

新橋譯叢 8

文化變遷的理論

史徒華著

張恭啓譯



吳氏基金會

Theory of Culture Change:
The Methodology of Multilinear Evolution
(Illinois University Press, 1955)

總序

這一套《新橋譯叢》是在臺灣新光吳氏基金會獨力支持下進行編譯的。其範圍廣及人文社會科學的幾個最重要的部門，包括哲學、思想史、歷史學、社會學、人類學、政治學、經濟學等。我細審本叢書的書目和編譯計劃，發現其中有三點特色，值得介紹給讀者：

第一、選擇的精審 這裏所選的書籍大致可分為三類：第一類是學術史上的經典作品，如韋伯(M. Weber, 1864—1920)和涂爾幹(E. Durkheim, 1858-1916)的社會學著作。經典著作是經得起時間的考驗的；作者雖已是幾十年甚至百年以前的人物，但是他們所建立的典範和著作的豐富內涵仍然繼續在散發著光芒，對今天的讀者還有深刻的啓示作用。第二類是影響深遠，而且也在逐漸取得經典地位的當代著作，如紀爾茲(C. Geertz)的《文化詮釋》(*The Interpretation of Cultures*)、孔恩(T. Kuhn)的《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*)等。這些作品是注意今天西方思想和學術之發展動向的中國人所不能不讀的。第三類是深入淺出的綜合性著作，如帕森思(T. Parsons)的《社會演進》(*The Evolution of Societies*)、契波拉(Carlo M. Cipolla)主編的《歐洲經濟史論叢》(*The Fontana Economic History of Europe*)。這些書的作者都是本行中的傑出學人，他們鉤玄提要式的敘述則可以對讀者有指引的功用。

第二、編譯的慎重 各書的編譯都有一篇詳盡的導言，說明這部

書的價值和它在本行中的歷史脈絡，在必要的地方，譯者並加上註釋，使讀者可以不必依靠任何參考工具即能完整地瞭解全書的意義。

第三、譯者的出色當行 每一部專門著作都是由本行中受有嚴格訓練的學人翻譯的。所以譯者對原著的基本理解沒有偏差的危險，對專技名詞的中譯也能夠斟酌盡善。尤其值得稱道的是譯者全是年輕一代的學人。這一事實充分地顯示了中國在吸收西方學術方面的新希望。

中國需要有系統地、全面地、深入地瞭解西方的人文學和社會科學，這個道理已毋需乎再有所申說了。瞭解之道必自信、達、雅的翻譯著手，這也早已是不證自明的真理了。民國以來，先後曾有不少次的大規模的譯書計劃，如商務印書館的編譯研究所、國立編譯館和中華教育文化基金會等都曾作過重要的貢獻。但是由於戰亂的緣故，往往不能照預定計劃進行。像本叢書這樣有眼光、有組織、有能力的翻譯計劃，是近數十年來所少見的。我十分佩服新光吳氏基金會的深心和魄力，也十分欣賞《新橋叢書》編輯委員會的熱忱和努力。我希望這套叢書的翻譯只是一個新的開始，從初編、二編、三編，不斷地繼續下去。持之以恆，人文學和社會科學在中國的發展一定會從翻譯進入創造的階段。是為序。

余英時

1984年9月5日

導 言

張 恭 啓

本書於1955年由伊利諾大學出版社出版，是美國人類學家朱利安·史徒華（Julian H. Steward, 1902-1972）一生的代表作。全書十二章，大多是作者歷年發表的重要論文改寫而成。

本世紀初期的美國人類學是以文化相對論（cultural relativism）為典範的。相對論者發現同一項文化特質在不同的社會有不同的意義，所以不能任意比較，從而不能任意虛構演化理論；他們也發現各個民族在觀念層次都有一套獨一無二的模式，而這種模式也表現在社會生活與物質文化上。相對論者因此主張人類學的目標是在闡釋各文化模式，而非追求規律與通則。史徒華的成就就在於(1)提出“生態適應”（人類以其生產技術開發環境資源以謀社會生活的過程）的觀念作為新典範；(2)將社會組織從文化模式的束縛中脫離出來，看成是獨立的研究對象；(3)追求因果解釋；(4)使用跨文化的比較法；(5)與懷特（L. White）恢復了演化概念的地位並獨創多線演化論（multilinear evolu-

tionism)。以上這五項無一不是與文化相對論針鋒相對，一舉要將人類學的目標從對個相的理解變為對共相的發現，所以說史徒華是本世紀最有創造力的人類學家之一絕不為過。

史徒華曾執教於哥倫比亞大學(1946—1952)，栽培了不少傑出的學者，如 S. Diamond, M. Fried, S. Mintz, R. Murphy, E. Service, 與 E. Wolf。本書出版後更影響了許多學者對各種類型的社會〔如隊羣、部落、酋邦 (chiefdom)、國家與鄉民，以及殖民社會〕作生態適應與演化的研究。正因為史徒華提倡社會研究要用因果解釋，而非功能或模式的分析，學者們多能發現生態適應觀點的侷限而發展出新的解釋觀點，所以史徒華的實際影響也應該包括這些反省在內。

以下將分段簡介相對論與史徒華的關係、史徒華的學說，以及他引起的反省。

相對論與史徒華

十九世紀的文化演化論者將當代文明視為人類歷史上最先進的心智產物，其他的社會則代表先前的各階段，所以希望用比較法來發現文明社會中各項制度的演化過程，如婚姻從羣婚經多偶婚至單偶婚，家庭由母系氏族經父系氏族至核心家庭。文化相對論者則在鮑亞士 (F. Boas) 的領導下用經驗資料反駁文化演化論：(1)演化階段不正確，如單偶婚並非當代文明才有，也存在於技術最簡單的社會中；(2)比較方法不可靠，如圖騰信仰被認為是一個宗教演化的階段，但圖騰在不同民族却由不同的要素構成；

(3)社會變遷主要是透過傳播而非自我發明，傳播可以使簡單社會一下子變為複雜社會，所以原始文化與當代文明的差別只是歷史的偶然。

文化相對論的形成與研究對象和鮑亞士本人的興趣有關係。文化相對論者以研究北美印第安人為主，而在美國長期統治下，印第安人的傳統社會生活已不再可以直接觀察，必須仰賴老年人的報導。鮑亞士本人受新康德主義的影響，信從嚴格的經驗主義，也注重對人類主觀層面的探討。資料的性質與經驗主義使文化相對論者將一個民族的社會文化生活分解為各項文化特質，將之置於物質文化、社會組織、以及知識與信仰三大項之中，合稱為文化。主觀層面的研究就是想從知識與信仰這一項來找出該民族強調的主旨，即其文化模式。

文化模式理論以及反對文化演化論的態度使文化相對論者對個人行為和社會制度都形成獨特的見解。他們認為行為是被文化模式決定的，但這絲毫無涉於社會生活的和諧，如瓜求圖人（Kwakiutl）講究競爭而多布島人（Dobu）富於侵略性。文化模式是無理性的歷史產物，行為既是習慣性的順從文化模式，所以也是無理性的。在社會制度（生產技術與社會組織）方面，既然其來源主要是靠傳播，而傳播是歷史的偶然，只受到自然環境的若干限制，所以一個民族的社會制度是拼湊而成的，沒有功能或因果的關係可供研究，唯一可以確認出來的是文化模式對這些外來制度所加的修正。

因此，文化相對論者認為可以研究的項目只有各個文化的模式，以及文化特質之傳播與分佈所形成的“文化區”。前者表現

出各文化獨特的整合，後者說明傳播的歷史，既然這兩者都不具有重複出現的性質，所以人類學所研究的是個相，不必比較，也沒有跨文化的規律可尋（參見 Hatch, 1973）。

史徒華就是在文化相對論聲勢浩大之時進入人類學的領域。他大一念加州大學柏克萊分校，修過一門由克羅伯（Kroeber）與羅維（Lowie）共同教授的人類學課程。大二起因為得到獎學金，轉學到康乃爾大學。康乃爾大學不開人類學課程，所以他主修地質學與動物學。畢業後，他進了柏克萊的人類學研究所。

主持柏克萊人類學系的克羅伯與羅維都是鮑亞士的門生。克羅伯兼治文化人類學、語言學與考古學，所以學生們即使專攻文化人類學也懂得若干考古學。史徒華後來在西南地區作聚落考古學研究而促成其學說的形成，不能不說是拜克羅伯之教。另外，承襲了自然環境對文化只有限制性影響而無決定性影響的文化相對論觀點，克羅伯將文化分為實體文化（與生計有關）與價值文化（藝術創造等）兩部份（他自己專治後者）。這項區分與史徒華將文化分為文化核心與次要特質是大同小異的，雖然他注重前者。羅維是以駁斥文化演化論與研究社會組織而聞名的。他對追求因果關係與通則也抱著審慎而懷疑的態度，總是擬出一項通則之後又自己率先懷疑；但墨菲（Murphy, 1980）指出羅維早在《原始社會》（*Primitive Society*, 1920）一書就提出經濟因素（居處法則、財產繼承與分工）造成認親原則的學說，也就是認為功利的行為先於社會規範。羅維這項見解被史徒華採納（見本書第九章）並逐步發揮。由此可見克羅伯與羅維都對史徒華有重大的影響。

史徒華畢業之後執教於多所大學。在猶他大學期間他作了西南地區的考古挖掘，也大量閱讀西南地區的民族誌。後來他參加克羅伯的研究計劃，得以調查大盆地的休松尼（Shosho-nea）印第安人。這兩次調查塑造了史徒華一生學說中的基本想法，可見於他當年陸續發表的著作，如“原始隊羣的社會與經濟基礎”（1936，改寫為本書七、八兩章）、“西南社會的生態諸層面”（1937，改寫為本書第九章）、與《盆地高原區土著之社會政治羣體》（1938，一部份改寫為本書第六章）。

在這三份著作中，史徒華將人的行為看成是理性的，而非習慣性的順從於各文化模式，所以不論各文化的特質是源自傳播或自我發明，都表現出一種實用性的整合。和這一實用性的整合體無關的，他稱之為次要特質，並認為就是這些特質使各文化展現出獨特性，但這不是他要研究的。他要研究的是生態（資源與技術）適應以及其他因素如何因果性的影響社會組織及規範的形成與變遷。而既然相同的原因會造成相同的結果，跨文化比較就成為可行的、可欲的方法。所以史徒華用一個比文化相對論更強調整合的文化概念與一個更精緻的環境概念將社會研究推到追求共相的方向。而他所主張的以因果解釋而非功能解釋、以社會組織而非單項制度為單位的新演化論也就快形成了。

史徒華雖研究生產活動與社會組織的關係，但他並不能在用詞上擺脫文化相對論的影響，所以他還是拿廣義的文化來分為“文化核心”與“次要特質”也將本書命名為“文化變遷理論”，而非“社會演化理論”。

史徒華的學說

史徒華是樂觀的實證主義者。大學時代的地球科學訓練使他認為人類的社會毫無疑問的，也像自然界的物質一樣受自然法則的約束，所以社會可以分類，而同一類的社會之存在必有共同的原因，其變遷亦必有共同的原因，學者的任務就是用比較法來發現其間的因果關係（參見 Murphy, 1977）。比較法可以發現的是變數之間的共變關係，因此史徒華由此獲得的資料與功能學派所獲得的並無不同，但因為他是如此關注因果解釋，所以他作的不是功能式的推論而是因果式的推論。以下我將分方法與理論兩部份簡介他的學說。

方 法

史徒華對人類學最大的貢獻，是指出生產活動這個領域值得作有系統的深入研究，以銜接到整個社會生活，所以他創立一套文化生態研究法以了解“人類社會對其環境的調適究竟是需要一套特殊的行為模式，或者在某種範圍之內好幾套模式都可以適用”（見本書第二章）。這套研究方法（approach）可分基本法、比較法與整合層次法；整合層次法是用於研究當代複雜社會的方法，成效不彰，因此不在這裏介紹。

(1)基本法

史徒華提出研究一個社會的生態適應有三項步驟（見本書第二章）。第一項步驟是研究生產技術與自然資源的關係，他並不

研究社會中所有的工藝技術，而是研究與生產有關者。他也不研究整個環境，而是只研究環境中該社會使用的資源。第二項步驟是分析用這些技術開發這些資源所涉及的行爲模式，我們可稱之爲工作模式。史徒華認爲有的生計活動只允許一種工作模式存在，有的却容許變異。但工作模式的變異性在他的實際研究中，並沒有獲得充分的重視。第三項步驟是探討工作模式對文化中的其他層面之影響，這是最重要的一個步驟，但史徒華並未加以申論，只是說影響多大要靠實際研究才能知道。

這項基本方法可以用西休松尼人的研究（見本書第六章）作最佳的說明。西休松尼人以狩獵採集的技術生活在極端乾燥的大盆地中，山谷中的資源有(1)羣居的羚羊與野兔，但數量不多也出沒不定；(2)鼠類、蝗蟲、螞蟻、蟻卵、昆蟲、與蜥蜴。植物多是耐乾性的，不能爲人類食用。山腰中的資源有(1)一年一熟的松果；(2)其他上百種穀類、根類植物。因爲這些資源都具有不可預期性，所以工作模式就包括了不能定居與不容許多人永久性的合作這兩項特點。因此幾乎一年到頭都獨自四處覓食的小家庭就構成了休松尼人唯一永久性的社會組織。工作模式的其他影響是先到先得的財產觀念，以及沒有土地所有權之觀念；更因爲男的狩獵女的採集，各有所司，所以家庭可以是一夫多妻也可以是一妻多夫。各家庭的獨立性表現在他們沒有犯罪的觀念這一點之上。一切惡行都是針對個別家庭而發的，應由各家庭自行報復，與社會無關。這與其說是家庭層次之上沒有社會存在，不如說一個家庭就是一個社會。

透過這個例子，史徒華的確呈現出生態適應研究對了解社會

現象的重要性，所以直到今天還有許多學者將這項方法作為田野調查的方法之一。

(2)比較法

史徒華以比較法補充基本法，這又可以分為跨文化的比較與異時限的比較兩種。他只在本書第十一章對各水利文明，同時作跨文化與異時限的比較時提出簡約的說明，但他的比較法與其理論密切相關，所以值得探討。

跨文化的比較法使他得以建立“文化類型”作為多線演化體系的基礎，這可以用父系隊羣與混合隊羣的研究（見本書第七、八兩章）為例來說明。首先他從文獻中找出若干營狩獵採集生活的隊羣社會，根據其社會組織分為父系的與非單系的兩種隊羣。接著發現前者的人數大多在五、六十左右，而後者可達數百之多；又發現前者主要是以非季移性且非羣居的動物為獵物，而後者主要是以季移性且羣居的動物為獵物。對於前者，他的推論是非季移性且非羣居的獵物（自然資源）使男子婚後留在自小成長的環境對狩獵較有利，因此產生隨夫居（工作模式），而一個家庭採隨夫居之後若成員增加到五、六十人即達到非羣居的獵物資源所能負載的極限，而構成一獨立的羣體（工作模式），既然這一種隊羣都是由父方親屬構成的，所以也就產生了父系與隊羣外婚的觀念（社會組織的規範與原則），而成為父系隊羣。對於後者，他的推論是獵物的羣居性使數百人得以聚居，獵物的季移性使他們沒有採取隨夫居的必要，而這兩項工作模式從而允許隊羣內婚（社會組織的規範與原則），而造成非單系的混合隊羣。至於一些例外，如人數在五、六十人，而資源又不是季移性羣居動

物的混合隊羣，他認為是受其他社會因素的影響，但生態適應的需求會將他們轉變為父系隊羣。

這項研究方法在資料搜集上與功能學派並無不同，主要的差別是在推論的過程。功能學派因為父系隊羣有依賴狩獵，也有依賴採集者，混合隊羣亦然而且人數多寡不定這些事實，所以會推論各隊羣的婚後居處法則，以及對內婚外婚之規定都是源自其結構原則，而採取一種結構原則（不論是父系、母系或非單系）是社會生活之必要，因此不必再求因果解釋。這兩種推論孰優孰劣是另一回事，但都缺乏經驗事實的充分支持。就史徒華而論，當他說某種社會組織乃是某種生態適應所造成的，那麼他應該證實：(1)那種生態適應只允許一種工作模式；而且，(2)那種工作模式只造成一種規範與原則，因而只造成那種社會組織。但史徒華對於驗證並不在意。其實隨夫居這項工作模式，並不排斥兩個父系家族合組為一個隊羣，而數百人聚居的工作模式，一方面不是生態適應允許的唯一一種工作模式，另一方面也容許以單系作為規範。

異時限的比較法是將一個社會的歷史，以新社會組織的出現分為若干階段，然後根據資料來解釋新的生產技術如何造成各階段的社會組織。在本書第九章史徒華用技術與社會因素共同解釋西南氏族的形成，而在第十章則坦承開利爾印第安人的新社會組織並非源自新技術。對他的異時限比較研究法，除了應使用上述兩項檢驗原則以外，也應該考慮何謂“新”的生產技術，這正是史徒華疏於仔細探討之處，以下就要談及。

理 論

史徒華最喜歡說的一句話是“任何理論都必須以事實為基礎，但事實只存在於理論的架構中”。他以這段話的後一句來說明文化相對論者嚴格遵從經驗主義的不當，也以前一句來自勉。但理論與事實的完美結合並不是一件容易的事，這可以從上述兩項方法的差別看出來：基本法由生態適應出發，但不見得能單獨解釋社會組織；而比較法由社會組織出發，但不見得可以只用生態適應來解釋。史徒華在本書中的各項研究都相當尊重事實，可以說只是拿生態適應觀點，作為了解人類社會的途徑之一，但是為了說明他的多線演化論是基於經驗事實，不同於十九世紀的單線演化論與懷特的普同演化論，他不得不在本書開頭的理論性章節中提出了“生態適應決定論”的說法。

(1) 生態適應決定論

史徒華在本書第二章表示社會變遷基本上是由應用新技術所需要的新適應方式所造成的，這也就是說在生產技術最落後的社會，環境資源決定了社會組織（如家庭整合、父系隊羣、或混合隊羣），而新技術的一再應用就造成各種比較複雜的社會組織（如水利文明的發展）。然而史徒華在第十一章對水利文明的實際研究，並不支持這種決定論，以下我們以經驗的史徒華來向理論的史徒華挑戰。

史徒華根據韋霍高（K. Wittfogel）水利灌溉促成中國文明的理論嘗試作比較研究。他選擇六個在乾燥地區的古國，將其歷史以新社會組織的出現分為四期（每期的社會組織出現於該期之

末)：雛形農業期(定居農村)、形成期(早期之末出現多村落構成的社區，而晚期之末出現多社區構成的小國家)、區域繁榮期(國家)以及帝國期(帝國)。與各期社會組織之出現有關的因素依次是動植物的畜養、社區規模與小國規模的水利工程、國家規模的水利工程、以及人口壓力。

根據史徒華的研究，動植物的畜養出現在雛形農業期開始的時候，本來只是補助狩獵採集，一直到本期之末才成爲主要生產方式而造成定居農村。由此可見他並沒有像柴爾德(G. Childe)一般將農業的發明視爲革命。燒田農業與狩獵採集原本是兩套各具特色，不分上下的生產方式，在自然資源豐富之地，人類可以藉漁撈或採集而營定居生活，如美國西北海岸與南加州的印第安人。因此定居村落並不必然與農業有關，而即使在若干個例中這兩者真的一如這六個地區所示的有關連，其關連也不是農業的發明，而是這技術取代了狩獵採集而變成主要的生產方式。所以比較嚴謹的敘述是在本期之末人們選擇了定居生活，同時也選擇以農業這種已經不算新的技術爲主要的生產方式。

關於不同規模的水利工程與社區、小國及國家的出現，其過程史徒華認爲是各洪水平原上的村落，因人口增長有必要引水灌溉旱地，而祭師階級就起而協調村落之間的合作，因此促成社區的興起；在此之後人們又需要更大規模的水利工程，協調與管理的需要又促成國家的興起。首先必須指出的是史徒華在早年(1930)研究派烏提人(Paiute)引導水源灌溉野生植物以增加採集的收穫量時，認爲他們是見到水源充分之地植物必然茂盛繁衍，所以起而模倣，因此灌溉要被視爲“技術”是十分勉強的。

再者，灌溉工程的興建與維護需要協調與管理，但作為這種生態適應的必要工作模式，只要村際協調已經足夠了，所以社區、小國與國家規模的水利工程與其看成是社區、小國與國家形成的原因，不如看成是形成後的結果比較來得妥當。

至於各國的人口壓力促成戰爭而導致帝國的興起這個說法，理論的史徒華並未將人口視為生態適應中的變數，但即使他一如當今主張生態適應決定論的學者們所主張的那樣，擴大生態適應的範圍，經驗的史徒華却說“國家之間的衝突起先極可能是統治階級鼓動而成的，因為在任何社會中一旦財富與權力集中的趨勢形成了，這趨勢就有它自身的動力而繼續發展下去。”人口壓力作為一項獨立之因素，這個看法的問題很多，第一，人類早就懂得避孕、墮胎、殺嬰，所以人口壓力不是自然形成的；第二，人口壓力可能引起的影響如戰爭或技術發明，亦可能在與人口無涉的狀態下發生；第三，人類對人口壓力的解決方式很多，人口壓力本身不足以解釋什麼方式會被採用。

史徒華在晚年（1977）檢討韋霍高的水利文明理論時，指出韋霍高與他自己的研究之主要意義，是向當年盛行平鋪直述的社會科學界表示了一項看法：社會研究的目標應在於提出因果解釋，而不在於他們提出了何種理論；因為學者們如果都注重因果解釋，自然會以比較有解釋力的理論取代先前的理論。他接著說不論大規模的水利工程造成國家興起，或者國家興起後造成水利工程，這兩種解釋都指出在乾燥地區，這兩項變數不可能單獨存在，由此可見生態適應研究是社會研究中不可或缺的一環。史徒華的這番檢討非常中肯，可作為今日評估他的貢獻之基礎。

(2) 多線演化論

多線演化論可說是史徒華的生態適應決定論之副產品，但後來的學者對社會演化的研究，或者擴大生態適應的範圍而包括人口等因素，或者以其他因素作為主要解釋，所以他的演化論在今天可以看成是一套分類體系，我們可以就此加以檢討，不必顧及他的因果解釋理論。

史徒華是經驗主義者，不能贊同懷特與柴爾德的普同演化論只是先驗的列出社會演化之階段與原因，所以他給自己的理論另外取了一個名稱。他也是以社會組織的複雜性為標準，將人類社會的演化分為若干“社會文化整合層次”，如家庭層次（如西休松尼人、愛斯基摩人）、隊羣層次（如父系隊羣、混合隊羣）、部落層次、國家層次（如水利文明、非水利文明）。因為每個層次都包括了一個以上的“文化類型”，所以一個社會的演化不是從一個階段演化到另一個階段而已，而是從一個階段的某一個文化類型演化為下個階段的某一個文化類型，因此他稱之為“多線演化”。

史徒華認為社會演化有多少層次以及各層次有多少類型，都是有待更多的調查研究才能解答的問題，然而這其實是將社會研究“科學”化所帶來的誤解。他似乎忘了他對兩種隊羣的分辨只是基於獵物，而各隊羣可能在狩獵、採集、漁撈、農耕這數種生產方式中，選擇一種或作不同比例的偏重以從事生產，所以一個層次的各種類型並非客觀的存在著，以等待學者的發現，而是學者們根據研究上的需要加以建構的。另外，隊羣、部落與酋邦這些層次也是人為的劃分，總是有些社會〔如多達數百人的混合隊

羣或李區 (E. Leach) 研究的卡欽族 (Kachin)] 不是難以放進一個層次就是會在不同層次之間變動著。

史徒華引起的反省

史徒華的學說已經成爲人類學史的一部份了，但今天人類學界仍有若干忠誠而偏頗的擁護者，如自創文化唯物論的哈里斯 (M. Harris) 卽是一例。基本上史徒華與功能學派一樣都是實證主義者，所以他們共有三項假設：(1) 社會研究不必用蓄意性解釋 (purposive explanation)；(2) 社會研究不必探討社會與社會之間的關係；(3) 社會研究的目標是科學理論的建立而不是歷史的了解。以下就史徒華的這三項假設以及學者的反省作簡單的檢討。

(1) 社會研究不必用蓄意性解釋

史徒華的因果推論中，作爲“因”的總是自然資源與生產技術；其實照亞里斯多德的四大原因說，可以說這兩者只是社會生活的物質原因，人的蓄意則是其最終原因，人的行爲是其有效原因，而社會組織則是其形式原因。當然史徒華並沒有否認是人在主動地從事生態適應，在創造社會；但在他生態適應造成社會組織的理論架構中，人的行爲被簡化爲是完全出自理性的，因而也不必探討。

墨菲 (Murphy, 1971) 認爲人雖然是社會性與文化性的動物，但仍然是動物，所以人的行爲不可能完全受社會、文化的約束。當個人行爲合乎社會規範時，或者是因爲懼於社會制裁而未

能表現其本意，或者是因為社會化過程乃壓抑了本意的浮現，或者是為了社會的贊許而抑制了其他意圖的實現；但追求自我完整地滿足之意念，總不時要突破這一項或那一項的規範，所以實際的社會生活中不僅表現各種違犯規範的行爲，而且潛伏著各種未能滿足的意圖。

墨菲這一套想法一方面指出社會組織作為社會生活的形式是靠權力來維持的，而不是靠規範或理性來維持的；另一方面更指出社會不是靜態的存在著，而是具備了變動的內因。前一項觀點可以解釋當生態適應容許多種工作模式時，為何一個社會會選擇某一種工作模式，而不是其他的工作模式。後一項觀點則表示社會組織的變遷，不是完全由明顯的外因所造成的，而新技術更不過是可能的外因之一而已。

(2) 社會研究不必探討社會之間的關係

文化相對論注意各社會的文化模式，所以將社會之間的關係簡化為文化特質的傳播。但史徒華認為生產技術不論是傳播而來的或自我發明的，在應用過程中都有相同的規律：該社會必須具備接受新技術的條件（如環境的許可），而新技術也必然造成社會的變遷。所以史徒華認為要探討社會演化之規律，可以忽略傳播與自我發明之別，也就是說不必探討社會之間的關係。

但雷塞（Lesser, 1961）指出傳播的事實既然無可置疑，那麼各社會必然存在於一個由許多社會構成的“社會場”（social field）之中，而社會場對社會演化可以有極大的影響：(1)社會場中的競爭可以解釋國家與階級的起源；(2)社會之間的交易會刺激經濟生產，可能造成社會間的共生關係；(3)為了充分滿足社會場

的交易需求，一個社會或許就會發明新的生產技術，如英國的三角貿易促成工業革命。

以社會場的概念來看大盆地中的休松尼人，也就不會把他們貧瘠的環境資源看成是上蒼對他們的阻咒，而會問他們為什麼會到了那裏？社會場的概念不僅可以取代新技術這個概念來解釋部落、酋邦、國家、帝國等社會組織的演化，而且也可以解釋燒田農業、水田農業、以及工業革命這些新生產技術的發展。

(3) 社會研究的目標是科學理論的建立，而不是歷史的了解。史徒華在本書導言中首先分辨科學與歷史這二種研究途徑，並主張前者是要將社會現象作有系統的歸類，找出其間的必然關係，並建立規律性的法則。

對科學取向之研究途徑的過份強調，使史徒華將每個社會都看成是實體，不是永遠不變（適應）就是一下子大變（演化）；但深入的歷史研究却能顧慮到社會不是靜態存在的事實，內因、外因與遠因、近因的分別，以及與演化無關但却涉及社會成員之福利的權力轉移與政策之改變。對歷史取向之研究途徑的排斥，也使史徒華忽略了以二十世紀中的原始社會，來建立人類社會演化過程這個研究方法的限制。例如傅瑞德（Fried, 1966）就指出許多部落社會其實是因為與白人接觸而形成的，而前述的社會場之概念以及“世界體系”的概念更使沃爾夫（Wolf, 1982）將社會演化只分為親屬模式、國家模式、與資本主義模式三個階段。

因此，科學與歷史這兩種研究途徑，不應該被視為是相衝突的，因為深入的個相研究必然要提出科學性的解釋，而科學性的研究也必然要合乎個別的（歷史）事實。

結 語

史徒華說過：“評估一個學者對科學的貢獻與其著重他的假說是否經得起考驗，不如著重他提出的問題以及他引發的興趣，是否刺激了更多的調查研究。”（Steward, 1977），這正可作為回顧史徒華之成就最好的標準。他提出了生產活動作為社會研究的重要領域，也提出了社會研究應該尋求因果解釋，而這兩項重要的論點，使他得以建立本世紀中一套異於功能學派的學說，這兩項論點也刺激了學者們更深入的探討，而突破了生態適應理論與功能理論的侷限，因此，史徒華及本書對社會研究的貢獻應是不容置疑的。

參考書目

- Fried, M. 1966 "On the Concepts of Tribe and Tribal Society." *Transactions of the New York Academy of Sciences* (Ser. 2) 28: 527-540.
- Hatch, E. 1973 *Theories of Man and Culture*. Columbia U. P. 黃應貴、鄭美能譯《人與文化的理論》（桂冠圖書公司出版）
- Lesser, A. 1961 "Social Fields and the Evolution of Society." *Southwestern Journal of Anthropology* 17: 40-48.

Murphy, R. 1971 *The Dialectics of Social Life*. Columbia U. P.

———1977 "Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward." in Jane Steward & R. Murphy (eds.) *Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation by Julian H. Steward*. Illinois U. P.

———1980 "Robert Lowie, Julian Steward and Neo-evolutionism." *Journal of the Steward Anthropological Society* 11:141-163.

Steward, J. 1930 "Irrigation Without Agriculture." *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 12: 149-156.

———1977 "Wittfogel's Irrigation Hypothesis." in Jane Steward & E. Murphy (eds.) *Evolution and Ecology*. Illinois U. P.

Wolf, E. 1982 *Europe and the People Without History*. California U. P.

新橋譯叢 8 文化變遷的理論

在屬於不同文化區的社會之間一再重現的各種形式、功能與變遷過程究竟有沒有規律存在？

許多人類學家對這個問題的答覆是肯定的。

史徒華這本書的目的就是要建立一套方法以探求這一規律。前五章著重理論的探討，每一章討論一個概念與一個方法，以抽離出幾種跨文化的類型：

後七章略為著重實際的研究，以說明基本理論如何應用於幾個文化的研究，並以這幾個文化的分析，闡釋前面五章所提出的一套方法。

史徒華在這本書中提出的文化生態研究法，指出生產活動這個領域值得作有系統的深入研究，並主張社會研究應尋求因果解釋而非功能解釋。這些論點不但使他本人得以建立一套新演化論的學說，更刺激了學者們作更深入的探討，而突破了生態適應理論與功能理論的侷限。從這一點來說，本書對社會研究的貢獻是無庸置疑的。

新橋譯叢

8

文化變遷的理論

著者 / 史達華

譯者 / 張恭啓

總主編 / 許崇清

編輯委員 / 白司謙・吳乃德・史其公
章英華・張榕村・黃廣貴
葉新宇・錢永明

責任編輯 / 陳忠信

發行人 / 王榮文

出版・發行 / 遠流出版事業股份有限公司

台北市10714汀州路782號7樓之5

郵撥 / 0189456-1

電話 / (02)392-3707

傳真 / 3410760

法律顧問 / 丁秀哲律師

嘉義市忠義街178號

電話 / (05)227-3193

總策劃 / 吳東昇

策劃 / 允晨文化實業股份有限公司

台北市南京東路三段21號11樓

電話 / (02)507-2606

電腦排版 / 正豐電腦排版公司

台北南仁愛路四段35巷7弄1號2樓

電話 / (02)741-4749

印刷 / 昇毅印刷事業有限公司

台北市汀州路782號6樓之6

電話 / (02)398-2264

1989(民78)年2月1日 遠流一版

(印數1~2000)

行政院新聞局局版台業字第1295號

售價 295元

缺頁或破損的書，請寄回更換

版權所有・翻印必究

目 錄

總	序	余英時	1
導	言	張恭啓	1
原	序		1
一	概 論		3
二	概念與方法		13
	1 多線演化：演化與過程		15
	2 文化生態的概念與方法		37
	3 社會文化整合的諸層次： 一項運作的概念		53
	4 國家內部的各種社會文化體系		77
	5 美洲土著的文化區與文化類型： 方法論的探討		93

三	實際研究	117
6	大盆地休松尼印第安人：家庭 層次的社會文化整合之一例	119
7	父系隊羣	145
8	混合狩獵隊羣	169
9	從世系羣到氏族： 西南社會的生態諸層面	179
10	生態適應中的變異性： 開利爾印第安人	207
11	複雜社會的發展： 文化的因果性與法則： 早期文明之發展的試探	213
12	當代複雜社會的分析： 波多黎各的文化模式	251
	參考書目	267
	索引	285
	英中名詞對照表	295

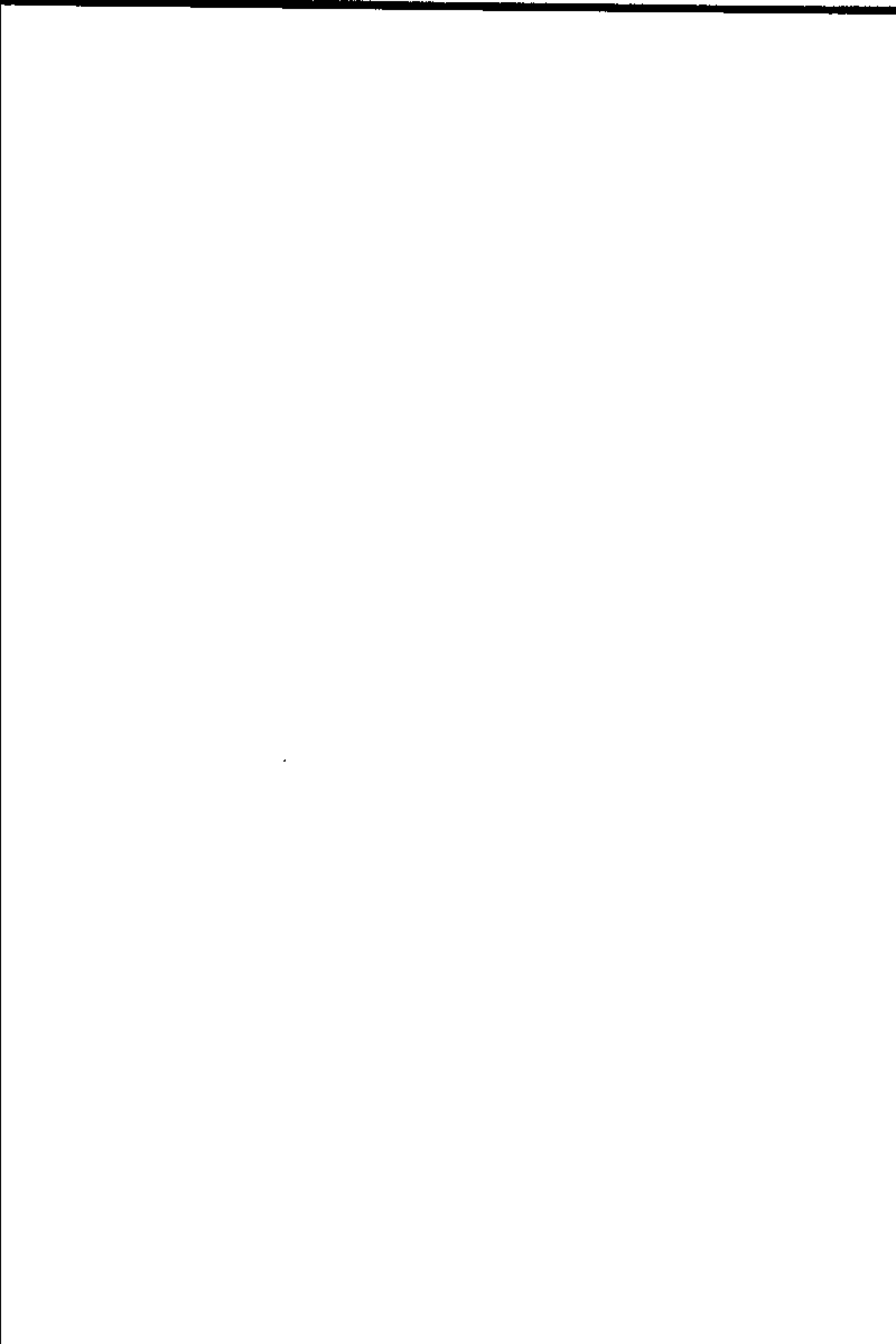
原 序

文化內部的功能性關係以及不同社會中獨立發生之文化變遷的過程都有其規律。爲了建立能全面探求這些規律的一套方法，本書介紹了若干概念與方法作爲基礎。導言中概括的陳述了科學研究的目標，以及實現這項目標所需的若干具有啓發性的概念與步驟。前五章著重理論的探討，每一章闡釋一個概念與一個方法。後七章略爲著重實際的研究，以說明基本理論如何應用於幾個文化的研究。全書十二章大多數是取材於我先前發表過的論文，但爲了本書的連貫性與一致性，這些文章都經過若干程度的修訂，以配合新寫的幾章（第二、五、六章）。

因爲本書著重的是理論的探討而非實際的研究，所以在世界上無數的文化中只能論及有限的若干文化；但是這些樣本呈現了許多不同的文化類型（cultural types）與文化層次（levels），已足以說明任何文化變遷的研究將遭遇的各種現象、困難、與方法問題。



一、概論



從事文化研究必須認識到科學的、一般化的研究途徑與歷史的、特殊化的研究途徑之區別。前者企圖將一羣現象置於秩序井然的一套範疇之中、探求這些現象之間的必然關係、建立現象的規律性的法則，並進而從事預測。後者則著重於現象發生時各自的時空背景、各現象與其時空背景構成的獨特性，以及刻劃不同文化區（culture areas）的社會思潮或價值體系。這兩種不同的研究途徑所使用的概念與方法必然有若干差異。本文集的目的就是要建立一套方法，以探求在屬於不同文化區的社會之間一再重現的各種形式、功能、與變遷上的規律。

人類學在社會科學中能夠獨樹一幟大致是因為人類學用一種歷史的與比較的研究途徑來研究文化。其目標有二：描述世界上的各個不同文化，與解釋不同文化的發展。描述性的民族學已經生產了大量有關不同人羣之風俗習慣的資料，而考古學也與歷史學共同重建了這些風俗習慣在時間上與空間上的出現。但是關於什麼才適切的算是一項對於文化的“解釋”，却還是衆說紛紜。把“解釋”概念化的方式實在很多，這基本上涉及對文化發展之本質的不同觀點，而這些不同觀點反過來也表示看待文化事實的不同方式。對歷史或發展過程的各項解釋，一般而論可以系統化爲三類。第一，所謂的“單線演化”（unilinear evolution）主張所有的社會都通過相似的發展階段。因為當代的各原始民族被認爲是代表較高級的社會在其發展過程中歷經的各階段，所以他們被視爲呈現了一種遭遇阻力而不得再向前的發展；第二，對比於單線演化論者，文化相對論者（cultural relativists）認爲文化的發展主要是發散式的（divergent），所以他們的注意力

集中於區分不同社會的那些特徵。他們雖然相當注意同一文化區內風俗習慣的傳播造成的同一性^①或類似性，但他們仍然認為每一文化區根本上都是與其他的文化區不同的；第三，多線演化（*multilinear evolution*）的立場（第一章），亦即本文集在方法上的立場，認為若干基本的文化類型在相同狀況下會以相同方式發展，但文化的各項具體的層面之中幾乎沒有一樣會以一規律的序列出現於所有的人類羣體^②。

可能在世界的不同角落重複出現因而構成跨文化的（*cross-cultural*）規律性的那些文化模式與因果關係可以同時用同時限的（*synchronic*）與異時限的（*diachronic*）兩種方式來探討。在某些個例中，數羣現象一再同時出現是因為其中的若干現象需要其他現象作為先決條件。這兩者之間的關係是功能性的，毋需顧及歷史的變遷、時間的深度、或發展的過程。這種規律是同時限的。而在其他的個例中，數羣現象規律的接續出現乃是因為發展的法則使然。這些發展的規律是異時限的，所以需要述及其過程。本書對功能的或同時限的規律之研究包括了以家庭為單位的散居羣體（第六章），父系隊羣（第七章），以及混合獵羣（第八章）。對異時限的研究包括了多氏族社會的發展過程（第九章）與灌溉文明的發展過程（第十一章）。

本書第一章至第五章探討幾項有啟發性的概念，以抽離出幾

① 對同一性（*uniformities*）與規律性（*regularities*）之界定，請參閱104頁。

② 我不知道“多線演化”一詞的來源。韋霍高（Wittfogel）曾用這一名詞，其意義與本書所用的大致相同。他也用過馬克思的術語“多源觀”（*pluralism*）來表示同樣的概念，參見 Wittfogel (1951: 22-34)。

種跨文化的類型。第一章表明多線演化的一般性概念；肯定跨文化之規律的存在，但否定這些規律必然遍存於所有的人類社會。此處所用的概念完全異於摩根（Morgan）、泰勒（Tylor）等十九世紀學者與柴爾德（Childe）、懷特（White）等當代學者的觀點。這些學者試圖以普同的階段論述文化的發展過程，但我的目標是尋求文化變遷的原因。因為“演化”一詞仍帶有強烈的十九世紀之觀點，我原本不想用它，但找不到比較好的字眼。

第二章則建構一個方法以確認對環境的適應如何導致文化變遷。對環境的適應是一種重要的創造性過程，可名之曰“文化生態”（cultural ecology），以別於社會學中“人文生態”或“社會生態”的概念。在類似的環境中採取類似的適應過程所造成之跨文化的規律性，在本質上，是功能性的或同時限的。

但沒有任何文化會因為它對環境的調適是十分完美，以致於停滯不變。在任何地區的文化發展過程中，前後階段之間的差異不只是複雜性增加、新模式大量的增加，也包括了性質不同之新模式的出現。因此，若要比較文化生態適應過程相似之地區的歷史，我們必須了解甲地的晚期階段可能更類似於乙地的晚期，而比較不類似於甲乙兩地的早期。就此觀點而言，文化的發展不只是複雜性的漸增，也表示一序列的社會文化整合層次（levels of socio-cultural integration）之出現。這一概念之形成將於第三章中詳細討論。社會文化整合層次之概念對於分析當代複雜的社會體系之內部結構，以及刻劃歷史發展過程中不同性質的新層次之接續出現，都有很大的用處。第四章將說明如何把這項概念應用於國家層次的社會文化體系。

文化類型之概念（第五章）建基於先前討論到的二個參考架構：文化特質源自同時限的、功能的與生態的因素，也源自一個特殊的、異時限的發展層次的因素。因此跨文化的規律性可視為這些基本特質之混合體——文化核心（cultural core）——之一再出現於各文化；這些基本特質由於相同的生態適應，以及處於同一個社會文化整合的層次，而有相似的功能性關係。文化類型的概念所面對的困難是不同文化的形式、模式、或結構差別甚大，但因不同的形式可以完成同一功能，而相同的形式亦可完成不同的功能，所以我們介紹形式—功能這一概念。

第六章到第十二章分析各種文化類型以闡釋前面五章所提出的一套方法。這些文化類型是根據其社會文化整合層次而逐一呈現於各章的。第六章描述處於最低層次的北美大盆地休松尼印第安人，作為以個別家庭為社會之基礎的狩獵採集社會之一例。因為這一地區的文化生態適應方式排除了聯合個別家庭的可能性，所以核心家庭的活動就囊括了休松尼文化的一切。

在其他的狩獵採集民族中，特殊的文化生態適應使他們處於略高的社會文化整合層次。第七章分析世界不同地區產生父系隊羣的特殊條件。第八章則顯示加拿大北部，與上述略為不同的環境因素如何促成了在原先以混合狩獵隊羣作為一種適應，而後與歐洲人的皮貨交易之發展又導致家庭成為地域劃分的單位。

許多原始民族具有超地域性的氏族，以之作為村落中或部落中的功能單位。這代表比地域化的世系羣更高的社會文化整合層次，極可能是在世界各地一再的從地域化的世系羣社會發展而成的。第九章則是利用美國西南的考古學與民族誌資料以復原多氏

族的村落組織如何在三個個例中由地域化的世系羣組織獨立發展而成。

雖然某些生態適應方式產生父系隊羣或其他社會類型而幾乎不容許別的類型存在，但從許多例子我們發現文化與環境的交互關係容許社會文化類型具有相當程度的變異餘地。在具有變異餘地之所在，歷史因素就可能決定社會之類型。第十章顯示了英屬哥倫比亞的開利爾印第安人的環境適應。最初他們受西北海岸印第安人的影響，遂在史前時代的末期發生變遷，從混合狩獵隊羣變成一個具有地域化的半偶族與社會階級的體系；近年來轉變為各別擁有獵場的家庭單位，而代表加拿大社會文化體系下一個特殊的次文化。

在埃及、美索不達米亞、中國、中美、以及中安地斯山，比較複雜的文明皆以灌溉農業為基礎而發展出來。第十一章顯示在上述的每一個地區根本上類似的文化生態適應使其歷史發展過程也類似，始於簡單的村落組織而終於以軍國主義的帝國作為最高的整合層次。雖然這些地區在細微的地方差異甚大，但基本的文化模式或形式、文化特質間的功能性關係、以及發展過程都大致相同。

第十二章簡述文化生態、社會文化整合層次、及文化類型諸概念如何應用於一個複雜的當代社會——波多黎各。關於波多黎各的研究，其完整的報告即將另冊出版，我和我的同事們發現這些概念是不可或缺的分析工具。

本書中所談的目標與方法，其界定力求嚴謹。雖然本書忽略目前社會科學中正在發展的許多探究法，但這只表示它們與本書

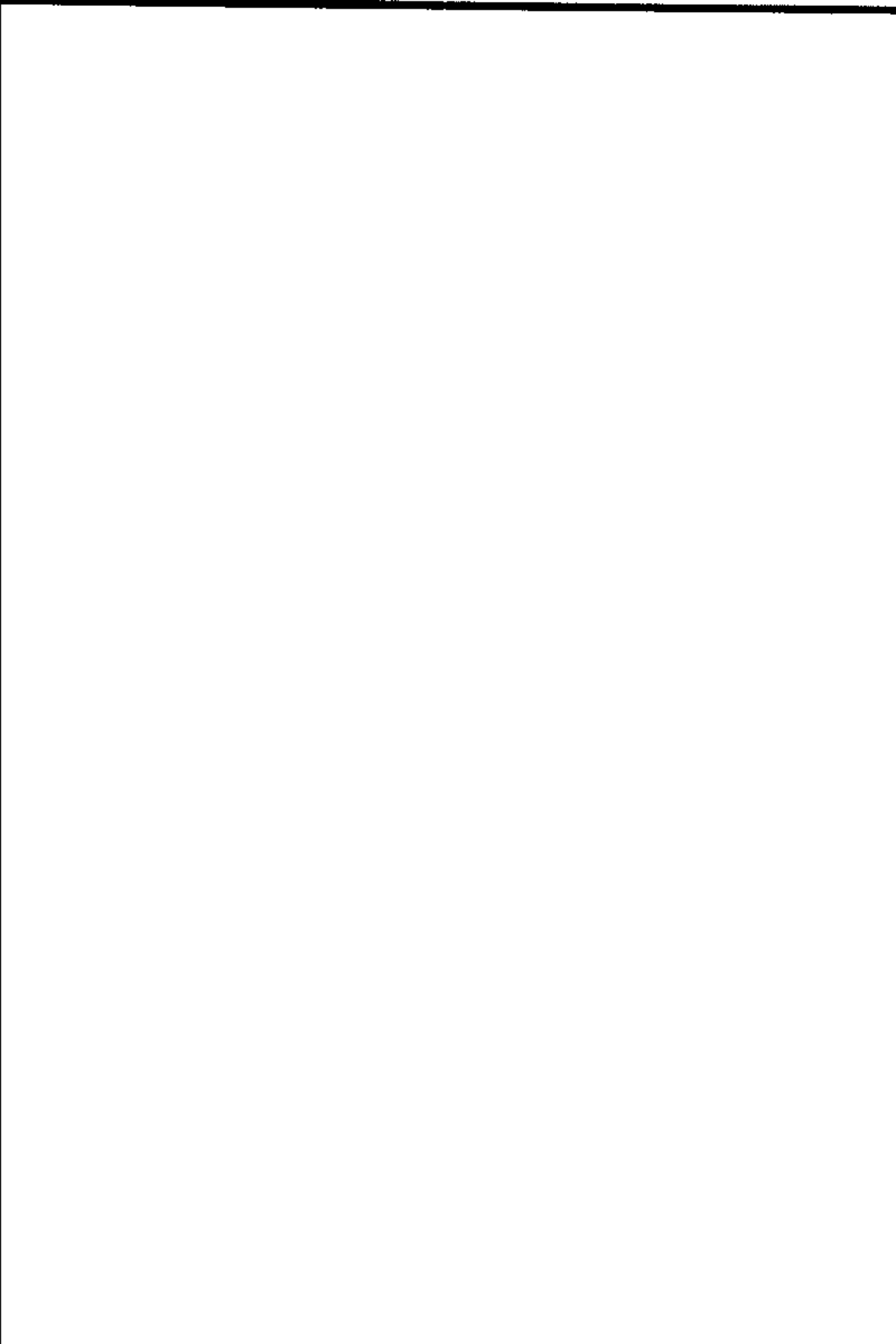
的目的沒有直接關聯，而不是表示它們的價值受到懷疑。因此，雖然目前流行的文化與人格研究對個人的調適問題甚為重要，我不以為它與本書所討論的基本問題有何關連。人格是文化所塑造的，但文化受人格影響的議論至今還沒有人提出。誠然，一個已模塑完全的人格可能因對創新的抗拒而阻碍文化變遷，也可能因修正新的文化模式而給予變遷一個特殊的方向。但這些都是短期的變遷。在長期的文化發展中，基本的文化模式與對應的人格類型都不是千百年不變的。隨著時間的進展，文化發展出不同質的新模式，而這乃是新的人格類型之成因，而不是其結果。

最後，我要強調我對問題與方法的劃定使我不能盡力追求普同的人類行為之解釋。就我所知，許多社會科學家以追求此種解釋為最高目標，因此了解這種現象的含意甚為重要。僅在一個或幾個（但非所有的）人類羣體發現之特殊行為模式，其解釋方式一定要異於對所有人類共同之行為的解釋。事實上，對特殊的模式和對普同的模式必須用不同的概念來理解。前者構成一般所謂的文化，後者構成人類先天的生理與心理特質。前者受歷史與特殊的環境適應所決定，是超有機的（super-organic）；後者則可以化約為生化與心理的過程。

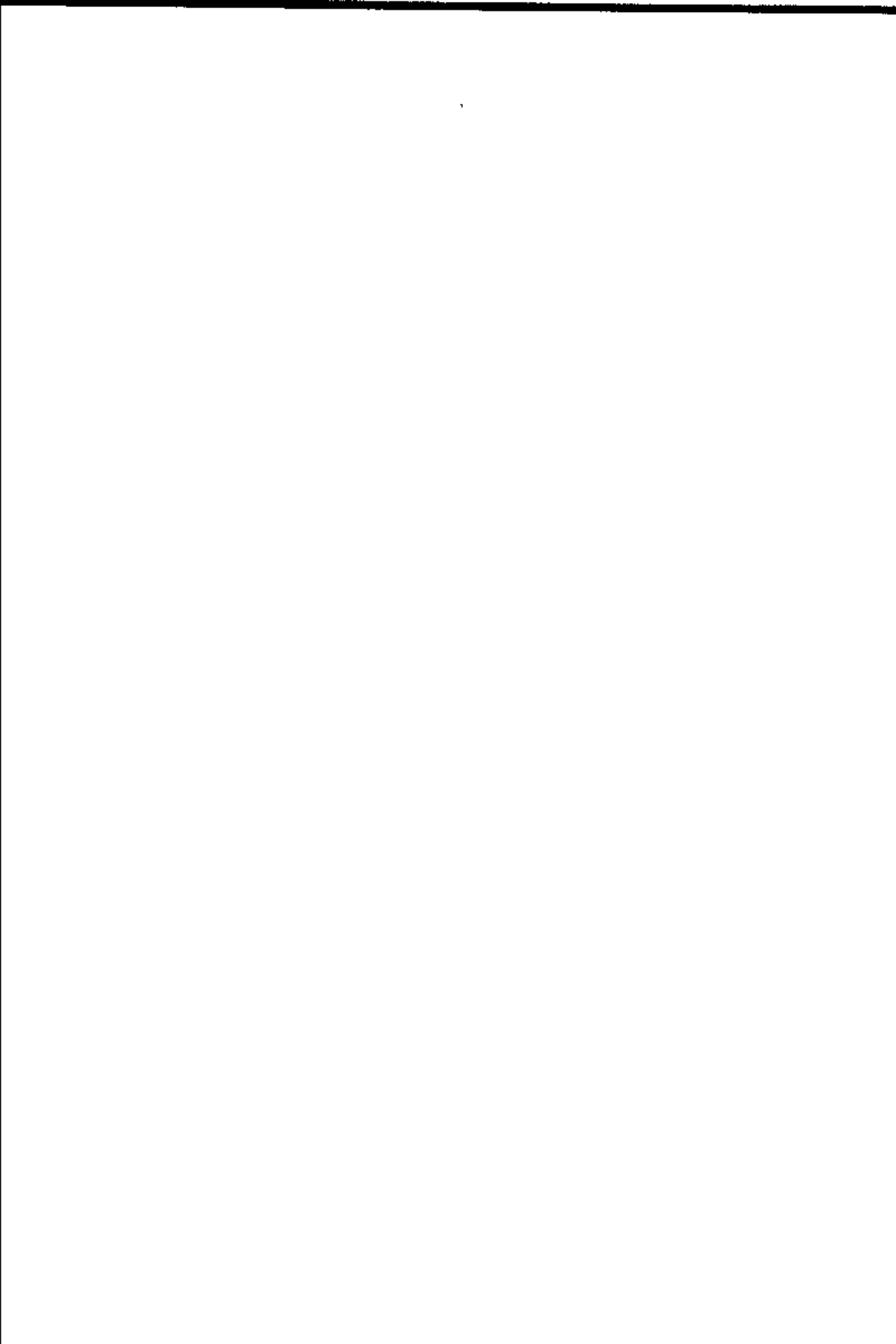
所有的人都要吃東西，這是一項生物的事實而非文化的事實；可以用生物與化學過程加以解釋。不同的人羣吃什麼與如何吃則是一項文化事實，只可藉文化史與環境因素加以解釋。所有的人都會跳舞，但舞蹈的共同特徵——身體的韻律——是一項人類的特質，而非文化的特質。舞蹈中特殊的動作、音樂、服飾、儀式與其他特性只局部性出現，但它賦予舞蹈意義，使舞蹈成為

文化事實，不能用普同性的解釋。解釋所有人類行爲的論述絕不能用來解釋文化。

懷特教授這一位毫不妥協的文化學家 (culturologist) 主張對普同的文化 (culture in general) 而非對各別的文化 (cultures in particular) 加以研究了解，這種努力將有什麼成果我很難理解。然而他與其他許多社會科學家似乎都相信一項真正的科學論述必須解釋所有的行爲模式。因此在這篇概論之末，我要強調我自己的目標是論述局部性現象 (phenomena of limited occurrence) 之決定因素。這些現象所歸屬的範疇一般稱之為文化，見於所有的人類社會，但沒有任何文化現象是普同的。



二、概念與方法



第一章

多線演化：演化與過程[●]

演化的意義

文化演化的概念，雖然長久以來不甚流行，但最近二十年又贏得了學者們的興趣。這項興趣並不意味他們要追隨十九世紀演化理論學者之歷史重構的研究，因為這個方向缺乏經驗依據，已完全被否定了。這項興趣之再興起，乃是因為文化演化之概念對當代的研究具有方法論上的潛在重要性，且因為這項概念的科學研究目標對文化分類、歷史變遷與文化因果律的概念化都有重大的涵意。因此，對文化演化這概念的評估，就必須牽涉到它的定義與意義。但我無意從語意上來探討文化演化這個概念。我將試圖藉著演化概念的釐清，顯示出若干方法論上的基本命題在今天已

● 這一章改寫自“演化與過程”一文，該文原來發表於克羅伯（Kroeber）所編的 *Anthropology Today*（1953, pp. 313-326）。

贏得相當普遍的接受。

爲了澄清誤解，我們首先必須就生物演化來考察文化演化的意義，因爲許多人以爲後者是前者的延伸，因此可以與前者相類比。當然，生物演化與文化演化是有關聯的，因爲人科動物的出現是文化存在的先決條件。但只有就長遠的時間來看，我們才可以說文化演化是生物演化的延伸（參看Huxley, 1952）。生物與文化兩者在演化途徑的本質上與發展過程的本質上其實都有重大的差別。一般認爲在生物演化過程中，所有的形式都有基因上的關聯而且它們的發展主要是發散式的（*divergent*）。平行演化，諸如飛翔、游泳、及溫血的發展，是表面的而且是相當少見的。這些例子甚至被認爲是輻合式（*convergent*）演化而非平行演化的結果。在另一方面，一般認爲在文化演化過程中，分散在世界各地的諸文化模式並沒有血緣上的關聯，然而却通過平行的發展序列而發展。違反這普同之發展序列的若干發散式發展，諸如各地特殊環境所造成者的例子，只有次等的重要性。一些現代的單線演化論者，如懷特與柴爾德，都宣稱他們要研究的是一個包容所有人類在其中的文化（*culture as a whole*）而非個別的文化（*particular cultures*），從而逃避了文化的發散與地方性差異等明顯的事實。但柴爾德（Childe, 1951: 160）曾相當明確的強調生物演化與文化演化的差別在於前者具有發散的本質，而後者受傳播（*diffusion*）與輻合演化的影響。有趣的是文化相對論所認爲的歷史與生物演化甚爲類似：不同的地區與亞地區之各種變型與獨特模式被確認爲表現了發散的發展，彼此之間應當具有血緣的關係。幸好因爲有一項不見於生物學之現象，即傳播，作

爲補助的概念，文化相對論才免於像生物演化一樣完全以遺傳作爲立論根據。

主張文化演化與生物演化有類比關係的學者也指出它們有兩項共同的特質：第一，形態漸趨複雜的傾向；第二，優勢形態的發展，亦即改良或進步。界定複雜性與進步，從而使之成爲演化的標準當然是甚爲可行的。但這二者並非演化所獨有的特性；從任何非演化的觀點來看，它們都可以被視爲是文化變遷或文化發展的特質。

幾乎所有用歷史觀點以闡釋文化資料的學者都假設文化變遷就一般而論牽涉到漸增的複雜性。但生物與文化的複雜性有別。如克羅伯(Kroeber, 1948: 297)所說的：“文化發展的過程是日積月累的，因此是一項累積的過程；與此相反的，有機體演化的過程是替換性的”。所以相對論者與演化論者的爭執所在不是複雜性的問題，而是發散式演化的問題。根據後者，累積性的變遷在各社會是追隨著平行發展的趨勢；而根據前者，累積性的變遷主要發散式的，雖然輻合式的與平行式的亦偶爾發生。

雖然複雜性本身不能作爲演化概念的獨有特徵，但與複雜性相關的一項概念或許可以使生物與文化演化有別於非演化論的各種文化歷史概念。這就是組織類型與組織層次的概念。相對論似乎認爲每一個文化傳統中都有一個相當固定而且以質而言相當獨特的模式，而無視於增加數量上之複雜性的累積變遷；演化論的看法則隱含着每一個發展層次都會出現一些以質而言獨特的模式或獨特的組織類型。正如同簡單的單細胞生物被多細胞、內部特化、具有獨特組織之生物所取代，由個別家庭或世系羣所構成的

社會形態被多家庭的社羣、隊羣、或部落所取代，而這些又被國家所取代；一種新的形態不只其內部具有較大的異質性與特化，而且呈現了嶄新的整合形式（參見 Steward, 1950, 1951）。因此演化論與相對論之分別在於前者將以質而言的獨特性歸於各演化階段，却忽略各文化的特殊傳統；而後者則將之歸於特殊的傳統或文化區，而非歸於發展階段。

這就驅使我們來探討進步的問題，也即生物演化與文化演化共有的第二項特徵。進步必須以可界定的價值來衡量。大部份的社會科學仍然相當的自我中心，尤其是在實際應用時更是如此，以致於價值判斷幾乎是不可避免的。甚至美國人類學會提供給聯合國的《人權宣言》（1947）也明確的反映了美國人對個人權利與政治民主的價值概念。然而這一項或其他任何價值標準並不就表示演化。事實上，進步之概念大可以與演化分開，而且可以就許多方面來加以探討。克羅伯絕非演化論者，但他曾提出三項用以衡量進步的標準：“基於變態心理之巫術的衰微；幼稚地專注於人體之顯著變化的衰微；以及技術與科學不斷的累積成長之傾向”（Kroeber, 1948: 304）。這些價值就哲學觀點而言不是絕對的；而是“進步之能被合理的視為一項文化的屬性或特性之依據。”根據這項定義，我們可以（雖非必要）將進步視為文化變遷的一項特質，不論進步是否具有演化的意義。

我們的結論是，文化演化與文化相對論或歷史分殊論的區別並不在於它與生物演化的發展過程有任何重大的類似性，亦不在於漸增的複雜性或進步性之特質。然而這並不意味演化就沒有其獨特的特徵。演化的方法論包含了兩項極為重要的假設，第一，

形態與功能的雷同可發生於數個沒有歷史關聯的文化傳統或階段中；第二，這些雷同可以用同一因果律在不同個別文化中的獨立運作來解釋。因此，這套方法論是科學的而非歷史的，是追求共相的而非追求個相的。它關注的是跨文化地一再重現之平行發展與類似特質，而非獨特與發散的（或輻合的）模式或文化特質——雖然也不必然否認這些發散現象。演化論努力於測定出一再重現的模式與過程，並努力於以“法則”來論述現象間的交互關係。十九世紀的演化論者對當代研究的啓示即在於他們以科學為目標以及追求法則的心態，而非他們對歷史重建的具體研究。

因此，文化演化可以廣義地界定為對文化的規律性或法則之探索；但演化的資料可以用三種不同的方式加以處理。第一，單線演化(unilinear evolution)，這是十九世紀的古典理論，研究對象是個別的文化，並將它們置於一個普同的演化序列之各個階段中。第二，普同演化(universal evolution)，泛指現代對單線演化的修正，關注的是人類文化而非個別文化。第三，多線演化，乃是比前二者謙遜的一個取向，與單線演化一樣也探討發展的序列，但其獨特之處在於追尋的是發生頻率有限的平行演化，而不是普同的演化過程。

這三項演化概念之間所存在的關鍵性差異並未為人所認識，目前一般學者還傾向於將追尋平行發展的研究視同十九世紀的單線演化而加以排斥。馬克思主義者及共產主義者接受十九世紀的演化論，特別是摩根的演化論，作為正式的教條（參見 Tolstoy, 1952）確實使得有關“演化”的一切理論很難為西方國家的科學家所接受。

單線演化

現在我們已經沒有必要討論十九世紀演化理論的有效性，因為二十世紀考古學與民族誌的研究業已充分地證實其缺失。雖然目前還沒有人依據有關個別文化史之新的經驗資料對這些演化序列加以修正，但這不必然表示摩根（Morgan, 1910）及其同時代的學者（Tylor, 1865, 1871, 1881, 1899），完全未能認識到在個別文化中有顯著的模式及變遷過程。單線演化的主要缺失在於：第一，假設母權的模式比其他的親屬模式優先發生；第二，將從所有前文明的社會（包括了大多數的原始民族）搜集來的資料強行列為“野蠻階段”或“蠻野階段”。但對於“文明”這一階段的概括則比較審慎，因為他們只注意到近東、地中海北部以及北歐的文明。對於其他曾發展出文明的地區，特別是新世界，則因當時較不為人所知，所以沒有受到他們的重視。

換言之，他們對文化發展的早期階段所做的歷史重建及其演繹大多是錯誤的，因為他們未能認識到演化有諸多途徑；但是他們對文明的分析則包含許多可貴的洞見，因為這些分析是以先見於埃及與美索不達米亞而後見於希臘、羅馬與北歐的發展過程為依據的。雖然就文明之一般性的形式、功能與發展過程而言，他們對於其他地區——如印度與中國，特別是美洲——的比較很多都做得不夠，但在有些情況下，他們的結論却可能是正確的。因此梅因（Henry Maine）對於從一個以親屬為基礎的社會發展為一個地域性的國家社會之看法無疑地揭示出許多地區的文化發展

過程，雖然這不一定能應用於所有的個例。“以親屬為基礎的社會”與“國家社會”這些類別實在大而無當，在這些類別之下我們需要建立一些比較具有特性但仍一再重現的類型。

演化論者所討論的發展形態與過程，如果我們視之為若干文化傳統之特質而非文化普同特性，有許多極為可能仍是正確的。柴爾德（1934, 1946）等人對地中海東岸與歐洲的文化發展給予了極有啓發性的分析；如果有人認真從事比較研究，將很可能在世界的其他地區發展若干極為類似的平行演化現象。然而柴爾德本人用以研究演化的尺度太過空泛了，因此不免又落入泛泛而談的窠臼。

