

版權信息

The Interpretation of Cultures by Clifford Geertz  
 Copyright ©1973 by Perseus Books Inc.  
 Published by arrangement with Perseus Books Inc.through Bardon Chinese  
 Media Agency  
 Chinese simplified translation rights ©2014 by Yilin Press,Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號　圖字：10-2012-434號

書  名　文化的解釋

作  者　【美國】克利福德·格爾茨

譯  者　韓莉

責任編輯　劉鋒　陳銳

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544736671

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[前言 3](#_Toc69227152)

[第一編 4](#_Toc69227153)

[第一章 深描說：邁向文化的解釋理論[1] 4](#_Toc69227154)

[第二編 15](#_Toc69227155)

[第二章 文化概念對人的概念的影響 15](#_Toc69227156)

[第三章 文化的成長與心智的進化 22](#_Toc69227157)

[第三編 31](#_Toc69227158)

[第四章 作為文化體系的宗教 31](#_Toc69227159)

[第五章 精神氣質，世界觀及對宗教象征的分析 44](#_Toc69227160)

[第六章 儀式的變化與社會的變遷：一個爪哇的實例 49](#_Toc69227161)

[第七章 現代巴厘人中的“內部轉換” 58](#_Toc69227162)

[第四編 65](#_Toc69227163)

[第八章 作為文化體系的意識形態 65](#_Toc69227164)

[第九章 革命之后：新興國家中民族主義的命運 76](#_Toc69227165)

[第十章 整合式革命：新興國家中的原生情感與公民政治 83](#_Toc69227166)

[第十一章 意義的政治 99](#_Toc69227167)

[第十二章 政治的過去，政治的現在：關于運用人類學研究新興國家的札記 104](#_Toc69227168)

[第五編 109](#_Toc69227169)

[第十三章 智慧的野蠻人：評克勞德·萊維—斯特勞斯的著作 109](#_Toc69227170)

[第十四章 巴厘的人、時間和行為 114](#_Toc69227171)

[第十五章 深層游戲：關于巴厘島斗雞的記述[395] 129](#_Toc69227172)

[致謝 142](#_Toc69227173)

[索引 143](#_Toc69227174)

[注釋 179](#_Toc69227175)

# 前言

當一位人類學家在殷切的出版商的催促下，著手收集他的某些論文，以便對他自離開研究生院后十五年中的工作作一個回顧性的展示時，面臨著兩個困難的抉擇：收集哪些論文以及如何以誠實的態度來對待收集進來的論文。我們所有這些為社會科學雜志寫文章的人都有一本自己想像中的非書之書（non-book），而越來越多的人也正在把它們出版出來。我們所有的人都設想過去自己寫的東西現在會寫得更好，而且準備好了要自己修改而決不讓編輯改動。想要從自己的行文中發現精巧的構思可能會同想在自己的生活中有所發現一樣讓人失望；事后（post facto）編一個進去——“這就是我過去想要說的意思”——是一種強烈的誘惑。

面對第一個抉擇，我決定只收入那些與文化概念有直接而明顯關系的論文。事實上，這些論文的大多數不是理論探求而是經驗研究，因為當我離社會生活的直接體驗太遠時，我就會感到不舒服。但是所有的論文基本上都是通過一個又一個的實例，來提出一個獨特的——別人也許會認為是奇怪的觀點來闡明什么是文化，它在社會生活中扮演了什么角色，以及應該如何恰當地研究它。雖然重新定義文化是我作為人類學家最持久的興趣，但是我也在經濟發展、社會組織、比較史學和文化生態學領域里做了一些拓展——為了避免離題太遠，本書就沒有反映這些關注。因而，我希望，這一組論文看起來就像是一篇通過一系列具體分析而得來的論文，不要僅僅是一種“爾后我寫道……”這樣的對有些漂泊的職業生涯的回顧。這本書要進行論證。

第二個抉擇不大容易處理。一般來說，我對發表過的文章采取一種stare decisis（維持原樣）的態度，即使僅僅是因為如果這些論文需要很大的修改，那就完全不應該重印它們，而應代之以能糾正錯誤的全新論文，也應這么做。況且，把改變了的觀點寫進早先的著作中來糾正自己的錯誤判斷，在我看來不太光明磊落。這樣做會模糊了選編自己的論文時首先想揭示的思想發展進程。

不過，即便如此，雖然爭論的實質不受嚴重影響，但要是對原文一字不改，傳達的就是過時的信息或因與現在已淡化的一系列事件聯系過于緊密而削弱了現在還有效的討論，在這種情況下，似乎還是有正當理由，回過頭去做一些校訂。

在后面選收的論文中，有兩處與我上面的考慮有關，因而我就對原來寫的東西做了些修改。第一處是第二編中的兩篇關于文化與生物進化的論文，原文給出的化石年代已被確切地替代了。這些年代，一般說是向前推了，這一變化基本上未觸動我的核心論證，我認為引入比較新的測算沒有壞處。在考古學已經發現四百萬或五百萬年前的化石后，再說南方古猿（Australopithecines）可以追溯至一百萬年前就沒有多少意思了。第二處與第四編第十章《整合式革命》有關，自這篇論文在本世紀六十年代寫作以來，新國家歷史的潮流——如果它應該這么稱呼的話——已使其中的一些內容讀起來很古怪。既然納賽爾已經去世，巴基斯坦已經分裂，尼日利亞已經非封建化，共產黨已從印度尼西亞的政治舞臺上消失，如果寫得仿佛這些事件沒有發生過似的，會給討論帶來不真實的感覺，而且即使現在不是尼赫魯而是尼赫魯的女兒在領導印度，馬來亞共和國已經擴大為馬來西亞聯邦，這個討論我認為還有意義的。因此我在這篇論文中做了兩類修改。第一，我變換了時態，引入了從句，添加了一兩處腳注等等，從而在使論文的正文讀起來不太像過去的十年沒有出現過一樣。但是我沒有為了增強論證而改變任何實質性的東西。第二，我給每一個歷史實例都增加了一段內容，概括自這篇論文寫作以來與之有關的發展——而且清楚地與實例正文分開，以此來明確指出，假如有任何事件發生，它的發展顯示出在這篇論文中以早先的事件為根據的討論仍然與剔除過時事件（Rip Van Winkle）的影響有關。除了一些印刷和語法上的小更正（以及為索引風格一致所做的修改），本書的其他內容基本上沒變。

不過，我增加了新的一章，即第一章，盡可能概括地表明我現在采取的立場。因為各章討論的觀點跨越十五個年頭，在引論性的第一章中討論某些事情的方式的確與出現在重印的某些其他章中的方式有些不同。我早先的一些關注——比如功能主義——現在在我的思想里已不太突出；而一些后來的關注——比如符號學——現在更突出了。但在我看來，這些論文中的思想走向是相對連貫的——它們的排列是按邏輯順序而非年月順序，而第一章代表的是一種努力，要更清楚、更系統地說明這一思想走向是什么：總之，努力說出我一直在說的東西。

我刪掉了論文中原有的所有致謝，那些幫助過我的人知道他們幫助過我，并且也知道給我的幫助有多么大。我只能希望他們至今還知道我也知道這些幫助。而我不再忙亂地提及他們，代之以對三個出色的學術機構的真誠的感謝：哈佛大學社會關系系，我在那里受過訓練；芝加哥大學人類學系，我在那里教了十年書；普林斯頓高等學術研究所，我現在在那里工作。在美國大學系統被抨擊為不合潮流或日益惡化的時刻，我只能說，它一直是一份拯救我的禮物。

克利福德·格爾茨

一九七三年于普林斯頓

# 第一編

## 第一章 深描說：邁向文化的解釋理論[[1]](#_1_216)

一

蘇珊·蘭格在其《哲學新解》一書中談到，一些觀念往往帶著強大的沖擊力突現在知識圖景上。頃刻之間，這些觀念解決了如此多的重大問題，似乎向人們允諾它們將解決所有的重大問題，澄清所有的模糊之處。于是，人們都爭先恐后地把它們奉為開啟新的實證科學大門的秘訣，當做以此便可建構起一個綜括一切的分析體系的中心概念。蘇珊·蘭格指出，之所以會有這樣一種大觀念（grande idée）的突然流行，一時間幾乎排斥了所有其他的觀念，是由于“這樣一個事實：所有敏感而活躍的頭腦都轉向對這個觀念的探索和開發。我們將它試用于每一個方面，每一種意圖，試驗其嚴格意義的可能延伸范圍，試驗其一般原理，以及衍生原理”。

然而，當我們熟知了這一新觀念之后，當這個觀念成為我們的理論概念總庫的一部分之后，我們對這個觀念的期望便會與它的實際用途趨于平衡，從而它風靡一時的過分狀況也就結束了。少數狂熱的信奉者還會堅持認為這個觀念是理解整個宇宙的鑰匙；但是不那么易受支配的思想者們不久就會冷靜下來思考這個觀念產生的實際問題，他們努力在它適用的地方運用它，在它能夠擴展的地方擴展它；而在它不適用或不能擴展的地方就停止運用它、擴展它。如果這樣的話，這種觀念實際上就會變成一種尚待發育成長的胚芽，變成我們的知識武庫中永久而持續的一部分，而不再具有它曾經有過的那種貌似宏偉闊大、允諾一切的范圍，不再具有那種似乎處處適用的無限多用性了。熱力學第二原理、自然選擇原則、無意識動機概念，或生產方式的組織說并沒有說明所有的東西，甚至連人的事情都沒有一一說清，但是它們畢竟解釋了某些事物；認識到這一點，我們的注意力也就轉向確定這些事物到底是什么，轉向使我們擺脫這些觀念在其最初盛極一時之際導致的大量偽科學的纏繞。

這是否是所有具有中心意義的重要科學概念的實際發展途徑，我不得而知。但是，這種模式和文化這一概念的發展相吻合，卻是肯定無疑的。整個人類學便是圍繞這一中心概念而興起的，并且一直以不斷增強的關注去限定、細述、專研和包容這一概念的統屬范圍。下面的各篇論文，正是以不同的途徑、從不同的方面，力求去枝打葉，復原文化概念的本來面目，從而實際上確保其重要地位的連續性，而非往其上添枝加葉，以致削弱了它的基礎。這些論文有時直言不諱地論爭，但更多的時候是通過具體的分析而論證，以求得出一種狹義的、專門化的，從而也是——我這樣想像——理論上更為有力的文化概念，以取代E.B.泰勒著名的“最復雜的整體”的概念；因為，盡管他的概念的創新力不容否認，但在我看來，似乎是模糊之處大大多于它所昭示的東西。

這種泰勒式大雜燴（pot-au-feu）理論方法會將文化概念帶入一種困境。這在克萊德·克拉克洪的《人類之鏡》一書中甚為明顯，盡管這本書至今仍是一部比較好的人類學的一般導論。在論述文化概念的一章里，克拉克洪用了將近二十七頁的篇幅設法將文化依次界定為：（1）“一個民族的生活方式的總和”；（2）“個人從群體那里得到的社會遺產”；（3）“一種思維、情感和信仰的方式”；（4）“一種對行為的抽象”；（5）就人類學家而言，是一種關于一群人的實際行為方式的理論；（6）“一個匯集了學識的寶庫”；（7）“一組對反復出現的問題的標準化認知取向”；（8）“習得行為”；（9）“一種對行為進行規范性調控的機制”；（10）“一套調整與外界環境及他人的關系的技術”；（11）“一種歷史的積淀物”；最后，或許是出于絕望，他轉而求助于比喻手法，把文化直接比做一幅地圖、一張濾網和一個矩陣。面對這樣一種理論傳播的情況，即便是一個不完全規范但只要多少緊湊集中一些的文化概念也可算是一種改進了，因為它至少內在連貫，而且更重要的是，它提出可以界定的論據（公平地說，克拉克洪自己也敏銳地意識到這一點）。折衷的方法之所以自拆臺腳，不攻自破，倒不是因為它只在一個方面有所用途，而是因為可派用場的地方太多：因此，必須加以選擇。

我主張的文化概念（下列各文將試圖論證這種概念的效用）實質上是一個符號學（semiotic）的概念。馬克斯·韋伯提出，人是懸在由他自己所編織的意義之網中的動物，我本人也持相同的觀點。于是，我以為所謂文化就是這樣一些由人自己編織的意義之網，因此，對文化的分析不是一種尋求規律的實驗科學，而是一種探求意義的解釋科學。我所追求的是析解（explication），即分析解釋表面上神秘莫測的社會表達。但是，這種見解，這種只用了一句話就說出來的學說，其本身就需要做一些解釋。

二

操作主義作為一種方法論的教條，過去從未在社會科學領域內起過很大的作用，今天，除去少數幾個業已被它完全統治的角落——斯金納行為主義，智力測驗，等等——以外，它在很大程度上已經死去了。盡管如此，它確曾提出過一個重要的觀點，今天，無論我們感到多么不情愿以操作來界定卡里斯馬（Charisma）[[2]](#_2_207)或異化，這一點仍然保有某種力量：如果你想理解一門學科是什么，你首先應該觀察的，不是這門學科的理論或發現，當然更不是它的辯護士們說了些什么；你應該觀察這門學科的實踐者們在做些什么。

在人類學或至少社會人類學領域內，實踐者們所做的是民族志（ethnography）。正是通過理解什么是民族志——或者更準確地說，理解什么是從事民族志——才可能邁出第一步，以理解人類學分析作為知識的一種形式到底是什么。必須立即申明，這并不是方法的問題。從一種觀點，即教科書的觀點看，所謂從事民族志就是建立聯系、選擇調查合作人、作筆錄、記錄系譜、繪制田野地圖、記日記等等。但是，這些東西，即技術以及公認的程序，并不能界說這項事業。可以界說它的是它所隸屬的理性努力的種類，借用吉爾伯特·賴爾的一個概念，就是詳盡的“深描”（thick description）的嘗試。

賴爾對“深描”的討論見于他最近的兩篇文章《思考與反思》和《對思想之思考》（兩文已收在他的《文集》第二卷）。兩篇文章所探討的，用他自己的話說，是關于“思想家”（Le Penseur）在做些什么的一般問題。他說，讓我們細察一下兩個正在快速地張合右眼眼瞼的孩子。一個是不隨意的眨眼，另一個則是擠眉弄眼向一個朋友發信號。這兩個動作，作為動作，是完全相同的。如果把自己只當做一臺照相機，只是“現象主義”式地觀察它們，就不可能辨識出哪一個是眨眼，哪一個是擠眼。但是，眨眼和擠眼間的差別，無論多么不可拍攝入相，卻仍然是非常巨大的；對于這一點，任何一個曾不幸被人誤解，其眨眼被錯認做擠眼的人都是深有體會的，因為擠眼的人是在交流，并且確實是在以一種準確而特殊的方式在交流：（1）有意地；（2）向著特定的某人；（3）傳達特殊的信息；（4）按照社會通行的信號密碼，以及（5）沒有受到其他在場者的察覺。正如賴爾所指出的，眨眼者固然只做了一件事，張合其眼瞼，但擠眼者也并沒有做兩件事，張合其眼瞼和擠眼示意。當存在著一種公眾約定的信號密碼，按照這個密碼有意地張合眼瞼就意味著發出某個當事人理會的信號時，有意的張合眼瞼就是擠眼了。如此而已，別無其他：行為的一點一滴，文化的一個細部，正是這樣（voilà）！——一個眼勢。

然而，這才只是開了個頭。賴爾接下去說，假設還有另外一個男孩子，為了給他的伙伴開個惡作劇式的玩笑，故意歪曲地模仿第二個男孩擠眼的不當之處，譬如不熟練、太笨拙、太明顯等等，當然，他做這個的方式和第一個男孩眨眼與第二個男孩擠眼的方式還是一樣的：張合右眼的眼瞼，只不過他既不是在眨眼也不是在擠眼，他是在模仿他人擠眼時的可笑之處（這可笑之處也只是在他看來如此）。這里，也存在著一個社會通行的信號密碼（他做作地、過于明顯地“擠眼”，或許還會添上一個鬼臉——小丑所慣用的做作）；同時也傳遞了一個信息。只不過現在彌漫于空氣中的不是當事人的心領神會，而是嘲弄罷了，假如其他兩個孩子以為他真是在擠眼的話，他的整個努力就完全付之東流了，但也可能會有不同的效果，比如別人以為他真的在眨眼。還可以進一步設想：一個想要模仿以嘲笑他人的人，如果對自己的模仿能力沒有把握，也許會在家里對鏡練習，那么，他既不是在眨眼或擠眼，也不是在模仿，而是在排演；然而，就一臺相機、一個激進的行為主義者，或一個把外交辭令當真的人所記錄下來的東西而言，這個排演者和其他所有人一樣，只是在迅速地張合他的右眼眼瞼而已。可是會出現任何復雜的情況，這種可能性雖然在實際上不是無止境的，至少在邏輯上是如此的。例如，上文所說的擠眼者或許實際上是在假擠眼，比如說吧，是想把旁人引入歧途，以為存在著實際上并不存在的當事人之間的心領神會。在這種情況下，我們對于模仿者所模仿之物，以及排演者所排演之事的描述相應地要做改變了。但是，關鍵在于，在賴爾稱之為對排演者（模仿者、擠眼者、眨眼者……）正在做的事的“淺描”（thin description）（“迅速地張合他的右眼眼瞼”）與對他正在做的事的“深描”（“練習對一個朋友的模仿，因為這個朋友假作擠眼以欺騙局外人誤以為有什么只是當事人才能領會的事”）之間存在著民族志的對象：意義結構的分層等級；通過這些結構，眨眼、擠眼、假擠眼、模仿、模仿之練習才得以產生，才為人所知覺，為人所解釋；而假如沒有這些結構，則無論人們怎樣擠巴眼睛，也不會存在這些事實（即便是零形態的眨眼也不會存在，因為，作為一個文化范疇，眨眼即是非擠眼，正如擠眼是非眨眼一樣）。

如同牛津學派的哲學家們喜歡自己編造的許多小故事一樣，所有這些擠眼，假擠眼、模仿假擠眼、練習模仿假擠眼，可能看上去有些人為。為了補充一個較具經驗性的例注，還是讓我從我本人的田野日志中抽取不無典型意義的一段（有意放在任何先驗的解釋性評述之前），以此證明，無論賴爾怎樣努力使之平衡以期服人，他所舉出的例子還是過于精細地描繪了民族志學者孜孜以求地以此尋求出路的這種具有推論和示意意義的排列結構。

法國人〔調查合作人說〕剛到這里不久。從小鎮這里一直到山里的瑪穆什地區，他們修筑起大約二十個小城堡，這些城堡都建在山岬上，這樣就可以居高臨下，監視鄉村。但是，盡管如此，他們還是不能確保安全，特別是在夜間。因此，雖說mezrag（買賣契約）制度在法律上已被廢除，但是實際上它還是一如既往地實行著。

一天晚上，猶太人科恩（他說一口流利的柏柏爾語）正在瑪穆什地區，來了另外兩個與鄰近一個部落做買賣的猶太人，想從他那里買些貨。這時，一些另一個鄰近部落的柏柏爾人企圖闖進科恩的住處，于是他朝天開了槍，從而阻止了他們的企圖（按照傳統，猶太人是不許持槍的；但由于這一時期局勢動蕩不安，許多猶太人還是帶了槍的），這樣一來，就引起了法國人的注意，搶劫者們也就逃走了。

然而，第二天晚上，他們又回來了。其中一人化裝成婦女敲科恩的門，還說了一番動聽的話。科恩很是懷疑，不想放“她”進來。可是其他兩個猶太人卻說：“算了吧，沒有什么事，只不過是個女人。”于是他們就開了門，結果那伙強盜蜂擁而入。他們殺死了兩個客人，而科恩卻設法躲進隔壁房間。他聽見這伙強盜打算把貨物搬走后就把他活活燒死在鋪子里。于是他打開房門，發瘋似的掄著手里的木棒，奪窗而逃了。

然后，他跑上一座城堡去包扎傷口，并且向地方指揮官，一個叫做杜馬里的上尉，抱怨說他想要回他的ar（阿爾）——也就是說，是被搶走貨物的價值的四至五倍。那伙強盜來自一個尚未順從法國當局，并且還公開與之作對的部落，因此，科恩請求當局允許他和他的mezrag持有人，瑪穆什部落首領（sheikh）一起去收取按照傳統規矩應該歸他的損失補償。杜馬里上尉不能正式地允許他這么做，因為法國當局明令禁止mezrag關系，但他還是給了他口頭許可，他說：“如果你被人殺了，那是你自己的事。”

于是，部落首領，猶太人科恩，以及一小隊手執武器的瑪穆什人一起出發，走了十到十五公里的樣子，來到叛亂地區，當然那里沒有法國人，他們悄悄地溜過去，抓住那個盜賊部落的牧羊人，搶走了羊群。那個部落的人立即騎上馬，手執步槍追趕他們，隨時準備與他們交手。可當他們看到“盜羊賊”是什么人后，他們火氣消了，說道：“好吧，我們愿意談判。”因為他們不能矢口否認已經發生的事——他們中的一些人搶劫了科恩并殺死了兩個客人——同時，他們也沒有準備好與這伙侵犯者混戰而和瑪穆什人結下世仇。于是，就在平原上，在成千上萬只羊中間，這兩群人談啊，談啊，談啊，直到最后定下來以五百只羊作為補償。然后，兩群手執武器的柏柏爾人騎上馬，排列在平原的兩端，羊群圍擾在他們之間，科恩身著黑色長袍，頭戴圓筒小帽，腳踏拖鞋，獨自走出人群，走進羊群，以最快的速度，一只接一只地挑出最好的羊，作為對他的賠償。

就這樣，科恩得到了他的羊，趕著它們回到瑪穆什。在山上城堡內的法國人遠遠地聽到它們走來（科恩眉飛色舞地回憶當時的情景：“我們‘咩、咩、咩’地回來了”），不免感到奇怪：“到底是什么？”科恩回答說：“這就是我的‘ar’呀。”法國人不能相信他真的做了他說他做的事，于是就指控他是叛亂的柏柏爾人的奸細，把他投入監獄，沒收了他的羊。居住在鎮上的他的家人，由于很長時間沒有聽到他的消息，還以為他已經死了。可是過了不久，法國人又放了他。他回到家中，可是沒了羊。于是他找到上校，一個負責整個地區事務的法國人，訴說他的遭遇。但是上校卻說：“關于此事我無能為力，這不是我的事。”

這段原封不動的、不加注解的引文，如同任何一段以同樣的方式引述的同類文字一樣，公正地告訴我們，即便是最為基本的民族志描述，也塞進了多少東西，——是多么異乎尋常地“深”。在寫就的人類學著述中，包括這里選收的論文，這一事實——即我們稱之為資料的東西，實際上是我們自己對于其他人對他們以及他們的同胞正在做的事的解釋之解釋——之所以被弄得含混不清，是因為大部分我們借以理解某一特定事件、儀式、習俗、觀念或任何其他事情的東西，在研究對象本身受到直接研究以前，就已經作為背景知識被巧妙地融進去了。（即便是要闡明，這一小小的戲劇性事件于一九一二年發生在摩洛哥中部的高原地區，并且在一九六八年得以詳細地敘述給我，也在很大程度上決定了我們對此事件的理解。）這樣做并沒有什么特別的過錯，并且無論如何都是不可避免的。但它的確導致了把人類學研究看成是一種多于觀察、少于解釋的活動的觀點，而實際情況并非如此。在全部人類學事業的事實基礎或基石上——如果真有這塊基石的話——我們已經在進行析解：而且更為不妙的是，我們在對析解進行析解。以此擠眼析解彼擠眼，再以另一擠眼析解此擠眼。

因此，所謂分析即是分類甄別意指結構（structures of signification）——也就是賴爾稱之為通行密碼的，但這一說法容易使人誤解，因為它使這項事業聽起來太像破譯人員所為之事，而實際上它更像文學批評家所從事的活動——以及確定這些結構的社會基礎和涵義。這里，在我們的引文中，分類可以從區分構成上面那種情形的三種不同的——猶太人的、柏柏爾人的和法國人的——解釋框架開始，繼而說明，它們三者如何（以及為何）在那個時候、那個地區共同產生出一種情形，在其中，系統間的誤解使傳統形式淪為社會鬧劇。使科恩栽了跟斗，由他而使整個由來以久的、他在其中發揮作用的社會和經濟關系的模式出了差錯的，實際上是一場語言混亂。

以后我還會回到這句過于凝煉而費解的話，以及那段文本本身的細節上來。現在的論點只是民族志是深描。實際上面臨的是——只有當他按照更為自動化的常規收集資料時，當然他也必定要這樣做，才是例外——大量復雜的概念結構，其中許多結構是相互層疊在一起，或者是相互交織在一起的；這些結構既是陌生的、無規則的，也是含混不清的，而民族志學者首先必須努力把握它們，然后加以翻譯。這一點在民族志學者活動之最為基礎的叢林田野工作層面上有真切的表現：訪問調查合作者、觀察儀式、查證親族稱謂、追溯財產繼承的路線、調查統計家庭人口……寫日記。從事民族志好似試圖閱讀（在“建構起一種讀法”的意義上）一部手稿——陌生的、字跡消褪的，以及充滿省略、前后不一致、令人生疑的校正和帶有傾向性的評點的——只不過這部手稿不是以約定俗成的語音拼寫符號書就，而是用模式化行為的倏然而過的例子寫成的。

三

文化這部行為化的文獻，好似一個模仿的擠眼，或一次模仿的搶羊襲擊，就是這樣為公眾所有的。盡管是觀念化的產物，但它卻不存在于某個人的頭腦中；盡管是非物質的，但它卻不是一個超自然的實體。人類學內部關于文化是“主觀的”還是“客觀的”的無休止的爭論——因為這種爭論本來就是不可休止的——以及與之相伴隨的相互間知識分子式的侮辱（“唯心主義者！”——“唯物主義者！”；“心靈主義者”——“行為主義者！”；“印象主義者！”——“實證主義者！”）整個是由誤解而引起的。一旦人類行為被視為符號行動（大部分時間，因為確有真正的眨眼）——有所意指的行動，像說話時的發音、繪畫中的著色、書寫時的筆劃，或者音樂中的聲調——關于文化是一種行為模式，還是心智結構，或是二者的某種混合物的問題，便失去了意義。關于一個模仿的擠眼，或是一次模仿的搶羊襲擊，所應發問的，不是它們的本體論地位如何（因為它們的本體論地位一方面和巖石的地位一樣，另一方面又和夢幻的地位一樣——它們都是這個世界的事物），所應發問的是，它們的涵義是什么：在它們發生之時，通過它們的媒介作用，所要說的是什么，是嘲笑還是挑戰，是諷刺還是憤怒，是獻媚還是自豪。

這看起來是顯而易見的真理，但是卻有許多方法把事情攪混，其中一種方法是把文化想像成是一種獨立自足的、有著自身的力量和目的的“超有機體”的實在，即把它實體化（reify）。另一種方法是聲稱文化存在于行為事件的無意識模式——我們可以在這個或那個可識別的群體中觀察到這種模式；這就是對文化進行還原。但是，盡管這兩種混亂今天仍然存在著，并且毫無疑問地將永遠存在于我們中間，當代人類學中最主要的理論混亂根源卻是由反對這兩種觀點而發展、現在正得到廣泛贊同的一種觀點——借用瓦爾德·古迪納夫的一句話，因為他或許是這種觀點的主要擁護者——即“文化［存在］于人的頭腦與心靈中”。

雖則這一學派有著各種各樣的稱呼：民族學、成分分析、認識人類學（術語上的動搖不定反映出更為深刻的不確定性），但總的說來，該學派認為文化是由個體或人群借以指導其行為的心理結構所組成的。“一個社會的文化”，——讓我們再次引述古迪納夫的話，這次出現在已成為整個運動最有權威性的經典（locus classicus）的一段文字中——“是由個人必須知道或相信以便能夠按照該社會成員可以接受的方式操作的一切所組成的”。從這種關于文化是什么的觀點，引伸出一種同樣確定的、關于文化描述是什么的觀點——即寫出系統化的規則，作為民族志的規則，如果遵守這些規則，就可能對本地人進行操作，得到公眾的認可（身體外貌例外）。這樣，極端主觀主義便與極端形式主義相結合，帶來可以想見的后果：大吵大嚷地爭論具體的分析（這些分析用的是分類、范例、圖表、世系圖或其他種種獨創物的形式）所反映的，“真”是本地人所想的呢，還是僅僅是對于他們所想的一些邏輯上等同而實質上不同的、聰明的模擬物而已。

由于這種方法乍看起來與我們在這里正提出來的方法非常接近，容易發生誤解，因此，說明二者間的分界將是大有裨益的。假如我們暫且不論擠眼或搶羊襲擊，而把貝多芬的一部四重奏作為文化的樣本——當然我們要承認它過于專門，但是為著這些目的，它仍不失為很有說明意義的——我相信，沒有一個人會把它同它的總譜等同起來，同演奏它所需要的技巧和知識等同起來，同它的演奏者或聽眾所具有的對它的理解等同起來，也不會——順便照顧一下（en passant）還原主義者和物化論者——同其某一次具體的演奏，或是同某種超越物質存在的神秘實體等同起來。“沒有一個人”或許說得過于重了一些，因為總是有那么一些不可救藥的固執己見的人。但是，貝多芬的四重奏是一個時間上發展了的音調結構，是模式化的聲音的連貫序列——一句話，是音樂——而不是某個人對任何東西的知識或信仰（包括怎樣演奏它的知識），對于這樣一個命題，大多數人經過反思大概是會贊同的。

要演奏小提琴，就必須養成一些習慣，擁有某些技巧、知識以及天份，要進入表演的情緒狀態，而且（如同那個老生常談的笑話所說）也要有把小提琴才行。但是，小提琴演奏既不是習慣、技巧、知識等等，不是情緒，也不是（相信“物質文化”的人顯然歡迎這種概念）小提琴。在摩洛哥締結一個買賣契約，你必須按照一定的方式做一些事情（其中包括，一邊吟唱阿拉伯語《古蘭經》，一邊當著聚在一起的、部落中肢體健全的成年男子之面割斷一只羊羔的喉嚨），并且要具備某些心理特征（例如，獲得遙遠的事物的欲望），但是，一個買賣契約既不是割斷喉嚨，也不是欲望，但它卻是真實的，如同瑪穆什酋長的七位親戚由于從科恩那里偷了一張污穢不堪、實際上分文不值的羊皮而被酋長處死時所發現的一樣。

文化是公眾所有的，因為意義是公眾所有的。如果不知道擠眼是什么意思，或者不知道身體上怎樣張合眼瞼，你就不可能擠眼（或模仿擠眼）；如果不知道偷羊是什么，或者實際上該怎樣去偷，你就不可能實行一次搶羊偷襲（或者模仿搶羊）。但是從這樣的實情中得出結論，認為知道怎樣擠眼就是擠眼，知道怎樣偷羊就是搶羊偷襲，其混亂之深，如同錯把淺描當做深描，把擠眼與眼瞼的張合混同起來，或者是把搶羊偷襲與把毛茸茸的動物從草場上趕出去混同起來一樣。認知主義的謬誤——即文化是由（引用這個運動的另一位代言人斯蒂芬·泰勒的話）“可以［他指的是‘應該’］用類似數學和邏輯的那些形式方法加以分析的心理現象所組成的”——對于文化概念的有效性的破壞程度與行為主義的和唯心主義的謬誤是同樣的，而它卻是對后兩種謬誤的一種錯誤的糾正。或許，由于它的錯誤更為復雜，它的歪曲更為微妙，它的破壞程度也因此更為深重。

早自胡塞爾，晚自維特根斯坦以來，對于意義的私有理論的一般化攻擊已成為現代思想中重要的一部分，因此，沒有必要在這里重新將其敘述一遍。有必要做的是，要保證這種攻擊的消息傳達到人類學領域；特別是要說清，說文化是由社會通行的意義結構所組成，人們通過這些結構構成信號領會并相互聯系，或者通過這些結構察覺侮辱性從而加以反駁，就等于說文化是一種心理現象，是某人的心智、人格、認知結構，或隨便什么的一個特征，但是這種說法比起說印度教神秘論、遺傳學、動詞的進行式、酒的分類、習慣法或“一種條件詛咒”的概念就是文化來，并沒有說出更多的東西（如同韋斯特馬克界定科恩據此而力爭其補償損失的權利的“阿爾”一樣）。在一個像摩洛哥那樣的地方，最阻礙我們這些生來就以另一種方式擠眼，或以另一種方式牧羊的人去理解那里的人在做什么的，并不是由于不熟悉他們那個行為符號化了的想像的世界而造成的對認知力如何起作用的無知（然而，特別是當人們假定，認知力在他們中間和在我們中間一樣地作用時，少有一些這樣的知識也許會幫我們一個大忙）。既然已經求到了維特根斯坦，或許也可以引用他的話：

我們……說某些人在我們看來一眼便可看穿。然而，關于這一觀察還須補上，一個人對另一個人還可能是一個完全的謎。當我們來到一個有著完全陌生的傳統的陌生國度時，我們便可得知這一點，不僅如此，即便是精通那個國度的語言，也會如此。我們不理解那里的人們（并且不是因為不知道他們彼此間說些什么）。沒有他們的幫助，我們就無法獨自行動。

四

力圖獨自行動，這樁從未真正取得成功的事情，正是作為個人經驗的民族志研究的內容；試圖構造人們想像——總是過度地想像——的基礎，正是作為科學努力的人類學著述的內容。我們，至少我自己，既不求成為一個本地人（這個字眼無論在什么情況下都是個折衷的詞），也不想模仿本地人。只有浪漫的人或間諜才會覺得這樣做有意義。我們所尋求的是與他們交談（是在比原義廣得多的意義上運用這個字眼，當指比“談話”廣泛得多、深刻得多的意義）并且不只是與陌生人交談，這件事比起普遍認為的那樣要困難得多。斯坦利·卡韋爾曾說過，“如果說替某人說話似乎是個神秘的過程，那也許是因為同某人說話似乎還不夠神秘”。

從這個角度看待人類學，其宗旨便是擴大人類話語（discourse）的范圍。當然，這不是它的惟一宗旨——教學、娛樂、實際建議、道德進步、發現人類行為的自然秩序等等則是它的其他宗旨；而且人類學也不是追求這一宗旨的惟一學科。但是，這卻是一個符號學的文化概念特別適合的宗旨。作為由可以解釋的記號構成的交叉作用的系統（如果忽略狹義的用法，我本可以稱之為符號）制度，文化不是一種引致社會事件、行為、制度或過程的力量（power）；它是一種風俗的情景，在其中社會事件、行為、制度或過程得到可被人理解的——也就是說，深的——描述。

眾所周知，人類學對異己東西（對我們來說而已）的吸收——柏柏爾牧人、猶太商販、法國外籍軍團等等——本質上是一種用以排除令人模糊的熟悉感的手段，因為這種熟悉感掩蓋了我們自身知覺地相互聯系的能力的神秘性。在陌生之處觀察日常生活，并沒有像通常所宣稱的那樣揭示出人類行為的專斷性（在摩洛哥把偷羊視為一種侮辱性行為并沒有什么特別專斷之處），而只是揭示出人類行為的意義按照提供其信息的生活模式而發生變化的程度。理解一個民族的文化，即是在不削弱其特殊性的情況下，昭示出其常態。（我越是努力地仿效摩洛哥人所做之事，他們就越發顯得合邏輯，富有獨特性。）把他們置于他們自己的日常系統中，就會使他們變得可以理解。他們的難于理解之處就會消釋了。

正是這種方法或程序——通常被過于隨意地稱做“從‘行為者’的觀點看事物”，過于書卷氣地稱做“理解（verstehen）方法”，或者過于技術性地稱做“主位分析”——常常讓人認為人類學涵蓋廣泛，不是遠距離心智閱讀，就是關于食人島的狂想，因此，對于急于繞過眾多的哲學沉船殘骸的人來說，必須極其小心地處理它。對于理解人類學解釋是什么，以及在什么程度上它是解釋，最為要緊的莫過于準確地理解“我們對其他民族的符號系統的構建必須以行為者為取向”這句話意味著什么——以及它不意味著什么。[[3]](#_3_200)

