

目 录

神圣的饥饿

艺术人类学与知识重构(代总序)	郑元者 1
鸣 谢	1
前 言	1

第一部分 绪 论

第一章 跨文化上的食人俗	11
食人行为在跨文化上的复杂性	12
伊莱·萨根的精神起因假说	22
迈克尔·哈内尔与马文·哈里斯的唯物主义方法	29
萨林斯的文化论对哈里斯与哈内尔的反驳	33
宇宙论范畴和社会范畴的物质生产与再生产	36
结语	44
第二章 分析框架	46
对食人俗、仪式和生态压力之间的一些评论	49
食人俗与人种本体论分析	54

食人俗象征的辩证结构	61
食人行为在神话中的特许与转换	69
欲望、同一化和情感矛盾心理在食人行为中的作用	72
食人行为特许中的转换	83
结语	89

第二部分 导致食人意识的象征

第三章 身体的秘密:胡亚人和吉米人的陪葬性食人俗	93
胡亚人的食人俗:作为社会原型的身體	94
胡亚人食人俗中的母性象征	108
原始母亲与代替人肉的猪:吉米人的陪葬性食人俗	112
结语:胡亚人、吉米人与梅尔帕人的比较	120
第四章 原初性的阴阳人:比明-库斯库斯明人的食人俗	127
比明-库斯库斯明人本体论的原初象征	130
比明-库斯库斯明人本体论中的性别对立与社会学	135
自然自我与社会自我的情意丛:大露兜树仪式	142
结语	151
第五章 食人妖怪与动物朋友	153
温迪戈妖怪	156
韦楚戈食人者形象	167
夸扣特尔人的食人妖怪	170
结语	181

第三部分 食人行为在神话中的特许与转换

第六章 灵魂的欲望面面观:17 世纪易洛魁人的酷刑和食人俗	187
欲望的移置作用与食人俗的投射	192
易洛魁人的创世神话:作为欲望聚焦的范例	196
梦境和假面仪式中的欲望聚焦	203
酷刑仪式的显意	208
酷刑仪式中的欲望焦点	214
结语:酷刑的隐意与食人俗	219
第七章 生的女人与熟的男人:19 世纪斐济人的食人俗	224
食人俗与文化的起源	227
斐济人的戏剧性创世事件与恶的象征	231
混乱、秩序与斐济人的恋母情结剧	236
食人行为中的基本本能的疏导	239
结语:控制神话和食人行为中的欲望	247
第八章 珍贵的神鹰仙人果:阿兹特克人的人祭	251
珍贵的神鹰仙人果的意义	258
阿兹特克人对原始混沌的看法	267
宇宙的焦虑与政治上的不稳定	271
原始母亲与生殖器期的儿子:乌洛伯洛斯实体的原型	275
羽蛇神:从混沌到犯罪	279
结语	288

第九章 食人行为的转换和终结	293
结语	318
第十章 结束语:其他象征和仪式形态	320
变化女神:渐进性综合的象征	328
社会亲密关系形成的两种模式	339
参考文献	346
译后记	359

京权图字:01—1999—1468

图书在版编目(CIP)数据

神圣的饥饿:作为文化系统的食人俗 / (美)桑迪著;郑元者译.

—北京:中央编译出版社,2003.10

(文化与艺术人类学译丛)

ISBN 7—80109—701—7

I. 神…

II. ①桑…②郑…

III. ①风俗习惯—研究—世界②异常行为社会学—研究

IV. ①K891.29②C912.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 054018 号

神圣的饥饿

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: 66521270 66521152 (编辑部) 66171396 (发行部)

E m a i l: edit@cctpbook.com

网 址: <http://www.cctp.com.cn>

经 销: 全国新华书店

印 刷:

开 本: 880×1230 毫米 1/32

字 数: 288 千字

印 张: 11.875

版 次: 2004 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 26.80 元

艺术人类学与知识重构

(代总序)

人类学家梅里亚姆(A. P. Merriam)在一篇题为《人类学与艺术》的重要论文中曾指出,人类学与艺术之间的关系,过去很少得到与人类学研究的其他方面相适应的某种富有成效的探讨和论辩。这一判断应该说是确切的,它代表着人类学家对人类学学科知识体系的一种自我反思和自我批评。

的确,人类学虽然是 20 世纪一门世界性的显学,像“艺术人种志”(Arts Ethnography)、“人种学艺术”(Ethnological Art)、“音乐人类学”(The Anthropology of Music)和“舞蹈人种学”(Dance Ethnology)之类的术语在六七十年代的西方知识界也已相当流行,但是,明确而又系统地从事学科意义上的“艺术人类学”(The Anthropology of Art)总体性建构,大约还只是最近 20 年间的事。特别是 20 世纪 80 年代初莱顿(R. Layton)的《艺术人类学》、伊塞尔(W. Iser)的《走向文学人类学》和 90 年代哈彻(E. P. Hatcher)的《作为文化的艺术:艺术人类学导论》等重要论著的问世,使学科意义上的艺术人类学建构蔚然成风,并产生了广泛的影响。在我国,随着 80 年代“美学热”的兴起、人类学学科的重新宣传和提倡,以及 90 年代末“中国艺术人类学研究会”的成立,我国学界对建构艺术人类学学科知识体系的呼声也日渐高涨。

推究起来,这种呼声我以为应归根于艺术人类学在知识重构上所显现的独特魅力。

首先,艺术人类学有一个非常实际的学术追求,那就是要发掘一种全景式的人类艺术史景观图,它不但关注世界文明中心形成之后的艺术发展状况,同时对史前时代和现代土著民族的艺术活动尤其表示关注和敬畏之心;它不满足于只是以某种现代人的审美标准去衡量、倾听和审视史前时代与现代土著民族的艺术活动及其深层原因,而是以最富有对话精神和最具宽容度的价值意向,来尊重和考察包括“艺术”在内的史前人类社会文化的存在现实,从而在艺术世界中领悟某种真正具有全人类性的精神尺度或思想意蕴,为现代人未来的艺术行为和审美创造提供宝贵的历史讯息。这不能不说是一项极具挑战性和变革意味的学术大工程。著名艺术史家潘诺夫斯基(E. Panofsky)在谈到历史研究和历史思想本质的思考时曾表示,对于美术史(艺术史)的挑战,其真正的回答“是基于这样的事实,直觉的审美再创造与考古学研究紧密结合在一起,以便再次构成我们曾称之为一种‘有机状况’的东西”。潘诺夫斯基所强调的是历史学家重新创造历史对象的神圣责任,因而要求历史学家不断地进行自觉的重构和重新创造,我想,历史学家的这种责任和内在要求,在艺术史研究中更是必不可少,而艺术人类学研究正可以为全景式的人类艺术史的知识景观图提供充分有效的事实证据和足够的审美再创造的可能。这样,史前艺术考古学和艺术起源学研究在揭示史前社会和现代土著社会文化的背景性知识与历史存在境况方面就显得至关重要。

其二,艺术人类学在努力获取学科的合法性、推进自身话语权的同时,始终守护跨时空、跨学科和性别中立的研究本色,凭着全球性的眼光和多学科的知识背景,凭着某种相对中立、平和、民主的价值观,通过对不同族群和不同时代的艺术问题的深入细致的微观分析(田野调查和文献考据)与切实有效的宏观把握,为人类艺术的历史内容和系统结构提供合理的、全方位的知识体系。它既把欧洲思想、文化和

知识系统内的艺术继续作为重要的研究对象,也把非欧洲社会的艺术摆到同一个学术视野中来,既把文明时代的艺术放到常规的研究时间表上,也把所谓“野蛮时代”的艺术毫无保留地供奉在自身的理论研究平台上,对它们作深入的一体化思考,重新勾画整个人类艺术史的发展脉络和思想线索。这对以往的艺术和艺术史研究来说,显然具有鲜明的“重构”或“解构”意味。于是,随着艺术人类学学科的不断成熟,随着研究工作的不断深入,艺术人类学研究既能在最大程度上弱化学术研究中因意识形态或价值观而滋生的某种欧洲历史中心主义或东方历史中心主义的偏见,又能有效地克服学术知识生产中那种由褊狭的学科分类体制所带来的学术偏见。在这方面,今后的艺术人类学研究尽管也像其他学科一样会受到古典的、现代的和后现代的知识论条件的合围和夹击,但比起别的学科来,由于艺术人类学在学科本性上真正具有跨时空、跨学科的某些优越性,这就使它在承受古典式的、现代式的和后现代式的知识论框架的洗礼、面对三者之间的交融作用而必然会出现的理论矛盾和知识缝隙时,可能会有更好的包容、贯通、吸收的能力和自我造血的机能。所以,艺术人类学并不只是研究艺术问题的某种新方法和新时尚,从根本上说,它更是一场渴望取得艺术研究的世界性对话能力、重新追问艺术真理的学术知识生产运动。在这场运动中,具体的研究者或许会经受着因价值观的变换和缓冲所带来的各种眩晕甚至阵痛,但也恰恰说明了这场新的知识生产运动的艰难和意义。

其三,由于艺术人类学研究始终扎根于人类学的学术立场、文化背景、知识背景和技术性手段,所以,通过对人类学尤其是文化人类学的研究方法、思维材料和学术精神的充分借鉴、吸收和扬弃,那种用艺术人类学的眼光看待人类艺术的方式,很有可能成为最有效地走进艺术世界的独特方式。的确,艺术作为特殊的事物,艺术世界作为人类社会文化的某种特殊的存在,人们要想真正了解艺术,走近艺术,就得循着艺术得以产生、存在和发展的实际方式和活动图景来了解艺术的

蕴含。在这方面,艺术人类学也有着明显的优势。比如,现代人往往在史前艺术和现代原始艺术的内在含义问题上感到为难,这一方面是由于史前艺术本身在总体上往往以图像的方式而不是语符的方式存在,令现代人难以把握它的奥妙,另一方面,现代人在面对这种独特的艺术存在形态时,又不可避免地受制于自身的价值评判标准和审美文化趣味的导引,其结果往往并没有走近这样的艺术世界,有的甚至流于猎奇的境地。艺术人类学在这些方面却大有用武之地。对此,似可作这样的解释:既然史前艺术主要是以图像的方式表达世界,史前人类通过独特的艺术行为与世界之间建立了独特的表达关系,那么,我们要想理解这种独特的表达方式、表达关系和艺术性行为,也只有依靠某种独特的方式走近它们。这意思是说,我们与史前艺术和现代原始艺术之间的交流,主要是图像式或文物式的交流,这显然是极具本源性的交流,在这样的交流方式中展开理解、领会、阐释和新的表达活动,自然也就需要一些独特的先决条件,归结起来主要有三:一是有关交流对象的背景知识,二是建立有效的交流对话情境,三是合理的艺术阐释方式和手段。不难看出,理想的艺术人类学研究工作在這些先决条件上均能做到应对自如,因而在史前艺术和现代原始艺术的内在含义上,有可能窥破许许多多被时间和历史封存起来的极富奥秘性的东西。进一步说,艺术人类学在对艺术世界的实际研究中,是以人类学的背景性支持,通过诸多颇具知识性、形象性、直觉性和当代性的读解方式,对史前艺术和现代原始艺术作出独特的理解、领会、感悟和阐释。这样的读解方式自然是极富现场感和交流性的,它既能使人们全身心地投入到面对的艺术世界中去,对这个世界中所潜藏着的人与社会、文化、自然和自我的表达关系的复杂性有充分的认识,又能真切地把握到这个艺术世界得以运行的活动场景、内在动力、图像含义乃至人的存在境况。一句话,由于艺术人类学能以确切的背景性知识和合乎情理的读解方式对待艺术,所以,艺术人类学有望成为真正以艺术性的方式看待艺术、走近艺术和思考艺术的一门新学科。由此也可

以预见,从艺术人类学研究领域中首先获益的,必将是艺术图像学、艺术(知觉)心理学、艺术现象学和比较艺术学等诸多学科领域。

最后,从艺术人类学的总体性目标和未来发展而言,一方面,它倡导在考据求实和田野调查的基础上深入开展理论研究,融微观的描述特性与宏观的规律性把握于一体,不断地发现新问题、开拓新领域;另一方面,可能也是最为关键和最富当代性的一个方面,那就是牢固树立以人为目的的学术立场,从当代人类学美学或美学人类学的理论高度和人文理想出发,在力图重构和建立起有关“艺术”的更开放和更扎实可靠的知识体系的基础上,健全和完善艺术人类学的学科知识范式和思想体系,同时为其他诸多相关学科的发展提供强有力的知识论条件和富有思想魅力的理论资源。

至此,有一点似乎已相当清楚,无论是从艺术人类学的实际追求、学术知识生产上的重构运动以及对具体的艺术存在形态的读解功效来看,还是从它的总体目标和未来发展要求来看,我们与其把艺术看做是一种社会现象和文化现象,还不如直接在社会文化存在的意义上看待艺术,在分析艺术的一般社会文化属性的同时,更要正视和言说人类艺术的存在属性,从而为艺术的本体世界洞开一扇充满光亮的大门!于是,艺术人类学的未来发展将表明它既来自于通常所说的作为一门学科、一种独特的知识体系或方法论意义上的人类学,又要不断地扬弃这种意义上的人类学,在本质上走向某种独特的哲学人类学,从而直面人的存在,直面艺术的真理和人生的真理。这也是艺术人类学本身的使命之所在,也是它的魅力和未来之所在!

相信在学界同仁和中央编译出版社的鼎力支持下,本套丛书一定會在确保质量的前提下,出得越来越顺利,越来越红火,为 21 世纪中国的学术繁荣做出应有的贡献。

郑元者

1999 年 6 月于复旦中心村

点上来。

德马里斯·韦尔在她的博士论文中有关荣格的女性主义批评，向我表明了荣格对我这个研究计划的价值。应戴维·哈特之邀在费城荣格研究中心所作的讲演，则为我宣讲和清理自己那些正要展开的想法提供了机会。当我自己已感到特别厌烦的时候，多萝西·赖卡德却还是耐心地听着。我很感激这些朋友对我这个研究计划所表现出来的兴趣。

普尔欣然同意阅读本书的初稿，我几番改写，他几番审阅，为此他付出了辛勤的劳动。我也要感谢阿琼·阿帕杜拉和安娜·梅格斯在百忙之中放下手头的工作来审阅和评论本书的初稿。当然，诸多匿名的评论者也总是给我以帮助。

尽管我把本书归功于这么多人，但最终的作品毕竟是我自己创作的，因此，对本书的错误之处，我独自负责。我的孩子朱莉和埃里克以他们一如既往的热情忍受了我又一轮的写作，并再次参与最终作品的取名。谨以此书献给我的父母，他们在某些方面也对本书负责。

佩吉·里夫斯·桑迪

前言

兄弟两人往前走着,当他们到达辽阔的海岛岸边的时候,阿图因(Atu'a'ine)问道:“阿图拉莫(Aturamo'a),我们该怎么走?我们要面朝大海吗?”阿图拉莫说:“哦,不,我们面朝丛林吧!”阿图拉莫在前面走着,蒙骗着他的弟弟,因为他是一个食人者(cannibal),他面朝丛林,这样他也许会吃到人。阿图拉莫在前面走着,目光扫向丛林。阿图因转眼望向大海,他说:“阿图拉莫,你为什么要骗我?当我正面朝大海的时候,你却面朝丛林?”稍后,阿图拉莫也转身向海边走了几步,他说:“那好吧,阿图因,你面朝大海,我还是要面朝丛林!”这个坐在丛林旁的人正是一位食人者,那个坐在海边的人则是好人。

——特罗布里恩群岛^①神话^②

在库拉交易圈^③中,为什么有些人是食人者?而另一些人则不是?

① 特罗布里恩群岛(Trobriand Island)位于西太平洋新几内亚岛东南,系巴布亚新几内亚的属岛,由8个小珊瑚岛组成,陆地面积440平方公里,居民从事农业和渔业,多擅长木雕刻工艺。——译注

② 引自马林诺夫斯基:《西太平洋上的航海者》(Argonauts of the Western Pacific), London, George Routledge & Sons, 1922, p. 331。

③ 库拉(Kula)即库拉交换制,库拉意指大洋洲新几内亚的一种周期性的循环交换货物的经济制度。库拉交易圈(kula ring)意指新几内亚东部及其附近各岛屿许多不同民族和社区之间存在着的一种伴随着一定规模物物交换的礼仪性物品的贸易圈。——译注

受访者对马林诺夫斯基^①讲述的特罗布里恩群岛的两兄弟神话，正是对上述问题的一种解释。一方面是丛林与吃人之间的关联，另一方面是大海与戒绝人肉之间的关联，这与另一个有关两姐妹在岛上定居的神话相似。她们中的一个面向北方的非食人族(noncannibal people)，据说她反对噬食同类；另一个则面向南方的食人族，据说她是食人者。

这个两兄弟神话及其发源的区域[巴布亚新几内亚马西姆(Massim)地区]，涉及本书所要阐说的主要难题。在特罗布里恩群岛神话中，吃人扮演着道义上属于错误的角色，在别处，吃人则受到人们的纵容，或被投射到神的王国，而诸神对人肉的欲望设定了仪式的规则。因此，这里的一个中心问题将涉及这样的依据：食人习俗(Practice of cannibalism)^②在某些情况下因其邪恶而被抵制，或者在别的情况下被合并并在仪式的循环之中。

特罗布里恩群岛神话根据对物质和精神世界的某种基本倾向性来区分食人者和非食人者。在两兄弟神话中，面朝丛林的那位是食人者，坐在海滩上并且面朝大海的那位是“好人”。由于食人俗与人对物质世界和精神世界的倾向性是不能分开的，因此，与上述第一个问题密切相关的第二个问题，就是要追问食人俗是如何被融入一种文化系统之中，以致它和世界观、社会精神特质(ethos)密不可分地交织在一起。

最后，在兄弟俩所游历的马西姆诸岛屿，全都遭受着偶然的干旱

① 马林诺夫斯基(B. Malinowski 1884~1942)，英国社会人类学家，著有《科学的文化理论》、《野蛮社会的犯罪与风俗》、《西北美拉尼西亚的野蛮人的性生活》、《西太平洋上的航海者》等。——译注

② cannibalism 一词与 anthropophagy 是同义词，均指“食人俗”，意思是用人肉作象征性的或日常的食物。究其原因，不外是饥谨、复仇、宗教、孝道、维持正义等，即使在相当发达的文化里也有这种习俗，它常与礼仪相联系。凡食人肉者也常食狗肉。——译注

或饥荒时期。兄弟俩在朝向上的分歧,正说明了传统的岛民在对待饥饿和饥荒的反应上的实际分歧。据悉,有些人迫于饥荒,通过发动岛际突袭以获取食用的牺牲品,这种食人行为被常规化之后,即使在不闹饥荒的情况下也可能发生。另一些人,像特罗布里恩德人^①,他们也懂得在闹饥荒时所发生的吃人,但抵制把它变成常规化的行为。因此,第三个问题是,为什么面对类似的环境会有这些不同的反应?

这些问题的答案是错综复杂的,它们使我超越了通常的唯物主义辩证法或文化主义的解释,这种唯物主义辩证法或文化主义的解释在食人俗的人类学考查上已经被特征化。在这篇前言中,我简要地勾画一下本书的总体思路,更充分的解释将在第一章和第二章中展开。

在第一章中,我从一种跨文化视野出发,考察了某些基本问题。首先,食人俗显然不是一种单一的现象,就文化内容和文化意义而论,它是多样化的。正如普尔所说(参见第一章),食人俗可能显示着哀悼的痛苦,也可能显示出生命周期(life cycle)的面貌,或者可能向外投射于神的王国,而在内在性上可能显现为某种梦呓。此外,食人俗可以被定义为一种反社会的怪异行为,或者被定义为一种为了社会福利而被履行的神圣的道德责任。这样,对食人俗的解说也是不同的——有心理性的解释,有唯物主义的解释,也有文化主义的解释,它们各自都往往忽视或拒绝别的解释所提供的材料和结论。我在第一章中所证实的有关饥饿、饥荒或蛋白质缺乏的经常性体验与食人行为之间的重要关联,说明物质力量是不可忽视的。然而,正如马西姆社会的某些地方一样,饥饿可能也正好是那些不实行食人俗的社会所表现出来的特色,这一事实说明唯物主义的解释是不充分的。

^① 特罗布里恩德人(Trobrianders,亦拼成 Trobriand)又称基里维纳人(Kiriwina),分布于太平洋岛屿。——译注

我以为,礼仪式食人俗^①根据人对生命力和死亡的理解,表达了人在世界中存在(being-in-the-world)的本体论结构(ontological structures),并运用这种理解来控制那种被认为是社会再生产(繁殖)所必需的生命力。在《恶的象征》一书中,保罗·利科尔^②对恶的初级象征(primary symbols)^③的分析引导我作这样的探讨(参见第二章)。正如利科尔对题为“象征导致思想”所作的论辩一样,我认为某些象征和神话意味着食人俗。在第二章中我描述了意味着食人习俗的各种象征和神话。其余章节提出了我的论点所依循的论据,这些章节被分为两个部分,第一部分考虑的是意味着食人行为的那些象征对立(symbolic oppositions),第二部分则着眼于那些特许(charter)^④、转换(transform)或终结(end)食人行为的神话。这种论述形式与利科尔《恶的象征》一书相类似,它被分成两方面,首先是对恶的初级象征的分析,其次是对“起源和终结”的神话(myths of “the beginning and the

① 食人俗一般有礼仪式食人俗(ritual cannibalism)、饥谨性食人俗(famine cannibalism)、品味性食人俗(gastronomic cannibalism)和复仇性食人俗(revenge cannibalism)等类型。礼仪式食人俗意指出于礼仪上的目的,部落成员死后,其近亲或专门的一群人把死者全部或部分的肉吃掉;饥谨性食人俗只是由于荒年为了生存才出现,与习俗的或礼仪的食人习俗迥然不同,它在爱斯基摩人中较为常见;品味性食人俗意指一种专为增添食谱内容或满足一种嗜好,而不是那种旨在获得死者优良特质的礼仪式的食人肉;复仇性食人俗意指为复仇而食其尸肉,例如,在澳大利亚恩加里戈人中,他们在食死敌肉的同时,还要说些对尸体表达轻蔑的语句。——译注

② 保罗·利科尔(Paul Ricoeur 1913~),20世纪法国思想家,著有《意志的哲学》[《恶的象征》(*The Symbolism of Evil*)系其中的一部]、《论解释》、《活的隐喻》和《时间与叙事》等。——译注

③ 利科尔“意志的哲学”的目的是对有关恶的问题作哲学思考,着力于一门初级象征(污迹、罪恶、犯罪)及第二级象征(四组神话)的解释学。——译注

④ charter一词作名词用有“特许(证)”、“特权”、“凭(执)照”和“宪章”等意,作动词用有“特许(设立)”、“给予……特权”和“准许”等意。——译注

end”))的分析。把食人俗作为一种文化系统来分析,这是一种可行的方式,因为我所依赖的用作经验性分析的15个案例研究可以分成两种类型,一类食人俗是通过象征的对立判断出来的,这些象征的对立在神话语言(language of myth)中没有获得明确的特许,另一类食人俗则有神话叙述(mythical statements)的特许,或被此类神话叙述所转换。

除了受到利科尔《恶的象征》一书的分析框架的影响之外,我还受惠于其他方面的引导,如,弗洛伊德^①的本能说,荣格^②对某些能够调配和疏导人的不完全的心理能^③的象征力(power of symbols)的强调,以及象征人类学家对象征的社会效力的强调。我认为,礼仪式食人俗是象征体系(system of symbols)的一部分,这种象征体系通过某种认同机制(mechanism of identification)把人的不完全的心理能转换到社会沟通渠道,藉此来表示社会意识和个体意识。

正如我在本书中所做的那样,任何试图从特殊中寻求一般,或者从不同的解释和解释模式中得出分析性的指导原则的努力,都需要一些解释性的说明。与人类学论文的某些当前趋势相反,我的方式是运用比较方法来寻求普遍性。解释食人行为与探寻其文化意义同样令我关心。为了寻求对食人行为的解释,我以理论对话的方式从不同的民族志(ethnographic)读物的详细资料中推断出某些模式;为了寻求

① 弗洛伊德(S. Freud 1856~1939),奥地利心理学家,精神分析学的主要代表之一,著有《梦的解析》、《精神分析引论》、《精神分析引论新讲》和《摩西与一神教》等。——译注

② 荣格(C. G. Jung 1875~1961),瑞士心理学家,精神分析学的主要代表之一,“神话—原型批评”派的奠基人之一,著有《无意识的心理学》、《心理学与宗教》、《心理类型》和《神话学科学文集》等。——译注

③ “心理能”(psychological energy)和“心理值”(psychological value)均是荣格心理动力学中的关键性概念,前者一般指人格所需要的能量,后者一般是指用来衡量分配给某一特殊心理要素的心理能的计量尺度。——译注

身体是由较高的生物权限(biological power)所赋予的观念相关联的。这种观念影响了男性性别身份形成方式上的文化用语(cultural phrasing),并直接给陪葬性的食人习俗(practice of mortuary cannibalism)施加了压力。我还可以这样说,人捕食各种动物以获取大量的生活必需品,每当饥荒时期父母可能吃了自己的孩子,每当社会剧变时期人们违背了正常的互惠关系(relationships of reciprocity),人很可能就有成为噬食同类的掠夺者的想法。这种在某些情形下所看到的成为食人妖怪(cannibal monster)的想法,正是在外部环境压力下所引起的内在恐惧的投影。

根据我的意见,较之在唯物主义观点中被优先考虑的功利论,本体论思考更应该优先考虑。这样的本体论思考表达了人对压力的某种反应。这并不是说环境在此扮演了一个被动的角色,实际上,环境还是扮演了极其主动的角色。当人们在相互交流中表达某种情感语言时,这种语言的专门词汇也许会受到外部环境属性的启示,亦如受到别的重要属性的启示一样。正是在这样的交流过程中,那些暗示着自我与他者之间的关系的象征才得以出现。因此,我认为在食人俗仪式中,环境的属性在很大程度上扮演了象征的角色,而不是功利的角色。

为了使食人俗易于理解,我认为平衡一下诠释学(hermeneutics)的解释与假说—演绎的(hypothetico-deductive)解释之间的分歧是必要的。虽然我运用了利科尔《恶的象征》一书的基本分析模式,但当我审查某些表示习俗化食人(institutionalized cannibalism)的象征所起的作用时,却超越了这种分析模式。在我所作的有关食人俗的象征用语和心理用语的讨论中,明显地运用了弗洛伊德的理论 and 荣格的理论。可是,在这里我也只是吸收了一些指导原则。我的目的并不是要把这些不同思想家的理论加以整合,而是由此获取灵感,提炼出一个具有内在一致性的分析框架,为理解某种强有力的人类形象的逻辑提供一面透镜。

第一章

跨文化上的食人俗

近年来……文化人类学家……已经开始认真而又分析性地关注(食人俗)这个话题。这一进展部分源于诸多新事实的发现,部分源于人们认识到食人俗——像乱伦、争斗、核心家庭以及其他具有普遍的人类意义的现象一样——可以为某些理论方案的实施提供大有可为的根据。^①

有关食人俗话题的人类学争论,围绕着三种理论方案展开,每一种理论方案都为考察食人俗的详细资料提供了一面明显不同的透镜。精神起因假说(psychogenic hypotheses)根据某些精神性欲的需要(psychosexual needs)的满足来解释食人俗。唯物主义假说(materialist hypothesis)提出了一种功利主义的适应模式——人们通过人吃人来适应饥饿或蛋白质缺乏。第三种方法则沿着诠释学的路径而不是假说—演绎的模式,这一研究路径把食人行为作为生命、死亡和繁殖的更宽泛的文化逻辑的一部分来予以概念化。

在这一章里,我力图表明食人俗并不是单一的现象,而是随着文化内容和文化意蕴两者之间的关系而变化的。食人俗决不仅仅是关

^① 引自葆拉·布朗(Paula Brown)、唐纳德·图津(Donald Tuzin):《编者前言》(Editor's Preface),载《食人俗的民族志》(*The Ethnography of Cannibalism*), Washington, D. C., Society for Psychological Anthropology, 1983, pp. 2—3。

于吃,而主要是作为某种非味觉信息(nongustatory messages)的媒介——这些信息与生活维持和社会再生产有关,在某些情况下甚至与文化制度的基础有关。从统计学的观点来看,食人俗可以与饥饿有关联,但饥饿并不必然与食人俗有关联(参见本章有关表5的讨论)。我以为,这种分析工作需要某种综合性的方法,它有能力审检物质力量和精神力量是如何被一些文化系统所包容的。我们必须看到,正如克利福德·格尔兹^①所指出的,人的普遍性潜能(我还要补充说,它和源于肉体现实的東西有关)是如何被凝聚到具体活动中去的。^②

食人行为在跨文化上的复杂性

接下来的讨论基于对156个社会标本的考察,它们在我早些时候对女性权力和男性统治的研究中就已经被利用。这批标本为学者们提供了某种举世闻名的、被描述最多的社会的典型样品。这些社会样品的时限,是从公元前1750年(巴比伦人时期)到20世纪60年代晚期。它们相对均匀地分布在由那些从事跨文化研究的人类学家所界定的6个主要世界区域内。此外,这些社会还表现了政治复杂性程度和生存技术类型上的多样化。^③

① 克利福德·格尔兹(Clifford Geertz 1926~),美国人类学家,著有《爪哇宗教》、《文化的解释》、《尼加拉——19世纪巴厘剧场国家》和《地方性知识》等。——译注

② 克利福德·格尔兹:《文化的解释》(*The Interpretation of Cultures*), New York, Basic Books, 1973, p. 52。

③ 乔治·P. 默多克(George P. Murdock)、道格拉斯·R. 怀特(Douglas R. White):《标准的跨文化样本》(*Standard Cross-Cultural Sample*),载《人种学》(*Ethnology*)杂志,1969(8), pp. 329—369。亦见佩吉·里夫斯·桑迪(Peggy Reeves Sanday):《女性权力与男性统治:关于性别不平等的起源》(*Female Power*

我相信,在被考察的 156 个社会标本中,109 个标本所产生的信息足以能够判断食人俗是否可以分为存在和不存在两种情况。其中有三分之一(34%)的社会标本所产生的信息表明食人俗是存在的。对食人俗的描述有以下几种资料来源:对看到过当地食人行径的有关人士的造访、教牧传道人员所留下的目击报告、部落世代因袭的资料以及旅行者的记录。有关食人俗的报告在世界不同文化区域中的分布并不均匀。多数报告来自北美洲和太平洋诸岛,来自非洲与南美洲的报告在食人行为的频繁程度上位列其次。这种报告在环地中海沿岸只有两例,而在整个东亚欧大陆则从未有过报道(参见表 1)。

表 1:食人俗报告的地理分布

地理区域	食人俗					
	存在		不存在		总 和	
	报告数量	百分比	报告数量	百分比	报告数量	百分比
非洲近撒哈拉						
沙漠地区	7	47	8	53	15	100
环地中海沿岸	2	15	11	85	13	100
东亚欧大陆	0	0	23	100	23	100
太平洋诸岛	11	52	10	48	21	100
北美洲	11	48	12	52	23	100
南美洲与						
中美洲	6	43	8	57	14	100
分栏总计	37(34%)		72(66%)		109(100%)	

对食人俗的描述大致上可以按照三种类型来划分:(1)礼仪式食

and Male Dominance:On the Origins of Sexual Inequality)附录 A,Cambridge, Cambridge University Press,1981。

人俗,也就是说,在仪式环境(ritual setting)中按某种规则吞食人肉;(2)礼仪式食人俗虽然未见报道,但习俗化食人在别的上下文还是被提到了(也就是有关饥荒的报道,对过去食人行为的记录,传说或传闻);(3)礼仪式食人俗虽然未见报道,但幻想性的吃人事件还是会让人感到惧怕的,而当人们以信仰的形式认为有食人男巫师或巫婆时尤其如此。

在有关食人俗的报告中,出现了各种各样的话题。饥饿的作用经常被提到,而且,大多数人相信在严重的饥饿和饥荒时期食人俗就可能会发生。可是,在闹饥荒时所发生的食人(hunger cannibalism),通常被看做是令人反感的、应受谴责的,这种最终会危害社会的行为,在某些情形下可以被处以死刑。在有关食人俗与阿拉佩什人^①的宇宙哲学的讨论中,唐纳德·图津对这种态度作了出色的描述,阿拉佩什人将日本人在闹饥荒时所发生的吃人当作根本不可想像的行为,这种行为意味着一种对人性的疯狂而又痛苦的背弃。^②但图津同时也提到,新几内亚岛上的其他族群,却把闹饥荒时所发生的吃人看成是很平凡的事。^③

来自太平洋的许多报告提到了人肉的营养价值。然而,这样的报告是作者的想像抑或真实事件还不清楚。萨林斯在援引一份19世纪的报告时指出,在上个世纪,斐济人的首领并没有把食人祭品作为“食物形式”,因为食人俗“作为一种习俗与他们社会的整体结构紧密相连”。不过,这些首领们却告诉欧洲人“他们沉迷于吃(人肉)是因为他

① 阿拉佩什人(Arapesh)系分布在新几内亚塞皮克河北部的原始民族,操阿拉佩什语(Arapesh),属印度—太平洋语门的托里斯利大语系。——译注

② 参见唐纳德·图津:《食人俗与阿拉佩什人的宇宙哲学:日本人的一个战时事件》(*Cannibalism and Arapesh Cosmology: A Wartime Incident with the Japanese*),载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,p. 63。

③ 同上,p. 70。

们的国家除了猪肉以外什么也不供应,牛肉和其他各种食用肉类也很匮乏。”^①来自太平洋的一些报告通常把人肉与动物的肉等同起来。奥罗凯瓦人^②把自己吃人肉的理由归结为“对美食的欲望”。他们享用着在部落冲突中捕获的所有牺牲品。对待人类的尸体就好像它们是狩猎中被宰杀的动物一样。成年男子的尸体脸部朝下,手脚一起被绑在柱子上。被宰杀的孩童手脚都被捆绑起来,用悬带吊挂在部落战士的肩膀上,就像猎手扛着死了的小袋鼠。^③雪莉·林登鲍姆报道说,福雷人^④把人与猪等同起来,这也适用于美拉尼西亚人^⑤把指称食用肉类和小野味的混杂语辞用在女性享用的人肉上。^⑥在某些事例中,尽管人肉被称为是与食用肉类相等的事物,但在这些事例中对人肉的实际享用有着超乎味觉考虑的文化内涵。例如,在奥罗凯瓦人那里,在部落冲突中获取食人祭品的主要理由,就是为了安抚在这种冲突中被杀害的奥罗凯瓦男子的灵魂,而福雷人的想法则围绕着这样一种观念,即人肉像猪肉一样可以促使一些人获得新生。

在许多报告中,与食人俗有关的事件并没有提到饥饿的因素,而是涉及对混乱的肉体控制。例如,食人祭品扮演了动物性、混乱和恶势力的活的隐喻(living metaphor)的角色——对所有这些能被人们感觉到的事物,人们为了某种有秩序的社会生活是会予以制服、摧毁或

① 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》(*Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Thing" of the Fiji Islands*),载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983, p. 89。

② 奥罗凯瓦人(Orokaiva)系巴布亚新几内亚的原始民族。——译注

③ 弗朗西斯·威廉斯(Francis Williams):《奥罗凯瓦人的社会》(*Orokaiva Society*), London, Oxford University Press, 1930, pp. 171—172。

④ 福雷人(Fore)分布在新几内亚和西非地区。——译注

⑤ 美拉尼西亚人(Melanesian)分布在太平洋岛屿。——译注

⑥ 雪莉·林登鲍姆(Shirley Lindenbaum):《库鲁病巫术》(*Kuru Sorcery*), Palo Alto, California, Mayfield, 1979, p. 21, p. 24。

中,食人俗的构成也是有差异的。对比明-库斯库斯明人来说:

吃人的观念是一种复杂的混合物,蕴含着行为与信仰、历史与神话、平常性的主张或者精心制作的隐喻。它涉及到粗俗的性别侮辱、下流的玩笑以及令人肃然起敬的神圣言辞,并且在饥荒的困境、哀悼的痛苦和疯狂的绝望中表现出来。从潜在的冲动到祖先的创伤,吃人的观念显示出社会生命周期的面貌。吃人的观念在外观上凸现为异族景观上的特点,而在内在性上则显现为某种梦呓、占有状况以及其他个人幻想性的东西。在不同的情境下,吃人的观念可以被看成是野蛮而又残忍的可怕事物,也可以被看成是神圣的道德责任。通常,吃人的观念总是包含仪式化的程序和矛盾的心理进程。在比明-库斯库斯明人那里没有“食人俗”这一专门术语,因为有此种含意的概念是为话语的特殊意图而构设的,而这种话语强调了吃人现象有其不同的内容。^①

作为一种文化行为的食人俗,其复杂性意味着,要是把它简化为一种一分为二的变量(dichotomous variable),那就夺走了它所有的文化内容。^② 不过,我还是坚持把这种尝试作为一种方法来对待,以此来

① F. J. P. 普尔(Fitz John Porter Poole):《食人者、魔术师和女巫:比明-库斯库斯人中的食人肉者形象》(*Cannibals, Tricksters and Witches: Anthropophagic Images among Bimin-Kuskusmin*),载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,p. 31。

② 在随后的几章中,我将考察食人俗的文化意义以及它是如何与死亡和再生的文化逻辑交织在一起的。在本章的其余部分,我将考察食人俗在统计学上的一些关联,并把它作为审查唯物主义者提出的假说和心理性解释(psychogenic explanations)的手段。这一审查说明,当假说一演绎的方法被运用于食人俗这一主题时,尽管这一方法使复杂的问题过分简单化了,但这一方法所包含的论据已涉及一些重要的参数,随后几章将作详细的阐述。

确定由唯物主义假说和精神起因假说所假定的各种外部力量在统计学上是否与噬食人肉的行为有关。我这样做并不是想要暗示文化必须顺从物质的制约,更正确地说,诚如萨林斯所声称的,“它是那样地取决于一种明确的象征图式,但又决非只有这么一种可能性。”^①这样,就像表 5 所显示的那样,在实行食人俗的社会,如果饥饿作为一种物质性的力量受到认真对待,那么,我认为我们应该考虑饥饿所产生的效用,并探讨这些效用是如何在文化上被建立起来的。正如饥饿在不实行食人俗的社会中也很可能存在一样,这一事实证明了萨林斯的观点,即不止一种象征规则组建了某一特定的物质性力量的效用。因此,饥饿在某些情况下被某种包括了食人行为的文化制度所包容,同时又被某些别的象征体系所包容,而这些象征体系可能包含也可能不包含某种与吃和其他方面有关的肉体指示物(physical referent)。

表 1—表 5 中所提供的资料,只是以侧重于习俗化食人这一范畴内的食人俗报告为根据,而有关幻想性的吃人事例、过去的吃人事例或闹饥荒时定期发生的吃人事例的报告则未计入其中。把吃人事例限于那些已表明是有规律的噬食人肉的情况,其理由来自因唯物主义假说而起的对资料的约定。既然唯物主义的解释把吃人的主要因果变量假定为饥饿或蛋白质缺乏的不断满足,那就很显然,资料应该反映真实的而不是幻想性的或罕见的吃人现象。(在随后的几章中,资料上的这种限制将不再适用,我们的讨论将包括对吃人的恐惧,无论食人俗事实上是否被实行过。此外,在这几章中,我不会去关心吃人现象是否真的发生,因为我的注意力将集中在解释那些据说是要吃人肉的仪式上。)

资料应该要反映吃人的真实情况,这一要求令人想起威廉·阿伦斯的告诫:既然“没有人曾经观察到普遍具有的文化特征”,那么,我们

^① 马歇尔·萨林斯:《文化与实践理性》(*Culture and Practical Reason*), Chicago, University of Chicago Press, 1976, viii。

不得不怀疑它的真实存在。^① 对有关文献的调查使我确信,阿伦斯的这一说法是夸大其词的。尽管他断言食人俗在属性上有时是道德优越感的一种投影,这是正确的,但他争辩说食人俗从来未曾存在过,这是错误的。他断言没人曾经观察到食人俗,恰恰相反,可靠的目击报告确实存在。为了回应阿伦斯的断言,萨林斯从太平洋旅行者的航海日记中摘引了一些 19 世纪的目击报告。^② 此外,刊发在《耶稣会会士轶事》^③上的目击报告也同阿伦斯的如下断言相矛盾:“那些搜集起来的耶稣会会士传教文档,经常是作为易洛魁人凶残和吃人的原始资料而被提到的,可是其中并没有包括对后者(食人行为)的现场描绘。”^④

我所遇到的最引人注目的目击报告之一,是由库克群岛上的一位

① 威廉·阿伦斯(William Arens):《致编辑的信》(*Letter to the Editor*),载《纽约书评》,1979,26(4),p. 46。

② 马歇尔·萨林斯:《食人:交换》(*Cannibalism: An Exchange*),载《纽约书评》,1979,26(4),p. 47。

③ 天主教耶稣会于 1534 年由伊纳爵·罗耀拉(Ignacio de Loyola)所创。——译注

④ 威廉·阿伦斯:《人吃人的神话》(*The Man Eating Myth*), New York, Oxford University Press, 1979, p. 129。阿伦斯提及的原始资料连同这一表述来自《耶稣会会士轶事和文档汇编》(*The Jesuit Relations and Allied Documents*)第 5 卷[R. G. 思韦茨(R. G. Thwaites)编, Cleveland, Burrows Brothers, 1898]。但这是 40 卷之一,其中的几卷包含目击者的现场描绘。除了报告他们亲眼目睹的第一手叙述之外(参见第 6 章),耶稣会会士们还记述了他们所遇见的用串肉扦(skewer)背着人的部分肢体的印第安人(例如,可参阅 R. G. 思韦茨编,同上书,第 13 卷,第 79 页)。在第 17 卷里,一位牧师写道,一个被施以酷刑的牺牲者的一只手扔进了他的小屋,“好像是让我们也来分享这一盛宴”(R. G. 思韦茨编同上书,第 17 卷,第 77 页)。这位牧师还写道,酷刑致死的战俘被放入锅中蒸煮着,“神父小屋中的同住者应邀前来共同分享”(R. G. 思韦茨编,同上书,第 17 卷,第 99 页)。
[易洛魁人(Iroquois)系北美印第安人之一族。——译注]

土著^①于 1879 年写下来的,他是第一批波利尼西亚(Polynesian)传教士中的一员。通过向欧洲传教士学习写作,他记下了自己的旅行日记,写了许多信件,其中有一些日记和信件描绘了噬食人肉的现象。一个特别耸人听闻而又不乏描述性的例子,来自他作为一名传教士抵达新喀里多尼亚^②不久对那里爆发的一次战役所撰写的一份报告:

我追随并观看了这次战役,发现女人们也参与其中。她们参战是来搬运死者的。一旦有人被杀死,男人们便把尸体扔回来,女人们接过尸体后就把尸体搬走。她们切开尸体并把尸体分好……战役一结束,他们所有的人都一道回家,女人们在前,男人们紧随其后。妇女们背着人肉,由椰子叶制成的篮子都被装满了,血从她们的背上渗漏出来,滴流到她们的腿上。这实在是一幅恐怖的景象。当他们回到家,每家房子的土灶都被点着了,他们开始吃那些被宰杀的人。他们显得很高兴,因为那天他们吃得好极了。这就是这种食物的样子,脂肪是黄色的,肉是暗色的。很难把肉与脂肪分开。它倒是很像羊肉。

我特意看了看我们这一户享用的那份,暗色的肉像海参,黄色的脂肪像牛脂,而且闻起来很像烤过的鸟、鸽子或小鸡之类的。酋长的那一份是右手和右脚,其中一部分被送来给我这个牧师,但我还给了他。人们不会吃掉所有的东西,只有大腿和胳膊被吃掉,躯干部分则被弃之不用。这就是新喀里多尼亚的吃人方式。^③

① 指随后脚注中提及的唐加(Ta'unga)。——译注

② 新喀里多尼亚(New Caledonia)位于大洋洲,内部自治。——译注

③ R. G. 克罗科姆(R. G. Crocombe)、马乔里·克罗科姆(Marjorie Crocombe):《唐加的作品》(*The Works of Ta'unga*),太平洋历史丛书(Pacific History Series)第2集,Honolulu, University of Hawaii Press, 1968, pp. 91-92。我非常感谢简·古德尔(Jame Goodale)让我注意到这一参考资料。

最近的目击证据是由普尔所报告的，他亲眼看到了比明-库斯库斯明人的陪葬性食人俗，而图津则描述了阿拉佩什人中的受访者提供给他的目击证据。^①

阿伦斯夸大其词，并不意味着表 1 中所列出的 37 个吃人事例就是实际的食人行为的无可争辩的例子。我所依赖的民族志材料，可以最有效地运用于那种建立在标准抽样基础上的跨文化研究。可是，有关食人俗的资料是参差不齐的，有的是受访人通过对过去的回忆所重现的礼仪式食人俗的冗长描述，有的是记述吞食敌人心脏的三言两语。为了牢记资料的可疑性，应该告诫读者的是，在表格中寻找一些提示性的倾向应胜于寻找无可反驳的实证材料。

伊莱·萨根的精神起因假说

我从考虑伊莱·萨根在食人俗研究上的假说开始，这种假说可以在跨文化的框架内得到检验。然而这些并不是萨根的论证中仅有的方面。例如，他建立了一个优良的个案分析，以便说明情感上的矛盾心理在食人行为中的作用，在第二章中我将回到他的这个论证上来，由此我提出，尽管萨根的贡献是重要的、有益的，但还是受限于他对弗洛伊德的独特解释。

萨根主张，食人俗“是制度化攻击行为的基本形式”^②。他运用弗

① F. J. P. 普尔：《食人者、魔术师和女巫：比明-库斯库斯人中的食人肉者形象》，唐纳德·图津：《食人俗与阿拉佩什人的宇宙哲学：日本人的一个战时事件》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983。

② 伊莱·萨根(Eil Sagan)：《食人俗：人类的攻击行为与文化形式》(*Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*)，New York, Harper Torchbooks, 1974, p. 109。

洛伊德的受挫—攻击假说,以及口部吸吮^①是对愤怒和受挫的基本心理反应这一想法,假定食人俗是社会发展的某一原始阶段的特征。

表 2:政治权力等级与食人俗之间的关系

政治权力等级	食人俗					
	存在		不存在		总 和	
	报告数量	百分比	报告数量	百分比	报告数量	百分比
地方社区以上						
无法律等级	25	44	32	56	57	100
社区以上有 1 个						
法律等级	4	23	13	77	17	100
社区以上有 2 个						
法律等级	4	44	5	56	9	100
社区以上有 3 个						
或更多的法律						
等级	4	15	22	85	26	100
分栏总计	37(34%)		72(66%)		109(100%)	

他说,“食人者尚不发达的想像力”使他们会通过口部的攻击行为来对待受挫,因为食人者“被迫完完全全地接纳口部吸吮的欲望。他吃掉某人是由于此人已经以死亡的方式离弃了他。”^②或者,敌人的存在可

① 弗洛伊德在《精神分析引论》第二十一讲中指出:“在力比多发展的虐待的,肛门期的后面,还可以窥见一个更原始的发展期,以口部的性觉区为主要的部分。可以猜想得出,为吸吮而吸吮的性的活动就属于这个阶段。试看古时埃及人的艺术,画中的儿童都以手指放在嘴内,即画神圣的贺鲁斯(按即埃及的鹰头神)也是这样,其对于人性的了解不能不令人赞赏。阿伯拉罕近来刊行一书,说这个原始的口部的性的感觉在后来的性生活中依然保留着。”——译注

② 伊莱·萨根:《食人俗:人类的攻击行为与文化形式》,New York,Harper Torchbooks,1974,p. 28。

能会否定他的力量，而他吃掉这样的敌人，正是为了把敌人的力量加入到自己的体内。萨根暗示说，当吃人在更高级的社会体制中出现时，食人俗就成了对社会解体的一种退化反应，他说道，在这类实例中，“攻击性需要的满足沦为更原始的水平是不可避免的”。这发生在纳粹德国，“一个处于精神病患者崩溃状态的社会”。在纳粹分子掌权之前，德国所经历的精神紧张导致了文明力量的失灵。萨根认为，尽管没有发生真的吃人的情况，但是，数百万人的毁灭、人皮灯罩以及集中于身体上的类似行为，都是向原始的攻击性行为逆转的例证。^①

表 3：政治上同质和异质的社会中食人俗与产后性禁忌时间长度之间的关系

产后性禁忌的时间长度	食人俗				总和
	存在		不存在		
	报告数量	百分比	报告数量	百分比	
政治上属于同质的社会					
可达 6 个月	12	63	16	67	28
6 个月至 2 年以上	7	37	8	33	15
分栏总计	19	100	24	100	43
政治上属于异质的社会					
可达 6 个月	3	30	22	73	25
6 个月至 2 年以上	7	70	8	27	15
分栏总计	10	100	30	100	40

注：政治上同质的社会 $\phi(\varphi \text{ 值}) = .04$ ，并不显著。政治上异质的社会 $\phi(\varphi \text{ 值}) = .39$ ， $P(\text{几率}) = .007$ 。26 个社会的情况不详。

通过引述怀廷斯 (Whitings) 的著作，萨根假定，在延长了的养育

^① 伊莱·萨根：《食人俗：人类的攻击行为与文化形式》，New York, Harper Torchbooks, 1974, p. 141。

期,孩子们长期与母亲睡在一起,父亲不在场,这就会导致孩子们过于依赖他们的母亲,因此也更易于遭受挫折和口部的攻击。那些承受着由婴儿和孩童时期所维护的无意识的依赖性,并且同样期盼自己有男子气概和勇猛精神的成年男性,也需要展示自己的男性特质以及受女性拥护的独立性:“这样,他将会吃人,他将会杀人,他将会开战,他将会奴役别人,而且他还将会统治妇女并使之堕落。”^①

表 4:政治上同质和异质的社会中食人俗与男性攻击行为之间的关系

男性攻击行为的标量(scale)*	食人俗				总和
	存在		不存在		
	报告数量	百分比	报告数量	百分比	
政治上属于同质的社会					
0—3 个男性攻击行为的指示物	7	32	11	42	18
4 或 5 个男性攻击行为的指示物	15	68	15	58	30
分栏总计	22	100	26	100	48
政治上属于异质的社会					
0—3 个男性攻击行为的指示物	2	25	15	68	17
4 或 5 个男性攻击行为的指示物	6	75	7	32	13
分栏总计	8	100	22	100	30

注:政治上同质的社会 $\phi(\varphi \text{ 值}) = .11$, 不具特殊意义。政治上异质的社会 $\phi(\varphi \text{ 值}) = .39$, $P(\text{几率}) = .02$ 。31 个社会的情况不详。

* 格特曼(Guttman)标量由 5 项指示物构成:(1)男人的房子,(2)大男子气概,(3)人际暴力,(4)强奸,(5)从其他群体中劫掠配偶。详见 P. R. 桑迪:《女性权力与男性统治:关于性别不平等的起源》附录 F。

^① 伊莱·萨根:《食人俗:人类的攻击行为与文化形式》,New York, Harper Torchbooks, 1974, pp. 92—93。

萨根的探讨表明,作为制度化攻击行为的基本形式,食人俗通常发生在较为初级的社会、社会认同面临瓦解的高级社会以及婴儿依赖母亲的时期被延长了的社会之中。我们可以根据几个变量来表达这些意见,并且可以与那些有关食人俗是否存在的报告联系起来,然而,我们必须承认,这种做法可能冤枉了萨根的更为复杂的思想。

第一个变量测度的是政治的复杂性程度。在所报告的 37 个存在食人俗的社会中,有 25 个在政治上是同质的(homogeneous),这意味着法律权力的最高等级是地方社区(community)。这样,比起政治上是异质的(heterogeneous)社会,食人俗在政治上属于同质的社会中更有可能存在(见表 2)。但是,这一信息并不支持萨根关于食人俗是攻击行为的一种原始形态的假设,因为事实上有过半(56%)的较为初级的社会并没有食人俗。针对表 2 中所出现的信息,我们至多也只能说,食人俗很有可能在某些较为初级的社会中被发现。

从萨根有关母性依赖(maternal dependency)和口部攻击(oral aggression)行为的探讨来看,假定食人俗与长时间的产后性禁忌(post-partum taboo)^①、男性攻击行为(对妇女的攻击行为也包括在内)之类的因素有关,这是有道理的。可是,在初级社会中,这些变量与跨文化上的食人发生率并无联系。产后性禁忌的时间长度这一变量,通常被用来作为母性依赖的指示物,但这一变量与政治上属于同质的社会中发生食人之间并无统计学上的重大关联。在此类社会中,男性攻击行为的指示物的数量与食人的发生率之间也没有任何关联(见表 3 和表 4)。

然而,在政治上属于异质的社会中(地方社区之上至少有 1 个法律等级),产后性禁忌的时间长度与食人俗的出现之间有重要的联系。

^① “taboo”亦作“tabu”,直译“塔布”,意译“禁忌”。指一种禁劝,倘若违犯,就自然会受到巫术或宗教所给予的惩罚。该词是詹姆斯·库克船长于 1777 年在其第三次环球航海时在太平洋的波利尼西亚人中发现的。——译注

表 5:政治上同质和异质的社会中食人俗与食物压力之间的关系

食人俗					
食物压力	存在		不存在		总和
	报告数量	百分比	报告数量	百分比	
政治上属于同质的社会					
食物稳定	2	9	9	31	11
偶发性饥饿、饥荒或蛋白质缺乏	19	91	20	69	39
分栏总计	21	100	29	100	50
政治上属于异质的社会					
食物稳定	1	9	16	41	17
偶发性饥饿、饥荒或蛋白质缺乏	10	91	23	59	33
分栏总计	11	100	39	100	50

注:政治上同质的社会 $\phi(\varphi \text{ 值}) = .26, P = .03$ 。政治上异质的社会 $\phi(\varphi \text{ 值}) = .28, P(\text{几率}) = .02$ 。9 个社会的情况不详。

用萨根的话来说,这表明在更为复杂的社会里,母性依赖与口部攻击行为(以食人俗存在与否来测度)有关。同样真实的是,在更为复杂的社会里,男性对妇女的攻击行为与食人俗之间也有重要的联系(见表 3 和表 4)。

在其他场合,我曾阐明男性对女人的攻击行为与食物压力有关。我论证说,当男性试图通过控制女性身体和生殖功能来支配可控的物质力量之时,男性攻击行为是对压力的一种反应。然而,我通过揭示男性对女人的行为来限定这个结论,更有可能是对社会压力的一种解决办法,这种社会压力显示着男性创造性的行动原则的某一象征性的方向。这样,对压力的适应并不总是包括对女人的征服,并且,我还赞

成考察那些可能使人对压力的反应成型的文化因素的必要性。^①同样的评论也适用于表 3 和表 4 所显示的结果。尽管男性攻击行为和母性依赖在政治上属于异质的社会中都与食人俗的存在有关,但从这些表格中也可以清楚地发现,这些变量中的男性攻击行为和母性依赖,在不吃人的社会中也可能存在,这就提醒我们还应该去注意由这些变量所测度的行为以外的东西,以便充分理解食人的发生率。

在查验表 5 的时候也需要作类似的讨论,这份表格显示出食人俗与食物压力之间的重要关联。有食人俗报告的大多数社会(29 个,或者占 91%)都经历着偶发性的饥饿、饥荒或蛋白质缺乏。尽管饥饿与食人习俗有密切联系,但我们不能由此下结论说,是饥饿引发了食人行为。正如表 5 所示,许多(43 个,或者占 60%)经历过食物压力的社会并没有显出吃人的迹象,因此,这里就再次表明,我们应当指望从文化上来理解食人行为的构造。

就萨根的精神起因假说而论,这些数据是非决定性的。萨根的主张是还原论的,并且像唯物主义的方法一样,忽视了那些在食人俗中对口部受挫经验和口部攻击行为起媒介作用的象征符号。与表 3—表 5 所显示的结果一样,萨根对食人俗和那种作为口部受挫反应(由母性依赖和食物压力来测度)的男性攻击行为的强调是恰当的。可是,我主张我们应当考察那些基础的本体论结构,它们在某些情况下使母性依赖、食物压力以及由此而来的与食人习俗相关的男性攻击行为得以产生,而在其他情况下则不会,因为表 3—表 5 也表明这些可变的因素在不存在食人俗时很可能同样存在。在第二章中,我将提出一个包括这些考虑在内的分析框架。在本章的余下部分,我将考察唯物主义假说、萨林斯的文化反应理论以及其他几个对理解食人行为的社会文化背景有益的研究方法。

① 佩吉·里夫斯·桑迪:《女性权力与男性统治:关于性别不平等的起源》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 171, pp. 184—185。

的身体本身受到何种处置,哈内尔依靠的是诸如伯纳尔·迪亚斯·德尔·卡斯蒂罗和赫南·科尔特斯^①这样的西班牙征服者所写的报告以及伯纳迪诺·德·萨哈甘神父所记的对征服之后的描述。^②

有些报告提到了在并非祭献的场合下吃人肉的情形。科尔特斯写道,他手下的一位正在率队讨伐的人偶遇“被阿兹特克士兵当作食物的大量玉米和烘烤过的孩子们,而当他们一发现西班牙人,就丢下这些东西落荒而去了”^③。同样,萨哈甘也提到曾发现一些穿越敌方领地的阿兹特克商人被杀掉,然后与“辣味番茄酱”一道被端上来。按照迪艾戈·杜兰(Diego Durán)的报告,祭献之后被吃过的俘虏的肉,不是仪式本身的组成部分,而只是“被看做‘残羹剩菜’,并且作为供奉过神灵的一种奖赏回报给捕获俘虏的人”^④。

这样的奖赏是重要的,因为它意味着捕获俘虏的人以后不再是很少吃到肉类或家禽的平民阶层中的一员。他们通常是从湖面上的一种“浮游生物”、苋属植物以及玉米和豆形果实之类的日常食物中获取蛋白质。饥荒是很普通的事,人们每年都面临食物短缺的威胁。比如,1450年的一场持续很久的饥荒,迫使三城同盟(Three-City League)的统治者去分发已经贮藏了10年的余粮。^⑤

脂肪不足引发了另外的饮食问题。虽然还不清楚人体需要多少脂肪酸,但一般认为脂肪提供了持久的能量来源,并且能确保用于组织构造所必需的氨基酸得到利用。与此相联系,哈内尔注意到,阿兹

① 科尔特斯(Hernán Cortés 1485~1547),西班牙殖民者,1519年率殖民军入侵今墨西哥城,1521年通过暴力和欺骗手段征服阿兹特克人,在墨西哥建立起西班牙殖民统治。——译注

② 迈克尔·哈内尔:《阿兹特克人献祭的生态学基础》,载《美国民族志学者》,1977(4),p. 119。

③ 同上,p. 123。

④ 同上,pp. 125—126。

⑤ 同上,p. 127。

特克人在祭献之前把俘虏关在木笼子里,有时还可能把他们肥肥地养在那儿。^①

与平民阶层相对照,贵族和商人阶层通常吃的则是丰富的、取自野生猎物中的蛋白质食物。人肉也保留给这些“杰出而又高贵的人”。这样,对贵族阶层来说,在富裕的好时光里人肉也许并不是营养上的必需品。可是,哈内尔暗示说,人肉的消费量大概是起伏不定的,在蛋白质资源处于最低潮的时候,人肉就成了能发挥最大作用的食物。在闹饥荒期间,这时的贵族与平民一样也会意味深长地受苦,但吃人肉的特权还是为他们抵御饥饿提供了优良的保障。^②

在战斗中,单独一人捕获俘虏的平民,可以分享人肉和野味。捕获的战俘一旦在总数上达到3个以上,这些平民就会获得贵族在品尝食物上的那种特权,并被提升到“年轻人的头领”的位置。他们也变得有资格设食人宴(cannibal feast)^③,招待那些与自己有血缘关系的亲属,在蒙提祖马二世^④的宫殿里享用野味。这些是在食用肉稀有的情况下的奖赏。通过这种方式奖赏有成就的部落战士,阿兹特克人的首领激发了穷人们参与攻击性军事行动的积极性。伴随着以肉为赏的承诺,他们发动了侵略性的战争机器。哈内尔指出,“支撑那台机器取

① 迈克尔·哈内尔:《阿兹特克人献祭的生态学基础》,载《美国民族志学者》,1977(4),pp. 127—128。

② 同上,p. 129。

③ 几乎每一种社会都有宴会,如公宴(communal feast)、丧宴(feasts for the dead)、图腾宴(totem feast)等,每逢像生日、过继、胜利、选举和生命仪式等重大事件一般都要举行宴会。举行食人宴的目的,主要是为了获取死者的部分心灵或优良特质,或是出于报复(敌人),或是满足一种对人肉的嗜好。——译注

④ 蒙提祖马二世(Montezuma II 1466?~1520),亦拼成 Moctezuma II,墨西哥阿兹特克皇帝,与西班牙占领者赫南·科尔特斯进行抗争,因中其计,被俘获监禁,后被阿兹特克叛乱者或西班牙人杀害。——译注

得竞争性的成功”，“正是墨西哥谷地那种生态上的极端的行动”^①。

马文·哈里斯描述了墨西哥谷地在被征服前政治上的需要以及其他几个例子，借此说明人类社会“在物质上的福利与精神上的安宁之间、在增产的成本—效益与控制人口增长之间”的一种更为普遍的关系。^②在阿兹特克人这个实例中，他们在物质上的福利受到偶发性的饥荒时期的威胁，这样的时期正是由中美洲的人口增长和生态系统历经数世纪的加剧衰竭之后所导致的。他们精神上的安宁有赖于祭祀和食人俗。关于墨西哥谷地动物蛋白资源的严重损耗，哈里斯声称：

使阿兹特克的统治阶层感到，禁止人肉消费并且制止用人肉来奖赏战场上的忠勇之士，这是特别困难的。对这个统治阶层来说，把战俘祭献、重新分配甚至吃掉，都比把他们用作农奴或奴隶会带来更大的好处。因此，食人俗被阿兹特克人作为一种不可抗拒的圣事保持了下来，由他们的社会特殊阶层主办的神职机构，也倾向于赞成增加而不是减少仪式上屠杀俘虏的数量以及对人肉的重新分配。^③

① 迈克尔·哈内尔：《阿兹特克人献祭的生态学基础》，载《美国民族志学者》，1977(4)，p. 130。[墨西哥谷地指现在墨西哥城所在的丘陵地带。也是古代中美洲的大都会特奥蒂华坎和阿兹特克帝国的首都特诺奇蒂特兰城的所在地。——译注]

② 马文·哈里斯：《食人者与部族首领：文化的起源》(*Cannibals and Kings: The Origins of Culture*)，New York, Random House, 1977, xii。

③ 马文·哈里斯：《文化唯物主义：为文化科学而努力》(*Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*)，1979, p. 336。

萨林斯的文化论对哈里斯与哈内尔的反驳

在哈里斯有关阿兹特克人食人俗的核心观点中,萨林斯看出了“西方的职业精神”。按照哈里斯的功利主义观点,社会上层建筑中的每件事物都由它的经济职能来决定,所以,他人赋予各自生活的意义,只不过是赋予自身的那种物质的合于经济原则的东西。萨林斯指出,“一旦我们运用这些意识形态的术语来描绘意味深长的人类行为”,“我们将不得不放弃整个人类学,因为在这种解释过程中文化上的所有一切都会被允许忽略”^①。

哈里斯所忽略的文化内容,正是阿兹特克人那种惊人的献祭制度。萨林斯开始正面考虑这一文化内容:他不打算回避它的复杂性。为了始终紧扣主题,他阐明了祭献的逻辑,并且说明了在这种逻辑之内食人俗是如何与之相适应的。阿兹特克人的食人俗只有在更为显著的献祭制度中才能被理解,因为就食人俗本身而言,它并不是专为阿兹特克人而存在。人肉被吃掉这是真的,但它既不是普通的人肉,也不是在普通的膳食中被吃掉。在阿兹特克人那里,作为一种文化范畴的食人俗是人类学家们创造出来的。对阿兹特克人来说,人肉的消耗是那种能引发神人交流的圣事的组成部分。阿兹特克人关注的不是人肉的消耗,而是这一事件本身的神圣性。^②

萨林斯指出,阿兹特克人祭献的逻辑不是独一无二的,它在其他许多社会中可以找到,而且符合 M. 莫斯^③和休伯特(Hubert)对祭品

① 马歇尔·萨林斯:《作为蛋白质和福利的文化》,载《纽约书评》,1978,25(18),p. 53。

② 同上,p. 46。

③ 马塞尔·莫斯(Marcel Mauss 1872~1950),法国人类学家和社会学家,主要著作有《礼物》、《论祭品的本质与功能》(与休伯特合作)等。——译注

的本质与功能的经典解释。阿兹特克人的祭献使牺牲者、提供牺牲者但自己不会被送上祭坛的人以及牺牲品与神合为一体。对神圣的牺牲品的享用,能使神力传输给人,其传输的基础在于再生和繁殖的观念。神灵依靠供品得以重生,提供牺牲者但自己不会被送上祭坛的人因放弃对牺牲品的要求而获致神力。整个祭献过程从阿兹特克牺牲者与提供牺牲者但自己不会被送上祭坛的人之间的相互认养开始。当阿兹特克战士抓获一位俘虏时,他就宣称:“他像我心爱的儿子一样。”被俘的人则回答:“他像我心爱的父亲一样。”^①这样,提供牺牲者但自己不会被送上祭坛的阿兹特克人贡献出来的牺牲者就是他自己的孩子。

如把母亲和部落战士作一个比拟,这样一种生殖意象(reproductive imagery)也是明显的。部落战士要做的事是把已经认养并由自己带走的俘虏送上祭坛,用他的血滋养太阳。分娩中的母亲被比做参战的部落战士,如果她死了,她就享有与部落战士一样的命运,并且被转到太阳神殿。当母亲生下一个孩子,产婆就会随之发出作战时的呐喊,“这意味着这位妇女……已经抓获了一个俘虏”^②。这样,男性和女性以类似的方式为阿兹特克人世界的物质再生产出力。

把自己的孩子献给神灵,这是一种宇宙哲学上的需要:它是世界得以延续的一种条件。如果得不到特有的营养品,神灵就不会为人类的利益而继续效劳。神灵依靠供奉而获取能量,否则,太阳将不会升

① 马歇尔·萨林斯:《作为蛋白质和福利的文化》,载《纽约书评》,1978,25(18),p. 46。

② 同上,p. 47。

起,天空将会倒下,宇宙将会返回到最初的混沌(chaos)^①状态。神灵依赖人,人也依赖神灵。阿兹特克金字塔台阶的陡峭起伏与太阳的昼夜交替运行相应。当牺牲者爬上金字塔尖的时候,他或她就像正午垂照的太阳。当牺牲者从神庙的西面阶梯滚下来的时候,他或她就如同太阳一样即将走向坟墓。以祭品的方式供给神灵的食粮以及以家庭的方式供给众人的食粮保证了每个人都会得到再生。^② 祭献也是一种社会与文化的需要。它是如此牵连于社会关系、政治和经济方面的细节,以致要是没有祭献,人的社会交互作用网将会随之崩溃。从根本上说,“阿兹特克文化是人祭的再现”。正像阿兹特克世界中的主要联系是通过俘虏的血而得以重建一样,社会层面的关系也是如此,二者的逻辑因祭献行为而表现出来。人如同神灵一样,其原始的自毁使太阳得以运转。按照祭献的原则,血液的流动相当于世界的运动,不然的话,一切都将完结。^③

敌人不会被征服或杀绝,这是因为他们维系着国家的命脉。萨林斯承认,帝国的构造是以人祭制度为条件的。但他的解释超出了物质上的考虑或成本—效益的分析。他注意到,阿兹特克人的主要神灵特

① “chaos”(混沌)源于希腊文,含有“裂缝”、“张口”、“打呵欠”等意。“混沌”是希腊宗教关于宇宙最原始状态的观念。赫西俄德(Hesiod)所著《诸神谱系》(*Theogony*)称“起初是混沌”,认为宇宙的最初形式是毫无秩序、不分个体事物的一整团混沌,然后从混沌中涌现出大地和厄洛斯(Eros),但他们非由混沌所生,由混沌生出的是厄内卜斯(Erebus,即黑暗)和夜,夜生出太(Aether,即光亮的空气)和昼,夜然后又生出宇宙的阴暗、可怕方面,诸如梦、死、战争、荒灾等,后又产生黑暗的冥间和塌塌如斯(Tartarus,即“冥间”牢狱)等。本书所述诸原始部族的创世神话或创世事件亦涉及“混沌”观念,可资参证。——译注

② 马歇尔·萨林斯:《作为蛋白质和福利的文化》,载《纽约书评》,1978,25(18),pp. 47—48。

③ 同上。

斯卡特利波卡神^①有另一个名称“敌人”，这一神灵的形象也就包含了敌人的力量。超自然的力量经常被设想为来自社会之外的存在物：“超越社会、逃脱社会秩序正好是它胜于一筹的地方。”敌人的仪式价值(ritual value)在于它们给社会所带来的更重大的精神力量。吞并和征服敌人的领地，这将意味着对国家命脉的破坏。敌人的这种更为强大的超自然的力量，有助于解释西班牙人最初的征服活动何以毫不费力而随后的敌对活动又何以如此嗜杀成性。西班牙人被阿兹特克人设想成不同的、更强有力的敌人，因此也就被设想成更强有力的神灵。西班牙人并未意识到他们自身作为牺牲者的价值。^②

宇宙论范畴和社会范畴的物质生产与再生产

萨林斯对阿兹特克人的食人俗的分析，同时是对一种观念的批评，这种观念认为人类文化是从实践活动和现实利益中得以配制的，并且，萨林斯的此种分析也是文化研究中采用不同方法的一个实例。哈内尔和哈里斯相信，文化是由那些追求自身最佳利益的个体的理性活动积淀而成。这样的功利主义有其潜在的假定，亦即人类总是寻求相对于成本的利益最大化。而萨林斯的论证则集中在象征体系和富有意义的文化内容上。人的与众不同的品质“并不在于他必须生活在一个物质的世界……而在于他按照自己设计的有意义的方案来生活。”文化的决定性品质不在于“它必须适应物质上的约束条件”，而在于它以某种富有意义的象征规则建构这些物质上的约束条件：

① 特斯卡特利波卡神(Tezcatlipoca)，是阿兹特克文明中托尔特克人在古代神灵的基础上引入的两个新的神灵之一，意指伟大的“天神”。——译注

② 马歇尔·萨林斯：《作为蛋白质和福利的文化》，载《纽约书评》，1978，25(18)，p. 47。

自然相对于文化的关系,就像被建构者(the constituted)相对于建构者(the constituting)的关系一样。文化不只是以另一种方式予以表达的自然。更合适地说,情况正好相反:自然的效用是按照文化的方式来展开的;说得更精确些,是按照某种不再以自然本身的方式,而是以具体化为意义的方式来展开的。这也不是一种纯粹的转化。当自然界的事实作为象征的事实出现时,它就呈现出新的存在方式,它在文化上的展开和结果,此刻与其说受制于它的自然属性与其他同类事实之间的联系,还不如说受制于它自身富有意味的部分与其他有此涵意的事实之间的联系。^①

萨林斯对阿兹特克食人俗的分析,其显著的特征在于他对献祭情结在阿兹特克人世界的社会再生产和宇宙论再生产中的角色所作的说明。男人们和女人们以多种方式为这种宇宙的物质再生产出出力:他们(与孩子一道)捐献出自己生命所必需的血液来滋养饥饿的神灵;男人们把牺牲者搬运到祭献石上;分娩的女人生出新的牺牲者。社会秩序上的各种关系通过祭献与食人俗上的习惯用语得以维持和更新。例如,贵族的头衔被授予那些捐献出献祭牺牲者的人,人经由祭献仪式而成为神,而提供了牺牲者的国家则在政治上与那些同盟国区别开来。

献祭情结不只是革新社会秩序和社会结构上的习惯用语,它还被深深地牵连到阿兹特克社会的创立之中(参见第八章)。依据仪式上的情形来理解,祭献时的屈从与可怕仪式中的支配地位这二者之间的对立,在阿兹特克国家(Aztec state)的早期发展阶段中就留有痕迹,那时,那些作为阿兹特克人的祖先、随季节而移居的狩猎者,第一次在墨西哥谷地定居下来。当阿兹特克贵族觉得自己要被击败时,就像1450年的饥荒时期所做的那样,他们就会接纳扩大人祭规模的建议,并在

① 马歇尔·萨林斯:《文化与实践理性》,1976, viii, p. 209。

自命不凡的食人宴上傲慢地宣称自己的支配地位。在神话和历史中,阿兹特克人的社会秩序和政治秩序都是按照斗争的情况建立起来的。我认为,祭献与食人正是象征着支配和屈从的原初隐喻。

社会秩序的特许及其重建,也是萨林斯对斐济人的食人俗所作的分析的一个重要部分(参见第七章)。萨林斯展示了一个与文化起源有关的食人俗起源的神话。像阿兹特克人的食人俗一样,斐济人的食人俗是那种适合于社会、存在于神话中的特许(mythical charter)的组成部分。在实践中,斐济人的食人俗无法游离于社会再生产主要来源的有序流通,因为正是这一有序流通,使逐渐建立起来的斐济人首领的地位得以确立和维持。“在外来的战士、迁入的首领和土著的居民这三个基本的社会范畴(连同宇宙论范畴)之间,按照以生的女人换取熟的男人的复杂循环”^①,首领的地位被安排得井然有序。已婚妇女和熟的男人都可再生的。那些已婚妇女是可以直接“赋予生命的”(life-giving),而那些食人祭品也是可以赋予生命的,因为他们的身体为人神之间的“马纳”^②交换提供了切实的途径。^③这种在祭献中达到它的极点的交换制度,和食人俗一道建立了“所有自然的、社会的有机体以及生产组织和政治组织”^④。萨林斯断定“历史上的食人习俗可以

① 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,p.74,p.83。

② “马纳”(mana)指一种与某些超人毫无关系的非个人的神奇的灵力,尤指南太平洋岛屿神话中的物、地、人所体现的超自然力量。人们普遍认为它是魔法作用的结果,具有不寻常的能力,能行善也能作恶。英国基督教圣公会牧师和人类学家 R. H. 科德林顿(R. H. Codrington, 1830~1922)最先在太平洋美拉尼西亚群岛当地人中发现这种概念,在太平洋波利尼西亚群岛对它理解得最精确,被认为是不灭的,由首领留传后世。——译注

③ 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,p.83。

④ 同上,p.84。

被交替地用作神话理论或其行为隐喻(behavioral metaphor)的具体指示物”^①。这样,像阿兹特克人的食人俗一样,斐济人的食人俗是社会秩序的基础要素,同时也充当了统治地位的有形象征(tangible symbol)^②。斐济人的首领为其部族成员提供牺牲品,以此使自己作为首领的统治地位合法化。在可怕的仪式上,首领献礼之后,他的男女臣民们会把这种统治欲更加令人惊惧地发泄一通。

尽管安妮特·韦纳并没有从事于食人俗问题的研究,但她对再生产的分析与我们这里的讨论有关,因为她强调了那些“使一般的社会再生产过程具体化”的特殊资源,“证明了自我(ego)与‘他者’(others)为何会相互配合的基本条件,并认为这些基本条件是正当的。”^③依据再生产这一范畴,韦纳解释说,“个体为何把自己的社会身份和有价值的事物献给他人会经历一些过程,社会与这样的过程会达成妥协的方式,此种方式正是上述这些社会身份和有价值的事物终归会被别的个体所取代并得以世代更新的方式。”^④标志着这些世代关联的特殊资源,必须是一定的自然属性的耐久性的具体事物。这类适当的事物,韦纳提及的有财富、取自尸体的物品或正式的交换活动中所使用的具体事物。^⑤在社会再生产活动中,比明-库斯库斯明人和特罗布里

① 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,p. 91。

② 在文化人类学中,象征一般可分为形象象征和推理象征两类,推理象征是一种抽象性象征,形象象征是直接借助事物或经过加工但在很大程度上保留、再现事物的外部特征的象征。这里的“有形象征”在象征体系中似可归入形象象征之列。——译注

③ 安妮特·韦纳(Annette B. Weiner):《人类学家中的性别,被调查者中的再生产》(*Sexuality among the Anthropologists, Reproduction among the Informants*),载《社会分析》(*Social Analysis*),1982(12),p. 56。

④ 同上。

⑤ 同上。

恩德人分别利用骨头、成束的香蕉叶作为具体指示物，韦纳通过对这两者的比较研究，提出了一些有关食人俗的社会伴生物(social concomitants)的富有趣味的假说。

韦纳指出，由社会再生产引起的一个基本的问题表现是：“一个人怎样才能在维持和再生自身的资源和财富的同时利用他人的资源和财富”而不变成“他者”？^①比明-库斯库斯明人在使用了别人的生殖潜力生出小孩之后，他们基本上就断绝了与别人的亲戚关系。对他们来说，这些他者本质上总还是不太可信的，并且，自己直系亲属的财产与他者(也就是姻亲)的财产也要严格地分开。^②

普尔对比明-库斯库斯明人的生育模式、死亡模式和人格模式的分析，支持了韦纳有关人类繁殖和再生的讨论。凭借陪葬性的食人行为，死者的生殖力被回注到比明-库斯库斯明人的家族和氏族之中；然而，最近的死者的灵魂假如符合严格意义上的祖先身份验证，那么，它就可以在氏族祖先神灵(clan ancestral spirits)的行列中获取自己的位置，而这些氏族祖先神灵对培育氏族灵魂在后代身上的显现能力负有责任。^③普尔说道，某个男人或女人一旦成为祖先，“终有一死的个体实质上就慢慢地受到最大的尊敬，而原先基于日渐消蚀的物质力量之上的那些广泛的社会联系也就意味深长地被切开了。”^④成为祖先的人留下了各种形式的遗产：孩子、亡故祖先(称作 finiiik)的灵魂、骨头、骨

① 安妮特·韦纳：《人类学家中的性别，被调查者中的再生产》，载《社会分析》，1982(12)，p. 61。

② 同上。

③ F. J. P. 普尔：《物质的象征：比明-库斯库斯明人的生育模式、死亡模式和人格模式》(Symbols of Substance: Bimin-Kuskusmin Models of Procreation, Death, and Personhood)，论文(影印)在大洋洲社会人类学学会的年会上提交(Paper presented at the meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania)，1982，pp. 55—60。

④ 同上，p. 61。

髓和生殖力。这类遗产“组成了出生、死亡和再生这一循环的重要核心,而且,这种循环转向了作为社会范畴的氏族内部,以致在比明-库斯库斯明人有关社会再生的意识形态中常常处于重建的状态”(重点号系我所加)。^① 因此,在死亡与再生的象征体系中,氏族的意义是独一无二的——能保持永久的正是氏族。氏族的连续性和永久性的象征“体现在活人身上的骨头、神龛、祭仪房、储藏尸骨的罐子和仪式表演这样一些真实的符号之中”,也包括仪式上的食人(ritual anthropagy)。^② 比明-库斯库斯明人社会再生产行为中的这种内发性(inward-turning character),可以与阿兹特克人的国家作一比较——假如那种很不一样的政治复杂性程度得到考虑的话——正如早些时候所注意到的,阿兹特克人采取一种不扩张的策略。阿兹特克国家的这种内发性是维护其盟主权的手段。

特罗布里恩德人的解决办法,并没有显示出比明-库斯库斯明人的那种排外的内向性。劳动力和山芋的生产以及妇女的财产,都在直系亲属中间进行管理,但并不切断与他人(诸如姻亲、父辈和配偶)的亲戚关系。成束的香蕉叶,使妇女的生殖意义具体化,同时又使不同宗族成员之间的经济关系得以生效。因此,“成束的香蕉叶是为连接那种维持了三代人甚至更多代人的亲戚关系网所作的准备”^③。像比明-库斯库斯明人的骨头一样,在特罗布里恩德人有关祖先的仪式背景(ritual contexts)中还有骨头的遗存。可是,作为具有特殊意义的事物,骨头“从不进入经济的或政治的领域,因为骨头不能使祖先活动范

① F. J. P. 普尔:《物质的象征:比明-库斯库斯明人的生育模式、死亡模式和人格模式》,论文(影印)在大洋洲社会人类学学会的年会上提交,1982, p. 61。

② 同上。

③ 安妮特·韦纳:《人类学家中的性别,被调查者中的再生产》,载《社会分析》,1982(12), p. 62。

择的蛋白质来源还是可以利用的。此外,据报道,胡亚人、吉米人^①和福雷人都曾实行过食人俗,而这些部族全都驯养着成群的家猪。可是,在一些地区,其农艺的集约化程度已经开始走向极限,而食人俗并不存在。^②

结 语

正如新近大多数有关食人俗的民族志研究所证明的那样,食人俗不是单一的现象,而是在文化意义和内容上都处于变化之中的现象。跨文化资料至少指明了食人习俗的6种模式:

1. 在闹饥荒时所发生的吃人被频繁地提及。
2. 部族之间的竞争、为战争中失去生命的人报仇的愿望都可能引发吃人的动机。
3. 陪葬性的食人俗是繁育后代、与祖先保持联系所必需的那些能繁殖的物质力量中的身体再生的组成部分。
4. 食人俗是适合于社会、存在于神话中的特许的一种行为指示物,而且与其他社会范畴和宇宙论范畴一样,是社会秩序得以维持和

