

第一章

列维—斯特劳斯其人

克劳德·列维—斯特劳斯，法兰西学院社会人类学教授，是非英语世界在这一特殊的学术领域中被同行公认的最杰出的学者。不过称自己为社会人类学家的学者们通常有两种类型。第一种是已故的詹姆斯·弗雷泽爵士（James Frazer, 1854—1941）即《金枝》一书的作者的类型。弗雷泽是一位学识渊博的人，但他对自己所写的原始民族人们的生活并没有第一手的知识。他想通过对全世界人类文化作具体

的比较，找到关于人类心理本质的基本真理。第二种是英籍波兰人马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884—1942）的类型，他曾在遥远的美拉尼西亚（Melanesia）的一个偏僻小村庄中独自生活了四年多，其主要学术生涯就是分析研究他在这里获得的调查成果。他的目的是想说明这些异国公社作为一种社会制度是如何“发挥功能”的，说明这些公社的各个成员是如何度过他们从摇篮到坟墓的一生的。他对不同人类文化之间的差异的兴趣比对其基本相似性的兴趣要更为强烈。

目前，英国或美国的大多数称自己为社会人类学家的人，都声称是“功能主义者”；广义地说，他们是马林诺夫斯基风格和传统的人类学家。相反，克劳德·列维-斯特劳斯尽管不是弗雷泽风格，但却是弗雷泽传统的社会人类学家。他最终关心的是去确立关于“人类心理”而不是关于任何特定社会或社会等级组织的真理。此乃是根本的区别。

马林诺夫斯基在活着的时候就曾享有三种声誉。在普通公众中，他以提倡自由恋爱而驰名。尽管用现代标准来衡量并没有什么，但他对特罗布里恩德群岛（Trobriand Islanders）古怪的性关系行为的解释仍然被认为是近乎色情的。专业同行对他产生的几乎疯狂的热情主要是基于其他的理由，首先是因为他的新颖的实地研究的方法，这一方法现在已被普遍地仿效；其次是因为他的特殊招牌——“功能主义”的教义，这种功能主义的过分简单、机械的社会学推理风格，现在已普遍受到一定程度的轻视。

列维-斯特劳斯的履历与马林诺夫斯基大不相同。从一开始，列维-斯特劳斯就是一个地道的正人君子。除了在

《苦闷的热带》(Tristes Tropiques 1955 年)中把一些亚马逊女人的裸体照片塞在篇末以外，他就再也没有玩什么哗众取宠的鬼把戏，而马林诺夫斯基在关于特罗布里恩德群岛人的专题著作中，就用了《野蛮人的性生活》作篇名。用马林诺夫斯基的标准来看，列维-斯特劳斯的实地研究只能算是中等质量的。他的作品，不管是法文的还是英文的，都有难以理解的显著特点；他的社会学理论把令人迷惑的复杂性和不可一世的博学结合在一起。有些读者甚至会怀疑自己上了信任的当。即便是现在，尽管他已名声显赫，但是，专业同行对他进行批评的人为数大大超过他的信徒。不过，对于他在学术上的重要性，人们还是没有异议的。列维-斯特劳斯之所以受到称赞，并不单单是因为他思想的新颖，而且也是因为他力求运用这种思想的大胆的独创精神。他对大家都熟知的事实提出了新的观察方法；有趣的是，这种方法的提出并不是实际运用的结果。

上面所说的这种人类学方法与语言学十分相似，它已在许多不同专业的知识界——文学、政治学、古代哲学、神学、艺术等的学生中激起了热情。本书的目的就是想对这种方法的前因后果作出一些说明。但在此之前，我必须宣布一个我个人的声明。

我本人曾是马林诺夫斯基的学生，尽管我已认识到马林诺夫斯基自己的理论招牌的局限性，但在我的心目中，我仍然是一个“功能主义者”。虽然偶然地我也使用过列维-斯特劳斯的“结构主义”方法去说明某些特定的文化体系的特征，但是我的基本立场与列维-斯特劳斯的基本立场之间的裂隙还是很明显的。这种观点上的差别在下面的行文中会始终存

在。我的主要任务是解释列维—斯特劳斯的的方法和观点，而不是提出个人的评论，但我也不能装作一个无动于衷的旁观者。

我关心的是列维—斯特劳斯的^①思想，而不是他的生活史，但由于他的从 1936 年开始的作品目录已有了 11 本书和上百篇之多的论文，这就使得我的工作有点令人生畏。没有一个人能够丝毫不加变形地俯瞰这个景色。而且，由于我将不顾及年代顺序，因此可能会把问题弄得更糟。我将从他书目年代顺序的中间开始，并同时照顾到前后。这种偏爱完全是一种个人的判断，因此需要作出解释。

我们可以把列维—斯特劳斯的^②作品视作是一个三角形，它们都围绕着他的人种学的自传体游记《苦闷的热带》（1955 年）向外幅射。接下来，我们可以将此三角形的三条边分别标上：（1）亲属关系理论，（2）神话的逻辑，（3）原始分类理论。就我个人之见而言，第一个理论既是最早提出的也是价值最低的。不过，我们的作家本人不会同意这个价值判断。列维—斯特劳斯在后期的作品中，常常提到他以前的作品《亲属关系的基本结构》（*Les Structures élémentaires de la parenté* 1949 年），就好像它是社会人类学史中权威的里程碑。1969 年，他又发表了作过实质性修订的英文版本，其中对那些敢于指出他的某些理论与事实不符的英国仰慕者——例如本人——的观点进行了措词激烈的反驳。

显然，这样的著作不可能为我提供一个基点，使我能由此去对列维—斯特劳斯的^③基本态度作出一个同情性的评论。因此，我将把对这本书的评论留到后面再谈。不过，我们还

是需要一个年代学的指南。下面提供的是列维—斯特劳斯一系列重大事件的日期。

列维—斯特劳斯年表^[注1]

- | | |
|-------------|---|
| 1908 年 | 出生于比利时。 |
| 1914—1918 年 | 与父母一起住在凡尔赛附近（父亲是一位艺术家） |
| 1927—1932 年 | 巴黎大学的学生，在该校取得了法学学士学位和哲学教师的任职资格。在此期间，他阅读了“社会学法国学派大师们”——可能有圣西门（Saint — Simon）、孔德（Comte）、杜克汉姆（Durkheim）和莫斯（Mauss）等的作品。 ^[注2] |
| 1934 年 | 经巴黎高等师范总监博格尔（Celestin Bouglé）的举荐， ^[注3] 得到巴西圣保罗大学社会学教授的职务。 |
| 1934—1937 年 | 圣保罗大学社会学教授。 ^[注4] 在此期间，似乎回过几次法国。曾到巴西内地作从事人种学调查的简短访问。到这段时期结束时，他已经有了大约五个月的实地工作经历。 |
| 1934 年 | 阅读罗维 Lowie 的英文著作《原始社会》（1920 年）该书是列维—斯特劳斯阅读的第一本专业性人类学的入门书。罗维的这本书的法文版直到 1935 年才 |

- 1936 年 由默特劳克斯 (E. Metraux) 翻译出版。第一篇人类学作品发表。该作品是一篇讨论博罗罗 (Bororo) 印第安人的社会组织的论文, 共四十五页。
- 1938—1939 年 辞去圣保罗大学的职务。获得了法国政府的资助, 深入到巴西中部作更深入的调查。调查的详情难以说清。最初, 列维-斯特劳斯有两位从事不同研究的科学同伴。1938 年 6 月 调查组离开了他们的库亚巴 (Cuiaba) 基地, 于年底到达马德拉 (Madeira) 河和马沙杜 (Machado) 河的汇合处。在几乎整个考察期间, 他们似乎一直都在路上奔波。列维-斯特劳斯所写的关于纳姆比克瓦拉 (Nambikwara) 和图皮卡寺赫白 (Tupi-kawahib) 印第安人的每一件事, 似乎都是以这次经历为基础的。
- 1939—1940 年 在法国军队服役。
- 1941 年 (春) 取道马提尼克 (Martinique) 和波多黎各 (Puerto Rico) 到达纽约, 接受罗维-默特劳克斯和阿斯考立 (Max Ascoli) 合力为他举荐的在社会研究新校 (the New School for Social Research) 的职位。
- 1945 年 在《言词: 纽约语言学集团杂志》发表论文《语言学和人类学的结构分析》(L'analyse Structurale en linguistique)

- et en anthropologie[该杂志系雅各布逊 (Rowan Jakobson) 及其同仁所创办]。
- 1946—1947 年 任法国驻美国的文化参赞。
- 1948 年 发表《纳姆比克瓦拉印第安人的家庭生活与社会生活》(La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara) [巴黎 : 《美国社会》(Société des Américanistes)]。
- 1949 年 发表《亲属关系的基本结构》(Les Structures élémentaires de la parenté) (巴黎第一版)。
- 1950 年 任巴黎大学高等学术实习学校室主任 (社会人类学实验室)。
- 1950 年 去孟加拉国的吉大港 (Chittagong) 作简短的实地考察。
- 1952 年 发表《种族与历史》(巴黎)。
- 1953—1960 年 任国际社会科学理事会常任秘书。
- 1955 年 发表《神话的结构研究》(《美国民俗学杂志》 68 卷 270 号第 428—444 页) 和《苦闷的热带》(巴黎)。
- 1958 年 发表《结构人类学》(Anthropologie structurale) (巴黎)。
- 1959 年 被任命为法兰西学院社会人类学主任。
- 1960 年 发表《阿斯迪瓦尔人的故事》(La Geste d' Asdiwal) (《高等研究院年鉴》, 1958—1959 年 宗教科学分册 巴黎)。

- 1962 年 发表《今日图腾》(Le Totémisme aujourd'hui)和《野性的思维》(La Pensée sauvage).
- 1964 年 发表《神话学》(Mythologiques)第一卷《生食和熟食》(Le Cru et le cuit).
- 1967 年 发表《神话学》第二卷《从蜜到灰》(Du Miel aux cendres)和《神话学》第三卷《饮食规则之起源》(L'Origine des manières de table).
- 1968 年 获全国科学研究中心“法国最高科学荣誉奖”的金质奖章。
- 1971 年 发表《神话学》第四卷《裸人》(L'Homme nu); 获国家勋章;
修订《结构人类学》。
- 1973 年 任法兰西科学院院士。
- 1975 年 发表《面具之路》(La Voie des masques).
- 1982 年 离任法兰西学院社会人类学主任之职。
- 1983 年 发表《遥远的目光》(Le Regarde éloigné).
- 1984 年 发表《人类学与神话》(Paroles données).
- 1985 年 发表《嫉妒的陶工》(La Potière jalouse).
- 1991 年 发表《山猫的故事》(Histoire de Lynx).

1993 年 发表《看、听、读》(Regarder, écouter, lire).

[注 1] 列维—斯特劳斯的生平资料来源众多；1941 年之前的大多数资料都来自于《苦闷的热带》。列维—斯特劳斯教授对本书的第一版作了某些订正，对此作者深表感谢。

[注 2] 列维—斯特劳斯还回忆说，在很小的时候，他就对地质学怀有强烈的兴趣，而在青年时代快结束的时候，他的兴趣又有所发展，首先是对精神分析学，然后是对马克思主义。

[注 3] 博格爾很早就与杜克汉姆和《社会学年刊》有联系。就专业而言，他是一个哲学家，但他的名气却是基于他在 1900 年发表的一篇关于印度种姓等级制度的论文。博格爾本人从未去过印度。

[注 4] 圣保罗大学是法国人创办的，法国外交部对其人员的任免一直十分关心。列维—斯特劳斯声称，他之所以令他的法国同事感到惊讶，是因为他对杜克汉姆的功能主义教导的异端态度，以及他对美国人类学家博厄斯 (Boas)、克鲁伯 (Kroeber) 和罗维的兴趣。

再有一点就是，列维—斯特劳斯还是一位天才的音乐家，这在他的许多作品中，尤其是《神话学》第一卷的序言和错综复杂的章节标题中可以反映出来。

在年表的脚注中还有些东西值得进一步说明。在《苦闷的热带》(1955 年)一书中，列维—斯特劳斯把地质学、精神分析和马克思主义这三者说成是他的“三个主妇”，其中地质学显然是他最早喜欢上的学科。

以后再谈地质学，先来略看一下他的马克思主义。列维—斯特劳斯本人说：

对我而言，和地质学与精神分析学一样，马克思主义也是我从事研究的方法……所有这三者都表明，所谓解释，就是把一种现实归纳为另一种现实，而真正的现实决不是那种最显见的现实……在所有这些理论中，讨论的都是同一个问题，即理性和感性之间的关系……

——《苦闷的热带》英译本，第 61 页。

实际上，马克思主义的意识形态与列维-斯特劳斯说的解释之间的关联是难以确定的。列维-斯特劳斯所使用的带有对立统一命题形式的辩证法，是黑格尔主义的而不是马克思主义的，并且，他对待历史的态度似乎同马克思主义的原理也正好相反。但这个情况完全被萨特（Sartre）的存在主义与列维-斯特劳斯的结构主义相互之间的辩证影响搞混了。

1946 年，列维-斯特劳斯在纽约首次与萨特本人相遇，但他们此前就已经相互熟识，因为列维-斯特劳斯、西蒙·德·波伏瓦和梅洛-庞蒂三人曾一起在让松-德-萨伊中学做过见习教师。列维-斯特劳斯的文章还经常出现在萨特的《现代》杂志上，但在 1955 年时，两人之间的私人关系似乎就十分紧张了。在《苦闷的热带》里，列维-斯特劳斯评论存在主义说：

把私人偏见带到哲学问题的行列中是危险的，并可能会在一种女店员式的哲学中完结。

——《苦闷的热带》英译本，第 62 页。

而且，在《野性的思维》中，整个第九章都致力于对萨特的《辩证理性批判》进行辩驳式的攻击。列维-斯特劳斯尤其蔑视萨特关于异国社会的成员必定没有理智分析能力和理性论证能力的（明显的）主张。然而，他又不得不承认：

我感到自己十分接近于萨特，无论什么时候，后者都能运用他那无与伦比的技巧，在它的辩证运动中去把握我们自己的文化的社会经验。

——《野性的思维》英译本，第 250 页。

但是，萨特在那时是一位马克思主义者，而列维-斯特劳斯时而是马克思主义者——或者说，他自己是这么说的！两位作者在他们的作品中都随意地使用马克思主义的术语，可是又斥责对方滥用神圣的专业名词。对此，我只能请读者诸君注意让·普伦（Jean·Pouillon）1965 年的评论，该评论不禁让我们想起刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll）所说的两个难以分辨的人之间毫无意义的战斗。

我并不是想说，列维-斯特劳斯现代的主张和存在主义者的主张完全接近；相反，它们在许多方面相差甚远。但是，存在主义与列维-斯特劳斯一支的结构主义有着共同的马克思主义根基，二者之间的差别决不像某些人所想象的那么明

显。^① 尽管《野性的思维》对萨特进行了粗鲁的攻击，但它却是献给现象学哲学家梅洛-庞蒂（Maurice Merleau Ponty）的纪念品，而这位哲学家的主张表面上接近存在主义要更甚于接近结构主义。

列维-斯特劳斯同萨特对“历史”的争论很像他同利科（Ricoeur）对“阐释学”的争论。这种争论导源于对“时间之矢”的不同评价。在现象学家和存在主义者看来，历史提供了为现状辩护的神话，而现状又是历史所带给我们的必然要到达的极点。结构主义者的主张中自我中心论比较少一些。他们认为，历史提供给我们的是过去社会的图象，而这种图象正是我们所了解的那些东西的结构转换，不管它们是更好还是更坏。用我们现在流行的观点来说，我们的处境并没有什么特别优越之处。不过，列维-斯特劳斯本人对历史的态度是难以捉摸的，我只能劝告坚持要弄清究竟的人亲自去查阅一下《野性的思维》第 256 到 264 页上那密密麻麻的论证。

列维-斯特劳斯的主张似乎有两个十分重要的特征。第一，他坚持认为，历史的历时性研究与人类学的共时性及文化交叉研究是研究同一对象时的两个可交替使用的方法：

人类学家尊重历史，但并不给予它特别的价值。

根据皮亚杰在《结构主义》一书中对结构主义的定义，与列维-斯特劳斯相比，萨特更像是一个真正的“结构主义者”！（最近列维-斯特劳斯对他与马克思主义和萨特的关系进行了评论，参见列维-斯特劳斯、迪迪埃·埃里蓬：《克劳德·列维-斯特劳斯访谈》（英文版）第 1、4、10 和 12 章。至于对列维-斯特劳斯在 50、60 年代法国知识界的地位更详尽、更公正的讨论，参见麦奎尔：《从布拉格到巴黎—结构主义与后结构主义思想批判》）。

他把历史看作是他自己的研究的补充；这两种研究，一种是从时间上来展示人类社会的领域，一种是从空间上来展示人类社会的领域。然而，这两者之间的差异要比它所表现的小得多，因为历史学家所追求的是重造那种已消失的社会的形象，似乎这些消失了的的社会就存在于对他们来说相当于现在的时间内，而人种学家则极力想重建那些时间上在其现存形式之前存在过的历史阶段。

——《野性的思维》英译本，第 256 页。

第二，列维-斯特劳斯坚持认为，当历史表现为对过去事件的回忆时，它就是思考者现在的一部分而不是他过去的一部分，因为对人类所有被回忆起的经历的任何思考都是当代性的；就像在神话中那样，所有的事件都是独立的共时性总体的一部分。在这里，普鲁斯特 (Proust) 就是后台的范型，《野性的思维》倒数第二章《可逆的时间》(Le Temps Retrouvé) 显然是想仿效普鲁斯特的《追忆似水年华》(À la Recherche du Temps Perdu)。

顺便说一句，列维-斯特劳斯的全部作品都充满了各种间接叙述和双关语，这不禁让人想起魏尔伦 (Verlaine) 的象征主义公式：“pas de couleur, rien la nuance” (无有颜色, 有的只是细微的差别)。戴维 (Davy) 曾经评论说，象征主义诗人“坚持认为诗的语言的功能，尤其是意象的功能，不是为了阐明思想，而是为了以另一种方式表现难以确定的经验” (1965 年, 第 54 页)，觉得列维-斯特劳斯的散文化语言的准

确意义始终不可把握的读者应当记住他的这一文学背景。^①

在结构主义历史观的问题上，还有一个值得进一步注意的方面。尽管列维-斯特劳斯经常重申他的观点说，正如原始思维的结构是存在于那些属于“无历史的社会”的人们的心灵中一样，它也存在于我们现代人的心灵中。但是，当他试图证实这一等式时，还是十分谨慎的。正如我们将要看到的（第五章），在《野性的思维》中，他偶尔会想到把结构主义的论点运用于分析当代西欧文化的特征上，不过在多数情况下，他还是在便于人类学家分析的没有时间的和静止的原始社会与不便于人类学家分析的“处在历史之中”的发达社会之间划了一条鲜明的界限（尽管是随意的）。列维-斯特劳斯坚决拒绝运用结构主义的技术去分析历时的过程。他认为，历史上过去了的事件仅作为神话残存在我们的意识中，而神话的内在特点就是与事件的年代顺序无关（这也正是列维-斯特劳斯的分析结构的特点）。^②

正是在这一点上，列维-斯特劳斯对地质学的评论特别能够说明问题。

这个观点詹姆斯·布思在《从象征主义到结构主义》一书中有更详尽的发挥。

更进一步的讨论还可参见 1963 年 11 月《心灵》（*Esprit*）Ⅱ的专题《野性的思维与结构主义》（*La Pensée sauvage et le structuralisme*）中利科与列维-斯特劳斯的争论。[另可参见利奇讨论《野性的思维》的那一章，关于列维-斯特劳斯的历史观，以及他对所谓的原始社会的历史性的论述，有兴趣的读者还可参照切布涅尔：《克劳德·列维-斯特劳斯对话录》（英文版）32—42 页；《结构人类学》（英文版）—25 页，23—32 页，238—255 页；埃里蓬：《列维-斯特劳斯访谈》124—125 页。]

19 世纪人类学家关于史前时期的理论前提，视各人的具体情况或者是进化论的，或者是扩散论的。但列维-斯特劳的时间观是地质学的。尽管和泰勒 (Tyler)、弗雷泽一样，他对当代原始民族的习俗似乎也感兴趣，但这仅仅是因为在某种意义上他把它们看作是原始的，不过他没有像弗雷泽那样认为凡是原始的都是低等的。在某地形中，在相对较近发生的沉积物旁边，我们也许能找到极其远古的石块，但我们不能因为这个原因就断言说后者比前者要低等。有生命的物种（包括人类社会）也是这样：

有时……我们在被遮掩住的裂缝两边发现两种不同种类的绿色植物。每一种植物都选择了适合于它的土壤：我们在石块中认出了两块菊石，其中一块菊石已经退化，不如另一块复杂。换句话说，我们一看这两块菊石，就能发现它们之间有成千上万年的差别；顿时，我们觉得时间和空间混合在一起了；那一瞬间产生的生动的多样性把两个不同的年代并置到了一起，并使之永远保持下去。

——《苦闷的热带》英译本，第 60 页。

注意，引起列维-斯特劳斯兴趣的，实际上并不是绿色植物；它们只是挑起了他的好奇心。他更进一步关心的是它们背后的东西——某个更为抽象的总体存在，亦即那两块菊石之间的关系，或者说数百万年前就已灭绝的生物残迹的联系。并且，他觉得，他对这类抽象的东西感兴趣是有道理的，因为它有助于理解现在，有助于理解他的那两个绿色植物间

的差异：

地质学家和精神分析学家对待历史，与历史学家对待历史不同，他们急于赋予它以某种形象——当然是用“生动描绘”的方法——亦即赋予它某种物质世界和精神世界的基本特征。

——《苦闷的热带》英译本，第 60—61 页。

这种对“基本特征”的要求，在列维—斯特劳斯的作品中是一个反复出现的主题，不过这完全不是文物研究者的好奇心的问题。列维—斯特劳斯的观点确切地说就是，所谓基本的和普遍的特征，必须是我们真实自然的真正本质，因而我们可以通过对那种自然的认识来完善我们自身：

我们在第二阶段要做的是，尽管我们不用依赖来自任何某个特定社会的诸要素，但是，我们可以充分利用它们，以此来区分哪些是可以用来变革我们自己的习俗的社会生活原则，哪些是我们自己的习俗内部的社会生活原则……我们自身社会之所以是唯一可以变革而又不致毁坏的社会，是因为我们可以采用的变革必定是来自我们内部的。

——《苦闷的热带》英译本，第 391—392 页。

正如这段话表明的，列维—斯特劳斯是一个幻想家，而对于那些耽于幻想的人来说，他们发现，要认识我们其余的人所看到的周遭世界的平凡现实是十分困难的，这就是他们

的困境。列维-斯特劳斯之所以从事人类学研究，是因为他认为原始民族是全人类的至为本质的“简化模型”，但他却又得出了一个卢梭式的结论——高尚的蒙昧人是居住在实地工作的人类学家常去宿营的、远离肮脏和污浊的世界中的。

下面这一点至为重要。仔细研究《苦闷的热带》可以发现，在巴西旅行的整个过程中，列维-斯特劳斯从未在一个地方呆过几周以上，并且他又不能用当地语言同当地给他提供资料的人流利地进行交谈。

人类学调查有许多种类型，但马林诺夫斯基的类型，即运用当地方言作深入细致的实地考察，现在几乎是英美所有的社会人类学家使用的标准研究技术，它的做法与依靠专门提供情况的当地人和翻译，对当地生活方式和习俗进行小心而又不理解的记述是完全不同的，后一种做法是大多数人种学观察的最初资料来源。列维-斯特劳斯与他的弗雷泽式的前辈们一样，选择了这后一种做法。

一个有经验的人类学家，第一次访问一个“新”的原始社会，并在诸多有能力的翻译的协助下进行工作，仅仅停留了几天之后，就能根据他自己的想法产生出一个关于社会制度如何运转的较为综合性的“模式”，这种情况是完全合乎情理的。但是，如果他停留了六个月，并学会了讲少量的当地语言，那他得到了原貌差不多一致的原始“模式”也是合乎情理的。当然，到解决社会制度如何运转的任务时，将会出现甚至比他初到当地刚做两天工作时更令人生畏的情况。

列维-斯特劳斯本人有幸从未遭遇到这种混乱的局面，因此他也不用费尽心机去解决所遇到的复杂问题。

列维-斯特劳斯在他全部的作品中都认定，由观察者的

第一印象产生的简单的第一阶段“模式”与实际的（而且是非常重要的）人种学现实是完全相符的——因为后者是存在于向人类学家提供情况的本地人心目中的“有意识的模式”。相反，在有较广泛和较多种实地经验的人类学家看来，十分明显的是，这种初步的模式不过是观察者本人一厢情愿的假设的混合物。

正是由于这一原因，许多人指出，和弗雷泽一样，列维—斯特劳斯对他的原始资料的评论是不充分的。他似乎总是能够发现恰恰是他想要的东西。任何材料，无论怎样可疑，只要它在逻辑上符合他特意设计的方案，就都是可以采纳的。但是，任何材料，只要它在某个方面与列维—斯特劳斯的理论相背，他或者绕过它，或者干脆施展他奋力抨击异教时使用过的全部智谋，把它完全否决！因此，我们必须记住，列维—斯特劳斯接受过哲学和法律的基本训练，他一贯表现得像一位为案件辩护的律师，而不是寻求最终真理的科学家。

同时，这位哲学家兼律师也是一个诗人。威廉·燕卜逊（William Empson）的《含混七型》（1931年）是一本文学批评的著作，总体而言，它与当代结构主义者是完全不相容的，但对任何想成为列维—斯特劳斯的学生的的人来说，它仍然不失为一本优秀的入门读物。列维—斯特劳斯实际上从未发表过诗，但是，他对语言元素的声调、意义、组合和置换的总体态度，显露了他的诗人人格。

列维—斯特劳斯研究美洲印第安人神话结构的全部四卷著作，不以“神话”为书名，而以“神话学”——“神话的逻辑”为书名，这么做的目的就是想探究这种神话逻辑与他逻辑之间神秘的相互联系。这正是诗人的故乡，而那些对

列维—斯特劳斯的论证方法的复杂训练课程感到不耐烦的人——正如我们大多数人所表现的——必须记住：和弗洛伊德一样，列维—斯特劳斯也具有把我们完全不知不觉地引进我们隐秘感情最深处的最卓越能力。

第二章

牡蛎、熏鱼和乳酪

列维-斯特劳斯在他本国的知识分子中是以“结构主义”的杰出倡导人驰名的。“结构主义”这个词已经被广泛地使用，仿佛它表明了一种类似于“马克思主义”或“存在主义”的全新的生活哲学。那么，“结构主义”的全部内容又是什么呢？

结构主义的基本观点涉及的是这样一些内容：我们所了解的外部世界是由我们的意识来领悟的。我们觉察到的现象，具有我们所赋予

它们的特征，它是由我们的意识的操作方式和人类大脑整理、解释它的刺激物的方式所决定的。这种整理过程的一个十分重要的特征就是，我们可以把环绕在我们周围的时间和空间的连续统一体切割成片断，这样我们就能事先把环境看作是由大量被分门别类的个别事物组成的，把时间段看作是由个别事件的系列组成的。同样地，作为人，当我们制造人工产品时（指所有的人工产品）例如设计礼仪或书写以往的历史，我们就会模仿我们认识自然界的方式，即用我们设想的分割和排列自然界物品的同样方法，去分割和排列我们的文化产品。

我举一个十分简单的例子来说明这个意思。色谱是从紫色经过蓝色、绿色、黄色再到红色的连续统一体。绿变成黄，黄变成红，这中间并不存在一个自然的分点。我们对颜色的心理认知，是对各种性质的光输入信号的一种反应，尤其是对有明暗之分的发光度和有长短之分的波长的反应。当我们的目光从红外线移向紫外线时，光波的波长就会变短，而温度，如果用温度计来测量，也会同时变低；光谱两端的亮度都是零，而到中间，即黄色时，就会达到最大亮度。^①正是大脑这种把连续统一体分成片断的辨别能力，才使我们能感觉得到蓝、绿、黄、红等十分“不相同”的颜色。也正是大脑的这种排列机能，使得任何非色盲的人都能轻易地学会认识