普同演化

當代以懷特與柴爾德為代表性人物的普同演化論繼承了十九世紀的單線演化論，尤其是摩根的理論；但他們所繼承的是其追求通則之雄心，而不包括對個例的重視。懷特與柴爾德深切了解十九世紀的演化論對於所有個別文化都經過單線的歷史發展這一看法業經二十世紀的經驗性研究所否定，因此他們對拯救演化概念之努力就是將人類文化視為一體而研究其演化階段。獨特的歷史趨勢及生態適應所造成的個別文化傳統與地方性差異，即所謂文化區者，則被視為與主旨無關。懷特（White, 1949: 338-39）說：“我們可以說文化作為一個整體乃服務人類這一種屬的需要。但這觀點絲毫無助於我們了解個別文化的差異……任何個別文化的運作無疑為其當地的環境因素所制約。但當我們將文化視

爲一體。我們可以化約這些環境的差別而使之成爲一項常數，因而無關於我們對文化發展的研究”（強調之處爲筆者所加）。柴爾德多少亦以同樣的方式來協調通性與特性。他說：“所有的社會都存在於不同的歷史環境中，歷經不同的變化，發展出不同的傳統，所以民族誌與考古學都發現了各式各樣的文化。（Childe, 1951: 32）。柴爾德認爲對特性的顧慮是一項“嚴重的障礙，如果我們的目標是要建立文化演化過程中一般性的階段”；因此爲了“發現可以描述所有社會之演化的通則，我們把……生態環境之差異造成的特性抽離出來”（1951: 35）。傳播的因素也不予考慮，因爲任何社會都必須有其特殊條件才能接受傳播來的技術與社會慣習。同時，雖然在每一個一般性的演化階段之內，各地方性的發展大多是發散式的，但這並無傷於演化之概念，因爲它假設傳播使得技術性與社會性的特質遍佈於所有的社會，因而輻合式地再創造出同一階段共同的模式（Childe, 1951: 160 ff）。這項藉傳播以沖淡發散式演化的努力在經驗上幾乎完全基於舊世界的資料。但柴爾德並沒有告訴我們舊世界與新世界的平行發展現象將如何與他的推理配合起來。

很有意思的是，懷特的理論性討論完全沒有談及他自己對普布羅印第安人（Pueblo Indians）所做之廣泛而精細的研究，柴爾德對近東與歐洲考古學發現的發展模式與過程之高深了解幾乎成了他在理論性討論時的累贅。柴爾德對這兩個地區之文化發展的洞見是最有啓發性的，但當他試圖將這兩個地區納入簡化的發展階段之架構時，却讓人感到困惑。

懷特與柴爾德的演化論產生了與十九世紀的演化論完全不同

層次的結果，這一點甚為重要。他們所論述的文化發展序列是如此空泛，以致於不易招惹批評但也不具有多大用處。根據柴爾德的說法，漁獵採集先於動植物的畜養，前者他視之為“野蠻階段”（savagery）的標準，後者他視之為“蠻野階段”（barbarism）的標準，而後者同時也是人口增加、城市、內部社會分化與特化，以及文字與數學之發展——即“文明”之特徵——的先決條件。對於他的看法，沒有人會爭議是或不是。

如果我們懷抱著發現發展的法則與過程之想法來檢驗普同演化論，而不是從文化在時間向度上的重構來檢驗普同演化論，我們很難看出普同演化論有什麼新奇或足以引起爭論。文化由簡單變為複雜這項通則以及懷特（White, 1943）所謂的“法則”（技術的發展表示人對能量的控制，是某些文化成就與社會變遷的先決條件）早就被接受了。柴爾德將達爾文的理論用於文化之演化也不致於引起爭論。變異可以視為創新，遺傳可以視為學習與傳播，而適應與淘汰則可視為文化的適應與選擇（Childe, 1951: 175-79）。追求文化變遷的普同性法則當然是很可貴的目標。然而必須強調的是截至目前為止，學者們提出的普同性法則只是指出“文化會變，任何文化都會變”這一個事實，因而不能解釋任何特殊文化的特有性質。在這方面，文化演化與生物演化的“法則”是相似的。變異、遺傳、與自然淘汰不能解釋任何一個生命形式，因為它們並不處理任何一個種屬的諸般特徵，也不顧及引起各種屬分化的那些不可勝數的特殊狀況與因素。同樣的，懷特的能量水平之法則並不能告訴我們關於個別文化的諸般特質之發展。從生物與文化演化的資料，我們可以推論新的組織形式將陸

續出現但要了解這些形式的特性，我們就必須詳盡地追溯個別形式的歷史。

普同演化的問題與方法因而是有異於單線演化的。不管對錯，十九世紀的演化論者確實試圖要具體地解釋為何母權社會應存在於其他社會形式之先，為何泛靈信仰是神與靈魂信仰的前身，為何以親屬為基礎的社會會演化為以地域為基礎並受國家控制的社會，以及為何文化的其他諸般特徵竟然會出現。

多線演化

多線演化基本上是一套方法論，其根本假設是文化變遷有其規律，因此它關注文化法則的測定。它的方法是經驗性的而非演繹性的。它不可避免的也關心歷史重建的問題，但並不期待歷史資料可以分別歸類於各個普同的階段。它的興趣在於個別的文化，但其目的不是要從地方性差異的發現而將參考架構由特殊性轉為一般性；它只處理一些在形式、功能。與發生序列上為數有限但具有經驗上之真實性的平行現象。它雖然不能顧及普遍性，但却顯得無比的具體與精細。因此多線演化沒有任何先驗的體系或法則。它承認不同地區的文化傳統可能具有完全的，或局部的獨特性，它只要問某些文化之間是否存在著任何真正的或有意義的類似之處，以及這些類似之處是否可以歸結出來。這些類似之處可能涉及整個文化的主要特徵，也可能只涉及某些特殊的制度，如氏族、男子會所、各種社會階級、祭師、軍事組織等等。

對某一特質——例如氏族制度——因為相同的原因而在二個

以上的文化中獨立發展的這種局部性的陳述，可能有人認為這不是演化而加以反對。我們因而必須回到定義的問題。如果演化所關注的是尋求一再重現的形式、過程與功能，而非範圍包括全世界之普同的體系與法則，則各種探索科學通則的努力，不論是處理同時限的功能關係或處理異時限的序列關係，也不論適用的文化種類之多寡，在方法論上都是類似於演化之觀點。十九世紀的演化論者即深深關注通則的追求。

多線演化的方法

平行現象與因果關係

文化研究一向隱含著對文化之平行現象與因果關係的興趣，而過去二十年來這項興趣顯然增長了。有人因為固守相對論之立場的邏輯蘊涵，而認為對某個文化的研究並不能為其他文化的形式、功能與過程提供任何洞見，這樣的推理著實讓人驚奇。困難之所在其實是如何將這些洞見從靈感的層次提升為明確的論述。文化之平行現象與一再重現之因果關係的論述經常受到懷疑，或者是以經驗的基礎提出質疑，或者是從哲學的立場攻擊探求文化法則的先天困難。因此文化研究的方法論仍以追求歷史的分殊現象為主流，而不是以追求科學性的通則為主流。

然而對文化之平行現象的興趣早就存在於所謂“鮑亞士（Boas）學派”下許多有傑出貢獻的學者。例如曾經嚴苛批評摩根之單線演化論的羅維（Lowie, 1925）就不只承認許多特質（如半偶族、雙套計數法、千年運動等）有些是獨立發明而有些是平

行發展的（1940: 376-77）；而且接受文化發展中的必然性，認為有些文化成就是其他文化成就的先決條件。“一個部落如果會冶金則顯然不處於野蠻階段，因為只有畜牧民族與農耕民族會冶金。”（Lowie, 1940: 45）但他否定我們可以用冶金術為標準將各文化區分為不同等級的說法，因為像非洲民族雖知冶金但缺乏高級文明的其他特徵。雖然羅維不能接受摩根的單線演化論^①，但他與大多數的人類學者一樣接受普同演化論所提出的各項通則；除此之外，他也可以說是一位多線演化論者。因此，羅維與懷特，到底誰更像是演化論者呢？

美國人類學者傳統上假設舊世界與新世界平行發展出農耕、畜牧、製陶、冶金、國家、祭師、神殿、零與數學，與文字等特質。如果據此而說他們是多線演化論者，那實在是過份的推論。因為每當有人提出平行之文化因果關係的問題時，他們多將這些相同之處視為表面現象或代表輻合式的演化，或者宣稱我們對有關的歷史與功能關係所知還是甚為有限因此還不能做跨文化規律之論述。但是許多學者已經體認出這些平行現象的重大意義，以致於相信兩半球之間一定發生過傳播的事實，而其他學者則企圖以類似的發展階段來說明舊世界與新世界的歷史。

克羅伯（Kroeber, 1948: 241）根據世界各地的衆多平行現象毫不猶豫的論斷：“文化關係或文化模式極為可能大多是由內

^① 羅維在一篇對懷特的答覆中，強調摩根與泰勒等人將個別文化的歷史資料強行置於單線的演化序列中，而不是處理一個抽象的世界文化之演化。參考（Lowie, 1946）。

部自然發展而成的，而非直接採借的結果。再者，文化形式可能採用的類型為數有限，相同類型經常是獨立演化出來的。因此，王權與民主社會、封建或階級區分的社會、祭師控制的社會與相對地不信宗教的社會、重商而行擴張政策的國家或重農而求自給自足的國家，都是一再重複地發展。”我曾在其他的地方引述雷塞（Lesser）、鮑亞士、紀德（Kidder）等人的共同見解，亦即認為以法則、規律、或平行現象（反對使用“法則”一詞者可以用其他名稱）來追求跨文化的了解乃是人類學的一項主要目標（Steward 1949, 1950）。具有相同見解的人類學者應當為數甚多。

作為多線演化之方法論上的目標，平行現象之斷定與分析並無需只行之於純粹文化的層次。懷特（White, 1949: 14章）曾極力主張以純粹文化學的觀點來研究文化變遷，以致於有人或許會有將文化學等同於演化的印象。這一點不是本文的討論所能涉及的；但我必須強調懷特之所以捨棄人為因素與環境因素的討論，是因為他關注的是人類整體的文化而非具體的各文化。我已做了各種不同的研究來證實文化生態之適應——人們在個別的環境中修正其具有歷史淵源之文化的適應過程——是文化變遷中最有創造性的過程之一（Steward, 1938）。很多問題中人的理智與感情並不是毫無作用的因素。誠如克羅孔（Kluckhohn 1949: 267）所言的：“一個部落若習於以戰爭來發洩其侵略性，那麼一旦這個途徑受阻，我們可以預測部落內部的敵對將會增長（或出之以巫術的形式），或者轉而以自我為攻擊對象之病態的憂鬱將會增加”。因此，人類疏導其侵略性的方式將是我們歸結若干

文化平行現象中的一項重要因素。例如在依洛夸 (Iroquois) 及其鄰近印第安部落中，俘虜必須先被獲得俘虜的家庭所收養，然後再遭凌遲與殺戮。史爾 (Scheele, 1947) 認為這項習俗是將對親人的潛在敵意導發到異族身上。類似的習俗亦可以在南美的突匹蘭巴 (Tupinamba) 族與世界其他地方的部族中發現。雖然心理因素的前提與文化表現方式還有爭議，但這些資料已顯示了某些行爲模式大可作跨文化的研究。

多線演化論所要處理的平行或相似現象有一個基本特點，那就是這些現象的存在是有限的例子而不是普同的例子，是甚爲特定與具體的而非空泛的。因此，多線演化論在方法論上的最大問題乃是對文化現象的適當分類。

文化分類

科學必須具有精確的方法將它所處理的有重現性的現象加以確認與分類。文化研究因爲偏於歷史取向，以致於只有極少數指謂全文化或文化之成份的術語具有跨文化的通用性。“平原文化”、“東非畜牧文化”及“中國文明”等都是指具有獨特模式與特質叢結的文化區。許多社會學的術語，如“隊羣”、“部落”、“氏族”、“階級”、“國家”、“祭師”與“薩滿”，在不相關的文化中被用於描述一再發現的若干特質，但這些術語太過空泛，無以顯示形式或過程的平行現象。最精確的術語指謂非常特殊的技術特質，諸如“弓”、“擲矛器”(atlatl)，或“先染色再編織的織布方法”(ikat weaving)，但是這些特質一般而言都不足以構成高級的模式，而由其分布所能作的唯一推論只是傳播確曾發生過。

文化分類研究目前的狀況顯示文化相對論的深厚影響，實際上所有的分類體系基本上都源自文化區的概念。基本上，文化區是由一組獨特的要素所界定的；至少在部落的層次，這些特質表示所有成員共同具有的行爲。有些分類對所有的文化要素給予同等地位，例如克里梅（Klimek）以統計法處理加州大學調查美國西部族羣所用的文化要素一覽表，或麥肯（McKern）對美國中西部考古學上文化叢結的分類法。前者產生文化區與文化亞區；後者將相關要素歸爲一類，但類別之間並沒有時空之關係。跟隨韋士勒（Wissler）的作法，文化區的分類非常強調經濟特質，雖然並非所有的學者都表示文化與環境之間具有韋士勒所主張的那般緊密的關係；而非經濟特質則視不同學者而受不同程度之強調，因此導致對同一資料有各種不同的分類法。例如南美被韋士勒分爲五區（Wissler, 1922），史導特（Stout, 1938）分爲十一區，庫伯（Cooper, 1942）以及班乃特與伯德（Bennett and Bird, 1949）分爲三區，《南美印第安人手冊》（Steward, 1946-48）分爲四區，莫達克（Murdock 1951）分爲二十四區。每一位學者都對個人有興趣的特質加以強調。這些分類全都只適用於南美的資料而已。沒有人試圖在這三到二十四區裏面尋求會與南美以外之地區相同的結構性或發展性特質。

依據價值體系或民族精神所作的文化分類基本上與文化區的分類具有相同的基礎。這些分類全都假設共有的文化特質之核心成份導致社會的所有成員具有相同的人生觀與心理特質。潘乃德的模式概念、果耶（Gorer）與米德（Mead）的國民性概念、

以及歐普勒 (Opler) 的主旨概念都來自於與韋士勒、克羅伯、莫達克、賀斯科韋 (Herskovits) 等人所採用的同一分類方式。

如果一套分類體系的設計是爲了斷定跨文化的平行現象與規律性，而不是強調文化間的對比與差異，那麼我們需要一項或可稱爲“文化類型” (culture type) 的概念[●]。對有意義的類型加以經驗性的斷定，其困難也就是有系統的追尋規律與平行發展之主要障礙。在目前的定義下，文化類型與文化區有下列不同之處。第一，文化類型的成立是基於若干選擇性的特質，而不是基於文化中所有的要素。因爲沒有那二個文化具有完全相似的要素，所以我們必須找出存在於兩個或兩個以上之文化（但不必然存在於所有的文化）中的一些彼此具有因果關係的特質。第二，特質的選擇必須由問題本身與參考架構來決定。可想而知，文化的任何一面都可能有分類上的重要性。第三，獲選的各項特質之間必須在每一個個例中都有相同的功能關係。

代表性的文化類型有下面幾個例子：韋霍高的“東方專制社會”（參見 Wittfogel, 1938, 1939），這個類型展現一個特殊的社會政治結構與一個水利經濟之間因果上的規律性；我提出的“父系隊羣”，刻劃狩獵經濟、繼嗣、婚姻與土地所有權之間若干不可避免的關係（參見 Steward, 1936）；雷菲德 (Redfield) 的“俗民社會”（參見 Redfield, 1941, 1947）包括許多（即使

● 林頓 (Linton) 也用“文化類型”一詞，但他想的是文化區的概念而不是從不同的文化傳統中發現的類型。參考 Linton, 1936: 392。

不是大多數)處於一簡單的整合層次而且具有若干共同特質的社會，對都市的影響——至少對現代工業都市的影響——這種社會都以固定的方式反應之；以及封建社會（參見 Princeton Conference, 1951），同時刻劃日本與歐洲在社會與政治結構以及經濟上的相同之處。

這幾個有代表性的類型都強調經濟與社會的特質，因為科學性的興趣集中於這一類特質，也因為社會經濟結構既經廣泛的研究自然比文化的其他層面易於獲致成果。經濟模式經常被賦與相當的重要性，因為它與社會政治模式密切相關。然而宗教的若干層面也包括於雷菲德的文化類型中。在一篇申論韋霍高水利社會的文章中，我曾嘗試建立一套發展類型以包括社會與政治模式以及各階段的技術、知識、軍事與宗教特質（參見 Steward, 1949 與本書第十一章）。

一項依據具體特徵與發展過程來斷定平行現象與規律的分類計劃必須區分出不可勝數的文化類型，包括許多先前未曾建立者。像懷特與柴爾德的方法論因為忽略了地方特性以及只關注世界性的階段，無助於我們所希望達到的目標。例如狩獵採集階段——或用演化論者的術語，野蠻階段——實在是太空泛的一個類別。由一個地域化的世系羣構成的父系隊羣是由特殊的功能關係與文化、生態適應所造成的，由許多無血緣關係的家庭構成之游居的雙系隊羣亦是如此；但造成這兩種隊羣之功能關係與文化、生態適應是極為不同的（Steward, 1936）。但這還只是狩獵採集社會在特殊的文化—歷史與文化—生態狀況下發展出來的許多類型中的兩種類型而已。其他類型有休松尼族與愛斯基摩人的分

散式家族，以及加州的小部落組織。此外，並非所有的狩獵採集民族都可以劃分歸類於具有跨文化意義的類型；除非某一個文化在某一特質上（如氏族的發展）與另一文化相似，否則極可能是唯一無二的。

既然狩獵與採集部落分屬於為數不定的文化類型，任何演化體系都不能毫不置疑的採取某一類型作為這早期階段的代表，除非是採取若干特徵；但這些特徵又是如此空泛，不能標識任何具體的文化。可預期的只是，狩獵採集民族必然沒有密集而穩定的人口、大型的永久市鎮、社會階級與其他種類的內部特化、祭師制度、羣體性的節慶、貨幣、投資、文字、數學以及其他“文明”民族的特徵。在這些原始社會中，各個類型有其特殊的婚姻型式、家族、社會結構、經濟合作方式、社會宗教模式以及其他特質。因此，我們的目標乃是確定狩獵採集民族轉化為農耕畜牧民族以及由後者轉化為更“文明”之民族的詳細過程，這樣一來，我們不可避免的要處理各個特殊的類型。

農耕文化當中也有許多不同的文化類型，大多尚未依據跨文化的平行問題或因果關係的追求加以有系統的歸類。水利文明已獲得相當多的注意（參見本書第十一章）。但“熱帶森林農業”一詞仍然只是指謂赤道雨林中的耕作，而不是指謂某種特殊作物、耕作方法、市場，以及相關的文化特質。很可能舊世界與新世界之雨林——包括地中海與北方的硬木林——中的各文化區發展出各自獨特的文化類型。更可能的是如果我們依據環境、技術與發展階段來比較這些地區，將揭露出顯著的平行現象。

目前對平行現象的興趣集中於舊世界與新世界之文明的發展

上。這些平行現象是如此驚人而又無可懷疑，包括了一系列重要特質的獨立發展——雖然也有少數人類學者不認為這些發展是獨立的——如動植物的畜養、水利灌溉、大型城鎮、冶金術、社會階級、國家與帝國、祭師制度、文字、曆法與數學。雖然仍有學者傾向於強調各文化中心或文化傳統的獨特特質，因而視之為一文化區而非一文化類型，但對功能與過程的興趣已逐漸導致比較性術語的通用。取代狹隘的“舊石器時代”、“新石器時代”與“銅器時代”等技術性術語，“形成期”、“繁榮期”或“古典期”以及“帝國期”或“融合期”等類型學的術語已被應用於新世界。對於舊世界的發展，柴爾德已引進類似的術語，如“城市革命”[●]。我想隨著興趣越來越集中於文化特徵之間的功能關係以及文化藉以適應於各類環境的過程，我們大致可以預言一套可顯示顯著平行現象的分類體系遲早就會出現。

多線演化之分類系統的概念基礎不只適用於哥倫布之前的文化變遷，也適用於當代文化變遷的趨勢。今天，世界上許多獨特的文化區——有的包含整個國家、次大陸與大陸，例如中國、印度、東南亞、非洲與拉丁美洲——已受到工業化的強烈影響，其傳播中心主要是歐洲與美國，其次則是建立於這些國家、次大陸、大陸的大都市。

不論工業發展的各項特殊的性質——農場與工廠生產的機械化、成本會計方法、公司與金融借貸、國內與國際的運銷系統

● 這些術語及其意義，筆者及班乃特曾有所評論。參考 Steward, 1949 及 Bennett, 1948。

——被視爲一項世界性的發展或許多半獨立性的成長，這些特質傳播之後產生相當驚人的平行現象。這些平行現象可以歸類爲現金商品的生產，製造品的購買，土地所有權的個體化，金錢成爲價值與目標之度量的出現，親屬羣體縮小爲核心家族，由商業、服務業與自由業人士構成之中產階級的出現，階級之間緊張關係的尖銳化以及民族主義的意識型態之興起等趨勢。這些也全都是歐美國家的特徵。但若要說這些特質僅是由歐洲傳播出的，顯然不足以令人信服。詳盡地研究土著社會使我們發現，即使土著與歐洲人沒有機會作持續而面對面的接觸，從而引進新行爲與新倫理，上述這些特質的發展實在是無可避免的。我們有理由相信世界各角落目前所發生的根本性變遷可以依據平行發生或規律的觀點求得了解，雖然各地都有依據其文化傳統所做的種種解釋。即使目前還沒有任何學者認真從事於論述這些規律，當代的許多調查已經直接關注到這些現代的趨勢，而其實際成果很可能已經足夠詳盡，可以作初步的綜合論述了。

並非所有的平行現象都必須基於發展的序列。例如雷菲德論述俗民社會在都市化影響下的變遷規律幾乎不能被稱爲“演化”。但我們的基本前提乃是演化研究在方法上的特點是斷定在數個彼此不相關聯之文化傳統中的一再重現之因果關係。在所有上述的文化類型中，特質與特質間具有功能性的關係，也必然隱含著時間尺度或發展過程；因爲不論那些特質被視爲因，而那些特質又被視爲果，我們假設在特定狀況下某些特質必然伴隨著其他特質。不論建立這項功能性的關係需要十年、二十年或數百年，跨時限的發展是必然要發生的。因此，即使若干平行發展只需要幾

年功夫而且也只牽涉到為數有限的幾項特質，但在科學觀點上其意義並不遜於牽涉整個文化與耗時千年的演化。

結 論

文化演化之研究可以視為一種特殊的歷史重建或視為一種特殊的方法與取向。十九世紀單線演化論者的歷史重建工作之特點在於假設所有的文化都要歷經彼此不相關連之平行的演化階段。這項假設與二十世紀的文化相對論者或歷史特殊論互相衝突，他們認為除了因為傳播而剷平文化間的差異之外，文化發展基本上是發散式的。這項對於基本歷史事實的爭議反映在他們對文化的不同分類上。單線演化論者的主要類別是適用於所有文化的各發展階段；而文化相對論者與歷史特殊論者的主要類別是文化區或文化傳統。觀點的差異也涉及科學邏輯之問題。演化論者重視演繹、先驗、體系與哲學，但文化相對論者重視現象與美學。

二十世紀的研究累積了大量證據，充分支持了一個觀點：個別文化乃發散式之發展，並未歷經完全相同的各階段。因為這項文化史的基本事實已不再構成爭論，試圖復興十九世紀演化傳統的學者被迫將其參考架構從特殊變為一般，從一個可以包容所有個別文化的普同體系變為一個泛論文化本質的系統。他們雖承認個別的文化因為分散式的發展與發展階段而具有獨特的特質，但是他們現在公開表示其興趣在於一般性的文化而非個別文化之演化。他們對世界文化史的重建，老實說是如此空泛，以致於人人都可以接受。沒有人會懷疑狩獵採集發生於農耕與畜牧之先，農

耕與畜牧又是文明的先決條件，而文明的特徵在於密集與穩定的人口、冶金術、知識成就、社會異質化與內部特化等。

因為證據本身顯然支持發散式文化發展的觀點，因此認為文化史中有顯著平行現象的主張不免受到懷疑。但是，很可能大多數的人類學家都會在不同傳統的文化之間發現類似的形式、功能與發展過程。因為目前已經知道的文化發展不是完全單線的，所以每一個傳統必然是完全獨特的。如果對平行現象的興趣能打倒這項全是或全非的教條，那麼歷史重建的工作就具備了同時探討跨文化之類似性與差異性的基礎。要探討文化之間一再重現的類似性需要有一套對有意義文化特質的分類。本書第五章將詳細討論分類法，包括可包含不同特質的分類或是不同文化的分類。而對發展的論述亦可以涉及長期或短期的歷史序列。

對於文化法則、規律或理論有興趣的學者，最有前途的方向是對有限的相似與平行現象作分析與比較，亦就是多線演化的方向，而不是單線演化或普同演化的方向。單線演化已經過時了，當然十九世紀之學者對個別文化經過詳盡分析後提出的若干洞見在某種程度上還算例外。普同演化還不能提出任何新奇的理論以解釋任何文化或所有的文化。最可能有成果的研究方向顯然是尋找足以解釋個別現象之間的相互關係所表現出來的法則，這些現象可能在不同的文化之間重複出現，但未必是普遍存在於所有的文化之中。

第二章

文化生態的概念與方法

生態研究的各項目標

冒著對一項已足夠曖昧的術語增添更多混淆的危險，這一章將發展出一個與人類有關係之生態的概念，以之作爲了解環境對文化之影響的啓發性工具。爲了本書的目的與方法，著者創用文化生態（cultural ecology）一詞以別於生物生態、人文生態以及社會生態等概念所蘊含的目的與方法。因爲文化生態的概念尚未被普遍了解，本章不得不先檢討它與其他的生態概念有何不同之處。然後再說明如何用文化生態的探究法來補足人類學中習用的歷史探究法，以了解文化適應於其環境的創造性過程。

生態的主要意義是“對環境的適應”。自從達爾文的時代起，環境被視爲在一特定地域單位內所有動物與植物彼此互動並與自然界的諸特質彼此互動所構成的生命之網。根據《韋氏新國際字典》（1950），生物學上生態的意義是“有機體與其環境之

間的相互關係”。適應性的互動之概念被用以解釋演化中新基因型 (genotypes) 的起源，以及表現型 (phenotypes) 的變異；並從競爭、繼承、顛峯、級度以及其他輔助概念以描述生命之網自身。

雖然原本是被用於指生物界的現象，生態的概念已自然的被引申而包括人類在內，因為在世界上大多數的地區人類都是生命之網的一部份。但是，人類登上生態的舞臺並非只是扮演另一類有機體，以其生理特徵而與其他有機體發生關係。他引入了文化這一項超有機的因素，影響整個生命之網，也同時被生命之網所影響。如大多數的人文生態學者與社會生態學者所承認的 (Alihan, 1938)，如何在生態研究中處理這項文化因素是一個方法論上的大難題。主要的困難在於使用生態概念的目的並不明確。某地域單位內自然、生物、與文化特質的互動通常就是生態研究的最高目標。人文與社會生態學被視為生態學中當然存在的副科，而非達到更進一步的科學目的之工具。人文與社會生態學基本上是描述性的，因此，其分析不像生態學那般具有明確的目標，而又能夠很有啓發性的利用生態概念以解釋多種生物現象。如果人文與社會生態學要成為科學研究的手段而非自身即為目的，它可以有以下兩項極為不同的目標：第一，將人類視為一純粹的生物種屬而研究其機體的功能與基因的變異；第二，研究人類對環境的適應如何影響文化。兩者各有其所需要的概念與方法。

第一項目標，也可以說是生物性的目標，涉及一些相當不同的問題，但都必須將人置於生命網中來看待。因為人是有教養的動物，在體質上受他所有的文化活動所影響。人科動物的演化與文

化的出現密切關聯，而智人的出現也極可能是文化的原因而非體質的原因所造成。工具、火、居室、衣物、新食物，以及其他生存所需物質的利用都對演化有明顯的重要性，但社會慣習亦不可忽視。社會羣體受婚姻習俗的影響，也受特殊環境中的經濟活動所決定，其對於地方人口的分化無疑是極為重要的，甚至可能是促成人種之不同的重要原因。

人的文化行爲之解釋與人的生物演化之解釋乃是不同層次的兩個問題。文化模式不是源自基因，因此不能以對待生物特質的方式加以分析。雖然社會生態學者在其探究中越來越注意到文化，但就我所知，文化的解釋還沒有成爲他們的主要目標。他們之所以越來越重視文化，乃因是生命網中的衆多特質之一，其分析的工具主要仍是借自生物學。因爲生物生態學的主要概念之一是社區——在一地之內互動的所有動物與植物之集合——社會或人文生態學也強調以人類社區作爲研究單位。但“社區”是一項非常空泛又毫無意義的抽象概念。從文化的觀點視之，其主要特徵隨著定義的不同而變。然而目前的趨勢是從生物學上的競爭、繼承、地域組織、遷移、級度等概念來看人類與生物社區。這些在根本上全部源自一項事實，那就是在生物生態中的是一場種屬之內與種屬之間殘酷而野蠻的生存奮鬥，這一場競爭最後取決於在特殊的生物環境狀況下適應與生存的遺傳潛能。生物之間的合作，諸如各種形式的共生，對於種屬的生存絕對只是輔助性的。

人類對於生命之網的反應並非完全憑藉其由基因決定之機體本身的條件。解釋人類社會之本質的乃是文化，而不是基因的適應、協調、與生存之潛力。此外，任何人類社會的生命網可能延

伸至直接的自然環境與生物集合體之外。在國家、民族，與帝國中，地方羣體的本質既決定於當地人的適應，也決定於這些高層的組織。無論那一類的競爭都可能存在，但總是受到文化的決定；而時然時不然的，文化可能要求合作而非競爭。因此，如果人類社區的本質是分析的目標，只有利用文化史的概念與方法而非生物學的概念才能求得解釋；雖然以下所將討論的，只用歷史方法也還是不夠。

許多社會生態或人文生態的學者已意識到區分生物的與文化的現象與方法之需要，但他們尚未作出明確的區分。例如何令黑（Hollingshead）區分“源自競爭的生態體系”與“源自溝通的社會組織”（Hollingshead, 1940; Adams, 1935, 1940）。將競爭在概念上看作與其他文化決定的行為完全不同的一類行為，這項企圖當然是很武斷的。貝茲（Bates）這位人類生物學者承認文化在決定社區本質上的重要性，但他並沒有明確表示他將利用人文區位學以解釋在環境與文化的影響下，人類的生物性適應之範圍，或他的興趣在於人類的文化。派克（Park）、布其史（Burgess），以及他們的學生所構成的芝加哥學派也是以人類社區——尤以都市社區——為主要興趣。他們的方法論如應用於芝加哥與其他都市者，是將都市內的每一個區域看作一個基因決定的種屬。在他們對現代都市的區域分布的分析中，零售商業區、批發商業區、工廠區、以及各種住宅區，甚至附帶性的特質如犯罪率，皆被視若為處於競爭狀況的不同種屬。這些研究作為對現代歐美都市中不同種類的活動之空間分布的描述性分析確實很有啟發性；但並不必然對世界性的都市生態適應有任何啟發性的看

法，因為在其他的文化與其他的時期，都市的區域分布決定於大不相同的文化原則。例如大多數古代文明的都市都經過中央權威的計劃以滿足防禦、行政、與宗教功能；自由企業為當時的文化所禁止，以免制度之間與羣體之間為區域的擴張而競爭。

這些不同方式的生態研究涉及一項科學上的根本問題：科學的目的是為了發現普同的法則與過程還是為了解釋特殊的現象？在生物學上，演化的法則與生態的各原則可應用於所有的生命，不論所涉及的種屬與自然環境為何。在社會科學的研究中，也一樣努力要發現文化變遷的普同過程。但這些過程可用生物學來加以概念化。社會科學的問題是要解釋不同的人類社會中不同的行為模式之起源，這個問題完全異於生物演化的問題。分析對環境的適應顯示新的文化模式如何興起，也完全異於在此種適應中找尋普同的類似性。除非我們先從世界各地的個別文化了解文化生態的過程，否則我們不可能得到任何一項普同過程的論述。

對社會生態學作出最新與最綜合性介紹的何雷（Hawley, 1950），比先前任何社會生態學者都要關注到文化現象的重要性。他表示人類是以一種文化的動物而非一種生物的種屬來對生命之網加以反應。“每一項新技術的發現與舊技術的更新，不論其起源為何，都會改變人與周圍的有機體之關係，並改變他在生物社區中的地位。”但因為對一地之內所有現象的整體性以及對普同關係的深厚興趣，何雷採取地方社區為研究單位（Hawley, 1950: 68）。從以下的陳述可知他將獲得何種成果：“如果我們對原始民族有充分的了解，則將地域化的羣體按人數多寡依次排列之後，無疑的我們將發現類似的現象——羣體規模的擴大是附

隨著組織的複雜性之增長” (Hawley, 1950:197) 。這種說法很像單線演化論者那種不證自明的結論：文化的進步表現於人口增加、內部特化、國家控制，與其他一般特質。

關於環境適應對於文化的影響，何雷並沒有明確的看法。他說：“證據顯示自然環境的影響只是許可性的與限制性的” (Hawley, 1950: 90) ，但他也說：“每一個環境不只是許可一個獨特的生活方式，在若干程度之內也使其成爲必要” (Hawley, 1950:190) 。第一項陳述與人類學中流行的觀點不謀而合；那就是環境因素只許可或抑制但從不決定文化的變遷，因此歷史因素比環境因素更爲重要。第二項則較接近於本書的觀點，那就是文化生態的適應才是文化變遷的動力。

文化、歷史、與環境

當人文與社會生態學者以普同的生態原則爲研究目的，並給予文化次要的地位，人類學者則專注於文化及其歷史以致於忽略環境因素的重要性。部份是爲了反對杭丁頓 (Huntington) 與仙波 (Semple) 等環境決定論者，而部份是因爲證據的累積顯示文化複雜性的增加多半源自傳播，所以目前的正統觀點主張只有歷史而非適應過程能解釋文化。但矛盾的是以歷史來解釋文化的研究却使用文化區的概念。文化區是要指出在環境相同的一個地區之內行爲的一致性。它假定文化區與自然區是大致吻合的，因爲文化代表對特殊環境的適應。但是它也假定了各種不同的模式可能存在於任何一個自然區，而且彼此不同的文化可能存在於類

似的環境中。

然而文化—歷史取向也是一種相對論。因為文化的差異不可直接歸因於環境的差別，也絕不可歸因於生理或種族的差別，只能說是代表文化史上的發散式發展，以及反映各社會以不同方式發展的傾向。這種傾向並沒有被加以解釋。學者總是說，一個獨特模式形成之後，就成為各種新發明是否會被接受的主要決定因素。環境被認為只扮演次要與被動的角色，它只具有抑制或容許的作用但沒有創造的作用。它允許人類從事某類活動，也制止人類從事他類活動。這些活動的起源可以追溯到時空上很遙遠的一點，但為什麼會有這些活動，還是沒有解釋。這項觀點佛德（Forde）表現得最清楚，他說：

各種經濟型態在世界上的分布，以及其在個別民族中的發展與相對重要性，皆不能視為物質條件與自然資源的直接影響。在物質環境與人類活動之間總是有一項中介因素，即一組特殊的目的與價值，一套知識與信仰：換言之，一個文化模式。雖然文化本身不是靜態的，也會因物質條件而調適與修正，但這不足以遮掩一項事實，即適應是經由各種發明與發現而進行的，這些發明與發現其自身絕非不可避免的，而且對個別社區而言，幾乎全都是外來的。許多民族都未能達成目前視為當然的各種發現。同等重要的是社會模式與宗教概念也會限制某些資源的利用或對自然環境的適應（Forde, 1949:463）。

環境既是規定也是提供了一個可供文化發展的範圍，

影響所及的包括一個社會先前存在著的事物與發展的傾向，以及外來的新觀念與新事物 (Forde, 1949:464)。

正如地理決定論不能解釋經濟型態的存在與分佈，經濟決定論也不足以解釋在不同經濟型態的基礎上發展的不同文化的社會與政治組織、宗教信仰，與心理態度。的確，經濟受社會與宗教模式之影響正如同社會特質受經濟之影響。擁有某種特殊的狩獵或農耕之方法，或畜養了某些動物與植物，絕不能界定一個社會的模式。何況，在另一層次上有互動的發生。正如自然條件可能限制經濟型態發生的可能性；經濟對於人類聚落的大小、密度，與穩定性。以及社會與政治的規模，也是一項限制性或刺激性的因素。但它還只是這種因素當中之已，而且它所提供的可能性也未必會被接受。土地與其他財產的所有與轉移，各社會階級的發展與相互關係，政府的性質，宗教與儀式生活——這些全都是社會的上層結構的一部份；而這上層結構的發展不只受環境與經濟等下層結構所制約，而且受環境與經濟之複雜的互動以及一些外來的接觸所制約，這些外來的接觸常是與環境的背景及基本的經濟型態無關 (Forde, 1949:465)。

文化生態學

文化生態學與人文生態學及社會生態學不同之處在於它所追

求的是存在於不同的區域之間的特殊文化特質與模式之解釋，而非可應用於所有文化一環境之狀況的通則。文化生態學對文化史的看法也不同於相對論或新演化論，因為它在文化源自文化的貧乏假設中加上了地方環境作為一項非文化的因素。因此文化生態學所呈現的不只是問題，而且也是方法。其問題是人類社會對其環境的調適究竟是需要一套特殊的行為模式，或者在某種範圍之內好幾套模式都可以適用。如此陳述，這項問題也使得文化生態學有別於“環境決定論”以及與之相關的“經濟決定論”，如衆所周知，文化生態學只把環境決定論和經濟決定論的結論看做問題而已。

然而文化生態學的這項問題還需要用一項對文化的看法來進一步澄清。根據全觀論 (holistic view)，文化的所有層面在功能上都是彼此依賴的。然而所有的特質並不具有相同程度與種類的互賴。先前我曾提出文化核心 (cultural core) 的概念，指謂與生產及經濟活動最有關聯的各項特質之集合。實際證明與經濟活動有密切關聯的社會、政治，與宗教模式皆包括在文化核心之內。其他無數的特質則可能有非常高的變異性，因為它們與文化核心比較沒有什麼相關。這些特質可稱為次要特質 (secondary features)，主要是受純粹的文化一歷史因素所決定，如傳播或無意的創新；就是這些次要特質使具有相同核心的各文化顯出各自的獨特性。文化生態學最關注的特質，是經驗性分析顯示在文化規定的方式下與環境的利用最有關聯者。

“文化規定的方式”一詞的用法需要小心注意，因為這一詞在人類學上的用法經常是有其獨特含意。目前流行的文化概念，

將文化視爲一套由一組態度價值所支持而彼此增強的行爲實踐，因此所有的人類行爲被視爲全都由文化所決定，以致於對環境的適應則無影響力。這項看法認爲技術、土地利用、土地所有，以及社會特質全都源自文化。說明文化態度比常識重要的典型例子有中國人不喝牛奶，以及愛斯基摩人夏天不吃海豹。

當然文化的確傾向於保持不變，而上述原因也會使變遷的速度緩慢下來。但在過去的數千年內，在不同環境之中的各文化都有極爲劇烈的變遷，而這些變遷基本上可歸因於技術與生產處置的變化引發的新適應。即使偶爾有文化性的障礙存在，有用的工藝之傳播極爲顯著；因爲事先存在的文化模式而導致工藝技術不被接受的例子則爲數甚少。在占有文化史上約百分之九十九的時間的前農業階段，狩獵、採集，與漁撈等技術發明之傳播顯然已大致達到其可能傳播之極限。木棍、擲槍、陷阱、弓箭、火、容器、網，以及其他許多文化特質傳播至許多地區，有些甚至傳播於全世界。之後，動植物的畜養也在環境容許的狀況下非常快速的傳播，只有不可橫越的海岸才構成傳播的障礙。

但是新的技術是否有價值，要看社會的文化層次及環境的潛力而定。所有前農業的社會都發現狩獵及採集的技術甚爲有用。在地理環境容許畜牧與農耕的地區，這些技術也被採納了。更高級的技術如冶金術的接受，則需要有穩定的人口、閒暇，與內部的特化等先決條件。這些條件只能從一個農業社會的文化生態適應過程發展而成。

然而文化生態的概念所關注的不是技術的起源與傳播，而是技術在每一個環境中可以有不同的利用方式，因而也導致不同的

社會性後果。環境不只是對技術有許可性與抑制性影響，地方性的環境特色甚至可能決定了某些有巨大影響的社會性適應。因此，擁有相同狩獵技術，如弓箭、擲槍、包圍、斜坡、焚燒草叢、懸崖、陷阱等的社會，就可能因為地形與動物相對的性質而有不同的社會制度。如果主要獵物是羣居性的，如野牛與馴鹿，則合作式的狩獵較為有利，以致許多人可能終年生活在一起，如第八章所述者。但獵物若非季移性的，也不愛好羣居，則由一小羣熟悉自己環境的人來狩獵較為有利（參見本書第七章）。狩獵工具可能是一樣，但在第一個例子一個社會羣體是幾個家族或幾個世系羣組成，如加拿大的阿沙巴斯坎族（Athabaskans）與阿爾共金族（Algonkians）。馬匹傳入之前，平原印第安人極為可能也屬之。而在第二個例子一個社會羣體是由地域化的父系世系羣或隊羣所組成，如布須曼人（Bushmen）、剛果矮黑人（Congo Negritos）、澳洲土著（Australians）、塔斯馬尼亞人（Tasmanians）、火地島人（Fuegians）等。這一類社會之所以由父系隊羣組成，事實上並不是因為他們有類似的環境——布須曼人、澳洲土著，與南加州的印第安人居於沙漠，矮黑人居於雨林，而火地島人居於冷而多雨的地方——而是因為他們的獵物有相同的特性，因而他們有相同的生計問題。

其他擁有相似技術設備的社會也可能展現不同的社會模式，因為環境可能差異到一個地步以致於文化適應不得不有所差異。例如愛斯基摩人使用弓箭、擲槍、陷阱等廣為使用的技術設備，但因為魚類與海洋哺乳類為數有限，他們的人口甚為稀少，合作式的狩獵甚為不宜，以致他們一般都生活於個別的家族羣體中。

因爲一項不同但同樣強而有力的理由，內華達州的休松尼族（第六章）也散居於家族羣體。在這個例子中，獵物非常稀有，種子乃其生計基礎，因而大幅限制了經濟的合作，並使該社會不得不分散爲相當獨立的家族團體。

從狩獵、採集、漁撈等原始社會，很容易看出如果地方環境必須以源自該文化的技術加以利用，則社會羣體的大小和其組成都受到種種限制。一旦農業技術被引入，人類就局部擺脫了狩獵與採集的束縛，而更多的人就可能聚居一處。人口增加與定居所造成的大型聚居的羣體則使社會文化整合的層次升高，其本質決定於各地社會文化整合的類型。第九至十二章將說明若干這些類型。

我們所描述的適應過程可以說是生態的適應，但是我們要注意的不只是整個生物網絡中人類的社羣，而且是受適應過程所影響的一些文化特質。這需要我們反過來把注意力放在有關環境的特質上，而非生物網絡本身。只有那些對地方性的文化具有重要性的環境特質才需要我們注意。

文化生態學的方法

雖然文化生態學以環境適應這項概念爲基礎，探討的步驟則必須考慮到文化的複雜性與層次。一個自力更生的狩獵採集社區是完全不同於一個隸屬於富有國家的社區，後者可能開發地方礦藏而賴火車、輪船、或飛機提供糧食。在高度發展的社會中，文化核心的本質決定於一套複雜的技術與生產的方法，這些技術與

方法本身有一段漫長的文化史。

文化生態學的三個基本步驟如下：

第一項是分析生產技術與環境之間的相互關係。所謂的技術包括了通常稱爲“物質文化”中的一大部份，但並非所有的特質都具有同等的重要性。在原始社會中，生計的工具主要是：狩獵與漁撈的武器與工具；採集與貯藏食物的容器；陸上與水中的交通工具；水與燃料的來源；以及在某些環境中對抗嚴寒與酷熱的方法（衣物與居室）。在比較發展的社會中，必須有農業與畜牧的技藝以及重要工具的製造。在工業社會中，資本、借貸，與貿易制度都是極爲重要的。隨著文化的發展，社會性的各種需求——食物的特殊口味、更充足的居室、服飾，以及種種生活的附屬品——在生產的活動上變得日益重要；雖然這些需求原本是基本適應的結果，而非原因。

環境特質中何者相關何者不然，全視文化而定。簡單的文化比高級的文化更直接受到環境的制約。一般而論，氣候、地形、土壤、水文、植物被，與動物相都是極爲重要的，但某些特質可能比其他特質更爲重要。沙漠中水源的分佈對於採集種子的非定居民族是很重要的，獵物的習性影響狩獵的方式，而魚的種類與季節會決定漁撈民族的習慣。

第二項步驟是分析以一項特殊技術開發一特定地區所涉及的行爲模式。若干生計模式對一般的生活方式加上了非常嚴的限制，而其他的生計模式則允許生活方式有大幅度的變化餘地。野生植物的採集通常是由婦女單獨或成小羣爲之。合作不能帶來絲毫好處，事實上反而引起婦女之間的競爭。因此，除非他們的資

源非常豐富，採集種子的民族通常是分散為小型的羣體。在另一方面，狩獵則可能是一項個人的或集體的行動，而狩獵社會的本質決定於獵物的種屬，也決定於文化對集體狩獵的規定。當採用包圍、焚草、畜欄、斜坡等合作式方法的時候，每個人所分到的可能比一個人單獨狩獵所得為多。相同的，如果情況允許，漁撈也可能由一羣人用水壩、堰、陷機，以及漁網等為之，也可以由個人個別去做。

然而使用這些比較複雜與具有合作性的技術不單只是賴於文化史的因素，如創新與傳播使這些技術成為可能；也有賴於環境及環境中的動物相與植物相。包圍並不是獵鹿的好方法，但獵羚羊與野牛最好用這個方法。赤道雨林中的山田燒墾農業只需要極小量的合作，那就是少數幾個男子清理土地之後由他們的妻子從事播種與耕作。旱耕可能是合作式的，也可以不用合作；而灌溉農業則因集體建設渠道，合作性很高。

生產模式不只決定於與糧食及財貨之直接生產有關的習俗，也決定於使人到達資源所在或把貨品傳送於人的運輸工具。水運乃是一項重要的因素，使聚落的成長得以超越步行所能達到的成就。在所有的游牧民族中，馬匹對於促進大型隊羣的形成有革命性的影響。

第三項步驟是確定環境開發所需的行為模式影響文化的其他層面至於何種程度。雖然技術與環境規定某些事必須以若干方式才能完成，但這些活動與文化的其他層面在功能上關聯的程度純粹是一項實證性的問題。我在他處(第六、七、十章)已提出某些狩獵民族中父系隊羣的出現以及西休松尼族中分散的家族之出現

皆是決定於他們的生計活動，但開利爾印第安族（Carrier Indians）由混合的狩獵隊羣變為一個基於半偶族與世襲地位的社會則絲毫不涉及生計本質的變遷。在早期的各水利文明中（第十一章），社會政治形式或文化核心的演化序列顯然非常類似，雖然這些文化的外在細節或次要特質差別很大。如果能證實生產方式允許社會文化的類型有很大的變異餘地，則歷史的影響可以解釋所發現到的特殊類型。關係現代工業文明的問題也是一樣。問題乃是工業化是否允許如此大的變異餘地，以致於民主、共產、國家社會主義，以及其他形式都是同樣可行的，因而強烈的歷史影響，如意識型態的傳播（如口號的宣傳）可以使一個類型取代另一類型；或者每一類型乃是代表對於各特殊區域的適應。

第三項步驟需要真正的全觀法，因為人口、聚落型態、親屬結構、土地所有、土地利用，以及其他重要的文化特質若是被分別研究，則它們彼此之間以及與環境之間的相互關係就無以掌握了。某一種技術下的土地利用允許一定的人口密度存在。這批人口的集結方式將局部決定於資源的分佈與交通工具。這些集結人口的內部成份將是其大小、生計活動的性質，以及各項文化歷史因素的作用。土地或資源的擁有將一方面反映生計活動，而另一方面則反映羣體的構成。戰爭可能與上述的因素有關。在某些個例中，戰爭可能因資源的競爭而起，而帶有民族的色彩。即使是為個人的榮耀或宗教的目的而戰，戰爭可能促使聚落的集中因而影響到生計活動。

文化生態學中方法論的地位

文化生態學根據以上所述乃是一項方法論上的工具，以確定文化對其環境的適應將如何引發若干變遷。就大體而論，問題是要斷定類似的環境是否產生類似的調適。因為在任何一个特定環境中文化的發展可能經過一連串非常不同的階段，所以不時有人指出環境這一項常數顯然與文化類型毫無關係。但是每一階段所代表的社會文化整合層次若被列入考慮，則問題就消失了。因此文化類型應被視為諸核心特質的集合，這些特質因環境的適應而形成，也代表類似的整合層次。

文化傳播當然一直運作者，但對比於生態適應的重要性，它在文化解釋中的角色實在是被過份高估了。世界上衆多文化能被有系統的歸類之程度，以及能以跨文化的發展規律加以解釋的程度，都是純粹實證性的問題。比較性研究產生的預感告訴我們依據類似的整合層次與類似的環境適應，我們將能表現出許多規律的存在。

第三章

社會文化整合的諸層次： 一項運作的概念^①

整合層次的理論

許多以部落社會之調查開始其學術生涯的人類學者，現在則從事於分析非常複雜的當代社會文化體系，例如，中國、俄國、印度，或美國。他們利用原先研究部落社會的方法以從事新的任務，這是不足為奇的。雖然這些方法很有價值，但這些方法完全不適用於研究現代國家，或分析在現代國家的影響下土著民族之涵化。為了解決這項困難，有一個趨勢是從那些有研究當代社會之經驗的其他社會科學中借取概念與方法。如果這項採借能產生超越學科範圍的新取向，將是很有益的科學發展。但經常發生的

① 這中章是“Levels of Sociocultural Integration: An Operational Concept”一文的修訂，原文刊於 *Southwest Journal of Anthropology* 第七卷 (1951) 374-390頁。

情形倒是人類學者準備放棄其學科的獨特方法，而模倣其他社會科學。雖然沒有人反對學科之間的交流，修訂人類學的基本概念與方法以滿足新主題的需要應該是可能的，只要問題仍然關聯到文化。

最需要的莫過於對部落層次以上的社會文化系統之現象，作一番適當的概念化[●]。因為人類學以對文化的關注為其特點——也許文化概念是它對社會科學最大的貢獻——一般人似乎以為一項一般性的文化定義，已經足以為任何文化的研究指出問題與方法。也許沒有人會強烈的反對文化就是習得的行為模式，其傳遞是由一代至下一代，由一個社會傳到另一個社會，或由一個人傳至另一個人。但是為了具有運作的效用，這項定義就必須依據各類型的文化加以修訂。人類學對文化目前的定義是為研究有文字以前的原始社會，因此它一點也不能滿足分析當代複雜文化時的各種要求。

原始或“部落”文化之概念，是基於部落社會成員行為的三個基本層面[●]。第一，這個概念代表在一個相當小的、簡單的、

● 克羅伯與克羅孔在“*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*” (1952) 中完全沒有提到社會文化整合層次的概念。

● 美國印第安人清償委員會判決近年印第安人的土地清償案件的法律根據之一乃是一個“部落”的特質中沒有一項存在於所有前文字的原住民族。這僅僅是人類學中許多有缺陷的術語之一。“部落社會”所有的只是消極性的定義。“部落”沒有國家組織、階級結構、文字，以及一般歸屬於“文明”社會的其他特質——亦即，表現一個較高級的社會文化整合層次的特質——但所有的部落並沒有任何一項共有的特質。

獨立的、自給自足，與同質的社會中所有成員之理想的、平均的，或可預期的行爲。它是從多少有變異性的個人行爲模式中抽離出來的規範。它代表所有的人在行爲上共有的一致性，而不管與年齡、性別、職業，以及其他角色有關的某些特殊的行爲模式；因爲在大多數的部落文化活動中，異常行爲受到確切而相當嚴格的限制。部落社會是不可再分爲具有半獨立性與獨特生活方式的真正次文化團體的。部落文化的概念強調共有的行爲。

第二，部落文化通常被認爲具有一個模式或形貌。模式有許多不同的意義，但一般用以表示某種底層的一致性與統一性，某種全盤的整合。模式也許也表示結構性；但要具體的表示結構則甚難，除非用文化的某些特殊成份，如社會組織，來說明。潘乃德對這項難題的解決是將模式視爲所有部落成員共有的基本態度、生活觀，或價值體系的同義語，同時也表示行爲的一致性。從這項模式定義很自然地發展出文化人格的概念；因爲態度是人格類型的表現，而人格類型又是文化的一致性所造成。重點還是置於共有的特質，雖然引入了地位人格與角色人格等輔助概念以解釋某些特殊的異常者。

第三，部落文化的概念基本上是相對性的。任何特殊傳統的文化——表現於傳統中的規範與模式——都可和其他傳統的文化相對比。每一個文化都是獨一無二。強調一個傳統之內模式——通常也兼及內涵——之持續性的傾向，也就低估了各發展層次或階段之間質的差異。這一點將在第五章中與“文化區”、“共同傳統”，與“文化類型”合在一起進一步討論。

依據其規範性、模式性，與相對性，把部落文化加以概念

化，在分析與比較上是一項非常有用的工具，尤其是當所追求的乃是文化之間的對比。但作為一項研究文化變遷的工具，效用非常小，甚至當研究的對象是原始社會亦是如此。考古學一直以研究文化要素的清單為主，而甚至民族學也廣泛依賴要素的分佈，企圖藉年代一區域之假設復原文化史。比較功能性與全觀性的民族學取向很顯著的有兩個方向。一是強調原始文化的規範性與持續性，很多研究甚至直率承認是反歷史的或非歷史的。一是研究受現代國家強烈影響的文化，而強調文化的崩解、不平衡，與內在的衝突。如果土著文化已有顯著變遷而尚未瓦解，模式的概念通常被放棄，而從文化要素構成的範疇，亦即亞模式，如宗教、經濟、社會組織等來談論涵化。

對複雜的社會文化體系之文化變遷與涵化的分析中，有些現象是不能用規範性與相對性的文化概念加以掌握的。一個現代國家的文化並非就是行為的規範，作一些抽樣觀察即可證實。不同的人羣在許多方面都有顯著的差異，他們有次文化。次文化這項概念在社會科學中存在已久，但令人驚異是一直未受重視。此外，一個現代文化的某些層面最好是與個人行為分開來研究。例如一個貨幣、銀行，與借貸的制度，其結構與功能就代表文化中超個人的層面。如果說在最終的分析中說一個銀行制度也像文化一樣是存在於人的腦袋中，這並不意謂要了解銀行的運作，我們應以民族誌或心理學的方法，去研究銀行家的行為。銀行制度不只有複雜的規律與原則，而且涉及世界貿易、工業發展、運銷、法律制度，與其他許多因素。銀行涉及的國內層面可諮詢以此為專業的經濟學者，若以民族學的方法來探索則無疑是最笨的方式。

不只是文化乃所有的個人共有的特質之公分母這項概念不足刻劃當代的社會文化系統，而且發現於原始民族中的文化模式之性質，也絕不能應用於當代社會。國家並不因為個人行為的一致性而具有模式。國家是極為異質的實體，其整體的“模式”乃由不同種類而又互相關聯的各部門組成。只有次文化的團體——或可稱為次社會——其成員共有一套核心行為。

當我們研究在一個現代國家的影響下部落的涵化過程，我們絕不可將此過程視為全國性的行為核心（所謂的全國性模式）取代了個人的部落性行為（部落模式）而已。沒有任何個人或羣體能擁有整套全國性的模式。他們所參與的只是整個文化中非常特殊的一部份而已。他們是一個與全國性文化有特殊關係的次文化之成員。因此任何少數民族的“同化”有兩種意義。一是由於與某一次文化羣體的接觸而採納其特質；一是全國性文化的某些層面某種程度地影響了少數民族的文化，以致於將它整合為一個新的次文化，亦即整體文化中特殊化而又依賴的一部份。同化的過程絕不僅僅是土著的特質為全國性模式所取代而已。要採納什麼特質以構成新的次文化，而新的次文化又如何整合於全國性的文化，這些都是隨個例而異的。

以下將討論社會文化體系的不同特徵與層面，其重要性顯現於對現代社會的結構功能分析，也顯現於對不同性質的社會之發展過程的歷史分析。

爲了描繪當代社會文化體系的重要成份，並藉以指出可用民族誌方法分析的諸般特質，我以前曾建議依據社會文化整合的層次來看這些體系（Steward, 1950）。根據這項概念，一個全國

性文化 (national culture) 可分為兩部份：一是在全國性的層次作用因而必須在該層次研究的特質；二是屬於社會文化的一部門或人口中的一次羣體之特質。前者包括超越個人的以及或多或少結構性的，且經常是正式制度化了的特質，例如政府的形式、法律體系、經濟制度、宗教組織、教育系統、司法機構、軍事組織等。這些制度是全國性的，甚至是國際性的，所以在研究時必須將制度中的個人行為與制度本身劃分開來。

社會文化的某一部分或次文化的羣體是可用民族學的直接觀察法研究的。在現代的國家與民族中，這種羣體有好幾類。第一類是地域化的羣體，可能是由民族發展過程中的分化所造成的結果，例如，地方性的生產特化或者文化生態適應造成的次文化羣體，或者是包含少數民族的羣體。後者可能是國家形成之前的原住民，也可能是帶著其獨特文化進入該國的移民。第二類是“水平劃分”的羣體，如喀斯德 (caste)、階級、職業的等級，以及原先聚居一地，但占有在階層體系中固定地位的人羣。這些羣體也可能是國家發展過程中分化而成或從國外移入。

民族誌的方法可應用於社會文化的各個部分，但不能用於全國性的制度。近年的人類學已經在處理“國家”、“全國性文化”與“全國性特質” (national characteristics)。“國家”與“部落”的意義絕不相同，因為現代文化的許多層面，並不表示共有的行為，因而不能用直接觀察法。“全國性文化”事實上有幾個與文化整體不同的特殊意義，必須加以區別。

第一，“全國性文化”可能意指“文化產物”或者在科學、文學、哲學、宗教等方面之全國性的成就（這也就指出了一個國

家層次的社會文化整合之存在)。在某些社會中，這些成就只對上層階級有意義。例如在早期的水利灌溉國家中，國教、藝術、文學，與教育是為上層階級所生產與消費，與一般人沒有多大關係。

在拉丁美洲，文化上的刻板印象是強調優雅的生活、精神重於物質價值、政治上的精明，與其他必然只能被上層階級擁有的特質。這一羣特權份子的次文化之形成，乃是因為過去他們擁有大量財富，控制了大多數的國家機構，以及佔有重要地位。雖然這些條件在近數十年來已有劇烈變化，因為工業影響使商業與自由業的中上階級人士成為顯貴，但全國性的文化產物——哲學、藝術、文學等——仍然大多是為上層階級所生產與消費（參見第四章）

第二，“全國性文化”可能指運作於國家層次的政府、經濟、宗教等制度。雖然社會的所有成員都會受這些制度影響，但其影響在不同的社會文化部門中可能相當不同。

第三，“全國性文化”可能意謂全國人民共有的行為之公分母，可由對個人的直接觀察所證實者。研究方法上就需要從大量人口作抽樣，雖然有些研究是利用間接的證據，如小說、電影等的“文化內容分析”。我目前並無意對研究全國性特質的公分母之各種方法加以評論^①；然而我想指出當前的研究顯然較關注如

① 克萊因伯 (Otto Klineberg) 已發表一篇優秀的評論：“Tensions Affecting International Understanding” 載於 *Social Science Research Council Bulletin*, 62期 (1950)。

何確認這些特質，而忽略了這些特質所代表的意義。研究者（尤以心理分析取向的社會科學者為然），大多假設其研究的目的，乃是歸結出作為所有國民行為之泉源的一個基本人格或國民性（national character）。但是國民共有行為的公分母，實際上，是由不同類別與不同來源的各種行為特質所構成；因此某些特質變得很慢，而某些特質則根深蒂固，極不易改變。

如果從社會文化整合層次的觀點分析國民性，則這項公分母受到下列因素的影響。第一，若干行為與人格特質是兒童養育方式所造成。個人習得這些特質是在家庭之中，從出生開始而為時數年。但是在一個大型的異質社會中，不同的社會文化次團體下的家庭，不會有基本上相同的兒童養育方式。差異的性質是一項純粹實證性的問題。此外，地方羣體或社區所施行的社會化也是從幼童期開始，除非個人改變居住地否則將持續一生。但是社區的行為模式並不能影響到人格的底層，因為它們不像家庭行為那樣深深涉及食物、身體的舒適、福利，與安全等。同時，這些社區模式就是次文化中最突出的特質。因此，非常重要地，全國共有的社會化特質與次文化之社會化的特質有所區分，後者同時在地方層次與家庭層次又有所不同。

第二，所有的國民因為參與相同的國家制度，因此在某種程度上有若干行為是相同的。所有的人可以說都必須遵守相同的法律，在若干程度之內，他們也可能共享國家的宗教、軍事、社會等制度。但是，這些國家制度對不同的次文化團體，可能有完全不同的影響。

第三，大眾傳播工具的影響可能造成一個公分母。在具備國

家教育、普遍的識字率、報紙、雜誌、普及的收音機與電視的工業化國家，全國性之標準化而且一致的行爲理想爲所有國民所了解，其行爲之一致性的程度不是前工業社會的人所能想像的。但是，目前還沒有任何方式，可以衡量大眾傳播在國家的層次上對文化的影響。大眾傳播工具的使用這一個指數，可以顯示其影響的程度——一項質的估計——但因爲這項影響的品質或性質，要視消費者的次文化而定，所以要經過民族誌方法對次文化詳盡分析之後，才能加以最後肯定。雖然大眾傳播工具無疑的甚有助於消除次文化的差異，經驗性的調查還是必須考慮到傳播的訊息可能被消費者根據其全盤觀點而有系統的扭曲。

這三種特質不是完全可以比較的，而每一種都多少可以不影響其他兩種而自行變化。我們知道國際關係在近年有大幅變動，而個人對其他國家的態度也隨之而變。但是個人對於國內各種政治的意識形態之態度，並未經歷類似的劇變。即使如此，後者可能在經濟因素的壓力與大眾傳播的影響下有顯著變化。家庭型態與家庭觀念則沒有同等的轉變。

全國共有的兒童養育方式與家庭模式、共同參預國家制度，以及大眾傳播等都有助於促成全國中個人行爲的一致性。但因爲地區、職業、民族、階級等差別仍存在，我們不能先驗的假設全國性的公分母必然遠較次文化重要，所以純粹依據前者即可充分了解個人的行爲。現代社會是極端異質的，甚至行爲的公分母也是一個合成體，一部大齒輪中有小齒輪的機器，其中每個齒輪轉速不同，也連接到國家制度的不同層面。因此要爲全國性文化下一個比較完整的定義，則必須包括許多不同類別的特質。

全國性文化的不同層面之區分，顯然也指出要對任何全國性文化作整體的研究，必須使用許多不同的方法。大多數的社會科學並不會提出如何研究一個全國性的問題。除了人類學與社會學之外，各門社會科學與人文學科處理的都是全國性文化中，某一個類別的資料，如經濟學、政治學、哲學、科學等。雖然這些學科偶爾將它們所研究的全國性制度與地方性行爲連繫起來，但所強調的還是前者，而對地方性差異的興趣是因這些差異影響到制度，而不是因它們表現出次文化的存在。這些不同類別的資料只代表全國性文化的一部份。每一項類別都同時存在於全國性層次與次文化團體的層次。例如，宗教可能有一個全國性甚至國際性的組織，以及一個正式的教義——如天主教——但却有許多地方性的意義與表現方式。區分社會文化整合的各層次以及各種類別的現象之效用，很明顯地呈現在文化變遷與涵化之研究中。在任何文化的成長的連續過程中，組織類型的演變不只漸趨複雜，而且展示先前沒有的新形式（Steward, 1950:106-14）。這項概念相當類似於生物學中組織層次的概念。在文化中，簡單的形式如家庭與隊羣在一個比較複雜的階段並不完全消失，但它們也不像過去對風俗習慣的假定，如化石般的殘存著。它們逐漸轉變為新形貌中特化而依賴的一部份。先前描繪的那個多面的全國性文化即代表一個非常高的發展層次。

將發展層次的概念應用於文化現象並不新奇。“高級”文化與“簡單”文化有不同整合方式的想法，隱含在大多數的研究中；但它在方法論上的效用則受到忽視。原因之一可能是這項概念令人聯想到目前惡名遠播的文化演化理論。事實上整合層次的