① 吉米人(Gimi)分布于新几内亚。——译注

② 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 111。新几内亚高地存在大量的家养猪群,却不存在食人俗,关于这二者之间的关联问题,注意到下述情况是有趣的:在表1—表5中所使用的109个社会标本里,所有那些主要依靠家畜作为食物的社会(未知数=9)都不存在食人俗,尽管这类社会在饥饿或饥荒时期发生的这些吃人事例作为论据是众所周知的。通过对上述9个作为未知数的社会的初步考察,可以提出这样的假设,即动物献祭仪式与食人仪式在形态和意义上都是相对应的。对食人俗的一项重要的后续研究,将是对动物献祭的意义、象征体系以及本体论地位(ontological status)的分析。

重建的条件。

5. 食人俗是人的社会化过程中的一种恶的象征。

6. 食人俗是人格的文化建构的组成部分。

正如普尔有关比明-库斯库斯明人的食人俗民族志研究所表明的那样,某一社会中食人俗的表达方式,可能同时具有几种食人习俗模式的特征;或者,上述模式中只有一种模式的特点被表现出来。

对食人俗的阐释也是形形色色的。就精神起因假说和唯物主义假说的主张而论,本章提供的数据资料是非决定性的。可是,我并没有低估精神性力量和物质性力量的作用,在随后的章节中,我将审查那些物质力量与通过食人仪式暗示出来的种种心理状态之间的相互关系。食物短缺与食人俗之间的关联使我产生了这样的想法:就像男性对女性身体的控制一样,在某些情形下人们也有控制自然力或政治势力的观念,食人俗正是对这样一种支配观念作出反应的过程中发展起来的支配策略的组成部分。然而,此类策略不能与象征体系分离开来,这种象征体系基于人们对其自身在世界中存在的理解,并且明确地表达了人们面对社会更新、社会再生产和社会统治所应采取的诸多策略。食人俗不只是对外在条件的一种反应,它也是作为象征体系组成部分之一的有形象征,而且还是一系列可以用来表示社会他者(the social other)系统表达的意识、使社会他者在仪式上的支配与控制意识得以重演的仪式行为。较之部族间的适应和整合,虽然支配和控制是次要的,可是,不顾食物供应性质的食人俗是没有的。

第二章

分析框架

正如我们可以坚持文化活动有其截然不同的特征这样的说法一样,我们也总是被迫得出这样的结论,即文化只是自然的组成部分。无论我们做什么,我们作为温血的哺乳动物,总是以我们所有的活动来证明自然界的影晌。这样,以我们自身的观点来看,文化是一种能够利用自然、理解自然并逐渐达到认识其自身的自然物。^①

这一章将介绍那些对随后几章的资料演示和分析起导向性作用的概念框架。15 个案例研究为更详细的讨论提供了素材。在表 6 中,按照社会名称、地理位置以及食人俗是否是社会的(简而言之,受部族决策的控制)还是反社会的(简而言之,在部族控制之外),我们对这些案例研究作出了认定。表 6 也确定了我的分析以之为基础的那些资料的类型,亦即被实行的食人俗的类型,接着又标出了对这些案例研

① 罗伊·瓦格纳(Roy Wagner):《巴布亚人科学性的、固有的先天观念:生态学视野中的符号学批评》(*Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: A Semiotic Critique of the Ecological Perspective*),载蒂莫西·P. 贝利斯-史密斯(Timothy P. Bayliss-Smith)、理查德·G. 费克姆(Richard G. Feachem)编:《生存与残存物》(*Subsistence and Survival*), New York, Academic Press, 1977, p. 395。

究作更详细论述的章次。

表 6: 案例研究

社会名称	地理位置	资料来源	食人俗类型	章次
胡亚人	新几内亚	民族志	陪葬性	3
吉米人	新几内亚	民族志	陪葬性	3
梅尔帕人	新几内亚	民族志	不存在(反社会的)	3
比明-库斯库斯明人	新几内亚	民族志	陪葬性, 敌人	4
东北方阿尔袞琴人	北美	当地受访者报告	族内食人(反社会的)	5
比弗尔人	北美	当地受访者报告	族内食人(反社会的)	5
夸扣特尔人	北美西北海岸	神话, 当地受访者报告	仪式, 族内食人(反社会的)	5
易洛魁人	北美	传教士, 旅行者	敌人	6
斐济人	大洋洲	传教士, 旅行者	敌人	7
阿兹特克人	墨西哥	传教士, 当地受访者报告	敌人	8
多布人	马西姆	当地受访者报告	敌人, 族内食人(反社会的)	9
古德伊纳夫岛人	马西姆	当地受访者报告	敌人(反社会的)	9
特罗布里恩德人	马西姆	当地受访者报告	不存在(反社会的)	9
纳瓦霍人	北美	民族志	不存在(反社会的)	10
姆布蒂人	非洲	民族志	不存在(反社会的)	10

选定这 15 个案例, 是因为这些资料的可靠性和详尽性。其中某些资料取自过去十年间民族志学者所实施的田野调查。在比明-库斯库斯明人这一案例中, 民族志学者观察到了陪葬性食人俗的实例。在 3 个案例(胡亚人、吉米人和古德伊纳夫岛人^①)中, 民族志学者提供了有关食人习俗的详尽资料, 这些案例是在殖民政府官员和传教官禁止食人行为之前由当地受访者报告的。另外 3 个礼仪式食人俗的例子

^① 古德伊纳夫岛人(Goodenough Islanders)分布于巴布亚新几内亚(马西姆地区)。——译注

取自人类学家根据传教士和旅行者的报导所作的重构性描述。尽管这些描述显得详细又生动,但这些资料不是明确针对像生殖与怀孕的看法这样的话题,而对理解作为一种文化系统的食人俗却是必要的。我已经加进了这些案例(阿兹特克人、斐济人和易洛魁人)的内容,因为萨林斯(他论述了前两个部族)和安东尼·华莱士[他涉及到第三个部族]所作的分析,对我的总体思路产生了多方面的导向性影响。

对于表 6 中认定的其他部族来说,食人俗是有关恶的思考的一种主要象征。北方阿尔衮琴人^①、比弗尔人^②和夸扣特尔人^③这 3 个部族实行食人俗。这些案例的资料是以本世纪内实施的田野调查和前几个世纪的有关报告为基础的。另外 4 个部族不存在食人俗。梅尔帕人在仪式上以猪肉来代替人肉,这种仪式在结构上与食人仪式是相似的。在特罗布里恩群岛上所讲述的有关过去的饥荒和吃人的传说中,有一个神话显示出在人祭品与财产内容之间至少有一种象征的等效性。可是,像梅尔帕人一样,没有迹象表明在特罗布里恩德人那里有过成体系的食人习俗。纳瓦霍人^④和姆布蒂人^⑤提供了一些象征规则的实例,但这些象征规则并未把噬食同类用作获取财产或沟通必需的

① 阿尔衮琴人(Algonkian)分布于加拿大和美国东部,主要聚居在加拿大渥太华河河谷地区。——译注

② 比弗尔人(Beaver)分布于加拿大,属北美阿塔帕斯坎人(Athapaskan)的一支。——译注

③ 夸扣特尔人(Kwakiutl)系分布于北美洲西北部沿海的一个印第安人部族。——译注

④ 纳瓦霍人(Navajo 亦拼成 Navaho, Navajoe)系散居于美国新墨西哥州、亚利桑那州及犹他州的北美印第安人。——译注

⑤ 姆布蒂人(Mbuti)分布于非洲赤道地区,系俾格米人(Pygmy)的一支。——译注

的生态压力其实际的、被设想到的可能性越大,那里的社会就越严重地依赖于集体行为,尤其是依赖于仪式,因为仪式模仿了社会结构和宇宙论上的结构,从而为预测变化和控制社会行为提供了公开讨论的机会。约翰·科夫以类似的语气谈到北美西北海岸有关饥荒的神话,他论证说,这些神话由于给人们提供了一整套行为反应的能力,从而使人们在饥荒的经验上有所准备。^①

劳克林和达基利把长期的、经常性的匮乏与那种由变动不居的状态所造成的匮乏区别开来。长期的饥饿对群体行为和社交只有零零星星的影响,而对那些变动不居的饥荒时期作出响应的行为却需要通过神话与仪式这样的中介来促成。当长期的饥饿与匮乏成了环境仅有的、可预知的特征时,人们就不免要采取像霍姆伯格(Holmberg)所描述的西里奥诺人^②或者科林·特恩布尔所描述的伊克人那样的形式来适应环境了。^③ 在这些案例中,互惠与互惠的利他主义都处于衰落之中。社会中那些勉强糊口的生产者都指望能自己谋生并允许暴卒。注意到有一点是有趣的,即,无论在霍姆伯格那里还是在特恩布尔那

① 约翰·科夫(John J. Cove):《生存还是灭绝:对钦西安人和卡古鲁人神话中的饥荒问题的思考》(*Survival or Extinction: Reflections on the Problem of Famine in Tsimshian and Kaguru Mythology*),载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪(Ivan A. Brady)编:《人类种群的灭绝与生存》(*Extinction and Survival in Human Populations*),New York, Columbia University Press, 1978, pp. 231—244。

② 西里奥诺人(Siriono)分布于玻利维亚。——译注

③ 参见罗伯特·德克斯(Robert Dirks)《西印度群岛奴隶社会的资源波动与竞争性转换》(*Resource Fluctuations and Competitive Transformations in West Indian Slave Societies*)和小查尔斯·劳克林、尤金·达基利《仪式与压力》二文中的讨论,分别载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪编:《人类种群的灭绝与生存》,New York, Columbia University Press, 1978, pp. 167—168;小查尔斯·劳克林、尤金·达基利和约翰·麦克马纳斯编:《仪式谱系》,New York, Columbia University Press, 1979, pp. 288—289。

里,均未见这些死于饥饿的人有过噬食同类的报告,而其他人常常报告有食人俗的那些社会则处于长时间的饥荒或干旱时期的波动之中。

特恩布尔证明,伊克人在适应资源匮乏的过程中逐渐完善了一种能让自己在可预知性中活下去的体制。他指出,为了适应更好的同时也可能被证明是暂时的生活状况去做一些冒险的事,这是更为可取的。^① 由于伊克人往往通过改变自己的常态观念来对资源的持续匮乏作出即时性的适应,因而他们并没有发觉自己正处于生活的重压之下。^② 他们的认识

与他们生活境况中所遭际的现实相符。这种现实严酷、客观而又不含糊,他们的认知模式也同样缺乏富于想像的虚饰,因而本质上是重实效的。这里没有理想可资立足的空间,没有引证神或幽灵来解释那些费解之事的需要。这样也就无需用仪式来调解他们所认识的环境与事实上所遭际的环境。^③

在伊克人中间相对缺少身体暴力和敌对行为,这反映出他们对自身生存境况的接受。在第十章中,我建议把这种接受归因于伊克人对生存

① 科林·特恩布尔(Colin Turnbull):《关于伊克人的再思考:一种实用的非社会体制》(*Rethinking the Ik: A Functional Non-Social System*),载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪编:《人类种群的灭绝与生存》,New York, Columbia University Press,1978,p. 53。

② 同上,p. 72。

③ 科林·特恩布尔:《关于伊克人的再思考:一种实用的非社会体制》,载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪编:《人类种群的灭绝与生存》,New York, Columbia University Press,1978,pp. 72—73。亦参阅罗伊·拉帕波特(Roy A. Rappaport)对事实上所遭际的环境与认识到的环境二者之间的区别所作的论述。拉帕波特:《给祖先的猪肉》(*Pigs for the Ancestors*),New Haven, Yale University Press,1984,p. 237 及以下各页。

本性的理解力,而不是生态上的必然性。

劳克林和达基利注意到,大多数人类社会在食物供应上都经历着某种程度的波动。在这样的波动期间,虽然很多社会都能避免这种使人变得虚弱无力的资源匮乏状况,但其他一些社会可能每年都会经历这么一段短暂的匮乏时期,或者,尽管不是每年必定如此,但也可能不得不频繁地与极度的匮乏作斗争。^① 周期性的压力可以在一年一度的仪式循环中被预料到,正如我们在阿兹特克人按历法设定的祭献循环中可以看到这种生存压力一样,或者,仪式(有时是神话)在危机时期也可以提供行为反应的模式。劳克林和达基利指出,这样的行为反应“使基本资源的可用性、社会的统一性和集体行动取得最大效应,并使心理压力减少到最低限度变得更为容易。”^②

罗伊·拉帕波特对马林人^③仪式循环的分析,阐明了生态与仪式之间的反馈关系,他分析说,“正是由于猪群数量增加到了无法忍受的地步,人们开始抱怨因猪的肆意毁坏而起的争吵和所吃的苦头,这就引发了人们试图在仪式循环中调整猪群数量的反应。”^④ 马林人的仪式循环不只是一种纠偏作用的反应。正如拉帕波特所解释的那样,仪式循环也应该被理解成从文化上处理编码信息的系统:“它基于对自然界变化过程的文化理解,当然,这些自然界变化过程‘客观地’说可能并不准确,但它们也很可能受到诸多社会因素的影响。”^⑤

我的方法是把食人俗作为一种文化系统来构思,说得更精确些,

① 小查尔斯·劳克林、尤金·达基利:《仪式与压力》,载小查尔斯·劳克林、尤金·达基利和约翰·麦克马纳斯编:《仪式谱系》,New York, Columbia University Press, 1979, pp. 300—301。

② 同上, p. 300。

③ 马林人(Maring)分布于巴布亚新几内亚。——译注

④ 罗伊·拉帕波特:《给祖先的猪肉》,New Haven, Yale University Press, 1984, p. 408。

⑤ 同上, p. 410。

这种文化系统也就是能规定行为的模式并能提供行为模式的象征体系和仪式行为。我以为,礼仪式食人俗为繁育生命的物质与力量的流动提供了便利,它表达了社会的统一性,并且拟定了心理上的反应程序。另外,有证据表明,至少在某些案例中,食人俗是由极端恶劣的环境条件所引发并成型的(参见第五章有关阿尔衮琴人的温迪戈妖怪^①的讨论,以及第九章有关古德伊纳夫岛人的讨论)。像马林人的仪式循环一样,礼仪式食人俗也不只是一种纠偏作用的反应。正是这种从文化上处理编码信息的系统,总是基于人类、动物和非人类世界——换句话说就是自然界——的先天观念。这些观念形成了人类依据对社会和自我的发明与再生产而在世界中存在的本体论结构。我的意思是说,按照“在世界中存在的本体论结构”,人们借助于神话、象征和仪式之类的东西来探索他们与世界、其他生物以及自我存在的联系。^②

① 在民族精神病中,温迪戈食人狂(windigo)是一种较有名的病症,它是妄想狂精神分裂病的典型。患者在没有相应的客观刺激的作用下会产生异常幻觉,觉得自己变成了食人妖怪,周围的人则变成了各种可供食用的动物。此种情形即是互反关系之表现。北美阿尔衮琴印第安人中的奇佩瓦人(Chippewa)等得此病症,而病状据称与该地区广泛流行的食人妖怪传说有重要关联。——译注

② 我在有关科学性的、固有的先天观念的论争中吸取了若干意见,参见罗伊·瓦格纳:《巴布亚人科学性的、固有的先天观念:生态学视野中的符号学批评》,载蒂莫西·P. 贝利斯-史密斯、理查德·G. 费克姆编:《生存与残存物》,New York, Academic Press, 1977, pp. 394—406。我的“在世界中存在”这一概念取自利科尔有关神话和象征的功能的讨论[保罗·利科尔:《心理分析与当代文化运动》(*Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture*),载保罗·拉比诺(Paul Rabinow)、威廉·沙利文(William W. Sullivan)编:《作为解释的社会科学》(*Interpretive Social Science*), Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 325—326],神话和象征作为“意义的载体”(carriers of meaning)“也与我们与世界、其他生物以及自我存在的联系”有关。对环境的作用的进一步讨论,参见第十章。

食人俗与人种本体论分析

礼仪式食人俗无论是作为恶的象征还是实际上被实施,都是有关生命和死亡之缘由的一种陈述,并显示这些缘由是如何在社会生活和生物生命的恒久性中被人类所控制和支配的。例如,陪葬性的食人俗传递了新近死者的生命精髓,所以,死者还将属于那种对社会有用的、具有相同需要的普通人群。在阿兹特克人的祭献仪式中,神灵必须得到人血的滋养,以确保社会与宇宙的安宁。斐济人设法找到食人祭品,以此使斐济人首领的地位得以确立和重演。易洛魁人的酷刑仪式(torture rituals)恢复了在战争中阵亡的牺牲者所耗尽的能量,同时也为该社会在一个备受冲突折磨的世界中重申自身的支配地位提供了一个论坛。食人俗即使是作为恶的象征,它也是有关社会控制与社会再生产的——因为,人们凭借食人俗所提供的异乎寻常的图像,在后代的社会化过程中可以确认自身所期望的东西。

上述评论阐明了食人俗的社会功能。下面将讨论食人俗与人类依据对社会和自我的发明与再生产而在世界中存在的本体论结构之间的关系,由此,我试图将分析推进到稍微深入一点的层次。

象征符号可以表示和表述心理上的意识和社会意识这一意见,是格尔兹把宗教作为一种文化体系进行讨论的主线。格尔兹证明,人类天生的反应能力的极端普遍性、扩散性和可变性,意味着要是没有象征符号的辅助,我们“在功能上将是不完善的,不仅是一只不幸未能了解自己全部潜能的聪明猿猴(有点像被剥夺了基本权利的孩子),而且会像一种形体不明的怪物,既无方向感,又无自制力,充满混乱的阵发性冲动和模糊情感。^①

詹姆斯·费尔南德斯说,人类逃避那种不完全性(inchoateness)

^① 克利福德·格尔兹:《文化的解释》,New York, Basic Books, 1973, p. 99。

的焦虑,“靠的是对自身的各种各样的具体肯定”^①。意识的产生、不完全的心理能(psychic energy)获得可感知的形式,均有赖于人类对隐喻的利用。由隐喻所完成的这一迁移“是从抽象的、不完全的主语向更为具体的、用实物表示的和易于掌握的隐喻性谓语(metaphoric predicate)的转变”。隐喻获得了“‘客观的关联物’(objective correlative),而它在主观上的感知与反映是不完全的。”^②不完全的主体(inchoate subject)通过把外部环境中的物体与它自身相比来发现方向与可感知的形式。正如列维-斯特劳斯^③所指出的那样,这样一种对自然物的理智上的利用,也被人类用作社会分类与区分的目的。^④

除了考虑这些可以表示存在的结构之外,我们也必须确定那些象征符号的媒介物(symbolic vehicles)是如何受制于认知与情感过程的,在这样的过程中,外在事物的信息被用来赋予社会的和心理的形式以某种内在的存在感(sense of being)。类比推理是已被提起过的认知过程之一。内在的自我与外在的他者之间的辩证对立,是不完全的主体得以配制的另一过程。瓦格纳表示,部落社会中对自我的发

① 詹姆斯·费尔南德斯(James Fernandez):《表现性文化中隐喻的使命》(*The Mission of Metaphor in Expressive Culture*),载《当代人类学》(*Current Anthropology*),1974,15(2),p. 122。

② 詹姆斯·费尔南德斯:《表现性文化中隐喻的使命》,载《当代人类学》,1974,15(2),p. 123。

③ 列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss 1908~),原籍比利时的法国社会人类学家,著有《亲属关系的初级结构》、《忧郁的热带》、《野性的思维》和《结构人类学》等。——译注

④ 詹姆斯·费尔南德斯:《表现性文化中隐喻的使命》,载《当代人类学》,1974,15(2),p. 121。

利科尔对恶的象征所作的分析,为我对那些与食人习俗发生联系的第二级象征和对立的分析提供了一种模式。接着他的例子,我讨论了以下话题:(1)礼仪式食人俗中的初级象征和对立及其在神话语言中的明确表达;(2)借助于身体的自我肯定;(3)借助于自我的第二级象征的日益内在化。

利科尔对恶的象征的讨论,是从一种与犯错经验发生联系的初级象征和对立的类型学(typology)开始的。在我对食人俗的关键象征的分析中,采用这种类型学的方式将很快成为显而易见的事情。污迹(defilement)、罪恶(sin)和犯罪(guilt)是利科尔所指的三个初级象征。在每一个象征类型中,他都假定了主客体两极之间辩证的张力,并且认为每一个象征类型中的主客体两极都会被下一个象征类型所保留和转换。^①

① 保罗·利科尔:《恶的象征》,Boston,Beacon Press,1967。我对利科尔关于恶的象征的探讨的分析与运用,很多地方要归功于斯蒂芬·邓宁(Stephen Dunning)对利科尔在处理恶的初级象征和神话的过程中建立起来的主—客体极性(polarities)的辩证结构所作的讨论[斯蒂芬·邓宁:《利科尔〈恶的象征〉中的辩证结构》(*Dialectical Structure in Ricoeur's The Symbolism of Evil*),载《哈佛大学神学评论》(*Harvard Theological Review*),1983,76(3),pp. 343—363]。虽然利科尔并没有明确地用某种渐进性的辩证法的术语来表达他对恶的初级象征和神话象征(mythical symbols)所作的分析,但在别处[利科尔:《弗洛伊德与哲学》(*Freud and Philosophy*),New Haven,Yale University Press,1970,pp. 462—475],他比较了黑格尔的自我意识阶段(stages of self-consciousness)中的渐进性的辩证法与弗洛伊德的自我在心理分析以及在超我(superego)的发展中的运动模式。正如邓宁所展示的那样,利科尔对恶的初级象征中的渐进性变化的分析,沿用了黑格尔辩证法的轮廓,但与黑格尔对精神(Geist)的辩证法中意识诸阶段的分析并不相同。参见理查德·伯恩斯坦(Richard J. Bernstein)对这一辩证法的讨论[伯恩斯坦:《实践与行动》(*Praxis and Action*),Philadelphia,University of Pennsylvania Press,1971,p. 20]。

在污迹阶段,身体的东西与合乎道德的东西融合在一起,而且,身体的东西为善与恶的内在经验提供了客观化的图像。按照利科尔的看法,污迹的阶段第一次引入了自我意识,因为,一个客观上不纯洁的客体会引起主体受玷污的恐惧,而且,这种紧张还会融入到污迹的忏悔语言中去。对污迹的忏悔有望除掉主体所受的玷污,并且提供调解(reconciliation)的手段。调解是必要的,因为客观的污迹事件会被主观地体验为恐惧或“道德恐怖”(ethical terror)。恐惧起源于那种“与污迹有关的原初的复仇关系”,说得更精确些,亦即起源于所有的苦难都是对玷污的相应惩罚这一预想,这是“同态复仇法”^①准则的一个变种。^② 人类通过投射出破坏性的意愿,用控制他人破坏性意愿的方式找到控制自身这些破坏性意愿的手段——这是处于萌发中的超我(budding superego)的一个例子。正如利科尔所言,对污迹的仪式性识别(ritual recognition)使恐惧得以净化,进而成为被玷污的自我不但能意识到自我而且能找到控制手段的工具。

在罪恶阶段,对恐惧的体验超出了客观的受玷污的程度,进而涉及到对某些客观需求的违反(transgression)。罪恶“作为一种被亵渎的关系(a violated relation)并不如此多地意味着一种有害的东西”^③。在这里,对污迹的主观的恐惧被转化为对上帝惩罚的畏惧(利科尔的讨论基于西方文化的神圣偶像)。污迹和净化的象征作用,在赎罪的血祭仪式(rite of the blood sacrifice)中被接受、再肯定甚至被增强。当污迹的意识从纯粹的对象意识(object-consciousness)通向主体意识(subject-consciousness)的诞生之时,对罪恶的主体意识也会被带回到客观的血祭仪式之中。这种祭献与污迹形成对照,它客观地表达了主

① “同态复仇法”(lex talion)即指以牙还牙的治罪法。——译注

② 保罗·利科尔:《恶的象征》,Boston, Beacon Press, 1967, p. 30。

③ 同上, p. 74。

体的意识,正像罪恶显示了它自身对意识的客观性一样。^① 这样,界定为一种被亵渎的关系的罪恶,其主观的意识通向了调解的客观表达。这些表达使本体论模式及其承担的问题具体化。通过有形的象征行为的表达,人们既能使主观经验行为化,又能对它加以控制。

邓宁的讨论表明,利科尔有关客观的污迹与主观的罪恶之间的对立的最后综合[用黑格尔的术语就是“扬弃”(Aufheben)],可以在犯罪现象学(phenomenology of guilt)中找到。^② 在犯罪阶段,意识把自身理解成自己受玷污的源头,对这种玷污,如今与其用身体的术语还不如用道德的术语来理解。玷污的对象变成了主观的自我。赎罪——也就是主客体之间的调解——只有通过自我或自我约束才能完成。那种玷污灵魂的恶的力量必定会被征服,而结果正是利科尔所称呼的奴隶意志。^③

在我把这些观念用到食人俗的象征中去之前,我想先谈谈辩证的对立在性质上的变化,因为这样的变化在我打算讨论的辩证对立中也是明显的。在考察那种形式上的辩证结构的性质时,邓宁界定了四个类型的辩证对立:否定(negation)、互反(reciprocation)、悖论(paradox)和调和(mediation)。当对立的双方处于某种矛盾的关系时,这种对立就是一种否定。每一方都要通过另一方的否定来限定。邓宁指出,这样的对立“在结构主义分析与符号学分析的双极性(bipolarities)中

① 斯蒂芬·邓宁:《利科尔〈恶的象征〉中的辩证结构》,载《哈佛大学神学评论》,1983,76(3),p. 347。

② 英语中没有单词可以准确表达 aufheben(扬弃)这一术语的独特含意,伯恩斯坦指出,“扬弃(aufheben)就是否定、肯定和超越或超出”[理查德·伯恩斯坦:《实践与行动》,Philadelphia, SUniversity of Pennsylvania Press, 1971, p. 18]。参见邓宁讨论黑格尔有关调和(mediation)的对立[指黑格尔辩证法中“正一反一合”的调和观。——译注]的原文。

③ 保罗·利科尔:《恶的象征》,Boston, Beacon Press, 1967, p. 101。

可以发现”^①。辩证对立的第二个类型超出了纯粹的矛盾关系,但是并未真正取代矛盾关系。在这种对立中存在着第三个契机(moment),由此,对立两极之间的互反关系(reciprocal relation)得以确认,可是,这样一种方式却排除了对立两极之间深一层的发展和综合。邓宁所举的互反性对立(dialectic of reciprocity)的例子是契约关系。在第三种辩证对立亦即悖论的辩证对立中,“真正的统一得以实现,但是,对立两极之间的矛盾与其说被取代还不如说变得更加明显。”关于这样一种对立的一个众所周知的例子,就是拥护加尔西顿大会原则的人(Chalcedonian)^②都声称耶稣基督是一个具有两种截然不同的性格的人。^③

邓宁把第四种类型的对立称作“黑格尔的调和的对立”。在这里,对立的两极并不只是一种相互对峙的状态。调和是对立面的统一,

[辩证逻辑的]第三步是在一种新的现实里面把对立的事物作为某些方面或契机吸收进来。在这一过程中,每一对立面都会失去它的涉及另一对立面的否定性质,于是,当它肯定性地涉及另一对立面时,它因此就会发挥自己的真实本性。最为重要的是,这一新出现的第三(关系)项(term)此刻可以开始自己的运动过程,

① 斯蒂芬·邓宁:《克尔凯郭尔的心性辩证法:境界理论的结构分析》(*Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*), Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 8。邓宁这一观点的一个明显的实例即是上文所引证的列维-斯特劳斯的看法,他认为自我意识是由自我与那种被理解成对立方的他者之间的对立而构成的。这种类型的对立在资料上是明显的,下面及随后几章还将表明这一点。然而,正如邓宁所展示的那样,辩证对立可以采取别的形式,这在资料上也是明显的。

② 加尔西顿大会于公元451年由东罗马帝国皇帝召集,该大会承认君士坦丁的精神与基督的精神是一致的。——译注

③ 斯蒂芬·邓宁:《克尔凯郭尔的心性辩证法:境界理论的结构分析》, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 8。

因为它是一个新的统一体,所以它又将发现自身处于新的矛盾之中。如此一来,调和的对立从未停止,也从不允许任何二分法(dichotomy)来支配绝对的存在(supreme);它的统一性总是通向新的、更为复杂的两重性,直到某一特殊理念(idea)的整个过程得以完成……调和的对立具有渐进性和体系性的特征,因为它致力于表现这一过程的整体性。^①

食人俗象征的辩证结构

激发食人行为的主客体极性(subject-object polarities),可以阐明上文所概述的几种辩证对立的类型。关于主体和客体的极性,有一个例子被注意到了,人们认为食人餐(cannibal meal)上所吃的尸体的肉性物质,具有在生命中获得作为社会他者的身份这样的意义,此类社会他者不是敌人就是受尊敬的同胞。肉和骨髓是表现社会特性和心理特性的有形渠道,这些特性通过对那些连接或隔离与他者面对面的主体的内在关系的肯定或否定来建构主体。这样,身体的某些部分被吃掉可能是为了吸收他者的特性(characteristics of the other)或繁殖力;或者,这种消费可能会毁掉和消灭自己身上的他者特性。这两种情形中的任何一种都塑造了一个自我——通过把他者的东西合成自我的组成部分或通过取消自己身上的他者因素。自我—他者(self-other)的极性依靠食人行为的文化模式而采取不同的形式。

下面概述的主客体极性,是我从表6中所列的案例中提炼出来的,在随后的几章里将作更详细的描述。我提出,由这些极性所创造的对立可以暗示或“导致”食人行为,这与利科尔在他对恶的象征的讨

^① 斯蒂芬·邓宁:《克尔凯郭尔的心性辩证法:境界理论的结构分析》,Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 9。

编码的物质在他者身上又会复制出已经孕育出世的身体的几分外貌特征。身体的物质编码(substance-codes)的传递,出现在许多不同种类的相互作用之中,包括出身、婚姻、贸易和人际接触。这些物质也可以通过食物交换来传递。^①

生物与文化之间的对立,类似于利科尔关于污迹的讨论中的那种主客体对立。在文化和生物的对立中,依靠食用的食物来传送的身体物质,为善与恶的内在经验提供了客观化的图像。这类似于利科尔所述的污迹阶段,因为自我意识处于外在对象之中。女性身体物质(例如经血和羊水)的阴性编码(negative encoding)把男性和女性区分开来。凭借他者的身体物质,自我意识和社会他者的意识是依据主体受玷污的恐惧而被感受到的。这种受玷污的恐惧将会区分食物规则的制订方面的社会范畴,这些食物规则即是关于应吃何种煮制食品或何人所种的食品之类的东西。净化势必要去除那些被阴性编码的身体物质。这里显示出来的对立无疑是一种矛盾和否定。

第一种极性中的主客体对立的民族志实例,可以在接下来的两章里找到。胡亚人和比明-库斯库斯明人的存在观念(notions of being)说明了母亲的身体及其生理过程是如何给社会生活和精神生活的构成提供隐喻性帮助(metaphoric aids)的。母亲的身体是统一体的象征(unitary symbol),由此,社会生活的对立面得以分离开来。社会意识和个体意识从仪式上依赖于那种总是促成生物的生命种子在其辩证的对立面中生长的情形。本体论简直就和生理系统融为一体。把那些社会编码的属性从生理编码的原初统一体(primordial unity)中划分出来,是比明-库斯库斯明人的仪式和胡亚人的食物规则的宗旨。

① 麦金·马里奥特(Mckim Marriott):《印度人之间的相互作用:没有二元对立的多样性》(*Hindu Transactions: Diversity without Dualism*),载布鲁斯·卡普弗尔(Bruce Kapferer)编:《相互作用及意义》(*Transaction and Meaning*),Philadelphia,Institute for the Study of Human Issues,1976,p.111。

就像依赖于子宫摄食的胎儿一样,在陪葬性的食人俗中,社会再生产也依赖于祖先生命力宝库的代代相传。

肉体的现实成为对女性身体(作为生命之源和受污之源)产生联想的原因,在于部分男人认为女性身体比男性身体长得更快和更具繁殖力。更快成长的女性身体可能成为通常所吃的食物品种之一,是因为其糖类含量高而蛋白质含量低。^① 那些有姻亲联系的族群之间的支配—从属关系,以及男性对女性生物权限观念的抵抗,是争论中的政治现实。男人努力控制女人,是想通过消除他与生俱来的那种原初性的母性物质(maternal substances)来锻造一种男的性别身份。嫁进来的妻子之所以感到畏惧,那是因为她们携带着与敌方族群的男人有关联的物质。这样的划分和对立在陪葬性的食人俗中被反映出来,并且从身体上被复现出来。

第二种极性使人与动物以及人肉与动物的肉处于一种对立与合并(opposes and merges)的关系。这一极性设计了一种我们/他们(we/they)的二分法,由此,人既与动物相区别又与之相联系。从人性的断言来看,动物是人的自反的他者(the reflexive other)。在吃的人与被吃的人之间有一种互惠关系。正像动物会被猎取一样,人也是如此;任何想获取食物的人也必定会成为食物。动物与人之间的这种辩证对立,可以在阿尔衮琴人、比弗尔人和夸扣特尔人有关食人俗起源的信仰中发现。对立的两极与其说是通过否定(被看做适用于上文所描述的第一种极性中的主客体对立),不如说是通过两极之间的交互

① 对巴布亚新几内亚的生长差速(differential rates)的讨论,参见彼得·F. 辛尼特(Peter F. Sinnett):《恩加人的营养适应》(*Nutritional Adaptation among the Enga*),载蒂莫西·P. 贝利斯-史密斯、理查德·G. 费克姆编:《生存与残存物》,New York,Academic Press,1977,pp. 78—84;马尔科姆(L. A. Malcolm):《新几内亚高地本迪人儿童的发育和成长》(*Growth and Development of the Bundi Child of the New Guinea Highlands*),载《人类生物学》(*Human Biology*),1970。

作用相联系的。^① 动物给予人类的东西(也就是它们的肉),人类应当回报给动物。既然动物是人类生活之源,动物所表现的那种强大威力就必须在仪式实践中使其消歇下来,同时,这种力量应与社会目标合为一体。动物与人的辩证对立被一个关于一与多(the one and the many)的更大的辩证对立所包围。动物与人类都是生命的本源(ultimate source)的一部分,它(他)们在被生物生存的面具区分开来之前,一直是难以区别的。分享着相同的原初生命,这意味着在生物生存和社会生活中动物与人类之间有一种互反关系。表现在更宽阔的宇宙论层面上,动物与人融为一体可以在个体的一生中动物与人两极之间的关系中看到。在青春期,个体很可能会拥有给予他力量的动物精灵朋友。与这种动物精灵朋友的结合将会产生第三(关系)项,它使人成为兼具两种性格的人。如果人类看不起自己同胞身上那种非个人的神奇之力(other-than-human power)^②,后者将会处于被他们的动物精灵的力量所支配的危险之中,进而去吃其他人的肉。这样的观念图式加强了人与人之间的契约关系。

现在可以介绍有关这种辩证对立的几个例子。一个例子是北美阿尔衮琴人的温迪戈妖怪,在那里,个体被转换成超人,食人巨怪(man-eating giant)因互反关系导致崩溃而拥有一颗“冰心”(heart of ice)^③,这种情形可能发生在冬天的饥荒期间。另一例子来自北美的

① 母亲的身体与个体之间的辩证对立,也许包括人与猪之间的一个等式,即,像人一样,把猪与其母体之间的关系放在同样的辩证关系之中。这种辩证对立区别于动物与人之间的辩证对立有几方面的根据。首先,在后者的情形中动物与人之间有一种互反关系,而在前者的情形中人与母亲的身体之间则是一种依赖关系。其次,在人与母亲的身体的辩证对立中,当人们把猪与人相提并论时,猪与人都占据了对立的同一极——它们并不处于对立之中。

② 意指宇宙和生命中神秘的、不可理解的精力(灵力),即人类学中常说的“马纳”(mana)。——译注

③ 详见本书第五章第一节《温迪戈妖怪》。——译注

比弗尔人，他们的韦楚戈妖怪(Wechuge monster)支配着其动物精灵朋友受到别人(通常是外来者)不适当对待的人。怪物先吃掉其动物精灵朋友已受此待遇的人，然后转而去吃其他人。在这两个例子中，个体都受到某种外部力量的侵染。无论是这种侵染还是那种调解的象征，它们都需要个体来摆脱这种危险的力量，这些都使我们想起(利科尔所说的)污迹的事。第三个例子来自夸扣特尔人，它将说明社会化过程中动物与人类之间的分化与交互作用以及最终的动物—人类两极综合体，它们是与成人的成熟及其职责的内在化共同发生的(参见“食人行为特许中的转换”部分对罪恶与犯罪的讨论)。

与这一极性发生联系的肉体现实，首先是依靠动物来获取食物(这种依赖早于夸扣特尔人对鱼类的依赖)，其次是冬季数月中极端恶劣的环境，此时饥饿成了很实际的事情。在阿尔袞琴人、比弗尔人和夸扣特尔人这三个社会中，冬季正是展示与食人俗有关的事物的时期。这些案例也表明，有关食人俗的事物彻底地依赖于社会关系的崩溃以及那些通常会表现食物交换特色的互惠模式(reciprocal patterns)的破坏。在这里的每一个案例中，食人俗都象征着权力与邪恶。食人俗既是社会权力和个体权力的建构的组成部分，也是社会秩序被毁坏(以消耗社会成员的方式)的中介。

在另一个互反性对立的例子中，我们会发现混乱与秩序、个人愿望与社会期待、本我(id)^①与超我(superego)之间的对立。这种互反性对立类似于动物与人类之间的辩证对立，不同之处在于，客体现在并不那么多地按照动物或者动物精灵的力量来限定，而是按照“梦魂”

① 本我(伊德)系心理学用语，指潜意识的最深层、无意识的原始精神能源，与自我、超我构成人类人格的三种基本力量。——译注

(dream-soul)^①的指示来限定。可是,正如易洛魁人的案例将会说明的那样,“梦魂”最终衍生于幻象探索(vision-quest)^②,这同样也是人类获得动物精灵朋友的方式。这种互反性对立将阐明人类内在的和外在的破坏性力量的实质,以这样的一种方式,这种互反性对立使人类能够管制破坏性的攻击行为,并且能够控制混乱,同时,人类也将从中得到力量。这一极性在易洛魁人对梦境的反应中是明显的,此类梦境表达了一种无法抗拒的用于满足无意识——哺育它、培养它、顺从它的需求以换取对它的力量的利用——的需要。混乱与秩序的对立在阿兹特克人和斐济人的食人俗中也可以看到。然而,在这些社会中,这种对立不是按照主体和客体,而是按照某种适合于社会的、存在于神话中的特许来表示个体意识,在这里,混乱相对于秩序是一种在先的状况,而且,混乱在秩序的经常性建构中应该会重复出现。(有关食人行为的那种存在于神话中的特许将在本章随后部分予以讨论。)

与这些案例(至少在有关资料被记录下来的期间内)相关的肉体现实涉及这样一些境况,即这种肉体现实不仅使死亡成为人们所关切的主要事情,同时也成为表示心理状态、用言语表达社会关系的主要

① “灵魂”意指个体生命特别是每个人的生命精髓或赋予生命的东西,北美印第安人几乎无一例外相信人的灵魂或各种灵魂,有的相信动物同样也有灵魂。灵魂是多种多样的,有在躯体内的,也有在影子里的或只是在人的思考中。有一种早期的看法,认为灵魂是人的一种影子,它产生生命、具有独自的个体意志和意识、能影响人的存在,并且会在人的幻想中出现。使人接受灵魂这一观念的因素很多,其中梦境和幻觉、活体和死体间的对比以及个人的坚信都起作用。——译注

② “探索幻象”(questing vision)是某些北美印第安人中举行青春期仪式时的一种特色。常常在冬天把男孩子送到森林里去。他们除弓箭外不得携带食物和任何工具,而且穿的衣服也极少,需自找生路,在未获得超自然的幻觉前不得回家。如果第一次尝试失败,他们常会被接着送出去再试。有些男孩却从未成功过。——译注

媒介。从现有的材料来看,为什么斐济人会把死亡作为一种生命的方式尚不清楚。也许是与欧洲人的竞争使岛内族群之间的竞争升级。至于易洛魁人[特别是休伦人^①]和阿兹特克人,在适应干旱、饥荒以及面对欧洲人的扩张所出现的印第安人族群间的竞争时,他们那种献祭情结和酷刑情结在幅度上急剧加大已为人所知。可是,在这三个案例中,食人俗都是仪式的保留节目中的古老部分。

纳瓦霍人的仪式规则的特征,是缺乏那些能表现心理功能的象征符号。在纳瓦霍人的本体论中,可观察到的核心对立存在于风魂(wind-soul)与个体之间。这种“风魂”与刚才提到的“梦魂”相似,但对它的解释不同。例如,纳瓦霍人并不设想自己的身体活动处身于宇宙之上,他们宁愿设想宇宙活动处身于自己的身体之上。在他们的思想和仪式中,可以看见他们对个体和宇宙力量之间的相互作用所作的超自然的解说。在这一案例中,不存在礼仪式食人俗,这可追踪到“风魂”与人类行为之间的象征对立,以及那种在肯定肉体存在和社会存在方面使“风魂”与人类行为联系起来的逻辑。纳瓦霍人对存在的建构(construction of being)不同于刚才讨论过的其他部族,因为这种建构更强调对那些对立力量的综合而不是否定或支配。纳瓦霍人的仪式就更强调对敌对力量的整合而不是一味颂扬。这种强调可以与夸扣特尔人的食人舞仪式相比较,在那里,人的吃人肉的欲望在被驯服并与人格融为一体之前是受人颂扬的。我想暗示说,纳瓦霍人那里不存在礼仪式食人俗,可以追踪到他们关于存在的关键象征,也可以追踪到他们关于调和的对立的文化上的精心制作,由此,仪式和神话思想均可以在强调适应和整合的活动中被反映出来。

① 休伦人(Huron)系北美易洛魁印第安人的一支,信万物有灵。——译注

食人行为在神话中的特许与转换

前面的段落集中在那些导致食人行为的关键象征和对立上。注意到这一点是重要的,即这些象征可能被神话语言所吸收,在这种神话语言中,食人行为在某些情况下被特许,而在其他情况下则被转换。利科尔介绍了四种类型的恶的神话(myths of evil),他说这些神话显示了三个基本特征:它们依靠原型角色(archetypal personages)赋予人类经验以具体的普遍性;它们包含了一种自始至终均被定位了的观念史的叙事(narrative);它们描述了从基本的自然状态到被人视作异己(alienated)的历史的转换。^① 他用恶的神话来比喻恶的初级象征,他指出,尽管恶的初级象征将犯错置于意义的整体性之中“不被察觉,不被体验,但能被赋予意味,被赋予指向性,被人推想出来”,在神话剧(drama of myth)中,“犯错经验(被置于)意义的整体性的叙述之中”。因此,对罪恶的忏悔语言“只是那种在神话上表明犯错的起源和终结以及由此而来的整体性的较大语言空间中的碎片”^②。利科尔在别处又强调,人也借助于神话来探索他们“与世界、其他生物以及自我存在的联系”^③。他进一步注意到,许多神话除了反映有关存在的现实之外,也把冲突记录下来,并且还是对冲突的解决办法的概括。^④ 神话的

① 保罗·利科尔:《恶的象征》,Boston, Beacon Press, 1967, p. 170。有关恶的起源和终结的四种神话是:创世与原始混沌的神话;“有关上帝引诱人、蒙蔽人、走入歧途的悲剧神学(tragic theology)”;人的“堕落”(fall)的神话;“被放逐的靈魂的神话”(同上, pp. 172—174)。

② 同上, p. 171。

③ 保罗·利科尔:《心理分析与当代文化运动》,载保罗·拉比诺、威廉·沙利文编:《作为解释的社会科学》,Berkeley, University of California Press, 1979, p. 326。

④ 同上, p. 320。

这几个功能对本书提供的某些方面的分析是至关重要的。

按照邓宁的说法,辩证结构隐含在利科尔有关四种恶的神话的探讨之中,与他在探讨恶的初级象征时所确定的那些对立相应。可是,这种辩证对立的中心是有关创世和救世的。在利科尔探讨的四种类型的神话中,首先是原始混沌的神话(myth of primordial chaos)[以吉尔伽美什史诗^①中的巴比伦洪水神话和苏美尔—阿卡德人(Sumero-Akkadian)^②叙述神统的史诗中的神话作为例子],此类神话把创世和救世合并在一道,正像主体和客体在污迹的阶段被合并在一道一样。恶不是人类行为或动机的结果,而是存在的本质上的事实。恶是那种永远在侵犯秩序的混乱:“混乱先于秩序,恶的原则与神的产生一样是原生的,是有共同时间或空间范围的(coextensive)。”^③从邪恶中获得救赎,不是“与戏剧性的创世事件截然不同的救世的历史记录”^④。救世是借助于那种出自混乱的社会秩序的建立、诸神和人类在其仪式活动中不断履行的契约来实现的。如此观之,暴力和权力斗争是(行为)格局(the scheme of things)的组成部分。在例行仪式上,神话中描述的那种原始的混乱作为重建社会秩序的手段而得以重演。只有“依靠混乱才能制服混乱:那些年纪最小的神灵正是诉诸暴力才建立了秩序。这样,恶的原则被指派了两次:既被指派为先于秩序的混乱,又被指派为用来制服混乱的斗争……通过战争和谋杀……旧敌终将被征服。”^⑤人

① 吉尔伽美什(Gilgamesh)系传说中的苏美尔国王,是亚述—巴比伦神话英雄中最著名的代表。吉尔伽美什史诗系巴比伦文学的杰作,吉尔伽美什在史诗中被称为“发现万物之源者”或“洞悉万物者”。——译注

② 苏美尔人(Sumerian)系西亚古代民族之一,公元前4500至前4000年间来到两河流域南部,为两河流域文明的创造者。阿卡德人系西亚古代民族之一,为闪米特人之一支,公元前3000年从叙利亚草原迁入两河流域。——译注

③ 保罗·利科尔:《恶的象征》,Boston,Beacon Press,1967,p.177。

④ 同上,p.191。

⑤ 同上,p.179。

类对恶并不承担主观上的责任,属于他们的东西是在仪式行为中履行某种客观上的责任。

易洛魁人的创世神话^①,也是关于善与恶的起源,它为易洛魁人对内心经验的反应提供了一种模式。在统一的象征(又是女性身体)中,神话创始于善恶之间的融合,终结于善恶之间的分离以及恶的控制上的指导原则的确立。通过让恶(正像梦境一样)屈服于它的神话表现,恶就被控制了,说得更精确些,就是采用一种受约束的方式。这种解决方法是必要的,因为控制灾祸的本领会被认为是从恶的化身中发源的。在易洛魁人的神话、仪式以及对梦境的看法中,混乱之所以被制服,那是因为在在一个受约束的仪式环境里总是不断地按混乱的要求而行动。

按照萨林斯的说法,斐济人的一篇题为“斐济人如何首先成为食人者”的神话,是关于文化起源的神话。在结构上,这种神话也与利科尔讨论过的原始混沌的神话相类似。在由原始父亲控制的原始游牧群的象征符号中,可以看到这种神话中的对立面之间的融合。不受约束的性游戏和吃人肉的热情,既可以囿于原始游牧部落的边界之内,又可以超越本部落的边界,这就表现了神话所渲染的那种混乱。(神话和传说中的)神人(hero)^②作为可怕的外来食人者,来到某个盛行族内食人俗和乱伦的地方。这些邪恶所代表的混乱,正意味着原始父亲、外来神人(stranger-hero)和生殖力来源的共同灭绝。从混乱中获得救赎,

① 创世神话(creation myth)是每一种文化所特有的一种神话,阐述人的祖先如何从动物界分离出来,以及社会在生物性和社会性方面的发展情况。——译注

② 亦指“文化英雄”(culture hero),一种被认为是保护一个群体的神话式人物,也许就是一个神。据说他是该群体现状及其许多技艺的创造者,他安排农耕、狩猎、调节天时气象。他常被认为身在西方正在等候归来。几乎在所有北美印第安民间传说中都把他当作爱耍计谋的人,而且还有个伙伴。在有些地方,他只是一只鸟或一种动物。——译注

需要借助于社会契约来实现,如替换性的赎罪、部落土著首领与外来的神人之间权力斗争的协议。社会契约并没有废除像族内食人俗这样的邪恶,它只是通过用族外食人代替族内食人来对其加以控制。

阿兹特克人的宇宙起源学说以及相关仪式,同样把善恶融入原始母亲的形象之中。阿兹特克人的起源神话(origin myth)与利科尔讨论过的原始混沌的神话在结构上是相似的。阿兹特克人的祭献仪式再现了传说中的祭祀,这种祭祀把这个世界从混沌的状态带入到现在的形态。在这些仪式中,当人们把祭献的牺牲者的心脏供奉给饥饿的神灵、把人祭品的血溅射在神像上以滋养神灵的时候,人的饥饿就获得了(接近)宇宙的地位。在这里我们看到,那种由人肉和人血来编码的生命精髓,在人与神之间得到了交流。

纳瓦霍人和夸扣特尔人规范的创世神话,使人联想起利科尔所描述的那种被放逐的灵魂靠知识而得救的神话。这些神话不同于阿兹特克人和斐济人的神话,在于它们承认犯错和邪恶是一种被亵渎的关系。在这里,一连串戏剧性的创世事件与救世的历史记录被区分开来。创世是客观的,而救世的秩序则是主观的,因为调解的仪式试图达到某些主观上的状态。对纳瓦霍人来说,仪式行为的目标是恢复自我与世界和宇宙万物的和谐;对夸扣特尔人来说,这种目标就是要把那些对社会联系具有破坏性的内在的肉体本能加以转换。夸扣特尔人把噬食同类看成是一种被人藏匿起来的本能,对他们来说,这是一种意味着兼具正面和负面力量的主要隐喻。在食人舞中,同类相食被表现出来,进而又在公共表演中受到约束。这种仪式为人们对其自己承认的那些行为负起责任提供了例证。最后,还有一组特许食人行为之终结的神话,它们将在第九章中予以讨论。

欲望、同一化和情感矛盾心理在食人行为中的作用

在这一节和下一节里,我将转而探讨那些用来表示食人行为并使

之发生变化的心理机制。荣格把象征定义为“转化能量的心理机制”^①。他用能量这个概念意指心理能或“力比多”^②，与弗洛伊德相比，荣格对此概念的界定显得更加宽泛，意思是“心理活动的强度，以及它的心理值”，“它能够将自身传送到无论什么活动的任何一种领域，可能是权力、饥饿、仇恨、性欲或宗教，如果它们并不总是作为某种特殊的本能而存在的话。”^③早些时候讨论过的本体论象征和神话意象（mythic images）——比如原始母亲、由原始父亲控制的原始游牧群、衍生出所有存在物的宇宙浑一（cosmic one）、阴阳同体的（androgynous）祖先形象——将这些心理能的强度转化为特定的内容。这些都是关键的本体论象征，因为它们概括了同时也从文化上瓦解了那些被建构的存在维度。在这些象征的碎裂^④中，自我与他者之间所建立的辩证对立，通过自我意识发展中的同一化（identification）^⑤和个性化过程，对自我作了明确的表达。

利科尔把精神分析的同一化概念与黑格尔的自我意识发展的辩证法作了比较。利科尔指出，“精神分析在统一化的名义下所认可的

① C. G. 荣格：《论心理的性质》（*On the Nature of the Psyche*），博林根丛书（*Bollingen Series*），Princeton, Princeton University Press, 1960, p. 45。

② “力比多”（libido）原系弗洛伊德所谓的精神动力，实即性本能（性力）。——译注

③ C. G. 荣格：《心理类型》（*Psychological Types*），博林根丛书，Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 455—456；荣格：《转换的象征》（*Symbols of Transformation*），博林根丛书，Princeton, Princeton University Press, 1956, p. 137。

④ 保罗·利科尔在《恶的象征》中曾探讨以神话的“碎裂世界”形式出现的神话的象征，由于存在一系列神话（如有关恶的起源和终结的四种神话），所以神话的世界、神话的象征是破碎的。——译注

⑤ identification 一词在心理学中也可译为“自居作用”、“仿同作用”。——译注

东西”，“只是投射在本能经济学(economics of instincts)层面以及从意识到意识的过程中的阴影”^①。在分析性的关系与这种从意识到意识的过程之间

有一种显著的结构上的同源性(structural homology)。整个分析性关系可以被重新解释成意识的辩证过程，从生命的起源到自我意识的发生，从欲望的满足到被别的意识的承认。正如移情作用^②中的决定性一幕使我们认识到的那样，顿悟(insight)或生成意识的过程，不仅需要别的意识，精神分析医生(analyst)的意识，而且还包括往事的叙述者(reminiscent)为获取承认而奋斗的阶段。这一过程是一种不平等的关系，患者就像黑格尔辩证法中的奴隶或奴仆^③，以交替的方式将别的意识时而看成是本质的时而看成是非本质的；在通过一种与奴隶的劳动可比拟的劳动亦即精神分析的劳动而成为主人之前，患者起初在他人那里同样有其真理性。精神分析被宣告结束的迹象之一，正是对两种意识的等同性的获得。于是，患者不再是异己的，不再是另一个人：他已经成为一个自我，他已经成为他自己。^④

食人俗是生成自我的戏剧性事件的组成部分，并且，如同精神分

① 保罗·利科尔：《弗洛伊德与哲学》，New Haven, Yale University Press, 1970, p. 480。

② 弗洛伊德在《精神分析引论》中把“移情作用”(transference)看成是与精神分析的治疗现象相联系的新事实：“这个我们不得不承认的新事实名叫移情作用。意思是说病人移情于医生，因为受治疗时的情境不能用来解释这种情感的起源。”——译注

③ 在黑格尔看来，人的“自我意识”的发展是从“奴隶意识”开始的，“通过劳动奴隶的意识却回到了它自身”。——译注

④ 保罗·利科尔：《弗洛伊德与哲学》，New Haven, Yale University Press, 1970, p. 474。

析所揭示的那些戏剧性场景一样,食人俗的戏剧性事件始于母亲或某些别的作为整体的象征的统一体,然后它沿着这样一条路线前进,即从欲望的满足到被别的意识的承认,由此,自我也将开始认识自我的存在。欲望的满足阶段(欲望占支配地位)与被别的意识的承认阶段(自我意识初次形成),是黑格尔关于意识的完成的辩证法的初期阶段。这些阶段与弗洛伊德所假定的精神性欲之发展的初期阶段是类似的,它们使人联想起食人仪式中所看到的某些模式。第一阶段黑格尔称之为“纯粹的自我”(pure ego)。按照利科尔的说法,“纯粹的自我是那种在对象的抑制或扬弃中、在对象的直接消耗中认为是迅即实现其自身的朴素的自我意识”(重点号系我所加)。^①用黑格尔《精神现象学》的话来说,这一阶段的自我意识

只有通过扬弃它的对方才能确信它自身,这对方相对于自我意识被表明是一个独立的生命;自我意识即欲望(desire)。确信这对方的不存在,它肯定这种不存在本身(for itself)就是对方的真理性,它否定那独立的对象,因而给予它自身以确信,作为真实的(true)确信,这确信对于它已经以客观的方式(objective form)意识到了。^②

在所谓的欲望阶段,自我的肯定中的那种对对象的抑制,令人联想起早先描述过的第一种主客体极性,在那里,凭借他者的身体物质,自我意识是依据主体受玷污的恐惧而被感受到的。通过去除那些被阴性编码的身体物质、消耗那些包括新近死者的尸体所携带的生命精髓在内的被阳性编码的物质,个体认同与社会认同得以暗示出来。生物物质在个体间流动(包括由人肉所携带的生命精髓的代代相传的流

① 保罗·利科尔:《弗洛伊德与哲学》,New Haven, Yale University Press, 1970, p. 469。

② 同上, p. 470。

动)的图像,使人联想起子宫内摄食的情景。这种图景与那些依附于母性生殖物质(比起任何别的物质来更令人畏惧)的力量,投射出脆弱的自我与过于强壮的母亲形象之间的一种辩证对立的意象(image of a dialectic)。

此类意象的例证有胡亚人原初的身体(primal body)^①,吉米人、比明-库斯库斯明人、易洛魁人和阿兹特克人的原始母亲,夸扣特尔人的食人妖怪以及斐济人神话中的原始家庭。这些隐喻连接了所有的对立面,并使一切需要得到满足;它们表现了有关社会本源(wellspring of society)的神话意象。在每一案例中,与这些神话意象发生联系的,都是一种通过破坏这种意象的自持的(self-sustaining)完整性而使意象分裂开来的力量。这种力量可能是饥饿、宇宙空虚感、乱伦、悲痛或愤怒——其中有的东西会使统一体分裂并在活动中建立起辩证对立的过程,由此,在有关自我与社会的预言中,主体与客体在仪式上总是处于对立之中。在每一案例中,从那种用孩子气的语言说话(in infantile terms)的自我来看,自持的整体的意象也处于对立之中——这一对立使人联想起患者(精神分析之初)与精神分析医生合并在一道因而没有他(或她)自己的身份的情形。

埃利希·诺伊曼^②[荣格学派的人]声称,那些与母亲融合在一起的意象引发了一种本体论,这种本体论把人类生存的“收缩”(systole)与“扩张”(diastole)集中在消化道的功能上。^③ 诺伊曼区分了两个原始母亲的范例(primal mother paradigms)。第一个被称作“母性乌洛

① 详见本书第三章第一节“胡亚人的食人俗:作为社会的原型的身體”等。——译注

② 埃利希·诺伊曼(Erich Neumann 1905~1960),德国心理学家,C. G. 荣格的学生,著有《意识的起源与历史》、《大母神》和《深度心理学与新道德》等。——译注

③ 埃利希·诺伊曼:《意识的起源与历史》(*The Origins and History of Consciousness*),博林根丛书,Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 27。

伯洛斯”(maternal uroboros)^①,第二个被称作“大母神”^②。母性乌洛伯洛斯通过母亲形象来象征心理过程与身体和营养吸收之间的融合状况。^③这与弗洛伊德有关精神性欲的发展进程中的口部吸吮、“吃人肉的”阶段相一致,在这一阶段,与性有关的活动还未能与食物的摄取分开。这一象征与我所讨论的生物和文化之间的对立中的女性身体是类似的。尽管母性乌洛伯洛斯没有人形,大母神的象征有人形^④,但它们可能保留了把所有对立面容纳于自身的乌洛伯洛斯特特征(uroboric character)。^⑤

这种母性乌洛伯洛斯,存在于胡亚人关于原初的身体的神话象

① uro-表示“尾”,uroboros表示“环形蛇”(circular snake),被埃利希·诺伊曼引申为人类初始的、诸对立面融于其间的心理状况的象征。该词作形容词时为uroboric。——译注

② “大母神”(Great Mother)亦译成“慈母神”(英译名另有 mother goddess),系指一种具有慈母形象的神。早期的自然崇拜者很多以慈母神或圣母为崇拜中心,因为宗教最关心的是保持繁殖力。地中海东部地区传统的慈母神是埃及的爱色斯女神(Isis)、地中海东岸古国腓尼基(Phoenicia)的阿斯塔特女神(Astarte)、古安纳托利亚西部的弗利吉亚(Phrygia)的塞柏尔神母(Cybele)和希腊的德墨忒尔女神(Demeter)。这种女神曾是农业生产的保护神,也是让死者升天获得永生的赐予神。每种神秘宗教,除了只为男人信奉的太阳神崇拜外,都有慈母神。弗利吉亚的塞柏尔神母是惟一拥有在全国实施制裁权的女神。在诺伊曼看来,作为原型女性的一种形态,“大母神”是一个相对晚近的术语,“母亲”和“伟大”两词的结合是两个富于情感色彩的象征的结合,此种结合中的“母亲”并不只是涉及子女对父母的关系,而且还关系到自我的某种综合心理状况。——译注

③ 埃利希·诺伊曼:《意识的起源与历史》,Princeton,Princeton University Press,1954,pp. 30—31。

④ 诺伊曼认为,在那种能够显示出理解力的人形大母神出现之前,曾自发地出现过她的无数象征,即尚未定型的意象。——译注

⑤ 埃利希·诺伊曼:《意识的起源与历史》,Princeton,Princeton University Press,1954,p. 46。

征、夸扣特尔人的食人妖怪的神话象征和仪式象征之中。关于大母神的例子，则可以在吉米人的单性生殖的女性（parthenogenetic female）、比明-库斯库斯明人阴阳同体的女祖先、易洛魁人既善又恶的孪生母神^①，以及阿兹特克人的双重性格神中看到。在每一个例子中，破坏性的心理能均在仪式行为中被显示出来，而这些仪式行为集中在（如何）把那些附在身体上的心理状态从原初的统一体中区分出来。我以为，这些都是个性化的行为，是不断地把萌芽状态的自我（nascent ego）的能量从那种未疏导的心理能的不完全性中分离出来的行为。^②如果说口部吸吮及其与母性的联系是重要主题的话，那么，它们也是与男人的性攻击行为和身体攻击行为有关的主题。那些被描述成与古德伊纳夫岛人、阿兹特克人、斐济人以及易洛魁人的食人俗都有关联的仪式，使男人们在施虐受虐狂者的角色上彼此竞争，其中，牺牲者扮演着被动的角色，部落战士则扮演着主动的角色。在这里，欲望的满足在牺牲者当众被杀死、毁损、肢解或烧死中清晰可见，这样做是为了缓解部落战士们的愤怒，满足诸神那种狼吞虎咽式的食欲，或者给诸神提供繁殖的活力。这些（仪式）行为通常集中在男性生殖器形象亦即阳刚之气和生殖力的身体表现上。斐济人的战棒是阳物的标志，也是杀人者的生动体现。一个男人要是他的战棒在他生命垂危之际仍未沾上血迹，那他注定要在阴间用他备受玷辱的武器去捣碎人的排

① 埃利希·诺伊曼在《大母神》一书中指出，在原型女性的分化过程中出现的大母神具有三种形式：善良母神、恐怖母神、既善又恶的母神。——译注

② 从精神分析的观点来看，原始“母亲”范例暗示了对罗伯特·保罗（Robert A. Paul）一个论点的重新评价，即，恋母情结的（oedipal）象征可以判定那些把注意力集中在超乎个体生命史的生命永久性上的文化形式[参见罗伯特·保罗：《藏族人的象征世界》（*The Tibetan Symbolic World*），Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 7]。我却认为，前恋母情结的（pre-oedipal）象征，特别是像诺伊曼所描述的“乌洛伯洛斯大母神”（uroboric-great-mother）的象征，为组织那些与社会再生有关的富于表现力的活动提供了不同的注意中心。

泄物。在年长男子们的看守下，易洛魁人的部落战士们在一种不受约束的感官虐待的气氛中用火把去烘烤牺牲者的“臀部”。适用于阿兹特克人格斗中献身的牺牲者的绰号是某一神灵的名字，其意思可能是“他有阳物”。牺牲者的心脏从体内被撕开之后，他的皮肤被那些拥有神灵（牺牲者的化身）之名的男子披上。在这种场合，同一化存在于部落战士、牺牲者和神灵（牺牲者的心脏供奉于它）之间。在这里，攻击行为的工具似乎就是阳物，而设想出要施与牺牲者的阉割，则是抑制攻击行为和疏导能量的手段。

此类战争仪式中的阳物崇拜^①融身体、智力和情感于一体。按照诺伊曼的说法，这种生殖器崇拜是大母神的伴生神的特征。^② 由于和身体的东西融合在一道，男性生殖器崇拜表现了与母性乌洛伯洛斯融合在一起的乌洛伯洛斯因素，并且同样表现了婴儿般的男性自我（male ego），这种自我未能完全从满足全部欲望的强大吸引力中分离出来，而这些欲望则是在精神性欲之发展的初期阶段被经历到的。

在男性生殖器崇拜的仪式中，个性化首先在捕捉者与俘虏之间的同一化中被实现，然后在牺牲者身体的切开仪式中被实现，诺伊曼暗示说，这种个性化象征性地使自我从它与母亲的乌洛伯洛斯联合体（uroboric union）中分离出来。自我意识的发生依靠的是俘虏的屈服和捕捉者的控制，这一过程与黑格尔关于自我意识的完成的辩证法的第二阶段（主奴之间的辩证关系）是相似的。在分析这一辩证关系时，J. N. 芬德利指出：

自我意识因它本身，并且也仅仅是因它本身之故而存在于它

① 生殖器崇拜（phallicism）指某些宗教对生殖器所代表的创造力的崇拜。——译注

② 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 309。

自身,当它为了别的东西而存在于它自身,也就是当它因此而被承认时……自我意识仍能留存在它自身之外的别的自我意识中,由此,它既失去了自身同时也发现了自身……自我意识在本质上被规定去消除这种异己的自我(self-hood),但是,由于被作了如此规定,自我意识既被规定要去消除他者,以便获得它自己的自我确定性(self-certainty),又被规定在此过程中同样要去消除它自身,因为它本身是作为他者的自我。可是,这种双重消除将涉及自我的复归(a return to self),因为被消除的是自我意识自己的他在(other-being),虽然同时也允许他者成为别的东西,这是因为自我意识从他者那里除掉了它自己的存在。不过,刚才略述的这一过程……不只是由一方的意识来完成,而是由彼此双方的意识来完成……事实上,每一方都要求对方应当像它对待对方那样对待它。①

如果将这一逻辑应用于易洛魁人的酷刑(它在许多酷刑仪式中提供了一个原型范例),我们可以看到,在酷刑中表现得勇敢无畏的牺牲者会得到主人的赏识,而主人却是通过吃牺牲者的肉或者喝他的血来评价牺牲者的勇敢程度。捕捉者实际上奴役了他自己,因为他为了自己作为主人的生活总是使自己依赖于牺牲者。另外,他知道牺牲者的男性亲属将会报复,而且他也可能被变为牺牲者。捕捉者②与牺牲者之间的辩证对立,就在于对立的两极都是根据它们相互之间的否定来界定自己的对立面。这样,牺牲者在酷刑期间也许会大声呼喊:“啊!你们可以杀掉我,你们可以烧死我。但你们也必须知道,我已经

① 芬德利(J. N. Findlay):《文本分析》(*Analysis of the Text*),载黑格尔《精神现象学》(*Phenomenology of Spirit*),A. V. 米勒(A. V. Miller)译,Oxford, Clarendon Press,1977,p. 520。

② 原文“captive”(俘虏)疑是“captor”(捕捉者)之误。——译注

杀死、烧死你们中间的许多人。要是你们吃了我,我感到安慰的是我也吃掉过几个你们部族中的人。做你们想做的吧;我有叔父,我有侄子、兄弟、堂(表)兄弟姊妹,他们会好好地对我的死报仇,而且,与你们知道怎样想出来让我承受的痛苦相比,他们会让你们忍受更大的痛苦。”^①死后的牺牲者会被说成是高贵的人,这是一种胜过那些通过吃牺牲者的肉来赏识他的勇敢的施刑者们的贵族身份。当这些施刑者们(或者他们的同胞)在下一轮的酷刑仪式中成为牺牲者时,角色的转换就完成了。彼此之间的复仇过程对男人们来说是一种生活方式,他们的性别身份是按照统治和受奴役的状况来确定的。

酷刑仪式令人想起弗洛伊德有关攻击行为在预示社会交往上的作用的讨论。由于攻击倾向是原生的——“人的一种原始的、自立的(self-subsisting)本能的性格倾向”——弗洛伊德说,这种本能以对外人采取敌意的形式得到了在社会中发泄的机会。^②“只要还存在着可以忍受那些显示攻击性的言行的人,通过爱总是有可能把相当数量的人结合在一起。”^③弗洛伊德假定生命的现象可以从两种本能共存的甚或互相对立的行为中得到反映:性爱本能^④和死亡本能。性爱本能把

① 勒克莱克(LeClerc):《加斯佩西亚的新轶事》(*New Relation of Gaspe-sia*), W. F. 加农(W. F. Ganong)编译, Toronto, The Champlain Society, 1910(初版于1686年), pp. 272—273。

② 弗洛伊德:《文明及其缺憾》(*Civilization and Its Discontents*), New York, W. W. Norton, 1961, p. 69。

③ 同上, p. 61。

④ “Eros”(性爱本能)直译作“厄洛斯”,在此处系弗洛伊德用语(亦译为“爱欲”),原系希腊宗教中的性欲神和同性相恋神,荷马史诗中称他为“四肢放荡和损害心灵”者,赫西俄德则认为他是诸神中最古和最有权力的神,为原始混沌(Chaos)之子,亦有人认为是性爱和美丽女神阿芙若狄蒂(Aphrodite)之子。在雅典,他和阿芙若狄蒂被供奉于同一神庙,有性器官的标记。——译注

人们结合在一起；而衍生出攻击行为的死亡本能则把人们弄得四分五裂。^① 弗洛伊德声称，情感矛盾心理——“同时存在的针对同一对象的喜爱和憎恨之情”（归因于两种本能共存的行为）——是情感生活中的基本现象，并且“处于许多重要的文化制度的基础之中。”^②

紧随弗洛伊德之后，伊莱·萨根认为情感矛盾心理在食人行为上起了关键的作用。他说，食人俗“与所有攻击行为的基本的矛盾心理属性有关联，特别是口部的攻击行为。之所以会这样，首先是它把攻击行为指向远离部落和家庭的周围世界，其次是容纳了所有攻击行为的现存的某些方面的属性。”^③ 陪葬性的食人俗也显示情感上的矛盾心理：

食人者尚不发达的想像力还不能很恰当地处理隐喻的用法。他被迫完完全全地接纳口部吸吮的欲望。他吃掉某人是由于此人已经以死亡的方式离弃了他。这种缺乏想像力的(literal)口部吸吮的行为有出于柔情和出于攻击性的方面。像我们所有人一样，食人者也不会察觉此种情形中的攻击性的方面；他发出声音只是出于被卷入这种行为的柔情。^④

在随后几章所描述的许多仪式中，情感上的矛盾心理也是明显的。例如，在祭神的（有时是表现爱情的）酷刑仪式和易洛魁人的受刑牺牲者（作为父或子来收养）感官方面的受苦中，性欲、喜爱、憎恨和攻击显然是连结在一起的。然而，现在有一点应该是清楚的，即情感矛

① 弗洛伊德：《文明及其缺憾》，New York, W. W. Norton, 1961, p. 66。

② 弗洛伊德：《图腾与禁忌》(*Totem and Taboo*)，New York, W. W. Norton, 1962, p. 157。

③ 伊莱·萨根：《食人俗：人类的攻击行为与文化形式》，New York, Harper Torchbooks, 1974, p. 81。

④ 同上，p. 28。

盾心理并不是和基础的本体论在同样程度上促发了食人俗,这种本体论使吃人肉成为暗示社会认同与个体认同的渠道,同时也成为控制先天性的攻击行为的手段。

食人俗中的身体可以与炼金术士的试管相比,在那里,某些成分被混合起来就可以达到实验者所预想的状态。萨根的探讨无助于解释那些被应用于陪葬性食人俗并且在酷刑仪式中被遵循的严格的社会规则。酷刑的上演相当精细,其中包括俘虏自愿服从的固定角色,这表明酷刑仪式所表达的不只是所有攻击行为的矛盾心理属性。在这些场合所遵守的社会规则暗示了这么一点,即,当文化形式与社会形式得以发生和再生之时,成问题的是人的基本本能的表达和压抑是同时出现的。尽管萨根的讨论对阐明食人俗中所表现的某些方面的欲望是煽动性的、有益的,但基本上还是只限于强调情感的矛盾心理。

食人行为特许中的转换

人种本体论(ethno-ontology)中的关键象征和神话意象一旦形成,通常都会在历史的进程中被保留下来。然而,出于适应特殊的经济上的、社会上的或生态上的迫切需要,由这些象征来表示的食人习俗可能会被投射(projected)、替代(substituted)或综合(synthesized),以便符合社会秩序的利益。这种意见是由以下观察引起的:即使当实际的食人行为被废除或向外投射,食人俗的关键象征通常还是被保留。

在阿兹特克人、斐济人和易洛魁人的神圣的饥饿(divine hunger)的意象中,原始的吃人肉的欲望的投射^①是明显的。这种投射为仪式性地调节因而控制那种可能会毁灭某一社群的族内食人欲望提供了

① “投射”(projection)系心理学用语,指个人意念、欲望、情感等的外化。——译注

手段。在投射中，正是外在的“他者”——敌人或神灵——成了食人者，而不是内在的“我们”；而在仪式表现上，为了追求群体目标（把身体作为恶的毁灭与善的建构的模型来对待），内在的“我们”却通过沉湎于吃人来与神灵相沟通，并给神灵以供奉。

当恶向外投射于异族场景时，这种吃人肉的欲望的投射也是明显的。那些超出社会界限的人（简而言之就是敌对族群的男人和女人）是食人者，他们应当被施以酷刑然后被吃掉，以补偿嫡亲的相同命运或者在生殖力的代代相传的竞争中取得优势。这种投射方式可以暗示族群之间的支配—从属关系，其中某一族群的权力和支配地位是通过消耗和消化那种藏匿于敌人肉体的力量来确认的。这一模式同样说明了群体层面上的物质流动理论的预测。正如在易洛魁人的酷刑仪式和随后几章所描述的其他仪式中看到的那样，部族间的生命精髓是在对敌人的酷刑和残杀中得到交流的。

如果说食人俗的关键象征建立了一种存在的理论（正如我早先提出的那样），那么，当外在事件威胁到某一族群的生存时，问一下这一理论是如何被利用的，就颇为重要了。例如，在 17 世纪，易洛魁人所陷入的长期的战争状态最终变成为生存而战，由此，混乱与秩序、个人愿望与社会期待之间的对立，都在俘虏的身体上展现出来。牺牲者中被捕获的当地人适合于酷刑和吃掉或收养（正如已经提及的那样），这表明人们在日益加剧的社会道德沦丧时期试图通过支配社会他者来界定自我和重建社会。

除投射之外，我们在几个案例研究中还可以了解吃人肉欲望的替代或综合的过程。替代在梅尔帕人对噬食同类的畏惧中是明显的，这可以解释成人们对存在的初级象征的一种利用，而这些人是想以猪肉代替人肉的方式，来解决陪葬性食人俗与扩展交易关系之间的矛盾。^①这种对噬食同类的禁止，与梅尔帕人着重于交易关系的激增、正视外

① 至于替代的其他例子，可参见第九章中对古德伊纳夫岛人的讨论。

边日益扩大的关系网是一致的。梅尔帕人畏惧噬食同类,是因为它表现了消费上的贪欲,并且干扰了用于交易的猪肉生产的道德规范。^①在丧葬仪式中,梅尔帕人把人肉与猪肉等同起来,这是向意识的客观性(externalization of consciousness)的回复,但是,在以猪肉替代人肉的过程中,存在着结构上的转换。这种替代伴随着某一产儿仪式^②,这种仪式将断开母子之间的连接而代之以孩子与部落领地之间的联系。通过把孩子的脐带和母亲的胎盘一起掩埋^③在某个栽种着植物菜棕^④或香蕉树以象征孩子成长的地方,产儿仪式就完成了。斯特拉森说,“脐带”“从前在子宫里把孩子和母亲连接起来,现在要把孩子与土地连接起来,植物菜棕就代表这种连接物。”^⑤莫里斯·布洛克和乔纳森·帕里则认为,这种仪式以部落领地来取代女人。^⑥我以为,这一仪式打破了那种在植物菜棕的象征中通过把社会的和生物的对立两极进行综合的方式使母子融合在一起的辩证关系,而这种植物则代表了新的对立(引起部落交往间彼此领地上的纷争)中的极项(polar term)。

① 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 121。

② 产儿仪式(birth rite)是指孩子诞生后,为清除母亲和婴儿,为确保孩子的健康和幸福、为避邪而举行的仪式。——译注

③ 许多文化不发达的群体认为脐带(navel string 或 umbilical cord)与小孩未来的命运有关,因此往往以特别的方法予以处理。——译注

④ 菜棕(cordyline),亦即 cabbage tree 或 cabbage palm,其顶芽可作蔬菜食用。——译注

⑤ 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 120。

⑥ 莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里:《导言》(Introduction),载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 30。

斯特拉森的探讨进一步表明,作为一种被否定的人类(社会)关系的象征,食人俗从身体表现到内在化的转换,可能是与农业的更高度的集约化有关的历史过程的一部分,至少在梅尔帕人那里是如此。^①

梅尔帕人的替代和向外进行自我维护的制度^②,设定了社会关系(包括利科尔恶的类型学中的第二个初级象征的某些方面)的方向。在“罪恶”阶段,恶超出了客观的受玷污的程度,进而涉及对某些客观需求的违反。在这里,罪恶作为一种被亵渎的关系,并不那么多地集中在有害的东西上。现在我们关心的与其说是主客体之间的力量的流动,不如说是社会关系的道德规范。当恶与互反性的亵渎行为结合在一起时,恶就并不那么多地与客观化的物体发生关系。恶并不使个体受到侵染(在污迹的象征中也一样),相反地,它要否定的是社会关系。通过把噬食同类描绘成消费上的贪欲和反社会行为的其他形式,梅尔帕人把恶定位在个体的范围之内。

最后,综合(或调和)的过程可以在夸扣特尔人的食人舞这一实例

① 斯特拉森对那种把食人俗看做是“社会的‘早期阶段’”的表现的做法提出了警告,因为据报导,吉米人和福雷人中的食人俗是继传统的蛋白质资源迁移之后被引进来的(安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge:Cambridge University Press,1982,p. 130)。然而,这与我所假设的进展并不矛盾。对那些依赖于对自身有利用价值的物体及其在异族场景中的流通方式的高地居民来说,至少有两种仪式模式可以利用,这是可能的。如果族群主要是内发(性)的,并且不参加或不依赖于广泛的交易联系网络,那么,在社会再生产来源的重建中,陪葬性食人俗就是物质交换的一种模式。另一方面,如果一些族群与另一些族群中的交易伙伴有联系,并且,为了他们的仪式和经济地位的缘故,在社会再生产来源的重建中依赖于这些联系,那么,食人俗更有可能成为否定交换的模式。事实上,这些模式之间的循环也许会成为高地居民的历史过程的特征。

② 如梅尔帕人有详尽的规定禁止近亲结婚以及小群体之间的再婚、不存在食人俗等。——译注

中看到,在这种舞蹈中,吃人肉的欲望被视作一种必须与个体的人格融为一体的力量。通过对这些欲望的整合,个体把动物—人类之间的对立综合(采用黑格尔“扬弃”概念的意义,意思是把前面的两项消融在第三项中并保持在新的整体中)在自身的人格之内。综合的过程使人联想起利科尔(恶的)类型学中的第三个象征“犯罪”。在这里,意识认识到玷污的对象就是主观的自我。在这一阶段,意识的客体与意识的主体被看成是同一个自我。这个阶段表现了恶的初级象征中的自我的调解与综合。这样,犯罪把“污迹与罪恶消融在它本身之中”^①。

另一个可以想到的“犯罪”的例子,是纳瓦霍人关于疾病中的个体过错的观念。污迹和罪恶的象征(symbols of defilement and sin)在纳瓦霍人的观念里是明显的:患病的个体是受了有害的“风魂”或者其他人的魔法的侵染,这使得个体去体验一种与宇宙力量之间的破裂了的关系。与这些力量的和解,不是通过外在的赎罪行为(如利科尔表明它就是罪恶意识的真实)来达成,而是通过影响病人的内在状态来实现。那些能使病人恢复健康的仪式就是这样做的,它们通过沙画(sandpainting)把宇宙的整体性(cosmic wholeness)投射给患者并使之形成内心形象(introject)^②,而沙画正是从身体上和空间上使个体与宇宙重新融为一体。尽管沙画保持了物质的和外在的要素,但被病人

① 斯蒂芬·邓宁:《利科尔〈恶的象征〉中的辩证结构》,载《哈佛大学神学评论》,1983,76(3),p. 347。这一探讨说明了黑格尔的调和的对立,正如上文所提到的,邓宁认为它成了利科尔对恶的象征进行分析的基础。文化人类学中的犯罪概念与利科尔对该术语的使用是类似的,但不是同样的。正如罗伯特·利维(Robert I. Levy)所界定的那样,“犯罪……似乎意味着通过行为或思想(或者思想的缺乏)来伤害某人或某物,并且请求惩罚和保护性的赔偿。”[罗伯特·利维:《导言:自我与情绪》(*Introduction: Self and Emotion*),载《社会精神特质》(*Ethos*),1983(11),p. 131。]

② introject 一词在心理学上意指使他人态度或外界事物形成内心形象, introjection 即指“心力内投”或“心力投入”之意。——译注

内在化的只不过是它的意义,而不是物质的东西。^① 夸扣特尔人和纳瓦霍人的仪式行为,使新入会者或病人从入会仪式^②上与他人面对面的自卑状态转移到某种适应和整合的状态。在这些情形下,自我意识的发展达到了与他者面对面的平等状态,并且,我们看到了“两种意识的等同性的获得”,这是某一成功的精神分析结束时的特征,这时,“患者不再是异己的,不再是另一个人;他已经成为一个自我,他已经成为他自己。”^③

特别是纳瓦霍人的突创神话(myth of emergence)^④,表现了不断重现的综合(recurring syntheses)的动态发展,由此,自我从自卑的和奴役性的状态转移到与他者面对面的平等和亲密无间的状态。在这种动态发展中,支配和攻击行为的社会有效性被转换,而家庭关系

① 如,在纳瓦霍人借助于沙画进行治疗的仪式上,人们努力通过对沙画中那些被符号化了的精神力量的认知,来达到治病的效用。——译注

② 入会仪式(initiation)指从一种身份转移到另一种身份时所必须经历的诸如为了考验而忍受难熬的疼痛和各种典礼而举行的交替礼仪和附带的仪式。入会可能意味着终止与非会员的联系。许多早期社会都有不同等级的入会礼,其目的既是为了使青年人完全获得成年人的身份,也是为了加入该群体的宗教式生活。这种仪式常是强制性的,不经历这些仪式常意味着耻辱感。几乎一个部落里所有的人都得参加这种仪式,外人通常不能参与。成年礼是早期人类主要的社会惯例,惯常的做法是隔离、砍伤部分身体、象征性死亡和复活、展示某些神圣的物品、给年青人施加特种教育和某些戒律等措施。——译注

③ 保罗·利科尔:《弗洛伊德与哲学》,New Haven, Yale University Press, 1970, p. 474。

④ emergence 一词在这里指“突现”、“突创”之意,在生物学和哲学上专指“层进化”或“倏忽进化”,认为在进化过程的每一阶段上都有新的性质突然被创造出来。“突创神话”亦译“倏忽进化神话”(emergence myth),系指美国南部某些印第安人部落和五大湖区的休伦—易洛魁印第安人(Huron-Iroquois)的一种神话。旨在讲述最早的人如何从山洞或地狱里出现及其随后发生的事情。——译注

或两性关系则成为社会亲密关系形成(social bonding)的基础。这样的转换在特罗布里恩群岛神话(在第九章中予以分析)中也被显示出来。这些实例说明了与死亡本能的衍生物^①区分开来的性爱本能的效力。在这里,情感矛盾心理的调解不是文化发展的基础。社会契约是按照性爱本能来建立的,并且在纳瓦霍人的案例(母子之间的纽带)和特罗布里恩德人的案例(试图相互吸引的可能的婚姻配偶之间的关系)中体现出来。

结 语

在这一章中,我略述了本书的分析框架,它使我在随后几章介绍的案例研究上的看法形成体系。食人俗可以分析性地区别于食人行为本身和关键象征及对立,后者可以在仪式背景里得到明确的表达。作为一种文化系统,礼仪式食人俗是象征体系的一部分,这种象征体系可以表示个体意识和社会意识,当它调配不完全的人类欲望时又会予以控制。以肉身为基础的食人俗的仪式象征,展现了某种实在的并且合乎实在的模式(a model of and for reality),同时,为了建立永恒的事物,人们通过祭献肉体来减轻悲痛、愤怒或对社会连续性和宇宙连续性的焦虑。正是关心永生、超越个体生命史界限的作为类的人(a generic human),成了食人仪式的特殊表现的基础。

在随后的几章里,我将描述多种涉及食人俗的仪式和信仰。这些仪式是在人们对它们的社会重要性的明确承认中被付诸实施的:人类生殖力的确保,由此使社会生活的延续性得到保证;或者,供奉饥饿的神灵被当作社会存在和宇宙存在得以继续的条件;或者,男人展示了他的阳刚之气,因而获得成人战士身份的额外奖赏;或者,某一族群展示了它的凶猛,因此获得了相对于其他族群的优势;或者,社会交换的

① 如,按弗洛伊德的看法,死亡本能的衍生物指攻击行为等。——译注

种类开始起作用并且得到再确认,如此等等。在这里,似乎被涉及的基本心理机制,通过把内在的情感投射于外人而变得日益个性化,这种情感也由此而被净化,并且被赋予社会的形式。尽管饥饿的作用有时被明确地认为是激发(食人行为)的动力,但这些作用对以下有关情况来说是第二位的:人员的替换,或是将生物心理的东西从死者那里转移给生者抑或从人那里转移给诸神。

至于吃人与饥饿或其他生活压力来源之间的关联,在许多社会,可以观察到有着严重的饥饿现象抑或偶发性的饥荒,但不存在食人俗(参见第九章和第十章的讨论)。根据我的意见,较之在唯物主义观点中被优先考虑的功利论,本体论思考更应该优先考虑。这使我想到,我们应该首先注意那些表示人的存在的关键象征,它们按照自我与他者发生联系的基本条件来发展,这些象征正是在这种发展过程中所形成的范型(paradigm)。这些基本条件是依靠生理上的编码物质的交换来表示生物心理的存在(psychobiological being)的,这些基本条件导致了食人俗的产生,同样,这些基本条件会导致动物的肉和人肉合并在一起,或者会导致按照人类欲望的表达来暗示人的实在性(human reality)。那些按照超自然的实体或按照主客体之间的互反关系来建构生物的实在性(biological reality)的基本条件,却不大可能与食人俗发生联系,就像这些案例中的食人俗对社会再生和个体再生来说不大相称一样。另外,那种强调对宇宙力量或社会力量加以适应和整合的社会精神特质,由于反对对那些力量予以支配和控制,因而在食人俗中将会找到现成的恶的象征。

第三章

身体的秘密： 胡亚人和吉米人的陪葬性食人俗

身体之内犹如神殿，这是令人敬畏之力的寄居之所；人们细密周详地想像着身体内部的情形……任何身体都是令人敬畏的，可是，女性身体作为生殖和养育秘密的拥有者，是最令人敬畏的。在这种身体的宗教中，女性的身体扮演着主要的角色。^①

胡亚人陪葬性食人俗的逻辑是本章的主要话题。这种逻辑为我对吉米人的陪葬性食人俗和梅尔帕人以猪肉代替人肉的丧葬习俗的分析提供了依据。对理解食人行为的意义来说，这些案例确立了母亲形象与子宫内摄食的景象之间的相关性。我认为，母亲的身体作为统一体的象征（所有的对立面发源于它），其原初性的吸引力（primordial pull）营造了各种情绪和动机，它们使胡亚人和吉米人的食人俗成为注定要发生的事。对这两个族群来说，食人俗是象征体系的一部分，依靠这种象征体系，个体认同与社会认同得以暗示出来，生物再生产和社会再生产得到了保证。

^① 安娜·梅格斯（Anna S. Meigs）：《食物、性和污染：新几内亚宗教》（*Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*），New Brunswick, N. J.，Rutgers University Press, 1984, p. 128, p. 131。

与胡亚人的本体论显然有关的事，可能依赖于他们的蛋白质缺乏和被延缓的成长速度，相对于女性来说，这种蛋白质缺乏在男性那里更容易出现。在吉米人的本体论中，母子之间的不可分割性也是明显的；可是，男性对猪肉的控制权使他们从那种专由妇女来展示的食人（仪式）循环中解脱出来。这两个族群都住在新几内亚高地人口稀少的边缘地区，那里缺少大量的家养猪群。两个族群也显示出婚姻交换制度，斯特拉森把这种制度与食人习俗联系起来（参见第一章）。斯特拉森对梅尔帕人（不实行食人俗）和吉米人所作的比较，举例说明了食人俗的其他（社会）伴生物。例如，梅尔帕人的产儿仪式断开了母子之间的连接，代之以个体与部落领地之间的仪式认同（ritual identity），而在胡亚人和吉米人男子的整个生活史中，与女性分隔开来仍然是他们仪式上主要关心的事情。

在这种资料中，有两种建立社会秩序的模式。在第一种模式中，身体的东西成了社会的习惯用语。心理特性的编码和亲密关系的形成（凭借身体物质和食物的交换），有助于理解陪葬性食人行为的含意。在这一模式中，社会关系是通过食物消费的规则来调整的，这就能控制人们相互之间那些（生理上的）阳性编码与阴性编码的物质的交换。在第二种模式中，财物交换成了社会的习惯用语。心理特性和社会特性的编码和调整涉及到财物消费和交换的规则。在这一模式中，陪葬性食人俗会否定这样的消费和交换规则。无论是那一种情形，交换的这种特有形式——第一模式中的身体物质交换与第二种模式中的财物交换——为调整和界定社会关系提供了主要的习惯用语。

胡亚人的食人俗：作为社会原型的身体

梅格斯指出，“[对胡亚人来说]最高实在（ultimate reality）”“不是

社会,而是身体的秘密。”^①胡亚人“通过现实和食人俗的隐喻来表达社会的相互依赖及其凝聚力”^②。大约有 3,100 名胡亚人被划分为各种各样的相互通婚的社群,他们生活在海拔 6,050 英尺的巴布亚新几内亚东部高地省。如今,他们还是刀耕火种的农民。大约在 350 年前引进的甘薯占了他们日常饮食量的 90%。胡亚人有自己的猪群,而且,虽然他们在交换仪式期间吃掉了大量的猪肉,但猪肉还是他们日常饮食中的较小的部分。在他们的日常营养中,尽管蛋白质的量并不充足,但营养不良的迹象还是相对较少和罕见。由于胡亚人是日常食物不完善的族群中的一个典型,尤其是他们中的男性成员,显示了一种缓慢的成长速度,成熟期的到来也被延缓,并且,随着年岁的增长还留有体重减轻的痕迹。尽管成长速度缓慢,夸希奥科病^③[当胡亚人的男性患上该病时会被看做怀孕]和慢性呼吸器官疾病也偶有发生,但研究胡亚人的主要民族志学者安娜·梅格斯还是把他们描述为“不仅身体极为匀称,而且非常健康。”^④

在凭借身体性的东西来对社会性的事物做出论断方面,梅格斯的民族志研究提供了极好的描述。胡亚人从 1954 年以来就开始与欧洲人接触,就在那个时候,其附近建起了一个有治理权的巡逻站。既然传统文化的许多方面(包括食人俗)由于澳大利亚人安抚政策的冲击而被禁止,梅格斯对胡亚人的许多民族志报道就在动用受访者对过去的信仰和习俗的记忆。在 1971 年和 1975 年之间,她在胡亚人的两个

① 安娜·梅格斯:《食物、性和污染:新几内亚宗教》,New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 121。

② 同上, p. 124。

③ 夸希奥科病(Kwashiorkor)指恶性营养不良症,是由于食物中缺少蛋白质而引起的一种热带儿科病。——译注

④ 安娜·梅格斯:《食物、性和污染:新几内亚宗教》,New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 3。

村落里分别实施了为期9个月的田野调查。她到胡亚人中去是希望继续从事离婚问题的研究,但是,当她发现受访者总想谈论食物方面的种种限制时,她就改变了自己的研究课题。对食物的象征性评价是胡亚人主要关心的事情,梅格斯还发现,有关食物的问题给社会与生物问题的更为精细的讨论提供了最为自然的途径。以她对两个村落中大部分成年人的调查为基础,梅格斯“自信地”下结论说,她的那些有关食物规则的论据“代表了文化激情上的社会民意”^①。

胡亚人不完全的主体的意象(image of the inchoate subject)集中在人的身体上。按照他们的生命起源传说,身体孔口的开启会使人类变得生动活泼。在这个传说中,罗科(Roko)这个胡亚人的始祖之一,试图捕捉一些鸟,其羽毛可用作提升新娘身价的贵重物品。他也采集一些坚果、盐和别的可用于交换的重要物品。在行进途中,他偶然碰上一座没有门和开口的圆形房屋,但房顶袅袅上升的炊烟还是显示了人的户内活动的迹象。

罗科向房子走去,在茅屋上戳了一个洞,往房子里望了一眼就大声叫喊:“这里有人吗?”

