



1768年妖术大恐慌中的“他者”

——读《叫魂》

外来威胁或者内部紧张通常会寻求替罪羔羊来转嫁。文化的差异又往往有意无意成为寻求这种替罪羔羊的手段和途径,即不同的人群通过文化的差异来寻求“他者”,以便把外来的矛盾或者内在的紧张转嫁给这个文化上的他者。

□ 林敏霞



■ 孔飞力

部的焦虑和仇恨都发泄到他们身上。

寻求“他者”,化解社会威胁与紧张

而对弘历来讲,问题就要更复杂一些。作为皇帝,他所感受到的这种不得不予以正视却又难以应对的威胁和紧张,也需要寻求“他者”来转嫁。然而,来自民间的谋杀以及存在于官僚集团的汉化并非是一种可以用明枪明刀痛快解决的矛盾,它们都是潜在而若隐若现的,皇帝一旦试图要处理这些矛盾,自身便会陷入到困境和悖论中:如果明目张胆地宣称民间存在各种各样的谋杀并进行清剿,那几乎就是证明自身统治的合法性和正统性历经多年也没有得到认可,这将是满族统治者最大的耻辱;而要寻找所谓汉化的危险,皇帝自身就是一个汉化的典型。

因此,积压在弘历心中的焦虑和紧张需要一种十分巧妙的方式来发泄和疏导。而叫魂案件,正好为弘历向上述矛盾案件作对抗提供了一个内涵丰富的机会和环境——一个使弘历可以肆意地排遣焦虑、宣泄紧张而不陷入困境和悖论中的他者。从某种程度上而言,叫魂案件成为弘历用来转嫁紧张和矛盾的导火线。如果没有叫魂案件,如果不是因为不同群体之间所存在的文化误读,或许我们只能看到一个把抑郁积压在心里的弘历。

这里尤其需要指出的是,弘历关于谋杀的想象由于存在有关发辫的巫术象征、文化、心理、政治隐喻之间的误读而被夸大和加深,或者说,弘历是有意无意地利用了文化之间的误读来寻找他借以发泄内心抑郁和紧张的他者。剪刀发辫的叫魂案件之所以被弘历一手导演成一场全国性的恐慌,很大程度上就是因为不同群体对于叫魂案件中的关键之物——发辫这个符号的误读。也就是说,对于“汉人”来讲是一种浸润着诸多文化意义的头发,“满人”则把它视作“汉人”臣服的族群性政治标志,两者之间因文化接触而产生矛盾冲突,在这一矛盾冲突过程中,发辫的有无存留变成了具有政治性的事件,而发辫一旦具备政治象征性的特性,就使得原本在民间与头发相联系的纯个体的巫术行为,成为与谋杀相联系的政治性行为;一旦各地零星的几个巫术案件汇集到弘历这里,便被他夸大成为一种全国性的、有组织的谋杀活动,并展开严厉的大搜捕。在这个过程中,弘历还乘机借助官员们办案不力以及是否忠诚于自己等缘由对他们进行威压甚至革职等处理,以此来实现在君主官僚体制中专制权力对于常规权力的超越,使得弘历原先对于汉化危机想象所导致的紧张和焦虑有了一次发泄和疏导的机会。

事实上,通过叫魂事件的焦虑和紧张需要一种十分巧妙的方式来发泄和疏导。而叫魂案件,正好为弘历向上述矛盾案件作对抗提供了一个内涵丰富的机会和环境——一个使弘历可以肆意地排遣焦虑、宣泄紧张而不陷入困境和悖论中的他者。从某种程度上而言,叫魂案件成为弘历用来转嫁紧张和矛盾的导火线。如果没有叫魂案件,如果不是因为不同群体之间所存在的文化误读,或许我们只能看到一个把抑郁积压在心里的弘历。

总之外来威胁或者内部紧张通常会寻求替罪羔羊来转嫁。文化的差异又往往有意无意成为寻求这种替罪羔羊的手段和途径,即不同的人群通过文化的差异来寻求“他者”,以便把外来的矛盾或者内在的紧张转嫁给这个文化上的他者,尽管这个“他者”多半是这个社会内部的“他者”。由此可见,他在特定的时候是被有意无意地寻找出来,并加以夸大、强化和利用的。这里所说的“无意”指代不同文化之间的误读,它使人们相信自己确实找到了肇事者——一个他者,而没有意识到这个找到的肇事者很多时候只是用来缓解外来自身社会的团结统一,实现社会运作的维系。

