

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◎主编



[法]勒内·基拉尔 René Girard◎著

双重束缚

——文学、摹仿及人类学文集

“To double business bound”

Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology

刘舒 陈明珠◎译

华夏出版社

西方传统 经典与解释 HERMES
CLASSIC & INTERPRETATION

刘小枫 ● 主编



双重束缚

——文学、摹仿及人类学文集

“To double business bound”

Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology

[法] 勒内·基拉尔 René Girard | 著

刘舒 陈明珠 | 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

双重束缚:文学、摹仿及人类学文集/(法)基拉尔著;

刘舒,陈明珠译. - 北京:华夏出版社,2006.5

(西方传统:经典与解释)

ISBN 7-5080-3998-X

I. 双… II. ①基… ②刘… ③陈… III. 文学理论-文化哲学

IV. I0-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 046573 号

©1978 The Johns Hopkins University Press

All rights reserved. Published by arrangement with The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from Huaxia Publishing House and The Johns Hopkins University Press.

版权所有,翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01-2005-555

双重束缚:文学、摹仿及人类学文集

[法]勒内·基拉尔 著

刘舒 陈明珠 译

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京人民文学印刷厂

版 次:2006年5月北京第1版

2006年10月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32 开

印 张:10

字 数:259千字

定 价:27.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开闢后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧

跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

中译本前言

人类学的“欲望”与古典

20多年前念研究生时，我就对人类学这门学科发生了兴趣。遗憾的是，时至今日，我对这门20世纪春风得意的学科仍然不明究里。

记得当时跑去听讲人类学的课，是在一个很小的教室，学生不到十个。讲者是位从中央民族学院请来的教授，讲“什么是人类学”。起初我想不通：堂堂北大，竟然没人能讲授人类学这门课，却要到外校找人来讲。几堂课听下来，才大致知道什么“体质人类学”“文化人类学”“历史人类学”之类，也慢慢明白，为什么当时的北大没有教人类学的教授。

据那位老师在课堂上说，人类学靠研究“原始宗教”起家——“宗教”在这里是习传生活方式（或习惯）的总称。所谓“原始的”宗教，并非一定就很远古，如今已然不复存在，也可能（实际上更多）指当今还活着着的宗教，因而，其实际含义当指某种尚未达到文明程度的生活方式。

于是我自个儿在心里回忆：什么叫“高度发达”的“文明”？我依稀记得，“文明”指某种生活方式（或习俗）的典章制度化，从而使得这种生活方式脱离了“原始状态”。据说，如此文明化的发端和演化过程，端赖于这个生活共同体中为数不多的聪明人（我国古代称为“圣人”，《庄子·天下篇》：“以天为宗，以德为本，以道为门，

兆於变化，谓之圣人”）——他们一方面“心驚八极”、一方面明察共同体生活的正反经验，总结出一套秩序设想并诉诸文字。随后，这些文字被这个共同体后来的聪明人奉为经书代代相传，以启示或传统的名义筑起城墙维护起来，所谓文明便由此得以成形（参见尼采，《敌基督者》，第57条）。经过这番回想，再将课堂上学到的东西举一反三，我才大致明白，人类学研究的是没有形成经书的（因而叫做原初的）生活方式（所以人类学离不开“田野调查”）。既然传统的大学以讲授古典经书为业，北大这样的大学没有人类学教授也就不足为奇了。

课后我找到马林诺夫斯基的书来读，觉得很好玩，但还是不明白他研究这些“原始宗教”究竟要干什么……没过多久，当时在欧洲声名显赫的列维-施特劳斯（Claude Lévi-Strauss）的人类学就随着结构主义风潮到中国学界来了——据说，法国大学的学生造反运动与结构主义人类学的兴盛不无关系……古典的文明大书随之被赶出学堂，理由是：任何生活方式都是平等的——有人说，结构主义人类学堪称一场“新的理智运动”（参见巴德考尔，《莱维-施特劳斯：结构主义和社会理论》，尹大贻、赵修义译，复旦大学版1988），看来颇有其道理。