里面的“人”(creature)只是回答说:“穆呜呜”。

然后罗科问道:“你的门在哪里?”

里面这个“人”又只是“穆呜呜”地应答了一声。

罗科绕着房子又开始找门,但还是找不着一扇门。他自问道:“这个人是用什么门进出的呢?”

于是,罗科回到了那个戳过的洞口跟前,大声招呼道:“嗨,我的表亲,库尼(Kunei)。”里面这个“人”又只是“穆呜呜”地应答了一声。

就在这个时候,罗科破墙而入。在那里,他发现了一个庞然

^① 安娜·梅格斯:《食物、性和污染:新几内亚宗教》,New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. xi.

大物。它有耳朵，但这些耳朵没有孔。它有嘴，但嘴却紧闭着。它有眼睛，但眼睛却不能睁开。它有腿、胳膊和手，但无法动弹。

罗科拿出小刀切开库尼的嘴巴。然后切开他的眼睛[“使它们突然睁开”(fuke)]。然后切开他的腿，并使它们伸直。

这时，库尼说道：“我的表亲，你对我做了些什么？”

罗科回答道：“我已经让它们在 you 身上发生了。现在我给你盐、坚果和生姜吧。”

库尼把它们煮起来吃了，于是他的头脑被唤醒了。^①

在这个传说中，罗科这个人面对一团心理能，这种心理能以某种无明显特征的人类(undifferentiated human being)的形式出现，这样的人类被禁闭在他自己的身体之屋。在这个不完全的主体中，罗科最初发现并创造了一个自我(self)。这种不完全的主体是一种交错从表^②关系，跟自我(ego)相关的亲属类型(kin-type)可以使自我形成配偶(如果性别相反的话)，或者为他(她)提供一个配偶，这些事实暗示了这个传说中的不完全的主体正是社会“他者”。库尼作为一团人性的混合物，这与胡亚人关于胎儿先于头、孔窍和四肢的形成这一观念相似。通过内外通道的开启和交换行为，库尼实现了生物性的东西与社会性的东西之间的同一性。库尼的感官以及容纳他的那座房屋的入口的开启，建构了一个使意识得以始创(initiated)、头脑得以唤醒的原初隐喻。房子的开启导致了那种只是集中于自身内部的生命终结。随着房子的开启(这或许是一种结束乱伦和族内婚的隐喻)，心理能将被释放出去，而社会能(social energy)将被允许吸收进来。这种

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, pp. 117—118。

② “交错从表”(cross-cousin)指父母异性兄弟姐妹的子女间的关系，包括姑表及舅表兄弟姐妹，比如父亲姐妹的孩子之间的关系。——译注

社会能的象征是由那些被交给房屋居住者的交换物品(一旦他的身体已准备去接受这些物品)来表示的。嘴首先被打开,这一行为能使(屋内的)“人”说话。一旦眼睛被打开,腿被伸直,这个“人”就会接受那些交换物品和生姜。只有在库尼吃了生姜以后,他的头脑才能唤醒。胡亚人把精神力量和物质力量归因于一些特殊的食物。例如,生姜具有打开通道的力量,特别是经由耳朵通向大脑的那条通道。^①

胡亚人相信,这些通道为体力和生命精髓(被认为是生命、生殖力和发育的源泉)提供了出入的管道。任何有生命的对象——可以是植物、动物或人类——的生命力、忍耐力、性力(sexual potency)和生殖力,都归因于其通道的数量和大小。任何快速成长并且富有繁殖力的东西都被认为具有多条通道,反之,成长速度缓慢并且不太有繁殖力的东西,则是其拥有的通道较少、较小的结果。男人们声称,由于女人下体的孔口比他们的大得多,所以,女人的成长速度就显得更快一些,她们的生命力也更强一些。^②

对胡亚人来说,主要的秘密不外乎身体、生命与死亡、生殖与出生这些方面。成长与衰老、死亡与疾病、丰产的女性身体与坚实的男性身体之间的差异,正是胡亚人念兹在兹的生命过程和状态,并且,胡亚人还根据生命精髓[被称作“奴”(nu)^③]的原理加以解释。在胡亚人中间,这是一个自明之理,即,女人是“科罗戈”(korogo),娇嫩、湿润、长得快又能生育。女人就像“皮普特”草(pitpit),这种草里头柔嫩湿润,是一种既能迅速成长又能快速繁殖的可食用草。男人是“哈克瑞阿”(hakeri'a),坚硬、干燥、长得慢又不太有繁殖力。男人就像黑棕榈“基

① 安娜·梅格斯:《食物、性和污染:新几内亚宗教》,New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 118。

② 同上, pp. 118—119。

③ 在埃及神话中,“nu”(奴)指形成宇宙的原始混沌物质之神。——译注

米”(kimi)，它是一种长得极其缓慢、可用于制作弓形器的阔叶树。^①“科罗戈”和“哈克瑞阿”的状态依赖于“奴”的比例的变化及其在身体中的固定配对物“豪格帕”(haugépa)。梅格斯把胡亚人的“奴”观念称作一种“支配一切的中心隐喻(central metaphor)……这是一种(活动)范围广阔的理论，它试图解释的即使不是整个世界，至少也可以解释有关生命的生物与社会诸方面的问题。”^②

被看做是“奴”的物质包括人的性液、粪便和尿液、呼出的气息和人体气味、汗、体表油质、头发、唾液、手指甲以及某人自己的肉和血。^③任何与生命过程有关的液体(流体)都是“奴”：水、血液、尿液、汁液和脂肪。头发是由头皮里的液体“奴”来提供营养的，正像植物是由土地里的水分(“奴”)来提供营养一样。呼出的气息是“嘴里的水汽”(mouth steam)，它和液体“奴”的关系与水蒸汽和水之间的关系相似。^④无论有什么形式，“‘奴’被认为是生命、生命力和生殖力的源泉。”^⑤

凡是是可以吃的或者另外可供摄取的食物都是“奴”的来源。食物依靠顺势疗法的媒质^⑥来直接传递“奴”，这种媒质与“奴”的某些其他来源有关。例如，新入会的男人可能不吃其里头呈暗色的食物，因为，他们断言这种暗色与女性身体(男人受玷污的来源之一)内部的情形类似。除了具有顺势疗法的属性之外，食物还具有触染性的和同质的

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 58, p. 76。

② 同上, p. 115。

③ 同上, p. 99。

④ 同上, p. 101。

⑤ 同上, p. 115。

⑥ 医学上的顺势疗法(homeopathy)指的是用一种与病原体相似但不相同的物质进行治疗的方法。“媒质”即是这种作为传输某种力或效应之手段的物质。——译注

(consubstantial)社会价值。所有的食物都会传送若干“奴”，因而也会传送那些栽培了这种食物或者已准备吃掉这种食物的人的力量。食用者通过触染来吸收“奴”。这样，成年男子可能不吃他的妻子、或者类分制亲属^①中与其妻子具有同等亲属地位的已婚妇女(classificatory wife)或者他的头生子女所采摘的叶状绿色植物(蔬菜)。食物不但可以传送“奴”，而且还可以使“奴”凝结在一起。像血液、呼出的气息、头发、汗、手指甲、粪便、尿液、脚印和影子一样，食物会被视作身体尤其是体力劳动的渗出物。食物的同质的社会价值可以被食物禁律所证实，即，成年男子不许吃他的妻子、或者类分制亲属中与其妻子具有同等亲属地位的已婚妇女、他的头生子女或者与他年龄相仿的伙伴所饲养的猪、射猎的野兽或种植的某些园艺产品。^② 这些禁律明显表示了一些矛盾的并且可能成为敌对的社会关系，这些社会关系通过“奴”的适当摄入的规则而被具体化，并因此得到控制。

从出生到死亡的身体盛衰循环的所有方面，是按照“奴”的逐渐获得和遗失以及“科罗戈”和“哈克瑞阿”状态之间的转换来理解的。孩子们的成长依赖于父母的“奴”的消耗。促使孩子诞生并维持其(他或她)生命的“奴”，是从父母体内慢慢流出来的。孩子们的发育与父母健康的衰退有直接关系。在这种发育和成长的观念中隐含着这样的思想，即人类的“奴”不是一种再生性资源。它不是通过个体的努力而产生的，而是从那些已经得到它的其他人那里接受过来的。某一社区

① 亲属分类制(classificatory system)由美国人类学家摩尔根(Lewis Henry Morgan, 1818~1881)提出，其目的是把直系亲属和旁系亲属的谱系连在一起。在此制中，具有血缘关系的远亲仍具有重要性。所以，类分亲属(classificatory kinship)即是把不同血缘关系的亲戚置于同等的亲属地位，类分制亲属称谓(classificatory term)即指一种能包括数种亲属关系的称谓。如英文中的 aunt，既指姑，又指姨。——译注

② 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, pp. 17-23, p. 123。

可利用的“奴”总体上是一个定量，个人在“奴”的消耗上都一定会小心谨慎。性活动中的过度消耗势必造成太多的受扶养者，而给他们提供的能量却较少。^①

“奴”的数量会相对地保持固定，因为它凭藉着食物的触染性的和同质的社会价值，能被转换成一些可传递的形式。由于生命要在一个单一的、封闭的“奴”传递系统(system of nu transfer)中长存不息，所以，生存就意味着彼此为食——彼此的肉和血、他人的劳动产品甚至动物脱落的皮(壳)。社会生活中的大部分活动，包括吃和性交，都会涉及到对个别个体之间的“奴”的分享。这样，社会的互相依赖、凝聚力和代代相承“都是通过现实和食人俗的隐喻来表达的”^②。当死神降临时，死者的肉和血及其生前的个人劳动产品——园艺产品和饲养的猪——全都具有使某些他者(通过吃)增进发育和增强生命力的力量。要是某人未能吃到他或她的同性父母的尸体，人们就可以担心，由于此人已经放弃了对生命力的合法继承，属于此人的庄稼、孩子、家畜都将变得虚弱无力。出于同样原因，某个发育迟缓或健康受损的男孩，将会喝到被他称作父亲的那个男子从静脉里排放出来的血。^③

由于“奴”是一种兼具肯定性和否定性的两重性物质，并且，由于它是通过食物接触而得以在人们之间传递的，所以，它从某个人那里传递给其他人，是有严格的规则来控制的。“奴”的矛盾形态和可触染的形态，使它成了社会关系的强有力的调节剂。“奴”可能是有益的[胡亚人称作“昂”(aune)]，或者是有害的[胡亚人称作“西罗娜”(siro na)，意指会玷污人的]，这取决于“奴”物质的传递是否有益于接受者。对“奴”的肯定性评价或否定性评价有赖于社会关系的性质，而这种社

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, pp. 121—122。

② 同上，p. 124。

③ 同上，p. 110。

会关系是在“奴”的供给者和接受者以及他们的性别中获得的。^①友好的和敌对的社会关系是按照“奴”的积极的和消极的表现形式之间的对立来表达的。“自卫本能的基本规则即是避免‘西罗娜’的摄入，（因为它）使人枯槁、发育迟缓和致命，增加“昂”的消耗，（因为它）使人增强体质和维护生命”。^②

在“奴”的阴极(negative pole)，“奴”是恶的身体表现，因为它与衰败、枯朽和死亡联系在一起。经血和羊水在所有物质中是最危险和最会玷污人的，可是它们也是“奴”在它的阳极(positive pole)和繁育生命方面进行传递的最好的工具。胡亚人相信，胎儿几乎只能从经血里形成，并由羊水来提供营养。^③人类的生殖力寄居在“暗黑的、有异味的、显然在日益枯朽的女性身体内部。”^④一个男人只有把他自身从母亲那里获得的并在他妻子那里显露出来的那种女性物质予以净化，他才能得到并保持他的男性身份。^⑤胡亚人除了承认女性的创造能力之外，还把这种创造能力归因于女性身体的可枯朽性。负鼠作为象征女性的动物，就被认为是从留在负鼠腹部育儿袋里朽腐的树叶中繁殖出后代的。代代相承依靠的是吃已故亲属那种正在朽腐的肉。这样，社会再生产和生物再生产是以一个隐喻为根据的，这种隐喻强调的是生命中连续发生的事件来自于死亡和女性身体。

胡亚人惧怕受那些不信任的他人的已遭玷污的“奴”所感染。污染意味着受那种与“奴”的否定性发生联系的腐朽物和衰败物的感染。

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 115。

② 同上, p. 121。

③ 安娜·梅格斯：《巴布亚人对玷污的认识》(A Papuan Perspective on Pollution)，载《人》(Man)，1977(13)，p. 309。

④ 同上, pp. 313—314。

⑤ 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 71。

由于男人特别惧怕污迹，因此，胡亚人那里有一种只有男人从事的、神秘的和非公开举行的宗教仪式活动。既然经血是胎儿生命的源泉，那么，男人出生后其体内就带有女性的天然物质，要是他们想成为真正的男人的话，这些物质必须在青春期就被挤出去。男人秘密地减少自身体内那种与生俱来的母性精髓（maternal essence）的数量，同时，为了恢复生命精髓，他们又吃女人所提供的食物。男人守护着神圣的长笛（生殖力的有形象征），他们会说它从前属于女人。男人这种使用和控制女性生理能量的令人尴尬而又隐秘的追求，是（宗教）仪式和禁忌的永恒主题。正是这种追求，导致了被我们阐释为男人支配和女人服从这样的行为类型。

如果把这种追求放在胡亚人的文化背景中予以解释将会更加恰切，即，这种追求是男人的一种尝试，他们试图通过减少自身（生理特征上的）主要的、天然的女性气质来锻造男性的角色，以此来表示各不相同的男性身份。简而言之，对胡亚人的性别身份来说，女性身体是最初的组织化的隐喻（organizing metaphor）。鉴于女性的性别身份是自然发展过程的一部分，所以，男性的性别身份的铸造就包含了对立面的文化制作。所有的胡亚人都是在女性的意象中诞生：按照对立的意象，男人被创造出来。

从表面上看，胡亚人中的男人似乎高人一等、强大、纯洁，反之，女人则似乎低人一等、坏心肠、柔弱，并且还受玷污。这种刻板的描述基于男女隔离而居、男性崇拜的存在、男人对经血和羊水的恐惧、各种象征性地驱除那些被男人认为是与生俱来的女性物质的仪式以及通常的女性回避规则。这些规则在食物禁律的规则中被制订出来。与某个胡亚人就他或她为什么要回避某种食物所作的任何讨论，总会引发有关性别差异的特性的研究。多数食物会涉及性别状态，并且，对食物规则的本土化解释也会充满性别上的参证。食物不但为胡亚人提

供了善与恶的客观关联物，而且也提供了男性与女性的客观关联物。^①

这样，胡亚人不但要与恶的问题和身份的问题作斗争，还要与性别的问题作斗争：阴阳同体的男性如何才能完全成为纯粹的男性？如果我们懂得胡亚人如何解决这些问题，我们就有望揭示他们的食人动机和性别不对称的原因。“奴”的理论与这些问题连接在一起。当“奴”的理论应用于日常生活时，它与生命和死亡的理论、男性与女性的理论相似。食人作为生命精髓从一代传给下一代的渠道，在这一理论中扮演了重要的角色。身体的精髓代代相传，同时也就传递了以园艺产品和猪的形式出现的物质财产。这样，食人（俗）对维持社会再生产是不可或缺的，对维持代际间的生物再生产也是不可或缺的。激发胡亚人实行食人俗的思想观念可简化为对生命精髓和社会连续性的渴望。食人俗是那种以身体为主要模型的原初性的生命隐喻体系（primordial system of life metaphors）的一部分。在这种心理图式中，只有当食人（俗）未受“奴”的规则约束时它才是恶的。

我以为“奴”的传递规则可以调解情感矛盾心理，并促进胡亚人的社区之间和代际之间的社会亲密关系的形成。胡亚人认识到，某个种类的亲属之间会有情感矛盾心理。近亲——我们会说这些人可能被引入参与乱伦或恋母情结的争斗中——和远亲——这些人可能被引入族群之间的敌对行动中——由于那些约束“奴”的传递的规则的存在而不能彼此亲近。^② 胡亚人所制造的主要社会差别存在于血亲和姻亲之间，血亲犹如“一张皮”（bgotva' anva），姻亲则是“阴沉的或难以相处的人”（kta vede）。不信任的关系主要存在于姻亲之间，因为，像别的新几内亚高地居民一样，胡亚人的妻子常常来自那些其丈夫的族群

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 31。

② 至于因“奴”传递上的禁律而受到约束的多种亲属关系，参见同上书，p. 102。

与之没有安全和稳定关系的族群。通常，一个人可以吃掉来自血亲而不是姻亲的大量食物。但有些人属于例外，即，对于同一亲属类型的人来说他自己必须实行回避并遵守食物禁律。这些人是长子、某个男人的年龄相仿的伙伴、一道接受身份改变礼^①的同伴、或与妻子具有同等亲属地位的已婚妇女，以及妻子或者可能成为妻子的妇女。^②

“奴”的传递上的约束与父亲和长子之间身体接触上的其他禁忌一样，暗示了这些亲属类型之间有着相当多的矛盾心理。胡亚人把长子说成是让父母耗费力气的人，因为，他们大部分的“奴”正流入了这个孩子的体内。像植物所结的首批果实一样，长子被认为是在父母体力最强健的时候所生的最大、最强壮和最有生命力的孩子。另外，当长子在体力和社交能力上总是急于取代父亲的时候，这是令人畏惧的。这样，男人不会把长子背在肩上，免得自己过早地被他“镇压”。^③

其他异常危险的知己，则是妻子或通常将被选作妻子的那种亲属类型中的任何女人，她们的“奴”会玷污人的，因此必须被回避。一个男人不可以吃妻子所准备或生产的食物，不许她的影子或她的身体在他之上，也不许她在身体接触上作出任何受禁止的举动。这些规矩适用于新婚期间，这时，人们认为新娘依然忠实于她的血亲，而不是她的姻亲。在她的丈夫和她的兄弟之间的任何争吵中，她可能会站在她的兄弟们一边，会把丈夫的“奴”提供给他们，以便在巫术中用来对付她的丈夫。另一方面，妻子也未被吩咐要对她的丈夫和他的亲戚表示害

① 身份改变礼 (initiation ceremony) 系指一种为一个新成员举行的标识改变身份的仪式。例如在成年礼上，儿童就获得了成年人的身份。——译注

② 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 102。

③ 同上, p. 104。

怕。尽管她对他们来说是一个威胁，但他们对她来说却不是一个威胁。^①

当“奴”的来源在血缘上太近或太远时，它也是危险的。一个人应当吃那些与自己的血缘关系程度处于居中位置的血亲的食物。没人会去吃与自己同体的（consubstantial）人所获得的肉或种植的第一流的园艺食物，这意味着此类食物是某人自己的或者是某人的儿女或孙辈所获得的。去吃自己的食物或后代的食物，这将是自我消耗。身体衰退即将开始，因为就像胡亚人说，“我的‘奴’将要逆转，并把我抛弃。”^②

去吃那些在血缘上太远的亲属的食物也是危险的，因为它牵涉对某种未经检查和存有潜在敌意的“奴”的摄取。婚姻的规则也遵循同样的原理。首选的配偶就在那些与自己的血缘关系程度处于居中位置的亲属中间。与某个在血缘上太近的人结婚，就好像在吃自己。与一个陌生的社区通婚也冒着与吃他们的食物同样的危险。梅格斯指出，这些有关吃和婚姻的规则“一方面反映了社区的退缩和内向发展的社会危险性，另一方面也反映了不加选择的社区扩张和向外发展的社会危险性”。^③

“奴”适当地从长辈向晚辈流动。长辈可以把自己静脉里的血、自家的农产品、已经饲养或猎取的动物、死后的肉捐助给晚辈中的某些成员，但是，晚辈可能不会把同样的礼物捐献给长辈。去吃晚辈的“奴”在道义上是可鄙的和危险的，并且将导致呼吸器官疾病、体虚甚至可能死亡。^④ 按照梅格斯的说法，代际之间“奴”的传递上的限制，鼓

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, pp. 104—106。

② 同上，p. 106。

③ 同上，p. 107。

④ 同上。

励了交换以及家族外的关系的形成，又缓和了父子关系中与生俱来的相互利益上的冲突。这一规则的要旨在于：养育关系中可能不存在互惠，“奴”从长辈到晚辈的传递只是单向的礼物馈赠。期望从晚辈那里得到对等的回报是可鄙的。^① 在胡亚人的陪葬性食人俗中，这些控制“奴”从长辈到晚辈的传递的规则是最明显的。

最后，胡亚人的生命观念作为一种有限的善(a limited good)，在这样的思想中可以看出来，即人类的“奴”不是一种再生性资源，他们把人体与“奴”的来源视为同一，并以此来解释他们的陪葬性食人俗。^② 人类的“奴”作为一种有限的善不能通过个体的努力而产生。它只能从那些已经轮流得到它的其他人那里接受过来。^③

胡亚人关于能量是一个定量的观念，在他们这么一个思想中可以暗示出来，即，今人不比他们的祖先更强大和更善于建设。渐成秃头作为“奴”的供应不充分的征兆，据说将不断地在较年轻的男子身上出现。如今存在的“奴”只有依靠把它的可变换性化为可传递的形式，它才能继续存在。这样一个系统内的泄漏(不可避免地发生)迫使胡亚人进入一个互相依赖的、封闭的“奴”传递系统。生存依赖于对这种传递规则的遵守。某人自己的能量系统中的损失一定会以别人的能量的增加来弥补。^④ 因此，死亡是新生命的孕育者，生命因损耗而不可避免地终结，个体死亡时将把生命精髓传递给他人。

“奴”理论的强制力量，基于胡亚人惧怕受那些不信任的他人的已遭玷污的“奴”所感染。因害怕受感染，特殊类型的人被强行分离，这意味着胡亚人的恐惧感是复杂的，不但在女性生殖力的定时涨落的吸

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J.，Rutgers University Press, 1984, pp. 108—109。

② 同上，p. 121。

③ 同上。

④ 同上，p. 122。

引力中,而且在恋母情结的压力中,在年龄相仿的伙伴之间的竞争中,在族群之间的紧张状态中,在社区成员的死亡中,在孩子对父母亲的生命精髓的篡夺中,都可以发现胡亚人的忧惧之心。这里的担忧在于,要是某些社会种类之间关于食物传递的规则不被遵守,那么,通过与“奴”的否定性发生联系的腐朽物和衰败物的象征,一个人将被淹没在原始状态之中。要是关于能量传递和守恒的规则被忽视,也会有全体灭绝之虞。

胡亚人食人俗中的母性象征

胡亚人所展示的,既有对生命的恐惧,又有对死亡的恐惧。奥托·兰克把对生命的恐惧界定为一种对分离的创伤的反应,此种分离因失去与某个更大的整体的联系而起,并且在与母亲的分离中被体验到。^①“奴”的理论在它和女性身体的关联上有其心理基础。正如已经谈到的那样,经血是最令人敬畏的、善与恶的身体表现。经血在所有物质中既是最危险的,又是“奴”在它的繁育生命方面进行传递的最好的工具。胎儿作为生命之源的早期形象,几乎只能从经血里形成。所有的血液都被认为是女人的。^②

对胡亚人的男性来说,由于他们的早年几乎只在母亲身边度过,所以,个性的锻造是特别困难和成问题的。与母亲分离开来的标志在于那种对母性物质的痛苦的涤净,以及那些计划用来从身体上重塑男人的其他行为。按照兰克的说法,对死亡的恐惧就是“惧怕失去这种

① 奥托·兰克(Otto Rank):《英雄诞生的神话》(*The Myth of the Birth of the Hero*), New York, Vintage Books, 1932, p. 268.

② 安娜·梅格斯:《食物、性和污染:新几内亚宗教》, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 61.

代价很高的个性……惧怕再一次被淹没在整体之中。”^①胡亚人的男性在获得男性身份之后，他们还将在仪式上花费很多的时间来保持这种身份，同时，他们通过在妇女们看不见的男子公房^②里吃女人所提供的食物，来秘密地寻求男性物质与那种已经被他们挤出体内的女性物质之间的平衡。

这种母性的无意识意象^③，充当了某种能把胡亚人的第二级隐喻(predicating metaphors)组织起来的根本范型(root paradigm)。这种母性意象形成了自主情结(autonomous complex)的核心，而这种情结则可以支配胡亚人的许多与身体、食物、出生、入会仪式和死亡有关的行为。按照荣格的说法，这样的自主情结，是某些心理情境中的意象，它有着强固的情感蕴藏(emotional charge)，有强大的内聚力，有它自己的整体性，并且具有相对较高的自主性，因而只在一个有限的范围内才被自我(ego)所控制。^④

胡亚人这种构成“奴”理论之基础的母性意象，可以与诺伊曼所描述的“母性—滋养的乌洛伯洛斯”(maternal-alimentary uroboros)的象

① 奥托·兰克：《英雄诞生的神话》，New York, Vintage Books, 1932, p. 268。

② 男子公房(men's house)是早期社会常有的一种与其他房屋分开的、专供已婚和未婚男子居住的独立式的房舍。据调查，在太平洋的密克罗尼西亚群岛上，有6种不同的公房：未婚男子住所、俱乐部、男作坊、舞宴厅、祀神处和会议室。——译注

③ 无意识意象(imago)系精神分析用语，指童年时期对父母等形成的理想形象，成年之后仍保留不变。——译注

④ 荣格：《心理的结构和动力》(*The Structure and Dynamics of the Psyche*)，博林根丛书，Princeton, Princeton University Press, 1960, p. 96。

征^①相比。按照诺伊曼的说法,这种“滋养的乌洛伯洛斯”成了社会意识发展中的最早阶段的象征。在这一阶段中,个体与群体、自我与无意识、身体与心理以及男性与女性均处于混融交错的状况。在这样的状况中,存在着身体的无意识的“心理化”(psychization),存在着“新陈代谢的象征”的优势。^②“内在”世界被投射到了“外在”世界,而“外在”世界又唤醒了“内在”世界。通过吃,意识发生了。通过吃,身体(被视为与意识相等)^③吸收了“无意识内容”(unconscious content)。诺伊曼说,有意识的认知“在营养吸收的基本格局中被‘行为化’(acted out),而具体表现在吃上的仪式行为,则是吸收的第一种形式……透过所有的象征领域(sphere of symbolism),母性乌洛伯洛斯隐现在象征领域的母—子关系的情景之中,在这里,需要就是饥饿,满足意味着匮乏。”^④

母性乌洛伯洛斯可以与胡亚人的不完全的主体“库尼”(Kunei)的意象相比,并且可以与胡亚人的“奴”(它在母亲的身体内会把所有的对立面融合起来)的理论相比。“库尼”的传说显示,社会意识是生理上的编码。在这个传说中,随着与世隔绝的身体的通道的开启,社会交换也开始了。乌洛伯洛斯的意象也被胡亚人的“熵”的理论(theory of entropy)暗示出来——这一理论认为,被自然物质(natural substances)所编码的生命精髓,从依靠自力生存的社会躯体中慢慢地泄

① 比如,埃利希·诺伊曼在《大母神》一书中指出:“甚至今天,性的象征依然带有食物与营养象征的色彩。在生育力仪式中,性欲和营养相互关联;导致生育的性行为,保证了大地的生育力,因而保证了人的营养。”——译注

② 埃利希·诺伊曼:《意识的起源与历史》,Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 272, p. 290。

③ 诺伊曼甚至得出人类远古时代母权阶段的一个基本的象征公式:女人=身体=容器=世界。——译注

④ 埃利希·诺伊曼:《意识的起源与历史》,Princeton, Princeton University Press, 1954, pp. 30—31。

漏出来，然后促使人类进入一个代代相传的、封闭的“奴”传递系统。这种有关生命精髓的封闭的传递系统的观念，可以解释胡亚人的陪葬性食人俗。从文化上集中对这些象征表现进行变换，这在社会交换的领域也是明显的。

无论在婚姻的领域，还是在交换行为上，胡亚人都展示出斯特拉森在分析新几内亚高地居民食人俗中的社会伴生物时所描述的那种“回退”特征（参见第一章中的讨论）。胡亚人首选的婚姻制度把胡亚人村落中的两个社群联合起来。其中人数较少的一个社群被称为“生活在胡亚人内部的民族”^①。虽然胡亚人有猪群，但他们那里没有显示出像文献中所证明的梅尔帕人那种精巧的交易网。与梅尔帕人的做法一样，猪的画像在胡亚人的丧葬仪式中不会显著地亮相。为了确保新的鬼魂乃至整个鬼魂世界对人类的善意，梅尔帕人想出一个以猪为祭的方法，其丧葬仪式正是借助这种方法使尸体的灵魂升入鬼魂的世界。在这里，我们可以找到生命精髓从生者的社区向死者的社区进行交换（借助于吃猪肉）的成分。吃猪肉与死者灵魂的解脱相符。斯特拉森推断说，猪是人体的替代品：“人们以吃猪肉来代替吃死者的肉”。葬礼上用作祭品的猪被奉送给鬼魂“以便说服它们接受一个新鬼，然后也被奉送给死者的母方亲属，以此取代终将腐朽并回归土地的人肉。”^②尸骨由父方亲属保存，并放置在特定的房子里。这样，通过猪肉这一媒介，死者的灵魂得到了安置；梅尔帕人通过以猪为祭的方法实现了胡亚人通过陪葬性的食人俗所实现的东西。

吉米人（与胡亚人是文化上相似的邻居）声称他们的丧葬仪式在

① 安娜·梅格斯：《食物、性和污染：新几内亚宗教》，New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984, p. 4。

② 安德鲁·斯特拉森：《巫术、贪婪、食人俗和死亡》，载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编：《死亡与生命的再生》，Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 128。

妇女们发明食人俗之前与梅尔帕人那样的丧葬仪式是同样的。^① 女人吃男人尸体的食人俗,期望的是解脱男人的灵魂,同样地,吃掉用来祭献的猪也将解脱梅尔帕人的尸体的灵魂。与胡亚人相比,对吉米人的更彻底的考查将表明,吉米人的食人仪式也将反映母性的象征。

原始母亲与代替人肉的猪:吉米人的陪葬性食人俗

吉米人是一个约有 10,000 人的族群,居住在巴布亚新几内亚东部高地省的一个孤零零的区域。从理论上说,一个吉米人小村中的男子和男孩可能计有 200—400 个成年人,他们是从父系上被联系起来的,并且一起睡在一个或两个大椭圆形的男子公房里。已婚妇女通常住在以男方家庭为中心的复式住宅边上较小的圆形房屋里。^② 这种严格的性别区分在吉米人的食人俗中也是明显的。

在林登鲍姆对福雷人(吉米人的邻居)的食人俗所作的分析中,她注意到,最近的人口增长和改种甘薯的变化导致了森林地带和动物的逐渐迁移,而豢养一些家庭猪群则可以补偿野生动物中的蛋白质的流失。“当森林中的蛋白质来源被耗尽时,福雷人中的男人通过宣称自己对猪肉有优先权来满足他们的需要,而女人则采用人肉作为她们的补充物‘哈布斯’(habus),它是美拉尼西亚人所指的‘食用肉类’

① 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 128。

② 吉利恩·吉利森(Gillian Gillison):《吉米人思想中的自然意象》(*Images of Nature in Gimi Thought*),载卡罗尔·麦科马克(Carol MacCormack)、玛里琳·斯特拉森(Marilyn Strathern)编:《自然、文化和性别》(*Nature, Culture and Gender*),Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 144—145。

(meat)或‘小野味’(small game)这样的混杂语辞。”^①至少从 20 世纪 50 年代初期以来,吉米人的男性也是忌讳人肉而垄断猪肉的。吉利恩·吉利森根据吉米人的丧葬仪式对他们的性和性别观念所作的分析表明,吉米人中的男人之所以能够垄断猪肉,同时他们又使女人成为第一流的生产者,那是因为他们利用了女人的营养需求,并且把猪肉与丧葬仪式上被女人吞食的男人的肉等同起来——这种仪式是女人吃猪肉的最好时机。

像阿提斯、阿多尼斯、塔木兹和奥西里斯^②这些形象一样,吉米人的男性不仅仅由某一母亲所生;他们也被女人们所爱、埋葬(虽然不是杀死)、悲悼、吃掉并获得重生。在吉米人的食人俗于 20 世纪 60 年代初期被废弃之前,它在吉米人那里“被看成是由妇女们发明的一种习俗,并且,她们特别乐于此道。那些吃人肉的成年男子被(称作)……‘微不足道的男人’(nothing men)……(被认为是)地位低下的男人,由于吃了死人,他们使自己变得像女人那样虚弱。”而且,人们还认为“吃人肉会耗尽一个男人的力气,所以,他……在战场上是无力抵御敌人的。”^③

① 雪莉·林登鲍姆:《库鲁病巫术》,Palo Alto,California, Mayfield, 1979, p. 24。

② 阿提斯(Attis)是小亚细亚神话中最先传入古罗马的女神库柏勒(Cybele)的丈夫;阿多尼斯(Adonis)是古希腊罗马神话中爱与美的女神阿芙若狄蒂(Aphrodite)所爱恋的美少年;塔木兹(Tammuz)是亚述—巴比伦神话中的收获之神,曾被亚述—巴比伦神殿中的一位自称是“清晨女神和黄昏女神”的主神伊什塔尔(Ishtar)所爱恋;奥西里斯(Osiris 又译“俄赛里斯”)是古埃及神话中司生育和繁殖的女神伊希斯(Isis)的兄弟和丈夫,属冥神和鬼判,是埃及神群中最伟大的神之一。——译注

③ 吉利恩·吉利森:《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》(*Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea*),载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983, pp. 33—34。

在吉米人的所有生命的孕育中，“滋养的母性乌洛伯洛斯”(alimentary maternal uroboros)都是明显的。妇女们以母乳抚育小猪和婴儿，并把两者拥着入睡。所有被养育的生命都依赖于女性看管人专一的怜爱之情和象征性的接纳。为了茁壮成长，所有的新生命都应当与女性达到一种和睦相处的状态。妇女们对自己养育的植物和小猪吟唱充满爱意的歌曲。她们激励新近所种的甘薯块茎“像针鼹鼠掘土那样扩展，在它温暖的巢穴里安睡，嵌入巨大的无花果树稠密而又缠绕的须根。”这些咒语(incantation)据说象征着“人类母腹中胎儿的悄然生长”^①。

吉米人的母性意象结合了乌洛伯洛斯大母神的特征。正如诺伊曼所描述的，这是一种阴阳同体的、自立的、既善又恶的女性形象。^②吉米人母性意象的这种阴阳同体的特性，在一种信仰中被表现出来，即，女人们从前拥有过长笛(生殖力的象征)，它是从她们那里被男人们偷走的。作为这些长笛的拥有者，女人被认为曾经是单性生殖的和依靠自力生存的。吉米人妇女的善恶本性源于她们的生育力，它是在促进生长与禁止独立发展时被察觉到的。吉利森指出，“因为它(生育力)基于怜爱之情”，所以，“女人的抚育总是趋于‘向自身回退’……[通过促进然后禁止]那些独立的实体(被培育的作物和人)的成长，男人可以与女人分离开来。”^③这样，女人通过再吸收作用也许会永久地保持自立。

① 吉利恩·吉利森：《吉米人思想中的自然意象》，载卡罗尔·麦科马克、玛丽琳·斯特拉森编：《自然、文化和性别》，Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 148。

② 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 46。

③ 吉利恩·吉利森：《吉米人思想中的自然意象》，载卡罗尔·麦科马克、玛丽琳·斯特拉森编：《自然、文化和性别》，Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 148。

吉米人有关男人从女人那里偷走长笛的神话，“将作为文化有机化的一个前提”^①。吉利森说，长笛的偷盗反映男人的最强烈的恐惧感：“他们将像胎儿那样仍然与女人融合在一起，因而与她难以区别，或者，他们将像婴儿那样活着，被看做她的生殖器的附属物。”^②吉米人许多别的想法也反映这种对女性的破坏性力量与男性的脆弱的恐惧。经血也有杀伤力：与经血接触会导致某个男人死亡；它被称作“死的子宫血”（dead womb blood）。^③在入会仪式期间，男人们把诱发呕吐作为除去自己体内污染的母乳和母亲提供的所有食物的方法。通过把母亲的食物排出去，男人们使自己与母性物质和女性分离开来。同样，通过把体内的食物吐出去，男人们也解除了与体内拥有母亲提供的食物时的那种女性（物质的）形态之间的认同。^④

女人吃男人的尸体会重建母性的阴阳同体的形象——使人联想起大母神的乌洛伯洛斯特特征——那是因为男人对长笛的所有权总是拒绝让女人分享。当某个男子死的时候，男人们便把他的尸体搬到他母亲或妻子的房屋内，然后把他放下。在小棚屋里，女性亲属聚集在他的周围，显露出悲痛欲绝的场景：她们抬起他的四肢，轻轻地抚摸，把自己的嘴紧贴在他的脸上和胸部，个个顿足捶胸，猛扑在地上，昼夜长时间地痛哭。大约在四五天之后，死者的男性亲属用担架把他迁移到他自己的园子里，并把他安放在一个为临时葬礼而搭建的、高出地面的木制平台上。在那里，男人们把他的尸体留在他生前的园艺产品中任其腐烂，以便让他的生命汁液使园子的土壤肥沃起来。但是，那

① 吉利恩·吉利森：《吉米人思想中的自然意象》，载卡罗尔·麦科马克、玛丽琳·斯特拉森编：《自然、文化和性别》，Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 169。

② 同上。

③ 同上, pp. 147—150。

④ 同上, pp. 151—152。

些妇女却抑制不住悲伤,背地里把尸体从灵柩上拖曳下来。她们在园子里肢解尸体,把碎尸运进通常不允许女人入内的男子公房,当她们对这些肉作更进一步的分割、吃和消化的时候,她们还要在那里隐居几天。^①按照吉利森的说法,妇女们在男子公房里被当作男人对待,可以在那里睡觉,又可以看长笛。这象征性地表示“女人也有‘阳物’——在她们体内隐而不见。女人在‘仪式时间’(ritual time)里迅即与她们所吃的东西相匹配。”^②阴阳同体和自给自足(self-sufficiency)就这样被归还给了女人。

当这些女人在男子公房里结束食人餐时,死者的兄弟和儿子就按名字把她们喊到外面,并按她们所说的已经吃掉死者的某个部位,分给她们相应部位的猪肉。每个女人都被要求说出她所吃的那个部位的名称。当死者身体的各个部位均被说出来时,相应部位的猪肉也随之分发完毕。^③

在田野调查期间,吉利森观察了一个丧葬仪式上的猪肉分配。死者被埋葬在园子里,在女人们聚集到这位男死者的房子以后,他的儿子和兄弟就把烧熟的猪肉分发给她们。猪肉被切成四种类型:全皮、带肉的骨头、肉和内脏。猪皮被分发给来自其他村落的送葬者。其余的都给了女性村民,吉利森暗示说,这正像从前提供给食人者的东西,为的是交换男死者被消化了的灵魂。^④这种把猪(肉)奉送给母方亲属的习俗,与梅尔帕人杀猪祭献鬼魂和把猪肉奉送给母方亲属的习俗是

① 吉利恩·吉利森:《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,pp. 35—36。

② 吉利恩·吉利森:《吉米人思想中的自然意象》,载卡罗尔·麦科马克、玛丽琳·斯特拉森编:《自然、文化和性别》,Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 158。

③ 吉利恩·吉利森:《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983, p. 37。

④ 同上, p. 38。

类似的，正如斯特拉森所说，“以此取代终将腐朽并回归土地的人肉”^①。根据吉利森的说法，适用于吉米人中的妇女的食人俗，“男人的猪肉赠品促成了女人离开男子公房，因为它取代了男人的肉并且诱导她们留下残渣和骨头。”^②我以为，猪肉与男子公房里被吃掉的男性尸体的肉之间的这种关联，也表现了猪肉对人肉的一种替代——它基于女人天然营养品中猪肉和男人肉体这两者之间的等同性。猪肉与男人肉体之间的这种等同，在这样的事实中得到进一步的暗示：除了丧葬仪式的场合之外，吉米人的女人是不允许进入男子公房的，她们也不允许吃猪肉，除非是在丧葬之类的场合在男子公房里吃。

像梅尔帕人一样，吉米人也把尸骨委托给父方亲属。大约在（举行）猪肉馈赠仪式一年之后，这个男人的骨头被掩埋到他的园子边上所栽种的菜棕树底下、山洞、空心树以及氏族猎场上的其他隐蔽场所，这些场所被认为是男性专用的区域。骨头存放在那些被看做是代表男人的子宫状树缝中，在那里，男人将在森林的精灵世界^③中获得再生。由于这些骨头一直被存放在这些树缝中，人们相信附在骨头上的精灵会诱发植物和动物的生殖力。随后，这种精灵通过性交重新进入女性的身体，它会使女人变得丰产，而人类的生命也将得到再生。这样，妇女的食人俗是死者获得再生的过程中的第一个阶段——这种食人俗是人类生存的连续性通过把人的生命从死者那里转移给生者而得以维持的手段。^④ 在仪式循环中让猪也参加进来，这反映妇女与

① 安德鲁·斯特拉森：《巫术、贪婪、食人俗和死亡》，载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编：《死亡与生命的再生》，Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 128。

② 吉利恩·吉利森：《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983, p. 38。

③ 精灵世界（spirit world）亦直指亡灵或鬼魂生活的“阴间”。——译注

④ 吉利恩·吉利森：《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983, p. 39。

猪面对面时的角色。

在妇女的食人俗中有一种纵欲的成分，它值得我们按照诺伊曼对大母神形象的纵欲本性所作的描述来给予评论。近东神话中的阿提斯、阿多尼斯、塔木兹和奥西里斯这些人物都是他们母亲的情人。这些儿子—情人不是他们的母亲的同辈；他们死后还屈服于她，并且被狼吞虎咽地吃掉。男性原则与母性—女性原则(maternal-female principle)并不相称；“一切都还年轻，富于青春，那只不过是远离出身地和幼儿期亲戚的独立运动的开始。”^①大母神主要关心的是儿子的阳物，它在她的乌洛伯洛斯的形态(uroboric form)中是她生命的组成部分。^②

在结婚庆典和入会仪式期间表演的短剧中，妇女们用假尸体摹拟她们昔日的食人宴的场景。整个事件被刻画成纵情欢乐的情景，妻子和母亲们踏着舞步穿过人群，迫使那些围着假尸的男演员逐渐后退。伴随着欢乐的喊叫声、哭泣声，以及个个悲痛得顿足捶胸的样子，妇女们“肢解”了假尸，并贪婪地争抢着自己想吃的部分。^③

妇女们从腰带中拔出竹刀，对着尸体“切”下去，当她们贪婪地争抢着自己挑选的部分时，把“内脏”(弄干的野生香蕉叶)掷向空中。一位妇女喊道：“我要吃阴茎。头是我的！我把它储存起来给自己备用的！”另一位妇女喊道：“我要把那条腿储存起来备用！”当观众们哈哈大笑地欣赏她们这幕刺激的自我夸张的表

① 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 47。

② 同上，pp. 49—52。

③ 吉利恩·吉利森：《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983, p. 42。

演时，女人们全都喊了起来：“给我！给我！给我！”^①

妇女们声称，她们的食人俗能使男人们获得永生。年长的妇女记得，人肉有一股独特的宜人的香甜之味，但她们宣称自己的主要愿望是防止腐烂所带来的损害。她们对尸体说：“到我这儿来，这样你将不会烂在地上。让你的肉体溶化在我体内吧！”正在腐烂的肉体含有生命精髓，残留着死者的意识的痕迹，直到肉体完全解体为止。女人们说：“我们是不会把一个男人留在那里烂掉的！我们同情他，所以把他推入竹竿（烹饪器皿），然后吃掉他！”要是女人们不这么做，那么，这个男人将完全解体，他的生命精髓对社会来说就是浪费。食人俗对男人的生命精髓的再生是必要的。由于吃了男人的肉体，女人们就准备把他的骨头（男人生命精髓的象征）回归到森林的精灵世界中去，并使自然界变得更肥沃。^②

吉利森提出，在食人行为中，女人们以竹制长笛（从她们那里被男人偷走）的形式再一次吸纳了在神话中败给男人的阳物。正像女人在食人仪式上偷走男人的尸体一样，男人也从女人那里偷走了象征男性生殖力的长笛。这样，两性都想争取对男性生殖力的控制权，并以此来再造原初性的阴阳同体的状态。这种争斗引发了吉米人独特的性别对抗，它就像吉利森所形容的那样：“这是一场事关谁将控制那种不可分割的力量来使世界再生的争执，这种力量寄居在人的身体之中，

① 同上。

② 吉利恩·吉利森：《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，pp. 43—44。

用)。因此,这个传说讲述了两种关系的建立——一是个体与他的自然环境之间的关系,二是个体与他的社会环境之间的关系。

这种交换的主题也明显地出现在吉米人的陪葬性食人俗以及斯特拉森对(新几内亚)高地的食人俗的社会伴生物所作的分析中。通过赠与女人以猪肉,吉米人的男人解脱了女人所吃的尸体的灵魂,也许还会确保女人们去养育猪群,正像她们养育植物和人一样。斯特拉森注意到,与(新几内亚)高地的食人习俗相关联的生态变化是与社会变化相匹配的,此类社会变化可以在婚姻交换制度、男性的改变身份礼以及猪肉对人肉的替代中被找到。梅尔帕人的婚姻交换制度是开放的;说得更精确些,他们有禁止近亲结婚、小群体之间的再婚以及直系的姐妹交换婚^①的规定。^②正如早些时候提到的那样,吉米人和胡亚人的首选的婚姻模式是一种更进一步的族内婚结构。^③

表面上,梅尔帕人的性别意识形态(gender ideology)似乎从根本上不同于胡亚人和吉米人的性别意识形态。梅尔帕人没有男性的改变身份礼,也没有集中于男性从女性那里分离出来的仪式上的任何需要。玛里琳·斯特拉森指出,梅尔帕人的性别身份是一种已知的事实,因而“不存在诸如男人的器官最初来自于女人这样的意见。性是‘天生的’和永久不变的。在这个意义上男性和女性具有不可操作性。从这一公理基础(axiomatic base)出发,女人将被排除在神秘的领域之

① 直系的姐妹交换婚属于交换婚(marriage by exchange)之一种,交换婚指的是两个男子以各自的女儿或姐妹彼此交换,使自己或兄弟或儿子各得一个妻子的婚姻。——译注

② 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 127—128。

③ 其婚姻规则是在那些与自己的血缘关系程度处于居中位置的亲属中间首选配偶。——译注

外。”^①

可是，梅尔帕人的性别意识形态可以被看做是对另一种意识形态的转换，这种（被转换的）意识形态认定了一个最初的、不可分割的男性与女性的统一体，并且包括把重点集中在那些身体上被编码的生命物质的交换上。斯特拉森描述了成为梅尔帕人和吉米人性别意识形态之基础的共同要素。这些要素与那些被用来描绘胡亚人的要素并无二致。

在性交中，两性都在“吃”对方……女人消耗男人的精液，但这样做是为了通过精液与她们的血液的结合来达到生殖的目的。经血是危险的，因为它是“死的”和枯朽的东西；所以它给男人带来的死亡威胁可能胜于它会给他们生孩子的承诺。精液的流失也意味着损耗，因而对男人来说也就意味着衰老。女人用母乳喂养孩子时会失去她们的“油脂”。精液从男人流向女人和母乳从女人流向孩子是整个生殖过程的象征，这个过程和肉体的死亡是形影相随的，而战胜这种肉体的死亡，只有通过生命力的精神上的生存，以及在意识形态上得到父方或男方的认同。这样，女人与死亡将紧密地连结在一起。^②

我同意斯特拉森关于上述这样的观念可以被看做是某种文化上

① 玛丽琳·斯特拉森(Marilyn Strathern):《没有自然就没有文化:以哈根人为案例》(*No Nature, No Culture: The Hagen Case*), 载卡罗尔·麦科马克、玛丽琳·斯特拉森编:《自然、文化和性别》, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 212。

② 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》, 载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 129。

的基底或基线(cultural substratum or baseline)的说法。胡亚人、吉米人和梅尔帕人在创造男性与女性的可分性(divisibility)的文化手段上是不同的。胡亚人与吉米人的入会仪式和食物规则,达到了梅尔帕人的产儿仪式在孩子出生时要断开母子连接的目的。从孩子出生后不久举行植物菜棕仪式的时候开始,梅尔帕人的个体(孩子)就被“扎根”于某一特殊的地方。在这种仪式中,

孩子的脐带和母亲的胎盘被一起掩埋在某个栽种着菜棕树或香蕉树的地方。父亲应该去种植这样的树,并在菜棕树的周围搭建一个篱笆……当树木长高的时候,孩子也将随之成长……从前在子宫里把孩子和母亲连接起来的脐带,现在要把孩子与土地连接起来,植物菜棕就代表这种连接物,而这种植物在数种美拉尼西亚文化中是生死之界的标志。^①

因此,有一种意见认为,那些暗示着胡亚人与吉米人的食人俗的核心象征(core symbols),是从梅尔帕人的那种意在断开母子连接的产儿仪式中转换而来的,这种仪式是为了在个体的社会认同中引进一个新的极项,那就是他与部落领地之间的(仪式)认同。与菜棕树象征着人的成长一样,猪肉和财产象征着人的生命精髓。斯特拉森声称,以财产替代人,“使食人俗显得既多余又无法接受,因此,必须确保它(食人俗)是直接由巫术来分类的。”^②食人行为也因此丧失了胡亚人和吉米人的丧葬仪式中被发现的那些积极的、再生的方面。

然而,食人行为在梅尔帕人的思想中还保留着它的破坏性的含意

① 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 119—120。

② 同上, p. 129。

(正如在胡亚人的思想中当食人俗不受“奴”的规则控制时、或者在吉米人的思想中当噬食同类成了贪婪又纵欲的女人的嗜好时所表现出来的东西一样)。梅尔帕人相信,噬食同类是一种原始的食欲,是一种本能,或者是一种权力欲望,它总是摄取,大吃大喝,杀人,并且不服从互惠规则(laws of reciprocity)。^① 无论何时,只要有一种感觉,即物品的内部消耗逾越了可接受的限度,并且互惠规则已遭破坏,那么,有关同类相食的传闻就会哄然而出。这样的传闻会使大男人们的忧虑具体化,以至于在控制交易的基本规则的破坏中,那些被增加的消费模式(与欧洲人传入的物品相关)将导致内在的自毁作用。已婚妇女通常被怀疑成秘密的食人者,因为,尽管(物品)交易掌握在男人之手,但消费却总是与女性联系在一起。于是,如果由男人所控制的互惠规则遭到破坏,那么,男人所担心的就不仅仅是社会的自毁作用,而且也担心那些潜在的、无法控制的女性消费模式。^②

当有一种集中到身体(作为生命和生殖之源)上的内发性活动的中心,并且这种中心在社会关系中反映出来时,礼仪式食人俗很可能成了社会繁殖仪式的一种伴生物。斯特拉森对梅尔帕人所作的讨论显示,这样一种意识形态的措辞是可以被转换的。梅尔帕人那些关于身体发育的观念,就从女性身体的能育性(fertilizing quality)被转换到菜棕树的生长能力和用来替代人肉的猪肉上。一旦梅尔帕人被迫向他们自身回退,他们就要正视那些使他们精巧的交易系统变得富有活力的传统物品的损耗问题,母亲身体的发育状态和人肉的交换价值,现在可能要扮演原先由菜棕树和猪所扮演的那种角色。换句话说,食人俗的生态学的伴生物,也许不是蛋白质资源的消耗,而是在价

① 同上, p. 112。

② 安德鲁·斯特拉森:《巫术、贪婪、食人俗和死亡》,载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》,Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 112—117。

比明-库斯库斯明人的食人俗有许多特点会令人联想到胡亚人和吉米人的食人俗。以新几内亚高地居民的标准来看,比明-库斯库斯明人的猪群数量算是很少的,并通过捕获野猪来予以补充。^①“退婚”占了大部分(80%)的那种婚姻模式限于部族之间的通婚。其余的婚姻几乎总是与奥克萨普明人^②缔结的,这个族群对比明-库斯库斯明人的政治和经济的完整性构成了威胁。^③这些来自外族的妻子从身体上成为比明-库斯库斯明人恶的观念的缩影。比明-库斯库斯明人对现实也持有一元论的观点。他们的原初祖先(primordial ancestor)是一个融感官、性别和善恶观念于一体的阴阳人(hermaphroditic being)。这种一元论的观念,可以在比明-库斯库斯明人的胎儿发育和个体成长的理论中被再现出来。社会意识和个体意识从仪式上依赖于那种总是促成社会的和生物的生命种子在其辩证的对立面中生长的情形。实现这些目的的主要仪式,有终身的男性的改变身份礼、涉及食尸肉的丧葬仪式、周期性的繁育仪式^④和涉及食敌人尸肉的大露兜树仪式^⑤。

在这一地区,尽管与欧洲人的接触有限,但正如大家所熟悉的,殖

① F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》(*Transforming 'Natural' Woman: Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kuskusmin*),载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德(Harriet Whitehead)编:《性别的意义》(*Sexual Meaning*),Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 122。

② 奥克萨普明人(Oksapmin)分布于伊里安岛。——译注

③ F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 145。

④ 繁育仪式(fertility ritual)指的是为了保佑食物来源的丰收和人丁兴旺而举行的仪式。在仪式中往往出现性的放纵。——译注

⑤ 大露兜树仪式是一种与族外食人(exocannibalism)有关的仪式。——译注

民政府官员禁止了食人俗，传教士也经常性地鼓吹自己是反对食人俗的。普尔在两年的田野调查期间，在 11 个场合观察到有关陪葬性食人俗的行为，但他注意到，或许是因为欧洲人的影响，人们对待这样的行为通常是不太情愿的，也是有情感矛盾心理的。另外，普尔虽然没有直接观察到大露兜树仪式，但他还是重构了这种仪式的某些细节。这种仪式存在的惟一的有形的证据被包含在人的骸骨和其他骶骨（据说它是仪式的组成部分）^①之中，它们是在仪式的最后的表演地点被普尔看到的。^②

按照普尔的看法，比明-库斯库斯明人的食人俗为他们在许多背景下处理自己和别人作为一个种族时“他们是谁”的问题提供了特别的表达方式。^③ 在丧葬仪式和有关丰产的大露兜树仪式上表现出来的食人行为，受到复杂的自然物质理论的控制。这些行为反映、协调和重构了社会人格的各个层面。与胡亚人和吉米人一样，比明-库斯库斯明人的本体论也与生理系统融为一体。生殖物质（精液、女性的羊水和经血）构成了人的生物心理特性得以建立的基本要素。^④ 把那些社会编码的属性从那些创造出胎儿的男性和女性物质的生物统一体中划分出来，是比明-库斯库斯明人的仪式的宗旨。这样，为了理解比明-库斯库斯明人的食人仪式的运作，我们首先必须深入研究他们有关人格的生物心理观念。

① 骶骨指脊柱下端 5 个骶椎融合在一起而成三角形的骨块，骨盆带的髂骨附着于它。缘骶骨曾用作祭品。——译注

② F. J. P. 普尔：《食人者、魔术师和女巫：比明-库斯库斯明人中的食人肉者形象》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，p. 9，p. 7。

③ 同上，pp. 30—31。

④ F. J. P. 普尔：《转换“自然的”女人：比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》，载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编：《性别的意义》，Cambridge, Cambridge University Press, 1981，p. 136。

比明-库斯库斯明人本体论的原初象征

阴阳同体的祖先代表比明-库斯库斯明人在他们的存在于神话中的起源和神圣的死后(灵魂)生活中的形象。这些祖先最初是通过身体上的分裂来生殖的。他们是彼此之间进行婚配和与其子女之间进行婚配的兄弟姐妹,并创化出原初氏族(original clans)的图腾祖先(totemic ancestors)。他们既拥有阴茎-阴蒂又拥有乳房。配偶中更具女性气质的(祖先)埃菲克(Afek)是通过某一边的臀部内的阴道生出来的。比明人仪式中的半偶族^①祖先出生于右臀部,而库斯库斯明人仪式中的半偶族祖先出生于左臀部。祖先配偶中更具男性气质的(祖先)扬诺克(Yomnok)是通过阴茎-阴蒂的单个孔口生出来的。以这种出生方式流传下来的祖先是与非人类的生物(全都拥有关键的人格特质)系相平行的,这些生物象征性地表现出比明-库斯库斯明人的父系亲属的统一性。^②

存在于神话中的生命起源,可以在产前发育的胎儿两性体(fetal androgyny)中反映出来。胎儿两性体应归于这么一个事实,即父母双方均给胚胎贡献了男性和女性的自然物质。父系亲属的血液、精液与女方的羊水和经血提供了胎儿得以发育的生物成分。在月经期间,子宫里形成了一种凝胶状的、带白色的胞块(yemor),它由女性的羊水、

① 半偶族(moiety)一词出自法语 moitie,意为“半”。半偶族是原始社会里一种基本的社会分类形式。两个这样的群体组成一个部落,这样的半偶族常有一个以上相互联系的氏族或联族,实行单系继嗣和外婚制。两个群体的大小和分工可能不同,半偶族中的成员也不一定都有亲戚关系。它的存在是为了狩猎、举行庆典和宗教仪式。——译注

② F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 159—160。

经血以及几个血统类型的父系亲属的血液所组成。父系亲属的血液虽然在女性和男性的(性别)形成中是有效的,但这种血液被认为是来源于男性。由某个妇女传输给她的子女的父系亲属的血液,包括了她自己的血统和她母亲的血统的血液,也包括她的祖母与外祖母的血统的血液。经由多次性交行为对怀孕来说被认为是必要的,而男性传输的精液正灌输着他自己的血统和他的祖母与外祖母的血统的父系亲属的血液。^①

男性的有生殖力的捐献物围绕着由经血形成的略带红色的“膜”(skin)^②,反过来经血则遮盖着那种带白色的胞块。在男性的有生殖力的捐献物中,其入孔的方位决定个体的生物性别:如果指向阴道,(后代的)性别即是女性;如果指向子宫内部,性别即是男性。这种方位在怀孕期间是可以改变的,其最终的位置在正要出生之前才被确定下来。^③ 胎儿的阴阳同体现象一直到胎儿发育的晚期也可以看到,其事实在于,男孩在早年会被取成女性的名字,据说男孩在本质上是女性的,直到他通过连续的人生阶段和男性成年入会仪式期间的严酷考验因而被塑造成男性为止。

比明-库斯库斯明人有关神话中的生命起源和生物学上的生命起源的一元论观点,可以与包含所有对立面的乌洛伯洛斯大母神的象征相比。这种象征是碎裂的,诺伊曼说:“当自我(ego)开始从他与乌洛

① F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 124。

② 即包裹胎儿的羊膜(amnion),亦称胞衣,由外胚层和中胚层的一部分组成。——译注

③ F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 124—125。

具，所以，可以利用的就只有人肉了。身体上没有哪一部分是未被触及的；人脑和胆囊被平常人认为是身体上最令人厌恶的部分，却格外受到这些“半人半兽的生物”的珍视。在晚上，为了教育那些不守规矩的孩子，人们就会讲述这类“半人半兽的生物”的故事。^①

在比明-库斯库斯明人的社会宇宙图像的远离中心的边缘区域，要是缺少力比多的结合(libidinal bonding)，那么，其相邻区域中的那些破坏性的攻击行为规则，也很少有在生命本能与死亡本能之间达成平衡的迹象。可是，在这个区域中，那些被看成是人的动物似乎拥有人类的生存技术，因为，据说这些人会在土灶上烧煮动物和蔬菜食物。这些食物在盛宴上与人肉拼合在一起，供男人、女人和孩子们分享。据描述，他们的定居点被那些肢解了的人体残余物弄得杂乱无章。除胆囊以外（因为它会把人肉的味道搞糟），牺牲者的所有身体部位都会被吃掉。^②

这一区域的人不遵守用于控制比明-库斯库斯明人的食人俗的任何规则。他们不考虑种族身份，既吃敌人的肉体又吃在争端中被杀死的自己亲属的肉体。在吃人肉的事情上，考虑性别、亲属关系、仪式地位和身体物质都是不重要的。这些人参与作战是为了不断地搜索人体食品。比明-库斯库斯明人担心，当这些人相信他们中的一些人实际上已经被那些“人形动物”(human creatures)杀害时，他们会采取比幻想中的“半人半兽的生物”更加实际的(报复)方式。^③

离比明-库斯库斯明人最近的区域环绕着这样一些族群，它们根据一种或多或少比较正规的原则相互影响，他们在自身与起初两个区域(远离中心的边缘区域及其相邻区域)内的族群之间形成一个缓冲

① F. J. P. 普尔：《食人者、魔术师和女巫：比明-库斯库斯明人中的食人肉者形象》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，p. 12。

② 同上，p. 11。

③ 同上。

区。他们被称作“人形人”(human men),这些人正来自比明-库斯库斯明人与之贸易、结成同盟、战斗、通婚并打造仪式交往的那些族群。在这些族群中,可能有某些比明-库斯库斯明人的朋友、亲戚或姻亲,在战争、饥荒、干旱或个人有困难的时期,比明-库斯库斯明人可以向他们寻求避难。令人生畏的“塔玛”^①巫术的来源,就被归因于这些族群,并且,比明-库斯库斯明人为那种一代人才举行一次的大露兜树仪式所寻找的牺牲者正来自这些族群。^②

社会宇宙图像最内层的人类种群的代表是比明-库斯库斯明人。在这里,食人俗遵循着严格的规则。不遵守这些规则的人是没有人性的。精神失常的人、着魔的人、挨饿的人以及魔术师、女巫、男巫、妇女和孩子都被认为是不遵守或故意违反食人规则的人。这个群体中包含妇女和孩子,证明了比明-库斯库斯明人的一个信仰:吃人是所有人类基本特性中的一种天生的恶,它必须通过社会的道德法则和法律规则来加以控制和转换。既然这些规则是男性的身份改变礼上进行谆谆劝导的一部分,妇女(在仪式上指点男性秘密的年长妇女除外)和孩子就不会被允许得到那些给予已入会男性的社会规则上的好处,从而更容易受到来自于(社会宇宙图像)缓冲区的人类的那种行为的影响。妇女可能成为贪吃男性物质的女巫;孩子可能会攻击和吞食子宫,随后则攻击和吞食乳头。^③

这样,比明-库斯库斯明人的社会宇宙图像和他们关于未入会者的行为的幻想,向我们透露了有关欲望在社会秩序的建构中的作用的一些情况。在这一实例中,欲望至少在有些人(妇女、儿童、敌人)身上显示出来,并被其他人(已入会的男性)所控制。欲望是根据乱伦、谋

① “塔玛”(tamam)意指女巫,巫婆(witch)。——译注

② F. J. P. 普尔:《食人者、魔术师和女巫:比明-库斯库斯明人中的食人肉者形象》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983, p. 10。

③ 同上, p. 9。

杀和吃人，尤其是根据妇女的吃人肉的冲动和孩子的口部攻击来编码的。在痛苦地接受男性成年入会仪式期间给予的那种身体的自我克制上的教训时，尽管这些欲望受到抑制，但它们在“大露兜树”仪式中还是被投射到牺牲者的身体上，由此，这些欲望在仪式上的食人行为中从身体上得以解构^①（参见本章随后部分对“大露兜树”仪式的讨论）。

比明-库斯库斯明人本体论中的性别对立与社会学

为了理解男性和女性从阴阳同体的原初生命中的生物分离和社会分离，进一步钻研比明-库斯库斯明人社会的象征性建构（symbolic construction）和个体的生物成分的构成是有益的。比明-库斯库斯明人的社会结构是用男性（父系亲属）的习惯用语来表达的。主要的社会群体是通过共有男人（适合于父系）以及男人和女人（适合于亲属关系）的生殖传承中的“父系亲属的血液”（agnatic blood）来追溯的。^②父系亲属的血液不但把个体与男性亲属最强有力地、意味深长地连结起来，而且通过母亲（把父系亲属的血液以较弱的形式传输给她的后代）也把个体和女性亲属连结起来。父系亲属的血液的重要性在象征作用和肉体作用上是明显的，而这些作用则归因于受孕时所传输的父系亲属的血液。由父母双方所贡献的父系亲属的血液以肉体的和象征的形式存在于孩子的静脉、动脉和心脏中。这样，父系亲属的血液代表着联合某些亲戚的身体结合物。女性物质（特别是经血）会削弱父系亲属的血液，但父系亲属的血液还是会通过男性的仪式和男性食物的消耗而得到加强。

① “解构”（deconstruction）系文学评论术语，指找出文本中自身逻辑矛盾或自我拆解因素，从而摧毁文本在人们心目中的传统建构。——译注

② F. J. P. 普尔：《身份的仪式打造》，载 G. H. 赫特、R. M. 基辛编：《成年仪式》，Berkeley, University of California Press, 1982, p. 106。

经血是父系亲属血液的对立面。男人与经血的产生没有生物学上的联系。母亲的经血传递给所有的后代。这对女儿来说是她有月经的原因,在受孕时形成胎盘,并在绝经期变小。母亲的血液也传递给儿子,并通过母乳的摄取而得到加强。在男性成年入会仪式期间,经血从男孩的身体上(特别是从仪式上很重要的头部区域)被挤出来。仪式上的放血、母乳的象征性挤出以及对女性食物的禁戒,消除或减少了危险,并使新入会者身上的女性天然物质变得虚弱无力。^①

经血是一种两重性的物质。尽管它对维持女性的天然的生殖力来说是不可或缺的,但对所有人的成长来说是不利的,它仅仅是一些虚弱的、软性的女性物质。它经由其他女性物质得以加强,并与疾病、创伤、腐烂以及死亡时的排泄物连在一起。它承载着诱发巫术、神人灵交的坏影响和某些疾病的能力。它是黯黑色的,不像父系亲属的血液那样是红色的——尤其是被称作“菲尼艾克”(finiik)的亡故祖先的模样。与经血的接触会使男人和女人变得虚弱无力,因为它会削弱父系亲属的亡故祖先的灵魂和男性物质的其他方面。可是,这种涉及女性生殖力的经血的威力,促使男人去寻求对它的仪式上的控制,并以此作为控制父系亲属的生殖力的手段。^②

经血的男性同功异质体(analogue),可以在“库色姆”(kusem)幽灵(通过精液来传导)的两重性观念中被发现。通过父系亲属的血液、精液、男性食物和仪式,“库色姆”幽灵的那种作为亡故祖先(finiik)的一面被强化了。这一面代表人格的社会和道德方面的东西,贮藏着集体的知识和经验,就像良心和智力一样。像那种由令人畏惧的女巫

① F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 128—129。

② 同上, pp. 128—130; F. J. P. 普尔:《身份的仪式打造》,载 G. H. 赫特、R. M. 基辛编:《成年仪式》,Berkeley, University of California Press, 1982, p. 113。

(tamam)所展现出来的不受欢迎的行为，正是亡故祖先“菲尼艾克”显得虚弱而“库色姆”幽灵的其他方面“卡普哈布瑞恩”(khaapkhabuuri-en)占据优势的征兆。在所有的提高男性吸引力的仪式中，亡故祖先的力量会得到加强，反之，它的对立面“卡普哈布瑞恩”则从女性物质（特别是经血）中获得活力。“卡普哈布瑞恩”代表着人格（把个体相互区分开来）中的不可预知的和异质的方面。从这个意义上说，它与亡故祖先的道德的、权利和义务的方面形成了对照。所有的人都拥有“菲尼艾克”和“卡普哈布瑞恩”。可是，“菲尼艾克”在授过入会仪式的男人和被称作“瓦根-艾耶姆-瑟”(waneng aiyem ser)的阴阳同体的女祭司那里是最强壮的，因为，两者在持续很久的入会仪式中都坚持了下来，能经常吃到男性食物，并在仪式上尽力去除对立的女性物质。“菲尼艾克”把所有的祖先连结起来，从最初的阴阳同体的祖先到最近死去的年长者或孩子^①，再到在世的人。^② 这样，“菲尼艾克”与强化它的父系亲属的血液，可以被称作社会亲密关系形成的自然物质。

通过经血而得以强化的“卡普哈布瑞恩”是一种具有破坏性攻击行为的自然物质，它代表“菲尼艾克”和父系亲属血液的性质相反的对立面。那些以“永恒愤怒的男人”、“性关系上滥交的女人”或“女巫”作为例子的未规整的行为，被看做是“菲尼艾克”显得虚弱而“卡普哈布瑞恩”正在逐渐占据优势的征兆。任何一个人的反复无常的行为，都可能被看成是“库色姆”的两个方面的暂时失衡。然而，一般而言，“卡普哈布瑞恩”被认为应对女人的那种比起男人来更加有些不守规矩的

① 在比明-库斯库斯明人那里，最近的死者（年长者或小孩）的灵魂假如符合严格意义上的祖先身份验证，这些死者就可以在氏族祖先的行列中获取自己的位置。——译注

② F. J. P. 普尔：《转换“自然的”女人：比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》，载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编：《性别的意义》，Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 131—132。

行为负责。这是因为，“菲尼艾克”在女人那里是虚弱的，而“卡普哈布瑞恩”则通过经血被强化了。^①

由于“库色姆”幽灵具有两重性，所以，尽管男性也是有情感矛盾心理的合成体，但人们最终还是以为女人在天性上就是最具潜在危险的。这是因为婚姻模式把非父系亲属的女人带入了亲属关系群体，而把父系亲属的女人送出去婚配。令人生畏的“塔玛”巫术现象据说起源于北方的奥克萨普明人中的妇女，并通过联姻进入了比明-库斯库斯明人的社区。虽然所有的婚姻中有80%以上限于部族之间的通婚，但有足够数量的婚姻是与奥克萨普明人缔结的，以此保持对“塔玛”巫术的畏惧。^②

“塔玛”女巫代表男人和女人中受玷污的和危险的形象。她隐藏着魔力，能把男性的生殖力和月经的污秽物转换为造成破坏性结果的力量。她在过度的性交与搀合男性物质的同类相食中急急忙忙地吞噬着男性物质。她不间断地行经，并因男性的生殖要素而变胖，她把男性生殖要素变成女性物质，却不生孩子。她既会伤害男人，又会伤害女人。^③ 她真正是可怕的母亲形象。

“塔玛”能力的传递与父系亲属血液的传递是相反的。父系亲属的血液是通过女性连环遗传的流程、以日益削弱的方式来往下传递三代人的。“塔玛”能力则是通过男性连环遗传的流程、以日益削弱的方式来传递三代人的。当它相继通过女性的、母系的遗传连环进行传递时，它将以未削弱的形式继续代代相传，这正像父系亲属的血液通过男性的、父系的遗传连环进行传递时也将以未削弱的形式代代相传一样。^④

① F. J. P. 普尔：《转换“自然的”女人：比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》，载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编：《性别的意义》，Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 132—133。

