因此我敢主張所有西方的哲學

(形而上學)無不在本質上就是一種社會思想與政治理論。不過不是直接的與顯明的。馬克斯派頗能見到這一點,可惜他們把社會認為階級便太狹了。我曾撰有哲學是甚麼一文痛論此理。就是我以爲哲學只是對於社會政治思想的一種‘理由化’(rationalization)。所以形而上學的尾闈無不是人生哲學;人生哲學的歸結無不是社會思想(因爲人生離不了社會)。總之,西方的純理的哲學只是政治社會思想之幻化(disguised form)。我這話亦許說得太過火一些,其實哲學就是文化,而文化總是一個整體。所以政治社會人生是不能與哲學分離,有人以爲哲學專解決宇宙的秘密,這便是爲哲學的表面所述。老實說,離開文化而談哲學決無是處。還有一點應附帶一說的,即凡屬於社會政治問題則對於現狀必至少有兩種態度:一爲維持,一爲破壞。馬克斯派喜歡把唯心認爲維持派,唯物爲革命派,其實並不盡然,不過唯心唯物確與社會政治有關。

根據這個理由,我大反對卡那魄一流的維因那學派。他們以爲哲學上的句辭全是‘無謂’(nonsense)的。因爲這些句辭不能‘證實’(verification)。我以爲這完全是錯誤的。他們忘却了人類本有許多知識,根本上就無法證實。所以我們決不能說凡不能證實的知識不是真知識。例如盧騷(J. J. Rousseau)主張‘人是生下來即自由的’(民約論的第一句)。這句話即不能證實但這句話可以助成美國的獨立,喚起法國的革命。所以社會思想在根本上就不管證實與不證實。他是‘不能證實的’(un-verifiable),却是‘可以實現的’(realizable)。即中國人所謂‘人定勝天’是也。這樣不能證實而能實現乃是社會思想政治思想之一特徵,西方所有的形而上學思想無不是間接的政治思想社

會思想，所以哲學就具有此種性質。可見說哲學上的判斷都是無謂的，乃是不了解哲學為何物的話。卡氏等人只知符號名學，宜有此蔽。

十四

最後我要獻以我的知識論，用以解決理論知識究竟是甚麼的問題。我主張人類的知識有四個層次，而却是互相融透為一片。第一層我稱之曰在感覺背後的外界架構。真的外界只是‘架構’(structure)。我們對於架構只能知其‘數學上的性質’(mathematical properties 此是羅素的話)。至于其性質上是甚麼(即 qualitative nature)則不能知道。但又須知這種數學上的性質不是死板的而有各種變化的可能。所以我主張外界的架構沒有‘呆定性’(rigidness)。第二層是所謂感覺，我頗依新實在論者稱之為 *sensa*。我們的感覺是一個奇怪東西：他雖由外物喚起，然在性質上却不與外物相同。可以說是相呼應而不相同一。所以他在其本性上是一個獨立的東西。第三層是所謂‘造成者’(constructions)。例如常人所見的桌子，椅子，朋友，房子等等普通物件。在常人總以為是一個自身同一的東西。而其實只是由觀察者用其‘知覺’(perception)而造成的。第四層即我在上文所謂的解釋。這四層互相合併，彼此不能分離。但前二者比較上屬於外，屬於客觀；後二者比較上屬於內，屬於主觀。由後二者到前二者的過程，我名之曰‘即切’(attachment)；由前二者到後二者的過程則名之曰‘騰離’(dettachment)。理論的知識就是騰離。騰離了以後再在暗中左右證實的知識。關於真偽問題，這只是騰離了以後方發生的。在解釋一層容許有不同的解釋，所以纔發

生那一個對那一個不對，或那一個合理那一個不合理的問題（其實從文化的見地來說，只有不同，並無對不對之可言）。這乃是理論知識的特點。哲學，社會思想，政治學說，宗教信仰，無一不是屬於這一類。關於這些認識論上的話，我在拙作多元認識論重述上已說了，現在不願再述。總之，我在本篇上是以綜合方法把下列幾個問題合在一起來解決，以明人類的文化總是一個整個兒的（此處所說的文化自是以思想方面為限，至于物質方面則非在本篇範圍以內，讀者勿以為文化可以無物質的關係）。其問題是：（一）西方的哲學究竟是甚麼？（二）言語與思想的關係是甚麼？（三）名學與哲學的關係是甚麼？（四）哲學與社會政治思想的關係是甚麼？（五）哲學社會政治與宗教的關係是甚麼？（六）理論的知識與官覺的知識之關係是甚麼？（七）文化與人性的關係是甚麼？最後（八）中國與西方人在心思上的不同是甚麼？我是學哲學的人，自然是三句不離本行，特不知習社會學的朋友看了以為如何？

我知有人看了此文，必以為我野心太大，而以‘古今中外派’來罵我。不過古今中外派不一定是壞名詞。如余古今中外來胡亂附會，自可鄙棄。倘使真能把古今中外會合而通之，似亦不必認為不可。此只在乎人之見仁見智了。

此篇寫成以後，乃承李安宅夫人出示日人熊野正平君在支那研究（41）號1936年6月東亞同文書院）上批評我的前作一文（‘從語言構造上看中西哲學的差異’），並為講述，似乎評者以為我主張言語決定思想，乃是本末倒置。我敢說評者依然囿于舊觀點中。殊

不知從函數關係的觀點來看，如說言語是因，而思想是果，固然不對；而說思想是因，言語是果亦同樣不對。我只是主張言語、邏輯與哲學思想，三者互相倚靠 (interdependent)，互相關聯 (interconnected) 而已。評者之言可謂無的放矢。

一九三八、一、二八、寫于北平西郊燕東園。

余往日爲文，信筆而書，日輒得四五千字。今此篇作而復顧者再，歷十餘日，三易稿而始成，則心緒之憂勞可知也。 東瀛附識

補 註

本篇寫完了以後，請教幾位朋友。除意見有稍稍不同以外，有些地方似因我的表述不甚明白，而致有疑問。因此再作補註。

一、關於所引懷特海的‘概念格局’一層 (見頁七)。懷氏本意似把空間與時間亦算在概念格局以內。而著者通篇所說的範疇左右官覺的知覺則取廣義。而尤注重于空時以外的各種範疇。故懷氏原語有追溯到動物一句話，而著者則祇注重在人類文化的範圍。因為著者總覺得空時只是一種‘架構’ (framework)，對於知覺固然有排配的作用，而對於事實却沒有解釋的作用。所以書文所謂範疇大概是將空時除外。

二、關於主謂式的句辭 (見頁十二)。在普通文法書上，如云‘花開’，又如云‘他到學校’，在這些上，開與到學校都是所謂 predicate。

但在新式名學却又把主謂式的範圍縮小了。如云 He is wise，又如云 He is a wise man。便以爲前者是主謂式，而後者不是。不過本篇則採取傳統名學的觀點，尤以亞氏思想爲根據，以爲凡

有綴辭 (Copula) 的都是主謂式。因此‘花開’不成問題，而 Brutus killed Caesar 却有問題，必須改爲 Brutus is the man who killed Caesar。這樣的改法有人以爲不必要。其實這兩句乃是兩個意思。倘使我們注重在主體與屬性 (subject and attribute) 而把所有都吸收于此種分別，則這句話必須改爲 Brutus has the property of killing Caesar。這便是後一個式的由來了。本篇是以這樣句辭來代表西方思想的特點。

三、關於西方名學上的定義 (見頁十六) 一層。普通往往把一個名辭的內包與外延 (Connotation and denotation) 認爲與定義有幾分相當。本篇著者取義比較嚴格。乃是只限于 per genus et differentiam 這個公式。至于新出的所謂 nominal definition 亦不在其列。

四、關於相關律名學 (見頁十七) 一層。我亦知道‘相關’一辭有多數互相關係的意思，不限于對待的兩造。不過我仍注重于其‘相待’。即大之存在必須倚靠小，冷之存在必須倚靠熱。我初意以爲用英文 relative 雖似乎好些，但若用 relativistic 則有引入相對論的嫌疑。故後來都不用了。

五、關於希臘式宗教生活 (見頁二十三) 一層。我本知道希臘宗教有四五個階段，各有不同。此處所言並不包括其全部。只是指以神話爲信仰，其信仰流行于日常生活，而無寺廟等一切儀式而言。這樣的宗教生活姑名之曰希臘式的，並非講希臘的宗教。

六、關於中國思想注重于適中 (見頁二十八) 一層。本文說明似太簡單。我的意見始終以爲中國人的注重于中，這個中不是中間的中，因爲如果有中間則便有獨立的固定的兩端。其實中國人所謂中却無異于涵括，而近于‘正反相涵’ (dialectical im-

plication),因為兩端相涵所以得中。故我說是基于相關律的名學。

七、關於比塔式的思想(見頁二十八)一解。我在此處注重在以比塔式來表示思想,而不僅在于用比塔法去思想。兒童用比塔法去思想,幾為兒童心理學者所公認(Piaget尤為顯明)。雖以比塔式來表示思想是由于用比塔法去思想的自然結果,但二者究有不同。如能了解其不同,則便知其間有一個思想方式的問題而不僅是實際如何思想而已。我的注重點乃在思想方式。所以我以為與相關律的名學有些關係,而不僅是由于幼稚。有人總歡喜把中國與西歐的中世紀作比較,而我則以為就中國人生活全部來看,當然是沒有到達于現代;但專從經濟的特點而言,以為是與歐洲中世紀相似,則必尙嫌說明不足。

八、關於西方哲學是其政治社會思想之變相(見頁三十三)一層。我的原意是主張任何政治社會思想欲求其理論的圓滿必須要造出一個人生觀,而這個人生觀欲使其澈底,又必須要造出一個宇宙觀。所以人生哲學是政治社會思想的 justification,而形而上學又是人生哲學的 justification。但西方人却當局者迷。他們不知道由政治社會思想以推到哲學,而總是以為先有形而上學,至于政治哲學只是形而上學的應用罷了。我的用意即在于揭破這個順序,在說明他們平日以為由甲到乙的推演而實際上却只是由乙到甲的變相。所以稱之為‘幻化’。

孟漢論知識社會學

李安宅譯

目次

I 知識社會學底性質與範圍	二
1 知識社會學底定義與部門	二
2 知識社會學與意態論	三
II 知識社會學底兩部門	五
1 知識底社會決定論	五
甲 知識底社會決定論純乎經驗的方面	六
乙 影響知識過程的社會過程	七
丙 社會過程怎樣滲透思想底‘觀點’	一〇
子 意義	一三
丑 反概念	一四
寅 未被使用的概念	一四
卯 範疇工具底結構	一五
辰 有勢力的思想型	一五
巳 抽象底水平	一七
午 本體論底假定	一九
丁 知識社會學所特有的方法	二〇
戊 易地而觀乃是知識社會學底先決條件	二二
己 關係論	二三
庚 殊特化	二四
2 知識社會學在認識論上的影響	二七
甲 知識社會學與認識論	二七
乙 認識論與專門的社會科學	二九

III 舊式認識論底片面性.....	三一
1 以自然科學爲思想底鵠的.....	三一
2 真理的標準與社會歷史的境地.....	三二
IV 知識社會底正面使命.....	三三
1 修正‘命題底發生在任何情形之下都不與其 真實性相干’的理論.....	三四
2 知識社會學在認識論上更多的影響.....	三六
甲 知識中動的因素底表現.....	三六
乙 某種知識底觀點底要素.....	三八
丙 真理本身領域問題.....	三八
丁 認識論底兩個方向.....	四一
V 知識社會學領域以內歷史社會研究上的技 術問題.....	四七
VI 知識社會學歷史簡述.....	五〇

I 知識社會學底性質與範圍

1 知識社會學底定義與部門

知識社會學是社會學中最晚近的一部門；就理論一方面說，它要分析知識與存在兩者之間的關係；就史學社會學的研究一方面說，它要在人類理智發展的過程中追跡那種關係所取的各樣方式。

近代思想底危機所已呈露的極其繁複的聯帶關係，尤其是理論與思想方式之間所有的社會繫結，都可加以專門研究。

以這種專門研究爲本位來闡明以上各種關係的努力，結果便產生了知識社會學。知識社會學一方面的目的乃在發現可用的標準，來規定思想與行爲底相互關係；另一方面的目的，則要因爲對於這等問題加以澈底清源的思考，屏除一切偏見，來發揮一種學說，使我們在現代情況之下，知道知識裏面那些非理論的支配因子有甚麼重要的地位。

只有這樣，我們才能希望滌除近來科學知識一天比一天表現得多的‘此一是非彼一是非’那樣籠統不着邊際勞而無功的對待論色彩 (relativism)。每一思想底產生，都有許多因子來支配它，這是最晚近的思想發展所以明白昭示給我們的。假定科學不充分地研究這些因子，則不着邊際勞而無功的情形便會繼續下去。因爲這樣，所以知識社會學才毅然決然地要解決知識怎樣被社會因子所支配的問題。解決的方法，便是勇敢地承認這些支配關係，並將這些關係放入科學本身底視線以內，而且利用這些關係來校正我們研究的結果。我們對於社會背景底影響究竟有多麼大的認識，還模糊不確切的時候，知識社會學底目的，只好先將研究的結果，在可能範圍以內，推到最說得通的境地，使我們在方法上更能支配我們所要對付的問題。

2 知識社會學與意識論

意識論 (the theory of ideology) 與知識社會學都是在當代出現，在當代發展的。但兩者雖有極密切的關係，可是演變的趨勢，越來越不相同了。意識研究底任務，歷來是揭穿人類‘利益羣’多多少少有意的欺騙與蒙蔽。知識社會學所關心的，則不是

因為有意的欺騙而產生的曲解，乃是因為不同的社會佈景而使對象所有的種種不同的呈現方法。對象所呈現的方法既有種種的不同，所以心理組織也不得不因為社會歷史的佈景不同而不同了。

這樣分別起來，我們便可以將‘不對’與‘不真’底頭一種情形留給意態論去對付，而將片面的觀察非經有意的欺騙者交與知識社會學來作正常的題材。舊的意態論本不分別這兩種錯誤的觀察與陳述，都管它們叫作‘意態’(ideologies 譯為‘意識形態’)。到了今日，則有大加分別的必要。因為這樣，我們才提到個別的(particular)意態觀與全稱的(total)意態觀。

個別的意態觀所包括的，是表現在心理水平線上一切個人的錯誤言論；不管這些錯誤是騙了談話人自己，還是騙了旁人；也不管這些錯誤是故意的還是不故意的，是自覺的，半自覺的，還是不自覺的。反正既在心理水平線上，則其組織都類似謊話。我們管這個叫作個別的意態觀，因為它只限於特殊的說詞，我們儘管以為這等說詞是蒙蔽，是虛偽，或是謊話，可是並沒有向說話的人攻擊他全稱(整個)心理結構底完整。

知識社會學所關心的問題便不是這樣。它底問題正好是那心理結構底全體——即在不同的思想潮流，不同的歷史社會的全體之間所表現的心理結構。知識社會學並不在說詞本身底水平線上批評思想；它承認說詞本身是可以有欺騙與蒙蔽的花樣的。知識社會學要在結構或智力論(neology)的水平線上來考察它們；它以為心理結構不一定一切人都是一樣的，它承認一個對象可以在社會發展的過程中呈現不同的樣子，不同的方面。

因為對於虛偽的懷疑並不包括在全稱的意態觀以內，所以知識社會學用‘意態’這個名詞的時候，並沒有褒貶的意思。用這個名詞，不過是指示出一種研究的趣意罷了。這種研究的趣意可以使我們問：社會結構在甚麼時候，甚麼地方表現在說詞底結構裏面？社會結構在甚麼意義之下來具體地決定說詞底結構？因為這種緣故，所以我們在知識社會學底領域以內要盡量避免‘意態’這個名詞。慣例上，‘意態’既有褒貶的意思，我們便寧可用‘觀點’(perspective)這個名詞。我們提到某一個人底‘觀點’，便指的是他在歷史社會等佈景底限定以內，他思維事物所用的整套方法。

II 知識社會學底兩部門

I 知識底社會決定論

知識社會學，一方面是一種理論，¹另一方面是一種歷史社會的研究方法。²

就理論一方面來說，知識社會學可以有兩種不同的形式。第一，是純乎經驗的研究，即將社會關係在事實上怎樣影響思想的方法加以敘述，加以結構的分析。³第二，由着經驗的研究，可以進行到認識論的探討，即社會與思想所有的相互關係對於真不真這個問題的影響。⁴我們要認清，這兩種不同的研究

1. 譯者按：這是本章與以下第三章第四章所要討論的東西。(專指羅馬字，如I, II)

2. 譯者按：這是以下第五章所要討論的東西。(專指阿拉伯字，如I, 2.)

3. 譯者按：這是本節所有的工作。

4. 譯者按：這是本章第二節與以下三四兩章所有的工作。

方式,並不必需連在一起;我們也可以接受經驗的研究成績,而不作認識論的結論。能認清這一點,是一件重要的事。

甲 知識底社會決定論純乎經驗的方面

根據以上的分類,在可能的範圍以內,先將認識論的含義放下不談,我們便可以將知識社會學當作一種理論,看看實際的思想怎樣受社會或生活條件底限定。如此,我們便應該起始解說‘知識之生活條件的決定’(existential determination of knowledge)這含義較廣的名詞。⁵ 具體的事實,頂好用例子來表証。知識之生活條件的決定,在以下的思想領域以內,可以看作証明了的事實:第一,假如我們能說,知的過程在歷史上實際的發展並不由於內在的定律,不只由於‘事物底本身性質’或‘純乎邏輯的可能’,且不由於甚麼‘內在的對演法’(inner dialectic)。事實上,思想底出現,思想底成形,在許多舉足輕重的去處都是被極其繁複的理論以外的因素所影響的。這等因素,與純乎理論的因素相別,可以叫作生活條件的因素。第二,知識之生活條件的決定,也可以看作事實,假如我們能說:(甲)生存條件的因素對於知識底具體內容的影響,不只有邊緣上的重要;(乙)這等因素,不但與思想底發生有關,而且深入思想底方式與思想底內容;(丙)這等因素,不但與以上那些有關,並且的的

5. 原註:我們在這裏並不將‘決定’看成機械的因果關係。‘決定’底意義到底有怎樣的程度,我們暫不作結論;只有經驗的探討可以指示給我們,生活境地與思想過程之間的相關,究竟嚴格到怎樣的程度,或這等相關究竟有多大出入的餘地。譯者按:德文 *Seinsverbundenes Wissen* 底原義,可使‘決定’底性質有出入的餘地。英譯本則用 *existential determination* 以別於機械的因果關係 (*cause-effect sequence*)。

確確限定我們經驗我們觀察底範圍大小與深淺——即是說限定我們底‘觀點’(即以上第一章第二節末尾所已討論者)。

乙 影響知識過程的社會過程

現容我們將上述第(一)套標準來加以探討,看看生存關係對於知識的限定,⁶看看理論以外的因素怎樣在思想史上表現它們底使命。我們知道,晚近用社會學的南針所作的思想史的研究,都一天比一天供給我們更多足資引証的論據。即以今日的進展而論,這個事實也似乎十分清楚了:舊式思想史底方法,以‘邏輯上居先的概念’(a priori conception)為南針,以為意象底變遷乃是由於意象本身;即是說思想有內在的歷史;而這種方法便妨害了我們底認識,使我們看不清社會過程侵入思想領域的勢力。這種邏輯上居先的設想,既因更多的具體事例証明了缺點,同時也証明了以下數事:(甲)每一問題所以提供出來的可能,都是因為原來有一項實際經驗包含了那一類的問題;(乙)一個人在許多材料當中偏選擇了某一種而有所認識,其中必包含了這個人底意志作用;(丙)因生活經驗而起的種種勢力,是決定怎樣應付問題的重要勢力。

用社會學的眼光來作的思想史的研究,可以使我們越來越明白:在理論力量背後的活的力量與實際態度,絕非只有個人的性質;它們並非因為個人在思想的程中意識到自己底利益才始出現,實際乃是起源於一個羣體底集合目的;而集合目的

6. 譯者按:我們有時說‘生活條件’,有時說‘生存關係’,都是因為沒有實而虛的字眼來表現一種情形,所以輾轉其詞,來使讀者透視背後的真意。這些字眼,都不傳達日常慣用的純粹的含意。背後的意思,指的是一定的經驗,此社會的整個背景,即整個的生存實體,其中包含極繁複的關係。

正是個人思想背後的東西，個人不過分享了他這一輩底見地罷了。因為這一類的研究，我們才更明白：假定我們不管思與知的活動同存在或人類生活底社會含義所有的關係，則思與知的大部活動便不會得到正確的了解。

在這種意義之下，形成我們底理論的社會過程極其繁複，我們勢不能一一列舉。我們只好用幾個例子，以收舉一反三之效。其實，即在這少數的例子以內，我們也不能不將詳細的證據留待本書底索引與參考書目去作補充。

我們可以將競爭當作這樣一個例子，來說明理論以外的過程怎樣影響知識底產生與其發展底方向。競爭不但藉着市場來控制經濟活動，不但控制政治社會等事件底路線，而且也是對於世界種種不同的解釋底背後所有的動力；這些解釋，一經揭穿社會背景，便顯然都是互爭勢力的羣體在理智方面所有的表現。

因為我們不見，社會背景是在知識背後底無形勢力，所以我們明白，思想與意象並不是某某大天才偶爾與會所至突如其來的結果。即在天才底獨見之明，其心靈深處也有一個羣體底集合的歷史經驗，作為他不加思考而視為當然的東西；不過這種視為當然的東西，絕不能像某派學者所說，會變成有形體的‘羣心’罷了。因為我們仔細考察一下，便知道事實並不像民族精神派 (theory of folk-spirit) 所說，並非只有一套集合經驗底複體，只有一個絕對的趨勢。世界上本有許多同時並起互相

7. 關於具體的例子，可參看著者的文章‘競爭在理智範圍以內的意義’，*“Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen.” Verhandlungen des 6ten deutschen Soziologentages in Zürich*, pp. 35-83. Tübingen, 1929. (I. 1. 4; IV, 1.) ——原註

反對的思想趨勢；這些趨勢，當然不必具有同等的價值，但都用不同的解釋來解釋‘共同’經驗，而彼此互爭消長。因為如此，所以同一世界，竟有許多方向不同的認識方法。顯然，這等矛盾並非由於‘對象本身’，因為假定由於對象本身的話，則同一對象絕不會呈現許多不同的形態了。那麼，這等矛盾底所以然，只應在經驗所產生的種種期望，目的，衝動等裏面去追尋。假定我們爲了說明這等矛盾起見，來退一步追尋社會範圍以內種種不同的衝動所有的相互影響，則知具體衝動之所以彼此矛盾，其原因並不在理論本身，而在許多衝動是利害相反的；而利害相反的衝動，又根據於整套的利害不同的集合趨向，即團體趨向。至於外表看着似乎是‘純乎理論的’分野，如加以社會學的分析，分析出進行觀察的衝動與純乎理論的結論之間隱而不見的步骤，則分野的大部份，都可歸結成更爲基礎的哲學異點；而且這等異點，又不知不覺地被利害相反的羣體之間的敵對與競爭所牽來牽去，加以支配。

有不同的集合生存，便有對於世界不同的解釋，不同的知識形式；姑就集合生存許多可能的基礎而論，我們可以舉出不同的羣數之間所有的關係，來作這類基礎之一底例証。因羣數不同而有的個別行爲型，這樣一個因素，可在種種情形之下，影響某一社會某一時期所通行的選擇，組織，觀點與理論底分野等原則。⁸根據我們研究競爭與羣數而得的知識，曾有以下的結論：凡是由着自發的知識史底觀點來看，似乎是意象發展

8. 原註：詳例請讀者看‘羣數問題’一文，見莫爾尼社會學季刊，卷八，“Das Problem der Generationen.” *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* (1929), vi.1. vid.

程中‘內在對演法’的東西，若用知識社會學底觀點來看，便都變成競爭及輩數交替所影響的意象裏有節奏的運動了。

論到思想底方式與社會底方式之間所有的關係，我們自然會想到馬克司韋伯爾(Max Weber)底觀察。⁹ 韋氏說：我們對於系統化的趣意，大半是由於學院風氣的背景；我們對於‘系統’思想的關心，係與思想上有法學派有科學派相關而來；這樣有組織的思想，乃起源於教育機關底持久不歇。馬克司施勒(Max Scheler)也在此等處大有貢獻。¹⁰ 施氏曾在不同的思想方式與不同的人羣之間找出彼此的關係，說明必有甚麼樣的人羣才會產生甚麼樣的思想，而使該思想得以發展。

到此，我們應該知道了一個大概，我們有甚麼理由可以說：一方面有知識型與意象型，一方面有以此等型為特點的社會羣與社會過程，而這兩方面可以彼此相關。

丙 社會過程怎樣滲透思想底‘觀點’

社會過程裏面生存條件上的因素，是對於知識只有不關痛癢的邊緣價值嗎？這等因素是只於限定意象底起源及其實際發展的呢？(是只與發生學有關係呢？)這是滲透個別具體的命題而深入其‘觀點’之中呢？這是我們在証明了生存條件的因素與知識底起源有關以後需要解答的第二套問題。意象不管是怎樣產生於歷史社會的條件，但假若歷史社會等條件對

9. 原註：請看韋氏經濟與社會，特別是關於法律的社會學一節 *Wirtschaft und Gesellschaft. Part III of Grundriss der Sozialökonomik, ch. i. Tübingen, 1925.*

10. 原註：特別是施氏底知識方式與社會及知識方式與教育 *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926; Die Formen des Wissens und der Bildung, i. Bonn, 1925.*

於意象底內容與方式都沒有影響，則這等條件對於意象最後的可靠與否，依然是不關痛癢的。假定是這樣的話，人類知識發展史底任何兩個階段，都不過用下列的方法來加以分別罷了：即是說，前一階段以內有的事物還不會見知於世，有的錯誤還未經過校正；到了後一階段，知識更豐富了，那些錯誤也校正過來了。這等前段不完全後段完全了的簡單關係，在理科還算大半說得通。（其實，即在理科，將現在知識的間架與過去正統的物理學的邏輯相較，已大不如以前那樣肯定了。）至於文化科學底歷史，並不是很簡單地前一階段完全被後一階段所代替，前一階段的錯誤也不容易說到了後一階段便都被校正了。每一階段都有它自身新起的基本步驟，特別觀點，所以‘同一’對象，儘管永遠有新的看法。

因為如此，所以我們才有這樣的論旨：歷史社會的過程，有實質上的重要性。人類具體的說詞，大部份都可以使我們明白，這些說詞是由甚麼地方甚麼時候發起的，甚麼地方甚麼時候形成的；知識大多數的領域，都靠着這個事實，使我們明白歷史社會等過程所有的重要性。藝術史已給我們指示得很充分，藝術方式可以按着作風斷定它底年代；因為每一種方式都是在一定的歷史條件之下才有可能的，同時也很清楚地顯露出它所屬的那個歷史階段底特點。藝術是這樣，一般的知識，也大同小異是這樣。就像在藝術範圍以內我們可以根據某某方式而與某一歷史階段打成一片來給該方式以斷代的決定，我們在知識範圍以內也一天確鑿一天地可以考察出爲了甚麼樣的歷史佈景便使該項知識具有甚麼樣的觀點。而且，專將思想結構分析一下，我們便能決定在甚麼時候甚麼地

方我們底世界可以用甚麼姿態(而且只用那一種姿態)顯現給人們而使他們有所稱道;這樣的分析,也可以作到一種程度,使我們解答更較包羅的問題,解答為甚麼這個世界偏用那一種姿態顯現出來,而不用另的姿態。

假若我們用最簡單的例,如二乘二等於四這個命題,不能使我們有線索來說明這個命題是在甚麼時候甚麼地方被誰來說出的,可是在社會科學範圍以內,我們永遠可以說某一種著作是受甚麼影響而產生的——譬如是由於‘歷史學派’呢,‘實証主義’呢,還是‘馬克斯主義’?同時我們也可以說它底斷代到底是在這些影響底哪一種哪一歷史階段以內。在社會科學的命題以內,我們可以說某一位學者將他底‘社會地位滲透’到他底研究結果裏面了,也可以說到甚麼‘境地的相對性’(situational relativity),或說這等命題與其背後實體的關係。

‘觀點’在這種意義之下,乃是一個人觀察一個對象的方法,他在對象以內看出來的東西,以及他在思想過程當中怎樣應付那個對象。所以觀點不只是對於思想一個純乎形式的規定。它也是思想結構以內性質上的因素;性質上的因素,當然要被純粹的形式邏輯所忽略了。然而兩個人縱使利用同一形式邏輯的律令,(譬如都用矛盾律或三段論法),同一推理的步驟,也可以對於同一對象作不同的判斷的緣故,正是因為這等性質上的因素。

然而我們要問:一個命題底觀點要藉着甚麼來規定它底特性呢?我們有甚麼標準來說某一觀點屬於某一時期某一境地呢?關於這一層,我們只要舉幾個例子,便明白了。分析觀點,可用這幾種標準:(一)用了甚麼概念,便分析這些概念底意

義；(正)反概念的現象；(逆)甚麼概念未被使用；(卯)範疇工具底結構；(辰)有勢力的思想型；(巳)抽象底程度即其水平線；(午)本體論的假定。以下使用少數的例子，說明分析觀點時怎樣利用這些標準，同時也指示出社會地位怎樣影響學者底見地。

我們起始先說，同一字眼，同一概念，在大多數的場合之下，可因使用這字眼這概念的人地位不相同，而有不同的意義(子)。

當十九世紀初年一個守舊的德國人說‘自由’的時候，他底意思是：每一個地主都有靠着地主底特權而生活下去的權利。同時代的另一個人，假如屬於羅曼保守派 (romantic-conservative) 新教運動的話，則他底‘自由’乃是‘內心的自由’，即每個人都有按着個人人格活下去的權利。兩派都以‘性質的自由觀’ (qualitative conception of freedom) 為思想底出發點，因為兩派都以為‘自由’底意思，乃是維持個人特點的權利；不過一派底個人特點有歷史性，另一派有內在性罷了。

至於同時代的前進派 (a liberal) 用‘自由’這個字眼的時候，則所想的乃適與守舊派相反，乃正是要避免守舊派認為是一切自由基礎的那些特權。這樣的看法，乃是‘平等的自由觀’ (egalitarian conception of freedom)；依這樣的看法，‘自由’底意義乃是：一切人都可享有一套根本相同的權利。有這樣的自由見解的人，都是要推翻外界法律上不平等的社會制度的人。守舊的自由觀，則屬於社會另一層級的人；這一層級的人，不要改變外界的秩序，只希望一切事按步就班，維持傳統的特色；而且為了要維持現狀，他們也不得不轉移對於自由的談鋒——由着外界政治的領域，轉移到內心非政治的領域。前進派之所

以見到自由及其問題底一方面，守舊派之所以見到另一方面，都顯而易見是因為彼此在社會在政治上有着不同的地位。¹¹簡而言之，即在概念構成的過程中，眼光的角度，已經是被觀察底趣益所支配了。這即是說，思想乃依其羣體所有的希冀為依歸。所以在經驗底可能材料之中，任何概念所提取出來的，不過是當事人底趣益認為有提取的必要的罷了。因為如此，則守舊派所有民族精神 (Volksggeist) 的概念，大約不過是為因應性前進派底時代精神 (Zeitgeist) 那個概念而有的反概念 (五) 底例子。在一定的概念系統底本身以內來分析其中的概念，要算研究地位不同的社會層級所有的概念最直接了當的辦法了。

(六) 某種概念底不出現，不被使用，每每不但指明某種見地底缺乏，而且指明對於某種生活問題缺乏一定的衝動，不足把握住這等問題。舉例來說，‘社會的’這個概念，在歷史上出現得較晚，便可證明含在這個概念以內的問題不會被人提供出來，而且也可證明這個概念所代表的一類經驗原來沒有存在。

不但概念在其具體的內容方面可因不同的社會地位而彼此不同，即思想底基本範疇 (如) 也同樣可因不同的社會地位而彼此不同。

譬如十九世紀初年德國的保守主義 (我們此例證大多取自這個時期，乃是因為這個時期比任何其他時期都使社會學的概念研究得詳細一點) 與我們當代的保守主義，都有一個趨勢，慣用形態學的範疇，擁護經驗底完整，保持它在各方面的特色，而不使其破碎分解。

11. 原註：參看著者‘守舊的思想’一文——“Das konservative Denken,” Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 57, pp. 90 ff.

與形態學的辦法相反的，則有左派所特有的分析辦法：分析的技術，專在擊破每一個具體經驗底完整，得到較小較普遍的單位，然後利用因果律的範疇或功能統一性的範疇將這些較小的單位從新組合起來。我們在這裏所有的任務，不但要指明人在不同的社會地位便有不同的思想這個事實，也要將人們用不同的範疇面對經驗材料有不同的調處這等原因弄個清楚。左傾的人羣，是要將已有的世界弄到新的境界的，所以不大理會現狀，而作抽離的工夫，要將已成的境地析成細微的成分，以便再將它們另行組合起來，成功新的東西。凡是我們預備接受而不吹毛求疵的，凡是我們根本不希望改變的，我們才用形態學的看法，使它完形地呈現給我們。我們所以用完形的概念，乃正是要將不穩定的成分使之穩定，而且要對已經存在的東西，因為既是那樣存在了，再加一層贊許。凡此一切，都使我們十分明瞭：就是表面上看着似乎與政治的鬥爭風馬牛不相及的抽象範疇與組織原則，也有多大程度，起源於人心趨理論而唯用的地方，起源於心靈與自覺底深處。所以在這裏，談甚麼自慰的欺騙，如因利罔而強辭奪理之類，是沒有存在的價值的。

其次的一項因子可以幫忙我們分析觀點的，可以叫作思想型(thought-model)(長)，即一個人對於對象加以思考的時候，心中隱然存在的模範。

舉例來說，我們誰都知道，自然科學以內的對象分好類以後，應付這類別所有的思想範疇思想方法變成模範以後，緊接着就有一個趨勢，希望利用這個方法來解決旁的領域(包括社會領域)所有的問題。(代表這個趨勢的，便是對於社會現象所有的機械式

原子式的概念 the mechanistic-stomistic conception.)

值得注意的，乃是有了這樣情形以後，也像一切相似的情形一樣，並不是一切社會層級都投降於這個簡單的模範。有地的貴族，失位的階級，以及勞苦的農夫，都在這一歷史階段沒有甚麼變動。這樣新的文化發展，以及新興的心理趨向，都不與這些人底生活狀態相干。以自然科學底原則為模範的新興世界觀所有的各種形態，對於這些人都好像是恍然天外飛來。直到另一羣人因為社會勢力彼此相激盪，代以上這些人表現他們底生存境界而走到歷史的正面的時候，反對‘功能式機械式’的思潮而旗鼓相當的，乃是‘機體主義’‘人格主義’的思潮。所以司堪爾(F. J. Stahl)這樣的人，適逢這等思潮底極盛時代，已經能夠建立思想型與政治潮流之間的關係。¹²

任何具體的問題與答案底背後，不是隱含地便是外顯地，都能找到一個模範，說怎樣運思才有結果。我們假定在每一個例子裏面詳細地追究一個思想型底根源及其流佈的範圍，我們便可發現思想型與某一人羣在社會上的地位及其解釋世界的方法之間有一個很特殊的聯繫。我們這裏所說的人羣，不像武斯的馬克斯主義所說，不只於是階級，也是輩數，身分，教門，職業，學派等團體。假如我們不注意這等羣體劃分，不注意這等羣體在概念，範疇，思想型等一致的分化——假定我們將上層建築與下層建築之間的關係弄得十分細密，我們便不能證明，呈現於歷史的極其豐富的思想型與觀點會與社會階層底分化有甚麼一致相關的線索。自然，我們並沒有

12. 原註：國家論底歷史，特別是 F. Oppenheimer 所著社會學體系(卷二‘國家’)的研究，是例証材料的寶庫。System der Soziologie (Vol. II, "Der Staat")

意思要否認階級的分化是在上述一切社會羣體社會單位之中最關重要的，因為分析到最末後，一切社會羣體都起源於更基本的生產條件與優制條件，而且也都化入這些條件之中而成其相當的部門。不過，一個研究者要將五花八門的思想型類放到適當的地方，便不能執着混元一氣的階級概念而故步自封，他必得一絲不苟地分析已有的社會單位及其因子，因為除了階級以外，這些東西也支配社會地位。

觀點底另一特點，可以得自對於抽象程度或水平線(已)的研究。這就是說，過此以往，一個理論便不再往前進了；一到這種程度，便無法再有理論上有系統的努力了。

有時一種理論或是全部地，或是局部地，抽象到相當的程度便不再發展而拒絕變成更具體的趨勢；這樣的故步自封，不是討厭再趨具體的可能，就是說那是不與他底理論相干。這種飽和狀態，也與理論家底地位有關係。

馬克斯主義及其對於知識社會學底發現的關係，正好是一個例子。這個例子可以說明，理論與社會地位之間的相互關係，每每只能說到一種具體程度，即理論家所採取的觀點所能容許的程度。馬克斯主義者，因為他底見地限定在一定的社會地位之上，專憑自己底努力，決不會成功了更普遍更理論的方面，即決不會把他具體觀察所有的一切含義都發揮出來。譬如，人類思想與生存條件之間的普遍關係，馬克斯主義早就應該更為徹底地把它發揮成知識社會學底基本發現了，特別是因為馬克斯主義對於利國學說(theory of ideology即上述的'個別意識觀'——頁四)的發明最低限度已經隱含着知識社會學底萌芽了。然而這樣隱含的義蘊並沒有發揮出來，沒有成功

枝葉扶疏的理論，充其量也不過是片面地顯示一下；所以如此的緣故，便因為在具體的例子以內，馬克斯主義所見到的思想與生活條件之間的關係，偏是看見了敵人那一方面的，不會將自己這一方面同時放入眼簾。另一個原因也許是因為下意識有一種拒絕力，不要把具體有條理的智慧所有的義蘊發揮到一種程度，致使對於自己底立場也覺恍然而不安起來。這樣，我們可以看得出來，被地位所限制的狹小眼光以及支配慧眼的有力衝動是有怎樣的趨勢，要防害這些見解底普遍理論的發揮並使抽象的能力大受限制了。這個趨勢，使人固守俯拾即得的某種見解，避免提出更進一步的問題；譬如這樣的問題：知識既與生存聯在一起，這種事實是不是包括在一切人類思想底結構以內呢？除此以外，馬克斯主義底一趨勢，即規避更普遍的社會學的理论；這種趨勢底所以然，可以用同樣的限制來解釋——即一個觀點對於思維方法所有的限制。舉例來說，這樣的問題便不許提出來：馬克斯與路卡克斯 (Lukács, G.)¹³發揮的‘非個人化’ (impersonalization)¹⁴的作用是不是意識中比較普遍的現象？資本主義的非個人化作用¹⁵是不是也算這類作用底一種？一方面，這樣過重地關心具體事實及其歷史性自然是由於觀察者有一種特殊的地位，另一方面，相反的趨勢，即立刻飛到最高的抽象領域及形式化(公式化)領領域，也誠如馬克斯所說，大可使人忽畧了具體情勢

13. 譯註：著有歷史與階級意識：馬克斯辯證法的研究 Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik, Berlin, 1923.

14. 譯註：即推到外面使不屬於個人本身的現象。

15. 譯註：使資本主義顯着不是個人的事而不必負責任之類。

及其特殊性。後者底例子，便是‘形式社會學’ (formal sociology)。

我們當然沒有任何意思要否認形式社會學成爲一種可能社會學底合法性。但明明社會學的問題極有更具體化的趨勢的當兒，偏大張旗鼓地說形式社會學是唯一的社會學，乃是不知不覺受了一些動機的支配；同樣的動機，便是形式社會學歷史上的前身——資本主義自由論者所有的思想狀態——不能在理論上超過極抽象而甚概括的觀察的緣故。形式社會學規避着不將社會上的問題作一套歷史的具體的有一個算一個的研究，怕得是它本身內在的矛盾，譬如資本主義本身的矛盾，或許顯露出來。這種情形，是與資本主義的學者討論自由問題，極其相似的——後者儘管將自由討論得淋漓盡致，不曾（而且依然）只於是空洞抽象的理論嗎？況且說，即這樣抽象的討論，不也永遠是限於政治範圍而不涉及社會權利嗎？因爲假定涉及社會範圍的話，財產及階級地位等因素與自由平等的關係不是不可避免地有目共觀了嗎？

總結一句話，不但怎樣對付一個問題，而且問題提出來的水平線，以及理論所要達到的抽象程度具體程度等，都是同樣與社會存在打成一片的。

末了，我們應該討論一切思想以內所隱含的托子，即預先即定的本體論 (ontology) (7) 及其社會分化的現象了。然而正是因爲本體論的托子對於思想與知覺有根本上的重要，所以我們不能在這篇幅有限的地方應付這等問題，只好提及旁處已經有的論証。¹⁶ 在此處我們不妨只於說，現代哲學不管有甚麼

16. 原註前引著者“守舊思想”，頁四八九以後及頁四九四，本書原文頁七八，八七，一七四以後。

正當理由要建立一個‘基礎本體論’，可是要不甚審慎而冒然從事，即忽略知識社會學所已提供的意見的話，乃是一個危險的企圖。因為倘若要冒然從事，則幾乎不可避免的結果便不是取得一個真正基礎的本體論，而要變成偶然武斷的本體論底犧牲品——那便是歷史過程碰巧擺在我們面前的本體論。

以上所有的討論總可以使我們明白：生存條件不但影響思想底歷史起源，而且是思想結果底一項主要部份，並在思想內容及其方式之間也有生存條件的影響。我們已經舉的例證，也應該使我們明了知識社會學所特有的結構及其功能了。

丁 知識社會學所特有的方法

兩個人在同一語言界(universe of discourse)討論相關的歷史社會諸條件的時候，當然要比另外兩個社會地位不相同的人辦法大不相同了。這兩種不同型的討論，即社會知識都同一的人所有的討論及兩者都不同一的人所有的討論，是要分開來看的。這兩種不同型的討論所有的區別，會在我們這樣的時代看成很清楚的問題，決不是偶然的事。馬克斯·夏勒(Max Scheler)將我們底時代叫作平等齊觀的時代(Zeitalter des Ausgleichs)。假定把這個概念用在我們此刻的問題上，便等於說：我們底世界以內所有的社會羣，雖然歷來都是彼此隔絕獨立的，致將每一單位及其思想世界都看成絕對的東西，到了現在都用不同的形式而彼此相浸沒了。不但東方文明與西方文明，不但西方所有的國度，即這些國度所有的種種社會層級，這些層級以內種種不同的職業羣體以及這樣分化極甚的世界所有的知識羣體，不管原來怎樣各自為政，到了現在都失掉獨立自足的境域，不再內顧自豪視為固然，而不得不高陬以待，一面防堵

不同羣體底進攻，一面來維持自己及其思想了。

然而他們怎樣爭取一個優勝劣敗呢？關乎理智一面的，除了少數的例外，他們應敵的方法都是規避問題底中心，即‘左顧而言他’(talking past one another)。這就是說，他們雖然多多少少都感覺到談話的對方是代表另一羣體的人，且當對方討論具體事物的時候，他底整個心理組織大概會十分異趣的，可是談起話來都好像彼此底異點只限於當前問題底本身，好像那個特殊問題才是意見衝突的焦點。不過他們忽略了一個事實，即他們底對方所以不與他們相同的地方乃是整個的世界觀，並不僅僅限於當前的具體意見。

這就是說，意見不同的人所有的理智討論，也有不同的型類。第一型的討論，兩人所有的接觸都將全盤心理的異點藏在背後。兩人底自覺都限於當前的問題。可是參加討論的任何一方對於‘對象’都有不同的意義，因為每一個人全盤的心理格局已不相同了，因為這樣，所以對象底意義，最少有一部份，在談話的對方看來是莫明其妙的。於是‘左顧而言他’乃是平等齊觀的時代不可避免的現象。

第二型的討論，則利用雙方理論的接觸作為免除誤解的機會——免除的方法即在搜尋異點底起源。搜尋的結果，便發現兩種觀點所隱含的不同假定，而且觀點不同假定不同又是因為社會境地不同。在這等情形之下，知識社會學者不用慣有的方法去應敵，不去直接進攻對方底論點；而要弄清楚對方整個的觀點，將它看成某種社會地位底功能，以便對他得到了解。

知識社會學者，因為採取了這樣的方法，所以受了攻擊，說是迴避真實的論點，不管當前討論的具體題材，而到當前題材

底背後找出對方思想底全盤基礎，指明那是許多思想基礎中的一個，一個局部的觀點。可是走到當前論辯底背後，不管具體的爭點，乃是某種情形之下，合法的辦法——即一切沒有共同思想基礎便沒有共同問題的情形。知識社會學勝過‘左顧而言他’的毛病的辦法，即在旗幟鮮明地認為它底研究任務之一便是搜尋局部異點底源泉；這類的源泉，因為當事人過分關心論點中的題材，乃是不會自動地呈現給論辯底兩造的。自然不必說，知識社會學者將論辯追溯到思想基礎底本身以及當事人底社會地位的辦法，只在唯一的情形之下才有根據——即在討論中實在有觀點上的不同，且因不同的觀點而有根本的誤解。只要討論在同一語言界同一思想基礎之上，便用不着第二型的辦法。這種辦法，一經過分地濫用，便成規避當前問題的工具，而只有不切實際的高調了。

戊 易地而觀乃是知識社會學底先決條件

假定一個農夫底兒子是在本村長大的，從來沒有到過旁的地方，則該村所特有的說話用思想的方法，都是他視為當然的東西。倘若另一村童到了城市而且逐漸適應於城市生活了，便不會再以鄉村生活及其思想為當然為絕對的。換一句話說，他已獲得相當的客觀，或者很自覺地要分別城鄉思想之不同。這種分別，便是知識社會學所要盡量開發的辦法底萌芽。凡某一羣體視為固然視為絕對的東西，在局外人看來，都似乎不過是該羣境地所限定的東西，片面的東西（即在本例中視為‘鄉下’的東西）。這一類的知識都預先需要一個易地而觀的經驗。

養成易地而觀的辦法，可用以下幾種：（一）羣中某一分子離開原有的社會地位，不管採取的方法是升到較高的階級，遷

到另一地方，還是旁的變動；(二)全羣底生存基礎有了變動，不與傳統的羣繩，傳統的制度保有原來的關係；¹⁷(三)同一社會以內兩種或兩種以上被社會所決定的解釋方法彼此衝突，彼此批評，揭穿了彼此底缺陷，而建立彼此相待的客觀。這樣一來，彼此相反的思想型變得有目共觀，使一切不同的地位都有易地而觀的可能，且使易地而觀的思想變成誰都承認的思想。我們已經說過，知識社會學底社會起源便是主要建築在這一種可能上面。

己 關係論

就以上所說，我們應該十分明白，知識社會學底步驟，乃是關係上的步驟，而沒有疑義了。城市化了的村童說他底親屬所有的政治，哲學，社會等意見是有‘鄉下味’(rustic)的時候，他已不是以同一團體的資格來討論這些意見了，即不再直接討論其特殊的內容了。他底辦法，乃是使這等意見與解釋世界的某種方法發生關係；又使這解釋法與某種社會結構發生關係；社會結構便是社會境地。這種步驟就是關係上的步驟底一個例子。我們以後還要說，用這種辦法來對付某種說詞，並沒有意思說該項說詞是假的。知識社會學所以比一般人慣用這等步驟更進一步的地方，只在知識社會學自覺地有系統地將一切理智現象，沒有一種例外，都加上這麼一句追問：因甚麼社會結構而起？其偽性如何？但將各別的思想找到思想者在歷史社會上所有的社會結構的關係，並不要與哲學上的對待論(relativism,不是relativity——譯者)相混，並不像對待論所說，

17. 原註：Karl Renner在所著民法制度Die Rechtsinstitute des Privatrechts (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1929)有很好的例子。

‘此一是非彼一非’，因而否認任何標準底真實性，否認世間有規律底存在。正如空間的度量都與光線有關並不是說度量本身是沒有標準的，不過可靠的度量要與光底性質發生關係罷了，所以我們用的概念不是沒有標準的對待論，而是這個與那個有關的關係論。關係論並不否認討論範圍以內有是非的標準；它所主張的乃是根據某種說詞底性質，便不能說得絕對，而要與某一境地所有的觀點關聯起來。

庚 殊特化

我們說明了知識社會學所想的關係過程以後，不能不提出這樣一個問題：關係論能夠在論點底真偽上告訴我們甚麼呢？假定我們不知道論點與論者底立場所有的關係，關係論能告訴給我們甚麼我們尚未知道的呢？假定我們已能證明某一命題是來自自由主義還是馬克斯主義了，我們是不是說了甚麼關於命題底真偽的話呢？

關於這類問題，可有三種答案：

(一)有人可以說，證明了一句話與說話人底社會地位有結構上的關係以後，便等於否認了那句話底絕對真實性。在這種意義之下，的確有一派知識社會學及利圖論¹⁸以為這樣的關係一經證明便算否認了對方底論旨，於是採取這樣方法來抹殺一切敵對論証底真實性。

(二)與以上答案相反的便說，知識社會學證明了一句話與說話人有那樣的關係，並不會證明那句話有沒有真理，因為一句話怎樣起源並不影響那句話底真實性。一句話是自由的

18. Theory of ideology, 即第一章第二節所說的‘個別意識說’——譯者。

還是保守的，本身並不是那句話對不對的記號。

(三)知識社會學還有第三種答案來判斷一句話底價值，那就是我們自己底答案。它與第一種不同的地方乃在說，只有事實上的證明認為說話的人屬於甚麼社會地位，還不到說明那句話有否真理的程度。這種證明唯一的含義，不過是一種懷疑，即那句話也許只是片面的見解。我們與第二種答案不同的地方，乃在主張：以為知識社會學只是敘述了產生一句話的實在條件，只是說明了那句話底事實起源(factual-genesis)，實不足以代表知識社會學。任何對於知識所下的澈底而完備的社會學的分析，都將知識底觀點，在內容與結構方面，加以限定。換句話，它不但證明知識與社會背景之間的關係，同時也要將它殊特化——說出這關係底範圍以及每一命題在甚麼情形之下才是真的。這句話底含義，且看以下的申述。

知識社會學要用分析幹一些甚麼，已被上面關於村童的例子弄得相當清楚了。發現了他原來的思想是‘鄉下’的，不與‘城市’的相同，已經算是一種慧眼，知道不同的觀念不但在一種意義之下是殊特的（因為它們預先假定對於全稱實體有不同的眼界看見不同的部份），且在另一種意義之下也是殊特的（因為不同的觀點所有的觀念所有的觀察能力乃是受了社會境地區限定）；後者是產生前者的條件，前者必有後者才不落空，才有關係。

即在這個水平線上，相關的過程已有一個趨勢要變成殊特化的過程，因為相關的不只於是命題與立場，而且明白了這種關係以後，立刻就限定了那個命題的範圍，使它不復像原來那樣絕對了。

一種成熟的知識社會學所循的步驟與上述村童的例子是

一樣的，不過加上一套自覺的方法罷了。各種觀點得到一貫的細密分析以後，殊特化便得到一項靠得住的南針，有一套標準來應付甚麼命題在甚麼場合之下才真實的問題。那麼，每一種觀點都因為有一套範疇來作工具，都分得開它所代表的意義，於是了解每一種觀點所有的深度與廣度便都有界可尋有量可量了。至於某一社會地位傾向於甚麼意義與價值（即一個羣體或集合目的所決定的世界觀與態度），以及不同的社會地位觀察同一局勢所有的不同觀點到底有甚麼具體的理由，則更難得可以決定，可以了解，可以利用知識社會學底完整而加以有條有理的研究了。¹⁹

因為知識社會學在方法上的進步，決定一個觀點底殊特情形，遂變成相關羣體底地位在文化與理智上的指數了。知識社會學有了殊特化的技術，乃更進了一步，不只像原來那樣專靠關係論來決定事實了。採取知識社會學的精神去分析，每一步都不止於社會學的描寫，不止於告訴我們某種見解怎樣發生於某種社會繫結——乃是每一步都變成一種論衡(critique)，而其所以能夠如此的緣故，則因某種命題所隱含的觀點，都將範圍與界限弄得更精密了。知識社會學所特有的分析，在這種意義之下，絕不能與決定某一命題底真偽無關；然在另一方面也不能專憑分析本身便完全顯示了真理，因為只將觀點加以界範，並不能代替不同觀察之間的直接討論，也不能代替對於事實的直接觀察。知識社會學底研究所有的功能，乃在前此不甚了解的領域以內，乃介於一面不與真理的建立相干，一面

19. 原註：關於細節，請參考原著第三編，那裏曾用這樣分析觀點的辦法討論理論與實踐的關係。

又完全可以充分決定真理這兩者之間。這一層，我們要仔細分析知識社會學每一命題底原意並否知識社會學研究結果底性質，便可明了。以知識社會學為基礎的分析，乃是我們底時代以內進行直接討論的預備工作，因為我們底時代感覺到趣益底複雜，思想基礎底不統一，而要在百尺竿頭更進一步以便得到這個統一。

2 知識社會學在認識論上的影響

甲 知識社會學與認識論

我們在本篇一開始會說，知識社會學可以是知識與社會境地之間實際關係的經驗理論，而不必提出認識論的問題。根據這樣的假定，我們會將認識論的問題避而不談，或者放在注意力底背後。我們這樣縮小範圍是可能的，而且只要我們底目的僅是對於某項具體關係加以不涉費否的分析，為了避免理論的假定所有的曲解起見，這樣故意使一套問題抽象化而孤立起來，也是有好處的。然而社會境地與其相關各方面之間所有的基本關係一經可靠地建立起來以後，我們便不能不坦白地揭示一下同這等關係相因而來的估價。凡因解釋經驗的材料而不能不見到問題底相關性的人，凡在同時不用近代學術底專門化所有的頭緒複雜而被弄得頭昏眼花，不常避免對於問題加以直接進攻的人，都該看得出來：因殊特化的結果而表示出來的事實，就其本身性質而論，已非僅是事實了。此時已超過僅有的事實，而求進一步關於認識論的探討了。一方面，因為知識社會學而建立了命題與其境地之間的關係的時候，這個辦法本身底意旨已有使其真實性殊特化的趨勢：這

僅是一個事實。因就現象學而論 (phenomenologically), 我們可以承認這個事實而不追問它底真偽問題。然在另一方面, 觀察者底地位的確影響他底思維結果, 而且某一觀點底片面性 (片面的真實性) 也可以相當正確地加以決定 (這是我故意說得十分詳細的): 這又是一個事實。有了這兩項事實, 便不能不使我們終於提出這種現象對於認識論的意義的問題了。

所以我們底論旨不是說知識社會學憑其本身底性質可以替代認識論的研究, 不過是說: 知識社會學已有一套發現; 這套發現又不只有區區事實上的重要, 而且除非當代認識論所有的幾種概念與偏見得到修正以後, 這套發現是不會得到適當的處理的。因為我們永遠以為個別的命題只有片面的真實性, 所以這個事實便有一項新的因素會強迫我們修正目下的認識論底基本假定。我們在這裏應付的乃是一種場合, 即僅能決定一項事實 (即在具體命題之中可以證明觀點底片面性那項事實) 便與決定某一命題底真實性有關, 而且命題怎樣起源的性質也與它底真實性有關。這就是說, 最低限度也與建立某種 '真理範圍' 有礙, 使我們不能承認有個真理範圍說在這種範圍以內真理底標準可脫真理底來源而獨立。

在今日的哲學得勢的假定以下, 認識論沒有利用我們新的心得的可能, 因為現代知識論乃根據一種假定, 即是說, 純粹事實底搜集與其真實性沒有任何關係。因為這種信條底制裁, 任何具體研究對於知識的補充, 肯用較廣的眼界大胆地開了更澈底的思考之門的, 都被加上一種貶詞, 說是 '社會學主義' (sociologism)。經驗的世界本與命題底真實性有關, 但一經決定說是經驗世界不能產生甚麼可以修正真實性的東西, 而

將信條升入邏輯上居先的領域 (realm of the a priori), 我們便會忽略了這樣的事實觀察: '居先' 這東西本身就是對於一種事實的相關性過早的僵硬化或物質化 (虛界虛實化 hypostatization), 而這相關性乃因某種命題引申而來, 不過匆遽間變成認識論的格言罷了。有了居先的大前題, 以為認識論可脫 '經驗' 的各種科學而獨立, 於是心安理得, 不假外求, 再也看不見廣闊的經驗主義所能給我們的懸眼了。結果, 我們沒有看清, 這種自足的理論, 自保的表示, 除了給某一種書生氣的認識論保鏢以外, 並不能達到旁的目的, 這一種認識論, 末路窮途, 正在圖謀怎樣不因更進步的經驗主義而瓦解。持守舊觀點的人實在忽略了他們所要維持而使不受個別科學底修正的, 不是認識論本身, 只是認識論底一種; 這一種認識論所以特別的地方, 又不外過去曾與初期較窄的經驗主義相衝突而已。舊的見地穩定了對於知識的概念, 但這概念只是來自質體底一小部, 只是代表許多可能知識底一種。

爲了發現知識社會學要領我們到甚麼地方, 我們不能不重新考慮認識論到底是不是駕乎各種專科之上的問題。先用批評的研究開一條路, 以後便可積極地, 最少也是簡略地, 給認識論一個綱領——即知識社會學問題本身所隱含的認識論。我們先要列舉一套論據, 推翻認識論絕對的獨立或最少也使認識論駕乎專門科學之上的優勢成了疑問。

乙 認識論與專門的科學

認識論與專門的科學之間有一個雙重的問題。第一, 根據認識論積極的要求, 它是一切專科底基礎, 因它是各種知識底根據, 它給一切專科在具體研究的方法上以真理的概念, 正確

的標準，而且影響各專科底結論。然此並不改變第二重的事實問題，即每一知識論本身都被當時科學所具的規模所影響，只有根據具體科學的規模才得知識論對於知識性質的概念。在理論上，知識論自然要算一切科學底基礎，但在實際則是知識論被一定時期科學底狀態所決定。更麻煩的是，批評知識所憑藉的原則本身，顯然又被歷史社會諸條件所限定。所以這等原則可以應用的範圍，不出一定的歷史時期，不出當時通行的特種知識。

這樣相互的關係一旦被清楚地承認，則舊式的信仰便無法維持了——不能再說，因為認識論底根本功用是說得通的，便要使認識論脫離專門科學底進步而獨立發展，不受後者底修正。因此，我們不得不承認，欲使認識論有健全的發展，必在下列的意義以內明白它與各種專科的關係才有可能：

新的知識，說到最末後，都起源於集合的生存條件；新知底產生，不必靠着某種知識論預先證明它是可能的；所以新的知識用不着先有知識論證明它底合法。知識與知識論底關係，實際正是與此相反的；科學的知識理論所以有發展，全因關心經驗的事實而起，而且前者底幸運要隨後者而轉移。方法論與認識論底革命，都是在求知步驟當前的經驗上起了革命而發生的餘波。只有隨時顧到專門的經驗科學所取的步驟，才會使認識論底基礎充分地活躍，充分地廣大，而能裁定舊知識底價值（即認識論原有的使命），保障新知識底進展。這種特殊的地位，是一切理論的，哲學的學科所有的特點。這等學科底結構，最容易在法律哲學裏看得清楚：法律哲學，在理論上是一切現行法底裁判員，但在實際則大多數例子都是對於現行法

底原則加以事後的追認，給以理論的根據。

我們這樣說，並沒有意思要否認認識論或哲學本身重要。認識論所作的基本研究是不可必少的；實際，有人要在理論上反對認識論和哲學的話，他自己便不能避免理論的原則。這樣理論上的攻擊，自然是越攻到要害越會變成哲學問題。任何事實上的知識，都有一個理論基礎。但這樣在結構的意義之下的理論功能，不能誤用來證明因理論而獲得的結果有甚麼‘居先’的必然性。倘若如此誤用起來，勢必阻礙科學底進步，而使居先的必然代替經驗觀察所給的見解。科學底理論基礎所有的錯誤與片面性，必要隨時藉助於當前的科學研究所有的新進展而加以修正。新事實的知識在理論基礎上所借給我們的光，不要因為理論的阻障而在我們思想上遮蔽起來。藉着知識社會學殊特化的過程，我們發現了舊的認識論乃是一種個別思想所有的關連物。這就是一個例子，使我們知道，用新發現的經驗證據來照耀我們底理論基礎，以擴大我們底視線，是可能的。這裏內含的任務，便是為這等更複雜的，思想找一個合適的認識論的基礎。更進一步的任務，乃是假若可能，也為一切在歷史上証明了的思想找一個理論的基礎。我們現在便可討論，我們怎樣可以說前此有勢力的認識論不過是為一種知識供給一種殊特的基礎了。

III 舊式認識論底片面性

1 以自然科學為思想底鵠的

統治今日思想界的知識論所有的特點，我們可以很清楚地

說，乃是選了自然科學爲一切知識所要企圖的理想。²⁰ 完全因爲自然科學，特別是在數量方面，可與研究者底歷史社會的觀點相分離，所以真知識底理想便以爲一切要了解質一方面的知識的企圖都是下乘的辦法。因爲質一方面不是包含一些因素必與研究者底世界觀(Weltanschauung)混在一起嗎？可是到了一種程度，歷史社會的勢力迫着他種知識擺在我們面前的時候，便不能不修正舊式的前提了；因爲舊式的前提，縱非整個地，也是大部份專爲了解自然科學爲自然科技根據而設立的。正如康德關於當時存在的自然科學要問‘它們怎樣可能？’而奠定了近代認識論底基礎，我們在今天也要問同樣的問題，即要求質的了解的知識怎樣可能？最少也是影響整個知識問題的知識怎樣可能？我們更要問，怎樣並在甚麼意義之下我們可以用這等思想而達到真理？

2 真理的標準與社會歷史的境地

這裏所遇到的是具體的歷史上各種認識論與當時並在的‘生存境地’之間更爲深切的知識。知識論由於一個時期一個社會中知識底具體情形所得的，不只是事實知識應該有的理想，也有關於一般真理的烏托邦的概念，譬如‘真理本身’底範圍那個烏托邦的構想。

一個時代有甚麼可能而尚未實現的烏托邦及欲念中的影子，其發動都以該時代已經實現了的東西爲背景；所以都不是偶然的，無憑考察的幻想，或感興所致的結果。同樣，烏托邦

20. 譯者案：許多理由之一恐怕是因爲自然科學有質付主義的聲望。

的正確型，真理的意象，也因一個時代所通行的具體求知方法而產生。一個時期的真理概念到底有甚麼形相，一點也不是偶然的現象。一個時代真理概念底產生，大可在代表的思想及其結構中找到線索；有了代表的思想及其結構然後才能造出一個概念，說真理底一般有甚麼性質。

那麼，我們見到，不但對於知識的一般想法要靠著具體流行的知識以及那裏視為理想的求知方法，而且真理概念本身就靠著已經存在的知識。如此，認識論，通行的求知法，以及當時一般社會知識的情形，三者之間的關係就建立在這等層次的基礎上；不過這關係雖甚基本，可不是容易明了的。知識社會學就這樣在相當的時候利用殊特化的方法所有的分析，穿入認識論底領域，對於不同的認識論底可能衝突給一個排難解紛，而將每一種認識論都只看成與一定知識相干的理論所有的下層建築物，最後解決問題的辦法，必是不同的知識與不同的相關認識論都一套一套地重疊起來，看透了彼此底來龍去脈，範圍深淺，然後才能建立一種更根本更包羅的認識論。

IV 知識社會學底正面使命

我們一旦明白了認識論雖然是一切經驗科學底基礎，它底原則也非得自經驗科學底材料不可；而且我們一旦明白了認識論到現在為止已被自然科學底理想所影響到多麼深的程度；則我們底責任很顯然，即要問：旁的科學也放入認識論的討論以後，問題便會變得怎樣？這樣的問，提示出以下的論點：

1 修正‘命題底發生在任何情形之下 都不與其真實性相干’的理論

‘真實’與‘存在’，‘意義’與‘存在’，‘素質’與‘事實’兩者之間這種突如其來的絕對二元論，我們已經屢次說過，乃是目下流行的‘唯心’認識論底格言之一。他們以為這是類撲不破的真理，但實在乃是最直接的障礙，障礙我們無偏是地利用知識社會學底發現。

其實，要將‘二乘二等於四’這等例子所代表的一類知識拿來研究的話，上述的理論可以說是不成問題的，是正確的。在這類知識之中，它底發生可以不與思想底結果相干。可是由着這裏再跳一步，建設一個甚麼真理世界本身，就很容易使它完全脫離知者而獨立，便算失之毫釐差以千里了。固然，將一個命題底真理內容與其發生的條理隔離起來，在避免拖泥帶水的心理主義 (psychologism) 的過程上是很有價值的；因為這樣隔離起來，我們才能分別所知與知的活動。在解說心理學底領域以內，必將意象底發生與其意義分別來看，也很有用。正是因為在這等領域以內可以證明有的例子產生意義的心理過程並不與其真實性相干，所以這個理論才很適當地收入認識論底真理以內。譬如說，聯想律與因聯想作用而得的判斷，當中是有一個漏洞的，所以若說這樣的起源關係並不能幫助我們甚麼來作意義底估價，當然很有道理。然而有一類的起源關係並不是沒有意義的；這裏的特點，則在此刻以前還不會有人分析過。舉例來說，生存的境地與其相當的觀點之間的關係，總可說是起源關係；然而這種關係，在一種意義之下，

便不同於上何底起源關係。這裏有發生學的問題的緣故，便因為我們所應付的無疑地是命題底存在與其發生底條件。我們說及‘觀點背後的位置’的時候，我們心目中所指的乃是一套繁複的發生及存在等條件，那就是決定一個命題底性質及發展的條件。但若忽略了生存境地對於一個命題底真實性所有的意義，則我們說明說者底生存境地的時候便不會正確了。我們已經見到，一個在社會結構裏的地位，大概總會影響那個位置上的人所有的思想。這就是說，存在同某幾種意義同其方向。社會地位不能用沒有社會意義的手段來描寫，譬如說不能只用年代來標記。一七八九只以年代而論當然甚麼意義也沒有。然若用作歷史的標記則表示一串有意義的社會事件；²⁰這一串事件本身又指示一套相關的經驗、態度、思想、及衝突。歷史社會的地位非用有意義的標記不能加以充分說明——如‘自由派’，‘無產階級的生存條件’一類富於意義的標記。‘社會存在’乃是一個領域，一種存在範圍，而不被傳統的本體論所看入眼界的；因為傳統的本體論只承認一面有不帶意義的東西另一面又有意義底存在那樣的絕對二元論。²¹這樣的發生關係可以叫作‘有意義的發生關係’，以別於‘事實的發生關係’。假定在說明存在與意義之間的關係的時候，心目中有這樣的模型，則認識論便無取乎假定存在與真實性底二元論了。那樣的話，則存在與真實之間必有一大套中間層

20. 譯者：如法國第一次革命，人權宣言之類。

21. 原註：參看著者在社會學年鑑發表的‘心理感相在意識學及社會學上的解釋’一文。“Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde,” *Jahrbuch für Soziologie*, II, ed. by G. Salomon, Karlsruhe, 1926.

次，如‘有意義的東西’，‘偏向於有意義的東西’之類，都被吸收在基本概念以內了。

我們心目中的認識論，第二步工作便是克服原來的片面性，吸取知識社會學所發現的存在與其實之間的複雜關係，而且注意那些富有意義而可以影響命題底真理價值的存在領域。這樣，則認識論不是被知識社會學所替代，而是要產生一種新的認識論，來接受知識社會學所發現的事實。

2 知識社會學在認識論上更多的影響

我們既然知道通行的認識論大多數的金科玉律都是得自有意可量的自然科學，只是引申了自然科學所特有的知識趨勢，則認識論問題顯然需要另起爐竈以適應於生存條件所決定的各種知識那樣旗鼓相當的型類(counter-model)。我們現在就用很簡單的話來說明這種新問題底方向，以校正舊式認識論底片面性。

甲 知識中動的因素底發現

‘唯心論’對於知識的概念，所以將知的過程視為純理的活動，視為純粹知覺的緣故，除了上述以數學為模型以外，更因為這種認識論底背後有一個崇拜‘靜思生活’的哲學理想。我們在這裏不能考証這種理想底歷史，或者純乎思考的知識觀怎樣起始侵入了認識論。（這類工作需要研究科學邏輯以前的歷史，研究哲學家怎樣由首先知覺化而來，因為‘神祕異象’的理想是前者得自後者的。）現在只要明白對於靜思所有的那麼大的崇拜並不是‘純乎’考察思與知等活動而有的結果，乃是得自一套價值組織，根據某一種人生哲學而有的價值組織。代表這個傳統的唯心哲學，曾

主張道：只有純乎理論的知識才是純粹知識。唯心哲學並不因我們下列的發現而思有所更張：純粹理論所代表的知識只是人類知識底一小部；除此以外，人在且想且動的時候，也可以有知識；而且，有的領域必得知識本身便是動作的時候，才有知識產生出來——那就是說，動作充滿了目的的時候，概念及全盤的思想工具都被動向所支配而且反映動向的時候。不是目的加上知覺，乃是目的即在知覺本身以內才在幾種領域以內揭示給我們質品豐富的世界。而且我們儘管可以在現象學上證明那等領域以內動態的起源是透入觀察結構以內的，是不能與觀點結構分開的，也不能妨礙舊式認識論忽視這一類與行動打成一片的知識，將它看成‘不純粹的’知識。（‘不純粹的知識’這個說法底含義，好像指的是這說法有個區衛的起源：還是怪有趣味的。）正當的辦法，不是一起始就拒絕這類‘不純粹的’知識，而是要研究怎樣修正對於知識的概念，以便縱使有了有目的的行動時也可以有知識。這樣修正認識論的問題，目的不在給宣傳及價值判斷開開大門讓它們撞入科學的園地。正相反，我們說藏在任何知識裏面影響觀點的目的的時候，所指的乃是目的因素在知識內不可減少的隱根，即一切顯然自覺的估價及偏見都被屏除以後仍要存在的隱根。科學（因為屏除了價值判斷）並不是作宣傳用的，不為傳遞價值判斷而存在，目的乃在事實底限定；這應該是自明的事。知識社會學所要揭示的，不外是：知識既將宣傳及價值判斷等因素屏除出去以後，依然含有動的因素；這因素底大部份，尚未顯然呈露出來，而且不能避免，頂多不過是可以（並其應談）提到可以控制的水平罷了。

乙 某種知識底觀點質素

我們需要承認的第二點，乃是有些歷史社會的知識領域以內，它底研究結果要包含知者在社會地位上的痕跡；這不但是對的，而且是不可避免的。問題不在隱蔽這些觀點或者為它們道歉，為它們辯護，而在研究怎樣承認它們底存在以後知識與客觀性還有可能。在空間看一個對象，我們因為空間底限制只能有一個一定觀點之下的圖樣，並不能算是甚麼錯誤。問題不在怎樣得到一個沒有觀點的圖樣，而在利用不同的觀點重疊在一起的辦法，認清每一觀點之為觀點，因而獲得更高一層的客觀性。所以我們到了一種程度，要用真的理想來代替假的理想；後者是要與人類沒有關係的觀點，前者是要求主要近於人情的觀點，那就是在人類觀點範圍以內而要隨時擴大觀點的觀點。

丙 真理本身領域問題

我們研究人生哲學，知道那是唯心認識論底背反，同時也明白關於真理本身領域 (realm of truth as such) 的理想 (好像它不與具體心理的思想過程相干而預先存在，且任何具體的知又不過是得其一瞥) 乃是二元世界觀最後的苗裔；根據這種二元論，除了我們當前的具體事物底世界以外，另外加上第二度的存在 (another dimension of being) —— 又有一個世界同時並在。

創設一個本身具足的真理領域 (即前提到底現象論底分枝——譯者按：即在真理不假外求)，用意乃在超越到知的活動以外，即如本體論中二元玄學創設他世或騰越概念以超乎具體生命一樣；有了完美的境界，便洗除了生命起源底污點；而且一切事物及過程與這種境界相較當然相形見絀，顯得不完成，不是無始無終的。

更如這等極端唯心的玄學那樣，有‘人性’乃‘不過是有入性’——一切屬於生命，血肉，歷史或社會的當然都剷除淨盡了——所以也創設一種對於知識的概念，以便一切真具人性的東西沉沒無餘。然而我們要反復地問：怎樣能夠設想一個知的概念而不管人類特點底全套複體呢？沒有人類特點的假定怎能設想知的概念呢？至於怎樣能夠實際去知，不是更談不到了嗎？

在本體論範圍以內，上述二元論的見解（其所以產生的目的本在證明‘這個’世界不充分）到了近代已因經驗的研究而逐漸瓦解了。但在認識論範圍以內，二元論依然還有力量。因為科學理論底基本假定不易看得顯明，所以相信超人類超時間的真理領域這個理想不是起源於某種世界觀的心理構造，而是解釋‘思維’現象的素質與必要條件。我們這裏的討論，即在指明，根據思想底現象學（phenomenology），本用不着假想知識好像是由實際事物底領域拉入‘真理本身’底領域的。這樣的假想，頂多也不過對於‘二乘二等於四’一類的思想有一點教育的價值而已。我們底討論，反而要證明：我們越把握住實際在這個世界以內真的思考（這是我們所知道的惟一思考，且與理想的真理界不相干）所貢獻的事實，我們越承認知的現象是活人底活動，越可了解知的問題。換句話說：知識社會學乃將知覺行為與其模範（即在生存性質以及意義性質上它要追蹤的模範）看在一起，並不看作甚麼對於‘永存’真理的會心（此乃起自純乎理論的冥想所有的要求），也不看作參加那等真理的甚麼作用（即如謝勒（Scheler）所看的那樣），而要看作一種工具，即一部活着的人在某種生活條件之下可以用來應付生活境地的工具。這三種因素——應付生活境地的過程所有的性質及結構，應付者本身在生物歷史社會各方面

的稟賦，還有生活條件底特點，特別是應付者底地位——都足以影響思想底結果。然三者也都限定這個活人根據思想結果所能創設的真理理想。

若將知識看成理智活動，爲要洗淨一切因人而有的痕跡才算成功；它最大的教育價值，已如我們上面所述，乃在‘二乘二等於四’這類知識備具了現象學的條件以後的場合。至於可知的範圍比較廣闊的場合，只要忽略了人在歷史上的因素，則思想結果便完全失其本然；倘再將知識看成理智活動，那就不但失真，而且要蒙蔽基本的現象了。

只有現象學在實際存在的各種思想型以內得到的証據，可以用來贊成或反對某種含在知識以內的概念。起源於某種世界觀的變相動機，沒有對於這個問題發言的權利。我們沒有理由在認識論中保存‘唯心’哲學所有的假定，硬要藐視有肉體有感覺有時間有動力有社會性的東西。現在有兩類彼此衝突的知識具有代表的價值，相關而來也有用認識論解釋知識的兩種可能。暫時好像應該使這兩種辦法分開來，與其減輕兩者底異點，無寧使其十分顯明。只在試誤試中的過程中可以使人明白到底哪一種解釋的基礎更爲可靠一點：要像以前那樣以脫離了境地的知識爲出發點而認受了境地限制的爲次要爲不重要，可以使我多走一步呢？還是反過來承認脫離了境地的知識不過是受了境地限制的知識底一種特例，一種透緣，可以使我們多走一步？

假定認識論照着第二種辦法的時候，假定我們承認了某種知識所包含的‘境地決定’，而用以作爲更進一步的研究基礎的時候，我們還要遇到兩種可能的方向。不過科學家在這一

種情形下的當務之急，要弄清問題中更多的可能含義，要揭示一切遲早總會跑入眼簾的結果。他應該安於他自信能夠決定的東西；有多少對於問題的澈悟便說出多少來。一個思想家底任務，不是見了問題非下判斷不可，乃是明白研究工作尚在進行而只說出可以看得清楚的東西。他一到了這種階段，便有兩個可能的方向。

丁 認識論底兩個方向

認識論底兩個方向之(一)，是注重境地決定底勢力，相信社會知識底進步避免不了這種因素，所以個人自己底觀點也永遠離不了自己底地位。這樣的認識論當然要修正知識底基礎，要承認人類知識本身就有的關係組織。(就像在空間看對象必有因旋轉而來的性質，我們已經不存疑慮而加以承認那樣。)

這種解決法並不否認客觀性底假定，也不否認事實的論辨可有定案的可能；更沒有接受甚麼幻覺主義的意思，要說任何東西都是皮相，甚麼也決定不出來。它底正確含義只是說，客觀性與得到定論的本領非由間接手段不能成功。它並沒有意思說，對象本不存在，或者依靠觀察是徒勞無功的；它要說的乃是某種情形之下，因為本身性質的關係，我們向題材發問而得到的答案，只在觀察者底觀點界限以內才有可能。即在這種程度，結果也不是對待論，不是說‘此一是非彼一是非’，誰比誰也好不了甚麼。我們所用的乃是關係論，以為每一命題必要說到誰與誰的關係才能說得正確。關係論非與舊式的靜態理想勾結在一起不會變成對待論；舊式理想乃是相信永遠不變沒有觀點的真理而與觀察者底主觀經驗不相系屬的。非用這等天外飛來與人無關的絕對真理的理想來衡量關係

論，那是不會變成對待論的。

根據受了境地限定的思想，客觀性有新意義，不與原來的相同：(子)第一，不同的觀察者既然浸潤在同一系統以內，他們可以根據概念範疇等工具底一致，利用因此而來的共同語言界，而得到相同的結果，且可拔除一切違反這種一致性的錯誤；(丑)第二，近來有一種覺悟，即觀點不同的時候，只能用轉彎抹角的辦法得到‘客觀性’。在這種情形之下，兩個不同的觀點所看見的東西，儘管誰都沒有看錯，但因各得其一偏，必得明白了不同的知覺法所有的不同，才有正常的領悟。我們必要找到一個公式來將這一個人底結果翻譯成那一個人底結果；必要發現一個公分母來將不同觀點底心得融匯貫通一下。發現了公分母以後，便可以分開甚麼是兩者必需的異點，甚麼是看得武斷看得錯了的東西。

在空間看東西，因為對象本身底性質不能不由視線去看，所以解決視線不同所產生的紛爭其辦法決不是找一個沒有視線的看法所可了事；因為那是不可能的看法。解決的辦法乃在認清自己受了空間限制的視線而明白為甚麼對象對於另一個視線不同的人呈現不同的模樣。依同理，社會科學界底客觀性乃是藉着翻譯而來，即將這個人底觀點翻譯成那個人底觀點。自然，我們需要問哪一個觀點算是最好。其實，這也不是沒有標準的。既然空間的視線有的可以看對象看出要點，有的不必這樣；所以社會科學的觀點，哪一個看得最包羅最豐富而可以給我們應付經驗材料的証據，哪一個便算較高一籌。

認識論第(二)個方向乃是注重以次的事實；推動知識社會學的研究，可以導入一種態度，不將‘境地限定’的概念絕對化；

而可因為在某種觀點中發現了境地限定的因素，即將境地限定問題本身加進一步解決。我們已經發現自命為絕對的見解不過是代表某一角度的視線，已在某種意義之下使其片面性中庸化了。我們以前對於這個問題的討論，一大部份都會自然而然地走向境地限定底中庸化的途徑；方法便是努力超過境地限定。同時走向這個途徑的，有知識基礎繼續擴張的概念，自我繼續伸展的概念，各種居高臨下的社會點統一成知識過程的概念（這都是根據經驗事實的觀察），還有尙待創立的無所不包的本體論那個概念。這樣在思想史及社會史裏的趨勢，是與團體接觸及解釋等過程打成一片的。這個趨勢，第一階段是使各種衝突的觀點中庸化（即削弱了它們底絕對性）；第二階段是就中庸化創出更包羅更有用的觀察基礎。有趣味的是：建設更廣括的基礎乃與更高度的抽象聯在一起，且有越來越大的趨勢使我們關心的現象形式化。這樣形式化的趨勢即在給具體的價值判斷底分析以次要地位，而用純粹功能的見解（以純粹機械型為模型型的見解）代替對於現象的價值描寫，完形描寫（configurative description）。這等抽象性日益增加論，可以叫作抽象作用底社會起源論（theory of the social genesis of abstraction）。根據這種抽象作用乃因社會而起的說法（這在社會學觀點本身底出現一例中即可見到），走向高度抽象的趨勢實與社會羣體日益混合有聯帶的關係。這種論旨底證據，即在個人與團體越是範圍更大的集合單位以內複雜團體底小單位，便越有抽象的本領。²² 但走向高度抽象的趨勢，依然與思想底境地限定論相一

