

人類
桂冠叢書®

結構主義之父

——李維史陀

艾德蒙·李區著／黃道琳譯



結構主義之父——李維史陀

黃道琳 譯
艾德蒙·李區 著

結構主義之父——李維史陀

原 著：艾德蒙·李區

譯 者：黃道琳

出 版：桂冠圖書股份有限公司

發行人：賴阿勝

登記證：局版臺業字第一一六六號

發行：桂冠圖書股份有限公司

地 址：臺北市新生南路三段96—4號

電 話：三四一六九四九・三九一一四〇七

郵 撥：〇一〇四五七九一二

印 刷：東遠印刷廠

修訂四版：中華民國七十五年四月二十日

■本書如有缺頁或破損請寄回調換■

定 價：新臺幣一二五元

譯序

二十世紀不是浪漫的探險世紀，也不是人類學的黃金時代。李維史陀在『憂鬱的熱帶』開頭便說：「旅行和旅行家是我覺得厭惡的——但，我却準備在這裡記述我的探險事跡。」聽說這兩句話在法國已經成了小型的神話。敏感的讀者，也許會聯想到但丁『神曲』開頭的情景：剛步入壯年的但丁突然發現自己處身在黑暗的森林裡；往後他在煉獄所見的景象是多麼可怕，他却要冒着危險和痛苦，回來向世人報告他的閱歷。

就像陀斯妥也夫斯基的放逐生涯一樣，李維史陀在巴西內陸的田野經驗，也是影響其後日思想觀念的極重要因素。他們都脫離自己的社會，在異域裡感到苦悶、遭受羞辱，然後回頭對人性做深刻的反省。人類學家喜歡調侃李維史陀在調查工作上的失敗——不錯，但李維史陀却能失之東隅，收之桑榆。李維史陀自己承認田野調查是一件苦事，連最起碼的土著語言他都未能學會，更不用說想要在田野中與土著做深層的溝通了。因此，在空間上而言，他雖然日夕穿梭於土著之間，但在精神上、認識上，他却與土著遙遙相離。但是，從田野歸來後的李維史陀，雖然在空間

上與土著疏離了，却轉而極力試圖從精神上、認識上去接近土著的奧秘心靈。

李維史陀所接觸的是一羣赤裸裸的原始人——不，是一羣在絕滅邊緣的原始人。在這種情境下，李維史陀所關心的問題，乃是最根本的問題：即人之所以為人，人之所以異於禽獸者，到底為何？他提出自然與文化對立的觀念，後者是人類社會的基礎。但李維史陀並不像過去的人類學家那樣，以研究表象的文化制度為滿足，而意欲探掘文化的深層結構。功能學派的馬凌諾斯基認為一切文化制度都是為了滿足基本的生理需要，李維史陀則認為文化是人類思考結構的表徵。李維史陀向語言學理論借鏡，將文化和語言做類比，甚且認為文化及整個人類行為就是「語言」。由此觀點而論，人類與動物的差別，端在於象徵符號的使用與否。不寧唯是，象徵符號的運作法則，就是人腦思考的運作法則。李維史陀所說的「結構」，歸根究底，是存於人腦之中的。不管我們同意與否，這種「結構」不祇是知識論上的概念，同時也是本體論上的實體。

李維史陀的研究，促使我們再度注意到原始人與現代人思考模式異同的問題。過去，凡是不能為西方思想模式所容的成分，都被貶為不合理、不合邏輯。沒有文字的原始人必須用有限的、現成的具體事物來傳遞複雜的訊息，他們的思考方式絕不是「原始的」，而毋寧是比現代人更加「經濟的」。澳洲土著的圖騰系統把自然和人際關係納入同一套象徵符號裡。生肉、熟肉、生水

果、熱水果都是具體的東西，在南美洲印第安人的思考模式裡，這幾個簡單的範疇却能够表達極抽象的概念：自然現象和文化現象的對立。反觀現代社會，文字是使用最普遍的象徵符號。由於印刷的發達、文字的充斥，我們幾乎已經無法知道某些文字所代表的意義，甚至已經有「文字污染」的混亂局面產生。文化的高度複雜化反而帶來一個矛盾的結果，就是我們似乎忘了文化的存在，我們彷彿相信世界上的一切事物都是「自然的」。也許到了電腦的使用之後，現代人才能掌握到初民思想的真相。就像電腦符號一樣，圖騰或其他類似的象徵是存有最大量訊息的「儲藏單元」。

