

SOCIETY AND
CULTURE SERIES

社会与文化丛书

格尔兹文化论丛之一

克利福德·格尔兹 著

文化^的解释

The Interpretation of Cultures

纳日碧力戈 等译 王铭铭 校



上海人民出版社

SOCIETY AND
CULTURE SERIES

社会与文化丛书

格尔兹文化论丛之一

克利福德·格尔兹 著

The Interpretation of Cultures

文化^的解释

纳日碧力戈 郭于华 李彬 罗红光 田青 等译
王铭铭 校

上海人民出版社

15 深层的游戏： 关于巴厘岛斗鸡的记述

突然袭击

1958年4月上旬,我和妻子在身患疟疾、缺少自信的状态下到达一个巴厘人的村庄,我们试图作为人类学家在那里从事研究。那是一个很小的地方,有大约五百人,地处相对偏远,自成一个世界。我们是闯入者,是专职的人侵者,村民们就像他们一贯对待不属于他们生活的不速之客那样对待我们:仿佛我们并不在那儿。对他们来说,在一定程度上也对我们自身而言,我们是不存在的人,是幽灵,是看不见的人。

我们住进了一个大家庭(是通过省政府事先安排的),它是由属于村落生活四个主要宗系之一的人构成的。但是除了我们的房东和作为他的表兄与姐夫的村落首领以外,所有人都按照只能是属于巴厘人的作法,对我们视而不见。当我们怀着不确定而又渴望与人沟通的心情在四周散步时,人们的目光似乎穿透我们而聚焦在我们身后几码远的某一更实在的石头或树木上。几乎没有人与我们打招呼;但也没有人对我们怒目而视或对我们说任何不友好的话,这已经够令人满意了。如果我们冒险接近某个人(在此氛围下人们竭力避免做的事),他就会离开,不经意但却是肯定地。如果某人正坐着或靠着墙而被我们堵

住,他就什么也不说,要不就在嘴里咕哝着对巴厘人来说没有任何意义的词——“是的”(yes)。当然这种冷漠是值得研究的;实际上村民们关注着我们的一举一动,而且他们掌握大量相当准确的关于我们的信息,如我们是谁,来做什么。但他们的所作所为就仿佛我们根本不存在,事实上这些行为是要告知我们,我们不存在或无论如何我们尚不存在。

上述情形只在巴厘岛是普遍的。在我去过的印度尼西亚的其他地方和后来去过的摩洛哥,每当我进入一个新的村庄时,人们会从四面八方倾巢出动来仔细地看我,而且带着极大的探查心理。而在巴厘人的村庄,人们却照样继续着舂捣,闲聊,出售物品,凝视空间,搬筐运篓等事情。就个体层面而言情况也是如此,当你初次遇到一个巴厘人时,他似乎与你全然无关;按照格雷戈里·白特生和玛格丽特·米德著名的话说,他是“远离”(away)你的^[1]。然后,一天,一个星期,或一个月(对某些人来说,有魔力的时刻永远不会来临)之后,他决定(为着我永远无法弄明白的原因),你是确实存在的了,此后他就变成一个热情的、快乐的、敏感的、富于同情的人,尽管仍是一个严谨自制的巴厘人。你莫名其妙地越过了某种道德的或超自然的阴影。尽管你并未真正被接纳为巴厘人(一个人必须在那里出生才是巴厘人),你至少被视作一个人了,而不再是一片云或一阵风了。和你有关联的全部事物在多数情况下都戏剧性地变得温和,有人情味,即一种有节制的、幽默的、相当有礼貌和令人茫然的亲切。

我的妻子和我仍然处于一阵风的阶段,最令人灰心气馁的阶段,甚至开始怀疑你最终能否成为真正实在的。就在这时,即我们到达大约十天以后,为了给一所新学校筹集资金,一次大规模的斗鸡将在公共广场举行。

目前,除了少数特殊场合外,在共和体制下的巴厘岛,斗鸡

是非法的(如同在荷兰人统治时也是非法的一样,其原因并非完全不相干),这在很大程度上是激进的民族主义所导致的清教主义主张的结果。自身并非清教主义者的精英们担心贫穷的、无知的农民赌光他所有的钱,担心外国人会如何看待此事,还担心那些本应用于国家建设的时间被浪费掉。斗鸡被视作“原始的”、“倒退的”、“不进步的”,而且通常是与一个有雄心的民族不相称的。如同对待其他那些令人尴尬的事物,诸如抽鸦片、乞讨、裸胸等一样,他们相当无系统地试图制止这一现象。

当然,就像禁酒时期的喝酒,或今日的吸大麻,斗鸡作为“巴厘人生活方式”的一部分,仍然非常频繁地继续发生。如同对待禁酒和大麻,警察(至少在1958年警察几乎没有巴厘人而都是爪哇人)一次又一次被召集进来进行突然袭击,没收公鸡、钹铁,对一些人处以罚款,甚至不时地罚他们中的一些人在热带的阳光下晒一天作为训诫,但从未听说发生过人员的死亡,即使在非常非常偶然的情况下也是如此。

禁止的结果是,斗鸡经常在村子的一个隐蔽角落以半秘密的方式举行,这事实上会导致活动进行得稍慢一点,但巴厘人并不在意它较慢地进行。然而在这一次活动中,或许因为他们是为学校筹集政府不可能提供的资金,或许因为近来已很少有突然袭击,或许如我从事件之后的讨论中所搜集的情况那样,人们觉得已经付出了必要的贿赂,所以他们认为可以有一个机会在中心广场召集一次较大的热闹的聚会而不致引起法律的关注。

但是他们错了。在第三轮比赛进行中间,有几百人,当然包括我本人和我的妻子,围着斗鸡的场地形成真正意义上超个体^[2]的人团,就在这时,一辆满载用机枪武装的警察的卡车咆哮而入。在人们发出的“pulisi! pulisi!”的尖叫声中,警察们跳下车冲进赛场中间,并开始来回挥舞他们的枪,就像电影中的匪徒那

样,尽管并不真的开火。那个超个体的人团随着它的成员向四处散去顷刻解体。人们沿着道路跑开,消失在墙壁后面,从平台下面爬过,蜷伏在柳条篱笆后面,或者急忙爬上椰子树。带着锋利得足以割断手指或在脚上戳个洞的钢刀的公鸡则发疯似地四处乱跑,一切都陷于混乱惶恐之中。

根据人类学“入乡随俗”的既定原则,我和妻子只比其他人略迟片刻,就拿定主意:我们所能做的事也是跑。我们向北跑上一条主要的村道,离开了我们住的地方,因为我们当时正在斗鸡场的北边。跑到半路,同行的另一个逃难者突然闪进一个院子,原来那就是他自己家的院子,而我们眼前除了水稻田、开阔的乡野、一座高高的火山以外什么也没有了。我们只能跟在他的后面,一行三人跌跌撞撞地进了院子,他的妻子,显然以前经历过这类事件,迅速地拿出一张桌子,一块桌布,三把椅子,三杯茶,我们没有任何明显的相互交流,就都坐下来,开始喝茶,并努力使自己镇定下来。

几分钟后,一个警察一本正经地进了院子,寻找村首领。(首领不仅在斗鸡现场,他还组织了斗鸡。当卡车开过来时,他跑向河边脱下他的沙笼跳入水中,这样当警察终于发现他正坐在那往头上浇水时,他就可以说,整个事件发生时他正在洗澡,因而他完全不知道那件事。警察并不相信他,对他课以三百卢比的罚款,这正是村子集资的钱。)当他看到我和我妻子——“白人”正在院子里时,他表现出一副典型的先是怔住面后恍然大悟的样子。在他又能开口说话时就盘问我们究竟如何解释我们在那做什么。我们五分钟的主人立刻为我们辩护,对我们是谁作出充满热情的描述,详细而准确,以至这次轮到我表示惊讶了,因为一个多星期以来除了我们的房东和村首领外我们几乎没和一个活人有过交流。他看着那个自命不凡的爪哇人的眼睛说,

我们有充分的理由呆在那里；我们是美国的教授；是得到政府批准的；在那里研究文化，我们要写一本书告诉美国人关于巴厘岛的事。而且我们整个下午都在那里喝茶和谈论有关文化的事情，对斗鸡的事我们一无所知。此外，我们一整天都没有见到村首领，他一定是到镇上去了。那个警察在完全被搅乱的情况下放弃了追问。经过这样一个不长不短的间隔，人们被困扰而后又因得以幸免并且还呆在监狱外面而感到宽慰，我们也是同样。

第二天早上，对我们来说这个村庄变成了一个完全不同的世界。我们不仅不再被视而不见，甚至突然间成了所有注意的中心，成了热情、兴趣、特别是快乐大量倾注的对象。村里的每一个人都知道我们也像其他人一样逃跑。他们一遍又一遍地问我们事情的经过（我不得不一个细节一个细节地讲述那个故事，那一天重复了 50 遍），有礼貌地、充满感情地、但却总是不断地询问我们：“你们为什么不就站在那告诉那些警察你们是谁？”“为什么不直接对他们说你们只是观看而不是赌博？”“你们真的害怕那些小枪吗？”像以前一样，对我们一举一动的关注即使在他们逃命时（如八年后他们被迫放弃时所发生的）也没有停止，这些世界上最矜持的人，兴奋地、同样是一遍又一遍地模仿我们逃跑时不优雅的样子和他们所认为的我们惊慌失措的面部表情。然而最重要的在于，每一个人感到非常高兴甚至吃惊的是我们并没有简单地“掏出证件”（他们对此也很了解）表明我们与不同的访问者身分，而是证明了我们与现在已成为同村人的村民们的团结一致（我们实际上证明的只是我们的胆怯，但其中也产生了伙伴的关系）。甚至那个婆罗门僧侣——一个老迈、严肃、接近天堂的象征，因为与另一个世界的联系，他从不哪怕稍微卷入斗鸡这类事情，而且即便是巴厘人也很难接近他——他把我们召进他的院子询问发生的事情，并且为那些非常特别的

情节愉快地轻声笑着。

在巴厘岛,被取笑就意味着被接受。那是我们与该社区的关系的一个转折点,我们确实已经“身在其中了”(“in”)。整个村子都对我们开放了,也许它从未如此对其他人开放过(也许我并没有真正接触到那个僧侣,但我们偶然的主人成为我最好的资料提供人),而且开放得如此之快。在一次对陋习的突然袭击中被抓住或几乎被抓住,也许并不是一个能够推广的窍门,用以达到在人类学田野作业中被神秘化了的必要的亲密关系,但对我来说它确实起了很好的作用。它带来一个突然的而且不常有的被一个社会的完全接纳,而这个社会对外来者而言是非常难以深入的。它给予我一种直接地理解“农民心智”(peasant mentality)的内在视角,这是那些没有幸运地和他的研究对象一起从全副武装的当局手中逃跑的人类学家们通常无法得到的。此外由于其他事可能以其他方式发生,而最重要的或许在于,它使我很快地注意到一种情感爆发、地位之争和社会具有核心意义的哲理性戏剧的综合体,其内在本质正是我渴望理解的。而当我离开的时候,我已经花了与观察斗鸡同样多的时间在观察巫术、水利、种族制度和婚姻等事物上。

雄鸡与男人

巴厘岛,正因其是巴厘岛,因而是一个很好的研究地点。它的神话、艺术、仪式、社会组织、育儿方式、法律形式、甚至阴魂附体的现象都可以被微观地考察,用以追溯其难以把握的性质,即简·贝洛(Jane Belo)所称的“巴厘人的气质”(The Balinese Temper)^[3]。但是,斗鸡,除了被偶然提及外,却很少受到关注,而它作为一种消耗力量的流行的使人着迷的游戏,至少与那些更著

名的现象同样重要,它可以展示出一个巴厘人实际上是什么样的。^[4]如同在棒球场、高尔夫球场、跑道上或围绕一个牌桌所表现出的美国外观一样,巴厘岛的外观就在斗鸡场中。因为表面上在那里搏斗的只是公鸡,而实际上却是男人。

对任何或长或短在巴厘岛住过的人来说,巴厘男人与他们的雄鸡的深刻的心理认同是明白无误的。在此一语双关是有意为之的。它在巴厘语中的作用与在英语中的完全相同,甚至创造出同样的令人厌倦的笑话,牵强附会的双关语,和缺少创造性的淫秽语言。白特生和米德甚至提出,与巴厘人把身体视为各自有生命部分的组合的概念相符合,雄鸡被作为独立的可自行操作的男性器官,即有其自身生命的可走动的生殖器官。^[5]当我还未能获得某种无意识的材料去确定或否定这一饶有趣味的观点时,公鸡作为极好的男性象征这一事实就差不多成为不容置疑的了,而且对于巴厘来说,这就像水往低处流这一事实一样显而易见。