22. 譯者：因為團體越複雜，單個思想越無法絕對，越能比較，越容易客觀，便越便於高瞻遠矚，而有較普遍的抽象思想。

致，因為作抽象思想的人絕不是絕對自立的‘心底本體’，而是越來越兼收並蓄，越少偏見，越能使原來殊特而具體的觀點中庸化。

形式社會學所合法關發的一切範疇都是這樣中庸化形式化等作用底結果。這種辦法底邏輯結論，是到了最後只看見形式的機構在作用。舉形式社會學底一個例子，優制 (domination) 這範疇只是將人在具體地位的具體事實 (即制服者與被制服者) 加以抽象作用而得來，因為它只管互動過程中具體行為底結構關係 (即其機構)。形式社會學這樣作的辦法，乃是運用統帥，勢力，順服等概念。至於具體情形之下優制內容底品質 (必將‘優制’放在歷史的場景才可能者) 則在這個公式裏得不到；若欲將它充分地描寫出來，非得制服者與被制服者將他們活在其具體情勢之中的實際經驗告訴我們不可。因為就是我們所發現的形式定義也不是浮在半空的，而是起源於一個境地以內具體問題的。說到這一點，便發生一種想法 (這想法自然需要詳盡的徵證)，即觀點論 (perspectivism) 的問題主要是關乎一種現象底價值方面的。然因社會理智現象底內容主要是有意義的，意義又是在了解解釋等行為裏見到的，所以我們可以說，觀點論問題在知識社會以內特別指的是社會現象之可了解者。然而我們這樣說，絕非提出甚麼畫了圈子的狹小領域。社會領域以內最基本的事實，其複雜性遠超過純乎形式的關係，只在得到價值內容與意義以後才能得到了解。簡單一句話，解釋問題乃是基本問題。

即形式化走得最遠而且我們關心的只在關係的場合，研究者一般興趣的方向也有最小限度的痕跡，是不能完全免除的。

舉例來說，馬克斯韋伯給行為型分類而區別出‘有目的有理性的’行為與‘傳統的’行為的時候，他依然表現了一個時代的情勢；即一羣人發現了資本主義以內的理性趨勢而加以價值的注重，另一羣人則顯然迫於政治的動機發現了傳統底價值，而加以注重，以與前者相抗。關心行為型的問題這件事，本身即起源於這種特殊的社會情形。我們既然見到，這種行為型適被這種方法選擇出來而形式化了，我們必將這等走向抽象的趨勢在這時代底具體社會情勢裏面找出起源來，因為這時代正是關心用這樣眼光觀察行為現象的。假定另一個時代也將行為型加以式式的類別的話，一定會有一種不同的型類。在另一種歷史境地以內，更會由着全體的複雜事件選出不同的抽象。在我們看來，知識社會學根據它底前提用不着否認形式化及抽象思想底存在或可能。他要說明的只是，在這一方面，思想也不能脫‘存在’而獨立，因為即在這種型類學以內也不是甚麼超社會超人類的東西用甚麼‘本身’之類的範疇來表現它自己。實際，起自一定境地的不同觀點，若將價值異點使其中庸化，結果便是一種方案，只許現象以內某種形式成分及結果湧現於經驗與思想底前面。這種過程，即在各種團體相接觸的時候自然流露的社交禮貌以內，已有雛形的出現了。那樣的場合，接觸越偶然，越沒有永久性，便越沒有人管在相互關係上有甚麼價值的了解；其形式化的程度，至於變成‘形式社會學的範疇’，只管某一關係底某一使命，而不管個人的心理成分。那樣，遇見了對方人物當然只看見他是‘大使’，‘生人’，或‘列車售票員’了。我們在社交場見人接物只是針對了這類特點而週旋的。換句話說，這等情境以內的形式化，本身

就是一定社會境地底表現，而且形式化所取的方向（不管是如‘大使’一例選出他作政治代表的使命，還是如‘生人’一例選出他底民族文化特點），也要靠着社會境地；那是不管怎樣不甚顯然，也會跑到我們所用的範疇以內的。根據同類論旨，我們也可以說，在法界只要交換經濟到了一種程度非預先知道法律便不能存在的時候，正式的法律即取非正式的公道而代之；公道乃是起自具體事件而代表當時當地的價值判斷的，可以表現地方社會對於正義的意識。如此，與其詳察每一案件而發現其一單性，便不如越來越正確的分類，能將每一案件都歸併在預先形式化了的範疇較為重要了。

我們在上面已經說過，現在尚無從決定(子)(丑)兩種方向到底哪一種會被經驗材料底性質迫着科學的知識論去採取。然而不管哪一種，我們都不得不承認境地限定是含在知識以內的因素，也不能不關心關係論及思想基礎底變動等理論。不管哪一種，也要拒絕甚麼關於‘真理本身領域’的設想，以歸那是害事的設想，沒有根據的設想。我們要拿自然科學來作適當的比擬，當是甚有教益的事。自然科學有許多方面好幾對於比擬十分適當，特別是我們採取魏斯特法爾(W. Westphal)對於自然科學底困難那樣有效的解釋來作比較底基礎的時候。根據他的解釋，一旦發現了我們慣用的計量標準以及與此相關的日常用語如幾點鐘之類，只是常識底方便法門，只在日常生活才有用，才可能，便知一到高深領域如量子論(the quantum theory)之類，我們所應付的乃是關於電子的計量，便不能談到甚麼計量結果而不與計量工具有關。因在這一領域，計量工具本身便能影響所要計量的電子底地位及其速度。

因此，才有這一論旨：即地位速度等計量只能表現於‘不決定關係’ (Indeterminate relations—Heisenberg 用語) 以內；這不決定關係可以提示不決定到甚麼程度。由此再進一步，便否認電子本身必是其在客觀界有一定軌道的說法(那是與亞瑟恩路密切相關的說法)，因為這等‘本身’之類的說法是完全沒有內容的說法；沒有內容的說法自然也傳遞一類直覺所得的模樣，但因為完全沒有內容，是不會產生甚麼結果的。依同理，也可明白物體底動必有絕對速度的假定。然據愛因斯坦底相對論 (relativity)，這是在原則上不能決定的，所以這種假定依新式看法也是一套費話，就好像說我們底世界以外又有一個我們底經驗根本得不到的世界是一套費話一樣。

自然科學這種想法，其未經開發的關係論一方面，大與我們底領域以內的想法相似；若依這種想法，而建設邏輯的命題，以為‘真理本身’領域有個存在，且有真實性，則其沒有根據的程度，乃與上述一切本體論上的空泛二元論一樣。因為我們既在整個經驗知識底領域以內只見關係上的可定性，則假定一個甚麼‘本身’領域是不會對於知的過程有任何影響的。

V 知識社會學領域以內歷史

社會研究上的技術問題

知識社會學在現在最重要的事就是要證明在歷史社會的領域以內實際能夠研究的本領。它要在這等領域建設起正確標準來，以便奠定經驗真理並有加以控制的把握。它必得超過偶爾與會所至大而無當的泛論階段，譬如不再採用‘這裏是資產階級的思想那裏是無產階級的思想’一類的二分法——

儘管這樣一來會犧牲口號式的簡捷性。在這等去處，可以而且應該由語言學底正確步驟學習方法與結果，也由藝術史，特別是關於作風底演變，學習研究的方法。

後者對於各種藝術品斷代(dating)定界(placing)的方法特有進步，所以知識社會學大有可以由此學習的地方。知識社會學的研究在一方面主要的任務即在決定各種觀點——即在思想史逐漸興起而隨時都在變動程中的各種觀點。

斷定各種觀點的辦法，乃是考據工夫。這套工夫要認清每一思想結果底觀點，且使這樣認清的觀點與相關思潮發生關係，以明前者是後者底一部。相關思潮又要溯到造成思潮的社會力；不過這末一步在藝術史底領域以內還不會作過罷了。

考據(imputation)工作可循兩種水平線進行。其(一)是關乎解釋問題的。這是恢復舊觀的辦法(reconstruction)，即將單獨的表現與觀點追溯到它們所原來表現的中心世界觀，以示原來完整的思想型與觀點。這就是憑着現存的思想殘片重新贖出其中隱含的整個思想系統。至於本來不屬完整系統的一類思想，則掘發出背後的一致看法來。然作完這一套工夫以後，第一水平線上的考據問題尙未完全解決。譬如，即使我們成功地證明了十九世紀底前半大多數的理智活動與結果，都可根據它們底意義，說是屬於‘自由’與‘保守’思想底兩極，依然還有問題要發生，即顯然說到純乎理智水平的中心看法是否實際與事實相符？研究者也許大有可能，會由表現底殘片建設起兩種相反而各自完整的思想系統，即一面是保守的思想系統，一面是自由的思想系統——儘管當時的保守派與自由派實際並不以為自己是這樣。

在第(二)水平線上的考據工夫則承認上述辦法所修起來的理想型是研究上不可必少的假說，而在進一步追問自由派與保守派實際有多大程度是這麼想法，且在單個例子以內怎樣真用思想實現了這等理想型。關於當時每一作家，只要可以到手，都得用這種觀點來加以研究，且在每一例子以內指出他們底判斷有甚麼觀點在混合着，交互影響着，以斷定他們屬於某一層級。

這樣有條不紊地作下去，最後便能考據出實際經過的路線，發展的方向。這樣便能顯示出兩派思想底實際歷史。這是重建理智進展史最可靠的辦法，因為原來只有思想史跡底含糊印象，現在乃將所有因素分析清楚了；含糊印象有了清楚的標準以後，便有重建實在界的可能了。這樣一來，也可將思想史以內無名的勢力，旗幟不鮮明的勢力，都一一列舉出來。然這樣作，並非靠着猜想，也非只用紀敘方法（紀敘方法依然是我們政治史文化史底水不離），而是對於事實有把握的決定。自然，正是因為逐一考察，所以原來似乎已成定讞的，許多都有疑問了。舉例來說，因為混合型有模稜兩可的性質，所以要斷定某一作品到底屬於某一作風，便大可聚訟紛紜。不過，藝術作風的研究在歷史方法上的成績，並不因為我們對於某一作品有‘屬於文藝復興呢？還是屬於文藝復興以後的式微時期（Baroque）呢？’一類的問題底發生而被否定——其實，乃是更有保障了。

兩派思想底結構與趨勢弄清以後，社會學的工作才開始。舉例來說，我們以社會學者底資格不能只說保守派以內的各種形式與保守的世界觀有關便算了事，我們底工作乃是：第一，找着表現該種思想的羣體與層級，再在羣體層級等組織以內

找着這種思想底來源；第二，找着保守思想在更大範圍的歷史情形（如十九世紀前半的德國）以內所有的變遷及結構，找到因結構變動而引起的變動不居的問題，以解說該類思想底動機及其發展方向。

知識社會學隨時顧及一切形形色色的知識——由着最早的直覺印像到可以控制的觀察——以便對於社會存在與思想之間的關係取得系統的了解。一個歷史社會的羣體所有的整齊生活，形成一個相互依賴的結構，思想不過是它底表現；思想與羣體之間的互動，則是總結構底質素。若欲明了這個結構，必要詳細尋求思想與羣體底相互關係。

推進知識社會學與思想底社會史的大師，乃是在每一殊特研究以內都用自覺的方法來應付具體材料的學者。知識社會學底考據工夫而有關於殊特問題的聚訟，正是一種過渡底徵驗，即由印象式的猜想階段過渡到實在經驗的研究階段。

VI 知識社會學歷史簡述

產生知識社會學最根本的原因已在上面討論過了。這一門學問既然是起自社會發展底要求，則促它出現的理智步驟與態度顯然是會很慢的，是在不同的時候極複雜的情形之下來進行的。這段簡史，只能提出最重要的名字及其歷史階段而已。知識社會學實在起源於馬克斯，他那些深有暗示力的會心（*aperçus*）實已切中問題底底要。但在他底著作以內，知識社會學尚與揭穿各種利圖思想（*ideologies*）的工作不能分別；因為在他看來，社會層與社會階級只是利己思想底持守者。況

且說，利阿思想論 (theory of ideology —— 狹義的) 雖然呈現在某一史觀底間架以內，可是還不曾四而八方想得徹底。近代意態論 (theory of ideology —— 廣義的) 與知識社會學另一來源，則在尼采 (Nietzsche) 底種種心得的閃光以內；尼采在這一領域以內將其具體的觀察與他底衝動論及知識論打成一片，頗使人想起近來的唯用論 (pragmatism)。他也作過社會學的考據工夫，以‘貴族’‘民主’等文化為主要範疇，而將思想分類。²³

尼采以後進展的線索便到了佛羅易得 (Freud 心靈分析創始人——譯者) 與帕雷陀 (Pareto) 等原本衝動說²⁴ 及二氏所發展的方法，即將人類思想看成本能機構底曲解及其結果的方法。另一相關的思潮也影響了意態論底發展的便是實證論 (Positivism)，由芬拉岑霍夫 (Ratzehofer)²⁵ 經過崗蒲斐味子 (Gumpowicz)²⁶ 而到歐盆海末兒 (Oppenheimer)²⁷，最近更激發了討論的基路撒瀾 (Jerusalem)²⁸ 也可算在實證派以內。不過他沒有見到因歷史性

23. 譯註：參看尼采底求勢力的衝動——*The Will to Power*, 2 vols. translated by A. M. Ludovici, 1924 及道德底潛流——*Genealogy of Morals*, translated by H. B. Samuel, 1923.

24. 譯註：博氏著作讀者多少知道一點，關於德氏，可舉普通社會學 心與社會，及社會主義體系——*Traité de sociologie générale*, tr. by P. Boven, 2 vols, 1917; *The Mind and Society*, ed. by A. Livingston, 1935; *Les systèmes socialistes*, 2 vols, 1902-03.

25. 譯註：著有社會學的認識及社會學——*Die sociologische Erkenntnis*, 1898; *Sociologie*, 1907.

26. 譯註：著有社會學大綱 *Grundriss der Soziologie in Ausgewählte Werke*, ii, ed. by Salomon, 1926.

27. 譯註：社會學體系 *System der Soziologie*, i, pt. 1; ii, 1922.

28. 譯註：思想社會學 “Soziologie des Erkennens”, *Die Zukunft*, 1909.

而起的困難，也沒有見到因笛爾台 (Dilthey)²⁹ 對於文化科學的見解而起的困難。³⁰

知識社會學底方法更進一步的演變，主要有兩條路線。第(一)是路卡克斯 (Lukács)³¹ 底研究。路氏回溯於馬克斯，開發了馬克斯所吸收的黑格爾的有效因素。這樣一來，他得到對於問題很豐富很系統很武斷的解決。但這種解決不能不有一偏之見的毛病，即某一種歷史哲學底武斷毛病。路氏不曾分別揭穿利圖思想的問題與知識社會學兩者底不同，所以在這一點上不曾超過馬克斯。第(二)條路線，要歸功於晒勒 (Scheler)。³² 晒勒除了許多有價值的觀察以外，又將知識社會學組織成哲學的世界觀。不過晒勒底成就，注重點乃在玄學一方

29. 譯註：文化科學導論，文化科學對於歷史世界的創設，及哲學底哲學 *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, I, 1922; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, VII, 1927; *Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften*, VIII.

30. 原註：代莫道等趨勢的著作，還有法國社會學派對於‘初民思想’所有的研究，本文都沒有加以論述。——譯註：法國社會學派特別指的是Durkheim及Levy-Bruhl。關於前者可參考Goldenweiser, History, Psychology and Culture 第四編第一章；關於後者可閱 Bonas, the Mind of Primitive Man; Radin Primitive Man as Philosopher; Aldrich, Primitive Mentality and Modern Society 以得其反面例証，因為Levy-Bruhl相信初民底腦子是另一種想法的，前於邏輯的。

31. 譯註：著有歷史與階級意識 *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*. Berlin, 1923.

32. 譯註：著有社會學與人生觀，知識社會學之管見 (主編)，知識方式與教育知識方式與社會等。 *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* vols. I-III, 1923-24; (ed.) *Versuche einer Soziologie des Wissens, Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaften in Köln*, vol. II, 1924; *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1925; etc.

而的進步。明白了這一點，便明白他爲甚麼忽略了他那系統內在的矛盾，即這種新的理智方向與其動的含義（及相因而起問題）之間的矛盾。誠然，他是十分重視知識社會學所啓發的新觀點的，但他重視的程度只到不違背他所代表的本體論、玄學及認識論爲止。結果便是一個極莊嚴的系統綱領，充滿了深邃的直覺，但缺乏明白實用的方法，即研究以社會學爲出發點的文化科學的方法。

我們這樣提綱挈領地說明知識社會學，自然不會說到各式各樣的知識社會學，只是說明著者所想像而在本書前四編所已開發的知識社會學罷了。這樣作的理由，不過要用單純的方法說明問題以便容易討論而已。

譯者按：以上是原著者 Karl Mannheim 在 *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*（意識與理想：知識社會學引論）一書底第五編。著者是倫敦大學的教授，前德國 University of Frankfurt/Main 的社會學教授。這英文本係一九三六年在倫敦出版，有芝加哥大學教授 Louis Worth 底序。

在這里發表本篇漢譯的緣故，第一因爲本刊以內張東蓀先生一篇‘思想言語與文化’的文章，頗有對於本書作進一步的批評的地方，倘讀者未讀原書，恐不明對象所指。於是漢譯這篇總結原書體系的文章，給張先生那一篇作個附錄。第二，本篇首尾完備，可以單獨發表，而且亟有將這新的領域介紹給讀者的必要。

原書本文共計二百八十頁，這末一編恐怕是最難譯

的部份。假定‘生活條件’許可的話，還有達譯全書公諸同好的志願。翻譯工作，是用適當符號說明原書所指 (referent)，不是直接對換符號 (譬如用西文換英文)。原文儘管是同一符號，但因上下文不同，也可以有不同的所指，所以翻譯的時候也儘可抓住所指而大胆地選用另一套不同的符號。譬如 ideology 一字，有時指廣義，有時指狹義，便因上下文底限制不能強作同一的譯名——除非是譯音而隨時另作解釋，但這也是費勞不討好的事。

關於思想，至少有三大領域：一是思想工具，即符號或語言文字；二是思想自有的規律，即邏輯；三是產生思想接受思想的背景，即關於思想的社會學或知識社會學。就分工而論，誰都可以專心研究任何一領域或一領域底各分支，也可關心三個領域底關係。假定不是用某一領域妨害另一領域 (除非學術界的政客不會選擇的)，旁人便沒有非難他專攻一個領域的根據。但國內科學界尚多墾荒的工作，則多介紹一些方法，一些可能的觀點，正是十分需要的——自然不要忘了腳踏實地深耕自己底園地。

譯者對於以上三種領域的一點介紹，關於語言有巫術與語言，關於邏輯有意義學——即意義底邏輯 (邏輯底一種，避免語言障的邏輯)，關於社會背景有‘近代人類學與階級心理’ (見拙譯兩種社會學附錄甲) 及本篇。然有的善意批評者看到巫術與語言時不曾看到那備附錄，懷疑譯者受了‘自由主義’底蒙蔽而不作更進一步關於社會

背景的說明(其實,這說明在意義學上編也有一點)。那位朋友底善意,譯者十分感謝,但從來沒有答復的機會。這答復,一面是上述關於分工的理論,一面是個人趣味底說明。(原批評見譯文第二期,原刊不在手下,恕不及徵引)。恐怕同好者也有相類的關心,爰趁譯完本篇之便,附此一段蛇足——一九三八,三月十二日。

社 會 學 界

第 四 卷 目 錄

住在農村從事社會調查所得的印象.....	李景漢
社會生活的心理基礎.....	許仕廉
北平監獄教誨與教育.....	嚴景耀
石子之社會的教育論.....	羅世英
上海消費合作社調查.....	張世文
社會學的生物學派.....	高君賢
北平工會調查.....	于恩德
福建農民調查.....	吳高梓
對於無產階級社會態度的一個小小測驗.....	黃公度
滬寧道上農工新村考察記略.....	馮樹甫
宣傳及其影響於中國社會變化的討論.....	吳翰珍
義大利男生對於婚姻態度之調查.....	葛米槐
瀋陽大學社會學系概況.....	于恩德

◆ 定 價 八 角 ◆

社會學界

第五卷目錄

一個市鎮調查的發式	許仕廉
鄉村制度的研究	楊開道
五百一十五農村家園之研究	李景漢
中國北部人口的結構研究學說	許仕廉
廣東新會縣溪土地分配調查	趙承偉
定縣大王柳村人口調查	張新桂
北平婚嫁調查	張傳曾
東三省之移民與犯罪	徐耀霖
英美勞動教育發展之概況	于慧維
美國社會學家對於社會力的主張	張世文
燕大社會學系近況調查	于厚

定價八角

社會學界

第六卷目錄

卷頭語	編者
恩本消氏社會觀	張克
致士北店村社會調查	萬樹德
北平一百名女犯的研究	周樹明
妾制研究	顧頡剛
清代吳淞：一個統計的研究	王樹林
一個村莊漢種組織的研究	張中敏
一個村黨的農婦	張玉新
五四以來之中國學潮	黃始
蘇聯的農村社會	歐陽純秋
附錄：燕京大學社會學及社會服務學系一九三一—一九三二年度報告	編者

定價八角

文 化 論

B. Malinowski 著

費 孝 通
賈 元 黃 合 譯
黃 迪

目 次

一. 文化與人類的差異性.....	二
二. 文化的各方面.....	四
甲. 物質設備.....	四
乙. 精神方面的文化.....	五
丙. 語言.....	六
丁. 社會組織.....	七
三. 文化科學中神秘的實體.....	九
四. 功能派的立場.....	〇
五. 作用中的文化.....	四
六. 以社會制度爲文化的真正要素.....	六
七. 社會制度的形式, 功能, 和組合部分.....	八
八. 一物的形式決定於其基本及派生的性質.....	〇
九. 需要或文化迫力的階層.....	二
一〇. 生物需要的文化轉變.....	四
一一. 風俗如何發生功能.....	八
一二. 儀式舉動的創造功能.....	一
一三. 奇異字詞的功能.....	四
一四. 家庭生活及其物質底層的形式和功能.....	六
一五. 文化的手段迫力.....	九

一六. 思想及道德完整的綜合迫力	四二
一七. 巫術	四四
一八. 巫術的生理基礎	六二
一九. 宗教信仰的功能	七二
二〇. 文化與娛樂和遊戲的需要	七七
二一. 藝術及其在文化中的地位	八一
二二. 文化的功能現實	八八
二三. 文化的各方面和制度	八九
二四. 概要與結論	九二

一 文化與人類的差異性

人類中形形色色，種種類類的差別，已迷惑過多少觀眾，顛倒過多少政客，更激起了多少玄學者的思考，鼓舞了多少藝術家的靈感，亦就是這人類的差異性偶然地添上了這一門在科學中歷史最短，抱負最大的人類學，研究人類的科學。

人類錯綜類別的情形正是人類史上種種騷擾的泉源。戰爭，侵略，征服都因之而發生，非但有史以來是如此，在有史以前亦未始不然。過去我們曾有條頓族，匈奴族，斯拉夫族，及哥德的蒙古諸族的擴張；有以色列的興亡；有十字軍的東征；有歐洲宗教的混戰；以及有歐人的海外開發和占領。到如今，文化的歷程已有席捲天下之勢。同時，國家主義的勃興，激激論調的風起，宗教及文化上變革和反抗的爭鬥亦愈來愈烈，這種局面比以前任何侵略，戰爭，變亂更是複雜而凶惡，其禍患亦更是不堪設想。這恩怨重重，難解難分的關鍵實在就在人類集團的差異性，而加上了人類本性的相似性；在抱負上，貪婪上，

虛榮上，和在慾望上，大家正相似；在習慣上，信仰上，氣質上，及最後但並非最次要的，在體形上，就是種族上，大家却有所差異。

這宜稱要研究人性的相似及差異雙方，及志在闡明人類在何處及如何可以互相合作，互相遷就，互相和合；及在何處及如何必需互相分離，互相尊重，互相放任的科學，若是它真能事如言出，則它所有的工作及所負的責任是極其繁重了。

人和人差異之處有兩方面，就是普通常分別的‘體質’和‘心靈’。若我們有一羣混雜着的黑人，中國人，瑞典人，夫之安人 (Fuegians) 布西門人 (Bushman) 及 澳大利亞人，把他們分門別類並不是一件難事。體質人類學用了它比較精確的方法及一套複雜的定義，描寫，和辭彙，已能把各支人類依他們的體形及生理特性區別成不同的類型。

但是人和人差異之處並不止體形一方面。一個純黑種血統的嬰孩，被帶到法國，在那裏長大起來，和他在本地長大的同胞健生的兄弟，一定判若兩人。他們所得的‘社會詞彙’不同，各人學着不同的言語，養成了不同的習慣，思想和信仰，又被組合在不同的社會組織中。以上種種差異的‘心靈’和這裏所講‘社會詞彙’，正是文化人類學及其他人類比較研究的各門科學的主要概念。這第二類的差異造成了各人所具的個性，其重要性還過於種族差異之上。文化，文化，言之固易，要正確地加以定義及完備地加以敘述，則並不如是之易了。本文的企圖就是在此。

在以下的敘述中，我們可以充分的明瞭，指那一羣傳統的器物，貨品，技術，思想，習慣及價值而言的文化一概念，實包含着及調節着一切社會科學。我們將見此會組織除非視作文化

的一部分，實是無法瞭解的；一切對於人類活動，人類團集，及人類思想和信仰的個別專門研究，必會和文化的比較研究相啣接，而且得到相互的助益。

‘文化’一詞有時和‘文明’一詞相混用，但是我們既有這兩個名詞，最好把它們分別一下，‘文明’一詞不妨用來專指較進展的文化中的一特殊方面。

本文中有一重要問題並沒有加以答覆，這就是種族和文化關係的問題。究竟‘社會職業’的方式多少是決定於種族的，究竟另一種族的人不改變外來文化而受同化的能到什麼程度，文化效率及文化發展的限度有多少是受制於各人的天賦，關於這一類的問題，我們目前所有的學說及實施都受着各種不同的信念，成見，及粗陋的和通俗的見解所左右，有事實根據的科學探討，至今還沒有開始。但是，無論如何，關於這些問題最後的答覆既有賴於一個‘文化是什麼’的確定的概念，我們正可以從文化方面下手來接近這問題，並且在此可以提出一個必需的及初步的大綱。

二 文化的各方面

甲 物質設備

人因為要生活，永遠地在改變他的四周。在所有和外界重要接觸的交點上，他創造器具，構成一人工的環境。他建築房屋或構造帳幕；他用了武器和工具去獲取食料，不論繁簡，還要加以烹飪。他開闢道路，並且應用交通工具。若是人祇靠了他的肉體，一定很快地因凍餓而死亡了。禦敵，充饑，運動，

及其他一切生理上的，精神上的需要，即在人類生活最原始的方式中，都是靠了工具間接地滿足的。世界上是沒有‘自然人’的。

人的物質設備，他的器物，他的房屋，他的船隻，他的工具，武器，是文化中最明白，最易捉摸的一方面。它們決定了文化的水準，它們決定了工作的效率。在一切關於民族‘優劣’的爭執中，最後的斷語就在武器，它是最後的一着。在一個博物院中的學者，在一個喜講“進步”的政客，物質文化是最先被注意的。社會學中爭執最烈的兩個概念之一，亦就是唯物史觀，這種偏見，帶着哲學的外表，想把人類進步的全部原動力，全部意義，及全部價值，都歸之於物質文化。

乙 精神方面的文化

若我們稍加思索，就可以明瞭文化的物質設備本身並不是一種動力。單單物質設備，沒有我們可稱作精神的相配部分，是死的，是沒有用的。最好的工具亦要手工的技術來製造，製造就需要知識。在生產，經營及應用器物，工具，武器及其他人工的構造，都不能沒有知識，而知識是關連於智力及道德上的紀律，這紀律正是宗教，法律，及倫理規則的最後源泉。

一物的運用及占有包含着相當對於它的值價的欣賞，於是不單是表面的規則，較深的精神能力亦在作用了。一物的運用及消費需要衆人的合作和分配。共同工作及工作結果的共同享受常是根據於有一定方式的社會組織。

因之，物質文化需要一相配部分，這部分是比較複雜，比較

難於類別或分析，但是很明顯的是不能缺少的。這部分是包括着種種知識，包括着道德上，精神上及經濟上的價值體系，包括着社會組織的方式，及最後，並非最次要的，包括着語言，我們可以稱它作精神方面的文化。祇有在人類的精神改造了物質，使人們依他們的理智及道德的見解去應用時，這物質才有用。另一方面，物質文化是模塑或控制下一代人的生活習慣的歷程中所不能缺少的工具。人工的環境或文化的物質設備，是機體在幼年時代養成反射作用，衝動，及情感傾向的試驗室。四肢五官在應用工具時養成了文化中所需的技術。神經系統亦因之養成了一切構成社會中通行的科學，宗教，及道德的概念，情感及情操。這些心理歷程尚有一重要的相配部分，就是喉舌養成了那些概念及價值所關連的一定的聲音。

這標準化的身體上的習慣或風俗，亦即機體上較牢固的修正，乃是精神文化最基本的要素，和一個器物或一種人工改造過的環境是物質文化的基本要素一般。器物和習慣形成了文化的兩大方面——物質的和精神的。器物和習慣是不能缺一，它們是互相形成及相互決定的。

丙 語言

語言是常被視作人類特有的機能，和人的物質設備及其他的風俗體系相分開的。這種見解常聯帶着一種關於意義的學說；依這學說，意義是一字所有的神秘的內容，可以在聲音中從一人傳給另一人。但是在研究實際應用中的語言時，却顯示了一字的意義並不是神秘地包涵在一字之內，而祇是在

一種情境的佈景中(context of situation)發音時所引起的效果。發音是一種動作，是人類協合作方式中所不能少的部分。這是一種行為的方式，和使用一工具，揮舞一武器，舉行一儀式，或訂定一契約完全一樣。事實上，字詞的應用是和人類一切的動作相關連而為一切身體上的行為所不能缺少的配合物。一字的意義就是它在協合作中所獲得的成就。它的意義時常就是人由直接地對付他人的動作而得到間接地運用環境的效果。因之，我們可以說：說話是一種人體的習慣，是精神文化的一部分，和其他風俗的方式在性質上是相同的。

語言的學習是在產生一約制反射作用的體系，而這些已受約制的反射作用有時就成了約制下的刺激；說話，分明的音節，是從小由不分明的口音中養成的，這不分明的口音是嬰孩對付他的環境時的天賦。個人慢慢地長大時，語言知識是和從技術知識增加時所獲得技術名詞相平行發展的。禮貌客套，命令口號，法律措詞等社會性的辭彙是慢慢地由他加入了社會組織及擔負了社會責任時逐漸獲得的。最後他對於宗教及道德價值的經驗增加後，他獲得了文化中全部的禮儀及倫理的公式。語言知識的成熟實就等於他在社會中及文化中地位的成熟。於是，語言是文化整體中的一部，但是它並不是一個工具的體系，而是一套發音的風俗及精神文化的一部分。

丁 社會組織

社會學者又常把社會組織放在文化之外。它被認為一門獨立科學——社會學——的獨立題材。事實上，我們所謂社會集團的組織却是物質設備及人體習慣的混合複體，不能和它的

物質或精神基礎相分離的。

社會組織是集團行動的標準規矩。但是集團是由個人所組織成的。什麼使這些個人聯結起來呢？什麼使他們行動時採取協力的方式呢？一個嬰孩，依靠着他的父母，而滿足他的需要，在父母的房屋或帳幕中長大起來。家庭是溫度，舒適，食料及感情等各種需要的滿足的中心。在任何人類社會中，社會生活是繫於地域上的集居，好像市鎮，鄉村及鄰舍。於是社會生活是有它的地方性，有一定的界限，這界限聯繫着種種經濟，政治及宗教性質的公私活動。在一切有組織的動作中，我們可以見到人類集團的結合是由於他們共同關連於有一定範圍的環境，由於他們住在共同的居處，及由於他們進行着共同的事務。他們行為上的協力性質是出於社會規則或習慣的結果，這些規則或有明文規定，或是自動運行的。一切規則，法律，習慣及規矩很明顯的是屬於學習得來的人體習慣的一類，或就是屬於我們所謂精神文化。

但是，什麼是道德價值的要點呢？它們靠了內心的強制及神秘的道德壓力來左右人們的行為。這種強制的壓力，在宗教及玄學的思想中稱作良心，上天的意旨或是先天的無上命令；在社會學中曾被解釋為出於無上的道德實體——社會或集合心靈。從經驗上說，道德動機是由於神經系統及全機體的一種傾向，使他在某種環境中，依內在的逼迫，採取某一種方向的動作。這內在的逼迫並不是出於先天的本能衝動，亦不是出於利害的計算。但是它從何而起的呢？它是機體在一定文化情境中逐漸訓練出來的。衝動，慾念及思想，在任何社會中，是銜接成一個特殊的體系，在心理學的術語中稱作情操 (Sentiment)。

(費特 Shand, 斯得高脫 Stout, 麥爾遜 Melbourn)。這些情操規定着一人對於他同羣的分子, 尤其是他的親屬, 對於他所住的地方, 對於他四周的物質設備, 對於他所在而工作的社區, 對於他所有巫術的, 宗教的或玄學的宇宙觀 (Weltanschauung) 中的實體等種種的態度。規定了的價值及情操常能左右一人的行為, 所以有人能視死如歸, 能茹苦如飴, 能克己節慾。這反抗着機體所命令的行為的力量是出於那已經銘化成一有組織的體系的慾念及情感衝動。這些慾念及情感衝動, 在情操所命令的行為中, 間接地但有效地得到了滿足。

情操及因之而生的價值的形成之基礎常是一社會的文化設備。它們需要極長的時期, 經過一步一步對於機體的逐漸約制而形成的。它們是基於各種方式的組織, 有時遍及全球, 如基督教會, 以色列社, 帝國, 國旗, 以及一切標幟或口號, 這些標幟或口號却都有廣大的及活躍的文化現實的存在。

於是, 道德價值是曾經約制的心理現象的一種極複雜的方式。就在它們的形成過程中, 或是說在個體受文化設備的模塑的過程中, 我們便可尋得道德逼迫力的解釋。這種解釋並不在‘社會’對於個人直接的作用, 或是在其他受玄學的影響的概念中。

三 文化科學中神秘的實體

對於文化的正確認識應當求之於一代代人類產生文化的過程, 及每一代新生的機體如何受文化陶鍊薰染的情形中。玄學上的概念, 如樂引心靈, 集合感覺中樞, 或良心等, 都是造

不出把社會實體分作兩對立部分——一方是屬於個人心理性質的文化，他方是屬於集團的超個人性質的文化——的說法。既然這樣分立之後，自然將進而謂：由個人的心理集合或完整以形成一起個人的，但仍是精神的實體。杜爾幹 (Durkheim) 的‘道德逼迫出於社會實體直接影響’的學說，和其他認為出於集合潛意識及文化高層結構的學說以及同類意識，或集合模仿等概念，都是着重於社會的心理基礎，而認為這是超個人的社會實體，這種種學說都是想採用多少帶着玄學色彩的理論捷徑。

我們認為這問題可以用經驗來解答的，社會現實的精神或心理性質是由於其最後的媒介總是個人的心理或神經系統。至於集合或完整的現象不過是各個人反應的相同罷了。相同反應的來源是在各個人受着相同的約制過程，因為他們是在相同的物質文化中受約制的。於是這超個人的實體真是這一套物質文化，它是存在於個人之外，而同時却又影響着個人的日常生理現象。所以，文化的不約而同的，精神的及集合的性質便沒有什麼神秘可言了。它並不是一個謎，可以用一語或一個概念來道破的。它是需要我們廣闊的精細的研究人類機體如何陶鍊，最重要的是神經系的薰染，研究時又不能把它和物質文化及已有的風俗相分離。

四 功能派的立場

我們對於文化及其組合部分的簡單分析，最重要的在指明：文化實體是自成一格的 (sui generis)，需要特殊的研究。各派

社會學者有的把它相類於有機體，有的把它當作集合心靈，有的把它視作片面的物質利益或精神衝動所決定的結果，我們覺得這些都是不很妥當的。依我們的看法，可以發生許多新的問題。我們看來，文化是一個組織嚴密的體系，同時它可以分成基本的兩方面，器物和風俗，由此可進而再分成較細的部分或單位。文化究竟可以分析為組合的要素到什麼程度呢？什麼是最後的文化單位呢？它們間相互的關係是怎樣呢？它們和個人機體上的需要，和所處的環境，及和普通所公認的人類目的有什麼關係呢？

人類學，研究文化的特殊科學，和社會學不同，它比較上並沒有受玄學概念那末深的影響，但是對於我們這裏所提出的問題，大部分亦是視作不成問題的。以前的人類學者處理他們的材料時用兩種方法，這兩種方法代表着對於文化歷史及發展的兩種不同的見解。進化學派把文化的發展視作一串依着一定法則自動的蛻化，有一定次序的階段。這學派假定文化是可以分成簡單的要素的，但是對於這假定却不加深究。於是，我們一方有一套關於用火的進化學說，一方又見到一套關於宗教發展的敘述；婚姻起源及發展的說法之外，又有陶器發展的論據；經濟發展的階段外，又有家畜，刈割工具，裝飾品陶案的進化步驟。這是很明白的，種種工具的變更確都經過一串階段，遵守着多少有一定的進化法則，但是家庭，婚姻或宗教信仰却並不受制於任何簡單而動人的蛻化次序。人類文化中種種基本制度是變動的，但並不是一種駭人驚聞的轉變，而且是出於因功能的增加而引起形式上的逐漸分化作用。除非在我們對於各種文化現象的性質充分瞭解，及我們能一

一規定它們的功能及描寫它們的方式之後，猜度它們的起源及發展階段是沒有用處的。‘起源’‘階段’‘發展的法則’‘文化生長’等概念，一直到如今，仍是模糊不明，而且是不能用經驗來瞭解的。進化學派的方法最重要的是出於‘遺俗’的概念，靠了這概念他們可以從現有的情狀中去重構過去的‘階段’。但是，遺俗的概念是包涵有‘文化的安排可以在失去了功能之後繼續生存’的意義。一切人類學者所不能瞭解的都可以歸入‘遺俗’中，作為他們猜度幻想的出發點。我們若對於一文作認識愈深，可稱作遺俗的為數也愈少。除非全部人類學是可以建築在‘認識不夠’的基礎之上，任何進化論的討究之前，必須先有一番功能的分析。

同樣的批評可以用以對付歷史學派。歷史學派想專靠重建文化傳播的路線而重構人類文化的歷史。這派學者否認自動進化的重要，而認為在文化的發生中最重要的部分是在模仿，或借用傳入的器物及風俗。這派的方法是在把世界各地文化相同之處很細心的繪劃出來，據此，多少靠了他們的猜度，來重構這些相同的文化如何在地面上傳播的歷史。但是學者之間所重構的結果却很多不相合的：司密斯 (H. Smith) 和鮑斯 (F. Boas) 不同，培利 (W. J. Perry) 和什密特 (P. Schmidt) 不同，魏斯萊 (C. Wissler) 和格拉勃紐 (Graebner) 不同，夫羅培尼斯 (Probenius) 和黎佛士 (Rivers) 不同——他們不同之處大部是關於文化何處起源，流傳，何處及如何運輸等問題。

他們的不能一致是出於各人對於文化所分割的部分及對於傳播歷程的見解有異。其實，這傳播的歷程很少會就它在現代的表現中去研究過。祇有根據經驗而研究現有的傳播

現象，我們才可以希望得到一個關於它的歷史的答案。至於他們把文化分割成較小的部分以作傳播的單位，這一點更難令人滿意。他們曾不加辨別的將種種概念，如文化特質，特質叢，文化叢等，用於一單純的器物或工具，如標鎗，弓或鑽火器；或用於一堆物質文化的模糊特性，如紀念某事的石碑，暗示性生活的貝殼；或用於文化的某一方面，如農業，多產崇拜；或用於模糊的集團原則，好像對偶組織，氏族組織；或用於一宗教的崇拜典禮。文化是不能視作一堆偶然集合的‘特質’的。祇有可以比較的元素才能相提並論；祇有相合的元素可以歸入一調和的整體。物質文化中不重要的細節，社會制度，及文化價值一定得分開來討論。他們不是一樣的‘發明’，自不能一樣的‘傳播’或‘移植’。

歷史學派方法上的最弱之點，還是在於他們所採用來決定文化要素的相同標準。歷史上傳播現象的整個問題，是起於不同的地方發現了真的或似乎相同的特質或叢體。要證明兩文化要素的相同性時，傳播論者所採用的標準可說是‘不相干的形式’及‘要素間偶然的連接’。形式上的不相干是他們的基本概念，因為形式若是受制於它本身的需要，是能獨立發生及自然地連接或叢體的。這種形式可以是獨立進化的結果。那些偶然的連接，及形式上不相干的部分，格拉勃紐和他的一派學者，認為一定是直接傳播的結果。但是不相干的形式及偶然的連接都是否定的說法，到最後等於說是我們對於一器具或一制度的形式不能解釋，或是文化中有些部分的連接我們尚不能明瞭它們的關係。批評歷史學派時，我們可以重複的說，人類學是不應建築在‘認識不夠’之上的。除非他們先

對於某一文化加以功能的研究，否則在功能未解釋及各要素間的關係未明瞭時，文化的形式亦無法明瞭，所以他們的結論是沒有價值的。

上面所說指出了功能分析的重要。若是文化在它的物質方面主要的是許多器物武器及其他工具，就是初看來亦不易相信任何文化祇是庇護着由外來文化擲下的，或某一已消滅了的文化所遺下的，一堆不相干的特質，遺俗及偶然的叢體。蓋風俗，制度，及道德價值中更不像是出於偶然的性質，而進化學派及傳播論者却就在這些地方發生了興趣。

文化是包括一套工具及一套風俗——人體的或心靈的習慣，它們都是直接的或間接的滿足人類的需要。一切文化要素，若是我們的看法是對的，一定都是在活動着，發生作用，而且是有效的。文化要素的動態性質指示了人類學的重要工作就在研究文化的功能。近來，在人類學中發生了一個新的學派，他們注重於制度，風俗，工具及思想的功能。這派學者深信文化歷程是有一定法則的，這法則是在文化要素的功能中。這派學者認為把文化分成原子及個別研究是沒有希望的，因為文化的意義就在要素間的關係中，他們亦不同意於文化靈體是偶然集合的說法。

五 作用中的文化

我們既以‘功能’作為人類學的主要概念，我們既偏重於文化的動態，至此便可以一察文化要素如何活動，如何集合，及如何幫助人類滿足需要及實現他們的命運。

我們最好從最簡單及最易明瞭的物質文化說起。我們在此更可以選擇一種即在簡單文化中用處亦最廣的工具，好像一根五六尺長，稍稍修剪的木杖。它可以用來掘土墾地，或撐船助行。這是一個最理想的文化‘要素’或‘特質’，因為它有一定的及簡單的形式，它很明白的是一自足的單位，它在任何文化中不論作何用處，都是很重要的。但是，似乎很奇怪的，這簡單的木杖在傳播學派或進化學派的學說中却從沒占過重要的地位。

可是，我們却可以用它來說明一些基本的原則。第一步我們可以問一問，我們能不能從這木杖的形式上，好像關於它的材料，長度，重量，色彩，及其他物質特性上——不妨依傳播論者所用的標準，把它的形式一一加以描寫——來決定各地木杖的相同性？這種方法上的程序顯然是錯誤的。木杖之成爲一文化工具究竟在它的什麼地方？一根掘土的木杖，各人各用；有時用在田園裏，有時用在森林裏，各有各的用處，要用時隨意拾一根，用完了又隨意丟了。若以每根木杖的本身說，它的經濟價值是很低的。但是以它作爲一類型來說，它却出現於任何社區的經濟秩序中，以及在他們的民謠神話及風俗裏。有時它的形式有變異，但是都出於它所特有的用處——如像藥掘堅土，翻掘砂石等等，最通行的類型是一根簡單的木杖。

相同形式的木杖，可以在同一文化中，用來撐船，用來助行，用來作簡單的武器。但是在各項不同用處中，它却都進入了不同的文化佈景。這就是說，它所有不同的用處，都包圍着不同的思想，都得到不同的文化價值。簡單說來，在每一事例

中，它都實踐着不同的功能。在普通言語中同樣形式的工具在實踐不同的功能時，常得到不同的名稱。在英文中，有 a punt-ing-pole, a walking-staff, a digging-stick, 用來指不同功能的木杖，至於不指它的文化功能時，一物質的木杖就用 a stick 一詞。研究文化者所應該注意的是什麼？是它形式上的相同性，還是它功能上的相異性？在這裏用不着躊躇。一物品的成爲文化的一部分，祇是在人類活動中用得着它的地方，祇是在它能夠滿足人類需要的地方。一鋤柄，一手杖，一篙竿，在物質上制鑄異致，而在文化中却各不相同。簡單者如是，複雜者亦何獨不然。從一木杖到一巨艦或飛艇，所有的意義都是依它在人類活動的體系中所處的地位，所關連的思想，及所有的價值而定。

六 以社會制度爲文化的真正要素

我們不妨在此作幾個結論，雖則這些結論是極簡單的，但是却常爲文化論者所忽視。最先，我們可以說一器物的文化同一性，不在它的形式而在它的功能。除非我們可以證明形式是決定於功能的，形式本身是不足以視作同一性的標準。於是一物的功能是他最重要的特性了。文化功能，按我們上述的定義，是它在人類活動體系中所處的地位。這個結論的重要性是在於人類活動的體系，包括對於物質文化的應用，並不是偶然堆集而成，而是有組織的，完善配置的，及永久的；這就是說，同樣的體系可以見於全球各地不同的文化中。

例如掘地木杖所處的文化佈景，或是農業活動的體系，在很多簡單的文化中都可以見到的。每一體系都有下列的幾個

部分。一塊土地，依他們的土地法分配於一集團的人民，給他們使用。一套利用土地的風俗決定他們耕種的方法。種種技術上的規則，儀式上的規矩，規定着種什麼植物，地面如何清理，肥料如何下法，工作如何進行，什麼時候及什麼地方該舉行巫術及宗教的儀式，最後，誰是土地，莊稼，和收穫的主人，誰一同工作，和誰將享用工作的結果，這些都有一定的規定。

這大綱規定了耕種制度的意義。凡是環境允許及人民程度夠得到時，任何地方都可以見到這種制度。各地所有的這種有組織的活動體系根本上是相同的，最重要的是因為它是建築在滿足人類基本的需要上面——就是不斷地供給着植物性的主要食料的需要。由農業來滿足這需要比任何其他方法為高明，因為它對於生產量的供給的多寡，可以有相當的控制。因此，在任何可以發生農業的地方，這制度自然極容易傳播或獨自發展了。

各地制度化的耕種活動的基本相同還有一個原因，是出於哥登衛舍 (Goldenweiser) 所謂‘有限變異’的原則。這原則是如此：有一文化的需要，滿足這需要的方法的變異是有限的，於是由這需要而引起的文化結構是被決定於極少可能變異的程度之中。因此，沒有人會去猜想全球都有手杖的形式，用處，及傳播或進化的過程，因為人既有支持身體，自衛，及在黑暗中摸索的需要，最適宜於滿足這需要的材料是木質，形式是細而長的，而且是隨地都容易得到的東西。雖則如此，沒有人類學者可以嘲笑一關於手杖的社會學或文化論，因為它表現着種種不同的用處，思想及神秘的附會；在它的裝飾的，儀式的，象徵的功能的發展中，它便成為種種重要制度，和巫術，酋長，

及親屬等的一部分——這些制度都有它的社會的及傳統的性質。

這樣說來，我們又有了一個普遍的原則。文化的真正要素有它相當的永久性，普遍性，及獨立性的，是人類活動有組織的體系，就是我們所謂‘社會制度’。任何社會制度都針對一根本的需要；在一合作的事務上，和永久地圍集着的一羣人中，有它特具的一套規律及技術。任何社會制度亦都是建基於一套物質的基礎上，包括環境的一部分及種種文化的設備。用來稱呼這種人類活動有組織的體系最適合的名詞莫若‘社會制度’。在這定義下的社會制度是構成文化的真正組成部分。

七 社會制度的形式，功能，和組合部分

若我們隨意取一器物，而想加以分析，就是說想設法去透視它的文化的同一性，我們祇有把它放在社會制度的文化背景中去說明它所處的地位，換言之，就是它如何發生文化的功能。譬如，要分析一打獵用的標槍，我們就得考究到這文化中所審打獵的型式，更須說明這打獵上合法的權利，獵隊的組織，所用的技術，所有巫術的儀式，野味的分配，這種打獵型式和它打獵型式的關係，以及打獵在這部落經濟上的重要性。除非目的祇在搜集標本，我們對於一部落中所用的標槍必須把它視為其所屬文化打獵制度體系的一部分，亦祇有把它關連到這制度及說明它在這制度中所處的地位，這標槍才得到它的文化意義。

我們可再舉一複雜的器物為例，如南太平洋所通行的一種

獨木舟。它的種類極多，各有各的特性，如像稱作Balsa的單槳架的，稱作Kayak的雙槳架的，以及稱作Catamarang的雙木舟的。這類小船常被人類學者視作各地文化關係的關鍵及傳播事實的證據。但是，我們能單從形式來規定這器物的意義麼？這種小船對於製造它，擁有它，應用它，及賣它的人，主要的意義是在它能幫他們達到某種目的。他們或是因住在小島上或湖面上，或是因為想做買賣，想捕魚或想戰爭，或是因他們喜歡出去冒險，他們需要能橫渡水面的工具。一器物能作渡船的，它的形式，它的特性，是決定於它所有的用處。每一種用處規定一特殊的航行的體系。第一，用槳，用棹，用槳架，用帆等技術各不相同。這些技術一定要根據對於穩定浮泛，速率及駕駛等原則的相當知識。船的形式及構造和應用的技術及相關的理論是有密切關係的，若研究者忽略了這方面的事實，自必不易得到要領了。而事實上，我們雖有很多關於這種小船的形式和構造的記錄，但是對於駕駛的技術及和它所有用處的關係則差不多還沒有。這種獨木舟也有它的社會學，即使這船是一人駕駛的，可是它有所屬的人，有製造的人，有租借的人，它所引起的人和人的關係也夠複雜了。關於所有權，關於分工制度，關於其他權利義務都有一套複雜的社會關係。若是較大的船，製造時需要公共合作，所有權亦常因之屬於公家。各方面的關係自然更是複雜了，但是它們的關係都是依著有一定的規則。這種種文化佈景規定了一獨木舟的形式。於是，若把‘形式’視作自是的獨立的性質，認為是偶然的、不相干的連接，及能不連帶它的佈景而獨自傳播，不免是抹煞了重要的事實了。

八 一物的形式決定於其基本及派生的性質

雖則構造這浮海船隻的細節變異很大，但是它的形式却決定於許多一定的條件。造一隻船，目的是在解決一個如何渡水的問題，因此，它是受着‘有限變異’原則的支配。最重要的，這船的船身一定要能浮的。木排，筏渡，氣囊，浮標都有這種特性，它們亦有時作運輸之用。但是一真正的船隻一定要有下列的條件：它一定要有高度的穩定性，它進行的方向一定要靠依船舵的支配。它行動時一定要順着首尾的縱軸及抵得住左右兩舷橫軸的傾側，它一定要有相當的載重能力。這些條件決定了它中空，細長等一典型船隻所具的形式。爲了要維持船身的穩定，有用較闊的木材作船身，有用浮木或氣囊，有用一個或兩個槳叉架，這是沒有一定的，可讓個別文化自己選擇。船身的運動可以用人力來撐的，划的，或是用風力來推的，繡桅的裝置和形式，以及其餘種種細節好像篙槳的形式，裝置和材料等，都可以有無數的變異。

於是，我們可見，構造一浮海的船隻，形式上有些要素是不變的，它們是規定於它所有用的活動的性質；有些要素是可以變異的，這變異或是起於同一問題可有種種不同的辦法，或是起於任何解決所附帶的不十分緊要的細節。這是一切器物普遍的原則——不論是一根手杖，一把鋤頭，一枝獵槍，一塊盾牌，或其他任何器物。用來直接滿足人體需要的物品，或所關用來消費的，用過後就得毀滅的東西，一定須合於直接人體需要所規定的條件。譬如食料，它們一定須有養料，可以消化，

及沒有毒質的，它們當然也受環境及文化水準的決定。其餘如住所，衣服，取暖得光和烘晒所用的火，武器，船隻及道路等，在相當程度內，亦是決定於和它們相關的人體需要。工具或器械，用來生產物品的，在他們性質上及形式上，亦決定於使用它們的目的——用來割的或創的，用來繫連的或搗爛的，用來打的或趕的，用來穿孔或鑽洞的，它們的用處決定了它們的形式上可能變異的狹窄限度。

在這限度內，一個器物的主要性質是維持不變的，而他的細節則盡可變異。但是有意思的是在任何文化中，在這限度內的變遷也不是毫無一定的，而有固定的型式可見，似乎是一旦選擇定了之後就永遠照例遵守了。好像太平洋的各民族中，他們的船隻，從簡單的木排到有槳叉架的獨木舟之間，並沒有千變萬化的型式。在它們的大小上，構造上，及社會背景和目的上，種類可分的並不多，而且每一種都有傳統的型式，就是在裝飾上，構造的細節上亦都是不大變的。

人類學者以前都只注意這些次要的形式，這些次要的形式是不能用這物的主要功能來解釋的。這種似乎是出於偶然性的相同細節，便引起了是否獨立發明或傳播的問題。但是，依我們以上的分析，很可以明白有許多文化佈景，如像使用者的個人或團體，他們所有的思想，權利及其他儀式上的關連，都足以幫我們瞭解這細節的。一根手杖的裝飾當是它所帶着文化的，儀式的，或宗教的意義的表示。一根掘土的木杖，依它所掘泥土的性質，及所種植物的類別，而決定它的輕重及尖頭或鈍頭。南洋獨木舟上裝有槳叉架，是因為它可以增加船身的穩定及駕駛的方便，更從他們文化水準及材料的限

制上，這種裝置亦能解釋的。

可是我們在這裏所要提到的，最重要的是科學中應當最先研究及最先注意那些最基本的要素，若人類學者祇考究那些次要的及不相干的性質，方法上是錯誤的。其次，我們應當記得，在科學中，最重要的事務是在認識事實，對於一事實充分認識之後，時常會發現許多懸想的問題是不能成立的，在上文中我們已說明一物的結構與其使用的方法相合了才成為它的文化實體。所以，對於一物，不論是一船，一杖，一器，除非能充分瞭解它在技術上，經濟上，社會上，及儀式上的用處，我們不能獲得關於它全部的知識。在沒有認明一物之前而即加以解釋是不合科學的。等到我們充分認識了一物，常會覺得沒有什麼再需要我們來‘解釋’的了。真正的科學祇有一件任務；就是在表明什麼時候對於一物的知識是完全了；在給我們一種觀察的設備，及種種方法原則，概念，和詞彙，使我們能用以研究實在的事物——這樣才能對於事實作精細的確實、真正確的描寫。

九、需要或文化迫力的階層

我們已見限制文化的條件，一方是出於直接的人體需要，一方是出於工具所有用處。這種‘需要’的分類既不完全又不能令人滿意。一根用來表示地位及職司的儀杖既不是一種工具，亦不是一種消費的物品。這很明白的是精神文化——如風俗，語文，信仰——的一部分，既不能歸於生理，亦不能歸於工作。因此，我們須把‘需要’作一詳細的分析。

人和其他動物一般，一定要有養料，爲了個人和種族的延續，他也一定要傳種。他亦定要時常防禦着自然，動物，或他人所給他的危險。他若要得到舒服的生活，不能不有住處，溫度，濕度的調劑及清潔的設備。要滿足這些生物上的需要，每個社區都一定得備下一種可謂文化‘軍需處’及一種傳種的安排；一防禦的機關及一居住的體系。人體首要的需要要得到有效的滿足，它迫着任何文化產生種種基本的結構：營養方面的‘軍需處’，兩性交接及傳種的制度，防禦的組織，及日常生活的設備。於是，我們可以說，人類有機的需要形成了基本的‘文化迫力’，強制着一切社區發生種種有組織的活動。但是，這是很明顯的，我們以上所舉的並沒有包括文化的其他方面，如宗教或巫術，法律的維持或知識及神話的體系等。而這些現象在一切文化中亦是同樣的普遍，使我們不得不認爲它亦是出於某種深刻的需要或文化的迫力。

若我們細察個人機體的生物需要，如何在文化狀態中得到滿足，我們一定能見到使它們得到滿足的文化方式又遺下了新的限制，因之又發生了新的文化迫力。食品的需要並不使人直接求之於自然，亦不迫着他們專靠鮮果——朝不顧夕的狀態是不重要的例外。在一切文化中，簡單而主要的食品都得經過相當烹飪的手續，吃時有一定的規則，在一定團體之中，及遵守着種種禮貌，權利，及禁忌。這些食品的獲得靠着相當複雜的及集合的過程——上述的農業就是一種。食品有時亦時常由交易或其他社會合作與共同分配的過程中得來。在這些過程中，我們已說過，人是靠着有組織的合作及靠着經濟的及道德的觀念。於是，在滿足生理需要之外，我們又見到派

生的迫力，它們既然是達到某項目的的手段，我們不妨稱它們作‘文化的手段迫力。’同時，我們應當指明，它們對於人的生活，和他的軍需處或營養需要的滿足，如食料及消化等，一樣的是不能缺少的。因為人類已嬌養慣了，若他一旦失掉了他的經濟組織及他的工具，他可以立刻餓死，正和失掉他的食料一般。

一〇 生物需要的文化轉變

一切人類社區第二個主要的需要就是種族的綿續。從生物學的觀點來說，這需要可以在極簡單的方式中滿足的；祇要每一對男女生產一個以上的兒童，使每死二人有二人來代替，種族的綿續就不成問題了。若是人類的生殖祇受生物的支配，人們可在生理公律之下交配；生理公律是全人類相同的；於是他們可以依受孕，分娩等自然過程生殖下代；這樣，人類將有一種典型的家庭生活，由生理所規定的方式。這種家庭祇是生物團體的單位，將在文化科學的研究範圍之外——確有許多社會學者作過這種假定，杜爾幹就是其中之一。

我們所見的有什麼不同呢？以交配論，包括着求偶，作愛，選擇，結合等，在任何人類社會中都有一套通行的文化風俗規定着的。他們有種種規則，禁止或贊成——即使不強制——某某間的婚姻；此外還有各種真正的文化要素改變了自然的衝動，及產生了關於什麼是動人可愛的標準，這些標準在各社會各文化中都不相同的。雖則生物上人類是一致的，我們却見到各色各樣的兩性風俗——從求偶起一直到最後的結合。

許多這類的風俗使人類學家覺得很奇怪，於是對於這類風俗的文字也特別多，尤其是關於各種規定的及強制的男女性關係的規矩。

婚姻在任何人類文化中，並不是單純的兩性結合或男女同居。它總是一種法律上的契約，規定着男女共同居住，經濟負擔，財產合作，夫婦間及雙方親屬間的互助；婚姻亦總是一公開的儀式，它是一件關涉着當事男女之外一羣人的社會事件。婚姻的解散及婚姻的結束亦是都受着一定傳統規則所支配的。

親子關係亦決不是單純的生物關係。受孕一事的本身，在任何社區中，就有極豐富的傳說。它有法律方面的規則，最重要的是在分別着婚姻關係之內及之外所生的兒女。懷孕常包蘊在道德價值的空氣中。孕婦亦被逼處於一特殊的生活情況中，爲了胎兒的安全，她須遵守種種規矩及禁忌。這種文化規定下的胎教預示着母親的情感，因之她和兒女的關係及母子與社會的關係都深深地受着文化的薰陶了。做父親的對於兒女的出生亦決不是漠然無關的。著名的‘產翁’(Corvade)風俗最爲明顯。這風俗規定爲父親的在他妻子生育時須舉着表示種種分娩的痛苦。這似乎是很奇怪的風俗，已引起了很多解釋的學說。此外，傳統的風俗亦詳細的規定着父母對於子女的責任，而且父母之間所負的責任亦不相同，有一部分責任還要推到較遠的親屬身上。

親屬關係，或是子女和他們的父母及父母雙方親屬的關係，亦決不是一件胡亂決定的事。它的發展是規定於該社區的法律體系，於這體系他們將一切情感反應，義務道德態度，及

習俗責任等，組織成一定的型式。如母系及父系親屬的重要分別，就是文化對於自然血統關係的的雕琢之一。其他可注意的社會影響則見於‘類別性’親屬關係的發展，以及民族組織的形式；在民族組織中，凡有親戚關係的人在相當程度中都相視作真正的宗親。

在此我們可以把以上簡單的分析下一結論。在這裏，和在討論營養作用時一般，都可見生殖作用在人類社會中已成爲一種文化體系。種族的需要綿續並不是靠單純的生理衝動及生理作用而滿足的，而是一套傳統的規則和一套相關的物質文化的設備活動的結果。這種生殖作用的文化體系是由各種制度組成的，如標準化的求偶活動，婚姻，親子關係，親屬及氏族組織。同樣的，我們可以把營養體系分成消費制度，如同桌吃飯的家庭及會所等；生產制度，如耕植，打獵，捕魚等；及交易制度，如市場，商店等。

在我們分析生殖體系時，我們見到人類生理衝動的活動方式是出之於社會及文化性質的傳統規律。一人開始求偶，或開始掘土，開始和異性講戀愛或開始去打獵及捕魚，並不是因爲他被迫於某項本能的衝動，而是社會的日常規矩叫他這樣去做的。同時，我們也不應該忘記：社會的日常規矩常是能保證各人得到一切生理需要的滿足的，而且各地滿足需要的文化手段亦常是合於相同的型式，祇在枝節上略有變異罷了。

此外還有一個重要的結論，就是大多數人類的制度常兼有多種功能。以家庭論，它就不祇是一種生殖的制度。靠了教育，文化在家庭中得到了綿續。它亦是一個經濟的，法律的及有時是宗教的單位。多種功能聚於一制度並不是偶然的。

人類多數基本的需要時常聯結在一起，滿足它們時最好是就在同一的集團中及用那物質文化合併的設備。我們已見種族的綿續所要求於人類的並不是生殖兩個動物，而是生育兩個公民。即是人類的生理，亦因分娩之後繼以哺乳，使子女仍需要母親的撫育，逐漸導入於早期的教育。為母親的又需要一男子的助手，夫婦之間於是成了一種合作的及教育的結合。婚姻既是經濟、教育及生殖等多種關係的結合，求偶活動因之亦受到影響。求偶成了終身伴侶的選擇，以之得到一共同工作及共同負責的對手，於是性的需要不能不因其他個人的及文化的條件而改變了。關於多種功能集合於同一制度上還有一點應當加以注意。教育的意義就在訓練後生如何應用工具及器物，如何知道種種傳統，如何使用社會權力及責任。為父母的培養了他們兒女的經濟態度、技術能力、道德及社會義務，又傳給他們所有的財物、地位及職務。於是家庭的關係包含着財產、血統，及地位的繼承的法律體系。關於這些法律最值得注意的一點，就是它們常是一系片面的繼承，使為兒女的充作父親或舅父一方的承繼者。

這樣的分析，一方面使我們比較更易明白我們所謂文化需要與相互關連着的社會事實的關係；另一方面使我們亦更可見到這種需要如何轉變為個人的動機。文化需要是社區生存和文化綿續所必需滿足的條件，個人的動機對於這些大題目，好像種族綿續，或文化綿續，甚至營養需要等是不相干的，不論文明或野蠻，很少人是明瞭有這些普遍需要的存在。野蠻人很多是不知道性交會生出孩子來，吃飯是營養身體的。表現於個人意識的是文化所養成的嗜好，這嗜好迫着個人在某

時期想尋個異性，在某種情境中去搜集野果，或掘地翻土或撒網捕魚。在他們並不存着任何爲社會爲種族等大目的，部落中即使有種種立法，亦不會有大規模的實施。如像夫累塞(Fraser)的族外婚起源論等學說，把社會制度的形成歸功於原始立法的創制，就忽視了我們上述的原則，自然經不起嚴格的批評了。在人類學的文獻中，對於文化需要(這是一種社會學的概論)及意識的動機(這是一種個人心理的事實)兩者之間常有極奇怪的混淆。

一一 風俗如何發生功能

在以上的分析中，我們還得到一種深入的認識。風俗——一種依傳統力量而使社區分子遵守的標準化的行爲方式——是能作用的或能發生功能的。在這裏我們最好推進一步一察風俗的功能概念。請以求偶爲例。求偶活動其實不過是文化所規定的生殖過程的一階段罷了。它是使個人得到一適合的配偶的種種安排的總稱。婚姻的契約在各文化既然是頗有變異，對於其中兩性的，法律的，及經濟的關係的看法亦大有出入，這種種要素配合而成的機構自然亦不相同。同時，求偶問題所表現於個人意識上的，並不是理智的選擇，情感的動機，及如何得偶的手段，而是許多事實上的可能及安排，引導着個人在某種方式中如何行爲，最後會達到婚姻的結合。

我們可以一察求偶活動的兩性關係，因爲這是人類學中的老題目，尤其是關於自由試婚問題。

無論青年人中有多少試婚的自由，他們決不會毫無拘束的。

重要的限制已知道的有：亂倫的禁止，對於婚後義務的尊重，及外婚及內婚的規則。亂倫的禁止，除了少數不重要的例外，是普遍的。若是亂倫可以證明是於生物上有害的，則這普遍的禁忌所有的功能亦容易明瞭了。不幸，遺傳學的專家間至今尚沒有一致的意見。但是從社會學的立場上却可以指出這亂倫禁忌的功能是極重要的。性慾的衝動，以普通論，是極富於顛倒迷惑的性質，它是社會分裂的力量。它不能進入一已定的情緒，而不加以翻覆的。於是性的興趣和家庭關係——不論是親子之間或同胞之間——總是不相容的，這些關係是發生於個人開始有性慾之前——弗洛伊德(Freud)的成熟期前性慾說是不足取的，而且它們是建築在非性慾的重要的生理需要之上。若是兩性的熱情允許侵入家庭範圍之中，非但會引起嫉妒及競爭而解散家庭組織，因之會破壞其他種種特殊關係所賴以形成的親屬的基本聯繫，在家庭中祇允許一種兩性的熱情，這就是在夫婦之間，他們是不能有競爭者的。即在夫婦之間，他們的關係起初雖建築在兩性熱情之上，但入後亦是調適於其家庭合作的關係上的。

一社會若允許亂倫的存在，就不能發生一鞏固的家庭，因之亦不能有親屬組織的基礎，在一原始社區中結果會使社會秩序完全破壞。

第二種規則是族外婚，這規則把同族的男女間的兩性關係完全除去。氏族是一典型的合作團體，同族的分子由種種法律的，儀式的，及經濟的興趣及活動相結合。族外婚的規則把這社會分裂及競爭的要素和日常所需的合作相分離，這樣又滿足了一種重要的文化功能。

最後，婚姻關係一旦成立，若要得到相當的穩固性，這制度一定得免除婚外性關係的嫉妒及猜疑，於是在婚姻關係中的兩性興趣不能不加以防範。至於事實上，亂倫，族外婚，及通姦等規則並沒有絕對的性質及自動運行的力量，正足以幫助我們的論據。這些規則的作用最重要的祇在免除性慾的公開活動罷了。在這些規則下，有種種迷信上的儉漏以及其他在盛會中儀式上的混亂，都是對於這些規則的拘束感覺到厭惡時所起的反抗，這些反抗得到了發洩，適成了這些規則的安全設備。

現在我們可以一窺求偶活動的正面情形。傳統的規矩規定着作愛的時間，求愛的方法，甚至使人喜歡的手段。傳統風俗也規定着相當的自由，甚至相當的沈迷，雖則都有着一定的限度。這些限度規定着公開，淫亂及言語上，行為上猥褻的程度；它亦規定着什麼是常態及什麼是反常。在這種情形中，我們可以見到真正驅使着人類性慾的並不是‘自然’的生理衝動，進入人們意識中的方式是傳統所支配下的命令。於是，在我們的結論中，我們不能不又採取功能的解釋。這會引起社會分裂的兩性作用祇有在相當程度之下自由活動，完全的自由無疑的會引起社會分裂的結果，使社會秩序無從建立。

有規律的自由中主要的形式是未婚者有選擇的自由。這是常常被視作原始亂交的‘遺俗’，或是被視作一種能傳播或不能傳播的特質——這兩種解釋都是不足取的，因為我們現在所討論的是生理的能力，並不是已死的風俗。

爲了要明瞭婚前放縱的功能。我們一定得把它關連於生物事實，婚姻制度及家庭中的親長生活。我們已屢次說過婚姻

除了性的滿足之外還有較大的合作性質。但是性慾衝動引導着交配是比任何其他動機為強。在婚姻是交配所不可少的條件之下這種衝動超越了其他一切的顧慮，於是會使在品性上在生理上均不適合的及不穩固的一對男女結合成為夫婦。在較高的文化中道德的訓練及把性慾壓在其他文化價值之下的觀念，成為一種使性慾在婚姻中不致支配一切的保障，或是有時婚姻對象乃由父母或家庭代為選擇，把經濟及文化條件提高於單純的兩性熱情之上。

在有些初民社區中及多數歐洲農村中，試婚是一種試驗個性是否相合的辦法，而且亦是一種減少性慾在擇婚中的力量，有穩定婚姻制度的功能。在這些地方，若詳細研究婚前自由在整個求偶過程中的地位及與婚姻的關係，一方可見他們對於單純性慾的漠視，一方可見他們除非生理上有不能相合處，配偶的選擇常以品性的吸引力為去就。於是婚前性生活的寬容的功能，是在它能使配偶選擇標準離於單純的性慾。使他們能依經驗作較廣較綜合的考慮，而避免盲目性慾的衝動。‘婚前不貞’的功能是在作婚姻的準備，免除粗暴的浪漫的性衝動，而把它調和於其他衝動，以構成一較深刻的品格的鑑賞。

一二 儀式舉動的創造功能

在上面我們已提到一種奇怪的‘產翁’風俗，這風俗是一種象徵的儀式，一個男子在他妻子分娩之後，要在產褥上裝着生產的痛苦，而他的妻子反若無其事的住在一起。這風俗是人類

學者常引用來當作‘遺俗’，或‘文化階級’，或‘文化特質’，或‘野蠻人的迷信’。我們能否指出這奇怪的儀式的功能，藉以顯示即是這類風俗亦能作科學的解釋麼？無疑的，這風俗是這樣的奇怪，這樣的不相稱，初看來和它所處的背景是這樣的不適合，惟一的辦法似乎祇有把它從這背景中提出來，放入一完全不同的文化情境中。但是，一切‘遺俗’及‘傳入的特質’的解釋是和功能分析相矛盾的。我們若是能指出‘產翁’的風俗有它的意義，有它的用處，並且是它所處的文化中的有創造性的部分，很明白的它並不是屬於一已死的，已消失的情境的了。

常和‘產翁’聯結的一種已死的，已消失的情境，就是從母權轉變為父權的設想的階段。在這階段中‘產翁’是被認為靠了它象徵的託辭來肯定父親的地位。但是，自從母權不復能認為進化程序上必經的階段，這解釋也因之不能成立了。此外，還有一種‘遺俗’的解釋，把‘產翁’歸入一充滿着交感巫術的階段。在這階段中，為丈夫的相信靠了他這種奇怪的行為，可以減少他妻子的痛苦。但是我們從沒有見過這樣率直的人，而且交感巫術是一種尚存的力量，在現代文明社會中和在初民社會中一般的通行，若是‘產翁’曾是單純的巫術作用，它仍會這樣的傳至現代，但事實上並不如此。

我們在此可先一看這風俗所處的文化背景。產翁風俗是發生於生孩子的時候。為父親的在這時分担着這危機，在這象徵性的儀式中，他跟着學他的妻子。這風俗果真和父母行為的普通方式不相合的麼？第一，我們在以上已見到在關於受孕，懷胎及生產的觀念，習慣及社會安排中，母道受文化的決定遠在於受生物性質的決定之上，我們亦見父道的確立是採

及着相似的方式，除了種種規則，爲父親的一方學着傳統所加於爲母親的禁忌及行爲，一方分任着種種關連的事務。父親在子女出生時的行爲有嚴格的規定。在任何地方，不論他是異週避或是須強迫着做某種事務，不論他是被視作對於母子的安全有危險的，或是不能缺少的人，爲父親的都有一定的規定下的職務要做。入後，父親分任着母親的許多義務。他跟養她及代替她撫育他們的嬰孩。我們若把產翁的風俗放入這種種活動的情境佈景中，它便得到了一種完全新的面目了。

第一，任何地方，對於母道本身都有一種有創造作用的文化解釋，用着儀式的舉動使生理上的母親成爲文化上的母親。第二，很多地方對於生理方面的父道是不加承認的，由是父道大部分須賴傳統而成立。最後，在這種種風俗中，父親常有賴於母親，甚至大部分祇是她的替身。產翁是這種舉動中最能表現及最爲顯明的一種，但並不是一獨立的，‘古怪’的風俗。它和它的佈景，在確立親子關係的文化上，是極適調的。‘產翁’的功能，和其他的舉動一般，是在用象徵的方法把父親同化於母親，以確立社會性的父道。‘產翁’對於我們決非一已死的及無用的‘遺俗’或‘特質’，而是一種建立在家庭制度的基礎上的有創造性的儀式舉動。這種及相似的風俗所引起的結果，及它們在所屬制度的佈景中所處的地位，就是它們的功能。這類風俗的形式，是一種象徵性的倣效，在相當程度內，是決定於它們的功能的。若不管功能而單講形式，更進而依形式上的相似來規定它的意義，或把它們分離於它們所處的佈景，自然得不到正確的結論了。我們若要明瞭它們的性質，不能把它單獨討論，亦不能把它們從自然處境中提出來偏重它們

的奇怪性質，而是應當把它們放入它們所屬的制度中——以‘產翁’論，就得把它視作家庭制度中不能分離的部分。

一三 奇異字詞的功能

在野蠻人生活中，還有一種難於解釋的現象，就是所謂類別性的稱呼，他們把對於父母兄弟及姊妹的稱呼用於其他很多的人，這種現象亦不能單視作是一種‘遺俗’。曾有人認為這種類別性稱呼有一時是包含着某種‘合理的計劃’（如佛摩遜 Morgan所說的），因為他們以為這種類別，幾乎是極正確的表示着‘潛能父親’的舉動。在比較近一些的學說中，類別性稱呼曾視為是變態變態的明白的及正確的表示，不論各種學說怎麼說法，類別性稱呼總是種種猜度的泉源，好像婚姻進化的階段，變態的結合，原始兩性亂交狀態等等。

但是從沒有人嚴緊的考究過現有類別性稱呼的功能，馬克樸南 McLennan曾提示這類稱呼也許祇是一種表示客氣的稱呼，有許多作家也跟着採取這種意見；不過自黎佛士 (Rivers)指出了它們雖關連着一定的社會地位，馬克樸南的學說旋被放棄了。對於美拉尼喜阿一地的現行稱呼加以語言學的分析結果，使我深信類別性稱呼確有一重要及特具的功能。這功能要祇有從個人的生命史中所用稱呼的意義的發展過程，加以詳細分析，才能見到。這樣稱呼是在和父母兄弟及姊妹的私人關係中形成的。在家庭中所用的一切稱呼都有一定的及個別的意义，而且都是這些稱呼尚未推廣於他人之前先已學會的。父母的稱呼第一步推廣是及於父親的兄弟及母親

的姊妹，但在推廣到這些親屬時，很明白的是一種隱喻性質，而且稱呼本身亦得到了新的意義和原有者不同，不會因之和原來所指的意義相混雜。但是為什麼有這種推廣呢？因為在初民社會中近親有一種義務，在嫡親父母死亡或不能履行其義務時，當代替履行，並且在其他情狀下亦將分担他們一部分的責任。不過，除非等到正式收養手續完成之後，代行父母義務的近親並不能取得父母的地位，他們是從沒有完全相混及視作相等的。他們不過是部分的同化。一人對於他人的稱呼常是帶着相當法律性質的，尤其是在初民社會中為然。在收養的儀式中我們常見模倣生育的舉動，如像在‘產翁’中我們見到同化於產婦的舉動，如像在結拜兄弟中我們見到交換血液的舉動，又如像在結婚中，我們見到象徵性的結髮，交杯酒等——在這裏我們用語言上的模倣來推廣稱呼於有部分相同性的親屬。

嫡親父母和那些推廣所及部分同化稱作父母的親屬的分別，在情境佈景中是很明顯的；這部分的相似性，當為語言的稱呼及隱喻的象徵所過分表示。

類別性稱呼的推廣所有的功能，是在用推廣親屬稱呼的隱喻方式，以確立各種父母責任的法律關係。這結論，最初是形成於一地詳細的語言分析。然後微質於一切所可得的材料，同時我尚沒有發現和這功能解釋矛盾的事實。類別性稱呼的功能發現之後，提出了很多新的問題，如像最初發生親屬關係的情境是什麼樣的，親屬意義是如何推廣的，親屬責任如何轉移的，及親屬推廣之後原有親屬關係如何改變的？

這一切實際可考的問題，並不會引起沒有根據的猜度，而可

使研究工作趨於實地事實的詳盡分析。同時，這種有重要活動的功能的發現是用現有事實來解釋的，從此可割絕任何把它視作遺俗或古代婚姻階段等獨斷的猜度。以上所論的事實及原則足以說明：即是這種語言中最奇異的現象，也有它特有的功能。

一四 家庭生活及其物質設備的形式和功能

以上我們討論了關於家庭，求偶，親屬稱呼及‘產翁’等風俗，並指出了什麼是風俗的功能，如何可以發現它們的功能，功能方法如何改變了整個文化解釋的性質，及最重要的是指出了實地研究者所需的觀察。現在我們可以回頭一看文化的物質方面如何影響於家庭生活的道德方面。家庭的物質設備包括文化中的居處，屋內的佈置，烹飪的器具，日常的用具，以及房屋在地域上的分佈情形。這一切初看起來，似乎是無關輕重的，它們祇是日常生活的細節罷了。但事實上，這些物質設備却極精巧的織在家庭生活的佈景中。它們極深刻的影響着家庭的法律，經濟及道德等各方面。不論住宅是高聳雲霄的大樓或是不蔽風雨的蓬帳；是富麗堂皇的別墅或是簡陋矮小的茅屋，一家的文化特性與其屋內的物質設備是有密切的關連。一人從襁褓而孩提，從發育及青春以至求偶及早期的婚姻生活，以至於老年，他一生中和家庭間各分子的親密接觸，深受住宅形式的嚴格限制。這些，在我們的文化中，對於偉人住宅及故里的保存，就表示着我們對於住宅的情感方面的重視，但是在社會學的基本原則中，及人類學的質地研究中，却還

沒有注意到這方面的事實。我們雖已知道很多造屋時所用的技術，甚至各種文化中房屋的構造，我們雖也已相當的知道家庭的組織，但是我們尚沒有任何記錄足以告訴我們住宅的方式，構造，家庭設備和家庭組織間的關係。

這兩者之間確是有相關性的。我們可先論住宅的普通形式與社會組織間的相關性。一孤立的住宅，和其他住宅相離極遠者，會造成一種在經濟上和道德上團結而自足的獨立家庭。自足的家庭集居於一村，其親屬關係及地方合作上可有較密切的組織。各住宅聯合以成一聯合住宅，尤其把主權交給一人的，是大家庭(grossfamilie)所必需的基礎。大的共同住宅，各組合家庭祇有一個別爐灶者，常關連於親屬的密切組織。最後，凡遇一地方有特建房屋給未婚男女過居住，飲食，空餘和合的生活的，這些設備很明白的是相關於這社區的整個組織及其複雜的親屬關係——與年齡等級，秘密結社，及其他男女有別的單性集會相交織的。他們也常相關於兩性生活中混亂或嚴緊的程度。這裏可見愈是我們推究社會組織和住宅形式的相關性，我們對於雙方的情形瞭解亦愈深。一方面這物質設備的形式從它所處的社會組織的佈景中得到它的惟一意義，另一方面客觀條件對於社會及道德現象的決定，最好亦從那影響着文化中社會及精神生活的物質設備，加以定義及敘述。

若是我們要考究室內佈置，物質及精神雙方並行及相關研究的必需則更為顯然。室內的家具，爐灶床榻，及坐墊等在形式上是極簡單的，極少變化的，但是一旦和社會及精神方面相聯結了，就有深長的意義。

例如爐灶，形式上的變化是很有限的——如像石塊如何砌法，煙灰如何出去的，煮東西的鍋的如何安置的，火是如何燒的，——在技術上說，這些描寫已經夠了。但是即便祇限於這些敘述，我們亦自然地會引到研究他們典型的用法，他們的態度及情感，簡言之，凡關於引火滅火的社會的及道德的風俗，由此而發生的家庭崇拜，對於爐灶的傳說及象徵的意義，這些都是研究家庭生活及其在文化中所處地位所必需的材料。

在特羅布利翁島 (Trobriand Island) 的土人中。爐灶是築在房屋的中央，因為他們怕邪術。他們的邪術是用煙施行的，他們把爐灶築在屋中可以防止煙從屋外進入。爐灶是女人的特有財產。烹飪在相當程度內是男子的禁忌，沒有煮過的蔬食亦視作污穢的。因此，在村落的佈置中廚房和貨棧是分開的。這便使房屋簡單的物質設備成為一社會的道德的，法律的及宗教的實體了。

