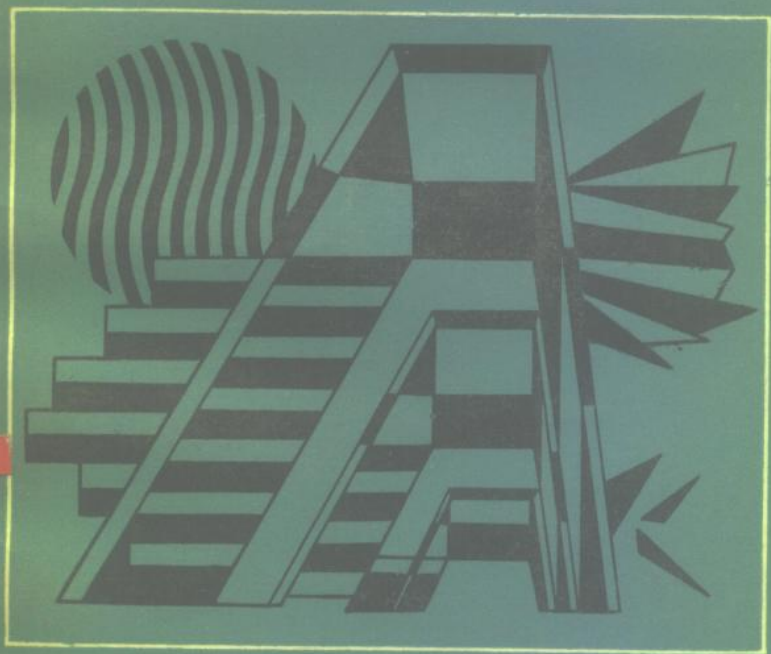


二十世纪文库

文化模式

(美) 露丝·本尼迪克 著
何锡章 黄 欢 译



华夏出版社

文化模式

JI WENKU.

〔美〕露丝·本尼迪克 著

何锡章 黄 欢 译 梦 觉 鲁 奇 校

华夏出版社

1987年·北京

责任编辑：周 星

封面总体设计：郭 力 钮 初 呼 波
李 明 王大有

本书封面设计：呼 波

PATTERNS OF CULTURE

by

Ruth Benedict

The New American Library of World Literature,
Inc., New York, U.S.A. 1960

文 化 模 式

(美) 露丝·本尼迪克 著

何锡章 黄 欢 译

梦 觉 鲁 奇 校

*

华夏出版社出版发行

(北京东四五条内月牙胡同10号)

新华书店经销

西安新华印刷厂印刷

*

850×1168 毫米 32 开本 7.25 印张 168 千字 插页 2

1987 年 9 月第 1 版 1987 年 9 月第 1 次印刷

印数：1—44000 册

ISBN7—80053—016—7/G011

书号：7484·011 定价：2.05 元

团体心理学

自30年代以来，精神分析学家就一直在原始人的禁忌和本能中，寻求对复杂文明行为的多种解释。本尼迪克特博士便是最早运用专门资料补充这些理论的人类学家之一。她把文化设想为一个综合的整体，并将通常专用于个体的心理学概念运用到团体分析之中。

在本书中，她对由一种主导动机支配的三种文化进行了比较研究。新墨西哥州的祖尼印第安人，因其节制、中和、热衷礼仪以及个性淹没于社会之中而成为日神型(Apollonian)人。温哥华岛上的夸库特耳人以其酒神式特征(Dionysian)与祖尼人形成直接鲜明的对照：他们偏爱个人竞争对抗，嗜好心醉神迷，具有偏执狂似的权威幻想。而美拉尼西亚的多布人——一个伊阿古^①似的人种，隐秘、执拗冷酷、鬼鬼祟祟、反复无常——在个人与恶劣环境的冲突中看待人生；他们对自然有精神病患者式的恐惧，对邻人则有病态的怀疑。

但是，本尼迪克特博士指出的寓意在于：尽管这些文化表明了与我们的规范的实际偏离，但任何文化中的变异不过是其个体未能适应社会所注重的倾向。她认为，各种文化（包括我们的文化）不能在一种伦理的基础上进行比较，但却可以比拟为共存的和同等有效的生活模式。在种族与文化偏见已将我们的文明引向世界大战边缘的今天，她的启示无疑具有极其重要的意义。

① Iago, 莎士比亚《奥赛罗》中的人物。常用以比喻阴险狡诈之徒。

——译注

序 言

在这25年中，露丝·本尼迪克特的《文化模式》为人们理解人类学提供了巧妙而富有挑战意味的介绍。该书被译成14种文字，在写本序时，仅门托版，印数就超过了80多万册；在科学与人文科学远远相隔的时代里，《文化模式》有助于把二者联在一起。

