

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

LE SENS PRATIQUE

实践感

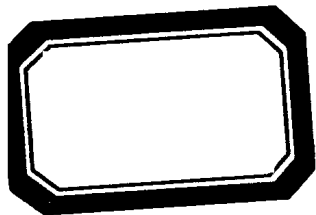
Pierre Bourdieu

[法国] 皮埃尔·布迪厄 著 蒋梓骅 译

刘东·主编 彭刚·副主编



译林出版社



HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

实践感

Pierre Bourdieu

[法国] 皮埃尔·布迪厄 著 蒋梓骅 译

图书在版编目(CIP)数据

实践感 / (法) 布迪厄著; 蒋梓骅译. —南京: 译林出版社, 2012.6

(人文与社会译丛)

ISBN 978-7-5447-2812-6

I. ①实… II. ①布… ②蒋… III. ①社会学—科学实践
IV. ①C91-03

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第090376号

Le Sens Pratique by Pierre Bourdieu

Copyright © 1980 by Les Editions de Minuit

This edition arranged with Les Editions de Minuit

Simplified Chinese language copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字:10-2009-306 号

书 名	实践感
作 者	[法国]皮埃尔·布迪厄
译 者	蒋梓骅
责任编辑	陆元昶 李瑞华
出版发行	凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
集团地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
集团网址	http://www.ppm.cn
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本	880×1230 毫米 1/32
印 张	13.375
插 页	2
字 数	327 千
版 次	2012年6月第1版 2012年6月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-2812-6
定 价	52.00 元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换
(电话: 025-83658316)

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起,先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活,每天只打一两通电话,但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说,坚守沉默少语的状态,倒是为了咬定问题不放,而且在当下的世道中,若还有哪路学说能引我出神,就不能只是玄妙得叫人着魔,还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气,或不免受了世事的恶刺激,不过也恰是这道底线,帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根,去参验外缘的社会学说了,既然儒学作为一种本真的心向,正是要从对现世生活的终极肯定出发,把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是,这种从人文思入社会的诉求,还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学,看来有点走出自我围闭的低潮,而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪,使得就算今后仍有普适的基准可言,也要有待于更加透辟的思力,正是在文明的此一根基处,批判的事业又有了用武之地。由此就决定了,尽管同在关注世俗的事务与规则,但跟既定框架内的策论不同,真正体现出人文关怀的社会学说,决不会是医头医脚式的小修小补,而必须以激进亢奋的姿态,去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把迻译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目 录

绪论	1
卷一 理论理性批判	31
前言	33
第一章 客观化的客观化	40
第二章 主观主义的想象人类学	58
第三章 结构、习性、实践活动	73
第四章 信念与身体	93
第五章 实践逻辑	114
第六章 时间的作用	141
第七章 象征资本	161
第八章 支配方式	175
第九章 主观的客观性	196

卷二 实践逻辑	207
前言	209
第一章 土地与婚姻策略	212
第二章 亲属关系的社会用途	231
新近的理论	233
关系的功能与集团的基础	238
平常与非常	255
婚姻策略与社会再生产	268
第三章 类比的化身	285
生成公式	297
基本划分	315
门槛与过渡	321
被否认的违犯	330
图式转换与相同性	355
不确定性的用法	369
附录 住宅或颠倒的世界	381
参考文献	398
索引	405

绪 论

在他看来,月亮和女人有什么特殊的相似之处呢?

7

她古老恒久,出现在地球世代交替之前,之后又继续存在;她是黑夜的主宰;她具有卫星的依存性;她的容貌永驻不变;她变化有恒,起落盈亏有时;她发出反射之光;她以不确定的回答应对不肯定的询问;她决定潮涨潮落;她令人生爱,让人伤心,给人以美,使人疯狂,诱人作恶和助人为虐;她神情安详,难以捉摸;她独来独往,凌驾一切,威风凛凛,熠熠生辉,令人敬而畏之;她预示着狂暴或憨厚;她的光芒、她的运行和她的出现,都让人心跳怦然;她的火山口、她的岩石海洋、她的沉默,都在发出警告;她显露时光彩夺目,隐没时令人向往。

——詹姆斯·乔伊斯,《尤利西斯》

在社会科学领域,认识的进步意味着对认识条件的认识所取得的进步;因此,这一进步需要人们不懈地回到原先的研究对象(在此是《实践理论概要》的,其次是《区隔》的研究对象),这些对象实际上都是一些机会,借以能使与对象的主客观关系更加完全地客观化。之所以有必要回过头来重建这种关系的各个阶段,是因为这项工作首先作用于其实