概念，並不事先假設任何特殊的演化序列。在生物學中，高等生物與低等生物有不同組織原則的概念與特殊生命形式（如鳥類、哺乳類、爬蟲類）的演化完全無關。相同的，這項概念應用於文化基本上只具啓發性，它並無意解釋特殊文化類型的發展序列。摩根、泰勒等人的文化演化論，是以各文化的具體特質的發展之分類體系為基礎。社會文化整合層次的概念，則僅是處理各種不同複雜程度之文化的一種方法論上的工具。它不是一項有關演化的結論。

社會文化整合層次這項概念，不被接受的另一障礙乃是相對性概念的強大勢力。只要文化傳統之間的差異，一直被視為是性質上最重要的差異，亦即只要每一個文化區一直被視為是一個不隨歷史改變的固定模式，則發展的各階段必然被視為只有量的差異，只是複雜性不等的問題而已。社會文化整合層次的概念，實際上提供了一個新的參考架構，也為模式提供了一個新的意義；它將是跨文化比較的利器。

俗民社會作為一個整合層次

社會文化整合層次的概念在研究上的價值幾乎完全未經探討。文化研究中的歷史取向主要可以分為兩類。一是相對論的，強調各地區傳統模式的連續性，而不顧及不同性質的層次間的接續。一是演化論的，注重普同演化階段的鋪陳而不顧及地區的差異。

一項直接涉及整合層次問題的傑出貢獻，即使或多或少不夠

深入，乃是雷菲德的的俗民社會與俗民文化之概念（Redfield, 1947）。雷菲德賦與俗民社會與文化的特徵，為許多部落社會與文化所具有，這些特徵所描繪的勿寧是一個整合層次，而非任何特殊的文化類型。我判斷雷菲德對俗民社會的刻畫是意圖應用於同處於某社會文化整合層次，而具有完全不同文化傳統的各社會。進一步的比較分析無疑地必將對該項概念重新加以定義，但目前我們可以假定大多數用以界定俗民社會的特質都是很有意義的。俗民社會是小型的、孤立的、人際關係密切的、同質的、以親屬關係為主、以隱含的目標與價值為取向，以及風行超自然信仰。

雷菲德並未嘗試對俗民社會以上的其他社會文化整合層次加以概念化，但在猶加敦（Yucatan）的研究（Redfield, 1941）中，他以都市社會作為一個對比的類型。受都市化的影響，俗民社會變得世俗化、個體化，與解組化。然而都市化却是使俗民社會整合於一個較大的社會文化體系之過程中的一種；因為都市只是這種體系中特化的一部份而已。若干俗民社會是以地區性特殊的次文化融合於國家中，一點都不受都市化的影響，其過程可說是一項重新適應而非轉變。即使俗民社會轉變成都市社會，個人不只是世俗化、個體化、與解組化，他同時也採納了科學或自然主義的解釋，以取代超自然的解釋，參預了都市中職業、階級、族羣，或其他社會文化的群體，大體上他重新整合於一種新的體系中。

雷菲德的俗民社會與俗民文化之概念，大致上奠基於他對猶加敦馬雅印第安人的研究。在歷史上，馬雅人的村落一度是都市

城邦與邦聯（有時被稱爲“帝國”）的一部分，在西班牙人摧毀國家的上層結構之後，這些村落變得相當的獨立。歷經西班牙人的征服，與其後的各種事件之波折，馬雅社會與文化的顯著穩定性顯示其整合的程度相當高。這項整合其性質基本上是類似於部落社會或是類似於其他文化傳統的所謂的“俗民社會”，則有賴跨文化的比較分析才能解答。“部落社會”這個術語顯然還是一個完全未經妥善界定的籠統性用語。一旦我們實證性的建立一套整合層次的類型體系，就可以考察簡單社會如何再整合於大型的社會文化體系，並對其過程作出綜合性的結論，超越雷菲德從都市化過程所歸結者。

顯然進一步的釐清工作有賴於確認出比俗民層次更低的各整合層次。生物性家庭或核心家庭代表結構上較低的一個層次，而在若干個例中也比高等形式早出現於歷史中。在西休松尼族以及絕大多數的大盆地休松尼族中（第六章），這個相當簡單的文化的所有特質，實際上都是在家庭的層次上整合與運作。家庭是生育、經濟、教育、政治，與宗教的單位。家庭獨立地撫養孩童、獲取食物，在其成員遭遇出生、疾病、死亡以及其他危機時給予照料。家庭幾乎對所有的事情都獨立地做決定。家庭對外人的依賴程度很低，其依賴的方式也甚爲有限，有時找巫師治病，有時與其他家庭合作打獵與舞蹈，在時機許可下也拜訪親友。但家庭能夠也確實幾乎一年到頭，不靠這些家庭外的關係獨立生活。家庭外的依賴所代表的，只是一個輕微的走向更高組織層次之傾向；一個家庭以上的結合並未成爲固定的形式。

核心家庭，不管它的多樣性，在每一個現代社會中都是基本

的單位，甚至可以假定從古到今它一直是人類社會的基本單位。在許多個例中，核心家庭極爲可能優先發生於擴展家庭、隊羣、社區，以及其他多家庭構成的形式。無論如何，在家庭與俗民社會之間，極可能有好幾個社會文化整合的層次應該加以分辨。而在俗民社會之上，也有許多大不相同的整合層次。但針對目前所需，我們只討論三個層次便已足夠，即核心家庭、俗民社會，與國家。這三者是性質獨特的組織體系，代表任何發展連續體中接續的階段，也構成高級社會文化體系中不同類型的文化成分。

俗民社會或多家庭的社會文化體系之發展是因爲某些活動需要有一個超家庭的組織才能完成。生產過程可能環繞著集體性的狩獵、漁撈、畜牧，或農耕而定形。財產權的建立需要以家庭之間的諒解爲條件。經濟行爲上的結合可能由羣體性的儀禮、親屬與朋友關係的擴展，以及娛樂性的活動來加強。配合文化傳統中發展出來的家庭之間的關係，社會形成了一個新結構，而社會控制與領導的模式也隨之出現。

多家庭構成的整合形式中最常見的是擴展的親屬羣體。但並非所有的民族都有基於親屬關係的擴展而構成的超家庭組織。核心家庭可能直接整合於一個大型的多親屬結構。

所謂的國家整合層次是以若干新模式的出現爲特徵，無數多家庭的聚體，或俗民社會，即憑藉這些新模式在一個大的體系中建立功能性的互相依賴。俗民的社區或其他俗民的社會文化的部分可能參預各項國家計劃，如灌溉渠道、道路、宗教建築等等的建設；可能爲了國家的需要或爲了與其他社區交換而生產特殊的食物與產品；可能加入其他社區以從事攻擊性或防禦性的戰爭；

可能接受有關財產、借貸、貿易等爲大家共同關切的事務之國家法令與規定。他們通常會接受一個國教。由於經濟、軍事，與宗教的需要，出現了社會控制體系，也因此造成了政治階層體系以及由階級與地位構成的社會體系。性質上完全不同的新機構也出現在國家層次上：政府的結構與國家關切的各種生活層面的控制，社會階層化，與全國性的文化成就。這些全都有其全國性的一面，與多樣的俗民文化的表現是完全不同的。

國家層次的社會文化體系亦可分爲多種，其特徵決定於環境與文化傳統等因素。但所有的國家可說是代表社會文化組織的一個較寬廣的層次，其包容性不是構成國家的家庭與社區之總合可企及的。

認爲社會文化發展的各階段都需要新的合作與互助之形式，而且人類社會可按照一般性的發展序列如家庭、村落，與國家，或禮俗社會與法理社會等等排列順序，這個觀念並不足爲奇。但這些基本上都是分類的概念。我想強調的是層次的概念可用作一項分析的工具以研究任何特殊的社會文化體系之內的變遷，因爲構成一個體系的各個部分是在不同階段而且歷經不同過程發展出來的。而雖然對整體的關係在功能上是特化的，但仍然負責一部份文化的整合。涵化的問題若從這觀點出發，則該現象不只可用要素的類別與整體的模式，而且可從功能的層次加以處理。凡是牽涉到現代國家的任何涵化狀況都必須如此處理，因爲不同類別的文化特質——宗教、經濟、政府等——都在國家、社區、階級、家庭等層次切割而且在不同的層次有不同的作用。例如國教涉及正式組織與教義，但兩者在不同社區與不同階級中的表現可能大

不相同，而大量的超自然信仰可能仍作用於個人與家庭層次。

涵化研究中的社會文化層次

三個簡要的個例將足以在這一章中說明在涵化的研究中社會文化層次的概念之效用，雖然在以後的其他章節中也很明顯地應用這項概念。本章的個例乃是要顯示這項概念如何能作為一項研究工具，而不是要呈現確切的實際成果，因為詳細的調查大部份尚未完成。西休松尼族的涵化之個例代表現代國家對一個家庭層次的社會文化整合之影響。西班牙人的征服下的印加（Inca）帝國的變遷則說明何以國家層次的文化比地方層次受到更劇烈的影響。環加勒比海的文化在西班牙人征服之後的變遷則顯示國家功能的喪失與文化降低為俗民社會的層次。

西休松尼族的涵化

要了解西休松尼族涵化的特徵，最好是與其他擁有部落文化的印第安族之涵化對比。美洲印第安人自從白人侵入之後就一直承受歐洲文化的國家層次與俗民層次之影響。影響印第安人的全國性制度包括了貿易關係，如毛皮、農產品，與工藝品的市場以及工業產品的來源；政府的服務如學校、醫院、就業計劃、現金與貨物的分配，以及擴大農場之補助；法律；保留區；以及許多限制性的設施。在許多個例中，部落事務遭到武力的干預。全國性的影響也可能透過特殊的團體如教會而介入。所有這些影響都

是透過各種經辦人員而達成的。但與國家機構的經辦人員之接觸經常不是持久性的或強而有力的，所以這些媒介人物的行為模式並未被印第安人接受到任何可認知的地步。

然而在許多個例中，印第安人與定居的白人——礦工、農人，與牧人——建立日常的接觸，使兩羣人有機會接受對方的俗民文化。早期以陷阱獵取毛皮的白人經常受印第安生活方式的強烈涵化。後來，務農的白人才引入美國鄉村的行為模式而開始影響印第安人。

印第安人對這些全國性模式與俗民或社區模式之反應則視他們在文化發展上的層次而定。大多數的印第安族都有某種多家庭的組織，這種非常團結的團體使個別的印第安人很難脫離其羣體而加入鄰近白人的鄉村文化。因此保留區既是羣體團結的結果同時也是其原因。只有極端涵化的個人能夠脫離部落生活而且衝破白人的種族偏見而像鄉間的白人一樣過活。

但土著模式不因爲個別的印第安人不加入白人社會即必然能保持不變。透過經濟、政府，以及宗教機構，所有的“部落”都被迫與美國全國性文化建立了依賴的關係。在大多數的個例中，較大的社會文化體系的影響是如此巨大以致於摧毀了土著的模式，而且經常帶來災難性的後果。對印第安人而言，羅斯福新政中最嚴重之缺點，即是在整個部落已日益依賴全國性的制度之時，尚假定可以保留一套未受污染之土著的生活態度與價值體系。在目前文化衝突最淒慘的個例中，納瓦合族 (Navaho) 是其中之一。該族完全依賴牲畜供應全國市場作爲現金收入的來源，這使他們彼此處於競爭狀態，而使土著文化瀕於瓦解。這情況由於牧草資

源的有限而更加惡化。

擁有相當嚴密的社區文化組織的印第安人所經驗的重大困難並未發生於西休松尼族。當白種的礦工與牧人在一個世紀前進入他們的領土之時，個別的家庭很輕易的就依附於白人社區。當他們的狩獵與採集資源被用盡了，他們就作工過活，而工資是足以維持他們原本的生活水準的。後來，他們有了保留區，但區內土地幾乎只夠居住而已。少數人獲得可耕地而從事小規模的耕作，其生活一如鄰近的白人。但是大多數的西休松尼人只是鬆散的屬於某一地區或某一團體，因為他們原本沒有親屬與朋友之外的社區組織。個人通常在各地流浪，如果有交通工具則混跡所至可達數百英里。

就大體而言，西休松尼族的涵化主要是透過與白人面對面的交往，而非透過政府的服務。學校、醫療服務、就業計劃，以及其他聯邦福利的影響是極為有限的。各種設施都很欠缺，而他們又是一個好動的民族。與農村白人的交往並非持久性的，但已足使休松尼人同化於大盆地的美國牧場與礦場之次文化，尤其是在經濟需要迫使他們成為流動性的薪資勞工的地方。但涵化並沒有去除所有傳統的行爲，涵化主要是爲了調適於鄉間的白人文化而將若干行爲模式加以修正而已。涵化帶來的是薪資勞動、白人的服飾、居室、運輸、食物、其他物資、英語的使用與文字，以及與白人交往的適應能力，然而種族偏見却使他們不能全面參預白人的社會關係網路。但是休松尼人保存了許多有關親屬關係、兒童養育、薩滿教、超自然的靈力與巫術，以及娛樂（尤其是賭博性的遊戲）等方面的行爲與信仰。

很多其他的美洲印第安族羣在土著文化的其他部份喪失之後，也保存了這一類的文化特質。這些特質都是運作於家庭層次的，所以不像羣體的模式那般遭到摧毀。西休松尼族與其他大多數的印第安族的不同之處在於他們並沒有超家庭層次的制度被瓦解的經驗。個別的家庭能夠不必面對任何衝突而以最有利的方式自由地調適於變遷的情況。也許這是他們一般而言對白人相當友善，並不表現任何深刻的敵意之原因。

印加帝國的變遷

在西班牙人入侵的時候，南美安第斯山區的印加人有一個相當發展的帝國。西班牙人的征服使全國性的制度造成激烈的改變，但較低層次的土著文化受到的影響則少很多。

原來的印加帝國是由高度中央集權的政治、軍事、經濟，與宗教制度控制。這些都是在帝國形成的過程中發展而成，帝國的制度加諸於城邦正如同城邦的制度先前加諸於各地方社區。印加的制度對城邦與社區的影響大到使帝國能夠運作的程度為止；這並不意味所有低層次的事物都必須改變。許多都是維持不變的。帝國的政體結構是由地位的體系所構成，皇家成員擁有比較重要的地位，其他較不重要的位置則留給各地的統治者。與國家不發生衝突的社區事務還是用印加帝國之前的方式處理。經濟生產方式則由帝國重新組織以便一部份的貨物與勞務運送給統治的科層管理機構以及印加日神殿，但家庭與村落中所生產與消費的物品其種類與數量並無太大變化，除了引進大量生產的方法之外。各

社區都被迫將印加的日神當作最高的神，但地方性的神、教派，與儀式，以及家庭中的偶像、祭壇，與信仰並未受到干擾。

西班牙人征服印加之後，印加帝國的制度，由西班牙國家性的制度所代替，但低層次的土著文化却沒有劇烈改變。西班牙人占據了政治體系中的重要位置，而西班牙的法律也只施行到足以維護西班牙制度的程度。但許多地方性的統治者仍保留他們的地位，而大部份的村落活動仍然照舊進行。西班牙的經濟模式引入了一個現金生產、貨幣、信用與商業的體系，但西班牙人的主要政策是為西班牙王與上層階級收割財富，特別是黃金。不再貢獻貨物與勞務給印加的統治階級，一般人民被徵召去開金礦以供出口，也被迫以各種形式向征服者繳納貢獻。然而一旦這些義務完成之後，村落與家庭事務仍然還是以傳統方式在進行。

同樣的，西班牙宗教對印加文化的影響也因層次的不同而異。在封建時代的西班牙天主教可以裁可以及施行國家政策。征服印加之後，天主教完全取代了印加的日神崇拜，因為它不能容忍一個敵對的國教。所有的秘魯人名義上都變成天主教徒，接受上帝與聖徒，並向教會奉獻；但他們並沒有放棄地方神、祖先崇拜、家神、薩滿信仰，以及其他低層次的宗教形式。而天主教的神父則不置可否地僅將這些社區與家庭的宗教活動視為異教徒的行爲，如果不危及國教是無害的。

現代的秘魯共和國與十六世紀殖民地時期的秘魯是大不相同的，但土著的社區文化與家庭文化在受現代工商業沖擊最小的地區仍泰半留存。但是歷經數個世紀以來，全國性的經濟模式已深重打擊社區文化的核心。經濟作物的生產已使得獨立的小農與大

農場的工人與全國性的社會發生關聯。製陶、紡織以及其他工廠中的薪資勞動、軍中服役、參加道路與其他的政府計劃的建設，以及從事許多以現金收入爲主的職業，加上土地的喪失，這一切都在摧毀土著社區的基礎，使印第安人變成一個全國性的勞動階級。階級的次文化團體在各個社區廣泛的擴展而取代了地方的社會文化環節。這項趨勢正在世界各地發生著，因爲土著人口陷入於工業世界是透過現金商品的專業化生產。

環加勒比海文化在征服之後的變遷

在一些環加勒比海的印第安人中，西班牙人的征服摧毀了土著的國家制度，但却未有效的以西班牙的國家模式代替。這些民族最後在文化上退化爲一個社區層次的社會文化組織。

這項退化的過程可以巴拿馬地峽的庫那一奎發（Cuna-Cueva）印第安人作爲說明（Lothrop, 1948, a, b; Stout, 1948）。考古學上的證據與歷史的資料顯示在被征服時這些印第安人已有一個相當發展的國家組織。統治階級由酋長與貴族構成，其地位可由豐富的墓葬獲得證明。與這些統治者一同殉葬的有其妻妾、僕從，以及許多奢侈品，如金器、雕石、珍珠、寶石，與陶器。祭師也屬於上層階級，他們所主持的一項儀式要以活人獻祭。因爲戰俘可作爲獻祭的犧牲品，所以戰士爭相取得俘虜以求地位的變遷。一般人民則務農；有些擔任匠人，爲國家生產奢侈品。最下一級是所謂的奴隸，顯然是女性的俘虜以及尚未被當成獻禮的男性俘虜。

西班牙人的征服對庫那印第安人的打擊甚重，各項國家制度都被掃除了。軍事的遠征消除了上層階級並沒收了他們的財富。以人爲犧牲以及奠基於其上的國家宗教却被禁止了。但是西班牙的統治與天主教會並不能有效的取代土著的制度，因爲人民遷移到西班牙人不想跟著去的地區。雖然不受西班牙人的干擾，但也不能維持國家的功能，庫那印第安人只好恢復社區層次的生活。近代的庫那社區之內涵與組織極爲類似於南美赤道雨林的印第安人，而這種類型的文化應該一直是比較發展的環加勒比海國家組織的一部份。今日的庫那印第安人爲家庭的消費而耕作與製作器具。在上層階級被掃除之後，他們已不再製作奢侈品。目前的製造物包括杆欄屋、獨木舟、竹籃、陶器，與樹皮布。村落是最大的政治單位，由一個頭目控制，並有一個或幾個薩滿協助他。這些薩滿並無傳統的祭師之功能，因爲國教遭摧毀之後只剩下簡單的村落宗教，以執行女子成年禮與喪葬儀式爲主。

結 論

在上述的三個個例中，如果土著社會的變遷只依據整體的文化模式或形貌的概念來探討，則涵化的意義將喪失泰半。不論結論的對錯，文化與社會的互助顯然發生在一些不同的層次上。國家、社區，與家庭層次被選出作爲說明，但對於某些問題，無疑的還有其他層次可以表現更深重的意義。

社會文化整合層次的概念是一項了解文化變遷的利器，因爲總有一些現象用其他的參考架構無法加以解釋。文化的任何層面

——經濟、社會、政治，或宗教——在全國性的層次與次文化的層次都有不同的意義。換句話說，個人對文化的參與在家庭、社區，與國家的層次都有所不同的。作為家庭的一員，一個人關切的是人類最基本的需要——生育、生計、養育、疾病與死亡。即使有時社區與國家制度會出來協助家庭，這些功能仍可能是家庭存在的主要原因。因為它們直接涉及生物性的生存，所以人們對家庭投入了大量的情感——包括性與飢餓、對疾病與死亡的恐懼，以及社會性的焦慮。在個體的發展過程中，家庭的功能是個人最早習得的，也是內化最深的態度。這很可能就是在文化變遷中為什麼運作於家庭層次的行為是最不易改變的道理。

個人作為家庭、社區、與國家的成員，其行為反應當然必須像一個完整的個人。但是社區的功能可能不需完全改變家庭即可發展。新的合作與社會互助之模式減輕了家庭的若干責任並使其對大型的社會文化單位產生特殊的依賴。但這些模式絕不能取代家庭的所有功能。

國家的功能可能透過社區再傳到個人，也可能直接的影響到個人。但他不能因為他是國家的一員而放棄他在家庭與社區中的角色。他與國家的關係要視他所從屬的地方團體或階級的次文化而定。

這些觀察對全國性的特質與國民性的研究之意義是極為明顯的。個人行為絕不是研究全國人口中隨機抽出的樣本即可獲得了解的。先前所界定的全國性文化的各層面——全國性制度、全國性文化成就、次文化的模式、家庭模式、不同次文化團體中的作為，以及公分母——都應加以區別，並認識其個別的角色。各個

層面的意義視個別文化而定，因此對個別文化加以適當的概念化是至為緊要的。

因為全國性特質與國民性的研究目前頗為風行，所以我才提出社會文化組織層次的概念對這些研究的重要性。但是這項概念對將來勢必極為重要的另一個問題或人類學的目標也極有價值。跨文化有效法則或規律的追求固然受挫於學者的缺乏興趣，但另一項同等重要的因素是缺乏適當的方法論工具。只要任何文化傳統的各發展階段一直被視為只有量的差異而各傳統被視為具有質的獨特性，則跨文化規律的探討是毫無希望的。但是各階段若被視為具有質的獨特性，我們就可以嘗試去建立適用於一個文化傳統以上的發展類型體系。即使這一套類型體系只根據上述的一般形式而建立，它亦將有助於分析形式之間的變遷過程。社會文化體系內部組織的層次之區分也將有助於規律的發現。取代整體的形貌——其獨特性完全來自其定義——的研究，我們可以孤立出特殊的成分；而因為它們與整體的關係業經分析，所以可以與其他文化傳統中的類似成分作比較。

第四章

國家內部的各種社會文化體系[●]

整合層次的概念可應用於發展序列中新類型的組織之出現，同樣也可應用於現代國家的內部結構。最重要的內部分化在一方面是全國性的（與國際性的）模式，在另一方面是次文化或社會文化的各環節。一旦澄清了這項區別，全國性文化的其他層面，如全國性特質、國民性、全國性文化成就，以及制度性行為等，都可以連接到不同的整合層次。

全國性模式與次文化

全國性模式乃文化的一些部份或層面作用於全國性的層次

● 本章提出的諸概念大致是在波多黎各調查上層階級與四個不同的鄉村社區時發展而成。

者，例如立法體系與法律條文、政府結構、教育體系、軍隊、組織性的宗教、貨幣、銀行、商業，與公共服務等。這些不同的全國性模式傳統上是各個不同的學科研究的項目，各自使用其獨特的研究方法。雖然這些模式廣義而言是文化的一部份，但民族誌的方法完全未被用於分析它們的主要特質。

以民族學的方法研究全國性的制度或模式只能處理文化上規定的制度性行為，亦即因個人參預制度而可加以預期的那種形式化與定型的行為。但是這類行為只能表現個人的次文化以及制度的所有功能之一小部份。在工廠中相遇的工人、辦事員、推銷員、經理，與股東等遵守著工作情境中的若干行為之期待。雖然他們不同的角色與地位可以為他們工作之餘的生活提供若干線索，但個人所從屬的次文化之整體——宗教、家庭生活，以及其他特質——並不直接表現在工廠中。同樣地，僅僅觀察工廠中的行為並不能掌握工廠與整個技術、借貸、產銷等體系的關係。其他許多制度化的情境，如教會、學校、電影院、壘球場等等，從不同的次文化吸收參預者，但又有自身的行為標準。即使在有些地方這些情境容許階級的區分，例如表現於下層階級對上層階級的尊敬，但亦不能揭示這些階級之間其次文化的差異之本質。

只有在一個大眾傳播發展良好、生活水準高，以及社會經濟流動性相當高的國家，如美國，由於能夠接受不同次文化的成員之制度化的情境不斷地增加，所以共有的行為占了絕對優勢而次文化的差異相對地減少。甚至在美國各次文化也尚未被完全消除，但消除過程已經很深，尤其是在擁有大量可供階級間接觸的情境之都市中心，以致於次文化的差異易於被低估而全國共有的行為

易於被高估。

全國性制度有其功能與結構的層面，與個人的文化性行爲可以有所區分。製造、運銷，與貿易的過程，像貨幣與銀行的原則一樣，是以經濟學的特殊方法加以研究，而這些方法不必考慮到與工廠或銀行有關的人是如何生活。政府結構與立法體系之分析所要處理的是與立法者的次文化完全不同層次的現象。有時爲了某些目的，了解與經濟或立法過程有關的人之行爲模式可能甚爲重要，但這些過程的若干層面最好還是以經濟學與政治學的特殊方法加以研究。

個人生活於一套全國性的制度之架構下，但一個人非經濟性的日常活動一般是在一個非常小的社會環節中進行，而這環節所包括的是相類似的人，所以他們可以說擁有一次文化。社會文化環節主要有二種型。第一是有地域獨特性的環節如社區、鄉村的鄰里，以及少數民族，這些可視爲大社會中垂直的環節（vertical cleavages）。第二是水平的環節（horizontal cleavages），各環節的劃分是依據職業或階級的界線，在某些文化中是喀斯德的界線。這些可能會跨越各地方性的環節。

社會在部落的層次只有地方性的即垂直的環節，各隊羣、村落，或其他環節皆個自構成一個相當獨立的功能單位，其內部沒有階級結構的存在，（當然有許多所謂的“部落”，如西非等地者，其內部分化爲許多跨越地方羣體的環節）。但是比較發展的社會文化體系則兼備兩種環節。例如歐洲的封建莊園是一個非常整合的社會，在運作上相當獨立於大社會，而又由兩個獨特但互相依賴的階級所構成。現代的工業化及其附隨影響造成了新類型的

全國性模式，這些模式雖然造成許多全國性的制度，但也造成水平性的劇烈分化。職業分化不只將勞動階級分裂為許多特殊的團體，它也創造了許多不同的新中產階級。它也傾向於在不同社區中相對應的環節之間建立連繫。在某些個例中，屬於同一水平環節但分居各地的人之間比同一社區之內但屬於不同水平環節的人之間有更多的文化類似性與更強的忠誠感。

幾乎所有現代的社區都由數個不同的社會文化環節所構成，各自擁有不等的社會地位。這暗示階級可有一文化性的定義：階級是以層級性順序排列的社會文化團體、次文化，或環節。但這種層級主要是在一地之內作用。如果兩地的次文化不同，則在兩地有相同的相對地位之兩個環節並不必然是對等的。

在十六與十七世紀，波多黎各有幾個市鎮與大農場，其內部分化為許多社會文化的環節，但鄉村社會的主要類型是簡單、未分化、自給自足的農場。在十八世紀，栽培現金作物的大農場與作為商業與行政中心的鄉村社區開始大規模的發展。那時起包括一個市鎮中心與外圍的無數農場的社區是大多數人民生活於其中的結構與功能體。這些社區並非文化上同質的單位，如有文字以前的原始社會，因為市鎮與鄉村之間，市鎮中的商人、匠人，與工人之間，鄉村中的地主與工人之間、大小地主之間，以及地主與佃農之間，都有重大的社會文化之差異。但社區仍具有高度的社會文化整合性。它是地方產品初步運銷的中心也是商品最後分配的中心；它是教會、學校、醫療、治安等服務直接佈達人民的所在；而它也是人民成長、受教育、結婚、工作、社交、禮拜，與娛樂的場所。在社區之中不同的次文化團體以一套互惠的面對

面關係彼此互動[●]。

雖然全國性模式或制度與次文化環節兩者是可區分的也必須分別處理，但兩者在功能上是如此地相互依賴，以致於若不探討兩者的關聯則我們對兩者都無法徹底了解。例如在對當代波多黎各文化的分析中就發現了全國性的模式中有兩個層面必須加以區分：第一是比較正式、全島性，與制度化的層面，如政府與法律體系、政黨、工會、教育體系、進出口貿易、貨幣、銀行，與信用組織、教會與教義、軍隊、某些有組織的體育活動等等；第二是這些全國性模式在各社區的表現。

在波多黎各，政府機構的組織與控制是以全島為基礎，但是在地方社區中的政府人員則必須將他的工作與當地的實際狀況配合。衛生、教育、農業推廣工作以及其他的服務對不同的社區以及社區中不同的階級都有其特殊的意義。有些社區強調教育的價值，有些則不然；有些社區利用衛生所，有些則依賴草藥；諸如此端。相同的，天主教信仰的表現方式、政治態度，以及對法律的遵守也有地方性的差異。雖然天主教會具有國際性的組織、標準化的儀式，與教義，但只有在上層階級可發現最多的正統信徒。在某些社區中，“天主教”是對聖徒的崇拜；在其他社區中，天主教則與巫術、靈魂信仰，甚至新教混合。要了解任何全國性模式的地方性表現，則必須顧及次文化環節與社區的獨特狀況。

但是社區文化並非完全由正式的全國性制度的地方層面所構

● 當然社區可分為很多種類，各自有不同的特徵與功能。目前極需要有一套初步的類型與術語。

成。例如家庭就純粹是地方性的。確實某種類型的家庭可能在一個區域非常盛行，而婚姻法規可能普及於全國性的層次，但家庭並不是任何全國性的組織功能上的一部份。因此與銀行或政黨相比，家庭是一個不同種類的制度。其他的地方文化之特質亦是如此，例如聚落形態。但家庭與聚落形態兩者都受到全國性制度巨大的影響。

全島性制度的兩個層面，即正式的與非正式的、全國性的與

地方的層面	正式的全島性或跨島性的層面
生計農業	政府的法令與援助
經濟作物的生產與貿易	全島的經濟、世界市場、信用的來源等
土地所有權	基本經濟、土地法規、繼承制度
聚落模式	無
婚姻與家庭	婚姻與繼承的法規
社會階級	全島性的社會結構
職業團體	經濟體系與全島性的特化
工會支部	工會
地方政府	國家政府
政治歸屬與意識型態	國家政黨與意識型態
地方社團	全國性的社團與會社
教會與超自然信仰	組織性的宗教
學校與學習	教育體系與大眾傳播工具
娛樂	組織性的體育活動，如壘球
醫院、醫生、治療者	政府的醫療設施

地方的，反映了社會科學中傳統的分工方式，也暗示了合作的方法。前者是各門專家的主題；後者則適合由文化人類學或社會人類學研究，因為非正式制度在社區與階級中的表現正顯示出這些社會文化環節的特質。上一頁的對照表雖不完全，可以說明這兩個層面為何既是獨特的又是相輔相成的。

一個發展緩慢而相當靜態的社會將能擁有一個整合完善的整體文化，在其中全國性制度與各社會文化環節兩者將建立起相當穩定與固定的相互關係。在歐洲的封建模式中，基於大地主所有制的社區乃一個國家功能上的一部份，因為全國性的政府、宗教，與社會制度規範並支持鄉村的土地利用與所有權制度。但是整體形貌的任何一部分若徹底改變，則整體就必須再調整。要了解再調整的過程就需要科際的合作，亦即社區層次與全國性層次都要研究。自從西班牙人的征服之後，過去四個半世紀以來，波多黎各的鄉村社區歷經劇烈的轉變。對這些轉變的了解需要在社區層次上研究文化上對土地利用的調適，在全國性層次上研究在西班牙殖民時期與美國統治時期發生於島嶼上的變遷。強調全國性制度的詳盡分析則超出於人類學研究的範圍。然而這些制度還是必須被列入考慮，因為地方社區是在全國性或全島性的制度架構下存在與發展的。

全國性模式與全國性文化成就

任何文化都有若干層面，諸如藝術、文學、音樂、哲學、科學，與意識型態，是歸屬於人文學科而非社會科學。因為這些共

同代表一個國家在知識與美學上最高的成就，所以有時被稱為全國性的文化成就。

在任何高於部落層次的社會文化體系中，全國性的成就很有必要與民俗的成就區分開來。在大半的人類歷史中，美術、音樂，與文學是為國家、政府，或代表它們的階級而生產的；知識上與科學上的發現也是由祭師階級或統治階級的成員所完成。雖然全國性的成就傾向於往外與往下滲透而及於一般人民，但這些成就被社會所有環節消費的可能性是與羣衆教育以及大眾傳播與消費的工具之多寡成比例的。因此，民俗的音樂、文學、藝術、舞蹈、宗教思想，以及意識型態也蓬勃發展，而這些有時會因地而異，有時不會。

記住這項區別是很有必要的，因為全國性文化經常被認為就只是這些美學與知識的成就，而這些成就實際上在許多社會只為上層階級所了解，與孤立的無文字的俗民社區毫無關聯。俗民社區可能有限度的參預這些成就的表現，例如在宗教儀禮中。

全國性模式與上層階級

波多黎各上層階級的次文化歷來在很多重要的層面都不同於其他社會文化環節的次文化，其獨特不只因為與其他階級比較時上層階級擁有大量財富與優越的社會地位，也因為這個階級與全國性模式或制度有特殊的關係，在權力結構中也有其角色。

在人類歷史中，一旦社會文化體系發展至國家的層次，國家的制度通常就造成特殊的統治階級，其次文化可能一大半是與全

國性制度有關。這個現象可用古代的水利文明如猶加敦的馬雅文明或青銅器時代的埃及文明作簡要的說明。這些社會的政治、宗教，與軍事制度產生統治的上層階級，他們控制了國家的水利工程、財貨的分配、軍事事務、政府，與宗教，而他們的次文化行爲一大半受他們所參預的國家事務決定。公共事務的管理是他們日常生活的一部份。他們是曆法、數學、文字、文學，以及國家的意識型態之創造者，也只有他們完全了解這些事務。因此，他們是全國性美術與知識成就的生產者與消費者，這些成就某種程度上是下層階級所不能了解的。

在當代社會中，全國性的制度造成了大幅度地職業的與特化地位的分化，不像古代社會基本上只有兩個階級。然而，通常只有上層階級了解與控制全國性的制度、利用高等教育、技術上的發明、高級的醫療等等，並將全國性文學、藝術、音樂，與戲劇的最高成就融入其日常生活。上層階級從地方性觀點是最不整合的，他們是最具有世界性的。在許多方面其生活方式代表一個國際的上層階級文化。隨著技術的發展、生活水準的提高、大眾傳播的發達，這些全國性的成就逐漸普及於中層階級與下層階級。同時，新的全國性與國際性的特質又陸續出現，而最先獲得這些特質的是上層階級。

這不是說所有的文化變遷都源自上層階級。全國性制度的變遷，如我們所見，可能滲透到社區與家庭。此外，全盤模式的失衡可能會源自人口過多、財富的集中、社會與經濟結構的重整，或中下階級的不滿，這些導致不同程度的社會運動，從個人的抗爭、集體的抗爭、政治行動到革命；所有的運動都造成權力結構

的改變以及整個社會經濟體系的翻修。在波多黎各，一般人民比在西班牙人統治下確實已獲得更多的權力，而權力轉移到中下階級之後許多全國性的變遷已影響到整個文化。

同時，波多黎各的上層階級在權力結構中保留了一個特出但非常不清楚的地位；而上層階級也比其他任何階級更參預全國性的制度。此外，他們比其他階級在採借外國的文化特質上占了比較有利的地位。這個階級在文化上的獨特性大致是因為他們參預全國性的特質以及他們採納島外來的行爲模式。不論他們在權力結構中扮演什麼角色，他們的財富、機會、流動性，與接觸使他們成爲世界性的，就像任何上層階級一樣。即使依據美國的標準，他們也是上層階級，而其中有許多是長時間的住在美國本土。這個階級向美國本土的富人學到政治態度、經濟行爲、社會行爲的形式、知識的興趣、娛樂方式，以及其他文化特質。隨著生活水準的改進、教育，與其他機會普及於波多黎各，上層階級的許多文化特質開始出現於其他階級之間。但是要了解一般人民的涵化過程，務必要知道他們並非機械式的模倣美國的行爲或波多黎各上層階級的行爲。任何採借都是以機會與需要爲基礎，而因爲這些因素在各地區並不相同，被採借的文化都須重新調適以配合各社區的模式。

全國性的特質

我已強調過我們應將一個現代國家的文化看成是由無數個次文化所構成，也看成由全國人民共有的諸特質所構成，這些特質

使一國的人民得以別於另一國的人民。現在我們就要探討這些共有特質或全國性特質的本質。

在部落社會，共有的特質幾乎就等於是整個文化。它代表家庭與“部落”（通常是隊羣、世系羣，或社區）層次的功能與整合，除此之外沒有更大的整合單位。個人從他的次文化羣體之成員處學得這些共有的特質。但是，一個當代社會的全國性特質。則是由不同種類與不同來源的特質所構成。

全國性的文化由三種特質所構成：第一、強迫性的服從基本的全國性制度所造成的特質；第二，共同的文化傳統，如波多黎各的西班牙傳統所造成的特質；第三，大眾傳播工具所造成的一致性。但這三者都不必然會使所有的行為都具有一致性。

一個國家的所有成員都參加同一個經濟體系，受同一套法律之約束，接受大致類似的公共教育與其他福利，也都必須納稅與服兵役等等。但全國性制度本身實際上可能不會造成各次文化羣體之間的類似性，反而可能造成內部的異質性。一個自由企業與工業化的經濟體系將拜金主義與競爭心理帶給社會中所有的環節，但它也加強了工廠主人與工人、地主與農民、商人與消費者之間的差異。此外，經濟發展帶來地區的特化、農業生產方式的改變，以及經濟地位的分化。對教育、政府，與其他全國性制度的參預在相當程度上成爲個人經濟地位的函數。在波多黎各，全國性制度的影響在美國統治下比先前在西班牙統治下大爲擴張，島上內部的異質性也因此而增加。除此之外，全國性的新趨勢所造成的社會文化羣體中，有許多並無波多黎各的特色，反而是非常類似於世界各地在同樣的經濟與政治因素下所造成的羣體。因

此基本的全國性制度絕不能被視為與個人行為在文化上的一致同義，或視之為造成一致性的必要原因。

第二類的國民一致性是由基本文化傳統下的各特質所構成。波多黎各與其他拉丁美洲的國家都繼承了相當多的西班牙傳統。對這項傳統的存在與其重要性通常是引以下特質作為證據：西班牙語；雙重標準與家庭中男子的優勢地位；儀式性親屬；供散步用的林蔭道；廣場；天主教；彩票；鬥雞；西班牙風格的音樂、文學、藝術與建築；強調精神與人文而非商業的價值；對詩歌、文學，與哲學而非對科學與工業的興趣；強調友善的人際關係而非競爭性的個人主義。但是這些西班牙傳統下的特質可分為幾個範疇，各自為不同的階級所強調。

傳統的西班牙社會文化體系有兩個階級：富有的地主與公職及神職人員構成上層階級；而農場工人與匠人構成下層階級。一般認為拉丁美洲之典型的特質中，有許多基本上是上層階級的特質，仰賴著下層階級所無的財富、閒暇，與地位才能存在。例如哲學價值、藝術、文學，與音樂的修養都需要有相當的教育與經濟為基礎。下層階級，尤其是在封建農莊之傳統下的下層階級，都因為貧窮、不識字、專注於求得溫飽，以致於不能探究非民俗層次的哲學與美學；在民俗這個層次，哲學就是各種價值觀，而對美學的興趣是不易與宗教及經濟劃分的。正統天主教大致上是一個上層階級的宗教，而各種不太正統的天主教則見之於下層階級中。甚至父權家庭與雙重的道德標準也表示一個人的地位，財產與婚姻形式的安排，所以這些主要是上層階級的特質。在下層階級中，男人的支配性地位在某些情況下可能大為衰微，而女人

成爲家庭的核⼼；對婚姻外之性關係的“雙重標準”也因婚姻大多未行儀式而顯得毫無意義。這就是說在收入很低、沒有財產、工作不穩定的家庭中，男女雙方的意願是維繫婚姻的唯一基礎。既然沒有財產上的顧慮或國家的管制，婚姻並未登記或在教堂舉行儀式，所以男女雙方隨時都可分開。因爲子女跟隨母親，而她能先後有許多配偶，所以實際上構成一個家庭的是婦女及其子女。如果男人與別的女人發生性關係，這表示其結合關係的終止，而不表示在雙重標準下男人可以有婚外性行爲。

在有西班牙傳統的國家中，這兩個階級一度共有：一，共同遵從國家的法律與其他的制度，但這些制度都支持並認可上層階級的優越地位與特權；二，一套不言而喻的了解以及習慣性的行爲與態度，調節著兩階級間的支配與順從之關係，控制著階級間的互動；三，某種形式的次要的制度性行爲如鬥雞、摸彩、散步等，與國家制度沒有密切的功能關係。但階級的劃分甚至存在於兩階級混合的情境中。下層階級對上層階級的順從表現於隔離，甚至在街上行走時亦復如此，在公共的交通工具、教堂、戲院、鬥雞場，以及散步的道路上經常有實際的隔離。這些現象在今日拉丁美洲的若干地區還可發現。

因此西班牙傳統中的特質，多數是表現各次文化的特質，只有少數才表現全國性的文化特質。在舊有的社會結構還存在的地方，如波多黎各的咖啡種植區，上層階級繼續展示所謂“典型”的西班牙模式，而下層階級則保留其民俗模式。在上層階級衰微而中層階級在工業化影響下興起之處，西班牙傳統的主要遺留是在語言、藝術、音樂，與娛樂活動方面，過去這些並未強固的整

合於舊有的全國性模式或各次文化。過去調節階級間關係的每一套態度已在現代的趨勢衝擊下日漸消逝。

波多黎各的處境類似於日本。潘乃德 (Benedict, 1946) 對日本的分析強調若干普遍被接受的態度與行爲特質之重要性，因爲這些指導一個人如何與地位階層中不同地位的人相處。但在這兩個國家，現代的影響正在摧毀這些權威式的講私情的關係，並代之以比較不講私情與商業的標準 (Embree, 1939)。

因此就大體而論，西班牙傳統的全國性特質只包含幾種次要的文化特質而已。而全國性模式造成各次文化之間的差異，而非相似。在美國的影響下，許多新的特質被引入了，如柏油路、汽車、衛生設備、大眾教育等。但如先前所述，這些要等到財富、機會、金錢取向等已遍存於所有的階級才能變成全國性的特質。對這些特質的利用，實際上有很大的差異。也在美國影響下，若干既不仰賴全國性模式也不仰賴各次文化的次要特質也被引入而且趨向一致性。例如棒球已成爲所有階級與所有地區的主要運動項目。

全國性特質的第三項主要來源是大眾傳播工具。異於全國性模式或制度對各次文化的影響，教育、收音機、報紙、電影，以及其他工具都非常傾向於剷平次文化的差異，以致經濟地位將使個人放棄其次文化而接受全國性的模式。經常的宣傳與灌輸影響到個人對兒童養育、娛樂、全國性的政治與經濟制度，甚至國際關係的看法。大眾傳播也使得人口中的各個環節皆可以接觸到藝術、文學、音樂，與科學上的全國性文化成就。

最後我必須提到兒童養育措施與家庭類型，根據當代的若干

人類學者，這些具有全國的一致性，並且是形成國民性的重要因素。國民性之概念將於以下討論，在此我只想指出每一個國家的所有國民在兒童的餵養、斷奶、照料、大小便訓練、縛裹等方面有沒有相似的措施是一個實證性的問題。這些措施作用於家庭的層次，並不受全國性制度的直接約束。事實上我們可以預期不同的次文化羣體將有不同的兒童養育措施正如其各有不同的家庭結構。以下各方面都表現階級間的差異：母親能用於與孩童相處的時間，用親戚或雇用護士以照顧孩童，飲食，兄弟姊妹與其他親屬的數目以及他們與孩童的關係，父親的家庭地位等等。此外，包容了好幾個少數民族的國家——像俄國、波蘭、中國，或墨西哥是因政治擴張而包容了不同的文化，像美國是因為移民而擁有許多少數民族——必然在家庭模式上缺乏一致性。只有在經濟機會允許大眾傳播的發展而影響到家庭層次的地方，才會有一致性出現。

由此分析可以看出全國性特質乃是一個非常複雜的問題。在波多黎各，各區域與各階級的次文化都非常獨特，以致沒有那一個社區能代表全島的縮影。要確認共同行爲的核心就需要在全島中仔細抽樣。但這個共同核心將不會很有解釋力，因為大多數的共有特質對不同的次文化有不同的意義。彩票對若干羣體主要是一種娛樂；而對不可能在社會經濟地位上流動的人而言，它代表獲得一筆資金以開創事業的唯一機會。散步在若干市鎮是男女約會的一種形式，而在其他市鎮則只是傍晚時候的遨遊。儀式性親屬雖在波多黎各甚為普遍，但具有數種非常不同的功能，各自反映地方性的社會與經濟模式。島上所有的人都試圖於改善自己的

生活，但達成社會經濟流動的具體方法則視工作、教育，以及其他機會的多寡而定。

大多數的全國性特質皆有不同的地方性意義，因為它們是不同的次文化的整體模式中之功能部份。要充分揭示這些地方性的差異，以一份包容文化各層面的問卷在全島人口中抽樣調查是不夠的。這樣一步驟將遭遇許多幾乎不可克服的困難。在認識各次文化之前，要提出一套適當的問題是不可能的；要調查整個國家的文化之各層面將是一項不可能完成的任務；而且要在短時間的訪問中獲得正確的答覆也將是非常困難的。更重要的是，問卷的分析不能顯示各次文化的模式中現象之間的功能關係。統計上變數間的相關可顯示若干特質是彼此相關的，但不能顯示其原因。這一類的結果不能取代民族誌的方法——長期、密集的現場觀察，以及將每一個次文化當作整體來分析。即使在最佳狀況下，問卷也只能大致指出若干變數可能值得作更詳細的調查。

第五章

美洲土著的文化區與文化類型： 方法論的探討[●]

分類體系的啓發性角色

雖然分類問題在所有方法論的探討中都不可避免要提及，但文化的分類問題值得另外再加探討。這一章將以美洲研究的理論與發現為基礎來討論文化分類的問題。我們必須特別重視文化區的概念，因為這項概念在美國人類學者的思想中扮演如此重大的角色，使他們一般都將土著文化的資料依區域而分類。其他的分類體系，如德奧的人類學家所用的文化圈，對美國人類學的方法論幾乎沒有任何影響。同樣的，英國的功能探究法如馬凌諾斯基

● 本文原來是為美國人類學學會1952年年會中一個以美洲土著文化為主題的討論會而寫。1953年2月，中西部人類學者在芝加哥舉行的會議中曾觸及該文中若干基本論點。與其另作評論，我改寫了本文。改寫中特別強調了文化區類型以及補足性的諸概念如同一、時文化類型，與時文化規律等在概念上與分類上的含意。

與芮伯朗所代表者雖在美洲研究中激發了一些新想法，但並未導致任何系統性的分類。單線演化論的文化分類體系雖在上個世紀廣被接受而目前俄國的人類學者亦衷心支持，但當代的西方人類學者並未廣泛使用。不過，多線演化的概念（第一章）可以作為文化分類的基礎。

我們似乎已不必重述任何像分類這種科學方法作為一項運作的工具，其有效性與用處完全根據它所要解決的問題而定，也不必重述文化的“事實”僅僅是人類行為的概念化，其意義完全得自它們與某問題或參考架構的關聯性。但是在實際上要把方法本身——例如全觀法、比較法、歷史法、分層法或分類法——當作目的，或把它視為人類學的特徵（也就是人類學之主題的天生本質使然），都是很容易犯的錯誤。

文化區的概念在人類學者的研究中已變成非常重要的工具，以致於對它存疑就像是在懷疑人類學本身一樣。這項概念在描述性的民族學與教學中的偉大價值幾乎業已導致它被具體化為自然界中的一項客觀而天生的特質。它業已導出一項假設——雖然大多數的人類學者極可能在理論上否定它，但很可能在實際研究上接受它——即文化的“事實”乃獨立於問題而存在，因此，一本“理想的”民族誌將可記錄所有的文化資料作永久性的保存。然而一旦考慮到現代的問題以及與這些問題相干的事實，這項陳述就不能成立了。例如文化與人格的研究需要有關兒童養育的“事實”，但半個世紀前這些事實並不存在，因為當時流行的概念體系並沒有容納它們的餘地。甚至現在社會化的研究中，“事實”之界定也還視問題的提出與心理學上的基本假定而定。

文化區概念的發展並非完全沒有理論上的意義。正如我們所即將了解，文化區指涉某一種特殊類別的歷史。但是在美洲研究中，它的重要性主要是作為將快速累積的民族誌資料加以分類的工具，因而具有本身就是目的的尊嚴。只要文化資料依據文化區概念所作的描述分析一直盛行，人類學便可能仍處於諾索普（Northrop, 1947）所稱科學的“自然史”階段，也就是以人們日常經驗將自然現象常識性地加以歸類的一個階段。在生物科學之中，“自然史”的階段可以林納（Linnaeus）及其接班者的分類體系為代表，其分類，相當明顯的是以有機體在形態上的類似性為基礎。這套分類體系是演化理論的必要先決條件。但是演化理論導致了好幾個科學問題的發現，反過來要求新的概念化與新的分類。例如現代的遺傳學處理許多先前在科學上並不存在的“事實”。

人類學上有關分類體系發展的歷史表現了一個幾乎相反的步驟，因為它的“自然史”階段發生於唯心論之演化的分類體系之後。演化的範疇假定一系列漸進之文化類型的發展，這是一項先驗而多少帶有哲學意味的心智產物，也就是說它是由進步這個概念（而非實證的資料）而來的。這些範疇並不像生物演化的研究是對現象加以分類後的邏輯推論。人類學對文化資料（尤其是新世界的資料）的分類是在演化的概念經過測試與否定之後才進入與生物科學中的“自然史”階段類似的一個階段。

二十世紀的美洲研究一開始就對文化現象有強烈的興趣，並對收集“事實”有強烈動機，這項動機隨著土著文化在歐美文明的影響下逐漸消逝而日益加強。從這種現象的探究法，有幾個屬

於“自然史”層次的分類問題就出現了。

第一是認為每個文化的所有資料都應該加以記載；而為了保證記載的完全，設計一套標準化的分類體系是必要的。韋士勒（Wissler）的“普同模式”或“文化表格”（Wissler, 1923: 73-97）提出九個項目作為描述性的範疇以記錄世界上任何社會的文化。數年之後，耶魯大學的“人類關係檔案”發展出一套更完全的範疇，包括五十五個大項與五百五十七個小項。建構這些可包容所有文化之資料的範疇似乎意味著所有的人類羣體具有根本的類似性[●]。實際上韋士勒與耶魯之分類的主要目的都是要記錄文化內容以及呈現出各文化區的基本特徵。

報導事實的第二項任務是以具體資料填進各項目中。因為一份完整的民族誌記載被認為應包容所有的文化要素，問題因此乃在於文化現象可以分割為不可再分割的要素到什麼程度。像陶器、輪子、弓、薩滿信仰，或一妻多夫等項目既可以視為一個要素，但也可以再分為無數的小項目。在記載全部事實的努力中表現得最極端的是加州大學要素表格調查，落磯山以西各印第安的文化被分為三千至六千個要素。各部落的表格皆隨着對其他部落調查的完成而增長，每一個要素的存在以及不存在都記在各表格中。這項步驟在處理複雜文化時所受的實際限制非常大，例如二次戰中美軍登陸卡薩布蘭加（Casa Blanca）時據說他們的配備

● “普同範疇”對文化異同之研究的意含業經克羅孔在“文化的普同範疇”一文中討論，該文載於克羅伯編的 *Anthropology Today* (1953)。在理論的層次上，我認為這些範疇都代表歐美社會中的文化資料之概念化。跨文化有效的範疇只能應用於類似的文化類型。亦即在一個多線演化體系中一再出現的類型應被視為獨特的範疇。

種類超過五十萬個項目。這些項目中有許多甚至還不是真正的要素，因為像坦克、汽車等等顯然是由無數的小項目構成。

對社會結構、文化形貌，與功能的日增興趣導致近來許多研究從事於分析不同描述性範疇的特質之間的相互關係，但是這些分析仍傾向於強調現象在不同地區的獨特性。換句話說，文化區劃定了人類學的思考模式並自然的導向文化相對論。

民族誌與文化區

美洲的文化區之劃分首先是由韋士勒依據民族誌資料有系統的提出 (Wissler, 1922)。其後的學者雖然基本上使用相同的分類原則，但並不同意韋士勒以及彼此的方法。爭議是不可避免的，因為文化區基本上是共有若干特質的民族在地理上的分佈，而區域性差異的重要性與那一類要素比較重要都沒有客觀的衡量標準。韋士勒將北美分爲九個文化區；克羅伯 (Kroeber, 1939) 則列出六個“大區”，二十一個“區”，以及無數個“亞區”；而其他學者也各有不同的分法。南美被莫達克 (Murdock, 1951) 分爲二十四區，史導特 (Stout, 1938) 分爲十一區，韋士勒分爲五區 (1922)，南美印第安人手冊 (Steward, 1946-48) 與克羅伯 (1948) 都分爲四區，而庫伯 (Cooper, 1942) 以及班乃特與伯德 (Bennett and Bird, 1949) 都分爲三區。

在這些文化區的分類中，最主要的標準一般是鄰近的部族或社會所共有的要素或特質之數量或百分比。因為將二個以上的部族歸入同一文化區所依據的類似性其程度通常是基於印象，而不

是基於確切的計量標準，所以任何程度的細分或合併都同樣可以辯解^③。然而在文化區的劃定中也涉及另一項多少有啓發性的顧慮。因為各區域被認為是經由傳播才擁有共同特質——韋士勒言及創新的首要中心而克羅伯稱之“文化顛峯”——一個區域的劃定是以各個社會與一個中心的類似性而定。這意味傳播發生的年代相當久遠，所以分類也涉及歷史深度的問題。

歷史變遷與文化區

一旦考慮到歷史的深度，文化區概念的效用就因三件事實而顯得更複雜了。第一是文化中心（或顛峯點）與其影響範圍可能隨不同階段而轉變。第二是在連續的階段中文化的本質可能歷經重大的變化，以致於在某階段中的該文化可能比較類似於在其他區域的文化，而比較不類似於在同一區域中前一階段或後一階段的文化。第三是一個區域的各部份雖然因共同的傳播的文化要素而代表一個共同的傳統，却可能有非常不相似的結構模式。在實際研究中，第二與第三項事實幾乎完全被忽略了^④。只要文化區一直是依據內容來認定，一般都假設創新的中心一直是在區域之

③ 福特 (James Ford) 在“論類型的概念” (載於 *American Anthropologist* 第五十六卷, 1954) 一文中明白指出文化變異與文化區乃互為依變數，因此兩者皆不可用以界定對方。參閱我在“類型的類型” (載於 *American Anthropologist* 第五十六卷) 一文中對他的討論。

④ 潘乃德的模式概念是基於民族精神或價值，而非結構與功能。參閱潘乃德著《文化模式》(1934)。

內，其根源非常古老，在各階段都由此中心傳播特質給區域內的各社會。因此，階段之間與地方之間的差別乃是基於量而非質的標準。

爲了說明這些困難，大西南 (Greater Southwest) 可被視爲一個古老的“文化範圍”或“大區”——依據克羅伯的術語。其特徵是許多特質發現於其巔峯區——安那沙里 (Anasazi) 與何合坎 (Hohokam) ——而在南加州、北墨西哥等邊緣地區這些特質則逐漸減少。包括在此範圍之內的有納瓦合 (Navaho)、阿帕契 (Apache)、匹馬 (Pima)、巴巴果 (Papago)、優曼 (Yuman)，以及大盆地與南加州的休松尼族，這些族羣與普布羅 (Pueblo) 或何合坎顯然有很大的差異，但文化要素却又受這兩個巔峯區的影響。已知這個範圍至少有兩個主要的發展序列，第一個起自狩獵採集的柯其思 (Cochise) 階段以至於何合坎的各階段；第二個乃安那沙里序列，起自編籃階段以至於普布羅的各階段。

爲了解決民族學分類與考古學分類之間的矛盾，班乃特 (Bennett, 1948) 提出共同傳統 (co-tradition) 的概念，並以安地斯山區中部的印第安文化爲例說明。馬丁與律納多 (Martin and Rinaldo, 1951) 也以之應用於西南印第安文化。共同傳統是一個區域性的劃定，是指“每一個階段中不同文化所構成之文化的範圍，而不是在某一特定階段中擴張所及的最大範圍” (Bennett, 1948:1)。中安地斯山區是一個共同傳統，因其共有一些確切的特質。但是班乃特對西南的大部份地區也構成一個共同傳統的看法却面臨一項困境，那就是幾個主要的傳統——安那沙

里、何合坎與莫哥侖—民必 (Mogollon-Mimbres) ——中只有第一個持續存在於所有的階段，而且它的領域到後期急劇萎縮以致完全不同的文化形貌侵入它先前影響的地區；例如在西南的北部邊緣地帶，大盆地的休松尼文化就取而代之。在應用共同傳統之概念於西南的研究中，馬丁與律納多比較關注的顯然不是持久性的影響範圍，而是“應見於各小單位（文化的或區域的？）與各階段的主要要素或特質” (Martin and Rinaldo, 1951: 216)。

然而西南共同傳統的持久性公分母之追求所面對的困難除了影響範圍的改變，也包括文化本質隨不同階段而變這一項問題。雖然柯其思文化與其後的何合坎農耕文化在種子的食用與杵臼的使用上有連續性^①，非農耕的柯其思其社會文化單位顯然比較像許多狩獵採集部落，而不像繼承它的定居農耕文化。同樣的，編籃階段的文化類型比較類似於歷史時期的南派烏提 (Southern Paiute) 印第安人，而不像繼承它的普布羅文化。

將早期西南印第安民族，如柯其思或編籃者，與晚期的休松尼民族合為一類所產生的困難，已局部的為“邊際文化”這個範疇所解決。這個範疇包括的不只是大盆地與加州的部落，也包括北美的西部與北部以及南美的南部與東部各部落。但是這個範疇太大，因為它大致是以缺乏若干發展較充足之社會的特質而定的一個範疇。以缺乏某些特質為標準是一項普遍被採用而消極的標準，其價值甚為有限。各“邊際的”部落其文化內容彼此之間並無一致性，也不是由同一個文化中心或顛峯之傳播所造成。此

① 從編籃洞的證據判斷，柯其思可能已種植玉米。

外，“邊際”一詞原本就是相對性的；任何文化對其周圍的其他文化都是邊際的，但它可能不共有區域之內的重要特質。“狩獵與採集民族”以及其他類似的術語也一樣是令人無法滿意的，因為它們將世界上所有非農耕的民族都合併在一起，未顧及個別文化的獨特性。狩獵與採集部落之比較將顯示文化內容的巨大差異，因而提供將他們再細分的根據，如莫達克與史導特為南美邊際部落所作的比較。

但是如果將所謂的“邊際”部落分類，重要的問題是其基準應該是要素內容或者是形態上的特徵。大盆地的休松尼族可說明這個問題的困難。他們由安那沙里採借了許多要素，但也向鄰近的加州、平原、高原地區採借，以致於東羣與西羣的共有要素只有零點五的相關度。除去這項要素的差異，基本的社會政治特質是非常類似的。

與諾登斯鳩（Nordenskiöld）等人一樣，庫伯（Cooper）將西半球的前農耕民族歸為“邊際民族”，其假定是他們即代表早期土著文化的殘存者，只有狩獵採集、暫時性的居室、土灶、以獸皮為衣物，以及其他特質。他們暗示著早期的美洲是一個單一的簡單文化區。這項推論是沒有證據支持的。即使前農業的美洲有許多共同的文化特質，但由於各地不同形式的文化生態上的適應，社會經濟模式必然有相當的不同。

晚近的邊際部落在文化區中的地位也變得更複雜，因為他們之中有許多已由鄰近的農業顛峯或次顛峯借入大量的特質。

因此西南所呈現的這些問題不是任何文化區的標準可以解決的。南加州營狩獵採集生活的休松尼羣體應歸於大西南區（因為

其文化大部份借自安那沙里)？或者應與美洲其他的邊際民族歸爲一類(因爲他們與前農業的部落共有若干特質)？這完全看是從地方的觀點或大陸的觀點出發而定。但此外還有第三個的分類可能。我曾在一篇論文(Steward, 1936, 參見第六章)中提出南加州的休松尼人可與火地島人、澳洲土著、布須曼人等歸爲一類，因爲他們都是父系、從夫居、占有土地，並行外婚的狩獵隊羣；亦即他們共有類似的結構模式，而非相同的文化內容。大盆地休松尼人在分類上的地位同樣也不能依據文化區的概念來解決。他們的文化特質與安那沙里關係最密切，但他們的文化是整合於一個家庭的層次，欠缺安那沙里在社會、宗教、經濟、政治上的那種發展。只因爲要素清單上的相關他們便是安那沙里影響範圍的一部份，或者他們值得自成一類？編籃二期的民族又怎麼辦？他們在文化內容與結構上類似於現代的南派烏提但又代表安那沙里發展過程中的一個階段。

把文化區的概念應用於美洲的其他地區時也產生相同的困難。在落磯山以東克羅伯所謂的東方大區中，弗散(Folsom)、優曼(Yuman)以及其他早期文化先爲侯威(Hopewell)林地傳統，而後又爲廟塚(Temple Mound)傳統所繼(Philips, Ford, and Griffin, 1951)。更新世與古印第安的狩獵民族與後期的文化無甚關聯，雖然他們的分佈地區重疊在一起。廟塚文化比較類似於中美洲早期的文化，而比較不像美國東部的其他文化。但它影響到鄰近的地區，例如東南的部落與大平原的卡頓(Caddoan)族都具有獨特的地方模式。因此將美國東部劃爲一個文化區有二個困難。第一，早期的狩獵民族與晚期的農耕民族幾

乎毫無共通之處，而農耕民族可能分成兩個不同的傳統。第二，受密西西比“模式”或傳統影響的各民族彼此之間差異甚大，某些民族最好與中美洲合為一類，而東南的部落應與南美環加勒比海的類型合為一類。

將從墨西哥到玻利維亞的許多高等文明加以分類也是很困難的。第一，雖然在墨西哥河谷、猶加敦與中安地斯山區各地方傳統與顛峯都長期延續著，但在各序列中早期與晚期差異都很大。將墨西哥早期的奎奎科（Cuicuilco）文化與秘魯的花卡別大（Huaca Prieta）合為一類並將阿茲鐵克（Aztec）與印加合為一類之理由並不遜於將奎奎科與阿茲鐵克以及花卡別大與印加各合為一類之理由。向中美與安地斯山區大量採借的地區在分類上更是混亂了。中美地區確實向這兩個顛峯採借許多要素，但是其物質文化與社區特質，如居室形態、村落組織、薩滿信仰等有許多與南美“赤道森林區”的極為類似。不過中美許多國家的宗教、軍事，與政治模式又使它們可與哥倫比亞、委內瑞拉、大安地列斯羣島，以及前印加的厄瓜多爾等民族同屬於一個“環加勒比海區”。

在哥倫布之後的早期階段，因為國家制度的喪失，許多環加勒比海的民族必須重新歸類於“赤道森林區”，可見文化區的概念顯然遭遇嚴重的打擊。因為這許多困難，沒有任何兩個學者對中美、安地列斯羣島，以及南美作出類似的分類。有關“赤道森林區”的性質與範圍是最沒有異議的，也許因為這地區的考古工作最不發達，無需將歷史變遷列入考慮；此外，該地的文化高度地適應於赤道雨林的環境。

當文化區被視為特質由中心向外傳播，則其用處顯得最無困難。其界線的劃定多少是在一個中心傳出的特質開始在數量上超過另一個中心傳出的特質之處。因此，它的啓發性價值在於確定傳播的區域。它的實用價值在於將各區域中無數的資料加以歸類，以使注意力很輕易的就集中於文化的差異，尤其是內容的差異。

文化類型的理論基礎

在形式、功能、與發展過程的分析上，文化區的概念有嚴重的侷限性。由上述我們已了解無論文化區的界線如何劃定，各文化區往往包括一些社會其結構與功能反而比較類似於其他文化區中的社會，而不類似於本區內的其他社會。文化區或共同傳統是一個依據共有特質而界定的歷史單位，但從社會文化整合來看，其內部可能非常歧異，因為不同階段的歷史發展與地方性的適應都可能造成許多各自具有獨特性的形貌。在許多相鄰的社會出現了相同的形貌時，一般都認為是歷史因素的影響。若在分隔很遠的社會中出現則表示類似的過程或因果因素會獨立的發生作用。

