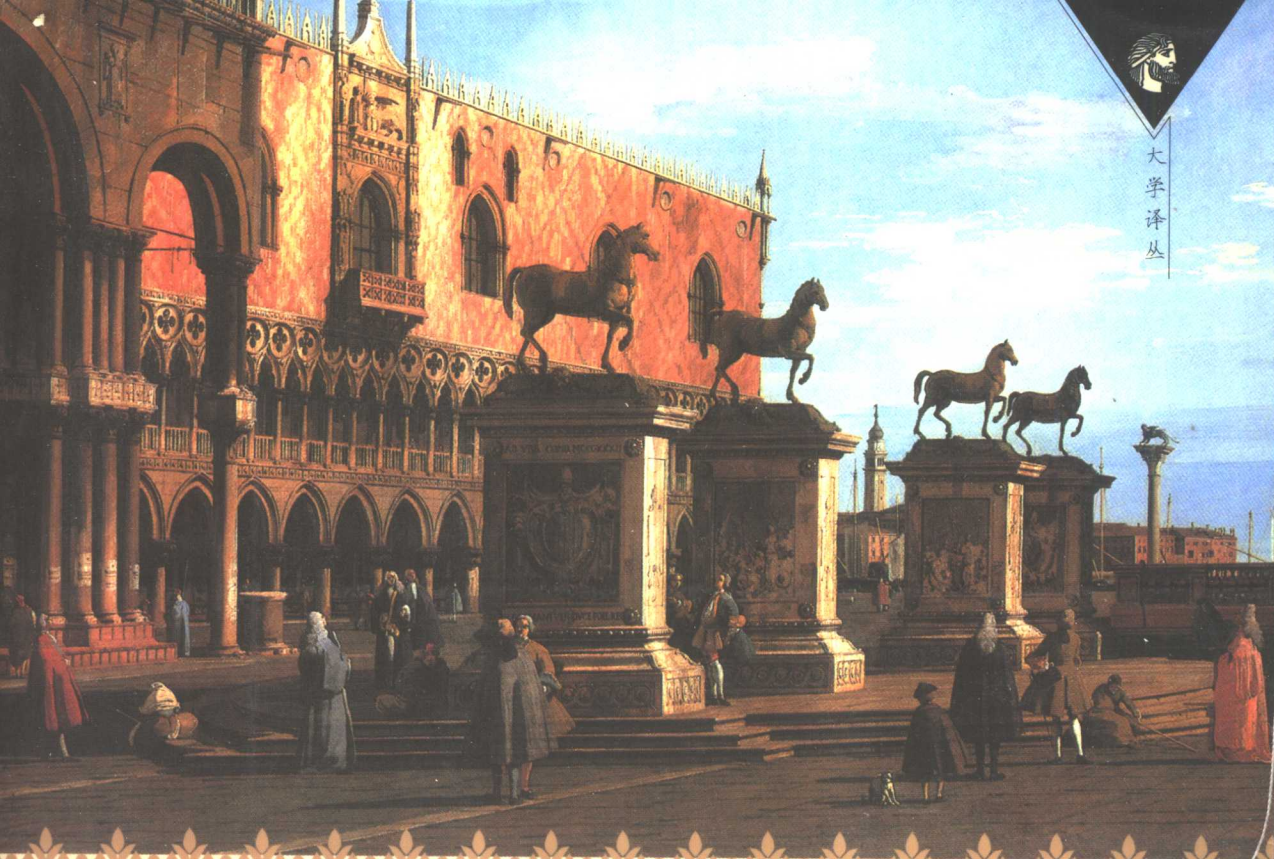




大学译丛



社会学与人类学

[法] 马塞尔·毛斯 著

余碧平 译

Sociologie et anthropologie



上海译文出版社

MARCEL MAUSS



社会学与人类学

[法] 马塞尔·毛斯 著

余碧平 译

*S*ociologie *et* anthropologie

上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

社会学与人类学/(法)马塞尔·毛斯(Marcel Mauss)著;余碧平译.
—上海:上海译文出版社,2003.11
(大学译丛)
书名原文:Sociologie et anthropologie
ISBN 7-5327-3390-4

I. 社... II. ①毛...②余... III. ①社会学—文集②人类学—
文集 IV. ①C91-53②Q98-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第011416号

Marcel Mauss

Sociologie et anthropologie

© Presses Universitaires de France, 1950

6^e edition 《Quadrige》;1995

根据1995年法国大学出版社第6版译出

大学译丛

本书由上海市新闻出版局学术著作出版基金资助出版

本书全部内容版权为本社独家所有,
非经事先同意不得作任何形式的转载、连载或复制

社会学与人类学

[法]马塞尔·毛斯 著
余碧平 译

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网: www.ewen.cc

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 787×960 1/16 印张 27.75 插页 4 字数 459,000