施人，而有些作者又试图将其归入正在形成的著作，即乔伊斯所说的 *work in progress*，故它有可能抹去自身的踪迹。然而，在此我试图传递的主要内容不含任何个人成分，如果说让它脱离它来自其中、而且应该回到其中的实践，允许它作为非现时的和失效的东西存在，亦即作为理论“命题”或认识论话语存在，那它就有可能丧失其自身的意义和有效性。

- 展示克洛德·列维—斯特劳斯著作在法国知识界产生的社会效应，
8 以及展示一种对智力活动的新的理解方式被整整一代人接受所借助的具体中介，这决不是一件容易的事。这种理解智力活动的新方式与让—保罗·萨特所代表的“完全的”、断然转向政治的知识分子形象形成了完全辩证的对立。这一典型对比大概会有助于激励当今许多有志于社会科学的人的抱负——调和常常是彼此脱离的理论意图和实践意图，科学志向和道德或政治志向——使他们以一种更为谦卑和更为负责的方式完成他们的研究任务，亦即一种远离纯科学和警示性预言的战斗职业。

在为独立而斗争的阿尔及利亚对阿尔及利亚社会进行科学分析，这正是为了力求理解和阐明这场斗争的原委和实际目标，而这些目标虽具必要的战略一致性，但从社会关系角度看，它们各有所求，乃至互不相容；因此，该分析显然不是要引导斗争的进程，而是为了使可能出现的方向偏离变得可以预见，因而使偏离不那么容易。正因为如此，我不会因为有些著述显得幼稚而加以否定；在我看来，这些著述虽在当时实现了所追求的实践意图和科学意图的调和，但多半应当归因于写作时所处的感情氛围^①；我更不会否定我在《阿尔及利亚的劳动与劳动者》和《背井离乡》这两部研究阿尔及利亚社会的经验性著作的结论中所作的预测，更确切说是提醒，即使这些研究（尤其是《背井离乡》）后来被用

^① 参阅皮埃尔·布迪厄，《革命中的革命》，载《精神》，第1期，1961年1月，第27—40页，以及《从革命战争到革命》，收入《未来阿尔及利亚》，巴黎，法国大学出版社，1962年，第5—13页。

来为它们力图防范的某些可能的方向偏离辩解。

在种族主义问题无时无刻不被当作生死问题提出来的背景下,像《种族与历史》这样一部作品所表明的不是一种反进化论的知识立场。如果说这一点不言自明,那么要传达看到像分析一种有其自身法则和存在理由的语言那样分析美洲印第安人神话时产生的智力和感情震动就不那么容易了。在研究过程中读到这部或那部北非礼俗实例汇编时,情况更是如此。这些汇编充斥于有关北非研究的书架和著作目录,实难计数,但实例的收录乱无章法,势必显得毫无意义。在法兰西学院研究班讨论会上,克洛德·列维—斯特劳斯对这些初看上去没有意义的叙事序列进行了分析和重组,表现出极大的细致和耐心,堪称某种科学人道主义的典范。我之所以大胆使用“科学人道主义”这一说法,而不管它显得多么可笑,是因为它相当确切地表达了我着手研究卡比利亚仪式时所怀有的那种对科学的元科学热忱。卡比利亚仪式这个课题最初被我排除在外,因为今天有些人,特别是有些前殖民地的人,认为民族学是物种不变论本质主义的一种形式,它所关注的是仪式的某些实践方面,这些方面最适合于助长种族主义表现。事实上,在酝酿写作《阿尔及利亚社会学》一书时,我所能见到的几乎绝大多数部分或全部谈论仪式的著述,在我看来都难逃其责,至少从它们的客观意图和社会效应来看是如此,因为它们体现了一种招人非议的民族中心主义,后者仅根据一种含混的、完全适用于替殖民地秩序辩护的弗雷泽进化论,展示了一些注定被视为是无法证明的习俗。正是因为这个原因,我便改弦易辙,转向一些示范性著作。比如雅克·贝尔克的著作,其中《上阿特拉斯的社会结构》是唯物主义方法论的典范,对这一领域的研究尤为珍贵;还有他的一些非常出色的文章,比如《北非的部落是什么?》和《马格里布社会学一百二十五年》^②,为我提供了许多出发点和极为宝贵的参照点;另有安 10

