

克劳德·列维-斯特劳斯

丹·斯皮尔伯 著

再没有哪位人类学家能够比列维-斯特劳斯这样声名显赫和艰深晦涩的了。从某种角度说，列维-斯特劳斯的声名和艰深是一脉相承的：都来源于他宏伟的学术事业、反思的维度、朦胧的诗意、思维的特质和写作的风格。

今天，绝大多数的人类学家都投身在了对单个民族进行细致描述等工作上，都把自己的理论抱负限定在进一步对非洲的“嫁妆”（bridewealth）和美拉尼西亚的“头人”（big-manship）进行分类，或者推进微观和中观的概括等工作上。如果他们被迫去阐明自己关于全部人种之特征的见解，他们就很可能把智人（*homo sapiens*）说成是会说话的，具有高超学习能力的胎生双足动物。这种理论当然不会引起广大听众的兴趣。埃德蒙德·里奇（Edmund Leach）^①、马林诺夫斯基（Malinowski）与弗雷泽（Frazer）等人都已经证明，性与形而上学问题是人类学家走红的门径。

这种在理论上却步不前的现象并不是凭空想象出来的。对“人类本性”（按照过时了的说法）的思考本来就不是件很容易的事情，况且是人类学家还是实验心理学家更有希望解决这个问题，目前还搞不太清楚。其实，他们的主要贡献

埃德蒙德·里奇（Edmund Leach, 1910 年—），英国社会人类学家，曾通过实地调查对亚洲社会进行人类学研究，主要著作有：《库尔德人的社会和经济组织》、《文化与传播》和《社会人类学》等。——译者注

大多是某种规劝，即说明在大多数情况下，人们所说的自然现象实际上都是些文化现象。许多人类学家甚至主张，根本不存在诸如人类本性之类的东西，他们丝毫没有意识到，这种做法恰恰否定了人类学研究的重要主题。

列维-斯特劳斯的创见就在于他两个方面抓住了人类学家这一左右为难的处境：他并没有把人类本性和文化变迁这两个概念对立起来，而是力求将前者置于后者的背景之中，把它当作一种抽象统一的结构，来统摄具体可见的变异现象。其实，这个原则并不算新鲜。研究人类本性的经典哲学家早就对此有过这样的论断，不过在当时，他们没有遭遇到现代人种学知识的挑战。列维-斯特劳斯担负起了革新这条原则的重任，同时也面临着一轮新的挑战，他试图在深入挖掘文化特殊性意涵的同时，建构出一种人类知识的统一体。当然，要想完成这个任务，的确是件很困难的事情，在充满毁灭和谬见的科学历程中，它在这个领域里确实需要一种科学的创造力。因此，列维-斯特劳斯似乎肯定要引入一些不同寻常的观念，维护自相矛盾的假设，求助模糊不明的直觉，尝试各种粗陋简略的模型。

列维-斯特劳斯的著作具有一个非常重要的方面，即反思性特征。在他的哲学自传《苦闷的热带》（*Tristes Tropiques*, 1955）中，在他与乔治·夏尔博尼埃（Georges Gharbonnier）的（对话录）（*Conversations*, 1961）中，《结构人类学》（*Mythologiques I*, 1958）和《结构人类学续篇》（*Mythologiques II*, 1973）这两部著作的半数论文以及其它

出版于1958年的《结构人类学》是列维-斯特劳斯人类学思想走向成熟的标志，而1973年出版的《结构人类学续篇》作为前一部作品的第二卷，收录了列维-斯特劳斯许多十分重要的论文。——译者注

著作的大段篇目中，列维－斯特劳斯思考了人类学的命运和自己的命运，他大力提倡“结构方法”，通过各种特殊实例来阐明这一方法，评价了“结构主义”对其它相关领域的潜在贡献，并指明了其中的哲学意涵。

不出所料，与那些直接关注人类学问题的著作相比，列维－斯特劳斯这些自我诠释的著作得到了广泛的阅读和讨论。尽管公众对列维－斯特劳斯的结构主义论断褒贬不一，但很少有人扪心自问，这种评价是否充分理解了他的研究实践。也许他错误地解释了人类（human species），这已经成了人们有目共睹的事实；也许他也错误地解释了自己，而这一点却常常被人们忽视了。我坚持认为，列维－斯特劳斯在几个重要方面对人类本性作出了正确解释，他同时也可能误解了自己的作品。