原始民族（以及李維史陀）強調自然與文化的對立，是有其充分理由的。只有體認了我們（人類及文化）與他們（自然）的對立和差異，才能進一步體認我們人這一類族的同一。同時，似非而是地，也只有體認這種對立關係，我們才能進一步體認人類本亦是自然之一部分的事實。因此，在原始民族的觀念中，人類與環境、文化與自然連結在一起，構成有意義（meaningful）的整體。這使我們想起歌德的口號：「連結，只有連結……」

李維史陀不但在亞馬遜河流域森林中發現了人類的原始面貌、文化的基本結構，他還目睹西方文明腐敗的一面。西方文明執著於理性（Rational）、歷史（History）、進步（Progress）。

由於理性觀念的驅使，西方文明所熱衷的活動，多是爲了滿足短程的目的，因此破壞了整體的和諧，如當前生態環境的危機，就是一個明顯的例子。李維史陀並非認爲原始社會沒有歷史，但他們對歷史所抱持的態度，是與西方文明社會大異其趣的。事實上，每一個人類社會都有其歷史，而且同樣的久遠。但原始民族雖然處在歷史的包圍之中，却試圖逃避歷史的支配。相反的，文明社會則把歷史內化，把歷史當作社會演進的原動力。十九世紀的帝國主義，社會達爾文主義，就是這種歷史觀點所促成的。至於進步的盲目追求，則使得屠殺也成了正當的手段。李維史陀在巴西內陸見到西方文明的最荒謬結局：印第安土著被集體屠殺，而殖民的白人則只存着荒誕的期望。譬如有一位白人屠夫告訴李維史陀說：他一直期盼着馬戲團到蠻荒的森林裡來表演，因爲馬戲團裡的象羣可以供應大量的肉！

因此，李維史陀在此所見的是整個人類命運的縮影。他跳身出來，想要賦予人類的生存一層意義。李維史陀從他自己以及土著的心靈中找到了答案。在此，到底是土著的心靈藉着李維史陀的描述而呈現出來，或者只是李維史陀個人的心靈借用土著心靈的聲音在獨唱——這已是一個無關緊要的問題了。如果我們覺得他所唱的是「憂鬱的結構」，那麼就讓我們體味『憂鬱的熱帶』的最末一段話：

人在宇宙之中並不是孤獨的，正如個人在羣體之中、或者一個社會在其他社會之中，都不是孤獨的一樣。我們現在的愚昧作爲，就好比在挖掘一個深淵；人類文化所構成的彩虹，也許將沉沒入這個深淵，永不復現。縱令如此，只要我們還生存着，只要世界還存在着，我們就仍然可以在前方看到一個飄忽的穹門，通往不可達到的境地。這個穹門下的路徑，引向一個與我們目前所處的被奴役狀態完全相反的目標。如果我們不能動身踏上這條路，只要我們心中對它抱着期望，就足以使我們獲得我們唯一知道如何珍息的恩寵。停止我們的愚昧作爲：這就是我們可以企盼的恩寵。生活的需要就像牢獄的牆，這堵空白的牆上時或會裂開幾道罅縫，但人却受一股衝動的驅使，一再的把這些罅縫又填塞了起來，進而更把牢獄的門深鎖住。我們若想獲得恩寵，就要遏止這股自囚的衝動。不管一個社會的信仰、政治體制、文明程度如何，每一個社會都企盼着這項恩寵；無論對哪一個社會而言，它都代表休閒、娛樂、自由，以及肉體和心靈的平和。我們有這個機會把自己從專斷的命運中永遠解放出來：生命本身就完全看我們能否掌握這個機會而決定的。因此，也許我們可以向野蠻人告別了！也許我們可以結束旅程了！人類的汲汲營營總有暫停的片刻。我們人這一族類過去是什麼樣子？現在仍然是什麼樣子？就讓我們在這停歇之刻，試圖體悟其本質。超越思想所及，深入

社會之下：一顆比任何人造物品都美麗的礦石；百合花蕊散溢出的那股比我們的書籍更加奧妙的馨香；或者，當我們對一隻貓懷着本能的瞭解，這隻貓回報我們充滿寬容、安詳、互諒的一霎——從這一顆礦石，從這一股馨香，從這貓眼的一霎之中，我們常可幸運的體悟我們的本質。

本書譯自Edmund Leach: *Lévi-Strauss* (Fontana/Collins, 1970) 這本書是該書局出版之「當代大師」(Modern Masters)叢書裡的一本。譯完之後，又見一九七四年的修訂版，修改之處頗多，譯文也根據新版做了變動。