② 雅克·贝尔克,《上阿特拉斯的社会结构》,巴黎,法国大学出版社,1955年;《北非的部落是什么——献给吕西安·费布弗尔》,巴黎,1954年;《马格里布社会学一百二十五年》,载《社会学年鉴》,1956年。

德烈·努斯奇的著作，其中有关土地史的研究促使我在殖民地政治史，特别是在重要的土地法中寻找农村经济和社会——包括那些表面上受殖民化影响最不直接的地区——所经历之变化的根源^③；最后还有埃米尔·德尔芒让和夏尔—安德烈·朱里安的著作，它们在一些不同的领域为我这个新手指出了方向。

- 最初，为了“正名”，我将仪式排除在合法研究对象之外，并对所有给仪式以一席之地的著作抱有怀疑。自1958年起，倘若不是这同一个意图驱使我尽力使仪式摆脱虚假的原始主义关切，挑战种族主义者的蔑视，我决不可能从事仪式传统的研究。这种蔑视通过它强加给受害者的自愧意识，阻止他们认识和承认固有的传统。的确，在科学领域，一个问题或一种方法的形成可以被视为高度合法，但不管此现象多半在无意中产生的合法和鼓动效应有多大，都无法让人完全忘记在灾难性的战争环境里进行的风俗习惯调查之不当乃至荒谬，因为最近我找出了几张照片，使我再次彻底明白这一点。照片拍的是一些盛放种子的石砌蛇饰瓮罐，是六十年代我在科洛地区作调查时拍摄的，虽没有用闪光灯，但质量不错，原因是接纳这些固定“家具”（因“石砌”之故）的房子的屋顶在居民被法国军队撵走时遭到了破坏。可见并不需要什么特殊的认识论洞察力或专门的道德或政治警觉性，就能对如此明显“不当”的知识里比多(libido Sciendi)的深层决定因素作一番审问。这种不可避免的担忧得到某种程度的减轻，因为提供情况的当地人总是对这类审问感兴趣——只要该审问也成为他们的审问，亦即变成一种为重新获得“本来和其他”意义而作的努力。不管怎样，无疑是在纯民族志调查的“无动机”感驱使下，在阿尔及尔统计学院范围内，我与阿兰·达贝尔、让—保罗·里韦、克洛德·塞贝尔以及一组阿尔及利亚学生一起作了两次调查。
- 11

^③ 安德烈·努斯奇，《从被征服到1919年君士坦丁农村居民生活水平调查——经济与社会史评论》，巴黎，法国大学出版社，1961年；《阿尔及利亚民族主义的兴起，1914—1954》，巴黎，子夜出版社，1962年。

这两次调查后来成了《阿尔及利亚的劳动与劳动者》和《背井离乡》这两部分析殖民地社会的社会结构及其演变的著作的依据；许多更具民族志特色的文章也是在这两次调查的基础上写成的，在这些文章中，我对作为前资本主义经济行为基础的对待时间的态度进行了分析。

在一个时期内围绕结构主义所作的哲学评论，忽视并遮蔽了可能是结构主义之主要创新的东西：将结构方法，说得更简单些，是将关系思维方式引入社会科学。该思维方式与实体论思维方式决裂，导致任何一个成分的特征将通过把该成分同其他成分结合为系统的各种关系来显示，是这类关系给出了该成分的意义和功能。困难而又不多见的东西，并不是拥有人称“个人见解”的东西，而是能多少有助于产生和使人接受某些非个人的思维方式，这些思维方式能使各种各样的人产生一些以前难以想象的思想。关系（或结构）思维方式在数学和物理学领域得以立足是艰难和费时的，它在社会科学领域的应用也遇到了种种特殊的障碍。如果人们对此有所了解，就不难估量把该思维方式的应用范围扩大到语言、神话、宗教、艺术这类“自然”象征系统是何等的成就。这主要意味着——如卡西尔所言——人们实际上克服了由莱布尼茨和全 12 部古典唯理论对理性真理和事实真理所作的区分，将历史事实当作一些可理解的关系系统来对待，而这一做法不仅体现在自黑格尔以来的话语里，而且体现在科学实践中^④。

的确，使神话或仪式免遭关系解释的东西，如同表面上的荒谬或无条理性，在于这样一个事实，即神话或仪式往往为一些部分的和选择性的解读提供了表层意义，而这类解读也指望从某个特殊的新发现，而不

