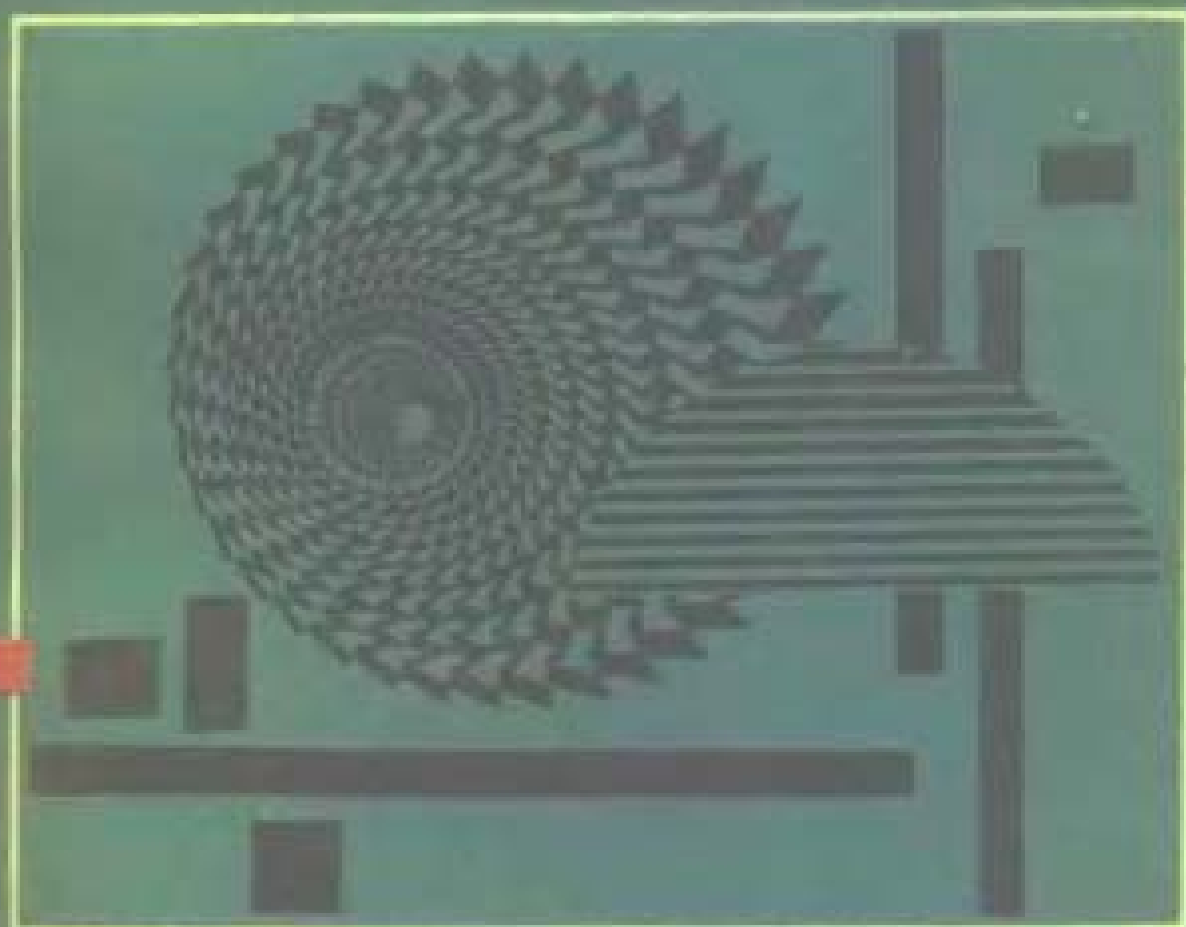


二十世纪文库

# 文化与交流

〔英〕钱穆著，杨南生译  
李德平 评



华夏出版社

585369



# 文化与交流

# WUJI WENKUNU.

[英] 埃德蒙·利奇 著

卢德平 译

华夏出版社

北京·1991年



责任编辑：周星  
封面总体设计：郭力 钮初 呼波  
王大 有 李 明  
本书封面设计：张鲁平 刘 国

Culture and Communication  
*An Introduction to the use of structuralist analysis  
in social anthropology*  
by *Edmund Leach*  
Cambridge University Press 1976

### 文化与交流

〔英〕埃德蒙·利奇 著

卢德平 译

华夏出版社出版发行

（北京东直门外香河园北里4号）

新华书店经销

北京市人民文学印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 4.26印张 68千字 插页2

1991年5月北京第1版 1991年5月北京第1次印刷

印数1-3800册

ISBN7-80053-847-8/G·173

定价：3.40元

## 中译本前言

本书作者埃德蒙·利奇是当代著名的英国社会人类学家，也是当代结构主义人类学的主要代表人物之一；因此，从某种意义上说，本书无疑堪称是人类学文献中结构主义理论与象征人类学的经典著作。我认为，在对利奇以及他的人类学思想进行某种程度的归纳和介绍之前，有必要首先对包括结构主义在内的当代人类学的整个学术背景，进行一些基本的评估和初步的梳理。

人类学，简单说来，就是研究人类及其体质、种群与文化的综合性学科。但是，由于不同的学术传统以及在方法、视角、课题意识、学术观念和理论流派等方面存在有这样或那样的种种分歧，在人类学内部还远没有就这一学科的基本内涵与任务达成共识。我们所讨论的文化人类学，早在上一个世纪中叶，就大体上得以形成了。如果说从它诞生的那天起，人类学在它的发展中逐渐具备了某些传统的话，那就是它的文化意识以及它主要以非西方各民族的社会与文化为对象领域。之所以以非西方的民族社会与文化作为主要的研究对象，除了在传统的学科分工中，所谓文明民族与文明社会的研究，通常分别由历史学、考古学、民俗学与社会学等部门承担，而非西方的各民族社会（尤其是所谓野蛮民族与原始社会）只有由人类学（或民族学）来研究之外，还有以下至少两个方面的原因。一是在多数人类学家看来，非西方社会尤其是那些原始民族的社会，大都比较孤立、封闭和单纯，便于进行解剖分析与整体把握，结构人类学家列维-斯特劳斯也把原始民

族看作是全人类的“荷化模式”。人类学家相信，从对原始民族的研究中，可能更易于找到接近与理解人类自身本质或人类社会与文化的根本奥秘的途径。二是人类学至少在它的早期历史中，首先是作为殖民主义扩张时代的产物而存在，并在某种程度上服务于殖民当局的政治统治。因此，人类学的概念范畴与理论体系，最初只是以西方的学科分化及其发展实践为出发点的，其中自然带有不少欧美中心主义的非科学色彩。从这个意义上讲，人类学最初只是以文明自居的人类学家对于异民族与异文化即所谓“野蛮”的认识。不过，人类学在它以后的发展中毕竟逐步地具备了某种作为异义申述之学的属性，越来越多的人类学家开始把他们的研究作为使西方文明相对化的手段，新大陆的发现，人类及其文化多样性的昭然若揭，都不可避免地西方世界的各种思潮中激发了“自我认识”的热情。于是，不仅整个西方的思想界都从人类学中汲取了不可多得的滋养，而且，“文明”人也在人类学的实践中不断致力于自我的反省。甚至早在卢梭那里，我们就已经发现了这个趋势的迹象。结构主义人类学在很大程度上也具有某种异义申述的性质，它的出现也或多或少地反映了战后人类学的全新发展。

要客观准确地评价结构主义，必须确立以下几项基本原则：

一、在战后西方整个学术思潮与政治形势的背景之中理解结构主义。美国社会学家与未来学家D·贝尔，曾在介绍第二次世界大战以来社会科学的发展情况时，于人类学中特地指出了列维—斯特劳斯的人类学与社会科学中的结构主义所具有的重要意义。战后的西方人类学，由于第三世界人类学家与民族学家的崛起，而被迫反思它曾经具有的殖民色彩，比如列维—斯特劳斯和利奇对此就是十分敏感的；传统的民族学田野调查也由于殖民主义体系的瓦解与殖民地国家的纷纷独立而失去了它的基本领域，于是便

产生了深刻的人类学危机。结构主义人类学中淡于民族态的特色以及对西方本土社会的某些研究,就或多或少地反映了这种情况。尽管列维—斯特劳斯和利奇等一些结构主义人类学家也参加过一些田野调查,但相对来说,这些调查产生的民族志在他们的学说中并不十分重要。列维—斯特劳斯基本上从事一种走马观花式的调查,因为对他来说,民族志积累的经验事实只有十分有限的意义;利奇虽然也展开过有关缅甸高地克钦族的政治人类学调查,但他同时更致力于古典民族志的重新发掘。像列维—斯特劳斯本人所曾经强调的那种对于古典民族志的书斋式研究,正是西方人类学包括结构主义人类学在内的一个应付危机的调试。当代人类学包括结构主义学派在内,同时也不得不扩展自己的研究领域。利奇就曾经对英国民俗分类进行过一些独到的结构分析,他在本书中关于圣经神话的分析,也是以揭示西方社会中最为基本的文化结构为指向的;列维—斯特劳斯对法语的鸟类命名及其分类所做的分析,也具有同样的性质。应该说,这是人类学的一个重要进步。第二次世界大战以后,西方知识分子的迷失与消沉,也导致结构主义作为一种反题而在存在主义之后流行起来。因为,结构主义的静态分析特色以及它走向极端或精致的形式化倾向,更为迎合知识界回避现实走向内心省悟的心理需求。此外,战后马克思主义的广泛传播,也使结构主义多少受到一些影响,列维—斯特劳斯本人也承认这一点。但它的产生在客观上起了抵消马克思主义的作用。既受到影响,又与之相对,这是同一人文思潮过程的两个方面。

结构主义最早产生于40—50年代,从法国开始很快风行于西方各国以及东欧苏联等国家的知识界,它的影响也远远超出了人类学与民族学界。我们在理解结构主义问题时,也应将它作为西方当代社会的一种哲学思潮和它作为人类学的流派之一这样两

个方面既相联系又加以区别。作为前者,它是存在主义的反题,作为后者,它则是功能主义的反题,因而,人类学中的结构学派在方法论上,具有强烈的形式分析的视角特征。

二、如同作为一种思潮的结构主义不是空谷来风,它必须以众多的社会科学与人文科学以及自然科学的“结构”研究为前提一样;人类学中结构主义学派的产生也绝非偶然,它也必须从一部人类学的学说史上汲取各种不同的营养,因此,我们应当把结构主义人类学视为人类学理论与方法发展史上的一个重要环节。众所周知,人类学在它的一部发展史中,呈现出一幅学派林立,各种学说、理论乃至假说层出不穷的多彩画面。不同的学派或学说理论,除了具有各自不同的学术传统之外,还具有不同的视野侧面,它们对于人类学研究的发展,对人类学理论的积累,对于人类的自我认识都作出了各自的贡献。即使是那些多少具有某种程度和性质的非科学色彩的理论,也可能代表了人类知识进步的某个特定的层面,也可能具有某种合理的内核。因此,一般来说,一种新的人类学理论的兴起,常常是对此前某种理论的局限性的补充或修正,而并不意味着全盘地否定它,就像传播学派之于古典进化学派一样;而一种旧的人类学理论的衰微也并不表明它被证明是绝对错误的。功能学派今天已成为一种古典的人类学理论了,但它的功能范畴也早已成为一种常识而为社会科学各部门所继承。在新的时代信息的刺激下,某种古典理论也可能通过修正而复兴,如新进化主义的重新崛起,或者也可能发展成为全新的人类学领域,如文化与人格理论和心理人类学之间的嬗递演变关系。我们想要说明的是,结构主义人类学,事实上从人类学史上的各种流派与学说那里继承了很多理论遗产。

古典进化论的人类“心理一致”说,就对结构人类学中关心人类精神的普遍的内在结构这一特色产生过启发,甚至可以说,结

构主义人类学的基本命题，在某种意义上，也是从古典进化论的基本起点出发的。利奇就曾经在这一点上把列维—斯特劳斯与弗雷泽和巴斯蒂安等人联系在一起。我们承认，结构主义人类学对人类精神与心理的内省做出了很大的贡献，虽然它在某些方面也可能走得过远了。当然，学术思潮的嬗变远不止如此简单，除去古典进化论的“心理一致”说之外，结构主义人类学如同列维—斯特劳斯本人所认可的那样，也继承了一些弗洛伊德的精神分析学说和潜意识之类的范畴，结构人类学之所以主张把追索的目标确定为揭示人类精神的无意识结构——在他们看来，这是真正的深层结构——或许不无这方面的缘由，对于列维—斯特劳斯而言，“人类学从集体现象的无意识本质中取得其研究的独特性”，因而，它首先应是一门心理科学。在无序的各种风俗制度的背后潜在的无意识结构，可以成为既解释文明民族，又解释原始民族文化的原则。它的有效性是超越民族界限的。要得出和理解这种无意识结构，只能通过结构分析的方法。事实上，对于人类文化的心理机制的探求，也并不只有结构人类学才感兴趣，我们可以把心理人类学视为另一种企图殊途同归的尝试。比较而言，它们在方法上有很大的不同，心理人类学的方法是大量采用实验和测试的各种手段，并主要以个体为基本单位而展开，虽然他们也注意到了与文化化和社会化相联系的心理机制问题，而结构人类学则以结构分析、逻辑演绎以及思辨抽象为主要方法。事实上，结构人类学从古典进化论那里所汲取的还有其他一些方面的内容，列维—斯特劳斯曾把摩尔根称作是第一位结构主义人类学家，这主要是针对摩尔根开创了人类亲属制度的研究而言的。利奇甚至还把亲属制度的研究视为人类学的核心任务。

结构人类学与法国社会学派(包括法兰西民族学派)的关系则更为密切。结构人类学的某些范畴、方法和命题如语言、分类、象



征、野性的思维、交换婚姻等等，最初在法国社会学派中便已出现。正像日本人类学家吉冈政德所评价的那样，列维—斯特劳斯是在从迪尔凯姆到莫斯的过渡中，汲取了从功能理论到结构理论的转换。莫斯在他的研究中倾向于把一种文化制度作为一种整体的社会现象来把握，他认为把社会事象分为政治的、经济的、宗教的、道德的和法律的各种层面只是一种人为的方法；而且，莫斯并不只满足于对事象客体的整体把握，他还致力于揭示深藏于事象内核之中的原理。莫斯对于外婚制的考察，正是从这种婚姻规则出发，把它理解为女性交换，进而抽象出互惠性的原理的。显而易见，《馈赠论》对《亲属关系的基本结构》的影响是巨大的，列维—斯特劳斯把交表婚理解为交换女性的体系，于是婚姻便成了基于互惠性原理的集团之间的交换关系。我们知道，早在20—30年代的莱顿学派（亦即荷兰结构主义）中，就有了对于婚姻尤其是所谓循环婚的结构分析，这种循环婚大体上相当于列维—斯特劳斯的“一般交换”形态，列维—斯特劳斯本人曾经在·一次接受记者采访时，提到荷兰结构主义，他认为荷兰的人类学家们是从印度尼西亚的土著居民那里学来结构主义的，因为印尼的思想本身就带有强烈的结构主义色彩。但列维—斯特劳斯认为，他并未直接继承荷兰结构主义的遗产。对于列维—斯特劳斯来说，婚姻的基本结构正是这种一般交换与限定交换（亦即直接交换）。在集团之间的交流关系中婚姻的一切具体形态，都不过是在这种基本结构基础之上的各种复杂组合的女性的交换体系。列维—斯特劳斯于1962年发表的《野性的思维》一书，也是以法国社会学派人类学家列维—布留尔对于“原始思维”的研究为起点的。当然，我们看到列维—斯特劳斯的“野性的思维”并不等同于列维—布留尔的“原始思维”或“原逻辑思维”。列维—斯特劳斯事实上把“野性的思维”作为人类思维的普遍性的基本形式之一以与科学思维相并列，在

在他看来，这两种思维之间并不存在不可逾越的鸿沟；它们不仅始终并存，而且视不同的文化职能，互相补充。这与列维-布留尔把“原逻辑思维”与“逻辑思维”相对立以至于相割裂的观点，形成了十分鲜明的对照。在列维-斯特劳斯那里神话便是这种野性思维的最好的范本，他的神话学研究与时空的顺序无关，而只致力于揭示神话的内在逻辑。也许列维-斯特劳斯的观点比列维-布留尔更能说服他的读者，也许他又走到了另一个极端。正是从这种视角出发，列维-斯特劳斯断然否认了图腾崇拜问题以及历来有关图腾的众说纷纭的争论，他认为“图腾”问题只是一个逻辑和思维方式的问题，而不是一个经验事实的问题，在这一点上，当然还在其他方面，他超越了法国社会学派的核心范畴即整体的社会事实。这无疑反映了结构人类学的某种唯理主义风格。

杨堃先生除法国社会学派之外，还曾指出了英国功能学派与美国博厄斯学派对结构人类学的一些影响。拉德克利夫-布朗曾经受到法国社会学派的启迪，从而展开了不同于马凌诺夫斯基的功能理论的结构-功能学说。即使列维-斯特劳斯的理论曾使拉德克利夫-布朗感到困惑不解，但至少可以说，利奇以及其他一些英国的结构主义者却从马凌诺夫斯基和布朗那里继承了不少遗产。

结构人类学在人类学理论之外，曾经特别受惠于本世纪以来结构语言学研究的不断进步。在结构语言学中，语言被视为一个闭锁的符号系统，结构人类学则把语言学的系统分析方法应用到各种语言之外的其他文化之中，把它们也视为符号系统，并试图从中寻找类似于二元对峙的深层结构。至少对于列维-斯特劳斯和利奇来说，来自语言学的结构分析方法是十分重要的。正是受到结构语言的音韵理论的启发，列维-斯特劳斯遂开始了他的结构分析方法的实践，在这种实践中，以重视项目之间的逻辑结构

关系为主要特色。

三、结构主义无论作为一种社会与人文思潮，还是作为一种人类学的理论或流派，它都不是完全统一的。以上我们基本上以列维—斯特劳斯为主线，论及法国结构主义与人类学各种学说理论的关系，这并不等于说结构主义人类学就此一家而别无分店。我们知道，英国结构主义从布朗那里继承的遗产，绝不亚于来自法国社会学派的影响。在结构主义人类学内部，各种观点、角度、方法，甚至对“结构”范畴的理解，进而对于人类学所研究的“文化”范畴的理解，都不是整合一致的。因此，结构主义作为一个人类学流派，需要加以各种条件的限制，更为妥当的也许倒是，不妨把结构主义人类学理解为一种内涵着各种差异的学术倾向。即使是最为理解和最为接近于列维—斯特劳斯的结构主义的利奇，也不与之完全相同，更何况其他的英国结构主义人类学家如埃文斯—普里查德和雷蒙德·弗思以及福蒂斯、格拉克曼等人；在列维—斯特劳斯看来，他们受到了经验实证方法的过多的束缚。埃文斯—普里查德所说的“结构”，是指具有高度稳定性和经常性的集团之间的关系，他对非洲努埃尔人所做的结构分析是十分著名的，应该说，他的“结构”概念基本上是以经验事实为依托的，如同生态条件和社会条件在人们的时空意识中的反映一般。而列维—斯特劳斯的“结构”范畴，不仅与经验事实无关，也与各种社会关系无关，所谓“结构”只是由主体（研究者）加以高度抽象所形成的一种理念模式，因此，这种“结构”就是他本人自以为所发现的人类心理的无意识结构，这同时也是一种绝对和普遍的逻辑结构。实际上，这种“结构”分析只是列维—斯特劳斯本人的一种研究方法或者一种宇宙观。在他看来，经验的现象，不过是形形色色的组合之一，列维—斯特劳斯在他的分析中常常只选择其中之一，以与他自己的观点最为逻辑地相互结合，我们知道，这样就不可避免地会夹

杂进许多任意性，这种任意性有时也由于逻辑演绎的方法被赋予某种绝对性而可能导致更大的混乱。在结构主义人类学家中，比较著名的还有尼达姆与玛丽·道格拉斯等人，他们也都展开了不同于列维—斯特劳斯的结构主义的人类学研究。尼达姆在使用结构分析方法的同时，还注重比较的方法。尼达姆虽然也着眼于无意识的结构，但他却采取了重视经验事实这一范畴的立场，对他来说，研究对象是循环婚的社会，而对列维—斯特劳斯来说，则是循环婚作为一种文化现象所具有的内在结构即一般交换(女性)的状态。在一系列的结构分析中，尼达姆逐渐明确了社会事实作为研究对象是多重配列的现象这一认识，在这一点上，他既区别于莱顿学派，也区别于列维—斯特劳斯的结构主义。至于莱顿学派与列维—斯特劳斯的区别就更加明显了，莱顿学派的结构分析是以经验事实为依据来进行的，它所探求的社会结构，只是贯串于社会整体之中的原则。这种结构远不及列维—斯特劳斯的结构范畴具有那么高的抽象性。尼达姆的结构分析，更为接近荷兰结构主义的风格，他也总是极力回避方法上的任意性，在他的研究中，总是尽可能动员更多的民族志证据。

四、对于结构主义人类学倾向的科学评价，应该本着实事求是和具体分析的原则来展开。不能把人类学与民族学中的结构主义思潮只与列维—斯特劳斯一个人相联系。列维—斯特劳斯既不是最早，也不是唯一的结构主义人类学家，只是由于他的影响太大，以至于大多数讨论结构主义的人们都不能无视他的存在。这当然是因为列维—斯特劳斯的结构主义在某些方面走得最远，因而也最为极端，而且还因为他的论述总是充满了理智精神，总能给读者以启发和暗示，甚至他的故弄玄虚也常常能够刺激读者的好奇心。如果我们意识到列维—斯特劳斯所谓的“结构”，甚至不是从对象客体的精神之中抽象出来的，而只是存在于他自己的精

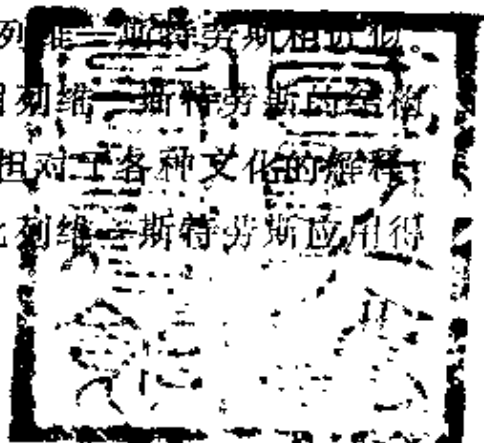
神之中，我们就会明白，他的结构主义只是他本人理解人类及其文化的一种思维方法，是他自己的意识形态。就这个意义而言，这种“结构”不能脱离他本人而存在。因此，对其仅仅贴上诸如唯心主义的标签确实是无关痛痒的，并且也无助于我们了解他的理论与方法。甚至他本人所使用的“结构”概念，也并不总是同义的，在受到结构语言学家雅各布逊的影响之前，他关于婚姻基本结构的分析并不那么玄虚，更多地带有莫斯影响的色彩，这种结构事实上也内涵着某种经验事象的依据；在其他地方，他也使用过结构一词来指称社会组织。所以，即使是对同一位作者，我们也应具体分析，因为任何一个人的学术思想的形成都具有一个不断变化的过程。更何况作为一种思潮或流派的结构主义。对人类学的结构主义倾向内部存在着的许多不尽相同的理论、观点和方法，我们只有进行具体分析，舍此别无捷径。我们不能偷懒，不能以偏概全。中国人类学与民族学的理论与方法建设，尤其需要借鉴各种不同的西方人类学理论。我们既不能在不求甚解的情况下就满足自己否定他人的快感，也不能因为它是外来的新事物，就囫圇吞枣不加鉴别地接受它。如果我们只是贴一些标签，那我们就不会在谦虚中有所长进。

就目前国内外学术界对列维—斯特劳斯的~~评价看~~，还是存在许多分歧的。或以为正是在列维—斯特劳斯那里，人类学才达到了它真正的境界；或以为与尼达姆的实证与开放相反，列维—斯特劳斯的~~结构主义~~则是自我封闭的，无法与之沟通，具有某种绝对的性格，从而已经走到了尽头；或以为列维—斯特劳斯与利奇的结构主义是唯心的。美国新进化主义人类学的代表人物之一塞维斯就曾经把列维—斯特劳斯的~~思想~~归纳为“心灵—唯心主义”。这些分歧，实际上反映了问题的复杂性。我们的忠告是，如同对列维—斯特劳斯本人的~~结构主义~~评价也不能搞一刀切一样，更不

能笼统地谈论结构主义的唯心性质。

总体说来，结构主义人类学的成就是重大的，这主要表现在语言学方法的引进以及在人类学研究中的大量实践、强调文化事象的系统内部的结构联系、对人类文化的无意识结构的注意与某种意义上的揭示、较少殖民色彩、对本土社会与文化的研究领域的某种程度的开拓、一些独特的研究角度与新的课题意识、古典民族态的重新发掘与批评、结构分析法的形成与确立等等。但在结构主义人类学的倾向内部，同时还存在许多这样或那样的局限与弱点，它们主要有：结构方法的某种程度的滥用与绝对化、民族态重要性的弱化、形势分析的极端化与片面性、某些唯心倾向（尤其在列维—斯特劳斯那里）、历时性研究的薄弱、某种程度上的虚玄文风与词义游戏等等。当然，我们的这种归纳是不很完善的，也不会绝对准确。我们知道它只有十分相对的意义。最后，还应指出，结构主义人类学所反映的当代西方人类学的一些主要的趋势特点，从某种意义上讲，并不为结构主义所独有。因此，对于结构主义人类学的理解，还应该同时伴以对当代西方其他人类学流派或倾向诸如象征人类学、心理人类学、符号人类学、认识人类学、现象人类学与解释人类学等的研究和思考。由于它们彼此之间的互相渗透与影响，使得我们对于结构主义人类学的理解与评估，变得更为困难和艰巨了。

我们应该回到本书及其作者利奇的思想上来。利奇的确是一位对列维—斯特劳斯的结构人类学有着深刻领悟的人，他早年师从马凌诺夫斯基和弗思，50年代开始接受列维—斯特劳斯的结构主义，因而他的观点在不少方面，也与列维—斯特劳斯的相近。例如，利奇也倾向于在相近的意义上使用列维—斯特劳斯的结构范畴。在他看来，潜在的结构模型可以承担对各种文化的解释。利奇也采用结构分析的方法，甚至有时比列维—斯特劳斯应用得



更为纯熟，他的“交通信号色三角”模式确乎比列维—斯特劳斯的“烹饪三角”模式略高一筹；利奇在结构分析中也使用诸如有意识、无意识、机械学和统计学的几种模式，这些模式分别来自结构语言学、博厄斯学派与法国社会学派；利奇与列维—斯特劳斯也都把无意识模式视为社会的真正结构。但是，另一方面，利奇的结构主义人类学研究也在许多方面与列维—斯特劳斯有所不同，在利奇的结构范畴中，多少还具有某些功能主义的因素，其中并不绝对排斥经验实体的某种介入，从而具有某种程度的两重性；利奇曾经宣称他作为马凌诺夫斯基的学生，与列维—斯特劳斯的理论观点之间存在一些不小的裂隙；利奇与列维—斯特劳斯都对人类亲属关系的研究深感兴趣，但他对列维—斯特劳斯的研究评价不高，在亲属关系的研究中利奇更倾向于功能主义，并具有某种唯物主义的性质，他反对列维—斯特劳斯的“交换”说，认为在“交换”说中不乏靠不住的大男子主义的色彩，利奇不同意列维—斯特劳斯把亲属制度归结为无意识的心理建设的观点，在他看来，亲属制度只是对不同的社会组织类型的反映，不能将其归结为人类的心理属性。此外，利奇也不同意列维—斯特劳斯把乱伦禁忌视为人类社会基础的命题；并对他的神话逻辑分析提出了尖锐的批评。利奇甚至为了说明他与列维—斯特劳斯之间的区别而专门撰写了《列维—斯特劳斯》一书。

