

雲五社會科學大辭典

第十冊

人 類 學

名譽總編輯 王雲五

編輯委員會召集人 楊亮功 陳雪屏 羅志淵

各科主編 龍冠海 張果爲 羅志淵 張鼎彝

施建生 何孝元 張鑑 楊亮功

陳雪屏 芮逸夫 沙學浚 方豪

出版委員會主任委員 劉 劉 劉 劉 劉 劉 劉 劉 劉 劉
出版者 商務印書館

中華民國十六年四月

雲五社會科學大辭典

第十冊

人類學

名譽總編纂 王雲五

編輯委員召集人 楊亮功 陳雪屏 羅志淵

本冊主編 芮逸夫

本冊編輯委員 石璋如 宋文薰 杜而末 李亦園

何聯奎 芮逸夫 高去尋 唐美君

凌純聲 陳奇祿 楊希枚 管東貴

劉斌雄 衛惠林 謝劍

出版委員會主任委員 劉季洪

出版者 臺灣商務印書館

中華民國十六年九月

中華民國六十年九月初版
中華民國六十四年六月四版

雲五社會科學大辭典（全十二冊）

第十冊
人類學

本冊定價新台幣肆佰伍拾元正

名譽總編纂 王雲五

編輯委員會召集人 楊亮功 陳雪屏 羅志淵

本冊主編 芮逸夫

出版委員會主任委員 劉季洪

出版者 臺灣商務印書館股份有限公司

印刷及發行所 臺北市重慶南路一段卅七號
臺灣商務印書館股份有限公司

登記證：內版臺業字第〇一三號

版權所有
翻印必究

人 稿 撰 冊 本

(序爲畫筆名姓以)

未 而 杜	薰 文 宋	如 璋 石	新 邦 丁
夫 逸 芮	奎 聯 何	瑞 廷 何	園 亦 李
聲 純 凌	君 美 唐	雲 秀 桑	尋 去 高
山 文 黃	健 喬	民 澤 許	祿 奇 陳
林 惠 衛	雄 斌 劉	貴 東 管	枚 希 楊
		劍	謝

雲五社會科學大辭典

第十冊 人類學

序 言

雲五社會科學大辭典出版委員會邀約本人爲人類學部門主編，我想到人類學範圍的廣泛，選詞定義的困難，以及責任的重大，不獨因爲學殖淺薄，深恐不能勝任；且因我的本職必需兼顧教學與研究工作，實無餘暇及此。但在辭不獲已的情勢下，終於勉予承諾，遂不得不甦勉從事。因即商請謝劍先生爲祕書，協力進行。先後和國立臺灣大學考古人類學系衛惠林、何聯奎、杜而未、陳奇祿、宋文薰、唐美君六位先生，中央研究院民族學研究所凌純聲、李亦園、劉斌雄三位先生，歷史語言研究所石璋如、高去尋、楊希枚、管東貴四位先生商討，並請擔任編輯委員。荷蒙各位先生允予幫忙，但因各有專題研究計劃，不能勻出較多時間，分別擔任體質人類學、文化人類學、社會人類學、經濟人類學、政治人類學、宗教人類學（或原始宗教），心理人類學（或文化與人格）、結構人類學、應用人類學、以及民族學、民俗學、考古學（或史前史）、語言學諸分科的選詞與撰稿工作。旋經決定：人類學辭典既被列入社會科學辭典中的一部，則所選詞彙當以社會人類學、文化人類學或民族學爲主，其屬於生物科學的體質人類學及屬於人文科學的考古學與語言學，當以少數重要名詞爲限。

計劃既定，遂參考 Charles Winick 的人類學辭典 (Dictionary of Anthropology, 1956)、Ake Hultkrantz 的民族學普通概念 (General Ethnological Concepts, 1960)、Julius Gould 與 W.L. Kolb 合編的社會科學辭典 (A Dictionary of the Social Sciences, 1964)、D.L. Sills 主編的國際社會科學百科全書 (International Encyclopedia of the Social Sciences, 1968)，以及英、美通行的導論性的人類學專著中所附詞彙，選取千餘詞（以英文爲主，兼採在英文中已習用的德、法文名詞，例如，德文的“Kulturkreise”等，法文的“rites de passage”等），每詞註明若干不同的譯名，以備選擇。同時商請管東貴先生將 Hultkrantz 的民族學普通概念四百餘條，謝劍先生將 Gould 與 Kolb 二氏的社會科學辭典中有關人類學的名詞約二百條，及從導論性人類學專著所附詞彙中的名詞釋文約四百條，

分別譯成漢文（過長或較繁複的則節譯）。前後歷時年餘，而成人類學辭典擬收名詞漢譯參考表一冊，及譯稿約五十五萬字。遂於五十九年二月十一日敦請各位編輯委員（陳奇祿、楊希枚兩位出國，衛惠林、宋文薰兩位去田野工作，缺席）與撰稿諸先生及擔任抄校及編製索引的劉湘南小姐聚餐，我便提出上述參考表分請增刪及指正，並請各就興趣圈定撰稿條目。當場承凌純聲委員提出英文“evolution”一詞（在表中原註「演化」和「進化」兩種漢譯）的漢譯問題，經熱烈討論後，表決結果：採用「進化」一詞。其餘諸詞則由各位在表中表示高見並圈定撰稿條目，俟送還後，由劉湘南小姐統計，以較多數決定採用的譯名，並按圈定條目，將譯稿分送各位委員及撰稿諸先生作參考。其未經圈定的諸條目，則由本人與擔任譯稿的管東貴、謝劍兩先生參據譯稿，負責撰擬。如是又歷年餘，深感各位委員及撰稿諸先生的合作，本辭典終告完成。

由人類學在我們中國發展的情況或進度來說，現在實尚未達到編纂辭典的時期，本人微薄的能力也不够擔任此項艱鉅的創編工作。因為蘊藏在中國文獻中的豐富資料，如中央研究院蔡故院長元培先生早在民國十五年發表的說民族學一文（原載一般雜誌，今收入中國民族學會編行的蔡元培民族學論著第一篇）所指出的山海經、史記匈奴傳、西南夷傳等（其餘諸史也都有此類列傳）、唐樊綽蠻書、宋趙汝適諸蕃志、元周達觀真臘風土記、明鄭露赤雅（清代以來此類著述尤多）等等；本人並以爲在中國古籍中，特別是三禮中，涉及文化人類學及社會人類學的資料，以及各省方志中所記的民族志資料，也都很豐富。惟多未經用人類學的方法去研究，所有名詞尚多不易作科學的界說，本辭典因亦未能兼收，這是本辭典很大的缺點。即以參據西方的名詞而論，Winick 的人類學辭典所收達萬詞之多，而本辭典所收不及其什一，缺失之多，可想而知；錯誤之處，更屬難免。雖因篇幅、時間、人力、財力所限，然本人忝任主編，殊不能辭其歉咎。所冀海內外高明，不吝賜正，俾可在再版時修正爲幸！

再者，在本辭典編纂期間，本人因病，曾遵醫囑靜養，輟業近年，致誤出版限期。在此敬向商務印書館及預約雲五社會科學大辭典諸先生表示歉意。又在因病靜養期間，有勞謝劍先生代爲整理全稿，劉湘南小姐始終擔任抄校及編製索引工作，也在此表示謝忱。