物理学家必须原谅我对色彩与热幅射之间的关系作的这种陈旧的解释。对色彩区别的实际描述是一件技术性极强的工作，但是，作为一个例证，三种标准的艺术色，即祖母绿、铬黄和镉红的“反射系数”（发光强度）——它们的波长分别是 512, 581 和 600 毫微米——比例是 2:3:1。把温度计放在白色光源的光谱的不同位置，就可以测出红外线下的最高温度和紫外线下的最低温度。

绿是红的“对立面”，黑是白的“对立面”。在我们自己的文化中，我们实际上已经学会了作这种分辨，也正是由于这种分辨，使我们发现，用红色和绿色标记来分别表示正号和负号是合适的。事实上，我们已经制定了许多这样的对立面，在那里，红不仅与绿相对立，而且显然也与其他“颜色”如白、黑、蓝、黄相对立。当我们制定这种成对的对立面时，红色始终被赋予了同样的价值，它被作为危险的信号来对待——热水龙头，带电的金属线，帐本中的借帐，公路和铁路上的停止信号，等等。这种模式在我们自身文化之外的其他许多文化中也看得到，并且在有些文化中，常常还存在一种十分明显的认识，即认为红色的“危险性”乃是来自于人们在它和血之间作的一种“自然”联想。

就我们的文化而言，任何地方的铁路和公路交通信号灯中，“绿色”总是表示“通行”；“红色”总是表示“停止”。因为在大多数情况下，这样做就足够了。但是，如果我们想要进一步设计一个具有过渡意义的信号——即“准备停”或“准备走”的信号——那我们就会选择“黄色”。之所以作出这样的选择，乃是“因为”在光谱中，黄色恰好处在“绿色”与“红色”的中间。

在这个例子中，绿、黄、红颜色的排列和“通行—告诫—停止”的指令的排列是同样的，即颜色系统和信号系统具有相同的“结构”，其中，一个是另一个的转化。不过，我们要注意的是，这个转化是怎样取得的：

a. 色谱作为一种连续统一体而存在于自然界。

b. 人脑把这种连续统一体理解为好像是由非连续的片断组成的。

c. 人脑想为正号与负号这一对立的双方找到一个合适的表示，于是就选择绿色与红色作为对立的两种颜色。

d. 确定了这种对立的两极之后，人脑并没有满足于已经得到的不连续代替物，而是还想在正号与负号之间找到一种既非正亦非负的中间代表。

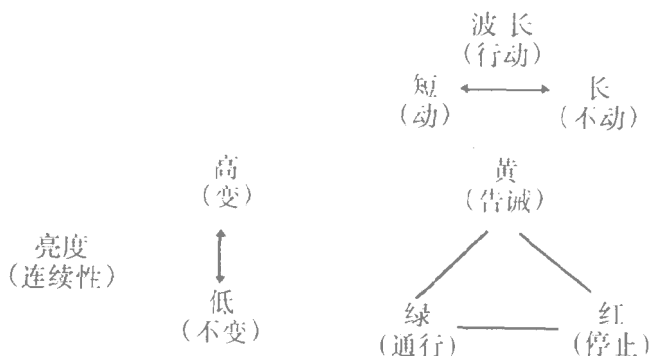
e. 于是，又回到了自然界原来的那个连续统一体，并从中选择了黄色作为中间的信号，因为人脑能够把黄色作为处在绿色和红色之间的不连续的中间颜色来认识。

f. 因此，最后获得的文化产品——如三色交通信号——是对人脑所认识的色谱自然现象的简单化模仿。

全部论证的大意可以用一示意图来说明。这个示意图描绘了两个重叠的三角。第一个三角的各角分别是绿色、黄色和红色，它们沿着两组箭头区分开来：第一组箭头的两头分别是短波长与长波长，第二组箭头的两头分别是低亮度与高亮度。第二个三角的各角是三个行动指令：“通行”——行动状态的继续；“告诫”——准备改变你的行动状态；“停止”——非行动状态的继续。这些信息也沿着两组箭头区分开来：第一组箭头的两头分别是动与不动，第二组箭头的两头分别是变与不变。把第一个三角叠在第二个三角上，颜色就成了基本指令的信号，即颜色关系的自然结构与相关的三个指令的逻辑结构是同一的。

就我所知，这个特殊的例子，列维-斯特劳斯从来未曾用过，不过，按照结构主义的观点，此类三角——它表示着与人脑所理解的自然界的模式类似的转换——有着十分普遍的应用性，尽管在一般情况下，情形可能要更复杂一些。

在我所举的例子中，模式易于受到两种特定的限制的影



图一，交通信号颜色三角图

响。第一，色谱中颜色的顺序是绿—黄—红，而不是黄—绿—红；也不是绿—红—黄，这是“自然界的事实”；第二，还有一个进一层的自然界的事实，那当然要追溯到遥远的旧石器时代，那时的人们倾向于把作为颜色的“红”与作为物质的“血”直接联系起来，以致于如果这三种颜色中的任何一种要被选择来表示“停止”或“危险”，那么选择“红色”的可能性就要大于“黄色”和“绿色”，正是由于这个原因，在这个例子中，两个重叠的三角组合中各角的成员关系多少是先定的。因此，等式 $\left\{ \begin{array}{l} \text{红——黄——绿} \\ \text{停止——告诫——通行} \end{array} \right\}$ 乃是给定的，至于由其他的等式提供的可能性选择，我们就没有必要注意。

	停止	告诫	通行
实际顺序	红	黄	绿
其他可能的顺序	红	绿	黄
	黄	红	绿
	黄	绿	红
	绿	黄	红
	绿	红	黄

但是，在一般情况下，结构分析必须从列出“所有”可能的排列着手，并在比较的基础上通过对经验材料的考查来进行。列维—斯特劳斯本人是这样来说明这种方法的：

我们所采用的方法……由下列操作组成：

（一）根据两个或两个以上的词之间真实的或想象的关系来对研究对象下定义。

（二）为这些词之间的可能性排列建立一个表格。

（三）以这个表格为基本分析对象，仅仅在这个层次上对它们进行必要的联系，先把经验现象看作是所有可能组合中唯一的一种组合，而这种组合的整个体系必须事先就构成。

——《图腾制度》英译本，第 16 页。

正如我在交通信号的例子中解释的，这种操作的最终目的是为了发现如何运用存在于自然界中的关系（也是人脑据

此所认识的关系)来得出表现为同样关系的文化产品。这一点不可胡乱理解。列维-斯特劳斯不是贝克莱(Berkeley)主教风格的唯心主义者,他并没有说,除非人类心灵有所认识,否则自然界根本就不存在。列维-斯特劳斯的自然界是“外部”的客观现实,它受自然法则的制约,而这种自然法则是人类的科学研究可以认识到的,至少是可以部分认识到的。但是,我们理解自然界本质的能力又要受到我们从事认识活动的器官的本性的严重限制。列维-斯特劳斯的观点是,通过注意我们是如何认识自然界,观察我们使用的分类方法和我们控制范畴推导的方法的性能,我们就可以推断出起决定作用的思维机制。

毕竟,由于人脑本身是自然界的物质,又由于整个现代人种的大脑实际上都是相同的,因此,我们必须意识到,当我们用所描述的方法生产文化产品的时候,其生产过程必定会具有人脑本身给予它们的某些普遍(自然的)特征。因而,在考察文化现象的基本结构时,我们同时也是在揭示人的本质——这一点对你、对我以及巴西中部的裸体的野蛮人来说都是确定不疑的事实。列维-斯特劳斯对此是这样说的:

人类学给了我精神上的满足:它使世界历史的一极同我本人历史的另一极重新结合起来了,同时,它又揭示了这二者之间的共同动机。

——《苦闷的热带》英译本,第62页。

理解刚刚所说内容的意思是很重要的。从表面上看,文化产品是形形色色的,并且,当人类学家打算对澳大利亚土

著人的文化与爱斯基摩人的文化或与英国人的文化进行比较的时候，我们不妨说，他首先得到的印象就是差异。但是，由于所有的文化都是人类大脑的产物，因此，在文化的表面现象之下必定存在着某种大家共有的特征。

从本质上说，这并不是什么新颖的思想。许多老一代的人类学家，尤其是德国的巴斯汀（Bastian）和英国的弗雷泽都曾经说过，由于全人类都同属一个人种，因此，在心理上必定存在共同性，全世界“已达到同一进化发展阶段”的民族具有类似的习俗这一事实，就是这种心理共同性的体现。弗雷泽和与他同时代的人勤奋地编辑了浩大的“相似”习俗的目录，用以说明这一进化原则。不过，这不是结构主义者要从事的事。复现地图上两个不同地区习俗的细节，并不是列维-斯特劳斯所特别重视的题材。在他看来，人类文化的普遍性只是结构层面上的，而决不是表面事实层面上的。我们可以对联结人类行为的各种关系模式进行有效的比较，但是，如果我们简单地把单个文化项作为孤立的东西进行比较的话，那我们就会什么也认识不到。就交通信号灯的例子而言，正是颜色与颜色之间的不同和一种颜色向另一种颜色的变换，才产生了信号，每一种颜色只有在与其他颜色发生联系的时候才是有用的。

这些非常基本的思想，是对最初由布拉格结构语言学学派特别是雅各布逊（Roman Jakobson）发展的论点的发挥。雅各布逊的后 40 年是在美国度过的，第二次世界大战的尾声时，他与列维-斯特劳斯是纽约社会研究新校的学术同事。雅各布逊的音位分析风格对列维-斯特劳斯的影响是极为明显的，而这种音位分析技术又是来自于索绪尔（de Saussure）的

更早的著作。列维-斯特劳斯经常重复一个观点，认为其他的文化表现模式，如亲属关系系统和民间传说分类，也都和人类语言一样是有组织的。提出文化与语言的这种类似性是对雅各布逊特色鲜明的理论的进一步发挥，不过，对于乔姆斯基(Chomsky)关于生成语法的思考，列维-斯特劳斯并没有提出更多的创见。乔姆斯基本人曾偶然明确地指出，列维-斯特劳斯对语言学类似原则的使用是不合情理的，尽管他也认为雅各布逊的观点是所有普通语言学理论——包括他自己的理论的基础构成部分（乔姆斯基，1964年，第67页）^①

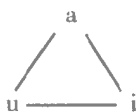
看一看列维-斯特劳斯是如何从他的语言学基础着手来提出他的文化概括是有趣的。他对“烹饪三角”的讨论可以为此提供一个例证。这个例子是贯穿他的《神话学》系列的

根据许多专业语言学家的观点，乔姆斯基的《句法结构》（1957年）一书的问世对语言学的意义就好似爱因斯坦早期的关于相对论的论文对物理学的意义。时常有人指出，列维-斯特劳斯居然依赖雅各布逊风格的语言学，实在是失脸面，因为他追随的是一个不再可行的模式。其实从另一方面看，有两点是值得提出的。首先，尽管乔姆斯基的工作是对雅各布逊的工作的一种推进，但它并不能因此取消后者的真正长处；其次，乔姆斯基的语言学的特征——可归纳为生成转换语法——在许多方面与列维-斯特劳斯完全凭自己独立提出的神话分析的生成转换法则有共同之处。但是另一方面，正如乔姆斯基指出的，“关于列维-斯特劳斯有时提到的对语言结构作数学式研究的思想，只有当人们能思考有着无限生居能力的法则时，它才是有意义的。”列维-斯特劳斯一心只想证明各式各样的文化形式——正如它们被实际记录下的——是可以相互转化的。乔姆斯基在寻求归纳语法规则时纠缠于一个更为根本的问题，就是想区分能显明意义的转化形式和不能显明意义的转化形式，如我们为什么可以说“猫坐在地毯上”而不能说“猫坐地毯在上面”？

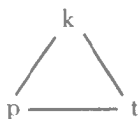
一个主要题材，但它也是我在此要单独进行概述的论题（参见《烹饪三角》，1965 年）。

列维—斯特劳斯首先对雅各布逊的论点作了如下的概述：

在世界的所有语言中，音位之间复杂的对立系统不过是对某一更简单的音位系统的多方面发展，这种简单的音位系统是所有的语言所共有的，它就是辅音和元音之间的对比，它们通过聚集音与分散音、锐音与钝音的两项对比，一方面产生我们所谓的“元音三角”；另一方面产生我们所谓的“辅音三角。”



元音三角



辅音三角

大多数读者可能会对这种表示法感到迷惑，因此，我将对这个新颖的理论作更进一步的引伸说明。

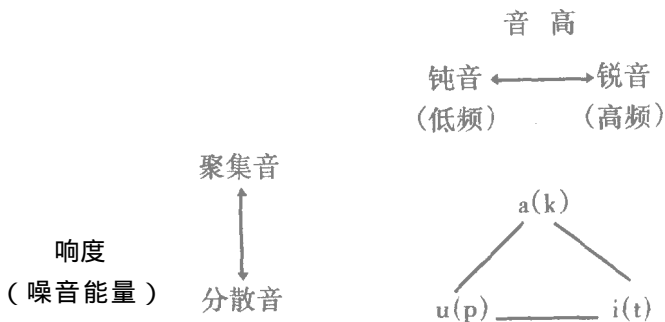
雅各布逊说，幼儿要想按标准化音序形成有意义的发音模式，就必须掌握基本元音和基本辅音。儿童先是通过辨别音量中存在的一种关系，来认识基本元音和基本辅音的对立：

元音 (V)	辅音 (C)
(高能噪音)	(低能噪音)
(强聚集音)	(弱分散音)

然后，通过辨别音高，使尚未得到区分的辅音 (C) 分裂

出一个低频（钝音）组元（“p”）和一个高频（锐音）组元“i”。然后再用高能（聚集）软顎闭辅音（“k”）补充尚未得到区分的高能（聚集）元音（“a”），而低能（分散）辅音（“p” “i”）各由相应的低能（分散）元音“u”——钝音和“i”——锐音来补充。

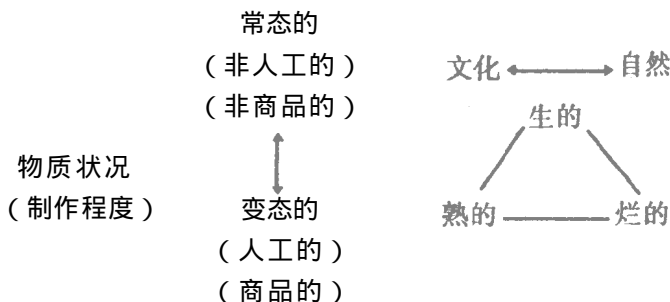
这个整个的论点可以由被区分为聚集音与分散音、钝音与锐音的对立关系的辅音与元音的重叠三角来加以表述：



图二 雅各布逊的原始元音与辅音三角

现在，我们再回到“烹饪三角”。在首先概述了雅各布逊的语言学原型之后，列维-斯特劳斯指出，正如没有一个人人类社会缺少口头语言一样，也没有一个人人类社会不用这样那样的方式烹饪他们的食物。但是，对于熟食，我们可以把它看作是**人类通过文化手段来转变新鲜的生食**，而对于烂食，我们可以把它看作是**人类通过自然手段来转变新鲜的生食**。因此，如同雅各布逊用来描述已经内化为孩子的计算机式的心理过程——聚集音与分散音、钝音与锐音的二元对立——的元音—辅音三角一样，我们也可以建立起一个烹饪三角，去

描述已潜在地内化为各地人类文化的“理式”(eidos)的二元对立，即变态与常态、文化与自然的对立。



图三 烹饪三角 (初步形式)

尽管事实上大多数未加工的人类食物都可以划入“驯化的植物和动物”一类，也就是说，它们既是文化的，也是自然的，但是，列维-斯特劳斯还是论证说，生的（未加工的）食物必定是介于自然和文化之间的中间性食物，这样做实在没有必要。

最后，列维-斯特劳斯在结束他的智力操练过程时指出，烹饪的主要三种模式可构成另一个结构形式，与第一个结构形式正相对应：

(a)“烤”是肉和转化剂(火)直接接触的过程，无须任何文化器具或者空气和水作中介物；这个过程仅仅只是部分的，也就是说，烤肉只是部分地做熟的肉。

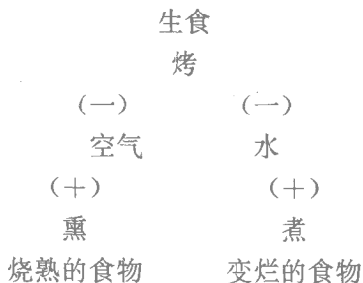
(b)“煮”是把生食变烂的过程，类似于自然的腐烂，但它需要水和容器——即文化物品作中介物。

(c)“熏”是缓慢而又完全烧熟的过程，它的完成不需要

任何文化器具作中介物，但需要空气。

因此，就这些手段而言，烤和熏是自然过程，而煮则是文化过程，但就最后的产品而言，熏食是属于文化性的，而烤食和煮食则是属于自然性的。

列维—斯特劳斯用下面的图解概括了他的全部论点：



图四 烹饪三角(发展形式)

在《烹饪三角》的原文中，列维—斯特劳斯一方面认为这个图式具有普遍性，而另一方面又说，在我们自己的文化体系中，由于“炙”与“烧”，“蒸”与“煮”，以及“油煎”（即用油代替水的煮食形式）是区分开的，因此需要更为复杂的模式来加以说明——对此，有些英语世界的读者可能会开始怀疑他的全部论证不过是一个精心炮制的学术玩笑。但是，恰恰是这同一个图表（图四）及其所伴随的相同的内容，竟又出现在《神话学》第三卷（见第 406 页）中，因此；我们必须严肃认真地对待这个问题。不过，这的确是相当困难的。列维—斯特劳斯对前面说过的他自己的操作原则并没有完全坚持，他的全部操作过程似乎是一种离合诗游戏，在这里，事先排列好的词句空行里溜进了他自己认为适当的词。列维—斯特劳斯在别的文章中说“在所有的意识的后面，都有非意

识的存在”，不过，对付这种胡诌的最好办法也许就是说“在非意识的后面，都有意识存在”，尽管这个意识并非一般言谈中的意识。

列维—斯特劳斯所说的意思是：“动物”当然要吃食物；而食物则是它们凭本能认识到的“可食”的东西。但是对于“人类”，就在他们断奶的时候，还不具备这样的本能。判断什么是食物；什么不是食物，什么食物在什么场合可以吃，这些都是社会的沿袭。并且由于场合都是社会性的，因此，以食物种类为一方的形成的关系和以社会场合为另一方形成的关系之间，必定有某种结构同一的模式。

进而，当我们观察一下事实的时候，就会发现那些被当作有意义的食物看待的“种类”本身是颇为有趣的。任何一个民族的饮食，都是以食物的可得性及其实际内容（如面包、肉、乳酪等等）的水平为基础的。英国家庭主妇的购物单和亚马逊印第安人日常食物的存货之间极少有相同的東西。但英国家庭主妇和亚马逊印第安人都同样把同一类属的“食物”再细分为许多亚类属，如食物 A、食物 B、食物 C 等等，其中每一类食物都用不同的方式进行加工。但是，就分类“这一点”而言，食物 A、B、C 等等类属的分类结果显然各地都是一样的。图四所显示的实际上就是这种分类结果。这些不同类属的意义就在于，它们依社会地位的等级不同而很不相同。我的意思不仅仅是说，宴会的不同组成总是与我们的预列菜单——牡蛎（生的）、熏鲑肉（熏的）、龙虾汤（煮的）、羊脊肉（烤的）、蛋奶酥（烧熟的）、乳酪（烂的）等的配合相对应的，而且更重要的是说，这些基本等级各不相同的食物表明了社会等级间的相互标准化关系。例如，按照我

们的惯例，不管什么时候，菜单中都会有一盘烤肉，它在菜单中往往被列在头等重要的位置；而另一方面，蒸食和煮食被认为是特别适合于病弱和小孩的食物。这是为什么呢？我们为什么会倾向于把煮的家禽看作是家常菜，而把烤鸡看作是宴会的菜？

为了对付某种特殊情况，可以想出种种理由来——例如，煮家禽比烤家禽更便宜，或者煮食“更易于消化”（这种说法的根据是什么？）等等，但是，一旦意识到文化与我们自己很不相同的其他民族用十分类似的方法对他们的食物进行分类，并运用类似的方法来区分地位的时候，所有这些解释就显得相当薄弱了。某些食物只许男人吃，另一些食物只适合女人吃；某些食物孩子禁食，某些食物只能在举行仪式的场合吃。各地的模式并不总是相同，但肯定不是没有规律的——列维-斯特劳斯甚至说，使烤食的地位比煮食的地位高，这是一种“普遍的”文化特征，因此，煮食只有在相对民主的社会类型中才会受到高度重视。“煮提供了完全保存肉和肉汁的手段，而烤则会导致破坏和损失。因此，一个意味着经济，另一个则意味着浪费。后者是贵族吃的，前者则是平民吃的”（《烹饪三角》法文版，第 23 页）。

这个思路显然有点离奇，不过，如果我们接受列维-斯特劳斯这个出乎意料的思维框架，就决不会作出如此随便的评论。由于我们是人，所以我们全都是自然界的一部分；由于我们是人类，所以我们全都是文化的一部分。我们作为人，依靠摄取食物而生存（这是自然界的一部分）我们作为人类，依靠我们对社会范畴的使用而存在，而这些范畴又都是来自于我们对自然界的要素的文化分类。因此，食物范畴的社

运用，与交通信号灯的例子中颜色范畴的社会运用是同一的。但是，食物是一种特别合适的“媒介”，因为在我们吃它的时候，我们实际上就是在我们自身（文化）与我们的食物（自然）之间建立一种直接的同一性。因此，总的来说，烹饪乃是把自然转变成文化的手段，烹饪方式的类属总是尤其适合于用来作为社会差异的象征。

在另一篇文章中，列维-斯特劳斯致力于揭露笼罩在图腾制度概念上的人类学奥秘，他批判了那种认为图腾物种之所以具有社会价值，乃是因为它们具有经济价值这一功能主义的观点。列维-斯特劳斯针锋相对地说，这些物种本身就是直接作为具有社会价值的范畴来看待的，所谓图腾物种本来就是用于“思考的东西”（*bonnes à penser*），而不是用于“吃的东西”（*bonnes à manger*）。有关烹饪三角的所有这些说明不过是同一论点的另一个侧面。上面所说的那些食物当然都是“用于吃的东西”，但单单这么说还不能解释我们进行食物分类的复杂性，食物的“种类”和图腾“物种”一样，都是“用于思考的东西”。^①

这是一种新奇的论证风格。必须承认，和列维-斯特劳斯的其他方面作品一样，这里面也有语词戏法的成分，因此，

有几位批评家指责我翻译有错误，但实际上，我引用列维-斯特劳斯自己的原文就是为了避免这种非难。“从字面上说”，*bonnes à penser* 的意思是“用于思考的”（*good to think*），*bonnes à manger* 的意思是“用于吃的”（*good to eat*）但“用于思考”并不是英语。法语中的形容词的复数是不可译的。在我看来，列维-斯特劳斯此处玩的是一个文字游戏，正如他常常这么做的。图腾物种是物的范畴，事实上，就表述“物”（*goods*）的意义而言，用复数形式的“*goods*”要比批评我的人想要用的词更为恰当。

我们要小心谨慎，而不要感情用事。但是，读者们又不要以为“烹饪三角”仅仅是神出鬼没的类推大师精心制作的“智力游戏”(jeu d'esprit)。列维—斯特劳斯现在已经收集整理了大量的资料，以说明被联系在一起的食物准备过程和食物类属在任何地方都是被精心结构的，而在这些结构的下面，又必定存在着普遍性的原则。并且，不管这种分析方法显得有多么的稀奇古怪，它都已被广泛地运用。烹饪三角的提法一直到 1965 年才首次在书中出现，但是，在列维—斯特劳斯文集的许多早期文章中，就已经出现了相同类型的三角。

1945 年，列维—斯特劳斯发表了《语言学和人类学的结构分析》一文，这是他后来全部的结构人类学的奠基之作。

该文中的三角分别是“互惠”、“权利”和“义务”，两对对立面的双方则分别是交换与不交换和接受者与授予者。在《亲属关系的基本结构》中，三角的各角又成了“互惠婚”、“父方交表婚”和“母方交表婚”，两对对立面的双方则是对称与不对称和交错与重复。在《阿斯迪瓦尔人的故事》中则出现了一个十分复杂的三角，它通过列举素食与荤食的对立、海洋与大陆的对立、东与西的对立、限制与不限制的对立，把地理学范畴的参项和食物范畴的参项结合了起来。这恰恰不是一种游戏。列维—斯特劳斯正在努力建立语义代数学的基本原理。如果文化行为可以传达信息的话，那传递文化信息的代码必定会有一个代数学的结构。列维—斯特劳斯可能会强调说，这种代数学的价值要大于用资料证实的价值，但这充其量不过是比魔术师的滴答声装置的把戏更巧妙些罢了。让我们还是从问题的源头开始说起。



人类及其象征

列维-斯特劳斯的主要理论难题，也是欧洲哲学家们翻来复去讨论过的问题。实际上，即使我们接受列维-斯特劳斯本人在此问题上的观点，那个问题还是会存在，它还是会令所有的人困惑，并且是在任何地方，任何时候。问题十分简单：人是什么？人是一种动物，是智人种的一员，与巨猿的关系较近，与其他古今生命物种的关系较远。但是，我们认为，人就是人，我们这么说的意思显然是指，人在某种

程度上是与“动物”不同的。但是，人又是在什么意义上不同于动物呢？作为区别于动物性的人性概念，是不易用别的语言表达的，而列维-斯特劳斯的观点恰恰就是，动物性与人性的这种区别——它与自然和文化的对立是相一致的——即使无法用语言明确地表达出来，也会一直潜藏在人们的日常态度和行为之中。人类的“自我”绝不是孤立的自身，没有“我”不是“我们”的一部分，^①实际上，每一个“我”都是众多“我们”中的一员。从某种意义上说，这些“我们集团”向四面八方无限延伸，以致把每一个人和每一件事都包括进去了……“人在宇宙中绝不是孤立的，正如个人在集团中不是孤立的，或者正如处在其他众多社会中的任何一个社会也不是孤立的”（《苦闷的热带》英文版 第 398 页）。但实际上，“我们”却又分割了连续统一体。我所属的特定的“我们”，如“我的”一家人、“我的”公社、“我的”部落、“我的”阶级等等，这些全都是特定的，他们都是高尚的，他们都是文明的，有教养的，而其他类属则都像野兽一样野蛮。

列维-斯特劳斯的主要着眼点是想探究作为人类的、神一般的和与动物不同的我们形成、变化，以及最终又回到自身这一自我神化的辩证过程。在动物与人对话并是人的良伴的世界即伊甸乐园中，无知的蒙昧人亚当和夏娃被创造出来；通过犯罪，他们获得了知识，变成了不同于动物且高于动物

《苦闷的热带》（法文版，1955 年）第 448 页：“il n’y a pas de place entre un nous et un rien”（没有“我”不是“我们”的一部分）[列维-斯特劳斯对这一思想的论述可进一步参照《遥远的目光》第 1、2 章。作者本人对这一问题也发表过自己的看法，有兴趣的读者可参照拙著《社会人类学》的《人性与动物性》一章]。

的人类。但是，我们人类真的是“高等”的吗？神按照自己的形象创造了人，但我们能因此肯定在获得人性（文化）的同时，我们也没有与神分离吗？《苦闷的热带》是首先给列维-斯特劳斯在专业人类学的狭窄世界之外带来国际声望的一本书，在这本书的结尾，列维-斯特劳斯加了一个按语，他说，要想发现人的本质，我们就必须回过头来找到解释人怎样同自然界发生联系的途径。在《神话学》第三卷的结束段落中，他又回到了这一主题。他论述说，我们（欧洲人）从婴儿期就受到自我中心和个人主义的教育，“担心国外的东西不干净”，这种教义就具体地体现在我们的惯常语“他人即地狱”中（*L'enfer, c'est les autres*）中，可是，在原始神话中，却有着道德含义恰恰相反的教义，即“地狱即吾身”（*L'enfer, c'est nous même*）^①。在本世纪当人们热衷于涂炭灭绝无数生命类型的时候，有必要指出——如同神话般的言语——“一种严格意义的人文主义决不能从人文主义本身的记述开始，而是必须把世界置于生命之前，把生命置于人类之前，把尊重他人置于自身利益之前”（《神话学》第三卷，法文版，第 422 页）但是，人类是什么？文化与自然的分界究竟在何处？这一难题依然存在。