利奇的结构主义理论的特点，就在于它企图在不完全放弃功能主义的条件下发展结构主义。利奇比列维—斯特劳斯要远为重视人类学的田野调查。他以结构主义观点撰写的第一部著作《缅甸高地的政治制度》，不仅是一部根据深入的田野调查而形成的优秀的政治人类学专著，而且，还在某种程度上坚持了某些功能主义的解释。在这本书中，他讨论了克钦人政治制度中“贡木老”与“贡木萨”这两种公社形态的关系及其消长过程，事实上，他是把

政治制度作为在专制(贡木萨公社)与民主(贡木老公社)这两个政治范畴之间摇摆的现象来把握的。无论如何，利奇毕竟同样也代表了对功能主义人类学的扬弃，以他为领袖之一的所谓新结构主义学派既区别于列维—斯特劳斯的结构主义，也区别于古典的功能主义，甚至也不同于布朗的结构功能主义以及埃文斯—普里查德等人的结构主义。

70年代中期，利奇开始对自己的结构主义理论与方法进行全面总结，并致力于开拓新视野的尝试，其成果比较集中地反映在《文化与交流》一书中。利奇在本书中把文化作为人类传达与交流信息的体系来把握，在他看来，人类学研究正是以解读文化事象所传达的信息密码的意义为己任的。利奇的这个思想在象征人类学中业已成为一种共识的重要基础。在这里，利奇表现了更为强烈的意识即通过对古典民族志记述的重新检讨与重新解释，更加进一步地超越功能主义人类学的理论与方法。利奇的特色在于对象征及其意义进行结构的分析操作以揭示其内在的逻辑，本书副题即为“象征逻辑学”，这也正好说明了这一点。正是在这个意义上，利奇代表了象征人类学中的结构主义倾向。

利奇认为，人类行为表现或说明什么的问题是应该予以深切重视的，因为正是由此才构成了人类文化的根基。人类文化就是各种传达信息的体系，人类行为的意义就在于它使各种传达得以实现。利奇不满于列维—斯特劳斯对人类通过象征进行交流这一论点所作的含混不清的表述，他要求对术语进行重新整理。利奇把语言作为传达与信息交流的符号系统这一属性，扩大应用到各种非语言的文化现象之中，诸如服装、食品、发型、住宅建筑、姿势、手势、社交、礼仪、兴趣以及各种习俗等等，都可以假定其以语言体系为模型而能够加以符号化的处理。在他看来，它们遵循着各自的文法结构。



利奇关于动物分类、空间分类与人类分类问题的研究，关于从分类中的临界区产生出禁忌的理论等，都是极其富于启发性的，他关于认识范畴中二义部分的作用的分析，无疑是他的人类学思想中较有价值的部分。对这种逻辑结构的静态的深入分析，在一定意义上，可以代表利奇的学术风度。在这里，不妨让我们把利奇的临界区禁忌发生说稍加运用。过渡礼仪中的当事人，由于处于临界状态之中而具有危险的禁忌，同时，他还拥有一种新生的力量。社会科学的边缘学科与交叉学科，常常由于它们的临界性而潜在地具有巨大的能量与前景，但同时常常也被视为禁区，因为社会科学的分类，也只不过是人类在特定时代条件下对他们拥有的社会科学知识加以整理的方法。作为一种文化现象，它是以牺牲客体的整体连续性为代价而获得秩序的。

利奇对于人类学的贡献是多方面的，但主要表现在他对人类学方法论的全面而又深刻的反思之中。他关于唯理主义与经验主义方法的归纳与讨论，明显地反映了他企图把两者加以结合的尝试，他认为这两种方法是互补的而不是矛盾的，他承认自己的著作既有采用唯理主义方法的，也有采用经验主义方法的。他更倾向于唯理的亦即结构主义的方法，这恰好体现了他的新结构主义的特色。利奇是一个严谨的人，在对民族志资料的使用上，他不只一次地指出过列维-斯特劳斯的随意性与片面性；他在别的地方曾反复敦促人类学家，注意避免把他们使用的分析概念强加于对象社会的危险。

利奇在本书中的论述是富于智慧和想象力的，比起列维-斯特劳斯来说也要明快得多，也许这是由于本书的最初写作宗旨是以大学生或初入门的对人类学怀有兴趣的读者为对象的缘故。本书虽然篇幅不大，却内涵丰富，十分耐读。

人类是一种追求意义并生活在他自己编织的文化之网中的动

物；而文化只有在交流中通过意义载体即象征的实际功能而形成；人类也是一种分类的动物，他通过分类来感知他周围的经验世界（自然与社会文化环境）并使之非连续化，人类的文化同时也正是这种非连续化的结果。从这个意义上讲，结构主义的人类学思考也许为我们提供了人类自省的最重要的方法，尽管不是唯一的方法。

结构主义的人类学思潮由于它自身的一些局限弱点，不能完全解答有关人类文化及其本质的全部困惑，因而在新的多元化的人类学的当代发展趋势中，盛极而衰，已经开始走下坡路了。这一方面表现为结构主义人类学思潮内部的分歧日趋扩大，另一方面也表现为这些分歧分别与当代人类学的其他思潮的结合与渗透。尼达姆于70年代末，就曾经把结构主义评论为一种过时的流行理论。但是，结构主义对人类学理论的贡献是很大的，它对社会科学与社会生活其他领域的影响也将长期存在，如果说有那么一天结构主义也会成为人类学学说史上的一种古典理论，那么，它将像其他各种古典的人类学理论一样，会在人类学的各种新思潮里得以实现发展中的消化，它肯定会成为其他新人类学理论的某种或某些渊源。无论结构主义的历史命运如何，利奇都将和列维-斯特劳斯一样，是一位将会持久地影响到我们的思想的人物。如同本书所表明的那样，利奇已经在象征人类学等领域中占据了重要的位置，他的这部著作，甚至被视为象征人类学中具有划时代意义的文献之一。不过，利奇也有他的不足。文化以及人类的信息交流行为，是一个复杂的充满了互动的过程。关于这一点，利奇并没有告诉我们什么。这需要我们自己去思考。

我们介绍利奇，也许还有另外的意义。利奇对于人类学的兴趣，最初是以他对中国台湾少数民族风俗文化的关心为转机的，那时中国尚处于日本帝国主义的铁蹄之下。利奇对于克钦人政治制

度和对景颇族亲属关系的研究，当然可以直接为我们对中国景颇族的人类学研究提供有益的借鉴。我们希望利奇的其他重要著作的中译本也能尽早地与中国读者见面。

吴 奈

1988年6月10日匆匆写毕于北京六公坟

# 目 录

引 言	..... ( 1 )
第 一 章 经验主义者和唯理主义者:经济贸易与交流 行为	.....( 4 )
第 二 章 术语问题	.....( 10 )
第 三 章 客体,感觉—印象,概念	.....( 20 )
第 四 章 信号与标引	.....( 27 )
第 五 章 变换	.....( 29 )
第 六 章 魔术理论与巫术理论	.....( 32 )
第 七 章 人工世界的象征顺序:社会空间与时间的 界限	.....( 37 )
第 八 章 抽象观念的物质表现:礼仪缩影	.....( 41 )
第 九 章 作为礼仪序列隐喻的管弦乐队演奏	.....( 48 )
第 十 章 符号/象征集合体的生理基础	.....( 52 )
第 十 一 章 映射:作为相互表现的时间与空间	.....( 55 )
第 十 二 章 等级秩序和方向	.....( 58 )
第 十 三 章 二元编码实例	.....( 61 )
第 十 四 章 律令与褫夺的配对	.....( 73 )
第 十 五 章 逻辑与神话逻辑	.....( 78 )
第 十 六 章 基础宇宙学	.....( 81 )
第 十 七 章 过渡的仪式(rites de passage)	.....( 88 )
第 十 八 章 献祭的逻辑	.....( 92 )
第 十 九 章 总结	.....(107)

参考书目 .....	(110)
译后记 .....	(110)

## 引 言

本论著所假定的一般读者是刚刚开始接触社会人类学文献的大学生。也许会有若干此类读者，或许还有他们的某些教师，都很可能被开头几节所提论点的形式，以及表面困难所困扰，因此我得为我的行文辩护。

许多年前，我斗胆提出，其他民族的人种史通常极其枯燥无味，从而招致了一些年长的人类学同事的嫉恨。我被人误解了，但我坚持自己的异端。

社会人类学家的工作就在于分析和解释人种学事实，即直接观察到的风俗行为。现代人类学家采用的手段区别于一百年前的先辈们的最为基本的方面在于：有关人种学例证的现代处理方法都是功能派的。今日，风俗的每一细节，都被视为某种复杂整体的组成部分；业已为人们所认识到的是，有些细节，倘若孤立地加以考察，就和字母表里的孤立字母一样毫无意义。因此，人种史已不再是某种风俗总汇，它业已成为强度描写的艺术：即杰出小说家作品里所体现的情节和逆情节的微妙交错现象(吉尔兹[Gee-rtz], 1973)。

倘若我们同意这一点，那么显而易见，人类学家对自己田野工作的细节，实在没有哪一点会看起来单调无味；细节就是真正的本质。但是别人田野工作的细节大概又属于另一回事。

只有在极罕见的例子里，人类学专著才是以这样一种方式写就的，从而使读者能对有关事件赖以发生的异国文化环境，获取

一种整体感觉。但在缺乏这样一种氛围的时候，过量的细节显然会加重其不可理解的程度。

那么，对于未能远足的大学生，应当怎样把他们引进社会人类学的迷津呢？

通常采取的方法是根据零零碎碎的人种志材料——压缩过的摘编，诸如蔚为大观，且广为人们阅读的丛书“文化人类学个例研究”（荷尔特、雷内哈特暨温斯顿公司），以及某些教科书所提供的情况；后者是通过撇开上下文从经典人类学专著之中抽取出孤立事例，来解释某些一般命题的：这些论著与努尔人(Nuer)、提柯皮亚人(Tikopia)、塔伦西人(Tallensi)，特罗布里安人(Tro-briands)之类有关。两种手段均系骗局。新入门的读者误以为这些事实远远没有实际情况那样复杂，并且会轻易得出结论说，社会人类学的研究课题之中，无论什么名堂，连十岁儿童都能一览便知。

在目前这种情况下，我采取的另一方法就是认为，社会人类学的新手容易熟知的那种唯一的人种史，来源于其自身的生活经验。出于既定目的，拙著包括极少量的人种志实际事例，再说，它所包括的那些情况均系老生常谈；务请读者予以密切注意，差不多唯一可以算作人种志专著者，乃是《圣经》。换句话说，鄙人希望，每一位读者都将根据个人的经验，来解释这一观点。

现在，我的一般论点正日趋为人熟知：文化在交流；文化事件本身复杂的内在连接性，与参与那些事件的人们传递着信息。赞同了这一点，那么我的目的就在于，提示某种系统的程序：根据它，置身其中的人类学观察者才得以着手对其所观察的复杂现象之中所蕴藏的信息进行译解。这种方法论只有在适用于复杂材料时，才可以视为有用的。每位读者都必须为自己寻找出一整套合适的人种学事实。

本书包括的所有这些观点都是借用别人的；对有关论点不失为始作俑者的唯一名堂，乃是它所具有的样式。然而拙著是讨论文化形式语义学的，又由于形式属于本人，因此意义也难免如此。



# 第一章 经验主义者和唯理主义者： 经济贸易与交流行为

在本章我拟圈定研究领域。

正如您从标题能够看出的，我在参考书目里于玛丽·道格拉斯(Mary Douglas, 1972)名下列举的论文，直接影响到我的论题。在对本世纪初发表的一篇涉及爱斯基摩人季节性生活的著名论文(莫斯和波查特[Mauss and Beuchat], 1906)加以评述的时候，道格拉斯如下写道：

在解释家庭组织方面，〔它〕是向地理或技术决定论发起的一场明显进攻。它需要一种生态学研究方法；由此，观念和社会的结构，谋生的方式，以及家庭建筑都被解释成某一单个的相互作用的整体，而在这一整体之中，没有任何因素可以说决定着另一成分。

如果这样描述的话，那么，这篇有关爱斯基摩人的论文，可以视为每一位英国社会人类学家打算处理塞满其笔记本的人种志材料时可以依据的原型。实际上，人类学家撰写的专著很少保持这种平衡。根据作者的偏好，我们发现，专门的重心要么放在观念结构或社会结构上，要么放在谋生的方式上；并且，我们每时每刻都在触及的“某一单个相互作用的整体”这一原则，容易被人忘记。

还容易忘却的是，个别作者之间形成对比的偏好，本身就是

“某一单个相互作用的整体”的组成部分。

所有社会人类学家都把他们的研究课题当作人类文化和社会的变体，并且都认为，他们的任务不仅仅在于描述变体是什么，而是要解释变体何以存在。对此存在着各种各样的“解释”，并且选择其中一种而不选择另一种，很大程度上属于个人偏见方面的问题。

有些人类学家明显感到，全部解释都必须按照因果关系进行。此类学者把他们的注意力集中在有关先行事件的历史叙述上。其他人则认为，问题的实质在于，弄清该系统的不同组成部分之间当前所存在的相互依赖关系；这些情况提供了结构—功能主义的解释。再就其他人而言，实践的目的乃是指明，任何特殊的文化制度，正如实际观察到的，只不过是一组潜在的交替和组合现象的一个例证；其中若干情况也可以在别的文化背景之中直接观察到。这些事例最终提供了结构派的解释——在列维—斯特劳斯(Lévi—Strauss)偏爱的意义上，可使用术语“结构主义者”。

但在指望解释什么之前，你得弄明白正在发生什么事情。需要加以解释的事实是什么呢？关于这一问题，社会人类学家之中当今展开的绝大多数争论，都体现出经验主义者和唯理主义者这两种对立态度之间所存在的紧张局面。

经验主义者的立场，大概最典型地是由弗里德里克·巴尔斯(Fredrik Barth, 1966)的“贸易”观代表的；它由马林诺夫斯基(Malinowski)和雷蒙·弗斯(Reymond Firth)最初奠定的功能主义传统发展而成，后者又反过来非常接近拉德克利夫·布朗(Radcliffe—Brown)、伏尔蒂斯(Fortes)和格鲁克曼(Gluckman)及其众多的知识后裔所奉行的结构—功能主义。经验主义者认为，人类学家在该领域的基本任务就在于记录地方社区的成员之间可直接观察到的面对面行为，他们在其日常活动之中相互影响着。

人类活动的这一局部化领域因而被分析成：社会个人置身其中，履行与其特殊角色和地位相关的习俗规范，同时介入一些经济贸易活动。经济贸易，对于我们理解该社区借以行使其功能的明确的政治、法律及宗教体制，具有意义。在这种情况下，被描述成该体制的“社会结构”的现象，乃是一组组直接观察到的贸易活动的派生物。经验派人类学家避开对“某一社会所流行的观念结构”的论证；对此，其中大多数人都会把它视为理论家所发明的第二手无法观察的抽象之物。

在置身于这种经验主义(功能派)传统的人类学家所撰写的专著里面，“社会结构”通常体现为姻亲和血统模式。这显然是因为事实明显表现为，在几乎所有自在长存的均衡社区之中，亲属关系提供了经济贸易赖以流通的基本网络。因此，亲属关系被视为经济关系的一种“变换”。

与此形成对比的唯理主义立场，颇为典型地是由列维—斯特劳斯的著作，以及伊万斯—普里查德(Evans—Pritchard)的若干后期作品代表的。

这里提到的唯理主义并非笛卡儿的唯理主义；后者相信，遵循严谨的逻辑论辩程序，人们可以在心灵内部发展出关于宇宙的某种“真实”模式，这种宇宙严格对应于我们诉诸感觉去感知的客观现象世界；而倒是更接近于18世纪意大利哲学家扬巴蒂斯塔·维柯(Giambattista Vico)的“新科学”；它承认，人类思维的想象机制是“诗性”的，并且不被充塞于亚里士多德逻辑与数学逻辑之中的僵化、武断的规则所束缚。

列维—斯特劳斯的唯理派声称自己是“结构主义者”，但此处的结构毋宁是指观念结构，而非指社会结构。

由于对与客观事实相对立的观念感兴趣，所以，唯理主义人类学家更倾向于关心所说之事，而并非所做之事。在实地研究中，

他们特别强调神话学和调查对象关于事实应该是什么的说明。在语词说明和观察到的行为发生脱节的地方，唯理主义者则趋向于坚持认为，社会现实“存在”于语词说明，而非实际发生的事情之中。

有关这一立场的申辩可以通过类比加以解释。贝多芬的交响乐作为乐谱“存在”着，它可以由各种类型的管弦乐团通过各式各样的方法进行解释。尤欠娴熟的演奏与现成的乐谱背道而驰这一事实，并不诱使我们认为，“实际”的交响乐倒是这场糟糕的演奏，而不是理想的乐谱。

在考虑唯理派(结构派)社会人类学家时，某一社会的观念体系的“结构”，和实际发生之事之间，就像乐谱和演奏一样，具有同一种关系。乐谱，在某种意义上，就是所发生之事的“原因”；但是，我们无法反过来，并从直接观察任何独特演奏者的行为出发，去确凿无疑地推知乐谱。就音乐而论，乐谱植根于作曲家“心中”。与此相类比，这一类的唯理主义者则趋向于把文化体系描写成是由某种集体属性——“人类心理”组成的。他们由此推断，有必要研究一些构成对比的经验事例(由各种管弦乐团举行的不同演奏)，然后，才可以满怀信心地认为，我们懂得了什么是蕴藉其中的共同的抽象“现实”。

就采纳这种研究方法的人而论，个体间可直接观察到的相互作用，即功能派经验主义者感到是经济贸易的东西，被重新解释为交流行为。

不过，在这里，让我提醒您注意前而说过的话。人类学家持有的种种不相上下的理论，本身就是某一独特的相互作用整体的组成部分。这两种观点都接受了功能主义的中心教义，即文化细节总归必须置于环境之中进行考察，万事万物都是和其他各种事物搅和在一起的论点。在这方而，两种研究方法，即经验主义者

(功能派)和唯理主义者(结构派)所持有的方法，是互补而不是矛盾的；一种方法是另一种方法的变换。

按照功能—经验主义人类学的奠基人马林诺夫斯基的观点，“互惠原则”渗透于所有社会行为之中。在表述这一点的时候，他特别强调，通过互惠性流通的经济贸易是社会内聚性的，但他还承认，互惠性系一种交流方式。它不仅干了某事，而且说了些什么。

要是我送您一份礼物，那您在道义上会感到有必要回赠什么东西。用经济学术语来说，你欠我的债；但用交流性术语来讲，互惠义务感则表达了我们均属于同一社会制度这一彼此共有的情绪。进而言之，您酬答鄙人薄礼所采取的方式，将对我们相互之间的关系有所说明。如果您用实质完全一样的东西回敬我的礼物，即一杯啤酒对一杯啤酒，一张明信片对一张明信片，那么，这一行为就表示地位均等。不过，要是这种互惠包括本质有别的礼品——我给您出力，你付我工资——那么，这种行为则表示地位不平等，即雇员之于雇主的关系。

鄙人在这里分别概括为“经验主义者”和“唯理主义者”所持的两种人类学立场，可以视为互补，而并非正确或错误；为巩固这一点认识，我要强调，本人的著作包括两类样例。利奇(1954)在风格上系唯理派；利奇(1961)又系经验派。

就本书其余部分而言，论点倾向于结构派(唯理主义者)，而不是功能派(经验主义者)。我的一般主题是交流；但这只不过出于说明之便。在实际事务中，交流和经济学永远不能分开。甚至在这样一种明显的象征性交流表演中，也存在着某种经济底层，正像牧师在基督弥撒节上向受礼者分发面包和甜酒，并且明言，面包和酒(分别)是耶稣基督的肉体和血那样。总得有人在某个地方购置面包和酒。

然而，通过集中注意贸易的交流侧面，我可以圈定需要考虑的参数变体。在这一有限的参照框架内所观察到的行为的个别项目与风俗的个别细节，可以处理成某门语言的词汇和语句的类同物，或音乐演奏的若干乐章。

就日常语言或一般音乐演奏而论，任何特定的“话语”都发源于人类心理；并且，关键的模糊之处就在于断定：传递给听话人的“意义”，在何种程度上，与发起者所意指的情形重合。目前我所关心的，是去讨论人类学家作为观察者，应当如何着手决定，除语词之外，何种风俗可谓“意之所指”。

倘若我们越出最一般的术语讨论这一问题，那么，有必要展开某种人为的形式化的参照框架；我们差不多得把这一问题当作仿佛是一道数学难题，去进行探讨。因此，本书下面三章将用于展示某种行话装置，亦即一种概念框架，它可以用作分析的工具。倘不习惯于以这种公式化方式所展示的论点，那您也许会为此倒抽一口凉气。为维护这种方法，我能道出的全部意见就是：它行之有效。倘能习惯于按照鄙人所建议的方式去处理民俗学例证，那么您会发现，原先看起来不过是一堆散乱印象的许多名堂，将变得一目了然。

## 第二章 术语问题

当我们与好友和邻居结伴而行的时候，我们理所当然地认为，交流是一种复杂的连续过程：它既有许多语词因素，又有许多非语词因素。只是在遇见生人时，我们才会突然意识到，由于所有的习俗行为（而不仅是言语行为）都传递信息，所以直至知道该代码为止，我们都无法弄清正在发生什么事情。那么，我们应该怎样着手译解别人的习惯呢？

我们可以有效地区别开人类行为的三个侧面：

(1) 人体所具有的自然的生物学活动——呼吸，心跳，新陈代谢过程，等等。

(2) 技术行为，它旨在改变外部世界的物质状态——在地上刨个坑，煮只鸡蛋之类。

(3) 表达行为，它要么仅仅是对现实世界所处的状态有所表述，否则就是想通过形而上学的手段改变它。

除了正常的语词话语之外，表达行为显然包括像点头，做鬼脸和振臂这样的姿势，但还包括诸如穿制服，登讲台以及戴结婚戒指之类的行为。

我们的行为三侧面永远无法截然分开。乃至呼吸行为都是“表达性”的——它“表明”我们还活着。甚至最简单的技术行为都具有生物学和表达性含义。要是我自己泡上一杯咖啡，那它不仅改变了眼下外部世界的状态，而且刺激了我内在的新陈代谢过程，它是有所“表述”的。我准备咖啡的方法，和用于这一过程的工具，透

露出关于我所属的文化背景的信息。

我们彼此之间赖以交流的方式和渠道迥然不同，并且极为复杂；然而，首先将它当作一种近似情况，为初步分析之便，我拟断言：

人类交流是通过表达行为实现的，这些表达行为起着信号、符号及象征的作用。我们绝大多数人通常都没有对这三个常用词加以严格区分，甚至于对那些或许以完全不同的方式使用它们的人而言，也是这样<sup>①</sup>。不过在本书中，它们将被赋予特定的意义，对此，我应立即加以阐明。

在某些交流形式里，发送者的表达行为是由接受者直接译解的。我说，你听；我点头，你看我那样做。而在其他情况下，联系则是间接的。我用一张纸写封信，由此派生出某种符号和象征模式；后来某个时候，你收到这张纸，并对我所写的内容加以译解。

后一种类型的间接交流，范围极其宽广。我们把全部时间都

---

① 有关这一课题的文献卷帙浩繁，并且可以回溯几个世纪之远。最常为人引用的权威是C·S·皮尔士(C. S. Peirce), F·德·索绪尔(F. De Saussure), E·卡西尔(E. Cassirer), L·叶尔姆斯列夫(L. Hjelmslev), C·莫里斯(C. Morris), R·雅科布逊(R. Jakobson), R·巴尔特(R. Barthes)。这些作者都给有关变化套上了符号、象征、标引、信号、图像之类的术语；但对这些范畴应当怎样联系起来的问题，意见绝少一致，同时在论点上也变得日渐复杂。弗斯(1973)在使符号成为一种箱形范畴方面，追随皮尔士和莫里斯，而视象征、信号、标引为其中的成分。我已经选择了图一所展示的范式，它的蓝本是缪尔德和黑威的著作(1972)。这里，象征和符号是与标引形成对比的次集合体。我已经拒绝了弗斯的用法，因为需要考虑德·索绪尔、雅科布逊以及巴尔特的主要见解。我已经修改了缪尔德和黑威的意见，其中一部分原因是由于需要一套能够适合于语词交流和非语词交流的术语，另一部分原因则是由于较之论点的全面严密，我更迫切于去实现可理解性。关于上文所提作者的参考文献，可以在“参考书目”里面找到。通向这个术语迷宫的另一有益指南，是弗兰德兹(Fernandez)的著作(1965; 1974)。——原注



用来解释别人过去的表达行为所产生的有关结果。我可以承认，只要略扫一眼就能发现，教堂并不是一间日常住房，而是在很久以前就率先形成的分野之中所蕴藉的“表达行为”。

下文我拟假定说，文化的所有各种非语词侧面，比如服装的式样、乡村布局、建筑、家具、食品、烹饪、音乐、体态、姿势等等，都是以模式化的集合体组织起来的，从而根据类似于自然语言的语音、词汇和语句的方式，将编过码的信息综合进来。因而鄙人认为，谈论支配服装穿戴的语法规则，就和论述支配言词话语的语法规则一样意味深长。

显然，这是一条包罗甚广的假设，我也不想仔细验证。有关的基本论点乃是，我们以不同方式(通过触觉、视觉、听觉、嗅觉、味觉之类的各种各样的感觉)接受的信息，容易转变成其他方式。因此，我们可以用词语去把听到的东西视觉化；可以把书面文献转化为言语；音乐家能够把乐谱的视觉格局转化为胳膊、嘴唇以及手指的运动。显而易见，在某种极为抽象的层面上，我们的所有不同感觉都是根据同一方式加以编码的。肯定存在着某种“逻辑”机制，它允许我们将视觉信息转变为声音信息，或者转变为触觉信息或嗅觉信息，反过来也成立。

不管怎么说，同样至关重要的就是承认：在个体相互传递信息的方式和我们彼此进行交流的方式之间，有着显著差别：前者是利用日常言语和借助书面词汇实现的，后者则是通过非语词行为和非语词符号，还有象征的编码规约去实现的。

支配语词话语的语法规则就是这样，以至任何熟练掌握了某门语言的人都能自发生成面目一新的句子，同时满怀信心地指望，它将为听者所理解。

这并非绝大多数非语词交流形式的情况。习俗规范只有在人们熟知的时候，才能被理解。从梦中和诗里生发出来的隐秘象征，

或新发明的属于非语词种类的“象征性陈述”，在借助其他手段加以解释之前，都无法向别人传递信息。这表明，非语词“语言”的句法一准比口头或书面语言的句法简单得多。诚然，倘若这不是事实，那么，写这样一本小书，论述如此复杂的主题，就无异于虚掷光阴了。

因此，在阅读下文时，您得记住，在新句子的生成与新习俗的诞生之间，仅仅存在某种可以类比的相似性：前者是由介入自然话语的个体实现的，后者则是由某个文化社区跨越一段时间达成的。事实上，我们对其中任意一种情况都所知甚少。

