

汉译世界学术名著丛书

图腾制度

〔法〕列维-斯特劳斯 著



汉译世界学术名著丛书

图腾制度

〔法〕列维—斯特劳斯 著

渠敬东 译

梅 非 校



商务印书馆

2012年·北京

图书在版编目(CIP)数据

图腾制度/(法)列维-斯特劳斯著;渠敬东译. —北京:
商务印书馆, 2012

(汉译世界学术名著丛书)

ISBN 978-7-100-09493-1

I. ①图… II. ①列…②渠… III. ①图腾—制度—研究 IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 226185 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

图 腾 制 度

〔法〕列维-斯特劳斯 著

渠敬东 译

梅非 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-09493-1

2012 年 12 月第 1 版

开本 850 × 1168 1/32

2012 年 12 月北京第 1 次印刷

印张 4 1/2

定价: 15.00 元

Claude Lévi-Strauss

LE TOTÉMISME aujourd' hui

Presses Universitaires de France, 1962

参考 Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, trans. Rodney
Needham, Penguin Books, 1973.

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从 1981 年着手分辑刊行,至 2012 年年初已先后分十三辑印行名著 550 种。现继续编印第十四辑。到 2012 年年底出版至 600 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012 年 10 月

“……能够最终支配心灵世界的逻辑法则原本是绝对不可变的；无论何时何地，无论什么样的主体，它们都是相同的，甚至在我们所谓的真实和虚幻之间也毫无区别；甚至在睡梦中我们也能见到它们……”

——孔德：《实证哲学教程》，第 52 讲

目 录

导 论.....	1
第一章 图腾的幻象	19
第二章 澳洲的唯名论	41
第三章 图腾制度的功能主义理论	67
第四章 通往心智	87
第五章 内在的图腾制度.....	113
参考文献.....	130
译名对照表.....	135

导 论

一

图腾制度就像歇斯底里一样,我们曾一度不由得生出疑问:我们究竟是否可能随心所欲地把某些现象当作一种疾病或客观制度的征兆分离出来,归为一类,这些征候本身会若隐若现,拒绝让人们做出统一的解释。当歇斯底里强烈发作的时候,变化有时被解释成一种社会演化的效果,可这种演化已经将精神障碍的符号表达从身体领域转移到心理领域了。不过,如果与图腾制度相比照,倒可以指明科学理论与文化之间的另一种秩序关系,其中,学者本人的心灵也会像他所研究的人类心灵一样,起到相当大的作用;仿佛他正有意或无意地,在科学客观性的伪装下,试图使后者(无论是精神疾病的患者,还是所谓的“原始人”)越发变得与他们本来的面貌有所不同。歇斯底里的流行和图腾制度的流行,都是时下的流行,都源自同样的文化条件,它们一并产生的不幸后果,或许原本可以通过 19 世纪末众多学科分支所具有的一种共同倾向来解释,即学者们很乐意把某些人类现象当作外在于他们自身道德世界的现象标识出来,仿佛这些现象构成了一个自然实体,这样一来,他们就可以保护附着在他们自身道德世界上的东西了。

弗洛伊德在批判夏尔科(Charcot)的歇斯底里理论时给我们上的第一课,就是让我们相信,精神健康和精神疾病的状态,并没有本质上的差别;从一种状态向另一种状态的过渡,最多不过是某些一般活动的调整,每个人都能够从自身中发现这样的活动。所以说,精神疾病患者也是我们的兄弟,因为他们与我们并无差别,只不过两者都纠缠于某种历史发展过程之中,从根本上说,每个人都会经历这样的过程,这里的差别在性质上微乎其微,在形式上是偶然的,在定义上也是随意的和暂时的。那些把精神疾病患者划为罕见的和特别的种类,把他们看作是诸如遗传、酗酒或精神衰弱等内在或外在决定因素所导致的客观后果等看法,都更带有安慰的色彩。

同样,那些满是学究气的画家们也会觉得安稳些,依照此理,艾尔·格列柯*就不是一个正常人,虽然他可以拒绝接受用来表现世界的某些特定方法,但那是因为他的眼球畸形,单凭这一点,就足以说明他笔下的人物为何都是拉长的。无论就哪一种情况来说,这样被人们接受下来的文化模式,都意味着人们已经为其他附有普遍价值的模式赋予了一种特殊性,所以,这些文化模式才会被归于自然秩序。我们只有认为那些歇斯底里的或有艺术禀赋的革新家是反常的,才能让我们自己单凭这一事实就理所当然地相信,他们不仅与我们没有什么关系,也不会给已经得到认可的社会、道德和知识秩序造成什么危害。

