

民间文化研究参考丛书

两性社会学

马林诺夫斯基 著 李安宅 译



马林诺夫斯基 著
李安宅 译

两性社会学

中国民间文艺出版社

根据台湾商务印书馆版本影印

两性社会学

著者 马林诺夫斯基

译者 李 安 宅

中国民间文艺出版社出版

新华书店北京发行所发行

承德地区印刷厂印刷

1986年12月第一版第一次印刷

书号：10229·0506 定价：3.00元
(内部发行)

譯者序

馬林諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 教授底父母爲波蘭人，自己爲英國籍，現任倫敦大學人類學教授。生於一八八四年，於一九〇八年得博士學位，一九一〇年以後即在大英博物院與倫敦大學作研究事業。一九一四到一九一八曾在梅蘭內西亞 (Melanesia) (註一) 實地調查島民社會。他底研究方法，成功社會人類學裏面的功能學派 (Functional school)，將一切社會現象放入整個生活系統裏面，看看具有甚麼作用，以免不相干的類比 (analogical) 觀念與無生命的散碎紀錄。

他底重要論著計有：(1) 澳大利亞土著的家庭 (The Family Among the Australian Aborigines, 1913年) (2) 原始宗教與社會分化 (Primitive Religion and Social Differentiation, 1915年, 波蘭文) (3) 麥盧士著 (The Natives of Malin, 1915年, 見 Trans.

- of the Royal Society of S. Australia for 1915) (4) 趨卜連茲人底風俗 (Palomna: The Spirits of the Dead in the Trobriand Is; 1916年) (5) 西太平洋的儀式與易人 (Argonauts of the Western Pacific, 1922年) (6) 社會科學與宗教 (Myths, Science and Religion; in Science Religion and Reality ed. by J. Neetham, 1926年) (7) 原始心理的神話 (Myth in Primitive Psychology, 1926年) (8) 神話 (註一) 社會與犯罪與風俗 (Crime and Custom in Savage Society 1926年) (9) 父性與風俗 (The Father in Primitive Psychology, 1927年) (10) 本體 (Sex and Repression in Savage Society, 1927年) (11) 西北梅蘭內西亞蠻野 (註二) 人底性生活 (The Sexual Life of Savages in North. Western Melanesia, 1929年)

馬林樞斯教授具有特殊語言天才。他用長久的時間，密切的接觸當地的語言研究，特顯內西亞的原始社會。這本著與旁的關於那個地方的書，都是實地調查的結果。本著為他社會學及科學方法國際叢書之一，在倫敦出版，原名 Sex and Repression in Savage Society。其譯者

爲蠻野社會裏的性及抑窒。不過本書不只討論蠻野社會裏的性，也討論文明社會裏的性；不是研究性底本身，乃是研究性的社會學。這本書是將蠻野的梅蘭內西亞母系社會裏的性及文明的歐洲父系社會裏的性，作了社會學的比較研究，——研究兩種社會裏的性有甚麼關係。他說，兩種社會文化不同，組織不同，對於性的辦法也不同，所以由這些辦法產生出來的態度也不同。父系社會掌權的是父，所以兒子對於父，一面是愛，一面是憎，有兩面同值的（ambivalence）心理；母系社會掌權的是母舅，所以外甥對於母舅，一面是愛，一面是憎，也有兩面同值的心理。父權社會，兒子對於母親有父親底競爭勢力，所以抑窒下去的意識是殺父娶母（借用心靈分析（Psycho-analysis）的話）；母權社會，弟兄於姊妹爲禁令所隔離，代表禁令權威的又是母舅，所以抑窒下去的意識是殺母舅娶姊妹。這種心理，錯綜複雜，一是態度和清操底實際複雜；一部份外顯，一部份被抑窒，但實際存在「無意識」裏面（原書144頁）；在心靈分析的術語叫作「複識」（complex）。著者在本書指明「複識」怎樣在模式的父權社會形成出來；怎樣在梅蘭內西亞的神話、夢、娶語、和神經失序裏有所發展。心靈分析底創始人佛羅易得（Sigmund Freud）氏以爲文化起自颯騰

(totem) (註三)宴。著者詳細批評這種學說以後，即在結論裏面積極分析文化底起源，證明「複識」乃是文化產生的結果，有的複識即起自文化底起點。他說：文化底型類不同，複識也不會一樣，心理分析底毛病，即在認父護社會底特產品（忒母複識 (Oedipus complex)），即殺父娶母的錯綜心理」（註四）為普遍全世的現象。

本書不但比較父系與母系兩種不同的社會裏面的性，而且比較動物生活與人類生活裏面的性。動物牝牡的結合，在產生後代以後，看顧到能够獨立為止。人類則因傳遞社會知識，必使家庭組織超過子女底成熟期。所以少年動物不受性的束縛，沒有亂倫的試探；少年人類則因與此相反，需要修正本能，抑窒本能，於是一方面有所謂「本能底可變性」(plasticity of instincts) 一方面即有複識底產生。著者一方面比較動物與人類，一方面又將該子底發育分成四期（嬰兒期，幼兒期，成童期，青春期）逐期比較於兩種社會之間。

這樣一個對於性的比較研究，殊非原名蠻野社會裏的性及即室所可代表。在本書底第一編第五章一開始，著者自己也說：「我與傅羅易德及旁的心靈分析家庭研究領域是一個，不過我是

將性的題目分別處置，以便加重社會學的方面，且以避免母子依戀或「立別度」(libido)以性
欲爲人生活動的基本動力)底性質如何這樣聚訟理論的分別。」所以譯本改名兩性社會學，一
則可以正確一點，再則免去讀者望文生義，以爲那是偏枯專門的著作，不合於一般讀者。

中國是個父權社會，且是比西洋更嚴格的父權社會。在現在這種家庭形式正在轉變的當兒，
頗有將這本著作介紹到中文讀者底面前的需要。

這個譯本，除將原書一句不少地介紹過來以外，又於中國問題有相發明的地方加以按語和
譯註，以便讀者發生比較的趣味，能在真理方面投些側光。

譯本較原書加添的地方，除了按語和譯註以外：(1)自然很顯明地多了著者爲譯本所作
的序。遠地的惠贈與親善中國的態度，都值得我們特別感謝。此外，(2)有兩幅插圖，一幅是著者
底像，一幅是本書時常提到的心靈分析創始人佛羅易得氏底像，都是取自歐格頓(C. K. Ogden)
主編的 Psyche 雜誌。(3)還有三幅地圖，一幅是「梅蘭內西亞總圖」取自黎弗爾斯(W.
H. R. Rivers)底梅蘭內西亞社會史(卷一，一九一四年劍橋大學出版)一幅是梅蘭內西亞底

一部份「超下連茲圖」取自著者底「西北梅蘭內西亞蠻野人底性生活」一幅是戀愛巫術底中心「苦米拉伯瓦嘎」(Kumilabwaga)海濱」也是取自著者那本書。有了這三幅地圖，遇着書內討論的地方，便可按圖索索，方便很多。(4)譯本還加了兩篇比較不短的附錄(共約兩萬四千字)，以便讀者知道現在研究人類學的概況，與這本書在科學方法上的特殊地位，特別是在這等五花八門的學術界，可以「智害見智，仁者見仁」地有所取捨。

有些譯名，除了創譯以外，間或改譯幾個已有的譯名。這除了隨時加以譯註以外，特在「索引與英漢譯名表」裏劃入黑線方格，以醒眉目。

原書英文成分以外的地方不在少數，英國燕大歐洲語學系主任劉兆慧(George R. Looney)教授底幫助纔始翻譯出來，敬在這裏誌謝。

翻譯的工作已在一九二八年夏間告竣，經到許地山教授逐句校閱一過，並於中國相關之點指明印證與類比的情形，以便譯者添加接語，更要特別誌謝。

譯本寫完一年，在一九二九年夏間修正字句，從新抄了一遍。究因文辭太重原書形式又在

九三二年秋季修改一遍，重抄一遍，大致纔成現在的模樣。翻譯的途中與修正的途中直接間接得人幫忙的地方實在很多，敬在這裏一總誌謝。尤其是吳文藻教授對於稿本加以進一步的批評與補充，提議譯錄附錄二，更爲譯本作序，說明人類學的研究在中國所應有的地位與本書作者在人類學界裏面所有的貢獻，且蒙顧頌剛教授爲本書題封面，使本書在一九三四年夏間完成現在的模樣，更應特別誌謝。

一九三四年七月譯者識於北平西郊海甸

(註一) Melanania 爲澳洲東邊諸島黑色民族總稱，包括 New Caledonia, Loyalty Is, New Hebrides, Solomon Is, Bismarck Arch., 和 Fiji Is. 以土人色黑得名。參看本書附圖。

(註二) savage 舊譯爲野蠻，有鄙視之意，改譯爲蠻野。barbarous 有人譯爲半開化，號與 semi-civilized 不分；且鄙鄙之鄙在文化史上有特殊的意義，改譯爲鄙野。取其較蠻野爲進步之意，並非卑鄙之意。

(註三) 圖騰一詞，來自美印第安人阿爾貢琴 (Algonquins) 的奧支薄瓦 (Ojibwa) 和鄰近的話 okoteman，意思是「他底弟兄姊妹等親屬」。主要字根是 o，意思是同胞的親屬，或過繼成的同胞親屬，在同胞親屬之間，彼此不能結婚。圖騰制是一種社會制度與宗教制度，具有五種特徵。其詳另見本書第三編第三章註一。圖騰宴即是吃掉圖騰制中禁物圖騰獸。

(註四) 希臘神話，愛菲勒斯一降生，父即占於巔，占語不詳，謂長大以後殺父娶母。父懼，欲置之死地，然竟未死，果如占語所言。

校後記：譯者序文所介紹的書者著作，6與7兩項，已由譯者譯出，由商務出版，名巫術科學宗教與神話。英文譯數最繁的序文，因忙未及寫畢，關於這一方面的意思，可參看巫術科學宗教與神話譯者序文。書者在此期間更准新著出版，名珊瑚園及其果樹 (Coral Gardens and Their Magic) 兩本計頁 xxxv + 506; xxxii + 360。一六三五年由英 American Book Company 與英 George Allen & Unwin 出版。

著者爲漢文譯本序

我爲這個漢文本作序，實在覺得高興。據我所知道的，我底著作譯成歐洲以外的文字，這是第一次。

我與羅素 (Bertrand Russell) 和歐洲許多旁的見解清明的人具有同樣堅決的信念，以爲中國一定要領導亞洲大陸文明底進步；亞洲與小小的歐洲相比，在好多方面都是更較重要。

這本書很簡略地嘗試着討論的問題，或者對於近代的中國社會有些興趣。特別是宗教一方面，曾是中國社會與中國文化底強有力的源泉。中國底舊式家庭，對於一切見解正確的人類學者一定是可以羨慕的對象——幾乎是可以崇拜的對象，因爲它在許多方面，曾是那般優美。然而不管怎樣，中國底舊式家庭現也非變不可了。一切對於中國底前途熱心希望的人，都是希望這個變動不致太驟，不致影響最要緊的人倫關係，那就是子女對於父母的關係。這本書是研究這種關

係的東西，或者能够引起中國學者底興趣，更將這種關係研究得充實一點。倘若新的著作出現，對於中國家庭與歐洲家庭組織或者中國家庭與梅蘭內西亞的家庭底組織加以比較研究，那麼，我底勞力便是得到報償了。

現在李安宅先生將這本書譯成漢文，使我十分感謝他。

馬林楠斯基

一九三二年二月五日於倫敦大學

(倫敦經濟學校)人類學系。

PREFACE.

It is with real pleasure that I am writing this preface to the Chinese edition of my book. This is the first time as far as I know that any of my writings have been translated into a non-European language.

With Bertrand Russell and many other clear-sighted people in Europe, I am firmly convinced that China will lead the progress of human civilisation in the big continent of Asia, a continent in many respects so much more important than our little Europe!

The subjects discussed in a very tentative and sketchy manner in the present book may be of some interest to modern Chinese society. The family, above all in its religious aspect, has been the greatest source of strength to Chinese society and Chinese culture. The old Chinese family, which must be an object of admiration, almost of worship to all sound students of human society, for it was so beautiful in many respects, is at present bound to become modified. All who wish well for the future of the Chinese nation hope that this modification may be not so drastic as to touch the most important relationship, that of children to parents. The present book, which deals with this relation, may stimulate some Chinese

students to develop the subject more fully. If he could hope that a comparative essay on the construction of the Chinese and European families, or on the family in China and in Melanesia, could be forthcoming, I should regard it that my labours had not been in vain.

I wish to express how much I value the work that Mr. Li An-che has put into the translation of this book.

B. MALINOWSKI

5th February 1932.

Department of Anthropology
University of London,
(London School of Economics).

剛
性
社
會
學

著者原書原序

心靈分析 (Psycho-analysis) 底學說，在近年來所得到公衆的贊許，真是「如日之昇」。它在當代文學、科學、以及藝術各方面所有的影響都一天比一天大。實際，有些時候，它竟成了舉世若狂的流行品。許多愚夫曾爲這個流行熱深切地感印過，許多賣弄學問的人也曾爲它震驚失措。著者顯然屬於前者，因在一個時期曾被傅羅易得 (Freud)、黎夫爾斯 (Rivers)、容 (Jung)、阿斯 (Jones) 等學說過度地影響過。然而賣弄學問的精神且要留作學者主要的熱情，繼起的返想卻已很快地冷靜了起初的迷戀。

這種過程同所有的枝枝節節，凡細心的讀者，都可在這本小書裏面找到來龍去脈。然我並不願意引起一項預期，使人希望着戲劇似的翻案。我在任何意義之下都未作過實驗，心靈分析底信徒或理論心靈分析底支持者；我現在雖不能忍耐心靈分析底過分的自信，及其紛亂的論辯與

交錯的術語，然我尚須深深感謝它所給我的興奮，它給人類心理學的有價值的教訓。

心靈分析已將我們拖到動的心理學說裏面，已給心理過程的研究一個具體的轉變，已領導我們專心於兒童心理學和個人歷史最後但不最不要緊，它已強迫我們去將人生不正式不被承認的方面加以思考。

對於性和人類許多可恥的卑污虛榮等心理加以公開的研究——心靈分析爲此而最被人恨罵——我以爲在科學上最有價值，應該使心靈分析特爲人類學者所重視；這就是說，倘若人類學者要研究對象而免除不相干的陷阱或甚而免除虛偽的架子的話，他便應該重視心靈分析。我是霍理斯 (Havelock Ellis) 底學生和信徒，不會誣告傅羅易得是講「汎性欲主義」(Pan-sexualism) 的——不管他在性的衝動上所說的話我是怎樣不贊同。我也不會表而抗議，可是暗地接受他底見解，同時又很正義地洗掉我底干係，以免有所玷污。人是一個動物，即以動物的資格有時不淨，這是誠實的人類學者不得不正視的事實。學者對於心靈分析所有的遺憾，並非因它公開地用相當的注重研究了性，乃是因它將性研究錯了。

論到這本書多變的歷史，前兩編都較其餘的早得很多。那裏有許多觀念，當我在一個珊瑚島上研究梅蘭內西亞（Melanesia）（註五）的社會生活的時候，已經形成了。我底朋友塞里格滿（C. G. Seligman）教授所給我的指導和惠贈的文字，使我想像「添母霸識」（註六）和「無意識」（the unconscious）底他種表現在母權社會所應顯示的形態。這樣實際在梅蘭內西亞的民族裏面觀察母系複識，據我所知道的，是第一次利用心靈分析來研究蠻野（註七）生活的。所以這項研究對於研究人類的學者，研究人類心理的學者，和研究人類文化的學者，都許有些趣益。（註八）我作結論所用的字眼，多是心靈分析的，超過了我現在所有的態度。不過就是這樣，也不超過「複識」（complex）和「抑望」（repression）等詞底範圍以外，而且兩詞底引用也完全都在一定而有經驗的意義裏面。

我底研讀越進步，越覺不易全盤接受傅羅易底結論，而且更不易全盤接受心靈分析底其他結論。我是一個人類學者，更特別感到關於蠻野人的野心學說，關於人類制度底起源的假說，以及關於文化歷史的敘述，都應該根據一項正確的認識——即關於原始生活的認識以及關於人

類心理底無意識或有意識各方面的正確認識，「無意識」裏面畢竟並沒有「壓制」問題，壓制或更確切出現；這些都是屬於社會學和文化的堅確事實。對於這些事實作理論的敘述所需要的前提，並不能在參考裏得到。我這樣的態度，是仔細被問得難以得底圖騰與禁忌 (Totem and Taboo) 和精神心理與自我的分析 (Group-Psychology and Its Analysis of the Ideology) 兩書 (Kohler) 裏面談的圖騰崇拜 (Totemism) 以及雷克 (Reik) 的蘭克 (Lank) 的蘭斯 (Lank) 等社會學的著作以後而自信正當的。關於我底結論，讀者可在本書底第三卷到第四卷。

我在本書底末一編試就文化起源的複雜見解。我在那裏將多變的文化條件之下人類底動向，必須經過的變態作出一個大綱。我特別說明，性的本能和某種「複誼」底抑室必是創造文化所發生的精神方面的副產品。

我以為本書底末一編，「本能與文化」是最重要，同時也最有啟發的餘地。最少，從人類學的立場來看，那是一個獨樹一幟的嘗試，是介乎研究人類為科學和研究動物的科學之間，屬於「然

專門家之鄉」的探險嘗試無疑地，那裏大部份的論辯，將來必要重新製造然我相信已經提起了重要的問題，遲早必成爲生物學家、動物心理學家、文化學家等所要討論的問題。

關於動物心理學和生物學等知識，我不得不依靠普通參考書。我所憑藉的，主要是達爾文和露理斯；毛爾根 (Lloyd Morgan)、海利克 (Herrick) 和桑戴克 (Thorndike) 諸教授底著作；西普 (Heape) 博士、寇勒 (Kohler) 博士和排克老夫特 (Pyroff) 君以及魏斯特馬克 (Westermarck)、哈蒲浩斯 (Hobhouse)、艾斯庇那 (Esquinas) 和旁的的社會學的著作裏面所可見到的材料。我在本書裏面已經詳細註出參考各書特在此處誌謝；毛爾根教授底本能概念似乎最充分，他底觀察也對於我最有用，更要加重誌謝。我和毛爾根教授所用的本能和習慣兩詞及我們對於本能底可變性 (plasticity of instincts) 所有的概念，都是微有不同，可惜這個事實發現得太晚了。然我並不以爲這個事實含着嚴重不同的意見。我也相信，文化會給本能底可變性介紹一個新的量度，而且動物心理學家也可因爲認清人類學家對於這個問題所有的貢獻而獲到實益。

我準備這本書，因與下列諸友相討論，得到不少的興奮和幫助，那就是牛津的賽利格滿 (Seligman Z. Seligman) 太太；加利弗尼亞大學的路義 (R. H. Lowie) 博士和克農伯 (Kroeker) 教授；新錫蘭的傅爾斯 (Firth) 君；華盛頓的懷特 (W. A. White) 博士；巴路蒂木爾 (Ballinrore) 的蘇里曼 (H. S. Sullivan) 博士；芝加哥大學的海利克教授；倫敦經濟學校的金斯堡 (Ginsberg) 博士；紐約的哈密勒頓 (G. V. Hamilton) 耶利福 (S. E. Jellicoe) 兩博士；哈雷 (Harley Street) 的密勒爾 (E. Miller) 博士；加里弗尼亞的艾西奧 (J. A. de Angelo) 夫婦；劍橋的歐格頓 (C. K. Ogden) 君；角市 (Cape Town) 和希得亞 (Sydney) 的坎得克和夫·卜朗 (Radcliffe-Brown) 教授；紐約城的傅蘭克 (Lawrence K. Frank) 君；至於本書所根據的實地調查，則因莽德 (Robert Mond) 君底慷慨熱心，纔有可能。

本書奉獻給維也納的庫訥爾 (Paul Kanner) 君。他幫忙我不少，因為他底充分批評，使我

在本題目上和許多旁的題目上，觀念澄清了不少。

(註六) 譯註看序文註四。

(註七) 譯註看序文註二。

(註八) 總註 interest 一字，有時是興趣，有時是利益；但在科學上，每每同時兼有二義。故用一義時，譯爲興趣或利益，兼用二義時，譯爲趣益。

馬林禱斯基

一九二七年二月於倫敦大學

(倫敦經濟學校)人類學系。

兩性社會學

(母系社會與父系社會比較)

原著者 馬林諾斯基

譯者 李安宅

校定者 許地山 吳文藻

附著者為本譯本序 譯本附錄兩篇

顧頡剛題



Sigmund Freud

弗羅伊德氏

(心靈分析創始人)





Bronislaw Malinowski

著者 馬林諾斯基氏

目錄

第一編 複識底形成……………一

第一章 問題發凡……………一

第二章 父權家庭與母權家庭……………一〇

第三章 家庭劇情底第一幕……………二〇

第四章 母權社會的父職……………二七

第五章 嬰兒期的性欲……………三五

第六章 生活底學徒期……………四二

第七章 後期兒童性欲……………五〇

第八章 少年期……………五九

第九章 母權複識……………七三

第二編 傳統底鏡影……………八一

第一章 母權社會底複識和神話……………八一

第二章 疾病和反常……………八二

第三章 夢想和行事……………八九

第四章 猥褻和神話……………一〇〇

第三編 心靈分析和人類學……………一二九

第一章 心靈分析和社會科學之間的裂口……………一二九

第二章 一個「被抑窒的複識」……………一三五

第三章	「文化底元始原因」	一四〇
第四章	殺老底結果	一四六
第五章	對於起初殺老的分析	一五一
第六章	複識呢？情操呢？	一六四

第四編 本能與文化……………一六九

第一章	由天然過渡到文化	一六九
第二章	家庭——「發生機的」文化搖籃	一七三
第三章	動物遊牝期和交配期與人類之比較	一八二
第四章	婚姻關係	一八九
第五章	父母的愛	一九四
第六章	人類家庭底堅持性	二〇四

第七章	人類本能底可變性	二一〇
第八章	由本能到情緣	二一一
第九章	母權與亂倫試探	二二五
第十章	權威和抑窒	二三四
第十一章	父權和母權	二四三
第十二章	文化和「復讞」	二五三
附錄	甲 開魯窩頓 近代人類學與階級心理	二五九
一	近代人類學底背景——十九世紀的產業革命與演化論	二六〇
二	莫爾根底人類學——為十九世紀的文明造理論的根據	二六三
三	魏斯特馬克底人類學——為中產階級的道德造「絕對」的基礎	二六七
四	魏氏關於單婚制的謬論	二七一
五	魏氏關於社會核心的謬論	二七七

六	魏氏對於家庭起源的謬論	二七九
七	魏氏底流派——馬林孺斯基等	二八三
八	我們對於兩造的解釋——「文化迫力」說	二八七
九	「文化迫力」說對於社會科學的貢獻	二九二
附錄	乙 賴斯外爾 馬林孺斯基對於一種假說的考驗——該項假說即以對於單獨一種文明所有的先入之見爲根據者	二九七
一	馬氏原書提要	二九八
二	人類學與反證	三〇〇
三	兩重本館問題	三〇二
四	互調方法問題	三〇三
五	報告材料	三〇四
六	以單純作標準	三〇五

七 以文化起源說作標準·····	二〇八
八 功能概念·····	三〇九
九 結語·····	三一二

附 圖

一 梅蘭內西亞(Melanesia)總圖	
二 超卜連茲(The Trobriand Islands)圖——梅蘭內西亞一部	
三 苦米拉伯瓦嘎(Kumilabwaga)——戀愛巫術底中心	

索引與英漢譯名表

兩性社會學

——母系社會與父系社會底比較——

第一編 複識底形成

第一章 問題發凡

心靈分析 (psycho-analysis) 係因施行醫術而產生，它底學說也多半是屬於心理學的，然與生物學和社會學頗有密切的關係。它底主要成績之一或者就是將這三門研究人類的科學聯絡起來。傅羅易得 (Freud) 底心理學的見解——他對於衝突，抑窒，無意識 (the unconscious) 複識 (complexes) (註一) 等怎樣形成的學說——是心靈分析最詳細的部份，也就是心靈分析底大本營。他底生物學的理論——關於性欲與性欲對於他種本能的關係，以及「立別度」

(Mido) (註二) 和立別度底多種變化——是他底學說中較不完美，較多矛盾，破綻，而且得到批評較多的部份；不過有的批評是有根據的，有的則沒有根據。我們所關心的乃是社會學的方面，他在這一方面也是更值得注意的。只是社會學和人類學雖然貢獻了最於心靈分析有利的證據，而且忒母複識 (the Oedipus complex) (註三) 說雖然具有顯然的社會學的意義，偏在這一面最沒有人注意，真算奇怪的事。

心靈分析的學說根本是家庭生活對於人心影響的學說。它指給我們，孩子對於父母，兄弟，姊妹等關係所有的熱情，偏重，衝突等，結果都形成某種對於他們的恆久態度或情操；這幾種態度或情操，一部存在記憶裏面，一部沉在無意識裏面，能够影響孩子以後對於社會關係的生活。我用情操這個名詞，是照單德 (A. F. Shand) 所給的專門意義，並且承認它在他底情緒和本能等理論所有的一切重要的含義。(註四)

心靈分析的學說顯然具有社會學的性质，因為傅羅易得學派底學說全盤佈景都是受了一種特殊社會組織底限制——那就是包括父，母，子女等小範圍的家庭。因此，傅氏看作最重要的心

理學的事實的那個家庭複讎 (family complex) 就是一種特殊社會羣體對於人心的作用。而且，每人在幼年所感受的心理印像，更有再深一層的社會影響，因為幼年的心理印像能够預定某種社會繫結底形成，範鑄他在傳統、藝術、思想宗教等領域所有的感受性和創作能力。

所以社會學者感到：複讎除了心理學的研究以外，尚應加上兩篇社會學的東西：一篇緒論，述及家庭影響所有的社會學的性質；一篇跋尾，分析複讎對於社會的影響。因此，社會學家就有兩種問題。

第一種問題：家庭生活倘若對於人類心理具有這樣命運攸關的影響，它底質性就更值得注意。因為事實是：家庭並不是在任何人類社會都一樣的。家庭底組織，乃因民族文明底性質與進化的水平線而大不相同；就在同一社會以內，也因流品不同，而家庭不同。即在今日的人類學界，也還流行着幾種學說：註四 a) 相信家庭底組織在人類進化當中曾經極大的變遷；從原始共產公妻時代的雜婚形式，經過「羣婚」(group-marriage) 的「羣體家庭」(group-family)，「合夥婚」(punaluan marriage) 的「血族家庭」(consanguineous family) 及「大家庭」(gross families)

與母黨親屬 (olan kindred) 至於今日社會的最後形式——即根據單婚和父權的個人家庭。這類的學說固然相信家庭形式底變遷，不過除開這等假設多事實少的混雜構想而外，由着今日對於蠻野（註五）民族的實際觀察，我們也可以見到家庭組織中許多很大的差異，乃是毫無疑問的。由着權勢底分配而有的不同，有的將權勢給父親，生出父權底數種形式；有的將權勢給母親，生出母權底許多類別。紀認後嗣的方法也有很大的不同——有因不識父職（譯者按：即在生理上「只知有母，不知有父」）而有的母系，有縱屬不識父職而竟有的父系；有因權勢而有的父系，有因經濟的理由而有的父系。而且，居處不同，房屋底布置不同，食品底來源不同，以及分工底方法不同，都在各種各族之間大大改變人類家庭底組織。

所以問題就生出來了；家庭以內的衝突，欲情，依戀等是因家庭組織不同而不同呢？還是普遍人實都是一樣呢？倘像實際那樣，是因家庭組織不同而不同的，則家庭底核心複識 (the nuclear complex) 就不能在一切人類種族之間都保持恆常的狀態，必是同着家庭底組織而有改變。所以心靈分析底主要工作就是研究這種改變底限度，製造相宜的公式，而且終於討論家庭組織底

顯著型態，陳述核心複識底相關模樣。

這個問題，或在一個例外以外（註六）尚未有人提出過，最少也未明顯而直接地提出過。專為傅羅易得派所知且被他們假定為普遍的複識（我是說忒母複識）根本是與我們阿利安人（Aryan）底父系家庭及父權（patria potestas）發生聯帶關係的，那就是被羅馬法律和耶教道德所保障且為近代資產階級底經濟條件所加重的家庭形式與父權。然而這種複識，在傅氏一派看來，竟在各種蠻野（savage）社會或鄙野（barbarous）（註七）社會裏面都有存在。這種假定的看法，自然是錯誤的；試將第一問題詳細討論一下，就會明白錯誤到甚麼程度。

第二種問題：家庭複識對於神話、傳說、童話等底形成有甚麼樣的影響呢？對於某種蠻野和鄙野的風俗、社會組織底形式、物質文化底成就等，都有甚麼樣的影響呢？這個問題在利用他們底原理來研究神話、宗教、和文化的心靈分析家們，已經清楚地认识到了。但家庭組織怎樣藉着家庭複識來影響文化和社會，尚無正當學說加以解釋。大多數關於第二種問題的見解，在社會學的見地看來，都需要它徹底地修改一下。另一方面，傅羅易得、蘭克（Rank）、問斯（Janes）等對於實際的神

話問題所給的具體解答，則比他們一般的理論（說「神話是種族底世間夢」）正確得很多。

心靈分析，因認清初民底注意集中於他自己和他周圍的人民，且認清這種注意是具體而有動力的，於是給初民心理一個正確的基礎；在此以前，則常陷於一種錯誤的見解，以為人對於自然界常有冷靜的注意，他對於自己底歸宿常作哲學的冥想。然因心靈分析家忽略第一種問題，並且默認忒母複識存於一切社會之中。所以他們底人類學著作便出了毛病。他們不但在母系社會裏蹤跡具有父權社會之性質的忒母複識的時候，不能得到正當結果；即玩弄羣婚或雜交等假說的時候，也不能得到正當結果。——因為心靈分析所知道的是我們歐洲人底家庭組織，可是到了完全不與歐西家庭相同的情形，再不特別小心，反倒隨意製造假說，當然不能得到正當結果。研究人類學的心靈分析家既不免於這種抵觸，於是造出關於某種原羣（primitive horde）的型式，或關於有史以前的圖騰獻祭底型範，或關於神話如夢的一種臆想的假定，大抵與心靈分析本身底基本原則相悖。

本書第一編，主要是根據直接觀察蠻野社會所得的事實討論第一種問題——核心複識怎

樣依賴於家庭組織。至於第二種問題，則待第二編去討論。最末兩編底使命，是將兩種問題通體討論一下。

(註一) 譯註：看本章註三。

(註二) 譯註：以性欲爲人生活動底根本動力。

(註三) 譯註：參看譯本序文，及序文註四：希臘神話，愛宙帕斯 (Oedipus) 一降生，父即占於廟。占語不詳，謂愛宙帕斯長大而後，殺父娶母，父懼，欲置之死地。然竟未死，是如占語所言。這種仇父近母的錯綜心理，本書名爲「希臘神話」。

(註四) 譯註：欲知卑德情緒操等學說，可看第三編第六章；本能底定義，見第三編第五章，第四編第二章，及同編第九章。

(註四a) 譯註：這裏指的一面似乎是恩格爾 (Engels) 與他所根據的莫爾根 (J. H. Morgan) 一面似乎是心靈分析。關於心靈分析，本書大體即在批評與補充。後文自明。至於恩格爾一派，則爲一般左傾思想家所宗守。他們所宗守的典籍是恩氏底氏族，私有財產及國家之起源 (The Origin of the Family, Private Property and the State 一八八四年出版)。這本書則根據莫爾根底古代社會 (Ancient Society, 一八七七年出版)。莫氏研究美洲印第安人 (Indians)，發現家庭底變遷也合乎演化論，於是給十九世紀的文明供給了理論的根據。這一派的失當處，乃在擬認特殊過程爲普遍的演化階段。馬林羅斯所批評者尙不止此。兩派

底社會背景及所以異同之點，參看譯本附錄自明。

按馬氏此處所指的墮遷，頗覺雜亂無章。豈有意證明其爲「假設多事實少的混雜構想」，所以特別顯著雜亂無章的理由，乃在混合數種理論，不只表示一家言。茲將恩格爾一派所說的墮遷階段介紹於下，以醒眉目。

(1) 血族羣婚家族 (the consanguine family) 凡同年輩者，如祖父母輩，父母輩，兄弟姊妹輩，子女輩，均互爲夫婦。

(2) 合夥婚家族 (punaluan family) 除以上婚姻必在同輩之間以外，並限制兄弟姊妹不准通婚，但在一家以內，姊妹行互爲多數丈夫底婆，兄弟行互爲多數妻底丈夫。Punaluan 卽爲前註之意。

(3) 對偶婚家族 (the pairing family) 以上兩種均係羣婚，此則一男一女相爲匹耦，其關係不固定，可以隨時離異耳。

(4) 單婚家族 (monogamous family) 卽現在一夫一婦的固定家庭。

據這一派的說法，血族羣婚已不存在，合夥羣婚通行於蠻野社會 (savagery)，對偶婚通行於都野社會 (barbarism)，一夫一婦通行於文明社會 (civilization)，但現在所有的單婚，只是限制女人不準割男人的單婚而已。

(註五)

譯註：(a) 譯。舊譯爲野蠻社會，改譯爲野蠻。Bachelard 有人譯爲牛陣化譯與 scientific 不分；且譯鄙之鄉在文化史上有特殊的意義，故譯爲鄙野。取其較蠻野進步之意，而非卑鄙之意。

(註六)

原註：(a) 原稿的「野蠻社會」(The Primitive Society) 底家底心靈分析的研究，是魯班爲心理學者所著，但這種都以社會學的方向爲拓伸後邊的幾章，特別是十五十七兩章，包括不少研究現在問題的方法（雖然作者並未將這方法明顯地計劃出來）。

(註七)

譯註：見本章註五。

第二章 父權家庭與母權家庭

考查第一問題——「家庭複識」怎樣在某一個社會裏面被家庭組織所影響與改變——最好的方法，就是從事實方面作具體的研究，在有代表資格的家庭生活裏面追索這個複識底形成過程，並於文明不同的社會去作比較的研究。我在這裏並不提議調查人類家庭底一切形式，乃要詳細比較我所親身觀察的兩種形式：即近代文明底父系家庭，和梅蘭內西亞（Melanesia）（註一）西北島民社會的母系家庭。不過這兩種例案，也許代表社會學的觀察中兩種最不相同的型式，所以很能達到我們底目的。我們此刻就用幾句話介紹東北新幾尼亞（North-Eastern New Guinea）（或西北梅蘭內西亞）的超卜連茲人（Trobrinds）；因為我們所要比較的，一方是我們自己底文化，一方就是他們底文化。

這些土人是母系的，那就是說，他們底社會制度只用母親來作紀認宗親（kinship）的標

準，而且繼承和遺產也都以母系來作遞嬗的線索。他們底男孩或女孩都隸屬於母親底家庭，氏族（或母系族，*clan*）和社會；男孩襲母舅底爵位和社會的地位；男女兒童承受遺產，都不是承受父親，乃是男的承受母舅，女的承受舅母。

超卜連茲的每個男人或女人在最後以結婚來度安定的生活——起初的時期是童期的性的遊戲，接着就是青春期（*adolescence*）的普遍放縱，以後更有一個時期，一對愛人們度着較恆久的私通與同居的生活，同着兩對或三對旁的伴侶住在一個「曠夫院」（*bachelor's house*）結婚，除會長有多數的妻以外，普通都採單婚制，且是恆久的結合，含着性的專有，共同的經濟生活，獨立的家室。一個膚淺的觀察者，初見之下，可以認為與我們底婚制相同，然而實際乃是完全不同。先說當丈夫的，就不被社會認作孩子底父親，不與我們所說的父親含義相同。土人並不認識父親與孩子的肉體關係的觀念，所以在土人看來父親在生理上全與孩子底生育無關。土人相信，孩子底產生，多因母族女魂將么小精靈（註二）送進母懷的緣故。母親生了孩子以後，作丈夫的不能不加以保護，加以撫養，不能不「受而抱之」；但從孩子底生育關係來看，則孩子不是「他底」。

因此，父親是子女底親愛仁慈的朋友，不是被人承認的宗親。他是一個外人；他有權威，因他對於子女有個人的關係。不因他在血統上有社會的地位。孩子底真實宗親（那就是實質）或「同體」只在母系之中。統制孩子的權威，乃在母舅底手裏。母舅與母親之間，有嚴格的禁忌，防止兄弟姊妹之間一切親善的關係；因為這個緣故，母舅永遠不能與母親接近，也就不與母親底家室接近；母親承認母舅底權威，敬禮他，就像平民敬禮酋長一樣，但彼此之間，永遠沒有溫婉的關係。不過，母親底子女嗣是母舅底唯一承繼者，母舅在甥舅甥女身上，有直接支配的權柄。母舅一死，他底世間物全歸甥舅甥女所有；當他活着的時候，他也必須將他自己底任何本領傳給他們，那些跳舞，唱歌，神話，巫術，手藝等本領。他也供給姊妹及其家室的飲食物；田園所產，大部份歸於他們。所以孩子對於父親所要的，只有親愛的看顧和溫婉的友誼。他們底母舅，代表家庭以內的紀律，權威，和執行權威等勢力。（註三）

妻子對於丈夫的關係，一點也不卑微下賤。她有她自己底所有物，並在公私兩方面，她有她自己底勢力範圍。母親為父親所憐憫的事，孩子永遠看不見。反過來說，父親只是部份的養家人，因為

他底大部份時間不得不爲他底姊妹去工作。兒子們也就知道當他們長大的時候，他們也須爲他們自己底姊妹底家室去工作。

結婚是父方的 (patrilocal)——就是女子倘如是從另一個地方來的 (這是通常的情形)——她要跟隨她底丈夫，住在丈夫家裏，並加入丈夫所屬的社會，因此，子女所發育的地方乃爲法律上屬於外人的社會，子女沒有當地的土地權；且在莊村的榮耀事件上，也感不到合法的光榮；至於他們底家，他們底產業，他們桑梓義務底中心點，以及他們感到光榮的祖德宗功，則都在另一地方。與這二元的影響聯爲一氣的，就是出奇的組合方法與糾紛狀態。

同一母親底男女孩子，早年便在家裏被人隔離，因爲嚴格的禁忌不准他們有親密的關係；比甚麼都要緊，任何關於性的題目，永遠不能當着他們共同說起，以免引起他們底興趣。就是因爲這個緣故，所以弟兄雖然實際對於姊妹是有權威的人，但對於她底婚姻問題，則爲習俗所禁，不能行使這種權威。因此，對於女兒結婚這件事，允與不允的權力，乃在父母，而父親（他是母親底丈夫）對於女兒的權威，便只在這一件事上最有勢力。

我們所要比較的兩種家庭，彼此大不相同的地方，已在慢慢分明了。在我們自己底家庭型式裏，我們有以社會為後盾的有權威有勢力的丈夫和父親。（註四）我們底經濟制度，也使父親和丈夫成為養家人且可——最少也在名義上——對於母親或子女任意停止供給，或充分供給。反過來，起卜連茲則有獨立的母親及其丈夫。父親與子女沒有生物學的關係，他也不是養家人；他不能將他底產業遺給子女，而且社會也沒有建立下權威，使他管轄他們。母親底親屬則有很大的勢力，特別是她底弟兄；母舅是有權威的人，是家庭用度底供給者；他底產業，當他死的時候，便為外甥們所承受。所以社會生活和家庭組織底模式，都與我們底文化完全異軌。

在外表上看來，似乎是對於母系社會的家庭生活加以探討，纔有趣味，至於我們自己底家庭生活，既為我們所熟知，且為近來的心靈分析反復申說過了，便不必再多此一舉；我們只要心領神會就夠了。然而嚴格的比較研究，必要首先將比較項目清清楚楚地擺在眼前。這裏所要貢獻的母系材料，既為人類學實地工作底特殊方法採集而來，則於歐洲的材料也不可不以人類學家底見地，用同樣的方法，加以整理，列成同一的形式。前面已經說過，我在任何心靈分析的記載裏，都未見

到任何直接一致。關於社會環境的考證更未見到討論核心複識及其原因怎樣在我們底社會裏因社會的階級而有不同。然而在資產階級奢侈的育兒室的嬰兒衝突，不與在農夫底茅屋裏，或在窮苦工人所住的單獨的，飲食起居都在這唯一的房間裏的嬰兒相同，這是很顯然的。正爲要闡明心靈分析學說底真理，對於下級及粗鄙社會之考察，極爲重要。因爲那裏是一個鐵鏈就叫作鐵鏈，不會有飾詞的，那裏的孩子是和父母常接觸的。飲食起居，同在一間房裏，睡眠憩宿同在一個牀上，沒有其他的父母代理人，來擾亂這幅圖畫，他們粗野的接觸，不爲禮儀所拘束而日常生活之小衝突與嫉忌之情，都顯之於強烈的，雖則被抑制着的抵觸之中。（註五）

還可以說，當我們研究核心複識及其社會的與生物的真實基礎以應用於民俗底研究，農夫及不識字的階級之不可忽略，尤關緊要。因爲一般傳統所自產生的狀態，比較近於現代中歐和東歐的農夫或貧苦的手藝工人，較不近於維也納，倫敦，紐約等處口腹過飽神經過敏的人民。

爲使比較顯明起見，我將童期底歷史分成幾個時期，分別討論，且將兩種社會裏的時期都描寫一下，比較一下。家庭生活史底時期，有個清楚的區分，是在討論核心複識上關係重要的事，因爲

心靈分析——而且這裏就是它底主要優點之一——已經表彰了人心底層次，表現出這些層次在兒童發育時期上粗相一致的去處。性欲底劃分時期，以及發展過程的危機，伴隨的抑望和遺忘（以致有些記憶付於無意識）——凡此一切，都足表明兒童生活清清楚楚地分爲若干時期。（註六）我們現在所需要的，只根據生物學和社會學的標準，將兒童底發育過程分爲四期就够了。

(1) 嬰兒期 (infancy)。在這時期，嬰兒依母乳爲營養，依父母底保護求安全；不能獨立動轉，也不能發表自己底欲求和思想。這個期間是由降生算起，斷乳爲止。蠻野民族之間，這個時期經過兩年到三年。文明社會，則短得很多——通常只有一年左右。但較好的辦法是以天然界限來分兒童底時期。孩子在此期間，生理上與家庭不能分開。

(2) 幼孩期 (babyhood)。此時的孩子，雖尚依附於母，不能獨立生存，然已能夠動轉，說話，並且自由地繞着母親玩耍。我們以爲此期經長三四年，孩子因而到了六歲左右。此期生活，起始逐漸脫離家庭的繫結，起始學着離開家庭而自足。

(3) 成童期 (childhood)。此期比較能夠獨立並和旁的孩子各處遊玩。這也是孩子在一起

人類一切社會階級裏面，起始用某種方法正式加入社會，以作社會底完成分子的時候。有些蠻野人之間，起始初步的入社儀式。旁的蠻野人以及我們自己底農夫和工人之間，特別是在大陸上，孩子起始學徒，預備將來的經濟生活。西歐和美洲的地方社會，則在此時上學。這是二次離開家庭勞力的時期，直到少年期 (puberty) 為止。

(4) 青春期 (adolescence) 介乎生理的青春發動期和社會的充分成熟期之間。這個時期在許多蠻野社會裏面，都以主要的入社典禮爲界範，且在他種部落之間，這是族法和禮節間青年男女的時期。在近代文明社會裏面，這是受中等或高等教育的時期，不然就是預備一生事業的最後學徒期。此期完全脫離了家庭空氣。蠻野人和我們自己底下等階級，通常都以結婚和成家爲此期底完結。

(註一) 譯註參看序文註一。

(註二) 原註參看著者原始心理與父性 (The Father in Primitive Psychology 一九二七年出版，心理雜誌) 小叢書) (Psyche Miniatures) 和一九一六年皇家人類學會報裏的巴達馬 (Baloma) 死者之精靈 (Spirits of the Dead)。

(註三) 原註關於這些土人底奇怪經濟狀況的記載，可參看著者在一九二一年刊於經濟雜誌的原始經濟 (Primitive Economics) 和西太平洋的儀式貿易人 (The Argonauts of Western Pacific) 一書底二六兩章。法律方面已充足地討論於蠻野社會裏的犯罪和風俗 (Crime and Custom in Savage Society, 一九二六年)。

(註四) 原註：我在此處用「我們自己底」文明，雖是普遍地說着歐洲和美洲的地方社會，然我心目中所有的，當要是大陸家庭底一般型式，因為道是心靈分析底結論所根據的資料。至於西歐或北美城市底高等社會之間，我們是否慢慢地走向一種母權，近於梅爾內西亞的法律觀念，比近於羅馬法律和大陸風俗底法律觀念更甚，我則不敢預言。倘若本書底旨不錯，有些顯乎性的近代發展（如隨便親嘴 (Putting Paris)）和父親制度底衰微，都應該深切影響家庭以內的情操。

(註五) 原註：我對於東歐農夫底生活，風俗，心理等親歷的知識，使我認出同一社會裏不識字的和有教育的階級，在父母對於子女和子女對於父母的心理態度上，並不相同。

(註六) 原註：傅羅易得對於嬰期性慾的討論雖與分期的辦法關係極爲根本，然他對於這個題目屢屢詳盡的著作（性說三頁 (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie) 第五版），並無鮮明的分期方案，並未載明各期。這使該書對於非研究心靈分析而非專家的人有些難讀，並且產生含義不清，自相矛盾的毛病。不管是外表的或者是實在的都使初的讀者尚未完全弄清。傅留格 (Froeg) 開發心靈分析的著作，本來十分優美。

可惜也有同樣的缺憾：這在以整理心靈分析爲目的的著作，尤覺可惜。「孩子」(child) 這字用遍全書，有時說的是「幼孩」(baby)，有時是「青年」(adolescent)，這例都須用上下文來解釋其底含義。我希望現在的提綱，對於這一方面有些用處。

第二章 家庭劇情底第一幕

哺乳動物底一個普遍特點就是：子息在降生的時候不能自由獨立，必須依賴母親底看護以求營養，安全，溫暖，清潔，和身體的舒適。母子種種體格上的安排，都與此點相應：生理上，母親對於孩子有欲情的本能的關心，吃乳的孩子則渴望母親底擁體，體溫，保抱，特別要緊的更是接觸乳頭，吸取乳汁。當初，這種關係決定於母親的有選性的欲情（母親只愛她自己底孩子），可是孩子移覺到任何有乳的婦人的身體，都可感覺滿足。但是不久孩子也就分辨起來，依戀態度變得有對象，屬於個人；孩子戀母親，就像母親戀孩子一樣。因此，降生這件事即在母子之間建設一個終生的聯帶關係。

這個聯帶關係，起初以生物學的事實為基礎：幼小的哺乳動物不能無助而生存，所以族羣底延續，要依賴一種最強烈的本能，即母愛的本能。然而社會趕快插進腳來，將其起初微弱的命令加

在大自然底強大聲音之上在一切人類社會之中（蠻野社會或文明社會）風俗，法律，道德，有時甚而宗教，普通都在早如妊娠起始的時期，便承認母子之間的繫結。母親，有時也有父親，必須持守種種禁忌和俗令，或舉行與腹內的嬰兒幸福有關的儀節。生育除了是一件生物作用以外，永遠是一件重要的社會事件，往往與宗教有關，許多傳統的慣習，都聚集在這種事件上。所以，就是母子之間這種最自然最直接的生物繫結，除了決定於其生理方面外，也決定於其社會方面；而敘述這種事件，我們不能不顧到社會底傳統及慣習所發生的影響。

讓我們簡約地將我們自己社會中協同限定母職的這些因素，總括陳述，並指示其特點。母性是文明之一種，道德的，甚至藝術的理想；一個妊婦是被法律風俗所保護，看得聖潔不可侵犯；她自己也在這種情形之下覺得榮耀，覺得快樂。這是可以實現的理想，已被歷史和人種誌的材料所證實。即在近代的歐洲，波蘭的正派猶太地方社會，也尚保持這種風尚；在他們中間，一個妊婦實是被人崇敬的對象，她自己也覺得懷孕是很榮耀的。然在基督教的阿利安社會，妊娠對於下等階級則是重累與麻煩；即對於富人，也是煩惱，不適，暫與通常的社會生活相隔離的病根。我們既

須承認母親在產前所有的態度對於將來怎樣看待她底孩子的情操是十分重要的，而且這種態度既因環境不同而大不相同，並要依賴社會價值的，則將這項社會學的問題更加親切地研究一下，當然也屬重要。

生育的時候，母親底生物學的行爲和本能的衝動，都爲社會所保證，爲社會所助長；許多社會風俗，道德規律和理想，都使母親作爲孩子底保姆；而且廣義地說，幾乎歐洲各國不管下層階級或上層階級都屬一樣。然在這裏，就是這麼根本，這麼有生物學的保障的關係，也有的社會會因風俗和先天衝動底寬弛，不依天然衝動而行動，致使這種關係改其常軌。例如我們有將孩子送與一個被僱的養母去度第一歲的制度（那就是會有一時流行於法國中流社會的風俗。）還有幾乎同樣有害的制度，便是希圖保護婦人底胸乳，不使加大，而僱養母，或用人工食料哺養孩子，這種風俗今日固然普遍地認爲違反天然了，然在富有的階級裏面曾經流行過。這裏，社會學者也要有所貢獻，即顯示母職底真相，使人知道那是因着國度，經濟，道德等不同而要有所改變的。

現在轉到太平洋岸上一種母系社會裏的同一關係。梅蘭內西亞的婦人，都一定表現着對於

孩子的渴望，周圍的社會也在贊助她底感情，培養她底傾向，並用風俗和慣習使之理想化。自從懷孕的初期，懷孕的母親即須遵守多數的食物禁忌和旁的俗令，以保護將來子女底幸福。孕婦，在這種風俗看來，是受人崇敬的對象，是士人在實際行爲和感情上切實表現的理想。更有舉行於妊娠初期的繁縟禮節，以求達到一個錯綜而又晦暗的目的，以去加重懷孕事件底重要，並使孕婦出頭地，得到榮耀。

生育以後，母親和孩子避居一月上下，母親恆常地扶持孩子，哺養孩子，除了一定的女眷以外，旁人不能入其小屋。在正常狀況之下，過繼螟蛉是稀罕的；即實際過繼的時候，也得候到斷乳，始將孩子交出；而且並不過繼給外人，惟有最近的親屬始可過繼。多數的規矩，如洗母親和孩子的禮，母親所須遵守的特殊禁忌，以及母親帶着孩子拜見親友（註一）之類，都是用風俗加在天然的聯結，以將母子結在一起。（註一）

所以兩種社會裏面，除開本能的生物的適應以外，都要加上風俗、道德、儀度等社會勢力，將母子互相聯結起來，使母職底親密之情得有圓滿的作用。社會與生物兩種勢力之間這種和諧，保證

充足的滿意和最高的福氣。社會與自然合作，使因生育之傷而被衝破的懷妊樂趣，得以恢復。蘭克博士有一本書，已於心靈分析底發展上有過相當的重要；他在那裏（註二）已經指出子宮裏的生存和記憶對於以後的生活怎樣重要。不管我們對於生育之「傷」怎樣設想，都在生育以後的幾個月，藉着生理的和社會的作用，恢復了斷乳之「傷」以後所沒有的福氣狀態。蓋不因斷乳而感到變態的，只在文明社會底上層階級纔會見到。

我們由着此期的父系家庭和母系家庭所有的父職，見到更大的異點；而且，既在蠻野社會裏面，不知父性底肉體關係，而以母性為有權利，則父親對於孩子的關係，會比我們社會裏的還要密切；不能不算出乎意料之外。在我們自己底社會裏面，父親對於嬰孩生活所作的事務，實在很少。為着風俗、慣習、和饑度的緣故，富有的父親都被摒在育嬰室以外；農夫或工人則須在二十四點鐘底大部份，將孩子留給他底妻，更許氣恨嬰兒所要求的注意和嬰兒所佔有的時間；但在通例，父親對於小孩，既不幫助，也不干涉。

梅蘭內西亞人之間，我們知道，「父職」是純粹的社會關係。這個關係底一部份，是他對於妻

底子女所有的義務；他是要將孩子受而抱之的（這句話我們已經引過了）當母親在途中困難了，他須負荷孩子，並要幫忙室內的哺育。他照顧孩子底自然需要，並且洗浴他們；在土人底語言之中，更有許多關於父職，父職底艱難，以及孩子對於父親應盡孝道等印板說法。模式的超卜連茲的父親是個耐苦耐勞謹慎小心的護士；社會傳統所有的呼聲就是使他盡到這項義務。事實是這樣父親永遠關心子女，有時關心得火熱，所以對於一切職務，即使是被社會所加上的勞苦職務，也心悅而誠服地執行着。

因此，我們在這初期來比較父系和母系的關係，見到主要的異點在於父親。在我們底社會父親對於保育的事，完全無關；頂多，也不過站在一個配腳的地位。在超卜連茲之間，他是活潑的。這比甚麼都重要，因為這樣纔使父親更有機會，養成孩子的情愛繫結。兩種社會裏面，除下少數的例外，生物學的趨勢和社會的狀況，都無衝突的機會。

（註一）譯註者者在西北梅蘭內西亞蠻野人底性生活頁 105說：「女人滿月以後，帶着孩子遷訪全村，並由她底父親底親友贈與小量食品拜訪完畢，由其姨孃輩作驅逐的樣子，驅到叫作「伊卜士四」（Ibutai）的住所，

再獨居一月。」查女人生孩子係在父家，已與丈夫隔離一月，滿月所拜訪者及其父輩親友。繼屬於「伊卜土四」時，只能與丈夫隔戶而談。

(註一*) 原註：母親產後所須遵守的一件重要禁忌，就是性的戒避。欲觀土人這種風俗底高等道德的見解所有的優美表現，可看皮特黎夫爾斯 (G. Pitt-Rivers) 底種族底接觸和文化底衝突，一九二七年版，第八章第三節。