② 同上，p. 135。

③ 同上。

④ 同上。

作为不会引起污染的父亲亲属的女性典型，女祭司“瓦根-艾耶姆-瑟”的人格面貌^①是“塔玛”女巫的性质相反的对立面，“塔玛”女巫是反社会的、会引起污染的非父亲亲属的女性典型。某个想成为“瓦根-艾耶姆-瑟”的妇女，应在她绝经之后，并且要放弃与她的姻亲的所有联系，因为她要在父亲亲属中被施行入会仪式。她来自她的婚后家庭，回到她出生时的家庭，并留在那里。作为母亲，她要被注意到已经把女性的生殖力和行经能力转移给自己的孩子（特别是把生殖力转移到儿子的身上），而作为女祭司，她要把未受经血污染的女性生殖力转换成男性仪式上的威力。在她的入会仪式期间，她要在庙宇（男性获取宗教知识的地点）里放血，以便把她的（男性的）^②头骨附近的女性物质（肉）上的经血清除掉。这种仪式上的放血，会使她的将来放置在氏族祭仪房里的头骨的力量得到加强，同时也会强化她的正式加入（亡故）祖先行列并享有祖先身份的“菲尼艾克”的力量。与她的“菲尼艾克”相比，她拥有的“卡普哈布瑞恩”则显得虚弱一些。她的肚脐（获取女性知识的位点）被黄色的葬土掩盖起来，以便她将不再获取新的女性知识，但可以保留“当她是一个女人时”所学到的东西。在她的身上，“她代表着想像中的有繁殖力（男性）而没有月经（女性）的父亲亲属的女性形象”^③。她使那些与出生、创始、腐朽和死亡，生殖和污染，男性和女性有关的事件戏剧化。她是“阴阳同体的祖先埃菲克和扬诺克的化身，她被视作与这两位祖先是一体的。”^④

① 这里的 *persona* 一词系瑞士心理学家荣格用语，亦译为“人格面具”。——译注

② 女祭司“瓦根-艾耶姆-瑟”系阴阳同体的形象。——译注

③ F. J. P. 普尔：《转换“自然的”女人：比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》，载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编：《性别的意义》，Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 153。

④ 同上。

这样,污迹(defilement)和纯洁为比明-库斯库斯明人描绘出一幅性别意识与群体意识的图像。自然物质为善与恶的内在经验、多种族空间中的种族身份的观念提供了客观化的图像。被置于善恶对立之上的是纯净化的父系亲属内集团^①与致污的姻亲外集团之间的对立。恶不仅仅是投射到主体之外的客观世界中去,而且也会投射到超出比明-库斯库斯明人种族范围的世界中去。从边远社会嫁进比明-库斯库斯明人社会的妇女把这种投射带回到它的原点;外来的妻子代表着收回投射中的恶(projected evil)的身体隐喻(material metaphor)。

女巫形象与女祭司形象的对立,将使恶的象征从主体的和身体的层面转向主体间的(intersubjective)和社会的层面。这一推测可以解释比明-库斯库斯明人关于乱伦问题的看法。比明-库斯库斯明人相信,经血是与父系亲属的血液混合在一起的。经血的流出因而就包括父系亲属血液的排放,它们必须不惜任何代价避开祖先的土地,以免激怒祖先。妇女不可以在她们的氏族土地上行经,父系亲属的男性也不可以在氏族土地上争斗。因此,父系亲属中的女性必须要嫁到外边去,而非父系亲属中的女性则可以嫁进来。那些来自外族的妻子会危及父系亲属的纯洁并带来邪恶,这样的事例时有发生。这样,乱伦的问题把比明-库斯库斯明人置入一个双重困境之中:以削弱乱伦习俗的力量为代价却不能带来父系亲属的纯洁,反而因沾染外来血液和巫术的影响而遭受到危险。^② 其解决办法可以在男性入会仪式的净化习惯、陪葬性食人俗和大露兜树仪式中找到。

① 内集团(in-group)一词系社会学术语,表示“自己人团体”,指成员对其所属团体有团结、忠心、亲密及合作之感的团体,成员对非成员有排外情绪。与外集团(out-group)一词相对。——译注

② F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 144。

死亡给比明-库斯库斯明人造成的问题是他们必须保证那是一种正常的死亡，死者能返回到氏族图腾祖先埃菲克和扬诺克的冥府(underworld)。这只有在严格意义上的埋葬习俗被遵守的情况下才会做到。这些习俗可以使那种含有致污的女性物质的尸体净化，并为它重返祖先的世界做好准备，而这个世界里的所有居民都被说成是比明-库斯库斯明人的正式授过入会仪式的亡故祖先“菲尼艾克”。正如已经提及的那样，“菲尼艾克”对授过入会仪式的男人和女祭司“瓦根-艾耶姆-瑟”的合乎道德的和规整的行为负责。由于持续很久的入会仪式的缘故，授过入会仪式的男人和女祭司“瓦根-艾耶姆-瑟”能经常吃到仪式上的芋头，并在仪式上去除对立的女性物质，所以“菲尼艾克”在他(她)们那里是强壮的。“菲尼艾克”是“不可或缺的、无形体的物质(noncorporeal substance)，它按照氏族、半偶族或有时按照年龄群(age group)的特性把所有的祖先连结起来，从埃菲克和扬诺克到最近死去的年长者或孩子，再到在世的人。”^①祖先冥府的所有人类居民，必须是比明-库斯库斯明人的正式授过入会仪式的亡故祖先“菲尼艾克”。这样，任何一个在临死的时候还没有被授过入会仪式的人，死后必须施行这样的仪式，这是存在于神话中的通向祖先王国的通道之一。在祖先的冥府里，男性和女性的“菲尼艾克”拥有大体上相似的仪式威力，因为他(她)们在只供各自享用的男性物质(说得更精确些就是“菲尼艾克”的灵魂)上是对等的。^②

即便生为女性，比明-库斯库斯明人似乎还是作为男性来度过他们的永生。在临死的时候，最重要的女祭司几乎是个男人的身份，而其他女性则被赋予男性物质。埋葬习俗实际上把女人们转换成为阴

① F. J. P. 普尔：《转换“自然的”女人：比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》，载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编：《性别的意义》，Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 133。

② 同上。

阳人，而男人们的这种转换，则是通过男性的身份改变礼来形成的。因此，比明-库斯库斯明人死后将返回有关其生物学起源和神话起源中的阴阳同体状态。

当外界影响(通过引入邪恶和死亡)不会污染身体和社会的时候，丧葬仪式将致力于在伟大的阴阳同体祖先(代表想像中的整个祖先时代)的意象中使个体观念重新形成情意丛^①。陪葬性食人俗把死者的那种在仪式上灵验的、可再生的力量回注到适当的亲属种类中去。这种食人俗的重点主要在于保证把生命精髓传递给由有关个体组成的特殊群体。另一方面，大露兜树仪式是一种全社区性的仪式(communitywide ritual)，它原则上包括了所有的成年人，即正式授过入会仪式的男人和女人。这种仪式模仿了生物心理的和社会的力量，它们能摧毁社会和那些制造出协作关系和团结一致的人。在丧葬仪式和大露兜树仪式这两种仪式类型中，借助于身体对个体的和社会的人格面貌所作的暗示是十分明显的。

自然自我与社会自我的情意丛：大露兜树仪式

按照普尔在与仪式长老访谈的基础上所作的重构，大露兜树仪式每逢一代人大约举行一次，其举行地点在比明-库斯库斯明山谷北部西端附近的一个神圣的大露兜树的小树林里。仪式由分开的两部分表演组成，每一部分大约持续十天，整个社区的成年人原则上都可以参加。第一部分表演在半年一次的一个主要的坚果露兜树收获季节开始的时候举行，关心的是名叫“考恩”(Kauun)的坚果露兜树——一种女性食物——的丰产与生长，并需要一个在对北方的奥克萨普明人

^① 情意丛(constellation)指围绕某一核心意念(意象)的思想感情的组合。constellate一词在此处系心理学术语，意指“使(观念等)形成情意丛(constellation)”。——译注

（“塔玛”女巫的来源）发起的突袭中俘获的成年男性牺牲者。第二部分表演在半年一次的另一个主要的坚果露兜树收获季节结束的时候举行，关心的是名叫“博克赫”（bokhuur）的坚果露兜树——一种男性食物——的丰产与生长，并需要一个也是从奥克萨普明人那里获取的成年女性牺牲者。^①男人和女人的仪式性食人对仪式目标的实现是不可或缺的，这种仪式既与人的丰产有关，又与植物的丰产有关。这些目的也依食火鸡^②与野猪的雄性和雌性解剖学部位的祭献和消耗情况而定，此类动物在仪式表演中时常被用来代表人类（正像猪在梅尔帕人的丧葬仪式中被用来替代人祭品一样）。每一种吃的行为都标示男性与女性、污迹与纯洁以及善与恶的辩证对立。

总体上看，我以为这种仪式代表了人际交往中社会行为与反社会行为的可分性的一种样式，并且代表了反社会行为的解构与社会行为的建构的一种样式。在该仪式第一部分表演的规程中的成年男性牺牲者和第二部分表演的规程中的成年女性牺牲者，代表了他（她）们的善与恶、纯洁与污迹的身体表现中情感矛盾心理的某种活生生的人造物。对牺牲者的拷打、杀害和屠宰使人格的情意丛（constellation of personhood）分解为文化上所限定的成分。把牺牲者的那些与消极方面相关联的身体部位吃掉并予以消化，将为减少个体的这些消极属性提供一种模式。而吃掉牺牲者其他那些与自我的积极方面相关联的部位，实际上加强了个体的这些方面的状态。对仪式目标的成功实现来说，这些吃人肉的行为被看做是不可或缺的。对这种仪式的某些方面的分析，将会说明象征和仪式上的杀害、屠宰和吃这些行为是怎样概括社会行为和控制反社会行为的。

① F. J. P. 普尔：《食人者、魔术师和女巫：比明-库斯库斯明人中的食人肉者形象》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，pp. 17—18。

② 食火鸡（Cassowary）指鸟类中的鹤鸵，产于新几内亚和澳大利亚。——译注

大露兜树仪式的第一部分表演是从那种存在于神话中的生命起源的身体复原(physical reconstitution)开始的。一块粗大的原木被拴在两棵雌性露兜树上部的树干之间。在原木的两端悬挂的是先前的仪式表演中的男性牺牲者的头骨,这些头骨在他们的丧葬仪式结束时被装饰成有最高权力的男性仪式长老的模样。食火鸡和野猪被屠宰,以备随后食用,而活的男性牺牲者(供第一部分表演之用;女性牺牲者供第二部分表演之用)被捆在大原木的中间位置,背和脸朝上,穿着比明-库斯库斯明人中有最高权力的仪式长老的礼服。这些举动把难以区分的社会类别和自然类别的事物融为一体:露兜树、食火鸡和野猪(阴阳同体祖先的仪式性代表在比明-库斯库斯明人动植物中的折射)、仪式长老以及人类的敌人。仪式从这种原初的统一体中开始进行,先是通过酷刑和吃的举动把牺牲者弄碎成为几个部分,然后按照诸如父方直系亲属、仪式长老、男巫、魔术师和女巫这样一些世俗的和仪式上的角色把弄碎的部分复原。在仪式的不同场所,比明-库斯库斯明人的参加者在仪式性的食人行为中承担了这些角色。^① 在仪式行进的过程中,比明-库斯库斯明人的本体论以一种宏大的、令人兴奋的、有关该群体的社会体制、身体构造和心理构造的元叙述(metastatement)而得以戏剧性地表现出来。这种仪式的行为将呈现出具体化的自我模式,它们实际上是通过祭献、酷刑、身体装饰以及噬食同类而得以转换的,而社会自我(social self)的永久性正依赖于此种转换。

心理象征(symbols of the psyche)的身体特征与融合、打碎这些象征的仪式行为的身体特征,使人联想起欧文·哈洛韦尔的观点,即,在人类肌肤之外所发生的事可能与人类头脑里所发生的事有着心理

^① 关于这种仪式的细节,参见 F. J. P. 普尔:《食人者、魔术师和女巫:比明-库斯库斯明人中的食人肉者形象》一文。

上的相关性^①。大露兜树仪式提出并将解决有关个体外表上的恶的问题，然后把解决办法纳入男女参加者的身体中来，这使我们记起了默里(Murray)在别的上下文所作的评论：“许多现在是生物体内部的东西，从前却是生物体外部的东西。”

对大露兜树仪式的这种考虑和某些别的考虑可以与中世纪的炼金术实验相比，这些实验也是依附于某种外表化了的心理(externalized psyche)而得以进行的。炼金术士们非常关心善与恶、精神与物质或精神与本能之间的关系。像他们对待所有的心理问题一样，他们按照物质的质量和化学反应来对这些关系进行编码——物质的质量和化学反应正是他们在仔细操作的实验中试图解答的化学奥秘。他们在这些实验中精心安排的神秘变化，不只是物质的化学反应。在他们看来，物质中所发生的化学反应就是在炼金术士那里同时出现的。比明-库斯库斯明人在他们的牺牲者身上精心安排的神秘变化然后又使之投射到他们自己的体内并形成内心形象，这也被认为是有着广泛的适用性的。根据指定的规则来对牺牲者的身体所作的同类相食上的分解，这对人与自然的丰产来说，都是不可或缺的。

仪式是从比明-库斯库斯明人对想像中的宇宙图像的组成部分的回忆开始的，而这些部分是他们的实在观(view of reality)中的重要维度。这些维度在捆扎从敌人领土获取的牺牲者以及把仪式长老的头骨捆扎到异性露兜树上的过程中被集合起来。在别的仪式背景，也就是在男性成年入会仪式的十个阶段的第一阶段中，女性露兜树仪式是从某个男孩与他母亲的分离开始的，而男性露兜树仪式以典礼的举行而结束，其标志是焕然一新的男孩作为一个成年男子被男人们正式接

^① 参见欧文·哈洛韦尔(A. Irving Hallowell):《文化与经验》(*Culture and Experience*), New York, Schocken Books, 1967, p. 88。

纳。^① 在大露兜树仪式的背景中，露兜树也掌管着分离和转换的差事。在把头骨和牺牲者捆扎到露兜树上的过程中，文化与自然、善与恶、男性与女性、太古时代与充满活力的现在以及污迹与纯洁都将被联合在一起。这种仪式剩下来的事情就是把最初的整体象征(symbol of totality)打碎成各种各样的成分，以便使这些成分可以在在世者的身体里进行混合与转换，从而形成和确保那些关键的社会角色和仪式角色在两代人之间的连续性。

从某个主要的敌对族群获取的活人祭品是已经被投射的恶的代表，而且，这种仪式也将回复到它的乌洛伯洛斯的初始状况(uroboric beginning)。比明-库斯库斯明人通过收回那种已经被投射在外的恶并把它带回到自己的领土，他们无意间认识到存在于社会和个体之中的恶的问题。太古时代的重要性在仪式的进程中是明显的，这表现在仪式长老被赋予的显要地位上，也表现在留作食用的部分食火鸡和野猪被当作吃掉牺牲者的某些部位而致污的解毒药时所扮演的角色中。在神话中，食火鸡是与更具女性气质的原初祖先埃菲克联系在一起的，她以女性仪式长老来表示。在男性成年入会仪式中，更具男性气质的原初祖先扬诺克通过猪血和猪肉来表现，并以男性的仪式长老来表示。

善与恶、纯洁与污迹、自然与文化以及过去与现在的结合，将在那种使仪式得以开始的整体象征中被表现出来，这也表明所有的本能是融为一体的。为了社会再生产和生物再生产的利益，这种整体象征必须被分离开来。分离的重点集中在牺牲者的身体上，先是拆除原先捆扎牺牲者的原木，然后让他在忍受慢慢的折磨中死去，直至他的身体被肢解、某些身体部位被分发给仪式参加者。身体的若干部位被缚在露兜树上，其他部位则给了那些指定的参加者享用。

^① F. J. P. 普尔：《物质的象征：比明-库斯库斯明人的生育模式、死亡模式和人格模式》，论文(影印)在大洋洲社会人类学学会的年会上提交，1982，p. 120，p. 132。

牺牲者的分割与我们在炼金术中所知道的分离(*divisio*)、分解(*separatio*)和溶解(*solutio*)这样一个过程是相似的。炼金术实验的共同目标是制作贵重的金属,也称作“创造奇迹的石头”(wonder-working stone)^①,它由和谐统一的精神与肉体组成,这两者不像在普通人身上那样总是不断地处于对立的状况。^②通过实验,炼金术士们相信,精神可以从物质中解救出来,并且可以注入到抵抗本能行为的身体中去。^③在点石成金的过程中,他们必须找到一种能把诸如肉体与精神、内容与形式或男性与女性这样一些被看成是成对出现的具有相反性质或本质的事物合成一体的方法。这种结合被描绘成一种发生在炼金术试管中的神秘的结合(*coniunctio*)。有时候,这种结合被看成是炼金术试管中的一种元素被其他元素吞没所致。^④这种试管即是(化学)转化得以发生从而制造出贵重金属或纯净自我(*purified self*)的地方。^⑤净化意味着把黑色的东西、本能或(意识的)阴影变成白色的东西,以便使人能伸手拿到黄金——纯净自我的象征。^⑥当炼金术士多恩(Dorn)把他在炼金术的实验中含有的黄金与上帝在物质中播撒的男性的创造性种子相比的时候,他就明确地把黄金跟生育力相提并论。^⑦

① 炼金术(alchemy)亦称“点金术”、“炼丹术”或“黄白术”,是一种企图把普通金属变为黄金、白银或“长生丹”的方法,在古代的中国、印度、埃及、亚述、阿拉伯等地都有,十二至十四世纪时在欧洲特别流行。这里所谓“创造奇迹的石头”意即“点金石”,指点金术士寻求的能使其他金属变为黄金的仙石。——译注

② 埃丝特·哈丁(M. Esther Harding):《心理能》(*Psychic Energy*),博林根丛书,Princeton, Princeton University Press, 1947, p. 447。

③ 同上, pp. 447—448。

④ 同上, pp. 448—449。

⑤ 同上, p. 431。

⑥ 同上, p. 451。

⑦ 玛丽-路易丝·冯·弗朗兹(Marie-Couise Von Franz):《炼金术的丰富想像力》(*Alchemical Active Imagination*), Texas, Spring Publications, 1979, p. 34。

比明-库斯库斯明人的牺牲者的身体和吃过牺牲者肉体的那些人的身体就扮演着试管的角色,在这里,净化和转化的目标是生物再生产和社会再生产。牺牲者的身体通过酷刑和祭献而得以净化。大露兜树仪式通过把箭和骨片插入牺牲者身体的某些部位来识别他们的恶之所在,比明-库斯库斯明人把这些部位与主要敌人和女巫看成是一样的。牺牲者所受的酷刑和痛苦,对主要敌人的还原和转换以及牺牲者的魔法状态来说是不可或缺的。牺牲者必须通过自己经得起酷刑来显示他或她是用坚固的材料制成的。施刑者在这一过程中所做的有点好处的事,就是确保他或她不会过早死亡时延长牺牲者的痛苦。

同样,炼金术士们也认为在某个用坚固的材料制成的容器里操作他们的转化实验是很重要的,以免滚烫的液体因沸溢而导致精神(气)的泄漏。他们相信,在他们的化学混合物中,任何东西的流失都会使整个(实验)过程无效,而最终的产品也将是未完成的和不完美的。他们提醒自己要提防这样的结果,因为其目的是要转化精神(气)——这样,要是有任何精气漏出去的话,整个计划将会彻底搞糟。^① 恶必须被转换这一念头没有被吹掉或者受到压制。人们在那些被转换的内容中所看到的尽是人类心理的非理性的、本能的和非人的因素。^② 大露兜树仪式的逻辑与那种激发多恩的实验的炼金术哲学(alchemical philosophy)的逻辑之间的相似之处是显著的。多恩把人的身体分成三部分:(男性)意向(animus)^③,玛丽-路易丝·冯·弗朗兹称之为自我意向或意志;(女性)灵魂(anima),它是一种中性力量,是一种生命冲动,而且拥有感觉并获得感觉的能力;肉体,它渴望任何邪恶的事

① 埃丝特·哈丁:《心理能》,Princeton,Princeton University Press,1947,p. 435。

② 同上,pp. 435—437。

③ animus 和 anima 亦系荣格心理学用语,animus 指(女性人格的)男性意向,或者说女性真正心内的自我,anima 指(男性人格的)女性意向,或者说男性真正心内的自我。——译注

物,但要是没有灵魂的帮助就不能采取行动。^①多恩的想法是,人的身体的这些部分如果没有分离开、不按照他的配方进行再结合的话,那么,这些部分只是杂乱无章地混合在人的身上,而且,人也仍将被看做是仅具外表形式,并处于某种黑暗的深渊(意味着恶)之中。他说:“第一步必须把意向(animus)与灵魂(anima)联成一体;当这一步已经被肉体接受的时候,你就可以使身体的三个部分成为和谐的统一体,但这只有在你首先经历分离(distractio)或分解(separatio)的过程才能做到。”^②他把分离(distractio)比做一种

自愿死亡,这种死亡是通过把意向和灵魂合成一体并使它们征服肉体来达成的,而肉体不得不被迫放弃它的任性、它的焦躁和它对世间事情的持续不断的担心以及它的欲望节制上的需要……正像野生动物要是吃得太多就会变得凶猛、要是不通过排泄物和通便来把身体中所有过剩的汁液弄干净就会得癌样肿瘤一样,所以哲人之药^③也不得不把我们身体中每一种过剩的和腐化的东西弄干净,然后才能把身体治愈。^④

多恩相信,炼金术士的人格必须历经这样一种转换,以便他们拥有魔法上的能力,并且能够转换炼金术实验中的物质。他所操作的那些炼金术实验也遵循着相似的逻辑。这些实验由两个基本步骤组成:“首

① 玛丽-路易丝·冯·弗朗兹:《炼金术的丰富想像力》, Texas, Spring Publications, 1979, pp. 46—47。

② 同上, p. 48。

③ 这里的“哲人之药”(philosophical medicine)意指炼金(丹)术士之药, philosopher 一词曾有“炼金(丹)术士”一义,如 philosophers'stone 即指哲人之石、点金石、长生不老药、仙丹妙药之意。——译注

④ 玛丽-路易丝·冯·弗朗兹:《炼金术的丰富想像力》, Texas, Spring Publications, 1979, p. 49。

先是溶解,身体的溶解;第二步是精神的凝结或浓缩,当它凝结成一个新的身体时,隐藏的黄金就会现形,这大概就是黄金。”^①

纵观整个大露兜树仪式,有一种证据应该注意,即,为了自然物质编码仪式和生育力(炼金术士的黄金的类似物)在两代人之间的连续性,比明-库斯库斯明人关心破坏性能量的还原和转换。这样的证据也存在于每一还原和转换表演中的神秘结合(*coniunctio*)的过程中。例如,牺牲者死后,他的头(认为是男性物质)被割断,系在某一棵露兜树上任其腐烂。其他露兜树则接收牺牲者的女性身体部分。对牺牲者身体所作的男性部分与女性部分这样的分离——随后也与(捆扎)牺牲者的两棵异性露兜树连接起来——代表着男性与女性从仪式开始时的整个(人格)情意丛中的分离,然后,它们各自为了生殖上的利益实际上又与异性结合在一起。几乎在每一种仪式行为中,人们总是反复重申着男性与女性之间的这种既对立又联合的关系。

为了把牺牲者转换成比明-库斯库斯明人的某个已故的仪式长老,大露兜树仪式中剩余的表演所关心的是减少牺牲者身上的反社会行为,这样,牺牲者的仪式力量将会增强人类和露兜树的生殖力。在那些为还原主要敌人和牺牲者魔法状态而精心设计的、复杂的表演中,比明-库斯库斯明人社会角色中的那些性质相反的人不断地被带到仪式演出中来。女巫、男巫、魔术师(既有男的又有女的)都扮演各自的角色,并炫耀自己美丽的服饰。在每一个场合,还原与转换的表演在陪葬性食人俗上均有其可比拟之处,这也将被用来使生殖力和仪式力量传之久远。这一目的也反复地出现在使美德摆脱邪恶和收回邪恶之类的行为之中。比明-库斯库斯明人似乎受这么一种观念的约束,即,如果破坏性的能量未经转换,人类和露兜树的生殖力在传递过程中将会受到阻挡。或许他们担心,要是缺乏一种通过文化手段来解

^① 玛丽-路易丝·冯·弗朗兹:《炼金术的丰富想像力》, Texas, Spring Publications, 1979, p. 35。

决恶的问题的共同努力，他们将会像“半人半兽的生物”那样处于他们的社会宇宙图像的边缘。

结 语

比明-库斯库斯明人的族内食人俗，是那种控制“可分的”个体之间和个体之内的自然物质从一代人向下一代人流动的全面规划的组成部分，说得更精确些，这种“可分的”的个体被认为是从某种原初性的、一元的起源中分离出来（参见第二章对麦金·马里奥特有关“可分个体”概念的讨论）。恶是在身体层面（依据源于母亲身体的有害物质）和社会层面（依据这些有害物质的社会对应物）上得以编码的。按照父系亲属的纯洁与嫁进来的妻子所带入的致污的姻亲物质之间的对立，个体意识和社会意识得以表达出来。

在族外食人俗的环境里，大露兜树仪式是比明-库斯库斯明人的一种本体论模式，也为解决这些人在他们的世界里感觉到的内在对立提供了一种模式。从他们的主要敌人奥克萨普明人那里获取的牺牲者，提供了恶的一种有形象征，为了社会繁殖和自然繁殖的利益，这种恶须在仪式上加以摧毁。对察觉到的一切可能的外部社会威胁的反应，激发了这种大露兜树仪式的表演，但不是它的本体论基础。虽然比明-库斯库斯明人在与奥克萨普明人进行贸易时曾经是最有势力的合伙人，但自从欧洲人来了以后，比明-库斯库斯明人是如此地依赖于奥克萨普明人，以至于他们的特别身份受到了威胁。一旦比明-库斯库斯明人察觉到奥克萨普明人的女巫怀着日渐增多的恶意正在向他们发动攻击，奥克萨普明人的政治、经济和仪式上的优势也就反映了出来。林登鲍姆写道：“正是在这种背景下”，“比明-库斯库斯明人通过食人行为转换了奥克萨普明人牺牲者的身份，清除了破坏性的男性物质和女性物质，并增强了比明-库斯库斯明人自身和他们的露兜树

的生殖力。”^①敌人与牺牲者魔法状态在大露兜树仪式中的解构,以及比明-库斯库斯明人的社会范畴在该仪式中的建构,反映出受威胁的人们的恐惧和希望,他们希望通过采取行动能够控制那些威胁他们的社会存在的力量。

最后,有关比明-库斯库斯明人的食人俗与饥饿或蛋白质缺乏之间的任何关联,其证据是非常不完备的。普尔注意到,已正式入会的男子能“零零星星地提供相当可观的食用肉”,而成年妇女“有时也被允许去猎取一些大的猎物,但不允许使用男性的狩猎工具,她们使用的是一些粗糙的短棒和(女用的)小石斧。”^②肉的可获量(availability)与食人俗之间的象征性关联(symbolic association)出现在“半人半兽的生物”的幻想之中,这些“半人半兽的生物”据说是在噬食同类中来满足自己对肉类的欲望,因为人肉是缺乏狩猎工具和诱捕野兽的工具的情况下惟一能获得的东西。另一种不同的象征性关联出现在大露兜树仪式中的食火鸡和野猪与人之间的等同性之中。仪式性食人与食火鸡和野猪的某些部位的消耗,对大露兜树仪式的丰产目的的实现来说是必不可少的。有一点可以补充说一下:或许食火鸡和野猪的生殖力也濒临危险。无论如何,这样的思考应当不会贬低大露兜树仪式在更新与再生本体论范畴和社会范畴上的那种非常明显的必要性。

① 雪莉·林登鲍姆:《食人俗:象征性的生产与消费》(*Cannibalism: Symbolic Production and Consumption*),载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,pp. 98—99。

② F. J. P. 普尔:《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》,载谢里·B. 奥特纳、哈丽雅特·怀特黑德编:《性别的意义》,Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 122。

第五章

食人妖怪与动物朋友

在一个真的会有如此恐怖(人吃人)的孤立事例的国家,在一个如此沉溺于幻想与梦境的民族中,迷信通常会在实质上被混淆起来,而且,通过这种迷信,令人惊奇的温迪戈食人狂的传说(stories of Windigos)终于得以产生,正如我们当中的那些中年人一样,相信女巫就会制造出女巫来……同样,恐惧已经导致某些具有忧郁性格的人被看做是温迪戈食人狂;并且,最糟糕的是,这种恐惧和一般的舆论,已经如此严重地影响了某些人的精神,以至于他们相信自己真的是温迪戈食人狂,而且必须(像食人狂)那样地表现出来……这正好像“少年维特之烦恼”^①。最初,现实生活中有一个维特,诗人们使他远近驰名,然后,维特们终将风行整个国家。^②

① 《少年维特之烦恼》(1744)系德国作家歌德的小说,原文名 *Die Leiden des jungen Werthers*, 英译名为 *The Sorrows of Young Werther*。——译注

② J. G. 科尔(J. G. Kohl):《基奇加米人:漂泊在苏必利尔湖畔》(*Kitchi-gami: Wanderings round Lake Superior*), London, Chapman & Hall, 1860, pp. 357—358。转引自雷蒙德·福格尔森(Raymond D. Fogelson):《温迪戈“精神病”的心理学理论与模型方法的初步应用》(*Psychological Theories of Windigo 'Psychosis' and a Preliminary Application of a Models Approach*), 载梅尔福德·斯皮罗(Melford E. Spiro)编:《文化人类学的范围和意义》(*Context and Meaning in Cultural Anthropology*), New York, The Free Press, 1965, p. 80。

在这一章里,我将讨论食人妖怪的三种文化意象的意义:北美东北方阿尔衮琴印第安人的温迪戈妖怪;(北美)北部森林中的阿塔帕斯坎人^①的韦楚戈妖怪;北美西北海岸的夸扣特尔印第安人的食人妖怪(the Man Eater)。人们对那种以“半人半兽的生物”或“塔玛”女巫的形式出现的食人妖怪的恐惧,在第四章里已经与我们不期而遇。这种披着不同的文化外衣的恐惧,很可能是一种文化上的普遍性,它作为人们对饥饿的反社会力量的担心的某种回应,出现在所有的社会之中。正如第四章所论证的,食人妖怪可能是这么一种怪物,即,它在群居生活可能存在之前必须被征服,或者,它在荒野中的生存为反对那种以对比的形象来界定社会人性的做法提供了遮蔽之物。

本章讨论那些食人妖怪,并不是形象地表现它们在荒野中的生活,而是描绘它们在某些情况下出现在某个人那里并杀害他人之情形。本章所讨论的人种本体论的初级对立,不是从母性物质中分离出来的自我与那种按照身体物质来界定的他者之间的对立,或男性与女性之间的对立。这种初级对立是作为人类个体的自我与作为动物的他者之间的对立,或者,是个人与非个人^②之间的对立。这些对立在原初生命的一元论的观念中被融合在一起,由此,它们必须依靠那些存在于神话中的或仪式上的转换行为来划分。在这些对立的划分中,动物和人是根据他者来界定的:似人类的动物与似动物的人类。在人类的身上藏匿着动物的力量,动物则在其动物的外衣下显示人的属性。“非个人”则既显示动物的特性又显示人的特性。

与动物和人类之间的对立相似的是个体的力量或欲望与社会协

① 阿塔帕斯坎人(Athapaskan,亦拼写成 Athapascan),这里尤指分布于加拿大、属阿塔帕斯坎人之一支的比弗尔人,该部族流传着食人妖怪韦楚戈(Wechuge)的传说。——译注

② 这种“非个人”(other-than-human persons)系指宇宙和生命中神奇之力(灵力)的拥有者,但与某些超人毫无关系。——译注

作之间的对立。个体的力量源于某人的动物性的折射,而某个采用兽形或人形的鬼帮手^①是引起这种折射的中介。人类的情感是按照从动物或鬼帮手那里得到的力量来表达的,而主观状态的客观的相关物(objective correlatives)可以在动物精灵帮手或“非个人”的那些人格化行为中看到。这样,鉴于第四章已经把重点集中到身体物质和食物材料中的情感客观化(objectification of emotions)上,这一章将把重点集中到动物或“非个人”的伪装下的情感物化(reification of emotions)上。

在这里所考虑的两个案例中,动物和人类之间吃的人与被吃的人的关系,被认为是互为条件的关系。人类指望动物能变成吃食人者的动物(cannibal eaters),正因为有这样一种期望——人类对动物所做的事情后者可能很容易给予同样的回报——所以,人类就赋予动物或它们的精灵掌管者以超凡的力量,并且以尊敬的态度对待它们,这样,动物将不再报复人类和吃人。以阿塔帕斯坎印第安人中的比弗尔人为例,这就意味着人类必须尊重动物精灵给予其他人的那些力量,以免这种力量把某些人吞噬掉并导致他或她再去吃其他人的肉。在另一个例子中,出于对他们所吃的动物的尊敬和对饥饿的恶魔似的支配权的认识,夸克特人通过一系列富于戏剧性的场面从仪式上来制服人们那种噬食人肉的欲望,这使人们认识到动物和人类在社会价值和制服这些欲望的能力上是相似的。在起先所考虑的例子也就是在阿尔袞琴人那里,维持人们寻找食物的那种最初的关联物,就是某人在梦境中从动物精灵帮手那里获取的力量。梦境既能让这种力量去转换一些个体,又能把这种力量授予他们。在某种情况下,某个人会被转换成对人肉成瘾的食人妖怪。

① “鬼帮手”(Spirit helper)指一种专为保护个人的精灵,或受魔法控制的存心不良的精灵。——译注

温迪戈妖怪

早在 17 世纪,后来逐渐被认为是“温迪戈精神病”(Windigo psychosis)的那种食人狂——当时被这样称呼——就在阿尔衮琴人(易洛魁人的北方邻居)那里被观察到了。最早的有关食人狂的报告是在《耶稣会会士轶事》(参见第六章)中找到的。1635 年的《勒热纳轶事》(*Le Jeune's Relation*)讲述了一个发生在连续闹了两个冬季的饥荒期间的食人传说。一个男子声称他的妻子和小姨子惟恐她们的兄弟会在她们睡着的时候把她们杀死并吃掉,所以她们企图杀掉她们的兄弟。正如勒热纳这位耶稣会会士所解释的那样,谋杀这个兄弟是必要的,因为“(他)正处于半疯的状态;他不吃饭,他已经有一些邪念;我们希望制止他。”^①在《耶稣会会士轶事》一书的其他地方还发表了耶稣会会士的克里^②代理人在 1660—1661 年间的冬季所作的一份有关食人狂的报道。这些男人一直为一种尚未搞清楚的疾病所困,它兼有精神失常、忧郁症和暴怒的症状,

[这种症状]影响了他们的想像力,并给他们带来了一种像狗那样的好胃口。这使他们对人肉总是如此贪婪,以至于会像真正的狼人那样猛然扑向妇女、儿童甚至男人,狼吞虎咽地把她(他)们吃下去,丝毫不会有感到满足或吃得过饱的时候——他们不断地搜寻新的牺牲者,而且越贪食就吃得越多。这种疾病也侵袭着我们的代理人,而且(耶稣会会士报告说)……由于死亡是制止这些低贱之人如此疯狂的谋杀行为的惟一办法,为了把他们的疯狂行为

① R. G. 思韦茨编:《耶稣会会士轶事和文档汇编》,第 8 卷,Cleveland, Burrows Brothers, 1898, p. 31。

② 克里(Cree)系加拿大境内的一个地名。——译注

奋力贯彻到底，他们只有被杀死。^①

在 20 世纪的报道中，温迪戈妖怪（因某人为异常的吃人肉的欲望所困而逐渐得名）通常被想像成一种超人，一种拥有一颗“冰心”的食人巨怪。通过梦境、男巫师，或者通过饥荒和饥饿（疗法），人们会被转换成这些妖怪。一些印第安人相信，这种怪物扮演着所有那些已经死于饥饿的人。饥荒曾经是该地区的印第安人时常要面对的现实，它驱使一些人去吃他们自己的家庭成员，这已是众所周知的事情。印第安人把这样的行为看做是令人厌恶而且应受谴责的，但也是可以理解的。他们相信从前有人曾经品尝过人肉的味道，他或她就逐步显示出永不满足的贪求人肉的欲望，于是，他或她在这种状态中就成了温迪戈食人狂。当一个人不愿吃普通的食物或出现惯常性的作呕时，他或她就会被怀疑成一个温迪戈食人狂。这个备受折磨的人可能会作出相同的结论，然后要求立刻被杀死。^②

在加拿大东北部的针叶林中，食用动物是稀少的。虽然捕鱼对某些族群的食物供应会起几分作用，但捕鱼并不处于食物系统的中心。根据莫顿·泰克爾的说法：

人迹稀少而又地处偏远的林地绵延不绝，倘若这是一个严酷的、资源较为匮乏的自然环境，人们在这样的环境里竭力维持生

① 引自 R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第 46 卷，Cleveland: Burrows Brothers, 1898, pp. 263—265。转引自雷蒙德·福格尔森：《温迪戈“精神病”的心理学理论与模型方法的初步应用》，载梅尔福德·斯皮罗编：《文化人类学的范围和意义》，New York, The Free Press, 1965, p. 75。

② 参见欧文·哈洛韦尔：《文化与经验》，New York, Schocken Books, 1967, p. 256；莫顿·泰克爾（Morton I. Teicher）：《温迪戈精神病》（*Windigo Psychosis*），Seattle, American Ethnological Society, 1960, pp. 2—6。

活的必需品,就是一场永不停止的斗争。事实上,这是一块不毛之地,因此,觅食主要集中在猎取和诱捕当地的野生动物上。时常与饥荒作伴,这对生活在严寒地带的人来说有其严酷性和残忍性。死于饥饿的威胁预兆憧憧,所以饿死的情况当然并非鲜有发生。在某种意义上,寒冷和饥饿对某一文化母体(cultural matrix)来说有着令人难以忍受的地理学上的影响,而觅食在这种文化母体中必然具有主导地位。^①

由觅食所强制规定的必需品,意味着人们是以小规模的家庭组(通常是一个猎人与他的妻子和孩子)聚居在一起的,除了夏季的时候食物较为充裕因而成群居住之外,为了寻找食物,他们总是居无定所。无论如何,在一年的大部分时间里,离群而居成了惯例。为了在这样的条件下能够活下去,每个人都不得不接受分离、寂寞和自给自足的现实。猎人被训练成渴望帮助和友谊的人,而且只有依靠他的鬼帮手才能得到这种帮助和友谊。做梦成了个人与鬼帮手进行联络的方法。这种做梦的能力在儿童时代的早期就得到了培养。这种梦见不寻常事物的愿望在孩子们身上逐渐显示出来,以便为他们在到达成熟期的过程中所追寻的重要梦境——由鬼帮手来启示——作好准备。^② 导致经常性饥荒状况的那种变幻莫测的食物供应,加剧了利己主义和自相残杀的恐惧感。泰克尔说道,“担心饿死并且有可能发生吃人肉的事情或许是活下来的惟一方法”,“这在加拿大东北部的印第安人中间是普遍关切的事情,中肯地说,食人俗在那里是一种具有重大意义的文化主题(cultural theme)。”^③

① 莫顿·泰克尔:《温迪戈精神病》,Seattle, American Ethnological Society, 1960, pp. 8—9。

② 同上, pp. 11—12。

③ 同上, p. 16。

在这样孤独而又艰苦的条件下,人的灵魂成了注意力的中心,这是毫不奇怪的。拥有一颗“冰心”的妖怪会传达某个人的形象,这个人已经控制了危险的力量,但以丧失他自己的人性为代价。这种“冰心”可能也涉及这么一个事实:神话和现实中有关温迪戈妖怪的行为的多数传闻总是与食物缺乏的冬季相联系的。例如,一个关于温迪戈的故事就说“冰霜是他的马尼图”^①,这就意味着冰霜把它的“非个人”的身份赋予了他。^②

在奥吉布瓦人^③的本体论中,有两个种类的“人”(person):个人(human beings)和非个人(other-than-human persons)。这两类人“在某个(活动)范围广大无边的‘社会’里”^④是相互影响的。个人之间的社会关系属于醒着的生活(waking life)范围,而个人与“非个人”之间的社会交往则主要是由自我在梦境中经历到的。在梦境中的体验与醒着的生活中的体验之间,不存在“主观性与客观性之间的格外分明的区别”^⑤。“非个人”可以使自然物体或动物人格化。这些“人”(persons)被“看做人(persons),人们可以照这样来称呼他们,于是,和他们

① 马尼图(manitou 亦拼写成 manito 或 manitu),原为阿尔衮琴语,意思是“大神”、“神灵”。一般译为“自然神”,指宇宙和生命中神秘的、不可理解的精力。比如某些物体所具有的灵性以及控制这些灵性的神明。阿尔衮琴人的“马尼图”亦系人类学家所指称的“马纳”(mana)这种灵力(见前译注)。——译注

② 在这里,我依靠哈洛韦尔有关“马尼图”的解说[参见欧文·哈洛韦尔:《对人类学的贡献:哈洛韦尔论文选》(*Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*),Chicago,University of Chicago Press,1976,p. 382]。提到的这个故事可在泰克尔的书中查到[参见莫顿·泰克尔:《温迪戈精神病》,Seattle,American Ethnological Society,1960,p. 24]。

③ 奥吉布瓦人(Ojibwa)分布于美国和加拿大,属阿尔衮琴人的一支。——译注

④ 欧文·哈洛韦尔:《对人类学的贡献:哈洛韦尔论文选》,Chicago,University of Chicago Press,1976,p. 455。

⑤ 同上,p. 456。

的交往将投进一种个人的方式。”^①例如,在神话中,太阳神的举止就并无二致。当太阳神出现在人的梦境中的时候,他会用老人对年轻人说话那样对做梦的人说出“我的孙子”之类的话。“非个人”的别的典型种类,则是某些植物和动物的拥有者或主人。所有这些生物都分享着共同的(生命)精髓。哈洛韦尔表示,在奥吉布瓦人的生命观念中,极其抽象的核心之点就是(事物)外表的表面性(superficiality)。比如,居住在人的住所上面的那些雷鸟^②,

像非个人的种类(other-than-human category)的其他实体一样,具有……与个人同样的基本的、不朽的(生命)精髓。正是这种生命精髓(vital core)在两个种类的人(persons)身上是持久不变的。个人也有一种持久不变的、不朽的(生命)精髓……和体型……它(体型)在多数情况下是一种识别特征。但是,在任何情况下,这两个种类的人都不可以通过视知觉(visual perception)来理解其内在的本质。可以在视觉上感知到的东西,只不过是那种已经形成的存在物的外观……在某种情况下,对个人来说变形^③也是可能的。外表上的变化是那些属于两个种类的人的个体的潜在固有性质。^④

① 欧文·哈洛韦尔:《对人类学的贡献:哈洛韦尔论文选》,Chicago, University of Chicago Press,1976,p. 457。

② 雷鸟(Thunderbird)系北美印第安神话中的一种能呼唤雷电的巨鸟。在美洲和亚洲,广泛流传着一种把鸟视为雷的观念,认为该鸟极大,当它拍打翅膀时就产生雷响。——译注

③ 变形(metamorphosis)是指一种形体变成另一种形体。这种转变常由巫术引起。在美洲土著的传说中,人变成动物或无生命的物体是常见的主题。神可因种种原由变成人或动物的神像。为了达到某一目的、躲避惩罚或在竞争中取胜,都会出现变形。民间故事中的英雄们可在短时间内出现几次变形。——译注

④ 引自欧文·哈洛韦尔:《对人类学的贡献:哈洛韦尔论文选》,Chicago, University of Chicago Press,1976,p. 458。

生者与死者可以采用兽形,而动物也可以采用人形。变形和力量,“无论是恶意的还是善意的,无论是人类的还是恶魔的,……(它们)成了整个印第安神话的基础,并且使另外的有关文化英雄、动物丈夫、仁慈的雷鸣和恶毒的大蛇这样一些富于孩子气的传说变得合乎情理。”^①变形是力量的标志,因为在两个种类的“人”那里存在着一种力量的分级,而“非个人”在这种力量的分级结构(power hierarchy)中占据最高的层次。人类彼此间虽并无本质上的不同,却有着力量上的不同。“非个人”可以采用多种外形,但就个人来说,变形的能力“与不寻常的力量(或善或恶)发生联系。并且,这一等级的力量只能在非个人的帮助下由个人来获得。男巫师能使他们转换变形,只是因为他们已经从这种力量来源中获得了高等级的力量。”^②

在奥吉布瓦人看来,温迪戈妖怪是恶的化身。在他们的民间故事、关于所谓的温迪戈精神病的实际事例的叙述中,据说有一个人借助于饥荒的环境、男巫师的行为或梦境的力量被变成了温迪戈妖怪。关于温迪戈妖怪的行为有许多传说。下列这个传说清楚地说明了此类传说的某些共同的主题。

这个印第安人有一个四口之家。他和他的妻子、长子都变成了恶魔,他们吃的东西就是印第安人。他们先把家中剩余的人吃掉,然后他们为了吃到其他人而四处走动。他们变成了温迪戈食人狂。另一个印第安人有两个儿子、一个妻子和一个女儿,他们确信有人将要来杀他们,所以他们正设法潜逃。他们逃了一处又一处,并且没有什么可吃的东西了,尽管如此,他们仍然知道敌人正在尾追他们,于是继续逃下去,直到实在走不动为止,由于他们

① 多尔森(Dorson)语,引自欧文·哈洛韦尔:《对人类学的贡献:哈洛韦尔论文选》,p. 376。

② 同上书,p. 377。

们养胖。被温迪戈妖怪养胖或温迪戈妖怪吃胖子，在有关温迪戈妖怪的民间故事里是一个共同的主题。那些肥胖的人成了将被温迪戈妖怪吃掉的标志。既然此类传说大多是在冬天闹饥荒的背景下讲述的，那么，这种主题的含意在于，那些贮藏食物以致变胖而不是让人分享食物的人，将是那些深为温迪戈妖怪的威胁（被捕食）所苦恼的人。这个传说的其余部分继续和温迪戈现象的季节性方面相联系。夏天是温迪戈妖怪的休眠期，他们只在冬天杀人和吃人。这个传说以吃人与性之间的等同而告终。温迪戈妖怪要在夏天与这家印第安人的女儿结婚。冬天，他们在他们晚上睡着的时候咬他们的女儿。这一行为暗示出性欲开始转换成吃人，因此温迪戈妖怪就被杀了。

在泰克尔对温迪戈精神病的一些描述中，某些案例中吃人与性欲之间所隐含的关系也被暗示出来。这些案例研究包括对母亲和儿子之间像乱伦那样的行为的描述，例如，杀死并吃掉父亲。与此不同的案例，哈洛韦尔描述“为这么一个实例，在这个实例中吃人肉的欲望……也许是无意中激活的乱伦欲望的、已经从文化上决定了的伪装”，包括一个为“吃掉自己姐妹的强烈欲望”所困的男青年。^① 还有一个描述了父亲和女儿杀死并吃掉自家六个人的相似案例。^②

除了为极端的行爲（不是涉及性就是涉及吃人）提供实施的渠道之外，温迪戈信仰还模拟了令人畏惧的环境上的极其危险的境地。哈洛韦尔描述了一个案例，在这个案例中可怕的自然力被人格化了，而它们的成因则是依据温迪戈怪物来理解的。

在仲冬的一个夜晚，波普勒河^③上刮起了令人恐怖的大风，温

① 莫顿·泰克尔：《温迪戈精神病》，Seattle, American Ethnological Society, 1960, p. 47。关于母亲和儿子的这个案例，参见莫顿·泰克尔同上书，p. 57。

② 同上，p. 61。

③ 波普勒河（Poplar River）位于现今美国境内。——译注

迪戈妖怪将很可能朝那个方向经过的消息被传了出去。住在河北岸的所有印第安人都立刻离开了他们的家,并聚集到河对面的一座房子里。为了保护自己,他们聘请了一位最具神力的萨满教巫师整夜地施魔法,以便使温迪戈改道而行。印第安人坚信,食人者在没有伤害他们的情况下经过了,而他们举出的一部分证据就是风的猛烈冲击,它被解释成食人者光临于此的迹象。^①

对“风的猛烈冲击”的这样一种解释,与奥吉布瓦人将变形和力量归因于“非个人”的那种做法是一致的。

许多人类学家曾试图去解释阿尔衮琴人对食人妖怪的信仰以及相关的温迪戈病症(Windigo disorder)。泰克尔强调说,单凭周期性的饥荒不能解释文化上对食人俗的强调,因为在一些边缘社会中,例如爱斯基摩人^②和阿塔帕斯坎印第安人,也经历过周期性的食物短缺,并且,虽然偶有来自这些地区的食人俗报告,但分布广泛的、时常发生的与食人俗有关的事却并不明显。^③

雷蒙德·福格尔森认为,“由急剧的饮食变化、长期的或周期性的矿物质或维生素缺乏,或者,……对有毒的食物材料的消耗所引起的”生理反应可能负有责任。他还暗示了遗传因素的可能性,它们在这种小的生育人群属于常态型的地区会很容易地变成显而易见的东西。但是,由于难以得到检验这种假设的资料,福格尔森集中分析了温迪

① 欧文·哈洛韦尔:《文化与经验》,New York, Schocken Books, 1967, p. 257。

② 爱斯基摩人(Eskimo)系居住在北极地区的土著居民,其经济与季节变化紧密相关,惯常缺少食物,很少举行宗教仪式,信仰萨满教,巫师的作用主要是治病。——译注

③ 莫顿·泰克尔:《温迪戈精神病》,Seattle: American Ethnological Society, 1960, p. 15。

戈精神病的心理社会的决定因素。^①

科尔在一本出版于 1860 年的著作中假定,饥谨性食人俗的孤立出现加上对噬食同类的文化幻想创造了温迪戈妖怪的形象——一个之后被应用于任何反社会行为的形象。这一形象成为那些行为反常的个体的一种本身自会成为事实的预言。正如福格尔森所说(对科尔的总结)的那样:“那些与其同伴步调不一致的人逐渐为社会所担心。他相当快地把自己的社会形象内在化,而变成温迪戈妖怪的过程也将加快。”^②科尔的分析预示了后来哈洛韦尔对文化因素在感知上的作用的人类学分析,以及泰克尔有关温迪戈信仰决定温迪戈行为的论文的诞生。^③这样,立足于饥荒的困境中所显示的行为,一种如同温迪戈病症模样的形象将被建立起来;后来,这一形象又引导人们对反社会行为作出界定。这样一个结论得到了福格尔森的工作的支持,他证明,游离于轻微发作的精神焦虑症与充分发展的精神病之间的多种精神障碍,都将受到“温迪戈”这一术语的包围。^④

通过引证萨根的著作和他自己的著作中的有关描述(阿拉佩什人认为吃人是一种不可思议的概念^⑤),图津提出,食人妖怪的形象可能基于某种更加根深蒂固的知识之中,而这种知识可以在儿童时代早期的那种与“吃和情绪性之间可发觉的固定的神经学上的联合(neuro-

① 雷蒙德·福格尔森:《温迪戈“精神病”的心理学理论与模型方法的初步应用》,载梅尔福德·斯皮罗编:《文化人类学的范围和意义》,New York, The Free Press, 1965, pp. 74—75。

② 同上, p. 81。

③ 同上, p. 87。

④ 同上, pp. 97—98。

⑤ 意指阿拉佩什人(Arapesh)将日本人在闹饥荒时所发生的吃人当作根本不可想像的行为。——译注

logical associations)”^①共同触发的口部攻击的幻想中找到。图津承认，人们对食人俗的极度恐惧也可能与闹饥荒的情况下父母吃掉孩子的某种历史经历有关。^②

我以为，在这样的情况下，这种经历将毋庸置疑地得出那种根深蒂固的知识，即孩子对父母的绝对的易遭攻击性和隶属性。这样，食人妖怪的形象也可能是因惧怕会吃人肉的父母而起。^③

通过分析温迪戈行为中的文化因素，托马斯·海发现了有温迪戈行为的北方阿尔衮琴人所独有的两个特征：“一是特别重视依梦境行事，不向别人请教梦见的内容。第二个特征是缺乏把食人者的欲望从本营居群成员身上转移开去或象征性地表达这些欲望的各种可供选择的方式。”^④

阿尔衮琴人的信仰需要服从无意识的提示，这就意味着那些梦见吃人肉的个体很可能会屈从于这些欲望。这与易洛魁人不同（正如第六章中所表明的那样），他们会当众讨论各自梦见的内容，并且使内心的提示服从于社会控制，而阿尔衮琴人认为，要是梦境的内容被当众泄漏的话，他们与“非个人”之间的关系将受到严重的损害。这种梦境的秘密被保守住，意味着无意中激发的行为远离了社会控制。

托马斯·海注意到，温迪戈病症之所以能得到痊愈，是由于一些个体对病人的照料，这些个体不怕患此病症的病人，他们促使病人降低冲动的程度，直到自己不再需要与病人进行搏斗，这样就能说服病

① 唐纳德·图津：《食人俗与阿拉佩什人的宇宙哲学：日本人的一个战时事件》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，p. 70。

② 同上。

③ 参见乔治·德弗罗（George Devereux）关于父母吃人肉的强烈欲望的讨论。乔治·德弗罗：《民族精神病学的基本问题》（*Basic Problems of Ethnopsychiatry*），Chicago，University of Chicago Press，1980，pp. 122—137。

④ 托马斯·海：《温迪戈精神病：异常行为中的心理动因、文化因素和社会因素》，载《美国人类学家》，1971（73），p. 8。

人去控制吃人肉的强烈欲望。^① 同族群(成员)的压力的重要性也在这么一个事实中暗示出来:那些成为食人者的大多数人至少连同另一个异族人一起成为食人者。按照托马斯·海的说法,“某一早期温迪戈精神病病例的治疗结果,要视患者身边的人训练患者控制住自己吃人肉的冲动的程度而定。”^② 托马斯·海断定,并不是说在所有的社会吃人肉的冲动都时常发生在精神病患者们中间,但在缺乏用来表达灵魂的破坏性意愿的各种可供选择的方式的情况下,或者在缺乏同族群(成员)的强有力的自我控制模式的情况下,温迪戈病症就是精神病的直接显现。^③

韦楚戈食人者形象

基于在阿塔帕斯坎印第安人中的比弗尔人那里所作的田野调查,罗宾·赖丁顿怀疑那种把温迪戈行为当作精神病行为的诊断。赖丁顿描述了一种与阿尔衮琴人的温迪戈信仰相类似的食人者的信仰和行为方式,他说,食人者的这种信仰和行为方式“与其说是文化的和个人的力量感还不如说是文化的和个人的软弱感的重要部分”。被命名为“韦楚戈”的比弗尔人的食人者形象之所以令人恐惧,那是“因为他已经变得‘太强大’了,而不是因为他在某些方面已是一个精神病患者。”^④ 赖丁顿对食人者信仰的民族志语境(ethnographic context)的仔

① 托马斯·海:《温迪戈精神病:异常行为中的心理动因、文化因素和社会因素》,载《美国人类学家》,1971(73),p. 12。

② 同上,p. 15。

③ 同上,p. 17。

④ 罗宾·赖丁顿(Robin Ridington):《韦楚戈与温迪戈:北部森林中的阿塔帕斯坎人与阿尔衮琴人之间的食人者信仰的比较》(*Wechuge and Windigo: A Comparison of Cannibal Belief among Boreal Forest Athapaskans and Algonki-ans*),载《人类学》(*Anthropologica*),1976,18(2),p. 108。

细的审读,为揭示食人妖怪的本体论维度和社会学含义提供了额外的洞察力。

赖丁顿注意到,阿塔帕斯坎人和阿尔衮琴人对北部森林的行为适应是相似的。两者都信仰食人巨怪。比弗尔人的全套神话故事讲述了一个巨型动物猎取并吃掉人类的时代。变形和力量也是比弗尔人的本体论的重要部分。食人巨怪和被人类猎取的动物把超自然力授予给进行幻象探索的孩子(他或她)。这种力量能使人成功地找到动物作为食物。动物是像人那样有感知力和意志力的生物,这种变形的观念使“像人的动物吃掉像动物的人这一观念……成为经济事实上的——一种合乎逻辑的转换,即人为了生存必须吃掉动物^①。”

在比弗尔人的传说中,韦楚戈妖怪被描绘成一个行为举止像神话时代的食人兽(man-eating animals)模样的人,并且总是利用人类的欲望和弱点来猎取他们。^② 某个现实生活中的人一旦变成了韦楚戈妖怪,其行为举止因而就会像巨型动物的模样,这种巨型动物正是他的超自然力的源泉。赖丁顿知道仅有一个“或多或少被证明是真的食人”实例出现在19世纪晚期的某个时候。在别的几个实例中,他听说那些据说曾经开始变成韦楚戈妖怪的人后来都被治愈了。^③

赖丁顿说,“成为韦楚戈妖怪”,“就会变得‘过于强大’”。一个人是依靠从他或她的动物朋友那里获取的超自然力而变成韦楚戈妖怪的。年长的人比起较年轻的人来通常被认为拥有更强大的力量。消除韦楚戈现象的关键,似乎是要尊重“某个强有力的人物周围的空——间……只要不去触犯任何一种与他的力量相配的个人禁忌就行”^④。

① 罗宾·赖丁顿:《韦楚戈与温迪戈:北部森林中的阿塔帕斯坎人与阿尔衮琴人之间的食人者信仰的比较》,载《人类学》,1976,18(2),p. 109。

② 同上,p. 113。

③ 同上,p. 114。

④ 同上,p. 114。

正在讨论的这种禁忌，与神话时代的那些猎取人类的巨型动物的行为有关。如果那种已经给某个强有力的人施加过影响的禁忌被触犯了，其禁忌受到触犯的那个人就开始变成韦楚戈妖怪。

例如，当一个白人妇女试图给（比弗尔人中的）一位老人拍照时用闪光灯，她会被告知这位老人不喜欢闪光灯。当这个白人妇女还是坚持这么做时，老人会在帐篷后面用一件睡袍把自己遮盖起来。对所有在场的人来说，他的行为证明了他的力量，因为，他的力量“要是被暴露于闪光灯之下，这将会使他变得‘过于强大’”^①。

在暴风雨期间，巨鹰那双炯炯有神的眼睛仍然具有从天空看到地上的能力，但它可能会甘冒跌落地面之险。此种能力会迫使人成为食人妖怪，而这样的人将会丧失他的意志力，并且也会丧失那种由于孩提时代经历幻象变形（visionary transformation）时就有过（视觉）接触的、因而本来就有的对所有吃人怪物的判断力。^②

通过诱使食人巨怪的动物精灵的力量离开某个开始变成韦楚戈妖怪的人的身体，并返回到它在魔包^③里的住所，如果这个人还未被治愈，那么，“他将开始吃自己的嘴唇，它被吃下去之后将在心里变成冰。”^④当这个人宁可转向人而不是动物来寻求食物时，他变成韦楚戈

① 罗宾·赖丁顿：《韦楚戈与温迪戈：北部森林中的阿塔帕斯坎人与阿尔衮琴人之间的食人者信仰的比较》，载《人类学》，1976，18（2），p. 115。

② 同上。

③ “魔包”（medicine bundle）指北美某些印第安部落中的一种盛物的包裹。据信具有特殊魔力，在各种仪式上都可运用。这种包有个人的，也有属于群体的，一般用皮革包裹。在最早的时候，只有那些能与鬼神接触的人才能有这种包。可以把它们存放在特殊的地方，有时亦可卖掉。——译注

④ 同上，p. 119，p. 122。

妖怪的最后阶段就出现了。由于那些受尊敬的禁忌受到了触犯，魔包的社会空间也就被消耗掉了，所以，魔包所固有的那种魔力也将转向对人肉的消耗。这样，当社会生活的规则被违背时，生物的生命也将被毁。

赖丁顿断定，韦楚戈现象不是一种精神疾病，而是一种社会疾病，它只有“通过对来自族群内的超自然力的善意的运用”才能被治愈。不能治愈的韦楚戈妖怪心中的冰，只有通过他的死亡“和用火（这对族群的残存者来说是营地生活的象征）”^①才能制服。这样，韦楚戈现象是社会生活的对立面。正是这种社会疾病，与外地人的流入以及那些不懂得有关某人的魔包之禁忌的人的混合相处发生联系。赖丁顿指出，只有那种据说已变成韦楚戈妖怪的人在最大的社会剧变之际才发生这样的联系。其他的涉及某人变成韦楚戈妖怪之虞的病例，是由处身于社会圈以外的人促成的。就像与来自外族的妻子有关的“塔玛”巫术一样，韦楚戈妖怪也模拟了内部社会团结的种种外部威胁。赖丁顿以为，把阿尔袞琴人与欧洲人接触时所经受到的那种较长时期的破坏性影响，与比弗尔印第安人的经验连同那些造成阿尔袞琴部族之间相当程度的混居的压力进行比较，就能解释很多温迪戈事件何以与各种韦楚戈事件有关。^②

夸扣特尔人的食人妖怪

苏珊·里德把比弗尔人和夸扣特尔人中的食人者情结(cannibal complex)作了比较，并断定两者包含同样的象征元素(symbolic elements):“猎取并吃掉人类的巨型动物、寻求获得力量、视那种导致食

① 罗宾·赖丁顿:《韦楚戈与温迪戈:北部森林中的阿塔帕斯坎人与阿尔袞琴人之间的食人者信仰的比较》，载《人类学》，1976,18(2),p. 124。

② 同上,p. 126。

人行为的食人妖怪为一体、食人行为的治疗等等。”^①不同之处在于，夸扣特尔人通过某个成年入会仪式过程而被接纳进入食人妖怪的人格之中，在这种入会仪式过程中，个体起初是因为食人妖怪而出生的，而食人妖怪的力量一旦被融入个体的人格之中，食人妖怪必须随之被驯服。

虽然北美西北海岸的夸扣特尔人是沿海居民，他们依靠溯河产卵的海鱼作为日常饮食的基本资源大约有 5,000 年了，但是，里德指出，夸扣特尔人的精神世界（像比弗尔人一样）还是以狩猎为中心，而其中的关键要素之一就是“动物会猎取并吃掉人类这一想法”^②。由内陆猎人传承下来的夸扣特尔人，与阿塔帕斯坎人一样，被认为是来自同一地区。里德指出，他们的狩猎史表明，“在他们来到海岸很久以前，就已形成了他们的哲学观念和富于表现力的文化”^③。

变形的观念是夸扣特尔人思想的中心，这与它在人与动物、个体欲望与社会需要之间的互反关系中所处的地位一样。人和动物分享着相同的原初生命。正如斯坦利·沃伦斯所说，它们是“同一个灵魂的连续化身，一个日薄西山，所以另一个可以再生”。从人性的断言来看，动物是人的自反的他者：动物行为为人类行为的构成提供了外部

① 苏珊·里德(Susan Reid):《夸扣特尔人的食人妖怪》(*The Kwakiutl Man Eater*)，载《人类学》，1979(21)，p. 250。

② 同上，p. 251。另参见约翰·亚当斯(John W. Adams)对夸扣特尔人捕鱼适应性变化的时间间隔程度的讨论。约翰·亚当斯：《最近的西北海岸人种学》(*Recent Ethnology of the Northwest Coast*)，载伯纳德·西格尔(Bernard J. Siegel)、艾伦·比尔斯(Alan R. Beals)、斯蒂芬·泰勒(Stephen A. Tyler)编：《人类学年度回顾》(*Annual Review of Anthropology*)，第 10 卷，Palo Alto, California: Annual Reviews Inc., 1981, p. 361。

③ 苏珊·里德：《夸扣特尔人的食人妖怪》，载《人类学》，1979(21)，p. 251。

的基础,而人类社会的结构则为动物群体的结构提供了一种隐喻。^①

人与动物之间的互反性对社会生活和生物生存以及两者的再生是至关重要的。人对动物的依赖的例子不仅在获取食物的活动中可以看到,而且在埋葬死人的信仰中也可以看到。在第三章和第四章中所描述的那些社会里,人们依靠陪葬性食人俗来寻求新近死者的生命精髓的释放。夸扣特尔人也是依靠陪葬性食人俗——在这个实例中借助一些渡鸦^②——来实现相似的目标。在肢解尸体的过程中,渡鸦被认为是促成了牺牲者的真正死亡,这使牺牲者的灵魂得以释放出来。在消化肉体的过程中,渡鸦把它从一种世俗的物质转换成神圣的物质。因此,渡鸦导致了人肉的变形,如果没有这样的变形就没人会死。^③

在人和大麻哈鱼之间有一种特殊的“赋予生命的”关系。人和大麻哈鱼是彼此的镜像(mirror images),两者在错综复杂的导向复活的仪式(resurrection-oriented rituals)中被纠缠在一起。吃大麻哈鱼的动物在吃的人与被吃的人之间的关系中因此也就被连结起来。沃伦斯解释了这些关系的逻辑:

所有吃大麻哈鱼的动物必须举行那些能使大麻哈鱼想去死的仪式,而这些仪式也要保证它们能够复活。但更重要的是,既然大麻哈鱼是人,而人吃大麻哈鱼,依此类推就是人吃人——因

① 斯坦利·沃伦斯(Stanley Walens):《食人者们的盛宴》(*Feasting with Cannibals*),Princeton, Princeton University Press,1981,p. 100。

② 渡鸦(raven)是一种鸟,在北美印第安特林吉特人和钦西安人以及古代亚洲许多部族神话中是一种角色,其形象特征是变形者,他既是创世者“文化英雄”,又是一个狡猾的角色,具有双重性格。——译注

③ 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press,1981,p. 110。

而就是食人者。而且,吃大麻哈鱼的肉冠动物(crest animals)它们自己就是事实上的(de facto)吃人的动物。就事实而言,大部分的肉冠动物的确真的吃人,它们不是吃活人(虎鲸、狼和熊)就是吃死人(鹰和渡鸦)。这样,由于这些动物在人和大麻哈鱼的复活的循环中是直接联结在一起的,所以,它们自身是按人来描述的。像所有的动物一样,它们被认为是曾经戴着魔力面具和披着魔毯(皮肤)的人,这使它们转换成日常生活中所见到的动物。所有那些其食物在某些方面与人的食物发生联系的动物,是与人大麻哈鱼同样的那种变质和灵魂转世系统的组成部分,因而它们得到的待遇在某种意义上必须与人在生物链中的那种具有高度神圣性的角色相一致。^①

在夸扣特尔人的神话和仪式中,冬天出沒的吃人的动物在夏天是作为野生猎物重新现形的。^② 吃的人与被吃的人之间的互惠,是一条贯串神话和仪式的道德规则:“任何想获取食物的人也必定会成为食物”^③。在冬天的入会仪式中,新入会者自愿被动物精灵吃掉。在被这些动物精灵吃掉的过程中,新入会者也将变成食人妖怪,不断地获取食人妖怪的力量,要是这种力量未被驯服,而新入会者用他新近获得的力量又不适应人类社会中的社会生活,他将会转而吃人。

夸扣特尔人的食人妖怪是一种相当于比弗尔人的韦楚戈妖怪的形象。这两种形象的相似之处在于个体都是从它们那里获取力量。不同之处在于,这种力量一旦被融入个体的人格之中,夸扣特尔人的食人妖怪必须被驯服。正如里德在谈到夸扣特尔人的食人妖怪时所

① 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 101。

② 苏珊·里德:《夸扣特尔人的食人妖怪》,载《人类学》,1979(21), p. 253。

③ 同上, p. 256。

说的：

这种精灵代表(或“映现”)了自我的分裂。他是自我所不能应付的那些方面——被禁抑的欲望和自我的反社会方面——的投影,而这些反社会的方面正是孩子在社会化过程中就已经开始被教导要予以抵制的东西。他是令人厌恶的,因为他表现了个体被压抑在最深处的欲望,表现了他“丑陋”的面孔。^①

然而,通过对那些尊重个体力量的私人来源的禁忌的遵守,韦楚戈妖怪的力量被冲淡了,通过把夸扣特尔人的食人妖怪的力量融入社会化个体的人格之中,这种妖怪的反社会的力量则被驯服了。通过把个体的欲望融入冬季的成年入会仪式,夸扣特尔人赋予个体欲望和社会需要以同等的重要性。同样的态度(虽然表达方式不同)在比弗尔人为了保持社会团结而给予个人的那种尊重中也可以看到。

在夸扣特尔人的神话和仪式中,个体的欲望通过原始饥饿的势不可挡的力量表现出来,这表示一种为了社会利益而必须被转换或驯服的力量。引导夸扣特尔人的行为的种种道德规则出现在许多神话中。沃伦斯讨论了其中的一个神话,借此他简略地指出：

夸扣特尔文化的基本的道德上的特许。正像弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中所假定的那样,道德起源于人类早期历史中某种单一的恋母情结的瞬间^②,那么夸扣特尔人相信,道德起源于变

① 苏珊·里德:《夸扣特尔人的食人妖怪》,载《人类学》,1979(21),p. 261。

② 恋母情结的瞬间(Oedipal instant)意指道德的起源系于瞬间创造的历史(a instant history)。——译注

化促成者^①的行为,他把世界从它过去的、不懂道德的、受饥饿控制的状态变成它现在的、道德的、控制饥饿的状态。^②

变化促成者的那种始创人类和动物世界的秩序的行为,起于他的父亲和继母这一方在饥饿的时候拒绝他们的孩子与自己一起分享食物。变化促成者通过把他的父亲和继母分别变成苍鹭和啄木鸟以示复仇。然后,他开始着手“纠正世界上的事物”^③。

在这种行动和随后的种种行动中,变化促成者创造了变化[经由这个过程人和物可以被改变并能死而复生],并且他也创造了差异^④[经由这个过程事物可以通过命名来获得身份]。如此一来,变化促成者就是造物主^⑤。变化促成者借助于那种通过对他的父亲和继母进行惩罚和变形而获取的力量,改变了他家庭以外的世界。行动伊始,他通过得到一条“西西乌特尔”蛇(sisiutl)^⑥腰带而获致挨过饥饿的力量,这条腰带是他在杀死了一条“西西乌特尔”蛇(最恐怖的生物之

① “变化促成者”(transformer)系神话中的一种人物,他把世界变成现在的状况,并赐予人类各种文化基础。特别是在北美印第安人的神话中常有这类人物(“神话英雄”等),他到处漂游,把人和万物变成现在的形态。——译注

② 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 125。

③ 同上。

④ transformation(变化)一词另有“变形”、“变质”、“转换”和“转化”等意。differentiation(差异)一词另有“区别”、“区分”、“变异”、“分化”和“分异作用”等意。——译注

⑤ 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 131。

⑥ 这种蛇是神话中的双头海蛇(sea serpent)。按照传说中的讲法,它会使人胆战心惊。它是灵魂的搜索者,不断地搜寻真理,寻找那些不能控制自己的恐惧感的人,因为这些人还不知道真理为何物。要是人们不懂得如何对付恐惧,他们可能会被杀死或者被变成石头。——译注

一)——一种身体中间也长出一张脸的双头巨蛇——之后赢得的。这种蛇是令人恐惧的生物,它会从人的肛门进入体内,并吞食人的内脏。变化促成者通过杀死蛇、改造蛇皮并把它当作一根腰带佩着,他将成为“西西乌特尔”蛇的主人,并获取它的力量,这种力量与阴茎的力量有关。沃伦斯指出,这些行为意味着,无孔不入的饥饿和死亡通过男人的行为可以被转换成生殖和再生的力量。^①“道德来自对邪念和欲望的征服,而不是对它们的置之不理。”^②

原始饥饿的力量以及对它予以控制的需要,也表现在冬季的食人舞(一种入会仪式)中。在这里,噬食同类被描绘成所有能够摧毁社会的力量的最终体现。沃伦斯说,食人舞“是人类与超自然的力量之间、人性中的慈善一面与兽性一面之间以及宇宙的创造力与破坏力之间的全部交互作用的关键。食人舞既表现了这些力量完全驯服的瞬间,同时也正是这些力量完全驯服的瞬间又使世界陷入无法控制的贪婪(吃)的混乱之中。”^③

在被食人妖怪吞噬的过程中,新入会者将变成食人舞者,当他对人肉显示出无法抗拒的欲望时,他浑身颤抖,咬牙切齿,发出叫声和呻吟。他攻击所有接近他的人,并且会从活人身上咬下肉来,直到被跳熊舞的人的对立力量追赶掉为止。甚至连圣歌的力量或是与姐妹乱伦的诱惑都不能扑灭他对人肉的欲望。一旦某具尸体被带入房间,他就开始狼吞虎咽地吃起来;然而,他的饥饿感只是得到了缓解,而不是被取消。只有原始母亲的吸引力才能设法征服他的欲望。

在食人舞(仪式)的最后阶段,只有当别的舞者把一条正在闷

① 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 131—132。

② 同上, p. 137。

③ 同上, pp. 15—16。

烧的、被血浸湿了的月经带按到食人者的脸上，他对贪食加以拒绝的情况才会发生。一旦圣烟进入他的体内，他就满足了，因为他的原始欲望通过经血的原始养料已经得到满足。这时，人们认为食人者将失去人类行为的所有知识；就好像他是一个新生儿一样，他必须被教会有关人类生活的所有基本要素：讲话、走路、睡觉、吃和喝。在他可以重返其他人的世界之前，在持续数月的仪式过程中，人们把一切都教给他。可是，当他重新进入社会时，比起其他人来却被魔法般地提高了，因为他已经征服了那种原始的贪婪的破坏力。^①

这样，在这个范例性的创世神话中，（宇宙未形成前的）混沌状况被这个男子给转换了，他征服了生殖器力量的象征，并使它转而为人类的繁殖力效劳。在这种范例性的食人舞仪式中，以食人舞者的欲望来表示的混沌，被精灵世界和人类世界之间的交互作用所征服。这种舞蹈则象征着从未受控制的饥饿的精灵世界向受到控制的人类世界的转换。这种舞蹈是一种用来把强大的力量传导给社会并使这些力量转而为社会目的服务的仪式性机制（ritual mechanism）。两个世界的转换是通过它们彼此间的交换来实现的：当食人舞者开始咬人的肉体并且狼吞虎咽地啃吃尸体的时候，人类就把自己的肉体献给了精灵世界。作为报答，食人舞者把自己的可驯服的精灵赋予了人类，它是作为胎儿降生来到人类世界的。由于人类母亲同意用她的血（用月经带作为象征）来喂养食人舞者，她就约定在自己的体内生孩子并且喂养这个胎儿。接踵而来的社会化行为就是把一个曾经携带着精灵世界的不受控制的能量的精灵转换成一个受约束的人。

沃伦斯断定，冬季的食人舞仪式

^① 斯坦利·沃伦斯：《食人者们的盛宴》，Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 15-16。

证明饥饿的力量不管如何骇人,不管它采用多少可怕的伪装,不管它佩戴着多少面具,也不管它用多少种声音说话,道德将是最终的胜利者。只要人们具有恰当地利用食物的知识,他们就决不需要害怕饥饿,也不需要随之发生的可怕的死亡感到畏惧。^①

由于他们的行动是受约束的,并有喂养那些他们应负责任的人的约定,所以,有人被杀不是因为他们感到饥饿,而是因为他们有责任去杀人和吃人,并且有责任成为自己与之有约定的那些人得以复活的媒介物。^②

在夸扣特尔人那里所呈现出来的难解之事与饥饿和吃有关——此种关切之事使消化的隐喻(metaphors of assimilation)成为行为和本体论的一种模式,并渗透在“夸扣特尔人有关社会性、人性、动物行为和宗教的种种观念之中”^③——正是在这里几乎没有食物短缺的迹象。夸扣特尔人的食品经济上的一些事实,不能简单地用来证明这么一种做法是正确的,即,把他们对饥饿和吃的全神贯注理解为纯粹是由于被(食物)短缺所支配的那种焦虑的表达。萨莉·斯奈德在写到同样来自北美西北海岸的斯卡吉特人^④时,强调了对食物的焦虑与斯卡吉特人的传说和现实中所表达的食人俗之间的脱节现象。她提出,对食物的焦虑并不发源于眼前的食物短缺,而是发源于那种忍受着与

① 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 162。

② 同上, pp. 162—163。

③ 同上, p. 17。

④ 斯卡吉特人(Skagit)分布于现今美国境内。——译注

超自然的力量保持接触的饥饿。^①然而,她在一个令人感兴趣的脚注中又补充道,与超自然的力量保持接触以寻求食物的需要,加上与食物有关的哲学和社会行为的需要,“暗示着斯卡吉特人在遥远的过去或许就有过一种世界观导向(world-view oriented)上的调整,使自己从真正的食物缺乏状况转而适应于新的富足状况以及在富足条件下的各种新的社会关系。”^②

弗朗兹·博厄斯在概括神话中所反映的夸扣特尔文化时指出,那些涉及大麻哈鱼存在之前和世界被整治成如今的模样之前的时代的传说所提到的许多有关闹饥荒和饥饿的事迹“归因于延续不断的坏天气……,因为大麻哈鱼还未被带入我们的世界……,因为没有潮汐。”这些传说也报导说狼在仲冬时节没有食物。内陆部族闹饥荒的传说比起岛上部族来为数更多。在这些传说中,闹饥荒的原因是猎人对山羊的杀伤力的衰退、缺乏大麻哈鱼的罗网以及捕捉不到鱼。^③

沃伦斯注意到,食物是充足的,但人们对食物的使用权却是受限的,因为资源被一小部分有贵族头衔的人所控制。然而,相当多的忧虑还是被放在觅食上,因为人们担心鱼是否会咬饵,是否会有足够的食物来维持整个冬季。另外,忧虑还伴随着种种觅食活动:当一条重达400磅的大比目鱼被拖进一只独木舟时,可能会使独木舟翻倒过来;一个人可能会从拦鱼栅上跌入水中,然后被淹死;鲨鱼或虎鲸可能会掀翻独木舟;暴风雨可能会降临,或者敌方的战士可能会来侵袭;或

① 萨莉·斯奈德(Sally Snyder):《探寻北皮吉特海峡的神圣事物:对散财宴的一种阐释》(*Quest for the Sacred in Northern Puget Sound: An Interpretation of Potlatch*),载《人种学》杂志,1975(14),p. 156。

② 同上,p. 161。

③ 弗朗兹·博厄斯(Franz Boas):《神话中所反映的夸扣特尔文化》(*Kwakwaka'wilt Culture as Reflected in Mythology*),载《美国民俗学学会论文集》(*Memoirs of the American Folk-Lore Society*),第28卷,New York, G. E. Stechert, 1935, p. 24。

盾,而这种生命最终又将传给人。”^①

夸扣特尔人依靠增加散财宴活动寻求从仪式上控制人口的减少,这使死亡成为受关注的首要话题、仪式活动的主要中心点和夸扣特尔人的基本生存状态。沃伦斯指出,在此期间,散财宴活动的增加是因为“它是正直的人们应尽的责任,他们相信,那些垂死的夸扣特尔人的灵魂正被引走,用来使人数不断增加的白人的身体变得富有生气,因此,他们有责任把那些灵魂从贮藏库里取出来肆意地分发,以便足以使所有那些虽死却未复生的夸扣特尔人转生。”^②在这种气氛之下,对食人妖这种猎取并吃掉人类的怪物的幻想,将作为按外部(威胁)来源进行消耗的一种隐喻,这正像当外地人(流入)集合起来时韦楚戈妖怪就成了触犯个人空间的隐喻一样,或者像温迪戈妖怪成了自然力或人力消耗的隐喻一样。尽管饥饿或许还不是威胁夸扣特尔人的社会生活的力量,但来自其他来源的威胁无疑增加了对仪式的注意力,而这些仪式则规定和提供了来自饥饿的鬼门关的生命的再生模式。

结 语

适合于描述新几内亚的一些案例的母性象征和本章所描述的动物象征,令人联想起远古时代那些描绘丰满的妇女形象的丰产小雕像和洞穴岩壁上的动物画像,它们使那些骨瘦如柴的人像相形见绌。如果我们承认利科尔“象征导致思想”这一格言,我们就可以认为,这样的原初象征(primordial symbols)意味着人类在依赖和结合可见的生命来源(动物或者母亲的身体)来从事于象征表现时的人的意识。本章和最后一章中的探讨将进一步表明,各种社会关系可能是在这些一

① 斯坦利·沃伦斯:《食人者们的盛宴》,Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 149。

② 同上, p. 154。

元的象征(monistic symbols)的碎裂中建立起来的那些肯定的和否定的象征对立的模仿。在这些案例中,社会再生产的文化模式可能包括真实的食人俗或者对食人俗的畏惧。例如,第三章和第四章里探讨的人们对流动于人和其他生物之间的那种生命精髓的损耗的忧虑,就激发了胡亚人和比明-库斯库斯明人的陪葬性食人俗。

本章所描述的案例研究,为人和动物的行为及其相互依赖是如何产生那些自反地界定人和动物的基本要素提供了种种例子。像胡亚人的母亲身体一样,动物也有一种双重特性:动物既是生命的奉献者同时也是生命的索取者(正像胡亚人的母亲身体被以为是生命和死亡的来源一样)。人既具动物性(依靠个体从精灵那里获得的力量)同时又具社会性(依靠人们与动物和其他人约定按照一定的规则来杀死动物和分享食物)。