列维-斯特劳斯本人是从卢梭那里获得启示的，尽管他同样也深受维科、霍布斯、亚里士多德以及许多其他人的影响。他认为，使人类与众不同的正是语言：

想必读者都知道萨特的《禁闭》中的主人公说的那句话“*L'enfer, c'est les autres*”（他人即是地狱）

谁要讨论人，谁就要讨论语言，而要讨论语言就要讨论社会。(Qui dit homme, dit langage, et qu'il dit langage dit société)

——《苦闷的热带》英文版，第 421 页。

但是，伴随着动物性向人性的转变和自然向文化的转变，语言出现了，而这也是人类从情感表达状态向推理状态的转变，“人类最初始的言语都是诗性的，推理只是较晚的思维”（卢梭：《论语言的起源》，1783 年）。

正如列维—斯特劳斯所阐发的，卢梭的观点是，只有当人类能够用隐喻的方法作为对照和比较的工具时，他才会产生自我意识——即意识到自己是“我们集团”中的一员：

只是因为人类开始意识到，所有像他那样的人都是相同的这一点的时候（正如卢梭明确说的那样，我们必须把动物包括其中），他才有能力识别自己，如同他识别别人，例如，用形形色色的种类作为概念支撑去区分社会差异。

——《图腾制度》英文版，第 101 页。

只有在严格的诗歌意义上说，卢梭的见解才能算是“正确的”因为原始人的思维过程比类人猿和猴子的思维过程更不易于为我们所理解。但是，列维—斯特劳斯的偏爱发生学的论证形式和他对人类的普遍性的寻求被混到了一起：词语的范畴提供的是一种机制，通过它，人脑的“普遍”结构特征被转变为人类文化的“普遍”结构特征。但是，如果存在

这些普遍性，那在某种更深层的意义上说，就必须把它们看作是天生的。在这种情况下，我们就必须假定，它们就是模式，它们在人类进化的过程中，伴随着直接关系到语言形成的喉部和嘴部以及语言接受的耳部这类人脑各部位的专门化发展，已内化成了人类心理。难道不是这样吗？人类婴儿尽管不是天生就会某种语言，但是，毕竟他天生就具备一种能力，既可以学会怎样发出有意义的声音，也可以学会怎样解译别人的有意义的声音。

不仅如此，如果雅各布逊的观点是正确的，那么，所有的儿童就都能通过作相同的或近乎相同的一系列首要的基本辨别——即通过对辅音和元音、鼻音和口腔闭音、钝音和锐音、聚集音和分散音等的辨别——去学会掌握其语言音位的基本成分。他们之所以能这样做，与其说是出于某种本能的缘故，不如说是由于人的口腔和嗓门的结构及其肌肉联系使得他们的这种天生能力具有了一条“自然的”途径。列维-斯特劳斯要我们相信，人类的范畴形成也依循着类似的普遍性的自然途径。当然，这并不是说这种自然途径“必须永远以同样的方式在任何地方发生，而是说人脑的这种构造使它先天地就能具有用特定的方法来形成特定的范畴种类的倾向”。^①

所有的动物都有某种有限的划分范畴的能力。任何哺乳类动物或鸟类都能在适当的条件下识别它自己的种属中的其

无论如何必须强调一点，与皮亚杰不同，列维-斯特劳斯并未思考过范畴体系的个体发生或知识发生过程；他仅仅是依靠这种论证风格去解释其他的、他能在完全不同的文化语境中发现极其相似的“结构”这一令人吃惊的事实。

他成员，并能辨出公与母；有些甚至还能识别作为其大敌的食肉动物种类。人类在学习讲话的过程中，把形成范畴的这种能力扩大到了其他生物无可比拟的程度，然而，从其根本上来说，在个体的语言能力得到发展之前，所形成的范畴还只能是类似动物而不是类似人类的。在这个基本水平上，个体（无论是动物还是人类）所关心的只是十分简单的问题，即本种族与其他种族、支配和从属、性交的可行与不可行、什么是可食的和什么是不可食的等等之间的区别。在自然环境中，诸如此类的区别对个体的生存而言是完全必要的，但是，在人类环境中，仅仅这些区分还是不够的。对人类来说（作为不同于动物的人类），每一个生存着的社会成员都必须学会依据他们彼此的社会地位来区分同属。而要这么做的最简便方法，就是把动物水平的范畴转而用到人类社会的分类。这也正是列维—斯特劳斯用结构主义探讨古典人类学关于图腾制度的论点的关键。

各地的人民都曾对他们附近的动物和植物采取宗教仪式的态度，这是经验观察已发现的事实。例如，不妨考察一下控制英国人对待动物的态度和行为的那些各不相同且常常是稀奇古怪的规则。他们把动物分成（1）野生动物，（2）狐狸，（3）猎物，（4）饲养的动物，（5）供赏玩的动物，（6）害兽。假如我们按照上面的顺序进而列出下列词汇：（1a）陌生人，（2a）敌人，（3a）朋友，（4a）邻居，（5a）同伴，（6a）罪犯，那么我们会看到，这两组类项在某种程度上是一一对应的。通过隐喻的使用，动物的种类可以（或时常）被用作人类类属的同义词。列维—斯特劳斯对我们理解上述流传甚广的题材的一个重要贡献就是他提出了动物类属的这种社会化。事

实本来是众所周知的，但在列维—斯特劳斯看来，它们被曲解了。

原始人把植物和动物的种类作为人类类属的象征，这一惯例实际上并不比我们自己的分类更离奇，不过，在技术上受到局限的环境中，他们的这种惯例尤其值得我们注意，并且，在弗雷泽一辈的学者们看来，它们似乎都是超常的。正是由于这些惯例，以致于在人类和其他自然物种之间的任何社会等都会使得人类把这些物种视作为崇拜对象（图腾），从而产生了只有处在较早发展阶段的人民才有的原始宗教。从甚至在高级文化中也存在“图腾”行为的因素出发，可以认为这种说法是正确的，但是更早的某些作者却把这种情况说成是遥远的过去遗留到我们今天的某些古风残迹。就一般原始社会而言，“图腾制度”可看作是对推理的基本问题的解决。

为什么心智正常的人类要让自己沉溺于对动物和植物的“迷信崇拜”中？人们怎么会想象他们是由大袋鼠、鸸鹋或白鸚遗传下来的？这些问题引起了各种各样的回答。范·吉纳普（Van Genneep, 1920 年）曾区分出了四 + 一种不同的“图腾理论”，并且在他之后，人们又提出了许多种。从广义的角度说，这些理论可以分成两种类型：

（1）普遍论的解释。这种解释认为，图腾信仰和图腾实践表明了“童年”智力曾是全人类的共同特征。

（2）特殊论的解释。这种解释以功能主义的假设为依据，认为任何图腾制度都是为把人类的感情兴趣寄托在动物和植物上服务的，而这些动物和植物种类，又都是特定的人类社会所关心的，它们都具有一定的经济价值，因此，人类有保护这些物种的倾向，以免因人类的劫掠而全部灭绝。

在戈登威瑟 (Goldenweiser, 1910 年) 的著作发表之后, 第一种理论几乎没有立足之地了。此后, 直到 1962 年, 对该主题的研究才出现更有价值的贡献, 但这种贡献所关心的是特殊的人种学, 如澳大利亚、提利皮亚 (Tikopia)、塔兰西 (Tallensi) 等, 而不关心普遍的真理。不过, 拉得克利夫—布朗 (Radcliffe—Brown, 1929 年) 是一个例外, 因为他力图使功能主义的观点一般化。他把“图腾制度”作为一个近乎普遍的概念来看待, 并认为它是表达社会秩序和自然环境之间的相互依存关系的宗教仪式。在后来的一篇论文中 (1951 年) 拉得克利夫—布朗把这种普遍论的观点又大大地推进了一步, 尤其注意了图腾制度的分类性质。这后一篇文章的某些特征, 在风格上“结构主义”的特点是如此之明显, 以致于它为列维—斯特劳斯的《今日图腾》(1962 年) 的写作直接提供了契机。

列维—斯特劳斯的观点是: 那些企图把“图腾制度”作为一种现象孤立地加以考察的人类学家们其实是在欺骗自己; 把“图腾制度”当作一种宗教制度来考虑, 是人类学的错觉; 但即便如此, 这个主题还是值得我们密切注意, 因为图腾信仰和图腾实践是人类思维的一般特征的范例。

列维—斯特劳斯的解释对我们理解澳大利亚的图腾制度并没有增加多大的意义, 但是, 他对拉得克利夫—布朗的观点的重新鉴定, 使解释澳大利亚土著居民的思维范畴与我们更为熟悉的范畴体系之间的联系, 变得更为容易了。列维—斯特劳斯的观点的核心是, 图腾制度总是上面已指出过的那种隐喻制度的具体体现。对于这种隐喻制度的形成, 在本章的下面还会作更为详细的讨论。顺便说一句, 正是在讨论

“图腾制度”的时候，列维-斯特劳斯对结构主义方法的实质步骤作出了自己的归纳，对此我在第二章已经说明过。我们特别要注意他对“经验现象”有着一种表面的轻视。他认为，可以把“一般的分析对象”设想为是众多可能的排列与组合的一种代数真值表，这个真值表就存在于无意识的“人类心理”中；而经验性的证据只不过是诸种可能中的一例。在列维-斯特劳斯的全部作品中，与经验性的实例相比，一再出现的则是他对一般性的抽象概念的偏爱。请注意，这并不是列维-斯特劳斯观察问题的方法。他把“人类心理”看作是客观存在的东西，看作是人脑的属性。我们可以通过调查和比较人类文化产品来确定这种人类心理的属性。因此，研究“经验性现象”尽管是发现过程的基本部分，但毕竟只是达到目的的手段之一。^①

列维-斯特劳斯及其紧跟的追随者一直认为，所有他的英国批评家，包括作者本人都是些粗陋的经验主义者。“经验主义”在此是指这样一种理论：它认为真理必须是可以透过可观察到的事实加以验证的。作为其对立面的则是“唯理主义”，它认为通过理性的运作就可以获得更深层形式的真理。〔另外必须指出：第一，作者利奇本人就是那种怀有想超出已知事实去求得“更深层”真理的雄心的人，并且我对那些拒绝这么做的人也一直是不以为然；第二，列维-斯特劳斯在为他的方法进行辩护的时候常常依据的是不同于利奇在此引证的那些观点，他其实反复强调了他的研究具有经验的和科学的性质。“只有那些把自己的整个人种视野局限于群体的人，他们的研究才是个人的”，他说道（《面具之路》英文版第145页）；他们常常忽视我对事实的近乎狂热的辩护。本人在此阐述问题的方式似乎有倾向性，就好像列维-斯特劳斯对可能性的代数学的兴趣必然地是以牺牲对特定事件的事实兴趣为代价的，但实际上，我的意思是说，列维-斯特劳斯公开声称他对“经验现象”不感兴趣并为此辩解，其实都是骗人的。〕²

不过，我们还是再回到卢梭的把人看作是说话的动物的观点。直到前些年为止，人类学家的惯常做法，还是想在被认为唯有人类才有的文化与所有的动物包括人类在内都共有的自然之间作出截然分明的区分。按照莱斯利·怀特 (Leslie White) 的说法，这种区别：

是类型上的区别而不是程度上的区别。并且这两种类型之间的区别是最为重要的……人类能使用象征，而其他动物都不能。一个生物有机体具有使用象征的能力，或者不具备这种能力，其间并不存在中间阶段。

——怀特：《文化科学》纽约 1949 年，第 25 页。

尽管在后期的著作中，列维-斯特劳斯较少强调这种观点，但在其早期著作中，他却反复提到它。象征思维的特殊标志是口头语言的出现，在那里，词就代表（表示）着物，但又存在于它所表示的物之外。必须把符号和刺激区分开来。所有种类的动物对适当的信号都能作出机械反应；但这个过程还不能说是“象征思维”。为了能够运用象征符号，首先必要的是，必须能够区分符号和符号所表示的物，其次；必须能够认识到在符号和符号所表示的物之间存在着某种关系。这就是区分人类思维和动物反应的主要特征——即既能区分 A 和 B 同时又能认识到 A 和 B 的某些相互依存关系的能力。

我们还可以换一种方式来说明这种不同。当某人仅仅作为一个人在行动，对他的外部世界施加作用的时候——例如，假如他用铲子在地上挖一个洞——他并不会想到把这个洞作

为象征，但是，正当这时，有另外一个人来到这个现场，不管他的“每一个”活动是多么的细微，都会对行动者和观察者起到交流信息的作用——那被观察到的细节可以理解为是符号，因为观察者和行动者之间发生了关系。从这个观点来说，在任何人类环境中，动物都可以成为人的思考对象 (*bonnes à penser*)^①。

当列维-斯特劳斯对自己提出象征符号的理解是如何发生的这样一个表面上根本无法回答的难题时，他借用了杜克汉姆及其忠实信徒的思想，通过对它们的改造找到了自己的答案。他认为，某些二元对立概念是人类本质的一部分——例如，男人和女人，在某种意义上是相同的，而在另一种意义上又是对立的和相互依存的；同样，左手和右手既是对立统一的，又是相互关联的。在社会中——它是实际存在着的——我们发现，这种天然的对立面恒定地充满着文化的意义——它们常常被当作是好与坏、允许与禁止的象征性原型。此外，在客观存在的社会中，个人总是社会的人，他总处在与他人的“相互关系”中，例如，父亲对儿子、雇主对雇工。这些个人通过“交换”而相互交流；他们交流语言，交换赠品。这些语言和赠品之所以可以起到交流信息的作用，是因为它

有几位批评家指责我翻译有错误，但实际上，我引用列维-斯特劳斯自己的原文就是为了避免这种非难。从字面上说，“*bonnes à penser*”的意思是“用于思考的” (*good to think*)，*bonnes à manger* 的意思是“用于吃的” (*good to eat*) 但“用于思考”并不是英语。法语中的形容词的复数是不可译的。在我看来，列维-斯特劳斯此处玩的是一个文字游戏，正如他常常这么做的。图腾物种是物的范畴，事实上，就表述“物” (*goods*) 的意义而言，用复数形式的“*goods*”要比批评我的人想要用的词更为恰当。

们是符号，而不是因为它们的物的本身。当雇主付给雇工工资时，这种行为就“表示”着交易双方的相应地位。但是，在列维-斯特劳斯看来（如果我的理解没错），两性交换是为所有其他交换提供范例的、最基本的象征性交换。乱伦禁忌（列维-斯特劳斯错误地把它说成是“普遍性的”）表明了区别允许通婚妇女和禁止通婚妇女的能力，因此也就导致了“妻子”范畴的妇女和“姐妹”范畴的妇女之间的不同。人类交换的基础，以及象征思维和文化发源的基础，都存在于唯有人类才有的现象中，即男人可以通过交换女人而同其他男人确定相互间的关系。我在第六章还会回到这个问题。

下面，我们再来谈一下我前面说过的一个观点，即列维-斯特劳斯对可能性的代数学比对经验性的事实似乎要更感兴趣。他的辩解如下：在实际的社会生活中，人与人之间每时每刻都在通过符号的复杂组合相互交流着——如通过语言，通过他们穿的衣服、他们吃的食品、他们的站立方式和屋内家具摆设的方式等等。在某些特殊的例子中，不同层次的人的行为，还会存在某种可见的一贯性，例如，在英国，住在肯辛顿的上流社会的人采用的就是我提到过的各种“代码”，它与住在利兹的工人阶级采用的代码具有完全不同的风格。但是，任何特殊的经验事实，都只是全部可能性组合中的一例，并且，按照列维-斯特劳斯及其追随者的说法，通过考察我们已经观察到的经验事实与我们还未观察到的可能性情况的关系，我们将会对已观察到的经验事实获得额外的洞察。

关于这点，我还有必要说几句题外话。列维-斯特劳斯关于人类怎样通过象征符号进行交流的思想；是对最初由结

构语言学和符号学（关于符号的理论）的专家们提出的观点的发展。但是，后者使用了极其多变而又混乱的术语，如果我们对他们的某些同义词进行整理的话，那可能会有些帮助。

第一个基本的区分就是语言与言语，它是由索绪尔提出的。“英国语言”，表示一个完整的词语体系，它的惯例和使用法；对任何特殊的个别说话者而言，它是“给定的”；它不是哪一个人为自己创造的东西；语言的诸部分是我们所通用的，但它们又不一定被使用。但是，当我作为一个个人发出声音时，我就是在使用“言语”；我从“语言”的总体系中选择了某些词和语法惯例，以及语调和音调，并按特定的“规则”排列这些东西，这样，我就能通过我的发音来传递信息。

上面所述的“语言”和“言语”的区别与信息理论中“代码”和“信息”的区别之间，有一个近似而又不准确的等式。实际上，如果我们把口头语言看作是代码，那它就是一种特殊的代码——亦即，它是一种由音素组成的代码。但是，还可能有许多别的代码。正如我刚才提到的，我们还可以用衣服、食品、手势或姿势等等作为代码。这每一种代码都是一种“语言”（索绪尔意义上的语言）；而所有这些代码的总和，例如单个行为者的文化，也是一种“语言”。

现在，我在上述论证中所使用的那些词汇，例如“音素”、“衣服”、“食品”等等，可以和事物结合在一起了，因为在我们的思想中，它们总是作为在功能或“意义”上具有某种类似而被联系在一起，因而，当我在说出一句话或传递一个信息时——例如，当我说“猫坐在席子上”时——各音素就会按语言规则组合成一个阵列，而实际上，它们组合在

一起并不是因为它们本身有任何的相似。这正是我后面谈及“单位语符列（组合链）——即通过句法规则的运用构成的阵列——时想要说的内容。

同样，我们还必须区分心理联想和特殊的语言文化规则，前者能告诉我们烤火鸡和煮鸡都是“某种食物”（并因此都是同一语言的一部分），后者则可以特别地表明，例如在英国，烤牛肉应同约克布丁一起吃，或者更复杂一点，烤火鸡宴后面如果接热葡萄干和绞肉馅饼，可能就意味着今天是圣诞节（12月25日）。

许多读者可能会觉得，把“语言”这个词用来界说非词语的交流形式显得有点混乱，并且这种情况并不会因为巴尔特（Barthes）——他相对清晰地阐述了结构主义的基本观点——使用了完全不同的一套术语就会更好一些。下面，我列了一张修正过的表，该表是巴尔特用来解释非词语性符号运用的隐喻（聚合性的）和转喻（组合性的）之间的关系。最初，巴尔特是在两种不同的意义上使用“系统”这个词的，第一种表示我上面说到过的“语言”，第二种表示这种语言的“口头部分”，即与我们在字面语言中分为名词、动词、形容词等等的词系相对应的对象系列。我对这个表格作了一些修正，标明了“系统”这个词的两种用法。在这个表格中，“单位语符列”这个词作为用于非词语性符号的集合体，对应于字面语言中的“句子”。

单位语符列与系统^①

	A: 系统[口头语部分: 名词、动词等]	B: 单位语符列[句子]
服装“系统” [语言] [代码]	片、部分或小件系列, 它们不能同时穿在身体的同一部位, 并且, 其变化与衣服意义上的某种变化相一致: 小缘帽、女帽、头巾。	同一类型不同成分的服装并置: 女裙、罩衫、甲克衫。
食品“系统” [语言] [代码]	一组具有类似点和不同点的食物, 其中, 一个人在一种特定意义的意图上选择一种食物: 正菜、烤肉或甜食。	进餐时, 选择食物的真正次序: 这就是菜单。
	一个餐厅的“菜单”就体现了这两个方面: 如同同一等级的正菜就相当于系统, 不同等级的菜名就相当于单位语符列。	
家具“系统” [语言] [代码]	一套家具的几种“风格”变化(如一张床)。	在同一地方, 家具的不同部件相并列: 床、衣橱、桌子等。
建筑“系统” [语言] [代码]	在同一建筑中, 一个部件在风格上的变化: 屋顶、阳台、大厅等的各种模式。	整个建筑物各层次的部件的次序。

摘自巴尔特《符号学原理》(纽约, 1967 年 第 63 页。方括号内的词是另加上去的。

图表中 A 列与 B 列的区别对理解列维—斯特劳斯的作品十分重要，不过，他本人并没有使用过这样的术语。凡是巴尔特把“系统”与“单位语符列”对立起来的方面也就是列维—斯特劳斯把“隐喻”和“转喻”，有时是“聚合体”和“组合链”进行对照的方面。尽管他那难懂的语言使人恼火，但原理却是简单的。正如雅各布逊指出的，隐喻（系统，聚合体）有赖于对相似性的认识，而转喻（单位语符列或组合链）则有赖于对邻近性的认识（雅各布逊、霍尔，1956年，第81页）。

列维—斯特劳斯坚持认为，在对神话和原始思维进行分析时，总体来说，我们必须先把这两者区分开来。例如，如果我们设想有另外一个世界，那里居住着超自然的生命，这时我们就可以用诸如：鸟类、鱼类、兽类，甚成“类似”人的生物社会之类的种种方式去描述这一世界，并且，不管使用的是哪种方式，我们都要用“隐喻”去描述。这其实就是一种象征表示法。不过，也可以有另一种象征表示法，在这种方法中，我们依据的是这样一个事实，即如果我们的读者知道了某一特定的单位语符列（句子）是如何由“句子（语言、代码）的成分构成的，他就能通过仅仅是部分的说明认识到整体。这就是“转喻”。例如，当我们使用俗语“王冠代表君权”的时候，我们所依据的事实就是，王冠往往只和衣着系统的某一特殊的单位语符列联系在一起，它们共同组成特殊的掌权者即国王的官服，因此，即便脱离了穿戴这种服装的常规场合，它仍能作为整个复合体的标志。隐喻和转喻的这一对立既是一种区别，也不是一种区别；在任何的交流话语中，总是存在两者结合的因素，只不过强调程度有差别。

正如我已经说过的，“王冠代表君权”，主要是转喻性的；相反，“蜂王”这个概念则是隐喻性的。

所有这些，与较早期的人类学分析风格都有关系。弗雷泽对原始巫术的经典研究是从这样一个论点开始的，即巫术信仰是以两种类型（错误的）心理联想为依据的：以相似法则为依据的顺势巫术和以接触法则为依据的接触巫术。弗雷泽对顺势巫术和接触巫术的区分与雅各布逊和列维—斯特劳斯对隐喻与转喻的区分尤为相同，并且，十分有意思的是：弗雷泽和列维—斯特劳斯都一致认为，这种区分对理解“原始思维”极其有用。

但是，所有这些又如何同列维—斯特劳斯对象征化过程的基本立场联系起来呢？

首先，我们必须意识到，这两个方面，即以隐喻—聚合体和和声—相似为轴心的一方和以转喻—组合链—旋律—接触为轴心的另一方，与列维—斯特劳斯建立的各种结构三角的逻辑构架是相一致的。例如，以图三为例，文化与自然对立的轴心就是“隐喻”，而常态与变态对立的轴心就是“转喻”。但是，在列维—斯特劳斯看来，与本章内容更为直接相关的是，这同一种构架还可以为我们认识图腾制度和神话提供线索。如果以一种文化个案的方式来考察，图腾仪式或神话就可以看作是单位语符列——它们乃是由一系列联结为一个链条的各部分组成的；动物和人在其中显然是可以相互转化的，文化和自然是混合在一起的。但是，如果我们在这些图腾仪式和神话中各选出完整的一套，并把它们叠合在一起，那就会出现一个聚合性的隐喻模式——显然，发生在动物中的变化就是发生在人类中的变化的代数转换，正如我们在英

国人的动物分类的例子中所看到的。

或者，我们也可以换一种操作方式。如果我们从一组特殊的习俗行为着手，那我们就应该把它看作是一个单位符序列，即一套文化残片的固有关系の特例，这个特例本身恰恰就是历史的残迹。如果我们以这个特例为对象，对它的各组成部分的数学排列作一番考察，我们就能得出这个文化的总体体系，它的主题和其他种种变化——一系列的聚合体（隐喻），我们的特例恰恰就是其中的一个例证。这样做可以让我们注意到所有其他种种可能的变化，如果这些其他变化都实际存在的话，那我们就要可以用另一种眼光来看待我们的人种学资料了。如果这是可行的话，那我们就可以断言，我们的代数学操作；是符合任何地方人类智力的某种根深蒂固的组织原则的。

从理论上讲，这似乎是可能的，但从实践上看，却有两个实际的困难，而这两个困难又都是十分重要的。第一，在这个分析过程的最后阶段，要使理论和资料彼此适合显然是不难做到的，但是，要想说服反对者的意见也是不容易的。逻辑实证主义者因此可能会说，列维-斯特劳斯的理论没有多少意义，因为它的最后的分析经不住严格的检验。

第二个困难就是必须解释作为“一般分析对象”的总体体系的基本代数学结构——特殊的文化产品只不过是它的部分表现形式——究竟是什么意思。这种结构究竟存在于何处？这个问题可以向所有的文化体系提出来。还有，“口头语言”——索绪尔意义上的——又存在于何处？语言，作为一个整体，对任何特定的个人来说都是外在的；用杜克汉姆的术语来说，它是所有讲这种语言的人的集体意识的一部分。

但是，列维-斯特劳斯并不十分关心任何特定社会系统的集体意识；他宁可探求“人类心理”（*Yesprit humain*）的集体无意识，因为这种无意识不仅适用于某一种语言的言说者，而且适用于所有语言的言说者。

列维-斯特劳斯的努力常常使他得出这样的结论：人类心理有它自身的自主性，它独立地支配着任何个人。例如，他说：

Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans Les mythes mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu.