日常道德说教的语言有很多用雄鸡的意象指涉男性。*Sabung*,这一用以形容雄鸡的词(早在公元992年的铭文中就已出现的词)被隐喻地用于表示“英雄”、“勇士”、“冠军”、“有才干的人”、“政治候选人”、“单身汉”、“花花公子”、“专门勾引女性的人”,或者“硬汉”。一个行为放肆与其身分不符的自负的人被比作没有尾巴的公鸡,他神气活现地仿佛有一个很大的引人注目的尾巴。一个做了最后的无理性的挣扎想使自己摆脱无法摆脱的困境的绝望者,被比作一只垂死的公鸡,他在折磨他的人把他拖向共同毁灭时做了最后的冲刺。一个许诺得多付出却很少面又很勉强的吝啬的人,被比喻为一只被抓住尾巴的公鸡,它扑向另一只鸡却不真的与之交战。一个已达到结婚年龄却仍对异性感到羞怯的年轻人或某个在新的职业中急于给人好印象的人,

被叫作“第一次进场的斗鸡”。^[6]法庭审判、战争、政治争夺、继承权的纠纷,以及街上的争吵都被比喻成斗鸡。^[7]甚至就是这个岛本身也因其形状而被视为一只骄傲的小公鸡,十分自信地、伸着脖子、绷紧后背、翘起尾巴,永远向那个大而不中用、不成样子的爪哇岛发起挑战。^[8]

然而,男人与他们的公鸡的亲密还不仅仅是隐喻的。巴厘岛的男人,或者说大多数巴厘男人在他们的宠物身上花大量的时间,修饰它们,喂养它们,谈论它们,让它们相互试斗,或者就是以一种着迷般的赞美和梦幻似的自我专注的眼光凝视它们。只要你看看到一群巴厘男人无所事事地蹲在社区某一机构的房檐下或道路边,摩肩接踵,他们中的一半人或者更多手里都会有一只公鸡,他们把它放在两腿中间,使其轻柔地上下弹跳以增加其腿部力量,让它好像发情似的竖起羽毛,把它推向邻人的鸡以激起它的斗志,然后又拉回到主人两腿之间使其安静下来。为了获得对另外一只鸡的感觉,一个人也会不时地把别人的公鸡如此摆弄一阵,但通常是绕行过去蹲在它后面,而不是径直走到它面前好像它仅仅就是一个动物。

在高高的围墙把人们的生活围在里而的庭院中,斗鸡被养在柳条笼子里,它们经常被来回挪动以保持最适当的阳光与阴凉的平衡。它们被饲以特殊的饮食,虽然根据每个人的理论略有些不同,但都是以玉米为主,这些玉米经过筛选去除杂质,比给人吃的做得还要仔细,然后一粒一粒地喂给那些动物。它们的嘴和肛门里被塞进红辣椒以激发起它们的勇气。给它们洗澡也同样经过仪式性的准备,和给婴儿洗澡一样,用温热的水加入草药、花朵、葱头,对获奖的公鸡会经常这样给它洗澡。它们的鸡冠被精心地修剪,全身的羽毛经过仔细梳理,它们的钹铁经过仔细安装调整,它们的腿也经过按摩,人们眯着眼睛以钻石商人

一般的专注检查它们是否有弱点。一个对公鸡有着强烈爱好的人,即一个热衷者,毫不夸张地说,可以把他生命的大部分时间,甚至绝大部分时间花在它们身上,他们的这种热情尽管还没有强烈到让他们自己完全失去控制,但能够而且确实花了不仅对外人而且对他们自身来说也是极其大量的时间。“我是雄鸡迷”,我的房东,一个按照巴厘人的标准只是很普通的爱好者(*afficionado*),经常在他又一次挪动笼子,又一次给鸡洗澡,又一次饲喂它们时这样念叨着,“我们全都是雄鸡迷”。

然而,这种狂热还有较为不显见的一面,尽管雄鸡是他们的自我(*self*)的象征性表达或放大,是用伊索寓言方式写出的自恋的男性自我(*ego*),这是一个事实,但它们同时也是另外一种、甚至是更直接的一种表达,即巴厘人审美地、道德地和超自然地将其视作人性的直接翻版:动物性的表达。

怎么形容巴厘人对任何类似于动物的行为的嫌恶程度也不过分。为此原因人们甚至不允许婴儿爬行。乱伦,尽管很难被容忍,但较之兽奸仍是可怕性少得多的犯罪(对后者的恰当惩罚是淹死,而前者则被强迫像动物一样活着)。^[9]表现在雕塑、舞蹈、仪式、神话中的多数恶魔形象都是以某种现实的或想象的动物形式出现的。成年仪式的主要内容就是锉平孩子的牙齿,使它们看上去不像动物的尖牙。此外排泄和进食都被视为令人作呕的、近乎污秽的活动而要快速地和私密地进行,因为这些活动与动物性相联系。由于这些原因甚至跌倒或任何笨拙的举动都被认为是不好的。除了鸡和少数几种家养动物,如牛、鸭等几种不具情感意义的动物外,巴厘人厌恶动物并且十分冷淡地甚至以一种近乎病态的残忍对待他们数量很大的狗。巴厘人与他的雄鸡认同时,不仅把雄鸡与他理想化的自我联系在一起,甚而与其男性器官联系在一起,同时也与他最恐惧、最憎恶、既爱又恨的事物,即使之神

魂颠倒的“黑暗力量”(Te Powers of Darkness)联系在一起。

与雄鸡和斗鸡相联系的这种力量、这种动物性的恶不断威胁着那个小小的、被清理出来的、在其中巴厘人谨慎地建立起他们生活的空间,并且不断地威胁着它的居民,这种联系是十分清楚的。一次斗鸡,或任何斗鸡首先是一次以适当的赞美诗和祭品供奉给恶的力量的血的献祭,为的是安抚它们贪婪食肉的欲望。每当寺庙节日之前都要举行斗鸡(如果它被忽略,就会有人不可避免地陷入昏迷并且以一种发怒的幽灵的声音命令立即纠正那一疏忽)。对于疾病、歉收、火山喷发等自然灾害的集体反应几乎总是举行斗鸡。此外,那个巴厘岛的著名节日“静默日”(Njepi)——即在这一天所有的人都须整天安坐不动以防止与暂时跑出地狱的恶魔突然相遇——的前一天,几乎岛上所有村庄都要举行大规模的斗鸡(在此情形下斗鸡是合法的)。

在斗鸡中,人与兽、善与恶、自我(ego)与本我(id)、激昂的男性创造力和放纵的兽性毁灭力融合成一幕憎恶、残酷、暴力和死亡的血的戏剧。不必感到惊奇,作为不变的规则,当胜鸡的主人把通常已被其愤怒的主人撕得支离破碎的败鸡拿回家吃的时候,他是怀着一种混合的情感这样做的:社会性的窘迫、道德的满足、审美的憎恶,和吃人肉的快乐。而输掉了一次重要比赛的人有时会采取破坏他家庭的神龛和咒诅神明一类的宗教性(和社会性)的自杀行为。在寻找天堂和地狱的尘世对应物时,巴厘人把前者比作一个刚刚赢了斗鸡比赛的人的精神状态,而把后者比作一个刚输掉斗鸡比赛的人的心态。

搏 斗

斗鸡(*tetadjen*; *sabungan*)在一个大约 50 平方英尺的赛圈内

举行。通常在午后开始,持续三到四个小时直到日落西山。一次活动由分开的九场或十场比赛(*sehet*)组成。每场比赛都严格按照通常的模式进行:没有主要比赛,各场比赛之间没有关联,比赛程式没有变化,每场赛事的安排都有特定的基础。当一次搏斗完结、情感的废墟被清理干净——赌资被支付,有的人咒诅,有的人拥有了鸡的残躯——之后,就有七八个或者十多个人不经意地带着公鸡溜进赛圈内,试图为它找到符合逻辑的对手。这一过程一般不少于十分钟而且通常会长得多,它是以一种十分柔和的、转弯抹角的、甚至是佯作不知的态度来实施的。那些没有立即卷入的人采取掩饰的,至多是一种间接关注的态度;而那些困恼于其中的人则试图以某种方式装作整个事件并没有真正发生的样子。

一场比赛安排妥当之后,其他有希望入选的人们以同样故意的满不在乎的样子退出赛场,人选的公鸡被安装上钹铁(*tadji*),即刃口锋利的钢刀刺,大约有四五英寸长。安装钢刀是一项精细的工作,只有很少数量的人(多数村庄中只有五六个人)懂得如何正确地去。负责捆扎钢刀的人也提供这种刀,如果他所帮助的鸡赢了,鸡的主人就会把败鸡带着刀的腿给他作为奖赏。钢刀是用一条长绳子把刀的尾部和鸡的腿缠绕在一起而固定的。由于我将要提到的原因,这件事每次做得都有些不同,它是要以极其专注仔细去做的事。关于钢刀的学问十分广泛——如它们只能在日食和没有月色的时候被磨利,而且不能被女人看见,等等。无论在使用中还是用完后它们都被十分小心地拿放,以巴厘人通常对待仪式对象的那种过分烦琐和沉溺于其中的方式进行。

钢刀被装好后,两只公鸡被它们的训练者(他们也许是、也许不是公鸡的主人)面对而地放在赛圈中间。^[10]一个上而钻了

小洞的椰子被放在一桶水中,它沉下去大约要用 21 秒钟,这是被作为一个“*tjeng*”的时段,通过敲击一个破裂的锣标志其开始和结束。在这 21 秒时间中,不允许训练者(*pengangkeb*)碰他们的公鸡。如果像时有发生的那样,在这段时间中那些动物没有打斗起来,它们就被重新拿起来,抖开羽毛,拉来推去,要不然就是被辱骂一通,而后被放回赛圈中间,比赛再次开始。有时它们完全拒绝打斗,或其中一只总是跑开,在这种情况下它们就被关在同一个柳条笼子里,这通常会使它们投入交战。

无论如何,在多数情况下,两只鸡会立即相互攻击,它们拍打翅膀,用头顶,用腿踢,把动物性的暴怒表现得那样纯粹,那样绝对,就其自身方式而言又是那样优美,几乎可以说是柏拉图的仇恨概念的抽象。在这一片刻时间中一只鸡或另一只会用其刀刺给对方致命的一击,而它的训练者会马上把它拿起来以防止受到对方反击,这是一个事实,如同经常发生的那样,如果钢刀还绑在受伤者身上,那么进攻者仍会受到它的受伤对手的攻击。

鸡的训练者把它们再次拿到手里这段时间,椰子下沉了三次,此后那只给对手致命一击的公鸡必须被放下以显示它仍很结实,这是通过在椰子下沉一次的时间中,让它轻轻地绕场遛一圈而证明的。然后在椰子沉下去两次的时间后,战斗必须重新开始。

在这个两分钟的间歇中,受伤公鸡的训练者一直发疯似地为那只鸡忙着,就像两个回合之间忙于治疗受伤拳击手的教练员一样,以使其坚持到最后,拼死去争取胜利。他向鸡的嘴里吹气,把整个鸡头放在自己嘴里吸气和哈气,为它抖松羽毛,给它的伤处敷各种药物,他会做所能想到的任何事情,以激发起或许藏在鸡体内什么地方最后一点斗志。在他不得不把鸡放回赛场的时候,他时常弄得到处是鸡血,但是就像一场职业拳击赛…

样,一个好的训练者会把他的重量级选手用在关键时间。它们中的一些能够作最后一搏,至少能坚持到第二轮和最后一轮比赛。

在战斗的高潮中(如果有一次高潮的话;有时受伤的公鸡就在训练者手中断了气或者一放下就死去),发出第一次进攻的鸡通常继续攻击直到干掉已经变得衰弱的对手。但首次攻击离最后的定局尚远,因为如果一只鸡还能走,它就能斗,如果它还能斗,它就能杀死对手,被判失败的是先断气的鸡。如果受伤的那一只能够刺伤对手并且摇晃地站住直到另一只倒下,它就是正式的胜利者,即使它稍迟片刻也跌倒断气。

拥挤在赛圈周围的人群近乎沉默地注视着事件的发展,他们随着那些动物的动作移动身体,用不说话的手势为优胜者喝彩,转换肩膀,转动脑袋,当受了致命刺伤的鸡向赛圈一边倾倒时他们一起后退(据说这些观众因过于聚精会神有时会失去眼睛和手指头),当他们注视另一只鸡时又蜂拥向前。围绕着整个这一戏剧性事件的,是一大堆异常复杂和极为烦琐的规则。

这些规则和十分发达的有关鸡和斗鸡的知识一起,用手写体书写在棕榈叶上(*lontar*; *rontal*),并且作为村庄的整体法律和文化传统的一部分代代相传。在比赛中,裁判(*saja komong*; *djuru kembar*),也就是那个放置椰子的人,负责这些规则的实施,他有着绝对的权威。我从未见过裁判的评断受到任何方面的质疑,即使是沮丧异常的失败者,我也不曾即使是在私下里听说过对裁判不公正的指责,或者就斗鸡事件一般的对裁判的抱怨。只有非常值得信任的、可靠的和掌握规则复杂性的、有见识的居民才能承担这一职责,事实上人们带着他们的公鸡就是为了这些人主持的斗鸡而来的。还应提到的是,偶尔也出现指责裁判作弊的事,尽管极为少见;那是在两只鸡实际上一起死去的情况