這句話意味著，對柏柏爾、猶太或法國文化的描述必須以我們想像的柏柏爾人、猶太人或法國人對于他們的經歷的解釋的語詞來表達，必須以他們用來界說發生在他們身上的那些事的習慣語句來表達。這句話不意味著，這樣的描述本身是柏柏爾人的、猶太人的或法國人的——也即是說，這些描述是它們表面上在描述的現實的一部分；也不意味著，這些描述是人類學的——也即是說，是正在發展著的科學分析體系的一部分。這些描述必須以特別指定的一類人對他們經驗的解釋來表達，因為那才是他們宣稱所描述的東西；這些描述是人類學的，因為實際上是人類學家宣稱它們是人類學的。一般地說，沒有必要花費這么大的氣力指出，研究對象是一回事，對對象的研究則是另一回事。物理世界并非物理學，《理解〈為芬尼根守靈〉的萬能鑰匙》并非《為芬尼根守靈》，這些本是非常清楚的。但是，由于在文化研究中，分析滲透入對象的體內——也即是說，我們從我們自己對調查合作人正在做什么或我們認為他們正在做什么的解釋開始，繼而將之系統化——因此，作為自然事實的（摩洛哥）文化與作為理論實體的（摩洛哥）文化之間的分界線趨于模糊不清。并且，由于后者是以一種從行為者的眼光描述（摩洛哥人的）全部概念——從暴力、榮譽、神性、正義到部落、財產、保護制、酋長制——的形式而表達的，二者之間的界線因之變得更加模糊不清。

簡而言之，人類學著述本身即是解釋，并且是第二和第三等級的解釋。（按照定義，只有“本地人”才做出第一等級的解釋：因為這是他的文化。）[[4]](#_4_198)因此，它們是“虛構”的產物；虛構的產物，是說它們是“某種制造出來的事物”，是“某種被捏成形的東西”——即fictiō一詞的原意——而不是說它們是假的、非真實的，或者僅僅是“仿佛式的”思想實驗。對一個柏柏爾酋長、一個猶太商人和一個法國軍人在一九一二年的摩洛哥相互間的錯綜關系，建構行為者取向的描述，顯然是一種想像活動，與建構有關一個法國外省醫生、他愚蠢并與人通奸的妻子和她不負責任的情人在十九世紀的法國彼此間錯綜關系的描述并沒有很大區別。在后一種情況，行為者和事件都是作為虛構的再現的，而在前一種情況它們是作為真實的或者那時是如此的人和事得到再現的。這是一個非同小可的差別；的確，恰恰就是包法利夫人難以理解的那類差別。但是，重要之處并非在于這樣一個事實：包法利夫人的故事是創造出來的，而科恩的故事則只是記錄下來的。創造這兩個故事的條件，以及創造的要點（更別說創造方式和質量）是不同的。但是前者和后者一樣是fictiō——是“造物”。

人類學家們并沒有像他們本來可以的那樣總是意識到這個事實：盡管文化存在于貿易點、山岬上的城堡或是牧羊場，而人類學則存在于書本、文章、講演、展覽之中，或者有時也在今天的電影之中。意識到這一事實就是認識到在文化分析中，不可能在再現方式和實在內容之間劃出一條界線，如同在繪畫中不可能劃出一條這樣的線一樣；并且，這一事實反過來又威脅著人類學知識的客觀地位，它暗示著人類學知識的源泉不是社會實在而是學者式的構造之物。

它的確威脅著人類學知識的客觀地位，但是，這種威脅是空洞虛假的。一部具體的民族志描述是否應該引起注意，并非取決于它的作者能否捕捉住遙遠的地方的原始事實，并且把它們像一只面具或一座雕塑那樣帶回家來，而是取決于它的作者能否說清在那些地方發生了什么，能否減少對在鮮為人知的背景中的陌生行為自然要產生那種困惑——這是些什么樣的人？這就引出一系列嚴重的證實問題，如果“證實”一詞對于如此溫和的一門學科來說過于重了（我本人偏好“評價”一詞），那么好吧，引出了一系列關于怎樣才能辨別出哪個記載更好一些，哪個更差一些的問題。但是，那恰恰正是其長處。如果說民族志是深描，民族志學者是從事這種描述的人，那么，對于任何一個給出的例子，無論是一小段田野日記，還是馬林諾夫斯基那樣的長篇專著，決定其好壞的問題則是它是否將擠眼與眨眼區分開來，是否將真擠眼與模仿的擠眼區分開來。我們不是在一大批未經解釋的資料，在極淺的描述上，而是在能使我們與陌生的人們建立起聯系的科學的想像力上，衡量我們的解釋是否具有說服力。正如梭羅曾經說過的那樣，為著數清桑給巴爾的貓而走遍世界是不值得的。

五

這種見解——僅僅為著那些我們開始觀察就感興趣的屬性而考察全部行為不是我們的旨趣所在——常常被夸大為更大的一種主張：也即是說，既然只是那些屬性使我們發生興趣，那么，我們完全沒有必要去關注行為，至多只是粗略地關注一下。其論據是：只有把文化當做純粹的符號系統（其口號是：“按它自己的說法”）來對待，通過區分其要素，確定各要素間的內在聯系，然后，按照某種一般的方式，如整個系統圍繞其而組織起來的核心符號，整個系統只是其表層表現的內在結構，或作為整個系統基礎的意識形態原則等等，描述整個系統的特征，只有這樣，文化才能受到最為有效的處理。盡管這種觀點較之于那種認為文化是“習得行為”和“心理現象”的觀念來說是一個明顯的進步，并且是當代人類學中某些最為有力的理論觀念的根源，但這種解釋方法在我看來仍然是冒著使文化分析與其本來對象——實際生活的通俗邏輯——相分離的危險（并且日益為這種危險所籠罩）。如果把一個概念從心理主義的缺陷中解救出來，只是為了立即把它推入圖式主義的缺陷之中，那是不會收到什么好結果的。

行為必須受到關注，并且必須帶有某種程度的準確性，因為正是通過行為之流——或者，更準確地說，通過社會性行為——文化的形式才得以連貫為一體。當然，文化形式還可以通過各種各樣的人造物，通過意識的各種狀態而得以連貫為一體；但是，這些只是因它們在一個連貫的生活模式中所扮演的角色或所起的作用（若是維特根斯坦，則會說“它們的用途”）獲得其意義，而不是從它們彼此之間的內在聯系獲得其意義。正是科恩、酋長以及“杜馬里上尉”在為著各自的目的——做成買賣、維護榮譽和建立統治——而相互弄出差錯的時候所做的那些事情，創造出那個牧場上的戲劇性事件，因此，這出戲也正是“關于”他們所做的事情。無論符號體系“按它自己的說法”是什么，或者在什么地方，我們都可以通過考察事件，而不是通過把抽象的實體安排為統一的模式，而對它們做出經驗的理解。

進而，這樣說意味著，融貫性不能作為確定文化描述的有效性的主要依據。文化體系必須具有最低限度的融貫性，否則我們不會稱之為系統；并且，觀察告訴我們，它們通常具有很大的融貫性。但是，沒有什么能比偏執狂的妄想或騙子口中的故事更為融貫的了。解釋的力量不能取決于使它們連在一起的嚴密性，也不能取決于論證這些解釋時的信心，像它們今天常常被迫所做的那樣。我以為，最使文化分析喪失信譽的莫過于建構具有形式次序的、無懈可擊的描述，因為沒有人會完全相信其實際存在。

如果說人類學解釋即是建構對于所發生之事的一種理解，那么，把人類學解釋與所發生之事分割開來——與特定的人們在此時，或在彼地，所說、所做，或所遭遇的話與事分割開來，與世界的整個龐大的事情分離開來——就是把它與它的應用分割開來，從而使它變成一具空洞的外殼。對于任何事物——一首詩、一個人、一部歷史、一項儀式、一種制度、一個社會——一種好的解釋總會把我們帶入它所解釋的事物的本質深處。如果它沒有做到這一點，而是把我們帶到別的地方，譬如，使我們對其文字的優雅贊嘆不已，對它的作者的聰明才智贊不絕口，或者對歐幾里得式的條理次序欽佩之至，那么，它確實具有內在的魅力；然而它不是目前的任務所要求的那種東西——弄清楚全部那些關于羊的冗長而雜亂的言語是什么意思——它是別的什么東西。

關于羊的那些冗長而雜亂的言語——假作的偷盜、賠償性移交、政治性沒收——本質上是（或曾經是）一次社會性對話，即便這次對話，如同我在前面所暗示的那樣，是一次用多種語言，不僅用言語而且也用行動進行的對話。

為了要求其對“阿爾”的權利，科恩求助于買賣契約；為了認可這一要求，酋長向肇事者部落發出了挑戰；為了承擔責任，肇事者部落賠償了損失；急于向酋長們以及商販們表明誰是這里的主宰，法國人亮出了帝國的手腕。如同在任何對話中一樣，規則并不決定行為，過去曾經實際說過的并沒有必要非說不可。科恩或許會因考慮到這在保護國當局眼中是非法之舉而不去要求他的權利。酋長或許會為了同樣的原因而拒絕這一要求。肇事者部落，此時仍在抵抗法國當局，或許會決定把這次襲擊視為“真的”，從而去決斗而不是談判。如果法國人少一點生硬（dur），多一點靈活（habile）（如同后來在立奧蒂元帥保護下，他們真的變成的那樣），或許會允許科恩保留他的羊，對于那種貿易模式的繼續和他們權威的局限，擠擠眼（像這個詞在我們的用法中所表示的）假裝沒有看見算了。還有其他的可能性：瑪穆什人也可能認為法國人的作為是一種太大的侮辱，實在不可容忍，從而自己也走上反叛的道路；法國人也可能不僅僅制服住科恩，而且還可能試圖讓酋長本人俯首貼耳；科恩也可能會得出結論，夾在叛亂的柏柏爾人和舉止優雅的士兵中間，在阿特拉斯高原地區做買賣已經不值得再費神了，從而退回到管理得好一些的小鎮內做他的生意去了。確實，隨著保護國當局進一步加強統治，所有這些都或多或少地發生了，有些還走得更遠。但是，這里所要做的，不是描述在摩洛哥發生了什么，沒有發生什么（從這件簡單的事件，可以擴展為極其復雜的社會經驗）。我們是要說明，人類學解釋是什么：追溯社會性對話的曲線，把它固定在一種可供考察的形式里。

民族志學者“登記”社會性對話；他把它記下來。這樣做，他就把社會性對話從一件只存在于它發生的那個時刻、轉瞬即逝的事件轉變為一部存在于刻畫它的可供反復查閱的記載。酋長早就死了，在存在的進程中被殺死了，用法國人的話說，被“鎮壓”了；“杜馬里上尉”，鎮壓了酋長的人，還活著，在法國南部守著那堆紀念品打發退休的時光；而科恩在去年已經回“家”，到以色列去了，一則是避難，一則是朝圣，再者他也是一個將死的年高德劭的人了。但是，六十年前，在阿特拉斯高原，他們彼此所“說過”（在我的擴展了的意義上）的那些卻被保存下來，以供研究之用——盡管遠不是完美無瑕的。“是什么”，保爾·里克爾[[5]](#_5_190)問道（整個行為刻畫的觀念就是從他那里借用來的，并且多少改變了一些），“寫作固定下來的是什么？”

不是說話這個事件，而是說話時“所說過的”，在其中，我們借助說話時所說過的，得以理解構成對話目的與意向的具相化過程；通過這個過程sagen——說——想要成為Aus-sage——表述和被述。簡言之，我們所寫的是說話的noema（“思想”、“內容”、“要旨”），是說話這個事件的意義，而不是事件本身。

如果說牛津學派哲學家們過于喜歡編些小故事，現象學哲學家們偏好大而長的句子，那么，上引那段話本身“所說”過的也并不那么透徹；但是它畢竟給了我們一個較為準確的答案，以回答我們那個意味深長的問題：“民族志學者是干什么的？”——他寫作；[[6]](#_6_184)這看起來也并不是什么驚人的發現，并且，對于熟悉目前流行的“文獻”的人來說，也許還難以置信。但是，既然對于我們的問題的標準答案一直是：“他觀察，他記錄，他分析”——一種對這個問題的“veni，vidi，vici”[[7]](#_7_182)式的概念，這句話，較之那種初看上去似乎很清晰的回答，或許還會引出更為深入的推論，至少可以推論，區分追求知識的這三個階段也許實際上并不可能；并且，作為自動的“操作”，這三個階段可能實際上根本不存在。

情形甚至更為棘手，因為，如同我們已經提到的，我們所登記的（或試圖登記的）并非是未經加工過的社會性會話；由于我們自己并不是行為者（除非在很勉強、很特殊的情況下），所以，我們無法直接接觸這種會話，我們直接接觸到的只是調查合作人所能讓我們理解的那一小部分。[[8]](#_8_182)當然這不像聽起來那么駭人，因為，實際上并非所有的克里特人都是說謊的人，并且，也沒有必要為了理解某一件事而去了解所有的事。但是，它確實使這種觀點，即認為人類學分析是對已發現的事實進行概念化處理，對純粹現實進行邏輯重建的觀點，顯得似乎有些站不住腳。要確定勻稱的意義結晶，清除曾經纏繞其身的物質復雜性，然后將它們的存在歸因于自生的秩序原則、人類心智的普遍屬性，或者說大些，歸因于先驗的世界觀，實際上就是偽稱一門并不存在的科學，想像一個無法發現的現實。所謂文化分析是（或者應該是）對意義的推測，估價這些推測，而后從較好的推測之中得出解釋性結論，而非發現意義的大陸，然后標畫出沒有實體的景觀。

六

所以，民族志描述有三個特點：它是解釋性的；它所解釋的是社會性會話流（the flow of social discourse）；所涉及的解釋在于將這種會話“所說過的”從即將逝去的時間中解救出來，并以可供閱讀的術語固定下來。Kula（庫拉）[[9]](#_9_174)已經消失了或改變了；但是，不管怎樣，《西太平洋的淘金者》卻留存下來了。此外，這類描述還有第四個特點，至少，我是這么做的：它是微觀的。

這并不是說沒有對整個的社會、文明、世界性事件等等所作的大規模的人類學解釋。恰恰相反，正是因為我們把分析以及這些分析的理論含義擴展到更大的情景中，才使它們受到普遍的注意，從而證明了我們對它們的建構。沒有人還會真正地關心那些羊，甚至科恩也不會（不過……也許，科恩會）。歷史上也許有那么一些不惹人注意的轉折點，“小房間內的大吵鬧”；但這個小小的插曲肯定不是這類轉折點。

這僅僅是說，典型的人類學家的方法是從以極其擴展的方式摸透極端細小的事情這樣一種角度出發，最后達到那種更為廣泛的解釋和更為抽象的分析。他面臨的是和其他人——歷史學家、經濟學家、政治學家、社會學家等等——在更為重要的背景下所面臨的同樣宏大的實在：權力、變革、信仰、壓迫、勞動、激情、權威、優美、暴力、愛情、名望；但是，他是在默默無聞的情景中面對它們的——像瑪穆什那樣的地方，像科恩那樣的生活——這樣的情景渺小得足以把地名和人名開頭的大寫字母去掉。這些十足地屬于人類的永恒事物，“那些令人不寒而栗的大字眼兒”，在這種樸素平凡的情景中采取了平易可親的形式。然而，這恰恰是優越之處。世界上深奧的東西已經夠多的了。

然而，怎樣才能從民族志描述所收集的諸如我們的羊的故事這些微觀材料——雜亂無章的言談和軼事——達于那些民族、時代、大陸或文明的巨大的文化景觀呢？這個問題不能輕易從對具體性和腳踏實地的思維朦朧的幻想中滑過去。對于一門誕生于印第安部落、太平洋群島以及非洲家族，后來又變得野心勃勃的學科來說，這已經成為一個重要的方法論問題，并且在很大程度上這個問題并沒有得到很好的解決。實際上，人類學家們自己制造出來用以論證他們從局部真理向普遍圖景發展的那些模式一直是在暗地里破壞著這種努力；在這點上，這些模式與那些批評者們——滿腦袋樣本規模的社會學家們、滿腦袋心理測量的心理學家們，以及滿腦袋統計數學的經濟學家們——想方設法設計出來反對它們的玩藝兒負有同樣不可推卸的責任。

在這些模式中，有兩個一直占有主要地位：“瓊斯村即美國”式的“微觀”模式；“復活節島即試驗案例”式的“自然試驗”模式。要么是一粒砂中的天堂，要么是遙遠的可能性彼岸。

以小見大的“瓊斯村即美國”（或以大見小的“美國即瓊斯村”）模式的錯誤非常明顯，惟一需要解釋的是人們怎樣設法相信了它，以及他們又怎樣期望別人也相信它。認為人們能夠在所謂“典型”的小鎮或村落中發現社會、文明、大的宗教或其他什么的本質（總結性的、簡單化的）這樣一種觀點是明顯的胡言譫語。人們在小鎮或村落里所發現的只是小鎮或村落的生活。如果局部的、微觀的研究與更大的事物的關聯真是依賴于這樣的前提——即它們在小世界中捕捉住大世界——那么，這種研究也就不會有任何重要性了。

當然，它們并不依賴這樣的前提。研究的地點并不是研究的對象。人類學家并非研究村落（部落、小鎮、鄰里……）；他們只是在村落里研究。你可以在不同的地點研究不同的東西，但有的東西——例如，殖民統治對于已經確立的道德期望框架發生了什么樣的影響——你最好是在一些限定的地區里研究。但是，這并沒有使那個地點變成你正在研究的東西。我在摩洛哥的偏僻省份和印度尼西亞研究的問題，和其他社會科學家們在更為中心的地區所研究的問題是相同的——例如，為什么人們對于人性的最為緊迫的要求會以集體自豪感的形式表達出來？——并且得出大致相同的結論。當然可以加上另一個層次——這個層次在現今社會科學強調判斷并解決的氣氛中極為重要；但僅此而已。如果你曾看見過一個爪哇佃農在熱帶暴雨下翻地，或一個摩洛哥人在一盞二十瓦燈泡下繡制土耳其式長衫，那么，你關于民眾受剝削的研究肯定會有些價值。但是，由此認為這樣做你就知道了這個問題的全部（并且你也被抬高到某種道德的高處，從那里，你可以鄙視那些道德上沒有如此受寵的人），這種觀點恐怕只有長期離群索居的人才會樂于接受。

“自然實驗室”的概念同樣有害，不僅因為這一類比是錯誤的——一個沒有任何可控制的參數的地方，稱得上是什么實驗室呢？——而且因為它會導致錯誤地認為出自民族志研究的資料，較之于那些出自其他類型的社會研究的資料，更為純正，或更為基礎，或更為實在，或更少受條件制約（最受寵的字眼兒是“基本的”）。當然，各文化形態巨大的自然差異不僅僅是人類學巨大的（也是正在衰竭的）資源，而且也是其最深刻的理論困境的概況：這樣的差異怎樣才能與人類的生物統一性協調一致呢？即便是打個比方，它也不是試驗。因為變量發生的情景要隨之發生變化，并且，不可能把y與x分離開而寫出合適的函數（盡管總是有人做這樣的嘗試）。

旨在說明在特羅布里恩德群島俄狄浦斯情結是落后的，在查布里性角色是顛倒的，普韋布洛印第安人缺乏攻擊性（具有典型特征的是，它們都是否定性的——“但不是在南方”）的那些著名研究，無論其經驗效度如何，都不是“科學地試驗和證實過”的假說。它們和其他任何假說一樣，是解釋或錯誤的解釋，是以和其他任何假說相同的方式得出來的，并且也和其他任何假說一樣，必定是不能令人確信無疑的；因此任何企圖賦予它們以物理實驗般權威性的嘗試都只不過是在方法論上變了個戲法兒而已。民族志發現并沒有什么特權，只不過特殊而已：異域見聞。過高地（或過低地）估計它們既歪曲它們，也歪曲它們的含義，對于社會科學，這一點比單獨的原始性具有更加深遠的意義。

異域見聞：對于發生在遠方的偷羊行為的冗長描述（一個真正好的民族志學者還會深入考察是些什么樣的羊），之所以具有普通意義，是因為它們以實實在在的材料滋養了社會學思想。人類學家的發現的重要之處，在于它們復雜的特殊性和它們的境況。正是因為具有這種由在限定情景中長期的、主要是（盡管并非無一例外）定性的、高度參與性的、幾乎過于詳盡的田野研究所產生的材料，那些使當代社會科學痛苦不堪的巨型概念——合法性、現代化、整合、沖突、卡里斯馬、結構……意義等——才能得以具有可感覺的實在性，從而有可能不僅現實地和具體地對它們思考，而且，更重要的是，能用它們來進行創造性和想像性思考。

民族志的微觀本質提出來的方法論問題真實而又關鍵。不過，把一個遙遠地方看成是杯中的世界，或一個云室的社會學對等物，沒法解決這個問題。要解決這個問題——或者說，窮途末路上的體面之舉——應該認識到，社會行為是對除它們本身以外更多的東西的注解；認識到解釋來自何方并不能決定它將被迫去往何處。小事實說明大問題，擠眼牽涉認識論，或偷羊襲擊涉及革命，因為它們就是如此安排的。

七

終于，我們該談到理論了。解釋方法對于所有東西——文學、夢、病癥、文化——容易犯下的錯誤是它們要拒斥，或被允許去拒斥概念性的闡明，由此也逃避了系統化的評價模式。要么你理解一個解釋，要么你不理解；要么你明白它的要點，要么你不明白；要么你接受它，要么你不接受。禁錮在其自身細節的直接性中，它顯得自圓其說，或者，更糟糕的是，由表述它的人那假定發達的感知來證實；任何企圖以它以外的術語表達它所要說的嘗試都被認為是一種曲解——用人類學家最嚴厲的道德攻擊來說，是族群中心。

對于一個聲稱自己為一門科學（無論是多么扭扭捏捏，但是我自己對此絲毫不感到靦腆）的研究領域，這是絕對不行的。沒有理由認為文化解釋的概念結構，較之于生物觀察或物理實驗的概念結構，就該是不易形成的，從而不易受到明確的評價標準評價的——完全沒有理由這樣認為，除非表達這樣的形成過程的術語，如果不是完全不存在，也是基本上不存在。我們被迫對理論進行暗示性的說明，是因為我們缺乏表述理論的能力。

同時，我們也必須承認，文化解釋確實具有一些特點使其理論發展格外困難。首先它要求理論始終保持與其基礎的緊密聯系，而不是像在科學中那樣，趨于全力以赴地、想像地抽象。在人類學中，惟有簡短的推理才是有效的，繁長的推理總是趨于偏離軌道，變成符合邏輯的夢想、形式對稱的學術困境。文化的符號學方法的全部要旨，如同我已說過的，在于幫助我們接近我們的對象生活在其中的概念世界，從而使我們能夠與他們（在某種擴展的意義上）交談。因此，深入一個陌生的符號行為世界的需要與發展文化理論技術的要求之間，領會的需要和分析的需要之間，必然存在著巨大而又本質上無法排除的張力。的確，理論越發展，這種張力就越深。這就是文化理論的首要條件：它無法掌握自己的命運。由于它不能擺脫深描所呈現的直接性，它以內在邏輯形成自身的能力因此受到限制。它努力獲得的普遍性來自其區別方式的精細性，而非其抽象的范圍。

由此，作為簡單的經驗事實，產生了我們對于文化……諸文化……某文化……的認識發展方式的特點：突發式的。文化分析不是沿循累積發現的上升曲線而發展，相反，它斷裂為無體系的卻又連貫的、一次比一次大膽的沖擊。研究的確建立在其他研究的基礎上；但這并不是說它們開始于其他研究的停止之處，而是說由于掌握更多的信息，由于概念更加深化，它們可以更加深入地研討同樣的問題。每一次認真的文化分析都是從無開始，都在其理智沖動耗盡前所能達到之處結束。先前發現的事實現在利用起來了，先前發展的概念現在得以運用，先前形成的假說現在受到驗證；但是，運動不是從已經證明的定理向新的證明的定理發展，而是從笨拙地摸索最基本的理解發展為有根有據地宣布，已經獲得了這種理解并且超越了過去。一項研究，如果比先于它的研究更加深刻——無論這意味著什么——這就是一種進步；但是，與其說它踩在它們的肩膀上，不如說它受到挑戰且進行挑戰，從它們身旁沖奔而過。

正因為這樣（當然還有其他原因），該論文，無論它是三十頁長還是三百頁長，似乎是表述文化解釋及支撐文化解釋的理論的自然樣式；也正因為這樣，任何在這一領域尋找成體系的論文的人，很快就會感到失望，并且如果找到了這樣的論文，他會變得更加失望。這里，甚至是綜述性的文章都是少見的，如果有，也幾乎不超過目錄學的范圍。重要的理論貢獻就不僅僅存在于專門的研究之中——幾乎在所有領域內都是如此——但很難把它們從這樣的研究中抽象出來，連結在一起，整合為人們可以稱之為“文化理論”本身的東西。理論公式如此貼近它們所支配的解釋，以至于一旦離開了解釋，它們便不再有多少意義，或者說，不那么吸引人了。之所以如此，不是因為它們不具備普遍性（如果是這樣，它們也就不具備理論性），而是因為，脫離它們的具體運用來表述它們，就會使它們顯得不是平淡，就是空泛。人們盡可能（而且這實際上正是這一領域內概念發展的方式）選定民族志解釋的一次具體實踐所發展的理論前進路線，把它運用到另一次具體實踐中去，推動它向著更高的精確度和更廣的關聯性發展；但是人們寫不出一部《文化解釋的普遍理論》，或者這樣說，人們可以寫，但這樣做似乎沒有什么裨益，因為在這里，理論建設的根本任務不是整理抽象的規律，而是使深描成為可能；不是越過個體進行概括，而是在個案中進行概括。

在個案中進行概括通常（至少在醫學和深層心理學中）被稱做臨床推斷。這種推斷不是從一組觀察結果開始，進而把它們置于某一支配規律之下；而是從一組（假定的）標記開始，進而試圖把它們置于某一可理解的系統之中。醫療措施是按理論推斷而設定的，但是癥狀（甚至是在以這些措施檢測時）卻要受到仔細的檢查以求理論上的特殊之處——也就是說，做出診斷。在文化研究中，標記不是癥狀或一組癥狀，而是符號行為或一組符號行為，并且，其目的也不是治療，而是分析社會話語。但是，理論的運用方式——搜索以找出事物的隱晦的意義——卻是相同的。

這樣，我們得到了文化理論的第二個條件，它不是（至少在這個詞的最嚴格的意義上）預言式的。一個下診斷的人并不預言麻疹；他只是斷定某人染上了麻疹，或者至多只是提前說出某人很快就會出麻疹。然而，這種局限，盡管非常真實，卻常常受到誤解和夸大，因為它一直被認為意味著，文化解釋只是事后解釋；也即是說，像那個大家熟悉的故事中的農夫一樣，我們先用槍在籬笆上打些洞，然后再圍著這些洞畫上牛的眼睛。幾乎不容置否，我們周圍有很多這類事情，有些還很顯眼。然而，必須否認這是臨床式理論運用的必然后果。

的確，以臨床方式形成理論時，概念化的目的是產生出對眼下問題的解釋，而不是顯示出試驗操作的結果或者演繹出某種已定體系的未來狀態。然而，這并不意味著理論只能適應（或者，更慎重一些，只能有說服力地解釋）過去的實際；理論還必須適應——理性地適應——未來的實際。盡管在一次擠眼或一次偷羊之后，有時是很長一段時間之后，才做出對它的解釋，但是，這個解釋賴以產生的理論框架必須能夠在新的社會現象進入眼界時繼續產生能辯護的解釋。盡管是從超越明顯而表面的東西的深描開始，從對于“到底發生著什么”的一般困惑問題開始——即試圖獨自行動——我們也不是從思想上白手起家的。并非每一次研究都要全新地創制理論觀念；如同我所說過的，理論觀念是從其他相關研究那里吸取來的，在吸取過程中又得到訂正，而后運用于解釋新的問題。如果這些觀念在解釋這些問題時不再適用，那么人們便會停止使用它們，并且或多或少地把它們擱置起來。如果它們仍然有用，仍然會引出新的解釋，那么，人們便會進一步發展它們、運用它們。[[10]](#_10_172)

這樣一種理論如何在一門解釋科學中起作用的觀點意味著，在試驗或觀察科學中出現的，“描述”與“解釋”之間完全相對的差異，在這里則是“刻畫”（“深描”）與“具體化”（“診斷”）之間更加相對的差異——是記載特殊的社會行為在這些行為的發出者眼中的意義，與盡可能清楚地表述如此獲得的知識關于（在其中發現了它的）社會揭示了什么，以及關于社會生活本身揭示了什么之間的差異。我們的雙重任務是，一方面揭示貫穿于我們的研究對象的活動的概念結構——即社會性話語中“所說過的”，另一方面建構一個分析系統，借此，對那些結構來說是類屬性的東西，因本質上與它們是同一的而屬于它們的東西，能夠突顯出來，與人類行為的其他決定因素形成對照。對民族志來說，理論的職能在于提供一套詞匯，憑借這些詞語，符號行為關于其自身——也即是說，關于文化在人類生活中的作用——所要說的得以表達出來。

除了少數幾篇討論較基礎性問題的論文外，在收集于此的論文中，理論都是以這種方式行使職能的。所有非常普遍的、在學院內造就的概念和概念系統——“整合”、“理性化”、“符號”、“意識形態”、“民族精神”、“革命”、“本體”、“比喻”、“結構”、“宗教儀式”、“世界觀”、“角色”、“功能”、“神圣”，當然，還有“文化”本身——都被編織進深描式民族志的主要部分之中，以期使單純的事件具有科學般的雄辯性。[[11]](#_11_168)其目的是要從細小的，但卻非常緊湊編排的事實中得出大結論；是要把關于文化在集體生活結構中的作用的一般主張與復雜的具體情況聯系在一起，通過這樣的辦法支持這些主張。

因此，不僅僅是解釋要一直落實到最直接的觀察層次上，解釋在概念上所依賴的理論也要深入到這一層次。我對科恩的故事的興趣，如同賴爾對擠眼的興趣，實際上產生于再普通不過的觀念。“語言混亂”的模式——即認為社會沖突不是由于文化形態出于軟弱、不確定、過時或疏忽而停止作用之時才發生的，而是像模仿擠眼這種形態受到異常的情形或以異常方式作用的異常意圖的壓迫時才發生的——并不是我從科恩的故事中得出來的觀點。它是我受我的同事、學生以及前輩的指點后運用到對科恩故事研究中的。

我們的那段看上去天真未鑿的筆記實際上并非僅僅限于描述猶太商販、柏柏爾人好斗之徒和法國總督的意義系統，甚至不僅限于描述他們之間相互牽扯的意義系統。它論證了這樣一點：重新構造社會關系的模式即是重新排列經驗過的世界的座標。社會的形態即是文化的實體。

八

有那么一個印度故事——至少我是作為一個印度故事聽到的——說的是有一個英國人，當別人告訴他世界馱在一座平臺上，這座平臺馱在一頭大象的背上，這頭象又馱在一只烏龜的背上時，他問道（或許他是位民族志學者，因為民族志學者正是如此做的），那只烏龜又馱在什么上面呢？另一只烏龜背上。那么，那一只烏龜呢？“唉，閣下，在那以后就一直是烏龜唄。”

情況正是如此。我不知道在多長的一段時間內思考科恩、酋長和“杜馬里”的遭遇才是值得的（或許這段時間早已經超過了）；但是我的確知道，無論我這樣做多長時間，我也不會把它弄個明白。我也沒有徹底搞清我所寫過的一切，無論是在下面的論文中還是在其他的地方。文化分析本質上是不完全的。并且，更糟糕的是，它越是深入，就越是不完全，它是一門奇特的科學：它說的最多的論斷恰是其基礎最不牢靠的論斷；在這門科學中，想在眼下問題上取得任何進展恰是在強化你自己和他人的懷疑：你恐怕并沒有弄對。然而，那些事，加上用費解的難題折磨敏感的人們，正是一個民族志學者的所作所為。

有一些方法可用來逃避這種情況——譬如把文化變為民間傳說來收集；把文化變為特性來列舉；把文化變為制度來分類；把文化變為結構來把玩。但是，它們畢竟是逃避之舉。事實是，堅定地相信一種符號學的文化概念和研究文化的解釋方法，就是要堅定地相信民族志的論斷（借用W.B.加利的一個現今非常有名的短語）是“本質上可以反駁的”。人類學，或至少解釋的人類學，是這樣一門科學：其進步不以達于觀點的一致為標志，而是以辯論的巧妙為標志。使我們在爭論中彼此激怒對方的精確性才是最上品的。

當某人的注意力為爭論中的某一方完全獨占時，是很難看到這一點的。這里，獨白幾乎沒有價值，因為不會得出什么結論；只有探討才保有價值。如果說收集在此的論文具有什么重要性，那不是在于它們所說的，而是在于它們所看到的：不僅是對人類學，而且是對一般意義上的社會研究，對符號形式在人類生活中的作用，興趣在急劇上漲。意義，這個我們曾經興高采烈地留給哲學家們和文學批評家們絞盡腦汁去探討的、令人困惑而又拙劣地界定的虛構實體，現在又回到了我們這門學科的中心。即便是馬克思主義者也在引用卡西爾的話；即便是實證主義者也在引用肯尼思·伯克的話。

置身于所有這一切之中，我的立場一直是試圖一方面抑制主觀主義，另一方面抑制神秘主義，試圖使符號形式的分析盡可能緊密地與具體的社會事件和場合，即普通生活的公眾世界聯系在一起，以那樣一種方式組織這種分析以使理論公式和描述性解釋之間的關系不致被訴諸于尚未澄清的知識而弄得模糊不清。我對這樣的觀點從來不敢茍同：既然在這類問題上不可能（當然不可能）達到絕對客觀性，那么，也就可以放縱情感了。正如羅伯特·索洛所言，那就好像在說，既然一個完全無菌的環境不可能，那么，也可以在臭水溝里做手術了。另一方面，我也從未為這樣的宣稱所打動：結構語言學、計算機工程或其他某種發達的思維方式將使我們能夠不用了解人們便理解他們。敗壞文化的符號學探討方法的最快方式莫過于放任它變成一種直覺主義和煉金術的結合物，無論直覺是多么優雅地得以表達，煉金術被打扮得多么摩登。

文化分析，在追尋極其深藏的烏龜的過程中，會失去與生活的堅硬表層——人在其中無處不在的政治的和經濟的分層實體——的聯系，失去與這些實體存在于其上的生物的和物理的必然性的聯系，這種危險始終存在。防止這種危險，從而也是防止把文化分析變成一種社會唯美主義的惟一措施，就是首先在這樣的實在和這樣的必然性上從事這樣的分析。我正是以這樣的方式來寫民族主義、暴力、認同、人性、合法性、革命、族群性、城市化、地位、死亡、時間，特別是特定的民族怎樣以特定的方式試圖把這些事物放在某種可理解的、有意義的系統之中的。

正視社會行為的符號層次——藝術、宗教、意識形態、科學、法律、道德、常識——并非是逃避生命的存在難題以尋求某種清除了情感之形式的最高領域；相反，這正是要投身于難題之中。解釋的人類學的根本使命并不是回答我們那些最深刻的問題，而是使我們得以接近別人——在別的山谷中守護別的羊群時——所給出的回答，從而把這些回答歸于記載人類曾說過什么的記錄中去。

# 第二編

## 第二章 文化概念對人的概念的影響

一

法國人類學家萊維—斯特勞斯在他最近的研究部落民族觀念的著作——《野性的思維》——一書結尾部分指出，科學的解釋并不總是像我們想像的那樣化繁為簡。相反，它總是以一種較為淺顯易懂的繁雜取代不大容易讓人明白的繁雜。就人的研究而言，我認為就可以進行更深一步的討論，并堅持解釋經常是以復雜的描述取代簡單的描述，同時努力獲得某種伴隨簡單描述的有說服力的明晰。

我想，優雅仍然只是一個普通的科學理想；但是在社會科學領域中，優雅卻經常偏離發生創造性進展的理想。科學的進步通常是一個不斷前進的復雜化：原來視為美妙簡潔的一組概念現在看起來不過是一個令人難以忍受的簡單化的概念。正因為發生了這種祛魅，可理解性亦即解釋的力量來源于萊維—斯特勞斯提到的可能性：用復雜但可以理解的內容取代復雜但無法理解的內容。懷特海[[12]](#_12_162)曾經為自然科學提供了一條準則：“尋找簡單并懷疑之”；對于社會科學他可能會提供另一條準則：“尋找復雜并使之有序”。