因此，概念上與術語上的若干區分是必要的。第一，因為“文化類型”一詞已有多種不同用法，擬以文化區類型（culture area type）指謂地域上與相對上具有獨特性的社會文化體系，而以跨文化類型（cross-cultural type）指謂出現於沒有歷史關聯的若干地區或傳統中的社會文化體系。第二，擬以同一性（uniformities）一詞來指謂同一個地區或共同傳統中形式與內容

的類似，而以規律性（regularities）一詞指謂在沒有歷史關聯的地區傳統中跨文化一再出現的類似性。

文化區類型與跨文化類型乃互補而非對立的概念，同一性與規律性兩概念亦然。一個區域類型是以同一性來界定的，而這些同一性乃是根據觀察者的經驗將具體現象加以歸類而產生。從區域類型很難導出因果關係，因為同一性是由傳播造成的而不是由相同的因果關係一再地獨自運作的結果。“原因”被視為歷史的事件，只需描述而毋需分析。只有在比較兩個無歷史關聯的地區之時，才有可能指出某一組特殊現象具有因果關係；亦就是說某些狀況必須有其他某些狀況為先決條件。具有因果關係的現象即是規律。

規律性的發現必須利用比較法，但現階段的人類學並沒有確切的步驟以發現規律。規律性之發現因而大多仰賴研究者的靈感。這些靈感在轉化為假設之後，就可以經由對現象的跨文化比較而作有系統的分析。規律性很不可能涉及文化的整體，如果後者所指的是所有之要素的內涵與結構。至今為止學者所探討的規律性只限於文化的某些部門，如親屬、社會結構、宗教、政府等等。這些或可稱為跨文化的親屬類型、跨文化的社會類型等等。

從文化的主要特質之間的相互關係也可能發現規律性。這也正是提出跨文化類型一詞的理由。因為這樣一個類型需要從數以百計的要素中抽離出一般性的特徵，我們將稱之為文化核心，這是與整體文化相對比的一個概念。跨文化類型乃是由若干區域類型所共有的文化核心所構成，而這些區域類型在一方面彼此之間

沒有歷史關聯，在另一方面則處於同一個社會文化整合的層次。

有一點必須強調的是，文化核心的概念以及以下將提出的一些相關的概念都是啓發性的，而不是要作為文化的普同特質。之所以要強調這一點，是因為人類學之中若干常用的概念都傾向於變成觀念本身即是目的^①。具有跨文化意義的一個文化核心絕不可能具有普同的具體特質。相反的，它必須具有特殊而分明的特質，而且這些特質必須從經驗性的資料中分別抽離出來。

構成一個文化類型的各項核心特質，在一方面受文化生態適應上的跨文化規律所決定，在另一方面則代表社會文化整合的一個層次。生態適應可視為因果性的，因為文化調適在若干程度上具有必然性，是可以直接觀察到的。布須曼人、澳洲土著、塔斯馬尼亞人、火地島人等的父系隊羣（第七章）代表同一個類型，因為這些文化在生態適應與整合層次上都是相同的。在這些文化與其他文化之中，產生相似類型的因素，諸如環境、糧食資源、覓食工具、必要的社會性合作、密集人口、人口集結方式、社會政治控制、宗教的功能性角色、戰爭，以及其他特質，彼此之間必然有一個可以理解的關係。

生態適應對文化特質表現的限制是寬還是窄，以及社會結構

^① 順便應指出，很多人類學家認為文化的概念是人類學所特有的，多年來一直有人重新加以界定。[克羅伯與克羅孔在“文化”（載於《哈佛大學匹保第博物館報告》，1952）一文中評估數十個文化的定義，顯然他們認為我們需要一個普同有效的文化的概念，因為他們將這些文化的定義依邏輯的而非有啓發性的範疇加以歸類。相當明確的是文化的定義通常看我們想要解釋那一類的人類行為，以及我們如何進行解釋而定。因此，針對不同的目的而有幾種不同之文化的概念是可能的。

是被限定成有限的幾種或是因受傳播影響而有一些可變性，這些都純粹是有待經驗性研究之問題。但不同的社會其文化上的類似若由傳播造成，例如文化區的例子，則這些類似代表的是同一性而非規律性，不可算是一個文化類型。

另外有兩種文化的分類並未使用上述的類型之概念。第一，單線演化論者所假設為具有普同性的發展階段雖可視為不同的整合層次，但並未區分文化生態適應中地方性的差異。正如我在第一章所述，這些階段乃是將文化視為一種自然現象所刻劃的文化特質，階段並不是具體而特殊的各文化所構成的類型。這一套演化性的分類只能導出籠統而不證自明的陳述，如“國家組織乃繼非國家組織而興起”或“文化之發展乃由簡單趨於複雜”。

孔恩 (Coon) 曾試圖為文化類型設計一個更精確計量式的定義。他所確認之六個不同層次的複雜性計量式地決定於四個軸線上的發展程度：個人的專業化、交易的數量、個人所從屬之制度的數目，以及制度的複雜性 (Coon, 1948: vi-vii, 611-14. 也參見 Chapple and Coon, 1942)。用以說明這些不同層次的文化世界各地都有，但地方的文化傳統或生態適應並未曾被提及。例如以“階序與混合制度”為特徵的第五個層次包括了維京人、墨西哥的鐵諾克狄特蘭 (Tenochtitlan)、早期的印度，以及一個現代的印度村落。這些文化依據孔恩的計量標準是彼此相當的，但每一個文化，不論是其制度的性質，或產生這些制度的個別的發展與生態過程，都是非常獨特的。

如果文化的研究具有科學性而非描述性的目的，則跨文化的比較應該導致因果性的法則，論定某些同時限或異時限的狀況或

因素必須以其他的某些狀況或因素為先決條件。如果 A、B、C 三特質只有在 D、E、F 三特質出現時才出現，則我們可以假定六個特質之間有某種根本性的關係。這些特質在不同的文化中一再出現，因此在形式與功能上可能是完全相同或近似的，例如在埃及、近東、中國、中美，與秘魯的早期水利文明中（第十一章），以控制水利工程與其他國家事業為首要任務的一個宗教與軍事階級統治著一個專制的國家。這些國家之間的差異乃是次要的；而即使進一步的分析證明我目前的假設需要修正，但我在理論上的陳述還是對的：當類似的形式與功能乃獨立的發展而成，我們可以歸類為同一個文化類型。

然而一個在跨文化上有意義的類型並不必然要由形式與功能皆類似的核心特質所構成。因為相同的形式可能有不同的功能而不同的形式可能滿足類似的需求，因此關鍵性的概念只能用複合的術語形式—功能(form-function)稱之才適當。形式與功能這兩項概念的不可分離將在第七章以父系狩獵隊羣的分析作為說明。這種發現於剛果矮黑人、布須曼人、澳洲土著、塔斯馬尼亞人、南加州的休松尼族、火地島人等的隊羣是一個文化類型，因為在所有的個例中，糧食資源的利用、領域的控制、社會結構與親屬結構，以及婚姻模式之間都有相似的功能關係。就形式而論，這些民族的環境與資源差異甚大。剛果是潮溼的熱帶雨林；南非、澳洲與南加州是草原與沙漠；而火地島是冷而多雨的平原。動物的種類在各地也不同；但因在所有的個例中動物的分布都很稀少而分散，它們與人類的功能性關係是類似的。這些民族的人口數量不多，而且因狩獵技術的實際需要，集結為地域化、擁有土

地、從夫居、外婚的隊羣。就結構與社會功能而言，這些隊羣是完全相同的；但在對環境的適應上，這些隊羣只有功能而無具體特質的類似。

形式—功能之概念的重要可以用多種擴展的親屬關係作一個更簡單但更適切的說明。在大多數的社會中，個人都有與核心家族之外的人建立密切關係的需要。這項需要之滿足有種種在形式上相當不同的方式，如擴展的親屬、儀式親屬，與血盟兄弟關係等。當拉丁美洲的鄉民廣泛的建立共子關係（*compadre*），他在社會與經濟安全上就獲致了廣濶的基礎，與中國鄉民經由擴展的父系家庭與氏族關係所獲者類似。然而，相同的親屬關係可能有相當不同的功能。波多黎各甘蔗種植場的工人彼此建立共子關係是爲了與地位同等的人建立感情；而咖啡種植場的工人却找保護人（*patrón*）建立共子關係，使階級不同的兩個人建立互惠但不對等的義務。

如果文化分類是要尋求跨文化的規律性，則必須兼顧形式與功能。只強調形式特徵的比較將導致文化的相對觀。早期的各水利文明對神、儀式、宗教建築，以及其他特殊的特質都有非常不同的概念。然而這些特質的功能是在認定一個神權的統治階級，這個階級在每個水利文明的社會中結構上都是類似的。

跨文化類型的概念與生態適應的概念結合，意味着在不同的區域會有不同的文化，但未必是非常獨特的文化。跨文化類型的概念與社會文化整合層次的概念相結合的話，意味着同一個地區的各發展階段具有質的差異，因此可以在分類上加以分辨，正如同文化區的分類一樣（Steward, 1951）。在這個參考架構中有

兩組變數：環境的適應與發展的層次。因此，要解釋人類行爲而把各種不同的人類行爲加以分類的體系必須將這兩組變數都列入考慮。

美洲土著的文化分類

雖然對美洲土著的研究上文化區的探究法甚爲流行，但在文化分類上目前有一個顯著趨向是以問題爲取向而非自然史爲取向。這種趨向之明顯證據之一是學者對中美與安第斯山區的各發展因素與文化形貌日益重視。許多研究探討生計，人口變遷，社區與城市的成長，國家的形成，社會分化爲農人、匠人、統治者等不同的羣體和社會階級，以及戰爭與貿易等對外關係之間的關連。此外，也經由新世界與舊世界的比較劃分不同的跨文化類型。研究近東的學者，例如柴爾德（Childe, 1951）與柏萊德烏（Braidwood, 1952）等，已放棄原先以技術爲標準而命名的各發展階段，如舊石器時代、新石器時代，與青銅器時代，而開始使用狩獵、產食、都市革命等術語。同時，研究新世界高級文明的美國學者已開始將以陶器製作和其他特質命名的各個小階段聚合爲過程上功能上有意義的發展時期。班乃特、伯德、韋利（G. Willey）、史特龍（W. D. Strong）與史徒華（Steward, 1949）已在原則上達成協議，認爲安丁（Andean）文化傳統是當居住在小型村落而技術未十分發展之雛形農業取代了狩獵採集時才開始的；下一個階段爲形成期，特徵是村落的成長、重要技術的發明，並可能有宗教領袖；接下來的是繁榮期，此時，小型

國家的出現導致區域性的文化帶有各自之美學上的特色，並在工藝生產上達到高峯；最後是“融合與征服”、“帝國”，或“循環征服”的時期，這些小型的國家被合併而出現了帝國這空前未有的政治組織，因而剷除了地方性文化的差異（Steward, 1949）。

這項對形式、功能，與發展過程的興趣對跨文化比較有深重影響，因為中美洲的發展序列也被分割為類似的時期。研究墨西哥高原的艾米拉（P. Armillas）與研究猶加敦的湯普森（J. E. Thompson）都劃分出相當類似的發展時期。甚至舊世界的各水利文明也顯示出相當類似的過程、形式，與發展（見第十一章）。

我的論點並不是說中美或安丁的發展階段已經被置於功能與過程關係的終極基礎上。任何特定時期的界定性特徵——文化核心——顯然局部是決定於特殊的研究興趣，因此對何者才重要還有分歧的看法存在。然而必須指出的是功能上彼此相關的經濟、社會、政治、宗教、軍事模式，以及技術與美學特質已成為發展序列的分類基礎。這些特質並未構成文化整體。它們形成文化核心，其界定乃依據有關跨文化類型與層次的經驗性事實。

文化區概念與文化類型概念在實質上的區分可用莫達克與我對南美的分類作為說明。莫達克的二十四區主要是根據語言、土地利用、技術、居室形態，以及社會組織來分。他並未將人口、社區的大小、社區的穩定性與結構，社區之間的關係，以及社會階級、軍國主義、祭司制度、國教，與政治控制的功能性意義彼此勾聯起來，雖然這些現象若僅是被列為獨立性的特徵並無重大意義。莫達克界定文化區的九項標準之一是“交易、社會階級，

與政治制度的相對程度”，但他並沒有分辨交易、特化、社會結構與政治制度的類別，而戰爭與宗教模式到底是作為文化特質或整體結構中功能性的一部份他也未曾提及（Murdock, 1951）。依據傳統文化區的概念，莫達克的分類與任何其他分類一樣都是可被接受的。我的四分法則較顧及文化核心，亦即諸特質在一個結構性的關係中功能上的互相依賴。“環加勒比海區”與“安地斯山區”的分辨並不在於要素內容，而是在於要素整合的方式有別。“中安地斯山區”有專制的統治者、帝國、森嚴的社會階級、祭司喀斯德以及為征服領土而戰的軍隊。在“環加勒比海區”，國家的規模都很小、軍事成就與宗教活動都可能造成個人往上爬的社會流動、戰爭的目的是為了宗教、而提供俘虜作為獻祭之用也提升個人社會地位。這些與其他相關特質整合於環加勒比海的文化核心中，其結構與“中安地斯山區”的文化核心有顯著的差異。

如果要使用這些跨文化類型以完成上述之目的，則完全掌握其指涉的意義是必要的。因此，雛形農業期、形成期、區域繁榮期、以及帝國與征服期構成一個初步的發展性分類，不只適用於中安地斯山的灌溉地區，也適用於中美以及類似的舊世界地區。為描述之便，這些名詞已被用於世界上的其他許多地區，但未經分辨的隨意應用將使它們失去在發現規律性上的價值。例如任何社會在初步的農耕階段都可被稱為雛形農業期；因此除非這個名詞經過確切的界定，否則它並沒有跨文化類型上的意義。早期的農耕社區都很小、獨立、沒有內部的特化、並基於親屬與其他非正式的控制，就這些方面而言而不論要素內容的差異，它們都是

類似的。但在這意義下，“雛形農業社會”與“邊際民族”無甚差別。它可以代表孔恩計量式的分類中的一個世界性的層次，但它不必然代表一個跨文化類型，因為地方性的生態適應幾乎必然要產生根本上不同的文化核心。

形成期一詞在考古學的文獻中也已被廣泛使用。在語義上任何文化的早期階段皆可稱為形成期，因為它顯然指涉重要的特質正在形成的時期。從一個相對的觀點來看，所謂重要的特質也許是大眾都默認的該傳統所特有的特質。同樣地，繁榮期也被用於許多不同的傳統。然而如果我們的目的是要指謂具有跨文化意義的發展性類型，則必然要修正這些術語使其意指的規律性不致遭受曲解。因此，如果形成期是安丁與中美的一個跨文化上的發展類型，則一個更為確切的術語應該是國家形成期[●]，因為在這兩個傳統或區域中該階段文化的特色為神權國家、分散的聚落、廟塚、階級結構，以及編織、製陶，與其他技術上的若干成就。將此分布廣闊的文化概稱為形成期實在甚難判斷是否適當。可能這階段在與地方環境以及生計技術的關聯上要比安丁與中美在此之後的其他階段來得小，而似乎也有理由將密西西比傳統包括在此一時期中。作為一個分布很廣的跨文化類型，它也可以包括南亞利桑那何合坎文化中的“殖民期”與“定居期”；因為何合坎雖然缺乏廟塚、祭司階級，以及國家形成期的若干技術成就，它顯然有大規模的水利工程足以表示村際組織的存在，也可能表示國

● 我不能確定其他的美洲研究者對中美與安丁的形成期也賦與同樣的意義，因為他們使用此一術語時尚未了解文化區類型是不同於跨文化類型的。

家制度正在形成。然而何合坎是否有一個發展成熟的形成期文化仍是不能完全確定。

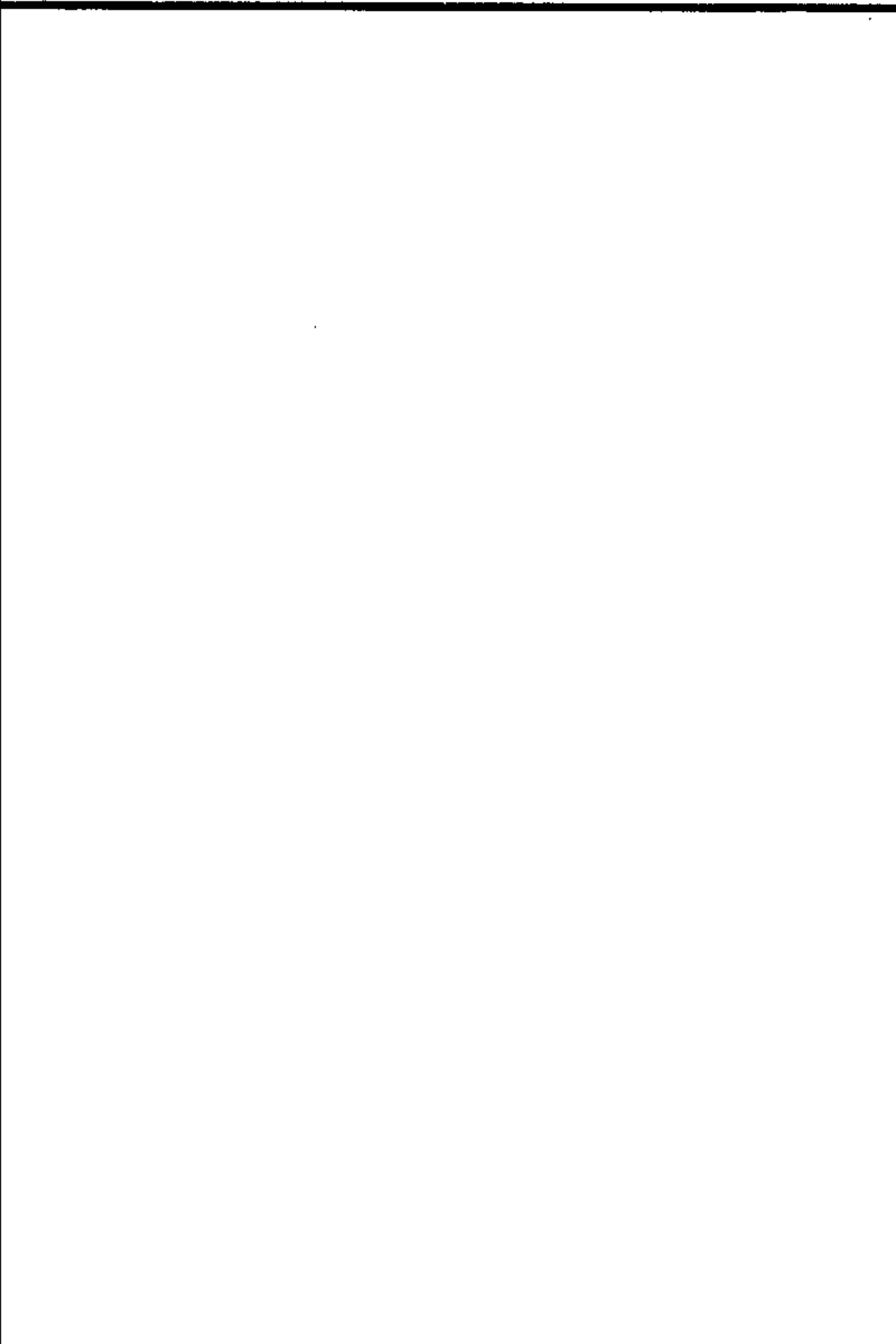
如果繁榮期一詞意謂的不只是文化的興盛繁榮，而是某種地方性的國家組織因為具有若干基本技術、足以供養工藝專家的生計，以及具有能將產品集中於國家的組織，而達成高水準的美術與物質生產，則北美的西南部顯然沒有任何例子可以與安丁及中美區域繁榮期的國家相比較。安那沙里或何合坎也沒有一個時代可與中美及安丁的帝國期或融合與征服期相比較。何合坎可能有也可能沒有建立國家的組織，而安那沙里幾乎可以確定是一直停留在以村落為單位的社會文化整合層次上。

以上關於把中美與安丁的發展階段應用於美國西南的考慮，是受到代福古（Daifuku, 1952）依據前者而將後者作分類的研究之啟發。如果這些術語是相對的，且具有描述的意義，它們將可用於所有的地區。如果它們有跨文化分類的意義，則它們必須有精確的界定，即一方面依據某一類地區之內的文化生態適應，一方面依據具有不同的文化類型或核心的各發展層次來界定。西南與中美共有許多文化要素，但西南在跨文化上分類的地位與中美不同。除非西南代表文化生態適應上一個獨特的類型，不然它可能可以與阿根廷東北同樣是適合於沙漠環境的諸文化相比較；這些文化從安丁文明獲得若干要素，但也依據地方傳統將之加以修改。

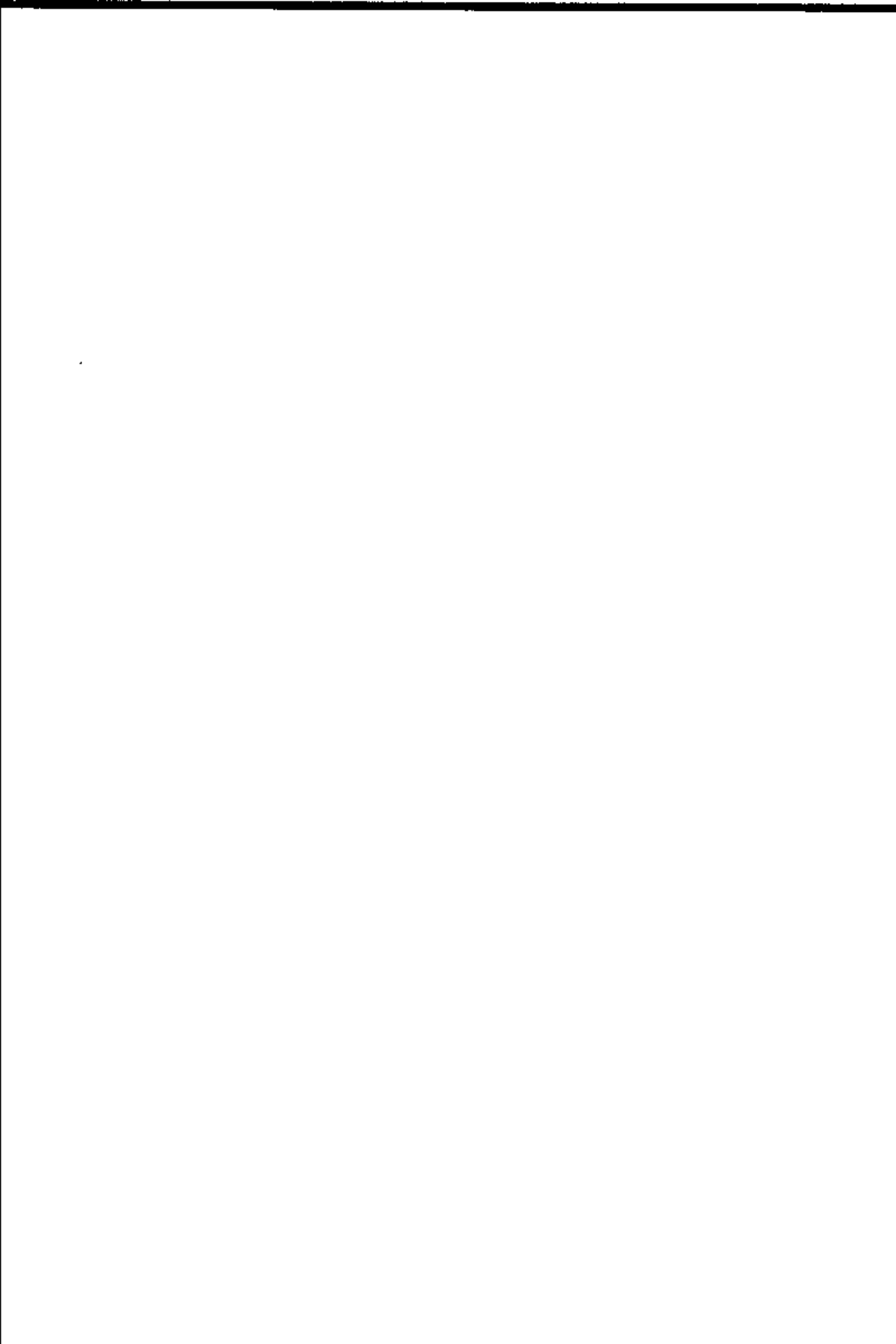
這些關於美洲土著文化類型的實質建議是初步的嘗試，也還不周全。無疑的還有許多一再出現的類型未被提及。例如在西北海岸以及納且資族（Natchez）發現親屬團體與地位團體並行的

現象。許多以地域化的外婚世系羣為基礎的社會也值得分析與比較。有好幾個社會幾乎全文化都在家庭的層次運作，如西休松尼族、愛斯基摩人、穆拉族（Mura），與瓜投族（Guato）。許多離形農耕的社會無疑在未來將被分成不同的類型。騎馬游牧極可能造成了好幾個不同類型的隊羣，例如第六章所述的掠奪隊羣。也有許多文化極為可能其類型在美洲是獨一無二的，但在舊大陸可找到類似的文化，如某些熱帶雨林的民族。在最後的分析中，以全世界的資料為基礎的文化分類才有更大的意義，因為廣泛的比較可以更清楚的顯示跨文化上一再出現的結構—功能關係。

最後，應該強調因為跨文化類型之概念是一項方法論上的工具，以分析功能關係與變遷過程，並非概念本身就是目的，所以它容許必要的修正。主要的問題是肯定什麼種類的現象以及現象之間什麼樣的相互關係具有研究上與分類上的意義。也許未來將有許多分類體系，各自有其要處理的現象與其間的關係。



三、實際研究



第六章

大盆地休松尼印第安人：家庭層次的社會文化整合之一例[●]

本章與以下數章中說明的文化類型與發展過程，將按社會文化整合層次逐漸提高的序列來講。這並不意指一個單線演化的文化發展序列。因為不同的文化有其獨特的起源、歷史，與生態適應，造成了不同的形貌與要素內容，因此許多不同的地方性或區域性文化類型可能代表同一層次的社會文化整合。由是之故，愛斯基摩人與大盆地的休松尼印第安人都說明了一個基本上乃家庭層次的整合，雖然他們各別的生活方式與文化類型具有相當大的差異。每一個層次都可以用好幾個不同的文化作為範例；其中有的代表跨文化一再出現的類型，而有的代表其獨特的發展。

講休松尼語的印第安族羣包括居於科羅拉多西部、猶他、內

● 本章基本上節摘自 Steward (1938)。

華達、俄勒岡東部，與加州的遊德族（Ute）、西休松尼族，與北派烏提族，這些族羣從其他民族學得狩獵與採集之技術，但他們對莽原與沙漠的適應是如此獨特以致於他們構成了一個特殊的文化區，通常稱爲“大盆地區”或“盆地高原區”。就量而言，這個文化極爲簡單，它所包含的要素可分解爲編籃、籃形、宗教信仰、社會慣習，與其他細別的項目共約三千項。比較上來說，第二次世界大戰中美軍在卡薩布蘭加登陸，所帶去的單是物資設備就有五十萬項。現代美國文化的所有“要素”極爲可能多達數百萬項。

但是休松尼文化在人類學上的意義不僅在於數量上來看，其文化特質非常的簡單，更在於其組織的性質。幾乎所有的文化活動都是由在孤立於其他家庭的家庭內進行。與現代的美國相對比的話可以清楚地看到這一點。在今日的美國，人人都是在與全國及全世界勾連的經濟體系中高度特化的工人；教育日漸標準化，社區或國家在兒童六歲左右就接收了家庭的教育功能；健康醫療設施大致由國際性的研究所引導，一部份由國家與社會所管理；娛樂越來越變成是全國性組織製作的產品之消費；宗教崇拜在全國性或國際性的教會中進行。社區、州政府，與國家的功能日益增加，逐漸削減在先前的歷史階段中家庭所扮演的功能。也許甚難想像單獨的一個家庭能獲得它消費所需的所有食物；製作所有的衣物及家庭用品；獨立養育與訓練其兒童；除非有危機的時候否則都能照顧家中的病人；在宗教活動上自給自足；以及除了在特殊節慶之外尚提供娛樂活動。爲何休松尼族能做到？大致可用其文化生態適應加以解釋。

因爲大盆地自然環境的性質，也因爲利用這環境所使用的狩獵採集技術非常簡單，個別的家庭或至多兩、三個有關係的家庭不可避免的一年中大部份的時間都在孤立的狀況下過生活。在這個個例中，“家庭”指的是核心的、生物的，或雙邊的家庭，由母親、父親，與子女組成。與許多原始民族大爲不同的是休松尼族並沒有擴展家族或世系羣，而雖然以下將提及實際的家庭經常因爲多偶婚而擴大，以及不同的家庭因通婚而建立密切關係，但功能性的單位仍是核心家庭，其擴大純粹是因爲收容了無家可歸的祖父母、伯叔，或姑姨。

環境與資源

休松尼文化所能利用的自然資源極爲有限，所以人口極端的分散。在這區域中比較肥沃的部份，也許五平方英里有一個人；而在幾乎毫無水源的廣大地塊，五十或甚至一百平方英里才有一個人。整個區域的平均值是二十到三十平方英里有一個人。

一度爲休松尼印第安人佔居的地域極爲乾燥，但技術上大部份地域應歸類爲“莽原”而非真正的“沙漠”，雖然也有大片地區完全沒有植物。此地區有廣大而乾燥的山谷橫臥於南北走向的山嶺之間。這些山谷大約五到二十英里寬，二十到八十英里長。休松尼的佔居地大部份是在大盆地，也就是指猶他州的瓦沙濟（Wasatch）山脈與加州及俄勒岡的西雅拉內華達山脈（Sierra Nevada Range）之間的一個廣大的內流區。但也包括了愛達荷與東俄勒岡的哥倫比亞河高原以及東猶他與西科羅拉多的科羅拉

多河高原之一部份。

全境的動物相與植物相極為類似。幾個生物帶(biotope)為僅配備著簡單狩獵採集技術的社會提供了基本的生活條件。在山谷中，海拔在四千至六千英尺，稀有的雨水——全年五到二十英寸——加上迅速的蒸發產生了一批耐乾旱的植物，如山艾與油木(greasewood)。這些植物對人類與動物的價值極為有限。種子與根可供食用的植物大量生長於溪流的兩岸，但除非是在瓦沙濟與內華達山脈的山麓地帶，溪流多是短而寬。在大盆地，溪流皆流入鹽沼或鹽湖。在溪流與溪流之間廣大的沙土區域，可食性植物的數量完全依賴雨水而定，而落雨量不僅年年不同，而且各地不等。這些植物僅是當地印第安人食物中的一小部份，而且這些植物也不夠支持像大平原上的野牛或北方的馴鹿那樣大群的動物。對印第安人最重要的兩種獵物是羚羊與野兔。它們不只供應肉與皮革，而且使印第安人有機會共同狩獵，這是他們極少數的集體性文化活動之一。然而這兩種獵物的數量很有限，因此狩獵並不頻繁。

要估計山谷地帶中各種動物性食物在數量上的重要性是不可能的，但休松尼族可能比較常吃田鼠、老鼠、地鼠、蝗蟲、螞蟻、螞蟻卵、蒼蠅的幼蟲等生在鹽湖中的動物以及蛇，與蜥蜴等，而少吃大型的獵物。在 Owyhee、John Day、Crooked、Snake、Truckee、Carson、Walker，與 Humboldt 河流域，魚類是重要的糧食補足品，但漁汛是季節性的，數量不能與沿海河流的漁獲相比，而且魚類顯然也不適於保存與儲藏。

矮松與杜松的地帶在海拔六千到八、九千英尺之間。這個

地帶大部份是在山脈的山腰，因為絕大多數的山谷之海拔是在此高度之下。杜松除了作為木材之外對印第安人的價值很小；但生長於休松尼區域的全境以至內華達州洪保德河稍北的矮松却出產松果，是休松尼族最重要的糧食。在矮松的生長地帶以北，他類松樹的松果也被食用，但這在食物中是相當不重要的一項。因為矮松與杜松地帶的雨量比山谷地帶多，這個地帶長了比較多的穀類、根類以及草類植物，也有比較多的獵物，尤其是鹿。但它只是整個地區的一小部份，而且生長季很短。有幾座山脈高出八、九千英尺而構成潘德（ponderosa）松生長的地帶，那裡的植物非常茂盛，而且可以打到山羊與鹿。

休松尼族必須採集植物與低級動物為食物，他們並非獵人。他們利用了幾乎一百種野生植物。這些植物中比較重要的都是硬殼的小穀粒，印第安人將之採集放在三角錐的籃器中，在淺的籃子裡用炭烤熟，用杵臼或石板搗碎，再放在籃形的碗裏食用。在高緯度與高海拔之處，雨較多，根類食物的重要性就增加了。沒有穀類與根類植物的時候，尤其是早春季節，就吃植物的葉片與嫩芽。

文化生態的社會分裂效果

所有的植物性與動物性食物都有一項極為重要的特徵，即出產的地點與數量每年都是不可預期的，主要是因為雨量的變化。有時一個地方可能在某一年非常多產而吸引了許多家庭，但其後數年却只能供應很少的食物。幾乎沒有任何地點具有足量的與可

靠的食物來源而使定居成爲可能。境內絕大多數的家庭最關心的是以遷移來防止飢餓的發生。移動的方向決定於朋友或親戚對可能獲得的食物數量之估計。來自不同地方的家庭會集結在一時有豐富的食物之地，但因不可能儲存大量食物以供未來，他們不久就分散到其他各地去覓食。

居住在內華達州矮松生長區的典型休松尼家庭在春夏兩季或單獨或與一兩個家庭結伴，找尋穀類、根類、各種小型哺乳類、齧齒類、昆蟲、昆蟲的幼蟲，以及其他可食之物。在夏季快結束之時，當一個家庭聽說某山脈的某處可能盛產松果，它就安排其旅程以便在十月底或十一月初抵達該地，因爲那時初霜凍裂了松球，採集松果正是時候。在二、三十英里圓周內採食的其他家庭也會爲了相同原因聚集該地。

在採集松果時，每個家庭都遵守一項不成文法而限制自己於一塊小地方，因爲一地之內松果的總數量是如此之多，在它們落地之前沒有人能收齊所有的松果，也因爲每一家若單獨工作則能有更多收穫。各個家庭保持了數百碼到一英里以上的距離。每個家庭都儘可能快速的收集松果而儲存於地窖中。如果碰到豐收，松果可以支持一個家庭度過大半個冬天。

二、三十個家庭在冬天常宿營在一處，保持著易於彼此訪問的距離。早春乃休松尼人或多或少處於飢餓的時候，彼時各家庭必須各自分散去找尋嫩芽、獵物，以及他們能發現的任何其他食物。在春夏兩季，一個家庭的遷移雖一般皆侷限於它所熟悉的地區之內，但遷移主要決定於它對可獲取的食物之知識，有時每個禮拜都要換地方。它可能知道某個地方會有很多穀類、某個地方

野兔很多、某個湖泊盛產蒼蠅的幼蟲，或在下一個山谷中可以在薩滿或巫醫指揮下集體狩獵羚羊。

雖然松果也許是決定冬天宿營地點以及那些家庭將宿營在一起的最重要因素，其他的食物大多數也有非常類似的效力，能影響家庭之間的接觸之季節性的變化。由於各地的雨量每年不同，那裏會有動物資源與其他穀類及根類植物也就不能預測。野兔可能在某年盛產於某山谷的某處，以致人們從四面八方聚集起來從事一次集體狩獵。同一個地方要再舉行這樣一次狩獵，也許要等待好幾年之後；但下一年也許緊鄰的另一個山谷中就可以狩獵野兔。羚羊亦是如此。一次合作式的狩獵將大幅減少羚羊的數量，以致需要八至十年才能恢復原有的數量。甚至像蚱蜢、蝗蟲，與蟋蟀這些食物也是不可預期的。在某些年份，蝗蟲會如此之多以致成爲印第安人的主要食物來源——對現代的農人則是災禍——而後繼的數年蝗蟲又毫不重要了。

限制動物性食物的價值之原因是保存與儲藏技術的缺乏。野兔、羚羊與魚類所提供的肉超過爲打獵而聚集的人所能消費的，但是數日或數週之後，肉就腐爛了。魚類不像其他動物，是每年定期的在固定地點出現。在魚汛期間，許多家庭從遠地來打撈幾個星期，然後他們必須分散以尋求其他食物。如果休松尼族像西北海岸印第安人一樣懂得晒魚與薰魚，那麼可能沿著某些魚產豐富的溪流與湖泊，早就形成了相當大量的定居人口。缺乏這個可能性，這些地區的居民在冬天也只能是少數幾個家庭，以魚類來補充其他食物的不足。因而，魚類資源對社會羣體的影響也一如其他食物：允許大量的人在短期間內聚集，幫助少數幾個家庭度

過冬天。

影響休松尼社會的不僅是所有主要食物都不能預期，而且食物的收穫與儲藏技術非常有限；但野生植物極端重要，此更是造成休松尼社會中家庭與家庭的隔離，而非合作。曾經參加集體採草莓的人就會知道如果他自己找到一叢草莓，他就能採得更多。不像若干形式的狩獵——例如集體的獵野兔或獵羚羊——許多人一起採集穀類與根類不只不能增加而且將大幅減少每個人的收穫量，以致個別的家庭寧可個別採集庶不致於與其他家庭競爭。

穀類與根類植物採集的競爭性，所有主要食物的不可預期性，加上人們沒有能力在任何地點儲藏充分數量的食物使許多家庭得以定居，這三項因素皆促成休松尼社會分成許多核心家庭單位，各家庭每年每季都在不可預期的路線上遷移。

財 產

休松尼族對財產的概念與其生活方式有直接的關係。這些印第安人認為任何東西的排他性使用權乃得自個人或羣體的努力與經常性的利用。這是一項相當明顯、簡單，與實際的概念，顯然不易造成爭端。在全境大多數的地方，自然資源是人人都可利用的。然而，一個婦女所採集的穀粒屬於她所有，因為是她將一項自然資源轉化為可直接消費之物。如果一個男人作了一把弓或建了一間房子，這些亦屬他所有，雖然他所用以加工的樹木為無主之物。任何家庭都可在任何一條河或溪流打魚，但如果幾個家庭構成的羣體共同築了一個魚梁，則只有他們才有權使用這個魚梁。

當許多家庭在自然資源的利用上產生了衝突時，亦須採用這項原則。在穀粒的採集上，原則是“先到先得”。最先到達穀類植物的產地或矮松林的家庭選擇了最佳的地段，而因為是第一個在該地段工作，所以具有優先權。其他家庭則要在別的地段採集松果；這是合理與必要的，因為他們如果與第一個家庭競爭，則所有的家庭的收穫量都會減少。在圍趕野兔時，打殺或射殺兔子的人或是獵網的所有人都有優先權。在狩獵山羊或鹿時，箭先射到獵物的人可得其皮與最佳部位的肉。

這項財產權的原則對於在休松尼地區求生存是極端重要的。因為食物的不可預期性，如果土地為私人所有而其他家庭不得利用，則必造成飢餓與死亡。除了少數例外，大多數家庭的佔居地都出產如此不肯定的食物，所以各家庭在全境遷移對他們的生存是必要的。缺乏土地所有權的概念乃是休松尼社會的分裂性本質之必然結果。

在大盆地的少數地方，如北派烏提族佔居的加州東部之歐文山谷（Owens Valley），源自內華達山脈的許多溪流提供了比較豐富而可靠的食物來源，每個家庭所定居的村落走一兩天就一定能找到足夠的食物。不再受制於自然的變化而在不可預期的路線上漫遊，這些家庭能夠從一個永久性的村落出發去採集食物。經常性的利用鄰近地段內的資源也導致一項概念的興起，那就是每一個村落或一羣村落對其鄰近地區的資源具有排他性的權利。一羣家庭具備了經濟的穩定與定居生活，就為隊羣團體的形成、領導，與組織奠定了基礎。

合作與領導乃整合性的因素

典型的休松尼家庭在一年中也許有百分之八、九十的時間是獨立與自給自足的。它自行解決生計問題，幾乎絲毫不依賴其他家庭的援助而發揮大部份的文化功能。可以在完全孤立的情況下仍然可能生存下去。

但核心家庭不與其他家庭通婚與合作而能夠有後代並保存其文化，這在人類歷史上是毫無可能的。此外，核心家庭總是以各種方式與其他家庭合作。因此，休松尼族與其他以家庭為單位的部族一樣，只有在一個相對的意義上而言，才代表一個家庭層次的社會文化整合。所謂相對，乃是因為大多數具有比較高級的整合層次的社會，其永久性的成員之間具有合作與領導的模式。我將休松尼族列為家庭層次的社會文化整合之範例，乃是因為在少數幾種集體性的活動中，同一羣家庭並非一直在一起合作或一直接受同一個領袖的領導。但是從另一個觀點而言，一再變動的成員身份與領袖亦可視為超家庭之整合的一種特殊形式。雖然休松尼族在一個相對的意義上代表家庭層次的社會文化整合，他們在超家庭的整合上並未由固定的成員構成永久性的羣體，即使家庭之間有多種合作關係。

集體狩獵

最重要的合作是集體狩獵。野兔、羚羊、鹿，與秧雞是主要獵物。要舉行集體狩獵必須要有大量的獵物，要聚集許多家庭，

也要有一個適當的領袖。一旦具備了這些條件，合作將比單獨的個人花同樣的努力所得的獵物在數量上多出數倍。

主要的集體狩獵是圍捕野兔。獵兔可以經常的舉行，而其收穫不僅是可供短期內消費的肉，還有毛皮可織成大衣與毯子。圍獵在技術上的主要特質是一張在高度與網孔大小上皆與網球網相似但長達數百英尺的網。好幾張這樣子的網連接起來而形成一個巨大的半圓形。男人、婦女、兒童，與狗就在半圓形內的草叢裏搜索而逐漸向網子迫進，所以未被打殺或射殺的兔子最後就陷在網中而被殺。

傳統習俗決定了圍獵的若干重要過程以及獵物的分配。有經驗的人——近年被相當適宜的稱爲“兔子頭”——獲得最高的權力，以便在這個相當複雜的作業中協調所有的活動。他們選擇圍獵的地點，指導獵網的設定，指派各參加圍捕者的任務，以及根據傳統來分配獵物。任何以弓或矛在圍獵過程中殺死兔子的人都可以獲得他所射殺的兔子。但因爲只有少數家庭才有獵網，所以陷於網中的兔子他們分得多一些。

雖然圍獵使他們習於一致的行動，但圍獵並未造成穩定的地域或社會團體那種永久性的整合和連結，原因如下。第一，只有在某地的兔子盛產之時才會舉行圍獵。第二，圍獵的參加者乃是在食物不可預期的狀況下，碰巧居留在值得舉行圍獵的地方之各家庭。第三，只有當有經驗的領袖以及擁有獵網的家庭碰巧在該地才能舉行圍獵。因爲這些因素要同時出現是相當偶然的，也因爲圍獵的地點、參加者，與領袖在連續的年份中絕不可能維持不變，所以圍獵所提供的只是各獨立的家庭之間暫時性的合作。

任何家庭都沒有絲毫義務要與某些特定的家庭在一個永久性的領袖領導下舉行圍獵。而因為“兔子頭”只有在圍獵之時才有權威，各家庭在其他的時間、地方，與場合中並不對他特別尊敬。

圍獵野兔中表現出來的這一項社會性功能也可以見於集體的獵狩羚羊之活動中。獵羚羊在每一特定地點都是每隔數年舉行一次，參加者為碰巧居留於該地附近的各家庭。獵羚羊並不像獵兔那般的頻繁，因為羚羊羣經過一次獵殺之後需要較長的時間才能恢復其數量。獵羚羊與獵野兔在形式上而非功能上的一項主要差別乃是獵野兔由具有經驗與聲望——任何人都可能達成的資格——的人領導，而獵羚羊由“羚羊薩滿”所領導。根據休松尼族的信仰，羚羊薩滿的領導資格並不在於他們的實際能力——雖然他們絕不是毫無能力——而在於超自然的附體使他們有能力施符咒於羚羊。

獵羚羊的實際步驟也與獵野兔一樣相當有效而合理。休松尼人將樹枝與石頭堆高而形成一個圍檻，兩翼向外延伸約半英里左右。圍獵者在圍檻以外數英里之處一字散開，而逐步迫近，將兩翼之內的羚羊趕入圍檻之中。羚羊不同於野兔之處在於它們不只逃離具有威脅性之物，而且會因好奇而接近新奇之物。羚羊薩滿成爲休松尼文化中的重要人物，顯然是因爲他的角色結合了羚羊的這項特性與休松尼對疾病的一項根本信仰。包括休松尼在內的許多原始民族都相信疾病可能是靈魂脫離肉體所造成。在羚羊薩滿不爲人治病時，休松尼族認爲他有能力在狩獵開始之前取得羚羊的靈魂，所以他在圍獵時就站在圍檻上將羚羊招引入圍檻中。

在圍獵之時薩滿的權力非常大，但在其他活動中他並沒有影

響力。除此之外，甚至這位社會宗教的領袖也像獵野兔時的世俗領袖一樣，未能將各家庭整合為具有固定成員的社會團體。

比起獵羚羊與野兔，其他的狩獵活動牽涉到的合作較少。獵秧雞是由小型的羣體在湖泊地區舉行；而獵鹿乃行於山區，次數不頻繁，參加的人也少。

舞會、博戲，與訪問

如以上所示，在休松尼印第安人中家庭之間的聯繫受到迫切的覓食需要之制約。雖然一年之中這些家庭大部份時間都在孤立的情況下覓食，他們與其他家庭世代以來的接觸已形成若干社交模式，足以加強家庭之間的關係。

每當一羣休松尼族的家庭聚在一起，他們一定舉行若干娛樂活動，諸如舞會與博戲。舞蹈雖然流行，但是原初只有一種圓圈舞，男男女女形成一個圓圈而隨著吟唱踏出舞步。博戲的種類很多，包括多種擲骰子、划拳、賽跑、類似曲棍球的體育活動，以及套環與射箭的技藝比賽。但只有在豐富的食物（例如野兔、蝗蟲、羚羊，或松果）使各家庭得以聚集之時，舞會與博戲才可能舉行。例如在獵野兔或羚羊之後，人們可能跳舞與博戲數日，直到獸肉吃完了，各家庭才再各奔東西，進行他們永無休止的覓食活動。

家庭之間的接觸並非僅限於這種形式化的活動，如狩獵、舞會，與博戲。交互訪問是一項具有整合功能的重要行為，因為人們總是喜歡與別人交往，不論他們是否會在一起跳舞與博戲。他們喜歡拜訪親戚，但在食物豐盛之時，許多沒有親戚關係的家

庭也能交互拜訪而暫時聚居一起。

敵對與戰爭

在未與白人接觸之前，大多數的休松尼部族並沒有族羣之間與部落間的戰爭。沒有領土權需要保衛，沒有軍事的榮耀可以獲取，也沒有任何方式可以組織人羣從事一致性的活動。當鄰近民族的武力侵入其境，休松尼人多選擇逃散而非還擊。

敵對只有表現在夙仇，而非組織性的軍事活動。敵對的肇因多是因搶奪婦女與懷疑某人施行巫術。因此敵對可以是同一個部落之內的，也可以是兩個部落之間的。死亡一般皆歸因於超自然的力量，尤其是薩滿的力量，因為他們造福人們的力量變了質，也許甚至連他們自己也不知道。死亡的報復方法是將有嫌疑的人殺掉。一個被指為邪惡的薩滿通常是曾為死者治療，或屬於某一個距離較遠之羣體的人。施行巫術的指控很少針對親戚，因為親屬關係非常重要，不可以因此而受損。事實上最重要的親屬義務之一，乃是為親戚的死亡復仇。一旦復仇行動展開，一連串的報復可能接連發生。這些都純粹是個人之間的，不涉及家庭層次以上的羣體，因為這種羣體並不存在。

掠奪性隊羣的興起

在休松尼各部族獲得馬匹，與白人移民佔居該地之後，集體性質的戰爭興起了。在原先的狀況下馬匹沒有什麼價值，因為它們吃的正是印第安人賴以維生的植物，而且對鹿、野兔，與羚羊的獵捕馬也不能有所貢獻。早先獲得的馬匹都被當作獵物吃了。

當火車通行於這地區，而白人移民引入灌溉、作物與牲口，馬匹使原先分散的各家庭得以聚集，並經常性的聚居成掠奪性隊羣，以掠奪白人維生。攻擊白人與抗拒白人報復的戰爭乃是這些隊羣的主要，若非唯一，功能；而領袖的權威也僅限於掠奪活動。只有早在1800年以前已獲得馬匹的北休松尼族〔居於懷俄明州的風河、愛達荷州的東部，與班諾克河（Bannock）一帶〕，平原印第安人式的打野牛與族內戰爭也屬於隊羣的功能。遊德族在1820年之後獲得馬匹，而其隊羣主要以掠奪維生，起初是掠奪領土之外的民族，其後則掠奪領土內的摩門教徒與其他白人移民。西休松尼族與北派烏提族一直到1845年還是以分散的家庭為單位，在此之後則騎著馬的隊羣迅速發展。休松尼族中騎著馬的隊羣在1870年被美國軍隊擊敗之後就馬上瓦解了。

要了解這些掠奪隊羣的特殊性與其領袖的有限權威，必須指出的是在每一個地區中並非所有的人都加入隊羣。在隊羣活動的早期階段，許多沒有馬匹的家庭仍然照傳統的方式生活，而他們的親友有些加入掠奪。後來當美國軍隊打擊掠奪者，印第安人被迫要選擇繼續戰鬥，或者接受和平、讓出若干領土，而住在保留區中。在此階段中有兩種領袖，第一種是主張戰鬥的掠奪隊羣之領袖，第二種是主張和平並簽訂條約的代言人。

在印第安人被打敗之後，主戰派與主和派的分裂就不再存在了，而軍事領袖的功能也消逝了。從此之後，領袖的主要任務是與白人接洽，尤其是與美國政府的官員。

宗 教

宗教對促進家庭與家庭之間的整合，只有微不足道的力量。除了上面所述的集體性狩獵、舞會，與博戲之外，休松尼文化缺乏集體性的社會與經濟活動，以及共同利益。這個文化在功能上並不需要有以團結羣體為目的之儀式，也不需要擁有正式職位的祭司。集體性的獵羚羊是由一位薩滿領導，但這位領袖並無以造成任何永久性羣體的成立。

人類與超自然力量之間的關係，被認為是個人的事情。每個人都希望獲得超自然力量或靈力。這個超自然力量現身為動物、植物、雲、山，或其他自然現象，乃是在夢中顯現而賜與他特殊的能力，諸如博戲中的運氣、狩獵的技巧、耐力，以及其他對他個人有利的事。薩滿的力量與一般人不同之處乃是他有為其他人治病的能力。薩滿並不主持任何羣體性的儀式，他為人治病可能會吸引許多碰巧在該地區的家庭，因為他們不只喜歡看他吟唱、舞蹈、出神等的儀式，也喜歡拜訪其他家庭。薩滿具有影響力，因為他治病的能力給他帶來聲望，而他施行黑巫術的可能性也令人生畏，但他不具有任何特殊的權威。

一項略為帶有宗教意義而且以追求共同福利為目的之活動是圓圈舞。在若干西休松尼部族的信仰中，圓圈舞會促進萬物的繁衍，嘉惠於所有的人。哈里斯（Harris, 1940）曾記載內華達州北部的突沙維（Tosavits）或稱白刀休松尼族為了共同福祉而舉行羣體性的儀式。但很可能這些儀式的主要項目只是圓圈舞，任何家庭在覓食的某階段湊在一起時就舉行；與娛樂的目的比較，其宗教目的是次要與偶然的。“舞會領袖”絕對不是宗教領袖。與此類似的，遊德族的熊舞是以娛樂為主要目的，慶祝春臨大地

與免於熊的傷害等宗教目的是次要的。熊舞的主持人與圓圈舞的主持人一樣，都不是宗教領袖。

冬季的營區

家庭與家庭之間唯一可以比較長期交往的時機乃是冬季宿營之時。這些冬季的營區有時被稱為村落，但它們並不是非常集中而有組織的聚落。正好相反，各家極度的分散在松果的生產地帶之內。每一戶的所在，主要決定於它的地窖，次則決定於柴火與水源的遠近。散居的各家庭仍能彼此訪問以便跳舞、博戲，與聊天，而男人偶爾一起合作獵鹿或山羊。雖然舞會與集體狩獵都需要協調，但領袖在該特殊活動之外沒有絲毫權威。

家庭之間與個人之間的其他關係，都由傳統習俗來決定。殺人、偷竊、搶老婆，以及其他違犯傳統所引起的爭議與敵對，皆由家庭與家庭個別解決。這些都不算是反社會的“罪行”；因為就組織與法理而言，社會並不存在。違犯傳統習俗只威脅到個別的家庭，而非較大的社會整合單位。因此，犯罪的概念只存在於比家庭高的整合層次，制裁其成員的反社會行為乃其存在的目的之一。

除了特殊活動中的領袖，每一村或營區通常有一個重要人物，也就是現代的休松尼報導人所稱的“村落酋長”。因為“酋長”是指控制某一確切的團體的永久性的權威，所以這個名稱完全是誤用，理由是這個人毫無權威，他只扮演一項功能。不過這項功能極為重要，那就是有關何處能發現食物的各種情報之交換所。因為休松尼族經常生活在饑餓邊緣，尤以冬季末了之時為

然，一個知道在何處可發現嫩芽、穀粒、野兔、昆蟲，以及其他食物的人就成爲村落中最重要的人物。

在冬季形成的村落，不可把它當作一種真正的超家庭的社會整合形式，因爲它缺乏永久性的成員，更沒有永久性的地點。每一年，各家庭從四面八方而聚居於盛產松果的地點。領袖是由大家同意推舉以協調集體性的活動，只有在食物不平常的豐盛與可靠之極少數地區，才有固定成員的團體會一年到頭住在一個永久性的村落中，有一個真正的村落酋長，以及在其他活動上有永久性的領袖。

以食物命名的團體

從早期有關休松尼族的記載一直到現代的民族誌研究中^①，關於以特殊食物爲名的各種團體之本質，文獻中一直充斥着許多混淆。將一個族羣根據其佔居地中的重要食物命名，乃是一項實際上非常通行的傳統習俗。因此，數個彼此分隔的不同團體皆可名之爲“吃野兔者”或“吃魚者”。其他名稱有“吃松果者”“吃土撥鼠者”、“吃穀粒者”等等。但是這些名稱並非指謂固定的羣體，而僅僅是用來稱呼那些碰巧住在該地的人。因爲沒有隊羣而且爲覓食而遷移，並不受地域的限制，各家庭經常從一種食物的出產區遷移至另一種食物的出產區，每個地區就以該區食物的食用者命名。正如同一個華盛頓人遷至紐約市而成爲一個紐約

① 司徒瓦特 (O. C. Stewart) 在《北派烏提的隊羣》(1939) 一書中錯誤的將以食物命名的羣體視爲隊羣，並將掠奪性隊羣的領袖視爲酋長。

人，所以一個西愛達荷的“吃土撥鼠者”在他遷至蛇河之後成爲一個“吃鮭魚者”。

大部分早期有關休松尼族的記載都是在開始與白人作戰，以及掠奪性隊羣形成之後寫成。有時這些隊羣以其領袖之名爲名，有時則根據其領袖及追隨者所來自的食物區命名。因此早期的記載者，皆假設以食物爲名的各地區之佔居者，構成一個土著的地域性的隊羣，而有一個什麼都管的酋長。但先前引述的資料具體地顯示事實上並非如此。一個以食物命名的地區其面積是如此之大，因此一地區的佔居者無法構成集體行動，即使休松尼族的生計之本質並未阻止他們整合爲隊羣。在白人進入該地之後，各掠奪隊羣的“酋長”不只未能獲得該地區內主和派的支持，而且他的追隨者中包括了來自其他食物生產區的人。

因此，在境內大部份的地區中，以食物爲名只用以指某一區域中的人而已。以食物爲名並不意含任何經濟、娛樂、宗教、社會，或政治上的合作，因爲這些合作需要集體行動的配合，而且也將導致家庭以上層次的整合形式。

親屬關係

以上所述休松尼家庭在經濟與社會上之關係可以比喻爲一張網，在其中每一個家庭與周圍的家庭有偶發性的關聯，而後者與其周圍距離更遠的家庭亦復如此，所以在社會、經濟，與政治上都沒有斷絕之界可言。整個區域之內都是這種家庭與家庭彼此勾連而成的關係，但是就生計、娛樂，與宗教活動而言，這個網的

類比便不完全適宜，因為沒有任何家庭與某些固定的其他家庭建立必要的與永久性的關聯。可以說這張網沒有網結；每一個家庭可以與它喜歡的家庭自由的建立暫時性的關係。然而親屬關係提供自身作為網結，使這些鬆散的線段得以形成一個結構。但這並不表示休松尼社會基於親屬關係而聚合成任何可界定的羣體。任何家庭在每個月份的活動主要都是由覓食所決定，可以說覓食優先於其他的任何考慮。但婚姻關係是相當持久的，從而為姻親關係建立了一個堅強的結構，由一個地方延伸至另一個地方。姻親關係也使家庭之間在經濟與娛樂上的聯繫不再完全憑藉機遇，因為在可能的狀況下，休松尼人會選擇與親戚合作。此外，一個地區的所有佔居者之間缺乏社會經濟上的全盤性合作，更使親屬關係相對上顯得益發重要。

休松尼社會中不可化約的最小單位是核心家庭，孤立的個人在這個文化一環境或生態的情境中不可能生存，而未婚或守寡的人通常都依附於一個核心家庭。這個家庭能夠完成生存所需的大部份活動，因為丈夫與妻子在覓食上彼此補足，而且他們共同生養教育下一代。婦女採集植物性食物，編製採食所需的籃器，並負責烹調食物。男人將大部份的時間用於狩獵。雖然很花時間而報酬率不高，但狩獵是非常重要的。不只因為獸肉乃一項受喜愛的飲食項目，也因為皮革與皮毛乃縫製衣物所需。獵物的稀有與狩獵的困難有事實為證：很少有人能打到夠多的鹿或羚羊而使其家人都有皮衣，甚至皮鞋。許多人在夏天是赤身裸體的，而在冬天只有一張兔皮毯子作為衣物兼棉被。

在家庭生活中，婦女管家並照顧小孩。男人在兒童養育中也

扮演一重要的角色。因為沒有專為兒童設計的玩具與遊戲，男孩子玩的是小弓箭與其他成年男子用過的東西，而女孩子則模倣母親。經由此途，兒童很快的就學會了成人的基本職責，並接受了父母的態度、價值，與信仰。這項學習過程大致是在家庭之內完成，因為與其他家庭的聯繫是有限的。

在休松尼族的流浪生活中，一個核心家庭的成員最經常接觸的是與其有通婚關係的家庭的成員。這些家庭常結伴採集穀粒與根類，當食物的數量足以供養數個家庭時，他們便在一起狩獵。親戚是受歡迎的訪問者，幾個家庭經常宿營在一起，而於晚間聊天、講故事。如果施行巫術的猜疑導致血仇的爆發，親戚有義務彼此扶助。而在食物短缺之時，親戚比非親戚更情願分享食物。

家庭之間的密切關係表現於婚姻。婚姻是家庭之間而非個人之間的一項契約。最受歡迎的安排是讓兩個家庭的子女結成好幾對夫妻，所以當一個年輕的男子結婚了，人人都覺得他的太太的弟弟應與他的妹妹結婚。兄弟姊妹的配偶們可能彼此亦是兄弟姊妹。休松尼文化允許多偶婚，而上述原則仍然適用。如果一個男人有幾個太太，傳統習俗規定她們必須是姊妹，違犯者要受罰。如果某人的太太死了，他有義務娶她的妹妹為妻。同樣的，一妻多夫也是被允許的。一個婦女可以接受她丈夫的弟弟為暫時的配偶，直到他找到一個太太。如果丈夫死了，他的弟弟有義務要娶寡嫂。

當然兩個通婚的家庭要讓子女的數目與性別剛好彼此配合，以實現這一項文化上的理想，在生物學上是不可能。此外，上一代與上兩代的婚姻也使得許多家庭之間產生姻親關係，所以兩個

家庭之間雖因年輕一代的婚姻，而具有比較密切的關係，但整體性的模式却是由分布廣泛而不可勝數的家庭間關係所構成。這就意指一個家庭在其佔居的地區內可找到許多家庭，而在地區外亦可找到若干家庭，是這一類或那一類的血親或姻親。

這些家庭之間的婚姻與親屬關係並非不可斷絕的，因為婚姻雖有契約性質，但分居與離婚甚為平常。個人的性格、彼此的不和，以及其他因素皆不可忽略。然而文化上的理想却強調親屬關係的重要性。這項重要性是因為在這個文化一環境的情境中，生計模式阻礙了隊羣、村落，或其他具有永久性成員與固定關係的社會單位之發展，親屬關係遂成爲最重要的整合因素。

這些婚姻與親屬關係是休松尼區域之內人們的社會網絡之網絡，但它們並不構成社會文化上的界線。婚姻是兩個經常接觸的家庭所締結的契約，不受地域或政治單位的干涉。雖然婚姻結合了休松尼族社會網絡中的各線段，它並不能將休松尼族整合爲具有政治、社會、或經濟意義的地方羣體。與此正好相反，婚姻跨越了地區的界線，使家庭之間的關係更爲分散，因此實際上阻礙了隊羣或社羣的發展。

休松尼文化在理論上的意義

若以文化區概念來分類，休松尼文化可能應屬於大西南區；因為他們的文化要素，尤其是物質文化或技術，大多來自西南而非其他地區。但是他們在經濟、政治、社會、宗教，與敵對上的模式——不可化約爲文化要素的一般性形貌——與西南的却完全

不同。由於文化生態的過程——以已知的技術對他們的特殊環境加以開發利用——各家庭在大多數的文化活動中都獨自進行，而少數的集體行動並未如在西南地區一樣，促成擴展家族、隊羣、社區，或其他較高的社會文化整合層次。

休松尼並非唯一具有家庭整合層次的民族，這層次的例子在北美還有愛斯基摩人，在南美有南比瓦拉（Nambiwara）、瓜投（Guató）、穆拉（Mura）等族。但同一層次並不意指這些部落屬於同一文化類型。在所有的個例中，覓食都是最重要的，但因環境與技術的差別，覓食帶來非常不相似的活動以及家庭間之關聯。也許在世界的其他角落有些民族類似於休松尼族，但在目前休松尼族在類型上可視為是獨一無二的。

類型上的獨特性使休松尼族在文化演化上也是獨一無二的。即使任何發展至社區或國家層次的民族其前身都像休松尼族，我們也無從知道是否真的如此。即使所有的人類皆以整合於家庭層次的社會文化單位開始其文化之演化——這是可懷疑的，而且確實無法證明的——也不見得它們都具有與休松尼族一樣的文化形貌，亦即文化類型。舊石器時代的資料顯示，依據石器製作的技術，有幾個不同的主要區域存在，而在各區域之內也必然有許多獨特的文化生態適應。因此就目前的證據而言，休松尼族在一個多線演化的體系中代表了一個獨特，而未曾再出現的發展路線。

休松尼族的家庭組織不可與世界各地許多民族，在與白人接觸之後，所發展出的相混淆。例如在美國東北與加拿大許多印第安人先前有隊羣組織（參見第八章），在毛皮交易變成對生存非常重要之後，隊羣瓦解為家庭，而各家庭進而擁有一塊界線分明

的獵場。凝聚隊羣的各種社會、經濟，與宗教模式都受到嚴重的破壞或甚至消失了。這並不意指整個文化實際上退縮至一個家庭的層次。各家庭不再經由隊羣制度而互通聲氣，而局部的整合於殖民國家或民族國家的經濟、宗教，與政治制度。與這些制度之接觸乃是透過交易商、傳教士，與政府官員。