下,要由裁判决定哪一只在先(也可以是平局,尽管巴厘人并不喜欢这样的结果)。裁判可比作法官、国王、祭司和警察,他是所有这一切,在他让人放心的指挥下,动物性的战斗激情就可在公民的法律确定性的制约下进行。就我在巴厘岛看过的十多场斗鸡中,从未看到过一次关于规则的争吵。确实,我从来没见过一次公开的争斗,除了那些发生在两只公鸡之间的外。

将此事件作为自然的事实,它是不受抑制的狂怒,而将其作为文化的事实,它则是完美的形式,事件的这种交叉重叠性质限定了斗鸡的社会学本质。一次斗鸡就是(如果为某一既非结构严密到可称为团体也非无结构到只能称为人群的事物寻求一个名目)欧文·戈夫曼(Erving Goffman)所称的一次“有焦点的聚集”(focused gathering)——一群人全神贯注于一个共同的活动流并且按照那个活动流相互关联起来。^[11]这一聚会集合起来而后又散去;其参与者游动不定;使他们聚集起来的活动不是连续的——一个重复发生的一个个过程而非不间断的连续性过程。如戈夫曼所言,这些聚会从唤起它们的情境中,即它们所发生的场景中获得它们的形式;但只是一个形式,一个清楚表达的形式。因为情境或场景,例如在陪审团的审议、外科手术、街区会议、静坐示威及斗鸡中,是通过文化成见(the cultural preoccupations)由其自身造就的——如我们将看到的,在此地位争夺的仪式中——文化成见不仅确定焦点,而且集合演员和安排布景,将其实际地付诸实施。

在古典时代(就是说在1908年荷兰人入侵以前),并没有致力于改善民众道德的官僚体系存在,斗鸡的举行显然是一个社会事件。带一只公鸡参加一次重要的比赛对一个成年男人来说,是作为公民应尽的义务;经常在集日举行的斗鸡带来的税收是公共岁人的主要来源;对艺术的赞助是被规定的君王的责任;

斗鸡场(或称 *wantilan*)位于村庄的中心,与其他的巴厘人礼仪的古址——议会厅、最初的庙宇、市场、信号塔和榕树相邻。而今日,除了少数特殊的场合,新的正统观念使得公开声称集体生活的兴奋与流血游戏的兴奋之间的关联成为不可能,但是通过不太直接地表达,这一关联本身仍然是密切的和完整的。然而要揭示它则必须转向斗鸡的另一个重要方面,即决定了其他方面并使之得以运作的中枢,这是我此前有意忽视的一个方面,当然,这就是赌博。

成败机会相等的赌金

巴厘人从来不用简单的方式做任何他们能设法用复杂方式去做的事情,根据这一通则,斗鸡的赌博也不例外。

首先,有两种类型的赌博,或称为 *toh*。^[12]一种是赛圈中心进行的参与者之间双方对称的赌博(*toh ketengah*),另一种是散布在赛圈周围的观众个人之间的赌博(*toh kesasi*)。第一种是大型的;第二种则是小型的。第一种是集体性的,包括了公鸡主人周围的赌博者的团体;第二种是个体性的,一个人对一个人的。第一种是经过精心筹划的事件,是由团体的成员和裁判聚集在赛圈中间非常安静地、近乎诡秘地共谋安排的,第二种则表现为近乎冲动的喊叫,是由赛圈周边兴奋不已的观众公开地开价和公开地接受的事件。最令人惊奇的是,如我们非常清楚地看到的,在第一种赌博中,毫无例外地赌注的数额是对等的,而在第二种赌博中,同样毫无例外地赌注数额从不对等。在赛场中心公平的赌博在赛场边上就是不公平的。

中间的赌博是正式的,在两个公鸡所有者之间进行,受到一整套规则的制约,并有作为监督者和公共证人的裁判。^[13]这一

赌博的规模总是比较大,有时相当大,而且它从来不是仅仅以所有者的名义下注,而是所有者与他的四五个有时是七八个同盟者一起进行的,这些同盟者是他的亲属、同村人、邻居和密友。如果他不是特别的富有,他甚至可以不是主要的出资者;尽管他必须是重要一员,以表明他不卷入任何诡计。

根据我所掌握的 57 场比赛的准确可靠的关于中心赌博的资料,赌金数额为 15 个到 500 个林吉特(ringgit),平均数为 85 个,三种不同规模比赛的分布如下:小规模斗鸡(35 ± 15 林吉特)约占总数的 45%,中等规模的(70 ± 20 林吉特)约占 25%,大规模的(175 ± 75 林吉特)约占 20%,此外还有少量非常小和非常大的特例。一个体力劳动者——如制砖工、普通农业工人或市场搬运工——的正常日工资大约是 3 个林吉特,此外考虑到在我所研究的地区斗鸡平均大约每两天半举行一次这一事实,那么在这样一个社会中,赌博显然是重大的事件,尽管下注并不仅是个人的事。

而周边的赌博则完全是另一回事。它不像中心赌博那样严肃和信守约定,而以一种类似股票交易所场外交易的方式进行。有一种固定的众所周知的次数范式构成一个连续系列,从最小倍率的 10 比 9 到最大倍率的 2 比 1,即 10 比 9,9 比 8,8 比 7,7 比 6,6 比 5,5 比 4,4 比 3,3 比 2,2 比 1。一个想赌劣势鸡(暂且不论优势 *kebut* 和劣势 *ngai* 是如何形成的)的人叫出倍率较小的数,表示他愿意接受的倍率。这意味着如果他叫 *gasal*,也就是“5”,他就是想按 5 比 4 的倍率赌劣势鸡(对他来说,是 4 比 5);如果他叫“4”,就是要按 4 比 3 的倍率下注(同样他下的赌注是“3”);如果他叫 9,下注倍率就是 9 比 8,以此类推。赌优势鸡的人考虑要争取到尽可能小的让步,他叫鸡的花色如“棕色”、“花点”或其他颜色来表明这一事实。^[14]

还赌者(赌劣势鸡的人)和叫赌者(赌优势鸡的人)大声向观众呼喊,让他们每个人都听到,开始作为潜在的对手相互注视,而且经常从远在赛圈对面的地方。还赌者大声吵着要使叫赌者打倍率大的赌,而叫赌者则努力使还赌者接受倍率小的赌。^[15]还赌者在此情境中是被动的一方,他把几个手指伸到脸前,并用力晃动,表示他愿意为自己打的赌下多大的注。如果叫赌者即主动一方以同样手势答复,赌注就被确定了;反之,他们则停止相互注视,继续寻找对手。

周边的赌博在中心赌博确定并宣布赌注数额之后进行,赌劣势鸡的人向任何可能接受的人提出他们要求的比例,他们的喊声逐渐增大,同时那些赌优势鸡的人若不同意对方提出的价码,也同样激动地喊叫鸡的花色以表示他们渴望下注但却要求较小的差额比例。

叫价最终会达到双方的同意即在某一个时间所有叫价的人喊出同样的数,叫价几乎总是开始时指向倍率大的一端,如5比4或4比3,而后在双方的让步下或快或慢或多或少地向倍率小的一端移动。喊“5”的人发现自己得到的答复只是“棕色”,就开始喊“6”,或者很快转向其他的叫价者,要不就因过于慷慨的出价被迫不及待地接受而退出这一过程。如果数额已经改变而对手仍然稀少,叫价过程就从“7”开始重新进行,以此类推,只在极少的最大型的斗鸡中,达到过“9”或“10”的极端程度。偶尔,如果互斗的公鸡明显地实力不配,也可能没有向上的变动,甚或向下调整到4比3、3比2的比例,但2比1的情况极为少见。比例数向下变动伴随着赌注数额下降,而向上变动则伴随着赌注数额的提升。由于就周边赌博来说,赌注比例只是在一定范围内或多或少地向钱数相等的端点接近,通常的模式即绝大多数的赌博是在4比3到8比7这一范围内进行的。^[16]

当训鸡者放出公鸡的时刻到来时,至少在大规模中心赌博的比赛中,叫喊声达到近乎疯狂的程度,尚未达到满意的赌博者极力试图在最后一分钟找到能够接受其开价的对手(在中心赌博规模不大时,则出现相反的情形:打赌被一一放弃,叫价声减弱直到沉静,赌注差额拉大而人们逐渐失去兴趣)。大型的赌博,即被巴厘人称为“真正的斗鸡”的那种势均力敌的比赛,带有群众场面的性质,似乎十足的混乱迸发出来,所有摇晃着、呐喊着、推挤着的男人都相当激动,这种情形只会因瞬间突然出现的由紧张带来的沉静而更甚,如同有人使水流嘎然而止,当一声破锣响起时,参赛的公鸡被放进场,搏斗由此开始。

当斗鸡结束时,在 15 秒钟到 5 分钟之内,所有赌资被立即支付,决无对赌博对手拖欠的事情。当然一个人可以在提出或接受赌注数额之前从朋友那借钱,但只要你提出或接受了就必须已经有钱在手,如果你输了,必须在下一场比赛开始之前当即付清。这是一条铁的规则,同样,如我从未听说过裁判的决定受过质疑(尽管这种情况有时可能发生),我也从未听说过赖帐的赌博,或许这是由于在群情激昂的斗鸡场中,如人们所说的,骗子会立即尝到严惩的苦果。

无论如何,对于一种将斗鸡赌博与巴厘文化的广阔世界联系起来的理论来说,赌注相等的中心赌博和赌注不等的周边赌博这种形式上的不对称提出了关键性的分析的问题。它同时也暗示出解答这一问题和证明上述联系的方式。

在此联系中首先要确定的一点是,中心赌博的赌注越高,斗鸡比赛在实际上越势均力敌。简单的理性思考即可说明这一点,如果你在一只公鸡身上下 15 个林吉特的赌注,你会同意对方赌同等的钱,即使你感到你赌的鸡赢的希望较小。但如果你下的赌注是 500,你就不会愿意那样做。因而,一场大赌资的斗

鸡当然会是较好的鸡参赛,人们也极为关注参赛的鸡在身材、一般条件、好斗性等方面在人力所及范围内尽可能的相配。为确保这一点,人们采用各种方式调整鸡脚上的钢刀。如果一只公鸡看上去更强壮一些,双方会同意将其钢刀固定成一个略少优势的角度,即造成某种不利,这就是说捆扎钢刀的人有极其巧妙的技术。人们也更为关注雇请熟练的训鸡者并恰当地搭配他们的能力。

简而言之,在一场大额赌资的斗鸡中,使比赛成为名副其实的对等竞争的压力是巨大的,也是被明确感知的。对中等比赛来说这种压力略小,在小型比赛中就更小,尽管使赛事至少接近大致对等的努力始终存在。因为即使只赌 15 个林吉特(相当于工作 5 天),也没有人愿意在明显劣势的情况下做一次钱数相等的赌博。此外我所做的统计也有助于证实上述这一点。在我调查的 57 场比赛中,优势的鸡获胜共 33 次,劣势鸡获胜 24 次,比例为 1.4:1。但如果以 60 个林吉特中心赌注为界划一条线,那么对赌资在这条线以上的比赛来说,比例就变为 1.1:1(优势鸡 12 次,劣势鸡 11 次),而赌资在该线以下的比赛,比例则为 1.6:1(21 对 13)。或者,就极端情况而言,对非常大型的斗鸡即那些中心赌注超过 100 林吉特的比赛,上述比例为 1:1(7 比 7);对非常小型的斗鸡即低于 40 个林吉特的比赛来说,比例为 1.9:1(19 比 10)。^[17]

由这一命题出发——即中心的赌注越高,斗鸡比赛越接近于实力对等——或多或少可说明以下两点:(1)中心赌注越高,越会促使周边赌博向赌注差额小的一端靠近,反之亦然;(2)中心赌注越高,周边赌博的赌资也越大,反之亦然。

在两种情况下这一逻辑是相同的。赌博在实际上越接近于赌注相等,大差额的赌资就越明显地缺少吸引力,因而差额较小

的赌注越容易被接受。这种情况从简单的观察,从巴厘人自己对事件的分析,以及从我所能够搜集的更系统的调查中都是显而易见的。由于对周边赌博作出准确完整的记录有一定的困难,因而对其很难给以数字形式的证明,但在我所有的案例中,赌注差额的提出者和接受者的契合点,形成一个相当明显的从最小到最大的马鞍形,在实际进行的大多数赌博(估计占三分之二到四分之三)中,大额中心赌注的赌博比小额中心赌注的赌博要向差额小的一端移动三或四个点,而中等赌注的斗鸡则位于中间。具体而言,这一概括当然不精确,但大体模式是相当一致的:中心赌博促使周边赌博趋向于其自身赌注相等模式,这一推促力量与其规模成正比例,因为规模与参斗公鸡实力相当的程度成正比例。至于赌资数量的问题,在大额中心赌注的斗鸡中,整个的赌资数额也较大,这是由于这样的斗鸡被认为是更能引起“兴趣”的,因为它们不仅是很难预测的,而且更关键是在金钱的方面,在公鸡的特性方面和由之而来的,我们将会看到的关于社会声望的方面,它们都是利害攸关的。^[18]

