

崔載陽著

初民心理與各種社會制度之起源

顧頡剛題

301
227

民俗學會叢書之一

初民心理與各種社會制度之起源

崔載陽著

初民心理與各種社會制度之起源序

容肇祖

現今研究我國的民俗，一方面注重積聚材料，而他方面如何搜集材料？何者為值得注意的材料？以及如何比較的研究？皆是應當注意的問題。故此我們除了鼓舞各人將所聞所見的貢獻出來之外，更要介紹一些應行注意的問題，作為比較的研究。

人類的進化，每每是思想的進化較為急遽，而風俗習尚的進化則較為遲緩。初民的心理，不特在蒙昧的小孩子中時或表現，而在智識較低的人民中也時有近似之點。至於迷信的心理，如靈魂的迷信，石頭，木偶，都看作有神靈的存在；或遇疾病謔語，以為有靈鬼的纏繞；人死後過若干日為回煞期，以為死人的靈魂真的回家；於撥水或在荒地小便時，先要高聲說明，使神鬼避開，以為不致觸犯諸神鬼；某人穿着過的衣服，以為可用『喊驚』的方法招回某人之魂；（東莞有這風俗）婚嫁上轎時，用巫念咒解穢，以為可使邪鬼不敢依附（石龍有這風俗）；人的生辰八字，在施過某種法術的東西上，向鍋裏炒，以為這人必發熱病，或成顛狂（是何定生先生潮州民俗談民俗週刊三十五期）；生肖屬木的人會多生木；有蜈蚣託生的小孩子不要殺蜈蚣；某人是黑虎託

世，未成年不能過海；某人打仗前出現形爲百足蟲，下人殺大百足，故某人打仗打死了（這是東莞翟某的傳說）。凡此種種，俱與研究初民的心理有關，而這種種的材料，在畸形發展的文明的國家也是不能免的。這種活現的，真實的迷信的心理的材料，很有盡力搜集的必要。

崔先生這書，大可給研究民俗的朋友以一種暗示，使大家從事於心理方面的調查，同時復使他們知道用世界的學者研究初民心理和社會制度的起源的所得，作比較研究的參攷。

風俗的改變何以較思想爲遲緩，這不是個人的問題，而是家族，團體，或社會的問題。如信仰的問題，個人儘可以不信石頭或偶像，但是不能打破家族，團體，或社會的石頭或偶像的迷信。家族團體社會的石頭或偶像真的毀掉，而他們心理中的石頭或偶像沒有毀掉，仍是不澈底，石頭與偶像仍有隨時建立的可能！現在唯一的改變方法，只有普及教育，使一切男女都有受教育的希望。

崔先生這本著作，要提出唯心史觀這種見解去對抗唯物史觀，我以為要改革社會，心物二方面俱是重要，要二方面同時着手方可收到效果，實在不能鄙棄任何方面。從實用的眼光看，兩者是互相提攜互相影響的，自然崔先生大膽的提倡唯心史觀的社會學說也有他的理由。

十八年二月四日序於廣州

自序

本書粗陋驚人，原沒有發表之必要。但是頡剛，元胎，敬文諸先生屢次鼓動我把他發表，結果，我也只可任他們拿了去。

我要向中大同學演講這種唯心史觀的社會學說之理由，除了開選科時對思敬先生談過一次，我始終未曾對人談過。我所以有這個演講，原是對準一時流行的唯物史觀的思想表示反抗。螳臂當車，自己明知說的沒有效果。然而為愛護我垂亡的民族之熱誠所推動，說後雖然沒有多大效果，說時却十分痛快。其痛快淋漓之處，我至今還未忘記。

是書分作上下兩編；如果時間許可，任何一編原都可以擴充範圍，再加上一倍新的問題及材料。可是我現在沒有時間了，而且我雖沒有一刻忘記我的可愛的民族，但我民族的前途已日就光明，似無須我們各人再急向這方多做工作。

因為本書上編的材料大都取給於法國巴黎大學教授尼威拔盧先生（Lévy-Bruhl）一九二七年發表的『原始的靈魂』（L'Âme Primitive）一書。所以當着本書出版的時候，竭誠向先生道謝。

中大同事容肇祖先生為本書做序，林樹槐先生為本書校閱，他們不辭勞苦，這也要很感謝他們的。

戴陽 十八年一月二十五日

初民心理與各種社會制度之起源目錄

上編 初民心理(個體論)

導言 同質的世界

第一章 個體與團體的連帶關係

第二章 團體中個體與個體的關係

第三章 個體的元素與界限(身體方面)

第四章 個體的元素與界限(精神方面)

第五章 個體的兩重存在

第六章 潛隱在個體內的團體

第七章 個體的生與死

第八章 死者之生存

第九章 死者的兩重存在

初民心理與各種社會制度之起源目錄

541.7
584
2



A 230850

初民心理與各種社會制度之起原目錄

二

第十章 死者的情境與結局

第十一章 復生

下編 初民心理與各種社會制度之起原

第十二章 初民心理與宗教之起原(上)

第十三章 初民心理與宗教之起原(下)

第十四章 初民心理與道德之起原(上)

第十五章 初民心理與道德之起原(下)

第十六章 初民心理與政治之起原(上)

第十七章 初民心理與政治之起原(下)

第十八章 初民心理與家庭之起原

第十九章 初民心理與學藝教育之起原

附錄 初民風俗

初民心理與各種社會制度之起源

上編 初民心理（個體論）

導言 同質的世界

原始人民是沒有所謂個性的。如果我們向他們問：「你們個人的見解究竟怎樣呢？」他們必然不懂這話的意義。孔德說：「我們不應根據個人解說人類，反之，應從人類解說個人。」所以我們若要了解原始人民的個性，我們必須向構成他們個性的風俗制度尋去。

這是一種間接的研究法。然雖間接亦屬重要。因初民心理頗有類於兒童。他們雖有感覺，感情，反應，但未能區分主觀客觀的；他們只以自己為目前個個事物之一，未能脫去第三身的稱呼，而運用『我』字的。故要找出他們對於自己如何觀念，應先考察他們對於外物與同伴如何觀念，因為他們對待自己與同伴是沒有分別的。

我們不詳細批評那種肯定初民自始即能區分心物兩種現象的「萬物有靈論」(Animisme)了，因為這是根據文明人心理解釋野蠻人心理而發生，曾犯詹姆士所謂心理上之錯覺的。我們只指出初

民無不有一種根本的表象，以爲世界上隨時隨地都有一種亦精靈，亦物質，亦抽象，亦具體，能禍能福，能生能死，萬物靠他而生存，人事因之而變化，變幻無窮，往來莫測的神秘勢力名爲「曼那」(Mana)或「奄馬盧」(immi)者，卽足以證其說之非。

初民是不能區別心物的，他們要更進步才有這種分析的能力。他們的世界觀念原是人，我，中，外，打成一片，無論有機物，無機物，禽獸人類都是同質的，相通的，從分得「曼那」而來的，只以機遇之不同，因而形體之有異。又一物大小美醜，一事之成功失敗，亦都是由「曼那」弄成的。原人心中的「曼那」尙不是人，只是一種不可解的勢力，但他是一切精神，物質，宗教，道德，政治，法律所由生，一切人物，成敗，死生解脫之總匯。

試舉 Br. entmann 著的 *Descendants* 人的養蜂術說明這點。Descendants 人於養蜂時有無數禮儀，無數禱祝。他們對於成斧之鐵，伐木之斧，構成蜂窠之木，繫木之繩索，懸窠之大樹，與及採蜂，採蜜一切經過無不各有特殊之儀式，與固有之禱詞。他們爲甚麼這樣子呢？這全因爲他們不像我們認識這是蜂，這是樹，這是鐵，蜂樹鐵又是甚麼性質。他們是不認識的，他們絕沒有一點自然界的觀念。所謂物，就是一種或久或暫蘊有神秘勢力的東西，人是如此，樹是如此，鐵亦是如此

。我們不要以為他們祈禱了，他們心目中必是這些東西作人看待。他們絕非以他們作人看待，（他們絕不覺得人物有什麼分別）。他們之所禱，全因他們感覺遺物有一種絕不可解的神秘勢力潛蘊其間。他們有意無意間好像以為：我們這樣子幹去，必定成功，因為我們先祖亦曾這樣子成功，得過蜜糖的。樹之先祖，與蜂之先祖之告訴他們子孫要這樣子對我們，當如我們的先祖教訓我們應該這樣子對他們的。

原人觀察事物不同我們一樣觀察，那是很顯然了。美洲的印度人以石為地骨，應同地受一樣的敬禮，而視歐人鋤石為奇事。又如石形稍異尋常，亦足惹起他們「曼那」的觀念。Novellic-ee edonie 有「聖石」，樹木田禾之榮枯繫之。年中撒種時即出石田中禮拜，收穫後始奉之歸。在Novellic-ee edonie 的Kiwai島，土人以二石為先祖，上畫二人頭形，慎藏之廟中，如或將此事告諸外人，族人必置之死。同樣的例証尚多。此外印度東北部Sena de La zemi 村的Nagas 人常自誇其有男女二石，每年產生石子無算。又有石名 *aghucho* 者亦然，*aghucho* 之石子且能在短小期間長大變成 *aghucho*，更能助村人取得戰爭勝利。Armstrong 又言印人在一九零六年發現一石，到一九二二年即正式奉之為神，言其狀類人形，體常繼續增長，夜間且能四處行走，更能預言商業之成功失

云。P. A. Armonk 則言印人絕不相信植物與礦物不同類，因礦物生長雖慢，亦能生長的。

在原人觀察之下，如果一塊頑石有生，能長，能動，能生產，能為禍福，一株樹木自然也具同樣能力的，因為人，樹，禽，獸，都同自一個關係極切的先祖來。所以 P. Bast 常說：N. H. O. E. 人視樹有眼如人的；因為人，樹，都是 T. A. G. 的後裔。當他們鑽入樹內，他們至少有兩種感覺，第一，風吹樹响，是樹能低言細語，第二，樹身比人高，是樹為 T. A. G. 之長子。故他們視伐木為極要事，必須經過嚴重的禮節與祈禱。在 N. I. E. 島，當土人闢地為園，他們絕不敢斬去一株大樹，因或有神靈托在這裏，園邊的大樹亦不敢斬去，因是他們先祖種的，如將樹斬去，即將已身斬去，如樹枯死，自己種族亦將枯死。土人常携幼兒到樹下玩耍，使樹的神靈 (T. A. G. E. E.) 認識這些幼兒，將來得以隨時庇佑。N. I. E. 人於結婚禮及初生禮節時，對焦樹備極禮拜。他們認焦樹為人類之保護者，焦可食，葉可蓋屋蔽體，樹身水汁可醫病，身之纖維可做弓弦，纖維與葉可做棺木。S. I. I. 還有一例更可證明人樹是同質的。P. H. O. D. E. 王 S. E. Z. O. N. G. 第二一日重病，延醫入治，醫生命人往斬一幹名 D. U. T. A. H. A. 之樹，歸而植之王之屋頂，誠不使觸地，T. I. E. 本富於生機者，加以醫生之法術，不久乃出芽發葉，S. E. Z. O. N. G. 亦因而愈，此蓋樹之生機可助長王之生機也。

據南美洲Caribbe人看來，獸之生活無異於人，晨出工作。虎，蛇等如印人，遠遠離去打獵，他們亦有家庭如人類；魚之游水，搖槳而已，鳥類富有資產，蓋無論何鳥都有「他的」樹木也。鷹族之王Kuano起居如人王，幼小之鷹名Abakani者應爲之取火燃烟，一與Caribbe之婦人孩子爲其夫父燃烟無異。Steinen亦有同樣觀察，言印度人不分人獸，以爲一切獸類都有生命如人，他們有家庭，有房舍，有言語，要打獵，要戰爭。據Moert言馬來人深信虎是人，只因欲達某種目的始變形爲虎，虎有家，以木片建築，滿張人皮，綴以婦人之長髮，虎王出現必變人形，其服裝亦如人類，有政府禁止妄噬人，除非人曾打虎者而後噬之。此種信仰並非例外，蓋除虎城之外，尙有象城，鱷魚城，鹿城等等之存在他，尤其爲危險之猛獸，彼等確具人類或超越人類之能力也。曾有已受耶穌教洗禮的馬來人亦確鑿斷言，路過之虎只爲人類，得術士之助而變者，彼嘗親見一虎迎面而來，然虎未現時，固有人在虎方向行走無疑也。

關於鱷魚亦有同樣的事例。鱷魚每得食物，必沉之水底，經過相當時間，量物死了，乃拖出水面，向日月星辰爲禮禱告「這不是我殺他的，這是水殺他罷了」。禱告數回，然後再撈返水中，預備飯餐。非洲土人亦信鱷魚只噬曾犯彼族之人。怎樣分別曾犯呢？那就看那人的命運如何。鱷

魚有一種神力看出如某人曾有損其種類，那人之出現必是沒有頭的。Kerit在Toradja亦發見鱷魚常渡人過河，但如鱷魚不肯張翅渡河時，則渡河者必曾犯罪而有急避之必要，否則鱷魚斷不寬容也。該處又傳鱷魚曾與人大戰，有少年人殺一幼小鱷魚，鱷魚族大怒，大舉復讐，人被圍困，不得已與之講和，酋長獻一山羊為之賠罪。

不特獸是人，人亦是獸的。Pates人認定已族與鱷魚是親族。常有名Siha者曾變鱷魚。他起首生了許多鱗，皮極粗硬，兩足變成尾，惟舌與牙尚與人無異。當其變時嘗告父母誓不傷殺家畜。此事無人不識，因他們至今尚常見Siha的。Siha又教父母以某種手勢，使遇鱷魚時，俾鱷魚認之。當鱷魚捉去一人，Patas必以為鱷魚欲與彼結婚，故捉之去。又一Mikongos人嘗對Siha及Doe言：據彼見解，世上有四種人，即白人，黑人，葡萄牙人，及鱷魚是也。鱷魚在他看來何以是人呢？原來那是術士的變相，專在食人者。J. Masyan旅行Beynela黑人之地，亦搜得多種憑術變獸的事例。嘗有二鄰人一名Sohakipera，一名Kandiri他們同去林中找蜜糖，S或許聰明些，或許偶然，在一日間找得四株滿載蜜糖的樹，K只找得一株。K頗怨已不幸。然當S再到樹林採蜜時，已近黃昏，歸途中竟為獅子所食，其同伴因能急急溜上樹，得免於難。翌日S家求神，問

真正之殺人者爲誰。神答爲K，S家告控之於KING王子，王子傳K，不認，以毒藥試之，K死，變爲龜。又Woodhouse在一九二四年的「非洲社會日報」記一關於Nigeria地方的風俗。當兒童到四五歲，多吃而身瘦時，是一宗異常嚴重的事。父母此時必携兒童到教士處求診，教士診後，常言兒非人，只是水兒或草兒。如是水兒，則棄之水邊，草兒則棄之山中。兒童始而啼哭，後見無人，乃必變爲猴子或蛇靜靜逃走。此外在許多野蠻社會中，凡有雙有之子，必死其一，以其非從父出，乃爲鬼怪所生，又遇婦早產，則其家人必認此爲敵作祟所致。古來神話常有記婦人產獸之事，量亦從此信仰而來。總之，人能變獸，獸能變人，人獸爲共通之物，彼此可隨意變換，又爲從同一宗族演嬗而來之物，彼此關係極深。

這樣子的見解自然產生那種所謂圖騰的宗教、神道的道德、神權的政治，羣婚的家庭，亦自然造出人首獅身的彫刻，驅鬼役神的魔術，化石點金的科學，除舊佈新的教育。所以我們可說：一切社會制度的起源不特都與初民心理有關，而且基礎於初民心理之上的。我們抵死不相信：人類生活是盡爲純粹物質的條件所支配，我們抵死也不相信：唯物史觀能單獨完滿解釋一切人類共同生活的因果變遷而不失真。我們將在下編再研究這條問題。我此刻且看初民心理究竟是怎麼樣的。

第一章 個體與團體的連帶關係

(一)

根據上章研究的結果，我們可預測野蠻人關於個體與團體的關係之想像並不同我們的想像。他們看見一隻狼或想及一隻鼠，就必好像看見全體狼，想及全族鼠，因為一隻狼一隻鼠與全族狼鼠是沒有分別的。野蠻人心目中的全族狼鼠絕非如我們文明人所想，只為一空洞的概念，他實能惹起野蠻人無限恐怖與敬畏的情感。所以一狼一鼠在野人心目中是實証的，同時亦是神秘的。實証的，因他們確是一狼一鼠，但在別方，他們亦確是神秘的，因他們實具有非常的力足以惹起野人敬畏的心。野人認定他們所代表者不是個體，不是全體，而是同時亦個體亦全體。所以 Fencliet 女士常說；在 Bagobo 人看來，殺死一蛇並非有甚麼罪過，但總是不聰明的舉動，因全體蛇類會來復仇的。Smith 與 Dale 亦言野人在未起程打獵，及在打獵回後都有許多禱告禮儀，他們之禱告絕非只向將被追逐或已被殺死的禽獸而舉行，同時實亦憑已殺死的，或將被追逐為媒，向禽獸全族而舉行，甚或向全族的精氣而舉行。從這點看來，禽獸中的個體與團體實有極切的

連帶關係，所謂個體，好像不是獨立的東西，只是全種族一些過渡的，暫時的表示。觸犯其一，即觸犯全族，殺害其一，全族即起復讐，故野人當得獵物之際，每祈禱說：『不要說給你的同伴我們待你不好，不要說我們殺死你，不是的，我們實給你許多食物，清美的水，及一切能使你喜歡的東西。你要說給他們曉得我們待你極好。』

P. Le Jeune 在 *Nouvelle-France* 得過許多同樣的事例。他說該處土人食了海狸肉，絕不肯將殘骨棄給犬食的。如棄給犬吃，下次他們亦沒有希望能在湖海內再得些東西。他們不深知是否海狸的神魂曾來屋中監視如何處置他的骨。但深知旁的海狸一當骨遭不好的待遇，立刻覺到，自後即再不給土人捕獲。該處土人又言任何一族的禽獸都有一個「大哥」，這個大哥就是個體產生之源。他是很大的，且很強有力的。海狸大哥，其大如屋，雖平常海狸不過大如狗。出獵時如遇海狸大哥，該日必獲海狸，如遇野狸大哥，亦必獲野狸。這些大哥在那裡呢？那是不知道的，大約鳥類的大哥在天，獸類的大哥在海。這點可以給我們兩種觀測：第一所謂大哥自是一種經過人格化的種族的精氣，這種種族的精氣。（*Le genie de l'espece*）在野人心目中就是產生禽獸的原動力，一切禽獸個體都是其一部。個體雖死，這種精氣是不動的，始終如一的。故北極 *Esquimaux* 人雖殺死無數

肉食獸，仍信他們永遠存在，如後來確見沒有這種獸了，他們只相信他們(種族的精氣)不給他們看見，他們仍繼續生存。第二，大哥既然有這種威力，野人不用說要對他極其禮敬，如有犯觸，務必用力洗刷。因為他們的生活與幸福，胥視與大哥的關係如何而定。關係斷了，他們竟直不能生存。釣魚的任憑儘日在水邊不動，也沒法有魚吃，打獵的雖踏遍了樹林，也是無用。故欲生存，非設法取得大哥的歡心不可，亦非禮敬祈禱大哥不可，此即為宗教政治發生之根苗。故大哥一觀念極為重要，且遍於初民心理。Leslie Milne 在美洲東部發見的為產生穀米之源的『米母』，Kruji 在印第安人裏發見的『樹王』(土人奉某膠樹為王，如有虐待此樹，或隨意取其膠，他樹之膠即見減少。)又發見的『牛長』(土人以身大而有特別色澤的為之，如有鞭撻牛長，他牛即逃遁去或餓死。)及『豬皇』(在Zimbe地方，土人言於每千野豬必有一皇，形像豹，體特大，永不行走，出則由其他野豬抬之，不用自尋食物，其他野豬供奉之。每年必遷居一次，免為獵人所獲。)那都與大哥無異，同為一種經過人格化的種族的精氣。

(二)

禽獸的個體與羣體是二而一，一而二的關係，人類個體與團體的關係又怎樣呢？野人也認定

是一樣的。第一層，因為他們覺得人禽木石實未有本質上的差異。第二層，他們內部固然很明白地有一種意識狀態，獨有感情，思想，行動，反應，與別人所有的相對抗，顯出已身與別人釐然兩物，但是這種直接的了解對於他自己人格的構成實佔極小部分。能支配他的人格者實為從團體而來的風俗習慣，個體只在團體中然後認識自己。一人所想的，所做的是為着家庭部落，絕非為着個人。在他精神中，團體福利至佔首要。他可與同伴打殺，但當同伴受外人攻擊，他沒有不卽釋前恨而拔刀赴救。Els-don Best 說：土人視自己與種族如是同一，故他說到種族，每用第一身來代表。比方當他回憶一二十代前某回大戰，他會說『我在這裏將敵人打敗』。又如每每有意無意間指着前邊千百畝地說：『這是我的地』。如果我們不深解他的心理，我們必不備他的話，因他實一貧如洗。所以當歐洲人到 *masi* 人處買地的時候，非常感覺困難。Moubert 報告非洲土人亦是一樣情形。該處土人無論如何身分，永沒有團體以外的思想行動。同年歲的人，大家好像有一樣智識，同一的了解，相同的心理。所以這處的社會心理是很固定的，保守的。萬一內中有人發生微些革命的思想，即是與社會當時稍異的思想。這人必不容於社會，社會殺之無赦。Azande 王管因其子變更習慣法而戮之，社會愈未開化，個性愈不能存在。個體的利權義務與生俱來，除酋長

或家長外，任何人無自由可言。個人不存在，存在的只有社會，個人不爲己所有。他弄錯了，全體負責，他被害了，全體復仇，此點與上邊說的禽獸社會極相同。

惟相同中也有點不同的就是在禽獸社會裏，個體直接隸屬種族，在種族的精氣之前彼此地位平等，人類不如是。他們有許多高下不同的團體，換言之，他們有階級的。社會愈未開化，階級之限愈深嚴。主從有階級，男女老少父母夫妻兄弟姊妹無不有階級，個體不特屬於社會，且規定列在社會中某階級。社會既從生人與死人而構成，上等階級自爲死人所佔，生人有爲之服役而奉事之必要。死人之階級下卽爲酋長，野人心目中之酋長無異於「大哥」「猪皇」「米母」「牛長」「樹王」，同爲種族精氣所凝成，故 Junod 在『南非洲的部落生活』一書說，介乎酋長與他的部落間確有一條神秘的聯線。酋長如死，部落亦死。這種依托的概念並非抽象的，Hobbes 人認定「酋長是地……，是雄鷄，是牛公，沒有他，全族牛母必不能生育，是丈夫，沒有他全族會變成女人國……，一部落而沒有酋長，那部落卽不能生存，他是戰士，全族藉他而保護，他是術士，能醫人，因此酋長的身體是神聖不侵犯的。」(其實別的不說，卽兄於弟亦是神聖的，弟如有犯兄身，有攘兄物，亦卽要處死的)

野人所用的言語很與他們的心理有關。我們很可以從他們的言語方面找尋他們對於個體與團體有些什麼關係。據 Codrington 研究 Me Cansian 土人所用的實字可以分爲兩類，第一類的實字是規定主有的區別字 (Possessive adjective) 加在前邊，第二類的實字是規定主有的區別字加在後邊。前者例如『我的椅子』，『我的衣服』，『我的夫』，『我的妻』是。後者例如『手我的』『足我的』『父母我的』『傷痕我的』是。又，加實字於前邊的區別字必定與實字相離，加在後邊的區別字又必與實字相聯，成爲一個單字。前者例如我的丈夫不寫作 *tanaganu* 而寫作 *anugu* (我的) *tuuar* (夫)，我的妻。不寫作 *hahinagu* 而寫作 *anugu* (我的) *hahin* 妻。後者例如我的傷痕，不寫作 *anugu* 而寫作 *managanu* 我的飯餐的殘餘不寫作 *anugu subuna* 而寫作 *a subanagu*。