(註二) 原註：生育底創傷 (Das Trauma der Geburt) 一九二四年版。不必說，蘭克 (Rank) 博士底結論，在本作者看來，完全不能接受；作者不但不能採用心靈分析近來所有的發展，即要了解那些作品底意義都不可能。

第四章 母權社會的父職

我們現在到了孩子已經斷乳，正在學步並且起始說話的時期。然在生物學一方面，孩子還只是緩緩地取得離開母體的獨立。孩子用欲情不減的欲望去抱附母親，求她不離開，以有身體的接觸，柔情的擁抱。

這是自然的生物趨勢，然在我們底社會，不管甚麼時候（不在這個時期就在旁的時期），反正孩子底欲望必定被害，不得暢遂。我們先要切實覺到，此刻所說的時期，是被斷乳所引來的時期。嬰期生活有福氣的和諧，要被此時破壞，或最少也受此期底改變。上層階級之間，斷乳是有準備，漸漸實行，且有適應的，所以通常無所震驚地度過去。但在下層婦女之間，斷乳常是一件痛苦的扭傷；對於母親是這樣，對於孩子自然更是這樣。以後更有旁的阻障，闖入母子之間的親密狀態，因為在孩子身上那時有見得着的變化。孩子變得能够獨立運動，能够自己吃食，能够表現些自己底感情。

和思想，並且起始解事，起始觀察。上層階級之間，育嬰的布置，漸使母子分開。這能取消任何的震驚，但在孩子底生命裏面留下一個缺憾，一個渴望，一個未能滿足的需求。下層階級之間，孩子與父母同床，孩子便在相當時間內變成父母煩惱的根源，成爲父母底累贅，受到父母相對的排斥。

新幾尼亞底珊瑚島上的蠻野人，此期的母職，與我們此期的母職有怎樣的不同呢？第一，蠻野人斷乳的時期很晚；斷乳的時候，孩子已經獨立，能够各處跑，簡直甚麼都能吃，且可追逐旁的趣益。那就是說，斷乳的時候，已是孩子對於母乳既不要，也無需要的時候了，所以初期的扭傷可以免掉。

〔母權制〕(matriarchate) (就是母親統治) 並不包含一個嚴酷可怕的悍婦。超下達茲人的母親，在此時期，負荷孩子，撫弄他們，同他們玩耍；親愛的程度，頗與初期一樣，而且風俗道德，也是這樣寄望於她。孩子也依法律，風俗，慣習等與母親相親密，比父親與母親遠親密；因爲父親並權利居於子女之後，不如子女底權利大。所以親密的婚媾關係，在這裏具有不同的心理；因爲父親要與母親親密，便將孩子擠到外邊的事，即使發現的話，也不是一般的發現有如父權社會那樣。梅蘭內

西亞的母親和型式的歐洲母親之間，第（二）點的不同就是前者更較溺愛些。孩子底教訓既不多，道德教育既幾乎沒有；又是所有的教育起始得很晚，且有旁人負責，用不着母親負責，所以母親幾乎沒有嚴厲的餘地。這樣沒有母親底懲戒，一方面固可免除我們社會裏有時見到的母子之間嚴厲的離異情形；然在另一方面，也能減少孩子底許多興趣，那就是求悅於母親和求得母親底稱許的願望。這種願望，必要記住，是在我們社會之間慕親情緒底有力聯結之一，且使以後建築孩子對於母親的恆久關係有很大的可能。

論到父的關係，則我見到，我們底社會裏面不論種別和社會階級的分別，父親還都保有父權制的地位。（註一）他是家庭底頭目，血統底聯絡者，也是經濟的供給者。因為他是家庭絕對的統治者，所以容易變成暴主；變成暴主以後，各式各樣的衝突便發生在丈夫、妻子和女子之間。至於阻障的詳情，則以社會組織為定。西洋文明底富有階級裏面，孩子是用所有的育嬰布置以與父親遠離。孩子雖然常與看護在一起，然普通是為母親所扶持，為母親所制裁，所以母親在孩子底情愛上幾乎永遠佔有優制的地位。另一方面，父親不常走進孩子底範圍，即使走進，也不過是個旁觀人，是個

外人在父親之前，子女是要循規蹈矩，振刷精神，並且有所舉動和表現的。父親是權威底根源和實罰底由來，所以就變成一個惡魔。通常說，父親是個混雜化身；他是一個完美的人，爲着他底利益，甚麼都得辦同時，他是孩子必須懼怕的「媚眼食人鬼」(Ogre)；(註二)孩子不久就可覺得，家室底安排是因父親底舒服。親愛而同情的父親，很容易作到這個魔神底前部腳色。炫耀的，木僵的，或無術的父親，不久也就賺到育嬰室底懷疑，甚且賺到恨惡。在父親與子女的關係上，母親變成一個居間人；有時預備好，要將孩子控告到這個高等權威，然而同時又可調停緩刑。

在中歐和東歐的貧農或下層工人階級當中，所謂家庭，不過一間屋，一鋪床，光景自然不同，結果並不相異。父親與孩子有着較爲密切的接觸，在稀有的情形之下，也能容許較大的情愛，然而通常都是引起更露骨更長久的衝突。當父親工作疲乏以後或由市肆酒醉回家的時候，他自然要向家人發脾氣，且要恫嚇母親和孩子。一個近代城市底貧窮處所或村莊之內，沒有見不到純粹父權制底虐待的。由着我自己底記憶，就能徵引多數實例，證明農夫父親當着酒醉回家的時候，怎樣純爲愉快而打孩子，或將孩子曳出床間，送到冷的夜裏。

當着工人父親回家的時候，頂好不過，也須孩子保持安靜，停止喧鬧的遊戲，抑制天真孩氣的活動。父親也是貧窮家裏無上貴到底源泉，母親處着居閤地位，往往分享孩子所得的待遇。費用供給者在貧窮家裏所有的經濟職務加上父親身分得自社會的勢力，也使家長得到更快更一致的承認，同着個人勢力走到同一方向。

梅蘭內西亞的父親在此時期的職務，頗與歐洲的家長不同。我在第四章已經簡約的說明，在那裏作丈夫和父親的享有怎樣的社會地位，並在家內又算作甚麼腳色。他不是一家之長，不能將統系傳給子女；他也不是主要的食品供給者。這樣一來，完全改變了他在法律上所有的權利和他對於妻子的個人態度。一個超卜連茲的男人，很少與妻子口角，幾乎永遠沒有虐待她的意思，而且他也永遠不能維持住他底虛主地位；就是性的同居，也在土人的法律和慣習上不被看作妻子底義務和丈夫底權利，像我們底社會那樣。超卜連茲人底傳統見解，以為丈夫享受妻子底性的勞役，應該感謝妻子，報償妻子，且要值得享受妻子底優待。報償妻子的方法之一（其實是主要的方法），就是對於她底子女盡心看顧，且對子女表示親愛。許多的土語與民諺，都有這些原則。在孩

子的嬰兒期間，父親已是溫婉而親愛的看護人；成童初期以後，父親也和孩子玩，抱着孩子，凡足引起玄想的娛人遊戲和作業，他都教給孩子。

那麼部落的法律、道德、風俗，以及一切組織底勢力，都聯合起來，在男人底婚媾關係和父的職務上，給他一個完全不與父權家長相同的態度。這種原則雖說必用抽象方法來作界說，但並不是離開生活只管法律的空洞原則。它表現在日常生活底一切細節上面，它貫徹家庭以內的一切關係，它在家庭以內的種種情操上面都佔優勢。子女永遠見不到母親被父親所屈服，被父親所虐待，或卑微地依附在父親底面前。就是平民女子嫁給酋長，女子也沒有屈服的態度。子女永遠感不到父親底重手加到自己底身上，父親既不是子女底宗人，也不是子女底主人，更不是子女底恩人。父親並沒有權利或專權。然他仍然像世界上常態的父親一樣，對於子女感到強烈愛情，父親既愛子女，再有對於子女的傳統義務，於是設法獲得子女底愛情，保持住對於子女的影響。

將歐洲與梅蘭內西亞的父性加以比較研究的時候，要緊記着生物學和社會學的兩種事實，就生物方面來說，尋常男人定然有個趨勢對於自己底孩子發生親愛而瀟灑的感情。然此趨勢似

乎勝不過孩子給與父親的許多困難。所以社會一經插進腳來，使歐洲人承認父親是絕對的主人，孩子是因父親底利益，親熱，榮耀等纔有存在的，便使父親對於孩子兩面同值的愛與憎的平衡狀態失了平衡；因為父親對於孩子既有自然的愛情，又嫌這樣煩膩的東西很討厭，不過通常還能保持美好的平衡，只有社會影響加入後，平衡便破壞了。另一方面，梅蘭內西亞的母系社會對於孩子不許父親佔有過勢權利，所以父親必用服務精神賺得子女底愛；這種不階化的社會使他在精神上，企圖上，經濟責任上，都少壓迫，所以能較自由地沉溺在父底本能裏面。因此，生理勢力與社會勢力二者間的適應在我們底社會裏面雖然滿足孩子底初期要求，以後即要缺乏和諧。梅蘭內西亞的社會則是永遠保持着和諧的關係。

父權，我們已經見到，大部份是家庭衝突底源泉，因為父權給與父親的社會要求與尊有權利，既不適合他底生物傾向，也不適合他在子女身上可以感受可以興起的個人感情。

(註二) 原註：這裏又將近代的英美家庭舉個例外，即父親逐漸失掉了父權統治的地位，然而情況是在流動着的，所以這裏不能很安全地加以討論。我想心靈分析不能希望將所說的「母權讓渡」保留到後代；後代將變

只知一個顧爾而怕老婆的父親罷了。對於父親，子女將要感到深厚的憐惜，感不到可恨和可怕。

（註二）

譯註：在中國，對付小孩子的人，不管是母親或奶媽，都常用「你爸爸來了」這類的話來恐嚇小孩，以使他们不鬧。小孩就這麼在腦子裏印上可怕的爸爸的印象。其實，這個爸爸，也許是很溫婉的；不過社會給他的地位是末後的權威，所以常被拍來嚇慌子女。使孩子不鬧的另種方法，就是說「妖精來了」，所以爸爸和妖精，常受同等的看待。而且中國的父親，多數是「無術」的，所以是「類眼食人鬼」，底後都腳色，沒有前都腳色的實力，沒有使人懸崖的實力。

第五章 嬰兒期的性欲

我與傅羅易得及旁的心靈分析家底研究領域是一個，不過我是將性的題目分別處置，以便加重社會學的方面，且以避免母子依戀或「立別度」(libido)底性質如何這樣聚訟理論的分別。然在這個時期，孩子既起始獨立遊戲，並對於四週的工作和人物發生了興趣，性欲底出現（註一）便可用社會學在外面觀察，且可直接影響家庭的生活。一個仔細觀察歐洲兒童的人，倘若還未遺忘自己底童期，便不能不承認，早如三四歲的時候，就發生一種特殊的興趣和好奇心。合法的，常態的好的世界之外，開拓另一個世界，包含羞顏的欲望，私密的興趣，和潛伏的衝動。事物底兩種範疇，「正的」和「邪的」，「潔的」和「穢的」，起始結晶，成了生命以內永久的範疇。有的民族完全將「邪的」壓迫下去，將所謂莊正與正當的過度發展，變成淨教徒那樣戕害生理的德性或者鄉愿那樣尤其使人難堪的偽善。或則「邪的」全被論淫文字所勉強窒塞，別一個範疇成了欲癢難

幫的狀態，討厭的程度，並不在偽善的「德性」以下。

我們現在討論的兒童第二期，依照我底方案，大約由四歲至六歲；在這個時期「邪的」常在排洩機能上發露，具有暴露主義和邪僻遊戲的興趣，常與殘酷相關。這時幾乎不分性別，且在生殖行為上也少興趣。凡曾久與農夫相處而且諳知農村兒童的人，都要承認，這種事態乃是當作常態的（雖不公開的）事自然存在着。工人階級之間，事態也似相同。（註二）上階級之間，「邪僻」雖被壓迫得厲害一些，情形也不大差。觀察上層社會固較觀察農民困難好多，但應為教育、道德、優生等理由積極進行，而且計劃出相宜的檢討方法。我想，這種觀察的結果，能將傅羅易得及其學派底某種理論大加證實。（註三）

這項新興的嬰期性欲或嬰期「邪僻」怎樣影響孩子對於家庭的關係呢？在「正的」和「邪的」分別之間，父母，特別是母親，完全歸在第一範疇；在孩子底心裏永遠不為「邪的」所污。母親或許覺知甚麼淫穢的兒童遊戲，「這個感覺，對於孩子極端難堪，且有一個強烈傾向，使他不要當着她或向着她述說關於任何性的事件；父親既然也被嚴格地留在「邪的」範疇之外，所以更

被看作道德的權威；於是這些思想和消遣，便也不能觸犯於他；因為「邪的」永遠具有一種罪惡。

（其四）

傅氏和心靈分析學派已將母女之間和父子之間的性的敵視大加注重。我們既意以爲母女之間的敵視，並不起始在這麼早的時期。無論怎樣，我尙不會察到母女敵視底任何證據。父子的關係，更較複雜。男孩子對於母親雖無自己覺着屬乎「邪的」一範疇的思想，欲望或衝動，如我已經說過的那樣，然而無疑地，一個幼小的機體對於母親有着密切的肉體接觸，就要發生性的反應。（註五）老生常談給與農民社會的青年母親一件誰都知道的忠告，就是三歲以上的男孩應與母親分離。嬰兒陽起的事，這些地方社會誰都知道；男孩子擁附其母不與女孩子一樣這個事實，也是如此。這等狀況之下，父親和男孩之間，大概會有性的敵視底成分；即站在局外的社會學觀察者，也可見到這層。不用說，心靈分析家更是絕對這麼主張的。稍形富足的階級之間，毫不客氣的衝突即使發生，也屬罕見；但是仍在想像裏發生衝突。所取形式固然較爲精細，可是隱藏的危機或者並不一定減少。

我們必須注意，在此時期，孩子一起始依着性去表現不同的品格和氣質，父親對於兒子和女兒的感情就要判別出來。父親在孩子裏面看到自己底繼承者，那就是要在統系和家業上將他頂替。所以父親更要採取批評的態度。這事，在兩方面影響他底感情；倘若孩子顯出精神或身體的缺陷來，倘他不及父親所信的理想型式，就使父親大失所望加以仇視。另一方面，此期已有某種程度的敵視，父親因為兒子將來會取而代之並且感到自己底世代已要凋謝，所以免不了走到抑鬱一途，也對於兒子加以仇視。這個兩面被抑窒的仇視，使父親對於兒子心腸冷硬，且由反動激起仇視的感情反應。母親，在另一方面，則無消極情操的理由，且將兒子看作成人底雛形，覺着格外可以讚美。父親對於女兒的感情，將女兒看成自己在女形裏的化身，幾乎不能不激起溫柔情緒，慰媚自己底虛榮心理。（註六）社會因子與生物因子這麼混在一起，使父親親近女兒比接近兒子更為溫柔，且使母親與此相反。然須注意，對於子女的引力，雖因異性，也不必是性的引力。

在梅蘭內西亞，我們見到完全不同的孩子所發展的性的型式。生物的衝動實際並不相異，似乎毫無疑惑。然我未能見到任何可以叫作嬰期邪僻的痕跡，或下層世界的痕跡。所謂下層世界，原

指兒童以排洩機能或暴露主義爲中心而作隱秘消遣的世界。這個題目自然不易觀察，因爲我們難於親近一個蠻野孩子。而且他們即有一個邪的世界有如我們底邪的世界那樣，也難對於通常的成年土人施行探詢困難的程度，就像在我們底社會裏面探詢一個舊腦筋的母親、父親，或看護一樣。然有一種情形，使在這些土人之間，事態完全不同，也使我們沒有弄錯的危險：那就是嬰兒期的性欲在我們此刻所討論的時期稍晚的時候——大約五歲或六歲——發覺了生殖趣意的性欲時，並不受抑窒，不受譴責，也沒有道德上的罪念。這樣一來，倘有任何早期的邪僻世界的話，當可容易觀察，就像性的遊戲在較後的時期所發現的生殖趣意那樣可以觀察了。

那麼，我們怎樣解答蠻野人沒有傅氏叫作「前乎生殖的」(pre-genital)「後庭愛的」(anal-erotic)興趣時期呢？我們討論到兒童次一期的性欲時，就有較好的解答，那就是土著梅蘭內西亞的孩子實際不與我們自己底孩子相同的性欲。

(註一) 原註對於嬰期性欲和兒童心理有興趣的讀者，也當參攷毛爾 (A. Moll) 底兒童底性生活 (Das Sexualleben des Kindes) (一九〇八年) 德理斯 (H. Ellis) 底性的心理研究 (Studies in the

Psychology of Sex) (一九一二年版, 頁 13 以後, 及卷 I: 一九一〇年版, 頁 36 以後和 205 以後, 以及他處) 其他的書如蒲牢斯潤茲 (Ploss-Renz) 底民族風俗習慣裏的兒童 (Das Kind in Brauch und Sitte der Völker) (列不士 (Leipzig) 版, 刊於一九一一年) 蒂玉勒 (Charlotte Bühler) 青年底靈性生活 (Das Seelenleben des Jugendlichen) (一九二五年版) 司特恩 (W. Stern) 關於兒童心理等著作, 也屬重要。

(註二) 原註: 那位很盡心的社會學家左拉 (Zola) 在此題目上已經供給好多完全與我自己底觀察相一致的資料。

(註三) 原註: 傅氏底辯論, 以為不到成熟期的性欲會有常態的發作; 兩性區分極少, 後庭愛 (anal-eroticism) 和生殖的趣意都不存在; 根據我底觀察, 都是對的。傅氏近在一篇論文 (心靈分析雜誌 (Zeitschrift für Psychoanalyse) 一九三二年) 有些改變他底見解, 他不加辯論, 遽行確說, 此期的孩子到底已有「生殖的」(genital) 趣意。這層, 我卻不能贊同。

(註四) 原註: 近代男人和婦人底態度正在迅速地變遷着。現在我們很刻苦地給我們底子女「開知識」, 且將「性」給他們準備得乾淨。然而我們要記住, 第一, 即在英美的「知識界」, 我們也是講論着少數。第二, 我到底尚不準知, 這個待遇方法是否能將子女在性的事件上對於父母的害羞和不自然的態度能有絲毫的改變。即在成人之間, 也似存着一個普遍趨勢, 要在日常交往的安定關係上, 免掉戲劇的, 顛倒的, 和神祕的情緒變遷。

即在主要「不被印穿的」記下邊益人之間，父母也永遠不是性的事件上的心腹人。若與我們日常生活不太密切的朋友或熟人去作某種細微或可羞的傾吐，反倒比較容易好多，這真可以注意。

(註五)

原註：這在一九二一年寫了之後，我對這個題目已經總了見解。「一個幼小的體體，對於母親有着密切的兩體接觸，就要發生性的反應」這個陳述，我已覺著謬妄。我既自己寫了這高謬妄的陳述，我喜歡我能說它是「誤妄」。此處要期心理底充分分析，已經寫在本書第四編第九章。

(註六)

原註：中國人以兒子爲自己底體身，對於女兒的態度，似不這樣。富貴階級的父親，以女兒底美善，得到榮耀底滿足原因不似「自己在女形裏的化身」，而似自己能力所貯富底炫耀。第二個原因，女兒有時受優待，因爲女兒不被看作自家人，多少有些客氣。第三個原因，因爲考女有別，父親對於女兒也就有些迴避，不似對於兒子那樣密接過甚。至於貧苦階級，則女兒較兒子多受虐待，因爲她是一賠錢貨。

第六章 生活底學徒期

現在我們已到兒童第三期，它起始在五歲七歲之間。孩子在此時期起始感到獨立，起始創造自己底遊戲，起始尋求同年的夥伴，去到各處漫遊，不爲成人所限。這就是遊戲起始渡到較爲一定的職業和認真的人生趣益的時期。

試將此期接續比較。在歐洲，入學或（在無教育的階級某種入於經濟職業的）初步學徒都使孩子脫離家庭勢力。男孩或女孩在某種程度上失掉對於母親的絕對依戀。男孩常在此期將情操移給一個代庖的母親，暫時對她感有在母親身上所有的溫婉情感（但無旁的情感）。這等轉移，不要看成童子戀愛年長婦女的趨勢，因爲那是到少年期纔有的現象。同着這等轉移，孩子脫離母親趣意那樣包有一切的親密情形，發生一種獨立的欲望，不再向母親傾吐一切。農民和下層階級之間，脫離母親的過程，雖較上層階級爲早，但在一切主要的地方，都屬相似。母親若是深刻地依

戀孩子（特別是男孩）則於此等脫離，易感某種程度的忌妬而施以阻礙。但此只是常使這等扭傷更加痛苦更加劇烈罷了。

西太平洋珊瑚岸上的孩子，也表示一種相似的趨勢。這在那裏表現得更清楚，因在此期沒有強迫教育和嚴格的紀律，所以孩子本性底自然傾向更可自由活動。然在母親方面，梅蘭內西亞對於孩子新得的獨立並無忌妬回怨或煩念；因為母子之間，沒有任何深切的教育趣益所有的影響。在此時期，超下連茲多島海的孩子，在地方社會以內，起始形成小團體。他們結隊漫遊，遊戲於遠的海濱或森莽裏獨僻的地方，與鄰村的小團體相結合；凡此一切，雖都服從他們底兒童領袖，然於年長人的權威則幾乎完全獨立。父親永不要將他們弄回來，或在任何地方干涉他們，或將他們束縛在任何例行的事務上面。起初，家庭自然仍舊保有好大的限制，然而解放過程，則以不加修飾而很自然的狀態漸漸進行。

在此方面，歐洲和梅蘭內西亞的情形事態，大不相同。歐洲的孩子常自家庭的親切關係渡到學校或其他預習過程裏的冷酷教練，梅蘭內西亞所有的解放過程則是逐漸，自由而愉快的。

那麼，此期的父親怎樣呢？在我們底社會裏面——此處仍要將近代英美家庭生活底某方面除外——父親仍然代表家庭以內的權威。在外，在學校，在作坊，或在農家孩子所常有的他種手工預習過程裏面，掌權的不是父親本身，就是父親底代庖者。上層階級裏面，父底權威和故意形成父親理想的重要過程，即在此期實現。孩子起始了解了以前所感受的東西，那就是父親具有一家之長的權威和經濟勢力。他底永無不是，（註一）他底智慧，公正，武力等理想，常用不同的方法，不同的程度，被母親或看護在宗教和道德的教訓上灌輸給孩子。然一理想職務，永遠不易擔負；在日常生活底親密關係之中保持着理想狀態，真是很難很難，特別是一個有壞脾氣，容易胡鬧，未被任何紀律所限制的人。因此，不待父親理想有所形成，便已起始分解。孩子起初對於父親底壞脾氣或弱點，不過感到一個模糊的不舒服，怕他發怒，覺着有點委屈，或當父親真正劣性暴發的時候，有些慚愧。但是不久，正宗的父親情操形成了，充滿了矛盾的情緒，成爲虔敬和蔑視，親愛和恨惡，溫婉和恐懼等混合體。孩子對於父親的態度，着實感到家長制的社會勢力的時候，就是這個時期。兒子和父親中間所有的承接人和被代者那樣的敵競以及前節所述的相互忌妬，更清楚地成了形，致使父子

關係底消極質素，比在父女之間，更爲顯著。

下層階級之間，使父親理想化的過程較爲粗疏，但不較不重要。我已說過，父親在一般的農家是個公然的虐主。母親順從他底霸權，且將這個服從態度灌輸給子女；子女一面要虔敬，一面要懼怕父親底強暴勢力。這裏也形成一個兩面同值的 (ambivalent) 情緒所成的情操；但父親對於女孩子則有顯然的優待。

父親底職務在梅蘭內西亞是甚麼呢？在此時期，不需多說，他繼續着與他們作朋友，幫忙他們，教導他們，他們樂意甚麼就是甚麼，喜歡多少就是多少。孩子在此時期較不關心於他，這是誠然；因爲他們都是通體上喜歡自己底小夥伴。然而父親老在那裏作着有裨益的顧問，一半是遊戲的伴侶，一半是保護人。

但在此期，部落的法律和權威制度，禁止某種喜歡作的事務的，已經影響到女孩或男孩底生活。然代表這類法律和約束的不是父親，而是另一男人，那就是母舅，母權社會裏的男家長。他是實際統轄權勢 (the potestas) 而且真正大用權勢的人。

他底權威，雖與歐美社會的父權密切平行，然不全然一樣。第一，他給兒童生活的影響，比歐洲晚得好多。第二，他永不走到家庭生活底親密地步；他住在旁的茅屋，旁的村莊；因為超卜連茲的婚姻是父方的（*patri-local*），母舅底姊妹和甥男甥女都得住在姐夫或妹夫底村裏，因此，母舅底權威是遙遙相制的，在最討厭的細事上，不能一一壓迫。他將兩種質素灌輸到孩子底生活，不管是男孩或女孩；一種質素是義務，禁令，和約束；一種質素，特別是在男孩子底生活上，是野心，榮耀，和社會價值。社會價值是將超卜連茲人底生命弄得值得活着的一半原料。兒童習得約束，是在母舅起始指導作業，需要兒童底某種勞役，且要教訓他部落的法律和禁令的時候。其中好多，已被父母灌輸給他，但「卡達」（*kada* 即母舅）乃是規律背後的真正權威。

一個六歲的童子，就被母舅勸勉「出門」，（註二）去在園子裏起始作些工作，助人搬運收割。他在母舅底村裏同着母系族中旁的分子這樣操作的時候，知道是與母黨底卜圖拉（*butula*，譯言榮譽）有所貢獻；他起始感到這是自己底村，自己底人；他起始學習母黨的遺風，神話，和傳說。童子在此時期也常與父親合作。我們試看對於兩位長輩的不同態度，很有趣味。父親仍是他底心

腹人；他喜歡同他作工，幫助他，並且向他學習；但他覺得漸多，這種合作是以善意作基礎，非以法律作基礎；由着這種合作所得的愉快，本身即是報酬，榮耀乃是屬於外黨的。童子見到母親接受母親底命令和恩惠，用極大的虔敬對待母親；母親屈服於母親，就像平民屈服於酋長那樣。兒童逐漸了解，他是母親底繼承人，將來就是姊妹底統治人；對於自己底姊妹，他在此期已被社會的禁忌所隔離，不准發生任何親密的關係。

母親好像我們之間的父親，是理想化給孩子的；他們教給孩子，那是他要得其歡心的人，且是將來所要效的標準。我們就是這樣見到，使我們底社會裏的父親這麼困難的質素，大多數（雖非全數）都在梅蘭內西亞人之間交給母親了。他是有權勢的，他是理想化的，孩子和母親都要服從他；父親則完全解除了這些可恨的權柄和特點。然而母親介紹給孩子某種新的質素，使其生活擴大，更有趣味，更足留戀；那就是社會的野心，傳統的光榮，系統上和宗親上的榮耀，以及對於將來的財富，勢力和社會地位等應許。

我們必須知道，歐洲孩子起始在複雜的社會關係裏自尋蹊徑的時候，梅蘭內西亞的女孩或

男孩也起始抓住宗親的原則，那就是社會制度感主要基礎。這些原則，橫截家庭生活底密切關係再為孩子重新擺布社會世界；孩子底社會世界，在此刻以前，只有家庭底擴大範圍，即家庭，鄰右，和鄉村社會。現在乃學得要在這些團體之上和交叉之間，分別兩種主要範疇。其一包括他底真正宗人，他底弗么拉（*vavola*）屬於這種的，第一有他底母親，他底兄弟姊妹，他底母舅和他們底一切宗人。這是與他同質或「同體」的人們；這是他必須服從，並在工作，戰爭，和私人爭吵上與以合作和襄助的人們。他對於母黨或母系族（*clan*）和宗親（*kinship*）婦女，在性交上都是嚴格禁忌的。其他的社會範疇，包括生人和外人（*tomakava*）。以此名見稱的人，有一切不與母系相關的人或不屬於同一母黨的人。這一羣人也包括父親，父親的男女親屬，以及男孩子可以結婚或戀愛的女人。這些人，特別是父親，與他站在密切的個人關係上，但與法律和道德完全不相干。所以，我們在一方面有出身和宗親的意識，聯絡於社會野心和光榮事件，但也聯絡於約束和性的禁制上面；另一方面，在父親及其親屬的關係上，有自由的友誼，自然的情操，以及性的自由，但無個人的出身或傳統的繫結。

(註一) 釋註：即中國底「天下無不是的父母」的意思。

(註二) 釋註：用「出門」來譯 expedition 並非出門作客，乃是隨着族衆出外去作團體的活動，如打獵，打仗，貿易之類。

第七章 後期兒童性欲

現在我們再討論第三期性生活的各項問題——我們可以管此期叫作兒童期，包括自由遊戲和自由動作的時期，由五六歲到青春發動期為止。討論前期兒童生活的時候，我都將性和社會影響分別討論；我在這裏，也要這樣，以將機體和社會兩種不同的貢獻弄得清楚。

據傅羅羅易得說，近代歐洲在此時期有個很奇怪的現象，那就是性欲的抑窒；在這樣抑窒的潛期（a period of latency）以內，性的機能和衝動發育，都要暫時停歇。潛在期對於傅羅羅易得底神經病方案特別重要的地方，乃是相聯而來的遺忘；此期的遺忘病，可以剷除嬰期性欲底記憶，奇異得很，傅氏這種重要而有興趣的說法，未被旁的學者所贊同。例如毛爾（Moll）在他底嬰期性欲回想錄（一個很徹底而有力的貢獻）（註一）裏，就未提到性的發育裏的任何暫停。反而，他底記載含有一個兒童性欲底緩漸增加，曲線繼續上升，並無任何低落。也可注意，我們見到傅氏自己

也是有時似乎動搖的。因此兒童一切時期之中此期並未得到清楚顯明的敘述。傅氏有一兩處對於它底存在竟爾不加爭辯。（註二）然而我若根據個人對於教育完好的學生所得的材料，有所確說，則潛在期定在六歲左右出現，經長兩年至四年的光景。在此時期以內，對於邪僻的興趣變得萎縮，他們所曾有過的淒慘（然而尚有誘惑性的）顏色，變得凋謝，且被抑窒而遺忘了；新的事物，則起始提取興趣和精力。

我們要怎樣解答傅羅易得自己見解裏的不一致和旁的性學家對於這種事實的忽視呢？

這是明顯的，我們這裏所討論的現象並不是在人類底生物結構裏面根深蒂固的，乃是大部份（倘非全然）被社會因子所制定的。我們倘若比較社會裏面不同的層級，我們不用費事就可見到，下層階級之間，特別是農人之間，潛在期更不顯著。為易明瞭起見，讓我們回觀前期兒童前乎生殖的性欲，試看兩者怎樣勾結起來。我們在第五章裏見到，不論上層社會或下層社會，兒童底早年都有一個關心「邪的」世界的強烈興趣。但於農家兒童，出現較晚，性質亦稍不同。裏我們再於上層和下層階級的兒童之間，比較傅羅易得叫作「後庭愛」的根源。（註三）富家孩子的看護，對

於自然的機能和排泄上的興趣，起初都是加以獎勵，後乃突然停止的。看護或母親，在一個時間以前，都是設法獎勵排泄舉行，讚美迅速的排泄，表示滿意的結果；但在某時便發現孩子太在排泄上發生興趣，且也起始一種大人看來似乎不潔而在孩子則屬完全自然的遊戲了，於是乎看護底權威插進腳來，加以干涉，責打孩子，將這種遊戲看成違犯的行爲，於是此等興趣突被抑窒。孩子長大，變得緘默，慙額，矯僞；自然的機能乃被私祕的興趣和神祕的誘惑所包圍。

凡記得自己底童期，怎樣強烈地感到這麼一個暗示和默然領會（*subterfuge*）底抑窒空氣並且意義都是怎樣被孩子十分了解的，——凡是這樣的人，都要承認「邪的」範疇乃被大人所創作。利用關於兒童的考察和自己底記憶，都不難尋得兒童怎樣迅速地學得大人底矯僞態度，變成小小的自負者，道德家，和勢利徒。農民之間，情形頗不一樣。孩子早年就已得到性的教育他們不能見不到父母和旁的親屬底性交行爲；他們仔細聽了引用全套性的污穢和技藝的爭吵。他們必須看顧家畜；家畜底繁殖是在一切細節上，都被全家關心而且討論得自由詳細的事。他們既被自然事物所侵潤，所以用不着採取私祕的方法，去行可以公開舉辦公開享樂的事情，纔算娛樂。

工人階級的孩子或者站在兩極端底中間，他們幾乎不與動物接觸，然在另一方面則得到更多的臥室表演和公所教訓。

富有的兒童和無產的兒童之間，因有這些實際的異點，便產生怎樣的結果呢？第一，資產階級的兒童因為抑窒了自然的好奇心，於是養成了「邪僻」世界；這在下層階級較不顯著，及至後來發現的時候，已是邪僻世界與生殖的性欲觀念相聯而來的時候了。至於上層階級，邪僻的好奇心既有相當的存在，且因離棄了育嬰室更發生新興的趣益，所以性的潛在期，就在這時出現，而且兒童完全沉醉於新的趣益，無暇他顧；有教育的兒童，通常都是缺乏生殖的知識的，所以生殖的趣意，不能像沒有教育的兒童出現得那麼早。

下層階級對於生殖的知識與早起的好奇心同時出現，保有一種繼續性；由着初期至於成熟的春性發動期，穩健地發展着。

社會影響底性質與這些事實協作，在富有的兒童生活上，產生一個很大的裂罅。他在六歲以前的全生命，尚是專心娛樂，此刻必須突然從事學校作業。農家兒童已經幫助烹飪，看顧幼孩，或與

鵝羊等家畜相追逐，故到此期，沒有裂罅。

因此，農家和無產階級的兒童，既在早年得以開發邪僻的興趣，可是所取型式不同，故其表現較不私秘，較不含有罪意，較不不道德，較不「屬於後庭愛」，較多與性有關，容易渡到初期性的遊戲；生活既是自然進展，沒有突來的裂罅，潛在期便幾乎完全不見，或無論怎樣也不甚明顯。這就解答了兩個問題：一是因為什麼心靈分析應付有神經病的富人便發現了這個潛在期，一是毛爾底普通醫術觀察便未偵知這樣一個時期。

然於這些階級間的差異事實與原因，倘有任何疑念，則當討論梅蘭內西亞的時候，便可取消。梅蘭內西亞的社會定然不與歐美的知識階級事態相同。第五章已經說過，初期性的邪僻，私秘遊戲和興趣，那裏都不存在。實際可以說，對於這些兒童，邪和正，淨和污等範疇並不存在。這種範疇在我們底農民之間比在資產階級比較不甚重要的同一理由，都是更有力更直接地運行於梅蘭內西亞人之間。在梅蘭內西亞，普通說，沒有性的禁忌；自然的機能上沒有任何蒙蔽，兒童身體上也沒有任何蒙蔽。我們試行思量，這些兒童都赤着身體各處去跑，他們底排泄機能都公開地自然地動

作者，身體各部或全部的赤裸狀態，都沒有普通的禁忌；我們試再思量，三四歲的小兒已覺察到生殖的性欲底存在，並知那等東西不久就是他們底娛樂，恰如旁的兒童遊戲一樣——則我們可以見到，解答兩種社會之間的異點，與其說是生理的因子，不如說是社會的因子。

現正描寫的梅蘭內西亞的時期——相當於我們底潛存期——是兒童獨立時期；男女小兒，在一種兒童共和國裏共同遊戲。這些兒童底主要趣意之一，就是性的消遣。早年兒童相互調教，或者有時也被年歲稍長的夥伴調教入於性的練習。他們在這個時期自然不能將事辦得正確，然而他們可以盡量玩弄各種遊戲，大人是完全放任的，所以他們可以直接不加掩藏地滿足他們底好奇心和性欲。

不用疑惑，在這等遊戲底裏面佔到優勢的興趣是傅羅易得所說的「生殖的」興趣；大部份是因為有個念頭，要模倣較長的兒童或成人底行為和興趣。歐洲上級的兒童生活幾乎見不到這個時期；即在農民和無產階級之間，也只有小的限度。土人談到這種兒童娛樂的時候，每每管它叫作「交媾的遊戲」(mwaygini kwayta)。否則說，他們正在玩着結婚。

不要想像，一切遊戲都是性的遊戲。好多人一點也不作性的遊戲。不過有些特殊的小兒消遣，性是很佔優勢的罷了。梅蘭內西亞的兒童，喜歡「丈夫和妻子」的遊戲。一個男孩和女孩製造一所藏身之處，叫作家室，即在裏面佯行丈夫和妻子底職務，其中最重要的一件自然是性交。旁的時候，一羣兒童去野餐，以吃，鬪，求愛爲事。不然，他們就做效儀式的商務交易，末後以性的行爲爲收場。只有粗淺的肉體愉快，似乎不算滿足；他們必在這種繁縟的遊戲上面，加雜一些想像與羅曼的趣意。

關於這種兒童性欲，頗屬重要的一點，就是長輩底態度。我們已經說過，父母一點也不以爲那是可以譴責的，普通都是認爲自然的。他們最多也不過是互相笑談，提及兒童世界底戀愛悲劇與喜劇罷了。他們作夢也不想干涉，或用零額來表示不滿，只要兒童有相當的小心就夠了；那就是，不在家裏舉行他們底戀愛遊戲，而要走到叢莽的某處。

然在一切之上，兒童底戀愛事件是完全自由的。不但沒有父母的干涉，就是成年男女對於兒童性欲有反常地關心的，也屬稀罕，設若曾有這種關心的話；成年人定然不會被人見過混在這種

遊戲裏面干犯兒童的事，不會聽見；一個與兒童作性的遊戲的人，也屬可笑可憎。

在兒童的性欲關係上，一件極端重要的特點，就是已經提過的兄弟姊妹的禁忌。一自早年女孩起始穿上草的短裙，同母的兄弟姊妹即須互相離開，遵守嚴格的禁忌，不准在兄弟姊妹之間有親密的關係。即在爲時更早，他們纔能動轉行走的時候，就要分羣玩耍，不在一起。以後更永遠不能自由交接；且比甚麼都要緊，永遠不能涉及些微的嫌疑，以爲某一方面關心另一方面底戀愛事件。兒童的遊戲和語言雖是比較自由的，然而很小的男孩，就已不許同姊妹談說性的事故，更不許在姊妹面前有任何性的暗示或性的笑話。這個習慣，貫徹全生；若向一個弟兄談及他底姊妹底戀愛事件，或向後者談及前者底同類事故，便是最壞不過的儀度。實施這種禁忌，能使家庭生活早期破裂，因爲男女孩子爲要互相迴避，是必須離開父母的家，到旁處去的。凡此一切，都使我們見到，後期兒童性欲，在我們自己和梅蘭內西亞人之間，是有重大的異點的。我們底知識階級在這個當兒有性欲底裂解，有遺忘病的潛存期；梅蘭內西亞人則因生殖趣意起始得極早，那裏的性欲型式，是完全在我們底社會見不到的。梅蘭內西亞人底性欲，自此時起，就慢慢發展起來，直到少年期（pu

Berty) 爲止。社會以遵守一種禁忌最嚴格最完全爲條件，除此以外，便給兒童性欲以完全自由。

(註一) 原註：毛爾底兒童的性生活 (Das Sexualleben des Kindes) 一九〇八年版。

(註二) 原註：潛在期是常被提到的，如性說三頁獻 (Drei Abhandlungen) 第五版，頁40, 44, 44。講義 (Vorlesun-

gen) 一九二二年版，頁334。然在這些書裏，沒有任何討論它的地方。我們更讀到「潛在期也許不出現」性的趣意，不必定在性的活動上有所停歇。講義前引處。

(註三) 原註：我現在不欲再用這個醜惡的新語「後庭愛」(anal-eroticism)，然當語詞已有界說，則在討論一個學理的時候，也似無妨引用。

第八章 少年期

因爲風土種族底不同，爲時或早或晚，約由九歲至十五歲的時候，兒童便渡到少年期（puberty）。少年期不是一個剎那或轉點，乃是一個多少延長的發育期；在此期間，性的器官，內分泌底全體系統，和一般的機體，全都新塑一次。我們不能將少年期看作性的興趣或性的行爲底必要條件；因爲未屆婚期的女孩已能交媾，不成熟的男孩也有舉陽和插進陽物（*immissio penis*）的事。然而無疑地，少年期必須看作個人性史底最重要的階段。

此期的性與生活底旁的方面，勾結密切，我們不能不在本章將性和社會事件敍在一起；不像以前兩期那樣，分別討論。在此比較梅蘭內西亞的超卜連茲人和我們自己底社會，要注意的是，這些蠻野人在少年期沒有正式加入社會的儀式。此層固使我們少了一條極端重要的討論材料，但在另一方面，則使父系制和母系制比較得更清楚，更密切；因爲大多數旁的蠻野社會都入社會

的儀式將此期蒙上面具或加以修改。

對於我們自己底社會，男孩和女孩必得分開來說，因在此時，兩方面底性的事件完全不同。對於男人底生活，少年期底意義，是獲得完滿的心理能力和生理上的成熟，並且形成性的究竟品格。新丈夫氣一出現，他對於生活全體，對於性的事件，對於家庭的地位等等關係，便都發生深刻的變化。對於家庭的關係有個極有趣味的現象影響他對於母親、姊妹，或旁的女性親屬的態度。代表歐
美文明社會的童子，都在少年期對於母親極端感覺失措，對於姊妹表示厭怒和某種粗暴程度，並在伴侶之前，羞見所有的女性親屬。我們誰不記得當着與高采烈地與學伴同走突然遇到我們底母親、姨孀、姊妹，或甚而我們底堂表姊妹，且不得不施敬的時候，我們所感到的不可言說的羞愧痛苦呢？那時有強烈的犯罪之感和當場被獲之感。有些童子對於這種惱人的邂逅佯作不見，更較勇敢的則紅暈而後施以敬禮；但誰都感到那是在社會地位上的一片陰影，丈夫氣和獨立精神底凌辱。不必研究這種現象底心理，我們就可知道這裏感受的羞愧和失措是與所謂失儀現象聯在一起的型式。

這種新得的丈夫氣，深刻地影響童子對於世界的態度，那就是他底全稱世界觀（Weltanschauung）。他起始具有獨立的意見，自己底人格，自己底名譽；並且起始維持他對於權威知識等領袖的地位。這是父子之間的新時期，父親理想底新紀認與新試驗；設若父親被孩子看出是個愚夫或「鄙夫」（Bourgeois），是個偽善者或「老廢敗」，孩子對於父親的理想便要低落。這樣的父親，通常是被終生放棄的，無論怎樣，即使以後對於孩子再行合好的話，也算失掉了有效地影響孩子的機會了。反過來說，父親若能擠得住此期極其嚴酷的審察，他就具有很大的機會作為終生的理想。反過來說，父親看孩子自然也是一樣，因為父親在此時期也同樣銳利地考察他底兒子。同樣仔細地批評，孩子是否配得上他自己所想像的模樣，那就是他理想中的後嗣所應有的模樣。

對於性的新態度，要在少年期重新結晶，於是影響童子底態度頗大；不但對於他底父親，即對於他底母親也是一樣。有教育的童子，必到這個時期纔會完全實際覺着父母與他自己具有那種生物學的關係。倘若他像通常那樣，深切地愛並崇拜他底母親，而且能够使他底父親繼續理想化的，則其肉體起源乃是由於父母底性交這個觀察，縱然起初發生心理世界裏的裂罅，究竟還有辦

法。倘若反過來厭惡他底父親，縱如通常那樣，並非公然地厭惡或懷恨，這個觀念也要恆心地認為母親受了羞辱，認為他最親愛的事物受了穢污。

這種新的成人儀度，會在一切之上，影響童子底性欲觀。心理方面，他可接受知識；生理方面，他有應用於生活的準備。通常他在此期受到性的初步教訓，而以某種形式起始性的行動；大概不以常態正道，而以手淫或遺精起始性的行動。此期在許多方面都是童子底歧途。不是新興的性的衝動藉助於強烈的性情，淺易的道德，完全吞沒了他，使他在過亢的性欲波浪裏面失足終身；就是旁的趣意和道德有了力量，或是部份地或是完全地衝開性的衝動。只要他尚保存一個真潔的理想並為理想而作戰，他就尚有積杆作用，會將性的衝動提到高等水平線。在此，自然是大部份要靠童子底社會環境和生活狀態來制定試探底形勢。在歐洲文明以內，一個地方社會底種族特點，法典和文化價值等，能够建立很大的異點。有些國度裏面某層階級的童子，通常都是屈服於性欲底解體努力，旁的階級，就要靠着機會。更在旁處，則有社會定下嚴峻道德底規律，使他免卸好大責任。

他對於旁的異性，也在此期起出現一種態度，就像他對於母親和姊妹那樣的態度，——那

就是某種失措與歡迎拒絕底兩極端。凡能深切地影響他的女人，都足使他感着驚恐，使他充滿疑心。在她裏面，他感到一個危險——感到對於他底醒覺着的獨立精神和丈夫氣度所有的危險。

與末段少年期同來的溫柔與性欲的融合，也在此時將嬰期記憶中的母性溫柔與現在性欲底新的質素混在一起。想像，特別是加上夢想以後，能在童子底心理上面致成可怖的錯亂，作弄奇怪的把戲。（註一）

凡此一切，都是特別指着上層富有階級的童子。我們若將農家或無產的青年與他相比，則見實實相同——雖或較少個人的變化而且一般的圖像也許更較清明一些。

因此，也有一個時期，對於母親和姊妹表現相異的感情。這在少年農人，特別容易見到。與父親的爭吵，通例是增進橫暴的；因為童子現在切實覺到自己底力量和作承繼人的地位，感到一項新起的貪心和一個新起的爭權野心。常期爭霸的情形，多於此時開始。在性的事件上，沒有那麼橫暴的轉機；所以反應在父母關係的，也就較不直接。然而大致則是一樣的。

對於知識階級的女孩子，初期月經是個轉機。初期月經雖然侵犯她底自由，錯綜她底生活，然

也增加她底神秘力，所以通常多是被她渴望着的。然而女子底青春發動期，較不是個社會上的轉點；因她繼續住在家裏或住在學校裏求學，她底一切職務和訓練，都與日常的家庭生活相和諧（這裏暫且不說近代專業的女子）。他在生活上的目的，是候着結婚。一個家庭關係上的重要質素，是常在此時發現的母女之間的敵競。母女之間的敵競，本不易說要用多少次決定的赤裸的形式出現，（註二）然而顯然是將一個背逆的質素引入通常家庭底模式關係裏面。父女之間特殊溫婉的關係，也是出現在這個時期，不能早過這個時期。父女的溫婉關係與母女的敵競關係聯在一起，不是一件不常有的事故。這就是仇母複識 (Electra complex)（註三）底構成，完全不與忒母複識 (Oedipus complex)（註三）底性質相同。一方面，我們放下婦女較大的歇斯的里亞的 (hysterical) 趨勢不管（因為我們這裏只管常態底基礎），則仇母複識較不常有，較少社會的重要，且於西洋文化上影響較小。另一方面，因為生物和社會的種種理由，它底影響出現的次數反倒較多；父女的亂倫，在實事上，似乎也比母子的亂倫，多至不可相比。然而我們在這裏的趣意，主要既是複識底文化影響和社會影響，我們就不能詳細比較這兩種複識。我們也不能在上層階級和

下層階級之間比較着說前者抑窒較強歇斯的里亞較多實際亂倫的發現較少後者既因女子底性的趣意通常辦理得較早，較為常態，所以他也較不易有歇斯的里亞的煩困，但多受到父親底逼迫。（註四）

現讓我們轉到超卜連茲羣島。少年期在那裏比我們起始得早，然而同時，一經出現，童男童女即已起始他們底性欲活動。在個人底社會生活上，少年期並非突然的轉點，不像有些蠻野社會，一切青年都需經過正式典禮纔算正式的社會分子那樣。當他逐漸向成人期過渡的時候，他起始在經濟事業和部落職務上更形活動，被人看成青年男人（*Warrior*）；他在少年期終了的時候，就變成部落裏的完具份子，可以結婚，可以享受權利，可以執行一切義務。女子在少年期底起始即由家庭獲到較大的自由和獨立。但也作事較多，享有比較意義深切的娛樂，並且執行成年婦女所應有的禮儀，經濟，法律等義務。

然我們最關心最重要的變遷，乃是青年男女停止住在父親底家庭的時候家庭所有的部份破裂。兄弟姊妹底週避既已早就起始，現在必須遵守一種極端嚴格的禁忌，以免從事性的追逐的

時候會有任何接觸的可能。免除這種危險，是用叫作布苦馬圖拉（Bukumatula）的一種特殊制度。「布苦馬圖拉」是此期男女兒童底團體所用的特別房屋底名稱。童子達到少年期，即進這樣一個房屋。房屋乃為成熟的青年或年青的嫗夫所有。多數由三歲到六歲的兒童賃到布苦馬圖拉以後，即與愛人們住在那裏。（註五）青年童子就這麼完全離開父母底家——雖在結婚以前，還是時常回來取食，並且也在某種程度之下為家繼續作工。女孩子不住在這個或那個布苦馬圖拉的夜間（那就是不常有的貞潔的夜間）也可回到家裏去睡。

梅蘭內西亞的男女兒童在此重要時期，對於母親、父親、姊妹或弟兄結成甚麼樣的態度呢？這層，我們見到，乃如近代歐洲的男童或女童一樣；此時只有一個最末的陶鑄機會，使以前的時期即已逐漸形成的東西團結起來。兒童由母親來斷乳……就斷乳底最廣意義來說……所以母親仍然是一切宗親和親屬底樞紐。童子在社會裏的地位、義務和權利，都是根據她和她底親屬來決定。設若沒有旁人供養她，他就必須供養她；她底家，就永遠是他第二個家。社會義務所規定的親愛依戀等關係，也在真實情操裏保有深刻的根基；一個青年男人死亡了或遭不幸的時候，他底母親是

悲哀最切的人；傷悼時期，也最久長。然在母子之間，並沒有我們底社會那樣個人的友誼，相互信賴和親密的程度。離開母親這件事，我們已經見到，每個時期都比我們進行得容易而且徹底，比我們較少成熟以前的扭傷和劇烈的壓迫；其成就也更較為圓滿，較為和諧。

父親於此時期忍受暫時的晦暗。此時以前的童子，已是類形獨立，進到小的兒童共和國了。此時更在一方面獲得布苦馬圖拉底附加自由，而在他方面因為對於卡達（母舅）有種種義務，受到較多的束縛，減少對於父親所有的時間和趣益。嗣後與母舅發生阻障的時候，通例都是重新轉向父親，確定父子之間學生的友誼。然在此期，童子必須習練他底職務，接受社會的傳統，研究他底巫術，藝術，和手藝。母舅是他底師傅，所以對於母舅的趣意最大，與母舅的關係也最好。（注六）

梅蘭內西亞的一般童子和我們自己社會裏有教育的童子，對於父母的感情，尚有另項重要的異點。在我們，同着少年期和初次涉足社會的時候，在眼前出現一個新的火熱的意象：它底炫光將一個奇異的陰影射在從前對於父母的欲情上。他自己底性欲，離開他自己和父母底關係，使他們底關係感到困難，並且十分複雜錯綜。在母系社會，則不這樣。那裏沒有早年的那辭時期，沒有反

對父母權威的初始鬭爭；性欲一起始激動幼年的血液，即被逐漸公開地提拔出來。一切之上，父親對於孩子底性欲採取仁愛旁觀的態度，母親完全（但逐漸地）退出童子底熱烈感情以外，父親微笑着表示贊許——凡此一切，都使少年期的性欲強烈化；對於父母的關係，沒有直接影響。

然在兄弟和姊妹之間，則有一種關係，凡是性欲加增一次，即受一次深切的影響——特別在少年期是這樣。兄弟姊妹之間的禁忌，擴張到所有的自由交際；在兩人底關係上，完全剷除性的動機；在兩人底性欲觀念上，發生普遍的影響。第一層，心中必須記着，這個禁忌是在男人生活裏頂大的性欲藩籬，頂重的道德規律；越過這種藩籬，便算不法。第二，這樣在兒期起始將兄弟姊妹隔離起來，並永遠以這種隔離為要點的禁令，也擴展到同一母黨一切旁的女性。童子的性欲世界，就這麼分成兩個婚羣 (moieties) (註七)：一個婚羣包括他自己母黨底婦人，是要禁忌的；另一個婚羣包括三個母系族，是於他為合法的。

現在試將梅蘭內西亞和歐洲弟兄姊妹之間的關係比較一下。在我們，兒童的親密程度逐漸冷掉，變得有些約束，使姊妹自然（但不完全）被社會心理，生物等因子所驅使，與弟兄分離。在梅

蘭內西亞，則任何遊戲或嬉氣的信賴一經起始親密的時候，這種關係即被嚴格的禁忌所禁止。姊妹弟兄保為神秘的東西，永遠與她們密邇，但不與她們親近。弟兄和姊妹被無形的（但萬能的）傳統命令的牆所分開，使這種禁忌逐漸變成個人道德的絕對命令。姊妹在弟兄底性欲天際線裏是唯一永久潛隱的一點。小孩所有的任何自然溫柔的衝動，起初就受了有系統的抑窒，有如我們底兒童在一切旁的自然衝動上所受的抑窒那樣；因此姊妹就變成思想，趣味，感情等「邪僻」對象，恰如禁忌事物對於我們底兒童一樣。以後，個人逐漸發展性欲的經驗，這項隱匿的屏障也就更形加厚，以使彼此隔離。只是彼此雖須恆常地互相迴避，但因弟兄是姊妹底家室底供給者，也必須互將彼此恆常地放在思想和注意裏面。這等不自然不成熟的抑窒，是必有相當的結果的。這在博羅易得派的心理學者，當然可以很容易地發出預言來。

凡此一切，我幾乎專自男孩底眼光來說話。梅蘭內西亞的女孩子對於家庭的態度，當在少年期結晶的時候，具有怎樣的情形呢？粗粗地說，她底態度不像男孩子那樣與歐洲大相差異。她底弟兄既被嚴禁，不准對於她底性欲事件（包括她底結婚）具有任何樣的關心；她底母舅，也須遠離