让我们举一个不算重要却很典型的例子吧：列维－斯特劳斯曾经认为，所有神话都可以还原为这样一个标准公式：

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$$

在《结构人类学》一书里，他一笔带过了这个公式。在《从蜂蜜到灰烬》（*From Honey to Ashes*）一书里，他再次引用了它，并补充说道：“我至少需要再一次援引这个公式，把它作为我的论据，我不能不受到这个公式的指导。”化学家和生成语言学家也许会作出同样的论断，列维－斯特劳斯肯定也会像人们所期望的那样，对这个公式进行详加论证，以摆脱任何语焉不详或模棱两可的危险。但列维－斯特劳斯却没有这样做。他在使用公式的时候，根本没有对它的用法逐步加以例证，相反，他甚至在其余部分里对这个公式只字未提。许多明眼的评论家们对此也总是佯装不见。

我们没有理由怀疑列维－斯特劳斯的真诚善意；不过，

他究竟在坚持些什么样的主张呢？其实，当我们发现列维 - 斯特劳斯喜欢把所有研究策略、方法论和理论都堆积在一起的时候，答案就不难找到了：他所经历的个人历程；学术的基本准则，以及普遍的经验假设，这就是他所坚持的主张。当他承认自己“不能不受到这个公式的指导”的时候，他俨然成了一个靠符咒来引导的超验冥想家（“只有那些身体力行 [即结构分析] 的人，才能切身体验到这种分析所带来的丰富情感，才能获得身心交融的感受。——《裸人》[*L'Homme nu*]①”）。这就是列维 - 斯特劳斯一生的真实写照，我们没有理由对此进行怀疑或者效仿。

在《苦闷的热带》这本书里，列维 - 斯特劳斯谈到了他的“三个情人”（近来许多英译本称为“三个灵感之源”）：地理学、马克思主义和心理分析，并讲述了自己思想的形成过程，而不是思想本身。对许多传统思想家而言，思想形成过程和思想内涵本身是直接联系在一起的，而列维 - 斯特劳斯则不然，他具有一种非凡的能力，可以捕捉和利用这两者之间最间接的联系。在他那里，直接的灵感并不具有决定意义，更重要的是要在思想酝酿的过程中，把其中蕴涵着的潜在价值统统挖掘出来。他与亨利·柏格森等一些当时卓有影响的法国哲学家是不同的，他所强调的不是连续性而是间断性，不是情感而是理智。

列维 - 斯特劳斯不单是一位学者，也是一位艺术家。他所选择的论题、事例、引证和比较角度显示出一种非同寻常的兼收并蓄的风格，他著作中的索引读起来也像是一种超现实主义的详细目录，他的文本与解释之间的关系也常常会引

即《神话学》第四卷。——译者注

起人们的悬疑揣测。他在论述神话的著作里，对各个章节的标题设置和结构安排俨然是一首乐曲，而不是一部学术著作，其间夹杂有“序曲”、“终曲”、“奏鸣曲”、“赋格”、“合唱”、“交响乐”和“变奏曲”等，不一而足。

更值得注意的是，列维-斯特劳斯的修辞风格也具有一种独创性（当然有时候也显得有些混乱）。大多数作者都喜欢用一些具体的比喻、讽喻和实例来阐述和说明自己比较抽象的观点，然而列维-斯特劳斯却更喜欢在自己的作品中别出心裁。他对抽象的和正式的言语风格总有着自己的独特偏好（许多读者往往被他的抽象和形式主义弄得云山雾罩）。

他最喜欢采用一种非常罕见的修辞手段，即一种以具体代表抽象的形式，或者称为举隅法（*synecdoche*），它能够把人或物所具有的相关属性用来表示人或物本身：譬如，用葫芦来指涉“容器”，用饮料来指涉“内容”，用软帮鞋（*moccasin*）来指涉“文化客体”，用野草来指涉“自然客体”。更有甚者，列维-斯特劳斯还把骨骼说成是“食物的反面”，把荆棘说成是“自然对人的威胁”，把软帮鞋说成是“对土地的对抗”，等等。列维-斯特劳斯偶尔也使用一种具体和日常的隐喻手法，比如把符号分类系统比作“能够将马铃薯切成薄片和细条的十字小刀”，然后，他会马上用十分抽象的术语再次解释道：“这是适用于所有经验情境的‘预制’构架，与我们所掌握的经常带有某些普遍特征的要素有充分的亲合性（参见《野性的思维》）”