1921年，当本尼迪克特开始人类学研究时，我们今天用来说明那种世代相传的文化行为的有机部分的术语“文化”，还只是为数不多和专门研究人类学的职业人类学家们所使用的词汇中的组成部分。现代社会对文化这个概念已是那么熟悉，运用自如，以致“在我们的文化里”这种话，受过教育的男男女女几乎可以脱口而出，轻而易举，就象谈及时间、地点这种短语一样；这种情形在很大程度上应归于本书的影响。

无论在过去或现在，该书在好几个方面都极为重要。首先，通过对不同文化的比较研究开拓我们的视野，此书是最好的指南，通过这种比较，除了其他不同民族的风俗行为外，我们还能理解我们自己社会遗传下来的风俗行为。本尼迪克特用这种比较方法为美国、英国、法国等整个发展中的人类学科学做了辩护。她行文的鲜明特点是陈述明了，独具风格。

在此基础上，她提出了自己独特的观点。她认为，人类文化是“人格的无限扩展”；她还认为，一种文化，无论它多么微小，多么原始，或多么巨大，多么复杂，人们都可以认为，它是从人类潜能巨大的弧圈中选择了某些特征，并以比任何个人毕生能做的一切更强

大的力量给予了精心建构。她把她所描述的文化重点命名为“日神型”、“酒神型”和“妄想狂型”，并依据个体人格的描述，阐述自己的观点。但她并不是在建立类型学；她认为尼采式或精神病学式的标签并不适于所有社会。她也不相信能建构起某种适于过去、现在和未来的所有人类社会的封闭体系。她致力于勾勒一幅发展人类文化的图画，而对此是无法加以规定的，因为人类文化所可能存在的结合是那样繁多，那样变化多端，以至无穷无尽。她最初认为，个体是文化的创造物，如果他生就或偶然养成了对于常轨的偏离，他对他的这种窘境也无丝毫责任。但是，随着她对不同文化了解的增长，这个观点后来转变成一种更为慎密的思考，即在什么地方、以什么方式人类才能把其文化塑造成更接近于他们的最高憧憬。她关于人类有可能实现这一希望的观点日趋发展。

最初，她攻读文学，希望“发现一个真正重要但未被发现的王国”。开始，她把这种冒险看成象学好俄语、德语，就足以“真正地驰骋于诗的世界”一样。后来，她渐渐意识到，每一原始文化都表现了可与伟大的艺术或文学作品相匹敌的某种东西；她还意识到，与其把一种陶器沿口上杂多的图案与西斯庭教堂顶部的壁画进行比较，或把莎翁的美妙诗行同采梅歌曲进行比较，不如设法去进行现代个人艺术品与原始文化的比较。仅是就艺术品进行比较，原始文化就无多大发言权，但如果人们把这些文化视为一个整体——宗教、神话、男男女女的日常生活方式——那么，其内在的一致性和复杂性，就会同任何单一的艺术品一样，从审美角度使未来的探索者得到满足。

从另一个层面来看，《文化模式》与本尼迪克特一生所关注的一个问题——每一个有着特定遗传天资和特殊生活历史的人与他或她生活于其中的文化之间的关系——有着密切的联系。在她寻求同一性的过程中，她长期苦苦思索，即与她所处的当代美国相

比，她是否更适合另一时期或另一文化。她尤为关注的是，一种文化能为神秘主义者、幻想家、艺术家的某些极端行为找到立足之地的程度，与另一种文化将它们当成异态行为和毫无价值的东西加以污辱的程度。另外，她关心的不是那些常态和变态行为的问题，因为这些问题是与研究精神健康问题的学者有关的。由于她提出了关于诸文化与变态事物之间关系的问题，所以她对那些对心理病因不同文化而发生变化的方式感兴趣的学者们的探索开辟了道路。但她自己更关注的问题是：对常态行为的狭隘限定怎样使某些固有本能要么处于严重不利的地位，要么予以偏爱；而文化限定的放宽又怎样才可以丰富我们的文化，以减轻当今文化越轨的异态者遭到遗弃和蔑视的心理重压。在她与同事和学生的关系中，正是那非凡的才能或自身的命运、罕见的合作、可贵的独特性，唤起了她那热情的关心与旺盛的同情。