在新几内亚岛的那些案例中,通过身体物质的阳性编码和阴性编码,情感矛盾心理是通过那些集中在个体身上的动物性力量所产生的积极的和消极的力量来编码的,这些力量对社会利益可以发挥积极的作用,或者在消费的反社会模式上消极地利用它们。人的行为中的那种不完全的心理能(在胡亚人的“罗科”和“库尼”的传说中描述过)向(个体)意识和社会意识的转换,在阿尔袞琴人和比弗尔人那里是通过动物精灵力量的获得和转换来实现的,而在夸扣特尔人那里是通过这种力量的获得和驯服来实现的。胡亚人的那种转换过程(参见胡亚人的传说)包括食物的交换和吃,而本章所描述的转换首先包括从其他动物精灵那里获取力量,其次还包括对这种力量的社会利用(通过对获取的食物分享)。这样,要是胡亚人的生命起源传说是普遍适用的话,那么,意识的基本结构将以个体与他或她的自然环境和社会环境之间的互惠关系的建立为基础。

在本章所描述的这些案例中,食人俗体现了一种赋予生命的力量以及破坏性的人类欲望的象征。食人俗的消极含意和积极含意在夸扣特尔人的食人舞中被展现出来,在这种食人舞仪式中,通过把食人

妖怪的积极方面融入个体的人格并驯服其消极方面，社会人（social person）将被塑造出来。这种仪式可以与大露兜树仪式相比较，正如我在第四章里所暗示的，大露兜树仪式在某种程度上是一种个性化的仪式。不同之处在于这么一个事实：人的属性在后一种仪式的场合实际上是被吃掉的，反之，在前一种仪式的场合，人的属性则通过参照食人妖怪的角色而倾向于在观众面前展现和表演出来。

食人俗的种种消极含意在本章的案例中受到了较多的强调，并且，这些含意可以与梅尔帕人的思想相比拟，即，梅尔帕人把噬食同类说成是一种原始的食欲，是一种本能，或者是一种权力欲望，它总是摄取，大吃大喝，杀人，并且不服从互惠规则。阿尔袞琴人、比弗尔人和夸扣特尔人的食人俗的消极含意也与惧怕社会崩溃发生联系。对每一个案例的回答，都为那种通过道德控制来对那些恐惧作出反应的主张提供了公开讨论的机会。尽管在温迪戈食人妖怪与饥荒之间有一种明确的联系，但在比弗尔人和夸扣特尔人的案例中却不会产生这样一种联系。像第四章中所讨论的“塔玛”女巫和“半人半兽的生物”一样，比弗尔人的韦楚戈妖怪和夸扣特尔人的食人妖怪表现出未受控制的欲望和反社会的行为。我们必须探问那些引发这种行为的力量之所在。夸扣特尔人的神话把饥饿与未受控制的欲望和双亲的反社会行为联系起来。比弗尔人总是责备社会关系，尤其是责备外地人的混居，这些外地人可能不懂每一个体在与食人巨怪的动物精灵面对面时必须遵守的那些特殊禁忌，而个体正是从食人巨怪的动物精灵那里获得他的魔包的力量。如此一来，食人妖怪就成了多种破裂的（社会）关系的产物。对食人妖怪的反应，也就成了应对环境上的极端压力或种族对抗的手段。

第六章

灵魂的欲望面面观： 17 世纪易洛魁人的酷刑和食人俗

这种对肉体的“轻视”[正如 18 世纪的欧洲所展示的公开行刑和公开处决一样]当然是与某种对死亡的普遍态度有关；而且，在这种态度里，人们可以发现……一种人口学上的、在某种意义上是生物学上的境遇：病害四起、饿殍遍野，流行病的周期性洗劫，令人生畏的儿童死亡率，生物经济学平衡的不稳定性——所有这一切都使死亡变得司空见惯，而且产生了要让死亡与社会融为一体的仪式，以便使死亡变得可以接受，并赋予永无止息的死亡侵袭以某种意义。^①

许多有关北美东部印第安人的早期评论者，都以明显的情感满足的口吻来描述战俘被处以持续很久的酷刑，这些酷刑在许多场合都是以牺牲者的死亡并吃掉他们的部分肉体而结束。食人的动机是为了满足战神的食欲，这些战神要求人们把俘虏捕获并且吃掉。酷刑的动机是为了给那些在战争中阵亡的家庭成员报仇。收养战俘是一种社会风气。一些战俘被允许活着，并且承担那些在战争中阵亡的家庭成

^① 米歇尔·福柯 (Michel Foucault):《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*), New York, Vintage Books, 1979, pp. 54—55。

员的权利和义务；其他战俘则被行刑致死，然后被吃掉。然而从根本意义上说，牺牲者被允许活着还是行刑致死，这是没有关系的，因为随便哪一种情形，牺牲者从身体上都会被吸收到社区中来。

有关易洛魁人吃战俘的报道近在 1756 年。与食人的报道一起还有以心脏作为祭品的迹象。让部落的年轻男子吃心脏，很可能是为了吸收某个牺牲者的力量，而这个牺牲者已经坦然地忍受了持续很久的酷刑。为了同样的理由，牺牲者的血也会被喝掉。^① 为了举行盛宴，牺牲者的身体被切碎，并分发给部族首领和平民。从许多方面来看，酷刑仪式和噬食同类实现了丧宴^②的社会情感功能，为缓解那种失去亲人所带来的精神忧郁症提供了一次社交聚会的机会。

耶稣会会士对酷刑和人吃人的事件作了生动的描述，他们作为传教士生活在易洛魁人中间，而且，他们在那些发送给法国的上级的信件和报告里，记下了自己对此类事件的印象。在 17 世纪上半叶，操易洛魁语的休伦人居住在现属加拿大安大略省乔治亚湾的南端。1649 年，休伦人被易洛魁人赶出了自己的家乡。^③ 易洛魁人既是休伦人文

① 纳撒尼尔·诺尔斯(Nathaniel Knowles):《北美东部印第安人捕获的俘虏之酷刑》(*The Torture of Captives by the Indians of Eastern North America*), 载《美国哲学学会会议论文集》(*Proc. Amer. Philosophical Society*), 1940, 82 (2), pp. 189—190。

② 丧宴(mortuary feast, 英译名还有 feasts for the dead 或 Feast of the Dead)是一种与死亡有关的盛宴。人死后有不久即举行的,或连续举行几年的,可以在葬礼中、墓旁或离墓地有一定距离的地方进行,其主要目的是供奉死者,让他得到安息和幸福。与死者共餐,建立更融洽的关系或抚慰其灵魂。通过这种宴会也可以表达希望得到后代的愿望。——译注

③ 伊丽莎白·图克(Elizabeth Tooker):《休伦印第安人的人种志, 1615—1649》(*An Ethnography of the Huron Indians, 1615—1649*), 载《美国人种学公报第 190 号》(*American Ethnology Bulletin 190*), Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1964, p. 1。

化上相似的邻居，又是他们的传统仇敌。有关这两个部族的最全面的资料，参见《耶稣会会士轶事》一书，该书对耶稣会会士在美洲东北部印第安人中的经历作了详尽的汇编。在这些作品中，耶稣会会士展示了他们对学问的献身精神，特别是他们对原始资料的那种忠实态度。伊丽莎白·图克利用《耶稣会会士轶事》作为她的原始资料来源之一，编了一本 1615 年^①至 1649 年的休伦人的人种志，她说：“他们[耶稣会会士]经常仔细地记录每一条信息的来源，不管它是实际上观察到的还是道听途说的。”^②

如此仔细的一个例子，可以从一个有关易洛魁人在休伦人的村庄里是如何对一位耶稣会神父施以酷刑并噬食其肉的报道中找到。酷刑的细节是从信基督教的休伦人那里获得的，他们在神父被易洛魁人捕获并施以酷刑的同一天就在那个村庄。在易洛魁人离开休伦人村庄之后的第二天，人们得到了神父的遗体，酷刑的那些细节正是通过查验受刑神父的遗体而得到证实的。按照休伦人的口头报告，易洛魁人把神父的肉从他的小腿、大腿和手臂上剥下来，然后烘烤起来吃掉。当神父将要死去的时候，他的胸膛上部被切出一个开口，他的心脏被取出来烘烤，然后被吃掉。其他印第安人则喝他的血，据说这个神父曾经非常勇敢地忍受过太多的痛苦，因而通过喝他的血，他们也会像他一样变得英勇无畏。^③

关于酷刑的此类细节和其他细节，作者写道：“我相信我刚才所叙

① 原文为 1619 年，与注释中标明的年份不符，疑有误，经核查其他文献，如 B. G. 特里格勒(Bruce G. Trigger)的《休伦人》(*The Huron*)等，1615 年应是正确年份。——译注

② 伊丽莎白·图克：《休伦印第安人的人种志，1615—1649》，载《美国人类学公报第 190 号》，Washington, D. C. : Smithsonian Institution, 1964, p. 7。

③ R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第 34 卷，Cleveland, Burrows Brothers, 1898, p. 31。

些野蛮人已经告诉我们并向我们宣称的那样。^①

很显然，易洛魁人在寻找酷刑牺牲者时是不分皂白的，他们用这些牺牲者来安抚他们的战神，平息他们自己在 17 世纪长期的战争冲突中所经历的不失去亲人的愤怒之情。欧洲人和敌方的印第安人一样都可以作为牺牲者来接受。

本章将追溯休伦人与易洛魁人的食人俗和酷刑仪式中可观察到的自我—本我(ego-id)、积极—消极的、性情暴烈的婴儿和全能的父母之间的对立。在第三章至第五章所讨论的一些案例中，食物、吃和动物特性为人的主观状况提供了客观的关联物，这些欲望及其表达暗示着休伦人和易洛魁人的人格。胡亚人和比明-库斯库斯明人的主观状况是通过那些归因于食物和身体物质上的特性来编码的，而易洛魁人与此不同，他们的主观状况则是按照那些在梦境中透露给个体的灵魂的意愿来编码的。易洛魁人相信，要是他们不按灵魂的意愿来行动，他们就会死去。在酷刑仪式中，愤激之情和虐待狂的无拘无束的表达，是那些受某个做梦的人或某个居哀的亲戚指引的内心意愿的行为表现^②的组成部分。与胡亚人和比明-库斯库斯明人那里的情形一样，身体在易洛魁人的本体论中也扮演着关键象征的角色。可是，虽然胡亚人和比明-库斯库斯明人的身体既被看做是赋予生命的宝库，又被看做是污染自然物质的贮藏库，但易洛魁人的身体则藏匿着积极的和消极的精神力量，这种力量会使个体的力量和社会的力量变得富有生气。通过对这些在神话、梦境的看法和酷刑仪式中表现出来的力量的分析，就能阐明易洛魁人的食人俗的逻辑。

① R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第 34 卷，Cleveland, Burrows Brothers, 1898, pp. 33—35。

② “acting out”系精神分析用语，意指“无意识行为表现”，后文多次采用这一术语。——译注

欲望的移置作用与食人俗的投射

如果一个易洛魁人梦见一些在内心里指向本社会群体中的成员的反社会欲望,那么,这些欲望是遵照某种象征的形式来表现的,这种象征的形式正如保罗·华莱士所说的那样“有一种预防性的作用”^①。无论是在哑剧还是在现实生活中,那些恶意地针对其他部落成员的梦境都会让人感到满意。另外,托马斯·海指出,易洛魁人的这种对俘获的敌人施以酷刑然后吃掉他们的习惯,“为那种把吃本部落成员的冲动移置到外族人身上的做法提供了一个机会”^②。

在易洛魁人部落联盟的创立这一传说中,我们可以看到易洛魁人重视对那种指向族内成员的食人欲望的控制,这个联盟由易洛魁人的5个部落组成,试图结束他们之间时常发生的冲突,而这种冲突状态曾经使他们很容易地受到其他印第安部落的攻击。“代嘎诺威达”(Deganawidah)这个神话中的人物开始给部落带来和平,他制订了一部强调正义、健康和力量的法典。正义意味着部落之间处事公道;健康意味着身心健康;而力量则意味着权威,“法律和风俗的权威是由这些力量来支持的,因为需要让正义取得胜利。”可是,为了把这种和平的消息带给这个世界,“代嘎诺威达”首先作了一次旅行,“去结束这样的邪恶[如食人俗],以便让所有的人都可以无忧无虑地四处走动”^③。

对食人俗的畏惧可能与那种回应饥荒状况的族内食人的习俗有

① 托马斯·海:《温迪戈精神病:异常行为中的心理动因、文化因素和社会因素》,载《美国人类学家》,1971(73),p. 9。

② 同上。[displacement 一词在此处系心理学术语,意指“移置作用”、“移位”和“情感转移”。——译注]

③ 保罗·华莱士(Paul A. W. Wallace):《白种人的和平之根》(*The White Roots of Peace*),Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1946, pp. 13—14。

关。在《耶稣会会士轶事》中有许多处提及与休伦人和易洛魁人长期的饥荒有关的食人俗。1653 年的《布勒萨尼轶事》描述了那种迫使休伦人去吃族内死者的饥荒状况。^① 1649—1650 年的《轶事集》写到一个休伦人传教区中的一些人由于身体太虚弱，以至于全年不能种地，因而不得不住在森林里，靠树根、野果和少量的鱼来生活。这个轶事集的作者们认为，虽然休伦人吃他们的敌人时不会感到良心的谴责，但必要时他们还是被迫去吃族内的死者：“极其饥饿的牙齿停止去分辨它们吃的是何种食物。母亲们以自己的孩子为食；兄弟们彼此为食；孩子们再也认不出他的尸体，而当他活着的时候他们叫他父亲。”^② 在一封 1650 年 3 月 13 日写于休伦人的地区的信函中，拉格尼奥向耶稣会会长记述了饥荒、瘟疫和战乱之后发生的祸患：

的确，对我们休伦人来说，不仅为战争感到苦恼，而且还为致命的饥荒和易传染的瘟疫感到苦恼；所有一切都很悲惨地接连走向毁灭。到处都可以目睹尸体从坟墓里被挖出来的景象；如今尸体又因闹饥荒而被运走，家属再三地把他们当做食物，可是这些家属最近还立誓把他们当作自己亲爱的人——不仅是兄弟对兄弟，而且连孩子对他们的母亲和父母对他们自己的孩子都是如此。^③

饥荒在幻想中也与食人俗发生联系。例如，1636 年有报道说，人

① R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第 40 卷，Cleveland, Burrows Brothers, p. 49。

② 同上，第 35 卷，p. 89。

③ 同上，第 35 卷，p. 21。

们领会到易洛魁人创世神话中的一个善良孪生子(Good Twin)^①传送了凶年的预兆。这些预兆就是他手里带着一株歉收的玉米穗,并用锐利的牙齿正在撕裂一条男人的腿。^②

我以为,易洛魁人的吃人肉的欲望,其强烈程度与阿尔衮琴人是一样的,部落联盟形成之后,这些欲望在易洛魁人的战争联合体中被移置了。^③虽然易洛魁人过着更为定居的生活,并且种植玉米,但男人们的生活与阿尔衮琴人中的男人有许多一样的地方。易洛魁妇女是一些农民;男人们从事于狩猎活动,诱捕动物,参加战争。男孩们被期望获得鬼帮手,其采用的方式与前面所描述的阿尔衮琴人的做法有许多一样的地方。这些守护神^④——正如它们被称呼的那样——代替了男孩所依赖的父母,并且,男孩为了自己能完全成为男人也不得不在

① 在一些文化中,人们害怕生双生子女或偏爱双生。在另一些文化中,如墨西哥古代阿兹特克印第安人须将双生子中的一个杀死。在易洛魁人的创世神话中,既有善恶之分的孪生子形象,亦有既善又恶的孪生母神形象。——译注

② 伊丽莎白·图克:《休伦印第安人的人种志,1615—1649》,载《美国人种学公报第190号》,Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1964, p. 147。

③ 安东尼·华莱士(Anthony F. C. Wallace)声称易洛魁人战争的主要功用是复仇,而且易洛魁联盟在阻碍五个部落参与其中的这种复仇过程上的有效性,有助于解释“易洛魁人在追杀外敌时的无情和残忍”。他说,和平的建立“导致复仇动机的向外移置,转移到诸如印第安人和类似于欧洲人那样的周边民族”[安东尼·华莱士:《塞内卡人的死亡和再生》(*The Death and Rebirth of the Seneca*), New York, Vintage Books, 1969, pp. 46—47]。对此,我还要补充一下,移置的过程包括随复仇一道产生的食人。

④ “守护神”(guardian spirit)系指个人的保护神,常可在神显灵时或在梦中见到。遇到这种神必须保密,否则他会消失。从保护神那儿所获得的知识要到中年后才能运用。每人可能有一个以上的保护神。萨满可以运用保护神的启示。人终生都可求助他的保护神。——译注

情感上与父母分离开来。^① 这些精灵中最强有力的“艾尔斯科伊”(Aireskoi)精灵渴望得到人肉,这暗示除了那些被移置到战争牺牲者身上的吃人肉的强烈欲望之外,父母的吃人肉的强烈欲望也会被投射到超自然的领域中去。

休伦人的“乔斯基哈”神(Jouskeha)和休伦—易洛魁人的“艾尔斯科伊”神都是太阳神的化身。^② “艾尔斯科伊”神被称作“生命的主人”,正如阿尔衮琴人认为动物是“猎物的主人”^③一样。在许多次祈求“艾尔斯科伊”神的保佑之后,人们要献上包括人肉在内的祭品。在一个女俘虏被施以酷刑的时候,一位老人向“艾尔斯科伊”祈祷道:“艾尔斯科伊神啊,我们把这个牺牲品祭献给你,愿你对她的肉感到满意,并使我们成功地战胜敌人。”^④那个被俘的描述过女俘虏受刑情景的耶稣会会士,同时也看到过人们把熊祭品献给“艾尔斯科伊”,以弥补自己未吃俘虏之肉的过错。按照这个牧师的说法,接下来的祈祷是这样的:

艾尔斯科伊啊,你惩罚我们是对的,因而不再把俘虏赐予我们[指他们在那年没有捕获过一个阿尔衮琴人俘虏的事实],我们是因为未吃你上次赐予我们的那些俘虏之肉而犯错;但我们向你承诺,我们会去吃你将赐予我们的第一批俘虏,正如我们现在对待这两只熊一样。^⑤

① 安东尼·华莱士:《塞内卡人的死亡和再生》,New York, Vintage Books, 1969, p. 73。

② R. G. 思韦茨编:《耶稣会会士轶事和文档汇编》,第 5 卷, Cleveland, Burrows Brothers, p. 286。

③ 同上,第 53 卷, p. 225。

④ 同上,第 39 卷, p. 219。

⑤ 同上, p. 221。

起源神话的一些枝节。^① 这里要予以释义和讨论的文本，来自安东尼·华莱士提供的、记录于 19 世纪的塞内卡人的文本。^②

万物伊始，天上有一个世界。这个世界是宜人的：没有疾病，无须工作，而且决不会太冷或太热。在这个世界里有一棵大树，它一半时间遮挡光亮，一半时间处于黑暗之中。有一个五子之家。最小的儿子喜欢上一个年轻女子，甚至他的身体亦变得虚弱起来。他叫父母把自己对这个女子的爱慕之情和由此而起的身体虚弱之状转告她，而且，如果她能与他结婚，他的身体又将会强健起来。这个女子答应成为他的妻子，但这个最小的儿子不久就病了，而且身体又变得虚弱起来。他叫来了大哥，并告诉大哥说自己在梦境里得到了指示，那棵树必须由四个哥哥来连根拔掉。在梦境中，那棵树开口对他说道：“有另一代树将从这棵活树底下长出来。它将在那棵活树旁边破土发芽，给你光亮，并控制陆地。”这个年纪最小的弟弟指示他的兄长们去废除那棵老树，以便让幼树茁壮成长。

兄弟们来到那棵老树边，看到一棵小树苗真的长出了地面。于是，年纪最小的弟弟说他要上前握住那棵大树，然后用手把它推倒，就像梦境里所指示的那样。但是，大哥又对他说：“如果我们不把这棵树拔掉让它露出光亮来，为什么你认为自己将会死去？”于是，这个病号回答说：“梦见真实的事物其本身就有力量。这棵老树必须被拔掉；否则，我会因违抗梦境的旨意而毙命。”

在兄弟们推倒那棵老树之后，地上的树洞里冒上了一股非常

① 伊丽莎白·图克：《休伦印第安人的人种志，1615—1649》，载《美国人种学公报第 190 号》，Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1964, p. 151。

② 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York, Vintage Books, 1969, pp. 86—93。

轻柔的气息，于是他们听到了南风吹拂的声音，这是生命的气息。凭着这股气息，那位年纪最小的弟弟的妻子在这里怀上了孩子。在她怀孕之后，为了使她成为地球人的母亲^①，她的丈夫把她从树洞里推向下方的尘世。在世上，她由一只背负大地的泥海龟来供养。她生下一个女儿，而这个女儿却违背母亲的意愿，变得非常喜欢去玩水。当这个女孩长成一个年轻女子并开始行月经时，她不听母亲的劝告，到水里去玩了，在那里她怀上了一对双胞胎，其中一个取名为“邪恶孪生子”(Evil Twin)，他的哥哥取名为“善良精灵”(Good Spirit)。

这对孪生子在母亲的子宫里就开始争论他们将会如何出生的问题。善良精灵是以正常的方式出生的，而那个邪恶孪生子则从他母亲的腋下生出来。这位母亲很快就死了，临终前她吩咐自己的母亲要埋掉她的尸体，以便“让太阳从我的脚下升起，从朝着我的头的方向落下，而且月出月落也同样如此。”她还说玉米秆会从她身上长出来，结出适宜于做种子的玉米。她说：“保存这些种子，并把它栽培在这里，我的孩子们将世代永远生活在这里。我的一个儿子取名为善良精灵，他会在世上安排一些善事并加以管理。另一个儿子你可以给他取名为邪恶孪生子，他将给这个世界带来所有邪恶的事物。”

善良精灵创造了太阳、月亮和人类。他也创造了河水和溪流，并且，为了使他母亲坟墓上长出来的玉米更易于生长，他还改良了这种玉米的品种。他也创造了野生动物。邪恶孪生子总想让他兄弟所做的善事白做，为了比得上他那个“富有创造性的孪

① 地球母亲(Earth Mother)意指作为生命之源或女性生育力来看待的“大地母亲”，或指神话和民间传说中的“地神”。地球人的母亲(“mother of earth-beings”)亦有此类含意。这里的“earth-beings”译为“地球人”，含有地球上的原初人类之意，与源于科幻小说的“earthman”(地球人)一词所指有所不同。——译注

生哥哥”，他创造了一些邪恶的事物，诸如蝙蝠、蛤蟆、猫头鹰、蠕虫、蛇和食肉怪物。有一次他甚至窃取了太阳，然后，他和他的外祖母带着太阳潜逃，把太阳保存起来据为己有，但善良精灵还是把太阳拿了回来。

当创世的工作差不多完成的时候，善良精灵和“邪恶精灵”（Evil Spirits）^①相遇了，各自都声称自己对创世负有责任。他们同意通过魔力竞争来解决争议。每一方都试着去移动落基山脉^②。邪恶精灵试了试，但没有成功。然后，善良精灵让巨人（邪恶精灵）转过身去，背对着山脉，当巨人转过身去的时候，善良精灵就把山脉移近到巨人的身后。当巨人转回身的时候，他的鼻子猛地一下撞在山壁上。

于是，巨人就说：“你是造物主。我降服了，我恳求你允许我活着。”善良精灵答应了巨人的请求，如果巨人愿意帮助人类并把人类视同自己的孙子（女）的话。这样，协议就达成了：如果人类戴上面具扮演巨人，为他燃烧烟草^③，并给他少量的玉米粥，那么，巨人就应该通过面具赋予人类以力量，使人类在触摸热木炭时不会灼伤，在抵御寒冷时不会颤抖，并且还能赶走疾病、女巫和疾风。

这个创世神话的“显意”^④为遵照梦境中显露的意愿行事、在假面仪式（masked ceremony）中对神的行为加以模仿提供了范例性的模式

① “Good Spirits”和“Evil Spirits”亦可分别译成“福神”和“邪神”。——译注

② 落基山脉（Rocky Mountains）位于现今美国和加拿大境内。——译注

③ 烟草（tobacco）可能在哥伦布发现新大陆前就已出现在南美洲。17 世纪广泛地被当作万灵药。最初曾被视为半神圣物。——译注

④ “显意”（manifest content）系精神分析学术语，与“隐意”（latent content，or latent dream thought）相对应。——译注

(exemplary model)。在这个神话中,据说梦见真实的事物“其本身就有力量”。要是梦境中的意愿不能实现,叙述者就说“我会因违抗梦境的旨意而毙命”。叙述者痴迷地爱上了一个年轻女子,在没能娶她为妻之前,身体变得日益虚弱。由邪恶精灵或巨人所表达出来的强烈感情,在被控制的同时也得到了满足。在巨人与善良精灵之间所达成的协议中,同意人类通过佩戴面具来表达巨人的强烈感情,通过燃烧烟草并给他玉米粥来满足他的欲望。作为报答,巨人答应通过面具赋予人类以控制灾祸的力量。

在这个创世神话里,梦境和假面仪式中所显露的那种自我—本我、积极的一消极的、性情暴烈的婴儿和全能的父母之间的对立是很明显的。(神话)叙述在一个所有对立面都将被统一起来的世界里展开。爱与恨的力量能保持平衡,因此两者均受到抑制。死亡和痛苦是不存在的,生活是充裕的,没有疾病,没有人必须去工作。在这个天堂里,主要的象征是那棵使光明和黑暗合成一体的树,这是一种融善恶于一体的意象。此番景象代表一种乌洛伯洛斯联合体^①,而在这一联合体中存在着完全的情性,因为所有的能量尚处于静止的状态。

这棵树象征着母亲与儿子的乌洛伯洛斯联合体。荣格在分析转换的象征时,经常提到树作为一种母子联合体的象征(symbol of mother-son union)所起的作用。他说,树一方面使母亲人格化,另一方面则使儿子的阴茎人格化。^② 那棵从老树旁边长出来的树苗,暗示了诺伊曼关于“婴儿般的自我意识”图像仍然依附于母性乌洛伯洛斯,

① 乌洛伯洛斯联合体(uroboric unity),参见本书第二章第五节中对“母性乌洛伯洛斯”和“乌洛伯洛斯联合体”的有关征引和论述。——译注

② 荣格:《转换的象征》,博林根丛书,Princeton, Princeton University Press, 1956, p. 424。

“仍未从它那里分离出来，只不过刚刚开始把自己与它进行区分。”^①那棵树被兄弟们推倒是“为了双创世界万物”，这个举动使那棵树苗获得解放，“在坚固的土地上生长”，并且“长生不老”。这样，树的推倒可以阐释为男性自我的萌芽正要从单性生殖的母亲这种完整个体中释放出来，同样，吉米人（神话中）有关男人从女人那里偷走长笛的举动，也使吉米人的男性从单性生殖的女性那里解放出来。

那个年纪最小的儿子渴望得到那位年轻女子，却无力按自己的意愿行事，而需要以父母的身份来得到她，这显示了他的那种懦弱的、未分化的自我。当他必须打发兄弟们来遵照他梦境中的指示去拔出那棵树的时候，他的懦弱再一次显示出来。兄弟们除掉那棵树这一事实，表明了阻碍“力比多”发展的年长一代与年轻一代之间的相斗，暗示了代际斗争中的代代相传的恋母情结的主题。然而，在这个案例里，这种斗争（正如我已经暗示的那样）似乎是原始母亲与处于生殖器期的儿子之间的斗争。

一旦那棵树被拔出来，它所蕴藏的“力比多”就畅通无阻地流过树洞，而这个树洞曾经是那个年纪最小的儿子的妻子栖身并受孕的地方。如此一来，她的丈夫控制了这种“力比多”，因为他祈神保佑那棵老树“为了双创世界万物而倒在地上”，然后他又祈神保佑那种以幼树的形式继续存在下去的新生命。他把妻子从树洞里推到下面重新创造的尘世，在那里妻子繁殖了一种新的生命，叫做“地球人”（earth-beings）。而他自己则继续留下来，这暗示了他将是随后发生的那些事件的控制者。他在天上的地位与地下的泥海龟的地位形成了均衡之势，而这只泥海龟正是惟一有足够强大的力量来背负大地从而执行“天上所给的指令”的生物。

在尘世，这位妻子生下了一个在天上的世界里就已经受孕的女

^① 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 14。

儿。当这个女孩年纪够大的时候，她渴望去玩水，这是生育力的象征；然而，她母亲不准她这么做。这再一次表明，母亲是阻碍“力比多”发展的象征。女儿违背母亲的意愿，到水里去玩了，然后怀上了一对双胞胎，一个取名为“善良精灵”，另一个取名为“邪恶孪生子”。

诺伊曼说，敌对孪生兄弟的主题属于大母神的象征体系(symbolism of the Great Mother)。当男性通过把自己分成两种对立的成分(一种是积极的另一种是消极的)来获得自我意识的时候，敌对孪生兄弟这一主题就出现了。诺伊曼提出，这种斗争标志着有意识的自我从无意识中分离出来。男性对抗者从男性—女性乌洛伯洛斯(male-female uroboros)联合体中分离出来，以及大母神分裂成一个善良母神(good mother)和她的破坏性的男性伙伴，这标志意识的分化和原型的崩溃——这是乌洛伯洛斯的解体与自我意识的巩固的一个重要阶段。^①

易洛魁人创世神话中的孪生子通过他们在母亲子宫里的冲突，把善与恶的力量分离了。尽管这对孪生子他们自己是通过母亲之死而分离的，但他们仍然互相依赖，这正如在易洛魁人对梦境的看法中有意识的自我与无意识是互相依赖一样。孪生子之间的冲突杀死了他们的母亲，由此也使兄弟们推倒老树的主题得以重复出现，而推倒老树这种举动则释放了“力比多”。在逃出母亲的子宫时，这对孪生子是为了人类(就像玉米秆会从她身上长出来、结出适宜于做种子的玉米所象征的那样)来释放她的“力比多”。同时，他们随后的创世举动象征着他们成了善与恶的控制者。那位善良的孪生子在他的创世举动中做了一些有关性爱本能的工作，反之，那位邪恶的孪生子总想让善良的孪生子所做的一切都白做，所以他就做了一些有关死亡本能的工作。

^① 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, pp. 96—97。

这个创世神话剩下的内容与这对孪生子的创造性举动和破坏性举动有关，他们这时被区分为年长的和较年轻的。母子联合体在外祖母和邪恶孪生子（他被指定为弟弟）窃取太阳的举动中再次显示出来。这一主题使人联想到诺伊曼关于大母神分裂成一个善良母神和她的破坏性的男性伙伴的观察意见。年长的孪生子通过拿回太阳，他征服了那些寻求与母亲之间形成乌洛伯洛斯联合体的力量。神话故事以年长的善良孪生子和他弟弟之间通过一次竞赛来决定谁是最终的世界造物主的斗争而告终。当巨人的鼻子猛地一下撞在山壁上的时候，最终的控制权就被年长的孪生子获得了。可是，年长的孪生子并没有杀死较年轻的孪生子。他要求较年轻的孪生子去“帮助人类并把人类视同自己的孙子（女）”；这些话暗示邪恶孪生子在人类永不止息的世代繁衍中将扮演某种角色。作为报答，邪恶孪生子要求人类抚育他的强烈情感，以便让他能赋予人类以抵御灾祸的力量。在这种意义上说，他也获得了控制权。这种控制权使人联想到那种通过灵魂意愿的行为表现而获得的无意识的控制权。

梦境和假面仪式中的欲望聚焦

在梦境和假面仪式中，易洛魁人把无意识外表化，并遵照无意识的要求来行事。这样，人的行为和身份就衍生于内心的意识。通过遵照灵魂的欲望来行事，主客体的关系得以建立。正如在第三章和第四章中所描述的那样，客观上不纯洁的客体产生了对主体受玷污的恐惧作出回应的主体意识，但这样的客体并没有唤醒易洛魁人的灵魂。相反，正是灵魂的那种对内在需要的意识，以及那种对这些需要如果未获满足将会发生什么事情的恐惧，导致了主体意识的诞生。

通过对那些以梦的语言表达出来的意愿作出回应而采取的客观行动，内部—外部的对立（关系）得以建立起来。这种对立与利科尔对罪恶的象征中的主客体关系所作的讨论相似。按照利科尔的说法，对

污迹的主观的恐惧被转化为对上帝惩罚的畏惧,这就是由罪恶意识所导致的恐怖。正如在污迹的符号的案例中所显示的那样,这种恐怖并不来自于(主体)受玷污的畏惧,而是来自于那种由于和上帝的关系破裂而引起的灵魂与肉体的毁灭的畏惧。对易洛魁人来说,那种对污迹的主观的恐惧会被转化为对欲望受挫的愤怒之神的畏惧。耶稣会会士报道说,梦境是“休伦人的上帝”,而且做梦者和精灵是“村庄的真正主人”^①。梦境是“最专制的主人”,因为,如果一个酋长指示一件事情,而梦境指示的却是另一件事情,人们就会遵照梦境的指示来行事。^②

一般而言,如果梦境不被承认或得不到象征性的满足,灵魂就会变得很生气,然后可能会厌恶身体,引发疾病或致死。^③如同净化仪式(rite of purification)一样,对灵魂的意愿的承认使人们在污迹中感受到的意识的外在性得以主观化的时候,它也会使主观状况客观化。用(精神)分析的语言来说,要是欲望得不到满足,这种出于本能的生命(本我)就是那种被欺骗的神。^④

梦境和灵魂的意愿,从简单地要求举行宴会或获得某件物品到性欲的发泄(有时以性狂欢的面目出现),无奇不有。遭受酷刑和人身伤亡的梦魇,在部落战士中间显然是相当常见的。一个男人或许会梦见他被当成俘虏抓获并烧死。对这样一种梦境作出的反应,可能是要烧

① 伊丽莎白·图克:《休伦印第安人的人种志,1615—1649》,载《美国人类学公报第190号》,Washington, D. C.: Smithsonian Institution, 1964, p. 91。

② 同上, p. 90。

③ 同上, p. 88。

④ 弗洛伊德:《标准本弗洛伊德心理学全集》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*),第5卷,詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)编, London, Hogarth Press, 1950, p. 290。被内部状况控制和控制内部状况的人类形象,使人联想到弗洛伊德把自我和本我与骑手和他的马所作的类比。为了传达我对易洛魁人与“灵魂的意愿”之间的对话的认识,在这里和别处,我是在隐喻性的意义而不是临床的意义上运用弗洛伊德的类型学的。

死做梦的人，以免这种梦境带来不好的运气。有一个例子，做梦的人被烧死之后，人们在其肩部搁了一条狗，抬着尸体行进通过一些小木屋，然后把它作为神圣的牺牲品公开祭献给战争守护神：“恳求他接受这个亡灵，而不是他梦境中的事实。”人们用棍棒打死那条狗，把它放在火焰上烘烤，然后在公共宴会上吃掉，“吃的方式与他们平常吃俘虏的方式相同”^①。

那些其恶意是针对其他部落成员的梦境，既会在哑剧又会在现实生活中用行动表现出来，但是，那些指向本部落成员的不好的梦境却是通过某种象征的形式来表现的，而这种象征的形式有一种预防性的作用。^② 梦境的无意识行为表现(acting out of dreams)作为灵魂的意愿所暗示的命运的预防方法，是基于这样一种观念：一种意愿，针对自己或朋友虽然是不合理的和破坏性的，却是命中注定的，而且，防止某种邪恶的愿望得以实现的惟一方法，就是象征性地达成这种愿望。^③ 另外，某些梦境被期望能够透露超自然力量的意愿。超自然力量的意愿的受挫是特别危险的，死神可能会降临在做梦者的身上，灾难可能会殃及整个社会，或者，甚至会导致世界末日的来临。这样，那些出现善良精灵(一个特别令人喜爱的梦境形象)的梦境就成了整个部族的重要事件。于是，酋长们开始集会，讨论有关满足该做梦者(他表达了超自然力的意愿)的要求、避免预告的大灾难的种种方法。凭借自己同神灵之间的认同关系，该做梦者在这些场合就承担了预言者和公众

① 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York, Vintage Books, 1969, p. 65。

② 同上，p. 66。

③ 同上，p. 71。[在精神分析学中有“愿望达成”(wish-fulfillment)一说。——译注]

顾问的角色。^①

华莱士注意到，易洛魁人梦境中的显意和隐意，透露出易洛魁人人格上的强有力的积极的一消极的特点。梦境的显意主要以主动语态(active voice)出现；隐意(潜在意愿的代表)经常是消极的或自毁性的。梦境会要求或者索求部落(社区)里的一些东西——那就是帮助做梦者，给他提供礼物或举行仪式。人们视梦境的各种意愿而定，或许会让做梦者吃东西，跳个舞向他表示感谢，用灰末揉擦他的身体，给他唱支歌，送他一些贵重的礼物，由酋长的参议会^②送一个供他享受的女人，或者把他烧死。^③

假面会社^④的成员提供了(欲望聚集的)另一种形式，借此易洛魁人可以表达他们不准自己以别的方式去感知的东西：“渴望变得消极，渴望去乞求，渴望成为一个不负责任的、过分要求的、爱吵闹的婴儿，渴望与造物主本人竞争；并且，所有这些渴望都是以公众利益的名义来表示的。”^⑤那些假面是一年中的某些时候举行的仪式上所戴的面具，用于驱逐女巫和疾病，或者在任何时候用于治疗。塞内卡人在提到此类假面具时，所用的词与他们用来描述人脸的词是同样的。这些面具尽是一些表现口部攻击和愤怒之情的可怕的脸相。着成黑色、红

① 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York：Vintage Books，1969，pp. 73—74。

② “参议会”(council)系指为一个人群中的首领出谋献策的一批有经验的成年人的组合。在不同的社会里，其性质和影响各不相同。——译注

③ 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York，Vintage Books，1969，p. 75。

④ “会社”(society)在北美印第安人中相当普遍，通常都是秘密组织，如巫师会(medicine society)、假面会社(Society of Faces)、武士会社(Soldier society)等。——译注

⑤ 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York，Vintage Books，1969，p. 93。

色或黑红两色的面具，被赋予充满欲望的脸相。它们有巨大的、作凝视状的眼睛；长长的、隆起的和经常呈弯曲状的鼻子，从眉间一直延伸到嘴唇；嘴巴总是张着，并且被戏剧性地扭歪。面具的嘴巴有多种形状：“有的是宽嘴巴，在冷嘲热讽地斜睨一眼时嘴角会向上翻转，有时还会露出巨大的牙齿；有的嘴巴张得圆圆的，成了一只张大的可以用来吹灰的漏斗，有时还会伸出舌头；有的嘴巴缩拢起来好像在吹口哨，嘴唇外翻成两片匙形的浅盘；有的嘴巴有一副平直的、肿胀的、像搁板一样的嘴唇；为了伴随弯曲状的鼻子，有的嘴巴其一边的嘴角也被扭弯了，好像这张脸是因瘫痪而扭曲的。”^①

按照假面会社之起源的传说，这种脸相最初是在一个孤独的猎人的梦境中显现的。无论是谁梦见一张指示他制作一个面具的脸，他都有责任这样做。一旦完成制作，这个面具就要被浸在会堂里的炉火中经受“洗礼”，而当它被看做是大假面(great False Face)的栩栩如生的画像和代表时，人们就会通过燃烧烟草来向它哀求。一旦受过洗礼，这个面具就是活的，然后能做几乎所有的好事或坏事。这些假面如同孩子一样受到养育和喜爱，它们中的大多数属于假面会社的成员。从理论上说，如果没有这个会社的照顾和这些假面的活动，塞内卡人的部落(社区)就会面临灭绝的危险。^②

那些戴着面具扮演诸神并运用诸神的力量来治病的成年人，挡住了致命的龙卷风，驱逐了坏心肠的女巫，并给部落(社区)带来了秩序。在这种扮演中，戴面具的人会显露别的方式所不容许的态度和情绪。他可以像一个婴孩一样发出欢乐的“咯咯”声和“咕咕”的叫声，用棍棒撞击墙壁和窗户，砰地一声击开门，到处投掷火把和撒灰，把人们从床上扔出去，在他们身上涂抹人的排泄物，吓唬那些胆小的人，这样，他

① 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York, Vintage Books, 1969, p. 79。

② 同上, pp. 80—81。

们大体上就将人的混乱的力量付诸行动。按照华莱士的说法,戴面具的人所代表的那些生命就是婴儿的原型:“超越年龄的抱负,渴望赶上身边更好的人,淘气而又具破坏性,受忽视或受挫折时会很快发怒,不关心父母安康与否,要是他们窃取荣耀的梦想被发觉后却指望得到原谅。同时,这个全能的婴儿就是全能的父母,会治病,避开雷电,吓跑凶恶的人。”^①

酷刑仪式的显意

我们在分析易洛魁人的创世神话、对梦境的看法以及假面仪式时所揭示的那种积极的一消极的、自我—本我、父母—孩子之间的对立,在耶稣会会士对一个被休伦人俘获的易洛魁人战俘的酷刑仪式的报导中也是很明显的。捕获了八个易洛魁人的休伦人把其中的七个带回到休伦尼亚地区^②,第八个则只是把他的头颅保存下来。在返回休伦尼亚的途中,他们要开一个会,决定哪个部落可以得到这些战俘。当他们到达休伦尼亚时,年轻男子把战俘交给老人们去分发,老人们另开一个会,决定哪几个村庄可以分到战俘。把一位敌方的俘虏送给某位在战争中失去了亲人的显要人物是一种习俗,以便“擦干他的眼泪”,减轻他的悲伤。

耶稣会会士居住的那个村庄分到了一个战俘。这个战俘被护送到村庄时,身穿海狸皮长袍,脖子上围着贝壳串珠,头部盖上褶缀的布围成一顶花冠,被装扮得十分漂亮。这个俘虏的情状很可怜:“他的一只手被石头严重砸伤,一只手指已经被猛烈地扭断,另一只手的拇指和食指也已经被一把轻便斧几乎斫断,一根手臂的关节上有一道深深

① 安东尼·华莱士:《塞内卡人的死亡和再生》,New York, Vintage Books, 1969, p. 92。

② 休伦尼亚(Huronian)(地区)位于现今加拿大境内。——译注

着又用一把羽毛扇给他扇着。^①

差不多在中午的时候，这个俘虏举行他的告别宴会，它类似于所有人自认为快要死去之前所举行的那种宴会。在宴会开始之前，这个俘虏向拥挤的人群致辞，他说道：“我的兄弟们，我快要死了；在我周围你们尽管让自己高兴起来吧；我既不怕酷刑也不怕死。”于是，他和在场的几个人就载歌载舞。食物被分发给那些手里已拿着盘子的人，而其余的人则在一旁观看。^②

那天晚上酷刑在作战首领^③的房子里开始，而这座房子是举行所有作战会议的地方。沿着房子大约有十一堆火被点着，人们就聚集在这里。老人和年轻人被稍加隔离，这显示施刑只是年轻人干的活。老人们站在一种延长小屋两侧全长的平台上面。年轻人挤在下边，坐在火堆旁，以至于安排给牺牲者走动的那些火堆旁边也几乎没留下一条通道。耶稣会会士生动地描述了酷刑开始时那种动情的语调和期待的心情：

到处都充满了欢乐的呼声；每个人都自备各种必需品，有的举着一只火把，有的拿着一块树皮，打算去烘烤牺牲者。在牺牲者被带进来之前，首领埃农斯（Aenons）鼓励所有人各尽其责，向他们声称这次行动的重要性，他说，太阳神和战神也会观看这次行动。他命令他们起先应该只烘烤牺牲者的双腿，以便让牺牲者

① 伊丽莎白·图克：《休伦印第安人的人种志，1615—1649》，载《美国人类学公报第 190 号》，Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1964, p. 36。

② 同上。

③ 作战首领（War chief）是村寨、部落或联盟中善于作战的领袖。他们在作战时担任指挥，但平时在内部事务方面则服从于常务首领（peace chief）的领导。——译注

可以支持到天亮；还因为他们夜晚不打算到森林里去取乐。^①

紧接着，俘虏被带进来，并由作战首领来宣判，该首领宣布谁将取走他的长袍，谁将割断他的头颅，谁将接收他的头颅、手臂和肝脏去举行一次盛宴。然后，当他在房子里来回地走动时，旁观者就开始烘烤他，这使整个小木屋看起来仿佛着了火似的。为了回应这个牺牲者的尖声喊叫，整个人群都模仿他的喊叫声，“他们用尽量大的声音嚎叫，手里握着火把，眼中冒出怒火，闪烁着复仇的眼神。”除了烘烤他之外，人群中的一些人还打断了他的骨头，用棍子刺破他的耳朵，用绳索捆绑他的手腕。当他落到某堆火的余烬中的时候，有人就把一块灼热的燃烧过的木头烙在他的腰部，而其他人则会开始搅拌火堆继续烘烤他，如果不是作战首领出面干涉、下令中止酷刑以便让牺牲者活到天亮的话。^②

然后大部分人就会走开，让这个俘虏喝一些纯净的水，使他苏醒过来。当他恢复知觉时，他受命唱歌。起先，他用一种语不成声的、垂死者的嗓音唱着，然后大声地唱起来，以至于小木屋外面都听得见。青年们被重新集合起来并继续实施酷刑。观看这种场面的耶稣会会士们无不大吃一惊：那些施刑者的脸上似乎流露温和与仁慈的神色，而不是生气和愤怒的神情，他们的言语“只是表达逗趣或是友好和善意的表示”。他们残忍地烘烤俘虏的双腿和双脚，还说：“喂，大叔，我必须烧你。”另一个施刑者把俘虏称作独木舟，同时顺着俘虏的双腿打烙印，他说：“让我们来给我的独木舟堵缝和铺柏油吧，这是我最近换来的一艘既新又漂亮的独木舟；我必须把所有的漏洞都堵塞好。”还有另一个施刑者问俘虏：“嗨，大叔，你喜欢我烧你哪儿呢？”其他施刑者

① 纳撒尼尔·诺尔斯：《北美东部印第安人捕获的俘虏之酷刑》，载《美国哲学学会会议论文集》，1940，82(2)，pp. 181—182。

② 同上，p. 182。

说道：“啊！让我的大叔受冷这是不对的，我必须使你暖和起来”；“既然我的大叔已经欣然屈尊来到休伦人中间生活，我必须把某件礼物赠送给他，我要送给他一把轻便斧。”另外一个人送给他一双由破旧衣服制成的长统袜，而且这些袜子都被焚烧了。当人们问这个俘虏礼物是否已经够了，俘虏回答说，“是的，侄子，够了，够了，”但折磨他的人却答道，“不，还不够，”于是他们继续去烘烤他并要求知道他是否够了。^①

这样持续了一整夜，其余的人使这个俘虏苏醒过来，然后给他喂食物。如果他拒绝吃，他们便对他说：

真是的，你认为你是这里的男主人吗？……对我来说，我相信你是你的国家中惟一的首领。但是让我们看看，你对战俘不是很残忍的；现在正好告诉我们，难道你不喜欢去烧他们吗？你觉得你自己不应该受到同样的对待，但是，你或许会想，你早该杀掉所有的休伦人？^②

耶稣会会士说，这个俘虏在此番严酷的考验中很有耐性地去承受痛苦，而且在备受嘲弄和讥讽的过程中不吐一句恶言或不耐烦的字眼。他向这群人说到他自己国家里的一些事态以及在战争中已经被捕获的一些休伦人的死亡情形。

拂晓时火堆在村外被点燃，让“太阳神看见他们那种过分的残忍”^③。那个俘虏被安放到一个六、七英尺高的绞刑台，在那里他被捆在一块木料上，以便他可以随意转身。三、四名施刑者登上绞刑台，施行最后的酷刑。

① 纳撒尼尔·诺尔斯：《北美东部印第安人捕获的俘虏之酷刑》，载《美国哲学学会会议论文集》，1940，82(2)，pp. 182—183。

② 同上，p. 184。

③ 同上。

在那里，他们开始烘烤他，比以前更加残忍，由于火不是间隔性地烘烤，他的全身没有一处可以避开。当其中的一个屠夫开始烘烤他并逼近他的时候，为了试图避开这个屠夫，牺牲者又落入另一个不会待他好一些的屠夫之手。有时，有人会向屠夫们提供一些燃烧着的木头，而屠夫们则把所有燃烧着的木头插入他的喉咙，甚至用力推入他的臀部。他们灼烧他的双眼；他们把炽热的轻便斧架在他的双肩上；他们把一些东西挂在他的脖子上，而牺牲者为了躲开这种负载的重量又总是变换站位，据此他们时而把这些东西转到他的背部，时而又转到他的胸部。如果他想坐下来或蹲下来，有人就会从那个可以使他快速站起来的手脚手架底下戳入一块燃烧着的木头……他们在各方面如此不断地折磨他，以至于他们终于迫使他变得上气不接下气；他们把水灌进他的嘴巴，以增强他的心力，首领们接着又向他大声叫唤，希望他能有微弱的呼吸。但是，他仍然不动，他的嘴巴张着，而且几乎处于静止的状态。由于他们担心自己无需用刀他就会死去，因此，一个屠夫切断他的一只脚，另一屠夫切断他的一只手，而且第三个屠夫几乎同时割断他的头颅，把它扔向人群，那里有人接住它，继而运送到事先已预订这个头颅的首领翁戴松（Ondessone）那里，以便随即举行一个宴会。至于牺牲者的躯干，则留在阿朗汀（Arontaen），那里同一天也有一个宴会要举行……在（回家）途中，[耶稣会会士说]，我们遇到了一个野蛮人，他正揣着一根串肉扦，扦上戳着那个牺牲者的一只烤得半熟的手。^①

① 纳撒尼尔·诺尔斯：《北美东部印第安人捕获的俘虏之酷刑》，载《美国哲学学会会议论文集》，1940，82（2），pp. 184—185。

酷刑仪式中的欲望焦点

刚才所描述的酷刑仪式，凝聚着许多迄今为止已经提到过的主题和将要介绍的其他主题。像大露兜树仪式一样，休伦人有关他们的俘虏的酷刑仪式，也建构、毁坏然后融合了一种自我的理想。对牺牲者的烘烤，将污损和毁坏那种包含在（牺牲者）肉体中的邪恶；对牺牲者肉体的食用，将会融合由这个牺牲者的高度自制的忍耐力所展现出来的那种力量。像比明-库斯库斯明人仪式中的牺牲者一样，休伦人的酷刑仪式中的牺牲者虽然也是从本社会边界以外带来的，但还是被认同为文化上受珍视的人格模式。基于休伦人的情况，这名俘虏代表亲爱的和受尊敬的同胞。基于比明-库斯库斯明人的情况，男性与女性牺牲者代表着神话中的阴阳同体祖先形象的现存模型。

俘虏在仪式期间的行为——他的耐性、容忍、勇气和对酷刑的被动接受——使他成为面对巨大痛苦还能表现出高度自制的忍耐力的模范，同时也为这种行为表现提供了一种模式。在这种行为中，他表现邪恶孪生子的能力——邪恶孪生子答应通过面具赋予人类以力量、去忍受痛苦。在酷刑的整个过程中，这名俘虏努力抵抗他的捕捉者，争取自己与他们之间的平等。捕捉者与他们的俘虏之间所展开的这种竞争，使人联想到善良孪生子与邪恶孪生子之间为争夺控制权所展开的那种竞争。

不只是个人的自尊心能激发这个俘虏去接受他的角色。还因为所有易洛魁部落所共享的超自然体太阳神和战神都在目睹这场酷刑。由于俘虏以适当的方式扮演他的角色，又由于他没在祭祀（这是一种需要酷刑仪式主持人的协作才能完成的技艺）的早晨以前死去，所以他就与这些超自然体成为一体，同时，他也与休伦部族成为一体。最后，一种乌洛伯洛斯联合体似乎得以重建起来。

为了理解那些施刑者的直接动机，有必要稍稍离题来考虑一下易

洛魁人对死亡的反应。易洛魁人和休伦人都深深地被死亡所感动。下列这些话，引自塞内卡人的一个吊唁参议会为酋长之死所作的致辞，描述了易洛魁人对悲伤的体验，其措辞使人联想到有关精神忧郁症的客观而详尽的描述。

胸部器官和肉体的机能都失调了，而且感到阵阵剧烈的绞痛，然后精神也紊乱了……确实，患病者的生命力将由此永远变得脆弱……胸部器官之间的机能现在是如此紊乱，以至于什么也分辨不清楚……当一件悲惨之事降临到某个人身上时，这个人总是被忧郁的心情所笼罩，他被浓重的忧郁本身弄得神迷目盲。情况一直如此，他再也不会分辨世上的日光像什么，他的精神和生命变得沮丧和脆弱……他对天空失去了感觉……这样一个人对太阳的运行一无所知[也就是注意不到昼夜的更替和时间的流逝]……他的情绪总是很容易被搅乱，而且会一下子对他所盲目轻信的坟墓产生兴趣……确实，对一个因遭受了令人忧伤的不幸的人来说，其情绪是一件可怕的事，他可能会变成精神失常，[因为]导致精神错乱的那些力量不受世上一切事物的影响，而[精神错乱]又使这种力量去终结一个人的生命。^①

复杂而又冗长的埋葬仪式，有助于那些失去近亲的人去切断他们与死者之间的亲情和社会关系。一个临死的人会举行一个邀请他所有的朋友和重要人物参加的宴会。在他死后，人们举行了许多宴会，并给亲戚分发礼物，以便擦干他们的眼泪。人们遵嘱花费了大量的时间和精力来供给死者合适的衣服，并把礼物和食物供给前来送葬的客人。如果只是说几句安慰的话，有人就会认为自己没有得到安慰，给

^① 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York, Vintage Books, 1969, p. 95。

同样的统一体之中，并且和睦相处”^①。这样，休伦人再次确认了连结着他们的（社会）关系。通过建立一个死者的社会，他们有规则地再造了一个生者的社会。最后对尸骨的埋葬，可以使任何人去增加也可以去切断生者曾经赋予死者的那种感情。

一个因暴力而死的休伦人得不到正常的安葬。如果他的尸体被完整地带回来，他的尸骨就不能从墓地移开，并且不能在举行丧宴时重新埋葬，因为人们相信，那些作战时死去的人其死后（灵魂）的生活与其他灵魂之间缺乏联系。因此，一个在战争中被杀死的男性亲属比起某个正常死亡的人来要失去更多的东西。处理失亲之痛的那种常规程序难以获得，因而永远不再有嫁接在这一个体身上的社会存在，而且没有礼物来弥补他的伤亡。解决这种困境的办法，似乎是要找到一个能够弥合社会裂痕和情感裂痕的人，而死后（灵魂）的生活的这种裂痕也是由部落战士之死所引起的。

解决失亲之痛的社会和情感方面的问题的办法，不是让牺牲者作为已故部落战士的替代者活着，就是对他施以酷刑并杀死他。酷刑仪式模仿了死亡和埋葬的社会过程。牺牲者举行一个告别宴会，这像某个临死的人会举行一个宴会一样是正常的。酋长向包括其他村庄的村民在内的所有拟邀请的人士发布安葬宴会的通告。此时，正是提供给宴会的牺牲者的身体出现了一阵可怕的扭绞，这是与精神忧郁症有关的那种施虐狂的暴怒开始发作的病灶。

弗洛伊德把精神忧郁症和哀悼中所表现的结果作了类比。在哀悼的结果方面，通过宣告一个人将要死亡，自我迟早要被迫放弃这个人。在精神忧郁症方面，同样的结果是靠暴怒来达到的。通过轻蔑这个人，通过玷污、诋毁和杀死这个人，力比多的那种病态的依恋（fixa-

^① 伊丽莎白·图克：《休伦印第安人的人种志，1615—1649》，载《美国人类学公报第 190 号》，Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1964, pp. 139—140。

tion of the libido)将松散开来。当暴怒势穷而消歇下来时,与这个人最后断绝的时刻也就快到了。^①

精神忧郁症(表示牺牲者的酷刑)的那种狂放不羁的暴怒,被仪式性地控制这种或那种情感之表达的酋长所抵消。酋长命令青年人(酷刑的积极行刑者)当晚不要到森林里去取乐,并且不要太快地把牺牲者烘烤至死。在酷刑中被宣泄的那种无限制的强烈情感的社会控制,也在恋母情结主题的投射中暗示出来。俘虏的“臀部”被烘烤,他的手指被切断,最后还被斩首。作为这些行为的仪式调整者,酋长的地位表明他主持其儿子的阉割仪式,而这种阉割仪式又象征性地被转移到牺牲者的身体上来。但是,牺牲者可能也象征着被青年人处死的父亲,这是一种典型的、恋母情结主题的无意识行为表现。通过吃俘虏,酋长像年轻人一样也具体表现他渴望得到的男性特征。

这些形象和行为使人联想到弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中对原始的恋母情结的争斗所作的描述。^② 弗洛伊德假定,原始的恶的问题的解决办法,就在于原始游牧群中的儿子杀害并吞食其父亲,这是一件把犯罪、懊悔、本能的自我克制以及文化上的超我^③开始带到这个世界中来的大事。对父亲的憎恨和羡慕激发了这种谋杀,而通过对这种憎恨之情的赎罪和对父亲的喜爱之情的重续,秩序与和平得以重建。食人俗把身体上和精神上的认同作用与牺牲者结合起来。永远被夺去生命的牺牲者将在自我的心中复活,这是人们所假定的牺牲者

① 弗洛伊德:《普通心理学理论》(*General Psychological Theory*),菲利普·里夫(Philip Rieff)编,New York, Collier Books, 1963, p. 178。

② 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,New York, W. W. Norton, 1962, pp. 141—143。

③ 弗洛伊德晚年在讨论《图腾与禁忌》一书以及有关文明、文化与现代人的一些问题时曾表示:“有人主张文化也具有超我和原欲的存在。文化上的超我论(cultural superego),其最明显的例子即是基督教的伦理观——爱别人(甚至敌人)像爱你自己一样——我想,这是注定不可能的事情。”——译注

的特性之所在。因此，文化上的超我——正是约束因素（禁律）和道德观的来源以及社会秩序的基础——按它的本义在每一个人那里将成为自我之一部分（通过吃）。这样，在有关易洛魁人食人俗的弗洛伊德精神分析法的解释中，我们在牺牲者的身上可以看到最初的牺牲者（原始父亲）的替代者。

结语 酷刑的隐意与食人俗

乔治·德弗罗提出，家庭内部成员之间亲密关系形成的那种原初性的吸引力，是乱伦禁忌的基点。在这种乱伦禁忌中，德弗罗看到人们在某种程度上企图“阻止早期家庭内部成员之间情感结合的持续时间过于短暂以及两性结合过分（所以处于非社会化）亲密的状态——女性对性的持久专一的接受力为后一状态的存在提供了可能性”^①。

家庭内部成员之间情感结合的吸引力，与我曾称之为母性乌洛伯洛斯（能使所有对立面瓦解）的那种原初性的吸引力在行为上是等值的。这种吸引力在本章所讨论的易洛魁人的酷刑仪式和创世神话中也是明显的。母子之间非社会化的情感结合在创世神话中被记述下来。通过挖掉那棵树（神话的第一部分）、杀死母亲（神话的第二部分）以及外祖母和年纪较小的孙子的离开（神话的第三部分）来打破母子之间的这种结合是该神话中的哥哥们的责任。这样，男人们试图去打破神话中的女性所包含的那种对立面的统一体。像吉米人的长笛被盗的神话一样，易洛魁人的创世神话也交给男人们一项打碎单性生殖女性之乐园的任务。由于完成了这项任务，于是，易洛魁人的神话中的弟兄们开始了为争夺控制权而展开的难解难分的竞争。当孪生子

① 乔治·德弗罗：《作为实在之维的幻想与象征》（*Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality*），载 R. H. 胡克（Hook）编：《幻想与象征》（*Fantasy and Symbol*），London, New York, Academic Press, 1979, p. 22。

哥哥在争斗中打败他的弟弟因而成为造物主的时候，他们之间的道德关系和权力关系就建立起来了。邪恶孪生子与善良孪生子达成协议合作完成创世工作，并把他的破坏性力量用于对社会有益的目的，作为对该协议的报答，邪恶孪生子得到承诺，他的欲望将会得到满足。因此，以承认那种有生气的混乱的力量在人类活动中有其重要位置作为交换，秩序才得以建立起来。

在易洛魁人的创世神话或日常生活中，妇女并不扮演一种消极的角色。她们试图以不同的形式再吸收一些家庭成员（正像吉米人中的妇女一样），试图把自己那些心爱的家庭成员再吸收进来。易洛魁人中的妇女有权公开要求，某个被谋杀的男性或女性亲属可以由某个俘虏来替代。死者的男性家属在道义上有责任出来参加某个作战小组去弄到一些用来收养或处以酷刑的俘虏。华莱士注意到，那些部落战士和妇女在报仇的过程中扮演着互补的角色，“在身份的确认和应验上互相依赖。”^①

在酷刑的环境中，（亲人）丧亡的愤怒之情被表达出来。酷刑本身可以被理解为对一种表达方式的允许，即，人们通过那些在食用（吸收）某个替代亲属的肉体中达到高潮的狂欢仪式来表达家庭内部成员之间的心理冲动。酷刑纵容这些冲动，同时它也通过约束施刑者的行为来控制它们。这一酷刑仪式既提供了一种不受约束的情感的模式，也为近亲之间此种情感的控制提供了一种模式。

不受约束的情感把所有的家庭成员（不只是父亲和儿子们）牵涉进包括恋母情结的和反恋母情结的欲望以及吃人肉的和反吃人肉的

^① 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York, Vintage Books, 1969, p. 29, p. 47。

强烈欲望在内的复杂的本能冲动中去。^① 家庭浪漫史中的所有替代成员在酷刑式中都扮演了牺牲者的角色。^② 一个在 1653 年被易洛魁人捕获的耶稣会牧师描述了易洛魁人对待 3 名女俘虏及其孩子的情形：

他们从同一部落带走了 3 名女俘虏和她们的孩子，并让她们赤身裸体地遭受重重的棒击；他们切断她们的手指，接着，在烘烤其中一名女俘虏的全身之后，他们又把她（还活着）扔入一堆大火之中，让她死在那里——此番情景即使在那个地方也是罕见的一幕。每当他们用火把和燃烧着的木头来烘烤那个不幸的女俘虏时，一位老人就会大声地呼喊：“艾尔斯科伊神啊，我们把这个牺牲品祭献给你，愿你对她的肉感到满意，并使我们成功地战胜敌人。”这具尸体的碎块被送往其他村落，在那里将被吃掉。^③

酷刑仪式中取自本社会边界以外的牺牲者，成了表达那些可能是受命于内心的冲动的替代目标。在酷刑中，暴力得以发泄；在食人俗中，暴力则被仪式性地吞没了。整个事件（食人俗）是有害的暴力被转

① 参见乔治·德弗罗对父母吃人肉的强烈欲望和孩子们的反吃人肉的强烈欲望所作的区分。乔治·德弗罗：《民族精神病学的基本问题》，Chicago, University of Chicago Press, 1980, pp. 122—137。

② 在休伦人或易洛魁人的牺牲者的酷刑中，妇女参与其中的证据尚不清楚。纳撒尼尔·诺尔斯描述过对牺牲者施刑的其他印第安部族的妇女[参见纳撒尼尔·诺尔斯：《北美东部印第安人捕获的俘虏之酷刑》，载《美国哲学学会会议论文集》，1940, 82(2), p. 168, p. 174, p. 176]。在莫顿·泰克尔所描述的包括食人（或有食人嫌疑）在内的 70 个温迪戈精神病病例中，他提供了大量的有关某些最亲近的家人谋杀其他家庭成员并食用他们的肉体的实例[参见莫顿·泰克尔：《温迪戈精神病》，Seattle, American Ethnological Society, 1960]。

③ R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第 39 卷，Cleveland, Burrows Brothers, 1898, pp. 219—221。

换成有益的物质的手段,而这种物质正是和平、政治实力和生育力之源。对牺牲者犯下的暴行以及牺牲者高度自制的忍耐力,证明人比恶的力量更为强大,并且在混乱中也有可能建立秩序。休伦人对牺牲者的那种虐待狂式的烘烤,从生理上转换了种种直白暴露的情感。列维-斯特劳斯说,那些“被煮熟的”人都被深深地牵入从自然到文化的生理变化中了。在这里,列维-斯特劳斯虽然没有谈及酷刑中那种烘烤的象征意义,但他的评论还是适用的:

像那些分娩期的妇女或青春期的女孩的烘烤一样,把手放到烤炉上去,可能有某种被打算用来使未婚的、仍然被拴在自然状态和未经改造之境的人处于附属地位(mediatize)的象征性的手势……通过炊火的介入,很可能会使社会群体中的成员与自然的结合处于附属地位,而炊火的正常用途是使初级产品(raw product)与人类消费者的结合处于附属地位,这样,炊火的效力将会确保天然的物质在某个时候或同时被煮熟和适应社会需要。^①

17 世纪易洛魁人的酷刑,是使暴力行为适合社会需要并加以控制的一个方面,又是欧洲人与许多印第安部落(北美殖民地)之间权力不对称的一种无意识行为表现。正如我们在 18 世纪欧洲的酷刑牺牲者那里所看到的一样,那些不屈服于酷刑的印第安人牺牲者,验证了他们自己及其部落的力量——没有任何力量能使他们屈服。在这些时代,当死亡成为一种生活方式,并且部落战士在贵族身份和受奴役之间有可能选择的时候,受破坏性的能量引导的酷刑情结,对部落战士的成长(发展)来说是必需的,并且以同样的方式教导男人和女人,即使作为牺牲者,他(她)们还是可以占据优势地位。因此,酷刑的牺牲

① 列维-斯特劳斯:《生食与熟食》(*The Raw and the Cooked*), Chicago, University of Chicago Press, 1969, p. 338, p. 336。

者对个性化过程来说是必要的。在一个被冲突和竞争弄得四分五裂的世界中，敌人的身体调解了社会关系的野蛮与文明状态^①以及人的心理发展状态。在无法得到敌人身体的地方，人们就用狗或熊来替代。可是，当这些动物被作为替代品时，人们却获知一些神灵更喜欢人肉。酷刑和噬食同类是面临受奴役的部落试图占据支配地位的手段。

酷刑仪式之残忍，与 17 世纪的生存境况之艰难是密不可分的，在那里，因饥饿、疾病和战争而死成了一种生活方式。人们要么选择酷刑和战争，要么完全放弃它们。最后，休伦人的确放弃了，并且被迫逃离家乡。休伦人的两位“首领”来到耶稣会会士那里，描述了他们的境况，他们说道：“你已经看到，我们有不止 1 万名死者倒在你的脚下；要是你再等一会儿的话，我们的人将一个不剩。”^②这两个人显然已完全绝望，这在他们对自己和族人的死亡所抱的那种无可奈何的态度中显示出来。他们说，任何逃离家乡的人只会“在他们以为可以找到生路的地方找到死亡……无论到哪里，饥饿都会光顾他们，而且他们也不会被免除战乱之苦。”^③他们把自己看做“只是死者的幽灵和鬼魂”。他们说到自己的土地，“它是不坚固的；它很快要裂开，把我们吞没，并把 we 置于死人之中，因此，在他们之中我们以为自己已经是死人了。”^④这是那些其领土被分割、被合并的部落成员才会说出来的话。

① 引申自列维-斯特劳斯“生食与熟食”的象征意义。——译注

② R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第 40 卷，Cleveland, Burrows Brothers, 1898, p. 55。

③ 同上。

④ 同上，p. 53。

第七章

生的女人与熟的男人： 19 世纪斐济人的食人俗

这个民族之中的食人是他们的风俗之一；它与社会的基本要素息息相关；它养成了他们的一种爱好，并且被大众看做是一种挖空心思设计出来的东西。

——牧师托马斯·威廉斯，1840—1853 年在斐济的传教士。^①

在 19 世纪的斐济，食人是一种关键象征，其主要的范例性的示意动作，是有序的社会关系从神话上和仪式上得以建立的根据。^② 食人习俗中显示的激情——愤怒、喜悦、猛烈的攻击性和性放纵——深深地铭刻在斐济人的集体心理和社会基础之中。从许多方面来看，19 世纪的斐济文化可以被描绘成“一种纯正的死亡本能的文化”，这是弗洛伊德用来描述精神忧郁症中看到的那种施虐狂的超我时所采用的一

① 弗格斯·克卢尼(Fergus Clunie):《斐济人的武器和战争》(*Fijian Weapons and Warfare*),载《斐济人博物馆公报第 2 号》(*Bulletin of the Fijian Museum, no. 2*), Suva, Fiji Museum, 1977, p. 42。

② 参见本书第二章第三节注释中引述的谢里·B. 奥特纳对关键象征所作的界定。

种措词。^① 战争是斐济人的社会基础之一。在史诗般的传说中，部族交战间歇时刻的那些和平时期会被特别提及。当一个部落要是没有战斗、在某一居留地无论定居多长时间都可以的时候，这个事实就会被当作值得记录的东西而被记录下来。当人们乘飞机飞越斐济人的部分领土（由众多的岛屿组成）时，可以看到许多圆形的、用沟渠或城壕围住的防御工事之类的残存土木工程。在斐济词典中，包含许多已经废弃的涉及战争和食人俗的术语、战棒的名称，以及数目众多的有关用棍棒打和用矛刺之类的词。弗格斯·克卢尼讲述了新近披露那种防御工事的一些考古发现，因此，至少从公元 1200 年开始就已经出现了战争。回溯到几个世纪之前，最古老而又可靠的斐济人的口头传说也强调了时常发生的冲突和部族间的战争。关于斐济人，詹姆斯·库克^②船长写道：

这些斐济人[男子]令人生畏是由于他们在运用弓和投石器上的那种灵巧性，但是，更加令人生畏的还是由于这些野蛮人经常沉溺于……吃掉他们在战争中杀死的敌人。这不是误传，我们对此感到吃惊。因为我们在汤加塔布^③群岛遇见过几个斐济人，询问他们时，他们不否认这种吃人的指控。^④

在斐济的无数神灵中，战神是特别出名的。这些战神被说成是

① 弗洛伊德：《标准本弗洛伊德心理学全集》，第 19 卷，詹姆斯·斯特雷奇编，London, Hogarth Press, 1961, p. 53。

② 詹姆斯·库克（James Cook, 1728～1779），英国海军上校、航海家，太平洋和南极海洋的探险家，在测绘海图、改进航海卫生和防止坏血症等方面成就卓著。——译注

③ 汤加塔布（Tongataboo）亦拼写成 Tongatapu, Tongatabu。——译注

④ 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 1。

“巨大的、吃人肉的”，又被说成是会杀人的，并且总是“在杀戮之后来到”，还被说成是邪恶的、“对人脑怀有一种压倒一切的喜爱之情”^①。战神们对屠杀的强烈欲望是由祭司来表达的，通过祭司战神就可以说话。在 19 世纪中叶，一位战神借祭司之口说道：

我是战神。我只不过是身体强壮并且善战。我可以做我喜欢做的事。战争可供我消遣取乐。我喜欢它。现在，我希望在战争中参加体育竞技活动。战争对酋长们是极好的锻炼，它会造就他们。有两件事情配得上诸神和酋长们——战争和盛宴。我还要说下去。建好你们的围墙，盖好你们的篱笆。战争是有益的；我要打仗；我的手又壮又长；我可以把它伸向所有的国土；——伸向索莫索莫、汤加、（大）不列颠，伸向所有的国土。好，围好你们的篱笆吧。温加雷〔靠近维瓦的一个城镇〕的人们正在准备他们的篱笆。所有的城镇都在备战；但是，没有人会战胜战神“博”（Bau）。^②

这段话提及的盛宴指的是吃人肉（牺牲者）的宴会。

两百多年来，熟知斐济人的大部分欧洲人都在推测他们为什么会噬食同类。最合乎逻辑的理由（至少在欧洲人的头脑中），是姑且认为缺乏别的食用肉类。斐济人自己的理由包括：报仇、对人肉这一美食的品尝、政治野心、男性的逞威风、对酋长的畏惧，或者，因为这是一种习俗。所有这些理由对食人俗的文化意义是一种补充，然而，正如萨林斯所评论的那样：“把所有这些理由加起来还不能合乎逻辑地促使

① 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva: Fiji Museum, 1977, p. 8。

② 同上。〔索莫索莫（Somosomo）属美拉尼西亚，汤加（Tonga）属南太平洋岛国（在汤加群岛上），维瓦岛（Viwa）属斐济。——译注〕

得半死不活的乘船失事者恢复健康,并建议他娶她们为妻。这位异乡人同意了,并据此向她们的父亲请求得到他的女儿,作为报答,表示愿意种植老年人吃的食物。可是,这位老人认为这样的求婚放肆无礼,而且出价也不适合,所以就把那个年轻人赶走了,并说那个年轻人得做出一件富有神力(“马纳”)的事情才会博取他女儿们的欢心。这个郁郁不乐的神人(hero),其名字[我们现在才知道]叫“塔布阿”(Tabua),亦即“鲸齿”(Whale Tooth)之意,那晚他断断续续地睡了一阵子,第二天早晨,他吃了一些塔希提岛的栗子和一条已杀好的蛇。突然,他想起自己在杀蛇时正好看到一条鲸往岸上漂流,并且意识到这里的人们还不知道鲸齿,于是他想出一个诡诈的计划来展示他的“马纳”。然而,由于拔出死鲸的牙齿是一项艰巨的任务,他还意外地敲出了自己的4颗门牙。尽管如此,他仍然能让这个意外事件合乎他的计划。这个年轻人烧了鲸的尸体,并在几天之后返回那个“第一个男人”的家,发现他当着自己女儿们的面正在谴责年轻人三心二意,接着又提议他的妻子应该被勒死,然后让她们取代她的位置。使这位老人懊丧的是,塔布阿开始讲述他那个编造的关于鲸齿的故事,一套鬼话里的鬼话:他用清理山芋地的方法清理了一些林地,然后把他自己的4颗牙齿种在林地里,它们在8天里奇迹般地长得又多又大。鲸齿的不证自明的用处使这个诡计得以奏效。确实,塔布阿的(英雄)事迹使那位母亲及其女儿们欣喜不已,她们欢快地扑向老人,当这位老人拥抱妻子时,他的妻子拨掉了他的颊毛。这位老人不情愿地同意了他女儿们与塔布阿的婚事,作为回报,他要求拥有制定某些法规的权力:从此以后,鲸齿要按这位神人的名字命名为“塔布阿”;这样的塔布阿要用作女子结婚的报偿;而且,往后所有被冲上岸的乘船失事者都要被杀死并吃掉,以免他们像塔布阿的牙齿一样只会在地里繁殖。因而就有了这个传说

的标题《斐济人如何首先成为食人者》。^①

萨林斯通过对这个神话的分析，论证了斐济人的食人俗在斐济人社会秩序的基础要素中的文化逻辑。神话是从人与自然(力)的种种关系开始的，这些关系后来才被转换成文化上的关系。通过诡计和协议，那些反社会的和敌对的要素被转换成社会秩序上的各种关系。一个外来的男子，一个被冲上岸的乘船失事者，在他显示了自己的那种与鲸齿的生长有关的繁殖力——这使他以鲸齿作为交换终于赢得几个妻子——以后，他就成了一位酋长。鲸齿是斐济人最重要的财富，被视作“简直就是某人的命根子”^②。这位名叫“鲸齿”的神人具有一些有魔力的特质，它们能使他通过用鲸齿代替他本身来拯救他自己的生命。那位老人有关往后所有被冲上岸的异乡人都要被杀死并吃掉的主张，则把食人祭品添加到鲸齿与诸酋长之间所建立起来的那种等价关系中去。

事实上，鲸齿、酋长、神灵和食人祭品是等值的。传教士、民族志学者约翰·亨特(John Hunt)在他 1840 年的日志中说到一位特别的首领，这位首领只在分发造反者的尸体让其部落成员享用的时候、或者在鲸齿被分配的时候发表演说。亨特在日志中说道，“他们有两件不平常的事”^③。其中一件不平常的事就是西部斐济最强大的酋长的称号，这是塔布阿神话的背景。

食人祭品通常是从酋长管辖的部落以外的战斗中获取的。执政的酋长依靠他的外来水手和捕海龟的渔民来获得人祭所需的仪式用牺牲品。在诸如神殿、首领住所和圣舟的建造、部落联盟首领间的礼

① 马歇尔·萨林斯：《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，pp. 72—73。

② 同上，p. 73。

③ 同上，p. 76。

节性访问、首领就职仪式^①以及收获第一批果实^②时举行的仪式这样一些场合,献祭牺牲者对人神之间的“马纳”(mana)交换来说是必需的。^③以熟的男人换取生的女人这种说法,是指外来的首领有义务提供食人祭品,以便换取原先由当地人转让给他的女人。生与熟的属性实际上是由斐济人判定的。有报道引述一位酋长说,他因为不能提供年轻男子的肉体而向人们表示道歉,否则,他要换取的那个女人就会“以生的状态被送给”他的圣舟的手艺高明的建造者。这位酋长解释说,基督教信仰“经常毁掉我们的宴会”^④。

逐渐建立的斐济人首领的地位,是围绕三个一般范畴之间以生的女人换取熟的男人这一复杂循环为中心而被安排得井然有序:外来的战士、迁入的首领和土著的居民。外来的战士被要求从本地以外获得人祭牺牲者。这些战士中的某些人是“海滨居民”,包括那些也被称作“福音传教士”^⑤的捕海龟的渔民。几个外来的同盟国(可能也包括本地的同盟国)原先是通过赠送某位王室公主给斐济人酋长才依附于他和他的首领地位。因此,对首领的家族来说,诸同盟国就是妻子索取者,正像对当地人来说诸酋长是妻子索取者一样。由于酋长把自己与部落成员分享(年轻男子的)尸体作为自己索取到女人的回报,所以,

① 首领就职仪式(installation of chief)英译名另有 investiture of the chief,指传统的首领就职仪式,届时须举行一定的礼仪。首领在行使职权前必须有冠杖或徽章等特殊的东西作标志。——译注

② 指一个季节中最早成熟并收获的农产品,尤指用以祭神的瓜果。欧洲最古老的宴会之一是秋天最后的收获宴,或是收获完毕举行的一次宴会。收获时举行的万灵节,宴请死者较普遍。——译注

③ 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,p. 80,p. 83。

④ 同上,p. 83。

⑤ 福音传教士(a fisher of men)尤指巡回布道者,源出基督教《圣经》。——译注

那些外来的战士也就把(年轻男子的)尸体带给这位酋长。^① 萨林斯指出,这种以女人交换(熟的)男人的循环流动,本来就是一种创建性的交易(founding transaction),它在那些不一定要作为某种被普遍化的交换的经验体系来传宗接代的家族之间建立了永久性的关系。斐济人的首领地位的三位一体结构与生和熟之间的种种转换,建立了“所有自然的、社会的有机体以及生产组织和政治组织。”这样,从“塔布阿”神话中我们可以明白,食人俗是创建斐济人的社会的一个条件。^②

斐济人的戏剧性创世事件与恶的象征

在那些特许斐济人的食人俗的神话事件中,为人所忽视的东西往往是作为客观的污迹或主观的罪恶的恶的观念或者恶的体验。无论是善或者恶,似乎和食人俗没有什么关系。没有建议说噬食同类注定要从身体上使想往的东西投射到体内并形成内心形象,而且毁掉非想望的东西,噬食同类也不是要终结那种消除难以忍受的悲伤和施虐狂的报复欲望的痛苦过程。对斐济人来说,噬食同类主要是一种必须被满足的食欲,这就像乱伦对塔布阿神话中的那位原始父亲来说是自然的和必要的一样。

塔布阿神话在结构上与利科尔所讨论的那些原始混沌的神话是相类似的,在那些原始混沌的神话中,“混乱先于秩序,恶的原则与神的产生一样是原生的,是有共同时间或空间范围的。”^③塔布阿神话里讲述的一些事件,为同类相食制订了规章,并且使乱伦得以终结。要是塔布阿和那位父亲没有安排以鲸齿交换妻子的事情(在女儿们和母

① 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,pp. 83—84。

② 同上, p. 84。

③ 引自保罗·利科尔:《恶的象征》, Boston, Beacon Press, 1967, p. 177。

亲的怂恿下),那么,塔布阿也许就会吃掉岛上的居民或者被他们吃掉。塔布阿通过早餐吃蛇和塔希提岛的栗子来表明自己的食人者身份。这条蛇是本地的蛇神即造物主“德盖”(Degei)的身体。通过宰杀和吞噬这条蛇,这位神人就能成为一位本地神的化身。通过吃塔希提岛的栗子,表明塔布阿吞噬了“德盖”的女儿,因为古代的传说里讲栗子是“德盖”的女性后裔所采用的食物种类。此外,这位神人的牙齿的失落则象征着族内食人俗,而这种族内食人俗意味着把一种痛苦发泄在那些吃他们自己的男性亲属的人身上。^①

在塔布阿神话和现实中,外来的神人代表着朝气蓬勃、精力旺盛、不守秩序和有魔力的特质以及征服各种君主的建设性的暴力^②。神、自然和外来者是与人和文化相对的。(神话和传说中的)神人作为可怕的外来食人者,来到某个盛行族内食人俗和乱伦的地方。而族内食人俗和乱伦这些东西与人的犯错无关,但与人的欲望有关。从那种由族内食人俗和乱伦所代表的混乱中获得救赎,需要借助于社会契约来实现,如替代性的赎罪、部落土著首领和外来的神人之间权力斗争的协议。这种局面在斐济人的首领们的授权仪式上是很明显的。

斐济人的首领的授权仪式在建立社会秩序的过程中总是重演(神话中描述的)那种原始的混乱。由于这位外来的神人表现了一些怪异的反社会的行为,为了证明他比社会更加强大,人们通过授权仪式引进这位外来的神人,使现行的社会秩序不再混乱。正如萨林斯所形容