鄙人的出发点纯系任意，让我们把任何交流单位都称做一种“交流事件”，任何这样一种事件都至少在两种意义上是二元（两面）的：

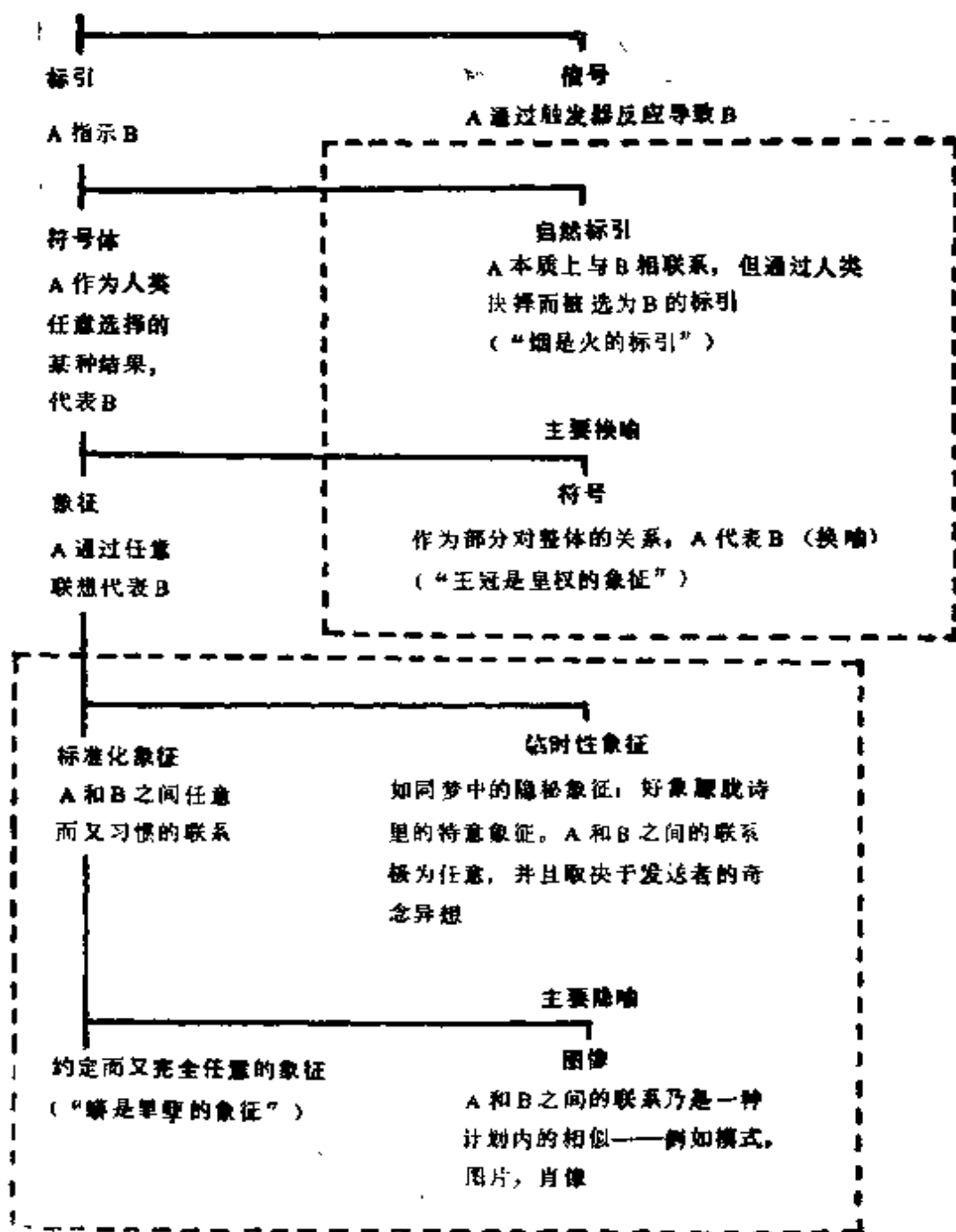
(1)总必须有两个人：X，“发送者”，即表这行为的发起者；以及Y，“接受者”，即有关表达行为结果的解释者，X和Y也许处在同一地点、同一时间，或者也可能不这样。

(2)表达行为本身总是拥有两个侧面，这显然是因为它传递某种信息。一方面，存在着行为本身或行为所引起的结果，如点头或写好的字母；另一方面，存在着由发送者编码，接受者解码的信息。

我在图一所展示的术语的复杂性，从分析角度看，是有用的，因为“载体的信息A”和“信息B”之间的关系，可以具备某种形式的变体。在阅读下面几段时，我建议您反复参阅图一。

交流 = 无体 —— “交流事件”

载体的信息 A 传递关于信息 B 的信息



图一

本图式的关键分工如下:

**信号** A : B 关系系机械和自动的。A 触发 B。信息和信息载体只不过是同一件事情的两个侧面, 包括人类在内的所有动物,

总是常常对大量信号作出反应。

**标引** “A指示B”。信号是动态的；标引是静态的。信号系因果性质；标引则是描写性质。在这一总类内部，自然标引是有关联系体现出自然特点的那些因素——“烟是火的标引”；符号体则是该联系表现为文化规范的那些现象；象征和符号因而作为符号体的次范畴，构成对比。

到此为止，我或多或少依据的是缪尔德(Mulder)和黑威(Hervey)的著作(1972)。但这两位作者所关心的是：抽取出关于语言学里的符号概念的某种严密分析方法；因而就我时下的意图而言，他们对非语词交流方式所表现的兴趣有所欠缺，这一点限制了对于其术语系统的其余方面的利用。

缪尔德和黑威将象征和符号区分开来：前者就是“为正确译解之便而凭借于某条不同(随时)定义的符号体——例如处于代数等式里的X, Y, Z”；后者则是“带有完全固定的约定外延的符号体，例如处于代数等式中的+，-，=”。根据这些定义，专有名词是象征，而分类名词则是符号。例如在“那个人称做约翰”这一陈述里，约翰是那个人的象征；而在“那些动物是猪”中，猪则是表示那些动物的符号。尽管在“分别界定的外延”与“完全固定的约定外延”之间所存在的这一区别，也适用于本人图一中的象征/符号对比，但是，我对于这一对比的某一不同侧面有兴趣，并且准备根据某种不同的方式来阐述鄙人的定义。

不过，在这样做之前，也许值得注意的是，缪尔德和黑威的代数实例，直接使得以下情况明朗化了，即任何特殊的“象征性陈述”都有可能是象征与符号二者的某种组合，例如 $X + Y = Z$ 。同样不证自明的是，特殊符号体是否被看作符号或象征，取决于它怎样为人们所使用。罗马字母系统含有的字母，在用于数学等式时，属于象征，但在用于文字转写的背景下，则拥有大致固定的约定

音值，因而变成符号。在后一种场合，任何自足的特殊字母都没有什么意义；而在组合时，二十六个现有字母符号的次集合体则可使之代表上百门不同语言里的成千个不同单词。

就鄙人的意图而论，此乃问题的核心。两个关键点在于，(1)符号并非孤立出现；某个符号总是体现为一组对比性符号的成分；这组对比性符号，在特殊的文化背景之中，行使其功能，(2)某一符号仅仅是跟同一语境的其他符号和象征组合在一起时，才传递信息。例如， $X+Y=Z$ 蕴含着一种数学语境。在该语境之外，符号+和=不可能传递任何信息。试对同一问题加以不同表述：有些符号总是与其他符号邻接，后者则属于同一集合体的成分。

这一点向我们提供了图一所示的定义。

(1) 当A和B之间存在某种固有的先验关系时，符号体就是符号，因为它们属于同一文化背景。

(i) 一旦给出根据罗马字母对英语口语进行语音转写的语境，那么，每一个字母或每一套字母，就是表示特殊语音的符号。

(ii) 一旦给出英语的拼写规则，那么，字母序列APPLE(苹果)就是表示特定水果的符号。

(iii) 在表达形式“A代表APPLE(苹果)”里，A就是表示APPLE的符号，因而也是表示水果的符号。

(iv) 一旦给出欧洲政治传统的情境，在这一传统之中，君主制王权的基本要素就是皇冠，那么，皇冠乃是表示王权的符号。这种关系有时被描写成换喻，此乃鄙人在本书使用该词时所要采纳的意义。笼统地讲，正如鄙人的最后两条例子所示，换喻出现于“局部代表整体”的地方；在功能上体现为符号的标引，与所指物邻接，并且属于其组成部分。请注意，自然标引(例如“烟指示火”)既蕴含着符号，也蕴含着换喻关系。

(2) 相应地：当A代表B，并且A和B之间不存在固有的先验关系。也就是说，A和B属于不同文化背景时，符号体就是一种象征。

例如：

(i) 在“让X代表乳酪的价格，Y代表黄油的价格，Z代表面包的价格……”这一代数命题里，X，Y，以及Z就是象征。这里，X，Y，Z属于数学语境，价格属于市场语境。

(ii) 在用作啤酒商标的场合，皇冠是象征，而不是符号。不存在任何先验的固有联系。皇冠和啤酒来自不同语境。

(iii) 在《圣经》故事里，蟒在伊甸园是邪恶的象征。蟒的生物学语境与邪恶概念的道义语境，没有任何固有的联系。

在本人的图一里，正如两个带点的长方形所示，自然标引和符号内部所蕴含的固有联系，跟象征之中所蕴含的非固有联系构成的这一对比，对应于换喻和隐喻之分。在换喻蕴含邻接性的场合，隐喻取决于已经肯定的相似性。

在一般范畴，也即象征之中，我的图式再一次局部效法了缪尔德和黑威。在公开领域传递信息的某些标准化象征区别于临时性象征，也即秘密的特意象征；正如梦中或诗里有可能出现的现象，直到它们添上附加说明为止，都不传递任何公共信息。在标准化象征的广义范畴里，我把图像例如模型、图片、肖像，跟约定而纯系任意的象征区分开来；在前一种情况下，关系A/B表现为某种计划内的相似。这是常见的用法(例子参见弗斯[Firth]，1973)。

符号关系是邻接着的，因此，主要属于换喻性质；而象征关系则是关于相似性的任意论断，因而主要是隐喻性质的；鄙人的这一观点有待进一步加以验证。

每一个对人类交流过程进行过仔细研究的人几乎都会认为，

这类区别从分析角度讲至关重要，但在术语方面又存在着重大分歧。

隐喻/换喻用法的始作俑者当推雅科布逊(Jakobson, 1956)。列维-斯特劳斯(1966), 乃是根据索绪尔的传统, 用术语聚合/组合去描述几乎同样的分工。当和声区别于旋律时, 我们在音乐里也碰上了完全一样的对比现象。在前一种情况下, 不同乐器同时奏出音响, 这些音响以组合方式让人听见; 在后一种情况下, 一个音符紧跟一个音符, 从而构成一段曲调。

在音乐里, 对于旋律变为不同基调, 从而可以用不同乐器演奏的观念, 我们习以为常。但这显然是某种非常宽泛的过程的特殊例子: 根据这一点, 由换喻所连接的符号组合链, 可以通过聚合变调(隐喻)转变成不同表现形式。组合链的典型实例, 是那些构成文字的字母, 或者就是那些组成某条句子的单词, 或者也是写到乐谱上以标明“曲调”的音符序列。

聚合联想的一条实例是由共时变调提供的: 当音符序列被解释成来往于琴盘上的手指的运动序列时, 它才出现: 这, 通过进一步转化, 就变为诉诸听众耳朵的音浪序列模式。现成的乐谱, 手指的移动, 跟音波之间的关系, 表现为聚合性质。

行话令人讨厌, 但有时又不无用处。大体上, 而不是确凿地说, 下列等值成分就适用于此:

象征/符号 = 隐喻/换喻 = 聚合联想/组合链 = 和声/旋律

我们的一般经验是, 各种各样的人类行为, 而不仅仅是说话, 均旨在传递信息。这样一些交流方式包括写作、音乐演奏、舞蹈、绘画、唱歌、建筑、表演、治病、朝拜, 等等。本书的全部论点依据下列命题: 在某种层面上, 诸如此类的各种交流方式的“机制”必须相同, 就像书面文献是由口语变换而成那样, 其中每一种方式都表现为其他每种方式的“变换”形式。果真如此的话, 那么, 我

们需要一种语言来讨论这一共同的代码属性。这里便是鄙人使用行话的地方。



### 第三章 客体，感觉—印象，概念

在这场全局之事中所存在的基本困难乃是，我们一直既关心外部世界的客体和行为，同样也关心人类心理的种种机能。

钢琴师将乐谱上的音符转变为键盘上的手指运动，从而产生的音乐，并不是信号化的触发器反应所导致的简单后果。触发器反应与此相关，但它们受制于演奏者的音乐思想和能力。同样的情况也适用于全局范围的人类交流，这无论就语词，还是非语词而言，都是如此。每当我们讨论表达行为的“意义”时，我们关心的就是外部世界的可观察模式和“内部心理”的不可观察模式之间所存在的联系。但在这儿，我们又折回到唯理主义和经验主义的对立态度上去了。我们所说的“内部心理模式”实际上是指什么呢？对此，我倒想敦请您持怀疑态度。

只有非常偏激的行为主义心理学家才要求去讨论意义问题，而又不给心理观念的功能指派一定程度的“实在性”，不过，变相的对立形式随处可见。符号和象征理论(符号学)绝大部分是由索绪尔在欧洲的追随者发展而成的；由此，他们已经处理了观念与外部客体之间的关系问题，这是通过采纳极端唯理主义的立场实现的；也就是说，我们可以将外部客体一古脑儿撇开不管。

这些作者坚持认为，有必要把“视为外部客体的词汇”和“作为声音印象的词汇”仔细区分开来；前者就是声波模式与纸上体现的记号模式。每当用词汇“思考”，而不发出声音或不颤动嘴唇时，您自己就会对于“作为声音印象的词汇”，持有一种个人经验。就您

的母语而论，每一单词(作为声音印象)都不可调和地跟内在化的心智表现或概念联系在一起。遵循这一思路，语言学符号这一术语，在德·索绪尔及其追随者的著作之中，就是指声音印象和概念的结合。语言学符号是具有两个侧面的单一实体，就像一页纸的正反两面：(1)声音印象(法语signifiant“能指”)和(2)概念(法语signifié，“所指”)。缪尔德和黑威(所引著作第27页)在此处使用术语“表达”和“内容”。

眼下这本著作并非一无例外地关注语词交流，或语言学符号。如同可以用词语进行思维，而实际上不讲话那样，我们也能用视觉和触觉印象去思维而不动用眼睛，或实际上不接触什么东西。因此，我想对感觉印象，而不是声音印象多费点笔墨。困难就在于去弄清楚，感觉印象是如何与外部世界的客体和事件发生联系的，而通过前者，我们则可以驰骋想象力。令人困惑不解之处包括几种类型。

首先，存在着体现为语言里的同音和同义现象的那种困难。单词hair(头发)和hare(野兔)在英语里是同音词；作为声音印象，它们完全相等，然而却属于种类完全不同的客体；并且，作为概念，我们不会将它们混淆不分；尽管在创造双关语的时候，可以根据两种声音印象的等同性，去发挥想象闹着玩儿。双关有时是所有象征性交流形式的极其重要的特征，不过，在社会生活领域，尤其有可能是性和宗教之类禁忌的聚集点。双关也许是属于语词和视觉方面的。公鸡，这种家禽，至少从古希腊时代开始，就已经是欧洲各地代表男人阴茎的隐喻，因此，关于斗鸡与公鸡、母鸡的视觉印象，也许被严重地赋予了性的色彩。<sup>30</sup>与此相比较，天真的“小兔儿”乃是表示不清白的“狎妓”勾当的儿语<sup>①</sup>。此外，关于

<sup>①</sup> 在英语里，“cunny”一词有“兔子”和“狎妓”两种意思，故作者如是说。——译注

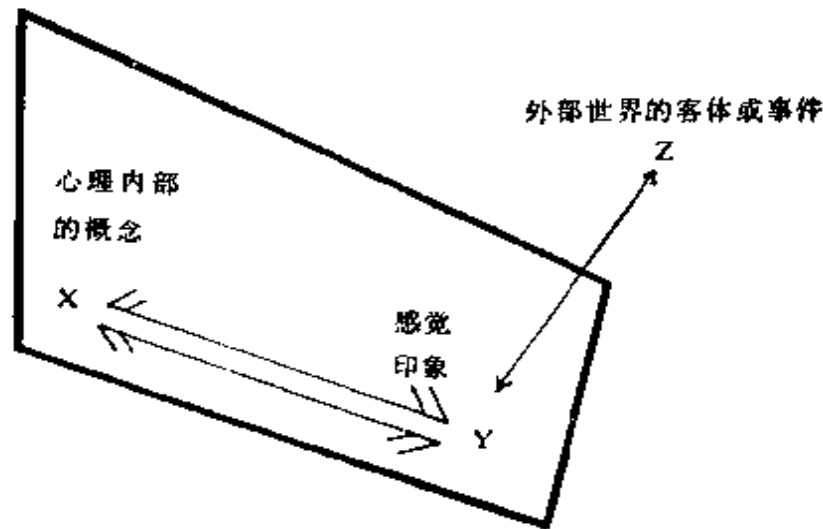
今当花花公子口中的“兔姐”，其起源可以追溯至18世纪的“窑子（妓院）。

同义是与此相反的手段，根据它，内部心理的单个概念可以体现于两种完全不同的声音印象之中，乃至在同一门语言的情境里，都是如此。所以，在英语里，kill（杀害）和Slay（屠戮）一样，Ship（轮）和vessel（船）一样。这里，还存在着语词用法方面的非语词类比现象。差不多在所有的宗教系统里面，核心神学观念，即若干最为神圣和极端忌讳的概念，都可以通过几种不同的标准化象征去表示。例如，在早期基督教里，十字架、基努（Chi-Rho）符号（将“Christos”〔基督〕一词割裂头两个字母而成）、以及鱼都是等值象征，鱼包括文字双关——这个词的希腊字母i-ch-th-e-u-s读成“耶稣、基督、神和救星”。

不过，这种模式是一种普遍的现象。适用于外部世界所存在的事物和事件的名称是任意规约的；这一事实意味着，对于此类事物的出现所导致的感觉印象和概念化状况，存在着某种含混不清之处；就我们用以表述形面上学理念的种种事物而言，也同样如此。

我们在这里遇到第二条主要困难。一方面，有些概念起初是作为关于外部世界的客体和事件的描述出现的，例如母牛之类的名词或杀害之类的动词；另一方面，其他一些概念（例如好与坏的区别）则是心理内部派生的，而与外部世界的特定事物或事件无关。即使那样，通过应用符号和象征，我们仍可以将心理内部派生的这些概念，投射到外部世界的事物和行为上去。例如，当我们给新娘穿上白色罩纱长袍，而给寡妇穿上非常相像的黑色罩纱长袍时，我们采用白/黑这一对比，就不仅是为了表示新娘/寡妇，而且是为了表达与此相应的整个范围的附属隐喻，诸如愉快/忧郁，纯洁/玷污以及好/坏。

这些意义含混的现象在该系统中得以滋生的机制可以用图二表示如下。



图二

X——“心理内部的概念”与Y——“感觉印象”之间的联系是固有的，它们系同一枚硬币的正反两面；然而，Y——“感觉印象”与Z——“外部世界的客体”之间的关系则总是任意性的，至少在某种程度上如此。

由此得知，在鄙人所说的语言里，纽带Z/Y总是体现为象征性(隐喻性)的。然而，这一明白无疑的论断必须加以限制。就纽带X/Y渐渐被规范和习惯用法所固定而言，它是一种符号。

我在前面已经根据缪尔德和黑威的做法阐明了同一论点。如果我们把个别人与一群人区分开来，并给他取个名字，叫约翰，那么，这种用法就是象征性的；但是，当我们用猪这个词去指特定类型的全部动物，而不管它们在何处出现时，就是把猪这个词用作一种符号。不过，要是把猪这个词用在警察身上，我们又该怎么办呢？显然，象征机制又露面了。下文我们将会见到，这绝不是一件细末之事。它对于人类学家有关魔术的理解，产生了影响；而我这里所提的论点只不过是，固有/任意这种对比并非泾渭

分明。无论什么反复使用过的任意联想，终究都开始表现为固有性的。

不避饶舌乏味之嫌，鄙人要对Z/Y纽带的基本任意性这一问题，进一步追究下去。

就语词性语言这一情况而言，最初具有的任意性显而易见。英国人称之为dog(狗)的外界动物，法国人则称做chien。英语单词dog和法语单词chien，都是表示同一事物的任意隐喻(象征)。根据同一标志，声音印象与概念之间的联系是明显固有性的。鄙人有关狗之稟性的英文概念是由单词dog，而不是由单词chien引起的。单词dog属于本人概念的组成部分，而chien不是。因为英语是我的母语，所以“狗，这个词”和“狗，这一内在化的概念”，似乎不可分割<sup>①</sup>。

外界事物与其名称之间的同一性所产生的这种感觉，影响至深。在种种类型的神话，其中包括澳大利亚土著居民及犹太——基督教“圣经”所载的有关神话之中，关于动、植物的命名乃是一种创造性活动，它赋予它们以独立的存在样式。

不过，尽管您对于接受下面这条颇为明确的命题没有什么困难，正像它适用于某些说法：“鄙人的概念和某一特定语言的特殊

---

① 显然，这种公式化的说法在一些棘手问题上，犯了乞贷论证的毛病。比方说，声音印象/概念这一联系在个体是名副其实的双语使用者的情况下，会怎么样呢？缪尔德和黑威(1972)对围绕如图二所示X、Y和Z之间的关系所形成的若干问题，进行了惟妙惟肖的分析，认为它们影响到某一种所使用的语言，例如法语的有关词汇。他们明确断言能根除我业已谈到的种种含混现象，而我则是把图中的X描写成“一类等值指涉成分”，把图中的Y描写成“一类等值形式”，来加以说明的。在这一过程之中，缪尔德和黑威必然对他们原来关于符号的定义(“具有完全固定的规约性外延的符号体”)给予了“重强调。在任何情况下，就我所能判断的程度而言，缪尔德和黑威的研究人，他们称之为“外延符号语文学”，不适用于翻译问题；在翻译里面，一门“语言”，无论是语词抑或是非语词性质，都是用另一门语言进行译解的。给目前这本著作提供研究课题的，严格讲，是这后一种译解。——原注

词汇相联系：外界事物与不同语言里的不同词汇相联系”，您也不会情愿将有关论点过渡到某种非语词语言上去。

显然，单词dog和chien是同一事物的不同表述形式；然而，我对于事物，即“狗”的视觉反应，我对于这种东西所持的整体感觉印象，肯定无法同样屈从于文化制约么？您真的敢对此事打保票？我们自信到何种程度，能够认为自己对外界的感受，不依赖于我们的社会环境？

这是一条导致老牌人类学家和心理学家内部广泛争论的问题，我无论如何都不准备在这一课题上武断行事。一般客体的艺术表现，在不同文化里而，遵循着迥然不同的规范，因而这一点意义至深。每个人都完全有可能感到，其活动天地体现出文化背景所暗示的那种情况。今天，世界的绝大部分地区，都是被照相机所提供的“写实主义”印象占据主导地位。但是，如果想象——就像有可能的那样——您的眼睛“自然”感到世界如同照片里所反映的那样，那么，这简直就是自欺之谈。

不过，让我暂时折回到“警察是猪”的命题那里。这种联系显系任意，因而也是象征性（隐喻性）的；假如它是固有性质，因而本质上属于一种换喻符号，那么，就难免出错。但是，正如将会看到的，它属于我们大家都会犯的错误。它是我们用以掩盖下列事实的标准手段之一，即差不多我们所说或所做的每件事情都充满着含混特点。

图二首先有助于解释这种含混现象是如何产生的。假如我们开宗明义就把Z当作英语里为人熟知的母牛，那么，这种动物的出现，就会在操英语的目击者的心理内部，产生视觉印象和声音印象母牛。Y的这两种表现形式旨在将有关动物归属于母牛，而不是马；然而，X，“心理内部的概念母牛”并非同样隶属于视觉印象和声音印象，因此，我们可以根据其中任一情况去玩智力游戏。尤

其是，我们可以把视觉印象的特殊属性归附于声音印象，从而为一些新隐喻提供依据。这样，英语单词cow就不仅适用于这种熟悉的农畜，而且适用于雌鲸、母象、雌海豹、母犀牛，甚至有时还适用于女人。

这些用法均系隐喻，但有关的联想并非完全任意；换喻因素正如下列事实所示也有所涉及，即不管在哪里，只要某一物种的阴性被描述成母牛，那么，阳性就被描述成公牛。

这也许使您感到是一件傻里傻气的稚拙实例，然而，它属于您所要考虑之事的原理。隐喻(象征)与换喻(符号)的若干关系，从观念上讲，有所分别；并且，确确实实在日常交流过程之中，有迹象表明我们一直在将它们分开。我们不得已这样做，以便避免含混。但是，潜存的含混在那里总是有的，并且表现为许多特殊而又重要的情形——比如在诗歌和宗教话语里就是如此——正当我们走到对立极端的时候。借助象征和符号之间的代码转换，我们彼此得以告慰的是：隐喻性非感觉实际上就是换喻性感觉。

## 第四章 信号与标引

在进一步叙述之前，需要就上文对信号与标引之间仓促作出的区分稍加论证。您最好再审视一下图一。

信号指任一自动的触发器反应机制。就本质而论，大多数信号都是生物学方面的。每一自然物种都是根据复杂的信号网络，通过进化，逐渐调节自身，从而适应环境的。试举一条关于人的简单例子。如果大热天一连几个小时不喝水，那么我准会渴。“感到渴”是一种生物学信号，它触发某种反应。于是，我去找东西喝。

成年个体之间的交流，真正受信号支配所达到的程度根本不明确，但母亲对于婴儿啼哭和微笑作出的反应，肯定在很大程度上是属于“本能”的；我们并不因为越来越老而摆脱动物的本性。

信号的两条一般性特征尤其值得注意：

(1) 信号总是因果序列的组成部分。它首先由先验原因派生而成，然后行使原因功能，从而生成此后出现的某种效果。

(2) 在信号及其后果之间，总是存在一段时间延滞。

旨在改变外部世界物质状态的人类技术行为，在这方面，酷似信号。根本的差别在于，信号是“自动”的，也就是说，它们并不蕴含接受者方面的有意图的反应，但又并非完全机械，亦即信号的有效性取决于接受者的感觉反应；这一点倒不是完全可以推知。另一方面，技术行为则是完全机械的，并且蕴含着发送者方面(施事)的某种初始性有意图的行为。

这一点对于某些论及魔术的人类学理论，具有至关重要的影



响(参见下文,第六章)。

信号与标引二者的对比,就是动力学和静力学的对立。就信号而言,一种事件引起另一种事件;信号本身就是信息。就标引而言,承载讯息的实体是关于某一讯息过去、现在或未来存在状况的指标。没有任何因果关系与此相关。然而,所有动物,包括人在内,都对习惯使用的标引作出反应,好像它们就是信号。

这一重要问题,可以采用巴甫洛夫有关狗的实验的经典例子加以阐述。食物通常伴随铃声递给狗。对狗来说,真正的生物学信号乃是食物的气味,它一开始就诱导出唾液分泌的反应。但是,狗懂得把铃铛和食物联系起来。此后,即使不给食物,铃声也诱导出唾液分泌的反应。

大规模的常人教育包括师法自然和人工两方面的所有标引;我们懂得何物与何物同步发生。但是,虽然吸取教训,我们仍然发生心理短路,而且会表现得像巴甫洛夫的狗那样。例如,在阅读这些单词时,您竭尽全力,可以注意到个别标引,即纸上印好的字母;但正常情况下,您会把这种印刷品当作一种信号装置,它“‘在您心中’的眼里”自动生成信息。

不过,您也许认为,这一现象损坏了整个论点。在前而第二章,我明确利用了字母序列的情况,它把单词当作一条“符号组合链”实例进行拼写。但现在,鄙人认为,在具体实践中,当我们置身于阅读机能时,就把这样的“符号组合链”仿佛当成是信号。那么,其中塞满行话的分析,其关键究竟是什么呢?