2003年11月第1版 2003年11月第1次印刷

印数:0,001—5,100册

ISBN 7-5327-3390-4/C·022

定价:39.80元

本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

译者的话

《社会学与人类学》是20世纪法国民族学之父马塞尔·毛斯的主要代表作,收集了他一生各时期具有代表性的论文,于1950年由法国大学出版社出版,至今已出了6个版本,成为社会学与人类学历史上最著名的经典文献之一。

毛斯于1872年5月10日生于法国埃皮纳尔的一个虔诚的犹太人家庭,自小受到良好的犹太教教育。后来在舅舅涂尔干等人的着意培养与提携下,逐渐在社会学与人类学界崭露头角。他曾帮助涂尔干撰写了著名的“论自杀”、“宗教生活的基本形式”、“论原始分类”和“社会主义”等论著,并于1898年与涂尔干等人一起创办了《社会学年鉴》,形成了著名的“法国社会学学派”。在涂尔干于1917年去世后,他继续领导法国社会学学派,并主持《社会学年鉴》的编辑工作,培养出了像乔治·杜梅兹勒、路易·杜蒙、让-皮埃尔·韦尔南等举世闻名的学者。

毛斯一生勤于著述,而且以专论见长。如著名的“论礼物”一文,就是人类学史上屈指可数的经典文献之一。但是,必须指出,收入本论文集中的其他论文同样重要。著名人类学家路易·杜蒙就曾说过,其中任何一篇论文都足以使毛斯名垂青史。拿其中最短的一篇专论“各种身体的技术”来说,它对福柯晚期的“自我技术论”和布尔迪厄的“习性论”产生了深远的影响。

从理论上讲,毛斯最具原创性的贡献是对社会现象的整体性研究。首先,他仍然坚持以涂尔干为代表的法国社会学学派的基本研究取向,即在社会生活中探寻人类理智范畴的基础和演变。在与涂尔干合著的“论原始分类”中,他就主张人类的精神本质就在于对现象和事物进行分类。在这方面,原始人与现代人之间并无根本的不同。虽然原始人注重在具体的现实中进行范畴分类,而现代人则更重抽象性,但是对于双方来说,分类活动不是什么个人的事情,而是集体意识的反映。因此,对于社会学与人类学来说,重要的是要探讨

人类精神的主要范畴是如何在集体表象中演变的。毛斯在这方面的研究成果就是收入本论文集集中的专论“一种人的精神范畴：人的概念，‘我’的概念”。他首先分析了在原始社会中，人的观念是通过面具和姓名而逐渐形成的，后来又在基督教中演变成了“位格”，直至在近现代西方哲学中成了“主体”和“我”的代名词。

其次，与涂尔干等人不同，毛斯更强调社会现象的完整性，它们作为象征符号(les symboles)不仅体现在语言和人的行为中，而且还表现在习俗和典章制度之中。因此，要研究任何特定的社会现象，研究者就必须把相关的各门学科结合起来进行探讨。如在收入本论文集的专论“各种身体的技术”中，毛斯就力图把生理学、心理学和社会学结合起来，研究在各种不同的社会背景下，社会是怎样以无意识的方式通过教育来塑造个人的身体习惯的。另外，在“论爱斯基摩人社会的季节性变化”一文中，毛斯又专门研究了地理环境、气候与爱斯基摩人社会的组织、宗教、法律等的关系。他发现爱斯基摩人社会的组织、宗教与法律在夏季和冬季里是不同的。在夏季，爱斯基摩人要从事狩猎等活动，所以要分散活动，在社会组织、宗教与法律上就带有个人主义与家长制的特点；而到了冬季，人们则过着群居的生活，社会组织、宗教和法律则带有氏族共产主义的特点。

当然在这方面，最著名的例证还是“论礼物”一文。毛斯发现，在原始社会中，部落与氏族之间的礼物交换是极其重要的，它构成了“完整的社会事实”，反映了社会生活的方方面面，即它们不仅仅是追逐利益的商业行为，而且还是一种涉及社会道德、宗教、法律等方面的现象，因而必须用非经济的方式来解释。经过研究，毛斯认为礼物交换实际上是一种体现了“互惠性”的社会现象，它要求个人或群体送礼、收礼和还礼。