雲五社會科學大辭典 (第十冊)

人類學

一元發生論 (Monogenesis; Monogenism)

「一元發生論」是生物學家主張一切生物係由單一的細胞發展而來的理論。在人類學上則指世界各人種是由一對夫妻遺傳而來的理論。

由於基督教的擴張，「一切世人都是亞當 (Adam) 夏娃 (Eve) 的子孫」的人類一元發生論成爲了一般人的信念。十七世紀的一位神學家，英國劍橋大學的副校長，Lightfoot 博士研究上帝造人的日期獲致的結論，認爲三位一體的神造成人的時日是在耶穌紀元前四千零零四年十月二十三日上午九時 (引見 E. Clodd (1840-1930), *Pioneers of Evolution from Thales to Huxley*,

轉引 A. D. White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1876)。人類解剖學家 Peter Camper (1722-1789) 也說：「凡是注意到現在分佈在世界各地全部人類種族而不懷着偏見假設者，沒有人會懷疑人是由上帝在造成世界很久，經歷無數變遷以後，一手造成的「一對夫妻遺傳下來的」(引見 J. S. Slotkin, *Readings in Early Anthropology*, Chicago, 1965, p. 198)。此外，著名的人類學家如 Carl Linnaeus (1707-1778, 著有 *Systema Naturae*, 1735, 10th ed., 1758) / Count de Buffon (1707-1788 著有 *Histoire Naturelle générale et particulière des animaux*, 1749) / J. F. Blumenbach (1752-1840, 著有 *De generis humani varietate nativa* 等書) / J. C. Prichard (1786-1848, 著有 *De Generis humani varietate*, 1808 等書) / William Lawrence (1783-1867, 著有 *Lectures on Comparative Anatomy, Physiology, Zoology, and the Natural History of Man*, 1816-18)，也都是「一元發生論者」，以爲所有人類都是由一對夫妻遺傳而來的。但 Lawrence 雖然主張一元發生論，他卻覺得從

歷史上看，很早就有許多不同的人種，那是一元發生論所不能解釋的。所以他承認現代世界人類的許多種族上的差異自古已然。他以爲那樣種族上的差異只有兩條原則可作解釋：其一是由父母的不同特徵偶然的產物，其二是由世代相傳的繁殖。A. C. Haddon 認爲他的理論可以說是進化論的前驅者 (*History of Anthropology*, Thacker's Library, 1934, p. 41)。關於其餘的一元發生論者的理論，詳見 Jan Comas 的體質人類學手冊 (*Manual of Physical Anthropology*, 1940, pp. 77-80)。

和一元發生論相反的理论有多元發生論 (Polygenesis or Polygenism, (請看該條)。在歐美各國出版於一八零零年至一八五九年之間的人類學書籍，差不多沒有不涉及一元和多元發生論的爭辯的。其實自從達爾文 (Charles R. Darwin, 1809-1882) 的物類原始 (*The Origin of Species*, 1859) 出版以後，一元發生論者和多元發生論者間的爭辯已可結束了。因爲從這一新理論來看，二者都是錯誤的。如果人類有一共同的祖先，決不是亞當，而是至今尚未找到的想像動物——失去的聯繫物 (the missing link)。今日人類學界大多數所承認的是：現生人類都屬於同一個類 (或譯作「種」，誤)，即 *Homo sapiens* (智人)，不論是白膚的類高加索種 (Caucasoids)、黃膚的類蒙古種 (Mongoloids)、黑膚的類尼格羅種 (Negroids)、或其他種族 (race)。(參照聯合國教育科學文化組織於一九五〇年七月十八日發表的關於種族的聲明——Statement on Race.) 然而一元發生論和多元發生論的爭辯，至今尚未終止。問題是在那同一個類中的各種人在人種發生史 (phylogeny) 上維持多久的相同及何時分裂爲各色人種。Ernest Hooton 認爲類高加索種和非類高加索種之分裂在一百萬年以前，而類布須種則自鮮新統 (Pliocene) 時代便分裂了，甚至早於大猩猩 (gorillas) 和黑猩猩的分裂時期

Carlton Coon 則以為主要的種型是在猿人 (australopithecine) 進化爲智人 (Homo sapiens) 期間，經歷平行演化而形成的 (The Origin of Races, New York, 1962)。這些說法都只是臆測而已。因爲化石的研究並不能告訴我們膚色、髮型、鼻型及眼褶等等體質特徵的 (Marvin Harris, 'The Rise of Anthropological Theory, New York, 1968, pp. 93-94')。(芮逸夫)

參看：「多元發生論 (Polygenesis or Polygenism)」條；「進化 (Evolution)」條；「進化論 (Evolutionism)」條。

一妻多夫婚制 (Polyandry)

「此一術語是指一女有二男以上之婚制。

二上如果一女之諸夫是兄弟，則此婚制可謂之爲「兄弟共妻的一妻多夫婚制」(adelphic or fraternal polyandry)。在此種婚姻形式中，子女算是長兄的後嗣，或者同是諸兄弟的後嗣。但如諸夫並非兄弟，則妻子與每一丈夫輪流同居，就有一項特殊的典禮用來建立子女與其社會之父 (social paternity) 的關係，如印度的托達族 (Todas) 中所行者是。其次，暫時租妻的風俗不算是一妻多夫婚制。

2 再婚 (secondary marriage) 曾經用來代表婚姻的一種形式，這種形式，根據 M.G. Smith 的界說是「一位妻子在其原夫有生之年的婚姻，而不是在離婚或原有婚姻無效之前或之後所發生的」。他對此種婚姻與一妻多夫婚制的區別是，「在一妻多夫婚制之中，此一婦女所參與的是多線同居和同時結婚，而在再婚的情況之下，她雖然同時是若干個婚姻中的惟一配偶，但她在任何一段時間之內僅能和一個人同居」(Secondary Marriage in Northern Nigeria, Africa, Vol. XXIII, 1953, pp. 312, 322)。因此，她再婚的丈夫和初婚的丈夫地位平等，亦爲法定丈夫而非情人。(謝劍、芮逸夫)

參看：「婚姻 (Marriage)」條；「多偶婚制 (Polygamy)」條。

一神論 (Monotheism)

「『一神論』是指信仰唯一的神，這唯一的神創造了宇宙，創造了宇宙間的一切。

二上在這類術語的界說中，此一概念常限於指較高級的一神教——如沃敦

(Zoroastrianism)、猶太教 (Judaism)、回教 (Islam)、及天主教或基督教，他們崇拜冥冥中的一位神，也就是宇宙唯一的主，和所有現存事物物之源。在這些有神論之中，沃敦的一神教很快就變成拜火教 (Mazdaism) 的二元論 (dualism)，把善惡兩種力量看成相反的神靈。自從公元前六世紀猶太人被放逐之後，猶太教被視爲一種真正的一神教，對以後的一神信仰具有強大的影響力。就以天主教或基督教來說，它的一神信仰即是建立在三位一體的天主 (Godhead) 上。

2 這一術語有時也用來包括一個部落或國家中特定的一神崇拜，例如早期希伯來人的耶和華，這位以色列的神被認爲是嫉妬的，祂禁止其人民崇拜鄰近諸國之神祇。總之，此種傾向或者可以更正確的描述爲一神崇拜 (monolatry)，而把至高權力歸之於萬神殿衆神之一的，有時則被稱之爲崇奉一神但不排斥衆神的宗教 (henotheism)。