## 第五章 变 换

第三章和第四章的最末一段，会使不以为然的读者得出这样的结论：我只确立了第二章和图一所提议的细微分别，从而指出，它们不适用于一些实际情况。就某种程度而论，诚哉斯言！雅科布逊，这位第一个强调隐喻/换喻极性的重要作用的人，从一开始就指明，在实际可观察的话语形式中，无论语词形式，还是非语词形式，这两种方式总是混合在一起的，即使一种情况也许会压倒另一种情况。一般信息承载系统的原型并不限于某一种类型，而是表现为管弦乐队的演奏；在这里，和声和旋律组合起来发挥作用。

雅科布逊的见解已经得到列维—斯特劳斯的发展，从而提供了关于神话解释的著名方法。这里的关键并不是，隐喻和换喻，聚合联想和组合链得到了结合，而在于，“意义”取决于从一种方式到另一种方式，然后再折回来的某些变换。

要看清列维—斯特劳斯指什么，您得仔细爬梳一下他的某些例子。但这种方法的正式原则殊为平白、直接。列维—斯特劳斯首先将整个神话故事的组合链分解成一种情节序列。由此，他认为，其中每一情节都是其他某种情节的局部范围的隐喻变换。这一点意味着，表现为整体的故事，可以视为外加(而不完备)的隐喻性变换的着色底本。

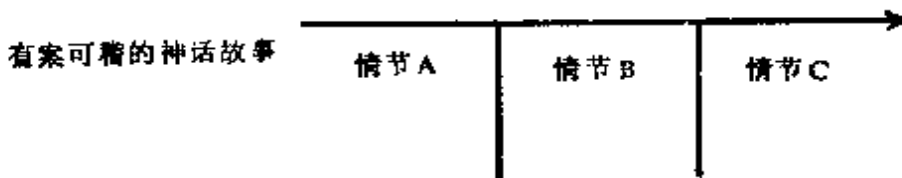
倘若接受这些假设，那么，我们可以推知，试图对神话之中所蕴藉的体现为整体的信息(区别于某些故事在个别情节里所展

示的表层讯息)进行解码的分析者,必须寻求一种通用于整个隐喻集合体的结构模式(它必然属于那种有点抽象的类型)。最终解释是把这一派生模式解读成,仿佛就是由一根组合链构成的。该程序包括某种从换喻方式到隐喻方式,然后再回到换喻方式的双重转换

列维-斯特劳斯本人就是用数学公式表述这一过程的(1966, C);不过,其摹仿者P·马兰达和E·K·马兰达(P. and E. K. Maarrda, 1971)则把这种观点进一步形式化了。原初模式,正像列维-斯特劳斯1955年所提出的,此后已被修改得面目全非,但它依然是最易理解的形式。这可以通过下列图式进行表述。

(a) 我们从线性形式的神话故事开始,事事接踵发生。这些事件以序列方式出现,也就是说,它们构成一条“组合链”,为换喻所连结。

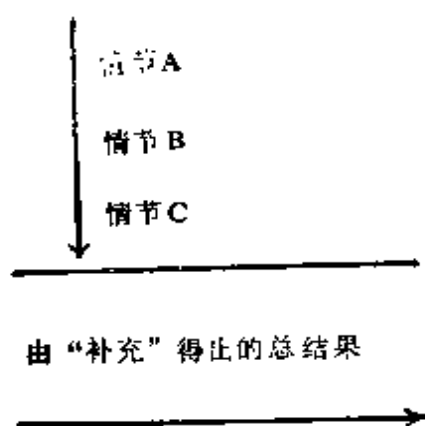
(b) 分析者因而注意到,表现为整体的故事可以分解为情节A、B、C:



图三: a

(c) 其中,每一情节由此被认为是其他每种情节的局部变换。这样,我们把该图来重新排列一下,以便表明,每一亚情节均指若干并发事件,并对有关结果作出“补充”。用行话说,通过第一步,原先的“组合链”转变成“聚合联想”(换喻被转化为隐喻);由此可得:图三:b见31页

与原来情节里的细节相比较,总括而成的“补充”故事内部所存在的因素是抽象的,它是一种结构序列,最好可以表述为一条代



图三：b

数等式；而关于三个原初情节，其中每一种都是其不完备的体现。用行话说，这种累积过程相当于“聚合联想”向“组合链”发生的转化，隐喻变形为换喻。

有关的基本原则乃是对所有语词表达和全部礼仪行为通用的东西。话语是一些时间上的序列；就其本质而论，它们是由信息承载因素构成的组

合链。但是，大部分信息都是共时性的，末尾就隐含于开头之中，反之亦然。译解信息时，我们总是在施展可以与语言之间的翻译相媲美的业绩。我们好像是在把音乐从一种曲调变通到另一种曲调。这种运行机制就是一种聚合变换。

通过言语传递信息时，话语的开头和结尾之间的时间间隔如此之短，以至于我们容易忘记确实是有时间因素包括在内。不过，试图解释礼仪表演时，我们相应地容易忘记，通过大幅度时间间隔分割开的事件也许就属于同一信息的组成部分。我已经提到过这样的事例；值得重申一下。新娘蒙上面纱，穿白色服装，寡妇蒙上面纱，穿黑色衣服之类的欧洲基督教风俗，均系同一信息的组成部分。新娘在结婚，寡妇正离异。两种风俗从逻辑上讲是有联系的。我们通常看不出它们在逻辑上的相互关联，其原因就在于，它们一般在时间方面相距遥远。

## 第六章 魔术理论与巫术理论

被人类学家归类到魔术和巫术之内的表演，为我一直讨论的种种含混现象，连同换喻联想和隐喻联想之间的混杂局面，提供了绝妙的实例；后者乃是所有人类交流方式的特征所在。

本章我要向您阐明的观点就是，若稍加修改，列维—斯特劳斯如此成功地应用于神话解释的分析技巧，可用来拨亮“魔术”的逻辑迷雾。

在这里，大概有待强调的第一个问题就是，含混需要和错误区别开来。

本世纪初，人类学家理所当然地认为，初民社会明显无疑的技术落后现象，乃是一种普遍的智力无能所导致的结果。对魔术的信仰就是这一劣根性的征兆；它提供的证据显示，所有原始民族基本上都很幼稚，而且在思维上混乱不堪。

这一理论为人们普遍接受的形式，就是由詹姆士·弗雷泽 (James Frazer) 爵士提出的那一种。弗雷泽实际上认为，“旨在通过形而上学手段改变外界状态的表达行为”，乃是对于“借助物质手段改变外界状态的技术行为”所采取的错误尝试。他宣称：魔术是“劣等科学”，其基本性质在于对原因和结果的错误信仰。他由此发挥开去，进而区分出两大类错误的因果联系：(1) 取决于“相似律”的顺势魔术；(2) 取决于“接触律”的感染魔术。

就弗雷泽的错误而论，这属于在某种饶有趣味的方式上体现出不正确的态度。首先，他认为，魔术师的错误是把表达行为和技

术行为混淆不分；然而，最近几年来，人类学家普遍认为，魔术师通常所做的事情，是根据巴甫洛夫的狗的方式，将标引解释成信号。另一方面，正如雅科布逊很久以前所注意到的（雅科布逊和哈勒 [Jakobson and Halle], 1956），弗雷泽对顺势魔术和感染魔术的区分，基本上跟隐喻联想和换喻联想之间的分野相等同。弗雷泽所说的劣等科学家——魔术师，则是根据图像象征（取决于隐喻）和符号（取决于换喻）去四处游艺的。

弗雷泽未能把有意图的信号与有意图的技术行为区别开来，这是一件错误；但除非根据特殊的例子，否则不易指出它是错误。问题的本质在于，当就魔术表演的行动方面加以观察时，它显然在种类上，完全不同于直截了当的技术行为。要是一个僧伽罗农民想把木桩钉进土里，那么，他得拿锤子去钉那木桩才行；倘要拦住一头撒野的象，那就要（或者应当）竖起木桩，并背诵一通咒语。

两类表演之间的根本差别在于：如果说初民技师总是和他竭力改变的客体保持直接的机械接触，那么，魔术师则是想通过远距离的行为，去改变外界的状态。第三章联系图二所阐明的关于感觉——印象的观点与此相关；前文所展示的关于信号是自动的触发器反应机制的说明，也同样如此。按照图一，魔术行为是标引；而魔术师却将它们当作信号。

技术行为和表达行为，以及象征交流与信号交流相互混淆的这一边缘地带，值得人类学家密切关注。

在日常事务内部，我能够使事物在远处出现的唯一方式（在缺少机械衔接环节的情况下），就是向某一训练过的施事者，无论是人抑或动物，发出语词（即象征）指令。我的语词指令是表达行为而非技术行为；不过，如果鄙人的施事者对我的信息作出反应，仿佛就是某种信号（即根据类似于巴甫洛夫的狗的自动方式），那

么，存在着经由施事者的中介环节这一点，就变得无所谓了。结果是，好像我本人已经远距离地实施了某种技术行为。

请注意，在这类状况之中，语词指令的效果只有遵循规约性的习惯方式，才可以信赖，亦即只有象征指令可以处理成符号才行。另一方面，倘若语词指令属于一种十足的习惯类型，比如军士长在行军场上高喊的“军令”，那么，这些词语由什么去充当，实际上并没有任何关系；音响本身就可以当作信号。这是一般看法。在象征被处理成符号的场合，它们总有可能很容易被人感觉为信号。

这样一来，非常有意思的是，人类学家区分为魔术的种种类型的表演，就一成不变地包括一种语词(或符号语言)成分——符咒。人们认为，使得魔术表演远距离行之有效的东西就是符咒。这是一个失误，然而属于一种复杂类型的失误。

请考虑以下典型实例，它没准儿出自弗雷泽笔下：

某一巫师从他准备算计的牺牲品X的头上，攫取一份头发样品。该巫师在施行符咒和礼仪的同时，弄毁头发。他预言，该牺牲品结果将遭伤害。

何谓巫师谬误的“逻辑”？

按照图一，有关联系如下：巫师将X头上长的头发当作X的换喻符号。他进而认为，如果毁坏这一符号，就会损害X。这是完全“合理”的。在表达形式“A代表APPLE(苹果)”和“皇冠代表王权”里，A和皇冠分别是苹果(APPLE)和王权(KINGSHLP)的换喻符号。如果你毁坏符号因素，那么，残余者亦被损坏：—PPLE和“不戴顶戴物(皇冠)的王权”均无法译解。

那么，当头发长在那个潜在牺牲品的头上时，它确实在真正意义上就是“X的换喻符号”，符号和所指物邻接；如果头发被毁，

那么，X就确实会遭罹损害。然而，当头发为巫师所攫取时，与原形之间结成的唯一延续性纽带乃是语词标志：“这是X的头发。”这一标志现在成了头发的换喻符号，但头发和X被分割开来；标志跟X之间的联系仅仅是隐喻性的。关于X的感觉印象，乃是通过在巫师心目中出现头发，从而派生出来的；就这一点而论，它蕴含着前文所注明的专有名词和范畴词汇之间的分工；前者是关于如此命名的个体的象征，后者则通常是表示所指范畴的符号，例如猪、头发。

总而言之，根据图一的限制条件，巫师犯有三重错误。他首先把隐喻象征(即语词标志“这是X的头发”)误认为换喻符号。然后，他又继续将输入的符号当作仿佛是一种自然标引；最后，他将这一虚拟的自然标引解释成能远距离地触发自动效果的信号。

您也许认为，这是描述极明确之事所采取的一种出奇复杂而又塞满行话的方法。鄙人同意这种看法。但是，魔术程序的心理联想是复杂的。而且，这些逻辑错误不像人们时常认为的那样，近乎如此不证自明。如果要追究“错误”出在何处，那么，您得非常仔细地考察一下联想的有关环节。请注意鄙人采纳的典型人类学实例和下文某些更为人熟知的状况之间所存在的相似性。

### 个例1 政治巫术

在当代拉丁美洲、非洲以及亚洲的许多地方，改变政体的常用方法是通过军事政变。在绝大变数事例里，牵涉到的流血事件可以忽略不计。暴动在几个小时之内就完成了，被战败的政府的领导人于是退位，心安理得流亡到国外。这些政变形式完全被标准化了；它主要是包括向总统府发起军事进攻。就许多情况而论，根据后来的报道，总统本人当时都不在场。由篡权军队所控制的报纸和电台发出的告人民书(符咒)，在这一程序之中，起到巨大作用。



这种行动与鄙人所说的原型巫师的伎俩之间的主要差别在于：受算计的牺牲品的头发被所指牺牲品的总统府替代。政变是一种表达而非技术行为，但十有八九取得预期结果。您不应认为，魔术和巫术永远不顶用！

## 个例2 家庭中的技术巫术

设想您走进一间房子，并注意到，墙壁上安有一只熟悉的旋钮。您把这当作室内装有电线的符号。经过长期的经验，您终于相信，可把该符号当作一种信号。您揪一下旋钮，满心指望，电灯会在房间的什么地方亮起来。

您的希望背后所隐藏的这一连串复杂假设，绝大部分只好步履维艰地进行验证。促成我们把电灯开关当作信号的毋宁是习惯，而不是技术知识。因而，就事实而论，要不是由于咒语消失，那么，将您的电灯启动行为和某种魔术活动区别开来，就会遇到困难。

我并不是在建议，应把电灯开启当作一种魔术活动；而只不过是说：如果詹姆士·弗雷泽爵士的态度前后一贯，那么，他准会那样做不可！这种行为在意图方面是充术性的；在结果上或许也是技术性的，而该行为的实际形式则是表达性的。

由于我们的日常行为充满这种逻辑含混的现象，因此，值得不辞麻烦，将信号、符号以及象征之类的名堂爬梳清楚。

这些区别并不纯粹是故弄玄虚。众所公认，三种交流二元体常常混合在一起，但值得在心里弄明白这些正式分工；因为我们设法坦然感知世界的举动，就是通过这样的区别，进而通过拒绝承认有任何含混现象，去实现的。

倘若您怀疑这一点，就请详细说清楚：何以您感到，巫师以其算计之牺牲品的头发设下的骗局属于“魔术”，而捣弄电灯开关却不是。

## 第七章 人工世界的象征顺序： 社会空间与时间的界限

这里的关键问题就是，我们对于周围世界的内在感觉，很大程度上受到我们借以对它进行描写的有关语词范畴的影响。现代城市街景完全是人工的；并且，仅仅由于其中所有东西都具有一个个名称，即象征标志，我们才得以认识清楚它们是些什么名堂。这一点对于所有人类文化和全部人类社会，都是确凿无疑的。我们用语言，去把视觉连续体切分成有意义的客体和充当不同角色的个人。不过，我们也用语言将内在构成因素再次连结起来，从而把事物和人彼此放在一定的关系之中。正如本人举出的有关馈礼方面的第一条例子所示，象征行为这种二重功能既适用于语词行为，也适用于非语词行为。

完全一样的问题也隐藏在鄙人对符号所作的语境定义之中。所有符号，还有大多数象征和信号，均作为集合体粘接在一起。意义取决于对比。红灯和绿灯指停车与通行，但只有当它们彼此构成对比，并在公路上各就其位时，才是这样。我们辨认出电灯开关的诀窍，在于把它与同一普遍环境之中所出现的其他旋钮，比如门把和窗闩，区别开来。但是，假如看见人行道上搁着同一物件，那么，我们压根也不会预料，它像电灯开关那样发挥功能。鄙人所说的原型巫师犯下的错误，其中之一就在于，他未能作出这种分别：他不容许下列事实出现，即牺牲品的头发在和牺牲品头部的适当情境分开时，改变其“意义”。

当我们用象征(无论是语词,还是非语词方面)把一类事物或行为与另一类事物或行为区别开来时,就是在某一“自然”连续的领域之中,创造一些人为的界限。这一界限概念需要三思而行。

原则上,界限没有维度。我的花园紧靠邻居的花园;法国的边界紧接瑞士的边界;诸如此类。不过,界限要是在地上标出,那么标记物本身也会占据空间。比邻着的花园倾向于用篱笆和暗沟分开;国界则通过“无人”地带隔离。在含义上模棱两可,因而导致冲突和忧虑,正是这样一些界标的本质所在。

所有界限都是对自然连续体的人为切断;这类界限里所潜存的含混现象就是导致忧虑的根源,这一原则既适用于空间,也适用于时间。

物质经验所表现的生物学时间之流是连贯性的;我们显然“一直”在变得越来越老。不过,为了给这种经验的时间赋予一种维度,我们需要设计时钟和日历;它们会把这一连续体切分为若干片段——秒、分、小时、天、周。每一片段都有延续,但在观念上,片段之间的间隙,如同乐谱上的竖线,没有延续性。然而,当我们终于将这种观念时间付诸实施,从而转化为社会时间的时候,每一“非延续性间隙”本身都占时间。

例如,在概念层面上,从“未婚”到“已婚”状况的变迁,虽然属于一种范畴转换;而在行为层面,则需要一种仪式,也即在“无人时刻”所发生的对于社会边际的逾越之举。

这是一条非常简单的例子,然而在社会空间切割和社会时间切割之间所形成的这种普遍类比,有着更广泛的用途。社会空间的界限,除财产拥有权和国界之类的情况外,还体现在其他许多情况中;尤其是,它们在人类的各种别出心裁之举的内部,也都牵涉到了;通过这些发明创造,我们把驯化区域和野生地带,城市和乡村,净界和尘世,诸如此类的空间区分开来。一种可资比较

的普遍特性适用于社会时间的诸种界限。

通过对日常活动进行切分的方式，我们很容易看出此点。以正常方式从星期一递进到星期六的每个工作周，乃是通过星期天，这一非正常假日（圣日）分隔开来的；假日的基本特征就在于什么事也不发生。对于日常生活中的每个二十四小时的昼夜来说，亦同样如此；正常工作活动的某些周期就是通过“无时刻”间隙分开的，它莫名其妙地“不计时”，而事实上用于吃饭或睡觉。

同一原则也适用于个人通过其社会所认可存在的整体性，从而获得的发展。他（她）正是通过一连串非连续性飞跃，从一种社会地位过渡到另一种社会地位——从儿童到成年，从未婚到已婚，从生存到死亡，从患病到康复。对每一社会地位的占有，构成了含有社会延续性特点的某一阶段的社会时间；然而，标志这种过渡的仪式——成丁礼、婚礼、葬礼、驱瘟礼——乃是社会的某种无时刻间隙。

对于空间和时间界限所展开的这一广泛讨论，蕴含着另外一连串基本隐喻等值成分，即：

正常/异常；有时间限度/无时间限度；

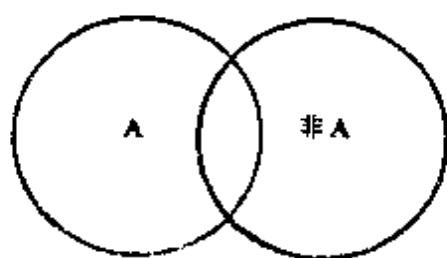
明确范畴/模糊范畴；在中心/在边缘；

世俗/神圣

一条界限将社会空间—时间的两块地带分割开来，它们是正常、有时间限度、明确、在中心、世俗；但实际上充当这些界限的空间和时间标记成分，本身就是异常、无时间限度、模糊、在边缘、神圣。

然而，“神圣”何以应该表现出“异常、无时间限度、模糊、在边缘”的性质？也许我的奥伊勒图形（图四）会有所裨益？关于范畴A的边缘在何处变成范畴非A的边缘这一点，总是有些不能断定。每当我们无论就空间还是时间方面，在某个划一领域作出范畴分工

时，至关重要的就是这些界限；我们把注意力集中在差异点 而不是相似性上；因而这种情况就使我们感到，这类界限的标记成分拥有特殊价值，亦即表现为“神圣”和“禁忌”。（参见利奇，1964）



模糊界限地带，  
“神圣”区域，  
屈从于禁忌

图四

逾越边界和阈限之举总是受礼仪束缚。从一种社会地位向另一种社会地位过渡亦然。

我拟讨论一下这些文化所含普遍特征的心理根源，以及这些一般原则。在此后若干章节（请特别参见第十三、十六、十七章）中借以观察的种种特殊模式。在这里，我只要求说明两点。第一点，在所有人类社会内部，绝大多数典礼都属于“过渡仪式”，它标志着对

于某一社会范畴和另一社会范畴之间所存在的界限的逾越：成了礼、婚礼、葬礼、名目繁多的入会仪式等属于其中至为明显的例子。

其次，我想强调，把外部世界瓜分为有名称的范畴，然后，将这些范畴配置妥当，使之顺应我们的社会之便：这一整个过程都取决于下列事实：尽管我们改变外部环境的能力极其有限，但是，通过安置在头脑中的有关环境的内在化形式，我们获得了一种实际上不受限制的游戏能力。这一点在前面（第三章）讨论感觉印象时，已经说明过，但需要进一步论证。

## 第八章 抽象观念的物质表现： 礼仪缩影

开始向您提出如下忠告的时机成熟了：我迄今所提的那些高度抽象的形式化论点，在分析社会人类学家通常必须处理的那种人种史例证时，具有一种实际用途。在本章，我想沿着这一方向开个头。

在第三章已经阐明过的问题就是，一方面，许多概念属于感觉印象的心理侧面，这些感觉印象反过来又是对外部世界的客体和事件所作的受制于文化的反应；另一方面，有关序列则常常反其道而行之；这就是说，我们可以在头脑里派生出抽象观念（例如好/坏这一对立），然后再将这些抽象观念投射到外部世界上，从而赋予它们以明确的形式，例如好/坏变成白/黑。

这是正常的思维和运算中极为重要的一部分。通过将若干观念，即心理产品（心理事实）转化为“外界”物质客体，我们赋予它们相对的恒定性；并且，根据这种恒定的物质形式，我们可以使之屈从于某些技术手段，而这些技术手段又超出心理本身所具有的能力。它体现为“在您头脑内部”进行数学运算，与用铅笔和纸，或者用计算器将东西算出来这两种情况间的差别。

对人类学家来说，这种物质象征化最重要的领域显然就在于宗教礼仪。所有形而上学实体一开始都表现为心理内部的原初概念；倘若要想弄清楚由“神”和“精神”等词汇所表示的观念，那么，我们就得使之外在化。我们根据两种方式施行此举：(1)通过讲故

事(神话),其中,形而上学的观念是由超自然存在物,即夸大的非自然人和动物所具有的各种活动代表的;(2)通过创造特殊的物质客体即建筑物和空间,它们充当形而上学观念及其心理氛围的表现形式。显而易见,(1)和(2)互为依存;其中每一种就是另一种的隐喻。

试举关键一例:“与神共餐”这一极端棘手的观念,在基督教神学之中,是通过《新约》里关于最后晚餐的故事去表示的。这一故事在某一精心布置的环境下,亦即在教堂圣坛的栏杆旁,被赋予物质表现形式,而每次均以别出心裁的形式举行圣餐分发仪式(弥撒)。

这种情况例解了对于所有人类社会的所有宗教行为可谓行之有效的某种一般过程,然而,它充满着矛盾:因而,对于那些参与有关程序的人来说,乃至永远是其混淆不清的忧虑之源。当礼仪对象(十字架、童年耶稣肖像、圣餐用的面包和酒)在某种礼仪环境中,充当神意的物质化身时,它们受到原来只属于心中形而上学概念的圣味的感染。然而,有关对象乃至在焕发其神光的仪式终结时,仍继续存在下去。在礼仪情境下属于客体的神光,在非礼仪环境里是否仍然能持续下去,也许由此就成为神学上所争论的一条问题。

在宗教改革时期,新教基督徒指责天主教徒的偶像崇拜之习,原因是,后者敬重圣者的遗物和图像,进而还“珍藏弥撒上的面包和甜酒”。

与此相对照,当基督教传教士碰上一种“原始”宗教,在这种宗教里,神龛是特意建造的,并且仪式一过去,就弃置一边时,则倾向于把这一点当作是其神学草率之德性的迹象!这是因为新教徒和天主教徒都同样持有一种文化方面的假设:宗教仪式需要一种精心设置的恒定神圣环境——教堂建筑。

此类行为中所潜存的语言学和前语言学问题，在第三章已扼要讨论过，而且早就隐含在第二章的叙述之中；在那里，我根据“情境”区分符号和象征。关于“情境”概念，正像其他一些作者所使用的“符号学系统”那一说法（巴尔特，1967；缪尔德和黑威，1972），我担心出奇地含糊，不过，可以举例进行解释。在图二里，显而易见，Z——“外部世界的客体或事件”与X——“心理内部的概念”二者之间所存在的全部关系，属于一种意义关系；但同样显而易见的是，和同语反复的固定套语，比如“ $2 \times 2 = 4$ ”或“烟是火的自然标志”中间所表现的意义相对照，它属于不同类型。在前一种例子里，所有实体都是抽象的；而在后一条例子里，烟和火这两种表现形式都是外部世界的实体。在这两条例子中，处于一定关系的项目，即一种情况下的数字与另一种情况下的烟和火，均属于同一情境。与此相对照，在图二，某种变换现象产生了，诸如可观察的实体Z被转化成抽象物X，反之亦然。X和Z属于不同情境。

让我再次提请您重温那张拖沓的图一和有关定义。那里的观点是，在交流二元体的实体A、B来自同一情境的地方，我们正涉及到符号和自然标引，并且那种关系主要是换喻性的；但是，当A和B来自不同情境时，我们正涉及到象征，并且有关的关系主要是隐喻性的。

这一点使我们想到鄙人在前面第六章讨论电灯开关和巫师时说明过的问题。问题的实质在于，通过跟信号、自然标引以及符号不同的象征机制（隐喻），我们利用人类的想象力，把两种实体或实体的集合体，无论在物质方面抑或抽象方面，都联系到一起；它们通常属于完全不同的情境。由此可知：

(1)“狮子是野兽”，就是参照“自然中”某种常见的非人类情境而提出的陈述；



(2)“国玉是国家里最有势力的人”，乃是参照“社会中”某种正常的人类环境而提出的陈述：

(3)“狮子是野善之王”属于象征性(隐喻性)陈述。它是通过把两种情境“在心理内部”混同起来，从而获得意义的。

这种一般情境的隐喻性混合，就是宗教表现的全部物质形式的特征所在。因而：

(1)“湿婆神系神力之源”是形而上学情境中的陈述。

(2)“阴茎系动物潜能之源”是功能生物学情境中的陈述。

(3)“琳伽系形状类似于阴茎的一种雕刻物”是物理学情境中的陈述，它包括琳伽和阴茎之间所存在的某种图像关系。

(4)人们熟知的印度格言“琳伽是湿婆神”，通过将(1)，(2)以及(3)的情境“在心理内部”混合起来，从而获得意义。

您切勿认为，这就是关于这一问题所能道出的全部真谛；但不管神的观念在何处通过物质客体——琳伽、十字架、圣坛、“偶像”、圣迹、圣书、庙宇——去表示，隐喻/换喻的变换现象均有所涉猎；并且，这一缩影正是沿着这条路线在某个地方渗透进去的。极为常见的是，象征等值式可能高度模糊，但不管热心者理解该系统与否，迷乱之中总是有理可依。要是您根据系统处理事情，那么在某种程度上，理应总有可能去译解牵涉到的编码。确实，这是社会人类学的主要任务之一，将鄙人的隐喻/换喻行话引入这本书的唯一辩白就在于，它使这种局部解码成为可能之事。

这种问题的经典例子是由澳大利亚图腾系统的状况提供的：关于它的解释，自从有关人种史事实自上一世纪左右开始由人们报道起，就已经是人类学家争论的焦点。图腾制似乎意味着对于动植物物种的“崇拜”。这看起来荒谬绝伦。根据什么推理线索，这类行为才会看起来有理可循呢？

我认为，从澳大利亚土著居民图腾集体中所参与的成员着眼，

隐喻缩影大致如下：

(1)“因为是从某个共同祖先传承而来，所以我们都属于某一社会集体的成员”；这起初是“在心理内部”产生的观念。

(2)同样，“因为传承自某个共同的祖先，所以他们都属于某一社会集体的成员”；这起初也是一种“在心理内部”产生的观念。

(3)“这些白鸟是老鹰；那些黑鸟是乌鸦”是对于非人类的自然情境的分类陈述。

(4)“‘我们’和‘他们’不同，就像‘老鹰’和‘乌鸦’有别”属于一条简单隐喻。

(5)“我们是老鹰族，因为我们的第一个祖先是老鹰；他们是乌鸦族，因为他们的第一个祖先是乌鸦”，就是肢解(1)、(2)、(3)、(4)，从而得出的“逻辑”后承。

就追究得如此之深而观，图腾制意识形态首先表现为一种社会分类系统。人类社会中的社会集体识别，正是通过采用以下类比去实现的：“某些人类集体间的区别类似于动物物种间的差异。”然而，问题的这一方面，尽管已为列维—斯特劳斯所阐述(1962)，却将宗教态度撇开不顾了。这要求一组更深一层的缩影：