④ 对于结构主义的话语（其数量和风格在很大程度上使我打消了更明确地申报我所受益处的念头），我的惟一贡献是阐明——从而更好地掌握——这一关系和转换思维方式的逻辑，及以该思维方式在社会科学领域遇到的特殊障碍，尤其是确切说明了该思维方式能够超越文化系统，扩大到社会关系本身亦即社会学的条件（参阅皮埃尔·布迪厄，《结构主义与社会学认识理论》，收入《社会研究》，XXXV，4，1969年冬，第681—706页）。

- 是从所有同类成分的系统性关系中,得出每个成分的意义。比较神话学就是这样做的,它关注神话或仪式的词汇基于句法,把辨读等同于逐字翻译,结果只能是竭力生产一种浩如烟海的大字典,把所有可能存在的传统的所有象征收罗其中,并把这些象征构建成能够自我定义的、独立于系统的实体,给人的具体形象是博尔赫斯梦寐以求的那种图书馆,这种图书馆收藏的是“所有可用各种语言表达的东西”^⑤。走捷径,从每个
- 13 能指直达相应的所指,省去漫长的弯道,不经过在其内部对每个所指的关系意义(它与凭直觉领悟的“意义”毫不相干)作出规定的完整的所指系统,由此得到的结果必然是一种不确切的话语;即使是在最好的情况下,凭借荣格人类学直觉,依托一种受弗雷泽影响的、从诸神话体系和世界性宗教领域抽取去背景化主题的比较文化,那也只能触及最表面的意义(比如耕地和性行为对应)^⑥。

经这样分离的主题无法抵制启示诠释者对它们实施的不可避免的重新背景化。这些诠释者主张“精神归源”,恢复诸重要传统的共同起源,通过对去精神化知识的再精神化来获得深奥的宗教笃信和具有感

⑤ 米尔恰·埃利亚德于1953年发表的《宗教史论》的目录,能使我们相当正确地了解在阿尔及利亚完成的大多数仪式汇集所遵循的主题体系(例如:月亮、女人和蛇;圣石;土地、女人和生育;献祭和再生;死者和种子;农事神和丧葬神,等等)。同样的主题倾向也见于剑桥学派的著作,比如:《从宗教到哲学——西方思辨的起源研究》(F.M. 康福特,纽约—埃文斯顿,哈珀火炬文集,哈珀—罗出版社,1957年,1914年初版)、《泰斯庇斯(Thespis):古代近东的礼俗、神话和戏剧》(Th.H.加斯特,纽约,安科尔文集,多伯尔迪股份有限公司,1961年),又如《特弥斯(Themis),希腊宗教的社会起源研究》(J.哈里森,伦敦,默林出版社,1963年,1912年初版)。

⑥ 让-皮埃尔·韦尔南也指出,只有与弗雷泽式的解释(比如将美少年阿多尼斯解释为“植物精气”的化身)决裂,并且拒绝“致力于直接比较而不考虑每个文化系统之特殊性的总体比较主义”,才能充分解读希腊传说史诗和正确辨读由其在一定系统中的相对位置来定义的神话成分(参阅让-皮埃尔·韦尔南, M.代蒂埃纳著《阿多尼斯花园》前言,巴黎,伽利玛出版社,1972年,第III—V页)。

化作用的科学,并在宗教史或古代文明民族学中寻找它们的依据。涂尔干和莫斯提出了要与神话学中使用的神话思维方式决裂,而克洛德·列维—斯特劳斯的另一个功绩就是提供了将这一决裂贯彻到底的手段,毅然把神话思维方式当作对象,而不是像本土神话学者一贯做的那样让其发挥作用,以神话学方式解决神话学问题。当被研究的神话成为社会斗争中处于危险的势力时,特别是在涉及世界性宗教的情况下,人们看到,这一科学的决裂必然导致与“爱好神话”的神话研究者的歧义性 14 解读实行社会决裂;这类神话研究者通过一种有意或无意的两面手法,把比较神话学改变为一种对世界重要教义之不变值的寻找,试图兼得科学的明晰和宗教的笃信两种好处。且不说另有一些人从宗教体验中借用一些描述该体验的词语,玩弄学术话语所无法避免的两可性,以产生共感参与和超现实接近这样的表面现象,并在对原始奥秘的颂扬中找到非理性主义返源崇拜的借口。