列维-斯特劳斯喜欢采用的另一种修辞手段，实际上是

软帮鞋（*moccasin*）：亦称“莫卡辛鞋”，指北美印第安人穿的通常用鹿皮制作的无后跟软皮鞋。——译者注

从这些抽象举隅法演变而来的对偶法 (antithesis)。如容器和内容是对应的,文化客体和自然客体也是对应的,等等。抽象举隅法运用得越精妙,对偶法就越容易转变成列维-斯特劳斯意义上的交错配列 (chiasmus), 或对称倒装 (symmetrical inversion)^①。下面这个例子就是最好的说明 (列维-斯特劳斯在这里谈到的是西方,特别是法国驯养动物的文化意象):“如果说鸟是隐喻意义上 (metaphorical) 的人,那么狗就是转喻意义上 (metonymical) 的人;如果牛是转喻意义上的非人,那么赛马就是隐喻意义上的非人 (同上)。”

列维-斯特劳斯在两个层面上使用了这些奇特的修辞手法:一是对文化范畴的分析 (如上面那些例子);二是对人类学观念的反思。我们稍后将会讨论到,第一个层面往往是富于启发性的,但第二个层面,即反思层面则常常会带来混乱。下面就是一个最典型的例子。列维-斯特劳斯认为,我们应当

把婚姻规则和亲属系统当成一种语言,当成一种在个人和群体之间建立某种沟通方式的一系列过程。在这种情况下,起到中介作用的是能够在氏族、宗族和家族之间流通的群体内的妇女,它代替了能够在个人之间流通的群体内的语词,但这种代替根本改变不了以下事实:这两种情形在现象上有着完全一致的本质。

(结构人类学)

交错配列 (chiasmus) 或对称倒装 (symmetrical inversion) : 一种修辞方法, 如 He went to the country, to the town went she. ——译者注

列维 - 斯特劳斯是如何得出这一非同寻常的结论的呢？首先，他运用了两次抽象举隅法：把婚姻规则和亲属关系系统还原成了妇女流通，把口语还原成了语词流通。其次，他运用“以种代属”的举隅法，把所有流通方式都等同于沟通这样一种特殊方式。最后，他又运用了同样一种举隅法，把沟通等同于另外一种特殊方式，即语言（这里所说的不再是口语，而是作为一般范畴和抽象范畴的语言）。

在这里，每一个步骤都是有纰漏的。婚姻和亲属的内涵显然要比妇女流通宽泛得多：它不仅包括合作群体的组织，而且也包括权利、财产、知识、传统观念和期望的传递，以及各种物品的周转等过程。然而，列维 - 斯特劳斯在其整部作品（《亲属关系的基本结构》）中都把妇女流通置于亲属关系的中心位置。

就另一方面而言，列维 - 斯特劳斯貌似清白的论断，即语词流通作为口语的基本元素，也有偷换概念之嫌。按照索绪尔的说法，语词流通的途径是言语（*parole*），而非语言（*langue*）；或者按照乔姆斯基的说法，是语言操作（*linguistic performance*），而非语言能力（*competence*）。口语结构所决定的不是谁说给谁的问题，而是在既定的言说方式中究竟可以说些什么的问题，不管言说者是何许人也。在言说者所属的社会网络内，口语是一种能够决定为流通提供何种（可以使用的）讯息的符码（*code*）。相比而言，婚姻系统就是一个网络，它的结构决定了在社会群体之间为“妇女流通”所开辟的通道。妇女沿着这些通道，借助了生命的再生产过程而不是其它符码形式，使自己能够为流通本身所利用（这就是她们的命运之一）。因此，即使有人承认，口语和亲属关系都是沟通系统，前者的“本质”是一种符码，而后者的

本质则是一种网络，这是截然不同的两种结构。

无论如何，把流通等同于沟通的看法都是值得商榷的。如果我把某些词语流通提供给你，那么事实上我们确实是在进行沟通：我把某些你还没有掌握的信息传递给你，以便我们来共同分享这些信息。反过来说，如果我把一头奶牛交给你，这当然是流通，但它还不能算作是沟通：在这一过程的始终，我们之间并没有增加多少共同之处。