* 艾尔·格列柯(El Greco,1541—1614),西班牙画家,原名 Domanikos Theotocopoulos,他的作品色彩明亮,色调偏冷,人物造型奇异修长,多以宗教和肖像为题材。——中译注

在那些最终构成图腾幻象的思考中,我们或许也可以发现同样的动机和同样的征兆。当然,这不再是一个直接诉诸自然的问题,尽管我们会看到,人们不断把它们诉诸“本能的”态度或信仰。然而,图腾制度的观念却有可能给几乎可以说是基本的社会带来分化,即便不把其中的某些社会降低为自然(如 *Naturvolker** 一词所揭示的那样),至少也得根据它们对自然的态度给它们分类;这些社会赋予人在动物界中的地位,这些社会是理解还是无视生育机制,都可以把这些态度表达出来。所以说,弗雷泽之所以会把图腾制度与无视生理意义上的父系血统的现象混同起来,绝非出于偶然:图腾制度把人同化为动物,所谓在观念上无视父亲角色,其原因就是用更接近于自然力的精灵取代人类的祖先。这样一种自然主义的观点确实提供了一种检验标准:在文化本身中,可以将野蛮人与文明人分离开来。

要想为正常人,也就是白种成年男人,的思维模式奠定一个坚实的基础,同时维护这些模式的整合性,对他来说,最便捷的办法就是把他本人同某些习俗和信仰分开。实际上,这些习俗和信仰异质性极强,很难分离,在它们的周围,结晶成大量僵固的观念,倘若人们必须得去认识这些观念在所有文化(包括我们自身的文化在内)中的呈现和作用,它们当然会惹人心烦。图腾制度首先就是外在于我们自身世界的投射,仿佛是一种招魂的咒语,仿佛是一种有别于人与自然相割裂的要求所产生的心态,而基督教思想恰恰

* 德国人种学者常用自然民族(*Naturvolker*)来指原始或未开化民族,用教化民族或文化民族(*Kulturvolker*)来指文明开化的民族。可参见维尔康特(*Alfred Vierkandt*)所著《自然民族与文化民族》(*Naturvolker und Kulturvolker*)一书。——中译注

把人与自然的割裂视为根本。这样，人们就有可能通过把这种反向的要求设定为一种“第二自然”的性质，来确认上述思想的有效性，而“第二自然”，则不过是文明人在摆脱自身和自然本身的这种无望企图，从所谓其自身发展的“原始”或“古老”阶段中编造出来的东西。

对图腾制度来说，这确实是一种更便捷的做法，尽管祭祀这种观念依然是西方大型宗教的核心观念，但它也提出了同样类型的难题。每一种牺牲都意味着司仪、神与献祭物之间的自然团结状态，无论是一只动物、一株植物，还是一件物品，都会被人们当成生命，因为只有当发生灾难的时候，它的毁灭才是有意义的。于是，祭祀的观念从中萌发了与动物相融合的胚芽，这种融合也带来了将它们从人扩展到神的风险。在把祭祀与图腾制度混合起来的过程中，可以找到一种办法，用来把前者解释成后者的延续或遗存，从而净化各种潜在的信仰，将既生动又主动的祭祀观念中的杂质清除掉，或者至少分解这样的观念，区分出两种在起源和含义上都有所不同的祭祀类型。

二

以上这些观点，通过最先强调图腾假设所具有的可疑的特征，帮助我们理解了它的独特命运。图腾假设已经以一种非同寻常的速度扩散开来，侵入民族学和宗教史的整个领域中。然而，我们如今已经看到，它日趋败落的迹象几乎是与其鼎盛时期一并到来的：也就是说，恰恰当它看起来最安之若素的时候，却已经

开始崩塌了。

1919年4月,范热内普(van Gennep)在《图腾问题的现状》(奇怪的是,这本书简直是博学、癖好甚至无知的大杂烩,思考中到处充斥着少有的理论空洞性和随意性)的序言末尾这样写道:“图腾制度已经耗费了众多学者的智慧和才赋,我们有理由相信,在今后的许多年里,情况会依然如此。”