誠然，文化研究的發展仿佛遵循了這一準則。科學的文化概念的興起導致——或者說至少是與之有聯系——推翻了啟蒙主義中占主導地位的人性觀——無論贊成還是反對，這種觀點既明確又簡單——以及用一種不僅更復雜而且更不明確的觀點來取代它。試圖澄清這種觀點，對人的本質重構一種可以理解的解釋，從此構成了對文化進行科學思考的基礎。已經尋找到了復雜，而且是以比他們想像的更大的規模發現的，人類學家卷入了使之有序的曲折努力。而且還看不到盡頭。

當然啟蒙主義觀點認為人完全與自然的性質一樣，而且與由培根提倡、由牛頓指引的自然科學已經發現的內容共享總體的一致。簡而言之，有一種與牛頓的宇宙一樣絕對永恒不變的、神奇般簡單的人性。也許它的有些規律不同，但是有規律；也許它的不變性被本地形式的標志所模糊，但是它是不變的。

有一段洛夫喬伊（我正在這里追隨著他的權威的分析）取自啟蒙時期的歷史學家馬斯考的引文，以一種我們常在次要作家的作品中發現的有用的直率表達了這種立場：

舞臺設置（在不同的時間和地點）的確變化了，演員改變了服裝和外表；但是他們源自人的同樣的欲望和激情的內心情感對人民和王國的興衰產生了影響。[[13]](#_13_156)

現在，這種觀點幾乎不是一個被人藐視的觀點；盡管我前面還輕易地引用“推翻”的說法，也不能說這種觀點已從當代人類學家的思想中消失。這種無論什么裝束，無論什么背景，人就是人的觀點還沒有被“其他習俗，其他蠻人”所取代。

但是，就如同事實本身所顯示的那樣，啟蒙時代的人性本質的概念有某些不盡如人意的地方。主要的一個是，這次還是引洛夫喬伊所說的，“任何一種事物，其可理解性、可驗證性，或是實際確定性，對于一個特殊的年齡、種族、氣質、傳統或條件下的人們都是有限的，對一個有理性的人來說，它（本身、自發地）就是不真實和沒有價值的，或者在所有的事物中是不重要的。”[[14]](#_14_152)人們之間的，在信仰和價值觀、習慣和習俗方面，因時間和地點不同而存在的巨大和廣泛的差異在確定他的本性時基本上沒有意義。它造就的僅僅是擴大、歪曲甚至掩蓋和模糊人之中的一致的、總體的、普遍的、真正的人性。

在一段現在已是眾所周知的評論中，約翰遜[[15]](#_15_152)博士看到莎士比亞的天才體現在這一事實中：“他的角色不會因為不同地區的習俗而被修改，不會因為在世界的其他地方而不可行；學習或專業的特殊性可能產生影響但程度很小；也不會因短暫時髦或當時偶然出現的觀點而受到影響。”[[16]](#_16_152)而拉辛將他的古典題材的劇目的成功看成是證明“巴黎的口味……與雅典是一致的；我的觀眾被在另一時代曾使大多數希臘有教養的上層階級人士流淚的相同情節所感動。”[[17]](#_17_146)

先把這一事實放在一邊，即：這種觀點來自像約翰遜這樣淵博的英國人和像拉辛這樣淵博的法國人聽來有些可笑，這種觀點的麻煩在于想像永恒不變的人性獨立于時間、地點和環境，獨立于學業和職業，獨立于時髦和暫時的觀點，可能是一種幻想。這種觀點的麻煩還在于人可能會深受他在哪里、他是誰和他信仰什么的影響，以至于不能與之分離。明顯的是對這樣一種可能性的思考會導致文化觀念的興起和人的一致性的觀點的衰落。無論現代人類學堅稱什么別的——它似乎堅稱過此一時或彼一時的所有的觀點——但它堅定地相信：不被特殊地區的習俗改變的人事實上是不存在的，也從來沒有存在過，而最重要的是不可能在案例的本質中存在。沒有，也不可能有后臺讓我們瞥見馬斯考的演員作為“真正的人”懶洋洋地穿著時下的服裝，脫離開他們的職業，以無藝術的直率表演他們自發的欲望和不加修飾的感情。他們可能會改變他們的角色、他們的行為方式，甚至他們表演的劇情；但是——正如莎士比亞自己評論的——他們總是在演出。這種情勢就在人的自然的、普遍的和不變的性質與常規的、本地的和可變的不同尋常的困難之間劃了一條線。事實上，它顯示出劃這樣一條線歪曲了，至少是嚴重錯誤地反映了人類的境況。

想一下巴厘人的降神術。巴厘人陷入極端分裂的狀態，在這種狀態下表演種種令人驚嘆的行為——砍掉活雞的頭，將匕首插入自己身體，瘋狂地將自己扔出去，用舌頭說話，表演神奇的平衡絕技，模仿性交，吃糞便，等等——比我們中的大多數人更容易和更突然地進入睡眠狀態。降神術是各種儀式最重要的部分。在有些情況下，五十或六十人倒下，一個接一個（如同一個目擊者描述的，“就像一串爆竹逐漸熄滅”），任何地方的形式都是在從五分鐘到幾個小時的時間內他們完全不知道自己做了什么，并且盡管失去記憶，仍然相信自己有過一次人所能有的最非凡的讓人深為滿意的經歷。人們從這類特別事件和從人類學家發現、調查、描述的數以千計的特別事件中了解到有關人性的什么呢？巴厘人是特殊種類的生物，南海火星人嗎？他們是和我們基本上一樣，但卻偶然地有著某種特別的，我們碰巧沒有的習俗嗎？他們是天生具有天賦或者甚至是本能地趨向與別的人不同的方向嗎？或者人性并不存在，而由他們的文化所造就的人是純粹而簡單的嗎？

就是在這樣一些解釋中，人類學一直在試圖找到一種方式提出一個更可行的人的概念。在這個概念中，文化和文化的可變性能得到考慮而不是以怪誕和偏見被一筆勾銷，在這個概念中，這個領域中占主導地位的“人類的基本統一性”不會變成一個空洞的字眼。就對人的研究而言，邁出遠離人性的一致性觀點的一大步，是離開伊甸園（the Garden）。接受穿越時間和超越空間的習俗有差異的觀點不僅僅是服裝和外表、設置舞臺和喜劇的化妝的問題，而是也要接受這個觀點：人性在其本質方面和表達方面都具有不同。伴隨著這一看法，一些很牢固的哲學信念動搖了，而且向著危險水域的困難的漂移開始了。

危險，是因為假如一個人無視這樣的觀點，即大寫的人應該在他的習俗的“后面”、“下面”或者是“外面”去尋找，而是代之以這樣的觀點：人，不是大寫的，應在人們“中間”尋找，他就會處于某種完全失去他的見解的危險之中。他還會不留殘余地溶化進他的時間和地點之中，成為一個兒童和他的年齡的完美囚徒，或者成為托爾斯泰筆下大軍招募的士兵，淹沒在可怕的歷史宿命論的這一派或那一派中，而我們曾經因歷史宿命論而從黑格爾處傳染了瘟疫。我們曾經，而且在某種程度上仍然有著社會科學中的這兩種偏差——一種在文化相對主義的旗幟下進軍，另一種在文化進化論的旗幟下進軍。但是我們也一直在，并且更普遍地，試圖避免它們，靠的是在文化模式自身尋找人存在的確定因素，這些因素雖然在表達上并不一致，但是在特征上卻是鮮明的。

二

把人放入他的習俗（customs）整體中去的努力采取了不同的手法；但是所有的手法都是，或者最終都發展到，使用簡單全面的理智的戰略：我將如何稱呼這個體現了人類生活中的生物學、心理學、社會和文化因素的“層累的”概念，以便抓住它的要害。在這個概念中，人是一個“多層面”的混合物，每一層都凌駕于下面各層，并支撐著上面各層。當人類學家分析人時，他是逐層剝開，每一層在自身中都是完整和不可分的，都顯露出與其下面各層的不同。剝光五光十色的文化的形式，就會發現社會組織的結構性和功能性的規律。依次剝開就會發現基本的心理學因素——“基本需求”或者你要做什么——這些因素支持各層面并使之可能形成。剝開心理學因素就會留下人類生活全部大廈的生物學的基礎——解剖學的、心理學的、神經學的因素。

這種概念化的做法的吸引力，拋開它能保證建立獨立而又有權威的學術戒規這一事實而言，在于它似乎有可能同時兼顧兩件事。不必為了宣布文化是人性中基本的、不可分割的，甚至是最主要的成分因而不得不宣稱文化就是人的一切。解釋文化的事實時可以立足于非文化事實的背景但不必將其溶入背景或將背景溶入其中。人是按等級分類的動物，是一種進化的產物，在它的定義中，每一層次——器官、心理、社會和文化——有著專門的和無可爭辯的位置。為了搞清楚實際上人是什么，我們必須憑借各種相關學科的發現——人類學、社會學、心理學、生物學——這些學科互相重疊就像花紋（moiré）中的不同的圖案；當做到這一點時，文化層面上的最基本的要點，也是人獨有的特征，就會像它必須要以其自身的原則告訴我們的一樣，自然地顯現出人實際上是什么。十八世紀的人在除掉文化習俗后，他的形象是赤裸裸的理性主義者，而十九世紀末二十世紀初的人類學卻用變形動物加上文化習俗代替此前的人類形象。

在具體研究和專門分析的水平上，這種大戰略首先會導致追逐文化的普遍特征和經驗的一致性，在面對世界各地和不同時代的文化差異時，這些會在各地文化的相同形式中發現。其次是，它會導致一旦發現這種文化普遍特征時，就努力將其與已形成的人類生物學、心理學和社會組織的既有常量聯系起來。假如能從世界文化的雜亂無章中搜尋出某些習俗是各種不同文化所共同的，假如這些習俗能以確定的方法與某些有關亞文化（subculture）層的固定觀點聯系在一起，那么就有可能取得進展，說明哪些文化特征對人類存在是必要的，哪些文化特征只是偶發的、邊緣的或者裝飾性的。以這種方式，人類學就能夠確定人的概念的文化范圍，這里的人與文化范圍提供的人是一致的，生物學、心理學或社會學也能以同樣的方式確定它的人的概念的范圍。

這本質上不是全新觀念。這種全人類一致性（consensus gentium）的觀點——這種觀點是指某些特征所有的人都同意它們是正確的、真實的、公正的，或有吸引力的，因而這些特征在事實上是正確的、真實的、公正的，或有吸引力的——是啟蒙運動中提出的，而且可能以這種或那種形式在所有時代和形勢下都提出過。這種觀點是這些遲早總要出現的觀點中的一個。它在現代人類學的發展中——始于克拉克·威斯勒在二十世紀二十年代稱之為“普遍文化模式”的闡述，經過布洛尼斯洛·馬林諾夫斯基四十年代提出的一系列“普遍制度類型”，到G. P. 莫多克在第二次世界大戰之中及之后創造的一套“文化的共同標準”——還是加了一些新東西。這些新加的東西，引用克萊德·克拉克洪這位也許是最有說服力的持有全人類一致性觀點的思想家的話說，就是：“文化的某些方面采取了特殊形式，僅僅是作為歷史偶然事件的結果；其余方面被也許可以稱之為普遍性的力量所裁制成的。”[[18]](#_18_142)以此種形式，人類的文化生活分成兩部分：一部分，像馬斯考的角色的服裝，是獨立于人的牛頓式的“向心運動”；另一部分是那些運動自身的發散物。然后提出的問題是：這種在十八世紀與二十世紀之間折衷的方案真的還能成立嗎？

這種觀點能否成立要依賴于某種二重性能否確立和繼續下去，這種二重性居于植根于亞文化真實的經驗的文化普遍特征與非植根于亞文化真實的經驗的文化可變特征之間。這依次要（1）提出的普遍特征應是實質性的而不是空洞的范疇；（2）普遍特征特別基于生物學的、心理學的、社會學方法的過程，而不是含糊地歸之于“根本的實在”；以及（3）普遍特征能作為人的定義的核心因素得到可信的辯護，與之相比，更大量的文化特征明顯是次重要的。考慮到這三點，在我看來，全人類一致性的觀點幾近失敗；它不是在向人類境況的基本事實進展而是在遠離它們。

這些要求中的第一個——提出的普遍特征應是實質性的而不是空洞的或幾乎是空洞的范疇——達不到的理由是它不可能達到。宣稱說“宗教”、“婚姻”或“財產”是依據經驗的普遍特征，與給予它們大量特殊內容兩者之間有邏輯沖突，因為說它們是依據經驗的普遍特征就是說它們有相同的內容，而說它們有相同內容則是無視它們不具備相同的內容這樣一個不可爭辯的事實。假如一般地模糊地界定宗教——舉例說，人對現實的最基本的傾向性——就不能同時賦予這種傾向以全面詳盡的內容；因為很明顯，在激動的阿茲特克人中，他們從祭天的祭品盒子中將還在跳動的活人的心臟高高舉起，與在表現遲鈍的祖尼人（Zuni）[[19]](#_19_143)中，他們跳著大規模的群舞向雨神乞求慈悲， 二者對現實的最基本傾向的內容是不會相同的。對什么是“真正的真實”這個命題，印度教徒（Hindus）的走火入魔的儀式和不受束縛的多神教，與遜尼派穆斯林（Sunni Islam）的不妥協的一神教和嚴格的教法表達了根本不同的觀點。即使一個人類學家確實試圖達到不太抽象的水平，像克拉克洪那樣，宣稱來世的概念是普遍的，或者像馬林諾夫斯基那樣，宣稱天命的概念是普遍的，同樣的矛盾還是困擾著他。要讓來生的概念具有一般性，使孔教的信徒（Confucians）和加爾文派的信徒（Calvinists）的概念，使禪宗佛教徒（Zen Buddhists）和藏傳佛教徒（Tibetan Buddhists）的概念都同樣成立，就必須用最一般的術語來定義它，事實上的確是太一般了，以至于不管什么力量似乎最終都消失了。天命觀點也是一樣的，它可以將關于上帝與人的關系的納瓦霍人（Navajo）[[20]](#_20_141)的觀點與特羅布里恩德人[[21]](#_21_142)的觀點都囊括進去。就像“宗教”概念一樣，“婚姻”、“貿易”和其他所有被A. L. 克羅伯貼切地稱之為“偽造的普遍性”的概念也墮落成一個似乎可見的像“隱蔽所”一樣的東西。各地的人們，結成伴侶并生下孩子，有某種我的或你的概念，以這種或那種方式保護自己免遭日曬雨淋，他們既不是虛假的，按照某種觀點，也并非無足輕重；但是在描繪一幅人的真實而又忠實的畫像，而不是那種程式化的凡夫俗子的卡通形象時，他們幾乎沒有多大的幫助。

依我之見，應該弄清楚的，我希望立刻弄得更清楚的，不是不存在人之所以為人的一般性，除非人是最多樣性的動物，或者文化研究對揭示這種一般性概念一無貢獻。我的看法是，這種一般性不會通過對文化的普遍特征進行培根式的調查來發現，這種研究是對世界各類的人進行一種尋求并不存在的一般性特征的民意測驗，進而，這樣做的努力明顯將導致某種相對主義，而這正是整個探討特別要避免的。“祖尼文化獎賞克制，”克拉克洪寫道，“夸扣特爾（Kwakuitl）[[22]](#_22_142)文化鼓勵個人方面的表現欲，這是相反的價值，但是在堅持其文化時，祖尼人和夸扣特爾人都顯示了他們對普遍價值觀的忠誠，即對自己的文化的有特色的形式的獎賞。”[[23]](#_23_142)這顯然是推諉之辭，但是和討論一般性的文化普遍特征相比，這種推諉不是回避了問題，而是使問題更明顯了。總而言之，如果我們說，用赫斯科維茨的話說，“道德是普遍性的，同樣普遍的還有欣賞美麗和真理的某些標準”，假如我們被迫要像他那樣，緊接著就加上“這些概念所采取的許多形式不過是表現它們的那些社會的特殊歷史經驗的產物”[[24]](#_24_140)這樣的句子，情況又怎么樣呢？一旦放棄了一致性，即便是部分地、不確定地放棄，像全人類一致性這樣的理論，相對主義就成了真正的危險；要避免相對主義只能直接地、完全地面對人類文化的差異、祖尼人的克制和夸扣特爾人的表現欲，將其都包括進人的概念的主體之中，而不是用含糊的重復和無力的陳詞濫調來繞開它們。

當然，陳述具有實質性內容的文化普遍性的困難也阻礙了完成第二個要求，即面對普遍特征的探討，這種探討建立在特別的生物學、心理學、社會學過程的基礎之上。但是比這更嚴重的是，文化與非文化之間關系的“層累的”概念阻礙了這些基礎性的探討的效率。一旦文化、心理、社會都轉化為個別的科學“層面”，它們各自在自身都是完整和自洽的，就很難再將它重新組合在一起。

試圖這樣做的最一般的方法是對所謂的“恒定參照點”的利用。要找到這些點，可到這類戰略最著名的聲明之一——由塔爾科特·帕森斯、克拉克洪、O. H. 泰勒和其他人類學家在四十年代初制訂的備忘錄《趨向社會科學領域的共同語言》——中去找：

在社會體系的本質中，在社會個體成員的生物和心理屬性中，在他們生活和活動的外部環境中，在社會體系的必要協作中。在（文化中）……這些結構的“焦點”（foci）從未被忽視，必須以某種方式“適應”或“考慮”它們。

文化普遍性被認為是對那些無法回避的現實的一種具體化的反應，一種與之打交道的制度化方式。

分析的內容是使設想的普遍性與基礎需要相匹配，目的是要顯示二者能夠互相適應。在社會層面上，參照點來自這樣的不可違背的事實，即所有的社會，為了存在下去，必定要再生產它們的成員資格或者分配產品和服務，這就是普遍存在的某種家庭形式或某種貿易形式。在心理學層面上，求助的對象只能是像人的成長這類基本需求——普遍存在的教育機構——或者是人類的普遍問題，像俄底浦斯情結——因而就產生了懲罰之神和養育之神。在生物學層面上，有新陳代謝與健康；在文化層面上，有進餐習慣與治療程序，如此等等。方針在于要看到人的這種或那種基本需求，然后試圖顯示文化的那些具有普遍性的方面，再次借用克拉克洪的話說，是由這些需求所“裁制”（tailored）的。

問題并不完全在于這種一致性是否以普遍的方式存在，而是它是否比一個松散的和不確定的概念有更多的內容。將人的某些制度與科學（或常識）告訴我們的人類生存所需求的東西聯系在一起并不困難，將這種聯系以一種不含混的方式表達出來就困難得多了。不僅僅是幾乎任何一項制度都為社會學、心理學和生物學的多種需求提供服務（因此，說婚姻僅僅是再生產的社會需求的反映，或者進餐習慣僅僅是新陳代謝必要性的反映，是一種可笑的重復），而且沒有一種明確的和經得起檢驗的方式來表述那些確信存在的層次間的關系。不管有什么樣的第一印象，此處不打算做出認真的努力去將生物學、心理學，甚至是社會學的概念和理論應用于對文化的分析（而且，也沒有提出相反的建議），而僅僅是將一些取自文化層與亞文化層的事實并排羅列以便產生一個含糊的感覺，感覺獲得了文化與亞文化之間的某種關系——一種模糊的“裁制”。這里沒有理論的整合，只有共同關系，只有直覺和個別的發現。以這種層次的探討，我即使是引用“恒定的參照點”，也決不可能在文化與非文化的因素之間建構真正功能性的相互關系，只能建構一些或多或少有些說服力的類比、比較、暗示和近似。

即使我宣布全人類一致性的研究在解釋文化與非文化現象方面既不能得出有實質意義的普遍性，也不能找到它們之間的特殊聯系的觀點是錯誤的，但是無論如何，問題依然存在：在給人定義時是否要以這種普遍性作為中心因素，我們究竟是否需要一個有關人的最低限度的共同定義的觀點。當然現在這是一個哲學問題而不是一個科學問題；但是，那種認為使人之所以成其為人的本質因素最明顯地存在于具有普遍性的人的文化特征中，而不是存在于使這個人與眾不同的特征中的觀點，或者這只是一種偏見，我們無須認同。是不是通過掌握了這些普遍的事實——人在任何地方都有某種“宗教”——或者通過掌握了豐富的宗教現象——巴厘人的降神術或印第安人的儀式，阿茲特克人的人祭或祖尼人的求雨舞——我們就抓住了人的定義？在我們得出婚姻是一種普遍的現象（假設它是）的結論時，我們涉及到這些事實：喜馬拉雅山區的一妻多夫制，或澳大利亞神奇的婚姻制度，或非洲班圖人（Bantu Africa）的完善的彩禮體制，這些婚姻事實還是普遍的嗎？認為克倫威爾是他那個時代最典型的英國人明顯地是因為他是一個奇特的人，這種評論可能也與這里的討論有關：可能在人的文化特點中——在他們的奇特性中——會找到成為人的普遍性的最有益的啟示；人類學這門科學對建構——或重構——人的概念的主要貢獻可能就在于向我們顯示了如何找到這些奇特性。

三

人類學家在提出定義人的問題并在蒼白無力的普遍特征中找到避難所時，他們逃避了文化的獨特性，這樣做的主要原因是，他們被對歷史主義的恐懼所困擾，被在文化相對主義的漩渦中迷失的恐懼所困繞，這個恐懼使人驚魂難定以至會將他們從一個確定的方向上完全趕開。并非沒有造成這種恐懼的機會：魯思·本尼迪克特的《文化模式》，可能是在這個國家出版的最暢銷的人類學著作，此書有一個奇怪的結論：任何一個群體所傾向的東西都應受到其他群體的尊敬。這個結論也許是這種拙劣立場的最突出的例子，一個人可以靠讓自己相當完全地進入馬克·布洛克所謂的“得知獨一無二事物時的驚悚”狀態而進入這種立場。但是這種恐懼是來路不明的妖怪。認為文化現象除非具備依據經驗的普遍特征，它就不能反映人的本質的任何東西的觀點，在邏輯上類似于這種觀點：鐮形細胞貧血癥幸好不是普遍特征，所以它也不可能告訴我們任何關于人類遺傳過程方面的情況。現象是否具備經驗的普遍性，對科學并不關鍵——貝克勒耳[[25]](#_25_138)為什么會對鈾的特殊變化如此感興趣？——而是它們能否被用來揭示在它們掩蓋之下的持續的自然進程。在沙子里看到天堂不是一個只能由詩人完成的行為。

簡而言之，我們需要的是在不同的現象中尋找系統的關系，而不是在類似的現象中尋找實質的認同。為了有效地做到這一點，我們需要用綜合的概念來替代人類存在不同方面關系的“層累的”概念，也就是說，是一個生物學、心理學、社會學和文化的因素在其中都能作為一個統一的分析系統中的不同方面而加以處理的概念。在社會科學中建立共同語言不僅僅是協調各種術語，或者更糟，再創造一些新的術語；也不是將一套簡單的分類賦予整個領域。這是一件整合不同類型的理論和概念的工作，以這樣一種方式可以構造闡述發現的有意義的命題，而現在這些發現被隔絕在個別的研究領域中。

在試圖從人類學方面實施這樣一種整合工作，從而得到一個更精確的人的形象的努力中，我提出兩個觀點。第一個是，最好不要把文化看成是一個具體行為模式——習俗、慣例、傳統、習慣——的復合體，直到現在大體上都是這樣看待文化的，而要看成是一個總管行為的控制機制——計劃、處方、規則、指令（計算機工程師將其稱為“程序”）。第二個觀點是，人明顯地是這樣一種動物，他極度依賴于超出遺傳的、在其皮膚之外的控制機制和文化程序來控制自己的行為。

這兩種觀點都不完全是新思想，是人類學和其他科學（控制論、信息理論、神經病學、分子遺傳學）最近的一些發展使之能有更明確的表述，同時還使之得到了一定程度的、過去沒有的經驗的支持。除了重新形成文化的概念和文化在人類生活中的角色之外，隨之而來的是，給人下定義不再那樣強調不同地方、不同時間的人的行為的經驗共性，而是這種機制依靠它的作用將人的內在能力的廣泛和不確定化簡到一個他實際行為的狹窄和特殊性。關于我們人類的最有意味的事實之一最終可能是，我們都從能供養一千種生活方式的自然條件開始，而最終只選擇了一種生活方式。

文化的“控制機制”是以這樣的前提開始的：人的思想基本上既是社會的又是公共的——它的自然棲息地是庭院、市場和城鎮廣場。思想不是由“頭腦中發生的事”構成的（雖然發生的事在這里和其他地方對產生思想是必要的），而是由在被G. H. 米德和其他人稱之為有意義的象征性符號之中進行交流構成的，這些符號——絕大多數是詞匯，但是也包括姿態、圖形、音樂、鐘表類的機械裝置，或珠寶類的自然物等任何東西，它們與純粹的現實脫離并用來將意義賦予經驗。從任何特殊的個人觀點的角度，此類符號大部分是后天賦予的。他發現這些符號在他出生時的社區中已經流行，并且以他可能或不可能干涉的增加、減少和部分修改，在他死后仍然流行。當他活著的時候，他使用它們或它們中的一部分，有的時候是刻意或小心的，絕大多數時候是下意識的和隨意的，但是在思想中總保持同樣的目的：要將結構賦予他在其中生活的事件，使自己適應“經歷過的事情的正在進行的過程”，這是用的約翰·杜威的生動的短語。

人是如此需要這一類的符號源（symbolic sources）啟示他去發現自己在世界上的位置，因為本來就滲透在他體內的非符號類的資源只能散射一種微弱的光。較低級的動物的行為模式，至少在較大的程度上，是由它們物質結構賦予的；遺傳信息資源使他們的行動在一個變化的更為狹窄的范圍內有序進行，越是低級的動物這個范圍越狹窄越徹底。對人來說，天生就有的是極普遍的反應能力，這種能力雖然有可能使人的行為更有可塑性，更具有復合性，在每一事情發生時的廣泛的場合中更有效率，但是它卻使人的行為很多得到準確的調節。這就是我們的討論的第二方面：不受人的文化模式——有組織、有意義的符號象征體系——指引的人的行為最終會不可駕馭，成為一個純粹的無意義的行動和突發性情感的混亂物，他的經驗最終也會成為無形的。文化，這類模式的集大成者，不只是一個人存在的裝飾品，而是——就其特性的主要基礎而言——人存在的基本條件。

在人類學中，支持這種立場的最有說服力的一些證據都是來自最近我們在研究人類的先祖時取得的進展：智人（Homo sapiens）是從他的靈長目背景中產生的。在這些進展中有三點很重要：（1）放棄了原來關于人類的身體進化與文化進化之間關系的觀點而傾向于互相重疊和互相作用的觀點。（2）發現了主要出現在人的中樞神經系統特別是大腦中的，使現代人類區別于他的最近的祖先的大量的生物學變化。（3）認識到人，在身體方面，是不完全的、未完成的動物；使他最鮮明地區別于非人類的主要不是他的單純的學習能力（可以說很強），而更多的是他必須在發揮社會作用之前學習多少和學習哪些特殊種類的事情。讓我依次討論這些問題。

關于人的生物進化與文化進化關系的傳統觀點是：前者即生物進化，在所有的意義和目標上都在后者即文化的進化開始之前完成。這就是說，它又是層累的：人的身體，通過基因變異和自然選擇的普遍機制，進化到這樣的點：他的解剖結構或多或少達到了我們今天看到的水平；然后文化發展開始進行。在人類種系發生學的某些階段，某種類型的邊緣性的遺傳變異使他有能力創造和從事文化，因而他對環境壓力的適應性的反應幾乎完全是文化的而不是遺傳的。因為人類遍布全球，他在寒冷的氣候中穿皮毛，在溫暖的氣候中穿纏腰布（或者什么也不穿）；他沒有改變對環境溫度的天生的反應模式。他制造武器來擴展他與生俱來的捕獵能力；他烹熟食物來擴大可消化食物的范圍。故事還在繼續，當人類穿過了某種智力上的界限后，他有能力向他的后代和鄰居通過教導來傳播“知識、信仰、法律、道德、習俗”（引用愛德華·泰勒爵士關于文化的經典定義中的詞語），以及通過學習從他的先輩和鄰居處獲得這些知識。在這種不可思議的時刻之后，人的發展幾乎完全依賴于文化的積累，依賴于習俗的緩慢增長，而不是依賴于隨著年齡的流逝身體器官的變化。

惟一的麻煩是這樣的時刻似乎并不存在。據最新的估算，向生活的文化模式的過渡，人屬動物（Homo）要經過幾百萬年才能完成，而且是以這樣的形式延伸：它涉及的不是一個或一小點兒邊緣性的遺傳變異，而是長期的、復合的和緊密有序的一系列邊緣性遺傳變異。

在流行觀點中，智人——現代人——的進化在將近四百萬年前從他的直接前人（presapiens）的背景中，以現在著名的南方古猿——對東南非洲的猿人的稱呼——的出現而明確地開始了，而以二十或三十萬年前人類（sapiens）自己的出現達到頂點。因而，作為至少是文化的，或假如你希望，原始文化活動（簡單的工具制造、狩獵，等等）的基本形式似乎已經表現在南方古猿的某些活動中，所以，在文化開始與我們所知道的人的出現之間的，如同我所說的有大大超過一百萬年的時間重疊。準確的時間——這個時間是暫時的結論而且進一步的研究有可能從這個方向或那個方向對其做出更改——不是關鍵，關鍵是有這樣一個重疊的時期而且這個重疊時期很長。人類種系發生史的最后階段（無論如何，迄今為止是最后的）是與偉大的地質時代——即所謂的冰川期——相同的時期，這個最后階段又是人類文化史的開始階段。文化的人群有自己的生日，而動物的個人則沒有。

這就意味著文化不是附加在已經完成進化或最后完成進化的動物身上，而是這種動物自身產生過程中的一部分，而且是中心的組成部分。這個緩慢的、持續的、幾乎像冰河流動一樣的、經過冰川時期的文化發展過程，以在其進化過程中發揮主要的指導性作用的方式改變了進化中的人類（Homo）所承受的選擇性壓力的均衡。工具的完善、有組織的狩獵和采集活動、真正家庭組織的開始、火的發現，以及最重要的，雖然它還極難在細節上追溯，為了定向、交流和自我控制而日益增長的對有意義的符號象征體系（語言、藝術、神話、儀式）的依賴，所有這一切為人類創造了一個他必須適應的新的環境。當文化以無限小的進步積累和發展時，經過選擇的優點被賦予種群中那些最有能力利用這些優點的人——能干的獵人、持之以恒的采集者、熟練的工具制造者、足智多謀的領導人——直到曾經是小腦量的原始人類——南方古猿——變成大腦量的完全的人類——智人。在文化模式和身體、大腦之間，產生了一個積極的反饋系統，其中每一部分都制約了其他部分的進步，更多地使用工具，手的解剖變化和大拇指對于皮質不斷擴大的指示作用，它們之間的交互作用不過是這些生動的例子中的一個。依靠自己服從于符號化的中介程序的管理，這個程序管理生產物品、組織社會生活或表達情感，人堅定地，也許是不知不覺地，在自己的生物學階梯上攀登。從字面上可以非常明確地說，雖然是非常無意的，人類創造了自己。

雖然，像我提到過的，在人形成的過程中整個體質結構中有許多重要的變化——頭蓋骨的形狀、牙齒、拇指的大小等等——遠比這些變化重要和顯著的，顯然是在中樞神經系統中發生的那些變化，因為這是一個人的大腦，特別是前腦，激增至現在這樣的比例失調的地步。技術性問題是復雜而又有爭議的，但是要點在于雖然南方古猿有著和我們差別不大的軀干和胳膊，有著至少和我們近似的骨盆和腿，但是他們的腦容量卻幾乎不比現存的類人猿更大——也就是說，只有我們現在腦量的三分之一或者一半。使人真正最明顯地區別于原始人的顯然不是整個身體的形狀，而是神經組織的復雜程度。這個文化與生物變化重疊的時期似乎集中發生在神經的發展上，也許涉及不同行為——手、雙腳運動，等等——的精細化，主要的解剖學基礎——靈活移動的肩膀和手腕、一個寬大的髖骨，等等——已經為這些精細化牢固地奠定了基礎。就其自身而言，這也許完全不讓人震驚，但是結合我已經說過的那些情況，我認為它表明了有關人是何種動物的結論，而這些結論，我認為，不僅與十八世紀的結論大不相同，而且與僅僅十到十五年前的人類學的結論也大不相同。

最直截了當的是，它意味著沒有獨立于文化的人性這樣一種東西。沒有文化背景的人既不是戈爾丁的《蠅王》（Golding's Lord of the Flies）中不得不依靠其動物本能的聰明的野蠻人，也不是啟蒙運動時期尚古主義的自然的貴族，甚至不是古典人類學理論所暗示的那種怎么也不能充分發揮自己的天賦聰慧的類人猿。沒有文化的人類會是沒有多少有用本能的怪物，只有極少的可理解的情感，而且沒有智力，是智力上的殘疾人。我們的中樞神經系統——最重要的是大腦皮層——部分是在與文化的交互作用中成長起來的，因此沒有有意義的符號體系提供的指導，它就不能指引我們的行為或組織我們的經驗。冰川時期發生的與我們有關的事，是我們被迫放棄了對我們行為的有規律和精確的遺傳控制而去接受更一般化的，但同樣真實的、對我們行為的靈活而又有適應能力的遺傳控制。為了對行動提供更多的信息，我們隨之被迫越來越多地依賴文化資源——積累起來的有意義的符號儲備。這類符號不僅僅是我們生物的、心理的、社會的存在的表達、工具或相關因素，而且是它們的前提條件。沒有人類當然就沒有文化，但是同樣，更有意義的是，沒有文化就沒有人類。

總而言之，我們是通過文化來使自己完備或完善的那種不完備和不完善的動物——并且不是通過一般意義的文化而是通過文化高度特殊的形式：多布安人（Dobuan）和爪哇人的，霍皮人（Hopi）和意大利人的，上層階級的或下層階級的，學術界的和商業界的。人類巨大的學習能力和可塑性，經常被明確地指出，但是更具關鍵意義的是人對某種學習的極端依賴性：掌握概念，理解和運用特殊的符號意義系統。河貍修壩、鳥建巢、蜜蜂找到蜜源、狒狒組織社會性的團體、老鼠交配，這些都主要依靠被編碼于它們的基因中并由適當的外部刺激激發出來的學習形式，但是人修攔水壩或住所、找到食物、組織社會團體或者選擇性伙伴都是在編碼于作業流程圖或藍圖、狩獵知識、道德體系和美學判斷之中的指令指引下進行的；概念性的結構形成無形的能力。

正像一位作家簡明地指出的，我們生活在一個“信息的鴻溝”中。在我們的身體所告訴我們的東西和我們必須知道以便去應用的東西之間有一個真空區，我們必須自己去填充它，我們將要用我們的文化提供給我們的信息（或錯誤信息）去填充它。人類行為的本能控制和文化控制之間的界線難以定義并且飄忽不定。從一切意愿和目的的角度看，有些事情的控制完全是本能的：我們學習呼吸并不比魚學習游水需要更多的文化指導。另外一些事情則確實大部分是由文化指導的；我們并不想以遺傳來解釋為什么有的人相信中央計劃而有的人相信自由市場，雖然這可能是一種有趣的練習。當然幾乎所有的人類的復雜行為都是二者互相作用的和非累積性的結果。我們說話的能力肯定是天生的；而我們說英語的能力肯定是文化的。我們在受到高興的刺激時笑和在受到不高興的刺激時皺眉肯定在某種程度上是由遺傳基因決定的（甚至類人猿都會在聞到討厭的氣味時把臉皺起來），但是冷笑或嘲諷地皺起眉頭同樣地肯定是由文化確定的，就像巴厘人在認為一個人是瘋子時所表現的那樣，這和一個美國人在沒有什么可笑的事時笑是一樣的。在我們的遺傳基因為我們的生活規定的基礎計劃——說話的能力或是笑的能力——與我們事實上實施的確切行為——以某種音調說英語，在微妙的社會環境中高深莫測地笑——之間有一套復雜的有意義的符號，在其指導下我們將第一種轉化為第二種，將基礎計劃轉化為行動。