——《神话学》第一卷，法文版，第 20 页。

这段话有两种英译版本：

(1) 因此，我们并不要求说明人如何思考神话，而是想说明神话如何在人之中不用人的知识设计自身。

(2) 因此，我们想要说明的，并不是人如何用神话思考，而是神话如何在人对事物无知无识的情况下操纵人的心理。

法语的那句话的意思是含糊不清的。“*Comment les mythes se pensent dans les hommes*”可以译作“神话如何成为人的思考”，这会降低所谓的自主性的程度。自主性的观点是重要的。列维-斯特劳斯似乎把文化现象尤其是神话的文化交叉变化看作是某一共同结构自生自发的地志学图形。为

了说明这一点，他参考了汤普逊（Thompson，1942 年）对鱼的体形的讨论（《裸人》法文版，第 606 页）^①。这一假定的自主性表明 列维—斯特劳斯忽视了特殊变体的文化语境 他认为那导致所观察到的区别的机制并不是适应性的进化或功能性的关联 而是纯粹数学的置换。“人类心理”就像一台随机性的计算机那样发挥着作用，在“人对事实无知无识的情况下”产生出这种置换 而它自身的本质仍旧是模糊不清。对于列维—斯特劳斯的异端邪说，英国批评家，即那些经验论者，总是持批评态度，他们一开始就认为，结构形式的任何局部变化，不管是生物学的，还是文化的，在功能上都是和局部的环境相适应的，因此，我们只有在考察了局部环境的情况之后，才能可望去认识局部变化的特殊性。在这些批评

汤普逊的《论成长与形式》的整个最后一章对理解列维—斯特劳斯的结构主义尤为适用。在 1942 年的版本中，这一章（第 17 章）的题目为《论转换理论或相关形式的比较》（第 1026—1095 页）。

家看来，玩弄地志学图表的骗人把戏是远远不够的。^①

不过，列维—斯特劳斯坚决否认自己是唯心主义者，因此，我们不得不认为，他所假定的“人类心理”的近乎神秘的作用其实是人脑的一般物质结构中发生的过程。因此，他的论点的主要意思似乎可以表述如下：

在人类进化过程中，人发展了用语言和符号而不是用信号或刺激反应进行交流的独特能力。而要想能够这样做，人脑的机制（我们还没有理解它）就必须具有某些区分正与负和把由此形成的对立面看作互相关联的双方的能力，以及用

对于列维—斯特劳斯和他的“英国批评家”之间的对立，利奇在此的看法可能有点夸大，其实那种对立表明的一种虚假的选择（这种情况在第六章的论述中也同样存在，在那里，利奇认为英国社会人类学家的特征就是要证明各种亲属称谓“是不同社会组织模式的反映，而不是任何人类心理普遍的体现”）。列维—斯特劳斯在解释为什么特殊的变体会出现在特殊的语境中的时候，并没有否认“适应性进化”相关功能“甚至历史偶然性的重要性。他把神话的各个版本说成是“双重决定论”的结果，认为较早的或相近的版本在“技术的一经济的基础结构不同”的语境中会得到修正（参见《野性的思维》英文版第130—131页）。他的观点是：因为神话是一种集体现象，因此这种修正会采取结构转换之后的形式，而不仅仅是片断的或投身所好的修订。一般来说，列维—斯特劳斯感兴趣的是要说明：出现在不同文化中的神话、婚姻制度、分类方式或人工制品实际上是相互转换的，至于各种特殊的转换在历史中究竟如何发生，他则极少关心。他说，在绝大多数时候，他怕关心的是那些可以“解释”每一种变体的材料，而在利奇此处所要求的因果的和历史的意义上说，这些材料其实是不合适的。但是，列维—斯特劳斯还是兴高采烈地对他的“转换”的环境提出了十分特殊的历史要求，他认为在这种环境中，转换的证据是充足的。参见《面具之路》（尤其是第12章）。在那里，列维—斯特劳斯力图证明面具设计和与之相联的创始神话——正如他指出的——都是通过“转换实现的”，19世纪北美西海岸的两个民族之间就出现过这种转换。

代数式来操作这些“关系”的能力。我们知道，就语音模式来说，人脑可以做到这一点，因为结构语言学家们已经说明，语音模式是形成有意义的言语的基本要素之一（仅仅是之一）；因此，我们可以认定，当人脑用非言词性的文化因素去构成“符号语言”时，它的作用机制是完全相同的，并且，其基本的关系体系，即代数式本身，就是任何地方人脑的属性。而且——这正是隐喻和转喻的用武之地——我们也知道，用这种方法，我们不仅能解读言语，而且更重要的是，我们还可以用它理解音乐，也就是说，人脑是能够同时听到和声和旋律的。在此，和声中声音的结合——即管弦乐总谱上垂直排列在一起被上下阅读的部分——就是隐喻性的。用前面单位语符列图表中的术语来说，音调是属于声音系统，它可以由所有编排在一起的乐器来演奏。但是，旋律中依次出现的声音——即管弦乐总谱上可水平阅读的部分——则是转喻性的。用表中的术语来说，音调形成了一个单位语符列，它每次由一件乐器依次奏出。因此，列维-斯特劳斯大胆地主张，可以把人脑结构的代数式写成至少两个元（也可以几个元）的矩阵，这个矩阵既可以上下阅读，也可以像纵横填字谜那样依次阅读。他的观点是，我们用声音做到这些是已经得到证实的（我们就是用这种方法听人说话和听音乐），因此，当我们通过运用文化范围而不是声音来传达信息时，我们肯定也能同样做出反应，这一点是绝对可能的。

这是一种极其简单的论证，但从表面上看，它可能不仅会有助于解释文化象征符号如何在特定的文化环境中传达信息，而且还会帮助解释它们在所有的文化环境中如何传达信息。通过分析取自某一文化的材料而发现的关系结构，就

是其他属于同一文化体系的可能结构的代数转换，并且，文化模式就是由这同一文化体系形成的，它反映的是所有人脑的机制的属性。这是一个相当重要的概念，至于它是否有效，则仁者见仁，智者见智了。

第四章

神话的结构

列维—斯特劳斯对神话的解释和弗洛伊德对梦的解释有同样多的迷惑力，不过，也有同样的弱点。初一接触弗洛伊德，常常会觉得他的解释很有说服力；它实在是太圆满了，因此，必定是正确的。但随后你就会感到奇怪。如果说弗洛伊德关于意识、无意识和前意识的分层和象征联想的全部观点都完全是虚妄不实的，那到底怎么样才有可能去证明这一点呢？如果无法证明它的虚妄不实，那你就得捫心自问：精

神分析学关于象征的形成和自由联想的观点是否必定就比精明的空论胜出一筹呢？

列维-斯特劳斯对神话结构的讨论，显然就是很精明的空论；实际情形是不是这样，且看下面分解。

神话是一个很难下定义的范畴。有人使用这个词时，表示的好像是虚构的历史——即一段我们知道是虚构的、关于过去的故事；把一个事件说成是“神话故事”，也就等于说，这事没有发生过。但在理论上的用法是与此大不相同的：神话是对宗教奥秘的阐说——“用可观察到的现象表达不可观察的事实”[施尼温德 (Schniewind), 1953 年]。这个说法已经接近人类学家的一般观点了，即“神话是神圣的传说”。

如果我们接受后面这种定义的话，那么，神话的特殊品质就不在于它的虚妄不实，而在于信则有，不信则无。所谓历史是真实的，而神话是虚妄的，这种区分是十分武断任意的。几乎所有的人类社会都有一套关于自己的过去的传说，和《圣经》一样，它往往是创世的故事开始。无论从哪个意义上说，“创世”这个词表示的必然都是“神话的”。但是，创世的故事之后，紧跟着的就是有关文化英雄建功立业的传奇（例如大卫王和所罗门王），这类传奇“可能”有“真实历史”为其基础，这转而导致了人们把它们当作“纯历史性的”事件加以接受和叙述，因为它们在某些其他资料中已经出现，并被单独地记载了下来。从某种观点来看，基督教的《新约全书》似乎具有史学意义，但从另一种观点来看，它又是神话；列维-斯特劳斯则是一位想在两者之间划一条泾渭分明的界线的急性子人。

列维-斯特劳斯用把注意力引向‘无史社会’的方法回

避了这种关于神话与历史的关系的争论——也就是说，他把注意力集中到了诸如澳大利亚土著居民和巴西部落居民等的身上，这些人民认为他们自己的社会是没有变化的，认为现在是过去的直线延伸。用列维-斯特劳斯的话来说，在年代学的时间中，神话根本没有位置，但它倒是同梦和传说有着某些共同的特征。尤其是，自然与支配人类一般经验的文化之间的区别，在神话中基本上消失了。在列维-斯特劳斯看来，神话中人与动物对话或娶动物为配偶，他们在海里或空中生活，他们施展巫术的技艺，似乎都是理所当然的。

和其他地方一样，列维-斯特劳斯在这里最终关心的也是“集体现象的无意识性质”（《结构人类学》英文版 第 18 页）和弗洛伊德一样，列维-斯特劳斯也想找到对全人类的心理都普遍有效的思维构成原则。这些普遍原则（假如它们存在的话）在我们的头脑中和在南美印第安人的头脑中都同样起作用，但是，对我们来说，由于生活在技术高度发展的社会中，通过进入中学或大学学习，我们已经接受了各种文化训练，从而，原始思维的普遍逻辑已被我们社会环境的人为条件所要求的各种特殊逻辑覆盖了。如果我们想得到原始思维的普遍逻辑的未被污染的形式，我们就必须考察技术落后的野蛮部落（例如南美印第安人）的十分原始的思维过程，而神话研究正是达到这个目标的途径之一。

即使我们接受这个基本主张，即承认必定存在某种普遍的、非理性的内在逻辑，并承认它是全人类所共有的且又表现在原始神话中，那我们还是要面临许多方法论上的困难。神话（列维-斯特劳斯意义上的）开始于与宗教仪式结合在一起的口头传说的传统。传说通常在异国语言中得到很详细的

传播，到它们成为列维—斯特劳斯或所有自称是精神分析学家的其他人可以利用的东西时，它们已经通过缩写形式被记载下来，并被翻译成了各种欧洲语言。在这一过程中，它们已完全脱离了它们原来的宗教语境。列维—斯特劳斯在《神话学》中说，这些神话故事的真实性，就如我们大家更为熟悉的希腊、罗马和古代斯堪的纳维亚的神话的真实性一样。尽管如此，列维—斯特劳斯还是坚持认为，那些神话故事在经过译解之后仍旧会保持它们原初具有的基本“结构”特征，因此，如果我们能用正确的方法对这些被删改过的故事进行比较研究，我们就能揭示出具有普遍性的原始非理性逻辑的主要特征。

对这种未必正确的信念，我们只能用专业术语来进行评论。通过把列维—斯特劳斯的分析技术运用于一批实际的人类学材料上，如果我们能由此取得一些前所未有的见识，而这些见识又能使我们弄清楚我们起初未曾考虑过的其他相关的人种学事实，那我们就会感到，这种练习是值得花时间的。不过，我同时要说的是，在许多时候，做这种练习也会得不偿失。

正如列维—斯特劳斯所看到的，问题大概就是如此：如果我们只是从表面价值上考虑神话传说的主题，那我们可能会得到这样的印象——种类繁多的细枝末节与大量重复的事，以及许多翻来复去唠叨的基本主题混合在一起，例如，兄弟与姊妹或母亲与儿子的乱伦、弑父杀母和兄弟相残、食人肉的习俗……列维—斯特劳斯认定，在故事的显意识的意义背后，必定还存在另一种非意识的东西，即隐藏在代码中信息。换句话说，他用弗洛伊德的观点假定，神话是一种集

体的梦幻，它应该能够得到解释，并进而由此揭示出那隐藏的意义。

列维—斯特劳斯关于代码的性质和解释的可能种类的思想有多个来源。

在这些来源中，第一个便是来自弗洛伊德。神话表达了无意识的愿望，而这些愿望与意识层面的经验总是有些不一致。在原始人那里，政治制度的延续有赖于小型亲属集团间联姻的持久性。这种联姻是通过赠送妇女而建立和巩固起来的，例如父亲嫁出女儿，兄弟嫁出姊妹。但是，如果男人是出于社会政治的目的而嫁出他们的妇女，那他们就必须严禁把妇女留下来以满足自己的性欲。因此，乱伦和外婚是同一件事的不同方面，而乱伦禁忌（对性行为的规范）则是社会的奠基石（社会政治关系的结构）。这个道德原则意味着，在想象的状态下，“第一个男人”应该娶非自己的姊妹做妻子。但是如果那样的话，任何关于“第一个男人”或“第一个女人”的神话故事就必定存在着逻辑矛盾。因为，如果他们是兄妹的话，那我们就全都是远古乱伦的结果，但如果他们是个别分离的造物，那他们中间就只能有一个是人之始祖，而另一个则只能是某种意义上的人之外的东西：《圣经》中的夏娃和亚当是亲骨肉，因而他们的关系是乱伦性的，而非

《圣经》中的丽丽斯 (Lilith) 却是一个精灵！

与此相类似的另一个“矛盾”是生的概念与死的概念的关系；活着的东西就是未死的东西，死的东西就是非活着的东西。但宗教却竭力想分离这两个内在地相互依存的概念，因此我们编造了神话，它能解释死的“根源”，或者说，它把死说成是“通向求生的途径”。列维—斯特劳斯指出，当我们对原始神话的普遍性方面作一番考察时，我们就会重复发现，那隐藏的信息就是针对此类令人不快的矛盾的解决的。神话的重复性和虚假性使问题变得太模糊，以致于即使把它们公开地表述出来，还是看不清它们逻辑上不可解决的前后矛盾。在

对乱伦观点的这种表述是彻头彻尾的“经验主义的”。在列维—斯特劳斯看来，区分外婚与乱伦的重要性就在于它标志着一种秩序与无序的社会两分法的建立。《神话学》第一卷和第四卷的核心神话显然都是“关于”乱伦的。它们显然也都是“关于”鸟巢的。鸟在筑巢的时候是为了在此界与他界之间的一个空旷地带垒起一个悬挂物，以便能让自己退回到婴幼时期，并且还能使采集的食物不致丢失。尽管大部分其他的细节颇为不同，但列维—斯特劳斯还是认为，这两种神话都是“同一的”而不是“相反的”。在《神话学》第一卷中，一位裸体的青年和他的母亲犯了乱伦罪，于是知道了要穿衣服，并且在这次冒险之后，杀死了他的父亲。在第 529—530 页，一位父亲剥光了他的成年儿子厚厚的衣服，并和儿子的众多妻子中的一位乱伦。在这些冒险过程中，儿子以一种非正常的方式重新出生了一次。父亲则又一次被儿子消灭了。只有在进一步展开分析之后，这些故事才能显示出是关于社会起源的，因为它们也与时间的开端、秩序的开端、文化的开端有关。在列维—斯特劳斯看来，在神话的逻辑中，最经常出现的“对立面”就是秩序与无秩序的对立，但它的经验形式有着无尽转换的特征。为了说明这一点，列维—斯特劳斯在《神话学》第一卷快结束的时候，举了一系列神话的转换作例子，包括“从噪音产生到日食，从日食到乱伦，从乱伦到无秩序，从无秩序到鸟类五颜六色的羽毛”。我在接下来几页中提供的转换还是十分单调的那。

《阿斯第瓦尔人的故事》(1960 年)中——在许多人看来，这是列维—斯特劳斯关于神话分析的所有论文中最令人满意的一篇——列维—斯特劳斯断言：

从最为多样的方面看，例如地理学、经济学、社会学甚至宇宙学等，当土著人说和做一切的时候，他们的心灵中产生的自相矛盾的东西都可以说成是那种不太明显但又十分真实的矛盾，对于这个矛盾，他们企图用与母亲方表亲通婚的方式去加以解决，但又无法解决。不过，在我们的神话中，矛盾的无法解决是“允许的”，而这恰恰就是神话的功能所在。

但是，这个“允许”的过程是复杂的，因此，列维—斯特劳斯甚至用了密密麻麻的两页篇幅对此进行说明，想使读者（本读者已占有全部有关资料）相信这实际上正是神话所要说的东西。

列维—斯特劳斯思考代码问题的第二个主要思想来源来自于一般信息理论的领域。神话不只是虚构的传说，它包含着信息。众所周知，在神话中，传送信息的人是极不清醒的，而接收信息的人则是清醒的。在社会中第一个听到神话的教徒，都是由传统的承载者灌输给他的，而这种传统——不管怎样，在理论上都是从远祖那里传下来的。因此，我们可以把远祖(A)看作是信息的“发送者”，把当代人(B)看作是信息的“接受者”。

现在，我们可以设想一种情况：某 A 想把某一信息传达给他的朋友 B，而 B 又是在几乎听不见他说话声音的地方；我

他们还假定，他们之间的交流又受到各种各样的干扰——风声、过路的卡车声等等。这时 A 将怎么办？如果他是一个聪明的人，那他就不会满足于一下子传出他的信息，他会分几次传送，并且每次都用不同的话来送出信息，还要辅之以视觉信号。至于作为接受者 B 的一方，每一次他很可能会大致不差地领会到某些单个信息的意思，而当他把这些单个信息组合在一起的时候，多余的部分和相互连贯与相互不连贯的部分，将共同使“真正”要说的意思显明出来。

例如，假定所发送的信息是由八个成份组成，而每一次当 A 向 B 呼喊传送的时候，由于受到其他噪音的干扰，信息的不同部分总会被湮没，因此，B 所接收到的总模式，将由一系列如同管弦乐谱中的“和音”组成：

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5		7 8
1	2			5		7
		3	4	5	6	8

列维—斯特劳斯假定，神话的总体可以组成类此的“管弦乐总谱”。年尊的社会成员们，通过宗教惯例，集体向年轻成员无意识地传达基本信息，这种基本信息总的来说就体现在“乐谱”中，而不是在某一特殊的神话中。

英美的许多水平一般的社会人类学家，如列维—斯特劳斯批评过的功能主义者，至今还打算追随列维—斯特劳斯，但每当列维—斯特劳斯无视文化的时间和空间的局限时，他们就发现他的方法实在是不太可取。

在我已经提到的《阿斯第瓦尔人的故事》一文中，列维

一斯特劳花了近四十页的篇幅分析了仅在某一特殊的文化区域流行的一则神话传说，其结论是十分迷人的。但是，当他像弗雷泽一样，漫步到世界各地的人种学资料中，挑出零星的习俗和故事，去揭示他认为内在于人类心理结构中的一个单元信息的含义时，他的大部分英国追随者便离他而去了。这里有一个例子可以说明后面的这个分析方式：

例如，在古代中国和某些美洲印第安人的社会，直到近世还存有欧洲人的一种习俗，这种习俗要求举行熄火仪式，熄火后，通过禁食和演奏阴郁的乐器，再重新点燃家中的炉火。

——《神话学》第二卷，法文版，第 351 页。

“阴郁的乐器”(instruments des ténèbres) 这个概念指的是十二世纪欧洲人的一种习俗，在这个习俗中，在耶稣受难日至复活节期间，一般教堂的钟声都要沉默下来，并被其他各种各样的发声装置所取代，用这种方式造成的喧闹声，被认为是为了唤醒人们对奇迹的忠信，而可怕的声音则是基督之死的伴随。（《神话学》第二卷，法文版，第 348 页）。在上面这段引文中，列维—斯特劳把“阴郁的乐器”这个中世纪欧洲基督教的范畴扩展到了全世界，用它去涵盖作为标志熄灯仪式开始和结束的信号来使用的各种乐器。接着，他又考察了这种信号在禁食期的开始和结束灯火熄灭与再次点燃的各种场合下使用的情况。最后，他又回到了欧洲，说，“阴郁的乐器”常常是用于后一种场合。由于“阴郁的乐器”与禁食相结合的普遍性，在所使用术语的专业定义中，是已

经先行设定的，因此那全部的论证似乎是圆满的。在已出版的四卷《神话学》中，大部分内容都容易受到这样的反驳。坦率地说，用整整两千页的篇幅，涉及 813 个内容不同的故事及其变体，去对美洲的神话作如此庞大的探究，这常常会使这部著作退化为当代的《金枝》，这么说指的主要是方法论上的所有缺陷。当然，列维-斯特劳斯也深深地意识到，自己可能会受到这样的批评，因而，在《神话学》的第三卷（第 11 页到第 12 页），列维-斯特劳斯花了相当大的精力，试图证实这种惊人的主张：当把在南美本土的语境中“无法解释”的图库纳（Tukuna）人的神话和取自北美神话中的“聚合系统”联系在一起的时候，前者就变得可以理解了。在我

看来，只有最不加鉴别的信徒，才会相信他的这种论证。^①不过，即便如此，神话的结构分析还是值得我们认真注意的。为什么这么说呢？

我将尽力用例证去对此作出解释，不过在此之前，我必须先强调两个基本的方面。首先，完全展开列维-斯特劳斯的分析方法，需要大量的篇幅，因此，我对主要例证的细节不作详细的技术性说明。第二，列维-斯特劳斯的分析方法并不完全是新的。英国的霍卡特（Hocart）和拉格伦（Raglan）勋爵在 40 年以前就在这方面作过探索，俄国的民俗学家维拉德米·普洛普（Vladimir propp）也曾这么做过。较

总体上说，列维-斯特劳斯在两种不同的文化交叉比较之间还是作了区分。一方面是诸如西北海岸相邻的两个民族之间的比较，在那里，人们似乎可以假定这两个民族之间有着某种历史的联系，因此能够相互借用、交换、变革观念和表述。在此，列维-斯特劳斯反驳了功能主义者把部落“社会”虚构为自足的和孤立的社会单位的想法（参见《面具之路》第 144—146 页）这种观点利奇本人也曾表达过（1954 年）。另一方面是毫无关系的民族之间的比较，例如对美国人、中国人和欧洲人在我此处引文中提到的节日场合使用乐器的情况的比较。在一次采访中（埃里蓬）列维-斯特劳斯提到一个这方面的想入非非的例子他说他曾对圣经中关于割礼的论述和博罗人关于他们的阴茎护套的言论作了比较：“我们并不能从这种比较中得出什么结论，如果能得出结论，那也可能是人类思维是在有限的可能范围中进行活动的结论，所以，一些类似的精神状态，不需要一定有其他的原因，便可以在不同的时间和不同的地点重复出现。有点像装着碎玻璃的万花筒：从理论上讲，晃动一定的次数，同样的形状便可重复出现。这种现象的可能性虽然极小，但却不是不可能的”。列维-斯特劳斯认为他对北美和南美的神话的比较表明，前者要比后者更为接近，因为南美的部落最初是取道北美到达那里的。但是，他们的神话逻辑的转换很久以前就发生了，这些转换现在唯有通过他们的影响方可得到证明除此之外别无他法。《嫉妒的陶工》就是对这种论点的一个展开论证。

晚一些的还有乔治·杜默齐(George Dumézil)他是列维-斯特劳斯在法兰西学院的长辈同事,他已在许多方面用与列维-斯特劳斯完全相似的方法发展了这些思想,不过,列维-斯特劳斯把这种理论分析推进得比任何人都远。

列维-斯特劳斯在他关于该题材的第一篇论文中(《神话的结构研究》,1955年),把俄狄浦斯的故事作为一个例证进行了十分简略的结构分析。迄今为止,他很少把他的方法运用于英美读者可能较为熟悉的神话例证上,俄狄浦斯的故事是少数例外之一,因此,我们就从这个神话故事开始谈起。在下面,我将完全按列维-斯特劳斯的顺序进行评述,只有在他的论证显得特别含糊的地方,才会有所改变。

他首先假定,神话(任何神话)可以简单地分成片断或小情节,并且每一个熟悉那个故事的人都能明白这些小情节的内容。这些情节在任何情况下涉及的都是故事的各个主人公之间的“关系”,或者是各个人的“地位”。正是这些“关系”和“地位”,才是我们需要集中注意的方面,并且,这各个主人公之间的关系本身常常是可以相互变化的。

在俄狄浦斯神话这个特殊的例证中,^①列维-斯特劳斯举了下列“单位语符列”片断:

(一)卡德摩斯寻找被宙斯劫持走的妹妹欧罗巴。”

(二)卡德摩斯杀死毒龙。”

(三)斯巴托(他是毒龙牙齿播下后长出来的人)人相互残杀。”

在这个和下面的系列故事中,我使用的人名拼音都是英国化的希腊文(而不是拉丁文)其拼音形式可参见罗斯1959年编订的索引。

(四) 俄狄浦斯杀死了他的父亲拉伊俄斯。”

(五) 俄狄浦斯杀死了斯芬克斯(但实际故事里的斯芬克斯是在俄狄浦斯答出了它的谜语之后自杀的)。

(六) 俄狄浦斯娶他的母亲伊俄卡斯忒为妻。”

(七) 厄忒俄克勒斯杀死了他的兄弟波吕尼刻斯。”

(八) “安提戈涅不顾禁令埋葬了她的哥哥波吕尼刻斯。”

列维-斯特劳斯还要我们注意其中三个姓名的特点：

(九) 拉布达科斯(拉伊俄斯之父) = 瘸腿

(十) 拉伊俄斯(俄狄浦斯之父) = 左拐子

(十一) 俄狄浦斯 = 肿脚

列维-斯特劳斯承认，这些主人公和情节的选择，在某种意义上来说是任意的，但他又辩解道，即使我们再加进更多的情节，它们也只能是已经选定的情节的变体。这是完全正确的。例如，俄狄浦斯的任务是杀死斯芬克斯；他通过猜出谜底而完成了这一任务；他对那谜语的回答，按照某些权威典籍的说法是“孩子长为成年人，成年人长为老人”，于是斯芬克斯自杀了，俄狄浦斯“已由孩子长为成年人了”，于是娶了他的生母伊俄卡斯忒作妻子；当俄狄浦斯得知了“这个”谜语的真相时，伊俄卡斯忒自杀了，而俄狄浦斯挖掉了自己的眼睛而变成了老人。同样，如果我们要追索安提戈涅的命运，就应注意：她不顾舅舅克瑞翁的禁令，擅自“埋葬”了她死去的哥哥，接着，她自己又被克瑞翁活埋了；她的死是属于自杀性的；她自杀之后，与她订婚的表兄海蒙又自杀，随后又是海蒙的母亲欧律狄刻自杀。

那么，我们究竟该在哪里停止？在另一个版本中，海蒙是被斯芬克斯杀害的；在再一个版本中，安提戈涅生下了海

蒙的一个孩子，这个孩子被克瑞翁杀死了，等等……

我们还是以列维—斯特劳斯使用的核心版本为准。他把故事的十一个片断分成四列：

I	II	III	IV
(一) 卡德摩 斯与欧罗巴			
	(三) 斯巴托	(二) 卡德摩 斯与毒龙	
	(四) 俄狄浦 斯与拉伊俄 斯		(九) 瘸腿拉 布达科斯
		(五) 俄狄浦 斯与斯芬克 斯	(十) 左拐子 拉伊俄斯
(六) 俄狄浦 斯与伊俄卡 斯忒	(七) 厄忒俄 克勒斯与波 吕尼刻斯		(十一) 肿脚 俄狄浦斯
(八) 安提戈 涅与波吕尼 刻斯			

然后，列维—斯特劳斯指出，I 列中的每一情节都有乱伦性质的违礼行为——“过分重视亲属关系”。与此形成对比的是 II 列的情节都有就父杀母的或兄弟相残性质的犯罪——“过分看轻亲属关系”。III 列中情节的共同之处是人消灭了妖怪，但 IV 列中情节却又把人说成某种程度上的怪物。在此，列维—斯特劳斯在弗雷泽式的大规模比较人种学材料的基础上，无意地提出了一个一般性的假设：

在神话中，诞生于大地的人类的一个普遍性的特征就是，当人类从大地深处出现时，他们或者是不能行走，或者是只能笨拙地行走。这也是博博罗人(Pueblo)和夸丘特人(Kwakiutl)的神话中居住在地下的人的情况。

因而，列维-斯特劳斯说，这就解释了那些姓名的特点。

无论如何，Ⅲ列中的妖怪的性质都是半人半兽的，而播种毒龙牙齿的故事意味着人类起源于大地的说法——斯巴托就是在没有人类的帮助下从土地中生长出来的。相反，俄狄浦斯诞生时，被捆裹起来露放在野地上（这正是他肿脚的来历）的故事，则意味着即使他是女人所生，也不能完全脱离他的故土。

由此，列维-斯特劳斯说，Ⅲ列中对妖怪的克服，表明了“对人类起源于大地的否定”而第Ⅳ列却又表明了“对人类起源于大地的坚持”。因此，第Ⅲ列与第Ⅳ列的对立就如同第Ⅰ列与第Ⅱ列的对立！！

我们可以用一个等式来总结这种无益而又烦琐的分析逻辑：

$$I / II :: III / IV$$

但是，列维-斯特劳斯却坚持认为，这个等式并不仅仅只具有代数学的意义。人生长于大地，这是古希腊正统的宗教理论。这种宗教认为，第一个人是半人半蛇的，他生长于大地，就像植物生长于泥土。因此，需要解决的难题是：

怎样在这种理论与人实际上是男人与女人婚配而生的认识之间找到一种令人满意的过渡。尽管这个问题显然是不可能得到解决的，但俄狄浦斯神话故事还是提供了一种逻辑手段，这一手段把人是由一个东西所生，还是由两个东西所生这一原始问题与人是生于不同还是生于相同这个派生的问题联系起来。通过这种相互关系，“过分重视血缘关系”与“过分看轻血缘关系”之间的关系，就犹如“企图避开人由土地而生”与“这一企图不可能实现”之间的关系。虽然经验与理论互相矛盾，但是，社会生活却以其结构上的相似证实了宇宙论的有效性。因此，宇宙论就具备了真实性。^①

——《结构人类学》英文版 第一卷 第 216 页。

有人认为 所有的这些论证都是对《镜像中的艾丽丝》的观点的模糊回忆，这样说是不太错的。洛威丝·卡罗尔是《改变自我》一书的作者，作为一位数学家，他是特种二元逻辑的创始人之一，列维-斯特劳斯的话语形式和现代计算机的技术一样，都是在这种二元逻辑的基础上建立起来的。