因此，我们绝不能想当然地认为，“在个人和群体之间建立某种沟通的一系列过程”必然是“一种语言”。信息的传递有两条途径：或者在共享语言中将信息符码化，或者通过对信息作出说明，引起人们对信息的关注。例如，如果我被告知要离开，我也许会说：“我拒绝离开”或者我借助某种做法，向他人表明我拒绝离开的立场。通过这两种方式，我都能顺利地传递出信息。绝大多数的人际沟通都混合了上述两种形式。如果我们为了方便起见，接受了列维-斯特劳斯关于妇女在亲属关系系统中作为沟通讯息的观点，那么这些讯息实际上是由呈现出来的信息，而不是符码化的信息构成的，它不具有任何“语言学”意义。

因此，亲属关系系统成为一种语言的论断，只能作为一种复杂的隐喻加以分析，这些隐喻是建立在尚存疑问的举隅法这一基础之上的。不过，列维-斯特劳斯绝大多数的著作都显得稳重谨慎，都与人类学认识紧密相关，尽管他带有某些能够将秩序和幻想融汇起来的巴洛克风格。

如果我们排除《结构人类学》和《结构人类学续篇》中所包括的各种芜杂的论文，列维-斯特劳斯的著作可以归纳为三类：首先是他的博士论文《亲属关系的基本结构》(*The Elementary Structures of Kinship*)，首版于 1949 年，

修改于 1967 年，英文本于 1969 年出版，这部作品引发了许多争论；其次是同时出版于 1962 年的《图腾制度》（*Totemism*）和《野性的思维》（*The Savage Mind*），这两部著作讨论了人类的各种思维活动类型，是其所有著作的中心主题；最后是四卷本的《神话科学导论》（法文本的命名更简洁些，称作《神话学》）；（生的与熟的）（1964, *The Raw and the Cooked*），（从蜂蜜到灰烬）（1967, *From Honey to Ashes*），《进餐礼仪的形成》（1968, *The Origin of Table Manners*）和《裸人》（1971, *L'Homme nu*）。

我不想着力概括这些著作里的主要思想，只想从中选取一些实例和问题呈现给读者，不过，我也不想按照它们出版的时间顺序进行说明。我认为，亲属关系只是列维-斯特劳斯所从事的主要研究中的一个边缘性论题，最后我将对此予以说明。

但是，我们绝不能忽视一个带有普遍性的问题：对列维-斯特劳斯而言，他的所有著作都是对结构主义方法的捍卫和阐释。事实上，在列维-斯特劳斯和结构主义之间，我们很难说清楚究竟谁使谁如此名声显赫。但是，我完全有理由得出这样一个结论：在列维-斯特劳斯那里，结构主义本身已经逐渐变成了一种单调乏味的构架，尽管就其他方面而言，它勾画出了一幅引人入胜的图景。

未驯化的思维

在《野性的思维》的开篇，列维-斯特劳斯就驳斥了“原始”人没有抽象思维能力的观点。许多人类学家都同意他的这种说法，并常常引此为证：遍及整个世界的原始人都

记载有很多精致多样的道德概念和形而上学概念。列维－斯特劳十分了解这些概念，他在《马塞尔·毛斯著作导读》等文章里也曾亲自对此做过分析，如曼纳（mana）和豪（hau）等现象。他撇开了某些显而易见的事例，专门选择美洲西北部的奇努克语（Chinook language）作为论据。比如“恶人杀害了穷孩子”这种说法，实际上指的是“人的恶杀害了孩子的贫穷”。由此，列维－斯特劳认为，典型的“原始”抽象似乎就是抽象举隅法，这不正是他自己最喜欢用的修辞手法吗！也许，这里所选取的例子并不是最好的，但它却最能说明列维－斯特劳自己的思维风格。无论如何，正是这种思维风格，使他迸发出对民间分类和民间叙事的潜在结构的无与伦比的洞察力。

在列维－斯特劳的思维方式和人们对神话的叙述方式之间，也存在着一种有趣的关系。与其说是一种相似的关系，还不如说是一种互补的关系：正像我们所见到的那样，列维－斯特劳总是试图借助某种对象所具有的抽象性质来展现具体对象本身；这使他能够游刃有余地将人们的思维方式破解出来：相反，人们总是试图通过具体对象来展现它所具有的抽象性质，换言之，人们所使用的正是“以具体代表抽象”的形式，即举隅法。