赌注对等的中间赌博和赌注不对等的外围赌博的对立是显而易见的。这两种赌博系统尽管具有形式上的不一致,实际上却并不相互矛盾,而是一个独立的更大体系的组成部分,其中中心赌博可以说是“重要性的中心”,它将外围赌博拉向赌注差额小的一端,比赛的规模越大,越是如此。由此中心赌博“造就了游戏”,或许可以给它一个更好的定义,按照杰里米·边沁(Jeremy Bentham)的概念,它显示了游戏的“深度”。

巴厘人试图通过使中心赌博尽可能地大而创造一种有趣味的、也可以说是“深刻”的竞赛,由此参赛的公鸡要尽可能地实力相接和搭配适当,而且也尽可能地使结果难以预料。他们并非总能如愿。有近半数的赛事是比较小的和不能令人感兴趣

文化研究

的——以我借用的术语来说就是“浅显的”——事件。但上述事实并不能否定我的解释,正如以下事实所表明的,多数的画家、诗人和剧作家是平庸的,但这并不能否定艺术的努力总是指向深刻的,在相当多的情况下是接近深刻的,艺术技巧的想象的确是必要的:中心赌博是创造“兴趣的”、“深刻的”竞赛的一种方式,一种设计,但对解释游戏之所以有趣、它们令人着迷的根源及其深刻的本质来说,这并不是原因,至少不是主要的原因。这些竞赛为何有趣——确实,对巴厘人来说它们是极其吸引人的——的问题使人们超越对其形式的关注而进入更为广阔的社会学与社会心理学的关注领域,并且用不那么纯粹的经济概念思考有关游戏达到何种“深度”的问题。^[19]

玩 火

边沁的“深层的游戏”(deep play)的概念出现在他的《立法理论》(*The Theory of Legislation*)一书中。^[20]从其功利主义立场出发,他意指那些参与赌注过高的赌博游戏的人是完全无理性的。假设一个人拥有 1000 英镑(或林吉特),在一场对等的赌博中投入其中的 500 镑,那么他赌赢时这些钱的边际效用明显地少于他赌输时所失去的钱的边际效用。在真正深层的游戏中,对参与的双方而言都是如此。这也是双方都难以理解的。他们为寻找快乐走到一起来,达成一种关系,这一关系总体而言带给参与者的是全然的痛苦而不是快乐。因而边沁的结论是,这种深层的游戏首先是不道德的,在他看来正确的作法就是从法律上禁止它。

但就我们的关注而言,比这一道德问题更有趣味的在于,尽管边沁的分析很有逻辑力量,人们还是热情地、经常地、甚至不

顾法律的惩罚而投身于这种游戏。边沁和那些想法像他一样的人(主要是当今的律师、经济学家和少数精神病学家)对此的解释是,这些人是非理性的沉溺者、拜物教者,是儿童、白痴、野蛮人,他们所需的只是避免受到他们自己的伤害。但是对巴厘人来说,尽管他们不用很多语言系统地表述,他们的解释却根据这样的事实,即在这种游戏中,钱与其说是一种实际的或期望的效用尺度,不如说是一种被理解的或被赋予的道德意义的象征。

事实上,在浅层的游戏里,只有较少数量的钱卷入其中,现金的增值和减值就效用和负效用而言近乎相同,在一般而非广义的意义上,快乐与痛苦、幸运与不幸也相去不远。而在深度游戏中,投入钱的数量很大,而更为重要的还不是物质性的获取,而是名望、荣誉、尊严、敬重——总之,在巴厘岛一个意味深长的词,也就是“地位”。^[21]它在象征意义上是至关重要的,因为(少数赌博成瘾者除外)实际上没有一个人的地位会因斗鸡的结果而改变;它仅仅并且只是暂时地被肯定或被冒犯。但是对巴厘人来说没有什么比间接地当众羞辱别人更让人高兴了,也没有什么比间接地受到这种羞辱更让人痛苦——尤其是在未被表面现象迷惑的彼此认识的人们互相注视时——这样一出可供评价的戏剧确实是深刻的。

此处我必须强调,这并不是说金钱是无关紧要的,或者巴厘人失去 500 个林吉特就像丢了 15 个林吉特那样不在意。如此结论是荒谬的。因为在这个相当功利性的社会中,金钱是个重要的东西,而且在金钱方面所冒的风险越大,关联到的其他事物就越多,诸如他的自尊、自信、冷静和男子气概,他的冒险是暂时的但却也是非常公开的。在深层的斗鸡中,如我们将看到的,一个雄鸡所有者与他的合作者,以及圈外的支持者们(虽然较少但却在相当程度上)通过金钱来赌他们的地位。

在很大程度上,由于失败时输掉的钱的边际效用在赌博的较高档次上是很大的,因而投身于这种赌博也就是以其公鸡为媒介间接地、隐喻性地投入了一个人公开的自我。尽管对一个边沁主义者来说,这似乎只是增加了这一事件的非理性程度,但对巴厘人而言增加的却是它所具有的全部意义。而且由于(遵循韦伯而不是边沁的理论)给生命以意义是人类存在的主要目的和首要条件,因而对意义的获得比补偿经济代价更为重要。^[22]实际上,在那些赌注相等的较大型比赛中,经常参与其中的人们在物质财富上似乎并没有什么真正的重要改变,因为在一个较长时间段内赛事的输赢比例是很接近的。而另一方面,在那些小型的、浅层的斗鸡中,即少数更纯粹的、上了瘾的赌徒参与——以金钱为主要目的——的赛事中,人们能够发现社会地位的“实际”变化的确发生了,而且大多是降低的。这类赌徒被真正的热衷者视为公平游戏的戏弄对象,后者才真正理解这一游戏,他们从中获取的物质利益是很少的,但那些赌徒,由于他们的贪婪,一点小钱就足以引诱他们投入那些参斗公鸡明显不相配的非理性的赌博。他们中的多数的确在一个相当短的时间内就使自己输光,但似乎总是有一两个人在任何特定的时间为了赌博而抵押土地和变卖衣物。^[23]

这种“地位赌博”与深层的斗鸡和对应的“金钱赌博”与浅层的斗鸡的分别相关联,实际上是相当普遍的。就此而言,赌博者自身构成了社会道德的等级。如前而提及的,在大多数斗鸡中,赛场周边以外有着大量的、由特许经营者操纵的愚昧的、完全碰运气的赌博游戏(轮盘赌、掷骰子、抛硬币、猜子)。只有妇女、儿童、青少年和各类不参加(或尚未参加)斗鸡的人——极度贫困的、受到社会性歧视的或人格怪癖的人——才玩这类游戏,当然玩的赌注很小。斗鸡的男人们耻于接近这些人。比这些人地位

稍高一点的是那些自己虽然没有鸡参与斗但却加入了赛圈周边小型赌博的人们。接下来是那些参加小型斗鸡、间或也参加中型比赛,但身分却不足以参加大型斗鸡的人们,尽管他们时常也可在大型比赛中参加周边赌博。最后,就是那些真正重要的社区成员,即当地生活围绕他们展开的有实力的公民,他们参与大型的斗鸡而且也从旁下注。这些有焦点的聚会的关键性要素在于,通常支配着和规定了这项活动的男人们正是支配和规定着当地社会生活的人们。当一个巴厘男人以那种近乎崇敬的方式谈及“真正的斗鸡者”,即 *bebatoh* (赌博者)或 *djuru kurung* (鸡笼所有者)时,所说的就是这一类人,而不是那些把猜子游戏的心智带进非常不同的、不相宜的斗鸡场景中的人们,也不是那些被驱使的赌徒(*petét* 一词的次要意义是贼或放荡者)和心怀欲念的奉承者。对这样一个人来说,一次比赛中真正发生的事更类似于决斗(*affaire d'honneur*)(尽管按照巴厘人的实际想象才能,溅出的血只是人性的比喻),而不是愚蠢的、一部赌博机器的机械运作。

使得巴厘人的斗鸡变得深刻的并不是钱本身,而是金钱所导致的结果,投入的钱越多越是如此:即巴厘社会的地位等级移入到斗鸡这种形式中。从心理学角度而言是一种理想的/超凡的,更确切地说是自恋的男性自我的伊索寓言式的表现,从社会学角度而言同样是伊索寓言式的表现,所表现的是日常生活场景中由被控制的、缄默的、仪式性的但却是所有人深切感知的那些自我的互动所构成的复杂的张力场域。公鸡可以是它们主人的人格的代理者,是其心理形态的动物性反映,而斗鸡则是——或更确切地说是有意使它是——社会基体(*social matrix*)的模拟,即相互交叉、重迭、高度共同化的群体——村落、亲属群体、水利团体、寺庙机构、“种姓”——等复杂系统的模拟,而那些热

衷者就生活于其中。^[24]正如有必要加以确认、维护、赞颂和使其正当化,或仅仅为从中取乐(由于巴厘人的社会分层被赋予很强的归属性特征,因而声望是不能追求的)的声望,可能是该社会中的核心驱动力,它们也是斗鸡的核心驱动力,此处暂且不谈走动的生殖器官、血的献祭的钱的交换。这一表面意义的娱乐和看似一项运动的斗鸡,若用欧文·戈夫曼的另一句话来说,就是一次“地位的血的洗礼”。^[25]

使这一点变得清晰或至少在一定程度上证实它的最容易的方式,就是援引我最近距离观察过其斗鸡活动的那个村庄的实例——即发生突然袭击和我获取统计资料的那个村庄。

如同所有的巴厘村庄,位于巴厘岛东南部克隆孔地区的这个村庄(Tihingan)也是由错综复杂的联姻群体及其对立的群体组成的。但与许多村庄不同的是,该村中存在着特别引人注目的两类法人团体,它们同时也是地位群体,我们将在不使其过分失真的前提下用以部分代替整体的方式对他们予以关注。

首先,这个村庄是由四大父系的、部分内婚的世系群体所支配的,他们之间不断地相互竞争并形成村庄内的主要派系。有时他们两两组织起来,或两个较大的群体与两个较小群体加上那些不属于任何群体的人们形成对抗;有时他们又各自独立地运作。在其内部又存在次级的派系和再次级派系,以至可以达到相当细微的区分层次。其次,就村庄本身而言它几乎是完全内婚的,并与其周边所有在其斗鸡范围内(这一范围也被解释为市场区域)的其他村庄相对立,而它同时也在不同的超越村庄范围的政治和社会场景中与某些邻居形成联盟以对抗另一些邻居。如在巴厘岛各处所见,每地具体的情形是各不相同的;但高度整合而基础各异的集团之间(以及成员之间)对社会地位展开竞争的多层次等级结构的一般模式,却是普遍的。

作为对这一普遍性命题的支持,我们认为斗鸡尤其是深层的斗鸡根本上是一种地位关系的戏剧化过程。为了避免过长的民族志描述,我将简要列举以下事实——尽管具体的证据、事例、陈述和数字更有助于支持它们;这些事实既是广泛的也是明白无误的:

1.人们事实上从不会把赌注押在他自己宗族成员的公鸡的对立面上,通常他感到有义务为属于自己宗族的鸡而赌,亲属纽带越是紧密,斗鸡越是深刻,情形就越是如此。如果他在心目中判定那只鸡不会赢,尤其如果鸡的主人只是他的从表兄弟或只是一次浅层的斗鸡,那么他可以根本不赌。但作为一项常规他知道必须给自己宗族的鸡以支持,而且在深层的游戏中几乎总是如此。因而大多数的人公开地叫喊“5”或“花点”时,是在表达对自己的亲属的忠诚,而不是对他的鸡作出评价,表达对输赢概率的理解,甚至对赢钱的期望。

2.这一原则是按照逻辑扩展的。如果你的宗族没有公鸡参赛,你就要按同样方式支持联盟的亲属群对抗未联盟的群体,如我所言就像在其他村庄一样,非常复杂的联盟网络构成了这个巴厘人的村落。

3.以此类推,村庄也是作为一个整体存在的。如果外村人的公鸡与任何一只你自己村庄的公鸡相斗,你应该支持本地的那只。如果一只来自你的村庄所属的斗鸡范围以外的公鸡与来自这一范围内的公鸡相斗,你要支持“家乡的鸡”,尽管这种情形少见但还是时有发生。

4.来自任何地方的参赛公鸡几乎总被认为是最有希望获胜的鸡,理由在于如果它不是一只好公鸡,人们是不敢带它来参赛的,参赛者越是远道而来越是如此。鸡的主人的追随者们当然要支持他,当举行一次大范围的正面斗鸡(如在假日)时,人们要

选出他们认为本村最好的公鸡并且在比赛中支持它们,而不在意它们具体是属于谁的,尽管他们肯定也会在赌这些鸡时有所让步并且下大赌注以显示他们不是一个赌不起的村庄。实际上,这类“对外进行的比赛”,尽管并不经常,却有助于弥合不断发生在“内部比赛”中的同村人之间的分裂,在后一类比赛中,村内各派系是相互对立、关系紧张的,而不是团结一致的。