有一天，我突然想到：倘若人类学成了大学的基础性学科，人类学岂不就会彻底改变传统教育的基础——学生们无需再念古典的经书，“搞田野”也可以“成人”，那该多好啊。

很久以后我才知道，人类学其实并非仅仅研究所谓“少数民族”的原始生活方式，也研究古典文明。法国的结构主义人类学大师不仅有列维-施特劳斯，还有韦尔南（Jean-Pierre Vernant）这位学古典学出身的马克思主义-结构主义人类学家。法国古典学界的当代大师并不少，我们几乎没有翻译过他们的作品，韦尔南的译本却已经起码有了三本（《希腊思想的起源》，秦海鹰译，北京三联版1996；《神话与政治之间》，余中先译，北京三联版2001；《古希腊的神话与宗教》，

北京三联版 2001)。看来，韦尔南受到我国学界的青睐，并非因为他是研究古代希腊的专家。

韦尔南的古希腊宗教人类学与列维-施特劳斯的原初宗教人类学看起来就像是一把双刃利剑，将古典文明从西方传统身上切割下来。韦尔南自己说过：列维-施特劳斯研究的是“未文明化民族的宗教”，后来发展出“无文字民族的宗教比较学”，其方法是：在不同种类的社会现象与话语之间假设一种结构的相似，从而“构成一种完美意义上的社会现象”（《神话与政治之间》，前揭，页 88）。在韦尔南看来，这种研究引导列维-施特劳斯从宗教性出发，发现了一种普遍理论的轮廓——该理论把社会看作个体与集体间分为好多层级的交往系统。至于他自己，则是在文明化的古希腊宗教领域做了相同的工作，发展出一种有文字民族的宗教比较学。

与古代的“圣人”之“作”对比起来看，人类学家无异于在重新创造“文明”。

其实，人类学与古典学的结合，并非韦尔南的“原创性学术成果”——就巴霍芬的成就和影响来看，人类学的兴起相当程度上得归功于 19 世纪古典学的贡献。1861 年，巴塞尔的古典语文学家巴霍芬（Johann Jakob Bachofen）发表了《母权》（Das Mutterrecht, Stuttgart; 1897 年 Basel 第二版，1948 第三版；1975 年 Frankfurt 考订袖珍本）一书，被恩格斯誉为 eine vollständige Revolution [一场天翻地覆的革命]，因为它彻底颠覆了“父权制偏见”这一传统的、占支配地位的社会观（= 古典文明）。伟大的恩格斯眼力颇有预见性：倘若古典式教育是传统“父权制偏见”的直接体现之一，那么，颠覆这一偏见，必然随之拆毁古典式教育。难怪巴霍芬在书中所开拓的原初宗教研究、神话研究、性别研究等等等等，在后来的人类学中无不发扬光大——不同的是，巴霍芬当时还得凭靠古典文献学的材料，而非“田野工作”（他的 Griechische Reise [《希腊之旅》] 在今天看来还算不上“田野工作”）。再说，巴霍芬才华横溢、文笔精美

4 双重束缚——文学、摹仿及人类学文集

(学古典语文学出身的嘛)，其影响不仅被及弗洛伊德、马林诺夫斯基一类现代社会科学大师，也深切感染了豪普特曼 (Hauptmann)、托马斯·曼、里尔克等作家和诗人，甚至打动过本雅明、布洛赫一类现代哲人 (参见 H. - J. Heinrichs 编, *Materialien zu Bachofens Das Mutterrecht*, Frankfurt am Main 1972)。

欧洲的 68 学运刚过，学界便有人出来呼吁别忘了祭奠巴霍芬。然而，韦尔南忘了——他祭奠的是一位法国的人类学家：

在我们这个 1968 年“五月风暴”的法国，那么多的事物突然地改变，那么多的新东西一下子涌现，没有任何人能预见，热尔奈的研究，尽管它涉及的是一个十分遥远的往昔，定然不能成为——以它的人类学的方法和计划——一部具有完全的现实意义的著作。(《神话与政治之间》，前揭，页 177)

据韦尔南说，热尔奈的人类学研究探究的是：西方古代社会的生活形式作为西方社会之根为什么会构成？如何构成？如此探问当然不是要向高古的前人们学习文明经验，而是从自己的人类学设想出发来重新剖析古典文明——如韦尔南马上补充说的那样，这里要问的“当然不是关于大写的人，而是关于创造了这些的人类、人类集团的特殊精神状态” (同上，页 174)。