我們的思想、我們價值、我們的行動，甚至我們的情感，像我們的神經系統自身一樣，都是文化的產物——它們確實是由我們生來俱有的欲望、能力、氣質制造出來的。沙特（Chartres）[[26]](#_26_138)教堂是由石頭和玻璃建成的，但是沙特教堂不僅僅是石頭和玻璃；它是一個大教堂，而且不僅僅是一個大教堂，是一個由特殊的社會團體的某些成員在特殊的時期建筑的一個特殊的大教堂。為了理解它的含義，你需要知道比石頭和玻璃的一般屬性和所有的教堂的共性更多的東西。你還需要理解——按我的觀點更為關鍵——上帝、人和建筑之間關系的特殊概念，因為它們決定了教堂的產生，并最終形成了它。這與人類沒有什么不同：他們中的每一個人毫無例外都是文化的作品。

四

啟蒙主義和經典人類學在探討人性的定義時，無論有多少不同，但有一點是共同的：它們都基本上采用類型學的（typological）方法。它們盡力造出一個人的形象作為模型、原型，柏拉圖式的理念或阿里斯多德的形式，以此為準，真實的人——你、我、丘吉爾、希特勒和婆羅洲的獵頭族（Bornean headhunter）——都不過是它的翻版、畸變和近似物。對于啟蒙主義的情況來說，發現這種基本形式的因素，靠的是剝光真實的人的文化外表，再看留下來的是什么來揭示的——自然人。在經典人類學中，發現這些因素靠的是在文化中分析出共性，再看顯露出來的是什么來揭示的——具有共同感知的人。在這兩種情況中，結果是相同的，都是在對科學問題進行類型化的探討中得出一般性的結論：個體和群體間的差異是第二位的。個性被看做是偏離的、特異的，是對真正科學家的正統研究目標——基礎的、不變的、常規的類型——的偶然偏離。在這一類的研究中，無論怎樣刻意地規范和有力地辯護，生動的細節被窒息在死板的框架中：我們在尋求一個形而上的實體，一個大寫的“人”，因為對此有興趣，我們犧牲了實際遇到的經驗實體，一個小寫的“人”。

但是，這種犧牲既徒勞無益又沒有必要。在一般的理論理解和依據情景所做的理解之間，在概括性的觀點和對細節的精確眼光之間并沒有對立。事實上，我們依靠其從特殊現象中概括出一般性成分的能力檢驗一種科學理論——甚至科學本身。假如我想要發現人的總和是什么，我們只能在人是什么中發現；而所有事情中最首要的是，人是什么這個問題的答案是多種多樣的。我們正是通過理解這種多樣性——它的范圍、本質、基礎和含義——才能建構一個人性的概念，這個概念要走出統計學的陰影，要脫離原始的夢想，既有實質內容又有真理性質。

到這里最終繞回我的題目：文化的概念對人的概念造成的影響。當文化被看做是控制行為的一套符號裝置，看做是超越肉體的信息資源時，在人的天生的變化能力和人的實際上的逐步變化之間，文化提供了聯接。變成人類就是變成個體的人，而我們是在文化模式指導下變成個體的人的；文化模式是歷史地創立的有意義的系統，據此我們將形式、秩序、意義、方向賦予我們的生活。此處所指的文化模式不是普遍性的，而是特殊性的——不僅僅是“婚姻”，而是一套特殊概念，關于男人和女人是什么樣的、夫妻應該如何相處或者誰應該與誰結婚，等等；不僅僅是“宗教”而且是對因果輪回的信仰、遵守齋月或是實行牛祭。定義人既不單靠他天生的能力，像啟蒙運動所試圖去做的那樣，也不單靠他的實際行為，像當代的多數社會科學所試圖去做的那樣，而是靠將二者聯接起來，靠將第一種轉化成第二種，將他的遺傳能力集中轉變為他的具體活動的方式。正是在他的職業中，在他的特殊經歷中，我們了解到了他的本性，不管多么模糊，雖然文化只是決定這個過程的一個因素，但是卻不是最不重要的一個。因為文化將我們塑造成一個單一的物種——而且毫無疑問還在繼續塑造成我們——從而使我們成為不同的個人。這一點才是我們真正共同具有的，既不是不可改變的亞文化自我也不是已確立的跨文化的一致性。

夠奇怪的是——盡管回頭一想也許不那么奇怪——我們的許多研究對象似乎比我們的人類學家更清楚地認識到這一點。在爪哇，舉例說，當我完成我的大部分工作時，當地人非常坦率地說：“做一個人就是做一個爪哇人。”小孩、鄉巴佬、傻子、瘋子、道德敗壞者，都說成是ndurung djawa——“還不是爪哇人”。一個有能力按照非常繁雜的禮儀系統行動的“正常”的成年人，具備有關音樂、舞蹈、戲劇和紡織品圖案的精妙的美感，能對居于每個人的內在意識中的神靈的微妙提示做出應答，就是sampun djawa——“已經是一個爪哇人”，也就是說，已經是一個人。作為人并不僅僅是呼吸，還要學會用類似瑜珈的方法控制呼吸，在一吸一呼中聽到神呼喚自己的名字的聲音：“hu Allah”；不僅僅是說話，而是要在適當的社交場合，用適當的語調和適當的含蓄間接的方式說出適當的詞語；不僅僅是吃，而是要提供以特定的方法烹調的特定的食品，按照嚴格的飯桌上的規矩來吃掉食品。甚至不僅僅是感受，而是要感受特定的非常獨特的爪哇人的（基本上是不能傳譯的）情緒——“耐心”、“超脫”、“順從”、“尊敬”。

所以，這里說的成為人類不是指成為每一個人（Everyman），而是成為一種特殊種類的人，當然人各有不同：爪哇人說，“田地不同，螞蚱也不一樣。”在這個社會中差異也得到承認——一個稻民成為人和爪哇人的方式，不同于一個公務員。這不是一個寬容和倫理相對主義的問題，因為并非所有成為人的方式都被認為是同樣讓人羨慕的。舉例說，本地華人的方式就受到強烈譴責。要點是有不同的方式，現在轉用人類學的眼光，對這些——平原印第安人的勇敢、印度教徒的固執、法國人的理性主義、柏柏爾人的無政府主義、美國人的樂觀主義（我羅列了一系列的標簽，但是并不想要為它們所表達的含義辯護）——進行系統的觀察和分析后，我將發現成為一個人意味著或可能意味著什么。

簡而言之，我們必須深入細節，越過誤導的標簽，越過形而上的類型，越過空洞的相似性，去緊緊把握住各種文化以及每種文化中不同種的個人的基本特征，假如我們希望直面人性的話。在這一領域中，通向一般性、顯示科學的簡明性的道路，橫亙于對特殊的、詳盡的、具體的事物的關切中，但是關切是以我已經提到的理論分析的術語組織和引導的——身體進化、神經系統的運行、社會組織、心理進程、文化模式，等等——特別重要的是要分析它們的相互作用。這就是說，道路通向，像任何真正的“探索”一樣，讓人驚恐的復雜性。

“讓他獨自呆上一會兒，”羅伯特·洛威爾寫道，不是像令人生疑的人類學家，而是像另一位怪異的人性探索者納撒尼爾·霍桑一樣。

讓他獨自呆上一會兒，

你會看到他低下頭來

眼睛盯著細小的東西，

石頭，普通樹木，

最普通的東西，

仿佛它們很重要。

專心致志，沉思，沉思。

困擾的眼睛抬起來，

在思考真與些微中

感到慌亂、沮喪和不滿。[[27]](#_27_132)

專注于自己的細小東西、石頭和普通樹木，人類學家也沉思那真實而無意義的東西，從中看到了，也許是他想像的，他自己的稍縱即逝的、不準確的、混亂的、充滿變化的形象。

## 第三章 文化的成長與心智的進化

理論家們可能會斷言說：“心智是它自己的場所。”這種說法不真實，因為心智甚至連比喻意義上的“場所”都不是。相反，棋盤、講臺、學者的書桌、法官的席位、車夫的座位、畫室和足球場都在它的場所中。這些場所是人們工作和娛樂的地方，無論這些工作和娛樂是愚蠢的還是智慧的。“心智”不是另外一個在不可穿透的屏幕之后工作或游戲的人的名字；它不是另外一個工作或游戲的場所的名字；它也不是另外一個用來工作的工具的名字，或者是另外一個做游戲的玩具的名字。

吉爾伯特·賴爾

一

在行為科學的知識史中，“心智”（mind）[[28]](#_28_132)這一概念扮演了一個奇特的雙重角色。那些視這門學科的發展為將物理科學的方法簡單擴展到有機領域的人，將這個詞用作貶義，指的是根本不能與“客觀主義”的英雄理想相提并論的方法和理論。一些表達內心感受的詞，諸如頓悟、理解、概念思維、想像、觀念、感情、反思、幻想等等，都被貶斥為心靈主義的，“即，被意識的主觀性所污染”，求助于它們就被貶斥為科學思考的可悲的失敗。[[29]](#_29_128)相反，那些把從物理學到有機體，特別是到人類的轉向，視為對理論方法和研究程序作意義深遠的修正的人，將“心智”用作一個謹慎的概念，更多地用來指出理解中的缺陷而不是補救缺陷，更多地強調實證科學的局限性而不是擴展局限性的概念。對這些思想家來說，這個概念的主要功能是給出雖然定義含糊但直觀有效地表達他們的確信的方式，即人類的經驗有著重要的秩序范圍，這些范圍是物理學理論（同時還有模仿物理學理論的心理學和社會學理論）所忽略考慮的。謝靈頓所想像的“赤裸裸的心態”——“生活中算記的一切。欲望、熱情、真理、愛情、知識、價值”——“比幽靈更神秘地進入我們已有的世界”，可以作為這一立場的體現。據說，巴甫洛夫在實驗室里對他的學生中任何過多地說出心靈主義詞匯的人處以罰金，這正是其相反做法。[[30]](#_30_126)

事實上除了某些例外，“心智”這個詞完全不具備科學概念的功能，而只是一個修辭手段，即使在它的使用被禁止時也一樣。更準確地說，它的作用是交流——有時是利用——一種恐懼而不是定義一個過程；一方面是對主觀主義的恐懼，另一方面是對機械主義的恐懼。“即使是在完全覺悟到擬人化主觀主義的本質及其危險時，”克拉克·赫爾嚴正警告我們，“最謹慎、最有經驗的思想家也可能發現自己成了它的誘惑力的犧牲品。”他還力主一種“預防”性的戰略，將所有行為視為仿佛是由一只狗、一只患白化病的老鼠、一個機器人的所為。[[31]](#_31_122)而同時，正好相反，戈登·阿爾波特教授在這類探討中看到了對人類尊嚴的威脅。他抱怨說：“我們正在遵循的模式缺乏長遠方向，而這是道德的基礎……醉心于機器、老鼠或嬰幼兒，導致我們過分注重人類行為的某些特征，而這些特征是邊緣性、信號性或者遺傳性的，并會因此輕視那些中心的、未來取向的或符號性的特征。”[[32]](#_32_120)在面臨困擾著人類研究方面如此矛盾的描述時，讓人略感驚訝的是一些新近的心理學家，他們在希望對人類行為的定向性方面做出令人信服的解釋與遵守科學的客觀性原則之間備受折磨，發現自己受到一種致人死命的策略的誘惑，就是將自己定義為“主觀行為主義者”。[[33]](#_33_118)

就心智概念而言，事情極為不幸，因為一個極為有用的概念，而且也許除了“心理”（psyche）這個名詞以外沒有一個概念可以與之相提并論，現在成了一個不合時宜的詞匯。更為不幸的原因是，嚴重損害這一詞匯的恐懼大多缺乏根據，是由牛頓革命產生的唯物論和二元論之間進行的模擬內戰的正在消逝的回聲。機械論，如賴爾所言，是一個怪物，因為對它的恐懼依據于一個自相矛盾的假定；同樣一個事物同時受到機械定律和道德原則的制約，就像一個高爾夫選手不能同時既要遵從彈道的定律，又要服從高爾夫比賽規則，并優雅地比賽。[[34]](#_34_116)但是主觀主義也是一個怪物，因為它依據的是同樣奇特的假定，因為除非你愿意告訴我，我不可能知道你昨夜夢見了什么，不可能知道你記憶一系列無意義音節時想到了什么，也不可能知道你對嬰兒詛咒信條（the doctrine of infant damnation）的感覺如何，任何我所能做的關于此類心理事實在你的行為中的作用的理論化的做法，必須建立在虛假的“擬人化”的類比之上，依據是我所知的或我認為我所知的這些心理事實在我的行為中的作用。拉什利尖刻地評論說：“玄學家和神學家已耗費多年來編造關于心智的傳奇，以至于他們已經互相相信了對方的幻象。”這一評論的不準確性僅在于忽略了許多行為科學家已經陷入了同類的集體我向思維（autism）。[[35]](#_35_114)

在如何將心智重新恢復為一個有用的概念所建議的方法中，最經常提出的一個辦法是將其轉變為一個動詞或分詞，“心智是正進行的心智活動（Mind is minding），作為一個整體的生物體的反應是一個融貫的單位……（這一觀點）將我們從枯燥無味的、缺乏活力的玄學的束縛中解脫出來，讓我們能自由地在將會收獲果實的田野上耕耘。”[[36]](#_36_114)但是這種“藥方”涉及小學課本式的說法——“名詞是命名一個人、地方或事物的詞”，而這根本就不真實。將名詞用作意向性的詞匯，表示能力、個性，而不是實體或行動——在英語中是常見而又不可缺少的，是自自然然的，也是符合科學的。[[37]](#_37_114)假如去掉“心智”，“信仰”、“希望”和“慈善”也必得隨之去掉，一起去掉的還有“原因”、“力量”和“引力”，以及“動機”、“角色”和“文化”。“心智是正進行的心智活動”，可能是正確的，“科學是正在從事科學”（science is sciencing），至少也可以忍受。[[38]](#_38_111)但是，“超我是正在超越自我”（superego is superegoing）就有點莫名其妙。更重要的是，雖然圍繞著心智概念引起的混亂確實部分來自與名詞的錯誤類推，這些名詞是命名人、地方、事物的，但是它主要出自更深層的源頭，而不僅僅是語言學的。結果，將其轉換為動詞并不真正能保證其不成為“一個枯燥無味、缺乏活力的玄學”。如同機械論者一樣，主觀主義者是有著無窮才華的人，一個神秘實體可能用來替代一個神秘的活動，例如，在“反省”這個例子中。

從科學的角度看，將心智與行為一致等同，“作為整體的生物體的反應”，就像將它與一個“比幽靈更像幽靈”的實體等同一致，是將它變成無用的贅語。認為更有說服力的是將一種現實轉換為另一種現實而不是將其轉換為非現實（unreality）的觀點是不對的：一只兔子當它變成一匹馬時與它變成一個半人半馬的怪物一樣會消失得無影無蹤。“心智”是一個指稱技能、愛好、能力、傾向和習慣的詞；用杜威的話說，它所表示的是一種“伺機而動的積極、主動的背景，遇到條件就起作用。”[[39]](#_39_107)它既不是一種行動也不是一種事物，而是有組織的傾向（disposition）體系，它在某些行動和事物中找到其表現形式。正如賴爾已經指出的，假如一個愚笨的人偶然摔倒，我們將這一行動描述為他的心智的作用就不恰當了，但是假如一個小丑故意摔倒，我們就可以認為這樣說是恰當的：

小丑的機敏可能在他跌跌撞撞和摔倒中得到展示。他像笨人一樣跌跌撞撞和摔倒，不過他摔倒是有目的和經過了多次排練的，在一個極佳的時刻，在孩子們看得見他的地方，而且沒有使自己受傷。觀眾歡呼他看似笨拙的技能，但是他們歡呼的不是他“頭腦中”進行的某種額外的神秘的表演。他們贊揚的是可以看得到的行動，但是他們贊揚它不是因為它是任何掩藏的內在原因的結果，而是因為它是操作技能。所以一種技能不是一個行動。既不是可見的也不是不可見的行動。換句話說，承認這一表現是技能的運用，是確實要依據一個不能被照相機單獨記錄的因素來評價它。但是，認為在行動中技能的運用不能被照相機單獨記錄的理由，不是因為這是一個神秘的或者像幽靈一樣發生的因素，而是因為它根本就不是一個事件。它是一種傾向，或者是一種復合傾向，而且傾向是一個可見或不可見、被記錄下來或沒有被記錄下來的錯誤的邏輯類型的一個因素。就像高聲說話的習慣本身并不是高聲的或者是安靜的，因為它不是“高聲”或“安靜”這類詞匯所能說明的。或者就像易犯頭疼病出于同樣的理由，其本身不是可以忍耐或不可以忍耐的。因為技能、口味和愛好，在公開的或內在的形式中操作不是它們本身是公開或內在的、可見的或不可見的。[[40]](#_40_103)

相似的證據適用于客體：除了在隱喻的方式中，我們不能將傳說中古代中國人意外地點燃他的房子烤熟的豬認為是“烹飪”，即使他吃了它，因為它不是來自被稱為“烹飪知識”的心理能力的應用。但是，我們可以認為第二只由現在受過教育的中國人特意再次燒掉他的房子烤熟的豬是烹飪，因為它是這類能力的結果，無論它如何粗糙。這類以經驗為依據的判斷，可能是錯誤的；一個人可能是真的跌倒了，而我們認為他僅僅是在表演小丑，一只豬可能是真的經過烹飪的，而我們認為它只是烤熟的。但是有意義的是當我們把心智賦予一個生物體的時候，我們正談論著的既不是生物體的行動，也不是它自身的產物，而是它的能力和它的傾向性、它的氣質、進行著的某些種類的活動和產生某類產品。這里并沒有關于這個問題的超凡脫俗的觀點，僅僅是指出：一種缺乏傾向性術語的語言使得對人類行為做出科學的描述和分析極端困難。而且嚴重損害了它的概念的發展。在同樣的方式中，一種語言，例如阿拉派斯語（Arapesh），使用它你必須這樣數數：“一，二，二和一，一狗（即‘四’），一狗和一，一狗和二，一狗和二和一，二狗……等等。”如此麻煩的計數方法限制了數學的發展，人們發覺要越過二狗和二狗和二狗（即“二十四”）是如此吃力，就索性將所有比這更大的數量稱之為“許多”。[[41]](#_41_103)

借助這樣一個概念框架，就有可能進一步對人的精神生活的定義進行生物學、心理學、社會學和文化的綜合討論而完全避免做出一個還原主義的假說。這是因為某一方面的能力或做某一事情的傾向不是一種實體或行為，不是輕易就可以還原的。在賴爾的丑角例子中，我可以說（顯然是錯誤的），他摔倒可以簡化為一系列條件反射，但是我不能說他的技能如此簡化，因為對于他的技能我只能說他能夠摔倒。因為，“丑角能夠翻跟斗”，假如簡單化，有可能寫做：“（這個生物）能夠（產生所描述的一系列反應）”，但是只有在用“能夠”、“是有能力去做的”、“擁有這種能力去做”等等代替“可以”（can）的時候，才能從句子中置換出“可以”來。這不是簡化，而是一種從動詞到形容詞或名詞形式的無實質內容的轉換。一個人在分析人的技能時所能做的全部事情是展示一種方式，在這種方式中，人依賴（或不依賴）各種因素，諸如神經系統的復雜性，要表達的被壓抑的欲望，現存的社會機構，諸如馬戲表演，或展示以諷刺為目的的滑稽模仿表演的文化傳統。一旦允許意向性的判斷進入科學的描述，它們就不會被在使用的描述“層面”上的轉換所消除。所以，由于承認這個事實，所有各種虛假的問題、錯誤的爭論和不現實的恐懼都能完全被排除在外。

對研究領域來說也許避免人為的自相矛盾，遠沒有研究人類精神的進化更有用處。過去背負著幾乎人類學所有的經典性的謬誤——族群中心論、過分關注人類的獨特性、用想像重構的歷史、超機體的文化概念、進化演變的先驗階段，——對人類精神起源的全部研究已經名譽掃地，或者至少是被忽視。但是種種合法的問題——人是如何有了自己的心智的是一個合法的問題——并沒有由于錯誤想像的答案而失效。就人類學而言，至少，對“什么是心智？”這個問題提出有傾向性的回答的最重要的好處之一，乃是它允許我們重新開展經典性的討論而不再復活經典性的論戰。

二

在過去的半個世紀里，流行著兩種關于人類心智進化的觀點，均不恰當。第一種是這樣的理論，被弗洛伊德稱為“初始的”（primary）的人類思維過程——替換、逆反、凝縮等等的能力在種系發生上先于他稱為“繼發性的”（secondary）的人類思維過程——定向的、按邏輯排列的、推理的等等。[[42]](#_42_97)在人類學的領域內，這種理論是基于這一假設：文化方式與思想模式有可能簡單地等同一致。[[43]](#_43_97)基于這一假設，一些缺乏現代科學的文化資源的族群——由于現代科學在西方，至少在某些環境中，已經非常有效率地應用于定向推理中——被認為非常缺乏由這些文化資源所提供的智力能力；即如阿拉派斯人在將“一”、“二”和“狗”相加時的局限性就是缺乏這種能力的結果而不是原因。假如將這種論點添加上無效的經驗概括，即認為部落族群無論應用什么貧乏的文化資源，他們擁有的智力比西方人的確更不經常、不固定、不完善，那么，對初始過程思維在種系發生上先于繼發性過程思維的命題，只需要最后一個錯誤觀點：認為部落人群是人類的原始形態，是“活化石”。[[44]](#_44_95)

正是在對這一系列錯誤的反應中，產生了第二種關于人類心智進化的觀點，這種觀點認為，不僅在其基本的現代方式中存在的人類的心智是文化獲取的先決條件，而且文化自身的成長也一直對心智進化無任何影響：

鳥放棄了一雙行走的肢體而獲得翅膀。它靠轉換部分舊有的官能而獲得新官能……而飛機，正好相反，給了人新的能力而沒有減少或損害任何他們以前已有的能力。它沒有導致可見的身體方面的變化，沒有改變心智能力。[[45]](#_45_95)

但是，反過來，這一論點含有兩個推論，其中之一，人類心理一致的原則，已經找到了由人類學研究所提供的日益增長的經驗材料的支持，但是另一個推論，文化現象的“臨界點”理論，卻變得越來越單薄無力。人類心理一致的原則，據我所知，當今沒有受到過任何有聲望的人類學家的認真的質詢，但它卻是與原始心智論直接矛盾的；它聲稱，在人類現存的不同人種中，在思維過程的根本性質上沒有區別。假如認為心智的現代形式的存在是習得文化的前提條件，那么，說所有當代人類族群普遍擁有文化，當然就使心理一致的原則成了簡單的同義反復；但是無論它是否是純粹的同義反復，民族志和心理學的證據為該命題的經驗有效性提供了壓倒性的支持。[[46]](#_46_93)

作為文化現象的臨界點理論，它假定：獲得文化的能力的發展在靈長目生物的發育中是以突然的、全部或全無的方式發生的。[[47]](#_47_91)在新的不可逆轉的人化歷史中的某些特殊時刻，發生一個重大的但在遺傳或解剖學方面也許是相當微小的變化——據推測是在大腦的皮層結構方面——在其中，一個動物，它的父母一直無意于“交流、學習、教導并對無數個分散的情感和態度進行概括”，而它會有意地這樣做并“以此開始能夠作為一個接受者和傳授者而行動并開始積累文化。”[[48]](#_48_89)與之相伴，文化誕生了，而且一旦誕生，依據自己所設定的過程，文化完全獨立于人的進一步器質性進化而成長。現代人類生產和使用文化的能力的全部創造過程，也是他最顯著的精神屬性，被概念化為由邊際量變促成根本的質的差異，如同水，隨著溫度不斷下降，沒有損失任何流動性，突然在攝氏零度結成冰，或者像一架正在滑行的飛機獲得足夠的速度便開始起飛。[[49]](#_49_89)

但是我們談論的既不是水也不是飛機。問題在于能否按臨界點理論暗示的那樣，在文化了的人與沒有被文化改變的人之間劃出一條顯著的界線。或者假如我們必須作一個類比，一個不太歷史化的類比，例如從中世紀英格蘭內部不中斷地發展出一個現代英國，是否會更合適？在體質人類學中，當最初發現于非洲南部而現在被廣泛發現的南方古猿化石越來越被歸入人科后，日益強烈的疑問是：能否談論人的出現就“仿佛談論他突然從上校提升為準將，并有一個升遷的日期一樣”。[[50]](#_50_89)這些化石的年代約是三百萬到四百萬年前的上新世早期至更新世晚期，明顯地混合了原始的和進化的形態特征，其中最顯著的特征是骨盆和腿的形態與現代人驚人地相似，而顱骨的容量卻幾乎不比現代類人猿更大。[[51]](#_51_87)雖然最初傾向于將這種“類人”的兩足運動方式和“類猿”的大腦并存的現象看做是說明南方古猿所代表的是同時偏離人和猿（pongids）而走入歧途及不走運的發展，但是當今的共識是遵循霍維爾斯的結論：“最早的人科動物是大腦容量小，新式的兩足直立行走的、原始的南方古猿，我們所說的‘人’常指的是這一類群的較后的形式，有著其后發生的適應性變化，大腦容量更大、同種形式的骨骼也發生了改變。[[52]](#_52_87)

現在或多或少地直立的、小容量大腦的人科動物，它們的雙手因兩足直立行走而自由，制造工具也許還捕獵小動物。但是它們還不可能發展出一種與今天的澳大利亞土著文化相當的文化，或者以五百立方厘米容量的大腦有了一種具有現代意義詞匯的語言。[[53]](#_53_85)我們在南方古猿那里看到了一種奇特的“人”，他明顯有能力獲得某些文化的成分——制造簡單的工具，偶爾“狩獵”，而且也許還有某些交流方式，比今天的類人猿的交流方式更先進，但比真正的語言要落后——但是再也沒有別的什么東西了，這種現象產生了對“臨界點”理論的相當嚴重的疑問。[[54]](#_54_85)事實上，既然智人的大腦容量大約是南方古猿的三倍，那么人的大部分腦皮層的擴展是跟隨在，而不是先于文化的開始。假如文化的能力被認為是一個水變成冰的這種量上很微小而質上發生重大變化的整體結果的話，就很難釋這一現象。[[55]](#_55_85)不僅現在用授軍銜形象說明人類的出現成了一種誤導，而且“同樣令人懷疑的是我們是否還應該用‘文化的出現’的語匯繼續討論，好像文化和‘人’一樣，已經突然地存在了。”[[56]](#_56_85)

因為自相矛盾是前提錯誤的信號，以下事實自身也不正確：推論之一似乎正確而另一推論卻不能說明心智進化與文化積累是兩個完全分離的過程，在第二個推論開始之前，第一個已經基本完成了。假如情況確實如此，就有必要找到某種辦法使我們能擺脫這一命題而不必同時破壞心理一致（psychic unity）的學說。沒有心理一致學說，“我們就必須將歷史學、人類學和社會學的大多數內容視為一堆廢品而重新開始對人及其變種做出身心遺傳方面的解釋。”[[57]](#_57_83)我們需要能夠否定目前（集體）文化成就與天生的心智能力之間的聯系，也要能夠肯定過去存在過這樣的聯系。

依據上述方法完成這種奇特的雙重任務的手段也許只是雕蟲小技，但是實際上它卻是重要的方法論上的轉向，選擇更精細的漸進的時間段，用來區別智人從始新世靈長目中分離出來的進化演變的不同階段。無論將文化能力的出現看做或多或少是突然的、瞬間發生的，還是緩慢運動、逐漸發展的，都明顯地，至少是部分的，取決于計量時段的大小；一個地質學家，是按億萬年來計算時間的，靈長目的整個進化過程可能被看做是一種沒有什么變化的突發質變。事實上，反對臨界點理論的論據可能應該更明確地概括為一種抱怨性說法，說它選擇的計量時段不恰當，它的基本間隔太長，不適于對最近的進化史做精確分析，同樣，一個足夠愚蠢的生物學家以十年作為計量單位研究人類成長的過程時，就會把成年看成是突然從童年轉變而成而略過了青春期。

這種不嚴謹地提出權宜性考慮的一個明顯例子，可能是最常見的引用科學數據支持“種類不同而不是程度不同”的人類文化觀點；把人與他現存的最近的親戚，猿類，特別是黑猩猩做比較。這種論點認為，人能說話，能使用符號，能獲取文化，但是黑猩猩（而且，擴大而言，所有低能動物）不能。因而，人在這方面是獨一無二的，在涉及心智的范圍內，“我們面對的是一系列的飛躍，而不是持續提高。”[[58]](#_58_82)這種觀點忽略了以下事實：雖然猿類可能是人的最近的親戚，但是“近”是一個彈性較大的詞，而且，如果從進化的角度設定一個現實的時段，它們實際上沒有那么近。他們最后一個共同祖先，最近的是上新世早期（最遠是漸新世早期）的猿類，而且此后系統發育的區別不斷增長。黑猩猩不說話這一事實既有趣又重要，但是從這一事實得出語言是一種全有或全無的現象的結論，在任何方面都站不住腳，而且因為將一百萬年至四千萬年劃為一個瞬間，就會如同生物學家略過了青春期一樣肯定略過了前智人的人科階段。現有動物種群之間的比較，如果運用謹慎，是一種合理的，而且事實上是推論總體進化趨勢必不可缺的方法。但是，正如光波的有限波長限制了物理測量中可能的區分，當一個人全部依據在現存形式之間進行比較時，人的現存的最近的親戚最好不過是遙遠的表親（不是祖先）這一事實，限制了對靈長目測量進化演變的精細程度。[[59]](#_59_81)

假如，相反，我們將人科種系發育按更恰當的時段延伸，把我們的注意力集中在自人科動物開始衍射式進化以來，特別是上新世結束時出現南方古猿以來，在“人”那一支發生了什么，就有可能做出心智進化發展的精確分析。最關鍵的是，變得明顯的是：不僅文化的積累在生物進化結束前已經在正常地進行著，而文化積累很可能在生物進化最后階段的塑造上扮演積極的角色。雖然飛機的發明沒有導致人的可見的身體上的改變和心智能力的轉變是非常明顯的事實，但是這并不必然適合以下情況：石器或天然斧頭似乎隨之帶來的不僅是更直立的姿態、弱化的牙齒和拇指更占主導地位的手，而且帶來了人腦向現代人腦容量的發展。[[60]](#_60_81)因為工具制造為手的技能和預見提供了前提條件，而它的出現一定起到了改變選擇壓力的作用，因而有利于前腦的迅速發展，同樣，促進了社會組織、交流和道德規范的發展，有理由相信這種發展也出現在文化變遷和生物變化重疊的時期。這種神經系統的變化不僅是量方面的；神經元之間的互相聯系和它們的功能方式的變化，可能比它們在數量上的簡單變化要重要得多。暫不論細節——大量的細節尚待確定——但是無論如何，問題在于現代人內稟的遺傳構造（在較純樸的階段，通常被稱做“人性”）現在很明顯既是文化的也是生物的產物，因而“可能更正確的觀點是，認為我們的身體構造主要是文化的結果，而不是認為解剖特征與我們相似的人緩慢地發現了文化。”[[61]](#_61_78)

更新世時期，由于氣候、地貌和植被迅速和劇烈的變化，一直被認為為人的迅速、有成效的進化提供了理想條件。現在看來，似乎也是在這個時期，文化環境在自然選擇過程中日益補充了自然環境，從而將人科動物的進化推進到一個前所未有的速度。冰川期出現不僅僅是眉骨后傾和下腭收縮的時期，而且在這一時期內，形成了人最典型的人類現有特征：完全腦化的神經系統、以亂倫禁忌為基礎的社會結構，以及他的創造并使用象征性符號的能力。這些人類的顯著特征是在相互影響的復雜交互作用中一起出現的，而不是像長期以來設想的那樣是先后出現的，這一事實在解釋人類的心智中超乎尋常地重要，因為它意味著，人的神經系統不僅使他有能力習得文化，而且假如它要發揮作用的話，就會要求他習得文化。與其說文化的作用僅僅在于補充、發展和擴大以生物體為基礎的能力，這些能力在邏輯上和遺傳上先于文化，不如說它更像是這些基本能力的組成部分。沒有文化的人類不會發展成具有內在稟賦但未至完善的猿類，而是成為完全沒有頭腦因而最終是不中用的怪物。像與之非常相似的卷心菜，智人大腦是在人類文化的框架中發展起來的，在文化之外將完全無用。[[62]](#_62_79)

事實上，這種肉體與非肉體的現象之間的相生關系，似乎在靈長目進化的整個過程中有著重要意義。任何（現存或滅絕的）低于人科發展水平的靈長目都擁有真正的文化——狹義上的“意義的和符號的有秩序系統……據此個別人定義他們的世界，表達他們的感情并做出他們的判斷”——這種說法，當然是極其令人懷疑的。[[63]](#_63_79)但現在已經明確的是，猿類和猴類是一種徹底的社會性生物以至于不能在孤立狀態中達到情感的成熟，不能通過模仿學習獲取大量最重要的操作能力，不能去發展那些通過非生物性遺傳而代代相傳的、具有鮮明內在特征的各種集體的社會習俗，[[64]](#_64_79)正像迪沃爾在歸納可用材料中所評論的：“靈長目在字面意義上有一個‘社會性的大腦’”[[65]](#_65_79)因而在未受此類文化力量的影響之前，那種最終發展為人類神經系統的進化已明確地受到社會性因素的影響。[[66]](#_66_79)

但是另一方面，否認前智人有簡單獨立的社會文化和生物進化的過程，并不意味著拒絕心理一致的原則，因為人科內的種系發育差異，隨著更新世晚期智人幾乎擴展到全世界，隨著當時可能存在過的其他人種的滅絕，實際上已經結束了。因而，雖然自現代人類興起后，一些小的進化變化無疑還在發生，但是現存各種族構成單個多分類物的一部分，在解剖學和心理學方面只在很狹窄的范圍內有差別。[[67]](#_67_77)弱化的生殖隔離機制，個體性成熟時間的延長，文化的積累到達它作為適應性因素幾乎完全超過了它作為選擇性因素的作用，這些方面的共同作用極大地降低了什么向人科進化的速度，使得任何在人類亞群中天生的智能的有意義的變化都可能被排除了。隨著智人無可匹敵的勝利和冰川期的終止，生物變異和文化變遷之間的聯系，假如不是嚴重地，至少也是很大地被削弱了。自此之后，人類的生物進化減慢到一個極慢的速度，而文化的成長卻繼續快速向前。因而，既沒有必要假定有一種人類進化的不連續的“種類不同”的模式，也沒有必要假定文化在人科動物進化的所有階段具有非選擇性作用，目的是要維護那個以經驗為基礎而確立的判斷，即“僅就他們（天生的）學習、保持、傳授和改造文化的能力而言，不同群體的智人都必須被認為是同樣有能力的。”[[68]](#_68_77)心理一致原則可能不再是同義反復，但仍然是一個事實。

三

行為科學中令人鼓舞的進展之一——即使被奇怪地耽擱了，是生理心理學目前正在做的使自己從長期對反應弧（reflex arc）奇跡的迷戀中清醒過來的努力。感官神經沖動通過迷宮般的觸突引起運動的常規形象，在它著名的辯護者指出其缺陷——它在解釋一只麻雀或一只牧羊犬的綜合性行為時并不恰當，更不要說解釋人了——四分之一世紀之后，正在被修改。[[69]](#_69_75)謝靈頓的解決辦法是一個幽靈式的心智將所有的東西協調在一起（而赫爾的辦法是一個神奇的自動交換臺）。[[70]](#_70_75)但是今天所強調的重點是一個更可證實的結構：有節奏的、自發的、中樞處理的神經活動模式——在它的上面是邊緣刺激結構，在它的外面是有效性命令——的概念。打著“主動的機體”的旗號，并得到賽亞爾和迪·諾[[71]](#_71_73)。通過解剖發現的封閉系統所支持，這種新的理論流派強調的是這樣一種方式，在其中大腦和附屬的神經叢如何選擇方案、確定經驗和排列反應，從而產生了一個精密的行為調整模式：

中樞神經系統的工作是分層次的，較高層次上的功能不是直接與末端的結構單元，諸如神經細胞或運動單元，發生關系，而是激活較低層次的模式，這些較低層次的模式有著它們自己的相對獨立的結構統一性。感覺的輸入也是這樣，它不是把信息通向運動神經細胞的最末端，而是通過影響先存的中樞神經協調模式，使之失真、發生某種變化來起作用，中樞神經協調模式反過來把失真的信息傳送到較低層次的效應模式上，等等。最后輸出的是這樣一種結果，即傳遞根本不能算做對輸入進行復制的內在刺激模式的失真和改變。輸入的結構不產生輸出的構造，而是僅僅修改有著它們自己的結構組織的內在神經活動。[[72]](#_72_73)