3 在原始社會中，普遍承認的至高者就是上帝或部落主，經常都認爲居於天上，此種信仰被解釋爲最原始的一神論 (參看 W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster: Aschendorff, 1912-49, 9 Vols. trans. and abridged by H. J. Rose, The Origin and Growth of Religion, London: Methuen, 1931)。

此一觀點在 W. Koppers 的著作中曾加以精密的研究。原始宗教中「一神教趨勢」之人類學的討論，見於 P. Radin 的初民的哲學家觀 (Primitive Man as Philosopher, New York: Appleton, 1927)。他觀察到「明顯的一神論在原始民族中是很稀罕的，但可能也不是文獻所說的那樣稀奇」(同上引書 p. 371)。較後的修正觀念是把初民之人神的概念納入一神崇拜，或崇拜一神但也不排斥衆神的信仰中，因爲許多其他的神都獲得承認，說不是和最高主宰立於平等的地位。因此 E.F. Evans-Pritchard 指出在蘇丹的 Nuers，「認爲『靈』(spirit) 在思想和經驗的層次上不同於神 (god)」，前者是較小的神祇，一如後者之子女，最後 Evans-Pritchard 的結論是，「一方面說，Nuers 的宗教可被看作是一神論的，但在另一方面說，則是多神論的，在其他方面，它也可以被視爲是圖騰的 (totemistic) 或拜物論的 (fetichistic)」(Nuer Religion, Oxford: Clarendon Press, 1956, p. 316)

三雖然一神論基本上是信仰冥冥中唯一的神，但一神崇拜、或崇奉一神，

而不排斥衆神的信仰，仍可以包括在廣義的一神論範圍內。（黃逸夫）

四、在宗教史上的一神論，是指只信一神，只有一神，並且爲至上神，以爲此一神永生不死，極爲偉大，爲宇宙之創造者，主持一切，爲道德之標準，深知每人的善惡，施予賞罰。並且無所不能，無所不在，其意志是絕對的，譬如說：「天之所廢，誰能興之？」（左襄二十三年傳）「天命不易」（書大誥）「惟天爲大」（論語泰伯）。上述一神之屬性（attributes），若只憑一書記載，則往往不十分齊備；但此一神既是至上神，在歷代人之心目中，定有上述各種屬性無疑。

一神論所說的神是有人格的（personal），不是非人格的（not impersonal），這是從宗教史的觀點來說。若從哲學上看，泛神論也是一種一神論，以爲神與宇宙萬物在本體上只是一個，但實際上不稱爲一神論，只稱爲泛神論。「一神論」在普通用法上，與泛神論截然不同；一神論的至上神是超越物質的，被認爲是精神體，雖然描述方面離不開物質形色。

五、一神論以爲多神信仰（polytheism）是不對的，當然更否認「無神論」（atheism）。關於一神、多神，甚至於神的有無諸問題，學者當注意發生時間的先後。

孔德（A. Comte）以爲最早時期，只有實物崇拜（fetishism），後有多神教（polytheism），最後才有一神教（monotheism），這種說法的不對，可見下文。斯賓塞（H. Spencer）認爲祖先崇拜是一切宗教的起源。此論與原始文化的事實不符。E. B. Tylor 則以最早時期爲泛靈主義（animism），由之演爲多神教，然後又將許多神中的某一神提高，始有一神教。但泛靈主義代表的實際情景，並不是最古的，不是宗教之起源。J. C. Frazer 以巫術先於宗教，所以至上神後起，Frazer 以巫術爲不理智的，而宗教是理智的，不理智的當比理智的在先。

六、以實物、祖先、泛靈、崇拜及巫術信仰，在有宗教之先，在至上一神崇拜之先，都是受了直線式進化論的影響，但文化之發展不是直線的。經濟文化在最原始時代固然極可憐，但足夠驚人的，那時宗教文化實際上很簡單高貴，許多學者的研究都有如此的結果，對於此點，文化史派的研究更爲徹底。

W. Schmidt 氏已於一九一〇年研究了矮人文化，（以矮人文化爲最古文化，在舊石器時代以前）。他說：承認一位至上神是出於矮人的天性；能從宇

宙的存在，推出一位神來。（Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart, 1910, p. 249）。譬如，非洲 Gabon 地帶的矮人，所敬的一位至上神叫作 Kmvum（或 Mvum, Mvume, Mvuma），間或稱至上神爲 Bati（思想者）者，又有稱之爲 Manga（創造者）。他創造了人類，禽獸和草木。如果問：在有萬物之先有什麼？矮人即答說：沒有別的，只有一位 Kmvum 至上神。此神不會死亡，無所不知，無所不能。澳洲最原始部族爲 Kurnai 人，他們稱至上神爲 Mungan ngaua（意即我們的父親）。南美火地的 Yamana 人很原始，有一至上神名叫 Wat-aineuwa（最原始的長老），（杜而未，中國古代宗教研究，臺北市，民四十八年，頁 235-6, 239-241）。

學者都承認，北美最古的部族是加州中部的印第安人，Kroeber 氏以爲此地印第安人都以爲至上神創造了世界、人類，及一切制度；至上神是高貴之神。另有一神名叫 Coyote 者，往往與至上神爭衡，但終究不能比至上神。創造神的名稱不同，Yuki 人稱之爲 Going-alone, Wintum 人稱之爲 Existing-in-the-above, Maidu 人稱之爲 Earthmaker。（Kroeber, Types of Indian Culture, Publications of American Archaeology and Ethnology, IV, 1904-1905, p. 343）亞洲東北部有 Ainu 人者，以爲他們的至上神是一切生命的根源，創造了人類，鬼神及一切。據說這位高貴的神藉下等神與世人來往（J. Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore, London, 1901, p. 579）。

以上所舉之例，是人類學上最原始的民族，時代最古，但有明確的一神宗教，而此較進步的原始文化中所有的神靈則漸漸複雜起來。要之，時代越古，拜物、泛靈、巫術等成分越薄弱稀少。主張一神論宗教在晚期興起，是違反史實的，因時代越原始，則一神宗教越明確。沒有無神的原始民族，多神當在一神之後。中國古代宗教亦可爲一好例，天、帝在開始時只有一位，後來數目增多了，但六天和五帝尚不比一天一帝更明確（上引杜著，頁 236）。

最可注意者，上述的原始一神宗教，是指廣義的「一神論」；只要其他神靈屬至上神管，或是由至上神演變出來的，這種情形，便可以說有一神教——相對的一神教。（杜而未）

參看：「汎靈信仰與汎生信仰（Animism and Animatism）」條，「

多神信仰 (Polytheism) 一條。

人 (Man)

一、「人」在生物學的術語上是「人科」(family Hominidae)、「人屬」(genus Homo)中的一類(species)具有文化的動物，因此與其他各類動物有別。