既然人类学早在结构主义出现之前就诞生了，结构主义给人类学带来了什么，以至于韦尔南凭此成就成为闻名遐尔的人类学家？

韦尔南用自己的经验之谈说：

假如人们考虑到语言学研究在最近 50 年中，以系统和同时性的定义带来的新东西，考虑到神话学家从中得到的益处 (这样，他们才说明白了对立和同形的种种体系构成了神

话叙事的框架)，我会说，在此意义上，如果不成为一个结构主义者，人们就不能再研究宗教史了。（《神话与政治之间》，前揭，页39）

韦尔南在这里说话的口吻显得是，自从有了结构主义语言学的系统论和同时性-共时性一类理论框架，古代人的生活方式及其习俗伦理就没有搞不清楚的了——这里用到的“宗教”概念，我们已经知道，指的是一种生活方式，用现在的说法，也可以叫做政治制度。

至于别人称他为马克思主义的结构主义人类学家，韦尔南这样说道：

重要的不在于为自己选择一个标签，而是要看到，在今天，问题在于了解一个体系（比如说，一个社会，在马克思所说的一个生产体系的意义上，有它的子体系，如语言、宗教、社会机制、各类艺术和科学——所有的子体系全都彼此相连相系，但又相对自治，因为它们都服从于各自特有的逻辑）是如何，一个如此的体系是如何诞生、如何发展、组织、存活、衰败、解体、消失，以让位给另一个体系的。这样一个主题判断——我试图实施在古代希腊上——恰恰位于马克思主义和结构主义的交接点上。（同上，前揭，页40）

十分清楚，韦尔南的古典学研究基于一种现代社会科学的理论预设（生产体系论），不是吗？从而，韦尔南看古典的东西时，是从一个现代社会科学家头脑中构想出来的理论体系出发，而非依循古人自己对自己的理解。用韦尔南自己的话说：“正是当代世界本身以其现代性质问着我们去了解宗教和宗教性的问题，了解它们的形式与地位的问题”（同上，页89）。

韦尔南的观点和口吻让我想起古典学家尼采在谈到古典文明时的看法：

……我现在越来越坚信：希腊人以及古代人的全部生活方式，无论看起来是多么简单和确实，实际上却是非常难以理解甚至无法理解的，而我们通常用来谈论古代人的那些陈词滥调，要么是轻率，要么是出于我们的世代相传的愚蠢的自以为是。我们看到古代的词汇和概念与我们自己的词汇和概念不无相似，不知道这只是一个假象，在这些词汇和概念后面，隐藏的全是我们这些现代头脑必然感到不熟悉、无法理解和痛苦的情感。这就是我们认为可以让我们的孩子在上面跑来跑去的土地！

够了：我们在儿童时期在这片土地上东跑西撞，养成了一切古代事物的敌视和反感，一种由于过于熟悉而产生的几乎不可磨灭的巨大反感！我们的古典教师是如此狂妄无知，他们认为自己已经完全了解古代，并把这种狂妄无知传给他们的学生，同时还传给他们一种轻蔑，让他们觉得，这样一种了解对人类的幸福毫无帮助，只对那些可怜的、痴呆的、不可救药的老书虫很有用。（《朝霞》，195条，田立年译文）

尼采的看法明显与韦尔南的自我感觉相左，这两位古典学家我该相信谁？韦尔南会不会是尼采这里所说的“如此狂妄无知”的古典教师？

基于这样的个人经历或者“背景知识”，我才没有对基拉尔（René Girard）在本书中践行的如下尝试感到特别新鲜：让人类学研究与古典文学联系起来。

基拉尔说：由于困在“田野”的“经验主义绝境中”，社会科

学（尤其人类学这只领头羊）已然变得瘫软无力，需要靠伟大的古典文学巨作来贯注新的生气——作为一位人类学家，基拉尔这样说无疑既需要见识也需要勇气。何况，这种主张也只有人类学学者自己提出来才有分量和意义，其意义就在于：人类学家自己已经看到打破人文学科与社会科学之间壁垒的必要性。把基拉尔的这一看法与他质疑“搞田野”在人类学这门学科中的“霸权”地位联系起来看，似乎古代的文学经典在基拉尔这样的人类学家那里将会取代“搞田野”：