這種自主興奮的、分層組織的中樞神經系統理論的進一步發展，不僅使謝靈頓的牧羊犬在山坡上追逐散群的羊時表現出來的靈活能力，不再保有生理上的神秘，而且它必將有價值地證明它能為構成人類的智力的技能和傾向的復合體提出神經學的證據；遵循邏輯證明的能力或者在被要求發言時表現的局促不安，需要的是比反射弧更多的、有條件的或者是無條件的生物學上的證據。而且正像赫伯所指出的，心智進化水平的“較高”和“較低”的概念本身就暗示了中樞神經系統自主性中的可比較的梯級程度：

我希望我沒有因為下列說法而使生物學家感到吃驚：種系發展的特征是日益證明在某些范圍內所知的自由意愿；在我的學生時代它也被稱為哈佛法則，這個法則聲稱任何受到良好訓練的動物都會在受到有控制的刺激時按他所愿去做。一個更有學術味的表述是：越高級的動物越少受刺激的制約。大腦的活動較少受神經輸入的影響，因而行為也與動物所處的環境較少關連。概念活動的更重要的作用，可以通過動物對任何刺激在行為之前“把握”一段時間和目的性行為的現象表現出來。在較高級的大腦中有更多的自主活動，有更大的自由選擇哪一個相關活動被整合進“思想的溪流”，成為在控制行為中占主導地位的、繼續進行的活動。傳統上，我們說這個受試對象（subject）對環境的這個部分“感興趣”，對那個部分不感興趣。在這些情況下，較高級的動物興趣較為廣泛，即時的興趣在行為中起到了更重要的作用，這就意味著更難預測什么樣的刺激會引起反應和做出什么形式的反應。[[73]](#_73_73)

全部這些進化趨勢——越來越能夠集中注意力、拖延反應、興趣多樣化、堅持目標，以及在總體上積極地處理現有的復雜的刺激——在人那里達到頂點，使之成為主動生物中最主動的，也是最難以預測的。被克拉克洪和莫瑞恰如其分地稱之為人腦中占主導地位的過程的極端復雜性、靈活性和廣泛性——這個過程使這些能力在人體上成為可能——只不過是一種可以確定的種系發展的結果，這種發展至少可以追溯至腔腸動物階段。[[74]](#_74_73)雖然它們缺少集中的中樞神經——大腦——因而也缺乏能夠相對獨立運作的不同的動物器官，但每一個都有自己一套感應器、神經和運動器。這些低級的水母、海葵，以及一些無神經的動物顯示出達到令人吃驚水平的神經行為的內部調節現象：一個在白天收到的強刺激可能會帶來隨后的夜間的運動；某些受到強烈刺激的珊瑚，在隨后幾分鐘里發出熒光并有自發的顫動，這是表示“beserking”；有規律的刺激可能通過某種仍然不太清楚的“記憶”形式經過一段時間可以導致不同肌肉中的協調動作，造成模式化的重復動作。[[75]](#_75_73)在較高級的無脊椎動物（甲殼類等）中，多方式的、分級突觸潛能，以及激發性的反應都已經出現了，允許內部的功能得到精確控制，像在龍蝦的心臟里，同時隨著較低級的脊椎動物的出現，邊緣感應器和效應器以及它們之間神經感應的波導，即反應弧，都基本上是完善的。[[76]](#_76_73)而且最后，神經線路設計上的大量根本性變革——封閉的環線，較高水平的環線復蓋在較低水平的環線上，等等——可能都因哺乳動物出現而完成，至少在此時前腦的不同也已經形成了。[[77]](#_77_73)從功能方面看，整個過程似乎是一個內在神經活動相對穩定的擴展和多樣化的過程，也是一個以前較為孤立、獨立產生作用的部分最終日益集中化的過程。

在哺乳類動物的種類特異性形成過程中——特別是在靈長目和人科動物的發展過程中——所發生的神經進化的類型，無論如何，明顯是不太清晰又容易引起爭論的。一方面，杰拉德在爭論中認為變化幾乎完全是數量上的，是神經元純粹數量上的增長，正如腦的體積（size）迅速增大反映出來的那樣：

腦容量進一步擴大，在靈長目中表現得最突出，在人類那里達到頂峰，這些都是由于數量上的簡單增長而不是改進了單元或模式。腦容量的增加與更豐富的功能是平等發展的，甚至對特殊區域和功能（例如舌的運動區域與說話）來說，已是毫無疑問的；至于它如何運作，還不十分清楚。純粹數量上的增長，沒有繼發性的具體變化（這也確實發生過），似乎不能產生新的能力，而只能強化舊的能力。但是事實并非如此……在大腦中，解剖學神經群數量上的增加進一步限制了生理神經元的儲備，因而允許在可調整的預見性行為中有更多種的選擇和更豐富的分析與綜合。[[78]](#_78_71)

然而，布洛克雖然贊同高等動物和人的神經系統顯示出在已知的神經生理機制和構造方面沒有重要的差別，但他卻向這種觀點提出尖銳的質詢，而且認為迫切需要探求尚未發現的神經功能的參數，“用大量的神經元間的生理學關系中的突變水平”來說明高等動物行為中的細微差別：

雖然我們不能指明更高級的中樞神經機制的新的主要部件，但是很難設想它們大大得到擴展的成就僅僅歸于數量上的增長和它們互相之間的聯系的增加，除非它自己帶來了新的特性和機制。作為一種猜測，許多人顯然認為，在進化中不斷增長的行為復合體中的主要因素是神經元的數量——甚至造成了允許行為發展到新的水平的臨界質量（the critical mass）……（但是）很清楚的是，神經元數量與行為復雜性的聯系如此微弱，以至于它無力做出任何解釋，除非我們增加真正關鍵的內容：某種現在尚未確定的神經元，或者——同樣的東西——某種重要的新特性或者神經構造，是發展的重要基礎……我不相信我們現在推斷出來的神經生理機能能夠解釋行為。進化發展中的主要因素不僅只是細胞數量與聯系……我們的希望在于發現神經系統的新參數。[[79]](#_79_69)

對于局外人來說，這場爭論最引人注目的方面是，在某種程度上爭論的雙方都對自己的論據的完美性感到一種不安和模糊的不滿，他們都覺得自己不是完全有理的。一方面承認腦容量與行為復雜性之間的關系的精確特性確實還不清楚，并且私下里（sotto voce）對“繼發性的特異化”持保留態度；另一方面困惑于高級的神經系統中缺乏新的機制，但又含糊地希望出現“突變特性”。實際上也有某種共識，即哺乳動物的心智能力的實際增長僅僅簡單地歸之于神經細胞數量的增長不能輕易讓人信服。不同的是，一方面由于強調無論如何大腦容量的增大與行為的復雜性之間的相關性確實存在這一事實而使懷疑平息；而另一方面，由于強調這一事實而使懷疑加劇：缺少某些東西來對這種相關性做出令人滿意的解釋。

這一爭論可能最終會，如杰拉德所說，依靠計算機線路研究的進展而被澄清，在計算機線路中，相同部件的簡單相加并不能提高其性能；或者像布洛克所說的，依靠進一步對神經細胞之間化學差異進行深入分析。[[80]](#_80_67)但是，更有可能的主要解決方法是完全放棄在兩種觀點中都暗含著的有關高等哺乳動物的神經功能的完全天真的觀念。在靈長目中同時出現的前腦擴展、發達的社會組織形式，以及至少是在南方古猿后出現的用手制造工具、制度化的文化模式都表明：依次對待生物、社會和文化因素的傳統做法——第一個要先于第二個，第二個先于第三個——是錯誤的設想。相反，這些所謂的不同層次應當看做是相關的，要結合起來考慮。而且假如這樣做了，我們將在中樞神經系統中尋找新的特性——以此作為靈長目中普遍擁有而且是人類中重復出現的神經興奮的自主場出現的物質基礎——與我們過去尋找的那種特性截然不同，我們過去將這些自主場看做“邏輯上和遺傳上都先于”社會與文化，并因而只要求完全確定的內部生理因素。也許我們對神經元要求太多了；或者假如不是要求太多了，至少是要求了錯誤的東西。

事實上，僅就人類來說，中樞神經系統的最顯著的特征是相對不完全性，依靠這種特性，在自發的參數限定下活動的中樞神經系統才能去確定具體行為。總的來說，越是低級的哺乳動物越是傾向于以內部聯接的系列執行活動來回應“威脅性”的刺激，這些執行活動包括一個相對定型的——不能說是不學自會的——“逃跑”或“搏斗”的反應。[[81]](#_81_69)無論如何，人對這類刺激的本能反應的發展趨勢是包括一種分散的、可變的強烈的感情，“恐懼”或“憤怒”的興奮，幾乎不伴隨著自動預設的、明確定義的行為序列。[[82]](#_82_67)像一個嚇壞了的動物那樣，一個嚇壞了的人可能會逃跑、躲藏、大叫、偽裝、和解，或者因恐懼而絕望、進攻；但是在他的行為中這類公開動作的精確模式是預先由他的文化模式而不是遺傳模式指導的。在總是用于診斷的性區（area of sex），在種系發育方面對行為的控制從性腺轉向垂體，轉向中樞神經系統的習性。從固定的行為順序轉向普遍化的性欲激發，以及“日益增長的性模式的靈活性和可調性”，這明顯是類似的進化趨勢；人的性行為中的文化變異代表了這類趨勢的邏輯延伸。[[83]](#_83_67)因而明顯矛盾的是，繼續發展的中樞神經系統活動的不斷增加的自主性、分層次的復雜性和統治地位，似乎與由它之中及自己擁有的，即內在的中樞神經系統的結構不完全確定的活動聯接在一起。所有這些都表明發生在生物性的和文化社會性的變化重疊時期的某些神經進化中的重要發展可能造成出現一些性能，這些性能改進了中樞神經系統的活動能力，但是減少了它的功能性的自給自足。

從這一點出發，已被接受的觀點看起來是很錯誤的，這種觀點認為：心智活動基本上是大腦內部的加工過程，這個過程只能依靠各種人工手段繼發性地得到輔助或被擴大，而這個過程能使人去發明這些人工手段。相反，因為用內在參數的術語，給占統治地位的神經加工過程一個完全特別的、有足夠的適應性的定義是不可能的，因此人的大腦的確是徹底地依靠文化資源來活動的；最終，這些文化資源不是心智活動的輔助物，而是它的組成部分。事實上，作為公開的、公眾行為的思想，其有目的地使用了客觀的材料，也許是人類基本的能力；作為隱蔽的私人行為的思想，不依賴于上述材料，是一種派生的（雖然不是無用的）能力。如同觀察兒童如何學習計算所顯示的，在你的頭腦中加數字實際上要比用紙和筆，用擺木棍兒的方法，或者是笨拙地扳手指和腳趾計算更為復雜的心智活動。大聲朗讀是比默讀更基本的一種成果，而后一種能力，實際上是在中世紀才產生的，[[84]](#_84_67)對言語的看法常常也是這樣；除非在我們不那么幼稚的時刻，我們都像福雷斯特[[85]](#_85_67)的小老太太一樣——在明白自己說什么之前不知道自己在想什么。

對于最后一個觀點有時會提出爭論：“比較的證據，還有有關失語癥研究的文獻，清楚地證明了思維先于言語活動而不是以它為條件。”[[86]](#_86_67)但是，盡管它本身足夠真實，卻無損于這里的總的立場——即，人類的文化是人類的思維一個組成部分而不是其補充——有幾個理由。第一，比人低等的動物有時以驚人的效果學習推理，而不必去學習說話，這個事實并不能證明人也能這樣做；這些不比老鼠不需經過模仿或實踐就會交配不能證明黑猩猩就會這樣做這個事實更有意義。第二，失語癥患者是一些已經學會了說話并把語言內在化，然后又失去了（或者，更經常的是，部分地失去了）原有的能力的人，而不是一些從來沒有學會說話的人。第三，而且是最重要的，在發聲說話的特殊意義上，言語活動對一個被放在先在的文化背景中去的人來說遠不是惟一的公眾手段。海倫·凱勒通過將使用水杯和水龍頭這樣的文化物品與（通過蘇利文小姐）有目的地將她的手上觸感模式化相結合的方法學習思考，或者還不會說話的孩子通過將積木擺成平行的兩行而學會序數詞的概念，這類現象表明，最關鍵的是存在著一個任何類型的公開的符號體系。[[87]](#_87_66)特別是人，將思維當作基本上是一個私人過程，就是差不多完全忽略了人在進行推理時實際上在做什么：

想像思維不多不少是在建構一個環境的形像，比環境更快地運用模型，而且預先判定環境的行為將會像模型一樣……解決問題的第一步，在于建構一個（環境的）“相關特性”的模型或形像。這些模型的建構可能依據許多事物，包括人體的器官組織，借助人、紙、鉛筆或真正的人工制造的東西。一旦一個模型被建構出來，就可以在各種不同的假設條件和限制因素之中操作。于是，生物體就能夠“觀察”這些操作的結果，并且將它們投射到環境中去，使預測成為可能。根據這一觀點，當一個飛行器工程師在風洞中操縱一個新飛機的模型時，他正在思維。一個汽車駕駛員用手指在地圖的線上指點時，他正在思維，因為手指頭是作為汽車的相關模型，地圖是作為道路的模型的。這些外在的模型經常用來思考復雜的（環境）。在內隱思維中使用的意象，要依靠生物體的物理—化學因素的可行性，這些因素是形成模型時必須用到的。[[88]](#_88_68)

把反思性的思維不是看成頭腦中發生的事情，而看成符號模型的狀態和過程與廣泛的世界的進程和狀態的匹配這個觀點進一步意味著，刺激的缺乏啟動了心智活動而刺激的“發現”結束這一活動。[[89]](#_89_67)汽車駕駛員用手指指點道路圖是因為缺少如何到達他要去的地方的信息，而且他一旦獲得這一信息就會停止這樣做。工程師在風洞中做試驗是為了弄清模型飛機在人為的空氣動力條件下如何動作，而且假如他真正了解了情況就會停止試驗。一個人在口袋里尋找硬幣是因為他手中缺少硬幣，而且當他拿到一個硬幣時他就會停止尋找——或者當他發現這樣做毫無用途，因為恰巧口袋中沒有硬幣，或者這樣做不經濟，因為所做的努力與“所得不成比例”，他就會停止尋找。[[90]](#_90_67)動機問題（這里涉及了另一種意義上的“因為”）撇開不談，定向推理開始于疑問并結束于或者放棄探求或者解決疑問：“反思性思維的功能是……將有著某些經驗方面的疑難的形勢轉化為清楚的、有內在聯系的、明確的、和諧的形勢。”[[91]](#_91_67)

總之，在定向推理的特殊意義上，人類的智力依賴于對某種文化資源的把握，它使人創造（發現，選擇）——無論出于何種目的——所需要的環境刺激，即尋找信息。這種尋找更為迫切，因為生物體來自遺傳的內在可用的信息具有高度普遍性。一個動物的進化水平越低，它在行動前從環境中發現信息的需要就越少；鳥在學習飛翔之前并不需要建立一個風洞檢驗飛行動力原則——這些原則它們已經“知道”了。而人的“獨特性”經常被表述為他能學習多少和多少種類的事情。雖然猴類、鴿類甚至章魚類都因為證明能學習做許多相當“人類”的事情而可能不時地使我們困惑，在一般情況下這是很真實的，但是可能更具有基本理論重要性的是強調人不得不學習多少和多少種事情。經常有人指出，“胎生的”、“適應家庭生活的”、總體上又是柔弱的人是一種脫離文化就不能在肉體上生存的動物。[[92]](#_92_67)而一旦脫離文化他在心智上也不能生存卻較少提及。[[93]](#_93_67)

所有這一切對人的思維智力方面來說成立，對感情方面也成立。在一系列的書及論文中，赫伯發展了一種新奇的理論，認為人的神經系統（以及在較小的限度中，低級動物的神經系統）要求一個最佳生存環境的相對連續的刺激流，以此作為有能力完成行為的前提條件。[[94]](#_94_67)一方面，人腦“不像是一個由電動機驅動的計算器，沒有輸入就可能無限期地呆著不動；要有效地發揮作用，必須有持續變化的輸入信息才能保持熱身和工作狀態，至少在開機狀態下是這樣。”[[95]](#_95_66)另一方面，由于人的內在感情具有驚人的靈敏性，這種輸入不能太強、太雜、太煩，因為隨后會出現感情崩潰和思維過程徹底破壞。厭倦與歇斯底里都是理性的敵人。[[96]](#_96_66)

因為“人是最富于感情也是最富于理智的動物”，因而，對驚恐、憤怒、猥褻等等刺激的非常小心的文化控制——通過禁忌、行為規范化、用熟悉的概念迅速將奇怪的刺激“合理化”，諸如此類——對防止持續的感情不穩定，以及在感情的極端之間不斷搖擺，是必要的。[[97]](#_97_66)但是因為人在缺乏相當高程度的有理性的持續感情激活的情況下不能有效地行動，而文化機制能隨時提供支持這類行動的不斷變化的各種感性經驗，因而也同樣是必要的。反對將尸體暴露在嚴格限定的情景（例如葬禮等）之外的制度化規定，使那些神經特別過敏的動物免遭因死亡和尸體被毀而產生的恐懼的折磨；觀看或參加汽車比賽（并不都是在賽車道上進行）時，激發起同樣的恐懼。爭奪獎項引起敵意，而嚴格制度化的和氣可親的人際關系能緩和這些敵意。性沖動因為一系列顯然不會終止的歪門邪道的行為而引起，但是性沖動因為堅持明顯的性行為應是隱私行為而不至成為放蕩無度。

但是與這些相當簡單化的例子所顯示的相反，人獲得一種可行的、有序的、有度的感情生活不是一個精巧工具可以控制的簡單事物，不是一種高明的感情水利工程學。相反，它是給予普遍的、分散的、持續變化的肉體感覺一個特別的、明顯的、確定的形式；對我們天生就服從于它的不斷變化的感覺施加一種可認識的、有意義的秩序，因而我們可能不僅感覺到而且理解我們所感覺的并采取相應的行動：

（正是）心智活動……（它）主要地確定一個人面對他周圍的世界的方法。純粹的感覺——一會兒疼、一會兒高興——不具有一貫性，而且只能以初級方式改變身體對未來的疼與高興的接受性。正是感覺，被記憶和期望的，受驚嚇和被追尋的，甚至想像出來的和要逃避的，在人類生活中才是重要的。它是由想像力形成的感覺，它能給予我們所知道的外部世界。正是思維的連續性，將我們的情感性的反應系統化為有著明顯感情色調的態度，并為個人感情提供一個確定的范圍。換言之：憑借我們的思維和想像，我們不僅有了感情而且有了感情生活。[[98]](#_98_66)

在這種情景下，我們心智的任務從收集外部世界本身的事件模式信息轉向確定感情的意義，即事件模式的情感輸入。我們關注的不是解決問題，而是澄清感情。盡管如此，文化資源的存在，適當的公共符號系統的存在，對這一過程是必需的，就像它對定向推理過程是必需的一樣。因而，“情緒”、“態度”、“感情”等等——它們是狀態或條件意義上的“感情”而不是感覺或動機——的發展、維持和消除與定向“思維”一樣基本上是人類的隱私行為。使用道路地圖能使我們準確地找到從舊金山到紐約的路線；閱讀卡夫卡的小說能讓我們對現代官僚體制有一個鮮明準確的態度。我們在風洞中獲得設計飛機的能力；我們在教堂發展感受對真正敬畏的能力。一個孩子在用“頭腦”計數前用手指頭計數；他在用“心”感受愛撫前用皮膚感受愛撫。不僅思想，還有情感也是文化的造物。[[99]](#_99_66)

由于缺乏對人固有感情的詳細描述，達到他的神經系統的最理想的刺激流是一個比在“太多”和“太少”這兩個極端之間進行謹慎平衡要復雜得多的操作。它包含一個非常精確的質的控制來確定通過感覺器官而進入的東西；它更多地是要積極尋求需要的刺激而不僅僅是觀望地等候這些刺激。從神經學角度看，這些控制是靠從中樞神經系統輸出的刺激獲得的，它改變了感受器的活動。[[100]](#_100_66)從心理學角度看，同樣的過程可能要用對感覺的態度控制來描述。[[101]](#_101_66)但是有意義的是：在人體中，在沒有來自情感符號模式的指導的情況下，不可能非常精確地形成支配性的部分和心智方面的部件。為了下決心，我們必須知道我們對事物是如何感受的；為了知道我們對事物是如何感受的，我們需要感情的公開形式，這只有神話、儀式和藝術才能提供。

四

“心智”這個詞指的是生物體的某類傾向定勢。計數的能力是一個心智特征；達觀的性格和貪婪同樣如此——雖然不可能在此討論動機問題。因而心智進化問題既不是一個由充滿誤解的玄學產生的虛假論題，也不是一個發現，據此可以將生命史中的一個無形的生物附加在有機材料上，而是這樣一個問題，它追尋某種能力、智能、傾向和癖好的發展，并描述這類特性所依賴的因素或因素的類型。

流行的觀點認為，人的心理氣質在遺傳上先于文化，實際能力所代表的是這種文化意義上的先在的氣質的放大與擴展，人類學最近的研究顯示這種觀點是不正確的。[[102]](#_102_66)人的生物進化的最后階段發生在文化成長的最初階段之后這一明顯的事實顯示：“基本的”、“純粹的”或者是“無條件的”人性，在人的內部構造的意義上，在功能上是如此不完全，以至于無用。工具、狩獵、家庭組織及后來的藝術、宗教和“科學”從肉體上塑造了人；它們不僅對人的存在是必要的，而且對存在的實現也是必要的。

應用這一修正性的人類進化觀點導致了一個前提假設：文化資源不是人類思維的附屬物而是一個組成部分。一種動物在種系發育上從低級向高級進化時，行為特征表現為相對于現有刺激日趨增加的主動的不可預料性，這種傾向明顯在種系發育上得到越來越復雜和越來越占據優勢的、處理神經活動的中樞模式的支持。發展到低等哺乳動物階段，自主中心場的生長至少大部分可以看做是新的神經機制發展的結果。但是在較高等的哺乳動物中，卻還沒有發現這種新的神經機制。可以想像，雖然僅僅是神經元數目上的增長可能也完全能解釋人的心智能力的增長，但是人的大容量的腦和文化是同步出現的而不是順序出現的，這一事實指明：神經結構進化的最近的發展在于出現這樣的機制，它允許保持更為復雜的支配場同時用內在（內部）因素完全確定這些領域，越來越不可能了。不可避免地，人的神經系統越來越依賴于公眾符號結構，以建立自己的相對獨立的持續的行為模式。

反過來，這顯示出人的思維主要是在共同文化的客觀材料中進行的公開的行為，而且僅在次要意義上是個人事務。在定向推理和感情構成的意義上，以及在將二者整合為動機的意義上，人的心智過程的確發生在學者的書桌上或者是足球場上，在畫室中或卡車駕駛員的坐椅上，在講臺上、棋盤上或是法官席上。孤立主義者宣稱，文化、社會組織、個人行為或神經生理機能，具有封閉性體系的本質，對人的心智進行科學分析的進展，要求有來自所有行為科學的綜合研究，每一種學科的發現，都將使其他學科進行理論上的重新評價。

# 第三編

## 第四章 作為文化體系的宗教

任何不用某種特殊的語言說話的企圖都不會比想要信仰一種決不特殊的宗教的企圖更為無望……因而每一種現存的有活力的宗教都有著顯著的特質。它的力量存在于它的特別的和驚人的啟示中，存在于由它的啟示賦予生命的傾向中。它所開拓的遠景和它所揭示的神秘是另一個生活世界；這另一個生活世界——無論我們是否希望完全進入其中——正是我們所說的“擁有一種宗教”。

桑塔亞納：《宗教中的理性》

一

把二戰以后人類學對于宗教的研究與一戰前后的研究相比較，有兩個特征讓我感到難以理解。一個特征是沒有在理論上取得重大進展。它靠以前的概念做老本，除了豐富一些經驗之外，幾乎沒有增加任何內容。第二個是從范圍非常有限的知識傳統中抽取確實有用的概念，如涂爾干、韋伯、弗洛伊德或是馬林諾夫斯基這些先驅人物的方法在任何一部著作中都得到貫徹，只有很少的邊緣性的糾正，這些糾正或出于趕上先賢的本能，或出于可靠的描述性材料的擴展。但是，實際上甚至沒有一個人像這些先賢一樣想到要向別處——哲學、歷史、法律、文學或者是“硬”科學——尋找分析性的觀念。而我也想，這兩個奇怪的特征不是沒有關聯的。

如果說人類學對宗教的研究處于一種停滯狀態的話，我懷疑它的重新啟動能否靠經典理論主題的細微變化。但是，為這樣一些已確立的命題提供準確恰當的實例，諸如祖先崇拜支持了老年人法律上的權威，成年儀式是確定性別和成年狀態的手段，儀式上的群體反映了政治上的對立，或者是神話為社會制度和社會特權的合理化提供了特許的根據，可能最終使專業內外的人相信，人類學家像神學家一樣，注定是去論證那些不容置疑的東西的。在藝術中，對公認大師的成就的嚴肅復制被稱之為學究氣；而我認為這也是對我們的弊病的恰當的稱謂。只有我們放棄了，按利奧·施泰因伯格的說法，由展示習慣技巧而獲得甜蜜的成就感，讓自己關注尚未有效澄清的問題以便可能有所發現，我們才能希望獲得成果，這些成果不是僅僅重復在本世紀前四分之一時間內一些偉人的成果，而是要能與之并駕齊驅。[[103]](#_103_66)

做到這一點的方法不是要放棄在這一領域中已確立的社會人類學的傳統，而是去擴展它們。如我所說的，至少有四個人的貢獻支配了我們的思想，并使之到了偏狹的地步——涂爾干對宗教本質的討論，韋伯的“理解”方法論，弗洛伊德的個人儀式與社會儀式平行論，以及馬林諾夫斯基對宗教與常識的差異的探討——在我看來是人類學任何有意義的關于宗教的理論的不可回避的起點。但是它們僅僅是起點。要超越它們我們必須將它們放在一個較其自身及其所包容的思想更廣闊的現代思想情景之中。這類過程的危險是顯而易見的：武斷的折衷主義，淺薄的理論販賣，徹底的理智混亂。但是至少在我看來，還沒有其他道路可以逃離亞諾維茲在更廣泛的意義上針對人類學所說的“能力的無力”。[[104]](#_104_66)

在努力擴展我們在其中進行研究的這種概念外殼的過程中，我們當然可以從多個方面著手；也許最重要的初始問題是防止像斯蒂芬·里克科筆下的騎警一樣，同時從所有的方向出擊。在我的研究中，我將追隨帕森斯和西爾斯，將我的努力限制在發展我所說的宗教分析的文化層面。[[105]](#_105_65)“文化”這個術語因為它的多義性和模糊性，目前在社會人類學圈內名聲不好（為什么它會因為這些原因而比“社會結構”或“人性”受更多的責難，這是我完全不懂的事情）。總之，我所堅持的文化概念既不是多重所指的，也不是含糊不清的：它表示的是從歷史上留下來的存在于符號中的意義模式，是以符號形式表達的前后相襲的概念系統，借此人們交流、保存和發展對生命的知識和態度。當然，諸如“意義”、“象征”和“概念”等術語非常需要澄清，這恰恰是擴大、拓寬、擴展工作的著力點。假如蘭格是正確的，“意義的概念，在其所有的變化中，是我們時代的支配性的哲學概念”，“指號、符號、所指涵義、交際……是我們常用的知識”，那么，社會人類學，特別是其中關于宗教的研究，是該意識到這個事實的時候了。[[106]](#_106_65)

二

既然我們要討論“意義”，讓我們從范式開始：例如，宗教符號用于綜合民族的社會精神氣質——格調、性格，以及他們的生活質量，它的道德及美學風格和模式——以及他們的世界觀——他們所認為的事物真正存在方式的圖景，他們最全面的秩序觀念。在宗教信仰和實際中，一個群體的氣質被認為是合理的，因為它代表了一種生活方式，其在觀念上適應了世界觀所描述的事物的實際情況，而世界觀具有情感上的說服力，因為它被看成是事情的實際情況的意象，它特別安排為適合這樣一種生活方式。這種沖突和互相確認有兩個基本影響。一方面它將道德與審美傾向描繪成隱含在一個有著特殊結構的世界中的強加的生活條件，僅僅是不可更改的現實形式提供的常識，以此來將道德與美學傾向客觀化。另一方面，它通過激起對道德和審美情感的感受作為經驗證據，來支持那些已得到的有關世界整體的信仰。宗教符號在一個特殊的生活方式和特殊的（假如存在，最經常是隱晦的）形而上學之間形成了基本對稱，在這樣做的同時，從一個借得權威來支持另一個。

撇開措辭問題不談，這些也許是很有道理的。認為宗教將人的行為諧調進想像中的宇宙秩序并將宇宙秩序的意象投射進人類經驗的層面，這種觀點幾乎不是新發明，但也幾乎不是一個經過認真研究的觀點，以致我們對這個特殊的奇跡在經驗中是如何完成的，幾乎一無所知。我們只是知道它就是這樣逐漸完成的，每年，每星期，每天，對有些人來說幾乎是每小時；而且，我們有大量的民族志文獻來展示這一點。但是一個分析的理論框架卻并不存在，這種理論應該能夠使我們解釋種系群裂變、政治更替、勞動交換，或者兒童社會化。

因而，讓我們將范式簡化為一個定義，雖然眾所周知定義一無用處，但假如我們足夠謹慎去下定義，定義本身會提供一個有用的思維方向，或者是將思維再定向，這樣，擴展性地發揮這些定義可能是一個發展和控制新穎的探求路線的有效辦法。它們有著清晰有用的優點：它們以某種方式消除了散漫的文體，尤其在這個領域中，華麗的詞藻往往被用來替代論證。因而無需多說，一種宗教是：

（1）一個象征符號體系，它所做的是（2）在人們中間建立強有力的、普遍的和持續長久的情緒及動機，依靠（3）形成有關存在的普遍秩序的概念并（4）給這些概念披上實在性的外衣，（5）它使這些情緒和動機看上去具有獨特的真實性。

一個象征符號系統，其作用是……

“象征符號”這個術語受到如此重視，我們在此處的第一步應該是比較準確地決定它的含義。這不是一件輕松的任務，因為與“文化”頗為相似，“象征符號”一直用來指稱不同的事情，而且經常是同時指稱多種事情。

在某些情況下，它用來指明對某人而言意味著其他什么事情的任何事：烏云是預示即將來臨的雨的象征。在另外一些情況下，它僅僅是用來作為一種或另一種事情的明確的習慣性指號：一面紅旗是一個危險的信號，一面白旗是投降的信號。在另外一些情況下，它限定了一些事情，這些事情以一種曲折比喻的方式表達出來而不能直接按字面意思說明，因而詩有象征符號但科學沒有，而符號邏輯是一個錯誤的命名。但是也有另外一些情況，它用來表示任何作為概念載體的物體、行動、事件、品質或關系，——這個概念是符號的“意義”——我在這里要遵循這個方法。[[107]](#_107_65)數字6，無論是被寫下來、被想像、被擺成一排石頭或者甚至被輸入一個計算機的程序紙帶中，它都是一個象征符號。同樣的還有十字架，無論它是被談論、變成可視的、讓人憂慮地豎在空中，還是在頸間被充滿偏愛地觸摸，還有被稱做“格爾尼卡”的巨幅油畫，被稱做churinga[[108]](#_108_65)的著色石塊，“實在”這個詞，甚至還有詞素“ing”。所有這些都是象征符號，至少是象征成分，因為它們都是概念的可感知的形式，是固化在可感覺的形式中的經驗抽象，是思想、態度、判斷、渴望或信仰的具體體現。要從事對文化行為的研究——在這些行為中符號形成了明確的內容——不是要放棄對柏拉圖式洞穴幻象的社會學分析，由此進入一個內省心理學的唯靈論世界中，或者更糟，進入思辨哲學中，永遠徘徊在“認識”、“情感”、“意動”和其他一些令人難以理解的實體的迷霧中。文化行為，即對符號形式的建構、理解和運用，都是和其他社會事件一樣的社會事件；它們就像婚姻一樣公開，就像農業一樣可視。

但是無論如何，它們不是完全相同的；或者更精確地說，社會行為的符號維度，就像心理維度一樣，自己可以從經驗整體的那些事件中抽象出來。用肯尼斯·伯克的話說，還有一種不同是建造一所房子與為建造一所房子畫圖紙之間的區別，而讀一首關于由婚姻而有孩子的詩與自己結婚有孩子是完全不同的事情，[[109]](#_109_65)即使建造一所房子可能要在圖紙規劃的指導下進行或者——發生的可能性要小一些——受所讀詩篇的激發而生孩子，有些事必須說明，不能把我們用符號進行的交流與我們同客觀物體或人類進行的交流混淆起來，因為后兩者自己并不是象征符號，盡管他們可能常常有這種功能。[[110]](#_110_61)在房屋、農場、詩歌和婚姻的日常生活中，無論文化的、社會的心理的活動可能互相融合得多么深，也要將它們從分析中區別出來，并通過這樣做而使每一方面的個別特征從其他兩個方面規范化的背景中突出出來。

就文化模式，即符號體系或符號復合體而言，它的類的特征對我們就是第一重要的，因為它們是外在的信息資源。關于“外在的”（extrinsic），我僅指——舉例說，與基因不同——它們處于生物體范圍之外，按此理解，所有的人類個體都誕生在一個主體間存在共識的世界中，在其中他們從事各自的事業，死后這個世界仍在延續。關于“信息源”（sources of information），我僅指——像基因一樣——它們提供了藍圖或模型，據此，外在于它們的過程獲得一個確定的形式。正如按照DNA鏈中的堿基次序形成一個密碼程序、一套指令或處方，借以合成結構復雜的蛋白質，并決定了器官的功能。文化模式為社會的和心理的過程的制度提供了同樣的程序，用來塑造公眾行為。雖然在這兩個例子中的信息的種類和它的轉換模式非常不同，但是把符號比做基因要比類似的“社會遺傳”的牽強類比強得多。它其實是一種實質性的類比關系，因為它明顯是由于這一事實：與低等動物比較，遺傳程序的過程在人類中如此普遍，使文化程序的過程顯得非常重要；正是因為人類行為是由內在信息資源松散地確定的，外在信息源才變得如此至關重要。一只河貍要建造一個水壩只需要恰當的地點和合適的材料——它的行為模式是由它的生理功能決定的。但是一個人，他的基因對建筑工作毫無影響，他還需要一個建造水壩的概念，這個概念他只能從某些符號資源中獲取——一張藍圖、一本教科書或者是某位已經知道如何建造水壩的人所作的一些講話，當然還可以從圖表或語言因素中獲取，通過這樣的方法他為自己獲取了什么是水壩和如何建造水壩的概念。

這一點有時以這樣一種論點的形式出現，即認為文化模式是一些“模型”（model），是象征符號集，這些模型與另一種“模型”的關系是“比照”、“模仿”或者“擬態”；這些模型是對物理的、有機的、社會的或心理的體系中實體過程或其他關系的摹寫。[[111]](#_111_61)但是“模型”這個詞有兩個意思——一個意思是“屬于”（of），另一個是“為了”（for）——雖然這只不過是同一基本概念的不同方面，但是它們很值得為了分析的目的而加以區分。在第一個意思中，所強調的是操作象征結構，以期或多或少地接近于先在的非象征體系的比照，就像我們用發展水力理論或是構建一個水流圖來獲知水壩如何起作用時所做的那樣。理論或圖表以簡要的形式表達它們的結構，用可理解的方式“摹寫”物理關系，這就是屬于“實物”的模型。在第二個意思中，所強調的是根據符號體系表達的關系操作非象征體系，就像我們根據水力理論和取自水流圖的結論而得出的專門知識來建造一個水壩時所做的那樣。在此，理論是一個模型，在它的指導下，物理關系被組織起來：它是一個為了“實物”的模型。對于心理的和社會的系統，以及對于我們通常不稱“理論”，而稱“原則”、“旋律”或者是“儀式”的文化體系，情況沒有什么不同。與基因和其他非象征信息源不同（它們只是屬于而非為了模型），文化模式有著內在的雙重性：它們既按照現實來塑造自身，也按照自身塑造現實，以此來用客觀概念形式賦予社會的和心理的實體以意義。