這裡有什麼根據呢？換言之，實字中有規定主有區別字放在後頭的，有放在前頭的，其原理何在呢？原來他們一切平常的實字都要區別字放在前頭，只有四種實字要區別字放在後頭。這是第一，身體之各部，第二，全體之局部，第三，原因之結果，第四，家族中分子。從最後的一點看來，野人顯然肯定家族與分子的關係一如身體與手足的關係，個體之於家庭，一如五官四肢之於

身體。但是夫妻兩個實字爲什麼不能歸入家族中的分子呢？那因妻是從外族來的，夫亦非已族的，他們之家族是以爲團體爲本位，并非以個人爲本位。故夫之視妻，與妻之視夫都非家族分子。

(四)

說到這裡，我們已接觸到野人家庭的特點。我們看慣了。希臘，羅馬，斯拉夫，及我們中國家庭的款式，很容易即肯定世界上任何家庭都是與我們意想中的家庭一樣無異的。其實野人的家庭絕不同我們，然這不是特殊的，例外的，反之，是很普通的西伯利亞，非洲，澳洲，南美洲，北美洲野人都有這一類的家庭，其佔地之廣絕不下於我們。

野人家庭與我們家庭分別的地方在什麼呢？就在他們的家庭不是個人的，而是團體的。換言之，社會的單位不是個人，而是團體，此團體的族系與被團體的族系整個的相對，個人並非因有如此族系，故隸屬於此團體(家庭)，實因隸屬如此團體，故屬如此族系。如果我們不明白他們，以團體爲族系的意義，我們是很難了解他們家族中個體與個體的關係。

Spencer及Giller說，澳洲土人，從親屬的關係一點看來，是不分辨他們的真實父母與否的，凡是屬於同一團體的男女都可以做他們的父親母親。Cortright亦說：Malanesien人覺得族中一

切女子，在最低限制言之，一切族中同輩的女子都是他們的妻室或姊妹，又一切男子（同輩的）都是他們的丈夫或兄弟，伸言之，凡是被禁止和他們結婚的就是兄弟，否則是丈夫。家族中，凡是同輩的男女都是後一代兒童的父母。以男人言，兄弟的兒子是自己的兒子，以女人言，姊妹的兒子亦是自己的兒子。Rath 博士更言在 Queensland 地方，沒有所謂子，女，兄弟的子女的特殊名稱，一切那些名稱都只用一個字表達，同樣，姊妹之子與女亦只用一個字表達。更奇的，就是父之父和子之子同用一字，母之母女之女亦同用一字，那完全因為以一代一代來計算，與我們的家庭概念絕不同的。Codrington 研究 mata 人家庭之結果，亦力主不同。他說 Mata 人的 Pa 是言衆數，Soai 言父子，Pa—Soai 則言丈夫，或妻子。又 Vere 言家庭，Pa—Vere 則父母，其意以母代表家庭，以孩子非從一人出，乃從全體出，故母必用衆數。Santa maria 之母爲 Pa-ve, Vanna 之母爲 re-ve, Tarres 鳥之母爲 re-ne, 都同一例証。又 Vere-mera 言許多孩子，但常用作一個孩子，因為多卽一，一卽多，孩子是沒有個性的。至 Nouvelle yvine 地方連孩子名都沒有，只有『大的』『小的』那更來得明顯，那差不多和 Baharo 地方，夫妻都沒有固有的名稱，同一情形。該處的妻字同時亦用爲母字，夫字同時又用爲族內的男人，與族外的男人相對。

根據上面所述，我們對於野人社會中的個體與團體的關係，可有下邊幾種觀察，第一，家庭之嫁娶非以個人為單位，而以整個的團體為單位，故每家只有直線的族系，沒有旁線的族系，故族外關係極單簡。第二，整個家族內的人，只分兩種。一為男，一為女，同輩的男只分丈夫兄弟兩種，同輩的女則只分妻室姊妹兩種。故族內關係極單簡，第三，家族中有老少之別，除父子團體外，祖孫同用一名，是為副團體，曾祖與曾孫又同用一名，成家族團體中之第二種副團體，其餘第三，第四種副團體由此類推，這種分類法，較之我們分別高曾祖父子孫曾玄等，名位上亦不繁雜。

Thurnwald 博士說：這樣子的區分家人關係，純與野人的精神作用相應，野人是沒數目觀念的，他們只是一組一組的看去，他們只就具體着想，故如是分法實為他們精神作用的必然結果。然他們的族系，與其說是家庭的族系，無寧說是社會的族系之為愈。

這話是不錯的，當澳洲土人碰着一個不相識的人行近營幕前邊，必問他的「父之父」是誰，如果大家相信同一族系，即可自由入內，否則雖得入內，亦須提防謹慎，然而試想他們族系所涵範圍這樣廣大，豈不配稱為社會的族系？

第二章 團體中個體與個體的關係

(一)

前章言社會中整個的單位是家族團體，並不是個人，個人只是團體的元素，沒有絕對獨立的能力。關於這點，不特在家庭組織上可以證明，即在日常生活中亦很能證明。

Bath博士嘗言：印第安人有病，醫生禁食某種物品，則不特病人不食。即其父母兄弟姊妹亦不食的。萬一他們食了一些禁品，則雖在千萬里外，亦能使疾病加重。又北美印人若臂受傷，必掘父墳，開父棺，斷父臂骨而紮之自己臂上，深信不久即愈，蓋其父骨能代其受傷也。南非洲曾有一Berg-Damara人怒以手杖擊其子，重傷，後削杖手持之一端，成細片，紮之傷處，以醫之，其意義亦與上述一例同，蓋此杖之端曾有父之手汗着其上，汗為父之一部，信足以代其傷也。

(二)

此種親子兄弟姊妹同一之觀念，常使野人相信彼此可以代替而產極大的悲劇。傳說Gobon有娶婦生子，弟誘其婦從之，不允，弟曰，汝非別人，乃我兄婦也，我與我兄一體。奈何拒我，婦仍不允，弟強入室中，婦怒殺之。又Oroho人亦有弟以其兄婦不遂其求，當婦歸家，殺之林中

村人大集，求其究竟，弟不敢認，兄曰，不必如此，汝確有罪，惟我與汝同體，吾將爲你認罪。○惟妻舅曰，吾非反對汝，只欲得殺吾妹者，否則必有以賠償其損失。第一例弟極信與兄同體，不知婦能拒之，第二例，兄信與弟同體之觀念如是之強，竟至不爲婦報仇而爲弟分罪，兩例實同一意義。

然而實際上兄求弟婦，或弟求兄婦是否常常失敗呢？絕不如是。尤其是非洲的黑人，兄弟極有娶其孀嫂之權能，故該處婦人常有外夫內夫之謂，外夫者夫之兄弟也，內夫然後爲真夫。卽外夫內夫不分者亦常有，兄遠行，弟可代之，卽在家中，亦有權許弟，若兄死，並不得將夫妻關係打斷，弟必須重娶妻的Jibaro 及 Akamba 各處風俗，兄死弟繼，孀奉之爲夫，姪奉之爲父，惟在名稱上仍以『叔父』稱之耳。又在許多地方，兄弟相殺，視爲閒事。Hutuam 言非洲土人兄弟相殺，絕無大罪，殺死之後，只推爲一時之誤，兄手且有權承受遺產，娶其後婦，惟不同一母而出之兄弟，則須賠償，但關係愈親則賠償愈少。Hohler 言 Ninkun 地方，如表兄弟相殺，大約須賠五十頭羊，若親兄弟相殺，則只須宰一羊與其子姪大吃一類而已。爲甚麼呢？他們說。吾家死一人足矣，難道尙要多死一個麼？亞洲方面亦然，Boraras 言 Chukchee 人分類爲二，一發生於

家內者，一發生於家外者，家人惟對後一種然後有復仇之義務。

(三)

在這種社會中，單位既是整個的團體而不是個人，則個人對於一切事情，尤其於一切重要的事情，自不能作主，而須由團體或家長爲之作主。比如男女婚姻問題，有許多兒童自幼即訂定婚姻。難道這是兒童自主的和自願的嗎？不是的，那是團體爲他們作主的。爲什麼團體要爲他們作主呢？因爲結婚乃是團體的事，不是個人的事。尤其是第一次結婚不任個人作主。除第一次外，第二次第三次都可任個人作主。這是團體之利益爲先，個人之利益在後的原故。在非洲 (Africa) 地方，結婚爲兒童一生大事，兒童要在結婚之後才能成人，有一切權利。初次結婚無論願意與否，均由父作主，但結婚之後，便可隨意多婚。在 (Tribes) 地方，無論何人都可有兩個以上的妻，第一個由父作主的是『正式的妻』，此外算是非正式的妻，那是個人作主的。

最後，我們引 (Mintz) 的話做結論 在野蠻或半開化的社會中，結婚非個人之事，乃團體之事，這是男子家庭與女子家庭間的一種契約，他們的情形怎樣呢？男家族得了一新分子，女家族少了一個。爲要償補那種損失，男家或以未婚的女兒相交換，或以牛羊相交換，不然則給女家相當

的禮金，蓋唯有此交換，團體間然後得其平，是以維持其生命於不敝。

這條償補的原理不特能應用在結婚問題，且能應用在殺害及偷盜問題上。野人並不會因其友誼之隆重而忘却復讐的，故如有至友殺其兄弟，則必殺友以取償，如兄弟殺友，亦必任友家報讐。至於偷盜，絕不必追尋偷者果為誰何，但知為某族人所偷，即可問某族全體負責賠償。

（四）

根據同一原理——以族為單位的原理，野人自沒有私有土地與財產。族內一切用具，房屋，果木，都可任個體輪流或同時享受，惟不能佔有。故P. Leysnes說，地土是團體公有，不過團體的意義是很複雜的，他不只包含生人，他尤其包含死人，那即是他們的先祖。他們的先祖曾經首先佔領本地，樹木，河流，湖澤，一切水泉，他們埋在這些物產之內，現在繼續佔有與支配這些物產。他們常到他們的水泉，湖澤，河流。樹木中的走獸是他們的家畜，飛禽是飼養的家禽。使樹有果，水有魚，田禾有穀米，葡萄有酒的仍是他們。族中子弟儘可隨時耕種，漁獵，他們儘可享受他們先祖的遺產，然而這些產業的所有權仍屬諸先祖。家族與土地是不能分離的東西，二者同為先祖所佔有。故真的地主，乃是先祖，生人不能佔據，更不能賣去。野人是相信這樣

的。

第三章 個體的原素與界限（身體方面）

（一）

在將野人的風俗制度分析後，我們信已找出在野人社會中個體與個體的關係怎樣，又個體與團體的關係怎樣。我們現在可以開始研究一些較難的問題，那就是野人自己覺感自己是怎樣的，從什麼的精神物質元素構成的，如何生的，又如何死的等問題。

野人心目中的個體是不是很明顯的呢？他們大約以為具有「曼那」（神秘勢力）愈多的，個體愈能形成。最多「曼那」的為酋長，為醫生，為術士，為老人。那些小孩子，未經洗禮的青年，尙無兒女的婦人是很少「曼那」的，沒有所謂個體與個性的。故我們所有的人類個體的觀念野人確是不懂。他們以為個體所以成為個體，就因他是團體之一部，愈能在團體佔重要位置的，他愈能形成，否則不算什麼，亦可說他是沒有的。

所謂個體就是具有很多「曼那」的東西。然「曼那」又每被視為一些特殊的物件，居住體內，又

能離體而去。Balia 人名之爲 *malika*。人爲什麼能言呢？因爲 *malika* 能言的。人爲什麼會死呢？因爲 *hapuka* 走離身體去了。並且並非因我們生機停滯了，*hapuka* 才走，那因 *hapuka* 早走了，我們生機乃停滯而死。

我們常以心物並非同一的東西，野人是不覺得的。他們或者有別樣解說，或以沒有一物沒有精神的，又沒有一種精神而沒有形體的。故 *malika* 言非洲人絕不相信無靈魂之物，物不過是靈魂之外表與形式，如衣服然，靈魂可隨意變更其形狀。*malika* 亦言加拿大土人絕不信精神爲一非物質之物，他們認定爲一種纖幼之體，或一種流體，能變化無窮，能現形與不現形，又能從此處到彼處，及鑽入人身，絕無阻礙。野人這種見解，確不易爲我們明白，故研究他們個體的元素界限，極難。

(二)

我們總曉得我們個體如何構成，他的界限又如何。以一人言，我的思想，我的感情，我的記憶，是我。我的頭，身，手，足，五官亦是我，除此以外，卽非我，同時亦非我的個體，我的精神可由我已反省的意識捉摸，形體亦可看見，他人的認識自己個體，當亦如我。

但野人並不如此。固然，他們亦有精神身體如我們，他們的言語亦可表明這個，不過他們個體並不限於本身，個體之界限至不一定，因人有「曼那」多少而異。

個體的元素，除其本身所有，常須加上地上之足跡。在 *Nesiotrochitis* 地方，曾有術士求雨成功，當回村時，大受村人歡迎，鼓聲鑼聲中，有母抱兒踏這英雄足跡而行，希望此兒一日亦得此種本領與光榮，在南美洲 *Peruvians* 族，有人掘坑道旁獵獸，翌日，見坑中無一物，而其旁則有人跡，乃將足跡附其上的草根與泥，紮成小包放於獵人墓中，使盜獸者成瘋。又在 *Quivane* 地方，有一故事，言一母在考察足跡之後，大叫曰，「殺吾兒者卽此人也。」於是以葉包泥，縛以繩，懸之枝上，然後他往取火焚之。少頃，婦返，呪罵曰，有這足跡的人應死在此火中。他以為如足跡被焚，此人靈魂必被引牽到火裏而死。孰料當此婦往取火時，有人取其足跡換轉枝上所懸者。故婦一延火，卽被牽到火旁，婦力拒不近火，成功兩次，唯第三次卒無法避退，爲火燒死成灰。不特足跡爲個體之元素，坐跡亦然，故 *Siamese* 坐地前後，必盡將原有的塵跡及自己遺下之塵跡拭去，恐被術也。此外如飯餐之殘餘，汗，衣服及一切用具亦均爲野人個體之元素。我們很明白飯餐何以亦爲元素之一。因爲我們吃什麼，就變做什麼，我與他們合而爲一的。

不過野人要擴張到飯餐之殘餘，那就未可繩以常理，因他們究竟是野人。在 *Melanesia* 的 *Uru* 人嘗因被人圍困，自知危險，乃乘夜攜婦兒逃走。惟當達到安全地時，忽憶起有果一球，曾為酋長 *P. Paine* 所吃，遺下未帶，如為敵人所知，則酋長必死於魔術無疑。酋長之弟有見及此，乃預備犧牲生命，趕回故址，取果救兄。

人身之氣味亦與個體之構成有關。所以在 *Madagascar* 島中，一日，有數少女釣罷回家，路經 *Madagascar* 人村，乃拾葉以備為跳舞用，拾畢，放葉於裙底，回家休息，數女均成孕，據云，因為曾受 *Burman* 人的氣味。亞拉伯又有一民間傳說，言有 *Abou Omer* 者偕其女赴麥加城，女在途中，所穿短裙忽失去，其父乃以已薄借彼暫用，無何，女成孕，生一子，父女乘之山中。非洲部落中亦有許多同樣的傳說，例如 *Senegal* 與他的六個盲弟的故事。相傳 *Senegal* 有六弟，當其兄嬾外出，屢將嬾裙輪流穿上以為戲。不久，嬾漸成孕。兄大奇之，一日，試潛返家，究其所以，見弟輩如此，深知其因所在，乃盲之以復仇。

在許些社會裏，以自己製造的物件為自己個體重要的元素，認定二者不能分離的。所以每當人死了，所製物件亦應隨之而死，或埋之地，或火燒之。如有對之非禮，則其惹人怒甚於非禮其本人

。這種信仰，差不多是普遍的。

(三)

因為衣服用具是構成個人之原素，故每有許多作用。在 *Uganda* 人裏，當兒童不受教誨，終日離家，遊蕩四處，家人即繫其魂於屋中，其法，母在夜間，當兒深睡，潛起割其頭髮數根，及手指少許，翌晨授之術士，經過口中念念有詞，乃將諸物藏之屋板牆內，如是，兒必頓過前態，深居簡出。當該處提防奴隸私逃，亦用此法。在 *Uganda* 如有死於客途者，則必割髮與指甲少許，送歸其家，而人則就地埋葬。在土人心目中，指髮不特為個體元素，且為代表也。

根據上邊所述，約有三事值得我們注意：(一)，野人認定個體的界限是不定的。(二)，個體的附屬物即為個體之延展與擴張，成為人格之一部，甚或與人格合而為一。(三)，在某種情形內，附屬品可為個體之替身與代表。

第四章·個體的元素與界限精神方面

(一)

身體各部與生命安全最有關者，澳洲維多利亞土人以為是腎臟的脂肪。他們相信如非被殺，

人永不死。如人因病而死，必因給敵人將身上的腎臟與脂肪竊去。人如能多食這兩種物件，不特起死回生，身體且能加壯。故當他們殺一囚犯，他們必先取下其腎臟與脂肪。夜間謀殺者亦視此物爲至寶，必得之然後快，故腎臟與他的脂肪在該處土人目下，純是一種物質，然因爲人生命所托，又不受物理公例所限制，來無踪，去無影，出入絕端自由，故亦爲一種精神。下例證明此說。

M. S. M. 嘗有土人獨行郊外，不久即奔回家，聲言腎臟爲人盜去，其不即死者，只因拚力奔回耳。又他自己相信現已死了。術士 *Mulecra* 立即施法補救，奔隱於黑處，維時樹聲瀝浙，人皆信已穿過叢林向空中飛騰去了，少頃即回，未能得盜，自言非再細尋不可。乃復出外，約時三刻始歸，歸後一言不發，惟以拳猛擊土人之腹。時即言病已痊愈。家人大喜，病者徐徐取火吸烟，若無事然矣。北方 *B. S. M. E. O.* 人亦有同樣事例。他們覺得人之腎臟即人之靈魂，一人生命安全與否胥視腎臟存在與否以爲斷。若將此物失掉，即無法久延生命，有之惟求救術士或醫生，靜候彼等施法放回原處，。

在 *Nonvelle-guinee* 地方，土人深信術士能吃人。怎樣子吃呢？或破棺偷取屍身一部或全體

，或當人未死前。捉其魂釘在一長棍之上而食之。病人每大叫：「術士將殺我了，」即其明證。土人又言人魂爲術捉去時，即無陰影，蓋陰影與靈魂固二而一者也。Pape土人亦言術士吃人有多種，有不動聲色，直接用法力捉吃的（惟女術士須言語）有以自己之魂捉人魂而吃的，此時屍身倒地，及其有人來驗，絕驗不出傷害之處，其後最普通的吃法則以小石或小木投入人身之內，人不自覺，更無傷痕可見，上邊兩例頗異於維多利亞土人。他們不言腎臟，但言靈魂。然二者究無大別，第一，二者同爲生命之要件，無之即無生命。第二，二者同爲物質的與非物質的，可捉食的。捉食了，均無痕跡可見的。

Palynesian 土人言人之病死，純由天神吃去其魂，身爲魂殼，魂死身腐。天神何以食人，以人有犯天神也。此種思想作用較之前所述者顯然遠較進步，然其靈魂之概念固與前者無異也。

此種靈魂之概念恰與各地民族信仰相符合，均認魂能被偷，被捉，被改換，被醫治修理，又魂之出現如影，如風吹，如鳥，如獸，如蝴蝶。而發現藏魂與醫魂之方法亦極多。然而差異之中亦有同者。即無論如何解說，而魂之爲個體的最重要的元素，人有則生，無則死之一概念，則彼此無不同也。

因之靈魂與生命又每視爲一物。在 *Cher Kee* 地方，土人言酋長在戰爭時能安置其魂於樹上，身卽受傷，亦不至死。一日與 *Sharvano* 人開戰，酋長站定任敵人猛射，均不能傷，敵人酋長知其術，卽命兵士向樹上射去，酋長果死。又非洲 *Balia* 酋長常言能將生命寄在友人處，該處醫生亦言能將一人生命寄在僕人眼中，樹上或陰黑之地等等。總之個體當生命不在，亦將如常生活，生活且極安全，是則所謂生命非卽靈魂耶？

(二)

Codrington 言個體之陰影亦爲生命中之重要元素，沒有他，人卽死。故 *Florida* 地方太早太夜，土人都不敢過水，蓋當太陽過低，不能將一人陰影投射水面時，陰影必將爲水鬼捉去。又 *Banks* 島中有石極長，土人永不敢行近石旁，深信如近石旁影投石上，卽爲捉去而死。又該處有深坑一，土人亦不敢下望，因人影如落在該坑水面，亦不免一死也。是則所謂陰影又爲澳洲的腎臟與 *Nouvelle-Guinee* 的靈魂同爲一類之物了。故 *Istunzi si Nuka* 言「陰影去了」亦言「人已死了」。

不特陰影，尺射，回音，照相均爲個體之元素，卽樹木禽魚蟲獸等等亦然。 *Mota* 人的 *Tamann* 一觀念卽爲明證。據 *Rivers* 說，在 *Mota* 島中，有許多人禁食某種獸肉，某種生果，或觸摸某樹者

。禁止的原因就是相信被禁的這個人即爲被禁食的這種禽獸生果或樹木。因他們的母親在懷孕前曾受過這種禽獸樹木的影響的。

受影响的情形是這樣！一婦人坐在這花園內，草地上，或河邊，忽覺裙內有一動物或果子。他携到村中間這究竟是什麼。其後他再携回原地因其生活妥爲安置。他築一道小圍牆阻着他，每日視他數次，並給以食物。居無何，該物遁去。此時人皆認定已入婦腹。婦與獸是沒有生理上的關係的，亦非整個禽獸走入婦腹中。但是懷孕一事頗覺神秘，那實是禽獸的精神，跑了進去。

小孩子出世了，他就是母親所發見的禽獸或果子。他一生中，絕不能吃這種獸肉。萬一他吃了，他必病，死。

我們可以明白這種禁止有何種根據，那就是他不要自己吃自己。他自己是與那獸同一的。獸是他，他是獸。

(三)

因此我可結論 野人心目中，固體之界限絕不限於目前所有。一切足跡衣服，氣味，兵器，食物之殘餘都爲構成個體之重要的元素。吾人應知野人對於以上諸物所有之情感絕不同我們對

於偉大人物遺物所生之情感。吾人珍視哥德與蘇俄所用過的鋼筆，珍視拿破崙所佩的劍與所穿的背心，教徒崇拜的十字架，與釋迦的牙齒那都是我們心理上的一種傳遞作用，有如愛屋及烏，投鼠忌器。但野人絕不如此。他們重視足跡，衣服……等等絕非感情的傳遞作用。他是原始的，直接的，視為同一的。澳洲少婦知其頭髮落在敵人手中，其恐懼之情有如癰疽之醫治，*Melanesie* 酋長知曾啖之果已在敵手掌上，即已半死，那不是傳遞作用，那因這些物件為構成其個體之重要的元素，沒有諸物即沒有生命，諸物之存在與其生命之存在是分不開的，他們即是諸物。

這種原理不特適用到個體所有物，且能適用到一切陰影，靈魂，生命，回聲，反射相片等等東西上。以上東西即為其個體之一部，誠然，我們亦知以上東西如相片等亦由我們出發，但絕不同我們。我們看了相片，雖常說「這是我了」但只言相像，絕非言同一，毀了他絕不信有何傷害我們命運。野人則不然，相片與已身為一物，亦即已身，同生同死。他們亦知彼此空間不同，大家顯然獨立。然而他們不管了。這是神秘！

第五章 個體的兩重存在

因爲野人相信人類和樹木禽獸同出一源，及因人類能隨意將其生命靈魂脫離身體，附在別物之上，故人類個體之能有兩重存在，乃絕非奇事。紀元初年，羅馬學者Petronius言有一狼兵，乃人與狼共爲一體，非人魂離去已身而附於狼身，實人魂有兩重存在。此說可爲野人社會無數同樣事例之解釋原理