作者艾德蒙·李區，一九一〇年生，是當今英國最具代表性及最有活力的社會人類學家。一九三二年畢業於劍橋大學，在校時所研讀的科目是數學和機械學。畢業後，到上海擔任英國商行的貿易助理，歷時五年。一九三七、三八兩年在臺灣蘭嶼和庫德斯坦(Kurdistan)做過短期田野研究，然後回到英國，在馬凌諾斯基和弗斯(Raymond Firth)的指導下研究社會人類學。二次大戰期間，他在緬甸擔任英軍官職，並就地從事人類學調查研究。戰後重回倫敦政經學院攻讀，於一九四七年獲得博士學位。後執教於政經學院和劍橋大學，並前往沙撈越、錫蘭兩地做田野調查。一九六六年至一九七八年擔任劍橋大學國王學院(King's College)的院長。一九七五

年受封爲爵士。

李區不僅致力於結構分析，也頗注重功能分析。他對李維史陀有深刻的了解，是李維史陀的支持者。雖然如此，他却非一味的盲信和禮讀李維史陀，而是保持距離，不時提出批評。這一點讀者可以從本書清楚的看出。除了本書之外，李區的主要著作尚有：

Political Systems of Highland Burma (1954)

Pal Eliya (1961)

Rethinking Anthropology (1961)

A Runaway World (1968)

Genesis as Myth (1970)

Culture and Communication (1976)

Social Anthropology (1982)

Structuralist Interpretations of Biblical Myth (1983, 合著)

黃道琳

譯序

七

結構主義之父——李維史陀

目 錄

譯序	一
第一章 李維史陀及其業績	一
第二章 牡蠣、燻鮭魚、斯第爾頓酪餅	二三
第三章 人性動物及其象徵符號	四三
第四章 神話的結構	六五
第五章 言與物	一〇九
第六章 親屬的基本結構	一二三
第七章 「抑止時間的機械」	一四五
註	一五五
引用文獻	一六三
進修參考書	一七五

結構主義之父——李維史陀

第一章 李維史陀及其業績

克羅德·李維史陀(Claude Lévi-Strauss)，現任法蘭西學院社會人類學教授，被公認為英語國度以外最傑出的社會人類學家。不過，自稱為社會人類學家的學者，却可區分為兩種類型。『金枝集』(*The Golden Bough*)的作者，已故詹姆斯·弗萊哲爵士(Sir James Frazer, 1854—1941)堪稱為第一種類型的鼻祖。他學識淵博，却從未與他所論述的初民生活有過直接的

接觸。他將全世界各文化的細節拿來加以比較研究，想藉此發現人類心理的基本事實。至於社會人類學家的第二種類型代表，則可算是馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski, 1884—1942）。這位學者出生於波蘭，後來歸化入英國籍。馬凌諾斯基曾親自到美拉尼西亞的一個小村落做過為期四年的調查，他後來的學術生涯大半都貫注在分析這項調查所獲得的資料。他的目標是想要說明這個化外部落的社會體系具有什麼樣的「功能運作」，以及這個部落裡的各個成員如何度過從搖籃到墳墓的一生。他的興趣所偏重的是人類各文化之間的差異性，而不是它們的一般類似性。

目前英美兩國的社會人類學家，大多標榜是「功能論者」；大體而言，他們所師承的是馬凌諾斯基的風格與傳統。反乎此，李維史陀所繼承的却是弗萊哲所開的另一條社會人類學傳統，雖然他們在風格上並不相同。李維史陀在學術上所要達到的最終目標，並不是在於探求某一社會或某一類社會的實情，而是發掘「人類心靈」的真相：這是一項根本性的差異。

馬凌諾斯基在世時享有三種盛名。一般民衆把他目為自由戀愛的首倡人。他所記述的超卜連島民（Trobriand Islanders）性生活異俗雖然以現代眼光來衡量並不怎麼駭人聽聞，在當時却被認為與黃色書刊相差無幾。另一方面，馬凌諾斯基在人類學界博得美譽，却是由於兩種別的原因。其一是他從事田野調查時所用的新穎方法：這種方法現已被普遍倣效。其二是他獨特的「功