在传统文化中，诸如道德品质这样的抽象观念，经常是靠假借某些动物的特性等具体形式被描述出来的；众所周知，对于那些描述神话的人来说，他们都很清楚这一点（当代文化也同样具有这种机制）。如果列维－斯特劳的贡献

① 奇努克语（Chinook language）：指美国华盛顿州和俄勒冈州的奇努克人所讲的语言。——译者注

仅仅限于强调和阐述这个事实，那么他也只能算是众多学者中的一员而已：自古以来，这些学者就在不停地争论寓言故事这种讽喻形式是建立在隐喻关系上的，还是建立在举隅关系上的，它所表现的究竟是什么样的实体或观念。在 19 世纪末，马克斯·缪勒（Max Müller）的信徒把神话说成是有关太阳和太阳显灵（solar manifestations）的寓言，反对阿达尔伯特·库恩（Adalbert Kuhn）的信徒把它说成是电闪雷鸣的寓言。

列维-斯特劳斯的独到见解至少包括以下三个方面。首先是他的用意：他在探究文化符号的过程中所要了解的，不是人类智力发展的原始阶段，也不是潜藏的特殊文化领域里的意识形态，而是所有人所共同拥有的能够跨越时空的思维模式。其次，他真正所关心的，不是对每个符号都作出单一的解释，而是要把各种符号之间千变万化的差别和补充解释揭示出来。最后，他尤为关注符号之间的系统联系，认为抽象层面上的解释是确立这些关系的手段，而不是以自身为目的。

其实，把法文标题 *La Pensée sauvage* 译成 *The Savage Mind*，常常会使人们对列维-斯特劳斯的根本用意产生误解。它暗示了除“野性的思维”之外，人类还存在着其他种类的思维方式，实际上，列维-斯特劳斯已经系统地批评了这个冠之以各种名目的观点。既然该书主要讨论的是智力的发展过程，而不是它的结果，那么 *pensée* 译成“思维”要

马克斯·缪勒（Max Müller, 1823—1900 年），德裔英国东方学家和语言学家，研究比较语言学和波斯古经《阿维斯陀》，编辑出版《梨俱吠陀》、《东方圣书集》等。——译者注

比译成“心灵”或“思想”要更妥当些。Sauvages 也有三个标准译法：“野性的”、“野蛮的”或“未驯化的”。但是列维-斯特劳斯曾经告诫我们说，他所指的绝对不是 *la pensée des sauvages*（野蛮人的思维），因为他认为野性的思维是指人类——即所有人——的思维方式，特别是在他们无法遵循有着明确限制的规则，无法使用如书写、高等算术等辅助技巧，在数量和质量上都使自己的智力水平有所提高的时候。从这个角度来说，“未驯化的思维”最能传达法文的原意，因为它使我们明确地认识到并不存在两种思维类型，只存在一种思维类型，它可以得到训导并具有特殊用途（如现代科学研究）^①

毫无疑问，通过对社会中各个社会成员的观察和实验，我们可以了解许多人类思维的一般规律。不过，我们也完全有理由相信，如果我们忽视了“未驯化”的思维及其成果，就有可能遗失和误解人类的某些智能和倾向。缺少书写的社会研究，除了要进行有趣的人种学研究以外，还要参照某些普遍的心理意义（*psychological relevance*）：其中，智力机制的运作相对而言既不以为人为记忆为准绳，也不以正规教育为引导。那些社会的成员不见得就与人类本性更加贴近：在我们这个时代里，每个人都同样能够接近于人类本性，只不过自然能力所带来的成果很少与人工手段所带来的成果混为一谈。

有两个基本观点曾先后在人类学研究领域里起到过主导

本书仍沿用中译本的译法，见李幼蒸译《野性的思维》，商务印书馆1987年版（以下同）。但有关书名译法的说明作者已经说得很清楚了，请读者自己体会。——译者注

作用，这里我们可以将它们与列维 - 斯特劳斯对照一下。我们在不久以前还经常认为，异域民族在心理上与我们有着很大的差异，所以从进化和对比的角度来看，对这些人进行研究是很有心理学意义的。近来，人们普遍认识到了人类心理的统一性，并以此为依据把人类学与心理学分离开来：既然人类思维在任何地方都是一致的，人类学家就不必再足不出户地从事研究了（尽管那里没有蚊虫叮咬）。列维 - 斯特劳斯的创见之所以很容易受到人们的忽视和误解，其原因就在于，他把人类心理的统一性观念（实际上，他强化了这种观念）与能够证明人种学具有真实而又独特的心理学意义的最新论点结合了起来。

