

列维-斯特劳斯与亚洲： “美国之外”的结构主义人类学

文/弗雷德里克·凯克(Frédéric Keck) 译/王娇

本文原刊于 *EchoGéo* 杂志(2008 年 12 月),经作者授权翻译刊发,部分注释合并入正文。作者在文中分析了亚洲在列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908—2009)作品中的位置,并提出了一些针对亚洲的结构性的分析建议。如果说列维-斯特劳斯似乎在《忧郁的热带》这部文学沉思的作品中曾贬低亚洲的话,那么通过在美国大规模延续的社会转型和更为丰富的分类现象,列维-斯特劳斯又在其科学性的写作中为之礼赞。这一美洲和亚洲之间的联系,引导列维-斯特劳斯批判了涂尔干对于澳洲的聚焦,也致使他相对地忽略了非洲。

当欧洲尤其是法国正在准备庆祝列维-斯特劳斯的百岁诞辰时,我正在香港进行着一项深受结构主义人类学启发的田野调查。亚洲正在发现这位法国媒体所称的我们“最后的大师”,一系列向其致敬的主题研讨会随之在北京、上海和东京举行。我也趁此民族学转折之际,提出一些关于列维-斯特劳斯与亚洲的关系的思考。我的思考主要围绕两个方面展开:一方面以重述列维-斯特劳斯笔下的亚洲为主,另一方面我运用结构主义人类学的方式来阐明在地球这一端观察到的一些现象。首先,我要提出一个引发我思考的悖论:如果说列维-斯特劳斯,这位纽约生活以及南美洲一些小部族的颂扬者,似乎并不那么喜欢亚洲——他在《忧郁的热带》中曾这样描述:“整个亚洲都带着一幅病态的面孔”——但是,他的作品却可以令我们更好地了解亚洲社会,甚至以一种与科学有关的情愫去热爱它们。立足于身处世界的两端(远东和远西)的亚洲和美洲,列维-斯特劳斯将“遥远的目光”投注于古老的欧洲。我们试图勾勒出这种姿态下的情境。

首先,我们将追忆由两次旅行的田野笔记撰写而成的《忧郁的热带》,第一次是由列维-斯特劳斯讲授社会学的巴西圣保罗大学在 1935 年和 1938 年分别组织的在巴西的两次探险;第二次则是 1950 年在联合国教科文组织的科学教育框架下进行的巴基斯坦之行[此处,“巴基斯坦”应为复数(译注:法文的名词/形容词和冠词都有单复数之分),因为列维-斯特劳斯也曾游览东巴基斯坦,1971 年之后其取得独立(成为孟加拉国),而巴基斯坦是在 1947 年摆脱英属印度的

殖民,宣布独立。之后,东巴基斯坦的一部分以及西巴基斯坦与印度曾因边界问题发生混战]。在之前的两次探险中,卡都卫欧人(Caduveo,巴西南部的印第安人)的脸部绘画之美和南比克瓦拉牧民(Nambikwara,巴西南部的原住民)的裸体启发了列维-斯特劳斯对于布洛洛(Bororo)村庄的复杂性的思考。而在巴基斯坦的旅行,正值印度与巴基斯坦战争之际,面对芸芸众生——毫无疑问是那些由于战争而流离失所的人——坐落于吉大港山丘的佛教的庙宇令他展开了第一次对于知识的虚无的思考,并产生了这样的构想:美洲为我们重现了小型的人类族群重新创造社会存在的初级形式的景象,而由神圣土地、廉租房和工业城市构成的亚洲,则赋予我们一种虚无的智慧和过剩的人口造成的强烈反差的印象。“亚洲让我感到最为担忧的是,它提前呈现了我们的未来的样子。对于美洲原住民,我非常珍视几个短暂的印象:在那个时代里,物种仍然与其所处的世界成比例,对符号的使用和自由的行使之间延续着恰如其分的关系。”在巴基斯坦之行四年之后,《忧郁的热带》以小说的形式出版,是对于在美洲的经验的沉思,是在身处地球两端时,面对着由战争导致的流离失所的人和由于客体的不成立而失效的知识而产生的沉思(Vincent Debaene 指出在《忧郁的热带》一书中提及亚洲的部分重复了东方主义的老生常谈,表达了初到亚洲的西方知识分子的惶恐,胜于民族学家对于社会现实的关注)。