事實上，正是這種雙重性使真正的象征符號集區別于其他類型的有意義的形式。正如基因例子所顯示的，為了模型在整個自然界中都可發現；根據簡單的邏輯，在任何有模式交流的地方，就需要這種程序。動物中的印記式的學習是最鮮明的例子，因為這種類型的學習所涉及的是恰當的行為序列的自發表現，這些行為序列是由一個在學習動物（learning animals）面前出現的模型動物提供的，它的作用是同樣自動地喚醒并固化一套學習動物遺傳來的反應。[[112]](#_112_61)兩個通過舞蹈交流的蜜蜂，其中的一個已經找到了花粉，而另一個正在尋找，這是另一個稍有不同，密碼更為復雜的例子。[[113]](#_113_61)克雷克甚至曾經提出：水的細流從山泉找到路線流向大海并為在它之后的更大的水流緩緩形成一個小航道，小航道成為一個為了功能的模型[[114]](#_114_61)。但是，屬于模型——語言的、圖形的、機械的、自然的等等過程——不是提供其他過程能夠據其模仿的信息源，而是以這種方式表現這些模式化的過程，在另外一種媒介中表述它們的結構——比較稀少，在生物中只有人類才有。有兩套過程，一套是過程、活動、關系、實體，以及諸如此類的內容，另一套是以此為程序的行動（程序可以看做表象或概念即符號），對兩者之間的一致和諧的感知是人類思維的本質。在符號系統的作用下，為了模型與屬于模型之間的互相轉換是我們的心智的突出特征。

通過……在人中建立強有力的、普遍的，以及長久持續的情緒與動機……

就宗教符號和符號體系而言，這種互相轉換能力是清楚的。平原印第安人追求幻象時的忍耐、勇氣、獨立性、堅定及熱烈的意愿，也是他們實踐的品德：當他獲得啟示時他也就堅定了方向感。[[115]](#_115_61)意識到沒有履行責任、隱瞞了罪行或坦白時的當眾羞辱，馬努斯人[[116]](#_116_61)在降神會上反復演練，這種意識也同樣是作為道德義務基礎的情感，據此他的有財產意識的社會得以維持：獲得赦免就造就了良心。[[117]](#_117_61)同樣的自律（self-discipline）獎賞給凝視火焰的爪哇神秘主義者，帶來他所認為的與神的親密。使他練習嚴格控制感情的表達，這是一個想要追隨清靜無為的生活方式的人所必須做到的。[[118]](#_118_61)無論我們將個人的精神守護神、家庭的守護神，或者萬物之主上帝看做是現實特征的宗教概括形式，還是用來產生這一特征的現實模型，似乎都太武斷了。此時問題的焦點是，一個人是想要強調屬于模型還是為了模型。所涉及的具體的符號——一個或另一個在荒野中顯身的神話人物，依照嚴格規定掛在房梁上的已故家長的頭骨，隱形人用“寂靜中的聲音”詠唱的神秘古詩，同時指向兩個方向。兩個模型既表達世界的氛圍，又塑造世界的氛圍。

兩個模型塑造世界氛圍的方式，是在禮拜者中產生某種顯著的氣質形式（興趣，能力，嗜好，技能，習慣，義務感，趨向），它賦予他的行為和體驗性質一個長期的特征。氣質所描述的不是行為或事件，而是行為表現或事件在特定環境中發生的可能性：“當一頭牛被說成是反芻動物時，或一個人被說成是吸煙者時，不是說這頭牛現在正在反芻或是這個人現在正在吸煙，而是一頭反芻動物要一次又一次地反芻，一個吸煙者有抽煙的習慣。”[[119]](#_119_61)同樣，虔誠不是做了我們稱之為虔誠的行為的事情，而是有這種行為的習慣傾向。因此，同樣，平原印第安人的英勇，馬努斯人的內省，或是爪哇人的清靜無為，在他們各自的情景中形成了虔誠的實質。這類我們通常稱之為“心智特性”或者（假如笛卡爾主義是不公開宣布的）“心理力量”（兩種術語本身都是無懈可擊的）的觀點，長處是可以將它們帶出含混的和無法接近的私人感覺領域，再進入同樣的充滿光明的可以觀察的世界，在其中有著玻璃的易碎性，紙的可燃性，如果回到隱喻上來，還有英格蘭的潮濕。

對宗教活動（背誦神話是宗教行為的可能性與從關節上分離手指是宗教行為的可能性是一樣的）來說，它們引起兩種不同類型的傾向：情緒與動機。

動機因素是一種持久的傾向，一種在某種類型的形勢中進行某種類型的行為或體驗某種類型的感覺的長期的傾向，這個“類型”在三種情況下通常有很高的異質性，是相當難以定義的種類：

在聽說一個人狂妄自大（即被狂妄自大所驅使）時，我們預想他會以某種方式行動，即大量談論他自己、依戀名流社會、拒絕批評、尋求喝彩、不喜歡談論其他人的優點。我們預想他沉溺于他自己獲得成功的美妙的白日夢中，避免回憶起過去的失敗并計劃著新的進展。狂妄自大是傾向于以這種或無數種其他類似的方式行動。我們肯定也會預想狂妄自大的人會在某種形勢下體會到某種焦慮與痛苦；我們預想在某個有地位的人忘記了他的名字時他會敏銳地感到失落，當聽說他的對手倒霉時他會感到心花怒放幸災樂禍。但是生氣或高興的感覺并不比公開吹噓或私下做白日夢更直接地顯示狂妄自大。[[120]](#_120_59)

任何動機都與此相似。作為一種動機，“非凡的勇氣”指的是以這種持續的傾向在荒野中飛跑，對敵人的陣營發起勇猛的襲擊，因想到給其致命一擊而欣喜若狂。“道德謹慎”則指的是固守沉重的許諾，在嚴厲的公眾非難面前坦白自己的秘密罪孽，在降神會做出含糊而普遍的指責時有罪惡感等這樣一些根深蒂固的傾向。“心平氣和”指的是以這種持久的傾向維持一個人的平靜，無論是在倒霉的深淵還是在得意的頂峰，對即使最平和的情感外露表示厭惡，沉溺于無數次虛無的幻想。因而，動機既不是行為（這是有意向的行為）也不是感覺，而是進行某類活動或產生某類感覺的傾向性。當我們說某人信仰宗教時，指的是因宗教所驅使，這至少是我所要說的意思的一部分——雖然僅僅是一部分。

我要說的另一部分是：當他受到恰當的刺激時，他有進入特定的情緒中去的能力，我們有時將這些情緒歸納為像“恭敬的”、“嚴肅的”、“崇敬的”這樣一些修飾性的詞匯。但是，這種一般化的詞語實際上掩蓋了大量的有關氣質的經驗上的多樣性，而且，實際上，傾向于我們自己大多數宗教生活中并不尋常的莊嚴基調同化它們。宗教象征引出的心境，在不同的時間和不同的地點，泛指從狂喜到憂郁，從自信到自卑，從不可救藥的頑皮到令人乏味的平和，且不說任何與這個世界上如此眾多的神話和宗教儀式有關的巨大（erogenous）力量。正如我們不能說存在惟一的動機可稱為虔誠，我們同樣不能說存在惟一的動機可稱之為崇拜。

情緒與動機之間的主要不同在于，后者具有方向性質而前者沒有。動機具有指向性質，它們所描述的是特定的全面過程，它們引向特定的、通常是暫時的結果。情緒僅僅是在強度上變化：它們不指向任何地方。它們來自特定的環境，但缺乏反應的目的性。像霧，它們只是沉下和升起；像氣味，它們到處彌漫和消散。它們一旦呈現就是整體性的：假如一個人難受，每件事和每個人都讓人不痛快；如果一個人高興，每件事和每個人都讓人振奮。因而，雖然一個人可能同時是虛榮的、勇敢的、任性的和獨立的，但是他不可能同時是頑皮與平和的、狂喜與憂郁的。[[121]](#_121_59)進而，動機要堅持或多或少的一段延續的時間，而情緒僅僅是發生的頻率或密或疏，經常由于難以解釋的原因而來去。但是也許我們所關心的動機與情緒最重要的不同是：動機由于目的而“變成有意義的”，結果是由它們而產生的，而情緒與情景有關而“變成有意義的”，它們是由情景而產生的。我們根據動機的結果來解釋動機，但是我們根據情緒的來源來解釋情緒。我們說一個人是勤奮的，是因為他希望成功；我們說一個人充滿憂慮，是因為他意識到核屠殺的隨時威脅。如果解釋是終極性的，情況也一樣。慈愛變成基督之愛，是在它被包容進上帝的目標這個概念中時；樂觀主義成為基督的樂觀主義，是在它成為上帝的本質的基礎時。納瓦霍人的勤奮，其原因在于這樣一個信仰：既然“現實”是機械性運作的，它就是可強制的；他們持續的恐懼，其理由在于這樣一個信念：無論“現實”如何運作，它都既是極為有力的又是非常危險的。[[122]](#_122_59)

……通過形成存在的普遍秩序的概念……

那些引發并定義氣質的，我們認做是宗教符號或象征體系與那些將氣質放置在宇宙的總框架中的符號或符號系統，屬于相同的符號，這不應該引起驚訝。因為在我們說一種特別的敬畏感是宗教的而不是世俗的時，除了意味著它是來自像馬那（mana）[[123]](#_123_59)這樣普遍存在的力量的觀念而不是來自對大峽谷的參觀，還能有什么別的意思呢？或者一個特殊的禁欲主義的實例是一個宗教動機的例子，除了意味著它指向獲得一個無條件的結果就像涅槃，而不是一個有條件的結果就像減肥，還能有什么別的意思呢？假如宗教符號不是同時在人類中產生氣質并形成普遍的秩序思想（無論多么間接、模糊或不成體系），那么宗教行為或宗教體驗的經驗性差異就不會存在。一個人可能被說成是對高爾夫球懷有“宗教感情”，但是不能僅僅是假設他充滿熱情地倡導這種運動并在星期天打高爾夫球；他必須同時將高爾夫球看做是某些超驗性真理的象征。一個初通人事的男孩深情地盯著威廉·施泰格卡通片中那個情竇初開的女孩的眼睛并且喃喃地說：“艾西爾，你的有些事情給了我某種宗教感情，”就像絕大多數青春期男女一樣，是意亂神迷的。任何特殊的宗教所確定的現實的基本性質可能是含糊的、膚淺的，或者經常也是荒謬的；但是，假如它不是僅僅包括一堆公認的實踐或者我們通常稱之為道德說教的傳統情感，它必須要證實些什么。假如今天有人想要給宗教下一個最低限度的定義，它也許不會是泰勒著名的“對神靈的信仰”（古迪因為厭煩了那些理論上的玄妙，后來力主我們回到泰勒），而是薩爾瓦多·德·瑪達里阿加所謂的“相對和緩的信條：上帝不是狂熱的。”[[124]](#_124_59)

當然，通常宗教要確認的遠不止這些內容：正如詹姆斯所評論的，假如我們可能，我們信仰所有我們能夠和應該信仰的每一件事。[[125]](#_125_59)我們所難以容忍的是對我們的概念思維的威脅：認為我們創造、掌握、使用符號的能力可能會使我們失敗，假如這種情況發生，正像我已經指出的，我們會變得比河貍還要更加孤立無助。人天生的（指的是由基因編碼的）反應能力的極端籠統性、彌漫性和可變性，意味著如果沒有文化模式的幫助，他在功能上是不完全的，不僅是聰明的類人猿，它們就像窮人家的孩子一樣，不幸地沒有看到自己潛在的能力，而且那種會像無法捉摸的怪物，既沒有方向感也不能自我控制，充滿痙攣性的沖動和模糊的情感。人對符號與符號體系的依賴性是如此巨大，以至于這對他的生存能力是決定性的。結果，他對即使最微弱的暗示——人類無法對付經驗中的某些方面——都極為敏感并在他心中引起了嚴重的憂慮：

（人）能夠以某種方式使自己適應他的想像力能處理的任何東西，但是他不能對付混亂無序。因為他的具有特征性的功能，也是他的最高財富，是概念，他最大的恐懼就是面對不能解釋的東西——即通常所謂的“神秘莫測”。神秘莫測的不必是新的事物。我們的確遇到了新的事物，只要我們的心智自由地發揮功能，我們很快就用最相近的類推法嘗試性地理解它們；但是在精神壓力下，甚至是再也熟悉不過的事物也可能突然變成無序的并讓我們感到恐懼。因而，我們最重要的財富，永遠是我們關于在自然中、在地球上、在我們的社會中、在我們正做的事情中的普遍定位的象征符號：即我們的世界觀和人生觀的符號。結果是，在原始社會中，每日的儀式被包括進了日常的活動中，如吃飯、洗滌、生火等等，以及純粹的儀式中，因為他們經常體會到需要重新確定部落的道德規范和認識它的宇宙定位。在基督教的歐洲，教會每天（在某些教派中甚至是每小時）迫使人們下跪，練習（如果不是沉思默想）他們對終極概念的贊同。[[126]](#_126_57)

無序（事情的混亂缺乏的不僅是解釋而且是解釋能力）對人造成威脅至少有三個方面：分析能力有限、忍耐能力有限和內心道德有限。挫折、痛苦和難以克服的倫理困惑，所有這些，假如已經變得足夠劇烈或持續得足夠持久，都是對下述命題的挑戰：我們的生活是可以理解的，我們能夠用思想來將自己有效定位——任何希望堅持存在下去的宗教，無論其多么“原始”，都必須要努力去迎擊這些挑戰。

三方面中，第一個最少得到現代社會人類學調查（雖然伊文斯—普里恰德的經典討論：為什么谷倉倒塌砸了阿贊德人而不是別的地方的人，是一個著名的例外）。[[127]](#_127_57)甚至將人的信仰看做是將不正常的事件或經歷——死亡、夢境、精神錯亂、火山爆發或婚外戀——帶入一個至少是潛在的可解釋的范圍內，這種看法似乎有泰勒主義（Tyloreanism）的味道，甚至更糟。但是它確實表現為一個事實：至少有些人——更可能是大多數人——不能讓沒有分析清楚的問題仍然是不清楚的，而只是木然地或是冷淡地看著世界風景的奇怪特征而不想試圖形成某些見解，無論多么神奇、不協調或是頭腦簡單——來使這些特征可能與更普遍的經驗相諧調。一個人的解釋工具即人用它來規劃經驗世界的文化模式（常識、科學、哲學思考、神話）的復合體，一旦長期喪失這種解釋功能會導致深刻的焦慮——自從偽科學的宗教信仰觀點已被完全正當地擯棄以來，這是一種相當廣泛的傾向和比我們有時設想的更深刻的焦慮。不管怎么說，甚至是那個作為無神論英雄泰斗的羅素勛爵也曾經說，雖然上帝存在這個問題從來沒有困擾過他，但是某些數學原理的含糊不清卻一直威脅著他的思維使之幾近錯亂。愛因斯坦對量子力學的深刻不滿也是基于——顯然是宗教性質的——不能相信，如他所說的，上帝在宇宙中擲骰子。

但是當發現經驗現象仍頑強地保持模糊不清時，在很低的智力層面上就會出現對明晰化的渴求和形而上的憂慮。當然，我在自己的研究中感到，比我原來想像的情況要嚴重得多，我的有泛神論傾向的調查合作人的舉止就像真正的泰勒主義者（Tyloreans）一樣。他們似乎一直在運用他們的信仰來“解釋”現象，或者精確地說，他們使自己相信所有的現象都可以在公認的事物的圖式之中得到解釋，因為他們普遍極少地固執于他們提出的靈魂附體、情感失衡、違犯禁忌或巫術猜測，當他們意識到某種同樣風格的其他解釋更符合實際時，他們隨時會放棄原來所持的猜測。他們不準備做的是，在沒有任何其他行得通的猜測的情況下，完全放棄目前的猜測；他們準備讓事件順其自然。

另外，他們采取了這種與現象相關的積極的認知立場，而這些現象對他們自己或者其他任何人的生活沒有直接的實際影響。當一個特殊形狀的、巨大的毒菌在幾天時間內（或者像有的人所說在幾個小時內）在一間杠房里長出來時，人們從幾英里之外來看它，每個人對此都有某種解釋——有的是泛靈論的，有的是泛生論的，有的二者都不是。但是很難論證這個毒菌有任何拉德克利夫—布朗所說的社會價值，或者以任何方式與任何有社會價值的事物相聯系（由此，它可能作為這類事物的代表），就像安達曼島上（Andaman）的蟬一樣。[[128]](#_128_57)毒菌在爪哇人的生活中扮演了在我們的生活中同樣的角色，而且在日常生活中，爪哇人對它們的興趣也和我們一樣大。這不過是一個“古怪”、“陌生”、“不可思議的”東西。對這種“古怪”、“陌生”、“不可思議”必須找到解釋，或者必須相信，能夠得到解釋。一個人不能無視一只比正常毒菌生長速度快五倍的毒菌。在最廣泛的意義上，這只“奇怪”的毒菌的確對那些聽說它的人有著暗示，而且這暗示是關鍵性的。它威脅了他們理解這個世界的最一般的能力，它引起了一個不舒服的問題：它們對自然界的信仰是否可行，他們的真理標準是否有效。

這也不是要論證：僅僅或者主要是非常事件的突然爆發，才使人產生焦慮感，認為自己的認知源可能證明是不可行的或者這種直覺只出現于它的極端的形式中。更為常見的是，當我們力圖掌握自然、自我和社會的某些方面時，當我們力圖將某些不定的現象納入在文化上已成體系的事實范圍之內時，我們遇到了持續不變的、讓人反復經歷的困難。人們長期受到困擾，最終指引產生一個更平穩的分析象征流。正是這種超越相對固定的已證實的知識的東西，隱現為日常實際生活的持續不變的背景，將普通人類體驗置于長久的玄學關注的情景中，使人隱約覺得自己可能在一個荒謬的世界里游蕩。

與這種獨特的理智探索相關的另一個主題（在雅特穆爾人［Iatmul］[[129]](#_129_57)中）是水面上的漣漪與波浪的本質。根據一種隱秘的說法，人、豬、樹、草——世界上的所有物體——都只不過是波的模式。確實似乎就此達成了某種一致，盡管這與靈魂再生理論發生沖突——根據這種觀點，鬼魂就像被東風吹過河面上的霧一樣吹進死者兒媳的子宮里。如果可能是這樣，漣漪和波浪是如何形成的仍舊是一個問題。將東風作為圖騰的氏族很清楚這一點：風用她的微型扇子吹起了波浪。但是別的氏族將波浪人格化并說它們是獨立于風的人（［康圖—馬力Kontum-mali］）。還有別的氏族有別的理論。有一次，我帶雅特穆爾土著人到海邊，其中有一個人自己坐下著迷地盯著大海。這一天無風，但是緩慢的浪潮在海岸邊破碎。在他的氏族的圖騰祖先中，他認為有一個人格化的音叉，流進通向大海的河，他認為是它造成了波浪。他盯著沒有風時的波浪升起又破碎，顯示著他的氏族神話是真的。[[130]](#_130_57)

第二個經驗挑戰在于，它所面臨的是特殊生活模式的意義的危險；要陷入一種沒有事物的名稱和沒有名稱的事物的混亂中去——受難問題——這個挑戰已經得到了較為詳瞻的考察，或者至少被描述過了，主要是因為對部落宗教的研究，有兩個方面得到重視：疾病與悲傷。但是對于所有圍繞著這些極端形勢的情感預兆的狂熱興趣而言，除了少數像林哈德最近對丁卡人（Dinka）占卜的討論外，很少有什么概念性進展超越由馬林諾夫斯基提出的粗糙的信任類型理論，即：宗教幫助一個人忍受“情感壓力的形勢”，依靠的是“逃離這種形勢和這種僵局，除非通過儀式和信仰進入超自然的領域，沒有任何其他途徑可以逃離。”[[131]](#_131_57)納德爾稱呼的這種“樂觀主義神學”，有嚴重的缺陷。[[132]](#_132_57)縱觀它的歷程，宗教可能是既讓人煩亂也同樣讓人快樂；強迫人們直面這一事實：他們生來就有麻煩，宗教也經常使人們能避免面對這樣的事實，辦法是將人們拋入某種幼稚的虛幻世界，在那里——還是馬林諾夫斯基的話——“希望不會落空，渴望也不會受騙”。[[133]](#_133_57)基督教科學可能是個例外，幾乎沒有什么宗教傳統（無論是“偉大的”還是“渺小的”）極力確認“生活是痛苦的”這個觀點，有些實際上還以此為榮：

她是一個來自有著長遠世系家庭的老年（巴—拉［Ba-lla］）婦女。“不斷侵襲者”萊沙將黑手伸向這個家庭。在她還是一個孩子時，他殺死了她的母親和父親，而且在以后的歲月里所有與她相關的人都死了。她對自己說：“我一定要讓那些與我有關的人繼續活下去。”但是沒有人能活下來，甚至她的孫輩也都離她而去……在絕望中她決定去找上帝詢問這一切都意味著什么……因此她開始旅行，走過一個又一個地方，心中永遠只有一個想法：“我要走到世界的盡頭，在那里我會找到通向上帝的路，我要問他：‘我對您做了什么事，您要用這樣的方式折磨我？’”她始終沒有找到世界的盡頭，但是盡管充滿絕望，她沒有放棄尋求。在她經過的不同地方，人們問她：“老太太，你來干什么？”回答是：“我找萊沙。”“找萊沙干什么？”“我的兄弟，你問我干什么！在這個國家有誰遭受過像我這樣的苦難？”他們總是再問：“你遭受什么苦難了？”“就是這個樣子。我孤獨。就像你看到的，我是一個無依無靠的老太太；這就是我遭受的苦難！”他們會說：“是的，我們看見了。這就是你受的苦難！失去了丈夫和朋友？你做了什么與其他人不同的事？侵襲者在我們每一個人的后背上，我們不能將他甩掉。”她沒有實現她的愿望；她帶著破碎的心死去了。[[134]](#_134_55)

作為一個宗教問題，受難問題自相矛盾地不是如何避免苦難而是如何承受苦難，如何使肉體痛苦、個人損失、舌戰失敗或者是無助地思考別人的痛苦，使之可以承受，——照我們的說法，使痛苦變得可以忍受。正是在這一點上，那個巴—拉老婦——也許是必然的，也許不是——失敗了，她不知道如何去感受在她生活中發生的事，如何去承受苦難，最終在困惑與絕望中死去。韋伯所謂的“意義問題”的智力方面越是要確保體驗最終是可以解釋的，它的情感方面就越成為要確保經驗的最終可忍受性。宗教一方面將我們的符號資源的力量固定在實在的整體形式的權威性概念中，以便形成分析性的思想，同時，它另一方面也將我們的符號資源的力量固定在普遍存在的宗教要旨、內在的格調和稟性的相似概念中，用來表達情感——心境、情緒、激情、感情、情感。對那些能夠接受它們的人，并且只要他們能接受它們，宗教符號就提供普遍保證，不僅是保證他們有能力理解這個世界，而且在理解時，也使他們的感受獲得精確性，即確定他們的情感，使他們，或郁悶或高興，或陰沉或自在，去忍受苦難。

讓我們用這種眼光來考察納瓦霍人通常被稱做“演唱”的治療儀式。[[135]](#_135_55)一次演唱是一種宗教心理劇，——納瓦霍人有大約六十種為不同目的的不同的歌唱方式，但是所有的方式最終都是為消除某種肉體或精神疾病——其中有三類主要角色：“歌手”或治療者、病人、擔任對唱的病人的家屬或朋友。所有演唱的結構，即心理劇的劇情，是非常相似的。主要有三幕戲：病人與聽眾的凈化；用反復的詠唱和儀式來表達讓病人恢復正常（和諧）的希望；病人與神靈的合一并最終“治愈”。凈化儀式有強迫性出汗、引起嘔吐等等，迫使疾病從病人的肉體中出來。唱詞的數量無限，主要由祈禱短句組成（“病人可能要好轉”，“我感覺完全好了”等等）。最后，通過用沙子畫出在這個或那個適用的神話中的圣人的畫像驗明病人與神靈的合一，從而與整個宇宙合一。歌手將病人放在畫像上，觸摸神話人物的腳、手、膝蓋、肩膀、胸、背和頭，然后再觸摸病人身體的相應部分，因而就基本上形成人與神的合一。[[136]](#_136_55)歌唱達到高潮：理查德說，整個治療過程可以比作神靈滲透，人的疾病和神的力量從兩個方向穿過儀式性體表，前者被后者中和。疾病從出汗、嘔吐和凈化儀式中滲出；健康通過歌手這個媒介，接觸神靈的沙畫像而滲進納瓦霍病人之中。演唱的象征主義集中在人類受難這個問題上，并試圖用將其置于一個有意義的語境中來處理，提供一個行為模式，在其中，受難這個問題能夠被表達，在表達之后得到理解，在理解之后變得可以忍耐。歌唱的支撐效果（而且既然最普通的疾病是肺結核，在絕大多數情況下也只能支撐）最終依賴它給予受疾病侵襲的人一套詞匯的能力，根據這套詞匯，病人可以理解自己疾病的本質，并將其與廣泛的世界聯系在一起。就像耶穌受難，像對佛祖從他父親的王宮中出現的敘述，或者像在其他宗教傳統中上演《俄狄浦斯王》，演唱主要是表現一種特殊的、具體的、真實的人的形象，有足夠力量去抗擊由存在的強烈和難以克服的殘酷引起的情感的無意義的挑戰。

受難問題很容易就轉換為罪惡問題，因為如果受的苦難嚴重到足夠的程度，它一般（雖然不是總是）似乎在道德上也不配是好的，至少對受難的人是這樣。但是，它們并不完全是一回事——我認為韋伯太多地受到一神教傳統偏見的影響，在一神教傳統中，人類體驗的不同方面必須被想像為來自一個單一的意志，人的痛苦直接反映上帝的善意；他在總結基督教神正論在東方遇到的困境時，沒有充分認識這一事實。受難問題威脅到我們用某種軍紀來約束“缺乏紀律的情感分隊”的能力，相應地，罪惡問題威脅到我們做出健全的道德判斷的能力。罪惡問題所涉及的不是我們的符號資源是否足以駕馭我們的感情生活的充分性，而是這些資源是否足以提供一套可行的倫理標準，規范地指導我們行為的充分性。假如我們的是非概念是合理的，這里讓人傷腦筋的是它們是什么與它們應該是什么之間的差距，我們認為不同的個人應該得到的和我們看見他們實際上得到的之間的差距——這種現象可以概括進下面意味深長的四行詩中：

雨落在正直者身上

也落在不正直者身上，

遭淋的主要還是正直者，

因為不正直者有正直者的雨傘護著。

或者，假如這首詩似乎是一個賦予《約伯記》（Book of Job）和《薄伽梵歌》以生命力的問題的過于輕率的——以某種不同的形式——表達，那么，下面所引爪哇的古典詩歌則相當精彩。它被六歲以上的每一個爪哇人學習、詠唱、反復地引用，它說明了道德規范與實際所得之間的差異、“是”與“應該”的表面不一致：

我們活著看到一個無序的時代，

每個人活得心智迷亂，

人們不忍加入這瘋狂，

但是他要是不想這么做，

就不要參加分贓，

最后他就會餓死。

是的，上帝；錯的就是錯的：

快樂的是那些忘記的人，

更快樂的是那些記住并深藏心底的人。

宗教自覺性并不就是宗教的復雜程度。對難以解決的倫理兩難的關注，對道德覺悟不適合道德體驗的不安感，在所謂的原始宗教水平上和所謂的文明宗教水平上是同樣存在的。林哈德描述的丁卡人所提出的“劃分世界”的一套概念是一個有用的實例。[[137]](#_137_55)像許多民族一樣，丁卡人相信：“神”所在的天和人居住的地最初是相連的，天就在地的上面而且是用繩子聯接在一起的，所以人可以根據意愿在兩個世界走動。沒有死亡，第一對男女每天只允許得到一粒谷子，當時是他們一天的全部所求。有一天，女人出于貪婪（當然會如此），決定種比允許的更多的谷物，在她忘我的勤勞中，無意間用鋤頭碰著了神。神受到冒犯，切斷了繩子，退回到今天這樣遙遠的天空，留下人類為自己的食物而勞作，忍受疾病和死亡的折磨，還要體驗與造物主（他們的生命之源）的分離。但是這個驚人熟悉的故事對丁卡人的意義，的確就像《創世記》之于猶太人和基督徒一樣，不是說教而是描述：

那些評論這些故事的（丁卡）人有時明確表示他們同情人類的困境，并提請人們注意使神收回恩惠的過錯，是微不足道的。用鋤頭打了神的圖像……經常引起某種樂趣，把這個故事看成是太孩子氣不足以解釋這個事件的前因后果。但是，明顯的是，這個神脫離人的故事的意義，不是要改進對人的行為的道德判斷。它是要表達今天的丁卡人所知道的全部形勢。現在的人——由第一對男女變來的——是積極的、自信的、好奇的和充滿渴望的。但是，他們也容易受難和死亡，受到無知和貧窮的威脅。生活沒有保障；人的算計常常證明是錯誤的，人必須經常從經驗中學習，他們行為的后果與他們期望的或認為公平的相去甚遠。神撤離人是因為一個（按照人類的標準）微不足道的冒犯的結果，這反映出人類公正判斷與最終控制著丁卡人生活的力量之間的矛盾……對丁卡人來說，道德規范最終是根據一些常為人忽視的原則形成的，這些在經驗和傳統中得到部分表現的原則，是人的行為不可能改變的。……神撤離的神話反映的是丁卡人知道的生存的現實。丁卡人處在一個大大超過他們控制的宇宙中，在這里事件可能與人類最合理的期望沖突。[[138]](#_138_55)

因而罪惡問題，或者也許有人會說是關于罪惡的問題，基本上是一個挫折或關于挫折的問題或是類同于受難問題的問題。某些經驗事件的晦澀難解、對強烈而又不留情的痛疼的一無所知，以及謎一樣不可思議的大量的不公平，這些都引起了令人不快的懷疑：這個世界，進而在這個世界中的人類生活，也許完全沒有真正的秩序——沒有經驗規律、沒有情感的形式、沒有道德的約束。而所有的宗教回答這些懷疑的方法都是相同的：用符號手段系統表述一個秩序真正的世界的形象，它將解釋甚至贊美人類體驗中的含混、迷惑和模棱兩可。所做的努力不是否認不可否認的東西——即一些不可解釋的事件、生命的痛苦或者是厄運落在公正的地方——而是要否認有不可解釋的事件，否認人生是不可承受的，否認公正只是一個幻想。形成道德規范的原則的確可能經常讓人感到困惑，正如林哈德所說，就像對異常事件的滿意解釋或是有效表達情感的形式，也經常讓人感到困惑一樣。至少對一個有宗教信仰的人來說，重要的是這種困惑應該得到解釋，它不應該導致這一事實：沒有這樣的原則、解釋或形式，生活是荒謬的，試圖離開經驗去形成道德、智力或情感的觀念是無益的。丁卡人可以承認，實際上他們也堅持，現實生活中的道德混亂而矛盾，因為這些混亂和矛盾不是被視為終極的，而是被視為現實的道德結構所帶來的“合理的”、“自然的”、“邏輯的”（一個人可以選擇他自己的形容詞，因為這里的形容詞沒有一個是合適的）結果，而這種道德結構是“神”撤離的神話所描述的（或者像林哈德所說，“想像出來的”）。

意義問題在其互相融合的任何一個方面（這些方面事實上如何逐漸融合在每個具體事例中，在分析、情感與道德無能之間存在什么樣的相互作用，在我看來除了韋伯沒有觸及之外，是整個領域比較研究中極為突出的問題之一）是要確認，或者至少是承認在人類這個層面上的無知、痛苦和不公正是不可逃脫的，同時否認這種不合理性是世界的整體特征。正是通過宗教符號系統，人們做出肯定或否定。它將人的生存空間與一個被認為是符號體系存在于其中的更廣泛的空間聯接起來。[[139]](#_139_55)

……給這些概念披上實在性這樣一種外衣……

但是這里引出了一個更深層的問題：這種否定是如何讓人信服的？有宗教信仰的人如何從體驗無序時的憂慮轉向或多或少對基本秩序的信仰？“信仰”在宗教語境中到底意味著什么？在試圖對宗教做出人類學解釋遇到的所有問題中，這也許是一個最麻煩因而也最經常回避的問題，通常將之歸為心理學這樣一個遭遺棄的趣味不高的學科，社會人類學家總是將他們在變形的涂爾干理論（Durkheimism）框架內無法解釋的現象，托付給這一學科。但是問題并未解決，它也不“僅僅”是心理學問題（也不僅僅是社會學的問題）。而且任何一種宗教人類學理論如果不研究這個問題，它就不配這個名聲。我們已經足夠長久地在試圖上演沒有王子的《哈姆雷特》。

在我看來，接近這一例題的最好開端，是坦率地承認宗教信仰涉及的，不是一個來自日常經驗中的培根式哲學歸納（因為若如此我們都會是不可知論者），而是預先接受一個能轉換這些經驗的權威。存在的挫折、痛苦和道德悖論——“意義問題”——是驅使人信仰上帝、魔鬼、精靈、圖騰或食人族的精神功效的原因之一（追求美感與贊嘆權力是另一回事），但是這不是信仰所依據的基礎，而是信仰應用的最重要的領域：

我們將世界的狀況作為教義的例證，但從不作為它的證據。因此貝爾森用實例說明了什么是原罪世界，但是原罪卻不能作為發生類似貝爾森那些事件的前提。我們用展示一種宗教在總體宗教概念中的地位，來證明其合理性；我們借助權威來說明整個宗教信仰的合理性。我們接受權威，因為我們在這個世界的某一點上發現了它，我們在這些地方禮拜，接受與我們自己不同的某一事物為主宰。我們不是禮拜權威，而是接受權威作為禮拜的定義。因此某人可能在“新教教會”的生活中發現禮拜，并接受《圣經》為權威；或者是在羅馬教會中發現禮拜，并接受教皇為權威。[[140]](#_140_55)

這當然是基督教的說法，但是它不能因此而被輕視。在氏族部落的宗教中，權威存在于傳統意象（imagery）的勸誘性力量之中；在神秘主義宗教中，它存在于超感覺經驗的絕對力量之中；在卡里斯馬型宗教中，它存在于超凡人物的迷人的魅力之中。但是在宗教事務中，要優先接受一種權威標準，這一標準是高于啟示的，啟示被認為是來自對權威標準的接受。這種優先性在經書或是僧侶事務中同樣徹底。作為我們可能稱之為“宗教觀”的基礎，基本原理在各處都是相同的：要知必須先信。

提及“宗教觀”就暗示著它是諸多觀點之一。一個觀點是一個看問題的模式。廣義上“看”指的是“分辨”、“認識”、“理解”或“把握”。它是看待生活、建構世界的特殊方式，就像我們提及某種歷史觀、科學觀、審美觀、常識觀，甚或一種在夢中或幻覺中形成的古怪觀點時一樣。[[141]](#_141_55)問題隨后而來，首先，什么是區別于其他觀點的普遍意義上的“宗教觀”？其次，人們如何接受它？

假如我們將“宗教觀”與其他三個人們賴以理解世界的觀點——常識的、科學的、美學的——做比較，它的特殊性將顯現得更突出。正如舒爾茨所指出的，作為通常意義上“看”的模式，特征在于簡單地接受這個世界、它的事物和過程；在于其實用性的動機，希望對這個世界有所作為，使之服從于實際目標，從而掌握它；或者達不到目的就適應它。[[142]](#_142_55)日常生活的世界自身當然是一種文化的產物，因為它是根據代代相傳的“頑固事實”的象征概念的框架而形成的，它是我們行為的確定場景和既定目標。像珠穆朗瑪峰一樣，它就在那里，拿它所做的事，假如一個人感到需要拿它做點什么的話，就是攀登它。在科學觀點中，恰恰是這種給定性（this givenness）消失了。[[143]](#_143_55)刻意的懷疑和系統的尋求，為了進行不帶偏見的觀察懸擱實用動機，用正統概念分析世界的企圖，正統概念與常識中的非正統概念之間的關系越來越成為問題——這是科學地理解世界的意圖的標志。至于審美觀，它屬于“美學方式”，這也許得到了最細致的研究。它涉及了不同種類的對樸素實在論和實際利益的懸擱，不再追問日常經驗的可信性，完全忽視這種經驗：傾向于愿意停留在現象，只注意表面，專注于我們所說的“它們自己之中”的事情：“藝術幻想的功能不是‘使之可信’……而是完全相反，在于擺脫信仰——冥思苦想感覺的性質而不考慮它們一般的意義：‘這里是那把椅子’，‘那是我的電話’……等等。認識到我們面前的事物在這個世界沒有實際意義，能使我們注意這類事情的表面特征。”[[144]](#_144_55)而且像常識觀與科學觀（或是歷史觀、哲學觀和藝術觀）一樣，審美觀，這種“看的方式”，不是神秘的笛卡爾變戲法的產物，而是由帶有令人好奇的類似客觀事物——詩歌、戲劇、雕塑、交響樂─—產生、調解，事實上也是這樣被創造出來的。這些事物自己脫離了常識的固定世界，得到了只有純表面現象才能獲得的特別的雄辯能力。