5.几乎所有的比赛都是社会性地相关的。以下情形很少出现:两只都来自外面的公鸡相斗,两只没有任何特殊群体支持的公鸡或其背后的群体未以某种清楚的方式相互关联的公鸡相斗。如果你让这样的鸡互斗,那么比赛就会是非常浅层的,赌资数额会很低,而整个事件会变得非常乏味,除了直接发起人和一两个上瘾的赌棍以外没有人会对此感兴趣。

6.出于同样的原因,也很少有两只互斗的公鸡来自同一个群体,更少有来自同一个次级支系的,而且事实上从来没有来自同一个再次级支系(在大多数情况下就是一个扩展的家庭)的两只公鸡互斗的情况。同样,在村外的斗鸡中,同一村庄的两个成员也很少相互争斗,即使作为势不两立的手他们会在本村的斗鸡场上以极大的热情互搏。

7.在个体层面上,卷入一种已经制度化的敌对关系的人们被称为 *puak*,在这种状态下他们互不说话或无所不做(这种正式的关系破裂有多方面的原因:占有对方的妻子、遗产争端、政治分歧等)。这样相互敌对的人们会以很大的、有时高得惊人的赌注相互打赌,而这一赌博就明白、直接地向对手的男子气概,即其地位的最终基础进攻。

8.在所有的赌博中,除最浅层的以外,中心赌博联盟总是结构性地结合在一起的,即从不使用“外部的钱”。什么是“外部”取决于特定的场景,当然已被规定的除外,主要赌资从不会混入

来自外部的钱；如果主要的参赛者不能凑齐赌资，那么就放弃赌博。尤其在较有深度的比赛中，中心赌博是社会性对立的最直接和公开的表达，这也是赌博和比赛的安排总是笼罩着焦虑、诡秘和困惑气氛的原因之一。

9. 关于借贷赌资的规则——你只能为一次赌博借钱而不能在赌博中借钱——也是出于同样的考虑（巴厘人对此有明确的意识）：即不能通过借钱依赖敌对方的经济恩惠。从结构角度而言，在短期内就能欠下数量很大的赌债，但是只能欠朋友的而决不能欠对手的。

10. 当两只公鸡并没有结构性的关联或者就你所知是完全中立的时（尽管如前所述几乎没有这种情况），你甚至不能询问一个亲属或朋友他赌的是哪一只，因为如果你知道了他如何下注而且他也了解你知道，并且你在另一只上下注，那么就会导致关系紧张。这一规则是明确而严格的；甚至煞费苦心地采取人为的事先警告以防止犯规。至少你必须装作不注意他在做什么，而他也同样假装不知你在做什么。

11. 有一个指违反规则的赌博的专门词，它也表示“原谅我”（*mpura*）的意思。人们认为那是做了不好的事情，尽管在中心赌博很小的情状下有时犯规也是允许的，只要你不是经常那样做。然而赌博的规模越大，你犯规越为经常，“原谅我”的做法带来的社会破坏作用也就越大。

12. 事实上，制度化的敌视关系，*puik*，通常是由于这样一种在深层的比赛中“原谅我”的赌博而正式引起的（尽管其真正原因总是别的事情），这是把一块象征的肥肉放在火里。同样地，这样一种关系的结束和正常社会交往的恢复通常也是由敌对的一方或另一方支持对方的鸡来表示的（同样并不是真正由此造成的）。

13.有时会出现令人困惑的、对不同群体的忠诚互相矛盾的情况,这在异常复杂的社会体系中当然是经常的,这时一个人或多或少会在两种不相上下的忠诚之间进退两难,出现这种情况时他就会离开赛场去喝一杯咖啡或别的什么而回避参加赌博,这一行为模式使人联想到美国投票人在类似情形下的做法。^[26]

14.尤其在深层的比赛中参与中心赌博的人们总是其群体——宗族、村庄等等——成员的真正领导者。进而,那些在一方下注的人们(包括那一方的人们),正如我已经提及的,是被公认的社区成员,即真正的公民。斗鸡的举行正是为了这些参与平时的声望政治的人们,而不是为了青年人、妇女和其他从属地位的人们。

15.就金钱方面的考虑而言,人们明确的态度是把它作为第二位的事情。这并不是说钱是不重要的;巴厘人与任何其他人一样,输掉了几个星期的收入是不会高兴的。但是他们把斗鸡的金钱方面主要视为自身平衡的、在明确限定的严肃的斗鸡者群体中循环流动的事物。而真正重要的输赢大多是从另一个方面考虑的,对待赌博的一般态度并不是希望大获全胜而赢一大笔钱(只有上瘾的赌徒除外),而是类似于赌马者的祈祷:“噢,上帝,请让我输赢相抵吧。”然而,就声望而言,是不能只求输赢相抵的,而是要求短暂的明确的彻底胜利。关于斗鸡的谈论(可以持续不断)是你的公鸡如何如何打败了某某人的鸡,而不是你赢了一多少钱,实际上人们甚至对大型赌博输赢的钱数也不会记多长时间,但他们会在数年中记得他们参加过的 Pan Loh 的最棒的斗鸡的那一天。

16.除了单为表示忠诚的考虑以外,你也必须把赌注押在自己所属群体的公鸡上面,因为如果你不这样做,人们通常会说,“什么!他在我们这类人面前太妄自尊大了,他既是如此重要的

人物,怎么不去爪哇或登巴萨(首府市镇)赌博?”由此你会在赌博中感到一种普遍的压力,你不仅要显示出你在当地是重要的,还要表明你并没有重要到轻视其他人,把他们视为甚至不配作对手的地步。同理,属于自己家乡团体的人们必须为对抗外乡人的公鸡而赌,否则外乡人就会以严肃的指控谴责他们——只为收取入场费用而不是对斗鸡真正感兴趣,并且还是傲慢无礼的。

17.最后,对上述的一切,巴厘岛的农民们自身都有明确的意识,并且能够对一个民族志学者用和我大致相同的言词陈述其中的大部分内容。几乎所有我与之谈论这个问题的巴厘人都说到,斗鸡,如同玩火,只是不引火烧身。你激起了村庄或宗族之间的竞赛与敌意,不过是以一种“游戏”的形式,这危险地却是令人着迷地接近于表达个体或群体之间公开、直接的攻击行为(在平时生活的正常过程中几乎从不会发生的),但这并不是真正的危险,因为毕竟那“只是一场斗鸡”。

关于斗鸡还可做进一步的观察,若尚未得出一般要点(至少还可做更充分的描述),但或许至此已可将总体论点以一种形式化的范式概括出来:

斗鸡比赛越是在——

- 1.地位相近的对手(和/或相互敌对的人)
- 2.地位高的个体之间进行,则比赛越深刻。

比赛越是深刻——

- 1.男人与公鸡越有密切认同(或者更准确地说,比赛越深刻,男人越是努力地与公鸡认同)。
- 2.参斗的公鸡越是优异并且两只鸡越近于势均力敌。

3. 人们投入的激情越多, 比赛也越有吸引力。
4. 中心和周边的个人赌注越高, 周边赌注的差额越小, 总体上赌博也越大。
5. 对游戏的“经济”角度的考虑越少, 而对“地位”角度的考虑越多, 而且参加游戏的人们越有“实力”。^[27]

对较浅层的斗鸡可以做相反的概括, 而那些掷骰子、抛硬币的把戏则在相反的标记方向上达到顶点。对深层的斗鸡而言, 不存在绝对的上限, 当然实际的限制是有的, 此外有许多关于古典时代领主和王子之间公开决斗竞争的传奇般的故事存在(斗鸡对于贵族也总是像对普通人那样至关重要), 因此比任何人的任何游戏都深刻的斗鸡, 甚至是贵族式的, 在今日巴厘岛的任何地方都可能出现。

的确, 巴厘岛最伟大的文化英雄之一就是一个王子, “斗鸡者”就是由于他热衷于此运动而命名的, 他在与邻国王子的一场非常有深度的斗鸡中意外地离开, 其时他的全家——父亲、兄弟们、妻子们和姐妹们——都被平民篡位者杀害了。后来他回到家乡杀死篡位者, 夺回王位, 恢复了巴厘的传统并且建立起最强大的、荣耀的和昌盛的国家。巴厘人从搏斗的公鸡身上不仅看到了他们自身, 看到他们的社会秩序、抽象的憎恶、男子气概和恶魔般的力量, 他们也看到地位力量的原型, 即傲慢的、坚定的、执著于名誉的玩真火的人——刹帝利王子。^[28]

羽毛、血、人群和金钱

“诗歌不会导致任何事情发生,” 奥登 (Auden) 在给叶芝 (Yeats) 的挽诗中说, “它存活在言语的山谷中……它发生的方

式,是用嘴说出。”就此意义而言,斗鸡同样不会导致什么事情发生。男人们不断地比喻性地羞辱对方和比喻性地被人羞辱,日复一日,在他们的经历中有获胜时的暗自得意,也有失败时稍微表露的沮丧。但是人们的地位实际上是不变的。赢得斗鸡并不能使你在地位阶梯上升高,作为个体,你事实上根本无法提升自己的地位。同样,你的地位也不会因斗鸡而下降。^[29]你所能做的只是享受和品味,或忍耐和经受那一激烈而短暂的活动带来的混合感觉,它伴随着地位等级的一种审美的外观,一种看起来变动了实际却没有变动的地位跃升的假象。

就此我们最后要谈论的是,如同任何艺术形式,斗鸡通过那些没有实际结果的、被降落到(如果愿意你也可以说提升到)完全明了的层面上的行为和对象而表现普通的日常生活经历,从而使之能够被理解,由此它们的意义更加强烈地被表达和更准确地被感知。斗鸡仅仅对公鸡来说是“真正的现实”——斗鸡并不是杀死任何人或阉割任何人,也不会使任何人降低到动物的地位,它也不会改变人们之间的等级关系或再造等级体系;它甚至不会以任何有效的方式重新分配收益。对具有不同气质和惯习的其他人而言,斗鸡所做的正如《李尔王》和《罪与罚》所做的一样:它握住了死亡、男性气概、激情、自尊、失败、善行、机遇等这样一些主题,并把它们排列成一个封闭的结构,通过突显它们根本性质的特别之处这样一种方式来表现它们。斗鸡赋予这些主题一个意义结构,能够历史地意识到的结构,从而使它们成为有意义的——可见的、有形的、能够把握的——想象意义上的“现实”。作为一个形象,一种虚构,一个模型和隐喻,斗鸡是一个表达的工具;它的功能既不是减缓社会的激情,也不是增强它们(尽管通过玩火的方式对这两方面都稍有影响),而是以羽毛、血、人群和金钱为媒介来展现它们。

我们如何从绘画、书籍、旋律、戏剧等我们感到难以准确把握的事物中理解本质,近年来已成为美学理论的核心问题。^[30]艺术家所具有的情感和观众所怀有的情感都不能说明一幅绘画所表现的激情或另一幅所表现的宁静。我们把崇高、理智、绝望、充溢等感觉都归之于声音之弦;而将光亮、活力、强烈、流动等归因于石块的堆积。小说被说成是有力量的,建筑被说成是雄辩的,戏剧被认为是有气势的,而芭蕾舞则是沉静和谐的。在这样一个独异属性的王国中,把斗鸡说成是令人“焦虑不安”的事件,至少在其典型事例中如此,这似乎并不是全然不合常理的,如我刚刚否认过它的实际结果,它只是有些令人困惑。

“焦虑不安”以“某种方式”来源于斗鸡的三种属性的结合:直接的戏剧形态,隐喻的内涵,和它的社会场景。一个文化形象有赖于一种社会背景,一次战斗既是兽性仇恨的一次剧烈波动,一次象征自我之间的模拟战斗,又是地位张力的形式化的模仿,及其来源于把这些不同的现实集中起来的能力的艺术力量。它令人焦虑不安的原因不是它的物质影响(有些影响,但是很小),而是它将自尊与人格连接起来,将人格与公鸡连接起来,又将公鸡与毁灭连接起来,它给想象的现实带来一个巴厘人能够经验的维度,而在平时这是被掩盖起来的。把一种庄重感转变成就其自身而言相当单调和缺少变化的场面,即拍打的翅膀和震颤的腿构成的混乱局面,这是由于把斗鸡解释成表达了某种不确定的事物而发生的,而这种解释方式就是它的作者和观众生活的方式,或者更有预见性地说,就是他们的本质。

作为一种戏剧形式,斗鸡显示了一种特征;这种特征只有在我们意识到它不一定非在场不可的时候才显得突出:一个极端的原子化结构。^[31]每一场比赛都自成一个世界,一次单个的形式的突现。有搭配对手的过程,有赌博,有战斗,也有结果——