Kruyt 曾在馬來羣島搜得一故事，言狼人之身是夜仍留屋中熟睡，惟其魂已托人形到鄰家約婦相會。此時鄰婦不聞之，惟其夫正清醒，辨知爲其鄰聲音，翌日，秘不告人。是日日間，村中男子羣聚村內某處，共築一屋。村中婦人或在廚房弄餐，或在他處。午餐之後，上述之婦乃不由自主的趨往林中，應男子約。其夫斯時緊尾其後，潛匿附近，相機而動。無何，狼人之身仍在村中，其魂已托人形到來。情形最急之際，其夫突出，以木棍痛擊之，狼卽變爲樹葉，墜於地上，其夫拾之起，密藏之一竹筒之內，緊閉筒口，後更喚醒其妻，攜妻返村，是時該男子仍在村中工作如故。婦之夫乃趨至燒飯的灶爐之前，放竹筒於火，一任火燒，狼人在瓦面大叫「不要這樣」。少頃，其夫再燒所筒，狼人大叫如前。不聽，燒之如故，狼人卒墜地而死。

Kruyt人言馬來深信此種狼人來自神所，自生如此，不須學習，惟藉傳染亦能爲之。孩子食其父之食餘者可變人狼，與狼人接近而沾染其氣味或以頭顱放置於狼人頭顱所曾放置之物之上，亦可變狼人。當狼人睡，其魂離身，變爲鹿，豕，猴，鱷，等等形狀而遊行。人有追逐之，可卽變爲蟻窠，掛在樹上。

所謂術士就是他們。他們能變成任何獸形，可變樹葉，可變蟻窠。然最值得我們注意之點，卽其身一睡屋中，一赴約會，或一正工作，一變樹葉。當葉被燒，術士乃死，這不是其魂捨此身其附彼身，實一塊兩身。

(11)

然而I. THIMON並不如如此解釋，他要以萬有有靈的學說來解釋。他舉了一例。言云THIMON的酋長Sakinto曾於一九一三年三月一日對彼言：他頸上近日得一傷腫。因他在豹身時，頸上曾爲人射擊，數日後，人體卽隨豹體而傷，傷處同一。又Sakinto在一九一六年七月十九日死，因在六月三十日他射死了已魂附於其上的一金錢豹。族人無不知這事。THIMON解釋此事，以爲土人極信狼人之身是不能變爲豹身，是很顯然的，就是狼人將己之魂投到別一禽獸去，因此此獸乃得與狼人之

身發生關係。故獸身乃一旅舍，徒供狼人靈魂暫住。……此種能力乃遺傳的，如疾病然，父母疾病於孩子，未生時已傳到孩子身上。狼人能力亦如此，孩子雖因其危險，不欲接受，亦不可得。

Hulton 在上所舉的例，從事實看來，是否如是，那不必深究，但是這樣解釋是不能使我們滿意的。人獸實同一體，並非二物，關於此事 Hulton 實犯了以我們的心理推度野人的心理之錯誤。Hulton 應採納人獸「同一」之原理，如他在下列所採納者：他說：「一切 things 人都相信人與虎是同源。營生婦有三子，一為魂，一為虎，一為人。……當該處土人殺死一虎，酋長以為這是族兄之死，必下令罷工一天，以誌哀悼。……土人懼虎特甚，他們不以為野獸，而視為人類。這種信仰豈不容易發生個體兩重存在的觀念嗎？」

(三)

有什麼憑証表明人虎同一呢？Sumbra 土人一日對 Hulton 答稱：嘗有一人缺牙的，當其變虎為人射死，亦缺同一之牙。又有名 aputalan 嘗在虎陷為人尋見，a 乃以斃死之牛贖回身之自由。

此外又有許多地方，土人秘密結社，羣藉獸形而吃人者。社員輪流身裝獸皮，外出殺人，歸

而共同享受。例如在一九零三年 Meljacaree 地方，人正在家酣睡，忽有一孔武有力者爲豹所傷。此人奮起與鬪，正酣戰間，偶將其皮剝脫，卽見一人起立，無復抵抗，捉之於官，乃知此人實爲村中之土豪，自認嘗屢蒙豹皮謀殺，鮮能拒者。PechuelLoesche 亦言 Loang 地方除了真正豹虎之外，尙有人扮的豹虎。獵人如勇敢者，每能發現其爲人。

然而人是獸，是沒有關係的，縱是假冒的禽獸，在土人看來是沒有分別的。因謂人能變獸，獸能變人，人形是獸，獸形是人，個體能有兩重存在。

但是個體何以能有兩重存在呢？土人每言術士身留屋內，魂托人形往他處。這兩身的關係什麼呢？誰真誰假呢？魂何以能托人形呢？托了人形，飛行空中，原身何以尙有魂能如常言動呢？土人是不管這些問題的。他們以這些問題是沒有意義的。

(四)

不特人類個人能有兩重存在，禽獸個體亦能之。以 Maori 人看來，卽一草，一木，一地，一河，亦如人類有他們兩重存在。Eskimo 人言狼與某種海魚是同一的，如狼不能在地上尋得食物，卽到海中去找與他同體的海魚去。他們不知此時狼在海仍爲狼，抑變爲海魚，因而有二海魚，

一原在海，一為饑餓所逼，從地到海。但狼魚同體，這是相信的。

生物有兩重存在之外，死物亦有之。我們實難明白土人何以有如此信仰。例如在 *Foies* 地方，相傳有術士能於鱷魚口中取一隻大而尖牙，塗紅之將其放入各樹之孔，後又以死人脂肪摩擦之。此時更以長繩一頭縛小樹，一頭縛鱷魚牙，以手猛力牽繩一放，牙及繩乃由被害的人方向後退。此時即有一「精神之牙」擊殺此人，鑽入其身。

術士更能以死物變成生物。在 *Kivve* 島有婦為夫所棄，決復仇。乃製一鱷魚像，置之河中，告之曰，「吾夫來矣，汝可食之，來者無他人，只吾夫一人，汝可食之。」果然。術士殺人，大約先作一人像，然後施術。

第六章 潛隱於個體內的團體

(一)

野人不以個體自身是什麼，個體只當參加團體然後存在，前數章已嘗言之。本章更言這種團體參加對於個體的內部構造有何關係。

關於這條問題，德國學者 *Strechlow* 研究最清楚詳細。他在所著的 *Die Aranda, und Laritja*

Stamme in Zentral—Australien 言：澳洲 Aranda 與 Larrja 兩族關於圖騰 (Totem) 的信仰最可未明遺問題。在這兩族的許久以前所謂傳說的時代，生有些神秘的祖先，可名曰圖騰之神。他們人形，惟具超人能力，能產生可為他們名字的禽獸。他們自己亦可隨意變做這些禽獸。變做鷹隼、松鼠，等等獸形遊行各處。在各傳說裡面，他們且常以獸名自號。每一圖騰之神都具有某一與彼相通的禽獸之特性。例如遁地獸的圖騰之神，十足像真的遁地獸，能食草，常被人逐，能遁地逃走。鷹隼的圖騰之神能飛，松鼠的圖騰之神善於爬樹。

圖騰之神在某地生活，在某地生子，這塊地就為他們所有，屬於他們。經過長久的生活，他們倦了，乃躺在地上，他們的身體此後一部變為小石子，一部變為小木塊名為 *kurunga* (意即潛隱或私有)。

在 *Umba* 族，圖騰先祖之遺體所蛻化而成之樹名為「似樹」。言：這種樹之形狀雖然似樹，實乃圖騰先祖的 *kurunga* (私有或潛隱) 的身體也。在野人心目中，一物之本質比起一物形狀遠為有意義。我們總以一樹只不過是樹枝，樹幹，樹根，樹葉之總體。然在 *Umba* 族，在那些圖騰先祖死的地方而生的樹就是這些圖騰先祖。雖是樹形，其實先祖，一如在別的地方，外表雖是頑石，

其實亦是先祖之遺體，亦是先祖。

在於先祖遺體蛻化而成的頑石內，樹內，池塘內……常充滿了小孩子的胚種，名爲 *ratapu* 是男孩或女孩構造已很完備，面色粉紅，有如初生孩子，有一靈魂亦有一身體。先祖是什麼，他們便是什麼種，先祖是獅的先祖，他們就是獅的胚種。

然則該族的小孩子怎樣托世呢？那就有三種方式。第一，當婦人經過先祖遺體在化成的樹或石前邊，胚種即入婦身。第二，圖騰先祖以其私有或潛隱之物擲到經過其前的婦人身上，俾此物在婦腹內變成孩形。第三，比較的希罕，就是先祖將私有物投到婦腹之後，更親身鑽入婦腹變爲孩子。

然小孩子無論在何種方式之下托生，他們先祖都有極切密的因緣，那是很顯然的。無論那一個人都屬一個固定的圖騰先祖。圖騰先祖的私有物就是個人與先祖聯結的媒介。亦可以說，這種私有物一方爲個人的身體，一方又爲先祖的身體。個人與先祖同一身體。更推遠一點，圖騰先祖的私有物不特使個人與先祖聯結，而且使與圖騰（或樹或石，或蟲禽獸）相聯結，與個人以發達圖騰的能力，使與先祖發達圖騰無異。

故先祖私有物爲個人之本身，亦爲個人的兩重存在。先祖私有物絕沒有靈魂的成分。私有物與個人的關係可由下面一句話表明，‘Nana unta Miurka Nuna’（這是你的身體了）。萬一把先祖的私有物失掉，個人必然跟着死亡。故必保護週至。

因此，每人都有兩個身體，一個是肉的血的，一個是木的或石的。這種兩重存在，在野人心目中是不衝突的，因一個人在事實上的確同時可有二身，可在兩處。

Stehlow 更說給我們一生與先祖私有物的關係。當婦人知到自己懷孕了，換言之，當知到胚胎已入自己的身上了，孩子的祖父乃到一條有樹膠的樹旁，在這些樹皮之上，割下先祖私有物一小塊，用松鼠之牙，在私有物上畫下一圖騰先祖肖像。染之緋紅，放到專藏私有物的石巖內，孩子出世了，他便即刻哭泣，問取私有物。爲使小孩子不再哭泣，其祖偕數人乃到石岩內取私有物。當初還只給他一些代替物。使得保護他，使得他的身體安寧。及到小孩子長大成年，才引他到石岩內，指着私有物向他說『這是你的身體了，這是你的第二身了，如你把他遷移到別處，汝必感受無盡量的苦痛。』

聯結個人與他的先祖的私有物一日安全，則個人亦一日安全。如把他失去，則個人生命必危

險。因個人，圖騰先祖，圖騰實是同一東西，Sirellow 言此點可於行圖騰禮節時所唱之歌曲，即可見之。然個人雖與先祖同一，究亦與先祖有別：因先祖先他而生，他未出世前，先祖已存在，他死了，先祖亦不同死。故個人雖刻刻參預一個在他身內，與他同一的實體，但此實體同時又比他崇高，與他有別，他更有賴此實體之處，惟得其保護，他然後可以安全，保護者萬一怒了，個人對於自己的信力，簡直再不存在。

(二)

這種觀念與信仰不特存於澳洲，且存於其他各處。非洲 *Esé* 之 *Kra ach ni* 人之 *Ntaro* *Baïla* 人之 *homouyme* 都與澳洲人之 *Turunga* 的觀念相同。*Kra* 等與個人之關係，即 *Turunga* 與個人之關係，亦即團體與個人之關係。

在我們看來，個人的性質無論如何複雜總有一個統一性的，但野人則不然，不特他們的個體沒有界限，因足跡，回音，照相，衣服等仍是他自己，即 *Turunga*, *Kra*, *Ntaro*, *homouyme* 雖與他有別，亦彼此分不開的。然因個體一參加入團體內即有自己位置，則從這方看來，他雖不統一，亦有多少統一的。不過他們的統一性與我們的統一性不盡相同罷了。

許多教士不明這點，他們認定野人心理和文明心理亦極相同，爲當他們對野人心解釋一人的肉體只是個人之一部，肉體腐壞了，人仍能繼續生存，野人必急急答說『我們也是這樣想的』。又當他們說人性是兩重的，野人亦必忙答『我們也覺得如此。』

其實他們的思想表面雖似相同，實則極不同。教士的觀念是二元的觀念 *Dualisme* 而野人的觀念是二面的觀念 *Ualite*。教士相信世上有兩原質，一爲肉體一爲靈魂，肉體腐而魂不死，兩者相合乃生個人，相離時，個人乃死。然真的個人(靈魂)仍存在。野人則絕不如此，不信體魂爲兩相對，不可調解之物。反之，他們是同質的。沒有純粹的物質，亦沒有純粹的精神。一切是物質，有物質，同時一切是精神，有精神。野人以精神物質爲同質之物，教士則以爲異質之物。

然而這種解釋只能在深處求得。若如教士只在表面觀察，他們大家的見解還是一致。

第七章 個體的生與死

(一)

我們在研究明白在野人心中個體是怎麼樣的，從何而來的之後，似應進而一研究他們一生的

各種狀態。

他們也像我們一樣想，一個人如沒有碰着意外的事情，則必從孩子漸漸長成少年，成人，老人，以至於死。不過他們不懂得這種生長的原理是一種生理的作用，是一種機體的歷程。他們有別樣見解，他們以神秘原理存在與否而解釋，最富於神秘原理的最近完人。

小孩子生下來不算數。所以有許多自人的行政官吏都感覺野人家庭的人數極難統計。如果追問他們爲什麼不將孩子計算，他們或答以孩子不能和成人在花園內一氣工作。實則這不是真正的原因，至少不是主要的原因。真正的原因還是在小孩未成爲社會團體之一部。然而個人惟當其參加團體生活，成爲團體之一部然後存在，故小孩子此時尙未視爲已經完全出世。必要等到離開母親身體多少時候，經過了一種團體承認孩子爲其一部之隆重的禮節，孩子方算完全出世。初民社會無不如是。

小孩子離開母體到舉行初生禮的時候，有些種族需時四日，有些六日，八日不等。未到這幾日，孩子沒有名字的，死了，家人不哭的。因爲他還是牛鬼的東西，當初雖想做人，但不上幾天，又立心脫離人間去了。這種半人半鬼的東西，死去了確與社會無關的。卽殺了他，也沒有什麼過

不去的，所以有許多野蠻社會因些小事情卽有殺嬰之舉。Mr. William 記載非洲 E. 人有名 Tokanane 於一八四四年在 Moba 戰爭陣亡。遺下一幼子及一幼女待人爲之撫養，蓋其母此時被殺，隨其夫而葬也。此幼子幼女後被安置到叔家。惟其叔母此時正生小孩，不能同時乳養三幼兒，夫婦經過一番考慮乃殺已兒，而養死者遺下的兩箇。這種解決在他們看來是很自然的，第一，兒子卽已子。第二，已子初生，還未成人，而兒子已有數月大，行過初生禮，於種族社會中已佔有位置。

(二)

孩子經過了初生禮，藉家庭祖先之介紹，已成爲人了，在種族團體中取得位置了。但此時所得的位置是間接的(藉祖先介紹然後有)局部的(只限家庭之內)。若是要在團體取得直接的，整個的位置，那就要等到成年時。經過了成年禮(Initiation)纔可，孩子未經過成年禮，則雖生死，其生死之影响亦絕沒有成年人生死之重要。

孩子到了少年期了，從前藉先祖爲媒然後得參加團體生活者，此時可以獨立參加。然而未宣告獨立以前，必須經過一番正式手續，表明從前的生活已經死去，現在的生活可以開始，卽必須

經過舉行成人禮。成人禮爲野人禮會的重大事情，爲社會生存之所繫。沒有這種成人禮，這個社會就欠缺這些合格的份子。不用說成年禮只是一種符號，野人不懂得幼年的個體如何能渡到成年的個體，故舉行這個禮節，使兒童在這個禮節中，受一種非常艱苦的生活，數星期或數月之久，離去家庭，處在林野，穿的不暖，吃的飽，而身體又常受痛苦淒楚的鞭撻。雖到家中，行禮的人還要像嬰兒一樣，不會講，不會行，不會食，一切都要重新學習。禮完之後，好像再生。從此第一，他便有一新的名字。我們知到，一個人的名字不只是外邊一個符號而已，而且是一種構成人格的元素，有之而後個性化。第二，他可以用本人的資格直接參加團體的生活；擔負一切義務，享受一切權利。他可以有資格參加出獵，戰爭，宗族會議，與一切成人能享受的權利。第三，他可以婚。且有許多種族行禮之後規定即刻結婚的，他們結婚的意義，當然不同我們的了。據 *Holbes* 報 *New-Guinea* 地方土人結婚的時間非由家庭決定，而爲宗族決定的。普通由一羣青年男子與一羣青年女子同時舉行婚禮。婚姻於男子未行成年禮前早已訂定。一經行禮，男子的兒童期終結，隨即成婚，以成年人的資格，參加團體的生活。

還有比上邊的規例更嚴酷的。非洲有些種族要兒童早婚。早婚生子後，他本人纔舉行成人禮

。如結婚無子女，終不算爲社會之一健全的分予，終不能行成人禮，得在社會中佔一位置。因他欠缺多少東西，他的個體還未完備。因此當他死時，他不能得與有孩子遺下的人一樣受社會尊重。

(三)

未經初生禮的兒童不算是人，不屬於社會，未行成年禮的兒童間接的，與局部的屬於社會，成年人爲社會之一分子，老年人則爲社會之最重要的分子。因爲他們最熟識種族的傳習與秘密的，這些種族所賴生存的傳習與秘密唯靠他們而傳遞的。他們是富有能力的人，同時亦是富有特權的人。他們滿充了『曼那』。故澳洲 Kooraga 族稱老人爲 Ke-turkekai (極人)

無論在那一野蠻種族裏，老人都是有特權的，最受人家尊重的。在他之前，任何人不敢高聲講話。他要他們幹什麼，他們便幹什麼。凡是給老人憎惡的人，必給全社會憎惡。年幾愈老，他位愈高。當一個少年因有聰明，有能力而做種族領袖的，常爲例外之事，領袖例爲老年人獨佔。權力與年歲並進。宗族的大典禮，凡人皆要參預，而老人獨可不要。有些食物且獨留爲老人吃。Grey 且言澳洲有許多族老人可隨意娶少婦，如少年人到時不能尋得少婦結婚，他們應即轉娶老婦。

老人恨怒是一件極難擔當得起的事。然當他們歡喜的時候，又是至可寶貴。K. n. Rumsusens 在所著的 *Neue Menschen* 一書裏言當他離去北極，向 *eskimo* 老人 *Sarkkatak* 告別時，老人大喜，以手撫其胸，曰：「吾老矣，凡能變老者均有莫大之權力。吾今以手撫你胸，以康健傳於你，使你如我，得享長壽」。

長命與年老在野人社會裏每視爲一種獨立存在的東西，當必要時，可以脫離某體而附於別體之上。Callaway 嘗言：「當 *Kaal* 人有病時，必延醫至，非只爲醫治疾病，且爲與家人以勇敢。其法於年極老，而死於自然的犬，牛等動物中，選擇一塊骨頭。他用這塊骨頭醫治全家病的人與不病的人，使他們的壽命有如這動物的一樣長。」

然而過老亦是不好。凡過年老的人還不卽死，很有被族人視爲術士的危險。因在一家之內，眼見得年紀較少的人一個一個的死，其中獨一老人能不死，有誰知道老人不是一個妖異要將家裏少年人的生命代替他自己的生命而死呢？故在美洲 *Indio* 族，尤其在 *Calabar* 地方各族每將年紀過老的人置之死地。

(四)

一個人死了之後，無論他在族內的位置怎樣，總是引起族人極大的情感。那不必因為像我們對於死者發生悲痛，那常只因他是死。因為在他們看來，死是會傳染的，很會使接近他的人不好過的，能為害的。這不只在衛生上能為害，且在精神上亦能為害。衛生上為害還易免除，因只舉行一個隆重的禮節即可將死者身體洗到潔淨。所難免除者還是精神上之為害，因鬼常會吸引他人同去的。這裏有幾種原因，第一為着感情，死者不忍離別家內某人，必設法使他同死，第二為着嫉妒，第三為着恐懼，因為自己一人獨自遊行，是很寂聊可懼之事，必須有人作伴。這尤其在初死的時候。故在美洲印第安人家內，人死之後，至少八日，要在屋之四角各放一紮 *Yucca*。草，最少都要放一紮在門口，以阻遊魂來害生人，八日之後，始可免患。

死者能吸生人同去，生人畏其傳染還有一種更重要的原因，即野人個體並非獨立，他是團體一部，與團體有血肉的連帶關係。因此可謂死之傳染，乃言在死者之前，生者總有一神秘的觀念，以為家族內其他各員會與死者成爲一體，如此恐懼的感情乃生。故在 *Yucca* 島，當人死在千百里外，其家人亦深感不安。故在無數野人社會中，人死立即安葬，不便稍為停留，還有一些族內，相信初死之人絕不自知已死，必在數日後發見種種情形不同，然後知之，故此尤有急行安葬

之必要，免其留戀在屋內也。

(五)

在野人社會中，個人之死，不是個人本身之事，是全族之事。當家族之長死了，全族都好像一齊同死。必須經過許多禮節，才能恢復平衡，如爲他人害死，又必須爲復仇，否則死者不滿意，而有爲害族人之危險，況如有仇不報，族之本身亦蒙損失。故野人報仇，非只爲伸張正義，以平衆怒，他且有別種深意。仇如不報，團體所蒙損失卽不能補償，此卽爲種族衰落之徵兆。

第八章 死者之生存

(一)

野人大概承認死後生存的。他們以爲人死之後，雖脫離了生人的團體，仍能繼續生存。他只從這個世界渡過別個世界，享受新的生存。歐洲教士不解，認定他們也相信靈魂不死。實則我們所謂靈魂是一些超乎物質的東西，而野人所謂靈魂是與物分不開的，當人死了，那並非魂脫身體而去，而爲一種亦精神，亦物質的東西脫體而去。澳洲土人名這東西爲腎臟之脂肪。在別的社會則爲心肝血等物。這些東西在了，個人的生命安全了。他如給術士盜去，則人必死。人雖死，但

仍存在的。只是他的生活情境變更。他此後脫離生人社會，而隸屬於家族的死人社會。

(二)

幾乎沒有一種野人不相信死者彼界之生活極同此界。他們信仰之微細處當然彼此不同，但根本還是一樣。茲舉一二以例其餘。在 *Ombaka* 地方，死的酋長仍照生存。酋長之妻不能稱為寡婦，而稱為死的酋長之妻。在王宮內，他日日猶要臣來朝見的。他的王宮之佈置一與他生前無異，百姓說酋長雖不見，但仍存在。 *Bakong* 人以為人死之後繼續生前的生活，富者仍富，強有力者仍強有力。又當死人葬後，近親者必走前告之曰「請將我們的消息帶與先祖」，又言你雖不呼吸了，但你可聽見的我說的什麼」，在 *Herero* 人看來，死並非死。他能聽，能感，能見，能想及生人，又能懲罰生人。在 *Borneo* 的 *Kayans* 族，*wrip* 一字是作「生人」解法，但又用作新死人名的先行字，這好像表明人身雖死，但仍繼續生存。

有生的人，亦有死的人，死人如生人，亦能有兩重存在。野人對於此點，大概深信不疑。我們看來，人死之後，身體精神大約再沒有什麼關係。魂離身體，身體日就腐壞，只有魂能存在。惟野人絕不分彼此。他們深知身體會毀壞(至少血肉一部)但因從地面生活轉到地下生活不過是環

境之變遷，則死的當還是生。

野人死後數日，大約總在附近遊蕩。常不給生人看見，但亦會變為禽獸而出現。他只在禮節舉行後，才肯遠去，親近還恐其再來，故悲痛之餘，常雜以恐懼。他們恐受傳染而遭不幸。故每極力和緩其暴怒，尤其不要幹些可為其暴怒媒介之事體。怎樣辦呢？就是對於他的已葬或將葬的遺體加意調護。從這點看來，可見野人以將葬或已葬的屍身，與或來或去的遊魂是一而二，二而一的。昨日仍在生人隊裏生存，今日則轉到別種生活去。