总之外来威胁或者内部紧张通常会寻求替罪羔羊来转嫁。文化的差异又往往有意无意成为寻求这种替罪羔羊的手段和途径,即不同的人群通过文化的差异来寻求“他者”,以便把外来的矛盾或者内在的紧张转嫁给这个文化上的他者,尽管这个“他者”多半是这个社会内部的“他者”。由此可见,他在特定的时候是被有意无意地寻找出来,并加以夸大、强化和利用的。这里所说的“无意”指代不同文化之间的误读,它使人们相信自己确实找到了肇事者——一个他者,而没有意识到这个找到的肇事者很多时候只是用来缓解外来自身社会的团结统一,实现社会运作的维系。

总之外来威胁或者内部紧张通常会寻求替罪羔羊来转嫁。文化的差异又往往有意无意成为寻求这种替罪羔羊的手段和途径,即不同的人群通过文化的差异来寻求“他者”,以便把外来的矛盾或者内在的紧张转嫁给这个文化上的他者,尽管这个“他者”多半是这个社会内部的“他者”。由此可见,他在特定的时候是被有意无意地寻找出来,并加以夸大、强化和利用的。这里所说的“无意”指代不同文化之间的误读,它使人们相信自己确实找到了肇事者——一个他者,而没有意识到这个找到的肇事者很多时候只是用来缓解外来自身社会的团结统一,实现社会运作的维系。

(作者单位:浙江师范大学文化创意与传播学院)

人类学家深入“异文化”研究时,带去的其实还是他们自己文化中的东西,而并没有采取当地人的视角,真正研究当地的社会文化。正是在这个意义上,施耐德解构了“亲属制度”这个原本重要的研究主题。

亲属制度作为文化象征体系

——读大卫·施耐德的《美国亲属制度》

□ 张雯

要理解施耐德的亲属制度研究,我们应该从理解象征人类学的“文化”概念及其与“社会”概念的区别入手。在施耐德看来,文化是一套人们共享的象征和意义体系,是对生活的一套“假定”,作为象征和意义体系的文化既根植于社会规范系统,也与后者有着根本性区别。社会规范体系包含着一套“怎样去做”的条例规则,是以行动者个人为中心的,特别适合于去分析决策制定和互动的过程。而文化是以系统为中心的,因此显得更为静态,是“既定”的。如果将文化比作舞台、舞台背景和演员表,那么规范体系则是对演员的舞台指导,让他们知道如何在设定的舞台上扮演好自己的角色。

“社会”和“文化”代表着两种不同的研究视角,将它们投向研究对象时,产生了两种完全不同的问题:前者关注的是“社会是如何组织起来以完成一定的任务的”(即“社会如何可能”),这些任务可能包括建立联盟、维持对领土的控制、社会的继承更替、财产权的拥有和转移等;后者关注的是“文化是什么意思?它们在当地文化中如何被定义,文化体系如何假定它内部单位之间的联系以及区分,通过什么象征手段来定义文化单位和它们之间的联系,有什么意义?”

以“文化”而非“社会”的视角来研究亲属制度,施耐德有了新发现:他不再像前人那样将亲属制度作为社会组织的最重要的形式,而是将亲属制度看做一套文化象征体系。施耐德的《美国亲属制度》像是一本写给原始人看的介绍美国亲属制度的书,其中关于“亲属”和“家庭”的研究是全书重点所在,集中反映了作者对于美国亲属制度的思考。

关于亲属的研究中,施耐德将美国人的亲属称谓分为“基本称谓”和“衍生称谓”两个部分。在整理美国人的亲属分类时,施耐德发现了两条重要的文化逻辑:“自然秩序”(the order of nature)和“法的秩序”(the order of law)。“自然秩序”是指人们共享生物遗传物质,是客观的、先天赋予的,并且永久存在;“法的秩序”是指一种行为模式,是主观采取的,并且有期限的(当关系解除就不需要继续保持这种秩序)。施耐德认为,在美国,人们成为亲属的标准是要至少符合这两条文化逻辑中的一条,两条文化逻辑的不同组合情况构建出3种亲属分类:(1)血亲——既具有“自然秩序”,又具有“法的秩序”;(2)姻亲(包括领养和过继关系)——不具有“自然秩序”,但具有“法的秩序”;(3)被遗弃的孩子与其亲生父母——具有“自然秩序”,不具有“法的秩序”。通过上述研究,作者其实暗示,虽然“自然秩序”和“法的秩序”在美国亲属分类中都有重要作用,但是前者还是比后者更为基本和重要,美国的亲属制度定义还是更偏向“生物遗传”一面,“血浓于水”、“父之精,母之血”是重要的文化观念。