必须承认，对列维-斯特劳斯的叙述作这样的删改，会

也可以对照下列引文：

a) “神话的目的是要提供一个能克服矛盾的逻辑模型（如果矛盾的出现是真实的，那就不可能达到目的）”（《结构人类学》第 229 页）。

b) “就矛盾的关系在某个相似的方面都是自相矛盾的而言，通过肯定相互矛盾的关系是同一的，就可以使这两种无法联系的关系联系起来”（《结构人类学》第 216 页）。

使他的论证几乎难以理解，不过，尽管如此，读者可能还是会感觉到，在胡言乱语的背后总还是有些东西。列维—斯特劳斯之所以没有进一步对古典希腊的神话故事作更多的解释，好像是因为，在这些流传下来的故事的删定版本里，参词太少了。南美神话就可以为列维—斯特劳斯的探索提供主要用武之地，因为它们有较多的参词。尤其是，他在那里可以说明：

（一）亲族地位、友好与敌对、性交的可允性、互相依存等的一系列人类社会关系。

这一系列关系可以在神话中得到直接或间接的描述。接下来是：

（二）人类、兽类、鸟类、两栖类、昆虫类、超自然生物类等不同族类（物种）之间的关系。

（三）不同食物类别之间的关系 以及配菜和用火或不用火的模式。

（四）由自然如动物的叫声或人工如乐器产生的各种声音和无声之间的关系。

（五）各种香气和味道——如快感的与不快感的、甜的与酸的等等——之间的关系。

（六）人的服饰和裸体的各种类型之间的关系、为服装提供原料的动物和植物之间的关系。

（七）各种身体功能之间的关系，如进食、排泄、便溺、呕吐、交媾、生育、月经等。

（八）各种地形、季节变化、气候、时间变化、天体等之间的关系。

或者任何这些关系的组合。列维—斯特劳斯分析南美神

话故事的主要目的并不仅仅是要说明这些象征化行为的发生，因为弗洛伊德及其追随者们声称，他们已经论证了这一点，而且还要说明这些象征形式的转化是严格遵循逻辑原则的。

在揭示原始神话故事的这种隐蔽的逻辑方面，列维-斯特劳斯表现出了完全超乎异常的机智，但是，其论证方式是极其复杂的，因而很难予以评价。

那么 能否为这样一种分析体系描述一个简洁的模式 同时又具有一般意义？

在关于俄狄浦斯神话的简短讨论的末尾，列维-斯特劳斯指出：

如果一个神话是由所有它的变体组成的话，结构分析就应该把它们统统考虑进去。所以，在分析了忒拜故事的所有已知变体之后，我们还应该用同样的方法来分析其他的变化：首先是那些有关拉布达科斯旁系亲属的故事，其中包括阿高厄、彭透斯和伊俄卡斯忒；忒拜人关于这个城市的创立者吕科斯、阿菲翁和泽托斯的各种版本；还有更为久远的关于狄奥尼索斯（他是俄狄浦斯的母亲远亲）的变化。此外还有雅典的传说——在那里，克罗普斯取代了卡德摩斯的地位——等等。对于这些变体，每一个都可以勾勒出一幅类似图表，然后按照前已揭示的因素对它们进行比较和重新组织……

—— 《结构人类学》英译本，第 217 页。

由此可见，在《神话学》中运用于分析美洲材料的方法论图式，在这里已有所修正。《神话学》的第一卷一开始就是分析南美的博罗罗神话，并探究了它的各种变体和组合。其中反复强调的一个主题是：“烹饪操作可以说是介乎天与地、生与死、自然与社会之间的一种中介性活动”。《神话学》的第二卷则考察了同一题材的更为复杂的版本，而第三卷则把研究延伸到了北美神话。第四卷又把我们引到了另外的地方，从美洲西北部的一个神话开始^①，各种变体最终把我们带到南美。烹饪平分秋色为一种转换中介一直被强调，但在《裸人》中关注的却是这样一个对等式 裸体/着衣 = 自然/文化。在晚年，列维-斯特劳斯声称他已经证明了，各种神话故事作为一个完整的聚合体何以构成一个单一的体系。大体上说，这样一种操作方法可以无限地加以扩展，因此，把各种游戏规则运用于古典希腊的神话研究，根本不能算是邪门歪道。实际上，欧洲的一些众所周知的神话题材，在美洲同样存在，二者之间有着惊人的相似 [参见 郝塔克兰兹 (Hultkrantz). 1957 年]

尤其是奥耳菲斯，他的身上严重充满了各种二元的对立面，绝对符合作为列维-斯特劳斯的研究对象：

他是高贵的阿波罗之子，但又是粗野的狄奥尼索斯的信徒，并加入了他的行列。

他借助音乐从冥府救出了妻子，但又由于沉默——“他没有听见他身后妻子的脚步声”——而失去了她。

这个神话以及博罗罗的神话都取自《神话学》第一卷，参见 70 页注释。

他是忠实的丈夫，但又是男性同性恋的始祖；他的庙宇位于莱斯博斯岛，那是女性同性恋的传统策源地。

此外，奥耳菲斯和欧律狄刻的故事是得墨忒耳和珀耳塞福涅的故事的结构转换：

作为妻子的欧律狄刻和作为圣女的珀耳塞福涅都被劫走并成为统治冥府的王后。

作为丈夫的奥耳菲斯没有能救出他的妻子，因而没有后嗣；而作为母亲的得墨忒耳由于部分地救出了她的女儿，所以多嗣。

欧律狄刻是被蛇咬死的，当时她是为了躲避奥耳菲斯的异母兄弟阿里斯泰斯的性追逐。阿里斯泰斯由此受到了惩罚，失去了他的蜜蜂，从而也失去了蜜。不过，他后来又找到了他的蜜蜂，因为他在一具用作献祭的动物尸体旁发现了一个蜂群，这个献祭的动物是特地以“逐渐腐烂”的办法来代替通常的“煮熟或烧熟”的方法用来祭神的。

珀耳塞福涅没能获得长生不老，因为她在冥府吃了生石榴子；她的奶兄弟得摩福翁则差点获得长生不死，因为他没吃冥府的东西，他在自己身上涂了神仙吃的蜜以代替食物。不过，他最终还是没能获得不朽，因为他的生母（墨泰涅拉）把他从火中拖了出来。他是被得墨忒耳放在火上烧的，她是想烧掉他的凡俗气。珀耳塞福涅因受引诱闻了鲜花的芬芳香气而死去……

为了补充列维-斯特劳斯的巨著，我已经提出了太多的枝节，不过，这些枝节，我们的读者无疑也是知道的。但是，对古典神话的细节或《神话学》中的排列组合不熟悉的普通读者，还是别想理解他那冗长的废话。因此，我将尽力把话

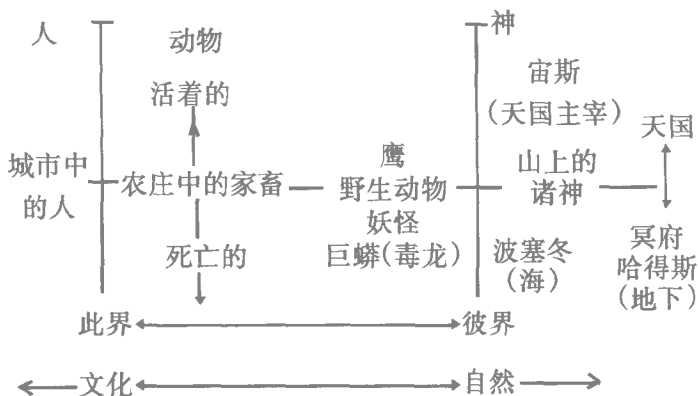
说得清楚一些。我将抓住列维—斯特劳原始计划中的一个被严格限定的版本，力图通过它让读者明白，在结构主义的分析中，表面上各不相同的神话故事的不同类型是如何被看作可相互适应的。不过，必须明白的是，在任何这样一种简略的阐述中，我们必然地会遗漏许多技术上精微的细小差别。

下面的分析我们将限制在只概要地讨论八个故事，同时也会扼要地提到其他的几个故事，我们的目的是想要说明列维—斯特劳的分析程序的某些关键特征。对于这些各不相同的故事，我们都会以同样的方式加以概括，以便能轻松地对各样“戏剧性人物的角色”作出鉴别。在这些角色中，国王、王后、母亲、父亲、兄弟、姊妹、女儿、女婿、情人等等都应看作是某个单一“情节”的各种关系组合的体现。

比较是以一个基本的潜在假设为基础的，这个假设的大意是：希腊神话作为一个整体构成了一个独立的“系统”（语言），它的每一个别故事又都是这个“系统”的一个单位语符列。而这个系统作为一个整体，又是以对人、动物和神在某一由各种对立面构成的矩阵中的相对位置作某种隐喻性解释为先决条件的。这些对立面是：

上与下，此界与彼界，文化与自然。

图五展示的结构就是对这个矩阵的扼要说明。在我的分析中（如果我对神话的叙述能更完整一些的话，那这个分析会更清楚），作为先决条件的其他因素乃是转换规则，它们在我前面评注奥耳菲斯的故事时已经被暗示出来了。希腊神祇们被想象成只吃没有烧过的新鲜食物——芳味的食品、甘美的饮料、蜂蜜——可是他们却又热衷于燔祭品的香味，因此，这里的等式就是：烧烤的 / 腐烂的：：天国 / 冥府。在我看来，



图五 想象的图解

神话中的争端起由是性和杀人；在更完整的叙述中，还可以看到这种争端的其他表现形式，它们往往会被置换为其他方面。这也正是神话不能用简单的篇幅就可以说明的原因之一，不过，列维—斯特劳斯却从他的美洲材料中得出了完全可以运用于解释希腊材料的一般性概括：

在蜂蜜和月经的经血之间有相似的地方。两者都是经由一种“低级烹饪”产生的东西，都是在一种情况下是植物性的，而在另一种情况下又成了动物性的。另外，蜂蜜既有益于健康，又对人有毒，尤如身体正常的女人分泌的是“蜂蜜”，而不健康的女人分泌的则是毒液。最后，我们看到，在土著人的思维中，寻找蜂蜜表达了回到大自然的思想，在性吸引的外衣下，把性记忆转变成了味觉记忆，但如果沉溺于这种记忆的时间太长，那就会逐渐毁坏文

化的真正基础。同样，如果允许新婚夫妇无限延长他们私下的游戏，允许他们无视社会职责，那么，蜜月就会危害公共秩序。

——《神话学》第三卷，法文版，第 340 页。

还有，如果下面所有与此相同的东西仍然显得难懂的话，那我只有再提示一个未提及的主人公，即格劳科斯，他是弥诺斯儿子，狄奥尼索斯的内弟，他“淹死在蜂蜜罐中”，而又从坟墓里复活。

最后，我应该指出，这种分析的最后结论；不是说“所有的神话都指称着同一件事”，而是说“所有神话作为一个整体所指称的东西并非它们各自所明确表达的东西，因此，它们所指称的（共同地）必然地是一种诗性真理，而这种诗性真理又是一种令人讨厌的矛盾”。列维-斯特劳斯的观点是：神话的功能就是要公开表现这种尽管是乔装形式的但却是普遍的无意识矛盾（《阿斯第瓦人的故事》英文版第 27—28 页）。

贯穿于这种分析的基本假设便是图五的“归纳模式”这个模式顺着上下左右的两组箭头以二元对立的方式排列各种对立的范畴，它在整个神话系统中是不明显的，但在所列举的故事中则是例外。

故 事

（一）卡德摩斯、欧罗巴和毒龙牙齿

故事：宙斯（主神）通过变成一头温驯的公牛形象（介

于野生与驯服之间)诱劫了人间姑娘欧罗巴。

欧罗巴之兄卡德摩斯和她的母亲忒勒佛赛斯都去找她。母亲死了,卡德摩斯埋葬了她。接着,卡德摩斯被告知跟着一头与众不同的母牛(家畜:妹妹和母亲的替身)前行,在母亲停止的地方,卡德摩斯必须创建忒拜城,并首先把那头母牛献祭给雅典娜(母牛作为人与神的联系物,就犹如公牛作为人与神的联系物)。为了寻找供献祭的水,卡德摩斯遇到了毒龙(妖怪),毒龙守护着神塘,它是战神阿瑞斯之子。卡德摩斯和毒龙作战。杀死毒龙之后,卡德摩斯播下了毒龙的牙齿(把驯化行为用于野生动物)。毒龙的牙齿长出的果实便是没有母亲的人类(斯巴托)。他们相互残杀,最后的幸存者和卡德摩斯一起联手创建忒拜城。卡德摩斯与阿瑞斯讲和,并娶了他的女儿哈耳摩尼娅为妻。诸神送给哈耳摩尼娅一只魔项链作为嫁妆,这个魔项链后来给每个占有它的人都带来了灾难。在这个故事的结尾,卡德摩斯和哈耳摩尼娅都变成了龙。

评注:该故事表现了自然:文化::神:人之间的两极对立,证实了人神间的关系是一种模棱两可的和不稳定的婚姻关系——由有害的结婚礼品伴随着的婚姻导致了长期不和,而这种长期不和又导致了婚姻,就是这种不稳定关系的明证。另外,在土生土长与非土生土长之间也存在模棱两可性。卡德摩斯杀死了毒龙,而由毒龙的牙齿又生出了斯巴托,卡德摩斯是斯巴托的祖先,他本人后来也变成了龙。

(二) 弥诺斯和弥诺陶

故事：弥诺斯是宙斯与欧罗巴〔见故事（一）〕的儿子，太阳神的女儿帕西淮的丈夫。

波塞冬是宙斯的兄弟，也是他的对手，前者是海中之神，后者是空中之神。

波塞冬送给弥诺斯一头漂亮的公牛供他作献祭用；弥诺斯却把它留了下来。为了惩罚他，波塞冬使帕西淮对公牛产生恋欲。在达代罗斯的计谋下，帕西淮变成了一头母牛，并同那头公牛发生了性关系，它们的结合诞生了妖怪弥诺陶，它每年都要童男童女作为它的供品，让它吞食。

评注：这个故事与故事（一）正好相反。请看：

(a) 在有关卡德摩斯的描写中：公牛（宙斯）劫走了欧罗巴，他们的孩子是人，即弥诺斯。欧罗巴的兄弟卡德摩斯也是人，他被要求给神献祭一头母牛，在献祭的过程中，他杀死了妖怪，妖怪留下了活着的人类，而卡德摩斯本人最后却变成了妖怪。

(b) 在有关弥诺斯的描写中：公牛（波塞冬）与帕西淮同居，他们生下了妖怪儿子弥诺陶。帕西淮的丈夫弥诺斯是人，他被要求给神献祭公牛（但他没有这样做）。公牛的替身是吞食人类的妖怪。因此，妖怪 = 弥诺陶 = 弥诺斯，而公牛就是弥诺斯本人。

事实上，这两个故事有着几乎相同的“结构”——通过“改变象征符号”——即把公牛换成母牛，把兄弟换成丈夫等，一个故事被转换成了另一个故事。

这个结构的含意和前面说的一样。于是，我们又有了一

对对立的等式：神：人：：野生的：驯服的：：妖怪：家畜。在这里，以神牛形式出现的动物也是模棱两可的生物，它们把对立的双方联系起来。还有人与神之间的性关系以及用具有神性的动物献祭，也表现了相当不稳定的联姻，在这种联姻中，人只有花费大量的代价才能获得神的友谊。

（三）忒修斯、阿里阿德涅和弥诺陶

故事(梗概)忒修斯 波塞冬的儿子，他的母亲是人类，他是宙斯与人类母亲所生的儿子弥诺斯的对立面。阿里阿德涅是弥诺斯和帕西淮的女儿，她爱上了忒修斯，由于送给忒修斯“线球”而背叛了父亲。忒修斯杀死了弥诺陶，带着阿里阿德涅私奔，但后来又把她遗弃了。

评注：这是一组密切相关的故事中的一个，在这组故事中，父亲或父亲的替身（这里指弥诺斯与弥诺陶）由于女儿爱上了敌人而背叛了他们，并被敌人所杀害。但是，胜利的敌人后来却用抛弃，或者谋杀的手段惩罚了女儿。请看：

(a) 弥诺斯与从土中生长的克罗斯的后裔 梅加拉国的国王尼索斯交战。尼索斯因有一络魔发而幸免于死。尼索斯的女儿斯库拉剪取了这络头发，作为爱情的赠品送给了弥诺斯。弥诺斯杀死了尼索斯，但又忘恩负义地抛弃了斯库拉。后来，尼索斯变为海鹰，永不停歇地寻找已变为另一种海鸟的失足女儿。

(b) 宙斯与人类母亲达那厄生的儿子珀耳修斯是马西纳的创基国王。后来，珀耳修斯把王位传给了他的儿子阿尔开俄斯，阿尔开俄斯又把王位传给兄弟厄勒克特律翁，他与涅

斯托耳的孙子、阿尔开俄斯的另一兄弟普特里劳斯长期混战。阿尔开俄斯的儿子安菲特律翁，同他的父亲的兄弟厄勒克特律翁的女儿阿尔克墨涅订了婚。厄勒克特律翁把王位传给了安菲特律翁，但要他发誓，在对普特里劳斯复仇成功前，不得与阿尔克墨涅同床。

在混战的过程中，普特里劳斯的儿子抢劫厄勒克特律翁的母牛，但遭到厄勒克特律翁的儿子的反击。两边最后都只有一个儿子幸存下来。安菲特律翁赎回了牛群，但在把它们赶回家时，有一头母牛跑开了。安菲特律翁用棍子投向母牛，但棍子却把厄勒克特律翁打死了。普特里劳斯和尼索斯一样，因一绺魔发而幸免于死。他的女儿库美索爱上了安菲特律翁而背叛了父亲〔与(a)的情节相同〕。安菲特律翁不仅杀死了普特里劳斯，而且杀死了变节者库美索。

注意，第一，因迷途母牛而致死的厄勒克特律翁，隐喻了其他因女儿迷途而致死的父亲们；第二，在每个例子中都存在忠诚冲突，因为女儿要赢得丈夫的欢心就得背叛父亲。在前两例中（忒修斯和弥诺斯），未来的丈夫都抛弃了有罪的女儿，而在第三例中，“矛盾”的解决靠的是角色的重复。普特里劳斯是厄勒克特律翁的重复，库美索是阿尔克墨涅的重复。安菲特律翁杀死了两个父亲，但他对库美索的杀害使他能同阿尔克墨涅结婚。

(c) 阿尔克墨涅现在成了忠实的妻子的原型。不过她并不忠实，因为她同变为丈夫安菲特律翁模样的宙斯发生性关系而生下了赫拉克勒斯。

这些故事总的来说都是前面引用的列维——斯特劳斯对俄狄浦斯神话的概括的变体。出场的英雄（忒修斯是一种，赫拉克勒斯是另一种）都是人类母亲与神界父亲所生的儿子。因此，与不经过妇女而由泥土生的土生土长的人（如库克罗普）成了对立面。而且，列维——斯特劳斯的公式仍然是适用的，只不过乱伦“问题”（“过分看重血缘关系”）和弑父杀母或兄弟相残问题（“过分轻视血缘关系”）分别被外婚和长期混战的问题（即“过分看重姻亲关系”，如迷途女儿的背叛所表现的，和“过分轻视姻亲关系”，如通过未婚女婿对未来岳父的谋杀所表现的）所代替了。

（四）安提俄珀、仄忒斯和安菲翁

故事：忒拜国王卡德摩斯先是把王位传给了外孙彭透斯，接着，彭透斯又把王位传给了自己的儿子波吕多洛斯，而波吕多洛斯后来又把王位传给了儿子拉比达科斯。彭透斯和拉比达科斯都成了狄奥尼索斯的牺牲品——他们的妇女们在发疯中把他们误作野兽而撕成了碎块。拉比达科斯之后是拉伊俄斯，他即位的时候还是一个婴儿，君权被拉比达科斯母亲的叔叔吕科斯篡夺了。安提俄珀是尼克托斯的女儿，即吕科斯的侄女。她同宙斯发生关系而怀孕。尼克托斯因感到耻辱而自杀，于是惩罚安提俄珀私通之罪的责任便落到了吕科斯的身上。吕科斯与他的妻子狄耳克在安提俄珀生下一对双胞胎之后逮捕并囚禁了她。双胞胎仄忒斯（是位武士）和安菲翁（是位音乐家）在婴儿的时候被露放在山上，并被牧羊人营救了（和俄狄浦斯一样）。在可想而知的过程中，双胞胎找到了自己的母亲，向吕科斯和狄耳克报了仇，并共同统治了

忒拜城。

评注：这个故事兼有故事（三）和大家更为熟悉的俄狄浦斯故事〔见下面故事（六）和故事（七）〕的特征。在故事（三）（b）中，安菲特律翁的角色被宙斯代替。尼克托斯的自杀实际上是女婿对岳父的谋杀。仄忒斯和安菲翁都是宙斯和人类母亲所生的儿子，他们的对手吕科斯是土地生的克索尼俄斯的儿子。另一方面，安提俄珀是安提戈涅和伊俄卡斯忒一类的人物。安提俄珀像安提戈涅一样被她的叔叔监禁，但在这里，吕科斯是安提俄珀父亲的兄弟，而克瑞翁则是安提戈涅母亲的兄弟。安菲翁和仄忒斯与俄狄浦斯相似，他们在婴儿期都被抛露在山上，并都在杀死国王后夺得了王位。但安菲翁和仄忒斯是在发现自己真正的父母之后杀死国王的，而俄狄浦斯却在此前就杀死了父王。安菲翁和仄忒斯也与争夺王位的双胞胎厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯相似，不过，前一对双胞胎是和睦地共同统治的，他们两人中一个是武士，另一个是乐师，而两人都是武士的阿及弗斯兄弟（指厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯）却互相残杀。和俄狄浦斯一样，安菲翁和仄忒斯也是天神和下界之间的“中介者”，他们的母亲安提俄珀是克索尼俄斯家系上的人，父亲则是宙斯。就安菲翁和仄忒斯的祖系而言，与斯巴托的情况是对立的。斯巴托是克索尼俄斯式的人妖卡德摩斯的土生儿子；安菲翁和仄忒斯是人类母亲与天神宙斯所生的儿子。但是，最终的结局都是灾难。安菲翁娶了尼俄柏，尼俄柏为他生了许多孩子，但由于尼俄柏自夸她的生育能力，因而激怒了诸神，整个家族被毁灭了。

故事的寓意：和睦相处的兄弟（安菲翁与仄忒斯）最终的结局并不比互相残杀的兄弟（厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯）好多少。

（五）忒修斯、淮德拉和希波吕托斯

故事：希波吕托斯是忒修斯与阿马索斯王后安提俄珀生的儿子。淮德拉是弥诺斯的女儿、忒修斯的妻子、希波吕托斯的继母。淮德拉陷入对希波吕托斯的热恋之中，后者拒绝了她的求爱；于是，淮德拉诬告希波吕托斯企图强奸她。为了雪耻，忒修斯要波塞冬杀死希波吕托斯。希波吕托斯死后，淮德拉自杀了，忒修斯发现自己错怪了儿子，陷入悔恨和痛苦之中。

评注：这个故事似乎与下面要讲的俄狄浦斯的故事相反。这里用父亲杀儿子的情节代替了儿子杀父亲的情节。儿子并没有跟母亲同居，尽管他被指控如此。在这两个故事中，母亲（淮德拉和伊俄卡斯忒）都自杀了；活着的父亲或儿子（忒修斯和俄狄浦斯）都陷入深深的悔恨之中。可见，没有同继母淮德拉进行乱伦的希波吕托斯，遭到了比实际同母亲伊俄卡斯忒进行乱伦的俄狄浦斯更不幸的结局。

请再注意，淮德拉与阿里阿德涅〔故事（三）〕是姊妹。现在该角色被颠倒了。女儿背叛并让女婿杀岳父的情节，被母亲背叛并让父亲杀儿子的情节代替了。

（六）拉伊俄斯、克律西波斯和伊俄卡斯忒

故事：在吕科斯、安菲翁和仄忒斯统治期间，拉伊俄斯

遭到流放，并得到珀罗普斯的帮助。他爱上了珀普罗斯的儿子克律西波斯并教他驾驶战车。在回到忒拜执政之后，他娶了伊俄卡斯忒为妻，但因有预言说，她生的儿子将杀死他，因而未和她同居。当拉伊俄斯在宗教节日喝醉而纵欲后，俄狄浦斯就作为这个结果而诞生了。当后来拉伊俄斯在“十字路口”遇到俄狄浦斯时，俄狄浦斯已是“驾驶马车的年青人了”。

评注：这个神话在克律西波斯与俄狄浦斯之间建立了等式，俄狄浦斯和他母亲的乱伦成了拉伊俄斯与他儿子同性乱伦的配对物。

（七）俄狄浦斯

故事：国王（拉伊俄斯）与王后（伊俄卡斯忒）统治着忒拜城。儿子（俄狄浦斯）被刺穿脚踝后露放在山上。他们都以为他死了。但他却幸存下来。儿子在“十字路口”遇见了父王并杀死了他。王后的兄弟（克瑞翁）成了摄政王。忒拜为妖怪（女性的斯芬克斯）所困扰。王后答应，不管是谁，只要能答出妖怪的谜语，降服妖怪，她就嫁给他。俄狄浦斯办到了这件事。妖怪自杀了。儿子承担了亡父的全部角色。当真相大白之后，王后自杀了。王子（俄狄浦斯）刺瞎了自己的眼睛，成了一位预言家（获得了超自然的洞察力）。

（八）阿及弗斯兄妹（安提戈涅、厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯）

故事：俄狄浦斯有两个儿子，厄忒俄克勒斯和波吕尼刻

斯，这两个儿子实际上也是他的异父兄弟，因为他们三人都是伊俄卡斯忒的儿子。俄狄浦斯退出王位后，厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯原打算轮流执政。厄忒俄克勒斯先登上了王位，但他拒绝让出；波吕尼刻斯被放逐，于是，他领导了一支由阿耳戈斯英雄们组成的军队攻打忒拜。远征失败了。厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯互相杀死了对方。安提戈涅不顾克瑞翁的禁令，为波吕尼刻斯举行了安葬仪式。克瑞翁为了惩罚她，把她囚禁在坟墓中，她在坟墓中自杀了。后来，死去英雄的儿子们领导了另一次进攻忒拜的远征，并取得了胜利。

评注：列维-斯特劳斯对故事（七）和（八）以及故事（一）的论述，我前面已经讲过了。

可以看到，如果我们用这种方法从事神话研究，那我们永远也道不出什么特殊的东西，我们已经考察了取自古典希腊神话一般综合体的几乎每个故事的“所有变体形式”，结果证明，它们都不过是这样或那样方面的一种变体。例如，如果我们像弗洛伊德所理解的那样，把俄狄浦斯情结——即儿子杀死父亲，然后做母亲的情夫的故事——作为我们的中心主题，我们就会发现，下列众所周知的故事全都是“变体”。例如：

俄狄浦斯：儿子杀父亲成为母亲的情夫。

阿伽门农：情夫杀死想要对儿子复仇的父亲。

俄底修斯：父亲与儿子合作消灭了求婚者。但俄底修斯没有了后裔。

墨涅拉俄斯：情夫（帕里斯）被第三者消灭，他也没有后裔（儿子）。

希波吕托斯：〔见故事（五）〕无辜的儿子被诬告为情夫因而为父亲所杀。

从这种比较可以看出，每一个故事都可看作是相关题材的组合，并且每个故事都是一系列变体中的一种，而这些相关题材的所谓“意义”，其实就是各个变体之间的对比。

包含在这整个系列故事中的“信息”——有些我已经在一定程度上进行了阐说，有些我还只是开了个头——并不是三言两语就能随便说清楚的，否则就不必作如此冗长的赘述了。但是，粗略来说，下面的概括也就足够了，即如果社会要继续发展下去，那女儿必定就会背叛父母，儿子则必定要消灭（取代）父亲。^①

这显然是令人讨厌而又无法解决的矛盾。我们之所以要有意识掩盖这种必然的事实，是因为它的涵义直接违背了人类的道德基础。在这些故事中，并不存在英雄；他们只不过是人类不可避免的灾难中的史诗性人物。这种灾难总是发生在人类不能履行他们对神或亲属应尽义务的地方，而这，至少部分地正是列维—斯特劳斯坚持“地狱乃是我们自己”这