因為死者與屍身是二而一，故如狼身受傷影响到人身受傷，屍身一有移動，死者立即知到，雖死者遠在十萬里。因此發生許多禮節。屍身雖行毀壞，但仍待之如生：給他取煖，給他食品，如果他是與繼續生存的死人合而為一，這有什麼比較更自然更合理呢？更有什麼別的方法可以滿足死者的欲望呢？向着屍身而獻奉所求，是即向着死者而獻奉所求，因為他們本是一體。這非假設，乃是事實。例如在 *Greenland* 地方，土人常在墳旁燒火。使死者取煖，或者奉以食物，*Dieyerer* 人亦以為人之所死常感冰冷，須在墳旁舉火煖，之死者不特感冷煖，而且知饑渴，故每飯必以酒肉奉屍。這種習俗，好像沒有一個民族沒有。可不詳舉例証。

(三)

死的個體，一如生的個體，其界限是沒有限定的。那時候的個體元素自非步跡，膳食之殘餘，然而屍身流出之液汁，一如個人之汁液，常亦視爲死者個體之元素，極爲珍視，Riedel言 Indonesie 土人且有強迫寡婦飲回其夫之屍汁的習慣。頭髮亦爲一種重要的元素。所以北美洲的印第安人無不欲取得敵人之髮，他們以爲頭腦，腦殼可有同樣價值。得之可以主宰敵人之命運。枯骨與腦殼當爲個體元素之至主要者。因爲人生的血肉不久即壞，惟骨骸能耐久。野人不曉設法保全整個屍身的，他們只得保藏骨骸，認定骨骸最多「曼那」，而富有宗教的神秘性。

有許多野人要露天葬屍的，亦有葬在水中使魚類食其肉的，更有葬在近郊浮土上，上種花草，俾親人得朝夕攜水淋濕屍身以便早去其血肉的。他們爲什麼要出盡許多方法將屍身的血肉去了呢？原來他們相信，血肉一日存在，骨骸一日不淨，死人身體即一日羸弱，要將血肉洗去，身纔康健。

從這點看來，死者的枯骨好像即是死者之自身，不錯的，Santa Crus 人在相當時間，例掘墳出骨，以骨作矢，隨身攜帶，人皆畏之，以有死人爲護也，至於腦殼，則藏屋內，朝夕奉以酒

食，以其爲死人之本身也。其他各處亦有同一風俗，他們或向骨骸求問意見與援助，或將指骨牙齒等物分發族中子弟，使之佩在身上而資保護。在 *Nord* 島，有一傳說，言有人忽失踪，其妻痛哭之，歷時既久，屍身以解，只存骨骸。一日，死者歸而告婦以骨所在。翌日，婦起告其父母，循路尋死者，卒得所在。（注意此處死者與其骨骸一名詞互相調用）

（四）

在野人社會中，構成個體的元素，與個體的所有物如衣服用具等等，二者的界限是很難分辨清楚的。在格蓮蘭島，個人的衣服圍帶都算作個人的一部，他只屬於死人所有，別人不能觸摸，卽借用亦不可。生前所用器具亦然。他們以爲凡人所曾用的器物都佔有人魂之一部。在 *Torres* 海峽，個體的界限更遼濶，直使我們不敢相信，他不特佔有屍身，卽墳墓，墓前之樹也幾視爲個體之一部。又在此島中，當一人死去無子，則他的寡婦卽盡將其夫生前所有毀而焚之。若孤子死去其父母之盡毀所有而焚之，亦無不同。有時不特盡焚屋內各物，卽園內果木出產亦請友爲之代焚。如不然，則死者必不甘心，危險堪虞，蓋此種舉動有損及其個體也。 *Nardenskiold* 在 *Brilvie* 東北角亦有同樣觀察，人死之後，魂盤桓鄰近，其田園卽樂而不耕種，雖其手製之物亦不售賣，蓋

其屬於死人也，惟成人然，孩子則無此權利。

在該處又有一故事，言寡婦定約再婚。行至十字街頭，其夫忽出現，狂然大怒曰，「呵，你已想再嫁了麼？我死了不上一年，且不上一月」，寡婦嚇到呆了，不知所答，忽見有人從田間歸，乃嘶聲大叫，曰「救命，這裏，我夫在那裏」，人携弓矢迴來，其夫即逝。人謂寡婦曰，「你當小心，他今夜會來尋你」。其後寡婦發掘夫墳，出其尸焚之（以術士視之也）。寡婦重婚。兩日之後，新夫外出打獵，留婦在幕中。婦人又見其夫至。故夫捉之，婦乃墜地而死。——這段故事不是說死者因男女關係而起妒心，實因寡婦有傷彼之個體，彼乃起而復仇。爲什麼呢？因寡婦是他所有，爲他一部，別人不能佔有，他亦不能轉嫁人。否則以偷盜或謀害計。因此，故在許多社會內，寡婦常受非常悽慘的待遇。夫死亦死，或夫未盡死而婦已先死，此爲常事，但普通情形。都是任婦生存的。然死者無刻不監視之，小有妄動，即遭大禍。有時候，要陪伴新喪之夫，直至其屍已解，過後又須度其備極冷酷的生活。非然者，夫之兄弟又有爲之而復仇之責任。

第九章 死者的兩重存在

(一)

在許多野人社會裏，如人欲達到死者（鬼魂）之身，只要動他的屍體便可以。因為死者是在的，又是不在的，見的，又是不見的。在的與見的是屍體，不在的與不見的是死者（鬼魂），但二者本屬一體，絕無分別。例証極多：

在Queensland的Brisbane地方，一當人死，即延術士割去其生殖器，防與生人交。其意即割屍體之生殖器而關及死者，一等於射傷狼頸而傷及人身，個體有兩重存在。又在Oroquiwa地方，如恐遊魂再回，則必用劇烈手段對付之，其法將屍身重鞭至於骨折肉碎，復載之布袋中，懸之林內，如此則魂再無能作祟，蓋已魂消魄散也。在Borneo，相傳有一老婦，臨死時對人言：生前被待不其，死後必為鬼作祟。其親近人乃對其屍身搬到遠處，細碎之，復焚以火，散灰風中。他們深信一經如此手續，雖鬼魂亦化為烏有。Esquimo人亦許多同樣事例。

(二)

野人每為極大之犧牲以對代術士的遺體，在Nouvelle-Guinée，土人將術士弄死，還不滿足，還要將他的屍斬為碎片。在Nicobar島，術士屍身每墜以大石而沉之海底。Leslie Milne夫人在所

著 The home of an eastern clan 嘗言在 Birmanie 的 Palangs 族有一與此相發明的傳說。言鬼魂如未吃過善忘之果，他必竄回故居。遠離墳墓，重到其生前所居之處而爲祟。此時棺內屍身是不腐壞的，其情狀一如死的時候。嘗有老婦發熱而死。死後不久，屢有人跟着死去。第十個將死時，左右的問他是誰。答云「我是甲」(甲卽老婦之名)。原來老婦鬼魂每於夜間外出，趨去別人之魂，取了別人之身，別人因之而死。該族醫生因之到老婦墳墓，數人助之，將婦棺取出。卽發見棺有小孔，正在婦之胸前，而爲婦之出入所由經者。婦此時貌假睡。醫乃發令運取其身出而碎斷之，然後分埋各處。其禍遂寢。此亦身碎魂消之意。

(三)

在野人心目中，死者並非是死，死與生並非一種不可逾越的界限，死之結果還是復生。又生可作死，死又能作生。所以 Norden Shol 說：死去少頃，卽行復生。這卽是印度傳說的常例了。從生至死只爲形式之變換，並沒有別的不同。人睡眠時，人會說鬼話。人死不過長眠，世界上沒有一眠不醒的人，亦卽是沒有一死不生的。

這種傳說實不限於印度而後有。在許多地方都有。死者再生，生者實死時信仰。例如在

Queensland，該處土人以爲人之所以今日死，只因鄰族術士大早已將此人殺了，直至今才死。所以他們看了將死的病人，每說「你看，這人應該死了」。其意即言這人早已被殺，死實不可逃。

在 Taradja 人族中，當狼人獸形出現，行近一人身旁，此人必感覺昏迷欲睡。狼人此時乃轉變人形，將此人扯碎成塊，剖腹取食其肝。後再將人體縫好，以舌刮傷痕，人再生，惟絕不自知其所遇，過後數日即死。

總之，野人之所以有此奇異精神，全因其視死與生非根本隔絕，只情形不同。人死之後，生仍繼續，如行成人禮然，青年期雖死，成人期繼生，彼此情形確不同，然彼此之生存絕無異。

上邊所述的例是生時已死，現述生後還生。在 Be-kaonde 地方，土人深信術士殺人之後，能再使人成獸，耕田掘地，以供驅使。Ba-ila 更信有些不必變爲獸亦能供驅使的。術士只要直接命令死者。他可令死者往鄰田偷盜穀米，田主且絕不知之，因死者所偷爲米，穀殼仍如常不動。但術士怎樣殺人呢？在非洲 Congo 地方，術士只要叫人名數次，人魂即爲所捉。

術士有時不必殺人的，他只要到墓中起死人而使之復生，即可使爲已用，或賣給他族人以爲奴隸，其法，（在非洲 Zaire 北部）以焦葉之莖敲墓，每敲一下，即叫人名一下，死者即起，破棺

而出。

此外還有些真是復生而野人仍認他爲死的。Leslie Mingo夫人言嘗有人一個Palangpa人在早上死去，家人決定在下午埋葬。其棺甫蓋，即遇大雷大雨。翌期乃改翌晨。惟過後數時，在家人大驚奇之下，死者竟起坐棺中。從此，家人乃名之爲^{Palangpa} (雨)，且常謂彼實已死去，現在復生，不知是否爲他魂附托其身。

(四)

在野人看來，生物與死物是沒有分別的。大家都有^{animism}，一切植物禽獸，頑石都有靈魂如人，亦都如人有兩重存在。

Nouvelle-Guinée土人深信供奉祖先之食物，我們雖不見食物有何減少，但祖先所取去者不在食物之量，而爲食之精粹即食物之兩重存在。^{animism}人祭神，例於每碟祭品中擲少許於地上，供神之酒亦然，他以爲如此即能將食物之精粹傳之神居，神自此可直至下次致祭後再需用食物。

在非洲，食品之精神又有別樣作用。術士每放毒的食物在手，口中念念有辭，即能使物之精神走到被毒的人碟上，變爲平常食品，實則其中滿載毒質，人食即死。故當人飲乳而死，非乳有

毒，實術士使乳有毒，乳之重身能殺人如牙之重身能殺人。因有重身，故有兩重存在，故神雖不接觸物體，亦能食物。

(五)

前言術士能使鬼魂成獸，以供驅使。實則鬼魂自己亦很喜歡托獸形而出現，尤其在初死的時候。他們所變之獸，隨地不同，有些地方死者多變蛇，有些多變蠶，有些變松鼠，有些變獾，不一而足。人死之後數日，家中如發見某種飛禽走獸或昆蟲，則人必以這些動物是死者的回魂，任他自由去來，而莫敢或犯。如有把他們殺害，那就罪大惡極。反之，他們常加以極大的禮敬，或給以食物。在一些蠻族內，在埋葬了一人之後，例放多少果實在於墓旁，候飛鳥或山鼠將果實吃了，又重新改過。他們以為吃果實的飛鳥或山鼠即為他們的死者所托。又在 *Calves Nosa*，當酋長死了，族人必盡毀其屋宇財產。墓之四週圍以短牆。當族人每年焚燒山草之時，守墓者必不使火近墓，要使火至少在一英尺外，以免驚走了那些鬼魂所托之黑點青蛇。

第十章 死者之情境與結局

(一)

死者是生存的，但是他的生活詳細情形究竟怎樣呢？那就很難知道。

例如在 Torres 海峽，土人信死者到西方一無名之島去，該處情形不詳，惟知夜間會回本地，在 Nouvelle Pomeranie 人死之後，即到一地名 Niou 者居處，但生活情形如何，亦難探知。J. Deuness 言 eskimo 人雖無不信死者生存，但詢以死者之居地如何，他們總答以「不知」。若必求其答覆，他們或答以死者有時到月裏去。根據 M. Best 報告，Niou 土人則相信死者情形複雜，有兩個甚或有三個世界，一在天上，一在地下，一在西方之遠處。

不過雖難知道死者生活，大家總多相信死者世界與生人世界是相反的。例如 B. P. H. 言印第安人信在彼界內太陽與月亮是從西到東而行的，雖然彼界日月與我們所有的無異。又死者下樓梯，以頭先行，只在夜間纔用腿走，他們一切集會與活動都在夜間舉行。日間即睡。在太平洋 A. H. 島，土人相信鬼船在水底行。他們說生人同一言語，但白即言黑，黑即白，意義與生人所用者反。Schadee 亦言 Tajan 土人有同樣信仰，他們以為死者言苦即言甜，甜即苦，站起即睡下，睡下即站起。

爲什麼野人不去研究死後生活情形如何呢？難道自己將來的命運如何，他們總不掛意嗎？又非然。不過他們死後的命運如何，他們早已曉得。這個世界有一家族，那個世界亦有一家族。所謂人死，不過從屬於生人團體轉屬於死人團體。他們在死者社會亦有如在生者社會內的一個位置。有許多信了基督教的野人雖肯死後葬在教堂墳墓，但其族不久即不肯，他們總要將死者移葬家族墳墓，因爲他們不堪死者遠離家族死者而他去，致有破壞死者之統一，即可證明此意。

因爲野人深信在死者社會亦有如在生人社會內的一個位置，故他們腦子中常發生一種可畏的想像，卽是：如我們生時不能盡生人的任務，我們死後將怎樣呢？死的先祖會迎納我們到他們隊裏去嗎？他們死後而被逐於死者團體之外，其苦痛有如生時被逐出於生者團體之外，所以野人覺得死時無子是很畏的事。他們深恐如此則彼界先祖必不允他共享生人祭祀，所以一妻無子，必再娶妻。有時妻亦極明白，且會設法其夫再娶。在 *Albana* 地方，如女子嫁後數年無子，伊必歸寧商之父母兄弟，遣妹到其夫家，代爲主婦，及妹有子，伊乃告夫『看呀，這好像是我給你一樣的』。死者社會接納一人與否，不只視其多少子而定，而且視其生時所處的地位，死時所受的葬禮。一人死時，如未如常受過葬禮，他會被死者輕視，訕笑，或驅逐。 *Dschagga* 一的黑人罵人時

，常言：「你是不能在死人裏佔得位置的！」

以下兩端紀事更足表明野人死後的生活。Humboldt在所著 *Description de la Louisiane* 一書內常言有一少女在洗禮後不久，即死去。他的母親感覺他的一個奴隸亦將死，乃來求見。言我女現在法國死者之鄉，獨自一人，絕無伴侶，既沒有父母，又沒有朋友。然而現在春天來了，他一定要播麥種，與種南瓜種的。請你快給我的奴隸洗禮，好待他也去法國家鄉，奉待我們的女孩子」。美洲印第安人亦有同一事例。Carver在所著的 *Voyage dans l'Amérique Septentrionale* 言其鄰有夫婦喪一四歲之子。他們傷悼如是之甚，致其夫因傷而死。但此時有一非常可驚之事，即其妻此時倒反歡樂如常。細問何以如此，則云孩子此時有父加以保護，故覺安慰。

此外尚有多族野人寧死而不願弄斷手足或毀傷五官的。

(三)

死者本與死者相處，然與生者也會發生關係。在東非洲 *Banton* 地方，兄未娶親，弟是不能即娶親的。如兄已死，弟亦須用兄名而娶。不然，兄必怒而作祟。在 *Dischamb* 人族內，當人未婚而死，其親必於死者社會裏擇一死的女子而配之。其法於死而未嫁的女子之父母前，告之曰：

「請將汝已死的女兒嫁給我已死的兒子」，如蒙允諾，卽如常行婚禮，禮物以他物代之。本送女父以羊酒者，此時只與以塊。婚後，女父卽曰，「吾女應司烹飪矣」，乃送男父以食品少許，男婦食之，仿如其媳所烹飪也。

在富有人家，死而未婚的男子，每有娶真的女子。其法以男子之父代替死者。婚禮之舉行，一如平常，絕無特異之處。惟新人爲死者之婦。如死者名甲，死者之父名乙，則新人實際雖與乙結婚，在名義上亦爲甲婦。所生之子稱乙爲祖，稱甲爲父，因此已死的人亦會娶妻而生子的。

(四)

死者的終局怎樣呢？當死後已久，年湮代遠，再沒有人祭祀的時候，死者個體還可以保存嗎？

野人心目中的死者並非一種純粹的靈魂可以永生的，他們的智慧力尙弱，尙未有永生的觀念。他們只信復生。故 Dayak 人言，人有數次之死，多至七次，此後，或變爲氣，爲霧，爲無名之花草蟲魚。埋隱於世界中。

但有些不到復生卽死。Guensland 土人於人死後一月左右總日送食物至墓中，但過後卽信

人魂漸散。據Melanesia土人的見解，死者生活不久即變為蟻巢而為他鬼較凶者所吃。故該處土人有罵其子儉懶者，常言，吾死後倘有蟻巢吃，你又有什麼吃呢？更有一傳說言死者也可給人殺死的。Torres 海峽嘗有少女名Maga，為兄所追，正危急間，聞說有外間一男子名Tabepe者到遊，訪知其址，乃往見之。後隨Tabepe回故土Pala，結婚生子。其兄跟踪而至，決殺Tabepe乃假意招他們夫婦歸寧，美酒數巡，突起擊Tabepe，隨其族人亦均被殺，變魚游回本族，糾合族衆，再來復仇，盡毀敵人所有，大勝而歸。

第十一章 復生

(一)

彼界生活之終結不一定像我們一樣。有些死者能不以死為他們的終局的。定期的復生觀念即滿足他們這種再來地面的意願與需求。在許多社會裏，初生的兒童已曾到塵世來，而且來的不只一次，他們為着死然後生，又為生而死。Stefansson研究MacKenzie的Esquimaux人對於復生的觀念，於此點很有啓示。

Stefansson有一次見到該處土人父母極端忍受其女的蠻橫，絕無怨言，頗覺奇異。過後又見到

女之母常喚女爲「母親」。爲什麼一個二十五歲的母親會稱其八歲女爲「母親」呢？那豈不更使人懷疑麼。Stefansson後來又見一個到來訪他的婦人亦有同樣舉動，乃問其所以。於是不特知道這些女子就是他們的「母親」，而且知道他們何以不敢對着這些女孩子有所埋怨與懲罰。

原來一個Mackensie的Eskimo死後四日（男）或五日（女）其魂即離屍，歸處墓中，靜候家族中有一新的孩子出世。

初出世的孩子之魂當然是很缺乏經驗，而需要一個有經驗的魂加以保護與指導方不至於僨事。所以每逢孩子出世後不久。其母即祈禱請求墓中之魂附在孩體。該魂此時土人名之爲Atka。

Atka不只教孩子說話，而且代孩子說話，孩子所說的什麼，即Atka所說的什麼，如此孩子非常聰慧，自爲常事，家人此時只有俯首聽命，否則Atka怒而他去，孩子即死，故孩子死，族人常歸究於其父母待之不善。况孩子貌雖似不合，其實沒有不合的，家人應絕對服從他的。

孩子到十歲或十二歲了，他自己已得多少經驗，父母此時可隨便抗拒他，責罰他，以前是不能的，保護之魂如其父之兄，其母之叔，父母即待之如兄叔，如其父之外母，其母之母，父母即稱外母與母，不敢有所違命。

保護之魂同時可爲數孩子，至十三個孩子的保護者，這是ESKIMO的玄學，他們知而不能解的，有時一個孩未生以前，族中死者已有十餘人，那麼，這十餘人同時做了保護者，此時孩子之父母極難稱呼，他們孩子之皮性因此也極難相就。

(二)

Nelson在白零海峽的Eskimo族中所搜得事實能對於復生觀念又有別樣闡明。

該處土人在於自然狀態死了之後卽往地下的亡鄉。人與獸的鬼魂都往往亡鄉，但各有其區域。該處人魂所靠以爲衣食者，爲生人在慶典時的一切供奉，鬼魂如得不斷的參加死人的慶典則必感覺不勝幸運。

那與復生觀念有什麼關係呢？原來該處土人死後第一個跟着而生的孩子必須取上這死人之名以爲名，幾時才取上死人的名字呢？那就值每年舉行慶典之時，但如當到舉行慶典之時，沒有孩子出世取他的名以爲名又怎樣呢？那就必須要預備棺木的人代替，這個人在慶典中不用他自己的自己名而用死者之名。這雖好像無大關係，然在實際上，名字同一卽是生死同一，卽是死者復生。

復生的詳細情形怎樣呢？當生的人衆聚齊了，於是乃請死者。其法各家插一薄的木片於欲請

的死者之墓上。木片長五六尺，上彫其圖騰形。這木片一經插上，死者即得知消息，準備赴會。開會時如更唱些請歌，請意當更表白得堅決。

請歌唱完，被請的死者陸續離墓赴生人的屋裏。齊集於屋裏樓上。在高興的時候，死者可離位而鑽入取其名字的人的身中，飲食如意。土人固深信死者為藉此酒食以維持少年中生活也。

所以，在這種慶典之中，死者實藉同名之人而復生，同名之人所穿的衣服即為死者所穿的衣服，所吃的食物亦然。有一次，在與死者同名的人中有二人穿上全套武裝，持着槍，入了藥，在庭中大跳大叫，其中一人言曰「你們不信我麼？你們以為我說謊麼？但我將必保護這村以免一切危險」言時向屋瓦放槍，其聲轟然。旁的那個人亦這樣做法。當然的，取上了死者之名，其身為死者所有，則這種舉動當然與生者無關的。

(三)

上邊所言死者會托寄於孩子身上為保護者，又言會托寄於同名者身上為赴慶典的請客，那都是一種復生。然尚有一種復生，其意義更較明顯的，例如在Pitcairn島，死者托生在人身上，亦托生在禽獸身上，有時托生在一處，但同時亦可在數處。最奇的，就是他們所托生的禽獸都是危險為

害，如獅子，豺狼，毒蛇等，死者不只托附已存的獸身上，他們且變為猛獸。一方面，鬼魂死後向東去，一方面變為猛獸，又他方面，屍身仍在墓中享受人間供奉。

Manzela的老酋長Sezongo就是很好的一個事例。Smith與Dale在所著的*She ilaspeaking peoples of northern Rhodesia*說管於老酋長死後不久，往訪其墓，及抵是間，則見數役正打掃着棺埋其下之草廬。廬內有大龜一，役言此即老酋長。他們隨又挖開地孔一，取出一根蘆草，以為大龜即從此蘆草而來。從前嘗有二小獅子到草廬內，他們又認定是Sezongo，後來Sezongo兒子產一小孩，而人們又無不認為是他們祖母托世。死者何以能有許多身呢？土人對於這些問題是不大注意的。

下編 初民心理與各種社會制度之起源

第十二章 初民心理與宗教之起源(上)

或們大約尙未忘記上編所曾說的幾句關於初民心理的話。那就是「初民心理是不能區別心物的，他要更進步才有這種分析的能力。他們的世界觀念是人，我，中外，打成一片，無論有機物，無機物，禽獸，人類，都是同質的，相通的，從分得「曼那」(Mana)而來的，只以機遇之不同

，因而形體之有異。又一物之大小美醜，一事之成功失敗，亦都是曼那弄成的，原人心中的曼那，尙不是人，只是一種不可解的勢力，但他是一切精神，物質，宗教，道德，政治，法律，所由生，一切人物，成敗，死生，解說之總匯。」