在西方，人们长期以来就试图对符号进行“恰当的”解释。在中世纪的解释学里，这种解释就已经有了严格的规范；对现代人类学和比较宗教学而言，它们的目的是要进行严格的描述。但是，在大多数社会里，当每个人都可以随心所欲地解释符号的时候，所谓存在或应该存在一种“严格意义上的”符号解释的观念本身就俨然变成了一种规范。如果学术研究的目的在于说明人们思考什么，而不是人们应该思考什么，那么这种正统观点就需要加以修正了。

列维 - 斯特劳斯最富创造性的贡献就在于，他不仅修正了这种正统观点，而且也提出了一种替代方法，用来替代那些相互冲突的解读符号的方法。然而，列维 - 斯特劳斯表述这种观点所使用的方法具有一定的误导性。他沿用了索绪尔的术语，把符号现象看作是“能指”（signifier），因此，有人就认为应该研究将这些能指与“所指”（signified）对应起来的潜层符码。但是，一旦读者开始去寻找所指，很快就会发现潜层符码将其它能指也联系起来：所指是根本不存在

的。任何事物本身都是有意义的，它们并不需要被赋予意义。

列维 - 斯特劳斯真正想要做的不是去解读符号，也不是去描述那些带有象征意味的符码。他所要揭示的是，适合对自然现象和社会现象进行知识阐释的方式是什么，它所选用的特征是什么，它所确立的心理联想的类型是什么。

世界中的任何对象都有着不计其数的特征。其中，能够引起我们注意的只是为数不多的几种，在我们思维中能够带有特定目标的更是微乎其微了。同理，某种动物的不同特性是否能够被我们所了解，也取决于我们是否清楚它们所属的门类，它们究竟是可食的，危险的，还是有拍摄价值的。人们常常认为，在技术上仍处于原始阶段的人所关心的一定是些现实的问题，所以就有人推测，原始人一定只对那些能够表现出可食性和危险性的动物予以关注。然而事实却远非如此。现代科学技术性思维往往根据严格的意义标准来选择它所专注的特征，但“未驯化的”思维则似乎对这些意义标准不屑一顾，或者说它有着更广阔视野。因此，与上述那种推测不同，世界上绝大多数的人所关心的是动物吃些什么，而不是有什么动物可吃。

《野性的思维》的许多篇章都力图说明，人类在各个地区对各种环境都有着各种各样的兴趣。譬如，纳瓦霍地区的印第安人，就特别注意动物的行踪；根据这些踪迹，他们可以区分这些动物是步行的、飞行的还是爬行的；它们通往陆地还是水域；它们在白天活动还是在夜间活动。奥吉布瓦

纳瓦霍地区的印第安人 (Navajo Indians) : 指散居在新墨西哥州、亚利桑那州和犹他州的北美印第安人。——译者注

的印第安人 特别注意松鼠居住在雪松上的习性；而加蓬地区的芳族人^②则特别注意松鼠在树洞里的栖居情况，而不管这是什么样的树。

新几内亚的阿斯马特人 (the Asmat of New Guinea) 却另有想法：“鸚鵡和松鼠都是很有名的吃果子的动物……族人在去削头出征的时候，总觉得与这两种动物有亲属联系，甚至把它们称作自己的兄弟……（正因为）身体和树木有着类似之处，头颅和果实也有类似之处”（齐格瓦 [Zegwaard]，转引自《野性的思维》）。西方人会认为，把头颅和果实相互类比总归是从形状出发的，但如果把头颅与身体的关系比作果实和树木的关系，则显得有些牵强附会。然而，阿斯马特人却不这样看，对削头出征的人们来说，头颅只不过是上半部分身体的既可以分割、又很有价值的附属物，在吃果子的动物看来，两者的关系当然是果实与树木的关系。这种解释在齐格瓦的记述里得到了印证：他们不仅在仪式中吃掉死者的大脑，而且还认为：“人的头颅也同样具有一个硬壳，可以像保护果仁一样保护脑髓。”