因防止邪術而決定的升火地點對於一屋的構造上亦極有影響。在用煙的妖術所處的整個文化區域，我們亦見住宅的建築完全不用木撐。雖則貨房是用木撐的，住宅却全都着地建築。就是那些歐洲的教士因相信白人的衛生及道德，堅持着房屋全須用木撐做基礎，他們在房子底下的空隙地方，也都極小心的用石塊填實。初看來借煙面作的男妖術和着地築屋之間，及女妖術和用木撐築屋之間，似乎沒有任何內在的相關性可言。但是因為煙入屋的恐怖，却決定了這兩者連貫的關係。倘相信女巫能飛行，不論什麼空隙都能入屋，房屋底下有無空隙是同樣的危險，所以不必着地築屋。祇有在怕煙的地方，木撐的建築是不可能的。

我特別舉這個例子目的是指出‘特質叢’偶然集合就是不可靠的，德國歷史學派認為長方形的房屋和母權是因歷史的偶然性不相關地聯結的，因為我們不能證明它們有內在的相關性。我認為這祇是一種否定的論據，在科學中是沒有價值的，照先驗的說法，着地築屋和放烟之間是沒有關係的。愈是我們甘於無知，格拉勃紐的‘歷史’解釋愈是安全而動人。

牀榻的位置同樣的可以相關於婚姻生活中的兩性及親子關係，亦可以相關於亂倫，禁忌，及未婚者特別住宅的需要。一房屋的進口亦可以相關於家庭生活的對外迴避作用，以及財產和兩性道德。任何地方我們會見到，一物的形式，在與社會事實和物質設備相關之後，他的意義才能明顯。出於意料之外的相關現象常是該文化結構的主要特性。我們所謂功能就是一物質器具在一社會制度中所有的作用，及一風俗和物質設備所有的相關，它使我們得到更明白的而深刻的認識。觀念，風俗，法律決定了物質的設備，而物質設備却又是每一代新人物養成這社會傳統型式的主要儀器。

一五 文化的手段迫力

不論是器物，風俗，字辭，道德價值或是法律原則，只要我們深刻地瞭解了它們所具的功能，自然會覺得上面所提及的‘派生的需要’或‘派生的文化迫力’的觀念的重要性了。我們已見一社區中的基本生物需要——就是文化所由滋長，發展，及編織的條件——是間接滿足的，於是發生了次級的或派生的條件。為了行文的清楚及一貫起見，我們可稱它們作‘文化手

段迫力，因為它們的性質是達到其他目的的手段。

在一社區中，物質文化，食料，貨物及工具等都需要製造，保存，分配及應用，因之在任何文化中，我們都可以見到一套規定着生產，儲藏，分派食料的生活慣例，及價值的傳統規定或命令；貨物和工具亦然。於是我們可以說任何社區中經濟組織是不能少的。雖則人類並不是靠了他的肚子發展他的文化，可是文化却一定得踏在實地上——在它的物質設備之上。

初民社會的經濟組織，普通說來，曾被學者看得過於簡單了。這輩學者時常祇研究他們生產食料的活動。自然採集，遊牧，狩獵，耕植的分類法，雖則如此陳腐及沒有多大用處，仍是人類學者惟一分類系統。新近有一位作者還是這樣說：‘野蠻人時常除了一身可帶的東西之外沒有其他財物’。事實上，即在如像那最原始初民尋覓野食一般的簡單動作中，亦是有一定的合作辦法。在一家中有分工，一社區中各家之間又有合作。這些都不是極簡單的。經濟活動，如生產過程中效用原則的應用，和藝術，巫術宗教及儀式活動的關係，亦是一重要的事實。最後土地，日用品，及其他生產工具的所有權，亦是比了以前人類學家所想像的複雜得多。對於初民經濟方面的研究，會對於所謂民法的早期方式發生興趣的。

這裏我們可以進一步討論到人類文化另一重要方面。合作是犧牲私人的興趣及傾向而服從一共同目的，於是發生了社會的強制。共同生活又常會引起種種試探，尤其是性慾衝動，因此禁例，抑制以及命令式的規則，便成了在文化中共同生活所不能免的結果。經濟的生產使人得到所需的及有價值的東西，但是這些東西不能毫無限制的任人應用及享受。於是

財產占有及使用的規則不能不發生，亦不能不加以維持。品級，領袖，身分寶貴的分別又發生了特殊的組織。高下貴賤之分發生了個人上升的雄心及保守地位的需要，這地位的保守又一定得設法保障。於是法律及秩序的維持，亦是一共同生活所不能少的條件。財產的維持，地位的保守，及合作的推行，在初民社會中常為研究者所忽視，因為法律的力量及它的施行，在這種社會中是沒有明顯的制度化。規律的創制和執行常是其他社會制度的副作用。法律的維持常是家庭，地方及部落組織的一部分或次要的功能。但是，雖則他們沒有明文規定一套特殊的法律，亦沒有一專門機關來執行，初民社會中却一樣的有他們的法律，就是在他們所屬制度中發生體用的方式不同罷了。有人以為初民社會中的法律是自動發生作用的，及以為野蠻人是自然的公民。這種見解是完全不確的。至於說他們是野蠻得毫無王法，那是更錯了。簡單說來，人類用文化的手段來滿足他們的基本需要，發生了第二類手段性質的文化迫力，就是法律組織的需要。這種需要所求的滿足和經濟組織的需要一般的急迫。

此外，還有第三類手段性質的需要和上述的兩類一般的需要。行為的規律一定要實施的。最重要的是每一代都得加以訓練。第三類手段迫力就是要靠了傳統風俗的工具，使文化得到它的綿續性。第一個條件是要有一套象徵標記使經驗可藉以一代代的傳遞。語言就是這套象徵標記中最重要的方式。我們已說過，語言本身並不藏着經驗，它是一套發音的習慣。在任何人類社會中，它是跟着文化經驗一同發展的，它亦因之成為文化經驗中不能分離的部分。在原始文化中，傳統

是口口相傳。初民社會的說話中有許多格言，諺語，老古話，猜謎。這些都是一代代口傳智慧的刻板方式，傳說神話亦是口傳傳統的另一種方式。在較高文化中，口傳傳統之外另有文字，幫助着將傳統傳遞下去。語言是文化中不可分離的一部分，這是我們的一種最重要的認識，我們在上文已經說過，現在更是明白了。不瞭解這一點很容易走入歧路，好像把畜類社會和人類文化相提並論，若我們明白了沒有語言的文化是不可能的，畜類社會自然不能歸在社會學中，畜類對於自然的適應是很清楚的和文化不同。

教育亦常是沒有特殊的社會制度。家庭親屬，地方，年齡，職業團體，技術，巫術，宗教會社——這些制度在它們的次要功能上，是和我們的學校相當的。

傳統的締續，或是廣義的教育，和法律及經濟組織一同形成手段性質的文化的三方面。凡制度，風俗，或其他文化設置，能滿足這三方面手段性質的需要，與其能直接滿足生物基本需要，是同樣的重要，因為人類生存的維持有賴於文化的維持，所以文化手段迫力實無異於生理上的需要。

一六 思想及道德完整的綜合迫力

上述手段迫力的三方面還沒有完全包括加添的文化需要。在文化大綱中，我們還缺漏了巫術，宗教，知識及藝術。我們將設法發現一切為使基本需要能平穩地有效地滿足而發生的文化設備所需的一切條件。

在我們以上簡單的敘述中已說明物質文化沒有知識是死的，

應用工具及對付環境不能沒有知識。不管各種以初民心理為不依經驗及沒有邏輯的學說如何說法，我們都無法懷疑：人是靠了工具的應用來發展他支配環境的能力；在應用工具，及有了語言之後，他們一定有相當科學性質的知識。若是一文化在它的工藝及製作上，及在它的武器及經濟活動裏，都是根據着神秘的及不由經驗的概念及信條，它是決不能生存的。從實用的技術方面來研究文化，我們就能見到原始人民在一切普通的及生產的活動上，都有精確觀察，正常結論及邏輯推理的能力。

於是，知識是文化所絕對不能缺少的了。這也是一種派生的迫力，可是它不單是達到其他目的的手段，它在文化中地位及功能略有不同。知識的體系聯接了各種活動，它把過去的經驗，傳遞於將來的活動，而且它歸併了人類各方面的經驗，使人類可以配搭及完整他的活動。

我們的興趣若注重在知識的功能，而並不在重構它的‘原始階段’，我們就發生了許多新的問題。這裏，我們又要問它的物質基礎是什麼？廣義的說來，知識的具體表現是包括藝術，手藝，技術上的程序，及工匠的規律。狹義的說來，在多數初民文化及較高文化中，有種種特具的知識工具——陶表，模型，度量衡，數目等等。土人中的理論及語言的關連亦是極重要的。抽象的語言，空間時間及關係的範疇，這些都是極重要的材料，使我們可以研究在任何文化中思想如何藉語言而活動。在文化的語言學中，這尚是一塊沒有開墾的園地。要從功能觀點徹底的研究，我們還得進而推究：初民思想是如何活動的？它在什麼地方具體表現的？它如何和社會組織，宗教及巫術

相關連的？使我們的研究發生障礙的又是那些關於初民思想‘形式’的老問題。

一七 巫 術

無論有多少知識和科學能幫助人滿足他的需要，它們總是有限度的。人事中有一片廣大的領域，非科學所能用武之地。它不能消除疾病和朽腐，它不能抵抗死亡，它不能有效的增加人和環境間的和諧，它更不能確立人和人間的良好關係。這領域永久是在科學支配之外，它是屬於宗教的範圍。現在我們就是要討論這領域。不論已經昌明的或尚屬原始的科學，它並不能完全支配機遇，消滅意外，及預測自然事變中偶然的遭遇。它亦不能使人類的工作都適合於實際的需要及得到可靠的成效。在這領域中却發生一種具有實用目的的特殊儀式活動，在人類學中稱作‘巫術’。

知識的限制及無能為力之處，即在原始文化中亦是為大家所承認的。他們雖則不能明白說出來，但是都曾產生了種種文化的結果。在人類知識的發展中，人是不能不承認知識的限制，正因為他就在已有的知識中訓練着前瞻後顧，叫他相信經驗所可靠的地方，同時亦叫他不要相信經驗所不能補助及預測的地方。

我們可以把在人類，至少在初民社會中，最危險的企圖——航海一事——來作例說明。在預備他們航海的船隻及規定他們的行程時，他們總是求之於科學的。他們不辭辛苦的工作，和人合作，及組織工作團體，以建築他們的船隻。但是有

風無風，順風逆風，天晴天雨，水流暗礁等等，無時不可以打破他的最詳盡的計劃和辛勤的準備。凡人都該體會，不論他的知識如何，努力如何，誰都不能保證一定會有成效的。半途中常會發生偶然事件使他的計劃頓受挫折。所謂人事之外尚有天命。事實雖是如此，天命固然難於逆料，但是它好像是含着深潛的意義，好像是有目的的。有人老是遇着困難所謂禍不單行；有人雖則不及前者努力却一帆風順，一生都逢着好運道。在不幸事件發生之前，似乎是有預兆的，事變的推演又似乎含有內在的一貫的邏輯，於是人們覺得他對於運命似乎有相當辦法可以左右這神秘的力量。以航海一事論，我們常見有種種的迷信，甚至發展成相當的儀式，在初民社會中，航海的巫術是極發達的。那些熟習巫術的水手們有胆量有自信，他們準備着遭遇風暴。他們這種不慌不忙的態度，確使他們對付自然及運命時強硬及有效得多。

若是這些船隻是用來捕魚的，所謂運氣的好壞就不祇在航行上的順逆，亦聯帶於收穫的多少；若是用來經商的，不論遠近，運氣又聯帶於生意的好壞。

同樣的情形亦見於其他危險的活動中。戰爭就是一端。在戰爭中，無論如何原始的民族，都明白知道攻守武器，地勢，兵力多寡，及個人智力乃是勝負所繫。但是這些即使都齊備了，還是有不能預測的偶然事件會使強者敗，弱者勝，好像半夜襲擊，埋伏突起，及其他種種對於一方特別不利的情形。在初民社會中，我們見到關於戰爭的巫術。他們相信巫術是和武器及兵力獨立的，它可以幫助他們制勝這些偶然的料想不到的事變。戀愛又是一件富於情感及成敗難測的企圖。成

功或失敗似乎是繫於一種出乎品性，人力，計劃之外的力量。於是這裏又有巫術發生了。靠了這巫術，他們相信可以制勝這不可見亦不可算的力量。

初民社會中的經濟活動直接地及切膚地使他們感覺到運命的播弄。狩獵，畜牧，耕種無不和上述的捕魚一般。依靠耕種為生的民族對於農業的知識沒有不發達的。他們知道土質，知道犁犁刈耘，知道用肥料，知道選擇種類。但是即在選得極好的土地，種得極好的田畝，不幸的事件一樣會發生的。無端的天旱或水漲，鬧起災荒來，把好好的莊稼全都摧殘了，或是不知那裏來了一羣蝗蟲，頃刻把稻穗都嚼斷了。有時大家以為秋收無望了，誰知道平平穩穩的大熟起來。而且最沒有辦法的是年荒年熟，來來去去，人力是沒法左右的。晴雨豐歉好像是天意，和人類經驗及知識是無涉的。於是人們又有求於巫術了。

巫術應用最廣的地方，也許就在人們憂樂所繫的康健上。在初民社會中幾乎一切有關於疾病的事都是靠巫術的。

在上述的種種例子中，我們見到一點是相同的。經驗和邏輯有時會一毫不錯的向人說這裏是無能為力了，但是人的整個機體反抗着這束手政策，而且常是事到臨頭，要束手亦無從束手。若是你正在半途遇到了風浪，或是受到了敵軍的襲擊，或是耕種到一半，天旱或大雨起來，試問你怎麼辦？就在這種情形中發生了巫術的活動。初看來這種活動既是愚昧又是無用，於是在我們文明人看來覺得神秘不堪，因而見到土人們用符咒來穩定風浪，或在儀式來驅蝗除螟，或用跳舞來消滅敵人時，一定認為這是一種愚不可及的野蠻行動。可是我們不要

忘記，在我們自己文化中，也有種種迷信認真地遵守着。當然在人类的行爲中，最易受人輕視的，自然是那些自己不相信的巫術了。其實，迷信中的巫術，以及迷信本身所形成的種種文化現象，正是功能方法的試金石。這種莫名其妙的咒語，奇奇怪怪的姿態，捕風捉影的態度，究竟滿足些什麼需要呢？相信疾病和惡運可以用符咒，儀式來驅除，逢凶化吉，有什麼實用呢？呼風喚雨，驅瘟除疫的迷信有什麼功能呢？若我們深刻的分析一下，却不難見到這些動作，不但滿足着個人機體的需要，而且是一種重要的文化功能，在社會中有它的價值。

若是這種分析是正確的，第一須指出巫術是普遍通行的，它是滿足着一種人類共有的需要。事實確是如此。巫術的形式可以千變萬化，東漂西蕩，但是它是到處都存在的。我們可從現代社會說起。一提起巫術，我們自會想到：火柴不應燃着第三根香煙，破鏡是個凶兆，不宜在梯子下穿行，十三是個不吉利的數目，星期五不是個好日子。這些末枝小節的迷信，在知識階級看來似乎不很驚心，雖則他們亦時常顧忌這些，但是在現代都市的下層階級中，比這些更發達，更嚴重的迷信還多着。在倫敦的貧民窟中，還有用撕毀相片來中傷仇人的方法。在婚姻儀式中，新夫婦有種種規矩要守，不然就會影響一生幸福，好像去拖鞋，灑米等等。在中歐及東歐的農村中巫術更是發達。當我年幼的時節，家裏曾爲我請過巫師。我亦知道某某能阻止母牛生乳，或使它生育頻繁，某某能呼風喚雨，某某能使人相愛或相恨。羅馬天主教的神父就常行使巫術。他們能在田野中求雨，他們能站在火山前阻止岩漿下流，他們能消除疾病，他們亦能驅瘟除蝗。許多宗教儀式和器物常用來作巫術之用。

巫術和宗教是有分別的。宗教創造一套價值，直接的達到目的。巫術是一套動作，具有實用的價值，是達到目的的工具。現代的宗教中有許多儀式，甚至倫理，其實都該歸入巫術一類中的。若我們不管那些神學的解釋，而專看大眾所實行的，這是更為顯然。

巫術不但遺留在日常的迷信中，或在宗教的儀式中，凡是有危險不穩，常有意外事件的現代事業中，同樣的常有巫術發生。在蒙泰卡羅 (Monte Carlo) 的賭場裏，春秋兩季的大跑馬場上和政府獎券的開彩場中，常有所謂‘公式’發明。其實，最簡單的算術也會告訴我們賭博中決不會有公式的，但是就是最聰明的賭客，雖明知事實的邏輯反對着他，亦是不忍拋棄他的運命的邏輯。汽車汽船的駕駛者很多帶着壓邪品，而且還有種種迷信。任何船隻在海洋上遇了險，總有一套神話或列舉着神秘的理由。在歐洲大戰中，發生了許多迷信。就是在飛行事業中，也已發生了巫術和迷信。很多飛機師不歡迎穿着綠色衣服的乘客。在任何歐美的都市中，若是你肯出一些錢，準可從相手的，算命的，千里眼手上買到一些巫術。他們能為你說未來的運命。他們能給你指導，如何避凶就吉。他們有種種儀式的用具，好像水晶球，壓邪品，以及各種符咒。

巫術最發達的領域，文明人和野蠻人一般，是人們的康健。在這上面那些宗教又成了巫術了。羅馬天主教公開的用神力來治病。作者在二十歲的時候還受過他們給我最後一次的療治。神力療治在其他教會中一般的通行。所謂‘基督科學’的主要功能就在因思想而忘却疾病和毀滅。它的玄學立場是極有實用的，它的儀式是達到康健和快樂的工具。此外還

有無藥療治法，日光浴，冷水浴，檸檬汁，薄荷油，百靈機，萬應散等等所謂無病不醫，藥到病除的方法，多多少少是帶着巫術性質的。最聰明的人還願意去請教 Couc, Freud, Jager, Kneip。我們很難說究竟常識是到那裏為止和巫術是從那裏起頭。比較明白的就是那些所謂電療，X光線療治，鐳銻療治等等都一一的成爲巫術了。

讓我們回到初民文化來講。他們並不比我們更有理智，但是他們却比較更有個限制，不像我們這樣隨便幻想和相信着新發明，他們的巫術是傳統的，而且祇有傳統的巫術。我已屢次的說過：他們有他們的堅守的知識，有他們寶贖的傳統科學，和我們自己的科學一般的堅固。

前人對於初民的迷信及‘前邏輯’的性質特別偏重，使我們不能不把初民的科學及巫術間的分界明白的加以釐定一下。最重要的就是在初民知識中有一部分領域是沒有巫術的份的。引火，編籃，製造石器，煮水，織麻，烹飪，以及日常生活中普通活動，不論它如何重要，從沒有夾雜巫術的。當然有些東西，好像火，烹飪，石器，時常在宗教行爲中，或在神話中，占重要位置，但是在製造或預備這些東西時，都沒有連帶着巫術的，理由是這樣：普通的技術，有可靠的知識指導着，已足夠使人們走上正確的途徑，已經給他們以控制這些活動的保證。

最可以使我們見到巫術的性質的是那些在某種狀態下用着巫術，而在其他狀態下却不用巫術的事例。我們可以先就食品來說，在海島的社會中，他們靠着海產生活，在檢拾貝蛤，或用毒藥，及設罾捉魚時祇要這些方法是一定可靠的，其中就沒有何種巫術。可是在任何危險的，不穩的捕魚方法

中就免不了巫術。在狩獵中，簡單而可靠的設阱或射擊都祇靠知識及技術，但是若是在那有危險及拿不穩的圍獵中，巫術便立刻出現了。航行亦然，靠岸的活動，平安無事的，沒有巫術；外出遠征，沒有不帶着種種儀式的。在美拉尼喜阿我個人所有的經驗追着我下一個結論，我可以一一的詳細用事實來引徵。雖則把巫術放入它的處境及和實用有關的活動連帶着研究還是很少，但是我所有的材料都符合這結論，就是，人們祇有在知識不能完全控制處境及機會的時候才有巫術。

在所謂‘巫術的體系’中，更容易見到這情形。有些巫術和實用的工作並沒有緊湊的關連。這個獵人可以用某種公式或某種儀式，那個獵人却不管這套；或是同是一人，有時他用巫術，有時却不用巫術。但是在有些情形之下，巫術是一定要用的。譬如大規模的戰爭，遠征，季航，或是有危險的圍獵，捕魚，以及有關生命的耕種工作，巫術常是有強制性的。它有着一定的系統，關連着實用事務的程序。這二者，巫術的及實用的，互相倚賴着。

這種‘巫術體系’，初看來好像是毫無功能，且有礙實用工作，是愚不可及的迷信舉動。因之有人認為巫術和科學在初民狀態中，是混合在一起分不清的。可是嚴謹詳細的分析却告訴我們，它們雖是混合，巫術的及實用的工作是完全分立，從來不相融合的。

我可以依自己實地材料來舉個例。在特羅布利翁島上的土人是靠着魚和芋薯過活的，而尤其是以後者為主要食料。島上的土地很富沃，氣候又適宜，他們能維持很稠密的人口及在普通情形下很富裕的出產。這是靠了他們耕種土地的光

分知識及他們常引以自驕的勞作。季候的變遷，雨量的多寡，土質及植物的種類，他們是極熟悉的。對於這些知識，他們有信任，及無微不至的遵守着，好像他們遵守着其他的傳統一般。

傳統也命令着他們作種種巫術的儀式，和實用活動同時進行。這命令是具有強迫力的。一直到我到那裏去的時候（一九一五——一八），沒有一塊地會不施行巫術而加以耕種過。他們連想都沒有想到過，耕地是可以不用巫術的。他們認為若是這種不可能的事一旦發生，災荒立刻降臨。最重要的是：要是有意不施用巫術而耕種，便會傷及每個人的感情，部落的輿論會大大的震怒，所有的工作就無從組合了。這也許是‘巫術系統’最重要的一點：它是全部落人民共同經營的事業裏最有效的組織及統一的力量。

讓我們看一看這組織功能是如何發生的。我們得記着耕種巫術在這地方是強迫施行的。負責主持的是該地世襲的酋長。每年他召集居民開會決定這年所耕的地址，如何分割，以及把耕種的工作及巫術一一詳細規定好了。於是這地方領袖——法師，酋長，耕種專家都是他一人——指定開工的日子。第一次大規模的儀式是在一切將參加耕種的人面前舉行的。他念着咒語，祝福這土地使它肥沃，要求祖先幫助他們，以及驅除一切可能危險。接着他們就劃分土地，這是沒有巫術的。此後有驅災的儀式，用巫術來消除一切害蟲及瘟疫，他們焚燒雜草及清理地面，這種工作在法師指導之下實行，但是並不夾雜巫術。一切預備妥當之後，在下種之前，他們又有下種儀式；插柱，架梁，築籬等程序之前亦然。這時，實際工作可以暫停一下了。芋薯在地下生長，地面上枝葉漸盛，綠油油的

一片。他們很明白植物生長的過程，這時他們是無能爲力了，但是他們希望着收成豐富。於是，在這時候，他們的法師每隔幾天就要獨自到地上去念誦咒語，幫着芋薯發育。經了一次除草儀式和工作後，最後是收穫了。收穫亦是用儀式來開工的。

在這個例中，我們可以很明白的看到實用的工作如何受巫術的支配及受法師的規戒。靠了這一串儀式，他們規定了工作的步驟和程序，休息和工作的時序，和社區內各分子間工作的調協。巫術又產生了他們工作中的領袖，以便指揮顧問，以及發施號令。但是，實用的工作和巫術儀式是分得極清楚的。巫術從沒有被用來代替工作。掘地及刈草，築籬及插柱，從來不因有了巫術而畧加疎忽的。他們十分明白物質的構造一定要依手藝的規則，絲毫不苟地工作出來的。他們也知道芋薯在地裏的生長過程，人力祇有一部分的支配，過此就無能爲力了。就在這無能爲力的一部分，他們才訴之於巫術。他們的經驗及理智告訴他們勞力和理智有限的程度，而另一方面他們相信巫術可以幫助他們，至少，他們的傳統告訴他們巫術是有效的。

在上述美拉尼西亞的耕種巫術的例子中所見的這種性質，乃爲這地方的其他巫術體系所同具的。和戰爭，戀愛，遠征商隊，捕魚，航海及造船的巫術相並行的技術方面，一樣的嚴守着經驗及邏輯的公律。在一切有效的結果中，知識和技術都得到所應得的重視。祇有那些靠不住的，大部分見不到的效果，那些一般歸於運命，歸於機遇，歸於僥倖的事，初民才想用巫術來控制的，正如我們上面所說，我們自己何嘗不是這樣。

所以我們必須詳細分析發生巫術的情境。我們現在儘可以說：即使是文化較低的民族，亦是完全明瞭知識的力量，並且知道知識的限度。也就是他們的經驗和他們的理智告訴他們科學所不能為力的一個領域。在這領域內，亦只在這領域內，他們疑心有另一種在那裏支配着的力量。巫術決不是原始科學。它的發生是出於他們認識到科學有它的限度，及人類的聰明，人類的技術有沒有辦法的時候。巫術在它的誇大性，在它的‘萬能’性上，和情感衝動，白天做夢，以及強烈而不能實現的慾望是極相近的。但這一點認識亦只能使我們有了相當頭緒，藉以對於巫術的真相進而作更充分及更正確的分析。

我們若同意於夫累塞所謂巫術是假科學，祇是從反面認定巫術並非真正的原始科學。但是他這種說法似乎把巫術和科學尚視作有極濃厚的相同性質，進化論地假定着巫術是產生科學的底層——這種看法我們是不能同意的。但巫術的儀式中確有種種性質足以使許多作者，從格利姆(Grimm)及泰勒(Tylor)，到弗洛伊德及利維布律爾(Levy-Bruhl)，相信巫術是原始科學。讓我們看一看巫術的結構，巫術中每一個舉動都包涵着標準化的行為，即儀式；標準化的語言，即咒語；及有一定的人物在適切的情境中舉行禮節。在這些要素中，表面的行為，姿勢，動作，或是儀式方面，常最受人的注意。普通人注意的常是巫術的形式。說起了巫術，總是想到邪術之類，用儀式手段來使人疾病或死亡的道術。而且普通所說的邪術又是那種交感或象徵性的謀害。你用臟，用木，用土，刻了仇人的像，或在沙上，紙上畫了仇人的像。你再把仇人的頭髮，指甲，唾液，或是他的一部分衣服放在那人像的身上。你再用仇

人的姓名呼它，然後念着咒語，及用傳統規定的殘酷洩憤的方式把這像毀滅。於是，依着類比律，那人像上的眼睛，牙齒，四肢，生命就是你仇人的眼睛，牙齒，四肢，生命，一切便任你排布。還有一種邪術是直接中傷對方的身體。你可以在遠地用象徵的方式刺傷他，或是毒死他。這些舉動都是要用巫術來達到所具的目的。在舉行時一定要有些東西代表着仇人，而這些東西和它所代表者須相似，相近或是它本身的一部分。這種巫術夫累塞搜集得極多，因而認為‘物與物因秘密的交感關係能遠地發生作用’的假定是一切巫術的基礎。

當然，翻開任何人類學的書籍，或關於初民或文明人巫術的著作，你一定能見到無數例子可以充實那交感的法則。一個法師要天雨，他用着那些東西多多少少，直接間接是和水，霧，蒸氣，雷暴相關的。用水的最多。有些是用樹枝蘸着水，或是用口噴水，或是把東西或人浸在水裏。這些儀式又多在河邊池畔，濕地舉行。用着長的，有條紋的，潮濕的東西。用着黑的色彩，黑的烟，黑的牲畜，學着雷聲，用火表示電閃。反之，要天晴的時候，用火，用太陽的模形，紅的球，圓盤，果子，來引誘太陽。在耕種及求肥沃的巫術中，用繁茂的植物，多產的動物；求子的時候，用着性器官的暗示，孕婦，或實際性動作。在戰爭巫術中，用熱的，強的，兇的東西，刺激物，光的器具，及狂舞一類動作。戀愛巫術用明亮的，光滑的，舒服的東西及象徵。呼風巫術用吹動，作嘯聲，搖擺的樹枝及服裝，跳着旋轉的舞。引誘魚類或野獸時，用着模形放在水裏或草原裏。

這許多例子——若不厭煩瑣，還可枚舉不盡——都沒有問題的是受交感原則所支配；相似產生相似；神秘的影響可以藉

關連而傳遞。若祇注意於儀式的形式，我們可以和夫累塞一般地結論說：‘科學的及巫術的宇宙觀是相近的……若我們分析種種交感巫術……我們會見到……它們都是兩大思想基律的誤用。這兩大基律就是根據相似性的聯想及根據時空中接觸性的聯想。這兩大基律應用得正確就得到科學，誤用了就得到巫術，所以巫術是科學的廬出姊妹。’

使我們對於這結論發生懷疑的是科學和巫術的功能。事實告訴我們，科學的功能是在給初民以技術活動的理論及實際指導。就是在最原始的情況中，實驗性的科學曾以交感作用作基礎的麼？以引火來說，最原始的人也知道若是他們用尖硬的木枝在軟脆的木片上鑽磨，若是都乾燥的，自然會發生火星。他們也知道鑽磨時的動作該逐漸加速，野風該設法避免，火星產生了該加以吹扇使它點着燃料。這裏沒有交感律可言，沒有相似律可言，沒有傳染律可言，更沒有‘*Pars Pro toto*’律（以部分代全體）可言。惟一的聯想和關連是出於實驗的正確的自然現象的觀察。現代物理學亦祇是擴充這初民引火中所含的理論，並沒有特別相異之處。初民知道強弓可以遠射，船身寬闊行動較穩，船底尖狹可以速行。那裏有‘根據相似及傳染的聯想’呢？初民下種在墾好的地裏，天雨不足，加以灌溉，勤刈雜草，他們知道若沒有意外災難，莊稼自會生長。那裏有和交感相近的原則可見？他們以科學的及合理的方法來支配人事，然後靜待天命。所以，即使巫術雖是包涵在交感原則之中，及確受聯想的支配，它和科學根本上還是兩回事。這裏和上文中所舉關於物質文化的例子一般，若加以分析，我們可以見到，巫術和科學形式上的相似是表面的，不是實在的。因之，

我們也可見到，從功能上來分析比從形式上來分析安全得多，而最後，在我們的分析中即可以證明形式是被決於功能的。

以功能方法來分析，我們一定要把一切文化事實放入它們所處的佈景。交感儀式雖是巫術作用中主要的要素，但它常和佈景中的其他要素相交織而發生功能的。讓我們來構造巫術的更完全的實況。我們得承認，在巫術中有許多儀式是完全沒有交感性的，有些儀式雖含有交感性，但是因為他情境的複雜和豐富，亦不能單以交感性來解釋。最簡單的巫術，好像念咒，有時要用一些東西，加以舞弄，磨擦，拋擲，或埋匿；有時把念過咒語的食品給人吃。或是像戀愛巫術一般，要和香草接觸，或用藥汁塗身。它們是象徵着光滑，靈敏，動人及其他有利的性質。在這些動作中我們可以見到主要的作用是在藉巫術的力量來轉渡一些性質。這種轉渡並不是靠自然的力量，那是科學所控制的技術活動的事。

巫術的力量常在儀式中發生或造成的。儀式中設着對象的象徵，法師的行頭和傢伙。若我們要明瞭巫術力量製造的過程，一定得顧到他們所處那種超自然的空氣。我所沿用的這‘超自然’一詞雖則已經被許多人類學家所拋棄，因為我們已見在初民中他們有自然的科學，對於自然程序及事變有明白的概念，若說他們有自然及超自然的分別，並沒有多大危險。在分析巫術所處的佈景時，我們會達到分析他們整個文化時所獲的結論：他們是分別着自然和超自然不同的兩界，在相異的情狀下活動。許培 Hubert 和 莫斯 Mauss 在這方面有很精的分析，我在下文將引用他們的意見。

巫術儀式常在一定的時節舉行：黎明或黃昏，半夜或中午，

月圓或月缺，春秋或夏冬。這裏又可以說是受着交感律支配的，好像：邪術常在半夜舉行，肥沃巫術常在月圓時舉行。這些交感聯繫在科學所支配下的技術活動中是見不到的。但是舉行巫術的時節也時常並沒有交感律的聯繫，好像公共參加的儀式最適宜於白天，秘密的惡性巫術最適宜於黑夜。特定的季候，星象及時辰，與其說是受制於交感律，不如說是受制於它特具的性質及傳統的規律。

舉行巫術也有一定的地點，在這裏超自然的性質更是顯然。墳墓，凶宅，聖地，廟堂，常是運用巫術之所。農事儀式常舉行於田間。求雨的儀式常舉行於池邊井畔，或其他和水的神話相關之處。中澳的巫術常以神聖的倉房或祖先所用以舉行禮節之地為中心。於是可見巫術舉行地點祇有一部分是被決於交感或染觸，就是這點也不能算是和原始科學或假科學有關的。舉行巫術的地點是決定於超自然的辨別律和神話的相聯律。

巫術中所用的東西大部分是交感性的。關於這層是沒有問題。但是這交感性是否真的出於聯想的誤用呢？在邪術中用腐敗的，惡劣的東西，若說是出於初民的想像力及情感作用，不如說是出於他們的理智選擇。戀愛巫術中的香草，戰事巫術中他刺激品，不單有理智上的意義，而且有生理上的作用。許多巫術中的用品要在特殊情狀中搜集而且搜集時要遵守種種禁忌。此外，還有許多是和交感作用毫無關係的。求雨時用尸體或裸體；有時和繁殖用意無關的巫術中有性感的要素，它們是用來避邪的。在戰事及其他危險企圖，如狩獵及捕魚的巫術中，性生活是禁忌的，並不是因為有何交感作用，而

是出於生理作用的頭忌。求福的儀式中，污穢，塵垢，糞渣，侮辱等的應用，除非加以牽強附會，實在說不上有什麼交感作用在內。這是情感的反動，常態的倒轉，需要另一種解釋。巫術裏所用的動物，好像貓頭鷹，蛇，龜，貓，虎等常不能以交感原則來解釋，而祇有從它們所引起人們的情感反應上來瞭解的。

在這些例子中，一方面可見巫術儀式是想搖動及轉變自然的秩序，它是和順受及遵守自然律相反的。另一方面又可見要明瞭巫術舉動的這整個性質，一定須深究人類的心理。我們不能不說巫術是感情及理智的聯合作用。請先論巫術儀式中的情感要素。這裏可以舉一個我自己實地觀察所得關於邪術的例子。若有人見到特羅布利翁島上法師作法的情形，看他在儀式上緊要關頭所有憤恨的表情，一定會得到很深的印象。他向作法的對象念着咒語，怒氣沖沖，好像狂了一般，然後用針直刺，刺入之後更左右搖擺，好像要擴大對象的傷害，再後突然抽出。在這過程中，他不但表演了刺害的動作，而且表演了和這行為相聯的情感。我們在這裏見到了一種模倣舉動，但是模倣並不是目的而是手段。他不只是模倣而已，而是藉此發洩這舉動中所含的情感及生理狀態。當他在向對象念咒語的時候，他更模倣着對象的狀態，他聲音愈來愈低，好像對象愈來愈弱，念到要命的口訣時，他聲音也沈下，好像對象已死了一般。整個儀式是在死亡及憤恨的空氣中舉行，這種活躍的表情，本身是目的，而亦是達到目的的手段。關於儀式中的情感要素我們還沒有完備的記錄，但是我們可以推想這是極普遍的。在儀式中毀滅對象的象徵極明白的是一種情感的表示。在戀愛巫術中，我們常見象徵性的扮演失戀

者求情的行爲。在戰事巫術中充滿着鼓聲和憤恨及攻擊敵人的模倣。在驅邪除靈的儀式中常有叫喊揮劍，舉火，射箭，放槍等動作。風暴或旋風是用武器及叫喊來征服的。這些動作中情成的表示和交感性的預期是一般的重要。

巫術儀式中的戲劇性一要素中又有一重要之點，與交感，科學或假科學的原則無關。在很多儀式中，我們見到發生這些巫術的神話的重演。上文我們已提到巫術常在神話地點舉行。巫術中所用行頭也時常可以追溯到神話時代；咒語常用古語來背誦及充滿着神話的引證。斯賓塞 (Spencer) 及季齡 (Gillen) 所記錄關於中澳的巫術常是‘阿徹林納’ (Alcheringa) 時代的傳奇的轉載。那時部落的始祖創造了那種種的儀式。在美拉尼西亞很多儀式多少是傳統故事的扮演，在北美，非洲，以及亞洲都有這一類的例子。

在帶着神話的巫術中，神話常是一主要的要素。在咒語中神話的線索又是缺不了的。咒語是巫術的一部分，亦是最易守秘密的一部分。它常在法師世系中嚴格的傳授，祇有行法術的人才知道如何念法。它是全部儀式中最主觀的要素，亦是遺留在巫術中的古舊成分。在民謠中已具雛形的咒語，在巫術中却占着重要的地位。咒語是用來使平常的東西具有巫術能力。念咒時一定要和原文一字不錯。咒語中亦常有模倣性的聲音，好像用口嚙來模倣風聲，用咆哮來模倣雷聲，以及其他模倣鳥獸的聲音。但是咒語最重要的作用是在用神秘言語及名詞來命令驅使某種力量。最後，咒語中亦常重述神話中的事蹟，用以引起神話的重演。

咒語和它嚴格的傳授使我們見到巫術儀式中最後一種要

素，就是法師本身。許培及莫斯已經指出，巫術的超自然性在這裏表現於法師的反常性格。殘廢，半癱，駝背，白癩，雙生，神經衰弱，同性戀愛，性慾反常等人物，常是因他們性格的不健全而獲得法師的資格。巫術亦常是婦女的特權，尤其是那些特殊狀態中的婦女，如醜婆，處女，孕婦等，所舉行的巫術效力更大。有時，巫術是某種團體，如家族，氏族，部落，階級等的特權。法師對於某種動植物或其他自然現象有特別的力量，常是因為他和這些東西有姻緣或同宗關係。同宗關係有時是可以從模倣，異象，及特殊訓練中獲得，要維持這關係他們需遵守對於這些東西的飲食，宰屠，毀壞等禁忌。巫術的反常性質亦為舉行巫術時所暫時遵守的禁忌所維持。

總結以上冗長的分析，我們可以說在巫術儀式中是含有交感原則；它常含有所要得到的結果的模樣，它是預演着所希望的成效。法師常充滿着想像力和象徵性，以聯繫着所要引起的結果。但是他也常深染着驅使他訴於巫術的情感魔力。這裏已不能以簡單的交感律及誤解自然關係的學說來解釋了。但是我們如何去解釋這許多表面上似乎不相關的巫術儀式的各種要素：如扮演的活動，感情的流露，神話的暗示，結果的預演呢？巫術很明顯的不能視作基於經驗理論的真正科學，而同時又說它是一種情感的流露。這兩項是矛盾的。它亦不能一方面是為經驗所領導，而同時又聽命於神話。

要明瞭巫術儀式的結構，我們不能祇從形式下手，更不能從其與他種活動間的形式類比下手。我們見到巫術中一切要素都是對於某某目的發生作用的，而且我們是可以說明巫術所具的功能。第一，我們看到巫術中有些要素，把它從凡俗的

背景中抽出來，放入另一境界的事實中去。時辰及地點的規定，預期的隔離，禁忌的遵守，以及法師的生理的和社會的性質，都使巫術進入了一起自然的空氣中。但是這還不夠。在這超自然的空氣中，巫術儀式包含着，從功能上說，一種特殊的能力，藉儀式他們投擲，引導或強迫這能力而達到所希望的效果。形式上，這巫術能力是從咒語中，姿態行為中，及舉行巫術的情況中產生的。一切要素都趨於同一傾向，在形式上調和於希望達到的效果及普通達到這效果的手段。各種儀式有相似的地方，就是都充滿着憤恨，恐懼，或戀愛的感情，及都具有一希望達到的實際效果。

巫術能力的性質到底是怎樣的呢？我們已屢次地說它並不能視作自然能力的一種。因之，普拉斯(Preuss)馬累(Marett)許培和莫斯以美拉尼西亞的‘曼那’(Mana)及北美的相似觀念，作為瞭解一切巫術的關鍵的學說，並不能使我滿意。‘曼那’在巫術能力之外還包括着個人力量，自然勢力，品性及效力。我深信關於這種種概念，他們還沒有弄清楚。那些作家並沒有把每一個概念加以明白的定義，因之我們只好屏除不用。關於巫術最重要的是在瞭解這種能力是絕對自成一格的，它和自然勢力或個人平常的才力完全不同。

若我們把巫術和傳統的關係一看，這性質就容易明瞭了。巫術的能力祇在傳統規定的儀式中才能產生，它的學習及獲得亦必須經過一定的入社式步驟，和嚴格規定的狀態，動作，戒條等。就是新發明的巫術也一定要出於超自然的啟示。現在我們可以比較準確的來說明巫術的要義了。這是情境中的一種內在及特殊的品質，情境中的一種事物或現象，這品

實是在事物的本身，但可以藉和這些事物有特別關係的方法，和特別相關的人物加以控制。巫術總要把它視作並不在自然之中或人們之外，而是在人和自然的關係之間。而且，自然界中祇有一部分是受巫術作用的，並不是每一塊石頭都可以用咒語來分裂，並不是每一張桌子都會生出食品來，並不是每一隻野獸都聽法師的指揮，亦不是一切的風雨都聽法師的呼喚。要金子時才求靈於點金術。要愛情時才求靈於香草，夢想着權力和成功，畏懼着危險和不幸才求靈於符咒。祇有那些在常情中無法控制的事物或能力，才是巫術活動的領域。這裏我們又回到了上文的主旨了。

總之，我們可見巫術的舉動是在某種條件下，產生特殊的力量，這條件使那舉動整個成為超自然的性質，且使全部空氣變為神話式的，同時使一切手段與目的相同化，而讓無出路的情感得到戲劇性的發洩。

巫術現象的分析到此為止。以下我們將從個人心理及文化和社會價值來解釋巫術的功能。在上文中我們駁去了幾項關於巫術的學說；我們知道巫術不是科學，亦不是假科學；我們知道它並不助長思想萬能的見解；我們知道它是不能用‘靈那’來解釋，亦不是原始人類的愚蠢，因為我們已見就是我們自己所謂文明人中也脫不了它。若這是愚蠢，則這愚蠢是普遍的。但是這愚蠢却又是這樣少不得，它決不能祇是一種劣根性而已。

一八 巫術的生理基礎

讓我們再回頭來一看發生巫術的情境，我們曾經說明過：當人類遇到難關，一面知識與實際控制的力量都告無效，而同時又必須繼續向前追求的時候，我們普通便會發現巫術的存在，須知人類一旦為知識所摒棄，經驗所不能援助，一切有效的專門技巧都不能應用之時，便會體認自己的無能，但是，這時他的慾望只是更緊迫着他，他的恐怖，希望，焦慮，在他的軀體中產生了一種不穩定的平衡，而使他不得不追尋一種替代的行為。

讓我們暫時忘掉巫術的存在，而先且一問：在上述情境中，人類個體會發生什麼現象。人之常情是能愛亦能憎的，幸而這種愛憎喜怒本身，往往亦無何辦法。當某種忽然的發見或事件把我們的愛轉變為恨，或者在我們的心裏引起一種臨時的憤怒或報復的情緒時，我們——你與我——常常做些什麼呢？你難道全不曾撕破過你最好的朋友的像片，燒燬過他或她的信札，拋擲過過去友誼的紀念物麼？你不曾誠心的咀咒過不在跟前的人們麼？不曾晝夢過加害，磨難，甚至謀殺某人麼？不曾計劃過實在損人的舉動麼？或者，舉一個不限於個人的例子來說：當戰爭爆發的時候，每個國家對於與敵國有關的物品，都大批地破壞，人與人的關係因而斷絕，昔日的恩情，友誼，或熱心亦都被蹂躪。憤恨的詩歌，破壞的祈禱，無情的呪咒，故意和惡意的虛偽，這一切，我們幾乎可以說，都可使交戰國為一種惡巫術的毒氣所圍繞。這些舉動不是傳統的，而是自然而然地如此，它們是人類對於無辦法的和無從發洩的憤恨的一種反應。在這一一切的行動中，我們就發現了黑巫術的基本原料。

此外，未得滿足的愛情，是每個人從經驗中都會體認過的。在這一件事體中，你難道又都未曾私自低喚過愛人的名字，作過熱切的新詩和動人的談話嗎？你不是情不自禁地這樣的做麼？你不曾擁抱過愛人的像片，撫愛過象徵的物品（如感戴物），白天夢想着你的慾望如願以償麼？裝飾的，高尚的和優美的東西，儘可與這種態度和雛形巫術的自然行為相關聯，如同醜惡的東西與憤怒情感相結合一樣。讓我們再談談恐懼。在真正的危險中，恐懼的情緒也一樣的使人訴諸種種替代的，盲目的而却是必要的舉動。低聲的感語，含混求助的呼聲，都是不能自制的恐懼的表現。人們常始終信賴吉祥的預兆。在一個患難人的心目中，安全及其問題總是着迷似的糾纏着，想像中的危險，迷信中的鬼神出沒之地，都能使我們作上述一類的反應。不論野蠻人，鄉下人，或神經衰弱的人，總喜歡逗留於光亮的所在，在獨行於黑暗的森林中的時候，往往或高歌，或自語。就是不素不相信鬼神的人，在害怕的時候，也要皈依於神聖的事物，或甚至會偶爾作幾聲禱告。

在病中夢想復原幾乎是人人難免的事。我們越無法倚賴自然和知識，則越會尋求徵象，希望神蹟，而信託捕風捉影的佳兆。無論你的腦筋怎樣明理和健全，你總會覺得疾病是一件無端的和不自然的事件，只要抓住作怪的力量，正確的因索，總是可以擺脫的。

當我們在某種實際事業上，追求着一個固定的目標——例如在漁獵，體育決賽，考場競爭，勝負決鬥，或文明社會生活所常有的審判等事——我們縱欲避免沈醉於白天做夢，而總是不能完全成功。一般人總常預期和設想着技巧的機運，或

功的舉動，和有效的經營事業的方法，尤其是疑思因想着所希望的结果，如土地的豐收，事業的勝利，以及風調雨順等。

爲這種實際情感及慾望所影響的意識的自然流露，勢必使人們預期那正面的結果，但這和觀察自然事物中的一致律是無何關係的。這種預想及交感態度所依附的經驗，并非日常科學的經驗，而是較近乎夢想，較近乎心理學家所謂‘欲望的滿足’。

此類經驗常會歸結於某一固定的理論信念，這自然又有它的生理基礎。當一個人的情感到了他自己不能控制的時候，他的言語舉動，以及他的身體內部相關的生理作用，都會讓那被遏制的緊張情緒奔放出來。在這種情形下，替代的動作便發生了一種必需而有益的生理功效。

在這一切情感的潰決和原始形態的巫術動作之中，原有一個希望目標的想像，在那裏支配着。這是一個糾纏的想像，它使語言和動作都傾向於一個固定的目標。這種使生理的不平衡得到發洩之處的替代動作，有一種主觀的價值：就是在這種動作中，我們會覺得已近於達到所希望的目的，因此我們又得到了生理的平衡。想望的目的完全支配着我們的意識。希望說服了焦慮。我們就這樣相信所恨的人已經受到了打斃。所求的愛，也就有了酬答，按生理學來說：難得滿足的希望衝突，可以有兩個解決的方法：一個是積極的使人相信他能夠馬到功成，另一個是消極的使他爲疑竇，焦慮和失望所處置。

現在我以爲：標準的和傳統的巫術并非他物，乃是一種制度，這種制度將人心加以安排，加以組織，並使它得到一種積極的

解決方法，以對付知識及技能所不能解決的難題。我們所作的這樣心理分析指明了：人類對於這種情境的自然而然的反應，供給巫術以原料。這種原料很固定的含有一個交感的原则，即人類必須同時注視他的願望，與達到這種願望的最好方法。這個交感原則在完成的巫術中也頗為重要。在我們的心理分析中，也發見了：一切情感的宣洩，無論是用語言，姿勢，或者神秘的相信這些語言，姿勢有一種力量——這些都是自然地發生而成為一種常態的生理反應。而在已發展的巫術中，我們一樣的見到這種現象。不存在於巫術的基本原料中，而只存在於已發展的巫術體系中的，則為傳統的神話的要素。在這裏，我們的理論又給了我們以相當的答案。人類文化，不論在什麼地方，總是把人類興趣和活動的原料組織起來成為標準的和傳統的風俗。在人類一切傳統中，我們都見到人類乃在許多可能性中作一種固定的選擇。巫術并非由任何其他行為中發展出來的。原料又在這裏供給了許多可能的方法，傳統即在這些方法中加以選擇，固定了一種特殊的類型，然後與以社會價值的印記。

傳統也用特殊經驗來加強對於巫術效力的信心。為什麼大家這樣相信巫術呢？第一，因為巫術的經驗上真理可以由它的心理上效力來擔保，因為它的形式、構造和意態都與人類身體上的自然歷程相呼應。在這些方面所涵蓄的信念，很明顯的會伸展到標準化的巫術本身。也許這就是巫術信仰的最深固的根蒂。如果你能把全身的力量，完整的成為一個勝利的新信心——這就是說，如果你相信你的巫術的價值，不論它是自然而然的或是統傳地標準化的——你一定會更勇往直前。

你的身體也可能會比較健康，如果你在疾病的時候能靠巫術——常識的，術士的，精神療治的，或其他江湖上專家的——而自信你總會康復。在事業上你成功的機會亦較多，如果你的整個心思是趨向勝利而不顧失敗。

所以，對於巫術效能的信念，是有它的自然根據的。這種信念的用處在於它能增高作事的效率。可知巫術有一種功能的和經驗的真理，因為它老是產生於個體解組及將要發生生理上錯誤態度的時候。巫術正滿足着一種生理上的需要。它所克盡的功能，可以用‘完整的’一詞來形容得最為適切。

社會所給與傳統在巫術原料中所選擇的標準化反應的裁認，使巫術又多一憑藉。普通總是以為只有某種儀式，咒語，和個人準備才能使法師控制機遇，這種信念，經日常行為上模塑的作用，更使每個人相信魔術的力量。一方面某種儀式的公開舉行，另一方面其他儀式的秘密性質，又進一步增加了巫術的可靠性。此外，巫術又常和智慧及大人物結不解緣，故無論在何種社區中都有其地位。於是，這種用某一特殊的，傳統的，標準化的方法就可以控制自然及人類的力量的信念，不但因其有生理的基礎而具有主觀的真實性；不但在經驗上它實在可以使個人重新調整，並且，它還有一個另加的證明，那便是它的社會的功能。

這裏我們便談到巫術的第二種功能價值了。巫術不僅對於個人言，可以促成人格的完整，對社會言，它也是一種組織的力量。在這一方面我們便可以分析巫術和實際行為佈景的關係。按事實而論，法師們崇其秘傳的知識，常可完全的或大部分的控制着團體的實際行動，因而成為社區中的要人。這

種事實的發現是夫累塞對人類學的大貢獻。夫累塞有言：「在許多地方和許多民族中，巫術乃為着人羣的福利而控制自然的偉大力量，如果這種情形是真的話，那麼行使這種法術的人，在任何社會中一定都是重要而有影響的人物，只要社會中人相信他們的這種神通廣大。如果他們藉着其所享的聲譽及別人對於他們的敬畏心理，而得到高度的權力，以支配其信徒，我們就不必引為奇怪。」(Golden Bough 三版，卷一，頁三三二。) 巫術的社會重要性，不僅在於它可以給某種人以權勢，而使他得居高位。我們已看到，它實在是一種具有組織性的力量。在澳洲，部落，氏族，以及一切地方團體的組織，都是基於一種圖騰的觀念。這種圖騰體系在禮節上的主要表現是關於動植物的繁殖的巫術儀式及成年式。這兩種儀式乃部落機構的基礎，同時是以圖騰神話為根據的巫術觀念的表現。凡負籌備和召開部落大會之責的領袖，領導舉行成年式，及扮演神話的戲劇，以及種種公共巫術儀式的首領，他們之負這種任務乃是基於其與巫術的傳統背景。這些部落的圖騰巫術便是他們的主要組織體系。即在新幾內亞，美拉尼喜人及因多尼西安人的各部落中，也有一大部分是這種情形。納厄文非(Neiuwenhuis)曾有一兩篇關於這地方的耕種巫術的精細報告。據云：巫術觀念和儀式很確定的是實際活動的組織原則。此外，俾斯麥，希臘羣島及西非洲的秘密結社，蘇丹的祈雨者，北美洲印第安人的法師，都把巫術的權力與政治經濟的影響併而為一。我們不常能得到充分詳細的材料，來估量巫術如何控制日常生活和控制到什麼程度。但是，以東非洲的馬賽與南地為例，我們便可以看出部落中的軍事組織如何與戰爭巫術相聯繫；政

治活動與部落事務的進行，如何依賴着祈雨巫術。依我個人在新幾內亞原野中的工作經驗，我可以說：凡耕種巫術，海外經商遠征，大規模的漁獵，都表示着巫術在儀式上的重要性，都給與了一切活動以道德的和法律的基礎。

邪術或惡巫術的社會功能是什麼？為什麼我們可以說它是一種社會的和組織的力量，而非一種反社會的和破壞的力量？邪術，就它的主要形式而說，常是專門化和制度化了的。這就是說施邪術是一種專門職業，可以用金錢購買或以權勢命令；否則邪術便是某種秘密結社或特殊組織的事務。無論在何種情形中，邪術倘不是和權勢，聲譽，及財富同操於一種人之手，便是可以購買或要求的。所以，它總是一種保守的力量，嚇人的手段，常常用來推動習慣法的施行，和保障統治者的利益。由‘正義’這個名詞的抽象的道德觀念來看，誰能不認邪術為實行正義的工具，但它却始終是既得權益和既成秩序的保障物。就大體而言，它是站在習慣法及秩序這一方面，而反對騷動和叛亂的，這其間的聯繫又告訴我們：巫術信仰如何和它的社會功能不能分開。凡背後有會長或秘密結社作後盾的邪術家，他們的法術，總會比那些獨自賣力或與權門不和的術士，來得更為有聲有色。所以，當超自然的感覺和敬仰威權的意識運合在一起的時候，雙方都會由這種聯繫中得到利益的。

現在我們很清楚的看到：有許多理由可以加強人類對於巫術的信心，並且使巫術的個人的和社會的功能，即賴其所由以發生作用的機構而大增其效率，但是，為了巫術的這些維繫力，為了數學上可能性的作用，巫術的成功往往遮蔽了失敗，而

失敗又可以用‘反巫術’而解釋得過去。我們可以知道：對於巫術的信仰，並非完全無稽的，也不是出於初民頭腦的狂妄迷信，如表面上所見的那樣。這種堅強的信仰是公開的表現於流行的關於巫術奇蹟的神話中。社區間的爭相誇大，某一巫術特顯的成功所獲的聲譽，以及以幸運歸功於巫術的信仰，都形成一種活現的傳統。這傳說便與某某著名的法師，或某種巫術體系相關連，而俱享一種超自然的榮譽。這種流行的傳說又常常回過頭來與原始神話相結合，而那些神話原就是給與整個巫術體系以有力的憑証。巫術中的神話便是巫術真理的證據，表明其有久遠的來歷，並證明其為可靠。

以上所言，並不專指帶有巫術意味的神話。普通的神話，並非關於事物和制度的起源的臆想。亦非瞎猜自然，妄解自然的結果。神話的功能，既不是解釋的，也不是象徵的。它乃是一種非常事件的敘述，這事件的發生，即從此建立了一部落的社會秩序，經濟組織，技術工藝，或宗教巫術的信仰和儀式。神話的繼續存在，並不專靠本身故事的敘述所引起的文學興趣，它乃是一種原始現實的描述，而發生作用於社區的現行制度和活動中。它的功能就在於它能用往事和前例來證明現存社會秩序的合理，並提供給現社會以過去的道德價值的模式，社會關係的安排，以及巫術的信仰等。神話的外形到處相同，它既不僅是故事，文學或科學的形式，也不是藝術或歷史的一支，也不是一種解釋的行爲。它自有其另成一格的功能，這功能和傳統與信仰的性質，文化的綿續，老幼的關係，以及人類對於過去的態度等，都有密切的關係。其功能在於追溯到一種更高尚，更美滿，更超自然的，和更有實效的原

始事件，作為社會傳統的起源，而加強這傳統力量，并賦與它更大的價值和地位。

總之：要想對於巫術現象，人類迷信，和半迷信的舉動，加以正確的解釋，必須先明瞭它們的功能，我們已經發現了：在個人方面，巫術可以增加自信，發展道德習慣，並且使人對於問題抱着積極應付的樂觀信心與態度，於是即處危難關頭，亦能保持或重作個體及人格的調整。在社會方面，它是一種組織的力量，它供給着自然的領袖，把社會生活引入規律與秩序，它可以發展先知先覺的能力，並且，因為它常和權勢相連在一起，便成為任何社區中——特別是初民社區——的一大保守的要素。所以，由發展社會風俗，鞏固社區和文化的組織，而使變改與暴動不易發生，和主要活動更有效率的進行，巫術就盡了一種重要的文化功能。我們不能把巫術看作宗教信仰或科學的發展中的一個進化階段。它并非基於原始人類思想上的一種特殊品質——如前邏輯的，或輕信的，或易流於觀念聯想的主觀傾向等的說法。它既不是宗教的副產物，又不是宗教的反對者。它有它的另外一個行動範圍。它所採用的方法是與眾不同的，它所受制的信仰，也完全缺乏宗教信仰中的整個超自然觀。

對於這個題目，我特別拉長說了這許多話，因為，巫術的觀念和動作，乍看起來，好像在文化上完全沒有一點功能，沒有任何用處或任何積極的任務，因而被一般人類學家及俗人視為野蠻文化中的特殊的和附帶的廢物。在解釋巫術的功能，和把它從科學及宗教中分別出來的時候，我們却能夠指明：觀念如何即在最難解的例子——因此也是最強辯的例子——

中，也是有其功能。我們發現一個巫術觀念——也可以說一切普通觀念——是能夠發生作用的，因為一個觀念乃是神經系統的力量（也是整個個體的力量）的一種特殊組織。巫術觀念的力量與效力，並非基於其背後任何玄學的現實，這裏人類學者應當分別一個觀念的經驗真理與實在真理的不同，除非他自願墮入玄學的經驗主義的牢籠。但是，我們也不必和杜爾幹許培莫斯一樣，假定在巫術的觀念，及其理智的和道德的力量之後，還有人格化的，當為無上權力的，或由上帝而演進的人類社會的存在。巫術觀念的價值，是源於它在個體及社會中，在一種完備的，經驗的，可以觀察的，和可以理解的情態之下，所產生的結果。巫術的經驗真理是靠着它的生理的權利而存在的。

現在，我們既然明白了：用於說明觀念和信仰時所謂‘功能’是作何解，我們下面對於宗教和藝術的現象，便祇需要簡單的一提了。

一九 宗教信仰的功能

在我們這裏所認識的，這樣愈來愈多的派生需要和愈來愈複雜的滿足之下的文化格局內，宗教究竟佔些什麼地位呢？過去關於宗教的理論很多，有人把他歸之於宗教的本能，或一種特殊的宗教意識，如麥獨孤，何爾（Haver）；有人把它解釋為原始的靈物二元論（animism），如泰勒；或前靈物二元論（pre-animism），如馬翼；有人以為它是出於人類恐懼的情緒，如封特（Wundt）；或審美的銷魂與語言的失誤，如馬克斯薩勒（Max Müller）；又有

人把它當作社會自我的啓示，如杜爾幹。這各種理論都是把宗教看爲超越地添設於人類文化的整個結構之上的一種東西，這東西固然也能滿足一些需要，但是，這些需要却是完全獨立的，而與人類存在中的鐵硬現實，毫無關係。

但我們不難指明：宗教是和人類基本的，即生物的，需要有所內在的，雖爲間接的，聯繫。好像巫術一樣，它的禍根是在於人類的預測和想像，當人類一脫離獸性，它便開始萌芽。只有在這裏，關於個人及社會的完整一更大的問題才會出現，而那些直接的，應付實際急需的隨機舉動，反無多大相干。只要人們一旦不僅和他們的同代人，而且和他們的前人與後裔開始作共同活動，許多關於人類命運與人類在宇宙中的地位의 憂慮，預測和其他各問題便都發生了。這裏，我們也必須堅決主張：宗教并非產生於玄想，更非產生於幻覺或妄解，而是出於人類計劃與現實的衝突，以及個人與社會的混亂。假如人類沒有足以保持完整和供爲領導的某種信仰的話，這種衝突和混亂勢必發生。

我們已經知道：文化可以使人格深深的改變，所以，無疑的文化可以令人放棄他的自私自利。因爲，人與人的關係，并不只依靠外力的束縛，人與人之所以能夠互助合作，乃因由個人的感情和忠誠中產生了一種道德的力量。這種力量是根本的形成於親子關係和親屬關係之中，不過，既形成後，其範圍便必然的推廣，內容亦必然的豐富起來。親子間，夫婦間，兄弟姊妹間的愛情，便是效忠於氏族，鄉里，和部落的情操的雛形與核心，不論在野蠻或文明的社會中，合作與互助總是基於永久的情操維繫。個人間的感情，和‘死亡’一事實的存在一

死亡是人生一切事件中最有破壞性和改組性的一精——恐怕就是宗教信仰的泉源。這裏我們又須知道：在樸素的人類心理上，或者說在生理上，有一種自然的對於死亡的反抗。覺得死原不是真的，或以爲人還有一個靈魂，而這靈魂是永生的等，都是由於一種否認個人燬滅的深刻需要而產生的。這種需要又不是一種心理的‘本能’，而是爲文化，合作，及人類情感的生長所決定的。讓我們現在看一看這種信仰如何發生作用。

在一個將死的人，永生的信仰和臨終的宗教儀式（這種儀式，縱使形式不同，但差不多是普遍存在的），都會證實他的希望，使他相信人類是有來世，那來世並不比這現世壞，而實則是更好的。所以，死前的儀式，正好證實了一個垂死的人在莫大衝突中所需要的情緒上的展望。死人歸天後，遭逢此絕大損失的生人，便墮入方寸皆亂的情緒中，這種情緒對於個人或社區都是很危險的，倘沒有喪葬的儀式（這種儀式也是普遍存在的），以資調劑。守屍，埋葬，以及一切對於離魂的幫忙，都是生人與死人間的一種精神上的合作。在這些儀式中，處處都表現着關於死後繼續存在，及生死人間互助的信條。宗教信仰可以使個人擺脫其精神上的衝突，而使社會避免瓦解的狀態。任何人在他親歷過許多別人喪葬的儀式之後，對於他自己的死，便也有所準備，永生的信仰，經他屢次在親友們的死亡儀式中練習之後，會使他愈清晰的覺得：他自己的來生是更可預期的了。

所以，我們可以看到：人類永生的信仰乃是祖先崇拜，家內祭祀，喪葬儀式，以及靈物二元論的基礎。我們又看到這種信仰，是產生於人類社會構成的本身，特別是產生於社會生活的

基礎——即家族和親屬關係。

由分析宗教的功能，亦即由分析宗教如何和其他社會活動發生關係而服務於人類，我們就能指出其他任何形式的宗教，都是適應個人及社區的一些深刻的——雖然是派生的——需要的。試舉最奇怪的圖騰主義為例。如果我們把圖騰它放入其較大的佈景中，而看到其中的自然崇拜和對於動植物的祭祀，我們便最易覺得這一種的信仰是確認人與其周圍環境之間有一種親密的親屬關係的。並且，假使我們進一步觀察圖騰主義及自然崇拜的儀式方面，則我們可知它們大部分包含着關於動物的繁殖和贖罪，以及植物茂盛的儀式。這種信仰在人和環境之間建立起一種聯繫。同時，造成了許多儀式，藉以對於天然富饒的力量能有相當控制。這信仰是宗教的各種形式中最近於巫術的，雖然在教宗構造及儀式類型中，圖騰和自然崇拜却與巫術不同(參閱科學與宗教 *Science and religion*, 四六一頁)。

原始宗教中的一大部分，是關於人類生活上重要危機的聖禮化。受孕，出生，青春，結婚，以及剛才所提到的人生最大危機，死亡，都引起了神聖的宗教舉動。受孕一事常常是被轉世，投胎，巫術的受孕等信仰所包圍。出生時，一大套精靈的觀念，如關於人類靈魂的形成，個人對於社區的價值，個人道德力量的發展，命運的推測的可能性等，都與出生儀式相關連而從中表現出來。青春時成年式的禮節，具有複雜的神話和信條的佈景。這儀式往往與保護神及文化英雄等的供奉相連合。至於契約性的聖禮，如婚姻，年齡級的升進，以及被遷入某種巫術的或宗教的會社等，雖都帶有倫理的觀點，却亦常是神話和教條的表現。

人類生活上的每一重要危機，都含有情緒上的大擾亂，精神上的衝突，和可能的人格解組。這裏成功的希望又須與焦慮和預期等相掙扎着，宗教信仰在乎將精神上的衝突中的積極方面變為傳統地標準化。所以，宗教信仰滿足了一種固定的個人的需要，這需要乃為社會組織所連帶的心理上相配部分所造成。另一方面，宗教信仰及儀式使人生重要舉動和社會契約公開化，傳統地標準化，並且加以超自然的裁認，於是增強了人類團結中的維繫力。

說到最後這一點，我們便涉及宗教的倫理方面。我們從以上一直的看到：宗教中無論任何方面，也無論任何信條，都不能沒有其倫理方面的相配分部。永生信仰是由人與人間的關係和感情而發生的，並且，它的整個儀式的制定，在信條與儀式兩方面之外，也同樣的有道德的方面。各種形式的自然崇拜，都有合作的——也就是利他的或倫理的——一方面。此外，人生的各種聖禮將人們集合起來，不僅是為着舉行非個人的儀式，並且是為着促進彼此的利益和保證彼此的責任，而喚起公共行動。

宗教的需要，是出於人類文化的締結，而這種文化的締結的涵義是：人類努力及人類關係必須打破鬼門關而繼續存在。在它的倫理方面，宗教使人類的生活和行為神聖化，於是變為最強有力的一種社會控制。在它的信條方面，宗教與人以強大的團結力，使人能支配命運，並克服人生的苦悶。每個文化中都必然的有其宗教，因為知識使人有預見，而預見並不能克服命運的播弄；又因為一生長期的合作和互助，造成了人間的情操，而這情操便反抗着生離與死別；並且，每次和現實接觸

的結果，都啓示着：一種敵對的不可測的惡意與一種仁慈的神意並存着，對於前者必須戰勝，對於後者則當親善。文化對於宗教的需求雖然是派生的和間接的，但宗教最後却是深深的生根於人類的基本需要，以及這些需要在文化中得到滿足的方法之上。

二〇 文化與娛樂及遊戲的需要

我們以上的討論指明了文化現象終究是依賴於生物的需要。這些需要由文化機構所得到的間接滿足，又造成了新的要求——就是那些派生的需要，其對於人類的縛束，正如肉慾的滿足一樣。所以文化各部間原是密切地聯繫着的。知識，藝術，和宗教，就是文化的幾種大架構，靠着它們填滿文化所造成的鴻溝，消除內在矛盾和社會混亂；並且，由促成有機體的完整化，使人們在困苦，災難，疾病，和死亡時，能夠有效而一致地應付。

此外，尚有一種文化，也必須研究一下。這種文化現象，乍看起來，似乎是一種自守的額外之事，因為，它除掉娛樂外，並無其他用處，故好像老是自居於文化之外。遊戲，遊藝，運動，和藝術的消遣，把人從常軌故轍中解放出來，消除文化生活的緊張與拘束。即以此而言，這一方面的文化已有了它的功能，使人在娛樂之餘，將精神重振起來，再有全力去負擔文化的工作，不過，事實上藝術和遊戲的功能，實較此複雜得多，廣括得多。為說明這一點，讓我們先論各種運動，遊戲，和遊藝，而從其為兒時的樂事說起。

嬰兒時期的自由動作，既不只是遊戲，也不只是遊戲——而是二者的合併。個體的生物需要，要求嬰兒去操練四肢和肺部，而這種操練也就包含着最早期的訓練，同時，這些動作即構成了幼稚個體對於環境的實際的適應。他用聲音向父母或守護者傳情示意，由是與其社會發生關係，再間接的與更大的世界發生關係。就是這些動作，也并非完全自由的或僅為生理所決定，每個文化對於四肢活動的自由的範圍——從襁褓中幾乎不能動彈的狀態，到裸體嬰兒的完全自由——都有所決定。文化也規定了准許小兒哭鬧的限度，它指明父母的反應當如何敏捷，和最後的壓制該如何嚴厲。嬰兒最早期行為之被模塑的程度，及其言語動作之織成幼稚的表情，在在都受着傳統的影響，這種影響是經社會環境而施之於嬰兒的。所以人類在幼稚期中的遊戲——也是人類工作——是很重要的，研究這種現象不是在行為主義者的實驗室中可以了事的，應該把它放在每一特殊文化中去看。

小兒學說話，和學用四肢後這第二期遊戲及練習，和第一期的是直接相連着。研究小兒遊戲行為的重要之點是在注意遊戲中所含的教育影響，及其與成人及其他小孩的合作。因此，最早期遊戲的主要功能是教育的。

後來，小孩變得獨立些，以至於常常跑開，和別的小孩去玩耍。小孩們往往會形成一種特殊的社區，有他們自己的雛形組織，首領和經濟興趣。他們除了到時候回家找東西吃外，常整天整夜地不在家。有時男女小孩分開玩，有時則合在一起，那時候，性愛和生理的興趣也許就引到遊戲中去。他們的遊戲，或模倣成人，或含有相等的活動，或則與他們長大後所要作的

許多事完全不同。但是，有許多將來適應生活的方法，都是在這時候學得的，尤其在原始文化裏是如此。道德習慣由此發展，性格特質跟着養成，日後生活上的友誼及愛情也自此而始。當我們從功能的觀點來研究這個時期的時候，我們必須特別考究它和個人將來生活的關係，它的教育上的價值，以及在這個時期所形成的社會關係的類型。因為，這個時期正是兒童部分地脫離家庭生活的時候。這時期直到舉行成年式時，才算完結，此後舉凡氏族的，年齡等級的，秘密結社的，以及部落的各種較廣大的社會關係，都開始形成。這就顯然可見：小孩遊戲的主要功能是在教育方面，一旦他們不參加社區中的固定工作，娛樂一方面實際上並不存在。

成年人的遊戲和娛樂，常常是繼續着兒時的而發展的。不論在文明社區，或初民社區中，成年人和幼年人的遊戲，並沒有顯著的分界，往往大家不分老幼的在一塊兒作樂，但在成年人中，娛樂的性質變為顯著。在改換興趣，並將常態的和連續的變為稀罕的和偶爾的之中，文化補償給人們以一種好處，因為他們為它擔負了許多困難的工作。文化把人們羈絆於一種常軌，同時，又賦與他們以遠見及想像。所以，在較高的文化中，需要長坐的工作，使工作者不得不去參加競賽運動，和戶外動作。為手工業及單調的勞身職業所束縛的人，則以於精神上有刺激性的和使用智力的消遣來打發他們的閒暇時間。在比較原始的社會裏，娛樂活動很常像真正工作那樣單調和賣力，但二者終究是不同的。往往很長的時間消磨在練習某種精細的技術或實習某種舞蹈，或完成某種裝璜的藝術作品等上面，但這類活動總是另有作用的：我們看到在這裏

它是一種新的工作，其中有不同的追求成就的野心，並且還有一種在尋常工作中所找不到的身心的緊張，使人從事艱辛的工作，並發掘心身精力的新源泉。

所以，娛樂不但能引人離開厭膩的工作，而且，還含有一種建設的或創造的原素。較高文化中的藝術家，常常能產生極好的作品，並且能致全力於他的愛好。原始社會裏，進步的先鋒，也常是見於閒暇和額外的工作中，技術上的進步，科學上的發現，藝術上的新動機，都易由娛樂活動中產生出來的。它們是以娛樂的名義獲得存在的權利。因此，他們所遭遇的傳統的阻力是最小的，如同其他未被人重視的活動一樣。

另一種完全非產生的和非建設性質的遊戲，如公開遊戲，體育比賽，凡俗舞蹈等，都沒有這種創造的功能。不過，它們在造成社會團結的工作中却有它的很重要的一份。鬆弛和自由的空氣，及此種公共遊戲需要衆多的參加者各點，都可促成新的社會結合。友誼與愛情的聯絡，遠親或族人的相會，對外的競爭，和對內的團結——這些社會的品質，都可以由公開的遊戲中發展出來。而這種公開的遊戲和競賽，乃是初民部落生活和文明社會組織中共有的特徵。在原始社會裏，當舉行大規模的儀式遊藝和公開表演的時候，社會關係常因而完全重新調整。氏族體系或因而轉為重要，家族和地方團體的分野，常反趨消滅，而非地域性的忠勇的情操竟得着機會發展。

在文明社區中，一個國家的娛樂的特性，對於這國家的國情的形成頗有影響。事實上這一點在社會學上是誰都知道的，而且是所最樂道的。英國人之喜愛運動；德國人對於遊園，散步，和唱歌的濃厚興趣；法國人之沈醉於咖啡館和逢場作戲的

愛；意大利人之喜歡小旅舍等，都是和國家的特性與習慣有種種的關連。關於這一點，雖然有許多是言過其實，但其中確不無一部分真理，譬如英國向以禮貌道德爲重，這一點就在運動規則中，表現得最爲透澈。

成年人娛樂中的一個重要原素是麻醉劑的用處，這裏假如我們分析一下酒精，煙草精，茶精，咖啡精，以及毒質更重的如：鴉片，嗎啡，和古加鹼等麻醉品如何在人體中引起神經不平衡上的小變更，而使人發生快感的話，一定是個極有趣的的研究。至少，我們應當知道：這些東西，對於人類文化到底有多少有益的貢獻，和人類之趨向於禁止這些麻醉品應至何程度爲宜。自從第十八次修正法案通過後，美國歷史上禁酒問題的嚴重，足以證明像這樣的小事，原會引起很大的文化問題。

現在我們可以知道：成年人的遊戲的主要功能是娛樂的，可是此外，它對於社會組織；對於藝術，技巧，知識，和發明的發展；對於禮儀的倫理規律，自尊心理，及幽默意識的培養，也都有很大的貢獻。所以，野蠻及前進文化中的這一方面未經衡量過的現象，原值得加以更認真的注意。

二一 藝術及其在文化中的位置

沒有別的領域會像藝術這樣使我們覺得我們文化所獨具的貴族氣，而同時又這樣使我們覺得和最低級的野蠻人如此相近。巴黎的，下柄的，或蘇懷村的超文體主義的當代畫家，一方面嘲笑其隔壁畫室裏的鄰居，而另一方面却隨便借用西非洲人的面具，或新幾內亞的偶像。我們每個人都經過好幾

個月的工夫，還不能了解某種原始社區的語言，不能適應原始社區的禮儀，但我們一開始便能夠對於他們的雕刻和繪畫發生美感，對於他們的舞蹈發生興趣，且為他們音樂所感動。藝術似乎是文化通衢中最閉塞，而同時又是最具有國際性和種族共通性的一種。

在文化中藝術究竟佔了什麼地位？當我們逐一討論科學，巫術，和宗教的時候，我們已很明白的指出：它們每一種都是文化中不可缺少的一部分（縱使從表面看不是如此），間接的滿足着人體基本的需要。但是，即就這已經說過的幾方面來說，遊戲和娛樂仍像是在人類的實在需要之外，仍有有機體的生物條件之外。它似乎是文化上一種美麗的，而卻是無用的裝飾品。這種情形果是事實麼？我們現在要從斷定他們的功能，來指明事實並不是這樣。要這樣做，讓我們先舉出它們所表現出來的幾個主要的方面。

音樂，無疑的是藝術中最純潔，最少與手段性的，理性的，或技術的事體相攙雜的一部分。不論我們聽那澳大利的單調而深刻的歌曲，或貝多芬的音樂，或那伴舞的小調，以及馬塞尼亞的行舟曲，我們都可發現在這裏只有藝術的天地，而無理性的象徵或習俗；他們所申訴的對象，不是別的，只是那對於聲音的併合與節奏的直接反應。如音樂家貝多芬所言：音樂是「比一切智慧及哲學還崇高的一種啟示」，此外，叔本華也曾說過許多藝術家都感覺到的一句話：音樂是唯一能直接表現事物的真如或絕對實在的藝術。以上的話，不論証諸原始形態的節奏和短曲，或文明社會的較為發展的音樂，都是正確無誤的。在藝術的另一種表現——舞蹈——中，節拍與

動作也是極為重要的：這裏全憑身體的活動，尤其是四肢的與口腔或樂器相配合的動作。裝璜的藝術含有身體的修飾，衣著的顏色與樣式，以及物品的繪畫和雕刻等。模型藝術，雕刻，及建築，乃是將木頭石塊等，按某種美的標準，雕塑成形，這些又是藝術的另外幾個部門。詩——用語言來造成美的效果——和戲劇雖不是頂常見，雖只是雛形的存在於簡單的文化中，但他們總不是完全缺乏的。

我們能說藝術是上述各種現象共有的原素麼？在音樂，舞蹈，裝飾，雕刻，建築，詩歌，與戲劇之間，有一個真正共同之點麼？藝術的各部門都是直接依賴感官作用的，如人類聲音的音調，喉膜的震動，有節奏的噪音，語言，彩色，線條，形狀等；按生理學來講，都是感覺和感官的印象，這種感官的印象合併起來產生出一種特殊的情調，成為藝術的和美感的基本原料。由此看來，在藝術發展上的最低階段中，我們已經見到這種化學的感官印象和審美力的影響，同時它們又是推進藝術發展的力量。

如托爾斯泰所說：如果烹飪的藝術不曾被人漠視的話，更健全的美學理論當會產生出來的。感官的直接引誘，麻醉劑的生理效力，都使我們注意到人類是如何切望軀體經驗的改變，切望從日常生活的單調經驗，轉至一個不同的，變化的，而非全受主觀控制的世界中去。

所以，藝術的基礎也是確定地在於人類的生物需要方面。此說還可由他種動物對於聲，色，香的反應來証實。我們都知道，香味和聲音對於動物的影響，及其和性的誘惑的聯繫。特殊的香味和顏色可以刺激，或引誘，迷惑，或推拒同類的動物。保護色，求愛所用的聲調和香味，都屬於這一方面。把人和其

他動物來比較，原是一件危險的事，但是，此處我只欲指明：一切對於聲、色、等感官上刺激的反應，都有有機的基礎的。一個常態的人，應當對聲、色、形的調和，有濃厚的情感反應。藝術的要求，原是一種基本的需要，從這方面看，可以說人類有機體根本有這種需求，而藝術的基本功能，就在於滿足這種需求。所有藝術中的審美要素是到處存在着的，因此，我們能很感動的聽那單調的野蠻人的大鼓，悼亡的哀曲，以及巫術咒語的調子，或者賞鑒新愛爾蘭的富於幻想的雕刻，西非洲的面具，和美洲西北印第安人的圖騰標記。正因藝術有以上這種特性，所以，他漸漸和其他文化活動發生關係而產生了許多次要的功能。它在技術、手藝、和經濟價值的發展中，就是重要的原素之一。人類必須不斷的變動物質。這就是文化在物質方面的基礎。手工業者喜愛他的材料，驕傲他的技巧，每遇一種新花樣為他所手創的時候，則感到創造的興奮。在希有的難製的材料之上創造複雜的、完美的形式，是審美的滿足的另一種根源。因為，這樣造成的新形式，是貢獻給社區中所有的人士，可以藉此以提高藝術家的地位，增高物品的經濟價值。手藝技巧上的欣賞，新作品所給予的審美滿足，以及社會的贊許，彼此混雜而互相為用。這樣一來，他們得到一種努力工作的興奮劑，並且給每種工藝建立一個價值的標準。有些作品往往標明金錢價格的，但它們實際上不過是相當代表技術的材料價值，這可以引為審美的、經濟的、和技術的聯合標準的例証。馬來尼西亞人用特殊的技巧，希有的原料作成防禦時用的圓盾，薩毛阿的捲蓆，布列顛 哥倫比亞的草籃，銅板，雕刻，都是我們研究原始社會的審美、經濟情形，及社會組織的