宣布胜利者和失败者——还有匆促的、令人困窘的付钱。输家并不得到安抚。人们与他疏离,远远地看着他,让他暂时地降至无有,恢复他的面子,完好无损的回到战斗中去。同样人们对胜利者也不表示祝贺,而且不会重复已经过去的事件;一场比赛结束,人群的注意力全部转向下一场,不做任何回顾。当然主要参赛者会保留所经历事件的印象,或许部分深层比赛的目击者也会如此,正如我们看完一出表演精彩的戏剧之后离开剧院时保留的印象。但是这种印象很快就会淡漠,至多成为一种图式的记忆——一生中弥散的光亮或抽象的震颤——而且通常连这些也没有。任何表现形式只存活于其自身的表现中,即它自身所创造的表现中。但在此处(斗鸡的)表现过程被分割成一连串的闪光,有些比其他的更明亮,但全部都是互不连贯的艺术量子。无论斗鸡表明的是什麼,它都是用突发来表现。

然而,正如我在其他地方已经不厌其烦地论证过的,巴厘人就生活在突然爆发之中。^[32]他们所安排和理解的生活不像是一个流程,即来自过去、经历现在、朝向未来的有方向的运动;而更像是意义与虚无间的来回搏动,以及发生“某事”(有意义的)的短暂时期与相同的“无事”(没有意义的)发生间的短暂时期有节奏地变换的过程,他们自己把这样两个时段分别称为“满的”和“空的”,或用另一种习语称为“接合点”与“空洞”。如果将此活动放在一个凸透镜的聚焦点上来看,斗鸡只是作为巴厘人对待来自日常生活一个个遭遇的所有事物的同样方式,如同木琴被铿锵敲击的方式,或参拜神庙的节日庆典的方式。斗鸡并不是巴厘人社会生活时段的摹拟,也不是它的描绘,甚至也不是它的表达;而是精心准备的那种社会生活的一个例证。^[33]

如果斗鸡结构的一个维度(它缺少时间指向),使它成为普通社会生活的一个典型片断,那么其他的维度,它的竭尽全力的

头对头(或刀对刀)的攻击,就使它成为社会生活的矛盾、颠倒甚至颠覆的片断。在正常情况下,巴厘人羞于表明对公开冲突的执迷。他们的方式是间接的、谨慎的、缓和的、克制的,善于迂回和掩饰的——他们称为 *alus*,即“圆润的”、“光滑的”意思——他们很少去面对他们能够把脸转开的事情,很少抗拒他们能够逃避的事物。但在此处他们却扮演了野性的、凶恶的、残忍本能狂热迸发的形象。对巴厘人平时最为抵制的生活给予强有力的表现,(采用弗雷对于格洛斯特建筑的用语)是在生活的一个实例的场景中进行的,正如他们实际上所做的那样。^[34]由于那一场景暗示出,表现不是直接的描写,也不是凭空的想象;因而在此处焦虑不安——斗鸡中的焦虑不安的人并不是(或不必是)它的赞助者,事实上他们相当投入地享受它——就显现出来。斗鸡场中的杀戮并不是人间事物的准确描绘,而是更进一步,从一个特殊的角度,描绘事物在人们的想象中是怎样的。^[35]

当然这一角度是有层次的。正如我们已经看到的,斗鸡最有力地说明的是地位关系,并且它说明这些地位关系是生死攸关之事。声誉作为至关重要的事情,在巴厘岛——在村落、家庭、经济生活和国家中——到处都显而易见。作为一种波利尼西亚的名衔层级和印度种姓制度融合的特殊产物,尊卑等级是整个社会的道德骨干。但只有在斗鸡中,这些等级制度建立于其上的道德情感才显露其本色。在其他场合它们被遮盖在礼仪的烟雾、委婉和客气的浓云以及手势和暗示下面,这些情感在斗鸡中仅仅是通过动物面具最薄弱的掩盖而得以表现的,而事实上这一面具对它们的表现远比对它们的遮掩更为有效。嫉妒和沉静、羡慕和优雅、残忍和妩媚同样都是巴厘人性格的一部分;然而若没有斗鸡,巴厘人对这些特性的确切理解就会欠缺得多,这或许就是他们如此重视斗鸡的原因。

任何表现形式都是在紊乱的语义背景下运作的(当它进行时),通过这样一种方式,那些原先被约定俗成地归因于某些事物的特征现在被异乎寻常地归之于另外的事物,由此那些事物被认为实际地具有了这些特征。如史蒂文斯(Stevens)所做的那样把风叫做跛足者(the wind moves like a cripple among the leaves),或如勋伯格(Schoenberg)的确定音调和调整音色,或更接近我们的例子,像霍格思(Hogarth)那样把一个艺术批评家描述成一个没有节制的家伙,这些都是跨越了概念界限的作法;对象及其性质之间业已建立的关联被改变了,各种现象——秋季的气候、旋律的形式、或文化的记述——被平时意指其他对象的表意符号所覆盖。^[36]同样,把雄鸡的争斗与地位划分一层层不断地加以连接,就导致从前者向后者的感知转移,这一转移既是一种描述又是一种判断(从逻辑上讲,这个转移当然也可以另外的方式进行;但是就像我们大多数的人一样,巴厘人对理解人的兴趣比理解公鸡的兴趣大得多)。

使斗鸡与平常生活过程分离,将其从每日的实际事物范围中提出来,并用夸大其重要性的光环围绕它的作法,并非如功能主义社会学所认为的,旨在强化不同地位之间的区别(在一个所有活动都在声明这些区别的社会中,这种强化几乎是不必要的),而在于它对把人类区分为固定的等级序列并围绕这一区分组织起共同生活的主体提供了一个超越社会的解说。斗鸡的功能,如果一定要这样称它的话,在于它的解释作用:它是巴厘人对自己心理经验的解读,是一个他们讲给自己听的关于他们自己的故事。

就什么说点什么(saying something of something)

以这种方式表述事物使人必须用类似隐喻的方式重新关注其自身,因为这种方式将文化模式的分析从一般说来类似于解剖生物体、诊断症状、译解符码或排列系统——当代人类学中占优势的类比方法——转换成一种一般说来类似于洞识一个文学文本的方法。如果一个人把斗鸡或任何其他达到共识的象征结构作为一个“就什么说点什么”(援引一个著名的亚里士多德的警句)的手段,那么他所面临的就不是社会结构学的问题而是社会语义学的问题。^[37]对于关注系统化的社会学原则而不是促成和欣赏斗鸡的人类学家来说,问题在于,通过把文化作为一种文本的集合来检验,他就这些原则获知了什么?

这样一个超越了书写材料甚至言语表达的文本概念的扩展,尽管是通过隐喻的方式,却与小说完全不同。中世纪解释本质的传统在斯宾诺莎时达到其顶点,这一传统试图把本质作为经文一样来读解;尼采哲学致力于把价值体系作为权力意志的注解来对待(马克思主义则把它们作为财产关系的注解);而弗洛伊德学说却以毫无修饰的潜意识文本替代了对梦境的神秘莫测的解析;所有这一切都提供了文本研究的先例,虽然并非都是可采纳的。^[38]然而就人类学的关注而言,一种具有更深刻推论意义的思想远未得到理论上的阐发,这就是文化模式也可作为文本来看待,它是由社会材料建构而成的想象的产物,这一思想仍有待于系统地进行开掘。^[39]

以我们手边的例子来说,把斗鸡作为一个文本看待,将显示出它的一个特征(在我看来是核心特征),也是把它看作仪式或

娱乐这两种最显而易见的替代物时会变得模糊不清的特征：这就是用感情去追求认知的目的。斗鸡对此特征的表达，是用情感的词汇说出的——冒险的激动、失败的绝望、胜利的欢欣。然而它所说的并不仅仅是冒险令人兴奋、失败叫人沮丧或胜利使人高兴这些情感表现的废话，而在于它本身就是这些使社会得以建构、个体得以汇聚的情感的例证。对巴厘人来说，出现在斗鸡现场和投身于斗鸡是一种感情教育。人们在那学到的是他的文化的气质和个体的感知力（或它们的某些方面）清楚地表现在一种集合的文本中的状态；这两者十分相似，足以用单一文本的象征加以表达；而且在该文本中得以显露的“焦虑不安”的部分，是由一只鸡把另一只劈成碎片的过程构成的。

如格言所说，每一个民族都热爱各自特有的暴力形式。斗鸡是巴厘人对他们的暴力形式的反观：即它的面貌、它的使用、它的力量和它的魅力的反映。在巴厘人经验的各个层面上，可以整合出这样一些主题——动物的野性、男性的自恋、对抗性的赌博、地位的竞争、众人的兴奋、血的献祭——它们的主要关联在于它们都牵涉到激情和对激情的恐惧，而且，如果将它们组合成一套规则使之有所约束却又能够运作，那便建构出一个象征的结构，在此结构中，人们的内在关系的现实一次又一次地被明白地感知。让我们再次引用弗雷的话，如果我们看过《马可白》，可以领会到一个获取了王位却丧失了灵魂的男人的情感，那么参加斗鸡的巴厘人则能够发现平时镇静、冷漠、几乎是自我陶醉的、自成一个道德小世界的男人在受到攻击、烦扰、挑战、侮辱时，在被迫接受令人极端愤怒的结果时，在他大获全胜或一败涂地时的感觉。在此值得引述整段文字，它带我们回到亚里士多德（尽管只是《诗学》而非《解释篇》）：

然而诗人(相对于历史家),亚里士多德说,从不作出任何真实陈述,当然也作特殊的或具体的陈述。诗人的职责不是告诉你发生过什么,而是有什么在发生:不是什么已经发生了,而是总在发生的那类事情。他告诉你典型的、重复出现的事件,或亚里士多德称之为普遍的事件。你不能通过《马可白》去获知苏格兰的历史——你只能通过它去理解一个男人在得到王位却失去了灵魂之后的感觉是怎样的。当你在狄更斯的作品中遇到麦考伯这一人物时,你不会认为狄更斯一定认识一个那样的人;你只会感到几乎每一个你认识的人,包括你自己,都有一点麦考伯的影子。我们关于人类生活的印象是一点一点地获得的,而且对我们中的大多数来说,这些印象还不断地丢失和散乱。然而我们不断地在文学作品中发现突然使大量这类印象协调聚集起来的事物,而这就是亚里士多德所指的典型的或普遍的人类事件的部分。^[40]

斗鸡就是这样一种使各类日常生活经历得以聚集的事物,暂且抛开生活仅作为“一场游戏”和重新连接成“不仅仅是一场游戏”不谈,斗鸡实施并由此创造出比典型的或普遍的更好的,可以称为范式的人类事物——它告诉我们的与其说是正在发生的事,不如说是如果把生活作为艺术并且可以像塑造《马可白》和《大卫·科波菲尔》那样根据感情类型去随意地形塑它时,将会发生的事。

一次又一次上演的、迄今没有终止的斗鸡游戏使得巴厘人能够看到他自身的主体性的一个维度,正如我们在一遍又一遍阅读《马可白》时所能看到的。当他以一个鸡的主人和赌博者(作为单纯的旁观者,斗鸡并不比槌球或赛狗等活动更有趣)的

主动眼光观看一场又一场搏斗时,他逐渐地熟悉了这种游戏并了解它对自己所讲的内容,正像弦乐四重奏的专注的听众或全神贯注的静物观察者一样,他们以一种对自己开放自身主体性的方式慢慢地熟悉了它们。^[41]

然而,在那些矛盾的另一个方面,如同美学所关注的对色彩的感觉和无结果的表演,由于主体性严格地说来只有经过组织才可能存在,因而是艺术形式产生和再生了它们好像仅仅要去表现的真正的主体性。四重奏、静物和斗鸡都不仅仅是一种事先存在的可类比地加以表现的情感的反映;它们在此情感的创造和保持中是积极的力量。如果我们因过多地阅读狄更斯而把自己看作麦考伯的同类(如果我们视自身为非幻想的现实主义者,是因为我们读得太少),那么对巴厘人而言,同样也因过多地参与斗鸡而使他们可能具有物质的外表,艺术正是以这样一种方式,在社会生活中发挥作为艺术的作用的。^[42]

在斗鸡中,巴厘人同时形成和发现了他的气质和他的社会的特征。或更准确地说,他形成和发现了这些气质和特征的一个特殊的方面。在巴厘岛,不仅存在着许多提供了对地位等级及自尊进行评论的其他的文化文本,除了接受这些评论的分层和争斗以外,巴厘人生活中还存在着许多其他评论性的门类。婆罗门僧侣就任圣职的仪式,调控气息的作法,心境平稳,以空灵之心集中于生存深度,这一切都展示了极为不同的、但对巴厘人来说却同样真实的社会等级的性质——它甚至延伸到神圣的超验世界。这种社会等级特性的基础并不是动物性的动态激情,而是神圣精神世界的冷静状态,它表达的是平稳安静而非焦虑不安。在村庄寺庙举行的群众性节日,通过精心安排的招待来访众神的方式——歌唱、舞蹈、赞颂、礼物等——动员了全部当地人员,这些节日表达的是同村人的精神团结及和睦与相互信任的气氛,与他们社会

地位的不平等形成对照。^[43]斗鸡并不是主宰巴厘人生活的关键，正如斗牛对于西班牙人一样。它就生活所说的一切并不是没有受到其他同样雄辩的关于生活的文化陈述的限制和挑战。但是这种情形并不比拉辛和莫里哀出现在同一时代，或同一民族既喜爱菊花艺术又精通铸剑的事实更令人惊奇。^[44]

一个民族的文化是一种文本的集合体——这些文本自身也是集合体，而人类学家则努力从这些文本的当然拥有者的背后去解读它们。在这样一个事业中困难是极大的，方法论上隐藏的危险足以使精神分析学的信徒们颤抖起来，而某些道德上的困惑也同样巨大。象征形式并不是作为仅有的方法为社会学所用。功能主义、心理主义仍然在起作用。但是把这些形式作为“就什么说点什么”，并把它说给某人，那么至少开辟了一种分析的可能性，这种分析专注于对象本体，而不是追求好像能说明它们的化约公式。

作为在近距离研读中的熟练操作，可以在一种文化形式的全部剧目的任何地方开始阅读，并在任何一个其他的地方结束阅读。可以像我这样停留在一个单一的、多少被限定的形式中，并且不断地在其中环绕。也可以在不同的形式之间移动，以寻求更广泛的联系或得到对比。甚至可以比较来自不同文化的形式，从而在相互对比中确定它们各自的特征。但无论在哪个层次上操作，也无论它多么错综复杂，指导原则是同样的：社会，如同生活，包含了其自身的解释。一个人只须学习如何得以接近它们。

注 释：

- [1] G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New

York, 1942), p.68.