一絕大多數的專家都認為這一術語和生物學中「智人」(Homo sapiens)相當。就當代的情形而言，這是一個合理而清楚的同義語。但研究靈長動物(primates)歷史的學者們，常常用「人」一詞來指所有屬於 Homo 這一屬的動物，甚至兼指 Hominid 一科所包括的其他各屬。因此，屬於人屬(genus Homo)的巧人(Homo habilis)、直立人(Homo erectus)中的爪哇人(Java man or Pithecanthropus erectus)、北京人(Peking man or Sinanthropus pekinensis)稱為「人」，屬於人科(family Hominidae)南猿屬(genus Australopithecus)的東非人(Zinjanthropus boisei)、非洲人(Africanus)也稱為「人」(參看 Bernard Carnell, "Quantitative Taxonomy and Human Evolution", Classification and Human Evolution, ed., Sherwood Washburn, New York, 1963)。

2 迄今為止，在對動物的描述方面還沒有達成較大的精確性，原因是細微的不同之處，往往顯得更加複雜，在分類時常涉及各種不同意見的爭論，儘管通常只是程度之爭。在人與非人之靈長目(order Primates)的區別上，重點往往置於腦的大小和複雜性方面，尤其是複雜性，有時更甚於腦量的大小。雖然有人很機智的把「人」界說為一種「沒有羽毛但有兩腿」(featherless and biped)的動物，這不僅是說得聰明，而且在理論上也很有力。其次，人是直立動物的說法也被普遍接受，作為一個重要的標準。但要從破碎並且已變成化石的顱骨去解釋腦的複雜性卻是很困難的，要把它和內在的屬性連合起來說更是困難，因此限制了單純人體解剖方法的使用。許多分類上重要的生理現象，諸如同類(species)動物之間的交配、人類嬰兒的強烈依賴性、及人類非週期性的性慾等等，都只是間接地和化石記錄的解釋有關。體質人類學家 E. A. Hooton 對人類的生理特徵曾經作了一種强有力的說明，他認為「人在生理上所以異於類人猿(Anthropoid apes)及較低級的靈長目動物，是因為他具

有絕對較大的腦；及其可支撐而不能握持的腳和非對生的大腳趾；縮小而較不凸出的下脣；頰之顯著發展而不凸出和上下緊相接合的犬齒；脊梁略呈彎曲且具有盆狀和微傾的骨盤以支持及平衡直立時的身體；適應站立的粗大而延長的下肢；較短而靈活的上肢，具有寬闊的手掌與完全對生而短的大拇指；高隆的鼻及顯著的鼻尖和鼻翼；完全沒有觸鬚，且除頭部等處之外，遍體毛髮稀少；豐滿而翻起的嘴唇」("Man", in E. R. A. Seligman, ed., The Encyclopedia of the Social Sciences, New York, The Macmillan Co., 1933, Vol. 10, p. 71)。

二、研究人的人類學專家有責任把他們研究的目的下一定義，他們所探求的定義都是著重於一個特定人體之行為與實質之影響和相關性上；包括致力於依據人所創造的文化和文化所創造的人的看法，對「人」這一名詞加以界說。在許多方面，人類的遺傳，似乎對形成人類生活以適應不同的自然環境，提供了較大的可塑性，或者說是在這類自然環境的極限之內，許可人類的生活方式自行選擇，或者是經由內在的心理所決定(T. Dobzhansky, "The Concept of Heredity as It Applies to Man", Columbia University Forum, Vol. 1, 1957, pp. 24-27)。因此，在這些定義中的細微元素——諸如人類具有語言、用火、使用工具、有家族制度及亂倫禁忌、運用微驗知識、有神話、儀禮、及宗教等，使大家同意這些都是附屬於下述的一般定義，那就是人是「一種」或者說是「唯一的一種」具有文化的動物。這一定義無論在一般性或特殊性上都未能解決分類上的困難。更新統(Pleistocene)時代的人類文化史，至少像現在的體質和文化之間的相關性一樣，仍然是複雜不明的。作為人類之獨特屬性的「自我訓養」(self-domestication)，把此種曖昧不明引到了重要的一面，問題是：人究竟是「因」還是「果」？人究竟是文化的創造者呢？還是文化的創造物？這是一個由心理分析派的心理學所提出的棘手問題。總之，人類是由環境所決定、抑或人類可以擺脫環境的決定，這也許是一個涉及人類玄學(meta-anthropology)的問題而非人的微驗科學問題了。

三、然而，人類文化的定義卻能解釋上述人類的某些內隱屬性了。
1 為了尋求文化之普遍性，或一個特殊人類社會之功能上的先決條件，不能不涉及那些有關及有助於定義的問題。

2 雖然一度曾為人文學家及神學家的界說工具的「靈魂」(soul)，已不

再是社會科學家的憑藉，而「心靈」(mind)也被貶低到一種類似「靈魂」的不可究詰的地位，而現代心理學家仍隱然在繼續和人性及心理學問題苦鬥。晚近的研究工作趨向於再一次的集中於文化現象之象徵性質，以及人類意識之自覺的相關性質等問題上；它也提供了重新下定義的可能性，強調分類學 (taxonomy)——模式 (pattern) 、結構 (structure) 、與形貌 (configuration)——來和非文化的有機性所具有的伸縮性和不確定性作對照 (M. S. Edmonson, "Man", J. Gould and W. L. Kolb, eds., A Dictionary of the Social Sciences, 1964, pp. 400-402)。(謝劍、芮逸夫)

參看：「文化 (Culture)」條。

人工石 (Teleolith)

「人工石」一詞，是指有意打成定形的石塊。考古學家在研究史前文化的石器時，有時必須辨明何者是人工有意打製而成，何者是由自然力造成，以免引起混淆 (C. Winick, Dictionary of Anthropology, New York, 1950, p. 529)。(謝劍)

人工製品 (Artifact)

「人工製品」這個名詞使用於文化人類學，特別是考古學，用以指經過加工而形成的物品。一塊礮卵石，沒有經過人工的修整，雖然圓滑均勻，不能稱為「人工製品」。舊石器時代初期的石器，其加工部分很少，而且其形態亦未標準化，要分辨其是否經過加工，有時相當困難。考古學家曾將這種形態尚未固定的石器稱為礮石器 (Eoliths)，但是礮石器時代是否存在，尚多爭論。

人工製品可大可小，城牆、屋宇、汽車、輪胎也都是人工製品，但是由於這個名詞因多用於考古學，一向都用以指體積較小的有形物體，如石器、骨角器、陶器、銅鐵器、金銀器、玻璃器、木器、編器、纖維製品、皮革製品等等。

原料雖經加工，例如麻絲、鐵片、皮革等等，但是如果尚未製作成形，在人類學的研究上，多不包括於「人工製品」項內。

有時「人工製品」一詞也被借用於社會組織或社會制度方面，用以指稱一些經特殊設計的制度、方案、或機構。(陳奇祿)

人性作育 (Anthropoculture)

「人性作育」一詞由 Bidney ("On the Philosophy of Culture in the Social Sciences", Journal of Philosophy, Vol. 39, 1942) 把它界說為：

「由人所推動而促使人性成長或發展的種種方法。」它指「在動機上自覺地或不自覺地所進行的人類自我作育 (human self-cultivation) 的動的過程，其最初的意義與教育一詞相當，即『人性作育』為人類的一種成就，它還表明人及其創造力的自由，是可以達於盡善盡美的。」(Ake Hultkrantz, General Ethnological Concepts, Copenhagen, 1960, p. 26)。(管東貴、芮逸夫)

參看：「濡化 (Enculturation)」條。

人格 (Personality)