参见列维—斯特劳斯自己的公式（俄狄浦斯神话） I / II : : III / IV 在我的展开分析中，公式为乱伦：兄弟残杀—弑父：：谋杀未来的岳父：外婚：

“一人所生”：“两人所生”：：无后嗣的社会（俄底修斯）：有后嗣的社会（俄狄浦斯）。俄底修斯的故事包含的这个静态的暗示被后荷马时代的补充说明所肯定，这一补充说明力图通过各种角色的分裂来解决矛盾，但并不成功：

忒勒马库斯，俄底修斯和帕涅洛普的儿子，有一个同父异母的兄弟忒勒格诺斯，他是俄底修斯和刻拉克的儿子。忒勒格诺斯无意中杀死了俄底修斯，并娶了帕涅洛普为妻。忒勒马库斯则和刻拉克结为夫妻。

一神话的基本道德涵义的意思，而我则认为“自私才是万恶之源”。

但是我必须再次提醒读者 整个的例证都是“利奇对列维—斯特劳斯的模仿”而不是对列维—斯特劳斯的原样的概括。为了揭示列维—斯特劳斯对“主题与变体”的各个方面作的典型分析的特征，花费这番笔墨还是有必要的，不过，在其他所有的方面，材料则显得稀少而又不典型。毕竟，只有少量不可思议的事件是单一地集中在杀人和两性不端行为这类基本争端上。在列维—斯特劳斯本人的例证中，这些“根本的”冲突常常被转换成了其他某种形式的语言代码。例如，在他的美洲例子中，列维—斯特劳斯的许多极有见地的比较所用的材料都来自于吃饭与性交之间的相似性。在古典神话中，此类严格的相似性并不容易找到，但是，有关宙斯家世的故事——它在某些方面乃是俄狄浦斯神话的复制品——倒有助于对此作出部分的说明：

地母该亚先是自发地生了天空乌刺诺斯。然后，乌刺诺斯与母亲交媾。于是该亚又生下了提坦人。乌刺诺斯嫉妒他的儿子们，强行把他们推回到母亲的身体内。该亚不能忍受这种永久怀孕的状态，于是用镰刀武装了她最小的儿子克洛诺斯，克洛诺斯用镰刀肢解了他的父亲。血流到地面变成复仇三女神、巨人和昆虫，肢体落到海里变成了爱神阿佛洛狄忒。克洛诺斯因而成了主宰。但接着他听到预言说他又将被他的儿子推翻，于是，他就吞吃了他的孩子。在这点上他与拉伊俄斯不同，拉伊俄斯想用避开性交

的方法拯救自己，而克洛诺斯却仍然纵欲，但一当孩子出生，他就把他们吞吃了。当宙斯诞生时，他母亲该亚给克洛诺斯吃一块男性生殖器形状的石头以代替新生的婴儿。于是，克洛诺斯吐出了这块石头和以前吞食的所有的孩子。

在这个故事中，通常的性交行为被变换了方式。在实际情况中，男性把阳具插进女性的阴道，然后孩子再通过阴道生出来，而在这个神话中，是女性把阳具插进男性的嘴里，以充当食物，然后孩子再通过嘴以呕吐的形式生出来。这无疑是原始人想象的生育形式，但在列维-斯特劳斯看来，这个例子证明了一条十分普遍的原理：

在神话的语言（方式）中，呕吐的关联词和反义词就是性交，排粪的关联词和反义词则是听觉交流。

——《神话学》第二卷，法文版，第 210 页。

在列维-斯特劳斯结束这个话题时，他已经把这种象征主义同煮食的方式、取火的方法、季节的变换、青年妇女的月经周期、少妇与老处女的饮食以及其他天才知道的东西联系起来，不过，读者如若想了解他是怎样从某一事物推导出另一事物，那就必须看他本人的著作了。在研读《神话学》第二卷的时候，读者将会被带回到列维-斯特劳斯其他的各种有关著作中，其中尤其是《神话学》第一卷和我们一

开始讨论过的《神话的结构研究》。^① 尽管旅行者并不一定都是那种聪明人，但当他旅行结束的时候，他还是会觉得，这个旅行是完全值得的。

我再重复一遍，即使在那些觉得把列维-斯特劳斯的结构主义技术运用到特殊的材料实物的详细研究上是极其有益的人中间，也还是有人对列维-斯特劳斯本人准备不顾一切地运用他的概括持普遍的怀疑态度。例如，让我们考虑一下下面的例子：

关于斯芬克斯的谜语；列维-斯特劳斯认为，神话中的谜语没有答案是理所当然的。母亲不能同儿子结婚，也是理所当然的。因此，俄狄浦斯答出谜语是违背情理的，他娶了母亲为妻也是违背情理的。

现在，如果我们把神话的谜语界定为是“以不存在答案为前提的问题”，那么，它的反面就将是“对不存在问题的东西的回答”。在俄狄浦斯的故事中，灾难之所以接连不断，是因为某人回答了不能回答的问题；而在另一类流传甚广的世界性神话中，灾难之所以接连不断，是因为某人不能提出可

这里引自《神话学》第二卷的关于性与排便之间的相似性在别的地方——尤其在《神话学》第三卷中——又补充了一个与之对应的关于烹饪（它本身就是《神话学》第一卷考察的基本代码）和消化（它是文化进程中的另一个模型）之间的相似性。并且在《嫉妒的陶工》中，列维-斯特劳斯在关于陶艺起源的神话中发现了另外一种代码。这个陶艺代码与消化的代码正相逆反。因此（《嫉妒的陶工》英文版第 175 页）：

泥土 → 采挖 → 塑形 → 火烧 → 容器

粪便 ← 排泄 ← 消化 ← 烹饪 ← 食物

不过与之相似，在《神话学》的其他各卷中，这个代码是用来说明从自然到文化的过程的。

以回答的问题。列维-斯特劳斯举了两个例子，说佛陀之死是因为阿难没有问他问题以让他活着，而捕鱼王的灾难乃是盖万-珀西瓦尔（Gawain-Percival）没有问关于圣杯性质的问题的结果。

这种词语魔术和概括性的公式是列维-斯特劳斯构成假定的典型程序，但是，这种方法并不能告诉我们真理，它们只能把我们带入这样一个世界，在那里，所有的事物都只是可能性的，没有一样东西是确定的。

第五章 词与物

列维—斯特劳斯生动而又相对简短的论著《野性的思维》（1962年）与庞大而又阐述琐细的《神话学》系列（第一卷，1964年；第二卷，1967年；第三卷；1968年；第四卷，1971年）的联系，十分像弗洛伊德的《日常生活心理分析学》与《释梦》的联系。在他们俩那里较短的著作都努力地想把纯学术研究的某些发现和“一般经验”联系起来。可实际上，《野性的思维》却常常远远地偏高一般经验。对于受过

普通教育的英国人而言，图腾制度也好，存在主义也好，都不是他们主要的关心对象。尽管如此，这部难读的著作还是有些部分讨论了十分“一般的”事情，如，我们给宠物和玫瑰起名字的奇特制度！并且，这本书的翻译有很大的难度，其中的一个标志就是其法文版和英文版的出版，中间相隔了四年之久。目前的英译本是几个人合作完成的。这个译本得到了列维—斯特劳斯本人的赞许，但却被一位美国批评者说成是“该咒骂的”，而最初受英国出版商委托的译者又拒绝承担全责。甚至，从标题开始就出现了麻烦。La Pensée sauvage 显然应译为“Savage Thought”（野性的思维），而现英文版标题是“Savage Mind”（野蛮的心灵）并且这个译本上还配有法文原版的那个有点令人莫名其妙的封面，那是一幅野紫罗兰的图画，其意图令人想起莎士比亚的那句话：“有紫罗兰，便会有思想”。现英译本的标题“野蛮的心灵”把我们带回到了人类心理的所在——正如我们已经看到的那样，这种人类心理难以摆脱黑格尔的“绝对精神”或杜克汉姆的“集体意识”的玄学涵义。但是，实际上，《野性的思维》真正关心的并不是玄学，而是逻辑。

该书的基本论点是，如果我们像列维—布留吕（Lévy-Bruhl）（以及萨特的推导）那样认为原始人的“前逻辑”思维是现代人的“逻辑”思维之间存在着历史的对立，那我们就错了。原始人在探索现实时和我们一样并不神秘。其区别仅仅在于一种逻辑的构成是来自于对具体对象的感性性质中存在的对立的观察，例如生食与熟食、湿与干、男性与女性等之间的差别，而另一种逻辑的构成则有赖于纯抽象存在形式上的对立，例如正与负或 $\log_e x$ 和 x^e 之间的差别。这后一种逻

辑，即使在我们自己的社会中，也只是由很专业化的专家使用，它是我们讨论同一事物的不同方式。原始思维不同于科学思维，就犹如使用算盘不同于心算，但事实上，在我们现存的时代，我们正日渐依赖于我们自身之外的东西——例如计算机——来协助我们解决交流和计算的难题，这一事实存在为我们考察原始人同样能通过由他们之外的事物如各动物种类的属性组成的代码去认识日常生活事件的方式提供了合适的契机。

为了说明我们究竟是凭借什么认为这种“具体逻辑”是复杂的，我在后面要引用《神话学》第二卷中的一段话，在这段话中，对乐器范畴的论证与对食物范畴、配菜模式和餐具类型的论证是联系在一起的。在这个特殊的例证中，人种学的资料全都是取自于南美印第安人的文化语境，但列维-斯特劳斯却坚持认为，同样的排列组合方式将适合于任何地方的情况。这段引文还假定，我们对《神话学》第一卷和第二卷的前面部分的观点的基本框架已经熟悉了。对于这个基本框架的某些方面，回顾一下前面我的交通信号灯的例子和“单位语符列与系统”的表格，就可以得到说明。在“单位语符列与系统”的表格中，服装、食物、家具等“系统”和红、黄、绿三色信号灯一样，是可以随意进行排列的。至于声音的类型，亦是如此。

在信号灯的使用中，我们可以通过变化灯光闪光的次数和持续时间或改变灯光的颜色等等来传达信息，但是，最基本的区分还是开灯和关灯。服装亦是如此，其最根本的区分是裸身与着装，而在音乐中，最根本的区分就是有声与无声。

因而，在《神话学》中就出现了某些基本的对立面，它

们不断地被重复，并被结合成各种模式。这些模式不仅包括具体体现在烹饪三角和图五表格中的各种二元对立形式，而且包括其他的对立方面，尤其是光明与黑暗、有声与无声、裸身与着装、神圣与凡俗等。

初学者一定会感到迷惑不已，为什么非要把这些表面的、偶然性的二分形式看作是联为一体的，因而可以形成独立的庞大统一体，可是，列维—斯特劳斯的巨大学术成就恰恰就在于，他能够建立一套相当令人信服的理论去证明这一点。我不想对那个庞大的问题提早作什么判断，至少我还可以用大家都熟悉的例证来对这个总“系统”部分地作出说明。在古典神话中，雷声（声音）表示宙斯（神）的愤怒——宙斯喝的是花蜜，是（鲜）花（自然物）的提炼品。顺便说一句，在古代和原始神话的语言中——那时的人们不必处理我们工业时代的噪音——声音宏亮常常是神的属性，这似乎是一个一般的事实。感到这一点难以置信的读者应当记住，甚至在基督教的末世学中，万物的末日亦即审判之日乃是由号声来宣布的；并且，直到近代，教堂的钟声还是一般人所必须忍受的最响的声音。

不过，还是让我回到前面说过的具体逻辑的例证。在《神话学》第二卷中，蜂蜜和烟草的题材被看作是“烹饪的旁证”，它们的对立在神话逻辑中被说成是与“声音范畴内”的对立——例如连续的声音与断续的声音的对立、变调的声音与不变调的声音的对立相一致的。对此的论证是，感知对象和“外部”事物的感觉特征是由人脑控制的，它们通过思维系统而具体体现在神话中，就好象它们是数学等式中的符号。下面是我引用的原文

当把葫芦的吹声作为宗教仪式的喧闹声时，葫芦就成了演奏圣乐的乐器，它和烟草一起被使用，这表明神话认为，（一套）文化形式是被包含在自然之内的；但是，当葫芦用来盛水和食物时，它就成了一种世俗的烹饪器具，一件作为盛放自然物品的容器，因而，它又适合于用来说明自然被包容在文化之内。同样，当空心木桶当作鼓使用时，它是一种乐器，它的振作作用基本上是社会性的，而当它用来盛放蜂蜜的时候，也就是说，如果是把新鲜蜂蜜封入其中，那它就与自然联系在一起了；但如果木桶不是天然变空的而是人工挖空的，那么，当把蜂蜜放入其中发酵时，它又与文化联系在一起了。

——《神话学》第二卷，法文版，第 406—407 页。

如果列维-斯特劳斯对原始人的思维的这种看法是对的，那么很显然，弗雷泽、布留吕、萨特等人的观点就完全是错的，他们认为，原始思维的特征是天真、幼稚、迷信等等。列维-斯特劳斯的原始社会就像我们的社会一样复杂；只不过他们使用的是不同的记号体系。

但是，列维-斯特劳斯真的有道理吗？对此持怀疑态度的人可以毫不困难地找到供他们批判的观点。列维-斯特劳斯对待人种学的错误是，他下意识地只选择与他的理论相适合的资料，这一点与弗雷泽的通常做法完全一样。他的资料的确能“说明”他的理论，但是，假设他选择了其他的资料，

那他的整个论证还能自圆其说吗？在他的论证过程中，他已经涉及了三百五十三个不同的神话，还有大量其他的我们相当熟悉的材料，他也使用了。无须深究即知，所有这些材料说的其实都是一回事。就实际的情况而言，尽管这些特殊材料还有些纠缠不清和复杂难辨，我还是认为它们基本上是站得住脚的，如果说有错误的话，那就是，列维—斯特劳斯用来处理手中的感觉对象的数学太过系统了。他没有考虑到这样一个事实，即数学家使用符号来表示时，在情感上是中立的—— ix 并不比 x 更令人兴奋，这是因为 i 只是一个虚数——而原始思维使用的具体象征符号却是负载有大量的禁忌价值的。因此，诸如逃避和压抑之类的心理因素常常会打乱逻辑的对称性。这并不是说，列维—斯特劳斯的微积分完全无效，而是说，它不如他想象的那样精确。或者换句话说，由于列维—斯特劳斯是从雅各布逊风格的语言学理论和数字计算机的程序中获得的启示，因此，他认为——正如上面引用的那一大段话所清楚地表明的——原始思维的整个结构也是二元的。现在，丝毫也不用怀疑，人脑的确有运用二元对立的观念处理各种各样情况的倾向——但是，人脑也同样有其他的处理问题的方式。完全正常的人类心理的机械学模式当然包含有许多相似的特征，它们是数字计算机所不具有的。但是，直到目前为止，列维—斯特劳斯的分析方案中，还没有

考虑过这些特点。^①

即便如此，那些强行把《野性的思维》视作理解列维—斯特劳斯的思想的入门书的新手们——如果他们有耐心的话——还是要绞尽脑汁才能品尝该书的前八章。确实，他们还是无法判断，列维—斯特劳斯声称他的神话逻辑是人类的普遍特征是否正确，但是，他们也肯定能够由此用一种新的眼光去看待自己所熟悉的某些行为。在标题为“作为物种的个体”一章中，有一部分内容是关于我们给动物取名字的习俗的，其对这一习俗的广泛讨论是我尤为称许的。列维—斯特劳斯的基本观点是，狗作为我们的宠物，乃是人类社会的一部分，但又不完全是人类社会的。这就是说，当我们给它们取名字的时候，这些名字既与人的名字差不多，但又几乎总是与实际的人名有细微的差别（或者更确切地说，列维—斯特劳斯是这样认为的）。另一方面，当我们给鸟取绰号的时候——例如詹妮·雷恩、汤姆·蒂特、杰克·道、罗宾·雷德布里斯特等——却都是正规的人名。区别在于，宠物狗“非人”的名字都是个体的名字，而鸟的“人”名都是可以不加区别地用于整个物种的任何成员的。这也就是前面讨论过的

这个观点，即情感会把一个完整的维度加于象征性的思维上，列维—斯特劳斯的结构主义并不明白，它乃是英国人在批评列维—斯特劳斯的著作时主要坚持的。提出这一观点的除了利奇之外，当然还有各种不同的方式，如福特斯（1967年）、吉瑞兹（1973年）、塔姆比亚（1969年）和特纳尔（1969年）。列维—斯特劳斯在《神话学》系列的最后一卷（《裸人》英文版第659—675页）有关音乐和宗教仪式的论述中对这一观点作出了强烈的反应。他坚持认为，只有思维（“认识的活动”）才会产生情感反应，没有理性内容的情感观念是绝对无法解释的。这并不是社会科学的事情，而是生物学的事情。

象征联想的隐喻模式与转喻模式之间的区别。列维—斯特劳斯的评论如下：

之所以鸟比其他动物类更容易按它所属的种被命以人的教名，这是因为它们能被允许与人相似，其理由恰恰就在于，它们和人彼此之间是如此的不同。它们是有心有翼和卵生的，而且也由于它们在生理上拥有在空中遨游的特权这一因素而实际上又是与人类社会分开的。因此之故，它们形成了一个独立于我们的社会，但正是由于这种独立性，在我们看来，它们似乎是属于另一种社会，这种社会与我们生存的社会是对应的：鸟也热爱自由；它们筑巢为家，也过着家庭式的生活，并饲育后代；它们常常与同种内的其他成员结有社会性关系；而且它们以类似于含音节语言的声音手段相互进行交流。

因此，全部条件都客观上共同使得我们把鸟类世界比喻作人类社会：此外在另一层次上二者之间就无相似之处了吗？在神话和民间传说中有无数的例子显示出这类表现方式的经常性。

对狗来说，情况正好相反。狗不仅未形成一个独立的社会，而且它们作为“驯养”动物是人类社会的一部分，它们在人的社会中地位如此之低，以至我们不能想象……像称呼人那样来称呼它们……正好相反，我们给它们用了一个特殊的名称系列：“阿左尔”、“梅多尔”、“索尔坦”、“费多”、

作是神话名)等等。几乎所有这些名字都像是舞台名字,它们形成了一个类似于日常生活中的人名,或换句话说,类似于隐喻名的系列。因而,当(人与动物的)诸种之间的关系在社会的方面被设想成是隐喻性的关系的时候,各种命名系统之间的关系就具有了转喻性的特征;而当诸种之间的关系被设想成转喻性的关系的时候,命名系统就具有了隐喻性的特征。

——《野性的思维》英文版,第 204—205 页。

但是,正如任何喜欢养宠物的英国人立即意识到的,这种法国式的广义概括是站不住脚的,只要我们在多佛大街上走一下,就会发现,这种广义概括不过是一些小伎俩!许许多多英国狗都有着和我们人类朋友“一样”的名字!尽管如此,列维-斯特劳斯却还是继续做他的学术概括,进而讨论了法国农场主给奶牛命名的习俗:

于是,给予家畜的名字属于和鸟类或狗类不同的系列。它们一般是描述性的,指涉的是家畜皮毛的颜色,它们的举止或性情:“Rustand”(粗俗)“Rousset”(小红毛)“Blanchette”(小白毛)“Douce”(温柔)等等。这些名字都有着隐喻的特点,但与对狗的命名又有所不同,它们是来自组合链的绰号,而狗名却来自一个聚合系列,因此前者来自于言语,而后者则来自于语言。

这里又一次，尽管列维-斯特劳斯在讨论赛马的命名时，情况要好一些，但英国人还是不会苟同！问题就在于列维-斯特劳斯总想把他的证据强行纳入完全对称的模式中：

因此，如果鸟是“隐喻的人类”，狗是“转喻的人类”，那么家畜可看作是“转喻的非人类”，而赛马可看作是“隐喻的非人类”。家畜是邻近性的，只因为缺少相似性；赛马是相似性的，只因为欠缺邻近性。这两类中的每一类都为另两类中的每一类提供了逆象，另外两类本身则存在于逆对称的关系中。

——《野性的思维》英文版，第 207 页。

但是，假如英国的情况确实不适合他的模式，那怎么办？没有关系，英国人归根结底不过是一群没有逻辑的野蛮人。

请不要误解我的意思。《野性的思维》总的来说还是一本入门书。它对我们（原始人和文明人都一样）使用不同的语言进行分类的方法的探究，和对我们把与社会（文化）空间有关的范畴和与自然空间有关的范畴相互交织在一起的方法的探究，都充满着极其令人兴奋的思想。不过，你千万不要总是以为他说的是对的！例如，在上面说的情况中，当列维-斯特劳斯声称赛马的名字具有他们自身就有的品质的特点时，他说，这是因为赛马

并未作为主体或客体构成人类社会的一个部

分。宁可说，它们构成了私人社会的反社会化的生存条件；这个社会由靠赛马场为生的人与观看赛马的人组成。

——《野性的思维》英文版，第 207 页。

思维的训练是令人着迷的，但这能给人什么样的真理呢？即使我们同意给予赛马的那些名字可以形成一个使其容易被分辨的阶级，但这种把名称的类型和社会关系的类型并置在一起的做法，除了是一种辩论伎俩之外，又能说明什么问题呢？这是值得问一问的问题，至于它能否得到圆满的回答，我就不敢保证了。每位读者都应考虑一下列维—斯特劳斯的论证内容，并且要独立地思考。

毫无疑问，将会让新手感到迷惑的是——尤其是当他阅读《神话学》第二卷的时候——列维—斯特劳斯最初究竟是怎样提出他的基本对立面的。人们怎会想到烤猪排和煮白菜之间的对立能反映人类思维的基本特征？或者，蜂蜜和烟草（以及诸如此类的所有事物）之间怎么会产生和下雨与干旱那样根本对立的意义？我认为，回答只能是，列维—斯特劳斯的出发点与众不同。他首先是问自己：人，作为自然界的一部分，他是怎样和为什么决意要把自己看作是不同于自然的另一种东西，尽管为了生存，他们又必须不断地保持和自然的联系？接着，他发现——仅仅是考古学而不是人种学的事实——从最远古的古代以来，人们就已经用火把他们的食物从自然的生的状态转变为人工的熟的状态。为什么会这样？人类并不是非得煮熟他们的食物不可，他们这样做，乃是为了象征性地表示他们是人而不是野兽。因此，火和煮食是用来

区分文化和自然的基本象征符号。但是，蜂蜜和烟草又是怎么回事呢？就煮熟食物的情况而言，火的作用是把不可吃的自然产品转变成可吃的文化产品；就蜂蜜的情况而言，火只是用来驱赶蜜蜂，也就是说，是为了把可吃的生的食物与它的自然环境分开；就烟草的情况而言，食物的转换也是通过火实现的，即把某个实物转变成一种非实体的东西——烟，使它成为食物。因此，在这里，我们已经有了众多形状和大小不同的对立面，每一对对立面都有着正反两面，它们结合在一起可以组成各种模式，它们也可以用来表示发生在人类关系的交换和转变，例如，当一个男孩成年时³，或者某 A 的姊妹变成了某 B 的妻子时，就可以用这些对立面的模式来表示。正是借着头脑中的这些可能性事物构成的对立性框架，再加上他的基本主张，即认为神话学所关心的就是要对人与自然以及人与人之间的关系作出说明，列维-斯特劳斯对他的资料进行了考察，使那些令人困惑的玩意儿结合在一起。

由于我们对这种戏法不太熟悉，所以，那整个的操作一开始就显得十分让人惊讶。这里面必定是在某个地方有鬼。另一方面，如果列维-斯特劳斯的基本假设是成立的，那它就不可能有相反的方面！并且，即使他的论点在某些细节上最终会被否定，我们还是必须接受它的某些基本部分。人类关于外部世界的任何知识都是来自于通过感官接受到的且被结构的信息——如通过耳朵听到的范式化的声音，通过眼睛看到的范式化的光线，通过鼻子嗅到的范式化的气味等等。但是，既然我们意识到的是一个整一的经验——而不是某一个声音世界、某一个光线世界和某一个气味世界的机械相加——因此，这必定是因为各种各样的感觉信号系统的编码可

以被整合为一，以至于我们的听觉、视觉、嗅觉、味觉、触觉等等似乎全都在发出“同一种”信息。因此，问题仅仅就在于设计一种破译代码的手段。列维-斯特劳斯认为他已经解决了这个问题；即使那些对此还存有怀疑的人，也几乎不能不为这种操练的机智感到惊奇。

《野性的思维》的第九章不同于其余各章 对此我在前面已经作过一些评论。在这里，我不打算过多地重复列维-斯特劳斯想说的意思，即萨特过于看重历史——作为按记载的历史顺序发生的实际事件的记录——和神话——它仅仅告诉某些事件发生了，并且就像是在梦中发生的，而不特别强调年代顺序——之间的区别。历史是以历史的方式记录各个世纪的结构变化；人种学是以共时的方式记录各个地区的结构变化。不论是哪种方式，科学家作为观察者都能记录下相互关联着的思想与行为系统可能的转换和结合。历时的变化也好，共时的变化也好，它们都是可理解的，两者并无轩輊。这意思就是，弄清历史的唯一方法，就是把列维-斯特劳斯在美洲神话研究中使用的神话分析方法运用于历史分析！这种说法是不是可能在向专业的历史学家或历史哲学家提出某种呼吁，我可是无可奉告。的确，这太偏离传统人类学的轨迹了，近半个世纪以来，传统人类学对那种恢宏的哲学已很少有兴趣了，也很少注意对历史的本质作纯理论的阐释了。

因此，还是让我们回到某些传统人类学的问题上吧。

第六章

亲属关系的基本结构

至此，我们终于可以来谈一下列维-斯特劳斯对亲属关系理论的贡献了。这是一个技术性很强的人类学问题，因此，那些喜欢蛋奶酥而不喜欢板油布丁的读者必须留心他们的消化能力。列维-斯特劳斯这方面的著作，大部分都发表在1949年以前。

我已经打乱了年代顺序，因为，在这个研究领域，我完全不同意列维-斯特劳斯的观点，但我现在必须试图去解释他的全部有关论点。

这是一个老早就确立了的人类学传统，——可以追溯到摩尔根(Morgan)的《人类家庭的血亲和姻亲制度》(1871年)——这个传统尤其重视用称谓划分有家系关系的个体的方法。尽管人类有成千种不同的语言，但全部亲属称谓制度只有大约六种类型。我们对此该怎么解释？列维-斯特劳斯并没有完全紧跟摩尔根，但是，正如我们可以料想到的，他认为，任何特殊的亲属称谓制度都是所有可能的称谓制度中的一种句段“系统”，而这个系统又是人类普遍心理的沉积物。这种思路与朗斯勃里(Lunsbury)等美国人的“规范人种学”是一致的，但与绝大多数英国功能主义人类学家的主张是水火不容的。

如果非要讨论的话，那英国的功能主义者就会说，亲属称谓制度的各种不同类型乃是不同社会组织模式的反映，而不是什么人类心理的普遍性质的体现。

同样，尽管功能主义者轻视亲属称谓的研究，但他们对亲属行为的研究却十分重视。这没有什么可奇怪的。人类学家常常是在交通和通信设备极为简陋——按现代标准来说——的环境中观察人类。大多数被研究的个案都是在他们的诞生地几公里的方圆内度过一生，在这种环境中，邻居也大多数是生物学意义上的亲属。这并不是说，上述情况的人民都会互认亲属，或者说他们注定会特别看重亲属之间的联系，但他们有可能是这样的，而人类学家的经验是，这是十分可能的。

亲属关系理论的一般背景不在本书的介绍之列，但有一个关键点，我们必须明白。当人类学家讨论亲属关系时，他们所关心的是“社会行为”，而不是“生物学的事实”，这两

方面的资料的差异常常是如此之大，以至于讨论亲属关系时不涉及生物学的问题倒常常更为方便。尽管如此，任何属于“亲属行为”的活动在最后的分析中还是会同生物学有某种细微的联系——它必须追溯到不言而喻的事实，即母亲与孩子的关系和同母兄弟姊妹（同胞）相互间的关系。