宗教觀與常識觀的不同在于，如已指出的那樣，它超越日常生活的現實轉向更廣泛的現實，這種更廣泛的現實完善和糾正日常生活的現實。它明確關注的不是對那些更廣泛的現實采取行動，而是接受它們，信仰它們。宗教觀與科學觀的不同在于，它對日常生活的探究不是出于習慣性的懷疑，這種懷疑把這個世界已有的東西轉變成一堆可能性的假設，而是依據它所認為的更廣泛的、非假設的真理。不是超然獨立，它的格言是獻身；不是分析，而是遭遇或交心。而它與藝術觀的不同在于，不是脫離對整個實在性的探究而去精心制造假象與幻覺的氣氛，而是深化對事實的關切，并尋求創立徹底實在性的氣氛。正是這種“真正的真實”感，成為宗教觀的基礎。宗教作為文化體系，以其符號活動通過揭示世俗經驗的不和諧性，產生、加強以至神圣化的，也正是這種感覺。從分析的觀點看，正是為某類特定的符號復合體——它們形成的超驗性和推崇的生活方式——樹立令人信服的權威，構成了宗教活動的本質。

最后，我們來討論儀式。因為，正是在儀式中——就是使行為神圣化——認為“宗教概念是真實的”和“宗教指令是合理的”這類信念以某種方式產生出來。正是在某種儀式形式中——即使這個形式幾乎不過是背誦神話，請教神諭或者是裝飾墳墓——宗教符號在人們中引發的情緒和動機，與它們為人們形成的有關存在的秩序的一般概念相遇并互相加強。在儀式中，生存世界與想像世界借助一套單一的符號體系混合起來，變成相同的世界，從而在人的真實感中制造出獨特的轉化。我在前言中引用的桑塔亞那的話就是這個意思。無論神的干預在產生信仰過程中是不是起作用——在這一事務上發表這種或那種意見，這不是科學家的任務——至少可以說，宗教信念在人類生活中的出現，是以宗教儀式的具體活動為背景的。

雖然任何宗教儀式，無論它多么明顯地是自發的或是習慣的（假如它真的是自發的或僅僅是習慣的，它就不是宗教的），都要涉及生活準則及世界觀的融合，它主要是某種更周密的、通常也是更公開的儀式，一方面是有情緒和動機，另一方面是形而上的概念，纏繞在一起。它們形成了一個民族的精神意識。借用一個由辛格提出的有用的詞，我們可以稱這種完全公開的儀式為“文化表演”，并強調，這些儀式所顯示的不僅僅對信仰者來說，是宗教生活的氣質和概念方面聚集的點，而且還是一個獨立的觀察者最便捷地檢驗的它們之間的互動點：

馬德拉斯的婆羅門（非婆羅門在這方面也是一樣）無論何時想要向我展示印度教的某種特征時，他們總是指點或是邀請我去看一種生活圈子內的，在一個宗教節日里，或是在宗教的或是文化的表演的一般范圍中的特殊的儀式。我在采訪與觀察的過程中思考這方面的現象時發現：關于印度教的更抽象的概括（我自己和其他我聽說的人）可以用這些可觀察的表演，直接或是間接，得到檢驗。[[145]](#_145_53)

當然，不是所有的文化表演都是宗教表演，那些宗教表演和藝術的，或甚至是政治的表演之間，實際上很難劃出界線，因為，就像社會形式一樣，象征形式能服務于多重目標。但是要點在于，稍加解釋，印度人——“也許所有民族的人”——似乎認為他們的宗教“濃縮在他們（能夠）向參觀者和自己展示的這些相互間沒有什么聯系的表演中”[[146]](#_146_53)。但是，展示的樣式對兩種目擊者是極為不同的，這似乎是那些認為“宗教是一種人類藝術形式”的人所忽略的。[[147]](#_147_53)對“參觀者”來說，宗教表演在這里，就案例的本質而言，僅僅是一種特殊宗教觀點的展示，因而可以對其做出美學的分析或是科學的剖析。而對于參加者來說，宗教表演還是宗教觀點的規定、具體化和現實化——不僅是他們所信仰的東西的模型，而且是為對宗教觀點的信仰建立的模型。在這些具有可塑性的劇目中人們在刻畫的同時也獲得了信仰。

作為一個恰當的例子，讓我們看一下巴厘人那里一個特別戲劇性的文化表演——在其中一個稱為浪達的可怕的女巫與一個稱為巴龍的可愛的妖怪在儀式斗爭中作戰。[[148]](#_148_53)通常（但是不是不可缺少地）在死亡寺廟的慶典儀式上表演，這幕戲劇由假面舞蹈組成，在其中這個女巫被描繪成一個枯瘦的老寡婦，妓女或是食嬰者，在土地上撒布瘟疫與死亡。反抗女巫的妖怪巴龍被描繪成一種笨熊和傻狗，或是神氣的中國龍的混合物。由一位男性扮演的浪達是一個丑陋的角色。她的眼睛在前額上突出來，像腫了的疔瘡；她的牙伸出來包住了面頰，犬牙伸到了下巴。她的纏作一團的亂七八糟的黃頭發披下來環繞著她的身體。她的胸部干癟，乳房上纏著頭發，兩個乳房之間，像許多野蠻人一樣，懸掛著連成線的腸子，像很多香腸。她的長長的紅舌頭是一串火焰。跳舞時她揮動著沒有血色的手，向前伸出爪子狀的十英寸長的指甲，并發出金屬聲似的神經質的笑聲。另一方是扮作變形的馬的樣子的巴龍，一前一后由兩個男人扮演。他的毛茸茸的狗皮外套上掛滿了金的和云母的飾物，在半明半暗的光線中閃閃發光。他裝飾著鮮花、彩帶、皮毛、鏡子和用人的頭發做成的化妝用的胡須。而且雖然也是一個妖怪，但是當浪達或其他人冒犯他時，他也會因為氣憤而瞪大他的眼睛，快速伸出長著毒牙的下腭；在他的滑稽地彎著的尾巴上掛著的一串丁當作響的鈴鐺可能是用來減輕他的大部分恐懼的。如果說浪達是邪惡的，巴龍則是一個滑稽角色，兩人之間的沖突是邪惡與滑稽之間的沖突（一個沒有勝負的沖突）。

這種邪惡與低級滑稽的對照充斥著整個演出。浪達抓住她神奇的白布，緩慢蹣跚地轉著圈，一會兒停下來思考和猶豫，一會兒突然向前跳躍。她的出場（當她出現在石樓梯護欄上端的開口時，首先看到的是那雙有著可怕的長指甲的手）是一種可怕的緊張，當時的情景至少對一個“參觀者”來說似乎每一個人都會因為恐懼而嚇跑。她自己好像由于恐懼和仇恨而變得瘋狂，在木琴（gamelan）的瘋狂的鏘鏘聲中對著巴龍用尖叫表示輕蔑時她可能變得殺氣騰騰。我自己就看到浪達頭向前伸，向木琴樂隊猛撲過去，或者是瘋狂地變得完全神智迷亂，只有靠六個觀眾一起用力才能使她馴服和重新蘇醒過來；能聽到許多有關浪達讓整個村莊處于恐怖之中和扮演者由于這種經歷而永遠成為神經錯亂者的故事。但是巴龍，雖然被賦予了像浪達一樣的類似超自然的神圣力量（巴厘語中叫sakti），他的扮演者也同樣出場，但是他好像很難嚴肅起來。他和他的小鬼隨從嘻戲（他們用自己的粗魯的惡作劇來增加快樂），他躺在一個金屬木琴（metallaphone）上演奏木琴或者是用自己的腳敲打一面鼓，他半個身子向前移半個身子向后移或者是把他的部分身體扭曲成愚蠢的形狀，從他的身上掃掉蒼蠅，從空氣中嗅氣味，總之是以一種突發的自我陶醉的夸張跳來跳去。對比不是絕對的，因為浪達有時也會有片刻的滑稽，這是在她要去擦巴龍外套上的小鏡子時，而巴龍也會在浪達出現后變得更嚴肅一些，他神經質地對著她喋喋不休，最后直接向她進攻。而且，幽默和恐怖也不是嚴格地分開。例如在一幕奇怪的場景中，有幾個小女巫（浪達的信徒）對高興得發瘋的觀眾搖晃著一個流產嬰兒的尸體；可在同樣奇怪的另一個場景中，一位孕婦被一群掘墓人追著跑來跑去歇斯底里地一會兒哭一會兒笑，這似乎有某種理由讓人非常開心。恐懼和歡樂的雙重主題在兩個主角之間，在他們無休止的、不分勝負的爭奪霸權的斗爭中，找到了最充分的表達，但是他們被以刻意的復雜編織進了戲劇的整體結構中。它們——或者應該是它們之間的關系——就是戲劇所要表達的東西。

沒有必要在這里詳細描述一個浪達—巴龍表演。這類表演在細節方面非常不同，由若干個不很密切相關的部分組成，而且任何一次表演在結構上是如此的不同，以至于不能輕易地做出一個概括。就我們的目的而言，強調的要點是這出戲劇，對巴厘人來說，不僅僅是一個供觀看的場景，而且是一個可操演的儀式。這里沒有一個將演員與觀眾分開的美學距離，也沒有將所表演的劇情放入一個不可進入的虛幻世界，而且到一個全套的浪達—巴龍爭斗結束時，多數，經常是幾乎主辦這一表演的所有部落都會投身其中。在貝婁的一個例子中我計算有男女老少七十五個人在這一處或另一處參加了這一活動，有三四十人參加表演并不少見。作為一個表演，這出戲劇像一片混亂，不像是表演教堂里的謀殺：它是逐漸投身其中的，而不是站在旁邊無動于衷的。

有的時候，進入這類儀式的主要部分要通過其中包含的不同的配角的烘托——小女巫、妖怪、各種傳說和神話中的人物——這些角色選擇村民扮演。但是大多數情況下，儀式進入主要部分，主要是借助相當一部分觀眾極為發達的心理分解能力。一場浪達—巴龍斗爭在任何地方都不可避免的內容，是有三四個到幾十個觀看者被這個或那個妖怪所控制，落入迷亂的沖動之中，就像“一個接一個爆炸的鞭炮”[[149]](#_149_53)，而且抓住短刀，沖進去加入爭斗。集體鬼魂附體，傳播起來就像是恐慌，將每一個巴厘人從他通常生活的普通的世界中拉出來進入一個浪達和巴龍生活的不尋常的世界中。對巴厘人來說，要進入鬼魂附體狀態，就要穿越一個門檻進入另一個存在秩序之中——鬼魂附體的對應詞叫納迪（nadi），源于dadi，經常翻譯為“成為”，但是也許更簡單的翻譯是“成為”。而且甚至那些無論出于什么理由沒有做到這一精神穿越的人也要被卷入這一過程，因為正是他們必須要保持這種迷亂狀態下的瘋狂行為不會失控，如果是一個普通人就要實行肉體克制，如果是一個僧侶就要灑圣水或是念咒語。在高潮時，一場浪達—巴龍斗爭處于僵持狀態，或是至少似乎是在僵持，在群體迷亂的邊緣時刻，逐漸減少的沒有迷亂的人群絕望地沖去（而且似乎永遠是成功的）控制逐漸增加的迷亂的人群。

在它的標準形式中——假如可以說它有一個標準形式——表演是從巴龍的出場開始的，他跳躍著并做出狂妄的樣子，作為一種對付隨后事件的預防性行動。然后是許多與故事有關的不同的神話場景——這些場景不總是相同的，表演以這些場景為基礎——直到最后巴龍和浪達相繼出場。他們的斗爭開始了。巴龍將浪達推回到死亡之廟的門口。但是他沒有力量把她徹底驅走，而且也輪到他被趕回到村莊。最后，當似乎浪達最終要占上風時，一些鬼魂附體的、迷亂的人站起來，手里拿著短刀，沖上來支持巴龍。但是當他們接近浪達時（她已經在思考中轉過背去），她轉向他們，揮舞著她的有魔力的白布，讓他們昏倒在地上。然后浪達急速地退回（或者是被帶到）廟里，躲開被激怒的人群，在那里她就癱倒了。我的信息提供人說，這些人如果看到她孤立無助會殺了她。巴龍在手里拿著短刀的舞者中走動，對他們敲響牙齒或是用胡子刺他們來把他們弄醒。當他們蘇醒過來，他們還是迷亂的，他們因為浪達消失了而感到氣憤，因為不能攻擊她，（他們）在沮喪中把短刀（是無害的，因為他們是迷亂的）轉向自己的胸膛。通常在這時真正的大混亂在人群成員中，男女都有，爆發了，在劇院里的所有人都落入迷亂狀態，沖出來刺殺自己，互相扭打，吞活雞或糞便，痙攣地吞下泥土，等等，與此同時，沒有迷亂的人試圖讓他們放下手中的短刀或者是讓他們能保持至少是最低限度的有序。這時迷亂者一個接一個地陷入昏迷，他們被僧侶用圣水救醒，大戰結束——一個完整的表演再次結束。浪達沒有被征服，但是她也沒有征服任何人。

尋找這種儀式意義的一個方式是收集設想中儀式所扮演的神話、故事和明確的信仰。無論如何，這些內容不僅是不同的，而且是可變的——對有些人來說浪達是杜爾迦[[150]](#_150_53)的化身，她是濕婆（Siva）的邪惡的配偶；對另一些人來說，她是瑪漢德拉達塔王后，一個來自十一世紀爪哇宮廷傳奇中的人物；但是對另一些人來說，她是女巫的精神領袖，正如婆羅門大祭司是人的精神領袖。對巴龍是誰（或什么）的看法同樣是歧義甚至是含糊的——但是這些看法似乎在巴厘人對這個戲劇的理解中只起次要的作用。正是在真實表演中與這兩個角色的直接相遇，使得村民們自己把她們當做純粹的現實。因而他們不是代表了什么而是在場。當村民們陷入迷亂時，他們自己成為——nadi——那些在場人物生存世界的一部分。去問一個曾經扮演過浪達的人他是否認為浪達是真實的，像我曾經做過的那樣，就會被人懷疑成是白癡。

這樣，儀式表演本身就引導人們接受權威，而權威是宗教觀點的基礎。用一套單一的象征符號，引入一套心境和動機因素——一種氣質——并定義一個宇宙秩序的圖像——一種世界觀，儀式表演使宗教信仰方面的為了模型和屬于模型僅僅是互相轉換。浪達激起了害怕（還有仇恨、反感、殘忍、恐懼和性欲——盡管我還不能在這里討論表演中性的方面內容）；但是她也這樣描述這一點：

只有承認浪達不僅是一個能控制別人精神的可怕角色，而且她也是恐懼本身，女巫這個角色控制巴厘人的想像力的魔力才能得到解釋。她的長著可怕的長長的手指甲的手不是去抓和掐她的犧牲品——雖然孩子們在玩耍扮演女巫時確實把他們的手彎成這種形狀——而是伸手向前，手掌外翻，手指后屈，做成巴厘人稱為卡帕（Kapar）的姿勢，這個詞形容的是一個人從樹上掉下來時的突然的驚恐反應……只有在我們看到她自己害怕也使別人害怕時，才可能解釋她的魅力，以及她跳舞時環繞著她的悲傷的情態毛茸茸令人生畏，長著獠牙獨自一人，時不時發出的高聲怪笑。[[151]](#_151_53)

再看巴龍，他也不僅是引起笑聲，而且體現了巴厘式的滑稽精神——一種嬉戲、表現癖及對漂亮的過分熱愛的獨特結合，也許這種滑稽精神再加上害怕，成了他們生活中占主導地位的動機。所以，持續爆發于浪達與巴龍之間的斗爭不可避免地出現平局——對有信仰的巴厘人來說——既形成了一種普遍的宗教概念，也是一種有權威的經驗，它使信仰合理化并強迫人們接受信仰。

……這些心境和動機因素看上去具有獨特的真實性……

但是沒有一個人，甚至沒有一個圣徒永遠生活在宗教象征形成的世界里，多數人只是暫時生活在其中。正如舒茨所言，由常識客體和實踐行動所構成的日常世界是人類經驗中的最高真實——它在這一意義上是“最高”的：這是我們最牢固地植根于其中的世界，它的內在真實我們幾乎不能質疑（無論我們能對其中的某些部分提出多少質疑），而它的壓力和要求我們幾乎不能逃離。[[152]](#_152_51)一個人，甚至是一個大的團體，可能缺乏審美意識，對宗教漠不關心，也不具備追求正式的科學分析的能力，但是卻不可能完全缺乏常識并生存下來。由宗教儀式所誘發的氣質傾向，在儀式本身的范圍之外有著極其重要的影響——從人類的角度看——因為氣質傾向反過來影響了個人建立關于既有的純粹事實世界的概念。平原印第安人尋求顯圣，馬努斯人的懺悔，或是爪哇人的神秘活動都具有獨特的格調，充滿了這些民族的遠離直接宗教的生活領域中，在占主導地位的心境和富有特點的行動方面，使這些生活領域具有獨特的風格。浪達—巴龍爭斗所表現的邪惡與滑稽交鋒，激活了廣泛的巴厘人日常行為領域。其中的多數，就像儀式自身一樣，有一種直接的恐懼氣氛，過分的嬉戲才使恐懼勉強得到控制。宗教引起社會學方面的興趣，不像庸俗實證主義者說的那樣，是因為它描述了社會秩序（就它描述的而言，是含糊的、不完整的），而是因為，就像環境、政治權力、財富、法律義務、個人好惡，以及美感一樣，宗教塑造了社會秩序。

在宗教觀點和常識觀點之間來回轉換，實際上是在社會生活中發生的較為明顯經驗事件之一，它同樣也是社會人類學家最為忽略的事情之一，但實際上他們無數次地看到它發生。宗教信仰通常被作為個人均質的特征，就像他的住處、職業、輩份，等等。但是儀式中的宗教信仰——在儀式中它占據整個人心，將人帶入另外一個存在模式中去——與日常生活的宗教信仰并不完全一致；日常生活中的宗教信仰是對經驗的蒼白記憶和反應，不能認識這一點已經導致了一些混亂，尤其是在所謂的“原始心靈”問題上。例如，萊維—布呂爾與馬林諾夫斯基之間在“原始心靈”本質方面的爭論，就是由于對這一區別缺乏全面理解。這位法國哲學家關注采用特定宗教觀的原始人的實在觀，那位波蘭裔英國民族志學者關注采用嚴格常識觀點的原始人的實在觀。[[153]](#_153_51)也許兩個人都模糊地意識到他們在談論的不是完全相同的事，但是由于他們沒有具體描述這兩種“思想”形式——或者像我愿意說的，這兩種模式的象征形式——互相發生作用的方式，他們就陷入了歧途。因此，盡管他最后又否認了，萊維—布呂爾的野蠻人愿意生活在完全由神秘的經歷組成的世界中，而馬林諾夫斯基的研究對象（盡管他所強調的是宗教在功能性方面的重要性），則傾向于生活在完全由實際活動組成的世界中。他們變成了還原論者（唯心主義者和唯物主義者都是還原論者），因為他們沒有看到人在兩種極端對立的看待世界的方式之間可以多多少少有些輕松的、頻繁的變換。這兩種方式互不連續，由于文化的差別而分開，要消除差別必須在兩個方向上做克爾凱郭爾式的（Kierkegaardian）跳躍：

有無數種不同的受到震動的經歷，其數量之多就像那些有限的不同意義范圍（我們可以把實在的特點賦予這些意義范圍）一樣。以下是某些例子：入睡就像是跳進夢的世界；大幕升起，作為進入舞臺表演世界的過渡時，我們內心的轉換；在一幅畫面前，我們被限制在畫框中，作為進入圖畫世界的途徑時，我們的態度發生極大的變化；當我們聽到一個笑話時，我們暫時準備將一個滑稽的虛假世界接受為真實，而與之相聯的日常生活的世界顯得可笑，我們就會放松自己而大笑；孩子在轉向玩具時是進入一個游戲世界；等等。各種不同的宗教經歷也是一樣的——例如，克爾凱郭爾在跳入宗教領域時的“瞬息”經歷——就是這種受到震動的例子，同樣的還有科學家決定以超然的（分析性）態度來代替對“世俗世界”的感情投入。[[154]](#_154_51)

在純粹的宗教和宗教應用之間，在遭遇到設想的“真正的真實”和以這種遭遇觀察普通經驗之間，存在著質的差別——這種差別是經驗的而不是超驗的。對差別的認識和探索將使我們比原始神秘主義者和原始實用主義者更深刻地理解當博羅羅人（Bororo）說“我是一只鸚鵡”和一個基督徒說“我是一個罪人”時他們是什么意思。在原始神秘主義理論中，普通世界消失在一片奇怪思想的云霧中；在原始實用主義理論中，宗教分解成一些有用的虛構。我從珀西（Percy）處引用的鸚鵡例子是一個好例子。[[155]](#_155_51)因為，正如他所指出的，以下兩種說法都不能令人滿意：說博羅羅人真的自認為是一只鸚鵡（因為他的確并沒有想要與其他鸚鵡婚配），他的聲明是虛假的，是廢話（因為很明顯，他沒有提供——或者至少沒有僅僅提供——可被證實或被反駁的那種關于階級成員的論據，正如說“我是一個博羅羅人”），或者說這種聲明在科學上是虛假的但是在神話上是真實的（因為這立即就導致一個內部自相矛盾的、實用的、虛構的概念，因為它在給予神話真實性時又否認它的真實性）。為了更一致些，似乎有必要將這一句話視為在其構成宗教觀的“意義的限定范圍”內，與在構成常識觀點的“意義的限定范圍內”，它的意義是不一樣的。在宗教觀點中，博羅羅人“真的”是“鸚鵡”，而且在恰當的儀式中可能成為其他“鸚鵡”的“伙伴”——像他那樣抽象的鸚鵡而不是那種飛上枝頭的鸚鵡。而在常識性的觀點中，我估計，說他是只鸚鵡意味著他屬于一個氏族，這個氏族的成員將鸚鵡視為他們的圖騰。依靠宗教觀點所揭示的實在的基本特點，這種身份資格有著特定的道德的和實踐的含義。一個說他是鸚鵡的人，假如是在普通的談話中說這句話，他是在說，正如神話和儀式所顯示的，他具備鸚鵡的本質。而且這個宗教事實有某些重要的社會含義——我們“鸚鵡”必須緊密地聯系在一起，不能互相通婚，不能吃世間的鸚鵡，等等。如果相反，就是反對整個宇宙。正是將這種眼前的行動放置于最后的情境之中，給予宗教，至少是經常給予，如此強大的社會力量。它（經常是極為劇烈地）改變了整個常識景觀，而且是以這樣一種方式來改變，即，由宗教實踐所引發的心境和動機，似乎自身就是“真正的”極為有用的、惟一明智的因素。

在儀式中“跳進”（這個形象與事實相比可能過于有些競技色彩——“滑進”也許更準確些）由宗教概念所定義的意義結構中，儀式結束后，重新回到常識的世界，這時一個人——除非像某些時候所發生的那樣，其經驗沒有發揮作用——被改變了。在他被改變的同時，常識世界也被改變了，因為它現在被視做廣泛實在的部分形式，“實在”糾正并完善了它。

但是這種糾正和完善，并不是像某些“比較宗教”學者所認為的那樣，在各地都有相同的內容。宗教給普通生活帶來的成見，因人所涉及的宗教，因他所要接受的特殊的宇宙秩序的觀念所造就的特殊氣質不同而有所不同。在那些“偉大”宗教的層面上，通常都能確認它們在組織上的特征，有時被固執到狂熱的地步。但是即使是在最簡單的種族和部落的層面上——在這個層面上，不同的宗教傳統經常被解釋為一些凝煉的形式，如“泛靈論”、“前泛靈論”、“圖騰崇拜”、“薩滿教”、“祖先崇拜”，以及許多其他枯燥空洞的分類，靠著這些分類宗教民族志學者使他們的材料喪失生命力——不同人群如何行為的個性特征是由于他們相信他們自己的經驗，這一點是很清楚的。平靜的爪哇人不習慣有負罪感的馬努斯人，積極行動的克勞人（Crow）也不理解冷漠的爪哇人。對世界上所有的巫師和儀式中的小丑而言，浪達和巴龍并不具有普遍性，而只是一種恐懼和快樂的完全獨特的形象。人們相信什么就像他們是什么一樣多樣化——該命題反之也成立。

正是這種宗教體系對社會體系（也對人性體系）產生影響的獨特性，使得對宗教在道德和功能方面的價值做出評價成為不可能。心境和動機的類型決定了一個人的特性，一個剛從阿茲特克活人祭回來的人和一個剛取掉面具的卡奇納人（Kachina）是完全不同的。即使是在相同的社會中，一個從巫術儀式中了解生活模式的人和一個從共餐活動中了解生活模式的人，在社會和心理功能方面會有著非常不同的結果。在科學地進行宗教寫作時，方法論上的主要問題之一，是要立即將鄉村無神論者和鄉村教士的情調，還有他們的一些更為老練的同道的情調，放在一邊，特殊的宗教信仰的社會的和心理的含義才能得到準確的和客觀的揭示。關于宗教是“好的”還是“壞的”，是“功能性的”還是“功能失調”的，是“自我強化”還是“產生焦慮”，這樣的總體性的問題就會像妄想一樣消失，而留下的是對個別的案例進行個別的評價、估計和分析。當然還留下了一些并非不重要的問題：這個或那個宗教的主張是不是真理，這個或是那個宗教經歷是不是真實的，或是真正的宗教主張和宗教經歷是否可能。但是這些問題在科學觀自身造就的有限性中甚至不應該被提出來，更不要說回答。

三

對人類學家來說，宗教的重要性在于它有能力為個人或群體提供一個關于世界、自身及它們之間的關系的普遍而獨特的概念的源泉。一方面是它的屬于模型，另一方面是它的為了模型，即根本的、明確的“心智”的氣質。反過來，由這些文化功能又產生了它的社會和心理的功能。

宗教概念超越它們的特有的形而上學語境，提供了一個一般性的觀念框架，依靠它能給予廣泛的經驗——智力的、情感的、道德的——以有意義的形式。基督教徒將納粹運動與人性墮落（The Fall）這個背景相比較，雖然不能在因果聯系上得到解釋，但是卻賦予它一個道德的、認知的甚至是情感的含義。一個阿贊德人把朋友或是親戚遇上糧食歉收與一個具體但又相當特殊的巫術概念聯系起來，由此避免了哲學上的兩難及非決定論的心理壓力。一個爪哇人在借來并重新加工過的概念rasa（“感覺—味道—感情—意義”）中發現了一種辦法，用它來以新的眼光“看”舞蹈、味覺、情感和政治等現象。一個概括的宇宙秩序，一套宗教信仰，也是對世俗的社會關系和心理現象的世界的一種解釋。它使它們成為可以把握的。

除了解釋功能之外，這些信仰也是一個模板。它們不僅僅是以宇宙論的術語解釋社會和心理進程——在這方面它們應該是哲學的而不是宗教的——而且它們還塑造這些進程。隱藏在原罪信條中的信仰，是一種值得推薦的生活態度，一種一再出現的心境及一套持續的動機。阿贊德人從巫術概念中學到的，不僅是把明顯的“事故”理解為根本不是事故，而且要以對肇事者的仇恨來對這些虛假的事故做出反應，并且要以適當的解決辦法來反對肇事者。Rasa，除了作為真、善、美的概念，也是一種受人推崇的經驗模式，一種無感情的超脫，一種無所觸動的淡然，一種不可動搖的冷靜。由宗教傾向產生的心境與動機，給一個族群的世俗生活的根本特征，蒙上了一層派生的、微弱的光。

因而考察宗教的社會和心理學作用，不只是發現特殊的儀式行為與世俗社會之間的關聯——雖然這些關聯肯定存在，并且非常值得繼續調查，特別是假如我們能夠說出些新東西的話，而是要理解“真正真實”的概念（無論這些概念多么模糊）及其引發的習性，如何影響人們的理性的、實踐的、人性的和道德的觀念。宗教的影響有多大（因為在許多社會中宗教的影響似乎完全是受限制的，而在另外一些社會中又完全是無所不在的），宗教的影響有多深（因為對有些人或有些人群來說，在世俗世界的進程中宗教只是很輕微的一件事，而另一些似乎要把他們的虔誠應用到每一個事件，無論這些事情多么微不足道），宗教影響的效果如何（因為在宗教所提倡的和人們實際上如何做的之間的差別因文化而不同）——所有這些都是比較社會學和宗教心理學的基本課題。不僅僅是在簡單的演進基礎上，甚至宗教自身發展的程度也極為不同。在一個社會中，對終極實在的象征描述，可能達到極為復雜及系統化的程度；在另一個社會中，社會發展水平并不低，這類描述卻可能停留在真正的原始水平上，幾乎不過是一堆支離破碎的信仰、孤立的意象、宗教反應（sacred reflex）及宗教體裁巖畫（spiritual pictography）的雜燴。只需想一下澳洲土著和非洲叢林人（Bushman），托拉查人和阿洛爾人，霍皮人和阿帕切人，印度人和羅馬人，甚至是意大利人和波蘭人，就可以看到宗教的發展程度并不總是一致的，即使是在兩個復雜程度相近的社會中。

人類學對宗教的研究因而要分兩步進行：第一步，分析構成宗教的象征符號所表現的意義系統，第二步，將這些系統與社會結構和心理過程聯系在一起。我對當今社會人類學的大多數宗教研究不滿意，不是因為這些研究關心第二步，而是因為它們忽略了第一步，結果把最需要詮釋的問題當成了想當然。討論祖先崇拜在控制政治繼承中的作用、祭祀在界定親屬義務中的作用、精神崇拜在安排農業實踐中的作用、占卜在加強社會控制方面的作用、成人儀式在促進成熟中的作用，都并非不重要，而且我也不是建議放棄這些研究，而代之某種空洞晦澀的神秘主義，對一些奇怪的信仰所作的象征分析非常容易陷在這里面。但是，在我看來，單從最一般的、常識的觀點出發，把祖宗崇拜、動物祭奠、精神崇拜、占卜預測、成人儀式當成宗教模式，不會有多少希望。只有當我們對象征行為的理論性分析，在復雜程度方面達到我們對社會和心理活動進行理論分析的水平時，我們才能對那些宗教（或藝術，或科學，或意識形態）在其中起到了決定性作用的社會生活和心理生活做出有效的處理。

## 第五章 精神氣質，世界觀及對宗教象征的分析

一

宗教決不僅僅是形而上學。因為對所有的人來說，崇拜的形式、媒介和對象都充滿著深刻的道德嚴肅。宗教中處處都有著內在的義務：它不僅僅是鼓勵虔信，它還要求虔信；它不僅僅是誘發理智上的贊同，而且還強化情感承諾。無論它是被描述成馬那，還是梵（Brahma），還是圣三一（Holy Trinity），它都超越世俗，不可回避地被認為對人的行為取向有深遠的涵義。宗教決不僅僅是形而上學，而且也決不僅僅是倫理規范。因為它的道德生命力的源泉被認為存在于對現實的本質的忠實表述之中。有力的強制性的“應當”（ought）被感覺到是產生于無所不包的事實上的“是”（is），由此，宗教奠定了在人類存在的最一般的情景中對人的行為的最獨特的要求。

在最近的人類學討論中，既定文化的道德（及美學）方面，價值性因素通常都被歸納為“精神氣質”（ethos）這個術語，而認知和存在的方面則被歸納為“世界觀”（world view）這個術語。一個民族的精神氣質是格調、性格及生活質量，是它的道德風格、審美風格及情緒；它是對他們自己及生活所反映的世界的潛在態度。世界觀是對純粹現實中的事物存在方式的描畫，是自然、自身和社會的概念。它包含著他們對秩序的最廣泛的觀念。宗教信仰和儀式互相對應又互相肯定；精神氣質被認為在理智上是合理的，所依靠的是它代表了現實事物暗示的生活方式，而現實事物是由世界觀描述的；而世界觀在情感上可以讓人接受，所依靠的是它展示了現實事物真實狀態的形象，生活方式是這種狀態的真實表現。對一個人所擁有的價值觀和存在的一般秩序間的意義關系的揭示，是所有宗教的根本因素，無論這些價值觀和秩序被想像成什么樣。不論宗教還可能是其他什么東西，它在某種程度上仍是一種努力（是暗示或直接感受到的而不是明確的或是深思熟慮的那種），試圖儲備普遍的意義，人們借此解釋自己的經驗，組織自己的行為。

但是意義只能“儲存”在象征中：十字架，新月，帶羽毛的蛇。這些宗教象征，在儀式中得到生動的表現或與神話相連。對那些與之產生共鳴的人來說，它以某種方式囊括了世界存在的方式、情感生活的質量、人在這個世界中的行為舉止。宗教象征因而將本體論和宇宙論與審美和道德聯系在一起：它們的特殊力量來自于在最基本的層面上它們是否能夠賦予事實以價值，是否能夠給予純然實在以可理解的規范的含義。這類綜合象征的數目在任何文化中都是有限的，雖然在理論上我們可以認為一個民族能夠獨立于形而上學參照物而構建價值體系、一個沒有本體論的倫理道德體系，但我們在現實中似乎還沒有發現這樣一個民族。在某種水平上綜合世界觀和精神氣質的傾向，假如在邏輯上不是必然的，至少在實踐上是必需的；假如它不是在哲學上被證實的，至少在實用上是普遍的。

讓我舉一個例子說明這種現存與規范融合在一起的現象，這個例子出自詹姆斯·沃克的一個奧格拉拉人（蘇族印第安人）的調查對象的話，我是在保爾·雷丁的被人忽視的經典著作《作為哲學家的原始人》中發現的：

奧格拉拉人相信圓圈是神圣的，因為神靈使自然界所有的東西都成為圓的，除了石頭。石頭是用于破壞的工具。太陽與天空，地球與月亮，就像盾牌一樣都是圓形的，盡管天空深得像一只碗。所有能呼吸的東西都是圓的，就像樹的干。既然偉大的神靈使所有的東西都成為圓的，人類就應該把圓圈看做是神圣的，因為它是自然界萬物的象征，除了石頭。同樣，也是圓的象征使世界有了邊緣，使得風從四面八方刮過來。它也成了年的象征。日、夜、月沿著圓形軌跡跨越天空。因而圓圈成了時間劃分的象征，從而也是所有時間的象征。

因為這些理由，奧格拉拉人把他們的提皮（tipis）[[156]](#_156_51)做成圓形的，把帳篷群排成圓環狀，在所有儀式的集會中人們都團團圍坐。圓圈也是提皮及庇護所的象征。如果一個人用圓做飾物且圓沒有以任何方式斷開，它應該被理解為世界及時間的象征。[[157]](#_157_49)

這是善惡關系及其現實本質的精巧的表述。圓形與非圓形、太陽與石頭、庇護所與戰爭都被隔離在互不相連的對子中，它們的意義是美學的、道德的及本體的。這些陳述的推理性表達是不規則的：對絕大多數奧格拉拉人來說，圓圈，無論是在自然界發現的，還是畫在野牛皮上的，或是在太陽舞中表演的，都是一個未經檢驗的淺顯易懂的象征，它們的意義能被直接地感受到，毋需有意識地去解釋。但是象征的力量，無論是否經過分析，顯然都依賴于它的綜合性，以及它規范經驗的效果。一次又一次，神圣的圓圈（有著道德含義的自然形式）的觀念產生出新的意義，當被應用于奧格拉拉人的生活世界時；它持續地將那些他們經歷中的各種成分聯接在一起，否則這些成分就會被認為是分離的，也是不可理解的。