此等事件。所以奇怪得很，在婚媾布置上，當她底保衛人的，乃是她底父親；這使梅蘭內西亞的父女關係，雖與我們不一樣，卻很相似。因在我們之間，女孩子和父親之間的阻力，通常不大，所以比較近於超卜連茲的父親與孩子的關係。另一方面，那裏的女孩，我們要記着，並不看作父親底宗親人。於是一個成年男人和一個青春期的女孩之間的親密關係，便包含某種試探（誘惑）的因子。這個不爲下面的事實所減輕，而爲下面的事實所加重：即女兒雖不受族外婚底法律實際禁忌，但父女之間的性交，也是看成最該譴責的事——不過永遠未被加上「族外婚底違犯」（BUYABOVA）這個名稱罷了。這種父女之間的禁令，理由自然不過是：與你同居的女人底女兒有性交，是不對的。我們既知父女之間的試探，則在以後探尋家庭分子之間那些代表態度所有的影響的時候，見到父女亂倫是實際出現的，就不會吃驚了；父女亂倫，雖然不是不可避免，且在民俗學裏也無任何回聲的，但是實際出現的。

論到女孩子底母親，她與她底關係，通體上說，雖比歐洲沒有實質上的不同，也要更屬自然一些。只有一點不與歐洲相同，即因女兒在青春發動期便離開父母的家庭，且在外面享有許多性的

趣益，所以縱然不能避免父女的亂倫，也在正常狀態之下避免母女的敵競和忌妬等發展的機會。因此，除她對於弟兄的態度以外，廣義地說，梅蘭內西亞的女兒有與歐洲相似的情操。

(註一) 原註：這個概念，在後面第四編第九章，更要加以比較詳細的說明。

(註二) 原註：如穆巴桑(Mupassant) 底知死之推(*Fort comme la mort*) 那等很有教訓的小說有力描寫出來的那樣。

(註三) 原註：參看序文(註四)書內譯(Oedipus complex)爲忒母複議，是取希臘神話俄狄浦斯殺父娶母的故事。弗羅伊德(Freud) complex 爲仇母複議，是取希臘神話女腳色助弟懲母爲父復仇的故事。

(註四) 原註：農民以父竊謀女兒的，很麼多見。在拉丁民族之間，似乎特別多見。我聽說這樣的亂倫在羅摩尼亞(Rumania) 是農民底常事，在意大利似乎也是這樣。我自己在加那里羣島(Canary Is.) (在非洲廣西北) 探者) 上就知道幾件父女亂倫的事，並不私祕着，而是公然長養子女。

(譯者按) 父女亂倫的事，在中國地方社會也不少例證。貧苦家庭，房屋逼狹，尤易染犯。大凡女兒年長不嫁，常與父親吵嘴，多有亂倫試探爲其原因。

(註五) 原註：這種奇異的制度，是在祀戰所能見到的最似羣婚(Group-mariage) 的東西。欲得更詳細的描寫和分析，可參看著者就要出版的蠻野人底性生活(Sexual Life of Savages) (已在一九二九年出版) (譯者)

(註六)

原註：青年男人、父親和母親，三人之間的關係，實體上比我此處所能指明的更較複雜糾紛；關於宗親和權威，剛不相容的原則所有的運行和衝突，在這裏表現得十分有趣。此項將在即行出版討論宗親的書裏去討論。同時也可參閱罪與風俗 (Crime and Custom, 一九二六年版)。

(註七)

譯註：按勾額外茲羅 (Goldensweiser) 說，Molesty 是真實族外婚 (exogamy) 底單位母系族或母黨 (clan) 底族外婚則是附從的 (derivative) 族外婚。證據是不准個人在自己底母黨裏結婚的規律，也應用於同一婚單底旁的母黨。此處所說的，是四個母黨，其一是自己底母黨，屬於一婚單；其三是旁的母黨，屬於第二婚單。

第九章 母權復讞

我們已在比較歐洲和梅蘭內西亞兩種不同的文明，我們見到彼此深刻不同的緣故，乃是因為社會藉以範鑄人類生物性質的某種力量有實際的不同。雖說每種文明都對於性的自由有一定的範圍，對於性的本能也有某種程度的干涉和調節，然在每種文明裏面，禁忌底投入和一定範圍以內性的自由行為，都是完全不同的。家庭之內，權威底分佈，也頗不同，且有不同的宗親紀認法與它相關聯。我們已在兩種社會裏面蹤跡一般男孩和女孩在這些不同的部落法律和風俗之下所有的發育過程。我們已經見到，幾乎每個步驟都有很大的異點，起自生物的衝動和社會的規律，有時彼此諧和，有時衝突，有時得到暫時的幸福，有時得到不平衡（然有將來發展底可能）的狀態。在兒童生活史底末一期，已經達到成熟期以後，我們見到對於母親，父親，弟兄，姊妹（且在超卜達亞也對於母舅）的感情，結晶成爲情操系統，那就是每個社會裏都有代表性質的系統。茲爲適

於心靈分析的術語起見，我們管這系統叫作「家庭複識」(family complex) 或「核心複識」(nuclear complex)。

現容我們節約地重新敘述兩種「複識」底要點。悉母複識是我們父權社會裏面特有的情操系統，形成於初始嬰兒期，一部份是在第一第二兩期之間的過渡程途，一部份是在第二期。所以快到第二期末尾，童子約當五六歲的時候，他底態度就已形成得差不多了——雖或尚未終於固定下來。這些態度所包含的質素，已有一些忿恨和被抑窒的欲望。我們在此點討論的結果，我想不與心靈分析有怎樣的不同。(註一)

在這個時候的母系社會，兒童雖已對於父母發展了很一定的情操，然而被壓抑的東西，消極的東西，受挫折的欲望，都非這些情操底一部。這個異點起自甚麼地方呢？我們已經見到，超卜連茲母系制底社會布置，是與生物學的發育程途完全和諧的；我們底社會裏的父權制度，則將多數自然的衝動和傾向加以阻遏和抑窒了。較為詳細地說，對於母親的熱情依戀和緊密的肉體欲望，都是在父權制度裏面，不這樣就那樣被人打斷或干涉的；我們底道德影響，也在詛咒兒童底性欲；父

親底粗暴（特別是在下層社會裏面）以及對於母親和兒童那樣絕對權威的空氣，更在上層社會裏面發生細微而有力量的作用；而且妻子又隨時懣心，怕丈夫有甚麼不快意——凡此一切影響，都將父母和子女強行分開。父親和孩子既是互爭母親底注意力，則其敵競即使減至最低度或零度的地方，也在第二期的父親和孩子之間使其社會趣益發生顯然的衝突。孩子對於父母是自由底重累和阻障，是年紀衰邁底紀念，兒子對於父親特別又常有將來在社會上競爭的危險。因此，父子之間在性的衝突以上，還有社會阻力的餘地。我故意說「孩子」而不說「童子」，因為我們研究底結果，孩子底性的不同，不在此期有甚麼大的作用，且在父母之間，也尚未見比較密切的關係。

凡此一切的勢力和影響，都在起卜達茲的母系社會沒有存在。第一——這自然是與母系制無關的——沒有對於性或性欲底本身的詛咒，特別是在兒童性欲的觀念上沒有道德的駭怪和厭惡。兒童對於母親所有的肉體擁擠，容許順其自然，直到興致使盡，轉變成為旁的肉體趣意為止。父親對於這兩段初期的孩子所有的態度，是近友和幫助人底態度。當着我們底父親最好乃是完

全離開育兒室以便被人喜悅的時候，超卜連茲的父親則是在起始爲看護，在以後爲伴侶了。

前乎性生活底發展，此時的歐洲也與梅蘭內西亞不同：我們之間，特別是在上層階級之間，育兒室裏的抑室養成一個趨勢，對於邪僻的事物，特別是排泄機能和器官去作私祕的窺探；在蠻野人裏面則找不到這種時期。兒童這樣前乎生殖的邪僻觀念，就在邪正和污潔之間，定下區分邪的部份是父母見不到的部份，但使突然加在母子關係上的禁忌更爲強烈，更爲深刻；那就是能使孩子在成熟以前就被逐到她底床間以外和她底擁抱以外的力量。

所以在這裏，我們社會底錯綜關係不爲超卜連茲的兒童所分享。在性欲底次一期，我們見到一項與此一樣有關係的異點。在歐洲，多少有個顯然的潛在期，性的發育有所破裂；且按傅羅易得說，有一種作用加強我們底抑室，加強普通的遺忘病，並在性底常態發展上，創造許多危險。另一方面，也表示旁的文明和社會趣益戰勝了性欲。此期的蠻野人之間，則有一種初始的生殖性欲——幾乎是在我們之間見不到的形式——站在兒童趣益底最前列，永不再被推翻。這在許多方面，雖於文明有破壞性，但能幫助孩子漸漸和諧地脫離家庭底影響。

我們已同此期進到兒童發育感第二半，因為性欲潛伏期是在我們底社會裏面屬於這一份的。還有兩個時期將它作成。我們計畫這兩個時期的時候，見到另項深厚的異點。在我們，泰母複識（對於父母的態度）在少年期底初期只是結晶的末一步了。在梅蘭內西亞，任何複識底形成，主要乃在第二期——實際幾乎專在第二期；因為範鑄孩子底性質的抑窒禁忌等系統，只在此期纔使孩子屈服。他對於這等系統的反應，一部份由於適應，一部份由於多少被抑窒了的攻勢和欲望得到發展：因為人性不但有被動的服性，也是有自動的彈性的。

這種抑窒底範鑄勢力，在梅蘭內西亞是兩層的勢力——對於母權制的部落法律的屈服，還有族外婚的禁令。第一層母舅激動孩子對於榮譽、光榮和野心的意識，所以母舅在許多方面都站在可與我們之間的父親相為倫比的關係上。另一方面，他對孩子要求的努力和孩子對他而有的承繼權，兩間的敵對，也都引進忌妬和回怨等消極質素。所以「兩面同值的」（ambivalent）態度，就這麼形成起來了。在兩面同值的態度裏面，崇敬心理得到被人承認的優制地位；被抑窒的憤怒心理，則不過得到間接的顯現而已。

第二層亂倫的禁令，用性的神祕面罩將姊妹罩起，並限量較少地將母親那面的女性親屬和母系族裏的其他婦女統都罩起。這類婦女全體，要算姊妹是最要緊受到這種禁忌的代表。我們已經說過，這個使人分離的禁忌，既在嬰期即已進到童子底生活，足使自然衝動對於姊妹所有的初步溫柔的情感受到毀傷。這個禁忌既使性的事件偶然接觸都成罪犯，也使弟兄對於姊妹永遠念念不忘，但同時也永遠受到一致的仰望。

將這兩種家庭態度的系統簡約地比較一下，我們所見的是：在父權社會，兒時的敵視和以後的社會功用，使父子的態度，除了相互依戀以外，也有某種程度的回怨和憎惡。另一方面，兒時不成熟的分離則在母子之間留下深切未滿的渴望；以後有了性的趣益，這原來未滿的渴望就在記憶中與新的肉體渴望混在一起，常使戀愛性質藉着睡夢和其他玄想來出現。在超下連茲，則在父子之間並無阻力；一切兒童對於母親的渴望都被容許漸以自然自動的辦法發揮盡致，崇敬與憎惡這種兩面同值的態度，乃是存在男孩和母舅之間；亂倫試探被抑窒的性的態度，則僅對於姊妹始能見到。若用一個簡樸（雖然有些粗氣）的公式，來描寫兩種社會，我們不妨說父權社會的忝母

復識有殺父娶母的被抑壓的慾望；在起卜連森的母系社會，則有殺母娶姊妹的慾望。

我們現在已將詳細考究底結果加以結束，且將本書開始提出的第一問題給了答案那就是，我們已將核心復識底變更同着家庭底組織研究一過，並且已經指明復識依賴家庭生活性和性的道德底某種特點。

我們應該感謝心靈分析因爲心靈分析在我們底社會裏面發現了模式的情學系統底存在且將這樣一個復識必須存在底理由加以部份的解答（主要是關於性的解答）我們在前面幾頁已將另個社會所有的核心復識作出大綱，那是從前未被研究過的母系社會。我們見到母系社會底核心復識主要不與父系制的核心復識相同。我們已經指明，因爲甚麼必不相同，甚麼樣的社會努力纔會造成這樣的不同。我們比較研究所取的材料，具有廣闊的根基；既未忽略性的因子，且也系統地採取了旁的質素。這種結果很重要，因爲歷來尙未猜想過另種型式的核心復識是會有的。我底分析證實了傑羅易得底理論，不但大致與人類心理相符，且與社會各種組織在人性上所有的變化密相一致。換句話說，我已在社會型式和該型式所有的核心復識之間，建立了深切

的關聯。這在一種意義上，固然證實了傅羅易得派的心理學底主要理論，然也可以強迫我們修正該理論底某點——或無寧說，使該理論底某種公式較有伸縮餘地。具體地說，似需更系統地提出生物影響和社會影響底聯帶關係來；不要假定忒母複識有普遍的存在，而要研究每種文明底型式的時候，都建立特別屬於該型式的殊特複識。

(註一) 原註：自我寫完上面這話之後，已經著實覺到，沒有正統的或半正統的心理學家會來接受我對於「複識」所有的際涯或其理論底任何方面的。

第二編 傳統的鏡影

第一章 母權社會底複識和神話

現在是要研究本書第一編所提出的第二問題的時候了。母系的複識既在發生和性質上完全不與亞母複識相同，是否也在傳統和社會組織上具有一個不同的影響呢？這些土人底社會生活以及民俗信仰裏面是不是也有不會看錯的特殊抑窒顯示出來呢？凡爲僵硬的禁忌，風俗，法律，刑罰等自然拘在傳統範圍裏的欲情，一旦要因罪犯，反常，差變，或有時振撼蠻野地方社會底乾燥生活的戲劇之一而行越獄的時候——這些欲情就要顯示對於母舅具有母權制的恨怒，對於姊妹具有亂倫的誘惑。梅蘭內西亞人底民俗信仰，也映有母系複識底鏡影。對於神話，童話，傳說等加以研究，就要指明：通常戴上因襲的虔敬友善的面具並且受到抑窒的反對母舅的恨怒，都要藉着

奮鬥底模樣和抑望的渴念所指定的故事表現出來。

特有趣味的，就是土人底戀愛及其相關的神話。一切性的引力，一切誘惑勢力，都是相信藏在戀愛巫術裏面。一項兄妹亂倫底奇異悲劇的神話所說的故事，在土人看來是一件古代的戲劇的故事，也是這個巫術，故敘述家庭以內的社會關係與分析宗親所建立的理論，也可因着研究梅蘭內西亞人底文化，得到獨立的表演。

第二章 疾病和反常

本編所用的證據不甚一致。有些地方我固然具有充分的知識。然在旁的地方，我則不能不自認不知，或僅有不完全的知識。於是在我不知或知得不完全的地方，就只是指出問題，不去解答。這是一部份由於缺乏精神病的專門知識，一部份由於我已見到，用正統的技術去將土人加以心靈分析，乃是不可能的；另一部份則由於材料上不可避免的不整齊，特別是在旁的部落比超下連茲居時較短，工作較不便利的地方所採集的材料。

現即用我底材料裏最弱的幾件來起始吧。這裏最先見着的，是神經病和精神病等問題。我們在我們之間和超下連茲人之間比較兒童底發育的時候，已經見到，母系的複識是在兒童生活裏形成得較晚，而且形成在家庭範圍底密切關係以外；它含有較少的震驚，設若究竟有震驚的話；它主要是由於敵就作用，戀愛斥受的挫折，也達不到兒童性欲底本根。因為是這樣，所以傅羅易得底

神經病學說，可使我們意料那些因為兒期底創傷而有的傳染神經病 (Übertragungneurosen) 流行很少。一個能幹的精神病學者在與我們相同的狀況之下未能考察超卜連茲人，真屬可惜。我想他若考察了，一定能在心靈分析底假定上射些有趣的側光。

一個人文誌家研究超卜連茲人的時候，去將他們與歐人相比較，沒有用處；因我們歐洲人有不可勝數的旁的因子，去使情形錯綜，助成精神疾病。然在超卜連茲之南，約三十英里左右，有哀木弗來特羣島 (Amphlett Is.)。那裏的居人，在種族，風俗，言語上，都實質相似。然在社會組織上，則頗不相同，且有嚴格的性的道德，不贊成結婚以前的性交，沒有制度贊助性的自由，家庭生活也更比較親近固定。他們雖屬母系，然有更形發展的父權制的權威；這與性的抑窒力相合，製成一個更與我們自己底兒期相似的圖樣。(註一)

我在這個題目上雖然知識有限，也對於土人底神經病的僻性得了頗屬相同的印象。我在超卜連茲雖然除了好多點頭之交以外還熟識幾十位土人，但不能舉出一個患歇斯的里亞 (Hysterical) 或甚而神經衰弱病 (neurasthenic) 的男人或女人來。神經的局部痙攣，不自由的動作，

抑制不下的觀念，都是看不到的。土人病理學的原則自然是以黑巫術作基礎，然也多與病徵情理相投。在這原則上，精神錯亂有兩種範疇——一種是那勾窪（*magoua*），相當於癡呆（*cretinism*），白癡（*idioty*），包括有語言缺陷的人；一種是各章路窪（*gwajiwua*），相當於癲狂（*mania*），包括憤發的暴動和失調的行為。超卜連茲人很知道（而且承認）鄰島哀木弗萊特和當特雷嘎寶（*Entrecasteaux*）有旁的樣子的模式的黑巫術。那種巫術對於心靈的影響，與他們自己的不同。它底徵候，依他們底說法，是不自由的動作，神經的局部痙攣，各種制止不住的心理作用。我在哀木弗萊特居留數月，第一個強有力的印像就是以爲這是患神經衰弱症的地方。由超卜連茲那樣坦白，愉快，誠實可近的人羣，到一個懷疑生人，不耐工作，言談倨傲，且是一經稍爲認真的攻擊即易膽小的那樣神經過敏的地方社會，真是出乎意表。我一在他們底村間登陸，女人們就跑了；除少數的老姐以外，在我居留的全期，都繼續隱藏着。這樣的一般情形以外，還立刻就遇到一些神經過敏的患者，使我不能用作報告人；因爲他們不是因爲某種恐怖而說謊，就是因爲稍微詳細的追問而亢奮或生氣。真是特點，超卜連茲人，即作靈媒的，也是精神中道的人，不是變態的人，且在超卜連茲黑巫

稱是以「科學的」方法來實行的，並不表示乞靈於超自然的方法。然在超卜連茲南澆的羣島，則有初見之下即給變態印象的「飛巫」了；那裏的巫術，若到旁處則只是半寓言的覓婆繼去實行的。

我在另一個地方，正在度着人文誌學底學徒期，所以研究的方法和認識的程度，都不如我對於超卜連茲人那樣；那裏的情形，較哀木弗萊特羣島，更有抑望力。住在新幾尼亞（New Guinea）南海濱的麥盧人（the Malu），是父系的，家庭以內有顯著的父權，對於性的道德也有嚴格有抑望力的法典。（註二）我見這些土人之間好多患神經衰弱症，不能用作報告人。

然此一切嘗試的討論，雖非純然是猜想，也只是用來引起問題，指出甚麼樣的答案比較最易把握。所以問題就是研究一些在一樣的文化水平的母系社會和父權社會，記載性的抑望和家庭組織等多變形式，並一方面在性的抑望等度量及另一方面在歇斯的里亞和不自由等神經病之間，舉出關聯。梅蘭內西亞的情形以外，左近就有完全不同的地方社會，似是天然為此試驗目的而安排好的機會。

可以佐證傅羅易得派解答這個問題的另一點，就是性的反常與性的抑窒所有的關聯。傅氏已經指明，兒期性欲的程途和後期生活的反常事件，當中有深切的關聯。依此學說，完全放縱的地方社會，像超卜連茲社會那樣不干涉兒期性欲底自由發展的，反常限度應該最低。這一點，在超卜連茲得到圓滿證實。旁的部落所有的同性愛，都被超卜連茲人看作污穢可笑的事。只有白入底影響，特別是有了白入底道德影響，纔在超卜連茲發現同性戀愛的行爲。有傳道會的地方的男孩和女孩，因被拘在嚴格隔離的房間，很擁擠地攔着，不能不盡量自求方便，——任何超卜連茲人都看作應有的權利乃被傳道會所否認，哪能不自求方便呢？根據很謹慎的探詢，既探詢傳道會的上著，也探詢非教會的上著，我們知道凡是白入底道德這麼無理性不科學地勉強輸入的地方，通例都以同性愛爲方便法門。無論如何，也有一些例子，「作惡事者」當場破獲之後，被入不名譽地從上帝底面前逐回村間，還是續「做惡事」，但因當地道德表現厭怒和譏蔑，便不得不放棄惡習了。也有理由可以設想，超卜連茲底南邊的哀木弗萊特和當特雷聖寶等羣島更多流行反常行爲；然於這個重要題目未能詳細研究，殊覺可惜。

(註一) 原註：欲得哀本弗萊特羅馬土人文化上某種風俗和特點底紀述可參看著者四太平洋的儀式貿易人

(Argonauts of the Western Pacific) 第十一章。

(註二) 原註：參看著者在澳洲皇家學會紀錄(Proceedings of the Royal Society of Australia) 1915年，卷29

的單行本參讀的土著(The Natives of Mainu)那裏沒有精神病的記載。我曾希望再回該處，所以那篇

論文，未能包括一切所知所記的東西只是當作預備的記錄發表出來，打算以後可以較充分地再版。

第二章 夢想和行事

我們現在應該研究超下達茲的母系家庭整個的情操在十人底文化和社會組織裏怎樣表現出來了。我們倘若將這個問題過深地鑽研起來，我們便真要引用遺等眼光，將他們部落生活底每種表現，都實際詳細考察一過。所以我們不能不有選擇，舉出最關切最顯著的事實。這些事實，可以分成兩個範疇：（1）自由的玄想，和（2）民俗信仰底材料。屬於第一類的個人想像底產物，如夢，個人欲望和理想之類，都是來自個人生活而為內部心靈勢力所形成的。可以列在此類者，不但有玄想表現在思想和夢裏，也有它們表現在行事上。法律和道德底抑窒勢力一旦被欲情衝破便發生破壞與論和正道標準的法犯（crime），罪犯（sin），或旁的行為。我們在這種行事上可以測量理想底力量和欲情底深度。我們現在就說第一類的夢和行事。在那裏，個人暫時振脫風俗底桎梏，表現被抑窒的質素，與抑窒勢力相衝突。

在起卜連茲的梅蘭內西亞人之間研究夢和畫夢，不是一個容易的題目。這些土人一件顯著的特點，似乎不與旁的蠻野人一樣：他們顯然作夢不多，他們很不關心夢，極少自動講述的時候，不將夢看作任何預言的或旁的重要的事，也沒有任何解夢的象徵典則。我常直接進攻此題，並問我底報告人有夢與否；如有，是怎樣的。當我這麼詢問的時候，除了稀有的例外以外，答語通常是否定的。（對於這些例外，將來尚有討論。）這樣夢底缺乏，或無寧說對於夢的興趣的缺乏，是不是因為我們對付着一個無抑窒的社會，一個性底本身不受任何拘束的社會呢？是不是因為他們底「被識」弱，出現得晚，且少嬰期的質素呢？這個「自由夢」底稀少，強烈影響底不見，以及相因而來的記憶底不見，都指出同於神經病底不見的結論，那就是在大體上表示了傅羅易得派底正確。這派的學說確實地說，夢底主要原因是未滿足的性欲，特別是在兒期那種受到劇烈抑窒的性的或似乎性的衝動。對於這個問題欲得圓滿的答案，唯一的方法，就是在文化和生活等方法都相似，但在抑窒力則不相同的兩種地方社會裏，採集豐富的比較材料。

我用了「自由夢」這個說法，因為有一類的夢很不容易排列，不管是用自由的或固定的玄

想都是遵循傳統所預定的軌道而且可以叫作「官式夢」例如領導一種企業或進行某種事務的人，以為要在某種條件之下夢見企業的對象，漁隊底領袖夢着氣候，夢着魚羣可以出現的地方，夢着出發的最好日期，且即因以發出命令和訓示。管領叫作苦拉（Kula）的海外出發隊的人，常以為夢與他們底儀式行商底勝利有關，特別是術士，常有關於舉行巫術的夢。更有一種旁的關於巫術的模式或傳統的夢，就是直接被一種魔力或儀式產生的夢。所以，儀式的海外貿易，都有某種魔力直接影響夥伴底心靈，使他作夢，夢更使他要求交易。大多數的戀愛巫術都以為可以產生一個刺激戀愛欲望的夢。所以，這些土人很奇怪地顛倒了傅羅易得派的夢的學說；因為對於這些土人，夢是欲望底原因。（註一）其實，這類傳統的夢也很在博派學說底範圍以內。戀愛巫術底被術者，在夢裏感到一種辛癢，一種渴望，與施術者心情一樣。「苦拉」的夥伴，在巫術底勢力之下，以為要作交易底繁華景象的夢；那就是在施術者底欲望裏十分顯著的同一意象。

這類的夢，也不是徒然說說或只於以為存在的。很多的時候，術士自己走向我說，因為夢見良好的漁獲，所以打算依着夢底力量組織一個出發隊或則一個團巫述說一個關於旱的夢，因而吩

附舉辦某種事物。在週年祭祖的宴席上，我兩次有過認識士人底夢的機會。兩次的夢，都是關於舉行祭事的；其中一次，作夢的人說在夢中曾與不滿意的鬼魂交談。另一類模式的夢，是關於嬰兒底降生。在這些夢裏，預期生產的母親，由着她底已死親屬之一，得到一個類於夢中宣示的消息。註三

模式的或官式的夢，其中之一，就是性的夢，那是我們此處特較關心的一個男人可以夢見一個女人在夜間訪他去；他在夢中與她交合，醒而見到席上的遺精。這，他要瞞着他底妻子，但要設法在實際生活上使夢實現，起始與那女子私通。因為這個夢底意義是訪他的女人已經舉行戀愛巫術，她是想着他的。

關於這等夢，我有一些個人私談，且有男人夢後怎樣努力與夢客設法私通的故事。

我一聽到士人述說他們戀愛的夢，自然立刻探詢亂倫的夢。對於「你會這麼夢着你底母親嗎？」這個問題的回答，是一個安靜不驚的否認。「母親是在禁的——只有一個頭那勾瓦（*Cona*）Rowa，近於白癡的人）纔會夢見那樣的事呢。她是一個老年婦人，那樣的事，不會有的。」然一問到姊妹，答話就很不同，且有強烈的感情反應。自然我已知道永不直向男人詢問這樣的話，也不在

人多的時候討論這個題目。就問「旁人」能否有這樣的夢，反應也是憤怒。有時完全沒有回答；經過一個失措的停歇以後，報告人就「左顧而言他」。而且，有些人要認真地否認，有些人要暴躁地憤怒地否認。然而將此問題同我們最好的報告人一點一點婉轉剖解起來，真相到底出現了。我見到實情不同，實際很知道「旁人」有這樣的夢——「一個男人是在沮喪，羞愧，並脾氣不好。爲甚麼呢？因爲他夢着與姊妹發生關係了。」這樣的人就要說：「這個使我感到羞愧。」我見到這是一種實際知道存在的模式夢，且是發現頻繁，擾擾夢者。這是這樣，我們可以見到，實被旁的材料所證實，特別是在神話和傳說裏的材料。

弟兄姊妹的亂倫是違犯族外婚律中最該懲罰的形式——族外婚的制度，是認定一切與同系族的任何女人發生關係爲非法的。然而，弟兄姊妹的亂倫，雖被看作最屬可駭；可是違犯母系族底族外婚制，竟是一件又漂亮又如意的事，因爲進行那樣的事是特別有困難的。因此，常有母系族亂倫的夢。將不同的亂倫夢的型式加以比較，我們有一切理由可以假定：母親幾乎永遠不在這類的夢裏出現；即使出現，也無深刻的印象；更較疏遠的女性親屬，常會夢見，留下愉快的印象；對

於姊妹亂倫的夢，有所發現即要留下深刻的痛苦記憶。這是我們應該料到的事，因為我們尋窺他們底性欲發展的時候，已經見到：對於母親，沒有試探；對於姊妹，有猛烈地，強硬地被抑窒的試探；對於母黨女人，則有一個有特味而不甚被人抑窒的禁令。

弟兄姊妹的亂倫，是被土人看得那麼可怕的，所以縱然熟習觀察他們底生活的人，起初也要自信地否認它底存在——雖然這在傅羅易得派是會有疑念的。這些疑念，倘更密切地檢討起來，就可見是全有根據的了。弟兄姊妹之間的亂倫，即在古時，已經存在，且有某家玷辱的談話，特別是關於馬拉西（Malasi）底統治族。晚近以來，古代的道德和制度既在虛偽的基督教的道德之下漸形崩毀，白人所謂法律和制度一被輸入，便將部落傳統所已抑窒的熱情，更較猛烈地，公開地透露出來了。（註三）我在記錄上有三四個例子都表明輿論定然（雖然小聲地）非難一個與姊妹有亂倫關係的弟兄。其一最屬特出，因為那是一個常期的私通；因其大膽，英雄和「英雄」又很彰著，更附會上玷辱的故事，所以是特別出名的。

歐口浦口浦（Okopukopu）的毛卡打于（Mocadayu），是個有名的歌者。像他一切的专业

那樣，他對於女人的成功，也是同等地著名。『因爲』土人們說，「喉嚨是像味拉（*Wilo*，譯言女陰）那樣的長口，而且兩者互相吸引的。」一個有美音的男人，必很喜歡女人，而且她也必喜歡他。許多故事都說他怎樣與歐里夫雷夫（*Olivier*）的會，到底一切女人同睡，說他怎樣一個一個地誘惑已婚的女人。毛卡打于有個時期曾有靈媒底炫赫順利的事業，在茅屋裏面顯現非常的現象，特別是使許多貴重物品失掉物質性質，入到靈界裏去。然而他被揭穿了，失掉物質性的物品，不過存在他自己底手裏罷了。

同這事底揭穿更發現他與姊妹有亂倫的戀愛這樣戲劇似的案情。她是一個很美的少女，而且因爲是個超下連茲人，自然有着許多愛人。突然間她收回了一切惠與，變得貞潔了。村裏的青年互相實述了她被擯棄的事實以後，決意要調查事實底真相。不久就見出來了，不管這個被優待的情敵是誰，行事的地點定在她底父母底家裏。有一晚間，當父母都外出的時候，茅舍裏被鑽了一個孔，這些被擯棄的愛人們，由孔見到一個深受震驚的情景；結果是弟兄和姊妹被人當場破壞。一個可怕的穢聞，在村中傳聞起來。若在昔日，必以兩名犯人底自殺爲結局；然在現狀之下，他們仍能硬

勇地幹下去，度着數月的亂倫生活，直到她結婚以後離村爲止。

實際弟兄姊妹的亂倫以外，我已說過，尚有一個叫作蘇法梭法 (SUFASTOFA) 的族外婚律的遺犯。同一母系族的女人，是被禁的；干犯她的男人，要受羞辱和滿身生瘡的刑罰。消除第二種禍殃的方法，有一種巫術；據許多報告人用自滿的巧笑告訴我，那絕對有效。這類事件底道德羞恥，實際並不很大，且與旁的官式道德底律令一樣，違犯它的就是漂亮人物。一個青年男人，倘若是個真正且圓 (約翰公子) (Don Juan) (註四) 且頗自信的話，就要厭怒未嫁的女人，永要設法私通已婚的女人，特別是酋長底女人，否則也要干犯蘇法梭法。「蘇法梭法約苦 (SOKU)」(「你這族外婚律底破壞者呀！」) 這樣的話，講去就像「你這色鬼呀！」(英文直譯爲「你這快活狗哇！」) 那樣，是個戲謔的賀語。

爲使真相圓滿起見，也將消極的例子做在這裏：母子亂倫的事，一個單例也舉不出來，就是那樣的疑惑也沒有，雖然這種禁忌底吹噓和嚴厲的程度是絲毫也不像對於弟兄姊妹的亂倫那麼大的。以前歸結超卜達茲人模式的家庭情操的時候，我已說過，這裏父女之間的關係是與父權社

會異同一基調的唯一關係。所以可以意料，父女亂倫，實際並非罕見。毫無疑義的例子。我記錄了兩三件。其中之一，是關於一個女孩子。她不但與父親有染，且是一個當時爲我供事的男子底愛人。他樂意婆她，求我在金錢上和精神上幫忙；所以我知道這個亂倫故事底詳細情節，使我對於那種關係所有的長久時間絲毫沒有疑點。

這些話都是關於性的禁忌和被抑窒的欲望怎樣要穿破藩籬，要藉着夢，欲情，犯法行爲等自求表現的。但與抑窒的犯法欲望有聯帶關係者，尚有另一方面，那就是對於母權長對於母舅的。關於夢，有一件有趣的事實可以記在這裏：有個信仰，凡作夢預言死兆的人永遠是個佛么拉（*Vogel*，譯言真正宗人）通例都是外甥預夢母舅底死亡。另一件重要的事實，屬於行爲範圍而不屬於夢的，則與巫術有關。凡習得疾病的黑巫術的男人，必在他親近的母系親屬之間，選擇初次犧牲者。很多的時候，據說是選擇自己底母舅的。所以任何人以學習巫法見知的時候，他底真正宗人（那就是他底母系親屬）永遠都起惶恐，預防個人的危險。

實際犯法的年錄上，也有幾件例子，關係着我們底問題，可在這裏說說。其一，發現於歐撒剖拉

(Osapola) 村，與我當時的住所相距半點鐘，犯人是我所熟知的。三個弟兄長兄是瞎子，季弟常在板櫛實成熟以前進行收穫，剝奪瞎子應得之份。一天瞎子大怒，持着斧頭，要去傷害季弟。二哥於是乎拿了一個矛，刺殺瞎子。他被白人居留官判了十二個月的監禁。土人將此判詞看作一件極其悖理的事。在土人看來，一個弟兄殺死旁的弟兄，純是家庭以內的事；那自然是一件可怕的刑犯，極壞的悲劇，但與外界是毫不相干的；外界只能旁觀，表示害怕和憐惜而已。我底記錄尚有旁的例子，那就是在母系家庭以內強烈的爭鬪和一二件旁的凶殺。

另一方面，關於殺老事件，一個單例也不能引。然而我已說過，對於土人，殺父並非特殊的悲劇，不過是私下與父親底母系族講和的事件罷了。

震撼部落安寧，影響到部落基礎本身的戲劇似的事件，刑犯和悲劇以外，尚有小的事件，指出顯然固定安靜的表面以下，尚有熱情底沸騰。因為我們已經見到，社會建設了傳統法則和理想，更要樹立羈絆和樊籠，以來保障這些法則和理想。然而羈絆和樊籠，結果更要激起情緒的反動。

我在社會學的檢討過程上最覺驚異的就是逐漸見到欲望傾向的潛流非常利害地逆着因

變，法律，道德等趨勢走。傳統底命令所制定的原則，使母權（就是宗親底單體）只能存於母系，專享所有的親愛，所有的義務與忠心。然在實際對於父親的友誼和親愛，與父親共有的個人趣益和欲望，再加一種欲望要擺脫母系族外婚制底羈絆——都是來自個人傾向和生活經驗的活動勢力的。這些勢力，都將弟兄姊妹之間和母舅外甥之間永遠存在的敵火大加煽動。所以真正的個人感情裏面，是有母系制的傳統原則底社會學的消極質素的。（註五）

（註一）原註：參考著者四大太平洋的儀式貿易人論巫術的一章和書中對於儀式反符咒的詳細註釋。

（註二）原註：巴塞馬（Baloma）——島家人類學會報1918年的一卷。

（註三）譯者按：中國自與西洋接觸以來，何嘗不是這樣情形？

（註四）原註：傳說裏很罕見的放縱人物。在西班牙的傳統中，他是一個貴族，因為被戲婦女，在角鏢中殺死隨從父親。以後拜訪死者或墳墓，戲請石像晚餐，石像變約而至，結果將東道主拖入地獄。

（註五）原註：此點著者已在利厄和風俗（1906年版）裏詳細討論過。

第四章 猥褻和神話

我們現在要討論民俗信仰與母系家庭所有的模式情操底關係，因以走到心靈分析和人類學底疆界上耕耘得最好的田地了。我們久已承認，認真講到祖先時代的故事和為娛樂而講的笑話，都因某種緣故與人間流行的欲望互相一致。博羅易得派特別要說：意話和傳說是藉以滿足被抑窒的欲望的東西；諺語、型式的笑話、言談、和印板式的辱罵方法，也都是這種東西。

我們先說後一種。它們對於「無意識」的關係，不要解成是在滿足被辱罵者（或甚而辱罵者）被抑窒的渴望例如，通行於東方民族和許多蠻野人之間「吃糞」（註一）這句話，還有拉丁民族之間那樣稍微改變的形式，並不直接滿足任何人——辱罵者和被辱罵者，不過間接表示對於被罵者的毀謗和厭怒而已。每種辱罵方式都包含某種提議帶着強烈情緒的可能。有的表現厭怒和羞恥的情緒；有的使人注意和指責某種在社會上看作可憎的行為，傷及聽者底感情。表演即

屬於這裏。「在神底頭上獻養」(Ma nago en Dios!) (註二)這句話在歐洲有無量數的變形，所以這類褻瀆在歐洲文字完成了繁複的極點；凡聽到響亮的西班牙的話的地方，都有這類褻瀆底繁殖情形。屬於這裏的，也有一切援用社會地位，下賤職業，刑犯習慣之類的多數習語。凡此一切，都很有社會學的趣味，因為每種文化最屬低下足以貶抑人的東西，是可以這般指示出來的。

用亂倫型式來咒人，使聽者與褻瀆的親屬（普通是母親）發生關係，在歐洲是斯拉夫民族底特性；該族之中，俄羅斯人又容易居於領袖地位；[yob twayu mat]（「弄你底媽去吧」）這話具有多種變化。這種習語最使我們關心，一則因為它底題目是這樣，二則因為它在超卜運茲人之間是活動力很大的。那裏的土人有三種亂倫的說法：[kwoy inam]——「與你底媽去睡」；[kwoy inunta]——「與你底姊妹去睡」；和 [kwoy um' kwave]「與你底妻去睡」。這三種說法的亂倫法，本身就是奇怪的，因為我們見到最合法的性交和最不合法的性交，相提並論，都是用來達到傷人或氣人的同一目的的。三種罵人方法底分寸，更屬奇特：使人對於母親亂倫，不過是緩和的話，用來戲謔，有如我們說「滾蛋吧」；[英文直譯是「往耶里哥(Jericho)去」]；若

以姊妹亂倫來罵人就是最嚴重的觸犯，非在真正發怒的時候不會引用。然而最壞的侮辱，乃是命人與妻去睡；我見到嚴重地用過的，最多不過兩次，其一是上述殺兄案底原因之一。這個說法底壞的程度致我不知它底存在，直到寄居超卜連茲很久以後纔始發現；土人之間，只敢用小聲去說，沒有人敢將那種非禮的辱罵當作戲謔。

這種分寸，表現甚麼心理呢？顯然與行為底非法或不快，並無明確的關係。母的亂倫是絕對沒有的事，所以是最不吃緊的辱罵。行為底刑犯性，也不是咒人的分量不同的原因，因為最不犯罪的行為（實際是最合法的關係）被人歸與的時候，竟是最觸犯人的話。真正原因，乃是行為底外表和真體，以及推翻禮防，赤露真情所引起的羞怒和社會上的貶損。夫妻間的性的親密，實被最堅強的禮節所遮蔽；自然不如弟兄姊妹之間那麼嚴格，然而直接目的乃是要免除任何帶有暗示色彩的行為狀態。性的戲謔和邪僻，必定不准在夫婦面前去說。用粗直的話暴露這種私人的直接性欲，對於超卜連茲人底感受性，是致死的觸犯。這種心理，極端有趣，因為這種心理表示着辱罵底主要勢力之一即在欲望（或行為）底實體和外表以及因襲的抑窒之間所有的關係。

用母的亂倫來罵和用姊妹的亂倫來罵所有的關係也用同一心理表示清楚。罵人的分量測驗這個分量的主要標準，是看歸與的話與實際行爲上彼此一致的程度。母親亂倫的觀念，對於土人的反感，並不減於姊妹亂倫，且許更較厲害。然而我們已經見到，恰因母子關係和性生活底發展全程，都使母的亂倫試探，幾於不見，而於姊妹的禁忌，則爲暴力勉強加到，爲強力勉強維持，故有比較實際的真正傾向，要干犯這種強力的禁忌，所以這個辱罵傷人更快。

關於超卜連茲的諺語，沒有甚麼話可說，因爲他們沒有諺語。至於儀式的說話和旁的語言用法，則在這裏應該提及「路古塔」(Inguta)的重要事實。「路古塔」是說「我底姊妹」，在巫術裏表示不相容和互拒的意思。

我們現在來說神話和傳統，那就是解說事物，制度，風俗等爲嚴重目的而述說的故事。爲迅速清楚地解說這項廣泛豐富的材料起見，我們將這些故事分成三個範疇：(1)關於人類和一般的社會制度底起源的神話，特別是關於圖騰分界和社會品級；(2)關於文化變遷和成就的神話，有的關於英雄事蹟，有的關於風俗，文化特點，和社會制度等建設；(3)與一定巫術相關的神

話。(註三)

這種文化底母系性質，立刻就在第一類神話見到；那是關於人類和社會制度底起源的神話，特別是關於酋長和圖騰分界底起源，多種母系族及其分族底起源的。這些神話，數目很多（因為每個地方都有自己底傳說或變形），形成一種接連的套數，都說人類是自地下由孔竅鑽出來的。每個分族都有自己鑽出來的地方；在這種吃緊的時候發生的甚麼事故有時就定規了該分族底特權或殘缺情形。最使我們發生趣味的是：神話所述的始祖羣永遠都是藉着婦人出現；她有時被弟兄伴着，有時被圖騰獸伴着，未嘗被丈夫伴着。有些神話顯明地描寫初始女祖傳種的方法。她最初傳嗣的方法，是不小心地赤露於雨中，或在山洞裏仰臥着，被石鐘乳穿傷，或在水中浴身被魚咬破。她既這麼被大自然「開發」了之後，一個魂靈小孩就要鑽到她底子宮，使她受孕。（註四）因此，神話所顯示的，不是父親底創造能力，乃是女祖自然的生育能力。

即在旁的職務，也沒有父親出現。實際，他永遠未被提及，他在神話世界底任何部份都不存在。這些地道神話底大多數都以很粗糙的形式保留下來，有的只包含一件事或一件對於權利和特

權的實證。凡包含一件衝突或一件戲劇似的事（那就是未被改變的神話底主要質素）的神話，一定描寫母系家庭和母系家庭裏的情節。兩個弟兄之間有了爭吵，便彼此分離，各攜姊妹而去。旁的神話有兩個姊妹，神話所敘述的是她們底出發，不和，分離，而且創立兩個不同的地方社會。

還有一個神話或者可以列在這裏。它說到人類頭掉永生（或更確切一點，失掉永享青春）的原因；在那裏說，致成這個災殃的，是祖母和孫女之間的一頓爭吵。母系（在後嗣以女性來紀認這個事實上）和母權制的宗親形態（在弟兄底不和上）——或簡捷地說，母系家庭底模式，在此類神話底結構上，很屬顯然。講述起源的神話，沒有一個講到父親有任何職務的，——簡直沒有提到他，他連出現也不出現。神話情節底母系性質與家庭以內的母系抑窒有密切的聯絡；這一點用不着再多論證。心靈分析家便可信服。

現讓我們轉到第二類的神話，那就是關於英雄事跡和因重要冒險而有的文化上的偉大成就的神話。這類神話，比較不甚粗拙，含有長的套數，發展了戲劇的情節。這裏最重要的一套，是土達瓦（Tudava）的神話敘述一個被石鐘乳激破的童貞女產生的英雄。這位英雄底事跡受到許多

神話的讚美，因着神話底所在地而微有不同。農業底興辦及多數風俗和道德規律等制度底創設，都是歸功於這位英雄的，雖說關於他自己底德性方面並未說得怎樣出色。這位英雄底主要事跡，各處都知道，成爲一切神話底基石，那就是殺掉一個吃人怪的故事——

人類在超卜連茲多島海上過着快樂的生活。突然間，一個叫作刀口泥坎 (Dokonikan) 的可怕的吃人怪，出現於羣島東部。他以吃人爲生，逐漸吃完這個地方，又吃那個地方。島底西北端，臘巴 (Labari) 村那時住着一個家庭，包有一個姊妹和幾個弟兄。刀口泥坎離得臘巴 義愈來愈近的時候，這一家就決計逃跑。然這位姊妹，適在當時傷了腳部，不能行動。因此，她就被弟兄們丟下了。他們將她和她底小兒留在臘巴 義底海濱一個石洞裏，就乘獨木舟向着西南行駛。以後男孩被母親撫大了。她起初教他選擇良木製做強矛的方法，次更教他盜走人的了解能力的克瓦噶帕尼 (kwoygapani) 巫術。這位英雄奮勇前進，用「克瓦噶帕尼」巫術迷住刀口泥坎之後，將他殺死，割下頭來。他和母親備製芋糕 (芋布丁, taro pudding)，將吃人怪底頭藏在裏面，用爐烘好。土達瓦有了這種可怕的襪糧，便解舟去尋母舅。尋得之後，就將芋糕給他，他乃駭怖倉皇地看見刀口泥

坎底頭。母舅又是害怕，又是懊悔，遂將各式各樣的禮物獻給他底外甥，以贖先前的罪過。他和他底母親拋給吃人怪的罪愆。英雄甚麼也不要，只在娶了母舅底女兒之後，纔算罷休。此後他更外出，舉行了許多文化事業，那是不與我們這裏相干的事了。

這個神話裏面，使戲情活動者，有兩個衝突：第一是吃人怪底吃人欲望；第二是母親和兒子被母舅所拋棄。這第二個衝突，是個模式的母系情節，且與自然趨勢分明一致；自然趨勢，是波部落道德和風俗所抑望，已在分析起卜連茲的母系家庭的時候見到了。母舅是被社會任命爲她和她底家庭底保衛人的。然而這個義務，在兩方面，都是對於他負累很重，不常被他們感激愉快地接受的。所以這裏有個特色，神話起始敘述最重要的英雄戲情的時候，第一就是說母權長忽視他底義務這種大罪。

母權長底第二個衝突，也與第一個有關係。刀口泥坎被殺之後，他底頭是放在木盤呈獻給母舅的，設若目的只在用妖怪來恐怖他，便用不着將頭藏在芋糕裏面。而且刀口泥坎既是人類底共同仇敵，他底頭應使母舅見着充滿喜悅。這段情節的圓滿佈景和其下面的情緒，只有我們假定吃

人怪和舅舅之間有着某種聯絡或陰縱，方可得到意義。那麼，將一個吃人怪給旁的吃人怪吃掉，乃是適當的刑罰。這個故事即在實體上包有一個壞人，激起兩次波瀾，重複於兩人之身。因此我們見到土達瓦的傳說，以一個模式的戲情爲其樞紐，作到邏輯的結論。所以我在舉出那些不容辯駁，清楚地含在事實本身的要點，就滿足止步，不再加以詳細解釋，以免惹起某種歷史的和神話的假說。然我樂意提議着說，以爲刀口泥坎與母權長有關係不能將它完全解說清楚；他也許是由着父權制的文化傳到母權制的人物；那樣，他就可以代表父親和丈夫。倘若真是如此，則目下的傳說，就極端有趣了；因它表明流行的文化模型怎樣會將人物和形勢，化成適合自己底社會結構的東西。

神話底另一情節，我在這裏也要指示出來，那就是故事末尾說到英雄和舅家表姊妹結婚的事。這在土人現在的宗親制度上，雖然不是實際亂倫，也是顯然不算正當的。

另外一套的傳說，說到一件兄弟互爭田園的故事（像實際生活所常發生的那樣），結果，哥哥殺了弟弟。神話並未敘述對於此事的追悔，只詳細地描寫了追悔底反面滋味。哥哥在地上掘了一個坑，取來石頭，樹葉，木柴等，就像新殺了一個豬或提出一個大魚那樣，將弟弟在上土灶裏加以烘

烤他於是用烘過的肉沿村叫賣，何時氣味難聞，何時就再烘烤一下。凡拒絕買用的地方，以後都不吃人；凡不拒絕的，以後都是肉食的。吃人之事，就這麼歸源於殺戮的行為以及是否接受這樣來自犯罪行為的食物。不必說，這個只是不吃人的部落底神話。吃人與不吃人這項異點還有德布（Doobu）的吃人土人和當特雷嘎寶羣島（d'Entrecasteaux Is.）他種吃人的地方所有的解說，那就是吃人定然不算愉快那種故事。然而那種故事也是兩個弟兄和兩個姊妹之間的不一致。設若不是實際的爭吵的話。（註五）這些神話使我們主要關心的地方是在兄弟二人的爭鬧上所有的母系痕跡。

火底起源的神話，也簡單地提到日月底起源，描寫兩姊妹之間的離異。這裏也可加述，火在這種神話裏，乃是起源於女性底生殖器官的。

讀者倘若熱習心整分析對於神話的解釋及普通心理學與人類學關於這個問題的文字，可以知道我底一切論斷都是特別簡單，並無詭辯的。凡在這裏說的話，都清楚地擺在神話底表面，並未經我加上任何繁雜象徵的解釋。然而解釋是故意避免的。因在這裏申論的題旨，說母權社會的

神話具有母系性質的特別衝突，倒以引用不可爭辯的事實不加任何解釋為好。而且，倘若我們底意見是對的，倘若我們社會學的眼光真使我們近於正確的神話見解，則我們顯然不用將事實轉彎或加以象徵的解釋，自然可以心平氣和地讓事實自己去說話。任何細心的讀者，都可顯然見到，好多由於母系複識直接產生的層形，都可經過矯造象徵的擺布使與父權制的眼光相為一致的。母舅和外甥之間，因為母舅是自然的保護人，永遠與外甥共同努力，但在實際常如吃人怪那樣彼此看待。所以他們底衝突，還有被部落法形成一體的弟兄彼此之間的衝突以及吃人制度的強暴行為，凡此一切，都與父權制的家庭以內所有的衝突，粗相一致。使母權制的神話不與父權制的神話相同的去處，不過是腳色不同，戲劇的型式不同而已（使這悲劇不同的，乃是社會學的眼光。）心靈分析解釋神話的基礎，我們並未加以撼動，不過矯正了這類解釋底社會學罷了。然而這項矯正極端重要，且於基本的心理問題大有影響，我相信已經清楚地表明出來了。

現在我們再談第三類的神話，那就是我們在文化的成就和巫術底基調上見到的神話。巫術，在土人所作的一切事務上，都有極端重要的功用。他們遇到極關重要的事務或不能完全信賴自

已廢力量的時候他們都用巫術來幫忙。土人舉行巫術是要制服風和氣候，避免行船的危險，並且成功戀愛儀式的貿易，或跳舞。黑巫術和健康巫術，在他們底社會生活上執行重要的職務。即在重要的經濟活動和企業上，如園藝，漁穫，製造獨木舟之類，巫術也是重要的質素。巫術和神話之間，存有密切的關係。神話英雄所表現的超乎常態的能力，大多數都是因為具有巫術的知識。現在的人類不與過去的偉大神祕的英雄相同的地方，就是現代失掉最有效力的巫術。強有力的符籙和儀式，倘能重新發現，則人類可以飛在空中，可以返老還童，獲到長生，可以將人殺死，使其復活，可以永遠美麗，永遠成功，永遠被人愛戀被人讚美。

不但巫術幫忙神話，神話也幫忙巫術。各種符咒和儀式幾乎都有神話的基礎。土人講說故事，是要解說巫術怎樣傳到人間，是要保證巫術底效力。神話所有的社會學的主要影響，或者就在這裏。神話既然活在巫術裏面，巫術既已形成而且維持了許多的社會制度，神話自要影響這些制度了。

現讓我們舉出幾件巫術神話底具體例子來。頂好先舉一個詳例來討論。那麼，我說選擇已經

充分發表過的飛行獨木舟的神話吧。(註六)這個神話，是土人要與造舟的巫術聯帶着說的一個長的故事說，有過一個時候，製造獨木舟與巫術同時舉行，可使獨木舟飛在空中。故事裏的英雄，是舉行這項巫術的最末後的一個人——且也似乎是最首初的一個人——他作船匠和巫師的職務，那裏都有記載。我們聽到，他怎樣指導着製造了一個獨木舟；出發南海的時候怎樣飛在空中超過一切行在水面的同夥帆船，怎樣使舟主在出發隊得到出類拔萃的勝利。這是故事底快樂的起點。現在就是悲劇。地方社會裏的一切人，都忌妒這位英雄，懷恨這位英雄。另件情節就發生了。這位英雄除了飛行獨木舟的巫術以外，也有一項成功的園藝巫術，可以傷害他底鄰右。普遍荒旱的時候，只有他底園子照常發達。於是乎地方社會的一切人都決定將他殺掉。他底弟弟已經由他學得舟的巫術和園的巫術。所以沒人以為殺了這位哥哥便會失掉巫術。罪行是作了，不是任何外人作的，乃是這位弟弟作的。有一種說法，說英雄是被他底弟弟和外甥合力所殺。另一種說法，說弟弟殺了哥哥之後，怎樣為他組織喪葬宴會。故事底意義是，凶事作了之後，弟弟試着在獨木舟上應用巫術，不覺失望地發現出來，他所保有的不是圓滿的巫術，乃是較弱的部份。人類就這麼永遠失落了

飛行巫術。這個神話有母系的複雜強有力地表現在前面。英雄義務，按着部落的律法，應將巫術傳給弟弟和外甥。然他欺騙了他們，假裝着傳給他們所有的符籙和儀式，實際則只放鬆一點不關重要的部份而已。另一方面，弟弟底義務是保護他底哥哥，爲哥哥報仇雪恨，分享哥底一切趣益的；然而我們卻見着他站在同謀底首位，手上染了殺兄的血。