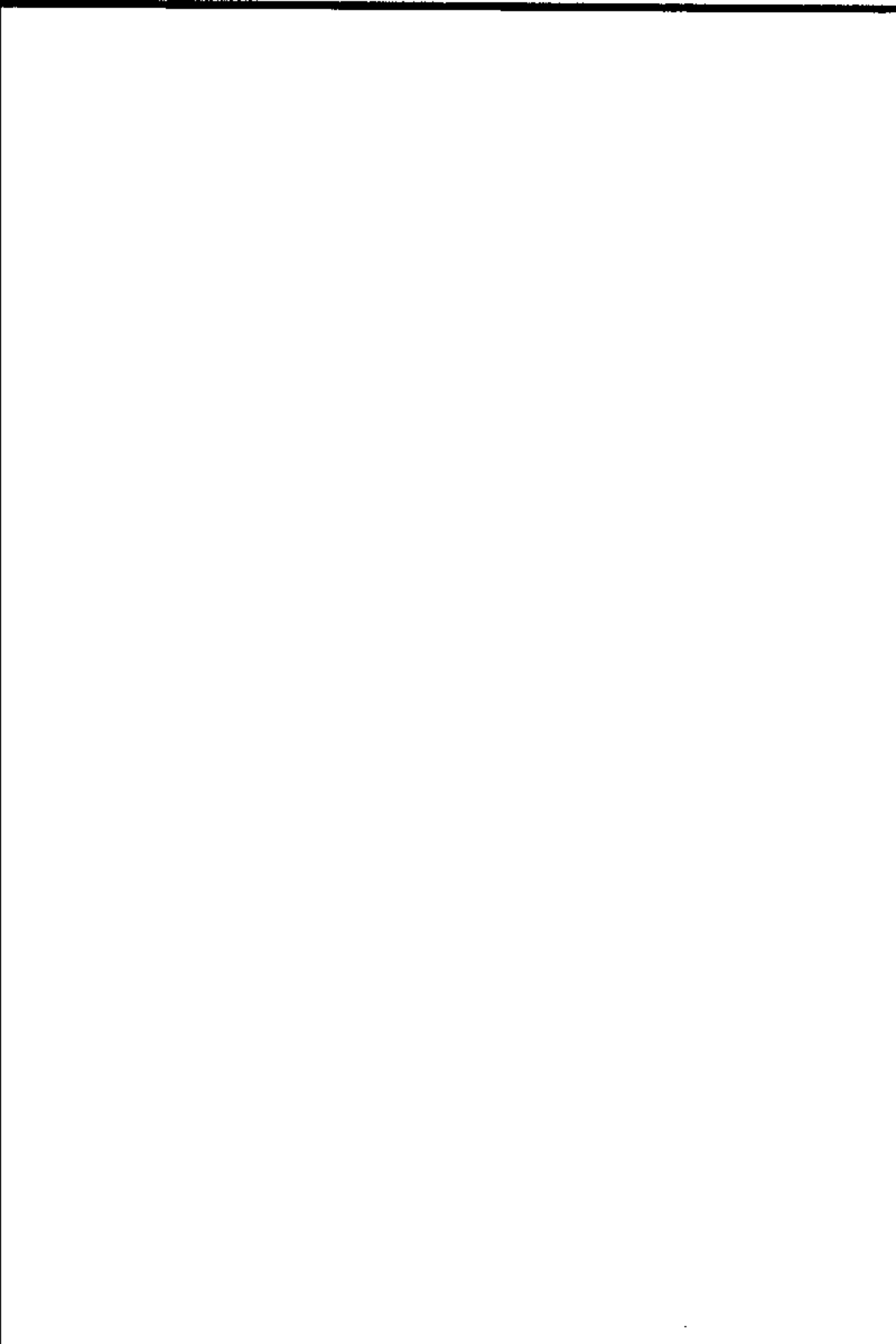
根據墨菲 (R. Murphy) 最近尚未發表的研究，在亞馬遜盆地庫如拉河的孟都如枯族 (Mundurucú)，也爲了類似的原因逐漸失去其隊羣與部落組織，而分裂爲以家庭爲單位。因爲他們變成野生橡膠的採集者，每個家庭在沿河的一個固定地方採膠。各家庭與橡膠商人、教會，及政府官員的接觸日益增加，但與其他家庭的接觸則不然。韋格利 (Wagley, 1953) 研究的在亞馬遜河下游採膠的卡伯克羅斯族 (Caboclos) 也是如此，雖然因爲與較發達的社區之接觸，使得內都的社會與宗教關係變得比較強固。

休松尼族發展出一個較高的社會文化整合層次，以及一個跨文化上有意義的類型，是在白人進入該地區與馬匹傳入之後。由多家庭組成的騎在馬上的掠奪性隊羣，依賴搶奪白人引入的新資源維生。在這方面他們異於騎馬的平原印第安部族(狩獵野牛)，而類似於阿帕契族(其生計使其成爲西南的禍患)、別奧切族 (Puelche)，與南美恰可 (Chaco) 地區的若干部落，也許也類似於亞洲若干以掠奪維生的游牧民族。

掠奪性隊羣在作爲一個文化類型上的真正的意義，尚需要詳盡的比較研究，因爲目前還不能明確指出這一類型包括了那些民族。但這個類型無疑的具有作爲一個概念的價值。此外應強調這

個類型在跨文化上的意義是其形式與功能，而非其要素內容。休松尼族、阿帕契族、別奧切族，與亞洲游牧民族在特殊的行爲細節上彼此的差別很大。他們屬於不同的文化區，但他們具有相同的文化類型。

休松尼文化史的最後階段已簡述於第三章。戰爭結束之後，沒有搬到保留區的人在牧場、礦場，或新市鎮找到工作而迅速的適應於白人社會。正因為沒有隊羣或社區制度，這項調整也益加容易。快速而完全的同化於白人社會的主要障礙，從當初到現在一直是種族偏見，休松尼人因此而無法完全參預美國生活方式中的許多重要層面。



第七章

父系隊羣[●]

像休松尼社會那樣，各家庭比較上相當獨立而家庭之間的結合甚為鬆散，的情形是相當稀有的。因為在世界上大多數的地區中，生產方式上對合作與領導的要求使多家庭構成的社會羣體具有確切的形式與穩定性。多家庭構成的羣體種類甚多，父系隊羣 (patrilineal band) 只是其中之一。

父系隊羣可以說明以下的幾項概念。第一，它是一個文化類型，其根本特質——父系、隨夫居、外婚、土地所有權與世系羣組織——構成一個文化核心，跨文化而且有規律的一再出現。技術、宗教，與其他文化層面中的許多細目是自變數，其性質決定於傳播或獨特的當地情況。第二，造成這個文化核心的生態適應，在環境與生計技術不變的狀況下，具有很小的變異性。第

● 本章是“原始隊羣的經濟與社會基礎”一文之改寫與擴充，原文發表於 *Essays in Honor of A. L. Kroeber* 一書 (1936)。

三，它代表一個比休松尼家庭略高的社會文化整合層次；因為它的多家庭所構成的羣體在親屬關係，合作性狩獵，共有土地，甚至共同儀式上都團結在一起。

爲了分析這些隊羣之文化，我將用以下民族爲例：南非的布須曼人、中非的剛果矮黑人、菲律賓的矮黑人、澳洲土著、塔斯馬尼亞人、南加州若干講休松尼語的部落，以及火地島的翁那族（Ona）。雖然其他民族不在本文討論的範圍內，但有些無疑地具備了同樣的隊羣模式。

對這些隊羣的基本特徵，最簡便的解釋是說這些特徵是由各自對環境的相同的技術性與社會性適應所造成。對父系隊羣的解釋，另外還有兩種可能性。第一，該模式乃借自鄰近的部落。但因他們的鄰族並沒有此模式，所以這項解釋不可成立。第二、該模式乃發展於人類歷史的早期，繼承某些古文化而保存至今。也許若干社會模式真的有很大的持續性，但它們必須滿足人類的某些需要。猜想一個適應於某特殊生計的模式要在彼此環境不同的各部落中保存數千年，實在是天真得過份，尤其當其他的狩獵採集民族放棄這些模式而接受了與其生活方式配合的社會類型。此外，就像大多數的文化史理論，傳播的假設與傳承的假設都沒解釋父系隊羣在當初是如何與爲何發展而成。在另一方面，文化生態的假設不只具有解釋力，而且是當今最簡要、最與事實相符的。

對父系隊羣的文化生態解釋乃是繫於生計開發模式的相同，而非技術或環境的相同。這些隊羣的技術與環境在若干重要層面是類似的，但就其整體而言並不相同。人類的文化並沒有利用到

全部的環境，因此必須考慮的只是與生產方式有關的那些特質。各父系隊羣在環境上的類似之處有三。第一，環境中的食物資源極為有限而且分散，不只限制了人口密度，而且防止人口聚集為大而永久性的群體。第二，主要的食物資源是獵物，而非野生種子，很適合集體合作。第三，這些獵物是非季移性的小隊羣居動物，而不是季移性的大隊羣居動物。這種獵物只能支持少數人聚在一起，而他們也必須生活在固定的一塊地區內。在另一方面，大隊羣居的動物支持較大的人群，而他們必須隨著獵物移動，這種群體即雙邊或混合隊羣。

因此，零散分布的小隊羣居的獵物乃所有父系隊羣的條件，但這並不表示環境的相同，因為沙漠、叢林與高山都能限制獵物的數量與獵物漫遊的距離。在我們將討論的部落中，布須曼人、澳洲土著，與南加州的休松尼族都住在氣候乾燥以致獵物稀少的地區。此外，他們也都受到水源有限的影響。火地島人佔居的是潮濕的平原，但是其主食駱馬與齧齒類動物分布疏稀又是非季移的。剛果矮黑人與菲律賓矮黑人都生活在赤道雨林區，但前者在平地而後者在山上。

這些社會的開發技術在細節上差別很大，但在所有的個例中都包括了效力幾乎相等的武器，以及環境許可下最大量的狩獵合作。布須曼人使用弓、毒箭、棍、陷阱、泉中下毒、野火、狗，與包圍術。剛果矮黑人利用弓、有毒與無毒的箭、矛、刀，與獵網。休松尼人有弓、擲棍、陷機、獵網、包圍，與驅趕。翁那族使用弓、矛、棍、投石器，與圈套。澳洲土著的技術也許效力較小，因為無弓，但他們有棍、矛，與擲矛器。狩獵這些分散的獵

物，不論是個別的或集體的，其社會性效果在各地都是一樣的。

弓、矛與棍的技術與非季移的小隊羣居獵物這兩者之間的交互作用的結果產生父系隊羣。這一類型的隊羣乃是文化生態適應過程的正常結果，雖然以下將談及的各種因素經常會破壞這一理想模式，但技術與環境的互動又使其恢復。只有環境與技術上的根本變革會消除父系隊羣。這種隊羣在特定狀況下的不可避免性從它不受鄰族的氏族、半偶族等制度影響而一直保存至今就可證明；而在剛果的例子，狩獵的矮黑人與農耕的班圖族（Bantu）在同一地區更是彼此互相依存。

在固定的人口密度下，隊羣的大小與其占有的土地面積成正比。如果羣體擴大了，土地也應增加以便支持人口。但是在我們討論的民族中，人口非常稀疏，多的不超過五平方英里一個人，而少的五十平方英里以上才有一個人。這樣稀疏的人口防止了隊羣作無止境的擴大，否則隊羣太大的話，就沒有辦法在人與食物之間有一個傳送的方法。一個隊羣可以方便的覓食之區域大約在一百至五百平方英里之間，亦即二十英里左右為一邊的正方形。因此，隊羣平均約五十人，而很少超過一百人^①。只有在資源不同平常的地區——例如在出產季移性大隊羣居獵物之地——隊羣的大小會超過以上的數字。

我們現在要探討為何這些隊羣是父系的。第一，婚後隨夫居乃是在人口稀有地區的狩獵民族之特徵。原因有以下數項。如果

^① 依據寇帕斯（Koppers, 1921:72）的觀察，十五至二十人最為平常，而一百人為其極限。

我們能想像人類脫離文化而存在，則我們可以合理的假設天生的雄性支配將給予男人統御的地位[●]。除了天生的支配，男人在狩獵文化中也因經濟上的重要性大於女性而加強其地位[●]。但即使女性在經濟上的重要性大於男人，婚後的居處仍然極爲可能是隨夫居。

但在這些小隊羣中，隨夫居會產生隊羣的所有成員都是父系的親屬這一事實[●]或想法，因而也產生婚姻的禁忌。隊羣外婚——亦即地域性的外婚——因此成爲規定。極爲可能在某一時候這些隊羣確實是由可追溯關係的親戚所組成。例如南加州各部落的系譜資料顯示了隊羣經常是由一個真正的父系世系羣所構成。因爲生活是如此艱難，全面性的人口增加是不可能的，而且分裂而出的旁系世系羣經常就絕滅了，因此幾個彼此沒有親屬關係的家庭發展爲隊羣的可能性非常小。這種情形只有在隊羣非常大的時候才可能發生。而即使發生這種情形，當實際的關聯被遺忘之後，由於姓氏、神話，以及其他因素加強羣體的一致性，所以虛構的親屬關係將取而代之。

爲了這些原因，人口稀疏地區的狩獵隊羣必然是父系的。但若干特殊因素可能使他們暫時形成混合隊羣。因此，如果彼此沒有親屬關係因而可通婚的家庭存在於一隊羣之內，地域性的外婚

● 賓漢 (Bingham, 1932) 在自然的情況下觀察野生大猩猩，發現每一羣由八至二十二個猩猩組成，有一個雄性的支配者；黑猩猩據說也是如此；而極爲可能扎克曼 (Zuckerman, 1932) 所觀察的狒狒也是如此。

● 例如在加拿大北部蘇彝的狩獵地區中婦女中的地位非常低。芮伯朗認爲澳洲土著若不是在從小熟習的地區打獵，收穫將減少很多。

● 在這些民族中親屬關係很少追溯到三代以上。

以及隨夫居就不再是必要的。這種情形只有在容許平表婚，或者是在隊羣變得很大而且沒有什麼理由再創造或持續成員之間虛構的親屬關係的情況下才會發生^①。隨妻居偶爾會將彼此沒有父系親屬關係的各家庭結合為一個隊羣。這將防止隊羣的領域完全依父系原則繼承，也傾向於削弱隊羣成員間虛構的親屬關係。由於這些原因，父系隊羣在若干時候或地點會偏離理想模式，而由沒有親屬關係的家庭所構成。在這點上，它們類似於混合隊羣，但後者在正常狀況必須是混合的，而父系隊羣傾向於恢復其典型模式。產生混合隊羣的各因素將於後文分析。

所有的隊羣在政治層面上是非常類似的。在狩獵、儀式，以及其他少數的公共事務上存在著集權控制。因此，領袖只有暫時而微弱的權威。在父系隊羣中，他通常是該世系羣的家長，而因為這地位乃是基於親屬關係，所以通常不是正式制度化的。然而薩滿却控制了許多集體行動，他的超自然能力使他為人所懼也為人所敬，更令他比別的領袖具有較大的影響力。各隊羣平常是獨立的，但在某些特殊的情況可能暫時聯合在一起，例如澳洲土著與火地島人的成年禮。雖然聯合的原因是宗教的與社會的，但食物的供應問題嚴格的限制了多隊羣聚集在一起的時間。

澳洲土著、歐吉瓦（Ojibway）印第安，與其他民族中的氏族制度，澳洲與南加州的半偶族制度，以及其他的社會形式，都絲毫沒影響到父系隊羣形成中的因果關係。這些制度對我們所分

^① 我並不試圖去解決為何有亂倫禁忌這一個問題。與表兄弟姊妹或堂兄弟姊妹（cousin）結婚，對這些民族中的大多數而言，仍然是禁忌；雖然有幾個民族允許交表婚，甚至平表婚。

析的隊羣模式而言，都是另一項變項。它們的存在與否應以傳播或若干特殊的地方因素，而不是以技術對環境的適應來解釋。

具有父系隊羣的諸部落

以下將詳細討論若干父系隊羣，顯示每一個個例偏離於理想模式的諸般原因。

布須曼人●

狩獵採集文化加上乾燥貧瘠的環境造成布須曼人稀疏的人口。人羣的集結必然是小規模的●，而各種事務中合作在一起的羣體是一個政治上自治的父系世系羣。雖然隊羣或世系羣季節性的分裂為較小的單位，如家庭，但隊羣擁有並共同利用一塊固定的土地。某些狩獵需要隊羣所有成員的共同合作，而獵物經常是由所有成員分享。

包括黑昆人 (Heikum) 的西北布須曼人的隊羣由於行隨夫居與隊羣外婚，一般皆是父系的。但納隆 (Naron) 的隊羣有時

● 這一節是根據 Schapera (1926:833-866); Schapera (1930); Dornan (1925); Dunn (1931); Stow (1905); 和 Passarge (1907) 等著作為基礎而寫成的。

● Schapera (1930:67-81) 收集了一些有關隊羣大小的數字：深受對外接觸影響的開普敦 (Cape) 布須曼人，根據一項估計是一百至一百五十人，而根據另一項最近的數字每一隊羣是由三至四個家庭構成；黑契威 (Heichware) 的隊羣有二十人；喀拉哈利，三十人；歐昆 (! Okung)，不超過三十人；西北布須曼人，在二十至一百五十人之間，平均約為五、六十人。

是混合的，因為有些家庭需要太太的母親幫忙照顧小孩而採取隨妻居。混合隊羣削弱了土地依父系繼承的原則，也排除了隊羣外婚的必要性，雖然隊羣外婚仍然為他們所偏好（Schapera, 1930: 81-85）。開普敦、納米（Namib），與歐昆的隊羣也傾向於是混合的，因為隊羣外婚雖受偏好，他們為了一項至今不明的原因有時採取隨妻居。此外，平表或交表婚更加强了隊羣的內婚，雖然西北布須曼的隊羣禁止這種婚姻（Schapera, 1930:82-83; 102-07）。

謝貝達（Schebesta, 1931）的研究也顯示出相同的模式。比屬剛果的 Bambuti, Efe, Bac'wa, 與 Batwa 都有外婚、隨夫居，與自治的氏“族”，各羣包括六十至六十五人。這些民族的“圖騰氏族”顯然就是世系羣，亦即地域性的氏族。

中非的矮黑人

居住在非洲赤道一帶濃密的剛果雨林中的矮黑人也有父系隊羣。這些隊羣主要以狩獵維生，其利用自然的模式造成了父系隊羣典型的特徵，雖然他們與班圖族事實上有密切的依存關係。

在意圖利（Ituri）森林中（Putnam, 1948:322-42），一個班圖族的村落與一個矮黑人的隊羣共同擁有大約一百平方英里的土地。班圖族大多務農，而矮黑人則完全從事狩獵，後者供應前者肉類以交換植物性食物。矮黑人對班圖族的依賴或可解釋矮黑人隊羣的團結以及土地所有的形式，但它不能解釋父系與外婚，這兩者必須以人口密度低、隊羣小，以及狩獵的極端重要性來解釋。

隊羣的大小在一百至兩百人之間，以一百五十人爲平均數。所有的家庭一般都彼此是父系親屬，因此隊羣構成一個地域性外婚與隨夫居的羣體。神話以及隊羣祖先乃一種圖騰獸的信仰加強了世系羣或隊羣的團結。只有在特殊的狀況下一個隊羣會包括若干沒有親屬關係的家庭，例如當一個男人不能受容於他自己的隊羣，或者當他與具有合作關係的班圖族人有了衝突。父系的特質乃是狩獵模式所造成，獵物的分布非常疏散，男人們全日從事狩獵。在集體圍獵時他們用獵網，個人狩獵時用弓、矛、刀。獵物種類甚多，包括了龜、野鼠、羚羊、水牛，與象。狩獵只在隊羣的領域內行之，而其面積可視爲一個隊羣在利用自然上的最佳規模。如果該領域太大，隊羣將不再是一個親屬構成的羣體，也因此不再行外婚與隨夫居。然而，稀疏的人口、獵物的限制，以及婚後隨夫居三者造成了地域化的世系羣。

這些隊羣有時傾向於是混合的，原因有二。第一，習慣上在結婚時丈夫的隊羣應供應一個女人嫁入他的妻子的隊羣；如果一時沒有可婚的婦女，男人應與其妻子的隊羣一起生活。第二，隊羣內婚雖被視爲違犯了亂倫禁忌，但如果其他的隊羣離得很遠，或根本找不到，內婚也經常發生（Schmidt, 1910:173）。

在法屬赤道非洲的加彭的矮黑人被分成一百至一百五十個村落，每個村落通常是由一個家族構成，“每個家族有一個族長，其下通常有三十至三十五個男子”。這些家族顯然是獨立的、隨夫居的，與行外婚的，因此是真正的父系隊羣。但他們也屬於某種較大型的父系圖騰氏族，在此單位內也偏好外婚（Trilles, 1932:20-23, 143-51, 409-18）。

希曼人 (Semang)

目前的資料雖不充分，但已指出馬來半島的許多矮黑人有父系隊羣。主要以狩獵與採集為生，而且孤立於人口稀疏的山林中，希曼人的羣體很小，根據謝貝達 (1929) 的片段資料，其大小可以是個別的家庭——極可能是暫時的小單位——或五十人以上的羣體。這些羣體顯然是政治上獨立自主並擁有土地的隊羣。史基與卜列登 (Skeat and Blagden, 1900: 459-97) 說開達 (Kedah) 希曼人的隊羣經常等於是一個擴展家族，雖然不太確定，但他們說領袖實際上是“一家之主，亦即一族之長”。然而隊羣的領域有時可能再按核心家庭細分，每個家庭各自擁有其流連樹。謝貝達 (1929: 83, 234, 279) 指出“各家庭在部落範圍內遊蕩，但總會回到其家庭的領地，尤其是在流連果收穫之時”，而且果樹是一家之長的男人所有。這些家庭的領地也許與北美的阿爾共金與阿沙巴斯坎人狩獵水瀨的領地差不多大小。

謝貝達 (1929) 指出希曼人的社會單位與剛果矮黑人的一樣都是“氏族”，所以這些隊羣真的是父系的，但他並未將其特質具體化。他也指出他們有相當程度的隊羣外婚的隨夫居，雖然他記載了一個混合隊羣。肯達 (Kenta) 希曼人出現混合隊羣的原因之一是對流連樹有時採取母系繼承。當然這也就利於採行隨妻居，而傾向於造成一個混合隊羣。

菲律賓的矮黑人

菲律賓的矮黑人過著與馬來人隔離的生活，以狩獵採集維

生。瓦諾弗伯 (Vanoverbergh 1925:430-33) 說他們的隊羣是由“一個由若干家庭構成的羣體”。所有的隊羣都佔居在森林中的同一個部位，而各隊羣隨著季節選其領土中的不同部份加以開發利用，其半徑不超過二十英里，進入鄰近隊羣的領地並不是禁忌，但一般都力圖避免。隊羣領地上的獵物是由全體成員共同獵捕，但人工種植的樹木以及蜂巢是由私人擁有。然而樹木的繼承方式並不詳。各隊羣顯然在政治上是獨立自主的，但權威落在各家庭的父親手上這一相當含混的記載却表示他們沒有制度化的隊羣領袖。

若干證據顯示菲律賓的矮黑人近年從父系隊羣轉變為混合隊羣。史密特 (Schmidt 1910: 72-73) 引述布魯門垂 (Blumentritt) 對詹巴雷—巴丹 (Zambales-Bataam) 的研究說這些隊羣現在是內婚的，但在十八世紀末却是外婚的。同一隊羣中存在著不具有親屬關係的家庭更加證實目前是實施內婚^①。但記載上說目前仍是隨夫居，雖然這到底是在隊羣層次或家庭層次並不清楚。

因此目前對這兩類隊羣的出現頻率以及造成其出現的居處等習俗都還有疑問。然而可以肯定的是某種因素使得父系隊羣在上個世紀變為混合隊羣。實行表兄妹結婚至少是造成今日的混合隊羣之重要成因之一。雖然交表婚受偏好，平表亦可以是結婚的對象 (Vanoverbergh, 1925:425-28)。

^① 瓦諾弗伯 (Vanoverbergh, 1930:538-39) 發現某些隊羣是由有親屬關係的男子組成，但有些有親屬關係的男子則分屬於不同的隊羣中。

澳洲土著^①

澳洲的生產力極低，所以人口稀疏，全洲平均每十二平方英里才有一個人^②。人口集結為相當小而自治的隊羣，芮伯朗稱之為部羣（hordes）。每個隊羣有二十至五十人，占居一百至一百五十平方英里的土地^③。一隊羣的所有男性成員共同擁有土地，並在其上共同狩獵；領地的界線分明，他人不得進入。

這些隊羣真的是父系的，且幾乎就是男性的世系羣。它們幾乎全都實施外婚與隨夫居。隊羣成員之間應有關係的看法受親屬稱謂加以增強。甚至在具有半偶族、婚姻組（先前被稱為“婚姻級”），以及母系的氏族與圖騰之部落，除了西部一小部份外，父系隊羣也都還保存著（Radcliffe-Brown, 1931: 438）。

塔斯馬尼亞人

雖然有關塔斯馬尼亞人的資料並不完全，但已足以指出父系隊羣的存在。稀疏的人口^④分成自治的隊羣，各自有三十至四十人。隊羣各有其土地，可在其上隨季節移動與覓食。進入別的隊

① 材料大部份取自芮伯朗（Radcliffe-Brown, 1930a, 1930b, 1930c, 1931）。

② 參見芮伯朗（Radcliffe-Brown, 1930a:696）。肥沃地區每二平方英里一人，而乾燥地區每三十八平方英里一人。

③ 大斯森（Davidson, 1928）搜集的證據顯示在某些地方擁有土地的羣體是雙邊的核家庭。但芮伯朗（Radcliffe-Brown, 1931:438）以為“家庭變成孤立單位的傾向被部羣〔即隊羣〕的團結所中和了。”

④ 芮伯朗（Radcliffe-Brown, 1930a:695）以為土著總人口大約是二千或三千，即每八或十三平方英里一人。

羣之土地狩獵乃是戰爭的主要原因(Roth, 1899:58-59, 104-07)。

塔斯馬尼亞人的隊羣必然是父系的，因為羅斯(Roth)收集的證據顯示——雖然還不是毫無疑義的證明——隊羣是外婚的而且婚姻是隨夫居的。

火地島的翁那人

火地島的翁那人完全契合父系隊羣的模式。生計水平——大致是以狩獵駱馬為基礎——很低，所以人口的分布是每4.5或5平方英里才有一個人。這些人集結為政治獨立的隊羣，人數從四十至一百二十人不等，平均各自擁有410平方英里之土地。古辛(Gusinde, 1931)認為其生活方式不能支持更大型的人口集結。每塊領土都有名稱，各隊羣對其領土的所有權得到神話的認可，如有外來者入侵，將起而對抗以保護其狩獵的權利。雖然各隊羣在政治上是自主的，但各隊羣沒有酋長的制度。

隊羣是父系的，因為它是外婚的與隨夫居的。即使在成員之間的親屬關係不可追溯的大型隊羣中，仍然必須實行地域外婚，因為土著以為一個隊羣就是一個父系世系羣。

巴塔哥尼亞的鐵輝則人

南美巴塔哥尼亞(Patagonia)的鐵輝則人(Tehuelche)雖然不甚為世人所知，但在與翁那人比較之下却甚有啟發性。主要也是依賴駱馬為生，他們先前的經濟生活與火地島人的極為類似。證據顯示他們先前分化為隊羣，各自有若干程度的地域化

④，在移動的時候，是由一個被稱爲“父親”（Musters, 1873: 194）的父系領袖所領導（Outes and Bruch, 1910:126; Beerbohn, 1881:93）。但各隊羣的領袖還尊奉一個大酋長，雖然麻斯特（Musters）認爲他的權威很小。大酋長或部落酋長的制度可能是在歐洲人到達之後隨之形成的。

馬匹在大約一個半世紀以前傳入，徹底改變了巴塔哥尼亞的生態狀況。它使人們得以到遠方追逐駱馬羣，也得以長距離的轉運食物。當然這就使各隊羣對一小塊土地不再擁有所有權，即使先前有所有權。它也使羣體得以擴大到超過一般世系羣的大小。隊羣合併的另一項動機是因爲食物的競爭以及對抗白人的戰爭。因而政治單位的規模日漸擴大，而有一個酋長，雖然其權力不是絕對的。因此在一八七一年一個隊羣可多達四、五百人，雖然偶爾也分裂爲比較小的羣體（Musters, 1873:64, 70, 96-97, 117 188）。因爲文獻中未提及任何一種形式的外婚，我們可假定這些都是混合隊羣。其他地方同樣規模的隊羣也都是如此。

南加州印第安人

南加州講休松尼語的賽拉諾人（Serrano）、卡輝拉人（Cahuilla），與魯西諾人（Luiseno），以及若干講優曼語的鐵龜諾人（Diegueno）都是分成父系隊羣。很例外地，這個地區有異常的豐盛之橡實與其他野生的種子，因此人口得以密集到每平

④ 賽拉諾（Serrano, 1930:157）引述叔諾茲（Nuñez）說在北鐵輝則人（Northern Tehuelche）中大酋長擁有土地，小酋長們不先通知他不能隨意遷移。

表一 父系隊羣

	每數 平方英里之人	隊羣的 平均人數	面積(平方英里) 隊羣領土的平均	居 隊羣層次的隨夫	隊羣為外婚單位	隊羣，領袖政治上自主	參 考 資 料
西北布須曼人	?	50-60	?	×	×	×	Schapera, 1926, 1930; Dornan, 1925:85; Stow, 1905:33, 229-30; Dunn, 1931:7, 22
剛果矮黑人	?	60-65	?	×	×	×	Schebesta, 1931; Schmidt, 1910
加彭矮黑人	?	20-70	?	×	×	×	Trilles, 1932
希曼人	1/2-1/8	35?	?		(×)	×	Schebesta, 1929; Skeat and Blagben, 1900
西澳洲	1/6	30	150	×	×	×	Radcliffe-Brown, 1930a:688
南澳洲	?	40-	?	×	×	×	Radcliffe-Brown, 1930a:690
維多利亞區	1/15	50+	750	×	×	×	Radcliffe-Brown, 1930a:691
昆士蘭區	3/10	30	100	×	×	×	Radcliffe-Brown, 1930a:694
赫伯河區	1/6	20-25	100	×	×	×	Radcliffe-Brown, 1930a:696
全澳洲平均	1/12	35	420	×	×	×	
塔斯馬尼亞	1/8-1/13	30-40	350	×	×	×	Radcliffe-Brown, 1930a:695; Roth, 1899
翁那人	1/4-1/6	40-120	410	×	×	×	Gusinde, 1931
加州：米臥克、魯西諾、賽拉諾、卡輝拉、苦培諾	1	50	50	×	×	×	Gifford, 1926; Kroeber, 1925: 883, 58; Strong, 1927, 1929
鐵龜諾(南與北)	1/2	50?	50?	×	×	×	Gifford, 1926

譯案：×表該項特質存在

方英里有一個人。但伴隨著密集人口的是領土面積很小，而不是隊羣規模很大，極可能是因為水源的數目很少而且水量不多阻礙了人口更為集中。因此，隊羣平均只有五十人，而且其領土只有五十平方英里。

造成父系隊羣的其他因素與其他地方的一樣。隨夫居加上隊羣的規模小，所以絕大多數的隊羣實際上是父系世系羣，因而也實行地域外婚制。此外，隊羣的領袖、“祭司”、儀式、祭祀屋與草紮偶像，以及神話皆有助羣體的團結（Strong, 1927, 1929; Gifford, 1918, 1926, 1931; Kroeber, 1925, 1934）。這強固的父系模式可能也有助隊羣保持以世系羣為規模。

與這些羣體鄰近而且文化上相似的苦培諾人（Cupeno）是一個鮮明的對比。因為食物與水源的豐盛允許人口大量集中，他們有兩個永久性的市鎮，各別都有兩百五十人左右。每個村包容數個世系羣並有一酋長。因此隊羣是混合式的（Gifford, 1926: 394-96; Strong, 1929: 188-90, 233）。

父系隊羣的因果法則

任何社會中都有若干文化因素具備著團結多家庭構成的團體之潛力：婚姻、親屬關係的延伸和隨之而有之亂倫禁忌的延伸、羣體性的儀式、神話、博戲，以及其他特質。這些特質可能來自羣體的文化傳統，也可能借自鄰近的部落。在各羣體中，它們都整合為一個社會文化體系；但要解釋這體系的本質，我們不能只追溯各項特質的歷史，或是只描繪各部門在功能上的互相依賴。

這些特質必須考慮到以某種特殊技術開發一特殊環境所造成的生計模式；而生計模式只有一部份可用文化史加以解釋。弓箭、陷阱、獵網、驅趕，或焚草等方法一般都可說是傳播而來，但狩獵模式及其社會性影響在獵物稀有的地區是完全不同於在有大量季移性獵物之地區。在人們要花費大量的時間與精力從事覓食之社會，狩獵模式的差異對羣體的人數、永久性、組成，以及一般的行為模式都有重大影響。生計模式影響社會的全盤結構以及各部門的功能整合，但其限度與程度是實證研究才能回答的。

父系隊羣代表一種社會類型，其主要特徵幾乎完全決定於文化生態，即技術與環境的互助。其他的特質，如氏族、半偶族、年齡級、男子會社、羣體祭祀、圖騰信仰，與神話，並不一定要出現。如果這些特質的確是隊羣文化的一部份，它們必然整合於父系的模式。因此在探討父系隊羣形成的因果法則之時，可以省略這些歷史造成的各種特質，因為只有在強調各文化的獨特性時它們才有意義；而且它們對本文主題——父系特質——之解釋也毫無幫助。

造成父系隊羣的各項因素是：

(1)人口密度每平方英里一人或一人以下——通常還要更低，因為在野生食物稀有的地區狩獵採集的技術而造成；

(2)環境中的主要食物是非季移性而且分散的獵物，因而男人留在出生地較為有利；

(3)運輸僅限於用人力搬運；

(4)不能以環境適應加以解釋的一項文化心理事實——密切合作的親屬羣體傾向於將核心家庭中的亂倫禁忌延伸至整個擴展家

族，因而要求該羣體成爲一外婚單位。

這四項因素的互動如下：獵物的分散、運輸的不便，以及人口的分散，使平均五、六十人而最多達到一百到一百五十人的羣體，不可能有足夠頻繁的相互接觸以及足夠充分的彼此合作，以維繫社會的向心力。因此隊羣乃是由在一塊面積適中的領土上一直從事開發的一羣人所構成。習慣性的利用產生所有權的概念。如果個別家庭要任意遊居，捕捉鄰近地區的獵物，則競爭將造成衝突。衝突則造成與其他家庭結盟之需要，而有親屬關係的家庭是天然的盟友。隨著男子傾向於留在他們所生長因而也較熟悉之地，有父系親屬關係的各家庭也傾向於聚居一地以保護他們的獵物資源。因此土地爲各父系隊羣所瓜分。

值得注意的是大盆地休松尼人的土地利用之本質不准許有父系關係之家庭結合在一起以及土地所有權的形成。兩項原因使作爲主食的松果具有與狩獵完全不同的社會影響。第一、收成好的時候松果是如此豐盛，以致從來不構成競爭。第二，豐盛的松果每年出現在不同的地方，每次聚集的都是不同的家庭。

在父系隊羣中，各核心家庭的合作使他們將亂倫禁忌延伸至所有的成員。核心家庭之內不通婚是普見於全人類的。婚姻限制通常延伸到包括第二級或第三級的旁系親屬，雖然交表在若干文化中是可以通婚的，父系隊羣的人數不多，以致於通常是由禁婚範圍之內的親屬構成，而且交表們——父親的姊妹之女兒或母親的兄弟之女兒——通常應是在另一個隊羣。因此隊羣外婚成爲規定。

父系隊羣的數項特徵彼此增強。男子希望留在他所熟悉之地

造成了婚後的隨夫居，這又使得一塊領土是由有父系關係的各家庭習慣性的占有、利用，與防禦。地域外婚防止沒有親屬關係的家庭進入隊羣之中，所以隊羣實際上變成一個父系世系羣。

如果由於其他的特質，例如名制、親屬稱謂、神話、儀式、圖騰等而得到加強，那麼，即使羣體中可追溯的親屬關係已被遺忘，隊羣外婚的規定可能保持不變。因此，澳洲、南加洲與火地島的隊羣比較合於父系模式，因為它們有這些特質。在布須曼人與矮黑人中，一旦出現了特殊狀況，父系隊羣經常暫時變為混合隊羣。

純粹以文化歷史觀點來探討父系隊羣之起源的理論將遭遇不可克服的困難。這樣一套理論勢必要假定隊羣基本的父系模式若不是從一個世界性的古老文化繼承而來的，就是採借自鄰近的部落。如先前所述，在出產種子、魚類，或大羣獵物之地的原始非農耕民族並沒有父系隊羣，因為這些地區並不利於一小羣人像父系隊羣那般的在一小塊領土上開發利用。說這模式歷經數千年來人類在各種環境中不斷的遷移，而仍屹立不墜實在是不可想像。借自鄰族的理論也不能成立，因為鄰族並沒有父系隊羣。

全觀式或功能式的解釋會強調文化中的所有特質都是同等重要的原因與結果，而忽略了文化生態的重要性。這根本就是逃避因果的問題。如先前所見的，氏族、半偶族、男子會社，以及其他特質只出現在某些父系隊羣中，而且會出現在各種不同的社會中。在固定地區狩獵、男子的繼續居住於該地區、隨夫居，及地域外婚這四者之間有功能上的關係。一個地域化的父系羣體之外婚規定使男人以特殊方式狩獵分散的獵物。羣體想獵的是以其現

有技術可以捕獲的獵物；男子最好留在生長之地；妻子在婚後遷至丈夫之領土；隊羣是如此小以致成員都有親屬關係而加上亂倫觀念就造成地域外婚的規定。文化生態之因素並不能解釋父系隊羣的一切問題。它們解釋為何這些隊羣不同於其他隊羣，雖然後者有相同的技術也有將亂倫禁忌從核心家庭向外延伸的可能性。

一項常見的解釋是說父系隊羣只是地域化的氏族，而傳播論者也試圖以其他地方的氏族來解釋父系隊羣的形成。具有氏族的社會對父系隊羣的影響可能有兩種方式；第一，從別的地方借來的氏族制度可能與隊羣制度並存，但不能改變隊羣的基本模式；第二，隊羣可能採借氏族神話，儀式，及其他特質以加強隊羣的團結。但傳播而來的單系結構與外婚制不能解釋父系世系羣對生產活動的調適。事實上，父系隊羣這個概念可以解釋氏族，而氏族概念反而不易解釋父系隊羣。如果上述原因造成一個地域化的父系羣體，它實際上是一個地域化的氏族。但它是否應被稱為氏族，應視它是否行外婚制而定。具有增強性特質的那些羣體，如南加州的休松尼人與澳洲土著等，應是氏族，如果它們在遷離其領土或者隊羣合併之後仍保存著外婚制。顯然這現象在人類歷史中經常發生，而且氏族在許多地方都有。在第九章討論美國西南普布羅印第安人的氏族起源時，我們將顯示考古學與民族學的資料支持這一項解釋。

文化變項與父系隊羣

父系隊羣的特質中應以生態因素解釋的包括父系原則、隨夫

居、外婚、土地所有權，以及非正式的與權力有限的領袖制度。但其他的特質則無視父系的基本模式而具有相當大的變異性。因為變異的範圍很大，所以可用傳播來解釋這些特質的出現。

僅次於主要的狩獵模式的一些技術性特質變異性非常大。例如作為運輸、烹調，與儲藏食物之用的容器，因為遊獵的生活而不可能很精緻、厚重，或數量龐大，但在原料、外形，與修飾等方面都是相當可變的。剛果矮黑人、希曼人、休松尼人，與翁那人使用的籃器在編織、外形，與裝飾上都不同；布須曼人與剛果矮黑人使用一些陶器；而其他地區則利用獸皮、貝殼、樹皮，或其他易得的材料。取火在布須曼人與休松尼人中是以木鑽，希曼人以火鋸，而翁那人則以黃銅與石頭。剛果矮黑人沒有取火的工具，所以一旦火熄滅了就要去借火。居室因為必須以易得的材料迅速搭成，所以受到很大限制。這些隊羣在可能之時會利用洞穴等天然的居室。不然，他們就搭防風物、樹枝或獸皮覆蓋的錐狀屋，或樹枝覆蓋的圓頂屋。在世界各地的原始民族中都可發現類似的居室，而猜測它們是否傳播所造成將是徒勞無功的，因為它們是如此簡陋，以致不需要多少聰明才智即可發明出來。衣物通常很少而且製作技巧簡單，但風格則隨地而異：草裙、皮裙、短褲、袍子等，或赤身裸體但繪了油彩。

樂器與博戲通常都很簡單，因為複雜的裝備是不可能的。樂器通常是借自鄰近的部落，例如希曼人採借了馬來人的笛、口琴、吉他，與鼓；布須曼人的樂弓、笛、轟匣，與鼓，可能全都借自班圖人。南加州的休松尼人只有笛與轟匣，澳洲土著吹牛吼器也打皮鼓，翁那人敲木棍，而非洲的矮黑人敲中空的木頭。

社會組織上的許多特質顯然具有相當大的獨特性。雖然這些特質的形式可歸因於傳播，但比較它們在全文化中的角色可發現它們有類似的功能。好幾個隊羣都有男子會社——年輕男子經過儀式而加入的宗教組織。新成員要在皮膚上劃痕、接受狩獵的考驗、遵守食物的禁忌，並學習宗教的真義。澳洲土著的會社在儀式中使用牛吼器；而翁那人使用而具與特殊的居室，並有象徵新成員的死亡與復活的儀式。南加州的休松尼人沒有這種會社，但他們的草紮偶像、儀式，與祭儀領袖也同樣有加強羣體團結的功能。但這些與其他的社會特質對父系隊羣的存在都不是必要的，而且它們也不能構成文化分類的主要基礎。希曼人完全沒有男子會社。

會社的意義在有父系隊羣的會社與部落社會必須有不同的解釋。秘密會社散布於世界上許多不同的文化中，無疑是因為它滿足若干心理與文化之需要以及各種文化性功能，所以雖經劇烈的文化變遷它仍持續著，甚至從一種類型的文化傳播至另一種類型的文化。秘密會社絕不能被視為造成父系模式的原因或在此模式中土地利用之類型的原因。

其他的社會特質中有一些從父系模式之觀點來看是次要的或可變的，而且這些特質也見於沒有父系隊羣的部落中。澳洲北部的若干部落有母系的半偶族，極可能從美拉尼西亞傳播而來。地域化的父系外婚羣體與母系半偶族制度的結合造成了一個非常複雜的組織。這個組織的獨特性——因為它的各部份功能上是彼此有關連的——並不意謂各部份的起源不能被分開來作因果研究。南加州的休松尼人在地域化的父系隊羣之上有半偶族，但其功能

主要是在喪葬儀式中。

這些部落的宗教模式在消極的意義上受到生態調適之影響：它們沒有比較高級的文化中的那種複雜而且制度化的崇拜，以羣體爲目的之祭儀幾乎完全不存在。儀式主要是關注出生、成年、疾病、死亡等個人的危機情況。由生命關口的儀式與薩滿信仰構成的這些宗教模式彼此之間顯示出相當大的類似性，極爲可能它們大致上代表一個古老的傳承在世界各個不同文化中的遺留。也就是說，這些儀式顯示相當的穩定性，其基本模式持續存在於許多彼此相當不同的文化中。這項事實也說明了研究社會形式與經濟模式之起源絕不能以宗教爲出發點，爲首要因素。宗教是每個文化功能性的一部份，但從基本社會類型以及文化生態決定論的觀點，它的形式是一個相當獨立的變數。

成年禮的形式與功能可以說明地方性的變異的範圍之大，雖然這些變異與父系隊羣的基本模式不相衝突。我們已提過西北布須曼人、澳洲土著，以及翁那人的成年禮非常重視年輕男子的成熟，所以成年男子組成一個秘密組織。剛果矮黑人可能也有這種會社；至少在意圖利森林（Ituri Forest）中每隔數年剛成年的男性矮黑人與他們的主人（黑人）的小孩要在一起接受割禮，而構成一個年齡級的會社。其他部落中男子完全沒有這種正式的組織。在希曼人中，年輕人的成年禮，無論男女都非常簡單，在典禮中他們會被塗以油彩、紋身、劃痕，與鑿牙。南加州的休松尼人，與其非父系的鄰族一樣，對男女兩性都有成年禮的儀式。剛成年的少女要在一個坑裏“烤”過，每天要跑步，只能用一根棍子搔癢，而且不准喝冷水。男孩要服迷幻劑，學習部落的傳說與

道德，被螞蟻咬，並必須跳舞。

在這些部落，一如世界上其他數以百計的部落，薩滿的主要功能是以超自然的方式來治病，通常是吟誦之後吸吮出病原。但他也有其他功能，隨各地的宗教而異。例如在布須曼人中，他主持成年禮；而在希曼人中，他是人類與雷神之間的媒介。

喪葬儀式在這些隊羣中多屬於私人性質，但南加州的休松尼人將之發展成爲一個加強羣體團結的公共儀式。一年一度的致哀典禮是在一位特別的祭祀領袖指導下舉行，焚燒死者的塑像，也吟誦神話以紀念死神。這個典禮顯然非常有助於休松尼隊羣的團結，也部份地解釋了隊羣在離開其領土、分散各地、並喪失彼此之間親屬關係的系譜之後，爲何各隊羣還自視爲親屬團體並實施外婚。

第八章

混合狩獵隊羣^①

“混合”一詞與“單系”（父系或母系）一詞相對比，指涉彼此之間沒有親屬關係的核心家庭所構成的原始社會。這些家庭由於經常的接觸合作，而非由於親屬關係為基礎，而整合為狩獵、打漁、採集，與農耕的村落或隊羣。本章將描述加拿大阿爾共金（Algonkian）與阿沙巴斯坎（Athabaskan）印第安族的混合狩獵隊羣。這種隊羣僅是原始民族中許多類型的多家庭組織之一。混合隊羣對本書的討論具有理論上的重要性，原因有二；第一，雖然它與父系隊羣都代表同一個社會文化整合的層次，但在類型上它是不同的，因為它乃是由獨特的文化生態過程所造成。在加拿大，混合狩獵隊羣存在的地區人口密度很低，而且主要是依靠季移性的大隊羣居動物維生。像父系隊羣一樣，混合隊

① 這一章亦是改寫自“原始隊羣的經濟與社會基礎”一文。因為混合隊羣在類型上不同於父系隊羣，所以第七章與本章才分別各成一章。

羣在政治上是自主的，也控制了狩獵領域中的主要資源；但它比父系隊羣大得多，因此沒有隊羣外婚、婚後隨夫居，與父系等制度。混合隊羣由許多彼此沒有親屬關係的家庭構成，可以在隊羣內通婚。

第二，許多族羣有雙重的土地所有制，各家庭擁有相當小而界線分明的地塊，以使用陷阱捕捉產毛皮的動物，如水獺，而隊羣則擁有大的區域以供狩獵。雖然若干學者，如史培克 (Speck) 主張家庭所有制是部落原有的，但現有的證據則斷定家庭所有制乃毛皮交易引起的，因為毛皮交易開創了一個水獺與其他毛皮的市場，也使印第安人能獲得其所喜愛的鋼斧、烹飪器、陷機、獵槍，以及其他五金。

隨著毛皮交易的增加，先前的狩獵隊羣遂永久地分裂為以家庭為單位的羣體，各家庭依賴以毛皮交換所得的物品維生。在拉布拉多 (Labrador) 的孟他奈族 (Montagnais)，如梨考克 (Leacock, 1954) 的研究顯示，每個家庭經由交易商、傳教士，與政府官員而跟加拿大社會的聯繫，遠比透過隊羣活動與同族的其他家庭之聯繫，要來得密切。這些印第安人現在在一個當代的國家層次之社會文化體系中，形成一個次文化的羣體。英屬哥倫比亞的開利爾印第安人 (第十章) 在相同的情況下也經歷類似的改變。

北部的阿爾共金人

加拿大講阿爾共金語的各部族以狩獵採集維生，其佔居的環

境非常貧瘠，以致在大湖區以北每 5.3 平方英里才有一個人，而在北極以南每 34.6 平方英里以上才有一個人 (Kroeber, 1934:3-4) 政治單位是隊羣，一般有數百人。每個隊羣有一個父系的領袖，通常會舉行季節性的慶典，在語言上各隊羣都有其略為獨特的方言 (Speck, 1915a, 1915b, 1917a, 1917b, 1922, 1923, 1927, 1928^②)。但是用陷阱獵毛皮動物的獵場是由各家庭擁有，根據史培克 (Speck, 1917a: 85)，一個家庭的成員“彼此有血緣或婚姻關係，在一固定的地塊範圍內共同狩獵”。家庭的獵場仍是依父系原則繼承。

家庭所有制與毛皮交易造成的特化經濟之間，具有密切的功能關係。產毛皮的動物，尤其以水獺為然，可以在相當小的地區內經過細心規畫而繁衍不絕 (Speck, 1915b: 293-95)。拿毛皮與白人交換其他物品，也使各家庭仰賴一小塊獵場即足以謀生。貞尼思 (Jenness) 認為土地所有權原來歸於隊羣，家庭所有乃是與白人接觸之後的發展。例如在他的研究中皮斯 (Peace) 河上游講阿沙巴斯坎語的施卡尼族 (Sekanni) 在過去數百年來每

② 在這些優秀的研究報告中，史培克研究的民族包括了米斯塔西尼 (Mistassini)，杜莫內河 (Dumoine) 與基巴瓦 (Kipawa) 的阿爾貢金人，提米斯卡明 (Timiskaming)、提馬哥米 (Timagami)、與白土湖 (White Earth Lake) 的歐吉瓦人，孟他奈族，阿布奈基族 (Abraki)，培諾斯卡族 (Penobscot)，密克梅族 (Micmac)，納斯卡比族 (Naskapi)，納雷干賽 (Narragansett)，北薩爾圖族 (Salteaux)，巴沙馬可地族 (Passamaquoddy)，馬勒塞族 (Malecite)，克里族 (Cree)，甚至還包括維基尼亞州的巴孟基族 (Pamunkey)。麥克留 (McLeod) 認為德拉瓦州的雷納培族 (Lenape) 也有隊羣組織。

次土地分裂為家庭所有，都是“在毛皮交易迫使各家庭分散至不同的溪流之後”。作者在一九三九年亦發現英屬哥倫比亞的開利爾印第安人在白人刺激的毛皮交易興起之後，將獵場由半偶族所有轉變為個別家庭所有。因此，孟他奈族在耶穌會前往傳教的時候，將土地劃為家庭所有 (Jenness, 1932: 124)，而比起其他民族，密克梅族 (Micmac) 的家庭領土“比較不具永久性與世襲性……酋長在土地分配上的司法權比較確定” (Speck, 1922: 85-86)，這些都可以被理解了。在加拿大的阿爾共金人中，大部份的歷史記載都說謀生與擁有土地的單位乃是核心家庭。但是在白人為他們作歷史記載之前，主要的生計乃狩獵大型的羣居動物，其活動跨越個別家庭獵場的範圍，所以多家庭的混合隊羣極為可能不只是一個政治單位，也是一個擁有土地的生計單位與社會單位。

這些隊羣是混合的而非父系的，原因如下。第一，雖然隨夫居為一般的家庭所偏好，但因各家庭單位都有自主權，所以在隊羣這個層次就不能維持隨夫居的原則。第二，各個隊羣都很大，以致成員之間的親屬關係易被遺忘，除非有特殊因素能保留對親屬關係的記憶。

在這些擁有獵場的家庭之中，成員比較多的^①有時可能發展

① 各家庭的大小不一，在米斯塔西尼族中。一家平均六個人，占有十五平方英里的土地（克羅伯所記載的每平方英里人數比這更大，也許是因為該地區的物產豐富之故）；在投達塞 (Toudasac) 與艾思若曼 (Escoumains) 的孟他奈人中，五個人占有一百四十一平方英里；在培諾斯卡族中，十八個人占有五百至兩千平方英里；在提米斯卡明族中，每個家庭平均有84.4人，密克梅族的家庭領土可多達兩千平方英里。

爲父系隊羣，因爲一再實行隨夫居將使各家庭發展爲一個父系世系羣。無疑的許多家庭成爲父系隊羣，但造成這項發展的各種條件都太不穩定，所以父系隊羣的比例並不高。史培克認爲決定隨夫居或隨妻居的因素包括了“各家庭中的兒女數、成員的體力狀況、父親是否活著、伯叔是否一同居住、獵物的狀況……狩獵區域的狀況……當時的氣候，以及個人的因素”。因此，隨夫居雖然受到偏好，但經常是長子繼承家庭的獵場，而餘子則行隨妻居 (Speck, 1917a: 97-98)。

加拿大的阿沙巴斯坎人

加拿大北方講阿沙巴斯坎語的各部族佔居了非常貧瘠的環境，以致人口分佈從五十平方英里才一個人至八十平方英里以上才一個人不等，有些地區甚至毫無人跡。但是阿沙巴斯坎人羣居於政治上獨立的隊羣之中^①，而且各隊羣顯然是地域化的。

史培克 (Speck 1928: 329) 引述各種資料以證明“獵場與漁場爲家庭所擁有可見於許多部族中”，尤以西部的部族爲然。如先前所述，貞尼思認爲此乃毛皮交易的結果，在此之前土地是由整個隊羣共同擁有與利用。模里斯 (Morice) 的研究亦有類似的主張。他說“定居”的獵物，以水獺爲主，被視爲“如同家畜或私人動產，爲個人所有”，而“季移”的大型獵物被獵殺之

^① 這些隊羣沒有領袖，一旦需要有人領導時，有聲望、技藝，與其他資格都可以形成暫時性的權威。參閱奧斯古 (Osgood, 1931: 31-92; 1933: 73-75)。

後，獸肉通常由隊羣之成員共享^①。奧斯古 (Osgood, 1931; 1933: 41, 71) 說在沙圖丁 (Satudene) 與斯列夫 (Slave) 族中，水獺的獵場現為個人擁有，雖然先前不然。伯奇史密斯 (Birket-Smith, 1930: 69) 認為奇帕威族 (Chipewyan) 集體狩獵馴鹿，所以家庭獵場無以形成。

阿沙巴斯坎人的隊羣似乎一直是混合的，因為貞尼思 (1932: 123, 380, 381-84) 提出一般的婚姻 “只迴避血親而已，經常是在隊羣之內締結；但許多隊羣只有少數成員以致實際上它們成為外婚的單位。”

居於麥肯尼盆地的東阿沙巴斯坎人人口很稀疏，但隊羣却非常大，成員可高達數百人^②。這項出人意料的事實只能以當地的經濟加以解釋。當地有大隊羣居的季移性麝香牛，也經常有大隊羣居的馴鹿。這些獵物經常是由大型的人羣按季節作集體性的獵捕。在其他狀況下阿沙巴斯坎人必須分散各地以求生存的，但在狩獵期間，他們能夠聚集成羣在暫時性的集權控制下成為一個政治單位。這些隊羣一般都非常大，是由彼此沒有親屬關係的各家庭所構成。地域性或隊羣的外婚不再是必要的，只有血親才不准結婚。

① 莫里斯 (Morice, 1910: 130-31) 。但在西丹內族 (Déné) 中，個人對獵物的處置有更大的自由。

② 斯列夫族有五個隊羣，平均每個隊羣有二百二十人；野兔族 (Hare) 有五隊羣，平均人數一百二十人以上；狗肋族 (Dog Ribs) 有三隊羣，每個三百八十人 (奧斯古說有四個隊羣)；有一個黃刀 (Yellow Knife) 隊羣據說有一百九十人。這些數字主要來自莫里斯 (Morice 1906: 265)；並參閱貞尼思 (Jenness 1932: 390-91)；奧斯古 (Osgood, 1933: 3)。

西阿沙巴斯坎人的人口比較密集，生活也比較安定，因為該地區的溪流魚產豐富。他們也受到西北海岸印第安人深厚的影響，不只引入了許多物質文化，也引進了喀斯德制度、誇富宴、母系氏族，以及半偶族制度。氏族制度的引進並不必然摧毀父系隊羣或混合隊羣，但轉變為隨妻居與母系繼承却使父系隊羣與混合隊羣幾乎不能再存在下去。在受到西北海岸的影響之前，西阿沙巴斯坎人極為可能有混合隊羣；但受了西北海岸的影響之後他們的社會劇烈地改變了。許多開利爾印第安部族接受了母系的半偶族與聯族制度，各半偶族或聯族是擁有土地的單位，各自將土地分配給其屬下的各氏族。鄰近的巴賓族 (Babine) 有母系氏族與隨妻居之制度。齊柯丁族 (Chilcotin) 接受了氏族與階層化制度。達爾旦族 (Tahltan) 有半偶族，各自再分為三個氏族，據說土地先前為氏族所有，但現為半偶族所有。拿哈尼族 (Nahani) 與苦欽族 (Kutchin) (另一稱為洛歇族 Loucheux) 除了隊羣之外有母系半偶族，但半偶族在經濟上的意義還不詳。因此，阿沙巴斯坎人的生態條件很適合父系隊羣或混合隊羣，但也允許其他制度的發展，而西北海岸的影響顯然摧毀了大多數西阿沙巴斯坎人的混合隊羣 (參見第十章)。

安達曼島人

安達曼島人的例子很有啟發性，因為它說明了好幾種特殊條件的意義。其自然環境物產非常豐富，故雖然是狩獵採集的文化，人口却得以密集到每平方英里三個人。雖然就生態而言，

他們所生活的隊羣可以相當大，但實際上每個隊羣平均只有五十人，而平均每個隊羣佔有的土地只有十六平方英里。其原因不詳，但值得注意的一點是每個隊羣的領土都能提供各式各樣的食物，以致於他們缺乏在一個更大的領域中覓食的動機。各隊羣在政治上是獨立的，但沒有固定的領袖^①。

這些隊羣有成爲父系隊羣的傾向，因爲芮伯朗指出極爲可能“絕大多數或一大部份的婚姻是締結於兩個不同的地方團體之

表二 混合隊羣

人	每里平方英 人口數	隊平均 羣人數	隊的積英 羣平均(平 領土面方 里)	隨 夫居	隊 羣外婚	隊治，權 羣自領力 主袖很 政性的 <small>小</small>	出處與小註
南布須曼	?	100至 150	?	否	否	是	Schapera, 1930 Radcliffe- Brown, 1922: 22 -87; Man, 1882
安達曼島	3	50	16	否	否	是	父系家庭領土
阿爾共金	$\frac{1}{3}$ - $\frac{1}{6}$	25?	?	否	否	是	Speck, 1915a: 9-10 父系家庭領土
歐吉瓦	$\frac{1}{6}$	95至 240	100至 1,000?	否	否	是	Speck, 1915b: 298-99; 1917a: 89.
孟他奈	$\frac{1}{6}$ - $\frac{1}{35}$	44至 700	250至 10,000	否	否	是	父系家庭領土 Speck, 1927

① 參見芮伯朗 (Radcliffe-Brown, 1922: 22-25, 43-48)。曼恩 (Man, 1882: 108-109) 認爲數個隊羣形成一個“部落”，有一個共同領袖。芮伯朗反對曼恩的觀點，並認爲各隊羣是完全獨立的，年紀大的人才有權威；如果一個人（不論性別）具有充分的說服力，則鄰近的隊羣可能會接受其影響。

間” (Radcliffe-Brown, 1922: 72; 參閱 Maun, 1882)。但是這些隊羣仍然是混合的，雖然成員的人數都很少。其原因顯然是收養兒童的比率很高，如芮伯朗所說兒童收養通常是行之於不同的隊羣之間。即使被收養者不可與收養者的子女結婚，但好幾個彼此沒有親屬關係，因而可以通婚的家庭顯然會在這樣的隊羣之中形成。因此，即使嚴格的隨夫居將使這些小型的隊羣變為父系世系羣，但收養將一再抵銷這項影響，並減低外婚的必要性。

混合隊羣的因果法則

混合與父系隊羣出現於食物稀有、人口密度低，與運輸不便之地區的狩獵部落中。在兩種隊羣中，近親結婚之禁忌都可能有各種不同的形式。但一個隊羣將是混合的而非父系的，如果(1)主要的食物是大隊羣居的獵物；或(2)若干社會慣習暫時的將沒有親屬關係的家庭帶入父系隊羣之中。

大隊羣居的獵物使數百人得以聚集營生，在這種大小的隊羣中，成員之間的親屬關係在數代之後就會被遺忘，因此可能實行隊羣內婚。

使混合隊羣得以取代父系隊羣的社會因素，包括了隊羣之間的兒童收養（安達曼島人）；平表婚的合法造成的內婚制（好幾羣布須曼人與菲律賓的矮黑人）；或其他隊羣遙不可及造成的內婚制（剛果與菲律賓的矮黑人）；隨妻居，因妻家缺少男性或妻家的領土出產豐富（阿爾共金人）；意圖爭取妻家在兒童養育上的協助（奈隆布須曼人）；缺乏婦女可與妻子的隊羣交換（剛果

矮黑人)。這些社會性因素可能將沒有親屬關係的家庭帶入父系隊羣中，使它們暫時變成混合隊羣；但因文化生態因素的影響，這些隊羣在正常狀況下總是傾向於恢復為父系隊羣。

除了混合狩獵隊羣之外，許多社會羣體亦是由彼此沒有親屬關係的家庭所構成，但它們並不屬於目前的研究之範圍。豐富的野生資源如加州的橡實，或動植物的畜養，兩者皆可促使人口密度增加，從而可能造成各種大型的混合團體。

第九章

從世系羣到氏族： 西南社會的生態諸層面^①

導 言

就社會文化整合層次而言，由一個世系羣構成的社會是高於由各別家庭構成的社會，如見於休松尼或愛斯基摩人者，因為世系羣社會之團結不只源自祭儀與謀生等共同的羣體活動，而且也源自親屬關係。但是世系羣並不必然是由家庭層次的社會發展而成。可能在最早的狩獵社會中即有若干是由世系羣構成，如果集體活動需要這種組織的話。在另一方面，若干社會無疑的是直接從家庭的層次發展為一個混合的社會，包含許多彼此無親屬關係

① 本章改寫自“西南社會的生態諸層面”一文，原文發表於 *Anthropos*，第32卷（1937），87-104頁。過去十八年來研究只是修正了原文中的若干實證性材料而非其理論層面。

的親屬團體。例如加拿大北部的混合狩獵隊羣就極爲可能是由鬆散的衆多家庭之聚合發展而成，而不是由世系羣所構成的隊羣發展而成。

世系羣在概念的層次上是高於個別的家庭，但世系羣組織並不一定是演化過程中的一個階段。此外，世系羣組織也並不代表一個文化類型，儘管它具有與單系原則並存的一些特質，如地域外婚、婚後居處法則，以及嚴格的依父系或母系而認親；相反地，以世系羣爲基礎的社會有很多種類，雖然尚未有清楚的分類，但其生計、聚落模式、社會構造，以及世系羣之功能皆有所不同。例如南美、大洋洲、東南亞，與非洲的熱帶雨林中，溫帶的各種環境中，以及需要灌溉以營農耕的乾燥地區中的父系與母系世系羣皆有顯著的差異。

所有由單一世系羣構成的原始社會都可代表差不多相同的社會文化整合層次，儘管它們可再分爲許多文化類型，而這些文化類型部份是由獨特的生態適應所造成，有許多構成了某一文化在演化過程中的一個特殊階段。這些社會在文化發展的分析上具有重大意義，第一，因爲在原始社會中由世系羣構成的社會非常普遍 (Murdock 1949)，第二，因爲在某些狀況下它們會被較大與較複雜的多世系羣社會所取代。在這些較大的社會文化體系中，世系羣可能保存它先前具有的一些功能，但其他功能則讓與大社會的新制度來扮演。

從單一世系羣構成的社會到數個世系羣構成的社會之轉變並不是文化發展中的一個普同現象，因此並不代表單線演化。概念上，這轉變代表社會文化整合層次的提高。在實徵的層次上，它

代表從某些類型的世系羣社會轉變為某些類型的多世系羣社會。從一個層次到另一個層次的轉變，涉及若干非常具有一般性的過程，而從一個類型到另一個類型的轉變則涉及比較特殊與具體的過程。本章將探討三種地域化的世系羣轉變為特殊類型的多世系羣社會之具體過程。第一是加州的父系隊羣在歐洲人的影響下變成一個多世系羣的社會。第二是科羅拉多河下游與南加州講優曼語的部族在史前時代從地域化的世系羣，經由多世系羣的村落與多氏族的村落，發展為多村落的“民族”。第三則見於西普布羅印第安人地區^②，編籃時期與普布羅早期游耕的地域化世系羣後來為多世系羣與多氏族構成的大型村落所取代。

因為這些發展過程所涉及的社會羣體，以往均籠統的稱為“世系羣”與“氏族”，所以我們現在需要比較精確的定義。

在本章中，世系羣指一個血親團體，其成員認為一種繼嗣原則下的親屬關係強於另一種繼嗣原則下的親屬關係。因此，如果世系羣是父系的，則兒子的兒子等等被認為是比女兒（通常要嫁到另一個世系羣）與女兒的子女等等更為親近的親屬。既然一個複雜社會可能對單系繼嗣有強烈的偏好，世系羣在功能上與發展上的意義要看整個社會而定，因此我們也必須作更進一步的區分。

一個地域化的世系羣是一個地方性的社會，其成員之間的親屬關係或者為父系或者為母系，而因為世系羣內的親屬是不能結婚的，就該親屬團體與該地域而言，都形成外婚的單位。但因為

^② Eggan (1950) 把考古學與民族學的資料作了一個很好的綜攝。

行地域外婚的社會經常被稱爲“氏族”，不論成員之間的親屬關係可否追溯，因此我們必須分別氏族與世系羣。

即使一個地域化的世系羣隨著時間而變得人數衆多，它的成員可能仍然保存著親屬關係的意識。這並不意指他們能追溯系譜關係，而是意指同出一源的想法因爲若干因素而持續著，如圖騰祖先之神話、共同參預儀式、共同居住，以及其他有利情感交流的因素。任何地域化的世系羣皆傾向於隔代分裂爲亞世系羣，而除非是像玻里尼西亞人那樣具有精確的系譜知識，否則一個相當大的地方性團體——通常包括一百五十至二百或更多的人——將遺忘實際的親屬關係，雖然因爲若干文化因素還保留了親屬關係的意識。因此當數個世系羣構成的地方性團體其成員不能追溯他們之間的系譜關係，但還實行外婚制，我們稱之爲地域化的氏族。