这样的预言当然很容易解释,因为它只是在弗雷泽发表他的奠基之作《图腾制与外婚制》几年后提出来的,恰好在这几年里,一份叫作《人类》(*Anthropos*)的国际学术刊物开办了一个讨论图腾制度的长期专栏,该专栏在每一期中都占有非常重要的位置。既然如此,就很难再有更多的误解了。所以,范热内普的书也许算是全心投入上述问题研究的收山之作了,从这个角度来说,该书当然是不可或缺的。可是,在持续不断的综合中,这远不是所谓的起步阶段,倒不如说是考察图腾制度的绝唱。就在此时,戈登威泽(Goldenweiser)也发表了他的处女作,^①尽管范热内普不屑一顾地把它丢在一旁,可戈登威泽却依然坚持不懈,始终从事着瓦解的工作,当然,今天这项工作可以说是大功告成了。

虽说我们今天的研究是在1960年着手进行的,可1910年却是它的起点。从那时算起,足足有半个世纪过去了;那一年,出版了两部在篇幅上截然不同的著作,最终看来,戈登威泽110页的小册子所带来的理论影响,要比弗雷泽四卷本洋洋2200页的长篇巨

^① Goldenweiser, "Totemism, An Analytical Study", *Journal of American Folklore*, Vol. XXIII, 1910.

制持久得多。当弗雷泽发表那些当时为人共知的全部事实时，他的目的是为了将图腾制度确立为一个体系，并解释这种制度的起源，而戈登威泽对将三种现象（氏族的组织，把动物和植物作为名称或标志划归给氏族，对氏族与动物之关系的信仰）合并处理的理由提出了质疑，事实上，这些特征只有在极少数的情形下才是一致的，而且每一特征的呈现都与其他特征无关。

所以，汤姆森河流域的印第安人有图腾，却没有氏族；易洛魁人用动物来称呼氏族，但动物却不是图腾；尤卡吉尔人既分成各个氏族，在他们的宗教信仰中动物也起到了相当大的作用，可这一切是以萨满，而不是以社会群体为中介得到实现的。所以，不管我们怎样想方设法提供一个完整的定义，都涵盖不了人们所构想的图腾制度。它最多只是一些不很特别的因素之间的偶然安排。它是某些特殊部分的组合，这些部分也是我们从经验的角度在一定数量的事例中观察到的，并不会形成任何特别的属性；它不是一种有机的综合，也不是一种具有社会本性的对象。

自戈登威泽提出批评后，随着时间的推移，图腾制度在美国教材中被赋予的地位也在持续降低。洛维（Lowie）在《原始社会》一书中，只用 8 页的篇幅来讨论图腾制度：他首先说明了弗雷泽的不妥之处，然后又总结和论证了戈登威泽的首要观点（当然也有所保留，比如他把图腾制度定义为“情感价值的社会化过程”就显得过于武断、过于一般，因为土著布因人对他们的图腾就只有一种准宗教的态度，西澳洲的卡列拉人也不遵从塔布，其图腾也没有得到敬重）。然而，洛维也指责过戈登威泽，主要是因为他回到了怀疑主义的立场，在某种程度上肯定了图腾制度与氏族之间经验上的关

联；可是，克劳人、希达察人、格罗文特人和阿帕奇人的氏族都没有图腾名称，阿兰达人所拥有的图腾，也与他们的氏族完全不同。所以，洛维得出结论说：“我不能肯定，所有花费在这一问题上的才智和学识，就能确立起图腾现象的实在来。”^①

从此以后，清理工作迅速展开了。我们可以对克鲁伯(Kroeber)两个版本的《人类学》进行一番比较。1923 年的版本还有大量有关这一主题的参考文献，可是，该问题并没有得到检验，只是把氏族和胞族作为一种社会组织的方法，从作为符号体系的图腾制度中区分出来。两者之间并没有必然的联系，至多只是事实上的联系，这提出了一个无法解决的问题。尽管第二版长达 856 页，索引也足足有 39 页，可该索引在“图腾制度”的名义下，所能提供的只是一个孤立的切入点，而且切入的只是偶然观察到的巴西卡内利亚人的小部落：“胞族的第二支……与婚姻无关，只是图腾意义上的，换言之，某些动物或自然物都是每个胞族的符号代表。”^②

让我们回过头来再看看洛维，在《文化人类学导论》(1934)一书中，他只用半页纸来讨论图腾制度，而在他有关原始社会学的第二本教材《社会组织》(1948)中，只有一次提到过“图腾制度”一词，并顺便解释了施密特(Schmidt)的观点。

1938 年，博厄斯(Boas)发表了《普通人类学》，这本长达 718 页的教科书是他和他的学生们合作写成的。由赖希哈德(Gladys

① Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1935, p. 151.

② Kroeber, *Anthropology*, 1948, p. 396.