我們如將這個神話的情形和社會的實況兩相比較，就見出很奇異的一致來。每個男人除了某種物質所有物和經濟儀式不計外，他底義務都是將家庭的遺業傳給外甥和弟弟。如家庭神話、家庭巫術和家庭歌謠之類。巫術的遞傳，顯然非在年長人活着的時候不可。產業和特權等讓與，也常在死前舉行。然而有趣的是，人由舅舅和哥哥這等合法地承繼財產的行爲，永遠非有一種叫作泡卡拉(Pokala)的代價不可，而且常例是很重的代價。更要加緊注意的是，父親若以某種財產送給兒子，永遠不求代價，都是純然因爲愛情的。實際生活裏面，神話所說的哥哥欺騙弟弟的事，也是無獨有偶的。兩人之間，永遠有一種不可靠的感想，彼此懷疑；雖然在部落的律法上是應該有共同的趣益，互惠的義務，一體的情愛的。我時常察覺，土人由舅舅或哥哥得到巫術的時候，會懷疑是否得到

全份，是否未被欺騙。若是因着父親底惠贈而得巫術，則永遠沒有這等疑念。觀察現在那些保有重要巫術的系統的人們，也見到著名的青年巫師，過半都是由着父的贈與得到能力，不是由着母系的遺產。

所以實際生活裏面就像神話一樣，我們見到與複雜相當的情勢，那就是一個被抑窒的情操，完全與部落的律法和因襲的部落理想相反。依照律法和道德，弟兄和弟兄或母舅和外甥應該是朋友，應該聯盟，共有一切感情和趣益。至於實際生活，則在某種程度上（並在神話裏很公開地），他們是仇敵，彼此相欺，彼此相殺彼此得到的是懷疑，是仇視，不是友愛合作。

獨木舟的神話值得我們注意的，尚有一點：我在結尾聽到，英雄底三個姊妹對於這個弟弟發怒，因他殺掉乃兄並未學到巫術。她們已經學得巫術，但因她們是女人，不能製造飛舟或駕駛飛舟，所以飛行空中，成爲飛行覓婆。凶事行過之後，她們各自逃奔他鄉，居在不同的地方。我們在這種事件上見到女人在母系社會裏的特殊去處；她們是先比男人獲得巫術的。這些姊妹們底出現，也是以母系族底道德保管者底資格；不過她們發怒，不是反對凶殺罪，而是反對族產底損傷；倘在弟弟

已在殺兄之前知道巫術，三姊妹就要永遠快樂地同住了。

已經發表過的另個片段的神話，也值得我們注意（註七）那就是船波的時候救船巫術底起源。兩個弟兄，哥哥是個人，弟弟是個狗。有一天哥哥捕魚，不允弟弟同去。這位狗弟弟已由父親學得安全游泳的巫術，乃在水底下跟着哥哥。至於捕魚，狗更多較成功。爲要報復哥哥底非禮待遇，狗竟揀了他底族系，將巫術傳給他所投入的族系。這個神話的情節，第一在乎母親偏愛次子（一個分明的母系特點）；母親在這裏直接分派她底恩惠，不要欺騙父親，像在聖經裏那個更較被人習知的故事那樣，——那就是以掃和雅各底母親的故事（廿八）；第二在乎模式的母系的爭鬭，哥哥欺弟弟，弟弟復仇。

一個比較重要的故事，必須述在這裏。關於戀愛巫術底起源的傳說，是母系複識底影響一項最動聽聞的證據。在這些多情的人們之間，誘惑，取悅，感印異性的藝術，都是導人炫示美麗，勇武，和藝術才能的。善於跳舞的，善於歌唱的，以及戰士等名稱，都具有性的方面；雖說野心本身也有強大的勢力，然而有些野心總要犧牲在戀愛的祭壇上面。然在一切旁的誘惑方法之上，粗拙無文地舉

行巫術的藝術，都被人廣泛地用着，獲得無上的敬仰。部落的巨圓（Don Juan）（註九）所要誇示的，與其說是任何個人的才能，無寧說是他底巫術較不成功的情人望着巫術嘆息道：「只要我知道真正的卡婁易窩（Kayroivov）呀！」便是他那傷了的心底重負。土人指出老醜，跛腳的人們，說是時常因為巫術度着戀愛生活。

戀愛巫術並不簡單。一套動作，每件動作都有特殊的公式和儀式，必得一一舉行，纔在所求的愛人身上發生一種魔力。少女施行巫術以感致讚美者，與少男引用巫術來征服情人，是一樣地應用着。

這樣初行的咒術是與儀式的海浴聯在一起的。土人洗浴，用海棉狀的葉子當作手巾，擦乾皮膚，將咒術誦在葉子上面。浴者用巫術的葉子擦身而後，就將葉子拋入海波。一些葉子既在上下飄蕩着，愛人底內部也就那樣被熱情所激動了。有時這個咒術已够；倘若不够的話，被拒的的愛人更用較強的咒術。第二個咒術在檳榔子上唸誦，再將檳榔子咀嚼細碎，噴在愛人底方向。倘若這個也不靈驗，第三個咒術，比以前兩項都強的，可以在某種美味上唸誦，如檳榔或烟葉之類，然後再將這

宗可口的東西送給意中人去吃，去咀嚼，或當煙來吸。比這個更爲猛烈的方法，就是將巫術在兩個開張的手掌上咒誦，然後再設法將兩手壓在愛人底胸脯上面。

最末最強的方法，用不着強牽比附，就可說是屬於心靈分析的。實際，早在傅羅易得發現夢底優勢的戀愛性質以前，相似的理论久已風行於西北梅蘭內西亞的櫻色蠻野人之間了。他們以爲某種巫術可以產生夢，在夢裏發生的欲望，會浸潤到醒覺的生活，將夢想變成現實。這正是倒轉過來的傅羅易得學說；然而哪一種的理论是對的，哪一種是不對的，我不一定要下判斷的。關於戀愛的巫術，有個方法是將某種香艸浸釀在寇寇油裏，唸誦一種咒術，使艸得到引夢的強烈能力。倘將這項釀作物底氣味使愛人底鼻孔吸進去，他便一定被她夢見。她在夢中有的意象和經驗一定要在醒的時候去求實際生活上的實現。

戀愛巫術最重要的形式是蘇智木窩牙 (*sulimwoya*)。這種巫術被人歸與了強大的效能。可是求得這種巫術所需的代價也很不小。設若土人要買這種咒術和儀式，或要使人爲他舉行這種咒術時，用費都是很大的。這個巫術集中在兩個地方，(1) 一個中心點在大島底東岸。(2)

由着珊瑚沙的美潔海濱，西眺大海，超過沈蘇礁的白沫，可在晴天看見遠遠隆起的珊瑚岩的陰相。陰相之間，有伊哇島（Iwa），那就是戀愛巫術底第二中心。（1）主島上的一點，苦米拉伯瓦嘎（Kumilabwaga）（註十）村底海濱用作洗浴和撐船的地方，對於土人幾乎就是戀愛的聖廟。那個地方，超過繁榮的植物邊緣在白石灰石裏，就是首代悲劇當作舞臺的石洞；洞底兩邊有兩個泉源，現仍保存利用儀式以靈感戀愛的能力。

兼有巫術和戀愛的美麗神話，將這隔海相望的兩塊靈境，聯在一起。這個神話最有趣味的方面之一，就是戀愛巫術底存在乃因一件可怕可悲的事件，那就是姊妹和弟兄之間的亂倫行爲。這個故事表現着某種近似，近似吹斯坦（Tristan）和伊瑣珥德（Isolde）的傳說（註十一）蘭斯落（Lancelot）和吉尼維珥（Guinevere）的傳說（註十二）西格滿（Sigmund）和細格林德（Sig-ride）的傳說（註十三）以及蠻野社會裏好多相似的故事。

苦米拉伯瓦嘎住着一個馬拉西（Malasi）母系族的女人，還有她底一兒一女。一天母親正在修剪她底艸維短裙的時候，兒子就在草上作了某種巫術。他作這個，爲的是獲得一個女人底愛。他

將一些辛辣的克瓦牙瓦嘎 (Kwayawaga) 葉子和香氣的蘇魯木窩牙 (sulumwoya, 譯言薄荷) 放在澄明的椰子油裏面，燒沸以後，誦上咒術；更將油灌到用香蕉葉做的盛器裏面，放在茅屋，然後到海水裏去浴身。同時，他底姊妹也正準備了用椰子壳做的罐子去到水口灌水。她走過放油的地方，頭髮掃着盛器，有些油滴在身上。她用手指刮開，用鼻嗅了嗅。當他取水回來的時候，就問她底母親，「那人在哪裏？我底弟兄在哪裏？」這在土人底道德觀念上，是一件可怕的事；因為沒有女子可以詢及她底弟兄，也不應該將他看作成年男人。母親猜着發生了甚麼事，便對自己說道：「呀！我底孩子發瘋了。」

這位姊妹去尋她底弟兄。她找着他在岸邊洗浴。他沒有配着他底護陰葉。她脫掉她底艸維短裙，便赤着身溪向前去。他見光景不好，嚇得沿岸便跑，跑到巉巖（迦低拉瓦路 Kadilawolu）——譯註（阻住去路）在北面斷切包卡雷瓦塔 (Bokuraywata) 海濱。轉過方向，跑到旁的巉石（歐拉迦瓦 [Olakawo] ——譯註，又在南端發蝟不可登援。他們就這樣在積大的樹陰底下沿岸跑了三遍，直到男的體疲不勝，乃容他底姊妹將他捉住，二人跌落（而且擁抱）在那撫慰人心

的淺水波裏。於是乎滿懷羞恥和悔恨，但尙燃着戀愛的火，他們走到包卡雷瓦塔的石洞，避在裏面，沒有吃，沒有渴，而且沒有睡。他們終於死在那裏，四臂互相抱着；他們鏈在一起的身體就生出土產薄荷（sulumwoya）那種香氣植物來。

（2）伊哇（Iwa）島上的一個男人，夢着吉利撒拉（Kirisala）那就是這個悲劇事件的巫術夢。他在眼前見了異象。醒後說道：『兩人死在包卡雷瓦塔的石洞，蘇魯木窩牙正由他們底身上長起來了我必須去。』他乘上獨木舟，渡過自己底島和吉他發（Kitava）島之間的海，由吉他發再到主島，登在發生悲劇的岸上。看見暗礁着驚盤旋在石洞底上方，他走到裏面，又看見蘇魯木窩牙在兩愛人底胸上生着。他走進村莊，經那位母親證實了家門的醜事，且將巫術的公式傳教給他。他在心裏記誦好了之後，將巫力底一部份帶回伊哇，一部份留在吉米拉伯瓦嘎。他由石洞裏採下些薄荷來，帶在身邊，回到伊哇，回到他自己底島居。他說：『我已將巫術底尖頭帶到這裏，它底根子尙在吉米拉伯瓦嘎。根子要保留在那裏，聯結卡丟撒瓦撒（Kadisa Wasa）的浴口和包卡雷瓦塔的水流。一個泉（包卡雷瓦塔 [Bokarayata]）——譯註）裏必須男人洗浴，另一泉（毛姆吉他

發〔Monocitaru〕——譯註）裏必須女人洗浴。」（洗錯了，便變得醜惡——譯註。）這伊哇人於乎立下巫術的禁忌，定下正確的儀式和規矩：一宗着實的代價必須交給伊哇人和苦米拉伯瓦噶人，當着旁人要用他們底巫術或聖地的時候。對於岸上舉行巫術的人，也有一個傳統的奇跡，或最少也有一個預兆。這在神話裏以爲是那位伊哇人所作：當着舉行巫術可以預見佳果的時候，就有兩條小魚在岸邊的淺水裏面共同游玩。

我在這裏，不過簡約地敘述了神話底末一部份，因爲神話底字面形式包含膩煩的，退化或誇大的社會學的要求；關於奇跡質素的紀述，通常都引用最近的記憶；儀式的細節，也引成專技禁忌的清單，更申引成開列方劑的訓辭了。末段對於土著的敘述人有實效可試，常含有個人趣益的部份，或比旁的部份更爲重要：人類學者所要學習的，也多於以前的戲情故事。這項社會學的要求，包含在神話裏面，因它所指的巫術，是私人的財產；遞嬗之間，必須完全由着一個應有的所有者，傳給一個合法的獲得人。巫術底一切力量，都在乎正確的傳統。現在行這巫術的人必用直接方法來與傳受祖師相聯結起來。這個事實，極關重要，所以歷來的關係必須歷數一遍，他們相信一切儀式

和魔力都與原本的模樣絕對一致；這個信念，是不可或缺的信念。神話是無上的根源，是這種倒退級序上最末後的模式。更是繼承巫術的救書，累代譜系底起點。

我們在這裏必須聯帶着說幾句關於巫術神話等社會佈景的話。巫術底某種形式並不地域化，如邪法，戀愛巫術，美麗巫術，苦拉（*Kula*）巫術等就是。這些形式裏面，雖非宗親的聯結，也有同樣要緊的聯結。巫術底旁的形式，聯絡於一定的地域，聯絡於一種地方底當地實業，聯絡於某種極高的絕對權利，存在會長或會長底首村以內。所有的園藝巫術都是這一類——園藝巫術，必須產自土地，所以必在當地纔有效。獵鯊魚和旁的有地道性的魚的巫術以及某種獨木舟的巫術（那就是用紅殼作飾的）也都屬於這一類。在一切之上，這裏更有維吉吉（*Wajigigi*）這樣雨和陽光

的無上巫術，那就是歐馬拉卡那（*Omarakana*）的極高的會長所專有的特別權利。

這些地域巫術底型式裏面，語言底密能與居在村裏的羣體和掌理巫術的人受同樣地域的限制。所以語言的巫術在母系宗親的羣體裏面不但是地道的，而且是專有的，遺傳的。在這種情形之下，巫術的神話必與地方起源的神話相提並論，看作一種實際社會學的勢力，將羣衆締結在一

起，幫忙製造統一的情操，賦與羣衆以共同文化的價值。

另一質素特別顯著在上述故事底末尾的，也見於大多數的旁的巫術神話，就是歷數凶兆，預徵，和奇跡。我還可以說：地域神話既用先後來制定羣體的權利，巫術神話也用奇跡來顯證這樣的權利。巫術以信仰某種特殊能力爲基礎，永遠都是存在活人裏面，得自傳統裏面的。（註十四）這種能力底效能，受到神話底保障，也需人承認爲是最後的證據的唯一東西來證實，那就是需要實際的效果來證實。「憑着他們底果子，就可以認出他們來。」原始的人類並不比近代的科學家不要實驗的事實去證實自己底信念。信仰底實驗主義，不管是蠻野的或文明的，都是靠着奇跡的。而且活着的信仰，也永遠都會產生奇跡出來。文明的宗教沒有沒有聖真和魔鬼的，沒有沒有徹悟和徵兆的，也沒有沒有上帝降臨到信徒底地方社會的。凡是新創的信條和宗教，不管所取的形式是精神主義（Spiritualism），神智學（Theosophy）（註十五）或基督教科學（Christian Science），沒有不能引用堅實的超自然的表演來證明自己是嫡系相承淵源有自的。蠻野人也有自己底奇術學（Thaumatology），在起卜運茲那樣以巫術來佔一切超自然主義的的優勢的地方，那就是巫

術的奇術學。每種巫術底週圍，都有多數小奇跡湊成川流不息的根源；有時漲成更大更顯眼的超自然的證據的河流，有時又會涓涓細流，證據不顯——然而沒有絕對停止的時候。

例如戀愛巫術即因不斷地誇張勝利，經過幾件奇異的例案，如很醜的醜漢引起著名美人底熱情之類，便達到奇跡能力底極峯，有如是上述的近來著名的亂倫事件了。這項罪狀，常常被人解說成偶然事件，即類於神話上苦米拉伯瓦的弟兄姊妹彼此相戀的偶然事件。所以神話形成現在一切奇跡底背景，作為奇跡底模型和標準。我也可用旁的故事證明相似的關係保存在神話底原本奇跡和信仰底現今奇跡之間。凡讀過西太平洋的儀式貿易人 (*The Argonauts of the Western Pacific*) 的人，當能記得儀式的貿易所有的神話會在近代的風俗行為上照射陰影的。雨和氣候的巫術，園藝和漁穫的巫術，都有一種強烈的趨勢，將巫術能力所有的顯著奇異的證據，看成原來的奇跡淡淡地重復表演的東西。

最後，大多數的神話到了末了，都詳列訓言的質素，並將儀式、禁忌、社會則例等加以記載。某種巫術底神話，若由執行巫術的人來敘述，自然要說，他自己底職務是因神話的結果的。他相信自己

是與首創巫術的人合爲一體。我們在戀愛的神話裏面已經見到首代悲劇所發生的地域，以及石洞，海岸，水泉等等都變成重要的神座，而且是充滿了巫術的能力的。當地的人已不專有巫術底利益，但與當地相聯的某種特權，還是對於他們極有價值。與當地聯在一起的一部份儀式，自然也使他們注意。歐馬拉卡那（Omarakana）地方雨和陽光的巫術，是使會長有能力的柱石之一；纏繞在一二件當地特點的神話也在現今的儀式裏面具有地位。

一切性的引力，一切足以誘惑人的能力，都是相信存在戀愛巫術裏面的。

鯊魚和卡拉拉（Kalala）等獲魚事業也有地域質素底地位。卽巫術不與地域聯在一起的故，事也有儀式底長篇敘述，或作故事底全體，或藉戲情腳色底嘴以表現出來。神話有開列方劑的性質，是表示神話本質有實用的功能，表示神話與儀式，信仰，活的文化等有密切的聯結。神話常被心靈分析的作家看成「種族底人間夢」。這個公式，若以適纒證明的神話底實用性質來看，卽看作近似的話，也是不對的。這裏只有略微提到這項题目的需要，因爲我們已在旁處更較詳細地討論過了（註十六）。

本書利用親身調查實際得到的材料研究母系複識對於文化的影響，雖然只限於一種文化，但其結果頗有較廣的應用範圍；因為弟兄姊妹之間亂倫的神話是母系民族之間時常見到的，特別是在太平洋；而且弟兄之間（或甥舅之間）所有的仇恨和敵對情形，更是全世界的民俗學底一個特點。

（註一） 譯註：南方（最少是福祿和廣東）多將「吃糞」用作罵人的話，使人比於豬狗。北方不見常說，雖有「狗吃糞」的說法，也是當着有人跌倒，嘴辱及地的時候所說的笑話，不是故意罵人。

（註二） 譯註：中國也有「在佛頭上放糞」的話。不過不是罵人，只說不知好歹的人作錯了事，或好東西上有了污點而已。如董真有時在佛頭上放糞，並非故意，而是出於無知，那就是不知好歹。更如一篇好文章底前面作了一篇壞序，那序就可以說是在佛頭上放糞。

（註三） 原註：參看四太平洋的儀式貿易人神話學一章，特別是頁 305 以後。

（註四） 原註：傅羅易時必要關心伏在這些神話底下的象徵心理。我們要注意，土人絲毫沒有觀念，知道耶子因奧而受精的作用。但他們知道，董真女不會受孕，非像他們所說被「開發」（註一）了不可。這事，在村中日常生活，乃自幼年便用相宜的器具來作。古代女祖的神話，既已除外丈夫或任何性欲上可以及格的男性伴侶，（註二）所選擇的開發物是魚或石鐘乳。欲知此項題目的較多材料，可參考我在一九二三年十月份心靈

誌 (Fasche) 的論文。該文已在一九二七年重印，名為原始心理與父性 (The Father in Primitive Psychology)。

(註一) 譯註：這在中國，叫作「開胎」。

(註二) 譯註：女兒國的故事，女人不用男人，只要臨井一照，就可受孕。其他傳說，如羅大人跡而受孕（周先祖后稷名稷，其母有部氏女曰姜，為帝嚳元妃，出野見巨人跡，心忻然悅而踐之，而身動如孕者，居期而生子）或因其他方法而受孕，無非都是種種假說，是在「只知有母，不知有父」的社會裏，解釋女子生產的現象。

(註三) 原註：這些神話已記載在西太平洋的儀式及具人倫神話的一章，頁 321-321-322。

(註四) 原註：參看前所引頁 421以後。

(註五) 原註：參看前所引頁 262-264。

(註六) 譯註：他們底母親是利白加 (Ribecca) 以掃是哥哥，雅各是弟弟，為雙生弟兄。母親偏愛弟弟，在父親以撒

(Isaac) 臨死以前要祝福以掃的時候，她命雅各裝作哥哥底樣子得到父親底祝福。等到父親知道錯了，說的話已不能收回，以掃怨恨雅各，打算殺了他，母親又預先知道了，救了雅各故事見創世紀 25, 27兩章。

(註七) 譯註：參看本編第三章註四。

(註八) 譯註：參看附圖第三；其次在正文以內的註，即可參附圖三，解說係根據著者西北極內陸亞蒙野人的生活

(The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia)。

(註十一) 譯註：吹斯坦被乃恩馬可 (Mark Cornwall 王) 派遣，向伊痕珥德 (愛爾蘭公主) 求愛，偕返不列顛作后。

吹依命而去，不幸誤中戀愛魔力，與伊結不解情，以後二人同時並死，馬可寬宏，使之合葬。

(註十二) 譯註：剛斯落為阿德爾王 (King Arthur) 所有的武士之一，熱烈地戀上了王后吉尼維婭。

(註十三) 譯註：西格滿為烏丹 (Wotan) 底兒子，娶其妹細格林德，生子西格夫列德 (Siegfried)。卜朗細爾德 (Brunhilde) 因助西格滿與細格林得底丈夫洪丁 (Hunding) 戰，被烏丹所戀。

(註十四) 原註：參看前所引書「巫術」和「巫術裏的語言能力」兩章，並歐格頓 (Clk Ogden) 和 A. N. S. (I. A. Richards) 合著的意義底意義，第二章。譯者按：譯者曾參考前書兩旁的書底理論，利用中國的材料，作語言底實

力一小册，北平友聯社出版，可供檢閱。

(註十五) 譯註：伍廷芳譯為「說道學」的便是。

(註十六) 原註：心靈雜誌小叢書一九二六年，原始心理裏的神話。

第三編 心靈分析和人類學

第一章 心靈分析和社會科學之間的裂口

心靈分析底添母複識說，起初弄得完全不與社會或文化的沛然相予。這是自然的，因為心靈分析底起始是以觀察病房以內的治療技術為根據；以後纔展拓成對於神經病的一般紀述；更以後纔成了一般心理過程的學說；最後乃成一個系統。要解說身體、心靈、社會文化等大多數的現象的。不過這等抱負，顯然太野心了；即使希望部份的實現，也非憑著心靈分析的專家和許多旁的專家聰明誠意地合作不可。旁的專家或可熟練心靈分析的原理，導入新的作業門徑；同樣，或也可以貢獻專門知識和方法，以供心靈分析家底採擇。

不幸，這種新的學理並未得到聰明寬惠的接納；反而，大多數的專家，對於心靈分析，不是不理，

就是攻擊。結果，一方面是將心靈分析弄得有些固執，於是祕退地孤立着，他方面是使心理學忽視一項毫無可疑的貢獻。

這本書是希望在人類學和心靈分析之間共同協力的嘗試。幾種相似的協力，也在心靈分析那一邊有了嘗試了；其中一例，就是岡斯博士 (Dr. Jones) 一篇有趣味的文章。(註一)舉出這個例子，是特別有關係的，因為那是對於本書底第一編在一九二四年以兩篇文章來發表的時候。(註二)所有的批評。岡斯博士底論文是個代表的例證，使我們看出人類學者和心靈分析的學者在應付原始社會問題所有的方法上具有某種異點。這個例證在這一點上，特別相宜；因為岡斯博士對於梅蘭內西亞的母權所有的解釋，對於那裏的法律制度，宗親組織等所有的多方面的了解，都足證明已經對於人類學的困難問題是確有把握的。

我在這裏若將岡斯博士底見解舉出簡短的綱要來，當很方便。他底論文底目的，是用心靈分析來解說某種原始民族之間所有的母權制度和不識父性等現象。據心靈分析家說，這兩種現象，不能只看表面價值。所以，蠻野人談論對於生育的見解的時候，表示正確的象徵主義，「至於最少

也指出對於真相的無意識的認識。』對於父性的事實這項被抑窒的認識與母權的特點有極密切的關係，因為兩者都是被同一的動機所鼓動——要使發育着的男孩對於父親所感受的恨怒扭轉方向，不致直接曝露的。

因欲證實這種假說，所以岡斯博士大用超卜連茲羣島所供給的材料，然與我底結論並不相同，特別是關於中心題旨的結論不同——那就是說核心家庭複識要用那裏的特殊文化底社會結構來制定它底形式。岡斯博士僅依博羅易得底底忒忒複識說作為基本的現象——齊譯是元始的現象。他以為，組成核心複識的兩種質素，一種是對於母親的愛，一種是對於父親的恨，後者對於抑窒影響最為重要。這裏的出路，只是否認父親底生育行為，『否認父親在性交和生育上的職務，以便軟化（並且扭轉）對於父親的恨怒。』（頁102）然而父親尚未被人較掉，『與父親底偶像不可分開的讚懼，惶駭，恭畏，以及被壓抑的仇視等態度。』（一生自『蠻野人不可禁遏的兩面同價的態度（Ambivalence）』），仍非應付不可；所以母舅就好像被人選來當作罪羊（scapegoat），擔負掌權的年長男人底一切罪孽；父親則可繼續在家室以內友誼而愉快地生活着。因此，我們有

個「最初的父親底分解，一面是和善溫仁的實際父親，另一方面是嚴酷道德的母舅。」（頁125）換句話說，母親與不識父職相組合，便保障父子二人脫離對於母親的互競關係和彼此底仇視態度。所以岡斯博士以爲烝母複識是基本的；「母系制度所有的母舅複識一經興起，即成抵禦元始的烝母趨勢的守備。」（頁125）

凡此見解，對於本書前兩編底讀者都不完全眼生，且在一切要點上都覺得正確。

我尚沒有準備可以無條件地保證岡斯博士底主要論點，說母權和不識父性這兩種現象底產生「都使發育着的男孩對於父親所感受的恨怒可以扭轉過來。」（頁120）這個陳述，我以爲需要人類學好多的區域裏而更充分的試驗。然此見解，在我看來，似乎是完全合乎我在梅蘭內西亞所已發現的一切事實和由記載看見過的任何他種宗親制度。岡斯博士底假說，倘被後來的檢討所證實（像我以爲而且希望的那樣），則我自己底貢獻，顯然是要大加提高的。因爲那樣，我就不僅引人注意到偶爾的星座乃是有幸運，發現了關乎宇宙演化及其發生的主要現象。在某一方面，我看岡斯博士底假說，似乎是將我底結論大膽而獨創地推廣起來了；它說，家庭複識，在母

權社會必與忝母複讎不同；母系條件之下，恨怒情緒是離開父親加到母舅的任何亂倫的試探都是對於姊妹，不是對於母親的。

然而岡斯博士不但取了更爲包羅的眼光（那個眼光我有跟從的準備），他更加上玄學的窮因究底的注重，將複讎看成原因，將全盤社會結構看成結果。岡斯博士底論文與大多數的心理分析對於民俗信仰、風俗、制度等所有的解釋一樣，是假定忝母複讎有普遍的發現，好像忝母複讎獨立存在着，與文化底型式、社會的組織以及伴隨的觀念，都不相干。凡在民俗信仰裏見到兩個男人之間有了恨怒情緒，就說一個象徵着父親，一個象徵着兒子，而不管那個社會是否有父子衝突的機會。而且，一切神話的悲劇裏面時常見到的被仰望的（或不合法的）熱情，也都看成母子之間的亂倫戀愛。即使能夠證明這種試探已經因爲那個社會組織底通行型式免掉存在，也非那麼假定不可。所以岡斯博士在上面所引的論文裡說：「我底成績雖『在純粹的紀敘方面』可算不錯，但在社會學和心理學之間所堅持的關聯，則屬『極端可疑』」（頁 127）『倘在社會學的方面注意材料，』我底見解或『顯着是個很正大甚或可以讚美的建議』只因我『在問題底發生方

面沒有完具的注意，」所以「缺乏……有容量的通體佈景，那就是親切認識這個無意識然後建立的價值意識。」（頁 128）阿斯博士所得的結論，有些使我吃驚。他說：「馬林橋斯基底想法底反面是較近真相的。」（同頁）

這些話所指的過激不一致的程度，在心靈分析的學理或有經驗的人類學或社會學之間都似沒有存在。我不願意看着心靈分析與經驗的文化科學分了家，也不願意人類學的紀敘工作失掉心靈分析底幫助。我更不承認犯了過分地加重社會學的質素的罪來求人寬恕。我會試着將這些因子引到核心複識底公式裏面，但我並未減小生物因子、心理因子，或無意識因子等重要地位。

（註一）原註：「蠻野人底母權和性的無知」(Mother-Rights and Sexual Ignorance of Savages)在 1925 年心靈分析國際雜誌，卷 V，1，編 2，頁 109-300。

（註二）原註：「心靈分析和人類學」在心靈雜誌 (Psyche) 卷 IV。

第二章 一個『被抑窒的複識』

我底主要論點，已被阿司博士結束得正確充足；我底「見解是核心的複識，要與任何地方社會裏的家庭組織，相與爲變。」據他（馬林樁斯基）說，母系家庭的系統，起自未知的社會原因和經濟原因；被抑窒的核心複識，包括姊妹弟兄之間的引力和外甥母舅之間的恨怒；然而這個系統，一旦被父系系統所取代，則核心複識就要變成日常看見的烝母複識了。（頁127和128）凡此一切，都是對於我底見解完全正確的解釋，雖說阿司博士已經超過我在當時發表出來的結論了。我底實際調查以及論文全體全都保持「在純粹的紀敘方面；」現在這一編，我要趁着機會，寫出我對於發生學的見解。

困難的中心，我已提到，是在這個事實：在阿司博士和旁的心靈分析家看來，烝母複識是絕對的東西，是元始的根源；用他自己底話來說，是各事各物底泉源（*fons et origo*）。在我看來，核心的

家庭複識，是靠著社會結構和文化的機能形體的。核心複識底形成，要看地方社會怎樣範鑄性的約束，怎樣分配權威。若將複識看成各事各物底初因，看成文化組織、信仰等獨一無二的根源，我真不能設想。我更不能將它看成玄學的實體，不能以為它是創造的，不是被造的；不能以為它是先於一切旁的東西，而不被任何旁的東西所形成的。

容我再由阿司博士的論文，引些顯著的句子，以便指出我所提及的晦暗和矛盾。那些例子要表明正統的心靈分析在討論蠻野風俗的時候所有的論斷型。

「元始的忝母趨勢」即在實際並不存在的地方，如梅蘭內西亞的母系社會之類，依然還是說它伏在背後的：「表面被禁，但無意識地被愛的姊妹，不過是母親底替身，有如母舅顯然是父親底替身。」（頁128）換句話說，忝母複識，不過是被旁的複識所籠罩，或被旁的複識稍微不同的顏色塗蓋一下罷了。實際，阿司博士甚至採用更強的語法，說到「這個複識底抑窒」說到致成這一個抑窒，維持「這個抑窒的許多繁複的方法」（頁130）這就是第一個晦暗。我歷來都以為複識是態度和情操底實際複體，一部份外顯，一部份被抑窒，但實際存在「無意識」裏面；這樣的複識，永

還可以憑着心靈分析底實際方法，憑着研究神話，民俗學，和無意識底旁的文化表現，被人實地見到。倘像岡斯博士似乎完全承認的那樣，烝母複識底模式態度，在意識裏面或在無意識裏面都不能看見；倘像已經證明的那樣，不管是在超卜連茲的民俗信仰裏面，夢和異象裏面，或旁的徵候裏面，不管甚麼地方都沒有這個複識底蹤跡；倘若一切這樣的表現裏面都是旁的複識，——那麼，我們要在甚麼地方去找這被抑窒的烝母複識呢？是在實際的「無意識」底下有個「下無意識」(Sub-unconscious)嗎？那麼，一個被抑窒的抑窒又是甚麼意義呢？凡此一切，一定都已超乎心靈分析的尋常學說，走到某種不可知的境地——我疑心那是玄學的境地！

現在我們轉到致成這個複識底抑窒的方法。據岡斯博士說，這些方法即在有個趨勢，慣於否認實際的生育所以分離了親屬和社會宗親，並且制定儀式的生育，故意不識父性。我欲即時聲明，我在這裏與岡斯博士底見解很一致，雖在細目上是可以不一致的。我不知道我自己是否要說「故意否認生理上的父性，」因我堅信，不認識父性這樣繁複的生理過程，頗屬直接自然；它底程度，就像不認識消化過程，分泌過程，身體的新陳代謝等過程（或簡直說，發現人身一切的現象）

那樣。我不知道因爲甚麼我要假定，文化水平很低的民族，對於一切自然科學和因果關係還幾乎一無所知的民族，會在胚胎學底方面，得到很早的啓示，知道生理上的父性。然而，生理關係在文化下面的分家（或最少也是部份的自主）是在原始社會極關重要的事；這層我也即刻就要稍微詳細地表示一下。

然在不識父性這件事情上，岡斯博士底見解似乎微有矛盾。在一個地方，我們聽說，「一面不識父親的造育作用，一面存着母權制度；二者之間，有頂密切的兩面關係。我底見解以爲，兩種現象都被同一動機所致成；至於兩者相距的年代關係，則屬完全另一問題，容我以後再說。依着這個見解來說，兩面的動機，都是要使發育着的男孩對於父親所感受的恨怒扭轉方向。」（頁120）論點是嚴厲的，但岡斯博士自己，並未覺得十分清楚。因在另一地方，我們聽他說，沒有「理由去設想蠻野人不識（或無事說抑窒）父的造育作用定要伴隨着母權，雖它顯然必是對於以上所討論的動機（制定母權制的動機）很有價值的佐助。」（頁120）這在兩個地方所說的話，當中有甚麼關係，是不很清楚的；而且，後段的話雖不很對，前段的話必更明顯，設若我們知道著者在「頂

密切的兩面關係」上究有甚麼意義的話。這意義是不是說，不識父性和母權制度，都是烝母複識這項主要原因底必要結果，或是兩者（不識父性和母權制度）都鬆動地與烝母複識相聯結呢？如果是的，則因掩藏烝母複識而有母權制度和不識父性的條件，是甚麼呢？罔斯博士底學說若無這樣具體的證據，便不比一個空洞的建議，強得多少。

我們既考察了方法，再看一看「元始的原因」(primordial cause)這個，我們知道，是用絕對的，超越發生學的態度來理解烝母複識的。我們倘若越過罔斯博士底論文來談心靈分析對於人類學一般的貢獻，則知烝母複識底起始發生是被這樣想像的：首代集羣有了有名的圖騰刑犯，於是產生了烝母複識。

第三章 『文化底元始原因』

傅羅易得底學說對於圖騰制（註一）和禁忌，族外婚和獻祭等起始，在一切心靈分析所有的人類學的作品當中都是關係重大的。凡如本文這樣，要將心靈分析的見解與人類學的結論調諧起來的，都不能忽略這一點。所以就趁着這個機會將它詳細批評一下。

傅氏在所著圖騰和禁忌 (Totem and Taboo) 裏面指明忝母複識怎樣可以用來解述圖騰制和岳母迴避，祖先崇和亂倫厲禁，以及人與圖騰獸合而為一和上帝父 (God Father) 等觀念。（註二）的確，我們知道忝母複識必被心靈分析家看做文化底根源，看做文化底萌芽以前即已發生的東西。傅氏正好藉着那本書給我們假說，描寫忝母複識怎樣實際出現。

傅氏在那本書裏拾起兩位著名前輩底緒餘；一位是達爾文，一位是羅貝特保·司密斯 (Robertson Smith)。傅氏借用達爾文底『原羣』 (Primal horde) 或經愛蒂金森 (Atkinson)

改名叫作『龐大的家庭』(The Cyclopean family)等概念。根據這些概念，家庭或社會生活的初始形態，是多數小羣被一個成年男人所領袖，所統治；多數女人或孩子，則是屈服在他底手裏。傅氏由着另個偉大學者羅貝特孫·司密斯，得到關於團膳宴的重要提示。司密斯以爲，最初的宗教行爲，乃是共餐，乃是母系族的人用儀式的方法吃掉圖騰獸。幾乎普遍的獻祭行爲定然也是最重要的宗教行爲，即因團膳宴底後步發展得到起始。聖餐底消極方面，就是有個禁忌，不准在平時吃圖騰種的食物。在這兩種假說之上，傅羅易得加上自己底假說：人與圖騰獸合而爲一，是心理底特質，是兒童，原始人，以及神經病的患者同具的特質。這種特質底根基，是因一種趨勢要使父親與某項不愉快的動物合而爲一。

我們在這裏主要關心的，是社會學的方面。所以不妨將傅氏所根據的達氏全文，引在這裏。達爾文說：「我們的確可以根據我們所知道的一切四足壯獸（牠們好多都有特殊的武器，以與敵方相戰）底忌妬而得結論，說天然狀態之下，性的雜交，極端不易實現……所以我們倘若返觀古代，溯得够遠，再由人類現在生存的社會習慣下判斷，則最可能的見解應該是：人類本來生存在小

的地方社會裏面；男人有一個妻，倘有勢力，就有數個妻；妻底數目或多或少，他都忌妬地守衛着，不令一切旁的男人進前。他或許不是社會動物，然與數妻同居，就像大猩猩（Gorilla）那樣；因為所有的土人都說，只是成熟的男性纔看見有羣；幼的男性一長大，爭為雄長的鬭爭就出現；最強的或將旁的殺掉，或將他們逐走，自己成為地方社會底首領（撒衛志博士（Dr. Savage）引在波士頓自然史學報（Boston Journal of Natural History）卷V，頁1345—47）這便被逐出來自己漫遊的幼年男性，一旦成功，找着伴侶，也要避免家庭範圍以內發生太形密接的內婚。」（註三）

我立刻可以指出，達爾文在這段文字是將人和大猩猩混在一起的。我們人類學者沒有理由責難他底混合——因為我們底科學所能作的事，最少也要剷除我們對於人猿弟兄的虛驕心理。只是在哲學上，人與猿的異點，縱屬不關重要；至於人類學，則在類人猿見到的家庭和在人類見到的有組織的家庭，頗有極端重要的區別。人類學者不得不清楚地區分天然狀態裏面的動物生活和和文化裏面的人類生活。在達爾文，正是申述人類學的論斷，攻擊雜交的假說，所以這種區分沒有關係。倘若他是應付着文化底起源，要界範文化底生產時刻，則對於自然和文化的區分就要萬般

重要了。傅羅易得，我們就要見到，是打算實際捉住並且敘述「文化藉以起始的重大事件」的，所以沒有看清這個區分更完全失敗了；因為他是將文化放到按着假說就不能存在的條件裏去的。而且達爾文所說的，只是關係羣底首領底幾個妻，不是關於任何旁的女人。他也說，被逐出的幼年男性，終於成功，找着伴侶，不再關心父母底家庭。在這兩點上，傅羅易得都着實改變了達爾文底假說。

容我引全這位首創心靈分析的大家底話，以便證實我底批評。傅氏說：「達爾文對於初始集羣的見解，自然不容圖騰底萌芽。在他看來，只有一個強暴忌妬的父親，佔有一切女性，逐走一切正在發育着的兒子們。」（頁233）有如我們所見，老年男性是說得獨佔一切女性的，被逐出的兒子們，則成羣結隊地在附近徘徊着，準備傅氏假想的事件的。確，罪犯就謀害在我們底眼前，使心悸的程度，與假想的程度相等；然而，這在心靈分析底歷史上，則是極關重要的，設若不是在人類底歷史上極關重要的話！據傅氏說，這件刑犯定要產生所有的將來文明。那是「文明藉以發生的重大事件，歷來未曾使人得過安寧的」；那是「首初的行事」；那是「社會組織，道德約束，宗教……等等

藉以起始的可紀念的刑犯行為。」（頁 224, 239, 265）再讓我們聽聽一切文化底元始原因吧。

「一天，被逐出的弟兄們，統一了勢力，殺了父親，然後將他吃掉，覆沒了父親底集羣。他們在一起，膽敢成就了單個不敢作不能作的事。或許某種文化上的進步（如使用新的武器之類）使他們有了超越之感。這些吃人的蠻野人，自然吃掉他們底犧牲品。這個強暴的首代父親，一定是每個弟兄羨忌畏懼的模型。現在，他們憑着將他吃掉，與他合而為一，每人都獲得他底力量底一部。這個圖騰宴，或者是人類第一個喜慶，因為成就了這件可紀念的……行動……底演習或紀念。」（頁 234）

這是人類文化底原本行動，然在敘述底中間，著者竟已談及「某種文化上的進步」，談及「使用新的武器」，於是供給那些前乎文化的動物一項着實的文化物品和寶庫。沒有物質文化是可以想像的，倘若沒有組織，道德，宗教等與它共同存在的話。我不久就要證明，這不是徒然的戲語，乃是事實中心的實話。我們可以見到，傅羅易得和岡斯是憑着一種隱含文化底先前存在的程序，解說文化底起源，所以陷入打圈子的辯論。批評這種論斷，自然會使我們實際分析文化過程和文化

在生物學上的基礎的。

(註一) 譯註：圖騰 (totem) 一詞來自美印第安人阿爾賽琴 (Algonquins) 的奧支薄瓦 (Ojibwa) 和鄰近的話 okelemani，意思是「他底弟兄姊妹等親屬。」主要字根是 (ole)，意思是同胞的親屬或過繼成的同胞親屬；在同胞親屬之間，彼此不能結婚。

圖騰制是一種社會制度與宗教制度。據哈蒂蘭德 (E. S. Hartland) 在宗教倫理百科全書 (James Hastings 編) 裏邊所說，這樣的社會有五種特徵：(1) 一羣以真的宗親或假的宗親結在一起的系族，常比一個地方的部落大一點；(2) 系族的名乃是起自某種動物或植物，或在稀有狀況之下起自天然現象如日與雨之類；(3) 以爲這樣的物與系族及系族裏的每一個人都有神密關係，時常以爲是來自這樣的動物；每個這樣的物都是肥於這個系統；(4) 這樣的物常例被系族的人所崇敬，發生宗教的情緒，於是視爲禁忌，不得散害；(5) 這樣的社會，患難相共，禁上內婚，只能與旁的系族結婚。

這樣被崇拜的物若是動物，即叫作圖騰；若是那個圖騰社會底主要食品，必在戕殺的時候舉行典禮，要求散安。

(註二) 原註：傅氏底圖騰和禁忌 (Totem and Taboo) 一九一八年在紐約出版。凡在這裏引證的話，都指這美國版。

(註三) 原註：傅羅易得底圖騰和禁忌，一九一八年版，頁 207-208，引自達爾文底人類起源 (The Descent of Man)，卷二，頁 603-604。

第四章 殺老底結果

然在我們詳細批評這個學說之前，我們應該耐煩地聽聽傅羅易得在這件事上所要說的一切——他底話，是永遠值得聽的。「……弟兄們結在一起的羣，重要的感情就是對於父親所有的矛盾感情；那是，我們可以表證，存於一切兒童和神經病底患者當中那種父親複識底兩面同值的內容。他們恨父親，因為他這麼有力地障礙了他們底情欲要求和權勢欲望，但是他們也能愛他。以後，他們既因剷除了他，滿足了所有的恨怒，實現了與他印為一體的欲望，於是被壓迫的溫柔衝動，就不能不表現出來。這個表現所取的形式是懊悔；它所形成的犯罪之感，在這裏與通常所感受的懊悔相同。死去的人，現在比活着變得更强，有如我們在今日觀察人底運命那樣。（註一）凡父親活着的時候不能辦的東西，現在都因「後繼的服從」心理加以厲禁，這是我們由着心靈分析知得熟習的。他們宣告禁殺父親底替身（圖騰，）以圖藉着這個註銷他們已犯的凶行；他們對於父

親被殺而得解放的婦女不去佔有以圖藉着這個規避凶事應有的懲罰。因此，由着兒子底犯罪之感，創造了圖騰制度兩宗基本禁忌；且因這個緣故，不能不相當於烝母複識兩宗被抑窒的欲望。凡不服從的都算犯了擾害原始社會的兩件唯一的罪犯。」（頁235—236）

我們就這樣見到殺父的兒子們，緊接凶行之後，忙着製作法律宗教等禁忌，建設社會組織的形式。在這個地方，我們又遇到迷途：文化底原料，已經存在了嗎？——如果這樣，則這「重大事件」不會創造了文化，像傅羅易得所想的那樣；否則文化在行事的時候尙未存在嗎？——如果這樣，則兒子們不會制定了聖禮，編製了法律，傳遞了風俗。

傅氏並未完全忽略此點，雖然他是好像沒有覺到嚴厲重要的程度的。他預期到首代罪犯對於歷代人類的耐久影響是否可能的問題。爲應付任何可能的反對起見，傅羅易得引用了另個假說：「……誰也要注意，我們是將一切東西建立在對於羣衆心靈的一項假定上面；心靈過程在那裏發現，與在個人心靈生活裏發現一樣。」（頁236）然這集合靈魂的假定，並不算够。我們不得不將這個包羅的實體，也賦與一個幾於不可限量的記憶。「……我們使這項有罪之感，留傳幾

千年，即在當初事件上毫無所知的世代，也都保持有效。我們容許一項情緒過程（如歷代兒子都因父親虐待而發生的那樣）繼續到已經免除父親，已經逃脫這種待遇的新世代。」（頁 259）

傅羅易得對於這項假定底確實程度，本來心中有些不安，然而依人意造的辭辯（argumentum ad hominem）是現成的。於是傅羅易得勸我們說，他底假說，無論怎樣膽敢，「……我們自己也不用着擔負完全責任。」（頁 260）不但這樣，著者還爲人類學者和社會學者定下一條普通的規律：「倘不假定一個羣衆心靈，或假定人類情緒生活有個持續作用，以使我们能够不理心理行動因爲個人越軌而有的斷阻，則社會心理學便完全不能存在。假使一代底心靈過程，不在下代持續着，假使各代都須重新習得自己對於生命的態度，必然沒有進步，並且幾乎沒有發展。」（頁 260）在此處，我們接觸到很重要的一點：那就是在方法論上需要虛構一個集合靈魂。依事實來說，沒有有本領的人類學者，現在採用任何這樣的假定了，不管是假定「羣衆心靈」習成的「心靈癖性」底遺傳，或任何超越個人身心底限制的「心靈持續」作用（註二）另一方面，人類學者能够清楚地指出歷代貯藏經驗傳給後代的媒介是甚麼。那就是我們叫作文化的物質條件，傳統，

以及鑄成印板的心理過程等總體。這個媒介是超個人的，不是心理的。它爲人所範鑄。也反過來範鑄人。那是人類表現任何創造衝動而且對於人類價值底共同倉庫有所貢獻的唯一媒介。那是個人要爲自己底利益利用旁人底經驗的時候唯一可以提取的貯藏室。我們即刻就要較爲詳細地分析文化，顯示出創造文化，維持文化，傳遞文化的工具來。那個分析，也要指給我們，複識是文化出現底自然副產物。

凡讀過岡斯博士底論文的人，都可顯然見到，他完全採取傅羅易得對於人類文化底起源的假說。由着前面所引的文句看來，烝母複識對於他，顯然是各事各物底起源。所以烝母複識必對於乎文化卽已形成。岡斯博士在下文裏面，更較明顯地限於傅氏底學說：「考慮這個題目，不像傅羅易那樣，不但不要放棄或修正傅羅易得底「原羣」——艾蒂金參底「龐大的家庭」——反而，在我看來，這個概念，供給我們刻下討論的繁雜問題以最滿意的解說。」（頁120）岡斯博士也完全同意原本罪犯底種族記憶：他曾談到「起自原羣的衝動所有的遺傳。」（頁121）

（註一）譯註：那就是活着被人看顧死後被人崇拜的普遍現象。崇拜不已，起了神化作用；就是生前一定不能做到的。

鐘籠，也因積累作用，被人歸到死人身身上。

(註二) 原註，例如傅羅曼得所依據的安住耶 (Lang)，克老萊 (Chapley)，馬萊特 (Maret) 等人類學的權威沒有一次在分析風俗、信仰、制度上，用過這樣或其相似的概念的。博雷茲爾 (Frazer) 更在一切人之上，意識地嚴格地排斥這個概念到他底著作以外（此意得自私人交談）。杜爾幹 (Durkheim)，因為臨近這個玄學的謬誤，最新的人類學者已經有所批評了。鎮穆的社會學者，如哈浦浩斯 (Hobhouse)，赫斯特馬克 (Webermark)，杜威 (Dewey) 和社會人類學者如路義 (Lowie)，克裏伯 (Kroeber)，博歐 (Boas) 都已一致避免引用「集合的知覺機關」(collective sensorium)。關於社會學上對於「羣衆心靈」的應用，可參看一項廣博而且反對的批評，那就是金斯堡 (M. Ginsberg) 底社會區心理學 (The Psychology of Society) 一九二一年版。

第五章 對於起初殺老的分析

現容我們一點一點地考察傅羅易得和阿斯底假說。「原羣」這個假說底本身，沒有可使人類學者反對的東西。我們知道，人類和前於人類的宗親初型，是以一個或一個以上的女人結婚爲基礎的家庭。心靈分析在接受達爾文底宗親見解上，已經屏棄了原始雜交，羣婚，公妻等假說：這一點是會受到有本領的人類學者底圓滿贊助的。然而我們已經見到，達爾文在動物和人類地位上沒有顯明的區分；傅羅易得一經改造達氏底論斷，竟將他底紀殺中任何內含的區分，完全抹殺了。所以我們不得不探究家庭組織在人類發展底水平線上，類人猿那一端所有的情形。我們要問：在家變成人類家庭以前和以後，家內的繫結是甚麼？動物宗親和人類宗親，天然狀態之下的人猿底家和文化條件之下的人類底家所有的初型，當中的異點都是甚麼？

前於人類的人猿底家具有本能的或先天的繫結，是被個人的經驗所修改，不被傳統所影響。

的，因為動物沒有語言，沒有法律，沒有制度。天然狀態之下，牝牡相交，祇有選擇力的性欲衝動所驅策，是在遊牝期纔發生作用，且只在遊牝期纔發生作用的。牝性懷孕以後，一種新的衝動引着她建立共同生活，牡性則是保護者，看顧妊娠的過程。同着生育的行爲，在牝性出現的，有哺乳，擁抱，看顧子息等衝動；牡性則反應新的形勢，舉行供食和守護底職務；倘若必需，便去冒險奮鬥，捍衛家室。設想個體在人猿之間是要延長其發育，遲緩其成熟的，所以族類爲不可少的條件乃是牝牡兩者都要發生父母的愛，且在生育以後支持幾時，直到個體能够自顧爲止。他一成熟，立刻就沒有生物學的需要將家維持在一起。我們就要見到，這個需要是起自文化的；文化要合作，故家庭底分子必須繼續聯合；文化遞傳傳統，故新代必須與前代繼續接觸。然在前於人類的龐大家裏，男女小孩一經獨立，自然就要離開羣，去覓獨立生活。

這是我們經驗地在每個猿的族類所見到的情形。這種情形供應了族類底趣益，所以必須採用作普通的原則。這與我們由動物本能的一般認識所能推測的一切，也相一致。我們也在最高等哺乳動物之間見到老的男性一過精力豐富的時期，就要離開羣體，給幼年保衛者讓出地位。這是有

功於族類的事，因為動物與人一樣，脾氣不因年歲而改善；老的首領是較不中用，較易引起衝突的。凡此一切，我們都能看到，本能在天然狀態之下的運行，都沒有餘地來作特殊的糾紛，內部的衝突，中懸的情緒事件，或悲劇事件。

因此，最高等的動物族類家庭生活乃被先天的情緒態度所固結，所管理。在有生物需要的時候，也有相當的心理反應來出現。需要一經停止，情緒態度也就取消。我們若給本能下一個界說，說是直接反應一種情勢的行為型，一種伴有快感的反應——則我們可以說，動物的家是被本能聯結底一串鎖鏈所制定，那就是求愛，求配，共同生活，父母對於嬰孩的溫柔 and 交互作用等。這些鏈鈎，每一個都與旁的相聯，完全得到發洩，因為本能反應的聯環所有的特點是：每種新的情勢，都要新的行為型，新的情緒態度。在心理學上，我們很要切實覺到，每件新的反應都要代替並且抹殺舊的情緒態度；前有的情緒痕跡，不能帶到新的裏邊。懊悔，精神的突衝，兩面同值的情緒——這些都是文化的（那就是人類的）反應，不是動物的反應。本能底運行，本能底級序和展示，成功的程度或多或少，伴隨的阻力也許不一致，然都不為「內部心靈的悲劇」留有餘地。

凡此一切，對於首代刑犯這個假說，都有甚麼重要呢？我已屢次指出，「這個壯大悲劇」已被傅羅易得放到文化底門限，作為文化底開幕行為。放下傅羅易得和岡斯底幾點直接引語（這是容易加添的），要緊的是要知道，這個假定是他們底學說必不可缺的假定：他們所有的假說都要坍塌，設若我們不使文化起自「圖騰殺老」的話。對於心靈分析家，我們知道，忒母複識是一切文化底基礎。忒母複識對於他們的意義，不但是複識統治所有的文化現象，且也暫時先於一切文化現象。這種複識是圖騰制所自產生的泉源，是法律底第一質素，儀式和母權制度底起始；實際，是一般人類學者和心靈分析家看作文化底第一質素底一切。岡斯博士所以反對我蹤跡忒母複識底任何文化原因，正是因為這個複識是被假定先於一切文化的。然而顯然，倘若這個複識先於一切文化現象，則為複識之源的圖騰罪犯，便應放得更遠。

這樣規定了必須發生在文化之前，我們又遇着迷途底另一端：圖騰罪犯能够發生在天然狀態之下嗎？能在傳統和文化裏面留下痕跡嗎？（既是按着假說就不會那時已有存在的）如在上邊所已指示的那樣，我們不得不假定，猿類已憑集合殺老那件行動，獲得文化，變成人類了。或者可