施耐德接下来为我们指出了美国亲属制度的文化象征——“性行为”或者“爱”。正是“性行为”创造了夫妻之间的性爱关系以及父母和孩子之间的生育关系,从而将整个家庭联系起来。施耐德将家庭中的“爱”分为两种形式:一是“夫妇之爱”,一是“亲属之爱”。前者是包含性意味的,发生在夫妻之间;后者则是不包含性意味的,发生在父母与孩子之间,以及兄弟姐妹之间。通过这两种爱,一个家庭也在经历着它的生命周期:首先,对立双方被联合起来了,陌生的男女相识相恋结为夫妇并生育了他们共同的孩子;其次,联合会继续分离,生下来的孩子会逐渐长大,离开这个家庭组织起自己的家庭,但分离的这部分会因为“亲属之爱”仍然与这个家庭保持联系。因此,施耐德认为,被美国文化定义为一种生物和

自然行为的“性行为”其实是一种关键的文化象征,正是通过这种象征,家庭成员被紧密地联系在一起,美国的亲属制度也是围绕这个关键象征建立起来的。

我们不妨分两个层面来理解施耐德的《美国亲属制度》:在第一个层面上,施耐德描述了一种“地方性知识”,在美国文化中,亲属制度被人们理解为一种基于生物事实(性交、生育)的关系,因而比起其他关系(如工作关系)来,亲属制度具有更多的自然属性;在第二个层面上,施耐德则深刻剖析了表面上作为一种生物关系的亲属制度是如何被象征地建构出来的(“自然秩序”也是一种文化逻辑)。也就



是说,美国文化倾向于将亲属制度表述为一种生物谱系关系,从而便于将其与某种文化意涵(“一种持久的、弥漫的凝聚力”)相连接。但实际上,亲属制度并不建立在生物学之上,生物学只是亲属制度采用的一个比喻。为了说明这一点,施耐德将亲属制度与“心”作了一次很好的比较:“心”最基本的意义是指“心脏”,但我们说“心痛”或“心碎”的时候,并不真实表示我们心脏本身的活动或者状态,而只是借它作一个比喻。亲属制度也是如此,“性行为”的投入、热情、信任、合为一体,兄弟姐妹“本是同根生”、“血管中留着相同的血”这些自然事实都是凝聚性的亲属制度所能借用的再好不过的比喻了。通过这些亲属制度的象征符号及其意义,人们构建着一个更大的文化象征体系。如果说再生产的生物事实是人口延续的前提,那么弥漫的、持续的凝聚力就是社会文化延续的社会和生物心理前提。

如果说施耐德在《美国亲属制度》一书中通过研究美国本土文化对亲属制度和生物学的关系作了一次反思的话(亲属制度不是关于生物学的一种理论,相反,生物学是用于建构亲属制度理论的),那么这种反思实际上是他以后向人类学的亲属制度研究开炮准备了充足的弹药。施耐德认为之前的研究者如摩尔根(Morgan)、麦克伦南(McLennan)、马林诺夫斯基(Malinowski)、里弗斯(Rivers)等都将亲属制度建立在真实的或者是假想的生物事实之上,他自己也注意到亲属制度与生物事实的联系,但正如上面所说的,他更强调的是生物事实的象征意义。施耐德指责以前的人类学家用西方中心的“生物再生产”的观念(这种观念来自西方文化本身)研究非西方社会的亲属制度,从而制造出“亲属制度”的分析概念。但实际上,“亲属制度”和人类学的其他一些概念如“图腾主义”、“母权制”、“母系社会”一样,都不是真正的主题(a non-subject),它们只是存在于人类学家的头脑里,而不存在于任何他们研究的文化中。人类学家深入“异文化”研究时,带去的其实还是他们自己文化中的东西,而并没有采取当地人的视角,真正研究当地的社会文化。正是在这个意义上,施耐德解构了“亲属制度”这个原本重要的研究主题。