「人格」一詞，是指個人之特徵，特別是指在既定的社會文化環境中，因學習及訓練的結果所形成之特徵。因此，當我們提到某一個人時，人格即是指此人的特徵整體 (characteristic wholeness)。

雖然「人格」一詞所針對的乃是個別的人，但它必須顧及整個社會文化環境所加予個人的影響。從以下的定義中可以體會此點：

「人格是某一特殊的文化羣體的成員所共有的慾求 (needs) 與情感 (emotions) 之動態組織 (dynamic organization)，以之使人們能對此一羣體的主要社會價值作適應性的反應」(E. Beaglehole, "Character Structure", Psychiatry, 7, 2, pp. 145-162)。

「人格乃是某一個體之行爲 (actions) 、思想 (thoughts) 、及感覺 (feeling) 的各種特徵」(J. J. Honigsmann: Culture and Personality, New York)。(謝劍)

參看：「文化與人格 (Culture and Personality)」條。

人種、人類種族或現生人種 (Human Races)

地球上的現生人類，就動物分類而言，都屬於同一類，即哺乳動物靈長目 (Primates) 人科 (Hominidae) 人屬 (Homo) 的智人類 (Homo sapiens)。

現生人類雖同屬智人類，但由於遺傳、環境的限制或隔絕、及文化傳承各方面的促因，而分衍為若干或大或小且具或多或少或多的體質差異的亞類（sub-species）或亞羣（subgroups），也即是通常所謂的種族或人類（races or human races）。

現生人類究包括若干種族？其分衍及分佈情況如何？又如何加以分類？這在體質人類學的研究上是一項重要的而長久已來卻又議論紛紛、迄難妥予解決的課題。其原因固由於學者間素乏一致的分類標準，但主要實由於現生人類各族羣間均具有或多或少的類似體質特徵，僅有遺傳基因頻率的差異，而殊少絕然的不同。加以族羣的移徙及由之而促成的婚育混血結果，縱有少數族羣可易於辨別，但更多數的卻顯難確予分類。故在歷來學者的分類上，現生人類或認為僅二、三種族，或認為多至數十種族；甚或同一族羣或屬甲種或屬乙種，而漫然無定，從而種族一詞的含義也因以混淆不明。益以世界情勢的演變及族羣間的複雜關係，種族的分類固愈形困難，而種族一詞也幾成為被人厭惡且為學者避免引用的一個語詞了。

雖然，種族終是一種生物學的概念和生物分類上的單位。且依某些學者的意見，所謂種族就是族羣（ethnic group）或人羣（population），而一個種族或族羣則只是「具有同歷史，分佈同一地區，處於同一環境，而患難與共，甘苦共嘗過的一羣可以婚育的人羣（a breeding population）」而已。易言之，種族一詞於此是少偏具地理分佈的意義的。因此如本辭典所見，學者依族羣及其分佈區的大小，而分為三類，即地理性種族（geographical races）、區域性種族（local races）和小種族（microraces）。

地理性種族是兼括區域性種族和小種族的一種最大的種族，也就是局限於同一地理分佈中的許多類似的種族，而大致相當於地球各大洲所分佈的族羣，因此也可名之為洲區種族（continental races）。雖然，同一洲區卻非必僅有一個地理性種族。如非洲撒哈拉沙漠以南迄於非洲南端的族羣即另為一個地理性種族，同樣西亞亦然。

區域性種族幾可說就是可以婚育的族羣，這類族羣或因隔離、或因隔絕、或受習俗限制，而要皆屬內婚的族羣（endogamous breeding populations or races），如南非的布士曼（Bushmen）、歐洲的阿爾卑（Alpines）、地中海等族羣即是。

小種族要指在人口密集的區域性種族中的，特別是都市中，由於職業、宗教等因素的限制而羣居一處的小族羣。但小種族與區域性種族有時或沒有顯著的差別。

Stanley M. Garn 曾據上述分類法，分現生人類為九個地理性種族——除亞、非、歐、美、澳五洲要各分為一個地理性種族外，另包括印度、美拉尼西亞、密克羅尼西亞和波里尼西亞四個地理性種族。此外，曾列舉了較為重要的三十二個區域性種族，而分屬於①較大型而明確的②較小型而孤離的③久已孤離而邊遠的④已知而近代起源的混血族羣等四類。至於小種族則略而未論。

究實而言，類似 Garn 氏而要據地理和區域的分類，可說就是較早所謂黃種、黑種和白種的三分法的變相分類，而所謂四類三十二個區域性種族也主要就是原來或分屬三分法的三個種族和確切定其種系的一些族羣而已。至於現在學者所以明知種族為一生物單位，應依體質和遺傳而分類，卻轉而求諸地理的分佈的原因，顯然是與所謂種族糾紛有關。總之，種族常在演化中，種族一詞的定義也因之難以確定。種族是一個複雜的，卻又不能不加以重視的問題。因此，如何解除種族糾紛，如何溶合，又如何改進種族的演化趨向？顯然是較之種族分類更為重要，且正是晚近人類學家更為重視的問題。（楊希枚）

參考文獻

- Garn, S.M.: Human Races, 1961 pp.3-22; pp.116-132.
 Coons, C.S., Garn, S.M. & Birdsell, J.B.: A Study of the Problem of Race Formation in Man. 1950.
 Lasker, G.W.: The Evolution of Man, 1961, pp.183-191.
 Comas, J.: Manual of Physical Anthropology, 1960, pp.18-20; pp.587-657.
 Boyd, W.C.: Genetics and the Races of Man, 1958.
 Dobzhansky, Th.: Genetics and the Origin of Species, 1954, pp.135-178.
 Hoebel, E.A.: Man in the Primitive World, 1958, pp.115-147.
 Beals, R.L. & Hootjer, H.: An Introduction to Anthropology, 1958, pp.153-185.

人種分類 (Taxonomy for Man)

在一七五八年，Carl Linnaeus 認為世界上除野人及變態人外，有四種不同的人類 (Homo sapiens)：●歐洲人 (Europeus)、●美洲印第安人 (Americianus)、●亞洲人 (Asiaticus) 和 ●非洲人 (Asser or Negro) (Systema Naturae, 10th ed., 1958)。但第一個用科學方法來研究人種問題的是 J. F. Blumenbach，他在 1775 年時把現生人類分為高加索 (Caucasian，俗稱白種)、蒙古利亞 (Mongolian，俗稱黃種)、衣索比亞 (Ethiopia，俗稱黑種)、亞美利加 (American，俗稱紅種)、馬來亞 (Malayan，俗稱棕種) 五種 (De generis humani varietate nativa)。他是主張將全部人體特徵的整體計算在內去作人種的定義的，他並且將各特徵擴充到它們相互間不同程度的差異。他的分類是基於膚色、髮型和髮色、眼色、身高、頭部以及身體某些部位的測量。自十八世紀以來，大量有關現生人種及其骨骼標本的測量材料已經從世界各地搜集起來。把這許多材料加以分析和解釋，列成統計表，則從統計學上就會顯示出族羣的差異是否有種族上的意義。當然，劃分人種是一件繁複而難以辦到的事。據聯合國教科文組織於一九五零年發表的有關種族的申明，認為現生人類可分為三大分支：●蒙古利亞分支 (The Mongoloid Division)、●類尼格羅分支 (The Negroid Division)、●類高加索分支 (The Caucasoid Division) (UNESCO, Statement on Race, issued: 18, July 1950)。而有一些體質人類學家各自定標準把人類分作三種、四種、五種、六種乃至三十餘種不等 (Juan Cosmos, Manual of Physical Anthropology, 1960, pp. 587-657)。