以說，他們憑着那件同一行動，獲得所謂種族記憶，一個新的超於動物的賦與了。

現容我們再來詳細地分析這個。前於人類的人猿家中，本能的鎖鏈，每節鏈環，都在功用停止之後，立刻縈洩以去。過去的本能態度，留不下活潑的痕跡；無論是衝突或是複雜的態度，都不可能。這些說法，我承認，應由動物心理學者再加實驗，然已包含我們現在對於這項題目所知的一切了。即使如此，我們也不能不反駁傅羅易得對於龐大家族所假設的大前提。設若兒子們一到不用父母的保護，即自然能有離開家族的傾向，爲甚麼父親必須驅逐他們呢？設若旁的羣體和自己本羣裏面成熟的異性孩子都要出來，他們爲甚麼必要缺乏女性呢？爲甚麼幼年男性要徘徊於父母集羣底旁邊呢？他們爲甚麼要恨父親，至於恨之欲其死呢？據我們所知的是，他們樂於自由，沒有返回父母集羣的願望。他們只要樂意加入集羣，就可只憑等候老年男性底退休，自由出入，爲甚麼終於試着或實際兇殺老年的男性去作這樣笨拙不愉快的事呢？

這些問話，每一個都駁難傅羅易得底假說所隱含的沒有根據的假定底一個。傅氏實際將他所說的龐大家族加上了許多趨勢，習慣，精神態度等重負（那是對於任何動物族類都成致命的

賦與的。) 這樣一個見解，是顯然不能在生物學的根據上有所存在的。我們不能假定，天然狀態之下，有個人猿族類，最重要的傳種行為乃被一套與族類底任何趣益都相仇視的本能所制定。我們很易見到，這樣的原羣已被假定具有歐洲中級家庭底一切偏見，失諧，及壞脾氣了；於是得在史前的森林中放肆大鬧，即按最足引人的（但玄怪的）假說去大鬧。

然而我們姑且投降在傅羅易得那樣誘人的妄想裏面，且為辯論起見，承認首代罪犯實有其事吧。不過就是這樣，我們在接受他底結論的時候，還有勝不過去的困難。我們已經見到，要求我們相信的是：圖騰罪犯產生懊悔，懊悔一方面表現在具有吃人意味的圖騰宴裏面，一方面表現在性的禁忌制度裏面。這種含意是說殺老的兒子們具有良心。但良心是文化強加到人類的最不自然的心理特質。還有一部份含意是說他們有立法的可能，有設置道德價值，宗教儀式，社會繫結等可能。凡此一切，又都沒法使人假定或想像，因為理由很簡單：按着假說，這些事件是發生在前乎文化的組織裏面，可是文化，我們要記着，是不能在一剎那一件行動裏創造出來的。

由天然狀態實際渡到文化狀態，不是一跳就成的；那不是迅速的過程，完全不是敏捷的過渡。

我們必須想像，文化底首初質素——語言，傳統，物質的發明，概念的思想——首初的發展是個吃力很遲緩的過程，必用無限多與無限小的步驟，在極長的時間累積着，然後纔成就結果的。這個過程，我們沒有方法一條一條地重新敘述出來，但是可以說出有關係的變遷因子，可以分析早期人類文化底情形，可以在一定限度以內，指出致成文化的機械來。

總結我們底批評分析，我們已經見到：圖騰罪犯必已放到文化本身底起源；必被弄成文化底初因，倘若到底能有任何意義的話。這就是說，我們必須假定罪犯和罪犯底結果仍然發生在天然狀態之下；但這樣一個假定，要將我們陷在許多矛盾裏面。我們實際見到，完全沒有殺老的動機，因為本能底運行，在動物狀態之下，頗與狀態適應；本能可以引起衝突，但引不起被抑窒的心理狀態；兒子們具體集羣之後，沒有恨父的理由。第二層我們已經見到，天然狀態之下，完全沒有任何媒介能使圖騰罪犯底結果固定在文化制度裏面；完全沒有任何文化媒介，去包含儀式，法律和道德。這兩種反駁，可以歸結成一個定案：若去假定，文化底起源是件創造行為，這件使文化充足地武裝起來的創造行為乃因一項罪犯，激變，或反叛，一躍而生——若去這樣假定，便是沒有可能。

我們批評的時候，會將注意集中在傅氏底假說裏面似乎最屬根本且可反駁的一點，那就是關於文化和文化過程底本質的反駁。幾件旁的反駁細目，也可記來反對這個假說，那就是克婁伯教授（Prof. Kroeber）一篇佳文底貢獻。這個假說不一致的去處（人類學的以及心靈分析的）都在那篇文章裏面明顯地使人信服地舉出來了。（註一）

然尚有個重大困難，是心靈分析因為玄想闢騰起源而有的困難。倘若烝母複識和烝母複識所附帶的文化，真正原因都必在殺老行為所有的生育創傷裏面去追尋；倘若複識僅僅留傳在「人類底種族記憶」裏面——則此複識，顯然應與時間一同老廢。按傅氏底假說來推，烝母複識應在起始是一件可怕的實體，以後是一件惱人的記憶，但在最高的文化裏面，應該趨於消滅。

這個推論，似乎無所逃避，但也無需乎辯證地窮究到底，因為斯博士已在他底論文裏面表現得圓滿顯明了。據他說，父權制，這最高文化底社會組織，的確標記一個快的解決，解決了一切由於首代罪犯的困難。

「父權制，我們知道，兆示父的主權底承認，兆示一種能力，會用情愛接受這項主權，不用乞靈

於一個系統不啻是母權的系統或是繁複的禁忌系統。父權制底意義是人類底馴服，是烝母複識底逐漸同化。男人到底是能够會見真父，與他同住的。傅羅易得很可以說，承認父親在家庭裏面的地位，是文化發展上最關重要的進步。」（註二）

這樣，阿斯博士（並因阿斯博士底權威而使傅氏自己）便實際採取這種不可避免的結論了。他們承認在他們底方案以內，父權制的文化——與複識底初途相距最遠的文化——也是「烝母複識」逐漸同化所已成就的。這與圖騰和禁忌底方案完全相適應。然與心靈分析底一般方案究竟怎樣適應呢？究竟怎樣擔當人類學底光線呢？

論及第一問題，烝母複識不是在我們底近代父權制的社會裏面纔發現出來的嗎？這個複識不是天天在近代父權制無數的個人心靈分析裏面重新發現的嗎？否定這些問話的，無疑地要以心靈分析家為最末。烝母複識，完全不像已經「同化了」這麼好。即使承認好多過質的話頭存在心靈分析底成績裏面，我們也有普通社會學的觀察在此點上證明心靈分析底斷言。然而心靈分析不能站在兩面，不能打算將家庭失調拔出下意識，以醫治個人心中和社會裏面大多數的病患，又

要同時欣然地保證給我們說，「父親底主權已在我們底社會完全被人承認了。」實際，父親權勢走到極端父權的制度，是型的家庭失調底真正沃壤。心靈分析家已在忙着將這點證明給我們，根據莎士比亞，聖經，羅馬史，希臘神話等證明給我們了。這種複識所以得名的英雄，（註三）不就住在顯著的父權制的社會嗎？他底悲劇不是根據父親底忌妬和迷信的恐懼（註四）嗎？——那，附帶着說，不就是製式的社會動機嗎？除非我們感到父權制的命運支配着不能自主的父子關係，這個神話或悲劇能在我們底面前擺上同一有力的致命的影響嗎？

大多數的神經病，病人底夢，印度歐羅巴民族底神話，我們底文學和父權制的信條，都曾用過忝母複識加以解釋——那就是用一種假定來解釋，說兒子在顯明的父權裏面永不承認「父親在家庭裏的地位」，不樂意「會見真父」，不能安然「與他同居」。心靈分析在理論和實行兩方面定然要與這項辯解底真偽為起落，那就是我們底近代文化在忝母複識之下所有的失調現象。上段所引的那種樂觀見解，人類學有甚麼可說呢？倘若父權制的時代是忝母複識底快樂解決，是男子可以會見真父的時代，——則這種複識未同化的形式，到底存在哪裏呢？這種複識在母

權之下所有的「扭轉」已在本書前兩編證明過，且被阿斯博士自己也重行單獨證明了。忒母複識底全盛時期，在未由這種眼光實驗研究過的文化裏面是否存在，乃是一句空話。本書底目的，有一部份就是要鼓舞實地調查家，更去進行檢討。這樣的實地研究所要顯示的是甚麼，所不顯示的又是甚麼，先說我自己就不試行預言。但在我看，否認這個問題，用顯然不圓滿的假定將它蓋上，並且盡力抹殺解決這個問題所已走過的步驟，似乎對於人類學或心靈分析都不是一件功勞。

我用阿斯博士有趣味的貢獻作主要的題材，已在心靈分析研究這個問題的方法上指出一串矛盾和晦暗。那就是：第一，觀念上有個「被抑窒的複識」；第二，斷言母權和不識父性是相關而且獨立的；第三，以爲父權制既爲忒母複識底快活解決，又爲它底原因。凡此一切的齟齬，依我底意見，都集繞在下面的學說上面：忒母複識是社會現象和文化現象底真正原因，不是結果；它起自古代的罪犯，持續在種族的記憶裏面，成爲一種遺傳的，集合的多數趨勢底統系。

還有最末的一點。若將首代罪犯當作一件真實的歷史事實，一件必須放在時間，空間，和具體狀況裏面的事實，則於原始殺老，究竟怎樣去想像呢？我們必須假定古來一個時候，有一超然集羣，

在一塊地方，作了一件罪犯嗎？於是乎這個罪犯創造了文化，憑着首代的散佈，傳播於全世界，到了甚麼地方就將甚麼地方的猿猴變成人類嗎？這個假定，乍一作，即行跌倒了。其他一面，也是同樣不易想像的：那是一種在全世界發生的殺老傳染，每個集羣都是起初與龐大家長底虐政相委蛇，繼乃暴發成罪犯，於是成爲文化。我們愈具體地看這假說，愈要申論它，便愈覺得不必將它看成怎麼一回事，除非是個「就是這樣的故事」(Just-so story)，像克婁伯教授所說的那樣（那是不爲傅羅易得不喜歡的名稱。）（註五）

（註一）原註：「圖騰和禁忌，一個人文學的心靈分析」在美國人類學雜誌（*American Anthropologist*）一九二

〇年，頁28以後。

（註二）原註：陶斯前所引書，頁130。

（註三）譯註：那就是愛笛帕斯（*Oedipus*），參看第一編第八章註三。

（註四）譯註：愛笛帕斯一降生，父既占於廟。占語不詳，謂愛笛帕斯長大而後，殺父娶母。父懼，欲致之死地。然竟未死，果如占語所言。

（註五）原註：參看傅羅易得底羅森心理和自我的分析（*Group Psychology and the Analysis of the Ego*）。

一九二二年版，頁30。克魯伯教授(Prof. Kroeber)底名字誤拼爲「克斐哲」(Kroeger)織出的幾版，也都完全錯下去。有人可以根據日常生活底心靈病態學(The Psychopathology of Everyday Life)所關發的「沒有錯誤沒有動機」的原則，質問這種錯誤有甚麼心靈分析的原因。一位美國的領袖學者底名字竟被這等誤印，而且帶到翻譯傅氏著作的美國譯本裏去，幾乎是不可寬恕的。

第六章 複識呢？情操呢？

一直到這個地方我都用「複識」表示對於家庭分子的模式態度。我甚而也將「複識」重新製鍊在核心家庭複識 (the nuclear family complex) 的新名詞裏面，作為烝母複識應用在不同的文化的普遍名稱；我主張烝母複識只用在阿利安人那樣父權的社會。但為科學術語底便利起見，我不得不犧牲這個新的複成詞（核心家庭複識），因為不但不介紹新字為得策，即清除任何術語在科學裏的侵入也永遠是件可嘉的事，設若能夠證明那是踐踏既成的主張的時候。我相信，「複識」這個名詞帶有某種全不合適的含義，除非當作科學的俗語——那就是德國人叫作 Schlagwort（譯言口頭禪）的東西。最少我們也要弄清我們給它的意義是甚麼。

「複識」這個名詞起自心靈分析底一個時期，那就是心靈分析尙與治療學密接在一起的時候，實際不過是一種應付神經病的方法的時候。「複識」是病人底病源被抑室的情緒態度。然

而現在已成疑問。普通心理學是否能將人對人的態度裏面被抑窒的部份弄得隔離孤立，且將不被抑窒的因子分別討論。在我們底研究裏面，已經見到，組成對於某人的態度的許多情緒，密切地連結互扭的程度，是形成密結，有機，不可分解的系統的。因此，關於對於父親的關係，那些製成虔敬和理想化的感情，實際都是與反映那些感情的不喜歡，恨惡，厭怒等聯結在一起的。這些消極的感情，有些部份實際是對於父親過分提高所有的反動，那就是本理想的父親因着太耀眼的理想化投入無意識裏面的陰影。如欲截清陰影屬於『前意識』(foreconscious)的部份和屬於無意識的部份，乃是不可能的事；因為那些部份都是不可分解地結在一起的。心靈分析家在診病室裏或者可以忽略那些不與病情相關而是公開顯然的態度質素；可以單分被抑窒的質素，並將這些質素看作實體，叫作複識。然一離開神經病的患者，帶着一般的心理學說走到講室，也應同樣地覺到這等複識並不存在，——定然不在無意識裏面獨立存在，只是有機體底一部而已；至於全體底主要成分，則一點也不是被抑窒的。

我以社會學者底資格，不在這裏關心病態學者底結論，只關心常態的普通基礎。我雖候到現

在纔舉這樣理論的分析，以便用事實將它證實，但在討論家庭影響的全程裏面，已經清楚指出「前意識的」和無意識的質素來了。心靈分析底優點，就是證明對於父母的模式情操既已包括積極的質素，也包括着消極的質素；既有浮在意識表面的部份，也有被抑窒的部份。然此必不要使我們遺忘：兩部都是同等重要的。

我們見到假定孤立被抑窒的態度在社會學裏沒有用處，所以我們必須設法看清，我們以前叫作「核心家庭複識」的東西，除「無意識的」質素以外，也包含顯明的質素；我們必須看清使它普遍化的方法，知道利用甚麼心理學說。我已清楚地指出，近代心理學某種新的趨勢與心靈分析有特殊的密緣。這自然是說，我們底情緒生活是因單德（A. F. Shand）創始的情操說和司奎蒂（Stout），魏斯特馬克（Westermarck），麥克獨孤（Mc Dougal），以及旁的少數學者所闡發的重要學說，乃更被人認識。單德君首先覺到，情緒不能看成弛放的質素，說它不連結，無組織地浮在我們底精神媒介裏面，有時弄個偶然孤立的照面。他底學說以及一切新的情緒著作，都以他自己首創的原則作根據。那就是說，我們底情緒生活，一定協調於環境；許多的人和許多的物都在要

求我們底情緒反應。這些情緒組成一定的系統，繞在個人或對象底四週，那就是我們對於父母、國家，或一生事業的愛護，恨怒，忠愛等心理系統。這樣一個有組織的情緒系統，單德叫作情操。凡心理繫結將我們約束在自己底家庭分子上面，以及愛國，真理，正義，盡忠於科學者，都是情操。各個人的生活，都為這樣有限度的幾種情操加以優制。情操底學說，首被單德用一兩種短文提出綱要（那是我們必須著作開闢新紀元的），繼乃闡發成爲一本鉅著。（註一）單德底著作假定少數系統如愛憎之類有偏先天的預向；每件系統裏面都有數個情緒。在單德看來，每個情緒又是對於一定情勢底複雜型的心理反應，所以每個情緒都驅使着數個本能反應。單德君底情操學說，永要對於社會學者保有無上的重要，因爲社會的繫結和文化的價值都是傳統和文化影響之下取得標準的情操。我們研究家庭的時候，已經按着情操在兩種不同的文明裏面的發展，給單德底原理一個具體的應用；那就是應用情操學說來研究一定的社會問題。我們已見兒童對於環境幾件最重要的事物所有的態度，是怎樣慢慢形成的，並且考察了形成這些態度的勢力。心靈分析使我們對於單德底學說有所校正和增加，乃是考慮情操被抑窒的質素。然而這些被抑窒的質素，不能隔離在

盆水不漏的密室裏面；既已成爲「複識」，便不能認作甚麼與「情操」不同而有區分的東西。所以我們見到，爲使研究底結果得到正確的理論根據，成爲可以依靠的學說起見，我們應該採用單「德底情操學說，與其說「核心的複識」，不如說特別出現在一種社會的家庭情操或宗親繫結。

對於父，母姊妹，弟兄等所有的多數態度或情操，並非生來孤立，互不依附的。家庭底有機不可分解的單一性，足使對於家庭底分子所有的情操鑿化成彼此相聯的系統。這是我們研究底結果顯明證實了的。因此，「核心家庭複識」的說法，等於情操所協調的系統，或簡單地說，等於特別出現在某種父權社會或母權社會裏的多數情操底結晶。

(註一) 原註：「性操和情緒」在雜誌心 (Mind) 著編，登「性操底基礎」(The Foundations of Character) 第一版，一九一七年。

第四編 本能與文化

第一章 由天然過渡到文化

本書前部主要討論某種心靈分析的見解，大部結果是批評的；我們曾試着建樹一項原理，說文化以前的狀態之下，沒有媒介物造成社會制度、道德、宗教等；也沒有記憶手段，保持傳延已經成立時制度。文化不是能用一件動作或一刻時間創造出來的東西，尙未脫離天然狀態的動物，不管戲法變得多麼好，不能將制度、道德、宗教等，說變就變得成——凡真正了解這種事實的人，或都以前面所有的結論沒有駁辯的餘地了。自然我們不能僅以否定爲滿足，也要肯定證明。我們不僅指出錯誤，也要說明實際的過程。爲要達到這個目的起見，我們不得不將文化和天然兩種過程底關係分析一下。

文化下面的人類行爲與天然狀態之下的動物行爲有實質上不同之點。不管文化怎樣簡單，人都支配着一套物質的家具、武器和家用動產；人在社會結構裏活動着，一面受社會結構底幫助，一面受社會結構底制裁；人用語言與人交通，藉以發展合乎理性，帶着宗教巫術等性質的概念。所以人就這樣支配一套物質所有物，生活在一種社會組織裏面，用語言與人交通，被許多靈性價值系統所牽動。這些或者就是我們通常區分人類文化成績的四大綱目。所以文化顯現給我們的是成就了的事實。我們現在也清清楚楚地承認永遠不能考察正在發生狀態的文化。若爲「產生文化的原本事件」製造假說，也完全沒有益處。那麼，打算對於人類文化底萌芽加以思考，或說，打算不用任何荒唐的假說或不可靠的武斷來研究文化底萌芽，則要怎樣辦呢？有一件要緊的事要作，那就是指出許多發展文化的因子在發展過程上所作的事，是哪一部份；這些因子在人類天賦的心理狀態上，有甚麼變化；非心理的質素又能怎樣影響這類賦與發展文化的因子是互相扭結的，是實際互相依賴的。對於發展先後，我們縱然沒有認識，沒有表徵；對於萌芽的一切玄想，縱然時間質素完全逃在我們底智力制裁之外，可是我們究竟還能研究因子底關聯，得到很多的啓示。我

們不得不在發展圓滿的文化裏面研究這些關係，但可追溯到逐漸原始的形式。我們若能這麼達到固定的依賴關係底方案，若在一切文化現象裏面都有某種關聯出現，我們就可以說，任何與這些定律相反背的假說都該判為無效。不但這樣，一切文化過程底定律若都表明某種因子有無上的影響，則我們必須認定這些因子也曾支配着文化底起源。在這種意義之下，起源的概念纔不會着在時間上居先或在造因上有效的意義，不過指出某種活動因子普遍地發現在一切發展過程，所以也必發現在萌芽底起點。

現讓我們及早承認，文化底主要範疇必沒有發生的次第，不能放到任何暫時序次底系統裏面。例如人類能依傳統的技术使用器具以前，必不會發生物質文化，因為我們知道，依照傳統的技术使用器具，需要知識底存在。知識和傳統若沒有概念的思想 and 語言，更不可能。語言，思想，物質文化等就這樣互相關聯着，在每段發展的程序上都必得如此，所以在文化底萌芽時期也必得如此。再如生活底物質安排，如住所，傢俱，日常生活的工具之類，也都是實際關聯物，都是社會組織底預備條件，爐旁和門限，不但象徵地代表家庭生活，且在形成宗親的結合土成爲真實的社會因子。道

德製造出一種力量，沒有這種力量，人便不會與自己底衝動戰鬥，就是超過本能的稟賦都不可能；然而征服衝動乃是人在文化下面必須時刻去作的事，即用最簡單的技術活動也能。我們在這裏所最關心的，是本能稟賦裏的變化，因在這裏接觸的問題是受抑窒的天然驅策，受修改的衝動趨勢，那就是「無意識」底領域。我要說，忽略研究人類本能在文化之下所起的變化，就是創設玄怪的假說解釋俄母複識 (Oedipus complex) 的原因。我底目的乃在證明文化底萌芽就已包含本能底抑窒；俄母複識或任何旁的「複識」所有的要件，都是文化逐漸形成的過程必然發生的副產物。

爲要達到這個目的起見，我該證明文化條件之下人類的親子關係必要引起亂倫的試探 (誘惑)；這在直接受本能底支配的動物的家是不易發生的情形。我也要證明，這些試探 (temptations) 不得不被人類盡量抑窒，因爲亂倫與有組織的家庭生活是兩不相能的。況且說，文化包含着不加強迫不能施行的教育。這種強迫的權威，在人類社會裏面出現於家庭的就是父，於是父子之間的態度便引起被抑窒的仇恨和旁的複識質素。

第二章 家庭——發生機的文化搖籃

本能反應底機械所有的根本改變，不能不接着我們現在追求的主旨加以研究，那就是家庭生活底原始形式和動物家庭渡到人類家庭的過程。一切心靈分析的趣益都以人類家庭為焦點，著者所屬的人類學派也以家庭為原始社會裏面最重要的羣體。（註一）下面即將動物社會和人類社會不同的求愛，交配，婚媾關係，親子關係等比較一下；證明家庭在甚麼意義之下必要看作社會底細胞，看作一切人類組織底起點。

尚有一點，必須先行解決，以我們底論斷得以便利進行。人類學家常要假定人類乃自一種好羣的猴類發展出來，即由這等動物祖先傳得所說的「類聚本能」(Herd instincts)。（註二）然而這種假說完全不與這裏的見解相容納；因為這裏說，共同的社會性乃因家庭繫結擴張發展而來，沒有任何旁的出處。尙未證明先於文化的類聚假說毫無根據以前，尙未證明文化所成就的人

類社會性和天然秉賦的動物類聚性彼此大不相同的地方以前，即欲證明社會組織怎樣由着原始的宗親羣體發展而來，總算是白費事的。所以與其論斷的時候常常遇到「類聚本能」常常需要證明這個說法底不充分，不如先將錯誤見解，討論一番。

我以為討論純粹屬於動物學的問題，看看先於人類的祖先是否大羣聚居，秉賦了必要的內在趨向，能以動物的羣體彼此合作，或者看看他們是否住在單純的家庭，乃是閑得沒話可說了。我們所要回答的問題，乃是社會組織底任何形式能否源於動物式的集聚；那就是，有組織的行為是否可以溯到動物好羣底任何形式或「類聚本能」。

現讓我們首先討論動物的類聚。因為組織的關係，多種動物都不能不多少有一些羣體生活且用天賦的合作形式解決主要的生存問題；這是事實。對於這等動物，我們能說牠們有特殊的「類聚」或「羣居」本能嗎？一切充分的定義必都以爲本能是固定的行為樣式，與機體需求所要關聯的某種體格上的構造互相協湊，在全體種類裏面都表示普遍一律的形態。動物幾種藉以求食與取得營養的特殊方法、交配、生育、致養子嗣等本能系統，幾種運行發動的布置，原始攻守的

手段——這些都是本能。我們在每種行為形式裏面都能將本能關聯到體格器官，關聯到生理機械和特殊目的，說他在單獨生存和種族生存等生物學的過程裏面有普遍的運行。全種類的動物只要個體底機能和外界的境域能使本能發動，則每個個體底行動都有一致的姿態。

「類聚」到底是怎樣的呢？分工，活動底總體制裁，團體生活的普遍結合，在昆蟲或蠕蟲之類較爲下等的的生活裏面乃最顯著，真是有趣的事（參看著者本能與文化一文，刊印於一九二四年七月十九日自然〔Nature〕雜誌。）只是不論在社會的昆蟲裏面或在羣居的哺乳動物裏面，我們都找不到體格上的一套器官輔助任何特殊的「類聚」行為。動物底團體行動，受到一切過程底幫助，包括一切本能，但不是特殊的本能。我們可以將動物底團體行動叫作內在的組合，看作普遍地修改一切本能的結果，以使同種的動物合作在最關重要的事務上。一切動物底團體行動都因內在的適應去合作，不是受社會組織底支配的，因為社會組織乃爲人類所獨有，——注意到這一層，頗爲重要。上面所舉的文章，已將這層說得更爲圓滿了。

由此看來，人類是不會承受類聚本能底遺傳的，因爲所謂類聚本能是甚麼動物都沒有的；動

物所有的，僅是散漫的『類聚性』罷了。倘若說人類承受的遺傳也是這個散漫的類聚性，則顯然就是說人類一種普遍的趨勢就是用團體行為，不用單獨行為，來進行某種適應；然而這種假定，對於任何具體的人類學的問題都沒有多大幫助。就是假定類聚的趨向，也是完全錯誤的。因為，到底真有任何趨向共同進行一切重要的行為嗎？真有任何規定好的『類聚的』活動型嗎？人固然能夠無窮地發展合作能力，駕御數目日增的同輩去作文化事業。然不管設想甚麼樣的活動型，人也能夠孤立進行工作，只要文化條件和文化型有了那樣的要求。就成。營養的過程和滿足肉體欲望的過程包含各種活動，那就是覓食，打漁，耕稼等；或成羣去作，或單獨去作；既用個人的努力，也用集合的勞動。在種族的延續過程上，人也能夠發展集合的性競形式；羣的許可與嚴格的個人求愛，是同時並有的。用集合方法來養育子息，最少也見於昆蟲之間；然在人類社會裏面，這種育兒方法，便不能找出同一的例證來了，因為人類社會是用個人親父母的關心來照顧個人的孩童的。宗教和巫術等儀式，固有許多是共同舉行的，然而單個青年加入社會的典禮，獨寂的經驗，個人的啓示等等，也在宗教裏面，是與集合的禮拜形式同樣重要的。類聚的趨勢，不但在人類文化型底其他方

面找不出痕跡來，即在神聖界也是找不出來的。（註三）由此看來，考究文化活動顯示給我們的，並無任何種色的類聚趨勢。實際上，我們越向上溯，越見單獨活動有勢力，——最少是在經濟工作上這樣。這並不是說，那是很孤寂的活動；在我看，某位經濟學家所說的「個人求食」期（註四）乃是杜撰；即在低下的水平界上，也是有組織的活動與個人的勢力同時並進的。然而沒有疑義，文化一經進步，個人的活動就在經濟界裏漸漸消滅，被大規模的集合生產所代替。這就很易見出「本能」要與文化並進的說法，已是山窮水盡不能存在的了。

討論所說的「類聚本能」的另種方法，就是考究結合人類成爲社會羣體的束縛性質怎麼樣。這些束縛，不管是政治的，法律的，語言的，風俗的，都是後天習得的；其實，那裏很容易見到完全沒有先天的質素。就說言語就將居在各種文化底水平線上的民族羣體結合起來，與不能用嘴傳達思想的人們顯露不同。然而語言完全是後天習得的機體習慣。語言並不根據任何先天的工具，乃是完全依賴部落文化和傳統，那就是依賴同一族姓以內的質素的，所以不是特殊的天賦。還有很清楚的一點，我們不會由着祖先承受了「語言本能」，因爲他們永遠不會用過因襲的符號來彼

此傳達意見。

不管拿起怎樣有組織的合作形式來，只要加以簡捷的考察，都可見到根據文化的意匠和受制於因襲的則例的經濟的活動係用器具去作，依照傳統的方法去作，所以聯結經濟合作的社會束縛，乃根據一套完全屬於文化的間架。至於為戰爭而有的組織，以及為宗教儀式和執行公道等所有的組織，也都是這樣。天然不會賦與人類以特殊的反應來應付意匠的事故，傳統的典則和象徵的音聲；因為理由很簡單，這些對象都是在天然範圍之外的。將社會組織底形式和勢力加於人類社會的，是文化，不是天然。我們沒有開火車頭使機關槍的先天趨勢，只是因為這些東西不會為天然狀況預測得到。可是人類屬於生物學的結構已形成於天然狀況之下了。

人類一切有組織的行為，永遠都是受任和天賦以外的質素的制裁的。在心理上說，人類組織是以情操為基礎；情操就是複成的態度，不是先天的趨勢。由技術上說，人與人的會合，永遠都是與意匠、傢具、工具、武器、物質施設等相關聯的；這些也都擴展到機械作用的天然稟賦之外。人類社會性，永遠是一件混化物，是法律、政治、文化作用等交錯物。這樣的社會性，不僅是感情衝動底一致，相

似地反應同一刺激，乃是依賴人爲條件底存在的後天習慣。到後邊討論家庭由着先天的趨勢形成了社會束縛的時候，這一點當更顯得明白了。

總結起來，我們可以說，人類顯然不能不有共同行爲；人類有組織的行爲，就是文化底基石之一。動物的共同行爲雖由先天的稟賦，可是人類底共同行爲則由逐漸製成的習慣。人的社會性 (sociality) 是由文化創造出來的；倘若從前不過是類聚性 (gregariousness)，那就應該縮減，最少也要保持常量。事實上，文化底主要基礎，乃在深刻地改變先天的稟賦，使大多數的本能都歸消滅，都被形成文化反應的那種可變而有制裁的趨勢所替代。將這些反應加以社會的統結，就是這等過程底重要部份；然而社會統結底可能，乃是由於本能底一般的可變性，不是由於任何特殊的類聚趨勢！

如此，我們就可說一句結束的話，沒有任何人類組織可以說是起自類聚的趨勢的，更不能說是起自任何特殊的「類聚本能」。我們也可證明，這項原理所必至的推論就是說家庭爲人類直接取自動物的唯一羣體型。然在傳遞的過程當中，家庭已根本改變了原有的性質和成分——唯

說形式還是很可注意地保着原樣的。父母子女的團體，系統的永固，父子的關係，在人類文化底汗體上，都與高等動物顯示很易注目的類比。然家庭在文化質素底制裁之下繼續過渡着，人類以前的猴類絕對控制家庭的本能質素就變成一種東西——變成人類以前未嘗存在過的東西了，那就是社會組織底文化束縛。我們現在所要研究的，就是本能反應成爲文化行爲的邊變過程。

(註一) 原註這裏是全書底意思。我以爲人類家庭底型範形式是總設在一夫一妻的單婚制度之上；這個意思是很清楚的。路義博士 (Dr. Lowie) 在所著原始社會 (Primitive Society) (特別參考第三章) 也相信單婚制度適地進行在所有的人類社會裏面。對於這項問題有個很有趣益而且顯很重要的貢獻，就是皮蒂利弗爾斯 (Pete Rivers) 在一九二七年出版的種族底接觸和文化底衝突 (Contact of Races and Clash of Culture) (特別參考第八章一、二、三各節；第十一章第一節) 皮蒂利弗爾斯主張在文化底低級一夫一妻制有生物學和社會學的重要。我雖不完全採取他底見解，也承認這個問題不得不從他底觀點重新討論一番。不過我仍然以爲，一夫多妻制底重要，乃是在平能將上流階級自下流階級裏面列分出來；多妻能使首領得到經濟政治的優勢，成爲品級超越底基礎。

(註二) 譯註：*herd instinct* 與 *gregarious instinct* 有人譯作爲合性或好羣。但「烏合」兩字已與「烏合之衆」聯想得很密切。乍離乍合，不類羣居動物長時聚居的情形。「好羣」兩字，雖在「好」字上引起有意

識的心理狀態，因為羣居動物所以羣居，並非因為心理上的愛好，乃是莫知其然而然地度着羣體生活，那麼「類聚」兩字是比較合適的了，因為動物因類而聚，既非乍離乍合，也非故意聚集。

(註三) 原註此點，著者已在另種出版物說得詳細，那就是倪待輝 (J. Neelands) 於一九二五年所編各家選著的科學宗教與實體 (Science, Religion and Reality) 第二章名巫術宗教 (Magic, Religion and Science)。

(註四) 原註此處所指，當係德人 (Carl Bacher) 所著工業演化 (Industrial Evolution) 一書，有 S. Morf 著之譯本，第一章「原始經濟狀態」描寫經濟生活以前，所說天然食物，能助靈敏的階段，即是每滴小孩子都裝有一個名字的，那麼，我們就管這個時期叫作個人求食期吧。

第二章 動物遊牝期和交配期與人類之比較

試將動物成功求愛，結婚，繁殖等本能反應與相當的人類制度比較一下。試將類人猿底求愛和家畜生活每段所有的經驗，點點考察一番，看看人類有甚麼相當的去處。

交配之間，求愛乃是起自牝性機體的變動；這種變動起自生理的因子，能夠自然發動牝性底性欲反應（欲）使牝性接着該種類所通行的有選擇力的求愛型式去求愛。凡在影響範圍以內的牡性，都會加求愛行為，因為都被牝性的變化狀態不可制止地引誘起來了。交尾期給牡性以自炫的機會，給牝性以選擇的機會。在這個時期規定動物行動的因子，都為全種以內一切個體所共有。同種以內的個體，行動一致，使動物學家只用一套記錄即可代表全種動物，但在另一方面，同類動物底異種所有的行動，則相差很遠，必得用新的敘述代表每一種色。然在同種之間，不管是單獨的或不是單獨的，彼此相差的程度，都微小無關；動物學家不加注意，也沒有甚麼要緊。

人類學家也能將人類求愛交配等手段製成同樣的公式嗎？這是顯然不可能的。打開任何關於人類性的生活的書籍，不管是魏斯利馬克（Weismann）、傅雷茲爾（Frazer）等卓越的著作，或是克萊（Crawley）底神祕的玫瑰（Mystic Rose）裏面精美的敘述，都可看見求愛和結婚有不可勝數的形式，遊戲和取悅的方式也是各式各樣，而以不同的文化為轉變的。對於動物學家，以種為單位對於人類學家，則以文化為單位。換句話說，就是動物學家所研究的是特殊的本能行為，人類學家所研究的是文化形成的習慣反應。

我們再詳細地考察一下。第一，我們知道人類沒有交尾期；意義就是，任何時期男人都可求愛，女人都可回應。——這個條件，我們都知道能使人類交合不致簡單化。人類沒有牝性哺乳動物那樣交尾時期的各種情形，不致有絕對不可制止的行為。然這含有人類社會任何近於雜配的意義，我們知道這在最發達的文化裏面也沒有一種交配。這樣的事存在過，而且也不能存在。我們在各種文化裏面首先見到的，都是許多界限分明的禁忌系統，性別不同的人，統統分開，便有擇配的可能，全數絕跡完全隔離。這些禁忌最重要的一點，是將通常接近的人完全劃到交配的可能

範圍以外，使同一家庭底分子，父母離開子女，弟兄離開姊妹。這種禁忌底擴展形式在許多原始社會都能見到的，便是對於性交的更廣泛的禁令，使全族羣體都沒有性的關係。這就是族外婚（*Exogamy*）底律法。前者是所以保護家庭，後者是所以保護婚姻的。

但文化對於性的衝動並不只是消極的影響。每個地方社會都是求愛和愛情等引誘物同着禁令和隔絕等制度並行存在的。許多宴會的節令以及跳舞和個人炫示的時候，食品都被奢侈地耗費着；再加上取用刺激劑的時期，通例更是尋求性欲的標記。這等時期有大多數的男婦會在一起，青年的男人也與當地羣體裏面家族範圍以外的少女接觸起來。通常的限制，多到這時候就被解放，少男少女可以自由會見。實際，這等時候是大自然界促人求愛的，所用的手段是刺激物，美術的鑽求，與高采烈的神情。（註三）

所以人類求愛的標記，交配過程的發洩，不僅是用身體的變動來表示，乃是會合多數的文化影響來表示。這等文化影響，顯然是在人身上起有作用，激動內部反應，以去準備肉體的切近，精神的氣度，以及相宜的暗示的；除非機體有了性的反應的準備，文化影響是不會使人交配的。然我

們所有的，不是自動的生理機體，乃是複雜的文化配合，故有兩點應該注意：（一）人類不僅具有純粹生物的發洩機體，而且具有心理生理兩面的混合過程；世俗、空間、形式等情形都是文化傳統所規定的；（二）與這混合過程相聯並且輔助這種過程的，有文化的禁忌制度將性的衝動大加抑制。

現試探尋遊牝期對於某種動物價值都是甚麼？人類缺乏遊牝期又有甚麼結果？一切動物族類之中，交配都有選擇作用，兩性都有比較和選擇的機會。牝牡兩性都有機會炫示自己底美麗，使動引致的作用，競着爲對方所選。顏色、聲音、體力、鬪爭的技巧，凡此都是體壯機全的徵象，都足規定上選與否。擇配也是天擇必不可缺少的作用；倘若沒有擇配的辦法，族類必要退化。機體演化底進程越高，這種需要也就越大；最下等的動物，簡直配偶都用不着。所以人類這樣最高等的動物沒有失掉擇配作用的需要，這是很爲顯明的。實際，相反的設想，說擇配作用是人類最迫切的，乃更容易近於真理。

然遊牝期供給動物的，不僅是選擇機會，也將性的趣益加以範圍與限制。在遊牝期以外，性的

趣益都是遠遠起來的；性的競爭奮鬥沉醉等，在動物底日常生活裏面都被免掉。試想跟着求愛同來的敵人危險和身體內部的破碎力量，則見性的趣益避免於尋常時期，專注一定的短小時期，對於動物族類的生存，乃是極關重要的了。

觀於以上各節，人類沒有遊牝期具有甚麼意義呢？性的衝動並不限於任何節候，不為某種身體過程所支配；若僅論到生理的勢力，那就更是任何時候都可影響男女底生活的。性的衝動在任什麼時候都可推銷一切旁的趣益，倘若任着衝動底自由，就會恆常地影響一切束縛，使之解放。性的衝動，既可使入沉酣，不顧一切，就要干涉人類一切常態的事務，敗壞一切社會底雛形，且在內部發生混亂，自外面招致危險。我們知道這並不是非非之想，亞當夏娃以來，大多數的紛擾都是性的衝動作了淵源的。它是大多數悲劇底原因，不管我們所遇的是在今日的實事，或是過去的歷史神話，和文學作品。然而紛亂事實底本身，就已指明有些勢力是在制裁着性的衝動；人並不是對於自己不可滿足的慾望容易投降的，乃是創設了藩籬，制定了禁忌，而且藩籬和禁忌底勢力非常之大，大得等於天命的力量。

我們要注意，這等在文化下面調節性欲的藩籬和器械，與天然狀態下面的動物的保障，是大不相同的。動物的本能感與和生理變動，能將牠們致於一類境地；至於自拔於這種境地的方法，也是不得不靠自然衝動底簡單作用的。論到人，我們已經知道，制裁乃是來自文化和傳統。我們在任何社會裏面都能見到，限制人的規律使男女不能自由地屈服於性的衝動。這些禁忌是怎樣起初的，利用甚麼力量去實行，我們不久就可見到。暫時只要我們清清楚楚地切實覺到，一種社會的禁忌不是起自本能，乃是時時與某種內在的衝動相反，就算夠了。我們在這裏顯然見到，人的賦與不與動物的本能相同。人類固可甚麼時候都有性的反應，然而也要屈服於人爲作用，來限制這種反應。人類雖然沒有自然的身體過程，使活潑的性的趣益在男女之間得到一定的發洩，但使這個衝動出現的，則有對於求愛的多數引誘物。

現在我們更要正確地敘述，我們所說的本能底可變性 (Plasticity of instincts) 究竟是甚麼了。與性的趣益有關的行為狀態，人類只以目的爲依歸；人類必有有選擇力的求配，不能雜交。另一方面，這種衝動的發洩，對於求愛的引誘，對於一定的選擇所有的動機，都以文化佈置爲斷。這等

文化佈置不得不遵從某種線道，以與動物的自然賦與相平行。人類文化必有選擇的要素和優佔的保障，尤其必有不使性欲恆常地牽掣平日生活的保障。

人類既不因爲求愛而有依照生物學的規定的發洩與生理的變動，所以人類本能底可變性，是以沒有這種情形來作界範，而常與文化要素所規定的性的行爲有關聯的。人類本來賦有性的趨勢，但要受到文化系統底陶冶文化規則底系統，則是在兩種社會不必相同的。循着我們現在研究的程度就可更準確地見到這些規則可以不同到甚麼程度，與根本的動物模型離得多麼遠。

(註一) 原註此處著者頗欲介紹讀者能理斯 (Havelock Ellis) 底性的心理學之研究 (Studies in the Psychology of Sex 六本) 那個著作未曾忽略性的本能在文化下面屬於生物學的調劑，且用動物社會和人類社會之間的平行來作重要的解說原理。關於達爾文底性擇理論，如欲得到一種有趣的評論，可由卷三，第二二五頁起（一九一九年版）讀者在這一卷也可找到關於性欲衝動的許多學說並進體批評。卷四討論性擇作用，卷六研究社會學一方面的性擇問題。

(註二) 原其理近 (H. Ellis) 在性的定期性 (Sexual Periodicity) 那篇論文裏面有豐富的材料，能述人與動物等定期配合見第一（一九一〇年版），特別是二二三頁以後，也可參看特利克 (T. S. Hart) 底人類婚姻學 (Theory of Human Marriage) 卷一第廿二章。

第四章 婚姻關係

我們試看生命底普遍的羅曼狀態，考察羅曼狀態底階段。我們更將婚姻的繫結——那就是人與動物，古石器時代的穴居人和超人猿兩面平行道路所要走到的生活。動物的婚姻（特別是猿類的婚姻）實在包含着甚麼東西呢？交合是求愛行為底頂點，由交合而牝體受孕。妊娠一來，游牝期就行告終；遊牝期一經告終，牝獸便對旁的牡獸失掉性的引力。然而與她交合的牡獸是遊選中的，是她投誠的，所以對於他，牝獸底性的引力並不因為妊娠而停止。根據我們所有的材料，很難確說，天然狀態的高等猿類受孕以後是否還要交媾。牝獸對於旁的牡獸失掉引力，雖猶她底配偶依然依傍着她；這個事實，乃是動物婚姻底繫結。牝牡兩者對於新的情形有特殊的反應，彼此互相依傍着，一同居住着，牡性對於牝性又加以保護、幫助、調養；這等趨勢，都是製成動物婚姻的內在要素。所以這種新方式的生活包括一種新的行為型，那就是本能鎖鏈底一種新的環。這種新環境成

可適宜地叫作婚姻反應，以別於性的反應。動物的締結既不根據不可遏抑的遊牝熱，也不根據牡性的忌妬，更不根據牡獸所有的普遍佔有的要求，乃是根據一種特殊的內在趨勢的。

我們一入人類社會，就要見到婚姻繫結底性質完全不與動物相同。第一，性的締結行為並不成功婚姻。結婚須有一種禮儀認可底特殊形式，而且這種特殊形式的社會行為又與前章所說的禁忌和引誘不同。我們在這裏，有一種特殊的文化的創造行為，那就是兩人之間加上一種新的關係的認可或印記。這種關係保有一種勢力，並不源於本能，而是源於社會的壓迫。這是超乎生理繫結的新的約束。這種創造的行為尚未執行以前，婚姻尚未經過文化形式的奠定以前，一男一女也可交配，也可同居；他們愛多少次，愛多麼久，也都可以；但是他們底關係仍舊與社會所裁成的婚姻有主要的不同。因為人類沒有內在的婚媾描佈，所以他們底繫結沒有生理的保障。又因社會也沒有加以裁成，所以文化認可也沒有加強。實際上，任何人類社會裏面，凡未經到相宜的社會認可而要度着結婚生活的男女都是要多多少少受到苛罰的。

所以人類婚姻在區區動物的本能調節以外，又如上新的力量，新的要素，以為輔助（那就是

實際社會的干涉。)不用說這種認可一經得到，兩人一經結婚，就不但可以，而且必須，完成這種人的關係所包含的一切義務，一切生理、經濟、宗教、家庭等義務。我們已經見到，人類婚姻的締結不是區區本能驅策底結果，乃是複雜的文化引誘底結果。然而婚姻一經社會打上印記，便來了多數的義務、繫結、相互關係等，被法律、宗教、道德等認可，加以保護。在人類社會裏面，這等關係通常是可以解離的，是可以與另一個對手再行締結的；但是這種手續永遠不易辦好在某種文化裏面，離婚底代價簡直就使離婚不能實現。

我們在這裏清楚地見到本能的節制和文化的決定兩者之間的不同。動物的結婚是受選擇作用的求愛所引誘，為簡單的妊娠行為所完結，為內在的婚媾依戀所維持；人類則受文化要素底引誘，為社會認可所完結，為各種社會壓迫的制度所維持。我們更不難見到，文化的工具與天然的本能，在作用方面都是一樣的；所用的手段雖屬完全不同，所達到的目的則屬一致。高等動物是需娶結婚的，因為懷孕越長，懷孕的牝獸和新生的獸體就越難以獨立，越需要牡獸底保護。牡獸所有的內部規定的婚媾繫結，對於所採的配偶底妊娠，有反應的作用，有完成族類底需求的功用，所以

是種族延續上實際不可免掉的繫結。

人類底妊娠期仍然需要親愛關心的保護者。但內在的機械已經消失，因為我們知道大多數的社會，不管是在高等文化底水平線或是在低等文化底水平線，除非受到社會底強迫（社會強迫結婚契約底執行），男性對於後嗣概是不欲擔負責任的。不過每種文化都已發展某種力量，存在某種布置，與動物所有的本能策略有同樣的效用。所以婚姻制度在根本的道德、法律、宗教各方面，必不要看作直接產自動物底婚媾趨勢，而要看作那種趨勢底文化代替品。這種制度在男女兩方加上一種行為型，在應付人類底需要上密切地相當於動物底內在趨勢所以應付動物族類底需要。

我們以後就可見到，文化繫結夫婦的手段，乃是將夫婦底情緒範疇起來，組織起來，並將個人態度加以製造。這種過程，我們以後尚有機會詳細研究；我們在這種過程裏面，可以見到人類繫結和動物繫結實際不同的地方。動物所有的是一串鈎結起來的本能，彼此替代；人類行為則為一項組織圓滿的情緒態度所限定（心理學的專名詞叫作情操）。動物所有的是一套生理的利那和

機體以內所發生的事件而且每件都規定一項內在的反應；人類則有一項繼續發展的情緒系統。兩位有希望的情人初會以後，漸進的迷戀、趣益、情愛等即協同生長，跟着養成一項逐漸發展，逐漸豐富的情緒系統在那裏，繼續和一致是快樂諧和的關係所需要的要件。加入這種複雜態度的，除了內在的反應以外，尚有社會的要素，如道德的規則，經濟的期望，精神的趣益等。婚媾情感底後方階段本為求愛的進程所規定。然在另一方面，兩個有希望的愛人底求愛和個人趣益，又為將來的婚媾和婚媾底益處所有的可能加上色彩。期望的要素裏面有將來的反應來影響現在的布置。我們在那裏在記憶和經驗底影響裏，在過去、現在、未來等恆常的適應裏，見到人類底婚媾關係表現着自然繼續的生長過程不是一套見於動物的分割判然的階段。

我們在全體過程裏面都見得到以前的階級所已見到的本能底可變性；文化下面的機械雖與生理的布置大不相同可是社會範疇人類婚媾規則所用的隱形形式，則清清楚楚地還從天擇作用指示給動物族類的道路。

第五章 父母的愛

求愛、交配和妊娠，都使人 and 動物走到同一的目的；那就是後嗣底誕生。對於這件事，無論前於人類時代的族類和有文化的男女，同樣都有相似的反應。在事實上，生產的事實在初見之下，可以引作人與動物完全尚未分別的機體事件。母親的關係通常都被看作人猿整個挪到人類地位的關係；有生物學的規定，沒有文化的規定。然而這個見解並不是對的。人類的母親關係，本有很大的程度是受文化因子底規定的。人類的父親關係，在另一方面，雖似完全沒有生物學的基礎，然也可以證明是在天然的稟賦和機體的需要上根深蒂固的。因此我們在這裏不得不詳細比較人類的家與動物的家，敘述其異同之點。

動物的生育使配偶兩方底關係起有變化——即因一個新的分子進到家裏來了。母親立刻向這新的分子起反應：吮舐着，恆常地看着，用自己底體溫溫着，用自己底乳孔着。最初的母親看顧

含有某種解剖學上的布置，如有袋動物底袋和哺乳動物底乳。母親見到子嗣出現既起一種反應，子嗣方面也有一種反應——在實際上，就許是最無疑義的本能活動底一種。

人類的母親也稟賦了與旁的哺乳動物相似的解剖學上的作用，在身體、受孕、妊娠、和小兒生育上，都有一套相似的變化。小兒一經產生，凡在動物底身體上可以找到的情形，也可以在人類母親底身體上找得到。她那因乳汁而漲起來的乳房，她那招引小孩去吮啣的衝動，都是與嬰兒底飢渴同樣原本，同樣有力量的。嬰兒對於暖適、平安的地方等需要與母親抱撫嬰兒那極強強極熱的欲望，恰恰會在一起，以與母親對於兒童幸福的柔情和罪慮相關聯。

然而，無論文化怎樣高或怎樣低，人類社會底母性沒有只有生物學的賦與或內在的衝動的；我們已經見到的決定兩個愛人底關係並制定兩個配偶義務的文化影響，也在陶鑄母子的關係上起有相當的作用。這種關係自受孕的時候就已變成與地方社會有關的事務。作母親的要遵守禁忌，履行一定的風俗，經過儀節的手續。這些東西在高等社會裏面，大部份（然不完全）是被衛生和道德的規律所替代的；然在下等社會，則屬巫術和宗教底領域。但是這等風俗和教訓，都以

尚未降生的兒童底幸福為標準。母親為胎兒底原故，不得不經儀式的手續，認為不適足的狀況。懷孕的母親因為預期將來的本能反應，所以被人加上義務。她底義務走在感情底前面，她底將來態度乃被文化所指導，被文化所準備。

胎兒生產以後，傳統關係的設施並不減少勢力和活動。淨化的典禮，使母子與社會隔絕的規律，施洗的儀式，本族接受新嬰的禮儀，都在母子之間創造特殊繫結。父系和母系兩種社會都有這樣的風俗。依慣例，母系社會對於這些布置更為繁重，母親與孩子所有的接觸更為密切；不但起初是這樣，以後也是這樣。

所以我們不用言過其實就可以說，文化是在傳統的律令上重複加重本能的驅策的。更精確地說，就是文化預期了本能的統治。同時，所有的文化勢力又不過是使天然趨勢有所保障、擴充和分化罷了；天然趨勢吩咐給作母親的，是去溫婉地哺乳保護，並且看顧子息。

我們如將動物社會和人類社會底父子關係比較一下，則在人類中間很易發見文化的質素，不易發見甚麼本能賦與底存在。其實，最少是在高等文化裏面強加婚姻約束的需要，不管實際和

理論，都是因爲作父親必須着強迫去看護子女的。通例上，一個私生子沒有機會得到生父底看護，能像正出的子女所受的。正出的子女所以受到看護，又大部因爲那是父親底義務。這個意思，是說人類沒有天賦的父性搖動嗎？證明人類底父親祇有一定的衝動，本澤可能，不過父親所賦與的不足建設天然的父性，只足生爲風俗所要形成父性的原料罷了。

試先觀察高等哺乳動物的父性。我們知道牡獸是不可缺少的，因爲長期的妊娠哺乳教育幼獸等關係，都使牝獸和幼獸需要有力而關心的保護者。與此種需要關聯起來的，有我們在前章所說的婚嫁反應。這種反應既已引着牡獸看護懷孕的牝獸，並不因爲化獸生產而減弱，乃是適得其反，反應加強，發展成一種趨勢，去使牡獸保護全家。兩配偶間的婚嫁依戀，不得不看作促成父親依戀的生物學的中間時期。

說到人類社會，則知這等需要不但沒有減少，而且變得更強。懷妊和哺乳的婦人，不比她底猿人姊妹不需幫助；她需人幫助的程度，是現文化模範的。孩童所需的，更不只是動物嬰期的普通看顧，不只是哺乳、撫抱和某種天然越勢教育，且也需要最精密的社會，即不可避免的語言、傳統，和

手藝等教訓。

我們能夠設想人類由天然時代過渡到文化時代男性底根本趨勢在新的境地之下比以前更屬迫切的時候，會漸漸地減輕或漸漸地消滅嗎？這等設想，與一切生物學定律都相反。實際已被人類社會裏的一切事實完全否認了。人既與妻同居，保護她底妊娠，執行產期底一切責任，則其對於子嗣的反應乃是出自衝動的趣益和柔情的系戀，當屬毫無疑惑了。

因此，我們就在文化的布置和天然的賦與兩種運行之間見到一項有趣味的異點。文化藉着法律、道德、風俗等形式強迫男性走入一種不得不屈服於天然形勢的境地，那就是不得不保衛懷孕的婦人。文化更用種種方法強迫男性分享女性在孩子身上預期的興致。男性一被迫入這種境地以後，對於子嗣所起的反應便有不可變易的強盛興致和積極感情。

說到這裏，又見着很有趣味的一點。所有的人類社會裏面——不管在性的道德底形式上，在胚胎學底知識上，在求愛底模型上，彼此怎樣不同——都普遍地見到一項正出的規則（rule of legitimacy）。那就是說，在所有的人類社會裏面，女人都被強迫先行結婚而後懷孕。一個不經結

婚的女人便懷孕生子，各處都是看作羞恥之事的。（註一）本書所敘述的梅蘭內西亞一帶最自由的地方社會，也是這樣。凡我們所知道的社會，沒有不是這樣的。我在人類學的文字裏面找不到一個單例，說那裏社會所有的私生子（未結婚的女人所生的子女）會與正出的子女享受同一的社會待遇，並有同一的社會地位的。