(6)“我们和他们均过着有时间限度的平凡日子；事件接踵发生；所有活着的东西都注定要死”；这是一条表达日常经验的陈述。

(7)“倘若我们不是注定必死，那么，事件就不会接踵发生；所发生之事可能不受时间限制，仿佛处于梦中一般”；这是(6)的逻辑推导形式，它蕴含如下对立状况：

正常时间	开头→结尾	生存→死亡
梦幻时间 <sup>1</sup>	开头=结尾 <sup>2</sup>	生存=死亡
祖先不复存在	我们终有一死(人)	
祖先依然存在 <sup>3</sup>	祖先永垂不朽(神)	

(8)“对于物种老鹰和物种乌鸦采取礼仪态度时，我们和他们均对祖先表示敬意：祖先是神，祖先存在于梦魇中”；此乃(5)、(6)和(7)的缩影。

关于澳大利亚图腾制最早有案可稽的人种志记述，碰巧非常类似于上一程式化的说法(8)。

尽管鄙人相信，宗教仪式的所有变体均包括较为多样化的缩影。然而，我倒想赶紧补充说：正像上文所展示的那样一步紧套一步的解码程序，有关交流过程中实际发生的情况，反而给人以一种完全混淆视听的印象。

由于这一分析必定具有一种语词换喻形式，同时，一事接着一事发生，所以整体印象难免高度复杂，且支离破碎。然而，实际发生的情形是，仪式参与者经过许多不同的感觉渠道，同时分享交流经验；他们正在圈定的空间中，施行一连串秩序井然的隐喻事件，而这一空间本身则被指派给这种演示，以提供换喻环境。文字、音乐、舞蹈以及视觉—美学“诸侧面”，均有可能构成整体信息的因素。置身这种仪式时，我们一下子就获得所有这些信息，进而将它们浓缩成“出席婚礼”或“参加葬礼”之类的个别经验。不过分析者对于每一维度得就事论事，一次一项；这样一来，对不同的外加维度怎样融洽无间，从而产生个别配套信息这一问题，要提出真正令人信服的说明，几乎就成为不大可能的事情。

我在第五章也阐述过完全一样的问题；当时我指出：由于讲述神话或演示仪式需要时间，所以不容易体会到，靠近开头出现的情节也许和接近结尾出现的情节直接相关。不过，现在我要强调另外一种复杂现象，亦即：尽管礼仪信息的接受者正通过不同感觉渠道的某一变化，同时获取信息，但是，所有这些不同感觉均在补充某一“讯息”。

在某种程度上，管弦乐队的音乐演奏为任一礼仪序列中所发

主的东西，提供了一种有益的原型模式：当我这样说的时候，记住的就是这类缩影和联想。

## 第九章 作为礼仪序列隐喻的 管弦乐队演奏

列维—斯特劳斯，这位为我们理解交流的语言学方式作出如此巨大贡献的人物，常常提到神话和音乐之间所存在的结构相似性。在一条著名的标新立异的晦涩陈述里，他曾经宣称：“神话和音乐作品就像管弦乐队的指挥，其听众则成为不吭声的演奏者”（列—维斯特劳斯，1970）。他到底讲的是什么名堂？！

就某种层面而观，他显然在阐明这样的问题：文化交流里所含讯息的发送者和接受者常常表现为同一个人。置身于仪式时，我们就对自己“唠叨”些事情。但同一行为序列对不同的人也许意思不一样。一般讲，所有基督教门派均流行同一神话，并参与相同的仪式，但是，对这些东西所指为何，感情上并不一致。

然而，关于列维—斯特劳斯的殊为复杂的音乐隐喻，存在着比这一点更为丰富的内容。某种简化样式，也许有助于将前述的散漫观点全盘置于注意的中心。

首先，让我提请您注意第二章末尾所阐明的等值现象。大致讲，尽管不确切，象征/符号=隐喻/换喻=聚合联想/组合链=和声/旋律。在音乐里，旋律成分（连续演奏中的个别音符和短句）通过换喻，联系到一起；而和声的关系，允许将旋律短句从一种乐器过渡到另一种乐器，它体现为隐喻关系。

其次，请记住这一研究的总体旨趣。对于信息在人和人之间，通过语词和非语词手段组合起来加以传递的过程，我们正竭力去

理解。在这种分析之中，我们有必要一开始就把信息所由过滤的交流渠道变体，跟信息因素得以组合的种种联想变体，区分开来。但是，我们切勿忘记，在一天结束时，诉诸接受者的感觉印象，不管其结构多么复杂，或者不管其意义多么含混和变样，均被理解为一种独特信息。进而言之，作为整体的信息，尽管需要时间去传递，也具有一种统一性。结尾就蕴含在开头之中；开头则预设着结尾。列维—斯特劳斯已经说过，神话和音乐都是“抑制时间的机器”；对于礼仪序列也大体上可以说同样的话。

此乃鄙人的类比，它是对于列维—斯特劳斯所用类比的修改形式。

比方说，当管弦乐队演奏贝多芬交响乐时，交流系统显然是高度复杂的。它包括以下要素：

(1) 拥有“管弦乐队总谱”，它原来由贝多芬本人准备，后来经过许多修改。这是音乐的物质体现，它在贝多芬“心理”内部，听成感觉—印象。然后，又转化为纸上的一种复杂记号模式。音乐稿本处于两根轴线上：

(i) 在横轴上，稿本以线性和序列方式从左往右读，并记述着特定乐器所特有的旋律短句(乐调)。

(ii) 在纵轴上，稿本以共时方式阅读；它记述着声音的和谐搭配。而这些和谐搭配又是由同时演奏和弦和短句的不同类型的乐器产生的。除这两根主轴外，总谱对指挥来讲，还包括关于节奏和基调的种种指令，其目的是帮助他领会。

作为整体的音乐被分割成彼此相关的“乐章”；这毋宁是通过审美，而不是外露联想实现的。某个乐章的主题成分可能以直接或变相形式，表现于另一乐章中间。对于乐感好的欣赏者来讲，每一短句，每一乐章，以及整个交响乐，就构成一种内在衔接的统一系统。全部演奏也许需要一小时，但有关信息得到了传递，好

像每样东西均同时发生。

(2) 除记录整个音乐的总谱外，还有为管弦乐队的每组乐器——长笛、双簧管、大提琴、中提琴、号、鼓，等等，而准备的更为详细的乐谱单。每一份乐谱均表现为上述(i)中的“旋律”线性形式。但是，由单个乐器独奏所产生的音响，并不构成任何音乐意义。只有在乐器配合起来，遵循指挥以手语所传递的指令演奏时，有意义的音乐才得以形成。

(3) 每一个乐器师均以双眼目读乐谱。不过，他由此根据特殊乐器所要求的技巧，将书面稿本提供的指令转变成胳膊、手指、嘴唇之类的复杂运动。

(4) 指挥的举止亦如是观，但他必须一下子就读完管弦乐队总谱。他得同时多元思维，以维持音乐整体表现为历时序列的线性流动，同时保证，不同演奏者“相互跟趟”，从而达到其间应有的配合。

(5) 作为这种复杂的视觉和体力活动的结果而产生的音响组合，源自再现为某种声波模式的管弦乐队。它最终以这种外观诉诸一个个听众的耳鼓；在这里，它又反馈成一种关于音乐的心理印象；它(有可能)和贝多芬一开始想要传递的“信息”如出一辙。

这一例子在几个方面均可充当礼仪过程的一般范式。首先，管弦乐队的听众，对于所有演奏者和指挥配合默契之举均有兴趣。音乐的意义，在个别乐器所发出的“曲调”中间寻找不到，但在这类曲调的配合，在它们相互间的关系，以及在声音的特殊模式转化为有别面又相关的种种状态中间，可以发现。

对于各种类型的表达性演示之举，同样如此。为分析之便，在任何一个人类信息承载系统中间至少区别开（正如我已经做过的那样）三类成分，即信号、符号和象征，或许不无裨益；然而，在实际情况下，总是存在混淆不清之处。符号转化为象征，象征则成为

符号，符号和象征二者又乔装成信号，如此等等。

不过，还请注意这一模式的对立面。在一般受制于文化的礼仪演示中间，除神话之祖外，没有什么“创始者”可言。有关程序遵循着为传统所确立的整饬模式——“这是咱们的风格呀。”通常有“指挥”，也即典礼的司仪、大牧师、主角；其行为给其他每个人提供了暂时性标志。但是，没有截然分别的听众。表演者和听众系同一人。我们参与仪式，就是为了向自己传送某些集体信息。



## 第十章 符号/象征集合体的生理基础

我刚刚讲过，“符号和象征都乔装成信号”。我在第四章提到巴甫洛夫之狗时，举过一条例子，但现在我要更进一步处理这一问题。

由于信号是动物本性的组成部分，所以，它们显然是我们的生理系统中最基本的成分。某些文化手段，不管多么复杂，总必须建立在生物学基础上。不过，尽管体现于体质反应的某些信号机制极为明确，但是，关于其他一些情况，以及关于“本能”何处终结，“文化”何处开始这一点，都存在很大分歧。

微笑、哭泣、大笑，一般都属于幼稚行为总量的一部分。接吻似乎是对吮吸的一种改良。阴茎勃起则是成年男性对于种种色情刺激所产生的反应。眼睛和眼睑活动发出辨别信号。愤怒、恐惧、羞赧则是对“情绪”的描述，它们大概属于整个物种所共有的物质反应引起的心理反射。

在适当场合，几乎所有这类自动反应都可用来传递文化上得到辨认的信息。例如，根据英语规范，哭泣“指”悲哀，大笑“指”高兴，接吻则“指”情爱。然而，所有这些有意识的联想都不属于人类的普遍特征，因而有时候，某种行为的象征/符号意义可以与它所指涉的信号反应完全分开。

例如，常规化的哭泣在很多情况下，就成了参加葬礼的哀悼者应有的正确举止。然而，官方哀悼者不一定就是人们也许预想到会为之动情的那些个体。确实确实，在某些情况下，“那些哭泣

者”只不过是一些和死者毫无关系的受雇职业人员。此外，哭泣和大笑也均构成同一情境的组成因素：在中国人的婚礼上，新娘家眷理应以眼泪以示其损失，而新郎家眷则以大笑表明其欢乐。

这里，更复杂的问题在于，情感的披露通常屈从于最严厉的禁忌，以至体现为事实者，有可能完全不同于感受到的情况。进而言之，所感受的情况或许本身就含混不清。

关于这一问题的突出例子，是由“沙河”(Rivers of Sand)——罗伯特·伽德纳(Robert Gardner)所制作的一部反映埃塞俄比亚阿比西尼亚地区的人种史影片——提供的。本片的主题是：已婚妇女在经济方面对丈夫表现出过分依从。在各种各样的礼仪场合，当青年男子残酷鞭答未婚妻时，这一屈从现象就被赋予象征性表现。影片显示了这种鞭答事例，但非常显而易见的是，其中包括一种强烈的色情虐待狂因素。女孩子在听命于肆虐之行的过程中，明显体验到快乐。

同一类含混性适用于所有体质反应。整个人类都具有同一类型的行为和同一种类的生理构造。我们由此有意造就的四肢活动方式和诸种怪相，乃是史前人类进化的残迹；那时候，它们只不过是无意形成的罢了。每当利用身体诸部位去形成自愿的姿势时，我们没有办法，只好竭尽所能，湊合处之。我们的可能举动受到自己生物学禀赋的局限，因而在某种程度上，每一受制活动(或活动的匮乏局面)都乔装成一种自动的生物学反应，即某种自然信号。显然，类似于这样的每项运动，或有关运动的欠缺，也许都被认为有意义。不过，这一点并非事实所在；有关意义也不老是一个样。

比如，头部运动通常皆“是”或“非”。然而，在英国人常常朝前点头的地方，某些亚洲人则常常把头往后仰，而别的地方的人则沿着水平轴线将脑袋往两边摇晃。

在这种情况下，所能讲述的全部意见就是：倘若有某种特殊体态，其意思指“是”，那么，也总是可能存在其他某种多少不同的类似体态，其意思是指“非”（例如，在英文里，头部运动：“点头”=是；“摇头”=非）。然而，有两条更宽广的推论，它们也许来自可能性的躯体象征机制的生物学基础。

首先，任何能紧缩的肌肉也可以放松；所有运动可能均系偶值；假如我能往前走，那么，也能往后退。

其次，人体并非完全对称。试以肚脐为中心，那么，臂“配”腿，生殖器“配”头，左肋“配”右肋。但是，这些偶对二元体体现出对立，而不是体现出不一致：我不能把右手套戴到左手上。身体的上部和下部，左边和右边，因此特别适合于去表现相关而又对立的观念——比如好/坏；确实这样，但并非普遍如此。

所有这种情况，再一次阐明了我一直回顾的核心原则。非语词交流系统里的标志，就像口语里的语音成分，作为孤立现象，就没有意义，而只有作为集合体的成分，才有意义。某种符号或象征，只有当它和其他某一对立符号或象征区分开来时，才获得意义。

## 第十一章 映射：作为相互表现的时间与空间

关于第十章末尾所阐述的一般原则，其中一条例子表现为一张常见的军需图。

根据第二章的术语，该图作为整体，就是一种图像。它充当对有关地形的隐喻性描述，并且利用了“计划内的相似性”所含的种种手段，比如“道路弯曲”对应于地图上的“线条弯曲”。

不管怎么说，这类地图也是对于时间的一种隐喻性表述。我用它计算里程，并不仅仅在于得出一张关于鄙人必经之地的清单，以便从地点A到达地点B，而且是为了估算出在此举过程中所要经历的时间间隙。

在这些方面，每张地图都必须看作一种统一体，但对于整个地图，只有首先让自己熟悉几打约定符号彼此所蕴含的意义，才能加以解释，而这些约定符号在纸上则编排为一定的格局。

所有这些均系一种复杂过程：暂请记住，这一个个符号并不像您正在阅读的铅字字母，或乐谱上的音符，是根据线性顺序加以排列；这样一来，我们竟能阅读地图，这一事实也许看起来就不同凡响。不过，关于两维地图的绘制和查阅差不多属于人类的普遍特征，而线性文字的阅读和书写则是跟社会、技术高度复杂化相关的一种特殊成就。

关于这一貌似矛盾的现象的解释，在第七章已经讲过的内容中间早有伏笔。我们的整个社会环境和地图如出一辙。

每当建造一栋住宅，或者设计一块居住地的时候，人们都是根据几何学的规划方式实施此举。这对人来讲，似乎就和他的语言能力一样，“自然而然”。我们需要周围的环境有条不紊。

人类文化和自然之间所存在的这种对比现象颇为显著。可见的野生自然表现为一堆散乱无章的随意曲线；它不包含什么直线，也绝少存在任何种类的正规几何形状。然而，驯化过的人工文化世界则充满直线、长方形、三角形、圆圈，等等。

由此可知，“人工‘几何’地形学”与“随意自然地形学”之间所存在的这种对比，本身就是一种表示文化和自然之间的广义对比的换喻符号。

然而，人类文化的秩序，并不仅仅表现为对人工事物的静态地形学搭配，而且体现为有时间限制的分隔事件的动态递进过程；其中每一事件都和人造空间的特定方位相联系。睡眠、盥洗、烹饪、饮食、工作……不仅仅是遵循某种可以预知的次序，在不同时间所发生的社会制约活动；而且是表现为在不同地点实施的种种活动，它们在某些可预知的集合体内部彼此关联。每一地点都有一种为禁忌所保护的特殊功能；在厨房里大便就和在浴室里做饭一样渎圣。

所有这些，都和上文阐述过的某些塞满行话的辨析之举联系在一起。

在第二章的开头，我把技术行为（所做之事）与表达行为（所说之事）区分开来；以后，在第四章和第六章，当把信号和标引分开时，我注明道：

(a) 标引是静态的；信号是动态的。

(b) 信号总是包括时间方面的因果序列；而标引，尽管去传递也许需要时间，但和某些不带任何时间维度的讯息又有关系。

(c) 魔术表演是乔装成信号的标引，也就是说，它们声称充

当自动的因果机制。

但是，技术行为也同样表现为“时间上的因果序列”；因而，正如在本人有关弗雷泽魔术观的讨论中间变得显而易见的情况（第六章），很容易把乔装成信号的表达性魔术表演，误以为是有意图的技术行为。

由此，可以得出若干推论。礼仪演示借以发生的空间所具有的物质地形特征（包括人工和自然两方面）——即房屋、道路、森林、河流、桥梁等等——构成了一组表示如下形而上学分工的标引，诸如此一世界/彼一世界，世俗/神圣，下层/高层，正常/异常，生存/死亡，去势/阳刚。

但是，表现为动态性的礼仪演示，本身就可以看作是自发触动外部世界（形而上学）状态发生变化的信号。

在这类表演之中，个体从一种物理位置向另一种物理位置的移动，以及此类运动借以完成的有关序列，本身就是这一信息的组成部分；它们属于“形而上学位移”的直接表现形式。

序列可以根据多种方式构成这一信息的成分，不过一条明显的或然性在于：序列被转化为等级，例如队列的前锋就是社会等级中的领导者。不管怎么说，等级秩序方面的隐喻并非老是那么简单。

## 第十二章 等级秩序和方向

任何分类都意味着对有关范畴的一种潜在分等；在这里面，有关类别乃是按照1,2,3……加以阐述的。头等与二等没有什么不同，只不过更好。

我们依据种种条件作出这类定性辨析。X和Y也许不同，因为它“更好”、“更大”、“更快”、“更昂贵”、“更有威力”、“更古老”等等，等等。在此类定性说明中，要决定有关描述于何处终结，有关象征陈述于何处开始，也许困难重重。倘若一位人类学家在新几内亚得知“某某是个大人物”，那么，他理应推测：“某某”系体积大，有力量，还是属于一名政治领袖，抑或二者兼而有之？

定性隐喻并非人类的普遍特征，然而作为介于一种文化环境和另一种文化环境之间的现象，它们常常殊为相似。发挥政治影响者是“上层人”，因此，坐得“高一些”。不过，坐得“高一些”也许指椅子搁在一块升高的平台上，或者也许指椅子更靠近桌子的某一端，而不是另一端。

礼节也许要求，地位“低下”者于其“上司”出现时，拜倒在地上或弯下头；同样还会要求，在上司坐下时，下级得站着。像这样的变换，都在用同一组上/下之别去充当隐喻，但整个系统的格局并非事先可以预知。同样，个体在典礼队列中移动的顺序，几乎总是带有与其相对地位相关的含义；但在有些队列中，地位最高者立在前面，而在其他若干情况下，则站在后面。

编进此类代码者，乃是对于人体和地形学空间的对称和不对

称现象所持有的一种意识。鄙人的左手和右手既相似，又不相似；外部世界“固定”的南/北轴既像，又不像“活动”的东/西轴；后者则提供了天体运行的轨道。在这类意识的隐喻性转换中，天文学和人类命运，以及社会秩序，都变成某种单一复杂体的组成部分。

倘若自然地带无法提供明显的焦点，以使整体固定到上面，那么，文化就可不失时宜地产生一种替代物。例如，蒙古的绝大部分地区都是清一色的平原；居民的圆形毡篷属于可移动性结构，容易拆除。传统上，每座帐篷都严格将入口朝南。帐篷里的空间被划分成一个东/西、南/北纵横的格栅；它根据如此这种方式，以至某些可确切预知的社会、技术或礼仪活动，都分别在帐篷总容积的每一方位得到实施。

个体所能占有的空间严格依其等级、地位和性别而定；由此形成的这种僵固格局，甚至在13世纪，就已被欧洲旅行家注意到了；此外，本着诸种改良面目，这一系统时至今日，依然在苏维埃政体下发挥作用。如果我们发问：“人们何以应当如此举措？”那么，答案也许是，所有人对明白置身何处而带来的安全感，均有一种深刻的心理要求。但是，“明白置身何处”属于一种对地理和社会位置进行识别的问题。

由此，我们把地理空间用作模式，从而绘制出若干社会空间地图。在此类用法中间，实际的地理空间环境越是没有特征，有关模式就必然变得越僵化，越人为。

已经得到极大注意的方向象征机制，从比较角度看，就在于：根据这一点，左手“凶险”、“笨拙”（某种意义上的异常、邪恶、肮脏，不过，也可能“圣洁”），而右手则“合适”、“正确”、“正常”、“凡俗”（参见尼德汉〔Needham〕，1973）。这种分别确实很常见；但是，关于这一课题的过分简化的推论，需要慎重加以对待。关于政治



左翼，只有当您本人的政治倾向偏袒于右翼时，才表现出“凶险”，依然有些国家，就像我的祖国，靠左开车才算对！

## 第十三章 二元编码实例

在第二章我曾经假定说，“文化的所有各种非语词侧面……都是以一定的格局组织起来，从而去综合编过码的信息……”；并且反复暗示过，例如在支配服饰的文化规约与支配言词话语模式的语法和音韵规则之间，就存在一种酷似的类比。尤其突出的是，我重申过第十章末尾所阐明的主题：“某一符号或象征只有跟其他某个对立符号或象征辨别开来时，才获得意义”；此外，“它们作为孤立现象并无意义，而只有作为集合体的成分时，才有意义。”

现在，我拟更加仔细地考察属于这一公式的某些实用，而又非常粗疏和浮泛的例子。不过，让我声明一下：举出这些例子的目的是用来笼统说明我一直谈论的内容。请重温一下鄙人在“引言”部分，并于人种志例证所讲的话。倘要弄懂这一观点的真正威力，那么，您就得独自发掘一些更复杂的例子。

### (a) 服饰

脱离环境，衣着项目就没有“意义”；它们可以堆放到抽屉里，就像排字工人用来构成铅字的一个个字母一样；但在集中起来组成一套制服时，则构成了特殊社会角色在专门社会环境中的区别性特征。男性与女性；幼儿、少年以及成人；主人与仆人；新娘和寡妇；士兵、警察、高等法官；都可以直接根据其穿戴进行辨认。

这类角色之中绝大多数情况均非一成不变；并且，正如在第七章所见到的，我们从社会地位到社会地位的递升，经过了一连

串不连贯的飞跃。极为常见的是，我们通过服装变化去标记诸如此类的地位变迁。这类变化借以进行的方式跟鄙人的主题很有关系。

过渡仪式(rites de passage)，标志着个体跨越社会界限的运动；关于其普遍理论，拟在下文第十七章加以讨论。这里我只要阐明：在这种仪式的开端，差不多所有参与者都“穿戴入时”，也就是说，他们首先穿用不同寻常的衣服，以让社会界限(“有关情境”)被人觉察到它的存在。由此，在有关程序中间，正在经历一种地位变迁的入会者，于是脱掉或穿上特殊服装，从而标志其地位的变化。

如果这种别出心裁的穿戴行为要传递有意义的信息，那么，有关服饰必须高度标准化，而且容易辨识。然而，一旦特定制服终于和某一特殊仪式，或者和涉及到该仪式的某一特殊社会职务习惯性地相联时，制服的任一富有特色的部分就可以用做这种仪式或官职的换喻符号。

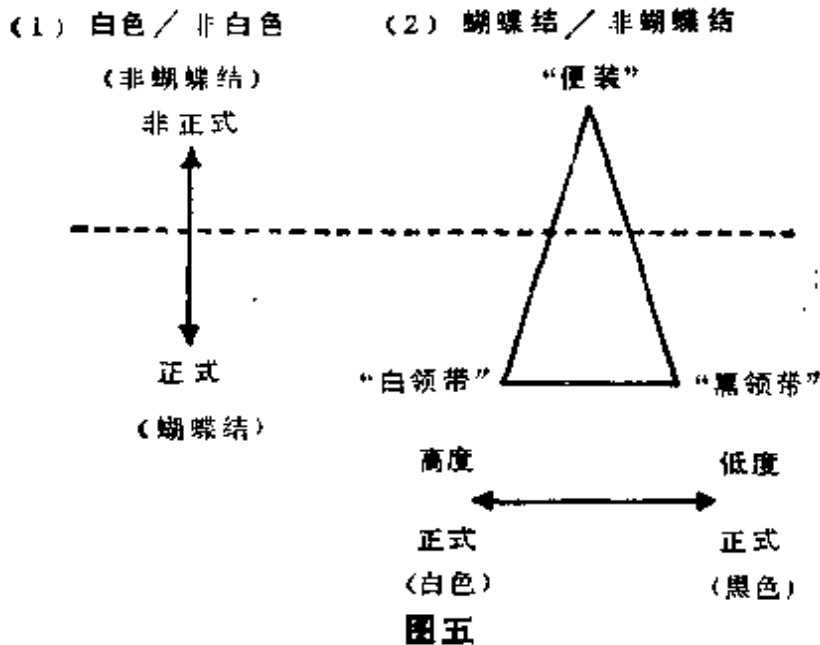
我已经提到过若干例子：“皇冠代表国王”，“主教冠代表主教”。但是，作为穿用者的标志时，服饰不仅仅表明，它是何许人，而且还含蓄地透露出，他不是何许人。当服饰殊为相像，而在某种细节上又构成对比时，这种二元属性就变得昭然若揭了——新娘：寡妇：白色：黑色。

此乃关于同一种用法的十分微不足道的例子，它展示了所牵涉的逻辑原则。

直到最近，当代英语社会某些地区的常见做法仍然是：从三项正式性指示物里，选用一种或另一种去作晚餐请帖的记号。“白领带”指“很正式”。男士们得穿笔挺的白衬衫，系白领带，套黑后摆外衣；而像主教之类的显贵人士则可能穿华贵盛装。“黑领带”指“半正式”。男士们最好套一件宴会夹克(夜小礼服)，还要穿柔姿衫，系蝴蝶结。这永远不会是白色，但也未必是黑色！“便装”则可

顾名思义。

因而，请帖是通过非常经济的手段，去设法传递含有社会意义的丰富信息。所有这种信息均合并到两类分工之中：



这类信息系统其功能如下。我们首先需要了解有什么参数包括在内，也即这一信息所指为何。在这种情况下，它指“正式度”。

如果由此有两个标引即P和Q，它们构成某一集合体的组成因素，那么，我们首先可以反问自己：就特指参数而言，P和Q是否均属于同一范畴呢？可能有两答案：或者 $P=Q$ ，或者 $P \neq Q$ 。

如果 $P \neq Q$ ，那么，我们可以继续提一条问题，比如：关于特定参数，P是否比Q大？可能又只有两答案。诸如此类，不一而足。

数值电脑严格根据这一原理做工。所有信息均通过提出一串问题去进行处理；关于这些问题只有两或然答案。是/非。如果时间足够，机器齐全，那么，您根据这种填鸭式的程序几乎可以解决任一“逻辑”问题。

人类的大脑并不是数值计算机，此外，人类思维不能像计算机程序那样加以分解。然而，在某些方面和某些环境下，表达行

为的结果(例如礼仪序列、神话文献、诗歌、乐谱、艺术形式)显示了类似于数值电脑终端的显著格局；此外，当我们试图对此类信息承载系统进行解码时，常常发现，是/非类型的二元分野殊为醒目。确实，正如鄙人对于新娘和寡妇的某些参照所示，图五所说明的模式有着更普遍的用途。

### (b) 色彩象征机制

人类逐渐调节自身，从而能辨析一条宽广的色谱；不过，鉴于患色盲者并未严重遭罹滞碍，并且，由于我们所能辨别的大多数色彩仅仅就其本质而论殊为罕见，所以关于我们的色彩感觉所具有的确切功能，尚不清楚。

对于光明和黑暗，我们具有直接的信号反应……例如眼睛调节自身，以便“在黑暗中能有所看见”。但是，我们认为，黑暗中所适合的种种活动(例如睡眠、做爱(?))受文化，而不是自然的制约。

有可能的是，早期童年经验对于特殊色彩，“烙上”了别致的情绪态度。牛奶和精液是白色，血液是红色，粪便是棕色。血液和粪便均随时间流逝而变黑。这些体内产物对于每个人来讲，均具有切身的重要性；此外，均体现为有关色彩辨析的象征性编码过程中反复出现的因素。不过，似乎不存在什么普遍特征。殊为常见者无非是发现：红色当成了表示危险的信号，这可能始自红色=血液。然而，红色还殊为常见地与快乐联系在一起，这也许始自红色=血液=生命。同样，还存在着许多联想链，由此：白/黑=好/坏，但有时，“黑是美丽的”。例如在中国西部的傩傩族，贵族和农奴被分别称为“黑骨头”和“白骨头”，反过来就不成。