氏族的這一項定義主要是基於它具有作爲一個外婚單位的功能。世系羣行外婚是因爲已知的親屬關係禁止某些婚姻，但氏族行外婚則是基於一項文化決定的虛構。爲了這項原因，地域化與非地域化的氏族皆傾向於行外婚。因此，所謂氏族是指任何外婚的羣體，其外婚的原因是因爲有共同的姓氏、源自同一祖先的想法、共同的儀式，或其他造成成員之間的親屬情感之因素。只有在一個氏族是由單一的世系羣構成之時，才可以追溯到實際的親屬關係。

但決定外婚的是氏族，而非世系羣或地方性的團體；因爲一個氏族如果分散在好幾個地方，它的成員仍然不可通婚，而世系羣通常人數很少以致於都是地域化的，因此可與地域外的任何團

體通婚。這些地域化的氏族與世系羣有可能屬於一個較大的社會文化體系，但也不一定。在原始的農耕社會如納瓦合與亞馬遜河的許多部落中，它們是完全自治的。在現代的文明社會如中國與南斯拉夫，它們保留若干地方性的功能，但其他功能則讓與大社會。在有些原始社會中，自治的地方社區是由數個而非一個氏族所構成。在這些社區之中，氏族保留充分的功能以維持其存在——否則它將瓦解為世系羣與家庭——但其他功能則讓與大社會。

以下對西南地區社會發展中的文化、歷史，與生態因素之分析不是爲了建立文化的分類體系——雖然以下將描述見於該地區的三種不同的類型——而是爲了利用社會文化整合層次的概念來分析文化變遷的過程。

先前對西南與南加州土著社會之研究，大多偏重於社會與宗教型態。比較性的分析業已顯示許多文化在外婚制度上有若干相似之處，這些制度一律被歸類爲“單系組織”。因此一些學者認爲單系認親是如此武斷與人爲的制度，不可能是由這幾個地區各別獨自發展而成。由這項假設，紀佛 (Gifford, 1918: 217-18)、克羅伯 (Kroeber, 1925)，與歐爾森 (Olson, 1933) 進一步推論說南加州單邊的父系社會必然都是源自普布羅文化。但紀佛在後來的一篇報告中 (Gifford, 1926: 399-401; Kroeber, 1928) 顯然修正了他的觀點。爲了強調加州地域化的“世系羣”乃是在當地形成，他提出科羅拉多河與吉拉 (Gila) 河的優曼氏族可能是由這些原始類型發展而成。史特龍 (Strong, 1929: 344-49) 也同意地域化的世系羣乃是一項在加州本土形成的制度。但他的

研究重點在於這些組織的宗教功能；他認為祭師、祭祀屋，與草紮偶像（這毫無疑問是借自普布羅文化）三文化特質是如此有利於單系羣體的發展，所以西南與南加州的氏族制度乃個別的形成也是可能的（Strong, 1927）。

佛德(Forde, 1931a)認為優曼的氏族乃獨立起源於墨西哥。史蒂芬(Stephen)、飛克斯(Fewkes)，與敏德列夫(Mindeleff)等人也是以土著關於氏族遷移的傳說^①推測普布羅的氏族起源。但根據現有證據，這種解釋是非常牽強的，所以受到許多學者(Kroeber, 1917)的駁斥。對西南氏族比較通行的解釋是假設氏族制度由外傳入，從而避開起源的問題(Olson, 1933; Beals, 1932a)，不過羅維(Lowie, 1925: 127, 183)認為居室為女性所有促成氏族在當地形成，而克羅伯(Kroeber, 1928)與史特龍(Strong, 1927: 54)則推測最早是父系型村落，類似於南加州的村落，大約在普布羅文化的第二期與第三期人口集中於大型村落，而轉變為母系繼嗣。

對西南社會的分析，本人以為文化過程的理解，以及健全的歷史復原，都必須考慮到形成社會有關的各項經濟與生態因素。經濟因素與親屬、宗教、繼承，以及其他因素配合（以產生可觀察的社會模式）之程度與方式到底如何都應有詳細的分析。

羅維(1925)早就為以上的想法鋪好了道路，因為他為氏族起源提出了各種經濟的解釋。我將依據新近的資料重新討論西南的問題，我主張優曼部落的父系氏族與普布羅族的母系氏族多少

① “氏族”一詞的用法在這些學者中意義並不一致也不夠清楚。

是由類似的過程所造成，而且這現象完全可依據生態的觀點加以理解。雖然氏族不必然完全由生態因素所造成，事實上非常類似的獨立發展出現在世界上的許多地方。

南加州

紀佛 (Gifford, 1926) 認為加州當代的許多部落中，而且有可能在古代所有的部落中，最根本的社會團體是地域化的父系世系羣。在卡輝拉 (Cahuilla)、賽拉諾 (Serrano)、苦培諾 (Cupeño)、魯西諾 (Luiseño) 以及南加州的其他部落中，加強隊羣團結的因素有祭祀屋、祭師、草紮偶像、各種祭儀，以及一個通常與地域有關的共同名稱 (Strong, 1927; 1929)。此外，這些部落以及有類似組織的米臥克族 (Miwok) 與西莫諾族 (Mono) (Gifford, 1926) 大都有外婚的父系半偶族，但這制度與本章的主旨無關，可以暫時不論。父系隊羣並非只存在於加州，也存在於墨西哥的若干原始部落中，如亞奎 (Yaqui)、鐵花科 (Tehuaco)、麻藥 (Mayo)、阿卡西 (Acaxee)、可利馬 (Colima) 等族 (Beals, 1932a, 1932b)。甚至半農耕的哈瓦蘇派族 (Havasupai) 也還保留父系隊羣的外貌。

第七章業已顯示在若干部落父系隊羣是很常見，甚至是可以預期的^①，其生態條件使他們因為非常低的物質文化以及惡劣的

^① 許多德國的人類學者很早就注意到，世界上最原始的民族中父系隊羣的諸特質甚為普遍，並解釋這些特質即代表太古“文化圈”之存在。綜述這些理論的一本傑出著作是 Koppers (1921)。

環境而每平方英里的人口數非常少（通常每平方英里少於一人，而在澳洲可低到每十二至三十八平方英里一人）。在阻止人口在一個區域之內達到飽和的各項因素中，生態條件限制人羣的聚集不得多於五十或一百人。隨夫居是定則，因為在一個狩獵文化中一個男人在他自己而非他妻子的領土中能更有效的獲取食物。當然天生的男性優勢也可能造成隨夫居，如果一個社會沒有任何因素足以加強婦女的地位。在這些小型隊羣中，外婚制是隨夫居的必然後果，因為在亂倫禁忌下隊羣變成是由父系的親屬所構成。

加州父系隊羣乃源自普布羅族的母系氏族的這項假設未能解釋若干重要特質的轉變問題。羅維（Lowie, 1934）曾質疑對母系繼嗣的觀察如何可使一個無系的民族變成父系而非母系。不管這個因強調單邊繼嗣而起的難題，父系隊羣的其他特質也不能用採借的理論加以解釋。現代的普布羅的氏族沒有政治自主力，也不占居一個分離的地塊；它是一個村落的一部份，所占有的只是農業用地。因此，氏族制度對父系隊羣在領土上與政治上的獨立性毫無關聯。其次，普布羅的隨妻居，通常是在同一村落之內，說它促使加州印第安人實行隨夫居是不可思議的，因為在加州一個村落距新娘家通常有十至十五英里之遙。第三，外婚的實施是因為一個團體的所有成員彼此都有親屬關係。但地方團體若是由彼此沒有親屬關係的核心家庭所構成，則觀察一個由許多氏族合成的普布羅村落怎麼會使他們認為他們應視彼此為親屬，而且認親應遵照父系原則？事實上，父系氏族傳播到匹馬（Pima）與巴巴果（Papago）族之後，不只未能影響這些部落的地域外婚，而且氏族甚至不再是一個外婚的單位。因此，究竟是什麼被傳播了

呢？顯然父系隊羣的重要特質都不包括在內。

史特龍 (Strong, 1927: 56) 對這個個例的解釋多少有一點不同。他強調在西南與南加州祭祀屋、祭師，與草紮偶像三者構成的文化叢“乃塑造社會組織最重要的唯一因素”。當然這個文化叢加強了團體的團結，但並不能決定該團體應該是什麼樣的團體。這個文化叢極為可能可以被任何具有政治與宗教自主性的團體所採借，在這個個例中，它被一個先前就存在的父系隊羣所採借。

父系隊羣要形成爲氏族，不但不需要仰賴傳播造成的奇蹟，而且其實是異常容易的；這項轉變在加州是小規模的一再發生。氏族形成的第一項必要條件是增加人口——通常要增加到每平方英里一人或一人以上——如此個個隊羣才可以聯合起來成爲較大的社區。這樣的社區通常必須是永久性的村落，而非季節性的宿營。但單是這一項條件並不充分，因爲人口增加並不一定能使各隊羣生活在一起，而只是使各個隊羣能利用的土地減少而已。因此，住在峽谷的哈瓦蘇派族將其社會單位減小到平均 4.7 人的父系家庭 (Spier, 1928)。同理從許多普布羅文化的早期遺址之分布看來 (詳下)，比實際所見更大型的人口聚落就生態而言是可能的。

因此第二項條件是某種因素，如戰爭或部落的遷徙，使隊羣移出原來的佔居地而聚居於大型的多隊羣社區中。因此在這一點上，經濟作爲決定性因素是由歷史或社會因素取代了。

第三，各隊羣必須有足夠的聯結力以保持外婚與認同。集體的名稱、圖騰、祭儀等等可達成此目的。如果這項條件不能滿足

——如果各世系羣傾向於分裂而喪失親屬意識——則氏族將不會形成。好幾個加州部落都有雛形氏族的記錄。當米臥克族的父系隊羣被白人驅離其土地而被迫形成大型的村落，隊羣的認同仍保留下來，甚至長達七十年（Gifford, 1926: 389-92）。南加州的隊羣通常或多或少保持不變，即使傳教時期引起許多移住的現象；許多近期的村落都包含了幾個這樣的團體。其成因有時是因為各隊羣的人數減少，好幾個隊羣因而得以生活在一起，有時是因為轉為納入白人的經濟體系，有時則因為異常豐富的水源使若干地方的人口得以增加。例如苦培諾族中有一個村落包含七個世系羣；在賽拉諾族中有一個村落包括四個世系羣，另一個村落有兩個世系羣（Gifford, 1926: 394-96; Strong, 1929: 188-90, 233）；有一個卡輝拉族的村落也有數個獨立的世系羣（Gifford 1918: 187）。在這些村落，真正的氏族制度是否能夠形成著實令人懷疑，因為白人的影響既能導致優曼氏族的瓦解，無疑也會摧毀這些村落的氏族制度。

類似的事件也發生於墨西哥。在中部與西部的幾個部落中，原本各自獨立甚至講不同方言的父系隊羣盤踞在市鎮中不同的角落（稱 *barrios*）。有些學者以為真正的父系氏族存在許多部落中（Beals, 1932a: 474; 1932b）。

當然重要的並不是說只要條件有利就會促使氏族之形成，聚居在同個村落中的隊羣可能因各種原因而放棄外婚制。如果一個地區中有一個地方發展出氏族，可能就傳播至鄰近的村落，尤其是在有共同文化的地區更是如此。

優曼部族

科羅拉多河優曼的父系氏族乃由父系隊羣發展而來，理由有二。第一，根據現有資料，氏族制度起源於當地乃是唯一合理的解釋。第二，在優曼的各部落中，從父系隊羣到非地域化的氏族是呈現一個連續性的存在。

優曼氏族乃當地起源，因為在優曼人居住於現址之前氏族不可能形成。瓦拉派族 (Walapai)、哈瓦蘇派族、鐵龜諾族 (Diegueño)、賽利族 (Seri)，以及大部份的亞發派族 (Yavapai) 中都沒有氏族；也沒有絲毫證據說氏族存在於賽諾拉 (Senora) ——極可能是上述這些部落早先的占居地。說優曼的父系氏族是從普布羅區域傳播而來也一樣令人難以置信，因為從母系社會導引出一個父系制度實在困難重重，而且也沒有什麼證據顯示優曼族與普布羅人有過接觸。歐爾森 (Olson, 1933: 362) 認為南加州休松尼部族擁有祭師、草紮偶像，以及其他儀式成分等西南的文化特質即證明優曼的氏族乃起源於西南，但這是不可接受的；因為優曼人佔居之地雖先前存在著普布羅一至三期的文化，但他們並未擁有這些文化特質。

優曼氏族可以看作地域化的父系世系羣，由於移住的結果而聚居於大型（大約五百人）的村落中，而且每個氏族都有名稱與圖騰。這項轉變可能是因為在一個有利的環境中從事稍微密集的游耕所造成的結果，這種生計方式使得莫哈維 (Mohave)、優馬 (Yuma)、科科帕 (Cocopa)、哈齊何馬 (Halchidhoma)、

馬利科帕 (Maricopa) 等沿著溪流居住的部落平均的人口密度達到每平方英里三至四人，而瓦拉派、哈瓦蘇派、亞發派等族每十六平方英里才有一人。重要的是游耕使得人口得以集中於大型村落中。加州海岸的各部落每平方英里一至二人，而內陸沙漠的部落據估計甚至每平方英里有一人 (Kroeber, 1934)，除了朱馬虛族 (Chumash) ——哈靈頓 (Harrington, 1917) 據說在該族發現圖騰氏族——可能是例外，加州所有的部落都沒有氏族。因此在南加州，人口密度的增加引起的是各團體佔居土地的面積縮小，而非村落的擴大；各隊羣平均只有五十人。

然而在科羅拉多河岸的各部落中，必定有某種其他的因素破壞了隊羣的地域化。最可能的原因是戰爭，許多部落在近代因為戰爭而被迫遷移 (Spier, 1933: 1-18)，而許多人也因此集居於村落中以求自保。瘟疫或喪葬慣習造成的遷移 (Spier, 1933: 38) 也可能加強人口的集中。

在南加州休松尼族的父系隊羣與沿溪流居住的非地域化氏族之間，有幾個優曼部落具有中介的型態。這些型態可能是氏族瓦解所造成，但更可能是離型的氏族。雖然這些型態之異於父系隊羣可解釋為向沿溪流居住的部落採借所造成，但它們與休松尼族在經濟上的類似則有利於它們乃離型氏族的這項假設。

南鐵龜諾族的隊羣 (Spier, 1922) 與休松尼人的隊羣非常類似，唯一的差別是隊羣的名稱並非取自地區，而經常是取自動物。南鐵龜諾至少有一個隊羣名稱與北鐵龜諾族一樣，而好幾個與卡米亞族 (Kamia) 一樣。就此而言，也許可以說名稱的傳播使同名的隊羣產生一體感，並促進民族意識的興起〔西南與依落

夸 (Iroquoian) 的各部落亦有類似情形：同名但分屬不同部落的氏族促成了部落聯盟的形成，雖然反例亦復存在〕。南鐵龜諾的隊羣組織跟休松尼族的一樣，受到各種因素而不斷地移動，但仍保存著其隊羣意識。

北鐵龜諾族 (Gifford, 1918: 155-78) 與南鐵龜諾不一樣的地方是其隊羣地域化的程度較低，原因可能是受教會的影響較大。例如，巴莫 (Pamo) 村由數個世系羣所構成，並選出一位村落領袖——向氏族組織邁進了一步。

卡米亞族 (Gifford, 1931) 的隊羣更不地域化，其有兩隊羣甚至已從事游耕。部落領袖的存在顯示出超社區的民族意識。

阿夸拉族 (Akwa'ala) (Gifford and Lowie, 1928) 的氏族是完全非地域化的，雖然氏族的名稱中有許多與鐵龜諾族的隊羣名稱類似。然而他們並不像沿溪流居住的各優曼部落那樣具有一個特殊的由女性傳承的名制。

最後，真正的氏族制度出現於莫哈維族 (Kroeber, 1925: 741-44)、優馬族 (Forde, 1931a)、科科帕族 (Gifford, 1933)、哈齊何馬族，與馬利科帕族 (Spier, 1933: 186-95)。這些氏族都是非地域化的，雖然它們還保留若干早期地域性的傳統；但它們也沒有領袖或特殊的氏族功能。在部落與村落領袖之領導下有村際的聯盟，因此這些部落非常具有民族意識 (Gifford, 1926)。在這些民族中，游耕並非完全由男人負責，但男性在經濟上顯著的重要性可從土地所有權、繼承，與婚後居處法則看出來。無疑的，男性的地位早在父系隊羣的階段就很重要，因為我們很難想像這男性地位的重要性是由父系氏族所造成。

只要有利氏族組織的各項條件存在，氏族制度在一地發展形成之後可以輕易的傳播至各地。婦女冠氏族名稱的獨特方式、氏族名稱自身，以及其他區分各氏族的諸特質，皆顯示出該地區之內氏族制度的傳播之廣，甚至及於匹馬這個邊際民族，雖然氏族在該族中失去外婚的功能（Russell, 1908; Spier, 1933: 194），而且也及於巴巴果族，雖然他們繼續遵守村落外婚，而非氏族外婚（Gifford, 1918: 177）。

許多優曼氏族以動植物為名，例如優馬族中有青蛙、玉米、煙草、響尾蛇，與土狼等名稱（Forde, 1931a），很類似普布羅人的氏族名稱，也極為可能借自普布羅人。但這並不能證明同名的團體有任何關聯。例如美國許多兄弟會借用歐洲與東方的王室之名制，但這不表示使用同一名制的兄弟會有任何關係。

西普布羅地區

由於考古資料並不十分足夠，西普布羅族之氏族發展的歷史必須靠比較多的臆測為基礎。然而，目前所知的證據指出其單邊組織的發展過程在許多方面極端類似在科羅拉多河與南加州的各部落所見者。主要差別是普布羅的游耕之歷史造成若干獨特的影響。

編籃二期的印第安人未能建造持久性的聚落使我們無以知道他們的村落之構造。很可能是因為游耕沒有狩獵與採集重要，致使他們季節性的更換營地，所以永久性的村落無以形成。

編籃三期的坑穴（pit lodge）村落顯然比較具有永久性，

雖然輕微的季節性人口移動仍然存在。我們對土地所有權一無所知，不過，農地變成比獵場重要的產業，因此產生一些有關財產所有權的新因素，而影響了社會結構。這個時期的小型屋羣，至少就聖璜（San Juan）排水區所見，乃是建於可耕地上，各小型屋羣彼此保持一個不算遠的距離。土地所有權是針對小塊的農地而言，而不是對廣大的狩獵與採集地段。就生態條件而言，編籃三期的人應該可以住在總數比較少但比較大型的村落中，而不必要住在許多小型的聚落中。一個小型屋羣乃是由在一塊農地上或農地附近居住的單系親屬團體所構成，這可從各屋羣的大小及分佈得到證明。人們缺乏把各小型屋羣集中成一個大型村落的動機。結果是人口的增加造成各世系羣的分裂，而各新成立的世系羣就在離開鄰人與先前的親屬不遠之處建造一個新的屋羣。

在查哥（Chaco）地區，屬於編籃三期的霞必艾卻（Shabik'-eshche）村是少數經過詳細研究的遺址之一。該村有早期與晚期兩個聚落，每個聚落都差不多有九個房子，漫無規章地聚集在一起（Roberts, 1929）。如果每個房子都是由有五個人的家庭所居住^⑤，則每個聚落的總人口都不會超過五十人；如果加上居處與外婚法則，則每個聚落都構成一個世系羣或單系的親屬團體。往西一直到南猶他之詹森巴利（Johnson-Paria）地區的編籃期

⑤ 下列數字乃現代普布羅家庭式或家戶的平均人口：歐賴比（Oraibi），5；米相諾非（Mishongnovi），5.4；錫包落非（Shipaulovi），4.8；瓦比（Walpi），3.6；錫朱美非（Sichumovi），4.9；哈諾（Hano），4.5；祖尼，7.5；聖璜，4.1；聖大可列拉（Santa Clara），5.3；聖衣得風收（San Ildefonso），3.8；鐵翰夸（Tesuque），5.4；南肯（Nambe），7.1；科素提（Cochiti），4.6；傑美斯（Jemez），4至5人。參考 Parsons (1929: 9-10)；Kroeber (1917: 134-50)。

遺址，也同樣有聚集的屋羣，由一至七座的石板建築所構成^①。

儘管當時的人口增加了，普布羅一期的村落構造與編籃期並無區別，除了各單位的劃分更為鮮明之外。當公屋建築在普布羅二期開始出現的時候，先前分居的各小團體也開始聚居，但並未喪失各自的社會與宗教整合。基窪（Kiva）與村落團體的關係即是證據。如果基窪曾存在於早先的坑穴遺址，則每個屋羣都有一個基窪，就像每個加州的父系隊羣都有一個祭祀屋一樣。在普布羅的公屋中，作為基窪用的房間所佔的比例一開始仍是與坑穴房子中一樣，如下表所示。此外，公屋的發展方向主要是靠數目的添加而非規模的擴大，每一次添加一座公屋就是修建一個基窪與若干房間。

個別的屋羣合併的現象並未同時在西南的所有部族發生。這項轉變開始於東部的聖璜一帶，而後傳播開來，極可能是隨著生態與社會的發展而變。但村落形式的發展過程在數個地方都有非常驚人的類似之處。

在亞利桑那州東部恰圖蘭那（Kiatuthlanna）的編籃三期至普布羅一期的村落，是由一至十二個屋羣構成，每個屋羣包括三至六個坑穴，“可能代表家庭或氏族單位”（Roberts, 1931）。後來這些村落的規模逐漸擴大，人口從二十人增至三百人。在普布羅二期之末或三期之初，整個村落已皆是公屋建築。開始是一座有六個房間與一個基窪的公屋，陸續地這個村落又加建了七個房間與一個基窪、六個房間，六個房間與一個基窪，而最後在一

① 這是根據作者於1932年在該地區的物查而得的資料，參閱Steward (1941a)。

場火災之後，加建二十一個房間與一個基窪，不過從未同時使用二個以上的基窪（Roberts, 1931: 101-13）。

科羅拉多州西南別德拉(Piedra)地區中屬於普布羅一期的村落也是由一至數個屋羣所構成；每個屋羣有三至十五個坑穴屋，環繞著一塊窪地而分布成一個半月形，窪地上有時蓋有基窪。各屋羣顯然是由一個明確的社會單位所占居。最晚近的C型村落只由二至三間屋所構成，但這顯然是某些因素所造成的一個地方性的特殊現象，因為在鄰近的拉布拉達(La Plata)地區中同一時期而且外形相同的房屋還是叢聚為一般常見的屋羣（Roberts, 1930）。

由單一世系羣構成的社區顯然在某些文化中還繼續存在，如普祿登(Prudden, 1918)所發現的“小屋”羣；而一個“小屋”羣的房間總數經常是甚為龐大的。不論是在“小屋”羣中或較大型的村落中，基窪與房屋之比仍然是一比五或一比六。主要的差別是在大型村落中，各世系羣之間不再有空間上的隔離。此外，這些遺址是以加建方式而擴大，一座有五、六間房與一個基窪的公屋一再的被興建起來，一如在恰圖蘭那所見者。甚至普布羅三期的若干大公屋，也顯示出村落是以加建方式而成長，而基窪與房間之比在開始之時保持不變（參考表三）。

生態因素可能促成先前地域化而且獨立單位之合併，但並非必要的條件。幾乎上述所有的遺址之居民都可以生活在比較集中而人數較多的聚體中，因為村落至農地的距離並不會太大。猶他州東南的許多“小屋”羣遺址彼此只有幾百碼距離，而推論說這些距離不遠的房屋有許多是屬於同一個時代，應是相當可靠的。

表三 編籃期至普布羅期的村落發展

時期	各屋羣之屋數	基窪數	屋數與基窪之比	遺址	地址	資料來源
編籃三期	9			查哥地區的霞必艾却		Roberts, 1929:146
編三至普一 (普布羅一期)	3至6		5:1(?)	亞利桑那州的恰圖蘭那		Roberts, 1931:15-89, 172
普一	3至15	時有時無		科羅拉多州的別德拉地區		Roberts, 1930
普一	7	1	7:1 (基窪或窪地)	別德拉地區, A村		Roberts, 1930:圖版3
普一	12	2	6:1 (基窪或窪地)	別德拉地區, B村		Roberts, 1930:圖7
普二	6	1	6:1	猶它州東南		Prudden, 1918
普二			4:1	科羅拉多州西南		Martin, 1929:30-31
普二(晚期)	6	1	6:1	霞必艾却的第一座公屋		Roberts, 1931:111

普二	6	1	6:1	亞利桑那州的艾倫鎮 (Allantown)	Roberts, 1933: 68
普二	4至6	0		亞利桑那州的親利 (Chinlee)	Morss, 1927: 16-21
普三(早期)	13	2	6:1	祖尼保留區的大基窪村 (Great Kivas)	Roberts, 1932:圖1
普三	5	0	9:1	大基窪村, 第二座公屋計入 (大基窪未計)	Roberts, 1932:圖2
普三	24(總數)	2	12:1	大基窪村, 第三階段	Roberts, 1932:圖3
普三	53(總數)	6	8.5:1	大基窪村, 最後階段	Roberts, 1932:圖4
普三	100 (佔居數)	8	12.5:1	針樅公屋 (Spruce Tree House)	Fewkes, 1909
普三	100 (佔居數)	14	7:1	崖宮 (Cliff Palace)	Fewkes, 1911b:79
普三	13	2	6.5:1	卡燕塔 (Kayenta) 地區的八號 遺址 (只包括圓形基窪)	Kidder & Guensey 1919:56-61
普三	134	8	16:1	卡燕塔的開西爾 (Kitsil) (只 計入圓形基窪)	Fewkes, 1911a: 圖版13
普三	15	1	15:1	歐拉公屋 (Olla House) (只 計入圓形基窪)	Kidder & Guensey 1919:46-56

普三	50	3	16:1	卡燕塔的克雷德公屋 (Cradle House) (只計入圓形基窪)	Fewkes, 1911a:20
普三	21	2	10:1	恰圖蘭那, 最後一座公屋	Roberts, 1931:101
普三	18	0(?)	?	親利三十二號	Morss, 1927:22-24
普三	15	0(?)	?	親利三十三號	Morss, 1927:22-24
普三	25	1	25:1	親利三十四號	Morss, 1927:22-24
普三	20	1	20:1	親利三十五號	Morss, 1927:22-26
普三	30	10	2:1	親利三十六號 (房屋大多用於儲物; 基窪數異常)	Morss, 1927:26-29
普四	600	10	60:1	格蘭地河的齊累基 (Tshirege)	Hewett, 1906:23-24
普四	300	10	30:1	格蘭地河的禪卡威 (Tsankawi) (地表有 200 間房)	Hewett, 1906
普四	900?	10	90:1 (?)	格蘭地河的歐托威 (Otowi) (地表有 450 間房)	Hewett, 1906:18-20
普四	560?	6	92:1 (?)	格蘭地河的亞帕西 (Yapashi) (地表有 280 間房)	Hewett, 1906:29

普四	240?	1(?)	240:1 (?)	格蘭地河的可衣提 (Kotyiti) (地表有 118 間房)	Hewett, 1906:32
普五	154 ^a	13	11.8:1	賀皮族的歐賴比 (Oraibi)	Mindeleff, 1891: 圖版36
普五	57	5	11.4:1	賀皮族的瓦比 (Walpi)	Mindeleff, 1891: 圖版30; Kroeber, 1917
普五	24	2	12:1	賀皮族的錫朱莫非 (Sichumovi)	Mindeleff, 1891: 圖版18; Kroeber, 1917
普五	22	2	11:1	賀皮族的錫包落非 (Shipaulovi)	Mindeleff, 1891: 圖版30; Kroeber, 1917
普五	53	5	10.6:1	賀皮族的米相諾非 (Mishongnovi)	Mindeleff, 1891: 圖版26; Kroeber, 1917
普五	35	2	17.5:1	賀皮族的哈諾 (Hano)	Mindeleff, 1891: 圖版16; Kroeber, 1917
普五	191	6	31.8:1	祖尼族 (家庭與基窪之比)	Kroeber, 1917
普五	580	6	96.6:1	祖尼族 (房間與基窪之比)	Kroeber, 1917

^a 普布羅五期的數字是提供家庭與基窪之比。我們假設家庭數乘以3將大致等於房間數。

類似於此，詹森—峽谷—巴利地區的各屋羣早先彼此隔離，雖然距離經常不大，但後來合併為具有數百房間的村落。

因此，村落的擴大必然是由非生態的因素所造成。許多原因都可以被接受，但防禦上的需要應是最主要的原因；因為不論危險的來源為何，安全住地的日益難以尋獲就構成了共同生活在一起的動機。在多層建築的發明之助長下，也極為可能在某種威脅的刺激下，這項集中於大型村落的趨勢開始流行起來。但在此時普布羅地區的疆域也開始縮小。公屋建築保存至今，但目前興建公屋的動機已消失，反而出現了相反的趨勢：各房屋變得日益分散。大約是在普布羅人口開始集中之時所形成的單系親屬組織卻仍繼續存在至今日。

編籃期至普布羅期的考古事實因而是與氏族發展的理論相合的。第一，小型屋羣應該就代表一個單邊世系羣或隊羣，否則如何解釋？每個屋羣都有足夠規模，所以必然可以住好幾個家庭。如果這些家庭彼此沒有親屬關係，他們就不會有將房子蓋在一塊兒的動機。但婚後居處法則加上地域外婚將造成世系羣，而一個世系羣的房屋將與這些考古事實契合。考古學家經常稱這種建築為“氏族屋”，但這裏所謂的氏族並不等於賀皮族中的氏族。比較適切的稱謂應是“世系羣屋”。

第二，如果各世系羣在併入大型村落中之後，其為數二十至五十的成員仍認同於各自的世系羣——從村落的加建式成長及房間與基窪之比不變，可見確是如此——則每個村落中必然會出現非地域化的外婚氏族組織，如出現於加州者。但世系羣外婚——現在變成氏族外婚——是否將在這些大型村落中繼續存在，則將

視與世系羣或隊羣之團結有關的諸因素而定。因此，氏族制度絕不必然一定是在此時發展形成。目前普布羅氏族制度的分佈確實顯示出西半部比較普遍，而不見於格蘭地河流域(Rio Grande)的村落。因此在氏族組織最強大的賀皮族中可發現許多加強氏族團結的文化特質，這應該不是偶然。每個氏族有它的正式領袖、草紮偶像、祭儀，甚至農地。這些有團結功能的特質在祖尼族中甚為衰微，而在格蘭地河流域的村落中則普遍見不到。依思列達族(Isleta)像匹馬族一樣，只有非外婚的團體，巴森思(Parsons, 1932)稱為“玉米羣體”。

在構成現代普布羅社會宗教組織的諸般因素交互作用的過程中，氏族與基窪不再有關聯並不足為奇。相對於基窪，房間的數目日增，甚至早在公元一千三百年就已如此，這或者表示各氏族的人數急劇增加，也許是同名的世系羣合併所造成；或表示氏族與基窪已不再有關聯^⑦，雖然在賀皮族中這兩者可能還有若干微弱的關係。

氏族發展的起源地似乎是在聖璜普布羅的東邊，當地坑穴建築之成羣分佈最為顯著；公屋建築中的基窪與房間之比最近似於坑穴建築時期之比；公屋最先出現於此；而且人口的分布最密。

⑧ 卡燕塔(Kayenta)地區的文化較落後，基窪時有時無。舊金

⑦ 飛克斯(Fewkes, 1911: 79-80)以為每個“氏族”當初有自己的一個基窪，但宗教性的兄弟會之發展破壞了這項關聯。因此，他主張遺址越古老，則相對於房間數的基窪數將越多。

⑧ 紀德(Kidder, 1924: 54)估計如果查哥地區所有的公屋是同時被使用——目前已知這些公屋大約建於西元九百至一千一百年之間——則總人口將超過一萬人。

山山區的坑穴建築在公屋於西元一千一百年傳入之前，呈現不規則性的分佈，有的屋羣有二三個坑穴，有的屋羣有二十五或三十個坑穴。此地一般皆不見基窪，可能使當地居民因此欠缺了一項整合當地各社會單位的重要因素（Colton and Colton, 1918, 1932: 地圖一至十；Hargrave, 1933）。大塩湖地區的坑穴建築以及西比爾（Sevier）沙漠地區的泥磚造公屋建築都呈現不規則的分佈（Judd, 1926; Steward, 1933），顯示這兩地也一樣沒有聖璜型態的社會組織。這些地區之所以異於聖璜，可能是因為與鄰近地區的文化接觸在早期階段對狩獵更為倚重，或其他與形成母系繼嗣相衝突的因素。這些考察顯示出徹底的檢討西南考古學以界定村落社區的類型、村落之間的關係，以及村落與經濟生活之間的關係，不只是本身非常有價值，而且將使西南考古學與西南民族學這兩門目前毫無聯繫的研究項目或多或少結合起來。在另一方面，民族學家無疑的將更能了解現代普布羅印第安人的氏族與社會，如果他的研究能包容考古學上對村落羣體、基窪、祭祀屋、偶像等的發現。

普布羅的氏族是母系的，這項事實包含好幾種解釋，雖然這些解釋並非全都可被證實。羅維（Lowie, 1925）曾建議居室為婦女所有乃是其因。婦女的土地所有權很可能是另一項原因；因為至少在賀皮族的第一與第二台地，氏族內的各母系世系羣擁有氏族的土地的一部⁶（Forde, 1931b）。就普布羅人的史前史而論，將婦女的土地所有權視為母系氏族制度形成的原因而不是肇致之果實在比較方便。農地在今日的確是由男人為其妻子耕作，在這個極端母系的社會中何以男人目前會從事農耕活動，雖然永

遠得不到完整的解釋，但可以指出的是如果一如許多營燒田農業的民族，普布羅婦女以前也負責農作，然而後來幾乎是不可避免的必須將這項工作轉移給男人。在普布羅二期或甚至更早之時，人口集中於大型村落使居住地與農地之間的距離擴大，很不便於婦女從事農作。因此母系繼嗣極爲可能形成於普布羅發展階段的早期，當時各小型屋羣的居民極爲可能構成一個地域化、母系，與擁有土地的世系羣。

東普布羅與西普布羅的村落比較，顯示出東普布羅有幾項非常有力的因素，促使父系繼嗣的形成，以致於傳播或自行發展都無法使母系氏族存在於東普布羅。

西南地區其他部落的社會組織多少可用傳播加以解釋。部落之間的通婚如果頻繁，氏族制度將可傳入任何部落，除非其原先的社會組織與氏族制度有衝突。在澳洲的若干地方，外婚的母系聯族與半偶族是與外婚的父系隊羣共同存在著（Radcliffe-Brown, 1931:438）；在南加州，父系的半偶族與地域化的世系羣一同出現；而在歐它瓦（Ottawa）河谷的阿爾共金隊羣中，圖騰氏族被附加於地域化的父系家庭（Speck, 1915a: 1-30）。納瓦合、阿帕契，與東南亞發派族的母系氏族可能就是借自普布羅人。但納瓦合族的氏族名稱是基於地名，這可能表示氏族發展的先決條件之一是接受普布羅人的許多經濟特質，從而有利於氏族的發展形成。

其他的亞發派族人（Gifford, 1932: 177-81, 190）以及瓦拉派族的雙邊隊羣之異於其他的優曼語族之社會組織，可解釋爲乃是處於父系社會與母系社會之間的結果，因爲兩套制度都不能壓

倒對方而造成或父系或母系的單系組織。

摘 要

本章擬議的這套理論得不到精確的證明，它的優點在於提供一項文化動態過程之解釋，也在於提出一連串有關生態適應以及歷史轉變的問題，可以應用到其他地區的分析。另一套理論，即傳播理論，不能解釋起源問題，也無助於了解文化變遷，其基本假設謂只要若干“隨意選出的”文化特質相同即證明兩文化的單邊制度有共同的起源（Olson, 1933; 412-13）更是令人非常難以接受。隨意選出的特質就其定義而言，乃是與一制度的核心沒有功能上的聯帶關係者，因此就其本質而言乃是不具穩定性的，在空間與時間上都有相當大的獨立變異性。因此，氏族具有名制——如優曼語族的氏族圖騰源自普布羅人——或共同擁有若干祭儀要素都不能解釋單邊親屬團體的起源問題。

社會與政治團體乃是由社會、歷史，與生態因素塑造而成。本章嘗試要顯示出相對於前兩項因素之下，第三項因素的重要性。父系隊羣與地域化的外婚母系世系羣之初步發展皆是單純的文化生態之調適，這些社會後來轉變為氏族可用運作於生態適應的架構中的歷史過程解釋。這項歷史過程可條列如下：

第一，低生產力的技術與或不利的環境阻碍人口的密集，也排除了大型的人口集結之可能。使社會羣體不得不是父系的、地域化的、外婚的，與擁有土地的之各項條件已述於第七章。在營游耕的社會中，一個村落可能由一個地域化的、外婚的，也許也

擁有土地的世系羣所構成，其爲父系或母系則視文化類型而定。

第二，食物供應之增加或其他因素使人口密度得以增加後，將造成每個社會團體（隊羣或世系羣）變大但佔居地不變；或產生更多的團體，而每個團體的佔居面積比以前小；或形成多世系羣的村落，先前地域化的團體共同居住在一起。

第三，大型的多世系羣村落將產生，如果部落的流動、戰爭或其他因素使隊羣或世系羣遷出其領土或村落，並使它們混合於同一個地方，或如果人口增加後新成立的世系羣沒有從母羣中遷出。

第四，這些混居的單邊羣體並不必然要變成氏族。但它們將會如此，如果羣體的名稱、共同的祭儀，或其他因素造成向心力並防止後代遺忘了親屬關係；換言之，如果親屬關係在確切的關聯已不可追溯之後仍保留下來。

第五，在這些轉變之過程中，政治上的自由由地域化的世系羣轉移至大型的羣體，也出現了比較高的社會文化整合層次——普布羅村落與優曼民族。

父氏氏族之存在於科羅拉多河流域的優曼部落，若是如此解釋則甚爲自然；相形之下，假設氏族乃傳自普布羅地區，母系變爲父系，而所有基本特質也繼而變形的這一套理論顯得很牽強。普布羅發展史的考古資料是與先前獨立的各世系羣後來聚居之理論完全相合的。這套理論並不排斥傳播因素，但認爲傳播理論不應像過去一樣被應用得太過份，而且主張傳播論者應證實的是單邊羣體這制度的採借，而不是若干伴隨單邊制度而生的文化特質之採借。

本章強調的是多世系羣與多氏族社會之形成過程，而非將這些社會分辨為各種類型。類型的分辨最好是以跨文化的比較為基礎。在此基礎上，第七章已顯示父系隊羣乃是一個遍存於世界各地的類型。這些隊羣極可能在與白人接觸之後已聚居一地，而構成多世系羣的社區。科羅拉多河流域的優曼人從父系隊羣轉變為非地域化的氏族被認為是隨著農業的引入與戰爭的興起而產生。因為農業大都施行於洪水平原，涉及到的是一項與普布羅人大不相同的生態適應。編籃期至普布羅期的發展過程在許多方面都異於西南的其他地區。沒有任何證據可以顯示父系隊羣曾存在於當地，一如南加州。如果大盆地的印第安人對解釋編籃二期的社會能提出任何啓示，那就是後者乃由雙邊的家庭所構成；因為對一個採集種子的經濟，這將是一個相當可行的適應方式。農業導出地域化的母系世系羣，在文化與歷史因素之影響下，世系羣最後又合併為多氏族的社區。無疑世界上的其他地區，也顯示出像優曼與西普布羅一樣的各種發展類型。

第十章

生態適應中的變異性： 開利爾印第安人

文化生態學在方法上不同於環境決定論或經濟決定論，因為它將一套特殊的技術如何運用於一個特殊的環境視為一個開放性的問題，而且不事先作出答案。休松尼人鬆散的超家庭組織，父系狩獵隊羣，與混合狩獵隊羣，皆顯示生態的適應決定了該社會的主要結構。但這些個例並不足以構成一項先驗的結論，即生態過程必然造成一個固定不變而且是被決定了的社會類型。每個個例都必須以事實為基礎而提供答案；只有當我們發展出一套適當的社會文化類型的分類體系，而且作完所有類型的文化生態的分析，才可以作出綜合性的陳述。以下的分析是以一個個例說明文化生態容許社會政治類型有相當大的變異餘地，而且傳播也能造成基本模式的改變。

在英屬哥倫比亞與阿拉斯加的內陸，美洲與亞洲之分界線以西，住著一羣講阿沙巴斯坎語的部落，其語言與文化皆類似於加

拿大北部麥肯尼盆地 (Mackenzie Basin) 的居民。這兩羣人有一度都生活於簡單的狩獵隊羣中 (參見第八章)，但在西阿沙巴斯坎人當中，若干部落在史前時代已有母系半偶族制度取代了隊羣，而其他部落在與白人接觸之時也在朝著這方向發展。因為在這項社會類型的轉變中環境與技術皆無改變，顯然是文化生態允許人們對一個範圍之內的各社會類型有若干選擇之餘地。

麥肯尼盆地的阿沙巴斯坎人與西阿沙巴斯坎人有非常類似的生產技術。他們都使用弓箭、陷阱，與陷阱打獵，使用鈎、網，與堰打魚。他們出外時在冬天是用狗橇，在夏天是用獨木舟。兩羣人所居的環境很類似：冬天極冷，落雪量很大，植物在南方是針樹林在北方是青苔，動物包括多種大型的食草類動物、能供應毛皮的小型食肉類動物、以及魚類。但資源上有一項重大的差別，那就是在美亞分界線以西之地沒有大羣的馴鹿，但有若干溪流盛產鮭魚。上述西阿沙巴斯坎人佔居地的特質使他們得以採納海岸民族的半偶族與階層化制度，這種社會類型與北阿沙巴斯坎人的社會類型根本上是不同的；後者的類型，如歷史的證據所示，也不是他們能夠採納的。

西阿沙巴斯坎人的社會政治變遷中的文化生態因素的作用，可由居於英屬哥倫比亞的史基納 (Skeena) 河上游與史圖厄 (Stuart) 湖的開利爾 (Carrier) 印第安人的例子來加以說明，因為他們曾被從這個觀點研究過[●]。開利爾印第安人的生計模式

● 從收集到的龐大資料中，已發表的只有兩篇簡短的論文：Steward, 1941a; Steward, 1941 b。

是由冬夏兩種不同的活動構成。在夏季，人們住在永久性的村落中，在鄰近的湖泊與溪流中可以捕到大量的鮭魚或其他魚類。最大的村落都座落於人們可合作建造魚堰之處。秋季之時，各家庭開始個別的或成小羣的分散到各地的溪流與森林，以狩獵鹿、熊，與馴鹿，並圍捕水獺、麝鼠、貂、狐，與其他可供應毛皮的動物。然而他們仍生活於可迅速即回到自己的村落之距離內，因為飢荒可能迫使他們回去吃儲存起來的燻魚。

開利爾印第安人原來的社會類型是一種簡單的狩獵隊羣。至於是混合隊羣或是父系隊羣，目前的證據尚不夠充分所以無以知曉。進入歷史階段之後，當地的馴鹿減少，但麋鹿增加了。因為一個馴鹿羣比一個麋鹿羣在個數上多很多，可能原來的隊羣因此也像北阿沙巴斯坎人的一樣是混合的。但無論如何，開利爾人的隊羣還是不同於北阿沙巴斯坎人的隊羣，由於隊羣的領土比較小而且其村落相當具有永久性，其原因是剩餘的鮭魚使他們不敢出外到太遠的地方。

遠在白人進入之前，海達（Haida）、特林吉（Tlingit）等海岸民族已發展出一個包含社會階級、強大的酋長權，以及母系半偶族組織的社會。這種社會之所以可能產生是因為食物的供應異常的豐富。大量的鮭魚等海洋性動物加上陸地上的動植物不只支持了非常密集的人口，而且還有剩餘。這些剩餘是由世襲的貴族所控制，他們定期的在誇富宴（Potlatch）中將這些剩餘分給與他們敵對的貴族。貴族的頭銜是在氏族內繼承，由男人傳給他的外甥。同一氏族中的平民與小貴族有義務要幫貴族累積充分的財貨以舉行誇富宴，而且他們從他的成功獲得一種身歷其境的

愉悅。

西北海岸的這些制度傳至欽鮮 (Tsimshian) 族並獲得充分的發展，最後又越過史基納河與弗萊則 (Frazer) 河而傳入開利爾人居住之地。採納半偶族與誇富宴制度對開利爾社會是一項重大的變革，但就我所知，它並不涉及生產技術上的任何變遷。土地被分給各世襲的貴族，每個貴族為其半偶族領有一塊界線分明的土地。平民們生活、打獵、打魚，一如以往，但不時的他們必須將剩餘交給半偶族的領袖以舉行誇富宴。其誇富宴與海岸民族的誇富宴比較起來甚不足道。一個海岸的貴族可以放肆地把大量的食物與數以百計的毯子分掉，甚至殺掉一名奴隸或燒毀一艘大的獨木舟；相形之下，舉行誇富宴的開利爾貴族只能給每位賓客一點食物，也許加上一雙鹿皮鞋或綁腿，以及四分之一或六分之一條毯子。據說經常參加誇富宴的人因為收到足夠多的毯子之片段，可以將它們縫成一整條毯子。開利爾人的半偶族、貴族，與誇富宴這套制度乃是相當簡陋的模倣西北海岸印第安人。然而這套制度需要有若干剩餘的財富，不論有多少，因為貴族們只有透過誇富宴才能保持其頭銜。這項財富來自鮭魚；雖然其產量在開利爾人佔居的河流上游地區不如海岸地區那般豐富，却已足夠造成西阿沙斯巴坎人與麥肯尼盆地的族羣之間的差異。越過開利爾人東邊的美亞分界線即是賽卡尼族 (Sekani)，他們曾試圖採借開利爾族的這套制度，但運作不起來，所以在數年之後不得不放棄。缺乏誇富宴所需的剩餘財富乃是主要的困難。

西方山脈 (Western Cordillera) 的阿沙巴斯坎人與史圖厄湖 (Stuart Lake) 的阿沙巴斯坎人相類似，魚產豐富的溪流導

致相當密集的人口與定居的生活 (Morice, 1909: 583)，而且許多部落也有喀斯德、誇富宴，以及母系的氏族與半偶族這一套制度[●]。巴賓族 (Babine) 有母系氏族與隨妻居 (Morice, 1910)，齊柯丁族 (Chilcotin) 有氏族與階層化制度 (Jenness, 1932: 362)，節早族 (Tsetsaut) 有母系半偶族。達爾旦 (Tahltan) 有半偶族，各自再分爲三個氏族，據說氏族先前各自擁有土地，但現在土地爲半偶族所有 (Jenness, 1932: 369-70, 372-73)。拿哈尼族 (Jenness, 1932: 396-99) 與苦欽族 (Jenness, 1932: 399-404; Osgood, 1931) 在獨立的隊羣以上有母系半偶族，其經濟意義尙不明。我們不知西北海岸的制度是否在這些部落中得到充分的發展，但文化生態顯然允許基本社會結構有充分的變異餘地，因而使傳播成爲一項主要的決定性因素。

誇富宴、貴族，與半偶族這套制度在與白人接觸之前不久傳入史圖厄湖的開利爾族中，在白人進入該地區之後這套制度仍在向著比較南方的開利爾族傳播。第一批與開利爾人接觸的是毛皮交易商，他們的初步影響是加強了既存的半偶族制度。他們帶去的交易物品，尤其是哈德遜灣毛毯，使誇富宴中使用的項目大爲增加。但隨著時間，個人財富的觀念日益流行。刀、烹飪用具、陷機、斧，與其他重要物品並不在誇富宴中分配，但又成爲個人生活必需品，因此人人都必須與毛皮公司直接交易。與白人更爲密切的接觸逐漸傳入歐洲人的社會理想，而接受基督教又破壞了

● 參閱貞尼思 (Jenness, 1932: 365-67)；莫里斯 (Morice, 1910: 135) 說在開利爾族與巴賓族中魚場是由個別的家庭或一羣有親屬關係的家庭所擁有。

土著信仰，因此個人的重要性就更被強調了。

在史圖厄湖，獵場私有制度一如在加拿大的其他地區所發現者（參見第八章），約在三、四十年前傳入。先前代表整個半偶族擁有大塊土地的酋長與貴族們，現在將土地分給自己的子女，而非根據先前的母系原則傳給外甥。因為男女皆可繼承到獵場、社會階級瓦解、以及各地區之內家庭間的通婚變得毫無限制，幾乎史圖厄湖地區的每一個人或每一個家庭現在都擁有一塊獵場。這些獵場都在政府的野生動物管理處登記有案，負責保護野生動物的人員不得任意侵入。

第十一章

複雜社會的發展： 文化的因果律與法則： 早期文明之發展的試探^①

方法論上的假設

自從早期的人類學者與社會學者試圖以概約或科學性的方法來探求文化的規律性，至今已經四分之三個世紀過去了。摩根（Morgan, 1877,）與泰勒（Tylor, 1871, 1865）的演化論與涂爾

● 本章曾於1949年發表於 *American Anthropologist*。除了表四中若干發展階段重加分類，表五中修訂了若干年代以符合最近的碳十四定年，其他完全未加變動。1953年美國人類學會的年會中，有一個討論會專門檢討本文的若干假設，其成果將同時以西班牙文與英文發表於 *Ciencias Sociales*，包括韋霍高論中國，亞當斯（R. Adams）論近東，巴蘭（A. Palerm）論中美，可利亞（D. Collier）論秘魯，以及我自己論這些檢討的普遍性意義。

一項重要的看法在本討論會上提出，即中美可能直到相當晚近的年代才開始施行灌溉，這看法引起了奢侈物品的生產與對交易的中央控制可能導致神權統治國家的出現。

幹等人的功能論已大致為二十世紀的人類學者，尤其是被所謂“鮑亞士”學派的人類學者所推翻，後者用田野工作驗證前者的理論，對其有效性已提出懷疑。今日，雖然文化資料的數量已非常龐大並日益增加，但很少有人提出新的理論或甚至於只是一套方法論，除了懷特與柴爾德保存了摩根的傳統，芮伯朗與雷菲德延續了涂爾幹的精神，而馬凌諾斯基則試圖以一個“科學的文化理論”協調人類學中的不同學派。

對演化論與科學的功能論之反動，已非常近似於否認規律的存在；亦即宣稱歷史永遠不會重複。雖然理論上是承認原因與結果是作用於文化現象中，但在特殊的個例中提及因果性却被認為太過急躁，更不要說提及“法則”了。重點皆集中於文化的差異性、獨特性，與特殊性；而文化經常被看成若非憑空發展而沒有任何決定性的原因，不然就是出現時已發展完全。

不幸的是演化論與功能論這兩種取向學者多以為乃代表兩種彼此不可相容的理論，而非表示兩種不同的目的或興趣。十九世紀的學者想從不同的文化中他們認為一再重現的文化模式、序列與過程作出科學的通則，這是非常合理的；而當代的學派以考察諸文化中，各種獨特或非重現的特質為標的，這也是完全合理的。因為所有的文化雖在許多方面都有其獨特性，但又與其他文化共有若干特質與模式，因此不論是只對一者或對兩者都有興趣，全都是對的。事實上，文化特性的分析提供了作通則所必要的材料。如果十九世紀的理論錯了，這並不因為其目的不可接受或其目標不可實現，而是因為資料不當與不足、方法論有缺陷，以及理論被應用得太廣泛。

雖然半個世紀以來學者對探討文化規律性可能有很深的懷疑，但目前已有許多學者堅信發現文化的法則，乃是人類學的最終目標，只要對個別文化與發展過程的調查與分析充分完成，此目標即能實現。懷特（White, 1943）已對能量與文化發展的關係提出若干通則性的論述，而他也主張各種通則性的研究都很重要。甚至在所謂“鮑亞士”學派中的若干學者也公開主張規律性之尋求。例如羅維就認為文化現象“的確顯示若干規律性，而我們的責任就是儘可能嚴謹的肯定這些規律性之存在”（Lowie, 1936）。雷塞引起了許多學者（包括鮑亞士）對規律性的試探，而號召對規律性作出更明確的論述，因為每一位社會科學家在工作與思考的過程中都假設規律性的存在（Lesser, 1939）。作者本人亦曾試圖論述狩獵採集部落中父系隊羣出現之規律（Steward, 1936），以及氏族之起源與發展之規律（Steward, 1937）。事實上，數以百計的規律性之論述存在於文獻中——例如親屬稱謂與社會組織之關聯——而從個例發現通則之可能性是隱含於人類學的每一個術語中。若干概念或類型的範疇，如“氏族”、“喀斯德”、“階級”、“祭師”、“薩滿”、“男子會社”，與“都市”等字眼一般的用法，即默認這些與其他的文化特質，乃許多文化所共有，雖然各文化的模式各有其分殊性。

目前所需的不是作出一組全世界文化的發展階段或一套普遍有效的法則，雖然我們無疑在目前也能作出許多這一類的法則；而是對科學性目標之追求建立真正的興趣，以及對何謂規律建立一套清晰的概念。這些論述不論是序列性的（異時限的）或功能性的（同時限的），也不論是大規模的或小規模的，都無所謂。

重要的乃是比較性的文化研究應該不只興趣於獨特的現象，也要興趣於一再重現的現象；而人類學應明白的認識其最終目標是從文化的差異找出文化的通性，是發現在文化發展中一再獨立出現的過程，是尋求時間性與功能性的關係中的因和果。這種科學性的追求不應受一種偏見的束縛，這種偏見認為文化法則或規律之追求，必須用與生物科學或自然科學相類似的方法，或者說這些法則或規律必須是絕對的與普同的，或者說這些法則或規律就提供了最終的解釋。對文化資料的任何系統性論述都是有效的，只要其研究步驟是經驗性的，其假設乃源自對事實的闡釋，而又隨新得到的事實的發現而修正。

論述文化的規律性的三項要求可初步大致列之如下：

(1)必須有一套文化、模式，與制度的分類體系。類型乃是抽離而成，忽略獨特性而把相似性孤立出來，並加以比較。以泰勒的古典研究為例，岳母迴避與隨妻居，雖然在各文化中都有其獨特性，但却是一再共同出現的類型，所以可以比較而發現因果關係。人類學的術語證明我們對文化要素、模式，與全貌，認出了數百多種類型，雖然各類型在各文化中都以獨特的方式存在。

(2)類型與類型之間的因果關係之建立，必須是異時限的、同時限的，或兩者皆用。個別文化的歷史重建工作雖然未必明白表示，但都意味著某些原因必然造成某種結果。對歷史現象間的相互關係作功能分析時，需要更多的洞察力以發現原因。對考古資料作功能分析的研究並不罕見，雖然考古學比歷史學更常用分類法研究 (Steward and Setzler, 1938)。柴爾德 (Childe, 1934, 1946) 努力對考古資料作功能分析，甚為難得。韋霍高 (Witt-

fogel, 1935, 1938, 1939) 之成名也是因為他利用歷史材料對早期文明的社會經濟結構作功能與歷史的分析。

在無法獲取歷史材料之地，只能用同時限的方法尋求因果關係。芮伯朗、雷菲德，與馬凌諾斯基雖然在思想上有重大差別，但都以功能分析而著名。

(3)論述文化現象間的同時限與或異時限關係之一再獨立的重現即是一項對因果、規律，或法則的科學性陳述。強調個相的學者雖勉強承認這種論述在理論上是可能的，甚至是可欲的，但都傾向於認為要從不同的個例中，孤立出明確的因果關係在實際上是絕對不可能的。文化間的相似性被解釋為是同一個來源與傳播的結果，如果傳播面對的障礙並不太大。如果障礙很大，他們就強調文化間的差異。因而大部份的美國人類學者，將新世界各早期文明之間的相似性用單一起源或傳播加以解釋；一旦文化接觸要橫越海洋的障礙，他們就強調新世界文明與舊世界文明之間的差異。但是若干學者如艾略·史密斯 (Elliot-Smith)、培利 (Perry)，與葛雷德溫 (Gladwin, 1947) 看出兩半球之間無視於傳播的困難而有類似之處，從而主張世界文明同出一源。

利用傳播以逃避因果問題不只表示這一種文化史的研究方法欠缺一致性，而且它對文化起源的解釋實際上沒解釋任何東西。傳播雖然具有普同性（假如與其他原因相對照，它被用於說明世界上百分之九十的文化），它却變成一項機械性而不可理解的原因。我們可以公允的質問為何一個社會接受一項傳播竟不能被視為乃是一項因果關係的表現？馬凌諾斯基 (Malinowski, 1944: 214-15) 說：“傳播……不是一項行動，而是一個過程，運作上

與演化過程甚為類似。因為演化主要是談各種“起源”之影響；而起源並不因得自發明或得自傳播，而有根本上的差異”（亦參閱 Wittfogel, 1939:175-76）。舉例而言，安丁與墨西哥文明皆是建基於密集的定居人口，而這些人口又是由密集的灌溉農業所支持。在這兩個文明中，早期的社會都是由一個神權統治體系所整合，他們控制社區的行動並抽調勞力，以建造宗教中心。說農業、社會與宗教三種制度成爲一個單位向外傳播，這是不足的；因爲這只是根據歷史描述分佈的情形，而未能解釋真正的過程。雛形農業最早出現，而在其他文化叢發展之前就向外傳播。後者在功能上有賴於密集農業的出現。除非密集農業已發展出來，它們在任何地方都不能被接受；而在密集農業的發展過程中，各種相關的模式無疑的也將出現，不論它們是傳入的或自行發明的。人口日增與政治整合的需求日盛，可能使每個地區都產生出許多小型國家，而這些國家幾乎必然都是講究神權政治的，因爲農耕的超自然層面——例如有關生產力的概念、辨別季節的需要、預測河流潮汐的需要等等——將會使宗教領袖掌握權力。傳播可能加速神權國家的發展；但在每個個例中，新的發展都限定在某些範圍之內，皆涉及相同的功能或因果關係。

當然新世界文明共有的許多獨特的特質的確並不代表基本模式邏輯上向外延伸而成，也的確可以用傳播加以解釋。因此，流傳很廣的如有翅之蛇或虎頭神等概念以及金字塔等建築，都可如此解釋，雖然深入的分析可能會發現它們被廣爲接受是有其原因的。就一般而論，爲傳播提供最佳證據的是那些相當隨意的、特殊的，或已成風格的特質，亦即對基本模式的功能性依賴最低

的那些特質。換言之，這些乃是獨特的特質，可以顯示部落或地區的特性，但掩蓋了規律性。

另一項否定孤立出文化規律之可能性的方式是強調任何制度的決定因素或功能上的相關因素，皆為數甚多或甚為複雜，因此要孤立出一制度的真正原因是絕對不可能的；所以輻合式演化而非平行演化被用以解釋那些顯然不是傳播造成的類似。對此種觀點的答覆只能說分析文化現象一如分析自然界中所有複雜的現象一樣，只有靠尋找才會發現規律，而只有在假設之下有一套嚴謹的方法加以驗證，這些規律才會是正確的。

任何有關文化規律性的說法，並不一定要為文化變遷提供最終的解釋。在自然與生物科學中，理論只要近似於觀察到的規律即可；而即使理論並不觸及終究的真相，但只要能作為有使用價值的假設它們就是有效的。文化法則只要能點出相似的現象之間的相互關係確實一再重現，它就能表示因果關係，一如萬有引力定律說明了但並未完全地解釋物體之間的引力。除此之外，就像萬有引力定律後來受相對論的修正，任何文化規律的論述皆可被用作研究的假設，即使進一步的研究將修正或放棄原有的說法。

文化規律可求之於不同的層次，依其特性而分別尋求。目前最有希望的大致是在文化的或超有機的層次，因為人類學長久以來對文化的注重，在這一層次上提供了較多的資料。此外，文化史的一大部份可以從文化觀點加以處理。異時限與同時限的論述都是超有機的，而只要資料適合，它們也可以是功能性的。雷菲德（Redfield, 1941）的理論說都市文化之異於俗民文化是在於比較個體化、世俗化、異質化與解組化，他的理論是同時限的、

超有機的，與功能性的。摩根的演化論（Morgan, 1877）與懷特對能量與文化發展之關係的論述（White, 1943）則是異時限的，也多少是功能性的。但同時限與異時限的論述，並非純粹的非彼即此。雷菲德的理論中隱含時間的向度，而懷特的論述中亦隱含同時限與功能性的關係。

當然文化的論述並不能為心理層次或生理層次的人類行為提供深入的了解。對這些層次的研究若能與對其他層次的研究同時進行必定獲益良多，但在目前對這些層次的論述，比較可應用於同時限的功能性研究，而非異時限的研究。因此，主張以文化觀點追求規律是與某些學者完全不衝突的，他們認為“文化並不存在於個人——它的攜帶者——之外”。他們提出的是一個不同的問題，屬於另一個層次。能綜合文化、心理、神經、生理，甚至體質現象的根本性與終極性解釋將需要大不相同的論述。因為人類學傳統以來就是以文化為首要的課題，因此以局部的觀點來研究不只是可行的，也是應該的。

本文對科學的目標與方法論之陳述，乃是基於一套對文化的看法，值得進一步說明。如果文化中比較重要的一些制度可以從其獨特的背景中孤立出來而接受分類，並連帶於一再重現的前項因素或功能上的相關因素，則這些制度可被視為基本的或不變的制度，而造成文化獨特性的那些特質是次級的或可變的。舉例而言，美洲的各高等文明有農業、社會階級，與一種由祭師、廟堂，及偶像構成的宗教。作為類型，這些制度乃是從實際存在於各地的現象抽離而成，並未顧及種的是那些作物，社會階級是如何劃分，或各文化中心對神的概念、儀式的細節，與其他的宗

教特質。就我們所關注的那些制度而言，這些都是次要的與可變的。但在一個更細緻的分析中，它們可用以區分出各種亞型，因為亞型需要更確切的論述。

對文化的這套看法是與極端的有機論相衝突的，後者認為文化是一個封閉的體系，其中的各部份都具有相等的重要性與不變性。但這套看法以為若干文化特質是比其他的更為根本也更為不變，問題是如何證實與解釋其起源與發展。它也假設次要特質雖必須與主要特質保持一致性與功能的整合，但它們最容易受到文化內部或外部來的各種偶然性的影響，最易變，而其多樣性又使人相信歷史永遠不重演^②。

目前還沒有必要陳述斷定主要特質的標準為何。一般而言，它們乃是科學家最有興趣研究的，也是人類學文獻中所顯示在孤立的情況下一再重現者。對所有的文化特質一視同仁，即等於否定了分類與尋求規律，因為這樣做就必須包容所有獨特的特質而掩蓋了文化之間的類似之處。

早期文明發展過程中的各時代

這一節要處理早期農業文明的發展過程，包括北秘魯〔感謝

^② 這項看法已詳盡的發表於 Steward (1940 b); Steward (1938:1-3, 230-62)。自從劃分主要特質（現稱核心特質）與次要或可變特質的區別之後，我發現後者之中有許多只有就形式而言才是次要的，就功能而言則不然。這一論點在本文集中一直是潛伏性的存在著，但只要引中形式—功能之概念即能明確的表現這一論點。

安丁研究所的費魯（Viru）河谷研究計劃，北秘魯的發展序列在秘魯全境中是最長也最清楚）、中美（墨西哥與馬雅）、美索不達米亞、埃及，與中國。選擇這些地區是因為它們都是文明的搖籃，也因為它們都以鐵器之前的技術利用環境，此似乎顯示人們以相似的方式解決相似的問題，因而也造成相同的發展過程。環境都是乾燥的或半乾燥的，但異於流行的想法，這種環境並沒有造成巨大的困難，從而刺激文化的發展。相反的，這些環境協助了文化的成長，因為乾燥性的土地用掘棒與灌溉耕耘土地非常容易。相形之下，一樣缺乏鐵器的人在開發赤道雨林、北方硬木林與草原地區時却遭遇最多的困難。

接下來的步驟首先是建立一套試探性的發展類型或序列，將每個地區的發展階段重新歸類為幾個主要時期，而這些時期的主要特徵乃是各地區所共有。這就需要將現行的術語加以相當的修訂，因為學者們使用各自不同的標準以界定發展的階段。美洲學者們曾一起討論過這類問題，目前正使用形成期、發展期、古典期、繁榮期、帝國與征服期等術語，而他們也嘗試對這些術語所蘊含的文化分類理論探求更進一步的了解。舊世界的學者大多仍沿用中石器、新石器、陶器、青銅器，與王朝時期等術語，因而強調在斷代上意義並不顯著的技術性特徵。柴爾德的分期，即新石器的野蠻期、銅器的高等野蠻期、城市革命期，與青銅器時代的早期，採用了若干摩根的術語，顯示出他的思想相當接近於美洲學者，但他的術語與斷代標準仍然不如美洲學者的。柏萊德烏發展出一套不大相同的術語以斷定近東的各發展階段，但他對過程的興趣與美洲學者的非常類似。他的三個主要時期是採食（狩