正出規則底普遍設定，在社會學上有重大的意義，但尚未受充分的承認。這個意義就是：一切人類社會裏面，道德的傳統和法律都宣諭着說：只有婦人和子嗣的羣，在社會學上不是完具的單位。文化底統治到這裏又與天然的賦與完全一致，它宣示人類的家庭不但要包括女人，也要包括男人。

文化在男性底情緒態度裏面，對於此點，也找到了現成的反應。父親在所有的文化階段裏面永遠都是關心子女的；這種關心，不管會在父系社會裏面怎樣理性化，但在母系社會裏面則是永遠一樣的；母系社會的子女不但不是父親底繼承者，甚而通常不被認為父親所出。（註二）即在多夫制度的社會裏面，雖說關於誰爲生身之父的認識和趣益完全不可能，然被選擇居在父位的人

也對這種義務發生感情的反應。

倘若進而探詢父職底本能趨勢所有的作用，必然很有趣味。母親所有的反應顯然是被肉體的事實所規定的，她所喜愛而且關心的東西乃是她在子宮裏面所創造的孩子。至於父親，若說一方面有精蟲輸入卵子，則他方面即有情操的態度，恐怕不會有這樣的關聯吧；我以為決定父親情操態度的唯一因子乃在父親同母親底懷孕期共度的生活。倘若真是這樣，我們就會見到怎樣需要文化底命令去激動（並組織）男子底情緒態度，怎樣先天的賦與為文化所不可缺少了。單有社會勢力，不會在男性身上加到這麼多的義務；倘若沒有強有力的生物賦與，便不會執行這等義務而有這樣自動的情緒反應。

參入父子關係裏面的文化質素，密切地與決定母性的文化質素相平行。父親通常都要與母親共守禁忌，或者至少也須持守一些另外的禁忌。與小孩底幸福有關的一種特殊禁令，就是與孕婦性交的禁令。在母親生產的時候，父親也有應該奉行的義務。最著名的就是「庫維德」（即產翁制（*couvade*）（*III*））這種風俗使丈夫蒙受產後的病態和無力等徵候，使妻子照顧日常

的事務。這種風俗固屬證實父性的極端形式，可是有些相同的辦法使男人分任妻在產後的擔負或者最少也要執行與她同情的行爲，則在一切社會都是有存在的。將這種風俗型放到我們底斷系統裏來，並不覺得困難。就是這個顯然沒有情理的「庫維德」也給我們表示一個深刻的意義，表示一種必需的功用。倘若人類家庭包括父母兩者，是在生物學上有高大的價值的；倘若那裏有傳統的風俗規律等建立父子之間的密切道德的社會形勢的；倘若風俗規律底目的乃在引導男人注意子女的；則使男人模仿母性底產痛和病態的「庫維德」便有偉大的價值，而且給父的趨勢預備了必需的刺激和表現了。「庫維德」和一切類似的風俗，功用都在加重正出底原則，那就是因爲孩子需要一個父親。

我們在這裏的一切，又都遇到問題底兩方面。單有本能，永遠不會規定人類的行爲。阻止人類適應任何新的形勢的死板本能，是對於人類沒有用處的。本能趨勢底可變性，是文化進行底條件。然而趨勢擺在那裏，不是可以武斷地改變的。母性關係底性質雖爲文化所規定，種種擔負雖爲傳統由着外面強加，但是傳統與文化都與天然的趨勢相一致；因爲都注重父子繫結底密切，都將父

子分開，使父子互相依賴的。我們在這裏所注意的是：這些社會關係，好多都有預期作用，給父親準備了將來的感情，預先告訴他將來所要發展的反應。

父性，我們已經見到，不能只於看作社會的布疋。社會的質素不過是將人類放到可有情緒反應的地位，指定一套行爲，以便父的趨勢得以表現出來罷了。因此，我們既已見到母性不但是生物的而且也是社會的，便須確定地說：父性也受生物質素的規定，父性底形成也與母的繫結有密切的類比。在這裏的一切，與其說文化侵犯天然的趨勢，不如說文化注重天然的趨勢。文化同旁的質素，重將家庭造成我們在天然狀態之下所已見到的那樣。文化實在反對不受約束的。

(註一) 原註：魏斯特馬克 (Westermarck) 在 人類婚姻史 (History of Human Marriage, 一九二一年版) 卷一，頁一三八——一五七) 徵引原始人民以婚前守貞見稱者約近百數。然許多徵引對於這個事實都沒有很一定的證據。因此若說某種部落「男人或女人底守貞是被寶貴的」或說「該部落很重視貞操」並非證明結婚之前沒有性交。然在我們看來，這種證據極關重要的地方，乃在它唯一具體地指明了設定正出規則底普遍性。所以徵引的例子之中，有二十五件不是關於貞操，乃是禁止不結婚的女子懷孕的。二十件以上的旁的例子所指明的，不是非法的性的關係不存在，乃是這等關係一經發現，即依該部落底規定或遭譴責。

副銀，或被強迫而結婚。實際，論到貞操，雖然尚嫌證據不足，但到正出規則底設定，則是通行極廣，已是證實了。自我們底論點看來，這兩個問題，是應該分清的。

(註二) 原註：參看著者在一九二七年發表心理雜誌小叢書 (Psyche Miniatures) 的論文，原始心理與父性 (The Fatherin Primitive Psychology)。

(註三) 譯註：「產翁制」或譯作「父斯式」，中華全國風俗誌下卷卷十頁四十載，緬甸「婦媵三日，即出骨作；而夫坐辟，喙掩不出戶，率以為常。」又陳蓮塘纂唐人說客附楚南楚新聞載：「南方有翁媵生子便起，其夫臥障，飲食皆如乳婦，稍不衛護，其乳婦疾皆生焉。其妻亦無所苦，炊爨盡苦自若。」又三越俗：「其妻或媵子，媵三日，便湊身於溪河，返其處，以餽媵。媵擁食抱雞，坐於檣櫓，稱爲「產翁」，其顛倒如此。」按據乃川、陝、滇一帶「南民族」，越即今浙江、福建。此條係吳文藻教授見示者。

第六章 人類家庭底堅持性

哺乳動物底家庭生活，常要超過子嗣底生產時期，凡是越高等的，則照顧子嗣的時期便越長。孩子逐漸成熟，更需父母底看護和訓練，所以父母不得不繼續同居，以便看護孩幼。然在動物族類之中，沒有保持一生的家。小輩一能獨立，立刻離開父母。這是與族類底妻需相為一致的，因為任何聯合，苟非具有特殊應盡的功用，都會同着相當的繫結去給動物加上笨重的擔負的。

然在人類方面，則更來了新的質素。除開天然所指定，風俗和傳統所保障的溫婉顧撫以外，又有文化教育底質素。人類所需要的教育，不但是訓練本能使它們發達完滿（有如動物教練採食和特殊的運動那樣），乃是更要發展多數的文化習慣；文化習慣為人類所不可少，就如本能為動物所不可少一樣。人須教給孩幼手藝、藝術、行業等知識語言和道德文化底傳統以及構成社會組織的儀則和風俗。

這裏的一切，都需要兩代之間特殊的合作；即老一代的遞傳傳統，幼一代的接承傳統。我們在這裏，也見到家庭爲文化發展底作坊，因爲繼續傳統（特別是在低級的發展程途上）是人類文化上最關重要的條件；然而繼續傳統又是要靠着家庭組織的要緊注意的，就是這種功用（傳統底繼續維持）對於人類家庭與傳種的功用乃係同樣重要的人而除掉文化與文化而除掉人類以相傳遞，其不能生存的情勢，兩面正同較新的心理學更且告訴我們；人自家庭以內所得的初步訓練，在教育上的重要，全爲舊式學者忽略過去了。家庭底勢力既在現今還是這麼大，則當文化底初期家庭制度爲人類唯一的學校的時候，教育雖屬簡單，然更需要高級文化不必需要的大綱式的布置和命令式的力量，則其勢力當更強大乃是可以想像而知的。

我們在文化藉以繼續維持的父母教育底過程裏面得到人類社會最重要的分工形式——那就是給人指引和遵從指引以及優越文化和低劣文化兩方所有的分工。教育——注入技能智識和道德價值等過程——需要一種特殊的合作。不但父母要有教訓子女的趣意，子女要有受教育的趣意，且在兩面要一種特別的情緒佈景。一方面須恭敬、皈依、信任；另一方面則須溫和、自信、海

人不倦。訓練而無權威和景仰，便不會成功。真理雖已啓迪，榜樣雖已擺佈，命令雖已頒發，倘若沒有
一切純正的親子關係所特有的樂易和服從，愛撫和權威等特殊態度以為後盾，即不會達到目的。
或得以遵從。這等相互關聯的態度，是親子關係間最艱困最嚴重的事務。兒子與父親之困因
為少者精力奮發，事事出頭，老者則保持守舊的權威，所以建設永久的敬慕態度實屬困難。因為母
親是子女最親近的保護人，最愛憐的助伴，所以母親對於子女的初期關係，通常沒有困難。兒子對
於母親的關係倘若繼續和諧，應該保持一種皈依、敬慕、屈服的精神；然而生命底階段一經進展，就
有旁的引起糾紛的質素了。這等質素，已在本書底前編有所提及，以後不久更要加以討論。

長成的動物，很自然地離開父母。人類則需要更為耐久的聯結——這是不成問題的。先說子女
底教育，就將子女繩束在家裏，超過成熟期很久，甚至文化教育底終點都不是子女離開父母的
末後表徵。為文化訓練而有的接觸，耐時尚要很久，尚要建成更進一步的社會組織。

即在成年的個人已經離開父母，建立了新的家室，還與父母有積極的關係。一切原始社會，不
管母黨或部落，沒有例外，都為家庭繫結逐漸延續而組成。秘密結社，團夥單位，部落羣體等所有的

社會性，都固定地建設在求愛的觀念上，藉着權威級位等原則以與當地居處相關聯；然在這裏的一切，仍然要與起初的家庭繫結勾結一氣。（註一）

我們所以要記錄家庭底根本重要，乃在一切較廣的社會羣體和家庭之間存有這樣實際經驗的關係。個人在原始社會裏面，都是根據對於父母的關係和弟兄姊妹的關係所有的模式，建設一切社會繫結的。這也是人類學家，心靈分析學家，心理學家，完全一致的一點（若將莫爾根（Morgan）及其徒兼底玄怪學說置在一旁的話）。所以家庭繫結底耐力超過成年期，就是一切社會組織底模式，也是一切經濟、宗教、巫術事務等條件。這個結論，已經見於前章；我們在那裏考察了所說的類聚本能，見到羣居類聚（horning）既沒有本能，也沒有趨勢。然而社會繫結倘若不能歸溯到前於人類的類聚性，必是承襲動物祖先的唯一關係有了進展的結果，那就是丈夫與妻子之間，父母與子女之間，以及弟兄與姊妹之間所有的關係。簡單一句話，就是未經分離的家庭關係。

事實如此，所以我們見到耐久的家庭繫結和相當的生物文化等態度不但因為繼續傳統而不可必少，即在文化的合作方面，也不能缺少。動物和人類底本能賦與或最深刻的變動也在這項

事實裏面有所登錄；因為人類社會底家庭繫結超過成熟期，並不是依照動物所有的本能模型的。我們不能再說先天有可變的趨勢，因為家庭繫結既不在動物裏面超過成熟期，便不能屬於先天。而且，終身的家庭繫結在利用和作用兩方面都是受文化的支配，不是受生物需要的支配的。與這點相偶對的，我們見到動物裏面沒有維持家庭超過生物學上有用的時期的趨勢。但在人類，則有文化創造新的需要，——即親子的密切關係終生繼續的需要。這個需要一方面受文化底每代相遞嬗的支配，另一方面則受終生繼續繫結的需要的支配，形成一切社會組織底模式和起點。家庭這個生物學的集羣，是一切宗親底水源本本，藉正出的則例和遺傳的則例，來規定子嗣底社會地位。這種關係，可以見到，永遠不會與人沒有作用，乃是保持恆常的活動。所以文化給人類繫結創造一項動物界裏沒有嗜類的新型。然而我們也要見到，文化超過本能賦與和天然則例等創造行為，就創造了人類底嚴重危險。兩類強大的試探一種是兩性的試探，一種是反抗的試探，都在文化解脫了天然狀態的時候即刻興起。於是，有功於人類初級進步的羣體，興起了人類底兩大危險，那就是亂倫試探和犯上趨勢等危險。

(註一) 原註我不能在這裏對於此點多加實證。我爲國際心理協會所準備的宗親心理 (The Psychology of Kinship) 將要多加論列。

第七章 人類本能底可變性

我們現在即將亂倫試探和犯上趨勢來詳加討論。在討論以前，應將以上數章所比較的人類與動物兩種家庭的大概，從速溫習一下。我們見到，兩種家庭，在外形上，普通的行為道路，都是平行的。第一，在人類地方社會和動物族類裏面，都有一種有界限的求愛行為，通常受到時間的限制，保有一定的形式。第二，有選擇作用的配合促成限制嚴格的結婚生活，以單婚（一夫一婦）制為通行的模型。第三，動物和人類都有父母之職，都有同樣的看顧和擔負。簡單一句話，就是動物和人類所有的行為形式及功用，都屬相似。用選擇的配合，婚姻的獨享，父母的看顧等綿延族類，既是動物本能底主要目的，也是人類制度底主要目的。

我們又曾見到，同點以外，還有顯著的異點。異點不在目的，乃在達到目的的手段。動物進行選配行為，維持婚姻關係，建立父母照管子女的習慣等所有的手段都是完全出自先天的賦與，以解

剖學上的安排，生理的變動，本能的反應，來作基礎的。同一族屬的一切動物，對於這些，都有一套相同的模式。在人，則手段不同。人類固然也有求愛，偶配，照顧子嗣等趨勢，固然也與動物的趨勢有同樣的力量；然而這等趨勢在全體人類裏面不再一勞永逸地制定分明了。天然的界限已經不見，已經被文化的限制所替代。人類底性欲衝動是永久活動的，既沒有遊牝期，也沒有女性遊牝期以後自然取消性吸引力的作用。人類不但沒有天然的父性，就是母性關係，也不僅為先天反應所制定。我們所有的，不是正確的本能要素，乃是支配先天趨勢的文化要素。凡此一切，都在本能和生理過程及可能的改變之間包含着深刻的變動。我們管這種變動叫作「本能底可變性」。本能底可變性包括上述的全套事實，指明人類已經消失多種宜泄本能的生理質素，但在同時出現了傳統的訓練，使先天趨勢變成文化反應。這些文化的布置，我們都已具體地分析過。那是禁止亂倫和姦淫的禁忌，配偶本能底文化的宣洩（不但是夫婦结合的實際引誘，更且是這等道德和理想底標準——婚姻繫結底合法贊許）以及支配父母趨勢表現父母趨勢的命令。我們知道，這等文化同時並在的決定要素，都是密切地跟隨天然加到動物行為的一般蹤跡的。然而詳細節目，如求愛。

婚姻親職等具體形式，則與支配人類行為的文化勢力等相互為變；不再僅為本能，而為傳統教成的習慣。人類有法律底社會贊許，輿論底壓迫，宗教底心理贊許，互惠條件底直接引誘等代替本能機械式的自動的驅策。

這樣文化並不使人走到任何違反自然的程途。男人仍要向有望的配偶求愛，女人也仍要加以選擇然後委身。兩人仍要互為伴侶，很有準備地接受子嗣，加以看護。女人仍要生產，男人仍要與她同處，加以保護。然而，凡此一切，都有驚人的多種模式，來代替本能賦與加到某種動物一切個體的單純固定的行動。本能底直接反應，乃為傳統的則例所替代。風俗、法律、道德、規則、禮儀、宗教價值等都走到求愛和親職底一切階段裏面。然而人類行為底主要途徑，乃是不變地與動物行徑底本能相平行的。調度動物偶配的一套反應，乃是組成原型，以備人類底文化態度逐漸開展，逐漸成熟的。現在我們即將動物本能和人類情操等過程更為詳細地比較一下。

第八章 由本能到情操

我們在前一章已將動物家庭和人類家庭底組織比較出要點，提出綱要來了。人類反應消失了一定的生理路標，增加了文化底制裁，於是形成一個複雜體，形成一個多變之體；初次看來，似乎只是引起混亂和糾紛而已。然而實際並不這樣。第一，我們見到人類家庭對於配偶的多變的適應是向一個方向簡單化了。人類繫結，在性一方面，以結婚為終極；在父母方面，以終生耐久的家庭為終極。兩方面情緒都集中到一定的對象，或夫婦，或子女，或父母。因此，在人類情緒態度底生長過程裏面，似以單個人絕對的顯著為第一特點。

實際，就在我們自下等動物界遞升到高等的時候，已可看見這個趨勢了。下等動物底雄精，常是廣播散漫的；雌性卵子底受精，乃是完全假手於天然的媒介。但在演化的程中，個人的均勢選擇適應等，都逐漸展進；一到最高等的動物，使得圓滿發達。

然在人類，這等趨勢乃被一定的制度加以改變與補充。卽如擇配一事，便爲多數的社會因子所制定。有些因子將多數的女性摺不到界外，旁的因子則指出適當的伴侶或約定一定的配偶。某種結婚形式裏面，個人繫結完全爲社會質素所樹立，如嬰期定婚或社會預作的婚姻就是。然而無論制度怎樣，兩方面都可因求愛、婚媾、看顧子女等事逐漸建立絕對的個人繫結。經濟、男女、法律、宗教等多數趣益都在配偶兩方面互爲他方人格所鎮攝。法律和宗教對於婚姻的贊許，我們已經知道，是在兩者之間建立一個終生都有社會強迫力的繫結的。所以情緒適應對於人類關係乃爲某種對象所統制，非爲一時情勢所統制。情緒和趣益驅策等模式，也在同一關係之內有所變化：求愛一起始，常是片面而不聯結；後乃逐漸成熟，變爲私人的情愛；結婚底共同生活又將情緒和趣益大加豐富，趨於複雜；及到子女一旦降生，這種情形便更顯明顯了，感情底對象經過情緒適應所有的多變的情形的時候，它底恆久性與個人生命上的深刻把握都繼續增加。這等繫結不易破裂，通常是兼有心理和社會兩方面的守禦力量的。例如蠻野社會和文明社會裏的離婚或親子之間的訣裂都是個人的悲劇，社會的不幸。

人類家庭繫結裏的情緒雖說時常遷變，雖說依照環境而改變（例如婚媾之愛能夠限定愉悅、恐懼、動情的方向，以及旁的愛情和憂慮），雖說常是繁複，但永遠未被單一的本能絕對制服過；並不是混亂或沒有組織，乃是安排成一定的系統的。夫婦或親子之間的相互態度，並非偶然。親屬關係底每種模式都支配某種社會目的所需要的情緒態度；每種態度都依組織情緒的一定方策逐漸生長。如夫婦關係底情操即因性欲逐漸醒覺而有萌芽；它在文化裏面未曾只是本能的利那。不管是在低級的文化，是在發展較高的文明，許多因子如自我利益、經濟引誘、社會地位等，都是使女子見悅於男子，或男子見悅於女子。這種趣益一經發動之後，動情的態度就不得不為社會通行的傳統慣習所有的求愛程式逐漸建築起來。依戀態度一經造得之後，結婚的決定便立刻促成第一個契約，建設多多少少在社會學上有所規定的關係。也就是經過這個時期，婚媾繫結纔有準備。婚姻底法定繫結，通例都將性的質素還居要位的關係變成共同生活的關係，於是情緒態度也不得不改組。我們所要注意的是一切社會諺語笑話資料所採的題材（由求愛到婚媾的過程）都敘述一定而困難的態度更有新的適應人類這等關係裏面，雖說性的質素還未取消，求愛的意念

還未抹掉，究竟不能不統攝進來完全新的趣益和新的情緒了。新的態度基礎，是困難境域已經養成的個人寬容和忍耐，所以必得放棄性的引誘，纔能形成新的態度。初年生活底性欲快感所有的初戀和感激，保有一定的心理價值，形成晚年感情底獨立部份。我們在此點上，見到人類情操底一項重要質素，那就是將已往的憶念挪到後時的作用。我們即刻就要分析母子和父子的關係，指明那裏也有使着情緒逐漸成熟逐漸組織起來的同一系統。與肉體關係相聯絡的，常有一種獨出的情緒態度。夫婦之間不可免掉性欲，就像不可免掉個人的引誘，性情的投契等相聯繫結那樣。求愛底情操質素和初獲愛情的熱度都須陶冶成較為冷靜的情愛，使夫婦互享伴侶之樂，終生不倦。共同的工作和共同的趣益足將二人合在一起互理家政，所以那些質素也須與共同工作和趣益調和起來纔行。一個誰都知道的事實就是：求愛與性的同居之間，此期與後期婚媾生活比較豐滿的共同存在之間，結婚生活和父母生活之間，每個過渡都會造成危機，多所困難、危險、及失諧。這些都是態度經過殊持的改組情形所有的起點。

我們見到這個過程裏面的動力乃是根據先天的驅策而來的人類情緒和社會因子之間的

反動。我們已經見到，一個社會底組織有經濟、社會、宗教等理想印在男女性欲的傾向上面。社會組織藉着族外婚、種姓界限 (caste division) (註一) 或精神訓練等規例，將某種配偶擯出界外；且因經濟的企慕、崇高的等級、或超越的社會地位等虛榮心理，籠住旁的配偶。父母和子女的關係也有傳統來指定某種態度，甚或預期那種態度所屬的對象（在對象還未出現的時候。）社會的手段在孩子發育着的腦力起作用的時候，更是特別重要的。教育，特別是在單簡的社會裏面，無取乎顯然灌輸社會、道德、智力等原理，只在逐漸發長的心靈上加以文化環境底影響就是了。所以孩童學習種姓、等級、或族黨界限等原理所取的方法，乃是他所實際經過的迴避、優權、皈依等具體情形。兒童心理印上了這樣的理想以後，及到性的趣益起始發動的時候，禁忌、引致、正當求愛的方式，以及如意婚媾的理想等，早已胸有成竹了。這樣逐漸灌輸理想並且加以鑄範的，不是成就在任何神祕的空氣之中，乃是根據多數制定圓滿的具體影響；此層我們要着實覺到纔好。我們倘若回到本書前面的觀念，攷察農耕的歐洲或蠻野的梅蘭內西亞的單個個人生活，就可見到孩童受教於父母的家庭的時候，要怎樣受父母底譴責，受長年人底輿論，並要怎樣因為受了他們對於他底行為

所有的反應，便有羞促之感了。因此創出端正和邪避底範疇，要迴避在禁的親屬，接近旁的親屬，並且對於父親、母親、母舅、姊妹、弟兄等情感有細密的腔調。這等文化價值底系統最末最有勢力的間架，就是居處坐落、家用動產等物質擺布。例如梅蘭內西亞個人的家庭居室，未婚人的宿舍，父方婚姻 (Patrilocal marriage) (註二) 和母權制底布置，都一方面聯絡於村落、室家、和地域的界限，他方面聯絡於訓令、禁忌、道德律令、和感情底多種情態。我們由此可以見到，人在法律、社會、物質等布置上面是逐漸表現情緒態度的；這些布置也更反過來，範鑄人的行動和人生觀底發展，影響人的行為。人依文化態度來裝塑環境，相因而來的環境也更產出模式的文化情操（即態度）。

此層使我們知道一個要點，使我們見到人類底本能為甚麼必須變得可以改變，內在的反應為甚麼必須變成態度或情操。

文化是要直接靠着人類情緒能有多大程度可以訓練、適應，並且組織成繁複可變的系統的。文化極頂的效能能成就機械的事物、什器、運輸的器具，適應空氣風土的方法，使人戰勝環境。然而這些事務必須有傳的統知識和應用什器的手藝加以輔助，纔算有用。人類怎樣適應物質器具，每

代都得重新學習。但這學習或知識底傳統並不是僅用推理或本能的賦與就會進行的過程。知識每代相傳，實在包含困苦和努力，包含上輩對於下輩那種用之不竭的忍耐和慈愛的精神。備辦這種精神上的基金，不過部份地靠着天賦，因為一切顯制情緒的文化行爲都是人爲的，籠統的，不曾備有內在的騙策。換一句話，即織維社會傳統是需要個人的情緒關係，使多數反應訓練成複雜態度的。父母能有多大程度擔負文化教育，乃要靠着人性能有多大程度與文化和社會的反應相適應。所以按着某一方面說，文化是直接靠着先天賦與所有的可變性的。

人與文化的關係又不僅是個人之間遞嬗傳統最簡單的文化，也是沒有合作便不能進行的。我們已經見到，家庭以內的繫結延長起來，超過嚴格的生物學的成熟期，乃是一方面爲文化教育留地步，一方面爲同工（那就是合作）留地步。動物的家庭自然也有分工異事的雛形。主要的是：在母性看顧子嗣的某種時期，有父性供給食物，其後更有父母共同保護共同營養等設備。然在動物界裏營養對於環境的適應和經濟分工的方法都是僵硬的。人類可因文化適應範圍很廣的經濟環境；他控制環境的手段，不是僵硬的本能，而是發展特殊的技術和經濟組織以及適應其特殊

特的飲饌所有的量能。純粹技術方面以外，同時還要相宜的分工和適當的合作。這就顯然在不同的環境之下能有不同的情緒適應了。夫婦兩方面，是有不一樣的經濟義務的。北極的環境裏面，備食的主要擔負，是落在男人身上的；更原始的農業民族，則以婦人擔負家庭食物的大部責任。與經濟的分工相聯絡的，有宗教、法律、道德等不同，交叉在經濟工作裏面。社會威望的引誘，配偶作實際助手的價值、道德、宗教等理想，都是要大大地影響這個關係的。有了適應配偶父母等關係的可能和變化，家庭纔會適應實際合作底種種條件，纔會使這種合作適應文化底物質設備和天然環境。至於我們能够具體地將這等依賴關聯根究到多大程度，則不在現在論點的範圍以內。我在這裏所要加重的就是這個事實：一種動物所恃以發展第二環境，適應不易應付的生活的外界條件的，只有可變的社會繫結以及足以適應的情緒系統，是能發生作用的。

我們由着這裏的一切，都可見到人類家庭底基礎雖是本能，可是越受經驗和教育底範鑄，越使這些繫結接受文化傳統的質素，使越宜於多變而繁複的分工。

我們在這裏所說的關於家庭的話，顯然也可用到旁的社會繫結。然而旁的社會繫結適與家

庭繫結相反，對於本能的質素幾乎可以完全不管。結婚和家庭在理論上的重要與實際上對於人類的重要，乃是兩相平行的。家庭不但是生物繫結和社會繫結底鎖鏈，也是一切較廣的關係所要依據的模型。社會學家和人類學家越將情操和情操在文化條件之下的形成以及情操與社會組織的關聯等研究得進步，便越近於原始社會學的正當了解了。若將原始的家庭生活，原始的求愛、風俗、族黨組織等作個原原本本的敘述，也許偶然間會使社會學屏除『羣體本能』(Group instinct)、『類的意識』(consciousness of kind)以及『羣心』(group mind)那一類的社會學的口頭萬靈藥的。

凡熟習近代心理學的人，自然都很清楚：我們倘要抽繹出原始社會學底理論，就不得不改造一項關於人類情緒的重要理論，不得不補充單德(A. F. Shand)所發揮的理論。單德定然可以說是當代最大的心理學家之一；他第一次指出：我們若在人類感情的分類上並在製造情緒生活的定律上希望得到見得着的結果，必得預先切實覺到人類情緒並非浮游在空中，乃是集中在多數的對象的。人類情緒集中於這些對象，便成爲一定的系統。單德在所著品格底基礎(The Fo-

undations of Character)已經定下多數統治情緒的組織成爲情異的定律。他已指明，必是研究情緒底組織，纔可解決人類性格底道德問題。我們在這裏的論斷可將單德底情操學說引用到社會學的問題上面；也可證明，若將動物反應渡到文化反應的過程作正確的分析，便能完全證實他底見解。人類的依戀異於動物的本能的幾個要點就是：對象是能優制情勢的，情緒態度是有組織的，這等態度所有的建築是能繼續並且結晶爲永久可以適應的制度的。我們對於單德底學說的增加，就是指明形成情緒要怎樣聯結社會組織和人類對於物質文化的處理。

單德在人類情操的研究上舉出來的一個要點就是說組成情操的重要情緒並不互相獨立，實有某種傾向，趨於排斥和抑窒。我們以次的分析就要詳述兩種模式的關係（一方面是母與子女的關係，另一方面是父與子女的關係），且可顯示出逐漸清除（gradual clearing off）和抑窒的兩種過程，那就是某種質素藉以在情操發展的時候不得不離開情操的過程。

我們在這裏也要加說一句，單德底情操學說實與心靈分析有很密切的關係；兩者都研究個體人生命史具體的情緒過程；兩者都獨立地承認，我們必得研究人類感情底實際形態，纔會達到滿

意的結果。那些心靈分析底開山學者，倘已知道單德底貢獻，必能避掉多數玄學的陷抗，必能認清。本能是人類情緒底一部，不是玄學的實體，而必能給我們一個更寬且具體更少神祕性的「無意識底心理學」(psychology of the unconscious)。另一方面，傅羅易得(Freud)也有兩個要點補充了情操學說。他是清清楚楚地說出家庭爲形成情操的場所的第一個人。他也證明，形成情操，有避免和清除等過程是極關重要的；在這種過程裏面，抑窒底手段，乃是顯著的危險根源。然而心靈分析學家歸與內心(ego-psychic)監察的抑窒力量，則可因現在的分析放到更爲一定更爲具體的佈景裏面。抑窒力量，就是情操本身底力量。抑窒力量乃因貫徹原則(Principle of conservation)而來；貫徹原則，則是形質情操有用於社會行爲所必具的東西。恨與怒等消極的情緒及對於父母底權威的叛依和對於文化指導的敬畏信託等態度，本來是不相容納的。倘若母子的關係要與家庭以內的自然分工保持諸和，就不容性欲殘素有所滲入。我們在下一章就會說到這等問題了。

(註一) 譯註譯 (ego) 爲補性，乃是取自弗洛伊德底成說。種性與補性 (ego) 不一樣。種性的不同，是因爲的變換地位

不一樣。這一階級裏的人可以走到那一階級，只要個人和機會條件弄得合適。就種性的不同，則因其在某種階級世襲地位，個人不能有所選擇。

(註二) 總計女人住在男人那裏的婚姻有人身爲證據。但在母系社會裏面，這種移到男人那裏去住的辦法不與父系社會的女人那裏在男人那裏相同，故其社會互爲，以爲父系社會裏面的人對於母系社會有許多錯誤的感想。父系社會對於社會學的名詞是男方 (malehood)，有人譯爲幫助職。

第九章 母職與亂倫試探

亂倫禁令底「起源」這個題目，是人類學裏討論最多而且最感煩困的問題。這個問題是與族外婚或婚姻底原始形式以及對於更遠的雜婚等假說聯在一起的。我們絲毫不必疑惑，族外婚是確實與亂倫禁令相聯的。族外婚不過是亂倫禁忌底擴大，恰如母黨制度及其親屬的類別，不過是家庭及其宗親的狀態加以擴大那樣。我們不必討論這個問題，因為我們在這一點上，是與魏斯特馬克（Westermarck）和路義（Lowie）等派人類學家相一致的。（註一）

爲使根柢清楚起見，我們頂好記着：生物學家都一致地說亂倫的結合對於族類並不發生病害影響。（註二）在天然狀態之下，亂倫若是正則地發生，有害與否乃是學理上的問題。天然狀態之下的幼小動物，一到成熟期便離開父母的羣了。在交尾期以內遇着哪個牝獸，就和哪個交配。亂倫行爲，最多也不過是間或發生的。所以動物的亂倫既沒有生物學上的害處，也顯然沒有道德上的

害處。況且說我們也沒有理由設想動物之間會有任何特殊的試探。

亂倫對於動物，固然沒有生物學上的危險，沒有特殊的試探，所以動物也沒有本能上的預備，避免亂倫的行動。然在人類，則與動物相反；我們在一切社會都可見到，最強烈的避障和最根本的禁令，都是對待亂倫的。這一點，我們即要試加解說：既不用說甚麼原始的立法行為，也不用說甚麼同一室家的人對於性交有特殊的反感；只將亂倫禁令看作起自文化下面的兩種現象底結果就是了。第一種現象，是在組成人類家庭的手段之下發生嚴重的亂倫試探。第二種現象，是因爲有了亂倫的趨勢，所以特殊的禍變與性的試探同時發生在人類的家庭。關於第一點，我們不能不贊同傅羅易得，反對魏斯馬克底著名學說。魏氏乃是假定先天的傾向避惡與同一室家的人有性交的行為。然而我們假定文化之下發生亂倫的試探，並不跟着心靈分析來說：嬰兒對於母親的依戀實際是性的依戀。

這個或者是傅羅易得底學說底三行獻裏面試着建立的主要旨趣。他要證明，一個小孩對於母親的關係，特別是吃奶的行為，是極重要的關係。換句話說，結果便是男性對於母親第一項性

的依戀常例是亂倫的依戀，用心靈分析的話來說，「這個力別度 (libido) (註三) 底固定」存在全生，是必被抑窒的亂倫試探底根源；這種恆常試探，也就形成忒母複識 (the Oedipus complex) 的兩種成份底一種。

我們不能承受這個學說。嬰兒與母親的關係，實際與性的態度不同。規定本能，不可只用內省的方法，或只分析苦樂感情等級調；規定本能，而且要緊是用本能底功用。一個本能多或少總是一定的先天手段，使個人藉着一定的行為形式反應於某種特殊的情境，以便滿足一定的機體欲望。吃乳與母親的關係，唯一是根據營養的欲望。孩子用身體貼附母體，也是要滿足求溫、求保護、求指導等肉體欲望。孩子不能僅恃己力與環境相周旋；他藉以活動的唯一媒介是母親的機體，他自然要本能地貼附他底母親。肉體的引誘和貼附，在性的關係裏面所有的目的，是要辦到成功懷孕以前所有的結合的。這兩種先天趨勢（母子的行為和交配的過程，）每種都有範圍廣大的預備行為和歸結行為，表現着相似的地方。然而兩種趨勢底界限是清楚的；一套行為、趨勢和感情，是被用來完成嬰兒不成熟的機體，以得營養、保護和溫暖的；另一套的行為，則是使用性的器官去交合，

以便產生新的個體。

所以我們不能接受傅氏那樣簡單的解答，以為亂倫的試探乃是由於嬰兒和母親之間的性的關係。兩種關係所同具的快活感覺，是每個成功的本能行為底結局。快活的指數，不能劃分本能的關係。因為快活是一切本能所共有的質性。我們縱然不得不為兩種情緒態度設定不同的本能，但尚有一個質素是兩者所同具的。母子的關係與性的關係，不僅賦與了一切本能所共有的快活階調，而且也有一個來自肉體接觸的快活感覺。孩子對於母親底機體所有的自然活潑的驅策，乃是嬰孩常貼附於母親底身體；表皮的接觸，越密切越好，特別是孩子底嘴唇和母親底乳頭的接觸。性的驅策底預備動作和嬰兒衝動底終極動作，兩間的類比是很可注意的兩間的分別，主要是在作用底不同；兩種驅策所有的終極動作，也有實際的異點。

兩方面底部份相似，有甚麼結果呢？我們可由心感分析借個原理，那就是心理學普通承認的原理：即晚期生活的經驗，沒有不由嬰兒期激起類比的記憶來的。我們由韋德（W. Hand）底情緒學說也可知道，人類生活裏的情緒態度包含着情緒底逐漸組織的過程。對於這些，我們尚有加說一

的必要的。那就是情緒記憶底繼續作用和一種態度依他種型式逐漸建築的作用。合起來便製成社會繫結底主要原則。

我們若將這種說法引到愛人之間形成性的態度的過程上面，則見性欲關係的肉體接觸必有一個激動力很大的返省來影響母子的關係。愛人的繼續與母子的依戀不是僅用同一的媒介（表皮）不是僅用同一的行動（撫愛、露愛和最大限度的個人接近）而且也有同一的感情型式的。所以新的性的驅策型式，定要激醒早年母子關係的同樣經驗底記憶。然而這些記憶是與一定的對象聯在一起，終身保持在情緒趣益底前面的一定的對象，就是母親其人。情愛生活所引入的屬於母親的激動的記憶，直接與虐教、皈依和文化的依賴等態度相反；漸長的童子已用那些態度將早年的嬰兒依戀完全抑塞了。此時乃又波新的情愛生活激動起來。情愛欲望底新型和新的性欲態度，跪跪地與早年記憶混在一起有破壞已經對於母親建設好的情緒系統的危險。已經建設好的情緒系統（即態度）已經爲了文化教育的目的變得漸少性欲，漸多精神神道德等依賴。漸多實際事物上的趣益，已經聯絡於以母親爲家室中心的社會情操之上了。本書底簡幾章，已經

說到兒子與母親的關係，怎樣在這個時期受到雲霧的籠罩，怎樣不能不將情操重新改組。個人底心靈，就在這個時期發生強烈的抵抗力；對於母親所感受的一切性欲，全被抑窒下去，下意識的亂倫試探，則因早年記憶與新的經驗相混合而暗暗形成了。

這個解說與心靈分析不同的地方，就是因爲佛羅易得假定自嬰兒期就持續着對於母親的同一態度，我們則要證明初年與晚年的生理關係只有部份的相同。我們以爲這樣部份的相同，實際是由於形成情操的手段。這就是動物沒有亂倫試探的理由。人類新的情操底返省力量，實爲亂倫試探的原因。

我們現在不得不問，這種試探因爲甚麼在人類則有危險，在動物則無害處呢？我們已經見到人類情緒發展成有組織的情操，是社會繫結和文化進歩底實際要素。單德已經使人信服地證明過，這等情緒系統，乃是受制於一定的定律的；即彼此必須和諧，成爲互相一致的情緒，組成容許合作及繼續混化的情感。當看家庭以內母子之間的情操在早年開始的感官依戀，就是將兩方面繫到深刻的先天利益的依戀。然而這個情操，到了以後便不得不變了。母親底職務是教育、指導、執行

文化的勢力和家庭的權威。兒子逐漸發育不得不用皈依虔敬等態度來反應這種形式。在成童期（那就是斷乳以後成年以前心理學上認為極長的時期）虔敬、依賴、恭敬等情緒和強力的依戀，必須是兒子對於母親的關係的領導階調。這個時期也須經過（而且完成）一個解放並且斷絕一切肉體接觸的過程。這個時期的家庭，實際是文化工廠，不是生物工廠。父母都在訓練孩子獨立，使他走到文化的成熟時期；父母底生理任務，這時已經完了。

這種情形之下，乃有亂倫的傾向作為破壞的質素。凡因性欲或情愛的試探而有的對於母親的任何接近，都足破壞原來費力經營成就的虔敬關係。與母親交配，就像一切旁的交配行為一樣，不得不預先採用求愛和完全不與皈依、獨立、虔敬等態度相容納的行為型式。況且說，母親不是自己獨處的，已與另一男人結了婚。任何性欲的試探，都是不但完全顛覆子與母的關係，也要間接地顛覆子與父的關係；那就是使積極的敵對關係，來代替完全依賴和以誠服為典型的和諧關係。所以，我們倘若贊同心靈分析家，以為亂倫定然是普遍人寰的試探，則要見到亂倫底危險不僅是心理的危險；任何類乎傅羅易得底原本罪犯的假說，都不能解答這種危險。亂倫必須厲禁，乃因為

(倘若我們對於家庭及家庭在形成文化上的任務分析得不錯的話)亂倫與文化初基的建設不相容納。任何型式的文明，倘若所有的風俗、道德、法律等都容許亂倫的事，則家庭就不會繼續存在。那麼一來，家庭一到兒童底成熟期就要破裂，社會就要完全混亂，文化傳統也就沒有繼續的可能了。亂倫底意義，就是年齒分別的顛倒，輩數的雜亂，情操的解組，任務的劇變等等都在家庭正是重要的教育媒介的時候，一齊出現。這種情形之下，是不會有社會底存在的。相反的文化型式，排除亂倫的文化型式，乃是與社會組織和文化存在相一致的唯一型式。

我們解說的樣子，與艾蒂金參 (Atkinson) 和安住郎 (Andrew Lang) 底見解是實際一致的 (以爲亂倫的厲禁是首初的法律)——雖然我們底論斷與他們底假說是不相同的。我們與傅羅易得也不同，因為我們不能承認亂倫起自嬰兒底先天行爲。我們有一點與魏斯特馬克也不同，因為我們不以爲憎避亂倫是自然衝動 (魏氏說自嬰期即同居室的人有不欲互相交配的單簡趨勢) 但以爲那是文化反應底複雜計劃。我們已將亂倫禁忌底必要溯源於本能賦與底變化，那就是必與社會組織和文化相平行的變化。亂倫成爲行爲底正則狀態，不會存在人類之間因

爲亂倫是與家庭生活不相容納，且要解組家庭底根本基礎的因爲那樣，一切社會繫結底基本模式（子與父母的正則關係）便都要全被破壞了。性的本能必要避開這些情操底任何結構，因爲性的本能是最難控制，最與旁的本能不相容納的。所以引入亂倫的試探的乃是文化，乃是因爲有建設永久有組織的態度的需要。所以文化在一種意義上是人類底原本罪惡。這種原本罪惡，在一切人類社會裏面，都是用最重要最普遍的規律來取贖的。就是這樣取贖，亂倫的禁忌還在人的終身加以侵陵，就像心靈分析已經顯示給我們的那樣。

（註一）原註：麥特馬克底人類婚姻史（*History of Human Marriage*）和路義底原始社會（*Primitive Society*）。著者有甚附濼的論斷，要在其將出版的宗親（*Kinship*）裏貢獻出來。

（註二）原註：關於內婚底生物性質，可參攷皮蒂弗爾斯（*Pit-Rivers*）底種族底結構和文化底衝突（*The Conflict of Races and the Clash of Culture*）一九二七年版。

（註三）原註：以性欲爲人生活動底根本動力。

第十章 權威和抑窒

我們在前章是主要地關心母子之間的關係，在這裏則要討論父子之間的關係。我們在這裏的討論，對於女兒的注意，簡直是絕無僅有。不過，按第九章討論的結果，亂倫在父女之間是居次要地位的；母女之間的衝突，也不那樣顯著。在任何方面，一切關於母子和父子的話，都可不甚改變，只是規模較小地引用到父子之間的關係上。所以傅羅易得學派說愛笛帕斯（*Oedipus*）（註一）悲劇所敘述的兒子對於父母的關係都要重新顯露頭角；這一派的話，在人類學上是很對的。傅羅易得甚至反對將伊雷克特拉（*Electra*）（註二）和愛笛帕斯並列；這等歧視的辦法，我們也不得不贊成。

以前討論父子的關係的時候，我們已經證實這種關係有本能的基礎。人類家庭需要一個男子與動物家庭需要一個牡性是同樣切實的；一切社會，都將這個需要表現在正出原則（*princi-*

ple of legitimacy) 上依照正出原則，家庭是需要一個男人作守衛人、保護人、執政人的。不是正出的孩子（如私生子），便在社會上享受不到這種利益了。

懸測動物父性底職任以作人類家庭以內的權威底根源，是不會有結果的事。動物父性不易變成暴主，因在幼小動物需要牠的時候，牠還保有一宗天然的基金，足夠溫和忍耐的；當牠對於小動物沒有用處的時候，牠們就要離開牠了。

然在文化條件之下，是不可缺少父底權威的，因為父母後來不得不與小孩同居以達文化訓練的目的；在這種當兒，維持家庭以內的安寧，在甚麼樣的人羣都是需要某種權威的。這種集羣不是根據生物的需要，乃是根據文化的需要，所以缺乏完具的文化調度，含有阻力和困難，需要某種強有力的法定的贊助。

但父親或旁的男人後來固然有權威以達文化訓練的目的，然其初期的職任則完全不是這樣。動物家庭底初期，有牡獸在旁邊保護懷孕和哺乳的牝獸；人類家庭底初期，就像動物家庭一樣，父親也是一個守衛和看護，不是擁有權威的男人。當他分守孕婦底禁忌，分享孕婦底幸福的時候，

當他被她底孕期所羈留的時候，當他撫育嬰兒的時候，他底宗教權和法定權都不發生作用。第一層，他在這時必須辦的，乃是義務，不是權利。他執行這些親密的職務，有好多地方不得不作婦人的事務——常有頗不冠冕的情形——或在某種事務上必須幫她底忙。然而同時，他竟被排斥到下面，屈服於可笑可恥的態度——有時地方社會也就這麼想——任着他底妻來執行人生的義務。一切這種情形都如我們屢加注重的那樣，作父親的都以順從快意的儀度去作；通常都是樂於執行自己底職務，關心妻子底幸福，喜歡她底小孩的。

全套的風俗、觀念、社會模式等都因文化加在男人身上，清清楚楚地關聯到他對於家庭的價值，對於當時族類的功用。父親行事要像親愛和善、謹慎的人，要以妻底機體活動為轉移，都是因為他在這個時期所有的保護，所有的溫婉情感，足以成為妻與子底有能幹的守衛。所以文化行為底目的之在人間，有如先天賦與的目的之在動物族類之間，都是要形成保護者底溫婉態度，使男性保護懷孕的伴侶與孩子的。不過保護態度，在文化條件之下，必須為時較長——超過幼孩底生物成熟期——且將一個頗較重大的擔負加在情緒溫婉底初始賦與之上。我們在這裏，也見到動物

家庭和人類家庭實際不同之點；動物家庭因為生物學上停止父母看顧的需要而解散，人類家庭則必須延長下去。文化下面的家庭在生物學的作用以後尚須起始一種教育過程；只有父母的溫婉、愛和看顧，在教育過程裏面是不够用的。文化訓練，不僅是逐漸發展先天的量能。教練藝術知識以外，文化訓練是尚需建設情操態度，貫輸法律風俗，並且發展道德的。凡此一切，都含着兒子和母親的關係所已見到的質素，那就是禁忌，抑窒，反面命令一類的質素。教育，就是要建築人爲的複雜的習慣反應，並將情緒組成情操的。

我們已經知道，實行這種建築，是藉着輿論和道德感情等多方面的顯示，使發育着的孩子接觸到道德壓迫底恆常影響的。建築人爲的習慣反應，要在一切之上靠着物質要素所形成的部落生活的間架，那就是孩子在裏面逐漸發育的生活間架；孩子在部落生活的間架之下，足以將衝動範疇成多數情操模式。但這種過程，需要一種有效的個人權威的背景；孩子就在這裏起始分辨社會生活底女性方面和男性方面。看顧他的婦女們代表較爲親近的影響，代表家庭溫婉及孩子可以時常尋覓的幫助和安慰。男性方面則逐漸變爲強力、野心、權威等原則，使人懂得不太親暱。這種

分別，顯然只在嬰兒底初期以後纔始發展；那時，我們已經知道，父母是尙在行着同樣的事務的。那時以後，母親雖然不得不偕同父親訓練小孩，教育小孩，但是仍然繼續着溫婉的傳統；父親則在大多數的情形之下，最少也要供給家庭以內最低限度的權威。

然在某種時期，男孩子是會離開家庭涉身世界的。在有入社儀式 (Initiation) 的地方，孩子加入社會要經過正式的儀式，那就是繁縟特殊的制度。在禮儀之間，便將新的法律和道德講解給入世的新手，使他知道權威底存在；部落的情況也教給他，時常用困窮和靈試 (ordeal) 等方法印入孩子底身體。由社會學的眼光來看，這樣的儀式乃是使孩子脫離家庭的蔭護，投誠於部落的權威。沒有這種儀式文化，教育過程是漸漸布散的；然而權威的質素，永遠也不會不存在。男孩子是逐漸被允許或被慫恿着離開家庭，避免家庭以內的勢力，得到部落傳統底教訓，投誠於男性的權威的。

然而男性的權威不一定就是父親的權威。我們在本書底初首已經指明這等男孩對於父的權威怎樣投誠，並且採取甚麼方法了。我們在這裏再用現在的術語，來加以敘述。凡將權威放到母

窮底手裏的社會，父親都可繼續作爲兒子底家庭助伴和朋友，父親對於兒子的情操可以簡單直接地發展。初始的嬰兒態度可以逐漸繼續地同着童子期和成熟期底趣益渡到成熟的境地。父親在後期執行的任務，不與生存的初期完全不同。權威、部落的野心、抑窒的質素，強迫的手段等都聯結於另一情緒，集中在母舅底身上，建築在完全不同的線道。由着形成情緒的心理（我在此處必須引用單編）來看，那兩種情緒底發展（每種都很簡單，得到內部的和諧）顯然要比父權制度之下建築父的關係容易到不可限量了。

父權制度之下，父親的職任是聯絡於兩種質素之上的；每種質素，都在建築情操上，創造好大的困難。凡將紀認後嗣的辦法與某種顯著的父親權勢（*patris potestas*）聯絡在一起的地方，作父親的就不得不在強力和權威上採取最高仲裁者底地位。他不得不逐漸放棄溫婉保護等朋友底職任，而採取嚴格的判官和忍心的法律執行者底地位。這種變遷，在態度底情操以內含有針鋒相斥的東西，有如母親的情操以內有性欲和虔敬等相反的態度那樣。關於這一點，或許不必再加申論，不必再去指明將信任和抑窒的勢力，溫婉和權威，友誼和規律等勾結在一起，是怎樣困難的。

事了；因爲凡此一切，我們都在本書底部詳細討論過的。我們在那裏也曾說過，即使沒有一定的父的權威，也有與父權一定聯在一起的另一方面；因爲父親難免有時失勢，而爲兒子所替代。他底勢力縱然能够加以限制，他還是老一輩的主要男人，代表着法律、部落的義務和抑窒的禁忌；代表着道徳和限制人的社會力量。若在此將抑窒的態度建築在溫婉的情感反應那樣初始的關係上面，也是不容易的。凡此，我們都已知道。

然在這個地方將這類認識放到論斷裏面，則是頗關重要的：父親對於子嗣的關係，在人類家庭的發展上，不是根據孩子成熟以後即便脫離家庭，終止關係的先天反應，乃是必要發展成情緒的。這種情緒底基礎是生物學規定的父親反應底溫婉之情；但在基礎以上，又建築一項苛求、冷酷、強迫等抑窒關係。作父親的必須實行強迫，必須代表抑窒力底源泉，必須變成家庭以內的法王和部落規律底執行官。這樣的權勢，將父親由着溫婉的態度，親愛的嬰期守衛底態度，變成有勢力時常覺得可怕的專制君主。所以這樣矛盾的情緒所要構成的情操，必是十分困難的。然而人類文化不可必少的，乃是這種矛盾質素底結合。父親在初期生物學上是家庭所不可缺少的分子，職務是

保護子嗣。這種溫婉的天然賦與是家庭使他關心並且依戀子嗣的資本。然在這種場合，文化又不得不利用這項情感態度，將完全不同的模式職務，只因他是家庭以內年紀最長的男人，便加在他底身上；因為孩子（特別是兒子）發育起來的時候，教育和家庭以內的緊湊與合作，都要求個人權威底存在，維持家庭以內的治安，監督家庭以外的部落法律底遵守。父親底困難地位，我們能夠見到，不只是男性的苛忌，老年的壞癖氣，以及性欲的忌妬等結果，就像大多數的心靈分析的作品似乎已經表示的那樣；他底困難，乃在擔當兩種工作的人類家庭所有的實際深刻的情形：人類家庭，一方面必須持續族姓底綿延，另一方面，又須保證文化底繼續。父的情操同他底保護和強迫兩方面的職務，是人類家庭以內兩種職務不可避免的關聯物。忝母複識底實際態度及兒子父母之間兩面同值的溫婉之感和排斥作用，都是直接根據家庭由着天然渡到文化的發育過程的。解答這些情況，用不着特立假說。我們本來可以看着這些情況由人類家庭本身底結構裏面湧現出來。只有一條道路可以避免那些集中在父親關係的危險，那就是將父親所有的顯然照例的質素放在兩人身上。那是我們在母權社會看到的辦法。

(註一) 譯註：書內譯 Oedipus complex 為「忒母復讐」，是取希臘神話愛倫帕斯殺父娶母的故事。

(註二) 譯註：希臘神話的女腳色，以助弟懲母復父之仇著名。本書譯 Oedipus complex 為「仇母復讐」。

第十一章 父權和母權

我們現在可以討論父系後嗣和母系後嗣底煩雜問題了；這兩方面的問題，在普通是干脆地（但較不正確地）叫作父權和母權。

只要我們清楚地說出「母權」和「父權」等說法並不含有權威或權勢底存在，我們就可採用這兩個字眼，沒有看成較母系更雅緻的危險；因為「母權」和「父權」實與母系和父系相等。關於母系父系兩原則，我們普通問的是這一套的問題：二者誰更「原始」呢？二者底「起源」都是甚麼呢？二者都有一定的時期嗎？大多數關於母系制度的學說，目的都在將這個制度與起初雜交底存在聯在一起，以為不明誰為父親，結果纔有用女性來紀認宗親的必要。（註一）永變的父親（*Pater semper incertus*）這種論文，充滿了許多卷論原始道德宗親、母系制度等書籍。

批評界的常例，是在反對大多數的學說和假說的時候，以概念底定義和問題底問法為起點。

大多數的學說，都以爲父權和母權是互不相容，非此即彼的。大多數的假說都將兩者之一放在起始，將其餘的一個放到文化底次期。例如原始社會學上最大的權威之一哈特蘭德君，就以「母親爲社會底唯一基礎」（前所引書，頁2）；他確說母權之下「紀認後嗣與宗親，都絕對自母親起算。」這種概念，貫串這位著名的人類學家底全體著作。我們在他底著作裏面見到母權是自存的社會制度，包含着社會組織各方面，制裁着社會組織各方面。哈氏底任務是要證明「追溯人類宗親最初可攷，最初有系統的方法，非得憑着婦人不可；憑着父系的紀認乃是以後的發展」（頁11）然而值得注意的，乃是證明母系居先父系居後的哈特蘭德底全體著作，都使我們不變地遇着這個陳述：永遠有個母權和父權底混合體。實際，哈氏有這樣一項總結的話——「普遍全世，都有父權統治和父系宗親恆常侵入母權制度；所以母系制度也發現在任何等級的過渡社會，那就是過渡到以父親爲宗親和政府底中心的社會」（頁32）其實，正當的陳述應該是：世界各處都見到母系宗親與父系權威各種制度並相存在，兩種紀認後嗣的辦法都是交錯混合的。