由于可视觉身体的色彩也许随服饰或油彩而变化，并且这种变化仅仅是暂时性的，所以色彩就是关于角色倒转很近便的标志；常常也正是这样采用的。比如欧洲基督徒，此外，特别是天主教

徒，均采用下列程式：

忙于世俗活动的凡夫俗子——不别颜色的衣着

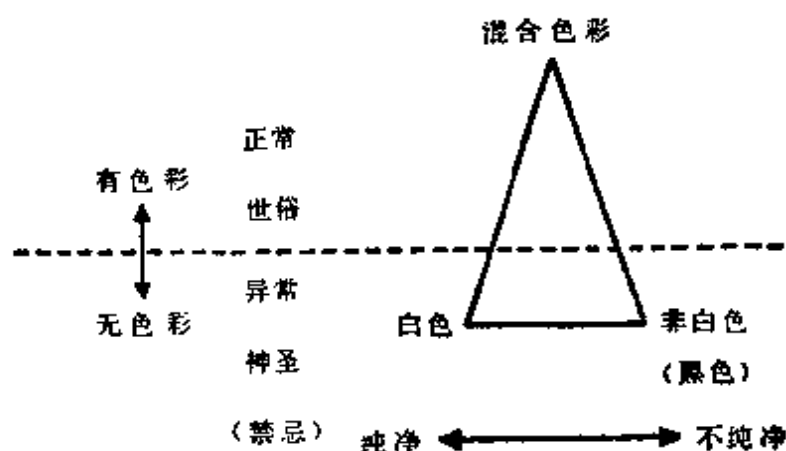
从事世俗活动的牧师——黑袍

介入宗教仪式的牧师——白袍

新娘(即迈入婚姻关系的妇女)——罩纱素装

寡妇(即脱离婚姻关系的妇女)——罩纱黑衣

显然，这些信息是“关于”圣洁和纯净的情形。这些色彩之分可像前面一样，体现于图六。



图六

相同的分工也会出现于其他文化，乃至出现于同一社会情境之中，但编排有所不同，例如，根据中国的传统，新娘身着明快的红、绿色服装，寡妇穿用未经漂白的麻布衣裳，而一般劳动者阶级的妻子则穿蓝黑色衣服(靛青)。在美拉尼西亚的特罗布里安群岛上，正如马林诺夫斯基所描述的情形，新娘身穿饰有明快颜色的草裙，寡妇则穿染以煤烟的草裙，一般工人的老婆则穿不着色、不漂白的朴素裙子。在每种情况下，需要解释的，是关于对比的集合，而不是个别色彩的用法。

比较而言，佛教僧人的黄袈裟和秃顶，跟婆罗门僧侣的白袍子和半光头，不谋而合地形成对比；而这两种情况又跟印第安法

师满是灰尘的身躯及长发相映照。

再者，最一般的问题就在于：象征以集合方式出现；此外，特殊象征的意义是在与其他象征的对比中，而不是在这种象征本身发现的。然而，更深一层的问题表现为，个别象征有几层含义，它们取决于何者与何者形成对比。试以中国头等丧事使用不漂白的麻布为例。作为寡妇所穿的东西，它极为鲜明地跟适合于婚礼的欢快色彩形成对比；作为男人或女人在葬礼上所穿的东西，它又是某种复杂语码的组成部分；这一复杂语码对死者所有亲属的相对地位作了区分(沃尔夫〔Wolf〕, 1970)。

因为可见外界的所有客体均拥有一些色彩属性，所以颜色示差总是一种驾轻就熟的分类方法。然而，既然无穷无尽之事将归于任一色彩类别，那么，色彩的那些社会隐喻就总有可能表现为多义。甚至当某物的色彩显然会有象征意义时，我们也永远不能肯定，它是什么东西。每一种情况都必须在其特殊情境中加以研究。

维克多·特纳(Victor Turner)对于中非恩德布地区的色彩象征机制所进行的大量分析(特纳, 1967), 详细证明了这一问题；不过，下文展示的正是和方才说过的内容密切相关的例子。

根据佛教圣典所记载的传统，和尚的袈裟是黄色(而不是说，红色或绿色)，从而会提醒穿着者：佛教导其信徒，要终生忍受如此大贫大困，以致连穿衣服也只能使用从他尸体上扯下的碎布。这里，有关联想是，“黄色=死亡”；此外，还有许多其他情况，比如在佛教国斯里兰卡，和尚被视为“死亡之象征”。

但是，在一种名叫卡西那(Kathina)的重要年庆节上，当和尚接受所属教区的民众敬献新袈裟时，袈裟的黄色与五谷丰登这二者之间就有一种明显的传统联系。在这种情况下，乍一看也许是“黄色=生活”；此外，卡西那肯定属于一种欢乐而不是哀伤的典

礼。当我们懂得，语词范畴dhafu的意思是种子和精液，正象拉丁文用语semen本身所显示的情况时，这种解释似乎得到了巩固。

然而，这后一种联想由于术语dhafu的第三种意义为“仙逝和尚的遗骨”，因而又表现得含混不清；由此，我们又折回到佛家关于生/死交替的神学观和带有下列类比的灵魂轮回说那儿：来世的赎救，本自随葬遗物，就像未来的收成肇始于掩埋的种子那样。

这里，我们已经越出色彩象征机制，说了很多题外话；但是，关于诸种多义所指物的问题，则解证了一条普遍原则。在社会情境，并且尤其在宗教情境中间，交流二元体(A代表B)可以直接并独特地进行解释；这一情况实际上永远不成其为事实。A一开始就充当内部心理的原始形而上学观念；它遍过第八章所示的表述过程，获得了外在的物质形式。然而，在这一阶段，外在形式通过换喻和隐喻一成不变地与整串的附属参照现象相联系；就社会或神学方面的全部“意义”而论，这也许具有(或也许不具有)什么关系。

### (C) 烹饪

人类，和其他动物一样，可以依靠生食生存下去，而且，在某些方面，他们确实这样做了。不过，他们还煮熟其食物；更有甚者，他们煮饭和上菜的手段竟多种多样。列维-斯特劳斯以其远见卓识观察到，这些行为既属于技术性质，也属于表达性质。他首先指出，我们煮熟食物是为了表明，我们是文明人，而不是野蛮的动物；其次又指出，我们按照一种系统化的二元编码，把各种各样的烹饪和膳食作为一些社会场面的标志，加以区分开来。列维-斯特劳斯的“烹饪三角”和图五所示的情况属于同一种普遍类型，然而要复杂得多。有关细节方面，读者务必参阅列维-斯特劳斯本人散见于几处的说明(列维-斯特劳斯, 1966(b))，或鄙人所作的概述(利奇, 1970)，实际上，这一编码可能不如列维-斯特



劳斯原来所暗示的那样标准化，不过肯定有些“名堂在那里面”。我们确实是把特意准备和供奉各种饮食这一破费之举，用作社会场面的典型标志；此外，在任何一个独特文化情境中所实施的这种方法，肯定表现出一种系统格局。

差不多任何典礼，在任何地方，处于有关程序中的某一环节，都包括吃和(或)喝；此外，有关食品和饮料的种类也从不随意处之。活食动物、死食动物、生备膳、熟备膳，差不多都表现为每一仪式所限制的礼品交换系统的主要因素。专用食品，像“结婚蛋糕”或“烤火鸡和酸梅汁”，跟特定场合有着殊为易辨的联想。

从关于繁琐的人种志文献的任何悉心研究出发，所有这些都极为平常。列维-斯特劳斯的贡献就在于揭示了下列事实：像生食/熟食，熟食/烂食，烤食/煮食，煮食/熏食之类的二元对立构成了代码的区别性特征；它们也正是这样用于礼仪演示和神话中的。这种情况是否总是如此，仍然是一条悬而未决的问题；但是，列维-斯特劳斯已经令人信服地指出，有时肯定如此。这是我们可以据此给心中的原始观念赋予物质表现的方式；因而，一旦这一点为人们所领会，膳食行为的格局，在所有方面就具有一种全新的趣味。

### **(b) 身体残害**

社会地位的变化很常见是通过身体残害指示的。最习见的现象是男性包皮切割，女性阴蒂分裂，剃头，拔牙，划皮，纹身，钻耳朵。

在某种层次上，这类风俗和服装的变化具有同样的含义；可见到的新外观乃是新社会地位的标志。在所列举的那些例子里，剃头带有可逆转的专门特征；头发在剪掉之后还会再长出来，因而特别适合充当有关社会时间逆转的隐喻；此乃过渡仪式所要求的现象(第七章)。例如，寡妇在服丧时也许削发，而在恢复正常生活

时又让它长起来。与这一点相对照，不可逆转的残伤，更有可能去标志社会化成熟度所包含的某些恒定时期：例如未切除包皮的男性是社会的幼儿，割了包皮的男性则是社会的成人。

大多数残害都包括对身体某一临界部位的去除——包皮、阴蒂、头发、牙齿……。此外，去除仪式一般被视为一种净化形式。这种局面的逻辑，跟前面对于分界含混现象及其和禁忌的联想所讲的话，不无关系。

玛丽·道格拉斯在这里借用了柴斯特费尔德爵士(Lord Chesterfield)的简明格言：“污垢乃不合时宜之物。”花园里的泥土正当其是；它是处于正常地方的正常东西。厨房里的泥土是污垢；它是不合时宜之物。我们对界限确定得越明确，对模模糊糊粘附在交界后面的污垢，也就越有意识。由定义可知，界限成了污垢；此外，我们花费小量气力使之保持洁净，只不过是為了能对自己的范畴系统保持信心。

考古学和比较人种志同样颇为明确地展示：在全部历史和整个世界上，各种类型的人类社会给门槛和入口附加了巨大的礼仪意义。此事的军用方面无足轻重；对入口点的详解表现为社会心理学性质。个人跨过门槛进进出出；不过，对于我们的道义安全感而言，关键在于，这不应该导致内外有别的混淆。准是有一种物质方面的非连续性，它洁净而又诡谲。

不过，在这里适用于地理空间的原则，也同样适用于社会空间和社会时间。

当我们在童年和成年之间作出分工时，这一界限乃是人为的；关于非连续性，不存在任何生物学意义，因此我们必须阐明其中一点。暴力行为，体质残害，标志着决裂点、门槛、入口处。因此，从体内除去的东西不管是什么，均“不合时宜”，都为污垢；宣布这一点就变得合乎事理了。通过去除之举，我们社会范畴的纯洁

性得到保存，残伤的肢体也被净化。

洁净/肮脏这一对立具有深刻的心理学依据。每一个小孩，当发展起一种认同意识时，必然对“我是什么？”“我本人的分界在哪里？”这一问题表示关心。人体排泄物体现出特别的困难。“我的大便，我的尿，我的精液，我的汗水是否属于我的一部分？”和我方才说过的内容相类比，个体的孔道构成门径，而所有排泄物都属于“不合时宜的东西”，就像礼仪残害之举的副产品那样。它们理应由此合乎逻辑地变成禁忌的焦点。确实如此，在绝大多数社会，就像在本人所处的社会，人体的产物，诸如我已经列举的，正是“污垢”的原型。

在这类表述中，存在一项根深蒂固的矛盾现象。个体并不是作为孤立的个人，带有明确界限，在社会中生活的；他们作为某一网络内部彼此相关的个体，借助权势和统治关系生存下去。权势在这种意义上就处于个体间的交接处，也即处在模糊界限中间。这种逻辑悖论就是，(1)只有清除自己的所有临界污垢，才能完全肯定我是什么，不过，(2)不带分界污垢的完全清清的“我”，跟外部世界或其他个体没有任何交接关系。这样的“我”会免于其他人君临，但反过来说，也完全失势。有关推断表现为这一对立：

清洁/肮脏 = 去势/阳刚

因此，权力处于污垢之地。

这一悖论导致大量宗教实践，以及我们所到之处都能遇到的以下趋势：神性同时附丽于禁欲和色情行为。这种区别在第十六章要进一步加以考察。

### (e) 声响/缄默

前面关于人体排泄物的污垢和能量的讨论，对于我们理解声响的礼仪价值，具有意义。前语词幼儿期的声响——哭喊；伊呀学语，此外，首先还有放屁——都属于一种排泄物；它们源自体

内，终止于体外。它们表现为禁忌的突出焦点。

这类声响属于自然的一部分，并且旨在标志“我”和外部世界的分界。因而，看起来有意思的是，文化就为了同一类型的分界标记，去反复地使用人工声响。敲鼓、吹号、击钹、开枪、放鞭炮、鸣铃、联欢，诸如此类常常被用作时空界限的标志，但那些分界既是物质方面，也是形而上学方面的。

号声和铃声标志白天的时间；嘹亮的喇叭声标志有要人进来；鸣枪和放鞭炮则是葬礼和婚礼的特殊标志；时间的结束由终号声(The Last Trump)表示，响雷系神之玉音。因此：

声响/缄默 = 神圣/亵渎

这种一般公式提出了某些有关人类普遍特征方面的问题。一些表层文化特征能随处出现么？我猜想，对这一问题的答案是“否”，纵然文化因素内部的某些结构关系很常见，但总会有一些特殊情况；在这里，有些价值被颠倒过来。例如，鲍曼(Bauman, 1974)曾经指出，贵格会神学有一条基本信条认为，神和每一位善男信女直接交流；他们准备静坐，等待神灵附体。因而在贵格会之例里：

缄默/声响 = 神圣/亵渎

我方才所说明的一类问题，属于本章已经提到过的情况，它适用于所有二元编码实例。二元对比X/Y(例如白色/黑色)所传递的任何“有限的”文化信息，都可以同样容易地由二元对比Y/X(黑色/白色)所传递；此外，由于所有隐喻联想最后分析起来都是任意的，所以某一人种志情境里所发生的任何有意义的特殊对比，总是有可能以颠倒形式，出现于其他某种情境中间。

像这样的颠倒也许本身就有意义。地方风俗得以组织起来，常常不仅仅是依据“我们X民族做事，和他们，Y民族不一样”，而且，是根据“我们的X风俗正确；河谷对面的那些多虱子Y人，是不折

不扣的蛮子，他们倒着做事！”

关于特殊的部落社区是焚化，还是埋葬死者，或关于其房屋是圆形，还是长方形这一问题；除非有关人员要表明自己不同于，并且优越于这一路上的邻居。否则，有时候大概不能从功能上进行解释。反过来，其风俗正好相反的邻居，对于他们自己的做事方式为正确和高明这一点，也同样感到自信。两个社区的一般文化格局越相似，附丽在这类不起眼的颠倒之点上的意义也就愈关键。操英语的英国人和美国人理应能够考虑与此有关的成打例子。吃完饭，你应该用刀子和叉子干什么；这一点不仅根据您呆在英国、法国，还是呆在美国而有所不同，而且，要是弄错的话，竟是一种“坏习惯”！

## 第十四章 律令与褫夺的配对

涉足这一课题的新手，对于社会人类学论著的作者们在详细描述和分析亲属关系术语，以及婚姻规则这方面花费大量笔墨，大惑不解。绝大多数作者都难以验证他们所做事情；不过，可以肯定，关于亲属关系的人类学研究，在这种风格上非常直接地影响到本书的主题。

首先，亲属关系术语和正式婚姻规则这二者，构成了换喻方面相关文化项目的某些可区别性“集合体”——就像配成特殊服装的一件件衣裳那样。进而言之，当我们纵览人种志地图时，常常发现，拥有广义相似文化的邻近社区采纳着明显不同的亲属分类标准。关于我一直描述的那一情况的分析，其中所带有的符号学结构风格表明：在此类场合下，整体模式倒是应该看作一种连续性变换，而不是简单的示差。列维-斯特劳斯名噪一时的《亲属关系的基本结构》一书(1949)，就是把这种变换概念应用于全局范围的亲属关系系统所作的尝试；它们在地理上从澳大利亚延展到西伯利亚北部！它并非到处行之有效，但其中隐含的概念一直至关重要。

其次，亲属关系术语和婚姻规则二者所牵涉到的概念，对第三章所提出的种种问题，提供了殊为微妙的实例。像“婚姻”和“父权”之类的概念，首先就属于心理内部派生的“观念”；它们并不是对外界的任一客观物质“事物”进行描述。因此，关于亲属关系范畴和婚姻规则的讨论，极容易转化为一种代数学。大概正是由于

这一原因，所以，对于那些探讨人类学例证时所采取的方法毋宁属于唯理主义，而不是属于经验主义的人们来说，这一情况总是证明特别融洽(参见第一章)。

另一方面，由于所有人类社会都对亲属范畴作了区分，并认识到，至少可以在某种程度上把类似于英语的所谓“婚姻”制度规范匹配起来；所以，容易自我告慰的是：对于亲属关系代数学的唯理主义讨论，和体现出对比特点的人种志状况之中有关亲属关系的可观察到的经验事实，直接相关；此外，这一点还表明，列维-斯特劳斯关于结构主义观点直接适用于亲属关系研究的主张，是正确的。

鄙人的忠告是：您应当非常慎重地去处理所有这一分支的人类学研究。确确实实，在某种意义上，依据比较的基础对亲属关系和婚姻所进行的研究，之于社会人类学的理论和实践，绝对表现为关键所在；然而，困难不应该低估。实地可观察的事实和人类学专著中所出现的正式亲属关系代数学这二者间的联系，常常颇为间接。进而言之，把亲属关系作为某种自在之物分离开来，由此所有的这一效用的任何分析形式，都彻底证明会使人误入歧途；它们可以从借以蕴藉的文化母体内部孤立出来，合理地进行讨论。

就事实而论，我本人的观点是，关于亲属关系人种志，只有当有关事实借助结构主义手段分析之后，才能弄懂；但是，就亲属关系而言，在从方法论应用之中获得许多价值以前，您务必非常彻底地把握它。

在诸如此类的“入门”书中，关于婚姻规则的变体，较之亲属关系的分类系统变体，讨论起来要容易一些。这一变体非常明确。有一些社会认为，一个男子和一个不属于得到认可之亲属的女人婚配，是一桩大逆不道之事；还有一些社会则同样一个劲儿地禁止公认亲属之间的所有婚配行为。有一些社会认为，和第一代表

兄妹通婚特别理想，另一些社会则认为很不如意。有些规矩有这类含义：对一个男子来讲，唯一合适的配偶就是其外婆的兄弟的女儿的儿女；在另一极端，有一些社会则允许跟母亲或亲姐妹以外的任何女人婚配。关于这类规矩的一般和特殊两方面的含义，人类学家进行了持久和热烈的讨论，不过，没有达成任何一致意见。

这一“逻辑”的某些部分好像不证自明。

(1) (对于男人来说)任何带有“范畴A的妇女能通婚，而范畴B的妇女不然”这一含义的规矩，都属于某种社会分类系统的组成部分；它旨在描写有关个体所处的社会环境。

(2) (对于男人来说)任何带有“如果可通婚的妇女的范畴包括X的姐妹，那么，我本人的姐妹就属于X可通婚的妇女的范畴”这一含义的规矩，同样意味着，我和X，在某种基本意义上拥有均等地位。基本互惠原则适用于此。这一规矩表明，我和X都有希望去交换同一类型的东西。假如我和您的姊妹结婚，那么您就和我的姊妹结婚。这一点颇为公允。

(3) 相应地，任何具有相反含义(之于男子)，即“如果可通婚的妇女的范畴包括X的姊妹，那么，我本人的姊妹不属于X可通婚的妇女的范畴”的规则也意味着，“我”和X，在某种基本意义上，拥有不均等的地位。这一规矩表明：假如我和您的姐妹结婚，那么，您就不能和我的姐妹结婚；就某种程度而言，我们并不是平分秋色。

甚至这些明显地不证自明的形式代数学原理，也需要根据经验例证加以限定；然而，事实确凿无疑地体现为：对彼此之间可以婚配或者不可以婚配的男女范畴进行限制的规则，对于所有自在长存的人类社会系统的经验构架，都具有非常重大的意义。进一步说，我们对于社会怎样配置，或应该怎样配置持有的看法，常常是通过对特殊类型的婚姻概率所采取的态度表露出来的。只有



迫不得已考虑一下明确与含蓄规则的力度和样式，它们旨在防止逾越“阶级”、“种族”和“等级”界限的联姻，您才会看到这种分类方式的重要性。不过，除作出以下四种简明观察外，鄙人几乎不准备跨越这一范围。

(I)对整个系统的相同社会派别诸成员之间的婚配行为加以禁止的族外婚规矩——例如世界许多地区所存在的大量零散的直系制之中所表现的情形——不仅仅具有巩固有关派别所由确定的其他标准的效用，而且，具有将整个系统编织到一起的消极意义。由于无法与自身集体的成员联姻，所以，咱们需要和别的集体的成员缔盟。不管怎么说，您得记住：在这类情况下，族外婚规矩牵扯到婚姻。对实际性交行为施行控制的规矩，即“乱伦”方面的规矩，常常不怎么明白；因而，最好和婚姻方面的规则完全分开加以考虑。

(II)对同一整体系统内部不同社会派别各成员之间的配偶行为加以禁止的族内婚制——例如印第安上层女子和下层男子，南非白人和南非黑人，犹太人和非犹太人——一成不变地产生了大规模的情感热潮。这一点解证了第十三章所阐明的归咎于某些界限本身之禁忌的问题。在这类情况下，不管怎么说，那些规则既牵扯到婚姻，也涉及到此类性关系；因而，激起情感这一状况，正是对性禁忌的违背。

(III)宗教门派(犹太教徒、贵格会教徒、天主教徒)常常用下列现象作为检验其正统与否的试金石：男人及其妻子必须忠于同一信仰；此处的规则既是表达性，又是功能性的：它“说明”，“我们拥有同一信仰”，且保证，信仰的一贯性有可能持续到此后数代。

假如这类宗派集面能够将其严格的族内婚规矩，成功地施行数个世纪之久，那么，该门派最终就会在种族上变得与众不同。对事实的这种简单说明，倘若用在犹太教徒身上，就会表明：对于

社会人类学家来讲，意识到人种志事实与规范观念间的差别，是何等重要。

犹太人只应该和别的犹太人婚配这一点，至少达2500年之久，都一直是犹太教反复申述的信条。只要保持这条规矩，那么，犹太人现在肯定就是一个隔绝的种族。然而，事实上，遗传证据表明，在世界上没有哪一块地区，犹太人的种族特征与邻近民族明显不同。由此得知，作为整体的犹太人，并未维持其族内婚规矩。

就这类环境而观，颇为矛盾的是：基督教邻居对于犹太教社区施行的迫害，数个世纪以来，一直是依据种族，而不是宗教方面的偏见！

普遍性的问题在于，关于婚姻和配偶的全部规矩，更多地和观念，而不是和当下的事实相牵连。它们是关于应成为事实者所作出的论断；而实际发生的又常常是风马牛不相及的事情。

(IV) 最后，有一条问题是：上述种类(3)的规矩常常带有以下形式：“我(一个男人)可以跟我母亲的兄弟的女儿结婚，而我的姊妹不能跟母亲兄弟的儿子结婚。”当这一规矩所带有的形式在某种直系集体系统的情境中出现时，具有下列含义：局部化的直系集体一分为二搭配为“嫁妻人”和“纳妻者”，而“嫁妻人”和“纳妻者”的关系，则指示为一种不平等关系。这种不平等性常常被融化到地方政治意识形态的结构内部。关于这一课题的文献卷帙浩繁；例如，请参见利奇的著述(1954)。

## 第十五章 逻辑与神话逻辑

现在我要回顾前面(第四章)所提出的问题,亦即在何种程度上,可以将技术行为的逻辑和表达行为的伪逻辑区分开来。

在我们西方所具有的文明的机械化和有组织的社会里,那么多的“真实”的亚里士多德逻辑被融化到文化系统内部,以至绝大多数人都理所当然地认为,这种逻辑是日常感觉的基本因素。然而,实际上,我们仅仅是在较为罕见的例子里利用形式逻辑原理;这里,我们在利用单相交流渠道远距离地传递准确信息,这好比写一封信,或写一本书,或打电话给某人说什么。当两人面对面交流时,由此可以同时使用几条感觉方面的信息渠道——触觉、视觉、听觉,等等——而个别信息的逻辑安排却远不明确。

如果用磁带录下未经彩排的谈话,那么,您会发现,倒回来听时,绝少可直接听懂;而在上下文中,所有在场者都会听懂所说的内容。这是因为,在原先的背景里,说出的话语仅仅是更大整体的组成部分。它和同一时间出现在房间里的其他每种东西,均具有一种换喻(符号)关系;此外,这种非语词“他物”也在传递部分信息。

但是,同一观点反过来也适用。当人类学家试图对一组非语词标引加以解码时,需要记住,他才得到部分证据。他所探讨的符号和象征,更像一段漫不经心的谈话里的词汇和不完全句一样,松散地套在一起;但和一本书的某些匠心独运、自在自足的段落风马牛不相及。

但是，表达行为的伪逻辑(神话逻辑)具有其他一些特征。倘若考虑一下宗教布道实例，那么，这些现象尤其容易鉴别。

在热衷于日常技术行为时，我们理所当然地认为：如果实体A有别于实体B的话，那么，就不能同时认为，A和B等同。按照神学观点，相反的状况正是事实所在。

基督教提供了一些非常鲜明的例子：有关上帝圣母的概念是一回事；圣子是圣父所“生”这一命题又是另一回事；尽管圣父、圣子及圣灵从一开始就完全相同。众所公认，甚至于虔诚的基督徒去“理解”此类奥妙，都有很大困难；但正因为宗教命题不合逻辑(在日常意义上)，所以它们一准毫无意义；这一点肯定没有疑问。

宗教声明肯定有意义，但表现为一种有关形而上学实在性的意义；然而，一般逻辑说明则具有一种关于物质实在性的意义。宗教声明的非逻辑性，本身就是“代码的组成部分”，它是关于这类声明所指为何的标引：它告诉我们，应该更关心形而上学，而不是物质实在性，更关心信念，而不是知识。

这一区别至关重要。在常见的英语用法里，我们不说“我相信 $3 \times 3 = 9$ ”。我们把算术公式看作是对事实的一条简单的逻辑说明。我们懂得它正确。另一方面，每当作出宗教声明时，我们就乞灵于信仰概念。“我信仰圣父……”中程式化的说法“我信仰……”的使用相当于一种警告：它等于说：“在下文，日常逻辑规则不适用。”

这种非逻辑(神话逻辑)的明显特征是，隐喻被当成换喻。比方说，请考虑下列陈述：(1)神是父亲，(2)神是儿子，(3)神是圣灵。如果这三条论断被当作不同隐喻，那么，“父亲”“儿子”、“圣灵”这些词语，在鄙人的术语系统里，就成了表示“心中”独特的形而上学概念的诸种象征。然而，宗教布道的特点就在于，它否认这样的套话是隐喻性的；它们据说“正确”，而且，都同时“真实”。

在此种层面上，这三个关键词被放在换喻关系里；它们成为彼此间相互依存的符号。不过，这样一来，父亲/儿子这两种用语就形成一个对子；此外，我们还引入术语“无意义”，由此，神对自己而言，既是父亲又是儿子。纵然那样，在无意义背后也隐藏着意义。

神话逻辑陈述与日常物质经验的逻辑规则发生冲突，但只要说话者及其听话人，或表演者及其观众，对于形而上学时空和形而上学客体所具有的某些属性，均持有相同的约定观念，那么，它们“在心中”就有意义。这些属性在人类社会里，具有一定程度的普遍同一性；在下章，我拟考察某些诸如此类的普遍特征。

## 第十六章 基础宇宙学

问题的核心在于，我们认识到，人终有一死，还有，疾病预兆着死亡。全部宗教的中心学说就是，对死亡意味着个体自我的自动灭绝这一点加以否认。

然而，如果“我”作为一种“另一存在物”得以死后幸存，那么，这一“另一存在物”，就必须在某段“另一时间”，处于“彼一世界”之中。这样的“彼一性”所具有的最基本的特征就在于，它是日常经验的反面。