① 马歇尔·萨林斯:《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》,载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,pp. 77—78。

② 例如,利科尔在《恶的象征》中讨论那些原始混沌的神话时指出,只有“依靠混乱才能制服混乱:那些年纪最小的神灵正是诉诸暴力才建立了秩序。”——译注

的那样，这样的一种仪式有意识地忠实于最初的奥德修斯的传说^①，使拥有祖传称号的人变成掌权者。作为异乡人，这位首领是从海上来到陆地的。上岸时，他沿着一条树皮布^②的路被人护送着走来，而这条路重演了与之相关的、传说中具有他这种称号的男人们从外地到本地、从海上到陆地、从边缘到中心的通道。在一般的仪式用途中，树皮布将用作“神的通道”。它从古代神庙椽木的神圣的一头吊下来，并且，它是神突然降临到祭司们中间的通道。既然这位异乡来的首领本身就是一位得胜的战士和食人者，是一位突然降临到陆地的神，那么，就职仪式就表示他作为一位神的降临。在仪式期间，这位酋长由就座于树皮布旁边的两排妇女中的老龄妇女护送着。在斐济，树皮布是卓绝的女性贵重物品，是妇女的最昂贵的劳动产品，也是礼节性交换的主要物品。通过妇女和树皮布、自然再生产和社会再生产的种种象征的中介作用，这位酋长作为一个可怕的食人者而死，作为一位本地神而再生。^③

① 指古希腊史诗《奥德赛》(Odyssey 又译《奥德修记》)记述伊萨卡国王奥德修斯于特洛伊城攻陷后回家途中 10 年流浪的种种经历。——译注

② 早在旧石器时代人类可能就已开始使用树皮。对早期人类来说，白桦树皮也许是最有用的，因为冰河期后期，最初覆盖大地的主要是白桦林。斐济人的树皮布(barkcloth)是用制毡法把某些松软有弹性的树皮制成的布。过程是先剥下树皮，加以刮磨，再把它打薄成布。所有树皮常须浸泡在水里。——译注

③ 马歇尔·萨林斯：《异乡来的首领：斐济人中间的杜梅齐尔神》(The Stranger-King: Dumézil among the Fijians)，载《太平洋历史杂志》(Journal of Pacific History)，1981(16)，pp. 117—119，p. 125。按照安妮特·韦纳对那些作为妇女财富的象征和重建社会关系的方式的香蕉叶裙子所作的讨论[参见安妮特·韦纳：《人类学家中的性别，被调查者中的再生产》，载《社会分析》，1982(12)，pp. 52—93]，我在这里假定，树皮布作为礼节性交换的主要物品，象征着这位酋长被编入了一个社会的和仪式的关系网之中。

死亡和再生的象征作用在卡瓦^①仪式中被再现出来。在这种仪式中,当地人在给酋长授圣职礼的时刻把他象征性地杀死,就在杀他的时候,有人向他提供一剂致命的卡瓦酒,这杯酒意味着这片国土转让到他的管辖权之内。根据传说中的讲法,卡瓦胡椒是从土著人的某个用于祭献的患有麻风病的孩子身上长出来的。酋长所喝的卡瓦酒会使他中毒。卡瓦胡椒是当地人的一种神圣的农产品。授圣职礼用的卡瓦酒是由当地的业主代表生产的,他用一把锐利的工具猛戳卡瓦胡椒,借此把它的主根分离出来。这会使卡瓦胡椒的根部(等同于这片国土上的孩子)枯死,于是它被传递到王室血统的年轻战士们那里,而他们在该国某位祭司的指挥下正准备为统治者的圣餐酒效力。据传说中的讲法,部落战士们咀嚼卡瓦胡椒的根是为了提供圣餐酒;萨林斯指出,“当地人所祭献的孩子”“会被那些年轻的酋长们吃掉”。酿制卡瓦酒的水据称是来自天上的神圣的雨水。当统治者喝下这杯神圣的祭品,他就进入斐济人所称的“卡瓦酒昏死”那样的迷醉状态,在这种状态中恢复知觉被说成是“活过来”了。人们交给他的那杯淡水则使他苏醒,并再次给他带来生命——处于一种转换状态。^②

这样,当地人所祭献的、被吃掉的孩子使这位酋长得以降生。可是,在享用这种食人牺牲品的时候,酋长本身也被祭献了(由于他所喝的卡瓦酒含有毒性的东西)。这些族内食人俗的象征行为,表示某种出自混乱的新秩序——说得更精确些就是某位出自混乱的新统治

① 卡瓦(kava)系太平洋美拉尼西亚群岛和波利尼西亚群岛上的人用胡椒属植物的根酿制的一种不含酒精的饮料。咀嚼卡瓦胡椒的根时可产生幻觉,其药效类似印第安人举行宗教仪式时食用能引起幻觉的墨西哥裸盖菇(sacred mushroom),传说喝了卡瓦酒会使人进入迷醉状态。居住于秘鲁的亚马逊河流域的印第安人亦有性质相仿的阿亚瓦萨(Ajawasa)神酒,据说喝了这种神酒就会产生鳄鱼精灵、灵魂船和鸟头人之类的复杂幻觉。——译注

② 马歇尔·萨林斯:《异乡来的首领:斐济人中间的杜梅齐尔神》,载《太平洋历史杂志》,1981(16),pp. 126—127。

者——即将产生。

这位酋长作为一位本地神而中毒和再生，由于不愿吃当地人，他现在必须派人从外面的社会获取真正的人祭品，并用“他自己同类的肉体”来给当地人举行盛宴。这些食人祭品就像酋长自己一样——也是“可怕的外来神灵”。酋长以生的方式祭献过这些食人祭品之后，他就把某一部分煮熟的肉体分发给那些其权力已被他强夺的当地业主——祭司们和本地宗族的其他族长们。^① 这些被煮熟的肉体以另一种形式代表这位酋长——他的授权仪式已经给他“煮熟”（也就是使他社会化）了一种不同的命运，至少暂时是这样。在就职仪式的最后阶段，最近就职的这位酋长的被煮熟的肉体与那些食人祭品的被煮熟的肉体之间的相似之处是明显的，这时，统治者再一次沿着一条树皮布的路被人护送着走来。这一次，排列在路两旁的是部落战士，酋长从他们的队列之间通过，这时他们会唱起胜利的歌曲，就像他们对着某个食人祭品的身体反复唱歌一样。^②

迟早，这位酋长自己也将被杀死，因为，正如霍克特（Hocart）引述一个斐济人的话所说的：“权位高的酋长们几乎没有不被杀死的”^③。在上文所描述的仪式中登上王位的这位部落首领是杀父者的继承人。据传说中的讲法，他的称号源于血腥的业绩，较年轻的兄弟被哥哥的儿子所残杀，接着被谋杀者的儿子又要报复那位凶手及其父亲。^④

印欧语系中那些神授国王的传说，显示一种与斐济人的政体哲学相类似的结构。国王是一位外来者，是一位从外迁入的尚武的王子，其父亲是他出生国的一位神或国王。他之所以被流放，或许是因为他

① 马歇尔·萨林斯：《异乡来的首领：斐济人中间的杜梅齐尔神》，载《太平洋历史杂志》，1981(16)，p. 127。

② 同上，p. 128。

③ 引自同上书，p. 124。

④ 同上，p. 118。

喜好权力，或者是因谋杀而被驱逐出境，这位英雄无法在他自己的国家获得成功，于是就到别处来掌权。通过一个女人（被他用一种包括武艺、计谋、劫掠或谋杀在内的不可思议的业绩而得到的当地人的一位公主），这位来自外国的英勇的女婿展示了他的非凡才能，赢得该国国王女儿的欢心，然后继承半个或者大半个王国。萨林斯说，“在它成为一个神话故事之前”，“它是一种社交原理”^①。

混乱、秩序与斐济人的恋母情结剧

斐济人食人俗的生殖核心包括两方面的主要特色：（1）源于混乱的社会秩序的生成；（2）解决世代相传中的恋母情结的压力。在塔布阿神话和食人习俗中，所有家庭成员之间不受约束的强烈情感的表露是明显的。发端于这些意愿的欲望表示混乱，以致斐济人的秩序系统由于不断地从别的国家引来“外国人”而处于放任状态。

塔布阿神话从一种有关原始游牧群原型的引人注目的说法开始。由于父亲想把女儿们的性能量留给自己备用，因而妨碍了她们的性能量的发挥。那位外来的神人从外面的社会出现，而女儿们利用了他所施的诡计，把她们的性能量从父亲那种怀有占有欲的控制中释放出来。这些事件令人回想起易洛魁人创世神话中因力比多（libido）封阻而引起的主要问题。谁将控制世代交替的问题尚在争论中。争夺控制权的斗争在双方之间展开，一方面是原始父亲，另一方面是异乡人、原始父亲的女儿们和妻子之间所形成的联盟。因此，这个神话表现了女人扮演着打破某个男人的乌洛伯洛斯控制力（uroboric hold）的角色，这与易洛魁人的神话相反，在那里男人独自扮演这一角色。

按弗洛伊德所设想的原始游牧群的样式来看，在斐济人的原始游

^① 马歇尔·萨林斯：《异乡来的首领：斐济人中间的杜梅齐尔神》，载《太平洋历史杂志》，1981（16），pp. 113—115。

牧群中，儿子们的缺席促使我们去问这样的问题：那个被冲上岸的异乡人是否就是一个被流放的儿子，他回来是要杀掉父亲，要求得到他母亲和姐妹们的力比多。卢克·德霍伊奇(Luc de Heusch)对东非几个民族中的王室乱伦的分析，以及奥托·兰克对印欧语系的英雄神话的分析使这种意见大受鼓舞。在致力于解决东非国王的那种神授超凡魅力的来源问题时，德霍伊奇注意到，这些国王频繁地从仪式上与他们真正的或象征性的母亲结婚。这样的婚姻就授予了权力，正像来自海上的那位野蛮的外来者对斐济人的国家拥有权力一样。由于东非国王与亲属关系、世系以及婚姻的正常规则无缘，所以他就被神圣化了，并且成了超人。他的乱伦的婚姻也为王室家族的再联合而效力，这个王室家族在争夺继承权的斗争中被杀害兄弟(或姐妹)的行为弄得四分五裂。德霍伊奇进一步地把王室的就职仪式以及与太后的结婚仪式看做恋母情结剧(oedipal drama)的演出。罗伯特·保罗对德霍伊奇的意见作了补充，他注意到，神授给国王的那些政治的、神圣的权力，总是伴随着恋母情结的象征。依保罗看来，这种象征不只是为个体范围内的心理剧所制作的一块模板，而是大体上为人类的社会组织、特别是为代际之间的相传所建构的一块模板。^①

① 罗伯特·保罗：《藏族人的象征世界》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 7, p. 10。塔布阿神话中原始父亲的推翻这一事件，可以与保罗所说的恋母情结剧(潜藏于年少的与年长的男性之间的争斗)里的一连串事件中的生殖范例[参见罗伯特·保罗同上书, pp. 13—18]形成对照。保罗声称，在男性之间的这种冲突中，四种继承的角色是明显的：授圣职礼者、篡位者、给以报应者或复仇者以及清白的继承人，当戏剧结束时，这位清白的继承人作为合法的和无罪(没有杀过人)的继承者登场。在塔布阿神话中，那位父亲由于被异乡人和妻子(两个篡位者)剥夺了权力，所以，他要求拥有制定某些法规的权力(授圣职礼者)，以此来对他自己的损失进行报复。出于对自相残杀和失去女儿的报复，这位父亲要求拥有杀死并吃掉往后所有被冲上岸(复仇者)的乘船失事者(代替异乡人)的权力。在实际的食人行为中，阉割的行为是明显的(参见下文)，这进一步显示出那

根据恋母情结的主题对塔布阿神话所作的解释,是从兰克对英雄诞生神话的分析中进一步想到的,他的这种分析表明,英雄的身份被授予给遭流放的儿子,他回来是要求得到对父亲的统治权。在这些神话的许多主题中,兰克谈到其中的一个主题时提出,要把那个不肯让女儿嫁给任何求婚者的父亲杀掉的那位英雄,也杀掉了“试图掠夺他对母亲的爱恋的那个男人,也就是父亲。”^①

弗洛伊德所说的原始游牧群的关系使父亲与儿子相斗。儿子们杀死父亲导致道德秩序和社会秩序的制度化,因为,被犯罪感压倒的儿子们宣布正式放弃他们对乱伦的渴望,并且融合了由父亲的约束因素所展现出来的那种自我的理想(参见第六章的讨论)。在塔布阿神话里所描绘的那种原始游牧群也使父亲与儿子相斗,但在这里社会秩序不是基于弗洛伊德所提出来的、在文化的起源中是真实的那种本能上的自我克制,而是基于一种基本本能(乱伦)的放弃和另一种基本本能(噬食同类)的控制。在塔布阿神话里所促成的转换和交换,通过引进外地人使文化得以形成,正因为他是外来者,所以他比当地人更加强大。可是,由于他要杀害父亲,所以他又是混乱的象征。通过显示出他比那位父亲更加强大,这个异乡人迫使父亲放弃他的女儿们。由于那位父亲放弃了乱伦的念头,所以他得到了鲸齿,而鲸齿是斐济人

位父亲关于乘船失事者的法规影射外地人是出于性竞争者的阉割之目的。在塔布阿神话中,阉割的主题显然表明了那位父亲的主张——杀死并吃掉往后所有的乘船失事者以免他们像塔布阿的牙齿一样只会在地里繁殖。从所有这些迹象来看,清白的继承人似乎是那几位女儿,她们与异乡人(兄弟)的联合开始了一种新的统治方式。母亲所扮演的积极角色和没有杀人的女儿们的角色有助于解释一位斐济民族志学者所说的话,他在谈论他自己的民族时说道:“斐济的所有主要的氏族,它们的祖先都是女性祖先。”[参见马歇尔·萨林斯:《异乡来的首领:斐济人中间的杜梅齐尔神》,载《太平洋历史杂志》,1981(16),p. 119]

① 奥托·兰克(Otto Rank):《英雄诞生的神话》,New York, Vintage Books, 1932, p. 80。

的人肉对等物。不过，这位异乡人也不免要放弃鲸齿，因为他必须放弃族内食人（以吃那条蛇作为其象征）。由于放弃了族内食人，这位异乡人得到了妻子。这样，放弃、代替和交换使斐济人的社会秩序从那种无差别的、原始游牧群的水平通向逐渐建立起首领地位的道路，正如萨林斯所说，“在外来的战士、迁入的首领和土著的居民这三个基本的社会范畴（连同宇宙论范畴）之间，按照以生的女人换取熟的男人的复杂循环，（斐济人）首领的地位被安排得井然有序。”^①

食人行为中的基本本能的疏导

弗洛伊德在《幻想的未来》一书中认为，文化从一些古老的欲望——乱伦、食人和渴望杀戮——的禁止开始。^②可是，在斐济，正如已经说到的那样，嗜食同类和对谋杀的欲望促发了基本的文化主题的形成，并建立了基本的文化范畴。例如，诸神要求得到食人祭品，酋长们派士兵参战，而年轻的男子则寻求杀人者的称号，因为这种称号赋予一个男子以身份。

暴力的训练在孩子出生时就开始了。男婴的脐带被装入火枪“然后不停地射击，这样他就可以在战争中杀人。”^③女婴可能会被她们的母亲或雇佣的女人所杀害，因为她们对战争没有直接的帮助。一些人肉碎块被用来摩擦小孩和婴儿的嘴唇，其中一部分还被放入嘴巴，这样他们就可以从“它的汁液里得到营养，然后在食人习俗中接受训练”。母亲让她们年纪小的孩子去踩踢那些因献祭和食用之需而获得

① 马歇尔·萨林斯：《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，p. 83。

② 弗洛伊德：《幻想的未来》，New York, W. W. Norton, 1961, p. 7, p. 10。

③ 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 42。

的已经死亡的敌人身体，以此来教他们去憎恨部落敌人。因战争或谋杀而成了孤儿的孩子被轻蔑地认为是“死者的孩子”，直到他们长大成人并且为自己双亲之死报了仇。在游戏中，一个孩子将扮演敌人尸体的角色，而其他孩子则一边拖曳着他一边唱着食人者之歌。”^①

当他们长大一些的时候，人们在食人宴上把一些不太合意的人肉切块扔给这些男孩。他们在一些模拟战役中学习武术，用一些棍棒和按比例缩减的矛、弓和箭打仗。他们各自在父亲的更加正式的训练中也学会了熟练地运用斐济人的各种各样的武器。当很多敌人的孩子被俘获的时候，他们有时会被活着带回家供男孩们操练，这些男孩瞄准他们射击，用矛尖刺他们，或者用棍棒把他们打死。男孩们可能在练习杀害成年战俘方面也获得了经验，当这些男孩用他们的玩具棍棒要把战俘打死的时候，战俘会被捆扎起来或被按倒在地。这种训练在战场上也时有出现。那些随军搬运剩余武器的男孩，被鼓励去帮忙杀掉无依无靠的伤员和残害死者的肢体。^②

只有当一个男孩用战棒杀过一个敌人的时候，他才成为一个成年男子，因为战棒在往后的岁月里跟所有别的武器（除火枪之外）截然不同。这种战棒是阳物的标志，也是杀人者的生动体现。一个男人要是他的战棒在他生命垂危之际仍未沾上血迹，那他注定要在阴间用他备受玷辱的武器去捣碎人的排泄物。杀人者的战棒受到特别的尊敬，当他不顾他的受害人的年龄或性别而杀掉一个敌人之后，就会有一些仪式来给这位部落战士和他的战棒授予称号。杀人者由于被授予新的称号和用作纪念的名字而受到尊敬。要是某个酋长或臭名昭著的部落战士成了牺牲者，那么，杀害他们的人就会得到一种特殊的荣誉，亦即被允许去采用他的牺牲者的名字。这样的杀人者也会得到一个纪

① 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第2号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 42。

② 同上，pp. 42—43。

念和代表他此番表现的称号。这样，一个成年男子可以从他所引起的混乱和屠杀中获得自己的名字，或者，他的名字可以用来纪念那种在他图谋一场值得纪念的屠杀之后而被置于红树根上燃烧过的、正在腐烂的尸体所散发出来的臭气。^①

那些已经杀死 10 个人的部落战士，会获得一种荣誉称号和特殊的奖章——戴在双臂上的黑白鸡心螺。已经杀掉 20 个人和 30 个人的部落战士，则会得到截然不同的称号，并被授予第二枚和第三枚奖章。当那些将要被授予称号的部落战士带着他们的牺牲者归来时，他们在战神殿的前面则会受到酋长们、祭司们、老人们和普通平民的迎接。这时，人们举行战争报告会，并把战俘的身体祭献给神灵。杀人者们的芦苇标记被祭司取走，以表示他们对神灵与酋长的忠诚和竭诚效劳。每一位杀人者的名字都被依次大声叫唤。主持仪式的酋长或祭司鼓励他们中的每一个人放弃各自的原名，“就像放弃被环割的包皮一样，并采用一个新的名字来纪念他新的杀人者身份”^②。

阉割和生殖器崇拜的主题反映在对牺牲者的身体的处置中，反映在烧煮牺牲者身体时进行的放荡的舞蹈和性行为中。男性和女性牺牲者的性器官从身体上被割下来，接着又被悬挂在那些生长于神殿近旁的圣树^③上展出，然后被遗弃在那里任其腐烂。敌方的酋长或领头战士的头颅和阳物会被系在某一根柱子上，或者作为一种最高的侮辱而被送回他的家乡，这都令人想到，就像胜利是政治的一样，它在同样

① 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 33。

② 同上。

③ 圣树(sacred trees)是指一种与宗教崇拜有关的树。在很古的时代，树木就广泛地被视作与祀神有关。例如《圣经》中所说的上帝赐给亚伯拉罕的地方——高山上的迦南(现今巴勒斯坦西部)，为了防护该圣地，就种满了树。——译注

程度上也是与性有关的。^①

牺牲者的阉割还有生育力的方面。性器官被称作果子,并且被悬挂在圣树上。当人肉被烧煮的时候,部落战士们和妇女们跳起淫荡的抚灵舞^②。当妇女们跳起裸体舞的时候,她们将自己的生殖器与那些被剥得光秃秃的敌方战士尸体上的生殖器作比较,称赞杀人者的性威力,接着又对这些赤裸的敌人身体进行性侮辱。^③ 在烧煮和宴请期间,紧张的情绪不断高涨,直到这种紧张状态在一种令人丧魂落魄的性狂欢中被打破。常规的社会约束在那个夜晚(部落战士归来的第一夜)被弃置一边,妇女们不加选择地与这些部落战士交配。第二天上午,观察者就会注意到那些妇女已经不能动弹了。^④ 这样,不受限制的性行为,随同那种由食人、阉割和谋杀的行为来疏导的破坏性攻击行为一起,被暂时表达出来。

在命名仪式上,当妇女们把一碗碗红色颜料(盛装的颜色)呈递给那些即将被授予称号的部落战士,并且用这些颜料给他们施以涂油礼^⑤的时候,她们通过唱色情歌曲而加入到生殖器崇拜和阉割的主题中来。然后,在众人面前,这些部落战士被一位年长者脱光衣服,接着

① 弗格斯·克卢尼:《斐济人的武器和战争》,载《斐济人博物馆公报第2号》, Suva, Fiji Museum, 1977, p. 39。

② 抚灵舞(death dance)是指为死者或死神的使者表演的一种舞。其用意在于与死者接触、抚慰死者或驱除害人的妖魔。——译注

③ 弗格斯·克卢尼:《斐济人的武器和战争》,载《斐济人博物馆公报第2号》, Suva, Fiji Museum, 1977, p. 36。

④ 同上, p. 38。

⑤ 涂油礼(anointing)是早期社会中广泛流行的为了献祭在人身上搽油或油性物质的举动。斐济人的这种涂油礼亦属此种案例。东非马赛人中,新娘的结婚礼服和希伯来人中高级祭司的长袍也都用油浸泡。脂肪和油的使用已有几千年的历史,一直是为了发挥个人的特殊威力和抵制附身的妖精和抵抗疾病。有时为了向神献祭和以宗教仪式启用建筑物时也要涂油。——译注

他们又赤身裸体地两腿叉开站在尸体上，其身体被涂抹上厚厚一层红色颜料，并把棍棒举过各自的头顶。在有些地方，妇女们负责给部落战士脱光衣服和涂抹颜料。然后，酋长或祭司用树皮布的折层把部落战士包裹起来。^①

战争中的生殖器崇拜的男子汉气质，作为一种颠倒了死亡的生殖力崇拜，也表现为给新近归来的杀人者各种神圣的身份。这些部落战士白天禁食，只有在晚上才被允许进食，由一些随从男仆用叉子喂他们吃。这些部落战士在归来的第一夜和次日上午的大部分时间都在跳抚灵舞中度过，此时此刻，出于对他们的报答，一批妇女也在跳这种淫荡的抚灵舞。^②

这些部落战士归来之后的四天内的活动，时而不受约束地性交和攻击，时而又要被迫遵守那些严格的行为准则。在这段时间内，他们被视作短期的首领，并且被赋予特权。他们获准用棍棒打其他男人的猪，并且公开地受到女人们的贪恋。另一方面，他们不得不遵守一些特别的规定，例如，除了供他们之用而盖的小屋、战神殿之外，不许他们进入任何建筑物。在为期四天的时间里，他们都把棍棒扛在肩膀上，甚至端坐在那里，睡着时也把它们握在适当的位置。在最后一个晚上，他们参加一个浸浴和净化仪式。其他仪式在第四天举行，那时，其余的人在仪式进行过程中保持绝对的安静。独木舟被派往某一条溪流去取水；水被送到神殿，在那里杀人者们聚在一起喝水。当这一切正在进行的时候，其他人都要撤退到各自的房子，并且，所有的喧闹声，甚至连婴儿的哭声也被禁止。^③

① 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 33。

② 同上，p. 36。

③ 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 34。

用树皮布包裹新近归来的杀人者，在为期四天的仪式结束时他们所喝的淡水，使人联想到斐济人的首领在就职仪式之初那条引导酋长从海上到陆地的树皮布之路，以及在就职仪式结束时他所喝的淡水。那杯淡水使酋长苏醒，使他作为可怕的外来神灵而死去，作为本地的、被教化的酋长和神灵而复生。有类于此，杀人者也从一种处于可怕的外向性和不受约束的情感表露的状态转换成一个有称号的、受约束的有名望的杀人者。

年长的与年少的男子之间的关系以及酋长们与他们的拥护者之间的关系，在战争的环境里会变得明朗化。与年长的男子相比，这种关系让少年男子扮演积极的、攻击性的角色，而年长的男子则承担那种尽管被动却很有力的、父亲般的立法者和实施者的角色。这些角色在战前典礼中都曾预演过。拥护者们聚集在首领的面前，把一串鲸齿和一捆矛交给部落联盟的首领们。为了战争，军队集会时举行的阅兵大典和财物赠送仪式，是一幕幕振奋人心的、富于戏剧性的壮观场面。当部落联盟中的每一个部落都来派一支军队增援的时候，它们就有机会向好战的酋长证明自己的忠诚。这位好战的酋长则通过依次陈述自己的作战方针、用预备的食物和财物之类的大方的礼物奖赏给盟军来显示自己的本领。作为回报，每一个联盟小组也都向他们的酋长主人、他们的领导者表明积极的支持。^①

这样的仪式统一了由各个经常对抗的联盟小组所构成的军队。有一种情况并不陌生，一群敌方战士身穿同样的盛装作为掩饰，潜入这种仪式场面，并且用棍棒轰然作响地撞击那些好战的酋长及其参谋的头部，而不是敲打地面来表示象征性的忠诚。在这种举动之后，就是对聚集在那里的军队的大屠杀。^② 这就直接显现，年长一代与年轻

① 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第2号》，Suva, Fiji Museum, 1977, pp. 19—21。

② 同上，pp. 19—21。

一代之间或者酋长们与他们的拥护者之间所感到的那种内在的敌对关系。

酋长作为战神的化身总是渴望获得人肉。食人俗的宗教方面正基于这些神灵的食欲。从战争中带回来的尸体便献给他们。祭司们在切开这些尸体、在火坑炉^①上烤煮人肉时，扮演着一种重要的角色，这种火坑炉不是靠近神殿就是设在神殿里用围墙圈起来的一块场地内。食人宴几乎总是在神殿里举行，这表示以神的名义，这些人肉正在被吃掉。

借祭司之口来说话的神灵，显露斐济人心理中起作用的原始激情。当一位祭司着魔的时候，他被描述为这样一副情状：狂情发作时身体剧烈震颤抽搐，用怪异的嗓音说话，交谈起来显得歇斯底里、语无伦次。当神灵借祭司之口说话时，

这个祭司的双眼突出并且发狂似地转动；他的嗓音怪异，面孔苍白，嘴唇铁青，呼吸短促，整个样子就像一个暴怒的神经错乱者。汗水从每一个毛孔里流出来，泪水开始充满他那沾湿的双眼；此后症状逐渐消失。祭司茫然若失地环顾着四周，当神说“我要离开了”，紧接着他猛地一下扑倒在垫子上，或者突然用棍子击打地面，以此来宣布神的真正离去，这时，远处的人们会听到几声海螺的号角或火枪的鸣响，它告诉人们，神已经返回精灵世界。^②

① 火坑(pit)亦译“窖穴”，是一些考古遗址的常见特征，原先可能是为了储藏、支立大柱子，或为了工艺目的而挖，被遗弃后未经人为扰动，就以与壕沟相似的顺序经历侵蚀和充填。有的原始民族在此造炉烤肉，不过它们也经常被用于处理废物和容纳大量食物的碎屑、炉灰等。——译注

② 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第2号》，Suva, Fiji Museum, 1977, p. 9。

在食人祭品的分配中，酋长和祭司们得到了几份大的、上等的肉块。在处置某个特别臭名昭著的敌人时，酋长可以自行决定把他整个地留下来，作为献给战神的最高祭品。要是有足够的肉，部落战士就可以按照他们各自的社会身份来获得相应份额的肉块。诸如心脏、大腿和上肢这样一些最上等的部分，是定好要给酋长和祭司的，而那些不太合意的份儿，例如手、头和脚，是定好要给地位最低的部落战士，至于男孩们则只能随便得到一些人肉碎屑。通常，妇女们是不许吃人肉的，但是，那些贵妇人被认为是秘密地吃人肉的，而且，要是供应量很大的话，普通妇女也能享用人肉。^①

与食人宴的色情性相比，复仇也一样重要。那些臭名昭著的敌人，要是不幸被活捉，就会遭受远甚于一般的虐待，在被烧煮和吃掉之前，会被残忍地施以酷刑至死。与易洛魁人的酷刑一样，火在斐济人的酷刑中也扮演着一种关键的角色。有一种酷刑仪式就是焚烧牺牲者，然后使他不受约束地翻转着身子在观众中间随意奔跑，当受害人的痛苦变得愈来愈剧烈的时候，观众们的欢腾声却一浪高过一浪。在另一种酷刑仪式中，某个特别受人憎恨的俘虏的身体上的一些部位——诸如耳朵、鼻子、手指、脚趾或四肢——被切下来加以烧煮，让他亲眼看着自己的肉被那些贪婪地盯着此类美味还邀请他分享的捕捉者们吃掉。^②

同类相食的程度问题是由萨林斯在回顾 19 世纪食人俗报告时所提出来的。在 19 世纪初所发动的那些战争中，嗜食同类的现象是时常发生的。据一位资料提供者估计，在 19 世纪 40 年代的一个 5 年期间，在他住处的方圆 15 英里之内就已经有不少于 500 人被吃掉。有人见过在洗劫一些大城镇以后随之而来的是超过 300 人的大屠杀。

① 弗格斯·克卢尼：《斐济人的武器和战争》，载《斐济人博物馆公报第 2 号》，Suva, Fiji Museum, 1977, pp. 39—40。

② 同上，p. 40。

在这样的场合，可以得到的食人祭品要比可能被吃掉的更多一些。一个声名狼藉的酋长把 872 块墓碑排列成行，每个牺牲者都有一块墓碑。^① 19 世纪初期欧洲人的贸易和殖民地定居点的开始建立，“给斐济的人吃人的炉灶添加了燃料，从而使之达到炽热的程度。”^② 在贸易中获得的火枪使一些部落能够参战，而这些部落以另外的方式或许可以与他们的敌人言归于好。萨林斯说，斐济人对欧洲人的贸易的反应“是鲸齿交易和同类相食的一种特殊的加剧”^③。斐济人怀着一种“莫大的热情”、“精确地吸收了”资本主义的竞争理念。^④

结语：控制神话和食人行为中的欲望

按照萨林斯对斐济人的食人俗的分析，我已经试着解释食人习俗是如何可以被交替地用作“神话理论或其行为隐喻的具体指示物”^⑤。但是，在神话和习俗的后面潜藏着欲望，并且，我也已经试着说一些有关心理能的性质的事情，而这种心理能给 19 世纪斐济人的食人者情结添加了燃料。尽管我不希望主张说这种能量促成了此种食人者情结的发生，但我还是建议说，这种能量是促成此种食人者情结得以发生的不可缺少的组成部分，因此必须被包含在任何企图解开斐济人食人俗之谜的尝试之中。

有些人说斐济人的食人俗创始于对神灵的尊敬——想把所能获得的最贵重的祭品献给神灵。既然奉献的所有食物都是被吃掉的，那

① 马歇尔·萨林斯：《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》，载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983，p. 81。

② 同上，p. 90。

③ 同上，p. 91。

④ 同上。

⑤ 同上。

么，人祭品也应该同样对待。神灵指示人们去开战并且把食人祭品带回来；这样，神的指引将确保破坏性的攻击（需要）能在该社会边界以外得到满足。正像鲸齿满足了物质的需要并且替代了食人祭品一样，在战争中捕获的食人祭品也满足了投射出来的欲望，并且使种种基本本能的需要得到满足。

在解决由乱伦、族内食人以及（隐含的）谋杀的欲望所造成的问题上，塔布阿神话是一个牢牢建立在文化基础上的范例。这些欲望——弗洛伊德称之为人类最古老的欲望——是依靠替代和法规来解决的。犯罪和（本能的）自我克制并没有帮助斐济人获得对死亡本能的控制权（正如弗洛伊德所认为的那样）；相反地，死亡本能在一个人出生伊始就受到激励，并且，它是由那些要求得到食人祭品的神灵、派部队参战的酋长以及授予“杀人者”以称号的祭司来疏导的。死亡本能得到了控制，而不是得到升华。

塔布阿神话使人联想到易洛魁人的神话中有关乌洛伯洛斯联合体的文本。这两个神话在结构上是相似的，两者都从一种极乐状态（paradise state）开始，在那里，力比多的发展受到了阻碍。两者也都叙述了这种力比多被释放的事件。其不同之处在于男性形象和女性形象在这种乌洛伯洛斯联合体的象征性表现及其象征性释放中所扮演的角色。易洛魁人的神话赋予乌洛伯洛斯联合体以母性的象征，而斐济人的神话则赋予乌洛伯洛斯联合体以父亲的象征。要是认为女性身体是最初的人类同一性的说明词、乌洛伯洛斯联合体将以母性象征的形式被表现出来，这种看法似乎是有道理的。另一方面，男性之间的冲突也是人类同一性的说明词，一个人或许指望父亲所领导的原始游牧群会建立最初的人类生活的那种统一体的象征。

作为各种对立面的统一体的象征，作为生与熟（野蛮与文明）、有序与无序的调解者，斐济人的塔布阿神话中的那位酋长在结构上与胡亚人的女性身体、比明-库斯库斯明人的阴阳同体的（女）祖先以及易洛魁人创世神话中既善又恶的孪生母神相似。像这些形象一样，斐济

人的酋长也吸纳了对神既敬畏又向往的感情交织的种种特性，并且，他的象征性的领地在仪式中既得到重建又被打碎。与这些形象不同的是，这位酋长的形象与其说是从原初性上还不如说是从文化上被建构的。他的存在不是由自然物质或原初性的善恶分离来表示的。他的存在应归于他与塔布阿神话中那些最初的女人之间的结盟，以及与那位原始父亲之间达成的那种原初性的契约；他的永存也依赖于那些女人的行动。女人们要做的事就是通过象征性地让酋长“由生变熟”来使他形成人格的情意丛^①，而男人们要做的事就是篡夺他的权力，杀死他并吃掉他。

塔布阿神话中的人物与前几章所描述的那些原初角色之间的另一个重要的区别与性别的建构有关。在塔布阿的传说中没有一元论的性别起源的迹象——性别的出现是预先已安排好的，性别角色(sex role)在最初的戏剧性事件中是预制的。也无需为了从身体上与某个乌洛伯洛斯联合体中的女性分离开来而进行斗争；需要斗争的是女儿们把自己的性能量从原始父亲的那种怀有占有欲的控制中释放出来。可是，这个原始父亲在渴望控制原始游牧群的女人上，使乌洛伯洛斯的象征体系得以再现。与乌洛伯洛斯联合体中的母亲不同，他在肉体存在上不包含异性；他包含自己的那些女性配对物(counterparts)是通过性结合，而他包含自己的男性配对物则需要吃掉它们。这样的差异根据两性之间的生理上的差异是可以解说的。乌洛伯洛斯联合体中的男性的身体特征只能根据杀戮、吃和性特征之类的措词来表达，另一方面，乌洛伯洛斯联合体中的女性的身体特征显示这些表达方式，还根据与怀孕和分娩有关的自然过程。用乌洛伯洛斯联合体中的男性来分娩只能从文化上被制造出来。

最后，像易洛魁人的创世神话一样，斐济人的食人俗的神话范例

^① 参见前译注及本书第四章第三节《自然自我与社会自我的情意丛》中的相关表述。——译注

阐明了利科尔的观点,即,恶的体验的表达,除了在恶的初级象征中被体现出来之外,还可以在有关社会秩序的起源和终结的神话中被体现出来。利科尔所讨论的原始混沌的神话与塔布阿神话的结构是相类似的。在这里,混乱的问题不是人类行为或动机的问题,而是存在的本质上的事实。从混乱中获得救赎,需要借助于社会秩序的建立、诸神和人类在其仪式活动中不断履行的契约来实现。如此观之,暴力和权力斗争是(行为)格局的组成部分。通过重演(神话中描述的)那种原始的混乱和它的解决办法,恶被制服了。在斐济人的案例里,这种重演可以在食人祭品的不断交换中看到,这是一种重建和再生基本的社会范畴和宇宙论范畴的行动。

第八章

珍贵的神鹰仙人果： 阿兹特克人的人祭

情况还是这样，他们[俘虏们]被迫到了[金字塔的]顶端，在维辛洛波切特利^①[圣殿]前面停下来。于是，大家一次一个地把俘虏按在献祭石上使其四肢伸开。然后，大家把俘虏们交到六位主持祭礼的祭司手中；让他们仰面伸开四肢；用一把刀身很宽的燧石刀切开他们的胸部。接着大家又给俘虏们的心脏取名“珍贵的神鹰仙人果”^②。大家把俘虏们的心脏举起来献给太阳神西佩利(Xippilli)和克奥特洛尼特尔(Quauhtleuanitl)。大家供奉它，给它以营养。而当它[心脏]成为祭品的时候……大家就把这些死去的俘虏称作鹰人。然后，大家把俘虏们的尸体翻过来，并且

① 维辛洛波切特利(Uitzilopochtli, 通用的译名应为 Huitzilopochtli)是阿兹特克文明中的托尔特克人在古代神灵的基础上引入的两个新的神灵之一，即“战神”。——译注

② 神鹰仙人果(eagle-cactus fruit)得名于祭献给太阳的神圣化心脏。仙人果在阿兹特克人的生活中扮演重要的角色，甚至进入他们的 20 进位制的计数系统，例如，他们用一面旗帜(pantli)表示 20，两面旗帜表示 40，直到 400，而一只仙人果蜜罐则可以表示 400。又如，阿兹特克人在写他们的首都名称时，就用一块生长着一个仙人掌(nochtli)的石头(tena)来表示。——译注

让它们乱蹦乱跳地滚下去。它们逐渐被摔成碎片，它们头朝下地沿着金字塔坡顺势而下，每一具尸体都是一头栽下来，一次又一次地翻转着。就这样，他们滚到了金字塔底层的平台上……大家把这些尸体带到自己的居住地科皮尔科^①，在那里，捕获俘虏的人已经作出了承诺，说了自己要说的话，并且还许过愿。由此，大家开始搬运俘虏的尸体，以便把它移到[捕捉者的]家里，好让人吃掉。

——引自伯纳迪诺·德·萨哈甘对阿兹特克人第二个月的仪式的描述^②

在 1519 年的 4 月 21 日，(西班牙殖民者)赫南·科尔特斯在墨西哥湾的韦拉克鲁斯海岸下锚停泊。随后，他率领 300 名西班牙人和数千名敌视阿兹特克人的印第安战士，向墨西哥城的阿兹特克人的统治者蒙提祖马二世的领地进发。墨西哥城(特诺奇蒂特兰城)^③建于 1369 年，它是三城同盟中的一个，这个同盟曾经联合了三个阿兹特克王国的军队，征服了几乎整个中美洲地区。^④ 会见过科尔特斯后，蒙提祖马二世便把他自己和那些居住在阿纳华克——阿兹特克人的领

① 科皮尔科(Capulco)是墨西哥谷地的前期居民首先占据的两个地方之一，另一个地方是萨卡腾科(Zacatenco)。——译注

② 伯纳迪诺·德·萨哈甘(Bernardino de Sahagún):《仪式》(*The Ceremonies*), A. J. O. 安德森(Anderson)、C. E. 迪布尔(Dibble)编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1981, Bk. 2, pp. 48—49。

③ 特诺奇蒂特兰城(Tenochtitlan)是特诺奇卡人在墨西哥谷地建筑的一座岛形城(一说建于 1325 年)。它是阿兹特克印第安人文明的最伟大的样本，是特诺奇卡人的宗教中心。今日的墨西哥城就是在特诺奇蒂特兰城的废墟上建筑的。——译注

④ B. C. 布伦戴奇(Brundage):《镖雨》(*A Rain of Darts*), Austin, University of Texas Press, 1972, p. 252, p. 265, pp. 118—121。

土——的其他人称作异乡人，亦即不是在本地上生土长的人，而是一些来自“离中心很远的地方”的人。托尔特克人^①是这片土地的合法继承人，他们在数世纪前被阿兹特克人的祖先奇奇梅克(Chichimec)废了王位。蒙提祖马二世相信科尔特斯正是托尔特克人的神灵(羽蛇神)“克萨尔科亚特尔”^②，他的归来是要求得到自己的遗产。^③

根据传说，在奇奇梅克入侵托尔特克帝国的中心图拉^④这座城市之前，一位名叫托皮尔辛^⑤的王子表现了“克萨尔科亚特尔”(羽蛇)的神性，并且是这种神性在世上的继承人。这位王子以其禁止人祭而著称。诸神嫉妒他的正直，因而想引诱他去犯罪。他在德行上的堕落致使他被逐出了这座城市。他让自己用火焚祭，而他的心脏却向上升腾，最终变成了一颗晨星。临终前，他预言自己在他生日的周年纪念日，也就是在宗教历“塞·阿卡特尔年”^⑥的“1 芦苇”(one-Reed)日还会再来，收回他的图拉帝国，并且会像羽蛇神克萨尔科亚特尔所选定

① 托尔特克人(Toltec)是 10 至 12 世纪在墨西哥占统治地位的印第安人。——译注

② “克萨尔科亚特尔”(Quetzalcoatl)即羽蛇神，有时指出生于宗教历(divine calender)“塞·阿卡特尔年”(Ce Acatl)的神灵，或指为其服务的祭司们，有时指神话传说中的文明创造者，有时还指历史人物托皮尔辛(Topiltzin)。羽蛇神是古代墨西哥的阿兹特克人、托尔特克人所崇奉的重要神灵，有的建筑物被专门称作“羽蛇庙”。——译注

③ B. C. 布伦戴奇：《鏢雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, p. 22, p. 266。

④ 根据传说，墨西哥的历史最远只到公元 900 年，也就是图拉(Tula)城建立的时候，而后来对科皮尔科遗址和奎奎尔科(Cuicuilco)遗址的发掘表明墨西哥有着无比久远的古代文化。——译注

⑤ 在神话传说中，托皮尔辛是托尔特克帝国的第 9 位国王，任期内充满灾难。他被认为是天神的祭司，据说是他发明了球赛。——译注

⑥ 塞·阿卡特尔年(Ce Actal)亦称“甘蔗年”，是墨西哥境内古代阿兹特克印第安文字中的第二年。——译注

的继承人那样来统治这个帝国。这件事发生在托尔特克帝国快要瓦解的时候,并且处在阿兹特克人的统治地位得到提高之前。^①

在其后的几个世纪中,阿兹特克人认定羽蛇神在某个遥远的地方逗留,耐心地等待着收回他对帝国的所有权。人们恳求新的统治者去盼望这种神的归来。当墨西哥人起初看见西班牙人先于科尔特斯在韦拉克鲁斯海岸出现的时候,他们迅速跑到海岸上去收集情报。然而,这群西班牙人没有停下来。他们留下一些珠子作为礼物,并告知一年后他们还会回来。那年正好是“一根芦苇秆”的年份,也就是托皮尔辛王子预言自己还会再来的那个年份。阿兹特克(三城)同盟的首领们在观看了珠子,并倾听了有关那些新来者的描述之后,为了确定这些按晨星的方向从海路过来的来访者的身份,他们召开了大会。他们判定,托皮尔辛羽蛇神已经露面,而且,把他回来要求归还的这个王国交给他的时机也已经到了。由5位最高层的权贵所组成的特别使团受命去搜出那时候业已离开的新来者,为的是想把他们对蒙提祖马二世所怀的意图弄明白,是希望他去死呢,还是作为他们的卡尔皮斯奎(calpixqui)——为阿兹特克国王收集贡品的地方官员——在他们的领导下身体力行地过日子。^②

在塞·阿卡特尔年,也就是预言的那个年份,神回来了。蒙提祖马的使者运来供羽蛇神全副齐整打扮之用的礼服(full regalia),献给那些以羽蛇神的名义来到此地的异乡人。几个月后,当科尔特斯进入墨西哥城时,蒙提祖马二世在他的脖子上戴上一根项链(从项链上垂下来的风钻与羽蛇神所戴项链上的风钻明显不同),然后向他致辞:^③

① B. C. 布伦戴奇:《鏢雨》,Austin, University of Texas Press, 1972, pp. 5—6。

② 同上, p. 228, pp. 250—251。

③ 同上, pp. 254—266。

哎呀，天哪！你经受了劳累，你忍受了疲乏。你已来到世上。你已经开始统治墨西哥城；你已经突袭了你的席子，突袭了你的座椅，我曾经守候它们一会儿，我已经守护了它们。因为你的统治者们都离开了——统治者伊特斯科亚特尔、老蒙提祖马、阿萨亚卡特尔、蒂索克和奥伊索特尔，但不久前他们还在为它们站岗，还在统治墨西哥城……哎呀，他们中的一位或许会为我作证，会对我如今所遭遇到的事感到惊奇……我不只是梦想能见到你，窥视你的面容……离开的那些统治者一直认为你会来造访这座城市，会来突袭你的席子，突袭你的座椅。如今预言已经被应验；参观你的神殿吧。^①

蒙提祖马二世把自己的领导权让给了西班牙人，并且不久以后就被谋杀了。他不能使任何一部分有代表性的阿兹特克贵族确信西班牙人就是羽蛇神的儿子和使者。确实，他们的行为使每一个人都以为墨西哥城已经受到敌方的神灵의 侵袭。在科尔特斯向墨西哥城进军的时候，他曾被引诱到塞·阿卡特尔年的羽蛇神崇拜的中心乔卢拉（Cholula），以便测试他的能力和神性。当他毁坏了神圣的建筑物、并且听说有一个反对他的秘密计划后便在城里大肆屠杀的时候，他就给了阿兹特克贵族们一个很好的理由来怀疑他与羽蛇神之间的关系。^②无论他到了什么地方，科尔特斯就发表演说，声称西班牙贵族和国王陛下派他来是警告并命令人们不要去崇拜（多神教所崇拜的）神，不要

① 戴维·卡拉斯科（David Carrasco）：《羽蛇神与帝国的讽刺》（*Quetzalcoatl and the Irony of Empire*），Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 201。

② B. C. 布伦戴奇：《鏢雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, pp. 258—263。

祭献活人,也不要吃他们的肉。^①他命令人们停止人祭,并且把所有神龕^②上的血迹弄干净。虽然他的命令可以被看做是对托皮尔辛控告人祭的一种恢复,但他有关洗净神龕的命令,毋庸置疑地被理解为是对众神的毁坏,因而也是对阿兹特克人的生命和灵魂的毁灭。

科尔特斯清洗的那些神龕是专供拜神之用的,而这些神灵是靠庄重的祭祀仪式中从活人体内撕扯下来的心脏的转化能量来生活的。这些作为宗教历的定期性而出现的祭品,其显著的特点就是被熔合进如注的血流(把神与人带入象征性的和身体性的交往之境)中的符号化能量、社会能量和体能的大量倾泻。阿兹特克人不仅在人祭中,而且通常也把他们那些最容易理解的、有关事物的存在之道以及人们因此必须采取的行动之道方面的想法,投注到种种被集中在肉体上的身体象征和举动中去。个体、社会和神之间的这种熔合乃至再生(过程),不只是一件纯粹的信仰上的事情。在信仰的层面上,人的头脑中所发生的事情具体地展现在人的心脏的献祭之中。神吃掉献上的人心,然后喝掉人血。人为了成为那种由牺牲者来扮演的神,也吃了被祭献的牺牲者的部分肉体(其余部分留给蒙提祖马备用),然后披上他们的皮,因为在这些祭品中只有神才可以被祭献给神。这样,在血腥的、夹杂着阵阵恶臭(不久后由皮肤所散发的气味)的身体变质^③中,神

① B. D. 德尔·卡斯蒂罗:《墨西哥的发现与征服,1517—1521》(*The Discovery and Conquest of Mexico, 1517—1521*), A. P. 莫兹利(Maudslay)译,吉纳罗·加西亚(Genaro Garcia)编,1928, London, George Routledge & Sons, pp. 256—258。

② 神龕(shrine)是放置圣物和接受祭品的地方。它是一种专为供奉依此为活动地盘的神灵的圣地。庙宇、树、动物、瓶罐、衣冠冢或其他物品均可作神龕。有些神龕是空的。厨房内、庭园内或室内的神龕都是为了特定的意图而设置的。——译注

③ transubstantiation(身体变质)一词亦指天主教神学理论中的“圣餐变体论”,相信作弥撒时神父所献的面包和酒变化为耶稣的肉和血。——译注

被带到尘世，而人也被提升为神。

有关阿兹特克人的献祭和食人俗的详尽知识有几个资料来源，其中最出名的是伯纳迪诺·德·萨哈甘神父的著作。萨哈甘于1529年到达墨西哥以后，也就是在阿兹特克人的国王们被科尔特斯绞死之后不过几年的时间里，他学会了阿兹特克人的语言（纳瓦特尔语）^①，借助于阿兹特克贵族们的口授，并且在一些印第安人抄写员的帮助下，开始在一本题为《新西班牙事物通史》的著作中记录每月仪式（monthly rites）^②和其他诸多事项。萨哈甘特别提及祭献仪式环境里的食人俗，而这些祭献仪式是在18个月的太阳年（solar year）中的第二、第十三和第十六月的仪式盛宴期间举行。人肉也被加进其他月份的人祭之后所设的筵席之中，这是很有可能的。有关这种食人习俗的最详尽的资料，可以在萨哈甘对第二月仪式所作的描述中找到。^③

在第二个月的第一天，为了向一位名叫托特克（Totec）或西佩（Xipe）的神表示敬意，阿兹特克人举行盛宴，这时，他们宰杀许多奴隶和俘虏，接着又剥下他们的皮。在这种盛宴的日子里，所有被俘获的人都死了——男人、女人和孩子。在他们的心脏亦即“珍贵的神鹰仙人果”被作为“滋补品”祭献给太阳神以后，每具尸体都从金字塔的侧面被推滚下来，然后被移到捕捉者的房子里去，让人吃掉它。在捕捉者的房子里，他们把这具尸体切开：

① 纳瓦特尔语（Nahuatl）属犹他—阿兹特克（Uto-Aztecan）语群。——译注

② 阿兹特克人的盛大庆典都是按照太阳历举行的，太阳历包括18个月，每月20天（另外还有5天被认为是不吉祥的日子），每月都用与农业有关的名字命名，按月举行相应的仪式。——译注

③ 伯纳迪诺·德·萨哈甘：《仪式》，A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编，Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1981, Bk. 2。萨哈甘在讨论阿兹特克商人时也提到食肉之事，可参见萨哈甘：《商人》（*The Merchants*），A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编，Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1959, Bk. 9, p. 64, p. 67。

他们把他切成碎块；他们把他分发了。首先，他们用他的一条大腿给蒙提祖马弄了一份祭品。他们动身将这份祭品带给蒙提祖马。

至于捕捉者，他们用鸟的绒毛戴到他的头上，还送他一些礼物。而捕捉者则把自己的血亲亲戚集合在一起；他把他们集聚起来是想让他们来自己家一同享用人肉。

在那里，他们给每个人都弄了一份祭品，那就是一碗名叫“特拉卡特劳利”(tlacatlaolli)的干玉米炖肉。他们把这种祭品赠送给每一个人。去过那里的每一个人都会得到一块俘虏的肉。^①

在决斗食人时，诸神对新近牺牲者的血与心脏的渴望是相同的。祭司“划开[俘虏的]胸膛，抓住他的心脏，把它举起来献给太阳神”，然后把“俘虏胸膛[腔]内的”鲜血送给太阳神“喝”，这时，第二月的格斗献祭(gladiatorial sacrifice)的高潮就到了。捕捉者把他的俘虏的血“盛在一只镶以羽毛边的绿碗里……去滋养魔鬼们”，也就是滋养神灵们。捕捉者“到处走动；……在卡尔梅卡斯，在科皮尔科，任何地方他都不会忘记。在石像的唇缘上，在每一尊石像的唇缘上，他都涂上了他的俘虏的血。他用空心的甘蔗让这些石像品尝鲜血的味道。”^②

珍贵的神鹰仙人果的意义

第二月仪式中的显性象征(dominant symbol)，是珍贵的神鹰仙人果(得名于祭献给太阳的神圣化心脏)，它有着强大的意义凝缩作

① 伯纳迪诺·德·萨哈甘：《仪式》，A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编，Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1981, Bk. 2, p. 49。

② 同上，pp. 53—54。

用。从表面上看来，这些仪式公开地演示了神和人的暴行。社会的不平等是由人们对战争的着迷引起的，所以贵族们才不再是那些设法捕获献祭牺牲者——为神提供食物的一种发明物——的平民。（捕获）的牺牲者的心脏（珍贵的神鹰仙人果）被置于神殿之颠献给太阳神、鲜血四溅以滋养众神，这时，战士们当场就受到尊敬。这种壮观的景象，包括剥人皮、披人皮，还有宴会、舞蹈和性狂欢，蒙提祖马邀请了三城同盟的首领们，也一样邀请了来自敌对城市的客人。整个事件立刻成了超自然秩序的一个缩影，成了政治秩序的具体体现。在所有这一切当中，珍贵的神鹰仙人果作为一种显性象征，从宇宙论、社会学和生物学方面，血腥地再现了阿兹特克人世界的创立。

阿兹特克人的献祭情结，是他们的社会存在、物质存在和宗教存在的宇宙—巫术—生物三结合图式的组成部分。阿兹特克人的本体论把生理学上的东西、宇宙论上的东西和神融合在一起。宗教存在和物质存在的隐喻以人的身体作为基础，并且被投射到宇宙论的帷幕上。人的生物心理特性形成于宇宙论上的投影，覆照在神圣的仪式中，就像盛礼和集体心理形成于宇宙生命的神圣需求一样。正如萨林斯所认为的那样（参见第一章），献祭情结只有按照这种基本图式才是可以解释的。阿兹特克人献祭情结的决定性特质，源于阿兹特克人那种古老的中美洲本体论图式得以生发出来的方式，而这种本体论图式则反作用于他们在自己的历史进程中所感受到的诸多物质性—历史性制约和机会。阿兹特克人的人祭规模——这种规模超出大家已知的有关中美洲世界的任何事情——作为一种可预知的反应是可以理解的，而这种反应是按照威胁着阿兹特克人权力系统之稳定性的政治、生态危急事件的应急方案来作出的。

戴维·卡拉斯科把阿兹特克人的世界观描绘成宇宙—巫术思维的一种例证——这种思维方式把存在的模式投射到宇宙上，并从这些模式中得到仪式行为和日常生活的指导方针。对神的理解引导着人的行为，因为只有神才是真实的；纯粹世俗是微不足道的。通过

世上建构一种宇宙的简约形式(通常采取国家首都的形式),宇宙一巫术思维戏剧性地表现出宇宙起源的情景。正如保罗·惠特利所描绘的那样:“实在性[是]凭借对星象原型^①的模仿来达成的,是通过对宏观世界和微观世界之间的平行性予以具体表现来达成的,如果没有这种平行性,人类世界就不会有繁荣可言。”^②这种并行性存在于“固定的并且可以从算术上表现出来的天堂生活规则与那些在生物学上被决定了的人间生活节奏之间,而这些节奏表现为四季的接续,一年一度的植物再生循环,以及个体生命界限之内的出生、成长、生育和死亡的循环”。^③

宇宙一巫术思维在阿兹特克人的城市结构和身体理论中是显而易见的,两者都对天体理论作出了具体的表达。洛佩斯·奥斯丁论证了阿兹特克人的身体观念以及他们的政治秩序、宗教秩序和神话秩序中的同构性。身体包括三个主要的生命中心或者说三种主要的生命力:心脏、头顶和肝脏。心脏是阿兹特克人原始资料中最频繁地被提

① 对星象原型(celestial archetype)的模仿活动在一些古老的文化样式中普遍存在,如“星象舞”(celestial dance, astronomic dance)作为埃及最古老的一种舞蹈,其动作就象征着天体的运动,由笛和七弦琴伴奏。舞蹈者成群地围着埃及人称作“拉”的太阳神的祭坛,代表天体上的黄道十二宫。古希腊也有这种舞蹈,人们围绕着圣火的主神宙斯的祭坛进行舞蹈。——译注

② 戴维·卡拉斯科:《羽蛇神与帝国的讽刺》,Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 70—71, 引自保罗·惠特利(Paul Wheatley):《四季之枢》(*The Pivot of the Four Quarters*), Chicago, Aldine, 1971。

③ 戴维·卡拉斯科:《阿兹特克人思想中作为象征的城市:来自门多萨手抄本的线索》(*City as Symbol in Aztec Thought: The Clues from the Codex Mendoza*), 载《宗教史》(*History of Religions*), 第20卷, 1981(3), p. 212, 引自保罗·惠特利:《四季之枢》, Chicago, Aldine, 1971。[门多萨(Pedro de Mendoza, 1487~1537)为西班牙军人、探险家,率远征队到达大拉普拉塔河地区,于1536年建立布宜诺斯艾利斯城,有手抄本遗世。——译注]

到的中心，它由下列特性组成：活力、知识、感情、记忆、习性、爱好、意愿以及行为和情绪的指向。头顶或脑与良心、理智以及分析和逻辑的思考有关。肝脏的特性主要是活力和感情，它们是一些能使人勇敢、精力充沛和强壮的力量。^①

这些身体部位组成了生命中心，说得更精确些，也就是使那些赋予有机体以生命和心理功能的基本的受控冲动得以产生的生命力所聚集的区域。与这三个身体部位中的每一个部位对应的生命力是“托纳利”(tonalli)[头]、“特奥利亚”(teyolia)[心]和“伊亥俄”(ihiyotl)[肝]。“托纳利”是流传久远的力量或物质，它是根据照射、太阳热力、占星术^②中的命运、灵魂和精灵来界说的。它在人和神意之间建立了一种链接，因为它被创造天地之神熔入胎儿，并且靠暴露在太阳(主神)下使自己终生得到供养。“托纳利”的主要活动场所是头部和额发；这样，一旦捕获了一个战俘，阿兹特克人就要抓住他的额发，从而捕获了他的生命力。有关“托纳利”观念的古代遗物是受了事实的启

① 奥尔蒂斯·德蒙特拉诺(Ortiz de Montellano):《危险的身体:生理学与社会分层》(*The Body Dangerous: Physiology and Social Stratification*),载《人类学评论》(*Reviews in Anthropology*),1982(冬季号),p. 101。这里和随后对阿兹特克人的身体理论的讨论,采纳了奥尔蒂斯·德蒙特拉诺对洛佩斯·奥斯丁《身体与意识形态》一书所作的评论;参见洛佩斯·奥斯丁(López Austin):《身体与意识形态:古代纳瓦人的观念》(*Cuerpo Humano e Ideología: Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*), Mexico, Universidad Nacional de Mexico, 1980。[纳瓦人亦即墨西哥的纳瓦特人(Nahuatl)。——译注]

② astrology(占星术)一词与 astromancy 同义,亦译“星占学”或“星卜术”,是从星象上窥测人的命运的一种方术。有人认为它很可能始于西亚的美索不达米亚,后由古希腊人采用,一直延续到现在。大约在公元前 2400 年,巴比伦开始有了系统的占星术,直到罗马帝国时代都没有改变。当时出现了这样的看法,认为宇宙是个相互联系的有机体,其意义可以通过星象进行解释。这种观点使人们认为有可能预测任何人将要发生的事。——译注

发的,那就是到处可以发现的、哥伦布发现美洲大陆以前的中美洲的肖像符号(iconographic symbol)。^①

“特奥利亚”被定义为人的生命的赠与者,它是维持生命不可或缺的、不可分离的力量。它被确认为“胜过”来世的实体。心脏可以籍着接受圣火而变得神圣,而圣火就是被统治者和那些擅长占卜、艺术和想像(幻觉)的人所感受到的那种“注入”^②。心脏会被不道德的行为、由其他病源所引起的小病和巫师所破坏。第三种生命力“伊亥俄”(呼吸)被确认为“夜晚的空气”。不信神的人无意中释放出有害的“伊亥俄”;某些巫师则自发地释放它。所有这三种生命力必须协调运行,因为,只要有一种生命力失调,就会影响其他两种生命力的运行。^③

健康依靠保持这三种生命力之间的平衡来维持。不平衡可能是自然状态使然,比如双胞胎的出生或环境因素。劳动、长途徒步旅行和疲劳,由于使“托纳利”变热,使胃和脚变冷,因而改变了体内的热量分布。这种疾病理论也使超自然的力量牵连其中,因为人体与精灵世界密切相关。头与天空相关,太阳影响着心脏,而肝脏与大地有关。因此,种种疾病可以被视作超自然力的各种攻击形式。^④

洛佩斯·奥斯丁认为,身体的意识形态被阿兹特克人的统治阶层用作社会控制的工具。到寺庙学校上学是义务的,它是一种受法律和信仰拥护的契约,如果不去上学,就会导致受神感召的疾病或死亡的惩罚。另一种控制方式源于这么一种信仰,即,由于贵族拥有比平民

① 奥尔蒂斯·德蒙特拉诺:《危险的身体:生理学与社会分层》,载《人类学评论》,1982(冬季号),pp. 100—101。

② 在宗教学理论上“灵魂注入说”或“灵魂投胎论”(infusionism),认为先在的灵魂由上帝在婴儿成胎或出世时注入躯体内。——译注

③ 奥尔蒂斯·德蒙特拉诺:《危险的身体:生理学与社会分层》,载《人类学评论》,1982(冬季号),pp. 101—102。

④ 同上,pp. 102—104。

更强壮的“托纳利”和“特奥利亚”，所以他们从生物学上就比平民优越。在他们的就职仪式上，贵族们经历了象征性的死亡和再生，这包括神圣的“托纳利”的“注入”。另一方面，人们以为奴隶已丧失了生命攸关的身体特性，所以，如果奴隶们想通过洗礼仪式获得释放，他们就必须象征性地让那些生命攸关的身体特性返回到自己的身上。^①

神的力量在某些人身上会表现得更为强烈，这一想法解释了那种被授予应受尊崇的专业人员的神——人身份，这些专业人员凭借着传达众神的意愿、并把它们与人祭的次数和规模进行比较的身份，行使了相当大的政治影响力。这样一些人符合某种古代领导人的范例——洛佩斯·奥斯丁称之为“男人—神”^②，或者男神。正如卡拉斯科所阐释的那样：“男人具有被神灵拥有的能力，能使神进入他的体内，他可以临时成为一个神人。”具有人形的托皮尔辛—羽蛇神提供了一个典型的“男人—神”模式，这一模式受到阿兹特克人的祭司们的模仿。^③

祭司们把神的意愿传达给人们，并且以珍贵的神鹰仙人果的形式，或者以淹死的、烧死的或砍头的牺牲者的形式将生命力祭献给众神。第二月的仪式（在本章开头描述过）强调了心脏和头顶这两个主要的生命中心。人们“籍着拽住牺牲者头顶的头发”，将他们拉到献祭

① 奥尔蒂斯·德蒙特拉诺：《危险的身体：生理学与社会分层》，载《人类学评论》，1982（冬季号），p. 105。

② hombre-dios（男人—神）为西班牙语词，这里的“hombre”和“dios”可分别对应于英语中的“man”和“god”，与英语中的“goddess”（女神）相对应的西班牙语词是“diosa”。——译注

③ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神的复仇：阿兹特克宗教的最初阶段及其运用》（*Quetzalcoatl's Revenge: Primordium and Application in Aztec Religion*），载《宗教史》，第19卷，1980（4），p. 307，引述自洛佩斯·奥斯丁有关男人—神的讨论；参见洛佩斯·奥斯丁：《男人—神：纳瓦特尔人世界的宗教与政治》（*Hombre-dios: Religion y Politica en el Mundo Nahuatl*），Mexico, Universidad Nacional de Mexico, 1973。

石上,在那里,他们的心脏被撕扯出来“滋养”太阳神。这一举动维持了太阳每天的运行,增长了捕捉者的才干,并授予俘虏以神性(神格),保证他在太阳神殿中找到自己的重要位置,享有四年间陪伴朝阳走过它每日运转的第一段行程的欢悦之情。在献祭屠杀中没有憎恨或残忍的感觉,而且牺牲者在献祭石上会欣然地接受死亡。^①

于是,身体的象征是精心制作的图式的组成部分,这种图式使神和人合成一体。神和人也在城市的象征中被合成一体,它以空间术语赋予神以形体,并且戏剧性地表现出宇宙起源的情景。除了为众神提供生气勃勃的生命力之外,献祭仪式再现了传说中有关墨西哥城建立时的形象和内涵。

阿兹特克人是作为猎人、采集者和被称为奇奇梅卡人(Chichimeca)的园艺家的部落进入墨西哥谷地的。在他们进入这个谷地很早以前,由一些附属的村庄和城镇所环绕的小首府城市组成的敌对城邦,在那里已很繁荣。声望最高的定居点都是按那种作为城市和权力中心的托尔特克人模式来兴建的。在13世纪,当一批新的奇奇梅卡人(Chichimeca)的部落潮涌般地进入该地区时,他们遇到托尔特克人模式所支配的那种经久不衰的湖畔文化。阿兹特克人正是在托尔特克人模式上嫁接他们的神圣传统,用来创建他们自己的世界。^②

根据他们的神圣历史,阿兹特克人是从一个叫做“七洞穴”(Seven Caves)的地方出现的,这个地方位于一个礁湖环绕的岛屿上。他们的保护神维辛洛波切特利,命令他们的萨满祭司(shaman priest)把人们往南带到一个地方,在那里,神会以一只吞食猎物的巨鹰的样子出现在一株仙人掌上。维辛洛波切特利在他死后成了一位神灵(从前是阿

① 奈杰尔·戴维斯(Nigel Davies):《阿兹特克人》(*The Aztec*),Norman,University of Oklahoma Press,1980,pp.171—172。

② 戴维·卡拉斯科:《羽蛇神与帝国的讽刺》,Chicago,University of Chicago Press,1982,pp.152—153。

兹特克人的首领)，其样子是一具捆扎起来的木乃伊，从此他指引他的族人向南迁徙。^①他对大家说：

确实，我要领你们到你们该去的地方。我会以一只白鹰的样子出现，无论你们到什么地方，你们都要歌唱。你们只要去你们要见我的地方，当你们来到一个好像对我是适宜的地方，你们就停下来，我会飞落（降落）在那里，而你们也会在那里见到我。所以，在那个地方你们要兴建我的神殿、我的屋子……你们的首要任务便是美化这只鹰的品质。^②

当他们在现在的墨西哥城址的湖滨偶遇预言中的这种神圣的戏剧性场面时，一只喙间牢牢地叼住一条蛇的鹰，正好停在一株位于一片多沼泽的白色水域——祭品的颜色——中的仙人掌上。^③在这里，阿兹特克人给他们的保护神维辛洛波切特利建了第一座神殿，接着又兴建了特诺奇蒂特兰城，按照神的诺言，该城将成为“世上所有其他女子的王后和贵妇人”，他们将在这里接待来自各地的国王和贵族们，而这些国王和贵族“将成为所有其他人中地位最高的人”^④。鹰—蛇—仙人掌三结合式的戏剧性场面，成了这座城市的象征，后来它又成了墨

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 162—163；B. C. 布伦戴奇：《镖雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, p. 33；伊娃·亨特（Eva Hunt）：《蜂雀的变形》（*The Transformation of the Hummingbird*），Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 59—60。

② 艾琳·尼科尔森（Irene Nicholson）：《墨西哥人与中美洲神话》（*Mexican and Central American Mythology*），London, Hamlyn, 1967, p. 131，引自伊娃·亨特：《蜂雀的变形》，Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 60。

③ B. C. 布伦戴奇：《镖雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, p. 33。

④ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 163。

西哥合众国的国徽。

在传说里的一个场景叙述中,这只鹰紧抓着一个以蛇的形式出现的像卷形物模样的标志,这是阿兹特克人表示战争的图画文字。按照布伦戴奇的说法,这一标志表示墨西哥人的神(鹰作为它的象征)正命令他的子民把战争中获得的血和心脏供给他。^①在对鹰的多重联想中,最重要的是太阳和战争的联想,二者均可以由维辛洛波切特利来代表。在他表示太阳的时候,这个神就是一只鹰,因为太阳和鹰都“高飞”在天空中。伊娃·亨特表示,因为鹰作为食肉鸟=食肉动物=杀人者,所以鹰代表战士。作为阿兹特克人的“圣战”首领,维辛洛波切特利是最卓越的战士。阿兹特克人中最高的军人等级被认为是神鹰武士,“太阳的战士”一说“很可能是对这种神话变形的追念”^②。这样,特诺奇蒂特兰城是建立在战争原则上的。

特诺奇蒂特兰城的地位即是帝国的轴心。在它存在的二百年间,一个精心制作的仪式中心特诺奇蒂特兰“大神庙”^③,被建造在原先的神庙周围。阿兹特克人按风的4个方向,把他们的城市分成4个区。他们对宇宙(作为一个环绕着中心的四角世界)的感知影响了城市的空间结构,城市的中心之所在正是大神庙。^④

大神庙包括奉献给战神“维辛洛波切特利”和雨神“特拉洛克”(Tlaloc)的双子庙,它们是雨神和所有应受尊崇的生殖力显灵的综合体。与十八月历法有关的大部分神圣仪式,都在这些庙宇举行,并集

① B. C. 布伦戴奇:《镖雨》,Austin, University of Texas Press, 1972, p. 34。

② 伊娃·亨特:《蜂雀的变形》,Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 59—60。

③ “大神庙”(Templo Mayor)重建于阿兹特克3期后期(1455~1507)的西朝阶段,它是特诺奇蒂特兰城的主要建筑之一,位于中心广场周围。——译注

④ 戴维·卡拉斯科:《羽蛇神与帝国的讽刺》,Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 163—165。

中在人祭上。食人俗是庆祝这些更为神圣的事件的后果。每个月份都被奉献给一些特定的神灵，它们的神圣角色通过某种方式与太阳系的作用发生关系。在大多数的人祭场合，这些神灵被人祭品人格化了，而祭品则成为再生或征服众神的星象显灵的自我奉献。例如，正如已经指出的那样，珍贵的神鹰仙人果从身体里被撕扯出来，是为了使垂死的太阳获得新生。

人祭上的范例不只是与阿兹特克人世界的创立相联系，而且与生命的起源本身相联系。这是前西班牙时期的墨西哥的一种古代范例，而阿兹特克人对这种范例的说法，正是当地诸多社会历史变更的一种表现。原始混沌、乌洛伯洛斯联合体之分离的无所不在，是中墨西哥人宇宙起源说的显著特征。

阿兹特克人对原始混沌的看法

按照亨利·尼科尔森的说法，中墨西哥人的宇宙起源说是从两个被亨特描述为双重性格神的大创造神开始的，他们以半男半女的形象出现。^① 这些神灵存在于第十三天空中，并且是自生的、永恒的、不变的，是一切生命之源。他们产下了 4 个五颜六色的儿子，这些儿子是“万能的天神特斯卡特利波卡神分成四部分后的表现形式：(1) 红色特斯卡特利波卡[米斯科亚特尔—卡马斯特莱(Mixcoatl-Camaxtli)或者西佩]，(2) 黑色特斯卡特利波卡，(3) 克萨尔科亚特尔(白色?) (4) 维辛洛波切特利(蓝色)。”克萨尔科亚特尔和维辛洛波切特利开始致力于

^① 亨利·尼科尔森(Henry B. Nicholson):《前西班牙时期中墨西哥的宗教》(*Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*), 载《中美洲印第安人手册》(*Handbook of Middle American Indians*), 卷 10, 罗伯特·沃科普(Robert Wauchope)编, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 397—398; 伊娃·亨特:《蜂雀的变形》, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 120。

创造的工作。他们创造了火以及被第一个男人和女人所追随的那个太阳。在此之后,历法被确定了下来,地球(大地)上的君王得以创设,天空和水域也得以创建。雨神特拉洛克和他的配偶亦即水神查尔丘特利奎产生之后,一个已经在水里诞生的巨鳄怪物变成了地球。^①

历史时代是按照太阳或星球的年龄顺序来说明的,每一个时代都有一套不同的特点,每一个时代都终结于不同种类的洪水破坏。对这些时代的各种各样的叙述,都已经被保存下来。从尼科尔森提供的、以“显然是权威性的特诺奇蒂特兰版本”^②为基础的摘要来看,第一个太阳,亦即“4 Ocelotl”^③，“被指派给地球,由天神特斯卡特利波卡来统治。”这个时代被一大群贪吃的美洲豹猫所终结。第二个太阳,亦即“4 Ehecatl”,“被指派给空气或风,由羽蛇神克萨尔科亚特尔来统治,毁于飓风。”第三个太阳,亦即“4 Quiahuitl”,“被指派给火元素,由雨神特拉洛克来统治,毁于一场大火雨(great fiery rain)”。第四个太阳,亦即“4 Atl”,“被指派给水,由水神查尔丘特利奎(Cha lchiuhtlicue)来统治,终结于一场大洪水。”^④

天神特斯卡特利波卡和羽蛇神有责任使破碎了的宇宙得到复苏,

① 亨利·尼科尔森:《前西班牙时期中墨西哥的宗教》,载《中美洲印第安人手册》,卷10,罗伯特·沃科普编,Austin,University of Texas Press,1971,p.398。

② 阿兹特克人认为世界已经经过了四、五个时代,或出现过四、五个太阳了。这种看法的具体细节虽然不尽相同,但雕刻在阿兹特克人的巨大的“日历石”上的证据,可以认为是特诺奇蒂特兰的官方观点。——译注

③ 这里的四个太阳“4 Ocelotl”、“4 Ehecatl”、“4 Quiahuitl”和“4 Atl”,其意思分别是“4 豹猫”、“4 风”、“4 雨”和“4 水”,分别代表四个时代。——译注

④ 亨利·尼科尔森:《前西班牙时期中墨西哥的宗教》,载《中美洲印第安人手册》,卷10,罗伯特·沃科普编,Austin,University of Texas Press,1971,pp.398—399。

并始创第五个太阳，亦即现在的太阳^①。还罩着地球的水必须被分散开来，从而使地球得以重建。虽然对此有不同的叙述，但根据其中的一种叙述，这种重建工作是由两位神灵来完成的，他们把自己变成了大毒蛇，以便与游弋于远古水域中可怖的地怪(earth monster)进行搏斗。他们把这个地怪劈成两半，用上面一半建造地球，而把另一半运到天上去。这事激怒了别的神灵，她发布命令，所有维持人类生命所必需的大地的产物都要由她分发。她的头发创造了树、花和药草；她的皮肤创造了草和小花；她的眼睛创造了井、泉和小山洞；她的嘴巴创造了河流和大岩洞；她的鼻子创造了山谷；她的肩膀创造了山脉。这样，地球的自然特性及其表面都由此而被创造，并且从此将分享一种一般性的宇宙力量。可是，这个奇异的生命会在夜间大声呼喊，如果吸不到人的血、吃不到人的心，就不肯出示大地的产物。如此一来，尽管有神特性，但还是要依赖人的供养。^②

在随后讲述的与第五个太阳的创造有关的诸多事件中，人和神、死亡和生命之间的互相依赖是显而易见的。在新的太阳创造出来以前，人类要被放回到地球。各种各样的叙述中的基本原则显示这么一点：羽蛇神降临大地，是想从大地上的统治者那里获得前一代人类的骨头和骨灰，并借此再造人类。他把骨头交给众神。蛇女西华夸特尔—基拉兹利^③将骨头碎片磨成一颗丸块，然后把它放在一个珍贵器皿里。于是，众神开始表演自祭(autosacrifice)，让他们的血浓浓地滴在那颗丸块上。四天后，一个男孩出现了，又过了四天，一个女婴出现

① 阿兹特克人认为，第五个太阳叫“4 地震”，所以现在的这个时代叫“4 地震”时代，这个时代由太阳神托纳蒂乌(Tonatiuh)统治，未来将毁于地震。——译注

② 亨利·尼科尔森：《前西班牙时期中墨西哥的宗教》，载《中美洲印第安人手册》，卷10，罗伯特·沃科普编，Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 399—400。

③ 西华夸特尔(Cihuacoatl-Quilaztli)是墨西哥阿兹特克人的生育和死亡女神，又称蛇女。——译注

了。整个人类就是这两个人传下来的。^①

太阳每日的运转被认为是在相似的时限内进行。太阳在清晨升起,周游天空,晚上降落大地,在这里它被地怪吞没而死。在大地上,太阳变成了“夜太阳”(Night Sun),像一个失明的怪物一样在廊道之间移动,为地下的死者落下一道阴暗的亮光。拂晓时的朝阳被看做是死去的太阳的再生(代表它的儿子和后继者)。每天的太阳被认为是与前一个太阳的降落有关。^② 太阳的更新全靠每月仪式上祭献血液和珍贵的神鹰仙人果才得以实现。这时,更新并非基于日循环,而是基于每年的季节循环。特别献给太阳神的第二月仪式,出现在太阳被更新的春季,以便给新近播种的谷物的生长提供必需的力量。^③ 在神话与现实中,血液传送了赠与神以生命的那种生命力。

迄今为止所描述的这些与第五个太阳的始创有关的事件,都是在黑暗中发生的,因为新的太阳还没有被创造出来。按照有一种说法,太阳产生于纳纳华特尔(Nanahuatl)和特克西斯特卡特尔(Tecciztecatl)这两位神灵的自焚,他们分别变成了太阳和月亮。另一种说法是:羽蛇神和雨神特拉洛克的孩子被他们的父亲用力投进大火之后就变成了太阳和月亮。^④

在人祭品的宰杀之后,众神等待着太阳的升起。他们环顾四方,却仍然不知太阳将从何方诞生。惟独羽蛇神知道新时代将从东方来

① 亨利·尼科尔森:《前西班牙时期中墨西哥的宗教》,载《中美洲印第安人手册》,卷10,罗伯特·沃科普编,Austin,University of Texas Press,1971,pp.400—401。

② B.C.布伦戴奇:《第五个太阳》(*The Fifth Sun*),Austin,University of Texas Press,1979,pp.38—39。

③ 第二月仪式在播种季节(3月4日—3月23日)举行,献给西佩神,穿着用俘虏皮制成的衣服祭司代表西佩,祭司穿着人皮跳舞,仪式期间还举行农事舞会。——译注

④ 亨利·尼科尔森:《前西班牙时期中墨西哥的宗教》,载《中美洲印第安人手册》,卷10,罗伯特·沃科普编,Austin,University of Texas Press,1971,pp.401—402。

临。当太阳出现时，它被描述为“从一端到另一端地摇摆”，正如卡拉斯科所说的那样，“一个不稳定的、危险的宇宙星球诞生于诸神的自我牺牲。”^①由于太阳和月亮无法运行，于是，为了保证太阳的运动，诸神决定牺牲他们自己。他们说，“就这样吧，通过我们，太阳可能会复活。让我们都去死吧。”^②有一种说法是，魔鬼神索洛特尔(Xolotl)是纳纳华特尔神的表现形式，正是他处决了其他神灵。另一说法是：索洛特尔未能完成这一任务，是羽蛇神处决了其他神灵。通过表演这种自我牺牲，众神为随后的人在他们的入祭上树立了榜样。由于众神必须为宇宙运动的利益而死，因此，首先要将人祭品变成神，这种令许多战士感觉到的命运是他们为生活而应得的奖赏。战争的主要目的是获取牺牲者，而他们的献祭滋长了太阳和地球对血和心脏的那种永不知足的强烈愿望，宇宙才变得生气勃勃。^③

宇宙的焦虑与政治上的不稳定

因此，阿兹特克人的生活架构是在混乱、破坏和冲突中迂回行进的。那些描绘秩序的产生的神话传达一种不稳定性、不确定性和妄想狂的信息。对阿兹特克人来说，宇宙“不那么像一首节奏强烈的芭蕾舞曲，靠抵制混乱的力量来建立秩序，而是一部分对另一部分进行猛烈攻击的旋转体。”^④在神话中，战斗是在宇宙家族成员之间被发动的，

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 97。

② 同上。

③ 亨利·尼科尔森：《前西班牙时期中墨西哥的宗教》，载《中美洲印第安人手册》，卷10，罗伯特·沃科普编，Austin, University of Texas Press, 1971, p. 402。

④ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 98。

而在地上，战斗则是在阿兹特克国家的中心和周围城邦之间被发动的。

卡拉斯科指出，阿兹特克战士和僧侣似的贵族对被征服城邦的内部组织所行使的控制权是不确定的。在扩展其版图和贡品的控制权时，阿兹特克人的首都面临着许多叛乱，需要有复杂而又有组织的军事和经济报复手段。特诺奇蒂特兰中心地区和周围城邦之间的敌对关系造成了极大的压力，而这些压力需要通过在“大神庙”里执行的那些人祭来解决。卡拉斯科说，“在这种情况下”，“给众神进食的仪式策略，就成了征服敌人、控制周边和恢复宇宙能量的主要的宗教—政治工具。”^①珍贵的神鹰仙人果强化了阿兹特克人世界的政治心脏，也强化了它的宇宙心脏。

献祭情结中的妄想狂是阿兹特克人对其真实经历的感知的组成部分。他们被自己的神灵领到他们那座城市的海岸边，他们所看到的東西，后来被夸张地加以描绘：

这堆芦苇丛和甘蔗藏匿在一个巨大的绿水湖中，在这个令人畏惧的湖里，淡水激起泡沫，与盐格格不入，这是鱼儿飞跃、鸟儿飞翔的地方，大毒蛇在这里吓人地翻腾，嘶嘶作响，威严的鹰也在这里进食，于是，阿兹特克人和奇奇梅克人创建了墨西哥特诺奇蒂特兰城。^②

这个湖想必会因其淡水和盐水的混合以及地下的泉眼而犯难，这泉眼在某处会形成一个危险的漩涡，它会把独木舟吸入黑暗的“深渊”。在大旱的时候，湖面的下降使这个深渊暴露出来，成为泥浆中的

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 186。

② B. C. 布伦戴奇：《镖雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, p. 32。

一个深洞。这样一种地下的、似乎是异常的能量来源，只会强化阿兹特克人关于可怕的双重性格神的观念。从一开始，这种自然奇观就成为一幅有关雨神特拉洛克的崇拜景象，这位特拉洛克神是司生殖的神灵之一^①。

1454年，在墨西哥谷地发生了一场骇人的干旱和饥荒。商人们从其他地区赶来买儿童，用几把干玉米就能从他们的父母那儿买到手。这些孩子被买去是供献祭之用，并且很可能在其他地区被吃掉。在墨西哥谷地，因移居和饥饿，至少有50%的人口流失了。关于这种移居，布伦戴奇说：

年长的人被卖，他们颈部锁着木轭，排成一路长队，每天都踩着横陈的死尸向山的那一边搬迁。在绝望中，在控制这种人口流失的努力无疑没有结果的情况下，墨西哥为那些想要出卖自己去当外国人奴隶的公民设置了底价：四百穗玉米换一个墨西哥妇女，五百穗玉米换一个墨西哥男人。采用这种办法，是希望在城里尽可能保存一些食物，供那些行将死去的居民吃。在那些自愿离开城市的人中，有数不清的人瘦骨嶙峋地留在山路边上，他们的前额扎带还依然夹住他们的头骨。^②

贵族们或许相对未受影响，但毫无疑问，他们能够感觉到他们的社会正在走向崩溃。显然，“诸神正在对阿纳华克领地上的各部落大发雷霆，所以在所有的救济物[原文如此]到来之前，必须采取安抚行动。”^③这些行动是指主要节日上的献祭和各种盛大的表演。在为特拉

① 特拉洛克(Tlaloc)是使植物发芽之神，雨神。——译注

② B. C. 布伦戴奇：《鏢雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, p. 131.