- [2] superorganism: 超个体, 原指群居昆虫等的群体, 后在社会科学中指超个体的社会。——译者
- [3] J. Belo, "The Balinese Temper," in *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo (New York, 1970) (Originally published in 1935), pp.85-110.
- [4] 关于斗鸡的上乘讨论仍参见 Bateson and Mead's *Balinese Character*, pp.24-25, 140; 但仍过于一般和简要。
- [5] 同上, pp.25-26。巴厘文化中斗鸡的特殊之处在于它是个只有一个性别参加的公共活动, 另外一个性别被完全而明确地排除在外。巴厘文化尽量淡化性别区分; 男女一般可以成对地平等参与多数正式和非正式的活动。从宗教到政治、经济、亲属制、服装, 巴厘是一个高度“单一性别”社会, 其习俗和象征主义明显地表现了这个事实。即便在妇女实际上并不起多大作用的脉络——音乐、绘画和某些农事——中, 她们的缺席(这无论如何也只是相对而言)只是个纯粹的事实而已, 不是社会强加的结果。这个普遍模式的一个最显著的例外, 就是完全属于男人、由男人参加和为了男人举行(女人——至少巴厘女人——甚至看都不看)的斗鸡。
- [6] C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana* (London, 1958), p.39. 这首抒情短诗有一个诗节(第17号)是那个犹豫不决的侍从使用的一段。Jaya Prana, 巴厘乌利亚神话的主要人物, 当君主把600个婢女中最美丽的一个送给他时, 他回答说:“圣明的国王, 我的君主和主人/我请求您让我放假走人/我还没有考虑这些事情/像一只斗鸡被关在笼中/我的确在尽最大努力/只有我自己/火焰迄今尚未煽动。”
- [7] 关于这些, 参见 V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2d ed. (The Hague, 1932), 及在 *toh* 之下的索引。
- [8] 的确有这样一个传说, 大意是, 爪哇和巴厘的分离是由一位有权势的爪哇宗教人物的所作所为造成的, 他希望自己不受到一位巴厘文化中的英雄人物(两个刹帝利种姓的共祖, 一位狂热的斗鸡赌徒)的伤害。参见 C. Hooykaas, *Agama Tirtha* (Amsterdam, 1964), p.184。
- [9] 一对乱伦的男女被强迫把猪套套在自己脖子上, 爬到猪食槽那里, 用嘴吃食。参见 J. Belo, "Customs Pertaining to Twins in Bali," in *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, p.49; 关于兽性的恶行的一般讨论, 参见 Bateson and

- [10] 除非是不重要的小赌注斗鸡(关于斗鸡的“重要程度”,见下文),钹铁一般由主人以外的某人安装。主人是否亲自摆弄自己的雄鸡,多少取决于他的熟练程度,其重视程度同样也相应于斗鸡的重要程度。如果安装钹铁者和雄鸡训练者不是主人自己,那就几乎总是他的近亲——兄弟或者堂表兄弟,或者密友。所以,他们几乎就是他人格的延伸,事实已经证明了这一点:这三种人都会把雄鸡说成是“我的”,说“我”和某某开战。此外,主人—训练者—安装者的三角关系似乎相当固定,尽管个人在某场特定的斗鸡中,可能会扮演数种角色并且互换角色。
- [11] E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis, 1961), pp.9-10.
- [12] 这个词的直接意思是去不掉的斑迹或标记,就像胎记或石头的纹路;它也被用来指诉讼中的保证金,也指典当、借贷抵押金、法律或礼仪脉络下的替身、商业交往中的信誉,插在田里表示这块田的所有权有争议的标牌、一位不忠实的妻子的地位(她的情人必须向她丈夫作出令他满意的赔偿或把她送还给他)。参见 Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Jawaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll, *Oudjawaansche-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923)。
- [13] 对于中间的赌博,双方必须在真正斗鸡之前用现金下注。在作出裁决之前赌金由裁判扣留,然后由他颁发给赢家,以避免在输家不得不亲自付钱时双方感到的极度尴尬。赢家所得的大约 10%要付给裁判和斗鸡赞助者。
- [14] 实际上,雄鸡的分类及其详尽(我已经收集到 20 多个种类,当然还不全);这种分类并不全都根据颜色,而是根据一系列独立、互动的层面,它们包括除了颜色以外的个头、骨头的粗细、全身的羽毛以及脾性。(但这不是谱系。巴厘人并不在雄鸡的良种培育方面大做文章,而且据我所知,他们也从未这样做过。asil 即密林雄鸡是各地都可以见到的基本斗鸡品种,它产于南亚;人们在巴厘市场上卖鸡的地方花四五个林吉特到 50 个以上林吉特的钱,就可以买到一只上品。)颜色词只是在通常情况下作为类名使用,除非属于不同类(原则上它们必须如此)的两只雄鸡的颜色相同,这时就要附加来自其他层面之一的第二特征(“大花的”对“小花

的”,等等)。类与各种宇宙观相协调,而这些宇宙观影响了比赛的形成过程,例如,根据巴厘日历综合体的某一天,用一只个头小的、任性的、白地褐花、羽毛平顺的细腿雄鸡,从斗鸡圈的东侧入围;在另一天,用一只个头大的、慎重的、全黑色、羽毛簇生的粗腿雄鸡,从斗鸡圈的北侧入围,如此等等。所有这些也都记录到棕榈叶上,受到巴厘人无休止的讨论(他们并不都有相同的分类体系);对于雄鸡分类做全面的构成成分及符号分析,将极有助于描述斗鸡以及斗鸡本身。虽然我的有关材料广泛多样,但看上去还不够完全、不够系统,还不足以在这里作这样的分析。关于巴厘人宇宙观念的更加全面的描述,参见 Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, and J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (The Hague, 1960)。

- [15] 为了把民族志做得详尽一些,应当提请注意的是,赌优势鸡的人(叫赌者)可能赌他的鸡赢或平,稍稍减小倍率(我没有足够的例证来准确说明,但平局似乎在每 15 或 20 场会出现一次)。他在表示这个意思的时候,会叫 *sapih* (“平”),而不是雄鸡的类名,但这样的赌注并不多见。
- [16] 对于斗鸡的研究来说,考虑到那种忙乱的情形,下赌活动的动力是最扑朔迷离、最复杂、最困难的一个方面。电影加多人观察也许是对它进行有效研究的必要手段。即便从印象上说——对于一个长期置身其中的民族志学者来说,这是唯一可供他选择的方法——显然某些人在起引导作用,他们确定优势鸡(即总是作为开场白的宣布雄鸡类别的提名)并引导倍率的走向;这些“民意领导”是最有造诣的斗鸡者和有根底的公民,我们将在下面讨论他们。如果这些人开始改变他们的提名,其他人就会跟着他们改变;他们开始下赌注,其他人也会下,于是——尽管总是有大量绝望的下赌者大声叫着大小倍率,直到最后——这个活动多少就此停下。但是,对于整个过程的详细了解,还有待于可惜它永远得不到的一个理论家通过对个人行为的精确观察加以支持的结论。
- [17] 如果仅设二项式变量,那么,对于“60 林吉特或以下”的情况来说,偏离 50 比 50 期望值的标准差是 1.38;或者(在一个单向试验中)只有 8% 的纯粹运气;对于“低于 40 林吉特”的情况来说,标准差是 1.65 或大约 5%。这些偏差虽然属实但却不过分,这个事实只不过再次表明,即便在小一些的斗鸡中,那种至少合理地搭配公鸡的倾向长期存在。它事关相对缓

解压力,使之均等,而非消除压力。当然,使高额竞赌成为掷硬币问题的倾向更加引人注目;它表明,巴厘人很知道他们要做什么。

- [18] 在小型斗鸡中赌注的减小(它们当然能够自我维持;人们对小型斗鸡失去兴趣的原因之一,是它们的赌注小,而大型斗鸡的赌注大)是按照三种互相强化的方式发生的。首先,由于人们走开喝茶或者和朋友聊天,他们自然就失去兴趣。第二,巴厘人不通过数学来简化倍率,而是直接按照口头说的下赌。所以,对于一个九八赌来说,一个人赌 9 林吉特,另一个人赌 8 林吉特;对于五四赌来说,一个人赌 5,另一个人赌 4。所以,对于任何给定的类似林吉特这样的货币单位来说,十九赌的投入资金相当于二一赌(例如)的 6.3 倍,而且,众所周知,在小型斗鸡中,赌注趋向于大倍率。最后,下的赌大多是一指,而不是两指、三指或某些最大型斗鸡中的四指或五指。(“指”表示我们说的所宣布赌金倍率的乘积,而不是绝对数字。在六五赌中,“两指”表示一个人想在劣势鸡上下 10 比 12 林吉特的注;在八七赌中,“三指”表示他想下 21 比 24 的赌,等等。)
- [19] 除了下赌,还有其他有关斗鸡的经济方面,尤其它与地方市场体系的密切联系,这些体系虽然对斗鸡的动机和功能只起次要作用,但其重要性是不可忽视的。斗鸡是公开活动,谁愿意来就来,有时参加者来自相当遥远的地方,但大大超过 90% 或许 95% 的斗鸡属于本地活动,活动地点不以村庄甚至行政区为限,而以小村市场体系为单位。巴厘有一个具有“太阳系”式循环的包括 3 天集市的周。尽管市场本身从来就不是在村里中心场地上举行的高度发达的小型早市,但恰恰是通常由这种周期划分出的这种微型小区——10 到 20 平方英里,7 到 8 个毗邻的村庄(在当代巴厘通常意味着 5000 到 10000 或 11000 人),提供了斗鸡的主要观众,或者毋宁说是所有观众。事实上,大多数斗鸡是由为数不多的乡村商贩联手组织和赞助的,他们和所有巴厘人普遍坚信,斗鸡有利于贸易,因为“它们使金钱出门,使之流通”。出售各种货物以及各种纯随机赌博的游戏的摊位在这个地区的边缘建立起来,所以,它就更带有一个小市场的性质了。斗鸡与市场 and 商贩的这种联系源远流长,就像碑铭中对于它们的记载所同样表明的那样[R. Cors, *Prasasti Bali*, 2 vols. (Bandung, 1954)]。在巴厘乡村,贸易伴随斗鸡达数世纪,这项游戏一直对本岛的货币化起主要的能动作用。

- [20] 这个词语出现在希尔德雷思(Heldreth)翻译的 *International Library of Psychology* (1931), note to p.106;参见:L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), p.6ff.
- [21] 当然,对边沁来说,效用通常不限于金钱的损益概念,而我在这里的论点应更加慎重地理解为否定那种以为巴厘人或其他任何民族把效用(愉悦、幸福……)完全等同于金钱的观点。但是,这种术语问题与我们的基本要点比较而言,只具有次要意义:斗鸡不是轮盘赌。
- [22] M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963),当然,对于金钱重要性的增加而言,没有什么属于巴厘特色,就像怀特通过描写波士顿工人阶级居住区的游荡者所表明的那样:“赌博在科纳维尔(Cornerville)人的生活中具有重要作用。不管游荡者玩什么游戏,他们总是要对结局下赌注。如果没有赌注,游戏就不成其为真正的竞争了。这并不是说,经济因素至高无上。我常听人说,赢家的荣耀远比赌金重要。游荡者把赌钱看作是对技艺的考验,除非一个人在下赌注的时候发挥得好,否则他就不算一个好手。” W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2d ed. (Chicago, 1955), p.140.
- [23] 这种有时被认为是极度的疯狂,以及它的确被认为是疯狂这个事实,在巴厘民间故事 *I Tihuang Kuring* 中得到证明:一个赌徒上瘾到了精神错乱的地步,有一次出门前他吩咐怀孕的妻子,如果新生的孩子是个男孩,就多加关照,如果是个女孩,就当肉喂赌博用的雄鸡。这位母亲生了一个女孩,但她没有把孩子喂雄鸡,而是用一只硕鼠喂它们,把女儿放到自己母亲那里藏起来。当丈夫回来的时候,那些雄鸡咯咯地告诉他这个骗局。他在狂怒中,前去杀那个孩子。一位天女下凡,带着孩子升天。那些雄鸡吃了食,就死了;主人又恢复了理智。天女把孩子带回到她父亲身边,使他们夫妻团圆。这个故事以“Geel Komkommertje”为题,出现在 J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali* (The Hague, 1956), pp.19-25。
- [24] 关于巴厘岛农村社会结构的全面描述,见 C. Geertz, “Form and Variation in Balinese Village Structure,” *American Anthropologist* 61(1959): pp.94-108; “Tihingan. A Balinese Village,” in R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), pp.210-243;此外,这虽然对巴厘乡村来说有些不正

常: V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek inganan Pagringsingan* (Santpoort, Netherlands, 1933).