重要材料。這裏，藝術的功能是在建立經濟的價值，並且刺激人類精良技巧的發展。

在文明社會中，藝術和宗教的密切關係是一件很不常的事，在較簡單的社會中，其實也是如此。正如以上所述，宗教和藝術都是人類深遠的情感啟示。宗教儀式常使人 and 物質發生關係，無論我們看到泥塑的偶像，圓勝的雕刻和油畫，或注意那些關於冠禮，喪禮，祭禮的儀式，我們都可發覺人們是接近於超自然的實在，以它為一切希望所寄託的對象，和一切信念的泉源，總之，這方面會激動和影響他們全部情感的生活。我們也已經看到，巫術儀式的主要之點，是用人類自己超自然的力量，去影響自然的程序。在巫術和宗教兩種儀式中，人們都必須訴諸最有效和最有力的方法，以造成強烈的情感經驗。照我們剛才所說，藝術的創造，正是產生這種強烈的情感經驗的文化活動。因此：我們常常見到喪葬的禮節和儀式化的哭泣，輓歌，殯殮，以及戲劇性的表演，相連在一起。在較高的宗教中，(像埃及的宗教)集中於木乃伊和墳地的藝術，以及關於陰間、隔世等各種戲劇化及富有創造性的表演，都達到極為複雜和完成的階段。至於成年式方面，則從中澳部落的複雜儀式，到意琉西厄人的神秘儀式，都可以算是戲劇化的藝術的演出。古典的及近代的戲劇，基督教的神劇，以及東方的戲劇藝術，都可能是起源於這種早期的戲劇化的宗教儀式。

藝術在社會組織方面的重要性已經談過。在部落的盛大集會中，共同舞蹈和歌唱時審美經驗的溝通，裝飾藝術或名貴物品的展覽，有時甚至於食物的積累中，都可以把一個團體在強烈情感之下團結起來。社會階層，社會地位的差異，常由

藝術的特權中表現出來，如獨有的裝飾品私有的歌曲和舞蹈，和波利尼西阿貴族的 Ulitao。

藝術和知識也是極相近的東西。一方面在寫實的藝術中，常含有許多正確的觀察和研究周圍環境的動機，另一方面，藝術的象徵和科學的圖解，也是常聯合在一起的。審美的動機在不同的文化水準上，都會使知識統一化和完整化。格言，謎語，故事以及歷史的敘述，不論在原始或發達的文化中，往往都是藝術和知識的混合物。

所以，可見藝術一方面是直接由於人類在生理上需要一種情感的經驗——即聲色，形併合的產物。另一方面它有一種重要的完整化的功能，驅使着人們在手藝上推進到完美之境，激勵他們以工作的動機。同時，它也是創造價值和標準化的情感經驗的有效工具。由這上述種種功能，藝術對於技術，經濟，科學，巫術和宗教，便都有所影響。

我們現在討論藝術所含的原素，儘可把上文關於人造的器物的一些話重提一下。一種裝飾的動機，一種曲調，或一種雕刻物的意義或重要性，決不能在孤獨狀態，或與其境地隔離之下看得出來。近代人批評藝術，往往把它當作富有創造力的藝術家個人所傳給羣衆的一種信息。我們又常把它認為情緒或理智狀態的向外表現，以作品為媒介，由一個人傳達到另一個人。這種見解，只有在默認藝術的佈景及傳統時才有用處。從社會學的眼光看來，這見解總是不很對的。坦普 (Taine) 和他的學派着重於藝術作品和它的佈景的關係，他的理論對於一部分客觀的和個人主義的美學是一種重要的糾正。當我們研究原始藝術的時候，一定要認清它原是羣衆的產物。

藝術家不過接受了部落的傳統，而依法泡製出種種雕刻，歌曲，以及部落的神秘的戲劇。但是，這裏我們務必注意，個人所仿製的傳統作品，總在傳統之上加了一些新東西進去，而且，還多少使傳統有些改變。個人的貢獻化成和凝結在漸漸生長的傳統中去，經調整後而變成某時期藝術設備的一部。但重要之點是：個人的成績不僅為他的人格，靈感，及創造能力所決定，也為藝術的周圍的各種關聯所左右。雕刻的偶像之為宗教信仰和宗教儀式的對象，與夫神秘戲劇之為部落生活的重要部分，都足以影響這些事物變遷時所取的途徑，以及大量再造時的條件。如其他許多器物或製造品一樣，藝術作品總是變為一種制度的一部，我們只好把它置於制度的佈景中去研究，才能明瞭它的整個功能與發展。

於是，由這對於藝術的討論，我們又得到這個結論：歷史——倘只言其相干的——仍然是活於今日的社會構造和文化中，過去所留下的影響，都繼續形成和活現於現在的制度中，而那些不相干的，則都被掃除刪棄了。我們研究原始的文化，那裏並沒有什麼歷史的記載，關於藝術，工藝，與宗教的生長，只可由觀察中去探討。可靠的記載，也只是已發現的，把文化事物與其佈景聯繫起來的線索。歷史實際上是生存在這種連繫中。所以，只有把某種藝術品放在它所存在的制度佈景中，只有分析它的功能，亦即分析它和技術，經濟，巫術，以及科學的關係，我們才能給這個藝術品一個正確的文化的定義。當這種工作完成後，所剩下的內在的藝術動機，則只有從觀察者本人的直接藝術反應中去了解。一個人類學家，有時應當有藝術的感應，要使他自己的工作成功，他必須能多少泡製些藝術，那就是

把他在藝術上的經驗描寫出來。

二二 文化的功能現實

人類基本的和派生的需要，是為有機體的作用和影響生理歷程的文化所造成。我們對於這種需要的分析，到此已告完畢。我們的分析指明了：文化根本是一種‘手段性的現實’，為滿足人類需要而存在，其所取的方式却遠勝於一切對於環境的直接適應。文化賦與人類以一種構造器官以外的擴充，一種防禦保衛的甲冑，一種軀體上原有設備所完全不能達到的在空間中的移動及其速度。文化，人類的累積的創造物，提高了個人效率的程度和動作的力量；並且它與人以這樣深刻的思想和遠大的眼光，在任何其他動物中，都是夢想不到的。這一切無不是為個人成就的累積性和通力合作的能力所賜。由是文化把許多個人轉變為有組織的團體，而使之無止境地繼續存在。人類決不是好羣的動物，倘若這話的涵義是說：人類的調協行為是本於生理的和與生俱來的天賦，和這種行為是在全人類一致的模式之下進行的。一切組織和一切調協行為都是傳統的綿續性的結果，並且在每個文化中，都有其不同的形式。

文化深深的改變人類的先天賦與。在這種任務中，它不但賜福人類，並且與人以許多義務，要求個人為公益而放棄一大部分自由。這些新條件，新負擔，就是我們所謂文化手段迫力。個人必須遵守法律和秩序，必須學習和服從社會的傳統，必須用舌尖和喉頭去調適各種聲音，用大腦去應付繁複的神經

習慣。他終日工作，生產那些他人所要消費的東西，同時，他自己也永要依賴他人的勞力。最後，他的累積經驗的能力，以及用經驗窺測將來的手段，又爲他開闢了新的園地，使他不得不組織他的活動，預測和防範將來的危險，并把他的前瞻後顧完整化，而成爲巫術與宗教信仰的偉大體系。

所以，文化即在滿足人類的需要當中，創造了新的需要。這恐怕就是文化最大的創造力與人類進步的關鍵。文化把人類提高於禽獸之上，並不是由於給人類以其所能有的東西，而是指示給他看其所能奮鬥追求的目標。高度的物質繁榮的時期，往往在精神上是墮落的。當文化的物質方面過於發達的時候，當運輸和破壞的方法，以及大量生產和廣告，支配着一個國家的生活的時候，整個社區便充滿着窮奢極慾式的虛假和妄狂的需要的滿足，到這時整個的文明都大堪憂慮。人類歷史上的現今這時代便是一例。

由此可知，文化雖然產生於人類的生物需要的滿足，但它的本質，却使人類與其他動物截然不同。事實上，無論人類滿足他的何種需要，無一是和其他動物一樣的。人是一個製造工具，使用工具的動物，一個在團體中能夠傳達交通的社員；一個傳統綿續的保護者；一個充爲合作團體中的勞作單位；一個留戀着過去和希望着將來的怪物；最後，靠着分工合作和預先準備所獲得的閒暇和機會，他又享受着色、形、聲等所造成的美感。

二三 文化的各方面與制度

我們在上文曾下過一個結論，說是文化不能勉強的分割爲

許多似是而非的要素，如文化特質，文化型式，文化叢體等。文化的真正單位是‘制度’。現在我們對文化的結構，更有進一步的洞察。我們看到文化可以分爲許多基本方面，每一方面都以滿足某一固定需要爲核心，而爲基本的定律和限制所支配。但是，當我們分析各方面的具體結構的時候，我們總得涉及文化的真正單位——社會制度。

談到生殖，我們發見家族，住戶，及相連的親屬團體，如‘類別性親屬’和氏族，都是在文化內進行的生殖歷程的組織之真正單位。論及營養，我們也離不開家庭，住戶，氏族，及村鎮社區。就是在宗教方面，各種家內祭祀和祖先崇拜，也是以家族爲基礎；闕騰主義與氏族相連；部落或地方的祭祀，則或以村鎮或以政治組織爲中心。

我們雖一再申言文化的最後具體單位是制度，但我們並沒有把制度和功能簡單而直接的相連起來——我們不能說：在一個制度中，一種需要只得一種滿足。制度顯然是混合着多種的功能的。事實上我們早已見到制度的綜合性質，因爲文化的迫力，總是彼此相依相連的。生殖現象——特別是關於母性方面——便引到吸乳和撫養等的事實。由這些事實所造成的親密生活，又勢必產生經濟合作，家中威權，及法律規定。

在文化的各方面，我們都看到幾個具有完整作用的原則，在社會組織中有其很重要的任務，並且就是靠它們而決定主要制度的形式。地方的或地域的原則，也許是完整原則中最重要的一種。每一羣在共同事業之下而結合的人，必須住在一起，或者至少必須使各人在空間上的分佈，便於有時聚合起來而一同工作。工作愈親密，愈連續，則地方原則的影響亦愈大。

生殖和營養都需要親密和永久的接觸。以生殖為基礎而為共同住處所連合的家庭團體，似乎是人類最重要的制度。地方原則在其他制度中，如俱樂部、巫術或宗教的同志會、藝術行會、軍事機關等，也有相當的作用。它又使村落社區成為一種主要制度而具有許多複雜的功能。至于部落、政治區域，以及鄰毗的聯邦組織，也是這個原則的產物。土地租佃是地域原則的法律上的表現，也是民法中主要的一方面。住區的方式，房屋的等級和形式，道路以及交通的方法，也都和這個地方的原則相關連。源於生殖的血統關係是另一個重要的完整原則。小家庭，大家族，宗親團體及氏族——其中有的在地域上是毗連的，有的並不按地域的原則而結合——都是親屬羣集的結果。這些親屬組織的單位，又帶着和那基本功能——即種族的綿續——相關的其他許多功能。繼承法律，亦即規定財產、級位，及社會身分的世代相傳的準則，乃是制度完整化下的生殖原則在法律上的表現。

對於環境的利用與改變，又是制度完整化的另一重要原則。無論在食料的生產或在實業中，它把人們團結在一起。它和地域原則密切地連繫着，但更為專門化，因為，當大家聯合着作共同耕種和共同漁獵的時候，社會制度便因而成立。在每個文化中，財產法乃是這個原則的法律上的陳述。生產團體雖有時與地域的區分相符合，但往往是後者範圍內的小組織，並且當其推進特殊的業務時，它是組織在不同的基礎之上。

文化的或職業的一體與生產的一體很相近，不過範圍大些。同類的興趣，同等的知識，同樣的巫術或宗教能力，常把人聯合在一起，而把他們組織成特殊的職業制度或行會。這些團

體有它們自己的法律，更常有它們自己的語言，尤其是物質底層——包括他們精神生活上的工具，特殊的住所，與個人的設備。

這裏所略舉的幾條完整原則，和我們在上文所述的那些適應基本或派生的文化需要的特殊方面，似乎有點混雜。但是，文化的各方面是有別於完整原則的。後者乃在於以一種物質的，生物的，和精神的力暈，把人們組織成固定而永久的團體，從事於某種固定的工作，並且特殊地佔有一部分土地和環境為其根據地。是以，只有靠功能的和制度的兩方面周詳的研究，我們才能得到一個完全的和正確的文化定義。

二四 概要與結論

(一) 到此我們已可斷言：我們現在正需要着一種經驗的文化論。這種文化論是承認文化的差異性，不問文化的起因，而只問文化是什麼，它怎麼發生作用，和怎樣變遷？因為，惟有認清了文化現實和文化歷程的定律，我們才能談得上改造文化；除非以功能論為基礎，播化論者和進化論者都不能建立其文化史。正像物理學家只研究機械的和電磁的性質和定律，而不追究宇宙從創世以來的歷史；正像生物學家只研究遺傳，適應，及生物化學，而以之為進化論假說的根據，人類學家也應當第一先研究文化的性質，探求文化歷程的定律，而把重構的歷史格局，留作談笑的資料。依完全恩斯的‘起源’而重構大部分出於想像的文化史，是最理想的茶餘酒後的雅談。不過，科學的人類學應當知道它的首要任務是在建立一個

謹慎嚴謹的文化論。這個文化論應當包括比較社會學，統一所有社會科學，而充作其他一切日後所認為必須的猜想的基礎。

(二) 本文的主要目的就是在提出這樣的一個文化論的大綱。我們發見文化含有二大主要成分——物質的和精神的，即已改造的環境和已變更的人類有機體。文化的現實即存在於這兩部分的關係中，偏重其一，都會成為無謂的社會學的玄學。一種器物的同一性並不在於它的特有形式，一個觀念，或風俗的同一性也不在於它的完形。器物的形式始終是為人類行動所決定，所關連，或為人類觀念所啟發。信仰，思想和意見也是始終表現於被改造的環境中，要認識文化的現實，只有從此著眼。

(三) 可以正常的加以分析，而真正能夠傳播與演化的文化真正要素，乃是社會制度——即一套有組織的風俗與活動的體系，由一羣能利用物質工具，而固定的生活於某一部環境中的人們所推行。

(四) 從研究文化所致力的工作及其所克盡的功能，文化現象便可以加以整理與分類。功能始終是產生於對於文化迫力的反應。這種迫力我們把它分為：基本的或生物的，派生的或手段的，完整的或精神的。圍繞着基本的需要的，便有營養的，生殖的，及保護的體系的發展；這最後一項包括許多軀體上的需要，如遮蔽，溫度，清潔，及安全。從手段的迫力，便有生產的，法律的，和教育的體系的出現；這最後一項包括人類傳統的傳襲及保存。最後，由完整的需要產生了知識，巫術，宗教，和藝術——廣義而言，也包括閒暇時的遊戲與遊戲。

(五) 對於具體的和固定的文化單位，即社會制度，我們在這裏並不能像對於文化的各大方面那樣，說得比較詳細。不過我們知道：家庭、住戶、村落社區、部落、經濟組織、及職業行會，大概是最普遍的和最主要的制度。在不常見的制度中則常見到氏族、半部族、分族、秘密結社、年齡級、藝術團體、宗教社會等。此外，我們在世界的某些角落裏尚見到一些例外的文化組織，如 Potlatch, Sweat-lodge, Kula, 西班牙的神牛，西比利亞的薩滿教，中澳洲的 Intichiuma 儀式等。這些制度都是由一些較平常的制度的過度發展而來，所以對於它們的功能的解釋，較之對於尋常明顯活動的解釋，在文化研究上似另有其意義。

(六) 我們必須分別清楚文化迫力和個人動機的不同。文化迫力只能從整個文化中加以說明。這種迫力就是一切社會團結、文化綿續和社區生存所必須滿足的條件。個人的動機乃是社區份子所自覺的直接而有意識的行為上衝動。這種衝動也總是為外力所模塑，它一面以本能的衝動為基礎，一面又完整化而織成團體的調協行為。就是這種團體的調協行為或制度的作用，滿足了文化的迫力。

(七) 我們應將功能的文化論作為一種科學的背景，從而對於文化在何時、何地、和何以起源等問題，作一般猜想，並從而重構人類的歷史。只有根據經驗性的定律，這種重構才可謂有當。要想建立‘遺俗’這個概念，必須一方面指明一種風俗或制度在當前文化佈景中並無全完全合格的功能，在另一方面，還須證明它的昔日的功能已經淪為陳腐和無關緊要的性質。在歷史方法中，相同性的指出，也必須根據對於一種風俗、器物或制度的真正同一性的建立。要想建立這同一性，只能在

對於所研究的文化要素，先作一番功能的比較分析之後，才能辦得到。

總之，據我們分析的結果，文化原是自成一格的一種現象。文化歷程以及文化要素間的關係，是遵守着功能關係的定律的。我們可以把文化現象分爲兩大主要成分，又可以分爲許多方面，制度，風俗，和器物。研究文化使我們對於人性能有更深刻的了解——這裏所謂人性是指被文化佈景所影響的而言。世間並沒有‘自然人’，因爲人性的由來就是在於接受文化的模塑。各個文化間的差異性雖然很大，但是其中也很多相同之點，因爲文化常用相同的方法，來解決一組同一的問題。這所謂同一的問題主要的是人類有機體上的生物需要，不過，即在這些基本需要的滿足的方法中，又生出一串派生的，手段的，和完整的文化需要。我們愈明瞭差異性之下的雷同性，則我們便愈能推測社會進步的趨勢，並且或能實際的對於人事有所指導。

編者按：本文作者馬達諾斯基氏無需吾人向讀者作任何介紹。氏於數年前曾爲社會科學百科全書特撰‘文化’一文（見 *Encyc. of the Social Sciences*, Vol. 4, pp. 621-645），備極精彩，爲文化論文獻上劃時代之著作。前年氏於參加哈佛大學三百年紀念學術演講時，曾宣讀‘決定人類行爲之文化’一文（見 *Factors Determining Human Behavior* 一書），吾人從中已可相當窺見其對於文化現象最近之見解。去歲氏又將前作‘文化’一文重加增改。新稿完成後，雖書買早已大作廣告，終因作者持慎重態度，迄未見其出版。文瀾先生去夏遊英時得其同意，將原稿交本系翻譯後先行發表。按書店（*Routledge, Kegan Paul*）廣告，將來該文成書時似將命名爲‘文化是什麼？’（*What Is Culture?*），吾人現仍照原稿題目

譯作‘文化論’。一部分譯文曾刊於天津發世報社會研究。今該文全部披瀝於此，實不啻為吾人年來所倡言之社區實地研究增一重要之工具。本卷讀者可將此文與文瀾先生所撰‘文化表格說明’一文互作參考。

文化表格說明

吳文藻

引言

下面所載的幾種文化表格，是與上面的文化論一文完全相應的。所以在未將本表加以說明以前，先作一段引言，以喚起讀者的注意，並避免誤會。

(一)各種文化表既與文化論相應，在未看各表以前，必須先將文化論瀏覽一過，熟悉其內容梗概，然後就其中與各該表之相應部分依次對照閱看。在對照閱看的時候，讀者必須集中視線於各該表上，以能單看某表即一目瞭然為目標。表中每一概念，都象徵着一個極複雜的內容。調查員對此內容豐富的骨格，事前若不能親切領會，得到充分正確的瞭解，則實地觀察時，非但不能得此表格的幫助，反將為其所誤。這樣便失却了製表的本意。

(二)這些表格的最終目的，不過為理論家及實地調查員盡量的提供一種最高度的暗示而已。這是馬氏實地經驗的成績中最精彩的一部分。每一表內的綱目，編者曾盡其所能，予以列舉，故說它「應有盡有」，也不為過。

但是馬氏多年實地調查的經驗，大都限於新基尼東岸一個特洛布蘭小島；而此小島的文化，只是現代世界初民文化之一隅，並無普通的代表性，更乏普遍的代表性。因此，他曾向作者再三聲明：這些表格，就理論的基礎言，是根據文化比較研究的眼光而編成的，所以隨人隨時隨地稍加修改以後，仍有其

普通應用的效力；但就實際的經過言，它們本以便於他自己進行特洛布羅原野工作而編擬的，這表格之缺乏普遍性，是無可諱言的事實。各社區各有其較重不同的文化本位，探索那實在特殊的文化本位，便是一個實地調查員運用有效策略的最初目標。所以各調查員只能把這些表格當作一套可以試用的暗示，經試用後，發覺各文化較重之所在，便須斟酌實情，將表內項目，細加修改，以求合於實用。馬氏這番話，乃是讀者所應當知道的。

(三) 這些表格對於實地研究如果有其實用上的價值，就必須有其理論上的根據，而且這理論根據必須是能站立得住的。的確，功能觀點是起於實地研究，而終於實地研究的；理論既完全根據事實，事實也必須完全符合理論。這裏所以先錄馬氏的文化通論，而附以他的文化表格，便是要證明他是主張理論與方法，解釋與敘述，應當相輔而行的。若將此項表格，與各國現下所通行的幾種實地調查問題格，例如：英國皇家人類學社編的人類學上的筆記與疑問，德國 Luschen 編的民族學問題格，法國 Marin 編的民族學問題格，（此問題格實際脫胎於莫斯 Mauss 的敘述民族學講義，而莫斯乃為杜爾幹派社會學學說之大成者），作一比較，即可知其優劣。作者去年休假遊歐時，曾在倫敦、巴黎、柏林三處，以實地研究方法論的問題，徵求當代幾位民族學家的意見。覺得雖然馬氏曾從學於莫斯，其功能論且受傳於杜爾幹派，而馬氏在實地研究方法論上，已是青勝於藍。馬氏之勝於杜爾幹派者，實在於提供一種高度動態的功能觀點。最近他又倡實地觀察文化變遷的方法論，以證明他的動態觀點。他那求新的意志，常常促使他努力於新的理論問題之發

現和解決，決非固守繩墨者可比。

下列每表，具體的表現了功能理論，而以第一第二兩表，即文化總表與主要制度表，尤為明顯；在理論上，較之其它分表，亦更為重要。依照馬氏原定計畫，第一表內尚須附一‘需要與制度相應表’，惟該表尚未完全脫稿，未能併錄。該表內容代表了功能學派理論上最近的發展，在馬氏的眼光中，認為十分重要。

(四)此處所載文化各表，只是馬氏已完成的一部分。其它如營養歷程的社會組織，語言，戰爭，技術，教育，政治，法律，知識，藝術，娛樂，等等專表，都尚在編製中。又有文化變遷表一份，稿雖完成，尚待修改，故未錄入。馬氏擬俟一切表格全部脫稿以後，印為專冊，以便各處實地研究員可以採用。現在我們雖不能登載全部表格，以供參考；但讀者看過文化論之後，可以仿照那既成表格的體例，參酌各地實在情形，再依其自己興趣之所在，來編製他們所需用各種不同的表格。

因本刊篇幅關係，現只能將作者對於文化總表的一部分較為詳細的說明，先行發表，對於主要制度表，亦只好略作一發端的介紹。說明部分事先並未與馬氏熟商；故其內容只是編譯者個人的意見。餘表內容更為專門，且各地情形不同，表內應加修改之處亦更多，所以未加解釋。又每一表內的項目，名稱，及語句，譯時力求信達。偶有一二處增添的字句，都在各該表上用[]符號指明，以昭慎重。

文化總表乃探討一切文化分表的鎖鑰，明白了這總表內的綱要，再看其它分表時，便能望文生義，條理井然。如果實地

調查員能將文化總表內的主要範疇，常加思索，則在觀察文化現象時，便可以利用這個‘概念格局’(conceptual scheme)來處置事實材料，以期可得化繁為簡，避難就易的功效。

文化總表計分(甲)決定文化的外在因子，(乙)描寫的入手法，(丙)功能方面，即文化的要素，(丁)文化的基本因子四格。而四者之中，前兩格較為簡單，後兩格較為複雜。(乙)格係‘描寫的入手法’，內容無須說明。惟有‘(i)生命史’一項，值得讀者的注意，因為有的人類學者，把它與本表(丙)格各項相提並論，這種歸類，是極不合邏輯的。(甲)格內所謂之‘文化的外在因子’，在大體上，是與社會學上通稱之‘社會的因子’相當，例如下表所示：

(甲)格內所謂之‘文化的外在因子’：	社會學上所謂之‘社會的因子’：
(2) 環境	(1) 物質環境或地理環境
(1) 人體上的需要 及(4)項(乙)格： 人口清查	(2) 生物基礎 包括： 人口(量的方面) 遺傳(質的方面) 種族(社會學文獻大體將種族放在‘生物基礎’項下，近來亦有完全割用此名稱者。)
(3) 種族 (人類學文獻往往另立專章加以討論，因為原來的趨勢是採取種族、語言及文化三方並進法。也可以說，人類學之重視種族，猶之社會學之重視人口。)	(3) 心理條件
(本表未列心理學一項，以前述‘人體上的需要’為主體。)	(4) 文化基礎
(本表採用文化的廣義，將‘社會組織’放在文化的因子之內，適與社會學上的用法相反。)	(5) 大社會的演化 (從原史學考古學至近代文明。)
(4) 歷史：記載的與重造的進化水準	社會進化論
(5) 文化接觸 (關於文化變遷，另製表格，專加討論。)	(6) 社會變遷 (包括種族混雜及文化接觸等項在內。)

看了上述的比較表，可知文化總表(甲)格內所重視的，是人體上的需要一項。馬氏最近正在努力發揮更徹底的科學的文化論，為要貫徹他的主張，或者不得不少用心理學上的名詞，

而偏重生理學上的條件。在他研究生殖與營養的社會歷程時，專從現代生物化學上的新發現中去找合理的解釋，好使他的文化需要說，得到更有力的學理上的根據。

(丙)(丁)兩格是文化總表上最重要的部分，代表了最徹底的經驗上的文化分類法。馬氏首先肯定了文化上的三個基本事實，即是：(1)物質底層，(2)社會組織(3)語言。但是他在文化論中，却又述及‘文化的精神方面’，與前三者並舉，當作文化的四個基本因子。所以我們在表格內稍加修改，以求符合。馬氏又從功能方面着眼，將文化分爲八個方面，即是：(1)經濟，(2)教育，(3)政治，(4)法律與秩序，(5)知識，(6)藝術宗教，(7)藝術，(8)娛樂。有時加技術一項，冠於經濟之前，遂使文化要素變成九個。茲爲討論簡便計，暫以三因子和八方面爲依據；至於文化基本因子之應分爲三或四，功能方面之應分爲八或九，姑置不論。讀者在(丙)(丁)兩格中，應先留意兩點：(-)任何文化若予以科學的分析，都可以應用這樣的分類法；因爲在馬氏的眼光中，這三因子和八方面，在任何文化區域內，是無所不包的。大凡實地研究員攷察某一民族某一時代的文化時，必須有他的一套據爲參攷的‘概念格局’；否則社會事實，龐雜散亂，無從加以系統的描述。上述的三因子和八方面，如果常作一種‘概念格局’來運用，就有很大的用處。(二)三因子和八方面彼此間有極密切的關係，雖則三因子比八方面範圍更廣。八方面任擇其中之一，譬如經濟一方面，在這經濟範圍以內，就有物質的，社會的，及精神的三個基本事實同時並存。反之，三因子任擇其中之一，譬如物質底層，在功能的任何一方面，都有它的一份。任何主要功能都不能缺少器物用具，並且這器物用具又是與

那某一功能中的制度和思想的部分交織而成的。但二者亦有相異之處，假如我們承認文化的形態與生物的形態一樣，有解剖與生理的不同，就可以說，三因子在大體上代表了文化的結構，而八方面代表了文化的功能，二者是由相對面相成的。

馬氏之將文化的基本因子分列爲三，而不分列爲四，是有其來歷的。直捷的說，他是綜合了黎佛士 (W. H. R. Rivers) 斐利格曼 (C. G. Seligman) 二氏的分類，而加以最後的修正的。斐氏是黎氏的門人，而馬氏是斐氏的後輩，繼斐氏爲倫敦大學人類學系的主任。黎氏曾將文化分爲四類：(1)物質文化，(2)社會結構，(3)語言，(4)宗教。¹ 馬氏在文化論中偶用的四分法，與此最近；其不同處，舍名稱外，並將宗教放在功能方面，而稱之爲‘文化的精神方面’。(作者曾將文化分爲(1)物質的，(2)社會的，(3)語言的，(4)精神的四方面，亦是部分的受了黎氏分類的影響，而與馬氏的四分法，不謀而合。)² 斐氏則常將文化分爲三類：(1)語言，(2)物質文化，(3)道德文化(即一切社會制度)。馬氏在本表上所採用的三分法，大致與此相符；所不同者，除對語言有新認識外，改用‘社會組織’以代‘道德文化’一名詞。

純從經驗上着眼，文化的三分法至少有三種長處：第一，與事實最相契合。按文化在本質上實包括這一切的表示；即一個社區的社會習慣，與個人在團體生活中受了習慣的影響而引起的反應，以及爲這些習慣所決定的人類活動的產品。如

1. Rivers, W. H. R., 'The Ethnological Analysis of Culture', *Psychology and Ethnology*, especially pp. 132 ff.

2. 英文稿，‘社區的意義與社區研究的近今趨勢’，社會學界，五卷一期，二十五年一月。

人類學家鮑曼(F. Boas)根據生活習慣的複雜性，從三種不同的觀點來描述文化：(1)人類對於周圍自然的適應，(2)一社會中個人間的相互關係，(3)人類的主觀行為。³這與馬氏的三分法巧合：物質底層正與順應自然相當，社會組織正與個人關係相當，精神生活正與主觀行為相當。

第二，這三分法在研究方法上較為客觀。文化的三因子各有其經驗入手法，例如：物質底層可由器物下手，社會組織可由制度下手，精神生活可由語言下手。凡器物、制度和語言的現象，都是純粹客觀的實在體，可以觀察得到，捉摸得住，并可予以客體的保存。

第三，馬氏攷察語言與文化的關係，較有獨到的見識。他一面利用語言為探索精神現象的門徑，一面又極重視語言與社會組織的關聯，專就文化的每一功能方面，探求其語言的文源。這種動態的語言底功能觀，較之通常人類學家往往由人體、語言和文化三面同時進行獨立研究的步驟，殊不相同，而所能得到的結果，或者更為圓滿。

現在可以進一步綜論三因子的連環性。實地研究員對於這三因子的錯綜關係的瞭解，可依下列三層申述之：(一)物質因子如同社會和精神因子一樣，在任何個別的文化體系上，應佔有絕對平等的地位，不因其為物質的而即居於低等的地位。(二)社會因子介於物質和精神因子之間，向為一社會的文化骨幹，也可以說是了解文化的全盤關係的總關鍵。(三)精神

3. *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 2, p. 79.

因子針對物質和社會因子而言，乃是二者的上層結構，所以也是文化的核心。

(一)從物質底層一界看，所謂物質，社會，和精神三因子彼此間保持了同等的重要的地位，可作兩個意思解釋：第一，科學家首要的任務乃在盡搜尋事實的能事。當他攷察某一民族某一期間的文化時，務求將真實狀況全部呈現出來。至於器物，制度，和語言三者之中，孰輕孰重，非所計較。因為關於這三類的事物，無論在何處，都是同時並存；既然同時並存，在事實上，就有同等的重要。第二，科學家的惟一任務，既是搜求事實，而且只在搜求得盡，當然不能採取‘價值判斷’的態度，而應持一律平等的觀點。通常哲學家對於文化的認識，往往寓有輕重褒貶的意見。而在科學家的眼光中，文化固然也有精粗美醜之別，但精粗美醜，并非善惡是非之謂。譬如宗教：拜物教，多神教，一神教，三者固然在想像及形式上，都有精粗美醜之分，但能滿足人類精神上的需求則一。以文明人的心理及習慣去推測所謂野蠻人的行為，當然處處都覺得是野蠻；以自己習有的好尚去比較別人習有的好尚，當然會覺得奇怪不同。因此，實地研究員處處都要設身處地，來斷定一個文化的本來價值，並不預立一個主觀的標準，便是要避免那種誇大武斷或迷信盲從的舊習慣。

(二)從社會組織一界看，社會適介乎物質和精神二者之間，居執中的位置。所謂社會組織實為文化之骨幹，亦可以從兩點立論：第一，文化是社會的產物。就文化的實際言，不論是物質現象或精神現象，都不能在社會環境以外產生出來，亦不能超乎社會範圍之外而獨立存在。凡由人類活動所得的

結果，具體的實物，如工具，武器，樂器，祭品之類，抽象的概念，如思想，價值，標準，理想之類，莫不是人羣社會的產品。所以泰勒 (E. B. Tylor) 早就說過，文化乃是人爲團體之一員，由社會上所學得的能力與習慣。

法國杜爾幹 (E. Durkheim) 莫斯 (M. Mauss) 一派則以爲文明現象在定義上就是某一指定社會的文明現象。換言之，一切文明現象必然都是社會現象，雖則一切社會現象不必一定是文明現象。他如英國的華勒斯 (Graham Wallas) 則稱文化爲‘社會遺產’ (social heritage)。¹ 美國的華利史 (W. D. Wallis) 亦說文化就是凡不屬於個人而爲團體特徵的一切人造的實物，制度以及生活與思想的形式。² 要之，一時一地民族的文化，必以其社會組織爲骨幹；而此組織構造形著於外者，便是典章制度。每種制度一面有其物質的基層，一而又有其精神的上層結構；於是社會縱橫貫串於物質精神之間，三者交相作用，常常維持一種動態的平衡的關係。

第二，因文化爲社會的產物，有其客觀的實在體，故民族學家社會學家以及文化史家攷察文化時，大都重視社會制度，而不重視個人行爲。這有兩個原因：(1) 社會制度比較個人行爲更有普遍性，易於說明文化的法則。譬如家族親屬，村鎮社區，職業團體，自動結合，乃至國家種族等等團結的形式，都爲古今中外各民族所公用，都足以表示出文化的意義。(2) 社會制度比較個人行爲的影響易於把握；與其如內省派心理學那樣根據個人心理的研究而以‘不變的人性’的要素來解釋社

1. Wallis, G., *Our Social Heritage*, Yale University Press, 1921.

2. Wallis, W. D., *Culture and Progress*, p. 5.

會現象，無寧直捷的採取行爲主義的方法，開始即去研究外界可以觀察得到的社會生活的要素。並且在文化變遷時，常常發見社會制度的情性較個人行爲的情性更高；大凡制度愈強化，其抵抗力亦愈堅強。一種制度有時固有精神早已喪失，而其形質依然留存。因此，社會制度是攷察文化最具體而實在的單位。

(三)從精神生活一界看，若欲瞭解精神是物質和社會的上層結構，必先說明精神現象的複雜含義。精神生活乃對物質生活，或社會生活而言，爲文化的核心，非經較詳盡的解釋，不能明瞭。馬氏爲專門討論較簡單的文化，並力求客觀起見，故對於精神現象，只在文化通論中涉及，並未正式列入文化表內。我們因須利用這表的理論架構，來實地攷察較複雜的文化，特別是用以對付無文有識的中國農民，並搜集關於他們的生活習慣，心理態度，價值觀念，及與西洋文明接觸以後所產生的變遷的事實，故對於文化的精神生活，就不得不加以客觀的解剖。

析而言之，精神現象實包括了三層，即是語言，心理，及價值。語言係精神的外表，心理與價值則爲其內心。語言與行動的關係最爲密切，說話大都等於動作，至少是爲了動作才發言。心理態度自與動作有別，但已帶有動作傾向，偏於外界者較多，隨時可以發爲動作。價值完全是起於內部的，爲一切行動的準則，爲人生意義的源泉，故價值亦可謂之精神思想的結晶，猶之精神思想爲文化的核心一樣。

(1)先講語言與精神的關係。前面已經說過，語言是瞭解文化的精神現象的關鍵。沒有語言，文化根本就不能存在。而

語言乃人類文化所獨有的特徵；動物雖亦須適應自然，亦營羣居生活；但彼此間沒有言語，意思不能傳授，心能不能累積，舍個體行為受影響外，決無共同意識，可以引發一致行動。惟有人類可藉語言為媒介，創造概念，傳遞思想，累積經驗，互相傳授，互相感動，終而同心協力，產生一種集體行為。人之所以異於禽獸者，就在乎此。

語言和思想因為文化的基礎，而發明或成就才算文化的精華。發明除了絕特天才能夠‘妙手偶得’之外，若人類心中尚無一個定形的概念或模型，則一切物質界或社會界的發明，就無從產生。故可以說，概念界的思想，乃物質界或社會界的事實之母；雖則一切思想的產生，都有賴於物質的材料，和社會的傾向。而一種發明，在其尚未變成物質工具或社會關係以前，根本就是某個人心靈中的一種定形的心理模型。反而言之，這種心理模型，必先賴交通為之傳播，始能變為某一團體的文化的一部分。因為一切文化皆由學習得來；學習的過程，便是文化的獲得。先是該團體中一二才人，靠着實驗得到新發明或新調適；然後大家憑藉某種交通媒介，例如言語，輾轉學習，結果遂變為該團體的文化的一部分。從此可知一團體的文化總量，決定了發明家概念化的可能範圍；而概念化的範圍，又部分的決定了發明家運用心思的結果。也可以說，發明歷程是要經過文化、語言及心思三者交相作用而始實現的。

(2)次述心理與精神的關係。先前已經述及馬氏最近顯有由心理學轉向生物學尋找學理根據的趨勢，若僅就文化總表表面上的說明而言，本可不必涉及心理方面。但精神和心理是分不開的，這兩個名詞常常通用，如將文化分為物質和心理

(即精神)兩部分;對於心理方面,未能置之不論。總括的說,一切精神現象都是心理現象。凡關於生活習慣的情操態度,或關於發明發見的心思才智,以及思想和信仰等等質素,都是最顯著的心理形式。我們根據‘心理即是精神’的解釋,可以說文化的來源是個人的,故其本質乃是心理的。

何謂‘文化的本質乃是心理的’?文化常是運行不息,時刻在活動之中,此為活文化。活文化之積極發生作用,必先憑藉心理的途徑。故欲知文化的存在與否,必以其在心理上是否引起交感反響為斷。譬如文化上種種特色,若在智識上,或實際上,均未被人使用,在審美上,亦未受人欣賞,如海禁未開以前,中國的醫藥,未被西人應用,西洋的音樂,亦未受我國人欣賞,甚至其在事實上的存在,亦未曾被人所知,則該文化特色,雖是潛在,亦不能算作實在;因其潛在的情形,完全等於物價環境中的被動分子,如同石器時代的礦藏,雖然客觀的存在,而并未為人所知,在文化上自亦未生影響,所以其實際的存在,亦無從予以承認。

又人是文化的攜帶者。西洋人來到中國,挾西洋文化而俱來。文化的攜帶,不必盡是實物;只要攜帶了製造和使用實物的智識與技能,這便是攜帶文化惟一最簡便的方法。實際上,欲使不著形質的文化成分傳佈於世界,捨採取這種心理的形式外,別無他法。所謂‘文化的本質為心理’者,即係此意。若坊在個人心理學的立場,主張文化最後的解釋必為心理學的,而非史學的,亦非社會學的,則又當別論了。

關於‘文化的來源是個人的’一點,前在討論發明歷程時已經道及。茲再專就個人與文化的關係,稍加申釋。原來文化

可從社會個人兩面同時來看；前面所說文化是社會的產物，係從社會一面着眼；現在又謂文化常常依賴個人來維持，便是從個人一面着眼。就常識言，文化最足以代表各個人的特性。某一團體的文化，即是該團體中一切人所攜帶的文化的總和。而在同一團體中，各人在吸收文化時所表現的個性，又有差異。例如各人因天賦不同，而有上智下愚之別；因興趣態度不同，而有哲學家、科學家、藝術家或宗教家之別；又因教育造詣不同，而有淹博與文盲之別。惟文化的品質，如‘真’‘善’‘美’‘用’，難以判別高下，只好暫置不論；至於知識容量的大小，較易認識，可舉例証。若以澳洲人與美國人相較；在澳洲土人中間，各人知識相差無幾，此人所知，他人亦無不知。但在美國人中間則否，一人所知，可為千人所不知。再看今日之中國，東西文化同時並存，文化總量的擴大，為亘古所未有。若以一個窮鄉僻壤的農夫與一位中西兼擅的學者相較，其相差之距離，就不可以道里計。個人間文化的差別，於此可見一斑。

惟個人在文化上的地位，關鍵猶不在此。各個人對其本團體的文化所迫切要求者，不在文化總量的加多，而實在內心生活的增長。對於一團體中各個人內心生活的需求，能夠予以充分的滿足者，始能謂之真文化。換言之，文化欲成為生命的活力，必其一面鞏固社會團體的團結統一，一面完成個人人格的和諧一致。如果文化的累積反足以促成社會的解組，助長人格的失調；這種現象，雖為過渡時代所不免，終非文化發展的正軌，更非文化建設的目標。所以文化對於個人的重要意義，在品質而不在數量，在內部而不在外界。真文化與假文化的不同也在於此；真文化必然是出於內部的，其本質是和諧的，

平衡的，自足的。因此，個人的主要活動，應該都集中於創造衝動的滿足；即使爲了某種目的而必須用某種手段，而其注重之點，仍須在目的的本身。如美國那樣的物質繁榮，其團體生活爲交通利器或大量生產所支配，民衆心理被五光十色的廣告所控制，這種畸形發展的文明，就不足以保證其文化的存在。事實上，文明的發達，或效率的增進，與其文化程度的加高，並不成爲正比例。所以美國現代眼光深遠的學者，常以‘人格與文化’對比的問題，促起國人的注意。這種眼光，在我們看來，是有重大的意義的。

(3) 末論價值與精神的關係。人是文化價值的攜帶者，活的文化價值必然是以個人爲中心的。各人因生活態度的不同，嗜好趣味的不同，而價值觀念亦隨之不同。實際說來，人生價值不外四種：是即理智的價值（是非真偽），倫理的價值（善惡好惡），審美的價值（精粗美醜），以及經濟的價值（有用無用）。哲學家與詩人的文化價值觀稍有不同：哲學家大都偏重道德上的個性解放，自我發展，一切都以善惡爲依據；詩人就偏重藝術，科學，和文學的成就，一切則以美醜爲標準。科學家與藝術家的文化價值觀又有不同：科學家的文化價值觀，是功利的，是工具的；凡關技術，經濟，及政治上一切設施，皆以利用厚生爲目標，此種價值可以謂之‘手段的價值’。藝術家的文化價值觀是審美的，是自足的；諸如家庭，教堂，美術社，科學社，以及一切學藝團體，皆以欣賞表現爲目標；此種價值，可以謂之‘目的價值’。大凡一地方的文化，若重視自足的價值，過於工具的價值，則其所保持其文化的成分，亦必多於假文化的成分。

又機器時代與手藝時代的文化價值觀亦不相同。譬如大賚

本家以重金購買名畫古書，以得爲榮，誇示親友，這只是一種露骨的佔有衝動的表現。反之，一個手藝工人對其所嫻熟使用的工具及精心製就的作品，興起一種熱烈撫愛的情緒，這樣由工作得到的樂趣，便是小型的創造活動的表現。大凡一時代的文化，佔有的衝動愈發達，愈易流爲假文化；創造的衝動愈滋長，愈易形成真文化。

根據以上的比較，可知內在的價值，可以直接享受的價值，始爲文化的精神思想的結晶品。各人的理想標準，儘可大同小異；而內心生活的注重，是大家必須一致的。因爲就個人人格的完成言，文化本含有精神培養，思想啟發的意思。又在兩種不同的文化，因接觸而發生激烈變動的社會歷程中，價值標準在精神生活上的重要意義，更易明白看出。譬如中國今日中西文化衝突的情境，乃是考察‘價值變換’最理想的試驗室。當此過渡時代，文化實負有雙重的責任：一方面保存舊文化，一方面開創新文化；隨時隨地須要重新估定一切價值，藉以促進人爲的淘汰選擇作用。例如淘汰形式的制度主義，提倡創造的個人主義；棄置因襲的禮法名教，注重人格的自我表現。總之，新要求創造新價值，新價值創造新文化，這是文化再生所必由的途徑，亦是文化改造所必守的規律。

以上對於構成精神現象的複雜內容，即語言，心理，及價值三層，既已得到較明確的瞭解；現在可以進一步，本綜合的眼光，依次分論(1)物質與精神間的關係，(2)社會與精神間的關係，(3)物質，社會及精神三者間的關係。

(1) 物質與精神間的關係。物質一詞，可有廣狹二義：狹義僅

限於物質的實物，即人造的物質環境，如一切器具，機械，工程，建築之類。廣義則包括那些為適應物質文化而產生的活動，如工藝，技能，技術歷程，生產方法之類。馬氏在其文化通論中，有時雖亦採取物質的廣義，而在文化表上所列‘物質底層’一項，則係確指狹義而言。至於工藝或技術一項，則放在文化的功能方面，在他看來，此項附屬於經濟範圍內，或另設一獨立範圍，均無不可。惟他所瞭解的實物，是并關於物質，社會，和精神三界的：在物質界，如輪船，火車；重炮，飛機；電燈，電報；一切藥品等是。在社會界，如機器，商品，鈔票；國旗，徽章，印信；紀念碑，新聞紙等是。在精神界，如繪畫，雕刻，美建，樂器，祭器，禮服，一切圖書儀器，以及其他象徵物品等是。這是物質底層應有的具體內容。總之，單就物質和精神言，一切文化都有這兩部分：材料都是物質的，而運用材料的心思才智都是精神的。鋼鐵是物質，而製造機器，全靠人的智力，那便是精神的部分。器物愈完備複雜，精神的因子愈多。若以汽車，電燈，比之於手車，豆油燈，其中所含的精神因子，就多的多了。

物質和精神的關係，可作對比如下：有形具體的實物，羅列眼前，可以開單列舉；無形抽象的質素，雖然可從人們的言語姿勢，禮貌動作，或文字符號上，略窺一二，究竟內在的感情態度，不易完全捉摸得住。所以說物質是生活的外表，精神是生活的內心；物質是生活的專門機械，精神是生活的品質表現。物質的發展是進化的，屬於累積性，大都與時俱進，很少退化的；精神的發展是創化的，屬於突變性，進退無常，無有定律，除了科學知識的增進是帶累積性外，餘如倫理，宗教，及美術上的發展，就不常有繼續性。換言之，‘物的文明’是進化的性質，‘心

的文明'是非進化的性質。當兩種不同文化接觸之時，物質的成分傳播較易，所遇障礙亦較少；精神的成分流佈較難，所遇抗拒亦較大。并且嚴格說來，精神的採借，不比物質的採借，有的根本是不能採借的；也有的是既被採借之後，因換了一個不同場合，也就換了一個面目。故中國今日之全盤西化論者，在態度上固可儘量主張全盤西化，在事實上是不可可能的。總之，文化的攷察，在物質易，在精神難；而文化的採借，亦是在物質易，在精神難，這已成為文化論上的通則。

前論文化價值時，曾有目的價值論與手段價值論的辨別，以爲凡是可以直接滿足我們的需要者，如自足的價值，審美的價值，即是目的價值，其性質較近於真文化；至於僅爲滿足我們的欲望的方法者，如工具的價值，功利的價值，即是手段的價值，其性質易流爲假文化。這是一種重目的而輕手段的文化價值論。欲完成文化價值的客觀分析，尚須正當認識目的和手段在文化上各自應有的地位。目的是指人生的意義，志向，究竟言，爲'精神'文化中最重要的一部分。手段除社會界的文物制度不計外，實際上等於'物質'文化的全部領域，自較'物質'底層，所包含的意義更廣。'物質'文化是由人類所藉以達到主要目的的一切手段所造成的，這一切手段，即是文化的'材料'，內中除了工具機器外，尚有技術方法之類。這樣的手段和目的，當然是相依相成的，其重要性不容漠視。一團體的文化政策，若偏重手段的發展，固易發生舍本逐末的流弊；反之，若畸形的追求目的地，非但使文化陷於停滯，且將離目的愈遠。所以文化生活內外之分界不應太嚴，而目的和手段間輕重之別亦不應相差過甚。

試以中西文化的區別爲例：說者謂中西文化的根本不同，主要的乃是所用工具的不同；而此不同，僅是近三百年來的事情。在近代科學（約自一六〇〇年起）與工藝革命尙未發軔以前，中西社會均尙逗留於農村生活狀態中，故文化的本質，尙無鉅大差異。近今比較文化史學者且謂：當十三世紀馬哥孛羅東遊之時，元朝的中國物質文化，已爲歐洲人所不及。但自近代科學昌明以來，西洋文化的重心轉移，精神爲之大變，今日中西文化的根本差異亦源於此。西洋文化精神的驟變，於心理態度上及價值觀念上，均可以窺見。在心理上，由內心生活而趨重於外界生活；人們不願繼續受自然環境的束縛與支配，急思充分運用手腦，與自然抗爭，征服天行以供人用，因而造成利用厚生的機器文明。在價值上，由蘇格拉底‘知識即道德’的觀念變爲培根‘知識即權力’的觀念；人們本着‘人定勝天’的自信，不但改造自然的環境，亦改造社會的環境，以謀人類最大多數的最大幸福，因而形成造福世界的科學文明。科學與機器對於現代社會生活的重要，凡稍知今日中西文化競爭的結果者，即會明瞭。羅素在中國之問題曾說：“西洋文化之特長爲科學方法，中國文化之特長，爲人生究竟之正當觀念。”“人生究竟之正當觀念”，雖爲吾國先賢完善的遺教，但因輕視了“形而下”的事物，忽略了手段對於目的的關係，卒使技術的發明，完全中斷，人生目的，無由達到。故吾國之於歐美文明，不限於製造技術的模倣，尤在觀摩體驗其所以產生近代科學之根本精神；有西洋人的心思，始有西洋人的科學；純粹科學樹立基礎，應用科學始能發達；如數學、邏輯、科學方法，以及一切科學知識，皆爲西洋‘精神’文化的結晶品。蓋實物可以隨時輸入，制度

亦可以酌量模倣，惟有思想不能忽然移植。吾人欲養成此種爲尋求真理以解放心靈的風氣，必須能充分的了解領會，努力吸取西洋的科學精神，以完成我國的新文化，以達到人生最終的目的。

(2) 社會與精神間的關係。馬氏說社會組織乃是文化中的一重要部分，社會團體的組織乃是物質設備與身體上習慣二者的混合；社會部分不能與物質或精神部分脫離關係，若脫離了關係，則社會部分不易使人了解。這三位一體的文化論，本係對唯物質，唯社會，或唯精神的一元論，以及心(文化)物(文明)二元論而發，其意義甚爲重大。所謂社會組織含有三種大家公認的關係，即是：個人間的關係，團體間的關係，以及個人與團體間的關係。這三種聯帶關係的結合，構成了社會組織的體制。此種體制有其相應的精神質素，例如價值，態度，信仰，道德，等等。其中尤以人倫道德一項，爲了解社會關係的總關鍵，故學者多有以‘道德文化’一詞，來統括‘社會組織’的全部領域。

社會關係的組織，可從縱橫兩方面來觀察；從橫的方面看，若以同時共存的現象爲例，社會團結的基本型式，不外乎馬氏在文化總表‘社會組織’項下所列舉的幾種，即是：血緣團體，地域團體，職業團體，社會分化(階級)，以及文化與種族團體。血緣團體與地域團體的性質是不相同的；血緣團體本感情關係而結合，是自然的結合；地域團體本利害關係而結合，是人爲的結合。這兩種結合是人類社會中兩種基本類型，爲一切社會學家所公認的。地域團體與職業團體的性質又有不同；地域團體以親里睦鄰爲基礎，代表了‘社會成全’的歷程，其趨向是

由小而大的繼續擴張領土及勢力範圍；職業團體則以敬業樂群為基礎，代表了‘社會分化’的歷程，其趨向是由粗簡而精繁，結果各部分間分工更細，相依更切，社會組織的整體亦更強化，這是職業專門化後一般的趨勢。從縱的方面看，以上下連續的現象為例：社會發展的普通程序，大都是由血緣團體進而為地域團體，由自然團體進而為人為團體。或說，自部落社會進而為封建社會，又自封建社會進而為政治社會。每一種社會形式，有其相應的精神構造，例如：部落社會乃以血緣的宗親觀念為基礎，敬重風俗禁忌的制裁；封建社會乃以忠盡的社稷觀念為基礎，敬重禮法名教的制裁；政治社會乃以地緣的領土觀念為基礎，有偏於政治威權者，多賴法律的制裁，有偏於公民權者，多賴輿論的制裁。自祖先崇拜的宗法社會組織破滅以後，愛國情操的政治社會組織即起而代之。此政治社會遂由地域團體之擴張，及愛國情操之發達，而逐漸形成了近代歐美的民族國家及世界帝國。所以從空間及時間上來說，社會組織與精神構造是息息相關的。

社會組織以制度為單位。制度的性質，因形式的來源不同，而有種種之別；有的是自然生長的，謂之生長的制度；有的是人為規定的，謂之規定的制度。生長的制度係從風俗（民風、習俗、慣例、共同習慣等）及標準（民儀、民德、禮教、行為規則等）中發展出來的，如自然家庭及天倫關係。規定的制度，乃由人類充分運用理性與意志的結果，法律與政治是最好的例子。制度‘生長’以前的‘風俗’與制度‘規定’以後的‘法律’又有不同：風俗是習以為常，出於不自覺的，其心理的基礎，多偏於情操態度；反之，法律是出於自覺的，有所為而為，其心理的根據，多偏於利害

興趣。但風俗與法律的關係實際上甚為密切，有所謂習慣法者，即是二者的混合物；用專門術語說，習慣法係不成文法，雖與成文法有別，而却是典章制度之一重要部分。

惟風俗之所以能維繫社會人心，法律之所以能保持社會秩序，全在有其相應的價值標準與情操態度，或說道德觀念與宗教信仰。大抵人類的接觸愈多，生活愈繁，對於風俗，法律，道德，宗教的辨別亦愈精，對於制度與思想合一的認識亦愈深。這是社會演化過程中自然的趨勢。例如：在神治社會中，一切文物制度，皆須得到超自然力的裁認，所以宗教與風俗法律道德四者完全不分。在宗法社會中，超自然力不能復為一切制度的主宰，惟尚留神道設教的遺跡，禮治重於法治，名教重於禮法，因而關於風俗，道德，法律，宗教的設施，仍多混為一物。(可題應查譯孟德斯鳩法意第十九卷，而其第十九章及那宗教法與風俗習慣之所以混而不分，議論尤為精闢，不可不讀)。在工藝先進的都市社會中，法律系統嚴密分明，一而使法律不與風俗道德宗教相混，一而又極力保存社會上之良好習慣，使與道德觀念相應。因之，一部近代法典不啻是一種倫理的教科書，亦是日常生活的‘禮經’；社會生活的基礎，幾乎全靠法律來予以維護了。但各國因國體政制的不同，對於法律道德相應的見解，亦微有不同。威權的主義盛行的國家，只顧頒佈法律條文，至於實行時，是否妨礙個人自由，則不計及；民治主義發達的國家，則尊重設計立法，以民意與輿論為向背。因此，此兩種國家遇有國際糾紛時，其所取方略亦有不同：一則直接訴之於武力，一則間接訴之於法理。重法治的國家則傾向和平，重威治的國家則傾向戰爭。今日西洋政治思想界法治威治之辯，即吾國所謂王道霸

道‘以德服人’與‘以力服人’之別也。所以開明立法與倫理思想，常成正比例，而立法的根本精神往往與文化的根本精神互相契合。也可以說，一國人民的自治精神，愈益發達，對於立法的倫理基礎，亦愈易了解。由此可知道德觀念對於社會制度的重要，乃是當然的事情。

試以中西社會組織的差異為例：中國社會與西洋社會的不同，乃是農業社會與工商社會的不同，亦是鄉村社會與都市社會的不同。中國因係農業本位的鄉村社會，向以家族主義與宗族主義為社會組織的中心；分工簡陋，自足自給，組織鬆懈而散漫，幾為無組織的社會，故外國人常稱中國為一個民俗社會。西洋因近為工商本位的都市社會，乃以個人主義與國家主義為社會組織的中心；分工精細，互相依賴，組織嚴密而強化，處處與中國固有的社會形態相反；此種富有組織的社會，便是西洋人所自稱的政治社會。中國的民俗社會，係建立於身分與宗親的意識基礎上面；西洋的政治社會，係建立於契約與領土的意識基礎上面。富於宗親觀念的中國人，其社會關係，必然是偏重情誼，故以家族倫理為標準；而其社會制裁，則大都依賴傳統，故以禮法名教為依歸。強於契約觀念的西洋人，其社會關係，必然是偏重利益，故以經濟倫理為標準；而其社會制裁，則大都根據理性，故以法律與論為依歸。又中國人向以倫常道德為根本觀念，故可以謂之家族文化；西洋人則以公民道德為根本觀念，故可以謂之國族文化。

外國人常說，中國是一個文明，而不是一個近代國家。或說，中國是有民族團體，而無國家團體；有家族觀念，同鄉觀念，而無公民觀念，國家觀念。中國人自己亦承認中西政治思想之

異同，即在國家團體觀念之有無或強弱一點。惟中國文明與西洋國家二者發展的過程是不同的。中國雖尚未造成一個近代國家，而中華民族五千年來所締造的文明，確是一個獨立完整的有機體。這有機體，乃是逐漸的生長，逐漸的把領土擴大，使境內境外許多文化比較落後的初民異族，逐一同化，最後使他們共同納入這廣大的中國文明的複合體中。反之，西洋人所謂的國家，常靠征服而生長，或以武力侵略鄰邦，或以政治制裁力對付被征服的人民，這是西洋近代國家形成的方法。相形之下，可知中國的特點，即在文化的範圍逐漸擴大，逐漸生長，一切出之於文化的手段，而不是出之於政治的手段，所以不但鄰邦被我潛移默化，即使征服我們的異族，亦常常被同化於中國的社會秩序及道德規範之中。

然而在現代人類文化的境界中，‘民族國家’乃是人類社會的最高團體，亦是人類精神的最高表現。不論民族的強弱，國家的大小，無不以‘民族’為全體人民情感上所共同要求的‘道德一體’，亦無不以‘國家’為全國國民所當犧牲一切而絕對擁護的客觀對象。要之超國家的組織一天不能產生，國家最高的勢力一天不能消滅。在西洋國家哲學中，發揮國家的精神涵義，最趨極端者，當推德國的黑格兒。他說，國家為一民族文化之精神生活所實現出來的‘有機的整體’，而精神生活則以宗教，藝術，哲學三種形像來表現，若離開了這三者，便無所謂國家。因之，國家的獨立存在，實為保障民族自由發揚民族文化所必不可少的條件，保護此獨立存在，即所以保護此民族精神。近今社會學上的觀察，亦以為國家是政治社會中最有意向的組織，為民族文化與時代精神之所寄託，凡一切文

化價值，都以國民價值為衡量的標準。國家一面是具體的社會制度，一面是抽象的價值概念。在物質上，國家為一切地域團體的兼併及擴大的團結；在精神上，國家是一個至高無上的主權的表現。在民族國家主義澎湃的潮流中，中國最大的問題，是怎樣造成一個領土主權完整的‘民族國家’，建設一個社會組織強化的政治機構，使全國人民因着有休戚相關的觀念，而有禍福與共的決心，同心協力，來造成‘政治一體’的自覺，來發揚光大五千餘年的光榮文化，因為沒有政治的國家觀念，文化的民族是無從立足的。

(3) 物質，社會及精神三者間的關係。智識進化足以影響社會進化，這問題很早即引起社會思想家的注意。勃克爾(H. T. Buckle)曾力言人類對於自然智識的增進，乃社會進步的主要原因。孔德(A. Comte)極重視其思想發展的三級律(即是神學時代，玄學時代，實證或科學時代)，以之為社會學上的基本法則。穆勒(J. S. Mill)亦曾論及人類心思對於社會演進的重要。其他後起的思想家，大都一致公認技術發明與社會進步二者常成正比例。誠然，自近代科學昌明以來，人類‘制天用天’的智識，日益增強；其連續之久，發展之速，傳播之廣，均為前此所未有。若以生物、心理，及社會諸科學方面的迂緩進展，較之物質科學，工商藝術，以及醫學衛生方面的長足進步，就不可同日而語了。又有甚者，在物質科學界，經過了證明，一有新發明，每即被人利用。例如物質科學智識的利用，大規模的改善了人類的物質環境。在社會科學界則不然，新智識的獲得，即使是造福人羣的，而社會上因襲的迷信與偏見，往往阻礙了人類對於新智識的迅速接受與應用。總之，物質智識與物質

進步影響較速，相關的程度亦較高；而社會智識與社會進步影響較慢，相關的程度亦較低。

今日大多數學者雖不敢概論各民族中思想與制度的相關高到何種程度，或思想的發展，必經何種的程序；但至少可以斷定智識的發展，較之道德、宗教，或美術的發展，是更有規則，更為齊整的。而傳統在道德、宗教、美術三範圍內活動的途徑，是否進化，則尙未能說定。姑以道德變遷為例，說者謂道德的改變，並非由於此道德本身有何顯明的改變，而祇是因着科學的發達以及新的政治經濟的作用，所引起的改變。換言之，人類的交往區域日廣，接觸日多，道德判斷的範圍亦隨之而擴張；同時科學批評的精神，日益發揚，人類的心靈，亦因之而日益解放，特種宗教信仰的束縛，得以脫離；而道德觀念的內容，亦更澄清化，寬大化。故可謂道德關係本身是恆定不變的，所變者只是社會組織及文化的一般水準而已。

政治經濟組織及科學如何可以引起道德觀念的改變，這已涉及晚近社會科學方法論上爭訟的焦點，即是文化各部分間的關係，是偏面的因果關係？還是相互的功能關係？也可以問：文化的現實是一元的？二元的？還是多元的？馬氏對這個問題的解答，很明顯的是積極主張物質、社會、與精神三因子的功能相關論。他以為已往華哲學或似哲學綜合觀點下的文化一元論，例如黑格兒的精神一元論，杜爾幹的社會一元論，（即主張社會的外在性與強制性，使社會變為最終的現實者，）以及馬克斯的物質一元論，都是偏面的定命論，祇知其一而不知其它，因而漠視了文化各部分間互相依賴的實際性。若以科學分析觀點下的文化概念為出發點，則文化事實間的關係，必為‘功

能關係，而非‘因果關係’。所以馬克斯派後期的思想家，如馬克司、韋伯爾 (Max Weber) 等，即起而應用功能相關論的觀點，一反前人之所為，不再考察經濟、技術、及政治上的變遷，對於宗教道德現象所發生的影響；而來研究宗教道德的變遷，對於經濟組織的影響，特別是新教禁慾派的‘經濟倫理’，對於近代資本主義制度的形成的影響。這裏他並不附和從前的因果關係論者，說宗教道德是因，經濟組織是果；祇是從功能關係的觀點來看，以宗教道德為‘變數’，經濟組織為‘函數’，說明二者之互相依賴與關聯而已。

又本卷載有李安宅漢譯孟漢的‘知識社會學’一文，內容即係討論‘社會影響思想’或社會構造與意識形態二者相關的問題。按孟氏的‘知識社會學’，本係直接脫胎於馬克斯與韋伯爾兩派的學說。他以為一個知識份子運用思想的樣式，常常有意識或潛意識的，受了所處的社會地位的影響。因此，他根據了‘意識與理想’的‘概念格局’，將歐洲社會政治思想的類型，分為五種，每種各有其相應的社會背景。大致如下：(1)官僚政治式的思想；例如德國普羅士軍閥政客的統治階級，是有秩序的，理性化的，專權獨斷的思想。(2)歷史上保守主義式的思想；例如十八世紀英國地主貴族階級，是依靠經驗的，非理性的，由長久應用而得到的思想。(3)‘布爾喬亞’式的思想；這是半理性的，半直覺的，假定社會問題可以在國會中由合理的討論而得到解決；而商場上的自由競爭，則仍運用直覺的判斷。(4)社會主義式的思想；這亦是半理性的，半直覺的；大概在歷史的解釋上，是力求‘科學的’，而在實際行動的時間及空間上，則仍為直覺的。(5)法西斯主義式的思想；例如意大利法西斯黨初

與時，杜撰神話以爲革命根據；但在實際政治上遇到困難時，則又運用理性以破除之。我們固然不能否認社會上流行的思想習慣，對於各個人的思想習慣，可以發生很大的影響；但同時亦得承認如果各個人能夠努力超脫自身所處的社會地位，不爲本國家本階級的環境所囿，則亦可以排除了定命論的束縛，而求得思想上的解放。因爲‘社會影響思想’，而思想亦可以反過來影響社會的。

文化一元論之漠視實際，已爲今世大多數學者所公認，惟文化二元論之同樣不合事實，則尙未引起學術界人士應有的注意。今日最盛行的見解，仍爲文化二元論。在二元論中，着眼尙稍有不同：(1)有根據價值觀點來分類的，如稱物質(物的)文化與精神(心的)文化，物質(物的)文明與精神(心的)文明；或以物質爲文明，以精神爲文化，反此者則以物質爲文化，以精神爲文明，聚訟紛紜，莫衷一是。惟承認兩種現象同時並存，但有本末先後之分，輕重高下之別，則爲大家所一致主張的。(2)有根據事實觀點來分類的，確認文化內容包括物質精神兩部分，同時從語源上證實了文化原來包含‘物質’‘精神’兩個意思，二者絕對平等，并無優劣之分，如通稱物質文化(文明)與精神文化(文明)，物質文化與非物質文化(或非適應文化)，或用技術與意態(ideology)，技術與德儀(mores)，器物(artifacts)，與風俗(馬渡諾新基俱亦用此，正對身體心靈而言)器物與‘心物’(mentifacts)¹等等相對的名詞。至於文化與文明兩個名詞的用法，大多數的人類學家

1. Fubank, E. E., *Concepts of Sociology*, p. 357.

及社會學家在實際上是二者混用，不加分辨的。惟同時他們亦承認文化與文明有時間上之別，雖不承認有性質上之別，所以他們往往用 culture (文化) 這個名詞來稱文化的全部，而用 civilization (文明) 這個名詞來稱文化的近今發展之一階段，即如西洋近代的機器工藝文明。馬氏亦常這樣的應用‘文化’‘文明’兩個名詞。也有人根據這同樣的歷史眼光，專從社會組織的文化層來看，主張一社會中各個人的資格如以領土或公民權為基礎，而不以血統為基礎者，即專稱之謂文明。因之，只有上古以迄近代的一切國家的文化，才可以稱為文明，而那些初民部落的文化，就不得稱為文明了。如摩爾根等前輩作家，則將文明與野蠻或未開化的狀態相對而言，這與根據價值判斷的文化觀念相較，只是空廝之差而已。

客觀的，事實上的文化與文明異同之辨別，與主觀的，價值觀念上的文化與文明異同之辨別，是很不相同的。客觀的辨別，與馬氏的經驗文化論，是相符合的；主觀的辨別，則否。如作客觀的分析，可將價值當作事實看待，前所謂文化價值係精神現象的結晶，即是這個意思。因之，我們不但可以深究絕對主觀的現象，而同時仍能保持純粹客觀的態度。這是馬氏的經驗文化論的特點。

茲不妨根據馬氏的文化概念，來衡量目下所流行的幾種主觀的文化與文明異同之辨別。姑以斯賓格勒 (Spengler)，阿爾弗·韋伯爾 (Alfred Weber, [馬克思，韋伯爾]的兄弟)，及麥其窪 (MacIver) 三氏的見解為例，而略言之。斯氏是從歷史哲學的眼光來看，以為文明代表了文化趨向衰落的局面，在這局面之下，文化喪失了它的創造性，而變為機械性的，模倣性的。換言之，他承受

了德國唯心論派傳統的觀念；即是文化代表了內心生活，文明代表了外界行爲。同時他亦相信文化是自足的，研究的單位，每一民族的文化，有其特殊的‘靈魂’；而各個不同民族的文化，又是異體同形的，所以可有‘文化的形態學’。但韋氏的看法，正與此相反。他不相信不同民族的文化，是可以異體同形的，所以亦不信有所謂‘文化的形態學’。他以爲文明是專指支配自然的知識與技能而言，這是天下一律的，並無民族間之別；而文化則是因民族不同而異殊，各民族有其獨特的性格，故文化只能用史學法處之，而不能用科學法處之。他這種規範式的解釋，雖亦有其弱點；但其識別文明，社會，及文化三種歷程之獨立存在，與馬氏所識別的物質，社會，及精神三個事實之獨立存在，却是暗合的；所用的名詞雖有不同，而所描述的現象，却是同一的。麥氏對於文化與文明的辨別，與韋氏所見略同。麥氏是根據目的與手段而來分辨文化與文明的；他以爲文化是藝術的，文明是功利的；文化是自足的，文明是工具的。“文化是我們的本身，文明是我們的用具”；換言之，文化是人的，文明是物的。但他所謂文明，即是人類用以支配生活條件的全部機構，同時亦包括社會組織的全部體制。這樣命名，較阿氏的範圍稍廣，而實兼有了馬氏的物質社會兩個因子。至其所謂文化，則純以本質價值及生活計畫 (the scheme of life) 爲歸宿。這與韋氏的文化觀念及馬氏的精神因子是相同的。總之，上述三氏對於文化與文明的辨別，都是失之主觀，與馬氏經驗文化論的精神，是不合的；而他們所欲辨別的現象，或爲物質與精

1. Maclver, R.M., *The Modern State*, p.325. "The Historical Pattern of Social Change."
Authority and the Individual, pp. 126-153.

神之分，或為物質與社會之分，或為社會與精神之分，乃至所欲關聯的事實，或為任何二者間之關係，或為三者全盤的關係，都可以馬氏的文化概念來概括，而無須乎依據規範式的解釋。

茲再根據經驗的文化觀，來評衡中國人的東西文化異同的看法，以及對於西洋文明觀感的改變。我國之文化二元論者，向以西方的文化為物質文化，東方的文化為精神文化，西方的文化為動的文化，東方的文化為靜的文化；或以歐羅巴的文化，為物的文化，為霸道的文化；而以亞細亞的文化，為人的文化，為王道的文化，據以上所說，此種見解自屬錯誤，而歷來對於中西文化的辨別，倘有專從文化的某一界來觀察的，例如：

(1) 張之洞專從社會組織一界來看，以中國固有的倫理觀念來批評西洋文化，雖承認科學製造之有用，而終以孝親忠君為文化的正軌，因而主張了‘中學為體西學為用’（見勸學篇）。辜鴻銘的思想，亦可為這一派的代表。他認為西洋人傾向物質文明，而不注重修身齊家，雖然在物質上大有成功，而在道德精神上則完全失敗，因而為西洋文化的前途甚抱悲觀。

(2) 梁漱溟則專從精神理想一界來看，幾乎全從東西哲學方面來比較東西文化之不同。他以為孔子的人生哲學，是中國文明的骨幹，而孔子所留傳於中國人的‘意思’或‘訓條’，亦最合於文化的本意，非西洋人所可及（見東西文化及其哲學）。他雖指出了世界文化的三種類型，即是西洋文化，中國文化，印度文化；并捉摸到三個不同的文化重心，即是西洋文化，以科學為本位，偏向於物質方面；中國文化，以人本主義為本位，偏向於社會方面；印度文化，以宗教為本位，偏向於精神方面；不幸他所持的態度是主觀的，所用的名稱是規範的，因而掩蓋了他由

直覺而認得的一部分真理。同時他所假定的文化發展的途徑，由西洋而中國，由中國而印度，揣梳主觀，囹圄吞棗，又掩蓋了他對於世界各文化重心的明白的認識。

(3) 陳獨秀輩受了馬克斯派唯物史觀的影響，專從物質底層一界來看，結果直接的以經濟生活所用的機械為文化的標準。他們對於孔家思想，極力反對。試看孔子平議，憲法與孔教，孔子之道與現代生活，吾人最後之覺悟，打倒孔家店等篇，便能知道(各文散見於新青年雜誌)。這種看法，正與上述梁氏的看法相反：推其邏輯，同是單方的因果關係論；在事實上，也同是偏於一面的。

由中國人對於西洋近代文明態度的變遷，可以知道經驗文化論的內容，都曾潛意識的被覺察到，但從未同時將三因子發生聯絡而已。何以言之？中國對於西洋近代文明的態度，已有三大轉變：第一期是對於文化的物質層有了認識，'從器物上感覺不足'，因而注意到物質部分的'船堅炮利'。第二期是對於文化的社會層有了認識，'從制度上感覺不足'，因而注意到社會部分的'變法維新'。第三期是對於文化的精神層有了認識，'從思想根本上感覺不足'，因而注意到語文的改進，然後漸及心理態度的更易，與文化價值的重新估定。以上三期，都是各偏一面，只看到文化之一部，而不顧到全體；所以就經驗文化論的觀點來說，文化的三因子，若不是同時顧到，並使之互相關聯，則文化的真義，是無從發覺的。

馬氏的文化概念含義之廣，效用之大，已經證明。茲再從'研究文化的適當單位'一方面，來說明他的文化論的優點。按

馬氏以具體制度為考察文化及社會組織的單位，這種看法，可以避免民族學實地研究上兩種流行的極端趨勢：一是‘文化特質’的分析研究，一是‘文化靈魂’的綜合研究；因為前者代表了原子論的趨勢，容易發生瑣碎的流弊；後者代表了全體論的趨勢，容易引起摧統的譏評。偏重文化特質的研究，乃是博物院內所陳列的文化觀，或是舊式人類學實地研究報告內所描述的文化觀，以為各種文化特質合併起來，即可成為文化的整體。這樣合併起來的文化，是靜的文化，是死的文化，不是動的文化，活的文化。路衛(R. H. Lowie)早年曾有‘破碎補綴的文化論’(‘shreds and patches’ theory of culture)之主張，最足以代表這一派極端的論調。他說，“那漫無計畫的雜碎，那破碎補綴的東西，便是文明。”(見國民社會，第四四一頁)。這種說法，完全忽略了文化是個‘有機整體’的事實。並且此派只注意文化的地方差異，而漠視了文化的整合歷程，是不能了解文化的動性與活力的。而且文化的形式，必從文化的功能中求之；因為形式常與功能相輔而行，有了更一定的功能，始有更分化的形式。明白了這點，即知有意義的研究單位，決不是文化特質，而是文物制度了。

反之，偏重文化靈魂的研究，乃是採取斯賓格勒‘文化形態學’的入手法，承認每一民族文化，有其特殊的靈魂，而在每一文化區域內，開始即以文化全部為研究的獨立單位。同時又根據‘完形派’(gestalt)心理學的主張，著重每一文化的‘整體性’，以對待其‘片斷性’，著重‘樞總的經驗’，以對待‘客觀的雜碎’。這顯然是對於‘文化特質’論的一種反響，可以鮑曼史門人中之一支派，如本內迪克脫(Ruth Benedict)所主張之‘文化的模型

說'爲代表。她的目的是在尋求每一特殊文化的'靈魂'(genius),而將文化分作若干類型,例如:阿波羅式(Apollonian),代俄尼喜阿式(Dionysian),巴拉諾一特式(Paranoid),等等。其中阿式文化,有中和與節制的特性;代式文化,有競爭與勝利的特性;巴式文化,則有攻取與侵略的特性。這種文化特性的素描,雖可以引起文學藝術上的興趣,而對於科學的文化分析,是無大裨益的。施易史爲表揚這種研究觀點起見,在他的代序裏,曾說:他們所最注意的,是在描述各種不同文化類型中之'成全的形式',而不在尋求文化許多不同方面之'功能的關聯'。功能派對此答覆的是:我們對於功能的關聯,若不先求明瞭,則成全的形式,就無從了解;因爲前面已經說明'形式常隨功能而轉移'的道理,'有了更一定的功能,始有更分化的形式'。並且在做文化比較研究的時候,總須先做社會制度的比較研究;所以必先種下'文化分析論'的因,而始能得'文化綜合論'的果。這亦是'文化完形'(cultural configuration)不能替代'社會制度'以作社會學單位之最大的原因。

馬氏的文化三因子觀的長處,即在每因子各有其經驗的入手法,例如物質部分可由器物下手,社會部分可由制度下手,精神部分可由語言下手。現在專從方法與技術的眼光,略論三種經驗入手法的區別與關係。

文化三因子中的客觀性及具體性,以物質部分爲最高。調查實體的器物,較之考察制度或語言,自然更爲便利,更爲容易。所以人類學上已有的'實地專刊',幾乎十之八九,是屬於'物質文化'一類的。這一方面研究的經驗既最豐富,而調查

技術上的進步，亦最明顯。如工藝學、考古學、博物館學等之能成爲人類學上的專門學問，乃因研究物質文化的方法，有了驚人的進步。就是民族學博物館這種文化機關的建立，也是由於物質文化研究發達的結果。研究物質文化的方法，有廣狹二義：狹義的物質文化研究，專指採集實物標本或圖樣，以作博物館陳列品而言，即所謂‘博物館法’。此法甚爲簡單，最重要者，在考察某一社區時，必將該社區內所有的實物項目，列舉無遺。這是任何實地調查員所必先做的工作。歐美各國民族學博物館，都印有‘採集標本指南’，或‘陳列品指南’諸專冊，以便實地調查員之參攷。普通所謂‘實地調查問題格’，其內容亦大都以徵問物質文化部分的資料者居多。廣義的物質文化研究，則須本功能與需要的眼光，來考察某一器物在其所屬文化各本部分所佔的位置；凡自經濟技術以至藝術娛樂各功能方面的物質基礎，皆須與其相關的社會與精神的基礎聯合研究，如馬氏早年研究一種叫做‘庫拉’Kula的交換制度（見馬氏西太平洋的列島遠遊記書中），新近所研究的園藝與巫術的關係，以及下面附載諸文化表中之經濟表，對於所謂相關研究的方法，都有極詳盡的發揮與指示。

社會部分的客觀性及具體性，雖不如物質部分，而較勝於精神部分。這裡至少有四種技術，可以同時並用，而這四種技術，尙代表了四個步驟。譬如調查一個村鎮社區：第一步是該社區內的人口調查，這是應該最先知道的最外一層的事實。（人口調查一項，在馬氏的文化遠遊上，是屬於（乙）撰寫的入手法一類）。欲了解社會上人與人的關係，必須先知道人口的數量與分配等等基本事實。（本期有趙承信先生一篇社區人口的調查，可以參閱）。第二

步是應用黎伯勒(Le Play)所創始的‘眼簿法’，以家族的物質生活為調查的起點，繼而研究家族的生活程度，即是研究家族與人口間的關係。這裏所特別注意的，是生業與生活的關係。第三步是應用黎佛士所創始的‘系譜法’，以家族的社會生活為出發點，專門致察家族及宗族分子間的親屬關係。這裏所特別注意的，是親屬稱謂與行為模式的關係，或說親屬觀念與情感態度的關係。惟挨戶清查人口，乃為運用系譜法首先必經的手續，故第一第三兩步，實際上總是同時進行的。至在記載親屬稱謂時，則必須探求‘語言文證’的事實。第四步才更進一層充分運用馬氏所謂之制度入手法，以補上述諸步驟的不足。因為除了血緣及地域團體外，尚有其它種種基本結合，必須加以客觀的分析。而馬氏的制度及語言入手法，即是為了感到黎氏的系譜法不敷應用而加添的。總之，社會組織的研究，以制度為單位；而制度的研究，又以特殊團體為單位。今日所最急需者，自為社會團體更詳盡的分類，及觀察與記錄技術更精細的發展。其次，則進而一面利用馬氏的‘傳記法’，藉以描述一團體中最能代表的個人的‘生命史’，‘家族與地方規模的團體生活’，以及‘部落規模的公共生活’；一面也可以致察各種團體的背後所潛伏的‘團體心理’，乃至‘社會態度’，‘社會價值’等等精神現象，終而構成一種經驗上的文化綜合論。（關於馬氏等補充黎氏系譜法不足的貢獻，可參觀斐司[Firth]新著 *W. The Tikopia* 一書中馬氏的序文，及該書一一七至一二三頁，關於社會組織親屬制度部分研究方法的討論。又該書一一九頁附註，詳載與本圖有關的馬氏著作，亦應注意）。

精神部分，在文化的三因子中，最缺乏客觀性及具體性。這

一方面的研究，在過去經驗中所遇方法上的困難最多，而所得的實在成績亦最少。可以說，直到現在，在精神現象界，還未能得到較圓滿的入手法。馬氏主張以語言為探求精神現象的門徑，尤其是就文化各功能方面，力求語言的文證，這樣的客觀入手法，確是一種創見。通常人類學家總以為語言和器物一樣，同是一種工具。他早年亦曾採取這種工具的語言觀，近來却改變態度，斷定語言為身體上習慣的一部分，與實際動作絕對不能分開，如若分開，其意義即不易了解。但他對於語言入手法的貢獻，並不在此新穎的語言觀，而在實行‘研究制度必須探求其語言的文證’的主張。例如他最近發表的兩卷傑作，*Coral Gardens and Their Magic*，上卷專述農業園藝中技術的，經濟的，果樹的，以及社會學的諸方面的關係；下卷則詳述關於園藝的語言的文證。下卷內容，雖嫌支離瑣碎，但專從嘗試的聖光來看，就隨處可以發見新穎的見解。其中最值得注意者，乃在馬氏堅持語言與文化的密切相關性這一點；他以為文化的描寫，必須與語言的分析，相輔而行。換言之，語言的分析，必先承認語言為文化之一重要部分，因為語言的意義，若離失了文化的佈景，即無從了解；反而言之，文化佈景的分析，必須附有詳細的語言的文證，否則文化的佈景，也就無從了解。總之，文化的佈景，與語言的佈景，是不能分離的。

馬氏在文化總表上僅列入語言一項，以語言為攷察精神現象的唯一的客觀入手法，至於如何進而了解意識形態，則未涉及。他在文化通論中，且曾力言‘團體心靈’，‘同類意識’，‘集合意識’，‘集合下意識’，‘文化的原型’，‘集合模倣的不可避免性’等等學說的謬誤。不過凡看過他的專刊研究的人，都會知道

在他描寫‘個人生命史’時，凡關於‘態度’，‘心思’，‘情操’，‘價值’諸精神現象，都以生動的文筆，充分盡情的表達出來，宛如一幅‘生活圖畫’。他那動態的，功能的，相關的研究，即是精神思想與物質文化及風俗習慣的相關的研究，使我們對於他探求意識形態的經驗入手法，可以得一梗概。

文化總表上的三因子與八方面的關係，可從以下三點立論 (1)馬氏的制度與需要相應說，(2)方法與技術，(3)實地調查的圖表。

(1)先從制度與需要相應說着眼。上面說過，三因子代表了文化的結構部分，八方面代表了文化的功能部分；結構是靜態的，功能是動態的；結構是形式，功能是內容。功能的每一方面，自‘經濟’以至‘娛樂’，却有物質的器物，社會的制度，以及精神的思想，三種因子同時並存，發生交互作用。三者之中，以功能與制度的關係，最為密切，故馬氏說，只有從功能與制度雙方下手，才能得到一個完善的，正確的文化概念。制度是與需要相應的，每一種制度都與一種或多種需要互相關聯，不能說一種制度只能滿足一種需要。在結構上，人員與團體的各種有組織的活動，如同生命器官的各種活動一般；在功能上，各種活動的目的，在於滿足生物的，社會的，及心理的需要。生物需要屬於第一級，是直接滿足機體的需要，例如營養，生殖，保護，安全，以及食衣住等身體上的需要。(可看文化總表(甲)決定文化的外在因子，(乙)人體上的需要一項。)此種基本需要，產生了牧畜，農，工，商的經濟制度，技術的組織，婚姻與家族制度，乃至政治與軍事的組織。社會需要屬於第二級，是間接滿足人

類的欲望，例如經濟欲望與價值標準，法律的禁止與權利義務的觀念，社會企望與宗親情操，政治威望與服從等等。由這些基本的人類特性，產生了經濟，政治，法律，以及教育的制度。教育的功能，是在文化圖案的傳遞，傳統習俗的保存。而語言文字，介於社會與心理需要之中，則為傳遞的媒介，保存的利器。心理需要屬於第三級，是間接而又間接的與人體上的需要發生了關係，例如好奇心，巫術的魔力，宗教，道德，以及審美的興趣，又產生了關於知識，巫術宗教，倫理，以及藝術等諸制度。廣義而言，藝術尚可以包括業餘的娛樂與遊戲，因為藝術與娛樂同有解除文明生活的單調與緊張的功能。總之，這三級的需要是相成的：第一級的需要代表了與生俱來的，最原始的需要；第二級的需要代表了推演的，或工具的需要，也是團體生活所加於各個人的一種迫切的要求；第三級需要代表了個人方面對於完成‘人格精神’的要求；或團體方面對於締造‘社會一體’的要求。也可以說，人類因須滿足第一級的種種基本需要，遂創造了種種文物制度，自然該文物制度建設以後，又創造了種種新的需要；這些新的需要，都與生物需要有關，故馬氏稱之謂‘文化願望’。

(2)次從方法與技術着眼。凡稍有社區比較研究知識的人，都知道各社區都有其較重的文化本位，這文化本位，用個專門名詞來說，即是‘文化的重心’。一個實地調查員，在致察某一社區之初，所必先試用的有效策略，便是探索那實在的文化重心。功能的任何一方面，或多方面，都可以為文化的重心。普通功能與結構兩方面的重心是合一的，譬如以巫術宗教為本位的社區，其意識形態必偏於精神方面；以禮俗道德為

本位的社區，其意識形態，必偏於社會方面；以知識技術為本位的社區，其意識形態，必偏於物質方面。總之，各社區的文化重心不同，組織材料應以本社區的文化重心為出發點。

(3) 再從實地調查報告的體裁着眼。編製實地調查報告，可有兩種辦法：一將社區內的文化生活全部一起描寫出來，這是一般民族誌家所採取的辦法，試以普通民族學專刊的目次舉例如下：社區的史地背景，語言志；工具、材料及製造歷程；住處；衣飾；飲食；旅行，運輸及貿易；戰爭與武器；遊戲與娛樂；社會組織，節序等；生育，兒童，及冠婚喪祭諸禮俗；宗教信仰，教訓，及儀式；醫學及巫術；裝飾藝術，音樂及跳舞；傳說，神話及故事雜錄（有時此項印單行本）。上述题目的次序，雖因人而異，至其內容的富有代表性，則無疑義。一是僅就功能的任何一方面，如‘經濟’，‘法律與社會秩序’等等，或社會組織的任何一部分，如關於生殖歷程的‘家族’與‘親屬’，或關於營養歷程的‘餓餓與工作’等等，作較精細的社會學的分析。這種分析當是文化各方面，或各部分相關的研究，而非某一方面或某一部分單獨的研究。這就是功能派學者編製實地報告時所採取的體裁。

總而言之，馬氏經驗上的文化論，專在解答三個基本問題，就是(1)什麼是文化？(2)文化怎樣作用？(3)怎樣變遷？而社會學的任務，亦在解答這三個基本問題。社會學的三種主要功用：(1)社會結構的研究，(社會形態學)，即是對於社會關係或社會形式的分類，特別是關於各種具體社會制度的結構研究。對於具體的社會制度有了認識，對於抽象的社會關係的範疇始能了解。這裏注重以完形的，全部的，綜合的眼光，來攷察社會

結構的‘有機的整體’。(2)社會功能的研究(社會生理學),即是對於文化三因子或八要素間的關係的斷定;例如物質與精神間,語言與社會間,思想與社會間;或經濟與政治間,道德與法律間,道德與宗教間等等的功能研究。這裏注重部分與部分間的相互,以及各部分與全體間的交互作用。這亦是各種專門社會學的領域,為目前最需要發展的工作。因為分析研究有了根基,綜合研究才不至空泛。(3)社會變遷的研究,即分析社會變遷與穩定的基本條件,以及社會各部分先後發展的程序。

社會關係雖不但有賴於個人,個人與個人間的關係,個人與社區間的關係,以及社區內各團體間的關係;同時亦受着地理環境、生物遺傳,以及人體需要等等‘外在因子’的部分的影響。所以文化可以逐層分析,始而分析三因子,八要素,各方面及各部分間的關係;繼而分析,種種要素與人體需要的關係,與地理環境的關係,以及與它們所促成的人類目的的關係,例如馬氏所編的生殖歷程之社會組織表,經濟表,巫術宗教表等,都是以表示複雜的相關的或綜合的研究。末了,根據這樣的經驗的研究,以尋求特殊的社會學的法則(即是有以別於心理學的與生物學的法則),雖則最後的解釋有時仍須依據生物學的法則,如馬氏之依據功能與需要相應說。社會學研究最終的目的,在於決定社會事實與文化全體間的關係,這目的是始終如一的。

關於文化概念書目舉要

A SELECTED BIBLIOGRAPHY ON THE NATURE OF CULTURE

- *Benedict, R.: *Patterns of Culture*. New York, 1935. Expounds a "configuration" theory of culture. Cf. Spengler's theory of the morphology of culture.
- Ginsberg, M.: *Sociology*, Ch. II, "Society, Culture and Civilization," pp. 38-53.
- Goldenweiser, A. A.: "The Nature of Civilization," *Early Civilization*, pp. 15-18; *Anthropology, an Introduction to Primitive Culture*. New York: Crofts, 1937, especially pp. 31-36; 45-46.
- Lowie, Robert H.: *Culture and Ethnology*, Ch. IV, (1917). A very clear account of culture as affected by contact with other culture.
- *MacIver, R. M.: *The Modern State* (1926), Ch. X, #2. "Culture and Civilization," 325-337; *Society: Its Structure and Changes* (1931), Ch. XII, 225-236; "The Historical Pattern of Social Change," a paper presented at the Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences, 1936, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 2 (1936), 35-54, in *Authority and the Individual*, Harvard University Press, 1937, pp. 126-153; *Society: a Text book of Sociology*, 1937, pp. 272-281.
- **Malinowski, B.: "Culture", *Encyc. of the Social Sciences*, Vol. IV, (1931); "Culture as a Determinant of Behavior," in *Factors Determining Human Behavior*, Harvard University, 1937; What is Culture? (原文尚未出版, 譯文見本刊)
- **Mauss, M.: "Les Civilisations. Éléments et Formes," in *Civilisation le mot et l'idée*, by Louis Weber and Others. Paris: Publ. Centre International de Synthèse, 1935. 衛惠林譯, "文化的要素及其形態," *社會科學研究*, 第一卷, 第四期, 民國二十四年十二月, 頁 639-657.
- Ogburn, William F.: *Social Change*. Part I. A clear explanation of culture in non-technical language and treating its modern aspects.
- **Sapir, Edward: "Culture, Genuine and Spurious", in *American Journal of Sociology*, Vol. 29, no. 4 (Jan., 1924). Especially valuable for definitions

of the term "Culture".

Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*. München, Vol. I, 1918; Vol. II, 1922. *The Decline of the West*, complete in one volume, tr. by C. F. Atkinson. London: G. Allen & Unwin, 1934.

Wollos, Graham: *Our Social Heritage*, pp. 16-25. Present a lucid account of the nature and method of the social heritage.

*Weber, Alfred: "Prinzipielles zur Kultursoziologie: Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVII, (1920), 1-49; *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie* (Köln: G. Braun, 1927).

*Wisler, Clark: *Man and Culture*, Ch. IV. Deals with the content of culture. The whole volume is an attempt at a systematic analysis of the nature of culture.

陳序經: 中國文化的出路, 商務, 民國廿一年。

中國農村社會團結性的研究

——一個方法論的建議——

Raymond Firth

費孝通譯

農村社區研究是中國農村社會學的焦點及基礎。這種工作的重要性的不致於說得過火的，尤其是在目前爲然，因爲我們亟需知道西洋文化及本國社會政治新思潮對於農民究竟已有多少影響，以及對於他們各個人間的關係及團體的結構和活動究竟引起了多少變遷。

農村社區研究計劃的要旨是在一羣較小的社會單位中作深入詳盡的研究，一方面分析那些使社會得以完整持續的勢力，另一方面分析那些使社會發生變遷的勢力。以一村作研究中心來考察這村人民相互間的關係，如親屬的遠近，權力的分配，經濟的組織，宗教的皈依，及其他種種社會聯繫，並進而觀察這種種社會關係如何相互影響，如何綜合以決定這社區的團體生活。從這研究中心，循着親屬系統，經濟往來，社會合作等的路線，推廣我們的研究範圍到鄰近村落以及市鎮。在這裏我們就可以見到村落社區自足的程度，所謂自足並不限於經濟一方面，而是兼指其他種種社會需要的滿足。

精密的研究這些問題，我們將用人類學者所用的方法，或者有人會發生疑慮：從研究人口稀少，文字缺乏及器物簡陋的

簡單社區時所產生的方法，在那種程度上是可以用來研究這幅員廣大，人文悠久，器物富麗，宗教複雜，哲理深奧的中國。若是一個人類學者自以為從他特有的觀點上去研究中國，可以和他研究海洋洲或非洲少數民族時一般地對於該地文化能作相當概括性的結論，綜合地說明‘中國社會’的性質，單是地方性的變異一點，已足把他難住了。可是這地方性的變異本身却給了他有所貢獻的機會。例如福建的宗族村落及華北的非宗族村落的相異之處，就提示了在對外文化接觸時所有的反應上也可以有重要的差異；個人間關係的改組，兩地就不易出於相同的路線。這點是很重要的。任何農村改組的基本方案要能有效的實施，須先對於各地方的特性，實施時可能的成效，及不易避免的阻力等，都得有正確的認識。雖則目前我們對於各省的村落及家庭組織的型式大體上已有相當認識，可是若用精密的方法再加研究，或許可以發見種種尚沒有想像到的地方特性。無論如何，我們若要作科學性的概論，現有的知識還不夠把各種型式加以詳確的界定，它們的地域分佈也尚待考查，同一型式中細節上的差異也還要細究。這些工作要能健全發展，一定需要我們所謂‘顯微式的社會研究’(micro-sociological)，用來補充已有的‘概況式的社會研究’(macro-sociological)。而且，那些已有的關於農業經濟，信用，家庭收支等精密的研究，若在社會關係的網絡裏重加考量，也許可以得到更大的意義和價值。例如喬啓岡和應康耕所指出在河南，湖北，安徽，江西農村信用借款最重要的來源是在朋友親戚之間，前者居百分之四五，後者居百分之三八（據謂農民不願說出向放債者借錢的實數，正確的統計不易得到）。普通的利息在本族借款中

是從二分五釐，到四分二釐。¹ 這種信用制度的重要性就在顯示親屬和友誼是經濟互助的通路，而且提示了這種金錢上的往來，並不完全是商業性質，而是受着其他社會聯繫的作用。這些借款既然在普通情形中不是用來作生產事業的投資，而是爲糧食及婚喪等舉動，我們就可以進而推考債主是否有非經濟的報酬，如參加他所幫助舉行的儀式，或得到其他社會性的服役，而且我們還可以觀察親戚感情，朋友交誼，在什麼程度上是用作信用的基礎。要瞭解這些事實，我們必須分析當地的婚姻及喪葬制度，親屬友誼上的道德壓力，人民對於互惠關係的一般見解，以及各種保證借貸的制裁。這裏我們不能不用‘顯微式研究’的技術，以考察各種相關社會情境中私人間的關係及各個人實際的行爲了。

還有一方面可以說明這種精密研究的用處。因爲中國有極長的，關於家庭生活和親屬責任的文字傳統，於是中國學者和對於中國有所著述的西洋學者似有一種傾向，常用一種成文的規律來描寫社會制度，而忽視了可以直接觀察的人民實際活動；更時常偏重於‘士大夫’階級如何欣賞及遵守這些規律，而不去觀察這些規律在一般不識字農民的實際生活上如何作用。例如在陶履恭及梁宇昇合著的那書中，² 我們見到這種規律下的或理想型式的親屬及地方組織如何順利運用的情形。也許在許多地方確是如此，但我們時聞有爭執事件的發生，責任的譴棄，以及輿論的無效等種種事實，這都提示說：此

1. 啓啓明與廖廷，‘農業貸款與信託’，經濟統計，第四期，一九三七年二月。

2. Tao, L. K., and Liang, Y. K., *Village and Town Life in China*, London: London School of Economics and Political Science, 1915.

種理想型式並不是完全通行的。這些問題都是農村實際生活本身的一部分，那書中却略而不述。可是這些違道叛俗事件的多寡，個人的異動和價值的衝突之影響於社會持續與完強，以及其中所必要的調整等，都是應該知道的重要事實。若是這些事實在陶先生二十年前寫那本書時已經是重要，那在眼前外來的新勢力日益加緊，價值衝突更易發生，個人自是獨行的機會更多的時候，這些事實自然是更值得注意了。在一九一五年陶先生曾說：個人主義逐漸侵入；它是否將引起我們家庭制度的變遷或修改，須待日後才能知道。現在究竟這制度已變遷和修改到什麼程度自是一個嚴重問題了。例如：在子女已受新式教育的家庭中，父權在婚事中的效力究竟減少到什麼程度？因農村經濟衰落，男子離家謀生後，家庭經濟關係如何？普通農民對於儒家的教義實行及瞭解的程度如何？對於這些問題普通的意見是很容易得到的，但是都限於印象性質，還需要更確切的憑證及統計的根據。任何‘顯微式’的觀察固然並不足以有普遍性的概論，可是惟有從這種精密的考察，事實才能確立，科學的結論不能不以這種確切事實作基礎的。

在這裏也許我們可以提到普通常用的問題表格調查方法的缺點。在表格中所能列舉的問題常是有限的，表中各項又往往不能容許個別情境中的差異之點充分表現，而且由這種方法所得的材料——用言語所表示的答案——須在與能夠觀察到的實際行為相比較之下，加以考慮。

上述精密研究的方法主要的是在觀察研究者所能親見的事實，然後再用言語敘述的材料為旁證，但我們只認這種材料

為現實的嚮導和投影，處處為其來源的特殊情況所左右。要之，這方法的目的是在認識某一時期內的一個社區的橫面結構與功能。

這裏有一問題，就是在這種研究中歷史占什麼地位。在實地研究中應用這方法的現代人類學者，大都對於他所研究的制度的歷史演變置之不顧的。他的理由是這樣：在沒有文字的民族中，尤其是考古學材料稀少及零星的地方，歷史演變祇能出於重構一途，而重構歷史所需要的假定太多，結果這假歷史對於他無何用處。就是當地常有的許多歷史傳說，在他亦祇能當作一種形成及維持社會現狀的典章，不能視作真實的史料。這些傳說是用想象的過去來構成的現狀的投影，並不是從過去到現在確有演變的解釋。在中國也許這種說法是不適切的。可是在中國確有很多史蹟是因為它們可以使人民取法才保存下來的。孝子，節婦，賢君，名臣，聖人，富儒的言行錄，大部分是用來作為道德規律的引証及詮釋。在中國的‘歷史記載’中有很多是應當歸入‘倫理及政治例証’一項之中——它們是規範性質，不是歷史性質。當然，此外尚有很多純粹敘述性的歷史材料，再加上了考古學上的發現，藝術形式的研究，文字的調話，學者自能依此得到有相當正確性的，關於各種制度演變的史實，並可以見到在這悠久的時間中地方性的變異如何發生的經過。一個實地研究者要對於他所研究對象的性質作正確的解釋，自須承認這些歷史材料的重要性，而且應當盡量在其能力範圍內加以利用。但是，這裏有訓練上的困難。西方的社會學者很少，或甚至沒有，對於中國文獻能有此種綜合研究的必要訓練，有這種訓練的（即使承認在中國學者眼中

備有西洋的漢學通)通常也不易兼有社會學的訓練。在我們似乎覺得在中國的普通社會研究中,社會學者雖有一個園地,可以專作在時間上限于現有活動,空間上限于小範圍的社會關係的研究,讓別的專家去用統計等其他方法來研究及解釋;在時間過程中演變的歷史及大範圍的社會關係的涵義。理論上說來,各社會科學間需要彼此互助是極明白的;也許在社會學者之中沒有比實地研究者,當他想正確地科學地解釋材料時,更需要這種互助了。他自覺他的貢獻是在從詳盡的觀察及從各個人間實際繁複關係的分析,供給大範圍的研究以下結論時所必要的根據,並由指出平常所沒有注意到的複雜關係,而激起更深入的研究。因為中國有豐富的文字典章,他覺得有一種事實上的危險,就是社會學的研究祇集中在以過去解釋現在,而忽略了同樣重要的以現在解釋過去。

在親屬制度中這一點尤是顯然。無論研究初民社區或文明社區,親屬制度總是人類學者及社會學者常常討論的題材,尤其是人類學者,他們已產生種種研究親屬制度的專門技術。他們搜集及比較家譜世系,稱謂制度,住宅及村落分佈,耕地圖表等;更把這些事實關連於親屬間的權利及義務,和實行時的道德的,宗教的,經濟的及法律的裁制,以及親屬間日常相對的行為。依這些材料,他們能比較正確的規定他所研究的社區中親屬團體的性質及功能,顯示親屬的團結原則和其他團結原則的相對勢力,並指出血親,姻親,父黨,母黨的親屬關係,如何在不同的實際社會生活中發生作用。人類學者也漸注意到一社區中親屬結構和其他結構錯綜的關係。經濟資源的支配及使用,政治權力的行使,宗教信仰及舉動,多多少少

是藉親屬關係而發生功能的。

親屬制度在中國社會中有基本的重要性是大家所公認的。西方學者對於這問題的研究已有很重要的貢獻。最初如 Von Möllendorff, Jamieson 和 Parker, 稍近又有 Doolittle, Smith, Wilkinson 和 Knip 等。不過他們的研究都偏於這問題的一二方面, 好像法律及歷史兩方面最被注意及發揮。中國學者應用現代方法, 對於這問題亦有些特殊的研究, 好像陶履恭和梁宇暉那書及Chen和Shryock, 吳景超, 馮漢驥等所發表的論文。¹ 在一個對於中國社會尚沒有直接知識的社會學者很不易對於這些研究的長短作確切的估價。但是他也許可以從這些著述能否使讀者了解中國親屬制度的實際作用一點上加以批評。從這方面說, 最好的敘述該推 Knip。² 他研究廣東鳳凰村的各方面生活, 曾重視政治, 親屬, 及宗教生活間的密切關係。可是語言在村落生活上的重要地位, 却畧而未論。在陶梁的村鏡研究一書中材料極豐富的家庭組織一章內, 亦忽畧了這一方面。我們若要找關於親屬制度中語言方面的材料, 這些著述中固有一些極複雜的稱謂表格, 可是這些表格和實際制度上行爲的關係, 則又付缺如。而且如費孝通最近極明白的指出這些作者常有一種專重文字稱謂制度的成見, 使他們藐視了

1. Chen, T. S. and Shryock, J. K., "Chinese Relationship Terms," American Anthropologist, Vol. 34, No. 4, Oct. 1932. Wu, C. C., "The Chinese Family; Organization, Names, and Kinship Terms," American Anthropologist, Vol. 29, No. 3. Feung, Han-Yi, "The Chinese Kinship System," Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 2, No. 2, July, 1937.
2. Knip, D. H., Country Life in South China: the Sociology of Familism. New York: Bureau of Publication, 1925.

日常言語中所用稱呼的重要性。他們至多把日常稱呼視作文字稱謂標準的變異。同時，在他們更有一種極強的傾向，就是好像即以這些材料來表示整個中國有高度的一律性，而漠視了事實上無可諱言的地方差異。人類學者總是注意於搜集有實驗性的通則，從他的觀點來說，在開始研究親屬辭彙的初期，最好是假定每一個地方都有一套獨立的語言慣例，和當地親屬結構及社會制度相交織的。比較各地質地研究結果時，關於型式，變異，及它們與文字標準相關聯等的概論自然會產生的。而且，如上文所說，注重文字傳統在親屬研究中既成了摘錄行爲的規律，而不是敘述行爲的現實；同時只是引用概括性的詞彙來敘述，而不是觀察到的各個實例的審查及比較。現在費孝通在吳江及林耀華在福州（在英文遜先生指導之下）的研究，已將這方面的工作導入了比較實驗的基礎上，可是這廣大的領域還待深入詳盡的開發。

我特別提出具體事實的需要及親屬制度和其他方面社會生活功能的相關性的注意，並不祇爲理論着想。即就實用方面說，任何改革農村生活結構的建議，都應該對於親屬制度在中國社會所佔的基本地位加以注意。在社會學者及社會改良者視作政治關係的事實，在小範圍的社區中時常是親屬關係的功能。村長或長老團體的權力基本上時常出於他和被統治者的親屬關係。經濟關係也時常牽涉到親屬問題。例如灌溉制度中水量分配一事之倚賴於親屬關係的程度，也許是有甚於普通的看法。在慈善及救濟事業中，不單是純粹出於‘做好事’的動機，而常含有親屬責任的原則。

西洋文化的侵入及新思潮的蔓延，地方性的親屬聯繫勢將

轉渡於廣大的經濟及政治性質的聯繫。這必然地將在社會關係中引起‘私人性的破除’，而且也許會對於許多人的地位發生不利的反動，尤其是漸增的人口及經濟移動性會影響到家庭生活的特質及親屬制度的作用。在這個園地內提出問題要比給予答案容易多了。可是像今日這樣初期的狀態，至少可以比一向更審慎地清理一下，以作未來可能演變的指示。

編者按：本文作者係英著名功能派人類學家，過去有 *Primitive Economics of the New Zealand Maori* 及 *We, the Tikopia* 等名著，年來執教於倫敦大學，係大佛馬波禮斯基氏之承繼者。吳文藻先生去夏遊英時，曾約其於1938年來華講學並參加實地研究，不幸因時局關係，氏不能不改總計劃，或於一兩年後始能踐約。本文乃氏特為本刊而作，未在他處發表，文雖不長，而氏對於目前研究中國農村社會的方法之見解，已可見一斑矣。

社會學界

第七卷目錄

定價八角

嚴復社會思想	林耀華
中國禁娼法之發展	于恩鵬
北平一千二百貧戶之研究	牛憲鵬
北平窮童之研究	張金鵬
一個女子中學的課外生活	吳翰珍
婆媳衝突的主要原因	姚慈蓮
五四以後中國各派思想對於西洋文明的態度	劉麟三
中國禁娼法發達史	黃乃漢
附錄一：燕京大學社會學及社會服務學系一九三二——一九三三年度報告	編者
附錄二：燕京大學社會學系成立以來概況	編者

第八卷目錄

定價八角

華北農村人口的結構與問題	李景漢
中國貞節觀的歷史演變	劉紀華
盧家村	蔣賢培
一個農村組織之研究	田維一
中國婚喪風俗之分析	陳懷楨
親屬關係之研究	費孝通
定額大河沿村之家庭手工業調查	吳世文
北平子樣七泥半之研究	蔣 積
人口年齡性別分配之分析	趙承信
呂新村的部甲約制度	張開道
南斯拉夫衛生合作事業考察記	張鴻鈞
社會福利與鄉村建設	許仕廉
德國的系統社會學派	吳文藻
附錄：燕京大學社會學及社會服務學系一九三三年至一九三四年概況	編者
編後小記	編者

莫斯教授的社會學學說與方法論

楊 堃

第一編 正文

弁言
一 緒論 莫斯的學術背景六
二 莫斯的社會學學說三
I 社會學之分類與統一三
II 普通社會學三一
III 社會形態學四八
附者按：得譯稿所報，本期所用本文到此為止。以下各章尚留俟下期續刊。	
IV 社會生理學
V 宗教社會學
VI 社會學與民族學
三 方法論
I 民族學方法
II 社會學方法
四 結論
I 莫斯與法國社會學派
II 莫斯與當代社會學之趨勢
III 莫斯與中國社會學之建設運動

第二編 書目提要

一 論著 (一——三九條)
二 傳記 (四〇——四六條)
三 書序 (四七——五二條)
四 短論 (五三——六九條)
五 書評 (七〇——七六二條)
六 詩論 (七六三——七六七條)
七 其他參考書 (七六八——四一六條)

弁 言

莫斯 (Marcel Mauss) 教授是法國現代社會學派的首領，杜爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917) 的學術繼承人，與新興的法國民族學派之一開創者。他在國際諸專家間的學術地位，早有定評；然而他在大眾的通俗界，却無什麼勢力。這不僅在我國很少看到他的名字，即在法國，一般通俗界亦多半不能了解他的學術價值。因為他實在不是一個通俗的作家。他不喜歡作通俗的文章，亦不慣於作通俗的講演。即以學術的專著而言，他亦不願多寫，更不願輕於發表。他已發表的文章，總算起來，雖不下數百萬言，但那仍不過是他的學術思想之一部份。僅有與他長期相處的人，才真能看出他的學問是如何淵博，他的思想是如何精細。

專以他的著作而言，十之八九全是登在極專門的刊物中。一般通俗的讀者或大學生，大半全讀不到。雖說有幾篇，本來篇幅極長，很可印成專書單獨發表的，他亦不願單獨發表。因此，在法國念社會學的同學，雖時常在書本內可以遇見他的名字，見人引証他的學說，然而在任何圖書館內總尋不到他自己的著作。不錯，他曾在1909年出版過一本論文集。但係與金伯爾 (Henri Hubert, 1872-1927) 氏合著，並標題為：宗教史論叢，乍看起來，似與社會學不很相關，故一般社會學的讀者很易將它忽略過去。再不然，縱或由於師長的指導，從社會學年刊 (L'Année

1. 看本文第二編，頁10。

Sociologique) 或其它刊物中，去參閱他的著作，但讀起來，總覺得他的文章特別難懂，讀時特別費力，並不易澈底地了解。

至於他在巴黎各院校所擔任的課程，他是與巴黎大學高等學術院的關係最為密切。² 但那個學院是僅以製造專門學者為宗旨，既不大示宣傳以廣招徠，又不頒發博士或碩士學位以示獎勵。因而一般大學生雖在巴黎大學文科或法科，念過七八年書，甚或碩士博士的學位均以得到，然而尚不知有此學院者，亦並不算稀奇。此外，自民族學院成立以後，他即在該院擔任民族學的講座，並係該院主要人物之一。³ 惟該院的本身即不很通俗，歷年的學生並不很多，而且他們往往不是對於社會學有興趣的。僅有在1931年以後，因他被選為法國學院 (Collège de France)⁴ 的社會學教授，而法國學院乃是世界著名與一般人所熟知的法國學術的最高學府，所以他的學術聲譽始漸由少數專家間而普及於一般的學術界。然而凡是聽過他的講演，仍是覺得他說的話最為難懂，他的講義最為難記。並且因為法國學院仍是一個自由研究的學府，與大學教育的課程標準不很相關，亦不發給任何學位，故來此聽社會學的人數，仍然不很踴躍。

從此看來，莫斯不僅不是一個通俗的作家，而且還是一位極難懂的作家。而他所以難懂的緣故，據我推想，不外以下兩因：一、他所使用的字彙特別豐富。一般讀者最易得到的印象就是覺得他的生字太多。不僅在普通的字典內查不到，就是在兩本專門的字典內亦往往不能完全查到。這是因為他的

2. 看書目 368.

3. 看書目 416, 第一編, 115-119.

4. 看書目 369.

學問異常淵博而且精深，故他所用的字與所舉的事實往往是不常見的，而且是屬於許多不同的學科的，如宗教史，民族學，先史學，語文學 (philologie)，技術學，比較法學等等，往往不是任何一人，僅對一兩門學科有研究即能全盤了解的。更因為他所假定的讀者是專家而非通俗界，故他往往直引原籍而不加註釋，亦不譯成法文。我相信，這是他所以難懂的一個原因。

二、他的思想異常細密而且深奧；而他的推理邏輯又往往極其複雜，並極委曲婉轉，令人難以捉摸。故我們讀他的文章時，總覺得他說的話異常堅決而又特別富有柔性。似指某一方面，但又不僅指那一方面，實還包含着其它的意義。有時還覺得他說的話前後不相一致，有點自相矛盾。然而在精思慢讀，細細推敲之後，始能恍然大悟；或者是由於同一名稱而意義前後不同；或者是他的思想線索原來是隱藏在某一地方，並未正式告訴我們。

有此兩因，不僅他的文章最不易懂，而且最不易於翻譯。自然，他的學說亦最不易介紹。像這樣一位偉大的作家，就是在法文中，亦還不會有人對於他的學說作過詳細的分析與系統的介紹，我相信以上所說的兩個原因，或者亦是一種理由。

我真能了解他麼？我實不敢自信。我越讀他的東西，越覺得他高深。每多讀一遍，便覺得已多了解一層。然終不敢自信；已得到完全的了解。況且他已發表的著作，我尚無機會完全讀到。而我個人的筆記，又是太不完全，並若無法修正。我自己深知道我來介紹他，現尚不很夠格。但我確信他的學說

5. 見書目 416, 第四, 第五兩種。

與方法實大有介紹之必要，並早就應該有人來介紹才是。

我現在所想介紹的，是僅以他的社會學學說與方法為限。並且，還僅是一個初步的介紹。惟他的社會學是包括一切社會科學的全稱，故本文所未述的範圍，可謂至廣。在如此廣大的領域中，我本想抓住他的中心思想，選出幾篇標準著作，作一深刻的分析，以便介紹得比較具體一點。但我是否能作到這一層，我却不敢自信。

本文的間架可以分為正副兩編。第一編正文，是一種比較綜合的介紹，計分為緒論，學說，方法與結論四章。緒論是想說明他的學術背景。主要之點，是在他與杜爾幹的關係。或說是‘從杜爾幹到莫斯之演化’亦頗吻合。第二章學說，計又分為社會學之分類與統一，普通社會學，社會形態學，社會生理學，宗教社會學，社會學與民族學六節。第三章方法，則分為民族學方法與社會學方法兩節。第四章結論，是想對於他的學術貢獻作一大概的評價。指出他在法國社會學界的地位，在國際間的地位，以及他對於我國社會學運動之可能的幫助。第二編附錄，是一書目提要，計分為論著，傳記，書序，短論，書評，討論，其他參考書共七章。此在第二編一開始即有一個說明，此處可不多述。惟有一點，似須指出。即凡與他的學說及方法有關，在第一編內未講到者，往往在第二編內尚可看到。故從此意義上看，第二編亦可說是一個補篇。特別是書評一項，在第二編內佔的篇幅最多。這是因為莫斯在社會學上最大貢獻之一，就是他的批評。而他自家學說之建設，至少有一部份，亦是以此類批評為基礎的。社會學不還是在批評時期麼？社會學的精神，不就是一種批評的精神麼？

本文的方法可說是以分析法爲主。因爲三分之二以上的篇幅，全是分析莫斯的原著。惟本文的組織則是採用一種歷史的比較法。在陳述每一問題時，大半全是先從杜爾幹說起。講到莫斯自家的學說，在可能範圍中，亦是以時代的先後作爲敘述的標準。一則是想看出從杜爾幹到莫斯之演化，一則是想看出莫斯自家學說之演化。惟本文的主旨在莫斯面不在杜爾幹，故杜氏學說在本文中僅居於賓客的地位，凡與莫斯不很相關之處，均未述及。即以莫斯而言，我的介紹亦是以比較最近的著作爲主。故他的早年作品凡與最近的發表無何關係者，除均在第二編書目內註明外，第一編中多未述及。

本文的缺點，我相信我比任何讀者知道得還更清楚。譬如第二編以內，凡我未能親自參考的文件，我均一一指明。我相信一篇學術論文，一方面要將自己的資料來源完全錄出，這不爲得是誇耀作者的博學，因爲這正是以暴露文章的破綻，乃是要給讀者留一對正與覆按的機會。但在另一方面，亦要將自己未能參考到的資料，與自己未能解決的疑難，以及自己的淺薄與缺憾等等，亦要一一陳述出來。那雖不是臧抽的方法，但却是學者應有的一種態度。

一 緒論 莫斯的學術背景

莫斯的學說淵源大半全是得自杜爾幹氏。從親屬關係上，他是杜爾幹的外甥；從學派上，他是杜爾幹的學術繼承人。他自己嘗說：他是杜爾幹的“精神上的兒子”（*filis spirituel*）⁶。因此，

6. 見書目 416, 第三種。

如想將莫斯的學術背景分析清楚，勢須將杜爾幹的學說體系先作一翻介紹。然後始能明白，什麼是杜爾幹的，什麼是莫斯的。這一方面不致於埋沒了杜氏的價值，一方面或更能表現出莫斯特有的功績。但因為時間與篇幅的限制，杜氏學說體系之介紹，只得暫為從略。我僅想指明以下四點，以供讀者的參考。

第一，最能了解杜爾幹的學說的當然就是莫斯。但莫斯在這一方面系統的著作僅有兩篇：一是他和服荷諾（Fauconnet）教授合著的論文，⁷一是社會學年刊新編第一卷內一篇紀念文。⁸

第二，對杜氏學說作系統之介紹與批評的，雖不下數十種之多，⁹但最為杜氏本人所滿意的則是達維（Georges Davy）教授的杜爾幹文選¹⁰一書。該書的精論係達維自己寫的杜爾幹的社會學一文，共六十頁，極可參考。此外，還有達維的杜爾幹的為人與著作，¹¹與韋瓦特（Halbwachs）的杜爾幹的學說¹²兩文，最為重要。

第三，杜氏本人對於他自家的學說體系亦曾發表過兩篇論文：一係與服荷諾合著，¹³一係自著，均名為：社會學與社會科學。

7. 見書目 3.

8. 見書目 41.

9. 參看書目 372, 375-376, 385, 395, 399, 401-413; 特別是 412 兩書與 413 第一次內所列之書目。——按關於杜氏學說之參考書目，如作一分類的介紹與精略的批評亦須另寫一篇比較長長的論文，才能周到。此處不便詳述。但讀者如能留心各種社會學的專門刊物，即不難搜集也。

10. 按此書原名：Émile Durkheim: choix de Textes avec Étude du système sociologique, 係“法國與外國大哲學家”叢書之一，在巴黎 vald, Rasmussen 書店發行，1911 年出版。

11. Émile Durkheim: l'homme et l'œuvre in Revue de Métaphysique et de Morale, 1919, 1920.

12. Doctrine d'Émile Durkheim, in Revue philosophique, 1918.

13. 參看書目 379.

特別是第二文，係於1910年發表，載入科學方法論第一集內，¹⁴最能代表杜氏成熟的思想。

第四，杜氏著作已譯成中文的，計有社會學方法論，¹⁵社會分工論¹⁶與道德教育論¹⁷三種。對杜氏學說作綜合之介紹與批評的，可看楊堃譯法國現代社會學一書。¹⁸關於杜氏的生活，可看胡鑑民的杜爾幹傳一文。¹⁹至專門介紹杜氏的家族學說的，則有楊敏的家族演化之理論，²⁰介紹教育學說的，則有吳俊升的社會學家杜爾幹的教育學說。²¹此外，如高達觀譯的社會學原理，²²崔載陽編的近世六大家社會學²³兩書，與吳文藻，²⁴葉法無²⁵與劉真如²⁶諸氏的論文，及其他諸氏的論述與書評等等，²⁷亦均可讀。

14. Sociologie et Sciences Sociales. in De la Méthode dans les Sciences, Leséric, 1910, Paris, Alcan, p. 307-333.

15. 沈德壽譯，商務出版，與原書之頁數序 (Préface de la seconde édition) 本種重要，惜未譯出。

16. 王力譯，商務出版。

17. 胡鑑民譯，上海，民智書局出版。——按杜氏另有一文，專講法國社會學史，亦頗可讀。請看楊堃譯：“法國社會學史略”，見觀漢週刊，第二卷七八兩期合刊，二十一年十月二十三日出版。

18. 看書目394，第五種。

19. 見社會學理，二卷二期(上海，世界書局，1931年3月)。

20. 見清華學報，9卷3期，1934年7月份。看該文第三與第四兩節。

21. 見北亞大學，社會科學季刊，6卷2期。

22. 見書目394，第一種。

23. 上海，民智書局，1930年。看該書第六章：杜爾幹的社會學。

24. “現代法蘭西社會學”，見社會學刊，3卷2期，1932年10月。

25. “杜爾幹社會學及其批評”，見勞動季刊，1卷1號，1931年9月。

26. “最近法蘭西的社會學”，見忠恕文化教育季刊，3卷1期，1936年1月。

27. 按此處所已指明之著述，係僅以本文作者認為可以負責介紹者為限。此外尚有多種或去見原文不暇或為介紹，或雖見原文不敢妄為介紹。請參看國內各種社會學專門刊物與期刊索引，人文月刊等。

假定我們在明白了杜氏的學說之後，對於莫斯的學術淵源自然已經知道了一個大概。不過這還是研究莫斯很必須的一個條件，但不是惟一的條件。因為莫斯不僅是杜爾幹的學術繼承人，同時他還是法國新社會學派的開創者。換言之，莫斯之與杜爾幹雖說在精神上原是一脈相傳，然而他們兩位完全是代表兩個不同的時代，故同中亦自存有不同。如相信莫斯僅是杜氏的信徒，那就完全錯了。我們儘可看作莫斯是杜爾幹的學術繼承者，有如杜爾幹是孔德的學術繼承者，是一樣的。惟因莫斯與杜氏的關係過於密切，莫斯本人總以杜氏的“忠實信徒”(La stricte obédience)²⁸自命。雖說他自己有時亦嘗批評杜氏的學說，但他總不愛聽別人說他與杜氏之間有何理論之不同。他不僅常替杜爾幹的學說作辯護，而且在他發揮自家的理論時，亦往往先將杜氏的招牌拿出來。不是指出杜氏在某處某處已經說過，即說杜氏在與親信間的談話中時常提及。因此之故，如想將杜爾幹到莫斯之演化完全弄清，實非易事。

據艾塞爾杰(Essertier)氏所說，杜氏的理論到了莫斯的手中就顯得益為柔和，益為寬廣，這已沒有疑問。惟莫斯的工作似僅在細微之處加以補充與校正，並往往於無意之間而引入於另一新的境界。如相信他們兩人間有何理論的大差異，那就錯了。²⁹

我覺得艾氏這段話頗有見地。但不免稍微籠統一點。在我看來，莫斯的學說，的確是如艾氏所說，在大體上他是完全繼承杜爾幹的。惟莫斯的學術造詣則與杜氏有別。杜氏是一位哲學家，其學術根基大半是哲學的與歷史的。莫斯則是一

28. 見前頁 363, 第二種, p. 124.

29. 見前頁 372, p. 126.

位科學家，其學術素養除社會學之外，還是語文學的，宗教學的，考古學的，民族學的，技術學的與比較法學的。換言之，杜氏的理論成分不過事實，而是一位社會學家兼道德學家，哲學家與教育學家。莫斯的學說則更近於事實，而且是以民族學與宗教學兩門為基礎，乃是一位社會學家兼宗教史學家與民族學家。杜氏因為是哲學家，故他的思想是一貫的，他的態度是肯定的，單純的，同時亦是很旗幟鮮明的。他這樣的態度表現在社會學上，乃使他的學說自成一個系統。不僅是在一切社會科學之中獨樹一幟，而且還帶有壓倒一切與吞併其他各種學科而成為一種帝國主義的模樣。故一般學者每稱其說為“社會學主義”(Sociologisme)。莫斯雖說是杜氏“精神上的兒子”，但他的思想却是富有柔性。他的態度亦是異常審慎。凡所論述，均以事實之分析為主。務求從事實之本身以找說明，讓事實自己去說話，而不輕下結論，更不輕作廣大與寬泛的假設。因為如此，雖說他的學說仍是繼承杜氏的精神，然而我們已可看出，他已經從侵略主義而變為合作主義，從絕對論³⁰而變為相對論，或說是從硬性的社會學主義而成為柔性的社會學主義。這乃是他與杜氏之不同處。但亦正因如此，故杜氏的學說體系在其最初的博士論文³¹內即已大致具備。

20. 按莫斯之學說對於社會學之貢獻與杜氏之學說之貢獻而論。若從方法論而言，杜氏亦是相對論者，主張方法應隨科學之進步而有不同。見社會學方法論，法文本，莫斯序，p. X.

31. 按杜氏之博士論文有二：一名社會分工論，1893年出版，至1902年第二版，又增一長序，論莫斯之團體，在杜氏學說內亦頗重要；一名社會學家的莫斯斯，係莫斯拉丁文寫成，1893年出版，終未譯成法文，但可以認為1895年所出社會學方法論一書之第一稿本。

而莫斯却是直至今日，不僅尚未發表他的綜合的系統的大著作，甚而他究竟有否一種系統的學說，似乎亦是疑問。譬如艾塞爾杰氏就這樣說：“提到莫斯的學說，還不如說是‘態度’(attitude)，較為正確，”³²即是一個例証。但我們在未正式介紹莫斯的學說以前，不妨在此先為說明一句。莫斯的學說，縱或確如艾氏所說，不如稱之為‘態度’。然而這是否亦可說是，“學說”的社會學之時代已成過去，而“態度”的社會學乃正是可以代表現階段之科學的社會學？或說，這正是莫斯勝過杜氏的地方，豈不也有理由？

然而我們如僅說杜爾幹是一哲學家，而將他在民族學一方面的貢獻完全抹煞，亦殊非持平之論。莫尼葉(Maunier)教授說得好，杜氏雖說是一哲學家，然而他亦知將自己作成民族學家與社會學家。³³試一讀杜氏在社會學年刊內所發表的各種論文與書評，以及他的晚年代表著作宗教生活之初級形式³⁴一書，當知莫尼葉的說法却亦有理。惟杜氏的貢獻似在於指出民族學資料之重要以供其社會學學說之完成。他畢竟是一社會學家而非民族學家。美國民族學家高登維素氏曾言：“從我們的立點來看，杜爾幹的社會學是正確的，但他的民族學是可被議的”。³⁵而莫斯對於宗教生活之初級形式一書之恭維，亦僅推為十九世紀哲學界一部有數的名著，³⁶而

32. 見書目 372, p. 116.

33. 見 Introduction à la Sociologie, Paris, Alcan 1929, p. 99.

34. 見書目 378.

35. 見 Goldenweiser: History, Psychology and Culture, 1913, p. 256, § 1.

36. 見書目 378.

不說牠是民族學內一部名著，這亦是很可尋味的一件事。至莫斯本人在民族學上的貢獻那就遠非杜氏所能及。這在以後還要詳為介紹，此處可暫不講。惟既述莫斯的學術背景，故不妨順便點明，或者是正因為杜氏本人因感到自家學問的缺憾，所以他對於他的外甥的教導，除傳授其自家的衣鉢之外，還命他或向他建議，去向買葉 (Meillet)³⁷ 亨利 (Victor Henry, 1850-1907)³⁸ 庫恩 (A. Kuenen, 1828-1891)³⁹ 與泰洛爾 (Tylor, 1832-1917)⁴⁰ 諸專家就學，並在世界最著名的民族學或人類學博物院內實習。因而在語文學，宗教學，先史學⁴¹ 民族學，與技術學諸方面均受過嚴格的訓練，並下過刻苦的工夫。同時，我們亦不應忘記，莫斯乃是一個天賦極高的聰明人。他簡直可說是一個“明眼人”(Voyant)⁴²。他的思想之細密與深入，以及他的判斷力之豐富與銳敏，實均出人意料之外。故一般人所見不

37. 看書目 45.

38. 看書目 177, 與 195.

39. 按庫恩氏係荷蘭的希伯來學專家。莫斯曾師事之。見書目 416, 第五種。

40. 按莫斯在課堂上，常稱泰洛爾為“我的年老的先生”(mon vieux maître)。見書目 416, 第五種。

41. 按先史學乃是在法國極為發達並與民族學最為相關的一門科學。莫斯在此方面之志請亦加深。譬如Beuchat氏主編的古物考古學概論一書，即頗得到他的幫助(看書目 393)。他還是法國先史學會的會員，並任Lantier氏主編先史學集刊的編輯委員之一。但在這一方面的訓練，據我推想，大概是得自金伯爾(看書目 51)與賴納維(Salomon Reinach, 1858-1932)(看書目 10, p. XI 注 1.) 兩氏者為多。

42. 按關於“明眼人”一詞在文學上的意義，可看聖若瑟，法國象徵派三大詩人：維維萊爾，魏爾萊爾與蘭波，史法大學月刊，11 卷 4, 5 期合刊，1907 年 8 月，p. 6-7, p. 12-14.

到的，他均能見得到；一般實際的調查者尙不能解答的問題，他往往能給出一個新穎而又極正確的解答。他雖不是一實際的調查家，然而他慣能從別人的著作或資料中以發現或創成他自家的學說。他雖說利用別人的資料，却絕不為別人的成見所蔽，反會指出別人的錯誤以顯出他自家的解釋之高明。有時，他還能在批評時給別人指出一個新的方向，因而更能促成新的研究與發現。現已有不少的學術專家，全是在受到他的指導與啓示之後，從事於田野的或歷史的研究，而已得到了許多驚人的成績。譬如葛蘭言(Granet)教授的貢獻，就是一個很好的例證。⁴³ 從此看來，莫斯的學備造詣如說是完全得自他的舅父杜爾幹氏，自亦言之成理；然而若沒有他個人的天賦作基礎，與現代人類科學之各種新的發展作背景，則他的成就決不會如此偉大。艾塞羅杰氏雖能看出莫斯之於杜氏是青出於藍而勝於藍，故稱其說為“新的社會學主義”(néo-sociologisme)。⁴⁴ 然而艾氏似乎尙未見到，這個“新的社會學主義”已將社會學的範疇打破，而使社會學與民族學合流，並且在最近十年以內，已經形成為一種新的勢力，那即是一般所說的“法國民族學派”。⁴⁵

二 莫斯的社會學學說

I. 社會學之分類與統一

杜爾幹在發表社會分工論與社會學方法論兩書之後，對於

43. 參看書目 388 及本文的結論。

44. 看書目 19 及書目 772, p. 120.

45. 看書目 416, 第二種, p. 22-25.

他的學說首次作系統之陳述者，不是杜氏本人，而是他的兩位得意的學生：莫斯與服荷諾兩氏。兩氏在大百科全書上所合著的社會學⁴⁶一文，莫尼葉稱之為社會學內“一個基本的文獻”(un texte fondamental)。艾塞爾杰亦說，牠是杜爾幹學派的“憲章”(la charte de l'école)。其重要可想而知。

該文共分爲社會學之對象，方法與分類三章。第一章的重要部份已有人譯成中文，⁴⁷第二章所說的方法，與杜氏在社會學方法論內所講者亦大致相同，惟較爲簡明扼要，並較爲體系化，是其特長。第三章，社會學之分類，可說是此派學說首次體系化之綱要，很值得詳爲分析一下。茲特譯述其大意如下：

社會學是一門獨立的科學，並與已有的科學成調相連繫。但牠對於既存的分類法却仍有自由，而予以新的配合。

第一，有些問題向不屬於社會科學的，社會學亦認爲是牠的範圍以內的。譬如地理學上所講的邊界，交通方式與社會密度等問題，在實際上並不是地理的問題，因爲那不是宇宙現象而是社會現象。同樣，犯罪人類學所已得到的結果亦不是人類的體質現象而是些社會現象。因此，社會學乃將此類科學分解，凡關於社會現象者全拿過來。否則仍各歸原來的科學，而不加過問。

第二，在一般所說的社會科學之中，有些個認真地講，實不能稱之爲科學。因爲牠們的對象全是假的。例如統計學就僅是一種方法，而非一獨立的科學。故僅有用統計方法的社

46. 看書目3.

47. 看書目3.

會學家，而不應有所謂獨立的統計學家。同樣，民族學(ethnographic)亦是如此。雖說牠是以一般所說的“蠻族”作為研究的對象，然而在社會學家看來，蠻族的社會制度與半開化或文明國家的社會制度就根本不應該分開。無論是初級的或進步的，民族學的事實或歷史的事實，全是社會事實，並無分別；僅有在觀察時所用的方式不同而已。

第三，與上相反，社會學對於社會科學內幾種重要的分科如法學，宗教學，經濟學等等，却全視之為特殊的社會學。惟不為既存的舊分法所拘束，而要更予以新的分配。譬如社會學之研究法律的與道德的事實，就常與宗教的現象連結在一起。研究產業時，就應從法律的或經濟的兩方面下手。然而在平常，研究同一事實之此兩方面的，却屬於兩種不同的學者。

這樣一來，社會學乃將已有的各種科學連結在一起而重新予以分類。一切的社會科學均成為惟一的科學之部份。這不僅能使諸社會科學改組，而且能提供出一種新的方法，使研究的精神根本革新。因而更能促成新的研究，得到新的結果。

社會現象共分兩種：一為人羣及其結構。因而社會學內有一特殊的部份，以研究人羣，構成人羣的人口數字與人口在空間之分佈方式；這即是社會形態學。一為此類人羣中的社會事實；社會制度或集合表象。此乃構成社會生活之主要的功能。每一功能如宗教的，法律的，經濟的，美學的，等等，全應分別予以研究，因而形成為一組比較各自獨立的特殊社會學。這即是：宗教社會學，道德法律社會學，技術社會學，等等。此外，因為既有此種特殊的研究，則社會學最後的一部份，即

以一切社會現象之統一性為對象的；普通社會學，亦就有了構成的可能。

莫斯與服奇諾兩氏在此所提出的分類法，可說完全是替杜爾幹於學派說話的。杜氏本人在1910年所著社會學與社會科學一文內，對此問題又有一翻扼要的陳述，並列成一表⁴⁸如下：

社會形態學	}	民族在與社會組織有關時之地理的基礎之研究。
		人口之研究，人口之存積，密度，及其在地面上之分佈
社會生理學	}	宗教社會學。
		道德社會學。
		法律社會學。
		經濟社會學。
		語言社會學。
		審美社會學。
		普通社會學。

以上這個分類法可說是杜爾幹及其學派之理想的分法。至於杜氏在實際上所採用的分法則是以各種社會科學現有階段之實際情況為根據，與此理想的排列法略有出入。這從社會學年刊內最能看得出來。該年刊經杜氏手所主編的共十二卷。⁴⁹每卷的分法，特別是在細目上，常有演變，彼此不全相同。然而比較最完備，並最能代表杜氏及其學派對此問題之意見的，則是最末的一卷。茲特介紹如下。

社會學年刊第十二卷的分類法：⁵⁰

48. 見本文導論，p. 8, 注14所指之科學方法論，第一冊，p. 326.

49. 看書目375.

50. 按本表每項下本可將編輯人之姓氏完全錄出。茲為簡明並便於比較起見，僅將莫斯，杜爾幹，余伯爾三人之姓氏指出，餘均從略。

- I. 普通社會學
1. 社會學之一般概念、方法論。〔杜爾幹、莫斯，等〕
 2. 社會學大全，各種一般的問題。〔杜爾幹，等〕
 3. 集合心理學。〔莫斯與杜爾幹〕
 4. 知識之社會學的條件。〔杜爾幹，等〕
 5. 文化與文化之模式。〔杜爾幹、莫斯、余伯爾，等〕
-
- II. 宗教社會學
1. 通普的大全，宗教哲學。〔莫斯、杜爾幹、余伯爾、達維〕
 2. 低級社會之宗教系統
 1. 圖騰的系統。〔杜爾幹與莫斯〕
 2. 進步的圖騰主義之宗教系統。〔莫斯，等〕
 3. 部族宗教的系統。〔莫斯，等〕
 4. 已解體的原始宗教之系統。〔莫斯〕
 3. 國家宗教的系統。〔余伯爾，等〕
 4. 世界宗教的系統
 5. 次等團體之宗教系統
 6. 特殊的崇拜。〔余伯爾〕
 7. 民間信仰與民間遺孳。〔余伯爾，等〕
 8. 對於死人的信仰與禮節。〔莫斯，等〕
 9. 巫術。〔莫斯〕
 10. 儀式
 1. 宗教的日曆與節日
 2. 犧牲禮。全部的典禮與用手的儀式
 3. 彌撒禮〔續〕。各種儀式之構造
 4. 浴禮
 5. 用目的儀式
 〔余伯爾、莫斯，等〕
 11. 崇拜之對象與崇拜之處所。〔莫斯、余伯爾，等〕
 12. 宗教的象徵
 1. 物體與自然現象之象徵。〔余伯爾、莫斯，等〕
 2. 精靈物體之象徵。〔余伯爾，等〕
 3. 神話。〔莫斯與余伯爾〕
 4. 傳說與故事。〔莫斯，等〕
 5. 教條。〔莫斯，等等〕
 13. 宗教的集團，他們的法律與道德。〔莫斯、余伯爾，等等〕

- | | | |
|-----------------|-------------------------|---|
| | 1. 一般的道德與法律 | <ul style="list-style-type: none"> 1. 道德。【杜爾幹，等等】 2. 法律之一般的理論 3. 法律之人格及其主體 |
| | 2. 法律的系統 | <ul style="list-style-type: none"> 1. 以阿蘭氏族為基礎之未分化的社會之法律系統 2. 以阿蘭氏族為基礎之已分化的法律系統。【杜爾幹與莫斯】 3. 部族的法律系統。【杜爾幹與莫斯】 4. 已解體的原始法律之系統。【杜爾幹】 5. 國家的系統 |
| III. 法律道德社會學 | 3. 家族與婚姻之組織 | <ul style="list-style-type: none"> 1. 家族 2. 婚姻，婦女之地位，性道德 |
| | 4. 次要團體之組織（階級，門閥，都市集團）。 | 【杜爾幹，等等】 |
| | 5. 政治組織 | |
| | 6. 財產法 | |
| | 7. 契約法與債權法 | |
| | 8. 刑法 | <ul style="list-style-type: none"> 1. 刑罰之一般的理論 2. 各種不同社會中之刑罰。 |
| | 9. 司法組織與訴訟法 | |
| | 10. 國際法 | |
| IV. 犯罪社會學與道德統計學 | 1. 一般的道德統計學 | |
| | 2. 離婚，離婚 | |
| | 3. 一般的犯罪 | |
| | 4. 犯罪與國家及宗教之關係 | |
| | 5. 犯罪與年齡及性別之關係 | |
| | 6. 犯罪與不道德之各種方式 | |
| | 7. 禁止法的系統 | |
| V. 經濟社會學 | 1. 一般的研究 方法。 | |
| | 2. 經濟的系統 | <ul style="list-style-type: none"> 1. 初民之經濟系統 2. 遠東之經濟系統 3. 中古與“聖訓”之經濟系統 4. 近代與現代之經濟系統及其機能（危機）。 5. 經濟系統之演化問題 |

3. 生產之種類
 1. 生產種類之真正研究
 2. 工業或商業系列
 3. 工業與商業系列按語
4. 生產之制度
 1. 行會制
 2. 企業制(一般的)
 3. 股份公司制, 企業聯合制,
 4. 合作制
 5. 市政管理制
5. 生產之形式
 1. 在家內與在工廠內之工業
 2. 大生產與小生產(工業與商業)
 3. 技術, 機械的原動力
 4. 人類原動力之使用, 經營之組織
 5. 經營所在之地位
 6. 形態變化之一般問題
6. 價值, 貨幣, 物價與物價之因素
 1. 貨幣, 貨幣與物價
 2. 物價之實証的研究
 3. 特殊的物價與價值之特殊的種類
 4. 物價之因素
 5. 價值之形成與生產之機能
7. 經濟階級(從分配上說)
 1. 各處之工人階級
 2. 女工
 3. 農研究
8. 分配之機關
 1. 工會與工人的組織
 2. 慈善機關
 3. 其他各種分配的機關
9. 分配之形態
10. 分配之因素
 1. 工資
 2. 利潤與利息
 3. 一般的費差與進款
11. 經濟現象與其他社會現象之關係
12. 特殊的經濟, 農業的, 商業的, 工業的,

- | | | |
|-----------|---|------------------------|
| VI. 社會形態學 | } | 1. 社會生活之地理基礎。 [杜爾幹, 等] |
| | | 2. 一般的人口 |
| | | 3. 移民運動 |
| | | 4. 都市的與鄉村的集團 |
| | | 5. 住宅。 |
| VII. 雜項 | } | 1. 審美社會學。 [桑伯爾, 等] |
| | | 2. 語言 |
| | | 3. 技術學。 [莫斯] |

莫斯所主編的社會學年刊新編第一卷係於1925年出版。其分類法大致仍舊。特別是與第十二卷,可謂幾乎相同。因為莫斯的主張,對於杜氏所創下的分類法雖可加以改良,却寧願繼續其成規。關於普通社會學一欄,雖有一兩處較前擴充,莫斯亦要特為點明,此係杜氏所已開闢的方向。惟今日走此方向者已較前大增,故請讀者,對於此點不要發生誤會。⁵¹

莫斯雖這樣說,然而在我看來,新編的分類法却已經有些改良,似乎還值得再為介紹一下。

社會學年刊新編,第一卷,分類表:⁵²

- | | | | | |
|---------------------------|-----------|-----------------|---|----------|
| I. 普通社會學
[步高雷, 莫斯, 等等] | } | 1. 大全, 概論, 社會哲學 | } | 1. 大全 |
| | | | | 2. 概論 |
| | | | | 3. 社會哲學 |
| | | 2. 心理學與社會學 | } | 1. 社會心理學 |
| 3. 學說史 | 2. 價值哲學 | | | |
| | 3. 邏輯與知識論 | | | |
| 4. 方法論 | } | 1. 統計學 | | |
| | | 2. 比較法與歷史法 | | |

51. 看書目67.

52. 按此次介紹係僅以與莫斯有關者為限, 餘均將編目略去。

- 5. 文化、文化史與文化哲學
 - 1. 文化哲學
 - 2. 文化理論與文化儀式
 - 3. 歷史文化
 - 4. 民族學與低級文化
 - 5. 高級文化
 - 6. 種族與社會
- II. 宗教社會學
[莫斯, 余伯爾, 及其他合編者]
- 1. 普通大全, 宗教哲學, 宗教心理學, 宗教史
 - 2. 低級社會之宗教系統...
 - 3. 國家宗教的系統
 - 4. 世界宗教的系統
 - 5. 次等團體之宗教系統
 - 6. 特殊的崇拜
 - 7. 民間信仰與民間儀式
 - 8. 對於死人的信仰與禮節
 - 9. 巫術
 - 10. 儀式
 - 1. 宗教的日曆與節日
 - 2. 祝禱詞, 全部的典禮與用手的儀式
 - 3. 祝禱卷(經), 各種儀式之構造
 - 4. 用口的儀式
 - 5. 崇拜之對象與崇拜之場所
 - 11. 宗教的表象
 - 1. 物體與自然現象之表象
 - 2. 聖物(神, 靈, 等)之表象
 - 3. 神話
 - 4. 傳說與故事
 - 5. 教義
 - 6. 聖典
 - 12. 宗教的組織
- III. 法律道德社會學
[Rayet, 莫斯, 等]
- 1. 法律與道德...
 - 2. 法律的道德的系統...
 - 3. 家庭的與種族的組織...
 - 4. 次等團體之組織

- | | | |
|--------------|--------------|------------|
| 5. 政治組織… | { | 1. 一般的國家 |
| | | 2. 政治組織之模式 |
| | 6. 財產法與契約法 | |
| | 7. 刑法 | |
| | 8. 司法組織, 訴訟法 | |
| 9. 國際法, 國際法論 | | |

IV. 犯罪社會學與道德統計學…

V. 經濟社會學…⁵³

- | | | |
|---|---|--------------|
| VI. 社會形態學
[Demarçon, Germet,
葛蘭言, 哥瓦特, Jean-
maire, 莫斯
Piganiol,
Sion] | { | 1. 社會生活之地理基礎 |
| | | 2. 人口通論 |
| | | 3. 移民運動 |
| | | 4. 都市集團與鄉村集團 |
| | | 5. 經濟地理 |

- | | | |
|---------|---|-----------------------------|
| VII. 雜項 | { | 1. 語言, 文字 { 1. 語言 |
| | | 2. 文字 { 2. 文字 |
| | | 2. 技術學. [莫斯] |
| | | 3. 審美學. [余伯爾, 莫斯, Lalo, 等等] |

至 1927 年, 莫斯在社會學年刊新編第二卷內又有兩篇論文, 是專講社會學之分類與統一之問題的。一名社會學之分類與分類之比例,⁵⁴ 是對於社會學年刊內的分類法作一總的檢討。凡他認為可以改良或應該改良之處, 他均發揮得十分詳細, 同時並指陳出社會學體系的一個綱要; 一名社會學領域擴大之方法論,⁵⁵ 對於社會學之統一性一原則, 說得十分透澈。此處暫不詳述。但願指明, 社會學之分類與統一問題, 在法國社會學派之內乃是一個中心的問題。該派諸作家對此問題

53. 按經濟社會學一編之分類法較前大有進步, 然因前後均係出自西來昂 (Simland) 氏之手, 與莫斯無關, 故從略。

54. 看書目 25.

55. 看書目 69.

的意見，並不完全一致。此由法國社會學院於1931至1933三年間，以服荷諾報告作基礎而引起之討論，⁵⁶可以證明。此處不必詳述。然而最能代表杜氏原來之精神，並真堪稱爲杜氏“忠實信徒”的，則爲服荷諾與莫斯兩氏。惟在兩氏之中，服氏的貢獻大半屬於教育一方面；在學說上並無什麼新的發展。獨莫斯一人，不僅能繼承杜氏的學統，而且能本杜氏之精神，隨時代而進步，使此學說更爲發揚光大，進入於一個新的階段。這說是杜氏學說之一新的階段固可，如說是莫斯自家的學說亦無不可。茲特述其大要如下：

莫斯首先認定社會學爲人類學的一枝。而人類學又係生物學的一枝。⁵⁷因此，他的社會學乃與傳統的說法，說社會學是哲學的一部份，大不相同。又因爲他所說的人類學是指整個的人類科學而言，是一種“全部的人類學”(Anthropologie Complète)，分爲生物人類學、心理人類學與社會人類學三枝。⁵⁸而此處所說的生物人類學即一般所說的體質人類學；心理人類學大約是將一般所說的個人心理學與社會心理學完全包括在內。若從社會學之觀點而言，則生物學、體質人類學與心理學即全是社會學之輔佐科學。⁵⁹至他所說的社會人類學，則與一般所說，僅以初民或蠻族爲對象之狹義的科學不同，而是將整個的人類社會生活之研究，完全包括在內。無論是先史的，歷

56. 參看法國社會學院院報(見書目376)，第二卷第一與第三兩分冊，及第三卷第一分冊。

57. 書目69, p.179.

58. 書目25, p.141; 書目35, p.56; 書目36, p.272; 書目416, 第四種。

59. 參看書目69, p.178.

史的，現代文明社會的，民俗學的或民族學的各種事實，因為既然全是些社會事實，所以就全是社會人類學的對象。惟這樣的社會人類學，莫斯稱之為社會學。⁶⁰ 而一般所說的先史學，歷史學，民族學，民俗學等等，亦就僅能是敘述的，是社會學的資料，是社會學的部份，而不是獨立存在的科學。⁶¹ 雖說有些史學家，視史學為一門綜合的比較的人類社會史，或說是一門獨立的普通的科學，然而這在莫斯看來，這乃是史學家採用社會學的觀點，已將歷史學變成為社會學的研究，而與普通所說的歷史不同了。⁶² 關於民族學與民俗學的，亦是如此。雖說有些民俗學家與民族學家全認為他們所研究的是一門獨立的科學，並劃定自己的領域，一為文明社會內之民間生活，一為蠻族社會或低級民族。然而這樣的劃分法，莫斯概不承認。因為民間生活不僅以文明社會之民間階級為限，在古代與蠻族社會內亦是存在的。⁶³ 同樣，低級民族，亦不是與文明社會有何性質之不同。他們亦有歷史，亦有成訓，亦可並應該使用歷史的方法去研究。⁶⁴ 並且一種制度之研究，往往需要將上古社會，歷史資料與蠻族文化等互相比較，互相印証，始能發現其真義。換言之，僅有全部的或社會學的研究始可說是科學

60. 按關於社會學與社會人類學或民族學之關係一問題，請看本文以下，社會學與民族學一節。

61. 按關於社會學與歷史學，民俗學之關係的問題，請看楊堯：民族學與史學，見中法大學月刊，9卷4期，25年9月；楊堯：民族學與民族學，見民族學研究集刊（中山文化教育館編），第二期。

62. 看書目69, p. 182——按莫斯雖這樣講，但亦不想存併史學。他並認為“個人科學”亦是應該存在的。參看書目88與書目367。

63. 看書目95-99。

64. 看書目70，及書目81-83。

的研究，始能給我們一種正確的說明。若史學，民族學，等等，從資料上講全是社會學的資料；從方法上講，如史學研究法與民族學調查法等亦全是社會學家必須採用的方法。然而却全是社會學的部份，社會學以內的工作，不能說牠們是些獨立的科學。

同樣，還可提到統計學。莫斯在講方法論時，對於統計的方法極為重視。他認為可以採用數量的研究法，這乃是社會事實之特徵。因而，統計法或數量的方法亦就是社會學內最重要的一個方法。⁶⁵ 然而他自大百科全書的社會學以至現在，却始終不承認統計學是一門獨立的科學。

莫斯所說的社會學，從此看來，仍然是與杜爾幹的意見相同，是一門包括極廣的大科學。然而這樣的社會學究應分為幾枝，並應如何分法，亦就成為極端重要的一個問題。杜爾幹的理想與社會學年刊的分類法，我們已經介紹過了。現在開始來講莫斯。

莫斯對於社會學分類一問題的意見，在大體上亦是和杜爾幹的一樣，認為共有兩種的分法：一，分為普通社會學與特殊社會學兩類；二，分為社會形態學與社會生理學兩類。

他認為普通社會學應分為兩編：第一編，講思想史，方法論與一般的理論。這乃是社會學的引導，或說是門徑，而不是社會學的堂奧。故這一編應放在整個的社會學之間端。第二編，專講普通的社會現象，可以分為文化，社會體系，理性之起

65. 參看書目 25. p. 151-152; Centre international de Synthèse: Troisième Semaine Inter-de Synthèse. L'Individuauté. Alcan, 1933, p. 53-120.

源、政治學四項。⁶⁶ 因為要了解這些普通的社會現象，必須先將各種特殊的社會現象研究清楚作為基礎，故這一編在社會學內可說是全部的結論。因此，應放在各種特殊社會學之後，作為一個結尾。至於各種特殊的社會學，他認為現下已經得到相當之發展的，就是宗教社會學、法律道德社會學與經濟社會學三種。然而還有三種，雖尚在萌芽狀態，故在社會學年刊內總是列入雜項一欄的，但是他們的重要性決不減於前三種。那就是語言社會學、審美社會學與技術社會學三種。他並且對於這最後的一種：技術社會學，最為重視。在他看來，在這一種之中，或者還須要增加科學史與認識論(épistomologie)兩個項目，似亦應該。惟他在這一點上尚無決定的主張。⁶⁷ 至於此六種特殊社會學之排列順序，他在民族學院講“敘述社會學”時所用的分法，是先從物質的實物入手而始漸次及於精神現象：社會形態，技術，美學現象，經濟現象，法律，犯罪法，道德，宗教。⁶⁸ 這是與杜爾幹的排列法”很不相同的一點。

關於第二種的分法，他發揮得更為透徹。此處暫不多引。簡而言之，他仍是採用杜爾幹的意見，將一般所說的人口學與人文地理學兩門完全容納在社會形態學之內。而一般所說的社會科學如宗教、道德、法律、經濟等等，他仍是稱之為特殊

66. 見書目 25, p. 102-110 —— 據葛斯對於普通社會學之分類法，在講敘述的普通社會學時另有一種分法。請參看本文以下一節：普通社會學。

67. 見書目 25, p. 120-122 —— 據葛斯在民族學院講民族學時所用的分法，是將科學當作技術的一枝，他並名之為：“絕對純粹的技術”。見書目 374, 及書目 416, 第四種。

68. 見書目 374, 及書目 416, 第四種。 69. 見本文以上, p. 16.

社會學，共同隸屬於社會生理學一個名目之中。關於社會形態學與社會生理學兩大類，我們以下還要分別介紹，此處暫不多述。

莫斯對於這兩種分類法的意見，大概是這樣：第一分法頗多缺點，並可說是一種錯誤的分法。因為在分爲各種特殊的社會學之後，對於那些原係普通的社會現象如社會關係，集合品性與集合意識等等就僅能作些寬泛的與抽象的研究，而不能將社會的真實完全表現出來。其次，這種分法的缺點，即是太偏於現代西方的社會，僅與西方社會科學發展之現階段相適合，對於西方以外的一切社會就不適用。惟講科學之分類，首先就應顧到事實，不能專憑理想。此一分法，既然是很合乎社會科學的現狀，所以應該採用。即在最近的將來，亦仍有採用的必要。⁷⁰

第二種分法，他認爲極爲合理，而稱之爲“社會學內具體的分類法”。他曾說：“這樣的分法不僅是最完全的，而且是最正確的。因為軸是具體的。軸僅將應該分開的分開，故能保持着社會現象之原來的形狀，而無任意分割之嫌”。⁷¹ 惟這樣的分法雖很合理，一時亦難採用。因為社會科學之現階段，尚未臻此境界。故後來的工作者或者會向這一方面努力。而莫斯與步葛雷諸氏所領導的法國現代社會學派，却仍是採用第一種的老分法。這不僅社會學年刊再編及代替社會學年刊的社會學年報 (Annales Sociologiques) 均是爲此。⁷² 而莫斯本人在

70. 看書目 25, p.123-129.

71. 書目 25, p.129-130.

72. 看書目 376.

講“敘述的普通社會學”時，亦未採用此一分法。⁷³

但莫斯有一個很重要的提議，很值得在此介紹一下。他認為這兩種分法可以同時採用，並應該同時採用，方能得到最大的功效。因為一則是，第一分法所說的特殊社會學在實際上亦就是第二分法的社會生理學，這已由杜爾幹說過了，足証二者並無衝突。二則是，普通社會學與各種特殊社會學，在實際上，亦均可分為形態學的與生理學的兩種研究。惟有將這兩種分法合併起來，才能看出形態學與生理學兩者間密切的關係；亦惟有在這樣的合併之後，才能採用數量的方法，使社會學變成爲一種統計的精確的科學。同時，亦惟有這樣的分法，那才是走向“具體的普通社會學”(Sociologie générale concrète)之直接的預備。因為普通社會學是要研究普通的社會事實，⁷⁴而所謂普通的社會事實者，實即指社會事實間之各種關係；一方面是形態學的與生理學的之整個的關係；一方面是宗教的，經濟的，法律的，語言的，等等，相互間之分別的關係。惟有在這樣的分別研究之後，一種普通的而同時却又是具體的社會學才有真正組成之可能⁷⁵。

莫斯所提議的兩種分法之併用，杜爾幹似亦已經見到。惟他遠不如莫斯發揮得透澈，這乃是一個顯著的事實與進步。不過我們仍須點明，莫斯這樣的建議，現還僅是一種理想。從現在的社會學與各種特殊社會科學而言，似惟有經濟學比較最爲發達，尚能在研究經濟的生理時同時亦注意到經濟的形

73. 參看本文以下第二節，p.38

74. 看本文以下第二節：普通社會學。

75. 看書目 25, p.141-153.

態。譬如社會學年刊的經濟社會學一編，自第十二卷起，始增開“分配形態學”(Morphologie de la répartition)一欄，即是一例。⁷⁶ 其他的社會科學，就還未能臻此境界。從此看來，莫斯在這一方面的貢獻乃是一個開拓方向者。距完成之日，尚遠得很。

但我們所應注意的，不僅是莫斯的分類法。因為一種完備的分類法，僅有在科學成年之後始能辦到。社會學在今日既是一門幼稚的科學，牠現在能有的分法，一定僅是暫時的。莫斯的提議無論怎樣富有啓示性，亦不過僅是一種啓示而已。⁷⁷ 因此之故，我認爲莫斯的貢獻，還不是他的分類法，而實是他所說的社會現象之不可分性或一貫性。由於社會現象之統一，才能建設一種廣大的統一的社會學。這本是杜爾幹所已發現的一個原則，⁷⁸ 惟到了莫斯的手中，才發揮得更爲透澈，並更近於事實，而不僅是一種哲學的思辯了。莫斯曾說，一切的社會現象全是社會全體的部分，即便是最爲特殊的事物亦全是社會中的功能，亦必須先將牠與整個的社會之關係找出來才能了解牠。亦即是說，一切的社會現象，不論是社會的狀態或社會的行動，抑或是流動不居，難以捉摸的狀態或行動，亦均須先看牠與牠的社會全體或說是社會的統一所發生的關係，然後才能真正了解牠。今在客觀的事實中既有此社會現象

76. cf. A. S. XII, 1913, p. 780-782. —— 並參看 Maunier, L'économie politique et la sociologie, Paris, Giard, 1910, p. 8-9, p. 53-72. (按此書有中譯本，名：社會學與經濟學，龍家驛譯，中華書局)。

77. 參看本文以第三節，p. 75.

78. 頁數 379; The sociological Review, London, vol. X, no 1, 1918, p. 80-81.

之統一，故以此爲對象的科學即社會學亦應是統一的。換言之，一切社會現象既然是在自然現象中自成一界，故僅是一門科學的對象。科學的統一是與對象的統一相併而行，並且是對象的統一之連續。許多的社會科學均不存在，僅有一門社會學。⁷⁹ 而這樣的社會學乃是一切社會研究之整個的科學，或“諸社會科學之全稱”(total des sciences sociales)⁸⁰。

莫斯所說的社會學之統一，不僅是杜爾幹學派中最重要的一個理論，而且是最重要的一個方法。因爲社會學之統一亦是與方法之統一密切相關的。⁸¹ 惟關於方法一項，以後還要另爲介紹，此處可暫不談。

但我們不要誤會，莫斯雖在杜爾幹之後仍主張社會學之統一，然而他却未說社會學已經完成。他雖說極力闡明社會學之統一爲“杜爾幹方法論中最爲豐富的一個原則，”⁸² 然而他亦僅說這是一個原則。並且他還在說明這個原則之後，緊跟着就提出他的第二個原則：社會學現有知識之片段性。他在此指出凡對社會學期望過大，或認社會學已經完成，可以解決一切實際問題的，全很危險。社會學離體的完成時期尙遠得很。體的各部份的發展極不一致。即以杜爾幹學派自身而言，莫斯亦曾很坦白地指出許多幼稚的缺憾。譬如對於家族與宗教之研究就太偏於起源與初民諸問題。反之，對於法學與經濟之研究，却又太偏於現代與西方一方面。並且關於介在蠻族與文化民族之間的一大段重要歷史，亦太忽略。而杜氏所

79. 書目 25, p. 139-140.

80. 書目 69, p. 184.

81. 看書目 83.

82. 書目 25, p. 139.

提出的原則，就是在社會學年刊之內亦未能充分子以應用。⁸³從此可以證明，莫斯的態度絕與孔德不同，說社會學已經從他手中完成。他對於社會學的期望雖說很大，然而社會學在現時之幼稚情況，他却比任何人知道的還更清楚。他因為看清了社會學的現狀，故不想再作哲學的思辨，去建設一個社會學的新體系。然而他却認為杜氏的學說與方法乃是建設真正科學的社會學之惟一的途徑。但他所理想的社會學是一種“全部的與具體的社會學”(Sociologie Complète et concrète)。⁸⁴我們若將他所說的“全部的與具體的社會學”拿來與杜氏的社會學說作一比較，即可看出這兩個學說實是同一的一個學說，僅是一個學說的兩個階段：一個是代表少年的浪漫時期，一個是代表壯年的建設時期。浪漫時期的野心有時不免過大。一入建設時期，即須登高自卑，腳踏實地，一步一步向前邁進。莫斯這樣的科學精神，我相信對於社會學之發展極為有用。惟以上所述，僅是一個概括的介紹。須在社會學的各部份，普通社會學與社會形態學等等，完全分析之後，始能完全了解牠的精義。

II. 普通社會學

在來講莫斯的普通社會學學說之前，最好仍是先從杜爾幹說起。

杜氏早已看到社會生活之全體性，早已在這一方面如對於

83. 看書目 69, p. 158 及以後；並參看書目 83.

84. 書目 25, 171-172.

文化，集合品性與社會分工諸種制度作過精深的研究或正確的指示。⁵⁵ 惟他的普通社會學學說却是很可疵議。因他一方面極力辯正社會學應與哲學絕緣，⁵⁶ 而另一方面却又屢屢明言不諱，說普通社會學是“與社會的真實相離最遠，”“最爲抽象的東西，”是“社會學中哲學的部份，”或說是“諸社會科學之哲學。”⁵⁷ 甚而在1913至1914學年，在巴黎大學講實驗主義(Pragmatisme)時，他還詳細闡明，爲何社會學須要有一哲學作基礎。⁵⁸ 因此，亦就無怪乎瑞沙爾(Gaston Richard)氏批評他的學說，說他將哲學與社會學混在一起，是對於普通社會學之建設最爲危險的⁵⁹。

莫斯的普通社會學則不然。他雖亦承認普通社會學是研究普通的或全體的社會現象的，然而他認爲這樣的現象是具體的而非抽象的。因此，他乃將他的普通社會學叫作“具體的普通社會學”。

莫斯所以能發現普通社會現象之爲具體的事實，大約是從他的“保特拉吃”(Potlatch)研究推論而來的。⁶⁰ 他在1925年發表

55. 按杜氏在社會學年刊普通社會學一編內當設有文化與集合品性兩編，可以參看，特別是第五卷，p. 167-168，第十二卷，p. 46-50。至關於社會分工一項，可看他的社會分工論一文。

56. 看杜氏社會學方法論最新一版，緒論。

57. 參看卷目379，或The Sociological Review, vol. X, no 1, 1912, p. 61，與本文緒論，p. 8，注14一文，p. 325。

58. cf. Roger Lacombe: La méthode sociologique de Durkheim. 1926, p. 6. 注1。

59. 看卷目399，第一編，p. 51-53, p. 363-372。

60. 按葛蘭言先生似乎亦有這樣的看法。請參看法國社會學學院報，第二卷第三分冊，p. 106。

摩子”一文時，始在該文的結論內正式肯定，最重要的社會事實即是“全體的社會事實”(faits sociaux totaux)。他所說的“全體的社會事實”，亦可說是“普通的社會事實”(faits sociaux généraux)。惟他不很喜歡“普通的”這個字眼。此類事實乃是在某種情形之下，能使社會與社會制度之全體發生動搖；在某另一種情形之下，雖不能動搖整個的社會，但亦能使該社會內大多數的社會制度均受牠的直接影響。此類事實是法律的，經濟的，宗教的，並且是美學的與形態學的。總而言之，這乃是社會事實的全體，亦即是整個的社會體系。惟有從這個全體的觀點去觀察，才能看出整個的社會的行動，社會的主要因素與社會內最為活躍的那一方面，以及社會與人羣最能認識自己，最能感覺到自己所處的地位之一極短的剎那。亦僅有在這樣具體的觀察中，始能發現出新的事實。莫斯認為此種全體事實之研究，乃是比任何其他研究全是更為緊急，更為有效的。他並說這樣的研究有一雙重的優點：第一，牠是比較最為普遍的；第二，牠是最為真實的。特別是這個第二的優點，最為重要。因為社會事實之呈現於吾人之前者並不是某一特殊的事實，而是些事實的全體，如羅馬，雅典等等。故僅有這個全體的觀點才是具體的。若僅從經濟的或宗教的某一方面去看，那就成為抽象的了。史學家與心理學家常說社會學家研究的對象是抽象的。而從前的社會學家亦的確難以逃此責難。但若能及早覺悟，從此全體的觀點下手，則一切責難就均不能成立了。因此，他認為社會學之原則與目的就在於研究整個的人羣及

其整個的活動⁹²。

莫斯在贈予一文發表之後，至1927年，又在社會學之分類與分類之比例一文內對於普通社會學與普通的社會事實兩個概念，有一翻新的陳述。他曾說，普通社會學一名稱很容易引起錯誤的觀念。但是真正的普通社會學，決不是以單純的普通性為單純的領域，尤其是決不是以那些迷成的單純的普通性為對象。牠在現在，尚談不到別的以前，而即是普通的現象之研究。然而所謂普通者，是指普遍於整個的社會生活之現象而言。這些現象亦可以是很特殊的，很確定的，或者是僅在此處或彼處，甚或是僅以某些確定的社會為限的。這樣的普通現象即是成訓，教育，威嚴，模仿，普通的社會關係，階級關係，國家，戰爭，集合心理，理性等等的社會現象。雖說我們對於這些重要的事實在過去與最近的將來，每每將牠們忽略過去，然而有些作家是不會忽略牠們的。關於權威的研究，可以指出拉斯基(Laski)的著作。關於教育一項，則有杜爾幹與那班“社會教育學”(Social Pedagogics)派的主張者。並且還有些作家，已將整個的社會學縮減為此類普通事實之研究，例如席麥爾(Simmel)及其生徒，馮維史(Von Wiese)及其“關係學”(Beziehungslehre)⁹³皆是。這在莫斯看來，亦是不能完全同意的。因莫斯所說的社會學更為具體，但同時却亦更為廣大。不僅在普通社會學之外還有許多特殊的社會學亦全是社會學的部份，全應該由社會學家去研究。並且，即以普通社會學而論，社會關係一詞似亦不

92. 看書目22, p.179-182.