現在發生的問題是到底是否需要任何假說，說明紀認後嗣的「初次的起源」和「相繼的

時期，然後不得不說人類由最低模式的社會以至最高模式的社會都是生存在過渡階段裏面嗎？經驗的結論似乎應該是：母識和父識永未見到彼此獨立過。事實所指示的邏輯探討，首先應該問：是否有與父系紀認不相干的母系這麼回事？這兩種紀認後嗣的辦法，是否或者相輔而行，不是彼此相反？泰洛爾（E. B. Tylor）和黎弗爾斯（W. H. R. Rivers）已察見及這種研究法。例如黎弗爾斯即將母權和父權分成三個獨立的紀認原則：後嗣、遺傳和繼承。然而這個題目最好的研究乃是得自路義（Lowie）博士；他將這個問題弄得有條有理，而且引用兩面（bilateral）宗親和單面（unilateral）宗親等很有效力的術語。家庭的組織，母黨或母系族（clan）的組織，則聯於單面宗親的紀認。路義（註二）很清楚地指明，家庭既是一個普遍的單位，諸系的算法又在兩面都普遍地溯到一樣遠近，則談甚麼純粹的母系社會或父系社會，便是等於顛倒是非。這個論點，完全無隙可攻。同樣重要的，還有路義底母黨學說。他已指明，倘在某種社會裏面有某幾方面注重了宗親底一面，則必興起擴大宗親底羣體，相當於人類單面宗親（agnate）或母黨組織底一種或另一種。

倘將路義底論斷加以補充，也許是好事。那麼我們可以解答，計算人類每種關係的時候，爲甚麼必要加重單面，在甚麼情形之下纔這樣作，而且甚麼是紀認單面宗親的手段了。

我們已經見到，一切父母對於孩子極重要的事務上必由雙方來紀認宗親家庭制度本身永久有父母兩方將孩子用雙重繫約束起來；這就是紀認兩面宗親的起點。我們若暫時分別士著生活底社會實體和士著自有的紀認宗親的理論，我們就可見到：自個人生活底初期以來，宗親紀認就是由兩方面下手的。卽在那裏，父母兩方還都是關切的，可是兩方底職務就已不同，又不均稱了。生命向前進，孩子與父母的關係也隨着變化，於是情勢所迫不得不有明顯的社會學紀認宗親的辦法——換句話說，就是情勢所迫社會不得不製造自己底宗親理論。我們已經見到後期的教育乃在遞傳物質所有物以及相關的知識和藝術底傳統；且在教訓社會態度、義務和權利——即是與尊嚴和品級底繼承聯在一起的。物質的貨物、道德的價值、個人的權利等遞傳，都有兩方面；一方面，父母常須教訓、影響，並且忍耐地指導新入世的孩子，——這是一個擔負；另一方面，父母又要讓出貴重品，所有物，和憑估權。所以按兩重理由來說，文化系統累代遞傳，都必須建在有力的

情緒基礎上面；必須發現在愛與親愛等強大的情操所結合的個人之間。我們已經知道，社會採取這等情操，是只有一個源泉的，那就是父母趨勢的生物學的賦與。所以文化的遞嬗，在這些方面，都一定要聯絡到父母對於孩子的生物關係之上，常要發作在家庭以內。但這樣還不够，此外還有父的遞嬗，母的遞嬗，或父母雙方的遞嬗等可能。後者是最不滿意的，因為它將模稜混亂的質素引到一種過程，而且過程本身就已纏繞着禍變、錯綜、和心理危險。在這種情形之下，個個人常有屬於兩羣的選擇，常能要求兩面底所有物，常有兩種取捨和兩重的地位。反過來說，一個成年男人常可以將自己底地位和社會的承認傳給兩個要求者之一。這種社會，一定是鬭爭、困難、衝突等恆久的源泉；即如一看便明了的那樣，一定會創造一種不可忍耐的形勢。其實，我們底結論已經得到完滿的證實：沒有社會會任着後嗣、繼承、遺傳等糾紛去將社會毀掉的。即在波里尼西亞（Polynesia）等處個人可以任擇母系或父系以相從屬的地方社會，也須在生活底初期就行決擇。所以單面宗親，不是偶然的原則，不能「解說」成由於父性的觀念或由於原始心理或社會組織底某種特點；乃是遞嬗所有物尊嚴、社會特權等問題唯一可能的解決法。然而我們就要見到，這種解決法，並不

預行排斥多數的錯綜，相輔的現象，和居次的反應。母權和父權之間，尚有選擇的餘地。

試將母系宗親和父系宗親等原則所有的運行更較詳細地觀察一下我們已經知道，情緒以內的情緒組織，乃是密切地關聯於社會組織的。母親情操底形成，我們已在第一編加以詳細的探討，且以一章加以敘述：由着初始的溫婉態度過渡到實行權威的時候所有的變遷，並未造成甚變深刻的擾亂。母權社會裏面實行強迫勢力的，不是母親，乃是母親底弟兄。繼承問題，也不在母子之間發生任何敵對和忌嫉的情形，因為兒子所承受的乃是承受母舅。同時，母子之間的個人情愛溫婉等繫結，雖說也有文化社會等一切相反的勢力，究竟還比父子之間的繫結愛情較大。我們也沒有理由否認母性底顯然肉體的性質，足以加重子嗣和母親之間肉體上的一體。因此，母的繫結裏面關於生育的觀念，嬰期的溫婉感情，母子之間較強的情緒繫結，雖也致成更有勢力的情操，但不因相從而來的法律經濟等累代遮障的障負受到擾害。換句話說，母權制度之下，兒子必須承繼母親這樣的社會條例並不破壞對於母親的關係；這樣的社會條例，在通體上，都表現一個事實，表現這層關係在實際經驗上更為明顯，更有強烈的情緒。我們在詳細討論某項母系社會制度時，

已經見到代表嚴酷的權威和社會理想與野心的母舅，乃是很適宜地站在家庭範圍以外的某種距離的。

父權在另一方面，則如我們已在前章詳細見到的那樣，在形成情操的過程裏面，即有一定的破綻。父親在父系社會裏面，須以一身來包括兩方面；一面作溫婉的朋友，一面作嚴格的法律守衛。這樣一來，便一方面在情操以內創造失諧；另一方面在家庭以內創造社會的困難；因為這種情形擾亂了家庭以內的合作，並在家庭中心上創造了忌妬和競敵心理。

還有一點，也可以說出。性的態度被宗親原則所制裁的，在原始的社會更較開化的社會為甚。宗親原則延展到家以外，在許多社會都形成族外婚，與母黨底形成相平行。母權制度之下，亂倫在家庭以內的厲禁，可以很簡單地擴展成性交在母黨以內的厲禁。所以母系社會建築對於當地一切婦女的普遍的性的態度，乃是簡單的繼續諾和的過程。父系社會以內限制家庭分子亂倫的規律，則不能簡單地延展到族黨；必須建設一個新方案，來分別性的合法和非法。父系的族外婚，並不包括應該猛烈避免亂倫的那一位——那就是母親。這裏的一切，我們都有一套理由，以為母權

是比父權更有用的社會組織。有用的程度，顯然與人類組織底水平聯在一起；那就是宗親不管在較狹的形式和分類的大形式 (classificatory form) (註三) 都有極高的社會學的任務的組織水平。

實際覺到父權也有很大的優點，是顯然很要緊的。母權制度之下，常有兩種權威加在孩子底身上，所以家庭底本身易形分裂。在母權制度之下，發展一種複雜的交錯關係，那是若在原始社會就增加社會結構底力量，若在高等社會，便足引起無數糾紛的文化一進步，母黨和分類的宗親 (註四) 制度一消滅，部落、城市、邦國等組織一要變得簡單，父權底原則便自然佔了優勢。然而這個題目，已到我們底範圍以外了。

總結來說，我們已經見到母權和父權相當的優點適成彼此加減；若以爲任何一方在時間上居先或在空間上更廣佈，大約都是不可能的。然而單面紀認宗親的原則，在法律、經濟、社會等事超過兩面原則的優點，則是不容疑惑不容非難的事。

最重要的一點，就是實際覺到無論母權或父權，都永遠不能單獨作紀認宗親或後嗣的唯一

原則。只在遮障物質、道德、社會等性質的有形價值的過程上，纔有兩種原則之一底合法加重。我們在旁處已經表明過，（註五）這種合法的加重，足以招引某種習慣的傳統的反應，在某種限度之內取消片面的作用。

現再回到我們底起點，看看阿斯（Jones）博士對於本書底前部結論表示的批評，就可見到母權底出現並非因為「不可知的社會理由和經濟理由」而產生的神秘現象了。母權是兩種紀認宗親的方法底一個，兩種方法都有某種優點。母權底優點，或者在通體上多於父權底優點。母權優點之一，就是本章所發揮的中心題旨：母權底價值乃在免掉父的情操裏面的強力抑窒，並使母親在地方社會所有的性的厲禁方案裏面站有更較一致更較適應的地位。

（註一）原註：參看哈特蘭德（E. S. Hartland）底原始社會（Primitive Society），一九二一年版，頁 232 及他處。

（註二）原註：路義（R. H. Lowie）底原始社會（Primitive Society）「家庭」「宗親」「系（sin）」（單面宗親——譯者）等章。

（註三）原註：「分類的大形式」是一種原始紀認宗親的制度。最簡單的是將某一氏族（如母系族）任一輩數以內的一切人，看成與任何輩的輩數以內的一切人都是同樣遠近的親屬，都用同樣的稱謂相招呼。例如與父親同

醫的都是父親與兒子同輩的都是兒子；這一輩一切人管那一輩一切人都叫父親，那一輩一切人管這一輩一切人都叫兒子。

(註四) 譯註：參看前註。

(註五) 原註：(1) 蠻野社會的罪惡和風俗 (Crime and Custom in Savage Society) 一九二六年版；(2) 自然 (Nature) 雜誌在一九二六年二月六日的增刊；(3) 在一九二五年八月十五日的論文。

第十二章 文化和『複識』

我們到這裏，已經賅括了我們題目底全部範圍，那就是由天然過渡到文化的過程中本能與所有的變化。我們可以簡約地指明論辯底途徑，總述我們底結果。我們開始討論心靈分析對於複識的起源與歷史等見解。我們在這些見解裏面，遇到好多不清楚好多不一致的地方。所說的已被抑窒的質素底抑窒；不識父性和母系制度是因策劃而來的工具，以便扭轉恨怒的方向；父標是家庭以內大多困難底快活解決，——凡此一切，都不容易調和於心靈分析底一般學理和人類學底根本事實及原則。我們也曾發現出來，凡此矛盾之點都是一種見解底結果，那就是以忒母複識為文化底首初原因，為一種前乎大多數人類制度、觀念、信仰等並且產生這些東西的東西。倘若追問這個初始的忒母複識，依着心靈分析的學說，究竟起源於甚麼具體的形式，我們就可找到博羅易得底「原本罪犯」 (*primval crime*) 的假說。博氏以為文化是對於這個罪犯自動發生的。

反動，以為這個罪犯底憶念、懊悔、和兩面同值的態度（the ambivalent attitude）都已遺留在一種「集合的無意識」（collective unconscious）裏面。

我們完全不能接受這個學說，所以不得不更密切地將它攷察一下。心靈分析必將圖騰罪犯看成界劃天然和文化的事件，看成文化起始的剝那。不有這種假定，那項假設便沒有意義。倘若有它，那項假說又因內含的矛盾而成粉碎了。我們已經見到傅羅易得底假說就像一切旁的關於家庭初形的猜想一樣，根本的錯誤即在忽視本能和習慣底區分（生物學所制定的反應和文化適應底區分）。我們以後的工作，就是研究由天然到文化底過渡所有的家庭繫結底變化。

我們曾設法尋認先天賦與實際所受的改變，試着指明改變的結果對於人類思想的影響。尋認的途中，自然遇到最重要的心靈分析的問題，於是我們貢獻了一項對於家庭復識的自然形成的學說。我們見到家庭一由本能結合的羣體發展成爲文化繫結的羣體，復識便是當時文化不可避免的副產物。這在心理學上的意義，便是心理驅策的鎖鏈所保持的結合，變成情操組織的系統。情操底建設，遊從許多心理學的則律，那就是指導心理的成熟，以使某項情操免掉一些態度、適應、

和本能的則律。建設情操的手段，即在社會環境藉着文化的間架和直接的個人接觸所生的影響。使某種態度和衝動，離開父和母子之間的關係，那種過程，是有各種可能的。組織衝動情緒等系統，可由逐漸脫離某種態度，可由戲劇一般的震動，可由有組織的理想（如在儀節裏面，）而且可由譏笑，可由輿論。我們已經見到，性欲即由這等手段逐漸離開兒子對於母親的關係；父子之間的溫婉關係，也常被嚴酷強迫的關係所替代。這等手段運行的方法，並不產生恰恰相同的結果。許多心靈和社會之內的失調，都可回溯到錯誤的文化手段，那就是抑窒或調節性欲的手段，執行權威的手段。這層，我們已在本書底一二兩編用幾件具體例案詳加陳述，且在末編得到理論的根據了。

因此，情操底建設和建設情操所有的衝突和失調，大都是根據某種社會以內發生作用的社會學的手段。這種手段底主要方面，就是嬰期性欲底調正，亂倫底禁忌，權威底委任，族外婚及家庭組織底型式。本書底主要貢獻，或者就在這一點。我們已經指出生物學、心理學、社會學等因子之間的關係。我們闡發了一種學說，說明文化下面的本能底可變性和本能反應變成文化適應的過

變。我們在心理學一方面的學說，提議一種研究本題的線道，既使社會因子底影響受到充分的承認，又能取消「羣心」、「集合的無知識」、「類聚本能」等假說以及相似的玄學概念。

凡此一切，我們都是恆常地對付着心靈分析底中心問題，對付着亂倫，父的權威，性的禁忌，本能底成熟等問題的實際，我們論辯底結果，在幾點上，證實了心靈分析家庭一般學說；又在幾點上，含有嚴重修正的必要。即在母權影響及母權功用這等具體問題上面，我從前發表的東西和本書所得的結論，也不是完全破壞心靈分析的理論的。母權已如我們說過的那樣，保有一種優於父權的優點，因為母權制能將權威分給兩個男人，能「分裂蒸母複識」且在旁的方面引入一致的厲禁亂倫的方案，以使族外婚直接跟着家庭以內性的禁忌而來。然而我們必須承認母權並不完全靠着複識，乃是一個許多原因所制定的較為廣泛的現象。我將這些說得具體一點，以應阿斯博士底駁難，說我爲了某種不可知的社會學和經濟學的理由，來假定母權底出現。我已試着指明母權是兩種紀認宗親的辦法中更較有用的那個。真實的論點乃是：單面紀認宗親的辦法幾乎爲一切文化所採用；低等文化的民族之間，母系有分明勝於父系的優點。我們在母權底優點之中，見到修

正並且分裂「複識」的能力。

我應附帶着說，由心靈分析底觀點解答複識所以有害的理由，是頗困難的。到底，在心靈分析家看來，忒母複識乃是文化底源泉，是宗教、法律、道德等起始。然爲甚麼要有免除複識的必要呢？爲甚麼人類或「集合的心」「策劃了」破碎它的工具呢？在我們看來，複識不是原因，乃是副產物；不是創造的原則，乃是失調。這種失調，在母權之下所取的形式，比在父權之下是爲害較少的。

這些結論，起初是寫成二年前分別發表的兩篇論文，那就是本書印作第一編和第二編的了。在這裏討論這個普遍的問題的時候，我們又見到某種對於心靈分析的證實，只要將心靈分析的學說當作一項啓迪和應用假說，而不當作武斷主張底系統的話，便是可以加以證實的。

科學的探討在乎彼此協作，在乎取捨於各門專家之間。人類學已自心靈分析得到一些幫助。倘若後者反對協力，反對接受一項旁人由着後者到底不能嫻熟的領域誠心貢獻的東西，那就覺得可惜了。科學底前進，永遠不是順着一條直線的簡單進步；它戰勝一個新領域的時候，時常是以控劃地，劃到脊壤永難收成的地方的。一個學者或一個學派，能由不可維繫的地域退回來，是與開

創新領域有同樣的重要的。我們到底應該記着，科學的展望，只有耐性地淘汰大堆無用的沙土和細石，纔會獲得少數真理底黃金顆粒的。

附錄

甲 近代人類學與階級心理

——開魯窩頓 (V. P. Galverton) 原著——

譯者按：本篇原係人底形成人類學大綱一書底緒論，據著者聲明曾在英美分別發表過，在英發表於一九三〇年十月份 *Psyche*，在美發表於一九三一年三月美國社會學雜誌。這篇譯文曾在大公報現代思潮自一九三三年四月九日起繼續發表過。

人底形成係開氏所輯，爲近代叢書之一，一九三二年出版於紐約，計八百八十幾頁，定價美金九角五分。開氏係美國人，生於一九〇〇年。於一九三二年創辦近代季刊 (*The Modern Quarterly*)，自任編輯。曾著新精神 (一九二五) 文學裏面性的表現 (一九二六) 帶網底破產 (一九二二) 等書，常在英美各雜誌發表論著。

這幾年，社會科學在中國總算很流行了。一個青年在書肆所找到的，五花八門，議論紛紛。特別是大學裏講到的課本與市上買到的流行譯本，顯然是各不相容。於是大學裏的只能當學分，市場上的只能充時髦。時髦加上革命的引力，學分獻上學者底面具。於是兩面底不相容視爲故然，各走各的，誰也不理誰。不理還是小事，甚至兩面都是氣烘烘的，好像有甚麼深仇。其實，這樣氣烘烘的學者與讀者都只是一「讀書」，都只讀了旁人底東西，便以感情的通與不適對於作家投了信任票或不信任票，誰也不會

實地調查過。

這篇文章對於我們的貢獻，就是使我們知道投感情票的時候是投感情票。除此以外，我們自然儘可多了解一點最近的人類學，知道前面的兩性社會學著者馬林諾斯基是在人類學的派別上站在甚麼地位。

原文沒有下面那麼些分節標題，特爲讀者便利起見按原意增加上去。

一 近代人類學底背景——十九世紀的產業革命與演化論

人類學底發展與演化論底發展緊繫相聯，缺少一個，那一個便無法進步。然而兩者又是一個整個思潮底一部。奇怪得很，兩者底興起都表明十九世紀底思想有個趨勢就是用現在的情形解釋過去，或者更壞一點，用假想的現在情形解釋過去。換句話說，這個趨勢就是將我們自己底見解與制度當作絕對標準來觀察旁人，解釋旁人底思想，批評旁人底制度。十九世紀的思想特別注重演化論，於是不得不然地產生這種趨勢。

我們要知道，演化論與人類學並不是突然整個地出現在十九世紀底思想界，像一種豁然貫通的道理，把一切關於人類的迷信一齊打倒。這些道理，乃是逐漸集聚的結果，關於演化的學說，在希臘時代已經有了萌芽，但到十九世紀纔風行於西洋思想界。達爾文（Darwin）、

達爾文。以拉斯瑪斯 (Thomas Darwin) 哥德聖希拉爾 (Saint Hilaire) 萊瑪克 (Lamarck) 等人先後都有演化的假說，在當時成爲大出風頭的題目。物競天擇優勝劣敗的說法被達爾文 (查理) 與瓦拉斯 (Wallace) 同時並舉便足證明當時對於這個題目所有的熱度。當時的環境，不管是經濟的或社會的，在在都促進這個說法的成功。

我們要實際知道十九世紀西歐底特點爲「變」，這個成功便不足爲奇。在這樣短的時期，見到這樣巨大的變動，是空前未有的事。變動的原因自然是「產業革命」。產業革命是供給這個時代新的欲望，新的見解的原動力。人生積極活動，創作日多，新機愈生，簡直弄得新奇不足爲新奇。發明緊接着發明，直至天才在機械世界裏變爲神蹟。死的金屬變成活的機器，細的鐵絲變成偉大能力底媒介，水、空氣、土地變成新的發明與能力底源泉。以前的玄想，變作現在實用的成就。不但達爾文 (Leonardo da Vinci) 不成功的試驗成了得到證明的科學，未爾恩 (Julier Verne) 也竟成了天眼通的先知。新知怒發，舊知葬在迷信底廢墟。人類關心的已經不是萬物底由來，乃是他們底征服與利用。機器既應許了新的世界，人類更養成了新的眼光。到處開發，到處鑽研，由着舊的材料

找出新的真理，追求一件事就會不期而然地發現十件。

這樣新時代的機械解放出偉大的量能，結果便使科學變成新的人生哲學——最少是對於新興的知識份子是这样。原先是神祕不測的探險，現在變成支配宇宙的鑰匙。分析以後，接着就是試驗，天下一切事簡直沒有不被拔樹搜根的了。就是西洋文明的歷來神聖不可侵犯的聖經，現在也難逃過科學底考核。古代對於地球底歷史荒遠莫可究詰，現已發明了地質的形成與結構。近代世界變動繁劇，不知不覺地影響了社會科學與歷史等學說。動與變的思想弄得不可排除，所以準備接受演化論的時候，不只拿它當作科學的公式，而且當作活的文化底生力軍。

在一八五九年以前，西洋文明以聖經為知識的傳統，一八五九年以後便以演化論為傳統。一種理論，必能滿足情感與理智的需要，纔能使人持守不懈。達爾文底演化論便是供給了一個新的人生哲學；不但可以從新解釋人類演化的全體，且給西洋文明在世界進步上找到新的根據。人類演化，由低至高，進行無窮，以近代西洋文明當作最高形式底代表。不但這樣，既然承認適者生存自然要認生存為進步——凡生存者都是適者，適者還不是優秀者嗎？西洋文明既已戰勝各種文明

而生存了，哪能不是最好的文明呢？這樣推演下來，西洋文明底原則與制度，自然是人類羣則中最屬出類拔萃的。於是什麼私有財產嘍，單婚制的家庭哩，民主主義的政治哩，全都看成人類道德底極致。「化分」的比不化分的較為進步，所以個人主義便成文明人勝過蠻野人的特點。簡單一句話，達爾文底演化論是幾代以來擁護十九世紀的歐洲底現狀的最好論據，恰好合於當時統治階級底理論。封建時代底理論既被現代工商業打破了舊的護符，自然需要新興的資本主義底新的護符。達爾文底演化論正好當作這種理論的護符。它給放任主義的經濟與自由競爭的理論，找到大自然底根據——那就是優勝劣敗，適者生存。它不但贊助個人主義與階級的區分（以便於競爭），甚至於替當時的國家主義與帝國主義支撐門面。反正如此的就如此，因為不得不如此——因為應該如此。

二 莫爾根底人類學——爲十九世紀的文明造理論的根據

人類學底根源就是這樣的文化佈景。凡使演化論成爲新的思想勢力的等等因子（經濟的與社會的）也使人類學起來成爲演化論底助手。人類學的方法完全根據演化論。人類學在十九

世紀的歷史，以一八七二年泰洛爾 (W. B. Tylor) 底原始文化爲起點，主要都是應用演化論解釋人類底過去。可是應用的時候，永遠要借鏡於十九世紀的社會價值——我們通常叫作維多利亞式的價值。換句話說，這些早年的人類學家研究原始人羣，並不是發現他們究竟怎麼樣，乃是想着他們應該怎麼樣。這些人類學家誤認了演化論底含義，以爲十九世紀的文明所有的社會價值既然勝過旁的社會價值而存在，自然代表道德進步底最高點，於是蹤跡原始生活，尋找演化程中最屬低下的行爲形式。他們不管怎樣不是故意地，然已下了決心，將自己底理性加到原始人羣底身上。整個的心境卽是這樣活動的，並不只是科學方法底一點錯誤。這種心境被十九世紀的物質文明與新的理論陣壘（已經起始完成的陣壘）所養成，使當時的人類學家無法認事實爲事實，只得引用通行的偏見來解釋所見的東西。他們研究原始人，就像猜謎一樣，將事實這樣安排一下，那樣安排一下；不管任何原來的關係與背景，只管尋找他們所希冀的結論。他們要急切地找到普遍的演化規律，以來解釋人自原始的粗樸狀態渡到十九世紀的文明狀態的過程。這些演化論派的人類學家，特別受了莫爾根 (L. H. Morgan) 著有古代社會已有漢譯本）底影響，不久就斷

定說社會曾經幾種一定的階段。時時由着低的進到高的。近代文明便是一切過去時代湊到一起的頂點。譬如說，他們以為婚姻制度經過種種不同的形式還不滿足，必要證明一夫一婦的單婚制是婚姻演化底最高階級，然後纔能快意。他們說，人類起初是雜婚，漸漸渡到羣婚——有的原始民族現在還保存的羣婚，最後經過長期的變動與轉機，渡到今天的單婚。不但這樣，莫爾根特別注重財產的決定勢力，決定了原始關係的歷史。這樣一來，莫爾根底學說，不久都被激進派團圓吞棗地吸收進去，成爲馬克斯主義底證據——設若不是成爲馬克斯主義底一部十九世紀的激進思想家，幾乎沒有一個不要徵引莫爾根，以爲他是最後的權威的。恩格爾（Friedrich Engels）底家庭財產及國家底起源就是整個根據莫爾根；考次基底婚姻與家庭起源（*Entstehung der Ehe und Familie*），也是引用莫爾根底證據。普列查爾甫（Plechanov）許多關於原始藝術與文化的著作，更是時常提到莫爾根，好像莫爾根底學說還不曾被人超過去似的。（郭沫若底中國古代社會研究便是在中國這樣一個例子——譯者）

不管馬克楞南（Mc Lennan）怎樣攻擊莫爾根底術語，不管許多旁的思想家怎樣反對莫

爾根底理論，可是莫爾根底學說是在十九世紀的人類學大有勢力起初不過是理論上的反對，因為不管怎樣，莫爾根並沒有違反維多利亞式的人生觀的地方。所以我以爲黎弗爾斯（Rivers）底話有些過火。黎氏說，莫爾根被人攻擊的主要原因，是他敘述人類底歷史「太使文明人底情緒起反感」。其實，我們不能希望蠻野人道德很高；倘若他們有過雜婚，文明人也更有理由實行單婚，因為「文明」自然進於「蠻野」。這種演化說說得正好，正好使演化成爲絕對的概念。因此，引起十九世紀底「反感」的，並不是莫爾根底學說，乃是他底學說廣被激進的思想家所接受與援用的事實。他底學說對於革命的思想家並無怎樣「反感」，只是對於保守的資產階級的心理纔大起「反感」；因為十九世紀的文明提高了中產階級底社會價值，後者底心理正要保守這種價值。只要莫氏底學說專管過去，專以現在爲道德進化底極點，譬如說單婚是極高的婚制，那就沒有什麼可怕。然而只要激進份子將演化看成「相對而非絕對的概念」，即刻便有危險。只要演化不是絕對的，十九世紀的文明所有的制度便非登峯造極；其中必不可少的部份，如私有財產與家庭，便非不可毀滅。私有財產與家庭既然只是過程底一部，不是過程底完成，那就不能擔保不如激進的

思想家所說，它們必因社會再度進化使會完全取消。

三 魏斯特馬克底人學類——爲中產階級的道德造「絕對」的基礎

演化論被人見到破壞與建設兩種可能以後，當前的社會價值使需另項根據來證明它底恆久性質。必是證明了恆久性以後，當前的社會價值纔會維持自己底陣地，足以應付激進派所解釋的演化過程。因爲要證明當前的社會價值底恆久性質，於是追尋絕對要素，以便滿足十九世紀的心理。這麼一來，就極力否認原始共產底存在；宣佈私有財產爲人類本能，爲一切社會生活底基礎；將宗教看成人人同具的衝動，不管文明或蠻野，都有這樣衝動，並非環境所能爲力；將家庭看成文化底要素，沒有家庭便沒有社會的存在；而且宣稱當時流行的那種家庭制度——單婚——爲人類婚媾底基本形式。因欲證明此點於是將旁的動物都利用來，不管怎樣含糊的證據，都無不極力徵引，於是單婚制變得不是依據某種經濟生活的條件而發展的婚媾形式，乃是人類固有的婚媾形式，即與人類相近的哺乳動物都是這樣。利用這種方法，十九世紀的制度乃自變動與頹毀的危險中拯救出來；不管演化採用什麼方向，私有財產與家族是不會受到影響了。這些乃是社會組織

底絕對因子，不變的東西——不被任何激進的演化或革命所震撼或顛覆。

在這裏，階級的觀念十分明顯。人類學被人用作極好的支柱，以來維持中產階級底倫理。人類學供給所謂最後的科學證據，維護了當前的局面。經濟學說，有個著名的典故，以為拿着棒的猴子也是資本家，使大學二年級的學生都相信，凡是保有不管怎樣小的東西可以產生財富的人都是資本家。這種說法底不合理底程度，一點也不比上述的理性化的單婚制減輕多少。那樣的理性化，以為單婚制是人類婚媾底天然形態，乃是人類學的辯證法撥弄到十九世紀的東西。

這種辯證底例又要在魏斯特馬克 (Edward Westermarck) 底著作與影響等歷史裏去尋找。魏氏底人類婚媾史在一八九一年出版的時候，在科學界還沒有人知道他。瓦拉斯 (Alfred R. Wallace) 給他所作的緒論曾說他是「新進」是個「原來不被人知的學者」。然而不到十年的工夫，這位「新進」竟變成道德與婚姻等問題底領袖權威；因為新的理論，掃蕩了前輩的勢力。以後出版道德觀念底起源與發展一書，更更著者勢力鞏固。他底權威即使限在他底專門以內，也就十分可觀，更何況擴張到旁的科學與一般門外漢了呢？一千八百九十幾年以後，簡直沒人能

在他底範圍以內與他比並勢力。幾乎所有的教科書，講演錄與短文，只要涉及道德與婚姻，便要引他作標準的證據；即到現在，許多情形還是這樣。特別是大學，立刻接受他，算他作前導，沒有人敢不遵重他底權威。人類婚史實際就是社會科學底新聖經。這種情形繼續下去，直到一千九百二十幾年纔被布里法特 (Robert Briffault) 用所著母親 (The Mothers) 將魏氏底結論駁得落花流水，不復成立。

不過魏斯馬特克底過去權威底獲得實比現在權勢底消失更爲重要。爲了布里法特這樣鑿有據體無完膚的批評，魏氏底學說在過去四十年間對於當代所有的勢力乃更顯得明白。魏氏在那段整個的時期受人崇拜，不遇非難；這項事實，非常奇怪。一個人底學說既是證據這樣不充分，這樣有錯誤，爲甚麼那樣受人歡迎呢？這樣可以聚訟的問題，爲甚麼魏氏底結論那樣到處被人接受呢？他底證據既然這般沒有權威，他爲甚麼突然得到權威的地位呢？我們固然可以說，魏氏辯論的技術非常巧妙，可疑的事情可以被牠弄得十分中聽。然而依然不能解答，爲甚麼他底證據不常被入用批評的眼光去檢討一下；並且爲甚麼即使這些檢討了，永遠得不到多大的注意或權威。

這個答案必在另一領域的理論或社會學裏去尋求。魏斯特馬克底學說不但駁斥了莫爾根、馬克、勞倫斯、包克 (Lubbock) 實在滿足了當日一種社會兼理智的重大要求。他攻擊了莫爾根，便打破了激進派底理論；因為激進派的人類學所有的結論乃是很據莫爾根。魏氏極力證明「單婚制總是人類祖先底唯一婚制」，家族早在人類以前便已存在，而且「人類婚媾總是來自人猿的遺傳」。這麼一來，十九世紀的文明便得到一種「絕對因子」，可以永遠有根據去維持主要制度底一種——家庭。這麼一來，激進派便無法攻擊家庭，家庭永遠也不會被社會演化所淘汰。不但家庭，即單婚制也不再被攻擊，因為單婚，根蒂遠在人類洪荒的歷史，即是魏斯特馬克所說的「單婚」本底一部。

懂了這一點，我們便懂了魏氏底學說所以被十九世紀具有中產階級的品性與信念的知識份子急遽接受而堅固持守的理由。不接受魏氏底學說的知識份子，只有當時的激進派。大學教授們打算提高十九世紀的制度，以為那是超過旁的時代和旁的文明制度。這時已用不着靠着斯賓塞來說「單婚制的性的關係顯然是最高的關係」。這時的人類學已能利用魏氏底學說，給斯

氏底結論加上科學的贊許。魏氏說：「單婚制底法律永遠不會變動，在將來只能比現在更爲嚴格。」

四 魏氏關於單婚制的謬論

這些討論，倘若不是魏氏結論刻已證明毫無道理，便都沒有多大要緊。現容我們選出魏氏底幾點，加以詳細的檢討。那麼，卽以他對於單婚的擁護爲起點罷。魏氏要使「單婚趨勢」深深根據於本性，使它成爲本能的模樣，所以將它底起源蹤跡到高等動物。倘若高等動物是單婚的，由着高等動物演化而來的人，當然要遺傳了同樣的本能。魏氏因急於完成這種使命，於是急不暇擇，常用不可靠，不充分的證據，宣稱單婚制普遍存在於類人猿之間。他既特引大猩猩 (*Gorilla*) 與黑猩猩 (*chimpanzee*) 爲例，我們正好檢討他根據甚麼樣的證據得到他底結論。布里法特關於這一點的討論非常簡便，我們且引布里法特：

「哈特曼 (Dr. Hartmann) 完全依據了刻益費爾茲 (Herr von Koppenfels) 一篇發表在通俗德文雜誌的文章，說「大猩猩是單婚的」(H. Hartmann: The Anthropoid Apes

頁 229) 於是魏斯特馬克又根據了這句話，造成「人類婚媾」的學說。舊有的材料，沒有一樣使我們這樣說的；旁的作家，凡是研究這項題目的，也不會說過這樣的話。現在所存的最老的記載，要算巴特爾 (Andrew Bartell)。巴特爾是一位水手，在安哥拉 (Angola) 住了十八年。然而巴特爾說，大猩猩是一成羣的走着」(The Strange Adventures of Andrew Bartell 等文，見於 Hakluytus Posthumus 或 Purchas His Pilgrimes 卷六頁 398) 達爾文底結論是：「大猩猩是複婚的」(多妻或多夫——譯者)(見人類起源頁 266 卷二頁 861) 布利姆 (Brehm) 也這樣說 (A. E. Brehm: Tierleben 卷一頁 65) 他以爲里德 (Winwood Reade) 得自土著獵人的證據是他寫書的時候能夠得到的最可靠的證據。里德說：「大猩猩是複婚的。雄的常是獨居——實際，我們同時不會見過一個以上的蹤跡。然而大猩猩被人成羣地遇着，乃屬毫無疑問。」(里德所著大猩猩底習慣，見於 The American Naturalist 卷一頁 179；參看 Idem: Savage Africa 頁 214) 加納爾 (Dr. R. L. Garner) 在所著大猩猩與黑猩猩頁 224 也說：「大猩猩定然是複婚的。」關於大猩猩，原來材料不夠，總是有些神祕莫測；現在迷霧已破，我們可

以跟着里德抱同一見解，知道大猩猩底習慣並沒有甚麼了不得，並沒有甚麼與旁的非洲猿猴大不相同的地方。(W. Winwood Reade: The Habits of the Gorilla 見 The American Naturalist 卷一頁 180) 克斯里 (P. Guthrie) 住在喀麥隆 (Camerouns) 年限很久，與當地獵人非常熟習；很小心地搜集了材料以後，又與旁的部落互相印證。他說：「喀麥隆的大猩猩成小羣地住着，不能叫作家族。小一點的羣包括一個雄性，有一個，兩個，或三個雌性算他底妻，他們還有幾個小孩子。」(A. E. Jenks: Bulu Knowledge of the Gorilla and Chimpanzee 見 The American Anthropologist N. S. xiii 頁 52 以後) 會可爾 (Herr G. Zenker) 見過幾個性的同孩子跟着一個雄的走。革層 (Von Gertzen) 描寫過一大羣猩猩底蹤跡，總有十個左右 (Brehm-Strasson: Tierleben 1920 年出版，卷十三頁 984 以後) 格梭斐爾 (Grenfell) 所見的大猩猩是成羣的。(H. H. Hobson: George Grenfell and the Congo 頁 344) 多密尼 克 (Captain Dominick) 在喀麥隆見的大猩猩是完全結羣的動物，而且與狒狒 (Baobon) 一樣，每個羣裏都有好幾個雄性 (T. Zell: Das Einfangen ausgewachsener Gorillas 見於 1907

年 Die Gartenlaube 頁 880) 班茲 (T. A. Barns) 在東部岡果也見到大猩猩結成大羣，每羣最少要有兩個雌性與大小不等的孩子。(見所著東部岡果底異鄉，頁 84 以後。) 亞克雷 (C. E. Akoley) 所見的大猩猩也是複婚的羣。(見所著在最光明的非洲，頁 247。)

「現在我們知道，一切當前的材料都是完全推翻大猩猩具有單婚習慣的假設。關於這種動物的旁的故事，也同樣在旁的方面被人否認。我簡直沒有聽見過雄的大猩猩捍衛他底「家」。他最兇，最危險的時候，不是同雌性與孩子結伴的時候，乃是獨居無偶的時候。只有老而獨居的雄性纔會不被激怒便自然傷人。」(Duke A. F. von Mecklenburg-Strelitz, From the Congo to the Niger and the Nile 卷二頁 106)

我在這裏這般盡量引證布里法特，是因他底論斷十分重要而且恰合需要——猿猴一類的動物，特別是大猩猩，不是任何遊奉魏斯特馬克的學者都要引來證明我們底人猿祖先所有的單婚本能嗎？然而我們知道，撒衛志 (T. S. Savago) 威曼 (J. Wyman) 布利姆 (Brehm) 梅喀 棧保斯特立茲 (Duke A. F. von Mecklenburg-Strelitz) 等人已都證明黑猩猩並無單婚的

習慣至於長臂猿 (gibbons) 與猩猩 (orangutangs) 也是一樣，也沒有單婚形式。所以我們可以說人猿並不是單婚的。那麼，爲甚麼魏斯 (Weiss) 要說大猩猩是單婚的呢？要說「人猿之間」幾乎只有單婚形態呢？這是因爲魏氏寫人類婚媾史的時候缺少我們現在所有的證據嗎？完全不是的。他寫那本書的時候，已有證據說大猩猩有複婚或雜婚生活，沒有單婚生活。他寫完那書以後自然又發現了更多的證據，使他再版的時候不能不將關於大猩猩的記載稍加修改。然在最初，證據既是相反的或最多也是極可疑的，他爲甚麼偏要辯論大猩猩有單婚的習慣，並且一切人猿都有這種習慣呢？唯一的解答，便是上邊給過的解答。魏氏當時被中產階級的文化所影響，感到利用任何方法以去維護它底制度的需要，於是偏重利於那些制度的證據，給它們加上「天然」的起源與延續。莫爾根與其信徒，同樣也是中產階級的文化產物，然而並未尋求這樣的維護，原因我們已經說過，乃在他們底理論底本身並未攻擊當日的制度。由反面來說，斯賓塞爾這樣一羣所謂演化派的人類學家，十分相信，單婚制是倫理進步的極致，所以用不着加以維護與保障。我們在本文的前段已經說過，需要反攻的乃是蒸蒸日上的激進批評家底勢力；激進批評家特將莫爾根底學說

當作武器，攻擊當日的制度，以爲繼續演化下去，那些制度必要消滅。可巧，魏氏底人類婚媾史正是這樣反攻的利器。倘像該書所希求的那樣，「猿猴一類的動物」被人證明了單婚，此案便已獲勝；因爲有了「單婚本能」底存在，一切較高動物便有單婚制的天然趨勢。這樣一來，當時通行的制度便得到保障，文明（十九世紀的文明）底敵人便受到駁斥，被人毀滅。

這樣看來，就無怪魏氏一熱心使將證據弄得輕重倒置，凡與學說有利的材料都盡量引用，凡相反的都一概不管了。魏氏打算表明即在下等動物之間，性的結合也是「比較穩定的」，頗與婚媾相似，可以作爲後來家族發展的張本；他有這樣打算，所以實際引用布里姆那些似是作例的材料。他以爲有這種趨勢的動物，即如鯨、海豹、馴鹿、「幾種貓與貂」，「也許還有狼」。然若子細檢討他底材料，同樣又是割裂了事實，誇大了證據。魏氏用布里姆作主要的權威，然布里姆自己就說，鯨顯不出單婚的趨勢。就我們現在所知道的，海豹、馴鹿、貓與狼，都沒有這種趨勢。布利姆雖說海馬有這種趨勢，然已被一切旁的觀察者所反駁。事實雖然如此，可是魏氏底學說竟被大部份與他同時或晚一輩的人毫不批評地接受了。

所以我們不能再說一遍這是因為他底學說供給了當時一種需要凡足危害中產階級在倫理與經濟各方面的優制勢力的，都因他底學說得到保障，所以他底學說立刻成了當時文化堡壘底一部。

五 魏氏關於社會核心的謬論

論到魏氏底學說底另一方面，他說：「每個社羣底核心都是家，不是部落；許多的時候，家或者就是唯一的社羣。」魏氏在這裏將學說推到最基本的一點。原始社會底基本單位，是家，不是羣，不是部落。不但人類是這樣，他也必得說動物也是這樣。社會組織底基本結構既係得自家，不是得自羣，則家還不是社會生活中不可毀滅的一部嗎？只要毀掉家，社會生活便要蕩終正寢。換句話說，社會社會生活既不可毀，家自然永遠存在。在這裏也同旁處一樣，魏氏也是濫用證據與觀察，以便鞏固自己底壁壘。我們所看到的例則是：——雅庫特(Yakut)人之間根本沒有代表家的字眼，因為族黨吞並了一切人與人的關係。更有一個誰都知道的事實，即許多原始民族之間，所說的夫與婦並不准同居；那麼，魏氏所想的家的發展，當然是在這種風俗以後，不能在這種風俗以前。再舉旁的

例，班克斯羣島 (Banks Islands)、新赫布里底羣島 (New Hebrides)、北部巴布亞 (Northern Papua 卽新幾內亞)、新喀利多尼亞 (New Caledonia) 等處，都沒有家的組織底存在。相近的關係不是沒有，然而不能用「家」這字來形容，也不能像魏氏所形容的那樣，因為後者底意義是男、婦、小孩形成社會組織底中心。實際說，幾乎一切原始社會裏面「都是族黨的愛勝過夫婦底愛」。原始時代既是個人沉沒在羣裏，家的優制地位當然沒有可能。況且說，不知道父的生理關係，定然不會鞏固家的組織，忽略社會的組織。許多部落，許多民族之間，兄弟姊妹的愛，超過丈夫妻子的愛；這種情形，晚到索福客儂 (Sophocles) 底劇本安提俄尼 (Antigone) 還能找到顯著的證例，當然更足證明魏氏學說底錯誤。按布里法特 (Briffault) 底詳細考察，家的組織「與原始時代人類所有的基本社會衝動直接衝突，與原始組織極端相反；家的組織有個趨勢，要被壞原始組織。」家的組織採取宗法家長制度以後，它底本身性質便是個人的，不是社會的。由此看來，原始人絕對不會用家來作社會組織底基礎。我們現在所有的一切材料，論到社會組織底起源的地方，沒有一個證明魏氏底學說的；都是使它沒有力量，使它在大體上趨於毀滅。

然而魏氏學說，竟被我們底社會科學家囫圇吞棗地整吞下去了。這表明甚麼呢？只是表明一種事實：我們底社會科學並不關心客觀的事實，乃是關心那些利於當前的態度與制度的理論。

六 魏氏對於家庭起源的謬論

魏氏不但要說「單婚的趨勢」是天然的，家是社會底基礎而且要說人類的家的起源乃是單婚制的家。我們底社會科學家在這裏也像以前兩點一樣，一樣地歡然接受。那麼，根據我們現在所有的知識，我要說了這邊的話，恐怕沒有過分的毛病：魏氏以爲「我們最初的祖先幾乎只有單婚制」社會科學裏不切實際的結論，簡直有勝過這個的。我們已經見到魏氏對於高等動物底單婚習慣所下的結論，錯誤到多大程度。論到第三點，他以爲我們底始祖也實行單婚，他底錯誤也是一樣（參看布里法特所著母親）。魏氏有許多例子都是採用不可靠的證據，忽略更多更可靠的證據，並不聲明所取的材料頗有駁辯的餘地。他時常引用傳教士底觀察與批評，而不引用旁的能夠得到的材料，更足表明他底觀點與方法。凡有耶教勢力潛入的地方，原始的風俗都要改變，特別是入教很多的場合，而且，即使耶教勢力並沒有多大，傳教士底觀察也普通是戴上耶教道德的眼

鏡去解釋原始文化，不用每個部落固有的民儀 (mores) 解釋他們自己底文化。就是魏氏實際發現到單婚制的時候，他也否認單婚制與貧窮的關係。貧窮可以迫人採用單婚制，是任何旁的作家一見即知的，魏氏偏要說那是「單婚本能」底證據。他以為多夫制有個返於單婚的趨勢；然而我們若知道大多數原始社會底歷史，凡是經濟衰落的狀態沒有不是趨於單婚的，則他那種返於單婚的說法，便要全無意義。所以我們可以說，所謂返於單婚制，非因「單婚本能」，乃因經濟條件。魏氏既忽略了經濟這一層，看不到經濟原因底重要，實足表明他底分析工夫底弱點。我們只要遇着一個單婚制的部落，便可找到更多的非單婚的例證；這個事實也足以表明魏氏學說底荒謬與不可憑信。我們不要忘記，許多原始社會底婚媾與我們現在的字眼所表示的相差很遠；若用同一字眼表示兩種情形，簡直是太不倫類。譬如說，馬來牙 (Malaya) 的土人常有一個人「結婚」四十次或五十次的。拆洛岐·易洛魁人 (Cherokee-Iroquois) 一年常要換妻三次或五次。休倫 (Hurons) 的「女人被人購買」，或者一夜，或者七天，或者一月，或者一冬。馬馬虎虎地自然可以說這種關係是結婚的關係，然而這種濫用字眼，實有使人誤解的危險。倘在人類學的術語上創造一個新的名

字，避免這種誤解，當屬十分應該。這在單婚制一詞，尤易使人誤解。可是魏氏用了寬泛的定義，用我們自己底概念描寫文化決不相同的行為就要難怪，不但不能弄清這種關係，反倒使它糊塗了。一是原始民族因為經濟的壓迫，不能不行單婚；只要光景一好，立刻就會恢復多妻的習慣，如同帝王會長就是這樣。另一方面是文明社會，以單婚為制度，並用種種心理學的方法證明單婚是進化底記號。兩面縱屬都是單婚，然而兩面的態度則是定然不同了。前者顯然是不得已，是沒有選擇的自由；後者則是取捨自由，沒有甚麼不得已。即使我們知道，文明社會底單婚制度也是起於經濟的原因，附和經濟趨勢而來的宗教，又將已成的事實加以鞏固；然在近幾世紀所樹立的文化壁壘，已經完全掩沒了那種原因，使它顯着好像文化選擇的結果，作為文明行為與文化選擇上進了一步的證據。這種「好像」這種文化的障眼法，弄得非常有效，使我們對於單婚的態度，直到最近為止，看成基本的，不是後來產生的。魏氏既不會分別原始社會所行的單婚與文明社會所行的單婚，也不會說明耶教團體裏的單婚乃是環境的結果，不是內在的精神的選擇。

魏氏這樣不充分可以疑惑的證據，竟被各門科學家，如生物學家、心理學家、社會學家等不分

皂白地一齊採納，頗足證明證據本身不只有理論的價值。就是今天，這類不分皂白的採納還未完全停止。例如真寧斯（Herbert Spencer Jennings）這樣一位生物學家，在家底生物學的基礎一文便有下邊一套話：

父母永久協作的趨向，更因子息需要長期的看護，強有力地鞏固一下……

父母彼此分離，沒有時候不是破壞父母對於子息所盡的使命的。這種情形，在高等類人猿、猩猩、大猩猩等是這樣；在人類也再清楚不過，不過程度較高罷了。……子息底看護可以不是永遠，婚媾的繫結則是與年同久。恆久的單婚繫結，不管是飛禽，不管是哺乳動物，都因功能的要求，單獨出現，促使恆久單婚底出現的生物學的需要，越在高等哺乳動物便越繁衆有力。

然而真寧斯並不到此為止。旁的權威急於證明此點，引徵他的非常之多。凡引徵他的人都引上魏斯特馬克，以作最後的權威。另一位（已故的）著名的生物學家加羅威（Thomas Walton Gallows）有一篇文章（Monogamic Marriage and Mating）也說：『人類與動物都是趨於永久的異性同居，反對臨時的關係。』新近出版的一本二十四種婚姻觀時時徵引真寧斯與魏斯特馬克。該書結尾的幾頁有這樣的話：

婚姻是人類婚媾的基本形式，已被大多數的人類學家所承認。一九二七年在布法羅（Buffalo）開美國今日家庭生

活會認真寧斯教授在講壇上說得很好：「單婚的家庭，有僧老的夫婦，似乎是悠久的演化過程中最後的一段」
魏斯特馬克在所著婚戀簡史上也說，單婚是任何民族所許可的唯一婚戀形式。

七 魏氏底流派——馬林孺斯基等

今日流行的社會科學的教本，隨意翻一翻，便可遇到相同的引語。我們底整個思想界，實在充滿了這種態度與信念。這是通行的意案底一部

這種態度倘若只是某種神話底結果，只是存於洪荒時代的宗教信仰，我們或者可以說它表演着文化落後（*Cultural Lag*）的例子，直捷了當，非常省事。然它並非文化落後底表示，因為我們在上而已經說過，它在近代特為主要的後盾的，不是宗教，乃是科學。顯著擁護它的，不只衛氏與真氏；除了少數沒有勢力的例外以外，幾乎每個近代人類學家都在保衛它。馬林孺斯基、托馬斯（*Thomas*）路義（*Lowie*）都是例子。

我們若仔細考究這些學者底論點，我們可以清楚確鑿地指出他們採取了甚麼樣的維護方法。馬林孺斯基對於靈長類與原始民族所有的性的生活的結論，一點也不比魏斯特馬克或真寧

斯過失較輕。他所著的蠻野社會裏的性及其抑窒（即本書）一書，以為人自動物階段沿襲過來的羣體生活，只有家這型類。他不但假定家在靈長動物已有存在，並且更進一步，與魏斯特馬克一致，否認雜交時期底可能，否認家的型類以前會有聚羣的生活。他實際說過，「沒有任何人類組織可以說是起自類聚的趨勢。」（本書頁179，即第四編第二章末段。）那麼，在他看來，使文化繼續創化的，當然是家而不是羣。他有一個與這樣論點一致的假定，以為人自靈長類的祖先可以遺傳一個家的生活的趨勢，不是一個雜交的羣體生活的趨勢。凡此一切，顯然都與以前所說的魏氏一派相一致，只給真寧斯與一般的社會科學增加一些勢力。

然而考察馬林孺斯基底地位以後，知道魏氏所有的弱點，他也都有。馬氏自然不與前輩的魏氏犯着同樣特殊的毛病，可是全盤的結論乃屬同一範疇。密勒爾（Gerrit S. Miller, Jr.）底作品（Some Elements of Sexual Behavior in Primates and Their Possible Influence on the Beginnings of Human Social Development）已經充分地證明，「馬林孺斯基底著作全是根據通俗的誤解，見了家畜的有蹄類（ungulates）與肉食類（carnivores）所有的性

的行爲便給靈長類加上然後再將靈長類與人類比較起來。」密勒爾博士在哺乳動物學範圍以內的著作，非常謹嚴徹底；他考察了一切關於靈長類底行爲的事實以後，指明魏氏馬氏這一派的謬誤思想。密勒爾所說的，完全與魏斯特馬克、路義、真寧斯等人所說的相反，我們底靈長類的祖先並無單婚生活。密勒爾說：「幼年的猴只是依附着母親，可以由她獨手撫養起來，無需雜猴底幫忙。我沒有見到充分的證據，足以建設真正的家的繫結。」哺乳動物學家觀察哺乳動物底性的行爲，自然比人類學家或社會科學家來得方便。然而哺乳動物學家不但否認猴類之間單婚生活底存在，乃要更進一步證明雜交的羣體趨勢，推翻魏氏一派所說的家的趨勢。密勒爾關於此點的文章十分重要：

利用實地調查，研究終世界的猿猴底生活史，我們見到組織散漫的群與家庭存在，乃是常例。這種成羣打夥的結合，較著地顯現於長臂猿 (*Gibbons*)、猩猩 (*Orangoutan*)、闊猴 (*Macaque*)、瘦猿 (*Languira*)、長鼻動物 (*Proboscis*)、長尾猴 (*Aenona*) (註一) 及鸚猴 (*Barracoa*) 之間。至於大的類人猿顯然也是這樣。類人猿底證據，雖然不易得到天然的確的觀察，然就籠養所及，凡是人類以外的靈長類，不管是狒，是大的類人猿，都不能證明森林裏自由結隊的性的生活與哈密爾敦 (*Hamilton*) 所見的主張不同。哈氏在夢式頭 (*Manicita*) 見到靈猴 自由漫遊於灌木林 中 (那就是雜交)。

所以雜交的羣體生活不能不算人類祖先底狀態，因為根據一般的遺長類底習慣，一切已知的根據都是這樣。反過來說，人類與猴類共有總體行為，祇適合於雜交生活的需要，所以硬說人類底祖先所形成的羣體生活偏曾不與現在通行於人類以外的質具類處生活，十分不易。況且說，人類底性的行為，倘若實際怎樣就成怎樣，而不看成因襲的想像那樣，則在表面的文化結晶以下，不難查出特別顯顯的雜交的原始羣遺留下來規模與痕跡。