神的概念来自类似的颠倒。作为人类，我们都意识到自己的无能；我们只能非常轻度地调节自己物质存在的条件。但是，任何无能概念都隐含着全知全能的观念，它又表现为一种“彼一”。神，这个在“另一时间”占据“彼一世界”的无所不能的“另一存在物”，因而拥有和死去的“另一自我”非常相似的属性；此外，按照末世说，两种“彼一世界”常常融合为一，由此，辞世的祖先成为神。

然而，这一点提出了一条神话逻辑之谜。倘若神，这种“力量”之源，被置于彼一世界，那么，人类怎样才能接触到那种力量？

宗教实践就是对这一问题的反应。它关心的是，在“此一世界”和“彼一世界”之间，架设一座中介桥梁；神所具有的全知全能的力量，经过它也许会得到疏导，从而有助于去世的人。

在这里，让我提请您注意前面关于全部界限的先天神圣的禁忌性质所讲述的内容，这源自其模糊性；还请注意关于紧密相关

的原则，即“权力处于污垢之地”所作的论述。

中介桥梁，在物质意义上，是通过既在此一世界，又不在此一世界的“圣地”——例如据说是“神殿”的教堂——加以表示的。对中介桥梁的操纵，是由“圣者”（牧师、隐士、萨满、中介人、灵感附体的先知）进行的；他们被赋予那种和彼一世界的力量建立交流的才能，与此同时，竟然还活在这一世界上。在神话中，和礼仪实践不同，中介桥梁也可以由具现化的众神占据；他们通过隐喻和换喻的缩略，设法同时充当人和神。

另一种推论也有可能。因为性交可以看作能创造生命，并且，由于末世说所关心的是对死亡的否决，所以在英语里，我们把力量潜能和性欲潜势等同起来；这种做法殊为习见。“圣灵力量”乃是很宽意义上的魔术力量，不过它还体现为使女人怀孕的本领。

这类形而上学宇宙学所包括的地形学细节，也许变化很大。“彼一世界”可以在天空之上，大海之下，山脉之中，森林之内，海湾对边，沙漠尽头。对于这一点唯一可以叙述的，一般就在于，它不是在此处和现时！它常常被划分为等级和示差——例如天堂、地狱、炼狱。不过，在某种程度上，至少“此一世界（拥有形而上知识）”与“彼一世界”（拥有形而上信念）之间的对立，几乎总是和“人类/动物”，“驯服/悍猛”，“文化/自然”之类的对立相互混淆，在这里，文化可以界定为“咱们人类在咱们社会中所体验的生活方式”（即“文明”），而自然则表现为其他所有东西。

斡旋者——不管他是“现实”中的人（例如萨满），还是神话里的神一人，由此都具有一些阈限属性——他既有一死，又永生，既是人，又是动物，既驯服又悍猛。

例如，“圣经”里的先知，作为神之城殿和人间都市二者间的使者，就居住在当中的“荒芜之地”。伽纳沙(Ganesa)，这个和门槛特别有关并且担当圣地守门人的印度神，长着人体和象头。在图腾

系统里，图腾祖先既是事物范畴，又是“自然中”的物种，并且，还属于“人类社会”的集体范畴。

这种对立成分的缩略，正如鄙人已经强调过的，依据常规逻辑，“毫无意义”；但又和神话逻辑完全一致。

请考察下列三段论：

(1) 由于神永存，所以，神/女神应该通过性交再生他本人/她本人；这一点反常。

(2) 因为人终有一死，所以，男人/女人不应该通过性交再生他自己/她自己；这一点反常。

(3) 或者通过性交再生他自己，或者不这样；这对神一人来讲，因而反常。

许多完全不同的文化系统之中所存在的大量宗教信仰和实践，可以通过这一矛盾现象加以“解释”。在神话层面，它导致鄙人已经提到的那种矛盾——神之子为圣父，爱雅纳尔(Aiyana)为锡瓦(Siva)，荷鲁斯(Horus)为奥西里斯(Osiris)。在实践层面，究竟是放纵，还是抑制性行为属于神圣彼一性的真正方式；这一问题悬而未决。

神力和性欲紧密纠缠在一起。古典和东方神话里的巨神都是有名的放肆之徒。显然，任何归属于祖先一类的神话存在物，都必须在他身上赋予某种程度的纵欲德性。然而，追究极端圣洁的人都接受禁欲主义奴役；发现这一点司空见惯。有时候，他们根据某种说法，即精液在性交中的漏泄意味着“力量”的丧失，从而去解释其行为；有时候，又按照一种信念，即戒除它会使男人(或女人)“象个神”，从而去进行解释；有时候，还根据简单的独断之言即性行为本身就是罪孽，去加以说明。然而，神祖必然体现为诸圣的宗法原型！这类矛盾是根据不同方式进行处理；不过，在每一种情况下，神话逻辑的含混现象都拥有掩盖其不一致性的效



用。这里举几条例子：

对于这一疑难有一种解决办法是：只让第一世祖先在很老年纪生育小孩。亚当130岁的时候生下塞特；亚伯拉罕100岁的时候生以撒。同样，性和罪孽乃是将冥冥中的先知投胎到圣妇身上，从而分离开来的，比如撒拉、利百加、拉结、伊丽莎白等人；这些圣妇要么延滞生小孩的（自然）时限，要么就不受孕。

不过，这一问题并没有越出本人三段论中的第三支。如果男性祖先“实际上”表现为神授和永存，那么，性欲与生殖就是一件不相干的事情；他该非得亲自去关心生育后代之事不可。不过，如果祖先“事实上”是人，那么，就得赋有正常人的正常欲望。

一种常见的神话方法表现为：让神一人和妓女姘居，或者使半神授的禁欲祖先遭到“邪孽”之妇的勾引，后者由此就成为圣洁的女祖先。性依然是一件必定无疑的罪孽；圣人的性潜势得到承认，但在面临堕落时，保持着神圣的禁欲主义。一条绝妙例子就是“圣经”里他玛勾引其公公犹大的故事（《创世纪》第三十八章）。比较而言，在《新约》里，耶稣人本精神得到下文所反复申述的论断的证实：他跟税务人和罪犯有联系，其中包括玛利亚·玛格达伦；然而，与此同时，耶稣的神意又被神是圣母玛利亚之子，而圣母又系神之伉俪这一论断所证实。用神话学术语来说，无辜者圣母玛利亚与罪犯玛利亚系“同一人”。

这种基督教模式明显跟印度神话，尤其是跟锡瓦和帕瓦蒂故事中所发现的情况类似。锡瓦系所有瑜伽徒中最尚禁欲者，而且，其神力就来自禁欲主义；但是，作为帕瓦蒂——这位宇宙中最美丽的女子——的情侣，他又是所有恋人中最钟情者；帕瓦蒂又明显是为勾引难以诱惑的锡瓦面特意设置的。

神话的含混局面，就整体而观，取决于以下事实：诸神能保证帕瓦蒂通过锡瓦有个小孩，也能保证她根本不会有小孩。最后，斯

甘达(爱雅纳)(他是锡瓦本人的另一种化身)被视为“锡瓦和帕瓦蒂之子”;尽管帕瓦蒂并未生养任何小孩(参见奥·弗拉黑蒂[ÓFlaherty],1973)。

这类故事显然并不是作为二难艺术的实例加以创造的;它们包括实用意义。虔诚的布拉纳对于生育男性后代怀有道德方面的义务,但对于沿着禁欲主义方面继续发展这一点,也有道德义务。神话为这两种活动方式提供了特许状。

另一方面,神话故事的二难实质,本身就是其信息的一部分。不自然者正是超自然!

· 这些神话不一致性实例说明了一条一般原则。

禁欲主义是一种谋求个人纯洁性的手段;纵情声色则是通向神秘之力的一条途径。在禁欲仪式中被视为肮脏的事物和行为,在狂欢仪式中则被典型地当作力量之源。性行为一方面为邪孽的原型,另一方面又是神意的象征。这两种态度通常并存于同一文化系统内部;通过禁欲主义取得的神意纯洁性,以及经由欣喜若狂而获致的神意威力这两方面的观念是相互依存的概念;其中一种蕴含另一种。

然而,宗教实践必然通过以下分割的对立成分,去表示这种偶值二元体——例如光头/长发,阉割者/性健将——因而,祭礼行为通常以牺牲这种二分法的某一侧面,来强调其中另一半。逾越过“此一世界”和“彼一世界”二者间的界限所架设的形而上桥梁,要么受制于禁欲牧师,要么就处于纵情声色的神灵媒介者(萨满)的操纵之下。当这两种情况混合为一时,尴尬随之而来;充塞繁瑛的性隐喻的圣苔丽莎神秘主义,只有在极度困难的前提下,才能被天主教教会那种坚持独身牧师派头的节欲正统所容纳。

在撇开这一课题以前,我倒希望您重温一下第十四章,并对直系血统,族内婚以及族外婚诸概念中间所涉及的含混现象,进

一步给予思考。这种模糊现象，在和世系族外婚制相联系的宗法制血统内部，表现得最明确。每一个已婚妇女首先就是作为一名外人，加入当地世系集体内部的。她带有与生俱来的罪孽：异乡客体、性客体、肮脏者也。不过，在适当时期，她成了该世系新成员的母亲。就第二种能力而论，她本身就善，就是美德和纯洁的标准，就是性客体的反面。其道义极性因而包括以下等值成分：

妻子	·	有性欲	·	肮脏	·	罪恶
母亲	·	无性欲	·	洁净	·	无辜

您会注意到，这种格局属于我已经提到过的基督教神话中有关两位玛利亚的模式。

这种观察结果，需要根据乱伦禁忌起源方面的种种人类学理论，去进行考察。有许许多多这类理论存在着，但其中没有哪一样令人满意。由泰勒(Tylor)和列维-斯特劳斯以不同面目提出的一种形态表现为：乱伦禁忌的核心就是对兄弟和姊妹间的性关系加以禁止。族外婚规矩要求在男性占统治地位的集体之间交换妇女，为娶个妻子，他得准备放弃一个姊妹。

本章的论点暗示了一种不同形式的或然性，它同样属于结构方面的，不过，大概更接近容易观察的人类心理事实。启示在于：它表现为妻子→母亲这一转换的不可逆转性；表现为两种范畴间的绝对极性的对立；而且，也是为防止有关帕瓦蒂和玛利亚在印度和基督教神话中的那种含混现象，而反复提出的要求；这些正是问题的核心所在。乱伦禁忌的“功能”就在于防止社会角色混淆；这无非是马林诺夫斯基论点的翻版。

不过，这后一种乱伦理论也有其限度。一种完全充足的理论，常常需要和我在本书自始至终一直强调的各种原则统一起来。有必要将种种性过错视为一种集合体，然后，对其内在关系的变换进行考察，它并不体现为对族外婚和兄妹乱伦二者间的关系，或

妻子地位与母亲地位二者间的关系加以考察的问题；而毋宁属于下面这种问题，亦即必须考察整个范围的性罪孽和性不轨范畴——乱伦、兽奸、同性恋、强奸、通奸、私奔，诸如此类——进而考察它们是怎样和为什么有所不同；此外，还得考察，合法和不合法性行为一旦发生，其间的分水岭应划在哪里以及为什么这样划。这种研究迄今尚未展开；不过，在着手进行这一研究时，有必要将我们一直加以考察的许许多多结构转换现象考虑进来。

## 第十七章 过渡的仪式

(rites de passage)

我已经说过，绝大多数礼仪场面都和跨越社会界限，从一种社会地位到另一种社会地位，从活人到亡祖，从处女到妻子，从疾病和污浊到健康和洁净之类的运动有关。所涉及的典礼具有对地位变迁作出宣告，并从魔术上致使其如此的双重功能(参见第开章和第十一章)。从另一角度看，它们表现为社会时间递进过程中的间隔标志。

就颇为宽泛的意义而言，全部过渡仪式均具有一定的三相结构近似性。

正经历地位变迁的入会者，首先必须和他的原初角色离析开来。这种分离可以根据许多方式进行表述，而所有这些方式均可以表现为同一礼仪程式的组成因素：例如：

(a)入会者可以从位置A推进到位置B；

(b)入会者可以脱掉他(她)原来的服装；

(c)献祭动物可以宰杀，由此生命和肢体分离；或献祭品可以一分为二；

(d)入会者的表层“污垢”，可以通过礼仪性盥洗、剃削等等加以去除。

总面言之，这些入会隔离仪式，具有取缔入会者正常存在状况的效用；他(她)暂时成为一个生存于异常时间中的异常人。

在“隔离仪式”之后，紧随着一段社会化时间间隙；根据时钟的计算，它也许拥有片刻延续，或迁延数月之久。关于后一种拖延得更长的两可状态事例，就是新娘的蜜月和寡妇的服丧。这样的边际仪式(rites de marges)其普遍特征就在于，入会者和一般人之间人为地保持物质上的分离；这要么是通过一下子送离正常家庭环境，要么是通过临时安置在和正常人隔绝的划定空间中实现的。

社会隔离一般通过使入会者听命于食物、服装，以及运动方面的各种专门规定和特殊褫夺，从而得到进一步强调。

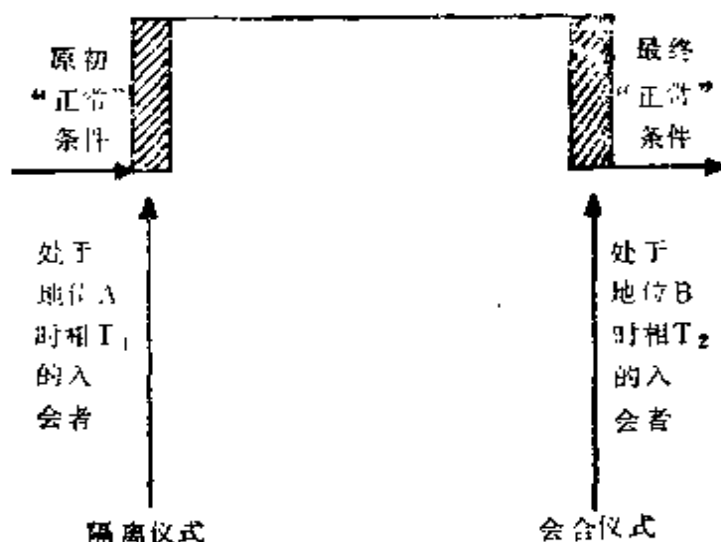
就一般人面言，入会者在此阶段“被神意所浸染”；尽管处于神圣状态，他(她)依然危险，进而“肮脏”。和这种观念形态相一致，将入会者恢复到正常生活的仪式，又差不多总是包括洗礼之类的程序；这又是为去除污染而设置的。

最后，在第三阶段，入会者被带回正常社会，并和他的新角色融为一体。会合仪式的实际程序，跟入会隔离仪式的情况常常很相似；但反过来又表现为：行列以相反方向从B往A推进；在“边际状态”穿用的特制服装被脱去，适合于新社会地位的新时装被穿上；献祭品得到复用，食物限制被废除，光头又长出毛发，如此等等。

然而，角色逆转可以通过各种方式去表达，比如根据达类对比：斋戒/款待；虚张正式性，这里每个人均穿“适时”的体面制服/虚张非正式性，这里衣衫不整，易装癖显赫；由此颠倒一系列事件。所发生之事的“逻辑”极不明白。

上文所勾划的一般三阶段范式得到图七的说明。礼仪活动的任何特殊序列的所谓适度性，在某种范围上，将取决于从事这一分析的人类学家所具有的睿智和想象；不过，我本人发现，像这样的图形有所裨益。

异常条件  
 没有地位，  
 处于社会外、  
 时间外的入会者  
 (Rite de marge; 边际状态)



图七

在这一情况中，更进一步的推论用途更广。

由于社会时间中的每种非连续性都表现为某一阶段的终结和另一阶段的开始，并且，由于出生/死亡是关于开始/终结的一种不证自明的“自然”表述；所以死亡和新生象征机制对所有过渡仪式都适合，并且在许多事例中都明确可感。

就丧葬仪式而言，死亡只不过是来世生活的门径；这一点常常表现为一种教条主义问题。反过来说，通常标志入会者开始进入成年社会的那些包皮切割、剃头、拔牙以及其他身体残害仪式，不仅是关于净化，而且是有关死亡的隐喻。童年必须在成年诞生之前就告终。

在某些情况下，神话使这一问题变得非常明确。在《创世纪》(第十七，二十一，二十二章)之中，犹太人的包皮切割仪式属于

亚伯拉罕接受盟约的“标志”：由此，只要亚伯拉罕效忠于神，神就会保证亚伯拉罕有无数后裔。但在以撒能充当以色列民族始祖这一角色之前，他得第一个去切割包皮，然后才“差不多”可以说接受其父亲献祭。



## 第十八章 献祭的逻辑

前面两部分的观点再次变得非常抽象，因此你不妨反问自己：如此极为普遍的理论怎样才能具备实际用途？当人类学家碰上一套完全受制于文化的陌生行为时，怎样才能有助于他（或她）去理解所发生的情况呢？

本章将该理论应用于献祭程序。这看起来是一条妥贴的测验样例；其理由在于：尽管动物献祭是宗教礼仪的一种殊为常见的特征，但是，我们绝大多数读者对于这类演示，庶几都不具备第一流的熟悉条件。如果现在就去考察有关献祭描述的细节，那么，这一理论事实上在何种程度上，会有助于说明所发生之事呢？

献祭的核心之谜集结在死亡隐喻方面。宰杀动物跟人和神二者间的交流，或者说，跟个体社会地位的变更，有什么相干？我本人所面临的直接问题与此不同。我怎样才能详尽描述典型祭礼的全部情境，从而让您对问题的复杂性有所感知，而这些问题又是人类学分析者实地接触此类演示时所面临的那种情况呢？您一准明白，在任一实地工作情境里，许多事情都是一下子产生的，至少，任何礼仪活动都具有视觉、语词、空间以及时间诸方面；除此面外，声响、嗅觉、味觉、触觉也许都有关。许多行为序列可能会重复数次，但每一次重复都常常带有微量变异。那么，观察者应当怎样区分开有意义、任意以及羨余三类现象呢？

首先让我重温一下这种理论。第七、十一和十七章的观点，对于宗教礼仪怎样去表达物质经验世界与另一形面上学的想象世界

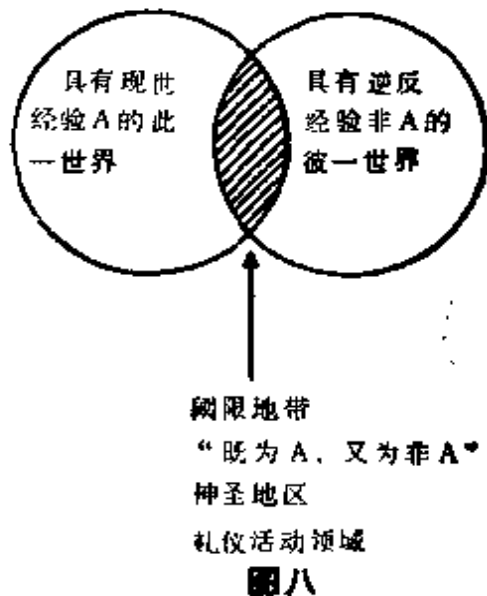
间的关系，提示了两种迥然有别的模式。

模式 I 在图四中被图式化；我又根据不同措辞将它复制为图八。关于**彼一世界**的概念，乃是通过日常经验特征的直接逆转派生的。**此一世界**由终有一死且无能的人居住；他们在正常时间内部终其一生，而在这一时间中间，事件又以序列形式接踵发生。在此一世界中间，我们“一直”越变越老，终至死亡。**彼一世界**则由永垂不朽、无所不能的神居住；他们在异常时间内部持存下去，而在这一异常时间之中，过去、现在和未来均“同时”并存。

在第一种模式里，“威力”，这一被人们认为属于健康、生活、丰盛、政治影响、财富……之源的东西，就处于另一世界；此外，宗教演示的目的就是提供一座桥梁或一种交流渠道；通过它，神的威力可以被另一边无能的人所触及。

**此一世界**和**彼一世界**在这里被想象为分离的地形学空间，它由分享二者属性的某块阈限地带隔开。表现为礼仪活动之焦点者，就是这一阈限地带（例如教堂、墓地、神龛）。礼仪活动所诉诸的形而上“人士”，都和这些圣地有关，并被典型地视为祖先、圣人，或具体化的诸神——先前曾是一般人，死为一般死，而现在成为永垂不朽之神的那些存在物。就像阈限地带本身那样，他们分享某些从此一世界和彼一世界抽取出来的属性。

根据终有一死的凡夫俗子所适用的标准，实施礼仪活动的人们同样不平常。他们可以是牧师；在能够参与主导仪式，或充当萨满之前，他们奉命将自己置于“礼仪纯洁性”的特殊条件之下；而所谓萨满又体现为获得某种超常



图八

能力，从而使自己处于恍惚状态的神灵媒介者；在这种状态下，他们被认为和彼一世界的存在物直接进行交流。

可替代性模式Ⅱ由图七表示。此处的重点毋宁放在形而上时间，而不是放在形而上空间或半形而上个人上而。通过将阈限的神圣非时间性间隙插进正常世俗时间的连续之流，社会时间便得以呈现出非连续特征。

按照第二种模式，未必带有明确的宗教形式的礼仪活动，其目的就在于：在典礼开头，就导致由正常时间到异常时间的过渡，并在终结时，引进另一种由异常时间到正常时间的过渡（正如第十七章所云）。

这两种方式是互补，而不是矛盾的；因而在实际情况下，一方或二者也许就阐明了观察到的礼仪演示所具有的结构，以及隐藏在背后的宗旨。

那么，关于动物献祭的情况如何？

有一种看法，似乎颇为常见地受到人们描述其献祭时所根据的语言的证实；这就是说，献祭是一种礼物或供品，或者是付给众神的罚金。演示是对于互惠原则的表达。由于向神献礼，神被迫回报于人。

模式Ⅱ启示：人最终应该假设，宰杀的动物构成献给神的礼品，这种情况所依据的逻辑成分取决于下列隐喻联想。死者的灵魂从此一世界的正常状态过渡到阈限区域的异常状态，最后，通过进一步转换，又变为彼一世界永垂不朽的祖先神。如果要给彼一世界的存在物奉献礼品，那么，礼品的“灵魂”，亦即其形而上学本质，就必须沿着死者灵魂所旅行的同一路线传递下去。因此，我们必然首先宰杀这一礼物，以让其形而上学本质和它的物质躯体分离，然后，通过和葬礼相似的方式，将这一本质引渡至彼一世界。

在某种层面上，这似乎属于人们对其祭品怎么看待的问题，哪怕献礼隐喻容易证明误人视听。神未必脱胎自人；他们需要有种种归顺迹象。牺牲品的物质躯体对于献祭供献者来讲，也许表现为严重的经济投资；然而，在形而上学层面，经济学并不是问题的关键。至关紧要的就是诸如此类的献祭行为，它确实是献礼的一种象征；但礼品是作为互惠关系，而不是作为物质交换的一种表达形式献出的。

就事实而论 作为一种规则，受戮动物的肉绝大部分都是由“集会”成员吃掉的，他们属于祭品供献者的朋友和亲戚。这种情况不成其为事实时，动物可能嫌小，或者被其他某种经济价值微小的东西所代替；例如，在某些场合，努尔人（正如伊旺斯—普里查德所描述的情况那样）竟用野黄瓜代替公牛！

无论如何，供祭动物或物体总是祭品捐献者的一种换喻符号。通过安排某个阈限牧师，使之在阈限区域施行献祭，捐献者得以在神之世界和人之世界二者间架设一座桥梁，跨越它，神的潜势方可以（朝向自己）流动。

模式Ⅱ启示一组稍有不同的隐喻。正如前面所云，并且正如所有过渡仪式里表现的情况，这种范式是由丧葬仪式提供的。在弥留之际，活人通过一种“自然”分身程式，交为死尸加鬼魂。这种分身被视为鬼魂的一种“净化”，而鬼魂一开始就被认为在阴间游荡，进而与其原来家庭环境分开，又保持密切接触。不过，鉴于灵魂已经净化，它借以分开之物——即尸体与死者的近亲——均会渐罹污染。

在一段间隙后，下一步仪式就是把鬼魂合并到祖先范畴内，并通过去除由此造成的污染，将遭受玷污的哀悼者带回到正常社会。这种模式的一般用途，就是通过死亡和新生隐喻在各种入会仪式中所出现的频度显示的。

范式观念在于：仪式的有关程序将“入会者”分隔成两部分——一部分纯洁，另一部分不纯洁。不纯洁部分由此可以放在后面，而纯洁部分则可以凝聚到入会者的新地位上去。就献祭而论，牺牲品充当入会者的角色；不过，由于牺牲品首先和祭品捐献者一致，因此，通过替代性联想，捐献者也同样得到净化，进而迈入新的礼仪地位。

由此出发，献祭就是将全部程序推进到下一阶段的魔术行为。杀戮行为本身所环绕的圣洁荣光，与献祭表现为社会时间内的种种界标这一事实相关（参见第七，第十三章）。

我现在提议，将这种一般理论应用到所谓的特殊人种志描述之中，这对于每个人来讲，均易如反掌。

“圣经”里高级牧师亚伦奉献的故事，在《出埃及记》和《利未记》中间，通过两种颇为近似的样式体现出来：它提供了对于某一类献祭的详尽叙述；这种现象在世界各种不同人种志情境里，仍可直接观察到。它明确把献祭和过渡的仪式联系起来，进而特别强调以下用途，即献祭通过和不纯洁性分离，从而充当实现礼仪净化的手段。

在这些“圣经”故事里，人种志情境属于神话性质：以色列帐幕，正如书中所描述的情况，在文化、建筑以及考古诸方面，均系不可能之事。但是，与此有关的仪式所具有的非常确切的细节，肯定不属于想当然。用来验证犹太人献祭实践的神话，和公元前3世纪左右的耶路撒冷庙宇有联系。处于历史上的这一刹那，亦即当这些故事首先形诸文字时，迥然不同的种种行为范畴一准儿就对应于作者所通晓的第一手人种志事实。这跟我本人在东南亚各地所目击的献祭程序之间所表现出的相似性，肯定是非常明确的。

因此，鄙人的建议是：您最好将这些文献视为“仿佛”是当代人种史学家笔记的代表。请拿本《圣经》来，并在研读鄙人的分析

之际，时时去随心所欲地核实原文：要是鄙人正提到一本现代人类学专著的话，就这么做。献祭程序与鄙人的主要参考点相关的地方，系《利未记》第一至第十章以及第十六章。此段经文在某些方面和《出埃及记》第二十九章非常相似。《出埃及记》第二十九和三十章里的种种细节也与此相关。

《出埃及记》第二十五至二十七章对于方舟和帐幕构造所作的不厌其烦的详尽描述，需要从颇为有别的角度进行考察。它是关于献祭程序背景布局的模式，是关于图九所示宇宙学空间的一种表现。这一问题有待论证。

首先，您得记住，每一宗教仪式，不管出现于临时为此目的而在路边立起的神龛之中，抑或发生于教堂神殿之类的永恒场所，都是在某种舞台圈子内施行的；其界限和环节均系人工。在结构平面，这类舞台因素被高度标准化了。有三种基本成分：

区域1 神龛本身；它在礼仪情境下变得极端神圣。它通常包含一种图像象征，这使此处就为神意所在变得昭然若揭，比方说，肖像、虚座、十字架……。在礼仪情境中，这种“神龛主体”则仿佛被视为**彼一世界**的实际组成部分。

区域2 集会聚集处。这里，基本问题表现为，这一领域必须和神龛本身密接而又分离。在礼仪情境里，一般集会成员不准进入为牧师及其他宗教官员预备的“神龛主体”。

区域3 绝大多数礼仪行为所发生的中间地带；这同样是为牧师保留的。

例如，在基督教圣餐施礼奉行简易形式这一情况下，“神龛主体”就是祭坛，“集会聚集处”则为祭坛横杆以西的教堂全区，而“中间地带”乃是祭坛和祭坛横杆之间的地区，根据图八，区域1对应于右边的圆圈；区域2对应于左边的圆圈；区域3则对应于二者共有的阈限区域。