最后，我相信，由于她那顽强的信念——对文化如何发挥作用的认知，会给予人类一种比以前所知的更有力的把握自身未来的控制力，所以《文化模式》有其不衰的生命力。对于首次认识到这种文化网络力量的读者来讲，通过了解能够首先抓住他心灵的那个文化网络从而变得更为明智，最终又将这种力量复转入人的背景之中，这简直是令人惊叹不已的。

由于作者为对待种族、教育、赢得战争、和平的态度承担了越来越大的责任，所以这种信念随着时间的推移也变得更加坚定。

1939年，当世界各地的自由都受到纳粹种族主义的威胁时，她用了一学期的课余时间，潜心撰写了《种族：科学与政治》一书。战争期间，她竭尽全力与那些活着并可以提供信息的人合作进行文化分析，在战争造成的极端困难的条件下，对几种文化——罗马尼亚、德国、荷兰、泰国，最后是日本，进行了难得的研究。战争结束时，她写下了《菊花与刺刀》一书。她期望，对日本人试图开辟新

道路的能力的认识,能使美国在与日本的战后关系中更为明智。这是一个坚定的信念,是在多年来的综合性研究和政治决策基础上确立起来的。但是,在《文化模式》中,人类学怎样才能被人类用于他们选择的目标的愿望,是那样新颖,充满了青春的活力,字里行间充满了晶莹闪亮的新鲜露珠,对初次接触这种观点的读者展现了一个新的世界。

玛格丽特·米德

1958年10月于纽约

绪 言

本世纪解决社会人类学问题的许多新方法已经发展起来。过去那种基于从各种时代和世界各地搜集来的割裂了文化史本质联系的零碎资料来解释人类文化史的陈旧方法，已丧失了其主要支撑点。紧接而至的是一个根据对各种特征分布的研究和考古证据的补充，艰苦尝试重新解释历史联系的时期。越来越广泛的地区受到这种观点的审视。人们试图在各种文化特性之间建立坚固的纽带，并利用它们建立更为广泛的历史性联系。作为文化通史的先决条件——相类文化特性独立发展的可能性已被否定，至少被置于一一种无关重要的地位。进化论的方法和独立地区文化的分析法，都曾被用来阐明各种文化形式的先后顺序。运用前一方法的人希望建立、描绘出文化和文明史的统一画面；后一方法的倡导者，至少在较为谨慎的倡导者中，则把每一文化都视为一个独立的单元和一种独特的历史问题。

在精细的文化分析法的影响之下，对与文化形态有关的事实进行的必不可少的收集，已得到了强烈的刺激。这样收集的材料为我们提供了社会生活的信息，它好象包括了有严格区分的各种范畴：经济生活、技术、艺术、社会组织、宗教，而且其联结的纽带又难以发现。人类学家的处境好似歌德所讽刺的那样：

谁要真正认识描述生命之物，
先得寻找精神的本质归宿，

如果缺乏精神的沟通，
那他就没有得到生命的全部。

注意活的文化，已造成一种对每一文化之整体性的更为强烈的兴趣。人们越来越感到，从其一般背景下抽出的某种文化特质，很难让人明白理解。试图把文化想象为由一套单独条件控制的整体，也没有解决这个问题。纯人文地理的、经济的或其他方面的形式主义方法，似乎也只描绘出了一些被扭曲的图画。

把一种文化的意义作为一个整体来加以把握的渴望，迫使我们把对标准化行为的描述看成仅是通向其他问题的铺路石。我们必须懂得，个体生活在他的文化中，其文化又依靠个体而存在。这种对社会——心理问题的兴趣与历史方法并行不悖，没有丝毫的对立。相反，它显示了文化变迁中那种具有生机的动力进程，并使我们能够估价我们从对相关文化的详尽比较中所取得的证据。

由于资料的特点，文化生活问题，常常表现为文化各个方面之间的相互关系的问题。在某些情形下，这种研究会使我们更好地理解某一文化的整合的强度或者不足。它清楚地表明了各种文化类型的整合形式，这些形式证明，文化不同方面的关系都遵循最大分异的模式，而且无益于普遍归纳。但是，这种研究很少能够而且只是以间接的方式引导人们去认识个体与文化之间的关系。

这就要求对文化特质有深入的了解，要求知道控制个人与团体行为的种种观念。本尼迪克特博士称这种文化特质为文化的结构。在本书中，作者把这个问题摆到了我们面前，并用各自充满着一种主导观念的三种文化例证作出了具体的说明。这种处理方法与解决社会现象问题的功能方法不同，与其说它关心的是每一文化内容的功能关系，不如说它关心的是那种对基本观念的发现。除了在一般结构范围以外，它都不是历史的方法，但只要这种结构沿续