獵與採集)、產食(農耕),與文明。本章以新的組織層次之出現作為斷代的標準(農耕村落之形成為雛形農業期,各村落合併為小型國家為形成期,其後造成的國家為區域繁榮期,而最後一期由於征服將各國家合併為帝國)。而柏萊德烏則比較興趣於鄉民與都市之對比。他的觀點與我的並不衝突;實際上他的觀點對水利灌溉地區的比較研究提供了補助性的標準,可用以揭示現象之間的新關係,並用以區分比較細微的階段。對於伊拉克,柏萊德烏的分期是從採食,經雛形農業,到產食時期中的“鄉民幼生期”(以永久性村落、陶器、金屬器,與編織為標準)。其次則為“雛形都市化”之下的“鄉民穩定期”(以市集與寺廟為標準)。本人則將這兩個階段歸為形成期與區域繁榮期,因為它們代表重要技術的建立以及地方性國家的逐漸形成。柏萊德烏最後的文明期具有國家、城市、法律、社會階級、文字等特質,也與美洲的“帝國”、“黑暗時代”,與“循環性的帝國征服”等時期相符合(Braidwood, 1952, 1948)。

應該特別提出的是本文採用的這一套發展階段,其劃分幾乎完全不用技術性特徵為標準。傳播可能將許多特徵從一個地區帶到另一個地區,但我們對各項特質的重要性之衡量是看它們對社會的功能性影響。因為我們的興趣主要是在於社會文化體系,所以只有在特殊技術影響一個地區的文化生態適應之時我們才會加以注意。因此,中美洲沒有青銅器與中國有鐵器都無關緊要。金屬器對水利灌溉的農業並不重要。擁有鐵器並不能使中國境內的鄉民社區轉化為更大型的社會體系。只有農耕的改進與人口的增長能完成這一點。

第二個步驟是（216頁）擬議兩個連續的時期中的文化現象之間的因果關係，並將見於所有地區的那些因果關係列為基本規律。這些論述主要是要用以說明文化資料可以用這樣通則化的方式處理。因為是試測性的與初步的，所以需要一再地修正，只要調查研究繼續不斷，只要學者們對文化發展的基本過程不停探求更深入的了解。即使這些論述被完全推翻，它們可說已完成其目的，如果它們促使研究文化發展的學者們興趣於相同的問題，使用類似的方法，並以類似的術語發表他們的發現——簡言之，使用相同的語言●。

表四將各文化中心的發展階段合成具有共同特質的幾個主要時期。因此處於同一時期的各階段彼此是類似的，但並不發生於相同的年代。表五將各文化中心的發展時期置於一個絕對的時間表上；其中有文字記載的階段相當正確，但早期的階段則比較不精確。然而早期階段斷代上的誤差對文化發展的功能分析之影響並不大。

● 文化史的資料除非另外引述，乃取自以下著作：

北極圈：Bennett (1946); Kroeber (1940); Kroeber (1944); Strong (1947); Willey (1948)

中 美：Armillas (1948); Kidder, Jennings, and Shook (1946); Morley (1946); Thompson (1943); Thompson (1945); Vaillant (1944)

美索不達米亞與埃及：Childe (1934, 1946); Albright (1946); Braidwood (1948, 1952)

中 國：Bishop (1942); Creel (1937a, 1937 b); Wittfogel (1935, 1938, 1939); Wittfogel and Feng Chia-Sheng (1946)

表四 主要時期中的各史前與歷史階段

主要時期	米亞，敘利亞，亞述	埃及	及中	中國	美洲		北秘魯
					墨西哥	馬雅地區	
工業革命	十九與二十世紀歐美的各政治與經濟帝國						
鐵器時代	影響來自希臘、羅馬；後則來自中、北歐。在新世界，西班牙人的征服摧毀了當地的帝國。						
循環性的帝國	賽拉王朝	人比朝	海新	明	唐	加	印
黑暗時代	卡漢阿	入	第一	戰	國	地方性的	家
初期的帝國	烏爾蘇	烏爾蘇	中	周	國	墨西哥人吞	莫加
區域性的國家	美那烏	哥	金塔	“夏”	商	墨的古文	齊美
繁榮時期	傑拉哈	北芬南	舊美	仰前	韶韶	或期或國孟	卡諾
雛形農業	卡林沙伊	芬南	美法	素陶？	仰前	形舊馬	那賓
狩獵與採集	芬	芬	芬	仰前	仰前	？	羅多
	納士	芬	芬	仰前	仰前	？	塞列
	石器	石器	石器	仰前	仰前	？	多
	時代	時代	時代	仰前	仰前	？	多
	與	與	與	仰前	仰前	？	多
	“定期	“定期	“定期	仰前	仰前	？	多
	的採食”	的採食”	的採食”	仰前	仰前	？	多

表五 主要時期的絕對年代(a)

	美索不達米亞	埃及	北中國	北秘魯	中	美
2000			循環征服期	循環征服期	循環征服期	
1000			黑暗時代	區域繁榮期	區域繁榮期	
西元後	循環征服期	循環征服期	初期帝國	形 成 期	形 成 期	
西元前	黑暗時代	黑暗時代	區域繁榮期	形 成 期	形 成 期	
1000	初期帝國	初期帝國	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
2000	區域繁榮期	區域繁榮期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
3000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
4000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
5000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
6000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
7000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
8000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	
9000	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	形 成 期	

(a)這些年代是依據柏萊德烏(1952)以及近東與美洲的放射性碳之年代表修訂而成。這些新的年代將先對近東農業起源年代的估計延後了二千年，也將對安地斯山區的估計提前了二千年。印度與中國各時期的年代已放修訂以配合近東的年代，但仍顯示出時間上的差距。(新世界的年代取自“放射性碳定年”一文，*American Antiquity*, 十七卷一期，1951)。

以下所列各個時期的特色中，必須注意的是作為分期標準的諸特質乃出現於各時期結束之前，而非開始之時。如果分期上主要特質出現就算一個時期的開始，那麼解釋上就會很不一樣。

前農業期

這時期包括舊世界中舊石器與中石器的階段，以及新世界前農業階段。依據這些階段簡單的遺留物以及當代的狩獵採集文化加以判斷，前農業期的技術主要是用以滿足生理上對食物、衣物與居室的需求。陶器、編籃、紡織、冶金、永久性居室、船，與獸力運輸是借自比較高等的文化中心，在此之前可能都不存在。社會模式乃是以親屬、年齡，與性別為基礎，但因這些模式因適應各地的狀況所以差異很大。戰爭只侷限於夙仇、對施巫者的報復，也許在某些地區也包括對侵入領土者的報復。

雛形農業期

這時期不能精確的斷代，而且我們對這一時期的認識只能透過非常少的幾個遺址。這時期必然非常長久，歷經好幾個階段。始於人們初次以種植物補足狩獵與採集，而終於植物與動物的繁殖足以支持永久性的社區。根據在美索不達米亞與秘魯發現的有關畜養的最早之證據顯示，在定居的村落生活完全實現以前，技術在先前的階段沒有多少進展。

秘魯：塞羅卜列多（Cerro Prieto）

文化：卡那瓦利亞（Canavalia）豆、葫蘆與棉花的種植；合股線的紡織；無陶器；半地下式的居室。

中美：因為中美最早的農業階段已具有在其他地區是形成期才有的技術與廟塚，學者們除了摩雷（Morley, 1946）之外都相信這時期的文化是完全借自他處。然而在理論上，中美簡單農業民族的遺留物應早於相當發展的神權統治之社會。

美索不達米亞：卡林沙伊（Karim Shahir）？

文化：極為可能種植了小麥、大麥、豌豆，並馴養了綿羊、山羊、豬、牛；有泥磚屋；陶器（晚期）；杵臼；磨製石斧；未經燒烤的泥人像。村落建於山腰上。

埃及：

文化：可能已開始栽種植物。有陶器。

中國：素面陶的階段。這階段被認為是中國新石器時代的第一期，雖然或許還不知畜養動植物。

基本技術與俗民文化的形成期

“形成期”之得名是因為在此時，重要的技術，如編籃、製陶、編織、冶金，與建築術都出現了，而且社區文化的模式也成形了。這是一個人口增長、各文化與民族有地區性的擴展、相對的和平，與各文明中心之間文化廣為傳播的時期。

主要的作物現在都是在精耕的狀況下，而社區規模的水利灌溉也開始了。在舊世界，比較重要的動物之畜養，除了馬以外，在本時期之初都完成了。在新世界，適合畜養的野生品種之缺乏造成只有狗的畜養，而在安地斯山區則只有駱馬與羊駝。

糧食生產除了一部份供應統治階級之外，是以生計為目標。耕作效率的增長使相當多的勞動力得以從事社會性需求之滿足；

亦即神權政治要求了工藝產品的生產以及宗教建築的建設，這也造成每個階段快速的進步。

社會政治單位顯然是小型的地方性社區，但在本時期之末，多社區構成的地方性國家出現了。居室單位的房間數增加顯示世系羣或親屬團體乃是社會的基礎。整個居屋單位共有一個儀式中心，作為一個散居社區的核心與整合因素。地方規模的灌溉渠道之控制乃是宗教領袖的實際職能之一。戰爭可能只限於掠奪，對社會結構或國家的擴展皆無影響。

秘魯：查賓（Chavin-Cupisnique），沙利那（Salinar）。

技術：種植玉米、樹薯、豆類、葫蘆以及花生；小規模的灌溉；駱馬；陶器；金與銅（？）的冶鍊；棉花的紡織；編籃；地上式的泥磚屋；蘆葦船。

社會特徵：散居的的社區，顯然是以宗教廟塚為中心。以貓科、兀鷹，與蛇為神。社會受神權政治控制；統治者的墓葬與平民有別。

中美：艾米拉（Armillas, 1948）與紀德（Kidder, 1945）稱之為形成期；在墨西哥，懷蘭特（Vaillant, 1944）稱之為中期；在猶加敦，湯普森（Thompson, 1943, 1945）將之稱為形成期，摩雷（Morley, 1946）稱之為前馬雅期。其遺址包括了墨西哥高地的扎卡田科（Zacatenco）與提科曼（Ticomán），東海岸的扎波鐵斯（Zapotes），瓜地馬拉低地的馬孟（Mamom）與其卡諾（Chicanel），瓜地馬拉高地的米拉弗萊（Miraflores），以及洪都拉斯的母埃托斯（Playa de los Muertos）。

技術：極可能種植了玉米、樹薯，以及其他植物；地方性的

灌溉；製陶；織布機，原料極可能是棉花；編籃（？）；無冶金術。瓜地馬拉境內有夾灰牆的居室。

社會特徵：小型分散的聚落。女性的人像顯示出對繁殖的崇拜。廟塚；墓葬建築；知識的開始發展，可以本時期之末馬雅地區出現的石刻曆法為證。

美索不達米亞：柴爾德（Childe, 1946）的“銅器時代的高等野蠻期”與其“城市革命”期的開始；奧卜萊特（Albright, 1946）的“銅器時代”之始；柏萊德烏（Braidwood, 1952）的“鄉民幼生期”。遺址包括爪摩（Jarmo）的霞克第一層（Sialk I），哈蘇南（Hassunan），沙馬南（Samarran），以及哈拉芬（Halafian）。

技術：種植的植物極為可能包括小麥、大麥、小米等；牛、山羊、綿羊、豬；若干灌溉。製陶；織布機，極為可能原料是亞麻；編籃；金與銅的冶煉；可能有輪子。四方形的泥磚屋。

社會特徵：村落都有地方性的宗教建築。宗教涉及女性與動物的偶像；神有男女之分。

埃及：法憂明（Fayumian），美林丁（Merimdean）。

技術：小麥、大麥；牛、豬、山羊、綿羊。陶器；金與銅的冶煉；織布機，原料是麻；編籃。半地下式的圓形居室。紙草船。

社會特徵：氏族或親屬團體（？）；以俘虜為奴（？）；宗教中的女性與動物偶像；墓葬以狗為犧牲。

中國：新石器時代（前仰韶，仰韶）。

技術：小米，大豆（？），稻米，小麥；豬；極可能以井與

渠道灌溉。製陶；織布機，原料是大蘆（？）；編籃；冶銅。

社會特徵：由圓形的坑穴屋構成半永久性的小型聚落，可能是以母系世系羣為基礎。宗教信仰包括生殖器崇拜，有陶製陰莖為證；可能以人為犧牲，也可能有食人肉之俗。

區域發展與繁榮期

這時期的特色是獨特的各區域性文化之出現與繁榮。沒有任何新的重要技術在這時期發明出來，但灌溉工程擴大了，因此讓更多的人發展藝術與工藝，並加強對知識的興趣。多社區構成的國家興起。

國家仍帶有強烈的神權政治的色彩，但國家之間的競爭以及國家的擴張似乎使軍國主義成為必要。在前一時期隱約可見的一個以不同階級所構成的社會，現在變成完全確立了。統治階級顯然大多擁護神權政治，但可能有些地位是由有軍功的武士獲得。祭師階級現在有充分的閒暇以發展天文學、數學，與文字（但這些在秘魯並無重大發展）。最大的宗教建築陸續興建；而對任何時期而言都算是最好的藝術與工藝產品，在本時期接近結束之時出現，而且每個地區都具有自己獨特的風格。這些產品是專業的工匠所製造，主要是獻給上層階級與寺廟。交易的重要性大為增加，而運輸工具也有改進。

秘魯：韋利（Willey, 1948）的區域古典期；史特龍（Strong, 1947）的形成期晚期與繁榮期；班乃特（Bennett, 1946）的早期之末皆屬之。遺址有加里納諾（Gallinazo）與莫齊卡（Mochica），在南秘魯有那茲卡（Nazca）。

技術：玉米、樹薯、馬鈴薯、甘藷、葫蘆、南瓜、花生；駱馬、羊駝。河谷之間的灌溉。

社會特徵：大型社區；最大量的人口；最大的塚與廟；有尖牙的大神，以及代表農業、魚撈、星相，與地方的各種神。統治者是戰神。各地山頂建有碉堡。區域性的國家（包括整個河谷或數個河谷？）、戰俘、以人爲犧牲與戰利品。上層階級有特殊的墓葬。交易。

交通：道路；可能用駱馬來搬運；航行於海洋的蘆葦船，有帆（？）。

知識上與美學上的特質：在豆子（？）上寫表意文字；結繩文字；在所有的時期中最好的藝術品。

中美：艾米拉（1948）的形成期；紀德（1945）的古典期；湯普森（1943, 1945）的早期；摩雷（1946）的舊帝國期。遺址包括東海岸扎波鐵斯的中層與上層；墨西哥的提提花坎（Teotihuacan）以及孟塔阿般（Monte Alban）的二期與三期；瓜地馬拉高地的史帕蘭扎（Esperanza）；以及瓜地馬拉低地的查科（Tsakol）與鐵匹吾（Tepeu）。

技術：地方性的灌溉，湖田（chinampa），與梯田。

社會特徵：散佈的聚落；地方性的神權國家控制了一個河谷或其他自然區域中的所有聚落。最大量的人口（？）（Cook, 1947）。最大的塚與廟堂。祭司階層體制。雨、水、美洲豹、蛇、凱沙鳥（quetzal）等神。以幼童爲犧牲（？）；可能有祖先崇拜（證據是墨西哥的人像畫與瓜地馬拉上層階級的特殊墓葬）。軍國主義顯然只限於掠奪，以及囚禁俘虜。

交通：道路與堤道；範圍很廣的交易；（玩具上的輪子）。

知識上與美學上的特質：表音文字、數學、天文學。所有時期中最好的藝術品。

美索不達米亞：奧卜萊特（1946）的“銅器時代”之晚期；柴爾德（1946）的“城市革命”與“早期青銅時代”；柏萊德烏（1952）的“鄉民穩定期”與“原文字期”。遺址包括烏北（Ubaid）、哥拉（Warkan-Tepe Gawra），與傑美那（Jedmet Nasr）。

技術：小麥、大麥、小米、棗椰、無花果、葡萄、芝麻、洋蔥、大蒜、生菜、瓜類、雞豆、蠶豆；農田排水，大規模的灌溉。輪製的陶器。

社會特徵：都市化開始於河邊的聚落。多社區構成的國家，根本上是神權政治，雖然統治者也有軍事權。混合宮庭與廟堂的大型建築（palace-temples）。有關農業的諸神。受到到徒步的遊牧民族滲透的壓力。範圍極廣的交易。

交通：馬（？），戰車與四輪貨車；蘆葦船。

知識上的特質：象形文字、數學、天文學。

埃及：巴達林（Badarian）、恩拉亭（Amratian），與格今（Gerzian）。

技術：農耕一如形成期，雖然極可能灌溉工程擴大了。四方形、地上式的泥磚屋。

社會特徵：都市化的傾向；多社區構成的國家，各國皆以一種動物為神，統治者是重要世系羣的領袖們（？）。戰爭促成國家的擴張。有地位者的墓葬顯示對死人的崇拜。相當繁榮的交

易。

交通：帆船；驢。

知識上的特質：文字的發明；曆法與數字。

塞麥林（Semainian）階段與初期的舊王朝階段可能都應該歸入埃及的區域繁榮期，因為廟堂崇拜出現了，階級劃分變得非常明確，而且表音文字、曆法，與數學都發達了。然而這些特質在征服與帝國期繼續發展，幾乎沒有絲毫間斷。

中國：“夏”文化（黑陶期）與商朝

技術：小麥、小米、稻米、豬、牛，與綿羊見於北方；南方則有水牛與雞。公共工程以堤的形式出現；若不然，則有井與渠道的地方性灌溉設施。青銅器。馬與戰車。絲的紡織。

社會特徵：在地方性的國家——韋霍高稱之為“封建”型（Feudal type）——統治下，農奴耕作統治者的土地。國王被視為神；深入地下的墳墓表示死者的地位。使用骨頭占卜以知雨水及其他神意；以龍為神；以人與動物為犧牲。有戰爭，原因是爭奪牧草地（Creel, 1937 b:184）以及游牧民族的壓力。

知識上與美學上的特質：象形與表意文字。最好的藝術表現，特別是青銅器。

循環性的征服

這時期的界定特徵是大規模的軍國主義之出現、政治與經濟的統治擴展到很大的地區或形成帝國、都市化的強烈傾向，以及防禦工事的興建。在社會結構上，祭司與武士構成統治階級，通常有一個被視為神的國王，他的重要性表現於豐富的墓葬。社會

階級在前一時期可能允許個人透過其成就而往上流動，但現在有世襲的傾向。戰神變得特別有地位。

本時期沒有重大的技術發明。青銅器出現於秘魯、美索不達米亞、與埃及，被用為武器與裝飾物，但對於糧食與其他物品的生產沒有太多貢獻。中國在此時出現了鐵器，但並未產生一個鐵器時代的文化。在工藝製造上的主要變遷是傾向於標準化與大量生產，同時也犧牲了藝術表現上的自由與多樣性。在帝國之內與之外的大規模交易促成商人階級的形成，但貨幣的鑄造與管理尚未發展。

秘魯：韋利的擴張與征服期；史特龍的融合與帝國期；班乃特的提花那科（Tiahuanaco）期、晚期，與印加期皆屬之。

技術：除了青銅器被用為飾物、武器，與少數工具外，其他一如前一時期。在印加期有標準化的大量生產。

社會特徵：城市的計劃性興建使許多人從各地方社區遷至城市。在印加期，社會階級終於凍結為一個喀斯德體系，以皇家的地位最高。祭司階級與官僚體系統治著國家並向平民征稅，但地方性的俗民文化仍保存著。除了崇拜農業、地方，與動物之神，祖先崇拜也出現了。征服性的戰爭也許始自前一時期並源自人口壓力，使得國家的領域更為擴大。帝國的命令促成人口的遷移。

中美：艾米拉所謂的軍國主義期（在墨西哥），包括托爾鐵克（Toltec）期、阿茲鐵克（Aztec）期、孟塔阿般第五期、金尊莊塔拉斯坎（Tzintzuntzan Tarascan）期；在猶加敦則稱墨西哥併吞期。在猶加敦，湯普森所謂的墨西哥期與摩雷所謂的新帝國期。在瓜地馬拉高地，紀德所謂的阿馬托（Amatle）期與

潘羅那 (Pamplona) 期，均屬之。

技術：除了銅器與金器的冶煉作為飾物外，其他一如前期。交易範圍很廣，在阿茲鐵克階段可可子被用作貨幣。

社會特徵：人口逐漸集中於適於防禦之地，而且興建了堡壘。帝國的領土日益擴張，而貢賦使財富集中於統治階級。國王身為大祭師，也控制了軍權。有軍事階級、武士社團，與奴隸。人口大幅流動，如齊齊美克人 (Chichimecs) 遷至墨西哥河谷、那花塔人 (Nahuatl) 遷至中美，與墨西哥人的入侵猶加敦。戰爭越形密集，戰神進了萬神殿，而以人為犧牲成為宗教的主要特徵。

美索不達米亞：蘇美王朝到阿卡 (Accad) 王朝。柏萊德烏的“文明”期。

技術：青銅器被用為武器、飾物，與少數工具。標準化的大量生產，尤以平民使用的物品為然。廣泛的交易，主要是奢侈品。

社會特徵：城市的規模擴大，作為軍事、政治、宗教，與商業中心。國王兼為宗教與軍事領袖，控制由多社區構成的國家。地位的劃分森嚴：國王是神（有時是戰神）的代表，地位最高；祭師與貴族傾向於具有世襲的地位；農人、工匠，與勞工或則依附於廟堂，或則在私人擁有的土地上工作；俘虜成為奴隸。軍人有時可具有高的地位。神包括了農業神與地方神；對死靈的崇拜變得甚為重要，可見於表達地位的墓葬。

埃及：舊王朝第一至第四期。

技術：青銅器被用為武器與飾物。證據顯示出大量生產與廣

泛的交易。

社會特徵：城市是依計劃而興建。被視為神的國王變成國家的軍事與政治領袖。領土隨戰爭而擴大，國王的權力也凌駕於祭師階級。社會結構變得很嚴密，世襲的貴族控制了大量的財富。戰爭可能源自近東一帶的人口壓力與遷徙，被用以創造帝國與對抗侵略。

宗教是基於一般性的神（如太陽）、地方性的動物神，與對死靈的崇拜。最後一項，在或多或少與前兩項混合之後，變成最重要的，可以國王的神聖權力以及在金字塔的墓葬為明證。

中國：周朝至明朝。文化中心從黃河南移至長江（Ch'ao-Ting Chi, 1936）；而征服性的戰爭，始自周朝，在唐朝造成韋霍高（1935）所謂的東方專制國家。

技術：灌溉與防洪工程在國家控制下發展，到戰國時代變為大規模的；犁與肥料。鐵器、玻璃，與其他技術從西方傳入。

社會特徵：周朝開始了這征服期。國家由被視為神的國王與官僚體系控制，人民可分為具有軍事與經濟勢力的世襲貴族、商人、農奴，與若干奴隸。城市發展為行政、宗教，與商業中心。

早期文明之發展規律的試探性論述

目前要論述早期文明在五個主要中心的發展，其困難顯然是非常難以克服的。早期階段的資料很不完全，不只因為調查研究做得不多，也因為這些調查的重點並不一致。直到近年，考古學一向很少注意到聚落模式、人口趨向，以及考古資料的社會學

意義。歷史學家就整體而論比較興趣於個別社會的命運，而非文化與其發展。而人類學家很少利用歷史材料。因為這些困難的存在，所以目前作的任何論述必然都是試探性的。

這五個早期文明的主要中心其發展時期顯然有類似的特徵，若按年代先後排列，可視為對規律的初步論述。然而這樣一個論述將不能對現象之間的因果關係提供一個令人滿意而且普遍有效的功能性解釋。要提供更深一層的解釋，必然要儘可能清晰的陳述因果關係，並將對個別文明中心發展的解釋以其他中心的資料加以驗證。其目的與人類學的比較法相一致，重要的是發現共通的問題，不是建構持久性的理論。

此處提出的理論性陳述只涵蓋古代文明中處於乾燥與半乾燥地帶者。在灌溉地區，環境、生產與社會模式三者有功能性與發展性的關係。農耕的生產力只受到能夠用以灌溉的水量之限制。金屬工具與使用獸力的犁雖然對森林區與草原區的耕作效率非常重要，但不能將灌溉區的產量增加到超越水源加諸的限制。

早期文明也產生於赤道雨林區如南亞與猶加敦。猶加敦似乎相當契合於為比較乾燥的地區所提出的論述，以致其發展過程非常類似中美的。然而在猶加敦耕作需要的是山田燒墾，而非灌溉的技術，而且農村人口必須非常分散。因此很可能馬雅人能發展出高等文明純粹是因為他們享有一個很長的和平時期；證據是他們的聚落模式受不住戰爭的打擊。因而猶加敦也許應被排除於目前的論述。在東南亞，環境非常潮濕，呈現出雨林區的問題，而也需要大型的排水工程。另外，這兩個地區的文明似乎出現得較晚，而且部份是學自灌溉地區文明。

各水利文明的“雛形農業期”甚不爲人所認識，但秘魯與美索不達米亞的證據顯示這時期比過去估計得要短很多。農耕一開始只是補足狩獵與採集，因此社會羣體非常小而且可能是半遊蕩的。技術上與早先的狩獵採集階段有太多差別。在這個時期結束時，農耕已能支持定居生活，而各種新技術開始出現。

地方性的社區文化——“俗民”或“鄉民”文化[●]——在下一個時期才形成。幾乎所有重要的作物與動物在此時都已經被畜養，但水利灌溉只進行於一個地方性的規模。在其後的時期中，農業產量隨著灌溉工程的發展而增加，唯一的限制是可耕地與水源，尤其是後者。獸力拖拉的犁——要到循環征服期才見於舊世界，而一直不見於史前期的美洲——無疑使一部份人口不必從事農耕，但是它與更晚才出現的鐵製工具都不能使生產增加到超越水源供應的限制。因此人口是隨灌溉工程的發展而增加。所以舊世界擁有役畜與犁並不影響我們目前的論述。

在“形成期”，所有的文明中心都發展出陶器、織布機、編籃、冶金術（中美除外），以及房屋與宗教建築的興建。這些技術瞬而被用以製造兩種物品，第一種是滿足平民之簡單的、家庭的——亦即主要是生物性的——需要；第二種是高度精緻，具有風格的物品，滿足神權統治階級的社會性以及生物性需要。這些技術以最簡單的形式傳播到灌溉區域之外。

形成期之後，一直要到“鐵器時代”才有非常重要的技術發

● 作為一個發展層次，我們可認爲它具有雷菲德的“俗民社會”之一般性特徵。參閱 Redfield (1947)

展。冶金術的發展過程在各地（中美例外）都相同，先有銅器與金器，最後才有青銅器。銅與錫非常稀有，所以青銅主要是作為飾物與武器，而日常使用的是由石、骨、木、貝製作的工具。其他技術的改進主要是對修飾的講究，這不只增加產品的藝術性，也增加其多樣性；但沒有任何重要的新發明。

交通運輸不斷的改進。除了中美因缺乏適於畜養的動物，在其他文明中心畜養的動物可能一開始是用於搬運。裝有輪子的交通工具在舊世界是出現於區域繁榮期。在同一時期輪子在中美只見於玩具上（Ekholm, 1946），其未能被用於運輸也許是因為缺乏役畜。交通運輸隨國家的擴張與交易的擴展而日漸重要。雖然役畜與車輪——先被用於戰車，其後才用於貨車——使舊世界占有若干技術上的優勢；但新世界的文明也藉著道路、船、運河改進運輸效率，所以能發展出與舊世界一樣規模的國家體系。

社會、宗教，與軍事制度的發展在每一個文明中心都歷經相同的過程，所以一個普遍有效的理論性陳述是可能的。若干還不能解答的問題也將在以下提及。

我們可以合理的假定雛形農業期中各社會政治羣體在本質上是多樣的，一如今日乾燥地區的狩獵採集民族。

在形成期之始，社會政治單位是一個小型的屋羣，極可能由一個親屬團體或世系羣構成。隨著人口增加，一部份人脫離其屋羣，在未被占居的土地上建立了新的屋羣。在美索不達米亞，形成期的村落並不建於河邊，而是在有雨水可供耕作的山腰上。這造成一個疑問，即沿河的洪水平原在這時期是否為各文明的主要占居地。隨著時間，當洪水平原已被密集的占居，將水源經渠道

運送到乾地的需要興起了，所以有必要在權威的協調之下共同興建灌溉工程。這項需要因為祭師階級的得勢而獲得滿足，證據是在形成期將近結束之時出現了廟、塚等祭祀中心與大量的宗教性物件顯示宗教控制了社會。農耕需要對季節的精確認識、大量的儀式，以及對農神的崇拜，這些任務都使特殊的祭師階級成為必要。在形成期中，幾個屋羣圍繞著一個祭祀中心，受祭師階級的統治。祭師階級提供了灌溉所需的中央控制，也提供羣體宗教的新模式。社會分化為神權統治階級與平民階級。因此，社會在地域化的世系羣之上還有高一層次的組織。

在形成期中，國家發動的戰爭很可能重要性不大。很少考古資料能證明軍國主義的存在，可能戰爭只限於掠奪。只要一直有廣大的土地可供增長的人口利用，就不會有爭奪土地的問題。因為游牧民族在這時期尚不知騎馬，而且極可能人數也不多，他們並不構成嚴重的威脅。在近東，他們極可能有驢、牛、綿羊，與山羊，但在鐵器時代之前並不騎馬或駱駝（Albright, 1946:120-23），而在中國騎馬要到黑暗時代或戰國時代才出現。

宗教提供了社會的整合力量，但其模式、內容、與歷史隨各文明而異。在埃及、中國、秘魯，與瓜地馬拉，某些人享有精緻的墓葬顯示他們有對死者或祖先的崇拜，這些人在生為祭師，死後則成為神。其他種類的神包括動物神、地方神，與繁殖之神。在某些文明中，祭師階級可能是早期的薩滿發展而成。

各文明的特殊宗教模式皆源自當地的發展與傳播等複雜的因素，給予這些文化各自的獨特性。然而根據目前的論述，這些差異是次要的，重要的是這些文明都因為人口增加、灌溉工程的規

模擴大，以及協調的需要增長，社會仰賴宗教提供整合力量，所以發展出國教與祭師階級。宗教在形成期之末的極端重要性有許多證據，例如廟塚、廟、宮庭，與墳墓的建造，以及宗教飾物、雕刻，與祭師階級和廟使用的各種物件之生產。在各文明中，祭師階級因專業於宗教事務，所以在這時期奠定了天文學、文字，與數學的基礎。

“區域繁榮期”實現了形成期中的各種潛能的發展。各社區被合成爲小型的國家，然而這些國家根本上仍是神權政治的，因爲這時期的考古遺物都有強烈的宗教色彩。這時期興建的塚、廟與墳墓（金字塔與墓塚），其規模都是空前絕後的。知識的潛力實現於標音文字、數字系統，與正確的曆法之發展。甚至未曾發展出標音文字的秘魯，在這時可能也使用了一種象形文字（Hoye, 1946）。陶器、冶金、編織、金石，與雕刻都達到藝術表現與地方風格的最高峯。

軍國主義與區域繁榮期中灌溉工程之擴大及國家之擴張的關係並不清楚。直到本時期結束，人口、灌溉工程，與國家的規模全都增大了。對中美，學者們（Armillas, 1948; Kidder, Jennings, and Shook, 1946; Morley, 1946）一般認爲這些國家都是愛好和平的與神權政治的，而庫克（Cook, 1947）認爲人口在此時達到飽和，而在下一個時期反而減少。中美的例子顯示出一個沒有武力爲後盾的祭師階級也能創造多社區構成的國家，雖然此時灌溉工程的規模大小我們並不知其詳。在其他地區，區域繁榮期都有若干程度的軍國主義之出現，統治者若不依賴戰爭即無法擴大國家以及灌溉工程的規模。在北秘魯，戰爭確實出現於

區域繁榮期；而在中國，爭奪牧草地引起的戰爭使各統治者得以將其權威擴展到戰敗國（Bishop, 1942:20），也許也有助於灌溉工程的擴大。然而灌溉在中國一直要到循環征服期真正的帝國出現，才達到最大的規模（Ch'ao-Ting Chi, 1936; Wittfogel, 1938, 1939）。因此中國是在軍國主義使全帝國都有水利設施之後，人口才增加到飽和的程度。在美索不達米亞與埃及，戰爭也出現於區域繁榮期，無疑的有助於國家的擴大，但真正的王國或帝國要到下一時期才出現。灌溉和人口與戰爭和國家規模的關係在埃及並不清楚，但如果戰爭真如柴爾德（1946）所認為乃源自爭奪土地以及游牧民族的壓力，則其人口數可能已到達極限。

這個明顯的矛盾目前還不能解決，但我們可以懷疑中美或者是有強大得異乎尋常的祭師階級；或者是要到區域繁榮期之後當軍國主義增大了國家的規模從而也增加了灌溉工程的分布，人口才達到飽和點。在所有的文明中，大規模的戰爭興起之後極可能人口有暫時性的減少●。

社會結構在所有的文明中心都非常類似。地方社區保存了俗民文化——亦即其社會結構、地方宗教、農業措施等等——而其成員構成平民階級。統治者主要是祭師，雖然他們也開始扮演若干軍事功能。可能戰功使個人獲致地位而戰俘形成奴隸階級，但真正經濟性的奴隸制度是否存在於美洲仍然大可懷疑，因此俘虜的社會角色以及奴隸制度的起源與本質之問題尚無定論，此處不

● 蘭至 (R.Rands, 1952) 研究馬雅的古典時期，發現了許多圖像可證明軍國主義之存在，但沒有確實證據說它是國家主義的。

擬細究。

除了因戰爭引起者之外，“循環征服期”是一個非常罕見文化變遷的時期。在這時期，統一的帝國與地方性的國家（或稱黑暗時代）接替的出現，一直到鐵器時代與工業期帶來其他地區的文化影響。在每個文明中心，大規模的戰爭——極可能源自內部的人口壓力、資源的競爭，以及外來的游牧民族的壓力——造成了真正的帝國也開創了各王朝。隨著帝國擴張，灌溉工程在水源供應的限度之內一直增加，而人口也增長。文化的暫時繁榮標示著顛峯期的達成，但人口壓力與平民的不堪魚肉迅即引起叛亂，帝國瓦解了而社會回復成各地方性的國家與一個黑暗時代。灌溉工程受到忽略，而人口也減少。新的征服戰爭則開始另一個循環。

循環現象可以中國作最佳的說明(Wittfogel, 1938, 1946)。在一千五百年的循環征服期中，帝國與王朝的三個主要顛峯期都正好是人口的顛峯期(Ta Chen, 1946)。在這些顛峯期之間則是內鬥與地方自治的時間。近東地區的帝國更迭，在美索不達米亞始自蘇美王朝，而在埃及始自“王朝階段”，歷經與中國大體類似的幾個循環，直到北方鐵器時代的地中海國家幾次征服而終結。在秘魯，流傳很廣的提花那科文化以及後來的印加帝國極可能代表帝國發展的兩個循環。在墨西哥，第一個循環，由阿茲鐵克的征服開創的，尚未完成就因西班牙人征服美洲而中斷了。

在征服期，軍國主義引起幾項重大的社會變遷。柏萊德烏與柴爾德適切的強調了以都市化作爲這個時期的特徵。然而應注意者，第一是城市只是國家與帝國層次之社會文化整合的一個層面而已；第二是城市的本質隨各時期而異。各小鎮先前是宗教、行

政、生產與交易的中心，現在變成有城牆的大城市，而四處分散的農耕聚落也都有堡壘作為安全上的保障。社會階層中出現了一個真正的軍事階級，而武士兼祭師的一羣人統治著國家與帝國。戰神在國教的諸神中變成最重要的。

在這時期，文化的各個層面都日漸一致化，喪失了創意。貴族、祭師、武士、平民，與奴隸等社會階級之間的差別加深了，各職業團體的分化也加強了。法律寫成了法典，學問也開始分門別類（天文、神學、數學、醫術、文學），藝術變成標準化的，而貨品則由專人大量生產。

特化的商品生產以及大量的交易為商業奠定了基礎，但一個自由的商人階級、工廠生產，與薪資工人之出現則必須要等到經濟體系具有穩定的貨幣、私有財產制度，與特殊的經濟作物之生產，以及交易不再從屬於貢賦制度因而不受國家控制以後。雖然各文明都顯現出這些條件的端倪，但其具體實現在近東要到鐵器時代。在中國，土地私有與貨幣、稅收制度並不足使經濟不受國家的控制，因為國家控制了灌溉工程就有穩定的農業稅收以維持其強大（Wittfogel, 1935, 1939）。在新世界，這時期在西班牙人征服之前尚未發生。

鐵器時代與工業期的發展不在本文探究的範圍之內。鐵器在循環征服期就已出現在中國，但並未像在地中海北部的森林區那般引起生產方式與社會結構的重大改變。

摘要與結論

以上的分析可摘要如下。

在乾燥與半乾燥的地區，農耕可利用洪水平原或利用灌溉，並不必使用金屬工具。在美索不達米亞，農耕開始於遠離河流而有雨水的高地。不論所有文明是否皆如此，毫無疑問的是在這些雨水不豐的地區生產要達到最大量就必須有灌溉；而隨著灌溉工程的發展，人口將一直增加，直到水源的利用已至其極限。灌溉與其他公共設施的管理使社會或政治的控制成爲必要的。因爲早期的社會很具有宗教性，具有超自然力的人——世系羣的領袖、薩滿，或祭師——就形成了一個神權的統治階級，先是治理形成期中多屋羣構成的鄉民社區，繼而治理多社區構成的國家。

農耕的生產日增使相當多的勞動力不必從事生計活動，而各種新技術就發展形成了——編籃、織布機、陶器、冶金術、房屋與宗教建築，以及運輸設備。爲家庭使用而製造的產品是簡單而實用的；爲神權統治階級與宗教目的而製造的產品則日漸增加與多樣，而且它們所需要的勞動力之比率也日益增加。

當這些社會的農業生產力達到了水源供應所設的極限，每個國家都開始有人口壓力，所以彼此競爭資源與生產品。國家之間的衝突起先極可能是統治階級鼓動而成，因爲在任何社會中一旦財富與權力集中的趨勢形成了，這趨勢就有它自身的動力而繼續發展下去。因此，帝國的建造就意味著征服的意圖，一個地方性國家想從其他國家取得財貨與勞務，必須叫那些國家的統治者俯首稱臣。

但帝國的建造也影響到國家中的大多數人——鄉民；因爲他們負擔的賦稅勞役增加了，而平均每個人的生產力早已降低。因

此，每個地區都遭遇到一個臨界點——人口與糧食及貨品的關係降低到生理或文化可接受的標準之下——此時，生活水準大幅下降而死亡率大幅上升，以致農民都願意支持革命，以反對帝國的權威。帝國的瓦解極可能也伴隨著灌溉工程的敗壞、糧食生產的減少、人口的減低、各地方性國家再度興起，以及若干文化成就的喪失。在一個“黑暗時代”之後，建造帝國的過程將由一個地方性的國家或一個好戰的遊牧民族重新展開。

帝國的文化在許多方面都不同於區域繁榮期中各個國家的文化。極端的軍國主義引起軍隊的形成、軍事將領的出現，以及在若干個例中武士階級的發展。強固的政治控制有國法與國教為後盾，使社會生活單一化了。幾乎不再有任何知識上或技術上的創新，但商品的生產是大量的與標準化的。

鐵器時代給予舊世界一項革命性的技術，但因鐵製工具不能增加水源供應，各灌溉地區幾乎未受任何影響，除非是它們被地中海北部的帝國所征服。鐵器時代的文化發展於歐洲的森林區，此地先前的開發在舊有技術下甚為艱難。新世界在哥倫布之前的時代一直未進入鐵器時代。西班牙人的征服帶來舊世界的鐵器時代文化，而當地的文化發展在剛進入循環征服期之後就突然的中止了。

表五顯示了各文明中心發展時期的絕對年代，為了本文集的出版，我已依據較新的斷代，尤其是碳十四的斷代，將之加以修訂。雖然這些年代還需要加以修訂，而且主要時期中有些史前的階段其斷代還不清楚，但此表顯示出一項很有趣的特徵。先前一般認為文化的發展是沿著一條相當和緩而且一直往上升的曲線，

所以雛形農業應持續了數千年而形成期與其後的時期變得越來越短。事實似乎不是如此。“產食”或農業這樣一項革命性的技術其潛力很快就得到發揮。在東、西兩半球，以灌溉為基礎的各帝國——我們以為它們代表在特定技術限制下的社會文化表現——大約歷經三千年才發展完成。在此之後，它們又延續了一段一樣長或者更長的時期，然後各地區才都受到歐洲社會政治體系之影響。在美洲，帝國持續的時間更短，因為西班牙人的征服將之中斷了。

以上的理論性陳述是概括、粗略，而且試探性的，只適用於早期世界各文明的中心。時期並非“階段”，因為在一個世界性的演化理論體系中階段必須同樣也適用於沙漠、極地、草地，與林地區域。在這些區域中，生計模式、人口、聚落、社會結構、合作方式、戰爭，與宗教之間的功能性關係有各別不同的形式，必須另作論述。

我猜想懷疑目前這個論述的最根本理由乃是在各半球之內的文明中心之間可證明有傳播現象。因為每個時期在各文明出現的年代甚為接近（表五），傳播論的解釋甚為配合。然而重要的問題是作為一個解釋，傳播到底有多少份量。動植物的畜養與栽種之傳播是毫無疑問的，許多技術、藝術風格，以及物質與非物質文化的細目也都可能傳播。然而傳播的證據依賴的是次要特質的獨一無二性，而不是基本的社會、經濟，與宗教模式的型態——文化核心的特質。只有假設大規模的人口遷移或大規模的征服，這些特質才可能歸因於傳播。

如果人們從別的文化學會栽種植物並採借其農業模式，顯然

在環境有利的地區人口會增加。密集穩定的人口將如何組織其社會政治關係呢？明顯的他們不會毫無組織，直到新的傳播教他們如何生活在一起（即便新的傳播來的社會模式必須有很好而且充分的理由才起源於其他地方）。在密集定居的地區，內部的需要將會使環境、生計模式、社會羣體、職業特化，與全盤的政治、宗教，甚至軍事等整合性力量之間形成一個有秩序的關係。這些彼此相關的制度並沒有無限變異的可能性，因為它們必須適應於特殊環境中的生計模式之要求；也就是它們與文化生態有關。傳播而來的文化特質，只有在它們與基本的社會經濟制度能配合之時，才會被接受。它們賦與獨特與地方色彩，而且它們可能協助地方性的模式形成其特色，但就其自身它們並不能造成對社會政治組織的需求或造成其存在的先決條件。因此我們可以承認各半球之內，甚至兩半球之間有廣泛的文化特質之傳播，但這並不意指我們必須依賴傳播以解釋文化的發展。

本文試圖提出一套對文化的看法，以及一套論述文化資料之規律的方法論，這一套看法和方法論與科學的目的相符合。這些資料是辛苦收集而成的，並依文化史上的空間與時間加以排列。雖然爲了適當與有效的分類我們必須注意文化的差別與特性，但歷史重建不必然是人類學的唯一目標。史特龍以爲“新世界豐富的民族學與考古學記載已經可以詳盡的與來自歐洲、埃及、美索不達米亞、印度、中國，以及西伯利亞的類似資料作歷史性的比較。一旦這些比較性的資料搜集完全，其後將出現的通則很可能完全改變我們對數千年的文化史與文化過程之看法”（Strong, 1943）。任何通則性或理論性的陳述都必須經常以新資料加以修

訂，因為一如克羅伯(1940: 477)所說的：“詳盡的個例分析是……必要的，以免解釋變成陳腐的極端通則，越來越像是化學公式。”同時，顯而易見的是文化史的諸般細節末處是永遠無法為我們所完全知曉的，而我們也不必等到所有的考古學者都放下鏟子，所有的民族學者都拋開筆記本，才開始作理論性的陳述。除非人類學將以獨特的、新奇的與不再重現的個相為主要興趣，否則必然要試圖作理論性陳述，不論這些陳述是否可靠。只有理論性陳述能使我們發現新的問題，並注意到先前被忽略的資料。事實的搜集本身並不是充分的科學步驟；事實只有在連帶於理論時才存在，而理論並不會被事實所推翻——它只能被另一個能對事實作更佳解釋的新理論所取代。因此，對本文的批評若只著重事實而未能提供更佳理論性陳述將是毫無意義的。

第十二章

當代複雜社會的分析： 波多黎各的文化模式^①

本文主要是研究波多黎各的某些階級或環節之文化模式或生活方式，將特別注重到工業化的過程如何改變了這一羣以農業爲主的人。“工業化”一詞當用於鄉村人口時，指涉的範圍很廣，不僅指涉他們捲入一個經濟作物之生產與大量製造的商品之消費的體系；也指涉，至少在西方世界，民主政治的發展、國家在控制與指導變遷及服務人民方面具有較先前重要的角色、宗教自由以及其他隨技術進步與自由企業之成長而發生的各種制度。

在波多黎各，工業化已造成某些普遍性的趨勢，爲所有階級的人所共有。這些趨勢形成於十九世紀，本世紀該島歸屬於美國之後，這些趨勢大爲增強。工業化在今日的波多黎各正快速的發

① 本章是一本即將出版之研究的摘要。該書的作者除本人之外，還有參加波多黎各調查的 R. Manners, S. Mintz, E. Padilla, R. Scheele, 以及 E. Wolf。本文的成就與缺陷應由我們全體承受。本章全部的內容是同標題的一篇文章的再版，該文最初印於 Millard Hansen 與 Henry Welis 合編的一本書 (1953: 95-103)。

展著，它涉及的不只是一般性的趨勢，也涉及美國所特有的經濟模式、政治的意識型態、法律與政府體系，以及其他特質。

都市的變遷

波多黎各人口中的各環節都受到工業化的影響，但市鎮的反應最爲一致。都市化，其自身是一個重要趨勢，帶動許多項具有特色的變遷。不只市鎮變得更大並造成更多的都市人口，而且其功能與居民成份也改變了。全國性的制度之所以能影響到鄉村，是因爲有這些市鎮作爲運銷、批發、零售與信用的中心；政府行政、教育、農業推廣、衛生，與其他公共服務的中心；服務業、建築業，與運輸業的中心；政黨與工會的支部之中心；宗教與娛樂之中心；以及大眾傳播工具的傳布中心。

雖然這些新的都市功能傾向於使各市鎮之間具有更大的類似性，它們也將每個鎮的居民分化成特殊的不同的環節、階級，或社會文化團體：富有的商業與專業人士；公務員、運輸工人、服務業與建築業的從業員；以及技術與無技術工人。在這些人之中最具有特色的是包含不同的職業與收入的新興中產階級。他們代表一個新趨勢，一套新價值，注重個人的成就與財富。在社會經濟的階層體系中向上流動變成一項重要的目標；而個人的努力、節儉、教育，以及對政府提供的服務與機會加以利用，變成達成此目標的手段。

鄉村的變遷

鄉村人口也受到這些工業化趨勢的影響。經濟作物與工資勞動提供了貨幣，可以購買市鎮商人製造的商品中他們想要的，也可以維持一個可敬的生活水準。農業人口正學習一套現金取向的價值，以之取代舊有的對人際關係的看法。傳統的模式，如小農之間的換工、地主與工人之間的恩賜與犒賞，以及親屬與擬親屬之間的責任與義務，都正在消逝中或劇烈地改變。

然而工業化在鄉村地區造成的各社會文化團體並不像市鎮中的那般具有一致性。每個鄉村地區都有其獨特的環境，因此適於種植的作物也各自不同。在每個區域中，生產上的措施——作物的種類、耕作或加工的機械化、土地所有權、資本化與借貸、勞動的性質，以及地主與工人的關係——在鄉村的人羣中造成了獨特的次文化。本文關注的主要是鄉村工人的次文化。

波多黎各文化與次文化

爲了瞭解波多黎各當代的文化模式，我們必須以該島的文化傳統爲背景來看工業化的過程。四個世紀以來，該文化在根本上一直是西班牙式的，不論是國家制度或俗民層次。在該島的歷史之早期，地主、教士、官吏、匠人、商人、小農，與其他羣體之間極可能有次文化上的重大差異。在某一段未確定的時期中，極可能也有民族之間的差異——波多黎各本地的印第安人、美洲大

陸移去的印第安人、非洲人，以及來源各自不同的歐洲人。但真正的少數民族現在並不重要。總之，西班牙傳統是波多黎各文化與各次文化的基礎，而雖受工業化趨勢影響，該傳統中的許多特質仍持續至今：西班牙語、家庭模式、宗教習俗、娛樂形式，與飲食習慣等等。

今日波多黎各的各次文化，或特殊的區域與階級羣體，乃是西班牙模式、地方上的生產措施、工業化的影響，以及美國化的影響這四者交互作用而成。次文化的數目很多而且各自不同。我們只選了若干重要的類型加以分析：一個有代表性的山區村落（Municipio），居民是所謂的 Jibaro，種植自給自足的作物與煙草的小農，仍保存該島農民孤立與獨立的傳統；咖啡種植者，包括地主與工人，表現了西班牙傳統中兩階級間的家長式關係；在一個私人企業的農場與一個公營、分享利潤的農場中工作的蔗田工人，他們都是鄉村普羅；以及島上的上層階級，包括了住在首都聖璜的數百個家庭，代表美國的工商企業，是全人口中最美國化的一羣人。

雖然各次文化有所不同，他們共有一個波多黎各文化，其中西班牙傳統提供了一個共同的背景，工業化過程造成全島性的趨勢，而大多數的波多黎各人覺得他們有共同的起源與共同的命運。但這共有的文化很可能會被過份強調。以下是從波多黎各複雜的歷史背景中出現的幾個重要的次文化。

小 農

在山區種植自己所需的糧食也種植一種經濟作物（煙草）的農民值得研究，因為他們的人數很多，也因為他們表現了一個先前自給自足、孤立，與獨立的俗民社會對現代工業化的要求之適應。在漫長的歷史中，波多黎各與其他西班牙屬地相較一直是相當獨特的，因為它缺乏重要的礦產，也沒有市場以刺激經濟作物的種植。直到十九世紀，鄉村的人口密度一直很低，印第安人、黑人，與白人都可以在內陸占居一塊土地從事開墾，過著相當自給自足的生活，不受國家、教會，與世界經濟潮流的影響。

然而在上個世紀，世界趨勢開始影響到這些農民。交通運輸的改進使他們納入全國性事務的軌道。商品的誘惑刺激他們對現金的需求，得到現金的方法主要是透過煙草的種植。煙草的種植風險很小，可以與其他作物在小地塊上輪種，也不需要昂貴的種植或加工之機器。小額的貸款即可讓生產者度過一年。虧損與利潤都不大。因為市場有限，波多黎各的大型農場並不從事煙草的種植。煙草成爲小農現金收入的來源，不論他是地主或佃農。

我們對一個種植煙草的村落之研究，顯示出經濟作物的引入帶動了若干變遷。因為人們仍種植自己所需的糧食，食物不是一個重要問題；相對之下，在生產單一作物的蔗田地區所有的食物都要以工資來購買。但對現金的需求導致土地所有權的個體化，而因為人口增加到農業資源不足負荷的地步，農地分給繼承人之後，個人所有的土地往往不足以支持一個家庭。土地所有權的個體化是擴展家族瓦解的一項重要因素。對擴展親屬團體的責任與義務變成次要於對核心家庭的責任。

土地利用與土地所有的趨勢，已將功能性的家戶與家庭單位

化縮為核心家庭。傳統西班牙式家庭的父系與隨夫居傾向已經轉變，現在婚後居處與認親的方式傾向於隨着財產繼承而定。除此之外，婚姻的性質也受到經濟性與社會性考慮之影響。如果涉及了財產或社會地位，婚姻通常有宗教性或世俗性的儀式；如果兩者都不涉及，則傾向於只是基於男女兩方的同意。

這些煙農有一套新的價值取向，著重財富與個人的努力。一般認為在社會經濟體系中向上流動是可達成的，而人們急於利用各種援助：教育、農業推廣服務、衛生設施等等。同時家庭之間的關係也逐漸不再以換工以及其他不能以貨幣為標準的服務為基礎。向上流動的目標在農場規模不斷縮小之下變得較易實現，因為節儉而成功的小農或佃農有可能購買一小塊田地。雖然幾乎沒有人能獲致大量的財富，但在社會經濟體系中往上與往下流動的機會是相當多的。

社會、政治與宗教的特質

煙草種植區域中的社會經濟流動已影響到社會關係。階級的界線並不尖銳，即使有財富的差異，以及與之相應的社會參與、娛樂、生活水準及其他特質之差異。相對的平等表現在各方面，包括共子關係（*compadrazgo*）。一個人為孩子選的教父教母，可以是比自己的經濟地位為優或為劣的人，也可以是與自己的經濟地位相等的人。

煙農在政治上的意識型態是與他們的文化中的其他層面相符合的。他們在政治以及經濟與社會的態度上都是獨立的。因為他們實際上就是或可能成為土地擁有者，他們從一個為無產工人謀

福利的政治計劃中所能獲得的將不如蔗田地區的普羅。政府大幅擴展的服務措施使他們大為受益，而他們對這些服務的利用也許遠超過其他的鄉村居民。但在1948年的大選中，煙農比其他的鄉村居民有非常高的比例投票給相當激進的獨立黨，而沒投給主張鄉村與社會改革的人民民主黨。

山區的小農在傳統上與名義上是天主教徒，但新教各教派已開始進入這地區。目前要評估這趨勢也許還太早，但有利於新教的一項因素是它主張個人的主動與責任——“新教倫理”——正好即是新的社會經濟趨勢之要素。宗教變遷的另一表現是天主教的節慶雖然仍能遵行，但已具有娛樂而非宗教的性質。

咖啡農場的文化

咖啡農場之值得研究，主要並不是因為從事咖啡生產的人很多，而是因為它們在許多方面仍表現出那個一度流行於蔗田地區以及咖啡地區的典型西班牙模式。由於以下的幾項因素，此一早期的模式仍持續至今。

第一，咖啡不是窮人的經濟作物，因為它需要投資一筆相當大的資本。不像煙草可種在小地塊上而且短期就可收穫，咖啡需要相當大的種植面積才能使加工設備得到充分的利用；而且因為咖啡在種植之後要經過數年才會結果，農場主人必須有其他資源可賴以生活。雖然有少數咖啡農場是小型與中型的，但多數是大型農場，雇用農民或無地的工人工作。因為生產咖啡所需的資本量增加了，所以咖啡農場變得越來越少也越來越大。

第二，因為咖啡生產在缺乏良好的道路與交通之孤立地區經營，仍然有利可圖，農場人口在社會上與文化上變得孤立於都市中心。公共服務、政治的意識型態，與大眾傳播工具的影響都很慢才接觸到咖啡工人。

主人與工人的關係

大型農場的生產措施設定了讓傳統文化得以殘存的架構。主人大部份是西班牙人，經常是第三代或第四代，而他們構成一個界線分明的上層階級，受過良好教育，與市鎮維持密切的聯繫。工人們，不論是農民或無地的工人，大部份是波多黎各的土著。主人與工人的關係是典型家長式的、講私情的、而對面的、可變的，不像蔗糖生產的關係是不講私情的，是基於工資與契約的。主人與工人之間有一套相互依賴的關係，一套講私情與恩惠的體系。工人得到的是工資，但因工作是季節性的，他也得到若干恩惠以代替工資，如可種糧食的一小塊地，或製造木炭然後分成的機會。主人親自關注到工人，對他的事務給予建議，並關心他的福利。作為回報，工人給予無報酬的服務，甚至可能讓女兒們作地主的家僕。

工人與鄉民的文化反映出生產方式造成的孤立與傳統性。家庭非常講究家長的權威。父親管理家庭的財產與收入，指導所有的成員——包括兒童——從事勞動，並管教子女的社會行為與安排其婚姻。

工人階級之內的團結與互助，有許多傳統的方式可以表現：基於互惠而非金錢的換工，輪流的拜訪與參與社會宗教事件；教

父教母的選擇；以及通婚。

在主人與工人之間，關係是互惠但不平等的，包括上述的恩惠與服務。工人們找主人作為兒女的教父以加強自己的地位，但主人並不找工人。工人找主人作為政治、經濟，與社會事務的領袖。他們的智識還不足以認識人民民主黨是他們自己的黨。他們的經濟機會太少了，以致不注重個人的努力；受教育的機會與教育的用處也太小，以致不把教育當作向上流動的手段；而利用政府的服務設施之機會也太少了，以致不覺得其重要性。他們依賴的是地主，而非工會、政黨，或政府。

宗 教

咖啡工人也許是所有鄉村人口中最虔誠的天主教徒，但他們的天主教並不完全合於正統。部份是因為與教堂及神父的接觸有限，他們的宗教傾向於以聖徒的崇拜為主。正式的教堂儀式與神父的主持是次要的，反倒是守護各家與全村的聖徒之崇拜具有主要的超自然信仰之功能。人們對這些聖徒祈禱與懇求，而如果沒有反應，也可以處罰他們。同時，若干教堂的儀式，如洗禮，建立了共子關係，因此有重大的社會意義。此外，許多宗教慶典提供了一種傳統形式的娛樂，不像其他地區流行社交舞蹈與體育活動。

甘蔗農場的文化

波多黎各的蔗田地區最明顯的表現出工業化對鄉村文化的影

響。因為蔗糖是為一個競爭性的國際市場而生產，所以甘蔗生產與加工必須使用最現代的方法。加工設備價值在五十萬美元以上，而為了使它的運作達到最高效率，甘蔗的種植面積必須很大。因此甘蔗傾向於成為單一作物，而對其他地區的鄉村居民非常重要的生計農業就完全被消除了。

在波多黎各歷史的早期，當甘蔗農場使用牛拉磨以及簡單的蒸氣鍋爐，它們都是家庭經營的。有一度它們局部依賴奴隸為勞動力；後來則仰賴自由勞力。生產與社會措施是比照一般的家庭農場。隨著技術的進展與必須投入的資本增加，甘蔗農場的數量減少而規模擴大了。比較不富裕的家庭沒有能力購置加工設備，就簽約讓大型工廠為他們的甘蔗加工。但在乾燥的南部海岸，灌溉工程的興建是種植甘蔗的先決條件，只有大型企業才能作這種投資。同時，透過土地改革方案，政府買了許多農場，並將之變成工人可分享利潤的生產單位。

公司經營的甘蔗農場

南部海岸的普羅社區幾乎完全由非常同質的工人所構成，他們有程度相當高的黑人血統，部份是奴隸的後裔。此地目前沒有上層階級，因為個別的農場主人在出售其農場之後都已經遷離。他們的經濟功能被代表美國企業的經理人員所接收。中間階級的人數很少，因為一般由他們提供的服務有許多已由美國公司所提供。

此地的工人階級與煙草及咖啡區的大不相同。他們完全仰賴工資，但因工作是季節性的，所以其收入幾乎不足以維持生活。

不像家庭經營的農場，此地沒有種植糧食的地塊，主人與工人之間也不講施恩與回報。工人甚至找地方住都有困難。他們多是在舊農場上、公路邊，或海岸上找一小塊地蓋一堆房子，然後住在一起。

因為沒有改善生活的機會，而且每個人的地位是由一套統一的工資制度所固定，所以這個階級的所有成員之間有非常大的類似性。為煙農所具有的自我改進之理想並不見於此。要擺脫這固定的社會經濟地位只有靠移居；不然就要靠非法的賭博或釀造私酒才能致富，但大部份的人都認為這兩者的風險太大。

蔗田工人不注重個人的主動性。他們的希望不是透過教育、節儉，或個人努力以達成向上流動，因為高級的職務根本沒他們的份。反而，他們透過工會以集體的手段追求共同的目標；他們不只利用工會與廠方交涉，而且以之為政治工具，表現羣眾支持人民民主黨以立法程序改善工資、工時，與工作條件。

在典型的工人階級家庭中，年齡夠大的人都從事工作以賺取工資，而工資就成為個人獨立的象徵。因為沒有財產或宗教之顧慮，婚姻多半是基於男女雙方的同意而已。因為離婚很平常而且兒童一般是跟着母親，所以家庭有母系與母權的特質。共子關係在蔗田工人之間非常流行，一個人可能與三、四十個人有共子關係。然而其人選都是在工人階級之內，因為美籍的管理階層不會介入。因此擬親制度不像是在煙草與咖啡地區是結合了階級地位不同的人，乃是同一個階級之內的一項擴展親屬關係的代替品，與一項加強個人安全的手段。

工人階級的同質性與團結在若干程度上也表現於宗教上。和

島上其他任何地區不同的，新教的各教派在此地有相當大的發展。這顯然反映了正統天主教與上層階級的白人之間長久的密切關係，也反映了困苦的工作階級需要情緒的發洩。雖然這社區有很高的黑人血統，我們並未發現任何非洲源流的宗教信仰或儀式。

分享利潤的甘蔗農場

在政府擁有而且利潤分給工人的甘蔗農場上工作的工人，其文化模式與態度非常類似受雇於美國公司的工人。工人們沒有擁有感與參與感，因為他們並不管理農場。事實上，他們說它是“那個公司”。工人對農場的控制是繞了一個彎路。工人們組成一個工會並透過地方支部支持人民民主黨。該黨控制政府，而政府指派農場的經理人選。然後工人們透過工會直接與經理們談判。

分享利潤的農場有兩項特徵為公司經營的農場所無，但對工人的生活幾乎沒有任何影響。第一，工人們分到一部份的利潤；但因為了使人人有工作，工人的數量是數倍於工廠所需，因而個人的收入非常低。第二，工人分到生產糧食的地塊；但因他們並不看重擁有土地與生產自己所需的糧食，淡季的時候他們皆從事可賺取現金的活動，很少利用他們的地塊。

工人們根本上是一個普羅階級，構成一個相當同質的社會文化羣體。工業化的過程對他們的影響並不像在公司經營的農場那麼深遠，因為他們先前是在家庭經營的農場上工作，舊有的模式仍殘存著。但家庭的性質、生活的目標、經濟活動、工會組織、與政治態度都與公司雇用的工人無異。

政府雇用的工人與公司雇用的工人之最大區別，是在宗教方

面。前者仍有對聖徒的崇拜，對巫術也還有所恐懼。巫術可能是因普遍缺乏安全感使工人將對於競爭者——從高地來找尋工作的移民——的敵意轉化為對超自然力量的畏懼，而不是明顯地表現出來。

上層階級

波多黎各的上層階級只包括數百個家庭，他們的財富，社會地位，與極端的美國化都與眾有別。他們的收入通常一年超過一萬美元。大多從事商業，尤其是作為美國各工商企業的代表，雖然有一些人的收入也來自土地。不像富裕的農業家庭如咖啡種植者，這些家庭在經濟上對美國的依賴造成他們的美國化。

以美國規矩作買賣的必要對上層階級的生活影響很深。兒童在很小的時候就被灌輸了他們未來將承受的地位與角色。他們習慣於豪華的住宅、汽車、僕人，以及高水準生活中的其他物件。他們被教以美國的社會習俗以及買賣方式。不少人被送到美國上中學，大多則到美國上大學，專攻商業與專門職業。就業之後，大多成為工商管理人員。

在上層階級的家庭中，西班牙傳統的文化特質正快速的消逝中。他們能講兩種語言，但幾乎不能說他們有兩種文化。核心家庭解除了原先擴展性的親屬關係之義務，一如美國。對小孩很疼愛，但生育率已降低，雖然他們信的天主教反對節育。

這些家庭在商業活動中必須與波多黎各人交往，因而他們了解波多黎各人的行為。但在相當程度上他們迫使這些土生土長的

商業伙伴接受他們的規矩，因此他們構成一股宣揚美國文化的勢力。

由於彼此的交往，上層階級的家庭構成一個強固的我羣，在有限的範圍內活動。他們屬於高度排外性的社交俱樂部，而其交遊與同樂的伙伴只限於同一階級的人。社交與娛樂活動都帶有濃厚的美國風格。政治態度是保守的。上層階級最反對人民民主黨的方案。但因該黨顯然已調整其社會改革方案，所以這個階級中的大多數人也支持它。這階級在宗教上也可說是保守的，因為他們大多信仰天主教。

若干結論

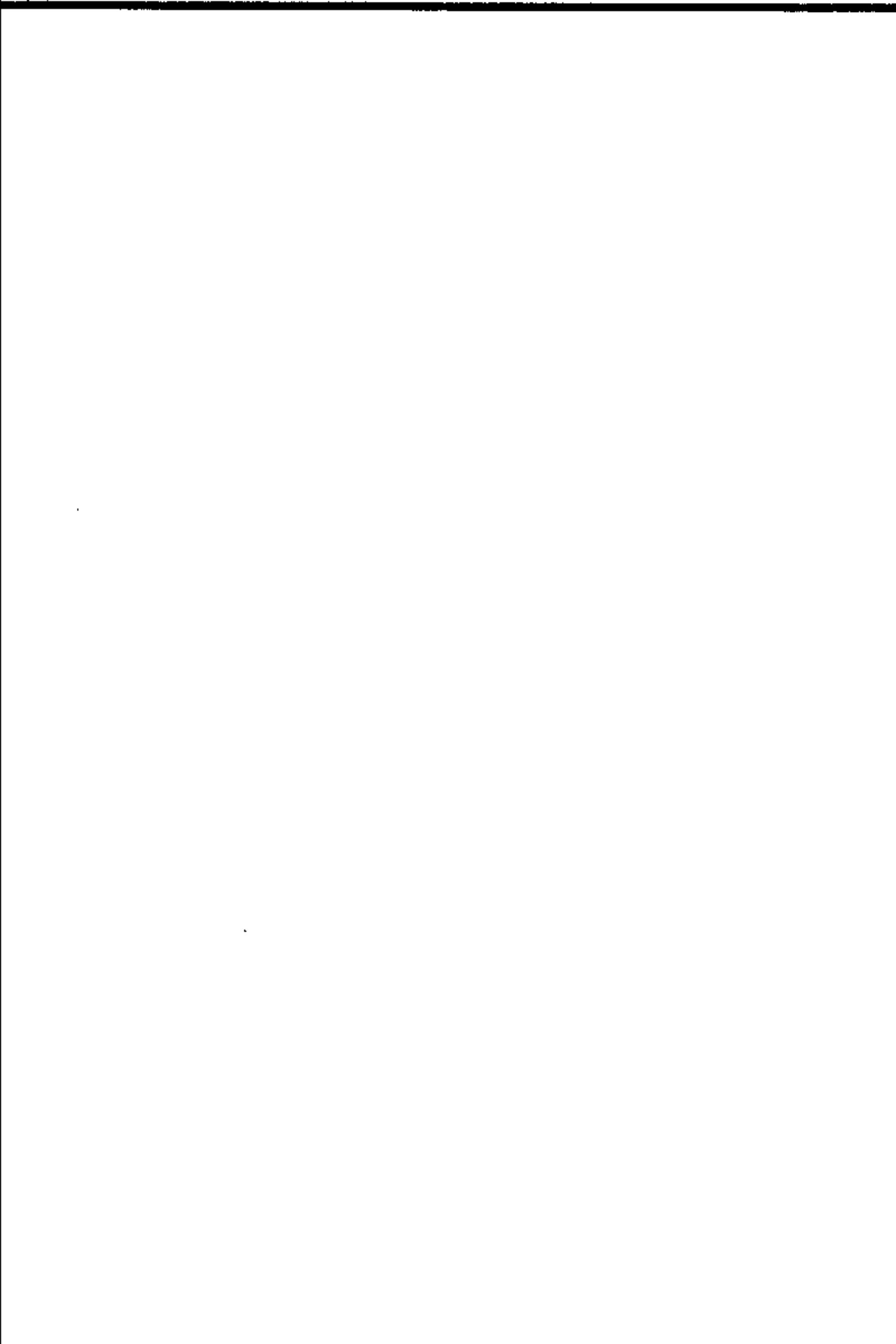
上層階級的家庭之同化於美國文化，不只是因為工業化的趨勢使然，也是因為他們有意採借美國上層階級的商業家庭之模式。然而波多黎各的這些家庭並未能促使其他羣體也同化於美國文化。無疑的，他們與當地的商人階級的接觸使他們對後者有強烈的影響，但他們的次文化是以特殊的經濟基礎與經濟機會為先決條件，這不是工人、鄉民，與小農所能具備的。

煙農與蔗田工人在許多方面都類似美國的煙農與蔗田工人，但其類似性不是採借的結果（他們彼此之間沒有接觸），而是工業化趨勢將美國的制度帶入波多黎各的結果。美國的許多文化要素，如商品、服飾、體育、電影，也在波多黎各大為流行，但它們已被融入各地的次文化中，而具有相當不同的模式。

本文強調的是鄉村人口中的幾種次文化，而不是波多黎各人

共有的文化。當然，波多黎各人共有的事項很多。他們都講西班牙語，也享有西班牙傳統中的家庭模式、天主教、共子制度、音樂、舞蹈，與娛樂。他們都一度在西班牙人的政治、經濟，與宗教統治之下，而他們也被美國統治了五十年。

工業化造成新的目標、價值與模式，這些都是透過美國而傳入，但即是受別的國家統治，結果也將是一樣。這些新的目標、價值，與模式造成政治、社會、經濟，與宗教活動的新潮流。根本的與快速的變遷總是令人困惑的。大多數的波多黎各人在某種程度上都非常穎悟地反抗新的趨勢；也就是表現出他們缺乏安全感。有些人公開反對美國，認為美國造成了這一切改變。然而如果我們說波多黎各表現了民族主義，這乃是一種文化的民族主義，而非政治的民族主義。這是全波多黎各人對外力強加的一套制度所造成的重大變遷的自然反應。



參考書目

Adams, C. C.