國籍不一定和人種相連在一起，語言或文化也不盡然。事實上，一個種族之所以不同於其他種族，只不過是因為其擁有不同的基因頻率 (gene frequency) 而已。因為如此，所以同一種族的成員之間，看起來就彼此相似，而且在某種程度上其行為也相似，雖然行為同時也是由於共同文化所產生的結果。

在體質人類學上，有各種不同的方法曾被用來表示不同族羣間親疏的關係。這些方法包括「種族相似性的相關係數」(Coefficient of Racial Likeness) (Pearson, "Side Lights on the Evolution of Man", Eugenics Laboratory Lecture Series, XII, 1921) 和一般化的距離統計 (Generalized

distance statistics) 或 D' (Mehalanobis, 1928)，這個距離統計的方法經過 L. S. Penrose ("Distance, Shape and Size", Annals of Eugenics, 18, 1954, pp. 337-343) 加以修改為兩個成分：「大小」(Size = C_0^2) 和「模樣」(Shape = C^2) 距離 (distance) 的分析，和 W. W. Howells (Raniometry and Multivariate Analysis, 1966) 的多變性分析 (multivariate analysis)。這些地方都運用到統計計算，且都對於生物學家和體質人類學家有著很大的助益，尤其是用來作種族間親疏的關係比較時。

還有一些人類學家如 Coon 等人主張由身高、體重、容積 (volume) 和表面區 (surface area) 的測量所得的數學常數 (mathematical constants) 來創造不同種族間的親疏關係，這一個方法曾被用來搜集資料，但是還未被廣泛使用 (C. S. Coon, S. M. Garn and J. B. Birdsell, Races, Thomas C. Charles, Springfield, Illinois, 1950)。遺傳學家 W. C. Boyd 曾設計過一套用血型頻率 (blood-group frequency) 來作為種族分類的方法。當大量地搜集到血型的資料時，就可看出各種族間頻率的差異。Boyd 在他一九五〇年出版的遺傳學與人類種族 (Genetics and the Races of Man, Boston) 一書中用血型學的方法將 A. S. Wiener 的分類加以修正為六大人種：●早期歐洲人種 (Early European Group)、●現代歐洲或高加索人種 (Modern European or Caucasoid Group)、●非洲或尼格羅人種 (African or Negroid Group)、●亞洲或類蒙古人種 (Asiatic or Mongoloid Group) 美洲印第安人種 (American Indian Group) 和 ●類澳洲人種 (Australoid Group)。血型的證據同時也可以用來分辨可疑的種族關係——如過去體質人類學家所採用的根據文化或語言的古老的方法。

顯然的，人種分類在不同的體質人類學家有著不同的意見。這在 M. F. Montagu 所編的種族的概念 (The Concept of Race, The Free Press, New York, 1962) 一書上可清楚地看出。其中譬如體質人類學家 F. B. Livingstone 就主張沒有人種的存在 (On the Nonexistence of Human Races)，著名體質人類學家和遺傳學家 T. Dobzhansky 認為種族間的差異是由於基因頻率 (gene frequency) 的不同而定 (Mankind Evolving, Yale University, 1962, pp. 140-141, 154-158)。

由此可見人類分類問題，各家的見解不同。我們必須牢記人種的定義還沒

有被明顯地劃分過，因為要在曾經是大量地混雜過的或是現在仍然還在繼續混雜的人羣裡去分類是很困難的。現在我們爲了說明方便起見，引用美國體質人類學家 S.M. Garn 在人類種族 (Human Races, Illinois, Springfield: Thomas, 2nd ed., 1962) 一書中所作的分類，該書共蒐集了他對全世界所劃分的九個地理人種 (geographical races)，及三十二個具有代表性的地域性人種 (local races)。(許澤民)

參看：「人種、人類種族或現生人種 (Human Races)」條；「人 (Man)」條。

人種與少數民族關係 (Race and Minority Group Relations)

一、「人種」和「少數民族」關係的研究，是由人種、民族、國族、宗教、語言之間，特別涉及偏見與歧視及其原因與結果的社會衝突、接觸、和協調所構成的。

二、「人種」(race)是一個來自生物學及體質人類學的概念，其所指的是「類」(species)的一個亞類 (sub species) 或分枝 (subdivision)。但在社會學上用此一術語，僅有部分與生物學的用法有關，因爲日益擴大的人種混合，使得社會學家所稱的人種羣體，(一部分是依照通俗的用法)，很少具有一種較高程度的生物學關係。當有些社會學家提到「人種關係」(race relations)時，甚至依照通俗的用法，包括存在於語言、宗教、和民族羣體之間的關係。

主要是爲了避免這種困難，過去數十年間的社會學家通用「少數民族關係」(minority group relations)一語。其起源是指歐洲所謂的「少數民族」(national minority)，即是指生活在其他民族之中的弱小民族。在種族較爲複雜如美國的國家中，因爲人口在數字上沒有一個單獨的主權國民，故「少數民族」(minority group)一詞是用來指任何入種的、國籍的、宗教的、或語言的羣體(不論其爲純粹的抑或混合的)，他們面對著某些特殊境況，遭受到歧視，而且成爲大多數其他民族所歧視的對象。在這類國家中，在人數上並沒有一個具有獨特歷史及對領土有特別要求的「多數民族」(majority group)。因此在這種地方，「多數民族」只是一個多餘的術語，用來指那些不考慮

包括在「少數民族」之中的人，與「少數民族」相比，他們是具有某種特權、利益、及力量的人。

自從一九四五年以來，許多社會學家爲了避免把「人種關係」(race relations)及「少數民族關係」(minority group relations)兩個術語誤用，故皆以「羣際關係」(intergroup relations)一詞代之。但無論用什麼術語，從事這方面研究的人都致力於「描述並分析許多源於人種或文化不同之羣體相互接觸的現象」(B. Berry, Race and Ethnic Relations, Boston, Houghton Mifflin, 1958, p. vii)。

三、有關的研究興趣集中於兩個焦點，各有其不同的研究方法。

1. 第一類的研究重點集中於不同的關係模式 (patterns of relationship)，乃是世界各地人種或文化不同的民族接觸時所發展出來的。學者們對這方面的興趣，主要是放在社會組織和文化產物上。競爭、衝突、協調和同化的過程之描述與分析爲少數民族研究的特點。A. Locke 和 B.J. Stern 合編的諸民族相遇時 (When Peoples Meet, New York, Progressive Education Association, 1942)，幾乎全是描述性的。用分析方法者，通常所指的是某種自然史 (natural history) 之形式，例如 R.E. Park 的順序 (sequence)。