这就是说,几乎没有必要再援用殖民地情境及其促成的行为倾向,就能对六十年代前后马格里布国家的民族学,特别是仪式传统领域的问题作出解释。今天,那些喜欢充当判官,且像人们说的那样乐于对殖民地时代的社会学家和民族学家妄加褒贬的人,如果能努力理解受他们指责的人当中最清醒最怀善意者当初为何理解不了某些在最不清醒者,有时在最怀恶意者眼里变得明白无疑的事情,那就有可能完成一项更为有益的工作。在一个时代的难以设想的事物中,有的因缺少考虑和重视这类事物的道德或政治态度而难以思考,还有的因缺少提问方法、概念、方法、技术这类思考工具而无法思考(良好的意愿常常酿成糟糕的社会学研究,其原因就在于此^⑦。

^⑦ 参阅皮埃尔·布迪厄,《社会学生产的社会条件:殖民地社会学与社会学非殖民化》,收入《欲看不忍》,《朱西厄手册》,第2期,巴黎,10/18出版社,1976年,第416—427页。只有作品内容的分析与作品生产者的社会特性(例如维克多·卡拉迪的研究所确立的特性),尤其是与他们在生产场(特别是殖民地子场)中的位置建立起关系时,一门真正的关于民族学和殖民地社会学的科学条件才能得到满足。)

虽说如此,我们还是能看到一大堆相关的汇编。老实说,这些汇编
 15 技术质量不高,有着严重的缺陷,更何况它们的作者未曾受过专门的训练,既不讲究收录方法,又缺少能引导观察和提问的假设(尽管业余爱好者,至少是其他学科的专业人员,如语言学家,常常提供一些照录不误的材料,这些材料甚至没有删去对一个“学术性”问题集固有的预设来说毫无价值的内容)。故此,有关农事历、婚俗或民间传说的汇编既不完善又不完整,其内容也多半是按照一模糊的弗雷泽进化论逻辑来解释的。不过,在这些汇编中,也能发现一些质量上乘的原始资料。我将要引用的有《柏柏尔资料卡片集》(尤其是R.P.达雷对《卡比尔方言》和热纳瓦关于住宅、织造和其他众多内容的出色研究,还有莱米纳和路易·德·樊尚关于婚姻和新年开始时的杰出研究成果),如果没有这一卡片集,就不可能有大多数战后发表的著作,或者即使有这些著作也会是极为不同的别的样子;我还将引用语言学家们发表的柏柏尔语文本(特别是E.拉乌斯特和A.皮卡尔的研究),以及一些专题论文。专题论文中有:热尔梅娜·尚特雷奥自1941年以来发表于《非洲杂志》上的关于艾特伊谢姆地区织造业的重要研究,也正是这些研究使我最终对艾特伊谢姆地区和仪式产生了兴趣;苏莱曼尼·拉赫马尼关于阿乌卡斯角居民的论文,特别是他对打靶、五月,以及与母牛和牛奶相关的习俗研究;还有R. P.德维尔代(他热情好客,为我提供了安全住所,使我的调查得以进行)专论瓦齐亚斯人壁画和魔法的文章。

除了这些民族志贡献,在致力于仪式研究之后,又出现了三种需专
 16 加说明的民族学解释企图。波莱特·加朗—佩尔纳于1958年发表了有关“老妇期”的文章,此文通过对可变因素的统计和“杜梅齐尔式”分析以
 确定不变特征(过渡期、丑陋、残忍、旋风、悬岩、邪恶势力,等等),力求
 得出一种特殊的、在古代和在一个非常广阔的文化区域内得到证实的
 传统的意义:值得注意的是,这种形式的系统性比较研究是在可变地理
 因素范围内重建相关文化特征,所获得的解释非常接近将该特征重新