我們在本編試說明我們現有的宗教，政治，家庭，道德，科學與藝術各種複雜的現象如何從這種的初民心理，演化而來的。因為宗教生活在初民社會內至佔重要，故先說初民心理與宗教起源的關係，但未研究之先，且看前人的解答，與他們這種解答的缺點。

(一)拜物說 (naturisme) 十九世紀的Muller與現在的Winckler以爲人類宗教起於自然之崇拜。初民對於自然現象如風，雲，雷，電，月亮，太陽，深嘆其崇高偉大，在在足以爲人禍福，認定有聖靈存在其中，乃爲諸種儀式禮節，加以崇拜。各初民社會內之拜天，拜日，拜火等宗教無不從此蛻化而出。

然而此說極不完滿。如初民能將自然之力加以聖靈化，人格化，則他們似必先有人格的聖靈之觀念，然而初民怎能有這種高等的觀念呢？誠然，初民有許多神話，然神話與宗教絕非一物，宗教是有強迫性與制裁性的，神話絕無此性，故縱使與宗教有關，亦只爲宗教之一部，用以解釋

自然現象或宗教典禮之已遺忘的一部分，他雖有各種神靈之存在，然只為想像中之神靈，絕沒有宗教之意味。

(二)靈物二元說 (animisme) 英國學者「Tot」在所著的「初民文化」主力此為宗教之起源。他以為一神存在之信仰，只在文明社會才有，初民是沒有的，初民只能於具體的情形裏分別身體與靈魂。見着夢的觀象與屍身在數句鐘以前還曉言動，則知言動者為靈魂，靈魂一去，身體乃死，身魂實為二物。其後推知禽獸亦如是，即植物日月星辰亦均如是，因彼等常能表現如人故。最後更推知神靈必有等級。魂，神，自然之神，上帝，各種等級隨人類精神之進化而出現。

此說有三點可以批評的。(一)在許多野人社會裏，魂隨身之死而死的。故魂的存在之信仰，不能必然的產生神的存在之信仰。(二)初民有信一神，然並無一神從之而來的祖先的崇拜，因此，一神不必一定從魂演進。如「Tot」所說的澳洲西南角民族即是。(三)上編已經說過，野人的心身觀念實在不同我們的，我們的是二元，野人的是二面。心身為一物之二面，二者表面雖異，其深處實非常統一。在他們心目中，世上沒有純粹的靈魂，也沒有純粹的物質。如果二者翹然獨立，那只是我們的觀念投射到野人的觀念上去。

(二)最高無上的主宰說 (Fire Supreme) 主張這說的爲德國 P. Schmidt 法國 Le Roy 等人。他們以爲世界上最原始的民族每推非洲的 Pygmies, Negrites 和菲列賓羣島的 Negrites, 他們彼此都有一個最高無上的主宰的觀念，他們都以這個主宰是自然界的主人，知道一切事情，看見所有現象，一切人物草木禽獸都是由他創造，他審判靈魂，懲罰偷盜爲非的罪惡。(見 Schmidt 著的上帝觀念之起源)

不用說這是基督教徒關於主宰觀念的主張。乃夢想而出的爲維護人類自始至終都有一惟一的主宰之學說。這種學說如非無中生有，則必是牽強附會，一個民族如到了認識一個爲立法者，爲審判者，爲創造者，爲保護人的上帝，同時又認識靈魂，又認識人死後的靈魂，必爲上帝所審判，這種民族決非最低等的民族，一民族必要精神程度十分進步才有這種認識力。固然這些學者也會說出論據，以爲人自從能製器具，即能推出一個。創造世界的主宰，豈知初民絕少因果觀念，更沒有類比推理的能力，他們如沒有神的存在之觀念則已，有則必由生存的利害關係所產生，而必非像這些學者所言，由因果關係而推出。低等的野人絕沒有基督教徒這樣大的推想本領。

(四)法術說 (Magie) 英國著名人類學者 Frazer 以爲宗教源於弄法，弄法產生於人類宰制與利

用自然的需求，初民深信如得其秘，則只得一人之指或頭髮，卽足制人之生死。但是後來每不應驗，乃知自然自有意志，不爲人動。如是前之思以宰制自然者今乃祈禱自然，祭祀自然。宗教乃代法術而起矣。

然而在實際上，宗教極盛行的民族（如亞西利亞民族等），法術之應用亦極盛，戰爭，醫病無不用之。則所謂法術衰然後宗教興者果均真耶？况又在許多低等民族裏，如 Negrites 或 Pygmees 民族，他們絕沒有法術，而宗教生活極盛者。總之法術與宗教實並行不悖，絕不能定先後。

（五）性慾說 此種學說倡自心靈學者的福魯德氏。福氏在所著的「圖騰與布特」言宗教之起源在社會對於個人性慾之禁止。所以有社會卽有宗教，最原始最初等的宗教，人皆知爲圖騰主義，然而圖騰主義之最大效用卽爲禁止同姓結婚。

福氏學說之基礎在於「汎性慾主義」茲說是非得失，至今尙屬聚訟紛紜。惟以平常觀察，則此說偏而不全，自屬顯然。圖騰產生之後，誠有同姓不婚之戒條，然若謂圖騰主義以人類有同姓不婚之要求而產生，則未免使人懷疑。

第十二章 初民心理與宗教的起源（下）

在世界上許多地方，尤其在澳洲與美洲的地方，有許多民族以其他所習見的獸類的名字爲他們自己的名字，兼且常稱與那一類的獸有血統的關係，有時更還講出成段的故事（神話傳說等等）說他們的種是怎樣怎樣從一個屬於某一獸類的元祖傳下來的。這種現象不特在口頭上面表現，而且在表現在社會組織法裏。這組織中最惹人眼目的一點就是該社會裏面的各人強要遵守不得互相通婚的禁令。這些事實，近來通稱爲圖騰主義（Totemism）圖騰這個名稱是從一種西印度語言轉借而來，我們卽用之爲基礎去解釋原始文明，原始宗教之全體所以宗教卽起源於圖騰主義。現分四點說明。

第一，圖騰主義何以是最原始的宗教？

第二，圖騰主義的真性究竟怎樣？

第三，圖騰主義究竟怎樣產生？

第四，圖騰主義到上帝的歷程如何？

第一，所以說圖騰主義是最原始的，那就因爲圖騰主義的社會是人類社會中最單簡的社會。不特我們只要靠圖騰然後可以認識這些社會，而且這些社會如果沒有圖騰來給他做基礎，這些社

會便不能存在。因為圖騰族裏的人之得以互相團結，並非靠着地方的關係，亦非靠着血統的關係，完全靠着彼此有同一圖騰，具同一的宗教見解，舉行同一的宗教禮節。圖騰與其族彼此是分不開的，如果分開，便再沒有所謂圖騰族之存在。而且圖騰族一方面固不隸屬於任何一個更複雜的社會，別方面，又不包含任何一個較單簡的社會，所以圖騰族的組織是人類社會組織中之最單簡的，如此單簡組織的社會所產生的宗教自沒有別的宗教可以比他更低等，更原始。誠然，也有許些學者反對這個見解。例如（一）英國的Tylor 他在所著的Civilisation Primitive 明言圖騰教是祖先教之一種。野人相信祖先死後能有數重存在，祖先之魂入於獸體，野人因拜祖先而連帶禮拜禽獸，亦非難能之事，如馬來人以鱷魚為祖，可為明證，如是則圖騰主義生。不知Tylor 所言之社會已為極端複雜之社會，其中已包含家庭在內，圖騰族則不然，他除本身外更沒有家庭，（圖騰族的本身就是一個大家庭）除圖騰外，更沒有祖先，除祖先鑽入後代身體外，更沒有鑽入其他禽獸身體之事，圖騰如為後人之禮拜的對象，並非因為祖先靈魂所托，實乃祖先之本身。復次Tylor 又以圖騰主義為禽獸之崇拜，然而初民崇拜禽獸，取其名以名己，已與獸只處於同等地位，絕無階級之不平。圖騰主義又豈同此？圖騰族人對於圖騰直如信徒對於上帝，一為卑賤，一為神聖

，一爲主宰，一爲服從，較之人類平等之禽獸崇拜豈可同日而語？

又如(二) Jevons 氏。Tylor 以圖騰主義爲祖先崇拜之一種，Jevons 則以爲自然崇拜之一種。因人類既發見自然現象之可畏，自易感覺其鄰近的毒蛇猛獸之可畏。爲使他們不來爲害，其最上之方策自擇其中之最有關者設法與之接近和聯結，換言之，奉之爲父母爲先祖。然奉禽獸爲父母爲先祖，非圖騰主義而何？Jevons 這種假設，表面看來，似甚合理，其實亦大背實際。姑無論一種宗教曾經明顯的計較利害而後成立者，在歷史上並無成例，即使有之，爲何一切圖騰族不選獸中最猛者爲先祖，而反多奉其中最弱小的呢？又當他們選獅選虎爲先祖時，何以又只選擇一種而不多選幾種，坐看其他無數種類爲他族選去，而不起與他們爭奪呢？Jevons 實不能回答這種質問。

第二，我們試一研究圖騰主義的性質。Andrew Lang 言圖騰主義並非什麼宗教，他只是個名字。人類間的種族爲要彼此分別，乃不得不選用一個名字，而名字中之最好用者莫如各種實物，既容易記憶，又容易圖寫。Lang 的觀察是對的，但對的只在一方面，他還未說及別方面。圖騰如只是一族之名字與符號，則圖騰當不是宗教，惟除象徵一族之外，他還有一種宗教的性質：他是一種神聖不可侵的事物，他包含着非常偉大的神秘力。例如澳洲中部的 *Aborigines* 族在禮祭中有名

爲 *tiurunga* (或 *churinga*) 者。這種祭品平常或爲木，或爲石，形式不一，惟無論那一圖騰族都有這種品物。此物之上，刻一圖形代表本族之圖騰。是即該處民族最重要，最神聖之器物。他是禁止給族外人看的。當到說及他的時候，人們即不敢不低聲細語。一切婦人，未行成人禮的青年都絕對不准接觸，只在特別情形之內，稍許在遠處一望。該物所藏之地，亦極秘密，常在沙漠遠處之地窖中，其上堆以大石，其堆砌之法如是細心，故雖旅客經行其上，亦不絕知其下潛藏族中宗教之聖物。此地亦不許婦女兒童接近。其附近亦絕對保持清潔。當族人給敵人追逐麼？一到這裏，即可得救，即一被傷的禽獸躲在這裏亦須保護，這裏是禁止毆罵打鬥的，這是一塊絕對平和的聖地。

但這還未說盡他的神聖之處，此物之本身有各種神奇之能力，他可以醫病，可以治傷，可以拒敵，可以使種族蕃育，可以使一個人有氣力，有膽量，不畏強敵。這種信仰如是之堅強，故當兩個敵人相鬥，其中一個如見了一個身懸此物，即失盡一切信心，再無鬥勝之能力，此物不特有關個人，彼尤有關團體。團體如失此物，即視爲大不幸。半月之內，全族痛哭，以身投地，如喪考妣。是則此物之有宗教性，可不待言矣。

總之，圖騰主義確是一種宗教，他是一種超個人的力的宗教，這種力，族內的人個個都可分佔一部份，但是沒有一個能夠獨佔，這種力，是先個人而存在，亦是後個人而存在。個體死了，族內的人新陳代謝了，但是這種力是常存的。他保護與乳養先代一如後代，他指導與鼓舞現在一如將來。他是每一圖騰族所供奉的神，所愛戴的上帝。不過力，上帝，神祇，意義大抽象了，初民是不懂得的。他們只視他做一木，一獸，一種可感的物件，是謂圖騰。然而從這點看來，所謂圖騰，顯然不只一個名字，又顯然不只一根木，一塊石，他在這些物質的形式之下，尚有些非物質的元素。這些非物質的，不可見的元素，一方能使人畏敬，一方又能使人愛戀，一方使人不能不服從他，一方又能使人敬禮他。他有物質的力可以宰制一人的命運，又有道德的力可以使人加以尊敬。這是圖騰主義的真性。而這種圖騰主義的真性是極與初民心理的原始狀態相照應的。

第三，但是圖騰主義的性質從那一處來的呢？我們都知到圖騰的本身是不能引起我們這種敬畏的觀念的。圖騰的本身只是一蛇，一蟻，一鼠，一青蛇，為自然界裏平常中又平常之物，他們怎樣都不能激起我們的宗教的情緒，承認他們有神聖的品質的。如果我們竟視他們為神聖，那只因他們是一種象徵，一種符號，代表着一些本身為神聖的事物。

代表一些什麼事物呢？

上邊的分析可使我們知道到一個圖騰代表兩種事物，一方面他代表神。別方面他又代表族。圖騰族的圖騰即如我們國的國旗，是一種人格的外表，各族靠着牠來互相區別的。然而同時亦是一個神的符號。如果一個圖騰是一個社會的符號，同時亦是一個神的符號，那麼，神與社會不是一件東西麼？沒有社會就沒有這些圖騰，那麼，神能脫離社會的本身而獨立麼？社會比起我們個人遠為崇高偉大一如上帝比起他的信徒遠為崇高偉大，我們個人之須靠社會的助力一如信徒之須靠上帝的助力，又社會之支配我們一如上帝之支配信徒，那麼歸結起來，社會的本身更不即是上帝與神麼？

確實的，當到原始的人民一氣聚集起來的時候，尤其當着他們臚聚起來對於本族的生存問題有所動作的時候，他們即發生宗教的情緒，因那時他們總感覺被一種個人平時所不感覺的「力」所支配着，或推動着。那即如我們在開民衆大會的時候，到了羣情激昂之際，我們常會給那些羣衆感情支配着，發生一些平時所沒有的劇烈感情與非常動作，當到大會散了，我們思想感情亦即恢復平常狀態，我們此時可以從容估計我們先前給羣衆的「力」所煽起的究有多少高度。初民很感覺

到這種「力」，但他們絕不懂何由而來，他們只叫他做「曼那」，叫他做「奄馬盧」，不可思議的神秘。實則全從他們的團體來。個個人一集合起來即產生一種新的力與大的力，一如許多化學分子聚滙起來會產生一種新的化學作用。

一個戰場上的兵士為保護他的國旗而犧牲他的生命，在他的腦子裏，他之犧牲生命一定不是為着一塊布，實是為國家。因為國家的生命附在這塊布上的原故。初民禮拜圖騰，亦因那種不可思議的神秘力寄附在那圖騰上的原故。學者每以宗教起源於恐懼，實則絕非實際。初民絕沒有以他們的神是外客，是敵人，是不能不向之求和的為害者，反之，他們實覺得他們的神是非常寶貴難得的，是朋友，是父母，是宗族的自然保護人，因為他們的神的存在之結果只有抬舉他們，鼓動他們向上，激動他們前進，幫助他們做些個人所不能做的事業。因為他們覺得這的神，上帝，不可思議的力於他們生活這麼重要，同時又覺他們可覺而不可見，可見而不可即，故要把他們附寄在那為宗族符號的圖騰上，同時亦只有圖騰一物能有資格接受這種的寄托，因為圖騰是終日隨身隨帶，一刻不離的要物。至於圖騰何以多是物形呢？那沒有什麼深意，只因物形易於刻畫和與他們先祖形狀有關的原故。

第四，從圖騰到上帝的歷程怎樣呢？要解答這條問題，我們應從「曼那」說起。圖騰既是「曼那」，則圖騰族內的各個分子當然都分佔「曼那」之一部。這一部分「曼那」經過了個體化便成了我們所謂靈魂。到了靈魂有一定的居處，和有一定的職守，他就更變成神祇，保護種族的安全。靈魂觀念與初民的遊牧生活相照應，神祇則盛於農業時代，因那時的生活固定，而神祇的職役亦因而而固定了。到了社會愈加擴大，無上的主宰那時就出現了，最後即是這個唯一的上帝。宗教為社會的產品，故要有進步的社會然後有大的神祇，而且到了社會分工之後，神祇纔可獨立。圖騰制度之下，家庭宗教政治是不分離的。因此圖騰是一切，一切均從他來：圖騰為族中之保護人，立法者，法律道德之守護者，審判官，後代從之而來的先祖，開天闢地的神祇。

第四章 初民心理與道德起源(上)

我們在上章嘗言：初民社會的道德純以宗教為特質，這不是說道德與宗教是同一物，亦不是說道德完全包括於宗教範圍之內，更不是說道德之出生比宗教之出生獨遲，反之，我們無不知宗教未出生以前，確已有所謂道德之存在，如獸類絕沒有宗教，然而他們已有道德了。Espinass在所著的「獸物社會」即可以給我們無數例証。例如天鵝友愛之情是最重要的，如繫其一於樹上，旁以

置魚，則其同類必飛來以魚飼之，墨西哥人常利用天鵝這種深厚的情操，得過無限利益。從這點看來，那不是宗教未出生已前，道德的萌芽已存在了嗎？

不過在動物社會雖如此，人類社會却不盡如此。以我們現在所知，如其正式成爲人類的社會，沒有無宗教的，而且沒有宗教與道德不打成一氣的，最少一社會內的中心道德是如此。法國學者 Buisson 在「宗教，科學，道德」一書裏常舉一例。在印第安人族裏有一禁例，禁止本族婦人在村裏產子。嘗有一婦臨產，痛苦異常，且其時天寒日昏，北風怒號，當其夫挾之郊外，置之雪窖之上，眼覩其妻抵受寒凍痛苦不過而將死，不覺潸然下淚，Buisson 言，如此人眼看不過，起而打破禁例，反抗違反人性的傳習，或其鄰人哀憐心起，奮身不顧，打倒術士，與嚴執法令的老人，強令產婦留居家中，不使外出，如此，道德即脫離宗教而獨立了，然而他們是不能的。要等到人類進步了才能夠。

道德一如宗教，純粹是一種社會的事物。第一，因爲他是爲社會所有，沒有社會即沒有道德，道德之起，起於社會生活所從起之處。蓋道德爲規定人與人及與其羣的關係，世只一人即將無道德可言。第二，又因爲他是爲社會而有，道德之功用絕不在個人之利益，而在維持社會之秩序

，社會之有道德，社會各分子即各有其權利義務而不相亂，道德如人身之大腦，大腦之用處爲調節精神界各觀念，各影像與各種元素，不使亂動。大腦若失其作用，則身體隨之而失其平衡，道德亦然，道德若失其支配人心威權，社會亦隨之而擾亂。

道德如純粹爲一社會的事物，源出於社會，爲社會所有，爲社會而有，我們之認識道德全賴教育與模仿，則古來學者對於道德起源之解釋，自多背理。古來關於道德良心起源之說，重要的約有四種，然均陷於根據個人見解以言道德之謬誤。茲分述於下：

(一)道德感覺說。此說爲Shaftesbury(一六七二——一七二二)所倡。他以爲我們各人心裏有一種道德的感覺，這種感覺之能判斷善惡，一如視官之判斷色的黑白、聽覺之判斷音的高低。後來蘇格蘭派首領 Hutcheson(一六九四——一七四七)更把此說範圍推廣，以爲我們不特心內有道德的感覺，而且有審美的感覺。道德的感覺並非神秘，只爲一種博愛的本能。總之，據他的見解，一人之判斷善惡與美醜，是靠着一種先天的直接的情感，善的使道德感覺愉快，惡的不愉快。

(二)聯想與習慣。據穆勒與聯想派的主張，道德良心以觀念之聯想與習慣爲媒，來自經驗。怎麼樣呢？在無論那一種社會內，總有一種「對於某一關乎有益或有損全體福利的行爲」之獎或罰

，命令或禁止，贊同或責罵的威權的。這種威權觀念漸漸會伸張到「義務」等觀念去。而「義務」等觀念又因被獎或被罰，被贊同或被責罵，而聯結到一種「恐懼」，或「欲望」，「尊敬」或「輕視」的感情。聯結太常了，乃成習慣，習慣愈久，聯結更密，從此威權與「義務」，「義務」與「恐懼」與「欲望」等乃混一而不可分解。我們的行動初只視全體利益之大小而決定，後來習慣了，乃失原義，以為我們的行動，其本身自有善惡，可以離乎一切威權而獨立，因此有一絕對的強迫性，此實大謬。

(三)進化與遺傳，達爾文與斯賓塞主張最力。以為吾人之道德感覺已萌芽於獸類的社會性，從社會的本能乃產生互助性與利他性。生物愈進化，互助力與利他性愈高等，而利己的與個人的趨向愈退步，此為生物適應環境之結果。人從獸來，故早有此種粗淺的道德本能，後經歷代遺傳，此種本能或感覺愈加完成，其始是因自己與他人之最大幸福而後行道德，後來竟至如慳吝者之為金而愛金，我們竟至為道德而愛道德，故道德之起源本富功利性，本為個人幸福而起，然因個人幸福常與公衆幸福有關，故後來常為公衆幸福而犧牲，實則暗中是為個人的。

(四)理性說以為道德之判斷力非從道德的感覺來，亦非從經驗或遺傳來，乃從理性來。康德以為理性有兩性，一為實踐理性，一為思辨理性，二者絕不相同。道德與思辨理性無關，完全從

實踐理性而來——意謂實踐之理性，自由自在，獨立唯一，寓於超絕之境域，與現之世界，截然爲二；其表現卽爲『意志』，(Will)不必附麗於他物，就其自身，卽足證明其合理：康氏明之曰『**範疇之命令**』。(Categorical imperative)一切道德之根源，悉具於是。所謂『道德律』，(Moral Principle)此而已矣。此範疇之命令，有如立法機關，爲人人所服從；而吾人之服從，初無其他之動機與目的，純屬義務之性質。蓋康氏以爲吾人價值之有無，視乎對於道德律之向背，故其所重在法式，不在實質，祇問意志之有無，不及結果之何若，非如英人之以利害爲準則也。又此範疇之命令，必然普遍，其所應用，不僅限於人類，亦不限於一世界，凡有理性者，皆可以爲規程，其關係於倫理，一如科學之關係於自然界。蓋道德律之存在，全恃必然，普遍之特性，貸人財帛而不償，後必求貸無門，此非普遍法則，故非道德。又如偷盜欺詐，姦淫蹂躪，亦屬非德。何以故？以偷盜欺詐，損人貨幣財物，姦淫蹂躪，蔑視女子人格，人之所以施於人者，不欲他人以此加諸己，而苟人人偷盜欺詐，姦淫蹂躪，則此等惡行，亦無由成立，是故一切無普遍性之設施，皆不道德之行爲也。吾人應服從良心命令，斯吾人行事，必求可以爲普遍之楷模，施諸人者，當求吾所望人之加諸我。

我們對於以上四說容易明顯地看出有一共同的缺點，就是大家都以道德爲個人所有，爲個人而有的事物。又道德之善惡不是早已存在社會，而來自個人。此外他們又各有其缺點。例如（一）說，頗覺神秘，我們知視覺聽覺何在，但究不知道德感覺存在何處。又云道德情感是先天所有，然而爲什麼各族的情感不同，卽一人各時期的情感亦不同呢？（二）說視威權，義務，賞罰由聯想而來，不大合乎實際，據現在見解，三者實成一貫，打成一片。其次，又以道德爲有益於全體福利，不道德爲有損於全體福利，此說頗爲晦昧，初民以不許婦人在本族產兒爲道德之禁例，不知所益於全體福利者何在。又人類每不許人犯神，不知又有損於社會者何在？（三）說視道德目的在於個人福利，其晦昧程度亦如前，不許在本族產兒而至於冷死，於個人有什麼福利呢？至於最後康德之理性說，其爲玄學家之言，無科學之價值，更不言而自明。康氏之實際理性爲上帝，爲自由，爲靈魂不滅，人有問其何能如此。康氏答曰「此乃應有，乃不得不有，非可以有無論也」。這句話是證明康氏是「無中生有」的。

道德中的各種元素本極相反的，他一方要爲個人，一方又要爲團體，一方應來自先天，一方又要來自經驗，一方基礎於本能，一方又基礎於理智：一方極端威權，一方又不得不尊重個人自