93. 按關於席麥爾，馮維史諸氏的學說，請參看英文譯“德國的系統社會學派”，見社會學界，第八卷。該文附有“主要參攷文獻譯目”，極可利用。

能將一切的‘普通社會現象’完全包括在內。因為還有形態學的一方面亦是不應忽略的。況莫斯所說的社會關係，尚不僅指社會內部與社會際間之一切關係而言，而社會現象與其他非社會現象之人類現象，如心理現象或生物現象間之關係，亦是要由普通社會學來負責的。⁹⁴除此以外，莫斯還有一種新的看法，或說是一種很老的看法亦未嘗不可，因為孔德早已說過了。那就是政治學亦是普通社會學的一部份。惟莫斯是從他的‘全部的與具體的社會學’作出發點，因而看到政治問題雖是屬於應用一方面，然而亦是些社會問題，並且牠所牽連的全是些‘普通的社會現象’，而不僅是一種單純的政治現象或行政現象，故不是政治學、國家學或行政學所能解決的。牠乃是普通社會學的一部份。如用社會學分類之另一分法去看，牠乃是‘行動社會學’(Sociologie de l'action)的一枝。莫斯在此，仍係採用孔德所創的名稱，稱此種研究為‘實証政治學’(politique positive)。他認為實証政治學即是以政治應用之理論為對象之科學，仍是理論的而非應用的。牠的研究法是歷史的比較法或統計分析法，雖說在此所比較的事實是現代的，而不是過去的。因此，實証政治學對於現代政治問題雖可提供許多意見，供給許多參考資料，例如絕無政治成見，純用社會學家之科學精神而舉行之社會調查，其結果足以供政治家或行政家之參考，自是一件顯著的事實。然而此類研究却仍不可與實際的政治術混而為一。因為政治術乃是異常複雜，活躍與有力的一種東西。社會學在現時還極幼

94. 五月廿五, p. 153-154; 五月廿五, 法國社會學學院報, 第二卷, 第一分册, p. 34.

稚，決難勝此重任。因為如此，就是以社會學家而兼政治家，在處理政治問題時亦需要先將科學與‘手腕’(art)二者分開，不可混為一談。⁹⁵從此，我們就能明白莫斯的意思，為何一方面說政治學是普通社會學的一枝；而另一方面，却又說美國社會學家之傳統意見，從社會學的用處以證明社會學之生存權，因而將社會學與政治的應用合而為一，是與研究的本身很有危險的。⁹⁶

莫斯在社會學之分類與分類之比例一文發表之後，又接連發表了兩篇重要的論文，全是專講某一具體的‘具體的社會事實’的：一名文化，⁹⁷一名社會團結力。⁹⁸此處恕不多述。但我認為最能代表他的思想，並可說是他的學說之體系的，則是在1934年所發表的敘述的普通社會學綱要斷篇⁹⁹一文。倘不是時間與篇幅均不許可，這篇論文實大有全譯或詳細分析之必要。茲僅從學說之觀點，述其概要如下。

此文的標題全文，叫作：‘敘述的普通社會學一個綱要的斷篇。衰老式的社會內，社會生活之普通現象(社會內部生括之特殊的普通現象)之分類與觀察法。’他所說的‘敘述社會學’即是一般所說的民族學。該文是他在民族學院講民族學方法論的講義之一部份。意在僅以某些具體的社會為對象，以作深入的研究。

95. 看書目 25p. 159-173.

96. 看書目 25, p. 180 —— 按關於社會學與社會應用一問題，請參看趙承儀，社會調查與社會研究，社會學界，第九卷；李安宅，社會學對於社會工作之貢獻，天津大公報，22年5月13日，社會問題，第七期(見李安宅，社會學論集，1938, p. 45-53)；魏楚，社會學之意義，師大月刊，第十二期 23年5月, p. 28.

97. 看書目 29

98. 看書目 33

99. 看書目 35

故與一般所說的社會學是以整個的人類社會為對象，甚至將一切可能的空乏的社會亦全包括在內，是不同的。該文的主旨在指示一種方法，而非在陳述一種學說。惟此處所說的方法，不是僅以某一兩種特殊的社會現象為對象，而是要對於整個的社會，作一完全的與深入的研究。因此，從這個方法論的綱要中亦很能看得見他的學說之綱要來。

此處所說的‘敘述的普通社會學’意思就是僅以某一類具體的社會之普通社會現象之研究而言。而該文所研究的具體的社會，即是他所叫作的‘衰老式的社會’或‘衰老社會’。此類社會亦就是一般所說的初民社會或蠻族社會。惟在莫斯看來，一般所說的‘初民社會’太不正確。惟有澳大利亞的土人尚屬於舊石器時代的殘留民族，故可稱之為‘初民’。其他諸蠻族，即不適用此名稱。¹⁰⁰而此處所說的‘衰老社會’是指法屬殖民地內各種蠻族社會而言。該文所提出的分類與觀察法，即是僅以此類‘衰老社會’為對象。至對於那些更為原始的社會如澳大利亞人，火島人，小黑人與巴西國境內某些部族，以及他處尚有極少數的部族，那適用的程度就僅是相對的。至於那些屬於大文化領域中的一切民族，例如非洲的柏柏人（Berbers），那就很不適用。不過在一切已知的許許多多的社會之中，自然亦會存在着許多的共同性。因此之故，該文對於正題以外的許多民族，亦均能提供出許多指示與建議。並且，最重要的一點，是在乎說明一種‘具體的普通社會學’究是什麼，並如何使用數量的方法。¹⁰¹亦正因為如此，這篇論文的重要才不僅限於

100. 參看書目363, 法國社會學會報, 1923年4月份, p. 25

101. 看書目35, p. 3.

‘衰老社會’一種。就是應用於中國社會，或更擴大，說牠是代表莫斯的普通社會學學說之綱要，我相信亦均可能。

莫斯在此又給‘普通的社會現象’下了一個定義。而說：‘社會生活之普通現象，乃是社會生活中普遍於一切種類內之共同的現象’。¹⁰²至於此類現象之分類法，他却未採用在社會學之分類與分類之比例一文內他所極力推崇的分法：形態學的與生理學的兩分法。關於這一點，他有一個詳細的說明。特別是關於社會形態，國家，與語言現象三項，按理本來全應放在普通社會學之內。而他終未列入的理由，乃是因為社會科學之現有狀況，使他不能不有所顧忌，不得不暫時丟開那個合理的分法，而另用一種分法。即是說，不將普通的社會現象分為形態的與生理的兩大類，而另分為以下的兩大類：一，一個社會之特殊的普通現象：形體，邊界，人口數目，生活，死亡，等等。這乃是一般叫作的‘國家的社會現象。一，多數社會間之共同的普通現象：戰爭，對外貿易，文化，及其他。這乃是一般所說的‘國際的’社會現象。而該文所以叫作斷篇的理由，乃是因為牠所正式研究的，是僅以第一類，‘一個社會之特殊的普通現象’為限。

‘一個社會之特殊的普通現象’，亦可叫作‘社會內部生活之普通現象’。這一類之中，又分為兩項：第一，是全體的社會現象間之凝固力。莫斯稱之為‘社會團結力’(Cohésion sociale)。第二，是社會團結力之傳授。‘社會團結力’一名稱大約亦係杜爾幹所創。¹⁰³在杜氏之後，對此概念極有研究的，則是杜氏學派

102. 見該文，p.6.

103. 參看杜氏社會分工論一書的結論，法文本，p.416.

內一位法學專家，金沃爾 (Huvelin, 1873-1924) 氏。¹⁰⁴ 莫斯在此亦有些獨到的見解，並指出如何觀察此類事實之一切法則與方法。此處恕不詳述。但從學說之觀點而言，他曾指明杜爾幹說社會之起源是一種完全無組織的“原群”(horde)，並說“氏族”(clan)即係由此原群演化而來，¹⁰⁵今從事實的證明，已須加以修正。因為此類社會並非是完全無組織的，而是“無組織”(amorphismes)與“多義組織”(polymorphismes)之混合體。¹⁰⁶ 同時，他對於杜氏那個有名的理論：機械的社會連帶與有機的社會連帶之說法，亦有一番補充。原來杜氏認為初民氏族全是無組織的，故稱其社會連帶為機械的；而稱現代文明社會的連帶關係為有機的。他這個理論，在社會分工論一書內發揮得最為透澈。但在莫斯看來，杜氏的意見僅是部份的真實。因為文明社會由於個人主義的過度發展，亦往往演成爲一種真正的無組織的狀態。反之，在那些衰老社會中，倒不是完全無組織的，惟他們的組織是一些次等團體間的連繫；而非各個人間的連繫；是由於同盟，勢力，與服務的方式，而不純是由於國家至高權力所表現的方式。這些次等的團體，即是由於性別而分的男子集團與婦女集團，由於年齡而分的各種同年的集團，由於輩數不同而分的各種同輩的集團。在男子集團中，甚或有時在婦女集團中，又往往有秘密結社的組織。在此種秘密結社之中，又往往區分為許多不同的等級。而此種等級之劃分，又往往是以輩數，年齡或社會階級之不同為基礎的。並且，此種秘

104. 參看書目 41, p. 26-27; 及書目 89.

105. 參看格羅，家族演化之理論，p. 661-663.

106. 參看書目 33, p. 58.

密結社之社會功能，往往很大。有時全部族甚或全國家的司法權，就是全靠牠們在秘密之中來執行的。至於他們的政治家族的組織，如氏族在胞族中的統序，大家族在氏族中的統序，以及小家庭在大家族中的統序等等，亦全是各在確定的範圍之中，各保有相當的主權；然而却是彼此相關，互相牽連，形成爲一種多叢的組織。此外，如他們的“保特拉吃”制度及其他等等，那更是組織很嚴密的一些“全體的社會制度”。從此看來，這些社會決非沒有組織。惟他們的組織與我們的不同就是了。

以上所說的社會團結力，可說是真正的社會團結力。此外，尚有紀律與權威兩項，亦應列入在社會團結力項目之下。因爲在這些社會之內，紀律與權威乃是支持諸團體，使牠們能互相保持平衡，並能各隨所安之一切習俗與觀念。一旦社會的秩序無法維持，內戰與騷亂，從此而生。那即是社會團結力與權威之崩潰的象徵。

第二，社會團結力之傳授，即是成訓(tradition)與教育。莫斯所說的成訓與一般所說的不很相同。他對此概念曾給出一個精確的定義，並說明如何此類事實全是些“全體的社會事實”。同時，他還指出成訓之中，又可分爲數種，並各有詳細的說明。此處恕不介紹。惟有一點，似應提及；他曾指出“古老社會”中的“集合記憶”(Mémoire collective)往往很強。雖說時常是僅有某一等級的人始具有這樣的能力，然而我們對於他們的記憶這一項，却是不可忽視的。美國社會學家，特別是支加哥學派，慣於以文字的有無作爲區分社會的標準。這在莫斯看來，他們雖說很有理由，然而却未算過實一點。因爲無文字的民族往往頗有“發生記憶的教育”(éducation mnémotechnique)以及由於

詩歌與音韻的關係，而使口述的傳授所能表現者，幾乎可以說是無限。

關於教育一項，莫斯所說的亦很值得介紹。因為“初民教育”(primitive education)或“土人教育”(native education)一項，在我看來，乃是我國教育學界很需要的一種研究。祇以篇幅所限，此處不便詳述。惟有一點，似應說明。莫斯視教育為普通社會現象之一，是無異視教育學亦為普通社會學之一枝。他這種說法，在我國現代某些教育學專家看起來，或不免發生驚異。然而我在這一方面已經發表過一篇通俗的短文，¹⁰⁷此處恕不再述。

莫斯在講完這個斷篇的正文之後，因想指出該題與集合生活中其它諸普通現象之關係，故又將他所說的“敘述的普通民族學講義大全”(Cours complet d'ethnographie générale descriptive)之綱要，完全附在文後，作為一個附錄。就因為這個機會，我們始能根據他自己定下的綱領，並參考他已發表的各種相關的著作或言論，而說他的普通社會學學說之體系，已經有了固定的形式；雖說這個體系是係以“衰老社會”為對象，並且，我們亦不能保證，在將來他是否還有些修正或補充。

莫斯所定的普通社會學之綱要，除去緒論與結論之外，總共分為四編：第一編，社會內部生活之普通現象；第二編，社會外部生活之普通現象；第三編，集合生活之普通現象與心理現象之關係；第四編，集合生活之普通現象與生物現象之關係。除去第一編已經譯過，茲再將後三編及總結論，作一簡略的介紹。

107. 請看傅斯年：邊疆教育與邊疆教育學，見前論，1卷2期，26年6月，北平。

第二編，社會外部生活之普通現象，亦即通俗所說的國際的社會現象。莫斯又將牠分爲兩類：一、和平與戰爭，二、文化。關於第一類，我想用不着多說，讀者早已知道。惟此處所說的戰爭，係僅指“衰老社會”之對外戰爭而言。這乃是一種全體的現象，將整個的部族或整個的國家完全包括在內。同時，這亦是一個大眾的與邊界的現象。這是與一般所說的內戰或私戰不同，很應分開才是。

研究此類社會的戰爭，應該注意以下幾項：

1. 戰爭是邊界的現象，是侵入到另一社會內的一種現象；
2. 男子社會的組織；軍事的組織，與軍事的法律；
3. 戰爭的技術，軍械等等；海戰與陸戰；戰士之操練，兵營，行軍，航海，作戰；
4. 戰爭的結果；奴隸，死亡，食人的風俗，等等；佔領土地，及其他等等；
5. 戰爭的儀式；占卜的，宗教的，巫術的，及其它等等；婦女之巫術的連帶關係，等等。

至於和平一概念，在此類“衰老社會”中，很難與戰爭一概念劃分清楚。因為兩個部族正在敦睦親善，和平歌舞之際，偶一不慎，即可化玉帛而爲干戈，和平狀態一變而爲戰爭狀態。故此類社會中之所謂和平，僅可說是沒有戰爭，就是和平。而和平的標記，則是盟約。此類盟約往往是很莊嚴的，至少亦須是彼此默認，互相遵守，並具有制裁性的。這亦和戰爭一樣，是一件大眾的與邊界的現象，同時亦是一件侵入到另一社會並與之發生關係的現象。惟此時所用的全是些和平的交涉，是其不同處。而一切禮貌的象徵，大半全是表示對於外族維持和

第二編，社會外部生活之普通現象，亦即通俗所說的國際的社會現象。莫斯又將軸分爲兩類：一、和平與戰爭，二、文化。關於第一類，我想用不著多說，讀者早已知道。惟此處所說的戰爭，係僅指“衰老社會”之對外戰爭而言。這乃是一種全體的現象，將整個的部族或整個的國家完全包括在內。同時，這亦是一個大眾的與邊界的現象。這是與一般所說的內戰或私戰不同，很應分開才是。

研究此類社會的戰爭，應該注意以下幾項：

1. 戰爭是邊界的現象，是侵入到另一社會內的一種現象；
2. 男子社會的組織，軍事的組織，與軍事的法律；
3. 戰爭的技術，軍械等等；海戰與陸戰；戰士之操練，兵營，行軍，航海，作戰；
4. 戰爭的結果：奴隸，死亡，食人的風俗，等等；佔領土地，及其他等等；
5. 戰爭的儀式：占卜的，宗教的，巫術的，及其它等等；婦女之巫術的連帶關係，等等。

至於和平一概念，在此類“衰老社會”中，很難與戰爭一概念劃分清楚。因為兩個部族正在敦睦親善，和平歌舞之際，偶一不慎，即可化玉帛而爲干戈，和平狀態一變而爲戰爭狀態。故此類社會中之所謂和平，僅可說是沒有戰爭，就是和平。而和平的標記，則是盟約。此類盟約往往是很莊嚴的，至少亦須是彼此默認，互相遵守，並具有制裁性的。這亦和戰爭一樣，是一件大眾的與邊界的現象，同時亦是一件侵入到另一社會並與之發生關係的現象。惟此時所用的全是些和平的交涉，是其不同處。而一切禮貌的象徵，大半全是表示對於外族維持和

的集合心理學；二、真正的集合心理學；三、在起源時為集合的之個人心理的事實；四、在起源時為個人的之集合心理的事實。茲再分述如下：

一、一般心理學家所說的集合心理學或社會心理學，是指社會現象之心理本質與社會之品性，兩種研究而言。關於第一種，莫斯認為一切社會現象幾乎全是意識的現象。特別是在社會生理學以內，此種事實，最為顯著。但即以社會形態學而言，譬如部族間或國家間的邊界，這當然是屬於形態的與地理的問題。然而同時在精神方面與在軍事方面的表現亦很值得重視。並且，有些民族，特別是古代民族，這同時還是一個宗教的現象。¹¹³ 倘有在這些意識的現象僅是個人的而非社會的，那就僅屬於心理學而不與社會學相關了。然而，就以這一方面而言，社會學亦能供給心理學許多豐富的觀察法。¹¹⁴ 同時，還須注意，若研究每一特殊社會事實之心理品性，如宗教心理，經濟心理等等，那就應屬於各種特殊的社會學，而不屬於普通社會學。

關於第二種，社會之品性一問題，莫斯看得異常重要。故稱之為“真正的集合心理學”。惟此類研究本可列入在第一編“社會內部生活之普通現象”之內，因為一個社會的個性與品性乃正是社會團結力之最理想的基礎。惟此處所說的集合品性學，並不僅以社會的品性為限，而文化與包括多數民族之大的集團亦均是牠的對象。並且一個社會的心理品性之研

113. 參看書目 25, p. 151.

114. 按關於莫斯論心理學與社會學之關係一問題，請看本文以下的第四節；生理社會學及本文第二編書目 19.

究，亦不能完全僅以該社會為限，而該社會之臨近民族，甚至心理現象之外，還有生物的現象，亦均與此有關。有此兩因，莫斯乃將此類研究，劃歸此編。他在此仍採用杜爾幹創下的術語，名此種“真正的集合心理學”為“集合品性學”(éthologie collective)。他認為“集合品性學”在普通社會學內的地位應與品性學(caractérologie)在個人心理學內的地位相當。這與舊派學者純用文藝方式所描寫的“民族心理學”(psychologie des peuples)或哲學家的舊稱呼，說某些民族富有宗教性，道德性，實業性，忍耐性等等，亦均有點近似。而普通的集合品性之普通的研究，如社會之分類(例如斯坦因 S. R. Steinmetz 的社會模式之分類一文，即題在此項內指論)；如說某些社會是少年得勢，某些社會是老人專政；某些社會是鄉村式的，某些是都市式的；或某些是農業的，或工業的，等等；全是屬於這一學科的。僅有在此類事實研究清楚之後，每一社會之特性或特有的方式始能完全表現出來。因此，普通社會學應以“社會品性學”(Caractérologie des sociétés)為最高之一科，正如個人心理學應以品性學為最高之一科是一樣的。¹¹⁵

三、在起源時為集合的之個人心理的事實，亦可分為兩項：第一，屬於知識的想像的諸元素，如個人的做夢，天啓(révélation)，出神(extases)，等等，雖說是個人心理的現象，然而牠們的起源却全是賴有社會的傳統的資料。另如個人的信仰，知識與科學等等，在起源時亦全是屬於社會的。再其次，如勇敢，自殺，死之恐怖等等，亦均應屬於這一方面。第二，個人的

115. 參看卷 II 25, p. 157-158.

行動，如技巧，敏捷，行動靈活等等。

四、在起源時為個人的之集合心理的事實，如科學的發明與一切藝術的創作，其起源當然全是個人的。然而牠們的條件與結果却全是社會的。另如在遊戲，藝術，道德，戰爭，等等，各行各业中的“人物”(leader)，之研究，亦應屬於此類。

此外，莫斯認為這一編亦可採用另一分法：分為常態心理的事實與病態心理的事實兩種。同時，他還指出有些是介乎個人事實與有組織的社會事實之間的許多事實，如羣衆的狀態，特別是數目相當的大，並可統計的羣衆的狀態，譬如在戰爭時，被敵人包圍在某一城市內的羣衆。他們所呈現的心理狀態，即是一個很好的例証。惟此類集合心理的事實亦是與生物的事實有關的。

第四編，社會現象與生物現象之關係。莫斯認為社會學家不應再如從前一樣，輕視生物學。因為人類社會學亦可說是普通生物學的一枝。惟人類社會是有“制度的”(institutionnelles)，¹¹⁶其它動物社會則否，是其分別。¹¹⁷他還說一個民族學家應該同時亦是一個體質人類學家與古生物學家。而“心理生理學”(psycho-physiologie)亦是很需要的。另如優生學一科，很為社會學者所忽略，他亦認為是不應該的。¹¹⁸但他在此所指出的，則為“生物統計學”(Biométrie)與體質人類學兩項。在第一

116. 按莫斯所說的“制度”，大概仍是遵照杜爾幹的意見，將集合生活之一切信仰，一切行為之方式，完全包括在內。故說社會學是“制度及其發生與功能之科學”(見杜爾幹，社會學方法論，法文本，第五卷，p. XXIII)。

117. 見綜合研究國際週覽，第二卷，第一分冊：社會之起源(頁目29)，p. 18.

118. 見民族學雜誌(1927-1928)，p. 2.

項之中，又特別提出文化的接觸，社會的疾病，“人類類型學”(typologie humaine)與優生學諸門。在第二項之中，他認為種族一概念僅是相對的。實地的研究家決不可拿現下流行的概念作為觀察的指導。須從實際的觀察入手，研究社會羣體的各方面及其相互間的各種關係與他的關係。特別是“混合種”(métissage)一項之研究，最為重要。而“譜系法”(méthode généalogique)在此點上乃是很需要的一種方法。

最後，為一結論。莫斯認為在一個社會之內，個人的普通生活之生物學的，心理學的與社會學的觀察之總結論，亦即是社會學研究的原則與最終的目的，乃是從純粹社會學的，社會心理學的與社會生物學的三重觀點之下，去研究一個社會的出生，生活，年齡及其死亡。他並說，由於殖民地的關係，就在現在還不斷有許多新的社會產生，亦不斷有許多舊的社會日見滅亡。因此之故，可供吾人觀察的領域真是異常的廣大。既然有這樣多的事物等待着我們去觀察，去認識。並且在觀察與認識之後，如想真正瞭解牠們，還有許許多多的事物必須要作。在此時而研究普通社會學，若再作哲學的思辨，那真是大可不必要了。

茲為讀者醒目計，再將莫斯的普通社會學之體系，依我的看法，試作下表，以作這一節的結束：

- | | | |
|----|---|---------------------|
| 結論 | { | 1. 引言(研究之沿革，方法，與旨趣) |
| | | 2. 普通社會現象之定義 |
| | | 3. 普通社會現象之分類 |

- | | |
|------------------------|---|
| I. 社會內部生活之普通現象 | $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 社會團結力} \left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 真正的社會團結力} \\ 2. \text{ 紀律, 權威} \end{array} \right. \\ 2. \text{ 社會團結力之傳授} \left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 成訓} \\ 2. \text{ 教育} \end{array} \right. \end{array} \right.$ |
| II. 社會外部生活之普通現象 | $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 和平與戰爭} \left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 戰爭} \\ 2. \text{ 和平} \end{array} \right. \\ 2. \text{ 文化} \left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 文化的元素} \\ 2. \text{ 文化的形式} \\ 3. \text{ 文化的區域} \\ 4. \text{ 文化的普通史} \end{array} \right. \end{array} \right.$ |
| III. 社會生活之普通現象與心理現象之關係 | $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 非正確之集合心理學} \\ 2. \text{ 集合性心理學} \\ 3. \text{ 在起源時為集合的之個人心理的事實} \\ 4. \text{ 在起源時為個人的之集合心理的事實} \end{array} \right.$ |
| IV. 社會生活之普通現象與生物現象之關係 | $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 生物統計學} \\ 2. \text{ 體質人類學} \end{array} \right.$ |
| 結論: 從三重的觀點 | $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 純粹社會學的,} \\ 2. \text{ 社會-心理學的,} \\ 3. \text{ 社會-生物學的,} \end{array} \right\} \text{ 去研究一個社會的} \left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ 出生,} \\ 2. \text{ 生活,} \\ 3. \text{ 年齡,} \\ 4. \text{ 死亡,} \end{array} \right.$ |

III 社會形態學

社會形態學(morphologie sociale)這個名稱在中文內還很少見。就是在英文社會學內亦是不常見的。然而牠在法國社會學派之內却是很重要的一支。不僅是社會學的一支,而且是全部社會學內很重要的一種研究方法。沒有這樣的方法,社會學就不能成爲一門真正的科學。最低的限度,若不先將這一

種研究弄清楚，法國學派的精神是不能完全瞭解的。

我們在未講莫斯的社會形態學之前，最好仍是先從杜爾幹說起。因為杜氏是這門科學的開創者。

杜氏在他的第一部著作，社會分工論一書內，就已經看出社會形態之重要，故說社會的容積與社會的密度之增加為社會分工之原因。及至他的第二部著作，社會學方法論一書時，他乃更將此意加重，而說社會環境乃是決定集團演進之最主要的因素。因之，社會形態學亦就成為說明社會事實的規律。好在此兩書均有譯本，此處恕不多引。但杜氏之視社會形態學為一門科學，並替他在社會學年刊內專闢一欄的，則始於1899年出版的社會學年刊第二卷。杜氏曾在該欄的起始寫了一個引言，以說明這一欄的意義與內容，及其在社會學內的地位。這個引言，可以代表杜氏對於社會形態學之整個的意見。故特譯出如下：

在尚未分析放在這個名稱的一欄以內的各種著作以前，須先說明什麼是這一欄的意義。

社會生活是寄托在一個“基體”(Substrat)¹¹⁹上。而這個“基體”無論在大小上，或在形式上，全是很確定的。這個“基體”之構成，是由於組成社會的那些個人之群體，是由於那些個人對於土地的使用之方式，以及帶有集合關係的各種物件之本性及其形象。因為人口的數目之多寡，人口的密度之多或少，因為人口

119 杜氏所說的“社會基體”(Substrat Social)，按羅多羅氏的解釋，是指杜氏的另一術語：社會內在的環境(milieu Social interne)，同一意義。見書頁399。第一種，p.49。按杜氏原意，羅多羅氏所引，莫特譯氏就不當使用此名稱，而當用“社會結構”(Structure sociale)或“物質結構”(structure matérielle)兩名稱。

是集聚於都市或是星散於鄉間，因為都市與住宅所建造的樣式之不同，因為社會所佔據的空間是廣或狹，更因為社會的邊界之不同，以及交通的道路之各異，等等，而社會的“基體”亦就不同。在另一方面，這個“基體”的組織，直接或間接地足以影響於各種社會現象，正如一切心理現象，均是直接或間接地與腦子之狀態有關是一樣的。因此之故，這一大堆問題是顯然地均與社會學有關的。並且牠們的對象全是同一的，故牠們全應該歸納在一個同一的科學之內。就是這門科學，我們乃提議將牠叫做社會形態學。

在從前，討論這些問題的各种著作，全是分散在各種不同的科學以內的。研究國家之地理的形式的，則為地理學；規定鄉村集團或都市集團之演化的，則為歷史學；¹²⁰凡與人口之分佈有關的，則均屬於人口學，等等。但我們相信，將這些各自孤立的部份的科學，使之連接起來，打成一氣，而其放在一欄以內，這總是一種有益的工作。因為這樣一來，我們將能感覺到，在牠們中間，是有一種統一性的。我們在較後的篇幅內可以看出，現有一派地理學者，想用“政治地理學”的名稱作一種與我們的計劃大致相同的綜合。¹²¹但我們恐怕他們使用這個名稱很容易發生誤解。因為我們在此處所要研究的並不是土地的形式，而實是社會在建築於土地之上時所發生的各種形式。這

120. 按杜里舒在當時似乎尚未看到研究都市的，已有一門都市社會學；以鄉村集團為對象的，已有一門鄉村社會學。惟直至現在，都市社會學與鄉村社會學兩名稱仍很少為法國社會學派所使用。

121. 按此處所說的地理學派，係指德國羅特爾 (Katzel, 1864-1904) 一派而言。羅氏的政治地理學 (Politische Geographie) 一書，係於1897年出版。杜氏在社會學年刊第二卷，社會形態學一欄內，有一重要的書評。

乃是很不相同的兩件事。固然，山脈、河流，等等，在“社會基體”之組織內亦全是因素，但這些並不是唯一的，更不是主要的因素。然而，如用地理這個名稱，即是使這些因素佔一個本不應有而竟有的過於重要的位置。這是在以下討論到羅材爾的政治地理學一書時，很易看得出來的。人口的數目，人群集合的樣式，以及他們的住宅之形式，這全不是地理的事實。既然與尋常的意義不相符合，為什麼還要採用這個名稱呢？因有此種理由，故新闢這一欄。在我們看來，這乃是很必須的。我們這樣的辦法，有使那些特殊的研究均能感覺到對象的統一之優點。而此種帶有統一性之對象，即是社會之物質的及可以感覺的形式，亦即是“社會基體”的本質。

並且，社會形態學不僅是一種簡單的觀察的科學，僅以此類形式之敘述即算完事。牠很能並應該是一種說明的科學，牠應該尋求民族的政治區域、邊界之本質及其情況，以及人口之不同的密度；這些變遷是與怎樣的條件相關連？牠應該說明都市集團是怎樣產生的；都市演化的法則是什麼？人口增加的原因是什麼？牠們的功用全是什麼？諸如此類的問題，社會形態學全應該給出一種答案。所以牠不僅是對於已經形成的“社會基體”要作一種分析的敘述，牠還要觀察那些正在變遷中的“社會基體”，以探尋牠們究竟是怎樣才形成的。牠不僅純是一種靜的科學，而且要研究所以構成那些社會形態的各種活動。牠並且，亦和社會學的其它部份一樣，亦需有歷史學與比較民族學來作牠的必需的輔佐。¹²²

122. 按原文見社會學年刊，第二卷，p. 520-521

杜氏在1910年社會學與社會科學一文內，對於社會形態學一項，亦有一個扼要的陳述。而說：“首先要從社會之外界的情狀，去研究社會。從這個觀點去看，社會係由人口的集合而成。這些人口的集合，達到相當的密度，依着某種情形，分居於陸上，或集聚於城內，或早散於鄉間，等等。這個社會佔據相當的領域。這個領域，外則與海面或鄰近的民族有關，內則因水陸交通之多寡，以決定居民互相關係之疏密。這個土地及其大小和外形，以至於生活於此土地上面的人口之配合，均為社會生活中之主要條件；這是社會生活的“基體”。集合現象隨着社會基體的組織而變化，正如心理生活隨着腦子的組織——心理的寄托所——而變化一樣。故應該有一種社會科學專研究社會的解剖。又因為這一種社會科學的對象，是社會之物質的與外觀的形態，故我們名之曰：社會形態學。社會形態學不應僅限於敘述式的分析，牠還應該注意說明。牠應該尋求為什麼人口的聚集僅在某處而不在別處；為什麼人口的大多數居於都市，或大多數居於鄉村；何種原因可以規定大都市的發展，何種原因可以阻止大都市的發展，等等。從此看來，這門特殊的科學，牠的本身即含有一群未定的問題，尚待解決。”¹²³

杜氏雖這樣重視社會形態學，然而他卻未能始終貫徹這個主張。這從社會學年刊的書評內，最能看得出來。該年刊自第二卷創設社會形態學一欄起，直至1904年出版的第七卷為止，該欄的書評，除去莫斯在第七卷內有兩短評外，餘則均係出自杜氏一人之手。但自1905年出版的第八卷來看，該欄的書評，

123. 見本文精論，p. 9, 註 14—15, p. 320-321.

就成爲由瓦色 (Vacher), 韓瓦持 (Halbwachs), 博沙 (Beuchot) 與杜氏四人所分任。此後, 自 1906 年的第九卷以至 1913 年的最末一卷, 該欄書評, 即全歸瓦色, 韓瓦持, 及其他諸氏負責。杜氏本人除在最末一卷有一書評外, 即未見有何發表。若再從杜氏的著作一方面去看, 他在社會分工論 (1893), 社會學方法論 (1895) 與自殺論 (1897) 三部最早發表的著作中, 均很重視社會形態的因素與方法。但他後半生的著作及其遺著, 就大半全是關於宗教, 道德, 教育或哲學諸方面。對於社會形態學一項除上引社會學與社會科學一文外, 他就很少提及了。

杜氏以下, 在社會學年刊限以內, 對社會形態學有所貢獻的還有西米昂 (Simiand),¹²⁴ 步葛雷 (Bouglé),¹²⁵ 韓瓦持,¹²⁶ 與奧尼葉¹²⁷ 諸氏。另如地理學名家德芒榮 (Demangeon) 與西翁 (J. Sion) 兩氏亦均是社會形態學一欄的合編人。特別是韓瓦持教授, 從

124. cf. Revue de Synthèse, 1902-1903; A. S. XI, p. 723-732; A. S. XII, p. 780-782; 並參看書目 381.

125. cf. Bouglé: Les idées égalitaires, 1897; 並參看書目 382, Ch. III, p. 61-73.

126. cf. Halbwachs: Les Expropriations et le prix des terrains à Paris, 1909; La population et les tracés de voies à Paris depuis un siècle, 1928; La Classe ouvrière et les niveaux de vie; recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines, 1912; L'Espèce humaine, 3e partie: Le point de vue du nombre (Paul Rivet 主編, Encyclopédie française, VII, 1934; Morphologie Sociale, 1938; 及其它等等——按韓瓦持氏自社會學年刊第三卷起至新編第一卷止, 在此社會形態學一欄內所寫的书評頗多, 自社會學年刊出版, 即被推爲社會形態學一欄的主筆, 除書評外, 還有兩篇論文, 亦頗重要。請參看社會學思想集 Série F: 社會形態學, 語言, 技術學, 美術, 1935-1937. 並參看本文書目 385.

127. cf. Maunier: L'origine et la fonction économique des villes, 1910; L'économie politique et la Sociologie, 1910; La Construction Collective de a maison en Kabylie, 1926; 並參看書目 387.

現在來看，他實是此派之中唯一的社會形態學專家。祇以篇幅所限，此處不便多述。但我們如能明白，杜氏學派對社會形態學一門，直至現在，仍被視為一門很重要的科學。¹²⁸並不如瑞沙爾氏所說，“已幾乎全被忘掉”¹²⁹那就夠了。

嚴格的講，莫斯本不是一位社會形態學專家，因為他不是人口學家或人文地理學家。他在社會學年刊的社會形態學一欄內，雖亦寫過幾篇短評。¹³⁰但在他所寫的書評之中，決非屬於重要的部份。故本文第二編，介紹他的書評時，未將社會形態學一項列入，即是因此。然而今須指明，在法國現代社會學派之中，對社會形態學一科貢獻最大的恐怕就是莫斯。

莫斯在社會形態學上的貢獻，從我看來，約可分為兩項：一，是對於什麼是社會形態學的研究一問題給出一個具體的舉例。亦即是說，將社會形態學之理論與方法，全部應用到一種具體的研究中，使我們從此一例，不僅可以瞭解什麼是社會形態學與什麼是社會形態學的研究，而且有一榜樣，可以遵循，可以模仿；二，是將杜爾幹所說的社會形態學予以新的發揮，並指出一些新的方向，使此種研究，另進入於一個新的階級。茲謹分述如下：

關於第一項，莫斯在1906年所發表的愛斯基摩社會之季節

128. 按社會學年刊內社會形態學一欄的合編人，除上述諸人外，尚有金伯爾，巴希 (J. Potrot)，夏荷諾，讓茲爾 (Jeanmaire)，馬克斯 (J. Marx) 諸氏。新編第一卷內，此欄的合編人，見本文以上，p. 22。至社會學年刊的社會形態學一欄，除由羅瓦特主宰外，尚有合編人：德莊榮，西魯，德魯 (Pierre Depoid) 諸氏。

129. 看卷目 399，第一種，p. 50。

130. cf. A. S. VII, p. 649-650, p. 663-664; A. S. X, p. 643, p. 644; A. S. n. s. I, p. 910-911, p. 938.

的變化¹³¹一文，今已公認爲此類研究的一個榜樣。¹³² 甚或有人稱之爲一個宣言。¹³³ 茲特譯述其大意如下：

該文的副題，即名爲“社會形態學之研究”。一開始，先闡明社會形態學之意義。而說，社會形態學是以“社會之物質的基體”爲對象。牠的任務，不僅在敘述，而還在於說明。至“社會之物質的基體”一概念究作如何解釋，此處亦已注明，而是指：社會依據地理基礎而發展的形式，人口的容積與密度，與人口分佈的方式，以及可以作爲集合生活之基礎的一切事物而言。次述該文雖僅以愛斯基摩爲對象，但其旨趣，不僅是一述敘的專刊，而是想從此一民族的研究中得到一些較爲普遍的結論。至其所以選擇愛斯基摩的理由，是因爲這個民族受其他民族的影響比較很少。牠的文化，語言，神話，技術與社會形態不是統一的，是在一切民族之中自成一個體系；並且，牠的形態是隨着季節之不同而呈現出兩種完全相反的形式，因此，很易表現出人群之物質的形式對於集合生活之關係。或者有人認爲僅以此一民族的研究結果作基礎，不足以推演出比較廣大的結論。然在莫斯看來，愛斯基摩所佔的領域並不算小，且在愛斯基摩之中，仍是分爲許多不同的社會。這些社會的文化大致是相同的，故可作比較的研究。又因爲在相同之中，仍具有相當的差異，故這樣的比較可以是很有功效的。不要認爲一個科學命題的價值如何，是以例証之多寡爲比例。就是僅以一件事實爲根據，如果研究得很有方法而且細密，其結論

131. 著者自序。

132. cf. Devy: *fam'le Durkheim*, p. 41.

133. 見書目 402, p. 29.

亦是比有許多乖離的例証，雖很新奇，然而全是從許多種族不同，文化不同的社會中難湊而來者，更為可靠。穆勒 (Stuart Mill) 已經說過，一次精確的試驗足能證明一個定律。牠比作許多次壞的試驗還更富有可靠性。莫斯認為穆勒這一條規律是可以應用在社會學上邊的。¹³⁴ 其次，論到“人類地理學” (Anthropogeographie) 派¹³⁵ 的觀點與方法，莫斯認為那派學者所要研究的亦正是人類在地面上的分佈方式與社會之物質的形式，故與社會形態學所研究的可謂屬於一類，惟那派學者全是些地理學家，故他們所注重的僅是地理的一個因素。然而地理的因素却僅是社會的物質基體中許多因素之一。另如技術的狀況，人口集中的程度，道德法律與宗教的組織等等，亦均屬同樣的重要。並且地理的條件亦是與其它的許多條件不可分開的。僅有將地理的條件放在整個的與複雜的社會環境之中，使之與此整個的社會環境發生關係，然後始能看出牠的功能。從此看來，此類問題全是社會學的問題而非地理學的問題。莫斯這篇論文就是以此社會學的精神為出發點。因此，他乃不用“人類地理學”的名稱，而用社會形態學的名稱。蓋名稱的不同是代表方向的不同，非由於好新立異之故也。最後，講到該文的取材，對當時已有的各種資料，均有一扼要的

134. 按此處不妨順便點明，穆勒這條規律在杜爾幹、莫斯學派的方法論中，是一個很重要的信條。請參看本文以下的方法論。

135. 按莫斯此處所說的“人類地理學派”亦即是杜爾幹所說的“政治地理學”派。“人類地理學”亦是羅特爾的一部名著。從現在來看，人類地理學派或人文地理學派一名稱已很泛濫。而政治地理學則僅是人類地理學的一支。

分析與批評。此處恕不詳述。

以上所述，可說是該文的一個緒論。以下入了正題，計共分為五章：I. 普通形態學；II. 季節形態學；III. 季節變化之原因；IV. 結果；V. 結論。茲再擇其重要者介紹如下：

1. 普通形態學。觀察社會最明顯的標記，普通則為語言，姓，邊界，戰爭，等等。然而這些標記對於愛斯基摩社會並不甚適用。但在愛斯基摩社會內，亦有一種真正的地域的單位，即是‘住區’(settlement)。這些‘住區’全有一個固定的名稱。這些名稱，全是些個人的名字。凡在某一‘住區’內的居民，即全是以該‘住區’的名稱作為姓名。並僅有住在該‘住區’以內的，始能以這個名稱作為姓名。每個‘住區’全有牠自己的附屬地，以便打獵與捕魚。而每個‘住區’的附屬地之周圍，全有助然可分的邊界。並且不僅如此，每一‘住區’亦全是語言的，道德的，及宗教的一個單位。因此，我們可以說，每一‘住區’即是一個確定的社會單位，亦可說是一個變形的部族。

2. 季節形態學。愛斯基摩的社會單位雖是‘住區’，但他們的社會形態却是按着季節的變化而大有不同的。在夏季，他們住的是‘蓬帳’(te-te, 土名 turuk)。這些蓬帳的形式，完全是相同的。每一蓬帳之內，為一小家庭。每一小家庭，普通亦僅有一個蓬帳；在蓬帳以內，亦僅有一處爐。而家庭與蓬帳的關係十分密切。家庭的結構與蓬帳的構造全是互相取法，互相模仿的。每在夏季，則可看到許多蓬帳星散於各處。而他們的社會生活，亦是十分鬆弛的。但是一到冬季，可就大不同了。他們在冬季所住的不是蓬帳，而是‘房子’(maison, 土名 iglo)，並且是很大的‘長房子’(longue maison)。每一‘長房子’皆可分為三個

主要的部份：一個走廊(Couloir)，一個長凳(banc)，與一些板壁(Cloisons)。走廊是一半在外，一半在內。長凳的地方是留有可以放燈的空隙的。板壁是為的將房子分隔為若干小間。每一小間，則住一小家庭。故一‘長房子’之內，每每為數個小家庭所共居。這乃是‘長房子’的一個特徵。

除去各種民宅之外，在冬季時還有一種議事廳的房子，叫作‘加新’(Kashim)。¹³⁶ ‘加新’在愛斯基摩社會內，乃是一種公衆的聚會處。一切公衆的事情與典禮等等，全是在那裏舉行。並且，在阿拉斯加(Alaska)的地方，‘加新’乃是男子的房子。僅有成年的男子始能離開他們的妻子，而在那裏居住。故‘加新’之成立，是完全依着冬季的需要而來的。一到冬季，生活即行緊張。不僅數個小家庭，須要住在一起；即一切成年的男子有時亦全要共住在一個房子以內。而一切房子亦全是集中在一個地方。故大家全是過着人口稠密的生活。並且除去極特殊的例外，人們亦全是安居於‘住區’以內，不復作出外遊行的勾當。故他們的社會生活在夏季是鬆懈的，平凡的；在冬季則是緊張的，與帶有宗教性的。或可說，在夏季他們僅有私人的生活，惟有到了冬季，始過着社會生活，亦不為過。

3. 季節變化之原因。 此種二重的社會組織之原因，多少與他們的歷史背影有關係。有些觀察家，認為他們在冬季所以要將人口集中的原因是為的禦寒，為的節省燃料。那真是一種膚淺的見解。因為，一則是愛斯基摩所居的地方並不是世界上最冷的地方；二則，有些北美的印第安人，他們所居

136. 按Kashim乃歐洲文字的轉寫法。愛斯基摩原字之意義為：“我的聚會處。”

的地方，尚比愛斯基摩的寒冷得多。然而他們無論冬夏，却全是住在蓬帳以內。三則，有些愛斯基摩的部族居在阿拉斯加森林地帶的，他們靠近森林，本可將房子改換樣式，利用燃木的火光以取暖；並可打開房頂以便出煙。然而他們却不這樣，還是保持着原來的生活方式，寧願出很貴的代價，還是要用油燈。就從這一點上，已經可以看出，愛斯基摩冬季的房子實在是他們的社會生活之‘特質’(idiosyncrasie)的一部份。此外，還有司坦斯畢(Steenby)氏亦曾給過一個說明。他認為愛斯基摩的原始文化是由北送印第安人的文化而借來的。這種說法實亦不能成立。因為印第安人的房子沒有走廊，沒有長凳，亦沒有特為放燈的地方。然而這三件東西却是愛斯基摩的房子之特徵。在我們看來，純粹物質的條件如氣候寒冷等等，並不是重要的原因。重要的原因，乃是社會的原因，乃是與他們的生活規律緊相關連的。他們無論在夏季或在冬季，全是以漁獵為惟一的食品之來源。故他們的生活，即以漁獵物之如何轉變而為轉變。漁獵物如集中時，他們的生活即須集中；漁獵物如分散時，他們的生活亦須分散。在冬季漁獵物之主要者如海狗(phoques)，山馬(Morses)等等，全是集中在海灣的某幾處，故愛斯基摩的民族亦須集中在這些地方，以營生活。但是到了夏季，海冰溶解，這些漁獵之對象，即由各海灣而分散於大海之內。同時，愛斯基摩人的生活範圍亦就擴大。他們可以住高原的草野處去獵取鹿類，亦可在有淡水之區，去捕拿各種的漁類。因為他們漁獵的對象既然是擴大而分散，故他們的生活方式亦就隨之而鬆懈。因此，乃是散於各處，不復過着冬季集中的生活。我們這種說法，雖不能將這個民族的社

會現象完全予以說明，但對於社會形態所以隨着季節的變化而變化之原因，這總是一個比較合理的說明。

4. 結果。 在以上既已講明了社會生活是隨着季節的變化而為轉移的，現在須來看一看此種季節的變化對於宗教生活，法律生活，以及經濟生活，或家族生活所發生的結果，究係怎樣。這亦是這篇論文內很重要的一部份。

愛斯基摩人的宗教可以分為夏季的宗教與冬季的宗教兩種。亦可說他們在夏季並無宗教，僅有在冬季始有宗教。他們在夏季，也有一種私人的祭儀；對於人口的出生或死亡的儀式，以及幾時情感。至於一切神話，在冬季本是異常豐富的；一到夏季，就幾乎完全忘記了，而另過一種非宗教的生活。巫術的使用，在夏季亦是縮小範圍，而幾乎成爲一種醫術。至其它一切典禮，亦全是減縮到最低的限度。反而言之，一到冬季，則宗教生活即異常的膨脹起來。一切神話與故事均是在這個時期以內，由前一代人傳授於後一代人。就是一件極小的事情，亦須要經過巫師的過問，方能實行。就是一件極不重要的‘大不’(taboo)，亦須要經過公衆的典禮，全體人員的參加，始能度過。尤其是在三月與五月之間，發生食品恐慌的時候，盛大的及公衆的典禮與儀式，總是不斷的舉行。每個冬季，幾乎就和一個很長的節日一樣。當時羣衆的宗教意識可說是達到了沸騰點。對於宗教的行動，如稍微有點過失，即是爲特別嚴重的宗教儀式之對象。譬如社會的貧困，過於長久的暴風雨，捕獵物之逃避，嚴冰之無端的破裂，等等，無不被認爲是違犯了什麼儀式的禁律之所致。同時，亦就需要有一種公衆的懺悔，以希求和緩此種不幸的結果。此種公衆的懺悔之習俗，

充分地表現出神聖的威嚴。就是此種神聖的威嚴，乃籠罩了冬季的一切社會生活。但是此種宗教生活不僅是很緊張的，而且具有一個特性，是與夏季的生活完全相反的：那就是因為冬季的宗教生活，乃完全是一種集合的生活。說牠是集合的生活，這不僅是說那時的節日是由公衆來舉行的；而是說那時人們的情感，其本身就帶有一種統一性。而此種統一性，亦非由多數個人之參加而形成的；實因那些節日，根本就是團體的東西，故亦是代表團體的。

但是冬季生活與夏季生活之相反，不僅在儀式、節日，與一切宗教典禮以內表現出來，就是在一切的觀念，一切的集合表象，說句總話，在一切團體心理以內全是存在的。他們對於人類與事物的分類，亦概以季節的變化為標準，而分為冬季的與夏季的兩類。這種分類法，在初民心理內所佔的地位，如何重要，我們在另一論文內已經講過了。我們可以說，冬季與夏季的兩個概念有如兩極，而愛斯基摩人的思想系統就是圍繞着這兩極而往返循環的。

在家庭生活上，愛斯基摩人亦具備了兩種不同的家庭：一、為夏季的家庭，一、為冬季的家庭。夏季的家庭是一種小家庭，是個人主義的與比較為父權的家庭。冬季的家庭，則是一種大家庭。其親屬制度，是一種集合的親屬制，亦即是如莫爾甘 (Morgan) 所說的分類的親屬制。絕不帶父權家族的性質，而是一種平等的家庭。這是與印度的‘聯合家庭’ (joint family)，斯拉夫的‘雜周加’ (Zadruga)，全差不多的。並且在大家庭之外，還

有一種更大的組織，亦帶有家族集團之意味的，那就是‘屯所’(Station)的組織。凡係同一‘屯所’的人員，彼此全有一種家族的關係，互負有家族的義務。故這類的‘屯所’，亦可看作是他們的氏族(clan)組織。不過有一點與氏族的定義不相符合，就是因為‘屯所’以內，不限定是‘外婚制’(exogamy)的。因此，如僅以家庭的結構而言，我們簡直可以將冬季的與夏季的愛斯基摩人分為兩類，列在兩欄，說他們是兩種不同的民族，亦不過分。

在財產的制度上，他們亦同樣具有兩種相反的組織。在夏季的家庭內，財產制度是屬於個人主義的。但一到冬季，則財產制度就變為家族的財產制，亦可說是共產制。並且不僅是經濟的共產，同時還有一種性的共產，與經濟的共產相輔而行。

在家庭生活與財產制度內，雖以冬夏季節之不同而表現出兩種相反的形態，然而過這兩種生活的人究竟是同樣的一個人，故當他們由夏季進入於冬季，或由冬季進入於夏季時，自不能將已往的習俗完全掃除。因此之故，在夏季的生活內可以看出冬季生活的成分來；反之，在冬季的共產主義之內，亦可看出夏季的個人主義並未完全消滅。譬如，在冬季的‘長房子’以內，仍是由板壁隔為若干小間。每一小間，為一小家庭所佔有。而每一小間內的燈及被褥等物，亦概歸該小家庭所專有。另如共同捕得一隻海狗，須看誰在捕獲時奏了奇功，即以此海狗的頭部歸誰拿去。其餘的獵者，共享其餘。最後始輪到一切的親屬，來沾一點餘調，等等。

5. 結論。 從以上的敘述可以看出，在愛斯基摩社會內，所以有冬夏兩季性質不同的文化之原因，是由於冬夏兩季的

社會生活，在數量上，如人口密度之大小不同等等之所致。從此亦可證明關於冬季的‘長房子’不能僅以技術的理由以解釋之，牠乃是與愛斯基摩的整個文化全有關係的。亦即是說，愛斯基摩的社會生活是有一定的規律之節奏的。

不僅在愛斯基摩是如此，在北美洲印第安人內，有所謂屬於‘西北文化’的各種部族，以及加里福尼亞 (California) 諸部族的一大部份，他們的社會生活，亦全是在冬季則集中，在夏季則鬆懈。並且，在大體上，他們的社會形態如是二重的，則他們的社會生活亦總是二重的。還不僅北美的印第安人，像這種由於社會形態之變化而影響於社會生活之變化的，可說是多不勝舉。茲僅舉兩個特別顯著的事實以見一斑：一為歐洲山地牧畜民族在夏季之遷徙；一為與此相反，即是印度佛教的僧人：他們一到多雨時期，即停止乞食的放浪生活，而歸到寺院去了。並且，即以西歐各國而言，在都市與鄉村之間，由於季節的變化而發生的兩種相反的社會生活，亦是極其明顯的一件事。故我們大抵可以假定有一定律：社會生活在一年四季之內，並非是在同一的水平線上，而是成連續的及有規律的膨脹與縮減，休息與活動，消費與補償，這樣有節奏的生活的。¹³⁸ 同時，我們亦可提出一種方法的規律來。即是說：一切的社會生活，無論在道德的，宗教的，法律的等等任何形式之下，乃至是物質的基體之‘功能’ (fonction)，全是隨着這個基體，即人類集團的數目，密度，形式與配合，而變化的。一直到現在，

138. 按莫斯在此所提出的定律，乍看起來，似與索羅金 (Sorokin) 及其他諸氏所倡的社會輪化說，頗多吻合之處。然而，輪化說僅是一種敘述的假設，莫斯在此所證明者乃是一種說明的定律。這乃是很大的一個不同點。

我們這個假設，總算已得到許多重要的証明了。譬如刑法與民法之演化是社會形態型的功能，這已由杜爾幹在社會分工論一書內已經証實。個人主義的信仰是怎樣與家庭，職業，政治的集團之集合成分化有關，已由杜爾幹在自殺論一書內加以解釋。初民心理，怎樣是初民的社會結構之反映，這已由杜爾幹及莫斯兩人在分類之原始形式一文內，詳為討論了。不過從這些觀察與比較中所得來的各種定律，全多少仍有可以辯駁的餘地。惟有愛斯基摩社會，才是真正的供給我們一個最好的例子：在每年的每一確定的時間之內，人羣集合的形式一有變遷，而宗教，法律，道德，亦就隨着而同時發生轉變。這種每年必相重複一次的變化之經驗，牠的清楚與精確的程度，和在試驗室以內的完全相同。故從此以後，我們可以說，我們所提出來的社會學的假設，今已相對的得到証明了。同時，我們還可看出，這篇論文在方法論上的貢獻是已經指示出來：為的證明一個普通的定律之存在，則一個確定的事實之分析，怎樣能比許多的觀察或永無完結的演譯法還為高明。¹³⁹

杜爾幹雖是社會形態學一科的開創者，然而他所提供出來的理論，却很可以批評。第一，他對於社會形態一概念，似未解釋清楚。他一面說，這是“社會之物質的與外觀的形態”，一

139. 按莫斯這篇譯文共九十餘頁，並附有許多小註。若印成一本書，亦不會太厚。我在此所譯述的，從篇幅上講，至多亦不過原文的十分之一。而原文之譯嚴與充實，幾乎任何一句，均有其重要性，不能隨便刪去或縮短。因此，我這個介紹，祇能說是初步的介紹，不能稱為譯述。望讀者注意是幸。——又莫斯在此論文內所提供的理論與方法，我在國立北平師範大學教社會學時曾用過數次，來分析我國北方的鄉村生活。其結果很能使我滿意。這亦是所以使我特別重視此文的一個理由。

面却又說，這是“專研究社會組織”的科學。他這兩種說法，已經有點自相矛盾。因為“社會組織”當然不僅是社會之“物質的與外觀的形態”一方面。試再看他的社會學方法論一書，他在講社會形態的事實一節內，曾言：“無論怎樣重要的社會發展之第一根源，全應在社會內在的環境之組織以內去探尋。……社會內在的環境，係由“物”(Choses)與人兩種因素所組成。但“物”不僅是社會中物質的物件，而以前的社會行動之產物，已經通行的法律，已經固定的習俗，以及文學藝術的建築物等等，亦須包括在內。”¹⁴⁰ 關於人的一項，他認為更為重要。因此，他乃接着說：“社會學家的主要任務在致力於發現此種環境之各種特質，因為此種特質是支配社會現象過程的原動力。從現在來說，我們已經看出兩種的品性是合乎這個條件的：一為社會單位的數目，或說是“社會的容積”(le volume de la société)；一為大衆集中的程度，或說是“動力的密度”(la densité dynamique)。所謂動力的密度，不僅是人羣之純粹物質的結合，而精神的結合更為重要。因為物質的結合僅是精神結合的輔佐或其成果。”¹⁴¹ 從此看來，杜氏的社會形態學，真如步葛雷氏所說，他不僅未將心理學除外，簡直是已將心理學包含於其中。¹⁴² 像這樣，既說是外界的，物質的事實，而又將精神的因素包括在內，實在是有點難以自原其說。因此，亦就難怪步葛雷氏雖係杜氏學派中人，對於社會形態學的重要性亦不免發生懷疑，而認

140. 見社會學方法論，法文本，p.138.

141. 見社會學方法論，法文本，p.139.

142. 見書目382，第二種，p.63.

爲牠的意義究係如何，還有精確釐定之必要。¹⁴³

但是社會形態學一概念，到了莫斯的手中，就成爲“物質的結構之研究”，而將一切精神的因素，完全讓給社會生理學。他嘗說：社會形態學是研究社會的身體，社會生理學是研究社會的靈魂。二者合起來，始成爲體靈兼備之整個的社會學。¹⁴⁴

原來杜氏對於社會形態學一概念所以發生歧義的緣故，就因爲他認爲這是研究社會‘結構’(Structure)的事實之科學。然而‘結構’一概念，據莫斯的分析，共有三種不同的意義：一、真正物質的社會結構，如人口在地面上的分佈，集聚在有水的地方，都市，住宅，道路，等等；因性別與年齡之不同而分成的各種階級；次如工業區，與美國大都市內的黑人區，中國人區，義大利人區，等等，雖已帶有精神的成分，但仍是屬於物質的結構的，因爲牠們表現的方式是永久的，並且是存在於某些確定的地方的。二、社會中的“次等團體”(des sous-groupes)，如家族集團，大家族或氏族，等等，雖亦有一定的住宅，屬於確定的集團，然而牠們的團結力則是屬於精神方面的。三、社會本身的組織與一切“次等團體”的組織，如一個社會中的主權，一個部族內的秘密組織，氏族或家族，年齡階級，軍事組織等等，可說是全是屬於生理學一方面的現象。莫斯將此最後一項的結構，名爲‘社會結構’(structure sociale)。而將真正屬於物質一方面的，始名爲‘物質結構’(structure matérielle)。¹⁴⁵ 他的社會形態學，既然是僅以社會之‘物質結構’爲對象，故亦嘗稱之爲“人類物質之科

143. 見法國社會學院院規，第二卷，第一分冊，p. 33 ——按說皮雷雷爲杜氏學派中人，係一種頗異的說法。請參看德魯譯，法國現代社會學，譯者序，注 8。

144. 參看書目 25, p. 124, p. 126, p. 140-141 p. 142-143, p. 152 153; 書目 35, p. 7-b.

145. 見書目 25, p. 129-130.

學 (Science du matériel humain)。¹⁴⁶ 這樣一來，社會形態學與社會生理學的邊界就很清楚。而社會形態學之真正的意義，亦就更易明白了。

莫斯曾言：在一個社會之內，僅有兩種東西：一為構成社會的人羣，而此人羣通常總佔有一個確定的地理領域；一為此人羣之各種表象及各種行動。以前者為對象的科學即是社會形態學，以後者為對象的科學即是社會生理學。不過這兩個名稱全是在三十年以前，經杜爾幹從別的科學內借用過來的。¹⁴⁷ 然在此三十年以內，這些科學已均有了極大的進步，故對於這些舊有的名稱，必須從新予以釐定。切不可認為在社會學內與在生物學內一樣，將兩個名稱的意義，當作相同。關於社會形態學的，他又特別告訴我們說：社會形態學在社會學的各部份以內，原是比較地組織完備的一部份。我們無論採取那一種分類法，全是如此的。但是不要認為牠所包含的意義是與動物形態學或植物形態學的一樣。一個有機體的組織，可以切下一片，以與其它的組織相分離。在解剖學上，一個器官亦可施行解剖。然而一個社會，乃與這些不同。社會是存在於時間與運動之內，並存在於吾人的精神以內的。就是牠的物質的結構，也是在一種不斷的變遷中。僅有像用最短的時間所照的像片一樣，我們就在這個像片上，可以看出各種不同的年齡，男子與女子，以及一切物品來。但像這樣，將運動與結

146. 書目 25, p. 154

147. 按社會生理學一名稱大概係學西望 (Sabat-Simon, 1760-1825) 所創。杜爾幹本人亦曾提及。見所著社會主義論，(書目 47), p. 126。然將社會學分為社會形態學與社會生理學兩類，則係杜氏獨創的分法。

構分開，亦就是說將解剖學與生理學分開，這乃僅是一種純粹的抽象作用。然而我們已經證明有些社會能有數種不同的結構，以與季節相更替。另外，還有些社會是為不同的因素所組成。而在此不同的因素內，有些個是具有不同的與可改變的結構的；有些臨海的居民，男子時常是離家很遠；有些是在鐵路上服務的工人，一到冬季，即在都市內過生活；此外，還有些飄流無定居的人民，可以叫作游民。像這些集團以及其它的種種，全須要在他們的本身及在他們的行動之內加以研究，方能得其究竟。同樣，都市之研究，不能與牠的歷史之研究相分開，亦不能與居民的各種來源之研究相分離。最後，人類如果肯結成社會，鄉村與‘區族’(horde)¹⁴⁸則必是因為他們願意這樣作。所以思想的成分，在此處亦是不可忽視的。故社會形態學絕不應僅與生物學家所說的形態學相比較。從此看來，我們所說的社會形態學是研究人羣之物質的現象的那句話，就須特別加以解釋了。……一種完備的社會學如有成立之一日，即必須是建築在這個堅固的基礎之上的。而這個基礎，無論是在羣體上或在數目上，全是很廣大的。牠可以用圖線表示出來，亦可以用數學的方法加以衡量。所以，社會形態學乃是社會學內最重要的一部份。對於人類的思想，牠可以給我們許多滿意的結論。¹⁴⁹

第二，關於社會形態學在社會學內之地位一問題，莫斯亦比

148. 按 horde 一字，據我所見，約有三種不同的意義：一，指人類社會之原始集團而言，可以譯為‘區羣’；二，指游牧民族之小集團而言，可以譯為‘游羣’；三，指蠻族社會如義大利亞或德處之小的地方集團而言，我想應譯，譯作‘區族’。

149. 見書目 25, p. 129-132.

杜爾幹說得清楚。杜氏在社會學方法論內，僅說社會形態學之研究為最重要的社會事實之解釋的原因。後在社會學與社會科學一文內，始說社會形態學與生物學上的解剖學相當，並在隱微之間，似有意套用孔德的老分法：社會靜學與社會動學，而以形態學相當於靜學，生理學相當於動學。¹⁵⁰ 至於形態學在社會學內之地位究係如何，杜氏亦未詳細發揮。如僅看社會學年刊內的分類法，將形態學放在雜俎之前，實足引起讀者的疑問。但經過莫斯說明之後，就很清楚了。

莫斯說：“社會形態學是將平常所說的數種科學連結在一起。這些科學常然是不應該分開的，並且對於牠們的定義，亦全沒有弄清楚。但是將牠們連結在一起之後，在全體上應該怎樣配合，那就更為困難了。譬如人口學與人類地理學，究應怎樣分配，就是一例（參看杜爾幹：社會學年刊，第三卷）。我們自己本來看得很清楚，尤其是關於人口學，這簡直還是一種統計的雜貨店，早應該將牠重新加以分類了：一方面，是道德統計學；另一方面，乃是社會的各種團體與各種組織之研究，如職業，階級，等等。總而言之，一切關於形態學的研究，全應該與其他各種研究分別清楚。形態學是社會學的一部份，幾乎可說是最先的一半，並且是最富有獨立性的一部份。牠對於社會學的其他部份，是否要分開來研究，尚不十分要緊，但特別是對於社會生理學之一切研究，則是必須各自孤立的。社會形態學的各種現象，全是特別帶有物質的，可以計算的，並可用圖線表示的各種性質。因為社會形態的各種現象，牠們彼此間的

150. 參看莫斯，p.8, 註 14, p.318-321.

關係，過於密切，好像是在社會的領域以內，獨自另成一個領域似的。故在我們所有的各欄以內，全憑我們的意旨，可以將牠們放在最前，或者列在最後，全是可以的。倘我們覺得在時間及空間以內，每個社會之物質的形態；個人的數目，人口的運動，及其靜止狀態，以及人口的代數，流轉，土地的限制，地理的條件，對於土地之適應，等等，應列為我們的研究之第一對象時，即應該將社會形態學放在最前。反之，如對於各種的社會組織之地理的及人口的分配加以研究時，譬如對於某一社會內的廟宇或職業之研究，我們就應該將社會形態學列入最後一欄。總而言之，在社會學年刊內，將牠列在三種特殊的社會學（宗教的，法律的，及經濟的）以後，及在數種其他的科學，而統名之為‘雜俎’的以前，實在是排列的太不妥當。因為‘雜俎’內所包含的三項：社會學的技術學，美學，及語言學，正和前三項：宗教社會學，法律社會學與經濟社會學一樣，牠們亦全是獨立的科學。說牠們是科學，並非因為牠們全是些物質的群體，而是因為牠們的行動及表象。簡而言之，牠們乃全是社會生理學或社會心理學以內的東西。我們將社會形態學列在‘雜俎’以前，雖說從‘雜俎’一方面來看，這是一個光榮的位置，然而這對於牠，却是一個很壞的位置。¹⁵¹

莫斯在上引一文另一地方，對於這個問題還有一個詳細的指示。他曾說：“我們對於這門科學簡直還未認識清楚。形態學，即社會之物質的結構之研究，在怎樣的程度以下，牠乃是社會生活之一切的研究之起點與終點，這已由杜爾幹屢屢

151. 見書目 25, p.101-102.

地解釋過了。但是現在我們還要重新再提一提，以表明牠在社會學年刊內所佔的地位雖說很小，然而在我們的理想中，牠所應佔的地位却是很大。有兩門重要的科學，全是牠的部份：一為人口學，一為‘人類地理學’。而後者，在一般通俗的，不很正確的說法內，即叫做‘人文地理學’(Géographie humaine)。人口學則完全是屬於社會學以內的東西。至於人類地理學，則至少有一大半，亦是屬於社會學的。在我個人看來，牠亦是完全屬於社會學的。但不要將這個問題看的過於重大。我們對於那些燦爛盛大的研究，必須表示敬意，倘我們想使牠更為發展。有些歷史學者或地理學者，如范布若(Febvre)，德武榮，西賽思密斯(Russell Smith)諸氏，全是專門致力於這些問題的。我們必須根據事實，以作討論的基礎。切不可僅在字面上，以作文字的挑剔。雖說如此，我們把人類地理學與人口學，在現時本來是彼此毫不發生關係的，今將牠們連結在一起，必能促成新的進步。在另一方面，有些問題，一直到現在，仍然全是屬於人口學的，但這樣一來，就很顯然地全與整個的社會學有關了。譬如人口出生率一問題，當然是與家庭的結構，甚或與家庭的職能全有關係，絕不僅是一個純粹生物的條件所能包括的。另如人口的疾病率與死亡率之問題，或者是氣候對於公衆健康之問題，亦全是在都市內的與在鄉村中的不同，並且是按着人民的階級之差等而大有分別的。最後，我們還可將形態學的主要現象，數出幾項來：社會結構的變遷，如大戰或凶年以後人類的死亡，整個的社會之破壞，新的社會之產生，移民運動的高潮，都市與鄉村的分配之變遷，社會內與社會間的交通之增加，‘力量’(forces)之運輸；以及從現在開始，已經成為問題

的，‘力量’在國際間之分配與運輸，等等。這全是現時極重要的問題。然而這些問題，全不僅是人口學的與地理學的問題，還必須要認識牠的整個的社會生活才行。但是，人口學與人文地理學，甚或連社會學之本身也是一樣，對於以上這些重大的問題，今才開始加以注意。故此類研究，離成熟的時期尚有很遠。¹⁵²

第三，關於社會形態學之分類一問題，杜氏似亦不如莫斯說得透徹。杜氏的意見，我們已經知道，¹⁵³此處不必再贅。而莫斯的分類法，雖說在大體上，仍是根據杜氏的意見，分為人口學與人文地理學兩類。但他曾經正式指出：“這種分法是不妥當的。人文地理學與人口學，二者未有相互的極密切的關係，故不應分開去研究。並且社會形態學之對象，亦不應僅以此兩類為限”。¹⁵⁴

此外，他還有過一次詳細的陳述。而說：社會形態學是包括，並應將我們混在一起，或隨便亂分的以下諸名稱，均行包括在內：統計學（特殊的統計學，是關於社會制度之研究的，如道爾統計學，及濟經統計學，等等，則除外；同樣，凡屬於體質人類學以內的，如人體統計學，身軀統計學，等等，亦全除外）；人口學；人文地理學或人類地理學，或歷史地理學，或政治地理學與經濟地理學；牠並且還包括人口在時間內與在空間內的運動之研究；人口出生率，死亡率，年齡，社會結構之變遷，動搖，移民運動；同時，還有社會的各種‘次等團體’之研究，在研究此類團體與土地適應之關係時，即應屬於社會

152. 見書目 25, p. 112-113.

153. 看本文, p. 16. 並參看 p. 20.

154. 見書目 416, 第四種.

形態學的範圍以內。”¹⁵⁵

本來，社會形態學“離成熟的時期，尚有很遠。”故牠的分類一問題，今尚無從談起。但我們如採用莫斯說法的精神，則現在已經取得科學名稱的一切科學，如一般地理學家所說的人文地理學，種族地理學，政治地理學，經濟地理學，歷史地理學，語言地理學，與宗教地理學，等等；人口學家或統計學家所說的人口學，人口政策，移民問題，僑生問題，等等；與社會學家所說的都市社會學，鄉村社會學，殖民社會學，人文區位學，與社區社會學或社區學，及其它等等，就全是社會形態學的部份，全應該接受社會形態學的觀點與方法，那才能由雜亂而系統化，走上真正的科學的途徑。惟在這些學科之中，除去社會形態學的研究之外，亦不能將其它觀點的研究完全抹煞。因為一則是在人類現象之中，除去社會現象之外，尚有心理現象與生物現象；因之，除社會學之外，還有心理學與生物學。例如優生學就是介乎社會學與生物學二者之間的一門科學。二則，在人類科學之外，尚有其它的自然科學，如地理學，等等。例如人文地理學，無論如何，總亦是地理學的一支。三則，即在社會學的領域以內，除去形態學的一方面，亦還有生理學的一方面。例如人口學中所研究的“年齡金字塔”，性別分類，與移民運動等等，就全是些生理學的事實。¹⁵⁶有此三因，我們就僅能說此類學科的問題，既全與社會學有關，故亦應由社會學家來擔任。並且，此地所說的社會學家，尚不僅以形態學家為限。至於社

155. 見書頁 25, p. 132.

156. 參書頁 36, p. 7.

會學以外的一切專家，如地學家，史學家，人口學家等等，社會學家就僅僅能抱一種分工合作的態度，去與他們合作，而絕無吞併或征服的野心。莫斯所說“必須根據事實，以作討論的基礎，切不可僅在字面上以作文字的挑別。”我相信他的意思就是這樣的。

除此之外，我們還應注意一點，杜爾幹似未提到，然而莫斯已經屢屢予以指示的，那就是各種特殊社會學，如宗教，法律，經濟等等，亦全有形態學的一方面，亦全應在生理學的研究之外，另有一種形態學的研究。換言之，在一切特殊社會學之內，亦全可分為生理學的與形態學的兩支。除現有各種社會科學僅係生理學一方面的研究，故僅應屬於社會生理學之外，還應有一種專講形態的特殊社會學，如宗教形態學，經濟形態學，等等。¹⁵⁷關於這一點，莫斯雖未詳細發揮，但韓互持在所著社會形態學¹⁵⁸一書內，已經解釋得十分透徹。惟韓互持的意見，是將這樣的形態學叫作廣義的社會形態學；而以“人口學”(Science de la population)作為真正的社會形態學。他這樣的說法，顯然是一方面仍標本若從杜爾幹到莫斯之一貫的學說與精神；而另一方面，却已使社會形態學另進入於一個新的境界。惟本文主旨不在介紹韓互持，故不多述。

最後，我還想補充一點意見。莫斯一面說形態學與生理學的兩分法是一具體的分法，一面却又說生理學與形態學二者本是分不開的。這似乎有點自相矛盾。但我們如能看出這是從兩個不同的觀點而言，那就毫無問題了。譬如以生物學

157. 參看書目 25, p. 146-153.

158. 參看書目 385, 第三種 p. 19-59.

爲例，從整個的生物學上講，生物學當然是一門普通的與統一的科學；生理現象與形態現象或解剖現象亦是分不開的。但如從生理學與解剖學之本身而言，說牠們是兩門獨立的科學，二者應該分開來研究，當然亦很有理。

並且，不僅如此。說社會形態學包括人文地理學與人口學兩枝，與說社會生理學是指一切特殊社會科學而言，亦全是根據現有事實之一暫時的說法。將來的社會學及其分類，是否果如莫斯所說，吾人尙難斷言。惟莫斯的指示，在我看來，却至少亦足供吾人研究的參考。而我們現在所需要的，並不是空洞的學說體系，而正是此類富有啓示性的一切建議與指導。葛蘭言教授說得好，社會學之真正的分類與自然的分部，我們在今日還不能知道。但莫斯在這一方面的建議，却是極富有啓示性。我們應該根據他的建議去作更進一步的研究。惟有這些建議能使學生對社會學發生信任與忍耐，對於社會學家已經得到的一些成績，雖說很少，然而却是真實可靠的一些成績，得到一種深刻的認識。我相信這些建議乃是特別所需要的。¹⁵⁹

葛蘭言的話雖是泛指社會學之分類一問題而言，但我認爲如將牠用在此處，作爲莫斯的社會形態學學說之批評，亦很恰當。故特以此作爲本節的一個結束。¹⁶⁰

159. 參看法國社會學院院報二卷三分册，p. 103.

160. 按莫斯在民族學院講‘敘述社會學方法論’時，對於如何確立社會的社會形態一問題，設有專章，另解頗詳。但此處所介紹者僅從學說之觀點而言，故未涉及。

社會學界

第九卷目錄

布迪教授的思想背景與其學史上的貢獻	吳文藻
社會科學中之功能觀念	潘光旦
人類學研究之現狀	潘光旦
對於中國鄉村生活社會學研究的建議	潘光旦
家制制度與選擇作用	潘光旦
縣單位調查統計之實施	潘光旦
從人類學的觀點觀察中國家族花行	林德
布迪教授的英漢學人研究	林德
社會學與此高貴貴	趙東
文化學與人格之研究	趙東
原始法律	趙東
原始社會中的犯罪與刑罰	趙東
中國現代民族運動之理論	趙東
中國家制調查研究詳論	趙東
中國新社會	趙東
德國社會學(一九一八—一九三三)	趙東
附錄一 本系工作報告	趙東
附錄二 清河工作報告	趙東

定價八角

派克社會學論文集

燕大社會學會編

本書於一九三四年出版，原為紀念美國芝加哥大學社會學派宗師派克教授來華講學的成績，書中『論中國』一文係教授來華對於中國文化之觀察，特為本會而撰者。『社會之性質與社會之概念』及『集會行為』二文則係派氏在燕大任教時之講稿，俱極名貴，不可多得。其他論文，皆介紹派氏學說，分析討論，頗為詳盡，今將目錄列下：

導言	吳文藻
論中國	派克
理論意識的派克先生	派克
社會學	派克
社會之性質及社會之概念	派克
社會學與人文區位學	派克
社會結構之分析	派克
集會行為	派克
派克及李卓史二家社會學之幾個根本的分歧點	費孝通
派克與孫承禎	費孝通
派克論都市社會及其研究方法	費孝通
派克著述目	費孝通
本書譯名問題——附重要譯名表	費孝通

*每册原價六角，凡直接向北平燕京大學圖書部訂購者，行內掛行，免其折扣費。

社區人口的研究

趙承信

(甲) 實際問題與科學研究

時人討論中國人口問題的，多以過剩或過稀為中心。約略言之，正統派經濟學家及改良家多主人口過剩論，反之，國家主義者，民族主義者，則多主人口過稀論。外國學者，除了少數例外，均以中國的人口問題在於人滿為患。至於比較有分析眼光的人們，則以為中國人口過剩的問題是由於國內人口地理上分佈不均所致。但其出發點仍離不了過剩論或過稀論。並且對於問題都不求確切的了解，只求解決人口問題的方案。他們心目中都以為國家應努力把人口減到或增到一個適中的數目，然而這未免太理想了。國家要採用什麼樣的標準，才能減少或增加人口而使之為適中的數目？既有人說中國的人口過剩，又有人說中國的人口過稀，然則政府及國民應聽誰的話，來改變本國的人口數量？事實是這樣的，他們所提出的人口政策，在數量上說來，確是有餘，但對於人口問題之了解與解決却嫌不足。因為一個人如果連國內確實的人數都不曉得，那麼，要斷定國內的人口為過剩或過稀，真有點像“緣木而求魚”了。老實說，歐美先進國家人口統計已很進步，但誰能一致的說美、英、德、法……等國的人口是過剩，過稀或適中呢？所以人人假如都從這條路來討論人口問題，真將有點走不通之感哩！

其實那些說中國人口過剩的人，心裏總有一套如復興農村，移粟邊土，工業化或節育等方案。不過，利用人口過剩論來宣傳他們的政策而已。那一般提倡人口過稀論的人，也不外是為反對節育，或以地大物博作根據，或從國防上着想……而借人口過稀論反駁人口過剩論而已。這樣，他們不是為了解人口問題而討論人口問題，却在發表他們“救國”的方案或“解決民生問題”的意見，充其量也不過為着貢獻他們的人口政策而已。其實，他們太迂徐曲折了，提倡節育，提倡工業化……用不着借人口過剩論來作護身符。反之，反對論者也不必，恐怕也不能以人口過稀論來反對節育論及工業化。因為二者都與事實無關，白費心血，徒勞無功的。

原來人口過剩論者，多以馬爾薩斯的人口論為根據而發揮其理論。雖然他們之中亦有反對馬氏人口論的，但他們對於馬氏所下的食料的增加遠不如人口增加的迅速，故世界終有人滿之患的結論，有意或無意中均加以接收了。¹ 馬氏的人口論草成於十八世紀末葉，而盛行於十九世紀的初葉。那時，英國，特別是英國，工業革命剛在萌芽，醫學也正在改良，故人口因死亡率之低減而驟增，馬氏及他的同情者，只見到人口的

1. 馬爾薩斯的人口論初次發表於一七九八年，一八〇三年又將原有的理論加以修正，但其理論之核心卻沒有改變。見 Thomas R. Malthus, *An Essay on the Principle of population as it affects the future Improvement of Society. With remarks on the Speculations of, Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers.* London 179; *An Essay on population*, London, 1803. 國內學者應用馬氏人口論討論我國人口問題的很多，其中以陳長蘅先生的中國人口論（商務，民國十三年版）為最著。關於馬氏人口論之演變及其對於學術界之影響，可參見 J. A. Field, *Essays on Population and other papers* (Chicago 1931) p. p. 1-86 and 249-268.