大多数亲属关系的事实是以两种方式提供给实地工作的人类学家的。第一种方式，正如我已经说过的，当地的材料提供人向人类学家用诸如父亲、母亲、叔叔、姑婶、堂表兄弟等等之类的亲属称谓，把他们周围的人分成各种有意义的集团；而在第二种方式中，亲属关系的事实往往是表现在各种各样的行为和态度中，而对这些行为和态度的评判，又往往是以一种特殊的方式在任何两个被认为有关系的个体之间来看它们是特别的合适还是特别的不合适，例如，据说，当岳母在场的时候，女婿是不可以说话的，或者，如果一个男子能和他表妹属于同一亲属称谓层的女孩结婚，那这个婚姻可以说是最完满的了。

如果我们想要认识在面对面的亲密关系中生活的人们的日常行为，那么，上面所说的那些事实显然都具有重大意义，可是大多数实地工作的人类学家却把研究时间花在探索称谓语词体系与行为态度体系这两个参照框架是如何相互结合的。但是，对坐在办公室里的人类学家来说，不管他是一个毫无实际经验的学生，还是一个资格甚老的教授，亲属关系的资料倒可以给他提供另一种乐趣。

在最开始的语境中，亲属关系的称谓只是口头语言的一部分；把亲属关系的称谓词和其他语词区分开并没有十分特别的意义——实际上，大多数亲属关系称谓词都具有非亲属

关系的意义。这里有两个例子：如果你称某人为“奥布兰父亲”，那你可能会认为他是独身，没有孩子；而在英国东部盎格鲁人的方言中，“母亲”一词竟用来表示一个“未婚的女孩子”！然而，如果我们无视语境的存在，仅仅依靠正规词典的定义，那么任何亲属关系的称谓词汇就都可以看作只有一个固定的定义——即只涉及世系联系的代数等式的内容。一旦以这种方式把这些词孤立起来，调查者就会轻易认为，这组词有着逻辑的内在关联，而以相似的方式取自其他语言的其他各组词也必定具有类似的内在关联。在这种方法中，对亲属关系的称谓词的分析本身就成了目的，而与之相关的既存原始事实反倒只是一些令人讨厌的甚至可能会把人引入歧途的枝节问题。

在早期的论文中，列维-斯特劳斯对这种事情还持有一种健康的怀疑态度，但是，随着他自己的实地工作经验日渐淡出，他变得越来越沉迷于寻找适用于全人类的普遍原则，越来越轻视人种学资料。在最近发表的一篇文章中，他又提到了对亲属关系称谓词的分析，他说：

朗斯勃里和巴克勒 (Buchler) 已经证明，这些命名法表现了一种逻辑的完善，因而使它们成为了科学研究的真正对象；这种探讨还使得朗斯勃里揭露了我们向来对其价值不加怀疑就拿来使用的人种学文献资料的不可靠性。

——《亲属关系研究的未来》英文版，1965 年，第 13 页。

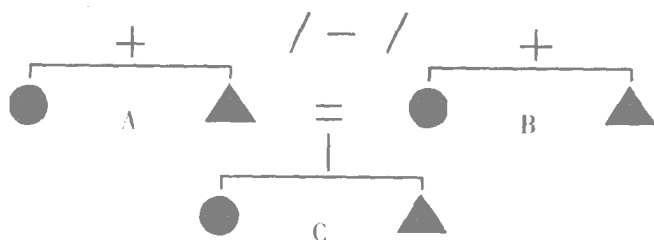
我基本上不同意列维—斯特劳斯在这里的观点。列维—斯特劳斯在某篇文章中说，他认为社会人类学是“符号学的一个分支”，意思就是说，社会人类学主要关心的是系列象征符号的意义的内在逻辑结构。而在我看来，社会人类学的真正主题一直都是人类实际的社会行为。亲属关系称谓是否可以作为“科学研究的真正对象”也许还是一个有争议的问题，但对这种称谓制度的逻辑分析显然不能决定任何特殊的文献资料的可靠与否，这一点是无庸置疑的。

无论如何，不管列维—斯特劳斯后来的思想倾向怎样，他对亲属关系理论的主要贡献并不在于亲属称谓的逻辑琐事，而在于传统婚姻规则的结构。这一工作是所有的人类学家都会感兴趣的，尽管其细节容易招来和前面相同的反对意见——即认为列维—斯特劳斯是如此的容易沉迷于他所描述的“系统”的逻辑完善性，以致于忽视了经验性的事实。

正统的功能主义人类学传统在讨论亲属关系行为时，总是从基本家庭开始。一个孩子，一方面通过亲嗣关系和他父母联系着，另一方面又通过同胞关系和他的兄弟姊妹联系着。这些联系是建立亲属关系系统的基石。至于其他关系的辨别，就要看父亲或者母亲是否还与其他的人生有孩子，姻亲关系（通过婚姻建立的）是否得到与亲嗣关系和同胞关系同等的对待，等等。

列维—斯特劳斯强调的是别的方面。众所周知，在为数众多的社会体中，一个孩子在他被承认为完全合法的社会成员之前，必须有受承认的双亲，不过，孩子的合法与否，根据的是父母之间的关系，而不是父母与孩子之间的关系。因此，列维—斯特劳斯说，传统分析的出发点就是错的。

通常，年轻人（见图六）都有同胞兄妹，因而是这个群体（A）中的一员，由于婚姻，他又会同另一个同胞群体（B）结成一种新的（姻亲）关系。因此，同胞关系和姻亲关系就形成了一种结构上的对立： $+/-$ 。作为婚姻的结果，将产生第三个同胞群体（C），这个新群体同前面的两个群体都有联系，但如何联系则要视具体情况而定。在这方面，人们只能说：“如果这个系统是一个单系继嗣系统，或者是父亲（ $C \rightarrow A$ ）或者是母亲（ $C \rightarrow B$ ），那么，A成员与C成员之间的关系和B成员与C成员之间的关系，在某种意义上来说就是‘对立的’。”



图六

要全面分析这种表面上简单的情形，就需要考察种类繁多的关系“类型”，例如，兄弟与兄弟，兄弟与姊妹，丈夫与妻子，父亲与儿子，父亲与女儿，母亲与儿子，母亲与女儿，舅舅与外甥，姨母与外甥，舅舅与甥女，姨母与甥女，姑母与侄子，叔伯与侄子，姑母与侄女，叔伯与侄女，等等，并且，这些关系可能的排列组合是为数众多的。

但是，列维—斯特劳斯集中注意的却是特别限定的、可适用于两对对立面的选择对象，这两对对立面就是兄弟或姊妹与丈夫或妻子之间的对立和父亲或儿子与舅舅或外甥之间的对立。我们还是用“相关（+）”和“分离（-）”来描述前一个对立面（ x ）所提供的选择对象，而用“亲昵（+）”和“尊敬”（-）来描述后一个对立面（ y ）所提供的选择对象。于是，我们可以画出一张与前面说过的交通信号灯的真值表相同的可能性的真值表。因此，在图七中， x 列下的 + / - 代表着“相关/分离”，而 y 列下的 + / - 又分别代表着“亲昵/尊敬”。

	x		y	
继嗣原则 部落集团	兄弟/姊妹：丈夫/妻子		父亲/儿子：舅舅/外甥	
母 特罗布里恩德	-	+	+	-
修 埃	+	-	+	-
系 多 波	+	-	+	-
父 库布图	+	-	+	-
切尔克斯	+	-	-	+
系 通 加	-	+	-	+

图七

根据列维—斯特劳斯对人种学材料一厢情愿的理解，所有四种可能的组合都是实际存在的（见图七）并且他认为——但他的根据似乎并不十分牢靠——这些可能性组合的总体系统在人类社会中是普遍存在的：“这种结构是可能存在的亲属关系的最基本形式，恰当地说，应称之为‘亲属关系单位’。”接下来，他还说：“一种亲属关系结构要想存在，就必

须始终有三种家庭关系类型存在，即血亲关系、姻亲关系和继嗣关系。”

不妨对此略加评论。在我看来，有许多理由表明，这种论点是站不住脚的，其中最为重要的是，列维—斯特劳斯在此把“继嗣”概念——支配权利一代代传下去的法定原则——和“亲嗣”概念——父母与孩子间的亲属关系——混为一谈了。^①也正是这种混淆，才使得列维—斯特劳斯认为乱伦禁忌只不过是外婚的反题。

列维—斯特劳斯的论点站不住脚的另一个方面便是它的男子中心主义，不过，列维—斯特劳斯从人种学中找到了这方面的证据。他声称，他的出发点与其说是姊妹自己变成妻子的角色，还不如反过来说，是兄弟使自己成为丈夫的角色，并且，他还说他的这个出发点是以经验而不是逻辑为依据的：

在人类社会，是男人交换女人，而不是反过来。

——《结构人类学》英文版，第 47 页。

① 由于这个指责（“混淆”）使得作者本人和列维—斯特劳斯在 1977 年展开了一次热烈的讨论。也许最需要说明的是：亲嗣关系和继嗣关系之间的区别并没有一本简单明了的教科书来说明，所以我在此呼吁它能早日出现。性与婚姻之间的区别也是这样。在许多社会中，两个人是否结成了婚姻关系还存在着相当的模糊性，因为维系一桩婚姻部分地要靠一种不断发展的夫妇关系，而不是单凭一次正式的仪式。在这种情况下，任何同一位不允许通婚的人发生性关系的行为都可以视为是乱伦。实际上，在作者本人记述的克钦人中间就存在这种情况，在那里，“不正当的”异性关系乃是由和“婚姻”相同的概念和规则确定的，尽管在实际中并不十分严格。（《缅甸高地的政治制度》第 74—76、136—138 页。）

对非人类学家来说，所有这些似乎都是人为想象的，但是，在列维-斯特劳斯看来，这是使表面上奇特的习俗的研究成为“科学”考查对象的一个步骤，或者换一种方式说，它表明了对不同的特殊情况加以普遍化的确立。

在人类学史中 还存在另一种表达经验性事实的方法。罗维在他早期的教科书《原始社会》中，列举了一大串“舅权”的例子，他有时几乎不加区别地把这个词运用于舅舅与外甥的任何特殊关系上。这种在世界各地显然普遍存在的特殊关系，人种学家已知道近百年了，并且，对这种习俗已出现了各种各样的解释和说明。其中有些解释很切合某些地方的实际情况 [参见拉德克利夫-布朗：《原始社会的结构与功能》第一章；古德 (Goody)：《西非的舅舅与外甥》]。但是，列维-斯特劳斯的研究的突出成就在于，他提出了一个一般理论，这个理论可以适合于任何有单系继嗣意识形态的地方。

遗憾的是，我们必须立即作出一个防止误解的说明。如图七所示，列维-斯特劳斯最初只提供了六个正面的例子来说明他的观点，而根本没有考虑不符合他的逻辑公式的反面情况的可能性，另外，正如前面说过的那样，把单系继嗣制度看作是普遍性的制度，这种观点是完全错误的，而又正是这种错误，使列维-斯特劳斯末了的那几句华丽词藻——“舅甥关系的最一般形式不是别的什么东西，而是普遍存在的、时隐时显的乱伦禁忌的必然结果”（《结构人类学》英文版，第 51 页）——似乎也成了胡诌。

不管怎样，列维-斯特劳斯讨论亲属关系的主要论文《亲属关系的基本结构》，不过是围绕上面这些基本主张的高谈阔论而已，它整个地都存在着上面说的那些缺陷。其逻辑

论证用的都是据说恰当的人种学材料，对十分丰富的反面例证，他却一点也不予理会。

这本大作以对“乱伦问题”作极其老式的评论为出发点，但却无视历史上有大量社会并不流行“标准的”乱伦禁忌的实际资料。这使得列维-斯特劳斯步弗洛伊德的后尘再次宣称，乱伦禁忌是人类社会的奠基石。他自己对这种被称为普遍的自然法则的解释，是以同样受到 19 世纪英国人类学家爱德华·泰勒支持的社会达尔文主义的理论为依据的。泰勒坚持认为，在社会进化过程中，人们必须作出选择，或是嫁出自己的女人从而建立政治联盟，或是把女人留下从而被数量上占有优势的敌人消灭掉。在这种情况下，自然选择又促使社会去实行外婚制规则，这种外婚制，泰勒把它看作是乱伦禁忌的反题。列维-斯特劳斯也是这样认为的。这是一个常识性的错误，福克斯 (Fox) 指出：

乱伦和外婚的区别……实际上就是性交与婚姻的区别，对这种每个青少年都懂得的区别，许多人类学家却搞不清楚。

——福克斯：《亲属关系与婚姻》英文版，第 54 页。

事实上，在所有我们已经了解清楚的人类社会中，支配性关系的惯例与支配婚姻关系的惯例完全不是一回事，因此，我们没有任何根据说，支配婚姻关系的惯例最初必定是从支配性关系的惯例中产生出来的。

刚一越过这道最初的障碍，列维-斯特劳斯便开始讨论交换制度的逻辑可能性，并接着便把某些十分特殊的婚姻规

则作为这种逻辑可能性的例证来考虑。

关于上面说的交换制度，列维-斯特劳斯的观点与莫斯在《论赠礼》中的观点和英国功能主义者〔例如斐司(Firth)〕的观点颇为一致。他们都认为赠礼惯例是某种更为抽象的东西，即联结那些社会成员中的关系网的象征性表现。婚姻中妇女的嫁出，以及接下来人为地形成的特定的亲属关系形式——即内兄弟关系——完全可以看作是如下过程的一个特例，是这一过程在不同的方向的延伸，这一过程便是，为了表达现存的亲属关系和姻亲关系的权利与义务，在节日的场合，按照惯例，人们会互换食物作为赠品。用巴耳特的符号学术语来说，“礼品交换”组成了一种“系统”，即表达社会关系的基本语言代码系统。“妇女交换”则是这个“系统”中的一个系统，“妇女交换之外的物品交换”则是另一个系统。在一定社会的一定婚姻的语境中发生的系列日常交换就是这个语言代码“系统”的一个单位语符。破译这个代码的方法和前一章讲的方法一样。不同社会的婚姻制度可以看作是一个共同的基本逻辑结构的聚合转换。然而，列维-斯特劳斯并没有把婚姻（即男人与男人之间交换妇女）看作诸多交换中可供选择的唯一交换制度；但它是主要的交换形式。他声称，在交换妇女的情况中，因为由这种交换所象征的关系同时又是物的交换形成的，因此，那种关系和它的象征其实是一回事，并且，婚姻中妇女的嫁出必须看作是所有交换形式中最基本的形式。必须承认，（在社会进化过程中），人们已经从事了货物交换，在这里，象征符号和它所表现的社会关系是不同的。

和前面讨论舅权情况一样，列维-斯特劳斯在《亲属关

系的基本结构》中对婚姻规则的讨论也因为他的错误认识——即认为大多数原始社会都有单系继嗣制度——而走了样。现在，他已认识到了这一错误，在该书第一版的第 135—136 页和 1967 年的修订版的第 123—124 页之间，有一个有趣的对比。在修订版中，他有气无力地说：

此外，由于本书只考虑基本结构，因此，我们认为，把亲嗣关系差别尚不明显的例证暂且搁在一边是有道理的。

顺便说一下，随着时间的推移，要想理解列维—斯特劳斯的“基本结构”的真正含义，是越来越困难了。读者要懂得，绝大多数通常被看作“极原始”的社会中（例如刚果的皮格米埃斯（Pygmies）和卡拉哈伊（kalahari）的布须曼人）并没有单系继嗣制度。^①

① 实际上，列维—斯特劳斯十分坦率地说过，他不认为亲属关系的基本结构的出现与“原始社会”或其他社会有关；“我们必须承认，事实上，许许多多所谓的原始社会都有着复杂的亲属关系结构”（《亲属关系的基本结构》英文版，第 106 页）因此我的这个嘲笑实际上并未击中要害。对列维—斯特劳斯而言基本结构和没有单系继嗣关系的制度之间的差异就在于，在前者中，婚姻和继嗣规则组成了社会的基本结构框架，而在后者中，这种结构框架是由土地所有制提供的。另外必须加以说明的是，在作者写作这本书的那些年，列维—斯特劳斯不仅不愿意承认所谓没有单系继嗣制度的原始社会在世界各地普遍存在，而且还努力想找到一些概念去取代合法的继嗣集团的概念，以便于认识它们的社会组织。参见列维—斯特劳斯有关“家庭社会的讨论”（《面具之路》英文版，第 163—187 页；《人类学与神话》英文版 第 151—194 页）亦可参照在这种社会工作的人类学家最近对这一观点的运用（卡斯坦因和胡果—琼斯：《论家庭》）。



图八

不过，我还是试着阐释一下列维—斯特劳斯的论点。首先，我们不妨把图八看作是图六的复合形式，图中的两个单系继嗣集团各有三代同胞兄妹组成，即家族 A 一方为 A_1 、 A_2 、 A_3 ，家族 B 一方为 B_1 、 B_2 、 B_3 。我们假定 A_1 和 B_1 由于婚姻而联合在一起，或者是 A_1 男子娶了 B_1 女子，或者是 B_1 男子娶了 A_1 女子，或者两种情况都有。那么，用人类学的术语来说， B_2 同胞在级别上就是 A_2 同胞的第一代交表亲，而 B_3 同胞在级别上就是 A_3 同胞的第二代交表亲。^① 列维—斯特劳斯首先考虑的是各种各样假设的婚姻惯例，这种婚姻惯例一旦得到确立，便会对 A 集团和 B 集团之间联系的永久性产生影响。例如，如果交换是相互间直接进行的，即 A 男性总是和 B 男性交换姊妹，那么，这种婚姻规则就可能是娶舅舅的女儿或姑婶的女儿的对等优先婚。但是，如果婚姻规则要求

交表亲是“舅舅的孩子”或“姑姑的孩子”类型的表亲，它与“姨妈的孩子”或“叔叔的孩子”类型的堂表亲是有区别的。（例如，同父同母的同性胞兄妹的孩子，就是堂表亲，而异性的兄妹的孩子就是交表亲。）

姊妹和第二代表亲交换的话，例如，某男人娶他舅公的外孙女或姑姥的外孙女，那结果可能就会产生完全不同的政治结构。

对于更复杂一些的情况，列维—斯特劳斯指出，这种十分简单的组织可以有效地分为“对称”和“不对称”两种。他只承认两种继嗣类型——父系的和母系的，也只承认两种居住类型——从夫居和从妻居。在人类学的术语中，从夫居的规则要求妻子婚后加入丈夫的一方，从妻居的规则要求丈夫婚后加入妻子的一方。他还认为，父系—从夫居或母亲—从妻居的制度是对称的；父系—从妻居或母系—从夫居的制度是不对称的。

所有这些观点都是高度理论性的。通过对人种学材料的某些引伸，讨论的有些部分是可以得到印证的。这些人种学材料主要来自澳大利亚土著人的报告，但澳大利亚的例子决不是全世界所有原始社会的典型，因此，列维—斯特劳斯关于以前人类所有极原始社会都按照澳大利亚的结构模式操作的大胆假设，是没有根据的。相反，有充分的证据表明，情况恰恰不是他说的那样。

然而，列维—斯特劳斯还是依据逻辑推导不分真伪地论证说，对称结构是不稳定的，不对称结构才是稳定的，因此，第一种类型的制度必将逐渐向第二种类型的制度演化，而不是相反，或者换句话说，“局限交换”的对称制度，为产生“广泛交换”的不对称制度提供了基础。对于这些术语，我们需要作进一步的解释。

列维—斯特劳斯把所有直接相互交换姊妹的方式，都划在“局限交换”这样一个核心范畴内，并把它同另一个核心

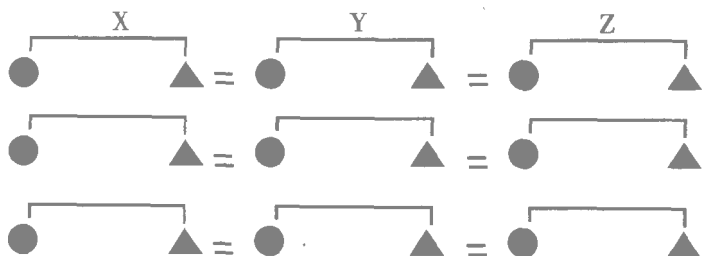
范畴“广泛交换”区分开来。接着他说，在局限交换中，只有男人有绝对的把握能娶回妻子时，他才会嫁出他的姊妹；在广泛交换中，男人把姊妹嫁到某集团中去的时候，他是否能从别的集团娶来妻子，是有风险的。这样，以前只有一个内兄弟的地方，现在有了两个——政治联盟扩大了，但风险也更大了。这种不对等的婚姻安排，就是许可交表婚而禁止其他婚的婚姻规则，亦即：

- | | |
|----------------|----------------|
| (1) 允许与舅舅的女儿结婚 | } “母方交表婚的婚姻规则” |
| 禁止与姑婶的女儿结婚 | |
| (2) 允许与姑婶的女儿结婚 | } “父方交表婚的婚姻规则” |
| 禁止与舅舅的女儿结婚 | |

第二种规则的实际后果和以相互交换姊妹为基础的规则的结果是一样的，因此它们并没有什么实质性的意义，尽管列维-斯特劳斯十分重视它们的所谓存在，并且它们又是许多人类学争论的一个源头。第一种婚姻规则（母方交表婚）是十分普遍的，尽管列维-斯特劳斯并不是认真讨论这种婚姻规则的第一人，但是，他竭力做的许多理论探讨被证明还是相当具有实际意义的。

如果母方交表婚婚姻规则得到严格实施的话，那么就会产生嫁妻者和娶妻者永久婚姻联盟的家族连带关系（见图九）。图九中似乎有一个矛盾：Z集团的男子到何处娶妻？X集团的姊妹又该嫁与何方？

列维-斯特劳斯花了大量篇幅讨论这个谜。且不说其他作者提出的反对意见，就对这个论证的任何概括而言，也可能会愚蠢地把人引入歧途，不过，在我看来，这个问题的核心也许是：图九所示的制度，正如它实际表现的，在某种意



图九

义上说必定是循环的。或者是 X 集团把姊妹直接嫁给 Z 集团，或者是通过几个同类型的中间集团来进行：总之，Z 集团娶来作为妻子的妇女的数量与 X 集团嫁出姊妹的数量应当是一样的。

列维—斯特劳斯承认，这样一种“循环婚姻”制度要想长时间地坚持下去，其困难是相当大的，他还说，实际上，婚姻循环常常会分解为不同的等级进行，因此，地位不同的家族是互通婚姻的，结果就会产生越等婚制，因为最高等级的集团常从他们社会的低等集团取得作为贡品献来的妇女。

列维—斯特劳斯从上述这些论证的脆弱基础出发，把“广泛交换”发展为解释由平均主义的原始社会，向种姓或等级的等级社会转变的进化原则。

因此之故，列维—斯特劳斯这种理论的乖谬荒诞之处，即使发挥得再充分，也还是要受到各种毫不留情的批判；尽管常常身边的事实会反过来与列维—斯特劳斯的观点作对，不过，其理论的某些部分偶尔还是会有与它相符的事实作证据！例如，发展到极端的越等婚制往往是同嫁妆而不是聘礼结合

在一起的，而在实行母方交表婚的制度中，通常采取的形式是，嫁出妻子家庭的等级要高于娶妻家庭的等级。^①

列维-斯特劳斯本人似乎想竭力证明，只要有与他的一般理论相适合的人种学资料存在，那么，即使是独一无二的事实，也足以证明他的一般理论在基本的本质方面是正确的。但是，即使是他的忠实的追随者，也几乎不能接受这种说法。

在别的地方，列维-斯特劳斯还说，有一个事实可以证

在这本书的 1967 年和 1969 年版本中，列维-斯特劳斯拉图掩饰他犯过这种人种学错误的事实，但结果，这一拼凑的文本只会导致前后矛盾。参见利奇《克钦人与克钦语：驳列维-斯特劳斯》（总的来说，列维-斯特劳斯较少在书中答复他的批评者，而是宁愿采取一种相当傲慢的姿态，他描述那些“反驳的文字”是“读起来和写起来都感到兴味索然、令人生厌的东西”《人类学与神话》第 4 页）。这个自我描述与他答复作者本人的那些文字有不合之处。请看：“1951 年，英国人类学家利奇采纳了我的解释，接着又着手反驳我，把他擅加发挥的另一个解释加于我的头上”（《结构人类学》英文版第 320 页）。作者这里所谓的“拼凑”实际上包括列维-斯特劳斯对作者本人早年批评他使用克钦人种学资料的答复（《亲属关系的基本结构》第 234—245 页）在那里，列维-斯特劳斯引用了我《缅甸高地的政治制度》中的一段话，来反驳我的有较大影响的《母系交表亲婚姻的结构意涵》。其论证颇为详尽，且有点晦涩——正如我在此提示的（当我后来把 1969 年《答列维-斯特劳斯》的单行本送给我的一位学生的时候，我说了一句“真是滑稽！”）。有两点必须说明：a）凡是有人认为争论中有错误的地方，列维-斯特劳斯实际上并不像我在本书中说的那么不在乎人种学资料的准确性，而是会不厌其烦地答复批评家的批评，并坚持认为他的理论与事实是绝对吻合的；b）当列维-斯特劳斯反驳我指责他犯有“大错”的时候，他居然承认了我提出的克钦人婚姻制度的模式——这个模式是在读过《亲属关系的基本结构》的第一版之后提出的——要比他自己早年提出的模式“强上百倍”。因此，尽管我们两人进行学术争论的语气都带有攻击的味道，但显然，对于双方而言，对方的贡献对自己都是具有启发性的。

明他的方法的优越性，即众多类型和亚类型的人类社会可以通过他的方法被归结为“一些基本而又富有意义的原则”；不过，他没有指出，他那基本而又富有意义的原则根本不能涵盖那为数众多的人类社会！此外，他的论点在根子上似乎有重大的错误。在列维-斯特劳斯看来：

我们必须把婚姻规则和亲属制度看作一种语言，即看作并确保个人与集团之间的某种交流的进行而设计的交流方式。事实上，“信息”在这里是由在氏族、家族或家庭之间“循环”的“女人集团”构成的（而不象语言本身的情况那样，是由在人与人之间交流循环的“语词集团”构成），但这个事实并不能改变那两种情形中的现象完全是同一点的。

——《结构人类学》英文版，第 61 页。

当然不存在这样的同一性。如果我把某物送给了别人所有，那我自己就不再拥有它了。而在交换中则是两回事，我可能会得到一些其他的东西，也可能会对我原来的东西保留某些别的权利。但是，如果我用语言向某人传达了一个信息，我并不会因此失去任何东西；在和某个受听者共同分享了我的信息之后，我还可以马上再重复说一遍，以便再和另一个人分享。

当然，这两种相关的框架之间也有某种类似——在某种意义上说，互相通婚的家庭结合体组成“亲属公社”，就某一点而言，类似于某些经常互相交谈的人们组成的“语言公

社”。但是，正如列维-斯特劳斯本人在其他文章中指出的，“互相”的概念——指共同分享同一个东西——在某些重要的方面与“互惠”的概念——指相互交换不同而又等值的东西——是完全相反的，上面两种公社也是如此。

我们且不管列维-斯特劳斯举的特殊例子的功效如何，请本书的读者注意，列维-斯特劳斯分析婚姻联盟的全部程序，正好与我们在有关神话、图腾制度和烹饪模式的地方讨论的程序是一样的。他把各种可能的优先交表婚形式和这个范畴都看作是一种逻辑选择的形成，选择它就会在整个社会内部产生形形色色的社会团结模式。并且，这些不同的亲属关系制度合并起来，就会组成一个聚合体（前面说过的意义上的），这个聚合体将具体表现为（a）各种亲属称谓形式，（b）各个婚姻和交换机构。而把所有这些聚合关系加在一起，就可以为我们把握人类心理的内在结构逻辑提供线索。

其论证过程是系统性的：开始，我们只考虑两个通婚集团的社会，然后是四个、八个，继而是一系列更复杂的不对等婚类型的社会。所有这些，做得如此讲究，以致连最持怀疑态度的行家，在论证离题时，也难以觉察到准确的偏离点。在我看来，其最后的结论是极其靠不住的，但是，即便是这种不可靠的研究，也可以被证明是值得做的。



“压抑时间的机器”

让我们还是回到起点，尽量对列维—斯特劳斯的观点作一个归纳。列维—斯特劳斯的探索是想确立对“人类心理”普遍真实的事实。凡是“普遍”真实的东西，必定都是“自然的”，但这又是自相矛盾的，因为列维—斯特劳斯是从一个假设开始着手的。他的假设是，人和动物的人的区别，就在于文化和自然的区别，亦即人的人性是“非自然”的东西。在列维—斯特劳斯的作品中，我们一再地被引回来谈到

这一点——即问题不仅是“用什么方法才可以把文化（作为人性的属性）和自然（作为人的属性）区分开来？”而且也是“用什么方法才可以使人类的文化与人性的自然不可分离？”

列维—斯特劳斯承传了弗洛伊德的思想，认为讨论既具有无意识又具有有意识的人类是有意义的，并且，在列维—斯特劳斯和弗洛伊德看来，无意识的本我是自然的，有意识的自我是文化的。当列维—斯特劳斯努力想深入“人类心理”时，他是想抓住无意识的结构方面。但他的探讨途径是语言学而不是心理学。列维—斯特劳斯使用的语言学模式现在已大大过时了。当今的结构语言学领域的理论家们已经认识到，人类能够用口头发音表达意义复杂的语义，这一能力必需的模式生产和模式认知的深层过程所依据的机制比雅各布逊、列维—斯特劳斯的理论基础，即数字计算机模式的机制更为复杂。雅各布逊关于所有人类语言共有的特定的二值区分特征的描述并不必然地是错误的，但它肯定是不充分的。所谓言语研究的最终目标不仅是要发现孩子怎样学会区分噪音和有意义的声音，而且是要发现，他们怎样获得使他们一开始就能分辨有意义的声音模式的生成规则以及这些规律是怎么回事。通过比较发现，列维—斯特劳斯在构造模式时使用的公开的文化材料是表面性的。尽管我乐意承认，列维—斯特劳斯揭示的结构是无意识心理过程的产物，但是，我找不到任何理由让自己相信这些结构是人类普遍共有的。列维—斯特劳斯的那些机智的、专门的辩护是无效的，无意识的心理结构只是特殊个人或特殊文化群体的心理属性，它们是

局部的、功能确定的。^①并且正如伊万·西蒙尼斯 (Yvan Simonis) 评论的那样, 尽管列维-斯特劳斯最初打算揭示人类心理的结构, 但是, 他在结束时告诉我们的却是关于美感结构的一些东西。

我们必须记住, 他的出发点是, 人的特性的最突出表现就是他们有语言。一方面, 语言使人们能够进行交流和组成社会关系, 另一方面, 语言又是我们称为“思考”的神秘过程中的基本要素, 因为, 我们在“思考”之前, 先要对我们的环境进行分门别类, 然后再用象征符号(“语言成分”、“词汇”)去描述这些类别, 这样才能思考它们。

这种用词汇作为象征符号(以及其他的象征符号)“思考”的过程, 使得正在进行思考的人和他所思考的环境之间产生了相当复杂的相互影响。例如, 在我们自己的文化中, 几

① 根据许多专业语言学家的观点, 乔姆斯基的《句法结构》(1957年)一书的问世对语言学的意义就好似爱因斯坦早期的关于相对论的论文对物理学的意义。时常有人指出, 列维-斯特劳斯居然依赖雅各布逊风格的语言学, 实在是有点失脸面, 因为他追随的是一个不再可行的模式。其实从另一方面看, 有两点是值得提出的。首先, 尽管乔姆斯基的工作是对雅各布逊的工作的一种推进, 但它并不能因此取消后者的真正长处; 其次, 乔姆斯基的语言学特征——可归纳为生成转换语法——在许多方面与列维-斯特劳斯完全凭自己独立提出的神话分析的生成转换法则有共同之处。但是另一方面, 正如乔姆斯基指出的, “关于列维-斯特劳斯有时提到的对语言结构作数学式研究的思想, 只有当人们能思考有着无限生居能力的法则时, 它才是有意义的。”列维-斯特劳斯一心只想证明各色各样的文化形式——正如它们被实际记录下的——是可以相互转化的。乔姆斯基在寻求归纳语法规则时纠缠于一个更为根本的问题, 就是想区分能显明意义的转化形式和不能显明意义的转化形式, 如我们为什么可以说“猫坐在地毯上”而不能说“猫坐地毯在上面”?