由，一方要人性之發展，一方又有紀律之限制。然而道德中各種元素之相反，實不能使吾人有所驚訝。道德之實體同時為複雜的與統一的。道德所以統一，蓋為道德基礎而道德表現其本性之社會是統一。反之，當吾人逐一舉出道德中各種元素，而不表出這些元素所依附之實體，這些元素自不能彼此相連，尋得其相當的位置。從此，矛盾的現象乃生，致從來道德學者對於此種現象非誤解百出，即束手無策。

第十五章 初民心理與道德起源（下）

我們知道，在歐洲文字裏，「道德」一字，出於拉丁文 *mos*，「倫理」一字，出於希臘文 *ethos*，本義皆為風俗。是則現在我們所謂道德倫理，其初本與人羣風俗為一事。初民有許多風俗，被信為全羣的安危，甚至全羣的存亡所繫的，例如親人被害，須立刻報仇；本族與旁羣發生戰事，須勇敢的去盡防守或攻擊的義務，等等皆是。社會風俗。有所求於我，而我能赴之，則為全體所悅納，否則激起全體的憤怒。凡為全體憤怒的行為，皆可謂之為「惡」，個人有禁戒之必要。凡是能引起普遍的贊同心者，則可謂之為「善」，個人有遵行之必要。初民道德上之善惡為人類道德良心

所由起，則可不言而喻也。

初民道德與宗教有切密關係，蓋文化程度低下的人無論幹的什麼事，幹的善惡成敗，總是離不了與「曼那」神靈有的關係。例如有讐不報，本只不利於種族，然他們却以為將有觸怒於神靈。又原始社會的「親屬相好」在宗教方面看來，是無法消滅的罪，故本羣的人必把兩造治死，免因容忍，而干天罰。另有些地方卻留下兩造的命，等他們去受那天然的懲罰。在世界上許些地方，一個人如殺了人，甚至戰時殺了一個敵人，例須經過正式的而且往往是曠日持久的除穢禮，纔能夠把自己平時在社會上的地方恢復過來。在古希臘人之中，一個人如無意中殺死另一個人，此人必須離開本鄉土若干年月，而且必須在回去之前殺死一個外鄉人，纔能把自己從前殺本鄉的人所蒙的不祥脫盡，而這第二次殺人却不算犯殺人罪。這種動作的本意不外亦想把第一次殺人時從物質上傳染來的不潔除去。

因此在初民社會裏，道德與宗教二者打成一片，分解不開的。沒有一種宗教不以道德為中心，亦沒有什麼道德能脫離得了宗教性，為什麼這樣呢？因為道德全靠與宗教相連然後得到他的權威與保障。社會進步了，個人的自治力增長了，道德才漸與宗教相離。所以法國著名道德學者涂

爾幹：「人常言原始民族無道德。此實犯歷史上之謬誤。其實無一民族無彼之道德也：不過低等社會之道德異於吾人之道德而已。低等社會之道德，純以宗教為其特質。吾之所以言此者，蓋彼等道德中最重要，與大多數之義務全非人對人而有，均為人對上帝而有。彼等之強迫的義務並非敬愛鄰舍，幫助之，慈愛之，而為皈依已成之典禮，敬愛上帝，或於必要時，為上帝之光榮而犧牲。對人之道德規條絕少，即最禁戒者，磨罰亦極輕；此實為對上帝的道德規條之副件而已。即在希臘殺人者之罪亦遠較慢神者之罪為輕。於此情境之下，道德教育，亦只能如道德之本身，純以宗教為特質，宗教之觀念為全國教育之基礎，首先教授兒童者為敬禮神所。不過後來情形漸變，對人之義務漸多，漸明瞭，漸主要，對人以外之義務然後漸減。耶蘇教於此亦不無微勞。耶蘇教規定人對上帝之最主要的義務為盡人之義務以對其同類，且此教既為人類而死其上帝，故彼純粹的為一人類教。雖然彼尚存許多宗教的義務，仲言之，許多對神的禮節，然而此種義務所佔之位置與重要已漸低減。最重大之罪過已不在犯神，而與道德之罪過合而為一。誠然，上帝仍繼續不斷的於道德之中佔有重要的工作。惟繫道德之尊嚴者是上帝，處罰道德之犯罪者亦是上帝。而且規定侵犯道德即侵犯上帝。然此時之上帝不過為道德之守護者。道德之紀律已非為上帝所有，

已爲人所有；上帝之干涉吾人之行動，其目的，不過使人類道德不失効用。從此，道德之內容已脫離宗教之觀念而獨立；宗教雖保護之，然並不與之混合爲一。耶蘇新教中，道德之自由更重，宗教之義務更輕。上帝幾以衛護人類道德爲其唯一之任務，且只以其能衛護人類道德然而能證明其存在。唯心論的哲學繼續耶蘇新教之工作。此種哲學家雖多相信上天懲罰有存在之必要，然已甚少以爲道德不能離神道觀念而獨存。因是之故，彼結合或混合道德與宗教兩大系統爲一，而初本甚強之線至此已逐漸弛懈。到今日，吾人決絕的將彼割斷，實爲歷史發展中所要求。苟有悠久的預備爲此偉大的革命者焉，是必歷史也。

然而尙有些學者不贊成這說。他們認道德與宗教之結合只是後來的事。在最初時代，他們大家本是分離的。因爲當初人羣團體比較的小，其中分子彼此的思想感情，好惡，又完全一致，而且全羣感覺到的興趣與利益又很單簡，故道德的本身亦有權威與保障，不需求助於宗教，後來人口漸多了，利益又漸複雜了，於是油道德的強制力一天比一天薄弱，故宗教之將道德收入自己領域，并把道德規條變爲神製法律的部分，實在是供給人類唯一可能的替代品，去替代原始時代保障道德的風俗。這個替代品只要宗教自身的職權一日不倒便一日有效。（參看摩耳的「宗教的出生

與長成。道德與宗教一章）。

我們顯見上邊的見解是倒因為果，當其初道德與宗教絕對分解不開，到後來人類進步，二者纔分道揚鑣。現在更日離日遠，這是事實告訴我們。當然，這不是說，昨日已前，上帝尙為宗教生活之中心，同時亦為道德生活之最高的保護者，道德因此然後有其威權，今道德向上帝脫離，宜告獨立，再無客觀的威權可言。此說絕非然。昨日的神道道德誠有其上帝，今日的無神道德又何嘗沒有上帝，不過昔日的上帝是神秘不可解的，而今日則沒有有不可解的而已，其為上帝，名一也，實亦一也。今日創造道德，維護道德的上帝如何，曰：「是即社會」今日的社會之比我們崇高偉大，一如昔日的上帝之比我們崇高偉大。社會之扶助我們，保育我們，一如上帝之能扶助保育我們。社會今日之懲罰我們與強迫我們服從，強迫我們為他而犧牲，一如上帝昔日之所為。此則全因昔日的上帝為今日社會的象徵，今日的社會為昔日上帝的實體，二者實同一物，只因我們知識前後有高下，二者然後有今昔之分。

第十六章 初民心理與國家的起源（上）

國家是怎樣的起源的？政治權力是怎樣發生的？有什麼理由可以使人民承認這種權力？學者

對於這種問題曾發表過許多意見，——現將他們的意見畧為敘述，並指出他們的謬誤。

第一，神權說。此說在上古中古勢力最大。就在近古也有人主張，例如Filiher和Bonsnet諸人所鼓吹的「君權神授」也可歸入此類。這派學說本沒有科學的價值。但在政治史上很佔一重要的位置，有許多制度受他的影响而來的。這派學說，不是說國家是神建設的，就是說由神的命令建設的，因為是神的命令，所以不得不絕對服從。歐洲自中古以前，政治上大概都受這種學說的影響。因為政教不分，所以必定把國家的權力看做上帝的命令。東方如土耳其諸國，都把宗教的經典當做國家的法律。希伯來人直說國家是上帝手造的，希臘人雖然承認國家是根據於人類天性自然發生的，但是他們把天性看作神聖的東西，故由人性建設的國家，便是上帝間接建設的國家。到了羅馬，人民纔更進一步，實際上把政權和神權分開，說法律是國家創造的，他的最終的權力屬於羅馬的人民，這是古代國家觀念的一大進步。

神權本有兩個目的：（一）承認國家一切權力是正當的，（二）把事實上統治的看做上帝委任的，可使大家都承認他所行使的政權是正常的。但就說國家終極的基礎是在上帝罷，然政權的運用全在人類手中，到底政權應歸於那個人，絕沒有標準可以指定。所以英王查理士一世說，他是適

合上帝意旨的，同時清教徒也說，他們是適合上帝意旨的，所以敢把查爾斯殺了，建立一個共和制度，照這樣說來，你有你的神意，我有我的神意，是一場打不明白的官司。如想果解決這種問題，必定要借重勢力；一借重勢力，那個勢力大，政權就歸那個，結果便把神權說，根本推翻了。且把國家都看作適合神意的，無論國家要做何事，都是正當的，結果便沒有人爲的餘地，善政惡政祇有聽天由命了，如因改造國家便是逆天。這便是神權說最大的毛病。所以說神權說是國家的起源，不但事實上沒有這一回事，便是想拿神道設教，藉此鞏固政權，也未有多大的效果。所以神權說在現在科學的政治學上，可算一點位置也沒有了。

第二，強權說，把國家的基礎放在宗教上，便是神權說；把國家的基礎放在勢力上，便是強權說。神權說以盲從神意爲個人服從國家的理由；強權說以盲從武力爲個人服從國家的理由。主張強權說的人以爲一切古代的法律都是給強者支配弱者的權利，以弱者服從強者爲天然的法則爲當然的義務，所以國家是起源於強權

盧騷說：「強力是物質的勢力，他的作用絕不能成爲道德的勢力。屈從強力是不得不然的行爲，不是願意的行爲，又有什麼義務的意思呢？……如果服從是專對於強力而生的，便不是義

務上必要服從，如果不要他服從，便沒有服從的必要。」照這樣看來，權利的根據專在強力，倘若有一個強力可以把原有的強力打倒，立刻可以繼承他的權利。所以從強權說的政府，祇有實力的政府，沒有正當的政府。誰有實力，誰便有對於政府革命的權利，必定使政府不能安固。強權說的本意原想把國家基礎造得穩固些，結果反不管把國家穩固的基礎完全取消了。所以強權說不但不是國家的起原。也並不能保持國家的基礎。

第三，民約說，民約不把國家的基礎放在神意上，也不把他放在權力上，而要把他放在人民的意志上，這是國家起源說的一種進步。十八世紀英德法意諸國都受此說影響。

民約說本分兩種：（一）政府契約說，（二）社會契約說。政府契約說，是說治者和被治者定下合同，把政權託付於特別的人手裏，社會契約說是說社會中各個人彼此互定下合同，組成一個政治團體，把政權委託或讓給特別的人所有。政府契約是治人者同全體社會被治者定約，社會契約是社會中的各個人彼此互相定約。政府契約是在已成立的政治社會之中建設一個特別政府，社會契約是從自然世界之中建設一個政治社會。政府契約說在希臘時候的拍拉圖已有這樣主張。羅馬帝國的法律家亦多把皇帝同人民的關係看做契約的，說皇帝的大權當先是由共和時代的人民絕對

讓給與他的，就在中古時候，君主同諸候的關係，亦全靠契約去維持。到十六七世紀，大半學者都承認君主的主權是人民委託的，必定要合乎委任的目的才能行使，如果濫用主權，人民可隨時給他撤回來。Sunneze便是主張此說的代表。

政府契約說是要在已經成立的政治社會中建立一個特別政府。然而未定政府契約以前的政治社會到底是怎樣組織起來的呢？有人說是上帝直接創造的，亞里士多德說是間接創造的。（人類有社會的天性方纔有社會，而社會的天性是由上帝賦與的）直到十六七世紀，歐洲才有 Hobbes, Locke, Rousseau 各人的社會契約說。

Hobbes以爲自然的世界是個不安不幸的戰爭世界。人類既覺得這種無法律的世界不好，必定要想造一個有法律的世界，所以那時的人，彼此互定契約，把自己的主權讓給一個人或一個團體。由這種一致結合而成立的政治團體，便是國家，受這主權的人，便是君主。Locke的觀察頗異於Hobbes。他以爲自然世界是很平等，很自由的，不過沒有公共的權力，單靠個人自己裁判，管理各人的事體。因爲各人的觀察各人的利益不同，必定免不掉自私自利，所以總想設立一個公共的權力。洛克雖然也說社會的契約是政府成立的本源，但他祇說是個人隨意定約，單把幾種權

力和權利通給政府，不是把一切的權力和權利，通同讓給政府的，Rousseau的契約說在近代政治史上佔了很大的勢力，法國的大革命便是他鼓吹的功勞，他把人民主權的原理發揮到了極點，把國家的主權看作同人民的權力一樣。政府祇是執行國家意志的僕役，人民要怎樣要求便要怎樣做。國家是個人同個人定下契約組織起來的。當未定契約之先，人民在自然世界之中，各有自由自主的權力，到了組織國家的時候，乃把一部分自然的自主的權力拋棄。但是所謂拋棄，並不是絕對的讓給團體，不過使個人的自由意志服從社會的公共意志罷了。公共意志以公共利益爲目的，由人民的直接議會發表。公共的權力可以委託於政府，公共意志不可委託於政府，祇能常常在於人民。人民公共意志便是法律，便是國家的主權，真正的，政治上主權者便是公民的全體，政府是什麼呢？只是人民與主權者互相交通而設的中介團體，只是委託他保護法律上的權利和法律上的政治上的自由權。不但政府的權力受這樣制限，並且無論何時都可由人民收回，人民集會之後，組織了主權的團體，政府的所有管轄權便馬上消滅。政府是由個人同個人契約的結果而生的，是執行人民意志的僕役，人民可以隨意限制變更或剝奪他的權力。因爲人民的自由和自主在既有契約以後和未有契約以前同是一樣。

Hobbes, Locke, Rousseau 三人都說政治社會(國家)的起源是由於契約，雖其細微處互不相同，契約說在政治上的功績極大，近代的國家組織和法律觀念無不受契約說的影響。國家法律承認人格的價值，自由的權利，就是契約說的結果。

契約說在十七十八世紀中，誠然佔了很大的勢力，但是在十九世紀，歷史學社會學漸漸發達，人人都從歷史事實上追求國家的起原，把理想的約說幾幾乎根本推翻了。當時幾個學者如梅因(Sir Henry Maine) 邊沁 (Jeremy Bentham) 格林 (T. H. Green) 白克爾 (F. Deuker) 伯倫智理 (Bluntschli) ……等都下了許多不滿意批評。大概契約說的第一個錯處，就是不合乎歷史的事實。古來的國家不但沒有由契約設立的証據，並且事實上有不由契約設立的証據，可以考求出來的。古代社會不是受團體的拘束，便是受習慣的拘束。各個人那能够發展個人性，那能够自由獨立去互定契約呢？梅因說古代社會是一個受習慣拘束的社會，近代社會纔是自由契約的社會。由此看來，契約說只可說是共和國家的起源，萬不是原始國家的起原。

契約說的第二個錯處在誤認法理的觀念。契約說家多說在自然世界之中，人民皆受自然法之支配而不受支配於人爲法。然而這種道德法，在自然世界之中，既沒有執行的機關，也沒有公共

勢力可以幫助他。各人用自己的勢力去執行他，結果必定歸到優勝劣敗的天演法則上去了。祇有實力沒有權利，便不啻把自然法根本推翻了。

照這樣看來，契約說只能說明政府權力與個人自由怎樣調和，各不相害；並不能說明國家的起源。

第四，實利說，此為休謨(Hume)所主張。歐洲一直到十八世紀末期，說國家起源的人不是主張，神權說便主張契約說，只有休謨才兩者都不主張，大倡其實利主義的政治哲學。休謨是以實在的利益為國家成立的理由。換句話說，就是國家是為實利而發生的，實利便是國家所以發生和存在的原因。後來邊沁(Bentham)的立法論，和奧斯庭(John Austin)的法理學，都由休謨哲學上發源而來的，邊沁說：「人類固然要服從權力；或不得不服從權力；但是所以要服從，或不得不服從；並不是契約明示暗許的結果，乃是服從比較不服從利益多些。社會所以有服從，並不是遵守契約，乃是想達到最大幸福的方法。」這一派的學說，在前世佔有很大的勢力，但是我們對於實利說的批評，也同休謨自己對於契約說的批評一樣。就是半開化或野蠻的人民，既沒有互相定約建設國家的能力，又怎麼能知道國家的利益，自己覺得有服從的義務呢？這樣智慮識見，

又是豈野蠻人所能做得到嗎？所以休模的學說，也和契約說一樣，不合乎歷史上國家發生的事實，所以這派學說祇可表明國家所以存在的理由，並不能作為國家起源的理論。

第五，有機體說，這說以為原始人類仍然是過自然的本能的生活，國家就是人類自然的本能的結果。代表這說的為斯賓塞爾，斯氏拿生物來比國家，把國家的全體看作同動物的有機體一樣的。把社會的生產看得和同動物的營養一樣，說是「保持的官能」。把社會的交通機關看得同人身體的循環一樣，說是「分泌的官能」。把國家的政府軍隊看得同動物的腦筋一樣，說是「管理的官能」。總而言之，這派學說把國家看得同生物一樣，說他是自然生長的自然發達的。

「為什麼有自由獨立人格的人類，偏要服從那不由自己意志而成立的國家。」有機體說，實在不能夠解決這個問題。下面幾層道理：如（一）社會不是漠不相關的機械體，乃是互相結合的生活體；（二）社會必定各盡各的職務纔能夠互相幫助，互相倚靠；（三）社會全部發達，全靠各部分能夠各做各的事；這固然可說社會有些像有機體，但是不能說社會便是有機體。有機體的生長變遷是自然的，沒有意識的，國家社會的生長變遷，全是人為的，是受意識支配的。國家社會單是人類精神的心理的結合，並不是物質生理結合。有機說不但根本錯誤，而且用自然的本能的幾個字

輕輕的把國家起原問題遮掩過去，祇可算是「不解釋的解釋」罷了。

第十七章 初民心理與國家之起源（下）

近幾十年來，政治學受了歷史學和社會學的影響，大家已知道國家的起源，並不能拿主觀的理想和事實上的方便做基礎，必定要拿社會的歷史的事實做基礎。單從主觀一方面研究，絕沒有用處，必定要從客觀的和事實的方面研究，才能曉得真正國家的起源。不過大家雖然漸入正軌。其中還有使人感覺美中不足的，就是大家每每只限於我出國家起源的原因，和指出國家起源的原因極爲複雜，有些是由家庭關係而起，有些是由於宗教而起，有的是由於戰爭而起，更有的由於經濟而起。惟是始終大家未嘗言及國家，在最初時代的整個的狀態。張慰慈先生著的《政治學大綱》便是其中一例。况即退一步言之，肯定家庭，宗教，經濟，戰爭，爲國家起源亦非盡對。我們與其說國家來自家庭宗教，不如說家庭宗教國家，在最初時代是融成一片，三者不分。我們與其說團體的經濟，戰爭，先於國家，不如說國家之存在，先乎團體的經濟與戰爭之存在。因爲要能爲團體的經濟與戰爭，必要團體中各分子先有一共同的精神，和統一的意志。若當初民團體具有這種的精神和意志，國家的基礎早已隱固得牢不可破。

國家的中心問題是國家的主權問題，故國家的起源問題就是國家主權起源的問題。國家主權從現在看來，是很確定的，集中的，但此種集中與確定的性質並非一日即具備，一蹴即至，反之，他純粹是歷史的產品，而不是人類理智之產品，其進化也，一如各種生命之產品，絕對為各種自然律所限制。一步一步完成。牠的進化程度一通於當時社會組織的進化程度。社會組織愈單簡則國家與其主權愈逼近原始。圖騰社會裏，一切都以團體為單位，故國家主權亦存於整個的團體裏，成爲一種散漫無主的狀態。在部落社會裏，國家主權開始集中於酋長一人及其家族數人掌中，社會的基礎同時亦變爲疆土的而佔有領地，若從部落社會進而爲民族社會，則執國家主權者無論爲世襲的君主，或爲民選的總統，國家主權愈形集中。

社會學者 Duskheim 嘗言：澳洲和北美洲許多社會是從數人構成的。內中男女，極爲平等。也有族的領袖，但族事盡由族中會議處決和執行，領袖絕無特權，父權母權亦未形成，因爲孩子以整個的族人爲父母，不認識親生的父母。要他們認識父母，父母有特權管理孩子，那只是最來的事。在濟經上，一切都是的有公，私有財產制在他們是不懂得的。這種社會可莫是世界上最單簡的和最原始的社會。他是一種政治的單位，同時是一種家庭單位，同時亦是一種宗教的單位

。當中尤以宗教的勢力爲大。社會中許多禁令都由宗教得來。但禁令之威權尙未放到領袖一人手上，只散布於團體各人心中。恰如整個的神祇（上帝）此時尙未出現，團體內一切人物都分佔神之一部。

這種社會包括宗教政治家庭三元素。從宗教言，這種社會名爲Totémisme（圖騰社會）。從政治言，這種社會名爲Clan（氏族）。再從家庭言，這種社會又名爲Famille（家庭）。現在的宗教，政治，家庭是互相分立的，但在這種社會裏是混一的。現在還有些社會學者言：氏族爲家庭之擴大，國家爲家庭之延展，實則違背事實。如果原始的家庭是基礎於血統上者，原始的氏族亦是基礎於血統上者，則氏族自來自家庭。無如原始的家庭氏族均非基礎於血統上，而同基礎於一神秘的原理上（即宗教上），故二者實無先後之分。還有一層，我們要知道的，就是只有原始的家庭然後與氏族混而爲一，至於近代的血統的家庭則不特不能與氏族混一，同時發生，而且是從氏族分化而來。先有原始的氏族，然後有近代的血統的家庭。那末從這點看來，氏族不特不是家庭之延展，家庭倒是民族的產品。現代的社會學者主張氏族從家庭擴大而來者，足見倒因爲果。

上言在原始的氏族裏，一切禁忌和命令的權力（即所謂國家的主權）都未集中於一人或少數人

手上，尙有團體的，公衆的，超過人的性質，我們人尙未詳言其故。此時一切的權力尙未集中而退爲散漫狀的原故，全有關於從圖騰惹起的「曼那」一觀念。我們知到原始的圖騰並非個人死後而成的先祖，乃一種團體的，集合的精神，民族中各人融匯而生的勢力，分佈於團體內的靈魂。我們研究宗教起源時已曾言這種精神，這種勢力，這種靈魂從何而來，因何發生，現在可不再言，我們要說的就是：這種神，力，靈是宗教上帝的基礎，同時亦是國家主權的來源。

國家的主權起源於圖騰的「曼那」。圖騰的「曼那」當其始是四佈的，故國家的主權在初時亦未集中一人或少數人身上的。要國家主權進化到集中一人或少數人身上，就必要圖騰的曼那要凝結成諸神與上帝。

社會進化了，從前圖騰社會是遊牧的，現在佔有土地了，從前沒有什麼組織的，現在有少許組織了，從前的遊魂，現在成了有固有職守的神祇了，同時守護疆土，奉侍神祇，族務也要有負責的人了。國家的主權於是開始凝結了，身兼君親師的人物於是出現，佔有特權的人於是開始孕育。

現在舉刑法來做一個實例。所謂刑法，就是與犯罪的人以一種痛苦，什麼是犯罪呢？犯罪不

是別的，就是觸犯羣衆的感情，侮辱了團體的觀念信仰。一個人觸犯着羣衆的感情信仰了，他便視爲犯罪。犯的罪愈大，他惹起羣衆的惡感愈深，於是受了惡報愈大。然而原始時代沒有成文法的，各人心中的情感觀念，社會裏的風俗習慣就是法律。最初一人犯了法，沒有一固定的機關來執行審判的，四週的人都有權審判刑罰的，四週的人都有權審判施刑。犯罪的事件一經傳播，羣衆的情感便漸漸洶湧起來，到了相當高度，他們聚集起來，情感最盛的便爲首呼喝，加罪犯以刑罰。後來進一步，得了族中老人做審判官了，然而罪惡一經判定，犯罪四週的人還可自由加以應受的刑律，不必審判官指定某某人行刑的，此時國家主權確未集中於一人或一機關的，確是分散四處的。得到有固定機關來審判罪人，不須羣衆直接爲之審判，那社會已多進化了，國家主權已多凝結了。