增加，但尙未見到工業革命對於生產事業的影響，故演成悲觀的人口論。其後，工業革命加速的前進，且瀰漫於歐美其他國家，這時人口雖仍在繼續的增加，但食料却增加的更快，所以馬氏的悲觀論不能與事實相符了。人人皆不以缺乏食料爲慮，故歐戰前五六十年，少有討論人口問題的文字，至於成書更少了。

但四年的歐戰給予思想界學術界一個極大的反響，一般學者改良家又回到人口論去，以爲戰爭的基因實由於人口壓迫食料所致。所以戰後十年間，學者又復以馬氏的人口論作出發點來討論人口的過剩問題。² 在這種討論聲中，復有一班學者另立新說，以爲人口常趨於適中數的，這便是通常所謂的人口適中論。³ 這個理論影響到我國人口論家的亦復不淺。

那知道，時過境遷，在近十年來，歐美人口統計學者，用統計的方法，將歐美近六七十年的出生率與死亡率作個詳細的分析，⁴ 其結論亦顯有悲觀的聲調，但悲觀的原因却與馬氏的

2. 關於歐戰對於人口問題討論的影響，可參看 Field, op. cit. p. p. 228-235.

3. 關於人口適中論作首次有系統的介紹的要推英國人口學家卡爾桑德爾氏 (A. M. Carr-Saunders), 見所著 *The Population Problem - a Study in Human Evolution* (Oxford 1922) 及 *Population* (London, 1925). 國內學者對於此派學說作較有系統介紹的要推陳長蘆先生的三民主義與人口政策 (論叢, 十九年初版) 及沈在遠先生的人口論綱要 (學聲, 民國三十一年四版)。這派中論是目下最惹人注意的人口學說。最近美國學者彭榮奧氏對此種理論曾作有系統的介紹, 很值得注意。參看 E. F. Pentrose, *Population Theories and their Application with Special Reference to Japan*, Ford Research Institute, Stanford University Calif., U. S. A., 1934.

4. 最有成績的要推 Robert R. Kuczynski, 見所著 *The Balance of Birth and Death* (New York, Vol. I, 1928, Vol. II, 1931) 關於分科法之介紹, 參看氏所著: *Fertility and Reproduction, Method of Measuring the Balance of Birth and Death* (New York, 1932); *The Measurement of Population Growth, Methods and Results* (London 1935).

觀察相反。他們以為假若歐美工業國家之出生率繼續演變下去，歐美之白人將有亡族滅種之憂。年來國內人口過稀論者，想亦受此派學說之影響歟。

細看這些相互矛盾的理論，我們便曉得他們對於生與死兩現象在生物界中的相互關係未曾深加注意。馬氏理論之基本錯誤在於不認識生育率與死亡率之函數相關性。他以為生育率是永不可變的因子，而可變的只有死亡率，故在他心目中只有以死亡率來調適生育率，無怪他要大發悲觀的論調了。其實在吾人常識裏便曉得下等動物的死亡率是很高的，高等動物的死亡率便較低了。這樣高的死亡率只有以高的生育率來維持，不然，其種族必然被淘汰。換句話說，在死亡率減低後，高的生育率便不必須了，故經過相當期間，生育率必有下降之勢。在人以外的動物界這種變換程序全靠自然的淘汰。但在人的世界裏，却可以相當靠意志的選擇作用。歐美十九世紀的人口變遷正告訴我們這生與死在人的社區中如何相互調適。那戴伯歐美白人滅種的學者雖然知道生育率是可以改變的，但他們的悲觀論調却仍是由於他們不曉得此生與死之平衡作用所致。

因此，要了解人口問題的性質，我們不能不放棄這種政策主義的觀點，應從客觀的立場，以科學的方法來分析人口問題的本質。

從科學的立場說，要了解人口問題必然要以社區的全體來分析人口這現象，才能夠將人口問題的實在性加以精確的說明。為什麼呢？這兒可以簡單的說，人類不能以個體而生存，他們必須聚合同類相處而活着的，所謂“人口”一詞，便有合衆

而生的意思。同時人口不能在虛無中活動，他們要腳踏實地的而過聚合的生活。凡是有一羣人活動着的區域，便是我們所稱的社區。不但人類有社區，動植物亦莫不皆然，其最大的分別，只是人的活動多由羣中學得而得。這種在社區中活動而習得的行為與能力，社會學家稱之為文化。人類的社區有文化，動植物的社區則不然。故要分析人口現象，我們必要顧到它與土地及文化的關係，換句話說，就是要從社區的立場來分析人口現象。

又從社區研究上說來，我們為什麼要分析人口這現象呢？理由是很簡單的，那就是因為人口是造成人類社區的三大要素之一。人類社區的三大要素，從社會學的立場說，就是人口，土地，與文化。其實，像前面所說，所謂文化也不過是社員從過羣體生活而習得的活動模式而已。所以，文化離不開人而獨存，因之構成社區的社員人數之多寡，其增減的比率及其組成與分布均與社員的活動有着極大的關係。而且一個繼續增加人口的社區和一個繼續低減人口的社區相比較，前者和後者在文化上必然表現出不同的類型和進展。其實所謂區位及社會結構就是人口，土地與文化三大要素的相互關係而已，故要研究社區生活，非分析人口現象不可。舊的人類學研究者多忽略社區人口這方面，新進的人類學研究者，已漸注意及此，這不能不說是人類學界的進步。⁵ 總結以上所論，我們主

5. 從人類學的觀點去研究人口問題當以 W. H. R. Rivers (edited), *Essays on the Depopulation of Melanesia*, Cambridge, 1922 及 G. H. L. Pitt-Rivers, *The Clash of Culture and the Contact of Races* (London 1927) 為最著。C. M. Arensburg 亦著 *The Irish Countryman* (London 1937) 第三章內討論人口與家庭及土地之關係最為

張以社區的全體去分析人口問題，同時亦以爲人口研究爲社區研究之一重要部門。

(乙) 人口之數量組成及分布

從科學的立場來說，社區的人口現象可從數量，組成及分布三方面來分析。所謂數量是指在某一時期社區的人數而言。自然的，經過一個時期，人口的數量必然因出生，死亡及移動而有所變動，故所謂數量的問題實際上是出生，死亡及移動的相互關係的問題。在動物界中，生與死純是一個生物的現象，但在人的社區中，生與死早已超過這單純的生物性。在動物界中生與死的函數相關純粹是生物的。比如說，多生多死，或多死多生，在動物界便是生物的問題，在人的社區中，這多生與多死的相關自然仍免不了受生物的規律所限制，但在不超過生物的規範，社區的文物制度可以影響到這生物的過程。比如生育率便不純粹受男女性的本能所限制，第一，兩性關係在人的社區內，已受婚姻制度的裁認而發生變化；其次，兩性關係，因受各種人口限制及節育的習俗，已與生育的現象斷然分離。換句話說，在人的社區中，兩性關係與生育率可全無關係。馬氏的人口論之所以不能成立，其基本原因，正是在

精到。此外如 Ludwick Krzywicki, *Primitive Society and Its Vital Statistics* (Warsaw, 1934), Stephan Niljeu, *The Economics of Primitive Peoples* (London, 1936), Chapter II, "The Demographic Aspect" 及 Raymond Firth, *We, the Tikopia, a Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (London 1936), Chapter XII, "a Modern Population Problem" 亦值得注意。

此。這樣要分析人口的數量，除了注意生與死的生物條件外，我們還得注意影響到生與死關係的社會條件，如婚姻率，離婚率，婚姻習俗與節育及其他控制人口之風尚等。⁶

與人口數量直接發生關係的，除生與死之外，還有人口移動。人口移動，可分為社區內的與社區間的兩種。區內的移動大家都曉得不會影響到社區的人口總數的，但可以影響到區內人口分布方面，故亦應注意及之。至於影響到人口總數的，則為社區間的相互移動。社區間的人口移動又可分為遷入與徙出兩種。在一期間內，遷入多於徙出，則此社區的人數，假如其他的條件相同，必然增加，反之，則必縮減。這種移動的現象，除了人類生而有兩足可供行走的生物基礎外，恐怕多受文化及地理的條件所支配。山川河流固足以影響到人類遷徙，但舟車及其他運輸工具的改進，更足以左右人口的移動。它如各種發明或發現亦是掀動人口大遷徙。我們主張從社區的全體觀察人口問題正是為此。

這幾個生與死，遷入與徙出的相互關係便是造成某時期內社區的人口數量。然而，生與死等現象還受男女兩性及各年齡組人數分配影響的，同時這生與死及遷入與徙出又能影響到性別與年齡的分配。普通所謂人口組成便指這男女性別及年齡分配而言。但實際說來，籍貫，職業，婚姻狀況，教育程度，宗教，語言，亦在人口組成範圍之內。這種組成乃是由於各人之生長地與活動及所受文化薰陶的程度不同而形成的。不但此也，普通所謂人口品質的問題，實際上亦不外是社區

6. 參見 A. M. Carr-Saunders, *The Population Problem, a Study in Human Evolution* (Oxford, 1902.)

人口之天才，平庸及低能等組成問題而已。這些組成的各方面除了性別，年齡別及部分的天才低能問題有其生物的基礎外，其他各方面均為文化的條件所形成，故在未作統計分析前，仍得將這方面給以一番界說，以免意義之含混。這些組成的因子，既能影響出生，死亡，遷入與徙出；又與社區文化發生函數的相關性，故我們主張從社區的全體來研究人口現象，同時亦主張人口研究為社區研究之一部，此亦一因。

普通以為人口品質問題的中心在於遺傳與環境的關係，故一般的品質論者總離不了遺傳與環境的討論，此種討論既說到生物的遺傳法則，又說到地理環境與教育對於品質的影響。但這些生物的，地理的，教育的諸種說法，對於人口問題的本質，未免離得太遠了。我並非說遺傳與環境的問題不重要，我只是說這問題不是人口學者所能解決的，不如讓專家去解決。從人口學者的觀點看，人口品質是一個人口組成的問題，是這組成如何直接的影響到人口總數，如何影響到生業，又間接地如何影響到人口數量。人口學家所注意的不在品質所由來，而是在智愚賢不肖的界說確定後，看看在一個社區內這般人的數量如何分配，及這分配如何影響到文化，影響到人口數量的問題。從人口學的眼光看來，人口品質問題，除了智愚賢不肖的問題外，更應注意到大多數中庸者之疾病苦痛，身心的殘廢的數量及這數量的分配(組成問題)與整個人口現象的相關，及此組成如何影響到社區生業狀況與文化的進展。我們將通常所謂的品質問題視若人口之組成問題，其理由因此便能明晰了。

社區人口的第三方面為分布問題。所謂人口分布便是在

某一定時間，社區內人口在地理上之分布狀況。分布現象通常以平均一定面積（如每方哩）內的人口數——即人口密度——來計算。普通人口論者以爲人口問題只有質與量兩方面，對於分布的問題未免太忽略了。那般注意到這個密度問題的，因爲有人口質量兩分法的偏見，對於這個密度問題便不容易收入人口理論的系統內。假如討論人口問題時，因接收了質量兩分法而竟認人口密度爲質的問題，真是大錯特錯了。

地理學者對於分布問題亦是特別注意的。其實人文地理學家的中心問題便是人口分布與地理條件相關的問題。他們一方面注意到人口的分布如何受地理條件的影響，如雨量、河流、山川、土壤、及富源與人口密度的高低的相關。同時另一方面，他們又注意到人如何利用自然環境，改變自然環境。⁷

人文地理學家對於人口地面上的分布如何受地理條件影響的理論，是很值得注意的。但是單從地理學的眼光去分析人口分布的問題，則似尙嫌不足。原來人口分布的標示，人口密度，與以前所說的出生、死亡及移動有很大的關係。經過一個時期，一個社區或一個地區內的人口密度因生死或移動的相互關係而發生變動，而生死與移動並不能簡單的以地理條件說得明白的。以移動來說吧，社區間人口的遷入或徙出，往往是因爲中心與邊疆所發生的向心的與離心的傾向，或因文化的變動而轉爲區位的（Ecological）變動而生的。是故，研究人口分布問題，除了地理的條件外，還要注意到這中心與邊

7. 參看 P. Vidal de la Blache, *Principles of Human Geography* (American Edition, New York, 1926). John K. Pomret, *The Geographic Pattern of Mankind* (New York, 1935)

與相互吸引的或稱區位的條件。⁸ 至於生與死的問題那更複雜了，因為前面已經說過，這兒不便重覆了。

總之，社區的人口可以從三方面來分析，然而這三方面是相互關連的，所以不能將它們當作各個獨立部門去看，至於將整個現象分為這三方面，乃為着分析問題之方便而已。在上面分論這現象之三方面時，我們亦曾採用此功能相關的觀點。至於人口與地理及文化的相互關係，在討論人口的數量，組成及分布時，亦曾簡略的提及，但其複雜的相關情形，因篇幅關係，這兒只能提出一個比較重要的問題，再作詳細的分析，以明各條件合縱連橫的功能相關的一斑。這問題便是生育與生業的關係。

(丙) 生育與生業的平衡

從上面人口數量，組成及分布的討論中，我們很容易了解人口問題的中心是在社區的人口數量，所謂組成實際上是人口特性分配的數量問題，而分布當然也是地面上分配的數量問題。其實人口問題的本質是人口如何繁殖的問題，而所謂繁殖自然是數量的變動了。但人口如何繁殖呢？這自然要靠生育。是故從人口自身言，生育是人口問題的重心。

所謂生育乃指生人與育人而言。但一提到育人，則生育的問題便不能成為單純的數量問題了。生人自然有生人的習

8. 參看 R. D. McKenzie, *The Metropolitan Community* (New York, 1933), Part I, "Recent Trend in Population Distribution" p. 68; Earl Charles, *The Menace of Underpopulation*, London, 1936.

慣，而育人更有育人的德型。其實人的問題還有什麼比教與養更為重要的呢？所謂社區的文化大部分即是教與養的活動方式而已。我這兒只提出生育的問題來討論，以便作研究的對象者，正欲說明人口問題如何複雜，如何與社區的其他要素發生密切的功徳相關哩！

但爲什麼提出生育與生業的平衡這個問題呢？在本文的開始我已提出普通所最注意的過剩或過稀問題了，而且從觀點上會將此種理論加以一個廣泛的評論，所以在此不能不舊事重提，將大家所深注意的問題，貢獻一得之見，以爲人口問題的研究者一點參考，同時亦希望國內外的學者，對於所提出的一點意見加以評論和指示。

過剩或過稀的問題，與生育和生業的問題，有什麼關係呢？原來，像上文說過，所謂過剩或過稀的問題乃是指人口壓迫食料的程度之高低而言，亦即是馬爾薩斯人口論之中心思想。馬氏的幾何變數中所謂的“人口”一詞雖比這兒所舉的“生育”一詞範圍來得大，但後者即是前者的中心，而馬氏的算術變數之“維生素”(Means of Subsistence)或“食料”(Food Supply)實可包括在生業的範圍內。這樣，這兒之生育與生業的平衡論乃是舊問題的新看法罷了。

將舊問題這樣的看法，難免有人誤認只是術語的改變，真舊說並無什麼分別。其實不然。當我們用生存一概念時，實已指出人口與文化的相關性，已不像馬氏的人口一詞那樣單純了。同時，這兒的“生業”實將馬氏人口問題的靜觀轉變爲動觀了。爲什麼呢？原因很簡單的。馬氏的食料或維生素是純自然的物質，而“生業”却是指人類對於自然物質的活動。

言。馬氏所論的是“人口”與“食料”的兩種狀態的關係，這兒所說的“生育”與“生業”却是指活動和過程而言。狀態論的人口問題是過剩與過稀，而活動論的人口問題則是生育與生業的不平衡。所以，這兒不但是術語的改變，乃是觀點與方法的殊途。我們要從新觀點認識舊問題，用新方法分析舊問題。

要了解生育與生業的不平衡這一個問題，我們得先將生育與生業兩種活動作個別的分析。前面說過，所謂生育是指生人與育人而言。生人是一個生物的過程，同時也會有文化的意義。從人口學的觀點來看，生人的意義乃在如何將社區的人口數量改變。但是社區的人口數量又不僅為單純的生育問題，我們還得注意死亡與移動兩方面。故在此我們應注意生育與死亡及移動三種相互的關係。比方說，多生與多死有什麼相關，它們的相關性的程度多高？同時，移動在生育方面及死亡的過程中起什麼作用。

生育的問題不是單純的量的問題，人類社區對於生人與育人均有各種行為的方式。各種生人與育人的習慣，亦因時因地而異。這種風俗習慣或有意的或無意的造成以控制人口的數量，然則這種風俗習慣又如何影響到社區人口的數量呢？

生育的過程亦受人口組成的影響。一個社區的年齡性別的分配自然可以影響到社區的生育量。其他的組成方面如宗教，職業，婚姻狀態等亦莫不有其影響的。這樣，從生育的觀點上來研究人口組成的問題，則這組成的各方面便會發生新的意義。同時死亡率及移動量均富有選擇性，既能直接的影響人口的組成，亦能間接的改變了社區的生育量。

這樣看來，生育的問題很夠複雜的了，因為既是生物的過程，

又是文化的活動。至於生業的活動亦不是一個單純的過程。從表面看來，生業似乎是一個單純的經濟活動，但詳細分析起來便不如此之簡單了。生業活動的對象是自然界的物質，這便牽涉到地理學的問題了。同時生業活動的本身又是一個文化的過程。這種活動的方式既要在社區中施行，同時亦得在過社區生活時才能學得。所以生業的活動又與文化的其他各方面相關。比方，十九世紀的工業革命既受科學發展的影響又受宗教解放的幫助是一樣的道理。

生業活動的範圍又與分工過程有功能的關係，而分工又受社區人數的影響。這便要說到生育與生業的相關性了。原來生育與生業既為人的活動，自然為人的精力多寡所支配。這樣，假設人的精力有限，那麼若在生育活動方面消耗精力過甚，則生業的活動自然受相當的影響。反之若生業的活動消耗精力過甚，則生育的活動自然亦受到威脅。將中國的農業社區和歐美工業社區相比較，中國人的精力似過份地耗費于多生與多死，歐美人的精力却像多用于生與死之外的活動。這是生育與生業均衡的問題，亦即是生育及生業二活動有關的各種活動各種條件的功能相關的均衡。所以，要了解人口問題，必然先要對於社區生活各方面加以精確的認識，其本質並不如普通所謂的過剩與過稀那樣簡單。它既為一個平衡的問題，則要了解這均衡，不能不將形成此平衡的條件加以適當的分析。同時，要補說一句，這兒所謂均衡並無好壞的意思存在其中，故這個均衡與現今流行的適中論(Optimum Theory)亦不相同。這種均衡是否適中要看社區的價值觀念是否一致，在社區沒有一致的價值標準時，我們說不上適中的平衡。

一旦這均衡打破了，亦即是各條件的相關性改變了，新的平衡便在那兒創造，在這過渡期間——舊平衡的破壞到新平衡的建設——社區便會呈現許多失調的現象。這些失調的現象，普通用來當作人口過剩的証據，但從動的平衡論來觀察，此種過剩論之不適當便會不攻自破了。所以我們主張以這新方法去分析人口問題，從這新觀點去認識人口現象的本質。

(丁) 人口研究的材料

在分析生育與生業相關性的問題或人口現象的其他方面時，需要兩種材料：第一是人口統計的材料，第二是人口與文化及地理相關的記述材料。用統計的材料，可以分析人口現象之出生、死亡、遷入，及徙出等人口增減的數量問題，同時亦可分析人口之組成各方面之量的分配與人口分布之量的特性。但如要了解出生、死亡，…等現象如何受風俗習慣的影響却需要實地觀察得來的記述材料。

這種統計與記述的材料自然要精確可靠的，不然雖有山積的材料，對於問題的了解亦無補助。故分析中國人口現象的困難，一方面乃在缺乏正常觀點的問題，它方面亦在材料的缺乏。這裏所謂材料的缺乏除了指現有人口統計的不正確外，更有人口記述材料的缺乏。因此，我們要搜集材料，一方面對於舊材料或現成材料加以修正，它方面更需要到原野去弋獲新的材料。

9. 關於生育與生業的關係，參看拙著“生育生業與節育”載人口週刊第四十二期（北平晨報，民國二十四年十月六日）。

在未搜集新材料之先，對於舊的材料亦應加以一番考究的，因為在分析舊材料的當中，我們才會改善搜集材料的方法。同時在整理材料的過程中，對於人口問題過去研究的成績既得相當的認識，亦可養成批評的態度。在研究過程中，這種工作雖屬初步而實屬必需的。¹⁰

材料又有原料與成料之分及正料與副料之別。所以在整理舊的材料及搜集新的材料時，不得不注意何為原料，何為成料，何屬正料及何屬副料。所謂原料是指研究者親自從原野得來的材料而言，成料則指經過別人泡製的材料。在所有研究的材料當中，普通多屬成料。有許多學者反對用成料，其實不必。為什麼呢？理由是這樣：一個人的精力實屬有限，若研究的材料全靠原野工作得來的，則恐怕費盡一生的心力也搜集不夠作分析問題之用的，故在研究的工作中，尤其在與其他的區域作比較時，我們不能不相當的利用既得的成料。不過經過別人泡製的成料却有程度上的不同。統計局所搜集的成料從我們的觀點上看自屬成料，但某人轉錄或利用統計局的材料則從我們的觀點上看亦屬成料。普通說來，以直接得自統計局的材料比較可用，但若統計局的材料不大可靠，而却有人將此種材料加以修正，則二者亦應加以注意。總之，成料可用，但對材料的來源應加以一番初步的考究或整理的工作，然後方可利用。至於正料與副料的去取，則當然以正料為研究之主體而副料為次，只能當作補助之用而已。

關於中國農村人口之研究，大部分的材料恐怕還是要靠自

10. 參看謝若：「怎樣去研究中國人口問題」，載社會研究第五十五期。

己去搜集的。現在政府材料不但不可靠，而且統計最低的單位是縣，對於研究農村社區沒有什麼用處。近十多年以來，國內有不少調查者作農村人口清查的嘗試。這種材料可以利用的，不過，它們多屬數字，沒有記述的材料，故對於生育與生業相關性的分析無多大補助。

在研究中國農村時，宗族社區的族譜確是值得注意的。原來中國的農村很富有宗族的觀念，對於一族的事跡往往有長者或族長所指定的人去編錄。成年男子的名字多記載在族譜內。有些族譜連幼童及女子的名字也記載在內。故將這種族譜加以分析，不但對於村區的組織增加了認識，同時這種材料也是人口研究上一個很好的臂助，因讀熟了族譜，然後與鄉人談話，再調查戶口，確有許多方便的。

中國農村還有一種可作參考的材料便是村區的納糧部或青苗會的錢糧記錄。這種材料既可幫助研究農村的經濟組織，同時又可使我們對於生育與生業的關係得一個初步的認識。如能熟識這種材料，則在調查戶口時或能給與許多方便。

然而我們研究中國村鎮社區的人口時，却要多致力於新材料的搜集。即當仰仗人口清查，人事登記及風土人情的記述。從社會學調查的觀點上看，每個調查員最好能在每個農村居住一年，與村民一同過社區的生活，這樣便能對於社區生活的意義有深切的了解。在過社區生活時，調查者一方面要參加社區生活，它方面却要觀察及記述社區生活的各方面。若一個調查員能有一年的工夫化在一個農村裏，則我們主張剛到農村時便將人口清查一次，將該村時復查一次，在此二次清查之間可作人事登記的工作及各方面風土人情的記述，對於農

業技術及農村經濟當然也得注意。每次清查人口時，如村區太大最好能有三數位助手，以便在一月內將村內戶口清查完畢。關於調查職業方面，因農村的職業帶有季節性的，所以最好每季作一次職業的清查。這樣，對於農村的分工方式及職業專門化問題必得進一步之認識。

關於人口清查，我們主張以“經濟家庭”為單位。因為村民所過的是家庭生活，而家庭的主要活動之一是經濟的。所謂經濟家庭是指與家庭的收支款項有直接關係者言。人口清查家庭表內各項似無詳細解釋的必要。籍貫一項，我們主張以村為單位，因為我們的調查區域單位是村。教育程度則以能否記賬或看小報為標準，若曾受過學校教育則以學校種類及在校年數作標準較為妥當。至於方言，信仰，體格，心理等如太困難則可不必填寫，因這是帶有點嘗試性的，不能太殷切的望他成功。備考一項可以填寫調查的困難等問題，或對於該填寫之可靠程度加以估價。

登記方面，共有登記表四種。出生與死亡均以個人為單位。死亡的原因最好能得醫士的證明書，不然恐怕沒有什麼準確，如調查員相當的具有醫學常識，則這項或可填寫，不然，還是以取消為佳。婚姻表以本村人為主體，在同一表內應填寫配偶者及雙方的父母的職業教育等狀況。遷入及徙出的登記可以個人或團體做單位，這要看移動的為個人抑為團體而定。在“與領袖關係”一項下我們便可曉得這團體的移動是否屬家庭或其他的團體的。至於移動的性質亦值得注意。村與村間的來往似多為視工人員的拜訪性的，村與鎮的來往却多屬經濟性的。對於離婚一項問題，似尚無須備調查表的必要，因

爲中國農村大都只有離棄，尙少有近代法定的離婚。若遇有此種案件時，還以個案研究法爲佳。

關於風土人情的記述，本期另有專文論及，故此處不再複述了。總之，若能對於全國各地之各類型的社區人口加以科學的研究，然後再與外國學者對於世界各民族各社區所搜集的材料相互比較，則對於我國人口問題必能得一較精確的認識。不過在社會科學界中，從社區的觀點去分析人口問題似屬嘗試性，所以一切技術方法仍得從實驗中加以改良，願同好們都能將試驗的結果報告出來以作討論的根據，實爲社會學界之大幸也。

寄 縣 村
街名
戶號

人口清查

家庭表

查清年

清查日

清查時刻

姓名				
與家長之關係				
性別				
年齡				
籍貫(省)				
職業(別)				
教育程度				
婚姻狀況				
方言				
信仰				
體格強健否				

心理健全否			
來自何方(如居住屬)			
徙往何方(如屬暫時性)			
備攷			

附註:

調查人_____

- 職業分主要及副業二項。調查員應將藝文活動性質詳細說明。 指導員_____
- 教育程度一項，如能看小報及記賬即屬受過教育。主任_____
如被調查者曾進學校，應記在肄業數。
- 體格強健否以在調查時有否疾病為標準。
- 心理健全否一項，如無癡痴，顛癲或低能等心理狀態即屬健全。
- 備攷一項為書寫調查困難時用，如有其他問題亦可列入。

省____縣____村____ 出生登記 登記年____月____日____
街名____ 報告者____
戶號____

嬰兒姓名	父職業
性別	母職業
出生年____月____日____	父教育
出生次序	母教育
父名	父籍貫
母名	母籍貫
父年齡	其他(如孀生， 生禮的記述等)
母年齡	

登記者_____

指導員_____

主任_____

省____縣____村____ 死亡登記 登記年____月____日____
 街名____ 報名者____
 戶號____

死者姓名	死亡原因	傷寒及副傷寒
死亡年____月____日____		痢疾
性別		白喉
年齡		猩紅熱
婚姻狀況		麻疹
教育程度	死者	瘡毒
	父	狂犬病
	母	抽風
職業	死者	產褥病
	父	肺結核
	母	其他臟器結核
家庭進款	死者	呼吸器官病(結核在外)
	父	腹瀉及腸炎
	母	其他胃腸病(結核在外)
	普通	心腎病
	父親月薪	老衰及中風
如死者為 孫輩	出生次序	初生衰弱及早產
	母親其生 若干胎	中毒及自殺
		外傷
		其他原因
		原因不明
其他(如喪葬禮節及費用等)		

1. 五歲以內之孩童

登記者____

指導員____

主任____

省____縣____村____ 婚姻登記 登記年____月____日____
 街名____ 報名者____
 戶號____

	本村人	配偶			本村人	配偶
姓名			父	姓名		
性別				年齡		
年齡				職業		
此次婚前之 婚姻狀況				教育		
教育程度			母	姓名		
職業				年齡		
婚前居地				職業		
婚後居地				教育		
婚後與對方之親 屬或血友關係			其他(如姻親等; 若用費能有詳細報 告則另登費用清單)			
婚年____月____日____						

登記者____

指導員____

主任____

省____縣____村____

登記年____月____日____

街名____

遷入登記

報名者____

(團體或個人)

戶號____

遷入者姓名					
性別					
年齡					
與遷入領袖的關係 (如屬團體遷入)					
教育程度					
職業					
來自何方(富縣村或市)					
居住久暫					
遷入性質(如拜訪 或經商等)					
在本村何人家居住					
與該戶長或家長之 關係					

登記者____

指導員____

主任____

省____縣____村____

登記年____月____日____

街名____

徙 出 登 記

報名者____

戶號____

(團體或個人)

徙出者姓名				
性別				
年齡				
與徙出領袖之關係				
教育程度				
職業				
徙往何方(省縣村或市)				
居住久暫				
徙出性質(如拜訪、 產業等)				
將與何人居住				
與該戶或家長之關係				

登記者____

指導員____

主任____

燕京學報

第二十三期目錄

魚鼓及其思想	容肇祖
性靈說	郭紹虞
唯識新解	朱寶昌
清國國初征服歸部領域考	劉遵民
明代宮人山西三運馬市考	錢仁之
呂氏春秋校證	楊明照
烏魯三考	容庚
國內學術界消息(二十七年一月至六月)	容肇祖
本期論文英文提要	

發行者：燕京大學哈佛燕京學社 總代售處：北平頤和寺文奎堂
定價：國幣八角

史學年報

第二卷 第四期目錄

與邵文如先生書(論清列朝后妃傳稿校記)	張爾田
與李滄莒及門書(論李義山萬里風波詩)	張爾田
先師章式之先生傳	張爾田
神廟留中奏疏要序	鄧之誠
神廟留中奏疏要跋	薛蕙伯
春秋經傳引得序	洪業
前周疆域考	王伊同
明憲宗賜朱永昇等考	劉宜壽
李自成叛亂史略	趙宗復
美國史書目學要	齊思和
評羅權英譯魏志晉書老志	周一良
魏良凡天澤著中葡通商研究	張天騰
談軍機處	鄧文如教授講演 王鍾翰筆記

發行者：燕京大學歷史學會 代售處：開明書店
定價：道林紙一元，新聞紙七角

清河村鎮社區

——一個初步研究報告——

黃 迪

目 次

弁言	
一、鎮與村	
1. 鎮的來源	五
2. 村的現狀	六
3. 村鎮社區的地境與區位	八
二、農家(上)	
1. 農家與社區生活	九
2. 家口與耕地	〇
3. 種籽,肥料,農具,與牲畜	一
4. 農作物	二
5. 農事	二
a. 工作與生活節奏	二
b. 男女老幼的勞丁	五
6. 租稅	五
三、農家(下)	
1. 從飲食到男女	七
2. 婚姻	七
3. 稅賦	九
4. 生育	二一
5. 宗教	二二

6. 死亡	三三
四、商店	
1. 從農家到商店	二六
2. 村店與鎮店	二七
3. 糧店與運集	三〇
4. 店夥與學徒	三四
五、廟宇	
1. 從神龜到廟宇	三六
2. 公祭	三九
3. 私祭	四一
六、學校	
1. 從私塾到學校	四二
2. 校政與經費	四四
3. 教員與學生	四五
4. 學校生活	四六
5. 村校與鎮校	四七
七、青苗會與商會	
1. 從青苗會到糧公所	四八
2. 會員、會頭、與保長	五〇
3. 地方秩序與公共事業	五四
4. 財政	五六
5. 產會	五六
結語	

弁 言

清河社區生活的研究雖可追溯到十年前，但正式負研究責任的清河試驗區研究，却只有幾年的歷史。而且在這幾年中，試驗區的主要工作是偏於農村建設的試驗（亦即本系社會服務學生的實習），以求先得當地人士的合作；所以大規模的研究計劃可謂尚未實現。年來除試驗區研究員外，尚有本校教員及研究院與本科學生參加研究，不過此項工作多係個別進行，而且時常間斷。最近一兩年本校經濟學系戴樂仁（J. B. Taylor）先生亦曾指導研究清河經濟生活中的幾方面，此一部份材料現正由該系整理中，不久當有比較詳細的報告。

我們審查年來初步研究的成績，自覺不無相當結果。眼前除尚未整理的材料（如消費會的研究和編纂五六年之久的日籍人事登記等）外，研究結果已發表者和已寫成專角而未發表者，可分類舉要如下：

一、鎮的研究：Hsu, Leonard S. (ed.), Ching Ho: A Sociological Analysis, Peiping: Yenching University, The Department of Sociology and Social Work, 1930. 許仕康（于恩德譯）‘一個市鎮調查的嘗試’，社會學界，第五卷，民二十年六月。張折柱，清河鎮人口調查初稿（未刊），民二二年調查。梁樹幹，清河小學社會學系第五屆，民二四年。熊寶瀾，清河市集的經濟研究（新新學年學士論文），民二六年。

二、村的研究：萬樹康，黃土北店村社會調查，社會學界，第六卷，民二一年六月。張折柱，宛平縣五區土村人口調查初稿（未刊），民二二年調查。蔣旨昂，厲家村，社會學界，第八卷，民二三年六月。

三、村鎮禮俗的研究：張折柱，禮俗調查的舊試，北平晨報社會研究，第四十至五十期，民二三年，六月二七日至九月五日。邱雪嶽，一個村落社區產育禮俗的研究（社會學系學士論文），民二四年。

四、試驗區工作的研究（涉及社區生活者）：鄧淑賢，清河婦女工作（社會學系學士論文），民二三年。李鴻鈞，清河小本貸款研究（社會學系學士論文），民二三年。楊駿昌，清河合作（社會學系學士論文），民二四年。

從這些研究報告可以看到，我們對於鎮與村兩方面雖都有相當研究，但對於整個的‘村鎮社區’則尚缺乏一種有機的看法和全盤的介紹，而這‘村鎮社區’在我們看來却是清河社區的真正範圍。近因時局關係，我們在清河的工作不能不暫告停頓，故想趁這時候着手將以前研究所得材料加以整理，在這整理的過程中，先作一初步的關於整個清河社區生活的報告。這報告雖仍屬概況敘述性質，但希望至少能指出這社區生活中的幾條幹路及其如何銜接。並且希望由此可以一面清算過去已有的工作，一面指示將來應作的補充。

但就是作這樣一個短短的報告，也有許多困難。第一，這報告所根據的材料，嚴格的說，有一部分原非按實地研究的精密觀點和方法而搜集。第二，各種研究一大部分不是出於同一或相似的理論基礎，所以搜集材料時又未盡是按一貫的觀點。第三，即因這上述二點的緣故，已有材料在量與質上都不甚平均，特別是以整個社區為對象時，最感覺到許多方面的重要事實，都未曾充分注意。何處材料缺乏，本報告讀者自會體認。倘舉一二最明顯的例，則莫如：租佃制度，財產及其繼承，村鎮工

業，親屬體系(尤其是親屬稱謂)，家庭教育，田場教育，和學徒教育(即凡所謂非正式教育)等。同時，又即因材料不平均，爲本報告自身着想，對於幾種比較豐富的材料，有些部分不得不割愛。最後，材料既經多人之手，而本報告作者的實地局內觀察又有限，故於利用一部分材料時，總常有隔靴搔癢之感，生動描寫自更非所敢希冀。

一、鎮與村

1. 鎮的來歷

凡遊覽過北平西郊名勝的人上，當不會忘記：一出西直門不遠，從車窗所映進來的那一幅鄉間的景色。倘你來時正值綠蔭滿地的春秋佳日，在車上向公路或鐵道的兩旁縱眼一望，在遠近的叢林深處，你不是看到廟宇寺觀的紅牆一角，便是看到族人墳地的青塚累累。此外，你還會看到較近零星散佈着的一些農家——矮小的土房及其周圍的耕地，和稍遠並不很大的幾個村莊。若從此處往西北行十餘里，那些相距數里的一簇簇的村莊，便更儼然在望，而鄉野風光也更來得濃厚。一個人置身此地，只要略一回憶如在身後的舊都城廓，便會覺得眼前竟是另一天地了。

但就在這個地方却有一個很熱鬧的去處——一個很大的村落。這個村落從村外看去，疏林雜立處，還不過是一些蕭條寂靜的土房人家，然而一進入村心就見到一條寬長的街道；兩旁對列着一百幾十家大大小小的商店。在這條街上不但可以看到許多忙於買賣的市賈鄉民，並且可以聽到從幾家鋪子裏送出來的無線電播音的歌曲，這一切却又使人覺得這裏也不

是純粹的鄉間了。

的確，這裏既不是十足的都市，也不是純粹的農村，這裏是我們的清河鎮。這鎮的長成並無很長的歷史。五六十年前這裏只不過是二十來家小舖子。因為它們正好位於京畿直通西北張家口等處的要道，便成為一班行旅客商的停憩之所。那時在它們的東南一里多路，又有一座貯糧的皇倉。這皇倉的守兵和雜役亦常在村中食宿。那因這位置適宜，交通方便和密邇都城的緣故，京外西北郊幾十村的糧市，就漸被這清河鎮搶去了。本來在它西北三十里的沙河鎮和東北二十里的平西府糧集的一大部分便都為它所吸引。此地既為附近各村的經濟中心，其他方面文化活動也就跟着發達了。一到民國初年，這鎮已更近今日的規模。

現在鎮上除一百五十多家的店舖和十幾所機關外，還有五百六十一個住家。據二十二年人口調查，本鎮人口總數為3123，總面積人口密度每方哩為3467人。性比例為149.6。年齡分配情形為：14歲以下者只佔百分之28.59；50歲以上者更少，只佔百分之15.37；15至49歲者竟佔百分之56.04。職業分配情形為：在十歲以上有職業男子1551人中，商人佔百分之46.61，工人17，農民11.41，公務員6.12，交通業者2.45，服役2.45，專門職業者.45。

2. 村的現狀

從這些簡單的數字，我們便可以看出清河鎮是一個怎樣典型的市鎮。像這樣男多於女，壯丁多於老幼，商賈多於農工的地方，決不是一個自足的小天地。下述的事實將會多方面證明：它一面既與都市有相當關係，一面與其附近各村莊又有更

密切的相依。此處即單就這佔多數的男性壯丁而言，其中一大部分便是來自四圍的鄉間。¹倘再從那佔優勢的商業來看，那商業則更是要靠各村而維持——自然這也就是說若沒有鎮上的商業，各村經濟亦將無以自給。

幾十年來為清河鎮所吸引的村莊，為數當不止於四十，不過我們稍有一點認識的則不外此數。除了一些散居的農家不算外，這四十個村子中，大的幾達三百家，小的也不下三四十家。超過二百家的只有五村，普通多在一百五十家左右。²多數村子多少總有些店舖——其數目與村中人口成正比例，小村一、二家，大村二、三十家。此外，各村又常有一兩個廟宇，往往即私塾或小學所在地，及青苗會或鄉公所辦公處。

這四十村人口總數為 25,000 人，家數為 5,200。據十村人口調查，性比例為 106.4，年齡分配就大體論是近於常態金字塔形，即幼年人比壯年人多，壯年人比老年人多。其中只 15 至 34 歲一階段人數微見減縮。³因密邇都市和農村經濟窮困等之故，遷出人口竟佔人口總數百分之 10.7，而遷入人口所佔百分比則極為低微。據十村調查，十歲以上男子中，農業者佔百分之 58.6，商業者 14.8，工業者 8，交通業者 3.2，公務員 3.2，自由職業

1. 據同上人口調查的研究，男子總數中百分之 55 是不就編戶籍的三級人。
2. 據經濟學系所作四十一戶戶數調查，一百零以下者共 16 村，一百零以上二百零以下者共 20 村，二百零以上三百零以下者共 5 村。經濟學系研究所得材料，尚在整理期中；本報告備有引用時，只屬暫時參考性質，與將來結果正式報告或有出入。
3. 據調查員的解釋，調查時正值吉北日機事發生，農民有隱避青年和壯年人數的嫌疑。同時又因當地人不願把將出閣女子年齡告人，故從 15 至 24 歲間的女子恐亦有漏報。

者。4. 另據黃土北店一村的研究，在1373人口總數中，農民佔百分之67.34，商人10.34，工人3.11，他種職業都不及百分之一。

我們從這些數字便可以看到村鎮相反的情形。因這些村莊密邇都市故，職業分配中農民一項所佔百分比雖稍較其他內地農村為低，但大體上仍是近乎一般典型的農村標準。倘從人口性別比例和年齡分配方面看，則村的生物上自足程度顯然較鎮上為高，這也是一般農村的特徵。

3. 村鎮社區的地境與區位

清河鎮及各村的總面積約有二百多方里。全區地勢平坦，西部較高。氣候夏季酷熱，冬季嚴寒；結冰期約一百日；從九月至三月，多正北或西北風。全年雨量只二十幾吋，且分配極不平均，百分之六十以上集中於六、七、八三個月內。土壤多黃土，輕鬆而帶砂，間亦有一部分黏土。區的北部有一東流的小河（沙河）為界，據云沙河以北的風俗，有一部分頗與清河社區不同。另一河流——清河——橫貫全區的中部（稱為南河），亦向東流，穿過清河鎮，而鎮即由此得名。這二小河水量無多，河床淤塞，與本社區生活並無重要關係。由南而北通過本區西部的平綏鐵路，雖使前此經過清河鎮而直通西北各處的那條大道失去其一部分重要性，但這鐵路對於本社區以內及本社區與北平的交通和運輸等並無何種作用。村與村間及村與鎮間，除大土道外，尚有許多小土道，是實際社區交通網。

從鎮村的區位方面看來，清河鎮並不是在全區的最中心點，而是在稍為偏南的一點。清河所劃分的南北兩部各村的情形，和這兩部內各村對於鎮的關係，都有相當差異。清河以北，

地域較大，也多較大的村莊，於是農村色彩較濃，清河以南因接近城郊，亦就帶城郊氣味，百家以上村莊幾不可得，又多廟宇、墳地，和餐房。北區既為較大的純粹農業區，故農作物產量佔全區最大部分，於是也就成為清河鎮糧市的主要來源，而日用品等則多仰給於鎮。南部因產量較少，有時反購買蔬菜、藥品、花生、白薯之類的食物於清河鎮，而購買日用品於北平西城一帶。

最後，我們這個自然的社區，却被分為三個政治區域：十幾村屬昌平縣，十幾村屬宛平縣，餘屬北平市。即清河鎮本身亦劃為南北兩部，橋北那一大部屬宛平縣，橋南那一小部屬北平市。這種區分在政治組織並不嚴密與活躍的農村社區中雖影響尚輕，然亦早已處處見其破綻了。

二、農家(上)

1. 農家與社區生活

以上是我們這清河鎮村社區最大路的輪廓，和這社區的幾點地理與生物的基礎。我們既已從大處着眼，現在便可以從小處分析，並進而談談這個社區輪廓內的文化生活如何一面與那些地理和生物事實相調適，一面又自相配置。這裡我想從農家說起，因為像在其他地方的農村一樣，農家及其田地乃是社區生活的第一個大舞臺。雖然我們在清河並沒有像華南園豐一帶那樣重要的家族宗族，但這裡的農家却也是多數人“生老病死”最固定的攝合，也是多數人“飲食男女”最纏結的重心。鎮上的農家是如此，鎮南鎮北集居散居的農家更是如此。

2. 家口與耕地

這農家，論家口原很有限。據四十一村人口調查，平均每家庭（生理家庭）只4.1人；而二口至六口的家庭即佔全數百分之82，十口以上的尚不及總數千分之一。據黃土北店和盧家村大小兩村的研究，結果雖同是平均每家庭4.6人，却仍是不及五口。

這種最大多數每家不過四五口的農家，到底有些什麼家屬呢？人口調查又告訴我們：這種家庭普通只包括一對夫妻及其未婚的子女，或再加上夫方年老的父親或母親。此類家庭在村中家庭總數中佔百分之45.4，在總上家庭總數中佔百分之51.52。這也就是說已婚兄弟同居而未分家的家庭極為少見，而一系（從家長自身起上溯諸兄弟輩同居的）的家庭却佔家庭總數百分之87.18。

這樣的農家不但家口無多，並且耕地也有限。據黃土北店224個農家的研究，平均每家庭耕地為26.5畝。¹但實際上多數農家的耕地並沒有這樣大。耕地在20畝以下者佔農家總數百分之70.09，而這種農家的耕地總數只佔全體農家耕地總數百分之25.6。

這樣的耕地又往往不是整塊的，一家耕地村南幾畝村北幾畝的例子並不少。²而且這分散的耕地說不定又是從人家租來的。據大小兩村的研究，自耕農雖都居第一位，但佃農却多於半自耕農。³黃土北店的情形是自耕農佔百分62.02，半自耕農8.62，佃農26.46，雇農2.9。在盧家村，自耕農佔百分之51，半

1. 據四十一村概況調查，平均每家庭耕地為25.74畝。

2. 據四十一村概況調查，平均每塊耕地只4.98畝。

自料費 21.6, 佃費 27.4。

在渭河的租佃制度中, 錢租制多於糧租制。普通納租日期是十月初一, 亦有分收穫前後兩次納租¹。先納租則租較輕, 且錢租多先納, 糧租多後納。租佃契約普通都沒有字樣為憑。平均一年每畝錢租為二元,² 上等地與下等地的每畝錢租相差最多不過四五角。

3. 種籽, 肥料, 農具, 與牲畜

這樣的農家一年到頭便是向着這樣的土地討生活。一家生計及大部分便是靠地裡工作來維持。但是要生產除耕地外, 又須以種籽, 肥料, 農具, 牲畜等為條件。種籽問題比較簡單, 在農閒時從往年收穫中挑挑大的好的留下, 大體就算解決。

肥料最主要的是糞。農家養豬的一大目的就在於要糞, 他們把一切牲畜糞和 human 糞以及容易消化的廢物, 都倒在猪圈內, 經過相當時期移放在門前或院內的糞堆上。所以大多數農家並不花很多錢去買肥料。自己所有的不夠時, 家裏大人或小孩閒時常出外拾糞。只有耕地較多的富戶花錢向附近兵營或北平德盛門會市購買。只有在園地上有時用點廢渣為肥料。

農具一項比較複雜, 種類病單包括五十種以上。³ 其中重要的是: 犁, 耢子 (以上皆 32); 耩, 鋤, 鐵鉞 (以上皆 25); 耬 (以上皆 20); 種子 (以上 15); 鐵杖, 藥筐, 三齒 (以上皆 15); 鋤 (以上皆 10); 鐵

1. 據四十一戶調查, 平均每畝地銀 26.80 元。

2. 見農業通論卷二(附註)第四頁。

轆(以上灌溉器);鏟,鋤(以上收割器);大車,拾柴(以上運輸器);碌軸(以上脫穀器);股叉,掃帚,簸箕(以上收斂器);碾子,磨(以上脫殼器);篩(以上精選器)等。全套農具約值二百元,但大件農具非每家所有,大車,大磨,碾子等每種平均五六家只有一件,這類農具常多互相借用,即其他農具亦常借用。大車有時是租用的。

利用於地裡工作的牲畜不外驢,騾,馬,牛。盧家村五十一個農家共有牲口三十六頭,平均每三家有兩頭。其中牛只二頭,馬十頭,餘為驢騾。各村農家養驢最多,因為驢最宜輕便耕種和運輸。但耕地多的常用力大的馬或騾。租馬耕種一畝地租錢普通是從二毛至四毛,視工作性質而定。村中農家間感情好的常自借着用。據云盧家村的牲畜,平均似比他村為多。

4. 農作物

耕地既小,生產資本與工具又微薄簡陋,而所種的農作物却很繁雜。普通農家對於玉米,豆子,高粱,小米,小麥,白薯,芝麻,花生,棉花,蕎麥等適宜於華北地理環境的農作物,往往都同時或輪流著耕種一點。不過種量輕重頗不相同。本社區農家最主要作物按次序說來是:玉米(約佔農作物總產量百分之40),豆子(百分之20),高粱(百分之14),小米(百分之9),和小麥(百分之8)。蔬菜和水果只算附帶作物,種於家宅左右或院內的園地上。園地既小,生產無多,常只夠供給一家自食。

5. 農事

a. 工作與生活節奏

農事的起伏,與上述這各種作物的生理時序,和本社區地理

基礎中的季候變化三者，造成了一種最緊湊的合拍，由這合拍影響到農家——甚至全社區——整年生活的節奏。多數農家都備有曆書，一切工作都按節氣而分配。在舊曆新年（立春附近）前後，大家總是特別玩耍幾天。但這新年在農民生活上是一個最重要的轉機。經過一冬的蛰伏，一出正月十五或‘雨水’附近，便開始上工。第一步工作是修理或添置農具（那時常有外來鐵匠到村中作零星的製造和修理）和整理肥料。‘驚蟄’（約二月初）前後天氣轉暖，土地解凍，盆地送糞都可進行。一過‘春分’到‘清明’（約三月初）前後，便開始種春麥，大麥，黑豆，玉米，和高粱等。‘穀雨’（約三月中）前後種小米，春薯，黃豆，芝麻，和棉花等。這些作物中可以晚點種的，一部分換到‘立夏’（約四月初）和‘小滿’（約四月中）還在種，一到‘芒種’（五月初）就不行了。從‘夏至’（五月中）到‘小暑’（六月初）另外又種麥蘆薯，晚玉米，蕎麥，綠豆，小豆，紅豆。最後種的是小麥，多在‘白露’（八月初）與‘秋分’（八月中）期中。‘霜寒’（九月初）一過即屆下霜時節，一年中栽種的工作便到此為止。

收穫工作則始於‘夏至’（五月中），所以就在端午節前後便開始忙著拔麥，先拔小麥，春麥大麥也相繼成熟。這一期的收穫叫做‘麥秋’，是一年兩次收穫期之一。‘處暑’（七月初）前後收高粱，一到‘白露’（八月初）便是大雜糧日子，玉米，黑豆，黃豆，小米都成熟，接著就得收紅豆，綠豆，晚玉米，芝麻等，同時也就開始收棉花，一直收到寒露（九月初）。那時又收白薯。這第二期，也是一年最大的收穫期，叫做‘大秋’。入了立冬（十月初），嚴冬又至，則這一年地裏的工作全告結束。

我們從這樣的種收時期便知道一年中主要農事期約有七

個月，從舊曆三月初至九月底。其中以五月至八月最忙，即從端午節前後至中秋節前後，所以這兩大節期對於農忙緊張生活，頗具有調劑的功能。十月至二月爲農閒期，其間又以新年爲一歲工作起伏的分水嶺。農家的主要娛樂生活，除一部分與賽神廟會等宗教活動和婚嫁生育等喜事連繫在一起外，另一部分便是集中在這數大節期中。在農民，新年一節過得最有聲色有賀年，賭博，串門，逛廟等的玩法。中秋節又比端午節過得隆重些，這一節要算農民經濟最活潑的時期。在這些大節期之間又穿插些小節期，故農民全年生活的節奏頗爲明顯。

在農閒的幾個月裏，他方面的文化活動便代替了正式的農事。有的趁這時出門討柴拾糞，有的從事副業，有的修理房屋器具，有的買賣房地，還有的則辦理男婚女嫁。這最後的一項也是最重要的一項。據黃土北店民國二十一年的人事登記，在24起婚事中，百分之54是在‘大秋’過後舉行的。農民多在此時舉辦這一樁人生大事，不僅是因爲農閒，並且是因爲在大收穫之後經濟力比較充足。¹

麥秋時節農事較忙時，農夫農婦總是五更即起，趁着有露水的麥梢容易對付，便相率下地拔苗拔麥。婦女或先回家備飯，男子們因工作勞苦，未到正午也使帶着莊稼回家，吃飯飲酒，作相當休息。午後常只在家扎麥穗。麥秋過後，玉米，高粱和小米等都長得很高，地裏需要好幾次（每次隔七八天）的拔苗鋤草等工作。這時正值盛夏，也是趁着涼爽的清早，帶着茶烟和農

1. 參看下文關於婚嫁儀式與費用。

具下地。午前午後有較長的休息，下午三四點鐘太陽偏西才又到田間，直至日暮始歸。‘大秋’一到，各家都感覺忙不過來，男子因有時須在場上看守莊稼，婦女們便得往地裏送飯。

b. 男女老幼的分工

農場上的工作大部分雖由家中男人負責，但農忙時婦女也一樣下地。不過女內男外的分工說法，大體上還是不錯。她們即使下地幫忙，却仍須在家生火做飯，收拾房院，照顧小孩，餵飼牲畜。至於搗穗推磨，灌園摘菜，也是不出門院或即在宅邊。農婦到鎮上趕集去也只是偶爾的事。就是在農閒時婦女的工作仍是很多，如拆洗和縫補棉襖衣服，製作鞋襪，以及打繩編墊，無不是她們的任務。

老年人與十歲左右的兒童雖工作較輕，農忙時却也常下地。上了年紀而有兒媳的婆婆則比較清閒，但也不能不稍量家常雜務。未嫁的女子就難辭看弟管妹，做活動炊之責。而一般村童在上學及遊戲之餘，檢柴拾糞，割草飼畜等工作，平時便有他們的一份。

耕地較多的農家，農忙時即使全家男女老幼總動員，而往往尚感人力不足，於是得僱‘長工’或‘短工’。‘短工’工資多按日算，高低視供求和時節而定，一天四五吊到一天十幾吊不等。工資外僱主又管酒飯。‘長工’又分為一年的和八個月的兩種，前者年薪約二十餘元，後者約二十八元。在共有五十一個農家的盧家村，僱長工的就有十家；在共有二百二十四個農家的黃上北店，僱農佔百分之三。

6. 消 費

大多數的農家這樣地一年辛苦所得，竟是有限得可憐。¹按平均每家耕地畝數，和平均每畝每年出產值算來，平均每家一年的田場收入，²不過 160 元左右而已。其中再除去田租（倘若耕地是租佃的話），田賦，地底錢，牙稅等，所剩下的生活費更不可觀。所以一般農家們的衣食住物質享受程度可不言而喻，至於教育費，醫藥費，娛樂費等更是微不足道。我們且略述其物質享受的情形吧。

一般農家花費最多的自然是在飲食方面。但他們還是盡量把不值錢的農產物留下自己吃。除農忙和年節外，平常一天只吃兩頓。主要食品不外玉黍餅或窩窩頭，小米粥，鹹菜，青菜，粉條，豆腐等。至於肉類除年節外一年每家所食不過幾斤。衣服鞋襪也夠簡單。單衣夾襖外最重要的是棉衣。衣料多藍布和黑布，青年婦女和小孩時有穿花布衣裳。衣服鞋襪無一非自製，只有布料針線拿錢買。衣服不多，不能常洗，如棉衣等一年只洗一次。除廟宇外，平常人家的住屋百分之九十一以上是土房，其餘亦不過部分的瓦頂磚牆罷了。普通住處多只三間房子，正屋外又有狗窩，豬圈，牲口棚，磨棚和草棚等。正屋裏最少有一個土炕（有時兩個），這炕與鍋台連着，冬天便藉着燒飯煤球火或草穢火暖炕，一家男女老幼便睡在炕上，婦女們白天把被褥捲起，就在炕上做活。一個農家在這兩三間房子內備有一衣櫃，一備條桌，一八仙桌和幾張破椅短凳，便算不錯，有許多家庭的主要家具實比這還簡陋。

1. 不包括副業。

2. 未除生產費用。

三、農 家(下)

1. 從飲食到男女

這樣的一個解決飢寒問題的農家，却不僅為着滿足物質需要而存在。我們說過：作這種經濟活動的份子，原就是幾個最親的家屬。這種農家一方面固是一個基本的經濟機構，另一方面却又是一個完整的‘家庭’——一個解決兩性及生殖問題的團體。不過，在這樣一個農家中，飲食男女兩大基本功能，事實上是打成一片的，且為維繫的勢力。所以無論為了解整個農家生活，或為了解其中的經濟組織，我們對於那兩性關係及其連帶問題的解決方式，都須有所認識。現在我們即可一述男女一類的問題如何也就在這種農家中好壞得個解決。

2. 婚 姻

兩性問題的解決自以婚姻關係為樞紐。鄉間青年男女們一近結婚年齡，¹便有父母們替他們着急，囑託親戚朋友，物色門當戶對的賢媳佳婿。²一般父母們對於女子的婚姻大事，似乎特別有‘女大當嫁’的成覺。女子一近二十歲，年齡愈大

1. 據十村人口調查，平均初婚年齡，男為20.4歲，女為18.2歲。過度早婚的例子極少，無論男女，十五歲以下結婚者，都只佔男子或女子總數百分之.4。
2. 村中幾無以媒為業的人，盧家村並無‘媒婆’。擇婿中不‘憑媒子女不憑婚，姑母之女不嫁內婿’的顧忌。關於這問題或可參閱，據十村人口調查，十村婦女總數中，以本村為踏覽者佔百分之47，以清河七區所屬三個為踏覽者，佔百分之90，由此可見一斑。

婚事便愈難解決，同時在我們上述這種農家中也就容不下她們。這一點以幾個數字即可證明。十村女子中在可婚年齡（過十五歲者）而已嫁者，竟佔可婚女子總數百分之95.4，而過二十歲而未嫁者，只佔百分之一，十村男子中在可婚年齡而已娶者，佔可婚男子總數百分之78，過二十歲而未娶者佔13.3，過三十歲而未娶者還佔6。男子晚婚或終身不娶，以貧窮為一大原因。這種人口婚姻狀態與本社區男子稍多於女子的性比例亦相行不背。

清河絕大多數人家進行締婚的手續仍是遵循舊禮。通常由媒人‘提親’的第一樁事是找個機會帶領兩方家人把男女相看一下，結果倘兩方願意議婚，即可交換庚帖（由男家先給女家），進行‘合婚’。合婚是兩家個別或共同找個術士按男女生長八字合算一下，將來夫妻會不會相尅，會不會妨翁妨姑，會不會不利娘家。倘若不妨不尅，又無其他枝節，就可各執術士所寫紅紙婚書一紙，同時由男家給女家戒指兩枚或別種珍物，就算訂婚，這一段手續俗稱‘放小定’。‘放小定’後又擇個雙月，由媒人領着男家父母，攜帶食品禮物送到女家，並由男家父母為其未來媳婦簪花戴指，由女家晚輩向親家道喜，這叫‘放大定’。

訂婚後往往過二三年才行迎娶。迎娶前由男家擇個黃道吉日，經媒人徵女家同意，定為佳期。婚期前一日或半月，男家備好鵝、酒、餅、肉等禮物，又由媒人與男家父母親納於女家，這俗稱‘通信’。到迎娶前一日女家派新娘的兄弟‘送嫁裝’至男家，點檢洞房。迎娶之日兩家總是懸燈結彩，設筵宴客。親戚、朋友、鄰居們便於那天各帶着‘份子’（四錢銀，多寡按彼此往來

或例，平常不過幾屆(或)前來賀喜，幫忙，觀禮，赴宴。當日男家請一‘迎親太太’及迎親男子二人或四人(新郎不親迎)，領着執事，鼓樂，花轎等至女家迎親。新娘上轎後，女家的‘送親太太’及送親男子就跟着花轎等同至男家。新娘在男家下轎後，便順序舉行‘拜天地’，‘入洞房’‘坐帳’，‘合巹’等禮節。然後改裝與親友照輩分行見面禮。在這花燭之夜，有時也有親戚朋友‘鬧房’，不過多數客人早就散了。

有的家庭在結婚次日或第三日舉行‘認墳’，由翁姑等引着新婦至祖墳前拜祖。普通總是於迎娶次日或第三日即‘回門’，由女家父母或兄弟將新夫婦接回去。岳父母介紹結鄰與女家親屬相見行禮。新夫婦於宴後即回男家。新婦於第三日在婆家開箱，以箱內一些小禮物分贈姑叔，叫做‘開箱禮’。女家親戚於第九日(標局)或第十八日(雙局)帶着禮物到男家‘應九’。男家設筵款待，事後新郎得去‘回拜認親’。最後，新娘又被娘家接回住上八日，十二日，十六日或二十日不等，但不能出一月，這叫‘接對月’，是整套婚禮中的尾聲。

其實在這一過程，尚有許多繁文縟節，法術禁忌，但這一切儀式無非意在避邪去煞，希望早子多孫，甚至連孝敬翁姑，善待親戚等整套所認為理想的親屬關係，都好像要在這個人生嚴重關頭，打好根基，立定趨向。儀式本身便是這親關係實際的調劑，和自覺與不自覺的表示與傳達了這些意旨。

3. 親 屬

在這些婚禮中，我們很清楚的看到婚姻決不只是男女兩人的事。其中牽連到兩方親屬的各種興趣與利害，其中幾乎每

一種禮節都得有親屬參加活動，他們的活動原就是結婚行為中的重要部分。從婚後的家庭生活中更可以看到：男女兩人的婚姻關係是伸展到全部親屬關係，其間幾無界限可分。

我們說過，因耕地面積，農業技術，和特殊歷史背景（如過去高漲的人口移動性）等關係，清河社區內很少大家族；普通農家除一對夫婦及其子女外，或只再加上夫方父母一二人而已，所以最密切的親屬關係，就在於這幾個家屬之間。在這小範圍內，一般地說，丈夫地位總比妻子為高，在上有父母翁姑的青年夫婦間，這分別尚不甚明顯，一旦自己持家就大有不同。鄉間輿論最不容「悍婦」。在餐食方面，丈夫盡可與長輩先吃，而妻子則常吃其殘餘。對於近視的往來和家常瑣事雖多由妻子主意，而家內外經濟大事仍操於丈夫之手。在農業生產和理家方面，我們說過女人的工作也是不輕。

至於親子關係，一般父親總是以威馭兒女，兒女們自以孝順為美德。和他處父權家庭一樣，母親與子女的關係則較為溫柔。母親所知道關於家外的事，反多從兒子聽到，母親對於兒女的過失總是常加以掩飾袒護。兄弟間於分家時節常有劇烈的爭執，分家後的關係也就疏了。媳婦對於翁婆也是以服從孝敬為原則，雖在村中常聞某家婆媳不和睦，但就一般言尚不算特別嚴重。婦女地位雖是一般的低，但在普通婦女心目中，總是認為在一個上有翁婆，下有姑叔的家庭中當媳婦，尤其難堪。閨女期間和婆婆期間還算是婦女一生的黃金時代。

親戚間除在喜喪事及年節時有所往來和互贈少許禮物外，在經濟上並無何等重要關係。女子出嫁後，娘家亦只在其生

男養女時，應負一些重要責任。¹ 嫁後女子一年中亦不過在十一月或正月農閒時回娘家住幾天。

4. 生育

上節我們是從婚姻連帶說到親屬，其實婚姻與親屬間根本的連繫是男女婚後的生殖作用。生殖是溝通血緣的唯一途徑，而血緣乃為親屬關係的基石。而日生殖問題又是男女問題的尾間，一樣的必須解決。無論從父母或子女本身看去，生男養女實與解決終身大事的婚姻一樣，同是人生絕大關頭，人生禍福的分水嶺。所以在這個關頭上，又是人類聚精會神的場合，在這裏又密集着許多宗教法術的儀式，社會倫理的行為，織成了一組複雜的產育禮俗。

其實這生育之事與其說是不可避免的問題，在我們這清河社區却不如說是有時向求之不得的一個問題。青年男女結婚之後，一樁最大的未了心事便是生育(雖則已有子女的夫婦的心理未必這樣)，尤其是一般翁姑們抱孫之心最切。這望子心在婚禮儀式中和祈子行為上都表現得很明顯。祈子方法幾乎全部是宗教法術的性質。其中最普遍的方法是向各村娘娘廟內的天仙聖母，子孫娘娘，送生娘娘等司生殖之神直接祈求。² 這方面宗教活動均以婦女為主角。不過，鄉間婦女因受不了經濟及身體上的壓迫，少數多產的農婦亦常尋求巫術的避孕法和危險的墮胎法，以節制生育。

1. 參看下文關於生育禮俗。

2. 清河村國內四社(中社在二十九頁(共五十一頁)在特別和節節節節節的節節。

普通農婦們在發現受孕後，一面繼續着求神拜佛，保佑母子平安，一面則遵守‘胎教’上的許多禁忌——包括舉止上的種種謹慎；語言，視聽，飲食和性慾上的節制，以及難產的預防等。隨着產期的臨近，情緒亦逐漸高漲。到了產前的一個月，便舉行第一個產育禮節——俗稱‘催生’。‘催生’這天自然是個吉日，由孕婦母親或娘家其他女眷，將事前預備好的，孕婦和嬰兒所需要的食物，衣布，草紙等，送到女兒家裏來。如非初次生產則免送小孩衣物。孕婦家裏那天也就預備麵食款待親友。要緊的是請個接生婆來‘認門’，留飯外又得給‘認門錢’，不遇這‘姥姥’此時便須顯顯身手，預言產期的遲早，並跟着親友說些吉利和指導孕婦如何小心的話。

分娩時鄉下人當注意產婦的位置，最忌面向歷書上所指‘太歲’方位。產房內除接生婆和一個抱腰婦人或丈夫外，不許他人走入。倘若遇到難產，這裏便有更多的宗教法術的舉動。嬰兒出世後要找術士給他或她‘定時’，倘認實際生長為不祥(如命運不佳或不利家人)，則更改其八字。

出世一年內有幾個重要日期與禮節：‘洗三’，‘十二朝’，‘滿月’，‘百日’，和‘週歲’。其中尤以‘洗三’，‘滿月’，‘百日’，和‘週歲’比較隆重。產婦分娩後身體上的關係很大，而嬰兒生命危險性又極多，所以在一年內竟會有這樣緊密的禮節，生理的原因是很明顯的。從這一點看，這幾個時期的確都是相當‘關鍵’，都是值得一面振作精神對付當前的危機，一面慶祝平安渡過背後的難關。於是在這幾個日期中，既有複雜的儀式，又有盛大的宴會。至於親戚朋友的贈送，要算娘家的責任最大；送禮既多，每次又須參加舉行儀式，倘有失禮處，兩家常因此而鬧臉。

5. 家 教

男女結合所連帶引起的問題並不止於生育而已，也不止於僅求滿足嬰兒生存條件便算了事。原來與‘生’的問題同時俱來的尚有個‘教’的問題。其實我們倘能細述那產前產後的各種產育禮俗，便可立即看到：一直自胎教起，這個‘教’字與生殖歷程始終結不解緣。那許多儀式就告訴我們：一般父母親或對於子女的希冀是非常複雜的。不但希望他們健康美麗，聰明伶俐，長命富貴，並且希望他們履行一切兒女的義務和親屬的責任。為達到這些複雜目的，農家父母自覺不自覺的都在那兒對於小孩實施各方面的教育。於是這農家又是一個最重要的教育團體了。從待人接物的應有行爲，到維持家計的生產技術，大部分都是在這農家及其耕地上，靠着口述和直接觀察與訓練，一代代的傳遞教誨下去。男孩子多由父親和祖父灌輸農業知識；女孩子則從母親、祖母、姊妹、嫂嫂和鄰居女友學來家事技能。家裏小孩多，父母又忙於農事家事，婆婆和姊姊便成爲家庭教育的主要導師。村中鄰里間兒童的集團遊戲，彼此亦有很大教育上的影響。

6. 死 亡

這樣說來，我們好像在農家這個小天池中，已經看到了人生的面面，而可以就此暫告一結束。但事實上我們所謂‘人生’却包括着一個‘人死’問題在內。無論從個人或社會看來，這人死問題都是人生題內應有文章，並且也是以農家爲其主要舞台。生物法則規定了人類有生便有死，而死對於個人及社會

的影響又如此重大，所以如何送死與如何迎生一樣的是人生嚴重關頭，一樣的須拿出特別力量來對付，雖然在這兩個關頭上，人類情感的反應和渡過此種反應所造成的危機的方法頗不相同。

在我們這清河社區，密集在這一重大危機上的行為，雖未必像中國他處那樣鋪張之盛，但即就其中物質耗費而論，便可知其亦為相當複雜。據估計，一個中等人家的一次喪葬費用，除所收入財禮外，約在二百五十元左右，即窮苦農家亦須用至百元之譜。以他們的經濟情形說，這自然是極大的一個數目，所以許多人家常因喪事而變賣田產或高科舉債。

按一般風俗，總是在病人將死時，家人即忙着給他洗臉，洗脚，穿衣。說是若氣絕後才穿，死者靈魂已走，到陰間時就沒有衣服可穿了。壽衣不管質料好壞，必須是新做的和棉製的。停屍靈床上所鋪新褥亦須特別厚些，取其後背(子孫)興旺的意思。靈床前置一靈桌，桌上有暗淡的‘閃燈’一盞，又供着小米飯一盂，上插着麥麵搗成的‘打狗棒’和麵製‘喂狗餅’。說是死人在黃泉路上須先經過‘惡狗村’，非有棒打狗，有餅喂狗，不能過去，故入殮時將此二者分別放在死人手內。

在死人氣絕前後即燒紙，叫做‘引路紙’，又點着七個燈花，引向門口，叫做‘引路燈’。然後便進行‘報廟’，由孝子同家人帶着水壺紙錢等，隨行隨哭，到處粘貼紙錢，直至‘五道廟’。將紙錢焚化，壺水傾倒後，又由孝子前行，出廟回家。‘報廟’常不只一次。人死後家人即請陰陽生依死者生死時辰，算定‘入殮’，‘破土’，‘發引’，‘出殮’等時刻，書於白紙上，放在靈前，叫做‘開殃榜’。同時便在家宅門上貼喪條。附近的親戚，朋友，鄰里聞及噩耗，

各持燒紙，前往弔奠，焚紙而哭，家人陪哭，這叫‘舉哀’。對遠親友亦須於當日或翌日派人前往訃告‘接三’，‘伴宿’，和‘發引’日期。

人死後多於第二日入殮。先以棉花蘸水洗臉。棺底鋪上黃紙後便撒點銅錢及紙錢。子女扶著死人頭顱，幫着家人將死人移放棺內。由此時至蓋棺，全體親屬都放聲大哭。入殮後每餐要在靈前供飯和煙酒。

親友接到訃告後，於‘接三’（此後第三日）那天又帶着燒紙去弔祭，祭時由死者家屬匍匐靈側還禮，僱有鼓手作樂，並誦和尙或道士念經。入夜，在鼓手和尙等吹打動作之下，家屬親戚等將事前備好的紙車（內裝紙錢、金錠、米麵），紙馬（或紙驢）紙箱，抬箱紙人，跟隨紙人等，排在十字路口焚化，大家向火大哭，儼如送別。富有人家那夜家裏又舉行‘漱口’。

通常在‘接三’後一天即‘發引’出殮，故於‘接三’之夜同時舉行‘伴宿’（又稱‘進夜’）。出殮前夕凡家屬及其他至親都在靈前守候，並將靈柩略為移動，叫做‘遷棺’，意在告知死人準備出殮。‘發引’之日，親友鄉鄰又來弔祭並送殮，這日須‘出份’，主人則設筵款待。棺材由槓夫抬起前後，有‘佈羅’，‘辭靈’，‘補材’，‘捧喪盆’等儀式。出發時送葬男賓在前，孝子扶幡引靈，女眷女賓在後，坐車或乘轎。富貴人家沿途親友設有‘路祭’。至墳地後有陰陽生定方向；各家屬在棺之四角撒土一撮，表示親葬。把墳埋好即焚化靈牌，幡兒，燒紙，只留幡桿插在墳上。

出殮回來即行‘淨宅’驅鬼。第三日家屬又到墳地培土‘圓墳’。葬後第一十天（五七）及第六十天或又在墳前燒紙。死後‘週年’還要念經送庫。以後每遇清明節，鬼節（七月十五日）及

十月一日(燒衣表),都在祖先墳前焚化各種燒活。家裏的祭祀則在年節時舉行。

在這些喪葬禮節中,喪服孝服的穿戴乃視親疏及輩分而定。妻子,子女,和媳婦穿孝最重。出嫁女兒穿孝時期極短,且無嚴格規定。其他晚輩家屬盡可不着喪服,或只繫一條白布。遠親和朋友們於出殯後亦即將一切喪服脫去。

在這一切對付不可避免的‘死’一問題的行為中,我們看到清河社區中的人們,如何在一面安頓死於來世,一面又為生人祝禱當中,由處處尋求補償死亡的損失,而在情感上維持着一種平衡。在不可彌補的損失中,却要有以自慰,這原非科學與技術所能為力,所以這裏又是宗教與法術的大本營。同時我們在這裏又看到一套嚴密的社會行為的組織——在這個人生嚴重關頭上視成朋友間權利義務的往來。其中又顯然以家屬的責任為最重。可知人生愈到關頭處,社會關係也就愈難隨便。

四、商店

1. 從農家到商店

從以上所說,我們已大略看到農家一組織在清河社區內是怎樣重要的一個生活舞台。不過我們從以上也可以看到:這個舞台雖然重要,却決不是自足而孤立的。在男女一基本需要的滿足上,婚姻及其所連帶發生的親屬關係,不但涉及本村內的許多農家,並且牽連到本社區內各村莊——甚至本社區所屬的附近各縣——的居民。在飲食所代表的物質需要的

滿足上，上文的討論也已經時時越出農家的範圍——如耕地的租佃，農具的借用，肥料的購買，牲畜的租借，及長短工的僱傭等。這幾點還不過是說到農家的生產方面時附帶提及，我們現在要直接從‘交換’方面來看農家的對外關係，因為這交換方面不但是農家對外經濟關係的重心，並且是村鎮關係的樞軸。從分析這種關係我們更可以認識農家和村鎮在整個社區生活上的地位。

但農家對外經濟交換的主要對象，却不是社區內的其他農家，而是社區內的各種商店。農家對外的經濟交換，最重要的是以自己所生產的農產品（除留下一部分供給自己消費外），去換取生活上所需要的製造品。此項製造品既大都不是本社區的產物，而一般農家對於它們又有所需求，於是便有一班商人在村中和鎮上開設各種店舖，一面將外地貨物運銷於本地，一面又將本地農民的剩餘農產品，轉售於外方。可見商店根本是專為這種交換功能而存在，而這種經濟關係的重心也就在於商店了。在這裏商店是主角，由分析商店的活動，即便於了解農家對外的交換活動。

2. 村店與鎮店

我們從農家各方面生活上可以看到：舉凡農業生產的工具；衣食住消費中的非農產品；生、婚、喪、葬，以及宗教、娛樂、醫藥等各種活動中所用的許多器物，大都直接仰給於村店和鎮店。不過村店和鎮店對於農民所作的買賣，在範圍及性質上很不相同，不妨先分別一述。

清河社區內各村莊的農家，對於日常零用的東西，自不願

也不能，天天跑到鎮上去買，於是各村自己就有一些小舖子供給他們以此類東西。有些小村莊的農家為數太有限，其購買力不足以維持店舖，同時近村又有商店，所以本村就沒有正式舖子。多數村莊都有商店，數目多少則視村莊大小而定，少者三數家，多者二三十家，最多的亦不過三十二家。社區內四十一村共有256家店舖，其中雜貨舖共64家，豆腐舖22家，燒餅舖16家，鞋作坊13家，客店13家，肉舖12家，粉房12家，藥房十二家，煤舖8家，大車舖7家。此外雖尚有他種村店，但每種為數不過一二家或三四家而已，以之分配於四十幾村，實在有限得很。各種商店分配情形如此，可知農民所要求於村店者為何物。至於這些村店貨物(特別是工業品)的主要來源，則首推清河鎮及北平市。

各村除這些商店外，尚有少數小本負販時至村中叫賣雜物——如蔬菜，肉類，雜食，菓品，布疋，針線，和化妝品等。

但各村農家需要比較貴重和大批的製造品時，還是到鎮上購買，因為鎮上的貨色既多，價格又低。村民與鎮店的交換關係，來得特別重要而複雜處乃在於：村店對於村民只有發售，並無收買，鎮店之於村民則二者兼而有之。農家把農產物賣給鎮店，換得一些現款，然後才能在鎮上和村中購買他物及支付其他費用，所以鎮店與農家間的這種買賣是全社區經濟交換關係的命脈。於是我們不但可以說清河社區的經濟交換生活的重心是在於商店，並且可以進一步說商店活動的重心是在於鎮店了。鎮之所以為鎮，村之所以為村，最後關鍵即此重心所在而已。

但鎮店對農民所作的‘買’和‘賣’是分化的，只有一部分的鎮店管買，也只有一部分的商店管賣。要知道這兩大面鎮店的

相對地位及其對於本社區的不同作用,可先看各種鎮店的分配情形。清河鎮共有 158 家商店,¹其種類及數目如下表:

清河鎮商店種類及數目表

種 類	數 目	百分比	種 類	數 目	百分比	種 類	數 目	百分比
糧 店	14	8.86	牛 內 舖	3	1.90	電 器 舖	1	.63
飯 舖	10	6.33	豆 房	3	1.90	洗 堂	1	.63
燒 餅 舖	10	6.33	酒 舖	3	1.90	煤 油 莊	1	.63
布 店	8	5.06	首 飾 舖	3	1.90	染 坊	1	.63
漆 舖	7	4.43	膠 舖	3	1.90	藥 舖	1	.63
雜 貨 舖	7	4.43	茶 館	3	1.90	煙 捲 舖	1	.63
雜 貨 舖	7	4.43	粉 坊	2	1.27	香 舖	1	.63
客 棧	5	3.17	醬 舖	2	1.27	雜 貨 舖	1	.63
花 鞋 舖	5	3.17	洋 貨 店	2	1.27	雜 貨 舖	1	.63
奇 鞋 舖	5	3.17	大 舖	2	1.27	雜 貨 舖	1	.63
煤 油 舖	5	3.17	蘇 州 舖	2	1.27	洗 衣 房	1	.63
油 鹽 舖	4	2.53	山 舖	2	1.27	縫 衣 舖	1	.63
自 行 車 舖	4	2.53	成 衣 舖	2	1.27	美 容 舖	1	.63
信 材 舖	4	2.53	洋 貨 舖	2	1.27	醫 生 舖	1	.63
糖 心 舖	3	1.90	燒 餅 舖	1	.63	雜 貨 舖	1	.63
諸 肉 舖	3	1.90	茶 舖	1	.63	雜 貨 舖	1	.63
			茶 舖	1	.63	總 合	158	100.00

這一表告訴我們:就商店數目看來,鎮店中佔最多數的是糧店,它佔總數百分之 8.86。另據商店人員多寡和資本雄厚的研究,²糧店人員總數佔全體商店人員總數百分之 22.9,而全體糧店資本佔全體商店資本百分之 53.2,故糧店在清河鎮商業上之佔優勢,更無可疑議。

一般糧店的營業只有極小部分是以前少量糧食零星賣給本鎮和附近非農業的人家,其主要業務乃在大批的集收全社區內各村農家的穀類產物,大批的轉運到更大的市場(北平),在那裏賣給規模更大的糧行。所以這些糧店就是屬於鎮店中

1. 黃哲生, 清河鎮人員調查報告。

2. Hsu, Y. S. (ed.), Ching Ho: A Sociological Analysis, pp. 56-67.

專管收買本社區糧食的那一類。它們對於本社區具有「集收」作用。出賣糧食既為村民交換經濟的命脈，則糧店在鎮店中佔着這優勢的地位，乃勢所必至。

鎮店中次多的是飯舖，燒餅舖，布店，鐵器舖，雜貨舖和客店等。飯舖，燒餅舖及客店為數很多，顯然是因為鎮上本為鄉民市買雲集來往之區的緣故。其實無論從資本或店員人數看來，布店，鐵器舖和雜貨舖的地位都在他種商店之上，而只次於糧店。此類商店的資本，每家都在千元以上，且因多零售生意關係，平均店員人數尚多於糧店。農民把農產物運到鎮上賣掉之後，既往往就在鎮上買些比較貴重而大批的製造品，包括什貨物及廉價的日用品，帶回去，鎮上這種營業自然很發達，而這種商店之佔重要地位，亦自為意中事。

此外，我們從這一表又可看到：鎮店的種類及各類的數目實比村店——尤其是各村的村店——複雜得多。這指明鎮上商業分化程度較高，以應各村農民多方面的需求；同時也便是說有許多東西多數村民非到鎮上來購買或交換不可。明顯之例可舉當舖，棺材舖，首飾舖，鐵器舖，洋貨舖，冥衣店，鐘表店，澡堂等為代表。這裏也可見：要維持這樣一個市鎮的規模，是需要這樣一個全社區的力量。

3. 糧店與趕集

由以上村店與鎮店的比較，及各類鎮店的比較，我們不但知道清河社區經濟交換的重心是在於鎮店，並且知道這重心原來最後是在於鎮店中的糧店。所以糧店與農民間的關係值得特別注意。

我們說過：爲清河鎮糧市所吸引的附近村莊，大小有四十幾個。這些村子離鎮最遠的是二十里。雖然這些村子——特別是離鎮較遠而離其他糧市較近的那十來個村子——也常把一部分糧食運到其他糧市（如清河鎮、古龍鎮、平西營、魏家河、張山和北平）去賣，不過最大部分的穀物却都是以清河鎮爲主要市場。除北平外，這些其他糧市都比清河鎮小，糧食價格都比清河鎮低。北平雖有好價，但那裏的商情複雜，非農民所能直接對付。至於農民在本村賣出（包括暫給在鄉下購買糧食的存份）的數量，那是最有限。各村在鎮上推銷的農產物，順序的說，主要的是玉米、豆子、高粱、麥子、芝麻、棉花、花生、和白薯等，這次序大體上是與各村農作物的產量成正比例。