下去，它就会对仍从属于它的变化方向予以限制。与文化内容的变化相比较，结构常常有很显著的持久性。

正如作者指出的，并不是每一文化都由一个主导特质将其特征化的，但可能的是，我们越是了解驱动个体行为的文化内驱力，就越会发现，那些较为普遍的情感的压抑和行为的观念，能够对那些从我们的文明出发被认为是异常的态度作出说明。作者按照一种新的见解去看待一切被视为社会的或非社会的，正常的或异常的事物的相对性。

作者所选择的极端例子更加清楚地表现出了这个问题的重要性。

弗兰茨·博厄斯

创世之初，上帝赐给每人一杯土，人们从杯里
吸取生命的滋养。

——掘根印第安人谚语

目 录

第一章 风俗学(1)

风俗与行为——孩子的继承——我们虚妄的远景
——局部风俗与“人类本性”的混淆——我们对其他文化的盲视——种族偏见——人由风俗不是由本能铸成
——“种族纯化”的虚幻——研究原始民族的缘由

第三章 文化的差异(16)

生命的经验——选择的必然性——不同社会对待成年、青春期的方式——对战争闻所未闻的民族——婚姻风俗——文化特质的交织——守护神与幻象——婚姻与教会——这些都是社会联系。而不是生物学上的必然

第三章 文化的整合(35)

所有行为标准的相对性——文化的模式化——许多人类学研究的弱点——整体观——斯本格勒《西方的没落》——浮士德型与日神型——西方文明研究的极端复杂性——经由原始部落的曲折道路

第四章 新墨西哥州的普韦布洛人(45)

一个未被破坏的社区——祖尼礼仪——祭司与面具神——巫术社会——强烈社会化的文化——“中庸之道”——希腊理想的深化——与草原印第安人的风俗对照——酒神式迷狂与幻象——毒药与烈酒——祖尼对放纵的怀疑——对权力和暴烈的藐视——婚姻、死亡、居丧——丰产仪式——性的象征——“人与宇宙同一”——典型的日神型文明

第五章 多布人 (102)

背叛与恶意的美德观——传统性的敌意——诱陷新郎——丈夫的耻辱地位——所有权的可怕的排外性——迷信巫术——种植仪式——疾病咒文与巫法——交易的激情——瓦布瓦布，狡诈的交易习俗——死亡——生存者中的彼此斗争

第六章 美洲西北海岸印第安人 (134)

一种海岸文明——温哥华岛的夸库特耳人——典型的酒神型人——食人会——与普韦布洛人恰好相反——经济竞争——对我们社会的浅薄模仿——自大狂——羞辱客人——赠财宴交易——自夸的顶点——新娘中的投——对资——以婚姻、谋杀、宗教显示的特权——萨满信仰——对嘲笑的恐惧——死亡，最大的侮辱——情感的低音部

第七章 社会的本质 (171)

整合与同化——不和谐因素的冲突——我们的复杂社会——组织与个体对立——文化解释与生物解释的对立——吸取原始部落的教训——没有固定的“类型”——传播的意义与文化形貌——社会价值——自我评价的需要

第八章 个人与文化模式 (193)

社会与个人不是彼此对抗而是相互依存——乐于适应一种模式——受挫的反应——鲜明的失调——认可同性恋——作为权力手段的迷狂与癫痫——在社会中的“不适应”地位——宽容的可能性——文化类型的极端代表：清教徒牧师和成功的现代自我本位主义者——社会相对性，希望而不是失望的学说

第一章 风 俗 学

人类学以作为社会造物的人类为其研究对象。它将注意力集中于那些体质特征、工艺技术、习俗、价值观念等方面，这些东西使一个社区与所有属于一个不同传统的社区区别开来。

在社会科学中，人类学的显著标志是，除了研究我们自己的社会外，还包括对其他社会的严肃研究。就其宗旨而言，任何有关婚配和繁殖的社会规则都与我们自己的社会规则具有同等意义，即使它可能是海上达雅克人^①的规则，且与我们文明中的那种规则不可能有历史上的联系。对人类学家来说，我们的风俗和新几内亚某一部落的风俗是用以处理某一共同问题的两种可能的社会方案，而且，只要他还是一位人类学家，他就必须要避免偏袒一方。他对人类行为感兴趣，并不是因为它是由一种传统即我们的传统造成的人类行为，而是因为它是由任何一种传统造成的行为。他对在各种文化中发现的风俗的全部内容都有兴趣，他的目标是理解这些文化改变、分异的途径，各自借以表现它们自身的不同形式，和任何民族的风俗在组成它们的个体生活中起作用的方式。