從此，我們便可得一結論：最簡單的政治組織和最原始的國家就是氏族(Clan)，幾個氏族聯合起來成宗族(Phratry)，幾個宗族聯合起來成種族(Tribu)。亦即是部落。部落已爲國家之一種。政治哲學者每稱野人的部落，中世的貴族莊地，希臘的城市，三者爲團體。團體國家的人類很少，藉血統或宗教團結起來，很有親近的感情者。此外政治進化史上還有時候發現一種地方很大人

民很多的國家，他的土地是從戰爭得到的，人民是由別處遷來的，所以分子非常複雜，他的勢力在當時是無敵於天下的。這種國家可以叫做世界帝國。(World Empire)。在這兩種國家之間，還有一種叫做民族國家(National State)，特別注重天然的界限，和地理人種，言語與文化的統一。近數十年來，這種民族國家極力擴張他們的勢力到文化未開的地方，設立了許多殖民帝國，所以又發生了一種國家，叫做民族帝國，包含民族國家與世界帝國的兩種特質。

種族之下既有宗族，宗族之下又尚有氏族。他們的內容怎樣呢？那值得詳細一研究的。伊洛葛Iroquois和西尼加斯的氏族為原始氏族的典型。在西尼加斯種族中有八個氏族，每個以獸名或禽名名之，蔡和森社會進化史關於此點言之最詳，現錄之於下，以資參考：

第一個氏族叫做——狼 第二個氏族叫做——熊 第三個氏族叫——龜 第四個氏族叫做——海狸 第五個氏族叫做——鹿 第六個氏族叫做——山雞 第七個氏族叫做——鶯絲 第八個氏族叫做——鷹 每個氏族遺守下列的各種習慣：

(一)每個氏族選舉一個平時的首領和一個戰時的首領，平時的首領叫做薩響(Sachem)，戰時的首領叫做酋長(chief)。薩響是要在氏族以內選舉的，其職務是世襲的；不過此處世襲的意

義並不是傳位於其子孫，祇是缺出的時候又從新選舉。酋長是可在氏族以外選舉的，有時並可虛懸而不必舉人。伊洛葛人中，母權就盛行，前任薩響的兒子決不能被選為薩響，因為他的兒子是屬於別的氏族。每個氏族中，一切男女皆與選舉。但選舉的結果須由別的七個氏族批准；批准之後，被選舉者由伊洛葛全體聯合會議舉行盛大的儀式任命之。薩響在民族內部的威權是純粹道德性質的尊嚴，并沒一點強制的方法。職務方面，如西尼加斯的薩響，他是西尼加斯族的種族會議之一員，又是全伊洛葛各種族聯合會議之一員。至於酋長，不過在戰爭發生的時候，才能發號施令。

(二) 每個氏族可以隨意廢除其薩響和酋長。在這樣情形中，男女全體又來從新投票選舉。但被廢除的薩響或酋長使成爲單純的戰事，如別的戰士或剝奪公權的人一樣，此外種族會議也可以廢除薩響和酋長，又可以反對氏族的意願。

(三) 氏族內部嚴禁通婚。這是氏族的根本規律，氏族的關係恃此才能給合。伊洛葛人關於氏族內部結婚的禁止，嚴格的維持而莫可侵犯。摩耳根發明這種簡單的事實，要算是第一次揭露氏族的真性質。

(四)死者財產祇能遺於本氏族的人員；財產不能出氏族。死者若是男子，其財產由親近的氏族人員——如兄弟姊妹及母的兄弟等承繼分配；死者若是女子，則由她的兒女和他的姊妹承繼分配，但他的兄弟則除外。同樣的理由，夫與婦彼此不能承繼財產，兒女也不能承繼父的財產。

(五)全氏族的人們是互相援助互相保護的，對於受了外人欺侮的報復行動尤其是要幫助的。每個人都有盡力保護自己氏族的人員和其安寧之義務；縱然損傷全氏族也所不惜。由氏族的血脈關係而產生復仇的義務，這是伊洛葛人絕對公認的。若別氏族的人殺了自己氏族一個人，全民族的人皆須起來為之復仇。但是開始必有人出來謀調解；由兇手的氏族召集會議，向犧牲者的氏族提出和解條件，通常是提供一些道歉的表辭和重要的禮物。如果這些條件由犧牲者的民族接受了，事情就沒有了；如果不然，則犧牲者的民族指定一個或幾個復仇者去尋找兇手而置之死地。這樣被處死的兇手，他的氏族對於他不能有所惋惜；如果是這樣的情形，便算適當了事。

(六)氏族具有一定的名稱或一例的名稱，但祇能應用於種族以內；所以個人的名稱即隨其所

屬的氏族名稱爲標識。氏族人員的名字與氏族人員的各種權利是有密切關聯的。

(七) 氏族內部可以容收外人，又可使之接近全體種族，這種方法業已成立；戰俘不置之於死而容收於氏族內部使成爲西尼加斯族的人員，並在實際上使之同樣享受氏族和種族各種充分的權利，容收外人，開始是由於氏族人員個人的建議；建議容收之人若是男子，則以其容收之人爲兄弟或姊妹；建議容收之人若是年長婦女，則以其容收之人爲兒女。個人的建議，必得氏族的批准；批准後，必須於氏族裏面舉行莊嚴的容收儀式。常常有些孤單的氏族，人口格外稀少，但是容收別個氏族一羣人員之後，又可從新鞏固；不過這樣大羣的容收，須預先商得別個氏族的同意。在伊洛葛中，氏族裏面的容收儀式是在種族會議的公開會場中舉行的，實際上乃是一種莊嚴的宗教典禮。

(八) 在印第安人中存在的各種特殊宗教典禮，是不容易說明的；惟印第安人各種宗教儀式多少繫連於各民族。伊洛葛人通常每年有六個節期，各民族的薩嚮和酋長例担任這些祭祀，而執行各種神父的職務，因爲他們是伊洛葛人的忠實保衛者。

(九) 每個氏族有一個共同的墳墓。這種共同墳墓現在在紐約的伊洛葛人中已不存在了，因

爲紐約現在已是文明人的世界，但從前是存在的。至於別的印第安人如都斯如洛拉人（Tuscarora）中，共同墳墓還是存在。共同墳墓中，每個氏族有個一定的排列，每個排列以母爲主。

而其兒女挨次旁葬，但是沒有父在伊洛葛中，死者下葬時，全氏族送之，並且讀些悲痛哀詞。

(十) 每個氏族有一個氏族會議。這個會議是由全氏族的壯年男女組成的，是一種純粹德謨克拉西的會議，男女有同等的投票權。由這個會議選舉或廢除薩響和酋長；同時又由這個會議選舉別的忠實保衛者；爲一個被殺的氏族人員復仇時，決定血的價格的，也是這個會議；批准外人加入氏族的也是這個會議。簡單一句，氏族的主權屬於氏族會議。

宗族的職務，在一切伊洛葛人中，一部分是社會的，一部分是宗教的：

(一) 各宗族間常舉行競技遊戲。每個宗族爭先選出最好的技手，其餘的人皆爲觀看着。每個宗族的人們站做一列，他們之間互賭勝負。

(二) 在種族會議中，每個宗族的各薩響和酋長都有共同的坐位；通例總是分爲兩列面對面的坐着，每個演說家代表每個宗族說話。

(三) 假若一個種族中出了兇殺案，而兇手與被殺者不屬於同一宗族，則被殺者的氏族乃計

告於他的姊妹民族；姊妹民族乃召集一個宗族會議，並通知其餘各宗族，最後乃開一聯合會議以調處其事。

(四)一個宗族的著名人若是死了，對方的宗族須爲之担任喪事和殯儀的組織，而死者宗族只傳達悲哀。若是一個薩響臨死的時候，對方的宗族即須向伊洛葛聯合會議通告缺職。

(五)當一個薩響被選舉的時候，宗族會議例須干與。一個氏族選舉的結果，雖經姊妹民族考慮批准了，但別個宗族的各民族還可提出抗議。在這樣的情形中，宗族會議又須開會，抗議若被贊成，則選舉作爲無效。

(六)伊洛葛人中，有些特別的宗教的奧術，行奧術的社會，白種人叫做醫寓(Medicine-lodges)。行奧術的人，白種人叫做術士(Medicine-man)，因爲實際上就是一些驅邪治病的人。西尼加斯的兩個宗族，每個宗族有一個這樣的宗教會社，其中的術士很有名的，他們對於族內的新人員，有啓發的法定權利。

(七)當美洲被征服的時候，有四個宗族分居於特拉斯加拉(Tlascala)的四個營屯裏面，由此又可證明宗教爲一軍事的單位，也如上古希臘及日耳曼民族中的軍事單位一樣；四個宗族的每

一個去赴戰的時候，猶如一個支隊的編制，且有一面特別的旗幟，服從自己的酋長之指揮。照規則的編制，幾個民族組成一個宗族；同樣幾個宗族組成一個種族。但是有時候在很弱的各種族中，人數不多，則宗族一級也可以缺。

上面所說是印第安人氏族和宗族的特性與職務，以下是種族的特性與職務；

(一) 每個種族有一塊自己的地盤，並且有個特別的名稱。每個種族於日常居住的地方外，還具有一塊重要的漁獵土地。鄰近各種族的交界具有一帶廣大的中間地帶。鄰近各種族特有語土語是各不相同的。

(二) 每個種族各有其特別的土語。實際上，一個種族一種土語乃是一重要條件。隨着種族的分化，一些新種族必和一些新土語同時形成，這樣的事實最近還在美洲進行而莫能完全停止。也有兩個親近的微弱種族合併為一個的，故在同一種族中也有說兩種土語的不過是極稀少的例外罷了。印第安各種族平均的人口，大約一個種族有二千人；合衆國中，人口最多的印第安人要推柴洛葛種族(Tscheronois)，——約有二千六百人，然皆說同一的土語。

(三) 各氏族選出的薩響和酋長，任命的權利屬於種族。

(四)種族有罷免薩嚮和酋長的權利，又有權反對氏族的意願。薩嚮和酋長都是種族會議的會員，關於種族的各種權利便是由他們自身去解釋。各種族聯合起來又形成一種各種族的聯盟，以聯合會議為代表機關，各種不能解決的權利問題皆可移於這個聯合會議去解決。

(五)各種族具有一些宗教思想(神話)和共同禮拜的祭儀。印第安人，可說是半開化狀態的宗教民族。他們的神話還沒有何種批評研究的對象，他們在人類的形式之下，想像一切精神，以誕生其宗教思想；但是他們還在半開化初期的程度，所以還不知道崇拜偶像以為具體的表記。在他們之中有一種自然的宗教並且很初步的向着多神教進化。各種族各有特別的節期，每個節期有一定的儀式，特別是跳舞和遊戲，無論在何處，跳舞成為各種宗教祭祀的主要部分。

(六)一個種族有一個種族會議以辦理一個種族的共同事務。種族會議是由各氏族的薩嚮和酋長組成的，他們是各氏族的真正代表，因為他們是隨時可以撤換的，種族會議是公開討論的，凡屬種族中的人員在會議中皆有發言權，並有權使會議聽他們的意見，然後由會議取決。按照一般的規則，凡屬與會的人都是要求聽取他的意見的；婦女有意見的，也可在會議中選擇一個男演說家說明她們的意見。在各種伊洛葛人中，最終的決議是要一致通過的。種族

會議是要特別担任規定與外族之各種關係；接待或派遣代表，宣戰與媾和，都是種族會議的責任，戰爭是否要爆發，通常總是看種族會議的意願如何。通例，每個種族如果考慮他必須與別個種族發生戰爭的時候，種族會議便不會有媾和的表示。這類出征敵人的軍隊，大部分是由一些著名戰士組織的；這些著名的戰士躍躍赴戰，無論何人都可宣言加入，參與戰爭。遠征隊一經成立，便即動員出發，在這樣情形之下，被攻擊的種族便要立刻募集志願隊，執行防守土地的戰務，這類軍隊的出發與歸來，通常總要舉行公眾的大祭典。遠征隊是不能受種族會議的節制的，所以既不要由他發令也不由他要求。這類隊伍，人數是很少的，印第安人極重要的遠征隊，每每人數很少，而散布的距離極大。當幾個隊伍集合時，他們中的一個只服從自己的酋長；作戰計畫的單位，是由酋長會議隨意決定的。

(七)在很少幾個種族中，也有薩嚮兼酋長的，然而其職權是很薄弱的。在情形緊急要求一種迅速行動時，薩嚮中之一個，他可在會議召集前採取一些臨時的辦法或最後的決定。在這樣情形中，只有一個職員有執行的權力，由此遂產生最高的軍事司令（不是種種情形如此，不過大部分如此）。

第十八章 初民心理與家庭之起源

家庭起源一問題可從兩方面研究之，第二可從家庭形式(FORM)方面研究之，第三可從家庭的結合方面研究之。從家庭形式方面說來，我們都知在社會進化途中有母系家庭，父系家庭，長子家庭，一夫一妻的小家庭，無一定組織的家庭，五種。第一。所謂母系家庭，是以婦女為家庭中心，女子不隨父之姓氏，而取母之姓氏為姓氏者。母系家庭不必一定多婚制，雜婚制，一夫一婦制也常有的。我們可在古埃及等處見到。在法律上看來，母系家庭下的男子，總沒有女子一樣大的權利。第二。在父系家庭內，一切均以父親為主，婦兒為從，多行多妻制。父權沒有什麼限制，兒子雖結婚後亦不能離父獨處，脫離其管轄與支配。一家之內，兒孫衆多，生活極為複雜，父死子繼，其為家主，有絕對權，一如其父。羅馬及我國舊式家庭即屬此例。第三。長子家庭，(La Famille Sucke) 為法人La Play所創見。此種家庭從父系家庭蛻化而來。一長子承受家庭一切之遺產，如父系家庭之長子然。然而他對於自己的姊妹有供給嫁資與妝奩之義務，對於自己兄弟亦為之成家立室教育擇業之義務。如姊妹不嫁，兄弟不願獨自出外成家，他們亦可同居一起，長子權

力並非絕對大，然亦非平等。此種家庭可在古法蘭西見到，近代的奧大利，羅馬尼亞，荷蘭尙極通行。第四·一夫一婦制的小家庭，於古日爾曼族最盛行，後來愈傳愈廣。家庭除夫婦二人，只有年少的兒女。年老的父母有時也參加入內，然為數甚少，子女結婚後即須出外成新家庭。縱年長不成婚，亦須外出求獨立生活，此種家庭利於發展個性，增加勇氣，然其弊在犧牲弱者怯者，此制可以現代英美家庭為代表。至若第五，無一定組織的家庭可算近代工業社會之產品，朝合夕離，隨意所之，沒有一定的手續，也沒有一定的規則，這種家庭幾已不歸入家庭一類了。

母系家庭與父系家庭那一種發生較先呢？近世人類學者和社會學者大半承認母系家庭發生在先，父權是從母權當中奪取過來的。因為在原始時代母子生理上關係之切密，總比父子生理上關係之切密，顯而易見。因此上古人民自然易以子女應屬於母族而不屬於父族。其次，就是在初民社會中，婦女是家庭的中堅分子，男子出外田獵或戰爭，常因故不能返家，所以在習慣，也易知有母而不知有父。但到後來的情形轉變了，母權就一日一日衰弱下去，父權代之而起，其最重要的原因：如戰爭，如畜牧等，均是。戰爭之後，戰敗之婦人被戰勝者掠去，所生子女自不再屬於本族而屬於父族。其次遊牧時代，畜養牛羊，必有大牧場，女子乃隨夫隨處移徙，婦家的權力

就因之減少，夫的權力因之增大。且田獵時代，男子終日離家而去者，此時則終日在家，如此父子自必易為認識，然而父系雖從母系來，母系是不是家庭進化中最原始的形式呢？我們又不承認的。家庭最原始的形式，只是圖騰主義的家庭，即上章所言之氏族。氏族即為原始之家庭，氏族的人們並不視他們自己自母親父親而來，而是從圖騰來，從神秘的祖先來，一人之生與父母生理上沒有多大關係的，最有關係的乃圖騰。家庭中非父或母為主，乃一神秘的祖先為主。上編第六章已研究過。

總之，從家庭中的形式看，母權氏族，父權氏族，長子權氏族，一夫一妻的小家庭，無一定組織的家庭之前尚有一名為圖騰氏族。一切均從彼進化而來。同樣，從家庭中的結合看，人類原始的結合，非亂婚制，非一夫多妻制，非一妻多夫制，非一夫一妻制，而為羣婚制。

(一) 雜婚說：依據進化派如 Spencer, Margan 一般人的見解，人類原始是行無限制的雜婚制的。後來只有父母子女才禁止結婚，其他一切人物都不禁止。過後就兄弟姊妹都禁止了。此時即通行此羣兄弟與彼羣姊妹結婚。姊妹羣與兄弟羣結婚之後，跟着就是一夫多妻或一妻多夫制，最後即為一夫一妻的婚制。

Westermark 在所著的『原始婚制』曾極端反對這樣的說法。他以為這種說法絕不合乎事實。與人類相似的動物如猿猴等沒有亂婚的情形表現。從前的野蠻民族如希臘民族，埃及民族亦未見有亂婚的情形。亂婚制在原始社會上是不能存在的，第一從社會學看，無社會則已，若一有社會，即有社會的法則，婚姻自亦有婚姻的法則，既有法則，何得亂交。其次，在上古的經濟上看起來，也可以知道上古時不能有亂婚的存在，在最古的時候，人類不能支配自然界，食不得豐足，所以住在一處的人口不能衆多。食物既然缺乏。又不能任人口衆多居在一處，怎樣容易有亂婚的情形呢，若謂生活困難。一人不能贍養一家庭，所以不得行亂婚。然此只證明羣婚之必要，絕不足以證明亂婚之可能。因為在心學理上來說，人類是有嫉妒心的，既有嫉妒心，就不容易有亂婚的情形，一個男子總想驅逐旁的男子，而為自己的獨占。所以在心理上亂婚的情形是不能有的。在生物學上看來，也可以知不能有亂婚的事。因為男女要是亂相交合，在生理上，就不宜於生產。所以亂婚制在原始社會上，是不能存在的。

(二) 一夫一妻說：據法國『歷史文化派』領袖 P. Schmidt 意見，最原始的婚制應為一夫一妻。此說恰與上說相反，他以為現在的澳洲西南角的 Pygmies 人、巴西的 Tasmaniens 人、Terre du Feu 的 Yagans

都不是多妻制，而行一夫一妻制的。夫妻之結婚靠愛情，絕沒有野蠻的行爲。

贊成此說的人亦甚多，英有 Thomas Rivers and Adden，美有 Boas 德有 groobner Stratman 亦然。而如他們所根據的事實沒有弄錯，則這些社會亦必是已較進步的社會，絕非原始的社會，原始社會環境如此惡劣，是不容一夫一妻制之存在的。

(三) 一夫多妻與一妻多夫說：如果一夫一妻不是原始的婚制，則一夫多妻與一妻多夫更不是原始的婚制，那是很顯明的。從歷史研究，一夫多妻與一妻多夫都不過是兩種例外的形式，顯然都是從奴隸制度或羣婚制度產生出來的。

從上邊看來，我們認定最原始的婚制不是亂婚制，不是一妻一夫制，也不是一夫多妻制，或一妻多夫制，我們認定是羣婚制，一如我們認定最原始的家庭形式不是母權，父權，長子權，一夫一妻，流動的夫妻，而是圖騰氏族。

我們在上編第一章第四節已嘗說過野人如何以團體對團體結婚，即以氏族對氏族結婚，因一氏族內部是嚴禁結婚的，因族內的人同從一圖騰祖先而出的。英國傳教師費森 (Lorimer Fison) 在澳洲研究土人的家族形式多年，關於羣體婚姻的報告也很豐富。他在南澳洲的岡比爺 (Gandier)

山中發見澳洲黑人極低程度的婚姻配合。一個種族分成爲兩大階級，一個叫克洛基(Klokis)，一個叫居米德(Kumites)。每個階級的內部嚴禁通婚；克洛基一切男子爲居米德一切女子的丈夫，居米德一切女子爲克洛基一切男子的婦人。這不是個體的婚配，而是兩個階級的羣體婚配。除掉兩個外婚階級的區分以外，其中絕無年齡差異或特別血統的限制。一個克洛基的男子可以與一切居米德女子結婚；兩階級制不僅發見於南澳岡比爺，而且發見於大林河(Delting)以東及坎斯蘭(Cansland)的東北各地，可見這種制度是散布很廣的。在這些地方，母方兄弟與姊妹之間，兄弟的兒女及姊妹的兒女之間禁止結婚，因爲這都是屬於同一階級；反之，兄弟的兒女與姊妹的兒女之間可以結婚，因爲他們不是屬於同一階級。

羣婚制存在的最重要的理由是什麼呢？只因經濟的條件嗎？不只的，還因族內的人本是一體。各人均從圖騰祖先而來，佔有『曼那』之神秘力，而爲一體。彼此屬一體，自然可以羣婚。

羣婚，圖騰氏族，那就是最原始的家庭形式與構成了。

第十九章 初民心理與學藝教育之起源

人類的歷史就是漸漸從有神進到無神的歷史。這種進化，到現在還未終止。當其始，人類所活動的世界充滿了神，這些神如不爲害，至少也很危險的。不過人類究竟是一些活動的，倔強不屈的東西，他們對於這些禍福不測的神總有一日反抗他，或利用他以達他們的目的。人類最初發明反抗和利用神靈的器具就是一些爲真科學之母的假科學，就是那些魔術(Magic)。人類靠着這些魔術，就可以支配宇宙，而不爲宇宙所支配。一如現代的人靠着科學可以支配自然而不爲自然所支配。要想下雨嗎？他們只要灑些水在地便得。要醫好病人嗎？又只要寫些符咒將病魔驅去便可以。這雖然是魔術，然已鄰近一種科學的原理。

一當魔術成爲職業，在社會佔有位置，魔術家自然努力工作，好使他的權力更大，更能發揚蹈厲。占星術，醫術，點金術，那都是人類有用的大發明的前驅。只當有了這些有用的大發明，他們才變無用。我們可以隨時指出初民一切的大發見，甚至如火之發見，都是從宗教魔術之不斷的努力而得的。誠然，未必凡是魔術，都有大用，然而近代文明世界是從魔術世界而來，那可斷言的。

(一)先言科學應用之起源。技術史嘗昭示我們技術與魔術實同一源。而且技術唯托庇魔術之

下，才得生存。藥物學，醫學，外科醫術，鍍金方法，塗漆術，當其始即由魔術給他掩護，而富有神秘性。不獨應用科學如此，論理科學亦然。知識就是能力。如宗教的知識進化爲後來之玄學，魔術的知識即進化爲近日之科學。宗教玄學要探明宇宙人生之究竟，魔術科學則只要懂得宇宙人生的本性。故遠的不論，即在希臘，魔術家還即是物理學家。占星學，點金術還即是實用物理學。

在較古的一些文化內，如在埃及，亞西利亞，古印度等文化內，科學嘗經過三種不同的方式。第一，是一種敘述神之歷史，神之源流，神之冒險，和宇宙與人生之起源的神話。第二，是一切關於人類極恐怖，而又可以憑魔術去利用的「力」的信仰。這種信仰在亞西利亞，和巴比崙的活裏佔極大的位置，因爲他們認定人之疾病死亡純是惡神使之如此。第三，是一些從觀察或實驗而得的，交際的，和經驗的事物，如埃及之決定病之所在的方法，巴比崙的度量，重量，每十二爲一組的計算，星宿位置之升降等等都是。

(二)次言藝術。藝術當初也與宗教混而爲一的。石器時代人民遺下之石劍的軍器和用具都嘗有極美麗的藝術，獸牙上和鹿角的彫刻。石壁上的繪畫，都極動情。人類的形狀常常刻畫在這些