在毛斯生前和逝世后，其思想对各门社会科学产生了广泛的影响。其中，礼物交换的“互惠性”模式最具启发性。乔治·巴塔耶在“被诅咒的分配”中直接应用了这一模式，认为人类的经济活动是以追求荣誉为起点和归宿的，即使是在撕破了一切温情脉脉的面纱的资本主义社会里，亦是如此。比如在美苏争霸时期，军备竞赛很少是出于什么经济考虑，而是追求一个国家、一种制度或一个群体的荣誉与优越性，但是它又衍生出许多民用产品，如因特网、手机等等，这些最初都是军用物品，谁会想到今日已经走入千家万户，成为商家赢利的武器呢？列维-斯特劳斯则将这一模式应用到亲属关系的研究之中，遂



有《亲属关系的基本结构》这本成名作。^① 进入上世纪 60 年代后,更有皮埃尔·布尔迪厄把毛斯的“礼物交换模式”应用到对作为社会分层之根据的“资本”的分析上。他受毛斯对“声誉货币”的分析的启发,把人所拥有的学历、社会关系都归结为“文化资本”或“社会资本”。这种布尔迪厄式的经济主义实际上是对毛斯思想的“背叛”,因而立即遭到了让·鲍德里亚尔和阿兰·卡耶(Alain Caillé)的激烈反对。鲍德里亚尔原本准备跟布尔迪厄做博士论文,但是在如何看待毛斯的“礼物交换模式”方式上,双方毫无共同之处。后来,他发表了著名的《符号政治经济学批判论集》,提出了在使用价值(物品的使用)、交换价值(货币与商品价值)之外,还存在“符号价值”,它不仅与一切功利主义无关,而且是人类社会的基础。在鲍德里亚尔之后,法国巴黎第十大学经济学与社会学教授阿兰·卡耶于 1980 年联络一大批经济学、社会学、人类学、管理学、历史学与哲学界的学者发起了声势浩大的“在社会科学中反对功利主义的运动”(Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales,简称“MAUSS”,即“毛斯”),先后创办了“毛斯通报”(Bulletin de MAUSS,至今已出了 25 期)和“毛斯杂志”(Revue de MAUSS,至今已出了 16 期),试图通过对布尔迪厄经济主义的批判,恢复毛斯“礼物交换模式”的真意,重建“政治经济学”与“经济社会学”。对于这一批评狂潮,布尔迪厄不得不做出回应。在 1992—1993 年的“法兰西学院授课”中,他再次坚持自己对毛斯礼物交换模式的理解。^②

在学术论争之外,从上世纪 90 年代以来,“毛斯”热在国际上开始升温。法国、德国、比利时、加拿大和美国等先后举办了有关毛斯的国际讨论会。也许是世纪末的“怀旧情结”在作怪,法国大学出版社一连出版了毛斯的两本遗作:《涂尔干毛斯通信集》和《政治论集》。至此,毛斯的全部作品可以说都问世了。其中,加拿大蒙特利尔大学社会学系的马塞尔·富尼埃教授在整理这些文献中做出了重要贡献,并于 1994 年发表了《毛斯传》(Mauss, Editions Fayard, 1994),为我们理解毛斯的思想提供了翔实的生平资料。

本书的翻译始于 2000 年 1 月。期间,我曾得到一些国外友人的热情帮助,他们是阿兰·卡耶(巴黎第十大学)、卡米耶·塔罗(法国冈恩大学)、蒂

① 据马塞尔·富尼埃说,他曾写信给列维-斯特劳斯,要求公布毛斯与他的通信集,但是遭到了列维-斯特劳斯的拒绝。据说,毛斯在这些通信中曾具体指导列维-斯特劳斯如何用互惠性原则来研究婚姻和家庭。

② 见《法兰西学院年鉴:1992—1993 年》,巴黎,1993,第 611 页。

埃里·卢卡、雅克·朔伊尔、迈克尔·辛格尔顿(比利时鲁汶大学)、让·贝希勒尔、让-吕克·玛丽昂(巴黎索邦大学)、克洛德·安贝尔(巴黎高师)、马塞尔·富尼埃(加拿大蒙特利尔大学)、康坦·戈塞(丹麦哥本哈根大学),在此,我谨向他们表示衷心的感谢。此外,毛斯生前工作过的巴黎索邦大学、高等实践研究学院第5部和法兰西学院曾热情地接待了我,为我查阅相关资料提供了很大的方便,这里,我也表示深切的谢意。

由于本人学识有限,这本译著一定存在着疏漏和错误之处,敬请读者批评指正。

余碧平

2003年1月1日



第一版序言(1950年)

我们相信编辑出版新近去世的马塞尔·毛斯的这些研究成果将会满足社会学家、民族学家以及这两个学科的学生们长期以来的正当要求。其实,这些研究成果,特别是这本论文集最重要的前两篇论文,确实是第一流的和内容最丰富的社会学专题论文。因为这些论文散见于各种期刊中,所以读者们要想查阅它们,就不得不去寻找,这就给科学研究造成不便,在法国是如此,在国外也是如此。不过让我们特别高兴的是,像“论礼物”这样的法国社会学的主要作品终于出现在一本单独的和使用方便的论文集中,并被收入“当代社会学文库”这个新丛书中,作为第一批著作之一出版。