现在，人们通常不把风俗视为任何重大事件的起因。我们自己大脑的内部活动，我们觉得是唯一值得探究的，但对风俗，我们有一种思路，即认为它是最为平凡的行为，实际不然，普遍存在于世界各地的传统风俗，乃是大量琐细的行为，它们与任何个人在个体

^① 达雅克人 (Dayaks)，东南亚加里曼丹岛的居民。——译注

活动中能形成的行为相比,都更能令人惊叹不已,而不论它们多么偏离常规。然而这仅是该问题的一个无足轻重的方面。头等重要的事实是,风俗在人类经验和信仰中起着的那种占支配地位的角色,以及它可能表现出的极为巨大的多样性。

从未有人以原始的眼光看过这个世界。他看到的这个世界正是由一套明确的风俗、制度和思维方式改造过的世界。即使在哲学的探索中,他也不能追究这些既定的陈规老套;其真与伪的概念仍与他特有的传统风俗紧密相关。约翰·杜威曾严肃指出,风俗在形成个体行为中所起的作用与个人能影响传统风俗的任何方式相比,犹如个人母语的总词汇量与他牙牙学语时所用的取自家庭语汇的词汇量之比。当一个人认真研究有自发发展机会的社会秩序时,这种考察只能是一种准确精密的事实观察。个体生活历史首先是适应由他的社区代代相传下来的生活模式和标准。从他出生之时起,他生于其中的风俗就在塑造着他的经验与行为。到他能说话时,他就成了自己文化的小小的创造物,而当他长大成人并能参与这种文化的活动时,其文化的习惯就是他的习惯,其文化的信仰就是他的信仰,其文化的不可能性亦就是他的不可能性。每个出生于这个团体的孩子都将与其一起分享它们,而出生在这个地球另一半球的孩子,则不能分享到这一半球的千分之一的风俗。没有什么社会问题比风俗作用问题更令我们有责任去理解了。在我们对风俗的规律、多样性作出明智的认识之前,我们将仍不理解人类生活的主要复杂的事实。

只有在某些初步的见解被人们所接受,并且其中一些见解遭到了强烈反对之后,对风俗的研究才会有成效。任何科学研究的首要条件,是对其选择的研究课题,不要有先入为主的偏向。在诸如仙人掌、白蚁或星云本质等争议极小的研究领域中,必要的研究方法是先搜集有关材料,然后记录所有可能的变化形式和条件。可以

说，通过这种研究，我们便掌握了所有我们所知的天文学规律、或群居昆虫的习性。正是在对人类自身的研究中，主要的社会科学已取代了对局部变异形式的研究，如对西方文明的研究。

只要我们自己与原始人、野蛮人、异教徒之间的差别支配着人们的观念，从定义上来讲，人类学就将无所作为。首先，有必要达到这样一种成熟的程度，即不再把我们的信仰同我们的邻族同胞的迷信相对立。还有必要承认这些基于相同前提——姑且称它为超自然物——的习俗制度，必须在其他的习俗制度中同我们自己的习俗制度一起加以考虑。

19世纪前半叶，西方文明社会中最开明的人士也没想到人类学的这一基本要求。在整个历史过程中，人类始终维护着诸如荣誉这种至高无上的观念。在哥白尼时代，这种对至尊的要求无所不包，甚至包括了我们生活其上的地球，而且在14世纪，人们强烈反对把地球置于太阳系中某个次要地位。到达尔文时代，太阳中心说已得到普遍承认，人类又竭尽其能，为上帝赐给人类的那种不可知的特性，灵魂的唯一性而战斗，力图证明人类并非动物界的一支。无休止的论战、对这种“灵魂”本质的不容怀疑、而且19世纪甚至毫不在乎于维护与任何异邦团体的友善关系，所有上述事实中没有一种被认为是因遭受侮辱而流行的强烈激动，这种侮辱是因为进化论否定了人类至高无上的观念而导致的。

我们也许能公平地说，这两次论战都胜利了——如果还没有胜利，为时也不太远了；但这种斗争只是把自身集中到另一前沿。现在，我们十分愿意承认：地球环绕太阳中心旋转，或人类的动物世系，已与人类成就的至高无上性几乎毫不相干。倘若我们有机会住在浩瀚的太阳系之外的某个星球上，那就值得大肆夸耀；如果动物的进化把一切不相一致的人类种族联系起来，那么我们自己与它们之间可以证明的区别就更大，我们习俗制度的独特唯一性就