各村農民把糧食運到鎮上來賣，叫做「趕集」。在鎮上，「趕集」這種市集是有定期的，隔日一次，凡舊曆的奇數日（如初一、初三、初五、等日），都是集期。集期中糧食買賣所用時間的早晚和長短，交易糧食的數量，以及趕集人數的多寡，都與季節和收穫時期有密切的相關。

每遇集日，村農把糧食運到鎮上的時候，普通總在清早六七點鐘左右。晚春「麥秋」時節，六點以前即開市，八九時之間最熱鬧，然後便逐漸減退，未及午時幾全告結束。晚秋「大秋」時節，約在六時開市，九時達最高點，後即降淡，直至晌午；冬季開市較晚，閉市較早，普通只用三小時。

這種市集時間早晚的變遷，乃因不同季節中天亮早晚和氣候冷熱的關係，至於市集時間的長短，則因收穫期與非收穫期不同的緣故。在「麥秋」與「大秋」期中，農民一面既有所收穫，一面又爲經濟窮困所迫，不能將糧食貯藏起來，以待良好市價；

於是就在此華天收穫期中，賣出糧食的數量最多，每集糧市所需要的時間較長，因此多季市集時間也最長。¹這兩大收穫期中，又以‘大秋’產量為多，所以秋季每市集比春季每市集所佔時間較長。

關於趕集的人數，據某年舊曆九月底(共二十天)的研究，²從集日與非集日市上人數的比較，則知平均每集專為趕集而增加的人數為310。據同一研究，集日早晨七點鐘市上人數為256(非集日為141)；九點鐘為678(最高點)，比非集日此時人數多三倍以上。可惜我們尚缺乏一年內各期趕集人數變遷的材料。

各村農民運糧的工具主要的是大車，其次是單用騾子或驢子，再次為人力挑和小車。到鎮上趕集的村民，除一部分壯年農夫外，經驗既富而又有空閒的老年人也不少，農忙時也有少數婦人替男人來趕集。糧食都是用麻袋或布袋裝好的。抵鎮後便把它們移放在大街路上的兩旁，打開口袋，以備買主看貨。常來趕集的農家，普通都有他們的老主顧。

這所謂主顧便是鎮上那些糧店。一般的糧店，在舖長之下，有司販，上市，跑外，店夥，幫賬，磨夫，廚夫，和學徒等工作人員。這個上市看貨的店員對於糧食的好壞十分熟悉。糧店又往往派人在北平西直門打聽行情，作為他們講價的根據。所以清河鎮的糧價總比北平為低，鎮上糧店就在轉賣中取利。

但在農民與糧店之間，原來有一種極重要的中間人，叫做‘斗局’。鎮上‘斗局’有很長的歷史，起初不過是一兩家商人設

1. 秋季買賣最多時，每集可以有三千多石的糧食交易，冬季每集常只有二百多石。

2. Hsu (et.), op. cit., pp. 56-57.

置幾個斗和簸籬等物，在場市上替買賣雙方介紹生意，兼代管過斗等事，從中取點手續費。後來隨着市集的發展，斗局並在政府指派之下專利化，現在則由縣政府改為投標制，標主每年納給縣政府一千多元的標額外，還得替他抽牙稅。在糧食的買賣關係上，斗局的功能早就不只是介紹和代勞，而變為支配糧市的一種主力，對於買賣雙方都有很大的影響。對於糧店它雖然是代表比較老實的農民要價還錢（即一種以手摺打的方式暗碼），不使賣者吃虧太大，所以往往在糧商與斗局中人定價的時候，鄉下人反而站在一旁觀看。

斗局的職員在局內工作的有：一、司賬，二、稱察，和三、夥記；在集上工作的有：一、掌盤，二、寫帖，三、量斗，四、拿簸箕，和五、扛扇。其實執行斗局基本功能的主角是在集上工作的這幾個人員，從中舞弊也是他們的技巧。斗局在街上設壩，每壩都有一班集上工作人員。掌盤的是專替買賣雙方說價，價錢說妥後便由量斗的用斗將賣方的糧食過一下斗，把結果報告給寫帖的。過斗的時候，是由拿簸箕的將糧食裝進斗裏去。寫帖的便將糧店店號、交易數量價錢和買賣雙方的牙備等項，填在印好的紙帖上，然後把帖交給賣者，叫他跟着扛扇的送貨物到那糧店去。糧店親視自過斗後，才按帖上所開價目給錢。寫帖的原摺有存根，斗局根據這存根，命夥記向各家糧店拿牙備。

賣方應出牙備，是由糧店先代斗局向農民抽收。按省政府牙稅章程的規定，斗局所征收的牙備，百分之70由買方出，百分之30由賣方出，但事實上糧店所出反比農民為少。無論何種糧食，農民每石得出二十枚（西地方附加說八枚），而糧商只出十六枚，並從農民所納地方附加稅八枚中扣下一枚為糧店代收

手續費。買方所納牙餉從來是比賣方少。以前斗局需款時常向糧商挪借，故事事得求糧商同意，現在斗局標主的股東一大部分又就是鎮上糧店的店主，更因農民的散漫和無知，所以這一切就讓狡猾的市賈任意擺佈。

斗局給與這些集上工作人員的薪水都非常之薄，但實際上這一班人——特別是掌盤的，寫帖的，和量斗的——都吃得很飽。賣主(農民)得給扛肩的‘扛肩錢’——有時甚至每一石給十枚。掌盤和量斗的機會更多，手段更妙。他們與糧店往往暗中勾結，不但在講價時放鬆一點，成交後過斗時，每石又多給量一點，事後糧店就得按每石給他們多少錢。在糧店這還是上算，而農民的被剝削處又何止於是。農民到鎮上來總是希望斗局中人多給他們合點價，過斗時虧點斗，於是掌盤量斗等人便利用這種心理，巧言花語說得農民每次都得拿出相當酒錢。所以在這農村交換經濟的命脈——趕集——中，吃虧的還是農民。

4. 店夥與學徒

商店與農家既有這樣密切的關係，我們應該再看一看一般商店本身的組織。我們似乎有一個印象是：在鄉下無論農業或商業都是由家庭來經營。在我們這清河社區，關於農業部分，這印象自是不錯，即就商業而言，只要把範圍限於村莊，這印象還是有根據，因為一大部分的村店，的確每家都是靠家庭份子包辦一切。多數村店根本就是小本買賣。男家長認得和寫得幾個粗字，他便是商店的鋪長(掌櫃兼司賬)，他的母親、妻子、兒媳等便都可以在櫃上應付買賣，做一切夥記的工

作，十歲歲的小孩便能跑來跑外，來往鋪上取貨。一家食宿都在鋪子裏，鋪子便是家庭，家庭便是鋪子。但這話倘用來說那鎮上的商店，就未免言過其實，因為在鎮上的商店總數中，百分之63.5是非家庭店鋪（或即稱普通店鋪），而只有百分之36.7是家庭店鋪。並且凡資本雄厚，生意興隆的大商店（如糧店、布店、雜貨鋪等），幾乎沒有一家不是家庭商店。家庭商店的平均資本每家不及百元。這就可見家庭商店在鎮店中的地位。

非家庭店鋪所以異於家庭店鋪是在於前者的工作人員以僱用者佔多數，且店主的家屬並不即在鋪內住家。這種商店雖然資本較大，但其中却有百分之四十五是獨股開辦的、合股的一家中，二股的佔兩家，四股的佔一家，只此而已。除這幾家合股的商店有二個以上的鋪長共同經營外，其餘商店最大多數都是由一個鋪長親自掌管一切，只有幾家僱用經理家體。較大的商店在這家體之下，還有司賬、夥記、跑外、厨夫、及學徒等各種店員。規模較小的鋪子則由掌櫃兼司賬，夥記兼跑外，或學徒兼厨夫。一般商店的人數平均每個鋪子為3.8人。據人口調查，我們知道鎮上的這些商業人口，只有百分之20.5是本鎮人；百分之79.5是清河社區所屬的三縣人（清河縣不在內），自然其中有一部分就是來自附近各村。商店僱用這附近各村的人為店員，對於店體生意或不利小舉，但我們同時又知道，這種店員與店主間常有親戚或朋友關係，所以在這裏經濟動輒與其他社會連繫又是勾結在一起。也許一半即因為這種多重的關係，故店主與店員間的結合頗為鞏固。店鋪人口任職

年限平均為5.28年，這個數字之具有意義是因為有許多舖店都是開設不久的：五年以內開設者佔商店總數百分之39.2。

舖長和吃股的店員往往無一定的工資，他們除在店裏工作和食宿外，收入則全靠利潤。在有一定工資的店員中，多半是夥記。工資最低是五角，最高為十元，最普通是從二元至三元。平均每人每月工資為3.85元。一般工資雖很低，但店裏還管食宿，工資與飯錢合計，平均每人每月所入當在八元左右。有的商店夥記每年還可以分得一點紅利，但為數很不一定。

學徒佔商店人口總數百分之26，而學徒總數中只有百分之19.6，每月受有一點津貼：從二角起以至數元止，多數是在一元至二元之間。這些少數受津貼的學徒，大都是屬於較大的商店。上等待遇的學徒制是：學徒於第一年中無任何津貼，到第二年每月或有幾角的收入，第三年則增到一元以上。經過此數年後認為滿意，便有升為夥記的資格。即遇特殊情形，學徒期已滿之後，名義上雖仍為學徒，實際所入時或與夥記相等。普通學徒不但無工資，並且在從實際工作中學習手藝之外，還要替店裏做盡一切雜役。舉凡生火炊飯，挑水送茶，開門鎖戶，掃地跑街，無不在學徒身上。這其間偶一不慎，上自掌櫃夥記，下自資格較老的學徒，都可以拳腳交加，而不許有何聲聲，但這樣的學徒生涯，在一般村中窮孩子們，却往往是求之不得的。

五、廟宇

1. 從神龕到廟宇

我們在上文說到清河社區如何解決飲食男女及生老病死

等問題時，有許多地方早就不能不涉及宗教活動的範圍。我們也說過：遇到問題較重大，關頭較嚴重，如實際知識與技術往往失效的場合，便特別是宗教用武之地。這些人生基本問題的解決既以家庭為一大舞臺，於是與解決這些問題有關的一部分宗教行為，也使成為家庭生活的一方面了。

關於祭祀祖先，上文已曾述及，這裏只談祭神。在清河村區內，雖說全數家庭中百分之九十以上是信奉佛教，其實與中國其他社區內的民間信仰一樣，成分頗為複雜，決不是純粹的佛教。一般家庭在家宅的間間（即有門的房間）內，設龕敬禮神像一佛龕，正中懸着神幃，上書有菩薩（西字）娘娘，老母（即佛），財神，馬王或藥王等神像，有的只供丹王土地及張仙等神位。較窮苦人家最少亦有一張紙佛貼於正房上方牆上。一家庭內的宗教活動就大都是在這佛龕前舉行。佛龕外有時另設灶王神位於牆上，門外明柱或窗台上或又俱有木製或紙製的‘天地牌’。少數人家更有供四大仙門者，即在院內牆角隙地僻處，建一小樓，內供黃鼠狼，螭，蛇，及狐等，叫做‘財神樓’。

除年節外，每遇神佛誕辰，每月的初一，初二，十五，十六這四日，以及每年麥秋與大秋第一次打場時，也都是家內祭神日期。不過普通家庭常只擇麥舉行，所供奉之神亦不盡相同。平時每日早晚焚香者，尤為少見。

比較周到的家內祭神儀式，普通是先將供品置於神龕前的桌上。在未焚香前把黃錢及千章打開，與元寶分成兩份，壓於

1. 各村內民間佛教或為道教者極少，只與土神信仰有區別，全縣家庭均敬中當即敬者竟達百分之十一。原因尚難確言，一語莫定，對佛教徒的排斥，或團體組織嚴密，或是祖家因，但對於全縣的影響却很小。

兩個蠟千之下，並將蠟點燃，倘在露天，則以風燈代蠟千。焚香時常擊鑼三響，然後行三叩首禮，家中男女老幼則依次行禮。俟香燃至三寸時，才把黃錢、千章，及元寶焚化，再行三叩首禮後，即將供品撤去。

祭神供品普通是點心、菜、饅頭，及水菓等。裝成一碗、三碗、或五碗等奇數。但供品常隨每次祭神時令及場合而有出入。除除夕之夜各種節除供有饅首、糕、月餅、年糕等外，尚有‘供年飯’即一盆飯，上有梨子和紅棗，並插松柏和芝麻糖（糖上掛着黃錢、元寶，或銅錢）及紙花各一枝。元旦絕早，神前都供水，又在院中設一桌，供水三盞，茶一杯，焚香獻表，叫做‘接神’。

財神較受重視，各家多於正月初二（和九月十七財神生日）大祭財神，供品頗為豐盛。除除夕所獻各種供品外，又供雞、羊、酒等物。正月十五則供元宵及燈花。二月初一祭太陽，供糖品一碗；初二（土地誕）祭土地，供棹何三個，酒一杯；十九（菩薩誕）祭菩薩，供素麵三碗。四月二十八（藥王誕）祭藥王，供點心三盤。五月端午節供糉子、櫻桃和桑糉。六月二十三（馬王誕）祭馬王，二十四（關公生日）祭老爺，供瓜菜及酒。八月中秋節供月餅、西瓜、葡萄、柚子、蘋菓等，是晚祭月，又多供青豆一枝。十二月初八神前供臘八粥。二十三日晚間送灶王上天，供圓東糖，祈求灶王上天多說好話，日以草料及涼水供神馬。麥秋和火秋第一次打場時，將一些農具放置於糶堆上，焚香奠酒，供煮雞蛋三個，叫做‘祭堆’。每月初一、初二、十五、十六各日即有祭禮，亦只焚香而已，不燒錢糧。

與這種家庭祭神相彷彿的是店舖祭神。普通商店亦供財王、財公、財神等畫在紙上的神像。不過特神商店常另供祖師

一類的神，如木器舖供魯般，剃頭舖供羅祖，鐵器舖供老君等是。商店祭神只在年節及所供奉之神前並且舉行，平時並不焚香燒紙，但祭祀時供品常比一般家庭為豐。

這樣的家庭祭祀，雜處起來，雖然已經是很可觀，但求神拜佛中的主要宗教活動却早就超出家庭的範圍，而成為地方的——一村或甚至附近各村間的——一種組織，而這種組織的重心則在於廟宇。多數人家雖都設有神龕，但這神龕好像只是為着方便於家常崇拜而設，一遇生死疾病的嚴重關頭，年節神誕的重要日期，以及除災謝神的共同禱禱，則都以廟宇為主要舞台。於是，無論私人崇拜或公眾祭祀，廟宇的維持及其影響，都成為一地方的事件。

廟宇是鄉間唯一比較壯麗幽雅的建築，在許多方面的生活上都成為公共活動的中心。我們可略舉一二個數字來表示廟宇在社區生活上的重要性。在我們所研究的四十村中，有廟宇的便有三十六村。¹ 廟宇總數為九十五，平均每村有兩個多廟宇。這些廟宇可粗分為二十六種，不過每一種廟宇內多供奉多種神佛。各種廟宇中以娘娘廟和關帝廟佔較重要地位。這些數字又可表示各村廟宇頗足以應付村民宗教上的需要。普通一個廟宇內常有一兩個僧道看廟，平日由他收拾廟殿，早晚焚香念經，並招待香客，遇於其祭祀時，主持一部分儀式。

2. 公 祭

以廟宇為中心的宗教活動可從公祭與私祭兩方面來看。公祭方面可由‘燈節’說起。每逢正月十五日，便由村中領袖

1. 無廟宇的村，雖村子極小，即與有廟宇的村距離很近。

們代表並領率村民至各廟致祭，並散放燈花，驅逐鬼怪，叫做‘燈節’。較大村莊有時尚搭一燈棚，懸掛各種神佛虛像，及懸掛關於陰司，以及歷史上和傳說上的偉人與事跡的圖畫和彩燈，並請僧道吃齋念佛。村中男女除在燈棚內焚香禮拜外，又須到各廟燒香，村中各處和各廟宇內都散放燈花，頗為熱鬧，直至十六日晚間‘送神’為止。有些人家便在這時將姑娘及姑爺接來過節。

六月二十四日為關公生日，照例由青苗會或鄉公所領種，在老爺廟(即關帝廟)主祭，同日又在村外設神桌供品等祭筵神。

每年麥秋大秋結束時，青苗會即將村中一切開支，按各家地畝而攤派。² 這日各農戶便携給應交錢款，至會所(在廟宇內)繳納並吃麵。由石廟老道和會中辦事人預備錢糧，紙馬及供品等，並由村長及青苗會頭在村中各廟代表全村致祭，這叫‘回秋’。

跟‘謝秋’一樣地與農業有直接關係的另一公共宗教活動是‘祈雨’。雨量的缺乏是本社區常常遇到的一大問題，於是祈雨的儀式便頗為複雜隆重。一遇旱災，村中領袖即協議設壇請龍王。倘是‘坐壇’，便將龍王從廟中請出，在露天處設一神桌，將龍王置於柳枝紮成的龍龕內，或即是處於太陽之下。致祭時，焚香上表，如經事將龍王加三次或七次的拜禮，則點燭或煇其金身還願。倘是‘行壇’，則將本村龍王抬至附近各河遊行，所過之處，遇井遇廟都要焚香。無論坐壇行壇，除祭祀外，尚有許多法儀儀式。此外，又有僉龍王而祈雨者，即僉本

2. 參看下文關於青苗會。

村無龍王，欲祈雨時，先通知龍王所在的鄰村，將於某日前往行儀。鄰村或備有茶點相待，但龍王經儀者焚香繞祝後始走時，村民則故意伴作追趕，至村邊而返。所儀龍王常置於本村廟前，露天俱奉致祭，祈禱許氣，倘真如期降雨，則塑金身，滿路香火鼓樂，送回原處。

‘祭蟲王’亦與農業有關，且亦為一村或鄰近各村之公共活動。平時祭蟲王只在廟中蟲王神前舉行。一旦遇有蟲災，則另糊一紙龕，內供蟲王神牌，村民每日焚香供獻，祈禱蟲王早將神蟲帶走。鄰村往往有人前來參加。期滿用一紙幡把神龕抬至村外焚化，即算送蟲王。至於唱戲還愿，與祈雨相同。

‘廟會’亦為集體宗教活動中最重要的一神，並且是娛樂和商業的場合。雖然本社區四十村中只有兩處廟會，但附近各處一年中有廟會者很多。該兩處廟會一在四月十三日東小的樂王廟，一為六月初六日劉龍潭的菩薩廟，前者廟會期間為四日，後者三日。每年一近廟會日期便由辦公人主持布置廟堂，忙著懸匾額，掛幔帳，備供品等。屆時鄰近各村的善男信女，都前往焚香供獻，燒化錢糧。除個人前來焚香致祭外，更有許多會社（如關公會，孫悟空會，土地會，送子會等）趕廟進香。一般遊商行販亦便在廟宇四圍擺販賣食品、玩物和器具等。此外，又有各種團體表演秧歌，五虎棍，獅子等遊藝。所以除正式進香外，尚有許多為看熱鬧而進廟會者，各村學校師生常於此日放假，成羣結隊而往。

3. 私 祭

私人之廟宇作宗教崇拜者，亦可從這廟會說起。平日村民

常因疾病等不幸事故而在神前許願，故每逢廟會，就有一班善男信女帶着表，袍，紙人，斗金，斗銀，錢糧，紙馬，以及各色供品，前往奉獻還願。有的拜香爬香，有的扮作罪人囚徒，有的在廟內通宵坐夜，有的清理香根，有的打掃廟宇。

每遇年節及每月初一和十五，各廟都大開廟門，接受香火。寒酸人家便多在此時來廟燒香，倘攜帶供品者，祭後常又帶回，平時私人致祭，以娘娘廟香火為最盛。每在生育疾病及死亡等事件發生的前後，村民常特來廟內神前焚香，祈求，許願及還願。例如婦人欲祈子，則到廟內送子娘娘神前焚香禱告，並偷回泥塑小孩一個。家中倘有人患眼疾，使用粗布製成圓形口袋兩個，內裝棉花，外則畫成眼睛圖像，放在廟內眼光娘娘神前，求神醫治，叫做‘還眼光’。家中一有人死亡，跟着便須‘報廟’。從這些事實都可以看出：私人的宗教生活亦決不能脫離廟宇。

六 學 校

1. 從私塾到學校

廟宇既是一村公共的場所，且為唯一規模較大的建築，於是除作為公眾崇拜之外，便亦為他種公共活動所利用。一種最普遍的利用便是將廟宇充為村中私塾或學校的校舍，所以廟宇又同時是鄉間正式教育的中心了。反過來看，這也就是說離開家庭（和農事）與店舖（手藝）而存在的所謂正式教育是帶着極濃厚的地域性，它是以一村，甚至附近各村，為服務範

1. 參看上文關於死亡儀式

圍和立腳基礎。

清河社區內的四十村中共有三十幾所正式教育機關，其中包括一個完全小學和十六個初級小學，其餘則為私塾。在二三十年前沒有學校的時候，則純粹是私塾。一般農民雖大都以為務農不必念書，但他們對於自己的生活總感覺不滿，總希望他們的兒輩能夠改行變業，出外謀生，或經商，或做官，圖個遠大的前程。這希望便驅使着他們送兒子入私塾念書。不過他們對於入學子弟最切近的理想還是不外學得識字，記賬和寫信的能力，這種能力再加上一些常識，在鄉間日常生活上，特別是對於外出口，倒是有相當用處，而實際上私塾教育的成績充其量亦不過如此而已。即鄉間學校教育的基本功能也不過如此。除這一部分比較富有而進取的農民有願望有能力送子弟入學外，那些本來家中已經有人在本地或他鄉經商或操別種職業的人家，因較能體認識字能文的好處，便更注意兒童入學。

但話雖如此，村中的入學兒童畢竟還是很少，¹又因為多數家庭所能負擔的兒童教育費極有限，所以村中不能維持許多私塾。大村最多亦只有一兩個，小村往往就沒有，只好把兒童送到鄰村私塾去附讀。私塾的一切設備非常簡陋，常只是一個老師領着幾十個學生，在村中某一廟宇內的一個大屋中，圍着一些小桌子誦書習字。這老師一年到頭也就靠着一共數十百元的束脩過活。不過地方團體（如香會等）每年常由村民所攤派的地畝錢中提出若干，補助這種私塾，勉強使本村一部

1. 參看下文關於學童人數百分比。

分子弟的誦聲得以不輟。這老師有時也就幫着替會中寫賬，寫通告，寫呈文等。從這些方面，都可見這所謂‘私塾’，其實就是‘村塾’。後來因政府及社會提倡，把一部分私塾改為學校，鄉間正式教育的這種公立性質不過是更為明顯化罷了。

由私塾而學校的趨勢雖仍在擴大，但私塾無論在已往或現在都佔極重要地位。據十村人口調查，在受過正式教育之村民總數中，入私塾者竟佔百分之88.5。有一部分農民仍相信私塾，而不喜歡學校，他們對於學校的課程與教法有許地方都不表同情。青年教員遠不如已往老師合乎他們的胃口。所以在鄉間領袖們的衝突中，仍時聞有回返私塾的運動。

2. 校政與經費

學校既是更正式的為一村所公立，而公家所坦負的校款亦較多，於是學校的管理便更操諸青苗會或鄉公所之手。學校組織中的最高當局，如董事和校長，簡直就是青苗會會頭或村長等自兼，由他們規定經費及用途，聘請教員及校役。關於添置教具，分配課程，規定假期等事，都在他們監督之下，由教員主持其事。這些人既是一村領袖，多少都受過相當正式教育，其中有的原就是本校或其前身私塾的校友。

學校經費除最大部分由青苗會或鄉公所供給外，尚有一小部分是學生的學費，通常每一學生一年學費只一元，鄰村附讀生則收二元或三元。普通一個初小，每年所需經費總在二百元左右，其中支出最大的一項是教員薪金，約一百五十元，再除去二三十元校役工資，所剩圖書儀器及他種設備費等已無幾。所以學校與私塾實際上並不相差太多。

3. 教員與學生

每月十二元的薪金所能聘請的教員的資格亦可知。能請到新式中學畢業生當小學教員已屬十分難得，有的學校仍是由舊式老師教新編教科書。近年以來各村的小學教員老是改換，彼此都感覺不合式。教員除教書外，對於學生家庭很少訪問和接觸。他所熟悉的只是常到廟裏來的背書會會頭或鄉公所人員等，所以有時仍像私塾中老先生一樣，他也替寫寫賬，寫呈文，和出點意見，並且還替有的村民寫春聯或字據。

學校雖屬公立性質，但各村入學兒童的人數却還是不多，連私塾也算在內，眼前學童人數最多亦只佔學齡兒童總數的一半。只有少數村莊的小學，於最近幾年內才開始招收女生，各校女生的人數自然更是有限。

就各村過去一般入學(包括私塾)情形而論，據十村人口調查，十村人口中曾受相當教育者為1341人，只佔人口總數百分之24；在這少數入過學的人口，男性佔百分之98.1，女性佔百分之1.9。這1341人中，百分之88.5曾入過私塾，百分之10.6入過初小，十村中曾受高小或中學教育者，各都不過6人，都不及百分之.5。這些最少曾一度作過學生的入口，或因入學時期尚淺，眼前尚在攻讀；或因在校時間太短，後即輟學；或因出校後缺乏溫習與使用機會，都可以使他們還不能說有寫讀能力。於是，據同一人口調查，十村文盲(以能看報紙與寫信為標準)人數，竟占十歲以上人口百分之80.5¹。以性別論，男文盲佔男子總數

1. 此項人口調查包括舊籍人口，故十村同齡人口總數中實際文盲數字當不至若此之高。此項文盲數字已比中國總文盲數為低，本社區密濶都當為一大原因。

百分之62.2, 女文盲佔女子總數百分之99.8。

一般學生入學年齡平均爲8.5歲, 最早的是四歲, 最晚的是十六歲。常見一個村中的初小竟有十七, 十八, 甚至十九歲的學生, 這是因爲有些富戶偶然感到讀書的必要, 不顧年齡而入學, 在校方却仍是歡迎。不過學生中從七歲至十五歲的佔絕大多數。一般學童平均在校年數爲3.7年。家長們對於兒童在校年數及所謂畢業, 並不重視; 一有機會, 不管將近畢業與否, 即行離校。

學生的最主要出路是出外謀生, 而出外謀生的有百分之41是從事商業, 常由學徒做起。從事商業以識字記賬爲必要條件, 城市中他種職業亦多要求寫讀能力, 鄉下人倘無相當準備, 便更不容易插腳。所以出外人口大多數都是念過書的青年和壯丁。據盧家村的研究, 這種代表全村精華的份子, 幾有一半(百分之43.5)是外流了。

4. 學校生活

各村小學一年中上學時間約有二百六十五日。其餘一百日爲假期。較長的假期是麥秋, 大秋和年假。麥秋放假約半個月, 大秋四十日, 年假三十日, 其餘爲清明及廟會等假期。這種假期及上學時間的分配, 顯然是教育遷就農事, 因爲在麥秋和大秋農忙時, 學童也必須下地幫忙。學生每日在校時間雖長, 一清早便到校, 除上午十時和下午三時左右的兩頓飯得回家吃外, 往往到天黑了以後還在校裏, 在校時間雖長, 却全談不到效率。

小學課程有國語, 算術, 常識, 自然, 社會, 音樂, 體操, 手工, 備

畫，作文等，另外還學珠算和習字。因為全校只有一個教員，學生雖分四個年級，却同時在一個課室內上課。教員為某一年級學生說文解字時，其他年級學生便只好溫習，寫字或閒坐。休息時學生便相率在廟院中遊戲或閒逛。

學生在校除上課外，還得伺候教員，這又是私塾的傳統。年齡比較大的幾個學生此種責任尤重。有些雜役，校役反可以不管，而弟子却須服其勞。這般學童有時輪流掃地，甚至添煤做飯，或為教員到村中小舖去買白麪，糶子，茶葉，或香烟，也是常有的事。遇到教員有客來，還得幫着招待。學生對於這種打雜，却很感興趣。每逢青苗會或鄉公所在廟內開會，學生的見聞便較廣。學生間常自相作無謂爭鬧，教員多因此而加以責備，不過同學間到沒有階級的和本村與外村的成見。

5. 村校與鎮校

以上所述多以村中一般初等小學為對象。鎮上却有一個高等小學。實則這個高小與一般村校比較，原不過是大同小異，但那些小異之處正足以表示村鎮社會佈景的不同如何影響到兩者的教育活動，所以值得一提。因鎮上經濟力比較雄厚，每年鎮校教育經費幾達千元，四五倍於村校。經費既多，教員最少可有兩個以上。鎮校既為高小，課程的門類與程度都在村校之上。受同一經濟原因的影響，鎮民遣送子弟入學的要求亦遠過於村民，所以鎮校學生人數亦常倍於村校，鎮校學生每年都在一百以上。在全鎮學齡兒童總數中，百分之51.7已入學，而只有百分之48.3未入學，故入學兒童所佔百分比都較各村為高。鎮校雖包括高級小學二年，而一般學生年

齡都比村校爲小，可見鎮上兒童讀書較早。且鎮上人口大部分是從事商工業，並且此等人希望子弟求學在鎮民中又算是最切，於是鎮校與村校學生的家庭背景便頗不相同，前者大部分都是來自工商家庭，而後者仍以來自農家爲多。又因鎮上的風氣比較開通，鎮校很早就開始招收女生，而女生人數在全校學生人數中所佔百分比，在鎮校也比在少數收有女生的村校爲高。因爲鎮上的正式教育比較發達，鎮上文盲人數在人口總數中所佔百分比便低於村中，只佔百分之63.13。而這文盲人口中的男文盲佔男子總數百分之48.25，女文盲佔女子總數百分之96.38；這些數字都比村中文盲狀況數字爲低。

鎮校既有高等小學，且鎮校經費來源一部分是出於斗捐和屠宰附加（這兩項各村農民均有負担），而同時這鎮又是附近各村的中樞，故鎮校本應對各村盡量服務，換言之，即各村對於這鎮校原可盡量利用，而事實上這鎮校所吸收各村學生的人數却很少，校內各村學生人數只佔全校學生人數百分之23.7，且大多數都是來自與鎮相距不過兩三里的村莊。從這一點即可見在正式教育方面，村鎮間並無密切的連繫。而這種連繫的缺乏——甚至也可以說村鎮社區正式教育的所有性質，倘就本社區全部文化生活的佈景來看，就不足爲怪，因爲這一部分教育活動，決不是離開他方面生活而獨自發展，而是處處受其牽掣。

七、青苗會與商會

1. 從青苗會到鄉公所

廟宇之成爲公共生活的場所，不只在於是公立學校的所在

地,最重要的還是在於它是一村政治組織的辦公處。我們常見一村倘有兩個廟宇,一個若充爲學校校舍,一個便移作青苗會或鄉公所的會所,有時二者都在一個廟宇內。

上文所述各種主要活動,大部分都是具有規律性的行爲;從社會制度的觀點來看,它們原是一套社區生活的方式與規範,換言之,即其中原寓有一種社會秩序。一種社會秩序的好壞固是問題,但倘使連任何一種秩序也沒有,則凡飲食男女需要的滿足,生老病死問題的對付,勢必全無辦法。社會秩序既爲全社區福利所繫,而必須加以維持,所以無論何種社區,在各種團體之外,必另有一種政治組織,專負此種維持社會秩序的責任。在我們這清河社區,青苗會或鄉公所便是屬於這樣一種組織,而且是地方實際政治生活的重心。

我們在這裏和上文都是把青苗會與鄉公所相提並論,因爲實際上它們不過是一個機構的兩個名稱罷了。青苗會的歷史我們不必在這裏詳細追溯。它在華北農村——尤其是河北一帶——算是歷史很悠久,傳播很普遍的一種地方組織。即本地少數高齡的老者,對於青苗會的來歷亦不能道其詳。不過有的村莊尙能記憶所謂地保時代的青苗會。前清的縣政府對於各村的治安,一大部分是責成地保負責,地保原是縣府與村民間一種媒介,他一面替村民應付官差,一面即憑藉其勾通官府的背景,而成爲一村的政治領袖,所以那時各村青苗會實際上都是以地保爲最有力的領袖。後來因受庚子之亂的影響,縣政府的機構與功能大告動搖,隨着全盤微漾的政局而呈恍惚不安的狀態,於是地方上最低級的政治組織便轉趨活躍,這就是說因有青苗會的組織反而秘密化,而活動的範

園亦較為擴大，不復為地保等所能包辦了。

民國以來的政府，在地方的許多政制上幾經更迭。近年為推進地方自治而督促村民組織鄉公所，結果只是在名稱上把青苗會改為鄉公所，事實上鄉公所還是十足的青苗會。村民不慣新名稱，許多時候還是管叫青苗會，還是管叫公所內的人員為‘會頭’。

在這裏我們要先聲明，這青苗會或鄉公所只是一種村組織，村便是它的最大勢力範圍。在村與村之間，雖尚有縣政府（有一時期在縣政府之下尚有區公所）負聯絡與統率之責，但縣政府對於各村的政治效能，却遠在青苗會對於本村的政治效能之下。縣政府對於地方除了抽捐徵稅，指派少數團丁警察，辦理一部分村中所不能調解的訴訟外，其他的一切政治功能都是委之於鄉公所。一個自然區域的社區居然可以強劃為屬於三個不同的縣份，即據此一事實，已可見村際間政治組織鬆弛的程度，及其與村鎮社區他方面生活之缺乏緊密的連鎖。所以我們說青苗會才是地方實際政治生活的重心。

2. 會員，會頭與僱員

我們從青苗會的名稱便可以知道這種組織的基本和原始功能，乃是在於保護地裏的青苗，即村民所謂‘看青’。莊稼既為農民的命脈，而保護此種主要財產的安全又是大家相關的問題，要希望縣府負此責任，縣府原是天高皇帝遠，鞭長莫及。所以村中便有少數領袖起來，領導村民，成立青苗會，把這看青的事，委託少數人去管理，既經濟，又有效。所以青苗會的基本會員自非農家莫屬（以一家為單位），而一村的所有農家

便都是青苗會的當然會員。不過，因為青苗會不僅管理全村的青苗工作，並且保護到村民一切生命財產的安全，和領率他種公共活動，所以就是少數不種地的人家（如店舖），一樣的受青苗會的支配，對於該會也有他們的權利與義務，也算是該會的一種會員。

會員大會一年有兩次。一次是麥秋謝秋時（各村所定日期並不一律，約在陰曆五月內），一次是大秋謝秋時（約在九月底）。每次謝秋大會，有的村子於事前曾將通知單散發給各家，預告各家本年應繳‘地錢’每畝為多少，應繳‘底錢’（又稱‘賽錢’，即到會時吃夥的聚餐費）每家為多少，以及謝秋月日時辰等。屆時有的村莊還由會頭敲鑼，大開廟門，每家各派代表一人（男女都可以，有時女代表還比男代表為多，因男人往往在此時還忙於地裏工作），攜帶地錢和底錢前往赴會。當日會中各會頭及其所兼任的職員，都非常忙碌，各有所司。各家代表一到，便向司賬處報告所種畝數，繳着就是繳錢。有的只先繳一部分，有的全數不交，找個會頭作保，聲明延期再繳。會頭們自己也是一樣的照規矩給錢。無論已否繳錢，赴會男女一批批的都擠到院中擲命吃一頓打兩麵，隨到隨吃，隨吃隨散。可見這種大會並無會議可言，會員亦少發言機會。會員到會最多亦不過偶爾聽聽會頭們作幾句半正式和半公開的會務報告。不過是除繳錢外，到會的人還可以作點社交，或是到神前燒燒香（另外又由會頭代表公祭鬼神），所以村民對於赴會反而認為是去‘結人緣和結神緣’。

麥秋大會到會者多只限於種麥的人家，因為麥秋所應繳的每畝地錢，大部分是依據麥秋看青費用一項而分攤。麥秋繳錢的人數既比大秋為少，每畝地錢又較輕，所以麥秋大會總不

如大秋大會之盛。不種地而只納住戶捐的人家，於這日亦多不參加，會中常另擇日期以便此種會員納捐。

從這樣的會員與大會，便可知會中之事幾乎是全部操於少數會頭之手。會頭人數的多寡則視村莊大小而定。大村會頭有時多至二三十人；小村常亦有五六人，雖則特別管事的往往不過二三人。村子大，事務雜，會頭多，會頭間的分工便比較精細，換言之，即會中組織便比較複雜。村子小，一切則反是。黃土北店便是一個大村，會頭共二十人。這二十人中有人屬於常務委員性質，算是全村權力最大的最高當局，即村中人所謂‘拿事’的會頭。這六個會頭分三年輪流值年，每年由二人任村長副，算是會中主席。此外另有一人司賬，管理會中一切地畝賬及出入賬；再由數人司庫，保管會中現款。在有的村莊，這司賬與司庫或由村長副自兼。其次，便因幾方面重要會務而設有幾種委員會，如懲罰委員會，調解委員會，學務委員會等。每委員會設委員二三人，由對該方面比較熱心而有經驗的會頭分別擔任。從村長副以至這些職員都是義務職。職員中要算司賬最忙，有的會頭不肯幹。

會頭大會或小組會都無定期，有事的時候由村長或村副命保衛團的團丁，看廟的老道，或看寺的僧夫，到各會頭家裏去召集。這種臨時會議多在夜裏舉行，討論亦不按會議規則，有話便說，往往費時甚長，仍不知什麼是議決案，最後還是由幾個老手去負責辦理；不過經此交換意見之後，各人便略知問題和公意所在，辦事就較有把握。

會頭們之為一村的領袖，其中自有其憑藉。據說當會頭最主要的資格是財力與才力，而這兩種背景是互為因果的。據

黃土北店的研究，那二十個會頭都是村中的富有人家。這些會頭所代表的二十家的人口，只佔全村人口總數百分之七，而其地畝却佔全村地畝總數百分之三十五。二十家中，有地不及三十畝者只兩家，有地百畝以上者過半數，他們在村中的經濟地位可見一斑。他們的富有也許有一部分是因為他們特具的聰明才智，善於經營，但同時也即因其富有，而多教育或他種發展機會，於是亦於才力上處處過人。這些會頭沒有一個不識字，考其教育背景，多數都曾念過好幾年的私塾或學校。他們既有較多的財產需要保護，同時又比較知識開通，經驗豐富，對於與其自身有切實關係的村事，自然易於加以注意與過問。一般村民即因此等人有這種資格，所以對之便屬望較殷，一有事故即請他們出頭辦理。各村會頭的來歷都大抵如是，但其中亦不乏少數聲譽不佳而自告奮勇的人物，只因其無賴，於會中也佔有一席之地。每遇此種情形，領袖間的衝突事件便常會發生。

會中有兩種僱員，一是看青的青夫，一是保衛團的團丁。此外，看廟的老道亦靠會中維持生活。這老道除看廟外，還替會中作些泡茶，生火，跑街等雜役。青夫的人數每隨各村需要而不同。一村中麥秋青夫與大秋青夫的人數也不一樣。地畝多的村莊所僱青夫便較多，麥秋一季因莊稼有限，所以所需青夫便較少——確數視每年種麥畝數而定。黃土北店每年大秋常例僱青夫六人，盧家莊每年大秋四人。麥秋看青時期很短，平均工資每人約五六元。大秋看青時期較長，平均每人工資約十三四元。工資外，割偷青的錢也歸青夫所有。許多會員還自動將一部分高粱或玉米種子贈送青夫，寓有討好之

意。青夫中常由一‘青頭’負統率之責。一般村民多不以青夫爲好人，說是只有地痞流氓才配當青夫，因爲惟有他們才能禁止偷青。雖然這話有一部分確是事實，但有的青夫乃由村中種地少而有閒工夫的良善農民充當。

各村保衛團團丁的人數亦不盡相同。小村或即由青夫兼充團丁。即在大村，特僱團丁最多亦不過二三人，可是大村常有許多義務職的團丁，由種地較多的農家，各出一人，分爲若干班，輪流守夜（在藍土北店，每夜由一會頭召點），每夜只由一班負責。特僱團丁除擔任巡邏外又管教練，由會中供給軍裝，並發月薪六元。在這種制度下，村民不僅有納稅（地底錢）的義務，並且有當兵的義務。

3. 地方秩序與公共事業

從會中這各種組織，便可知青苗會的功能實已相當複雜。它的基本功能既在於維持地方秩序，而維持秩序的最大目的又在於生命財產的安全，所以看青與保衛便成爲會中兩種主要的工作。看青職務自然是由青夫擔任。麥秋看青約從陰曆三月中旬至五月初旬，佔一個半月，大秋看青約從由六月下旬至九月初旬，計兩個半月。有的村莊於起秋時鳴鑼示衆，宣稱‘看青的下地了’，即算‘起青’。青夫每日在本村耕地上巡邏一兩遍，有時夜裏還睡在地裏。凡遇青苗被牲畜踐踏或被人偷竊，青夫便應加以捉獲。捉獲無結果，名義上是要青頭負責賠償失主，實際上非不賠即由會裏墊出。捉獲而有結果，便把偷兒押送到會所，以待會中當局處罰。較嚴厲的處罰是遊街示衆和吊打，前者應用於生人，後者應用於本村村民。如係被

牲畜踐踏或頑帚摧毀，則找家主負責，處以罰金。罰金在二元以上者曰香錢，歸會中公用，兩元以下者曰酒錢，給吉夫喝酒。此外，尚有罰酒席的辦法，應用於稍有聲譽的人，罰他幾桌酒席及若干香燭。

保衛工作緊張時期在於冬夏二季。‘冬防’從來就是維持地方治安的最大問題；散兵，小偷，和盜賊都多於此時出沒無常。保衛團便於此時加緊帶着土槍巡邏守夜。沒有特設保衛團的小村，則由耆夫等打更。夏季因奇紗帳起，路上時有搶劫，故夏防亦緊。保衛團倘捉獲強盜，多送往縣區查辦。

但無論組織怎樣簡單的青苗會，其活動範圍決不止於此種維持最底限度的社會秩序而已。舉辦公共事業與增進地方福利的功能，即在這簡單的政治機構內，實亦具體而微地存在。在村的外交方面，青苗會便亦負着保護全村利益的責任。凡遇軍隊的徵發和官府의 攤派，都是由青苗會出面折衝。每當軍隊過境，不是要柴要草，便是要牲口要車輛，甚則佔房據屋，索款拉夫，或間接由縣府重重苛求勒掙，村民不堪其擾，倘無青苗會一面對外推諉講價，一面對內調劑分配，則一村實際損失將更難堪。村與村間的衝突與合作，也是由各村青苗會主持其事。一個村莊的青苗會，說不定因為一塊荒地或小坑，便與鄰村青苗會在縣裏或省裏打上好幾年的官司。在非常時期（如曹廣子之亂時，京畿附近的秩序完全破壞），為應臨時需要，各村青苗會會聯合起來作更大的組織（如所謂聯莊會）；黨治初期，黨部亦曾召集各村青苗會組織農民協會，但都缺乏生氣，故未能持久。清河鎮以北的附近幾村，對於設在鎮上的保衛團，尚負有一部分維持的義務，和享有一部分被保護的權利，所以

這幾村的會頭或鄉長間仍時有聯絡。

再從內政方面來看，管理一村公產（如期宇，香火地，坑地，義地，官井，樹木等）及重修或新造公共建築，亦為會中一種重要事務。至於青苗會統率一村宗教和教育公共活動的情形，上文已經述及，此處不用重提。但青苗會對於村民生活的影響，尚不止於此。甚至連家庭，親戚，和鄰里間的尋常事故，亦時有會中人說話的機會，因為會頭中往往不乏‘和事老’一類的人物，善為人家排難解紛，息事寧人。其實這就是地方領袖防微杜漸的一種手段，也是農村政治的一大特徵。

4. 財 政

根據這種多方面的活動，我們即使視青苗會為一種雛形的地方政府，亦不為過。雖然這組織在積極的提高文化水準以增進地方福利一方面遠未充分發揮，但這方面的落後又是為社區生活的連鎖性所造成。在本社區這樣的經濟生活和教育狀況之下，一村財力與才力的限制，都不容公共事業有積極發展的機會。不幸的是在本社區生活的各方面自相牽掣之外，上層的政治機構與軍隊又不斷的加以剝削，反成為地方培養元氣的絕大阻礙。凡此各點都可以在青苗會的財政上看得特別清楚。

財政要點不外收入與支出和每項的分配情形。各村青苗會入款總數相差頗巨，像盧家村這樣一個較小的村莊，每年會中入款平均約在一千元左右；而像黃土北店這樣一個較大的村莊，每歲所入便在二千八百元之譜。不過在各村入款項下則都以‘地底錢’居第一位，約佔全部收入從百分之70到80。

其中‘底錢’(即吃糧錢)只佔一小部分。普通麥秋每家‘底錢’爲一角五，大秋爲二角，有的村莊無論麥秋或大秋，都是三角。會中對於‘地錢’一項每採量出爲入的政策，按全村地畝面分攤。麥秋‘地錢’較輕，各村相差却很大，有的村莊每畝只三分，有的每畝却至三角。大秋地錢普通每畝爲三角。所以一個種地自以自活的普通農家，一年兩次所繳‘地底錢’爲數實很可觀；並且除少數村莊外，‘地錢’是全部由種地者負擔，地主不管；在眼前農民經濟狀況之下，會中財政要想在這方面開源，決無希望。‘地底錢’外，公產較多的村莊，每年公產收入亦成爲一大筆入款。黃土北店便有香火地百畝，大坑八十畝，二者共可年入五百元，佔入款總數百分之18。同時，大村內又較多非農業的住戶，於是住戶捐亦算一筆小收入，不種地人家每年須納從五角至二元不等。有時青苗會將學校學生的學費也歸入會中入款項下。

支出方面在普通年歲多能與收入相抵，富有村莊甚且每年都稍有剩餘，但窮小村莊一遇暴征橫斂，會頭們便須東移西借，(催應時墊款亦爲當會頭的一大條件)，致使公會負債或變賣公物。即在太平年景，出款中亦總以軍隊徵發與政府攤派的特別捐稅一項居第一位，有時甚至佔百分之70有奇。大村因會中僱員多，保衛團及青夫費用常佔第二位，但往往不及百分之10。小村因青夫人數少，小學費用所佔百分比便較高，有時竟達百分之25。再次則爲公宴，謝神，及辦公等費用。從這樣的收入與

1. 各村地畝常有定數，許多村莊把‘青團’定爲‘死團’，即村民只能賣地不能賣團，倘把本村地賣給外村，外村買主也得向本村繳青錢，村民可窮，付會可不窮。

支出情形，一村政治的內幕更可見一斑。

會中財政收支實情，常只有少數會頭知道清楚，村子愈富足，財政便愈不易公開，一大原因是恐怕外村知道底細，由感覺權數不均而別生枝節，或恐官方聞知會中還有存款而想法榨取，所以即使於大秋和麥秋結算時有清單貼出，亦只是給人看看而已。

5. 商會

從以上所說可知青苗會在村中無疑的是地方政治生活的重心。但在鎮上就未必盡然。鎮之所以為鎮既在於其佔優勢的商業，而一般商人的政治活動能力又總是遠在農民之上，於是在村中只好依附於青苗會羽翼之下的商人，在鎮上却便自成為一種支配力量了。所以在鎮上除原來的青苗會外，便另有所謂‘商會’的組織，這商會不但與鎮上農民所維持的青苗會分庭抗禮，並且頗有取而代之的趨勢。鎮上政治因此實比村中為複雜，不過青苗會既已退讓而專管農民自己的事，而商會又已獲得自決之權，兩者各有其勢力範圍，其間仍未見有怎樣嚴重的磨擦，在鎮上整個地方組織未趨嚴密化以前，尚能相安無事，事實上彼此的領袖有許多地方在過去也頗能合作。

清河鎮商會乃純粹為商店所組織，但在鎮上全體商店中，只有六十個店舖正式入會為會員，繳納會費；不過因為該會所辦一切，都與全體商人福利有關，很固定的亦向非會員商店徵收捐款，後者事實上也不能不給。商會並無辦公處，也沒有定期開會時間，會中事務由正副會長與十四家商店代表共同議處。但重大議事不外是那幾家較大的糧店，這現象與糧店之為鎮

上商業的主角一事實，正相吻合。這裏又是經濟與政治的一大連繫。

商會的主要功能自然是在於保護商店的利益，它一面與青苗會合作維持本鎮治安(供夏因軍需財方雖厚，所以地方保衛團幾乎完全由它出款)，一面復常自獨力應付政府、軍隊，反盜賊的騷擾；就是鎮上其他公益事業，如辦學、修路、清道等公共服務，也都由商會負一大部分主管之責。這可見在大都市裏本可以藉專一活動即能維護商人利益的團體，而在鄉間的鎮上，因為社會生活分化程度較低之故，便不能不相當負起地方組織的各種功能；社會佈景的力量實在到處可以表現。

結 語

我們到此已完成了一幅村鎮社區的前略圖畫。我們曾經答應過讀者盡量指出這社區生活的幾條幹線及其連接情形。關於這一點，假如以上的敘述，仍未能給讀者留下一些印象，則讓我們最後在這裏再作幾句補充。

我們於描繪這一幅圖畫時，着筆較重的地方是想托出：這清河社區人士，如何在複雜的社會關係之下，得到了人生主要問題的解決。所謂人生問題及其解決，換句話說，就是文化的目的與手段。所以上文討論這社區文化時，我們曾注意到與造成和解決此種問題有關的三大類事實的連鎖。第一類是社區居民自身的生物條件，第二類是社區所處的地理環境，第三類是社區文化的各方面。因為我們的目的只在瞭解社區文化本身，所以對於前二類事實只略提其與第三類事實相關得

比較顯著的幾點，而把大部分的篇幅給與了文化活動本題。

從生物要素着眼，我們會提到飲食男女的基本需要和生老病死的生理歷程。這些生理條件造成了一大部分文化所要解決的問題，而引起了社區內各種主要活動，以爲解決此種問題的手段。在這一類事實中，我們也提到人口的數量，以見人口的稀密如何隨村鎮生業（特別是農業與商業）的差異而不同。一般農家家口的有限，顯然是部分的受益農業技術，農場面積，和生活程度的牽掣，轉而影響到親屬體系——尤其是家屬結構。從人口的兩性比例和年齡分配，又可以看到村鎮的分野與相依。因爲商工業發達的緣故，鎮上便呈現着男多於女，壯丁多於老幼的現象。這時形的人口狀態，就須靠着村中比較常態的人口組合而保持其平衡。

從地理要素着眼，我們會說到本社區這種近乎華北平原地理特徵的自然環境，如何由土壤與氣候等條件，在相當範圍內，限制了農作物的種類——如玉米，豆子，高粱，麥子，棉花等典型的華北農村作物。又如何間接由這些農作物的生理時序與直接由大陸性季候的更迭，影響到農事的忙閒，工作的分配，以至整年全部生活的節奏。凡經濟上農事與副業的替換，趕集季節的起伏；婚姻上嫁娶佳期的集中；娛樂上年節的分配；宗教上謝神廟會的日期；教育上學校的假期；一直到政治上‘麥秋’‘大秋’的會期，冬防夏防的吃緊，無一不與自然環境有關。此外，我們又看到位置的適中是促進鎮的發展和形成村鎮區位模式的一大因素。

從文化本身來解釋文化，我們只注意正在社區生活上發生作用的活動間的相關，而未追溯其歷史背景。對於這現實生

活，我們是由農家，商店，廟宇，學校，青苗會與商會各社會結構下手，而討論經濟，婚姻，親屬，宗教，教育，和政治等各種功能的活動。在這各種活動的複雜關係中，我們除指出其特殊功能外，又注意到各方面生活互相牽掣的情形，並由此以見村鎮的特徵與差異。不過在這裏却只能總括的一提社區生活的重心所在了。

上文的敘述至少或能使讀者覺得：家口這樣有限的一般農家，其內容却是這樣的豐富。我們曾經說過，這農家是飲食男女和生老病死最完整的場合。在這個場合中，不但營養與生殖的兩大基本需要得到相當滿足，不但迎生送死的人生大事有所寄託，就是文化的締結，技術與知識所不能對付的問題，亦都在這裏獲得一大部分的解決。所以舉凡經濟的，婚姻與親屬的，教育的，宗教與法術的功能，都在這組織內打成一片。即因這組織是如此複雜而重要，在社區生活上它便處處成爲基本的單位。

但我們對於這組織的自足程度，却不應估量太高。第一，在經濟上它就不是十分自足的。凡田地，農具，牲畜的租借，就得與親友，鄰居，鄰村發生關係；農產物以外的日常用品，就得仰給於村店與鎮店；對於鎮上糧店所作的「買賣」，更爲農家對外交換經濟的命脈。在這些方面，農家便溶化於村鎮社區的大爐中去了。

第二，在婚姻與親屬關係上，我們也看到農家間通婚及親戚來往的範圍，不但達到本村，鄰村和鎮上，並且有一小部分已越出社區的邊界，雖然家屬以外的親屬關係並不來得特別密切。

第三，我們已見農家宗教亦如何離不開廟宇內的崇拜，如何宗教生活成爲一村主要公共活動之一。

第四，雖廣義教育仍以農家與商店爲中心，但所謂正式教育則已與家庭和店鋪教育相分化，亦成爲一村或一鎮的公共事業，而由私塾學校等特設機關去負責執行。

最後，維持地方秩序與管理公共事業的政治生活，更是越出了血緣團體，而成爲一村的通緣組織；在這組織中，農家與店戶只充作組合的單位。

由這各種活動的不同幅員，便可以知道家、村、鎮在整個社區生活上的相對地位。家的重要是在於它是經濟、婚姻與親屬的樞軸；村的重要在於它是正式教育、廟宇宗教、和地方政治的舞台；而鎮的重要則在於其爲社區對外交換的媒介。雖然這三者間的關係的密切程度差別很大，却同是較完整的社區結構的必要部分。此一社區類型或足以代表一大部分中國內地的農村社會。

寫在報告之後

黃迪先生寫完這篇清河研究報告之後，社會學系主任吳文壑先生因爲忙得不能分身，囑我替他寫幾句話來說明本研究報告的緣起，並致謝在物質上及精神上幫助過我們研究工作的國內外的朋友，我因不獲固辭，只得盡我所能，來替吳先生分勞。

凡知道燕京大學社會學及社會服務學系的，想都知道清河實驗區這個名字。是的，清河是本系的實驗區。十多年前社

會學系全人深感要推進中國的社會學及社會服務工作，非在學校附近找一個給學系教職員及學生作實驗的地方不可，故一九二八年當步濟時 (J. S. Burgess) 及楊開道兩先生來校執教時，便由那時的系主任許仕康先生委託他們負責進行籌備的工作。不久他們便擇定了清河作實驗區。當時爲着實驗的方便，在楊先生指導之下，即開始調查清河社會概況，舉凡鎮內的人口，家庭，商店，學校等，都在調查範圍之內，此種工作於一九二九年即已完成。

一九三〇年實驗區正式成立。先後由張博鈞 王賀巖兩先生主持實驗工作。從此時起直至盧溝橋事變時止，實驗區主要工作爲對於地方的服務，但小規模的調查及研究工作仍然間斷的進行。除學生因畢業論文關係而作調查及研究外，較大規模的研究，均賴甘博 (S. D. Gamble) 及湯姆生 (W. S. Thompson) 兩先生的捐款而得完成。湯先生的捐款多是用在人事登記的工作上，其他方面則多由甘先生資助，倘若沒有他這種熱心，恐連這小小的研究也不易完成。對於這兩位先生我們謹在此特致謝意。

清河實驗區雖以服務工作爲主，但零星的調查及研究，在這十來年中，亦未嘗不無一點成績，所以系中全人總想找個機會把歷年積下來的材料，重新整理一下。適逢去年學校當局有改組清河實驗區的意思，系全人認爲時機已到，剛好黃迪先生來校任職，乃與校當局商妥，請黃先生擔負此種整理材料的責任。本來此項工作預期可於去年暑假內完畢，但因盧變發生，一切工作都不能不受影響。

清河實驗工作既因戰事而停頓，改組一層便更談不上了。

所以初時整理材料的目的，也無形中遭了重大的打擊，幸而重要的材料已于事前移存學校，不然連這簡短的報告也無從着手。

黃先生這個報告寫得極其精要，他所提到的‘村鎮社區’一概念，很值得國內外社會學研究者的注意。至於在此種社區以內家庭怎樣成為活動的單位，並與其他各方面的文化發生什麼樣的關係，在黃先生的報告中已有很清楚的解釋，此處無庸贅述。

自然在這實驗的時期，我們並不希冀有什麼重要的學術貢獻，整理材料的目的只是在檢討我們自己過去的得失，以作將來工作的參考，並希望國內外學者的指正。

最後，我們除致謝甘博及湯懋生兩先生外，也得乘這機會，向曾經參加過清河工作的許多同志致謝，對於清河村鎮社區人士的合作精神，我們也永遠不會忘記。

趙承信

編 後 語

這是本刊的第十期，也是燕大社會學系主任編這個刊物的末一期；因為以後的社會學界要移歸燕大法學院主編，內容便不限於社會學本身，而要包括整個的社會科學，分而言之，即各門特殊的社會科學，如社會學，經濟學，政治學，以及這些特殊科學的各種分支。

社會學界自創刊以來，都是每年一期。上學年（1936-1937）本要專刊“村鎮社區研究”的綱領及方法，以備從事實地研究的人作一個參考的手冊。嗣因工作同人散在各地，又兼時局變化，交通阻塞，稿件不易集齊，所以不曾出版。這一年的情形雖然沒有好轉，但積上一年的努力，也居然成功了這許多篇幅，而且有好幾篇實地研究的報告不能不因為篇幅關係而臨時刪愛，所以即作本期成績的總結，也還差強人意；至於篇幅特別多一些，理由當然是兩期的合刊。這一期的範圍不僅是實地研究的手冊，但馬教授特為本刊寫作的文化論，吳教授詳加說明的文化表格，以及婁趙兩教授的建議，合在一起也就是規模粗具的綱要。關於精神文化一方面，特別是語言與思想的關係，陸張兩教授的論著是從來沒有被人揭示過的；孟教授的知識社會學，不但道出他人所未會道，而且供給我們一個研究社會知識的新觀點，新路線。楊教授對於莫斯的學說與方法論的介紹，不但使我們對於法文有困難的人瞭解莫斯，即這種社會學的體系也是從來沒有人這樣有系統的介紹過的。趙河社會實驗區，是燕大為了實驗建設技術，供給學生服務機會

的園地。自創辦以來，頗蒙國內外許多學術團體的注意。事變，該區燬破迫半，不能不暫時停辦。黃先生對於清河社區的綜合研究，不但清算該處歷年研究的總賬，即在方法上也給這種研究一個新的嘗試。

這一期比以前九期多加的一點，即卷尾的西文提要。用漢文發表的文字，當然是給能夠讀漢文的人看的，似乎沒有再用西文作提要的需要。不過國際學術界的合作，一天比一天密接起來，非漢文的讀者，也需要知道我們都作些甚麼事；必要的時候，也可以加以翻譯。所以去年即接受了國際團體的要求，使這個刊物添上西文提要，不過到今年才實現罷了。

因為這是燕大社會學系主編的末一期，所以前九期的詳細目錄都插在裏面了；不為得是廣告，乃為得是索引，因為有的已無存餘，作廣告用是不對的。私名的譯名，沒有力求一致，尤其沒有力求與前九期一致。因為譯名沒有統一的時期，每一個作者都有自由的餘地，勢不能強此以同彼。不過都已附列原文，不致張冠李戴也就夠了。

這樣一個沒有稿費的刊物，居然維持了十一年，在這樣的年頭兒，總算不是容易的事。至於這一期出現於空前沒有的嚴重時期，竟能篇幅超過以前任何一期，當然不是我們閒得沒有事作，乃因建設我們所希冀的國家社會，深信必經實地認識的一途，所以盡我們所能，給這一途徑開列一點綱領，以使社會科學改觀，以促進實用的技術，以準備建設工夫上的生力軍，這一切都是十分迫切的事。在這裏應向各位執筆人總謝一聲。

附 錄 一

燕京大學社會學及社會服務 學系一九三六至一九三八年度概況

一、主任與教員

本系主任吳文藻先生，於一九三六年夏，乘休假之便，出國考察近歐社會科學之發展。同時楊開道先生亦代表本校赴山東參加鄉建工作，嚴景樞先生赴滬擔任工部局副典獄長職務，藉作實地研究。三先生離校後即由張鴻鈞先生就系主任之職。趙承信先生及雷潔瓊女士繼續擔任教務。秋季開學時李安宅先生從美國雅禮大學歸來，教授社會人類學等課程。並聘陶希聖先生暨閻瑞楹女士作兼任講師。該季又有密喜干（Michigan）大學教授懷特（T. White）氏在本系作長期講學，以人類學及方法論等為講題。此外，尚有人類學家阿金斯（B. W. Aginsky）博士及其夫人來校作數次關於家族與語言研究之講演。同時又承德國社會經濟史學者魏特夫（K. A. Wittfogel）先生時來指導研究工作。羅頓氏（Paul Radin）亦曾允來華在本系作客座教授，但因事未果。

該年本校與南開大學、清華大學、協和醫學院、金陵農科，及定縣平教會各機關合作，於山東濟寧共同推進鄉村建設工作，由本系主任張鴻鈞先生任華北農村建設協進會實習處副主任。張先生於一九三七年春季開學前即親赴濟寧主持該處事務，系主任一職由趙承信先生代理。

該年夏吳文藻先生由歐返國，復主系政，且主持本校於該年秋季所創辦之導師制。吳先生年來對於本系之訓練人才及研究工作等，均擬有具體計劃，此次出國時，與歐美重要學術機關，曾作多方面之接洽，俾將來於研究工作上收國際合作之效。吳先生於回國前曾約定美國雅禮大學人類學系主任語言學家賽皮爾 (H. Sapir) 氏，於一九三七年至一九三八年來系任客座教授。一面又請美國哈佛大學學者阿楞斯伯 (C. M. Arensberg) 氏，及倫敦大學人類學家斐司 (R. Pirth) 氏，於該年及來年相繼前來指導並參加實地研究工作。不幸賽氏於離美時得病，其他各教授亦因時局影響，未能如期來華。(惟最近將來此數人仍有來華合作研究之希望)。山東濟寧方面之研究工作，亦因事變未能照原定計劃推進。惟系中原有各種工作，仍照常維持；原有教員中只雷潔瑤女士未克返校授課。新聘教員則有吳高君哲先生，黃迪先生，及兼任講師楊堃先生。

二、學生與課程

一九三六至一九三七年度本系主修生共計七八人，男女各半。一九三七至一九三八年度本系復招收研究生，考取者四人，一人未能到校，二人獲得農村建設獎學金。而本系學生中被選為導師制學生者共三人。惟本年因受非常時局影響，全校學生人數較少，本系主修生亦不如往歲之多，第一期為三人，第二學期為七人。內有一部分為借讀生。因學生人數關係，第二年度課程亦略為減縮集中，而教員對於學生課外指導之機會則較多。茲將該二年度本系課程列表如下：

一九三六——一九三七年度本系課程表

社一(二)	社會學概論	李安宅	三學分
社三——四	社會學原理	趙承信	三——三學分
社五(心理—四一)	社會心理學	劉廷芳	三學分
社七	社會人類學	李安宅	三學分
社五三——五四	社會服務學概論	雷潔瓊	三——三學分
社六一——六二	社會統計學	趙承信	三——三學分
社一〇一——一〇二 (暫一八三——一八四)	西洋社會思想	傅晨光	三——三學分
社一〇三——一〇四 (暫一八五——一八六)	中國社會思想	張東蓀	三——三學分
社一一——一二	當代社會學學說	李安宅	三——三學分
社一三——一三二	農村社會學	張鴻鈞, 李安宅	三——三學分
社一三三——一三四	比較農村運動	張鴻鈞, 游貽賓	三——三學分
社一三五——一三六	鄉村建設研究班	張鴻鈞	二——二學分
社一三七——一三八	中國社會史	陶希聖	二——二學分
社一五六	個案工作方法	閻瑞樞	二學分
社一五九	中國家庭問題	雷潔瓊	三學分
社一六〇	兒童福利問題	雷潔瓊	三學分
社一七四	社會服務機關參觀	雷潔瓊	二學分
社一七七——一七八	社會服務實地工作	雷潔瓊	三——三學分
社一八一——一八二	社區調查	趙承信	三——三學分
社一九九——二〇〇	畢業論文	系同人	二——二學分

一九三七——一九三八年度本系課程表

社一及二	社會學概論	李安宅	三學分
社三——四	社會學原理	趙承信	三——三學分
社七	社會人類學	李安宅	三學分
社五三——五四	社會服務學概論	高君哲	三——三學分
社六一——六二	社會統計學	趙承信	三——三學分
社一〇一——一〇二	西洋社會思想	張東蓀	三——三學分
社一〇三——一〇四	中國社會思想	張東蓀	三——三學分
社一一——一二	當代社會學學說	吳文德, 楊精	三——三學分
社一二三	家族制度	楊 量	三學分

社一三一——一三二	農村社會學	李安宅	三——三學分
社一四〇	中國社會制度	吳文藻	四學分
社一四九——一五〇	社會學研究概	吳文藻	三——三學分
社一五六	個案工作方法	高君賢	二學分
社一七七——一七八	社會服務實地工作	高君賢	三——三學分
社一九七	個別研究	趙承德, 李安宅	三學分
社一九九——二〇〇	畢業論文	系同人	二——二學分

三、研究與出版

吳文藻先生於留歐期中，大部分時間係在倫敦及巴黎兩地，與英法人類學及社會學各大師遊，同時特別注意牛津劍橋導師制教育之特色。吳先生回國後對於在國內推進此類教育制度之精神，已擬有具體計劃，此項計劃已在本校逐步實現，並加以試驗。吳先生年來又對於國族研究特感興趣，從研究社會制度之觀點，在此方面已搜集許多重要材料。吳先生且準備於短期內親赴內地指導實地研究。趙承德先生正在整理其中國人口研究報告，一部分結果將在本校法學院所編輯之英文社會科學雜誌創刊號發表，題為'Recent Population Changes in China'。李安宅先生近年有巫術與語言、兩性社會學、社會學論文集等書之譯著，近與楊堃先生等共同着手搜集中國西北西南民族研究之資料。上述之英文社會科學雜誌亦由其主編並已為創刊號撰'Notes on the Necessity of Field Research in Social Science in China'一文。

關於實地研究報告，本系清河社區研究材料，近由黃適先生加以整理，初步報告見本卷社會學界。年前林耀華先生所研究之羅達義序氏族村落材料，及李有義先生所研究之山西上

部材料，大部分均已寫成專刊，不久當有機會發表。

本系教員、校友及同學所編撰之社會研究週刊（天津益世報），已有四五年之歷史，不幸因去夏事變發生，不得不暫告停刊，近擬將歷年在該刊發表之重要論文，編訂一專集問世。

本系師生與清華社會學系合組之社會學榮譽學會（Alpha Kappa Delta）於1936-37年度，按期舉行學術演講，臨時並有國內外學者參加，十分活躍，1937-38年度，則因清華南遷，由本系所組織之社會學會，主辦有系統之演講，以中國近代社會變遷為範圍，特請校內對此方面有專門研究之教授為講員。本校教員及學生參加聽講及討論者極為踴躍，茲舉其重要話題如下：

中國近代化之史的鳥瞰（王克敏 Philippe de Vargas）

轉移期的中國經濟制度（陳其田）

中國近代教育的變遷（高厚益 H. S. Galt）

現代中國社會思想的變遷（張東蓀）

中國語言與思想之變遷（陸志華）

中國近代社會變遷與家族制度（吳文藻）

中國近代人口變遷（趙承信）

本系學生之研究工作，可以畢業論文為代表，茲將其列舉如下：

一九三七年

陳韻熙：中國婦孺保健事業之研究

李 慧：近十年來的中國社會解放運動

殷 蕪：民國以來中國兒童福利事業之研究

賈元英：中國家庭中親子關係之研究

植令瑜：中國會館之社會學的分析

張玉林：中國水災問題

張學謙：中國婦女的地位、教育與職業

吳文藻：中國婦女社會地位的歷史的演變

張麗群: 功能派社會人類學的方法論及其批評

孫維允: 中國農會之研究

高麗雲: 中國棉花運銷合作社之研究

谷士傑: 滬上縣小學教師之研究

高玉書: 中國鄉村婦女工作之研究

黃燕儀: Role of Returned Students in the Urbanization of China

朱寶華: The Study of Child-placing System in the Child Welfare Problem

陳芝蘭: The Changing Status of Gainfully Employed Chinese Women in the Family.

一九三八年

徐麗芬: 我國公共衛生事業

李雲汀: 墾殖選言行之社會學的分析

曹心貞: 民國以來之婦女運動

方伯麟: 燕大附近百家調查

張秀芝: 中國節制生育運動

張發明: 樞任公之社會思想

任崇華: 孟子之民主思想

附 錄 二

本卷論文西語提要

ENGLISH AND FRENCH ABSTRACTS
OF ARTICLES APPEARING IN THIS ISSUE

It is suggested that the difference between Western and Eastern thought lies in cultural and linguistic differences, that Western logic is but a particular form of logic characteristic of the Western subject-predicate form of language construction, and that a theory of knowledge must be studied in relation to the cultural history of the society in which it is found. Thus the law of identity, the subject-predicate proposition in sentence-structure, and the categories of substance and causality in philosophy, take religious thought as a background and are characteristic of Western culture; while correlation-logic, non-exclusive classification, and analogical definition take political thought as a background and are characteristic of Chinese culture.

These two types of thought differ not only in their categories and their basic rules of logic but also in their attitudes. Considering their attitudes in putting a question about anything, the Western is concerned with "what is it?" and then later with "how should one react to it?"; the Chinese concern is with "how" rather than "what." The latter may be characterized as the "how-priority attitude" and the former, the "what-priority attitude."

In any society the immediate social forces determine the trend of thought, while the remote cultural heritage determines the forms upon which thought is made possible. All these help to determine interpretative knowledge. With different interpretations come different cultures. And, being born into different cultures, people learn to interpret differently, so that culture may be used to explain categories which in turn may be used to explain mental differences.

So far as basic human nature is concerned, two kinds of "residues" may be distinguished, namely the residue of persistence and that of dominance. With these emotional drives come outward manifestations or "derivations." From the residue of persistence develops Western culture, and from that of dominance develops Chinese culture. It is not that the Chinese do not have the residue of persistence, but in their original culture or derivations it is not developed or is underdeveloped. Nor is it that the Western peoples do not have the residue of dominance, for Western metaphysics is nothing but a disguised form of socio-political thought.

Tung-sun Chang

SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

Li An-che's translation, with notes, of the last part (pp. 237-280) of Karl Mannheim's *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Kegan Paul, 1936.

CULTURE

The translation is based upon Professor Malinowski's revised and enlarged version of his article on 'Culture' in the *Encyclopaedia of the Social Sciences*. This version, as announced, will be published in book form, under the title of *What Is Culture?* by Routledge and Kegan Paul, London.

NOTES ON THE CULTURE CHARTS

In this article the writer attempts to give a systematic analysis of the nature of cultural phenomenon in the light of Professor Malinowski's empirical theory of culture. The notes on the culture charts, which are to be used as instruments for field study, deal primarily with chart I (General Scheme of Human Culture) and only secondarily with Chart II (Principal Institutions). In Chart I attention is almost entirely devoted to the two columns entitled: "the fundamental factors of culture" and the "functional aspects of culture." It is affirmed that every cultural phenomenon presents to us three main facts: the material, the social and the spiritual. The first is best approached through the analysis of the material substratum of culture; the second by the study of institutions; the third through linguistic documentation. Furthermore, every

culture must be analysed from the following aspects: technology, economics, politics, the mechanism of law and custom, education, magic and religion, art, traditional knowledge, and recreation. All human cultures can be compared under the headings of this scheme.

Throughout this article the concept of culture is particularly applied to explain the phenomenon of contact as well as of contrast between China and the west. When the validity of the conception of functional over causal relationship among the factors or aspects of culture is demonstrated, the one-sided, deterministic views, for instance, of Marx (the material factor), Durkheim (the social factor), and Hegel (the spiritual factor), can be rejected. And some of the prevailing normative approaches to culture, such as those represented by Spengler, Alfred Weber, and MacIver, can also be subjected to criticism. More especially, it is suggested, the phenomena that both Weber and MacIver wish to differentiate by the terms culture and civilisation can be more adequately covered by any of the three above-mentioned fundamental factors of culture. And although the word culture is at times used synonymously with civilisation in social anthropology and social science, it is thought better to reserve civilisation for a special phase of more advanced cultures.

It is finally argued that, from the functional point of view, the significant sociological unit is neither the culture trait, which illustrates an atomistic tendency, nor the cultural configuration, which implies a universalistic tendency, but the institution, which avoids both the extremes.

Wen-tsoo Wu

SOCIAL STABILITY IN NORTH CHINA VILLAGE LIFE*

The study of the village should be the focus and basic element in Chinese rural sociology to-day. The general aim of such a study is to make an intensive enquiry into a group of small social units, analysing the forces making for

* This abstract is made by the editor of the *Sociological World* out of Professor Firth's original manuscript, which is not published in English. The responsibility is ours.

integration and stability on the one side and for change on the other. The process should start with a single village as a center, investigate the relationships of the persons composing it, in terms of kinship, the distribution of authority, economic organization, religious affiliations and other social ties, and to try to see how these relationships affect each other and determine the corporate life of the small community. From this center the investigation will radiate out, following the personal relationship into other units in adjacent villages, perhaps into the market town, along the lines of kinship, economic linkage and social cooperation. One essential part of the problem will be to know how far the village community is self-sufficient not only in an economic sense but in terms of the satisfaction of other social wants as well.

The intensive method of research applied to the problem will be that of the anthropologist. This method deals primarily with what the investigator actually observed, supplemented by descriptive linguistic accounts which are treated as indices and projections of reality, conditioned by the particular circumstances of the source from which they are obtained. In essence the aim of the method is to get a cross-section of the structure and functioning of a community at a specific period. Sound work of this kind demands investigation of what may be termed as "micro-sociological" order, as a necessary complement to the "macro-sociological" investigation which has mainly been carried out so far.

For the adequate explanation of the nature of the phenomena he is studying, it is essential for the investigator of the present-day conditions to acknowledge the importance of the immense amount of purely descriptive historical data supplemented by the material provided by archaeology, and to utilize it as far as he is equipped to do so. However, there is a real danger, owing to the wealth of literary documentation which China provides, of concentrating sociological studies on the explanation of the present in term of the past, to the neglect of the equally vital opportunity of studying the past in term of the present. This is especially true in the study of Chinese kinship system.

LA SOCIOLOGIE DE MARCEL MAUSS une introduction élémentaire à sa doctrine et à sa méthode sociologiques

par

Kun Yang

Comme notre étude sera fort longue, nous n'en publions dans ce numéro qu'une petite partie, dont nous donnons ici le résumé sommaire:

Mauss est le chef d'école de la sociologie française, continuateur d'Émile Durkheim et un des fondateurs de l'école française d'ethnologie. C'est un savant très érudit et très perspicace, pas du tout vulgarisateur, et un auteur fort difficile à comprendre. Il n'a donné aucun ouvrage d'ensemble qui expose sa doctrine, mais à travers tous ses écrits, ses enseignements et ses discussions, on peut tout de même tenter de la découvrir.

Mauss est à la fois le neveu, le "fils spirituel" et le disciple de Durkheim, dont il se réclame toujours fidèlement. Une étude sérieuse de Durkheim est l'introduction nécessaire à la compréhension de notre auteur. Mais il ne faut pas le considérer seulement comme disciple ou continuateur de Durkheim, car toute doctrine et méthode évolue rapidement au cours des années. De même, le sociologisme et le néo-sociologisme, quoique celui-ci soit la continuation de celui-là, expriment et représentent deux étapes très différentes. A travers les travaux de Durkheim, on sent souvent qu'il n'est pas moins philosophe, moraliste et pédagogue que sociologue. Quant à Mauss, sa compétence s'étend par dessus la sociologie jusqu'à l'ethnologie, la philologie, la mythologie et même la technologie. Ce néo-sociologisme a donc déjà dépassé les frontières de la sociologie et ouvre une voie toute nouvelle et importante au renouvellement de la science totale de l'homme. La jeune école française d'ethnologie fondée par Mauss et Rivet a certainement un avenir très fécond.

Mauss et Fauconnet ont publié dans la Grande Encyclopédie un article: "Sociologie" que l'on considère comme "un texte fondamental" et même "en un sens, la charte de l'École de Durkheim", mais cet article n'exprime pas la propre doctrine de notre auteur. Ce n'est que dans les deux volumes de l'Année

Sociologique, nouvelle série, publiés sous sa direction, et surtout dans son mémoire: "Divisions et proportions des divisions de la sociologie", qu'on se rend compte que sa propre doctrine surpasse implicitement celle de son maître. Mauss a expliqué pourquoi le principe de l'unité des sciences sociales est le principe le plus fécond de la méthode de Durkheim et pourtant il reconnaît que le principe du caractère fragmentaire des connaissances sociologiques caractérise réellement l'état actuel de notre science. Nous ne pouvons pas connaître à l'heure actuelle les divisions définitives de la sociologie, mais les idées de Mauss projettent une lumière suffisante sur l'avenir de la recherche sociologique.

Dans son célèbre mémoire "Essai sur le don". Mauss a découvert l'objet concret de la sociologie générale; ce sont des phénomènes généraux qu'il préfère appeler "des faits sociaux totaux". Les faits de ce genre étant absolument réels et concrets, Mauss a le droit de nommer sa sociologie générale, "sociologie générale concrète". C'est surtout dans son mémoire "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive" qu'il a nettement exposé "le plan d'une sociologie générale descriptive intensive approfondie". Et peut-être n'avons-nous pas tort de dire que les idées directrices de sa doctrine sont déjà bien arrêtées.

La morphologie sociale en tant que science a été créée par Durkheim, mais c'est Mauss qui nous en a donné une étude typique dans son "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos". Non seulement il a fait une démonstration oraciale du fait que la vie sociale, sous toutes ses formes, est fonction de son substrat matériel, mais encore il nous a offert une méthode de recherches qui est digne d'être suivie et généralisée. Et dans son mémoire déjà cité "Divisions et proportions des divisions de la sociologie", il a bien démontré que la morphologie sociale est l'étude de la structure physique des sociétés, que cette morphologie est une partie, presque une moitié primordiale, et l'une des plus indépendantes de la sociologie, et qu'elle forme le point de départ et le point d'arrivée de toutes les études de la vie sociale. Grâce aux travaux de Mauss et à ceux de Halbwachs également disciple de Durkheim et grand ami de notre auteur, la morphologie sociale a pris une place encore beaucoup plus importante qu'à l'époque de Durkheim.

THE POPULATION QUESTION IN COMMUNITY STUDIES

The present paper treats population from the community standpoint. By community is meant the living together of a population in a common area. Community thus defined is made up of three elements, namely, habitat, population and the process of living together. It is thus obvious that the study of population in all its aspects is a prerequisite to the understanding of the process of living together. Conversely, it can be equally claimed that a thorough treatment of a human population must involve an analysis of the behavior of the group concerned as well as of the physical materials.

A demographic analysis of the community's population falls into three divisions, namely, the size, the composition and the distribution (spatial). This classification is necessarily arbitrary, but as in the case of any scientific classification, it serves as a basis for the collection and analysis of data. Needless to say these three divisions are merely aspects of the same entity.

The functional relationship of population, habitat and culture is indeed very complicated. It can be illustrated by a consideration of the balance of human reproduction and cultural production. The net reproduction of a population involves problems of both birth and death while cultural production is something more than economic. It is important to note here that birth and death on the human level are not merely biological processes; they are also functions of social practices, technical and moral. It should be noted also that this dynamic balance between human reproduction and cultural production is radically different from the Malthusian static balance between population and means of subsistence. While the Malthusian "population" and "means of subsistence" are two static conditions, reproduction and production are two dynamically interrelated human activities.

The analysis of the question of population thus considered requires both statistical and descriptive data. The general technique of census enumeration would be employed for collecting statistical data, and ethnographic accounting of social practices for descriptive data. In order to complete a population study of a Chinese village community it is suggested that a minimum of one year's

residence is required of the investigator, who, with the help of assistants, would take two general censuses, one at the beginning and the other at the end of his work. In the intervening period he would register births, deaths, marriages, and migrations, and record social practices relating to population. It may be further suggested that four occupational censuses are needed in order to understand thoroughly the seasonal nature of occupational activities.

Ch'eng-hsin Chao

THE CH'ING HO VILLAGE-TOWN COMMUNITY

This is a summary report of field studies of Ch'ing Ho engaged by students and faculty members of the Department of Sociology and Social Work at Yenching University from 1928 to 1937. It covers the general structure of the village-town community as well as institutions such as the family, the shop, the temple, the school, the green crop association and the chamber of commerce. A fuller report in English is to be published by Mr. S. D. Gamble, through whose generous support the major portions of the Ch'ing Ho Studies have been made.