我们并不要求这本论文集收入马塞尔·毛斯全部重要的论著,像“论爱斯基摩人社会的季节性变化”^①、“一般描述社会学的计划摘要”这些著名的研究论文,更不要说毛斯有关“论祈祷”的论文、有关“论献祭”的著名研究、他与涂尔干合著的“论几种原始的分类形式”、他与福科内为《法国大百科全书》所写的“社会学”词条以及其他研究成果,都未能被收入这本论文集中。

当然,原因各种各样。但是,我们希望将来出版毛斯的全集时,它将收入“论爱斯基摩人社会的季节性变化”、“一般描述社会学的计划摘要”这些研究论文,因为它们并不是直接以这本论文集所专注的古代人的集体信仰和心理学为出发点的。另一方面,非常遗憾的是,我们无法重刊“论祈祷”这篇论文,因为作者本人不再印行它,而要求用另一篇文章来取代它。至于“论献祭”一文,它最初是被收在另一本著作中问世的,即亨利·于贝尔和马塞尔·毛斯合著的《宗教历史论集》,“论几种原始的分类形式”一文也是由涂尔干与毛斯一起署名的,因此,要把它们收入这本论文集之中就会造成一些棘手的问题。最后,毛斯的《论民族》一书未能定稿,但是我们期望它在不久的将来在本丛书中单独出版。

出于这个考虑,我们认为把毛斯的全部研究一起收在这本书中是最好的做法,因为发表它们不会引起麻烦,而且它们都集中在人们现在愈来愈多地用

来指“文化人类学”的主题上。马塞尔·毛斯是以大师的手法讨论它们的,不仅从民族学的观点出发,而且是以大社会学家的眼光来看的,因此这本《社会学与人类学》的书名,对他来说是合适的,其中“人类学”这一术语是在美国人使用的“文化人类学”的更大的意义范围内来用的。

在我们发表的这些研究中,唯有“一般巫术理论概要”一文,在毛斯的署名旁边,还有亨利·于贝尔的名字,在此,我们向他表示敬意。从克劳德·列维-斯特劳斯的导言中,读者将会对这位大学者留下的无限丰富的理智遗产产生深刻的印象,而且会发现这是对他的著作的一种十分个性化的解释。

乔治·居尔维茨

① 根据乔治·居尔维茨临终前的要求,从1966年的第三版开始,《社会学与人类学》收入了马塞尔·毛斯的“论爱斯基摩人社会的季节性变化”一文,它最早发表在《社会学年鉴》(1904—1905年,第IX卷),以后再未重刊过。

马塞尔·毛斯的著作导言

很少有像马塞尔·毛斯的教导那样既令人费解,又有着深远的影响。这个思想有时因为内容丰富而模糊不清,但是留下了启迪思考的路径,一旦最出乎意料的思路直达问题的中心,这些曲折的路径就会误入歧途,唯有那些认识他和听过他的课的人能够完全欣赏其思想的丰富性,知道自己从他那里得到了哪些好处。这里,我们不想多谈他在法国民族学和社会学思想中的作用。我们在别处已经讨论过了。^①毛斯不仅对民族学家有影响(没有哪位民族学家会说没有受到他的影响),而且还影响到语言学家、心理学家、宗教史家和东方学家,以至于在社会科学和人文科学的领域里,一批杰出的法国研究者在确定自己的方向上以不同的方式受惠于他。对于其他人来说,毛斯的著作太零散了,通常不易得到。偶尔碰到或读到,都会激起长久的反响:拉德克利夫·布朗、马林诺夫斯基、埃文斯-普里查德、弗思、赫斯科维茨、劳埃德·瓦尔纳、雷德菲尔德、克拉克霍恩、埃尔金、赫尔德和许多其他人都承认这一点。从总体上看,马塞尔·毛斯的著作和思想不是直接通过言论或作品发挥作用的,而是通过与他经常或偶尔接触的同事和学生起作用的。补救这一尴尬境地的是出一本回忆录和通信集,不过,这也难以穷尽毛斯的思想,但是应该期望它只是开了个头,随后还有一系列的著作,这样毛斯的全部著作(已经发表过的或尚未定稿的、独立完成的或合作完成的)最终可以获得完整的把握。

这本书之所以选择这些研究论文,是出于一些实际的原因。但是,这种随机选择已经可以让我们勾勒出毛斯思想的某些方面,尽管无法尽善尽美,它还是成功地说明了毛斯思想的丰富性和多样性。