乎任何智力操作的基本部分，都是思考者必须能够使他们“头脑”中的词汇和数字外在化，然后再把它们写在纸上（或画出他所想象的图样或模型）。因此，“思考”某事某物的过程乃是由意识的归纳模式的操作组成的，这种操作首先是从象征着思考者的外部环境中的“事件”或“事物”的词汇开始的。在最近十年左右的时间里，我们已经把这个外在化过程向前推进了一步。我们创造了计算机程序这种形式的“归纳模式”，我们现在已能设计一种机器，它能独立完成大量的操作，而无须通过任何中介反馈回思考者的大脑。

当我们达到超越了日常口头语言和日常文字符号这一步时——在这里，象征符号是作为环境的一部分存在于我们之外的，并且它似乎还能无须有意识的人类的介入独自玩起逻辑游戏——我们似乎绕了整整一圈，几乎又回到了原地。原始人在有文字之前，甚至在口头语言发展到能作为精确的逻辑工具加以使用的地步之前，就已经把“外部”事物当作可以帮助进行思考的工具使用了。这正是列维-斯特劳斯关于图腾物种范畴和食物配置的观点的实质——它们都是属于人类环境中外在事物的范畴，它们都是用于思考的事物，而不是用于吃的事物。

但是，如同“外在的”人类思维的归纳模式能设想出许多不同的形式——例如，印在本书内的文字，它传达信息的方式，既不同于一段计算机纸带，也完全不同于唱片的纹道，同样，内在于人脑的人类思维也能采取各种不同的形式。当我们在听自己说话时，我们就是在借助模式化的声音进行思考，不过，也存在其他的方法，通过这些方法，我们可以把声音模式当作“用于思考的事物”对待

噪音就是全然杂乱无章的混合音；我们从这里得不到任何东西，而任何模式化的声音都总能传达某种信息。因此，我们可以区别出狗的吠声、猫头鹰的叫声和路过的摩托车的噪音。这些声音也都是模式化的，尽管其模式与口头语言的模式全然不同。并且，这些声音的模式不是由我们本身的无意识心理过程产生的。另外，还有一种模式化的声音，我们称之为音乐，它既不是任何简单意义上的言语，也不是传达外部世界信息的噪音。在列维—斯特劳斯看来，音乐是某种测试现实的东西。音乐的源头是人类的，而不是动物的；它是文化的一部分，而不是自然的一部分；同样，它也不是某种交换体系的一部分，而口头语言则是一种交换体系；我们不能用归纳亲属关系制度或神话故事的“意义”的方法，把音乐的“意义”归纳成某种模式或图解。

但是，音乐是人们精心制作的信息语言，这种信息许多人都能理解，但只有极少数人能发送出来，并且，在所有的语言形式中，唯有音乐具有既可理解又不可理解的矛盾特征——所有的这一切都使得音乐的创造者就如同神一样，同时也使音乐本身成为了人类知识中最为神秘的东西。人类所有其他的知识分支对它都是诚惶诚恐，它成了这些知识分支进展的关键。

——《神话学》第一卷，法文版，第 26 页。

不过，神话和音乐（以及做梦）也有某些共同的因素。列维—斯特劳斯说，它们都是“压抑时间的机器”（《神话学》

第一卷，法文版，第 24 页）；正如神话的结束同时也就意味着它的开始一样，交响乐的最后乐章在它的起始那里就已经预先确定了。乐谱的复奏性能和其主旋律的变化要在听众那里产生反应，在某种意义上说就要依靠人的生理节律；同样（列维-斯特劳斯声称），神话的重要性和其主题的变化也要利用人脑的生理特征才能产生情感和纯理智的效果。此外，当某个听众听一个神话故事或听一支乐曲时，他所理解的东西，在许多方面都是他个人的——也就是说，信息是什么，乃是由“接受者”决定的。在这一点上，神话和音乐与口头语言正好相反，在口头语言中，决定信息的是什么的是“发出者”。对神话和音乐的结构分析将使我们能够认识人类心理的无意识结构，因为正是人脑的这种无意识（自然的）部分的存在，那些特殊的文化（非自然的）形式才会激起它的反应：

因此，在神话和音乐中，听众好像就是沉默的表演者，而它们就好像是管弦乐队的指挥。

——《神话学》第一卷，法文版，第 25—26 页。

这句话让人想起瓦莱里（Valéry）的一句评论，他说，诗人应该“从音乐那里收回他们合法的遗产”（《诗艺》）。

《神话学》几大卷就是为了揭示引起这种情感反应的逻辑机制和隐秘意义。它们的论点是，当我们真正开始探索事物的根源时，我们的逻辑结构与情感反应的相互依存性在任何地方都是一样的——因为人类的自然本质在任何地方都是一样的。

当然，列维-斯特劳斯肯定有对的地方，不过，停留在

简化论层面的这种解释似乎是达不到预期目的的。在精神分析盛行的早期，正统的弗洛伊德主义者把俄狄浦斯情结宣布为是普遍的教义，其实，像俄狄浦斯情结这样的东西完全没有分析的价值。所有的证据，不管它们显得有多么的矛盾，都被强行纳入事先假定的模子中。列维—斯特劳斯的似乎也是同样的勾当。他的作品已日渐明显地表现出一种倾向，即想把他对人类思维无意识过程的普遍特征的发现宣布为“教义”。最初，他仅仅只想对他的关于二元对立和调解中项（这几乎和黑格尔的正题、反题、合题三段式一样）的主要图式进行概括，但后来，他的全部体系似乎已发展成了一个自我完成的预言，而这个预言又是无法检验的，因为仅仅靠定义是无法驳倒它的。例如，在《神话学》第三卷有一个脚注，记述了作者同哥伦比亚著名的人种学家里切尔—多尔马托夫（Reichel Dolmatoff）的一次私人谈话，谈话的内容是关于查科人（Choco）用野生蜜蜂作为人类精液的隐喻的神话。由于列维—斯特劳斯从《神话学》第二卷所堆积的材料中费力提取的“蜂蜜哲学”是“受这种自然产品与月经经血之间相似性的启发”的结果，因此，人们以为列维—斯特劳斯会陷入窘迫，但情况恰恰相反。他振振有词地说：

如同在从委内瑞拉到巴拉圭的广大地区所发现的，我们揭示的这种明显相反的反常现象，与我们的解释并不矛盾，反而增加和补充了我们要解释的内容。

—— 《神话学》第三卷，法文版，第 340 页注。

但是，如果“补充的内容”可以和每一个相反的事例相适应，那么这种伟大的理论就永远也不会受到批判的考验了。

在我看来，列维-斯特劳斯真正有价值的贡献不是对对立的双方及它们相互间多样的排列组合的形式主义的探讨，而毋宁是他在分析过程中运用的真正具有诗意的联想方式：在列维-斯特劳斯的手中，再复杂的事物也会马上由混乱变得清晰明了。

要想用本书的篇幅去阐述他揭示复杂事物的过程，那几乎是不可能的，但是，任何想对我的评论作进一步的引申的人应该去读一下《野性的思维》的第 48—53 页，在那里，列维-斯特劳斯摘要分析了希达查（Hidatsa）印第安人在他们的猎鹰技术和他们的神话与宗教仪式之间建立联系的过程。限于篇幅，我在此只能引用其中的一段。在这段话中，列维-斯特劳斯解释了为什么我们应该相信最早教会希达查人猎鹰技术的神话动物，不是某些材料里说的熊，而是狼獾。他说，这些印第安人：

躲在陷阱里猎鹰，鹰被放在顶处的诱饵吸引，当它落下来抓诱饵时，猎人赤手活捉住它。于是，这种技术就表现出一种矛盾：人是捕具，但为了完成任务他必须下到陷阱中去，即占据被捕获的动物的地位，此时，他既是猎者，又是猎物。狼獾是一切动物中唯一知道怎样去对付这种矛盾情境的动物：它不仅毫不畏惧为它张设的捕具，而且实际上用偷走猎人的诱饵，有时甚至用偷走他的捕具的办法来和猎人斗争。结果……希达查人的猎鹰仪式的重要

性，至少部分地是由于使用陷阱，即由于这样的设想：由位置特别低的（在直接的意思上以及，如我们刚才讲过的，在譬喻的意思上）猎者来捕获处于最高位置上的猎物，所谓最高既是在客观的意思上（鹰在高空飞翔），也是在神话的意义上（鹰居于神话中鸟类等级的顶位）。

——《野性的思维》英文版 第 50—51 页。

所有的这些果真与我们自己的思维方式格格不入吗？我们敢肯定我们不是这样吗？请注意这个例子，希达查人的三合一图式即天空：地面：地下：：鹰：诱饵：人—狼獾与前面我们一开始讲的交通信号灯的变色情况（红：黄：绿：：停：告诫：走）有着完全相同的“结构”！

总的来说，列维—斯特劳斯的分析向我们表明，在希达查人的思想中，诸如狩猎、农业一类的实际经济问题不可摆脱地是和他们对待宇宙、神物、食物、妇女、生和死等的态度纠缠在一起的，这种思维方式当然与我们当代的思维方式是截然相反的。按照我们的思维方式的要求，为了能够像理性的科学家那样对事实作出评价，我们就必须把事实和价值完全分开。我们的思维方式是与自然疏离了文化的产物，而希达查人的思维方式却是文化与自然相结合的产物。

进而，如果我们承认，在我们的实验室里，根本没有给诗人留下空间，那么我们就应该明白，当我们运用客观理性建设这么一个贮室时，必定会既有得又有失。有诗的体验，就会有诗的（审美的）回报。希达查人在那些问题上的想法在古代世界可以找到它的相似物。俄底修斯见到死去的英雄并

同他们说话的地府比水沟深不了多少，而色列斯每年被普路同劫持去的那个地府也只有犁沟那么深；同样，古代的天空并不比小山丘的高顶高多少。当维科在 18 世纪初得出这样的结论时，受到的应当是称赞而不是蔑视；而把原始思维中的诗歌归属为一种幼稚的迷信，则是 19 世纪末唯物主义的傲慢无知。

但是，如果像列维-斯特劳斯想说的那样，维科的“诗性天文学”是“人类心理”的自然属性的话，那么，它就应该一直存在于我们自身集体无意识的隐秘结构的某处。也许，即便是在宇宙火箭和氢弹的年代，天堂也不是绝对不可遥想的。

参考书目

列维-斯特劳斯的著作：

- 1936 年 “Contribution à l' étude de l' organisation sociale des Indiens Bororo”, Joural de la Société des Américanistes X X V Ⅲ fasc 2
(《博罗罗印第安人社会组织研究》)
- 1945 年 “L' analyse structurale en linguistique et en anthropologie” . Word (Journal of the Linguistic Cirle of New Youk Vol. 1 No. 2)
[English version in “Structural Anthropology” Chapter I .]
(《语言学和人类学的结构分析》)

- 1948 年 “La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara.” Paris
(《纳姆比克瓦拉印第安人的家庭生活与社会生活》)
- 1949 年 “Les Structures élémentaires de la parenté.” Paris [Revised edition 1967.]
[English version of revised edition “The Elementary structures of kinship ”, London 1969.]
(《亲属关系的基本结构》)
- 1952 年 “Race et Histoire” Paris
[English version “Race and History ”, New York. 1958]
(《种族与历史》)
- 1955 年 “Tristes Tropiques”. Paris
[Incomplete English version “World on the wane” . London. (96)]
[Complete English version “Tristes Tropiques” London 1973.]
(《苦闷的热带》)
- 1955 年 “The Structural Study of Myth”, Journal of American Folklore Vol. 68 No. 270
[Modified version in “Structural Anthropology” Chapter XI.]
(《神话的结构研究》)
- 1958 年 “Anthropologie structurale”. Paris

[English version “Structural Anthropology” .
New York 1963. London 1968.]

(《结构人类学》)

1960 年 La Gesee d' Asdiwal . Annuaire de l' E. P.
H. E. (Scierdces Religieuses) 1958-9 . Paris
[English Version in “Structural Anthropol-
ogy” Z Chapter IX.] (《阿斯迪尔人的故事》)

1960 年 “La Structure et la forme. Reflexions sur un
ouvrage de Vladimir Propp” Cahiers de l' In-
stitut de Sciences économiques appliquées.
Paris [English version in “Structural Anthro-
pology” 2 chapter VIII.]

(《结构与形式——关于弗拉基米尔·普罗普
一书的思考》)

1961 年 edited by George Charbonnier . “Entretien-
avec claude lévi—strauss. Paris
[English versoon “Conversations with Claude
Lévi—strauss ,” London 1969.]

(切尔布涅尔编：《克劳德·列维—斯特劳斯
对话录》)

1962 年 “Le Totémisme aujourd' hui” Paris
[English version “Totemism”. London 1964.]

(《图腾制度》又译《今日图腾》)

1962 年 “La Pensée Sauvage”. Paris
[English version “The Savage Mind”, 1966.]

(《野性的思维》)

- 1963 年 “Reponses à quelques questions ”, Esprit
(Paris) November 1963 . PP. 628-53.
[English version in “Structural
Anthropology” 2 Chapter X V .]
(《答记者问》)
- 1964 年 “Mythologiques I : le cru et le cuit” Paris
[English Version of Introduction (Overture)
Only in Y. F. S. (below) pp. 41-65.]
[English version of full text “The Raw and
the Cooked” London 1970.]
(《神话学》第一卷《生食和熟食》)
- 1965 年 “Le Triangle culinaire”. L’ Arc (Aix-en-
Provence) No. 26 . pp. 19-29 [English version
in “New Society” (London) 22 December
1966, PP. 937-40.] (《烹饪三角》)
- 1965 年 “The Future of Kinship Studies” . The Huxley
Memorial Lecture . “Proceedings of the Royal
Anthropological Institute”
(《亲属关系研究的未来》)
- 1967 年 “Mythologiques II : Du miel aux cendres” .
Paris
[English version “From Honey to Ashes”
London 1972.]
(《神话学》第二卷《从蜜到灰》)
- 1968 年 “Mythologiques IV : L’ origine des manières
de tables.” Paris

[English version "The Origin of Table Manners" London 1978.]

(《神话学》第三卷《饮食规则之起源》)

1970 年 Personal communications to the author

1971 年 "Mythologiques IV : L' Homme nu." Paris
[English version "The Naked Man". London 1981.]

(《神话学》第四卷《裸人》)

1973 年 "Anthropologie structurale deux" Paris
[English version "Structural Anthropology" 2
New York 1976. London 1977.]

(《结构人类学续篇》)

1975 年 "La Voie des masques". Geneva
[Enlarged edition Paris . 1979]
[English version "The Way of the Masks".
Seattle 1982 . London 1983.]

(《面具之路》)

1977 年 "Réponse à Edmund Leach" . L' Homme 17:
131—3

(《答埃德蒙·利奇》)

1983 年 "Le Regarde éloigné" Paris
[English version "The view from afar" New
York 1985. Oxford 1985.]

(《遥远的目光》)

"Histoire et ethnologie", Annales 38: 1217-31

(《历史与人种学》)

- 1984 年 “Paroles données.” Paris
[English version “Anthropology and Myth”
Oxford and New Youk 1987.]
(《人类学与神话》)
- 1985 年 “La Potière jalouse”. Paris
[English version “The Jealous Potter” Chicago
1988]
(《嫉妒的陶工》)
- 1988 年 with Didier Eribon, “De Pres et de Loin”.
Paris
[English version claude Lévi-Strauss and Di-
dier Eribon, “Conversations with claude Lévi-
strauss” . chicago 1991.]
(列维-斯特劳斯、迪迪埃·埃里蓬：《克劳德·
列维-斯特劳斯访谈》 又译《今昔纵横谈》)
- 1991 年 “Histoire de Lynx” Paris
[English version “The story of Lynx”. chicago
1995.]
(《山猫的故事》)
- 1993 年 “Regarder, écouter, lire”, Paris
(《看·听·读》)

其他作者的著作：

1. Barthes, R. , 1967, “Elements of Semiology”, London

(巴尔特:《符号学原理》)

2. Boon . J. A. 1972 . “From Symbolism to Structuralism”, Oxford (布恩:《从象征主义到结构主义》)

3. Carsten . J. . and Hugh-Jones . S. (eds.), 1995, “About the House” Cambridge (卡斯坦因、胡果一琼斯合编:《论家庭》)

4. Chomsky . N. 1957, “Syntactic Structures ”, The Hague (乔姆斯基:《句法结构》)

5. Chomsky, N. . 1964 “Current Issues in Linguistic Theory” The Hague (乔姆斯基:《语言学理论通论》)

6. Chomsky, N. . 1968. “Language and Mind”, New Youk (乔姆斯基:《语言与心灵》)

7. Davy . C. . 1965. “Words in the Mind” . London (戴维:《心语》)

8. Empson . W. . 1931 , “ The Seven Tyres of Ambiguity” . Cambridge (燕卜逊:《含混七型》)

9. Fortes . M. . 1967. “Totem and Taboo”. “Proceedings of the Royal Anthrepological Institute for 1966” (福特斯;《图腾与禁忌》)

10. Fox . R. . 1967. “Kinship and Marriage” . London (福克斯:《亲属关系与婚姻》)

11. Frazer . J. G. 1922 . “The Golden Bough” (Abridged Edition) . London (弗雷泽:《金枝》)

12. Geertz, C. . 1973. “The Cerebral Savage” . in “The Interpretation of Cultures”, New Youk (吉瑞兹:《野蛮的大脑》)

13. Goldenweiser, A. . 1910, "Totemism, an Analytical Study" "Journal of American Folklore, Vol. 23" (戈登威瑟:《图腾制度分析研究》)

14. Goody, J. . 1959. The Mother's Brother and the Sister's son in West Africa", J. R. Anthropol. Inst. 89 : 61
88. (谷第:《西非的舅舅与外甥》)

15. Hultkrantz, A. . 1957, "The North American Indian Orpheus Tradition", Stockholm (郝塔克兰兹:《北美印第安人的奥菲斯传说》)

16. Jakobson, R. . & Halle, M. . 1956. "Fundamentals of Language" The Hague (雅各布森、霍尔:《语言基础》)

17. Lane, M. (ed.), 1970. "Structuralism, a Reader," London (兰尼:《结构主义读本》)

18. Leach, E. . 1951. The Structural Implications of Matrilineal Anthropological Institute 81: 54-104. (利奇:《母亲交表亲婚姻的结构意涵》)

19. Leach, E. . 1954, "Political Systems of Highland Burma", London (利奇:《缅甸高地的政治制度》)

20. Leach, E. . 1961. "Rethinking Anthropology". London. (利奇:《人类学再思考》)

21. Leach, E. . 1964. "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse". in (E. H. Lenneberg ed.) "New Directions in the Study of Language". Cambridge Mass. : 23-63 (利奇:《语言的人类学动物范畴和脏话》)

22: Leach, E. . 1967, "Brain Twister" . "New York Re-

view of Books, 9/6, October 12, 1967. 6—10(利奇:《不可靠的大脑》)

23. Leach. E. .1969, "Kachin and Haka chin; a Rejoinder to Lévi—Strauss", *Man* (N. S.) 4: 277—85(利奇:《克钦人和克钦语:驳列维—斯特劳斯》)

24. Leach . E. . 1977. "The Atom of kinship . Filiation . and Descent: Error in Translation or Confusion of Ideas?" . *L' Homme*, 17: 127-9 (利奇:《亲属关系、亲嗣关系和继嗣关系 是翻译错误还是思维混乱 》)

25. Leach . E. . 1982, "Social Anthropology". London (利奇:《社会人类学》)

26. Lowie . R. . 1920, "primitive Society" . New Youk (罗维:《原始社会》)

27. Maranda . P. . and E. K. (eds.), 1971. "Structural Analysis of Oral Tradition", Philadelphia(马朗德:《口头传说的结构分析》)

28. Marc-Lipiansky . M. . 1973, "Le Structuralisme de Lévi—strauss" Paris (马可—列宾斯基:《列维—斯特劳斯的结构主义》)

29. Mauss . M. . 1924. "Essai sur le don" . "L' Année sociologique . seconde serie1923—24" [English Version "The Gift" (1954) . London (莫斯:《论赠礼》)

30. Merquior . J. G. . 1986. "From Prague to Paris: A Critique of Structuralist and Post-structuralist Thought" , London (麦奎尔:《从布拉格到巴黎 结构主义和后结构主义思想批判》)

31. Morgan, L. P. . 1871. "Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family", Washington (摩尔根:《人类家庭的血亲和姻亲制度》)

32. Paz, O. . 1970. "Claude Lévi-strauss". L' Arc No. 26 Aix-en-Provence, PP. 55-60(帕兹:《克劳德·列维-斯特劳斯》)

33. Piaget . J. . 1971. "Structuralism". London (皮亚杰:《结构主义》)

34. Pouillon, J. . 1965. "Sartre et Lévi-strauss". L' Arc No. 26 Aix-en-Provence, PP. 55-60(普伦:《萨特与列维-斯特劳斯》)

35. Pouillon, J. . and Maranda . P. (eds.), 1970. "Echanges et Communications" 2 Vols. The Hague (普伦、马朗德《交换与交流》)

36. Radcliffe-Brown, A. R. . 1929. "The Sociological Theory of Totemism" reprinted as Chapter VI of Radcliffe-Brown (1952) (拉得克利夫-布朗:《图腾制度的社会学理论》)

37. Radcliffe-Brown, A. R. . 1951. "The Comparative Method in Social Anthropology". J. R. Anthropol. Inst. 81 : 15-22(拉得克利夫-布朗:《社会人类学中的比较方法》)

38. Radcliffe-Brown, A. r. . 1952, "Structure and Function in Primitive Society", London (拉得克利夫-布朗:《原始社会的结构与功能》)

39. Ricoeur . P. . 1963. "Structure et Herméneutique" . Esprit (Paris) November 1963, pp. 596-627 (利科:《结构

主义与阐释学》)

40. Robey, D. (ed.). 1973. "Structuralism: an Introduction" Oxford (洛比:《结构主义引论》)

41. Rousseau, J. J. 1783. "Essai sur l'origine des langues", Geneva. (卢梭:《论语言的起源》)

42. Sartre, J. -P. 1960, "Critique de la raison dialectique", Paris (萨特:《辩证理性批判》)

43. Saussure, F. de. 1959. "Course in General Linguistics" New York (索绪尔:《普通语言学教程》)

44. Scheffler, H. 1966, "Structuralism in Anthropology" in Y. F. S. (below) pp. 66-88 (舍赫夫勒:《人类学中的结构主义》)

45. Schniewind, J. 1953. "A Reply to Bultmann" In H. W. Bartsch (Editor). "Kerygma and Myth". London (施尼温德:《答布尔特曼》)

46. Simonis, Y. 1968. "Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste: Introduction au structuralisme". Paris (西蒙尼斯:《列维-斯特劳斯的乱伦观——一种结构主义导论》)

47. Steiner, G. 1967. "Language and Silence" London (斯坦因:《语言与寂静》)

48. Tambiah, S. J. 1969. "Animals are Good to Eat and Good to Prohibit" Ethnology, 8: 423-59 (塔姆比亚:《动物:大吃还是禁捕?》)

49. Thompson, D. A. N. 1942. "On Growth and Form" Cambridge (汤普逊:《论成长与形式》)

50. Turner . V. W. . 1969 . “The Ritual Process”, Chicago
(特纳尔 :《仪式过程》)

51. Valéry . P. 1958 . “Paul Valéry; the Art of Poetry”
(The Collected works of Poul Valéry . Vol VII edited J. Mathews New Youk, London) (瓦莱里《诗艺》)

52. Van Gennep . A. . 1920 . “L’ Etat actuel du problème
totémique”, Paris (范·吉纳普 :《图腾制度的真相》)

53. Vico . G. . 1744 . (1961) , “The New Science of Gi-
ambattista Vico” [Anchor Books edn. New Youk.] (维科 :
《新科学》)

54. White . L. . 1949 . “The Science of Culture” New Youk
(怀特 :《文化科学》)

55. Y. F. S. 1966 . “Structuralism” (Edited Jacques
Ehrmann) [Double issue of yale French Studies . Nos. 36 .
37 . New Haven; also published by Anchor Books . New
Youk, 1970] (耶鲁法国研究会 :《结构主义》)