不管怎么说，每一种特例都表现为这一基本主题上的变通；此外，在“圣经”故事里，仪式经验背景借以转化为宇宙学空间的模式，似乎更加复杂。我在图九所竭力指出的，就是这些累加复杂现象。

宇宙学空间范畴 野生自然	经文范畴 营外
驯化文化	营内
中间地带A 相对世俗	帐幕院子 { 会聚之地 }
此一世界和彼一世界间的分水岭	祭坛 炬火 { 中间 }
中间地带B 相对神圣 此一世界的最终限度 彼一世界	帐幕(南侧) 桌子, 烛台 桌子 { 地带 } 帐幕(北侧) 御座 约柜 { 神龛主体 }

图九

要弄明白该图怎样适合于这一故事，您就得密切关注《出埃及记》的有关经文中对于帐幕构造和布局所说的内容，还要注意《利未记》第四、第五和第六章关于这一设计的种种互参经文。尽管帐幕被描述成一种帐篷结构，但是，有关作者显然记住了宇宙建筑状况；其大体方案不外乎和许多基督教教堂类似，但更有可能朝北，而不是向东。

和世俗营地相关的神龛区域，其确切位置并未受到限制，但言外之意似乎指，帐幕位于营地中心；后者被视为正常文化地带，

这一驯化地区和“营外”，即野生自然的荒芜之地，形成对照。

作为整体的神龛区域，是通过对悬挂物作出长方形安排，从而和营地分隔开来的（《出埃及记》二十七：九—十七）。入口在南侧，并用着色明快的幔子作标志。在“院子”中央，有一种用木架墙壁和帐篷屋顶组成的更实在的结构（《出埃及记》二十六）。帐篷入口，同样是用明快色彩作标记，又位于南侧，而紧挨在它前面，位于院落中间的，则是祭坛。这是一台精致的壁炉；在它上面，由牧师照看的火焰，持续不断地燃烧着。帐篷结构本身被幔子划分为两部分。在北部，至圣所含有约柜和御座。在幔子南部，并因而位于约柜和祭坛之间者，乃是安置桌子和烛台的中间神圣地带（《出埃及记》二十六：三十三—三十五）。

除了营内包括诸如此类的地区，在营外，在荒芜之地，还有一块大致确定的“洁净地”，牧师把祭坛之火的灰烬以及其他材料就存放在上面；它们过多遭到神圣或“污垢”的浸染，以至于留在营内太危险。

帐幕主体内的整个地区，均无一例外地为牧师保留；照看祭坛之火或住在它北面的屋里时，他们必须装扮适时，并保持纯洁的礼仪状态。帐篷区北半部所适用的这些限制，越过幔子，乃至更为严厉。

主要重点集中在牧师衣着的细节上，它是礼仪条件的鲜明标志。当牧师把灰烬从祭坛运送到“营外洁净地”时，也必须穿上特制服装，只不过样式不同罢了。

希望参与某种仪式并属于这一集会的凡夫俗子，可以进入不搭帐篷的“帐幕院子”，但不能越过祭坛。祭品的尘世奉献者和祭坛二者之间的所有事务，均必须由牧师斡旋。

鄙人希望，图九左半部和这一描述间的融洽局面明确无疑。根据形面上学地形学，营地代表此一世界，至圣所代表彼一世界。



作为能动性礼仪注意焦点的**中间地带**，分为两部分：相对世俗、免于禁忌的**院子**(区域A)与相对神圣、充塞禁忌的帐幕南侧(区域B)。绝大多数帐幕仪式集结于其周围的祭坛，就位于中间地带的这两部分之间；因而它是标志由正常到异常，由此一世界到彼一世界所经由的地形学过渡的门径。

祭坛之火是通向彼一世界的大门，是供品借以传给神的渠道，进而还是神之威力赖以直接体现于人身上的渠道(《利未记》九：二十四；十：二)。

关于这一背景已饶舌得太多了，不过，现在请让我们来考察一下礼仪的结构；对此，该背景提供了一种框架。《利未记》的开头几章主要讲的是为各种献祭提供原型规则。

请注意，礼仪行为的同一成分是怎样保持反复出现，并且，是怎样根据不同组合方式和不同序列去衔接起来的。这类成分就好比字母表里的字母；通过不同组合方式，可以使之表述不同东西。

《利未记》第一章阐明了三类燔祭细节。各种各样的基本差异就表现在牺牲品的级别(即之于供献人的经济投资)上：(1)小公牛，(2)公羊或公山羊，(3)鸽子。在每种情况下，牺牲品的鲜血均溅落于祭坛和帐幕之门的周围，而尸体则被切成碎片。碎片被派属两大范畴：(i)贡品，(ii)残余物。贡品基本上由肾脾和四周的脂肪构成；尽管就鸽子而论，是由嗦囊和羽毛以外的所有东西组成的。贡品碎片总是放在祭坛上焚化；残余物的处理方法则各式各样。在这些特殊事例里，残余品被洗刷净胃、肠中物(它们和祭坛之火的灰烬堆放在一起)，然后去焚化。

第二章描述了“向主敬贡肉食”方面的程序；它实际上属于献给牧师的**食物**。动物并不是放在仪式上屠宰，而是表现为：一份家餐肉食跟仪式所用的膏油、面粉以及乳香调和在一起，然后才呈送给牧师；牧师就拿过一片象征性食物，将它放在祭坛之火上

焚化。请注意，吃这食品不仅是牧师的权利，而且，表现为一种义务；这是因为一旦传到牧师手中，食物就为神意所浸染，再拿回营内未免太危险。

第三章引入一种称做吉祥供品的范畴。宰杀牺牲品的程序，和第一章的情况相同；因而，尸体也遭到类似分配，不过在这里，只有鲜血和贡品交给牧师。引申而言，供献者把其余部分给自家留着。不管怎么说，在本章，关于这种普遍程序的若干关节已得到更为明确的阐述。在献祭动物被宰杀之前，贡品捐献者在他本人和牺牲品之间，通过抚摸牺牲品头部，一成不变地确立一种换喻关系。一看就知道，言外之意就是，在某种形而上学意义上，牺牲品乃是捐献者本人的一种替代物。务请进一步注意，在第三章：十七节里，“供品”部分的构成情况证实了犹太教成员表现在食用脂肪和血液这两方面的一般禁忌。

第四章讨论赎罪供品和献祭在仪式净化里的作用。在这种情况下，与众不同的标准显示于第十一节。第一章所说者放在祭坛上焚化，第三章所说者则是将通过捐献人去保留的那种残余物，在取自祭坛之火的灰烬中焚化；这里，也被视为过分浸染之物：进而全部移至“营外洁净地”。

不过，权且让我回顾一下《利未记》第八—十章对亚伦及其儿子的献祭，从神话角度所展示的叙述。不仅要密切注意谁对谁做什么，而且，要注意事件序列所展示的秩序。这一故事预设着鄙人业已描述过的宇宙学—人种志情境。存在有大量的赘余和重复，然而，差不多每一细节都解证了这种或那种抽象的理论原则，此乃本书前而几部分所考察的情况。

为展示这一点，我想带您去把这一故事一节一节理一遍。

《利未记》(章节有注码)

第八章：四、在帐幕门旁的集会(图九，中间地带A)。

六、潜在入会者(亚伦及其子)从集会中分离出去，并用水盥洗。请注意，在此阶段，摩西这个已被确立为能直接和神交流的牧师—居间人，充当着司仪。

七、亚伦，作为主要入会者，人为地与其子隔离，且穿用特制的华丽服饰。

十、整个帐幕内部，以及祭坛，还有与此相关的礼仪器皿，均洒上礼仪膏油；它又溅在亚伦头上(即亚伦和祭坛上的圣物处于换喻联系中)。请注意，这种涂油和洒油之举，类似于献祭牺牲品血液的迸溅。

十三、第二级入会者(亚伦之子)也穿上特制服装。

十四、赎罪祭品公牛由此产出，亚伦及其子则以手摩挲公牛头部。

十五—十七、摩西按照第四章确定的规则去献祭公牛。

十八—二十一、摩西根据第一章所立的规则献祭“燔祭品公羊”。第十四节的公牛(赎罪祭品)与第十八节的公羊(焚化贡品)有必要看作是相连的一对，这和《利未记》第五章：七—十一节中的那对鸽子相似。两种献祭近似，但不一样；全部含义就体现为已经成为多此一举的“隔离”主题，尤其是纯洁和不纯洁的隔离。

在这里您也许会发现：重温图七会有所裨益。时下，我们已经完成入会“隔离仪式”。

二十二、又一只公羊现已产出，它被人描述为“献祭公羊”。在这里，公羊跟亚伦及其儿子间的等同局面，甚至得到了比以往(第二十四节)更为系统的贯彻；但是，当牺牲品的尸体的“贡祭”部分被分开时，就不是由牧师根据通常方式焚化，而首先是递交给亚伦及其儿子的。入会者在祭坛上筛动盛放贡品的碗碟之后，作为牧师的摩西，又将它取回；碗碟中的盛物由此就和先前一样焚

化掉。

二十九、摩西本人以公羊之“腹”历经了类似的“颤动”演示——亦即采取不这样就会被当作“残余物”的局部尸体——不过，不对它加以焚化。

三十、再次涂抹膏油和血液就重复了同样的信息——亚伦和牺牲品尸体的贡品部分相一致，而不是跟残余物相一致。

三十一、摩西现在把“残余物”之肉呈送给亚伦和他的儿子，并告诫他们，要在帐幕的界限内煮吃此物，还得在那里闭门不出，呆上七天。这里请再看一下图七。我们现在触及到边际仪式(rite de marge)的终点；新就职的牧师也必须以其崭新的社会地位，通过一种集会仪式，带回到社会内部来。

第九章：——四节，还有和前面一样搭配成对的更深一层的系列献祭(参见上文第八章：十八—二十一节的评述)：

- |                  |   |           |
|------------------|---|-----------|
| (i) 赎罪祭品(小牛)     | } | 以亚伦作捐献人   |
| (ii) 焚化贡品(公牛)    |   |           |
| (iii) 赎罪祭品(小山羊)  | } | 以整个集会作捐献人 |
| (iv) 焚化贡品(小牛和山羊) |   |           |
| (v) 肉类贡品(第十七节)   | } | 为整个集会而设   |
| (vi) 吉祥贡品        |   |           |

有关程序和第八章所描述的一样；不同之处就在于：当下亚伦履行先前指派给摩西的所有牧师职能。

高潮在二十四节达到了：在这里，亚伦处理牧师事务的效率，通过以下事实表现出来：“火在主的面前呈现，并在祭坛上吞噬燔祭和脂油。”神意之力的这种表现适当伴随着声响——“众口齐欢呼”(参见第十三章)。

不过请记住，根据有关程序的神话——形而上学表现形式，亚伦本人就是移交彼一世界，从而和神确立一种交流渠道的牺牲

品；因此，为了以新型牧师地位再次恢复到正常状态，亚伦必须将他自己所属的一部分奉献出来(用切割方式放血)。

第十章：一一五节，因此，在这种神话里，拿答和亚比户两位圣子为神火所毁。其身体不被视为正常人的尸体，而是当作赎罪祭品的残余物，也即不举行任何仪式，他们就被带至营外。这种神话是通过献祭，而不是通过无意报应，去表达净化观念的；这一点为下列事实所阐明，不完美的圣子拿答和亚比户立即被完美的圣子以利亚撒和以他玛代替(第十二节)。进而言之，在关于毁弃拿答和亚比户的叙述(第一一七节)而后，紧跟着对于如下重要性的布道之言：“神圣和非神圣之间，洁净和非洁净之间有一种差别。”

附带地说，使以利亚撒和以他玛成为拿答和亚比户“替代者”，而不是成为不同人物的结构主义观点，给第十章：十六—二十节所展示的另一种令人困惑的论调，提供了解释。以利亚撒和以他玛未能食用的“圣地赎罪祭品”，通过替代手段，体现为亡兄的躯体；或者，根据更高明的替代法术，就是他们自己！

我现在要您跳过几章，去仔细考察一下《利未记》第十六章；它描述的是替罪羊献祭方面的程序。我要您体会的问题就是：这种明显异常的献祭形式，只不过是前面所描述的状况的一种变换情形，它跟同一组宇宙学观念，以及同一组隐喻和换喻联想融洽无间。

基本主题在于，由于神本人有义务坐到圣堂内的御座上，所以，哪怕作为高级牧师的亚伦，虽经过特别繁琐的净化仪式，也只能进入帐幕北端(图九)。

五种献祭动物都一古脑儿包括进来：

- |               |   |              |
|---------------|---|--------------|
| (i) 赎罪祭品(小公牛) | } | 以亚伦作捐献人(第三节) |
| (ii) 焚化贡品(公羊) |   |              |

- (iii) 赎罪祭品(两只山羊) } 以整个集会作捐献人(第五节)  
 (iv) 焚化贡品(公羊)

这一情况的专门特点是,(iii)中的两只山羊,首先随意区分开来——也就是说,通过天意介入而实现(第八一十节)——然后,又给予不同处理。对于选为替罪羊之山羊以外的有关动物,其一般程序(第八节)和前面相同;除非血液的溅洒受到特殊规定,从而漫延进至圣所,并包括御座;不过,替罪羊属于某种特殊仪式的客体(第二十一—二十二节),该集会的罪孽通过符咒集中转嫁到山羊身上。山羊因而被人拉到没有人烟的荒芜之地,弃之不顾。

另一只山羊和公牛则被视为第四章所说的赎罪祭品(参见上文)。

就整体而观,替罪羊序列就是亚伦序列的严格反面。亚伦,一步一步地和集会的俗界污染分开,并摆脱自身的不完善,最后在营地中央,以纯洁和神圣告终。替罪羊,一步一步地与其他山羊,还有别的献祭动物分隔开来,满载公众和亚伦已经幸免的污染,最后远在荒芜之地,以不纯和不敬(但仍然“圣洁”)了结其性命。

核心原则就在于:死亡时精神本质和物质躯体的分离,对于“导致”幸存者的社会地位发生变化的机制,堪为范例。反复使用动物献祭去标志各种过渡仪式里的种种过渡阶段,正是利用了这种范例。

但是,反过来说,在替罪羊一例里,我们需要某种从礼仪阶段除去,但不和非纯洁性分离的生灵的象征。所以,替罪羊不应杀死这一观点入情入理。

我希望已经把您说服的是:在人种志分析里,对于微末细节所给予的注意事实上颇为重要。

你们中间有些人也许搞不清楚：倘若确有其事，这些殊为宽泛的阐释，究竟在何种程度上能适用于基督教仪式。

基督教的献祭只不过以替代性象征形式，作为对神话的一种参照表现出来。根据这种神话，神一人基督被胸怀邪念的人类所杀害。但是，通过某种复杂变换，这一点又复归为一种献祭，亦即谋杀出自神愿。献祭现在表现为一条持久渠道：经过它，神之宏恩可以沛然流至虔诚的信徒那里。献祭的捐献者就是基督本人和牧师：这表现为：把面包和酒作为“基督肉体 and 鲜血”分发给会众；其言外之意就是指应神意捐献人的训谕，无始无终地重复这一献祭。

因为我们恰巧对基督教历史所知甚多，所以能发现，相互参照和象征变换，在这一特殊事例里，业已颇多提及。基督教的弥撒，就整体而观，乃是犹太人逾越节的一种变换样式：钉在十字架上的基督则“为”逾越节宰杀的羔羊，即“神之羊”。面包和酒，出于这一理由，不仅通过隐喻，而且根据换喻，跟献祭之肉联系在一起（参见《利未记》二十三）。

这些问题极其复杂：不过，哪怕这样，还是要指出：我所分析的隐喻，在结构上和以下的基督教观念确实很接近，即耶稣必须死后，才能完全有效地成为神和受难的人类这二者之间的某个永恒居间人；根据这一隐喻，亚伦本人得承受献祭巨痛，然后，才能完全有效地充当御座上的神和罪孽深重的受难会众之间的某一恒定居间者。

关于这一课题的神学文献浩如烟海；然而，从人类学角度看，不乏稚拙之论。属于现代型的人类学分析凤毛麟角。在某些方面采纳本书术语的论文就是弗兰德兹(Fernandez)的大作(1974)。

## 第十九章 总 结

既然到了最后，那么，我建议您折回到开头，并重温一下我的“引言”，然后确定，我兑现自己的诺言达到了何种程度。

第十八章关于献祭的长篇讨论，目的在于阐释我原初的若干论断，亦即“细节就是事物的本质”，“风俗的每一细节必须看作是某种复杂整体的组成部分”，“细节，倘孤立地加以考察，就像字母表里的孤立字母一样，没有什么意义”。不过，让我们更仔细地考察一下与字母表中的字母所构成的这一类比。我们让字母传递信息所借助的手段是什么呢？首先，我们从无限条潜在标记之中挑选出二十六个记号，并明言，这二十六个记号构成一个集合体。由此，我们得到所持语言的语音总汇，并根据某种明确、任意的方式对语调连续体加以切分。因此，我们把任意分开的音素指派给任意区别出的字母记号，并通过临时凑成一些特殊的音素组合。来把事情整理就绪；而此处的音素并不适合于这种组合。最后，将这些字母拧成串，由此我们就得出某种自然语言的模式，或者说在任何程度上去得出关于自然语言的理想化形式的模式。

倘能仔细考察一下鄙人的献祭实例所提供的例证，那么，您会发现，这种类比用处很大。礼仪因素(字母表的字母)本身并不说明任何东西。进而言之，就像对比性字母只有局限于专门背景，才能组合成有意义的模式——例如呈现在一页纸上的线性排列那样，对比性礼仪因素也可以采取完全不同的方式，重新进行组合，从而产生若干整体信息；但只有这种重新组合发生于某种常见的



整体背景内部时，才会这样；其结构也就由形成这些组合的方式在空间和序列两方面预设着。

不过，已经阐明了这一点，我就要敦请您谨慎其事地处理礼仪和语言之间，或者就任何程度而论，礼仪和书面语言之间所形成的这一类比现象。

鄙人观点的核心在于：非语词交流通常是根据管弦乐队指挥向听众传递音乐信息的方式，去实现的。而不是以一本书的作者对其读者传递文字信息的途径，去达成的（参见第九章）。由此派生而来的主要命题是，符号和象征在组合中传递意义，而不是象二元符号集合体在线性序列之中，或者象隐喻性象征集合体在聚合联想之中，传递意义。要不，换个角度来表述同一问题，在得以着手对信息进行解码之前，我们必须对于文化环境、舞台背景所知甚丰才行。

在这方面，关于鄙人的观点，我认为，和玛丽·道格拉斯所持的一般立场，还有维克多·特纳(Victor Turner)的更为详尽的广义分析方法，并无轩轻。然而，需要和弗斯的立场(1973)明确区别开来。弗斯将其著作的各章次分别用来讨论“食品象征制”，“头发象征制”，“招呼与道别的体态象征”，“旗帜象征制”，“礼品交换象征制”。每种象征范畴均系就事论事，并且，在每一范畴内部，每种象征的用法都通过特殊实例逐条加以说明。本书最接近这种方法的地方体现在第十三章；在那里，服饰、色彩、烹饪以及身体残伤，都是作为“同一”二元对立的诸种表达形式进行讨论的；亦即，鄙人的论点为，关于这些代码，其中每一种都可能是任一其他代码的变换样式。

结构变换概念内部所涉及的一般概念集合体，依我看至为关键。我在第二章所采纳的特殊术语性质的行话，旨在使变换概念变得可以理解。那些宁可利用一套不同的范畴分工者，应该记取

这一点。

在消极方面，读者会注意到，我的著作根本就不包括有关弗洛伊德方面的参考文献。心理分析学说明言，它对隐秘(临时)象征怎样连接的问题，从因果关系角度提出了解释；但由于人们近乎理直气壮地坚持认为，文化方面的所有标准化象征都必须从临时性象征开端，所以，心理分析者也常常明言能“解释”文化上的标准化象征。

在以前出版的几本书(特别是利奇，1958，1972)之中，我已经考虑过，关于象征联系的心理分析说明和结构人类学的解释彼此相容到何种程度。鄙人的一般结论是，心理分析者的若干直感有可能常常很正确，但他们寻求验证其直感的“理论”，在知识方面如此粗略，而且是那样肤浅，以至实际上不具备作为分析人种志材料的工具的价值。另一方面，关于象征行为所存在的许多弗洛伊德类型的解释，和目前这本著作所勾画的理论又完全一致。

这是严肃的社会人类学家需要非常仔细进行思考的问题，但并不是在此处现有空间中可以令人满意地加以处理的东西。

对于大学生读者，我要提的最后一条积极建议就是：一旦用本书提供的分析手段武装起来，那么，您最好现在就去重温一下社会人类学领域的某部经典巨著，并考虑一下，它是否使您登堂入室了。比如说，利奇(1971)给拉德克利夫—布朗(1922)补充了点东西么？我作如是观。

## 参 考 书 目

### (一)

下列诸项在正文中，都已或明确、或含蓄地提到过。

- Barth, Fredrik (1966), *Models of Social Organization* (Royal Anthropological Institute, Occasional Paper no. 23). London, Royal Anthropological Institute.
- Barthes, Roland (1967), *Elements of Semiology*, trans. A. Lavers and C. Smith. London, Cape Editions.
- Bauman, R. (1974), 'Speaking in the Light, the Role of the Quaker Minister' in R. Bauman and J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (1953-7), *Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols. trans. R. Manheim. New Haven, Yale University Press.
- Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger*. London, Routledge and Kegan Paul.
- (1970), *Natural Symbols*. London, Cresset Press.
- (1972), 'Symbolic orders in the use of domestic space' in Peter J. Ucko, Ruth Tringham and G. W. Dimbleby, *Man, Settlement and Urbanism*. PP. 513-21. Cambridge (Mass.), Schenkman Publishing Co.

- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- Fernandez, J. W. (1965). 'Symbolic consensus in a Fang reformative cult', *American Anthropologist*, 67, 902-29.
- (1974). 'The mission of metaphor in expressive culture', *Current Anthropology*, 15, 119-45.
- Firth, Raymond (1973), *Symbols, Public and Private*. London, Allen and Unwin.
- Geertz, C. (1973). 'Thick Description; Toward an Interpretive Theory of Culture' in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures; Selected Essays by Clifford Geertz*, pp. 3-30. New York; Basic Books Inc.
- Hjelmslev, L. (1953), *Prolegomena to a Theory of Language*. Bloomington, Indiana University Press.
- Jakobson, R. and Halle, M. (1956), *Fundamentals of Language* (Janua Linguarum; Series Minor 1). The Hague; Mouton.
- Leach, E. R. (1954), *Political Systems of Highland Burma*. London; G. Bell and Sons Ltd.
- (1958), 'Magical hair', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88, 147-64.
- (1961), *Pul Eliya; A Village in Ceylon*. Cambridge; Cambridge University Press.
- (1964), 'Anthropological aspects of language; animal categories and verbal abuse', in E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*. Cambridge (Mass.); MIT Press.
- (1970), *Claude Lévi-Strauss*. New York; Viking Press; London; Fontana.
- (1971), 'Kimil; A Category of Andamanese Thought', in P. Mar-

- anda and E. K. Maranda (eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- (1972), 'The Structure of Symbolism, in J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*. London. Tavistock Publications.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, P. U. F.
- (1955), 'The Structural Study of Myth', *Journal of American Folklore*, 68, no. 270. (A revised version appears as chapter II of Lévi-Strauss, 1963.)
- (1962), *Totemism*, trans. R. Needham. London, Merlin Press.
- (1963), *Structural Anthropology*, trans. C. Jacobson and B. G. Schoepf. New York, Basic Books Inc.
- (1966(a) ), *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1966(b) ), 'The Culinary Triangle', *New Society* (London), 22 December, 1966; 937-40.
- (1966(c) ), *Mythologiques 2: Du Miel aux Cenbres*. Paris, Plon.
- (1970), *The Raw and the Cooked*, trans. J. and D. Weightman. London, Jonathan Cape.
- Malinowski, B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Maranda, E. K. and Maranda, P. (1971), *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague, Mouton.
- Mauss, Marcel (1954), *The Gift*, trans. Ian Cunnison. London, Cohen and West.

- Mauss, M. and Beuchat, M. H. (1906), 'Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos', *L'Année sociologique* 1904-5, 8.
- Morris, Charles (1971), *Writings of the General Theory of Signs* (Approaches to Semiotics 16), The Hague; Mouton.
- Mulder, J. W. F. and Hervey, S. G. J. (1972), *Theory of the Linguistic Sign* (Janua Linguarum, Series Minor 136), The Hague; Mouton.
- Needham, R. (ed.) (1973), *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*, Chicago; University of Chicago Press.
- O'Flaherty, W. D. (1973), *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, London; Oxford University Press.
- Peirce, C. S. (1931-5), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge (Mass.); Harvard University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman Islanders*, Cambridge; Cambridge University Press.
- Saussure, F. de (1966), *Course in General Linguistics*, Ed. C. Bally, A. Sechehaye, A. Riedlinger, trans. Wade Baskin, New York; McGraw-Hill Paperbacks.
- Turner, V. W. (1967), *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press.
- Wolf, A. P. (1970), 'Chinese Kinship and Mourning Dress' in M. Freedman (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*, pp. 189-208, Stanford; Stanford University Press.

## (二)

关于进一步阅读的建议。

即便粗略地看一下弗斯(1973)和弗兰德兹(1974)所提供的冗长的参考文献,也可见出,大规模的阅读材料可能与本书主题有关。因而,更深入的研读,在很大程度上必然取决于读者的特殊兴趣。以下所列文献,绝大多数系专题论文集。除明显涉及交流的数学理论之外,这些文献之所以入选,是由于它强调了人类交流的视觉、心理以及民族诸侧面,而这些在参考书目(一)里又介绍得不够充分。

Birdwhistell, R. (1970), *Kinesics and Context*. Philadelphia, University of Pennsylvania press.

Gumperz, J. J. and Hymes, D. (eds.) (1964), *The Ethnography of Communication; American Anthropologist Special Publication*, vol. 66, no. 6, part 2.

(1972), *Directions in Sociolinguistics; The Ethnography of Communication*. New York; Holt, Rinehart and Winston Inc.

Hinde, R. A. (ed.) (1972), *Non-Verbal Communication*. Cambridge; Cambridge University Press.

Jung, C. G. (ed.) (1964), *Man and his Symbols*. London; Aldus Books Ltd and W. H. Allen and Co.

Kepes, G. (ed.) (1966), *Sign, Image and Symbol*. London; Studio Vista.

Marshak, A. (1972), *The Roots of Civilisation; The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*. London; Weidenfeld and Nicholson.

Minnis, N. (ed.) (1971), *Linguistics at Large*. New York; The

Viking Press.

Pierce, J. R. (1962), *Symbols, Signals and Noise*. London, Hutchinson.

Romney, A. K. and D'Andrade, R. G. (eds.) (1964), *Transcultural Studies in Cognition, American Anthropologist, Special Publication*, vol. 66, no. 3, part 2.

Smith, A. G. (ed.) (1966), *Communication and Culture: readings in the codes of human interaction*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Willis, R. (ed.) (1975), *The Interpretation of Symbolism* (ASA Studies). London: Malaby Press.



## 译 后 记

这本小书篇幅虽然不大，前前后后却花了一个多月才译完、誊清。书很经读，书中的内容对我这个不是专搞人类学的人来说，又有许多很生疏。因此，翻译过程之中还是遇到了这样那样的麻烦和困难。承蒙王庆仁同志指教，并请他百忙之中校阅了第一章的译文，对此，译者深表谢意。

关于书中的内容以及作者所介绍、采纳的列维—斯特劳斯结构人类学的研究方法，无需译者再作饶舌，相信读者会以分析的眼光对待其中若干观点和方法的。

但愿这本小书对试图以结构主义分析方法研究文化现象的同志，对目前热心探讨符号学问题的朋友们，能有一些帮助。这就权且作为一篇不算后记的后记吧。

卢德平

1988.4.北京