一

首先,我们会对所谓毛斯思想的现代主义印象深刻。“论死亡观念”已经

注意到身心医学 (la médecine dite psychosomatique) 最近几年来所关心的现实。当然, W·B·坎农提出的有关他称为同态调节的困扰的生理学解释, 其基础工作一直追溯到第一次世界大战。但是, 正是在最近一个时期里^②, 这位著名的生物学家在他的理论中已经认识到了这些把生理与社会直接联系起来的现象, 而毛斯早在 1926 年就注意到它们了。当然, 这不是因为他发现了它们, 而是指他是最早强调它们的真实性、普遍性和它们对于正确解释个人与团体之间关系的极端重要性的人之一。

这种对团体与个人之间关系的关注支配着当代民族学, 并且激发起对本书最后所涉及的各种身体技术的讨论。在证实有关社会强制个人严格使用自己身体的方式的研究对于人的科学的至关重要的意义时, 毛斯表露了美国人类学派最近才有的一些关注, 如在鲁思·本尼迪克特、玛格丽特·米德和大多数年轻一代的美国民族学家的著作中。社会结构是通过对身体需要和活动的教化中介, 在个人身上印上自己的标记: “人们训练儿童们……驯服各种反射……人们压制各种恐惧……人们选择停止和运动。” 这种有关社会对个人影响的研究应该最深入地发掘各种身体的用法和行为。在这一领域里, 没有什么是无价值的, 也没有什么是无缘无故的和多余的: “儿童的教育充满了细枝末节, 但都是主要的”, 而且, “大量的、不易察觉的和必须观察的细节构成了一切年龄段和两性的身体教育”。

毛斯不仅在最后 10 年里确立了首先是现代民族志的研究计划, 而且还同时窥见到了这一新的方向、也即民族学与心理分析之间相互接近的最重要的后果。对于一位在上个世纪末接受在当时法国大学里占统治地位的新康德主义那样纯洁的知识和道德训练的人来说, 要去发现“已经消失的我们孩提时代的各种心理状态”, “性接触和肌肤之亲”的结果, (正如他在此所做的那样), 还要考虑到使用“可能在此已建立起来的完整的心理分析”, 一定需要许多勇气和洞察力。由此, 断奶期及其各种样式、婴儿被触摸的方式是重要的, 他完全看到了这一点。毛斯甚至隐约地发现了一种人群分类, 即一群是“摇篮期的人”, 另一群是“非摇篮期的人”。要想衡量这些论文的创新之处, 只要

① 克劳德·列维-斯特劳斯: “法国社会学”, 载《20 世纪的社会学》, 第二卷, 法国大学出版社, 1947 年(《20 世纪的社会学》, 纽约, 1946 年, 第 XVII 章)。

② W·B·坎农: “‘沃都教’中的死亡”。[“沃都教”(Voodoo)是指西非海岸一带人们及其美洲后代(如海地人)的宗教。——译者]



提及玛格丽特·米德、鲁思·本尼迪克特、科拉·杜波依斯、克莱德·克拉克霍恩、D·莱顿、E·埃里克森、K·戴维斯、J·亨利等人的名字和研究就足够了；这些论文发表于1934年，而在同年问世的《文化模式》离这一问题的立场还很远，玛格丽特·米德那时正在新几内亚探究一种十分相近的学说的各种原则，大家都明白，它一定会发挥巨大的影响。

此外，从两种不同的观点来看，毛斯比以后所有的进展都要先进。在为民族学研究开辟一片新领域的同时，他并不只是承认这些有关文化整合问题的研究的影响：他还强调它们的内在重要性。然而，在这方面，没有任何作为，或者几乎没有。10年或15年以来，民族学家们都对一些身体的训练感兴趣，但是仅仅希望说明团体以自己的形象来塑造个人的各种机制。事实上，还没有人触及毛斯强调其紧迫性和必要性的这一巨大任务，即清点和描述人们在历史的过程中，特别是通过世界，使用过和不断地使用他们身体的一切用法。我们收集了人类技能的各种产物；我们接受了各种书面的或口述的文本。但是，人的身体这一用具是普遍的，并由每个人来支配，它会经历许许多多、各种各样的可能性，除非这些局部的和有限的可能性进入我们特殊文化的需求之中，我们会继续忽视它们的。

然而，在这一领域从事研究的所有民族学家都知道，这些可能性在不同的团体那里有着惊人的变化。各种兴奋的起点、忍耐的极限在每个文化中是不同的。“无望的”努力、“无法忍受”的痛苦、“怪异的”快感不是个体特殊性的功能，而是集体的同意或不同意所规定的标准的功能。依传统的方式学到的和传达的所有技术和行为都是以某些神经与肌肉的协同作用为基础的，后者构成了与整个社会学上下文相关的真正系统。即使是最粗陋的技术亦是如此，如摩擦生火或通过爆裂来雕琢石器。那些既是社会的、又是物理的伟大创造物更是如此，如各种不同的体操（包括与我们非常不同的中国体操、我们几乎一无所知的古代毛利人的内脏体操）、中国与印度的吐纳技术，还有各种构成一种非常古老的我们文化遗产的杂技训练，而我们却因为个人才能和家庭传统而放弃保存它们。