置于它在其中起作用的文化系统时达及的解释^⑧。许许多多出版物论述了柏柏尔语地区居民中的农事年周期,确切说是耕种和收获的对立,其中让·塞尔维埃的两部著作,即1962年出版的《年的门》和1964年面世的《人与不可见事物》^⑨,有一个独到之处:它们依据非常丰富的民族志材料,力求证明日常生活里的各种行为与每个季节的象征相符,在农事仪式的象征和过渡仪式的象征之间建立起对应关系。不过,这两部著作提出的解释有其局限性,这可能是因为该解释是在死亡和复活之轮转这一普遍象征中,而不是在按照相互关系理解的仪式程序和内容本身的逻辑中,寻找不同实践领域之间的对应原则。民间故事往往是一些在传统之基本主题上形成的相对自由的变体,它们不如仪式实践,或者按话语次序,不如谜语、谚语或成语那样直接纳入习性(habitus)深层图式;虽说如此,卡米耶·拉科斯特1970年出版的《卡比利亚民间故事》^⑩却汇集了一些很有意义的材料,特别是有关女性世界的资料;该书的另一个优点是相比较研究的简便做法决裂,在历史话语中寻找该话语的关键。但是,仅仅注意到神话—仪式语言决不可能在确定的语言之外被领悟,还不足以超越一种特定文化的基本特征词典,尽管这类词典不失为一种 17 非常宝贵的贡献(《卡比利亚民间故事》的索引足可资证)。

人们非常清楚,神话符号因其感性外表和它们所能引起的心理共鸣而更富“理据”,也因此而引发各种形式的、试图直接获取诸文化特征之意义(相对于价值)的直觉主义,不管这些文化特征是被分别对待,还是被融入一个总体看法的感知统一体;而这是因为任何深入的调查和

⑧ P.加朗—佩尔纳,《摩洛哥的老妇和借用日》,载《赫斯帕利斯》(*Hesperis*),1958年,第1—2季度,第29—94页。

⑨ J.塞尔维埃,《年的门——仪式与象征》,巴黎—海牙,拉丰出版社,1962年;《人与不可见事物》,巴黎,拉丰出版社,1964年。

⑩ C.拉科斯特,《卡比利亚民间故事——民族学研究》,巴黎,马斯佩罗出版社,1970年;《大卡比利亚民族学书志》,巴黎—海牙,穆东出版社,1962年。

分析工作都包含了熟而能知这样一个过程，而人们所说的直觉理解乃是这一过程的必然产物。但人们不容易明白下列做法为何不在选择之列：展示可用直觉来把握的全部特征，或把散乱无序的内容不加限定地辑录下来，或对某个得到明确界定却又难以把握的、而只有将其重新纳入完整的系统关系网络才能真正予以解释的地区进行（表面上）无懈可击的分析。将素材集的内容当作一些能在孤立状态下或在子集范围内予以解释的主题来领会，那就是忘记了索绪尔“随意性和差异性是两个关联性质”^⑩这一名言；忘记了这些特征中的每一特征仅表示其他特征不表示的东西，且这个（部分地）未受限定的特征只有从它同所有其他特征的关系中，亦即作为差异系统中的差异，才能得到完整的规定。因此，举例来说，从十字路口这一特征中，具有直觉的民族学家一下就能察知这是一个危险的场所，有鬼魂出没，且往往用石堆标示，就像是流洒过血的地方，是两个相反方向交错、混同、结合之点，这两个方向，一个是西，代表男性和干燥，另一个是东，象征女性和潮湿；之所以如此，显然是因为该直觉暗地里拿十字路口比作所有交叉的地方或行为，例如：织线接头和织机的危险装配、淬火用的水和铁的淬火、耕地和性行为。但事实上，这一特征与生殖，更确切地说是与男性生殖力的关系——为某些仪式所证实^⑪——只有通过重建对该特征逐步加以规定

⑩ F.德·索绪尔，《普通语言学教程》，第2部分，第4章，第3节，巴黎，帕约出版社，1960年，第163页。

⑪ “若年轻女子遭受djennab（一种阻其结婚、罚其空守炉灶的诅咒），铁匠为其驱咒，把淬火槽里的水给她，让她在天亮之前，在集市的井泉、十字路口或村落广场上净身。因为淬火的水能使火制铁具多产。”让·塞尔维埃在转述这一仪式时未作其他评论（J.塞尔维埃，1962年，第246页），只是用其说明铁匠在某些生育仪式中的作用（他援引比较神话学的资料——“盗火”，并将其比作西非巴姆巴拉人在打谷场偷盗谷种的做法，以此解释铁匠象征复活前的死亡，同时还指出铁匠在犁铧的制造和开耕活动中所起的作用）。R.P.德维代尔讲述了一种极为相似的仪式：为了使一个年轻女子摆脱elbur（荒地、被迫保持童贞），接生婆（qibla）将一个盛满水的罐子放在树上整整一夜，然后在一个烘饼盘里放上一块铁，