(作者单位:上海海洋大学人文学院)

作为“替罪羔羊”的边缘人群

读孔飞力的《叫魂》一书,很快便进入这样一个阴郁紧张的氛围:整个社会从上到下都感受到了妖术的威胁,都受惑于同样的不测。恐慌的发生虽然从民间的邪术开始,却最终由下而上蔓延到整个社会,这本身表明了“社会上存在着一个有着紧密内在联系的文化网络”,巫术象征、文化心理、政治隐喻都在这张网的网节上,经由叫魂事件,展现彼此之间的误读。而这些误读,在很大程度上隐含了“他者”的观念,不仅文化之间的误读本身反映了自我与他者的区分,而且由误读所造成的紧张和矛盾的解决还驱使人们从社会内部寻找一个他者来转嫁这种紧张和矛盾,以缓解和利用的特性。

自古民间有关头发的邪术是广泛存在的。同样,在《叫魂》一书所描述的1768年,民间的日常生活中也发生着与邪术有关的事件。巫术在民间造成的紧张基于人们对于身心分离以及灵魂通过邪术被控制这样一种直接或间接的文化认识和经历。这种自身性命被控制的随意性(比如,巫术作用于辫子,性命可以被控制在任何一个不知名的人手里)造就了民众的恐慌。与此同时,恐慌因为没有明确的来源而变得更为深化和加剧。于是,寻找这些剪刀发辫的巫术肇事者并将其处理就成了缓解这种恐慌的办法之一。

巫术的制造者或确切有其人,不过在社会学和人类学有关亲近人群之间关系的研究表明:人们通常会寻找自身社会内部的一些他者来作为替罪羔羊,而不管他们是否真的是事件和恐惧的制造者。那些属于社会群体的边缘人物

往往就会成为这样的替罪羔羊,人们愿意去相信和寻找这个作为内部的他者的替罪羔羊,把所有的憎恨和恐惧都投射到他们的身上,把他们视为造成恐慌的来源,虐待他们、伤害他们,使得紧张和恐慌得到缓解。

这种替罪羔羊的特征就在于他们身份和文化上的边缘性及模糊性。正如孔飞力在《叫魂》一书中所指出的,“有关叫魂的怀疑都集中在流浪者身上,包括陌生人,没有根基的人,来历不明与目的不明的人,没有社会关系的人,以及不受控制的人。”受到威胁的老百姓强烈地希望能抓到叫魂案件的肇事者,以根除恐惧的根源,于是把视线都集中到了这些社会上的边缘人群。

对比在案件发展之初老百姓和省级官员的态度,可以发现民众的恐慌是多么强烈和缺乏理性,以至于省级官员们冷静和谨慎的案件处理都无法平息这种恐慌和紧张。理性的官员一方面不相信叫魂案件的存在,另一方面又认识到“事件”所引发的恐慌实际存在,因此他们对案件进行了小心翼翼的处理。他们先是抓捕了妖术嫌疑犯,然后又巧妙地把证据不足把妖术嫌疑犯释放。这样,原告反而成了作假者而受到惩罚,官员们也以此为由来警告民众“不负责任的言论”和“无法无天的暴行”。这就是理性的官僚在叫魂案件一开始的时候处理问题的态度和方式。但是,这种处理问题的方式并没有消除民众对妖术的恐惧。事实上,人们依然对这些“可疑的妖人”实施暴力。

由此可见,由巫术所引发的恐惧和紧张是无法运用理性来驱逐的。为了消除社会群体内部的紧张,民众开始寻找在文化上与自己不一致、在身份上很模糊的边缘人群——乞丐和尚,并强化想象他们作为异己和他者的特性,把全