然而，这种对各种人的身体的使用方式的认识对于这样一个时代尤其必要，即其中人所使用的各种机械手段旨在使人远离对身体手段的训练和应用，不过，体育领域是个例外，它是一个重要的部分，是毛斯所设想的行为的一部分，而且在不同的群体中是不同的。大家都希望像联合国教科文组织这样的国际组织在这一交流中去实现毛斯勾勒出的规划。

“身体技术的国际档案馆”清点了人的身体的所有可能性和用来把握每种技术的各种学习与训练的方法,它代表了一种真正国际性的工作:因为在这个世界上,没有一个人类群体可能自己掌控一种原创性。而且,这涉及到全人类触手可及的一种共同遗产,它源远流长数千年,其实践价值总是现实的,因为有生活经验的形式,所以它比其他各种手段更好地让每个人都感受到把他与整个人类联结起来的既是理智的、又是物理的联系。这种事情还特别适宜于抵制各种种族偏见,因为面对想在人中发现其身体的某种产物的各种种族主义观念,我们会反驳道,正是人时时处处把他的身体变成其技术和表现的产物。

但是,这不仅仅是各种继续捍卫自己的道德的和实践的理由。它传达了各种有关迁徙、文化接触或发生在遥远的过去的借用的无可置疑的丰富信息,而且一代代传递下去、看上去毫无意义并因此而得到保护的各种姿势通常比考古学的矿床或有形的遗迹更好地说明这些信息。人小便时手的位置、用活水还是用死水来洗手的爱好总是活生生地表现在当水流动时关上或打开厕所排水口的用法中,等等,许多有关身体习性的考古学的例证在现代欧洲(而且有更强的理由)将向文化史家提供与史前史或文献学同样珍贵的各种知识。

毛斯乐于读到凯尔特人用面包商货架上的面包进行扩张的各种局限,没有人比他更能感受到过去与现在之间的这种联系,它潜藏在我们最粗陋和最隐秘的习惯之中。但是在强调巫术死亡或身体技术的重要性的同时,他还考虑建立另一种类型的联系,它就是发表在本书中的第三篇学术报告(“心理学与社会学之间的实际的与实践的关系”)的主题。在所有这些情况下,我们面对着某种“必须尽快研究”的事实,“其中社会性非常直接地与人的生物性结合在一起”,^①正是这些特别的事实使得我们可以着手解决社会学与心理学之间的关系问题。

鲁思·本尼迪克特曾告诫当代民族学家和心理学家:被描述的彼此相关的各种现象是可以用一种共同语言来描述的,这一共同语言被借用到精神病理学之中,自身也成了一种神秘的东西。不过,10年之前,毛斯已经清楚地看

^① 有关毛斯思想的这一方面,读者将会有兴趣参阅另两篇没有收入本书的论文:“以笑容和眼泪致意”(发表在1922年的《心理学杂志》上)和“感情的必然流露”(同上)。

到了这一点,但是,他的发现因为特别具有预测性,倒被人们丢到一边去了(当时在我国,有关人的各门科学都是如此),以致一大片已经被发现和打开的领域没有立即被开拓和研究。实际上,从1924年开始,毛斯在向心理学家们发表讲演时,把社会生活定义为“一个象征关系的世界”,他对他们说:“当你们通常只在一系列反常事实中难得把握这些象征体系的时候,我们却经常大量地在一系列大规模的正常事实中发现了它们。”这一论述预见了《文化模式》的全部论点,当然,该书的作者从没有认识到这一点。遗憾的是,正是因为她们在以后的发展过程中认识到了它,所以鲁思·本尼迪克特及其学派比较容易反驳一些有时适合于她们的指责。

在着手界定群体文化与个体心理之间的关系系统时,美国的心理—社会学学派实际上有着陷入一种循环之中的危险。它要求心理分析指出群体文化的表现在规定个体各种持久态度方面的一些基本参与方式。这样,民族学家和心理分析家们就被带入了一场有关每个要素各自首要性的无休止的讨论之中。一个社会是否在其成员的各种特殊的个性方式上有着自己的制度特征,或者这种个性是否是通过幼儿教育的某些方面(它们自身就是文化秩序的现象)来说明自己的呢?这一论争是不会有结果的,除非我们认识到这两种秩序相互之间不是处于一种因果关系(而且,不论我们给每一方确定一个什么位置),而且有关个体心理的心理学说法只是对一种社会学结构的解释。此外,这正是玛格丽特·米德在最近发表的论文^①中非常及时地强调的一点。她同时指出在土著人身上应用罗夏氏测验^②并没有教给人类学家什么他使用民族学研究方法尚未认识到的东西,尽管它们可以提供一套对各种自主建立起来的的结果的有用的心理学解释。