物品之上，但常常帶有宗教的氣味。最可異之點就在他們的實在性，他們很少靠着幻想而創作的。例如禽獸，無論成羣或單獨，他們活活如生的正確的程度，絕不是現存初民所能爲。這自是一種宗教的或魔術的目的，其中尤其可肯定他們有宗教的目的者，就是這個圖畫每每在最難尋和最深入的孔穴發見，這些孔穴有時永沒有人居住的。如果這是用來悅目的，他們當永不會刻畫在深陰的石穴裏。還不只此，這些禽獸的形狀，無論是白鴿，是梅花鹿，差不多都有一箭貫穿其胸，這是表明魔術之用途，當着這些石器時代的原人欲得到這些禽獸，或想殺死他們，他們即以矢刺其心胸或頭部，他們以爲這樣，便能於打獵之時有所弋獲。

紀元前二千餘年，埃及亞西里人民創作藝術，完全爲死者之裝飾，彼等有極深之迷信，以爲人死之後，必能復生，於是有木乃伊之防禦。法以藥品施之於屍體之上，以防腐爛，此屍經久不腐。竟成堅固之生物體化石，其上所繪之畫。猶隱然可辨。其綫條在木乃伊之容器上，更有原色繪畫，並彫刻不完全之面形。至今所存的紅土之色彩彫刻，尙清晰可辨。當時更有所謂金字塔者，塔成三角形，爲放置帝王木乃伊之用。其最大者，費十萬人之力，經二十年之久，方克告成。迄今其在地尙存有七十餘座，亦可想見其偉力矣。在金字塔之旁，更有極大之石像，彫刻人面獸

身以壯王墓之觀瞻，更有極大之建築以作死者之宮殿，其內壁柱之上，具有彫刻繪畫，又有極大之墓碑，上刻難解之文字，其字形似與鳥獸之跡相彷彿。埃及之墳墓，更時有風景畫之發現，不過其表示之山水，不依遠近分前後。而以事實之輕重定高低。恰與兒童之理想畫相似。其中有死者之肖像及池沼園庭，遊戲人，狩獵者，考其究竟，殆以肖像記死者之形容，池園供死者之娛樂，遊戲人伴死者之寂寞，狩獵者可為死者謀食品，其迷信之像固有意義，而藝術之起源於宗教固又昭昭然也。

(三)醫學的歷史顯是和魔鬼戰鬥的歷史。初民之對於個人的生死無不以為與魔鬼有關。埃及的醫士認定如果不用魔術醫治，他們永不敢醫治。因人之所以病，純為死者妒忌所致。若要醫治非用符咒等物不可。埃及如此，其他東方古國亦莫不如此。印度，波斯，巴比倫，亞西利亞以為人之病乃由作惡的魔鬼所致，或為妒忌的報仇的遊魂所致。要抵抗他，只有魔術或宗教的儀式和一些手術的醫治合在一起。

醫術的進化亦經三時期。第一期是魔術的，第二期是清除的。第三期是藥物的。魔術的療治法是利用好的魔力而抵抗惡的魔力的，原人常用之。在希臘荷馬時代，猶憑宗教的力量清除病人

之污穢。其後始識利用藥物。

(四)言教育。我們知道從社會學方面說來，所謂教育是把前代的種種精神的遺產傳達到後代的兒童去。兒童在未受教育之先，是不知什麼東西的。當受教育之後，他便有知識，有能力，知道自己的權利爲何，義務爲何，種族的恩人是誰，仇敵是誰，從此，他可以參加團體生活，可以做成年人所做的事。原人行成年禮(Initiation)的時候就是他們受族中老者教育的時候，他們不曉得教育的真義，不曉得一個不識不知的兒童如何能渡到有用的成年人，故舉行那所謂成年禮，他們以爲使兒童在這個禮節中，數星期或數月之久，離去家庭，居於林野，衣不暖，食不飽，種種奇難的禮節，受過種種非常艱苦的生活，便可藉神力將從前的孩子生活死去把今後的成人生活開始。不用說這種成年禮只是一種教育的符號。教育所以與他不同，就是因爲教育沒有他的這種神秘。而他却充滿了這種神秘性。然而人類教育實起源於此。故人類源始的教育實亦滿充神秘性。

附錄 初民風俗

崔載陽講

劉萬章記

——在民俗學傳習班演講——

我們今天研究的是初民風俗。初民風俗原是一種極有趣味的問題，他可以給我們曉得野蠻社會許多奇奇怪怪的故事。然而這個問題太大了，我們實不易知應從何處說起，現在為容易了解起見，姑且分做（一）什麼是風俗；（二）初民風俗特性為何；（三）初民風俗為什麼有這種特性，和何以能夠進化到我們現在的風俗；三步說來。

（一）甚麼是風俗？未了解風俗是什麼以前，我們應先了解人類之所以異於禽獸者：我想人類和其他動物不同，有二個原因：（甲）在自然界中人類生存競爭的能力比較其他動物高；（乙）人類的犧牲性或為他性比較其他動物大。比方任何禽獸都愛牠的兒女或同羣，可是到了兒女或同羣病的時候，他們便不大去理會，仍然自由自在地去遊玩；人類則不然，寧可自己茹苦含辛都要去看護病人，中國許多傳說有割肉醫病的，無論出於自然或勉強，這都是為他性的表現。（記者按：人類為他性處處可以看見：中國有一句話「兒孫自有兒孫福，莫為兒孫作馬牛。」這是說有許多祖先因

爲要替他的兒孫將來着想，便很劬勞地去謀遺產的給予，所以終日努力爲的是家產，家產一方面是自己的要求，他方面卽爲兒孫們着想，至於馬牛般地過活也不以爲苦。又如我有一個朋友，他的兄弟非常壞的，差不多全家的人都憎惡他。他的母親受他的洩氣，也厭惡他，可是偏偏要爲他着想，有時爲他和家人反目，和家人吵鬧，甚至於受家人的卑視，說他和兒子一樣，她不以爲意，仍然安然做下去。又我曾讀過一部雜誌，現在記不起題目，有一段是說中國婦女的爲他性，牠說：「有許多婦女寧願犧牲自己的幸福去爲她的丈夫或兒女以及翁姑……等。」這或者原因不盡因爲他性，而事實上確是爲他人哩！）競爭心與爲他性二者從表面上看來是極衝突的，因爲有了競爭就不爲他，既能爲他，又何有競爭？然而人類偏要二者兼具。這是什麼呢？就是因爲人類有「社會」以爲二者之媒介，有了社會，生存競爭的力量就大。又有了社會而犧牲性也因之而起，社會時時刻刻幫助我們的，然而社會又時時刻刻強迫我們犧牲與爲他的，講到社會強迫我們爲他的方式約有四種，卽是：

一、法律

二、道德

三、時尚

四、風俗

法律很可以令人類爲他。比如歐美法律每有規定做父母的必要爲兒女謀教育。如果到了學齡的時候，不給兒女入學，則他們便要受國家法律的處罰。道德也可令人類爲他。比方某富翁生性本劣，然因爲要取得社會的頌揚，或要避免他人的揶揄譏笑，亦每肯拿出許多錢來做慈善事情。時尚是要大家有同一的趨向，也可令人類犧牲自己的成見而跟着社會走。至於風俗能使人跟着社會走更加明顯。風俗怎樣，人們便要怎樣，絲毫不易變更。

社會有了這四種力量便可以強迫人類爲他，然而風俗之所以異於時尚道德法律三者何在呢？大約風俗是固定的，時尚是不定的。風俗是地方的，道德是普遍的。風俗是無組織的制裁，法律是有組織的制裁。

以上所說可在消極方面表明風俗是什麼。如果要從積極方面說，風俗卽拉丁文之 *mos* 字，卽「祖先的成例」之意。德文作 *Sitte* 字，卽「群衆的習慣」之意。拉丁民族和條頓民族之風俗意義表面上雖然不同，其實是一樣的。因爲祖先的成例因教育或模仿的緣故就會變成群衆的習慣，所以群

衆的習慣與祖先的成例實同一物。綜合上邊消極積極二義，風俗究竟是什麼呢？那就是一種地方的，頗固定的，無組織而要強迫個人爲他的祖先的成例和群衆的習慣。

(二)初民風俗的特性。初民風族有一種特性，就是他之存在是利於前代而不利於後代，利於男性而不利於女性，利於成人而不利於小孩，利於主人而不利於奴隸。什麼利於前代？比方祭祀，在我們看來，原是「慎終追遠」與「飲水思源」的意思，如果心裡時時紀念死者祭祀形式，原無問題。惟初民則不然，他們祭祀對於形式十分講究。羅馬每年二月廿三日有一種叫做 *Quintilis* 的祭祀，形式限制非常嚴密，如「非家人不准參豫」，「有犯祖先禁例者亦不得參豫」，「不得參豫者及應該參豫而不參豫者則不再認爲家人，死之後無人致祭，生時亦無承繼遺產之權」。一個人受了這種懲罰是很可憐的。這全是前代對於後代之一種權力的表現。又如澳洲的圖騰社會。澳洲各野人部落對於民族之來源不甚明瞭，對其祖先常有許多推測，有說其祖先爲「獅」者，有說爲「狼」者，有說爲「月亮」，爲「太陽」者者，他們以爲許久以前他們祖宗一方面是人，一方面又是獅，狼，月亮，或太陽，這是說人和獸原沒有分開的。故此獅族的人便懸一個木牌，牌上刻一隻獅的模樣，這叫做圖騰。有了這一個「圖騰」，便是這一個圖騰民族裏邊的人，沒有了這一個圖騰，便不隸屬任

何一個民族，便不能和任何一個民族的人共同生活。所以圖騰制度又是先代對後代的一種權力。

其次初民風俗什麼是利於成人呢？在許多社會內兒童的社會位置是很低於成人的，像有許多食物只許成人吃，不准兒童染指。也有許多民族老人可以多娶女子，到女子人數不夠，沒有可以結婚時，還迫得要和老婦人結婚。更有些民族不常承認兒童爲人，而要殺他的，卽不殺他，亦須經過一種初生禮才認爲人，（初生禮之舉行在孩子生後三日，五日，六日，或七日不等。我們中國則在三日左右。）孩子未經舉行初生禮，不能有個名字，死了，家人可以不哭。此後又再經過十多年行成人禮，然後才成爲社會的人。才可以結婚，才享受社會一切義務。這是成人對於小孩的一種權力。

記者按：兒童地位，在原始社會中時受卑待，中國許多傳說和唱本中都有這種記載。近人凌冰著兒童學概論，（商務印書館出版）在第二篇兒童學的歷史中敘述得頗詳，茲節錄如下，以供參考：

（一）殘害兒童 Infanticide 從前斯巴達拿軍國民主義做教育的目的，他們選擇身體強的小孩，在他們小時，就叫他們受一種特別訓練的訓練，其餘身弱的，就把他們弄死了，這樣事情

，在未開化的野蠻民族裡，也是往往有的，如在不列顛新幾尼亞 British New Guinea 地方，便有不喜養育兒童的惡習，因為他們以為小孩是無用的東西，在這個地方，近有一種把小孩殉葬父母的風氣，……澳大利亞的中北兩部野蠻民族，Central Australia and Northern Australia 有不應保養雙生子的風俗，他們以為雙生子是不應有的，假是生了雙生子，他的父母就把他害死。西維多利族 Western Victorian Tribes 也有這樣的風俗。不過這地的殺雙生子的風俗，和澳大利亞中北兩部的稍微有些不同。他們把雙生子中強的一個留起來，把弱的一個殺死，所以在這個地方雙生子弱的一個，總是不活的。又在這地如遇了年歲荒歉，為父的常把他們的兒童殺死，以充他們的飢腸，……在美洲南部地方的野蠻民族裡，還有種種迷信：倘使母親因難產死了，那末，所生下來的孩兒，因此就不容於社會！說他是不祥的東西，所以社會的人一定要把他殺死。又倘使小孩子生在暴風雷雨，或日子不好的時候，社會上也要說他是不祥之物，一定也要害死的。……南美洲有種蠻族，在這族裏所有生下來女孩兒，大多數要被他們的母親活埋在地下的。又在印度地方，做父親的對於自己的孩兒，有生殺之權，要他們不喜歡那個孩兒，他就可以把那個孩兒害死。……就是歐洲中……

的法國，在十六和十七兩世紀時候，也是有這種殺死小孩的惡習。……

(2) 食兒惡俗 *Cannibalism* 野蠻時代，食兒的風氣極盛。恐怕我們中國在未開通的地方，現在還有這種事呢。不列顛新尼亞地方，英國派有官吏掌其事，有一次，這地的女兒，忽然大半沒有了；後經英國官吏派人去調查：說是因為荒年，所以他們把生下來的小孩都吃去了。

我們中國在春秋時代時有「易子而食」的事情，記載在古書上，……英國屬地新南方威爾斯 *New South Wales* 依着宗教的信仰，頭一胎的小孩，必定要把他殺的。印度北部當小孩的父母病得危險醫藥無效的時候，他的父母就取他的血洗澡，因為他們用了這個法子，是一定可以醫得好父母的病的。我們中國亦嘗有過孝子割股醫療雙親的事，……

(3) 把人當作牲犧品 *Human Sacrifice* 把人當做祭神用的犧牲品，不算什麼奇怪的事，……又在普魯維痕 *Peruvian* 氏族中每當皇帝加冕時，要殺三百個小孩為祭神用的貢品。……印度在一千八百年的時候，還有拿人當做貢品的事。日本人在百年前相信萬物（如房物牛羊等物）都有神；至於野獸的神，止要每年殺一個女孩祭他，那麼野獸就不來害人了。……猶太國也有這個風俗。……把人當做貢神用的犧牲品，大都是用小孩少有犧牲成人的，這

也可見兒童在歷史上的位置了。

(4) 毀殘肢體 *Mutilation and Abuses* 羅馬時代，有做父母的故意割去小孩子的鼻子，或折斷他的脊骨的。他們做父母的以為這樣做法可以使得別人見了這孩子生出一種憐憫的意思來，肯把錢佈施這孩子，好叫做兒子的就可藉此得到一點供給生活的費用。希臘法律對於父母的待遇小孩定得非常苛刻。如在罕謨賴拔的法案 *The Code of Hammurabi* 上說：「小孩咒罵父母的當死。」(He that curses his father or mother shall surely be put to death) 大清法律中對於不孝父母的兒子 罪，假使他的父母到官廳裡去告他甚至要行分屍的毒刑，還有父母犯了罪，做子女也要株連着……

(5) 賣為奴婢 *Slavery* 希臘羅馬時代，做父母的可賣他們的小孩，做父母的可賣他們的小孩做別人家奴婢。日俄戰爭，日本雖然勝了，然而打得民窮財盡，大半的人民，甚至至於連飯也沒有吃，連衣也沒有穿。他們窮得實在沒法想，於是只好把他們的女孩兒賣給我國東三省的居民，聽說他們賣的時候，是用磅數定價值，好像和市場上賣豬一樣！我們中國人，也有把自己女孩兒賣給人家做小丫頭的惡俗，弄得女子終身沒有出頭的日子。……這種事

情不但在東亞有，就是美國伊利諾 Illinois 一省中，據調查員報告，說該地也有許多人靠賣女而生活的。……在歐洲有一種事情……就是工廠中招收小孩子叫他們做長時工作一件事。這事起源極早，自從十一世紀直到現在，總沒有改變過。據英國調查，英國工廠裏在一千八百四十年時，還有用十歲至十五歲的小孩子的。他們每日工作時間，有的是十小時的，有的是十二小時的，有的是十六小時的，甚而至廿小時也有的……至於每天這班小孩子的吃的穿的，那都是腐敗很破碎，而為我們所不忍看的……又英國在一八一五年時，有某工廠倒閉了；據說，當時該工廠就把所有的機器連着所有的小孩一起賣給別人！拿兒童做家伙一樣可以隨便賣給人家；這和牲畜有甚麼分別呢？前幾年，有一位英國人叫做蓬哥 Bonner 的曾經調查有一〇九，〇〇〇個男小孩因在工廠工作而受着殘害的。……（頁八至頁十七）

初民風俗又怎麼樣是有利於男子呢？在野人社會裏面，家雖貧困；然生下來的是兒子，便怎樣都要維持和養育。如果是女孩，雖富亦常棄之而不養。總之野蠻社會的女子自生至死，沒有一時能夠獨立自主的。她幼時為父所有，出嫁時為夫所有，老時為子所有，這種風俗不特流行於我國，實則隨處皆有。至於多妻制度，非洲野人酋長常有妻妾過千。這完全以這些女子做一種

財產或所有物看待，可以隨意買賣多少。我們現在流行的結婚制度其實也並不比買賣婚姻高得幾許，他原來仍是買賣婚姻。從社會進化史看來，在買賣婚姻之前，本來還有所謂（一）搶婚，（二）法術騙婚，（三）親族未知而男女子彼此同意的拐婚。第一二兩種婚姻形式沒有一個社會承認他是正常的，現在可不詳論。至於何以從男女子同意的拐婚進到買賣婚姻呢？那就因為拐婚這種舉動，雖無損於女子，但有損於父母，父母親族要復仇，故常引起兩族的鬥爭，殺人耗財，極不上算。男子為欲達到與女子結婚的目的，只可豫先托人到女子親人處商量。萬一多蒙應允，只須賠補多少，即可免去一切麻煩。在別方面，女子家族又以女子不能承繼先祖，留之無用，反惹事端，亦很樂得早早將他賣去。我們現在舉行的訂婚禮，即是當時買者與賣者雙方所成的契約，一方承認將支配女兒的所有權讓給男家，男家此後有全權將他支配與管理，別方為賠補女家之損失，也與以相當的報答。原始的報答原是牛羊等物，到後來纔用金錢。要錢然後嫁時，女子還是物，不要錢亦能嫁，女子始是人，然而這只當男權衰落時，尤其是父權衰落時，然後可行。○初民社會，父權極盛，故女子始終當物看待。不特嫁時當物，即嫁後亦被視為物。故在初民社會裏，夫死之後，很少能有權轉嫁夫死之後，他如不被燒死，至少要終身守寡，一如死者遺下的田園廬宅，財

燃用物，如無兒子承繼，又不焚為灰燼，至少都要任其荒蕪腐壞，斷不能轉售他人。

初民風俗怎樣利於主人呢？這裏似乎有一矛盾，就是現代歐美社會之黑奴待遇無論在那一方面確實都比初民社會的奴隸待遇不好。但這條問題應分別講。現代歐美社會的奴隸制度完全是基礎於經濟上面，而且基礎於宗教道德上面，一家的奴隸可以跟着主人祭祀，中國和回教國家的奴隸更可以和主人一起游玩，或和少主人一同生活。但以經濟為基礎的奴制一當人們要改革，即可改革了，廢除，即可廢除了。以宗教及經濟為基礎的奴制就不能如此。他是不能單獨廢除的，他是父權社會自然的產物，他要待父權社會自己衰弱了，他然後可以消亡，故在外表上，初民奴制的待遇雖比現代歐美的奴制待遇好，在深處，他還是為主人之利益而存在。況嚴格說來初民之待奴亦不是常好的。例如在羅馬社會。其悲慘殘酷之奴隸待遇，確非人所常有。羅馬哲學家 Varro 說：「我們耕田的器具有三，一是不言不動的犁鋤等物，一是能動不能言的如牛馬等物，三為能動亦能言的奴隸。」可見父權社會之下奴隸實是物！

(三)初民風俗為什麼有這樣特性，又為什麼能從這樣特性的風俗進而為我們的風俗呢？這個問題似亦容易說明。初民社會內的祖先，男人，成人，是什麼呢？他們原只是一人，原只是一家

個長，或酋長。剛才所謂有利於祖先，男人，成人主人，的風俗，原不過是有利於家長一人的風俗。要問初民一切風俗所以要利於家長一人，我們又只要一觀察初民所處的環境與所有的生活情形。初民所處的環境原是極險惡的，生活又是極艱難的，一個人在這裏無論如何都不能獨立求生，必需社會全體爲之助，故那時候可謂有團體則生，無團體則死。不特人是如此，卽如與人鄰近的猿類也是如此。講起猿也有許多種類，他們各個的生活狀態也決不是一樣。如大猩猩的那樣大而猛的猿類並沒有多數集合組織團體而生活的必要，實際上他們也不組織團體，但是別の種類多有一定的猿數構成一個團體，對於尋求食物或與敵戰爭，常能協力互助，維持公共的福利。初民團體大體與猿類相似。若由石器時代人類的古墳裡掘出來的遺品，或由現代的野人生活狀態推想起來，很可以知原始人類確實是營團體生活的東西，這自然因爲如非如此，他是不能生存的。然而一個人有了團體便怎麼樣呢？初民的團體很似猿的類團體。猿類的團體中必有一匹猿大將，一切猿男猿女都要服從這匹猿大將的命令，跟着猿大將的意志。猿大將一聲動員令下，一切猿男猿女便如猿大將手足般齊動起來，團體便係一匹強大無比的獠猴，進而攻敵，退而自守，非常利便。所以猿自有團體，卽須服從團體，亦卽須服從代表團體的猿大將。然而猿大將何以能代表團

體呢？那就因這匹猿大將有代表團體與領袖團體的資格。什麼資格？這是始終是團體中牙齒最利，腕力最強，富於經驗，精於戰術的資格。初民酋長不用說是與猿類團體中的大將一樣，是必充分具備着能為酋長的實力，團體的各個人都甘心服從酋長，是因十分確信服從酋長不單於團體有利，而且於自身也有大利。各個份子的這種服從，和酋長的這種有利，是協力共同工作的時候始終不可缺的事。時間久了，便成風俗。然則現在的初民風俗，只見有利於酋長，族長，與家長，而不見有利於孩子，婦人，奴隸，亦屬進化途中應有之事。

初民無自由無個性的風俗何以進化到我們現在有自由有個性的風俗呢？這條問題就應歸到「社會何以進化」一條問題去，本來社會進化的理論，曾經許多學者說過。他們或則歸結於人類內部精神之發達，欲望之擴大，或即歸結於人類經濟生活之變換，生產工具之改良；總各有其說法。我以為除這些外，社會人口密度加增，也是促進社會的一元素，或許如法國社會學者E. Durkheim所說，是一個首要的元素。初為社會三五成群，人口單簡，因此團體之內，沒會分工，耕田織布做屋都是人人應要做的。故此時的社會全是一種靠血統而結合的疊積的社會，而不是一種在工作上互相需求的有機的社會，因此在這社會裏的分子彼此事業相同，技術相同，團體多了一個不為

多，少一個亦無足輕重，反之，他離了團體即不能活，故各分子此時是難有自由，個性難以發達了。到後來，人口漸多了，社會漸分開負擔了，那時候，農不能少了工，工不能少了商，大家相需日切，大家的地位於是亦日形重要，同時，社會既分工，個人的精神才力彼此便大不相同，個性因而有機會去發達，你可以不同我，我可以不同你，風俗由是大變。從前以團體為生活單位，現在以個人為生活單位了。從前團體之內，只有代表團體的人的位置，現在則其他一切人都有位置了。從前團體因生存關係，可以隨時生死個人的，現在個人均佔有不可少的地位，再不致受團體壓迫了。又從前個人只要依着團體的習慣而行便可，現在同則個人要自己担負責任了。故從前的風俗是一種只知團體利益的風俗，現在則時顧及個人權利義務的風俗，從前是階級的，壓迫的風俗，現在則同是平等的，自由的風俗。其原因則由於現代社會是人口繁多，各個分工的社會，——故欲達到社會上人人平等，非使人人_在社會上均佔一不可少的地位不可。亦非將視人如物的宗法社會打破不可。

版初月四年八十國民

源起之度制會社種各與理心民初

著作者 崔 載 陽

編審者 民 俗 學 會

印行者 國立中語言歷史學研究所
山 大 學

發行處 國立中山大學售書處

代印者 廣州市培英印務公司
永漢北

代售處 各省大書坊

每册定價三角

10
227141

7

7