2. 另一類的研究的學者們所採取的是一種「社會問題」的途徑，把注意力集中在少數民族和多數民族兩方的差別行爲、偏見態度、及其後果上。例如 A.M. Rose 所說的：「如果一個羣體成爲主要羣體歧視並傷害的對象，而其成員又皆自認爲少數民族，則此一羣體就是一個少數民族。但僅因其成員具有特殊的人種或國際背景，或具有某種宗教信仰或語言文字，則不成爲一個少數民族」(Race Prejudice and Discrimination, New York, Knopf, 1951, p. 5)。按照 G. Myrdal 的意見，通常以此種方法所研究的主題是：經濟、政治、法律、及社會的歧視；人種偏見；少數民族的反應(協調及抗議)和對歧視與偏見制度的調整；以及少數民族的團結等 (An American Dilemma, New York, Harper, 1944)。(謝劍、芮逸夫)

參看：「歧視 (Discrimination)」條；「族羣 (Ethnic Group)」條；「少數人或少數民族 (Minority and Minority Group)」條；「種族偏見 (Racism)」條。

人類玄學或形上人類學 (Meta-anthropology)

一、「人類玄學」或「形上人類學」一詞，是 David Bidney ("The Concept of Meta-anthropology and its Significance for Contemporary Anthropological Science", *Ideological Differences and World Order*, ed. by F. S. C. Northrop, New Haven, 1949; *Theoretical Anthropology*, New York, 1953) 所創用的名詞，用以指「關於文化的真實性及人類本性的問題的理論」。更恰當地說，「人類玄學」乃是「對於任何一個既定的文化體系內的世界與人類本質的基本的、或在邏輯上屬於原始的假設的研究。」民族誌 (ethnography) 上在玄學方面的相同情形也可稱之為「民族玄誌」或「形上民族誌」(metaethnography)。R. H. Lowie 在他的民族學理論史 (*The History of Ethnological Theory*, New York, 1937, pp. 274-279) 就曾用過這一名詞 (Ake Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, 1960, p. 183)。

二、「人類玄學」也就是指在哲學的假設和前提之下，從事科學的人類學，特別是文化人類學之哲學的研究 (D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York, Columbia University Press, 1953, pp. 156-82)。正如亞里斯多德 (Aristotle) 著作之編者 Andronicus 所用的「形上學」(metaphysics) 一詞，指的是出現於物理學之後，在物理學理論的假設和前提之下的最後理論和原則，因此，「人類玄學」一詞是用來指人類學理論的基礎或假設的分析。所以此一術語不僅是人類學理論的另一名稱；它並涉及一種特殊的理論，那就是有關文化實體之本質、文化的起因、和文化決定論及其對人類經驗和評價方式的意義。人類玄學家旨在尋求人類學與一般科學之哲學的關係，並指出如何把在科學之哲學中發展出來的普遍理論和方法應用到人類學及其他社會科學中。

三、「形上學」之取代整個本體思想 (ontological thought) 的範圍，只是歷史上偶發的事，致使本體論的假設 (ontological postulates) 為構成「每一」科學之哲學的必不可少的元素之事實變得曖昧不明。所以「玄」或「形上」(meta) 這個字頭，如果和任何一門社會科學的名詞相連，就可用來指那一門科學之哲學，也就是指某一種科學之現象與過程對「知之者」(knower

) 的心靈 (mind) 關係，以及對脫離「知之者」而獨立存在的實體 (reality) 之關係等有關問題的分析。若與實證論的觀點 (positivistic view) 對比，則「玄」或「形上」(meta) 這一字頭指的是「一門學科 (a discipline) 之前科學 (pre-scientific) 的狀態，正如用在人類玄學中的情形一樣，這一字頭可以恰當地用來指每一門科學之理論上的假設現象，而討論本體論的和知識論的前提，却是產生科學之理論和方法所必需的。因此在適當的研究範圍內，也可稱之為「社會玄學」或「形上社會學」(meta-sociology)，「心理玄學」或「形上心理學」(meta-psychology) 等等。(David Bidney "Metaanthropology", Gould and Kolb, *A Dictionary of the Social Sciences*, 1964, pp. 424-425)。(芮逸夫)

參看：「人類學 (Anthropology)」條，「民族誌 (Ethnography)」條，「社會人類學 (Social Anthropology)」條，「文化人類學 (Cultural Anthropology)」條。

人類地理學 (Anthropogeography)

「人類地理學」是指對於人與天然環境之間的相互關係的研究，這個名詞是 F. Ratzel 創的 (*Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, I-II, Stuttgart, 1882-91)。他認為環境是創造文化的主要因素之一；不過，他提醒讀者，不要特別誇張這一因素的影響。可是，後來有些研究文化的人對於 Ratzel 的這種穩健態度並不重視，他們依然把環境對文化的影響估計過高。

人類地理學是在地理學的研究架構中得到發展的。德國的學者們，尤其是那許多著名的地理學家如 Von Humboldt, Ritter, Watz, Gerland, 及上述的 Ratzel 等人，主張採用傳播論派的研究路線。這種研究由 L. Frobenius 應用到民族學研究上來的 (*Die Naturwissenschaftliche Kulturlehre*, 1899) Ratzel 認為人文地理學純粹是地理學中的一個研究課題。然而，人文地理學的研究却一直在民族學及地理學這兩門學問中繼續進行。在民族學研究中，它有時被稱為文化生態學 (cultural ecology)；在目前地理學研究中，它常常被認為是指文化地理學 (cultural geography)。人類地理學包括幾個分科，如經濟地理學、歷史地理學、政治地理學等等。值得我們注意的是 P. Santyves

對於人類地理學所下的定義（他把它稱為 *anthropologie géographique*），這個定義和地理學所了解到的人文地理學很相近。他說這門科學所研究的是：「地理環境及其資源，種族所具有的體質特性及其性格。」另外，S. Erikson 認為文化地理學的方法（他所寓意的是文化形式的發生與分佈的形式）已經「變為對於區域民族學（*regional ethnology*）及普通民族學（*general ethnology*）不可缺少的東西，並且已經逐漸地引發出了關於單個文化元素和整個文化叢（*entire cultural complexes*）的播遷（*migration*）。進一層的歷史關係，與文化接觸相關的文化轉變與文化再調整等的過程，以及不同的文化形式和文化區之間的接觸，同化與交流等新問題（"An Introduction to Folk-life Research or Nordic Ethnology", *Folkiv*, 1948-49）。

我們應該把人類地理學和「人種誌」（*anthropography*）加以區別，根據牛津字典的定義，後者是「研究人類的地理分佈的科學」（Ake Hultkrantz *General Ethnological Concepts*, Copenhagen, 1960, pp. 26-27）。（管東貴）

參看：「傳播（*Diffusion*）」條，「環境決定論（*Environmental Determinism*）」條。

人類社會學（*Anthropo-Sociologie*）

「人類社會學」是 P. Saintyves 在他的民俗學手冊（*Manuel de Folklore*, Paris, 1936）一書中所擬的一門包含民俗學（*folklore*）和民族誌（*ethnography*）的學問。據他的意思，研究的對象是文明國家中下層階級的物質文化及精神文化（即民俗學），以及無文字的原始民族的物質文化與精神文化（即民族誌）。（管東貴，芮逸夫）

參看：「民俗學（*Folklore*）」條，「民族誌（*Ethnography*）」條。

人類語言學（*Anthropological Linguistics*）

一、一般語言家的旨趣在探求人類語言的共同點，發音的清濁、長短、高低，發音的層次，詞、逗、句，語義的次序，先後，結構上的分合，聲音的多少跟意義的分合，這些音素（趙元任，語言問題，臺北，國立臺灣大學文學院，民國四十八年〔1959〕，頁5）。它是由內在結構（*internal structure*