毛斯卓有成效地揭示了心理学对社会学的这一从属性。无疑,鲁思·本尼迪克特从没有提过把各种文化类型重新归结到一些心理—病理学的紊乱之上,也没有用后者来解释前者。但是,用一套精神病学的术语来确定社会现象

① M·米德:《阿拉帕什山》,载“美国自然历史博物馆”的《人类学论文集》,第41卷,第3部分,纽约,1949年,第388页。

② 罗夏氏测验是一种投射测验,请被试者描述所看见的10张墨迹图(包括黑色的、灰色的、彩色的)。按照被试者所看到的物体在墨迹上的部位、重点描述的刺激特征的种类(如形状或颜色)、感知的内容(如动物)等反应对受测者的人格进行分析。这种测试法最早是由瑞士精神病学家赫尔曼·罗夏1921年在《心理学诊断学》一书中提出的。后来,人们又设计了多种相似的测验,其中以美国心理学家W·H·霍尔茨曼的方法(用两套各45张图片)较为著名。——译者

的特性还是不恰当的,而真正的关系是在另一种意义上建立起来的。社会是在它的习俗和制度中象征地表现出社会性的。与此相反,各种正常的个体行为自身是没有象征性的:它们是集体的象征体系赖以构成的各种要素。只有那些反常的行为因为非社会化和沉溺于自身之中而在个体方面形成了有关一种自足的符号体系的幻觉。换言之,那些反常的个体行为在一个既定的社会群体中触及了符号体系,但是在一个低级的水平上,可以说是在一个规模上不同于、实际上也无法与群体表现的秩序相比的秩序之中。因此,个体的各种心理—病理学的行为一方面是有象征性的,另一方面(通过定义)解释了一个不同于群体的体系,它们向每个社会提供了一种经过双重弱化(因为是个体的和病理的缘故)的、不同于自身的各类符号体系的等同物,同时又隐约地唤起各种按集体标准实现的正常形式,这同时既是自然的,又是命定的。

也许,我们还可以走得更远,病理学领域从不与个体领域相混同,因为不同类型的精神紊乱都被归入不同的范畴之内,接受某种分类,而且那些主导形式在不同社会中和在同一社会这一或那一历史时期里并不是保持不变的。若是大家认识到每个社会拥有它所偏爱的种种精神紊乱形式,而且它们比起正常形式来更谈不上是例外,都不会对集体秩序的功能无动于衷,那么某些人企图通过心理—病理学的中介把社会还原到心理学的活动比起我们至今未承认它还更令人迷惑。

在有关巫术的论文(我们以后还会讨论它,而且要公正地评判它,我们还必须考虑到它的日期)中,毛斯指出,若是“巫师的装扮是与我们在神经官能症的状态中观察到的现象一样处于相同的层次上”,那么各类巫师范畴,“残疾人、狂狷之士、神经兮兮者和流浪艺人实际上形成了各种社会阶级”。他还补充道:“赋予他们以种种巫术力量的,更多的不是他们个人的体质特征,而是社会对待他们这类人的态度。”由此,他提出了一个他没有解决的问题,不过,我们可以尝试在他之后来进行探讨。

把处于恐怖状态之中的萨满或着魔景象中的主角比作精神病患者,是合适的。我们就曾做过比较^①,而且,若是有一些共同的要素可能介入这两种状态之中,那么这一对比是合理的。然而,一定有一些限制:首先,我们的精神病医师面对有关着魔舞蹈的各种电影资料,申明无法把这些行为归结为他们惯

① “巫师及其巫术”,载《现代》,1949年3月。

于观察的任何一种精神病形式。另一方面,与巫师们、与经常或偶尔着魔的人接触的民族志学者否认这些个体在他们热衷于着魔表现的社会环境之外无论从哪个方面都可能被看成是病人。在有着各种着魔表现的社会里,着魔是一种公开的行为,其样式是由传统确定的,其价值是被集体参与认可的。因此,这是否要表明那些符合自身群体平均要求的个体们,在日常生活的活动中利用他们全部的智力手段和身体手段,偶尔表现出一种有意义的和被认可的行为,他们应该被当作反常的人来对待吗?