[25] Goffman, *Encounters*, p. 78.

[26] B. R. Berelson, P. F. Lazarsfeld, and W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

[27] 既然这是一个形式化范式,它试图展示逻辑的而不是因果的斗鸡结构。至于这些考虑中的哪一种导致哪一种,如何导致,受何种机制的驱动,是另外一个问题——我已经试图在总讨论中给以某种说明。

[28] 在另一个 Hooykaas-van Leeuwen Boonkamp 的民间故事(“De Gast,” *Sprookjes en Verhalen van Bali*, pp. 172-180)中,一位低等级首陀罗,一位慷慨、虔诚和无忧无虑的人,他也是个斗鸡者,尽管他很有造诣,仍然成了输家。他一场接一场地赌,直到输光钱财,只剩下最后一只雄鸡。但他并不失望——“我赌,”他说道,“那个看不见的世界。”

他的妻子,一位勤劳的善良女人,了解他多么喜欢斗鸡,把最后一点存起来以备不时之需的钱让他拿去赌。但由于他交了厄运,总把事情搞错,把自己的雄鸡忘在家里,只能在斗鸡场的边上赌。他很快输光了钱,只留下一两个硬币,跑到一个食品摊买些小吃。他在那儿遇到一位衰老的、浑身发臭的、总体上不引人注意的老乞丐,手里拄着拐棍。这位老人向他要饭,我们的主人公花去最后的硬币为他买了一点吃的。这位老人又要求和我们的主人公一起过夜,后者欣然接受。但因为房子里没有吃的,我们的主人公就叫他妻子杀最后那只雄鸡当饭吃。老人知道真实情况后,告诉我们的主人公,在他自己的山屋里有三只雄鸡,我们的主人公可以用其中一只来斗鸡。他还要求让主人公的儿子陪他做仆人,儿子同意后,一切都办妥了。

原来,这位老人是湿婆大神,他住在天上的一个大殿里,当然,主人公不知道这些。不久,主人公决定去看看自己的儿子,取回那只说好的雄鸡。他被升到湿婆的面前,有三只雄鸡供他选择。第一只鸣叫道:“我打败过 15 个对手。”第二只鸣叫道:“我打败过 25 个对手。”第三只鸣叫道:“我打败过国王。”“我要那只,那第三只。”主人公说道,然后带着它回到人间。

当他来到斗鸡场时,有人要他交入场费,他回答说:“我没钱;等我的

雄鸡赢了,我会付的。”大家知道他从来没有赢过,也就让他进去了,因为国王也正在参加斗鸡,他不喜欢主人公,想在主人公输了以后因为付不起赌金而给他当奴隶。为了确保这事成功,国王用最好的雄鸡和主人公的雄鸡斗。一放到场中,主人公的雄鸡就逃跑,以高傲的国王为首的众人大笑。这时,主人公的雄鸡飞向国王本人,用钹铁割断他的喉咙,把他杀死了。主人公逃跑了。他的房子被国王的人包围起来。那只雄鸡变成了 Garuda, 古印度传说中的大神鸟,把主人公和他的妻子带到天上安全的地方。

人们看到后,就奉主人公和他的妻子为国王和王后,他们就这样回到地上来。后来,他们的儿子被湿婆放回家,主人公——国王宣布他想隐退。“我将不再参加斗鸡。我赌了看不见的世界,而且赢了。”他隐居起来,他的儿子当了国王。

- [29] 上瘾的赌徒实际上不会降低阶级地位(因为他们的地位和所有其他的——样是继承的),只是变得穷困潦倒,个人的名誉扫地。在我观察过的一系列斗鸡中,最突出的一个上了瘾的赌徒实际上是个种姓很高的刹帝利,他卖掉大量土地来支持自己的这个癖好。虽然所有人都把他看成是个傻瓜,甚至更糟(有些留情的说他有病),但他在公开场合仍然由于自己的地位而受到详尽的礼仪上的尊敬。关于在巴厘个人声誉和公共地位的独立性,参见前面第 14 章。
- [30] 关于四种略有不同的观点,参见 S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953); R. Wollheim, *Art and Its Objects* (New York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1968); M. Merleau-Ponty, “The Eye and the Mind,”载于他的 *The Primacy of Perception* (Evanston, Ill., 1964), pp. 150-190。
- [31] 英式斗鸡(1840 年这个游戏在该国被禁)似乎确实缺乏这样一个结构,而且发展出一套截然不同的形式。英式斗鸡大多是“总赛”,数量事先得到同意的雄鸡分成两队,逐次争斗。得分被记录下来,人们根据单场比赛和总分下赌。在英国和欧洲大陆也都有“直到最后才见分晓的混战”(battle Royales),一大群雄鸡被同时放出来争斗,最后没有倒下的那一只是赢家。在威尔上,所谓的威尔士总赛采取淘汰制,就像今天的乒乓球锦标赛一样,赢者进入下一轮。作为一种样式,斗鸡也许在结构编排上

不如(例如)拉丁喜剧那样灵活,但它也并不全然没有灵活性。参见 A. Ruport, *The Art of Cockfighting* (New York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (London, 1957); 和 L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (London, 1921)。

- [32] 同上, pp. 391-398。
- [33] 关于区分作为符号参照模式的“描写”、“表象”、“例证”和“表达”的必要性(以及对于所有这些“模仿”的无意义),参见 Goodman, *Languages of Art*, pp. 61-110, 45-91, 225-241。
- [34] N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), p. 99。
- [35] 存在其他两种巴厘价值和非价值,它们一方面与时间节律有关,另一方面与放纵的侵犯性有关;它们强化了这样一种意识:斗鸡既是日常生活的继续,也是对它的否定——巴厘人所说的 *ramé* 以及他们所说的 *paling*。*ramé* 的意思是“拥挤的”、“嘈杂的”和“活跃的”,是一个普遍追求的社会状态:拥挤的市场、大众节日、繁忙的街道,都属于 *ramé*,当然,它的一个极端形式斗鸡,也不例外。*ramé* 是在“满”时间发生的事情(其反面是 *sepi*, “静”,是在“空”时间里发生的事情)。*paling* 是社会迷惘,是一个人在不清楚自己在同类当中的社会空间位置时所产生的晕眩的、迷失方向的、迷路的、迷乱的感觉;这是一个极其令人不快的、带来极大焦虑的状态。巴厘人把严格保持空间取向(“不认北”是疯子)、平衡、庄重得体、地位关系等等,看作是保持生活秩序(*krama*)和 *paling* 的必不可少的要素。他们把那种以乱成一团的斗鸡为代表的礼崩乐坏,看作是第一大忌和头号矛盾。关于 *ramé*,参见 Bateson and Mead, *Balinese Character*, pp. 3, 64;关于 *paling*,参见同前, p. 11, 和 Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, p. 90 ff。
- [36] 史蒂文斯的所指在他的“The Motive for Metaphor”中(“你喜欢待在秋天的树下,/因为一切都如死一般寂静。/风儿像树叶中间的跛子/唠叨着无意义的词语”);勋伯格的所指是他的 *Five Orchestral Pieces* 中的第三首 (Opus 16),借自 H. H. Dräger, “The Concept of Tonal Body,” in *Reflections on Art*, ed. S. Langer (New York, 1961), p. 147。关于霍格思以及这个问题的全貌——在那里称为 “multiple matrix matching”, 参见 E. H. Gombrich, “The Use of Art for the Study of Symbols,” In *Psychology and the Visual Arts*,

- ed. J. Hogg (Baltimore, 1969), pp. 149-170。对于这种语义魔力更常用的词汇是“隐喻性转移”, 技术上的有关上乘讨论, 可参见 M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., 1962), p. 25 ff; Goodman, *Language as Art*, p. 44 ff; 和 W. Percy, “Metaphor as Mistake,” *Sewanee Review* 66(1958): 78-99。
- [37] 这个警句出自 *Organon, On Interpretation* 的第二部。有关讨论以及有关“从经文或著述的观念解放文本……的观念”, 从而建构一个普通阐释学的论点, 参见 P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), p. 20ff。
- [38] 同上。
- [39] 列维—斯特劳斯的“结构主义”似乎是个例外。但这太明显了, 因为列维—斯特劳斯不是把神话、图腾、仪式、婚姻规则或其他等等看作是文本加以阐释, 他把它们看作是密码来解译, 这是两回事情。他不追求理解符号形式在具体情况下对感知(意义、感情、概念、态度)如何发生作用; 他所追求的完全是它们的内部结构。independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte, 见上, 第 13 章。
- [40] Frye, *The Educated Imagination*, pp. 63-64.
- [41] 对于欧洲人来说, 在这里使用“自然”感知的俗语——“看见”、“观察”等等——是非常误导人的, 因为就像前面提到的, 看斗鸡时要体眼并用(由于除了一串模糊的动作, 实际上很难看清楚斗鸡, 或许用身体多于用眼睛), 人们模仿雄鸡的动作, 摆动肢体, 摇身晃头, 这个事实意味着个人的斗鸡经验大多涉及肢体, 而非眼睛。如果对于肯尼思·伯克把符号活动定义为“态度之舞蹈”[*The Philosophy of Literary Form*, rev. ed. (New York, 1957), p. 9] 举出什么例子的话, 那么, 斗鸡就是一个。关于体势感知对于巴厘生活的巨大作用, 参见 Bateson and Mead, *Balinese Character*, pp. 84-88; 关于在普遍意义上审美感知的积极性质, 参见 Goodman, *Language of Art*, pp. 241-244。
- [42] 所有这些把西方的伟大和东方的卑微放到一起的做法, 无疑会使某些类型的美学家感到不安, 就像早期的人类学者试图把基督教和图腾主义相提并论, 使某些类型的神学家感到不安一样。但是, 因为本体论问题(应当)被归入宗教社会学, 判断问题(应当)被归入艺术社会学。无论如何, 将艺术概念普世化的企图, 只是人类学将所有社会概念——婚姻、宗教、法律、理性——普世化的总阴谋的一部分; 尽管这是对于认为某些艺术

作品不适于社会学分析的美学理论家的威胁,它对罗伯特·格雷夫斯(Robert Graves)声称他为之在他的剑桥三重奏中受到谴责的那个坚定信仰不构成威胁:一些诗好于另一些诗。

- [43] 关于祭祀仪式,参见 V. E. Korn, "The Consecration of the Priest," in Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, pp. 131-154; 关于(有些夸张的)乡村圣餐仪式,参见 R. Goris, "The Religious Character of the Balinese Village," 同前, pp. 79-100。
- [44] 斗鸡对于巴厘社会的必然反映并非完全不能被感知,它对于整个巴厘生活表达的忧虑并非完全缺乏理由,这些得到了如下这个事实的证实:在1965年12月雅加达流产政变后的社会动乱的两周之内,有4万到8万巴厘人(约有人口200万)被杀,主要是自相残杀——该国最恶性的突发事件。[J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York, 1967), pp. 173-183. 休斯的数字当然属于相当随意的估计,但它们还不是最高数字。]当然,这不是说这种屠杀是由斗鸡造成的,它本可以由斗鸡预测出来;也不是说这种屠杀是斗鸡的扩展,真人换成了雄鸡——这些都是无稽之谈。这只是说,如果我们在观察巴厘社会的时候,不仅通过它的舞蹈、它的皮影戏、它的雕刻以及它的姑娘们的中介,而是——就像巴厘人自己那样——也通过其斗鸡的中介,那么,发生屠杀的事实就显得(即便依旧令人震惊)不那么违反自然规律了。正如不只一个真正的格洛斯特(Humphrey, Duke of Gloucester, 1391~1477, 英王亨利四世的第四子,曾参加百年战争,任亨利六世摄政,在宫廷权力斗争中被捕,不久死去;他保护人文主义者,曾将藏书捐赠牛津大学——译者)所发现的那样,人们有时真正得到的生活恰恰是他们从内心深处最不希望得到的。

(郭于华译,纳日碧力戈译注释并修改)