Reichard)负责撰写的有关图腾制度的讨论,只占4页的篇幅。她发现,许多异质现象都已经被纳入到图腾制度的名义下:如各个系列的名称或标记,对与非人类存在之超自然关系的信仰,有可能会形成却并非经常如此的各种禁忌(例如,圣克鲁斯人禁止践踏草坪、不用碗吃饭,奥马哈人禁止触摸野牛角或胚胎、木炭或铜绿、昆虫和寄生虫),以及外婚制的某些规范,等等。这些现象有时与亲属群体有关,有时与军事或宗教兄弟会有关,有时与个人有关。总之,

人们已经从各个不同方面为图腾制度浪费了大量笔墨……足以使它不再成为人们讨论的话题……既然图腾制度在世界上的不同地方有如此纷繁复杂的呈现,既然它们的相似只是表面上的相似,既然这些现象有可能在许多与真实或假想的密切关系无关的情况下出现,那么,采用一个专门的范畴来讨论它们,也就没有什么必要了。^①

在《社会结构》一书中,默多克(Murdock)也说,他再也不想研究什么图腾制度的问题了,他指出,相对而言,图腾制度对社会关系的形式构造并没有多大意义:“社会群体要想得到些名称,动物的称谓与其他一切事物一样,都是显而易见的。”^②

当然,林顿(Linton)所从事的一项很奇特的研究,也促使美国

① Reichard, "Social Life", in *Boas*, 1938, p. 430.

② Murdock, *Social Structure*, 1949, p. 50. *

学者进一步漠视这个问题,可是此前,学者们却为该问题争论得不亦乐乎。在第一次世界大战期间,林顿属于第42师,也就是“彩虹”师,这个名称是一位长官随便起的,因为组成这个师的各个部门来自许多国家,所以各个团部的颜色,就分别是彩虹的不同颜色。可是,该师在法国登陆后,这个名称就被广泛采用了:当人们问士兵属于哪个部门时,他们就会回答说:“我是彩虹。”

1918年2月,也就是该师取名后的五六个月,人们便开始一致认为,彩虹的出现对这个师来说一定是个好兆头。三个月过后,据说该师每次执行任务时,彩虹就会出现在天边,甚至在气象条件根本形成不了彩虹的情况下也如此。

1918年5月,第42师被部署在第77师的临近地区,第77师在每辆装甲车上都涂上了特别的标记:自由女神像。彩虹师随即也开始模仿它的邻居,采用了这种办法,不过,它也想到应该与第77师有所区别。到了八九月份,佩带彩虹徽章便开始流行起来了,尽管人们曾经相信,佩带特殊的标志起源于因失败而遭受的惩罚。这种情形一直延续到战争结束,美国远征军也组成了“一系列既界限明确,也会经常彼此产生妒忌心理的军团,每个军团都有各自的观念体系和规章体系”。作者举出这些例子说明:(1)被划分而成的各个军团都能够意识到自身的同一性;(2)每个军团都用动物、物或自然现象的名称给自己取名;(3)在与陌生人接触时,都得说出自己的名称;(4)将该标记涂在师团的武器和装甲车上,或者作为个人饰物,禁止其他军团使用该标记;(5)尊重代表该标记的“主人”和图案;(6)人们已经模模糊糊地相信,该标记既可以产生保护作用,也具有逢凶化吉的功用。

曾经在未开化民族那里发现过这种情形的几乎所有的考察者,都可以把这些彼此关联的信仰和仪轨当作图腾体系来处理。这说明,倘若与澳洲人或美拉尼西亚人高度发达的图腾制度相比,它的内容何等空泛!不过,与一些北美印第安部落的图腾体系相比,它的内容也同样算是很丰富了。不过,它与真正意义上的图腾制度依然有所区别,关键之处就是它没有婚姻上的规定,也没有对祖先的信仰,更没有血缘上的关系,图腾……^①

不过,林顿在结论中指出,这些规定都不过是氏族组织的一种功能,而不是确切意义上的图腾制度,因为它们并非经常伴随着图腾制度出现。

三

所有这些批评都是美国学者的批评,这并不是因为我们认为美国人类学的地位很特殊,而是因为这是一个历史事实,消解图腾制度问题的源头是美国(虽然泰勒最先寥寥数语提到过这样的想法,但从没有解决过,稍后我们还会谈到他),能够坚持到底的也是美国。我们确信,这绝非单纯是在某个地区的发展,我们只要顺带看看这种观点在英国是怎样发展起来的就行了。

^① Linton, "Totemism and the A. E. F.", *American Anthropologist*, Vol. 26, 1924, p. 298.