我们刚才提出的这一矛盾可以用两种不同的方式来解决:要么被冠以“恐惧”和“着魔”之名的各种行为是与在我们的社会中被称作心理—病理的行为毫不相关,要么我们可以把它们看成同一种类型,即与各种病理状态的关联应该被看成是偶然的,是我们社会的一种特殊处境造成的。在后一种情况下,我们将会面临第二次选择:要么实际上不为医学所知的所谓的精神病应该被视为对个体行为的社会学影响,因为这些个体的历史及其体质部分地把自己与群体隔绝开来;要么我们从这些病人身上认识到一种确实是病理的状态,但是它有着生理的根源,而且只是创造了一块有利于(或者是“敏感于”)一直属于唯一的社会学解释的某些符号行为。

我们不必挑起一场类似的论争,若是这一选择很快被提出,那么这只是为了指出,人们可能在不用担心将来有一天看到生理学家们发现神经官能症的一种生物化学的基质的情况下,提出一种有关精神错乱(或者被我们认定的精神错乱)的纯粹社会学理论。甚至在这一假说中,理论仍然是有效的。想象它的结构是比较容易的。所有的文化被认为是一个囊括各种符号体系的整体,其中排在第一列的有语言、婚姻规则、经济关系、艺术、科学和宗教。所有这些体系都旨在表达物理实在和社会实在的某些方面,还有这两类实在之间的关系和那些符号体系相互之间的关系。不过,它们决不可能完满地做到这一点,这首先是每个体系自身运作的各种条件造成的:它们总是难以计量的。其次,这是历史带给这些异质要素的体系的东西造成的,它决定了一个社会向另一个社会的各种滑动以及在每个特殊体系演变的相对韵律中的种种不平等。由此,一个社会总是出现在特定的时间和空间中的,容易受到其他社会和在自身发展之前的各种状态的影响;此外,即使在一个人们想象的与任何其他社会毫无关联、并且不依赖于自身过去的理论社会中,一起构成文化和文明的各种不同的符号体系无法互相还原(在另一个体系中说明一个体系受到引入作为非理性价值的常数的限制),由此,任何社会从来都不是完整的符号

体系；或者确切地说，它从不会向它的全部成员同等地提供完全用来建立一套符号结构的手段，对于正常思维来说，这一套符号结构只在社会生活方面才是可以实现的。因为正是被我们称为精神健全的人发了疯，由于他同意生活在一个只能通过自我与他人的关系来界定的世界上^①。个体的精神健康包含着参与社会生活，正像拒绝适应社会生活（但是还要根据它规定的各种方式）与精神错乱的出现是一致的。

因此，任何一个社会都可以比作为一个宇宙，其中只有审慎的群众才会明确地被组织起来。在一切社会中，必然会有百分之一（还会变化）的个体置身于体系之外或两个或多个无法还原的体系之间。群体要求、甚至规定他们代表某些在集体方面无法实现的折中形式，假装一些想象的转变，体现那些无法兼容的综合。在所有这些看似越轨的行为中，“病人们”只是写下了群体的某种状态，展现了它的这种或那种常数。他们相对于一个地方体系的周边位置并不妨碍它们以与它相同的名义成为全部体系的一部分。确切地说，若是它们不是这些驯服的见证，那么全部体系就会有在其各种地方体系中解体的危险。因此，我们可以说，对于每个社会来说，正常行为和特殊行为之间的关系是补充的。这在萨满教和着魔的情况下是明显的；但是，这对于我们自己的社会拒绝整合并确定为“天职”的行为来说，确实如此，而且，我们的社会完全不去关心如何对那些敏感到社会结构的各种矛盾和缺陷的个体们（由于历史的、心理学的、社会学的或没什么了不起的生理学的原因）进行一种同等的统计学分析。

我们看到了一位巫师如何和为什么是社会平衡的一个要素；对于那些着魔的舞蹈或仪式应该做同样的考察^②。但是，若我们的假设是正确的，那么那些带有每个社会特点的精神错乱以及精神不正常的个体的百分比是社会平衡的特殊形式的一个构成要素。纳德尔在最近的一篇出色的研究中，指出任何萨满“在日常生活中都不是一个‘变态的’、精神错乱的或有偏执狂的个体；否则，他会被视为一个疯子，而不是一个萨满”。随后，他认为在病理错乱与萨满教行为之间存在某种关系，但是，它并不在于把后者纳入到前者之中，而是在于必须根据后者来界定前者。确切地

^① 我们认为，这正是从雅克·拉康博士的深刻研究中得出的结论，参见“心理分析中的好斗性”，载《法国心理分析杂志》，第3期，1948年7—9月。

^② 米歇尔·莱里斯：“马提尼克岛、瓜特罗普岛、海地”，载《现代》，第52期，1950年2月，第1352—1354页。