既然任何对象都有着不计其数的特征，那么它与无数其它对象之间便会产生不计其数的联系。每一种既定文化都可以把其中的某些特征和联系提炼出来，而其它特征和联系都还像原来那样潜伏着。尽管它们还没有得到呈现，但神话结构或仪式结构可以强烈地暗示出某些特殊联系的存在；至于其它某些联系，则可以被一些具有创造力的个体加以利用，

奥吉布瓦的印第安人 (Ojibwa Indians)：亦指北美印第安人的一支。——译者注

② 加蓬地区的芳族人 (the Fang of Gabon)：指居住于加蓬、喀麦隆和赤道几内亚一带的土著人。——译者注

他们不断把它充填进仪式规则，或者用它改变了神话。既然如此，人类学家就不仅应该记录下普通符号之间的明确联系，也应该在更广的范围内，关注各种现象最为显著的文化特质。

从传统意义上讲，人们往往把项目（items）当作是打开符号秘密的“钥匙”（不管是大众符号还是学术符号）人们依据各种法则，或者先入为主地认定符号必定具有某种意义，对这些项目逐一进行严格的解释。但是，要想不带偏见地描述这些项目，我们绝对不能求助于判断，因为在任何一种既定文化中，每个项目都明显是分割开来的，都具有各种不同的特征。相反，如果我们考虑到项目之间的相互关系，那么各种一致性或差异性就会作为符号联想的基础突现出来。我们所牵涉的项目数量越多，能够独自产生作用的特征就越少。这样，我们应该讨论的就不再是各个符号，而是符号系统了。

通过对关系系统的考察，列维-斯特劳斯对一个古老的人类学问题产生了新的兴趣，这就是图腾制度问题。他在《图腾制度》这本小册子，以及《野性的思维》里题为《图腾制度》的一章中，对这个方面作出了精彩的说明。

“图腾制度”通常是由以下特征组成的：在某种动物或植物（称作图腾）与某个群体或个人之间的特殊关系所形成的信仰；人与图腾之间的关系所形成的禁律；特殊仪式；有时是对作为群体祖先的图腾的信仰，或者是对族外婚姻的图腾群体的信仰。在 19 世纪末和 20 世纪初，图腾制度还引起人们很大的争议；有些人类学家认为它是宗教的起源，大多

数人类学家都认为它是人类进化的一个阶段。然而，也正是从这时起，有些人对它的同质性提出了质疑，甚至把它当成一种含混不清的庞杂现象，或者对某些互不相干的特征的胡乱堆砌。列维 - 斯特劳斯引申了这两种批评意见：对他来说，人类的普遍倾向既可以进行区分，又有着各种复杂的表现，而“图腾制度”恰恰能够展现出它们所具有的偶然共生性。许多人类学家都认为这种观点很不充分，因而也提不起多少兴趣，然而也正是由于同样的原因，他们对图腾制度所包含的分类形式没有予以足够的重视。列维 - 斯特劳斯则另辟蹊径，对这些分类形式重新作出了评价。

假如有人提出这样一个问题：“为什么一个特定的社会群体会认为自己与老鹰之间有一种非同寻常的关系？”有人回答说：“因为他们认错了自己的祖先”或者是“因为他们认为自己和老鹰很相像，所以假定了这层关系”。这种回答显然是不会令人满意的。如果奇怪的行为需要用另一种更加奇怪的误识来解释，那么这根本算不上什么解释。

如果换一种提法：“为什么一个社会认为构成它的每个群体与不同种类的动物之间都有一种非同寻常的关系？”这里，只有社会群体与动物物种之间双向关系（即二重关系）的完整序列，而不是单关系，才含有上述问题的题中之义。这样，我们就选定了考察视角：即把整个问题图景重新勾画成社会群体和动物物种两个序列之间的双向关系。我们就可以把动物看成是能够使群体具有个性特征的特定称谓标志，动物序列在这个目的下就成了社会序列的图示。当然，这只是解释的起点，还不能算是非常充分的解释。否则，我们为什么不随心所欲地使用某些名称呢？为什么必须使用动物的名称呢？为什么在这些纯粹形式会起到很好作用的情况