还有多久可以把田野调查当作人类学所有领域，包括原始宗教在内，最主要的能力标准？我们是否真的应该授予那些给我们这个地球上为数不多的正在萎缩但至少原则上仍可用于原始研究的地区带来了人口过度增长的人（主要是人类学家们）垄断这些基本上灭绝了的现象的权利？（基拉尔，《双重束缚》，刘舒、陈明珠译，北京华夏版 2006，序言）

为什么人类学应该把古典文学作品作为自己的“研究对象”？

基拉尔的回答是：因为我们由此可以懂得，什么是真正的“摹仿”——真正的人类学“事实”——基拉尔当然知道，柏拉图和亚里士多德已经探讨过人类的“摹仿”，但他觉得，柏拉图和亚里士多德还没有关注过“欲望的摹仿行为，而这恰恰是一个基本的人类行为”。这无异于说，柏拉图和亚里士多德根本就还没有注意到“一个基本的人类行为”：欲望的摹仿行为。的确，据基拉尔说，不仅在哲学领域，甚至在心理学、社会学和文学批评领域，由于从来没有谁人类学地考察过欲望的摹仿，“摹仿”概念便一直是个残缺不全的概念。换言之，从古到今，人们对摹仿的认识都不彻底，唯有人类学的探究可以彻底搞清楚何为“摹仿的欲望”（mimetic desire）。

于是，基拉尔的人类学提倡要关注古典文学文本。不过，对何谓古典文学，基拉尔在一开始就用自己的人类学预设作出了规定：

这儿文学的含义，至少就我的知识来说，只有那些发现了摹仿性欲望并揭示了其某些后果的文本才算文学文本。我这儿说的不是所有的文学文本，不是文学本身，而是比较少的一部分作品。在这些作品里，人际关系证实了源自人类欲望摹仿天性的策略与冲突、误解与错觉的复杂机制。（《双重束缚》，序言）

既然基拉尔宣称：古代文学中那些把人类的关系和欲望描绘为摹仿的才算得上经典之作，不然就不算，他便已然凭靠人类学的自然权利更改了古典文学的传统定义。

这让我想起尼采《朝霞》序言中的一段话：

康德如此热心向善，不过是他那比任何其他世纪都更盲目而热烈的世纪的儿子，以及幸而还是这个世纪的某些更有价值方面的儿子（例如他在其知识理论中大量采用的感觉主义）。道德毒蜘蛛卢梭同样盘踞在他的心头，道德狂热主义观念同样使他坐立不安，对此，这种观念的执行者、卢梭的另一个学生，即罗伯斯比尔，直言不讳：*de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu* [在地上建立智慧、正义和美德的大厦]。（尼采，《朝霞》，序言，田立年译文）

“在地上建立智慧、正义和美德的大厦”，是“那比任何其他世纪都更盲目而热烈的世纪”——欧洲启蒙运动的18世纪的结果。

“摹仿性欲望”当然是“地上的欲望”，基拉尔基于这一欲望来重构古典文学的“范本”，是不是可以比作在“摹仿性欲望”的基础上来“建立智慧、正义和美德的大厦”呢？

如果摹仿像所有原始神一样有两面，一面瓦解我们的社会，另一面又要使它团结，那么这两方面如何相互联系？冲突和破坏性的摹仿如何才能转变成不冲突的训练和学习的摹仿，对人类社会的的确立和永存不可或缺的摹仿？如果摹仿欲望和敌对多多少少是人类的正常现象，社会秩序如何才能控制住失序的力量，或者，如果社会秩序被这种力量彻底颠覆了，如何才能从这种失序中再生一个新的秩序？恰恰是人类社会的存在变得很成问题。（《双重束缚》，序言）

因此我才不难理解，为何基拉尔敢于宣称，亚里士多德的“摹仿”定义残缺不全——就像韦尔南曾说亚里士多德不懂古希腊的悲剧作品。据基拉尔说，正因为人们一向从亚里士多德的“摹仿论”来看古典文学，理所当然就看不到古典文学中的那些“摹仿性欲望”的经典。通过对古典文学“经典”的人类学解读，基拉尔相信自己已经把潜藏在这些“经典”中的“摹仿性欲望”从柏拉图或亚里士多德的“摹仿论”中解救出来，从而他的原创性成果便在于：放心大胆地用从这些“经典”中寻找出来的“摹仿性欲望”这一人类学“事实”去“修理”既往的所有人类学理论——甚至文学批评和文化研究。