③ 同上，p. 132.

洛克神而建的众多神龛中，蒙提祖马一世（当时的君主）^①把一块经过雕刻的巨石赠送给绿水湖深洞中的神，人们就在这块巨石上祭献孩子，以取悦于被触怒了的水神，祈求那滋润万物的雨水能再重现。^②

由于饥荒如此严重，阿兹特克人的统治者们便集体讨论祭司们所发布的命令，祭司们认为，灾祸之所以降临他们的世界，是因为诸神对他们在人祭上的吝啬感到恼怒。祭司们要求扩大祭仪的规模以抚慰诸神，防止诸神再次发怒。在讨论中达成了一项协议，亦即在发生旱灾和其他自然灾害期间，提供更多的祭献牺牲者。^③

阿兹特克人对饥荒的反应，无疑会被当作唯物主义假说的一些极好的证据（见第一章）。但是，我以为，在对饥荒和旱灾的反应上，献祭的规范是被扩展了，而不是被创建。当饥荒、旱灾或政治动荡局面预示着要将社会架构弄得四分五裂的时候，在与社会反常状态和社会解体的搏斗中，这种献祭规范提供了主要的文化支撑。从一开始的时候，不仅那些变成阿兹特克人的民族具有献祭的观念、与宇宙活力进行身体交流的观念，而且美洲的许多民族也具有这样的观念。献祭对阿兹特克人来说是一种堪作楷模的行为，阿兹特克人使之成为他们对自己的宇宙和城市的起源的理解的一部分。献祭情结所产生的约束力超越了亲属关系，使阿兹特克人能够把一种主要基于亲属关系的社会结构，变成一种在等级制度上有组织的城市化社会。神庙中的祭品为那种小型的、无安全感但很自负的、以亲属关系为基础的社会提供了一个中心点，而这样的社会是由某个帝国所打造并维持的。像第七章中所讨论的那位外来的神人对权力的强夺一样，献祭规范建构了一

① 在蒙提祖马一世（Moctezuma I）的统治下，特诺奇蒂特兰城取得了多方面的文化进步。这位君主采取了许多有利于人民的措施，如，从位于查普尔特佩克（Chapultepec）的水源开始修筑一条水道，把饮用水引入特诺奇蒂特兰城。——译注

② B. C. 布伦戴奇：《镖雨》，Austin, University of Texas Press, 1972, p. 132。

③ 同上，pp. 132—133。

种社会理论，并且为人们的行为提供了一块模板。

原始母亲与生殖器期的儿子：乌洛伯洛斯实体的原型

阿兹特克人的集体心理——强调通过战争来安抚那些饥饿的神灵——是以一种有关出生、死亡和再生的理论为基础的，该理论的要点对诺伊曼有关乌洛伯洛斯实体(uroboric existence)的界说基本一致。诺伊曼将乌洛伯洛斯实体界定为借助于环形蛇的象征对自我意识和集体意识的控制，而“环形蛇，象征着总体的无差别，万物生于万物，又归于万物，相依为命，彼此联带。”^①这种环形蛇象征着自我的外化(exteriorization of the ego)，以及自我在环行心理过程中的内嵌(embeddedness)，而在此种心理过程中，自我的终点亦即它的起点，它的死亡亦即它的再生。阿兹特克人的自我的环形结构，可以在太阳每日运行的象征中看到：清晨太阳从大地母亲的怀里升起，周游天空，晚上降落到大地上，被地怪吞没。

在第二月仪式中，母亲的、父亲的、生殖器崇拜的、生殖的以及神的意象之间的融合，是阿兹特克人对乌洛伯洛斯实体所持看法的例证。这种融合象征性地发生在献祭石上，而实际上发生在剥人皮、穿人皮的过程中。例如，在格斗献祭期间，战士一牺牲者被人用一条叫做“食物索”(sustenance rope)的脐带状绳索围腰捆扎在献祭石中央。这样子捆扎好以后，有人把武器交给牺牲者，让他们防备各自的捕捉

^① 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 276。

者来捕他。要是他特别勇敢,那么他将与“豹猫战士和鹰战士”^①——授给捕捉者和最近接生的母亲的一种表示高的社会地位的名誉——进行格斗。牺牲者变得十分疲软以后,他才被抓住,被按倒在地,“四肢伸开地躺在格斗献祭的基石边缘”,接着被主祭司宰杀。^②然后,牺牲者们的身体被剥皮,接着被移到捕捉者的家中,在那里他们被切碎吃掉。当捕捉者不吃自己俘虏之肉时,捕捉者与俘虏的身份就被融合,他说:“你是否要我吃掉我自己?”捕捉者与俘虏之间的这种同一性基于一种父子关系。当俘虏被捕获时,捕捉者会说:“他像我心爱的儿子一样。”而俘虏则会回答说:“他像我心爱的父亲一样。”^③

捕捉者与俘虏之间的这种关系也与母子之间的关系相应。当一位母亲生了孩子,她据说就“成了一名鹰战士……一名豹猫战士”,并且已经“从战斗中疲惫不堪地回来了”。分娩被比做接受“盾牌,小盾牌”,以便释放、驱逐“她的悲伤和痛苦之情”。生产的时刻被称为“死亡时刻。”^④婴儿降生时,产婆就会随之发出“作战时的呐喊,这意味着这位小妇人已经打了一场胜仗,已经成了一位勇敢的战士,已经抓住了一个俘虏,捕获了一个婴孩。”^⑤婴儿被称作“珍贵的项链”或“珍贵的羽毛”。婴儿的创造者(被称作“我们的主人”)据说“已经倾斜了他的

① “战鹰崇拜”(eagle warrior)即来源于墨西哥托尔特克人的一种崇拜。仪式上男人(战士)穿着鹰服,跳鹰舞。最负盛名的是北美和中美普埃布洛人(Pueblo)所举行的仪式。这种崇拜散播极广,南至秘鲁,北到美国的五大湖区和阿拉斯加州都很流行。在美洲印第安人中,同它类似的,如对美洲虎和草原狼的崇拜也很普遍。——译注

② 伯纳迪诺·德·萨哈甘:《仪式》,A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1981, Bk. 2, pp. 53—54。

③ 同上, p. 54。

④ 伯纳迪诺·德·萨哈甘:《豪言壮语与道德哲学》(*Rhetoric and Moral Philosophy*), A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1969, Bk. 6, pp. 179—180。

⑤ 同上, p. 167。

心脏”(重点号系我所加)。原文继续写道,“他不在时”,“这位少女早产生了婴儿,我们的孩子。”^①这样,因献祭(倾斜他的心脏)而死也就是诞生,经由女人而生也就是死亡。一个人被赋予这种生命不是为了活着和茁壮成长,而是为了在献祭石上死去,从而与神灵合为一体。献祭重构了新的原初统一体。^②

① 伯纳迪诺·德·萨哈甘:《豪言壮语与道德哲学》(*Rhetoric and Moral Philosophy*), A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1969, Bk. 6, p. 180。

② 乌洛伯洛斯的象征体系在其他月份的献祭仪式中也是显而易见的。在这些仪式上,男人、妇女、男孩和女孩都开始与各种男神和女神进行充满血腥味的交流。在第一个月仪式上,孩子们被祭献给司生殖的男神和女神,尤其是水神。在举行第四月仪式期间,生殖女神受到崇拜,她被称作“我们的营养”、“我们的肉”、“我们的生计”、“我们的力量”。第五月仪式献给“万神之神”(god of the gods)特斯卡特利波这位最初的四方神(quadripartite deity)之一。在这个月中,该神的一位德高望重的扮演者(人格化身)被祭司所杀,他的心脏被举起来献给太阳。只有这个月份的献祭仪式暗示了父亲的被杀。在举行第八月仪式期间,嫩玉米女神(young maize goddess)西洛神(Xilonen)被杀掉(该月仪式崇拜老玉米神——译注),她的心脏被祭献给太阳。在第十一月仪式期间,举行庆典是为了向“众神之母”(意思是“我们的祖母”)表示敬意。为了向这位女神(指“老玉米女神”——译注)表示敬意,一名女性扮演者被杀掉,斩首和剥皮。“一位刚勇的少年”穿上她的皮,作为她的扮演者,他着此装束,去把四个俘虏的心脏撕扯出来。在第十三月仪式中,代表山区的妇女死于心脏献祭,献祭之后她们从金字塔上被推滚下来,接着又被斩首。在第十七月仪式中,为了向一位被称作“我们的母亲”的女神表示敬意,一名妇女被杀掉。她伸开四肢躺在献祭石上,她的心脏被撕扯出来,而且她也被砍头。然后,她的头还被用于舞会上。在别的月份的献祭仪式上,一些男人和女人一道被杀掉,并且,一些年轻人会在老人的面前杀掉若干名俘虏(参见伯纳迪诺·德·萨哈甘:《仪式》, A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1981, Bk. 2)。总而言之,“家庭浪漫史”里的所有成员都显示出力比多的冲动和原始的攻击行为,它们使阿兹特克人一年一度的献祭周期充满生气。

诺伊曼把第二月仪式中的献祭理解成自我为了使自身从乌洛伯洛斯实体中分离出来而进行斗争的一种外化。围绕着献祭牺牲者的生殖意象,再造了乌洛伯洛斯联合体。当牺牲者被杀死、心脏从体内被撕扯出来时——自我从它与母亲的乌洛伯洛斯联合体中的象征性分离,这个联合体就成为碎片了。按照诺伊曼的说法,把心脏从牺牲者体内撕扯出来这一行为,也暗示着对男性牺牲者要害部位的阉割、毁损和献祭,同时,为了给萌芽状态的自我(由大清早的太阳来象征)以力量,那也是一种让人出生并赋予生命的行为。在此上下文中,诺伊曼解释说,父亲和儿子的融合,象征着个体摆脱了大母神的控制。被杀死的牺牲者陪伴朝阳,走过它每日运转的第一段行程,这段行程意味着被赋予像自由意志这种品质的自我正朝着相对独立的方面发展。然而,自我的解放只是暂时的,因为,虽然心脏的祭献使朝阳精力充沛,能使它升到天顶,但黄昏的来临将会耗尽太阳的精力,从而使自我退却到它与大母神的乌洛伯洛斯联合体的黑暗之中。^①

自我摆脱乌洛伯洛斯实体,就体现在那个羽蛇神归来的神话中。这一神话与阿兹特克人权力结构的最终崩溃和献祭情结的放弃之间的相关性,已经在本章第一节中作过描述。那些涉及羽蛇神(他的诞生、离去和归来)的神话,以及蒙提祖马与羽蛇神归来之基本神话主题之间的特殊关联,暗示了一系列的转换,藉此,犯错经验和自我的发展宁愿被内在化,不愿投射到宇宙实体(cosmic entities)上去。与自我从身体隐喻中获得的解放一起,我们还可以在这些原型事件中看到一個生成利科尔“恶的象征”的次序:污迹、罪恶和犯罪。

① 埃利希·诺伊曼:《大母神》,博林根丛书,Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 196, p. 203。

羽蛇神：从混沌到犯罪

一千多年来，从特奥蒂华坎^①帝国（公元 250 年）到阿兹特克帝国的灭亡（公元 1521 年），托兰城^②和克萨尔科亚特尔（羽蛇神）^③的象征凭借自身在一个颤巍巍的世界中象征着神圣的空间和权力，对中美洲一些主要首都中的政治权力机构作出了贡献。^④ 阿兹特克人通过将他们的神圣传统嫁接到克萨尔科亚特尔—托兰模式（Quetzalcoatl-Tollan paradigm）上去，寻求他们的新世界的合法性。他们按照四个角、一个神圣中心这一托兰模式，建造了自己的城市。有一种文本的鉴定意见认为，特诺奇蒂特兰城的建立与克萨尔科亚特尔和维辛洛波切特利^⑤在该地的联合有关系，在这个地点，维辛洛波切特利神殿首先被建立起来。在另一文本中，阿兹特克公民被称作“高贵的儿子，珍贵的绿宝石，托皮尔辛羽蛇神的子孙。”^⑥

克萨尔科亚特尔对阿兹特克人的机构所产生的影响，最突出的例

① 特奥蒂华坎（Teotihuacan）系墨西哥谷地的一个古代市中心区。当时有十多万人口，又是一个中美洲主要帝国的首都。——译注

② 托兰城（Tollan）据称是托尔托克人在占星祭司维马克（Huemac）的带领下所建立，选举了国王，任期为 52 年，但第 6 位国王米特尔（Mitl）打破了此种任期。——译注

③ 本节中的“克萨尔科亚特尔”（羽蛇神）多指神话传说中的文明创造者。——译注

④ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 4。

⑤ 维辛洛波切特利（Huitzilopochtli）生前是阿兹特克人的首领，死后成了一位神灵。——译注

⑥ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 170。

子来自神职人员。克萨尔科亚特尔是阿兹特克人最高神职的原型。高级祭司的权力等同于蒙提祖马。蒙提祖马认为自己具有像克萨尔科亚特尔一样的血统,他就是以克萨尔科亚特尔的名义来行使权力的。特斯科科(Tezcoco)是三城同盟之一,其王位据说就是由克萨尔科亚特尔所创,所有的首领(包括维辛洛波切特利)都以克萨尔科亚特尔的名义进行统治。当其中的某位首领被加冕的时候,他会被告知王位不属于他,而是属于那些最后总会归来的祖先。^①

托兰城和克萨尔科亚特尔的象征对阿兹特克人有着双重影响,因为它们不仅包含秩序和稳定的原则,而且也包含秩序和权力的分裂、崩溃和放弃的承诺。克萨尔科亚特尔的神话形象代表着从混乱到有序、从恶的客观经历到恶的主观经验的转化。依照对克萨尔科亚特尔(羽蛇神)起源的多数传闻中的说法,他生于一个战争异常凶猛的世界,给这个世界带来秩序正是他要做的事。他被描述成一个被祭司们所模仿的立法者。他的一生的努力,“使法令在墨西哥得以颁布和使用,仪式得以付诸实行,习俗得以确立”。^②

克萨尔科亚特尔被表现为一种两面形象:他代表着秩序,可是也以自身带有原始混沌的性质而为人所知,宇宙正是在这种原始混沌中得以形成。有一种原始资料显示,克萨尔科亚特尔的父亲遭到叔父们的谋杀,克萨尔科亚特尔要报仇雪恨,就折磨他们,杀死他们,剖开他们的胸膛。看样子,这次胜利的结果是他的声望得以建立,接着他又成为国王。^③ 像这样一类的描述,以及其他对克萨尔科亚特尔靠祭献他的儿子来创造第五个太阳这样的角色所作的记载,都表明了 in 克萨尔科亚特尔的生命里综合了混乱和秩序。

① 戴维·卡拉斯科:《羽蛇神与帝国的讽刺》,Chicago,University of Chicago Press,1982,pp. 171—173。

② 同上,p. 80,p. 89。

③ 同上,pp. 80—81。

关于戏剧性的创世事件的诸如此类的说法，与利科尔所讨论的原始混沌的神话相似。需要重申的是，这些神话阐明了这样一种看法：“混乱先于秩序，恶的原则与神的产生一样是原生的，是有共同时间或空间范围的。”^①恶是处于人的内心意识之外的，与任何人的行为或人的犯错没有关系。从邪恶中获得救赎，不是“与戏剧性的创世事件截然不同的救世的历史记录”^②。救世是随同那种出于不断有威胁性的混乱的社会秩序的建立、借助于诸神和人类在其仪式活动中不断履行的契约来实现的。

出自混乱的社会秩序的建立，也表现了克萨尔科亚特尔形象的一个方面，阿兹特克人在他们的每月献祭仪式中把它模仿出来。克萨尔科亚特尔形象的另一面被验证为犯错的主观性。克萨尔科亚特尔因他的（赎罪的）自我惩罚、放血仪式以及采用蛇、鸟和蝴蝶的祭品代替人祭品而著名。卡拉斯科描述了一个被称作进入神灵世界的宗教性穿透的仪式情节，它使克萨尔科亚特尔形象的这一面变得更为突出。^③

克萨尔科亚特尔在托兰城就职做国王以后，他遵从一些主要指示来建造一座特殊的神殿，并且开始紧张频繁的仪式活动，使自己成为连接人和创造天地的对偶神（Creative Pair）的纽带。克萨尔科亚特尔寻求这种结合不是通过他人的身体，而是通过他自己主观上的和身体上的特性。在神殿里，他“敬拜神，通过他的（赎罪的）自我惩罚，也通过他的斋戒。”他“将一些棘刺插入自己的肉中”，而且，

将他的祈祷和哀求发送到天空的心中，向星宫（星神）、日光神、粮食女施主、裹煤神和裹炭神大声叫唤，祈愿女神赋予大地以坚实之物，祈愿男神让棉花布满大地。并且，他们知道他正在向位于九重霄上

① 保罗·利科尔：《恶的象征》，Boston, Beacon Press, 1967, p. 177。

② 同上，p. 191。

③ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 87。

方的二元神的居所大声呼喊。这样，他们知道，他们居住在那里，他们约请他们，并且无限谦卑而又深感懊悔地恳求他们。^①

通过他赎罪的种种自我惩罚，克萨尔科亚特尔与托尔特克人天空上的大神(great divinity)合成一体，这使他进入一种心醉神迷的状态。在这样一种心醉神迷的状态中，他开始变得兴奋起来，对人祭表现出某些病态的残忍之情。

建造了神殿并确立了礼拜模式的克萨尔科亚特尔，与托兰城的神圣的克萨尔科亚特尔有密切联系，这位神圣的克萨尔科亚特尔告诫人们：“世间只有一位神灵，[他]名叫克萨尔科亚特尔。他不需要什么东西；你们可以向他献祭，在他面前，你们只需祭献蛇，只需祭献蝴蝶。”^②这个“不需要什么东西”的神灵，与其说是通过那些客观的存在的隐喻(metaphors for being)，还不如说是通过主观的存在的隐喻来表示的。是内在化而不是主观的客观化表现出获得神性的过程。“不需要什么东西”的神灵不以其他人为食，也不需要其他人来构成自己的存在。他体现着自主自我(autonomous ego)的原则。

克萨尔科亚特尔与原始混沌之间的联系，表明他象征着污迹；他意识到人与神之间的重要性，以及提倡赎罪和自我惩罚和赎罪式的献祭，清楚地说明了他对罪恶的理解；他愿意为自己的罪恶承担全部责任，这导致他的自我放逐(离开他的首都)，表明他已经把恶的体验以及从邪恶中获得救赎的体验都内在化了。

克萨尔科亚特尔堕落的故事——导致他的自我放逐并作出归来的承诺，描述了适合于阿兹特克国家的宗教—政治结构的两种神话范例与仪式范例之间的交替和冲突。正如一种最早的也是最可靠的原

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 87。

② 同上，pp. 87—88。

始资料所告诉我们的那样，这些事件的政治环境背景，牵涉有关祭献适当的牺牲者的宗教争议。克萨尔科亚特尔已经指定用鹌鹑、蝴蝶、蛇和大蚱蜢来献祭，而维辛洛波切特利和特斯卡特利波卡却要求用人祭品来献祭，并且强迫克萨尔科亚特尔和他的许多信徒离开托兰城。

献祭上的范例通过指定某些区域作为祭献牺牲者的供应点，确立了各种政治上的界线，相反，祭献蝴蝶则扩大了政治上的界线，并且使不同的族群融为一体。虽然克萨尔科亚特尔常常被引诱去采用人祭品，但据说“他从不答应。他从不照做，那是因为他非常爱他的臣民，他们就是托尔特克人。他所安排的祭品总是蛇、鸟和蝴蝶之类的东西。”^①克萨尔科亚特尔试图通过禁止献祭和取代自我奉献来打破社会界线。与克萨尔科亚特尔相关的圣城之一托兰—乔罗兰城（Tollan-Cholollan）被称为朝圣者的天堂，这是敌对国的首脑们相遇和一起拜神的地方。乔罗兰城是个休战城市，所有“新西班牙的统治者和国王”来到这里“顺从于羽蛇神（克萨尔科亚特尔）的神像”。在战争之后，这个城市里就会有大规模的例行朝拜，从而开始一个和平时期。朝圣者拜访“羽蛇神的神谕宣示所，祭献鹌鹑、蛇和兔子”^②（重点号系我所加）。虽然在科尔特斯的时代有大量的人祭品被祭献在乔罗兰城的一些神殿里，但早先时候羽蛇神预言的那种善良仁慈和种族融合的行为准则，可能还是盛行。

两种神话范例之间可作比较对照的事迹如下：

据有关的叙述说来，在克萨尔科亚特尔的一生中，某些男巫师曾多次企图使他因受羞愧的刺激而安排人祭品，供奉一些活人。但他从不答应。他从不照做，那是因为他非常爱他的臣民，

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 176。

② 同上，p. 137。

他们就是托尔特克人。他所安排的祭品总是蛇、鸟和蝴蝶之类的东西。据有关叙述说，他因此使男巫师们很生气，所以他们开始嘲弄和辱骂他。接着巫师们又声称，他们决意要让克萨尔科亚特尔感到烦恼，然后逼他逃走。

于是，他们讲述了克萨尔科亚特尔是如何离开的：它正好发生在克萨尔科亚特尔拒绝服从男巫师们要他安排人祭品、供奉一些活人的命令的时候。于是，男巫师们开始商讨，他们的名字是特斯卡特波利卡(Tezcatlipoca)、伊维特梅卡特尔(IhuitmecatI)和托尔特卡特尔(ToltecatI)。他们说，“他必须离开他的城市，因为我们要生活在这里。”接着他们又说，“让我们制造龙舌兰酒^①吧。我们会让他去喝这种酒，使他堕落，这样他就不再会举行圣礼了。”

然后，特斯卡特波利卡说：“我，我说我们必须让他看见自己的身体！”……特斯卡特波利卡第一个离去，走的时候携带一面像伸开的手掌一样大小的双面镜，还把它藏在包装布里。^②

在特斯卡特波利卡的镜子中，克萨尔科亚特尔看到他自己的恶相：“眼皮极度肿胀，眼窝深陷，满脸深度扩张、令人厌恶。”由于对自己的形象感到震惊，克萨尔科亚特尔进入了避难所，并且做了一副面具罩住自己的脸。当他再次照镜子的时候，他对自己的新形象很满意，于是就从避难所出来了。当时，几个男巫师给克萨尔科亚特尔喝了龙舌兰酒，在醉酒的状态下，他和自己的妹妹、一位高级女祭司有了性关

① 龙舌兰酒(pulque)是一种用龙舌兰花茎发酵后而制成的墨西哥酒。墨西哥人和中美洲人大量饮用此酒。在欧洲白人征服这里的土著以前就可能有了。——译注

② 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 176。

系。醒来时，他悲痛欲绝，意识到自己的权力已经被出卖，于是他离开托兰城，结果这座城市也就沦陷了。^① 在他离开托兰城的时候，他答应还会归来，并重建他的王国。特诺奇蒂特兰城的统治者们意识到这一预言，并且等待他归来收回他的王位。^②

在这一剧情中，特斯卡特利波卡和克萨尔科亚特尔之间的比较对照，说明了阿兹特克人的看法：在代表混乱的元素与代表和平、有序的元素之间，宇宙并未很好地保持平衡。布伦戴奇指出，在这一剧情中，阿兹特克人的某位思想者表达了他的看法：“神的不可说明性超出了他主持正义的谋略。”特斯卡特波利卡的形象代表激情和自由自在的意志，在阿兹特克人看来，正如这两者对生活是必不可少的一样，它们对克萨尔科亚特尔的那种以他的自我惩罚和他的智慧为念的祭司生活也是必要的。^③ 换句话说，有过这样一个时期，人类精神上的双重性使人们去强调那种反对光明的黑暗，强调那种反对恶的主观经验的恶的客观经历。正如卡拉斯科所说，阿兹特克人的宇宙秩序“是通过战斗、献祭和谋反来标识的，同样，它也通过和谐、合作和稳定性来标识。但是，前者的作用似乎总是压倒后者。”^④

在引诱与被引诱的过程中，特斯卡特波利卡和克萨尔科亚特尔都显示人类有意识地参与到宇宙的混乱部分中去。镜子和醉酒预示着这样一种认识，即恶既是内在的，也是外在的，并且还是人类互相作用的一部分。像亚当神话一样，克萨尔科亚特尔堕落的故事也将恶描绘

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 176—178。

② 同上，pp. 193—194。

③ B. C. 布伦戴奇：《第五个太阳》，Austin, University of Texas Press, 1979, p. 127。

④ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 91。

成与善截然不同的、存在于人类行为之中的东西。在亚当神话中，利科尔把人性的两重性看做是注定向善但倾向于恶。^① 像特斯卡特波利卡用来引诱克萨尔科亚特尔的龙舌兰酒一样，蛇代表着“还不能被并入负责任之人的自由中去的那种恶的方面”^②。因此，即使在主观的犯错经验中，客观的成分也还是被保留下来。

诺伊曼把克萨尔科亚特尔的堕落当作经由乌洛伯洛斯乱伦（uroboric incest）向乌洛伯洛斯实体返回的一种象征，他把乌洛伯洛斯乱伦定义为自我重新消融在无意识中的倾向。^③ 克萨尔科亚特尔的妹妹是大母神的象征。在被诱使犯罪以后，克萨尔科亚特尔就回归^④到儿子—情人的状态，丧失了作为自主自我的身份。发生这种行为后，克萨尔科亚特尔悲叹自己的堕落：

我们的母亲
穿着蛇皮斗篷的女神，
她抱着我
犹如抱着她的孩子，
我哭泣。

诺伊曼说，“即使是克萨尔科亚特尔”，“都无法抵挡恐怖母神的力量”

① 保罗·利科尔：《恶的象征》，Boston, Beacon Press, 1967, p. 246。

② 同上，p. 258。

③ 埃利希·诺伊曼：《意识的起源与历史》，Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 277。

④ regression（回归，倒退）在此处系心理学用语，意指当个人追求的愿望得不到满足或受严重挫折时，即以与其年龄不相称的发展早期的某些原始的幼稚行为来适应当前，由意识状态倒退到无意识状态的一种变态心理现象。——译注

量……证明女性比男性更强大。”^①

在争夺权力的宗教的和政治的斗争中，克萨尔科亚特尔的堕落是特斯卡特波利卡的诡计造成的。因此，他的堕落除了必须根据政治上的篡夺来理解之外，还应该从道德的观点来看待。阿兹特克人将他们的祭司传统与克萨尔科亚特尔的家系连接起来，但他们完全摈弃了他的反献祭政策。墨西卡人^②有关克萨尔科亚特尔故事的说法，承认了墨西卡人入侵和篡夺的事实。阿兹特克人有一首挽诗，哀悼羽蛇神离去，并大声呼唤他归来，该诗表明阿兹特克人感觉到对羽蛇神克萨尔科亚特尔有永恒的情谊：

青绿色的房子，
蛇的房子，
是你把它们建在托兰城
这个你曾来统治过的地方。
纳科西特尔—托皮尔辛！
你的名字决不会被忘记，
因为你的人民将一直为你而泣。^③

根据罗伯特·保罗有关一连串的历代君主继承事件中的生殖范例的说法，承认篡位者的角色意味着墨西卡人终将面对失败（参见本书第七章注释）。

蒙提祖马作为克萨尔科亚特尔的身份的持有者及其归来预言的

① 埃利希·诺伊曼：《大母神》，Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 208。

② 墨西卡人(Mexica)亦即墨西哥的纳瓦特尔人。——译注

③ 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 63。

信徒，他除了让位给科尔特斯外，别无选择。蒙提祖马特别容易遭受攻击，因为，在应对一场破坏性的饥荒上，他就运用自己的权力，将他自己从克萨尔科亚特尔的临时继任者的职位提升到神王的职位。^①蒙提祖马对篡夺和不法行为的认识，可以从他对科尔特斯（被他认为是正要归来的羽蛇神）即将来临这一消息的反应中得到暗示：“他……被吓坏了……他惊恐万分，几乎昏厥。他的灵魂患了病，他的心极度痛苦。”^②在让位给科尔特斯的过程中，蒙提祖马以一种区别于国王、神和人的举动，有条件地让出了自己的集国王和神灵于一身的地位。按照科尔特斯的说法，人们已承认蒙提祖马有权成为一位神灵，他却“撩起衣服，露出他的身体给我看，他用双手抓住自己的双臂和躯干，这时他说：‘看吧，我像你和所有别的男人一样有血有肉，我是凡人，我是真实的’”^③。

这样，在王权的世代更替中，又一位国王让位了。

结 语

献祭是这样一种观念：使那些抱有陈腐观念的人们富有生气，以便建立一个社会或共同拥有某一个人。关于早期基督教的献祭，菲利·哈尼克指出，耶稣“献祭是因为对犹太人传统上的那种为了预防被罚入地狱而进行献祭的做法感到困惑。”犹太人献祭是为了建立那种紧密结合的社会个体；耶稣牺牲自己则是“为了创造一个在犹太人

① 戴维·卡拉斯科：《羽蛇神与帝国的讽刺》，Chicago，University of Chicago Press，1982，p. 181。

② 同上，p. 196。

③ 同上，p. 202。

和非犹太人之间没有区分的新世界”。^①

早期神父们在争取去创建兼办慈善事业的教会时，他们效仿耶稣的献祭。“当祭坛近在咫尺时”，他们把殉教想像成“为上帝献身”^②。作为《圣经·新约》记录之外的有关基督徒殉教事件的最古老记载之一，圣波利卡普殉教事件^③的目击者强调说：“这是一种符合福音的殉教。”此番强调是意味深长的。它意味着圣波利卡普“等待着被出卖，正像主所做的那样，到最后我们也许会成为主的模仿者，‘并不仅仅关注我们自己，而且还要爱我们的近邻。’”^④圣波利卡普顺利地死去之后，被“冠以不朽的花环”，而且信徒们企图占有他的尸体，藉此“与圣体为伴”^⑤。

像阿兹特克人的祭献牺牲者一样，殉教者们死去也是为了在神的陪伴下获得再生。但是，他们也渴望为自己的死作一个公开的陈述。另一位早期殉教者圣依纳爵^⑥致信他的信徒们：“当祭坛近在咫尺时，请准许我只为上帝献身。然后，你们可以组成唱诗班唱诗，歌颂耶稣

① 菲利·哈尼克(G. Feeley-Harnik):《圣餐台》(*The Lord's Table*), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, p. 149。

② 查尔斯·理查森(C. Charles Richardson)编译:《早期基督教神父》(*Early Christian Fathers*), Philadelphia, Westminster Press, 1953, p. 103。

③ 圣波利卡普(Saint Polycarp 66—155)，希腊基督教的士麦那(Smyrna)主教，以其主要著作《波利卡普致腓立比人书》反对马西昂派，因坚持基督教信仰而被罗马地方总督逮捕焚死。早期基督教使徒后教父著作之一《波利卡普殉教记》专门记述该事件，通常附刊于《波利卡普致腓立比人书》之后，约写于156年。——译注

④ 查尔斯·理查森编译:《早期基督教神父》，Philadelphia, Westminster Press, 1953, p. 149。

⑤ 同上, p. 155。

⑥ 指(安提阿的)圣依纳爵(Saint Ignatius of Antioch, ?—110?), 叙利亚安提阿城主教、神学家，在被捕押赴罗马殉教途中写下了7封书信，是后世了解早期基督教信仰和教会制度的重要文献。——译注

基督之父，那就是上帝赐予叙利亚主教（亦即圣依纳爵）以随落日而去的特权，而在太阳升起的时候上帝曾召唤过他。”^①这样，殉教者不只是寻找宗教教派和超验性。他们一心追求教堂的建立。正像阿兹特克人的牺牲者的献祭，清楚地标示了社会地位的概况然后通过吸收新成员来维持那些社会地位一样，早期殉教者们的死亡，也促使人们用行动来声明自己在与各个时期的各种宗教身份面对面的时候到底站在什么地方。他们不是“组成唱诗班”去唱诗歌颂殉教者为之而死的上帝，就是与那些人会师，即他们不断地寻找新的殉教者，以满足来竞技场赴宴的那些人的食欲。

献祭构成了阿兹特克国家和帝国的基础。如果阿兹特克人采纳克萨尔科亚特尔的反献祭政策，他们能否成功建立帝国就值得怀疑。因为，这个帝国依赖于他们的诸多近邻的心脏和血液。当阿兹特克人进入中墨西哥的时候，他们的社会秩序与周围城邦的社会秩序不同。他们的社会秩序是一种较单纯的、主要基于亲属关系的制度，这与他们近邻的那种高度复杂的、有等级制度的社会秩序形成了对照。为了称雄四方，阿兹特克人适应了城市生活，并且按照一种分级或分层的（hierarchical）宇宙观扩展了献祭情结的幅度。

神、人和动物在一条生物链上各就其位，其中的每一链段都分享到共同的本质，而且都是依靠别的链条才幸存下来。人们以为起初的四个时代居住着一些较小的生命种类。在每一时代，人类的前人类形式被变成鱼、猴、狗、蝴蝶和火鸡。现在的人类形式，被认为是神的一种较好的创造物，在能力、优点和完美的阶梯上位列众神之下、所有其他动物之上。这一阶梯在食用的先后次序上显露出来。低级动物互相捕食或吃植物，人类能把它们都吃了，而神则靠食用人类来维持生活。按照亨特的说法，“这种像吞噬细胞级系（phagohierarchy）一样的

① 查尔斯·理查森编译：《早期基督教神父》，Philadelphia, Westminster Press, 1953, p. 104。

宇宙生物等级排列的基本观念，是人祭的神学理由。”^①

鹰抓蛇的这副景象所传达的信息，不只是一个要求阿兹特克人用人的心脏供养神灵的命令。这副神圣的景象预示着一个民族的威严，而这个民族的命运建立在给一个令人生畏的、能摧毁地球上所有生命的宇宙的授权上。在这个显性象征中，在这个“永恒之物”（阿兹特克部落的徽章）中，仪式准则和社会准则被注入了情感上的和生理上的刺激因素，社会行为准则和纯粹是感官活动上的准则被拴在牢不可破的互相联络之中。^② 鹰的生命活力诉诸于感觉；它的社会能力存在于那种使一个部落呈现出生气的、无止境的仪式性屠杀的轮回之中；它的心理能力则存在于身体与神之间的融合之中。

仔细探查那些被交织在阿兹特克人献祭石上的放血仪式和随后的食人餐中的意义层面，人们可以从实质上确认与世界上任何地方的食人俗有关的任何食人方式和动机，可以说从感官的到崇高的，无奇不有：报仇、对人肉这一美食的品尝、政治野心、男性的逞威风、与神灵进行交流和供养神灵的欲望。虽然阿兹特克人的食人俗和斐济人的食人俗一样真实，但是，只有通过考虑它在一个更大的文化系统中所处的位置，阿兹特克人的食人俗才是可理解的。阿兹特克人将未受控制的食人俗置于一个黑暗、死亡和毁灭的世界，碰巧日蚀期间正是诸神降落人间然后开始吃人的时候。^③ 不过，按照阿兹特克人关于原初

① 伊娃·亨特：《蜂雀的变形》，Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 88—89。

② 维克托·特纳(Victor Turner)、伊迪丝·特纳(Edith Turner)：《基督教文化中的偶像和朝圣》(*Image and Pilgrimage in Christian Culture*)，Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 247。

③ 伯纳迪诺·德·萨哈甘：《太阳、月亮和星星与年代的粘合》(*The Sun, Moon, and Stars and the Binding of the Years*)，A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编，Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1953, Bk. 7, p. 2。

太阳的物源性故事^①中的说法,正是从这样一个世界中形成了现在的世界。^② 为了保持他们的心智健全,为了让自己相信宇宙不会回到最初的混沌状态,并且也为了建立并维护一个帝国,阿兹特克人使献祭和食人俗适合于一种支配一切的、死亡和再生的逻辑,人们借此逻辑来控制和支配着可以控制的力量。献祭情结中的宇宙—巫术思维,被一种内发性的政治制度所扩展,而这一政治制度却靠发动针对周围的和政治上的敌人的宇宙争斗来寻求统治地位。

① 物源性故事(origin story)是一种关于宇宙万象起源的故事。在北美印第安人中尤为流传。——译注

② B. C. 布伦戴奇:《第五个太阳》,Austin, University of Texas Press, 1979, pp. 40—45。

第九章

食人行为的转换和终结

她们复原了，她们回到泰瓦拉附近安顿下来。她们变成石头；她们竖立在海上。她们中的一位把目光投向多布人^①，她就是缪拉姆瑞阿(Murumweyri'a)；她吃人，而多布人也是食人者。她们中的另一位是凯格尔莫(Kayguremwo)，她不吃人，她扭头转向博约瓦人^②。博约瓦人也不吃人。

——特罗布里恩群岛“库达雨瑞”(Kudayuri)
飞翔的独木舟神话^③

他筹划了一个莫达瓦节(Modawa festival)，把人们从灌木丛中吸引出来，让他们回到村子里去，一年后当这个节日结束时，他在整个尼比塔村(Nibita)分发食物和猪。他告诉人们战斗和食人俗必须终止；今后他们应当只与食物搏斗。

① 多布人(Dobu, 亦拼写成 Dobuan)分布于太平洋岛屿。——译注

② 博约瓦人(Boyowa)亦称基里维纳人(Kiriwina)，分布于太平洋岛屿。——译注

③ 马林诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》，London, George Routledge & Sons, 1922, p. 316。

——摘自古德伊纳夫岛民间传说《卡拉努纳缩写本》^①

世上是否还[没有]一种合适的关于生命的宗教、爱的宗教?……在著名的原始谋杀的神话里,弗洛伊德遇到了一段仍然是不可解释的情节,尽管它归根结底是整个戏剧的支点:这段情节是由兄弟间的一个契约构成的,他们就可以同意不再提及谋杀父亲的事情。这个契约非常有意义,因为它使杀近亲的行为不再重演;通过禁止杀害亲属,这个契约形成了一种历史。然而,弗洛伊德更关注的是图腾餐^②上那种象征性杀人的重演,而不是兄弟间的和好,这种兄弟间的和好使人们与那种自此以后让人铭刻在心的父亲形象之间的和解成为可能。为什么不将信仰的命运与这种和解而不是一再重复的杀近亲的行为连接起来呢?

——摘自利科尔对弗洛伊德的批评^③

在神话或者在现实中,食人习俗可能是为了社会秩序的利益才被转换的。易洛魁人的部落联盟之起源的传说和斐济人的文化起源的神话,就是依靠移置和投射来实现这种转换的例子。易洛魁人传说中的文化英雄,那个开始给部落带来和平的代嘎诺威达,把正义、健康和力量与“诸如[食人俗]这样的邪恶”区分开来。在这一举动中他引入

① 迈克尔·W. 扬(Michael W. Young):《与食物搏斗》(*Fighting with Food*), Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 187。

② 图腾餐(totem meal)是图腾宴上的核心内容。在近现代民族学中,图腾宴指氏族成员进食图腾物的习惯,图腾圣餐往往一年一次。在图腾宴上,个人作为氏族的成员所具有的那种存在于动物身上的不具人格的力量得到更生。——译注

③ 保罗·利科尔:《弗洛伊德与哲学》, New Haven, Yale University Press, 1970, p. 535。

种轻蔑的和道德上的不赞成的态度”^①。下面我将提出,这种不赞成的态度会透露食人俗发生的可能性,这是神话在道德选择方面呈现的一种可能性。

第二个神话(飞翔的独木舟神话)很长,并且以食人俗与戒绝食人俗之间的分离而结束(参见本章开头的摘引)。马林诺夫斯基把这一神话称作“或许是世上所有此类神话中最能显露心迹的一个”,并认为它确实是一种特许。^② 他称这个神话是他的一个主张的“极好例证”,即“社会的和文化的同一性状态,可以在目前获得,也可以在神话叙述中被反映出来。”^③

塔姆比哈对这个神话的解释,略微谈到了本书前几章中出现的某些主题。他提出,这个神话以食人与非食人之间的对立而结束——两姐妹中的一位把目光投向多布人,那里的人们是食人者,并且她也吃人;而另一位“不吃人,她扭头转向博约瓦人”(也就是特罗布里恩群岛)——预示着“因食人俗的划分而分离开的多布人和博约瓦人仍处于一种互惠关系之中(就像库拉交易那样),这个意见很好地在两姊妹身上表现出来,即两姊妹共享着亲属关系,却面朝相反方向并且代表

① 马林诺夫斯基:《珊瑚礁菜园及其巫术》(*Coral Gardens and Their Magic*), New York, American Book Company, 1935, p. 162。

② 马林诺夫斯基:《西太平洋上的航海者》, London, George Routledge & Sons, 1922, p. 316。

③ 同上, p. 316。马林诺夫斯基有关“神话对风俗的规范性影响”的观点是众所周知的。他说,通过“社会学的基本规律”的运作,“神话具有那种使风俗得以固定下来、使行为方式受到认可、使某种习俗获得威严和重要性的规范性力量。”例如,库拉交换制的重要性以及那些支配所有库拉交易的规则,都要通过神话来获得“它们的约束力”(同上, p. 328)。

分离的方位背对背地站在那儿。”^①

可是,这种造成分离的方位所包含的意蕴并不囿于食人俗存在与否这一维。相关的行为类型(使人联想到前几章中出现的那些主题)都与这些方位发生联系。首先,应当注意到,这个神话中所讲述的事件并不发生在特罗布里恩群岛,而是发生于基塔瓦岛(Island of Kitava),它正好在特罗布里恩群岛的东面;马林诺夫斯基说该岛的居民与特罗布里恩德人之间的不同“只不过微乎其微”^②。我以为,这些事件在基塔瓦岛的发生地点,是特罗布里恩德人自己都为之感到惧怕的过分为行为的一个投影。

库达雨瑞的飞翔的独木舟神话,开头讲述的是与姊妹们住在一起的两兄弟的业绩。这个家庭是个原生家庭(prototypical family),作为原住民扎根在这个地区,他们是从地面下层钻出来的,是扁斧和移动式垫板独木舟魔法^③的最初的拥有者。过度和控制欲是兄弟俩的行为的特征性表现,因为他们不像岛上的其他居民那样在海滩上建造独木舟,而是在村子中间的小山上建造独木舟,这样的地方如果没有特殊

① 至于这一神话的文本以及马林诺夫斯基所作的讨论,可参见马林诺夫斯基:《西太平洋上的航海者》,London, George Routledge & Sons, 1922, p. 311—321。至于塔姆比哈的分析,可参见 S. J. 塔姆比哈(Tambiah):《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》(*On Flying Witches and Flying Canoes: The Coding of Male and Female Values*),载杰里·W. 利奇(Jerry W. Leach)、埃德蒙·利奇(Edmund Leach)编:《库拉交换制》(*The Kula*),Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 180—187。

② 马林诺夫斯基:《西太平洋上的航海者》,London, George Routledge & Sons, 1922, p. 78。

③ 大洋洲的独木舟最复杂,非洲的最简单。一般有单体、双体(double)和五板(five-piece)独木舟等样式。在美洲印第安人的故事中有一种“魔力独木舟”(magic canoe),靠主人发出的信号行使。其赋予独木舟以魔力的用意与这里的移动式垫板独木舟魔法(creeper canoe magic)殊途同归。——译注

的魔法是不可能让独木舟起动的。此等魔法使那位哥哥能够驾着独木舟在岛屿之间飞翔,并且先于他的库拉交易对手到达目的地,从而垄断了库拉交易活动。后来,传说中基塔瓦岛发生了一场旱灾,哥哥利用魔法降下了一场惟独滋润他自己菜园的雨。那个弟弟自以为已学会他哥哥的魔法,在胞族兄弟和母方外甥的帮助下杀了自己的哥哥。可是到了第二年,当他试图在村子中间的小山上建造独木舟时,才发现自己还未学到哥哥的魔法,因为独木舟根本飞不起来。因姊妹们对她们兄弟杀了哥哥又未能学到他的魔法而生气,她们就飞离而去。她们抄近路穿过岩石,沿着与哥哥那艘魔力独木舟类似的飞行路径而行,这条路线说不定就是现今从基塔瓦岛始发的库拉船队所采用的路线。她们中的一位降落在她变成石头并竖立在海上的地方。另两位朝更南面的多布人的方向行进,然后回到她们变成石头的那个位置。面朝多布人的那位是食人者,而另一位面朝特罗布里恩群岛的则不是食人者。^①

塔姆比哈将这一神话中的事件“与今日的特罗布里恩德人必须履行的日常生活中的社会规范”进行比较和对照^②。他认为,这个神话探究的是暴力和过度的蕴涵。首先,两兄弟与自己的姊妹们混居在一起,是违背特罗布里恩德人居住规范的,这种规范要求把姊妹们送去与她们的丈夫住在一起。塔姆比哈说,兄妹混居“携带着违反兄—妹社交距离之规范的含义;确实,这带有兄妹之间‘纠缠不清’的乱伦关系的味道。”^③这种绞缠日益加强,与其说是由于在海滩上公开举行独木舟的竣工仪式,还不如说是由于那种在氏族拥有的高地的村子中央

① S. J. 塔姆比哈:《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》,载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 180—182。

② 同上, p. 182。

③ 同上, p. 183。

建造独木舟的习惯。他们家庭离析的迹象，可以从这一点上显示出来，即他们克制住自己不要那些独木舟竣工后必须履行的仪式程序，而这些程序“强调的是村庄（或定居点/建造和拥有独木舟的群体）之间的交换和互惠。”^①按塔姆比哈的说法，

这个神话传达一个强烈的印象，那就是“库达雨瑞组群”之间“纠缠不清”的非交换关系是该组群的强大的（“过度的”）魔力的基础，而且，事情的真正状态是该组群的流散和分化（兄妹们之间的分离），其言外之意和该组群在与外部世界的关系上变得开放是相反的。这一结果也必然会导致那种最初的魔法在它超常的有效形式上的削弱。^②

关于杀兄弟的行为，塔姆比哈表示，如果不是为了谋杀兄弟，男人们就能知道如何制造会飞的独木舟，从而也就不会有那些飞翔女巫“经常光顾普通真实的独木舟去劫掠真实的水手”了。^③因此，谋杀兄弟的行为降低了男人的魔力，却增强了酷似飞翔女巫象的女人的天然恶意的魔法。

在他的第二本读物中，塔姆比哈表示，哥哥通过施魔法只给自己的菜园降雨，这违反了园艺的社会规范。与竞争性的库拉交易活动相比照，园艺活动应当“贯穿着公共的、合作的规范”^④。菜园巫术（garden magic）的施行应当代表园丁群体，而不是为了个体性的菜园业主。

① S. J. 塔姆比哈：《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟：男性和女性价值的编码》，载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编：《库拉交换制》，Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 183。

② 同上。

③ 同上，p. 184。

④ 同上。

尤其是,首领及其菜园术士应该为了整个地区的利益而施行菜园巫术。塔姆比哈指出,这样就有充分的理由杀死那位既是首领又因施行恶毒的雨巫术而违反公共规范的哥哥。^①

塔姆比哈断定,这个神话给特罗布里恩德人留下的是“永久性地失去会飞的独木舟之魔法,而会飞的女巫是作为一种经验上的现实而存在的”^②。特罗布里恩德人把飞翔女巫与邪恶、食人肉过量联系起来。在海上起风暴的时候,坏天气的所有力量都会在“来自‘天上’的飞翔女巫和来自海‘底下’的怪物的食人肉的发作”中被释放出来。^③在陆地上,女巫们可能会杀死并吃掉那些倒霉的牺牲者。在概述马林诺夫斯基对飞翔女巫所作的描述时,斯皮罗作如下记述:

从一些隐蔽处——通常在高处——猛扑向他们[她们的牺牲者],看不见的女巫在吃掉他们之前,割除了他们的内脏,加之眼睛和舌头(马林诺夫斯基《野蛮人的性生活》第45页)。由于拥有

① S. J. 塔姆比哈:《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》,载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 184—185。有关这个神话的另外一种解释,是认为它表现了一种被抑制的恋母情结[参见梅尔福德·E. 斯皮罗(Melford E. Spiro):《特罗布里恩德人的恋母情结》(*Oedipus in the Trobriands*), Chicago, University of Chicago Press, 1982]。谋杀发生在菜园这一事实与这种解释是相符的,因为菜园在特罗布里恩德人的思想中是一种“有意识的母性象征”[引见斯皮罗同上书, p. 101]。这样,兄弟间的敌对状态是因母亲而起。斯皮罗的分析受到以下事实的支持,即,那些应当通过异族结婚来过日子的姊妹们,却乱伦式地与年长的兄弟们混居在一起,而这些姊妹是母亲的象征。

② S. J. 塔姆比哈:《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》,载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 187。

③ 同上, p. 198。

“食尸鬼似的本能”，女巫们不仅吃掉活的牺牲者，而且也狼吞虎咽地吃整具尸体，因此，她们“不只是对在世的人构成经常性的危险”（马林诺夫斯基《野蛮社会的性与抑制》第153页）。这就是特罗布里恩德人在有人死后就不愿意绕着村子走或进入被耕种过的田地的原因。在那时，虽然他们是特别危险的，但女巫们一直是“真正恐怖的对象”（同上）。^①

我以为，库达雨瑞神话会使特罗布里恩德人想起食人肉过度的危险，同时它也传达一个信息：在这件事上是可以选择的；因为就像我们还记得的，那个面朝特罗布里恩群岛的女巫不是食人者，反之，面朝多布人的那位女巫则是食人者。在这种联系上，注意一下福琼的评论是有趣的：“多布人的男人十分肯定地说特罗布里恩群岛的妇女不会念魔法咒语，他们也同样肯定地说他们的妇女会念魔法咒语。”^②这一事实使人想到，那种分离的方位所包含的意蕴并不囿于食人俗。库达雨瑞神话使竞争与合作相互较量，使魔法的自私自利式运用的坏结果与社会性运用的好结果相互抗衡，使哥哥在给弟弟教独木舟魔法上的疏忽与这种魔法应该在兄弟上下予以传承的期望之间进行争斗，使乱伦与异族结婚之间展开竞争。这个神话充当两种生活范例及其各自可预期之物的提醒者的角色。

在迄今为止所引证的两个神话中，都存在着陆地与海滩/大海之间的区分，也存在着食人和非食人之间的区分。包含在这些神话中的种种关联显示：取向于陆地，暗示着食人俗和一种有关社会生活的内发性的反社会特性，反之，取向于海滩/大海，则暗示着不存在食人俗

① 梅尔福德·E. 斯皮罗：《特罗布里恩德人的恋母情结》，Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 135—136。

② R. F. 福琼 (Fortune)：《多布人的男巫士》(Sorcerers of Dobu), New York, E. P. Dutton, 1963, p. 151。

和一种强调共享与合作的外发性。这样的分离的方位,使人联想到前几章中所描述的胡亚人和比明-库斯库斯明人的母性象征,它可以与梅尔帕人的那种意味着和平的交易关系的象征进行比较。

在特罗布里恩德人的思想中,陆地具有女性的涵义,反之,海洋则具有男性的涵义。塔姆比哈说,陆地的最深处是宗族灵魂的居住地,并通过女人获得再生。陆地暗指“扎根”,并构成生命和生长的“腹部”。像人一样,山芋也扎根于陆地。如同人是从“巴罗玛”^①精髓中诞生的一样,山芋也是从地底下露到地面上来显示它们自己的。^② 为了寻找库拉交易中的贵重物品和专门货物而不是当地的贵重物品,海洋是与人的海外航行发生联系的。在库达雨瑞神话中,海岸是公共的独木舟制造和举行库拉仪式的所在地。因此,站在海岸上,象征着库拉交易中的公共合作和向外转到其他社会群体。另一方面,转向陆地,则意味着对同族结婚的经济权力和性权力的垄断。移居(特罗布里恩群岛)的两兄弟神话(见本书前言)也重复着这些主题。面朝丛林的那位会“吃人”,而坐在海滩上、面朝大海的那位则是“好人”。

尤巴洛伊认为,上文讨论的那种在两个神话中被画出轮廓的分离的方位,区分了作为政治上分离的实体参与共同交易的特罗布里恩德人的文化和多布人的文化。他举例说,“关于食人俗,两个部落之间的风俗上的特殊差异,主要是他们的基本的政治分离的一种象征……一个没有政府统治的部落是没有任何傀儡首领可以在部落间的政治交

① “巴罗玛”(Baloma)系特罗布里恩群岛上的人对死者灵魂的称谓。——译注

② S. J. 塔姆比哈:《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》,载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 192—193。亦参见斯皮罗对作为一种“有意识的母性象征”的菜园所作的分析[斯皮罗:《特罗布里恩德人的恋母情结》,Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 101]。

往中体现它的统一的；因此，一些引人注意的习俗，是作为部落的分离身份和政治自治的象征而获取自身价值的。”^①参考第二章中述及的、对自我与社会的建构上的辩证对立所作的讨论，我认为这两个族群的部落成员彼此都是在一种辩证的对立中来界定自己。这种对立不应当根据孤立的特点来解释，而应该把它当作内在一致的生活范例。

这些范例会体现出复杂的特性（我在前几章中已经把它们与食人俗的存在与否联系起来）。例如，特罗布里恩德人展示合作精神，多布人以竞争和猜疑为乐。多布人中的妇女作为女巫会令人惧怕，特罗布里恩德人中的妇女则不会。^②多布人中的男人“觉得置身特罗布里恩群岛、与说着陌生话语的陌生人相处会比在自己家里更安全——这与他们在安弗莱茨岛和斐古松岛部分地方会比在自己家里更加感到害怕形成了直接而又显著的对比，也与他们在其他多布人的地区会比在自己家庭所在地更加感到害怕形成了对照。”^③特罗布里恩德人的菜园巫术是为了公众的利益才被使用的，反之，多布人的菜园巫术是为了个人的利益才被使用的。特罗布里恩德人可以无所畏惧地在他们的周边环境独自走动，而多布人则做不到这一点。

福琼从多布人的视角叙述了两个故事，突出了这两个社会之间的差别。首先，有一个历史事件“在目击者那里还记忆犹新”，它很清楚地说明了那种支配着多布人的生活（甚至于家庭内部的生活）的破坏性攻击行为。按照福琼的讲述，一个与他外甥的妻子通奸的男人被他的外甥杀死。杀人者的母亲派她村里的兄弟们去杀自己的儿子，以便替她的兄弟报仇。数月以后，这位被杀死的儿子的那些忠诚的兄弟进

① 辛格·尤巴洛伊(J. P. Singh Uberoi):《库拉交易圈的政治学》(*Politics of the Kula Ring*), Manchester, Manchester University Press, 1962, p. 82。

② R. F. 福琼:《多布人的男巫士》, New York, E. P. Dutton, 1963, p. 74。

③ 同上, p. 151。

入该地区，杀了他的外甥，烘烤了尸体，然后把它吃掉了。^① 这个有关通奸、复仇、反复仇和食人的故事，与库达雨瑞神话形成明显对照的是，在库达雨瑞神话中，杀害兄弟者受到惩罚不是通过爆发的复仇和反复仇，而是通过以一对吃人肉与不吃人肉的姊妹之间的分离而告终的事件。另一方面，多布人的故事以食人而告终——未提供那种区分可接受与不可接受的、针对乱伦和谋杀的解决办法的道德选择。

第二个故事是一个神话，它暗示着多布人意识到那些使他们从特罗布里恩德人那里分离出来的不同之处。在这个故事里，人们要求“相貌凶恶的妇女”站在一棵让她们瞄准特罗布里恩群岛的树的一边，而“外表温雅”的妇女则应该站在这棵树的另一边——让她们瞄准多布人。然而，当这棵树被砍断而轰然倒地时，它却将相貌凶恶的妇女向上提起来猛投到内陆，而外表温雅的妇女则“向海那一边被猛投到特罗布里恩群岛上”^②。

特罗布里恩岛民的事例很有迷惑力，因为，尽管在一个食人俗被人从文化上进行精心制作的地区存在着周期性旱灾和饥荒的证据，但很少有证据表明食人俗被特罗布里恩德人自己实行过，至少在最近几个时期是如此。马林诺夫斯基的受访者给他讲了一些有关旱灾和饥荒时期有人被杀死和吃掉的故事，而这样的故事是受访者的祖父们早已讲述过的。马林诺夫斯基认为这些故事中可能有一些真实成分，并且相信某些种类的族内食人俗在真正的饥荒时期可能有过。他注意到，虽然特罗布里恩德人住在“食人俗的近郊”，而且在正常时期都“带着一种轻蔑的和道德上的不赞成的态度来看待食人俗，但在饥荒时期也许会受到诱惑（正像在战后的欧洲某些人受到诱惑一样），未经允许

① 辛格·尤巴洛伊：《库拉交易圈的政治学》，Manchester, Manchester University Press, 1962, pp. 61—62。

② 同上，pp. 264—265。

自取一种容易获得的肉餐。”^①然而,马林诺夫斯基无法进一步证实这些饥荒食人的故事。他说,一个堆满了恐怕来自这样一种食人宴的骨头的山洞“当然不是这种族内食人宴会的遗迹;也不可能把它们回溯到近几代人,因为大部分骨头已被泥土填埋了,有些骨头甚至长满了石笋。”^②

即使我们同意饥荒食人是周期性地被实施的,也没有证据证明食人俗在特罗布里恩德人的仪式中扮演了一个关键的角色,正如我们所知道的,它在多布人那里曾经扮演了这种角色。福琼报道说,除了实施复仇性的族内食人之外,多布人的男子们还经常对邻岛发动袭击,以获取食人宴上所需的牺牲者,死者村里的一些部落成员的姻亲“把一个刚杀死的男人送给死者的村庄”,作为丧葬仪式的一个组成部分。^③

无论如何,作为一种象征体系,食人俗在特罗布里恩德人的意识中扮演着重要角色。斯特拉森提供证据说,库拉交易中的贵重物品是可以替代人祭品的。他所引用的一首特罗布里恩德人的“史诗”讲述了一个酋长的故事,这个酋长被他的敌人杀死,“像炉火上的猪一样”被焚烧,像“一只稀有的姆瓦丽(mwali)贝壳”一样被对待。^④斯特拉森说,“人祭品和财富上的物品之间的象征性等价关系,在这里表现得十分清楚”^⑤。此外,这首史诗两次提及要依靠那些在库拉交易圈中被交

① 马林诺夫斯基:《珊瑚礁菜园及其巫术》,New York, American Book Company, 1935, p. 162。

② 同上。

③ R. F. 福琼:《多布人的男巫士》,New York, E. P. Dutton, 1963, p. 77, p. 198。

④ 安德鲁·斯特拉森:《用比较观点看库拉交换制》(*The Kula in Comparative Perspective*), 载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 84—85。

⑤ 同上, p. 85。

换的贵重物品来为战争中被捕获的酋长付赎金。斯特拉森提出,根据库拉交换制自身的象征作用,“库拉交换制似乎确实是以贸易代替战争,以友谊代替敌意,以互利的模式代替男性之间的对抗状态。”^①

“食人意识”的性质,也可以在特罗布里恩德人对食人女巫的信仰中得到说明。像梅尔帕人一样,特罗布里恩德人也把食人俗与女巫的内在的生物功能联系起来。特罗布里恩德人的魔法具有女性特质,这是因为魔法是一种遗传而得的物质,它与后天习得性的能力——比如妖术(巫术)——相对。按照塔姆比哈的说法,魔法的生物特性,反映了妇女的生殖力,反映了特罗布里恩德人关于世系^②的特性靠妇女通过怀孕和生产从身体上进行遗传这种观念。^③他说,最令人畏惧的女巫,飞翔的女巫,“把她们的能量容纳在‘腹部’,这里是感情和理解力之所在,是魔力的仓库,是记忆力之所在。”^④另一方面,特罗布里恩德人中的巫师通常总是男性,并且决不吃他们的牺牲者的肉。人们知道男巫不会从身体上进行(世系)遗传,这对其魔法也是适用的。

根据斯特拉森对梅尔帕人所作的讨论,多布人和特罗布里恩德人之间的比较引出了这样一个问题:与巴布亚新几内亚高地的食人俗发生联系的同样的环境因素,是否也不会是马西姆地区食人俗的分布状

① 安德鲁·斯特拉森:《用比较观点看库拉交换制》(*The Kula in Comparative Perspective*),载杰里·W.利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 85。

② lineage(世系),亦译成“世系群”(一作 lineage group),意指由父系或母系的单系(unilineage)继嗣繁衍的血族群。它是由独特的正在繁衍的有血缘联系的人所组成,可分成几个支群。它通常实行族内婚制。其成员不同于氏族成员。——译注

③ S. J. 塔姆比哈:《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》,载杰里·W.利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 178。

④ 同上, p. 179。

态上的特征。我们应该还记得,斯特拉森曾把高地居民那里不存在食人俗与农业的集约化联系起来,又把食人俗的存在与那些没有大量家养猪群的人口稀少的边缘地区联系起来。现有的极少量的证据只不过说明了特罗布里恩岛民在农业上比多布人更发达一些。马林诺夫斯基说,“特罗布里恩群岛”是

一群珊瑚岛,环绕着一个宽阔的礁湖。陆上的平原遍地是肥沃的土壤,这个环礁湖盛产鱼类,这两者都给居民的相互交流提供了容易利用的工具。因此,岛上人口稠密,居民主要从事农业和渔业,但也擅长各种各样的艺术和工艺,并且对贸易和交换颇感兴趣。^①

马林诺夫斯基注意到,多布人运用魔力窃取农作物的特点在特罗布里恩群岛是没有的,这“无疑与特罗布里恩德人在食物上显得更加充足这一事实有关”^②。

福琼称多布岛为“该区域内的一个贫瘠的、较大面积的火山锥”,“那里的人口给贫瘠、歉收的土地造成了严重压力”,并且,“每年为下一年保留足够数量的种子的任务必须完成,以抵御饥荒的压力。”^③按福琼的说法,“当地人经受着一年一度的生活必需品的匮乏季节,一到这时,山芋的供给逐渐减少,他们主要靠某些树的树根和野生树叶、残存的少量山芋或者在成熟前就从新菜园被挖走的早山芋来生活——还靠一些平常稀有的、在狩猎中捕获的野猪,或者很难捕捉、在海里存

① 引自马林诺夫斯基:《野蛮社会的犯罪与风俗》(*Crime and Custom in Savage Society*), London, Kegan Paul, 1926, p. 17。

② 引自 R. F. 福琼:《多布人的男巫士》, New York, E. P. Dutton, 1963, xxv。

③ 同上, p. 18, p. 60, p. 103。

量少得可怜因而不大有收成的小鱼维持生计。”^①这样一幅短缺的图像肯定补充了福琼的观察资料,按照当地传教士们的说法,“像那些丰盛的当地农作物如今已不为人知了,它们在适逢其时的传教团初期的那些日子里常常是被收割的。”显然,多布人生产的西谷米^②太多了,他们常把西谷米出口到特罗布里恩群岛和安弗莱茨岛,那里的人没有这种食物。^③

特罗布里恩德人虽然也面临着一年一度的饥荒时期,但马林诺夫斯基从未把特罗布里恩德人的农业潜能描述为贫乏或缺乏。然而,那些由旱灾引发的饥荒年份亦即“莫卢”(molu)的确为人所知。马林诺夫斯基说,一直到1918年,大约二十五年间没有任何“莫卢”的记载。马林诺夫斯基的受访者向他报告的那些食人事件,发生在这个时期之前,处于“真正糟糕的莫卢”期间。^④于是,这两个族群间的差别,不是两者不知道旱灾引发的饥荒或者多布人未曾经历过生活必需品的过剩,而是多布人耕作着贫瘠的土地。如此看来,生命之源,“陆地之腹”,对待特罗布里恩德人要比对待多布人慷慨得多。无论如何,两个社会都有足够的富人可以在库拉交易中扮演领导角色。要是以环境状况为基础,任何人都不能为两个族群之间的辩证对立建立一种个案。

同样的辩证对立可以在多布人社区生活的社会精神特质与多布人库拉交易关系的社會精神特质之间的分离中被看到。库拉交易是

① 引自 R. F. 福琼:《多布人的男巫士》,New York, E. P. Dutton, 1963, p. 70。

② 西谷米(sago)是从各种棕榈树(如西米椰子树)的树心中取出的干粉状物体或带颗粒状的浆液制成。主要产于印度尼西亚。——译注

③ R. F. 福琼:《多布人的男巫士》,New York, E. P. Dutton, 1963, p. 103, p. 48, p. 207。

④ 马林诺夫斯基:《珊瑚礁菜园及其巫术》,New York, American Book Company, 1935, pp. 161—162。

用性爱本能方面的话来表达的,无论在多布岛还是在特罗布里恩群岛都是如此。库拉交易上的成功基于某个男人身体的魅力,所以伴侣之间的关系是用婚姻生活方面的话来表达的。福琼说道,“按当地人的想法”,“女人的求爱与某个库拉交易伙伴的求爱是紧密结合在一起的。”^①韦纳报道说,在特罗布里恩群岛,两个人之间开始有一种库拉交易关系时所赠送的礼物被说成是爱的礼物,并且被比做“两个朋友的会面,但他们还没有睡在一起。”^②

在多布人有关库拉起源的故事里,那种约束着库拉交易伙伴的感情与亲属间的敌对状态之间的对比,说明了性爱本能与破坏性攻击行为之间的对立。传说中创立库拉交易的神话英雄被描述为“一个患有皮肤病的、满身疮疤的男人——透过他的皮肤看却是一个英俊的男人。”^③在一次远征期间,到岸时他暗中使用巫术,于是他患病的皮肤消失了,于是一个英俊的男人出现了。他的巫术也对他的库拉礼物施行了魔法,使它们“生长和成熟”。当他来到他的库拉交易伙伴的家中时,这家人的女儿在这位英俊的陌生人面前颤抖不已。同样,当他来到他姑表的库拉交易伙伴的家中时,这家人的女儿也倾倒于“他的美丽、他的礼物的魅力,他的美丽感动了她们。她们的心因渴望得到他而颤抖。”^④每次他一回到多布人的独木舟上,他就让自己的皮肤恢复原先患病的样子,将别人送给他的贵重物品藏在“头部的溃疡之下”^⑤。当他把自己的贵重物品在孙子面前展示时,他的儿子和其他库拉交易

① R. F. 福琼:《多布人的男巫士》,New York:E. P. Dutton,1963,p. 215。

② 安妮特·韦纳:《造就之世非生就之世:在基里维纳人那里做库拉交易》(“A World of Made is not a Word of Born”:*Doing Kula in Kiriwina*),载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》,Cambridge,Cambridge University Press,1983,p. 162。

③ R. F. 福琼:《多布人的男巫士》,New York,E. P. Dutton,1963,p. 216。

④ 同上,pp. 218—219。

⑤ 同上,p. 219。

同伴感到很生气，然后把他遗弃在沙洲的一个荒岛上。最后他回到村子，把村民们都变成鸟。另一种说法声明他变成一个邪恶精灵。如今，故事中的英雄作为“多布人库拉仪式……中最重要的”一个超自然体而留在人们的记忆中，“他的传奇不但不保密，而且被多布人看做是他们的最重要的传奇，并用经久不衰的热情和夸张的手势令人发笑地讲述着”。^①

这个故事把约束库拉交易伙伴的力比多纽带(libidinal ties)与疏远多布人亲属关系的敌对情绪戏剧性地对立起来。同样的敌对状态在飞翔的独木舟神话中也是显而易见的；然而，正如先前所注意到的那样，存在于神话中的对冲突的解决方法，与其说使那种导致冲突的魔法永久性地存在下去，还不如说驱散了这种魔法。依附在库拉交易上的积极的情感价值，也表现在特罗布里恩德人对库拉交易的贵重物品的态度中。这些物体建构了一种关于善的身体象征。马林诺夫斯基说，这些物体被看做“它们自己就是最高的善，不是可改变用途的财富，或者潜在的装饰品，甚至也不是权力的工具。拥有‘瓦伊古阿’(vaygu'a)在本质上是令人愉快的，令人舒适的，令人心旷神怡的。他们会好几个小时地盯着看‘瓦伊古阿’，并不时地触摸着它；甚至靠触摸它来使自己能分享它的效力。”^②在另一上下文中，那些被摆在蛇和螃蟹——被认为是邪恶精灵——面前的库拉交易的贵重物品，意味着对他们的心灵会起到直接的作用，从而使他们的心灵转向善行，亦如特罗布里恩德人所说，“使他们的心变得善良”^③。我赞同马林诺夫斯

① R. F. 福琼：《多布人的男巫士》，New York, E. P. Dutton, 1963, pp. 223—224。

② 马林诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》，London, George Routledge & Sons, 1922, p. 512。[“瓦伊古阿”(vaygu'a)系当地人对库拉交易的贵重物品(kula valuables)的称呼。——译注]

③ 同上。

基的结论：“库拉交换制与人性的基本层次相联系。”^①库拉交换制在一般的人类向善之可能性的社会引导上作出了示范，这可以与死亡本能的社会疏导^②形成对照，正如我在本章和前几章中所讨论的那样。

在迈克尔·扬对古德伊纳夫岛食人俗之终结所作的描述中，死亡本能的社会疏导及其随着欧洲人的到来所发生的转换是显而易见的。古德伊纳夫岛位于马西姆南部的当特尔卡斯托群岛的最西端。这些岛屿虽于1782年被看到，但一直到1874年才有人前往探险。^③多布岛有时被称为当特尔卡斯托群岛的中心，反之，古德伊纳夫岛则地处更外围一些。在20世纪，古德伊纳夫岛经历了4次严重的旱灾，导致“作物歉收和大范围内灾民生活必需品的匮乏”^④。另外，按照迈克尔·扬的说法，“当地有数不清的旱灾被记录下来，几乎没有一个年份是在岛上某些地方未遭受食物短缺的情况下度过的。”^⑤古德伊纳夫岛是相对孤立的，也未曾参与库拉交易圈，因为，正如詹内斯和巴兰坦在1911—1912年间实施的田野调查所观察到的那样，“这片土地明显不如特罗布里恩群岛的土地那么肥沃，因此无法要求有同样数量的贸易

① 马林诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》，London, George Routledge & Sons, 1922, p. 513。

② 参见利科尔对弗洛伊德强调死亡本能的文化构成能力所作的批评[保罗·利科尔：《弗洛伊德与哲学》，New Haven, Yale University Press, 1970, pp. 535—536]。亦参见马尔库塞(Herbert Marcuse)对文明构成中与死亡本能相对的性爱本能(爱欲)所作的讨论[赫伯特·马尔库塞：《爱欲与文明》(*Eros and Civilization*), Boston, Beacon Press, 1955, pp. 78—105, p. 211, p. 236]。

③ 迈克尔·W. 扬：《与食物搏斗》，Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 1。

④ 同上, p. 3。

⑤ 同上, pp. 3—4。

和财产的赠与”。^①

詹内斯和巴兰坦报道了几个食人事例：

在 1900 年大饥荒期间，非常可怕的灾难就是穷困，孩子们被贝勒贝勒人(Belebele)和夸伊奥蒂利人(Kwaiaudili)用来换取食物，在那里他们被杀死并吃掉。连朋友们都互相交换孩子，至少有一个事例是父亲杀死自己的孩子，并且他的所有亲戚都参加了这次(食人)宴会。对一个孩子来说，哪怕只是离开父母身边独处一会儿都很危险，他会被带走让食人者饱餐一顿。^②

饥荒时吃孩子，与独木舟作战小组掠夺食人祭品应有所区别。詹内斯和巴兰坦报道说，多布人是头号列强，并且定期派遣突袭小组到古德伊纳夫岛寻找食人祭品。^③ 古德伊纳夫岛人也与多布人和其他邻近部族对抗。这些战斗和食人宴的动机是复仇。战俘会遭受酷刑、肢解和取出内脏的厄运。受访者描述了一个牺牲者的命运。当他正在被活活地烘烤时，有人开始“大声地数着所有被他杀死的敌人”。复仇的重要性在对尸体的处置中上可见一斑：

通常，尸体是被分段裁切的，然后被放在垫子上；没有任何东西、甚至连一滴血也不允许逃脱，以免胜利者减轻了部分报复之心。每个家庭都会得到一份像普通肉类那样烹制好的人肉，家中的每个人，下至最小的孩子，都可以在宴会上分享这份人肉。要

① 詹内斯和巴兰坦合著：《北当特尔卡斯托群岛》，Oxford, Clarendon Press, 1920, p. 35。

② 詹内斯和巴兰坦合著：《北当特尔卡斯托群岛》，Oxford, Clarendon Press, 1920, p. 32。[贝勒贝勒人和夸伊奥蒂利人均分布于太平洋岛屿。——译注]

③ 同上，p. 82。

是什么地方只捕获一位战俘，他的头颅和手会被送给他的妻子或者最亲密的男性亲属，这位战俘可以弥补他们的过错。^①

根据古德伊纳夫岛一些村子的民间传说和神话，传教团和殖民政府到来，这时食人俗就终结了。讲述食人俗之终结的故事表明，首领之间过分的争夺和嫉妒应该为饥荒、自相残杀和社会的近乎灭绝负责。比如，故事中讲到一位首领：

每个人都怕他，因为他非常强壮，还知道如何用巫术杀人。托蒙奥亚玛[另一个首领]妒忌不已，并且对玛拉弗约约的权力感到愤愤不平，接着又试图用矛刺死他，却失败了。当托蒙奥亚玛挑战他的时候，玛拉弗约约正打算报复，他说：“且慢！要是我第一个吃完所有的芋头、山芋和香蕉，那时你就可以杀死我。”

这一挑战谈到了通过自我节制来储藏食物的习俗。这个故事接下来的情节是，两个男人都企图损坏对方的食物，并各自施行自己的魔法来使对方感到饥饿。在那时，整个岛屿都遭受荒灾，

人们开始为食物而自相残杀。玛拉弗约约亲自带领突袭队到埃夫里，使追随者克服了厌恶感，教他们生吃俘虏的肉。不久，只有玛拉弗约约和托蒙奥亚玛……留在尼比塔村；别的人都逃到灌木丛中去，徒然地寻找着食物。在那里，他们交换着吃各自的孩子。

在这个故事里，托蒙奥亚玛后来只剩下一个大山芋，因为他把自己所有的食物都用来做买卖了。当他睡着的时候，这个山芋也被他的

^① 詹内斯、巴兰坦合著：《北当特尔卡斯托群岛》，Oxford, Clarendon Press, 1920, p. 88。

一位亲属偷去了。醒来发现山芋不见了之后，托蒙奥亚玛哭着逃出了村庄，离开了玛拉弗约约这位极权人物。后者杀了托蒙奥亚玛，接着又和托蒙奥亚玛的兄弟一起吃了他。玛拉弗约约借助抑制饥饿的巫术和一些仪式^①，埋葬了托蒙奥亚玛的遗骨，结束了这场饥荒，吸引人们走出了灌木丛。

他告诉人们，战斗和食人俗必须终止；今后他们应当只与食物搏斗。然而，托蒙奥亚玛的姐姐想报仇。她煮了几罐食物，将贝壳之类的贵重物品藏在食物里，然后把它们送到夸伊奥蒂利人的村子。该村的男人吃了她的食物并发现那些贵重物品以后，就问她想要什么。她把自己的要求告诉了他们。他们设下埋伏，然后邀请玛拉弗约约和他的亲属来取猪肉。他们来了，但只有玛拉弗约约的儿子得以逃脱活命。在玛拉弗约约正要被人用矛刺死之前，他用巫术来治疗自己的身体，结果，除了一个女孩，全村人都因食用他的中过毒的肉体而死。在发生这一事件不久之后，传教团和殖民政府就到了古德伊纳夫岛。男人们有时还想用他们的巫术来“驱除”食物中的毒素，但是基督教“正在改变他们的想法”。男人们有时也还想同长矛进行搏斗，但殖民政府阻止他们这么做，所以现在他们代之以与食物进行搏斗。^②

如今，在称作“阿布图”(abutu)的竞争性食物交换中，古德伊纳夫岛人真的在与食物进行搏斗。“阿布图”的目的是公开申明某人的对手，然而，在这个故事中，主角之间的竞争却是在彼此剥夺上胜过对

① 如本章开头引文中提及的“莫达瓦节”期间所举行的仪式。——译注

② 迈克尔·W. 扬：《与食物搏斗》，Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 186—187。

手。迈克尔·扬以为,这种存在于神话中的倒置^①不过是说明了:

怎样才能不实施“阿布图”……而不是说明要遵守某种规范,这种规范能确保“阿布图”是一种被控制的、供竞争对手相互斗争的综合替代品,神话中的竞争对手不加选择地使用破坏性的魔法所产生的分裂作用,比他们可能曾经有过的斗争更具灾难性;而关于托蒙奥亚玛和玛拉弗约约的行为,前者由于太慷慨和太粗心,以致不能赢得竞争,而后者由于太无情和太具有报复性,以致不能逃脱最终的报应。

因此,这个故事根据如何不去循规蹈矩地行事这一方式,提供了某种行为的并且合乎行为的模式。迈克尔·扬指出,这个故事还证明了“社会和文化对食物来源的绝对依赖”以及岛民对饥荒的反应:

饥荒不仅意味着个人的受难,而且意味着亲属关系价值的磨损,以及社会生活的最终的总体否定。具体的表现就是:人们弃村逃入灌木丛,亲属群^②破碎了,食用未煮过的人肉,托蒙奥亚玛的兄弟们偷窃他最后一只山芋,以及可怕的文化自杀亦即吃孩子的行为。^③

① inversion(倒置)一词另有“反向”、“反演”、“倒转”、“转化”、“转位”和“倒位”等意,在心理学上意指“同性恋”和“性倒错”。——译注

② 亲属群(kin groups,亦拼成 kinship group)是一种以血缘关系为基础的社会群体,以聚居为其特征。——译注

③ 迈克尔·W.扬:《与食物搏斗》,Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 188。

结 语

古德伊纳夫岛人复仇与反复仇的循环,可以与本章所引证的故事中多布人对乱伦的反应相比,同时也与飞翔的独木舟神话中那种对旱灾引起的饥荒和杀兄弟行为的反应形成了对照。特罗布里恩德人的故事中那位哥哥的自私行为虽然受到敌对性的杀兄弟行为的惩罚,但是,后一种行为没有导致此类行为的永久重现;恰恰相反,它导致了一种基于女性魔力之流散和男性魔力之削弱的新秩序的出现。女性魔力的流散也暗示着姊妹们从她们兄弟的住处流散出去,她们在这样的地方住着是违背特罗布里恩德人的居住规范的。这些对立的解决冲突的办法,不能简单地被追溯到环境的境况上去。尽管特罗布里恩德人经历了饥荒,并且马林诺夫斯基所描述的抑制饥饿的巫术和一些仪式与他对古德伊纳夫岛人所作的那些描述相类似,但是,这两个族群在调配和疏导社会能量的社会范例上还是不同的。一种范例体现在疏导社会关系时的竞争性攻击行为上,而另一种范例则建立在力量的流散以及构造社会群体间的合作关系时的情感纽带。多布人和古德伊纳夫岛人对那种可能会导致谋杀式复仇的竞争性攻击行为的依赖,是死亡本能的一种表达——说得确切一点,是死亡本能的社会效用的一种表达。例如,在特罗布里恩德人对历代世系群之间经济纽带的联结(如同韦纳所描述的以及本书第一章所注意到的那样)中可以看到的那种力量的流散,即是性爱本能的一种社会表达。当性爱本能调配着社会关系的时候,社会冲突的解决方法(像飞翔的独木舟神话中所显示的那样)是社会集团间的适应和融合。当破坏性的攻击行为疏导着社会能量的时候,社会冲突的解决方法(像多布人的神话和仪式中所显示的那样)是服从和死亡,有时则是对他者的身体上的吸收。正如第七章中所讨论的那种英雄—外来者—篡夺者的范例表现一种社会理论一样,这两种疏导社会能量的模式也在实质性上表现出道德