然而,在这两者之间,还有第三块大陆:澳洲,图腾制度的土壤。确实,如果不是与涂尔干的社会学传统的联系,也就没有其它因素导致列



青年时期的列维-斯特劳斯与《忧郁的热带》1955 年首版封面



维-斯特劳斯对有关澳洲的材料进行工作。在斯宾塞(Walter Baldwin Spencer, 1860—1929, 英国人类学家,生物学家)和吉连(Francis James Gillen, 1855—1912, 澳大利亚民族学家,人类学家)对澳洲的细微研究之后,涂尔干将澳洲大陆描述成宗教社会学建立实验室的地方。通过寻找宗教的社会起源,涂尔干发现,对植物或是动物的崇拜,透过丰富的仪式,体现出神圣的象征特质。然而,涂尔干并没有像之后莫斯那样运用比较研究法,一个独立的案例就足以展示他对于宗教社会学的论断,该案例能够同时凸显逻辑的单一和现象的丰富,以此便能够同样适用于其他所有案例中。而列维-斯特劳斯重拾澳洲的案例并以此向我们展示:我们并不能通过一个所观察到的现象的根源而推断出其他社会的情况,但是加上其他社会中的一个案例,我们可以提出结构性的变动中的普遍逻辑。澳洲显示出,在古老的欧洲,各种宗教在起源问题上互相角逐。通过加入美洲和亚洲这两个不可或缺的伙伴,列维-斯特劳斯

重置了整个游戏。我们可以说,结构主义推翻了(文化)进化论。当只有两者进行比较时,一方总是被作为另一方的根源(一方被礼赞,另一方则被贬低)。当这种比较被取代,四方参与的游戏体现了差异的多样性,关于原始性的指派就不再可能[从这个角度,我认为 Philippe Descola 提出的关于四种“世界观”的结构主义论题(万物有灵论,图腾制度,自然主义和类比法)是非常中肯的]。

这一翻转性的举动,还体现在列维-斯特劳斯于 1944 年发表在期刊《复兴》(Renaissance)上名为“亚洲和美洲艺术中的拆半表现”一文中,后来该文又被收录在 1958 年出版的《结构主义人类学》里。他重拾法兰兹·鲍亚士(Franz Boas)对于美洲西北部的面具的解读,并与新西兰地区毛利人的纹身、古中国的容器,以及他在亚马逊地区亲自观察到的脸部绘画进行比较。在上述的四种情况中,拆半表现以一根对称轴将表现的元素拆分为两半并展示此元素内部的不

平衡。我们所见的绘画的并不是事物本身所要表达的,非涂尔干的理论那样认为图腾是社会的符号。拆半表现更像对二元性所作出一种心智上的图解,是由活跃的逻辑所支配的。列维-斯特劳斯偏离了涂尔干对于图腾根源的解读,并提出一种更加深刻的逻辑——它是无意识的——在亚洲和美洲的艺术作品中均可见。

在美学分析之中展开的这一翻转,继续在列维-斯特劳斯另一作品《亲属关系的基本形式》中得到了展示。有限交换——在上一辈获取妇女的群落我们必须给出一个妇女作为回馈——这一由拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown)在澳洲社会(原住民部落 Kariera, Aranda, Murngin)观察到的现象,被错误地认为是亲属关系的起源,相反,列维-斯特劳斯认为这只是一般性交换的缩简模式,后者被认为更原始,在这种情况下,我们给出一个妇女,而收到作为回馈的妇女可能发生于若干年之后。他还以此来