1935. "The Relations of General Ecology to Human Ecology," *Ecology*, XVI, 316-35.

1940. "Introductory Note to Symposium on Relation of Ecology to Human Welfare," *Ecological Monographs*, X, 307-11.

Albright, William F.

1946. *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Alihan, Milla Aissa

1938. *Social Ecology*. New York: Columbia University Press.

Armillas, Pedro

1948. "A Sequence of Cultural Development in Meso-America," in *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*. Ed. Wendell C. Bennett. Society for American Archaeology. Memoir, Vol. XIII, No. 4.

Bates, Marston

1953. "Human Ecology," in *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Ed. A. L. Kroeber. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 700-13.

Beals, R. L.

1932a. "Unilateral Organizations in Mexico," *American Anthropologist*, n.s., Vol. XXXIV, No. 3, pp. 467-75.

1932b. "The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750," *Ibero-Americana* (University of California), II, 116-21.

Beerbohn, Julius

1881. *Wanderings in Patagonia or Life Among the Ostrich-Hunters*. London.

Benedict, Ruth

1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.

1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin

Company.

Bennett, Wendell C.

1946. "The Andean Highlands: An Introduction," *Handbook of South American Indians*. Ed. Julian H. Steward. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 143, II, 1-60.

1948. "The Peruvian Co-Tradition," in *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*. Ed. Wendell C. Bennett. Society for American Archaeology, Memoir, Vol. XIII, No. 4, Part 2, pp. 1-7.

Bennett, Wendell C., and Junius B. Bird

1949. "Andean Culture History," *American Museum of Natural History Handbook Series*, No. 15.

Bingham, Harold C.

1932. *Gorillas in a Native Habitat*. Joint Expedition of 1929-1932 by Yale University and Carnegie Institution of Washington. . . to Parc National Albert in the Belgian Congo, Africa. New Haven: Yale University Press.

Birket-Smith, Kaj

1930. "Contributions to Chepewyan Ethnology," *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924* (Copenhagen), Vol. IV, No. 3.

Bishop, C. W.

1942. *Origin of the Far Eastern Civilizations*. Smithsonian Institution War Background Studies, No. 1.

Braidwood, Robert J.

1948. "Prehistoric Men," *Chicago Natural History Museum Popular Series, Anthropology*, No. 37.

1952. *The Near East and the Foundations for Civilization*. Oregon State System of Higher Education. Eugene, Oregon.

Ch'ao-Ting Chi

1936. *Key Economic Areas in Chinese History*. London: G. Allen and Unwin.

Chapple, Eliot Dismore, and Carleton Stevens Coon

1942. *Principles of Anthropology*. New York: H. Holt & Company.

Childe, V. Gordon

1934. *New Light on the Most Ancient East*. New York: Appleton-Century Company.
 1946. *What Happened in History*. New York: Pelican Books.
 1951. *Social Evolution*. London and New York: H. Schuman.

Colton, M. R. F., and H. S. Colton

1918. *The Little-Known Small House Ruins in the Coconino Forest*. American Anthropological Association, Memoir 5, No. 4.
 1932. "A Survey of Prehistoric Sites in the Region of Flagstaff, Arizona," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 104.

Cook, S. F.

1947. "The Interrelation of Population, Food Supply, and Building in Pre-Conquest Central Mexico," *American Antiquity*, XIII, 45-52.

Coon, Carlton S.

1948. *A General Reader in Anthropology*. New York: H. Holt & Company.

Cooper, John M.

1942. "Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture," *Primitive Man*, Vol. XV, Nos. 1 and 2, pp. 1-38.

Coulborn, Rushton (Ed.)

1950. "Conference on Feudalism." Mimeographed summary of conference held at Princeton University, under the sponsorship of the American Council of Learned Societies, Oct. 31 to Nov. 1, 1950.

Creel, H. G.

- 1937a. *The Birth of China*. New York: Reynal and Hitchcock.
 1937b. *Studies in Early Chinese Culture*. Baltimore: Waverly Press.

Daifuku, Hiroshi

1952. "A New Conceptual Scheme for Prehistoric Cultures in the Southwestern United States," *American Anthropologist*, LIV, 191-200.

Davidson, D. Sutherland

1928. "The Family Hunting Territory in Australia," *American Anthropologist*, n. s., XXX, 614-32.

Dornan, S. S.

1952. *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*. London.

Dunn, E. J.

1931. *The Bushman*. London.

Eggan, Fred

1950. *The Social Organization of the Western Pueblo*. Chicago: University of Chicago Press.

Ekholm, Gordon F.

1946. "Wheeled Toys in Mexico," *American Antiquity*, XI, 222-27.

Embree, John

1939. *Suye Mura, A Japanese Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Fewkes, J. Walter

1909. "Antiquities of Mesa Verde National Park: Spruce Tree House," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 41.

1911a. "Preliminary Report on a Visit to the Navajo National Monument, Arizona." *Bureau of American Ethnology Bulletin* 50.

1911b. "Antiquities of Mesa Verde National Park: Cliff Palace," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 51.

Ford, James

1954. "On the Concept of Types," *American Anthropologist*, LVI, 42-54.

Forde, C. Daryll

1931a. "Ethnography of the Yuman Indians," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXVIII, No. 4, pp. 142-46.

1931b. "Hopi Agriculture and Land Ownership," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXI, 357-405.

1949. *Habitat, Economy and Society*. London: Methuen and Company.

Gifford, E. W.

1918. "Clans and Moieties in Southern California," *University o*

California Publications in American Archaeology and Ethnology, XIV, 155-219.

1926. "Miwok Lineages and the Political Unit in Aboriginal California," *American Anthropologist*, n.s., XXVIII, 389-401.

1931. "The Kamia of the Imperial Valley," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 97.

1932. "The Southeastern Yavapai," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXIX, No. 3, pp. 177-252.

1933. "The Cocopa," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXXI, No. 5, pp. 257-334.

Gifford, E. W., and R. H. Lowie

1928. "Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXIII, No. 7, pp. 339-52.

Gladwin, Harold S.

1947. *Men Out of Asia*. New York: Whittlesey House.

Gusinde, Martin

1931. "Die Feuerland Indianer. Band I. Die Selk'nam. Verlag der Internationalen Zeitschrift," *Anthropos*, pp. 302-06.

Hargrave, L. L.

1933. "Pueblo II Houses of the San Francisco Mountains, Arizona," *Museum of Northern Arizona* (Flagstaff, Arizona), Bulletin 4, pp. 15-75.

Harrington, John P.

1917. "Work Among the Indians of California and Arizona," *Smithsonian Miscellaneous Collections*, LXVI, 111-13.

Harris, J. S.

1940. "The White Knife Shoshoni of Nevada," in *Acculturation in Seven American Indian Tribes*. Ed. Ralph Linton. New York.

Hawley, Amos H.

1950. *Human Ecology: A Theory of Community Structure*. New York: The Ronald Press.

Hewett, Edgar L.

1906. "Antiquities of the Jemez. Plateau, New Mexico." *Bureau of American Ethnology Bulletin* 32

Hollingshead, A. B.

1940. "Human Ecology and Human Society," *Ecological Monographs*, X.

Hoyle, Rafael Larco

1946. "A Culture Sequence for the North Coast of Peru," in *Handbook of South American Indians*. Ed. Julian H. Steward. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 143, II, 149-73.

Huxley, Julian S.

1952. "Biological Evolution and Human History" (brief on a paper presented at supper conference, Wenner-Gren Foundation, June 8, 1951), *American Anthropological Association News Bulletin* 6, pp. 15-16.

Jenness, Diamond

1932. "The Indians of Canada," *Canada Department of Mines National Museum, Bulletin* 65.

Judd, Neil M.

1926. "Archaeological Observations North of the Rio Colorado," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 82.

Kidder, A. V.

1924. *An Introduction to the Study of the Southwestern Archaeology*. New Haven: Yale University Press.

1945. "Excavations at Kaminaljuyu, Guatemala," *American Antiquity*, XI, 65-75.

Kidder, A. V., and S. J. Guensey

1919. "Archaeological Explorations in Northeastern Arizona," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 65.

Kidder, Alfred, Jesse Jennings, and Edwin Shook

1946. *Excavations of Kaminaljuyu*, Carnegie Institution of Washington. Publication No. 561.

Klineberg Otto

1950. "Tensions Affecting International Understanding," *Social Science Research Council Bulletin* No. 62 (New York).

Khuckhohn, Clyde

1949. *Mirror for Man*. New York: Whittlesey House, McGraw-Hill Book Company.

1953. "Universal Categories of Culture," in *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Ed. A. L. Kroeber. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 507-23.

Kniffen, Fred, Gordon MacGregor, Robert McKennan, Scudder McKeel, Maurice Meek (ed. A. L. Kroeber)

1934. *Walapai Ethnography*, American Anthropological Association, Memoir 42.

Koppers, Wilhelm

1921. *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens*. Vienna.

Kroeber, A. L.

1917. "Zuñi Kin and Clan," *American Museum of Natural History, Anthropological Papers* 18, No. 2.

1925. "Handbook of the Indians of California," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 78.

1928. "Native Culture of the Southwest," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXIII, No. 9.

1934. "Native American Population," *American Anthropologist*, n.s., Vol. XXXVI, No. 1, pp. 1-25.

1939. "Cultural and Natural Areas of Native North America," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XXXVIII, 1-242.

1940. "The Present Status of Americanistic Problems," in *The Maya and Their Neighbors*. New York: Appleton-Century Company. Pp. 460-87.

1944. "Peruvian Archaeology in 1942," *Viking Fund Publication Anthropology* (New York), No. 4.

1948. *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Kroeber, A. L., and Clyde Kluckhohn

1952. "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions," *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. XLVII, No. 1.

Leacock, Eleanor

1954. "The Montagnois 'Hunting Territory' and the Fur Trade," *American Anthropologist*, Vol. LVI, No. 5, Part 2, Memoir No. 78.

Lesser, Alexander

1939. "Research Procedure and Laws of Culture," *Philosophy of Science*, VI, 345-55.

Linton, Ralph

1936. *The Study of Man*. New York: Appleton-Century Company.

Lothrop, Samuel K.

1948a. "Archaeology of Panama," in *Handbook of South American Indians*, Ed. Julian H. Steward. *Bureau of American Ethnology Bulletin 143*, Vol. IV.

1948b. "The Circum-Caribbean Tribes," in *Handbook of South American Indians*. Ed. Julian H. Steward. *Bureau of American Ethnology Bulletin 143*, IV, 143-67.

Lowie, Robert

1925. *Primitive Society*. New York: Liveright.

1934. "Some Moot Problems in Social Organization," *American Anthropologist*, n. s., Vol. XXXVI, No. 3, pp. 321-30.

1936. "Cultural Anthropology: A Science," *American Journal of Sociology*, XLII, 301-20.

1940. *An Introduction to Cultural Anthropology*. New York: Farrar and Rinehart.

1946. "Evolution in Cultural Anthropology: A Reply to Leslie White," *American Anthropologist*, XLVIII, 223-33.

Malinowski, Bronislaw

1944. *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Man, H. R.

1882. "On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. XII.

Martin, Paul

1929. "The 1928 Archaeological Expedition of the State Historical Society of Colorado," *The Colorado Magazine*, Vol. VI, No. 1, The State Museum, Denver.

Martin, Paul S., and John B. Rinaldo

1951. "The Southwestern Co-Tradition," *Southwestern Journal of Anthropology*, VII, 215-29.

Mindeleff, Victor

1891. "A Study of Pueblo Architecture," *Bureau of American Ethnology, Annual Report*, VIII, 13-228.

Morgan, Lewis H.

1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. New York: H. Holt and Company.

1910. *Ancient Society*. Chicago: Charles H. Kerr and Company.

Morice, A. G.

1906. "The Great Déné Race," *Anthropos*, I, 229-78, 483-509, 695-730.

1907. "The Great Déné Race," *Anthropos*, II, 1-34, 181-96.

1909. "The Great Déné Race," *Anthropos*, IV, 582-606.

1910. "The Great Déné Race," *Anthropos*, V, 113-42, 419-43, 643-53, 969-90.

Morley, Sylvanus

1946. *The Ancient Maya*, Stanford: Stanford University Press.

Morss, Noel

1927. *Archaeological Exploration in the Middle Chinlee*. American Anthropological Association, Memoir.

Murdock, George Peter

1949. *Social Structure*. New York: Macmillan Company.

1951. "The South American Culture Areas," *Southwestern Journal*

of Anthropology, VII, 415-36.

Musters, George C.

1873. *At Home with the Patagonians. A Year's Wandering over Untrodden Ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro.* London.

Northrop, F. S. C.

1947. *The Logic of Science and the Humanities.* New York: Macmillan Company.

Olson, R. L.

1933. "Clan and Moiety in Native America," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXXIII, No. 4, pp. 351-422.

Osgood, Cornelius B.

1931. "The Ethnography of the Gerat Bear Lake Indians," *National Museum of Canada Annual Report*.

1933. "The Ethnography of the Great Bear Lake Indians," *National Museum of Canada Annual Report*.

Outes, Felix F., and Carlos Bruch

1910. *Los Aborigines de la Republica Argentina.* Buenos Aires.

Parsons, E. C.

1929. *The Social Organization of the Tewa of New Mexico*, American Anthropological Association, Memoir 36.

1932. "Isleta, New Mexico," *Bureau of American Ethnology Annual Report*.

Passarge, S.

1907. *Die Buschmanner der Kalahari.* Berlin.

Phillips, Philip, James A. Ford, and James B. Griffin

1951. "Archaeological Survey in the Lower Mississippi Alluvial Valley, 1940-47," *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. XXV.

Prudden, T. M.

1918. *A Further Study of Prehistoric Small House Ruins in the San*

Juan Watershed, American Anthropological Association, Memoir 5 (1).

Putnam, Patrick

1948. "The Pygmies of the Ituri Forest," in Carleton S. Coon, *A General Reader in Anthropology*. New York: H. Holt and Company. Pp. 322-42.

Radcliffe-Brown, A. R.

1922. *The Andaman Islanders*. Cambridge University Press.

1930a. "Former Numbers and Distribution of the Australian Aborigines," *Official Yearbook of the Commonwealth of Australia* No. 23, pp. 671-96.

1930b. "The Social Organization of Australian Tribes, I," *Oceania*, I, 34-63.

1930c. "The Social Organizations of Australian Tribes, II," *Oceania*, I, 204-46.

1931. "The Social Organization of Australian Tribes, III," *Oceania*, I, 426-56.

Rands, Robert L.

1952. "Some Evidence of Warfare in Classic Maya Art." Unpublished Ph.D. dissertation, Columbia University. University of Michigan Microfilm Publication No. 4233.

Redfield, Robert

1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

1947. "The Folk Society," *American Journal of Sociology*, LII, 293-308.

Roberts, Frank H. H., Jr.

1929. "Shabik'eshchee Village: A Late Basket Maker Site in the Chaco Canyon, New Mexico," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 92.

1930. "Early Pueblo Ruins in the Piedra District, Southwestern Colorado," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 96.

1931. "The Ruins at Kiatuthlanna, Eastern Arizona," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 100.

1932. "The Village of the Great Kivas on the Zuñi Reservation, New Mexico," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 111.

1933. "Some Early Pueblo Remains in Eastern Arizona," *Smithsonian Institution Exploration and Field Work in 1932*, pp. 65-68.

Roth, H. Ling

1899. *The Aborigines of Tasmania*. Halifax (England): F. King and Sons.

Russell, Frank

1908. "The Pima Indians," *Bureau of American Ethnology Annual Report* 3.

Schapera, I.

1926. "A Preliminary Consideration of the Relationship between the Hottentots and the Bushmen," *South African Journal of Science*. XXIII, 833-66.

1930. *The Khoisan Peoples of South Africa*. London.

Schebesta, Paul

1929. *Among the Forest Dwarfs of Malaya*. London.

1931. "Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo," *Anthropos*, XXVI, 1-17.

Scheele, Raymond

1947. "Warfare among the Iroquois and Their Neighbors." Unpublished Ph.D. dissertation, Columbia University.

Schmidt, P. W.

1910. "Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen," *Studien u. Forschungen zur Menschen- u. Völkerkunde*. Stuttgart.

Serrano, Antonio

1930. *Los Primitivos Habitantes del Territorio Argentino*. Buenos Aires.

Skeat, W. W., and C. O. Blagden

1900. *Pagan Races of the Malay Peninsula*. London and New York: The Macmillan Company.

Speck, Frank G.

- 1915a. *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa River Valley*, Canada Geological Survey, Memoir 70.
- 1915b. "The Family Hunting Band as the Basis of the Social Organization of the Algonkian," *American Anthropologist*, n.s., XVII, 289-305.
- 1917a. "The Social Structure of the Northern Algonkian," *Publication of the American Sociological Society*, XII, 82-100.
- 1917b. "Game Totems among the Northeastern Algonkians," *American Anthropologist*, n.s., XIX, 9-18.
1922. "Beothuk and Micmac," *Museum of American Indian, Heye Foundation, Indian Notes and Monographs*, No. 22.
1923. "Mistissini Hunting Territories in the Labrador Peninsula," *American Anthropologist*, n.s., XXV, 452-71.
1927. "Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands," *Anthropos*, XXII, 387-403.
1928. "Land Ownership Among Hunting Peoples in Pimitive America and the World's Marginal Areas," *Twenty-second International Congress of Americanists (Rome)*, II, 323-32.

Spier, Leslie

1922. "A Suggested Origin for Gentile Organization," *American Anthropologist*, n.s., XXIV, 487-89.
1928. "Havasupai Ethnography," *American Museum of Natural History, Anthropological Papers* 29, pp. 209-35.
1933. *Yuman Tribes of the Gila River*, Chicago: University of Chicago Press.

"Statement on Human Rights," *American Anthropologist*, XLIX (1947)

Steward, Julian H.,

1933. "Ancient Inhabitants of Western Utah: Mounds and House Types," *University of Utah Bulletin* 23, No. 7
1936. "The Economic and Social Basis of Primitive Bands," in *Essays in Honor of A. L. Kroeber*. Berkeley, California: University of California Press.

1937. "Ecological Aspects of Southwestern Society," *Anthropos*, XXXII, 87-104.
1938. "Basin-Plateau, Sociopolitical Groups," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 120.
- 1940a. "Recording Culture Changes Among the Carrier Indians of British Columbia," *Explorations and Field Work of the Smithsonian Institution in 1940*, pp. 83-90 (1941).
- 1940b. "Native Cultures of the Intermontane (Great Basin) Area," *Essays in Historical Anthropology of North America, Smithsonian Miscellaneous Collection*, C, 479-98.
- 1941a. "Archaeological Reconnaissance of Southern Utah," *Bureau of American Ethnology Bulletin* 128.
- 1941b. "Determinism in Primitive Society," *Scientific Monthly*, pp. 491-501.
- 1946-48. *The Handbook of South American Indians*. Ed. Julian H. Steward. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 143, Vols. I-IV.
1949. "Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations," *American Anthropologist*, LI, 1-27.
1950. "Area Research: Theory and Practice," *Social Science Research Council Bulletin*, No. 63 (New York).
1951. "Levels of Sociocultural Integration: An Operational Concept," *Southwestern Journal of Anthropology*, VII, 374-90.
1953. "Evolution and Process," in *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Ed. A. L. Kroeber. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 313-26.
1954. "Types of Types," *American Anthropologist*, LVI, 54-57.

Steward, Julian H., and Frank M. Setzler

1938. "Function and Configuration in Archaeology," *American Antiquity*, IV, 4-10.

Stewart, O. C.

1939. "Northern Paiute Bands," *Anthropological Records* (Berkeley, California: University of California Press), Vol. II. No. 3, pp. 127-40.

Stout, David

1938. "Culture Types and Culture Areas in South America," *Papers*

of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters, XXIII, 73-86.

1948. "The Cuna," in *Handbook of South American Indians*. Ed. Julian H. Steward. *Bureau of American Ethnology Bulletin 143*, IV, 257-68.

Stow, George W.

1905. *The Native Races of South Africa*. New York.

Strong, W. D.

1927. "An Analysis of Southwestern Society," *American Anthropologist*, n.s., XXIX, 1-61.

1929. "Aboriginal Society in Southern California," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XXVI, 1-358.

1943. "Cross Sections of New World Prehistory," *Smithsonian Miscellaneous Collection*, Vol. CIV, No. 2.

1947. "Finding the Tomb of a Warrior-God," *National Geographic Magazine*, April, pp. 453-82.

Ta Chen

1946. *Population in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.

Thompson, Eric

1943. "A Trial Survey of the Southern Maya Area," *American Antiquity*, IX, 106-34.

1945. "A Survey of the Northern Maya Area," *American Antiquity*, XI, 2-24.

Tolstoy, L. P.

1952. "Morgan and Soviet Anthropological Thought," *American Anthropologist*, LIV, 8-17.

Trilles, R. P.

1932. "Les Pygmees de la Forêt Equatorial," *Anthropos*, III, 1-530.

Tylor, E. B.

1865. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London: John Murray.

1871. *Primitive Culture*. London: John Murray.

1881. *Anthropology*. London: Watts and Company.

1899. *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. New York: Appleton and Comany.

Vaillant, George

1944. *The Aztecs of Mexico*. New York: Doubleday, Doran and Company.

Vanoverbergh, Morice

1925. "Negritos of Northern Luzon," *Anthropos*. XX, 148-99, 399-443.

1930. "Negritos of Northern Luzon," *Anthropos*. XXV, 25-71, 527-65.

Wagley, Charles

1953. *Amazon Town. A Study of Man in the Tropics*. New York: Macmillan Company.

White, Leslie A.

1943. "Energy and the Evoultion of Culture," *American Anthropologist*, XLV, 335-56.

1949. *The Science of Culture*. New York: Farrar, Strauss.

Willey, Gordon R.

1948. *New World Cultures*. Byron Cummings Anniversary Volume.

Wissler, Clark

1922. *The American Indian*. New York and London: Oxford University Press.

1923. *Man and Culture*. New York.

Wittfogel, Karl A.

1935. "The Foundations and Stages of Chinese Economic History," *Zeitschrift für Sozial forschung* (Paris), IV, 26-60.

1938. "Die Theorie der Orientalischen Gessellschaft," *Zeitschrift für Sozial forschung* (Paris), Vol. VII, Nos. 1-2, pp. 90-122.

1939. "The Society of Prehistoric China," *Studies in Philosophy and*

Social Science, VIII (1940), 138-86.

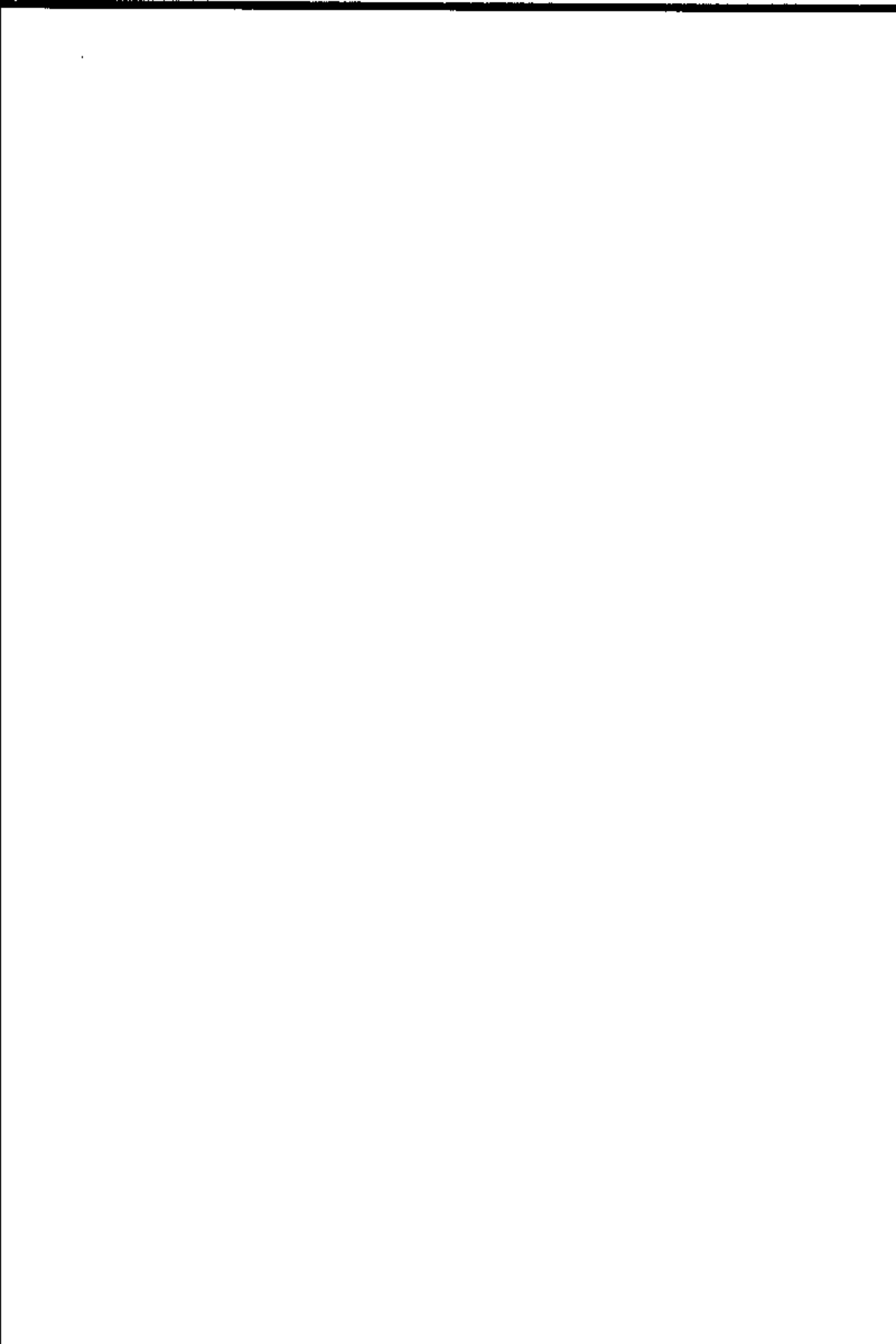
Wittfogel, Karl A., and Feng Chia-Sheng

1946. "History of Chinese Society, Liao: General Introduction." *American Philosophical Society Transactions*, XXXVI, 1-35.

1951. "The Influence of Leninism-Stalinism on China," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, September, pp. 22-34.

Zuckerman, S.

1932. *The Social Life of Monkeys and Apes*. New York: Harcourt, Brace and Company.



索引

二劃

人口:

- 父系隊羣者, 148, 159
- 混合狩獵隊羣者, 170, 173, 176
- 水利灌溉國家者, 242

人文生態學, 7, 37

人格與文化, 55

卜列登, 154

三劃

土地所有權:

- 父系隊羣者, 162
- 波多黎各, 255, 260~261

大西南(的分類問題), 99~103, 114, 140

大盆地:

- 環境, 122~123
- 人口, 122

大盆地休松尼人:

- 家庭類型, 121~122
- 文化生態, 123~126
- 財產觀念, 126~127

大眾傳播媒介:

- 與全國性特質, 60~61

文化影響, 90

大猩猩, 149

大衛森, 156

工業化(作為文化過程), 251

小農(波多黎各的), 254~255

上層階級:

- 水利灌溉文明的, 85~87
- 波多黎各的, 85~87, 263~264

四劃

文化(的概念), 54

文化分類:

- 方法論的目的, 28
- 相關於文化區的, 29
- 基礎性的社會思潮與價值體系, 28
- 與演化, 105

休松尼人的分類地位, 140

文化生態學:

- 概念, 7
- 適應程度, 9
- 大盆地休松尼印第安人的, 123~126
- 父系隊羣的, 146, 160~164
- 混合狩獵隊羣的, 169~170
- 與環境決定論, 207

文化因果律（作為平行演化論），
25~27

文化的同一性（定義），104~105

文化法則（之經驗基礎），23~25

文化的複雜性：
與演化，16

文化要素（為分類基礎），29

文化相對論，6, 17~18
與環境的關係，43
作為發散式演化，16~17

文化核心：
概念，8, 45, 105, 106, 220, 221
作為分類基礎，110~112

文化區：
的本質，93, 94~95
作為一個分類概念，96, 110~112
與歷史，97~103
作為一個相對性概念，28
與環境，42
南美之文化區，29

文化之定性分析，222~224

文化之質的面向（作為演化之準則），11, 17

文化發展：
質與量的面向，7

文化區類型：
概念，113
定義，104
作為一個分類基礎的，110~112

文化與人格，10

文化演化，17, 參看單線演化，輻合式演化，發散式演化，生物演化

文化的一歷史的概念，17

文化模式，55

文化學：
懷特的論點，27

文化類別，31~32

文化類型：
概念，8, 52, 215~217
狩獵與採集的，30~32
父系隊羣的，31
農業的，32
封建社會的，31
對照於文化區，30
克羅伯的分類類型，27
又參看文化區類型，跨文化類型

文字（標音文字），242

中美洲（的文化發展），222~250

中國（的水利灌溉文明），222~250

扎克曼，149

父系隊羣：
作為一種文化類型，9, 106
（父系隊羣之）分類的意義，102, 145~168
功能概念的實例，109
產生於混合隊羣中的，173
作為世系羣層次之社會，181
南加州的，185
墨西哥的，185
（父系隊羣的）生態基礎，185
與普布羅氏族之關係，185
作為氏族之起源的，186~191

孔恩，107

氏族：
定義，182
（氏族的）發展，164
朱馬虛族的，189
西普布羅族的，184, 202~203
西阿沙巴斯坎人的，210
產生於優曼部落的，184, 189~192

心理的規律性，18

比爾，184, 185

巴塔哥尼亞，參看鐵輝則族

瓦諾弗伯，155

分類體系：

文化分類的目的，93~97

五劃

印加：征服後的變遷，71~72

史皮爾，190

史特龍，110,183,187,250

史基，154

史培克，170,173

史密特，153,155

史爾，28,251

史導特，29,73,97

水平環節，79

平行演化：

新世界與舊世界，26,32

在當代文化變遷中的，33~35

古辛，157

古典文化，參見繁榮期

卡伯克羅斯族（在巴西之文化類型），142

卡輝拉印第安人，158~160

世系羣（的定義），181

生物生態學，37,38

生物演化，17~18

生態學，參看生物生態學，人文生態學，社會生態學，都市生態學

加州大學要素表格調查，96

以食物命名的團體（大盆地休松尼印第安人中的），136~137

北派烏提印第安人（作為家庭層次之文化），120~142參看大盆地休松尼印第安人

北秘魯（之文化發展），221~250

北阿爾共金人（狩獵隊羣的），170

~173

皮貨交易，參看獵場

外婚制（父系隊羣的），148,162~163,參看氏族，地域化氏族，地域化世系羣

半偶族：

父系隊羣中的，167

西阿沙帆斯坎人的，174~175,208~210

弗散文化，102

弗德，43~44,184

布須曼人（的父系隊羣），146~168,尤其151~152

代福古，114

奴隸制度（水利灌溉國家的），243

六劃

同一性，參看文化的同一性

共子關係（或教父，母）：

作為擴展之親屬，108

在波多黎各的，256,259,261

共同傳統，99

次文化：

概念，56,57,77~78

在波多黎各的，252

地中海區的文化，20

地域化氏族（的定義），164,182

地域化世系羣：

定義，181

作為父系隊羣，145~168

在西普布羅地區的，191~195

西北海岸的文化，210

西休松尼印第安人（作為家庭層次之社會文化整合），120~142

西阿沙巴斯坎人，174,208,210~212

西班牙人的征服（對印加文化的影響），72
 西班牙的傳統（在波多黎各），251~252, 265
 西普布羅族，181
 村落類型的，192~195
 母系氏族，202~203
 成年禮（父系隊羣中的），167
 合作（作為一整合的因素），99, 128
 安那沙里文化，99, 100, 114
 安達曼的社會結構，175~176
 交表婚，163
 休松尼族，參看大盆地的休松尼人
 休松尼人：
 大盆地的，9, 31, 65, 119
 西南的，100
 南加州的，145~168，尤其是158~160
 米臥克印第安人，188
 米德，29
 朱馬虛印第安人（的氏族），190
 全國性文化：
 與上層階級的關係，83~87, 88
 作決定的選樣技術，92
 全國性文化模式：
 全國性文化模式的意涵，56~57, 77~78, 84
 與社區文化，80~83
 與全國性文化成就，84
 全國性特質：
 全國性特質的意涵，59, 89~92
 構成要素，87~92
 全國性模式，參看全國性文化模式，國民性，全國性特質
 艾略—史密斯，217

艾米拉，111
 交通（水利灌溉中心的），240
 收養（混合隊羣中的），177
 守護神（休松尼印第安人的），134

七劃

男子會社（父系隊羣中的），166
 何令黑，40
 何合坎文化，99, 100, 113
 何雷，41~42
 形式—功能（的概念），8, 108, 221
 形成期文化：
 水利灌溉中心的，110, 113, 222, 225~226, 228~231, 239, 240~241
 伯奇—史密斯，174
 伯德，29
 貝茲，40
 技術：
 與文化變遷，46
 與環境，49
 與合作，49~50
 希曼（的父系隊羣），168~154，尤其154
 克萊因伯，59
 克羅孔，27, 54, 96, 106
 克羅伯，17, 18, 26, 30, 97, 99, 106, 183, 250
 社區層次文化（水利灌溉中心的），239
 社會文化的分節：
 特性，79~80
 地波多黎各的，80~83
 社會文化整合的層次：

概念, 8~6
 複雜社會之內在層次, 77
 世系羣作為一個層次, 179~182
 社會生態學, 7, 37
 社會階級:
 在水利灌溉文明中的, 230~232, 245
 在波多黎各的, 251, 256, 258, 260, 262
 沃福, 251
 車輪 (在新世界與舊世界), 241

八劃

花卡別大文化, 103
 杭丁頓, 42
 孟他奈印第安人, 170, 177
 孟都如枯印第安人 (的涵化), 142
 波多黎各之咖啡農場文化, 257~259
 波多黎各之甘蔗農場:
 (之) 文化, 259~263
 公司經營的農場, 260~261
 政府、部份利潤農場, 261~263
 制度性行爲 (之意義), 78
 芮伯朗, 156, 176, 177, 214, 217
 阿沙巴斯坎印第安人 (混合狩獵隊羣的), 169~178, 參看西阿沙巴斯坎人
 阿爾共金印第安人 (狩獵隊羣的), 169
 近東 (的文化), 20
 松果 (文化的重要性), 122, 127
 冶金術 (水利灌溉文明的), 240
 果耶, 29
 宗教:

大盆地休松尼人的, 134~135
 與文化因果律, 166~167
 波多黎各的, 256, 259, 262, 262~263

林頓, 23
 兒童養育 (與國民性), 90~91
 青銅器 (在文化發展中的角色), 239

九劃

苦培諾印第安人, 160
 突現的演化, 62
 突匹蘭巴印第安人, 28
 俗民文化:
 相關於全國性文化, 84
 水利灌溉中心的, 239, 243
 參看俗民社會
 俗民社會 (作為一個整合的層次), 63
 貞尼思, 170, 172, 174
 哈靈頓, 90
 哈瓦蘇派印第安人, 187~188
 紀佛, 183, 185, 191
 紀德, 27, 201
 狩獵隊羣:
 開利爾印第安人中的, 47
 參見父系隊羣, 混合隊羣, 掠奪性隊羣
 耶魯大學的人類關係檔案, 96
 祖尼印第安人, 201
 飛克斯, 202
 會長, 參看領袖權
 柯頓, 201
 柯其思文化, 100
 垂直環節, 79
 美索不達米亞 (的水利灌溉文明)

， 20, 222~250
 美洲土著文明（的分類問題）， 96
 柴爾德， 7, 16, 21~23, 31, 109, 214, 216, 222
 侯威林地文化， 102
 南美洲（的文化分類）， 112
 南派烏提印第安人，參看大盆地休松尼人
 相對論，參看文化相對論
 軍國主義（水利灌溉中心的）， 242，參看戰爭
 帝國與征服期（的文化）：
 水利灌溉中心的， 222, 225, 226, 235~237, 243, 參看循環征服
 柏萊德烏， 110, 223
 奎奎科文化， 103
 政治態度（在波多黎各的）， 256, 261, 262

十劃

馬：
 對大盆地休松尼文化的影響， 132
 對鐵輝則族的影響， 157~158
 參看掠奪性隊羣
 馬丁與律納多， 99~100
 馬凌諾斯基， 214, 217
 馬雅印第安人（的文化發展）， 213~250
 馬提金村落（在西普布羅地區）， 194~195
 寇帕斯， 148, 185
 班乃特與伯德， 29
 班諾克河， 133
 韋士勒， 29, 30, 96, 97
 韋利， 110
 韋格利， 142

韋霍高， 30, 217, 244
 核心，參看文化核心
 埃及（作為一水利文明）， 20, 222~250
 納且資族， 114
 庫伯， 97, 101
 庫克， 232, 242
 翁那印第安人（父系隊羣的）， 146~168, 尤其157
 剛果矮黑人（父系隊羣的）， 146~168, 尤其152~3
 泰勒， 7
 家庭（作為一個整合的層次）， 65~66
 家庭狩獵場，參看狩獵場
 家庭類型：
 大盆地休松尼人的， 137~140
 波多黎各的， 255, 258, 261, 264
 參看世系羣
 財產制：
 父系隊羣中的， 162
 水利灌溉國家的， 245
 波多黎各的， 255~260
 哥登， 201
 夏培羅， 151
 畜養的動物（在水利灌溉中心）， 241

十一劃

梅因， 20
 涵化：
 有關整合層次之問題， 68~74
 關於西休松尼人， 68~71
 關於印加， 70~73
 關於環加勒比海人， 72~74
 國民性：

意涵, 60~62
 與整合層次的關係, 75
 國家:
 作為一整合層次, 66~67
 在水利灌溉中心的發展, 240~246
 國家形成期, 參看形成期
 都市化:
 在水利灌溉國家, 244~245
 在波多黎各, 251
 都市生態學, 40
 密西西比文化模式, 103, 113
 密克梅印第安人, 171
 羚羊薩滿 (在休松尼印第安人中的), 130
 莫里斯, 173~174
 莫達克, 29, 97, 111
 莫哥倫一民必文化, 100
 混合隊羣: 9, 149
 父系隊羣中的, 178
 開利爾印第安人, 9, 172, 207~212
 逐兔 (大盆地休松尼人的), 127, 129~130
 麥肯方法 (考古學分類之), 29
 麥肯尼盆地阿沙巴斯坎人 (狩獵隊羣的), 177
 敏茲, 251
 敏德列夫, 184
 婚姻 (大盆地休松尼人中的), 139
 規律性, 參看跨文化的規律性
 曼恩, 176
 曼能, 251
 區域繁榮期, 參看繁榮期
 部落 (的意涵), 54
 部落文化 (的意涵), 54~55
 部羣, 參看父系隊羣
 麻斯特, 158

掠奪性隊羣:
 阿帕契族與別奧切族的, 142
 作為文化類型, 142
 休松尼人的, 132~133
 組織層次與類型, 17

十二劃

賀皮印第安人, 201
 賀斯科章, 30
 普同模式, 96
 普同解釋, 10
 普同演化, 6, 19, 94
 普同範疇, 96~97
 超有機 (的概念), 11, 219
 進步 (與文化研究相關之概念), 16~18
 菲律賓矮黑人, 146~168, 尤其154~156
 階級 (之文化的定義), 80, 參看上層階級, 社會階級
 湯普森, 111
 黑暗時代 (的文化意義), 247
 單線演化, 6, 19, 94
 欽鮮印第安人, 210
 循環征服:
 作為一個文化期, 111~114
 在水利灌溉文明時期的, 234~237
 集體的羚羊狩獵 (大盆地休松尼印第安人的), 130~131
 集體狩獵 (大盆地休松尼印第安人的), 128~131
 黎考克, 170

十三劃

奧卜萊特, 224, 241
 奧斯古, 173~174
 跨文化的規律性:
 定義, 105
 一般本質, 7, 8
 作為文化法則, 214~221
 跨文化類型, 109, 113
 定義, 104
 啟發性價值, 110
 誇富宴, 209~211
 塞卡尼印第安人, 171, 210
 福特, 98
 雷菲德, 30, 64, 217, 219
 雷塞, 27
 圓圈舞 (休松尼印第安人的), 134
 矮黑人, 參看剛果矮黑人, 菲律賓矮黑人, 希曼
 矮松, 參看松果
 塔斯馬尼亞人 (中的父系隊羣), 156~157
 愛斯基摩, 31
 葛雷德溫, 217
 煙草農人 (在波多黎各的), 254
 遊德印第安人, 120, 參看大盆地休松尼人
 傳播:
 作為文化過程, 16~17
 水利灌溉中心的, 248~250
 傳播與演化 (柴爾德的論點), 22
 鐵器時代, 245~246, 247
 經濟作物 (對波多黎各農業之影響), 255~259

十四劃

碳十四斷年, 247
 演化:

生物的與文化的, 15
 發散式的, 16
 平行的, 16
 輻合式的, 16
 文化的, 18~19
 又參看單線演化, 普同演化
 熊舞 (遊德印第安人的), 134
 聚落型態 (西普布羅地區的), 193~195
 賓漢, 149
 領袖權:
 父系隊羣中的, 150
 大盆地休松尼人中的, 128~132, 135, 137
 混合隊羣的, 173
 種性階級 (印加文化中的), 234~235

十五劃

魯西諾印第安人, 158
 價值 (在波多黎各的), 256, 260~262
 熱帶森林文化 (南美洲的), 103
 摩根, 7, 20, 21, 26
 摩雷, 224, 229
 墨菲, 142
 廟塚文化, 102

十六劃

潘乃德, 29, 55, 70, 97
 歐文山谷派烏提族 (的隊羣領域), 127
 歐普勒 (主題的概念), 30
 歐爾森, 183, 184
 歷史分殊論, 5

獨立變數（父系隊羣文化中的），
164~167
 輻合式演化，219
 融合與征服，參看循環征服，帝國
與征服
 鮑亞士，27
 戰爭：
 作為西普布羅地區的一個整合因
 素，200
 作為水利灌溉文明發展之要素，
 234~237,247
 大盆地休松尼族中的，132
 澳洲土著（父系隊羣的），146~
168，尤其156
 諾索普，95
 諾登斯鳩，101
 編籃：
 文化，100
 村落類型，192~193
 親屬關係（大盆地休松尼人中的），
137~140

十七劃

環加勒比海文化（在征服後的變遷），
73~74
 環境決定論，42~45
 環境與文化：
 懷特的論點，20
 柴爾德的論點，22~23
 在文化生態學，42~43
 又參看生態學，文化生態學
 謝貝達，152,154
 賓拉諾，156
 賽拉諾印第安人（中的父系隊羣），
158~160
 繁榮期（水利灌溉中心的），110，

113~222, 225~226, 231~235,
242~243

十八劃

雛形農業期，參看雛形農業期論
 雛形農業期論：
 （的）概念，112~113,116
 水利灌溉中心的，227,238~239
 ,240
 獵場：
 北美印第安人的，142,170~172
 ,173
 開利爾印第安人的，212
 薩滿（休松尼人的），134
 優曼語族部落（的氏族與村落），
181
 雙重性別標準，88

十九劃

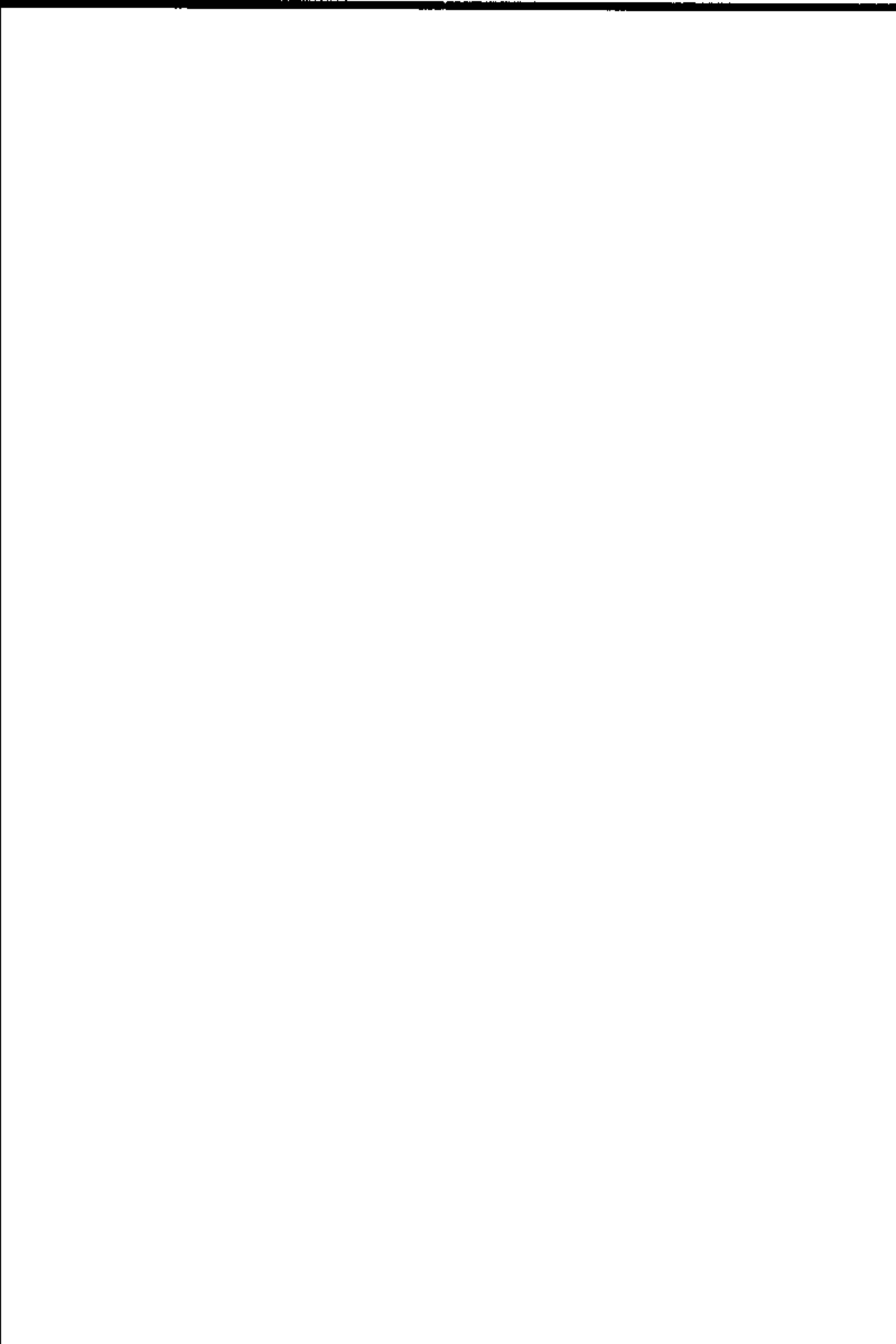
羅伯特，193
 羅斯，157
 羅索普，73
 羅維，25~26,184,187,189
 類型，參看文化類型
 懷特，7,16,21,23,27,31,215,220
 懷蘭特，224,229
 邊際文化（的概念），100~102

二十劃

蘭至，243

二十一劃

鐵龜諾印第安人，158~160
 鐵輝則印第安人，157~158



英中名詞對照表

- Acculturation, 涵化
Adoption, 收養
Albright, W. F., 奧卜萊特
Algonkian Indians, 阿爾共金印第安人
Anasazi culture, 安那沙里文化
Andamanese social structure, 安達曼的社會結構
Antelope shamans, 羚羊薩滿
Armillas, Pedro, 艾米拉
Athabaskan Indians, 阿沙巴斯坎印第安人
Australians, 澳洲土著
- Bannock, 班諾克河
Basket Makers (culture), 編籃 (文化)
Bates, Marston, 貝茲
Beals, R. L., 比爾
Bear dance, 熊舞
Benedict, Ruth, 潘乃德
Bennett, W. C. and J. Bird, 班乃特與伯德
Bingham, Harold C., 賓漢
Biological ecology, 生物生態學
Biological evolution, 生物演化
Bird, Junius, 伯德
Birket-Smith, K., 伯奇·史密斯
Blagden, C. O., 卜列登
Boas, Franz, 鮑亞士
Braidwood, Robert, 柏萊德烏
Bronze, 青銅器

- Bushmen, 布須曼人
- Caboclos, 卡伯克羅斯
- Cahuilla Indians, 卡輝拉印第安人
- Carbon 14 dates, 碳十四斷年
- Carrier Indians, 開利爾印第安人
- Cash crop, 經濟作物
- Caste, 種姓階級
- Categories of culture, 文化類別
- Chief, 酋長
- Child rearing, 兒童養育
- Childe, V. Gordon, 柴爾德
- China, 中國
- Chumash Indians, 朱馬盧印第安人
- Circle dance, 圓圈舞
- Circum-Caribbean culture, 環加勒比海文化
- Clans, 氏族
- Class, 階級
- Classical culture, 古典文化
- Cochise culture, 柯其思文化
- Coffee haciendas in Puerto Rico, 波多黎各之農場文化
- Collective hunting, 集體狩獵
- Colton, M. R. F. and H. S. Colton, 柯頓
- Communal antelope hunt, 集體的羚羊狩獵
- Community level culture, 社區層次文化
- Compadres, 共子關係 (或教父、母)
- Composite bands, 混合隊羣
- Congo Negritos, 剛果矮黑人
- Convergent evolution, 輻合式演化
- Cook, S. F., 庫克
- Coon, C., 孔恩
- Cooper, John M., 庫伯
- Co-operation, 合作
- Core, 核心
- Co-tradition, 共同傳統
- Cross-cousin marriage, 交表婚
- Cross-cultural regularities, 跨文化的規律性

- Cross-cultural type, 跨文化類型
 Cuicuiko culture, 奎奎科文化
 Cultural causality, 文化因果律
 Cultural complexity, 文化的複雜性
 Cultural development, 文化發展
 Cultural ecology, 文化生態學
 Cultural evolution, 文化演化
 Cultural-historical concepts, 文化的-歷史的概念
 Cultural laws, 文化法則
 Cultural relativism, 文化相對論
 Cultural taxonomy, 文化分類
 Cultural uniformities, 文化的同一性
 Culture, 文化
 Cultural and personality, 文化與人格
 Culture area, 文化區
 Culture area type, 文化區類型
 Culture core, 文化核心
 Culture elements, 文化要素
 Culture type, 文化類型
 Culturology, 文化學
 Cuna-Cueva Indians, 庫那·奎發印第安人
 Cupeño Indians, 苦培諾印第安人
 Cyclical Conquests, 循環征服
- Daifuku, H., 代福古
 Dark Ages, 黑暗時代
 Davidson, D. S., 大衛森
 Demography, 人口
 Diegueño Indians, 鐵龜諾印第安人
 Diffusion, 傳播
 Diffusion and evolution, 傳播與演化
 Domesticated animals, 畜養之動物
 Double sexual standard, 雙重性別標準
- Ecology, 生態學
 Egypt, 埃及
 Element List Surveys of University of California, 加州大學要素表格調查

- Elliot-Smith, G., 艾略·史密斯
Emergent evolution, 突現的演化
Empire and Conquest, 帝國與征服
Environment and culture, 環境與文化
Environmental determinism, 環境決定論
Eskimo, 愛斯基摩
Evolution, 演化
Exogamy, 外婚制
- Family, 家庭
Family hunting territory, 家庭狩獵場
Family types, 家庭類型
Fewkes, J. Walter, 飛克斯
Florescent Era, 繁榮期
Folk culture, 俗民文化
Folk society, 俗民社會
Folsom culture, 弗散文化
Food-named groups, 以食物命名之團體
Ford, James, 福特
Forde, C. Daryell, 弗德
Form-function, 形式-功能
Formative culture, 形成期文化
Fur trade, 皮貨交易
Fusion and Conquest, 融合與征服
- Gifford, E. W., 紀佛
Gladwin, Harold, 葛雷德溫
Gorer, G., 果耶
Gorillas, 大猩猩
Great Basin, 大盆地
Great Basin Shoshoneans, 大盆地休松尼人
Greater Southwest, 大西南
Guardian spirit, 守護神
Gusinde, M., 古辛
- Harrington, J. P., 哈靈頓
Havasupai Indians, 哈瓦蘇派印第安人

- Hawley, A. H., 何雷
 Herskovits, Melville, 賀斯科韋
 Hispanic heritage, 西班牙的傳統
 Historical particularism, 歷史分殊論
 Hollingshead, A. B., 何令黑
 Hopewell-Woodland culture, 侯威林地文化
 Hopi Indians, 賀皮印第安人
 Hordes, 部羣
 Horizontal cleavages, 水平環節
 Horse, 馬
 Huaca Prieta culture, 花卡別大文化
 Human ecology, 人文生態學
 Human Relations Area File of Yale University, 耶魯大學的人類關係檔案
 Hunting bands, 狩獵隊羣
 Huntington, Elsworth, 杭丁頓
- Inca, 印加
 Incipient agriculturalists, 雛形農業期論
 Incipient Farmers, 雛形農業期
 Independent variables, 獨立變數
 Industrialization, 工業化
 Institutional behavior, 制度性行爲
 Iron Age, 鐵器時代
- Jenness, Diamond, 貞尼思
- Kidder, A. V., 紀德
 Kinship relations, 親屬關係
 Klineberg, Otto, 克萊因伯
 Kluckhohn, Clyde, 克羅孔
 Koppers, Wilhelm, 寇帕斯
 Kroeber, A. L., 克羅伯
- Land tenurd, 土地所有權
 Leacock, E., 黎考克
 Leadership, 領袖權
 Lesser, Alexander, 雷塞

- Levels of socio-cultural integration, 社會文化整合層次
Lineage, 世系羣
Linton, Ralph, 林頓
Localized clans, 地域化氏族
Localized lineage, 地域化世系羣
Lothrop, Samuel K., 羅索普
Lowie, R. H., 羅維
Luiseño Indians, 魯西諾印第安人
- Mackenzie Basin Athabaskans, 麥肯尼盆地阿沙巴斯坎人
Maine, Henry, 梅因
Malinowski, B., 馬凌諾斯基
Man, H. R., 曼恩
Manners, Robert A., 曼能
Marginal culture, 邊際文化
Marriage, 婚姻
Martin, Paul and J. B. Rinaldo 馬丁與律納多
Mass media of communications, 大眾傳播媒介
Maya Indians, 馬雅印第安人
McKern method of archaeological classification, (考古學分類之) 麥肯
方法
Mead, M., 米德
Mediterranean area, 地中海地區
Men's tribal societies, 男子會社
Meso-America, 中美洲
Mesopotamia, 美索不達米亞
Metallurgy, 冶金術
Micmac Indians, 密克梅印第安人
Militarism, 軍國主義
Mindeleff, 敏德列夫
Mintz, Sidney, 敏茲
Mississippi culture pattern, 密西西比文化模式
Miwok Indians, 米臥克印第安人
Mogollon-Mimbres culture, 莫哥倫-民必文化
Moieties, 半偶族
Montagnais Indians, 孟他奈印第安人
Morgan, L. H., 摩根

- Morice, A. G., 莫里斯
Morley, S., 摩雷
Multikin villages, 馬提金村落
Mundurucú Indians, 孟都如枯印第安人
Murdock, George P., 莫達克
Murphy, Robert, 墨菲
Musters, George C., 麻斯特
- Natchez, 納且資族
National character, 國民性
National characteristic, 全國性特質
National culture, 全國性文化
National culture patterns, 全國性文化模式
National patterns, 全國性模式
Native American civilizations, 美洲土著文明
Near East, 近東
Negritos, 矮黑人
Nordenskiöld, Erland, 諾登斯鳩
Northern Algonkians, 北阿爾共金人
Northern Paiute Indians, 北派烏提印第安人
Northern Peru, 北秘魯
Northrop, L. S. C., 諾索魯
Northwest Coast culture, 西北海岸文化
- Ona Indians, 翁那印第安人
Olson, R. L., 歐爾森
Opler, Morris, 歐普勒
Organizational levels and types, 組織層次與類型
Osgood, Cornelius, 奧斯古
Owens Valley Paiute, 歐文山谷派烏提族
- Parallels, 平行演化
Patagonians, 巴塔哥尼亞
Patrilineal band, 父系隊羣
Patterns of culture, 文化模式
Personality and culture, 人格與文化
Philippine Negritos, 菲律賓矮黑人

- Pine nuts, 松果
Piñons, 矮松
Political attitudes, 政治態度
Potlatch, 誇富宴
Predatory bands, 掠奪性隊羣
Progress, 進步
Property, 財產制
Psychological regularities, 心理的規律性
Puberty rites, 成年禮
- Qualitative analysis of culture, 文化之定性分析
Qualitative aspects of culture, 文化之質的面向
- Rabbit drive, 逐兔
Radcliffe-Brown, A. R., 芮伯朗
Rands, Robert, 蘭至
Redfield, Robert, 雷菲德
Regional Florescent states, 區域繁榮期
Regularities, 規律性
Relativism, 相對論
Religion, 宗教
Roberts, Frank H. H., Jr., 羅伯特
Roth, H. L., 羅斯
- Schapera, I., 夏培羅
Schebesta, P., 謝貝達
Scheele, Raymond, 史爾
Schmidt, P. W., 史密持
Sekanni Indians, 塞卡尼印第安人
Semang, 希曼
Serrano, Antonio, 塞拉諾
Serrano Indians, 塞拉諾印第安人
Settlement pattern, 聚落型態
Shamans, 薩滿
Shoshoneans, 休松尼人
Shoshoni, 休松尼族
Skeat, W. W., 史基

- Slavery, 奴隸 (制度)
Small farmers, 小農
Social classes, 社會階級
Social Ecology, 社會生態學
Sociocultural segments, 社會文化的分節
South America, 南美洲
Southern Paiute Indians, 南派烏提印第安人
Spanish Conquest: effect on Inca culture, 西班牙人的征服對印加的影響
Speck, Frank, 史培克
Spier, Leslie, 史皮爾
State, 國家
State Formative, 國家形成期
Stout, David, 史導持
Strong, William Duncan, 史持龍
Subculture, 次文化
Sugar plantations in Puerto Rico, 波多黎各之甘蔗農場
Superorganic, 超有機的
- Tasmanians, 塔斯馬尼亞人
Taxonomy, 分類體系
Technology, 技術
Tehuelche Indians, 鐵輝則印第安人
Temple Mound culture, 廟塚文化
Thompson, J. Eric, 湯普森
Tobacco farmers, 煙草農人
Transportation, 交通
Trapping territories, 獵場
Tribal culture, 部落文化
Tribe, 部落
Tropical Forest culture, 熱帶森林文化
Tsimshian Indians, 鐵鮮印第安人
Tupinamba Indians, 突匹蘭巴印第安人
Tylor, E. B., 泰勒
Types, 類型
- Uniformities, 同一性
Unilinear evolution, 單線演化

- Universal categories, 普同範疇
Universal evolution, 普同演化
Universal explanations, 普同的解釋
Universal pattern, 普同模式
Upper class, 上層階級
Urban ecology, 都市生態學
Urbanization, 都市化
Ute Indians, 遊德印第安人
- Vaillant, G., 懷蘭持
Values, 價值
Vanoverbergh, M., 瓦諾弗伯
Vertical cleavages, 垂直環節
- Wagley, C., 韋格利
Warfare, 戰爭
Western Athabaskans, 西阿沙巴斯坎人
Western Pueblo, 西普布羅族
Western Shoshoni Indians, 西休松尼印第安族
Wheel, 車輪
White, Leslie, 懷持
Willey, Gordon, 韋利
Wissler, Clark, 韋士勒
Wittfogel, Karl, 韋霍高
Wolf, Eric, 沃福
Writing, 文字
- Yuman-speaking tribes, 優曼語族部落
- Zuckerman, S., 扎克曼
Zuñi Indians, 祖尼印第安人

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 文化变迁的理论

作者 =

页数 = 3 0 4

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
前言
目录
正文