一旦这些经典之作的理论声音变得明晰，我们不是要依据现代的理论来阐释这些伟大的经典之作，而是必须根据它们来批评现代理论。我们与揭示摹仿的作品之间的关

系不能用一般意义上的“批评”来定义。我们要向它们学习的比它们要向我们学习的多；我们必须做最本分意义上的学生。我们的概念工具达不到它们的水平；我们不应该把我们总在变化的方法论“应用”于它们，而应该努力剔除我们的错误观念以理解它们包含的高见。（《双重束缚》，序言）

这听起来像是在告诫，别用今人的眼睛看古人，其实不然。谁使得“这些经典之作的理论声音变得明晰”？难道不是基拉尔人类学的“摹仿性欲望”理论？这“理论”难道不是一种“现代的理论”？基拉尔自己对何为古典文学经典的自以为是的甄别岂不已经清楚地表明了这一点：

这些作品的作者比其他作家“更具摹仿性”或“更加现实主义”：因为人的欲望确实是摹仿性的，如此描绘它的作品只可能比其他作品更“贴近生活的真实”；这些作品的卓越是无可否认的，但我们不情愿承认这一点，其根源除对亚里士多德和柏拉图的尊敬之外还有更深的原因。或者更确切地说，我们对亚里士多德和柏拉图的尊敬，以及更重要的，哲学家们在囊括摹仿行为各方面时的起始失败不可能不联系到我们所有幻觉中最可爱的部分，即坚信我们的欲望是我们自己的，是独创的、自发的。

各种批评方法，不管它是传统的还是先锋的，怎么可能达到对这些经典之作的真正理解？因为他们自己还继续相信着那个被摹仿的揭示暗地里挑战和拒斥了的贫乏版本。虽然弗洛伊德在很多方面代表着一种进步，虽然他重视戏剧性关系的重要模式——例如爱欲纠葛的“三角”（triangular）模式——他也还是个大绊脚石，因为他提出

的解决方案又一次歪曲了欲望真实的摹仿性质。(《双重束缚》，序言)

基拉尔自己达到了“对这些经典之作的真正理解”吗？——天知道。

基拉尔指责结构主义和后结构主义人类学的前辈们过于虚妄，原因就是他们“在面对最歇斯底里的狂热和时尚时日益”过于脆弱，“越来越严重地受制于一种尚未得到承认的摹仿性欲望”。然而，正如韦尔南的人类学古典研究并非“原创性的”一样，基拉尔的“摹仿论”人类学同样并非原创性的。在谈到古希腊悲剧研究时，韦尔南说明过自己的出发点：

我询问自己，记忆、形象、欲望、个人的地位是什么。我就是这样探讨希腊悲剧的：带着这双重系列的先决质疑。(《神话与政治之间》，前揭，页54)

基拉尔自信地以为，那些结构主义和后结构主义人类学的“墙已经倒塌，因为它们从来就没有坚实的根基”——言下之意，他自己的基于古典文学经典的人类学才能挽救人类学这堵高墙彻底倒塌。

在今天的人类学任何一个领域，都不存在一个真正的一致意见。在用来讨论原始宗教的所有词汇中，没有哪一个词汇的定义没有争议。这种情况决定了没有任何研究取向可作为绝对“权威”。(《双重束缚》，序言)

这段话用来描述今天的整个学问领域可能更为恰当：在这个领域已经不存在真正的一致意见，在用来讨论任何人类生活的规矩的

所有词汇中，没有哪个词汇的定义没有争议。这种情况决定了没有任何研究取向可作为绝对权威——基拉尔清楚地看到了这一点，却没有看到，如此“情况”恰恰是人类学 100 多年来结下的丰硕成果（难怪他的《双重束缚》的书名看起来就像是“第二洞穴”的意译）。

庄周的一位学生早就说过：

天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不返，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体！（《庄子·天下篇》）

基拉尔身上体现出来的不同“情况”仅仅是这样一种怪现象：这样一位“一曲之士”凭靠人类学的事实（“摹仿的欲望”）以为自己已经“备以天地之美”，进而要“判天地之美，析万物之理，察古人之全”。就此而言，基拉尔的《双重束缚》颇值一读——正好作为一面当今学术前沿的镜像。

刘小枫

2006 年 8 月于

中山大学比较宗教研究所

西方古典学研究中心