）的觀點試圖瞭解語言的科學（H. A. Gleason, *An Introduction to Descriptive Linguistics*, rev. ed., New York, 1961, p. 2）。至於人類語言學，據 H. Hoijer 給它下的定義，主要是從斷代的及歷史的眼光來研究一些沒有文字的語言（*Anthropological Linguistics*, In "Trends in European and American Linguistics," 1930-1960. Edited by C. Mohrman, A. Sommerfelt, and J. Wharmough, 1961, pp. 110-27）。而 C. F. Voegelin 則給予較為寬廣的定義，他說此一課題的目的「在於顯露出前所未知的各語言的內涵」。例如以前主要研究一些語言的書寫系統，現在可以包括對其口語系統的研究（"Anthropological Linguistics in the Context of Other Fields of Linguistics", A William Cameron Townsend en el vigésimo quinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano, pp. 673-85, Mexico, 1961）。無論根據上述的那一條定義，正如 Hoijer 所指出的：

以基本的理論及方法來說，現代人類語言學家與其他語言學家並無重大之區別。其主要的不同點毋寧說是技術上的：人類語言學家對於他想描述的語言因為找不到文獻及早期紀錄，必須把握住他直接從當地人得來的語料。

二、也許就是由於這種與當地人必然的接觸，加上文化人類學（*cultural anthropology*）這一學科的普及，形成人類語言學家們的一種特色——對於人類行為作較為廣泛的關注。Hoijer 徵引 D. Mandelbaum 的話，指出 Edward Sapir 對於人類語言學的長遠的影響如下：

對於 Sapir 而言，正式的語言學的描述及分析只是語言學者工作的開端。因為他認為語言學是一種社會科學，每一語言只是其整體文化中的一環。在 Sapir 的論著及教學中，他強調必須在文化環境中處理其語言現象，必須在社會建構裏研究其語言。

Hoijer 又說：「此一研究語言的重點是現代人類語言學的特徵，許多學者在 Sapir 指導之下，或受其論著的影響，已經使得這種研究工作頗有成就。」

與人類語言學的重點成顯明對照者我們可稱之為理論語言學（*theoretical linguistics*）。當人類語言學家從文化人類學得到支持與靈感時；理論語言學家則求之於數學與邏輯。當人類語言學家傾向於廣泛地整理世界上那些沒有記錄的語言時；理論語言學家則傾全力於熟悉的印歐語言。當人類語言學家

着重跟發音人一起做的田野工作時；理論語言學家則從內省中引發出他們的材料。同時，當人類語言學家爲了要從混雜一團的材料中尋找出規則而詳定歸納的程序，並且爲了要給語言作出歸納性的通則而儘可能地求得語言中互異的樣品時；理論語言學家則自他們各別的理论出發，以演繹的方法推展至挑選出來的語言材料。

在這樣的一部辭典中，說一點偏向於人類語言學的見解當不致有何不適當之處。許久以來，人類學家們比別種學科中的學者們受到更多材料的支配，並深切地感覺到：要想有系統地講一種理論，最好是從能夠涵蓋部份材料的假設出發，再以更多的材料來驗證，然後修正假設，求其適合於新材料，經過一次又一次的檢驗及修正，直到論證足以涵蓋一切可利用的材料爲止。對那最後得出來的論證才可以給予貴重的名號——理論。這最後的論證可能須要對極少數無法證明但卻有用的假定予以認可。對一位具有上述原則的人來說，許多理論語言學家似乎是從無法證實的假定出發，然後在此假定之上建立其理論。這種理論僅依邏輯原則來設計，從不按材料作任何考量。當然，理論家總是承認他們的理論必須經過事實的驗證，但是實際上這種驗證經常延宕許久。在這當中，因爲原立論者對自己的理論熟悉成習，就自然地認爲該理論是正確的。自然，我們並無意在此攻擊理論語言學，我們所要堅持的是：無論理論或實驗，均不能孤立地得到成功。正如理論最後必須經過實際材料的驗證一樣，人類語言學家也絕不可以忽略任何新理論的發展，因爲新理論可能有助於對原始材料的解釋（William Bright, "Language". In B.J. Siegel, ed., *Biennial Review of Anthropology*, pp. 1-3, 1963）。（下略）

參看：「民族語言學（Ethnolinguistics）」條。

人類學 (Anthropology)

一、「人類學」是研究人的科學，研究人是什麼，怎麼做人，做些什麼。換句話說，就是研究人體的結構和發展及其行爲和業績（包括人工製品）的科學。美國 Alfred L. Kroeber 在其著名人類學一書的書名下標明包括種族、語言、文化、心理學、及史前學的研究（*Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, New York new ed., 1948）。Clyde Kluckhohn 在其人鏡（*Mirror for Man: The Relation of Anthro-*

pology to Modern Life, 1949）一書的附錄中指出研究人的科學有七：(1) 社會學——研究人際的關係；(2) 心理學——研究人在許多控制情況下的行爲；(3) 社會心理學——研究人在實際生活情況下的行爲；(4) 歷史學——研究許多獨特事件及其所經由的時期上的關係；(5) 經濟學——研究人類求生存的行為方式和過程；(6) 政治學——研究控制行為的方法和過程；(7) 人類學——研究人類在解剖學上及文化上的基本同異（原書 p. 290）。可見人類學研究範圍之廣及其所涉及的學科之多。

二、人類學通常分爲「體質的」與「文化的」兩大部門。體質人類學包括人類化石學（*human paleontology*），研究已滅絕的各種人的化石及其近似的動物；人類進化（*human evolution*），研究人之類型的發展過程，從非人的人祖開始；人體測量學（*anthropometry*），測量人體的技術；生體學（*somatology*），描述現生人類的差別、性別、及個人體質上的差別；種族人類學（*racial anthropology*），研究人種的分類、人種史、以及種族的混雜；體質構造人類學（*constitutional anthropology*），研究人體類型的素質對於某些疾病和行爲的相關性。文化人類學則包括考古學（*archaeology*），研究古代人類的遺存；民族志（*ethnography*），描述現在各民族的風俗習慣；民族學（*ethnology*），研究古今各民族的異同及其關係；民俗學（*folklore*），研究並搜集由口傳保存下來的舞蹈、歌謠、故事等等；社會人類學（*social anthropology*），研究文化過程與社會結構；語言學（*linguistics*），研究各民族現在及過去的語言；文化與人格或稱心理人類學（*culture and personality or psychological anthropology*），研究各民族的人生之道與其心理的關係；經濟人類學（*economic anthropology*），研究經濟生活與社會體系的關係；政治人類學（*political anthropology*），研究政治體制與社會控制的關係。至於「應用人類學」（*applied anthropology*）或行動人類學（*action anthropology*）則利用體質人類學和文化人類學研究的成果，加以選擇，分別用作處理社會的、政治的、和經濟的問題，如殖民地的行政、軍事的政府、以及勞工關係等等。人類學家對人類作科學研究的基本動機，在這門學問對我們自己及我們的社會能有更多的瞭解及更有效的控制，而其研究的興趣卻在求全體人類的幸福，那是人類學研究傳統上的重要部分。

三、人類學的研究雖已追溯到希臘哲學家 Aristotle 及史學家 Herodotus