能論」學說：一種過分簡化而機械式的社會學理論架構，現在已遭到一般的漠視。

李維史陀具有不同的業績。他自始至終是一個純粹的學者和知識份子。馬凌諾斯基爲了吸引羣衆，把一本研究超卜連島民的論著題爲『蠻族的性生活』(*The Sexual Life of Savages*)，像這種吸引羣衆的小花招却不爲李維史陀所取。他的『憂鬱的熱帶』(*Tristes Tropiques*, 1955)一書，只在卷末夾附了幾幀亞馬遜河流域土著女子的裸照，算是引人注目的例外了。按照馬凌諾斯基的標準，李維史陀的田野調查並無高明之處。至於他的作品，不管是法文的或英文的，都有一項特點：就是難懂。他的社會學理論，非但繁複而令人困惑，更常旁徵博引，別人實在望塵莫及。有些讀者甚至懷疑李維史陀在暗中玩弄詭計。到了今天，李維史陀雖已聲譽顯赫，人類學界對他還是批評多於支持。不過他在學術上的重要性是無人否認的。李維史陀受到讚賞，究其最重要的原因，倒還不是他的觀念新奇，而是在於他運用這些觀念時，具有別人所不及的膽識。他提出了一些研究熟悉事物的新途徑；在此，我們所重視的是方法，而不是運用方法所獲的實際結果。

李維史陀所提出的方法，非但是人類學的，更是語言學的。這種方法在各行業的知識份子之中都引起了一陣激盪：包括文學家、政治學家、古哲學家、神學家、藝術學家等。本書的目的就

是想要說明爲什麼會有這種現象。不過，我必須先聲明我個人的一個偏見。

我自己受業於馬凌諾斯基，雖然我也承認馬凌諾斯基理論的缺陷，但基本上我還是一個「功能論者」。我偶而會利用李維史陀的「結構論派」方法來闡釋某些文化體系的某些特點，然而我大體上的立場却與李維史陀相去甚遠。這一項看法上的差異，在下文中必然會顯露出來。我寫作本書的主要目的，只是在於說明李維史陀的方法及看法，而不是要提出我個人的批評。話雖這麼說，我却不能聲稱我的觀察是絕對不偏不倚的。

我所要探討的，是李維史陀的觀念，而不是他的生平事跡。不過，自從一九三六年以來，李維史陀已經寫了十一本書以及一百多篇專論，因此，要闡釋他的觀念實在是一項艱難的工作。要描述李維史陀的作品所涉及的這一片廣闊領域，難免會有歪曲之處，何況我不想在此按照李維史陀生平的前後順序而論述，這一定會使事態更加模糊了。我將從他生平的中段開始，然後往前後兩個方向同時進行。我採取這種特殊的方式，其實是有個人的理由的，現在就在此加以說明。我們可以將李維史陀的全部著作看成一顆星，這顆星的中心是他的自傳體民族誌遊記『憂鬱的熱帶』，這顆星向三個方向發出亮光，分別代表李維史陀的三項研究：(一)親屬理論、(二)神話邏

輯、(三)初民思想的分類模式論。依我個人的偏見，這三項研究之中最早的親屬理論是最不重要的。李維史陀自己並不同意我這個判斷。他在後期的著作裡，還時常引述『親屬的基本結構』（*Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949）一書，似乎把這本書看成社會人類學史上劃時代的權威之作。最近（一九六九年），他還在這本書的英譯再版裡做了大量的修改，其中包括對英國方面的慕名者（如我本人）的看法提出嚴厲的反駁，因為我們曾經大膽指出他在書中所述的歷史並不盡符合事實。

顯然，我無法以這樣的一本書做為起點，從而對李維史陀的大體立場提出讚同的評論。因此，我只好把他的親屬理論放在最後來談。同時，我們需要一個年表來做討論的指引，下面的表一列出了李維史陀生平的重要事跡。

表一 李維史陀生平年表（註①，見表末）

年	份	重	要	事	跡
一九〇八		生於比利時。			
一九一四——一八		與雙親同住於凡爾賽附近（父為藝術家）。			

一九二七——三二 就讀巴黎大學，獲法學學位及高等中學哲學教師資格。當時的閱讀範圍包括「法國社會學派諸大師」的作品——這些大概是聖西門（Saint Simon）、孔德（Comte）、涂爾幹（Durkheim）、牟斯（Mauss）等（註②，見表末）。

一九三二——三四 任教於一所公立中學。

一九三四 由於高等師範學校校長布格列（Celestin Bouglé 註③，見表末）的推薦，受聘為巴西聖保羅大學社會學教授。

一九三四——三七 任聖保羅大學（註④，見表末）社會學教授。這段期間，似曾數度返回法國，也曾數度深入巴西內陸，從事短期的民族誌調查工作。到這段期間結束時，他已有五個月左右的實際田野經驗。

一九三四？ 閱讀羅伊的『初民社會』（Lowie: *Primitive Society*, 1920）英文本，這是他所接觸的第一本人類學專門著作。羅伊這本書的梅托赫斯（E. Metraux）法文譯本要到一九三五年才出版。

一九三六 發表第一篇人類學著述：一篇論波洛洛印第安人（Bororo Indians）社會組