現在我們可以見到需要，對於人類趨勢與制度底起源所有的見解，必要重新估價一番了。究竟不與旁的動物相差太遠，然而我們太容易相信人與旁的動物迥然不同。人的趨向不但遠超家的制度以前，而且溯到人猿的葉羣密勒爾在那本書底另一個地方曾說：「我們好像有理由相信，人猿的集羣生活與同在的雜交生活，必存在於今日的人類社會系統裏某段祖先的歷史。」人類學底職務自然是了解人類。然而了解人類，必要無所規避無所粉飾地研究前於人類的原始衝動與動機，看看它們怎樣支配人類底行為。可是我們若不可避免舊的習慣，必要將他看成原始的紳士，不管他底實際行為，而管我們替他想像的行為，我們便永遠不會了解他。

(註一) 譯註：(開氏原書所引作 *gnenons*)，遍檢字典不得，引文係據 *Journal of Mammalogy* 第九卷，但手下無該雜誌作參證。檢 *E. Ingersoll: The Life of Mammals*, 1917 年版，有 *gnenons* 及 *rueregas*,

因疑開氏誤印。按 Guenon, 漢譯爲長尾毅, Ingeroll 書第 83 頁, 謂處於非洲林居, 可登壁立岩面, 好動, 富好奇心, 猴戲者多用之。

八 我們對於兩造的解釋——「文化迫力」說

這一些批評與以前的批評, 都足證明魏斯特馬克一派的道德觀念底全盤建築毫無事實作基礎。這一派的上層建築, 乃是滿足欲望的建築, 勉強加在人類學上的建築。這一派所得的普遍接受, 也正是因爲這種緣故。各種社會科學是永遠樂於接受這類自衛的理論的。自由貿易學說站在正統的地位的時候, 經濟學家與社會學家都是它底毫不批評的倡導者; 只是到了今天, 自由貿易已經失掉固有的勢力, 經濟學家與社會學家纔加以批評, 纔有時不加擁護。只有一種原則或制度已經塌臺, 纔會使它底原來倡導人客觀地看它一下。因爲這種緣故, 而且是主要地因爲這種緣故, 對於魏派的反動纔在今日有了較大聲勢的可能。世界大戰促使十九世紀的倫理與經濟完全塌臺, 於是中產階級底圓滿的迷夢, 突然驚醒; 絕對的演化觀念, 沒法不放棄。結果, 相對的觀念慢慢得了勢力。物理學底相對論特別發達, 自然也有一部貢獻, 促使社會科學變更重心。

羅斯特馬克底學派固然倒了，然而魏派底倒並不是說人類學家與社會科學家必要回到莫爾根去找材料，去找解釋。完全不是這樣！莫爾根底演化學說，我們在前面已經說過，也同樣不能再加擁護。這倒不是因為莫爾根關於原始社會底道德與婚媾所下的結論不較魏氏更近真理。他實際是較魏氏更近真理的。然而我們不能再跟着他說，每個部落底歷史所有的婚姻制度都經過幾種一定的階段，而且每個階段都是由着旁的階段脫化出來。因為幾種部落存有性的共產，並不足使我們一般而論，以為整個原始人類底歷史都是這樣。我們不能這樣，也就等於某種原始部落有了單婚底存在不足使羅斯特馬克武斷地說，我們底原始祖先幾乎普遍地傾向於單婚的習慣。一方面，固如我們所信，我們有充分的證據，知道社會組織底早期沒有家庭存在的可能；然在另一方面，我們沒有充分的證據，找不到一切社會所共有的整齊齊的性的關係底演化階段。換一句話就是，關於原始生活底全體，我們知道不是怎樣的比我們知道是怎樣的還要多一些個。莫爾根底錯誤，便在未能承認這個事實。他見到許多的事，在特殊方面都是對的，在普遍方面便不對。他底弱點被演化派底武斷態度所加強，竟要混合特殊與普遍為一談，使兩者異辭同義。

我們這樣分析人類學底理論，能得甚麼樣的結果呢？我在此點希望貢獻一些理論，用社會學的事實說明我們討論過的現象。這種理論，簡單地說，就是將上面兩派（魏與莫）底衝突看成某項社會勢力底表現。這項社會勢力會發展成我所叫作「文化迫力」（cultural compulsives）的東西，發展成「文化複體裏面有利可圖的趣益」。文化迫力影響了一切理論與解釋底形成，然在這些理論與解釋所受的反應，比在這些東西底形成裏，更屬看得明了。所以用社會學的眼光來看，魏氏學說所受的反應倒比學說底來源更屬重要。談到莫爾根，也是一樣。對於他們兩位底學說所有的反應，已經變成活的東西，有動力的東西，成為當時通行的文化底一部，就像政治選擇或科學發明成為當時通行的文化底一部一樣。他們底學說，或者正確，或者不正確，除了對於他們底本門與一般的社會科學所有的影響以外，本身並沒有甚麼重要。

激進派捉住莫爾根底學說，並不是因為莫爾根底學說，代表人類學最終的權威。他們採取他底學說，乃是因為合乎他們自己底社會演化的學說，合乎正反合的辯證法，足以幫忙馬克斯將文化看成經濟單位的解釋。莫氏學說供結馬克斯底辯證法一個歷史的例證，供給無產階級一個新

的歷史的意義。同樣，魏斯特馬克底學說被中產階級的知識份子所採取，乃是因為他底學說適合中產階級的道德理想。中產階級底民儀，因為魏氏而得到所說的科學的根據。正因這種緣故，魏氏底學說纔被中產階級底知識份子所接受，被激進的知識份子所反對；在大學與大學教授之間非常流行，在革命的中心便不流行。

不管是在魏氏或是莫氏，兩面都足表演着「文化迫力」證明階級的因子顯然是決定勝負的因子。魏氏保障了中產階級底倫理，所以魏氏被中產階級底知識份子毫不批評地接受了。莫氏對於無產階級的壁壘設備了武器，所以莫氏也被恩格爾、考次基、普列查訥夫（Plecharev）之流的激進份子毫不批評地接受了。這麼接受下來以後，彼此便立刻分頭去作有利階級底權威。兩個人誰都變成了一種「文化迫力」，那就是階級因子所制定的「文化迫力」。結果，誰底著作也不能客觀地看一看。就像一切文化運動一樣，感情方面都是勝過理智方面。每一個人底批評，都要留給他底敵人去作，不要他底信徒去作。因為有利可圖的因子蒙蔽了兩方面底眼睛，誰也看不見他們自己底權威底弱點。凡與自己底階級有利的方法，便被採作科學的分析；沒有利益的，便在放

樂之列。於是每個人都變成一種「文化迫力」底集中點，不成一個對於社會科學的客觀貢獻。於是由着抽象的科學，走到活動的文化。魏斯特馬克得到更高的勢力，不是因為他底學說本身有甚麼內在的優點，乃是因為他所得到的中產階級倡導人都與大學有關，或與旁的學術機關有關；提倡莫爾根的，因為是激進份子，沒有這樣的勢力。魏氏特別出風頭的緣故，是在一切教育家都是中產階級，都幫他底忙。所以他底著作成了一個「文化迫力」——一個中產階級底「文化迫力」。

然而我們不要忘記，激進派並不是不這樣，不是不與圖利的因子結在一起，不過是方向不同，成爲一個相反的「文化迫力」罷了。莫氏那種對於激進派不可侵犯的情形，與魏氏對於中產階級一樣。凡是批評莫氏的，都被罵作「資產階級」。激進派既被有利可圖的動機弄昏，所以對於莫氏就像中產階級的學者對於魏氏一樣，都是沒有批評精神；在過去是這樣，在現在有的方面還是這樣。所以這裏也運行着一個「文化迫力」，使人採取武斷的肯定，忽略虛心的批評。

我們已經說過，武斷的肯定只在被肯定的原則與制度起始衰落的時候，纔會失掉勢力。若不是歐戰以後中產階級的道德迅速地解體，若不是家庭有了空前的變動，有了幾乎等於革命的變

動，則在近幾年來魏氏底學說絕對不會被人非議；布里法特（Briffault）對於他的批評，倘若出現的話，也許受到少數人底稱贊，然而不會風行一時。只是中產階級底倫理經濟等學說普遍衰落了，然後纔使魏氏底勢力在一般的社會科學與個別的人類學裏面消沉下去，死亡下去。

九 「文化迫力」說對於社會科學的貢獻

歸結起來，我要說：魏氏與莫氏底勢力所代表的成派的社會觀念，固結起來的社會觀念，除用「文化迫力」的說法以外，沒有旁的方法可以解說。我相信利用這個說法可以了解學說與作家所以升沉消長的道理，可以了解推動他們底升沉消長的社會關鍵。這種關鍵並不是作家學說底本身真理，乃是作家學說是否適合旁的趣益，那就是所要代表的階級底趣益。這些旁的趣益，這些更較基本的趣益，足以促使作家學說變成「文化迫力」。盧梭底勢力是一個同樣好的例證，與魏斯特馬克和莫爾根同樣好的例證。「文化迫力」用心理學的形式代表社會底利益。它所以成爲迫力，是因表現的思想要靠思想所代表的利益大小去定有否勢力，不能思想底內容或結構究竟正確不正確。文化迫力底內容，我們已經說過，感情較多，理智較少。文化迫力底起源是學說所代表

的利益，所以利益不取消，迫力不毀滅。然而這些利益總是與我們同在的，除非社會改組失掉它們以外，總是與我們同在；只要同在，便無法不受影響；不管怎樣設法客觀，總要關心這些利益。所以我們底事務不是否認「文化迫力」底存在，而是小心一點，不被迫力所迫而「利令智昏」致於看不見對於我們底理知遺業極關重要的事實。

「文化迫力」在社會學說底範圍以內前例很多。馬克斯派是分析這些的能手。他們利用了激進的辯證法早已證明階級怎樣利用思想與學說來保護自己底階級，延長自己底階級。近幾年來，除了激進派以外，少數自由思想的社會學者也起始證明階級因子底存在，如討論種族，新馬爾薩斯主義，優生學等都在思辨的技術上具有階級的因子。他們沒有看見的去處，與激進派所沒有看見的一樣，是了解社會思想的很重要的事實；那就是，他們自己的思想與他們所分析的思想，同樣都被「文化迫力」所支配。我在這裏要用「文化迫力說」加重甚麼呢？我要加重的是一切社會思想，不管激進的或反動的，同樣都被一個迫力所渲染；凡自己以為避免了文化迫力的都是欺騙自己，採取在社會上十分錯誤的道路。激進派與反動派同樣被文化迫力所捉獲。前者能够指明

後者被迫力所迫的思想，然在自己思想裏面永遠發現不出同樣的迫力關鍵，只是目的不同而已。自由派的社會學者談論着思辨的技術與階級影響永遠都好像自己不受這樣影響底拘束。這篇文章分析的目的，即要指明不是那麼一回事。自由派的社會學者實際是被「中立的」的迷霧所騙，以為自己可以超於戰事以外，可以離開兩造衝突的趣益。然而事實是，自由派的社會學者大多數多與大學有關，都靠中產階級的環境以謀生存。那麼這還不足證明他們在社會科學裏的隔離態度完全靠着錯誤的前提嗎？

所以，文化迫力底存在使社會科學底客觀性沒有可能了。社會科學辯護自己底客觀性，實際多半是自衛的手段，不自覺地掩藏了迫力因子與信仰等存在。沒有人能夠客觀地解釋社會現象，加以客觀的評價。人只能客觀地考察節目，採集事實——然不能加以客觀的解釋。解釋需要一項心理系統，一個目標，一個鵠的。這樣的心理系統、目標、鵠的，都被文化迫力所支配。活在任何社會裏的任何人，都是由着那個社會得到知覺，得到思考的方法，得到特殊的見地。他在那個社會所屬的階級更支配着他底思考與見地走到甚麼方向。只在物理科學裏面，因為採用的方法是數量的方

法，不是比較的方法，而且討論的問題也不足影響社會生活底主要結構，纔能逃到那種迫力範圍以外。

社會思想是需要文化迫力的。社會思想而無文化迫力，就會缺乏線索與統一，索然沒有意義。人類之所以有價值，不是因為它搜集了關於原始民族的事實，乃是因為那些事實對於我們底文隨意義。為人類學而人類學，比為藝術而藝術還要荒謬。可是我們已經知道了，人類學也是與旁的社會科學一樣，也是充滿了文化的迫力。自覺着文化迫力底存在並不足使我們脫離迫力而自由，因為那便等於說個人比社會大，來自社會且被社會所支配的個人心能會比社會大。可是自覺着文化迫力底存在可以避免太無批評精神的更較荒謬的極端，因為文化迫力可以迫着我們太不批評。我們這樣激進派的人不用希望客觀地考察社會——我們底客觀目的已使那樣的客觀性不可能了。以同樣的道理中產階級的人物也不多具一點客觀性。人能客觀的地方只是不與社會急切問題相干的地方，然而那又是對於社會思想不關重要的地方。我們現在所能作的是，激進派要小心莫爾根或任何將來的莫爾根，不要因為莫爾根已經變成他們底文化迫力底一部而毫無

疑問地接受下去；中產階級的社會學者也要小心魏斯特馬克或任何將來的魏斯特馬克，不要因為魏斯特馬克已經變成他們底文化迫力底一部而毫無疑問地接受下去。換一句話說，覺到社會思想裏有文化迫力的成分，可使我們在「文化迫力」底範圍以內更多一點自由，更多一點批評精神。

歸根結底地說，社會科學裏的知識究竟不過是來自社會衝突的過程；我們底當前任務，就是實際覺到這個衝突，覺到這個衝突所創造的迫力，即在迫力底範圍以內盡量爭得自由的餘地。對於這件事，就像對於旁的事一樣，激進派應該作急先鋒。

乙 馬林樁斯基對於一種假說的考驗——該項假說即以對於單

獨一種文明所有的先入之見為根據者

譯本附錄一既將人類學在社會背景方面所有的分野介紹大體，以明原作者馬林樁斯基所處的地位，茲再譯錄本篇，專對本書加以分析，以明本書所對付的中心問題與在方法上的貢獻。

本篇作者係芝加哥大學賴斯外爾氏 (Harold D. Lasswell)，原文刊於一九二八年春季作成，並於次年春季加以修正，載在一九三一年出版的社會科學方法論 (Methods in Social Science) 第 480—485 頁。該書係 Penryl-vania University 萊斯氏 (Stuart A. Rice) 所編，芝加哥大學出版部出版，共計八百餘頁。該書底特點，乃在選擇標準為社會科學界底權威者所有的公意，不是個人底私意。該書底背後，乃是美國社會科學研究總部 (The Social Science Research Council) 底科學方法委員會 (Committee on Scientific Method in the Social Sciences) 具各門社會科學中在方法上有特別意義者，均由專家加以分析，這本社會科學方法論便是各專家對於各種方法所有的個案分析底論文總匯。分析底方面，計分九大類：(一) 研究範圍；(二) 研究對象；(三) 研究單位；(四) 文化現象底空間分佈與時間次第；(五) 以發展階段來解釋變遷；(六) 以特殊的因果型來解釋時間的次第；(七) 不能用單位變量的因子之間所有的關係及其解釋；(八) 能用單位來量，但不能支配試驗條件的因子之

附錄 乙 馬林樁斯基對於一種假說的考驗

圖所有的關係及其認識；(九)能用單位來量且能支配試驗條件的因子之圖所有的數量關係。

我們現在採錄的這一篇，乃爲第七編八篇論文之一。

一 馬氏原書提要

簡單地說，這本書是將心靈分析的一種基本學說加以人類學的批判。馬林禡斯基第一次認真地注意博羅易得底學說，是在一個珊瑚島的多島海梅蘭內西亞的土著社會進行實地研究的時候。這本書底第一編討論了問題底一方面，即「家庭以內所有的衝突、熱情以及依戀態度，是因家庭組織底不同而不同呢？還是普通人裏都是一樣的呢？」馬氏主要以超卜連茲島的材料作根據，認爲那些情形是因家庭組織底不同而不同的。在超卜連茲島民之間，所有的不是對於父親的仇恨與對於母親的性慾那些被抑窒下去的心理，乃是對於母親的仇恨與對於姊妹的性慾（兄弟姊妹之間的亂倫是嚴格的禁忌。）馬氏底論旨是：家庭組織上有特殊的形式便容易使家庭情感發生特殊的結構，而且馬氏管家庭情感底總體叫作「核心家庭複識」。所以他認爲「蒸母複識」是父系社會底核心家庭複識，而且相信他第一次描寫了母系社會底核心家庭複識。

本書第二編所討論的，是傅氏學說底另一方面。傅氏說，顯現於家庭的被抑窒的心理，更在社會結構與傳統上產生基本的影響。政府、神話、斐語等形式，以及許多旁的表現，都被傅氏解作基本的忒母復識。可是馬氏否認忒母復識底普遍存在，且又發現了另種家庭組織所特有的復識，所以更要決定母權復識是否也在母權社會以內產生特殊的影響。他以母權復識進行研究起卜連茲的神話、斐語，以及其他類似的事實，更證實了他底主要結論，以為傅氏認定基本的家庭復識具有深切的重要性是對的，但認定一種基本的家庭復識具有普遍的存在則是錯的。

本書前一半已經預先發表過，所以後一半即就心靈分析家對於前一半所有的批評而加以討論。他對於自己底見解已有改變的事實，並不諱言。他原來說過「幼小的機體對於母親肉體的密切接觸，有性欲的反應。」但在現在的頁尾小註上便說那是「謬誤」的了。

本書第三編詳細地討論傅氏關於文化起源的假設。傅氏以為，文化底起源，乃在衆子成羣，殺殺老這件事。馬氏則反對這種假說，其詳細理由以後再加討論。

本書以第四編爲結尾，所包括的是著者認為對於文化起源一種更爲滿意的理論。他說，人能

發展文化，係因人有天賦的可變的本能；至於滿足本能所有的常常變化的方法則靠文化來作傳遞的媒介，並不靠『羣衆心靈』；不管是將『羣衆心靈』看作生物學的實體，或是看作形上學的實體，都是不行的。

二 人類學與反證

以上提要，或已够使我們明白本書底內容，而可討論方法上的意義了。本書可引起的論點，實在很複雜，乃是顯然的；因爲本書在一個觀點之下所羅列的事實與解釋，是許多類的專家都要負責的，譬如實地自然科學家，實地人類學家，比較動物心理學家，診斷室的心靈分析家，以及遺傳學家之類，都在其中。所以我們進行分析的工作，不能不有些武斷地專專提出幾點；第一點就是本書給我們一個印象，使我們知道試驗社會科學的假說的時候，一個人類學家能供給反證到多大程度。

系統地研究社會的學者實在聊聊無幾地散佈在地球上比較不大的地方而且實際上都有西歐文化的先入之見。他們所取的材料，自然是取自最容易取的地方，再加上語言地理等阻障，更

不能不限於西歐底小天地。在思想上沒有不同的文化作對比的經驗，更容易犯以偏作全的毛病。這些話，好像對於傅羅易得正合適。他自然知道母權底存在，不過他在心理充滿了一種主要文化的臨案例證，而且文化不同的事實不是他十分關心的。馬林權斯基底地位則大不相同，他自早年起，便以社會學的（文化的）現象作研究的中心。他遇到傅氏底學說的時候，乃是處在一種民族裏面，只要按着字面將烝母複識的說法引用一下，便能立刻見到顯著的例外。馬氏心裏所有的思考格局，竟到這等程度：以致對於毛爾（Moll）與傅氏底不同，也會根據西歐的社會差異，來使彼此調和。傅氏好像是相信，兒童在性欲上經過一個「潛在期」，毛氏則不會提到這個階段。馬氏說，傅氏所遇到的西歐上流階級很容易表現潛在的現象，毛氏所遇到的受教育較少的階級則不容易表現那種現象。（關於這等理由，我們不必在此多談。）

一種科學思想的原則，乃是選擇最相反的例子，以考驗一個假說。人類學者所搜集的材料足以使人注意此等反面例證底存在，乃是對於我們現在討論的問題特別顯然的。惟有在文化結構與功能上的長久的思辨經驗纔會切實感覺到它底意義，這一點似乎是因馬氏而得正面的證明，

因傅氏而得反面的證明了。人類學的實地研究大可以校正以偏蓋全的毛病。

三 兩重本領問題

凡遇本行以外的專家而有勇氣考驗他們底假說的人，都會將自己弄到四面受攻的地步。馬氏有甚麼憑據可以拿給心靈分析家們去證明他有資格來裁判他們底學說呢？關於他自己在心靈分析上面的訓練，他沒有清楚的陳述。我們所能猜想的，他在心靈分析上的認識，乃是實地作人類學的調查工作的時候，得自書本的，以後更與不甚了不得的心靈分析家談話，也得一些認識。然而心靈分析的專家則要說，尙非自己受過旁人底心靈分析而且在正當的指導之下有過分析旁人的訓練，則遇到這等材料的時候是不會有可靠的眼光。馬氏掌出的不是證書，只是研究結果，遇到嚴格的專家便容易有好多地方受人批評。對於心靈分析家給與「複識」這個字眼的意義，馬氏均在這許久保持一種誤解，乃是欲加以罪的話。同時，馬氏竟自認對於心靈分析最近發展的理論是莫名其妙的，那更顯得是反抗而不是聲辯了。

我們要在原始社會以內試驗心靈分析的假說，顯然只有有限的方法可取。第一，如本例所示，

這種工作可由一位人類學家去進行，他不是內行的心靈分析家，但對於傅羅易得、阿德勒（Allier）、阿台克（Aché）、容（Jung）或蘭克（Rank）等派的理論與工作，有相當的了解。第二，有經驗有經驗的內行心靈分析家（根據史考特，係彼此競爭的某一派有所承認）也可以研究普通人類學，經過語言的難關與一切關於實地工作的其他難關。（我們在這裏不必提專靠書本的心靈分析家，因為他們曾受人類學家所責難，與馬氏受心靈分析家底責難一樣。）第三，心靈分析的專家與人類學的專家，可共同研究一個地方，以便彼此截長補短，互相提攜。我們值得注意的，是專家共同作實地研究這件事不幸被人完全忽略了。托列斯海峽調查團（Torres Straights Expedition）以後簡直沒有後繼者。

四 互調方法問題

馬氏底話覺得武斷而不充分的另項理由，乃在不會利用心靈分析的個人追詢法（Psycho-analytic interview）；他不會用心靈分析內行的方法去試驗心靈分析的學說。所以心靈分析家很容易想，倘若對於士人進行正確的心靈分析的話，背後的森母意識是仍要表現出來的。

此點當然不一定能够批評馬氏，因為馬氏自己底想法也許是對的；他說，心靈分析完全是歐
洲文明底特產，在原始文化裏面是沒有用的。倘若這樣，則不同文化底比較將要永遠靠着間接的
方法來搜集人格材料，而且即在同一文化以內，倘若取材的方法不同，我們也沒有判斷個人生活
史料的原準了。譬如說，有的材料是在個人心靈分析以後由分析者來筆記的，有的是在分析的途
中將被分析的人所有的答案寫在問題表上的，有的是用內省的工夫個人自己記錄下來的，有的
是在日常生活之中由參加者加以觀察而記錄出來的；凡此種種材料，哪一種比較更好，都無從遽
下結論。

五 報告材料

一切關於記錄底形式與可靠程度的種種問題，均未得到應得的注意。記錄原稿底價值，乃在
詳載一切詢查手續所有的狀況；譬如說，答話人底行為與名譽，答話人與問話人彼此相待的態度，
以及能够校正所陳各點的證據都是甚麼。調查人怎樣引申經驗與節約經驗的一般方式，是可以
測驗的；規定出此等測驗的方法，也是很有用處的。

馬氏並沒有公佈他底記錄原稿，所以不能靠着他底著作來品評他有多大程度遵守了他在西太平洋的儀式貿易人 (*Argonauts of the Western Pacific*) 所列的方法。(該書於一九二二年爲紐約 E. P. Dutton & Co. 出版)

六 以單純作標準

馬氏對於研究的難關，不管有怎樣沒有勝過去的地方，也總算成功到一種程度，使心靈分析的領袖們不能不注意了。開斯博士 (*Dr. Ernest Jones*) 對於馬氏先行發表的單篇論文，批評得很詳細，很有敬意。他承認馬氏底話，說在母權社會對於母舅有被抑窒的恨怒，對於姊妹有被抑窒的慾情，但不承認馬氏底解答，不承認這種事實是因那裏殊特的家庭制度而產生的結果。

馬氏說，超卜連茲人的父親在子女底生命裏面，乃是幫助人，不是權威底代表。父親底地位，要在日常需要上看顧嬰孩，而且陪着他們玩。父親底性慾要求，不是向母親要求的權利，乃是得自母親的賜與，所以避免了許多家庭的糾紛，不像在歐西那樣，一有家庭的糾紛便使孩子袒護母親，憎惡父親。父親不能決定家庭底經濟命運，因爲他底責任乃在供給他自己底姊妹底家計。母親仰仗

於自己底弟兄，可是母舅又另有家室。所以站在風俗底立場上來發號施令的是母舅，不是父親。這些事實，是馬氏用來解說超卜達茲的母權社會所有的情操組織所以不同於歐西父權社會的地方，因為作父親的在歐西父權社會以內既是經濟的供給者，又是權威的執行者。

馬氏與心靈分析所有的不同解說，可用單純這個標準來加以考查。阿斯發揮傅羅易得的說法，以為母系社會以內那種恨母舅愛姊妹的情形，乃是烝母複識底化裝表演。母權社會是家庭組織底最初形式。母系社會的興起，乃在原來的殺老記憶還在種族裏保持得很強的時候。在這個時候來維持社會底統一，只有「分解烝母複識」一途，以使權威不在極受忌恨的父親身上（因為父親是在性欲上與兒子競爭的），而在本家以外的另一個人身上。以後種族的殺老記憶慢慢地淡薄下來，不再需要移花接木的辦法，於是纔有父權社會底可能。所以在阿斯看來，父權社會「乃係表明人們已能承認父親底無上權威，同時又有歡迎這種權威的本領，既不必假借母權制度，也不必利用複雜的禁忌系統。這個意思就是人類底馴服，漸漸吸收了烝母複識。人類終於可以會見真父，與他同居了。傅羅易得滿可以說，承認父親在家庭裏的地位，足以表明文化發展上最重要的

進步』(見心靈分析國際學報 (International Journal of Psycho-Analysis) 卷七, 第二期, 頁 180 (一九二五年四月)「母權與蠻野人底缺乏性的知識」一文)

馬氏則用不着假定根父本能底消失, 便能解說複雜文化裏面父權底流行。不論母系與父系, 都永遠沒有單獨充作紀認宗親與世系的標準的; 但不管法定地加重那一方面, 都有各種不同的社會利益。

在母權制度之下, 孩子永遠受到兩重的權威支配, 家庭也是兩半的。這樣, 在原始社會以內, 有複雜的雙重關係, 可以使社會鞏固, 但在更較進步的社會, 便引起種種等等的糾紛。文化越進步, 系的制度與分類的宗親(註一)越消滅, 部落、城市、國家等地方組織越不得不單純, 則父權制度自然佔優勢。

馬氏好像將心靈分析的解釋追索到十分牽強的地步。一種假說底長處, 有一部份本是在單純而可證實。倘將這個標準用來衡量此等解釋, 則馬氏底論點似乎是佔優勢的。

(註一) 譯註: Classificatory kinship, 已見本書正文, 即長於己者在男稱父, 在女稱母之類。

七 以文化起源說作標準

馬氏批評傅氏認「罪犯爲文化起源」那種學說的時候，自然立刻捉住擺在浮面上的矛盾。但馬氏底要點乃在批評傅氏與岡氏底假說關於文化起源問題的全盤思維方式。觀察文化底起源，是顯然不可能的事。

發展文化的因子，是互相複雜，互相依賴的；對於發展的先後，我們雖然沒有認識，沒有表徵；對於萌芽的一切玄想，雖然時間買票完全逃在我們底知力制裁之外，我們究竟還能研究因子之間的關聯，得到很多的啓示。我們不能不在發覺混亂的文化裏面研究這些關係，但可將這些關係追溯到比較原始的形式。我們若能這樣得到固定的法賴方案，若能見到一切文化現象裏面都有某種關聯出現，我們就可以說，任何與這些定律相反背的假說，都該判爲無效。不想這樣，一切文化過程底定律若都表明某種因子底無上影響，則我們必須認定這些因子也是支配着文化底起源的。在這種意義之下，起源的觀念總不含着在時間上居先或在因果關係上有有效的意義，不過指出某種活動因子普遍地發現在一切發展過程裏面，所以也必發現在萌芽底起點。

馬氏證明，物質文化在人能依據傳統的技術利用工具以前，是不會出現的；可是傳統的技術包括着知識，知識與傳統又包含着語言。所以語言、思想、與物質文化，是互相關聯的。這種關聯的

情形，必是在任何發展階段上都是這樣，所以在文化底萌芽時期也必得是這樣。」這樣的論據，也同樣適用於物質生活的布置，宗親的系結，以及道德規律等等。據我們所知道的，文化本來變遷得很慢，所以設想文化有個急轉直下的起源，是不可能的。

文化必得有容易變化的本能賦與以作基礎。個人遵照文化型而有的行為足以範鑄成在文化上相宜的行為。所以我們可將文化看成「每一世代藉以積蓄經驗以傳於後代的媒介。這種媒介乃是物質什物，傳統，以及印板式的思想過程所有的總體，我們就管這個總體叫作文化。」這樣，馬氏便用不着像傅氏那樣假定一種「羣衆心靈」；傅氏不明了文化底媒介作用，所以為方法上的便利，非那樣假定不可。同時，為解說集合行為起見，馬氏也用不着假定甚麼「類聚本能」。

八 功能概念

「功能」這個字眼常見於馬氏這本書，但沒有定義。有些地方，某種行為底功能便是那種行為所產生的結果。甚麼行為產生甚麼結果，自然要在估優勢的觀察者纔會看得出，而且看出來的情形，又會不一致。不過這種情形在不是試驗性質的問題方面，本沒有特別的困難。困難底起頭，乃

在我們將行為分類，看甚麼有用，甚麼無用的時候。如欲達到某種重要結果（或重要在結果本身，或重要在當作手段以達另項目的）而認定一種行為是必不可少的（即不能用旁的行為替代），則這種行為便是有用的。所以將某種特殊行為用這個範疇來分類，當要預先假定一種共同意見，其認定總算不可替代，甚麼算重要。

馬氏說，類人猿在牝性生產的時候有與她同居的「需要」，「因為她需要幫助」。人類以外的動物能因本能而盡保護牝性的職務，至於人類，則因本能不可靠，非用文化來代替本能以使男人盡到保護女人的職務不可。馬氏以為這樣利用文化乃是一種「需要」，意思就是說，替代文化的東西是無從設想的。然而，一切牝性的類人猿並不同時懷孕，是應該能够彼此相看護的。現代社會以內機關看護法的例很多，使我們知道男人並不是必不可少的。

功能的觀念究竟是怎麼一回事，若再考查馬氏否認幼兒與母親的關係有一部份是性的關係，當可有進一步的認識。促成傳種的行動（起始於雄精與雌卵底相接觸），自然認為是應付一種基本的需要的。人類的異性相交，可以簡單地說，顯然是達到傳種目的必不可少的條件。（數年

以前，這裏的「必不可少」當有十分絕對的意義，但自利用電或化學刺激以促成某種生物底繁殖行為成功以後，便不能那樣絕對了。（那麼，馬氏既認完成了的異性相交的行為爲毫不含糊的「性的行為」；現在的問題便是，旁的機體行為，類似這種的，是不是也算性的行為。他並不否認兒童玩弄生殖器並作出各種姿勢爲性的行為，因爲他認爲這是直接準備後來有效的性交的。然而他並不承認嬰兒與母親肉體接觸的關係是這類準備行為底任何部份顯然地，他分別這種看法的根據，乃在認定嬰兒這等行為底直接目的或功能是有另一項生物學的需要（營養。）可是有人用同樣的邏輯，也可以說兒童玩弄生殖器乃與另一種更較直接的生物需要有關，而將這種行為放到性的範疇以外。

不過，將一套見得到的反應與另一套關聯在一起，目的乃在便於研究，所以空論兒童行為是否屬於性的範圍，必是徒勞無益的事，我們所要問的，乃是某種說法可以使我們發現一種手段，證明某種行為是足以預測兒童成年以後怎樣應付性的境地的。馬氏所用的功能概念，便是以「趨勢」來作思維的手段底一例。他底任務乃在將一串事故解釋成另串事故底近似或實現（另串

事故便是目的。在思想利用趨勢型很有利於科學，因為趨勢型可使研究人注重選擇事故底要點，以便預測旁的事故。

九 結語

馬氏這本書使我們知道，凡因歐西文化影響而有的心理學說，都可由進行實地研究的人類學家利用不同的境地來加以考驗。

傅氏主張，一切人類只有單一的基本複識，馬氏主張，父權社會與母權社會便有不同的情操組織。再進一步的研究也許會使我們知道，「父權」社會與「母權」社會這等現成的範疇是不適於用的，我們必得分別各種家庭環境以知兒童心裏所產生的情操組織具有甚麼樣的特點。

索引與英漢譯名表

- Adolescence 青春期: 11, 17.
- Adoption 過繼: 不常見於超卜連茲 (Trobriands), 23.
- Affection 親愛或情愛: 母的, 20, 28, 194—195, 248; 父的, 32—33, 197—198, 200—202, 235—237.
- Ambivalence 兩面同值: 45, 77, 78, 146, 241; 蠻野人的, 137.
- Amphlett Islanders 哀木弗萊特島人: 有神經病的 84—86, 反常 87.
- Anal-eroticism 後庭愛: 39, 30 注, 51, 54.
- Animal life 動物生活: 與家庭的關係, 見家庭 (Family).
- Atkinson, J. J. 愛蒂金登: 140, 232.
- Authority 權威: 家庭的——見父親條, 母舅 (Mother's brother) 條.
- Babyhood 幼孩期: 11, 16.
- Birth 生育: 22—23, 194—195; 其創傷, 24; 其夢, 92.
- Boas, F. 潘歐: 150 注.
other 弟兄: 其殺害, 89; 在神話裏, 108—110, 113; 彼此的關係, 113—114.
- Bühler, Charlotte 湯玉勒: 40 注.
- Bukmatulia 布苦馬圖拉 (青年人
的寓所): 65.
- Entura 卜圖拉 (榮譽): 46.
- Cannibalism 吃人制: 在超卜連茲 (Trobriands) 的神話的起源, 108—109.
- Childhood 成童期: 第一編, 第六章至第七章其時期, 16—17, ——更見於遊戲 (games), 性欲 (sexual desire) 等.
- Children's communities 兒童社會: 42—44, 55.
- Clan 母系族或母黨: 46—48, 245, 249—251; ——更見於族外婚 (Exogamy).
- Co-habitation 同居: 見性欲關係 (sexual relations).
- Complex 複識: 家庭的, 2, 172; ——與神話, 53, 第二編, 第一章; 母系的 79, 81, 88, 113, 115, 126; ——與社會結構; 133, 136, 149, ——更見於核心複識 (nuclear complex), 杰母複識 (Oedipus complex), 抑望 (Répression).
- Co-operation 合作: 204—206, 219—220.

- Courtship 求愛：動物的，182；人的，184—185, 210, 211.
- Convade 庫維德（即『產翁』或譯作“父解式”）：200—201.
- Crawley, E. 克老萊：150 注，183.
- Crime 罪犯或刑犯：89, 96—98.
- Cross-cousin marriage 中表結婚：198.
- Culture 文化：其『起源』，140—149；其性質，146—148, 157—159, 218—221；其中的行爲，189, 213；——更見於情緒，本能，情操，家庭。
- Darwin, Charles 達爾文：140—143, 151, 188 注。
- 'Decent' 「端正」或「正的」：與「邪僻」或「邪的」（'Indecent'），35—37, 38—39, 69, 218.
- D'Entrecasteaux Islanders 當特
當嗎賽島人：85, 87, 109.
- Descent 家世—見於父權（Father-right 與 Patriarchy），母權（Mother-right），家庭，宗親（Kinship）。
- Dewey, J. 杜威：150 注。
- Discipline 懲戒，教管，規律：不見於超卜達茲（Trobríanda），28, 43.
- Divorce 離婚：214.
- Dokonikan 刀口泥坎——見土達瓦（Tudava）
- Dream fantasies 夢想：89；在少年期（Puberty），63, 78.
- Dreams 夢：89—94, 137；——死 97；——與巫術（Magic），117，——也見於巫術的夢（Kirisala）。
- Durkheim, E. 杜爾幹：150 注。
- Economics of marriage 結婚底經濟：220.
- Education in family 家庭教育 204, 206, 217—218, 238, 246—247
- Electra complex 仇母複識（即父女親善母女衝突的複識）：64, 242 注
- Ellis, H. 霍理斯：39 注，183 188 注。
- Embarrassment at puberty 少年期底舉動失措：59—60, 63.
- Emotion and culture 情緒與文化 219—200, 254—255；結婚中的組織，213—216——又見於情操
- Endo-psyche censor 內心監察 223.
- Excrement 糞，用以罵人：100
- Excretion 排泄，其趣味：36, 39, 51—52, 76.
- Exogamy 族外婚：63, 77, 183 → 184, 217, 249, 255—257；其違犯——見於 Suvasova.

- family 家庭：在心靈分析裏面，2—9；文明與蠻野的比較，10—15，21—32，74—76，78—79，——複蓋 (Complex)，2，10，15，73—80；龐大的 (Cyclopean)，141，118—149，152，155；在人猿之中的，142，151—153，186；人類和動物的比較，結論 210—212；其根本組織，179；在文化裏的重要，173，206—208，220；——繫結 (ties) 204—208，219—221；——又見於情緒，父職 (Fatherhood)，本能，婚姻，情操。
- father 父：在超卜達茲 (Trobriands) 的 11—12；在歐洲，29—30；比較起來，13—14，24—25，31—33，43—43，74—76；——與女，13—38，44，64—65，69—70，74—75；——與子，37—39，44，60—61，63—68，78，234—241；贈品，112—113；權威，43—41，172，205—206，208，235，238—241；不見於超卜達茲的神話，104—105；——又見於親愛 (Affection) 家庭。
- Fatherhood 父職：其社會性質，24，200—202，不明其生理，11，104，131—134，137，161。
- Father-right 父權，與母權：241—243。
- Fire 火，其神話：109。
- Fügel, J. C. 傅留格：9 注，18 注。
- Folklore 民俗學，與心靈分析：100；——又見於神話 (Myth)。
- Frazer, Sir J. G. 傅雷茲爾：160 注，183。
- Freud, S. 佛羅易得：1，5，18 注，36，150 注，162，223；其複蓋 (Complex) 說之修正，78—80；性欲潛時期，50—52，70，機能神經病說，84，86—87；夢，89—91，116—117；民俗學 100；圖騰和禁忌，140，159，龐大的 (Cyclopean) 家庭 141—143，149—152，155；圖騰制與文化底起始，141—149，153—154，158，253；其批評，147—162；論亂倫，226—227，230，232—233。
- Games 遊戲：性的，兒童的：33，56—57。
- Genital 生殖的，趣益 (interest)；40 注，39，55。
- Ginsberg, M. 金斯堡：150 注。
- Gregariouness [類聚性]，又見於類聚本能 (herd instinct)。
- Gwayluwa 各章路霍 (神經錯亂的一種)：85。
- Hartland, E. S. 哈特蘭德：251 注，244。

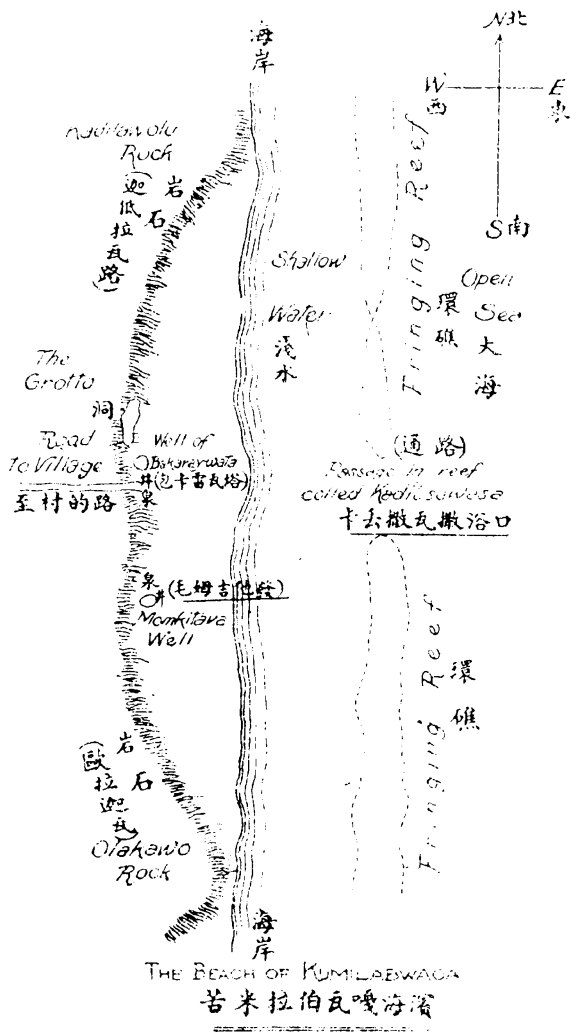
- Herd instinct 類聚本能，證其無：173—186, 207.
- Hobhouse, J. T. 哈澤浩斯：150 注。
- Homosexuality 同性愛：見反常 (Perversion).
- Incest 亂倫：父女，64—65, 70, 96—97；弟兄，姊妹，81—82, 93—98；123—125；母子，227—233, 249, 235；後者不見於超卜達茲 (Trobriands), 96—97；亂倫的夢，92—94，亂倫的試探，78, 81, 113, 172, 208；第四編，第九章，於神話，118—121, 125；亂倫結合的生物學，225—228。
- 'Indecent' 「邪僻的」：35—37, 38—39, 51—53, 63, 71；老人所創造的範疇，52；——參看「端正的」(deceency)。
- Infancy 嬰兒期，發展期，16—17。
- Infantile sexuality 嬰期性欲：參看兒童的性欲 (sexuality of children)。
- Initiation 青年男女正式加入社會的典禮（等於中國的冠笄之禮）：17, 238；不見於超卜達茲 (Trobriands), 59。
- Instinct 本能：界說，152, 174—175, 226—227；——與風俗，23；——在文化之下加以修正，171—172, 17, 179—180, 188—187, 190—193, 210—212；被文化加強，196—197, 198, 200, 202；——參看類聚本能 (herd instinct), 情操。
- Jealousy 忌妬：母舅與外甥，77, 81, 99。
- Jones, E. 簡斯：5, 130, 144, 149, 154, 251, 256
- Kada 卡達——參看母舅 (Mother's brother)
- Kayroiwo 卡燙易窩：參看戀愛的巫術 (Magielove)。
- Kinship 宗親：48, 72 注, 151；雙面和單面，246—247, 250, 256；——參看父母等。
- Kinsmen 宗人：47—48, 97。
- Kirisala 吉利撒拉 (巫術的夢)：120—121。
- Kroeber, A. L. 克魯伯：150 注, 158, 162。
- Kula 苦拉：夢，90—91；巫術，122—123。
- Kwoyapani 克瓦嘎帕尼：巫術，106。
- Lang, Andrew 安住那：150 注, 232。
- Language 語言：170—172, 177。
- Legitimacy 正出，其假定：198—199。
- Libido' 立別度 (以性欲為人生活動

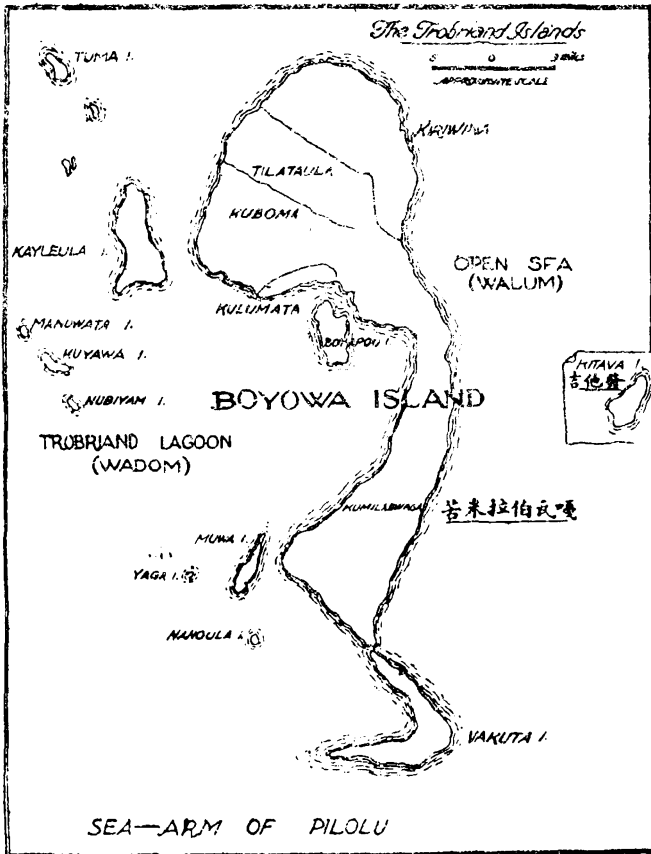
- 底根本動力): 1, 35, 227.
- Lowie, R. H. 路義: 150 注, 180 注, 225, 233, 注 241—246.
- Luguta 路古塔(姊妹): 103.
- Magic 巫術 99, 103—104, 110—111; 黑的(凶的), 84—86, 97; 戀愛, 81—82, 90, 115—121, 120—123, 124—125; 族外婚的違犯, 95—96; 沉船, 115; ——與神話, 100—126; ——巫術傳統, 121—123, ——參看 Kwoygapani, Waygigi.
- Mailu 李盧: 該處之神經衰弱症, 86.
- Malasi 馬拉西: 母黨或母系族(clan) 與亂倫, 94.
- Marett, R. R. 馬萊特 150 注.
- Marriage 結婚: 在超下連茲(Trobriands), 11—13, 46, 動物的, 189—191, 193; 人的, 190—193, 210—212, 213—214.
- 'Mass psyche' 「羣衆心靈»: 143—149.
- Material culture 物質文化: 169—172, 177—179.
- Maternal instinct 母性本能: 20, 21—23, 23—24, 151—153, 194; ——參看親愛(affection).
- Mating 交配: 185, 210, 212, 213—214.
- Matriliny 母系制度: 4, 11, 74—76, 99; ——與神話, 104—111; ——參看母權(Mother-right).
- Matrimonial response 婚儀的反應: 190, 197.
- McDougall 麥克獨孤: 166.
- Medium 靈媒(「無常」): 85, 94—95
- Miracle 奇跡: 122—124,
- Missions 傳道會(教會之「差會」): 與士著者的道德, 87.
- Mokadayu 毛卡打子, 其故事: 94—95.
- Moll, A. 毛爾: 39 注, 50
- Morals 道德: 171—172, 237
- Morgan, L. H. 莫爾根 (1818—1881): 207,
- Mother 母: 與子, 37, 38—39, 61—62, 78, 205—206, 227—233, 247—248 (參看亂倫 Incest); ——與女, 37, 65,
- Motherhood 母權: 蠻野社會和文明社會之比較, 21—24, 27—29,
- Mother-right 母權: 88; 「起源」, 231—232, 138—139, 161, 256, 與父權, 第四編, 第十一章——參看母系制度(Matriliny).
- Mother, s. brother 母舅: 11, 14, 45—48, 67, 77, 96—97, 107—108, 109—110, 112—113, 239—240, 參看 Tudav:

- Myth 神話: 5, 103—126; 其分類, 103—104; 其解釋, 109, 飛行獨木舟的神話, 112—116; 變野巫術的——, 116—116; 變野巫術的——, 118—122; 與黨節 124—126, ——參看火, 巫術, Tndava.
- Nagowa 那勾窪(精神錯亂的一種): 85.
- Nakedness 赤身: 在梅蘭內西亞(Melanesia)無禁忌, 54—55.
- Neurosis 神經錯亂: 梅蘭內西亞人(Melanesians)之田間, 83—87; 其解釋, 160.
- 'Nuclear complex' 核心複識: 4, 74, 231, 164—168; 因社會等級而不同, 15—16; 同家庭的組織俱在, 78—80, 135; 閩斯底見解, 131; ——參看複識(Complex).
- Nursing of child 兒童撫育: 21—23, 24, 195, 227—228.
- Obscenity 猥褻: 100—102.
- Oedipus complex 添母複識(即母子亂倫父子衝突的複識): 2, 5, 8, 64, 77, 78, 81, 129, 149—172, 227, 252—233, 240—241, 252, 256—257, 父權社會底產物, 4, 73, 158—160, 164; 共同化, 159; 假定的普遍性, 131—140, 149, 153—155, 161.
- Parental love 父母的愛: 動物之間的, 192, 194, 在人類, 195.
- Paricide 殺老: 98; 初始的, 143—144; 第三編: 第四章至第五章, 其批評, 161, 231—232, 253.
- Paternity 父性: 生物學的基礎, 194, 197—200; 其文化的加強力量, 200—202; ——參看父職(fatherhood).
- Patria potestas 父親底權勢——參看父職(fatherhood), 權威.
- Patriarchy 父權: 169—180.
- Pessaut family 農民家庭: 15, 17, 30—31, 36, 97—98, 42—43, 44, 51—54, 63.
- Perversions 反常: 罕見於羅卜連茲(Trobriands); 56, 87.
- Physiological fatherhood 生理學的父能——參看父職(fatherhood).
- Pitt-Rivers, G. 皮特黎夫爾斯: 26注, 179注, 233注.
- Plasticity of instincts 本能底可變性: 187, 193, 201—202, 206, 219, 255, 第四編, 第七章——參看本能.
- Ploss-Ronz 蒲牢斯潤茲: 40注.
- Poka'a 泡卡拉(代價): 113.
- Pregnancy 懷孕: 21—22, 191, 195, 198—197, 200——參看禁忌.

- Primal horde 原羣：參看家庭，龐大的 (Cyclopean).
- Property 財產：在巫術的，112—114, 116, 120.
- Psycho-analysis [心靈分析]：與生物學和社會學的關係，1, 129；與人類學的關係，5—6, 110, 129—156, 133—134, 278；——與家庭，2, 74, 78—79；——與神話，125—126；——與單德 (Shand) 底學說，222—223.
- Puberty 少年期 (春情發動期)；59—71；文明的童子底——，59—63；文明的女孩底——，63—65；在超卜連茲 (Trobriands)，65—71.
- Rank, Dr. O. 蘭克博士：5, 24.
- Repression 抑望：38—39, 68—70, 78—81, 204—205, 231；——與神經錯亂，86—87；——與夢，89—90；——與辱罵，100—103；——與神話，105，對於父的認識之抑望，131—132, 137—139；——與複識 (Complex)，136—138, 161, 165—166.
- Rivers, W. H. R. 黎弗爾斯：245.
- Robertson Smith, W. 羅貝特孫·司密斯：140—141.
- Rut 遊牝期：183—184, 185—186, 189.
- Selective mating 選擇交配：參看交配.
- Sentiment 情感：2, 74, 165—168, 175, 199, 221—223, 228—231, 240—241；第四編第八章，——參看本能，複識 (Complex).
- Sex confidence 性的信心：40 注.
- Sex latency period 性欲「潛」在期：50—55, 57, 73.
- Sexuality of children 兒童底性欲：11, 35, 36—37, 50—51, 55—56, 75, 84, 255，——參看遊戲 (Games).
- Sexual desire 性欲：婚姻裏，216—217.
- Sexual dreams 性欲夢：182—189；其制裁，186—187.
- Sexual relations 性欲關係：31—32, 184, 188—193, 213—217，與母親，228—229.
- Sexual rivalry 性欲夤覲：37—38.
- Shand, A. E. 單德：2, 166—168, 221—223, 228, 239, 238—239.
- Sister 姊妹：參看亂倫 (Incest)，遺棄 (Obscurity) 等；母底替代，136.
- Social organization 社會組織：206—208，——參看家庭，母系族 (Clan).
- Speech 發言：參看語言 (Language).
- Stern, W. 司特恩：40 注.
- Stout, G. F. 司登普：166.

- Succession 承繼 . 246—247. — 參看宗親 (Kinship)
- Suckling 哺乳 : 227—228.
- Sulumwoya 蘇魯木窩牙(戀愛巫術): 117—119.
- Suvasoya 蘇法梭法 (族外婚律的違犯) : 70, 93, 95—96.
- Toboo 禁忌 (或音譯爲「他佈」): 77, 81, 121, 124, 236—237; 弟兄姊妹, 13, 47, 56—57, 67—70, 77; 生育的, 20—21, 23; 妊娠的, 22—23, 195—196, 200—201, 235; 性, 47—48, 75—76, 96—97, 156, 183—184, 186—187, 211; 族外婚, 77; 亂倫, 77, 232, 255; 起源, 140, 147.
- Tomakaya 生人(外人) : 47—48.
- Totemism 圖騰制 : 140, 147, 153—154, 第三編, 第三章至第四章, 圖騰宴, 141, 144, 156.
- Tradition 傳統: 204—206 212, 218—219.
- Tudava 土達瓦: 其神話, 106—108.
- Tylor, E. B. 泰勒 : 2:5.
- Ulatile 青年人 : 65.
- Uncle 母舅 : 參看 Mother's brother, 父親底替代, 136.
- Unconscious elements in complex 複識裏無意識的質素 : 165—166, 171—172.
- Vcyala 哪么拉 : 參看宗人 (Kinsman).
- Waygigi 維吉吉 (雨和陽光的巫術): 121—122, 124.
- Weaning 斷乳 : 24, 27—28.
- Westermarck, E. 魏斯特馬克 : 150 注, 166, 183, 188 注, 202 注, 233 注, 225—226, 232.
- Witches 現婆 : 飛巫, 114.





THE TROBRIAND ISLANDS

起卜達茲

MELANESIA 梅蘭內西亞

Scale of 1:1,000,000
Scale of 1:1,000,000
Scale of 1:1,000,000

English in 1904