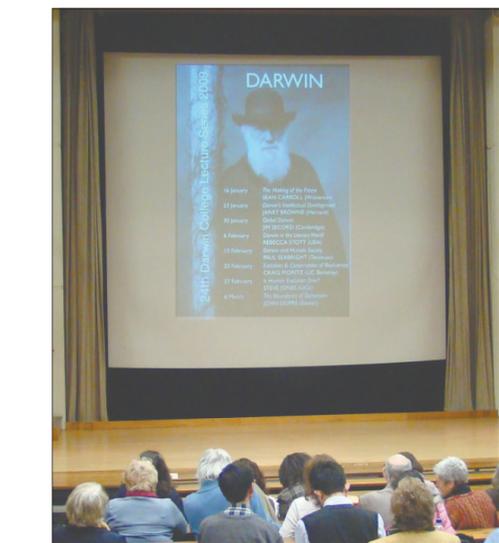
人类学最为伟大的现代贡献只有一个,那就是长时段的第一手田野考察。而这一传统的形成,起源于剑桥两位人类学家:哈登与瑞维斯。

Anthropology at Cambridge

□ 徐新建

“Anthropology at Cambridge”,这个标题是从剑桥大学的一个专门网页上转引的。上面的介绍很简短,但仅从其中提到的弗雷泽、布朗以及利奇、杰克·古迪等人的大名,就足以表明它的重要性了。作为名著《金枝》的作者,弗雷泽在现代中国,从文学界到社科界几乎无人不知;布朗和利奇在人类学界是转折性人物,布朗于20世纪前半叶到过中国,对现代中国的人类学创建起过作用,他与马林诺夫斯基一道,被视为人类学“功能学派”的代表;最后一位古迪与我们的文学人类学关系密切,在口传与书写方面颇有建树。

不过网页上一开始提到的另外两位人物却不清楚:Alfred Haddon和W.H.R. Rivers。查询后才知道二人都鼎鼎有名,并且在剑桥乃至英国或欧洲人类学史上起过主要作用。原因是英国的人类学传统被认为由泰勒和弗雷泽奠基,但两人都重文献轻田野,重历史轻现实。直到19世纪末(1898年)由哈登(Alfred Haddon)带队和瑞维斯(W.H.R. Rivers)作为心理学家参加的



■纪念达尔文诞辰200周年的系列讲座现场

多学科田野考察团,前往澳大利亚的托雷斯海峡(Torres Strait Islands)深入考察,才使方向发生改变,并由此创立了英国人类学转向当地的新传统。难怪此网页的一开

头就说:“人类学最为伟大的现代贡献只有一个,那就是长时段的第一手田野考察。而这一传统的形成,起源于剑桥两位人类学家:哈登与瑞维斯。”

这样说来,我们对人类学学科史的介绍需要改写,有关田野方法的创立不能归功于马林诺夫斯基,而要提前,上溯到他的老师一辈。

不过这还不够。再仔细查看有关“人类学在剑桥”的讯息,情况又有新的拓展。初抵剑桥之时,我就在想,剑桥明明有达尔文,一个被认为因创立“进化论”而影响世界的人,他怎么能不与人类学相关呢?在最根本的意义上,人类学不也是因“进化论”才奠基的吗?

果真不然,人类学在剑桥还有另一道大门,或曰另一个传统:生物人类学,The Department of Biological Anthropology。其关注的领域十分宽广,从灵长类的行为到人类进化与遗传再到人口生物学和生态学以及旧石器考古和进化人类学(evolutionary anthropology)。沿着这条与达尔文紧密相关的传统,该系所属的机构“人类进化研究中心”今年特别主办了有关达尔文与人类学的另一个系列讲座。该系列以“文化、性和选择”为题,内容涉及很广,从《亚洲不同语族的遗传变异》、《从采猎到农耕:人口与自然选择的影响》到《精子的竞争和

选择》和《人类的肤色、健康与性选择》等,丰富多样,而且与其作为邻居的剑桥社会人类学系形成鲜明对比和遥相呼应。

在对系列的宗旨阐释里,这样写道:“In addition to publishing his fundamental ideas on natural selection, Charles Darwin also introduced the concept of sexual selection and the role of sex differences in the evolutionary process, as well as writing extensively on how human behavior itself could have evolved. This series will explore how far Darwin's insights are still being explored.”

由此方可见出剑桥人类学的基本由来,这恰恰是被中国人类学所忽略的。也难怪美国学者的《中国与达尔文》出版后,有人批评说其标题只能叫做《中国与达尔文主义》。在我看来,原因就在于此:作者与严复以来的中国人一样,都未能看清楚作为生物学家的达尔文之全貌,或言之,未能真正理解由生物学出发的人类学。

(作者单位:四川大学文学院)