作风和社会精神状态的不同模式。

在迄今为止讨论过的各种习俗中，库拉交换制的社会形态是独一无二的。库拉巫术和库拉交易对象与梅尔帕人的丧葬仪式上用来替代人肉的猪肉不同；与斐济人、阿兹特克人和易洛魁人的那种作为取代攻击行为的受体的牺牲者不同；与那种提供了“一种被控制的、供竞争对手相互斗争的综合替代品”的“阿布图”不同，我们与其说库拉巫术和库拉交易对象起源于破坏性的情感，还不如说是转换于这种破坏性的情感。多布人的那位英雄的库拉巫术，就能使他患病的皮肤转变形，从而变成一个能吸引库拉交易伙伴的“英俊男人”。特罗布里恩德人的库拉交易的贵重物品，被看做“它们自己就是最高的善”，并且能使人们那种邪恶精灵般的心灵转向善行——“使他们的心变得善良”。确实，按照斯特拉森的说法，根据库拉交换制自身的象征作用可以看出，“库拉交换制似乎……是以贸易代替战争，以友谊代替敌意，以互利的模式代替男性之间的对抗状态。”所有这一切都说明，在库拉交易的社会精神特质中，性爱本能的表达与其说起源于一种现有的范例，还不如说形成于这种现有的范例。换句话说，利科尔在他对弗洛伊德的批评中提及的那种“生命的宗教”，与死亡的宗教一样是原生的。确实，生命的宗教和死亡的宗教与否定的辩证法难解难分地连接在一起，因为，肯定一个必然会否定另一个。

第十章

结束语：其他象征和仪式形态

给人下定义，既不仅仅依据他的天赋才能，就像启蒙运动曾经试图做的那样，也不仅仅依据他的实际行为，就像许多当代社会科学试图做的那样；而是要依据它们之间的联系，要设法使第一种转换成第二种、使他的一般潜能凝聚成他的特殊表现。^①

食人是一种复杂的、具有多种意蕴的人类形象。作为一种习俗，它可能只不过是对饥荒的一种反应，或者成为心理能的转换与社会调配的一部分。在许多案例中，礼仪式食人俗从身体上规定了一种（关于秩序与混乱、善与恶、死亡与繁殖的）文化理论，从而使人们能够控制欲望、建立和维护某种社会秩序。作为一种混乱的象征，人们会把食人俗与所有那些在建立社会秩序的过程中必须被支配、被控制或者被抑制的事物相提并论。恶被投射到敌人、动物和宇宙星球上去，或者作为一种基本的人类本能而藏匿起来。在礼仪式食人俗中，牺牲者成为恶的象征——亦即混乱的活的隐喻，为了社会的福利，这必须得到控制。

作为一种赋予生命的象征或者秩序的象征，礼仪式食人俗通过死者与生者之间或者人与神之间的生命精髓的传递，从身体上使社会范

^① 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，New York, Basic Books, 1973, p. 52。

畴得以再生。在这些仪式所授予的社会权力中，在社会等级制度的再次肯定中，社会得以再生。例如，比明-库斯库斯明人和胡亚人的陪葬性食人俗的行为，在生命精髓从新近死者到生者的循环中使社会人格得以再生。比明-库斯库斯明人的植物界和人的世界里的丰产，都依赖于在仪式上建立起这种能量（生命精髓）从敌方的某个牺牲者到大露兜树仪式的参与者的流动。在阿兹特克人那里，当诸神被供以充满活力的能量（活人献祭）之时，死后的牺牲者就会被吸收为贵族阶层的新成员；斐济人的首领由于提供了大量的食人祭品，他的权力也就会受到肯定；易洛魁人的战士则通过逞威风而在社会等级制度中获得自己的地位。甚至连夸扣特尔人的食人妖怪或者北美北部印第安人的食人妖怪，也卷入到社会秩序的重建之中，因为，它们的出现为重申可接受与不可接受的行为之间的区别提供了机会。

在另一层面上，我曾经提出，礼仪式食人俗是一种关键象征及对立的体系，它把人的心理能从主体意识的弥散、不完全和无意识的领域，疏导到主体间的和社会的领域中。人的不完全的心理能是通过把内在的情感投射于外人而得以转换，这种情感也由此而被净化，并且被赋予了社会的形式。这种能量的传递，它本身就是文化上的被建构的过程。在起先被考察的那组案例中，能量是直接通过生命精髓来传递的，而这种生命精髓被认为是粘附在人肉或某些身体部位上的（参见有关胡亚人、比明—库斯库斯明人以及——为了把这种传递能量的方式投射到神的层面的——阿兹特克人的讨论）。在接下来的一组案例中，能量是从人的动物对应物或者从动物的“非个人”主人^①那里传递给人的。末了，在最后的案例里，在易洛魁人的酷刑仪式和斐济人的

① 参见第二章第三节和第五章中的有关“非个人”（other-than-human persons）的表述和译注。某些植物和动物的主人或拥有者，是“非个人”的典型种类之一。人的“动物对应物”（animal counterpart）意指“动物精灵帮手”（animal-spirit-helper）。——译注

战争里的那些带有生殖器虐待特点的举动中,能量是通过对愤怒和悲伤之情的表达或者通过对食人祭品的欲望的表达来传递的。在所有这些案例中,通过文化上被建构的渠道来进行能量的身体传递,可以与个人的和社会的福利相提并论。特罗布里恩德人的案例则与下列做法形成对照,这些做法就是把人体当作社会力量的自然渠道,认为性爱本能就是那些与混乱的力量相对抗的社会亲密关系得以形成的模式。

在不完全的心理能的转换上,还有一些其他的从跨文化上可观察到的、暗示着社会认同和个体认同的形态。有一个明显的例子,就是在米歇尔·罗萨尔多有关伊隆戈特人^①猎头^②的描述中可以看到的一种不包括食人行为的身体形态。另外两个例子是有关姆布蒂人和纳瓦霍人的,这些例子说明了那些并不集中在身体部位或生物功能上的形态。在这些案例中,尽管它们表现的形态不同,但有关存在的问题却是相似的。

米歇尔·罗萨尔多对伊隆戈特人的猎人头描述,说明了伊隆戈特人的男人们在下定决心割下一颗头颅然后把它扔在地上的过程中其情绪是何其强烈。伊隆戈特人将割人头与社会的和个人的福利联系起来。罗萨尔多声称,对那种从割人头中获得的福利和生命力的解释,只能通过考察:

伊隆戈特人理解健康和情感安宁,理解诸如嫉妒和竞争的社会

① 伊隆戈特人(Ilongot,亦拼成 Ibilau, Italon, Lingot)分布于菲律宾。——译注

② “猎头”(headhunting)意指袭击敌对部落以获取敌人的首级,以便作为宗教用途或当作战利品。它与食人俗和以人作为祭品的仪式有直接联系。如在印度尼西亚、南美洲和西非等处的部分地区就是这样。这一整套习俗可能反映一种几乎是有形的、有限的物质特别附在头脑里。一旦把头取走,生命就随着转移。因此,如果发生一件不幸的事情,而且被认为与缺乏生命力有关,那就可能是一种出去猎头的信号。为了显示威望和为了宗教上的需要,猎得的首级可以保存下来。——译注

作用，也理解与富有成效的生产有联系的各种看法这些休戚相关的实际情况。因为，对伊隆戈特人来说，大部分成绩来自于嫉妒，斩首这种模式能使人的能量被创造出来，使人获得生机，得以更新。在那种为伤心事而“苦恼”或者因嫉妒而“心事重重”的“愤怒的心”中想像出来的杀人，是一种无意识行为表现的过程，经由这样的过程，焦虑之情被“抛”在一边，令人感到不适的“呼吸”变得“轻松”了；杀人能创造名声和可信度，它们给杀人者带来“生命力”或者“名誉”这样一种广为传播——用伊隆戈特人形容健康和快乐的话来说就是“变宽大”和“变长”的榜样——的东西。最后，在将“愤怒”之情和可能捣乱的想法转换成个人满足的源泉这一过程中，杀人也会“激怒”同伴——因此也为那种源于“愤怒”的“能量”能得以永久性地再生规定了一种情境。^①

罗萨尔多还提出，猎人头所传送的力量并非来自牺牲者，而是来自伊隆戈特人中的年长者，“他们也许知道如何‘浓缩’其日益衰弱的生殖力，因此，他们通过协作的暴力行为，把自己的生殖力传递给孩子们”^②。

罗萨尔多描述提供了一个极好的民族志实例：依靠祭祀的牺牲^③来转换浓缩的、不完全的（“阴郁的”和“心烦意乱的”）心理能。割下一颗头颅然后把它扔在地上，能缓和那种为伤心事或因嫉妒而“心事重重”的“愤怒的心”，从而释放那种积极的、被认为是能给公众带来生命力、给个人带来福利的心理能。凭借自己的行动，猎头者向公众证明他是一位自主的、有生殖力的男人，有勇气去释放和转换那种将

① 引自米歇尔·罗萨尔多(Michelle Rosaldo):《头颅与因果关系》(*Skulls and Causality*),载《人》(*Man*), N. S., 1977(12), p. 169。

② 米歇尔·罗萨尔多:《知识与激情》(*Knowledge and Passion*), New York, Cambridge University Press, 1980, p. 231。

③ “祭祀的杀牲”(ritual killing)一作“ritual murder”。——译注

源于愤怒或悲伤的能量，做一些对社会大众有益的事。

可以把伊隆戈特人的情感与易洛魁人对悲伤的体验比较一下，这种体验在塞内卡人的一个吊唁参议会为酋长之死所作的致辞中得到了描述（参见第六章）：“胸部器官和肉体的机能都失调了，而且感到……剧烈的绞痛，然后精神也紊乱了。”胸部器官之间的机能“如此紊乱，以至于什么也分辨不清楚……当一件悲惨之事降临到某个人身上时，这个人总是被忧郁的心情所笼罩，他被浓重的忧郁本身弄得神迷目盲。”这个极度忧伤的人可能会“精神失常，[因为]导致精神错乱的那些力量不受世上一切事物的影响，而[精神错乱]又使这种力量去终结一个人的生命”^①。为了预防极度悲伤可能带来的后果，就像一位酋长去世时给人带来的这种体验一样，吊唁参议会准备去消除悲伤者的绝望情绪。^②然而，战争导致的丧亲，被人看做是一种“未得报仇的羞辱”，在丧亲者尚未以报复性的杀人和酷刑把账算清以前，“就好像被谋害者的血尚未擦净，其尸体就不能掩埋”^③。

易洛魁人和伊隆戈特人的这种情感表达方式上的例子，是焦虑的男性形象的投影，其生存能力依赖于那种通过将内心状态投射到外人身上的而获得的不完全的心理能的动觉转化^④。斩首能减轻内心的负担，对某个牺牲者施以酷刑能净化内心的情感，并传递内心的痛苦。牺牲者的身体为人们的内心情感的无意识行为表现提供了场所，这能释放那种不完全的情绪能量。经过转化的能量能使一个男人变得强大和成熟，使他更有魅力，更具生殖力。同样的心理能的动觉转化也

① 安东尼·华莱士：《塞内卡人的死亡和再生》，New York: Vintage Books, 1969, p. 95。

② 同上。

③ 同上, p. 101。

④ 动觉转化(kinesthetic transformation): 动觉即运动感觉，由位于肌肉、腱和关节内的终末器官所调制的一种感觉，它接受身体运动和张力的刺激。——译注

在阿兹特克人那里投射出来，亦即用献祭牺牲者身上撕扯下来的心脏来使阿兹特克人的世界变得强壮有力，或者在斐济人的杀人者那里投射出来，他的身体被涂满血红的颜料，并且他的战棒也会被授予一种称号。同样，比明-库斯库斯明人的大露兜树仪式通过聚餐时对牺牲者身体的小心翼翼的分解和食用，也传达出某些心理的状态。

如果转向刚果东北部伊图里森林里的姆布蒂人，我们可以看到由一种不同的象征系列所引导的相同的运转机制。伊图里森林是俾格米人审视他们自己的一面镜子。人与森林之间那种赋予生命的能量（在声音中传导并在歌声中调配）的交互流动，是不完全的、焦虑的心理能借以被转化和调配到主体间的实在性的象征（symbols of inter-subjective reality）中去的手段。

姆布蒂人相信，每一个体都有其个人的力量，它来自一个由森林来体现的巨大的源泉。所有移动的、活的东西，都是由生命力来赋予其活力的，而这种生命力具有空气和风的涵义。呼吸是这种生命力的表现形式，一阵大风被认为是森林的呼吸，或者是那些无附体的精灵的呼吸，而这种精灵是森林的不受拘束的表现形式。身体被认为是这种生命力——称作“佩波”（pepo）——的栖息地，任何对身体的虐待或毁损，都会被看做是赶走了“佩波”，从而导致死亡。^①因此，正如特恩布尔所说的那样，“把身体上的暴力作为解决争端的手段，会被视作亵渎神灵的行为而令人憎恶。”^②

姆布蒂人完全依赖于森林的环境，它供给他们丰富的资源，因而

① 科林·特恩布尔：《任性的仆人》（*Wayward Servants*），New York, Natural History Press, 1965, pp. 247—249。

② 同上，p. 250。

容许每一个原始群(band)^①独立自主地生活。^② 特恩布尔说,经济上可靠的足量供应,一般没有生存危机,“所以姆布蒂人深信,被视为‘佩波’之源和他们整个生存之源的森林是善意的,而且,生命的自然过程也是善的”^③。森林被概念化为身体和情感抚育的源泉。身体要与森林融合,所以人们就使用藤和木制的护身符,以求把森林的力量传达给孩子,这样做据说是“取悦森林”^④。

人们相信森林会说话,会被声音唤醒,而且会通过给人带来死亡和狩猎上的失灵来显示自己的不悦,在此类信仰中,森林的人格化是显而易见的。森林告诉人们应该怎样去行动,它是主要的道德诫命的源泉。森林的关于正当行为的种种期待,使它成了姆布蒂人的社会精神特质的传声筒。

歌唱是与森林进行沟通的主要手段。歌唱能引起森林的注意,并能“使它高兴”。姆布蒂人用歌唱表达他们心里所想的事情和他们的欢乐,请求帮助和致以谢意。歌曲必须三五成群地被演唱,这说明姆

① “band”通常译作“原始群”(有时亦指印第安居留地等处的营居群),它是最原始的社群。一般认为他们的技术还没有远离狩猎和采集的阶段。一个原始群平均有 50—150 人,内部结构简单,一个部落常有几个原始群。其谋生活动的范围常在一个人白天外出活动、晚上能返回住地的距离内。狩猎原始群则以能抵御侵犯者的范围为其疆域。资源可靠的地区,农业原始群才可能长久定居。每个原始群都有自己的文化,嘲笑挖苦一般是处分违法乱纪的最有力的武器。原始群通常都有一个首领,使本部落的社群之间、与其他部落的社群之间都有一定的区别。社群的形成是居住在一起的结果,而不是血亲的结合。“herd”一词亦属“原始群”之意,系指一群不受约束的有共同愿望的人。在一些理论家的想像中,他们就是人类早期的社会群体。——译注

② 科林·特恩布尔:《任性的仆人》,New York, Natural History Press, 1965, p. 277。

③ 同上, p. 254。

④ 同上。

布蒂人对集体活动的关心。部分歌曲是由不同社会范畴内的人们——男性、女性、青年、猎手或老人——演唱的。^①所有的歌曲都享有相同的发声力。“这种声音‘唤醒’森林……而歌曲的性质显示了姆布蒂人在那时的特殊兴趣范围，从而引起森林对它的孩子们的直接需求的注意。”^②通过歌唱来使用声音的熟练技巧，被认为是对那种发源于森林的生命力的“最强大”和最有力的运用。^③这样，为了社会秩序的利益，歌唱成为姆布蒂人以概念化的方式来驾驭天赋的手段。^④

在混乱时期，当狩猎失败或者在发生一些死亡事件之后，姆布蒂人相信是森林受到了干扰，而且他们必须通过使森林感到高兴来重新建立秩序。这时，男人们就会取出一些被描绘成动物的“莫利莫”^⑤号角，发出响声（模仿大象和豹）来威吓妇女和孩子，让她（他）们呆在各自己的棚屋里。^⑥在夜里，男人们独自在森林里吹奏莫利莫号角，这些号角发出一种模拟混乱的元素的、令人恐怖不安的声音。森林里吹奏的号声与围坐在营火旁的人们的歌声之间的交相应和，使人觉得仿佛在

① 科林·特恩布尔：《任性的仆人》，New York, Natural History Press, 1965, pp. 254—256。

② 同上，p. 257。

③ 同上，p. 259。

④ 参见罗伊·瓦格纳有关科学性的、固有的先天观念的讨论。罗伊·瓦格纳：《巴布亚人科学性的、固有的先天观念：生态学视野中的符号学批评》，载蒂莫西·P. 贝利斯-史密斯、理查德·G. 费克姆编：《生存与残存物》，New York, Academic Press, 1977, pp. 394—406。

⑤ molimo（莫利莫）即“莫利莫宴会”，系赤道非洲的姆布蒂人遇到有人患病和打不到猎物时在林间举行的仪式，表示他们对猎物的信赖。此外，该群体中如有人死亡也举行同样性质的仪式，使死者仍然回到本群体、加强他与森林家园的联系。——译注

⑥ 科林·特恩布尔：《任性的仆人》，New York, Natural History Press, 1965, p. 265。

和生命、死亡以及森林对话。这种“莫利莫”仪式创造着又消解着男性与女性、混乱与秩序、森林与露营地之间的对立。

这时，混乱和秩序的对立把制造混乱力量的青年们与易受攻击的妇女和孩子们分离开来。由于被关在棚屋里远离了青年和成年男子，妇女和孩子们对男性繁殖力的转化和次序并不知情。如同伊隆戈特人的猎人头仪式一样，当较年轻的男子和较沉着的老人夜晚在森林里吹奏莫利莫号角时，人们就接受了教训。然而，和伊隆戈特人的社会化和社会次序不同，它们不让妇女参加任何重要的转化仪式，而姆布蒂人的莫利莫仪式不仅包括妇女的繁殖力的转化这一类举动，而且还把妇女牵涉到男性繁殖力的支配中去。^①

变化女神：渐进性综合的象征

姆布蒂人的森林和露营地的辩证对立，说明了面对那些分裂的力量时的适应和整合。支配、统治和控制是与姆布蒂人的世界观正好相反的。纳瓦霍人的世界观说明了对适应和整合的类似看法，它和纳瓦霍人那种以寻求创造性的综合来对差异作出反应的思想风格紧密地联系在一起。这种综合的典型由纳瓦霍人的主神即“变化女神”（Changing Woman）来代表，她是黑暗与黎明、静止与活动、男性与女性密切结合的产物。变化女神说明了纳瓦霍人本体论中的超自然形态上的预示作用，因为，她是由其双亲在她的右耳安插了一位小白风神、在她的左耳安插了一位小黑风神才显得富有活力的。^②

① 参见 P. R. 桑迪有关“莫利莫”仪式的女性成分的讨论。P. R. 桑迪：《女性权力与男性统治：关于性别不平等的起源》，Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 23—24, pp. 188—191。

② 希拉·穆恩（Sheila Moon）：《魔居》（*A Magic Dwells*），Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1970, p. 193。

特纳^①以为，身体在所有情况下都是存在的观念之基础，作为对这种意见的回应，路易丝·兰菲尔提出，纳瓦霍人的存在的模式并非源于身体上的经验，而是源于他们的自然界—超自然界的模式。纳瓦霍人并不设想自己的身体活动处身于宇宙之上，他们宁愿设想宇宙活动处身于自己的身体之上。纳瓦霍人不是将身体经验投射至宇宙，而是相反。^②纳瓦霍人对于现实的定位主要集中于一些非实在的象征上。空气、知识、思想和言语，是一切创造、转换和再生的力量源泉。

纳瓦霍人的宇宙起源说从存在于中性的、未成形的和混乱的状态中的物质开始，这种状态必须通过思想和言语被转化为有序的和成形的状态。不完全的主体没有思想和言语，也不受通过空气得以产生的知识的引导。据说，在圣人创造这个世界以前，“人们就像绵羊一样走来走去。他们像绵羊一样他们不会说话。他们的眼睛支配着他们的行动……由于没有语言表达能力，所以只能彼此对视。”^③因此，不完全的人是这一类型的人，即在他或她的生命中还未能综合知识、思想和言语。

空气是能给人以活力的生命力。在纳瓦霍人的世界里，空气是惟一天生具有运动的能力和产生知识的能力的物质；它是所有知识和生气的最终源泉。身体没有思想、言语和运动的天赋能力，但可以从空气中获得这些能力。一个从未领受“常驻的风魂”的婴儿，是没有生命的。空气除了是人类的生命和生气的惟一源泉之外，它还是植物和动

① 应指著有《基督教文化中的偶像和朝圣》(*Image and Pilgrimage in Christian Culture*)一书的维克托·特纳(Victor Turner)和伊迪丝·特纳(Edith Turner)。——译注

② 路易丝·兰菲尔(Louis Lamphere):《纳瓦霍人仪式中的象征元素》(*Symbolic Elements in Navajo Ritual*),载《美国西南部地区人类学杂志》(*Southwestern Journal of Anthropology*),1969(25),pp. 302—303。

③ J. K. 麦克内利(McNeley):《纳瓦霍人的人生哲学中的圣风》(*Holy Wind in Navajo Philosophy*),Tucson,University of Arizona Press,1981,p. 10。

物的生命之源。要是没有空气，一切有生命的物体就会停止生长和活动。甚至是水的那种清晰可见的流动能力也可以在空气中找到它的来源。纳瓦霍人同意食物也是能量的来源，但他们指出，要是没有空气就没有什么食物可言，而且，空气可以使那些为人们提供食物的植物和动物存活并生长。^①空气拥有知识。风是至高无上的导师或通报者，不断地给各种各样的人传授着知识，这些知识将指导他们的行动。纳瓦霍人说，“风魂是‘[我们拥有]生命、运动、言语、梦境和思想’的工具。”^②

一个人的善或恶归因于他的风魂的本性。像自然现象的内部形式一样，这些风魂独立地存在于它们所占用的身体。它们在人出生时被派驻人的身体，继而成为它的生命之源。它们在人死的时候离开人的身体，并返回来报告这个受灵魂控制的身体的生存状态。^③

当胎儿拥有人形之时，它接受的是与出生时获得的那种“常驻的风魂”不同的“小风”。小风会使胎儿动起来，而这一动就向母亲证明小风已经在成长中的胎儿里面就位。小风控制着身体的消化系统及其发育和成熟。常驻的风不但掌管着思想和运动，而且还具有使人想得“更远”和运用某种语言的能力。后一种能力把人与别的那些只会喊叫和啼哭的动物区分开来。^④

空气是一切生命和运动的源泉，所以它也被称作“霍佐”(hozho)

① 加里·威瑟斯庞：《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》，Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977, pp. 53—55。

② 同上，pp. 58—59。

③ 加里·威瑟斯庞 (Gary Witherspoon)：《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》(Language and Art in the Navajo Universe)，Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977, pp. 29—30。

④ 同上，p. 30。

的“安乐”(well-being)之源泉。“霍佐”是纳瓦霍人的宇宙意象^①；它不是原生的，因为“霍佐”只有在这个世界诞生时才开始存在，这个世界即是纳瓦霍人神话中的第五世界。“霍佐”这一术语最常见的是被译成“美”；怀曼把“霍佐”译成被纳瓦霍人看做是与恶相对立的一切善的事物、与令人不快的事物相对立的一切讨人喜欢的事物。按照怀曼的说法，它表达了“诸如美、完满、和谐、善良、常态、成功、安乐、幸福、秩序和理想等概念。”格拉迪斯·赖卡德将这个术语界定为“就人所能达到的完满”。她认为它表示人、超自然物、时间和运动、习俗以及行为所奋斗的目标。克拉克洪则评论说，“霍佐”“很可能是纳瓦霍人宗教思想中的核心观念。”^②

“霍佐”的对立面是“霍克叟”(hochxo)，它被威瑟斯庞解释为“丑陋的、不愉快的和不和谐的环境。”恶不被认为是世界的自然循环的组成部分，而只是作为邪恶的意图与邪恶的行为之结果来出现的。^③空气也会有邪恶的一面，它在人呼吸的时候通过身体上的孔口进入体内，或者会通过耳朵来影响人的思想。空气的这种邪恶的一面包括那些从未到老年就死去的人身上离去的风在内。别的风可能受到魔法的控制，从而产生有害的影响。一些与敌方的神有特殊联系的风，会

① image of wholeness(宇宙意象)直译是“整(全)体的意象”或“一切的意象”，鉴于“the whole creation”即指“世界”或“宇宙”，这里意译成“宇宙意象”或“世界意象”。这种意思在纳瓦霍人那里亦有迹可循，例如，在他们看来，患病的个体是受了有害的“风魂”或者其他人的魔法的侵染，这使得个体去体验一种与宇宙力量之间的破裂了的关系。那些能使病人恢复健康的仪式，则通过沙画把宇宙的整体性(cosmic wholeness)投射给患者并使之形成内心形象，而沙画正是从身体上和空间上使个体与宇宙重新融为一体。——译注

② 转引自加里·威瑟斯庞：《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》，Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977, p. 23。

③ 同上, p. 25。

把这些神的力量引过来伤害个人。^①

当恶屈从于仪式力量的控制时，善也就开始来到这个世界。当受控制的东西处于不受控制继而变成混乱的东西时，恶就开始来到这个世界。^② 现在，“霍佐”的这种悦人心意的状态，因人们与那些被说成是危险的事物的不恰当的或无意的接触而扰乱了，或者因其他人的魔法的侵染而扰乱了。有 60 种以上的治疗仪式被用作净化那种由于和危险的事物接触而患病的病人，或者，被用作抵消或颠倒魔法的效力。^③

治疗不承担对自然物质的仪式操作，而是从仪式上恢复个体与宇宙的关系上的某种固有的、和谐的状态。纳瓦霍人宗教的主要目的是创造、保持和恢复“人与宇宙的所有元素（其中人和所有的社会群体是重要的单元）”之间的和谐。^④ 这意味着，治疗仪式恢复某人与宇宙的关系，不仅是为了宗教，而且也是为了社会。

这个世界，即纳瓦霍人的宇宙起源说中的第五世界，被认为是由圣人创造的，他体现着纳瓦霍人有关精灵世界的观念。纳瓦霍人不依靠血祭来抚慰圣人。关于纳瓦霍人给诸神献祭时的心理状态，马修斯在 1897 年曾写道：

纳瓦霍人的献祭是无害的、不流血的。纳瓦霍人的那些慈祥的神灵很容易得到抚慰。像诸神的崇拜者一样，诸神自己也喜欢

① J. K. 麦克内利：《纳瓦霍人的人生哲学中的圣风》，Tucson, University of Arizona Press, 1981, p. 54。

② 加里·威瑟斯庞：《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》，Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977, p. 77。

③ 同上，p. 25。

④ 加里·威瑟斯庞：《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》，Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977, p. 194。

烟草，并且珍视一些羽毛和珠子。甚至连主要的战神也不要求吸食俘虏的心脏和血；作为对神的恩惠的报答，少量着色的卷烟就是他的全部要求。^①

实物上的赎罪行为和仪式上的个体与宇宙的关系的恢复，是在歌唱、祈祷、做玉米饼（在有些场合）中，以及把患病的个体安置在一张精致而又匀称的沙画中来实现的，而这张沙画正是从身体上和空间上使个体与宇宙重新融为一体。这些沙画从视觉上反映了纳瓦霍人的世界观的动态对称。正是这种对称，表现了性别关系上的特点，就像在自然界、人体比例和发育期植物中见到的那种时起时伏一样。在这种对称中，纳瓦霍人寻求秩序、和平与爱。他们把自己比做自然之美，他们由此可以找到自己生活的榜样。他们说：

我们纳瓦霍人
总是在学习，
这是我们的习惯，
是我们永恒的转化
如同一颗种子。
我们是种子，
而且我们栽培我们自己。^②

在纳瓦霍人的起源神话中，由于对性别有一种原初的透明度，所

① 引自莫里斯·奥普勒(Morris E. Opler)：《阿帕切人仪式中的超自然物和人的酬劳》(*Remuneration to Supernaturals and Man in Apachean Ceremonialism*)，载《人种学》杂志，1968，7(4)，pp. 377—378。

② 加里·威瑟斯庞：《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》，Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977, p. 203。

以不必在仪式中把男性和女性分离开来,或者强调将事物分裂开来。差异不必被制造出来,那是因为它“是事物的原初状态所固有的性质”^①。创造性综合与达成统一是克服差异的手段。在纳瓦霍人的生命起源传说中,差异和综合是在男性生命与女性生命的统一体中表现出来的。当这些生命分离开来并且分别地生存时,恶就开始了;当男性生命与女性生命再结合时,和谐就恢复了。

变化女神,这位纳瓦霍人宇宙起源说中的第五世界的创造者,成了纳瓦霍人的安乐意象的化身。她被认为是“纳瓦霍人至高无上的圣母……是所有圣人中最慈善的”^②。她是两个生命的孩子,一个与思想有关系,另一个与言语有关系。^③ 作为两个生命的孩子,变化女神创造性地综合了思想和言语这两个被认为是使现在的世界得以产生的过程。除了被视作地球上人类的母亲以外,变化女神也是地球上所有生命的源泉和营养支柱。^④

变化女神以她的生命使纳瓦霍人本体论上的种种对立因素合成一体。她代表着繁殖、健康和善良。一个人通过把自己认同于她,就能得到她的惊人力量。她被视作纳瓦霍人的“母亲”,给个人带来的是百利而无一害。^⑤ 按照布鲁斯·林肯的说法,变化女神生来就成为(神

① 加里·威瑟斯庞:《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》,Ann Arbor, University of Michigan Press,1977,p. 201。

② 同上。

③ 同上,pp. 17—18。

④ 同上。

⑤ 格拉迪斯·赖卡德(Gladys A. Reichard):《祈祷:强迫性的字眼》(*Prayer: The Compulsive Word*),载《美国人种学学会专题论文集》(*Monographs of the American Ethnological Society*),第7集,Seattle, University of Washington Press,1944,pp. 7—8。

话)英雄孪生子的母亲,他们受命要把世界上的妖怪清除掉。^①这些孪生子的出生也是一种对立面的融合,这次是在变化女神的体内发生的。这种统一是在宇宙的元素之间实现的:按照一个传说中的说法,这些孪生子是因其母亲与太阳然后与月亮的结合而生。另一个传说则讲述道,这些孪生子是因两种对立要素的结合而生,这两种要素都是生命所必需的:“天上的、炽热的太阳和陆地上的、潮湿的水。”^②因此,变化女神是调节和综合的物质表现形式。与阿兹特克人的宇宙冲突的传说或易洛魁人的善恶孪生子的传说相反,由变化女神所生的孪生子不存在冲突。他们要做的事就是征服邪恶。

在纳瓦霍人的仪式中,变化女神是与祝福仪式的循环发生联系的,在这里她象征着安全、礼节、丰产,以及与宇宙相对应的合乎礼节的行为。其孪生子与敌方的仪式循环发生联系,在这里他们被描绘为同邪恶进行搏斗并把它征服的形象。正如林肯在谈到变化女神时所说的那样,这个存在于神话中的家庭象征着“宇宙战胜混乱,人类战胜妖怪”^③。

纳瓦霍人的突创神话以变化女神及其孪生子告终,这符合一种调和的对立,而不是矛盾的与否定的对立(参见第二章对这些术语所作的界说)。善与恶之间、男性与女性之间、主观与客观之间以及内集团与外集团之间的分裂的完成,先于纳瓦霍人这个第五世界的世界观特点的确立。在这个世界中,强调的是综合而不是分裂,强调的是关联而不是分离,强调的是和谐而不是控制。正如乔治·米尔斯和威瑟斯庞所强调的,纳瓦霍人的世界观的基本模式是一种渐进的综合。过去

① 布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln):《破蛹而出》, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 26。

② 同上, p. 30。

③ 布鲁斯·林肯:《破蛹而出》(*Emerging from the Chrysalis*), Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 26。

的对立面被综合起来,继而成为将来的对立面中的极项。正如米尔斯所说:

纳瓦霍人的世界观的基本模式是辩证的:正题、反题、合题……对纳瓦霍人来说……把生命力及其控制提升到最高的程度,是纳瓦霍人生活方式的圆满成功。综合的象征不管有多强大,都远远不是给人以静谧感的。地球上的人们所获得的和谐,不是冲突的解决,而是无法忍受的紧张状态向可忍受的和积极的紧张状态的转化。^①

这种(个体与宇宙间的)关系与和谐的模式,与纳瓦霍人对生命力的利用有关,并以母子间的纽带(作为一种行为模板)作为象征。母子间的亲密关系是最强有力的、最频繁的和最持久的社会关系。由于它为所有的社会的相互作用提供了理想的模式或规范,所以,母亲的养育(起源于性爱本能)作为某种行为的并且合乎行为的模式是极其重要的。然而,肉体指示物并没有明确表达这种母子关系的意识。威瑟斯庞强调说,纳瓦霍人的亲属关系是以“行动而不是物质”作为它的象征的,并且是“依据行动而不是物质”来界定的。

正是分娩的行动和分享食物的行动,建立和表达了亲属之间的密切关系。尽管纳瓦霍人相信或愿意承认,通过性交和分娩可以分享某种共同的物质,但是,他们的文化并没有按照情感性的依存把意义附加在这种所谓的共同物质上。纳瓦霍人在讨论、发现或者启用亲属关系和规范时,从来不提共同的物质。亲属关系是按

① 乔治·米尔斯(George Mills):《纳瓦霍人的艺术与文化》(*Navaho Art and Culture*),Colorado Springs,Taylor Museum,1959,pp.201—202。

照赋予生命和分享食物的行动来予以讨论的。^①

甚至连姻亲关系也被归在亲属关系这一类目之下，这一事实强调显示了那种使性爱本能的力量形成情意丛^②的状况。姻亲的称谓很少用在与人交往时的称呼^③上，因为姻亲通常使用亲属称谓，并且把他们自己看做是同族人。

可以断定，纳瓦霍人的本体论在三个方面与前几章所描述的不同。首先，那些表示自我意识的初级象征不是集中在诞生或消化的生理过程上。第二，其神话和仪式中的原始意象不意味着攻击或征服（否定），而是适应和联合（综合）。第三，宇宙秩序是以光明的力量对邪恶的力量的优势为标志的。

这些区别在纳瓦霍人的突创神话与那些原始混沌的神话（诸如在阿兹特克人和斐济人的案例中）之间的比较中可以看得最清楚。纳瓦霍人的突创神话说明了善与恶之间的冲突，在这种冲突中，和谐的力量以牺牲不和谐的力量为代价而获胜。而阿兹特克人相信，世界的运动基于太阳对人的身体的欲望，纳瓦霍人则认为，献给太阳的那些死人会产生可怕的妖怪之母，这类妖怪被称作“咬人的鞘”，她连同她的孩子都会被变化女神的儿子亦即“英雄孪生子”所杀。^④

① 乔治·米尔斯：《纳瓦霍人的艺术与文化》，Colorado Springs, Taylor Museum, 1959, p. 85。

② 关于情意丛(constellation)，参见第四章第二节中的译注及本书各处的表述。——译注

③ 意指“当面称谓”(term of address)，它是与人交往时的当面称呼，常带有头衔的尊称。与之对称的是“背后称谓”(term of refrence)，它是与第三者提起某个亲戚时，用来表示与其关系的一种称呼。——译注

④ O. F. M. 黑尔(Haile)、贝拉尔神父(Father Berard)：《上升与突现之道》(The Upward Moving and Emergence Way), Lincoln, University of Nebraska Press, 1981, pp. 175-177。

纳瓦霍人保留着幻想中的食人妖怪的观念,即,有些人会伪装成狼来捕食其他人。卡尔·勒克特表示,纳瓦霍人的“人狼”可以与北美西北海岸印第安人的食人妖怪相比较,两者都是这些部族所拥有的古代阿塔帕斯坎人的猎兽传统的组成部分。^① 纳瓦霍人对这些妖怪的看法,与夸扣特尔人对食人妖怪的看法非常相似:这些妖怪象征着必须被消灭的邪恶。可是,与庆典中出现的夸扣特尔人的那种食人妖怪不同,纳瓦霍人的人狼是纳瓦霍人的恐惧与幻想的创造物。

像亚当神话中的蛇一样,纳瓦霍人的人狼说明古老的象征仍然保留在与我们同时代的人们的内在观念中。蛇与纳瓦霍人的人狼,象征着邪恶,当代纳瓦霍人不会用它来理解人的自由与人的犯错。人狼是那种先在的善恶合为一体的状况的一个残余,那时,动物与人在纳瓦霍人的猎兽历史中还带有相同的本质属性,而且,人的行为举止还没有从动物的行为举止中分离出来。在纳瓦霍人的神话时期,这是一个善恶不分又不受人控制的年代。当纳瓦霍人的神话从一个世界转移到下一个世界时,善与恶逐渐被放在受人控制的位置上。^② 这种变化可能与纳瓦霍人在北美西南部采用农业和牧羊有关。尽管纳瓦霍人

① 卡尔·勒克特(Karl W. Luckert):《纳瓦霍人的猎兽传统》(*The Navaho Hunter Tradition*), Tucson, The University of Arizona Press, 1975, p. 190。参见威廉·摩根(William Morgan)有关纳瓦霍人的“人狼”的讨论[威廉·摩根:《纳瓦霍人中的人狼》(*Human Wolves among the Navaho*), Yale University Publications in Anthropology, no. 11., New Haven, Conn., 1936]。

② 在纳瓦霍人的突创神话中可以看出来的人与小狼(coyote)的对立以及在变化女神的形象中的和解,促使我提出这种意见。参见希拉·穆恩对这个突创神话所作的摘要[希拉·穆恩:《魔居》, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1970]以及黑尔、贝拉尔神父对这个神话的一种看法[O. F. M. 黑尔、贝拉尔神父:《上升与突现之道》, Lincoln, University of Nebraska Press, 1981]。亦参见卡尔·勒克特对纳瓦霍人的猎兽历史所作的分析,以及他的一个意见,即人狼的现象回应着北美西北海岸的食人者和狼。

试图征服邪恶，但人狼的现象说明邪恶仍然是人际关系的组成部分。纳瓦霍人与阿兹特克人或斐济人之间在与邪恶的关系上的区别在于：纳瓦霍人将他们的社会秩序建立在和谐、和平和爱的基础上，认为不和谐、争斗和憎恨都属于人类的情感和行为，必须在调解的仪式中予以克服而不是予以表达。

社会亲密关系形成的两种模式

在本书的诸多可资对照的实例中，社会亲密关系形成的两种模式是显而易见的：梅尔帕人与胡亚人、吉米人和比明-库斯库斯明人相对；多布人与特罗布里恩德人相对；阿兹特克人与“克萨尔科亚特尔”（羽蛇）相对。一种模式的整合机制可以在祭祀的杀牲中发现；另一种模式的整合机制则可以在种种交易关系或者在适应和整合的仪式中看到。纳瓦霍人与阿兹特克人之间在适应各自的新环境的方式上的差别，提供了另一个可比较的例子。这两个部族的成员都是过着游牧生活的猎人，他们游走在自己的家乡，拥有明显相似和相异的社会精神特质和世界观。他们的起源神话都把 5 个连续发生的世界予以概念化，每一个世界（时代）产生下一个世界。然而，每一个阿兹特克世界都创始于死亡和宇宙冲突，而每一个纳瓦霍世界则创始于一个世界向下一个世界的“上升”运动。在阿兹特克人的神话中，对立的元素总是处于冲突之中，而纳瓦霍人对冲突的解决办法则是融合对立面。在他们拥有的新土地上，阿兹特克人选择竞争的方式来赶超自己的近邻；当他们采用新的生活方式时，他们就极力地使这些生活方式留下阿兹特克帝制的印记。纳瓦霍人迁居某个地区，综合的方式在这个地区就会发展成一种文化类型；当他们在游牧生活中接纳邻近部族的象

征和仪式时,他们不是征服而是接纳了大量的普埃布洛人移民。^①

阿兹特克人和纳瓦霍人所代表的类型,同样为疏导人的心理能和社会能量提供了似乎合理的模式,并且同样给生态上和政治上的逆境提供了切合实际的适应方式。一种类型表现出食人行为,而另一种却没有表现出食人行为。我以为,对这些差异的最好的解释应该借助于本体论的思考,而不是生态学上的思考,尽管生态学上的思考(正如在几个案例中所暗示的那样)会使本体论范畴和社会范畴上的那些社会再生产(繁殖)仪式增辉不少。

有人或许会问,没有食人俗迹象的社会中的人们是如何对饥荒作出反应的?人们对食欲和身体的关注是强化了还是取代了那些重建本体论范畴的机制?有证据表明,在这样的饥荒时期,一些仪式会被缩减甚或取消,但人们与那些表示存在的关键象征之间的认同却被强化了,而不是被重新创造出来。

对饥荒的反应上的一个最引人注目的例子——不存在食人俗或企图去征服和支配他人的迹象——是特恩布尔对伊克人所作的描述。在伊克人那里缺乏身体暴力或者为活下去而进行的共同努力,由此可以看出伊克人对他们的贫困生活的接受和适应。出生和死亡是吸引他们的注意力和花费他们的精力的主要事件。社交对他们来说是无

① 卡尔·勒克特:《纳瓦霍人的猎兽传统》, Tucson, The University of Arizona Press, 1975, p. 14。注意到这一点是重要的,即纳瓦霍人不完全是一个爱好和平的民族。他们英勇地防卫着欧洲人以免自己受到伤害,并且,纳瓦霍人的作战小组会对他们的邻近部族发动突袭。W. W. 希尔(Hill)指出,一般而言纳瓦霍人不赞成战争。在大多数情形下,作战小组发动突袭的动机是渴望得到战利品。可是,希尔注意到,“大多数人是反对这些远征的,而当地的首领会尽自己的所有能力来镇压他们。”被卷入战争中去的人“总是个别地区或至多是一个地方的一些人。”作为一个民族,纳瓦霍人从未为了征服而发动战争。W. W. 希尔:《纳瓦霍人的战争》(*Navaho Warfare*), Yale University Publications in Anthropology, no. 5, 1936, p. 4。

关紧要之事；所有重要的事情就是个人可以幸存的那几个为数不多的年头。没有利他主义，也没有形成社会亲密关系。没有任何利用死亡来征服和控制死亡的企图。惟一能抑制伊克人（作为一个民族）的注意力并给予他们一种共有的认同感的物体是他们的圣山，他们相信是这座圣山生了他们，他们死时也将返回这座圣山。当他们静静地坐在村子里的“坐席”上的时候，那些孤独而又饥饿的人们就会把凝视的目光转向这座圣山。特恩布尔说，“一群人可以一言不发地坐上一整天，专心地看着‘莫鲁戈勒’（Morungole）[圣山]。”^①他们非常尊敬圣山，同意禁止在圣山狩猎。在特恩布尔看来，甚至连年轻人似乎也对圣山表示敬意。特恩布尔以为，“由这座圣山所唤起的情感，的确像自然环境有其结构上的强制性一样，具有意识形态上的强制性。”^②

尽管自然环境可能决定了在伊克人中间缺少利他主义和交际，但是，由圣山所唤起的这种情感，却明确地表达他们的自我意识和共有的认同感。与伊克人对饥荒的反应形成对照的，是休伦人对他们的社会濒临灭绝的理解：这时，他们“极其饥饿的牙齿停止去分辨它们吃的是何种食物。”而且，他们把自己看成“只是死者的鬼魂”，他们说自己的土地“很快要崩裂，把我们淹没，然后把我们推入死者中间”^③。一片土地淹没其主人的图景，反映了统治与奴役的辩证对立。同时，这座接纳死者并使生者降生的圣山，很像是一种调和的辩证逻辑。

对饥荒的反应上的另一种描述，来自雷蒙德·菲思于1952年对饥荒时期的蒂科皮亚人所作的观察。菲思注意到，虽然饥荒的主要影

① 科林·特恩布尔：《关于伊克人的再思考：一种实用的非社会体制》，载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪编：《人类种群的灭绝与生存》，New York, Columbia University Press, 1978, p. 73。

② 同上。

③ R. G. 思韦茨编：《耶稣会会士轶事和文档汇编》，第35卷，Cleveland, Burrows Brothers, p. 89；第40卷，p. 53。

响,是大部分活动被缩减和受限制,但有组织的舞蹈和公共集会却受到这种危机的激励。舞蹈提供了一种娱乐,并且据说会使土地变得“肥沃”。公共集会给首领们提供了一个论坛,供他们讨论自己所关心的有关维持社会秩序和管制偷窃行为之类的问题。^① 菲思对饥荒的社会影响有一个结论性意见,他说:

作为一个社区,他们没有丧失自己的同一性,没有解散成一伙为努力获取食物而激烈竞争的人……他们做出许多有组织的但不太有结构性的适应。但他们并没有充当一个无差别的群体。他们对付困难的能力有很大的差异,而且,他们整个社团的生存很大程度上归功于他们的某些首领的责任感……在习俗方面,他们保留了自己的习惯;在整个饥荒期间,他们贯彻实行了自己的礼仪规范。他们的道德受到更多的磨难。他们关于偷窃行为的道德在许多方面是令人遗憾的,是对行为准则的普遍违背。但是,道德理想自身还活着,尽管所有的人说得好听,在实践中去贯彻的也只有少数人……当道德约束力受到提倡的时候,道德理想的保持会[被考虑到]以一种比别的方式更快的方式返回到相对诚实的状态……这种道德的连续性,对蒂科皮亚人的社会生活以其惯常的形式继续存在是非常重要的。^②

这样,菲思证明蒂科皮亚人保留了社会行为的基本道德准则,即便这些准则在遇到严峻的生活压力的时期会常常被忽视。

我以为,在明确地表达人与世界的关系以及与其他人的关系时,

① 雷蒙德·菲思(Raymond Firth):《蒂科皮亚人的社会变迁》(*Social Change in Tikopia*), London, George Allen & Unwin, 1959, pp. 97—105。

② 雷蒙德·菲思:《蒂科皮亚人的社会变迁》, London, George Allen & Unwin, 1959, p. 105。

较之在唯物主义观点中被优先考虑的功利论，本体论思考更应该优先考虑（参见第一章），而且，这样的本体论思考表达了人对压力的某种反应。这并不是说环境在此扮演了一个被动的角色，实际上，环境还是扮演了极其主动的角色。当人们在相互交流中学会某种语言时，他们也学会了一种与自己的环境进行交流的生态语言。生态语言是一种交际形态，在仪式中被表现出来，文化与环境会因此被综合起来并互相包容。这种交往的过程是思想和象征得以开展的根据。这样的一种交往，鲜明地表现在上述有关伊克人与那座生了他们、死时也会接纳他们的圣山之间独自对话的描述中。

关于森林环境对姆布蒂人的文化的影响，特恩布尔指出，姆布蒂人对森林的依赖是他们的价值体系的一个决定因素。森林的特征为内在能量的投射及其转化为清晰的外形提供了象征。声音笼罩着整个转化过程，歌唱是姆布蒂人表达他们在森林里听到和感觉到的东西的一种方式，这被描述成“几乎总是充满了声响”^①。声音与风密切相关，它传送着声音，并且在森林的树林之间吹过，使声音成为一种活的东西。特恩布尔说，“如果森林停止‘说话’”，“那么这正是什么事物变得很不正常的一个征兆，并警告姆布蒂人危险即将来临”^②。

姆布蒂人的生态语言总是在不停地发展，并与日常的社交密切相关。森林所唤起的情感不能与森林构建日常生活的方式分离开来。然而，在贫困时期，姆布蒂人相信，要是以某种方式来表现的话，他们通过与森林之间的沟通就能再一次唤起安乐之境。在此过程中，潜在的对立和分裂的力量——诸如男性与女性、露营地与森林——会被分离开来并使它们和解。这样的调解仪式不仅映现出难解的状态，而且表现出姆布蒂人对导致这些状态的原因的理解。根据他们在调解仪

① 科林·特恩布尔：《任性的仆人》，New York, Natural History Press, 1965, p. 259。

② 同上。

式中使自己与环境合为一体的方式,我们得知姆布蒂人是如何领悟自己受环境的影响。

再简单地回顾一下伊隆戈特人,我对罗萨尔多的评论很感兴趣:“开花期火树的鲜红色花朵,据说是嘲弄没什么杀人经验的新手。”^①开花期火树的鲜红色花朵的意象,以其灼人的亮度而引人注目,而且,与之可比拟的情感强度也被这样的青年所感觉到,他们割断一颗头颅以摆脱那种压迫其悲哀之心的愤怒。鉴于此,有人可能会认为,情绪会在直接可得的隐喻中被“抛”掉,或者,情绪可以凭借人们所看到和听到的东西与感觉到的东西之间的协力合作来从文化上进行建构。

很难想像一个正在割断一颗头颅的伊克人青年。不仅是伊克人的环境缺乏如此充满激情的心理强度的意象,而且也绝对没有什么社会性的东西会促使一个人如此表演。没有能够解决的难解僵局,也没有要由砍人头的伊克人来实现的转化。这句话也同样适用于表演此等动作的姆布蒂人中的男子。另外,在姆布蒂人的案例中,单个行为中强烈的心理能的集结,与姆布蒂人和他们的森林沟通时的那种心理能的流动性是正相反的。确实,这样的单个行为将在森林和露营地之间的那种抚育性的交往中插入一声尖叫。

最后,我认为当人们代代相承地传递着某种意味着人际交往的语言时,他们也传递着一种构想和构建他们与自然、生命和死亡之关系的交往方式。理解这种语言的语法和意义,是理解食人俗的关键。为了揭示食人俗的种种事实,打开“意义的帝国”,必须有一个分析框架,从文化上着重分析在特殊环境下的生命、死亡和繁殖的必然逻辑。

在本书中,我试图通过在民族志的详细资料中寻找文化意义,在诸如利科尔、弗洛伊德和荣格这样一些不同思想家的理论方案中寻求解释,来阐明一种强有力的人类形象。我所展开的分析框架,其用意

^① 米歇尔·罗萨尔多:《知识与激情》,New York, Cambridge University Press, 1980, p. 19。

不是要把这些思想家的理论加以整合或解决他们之间的意见分歧；说得确切一点，这种分析框架将一些独特的思想和观念应用于“破译事实的魅力”这一任务中，以便理解那些由食人现象所决定的一般的人类问题。这种分析性的努力与相关的打开意义的帝国的任务交织在一起，这正是我在本书中所展开的对这种意义之网的持续思考，而这种意义之网明确地表达了人们与世界、其他生物以及自我存在的联系。

参考文献

约翰·亚当斯(John W. Adams):《最近的西北海岸人种学》(*Recent Ethnology of the Northwest Coast*),载伯纳德·西格尔(Bernard J. Siegel)、艾伦·比尔斯(Alan R. Beals)、斯蒂芬·泰勒(Stephen A. Tyler)编:《人类学年度回顾》(*Annual Review of Anthropology*),第10卷,Palo Alto, California, Annual Reviews Inc., 1981, pp. 361—392。

威廉·阿伦斯(William Arens):《致编辑的信》(*Letter to the Editor*),载《纽约书评》(*New York Review of Books*), 1979, 26(4), pp. 45—46。

——《人吃人的神话》(*The Man Eating Myth*), New York, Oxford University Press, 1979。

理查德·伯恩斯坦(Richard J. Bernstein):《实践与行动》(*Praxis and Action*), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971。

莫里斯·布洛克(Maurice Bloch)、乔纳森·帕里(Jonathan Parry):《导言》(*Introduction*),载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》(*Death and the Regeneration of Life*), Cambridge, Cambridge University Press, 1982。

弗朗兹·博厄斯(Franz Boas):《神话中所反映的夸扣特尔文化》(*Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*),载《美国民俗学学会论文集》(*Memoirs of the American Folk-Lore Society*), Vol. 28, New York: G. E. Stechert, 1935。

葆拉·布朗(Paula Brown)、唐纳德·图津(Donald Tuzin):《编者前言》(*Editor's Preface*),载《食人俗的民族志》(*The Ethnography of Cannibalism*), Washington, D. C., Society for Psychological Anthropology, 1983, pp. 1—5。

B. C. 布伦戴奇(Brundage):《镖雨》(*A Rain of Darts*), Austin, University of Texas Press, 1972。

——《第五个太阳》(*The Fifth Sun*), Austin, University of Texas Press, 1979。

戴维·卡拉斯科(David Carrasco):《羽蛇神的复仇:阿兹特克宗教的最初阶段及其运用》(*Quetzalcoatl's Revenge: Primordium and Application in Aztec Religion*),载《宗教史》(*History of Religions*), Vol. 19, 1980(4), pp. 296—320。

——《阿兹特克人思想中作为象征的城市:来自门多萨手抄本的线索》(*City as Symbol in Aztec Thought: The Clues from the Codex Mendoza*),载《宗教史》, Vol. 20, 1981(3), pp. 199—223。

——《羽蛇神与帝国的讽刺》(*Quetzalcoatl and the Irony of Empire*), Chicago, University of Chicago Press, 1982。

弗格斯·克卢尼(Fergus Clunie):《斐济人的武器和战争》(*Fijian Weapons and Warfare*),载《斐济人博物馆公报第2号》(*Bulletin of the Fijian Museum*, no. 2), Suva, Fiji Museum, 1977。

约翰·科夫(John J. Cove):《生存还是灭绝:对钦西安人和卡古鲁人神话中的饥荒问题的思考》(*Survival or Extinction: Reflections on the Problem of Famine in Tsimshian and Kaguru Mythology*),载小查尔斯·劳克林(Jr. Charles D. Laughlin)、伊凡·布雷迪(Ivan A. Brady)编:《人类种群的灭绝与生存》(*Extinction and Survival in Human Populations*), New York, Columbia University Press, 1978, pp. 231—244。

R. G. 克罗科姆(Crocombe)、马乔里·克罗科姆(Marjorie Cromcombe):《唐加的作品》(*The Works of Ta'unga*),太平洋历史丛书(*Pacific History Series*), no. 2, Honolulu, University of Hawaii Press, 1968。

奈杰尔·戴维斯(Nigel Davies):《阿兹特克人》(*The Aztec*), Norman, University of Oklahoma Press, 1980。

乔治·德弗罗(George Devereux):《作为实在之维的幻想与象征》(*Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality*),载 R. H. 胡克(Hook)编:《幻想与象征》(*Fantasy and Symbol*), London, New York, Academic Press, 1979, pp. 19—31。

——《民族精神病学的基本问题》(*Basic Problems of Ethnopsychiatry*), Chicago, University of Chicago Press, 1980。

伯纳尔·迪亚斯·德尔·卡斯蒂罗(Bernal Díaz del Castillo):《墨西哥的发现与征服, 1517—1521》(*The Discovery and Conquest of Mexico, 1517—1521*), A. P. 莫兹利(Maudslay)译, 吉纳罗·加西亚(Genaro Garcia)编, London, George Routledge & Sons, 1928。

罗伯特·德克斯(Robert Dirks):《西印度群岛奴隶社会的资源波动与竞争性转换》(*Resource Fluctuations and Competitive Transformations in West Indian Slave Societies*),载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪编:《人类种群的灭绝与生存》,New York, Columbia University Press, 1978。

玛丽·道格拉斯(Mary Douglas):《纯洁与危险》(*Purity and Danger*), London, Routledge & Kegan Paul, 1966。

斯蒂芬·邓宁(Stephen Dunning):《利科尔〈恶的象征〉中的辩证结构》(*Dialectical Structure in Ricoeur's The Symbolism of Evil*),载《哈佛大学神学评论》(*Harvard Theological Review*), 1983, 76(3), pp. 343—363。

——《克尔凯郭尔的心性辩证法:境界理论的结构分析》(*Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*), Princeton, Princeton University Press, 1985。

菲利·哈尼克(G. Feeley-Harnik):《圣餐台》(*The Lord's Table*), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981。

詹姆斯·费尔南德斯(James Fernandez):《表现性文化中隐喻的使命》(*The Mission of Metaphor in Expressive Culture*),载《当代人类学》(*Current Anthropology*), 1974, 15(2), pp. 119—145。

J. N. 芬德利(Findlay):《文本分析》(*Analysis of the Text*),载黑格尔《精神现象学》(*Phenomenology of Spirit*), A. V. 米勒(A. V. Miller)译, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 495—592。

雷蒙德·菲思(Raymond Firth):《蒂科皮亚人的社会变迁》(*Social Change in Tikopia*), London, George Allen & Unwin, 1959。

雷蒙德·福格尔森(Raymond D. Fogelson):《温迪戈“精神病”的心理学理论与模型方法的初步应用》(*Psychological Theories of Windigo 'Psychosis' and a Preliminary Application of a Models Approach*),载梅尔福德·斯皮罗(Melford E. Spiro)编:《文化人类学的范围和意义》(*Context and Meaning in Cultural Anthropology*), New York, The Free Press, 1965, pp. 74—99。

R. F. 福琼(Fortune):《多布人的男巫士》(*Sorcerers of Dobu*), New York, E. P. Dutton, 1963。

米歇尔·福柯(Michel Foucault):《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*), New York, Vintage Books, 1979。

弗洛伊德(Sigmund Freud):《标准本弗洛伊德心理学全集》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*), Vol. 5, 詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)编, London, Hogarth Press, 1950。

——《标准本弗洛伊德心理学全集》, Vol. 19, 詹姆斯·斯特雷奇编, London, Hogarth Press, 1961。

——《文明及其缺憾》(*Civilization and Its Discontents*), New York, W. W. Norton, 1961。

——《幻想的未来》(*The Future of Illusion*), New York, W. W. Norton, 1961。

——《图腾与禁忌》(*Totem and Taboo*), New York, W. W. Norton, 1962。

——《普通心理学理论》(*General Psychological Theory*), 菲利普·里夫(Philip Rieff)编, New York, Collier Books, 1963。

克利福德·格尔兹(Clifford Geertz):《文化的解释》(*The Interpretation of Cultures*), New York, Basic Books, 1973。

吉利恩·吉利森(Gillian Gillison):《吉米人思想中的自然意象》(*Images of Nature in Gimi Thought*), 载卡罗尔·麦科马克(Carol MacCormack)、玛里琳·斯特拉森(Marilyn Strathern)编:《自然、文化和性别》(*Nature, Culture and Gender*), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 143—173。

——《巴布亚新几内亚东部高地妇女中的食人俗》(*Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea*), 载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》, 1983, pp. 33—50。

O. F. M. 黑尔(Haile)、贝拉尔神父(Father Berard):《上升与突现之道》(*The Upward Moving and Emergence Way*), Lincoln, University of Nebraska Press, 1981。

欧文·哈洛韦尔(A. Irving Hallowell):《文化与经验》(*Culture and Experience*), New York, Schocken Books, 1967。

——《对人类学的贡献:哈洛韦尔论文选》(*Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*), Chicago, University of Chicago Press, 1976。

埃丝特·哈丁(M. Esther Harding):《心理能》(*Psychic Energy*), 博林根丛书(*Bollingen Series*), Princeton, Princeton University Press, 1947。

迈克尔·哈内尔(Michael Harner):《阿兹特克人献祭的生态学基础》(*The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*),载《美国民族志学者》(*American Ethnologist*),1977(4),pp.117—135。

马文·哈里斯(Marvin Harris):《食人者与部族首领:文化的起源》(*Cannibals and Kings: The Origins of Culture*),New York,Random House,1977。

——《文化唯物主义:为文化科学而努力》(*Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*),1979。

托马斯·海(Thomas H. Hay):《温迪戈精神病:异常行为中的心理动因、文化因素和社会因素》(*The Windigo Psychosis: Psychodynamic, Cultural, and Social Factors in Aberrant Behavior*),载《美国人类学家》(*American Anthropologist*),1971(73),pp.1—19。

罗伯特·赫茨(Robert Hertz):《死亡与右手》(*Death and the Right Hand*),Glencoe, Ill., The Free Press,1960。

W. W. 希尔(Hill):《纳瓦霍人的战争》(*Navaho Warfare*),Yale University Publications in Anthropology, no. 5.,1936。

伊娃·亨特(Eva Hunt):《蜂雀的变形》(*The Transformation of the Hummingbird*),Ithaca, Cornell University Press,1977。

詹内斯(D. Jenness)和巴兰坦(Rev. A. Ballantyne):《北当特尔卡斯托群岛》(*The Northern D'Entrecasteaux*),Oxford, Clarendon Press,1920。

C. G. 荣格(Jung):《转换的象征》(*Symbols of Transformation*),博林根丛书,Princeton, Princeton University Press,1956。

——《论心理的性质》(*On the Nature of the Psyche*),博林根丛书,Princeton, Princeton University Press,1960。

——《心理的结构和动力》(*The Structure and Dynamics of the Psyche*),博林根丛书,Princeton, Princeton University Press,1960。

——《心理类型》(*Psychological Types*),博林根丛书,Princeton, Princeton University Press,1971。

纳撒尼尔·诺尔斯(Nathaniel Knowles):《北美东部印第安人捕获的俘虏之酷刑》(*The Torture of Captives by the Indians of Eastern North America*),载《美国哲学学会会议论文集》(*Proc. Amer. Philosophical Society*),1940,82(2),pp.151—225。

J. G. 科尔(Kohl):《基奇加米人:漂泊在苏必利尔湖畔》(*Kitchi-gami: Wanderings round Lake Superior*), London, Chapman & Hall, 1860。

路易丝·兰菲尔(Louise Lamphere):《纳瓦霍人仪式中的象征元素》(*Symbolic Elements in Navajo Ritual*), 载《美国西南部地区人类学杂志》(*Southwestern Journal of Anthropology*), 1969(25), pp. 279—305。

小查尔斯·劳克林(Jr. Charles D. Laughlin)、尤金·达基利(Eugene G. d' Aquili):《仪式与压力》(*Ritual and Stress*), 载小查尔斯·劳克林、尤金·达基利和约翰·麦克马纳斯(John McManus)编:《仪式谱系》(*The Spectrum of Ritual*), New York, Columbia University Press, 1979。

勒克莱克(LeClercq):《加斯佩西亚的新轶事》(*New Relation of Gaspesia*), W. F. 加农(W. F. Ganong)编译, Toronto, The Champlain Society, 1910(初版于1686年)。

列维·斯特劳斯(Lévi-Strauss):《生食与熟食》(*The Raw and the Cooked*), Chicago: University of Chicago Press, 1969。

——《赤裸的人》(*The Naked Man*), New York, Harper & Row, 1981。

罗伯特·利维(Robert I. Levy):《导言:自我与情绪》(*Introduction: Self and Emotion*), 载《社会精神特质》(*Ethos*), 1983(11), pp. 128—134。

布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln):《破蛹而出》(*Emerging from the Chrysalis*), Cambridge, Harvard University Press, 1981。

雪莉·林登鲍姆(Shirley Lindenbaum):《库鲁病巫术》(*Kuru Sorcery*), Palo Alto, Calif: Mayfield, 1979。

——《食人俗:象征性的生产与消费》(*Cannibalism: Symbolic Production and Consumption*), 载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》, 1983, pp. 94—106。

洛佩斯·奥斯丁(López Austin):《身体与意识形态:古代纳瓦人的观念》(*Cuerpo Humano e Ideología: Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*), Mexico, Universidad Nacional de Mexico, 1980。

——《男人—神:纳瓦特人世界的宗教与政治》(*Hombre-dios: Religion y Política en el Mundo Nahuatl*), Mexico, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1973。

卡尔·勒克特(Karl W. Luckert):《纳瓦霍人的猎兽传统》(*The Navaho*

Hunter Tradition), Tucson, The University of Arizona Press, 1975。

J. F. 麦基雷思 (McIlwraith):《贝拉库拉印第安人》(*The Bella Coola Indians*), Toronto, University of Toronto Press, Vols. 2, 1948。

J. K. 麦克内利 (McNeley):《纳瓦霍人的人生哲学中的圣风》(*Holy Wind in Navajo Philosophy*), Tucson, University of Arizona Press, 1981。

L. A. 马尔科姆 (Malcolm):《新几内亚高地本迪人儿童的发育和成长》(*Growth and Development of the Bundi Child of the New Guinea Highlands*), 载《人类生物学》(*Human Biology*), 1970。

B. 马林诺夫斯基 (Malinowski):《西太平洋上的航海者》(*Argonauts of the Western Pacific*), London, George Routledge & Sons, 1922。

——《野蛮社会的犯罪与风俗》(*Crime and Custom in Savage Society*), London, Kegan Paul, 1926。

——《珊瑚礁菜园及其巫术》(*Coral Gardens and Their Magic*), New York, American Book Company, 1935。

——《野蛮社会的性与抑制》(*Sex and Repression in Savage Society*), New York, Meridian Books, 1955。

赫伯特·马尔库塞 (Herbert Marcuse):《爱欲与文明》(*Eros and Civilization*), Boston: Beacon Press, 1955。

麦金·马里奥特 (McKim Marriott):《印度人之间的相互作用:没有二元对立的多样性》(*Hindu Transactions: Diversity without Dualism*), 载布鲁斯·卡普弗尔 (Bruce Kapferer) 编:《相互作用及意义》(*Transaction and Meaning*), Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976。

安娜·梅格斯 (Anna S. Meigs):《食物、性和污染:新几内亚宗教》(*Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*), New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1984。

——《巴布亚人对玷污的认识》(*A Papuan Perspective on Pollution*), 载《人》(*Man*), 1977(13), pp. 304—318。

乔治·米尔斯 (George T. Mills):《纳瓦霍人的艺术与文化》(*Navaho Art and Culture*), Colorado Springs, Taylor Museum, 1959。

希拉·穆恩 (Sheila Moon):《魔居》(*A Magic Dwells*), Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1970。

威廉·摩根(William Morgan):《纳瓦霍人中的狼人》(*Human Wolves among the Navaho*), Yale University Publications in Anthropology, no. 11. New Haven, Conn.。

乔治·P. 默多克(George P. Murdock)、道格拉斯·R. 怀特(Douglas R. White):《标准的跨文化样本》(*Standard Cross-Cultural Sample*), 载《人种学》(*Ethnology*)杂志, 1969(8), pp. 329—369。

埃利希·诺伊曼(Erich Neumann):《意识的起源与历史》(*The Origins and History of Consciousness*), 博林根丛书, Princeton, Princeton University Press, 1954。

——《大母神》(*The Great Mother*), 博林根丛书, Princeton, Princeton University Press, 1955。

菲利普·纽曼(Philip Newman):《认识“野人”》(*Knowing the Gururumba*), New York, Holt, Rinehart & Winston, 1965。

亨利·尼科尔森(Henry B. Nicholson):《前西班牙时期中墨西哥的宗教》(*Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*), 载《中美洲印第安人手册》(*Handbook of Middle American Indians*), Vol. 10, 罗伯特·沃科普(Robert Wauchope)编, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395—446。

艾琳·尼科尔森(Irene Nicholson):《墨西哥人与中美洲神话》(*Mexican and Central American Mythology*), London, Hamlyn, 1967。

莫里斯·奥普勒(Morris E. Opler):《阿帕切人仪式中的超自然物和人的酬劳》(*Remuneration to Supernaturals and Man in Apachean Ceremonialism*), 载《人种学》杂志, 1968, 7(4), pp. 356—393。

奥尔蒂斯·德蒙特拉诺(Ortiz de Montellano):《危险的身体:生理学与社会分层》(*The Body Dangerous: Physiology and Social Stratification*), 载《人类学评论》(*Reviews in Anthropology*), 1982(冬季号), pp. 97—107。

谢里·B. 奥特纳(Sherry B. Ortner):《关于关键象征》(*On Key Symbols*), 载威廉·A. 莱萨(William A. Lessa)、埃冯·Z. 沃格特(Evon Z. Vogt)编:《比较宗教读本》(*Reader in Comparative Religion*), New York, Harper & Row, 1979, pp. 93—98。

罗伯特·保罗(Robert A. Paul):《藏族人的象征世界》(*The Tibetan Symbolic World*), Chicago, University of Chicago Press, 1982。

F. J. P. 普尔(Fitz John Porter Poole):《转换“自然的”女人:比明-库斯库斯明人中的女祭司与性别意识形态》(*Transforming 'Natural' Woman: Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kuskusmin*),载谢里·B. 奥特纳(Sherry B. Ortner)、哈丽雅特·怀特黑德(Harriet Whitehead)编:《性别的意义》(*Sexual Meaning*),Cambridge:Cambridge University Press,1981,pp. 116—165。

——《身份的仪式打造》(*The Ritual Forging of Identity*),载G. H. 赫特(Gilbert H. Herdt)、R. M. 基辛(Roger M. Keesing)编:《成年仪式》(*Rituals of Manhood*),Berkeley,University of California Press,1982,pp. 99—154。

——《物质的象征:比明-库斯库斯明人的生育模式、死亡模式和人格模式》(*Symbols of Substance: Bimin-Kuskusmin Models of Procreation, Death, and Personhood*),论文(影印)在大洋洲社会人类学学会的年会上提交(Paper presented at the meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania),1982。

——《食人者、魔术师和女巫:比明-库斯库斯人中的食人肉者形象》(*Cannibals, Tricksters and Witches: Anthropophagic Images among Bimin-Kuskusmin*),载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》,1983,pp. 6—32。

奥托·兰克(Otto Rank):《英雄诞生的神话》(*The Myth of the Birth of the Hero*),New York, Vintage Books,1932。

罗伊·拉帕波特(Roy A. Rappaport):《给祖先的猪肉》(*Pigs for the Ancestors*),New Haven, Yale University Press,1984。

格拉迪斯·赖卡德(Gladys A. Reichard):《祈祷:强迫性的字眼》(*Prayer: The Compulsive Word*),载《美国人种学学会专题论文集》(*Monographs of the American Ethnological Society*),no. 7. Seattle, University of Washington Press, 1944。

苏珊·里德(Susan Reid):《夸扣特尔人的食人妖怪》(*The Kwakiutl Man Eater*),载《人类学》(*Anthropologica*),1979(21),pp. 247—275。

查尔斯·理查森(C. Charles Richardson)编译:《早期基督教神父》(*Early Christian Fathers*),Philadelphia, Westminster Press,1953。

保罗·利科尔(Paul Ricoeur):《恶的象征》(*The Symbolism of Evil*),Boston, Beacon Press,1967。

——《弗洛伊德与哲学》(*Freud and Philosophy*),New Haven, Yale University Press,1970。

——《心理分析与当代文化运动》(*Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture*), 载保罗·拉比诺(Paul Rabinow)、威廉·沙利文(William W. Sullivan)编:《作为解释的社会科学》(*Interpretive Social Science*), Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 301—340。

罗宾·赖丁顿(Robin Ridington):《韦楚戈与温迪戈:北部森林中的阿塔帕斯坎人与阿尔衮琴人之间的食人者信仰的比较》(*Wechuge and Windigo: A Comparison of Cannibal Belief among Boreal Forest Athapaskans and Algonkians*), 载《人类学》, 1976, 18(2), pp. 107—130。

米歇尔·罗萨尔多(Michelle Rosaldo):《头颅与因果关系》(*Skulls and Causality*), 载《人》, N. S., 1977(12), pp. 168—170。

——《知识与激情》(*Knowledge and Passion*), New York, Cambridge University Press, 1980。

伊莱·萨根(Eli Sagan):《食人俗:人类的攻击行为与文化形式》(*Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*), New York, Harper Torchbooks, 1974。

伯纳迪诺·德·萨哈甘(Bernardino de Sahagún):《太阳、月亮和星星与年代的粘合》(*The Sun, Moon, and Stars and the Binding of the Years*), A. J. O. 安德森(Anderson)、C. E. 迪布尔(Dibble)编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, Bk. 7, 1953。

——《商人》(*The Merchants*), A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, Bk. 9, 1959。

——《豪言壮语与道德哲学》(*Rhetoric and Moral Philosophy*), A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, Bk. 6, 1969。

——《仪式》(*The Ceremonies*), A. J. O. 安德森、C. E. 迪布尔编, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, Bk. 2, 1981。

马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins):《文化与实践理性》(*Culture and Practical Reason*), Chicago, University of Chicago Press, 1976。

——《作为蛋白质和福利的文化》(*Culture as Protein and Profit*), 载《纽约书评》, 1978, 25(18), pp. 45—53。

——《食人:交换》(*Cannibalism: An Exchange*), 载《纽约书评》, 1979, 26(4),

pp. 45—47。

——《异乡来的首领：斐济人中间的杜梅齐尔神》(*The Stranger-King: Dumézil among the Fijians*), 载《太平洋历史杂志》(*Journal of Pacific History*), 1981(16), pp. 107—132。

——《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》(*Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Thing" of the Fiji Islands*), 载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》, 1983, pp. 72—93。

P. R. 桑迪(P. R. Sanday):《女性权力与男性统治:关于性别不平等的起源》(*Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*), Cambridge, Cambridge University Press, 1981。

C. G. 塞利格曼(Seligman):《英属新几内亚岛的美拉尼西亚人》(*The Melane-sians of British New Guinea*), Cambridge University Press, 1910。

彼得·F. 辛尼特(Peter F. Sinnett):《恩加人的营养适应》(*Nutritional Adaptation among the Enga*), 载蒂莫西·P. 贝利斯-史密斯(Timothy P. Bayliss-Smith)、理查德·G. 费克姆(Richard G. Feachem)编:《生存与残存物》(*Subsistence and Survival*), New York, Academic Press, 1977, pp. 63—90。

萨莉·斯奈德(Sally Snyder):《探寻北皮吉特海峡的神圣事物:对散财宴的一种阐释》(*Quest for the Sacred in Northern Puget Sound: An Interpretation of Potlatch*), 载《人种学》杂志, 1975(14), pp. 149—161。

梅尔福德·E. 斯皮罗(Melford E. Spiro):《特罗布里恩德人的恋母情结》(*Oedipus in the Trobriands*), Chicago, University of Chicago Press, 1982。

安德鲁·斯特拉森(Andrew Strathern):《巫术、贪婪、食人俗和死亡》(*Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death*), 载莫里斯·布洛克、乔纳森·帕里编:《死亡与生命的再生》, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 111—133。

——《用比较观点看库拉交换制》(*The Kula in Comparative Perspective*), 载杰里·W. 利奇(Jerry W. Leach)、埃德蒙·利奇(Edmund Leach)编:《库拉交换制》(*The Kula*), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 73—88。

玛里琳·斯特拉森(Marilyn Strathern):《没有自然就没有文化:以哈根人为案例》(*No Nature, No Culture: The Hagen Case*), 载卡罗尔·麦科马克、玛里琳·斯特拉森编:《自然、文化和性别》, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 174—222。

S. J. 塔姆比哈(Tambiah):《关于飞翔的女巫和飞翔的独木舟:男性和女性价值的编码》(*On Flying Witches and Flying Canoes: The Coding of Male and Female Values*), 载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 171—200。

莫顿·泰克尔(Morton I. Teicher):《温迪戈精神病》(*Windigo Psychosis*), Seattle, American Ethnological Society, 1960。

R. G. 思韦茨(R. G. Thwaites)编:《耶稣会会士轶事和文档汇编》(*The Jesuit Relations and Allied Documents*), 73 vols., Cleveland, Burrows Brothers, 1896—1901。

伊丽莎白·图克(Elisabeth Tooker):《休伦印第安人的人种志, 1615—1649》(*An Ethnography of the Huron Indians, 1615—1649*), 载《美国人种学公报第190号》(*American Ethnology Bulletin* 190), Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1964。

科林·特恩布尔(Colin Turnbull):《任性的仆人》(*Wayward Servants*), New York, Natural History Press, 1965。

——《关于伊克人的再思考:一种实用的非社会体制》(*Rethinking the Ik: A Functional Non-Social System*), 载小查尔斯·劳克林、伊凡·布雷迪编:《人类种群的灭绝与生存》, New York, Columbia University Press, 1978, pp. 49—75。

维克托·特纳(Victor Turner)、伊迪丝·特纳(Edith Turner):《基督教文化中的偶像和朝圣》(*Image and Pilgrimage in Christian Culture*), Oxford, Basil Blackwell, 1978。

唐纳德·图津(Donald Tuzin):《食人俗与阿拉佩什人的宇宙哲学:日本人的一个战时事件》(*Cannibalism and Arapesh Cosmology: A Wartime Incident with the Japanese*), 载葆拉·布朗、唐纳德·图津编:《食人俗的民族志》, 1983, pp. 61—71。

辛格·尤巴洛伊(J. P. Singh Uberoi):《库拉交易圈的政治学》(*Politics of the Kula Ring*), Manchester, Manchester University Press, 1962。

玛丽·路易丝·冯弗朗兹(Marie-Louise Von Franz):《炼金术的丰富想像力》(*Alchemical Active Imagination*), Texas, Spring Publications, 1979。

罗伊·瓦格纳(Roy Wagner):《巴布亚人科学性的、固有的先天观念:生态学视野中的符号学批评》(*Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of*

the Innate: A Semiotic Critique of the Ecological Perspective), 载蒂莫西·P. 贝利斯-史密斯、理查德·G. 费克姆编:《生存与残存物》, New York, Academic Press, 1977, pp. 385—410。

——《致命的言语》(*Lethal Speech*), Ithaca, Cornell University Press, 1978。

——《文化的发明》(*The Invention of Culture*), Chicago, University of Chicago Press, 1981。

斯坦利·沃伦斯(Stanley Walens):《食人者们的盛宴》(*Feasting with Cannibals*), Princeton, Princeton University Press, 1981。

安东尼·华莱士(Anthony F. C. Wallace):《塞内卡人的死亡和再生》(*The Death and Rebirth of the Seneca*), New York, Vintage Books, 1969。

保罗·华莱士(Paul A. W. Wallace):《白种人的和平之根》(*The White Roots of Peace*), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1946。

安妮特·韦纳(Annette B. Weiner):《人类学家中的性别, 被调查者中的再生产》(*Sexuality among the Anthropologists, Reproduction among the Informants*), 载《社会分析》(*Social Analysis*), 1982(12), pp. 52—93。

《造就之世非生就之世: 在基里维纳人那里做库拉交易》(“A World of Made is not a World of Born”: *Doing Kula in Kiriwina*), 载杰里·W. 利奇、埃德蒙·利奇编:《库拉交换制》(*The Kula*), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 147—170。

保罗·惠特利(Paul Wheatley):《四季之枢》(*The Pivot of the Four Quarters*), Chicago, Aldine, 1971。

弗朗西斯·威廉斯(Francis Williams):《奥罗凯瓦人的社会》(*Orokaiva Society*), London, Oxford University Press, 1930。

加里·威瑟斯庞(Gary Witherspoon):《纳瓦霍人世界中的语言和艺术》(*Language and Art in the Navajo Universe*), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977。

迈克尔·W. 扬(Michael W. Young):《与食物搏斗》(*Fighting with Food*), Cambridge, Cambridge University Press, 1971。

译后记

《神圣的饥饿：作为文化系统的食人俗》一书是佩吉·里夫斯·桑迪教授的代表作之一，它被广泛征引的程度不亚于时下流行的一些人类学“名著”。最初读到该书是1997年暑期，其引人入胜的内容当时就激起我极大的阅读兴趣，于是就萌生了翻译这部重要著作的想法。后来有朋友告诉我，说这部书已有日译本，而且社会反响很好，这就更加坚定了我的想法。本书的翻译工作始于1999年，原计划由我的研究生李震、吴乐晋、顾筠和褚潇白来承担，可惜最终未能如愿，但她（他）们对译事的敬畏之心给我留下了深刻的印象。2000年8月底受邀赴韩国任教时曾带上这部原著，抽课余时间译出了一部分，随后调整了计划，想先译完托马斯·克伦普的《数字人类学》一书，于是把本书暂时放下了，直到2001年夏回国后才得以集中精力把它译完。如果没有中央编译出版社王吉胜先生的支持、鼓励和宽容，很难想像自己在教学科研和指导研究生的工作十分繁忙的情况下会在数年时间里时断时续地翻译它。现在回想起来，翻译这样一部颇具特色的学术著作是非常值得的，至少，透过这种作为文化系统的“食人俗”，步入其“意义的帝国”，理解那些由食人现象所决定的“一般的人类问题”，我们对人性的内涵、文化的内涵、善恶美丑的复杂性会有较深切的体悟。尤其是在人与环境和动物之间的生态语言日益走向迷失和沦陷、人的身体不那么注重审美价值与神圣的责任伦理的当今世界，本书作者试图揭示的一些文化奥秘和人类精神实质，是有其特别的警醒意义的。

由于本书牵涉大量的民族志细节材料和多学科的理论背景材料，这就大大地增加了翻译的难度。在翻译过程中虽然曾参阅了不计其数的资料和工具书，但错漏之处恐怕还是在所难免，敬请读者诸君指

正。为了阅读的方便,原作者的原注均一并译出,未作任何删削,另外加了 240 余条译注,得益于美国纽约女王学院教授查尔斯·威尼克(Charles Winick)主编的《人类学辞典》等工具书,在此一并向有关作者和编译者表示谢意。

原书没有插图,应出版社的要求,中译本特意配上 20 余幅图版,因有的图片资料年代久远,来源复杂,恕不一一注明出处。研究生陈隽帮我拍摄了部分图版的数码照片。责任编辑孙家衡先生和谭洁女士为精心编校本书付出了大量的心血,其敬业精神和专业水准使本译著的质量有了更多的保障。在此亦谨致诚挚的谢意。

郑元者

2002 年岁末于复旦大学