人體及樹干、月亮與盾牌、提皮與營地圓圈（Camp-circle），它們共有的圓性給了它們一個模糊的但能強烈感受到的意義。而且這種意義性的（meaningful）共同成分，一經抽象，就能用于一個儀式——就像在和平的儀式中的，煙斗（社會團結的象征）被小心地從一個吸煙者傳到另一個吸煙者手中，形成一個完美的圓環，形式的純粹引發了神靈的恩賜——或者是將道德經驗中的一些自相矛盾的以及不正常的事情解釋成神話，這時一個人在圓形的石頭中看到形成了善戰勝惡的力量。

二

正是大量的宗教象征，它們交織在某種有序的整體之中，形成了宗教體系。對于那些信仰某種宗教的人來說，一個宗教體系似乎是在傳遞著真正的知識，而這些知識是生活展開所必需的基本條件。特別是在這些象征沒有受到（歷史的和哲學的）批判的地方，就像它們在世界多數文化中一樣，那些無視這些象征所代表的道德及美學規范，按照不一致的方式生活的人，都被視為并不比愚蠢、麻木不仁、不開化，或（在一些極端的例子里）發瘋更為邪惡。在爪哇，我曾在那里進行田野考察，所有的小孩、傻子、粗魯的人、精神不健全的人，以及非常不道德的人，都被稱為“還不是爪哇人”。還不是爪哇人，就等于說還不是人。不道德的行為被稱之為“不合習俗”，比較嚴重的罪行（亂倫、妖術、謀殺）被認為是由于一時糊涂，對一些不太嚴重的罪行通常的評論是“不懂秩序”，而且“宗教”和“科學”是同一個詞。道德因而就有了樸素現實主義及實用智慧的性質；宗教支持恰當的行為，所采取的做法是描繪一個這種行為在其中僅僅是常識的世界。

行為僅僅是常識，因為在精神氣質與世界觀之間，在已認可的生活方式和假定的現實結構之間，有一種簡單而又基本的一致性，因而它們能互相完善又互相賦予意義。例如，在爪哇，這種觀點被歸納在tjotjog這個概念中，這是一個很常見的概念，含義是適合，就像鑰匙適合于鎖，藥適合于疾病，解適合于算術題，男人適合于他娶的女人（如果不適合他們就離婚）……。如果你的觀點和我一樣，我們就tjotjog；假如我的名字的含義符合我的性格（而且假如它能給我帶來好運氣），它就被說成是tjotjog。可口的食物、正確的理論、良好的舉止、舒適的環境、滿意的結果都是tjotjog。在最廣泛最抽象的意義上，當兩個事物合成一致的模式，這種一致的模式賦予每一個事物以它們自身沒有的意義和價值時，則這兩個事物就tjotjog。這里暗含一個和諧的宇宙觀，在這個世界中，重要的是各種孤立因素之間的自然關系是什么，它們是如何被安排得互相協調并避免不和諧。正如在和聲中，最終的正確關系是固定的、確定的，而且是可知的，因此宗教就像和聲一樣，最終是一種實踐科學，從事實中產生價值，就像音樂是從聲音中產生出來的一樣。就其特殊性而言，tjotjog是爪哇人特有的觀念，但是認為當人的行為被調整為同宇宙狀態相和諧時，生命才具有真正的意義的觀點卻是普遍的。

宗教象征所表述的基本實在同生活方式之間的相交點，因文化而異。對納瓦霍人來說，一種重視冷靜的審慎從容、不屈不撓的堅持、有尊嚴的謹慎的道德體系，與不極為強大、嚴格有規律與極具威脅的自然形象相輔相成。對法國人來說，恪守合乎邏輯的規則，是對這樣一種觀點的反應：認為現實是被合理地建構的，首要原則是清楚、明確、不可更改的，因此只需感受、記憶并推演到具體實例。對印度教徒來說，先驗的道德決定論（一個人在來世的社會和精神地位是他在現世的行為的性質自動產生的結果）由與種姓制相聯系的儀式性的義務倫理負責完成。在宗教自身中，任何一方面，無論是規范的還是形而上學的，都是武斷的，但是它們合起來形成了某種必然性的格式塔；一個法國人的道德在一個納瓦霍人的世界中，或者是一個印度教徒的道德在法國人的世界中，只會顯得愚俠式地不切實際，因為它們缺少在自己語境中的那種自然和簡單的現實感。正是這種現實感，對真正合理的生活方式的描述，一旦把握了生活的事實，就成了道德權威的原始來源。所有宗教象征斷定的是：對人類來說善就是現實地活著；它們的不同在于它們構建現實的眼光不同。

但是宗教象征并不僅僅體現正面的價值，而且也體現反面的價值。它們不僅指出了善的存在，也指出了惡的存在，而且還指出它們之間的沖突。所謂惡的問題是用世界觀的詞語來表述自身內外破壞性力量的真實本質，如解釋謀殺、歉收、疾病、地震、貧窮及壓迫。宣布邪惡基本上是不真實的——像在印第安人的宗教及有些基督教派中那樣——不過是一種非常不尋常的解決辦法；更經常的是接受惡的現實并將其明確定性，對待它的態度——放棄、明確反對、享樂式地逃避、自責、懺悔或謙卑地請求寬恕——被看做是合理的和適當的。非洲的阿贊德人中，所有的自然的不幸（死亡、生病、歉收），都是由一個人對另一個人的仇恨用巫術引起的，對邪惡的態度是直接的并且是實際的：它使用占卜手段來發現巫師，采取社會壓力來迫使他放棄進攻，如果不行，就用行之有效的復仇魔法殺死他。在美拉尼西亞的馬努斯人（Melanesian Manus）看來，死亡、疾病及歉收是秘密罪惡（通奸、偷竊、撒謊）的結果，這些罪惡冒犯了體現家庭精神的神靈道德，公開懺悔和自責是克服邪惡的合理方法。對爪哇人來說，邪惡源于不加控制的感情并能由超脫與自我控制來抑制。因而一個民族所贊賞及所害怕和仇視的都為他們的世界觀所描述，由他們的宗教來象征，反過來也表達在他們的整個生活特質中。一個民族的精神氣質是鮮明的，不僅是因為他們贊頌某種高尚的東西，而且因為他們譴責某種卑劣的東西；這個民族的美德與罪惡都被風格化了。

支持社會價值的宗教力量所依靠的是它對世界進行象征描述的能力，在這個世界中，那些價值與反對它們實現的力量都是基本因素。它所代表的是構建一個現實形象的人類的想像力量，在這個現實中，引用馬克斯·韋伯的話，就是：“事件并不僅是存在、發生，而是它們有意義，并因為這一意義而發生。”對價值的形而上學基礎的需要，在強度上因文化不同，因人不同。但對某個人的承諾來說，對某種事實基礎的需要傾向似乎在實踐上是普遍的；在任何一種文化中，因襲舊例只能使很少數的人滿意。雖然宗教的作用可能因不同的時間、不同的人，在不同的文化中而各有不同，宗教通過將精神氣質與世界觀融合，賦予一套社會價值也許是它們最需要被強制賦予的東西：客觀性的外表。在宗教儀式及神話中，價值所描繪的不是一個主觀性的人類偏好，而是在一個有著特別結構的世界中隱含的強加于生活的條件。

三

被一個民族視為宗教象征（或是象征綜合體）的類型非常不同。澳大利亞土著人繁復的成人儀式，毛利人復雜的哲學故事，愛斯基摩人戲劇化的薩滿教表演，阿茲特克人殘忍的人祭儀式，納瓦霍人走火入魔的治病儀式，波利尼西亞諸島部族中的大型社交筵席——所有這些模式對該民族來說，都是最強有力地概括了這個民族對生活所知道的一切。這里沒有相通之處，只有這樣的復合體：馬林諾夫斯基著作中著名的特羅布里恩德人似乎同等地關心園藝儀式及貿易儀式。在像爪哇人這樣的復合文明中——在其中，印度教、伊斯蘭教及異教影響都非常強大——一個人可能在若干種象征綜合體中選擇任何一個來揭示精神氣質與世界觀的混合體中的這個或那個方面。但是對爪哇人的價值與爪哇人的形而上的關系最清楚、最直接的洞察，也許只有通過對他們的最深刻也是最發達的一種藝術形式的分析才能得到，這種藝術形式同時也是宗教儀式：皮影戲，或wajang。

皮影戲之所以稱為皮影戲，是因為皮偶——用皮剪裁而成的，著上金、紅、藍、黑等顏色的平面的圖樣——將影子投在白色的幕布上。達朗（dalang），就是表演皮偶的人，坐在幕布前的一個草墊子上，在他的身后是一個格姆朗（gamelang）[[158]](#_158_49)打擊樂器樂隊。在他的頭頂懸掛著一盞油燈。一棵香蕉樹干水平躺在他的面前，皮偶卡在樹干上，綁著用龜板做成的手柄。表演會持續一個晚上，在表演進行中，達朗根據劇情需要從香蕉樹干上取下并替換皮偶，用一只手將它們舉過他的頭，放在油燈與幕布之間。從幕布的“達朗”這一邊——傳統上這一邊只允許男人坐——可以看見皮偶本身，它們的影子升上去擋住了后邊的屏幕；從相反的那一邊——婦女和孩子們坐在那兒——只能看見皮偶的影子。

故事情節大多數取自印度敘事史詩《摩訶波羅多》（Mahabarata），進行了某種改編并放入爪哇背景之中。［有時也有取自《羅摩衍那》（Ramyana）的故事，但不太流行。］有三組主要角色。第一組，男神與女神，由濕婆與他的妻子杜爾迦率領。就像在希臘史詩中一樣，這些神遠不是整齊劃一地正直無私，而是有著人類的弱點與情感，而且似乎特別對人間的事情有興趣。第二組，國王與貴族，在理論上，他們是今天的爪哇人的祖先。這些貴族中最重要的兩群人是潘達瓦斯（Pendawas）和克拉瓦斯（Korawas）。潘達瓦斯是著名的英雄五兄弟：于迪斯蒂拉（Yudistira）、畢瑪（Bima）、阿育那（Arjuna）、孿生兄弟納庫拉（Nakula）和薩德瓦（Sadewa）——他們通常是由克里斯納（Krisna），這個維斯納（Visnu）的化身，以總顧問與保護人的身份陪伴著。克拉瓦斯，有一百多人，是潘達瓦斯的表兄。他們已經從潘達瓦斯手中奪取了恩嘎斯蒂納王國（Kingdom of Ngastina ），而爭奪這一有爭議的國家的斗爭為wajang提供了主題；這一斗爭的高潮是男性親屬之間的伯拉塔于達戰爭（Bratajuda War），就像在伯《薄伽梵歌》（Bhagavad Gita）中一樣，潘達瓦斯打敗了克拉瓦斯。而第三組，是爪哇人在原印度的演員表上添加上的角色，最偉大的小丑——塞瑪（Semar）、皮特拉克（Petruk）及嘎楞（Gareng），他們是潘達瓦斯的固定伙伴，同時充當仆人與保鏢。塞瑪是另外兩個人的父親，是眾神之王濕婆的兄弟。他也是所有爪哇人從一出場到結束時的守護神，這個粗笨的傻瓜，也許是整個wajang神話中最重要的人物。

wajang的行為特點也有三種：一種是“談話”部分，兩組對立的貴族面對面討論他們之間的爭執（由達朗模仿所有人的聲音）；一種是“戰斗”部分，外交失敗，兩組貴族交戰（達朗讓皮偶互相碰撞并用腳踢著拍板做出打仗的聲音）；還有一種是滑稽喜劇場景，小丑愚弄貴族或彼此愚弄，如果達朗夠聰明的話，還會愚弄觀眾或掌權的人。一般情況下，這三部分內容在一個晚上的時間內要分別上演。在多數情況下，開頭是談話部分，中間是喜劇，最后是戰爭。從九點到午夜，各王國的政治領袖面對面說明故事的框架——一個wajang英雄想要娶鄰國國王的女兒，一個殖民地想要自由，或其他任何內容。從午夜到三點，或者是劇情中出現了某種困難——另外某人加入了爭娶公主的行列，宗主國不肯給它的殖民地以自由。最終，這些困難在最后一部分都不可避免地在黎明時通過戰爭解決，英雄獲勝——隨后的一幕是簡短的慶祝、完婚或是獲得自由。受過西方教育的爪哇知識分子經常把wajang比做奏鳴曲：以展示主題開始，隨后發展和豐富主題，以尾曲和重敘結束。

能一下子就打動西方觀眾的另外一個比較，是拿皮影戲與莎士比亞歷史劇相比。宮廷中冗長的正式場面，有著來來去去的傳遞信息者，不時在樹林中或是路旁簡短地轉換場景，雙重劇情，丑角說著粗魯的普通語言，充滿著普遍的智慧的道德；貴族的漫畫式的行為，他們說著高雅的語言，充滿著對榮譽、公正、責任的呼喚；最后的戰爭，就像在什魯斯伯里（Shrewsbury）[[159]](#_159_49)和阿金庫爾（Agincourt）[[160]](#_160_49)一樣，讓被征服者雖然失敗仍然保持著尊嚴——所有這些都顯示出莎士比亞歷史劇的特征。但是wajang所表達的世界觀，在根本上幾乎不是伊麗莎白式的，盡管在表面上兩者相似。為人類的行為提供主要場景的，不是原則和權力的外在世界，而是情緒與欲望的內在世界。現實不是在其自身之外去尋找，而是在其內部；結果，wajang加以戲劇化的不是哲學式的政治而是形而上的心理學。

對爪哇人來說（至少是對那些人，他們認為從二世紀至十五世紀在爪哇印度教—佛教的影響仍占主導地位），主觀體驗的潮流（取自眼下的現象）表現的是整體宇宙的縮影；在思維與情感的流動的內部世界的深處，他們看到了折射出來的最終的現實本身。這種內視型的世界觀在爪哇人從印度教中借鑒來，并特別地加以改造的概念中得到了最好的表達，這個概念就是：rasa。Rasa這個概念有兩個基本含義：“感受”與“意義”。作為“感受”，rasa是爪哇人傳統的五種感覺，而且——看、聽、說、聞、感，它本身包括五種感覺分成的三個方面：舌頭上的味覺、身體上的觸覺，以及“心”上的情感的“感覺”，如傷心與快樂。香蕉的味道是香蕉的rasa；直覺是rasa；疼痛是rasa；激情也是rasa。作為“意義”，rasa將詞匯應用于信件、詩歌，甚至是普通的談話，使之能指示出在爪哇人的交流與社會交往中非常重要的間接的及暗示的含義。而且它也同樣應用于普遍的行為中：指示出暗示性含義、舞蹈姿態中暗示的“感受”、禮貌手勢，等等。但是，在這第二點的語義學意義上，它也同樣意味著“最終的意義”——這是我們憑借著神奇的努力，且在澄清世俗存在中的所有模糊之后，所到達的最深層的含義。Rasa，據我們最能說的一位調查對象說，就像生命一樣：有生命者有rasa，有了rasa就有生命。要轉譯這個句子只有進行兩次：有了生命就有所感受，有了感受就有了生命；或者是：有了生命就有了意義，有了意義就有了生命。

用rasa既指“感受”又指“意義”，使爪哇人發展出高度復雜的對主觀體驗的現象學分析，其中任何其他事情都能夠與主觀體驗聯接在一起。因為“感受”及“意義”在根本上一致，所以由主觀獲得的最終的宗教體驗也是客觀獲得的最終的宗教真理，一個對內在感受的經驗分析同時也產生出一個對外在現實的形而上學分析。既如此，——實際上的區別、分類及聯系經常是既精密又詳細——是一種考慮——既從道德也從美學觀點——人類行為的典型方式，依據的是由個人體驗的情感生活。無論是從一個人的行為內部來觀察，還是從另外一個人的行為的外部來觀察，這一點都是真實的：一個人的情感越純凈，他的理解就越深刻；高尚的道德帶來衣著、行為、言談等方面的優雅。控制個人的情感資源因而就成為他主要關心的事，借此，其他所有的事情最終都會成為合理的。精神上明智的人能夠控制自己的心的平靜，并能持續地維持著平靜安定的狀態。他的內心生活就像是一池讓人很容易看到底的清澈的水。個人的直接目標因而是情感上的平靜，因為不加控制的感情是粗野的，只適合于兒童、動物、瘋子、野蠻人和外國人。但是他的最終目標，使平靜成為可能的，是神秘的直覺——對最終的rasa的直接的領悟。

爪哇人的宗教（或者說至少是爪哇人的宗教的這一變種）最終是神秘主義的：依靠精神鍛煉，在純粹的rasa中發現上帝。而且爪哇人的精神氣質（及美學觀念）相應地是一種沒有享樂的以自覺感情為中心的：情緒平靜、情感平淡、心若止水都是受到稱贊的心理狀態，是真正高尚的性格的標志。一個人必須努力超越日常的感情，達到真正存在于我們所有人的心中的感受—意義。總而言之，快樂與不快樂是一樣的，你在大笑時與大哭時都流淚。此外，它們還暗示著：現在快樂，以后不快樂；現在不快樂，以后快樂。一個理智、謹慎的“聰明”人，追求的不是快樂，而是超脫的平靜，它能使他擺脫在滿意與沮喪之間無休止的搖擺。同樣，爪哇人的禮節（幾乎包括了所有的道德）集中于一些禁令：不要用突然的姿勢、大聲說話，或者是任何種類的讓人吃驚及反常的行為，打擾另一個人的平靜，主要是因為這樣做會引起其他人的反常行為，反過來會破壞自己的平衡。在世界觀層面上，類似瑜伽的神秘技巧（冥思苦想，凝視燭光，重復成套的詞或短語）及關于情感與疾病、自然目標、社會制度及諸如此類事物的關系的純理論思考。在精神氣質這個層面上，有一種道德方面的強調，要求柔和的衣著、言談及態度，對自己或他人的情感方面的變化的精細的感覺，對行為的穩定的、高度有規律的預控能力。有一個爪哇諺語說，“假如你向北出發，就一直向北，不要去東、西、南。”宗教與倫理道德，神秘主義與禮貌，因而都指向相同的目標：一種用以避免來自內心與外部干擾的超脫的平靜。

但是與印度教不同，這種平靜不是依靠放棄外部世界及社會而獲得的，而是必須身在其中而獲得。它是世俗的（甚至是實用的）神秘主義，就像在下面這段出自兩個爪哇神秘主義團體的小商人的對話中所表達的那樣：

他說，這個社會關心的，是教育你不要過多注意世俗的事情，不要過于在意日常生活中的事情。他說，做到這點很困難。他說，他的妻子就不能完全做到這一點。她同意他的說法，例如，她仍喜歡坐汽車，而他則不在意；他能夠在意這些也可以不管它們。做到這需要長時間的學習與冥思苦想。舉一個例子，你必須做到假如一個人來買布，你要不在乎他是買還是不買……而且你不能將你的真實感情卷入你的商業活動中，而是只想著上帝。這個社會要讓人們轉向上帝，避免與日常生活的密切聯系。

……他為什么冥思苦想？他說，這不僅使你內心平靜，而且你將不會輕易煩惱。例如，假如你賣了一塊布，本來值六十盧比，但是你只賣了四十盧比，這使你覺得煩惱。假如一個人來到這里而我的心不平靜，那么我就不能向他出售任何東西……我說，為什么你要去開會，為什么不在家冥思苦想？他說，首先，你不能從社會中退縮以獲得平和；你應該留在社會中并與人們相處在一起，只要能在你的內心中保持平靜就行。

這種神秘主義——現象學的世界觀和以禮節為中心的精神氣質的融合，在wajang中以各種方式表達出來。首先，它最直接地以一種清晰的圖解方式出現。潘達瓦斯五兄弟通常被解釋為五種感覺，對此個人必須將其合成一個不可分的心理力量，為的是能獲得神秘的直覺。冥思苦想要求這些感覺的“合作”，就像英雄五兄弟間密切相聯那樣，他們在做所有的事時團結得如同一個人。或者是皮偶的影子代表的是人的外在行為，而皮偶自身則是代表了他的內在自我，因而可見的行為模式是潛在的心理實在的直接結果。這種精心設計的皮偶有著明確的象征意義：在畢瑪的紅、白、黑圍裙中，紅一般是用來顯示勇氣，白是純潔，黑是堅定的意志。在格姆朗中演奏的不同的曲調每一種代表著一種特定的感情；同樣達朗在劇中的不同階段演唱的詩歌也是如此。第二，這種融合經常表現為像畢瑪請求“清澈的水”那樣的寓言。他被告知有一種水將使他戰無不勝，在他到處尋找清澈的水的過程中，在殺死了許多惡魔后他遇到一個和他的小拇指一樣大的神，這是他自己的化身。進入這個鏡像的侏儒口中后，他在神的內部看到了整個世界，每一個細節都是完善的。重新出來后，神告訴他沒有所謂的這種“清澈的水”，他的力量的源泉就在他自己的內心，此后他開始冥思苦想。第三，戲劇的道德內容有時是以類推的方式加以解釋的：達朗對木偶的絕對控制被說成是上帝對人的控制；禮貌的言辭和粗暴的戰爭之間的轉換據說等同于現代國際關系，只要外交家還在繼續談判，和平就存在；當談判破裂，戰爭隨之而來。

但無論是圖解、比喻，還是道德上的類推，都不是在wajang中表達爪哇人這種綜合性的主要手段；因為，表演作為一個整體，通常是被理解為同時就道德及事實而言將個人主觀體驗戲劇化：

他（一位小學教師）說過，wajang的主要目標是描繪出內心思想及感情的畫面，給內在感覺一個外在形式。他說更特別的是它描繪出了在個人內心中，他想做的與他感覺他不應該做的之間的永恒的沖突。假定你想要偷什么東西。噯，在你內心中同時有什么東西告訴你不要這樣做，限制你、控制你。想要去做被稱之為意愿；限制不要做被稱之為自我。所有這些傾向每天都在對個人構成威脅，摧毀他的思想并擾亂他的行為。這些傾向被稱之為goda，它意指困擾人或事的某種東西。例如，你去一個小吃店，那里有人正吃著什么。他們邀請你和他們一起吃，你因此就有一個內心的斗爭——我應該和他們一起吃……不，我已經吃過了，我會吃撐的……但是食物看起來很好……等等。

在wajang里，各種煩惱、希望，等等——即goda——由數百個克拉瓦斯代表，控制自我的能力由他們的表兄潘達瓦斯及克里斯納代表。故事表面上是關于爭奪土地的斗爭。故事因此在旁觀者看來似乎是真實的，因此rasa中的抽象因素能夠由具體的外在因素所代表，這些外在因素將會吸引觀眾，使他們覺得似乎是真實的，同時還能傳達內在的信息。例如，wajang充滿了戰爭，而這些不斷發生的戰爭，被認為是內心的沖突，它代表了在他的主觀生活中卑鄙的沖動和凈化的沖動之間的沖突。

再一次，這種表述是更為自明的；一般人“欣賞”wajang而不能明確地解釋它的意義。但是，正如圓圈組成了奧格拉拉人體驗時——無論蘇族人能否理解它的含義，或是否真的有興趣愿意這樣做——wajang的宗教象征（音樂、角色、表演）本身都給普通爪哇人的體驗以一定的形態。

比方說，潘達瓦斯五兄弟中的三個長兄通常代表不同的情感—道德困境。年齡最大的于迪斯蒂拉是過于感情用事。他沒有能力有效地統治他的國家，因為當有人向他要求土地、財產、食物，他總是出于憐憫而給他們，弄得他自己無權、無地、貧窮或挨餓。他的敵人不斷地利用他的憐憫心欺騙他，逃避他的制裁。畢瑪是個頭腦簡單、固執的人。一旦他想做什么，他就直截了當地去做；他心無旁騖，決不中途拐彎或是無事閑逛——他“向北走”。結果，他總是莽撞，陷入本可逃避的困境。第三個兄弟，阿育那，是絕對公正的。他的善舉來自這一事實：他反對邪惡，保護人民免受不公正待遇，他在為正義而斗爭時無比英勇。但是他對做錯事的人缺乏寬容及同情心。他把神的道德原則應用于人類的活動，因此他經常以正義的名義冷酷、殘忍、粗暴。美德的這三種困境的解決方法是相同的：神秘的頓悟。依靠對人類現實的真正的理解，對最終的rasa的真正領悟帶來力量將潘達瓦斯的同情心、畢瑪的行動意志及阿育那公正觀念真正結合起來成為一種道德觀，而這種道德觀在一個不斷變化的世界中帶來了超脫的情感與內心的平和，它在這樣一個世界中為秩序和正義而斗爭。而且正是這種結合明確地顯示了劇中潘達瓦斯中的不可動搖的堅定，這種堅定是從他們各自所具備的美德和弱點中互相取長補短而形成的。

但是，最后，塞瑪代表的是什么？在他身上有那么多彼此對立的東西——既是神又是小丑，既是人的守護神又是人的奴仆，既是內心最優雅的又是外表最丑陋的。人們再一次想到了莎翁的歷史劇與福斯塔夫。就像福斯塔夫一樣，塞瑪是劇中英雄象征性的父親。像福斯塔夫一樣，他肥胖、滑稽、老于世故；而且也像福斯塔夫一樣，他似乎以其強有力的非道德觀念對戲劇所斷定的價值觀提出了一個全面的批評。也許兩個角色都是提醒：盡管宗教狂熱者和道德絕對論者過分驕傲，但是一個完全恰當及綜合的人類世界觀是不可能有的，而且在所有自稱的絕對的及最后的知識的后面，對人類生活的非理性和不可限制性需保持清醒意識。塞瑪提醒貴族及優雅的潘達瓦斯他們自身的卑微的動物來源。他反對任何把人變成神的企圖，以及通過逃向絕對有序的神的世界而終止自然偶然性的世界的企圖，這種企圖是要使永恒的心理—形而上的斗爭最終靜止。

在一個wajang故事中，濕婆化身為一個神秘的教師來到人間，企圖將潘達瓦斯與克拉瓦斯拉在一起，在他們之間達成一個經過談判得到的和平。他非常成功，只有塞瑪反對。阿育那因此被濕婆派去殺死塞瑪，這樣潘達瓦斯與克拉瓦斯才會走到一起，結束他們永恒的斗爭。阿育那不愿意殺死塞瑪，他愛塞瑪，但是他希望兩派表兄弟之間的分歧能有一個公正的解決，他因此去殺塞瑪。塞瑪說，我到處追著你，忠實地為你效力，愛你，你就是這樣對待我。這是劇中最讓人動感情的情節，阿育那深感羞愧，但是他忠實于公正的觀念，還是堅持他的責任。塞瑪說：那好，我自焚。他堆起篝火，站在火中。但是他不是死去而是變成神并在戰斗中將濕婆打敗。然后潘達瓦斯與克拉瓦斯之間又重開戰火。

也許不是所有的人都必然地認識到存在于任何一種世界觀中的非理性，因而認識到邪惡問題是不可能解決的。但是，無論是以一個魔術、一個小丑、一種對巫術的信仰的形式出現，還是以一種原罪概念的形式出現，存在著這類對人類自稱的宗教或是道德的不完善的象征性提示，也許是精神成熟的最明確的標志。

四

把人看成是一種符號化、概念化、尋求意義的動物的觀點，在過去的幾年內在社會科學與哲學中變得越來越流行，它不僅在宗教研究方面，而且在對宗教與價值觀的關系的研究方面展開了全新的切入點。努力從經驗中獲得意義，并賦予其形式與秩序，這種努力明顯地與我們更熟悉的生物學需要一樣是真實而又迫切的。而且如果是這樣，似乎沒有必要繼續將象征性的行為——宗教、藝術、意識形態——解釋為不過是對某種東西隱晦的表達，而不是它們看上去所像的什么東西：為不能在它所不能理解的世界中生活的機體提供方向企圖。假如象征性符號，按肯尼思·伯克的說法，是造就環境的策略，那我們需要更多地注意人們是如何定義環境以及他們是如何去適應環境的。這一強調并不是要去將信仰及價值觀從它們的心理及社會范疇轉移至一個“純粹意義”領域中去，而是要更加強調：以明確設計來處理象征材料的概念為依據，對這類信仰及價值觀進行分析。

這里所用到的概念，精神氣質及世界觀，是含糊而又不準確的；它們是更為有效的分析框架的原型理論和先驅者。使用了這些概念，人類學才開始形成了一個切入點去研究價值觀，它能夠澄清而不是模糊對行為做規范性控制涉及的基本過程。這類經驗取向的、理論上縝密的、強調象征的價值觀研究方法，其幾乎可以肯定會有的結果是：那種依據不是以對行為的觀察而是以對行為的邏輯思考為基礎的理論來對道德、審美及其他規范行為進行分析的企圖衰落了。就像蜜蜂的飛行，盡管航空學否認它這樣做的權利，可能人類的絕大多數正在繼續從事實性的前提中得出規范的結論（并從規范的前提中得出事實性的結論，因為精神氣質與世界觀的關系是循環的），盡管職業哲學家對“自然主義謬誤”提出了精致的無懈可擊的反思。尋求現實的人以既有激發性又有可行性的現實文化在現實的社會中生活的價值理論，將使我們脫離抽象的及學院式的討論。在這類討論中，數量有限的經典立場被一遍又一遍地重復，幾乎沒有提出什么新的東西，來深入考察什么是價值及價值如何起作用。一旦對價值觀進行科學分析的計劃開始進行，對倫理道德進行哲學討論有可能會更有意義。這個過程并不是要以描述性倫理來代替道德哲學，而是要為道德哲學提供一個經驗的基礎及概念框架，它要比來自應亞里士多德、斯賓諾莎及G.E.摩爾的概念框架更先進一些。作為一種特殊的科學，人類學在對價值觀進行分析中不是要替代哲學研究而是要使之更為中肯。

## 第六章 儀式的變化與社會的變遷：一個爪哇的實例

如同在人類學所關注的眾多領域里那樣，功能主義，或者是與拉德克利夫—布朗的名字聯系在一起的社會學型的，或者是與馬林諾夫斯基的名字聯系在一起的社會心理學型的，主導了最近對宗教的社會角色進行的理論探討。最初始于涂爾干的《宗教生活的基本形式》與羅伯遜—史密斯的《閃族宗教講座》的社會學方法（或者像英國人類學家喜歡的那種稱呼，社會人類學方法），強調信仰，特別是儀式加強傳統的個人之間的社會紐帶的方式；它強調群體的社會結構通過對作為基礎的社會價值的儀式化或神話符號化得到加強和保持長久的方式。[[161]](#_161_49)弗雷澤和泰勒也許是社會心理學探討的先行者，但是對之做出最明確闡述的是馬林諾夫斯基的經典著作《巫術、科學與宗教》。這類探討強調宗教對個人的影響——它如何同時滿足個人對一個穩定的、可以理解的、可強制的世界在認知上與情感上的要求，并如何使之在面對自然偶發性事故時保持內心的安全感。[[162]](#_162_49)這兩方面的探討使我們日益詳細地理解了宗教在各類社會中的社會與心理“功能”。

但是這類功能主義方法最缺乏說服力的，是其對社會變遷的研究。正如一些作者已經注意到的，對平衡的體系、社會內部自動平衡及永恒的結構畫面的強調，導致了喜愛在穩定平衡中“完全整合”的社會，喜愛強調人的社會習俗的功能方面的而不是強調它所隱含的社會功能失調方面的傾向。[[163]](#_163_49)在對宗教的分析中，這種靜止的、非歷史的方法已經導致了某種對社會生活中儀式和信仰作用的過于保守的觀點。盡管克拉克洪[[164]](#_164_49)及其他人對諸如巫術等不同宗教活動的“得失”做出了謹慎的評論，但是人們仍傾向于強調宗教模式的和諧、整合及心理安慰方面，而不是分裂、瓦解及心理不安方面；傾向于揭示宗教保持社會與心理結構，而不是破壞或改變社會結構的方式。在探討這些變遷時，例如在雷德菲爾德關于尤卡坦（Yucatan）的著作中，主要是關注社會的逐漸解體，“在尤卡坦人中文化變遷似乎與孤立和均一的減少‘并存’，變遷主要有三種：文化的混亂、世俗化與個體化。”[[165]](#_165_49)但是即使是對我們自己的宗教歷史的粗淺了解，也會使我們感到難于直截了當地簡單斷定宗教的“正面”角色。

這一章的論點是，功能理論難于解釋變遷的主要理由之一，是它無法同等探討社會過程與文化過程；二者中不可避免地有一個被忽視或是僅僅簡單地成為另一個的反映，即成為另一個的“鏡像”。要么是文化被視為完全是社會組織形式的衍生物——英國結構主義者和很多美國社會學家的典型觀點；要么是社會組織形式被視為文化模式在行為上的體現——馬林諾夫斯基與許多美國人類學的觀點。無論在哪一種情況中，較次要的術語作為動力因素而被排除，而留給我們的是歧義的文化概念（“復合體……”）或者完全是綜合性的社會結構概念（“社會結構不是文化的一個方面，而是特定民族根據特殊的理論形式所把握的整體文化”）。[[166]](#_166_48)在這種形勢下，由于文化模式不能完美地與社會組織形式和諧一致，社會變遷中的動力因素大部分不能得到闡述。“我們的功能主義者”，E.R.利奇最近評論說，“并不真的從原則上是‘反歷史的’；很簡單，我們不知道如何使歷史材料適應我們的概念框架。”[[167]](#_167_48)

為了修正功能理論的概念，使之能夠更有效地處理“歷史材料”，最好先設法將人類生活的文化與社會方面分析性地加以區別，并將其看成可以獨立變化但又互相依存的因素。雖然僅僅在概念上可以分開，但文化結構與社會結構將被認為能夠以多種模式互相整合，簡單同構的模式只不過是其中有限的個案——它只在長期保持穩定的社會中出現，這種穩定使人們有可能在社會與文化方面之間作嚴密的調整。在大多數社會中，變化是其特征而不是反常，我們將期望能在兩者之間或多或少地發現極端的不連續性。我認為正是在這些非常的不連續性中，我們將會發現變化的主要推動力量。

區別文化與社會體系的更有用的方法——但遠不是惟一的方法，是視前者為一個有序的意義與象征體系，社會的互動依據它而發生；而視后者為社會自身互動的模式本身。[[168]](#_168_48)一方面，有信仰、表達象征和價值框架，個人據其定義他們的世界、表達他們的感情、做出他們的判斷；另一方面，有當前的互動行為進程——其持續的形式我們稱為社會結構。文化是意義結構，依據它人類解釋他們的經驗并指導他們的行為；社會結構是行為的形式，是實際上存在的社會關系網絡。文化與社會結構因而不過是同一現象的不同的抽象。在考慮社會行為時，一個是從社會行為對于行為者的意義角度來考慮，而另一個是從它對某種社會體制功能的促進角度來考慮的。

文化與社會體系之間的區別的本質，在對比它們中的每一個在整合特征方面的性質時才體現得更為清楚。這種對比是索羅金所謂的“邏輯—意義的整合”與他所謂的“因果—功能性整合”（causal-functional integration）之間的對比。[[169]](#_169_48)邏輯—意義的整合，即文化特征，指的是在巴赫賦格曲、天主教教義或廣義相對論中發現的那種整合；它是一種風格，邏輯含義、意義與價值的統一體。因果—功能性整合，即社會體系的特征，指的是在有機體里可以發現的那種整合，其中的所有器官被組合為一個統一的因果網絡；每一器官都是一個因果反射圈中的因素，這個反射圈“維持體系運轉”。因為這兩種類型的整合并非是完全同等的，因為它們中的一個所采取的形式并不直接暗示另一個將要采取的形式，因此兩者之間及兩者與第三種因素之間，有一種內在的不同一性和緊張，這第三種因素是個體內部的動機整合模式，我們通常稱之為人格結構：

因而可以感知到，社會體系只不過是非常具體的社會行為體系結構中的三個方面中的一個。另外兩個，是個別角色的人格體系，以及在他們行為之中表現出來的文化體系。三個中的每一個，必須被作為行為體系的因素所形成的組織的獨立的因素來考慮，即它們中沒有一個在理論上可以被約簡為另外兩個的其中一個或這兩個的聯合。每一個對另外兩個都是必不可少的，即沒有人格和文化，就沒有社會體系，如此等等，反之亦然。但是這種互相依存與互相滲透是與可約簡性（reducibility）非常不同的。可約簡性是指一種體系的重要的屬性和發展進程，在理論上可以從我們對另外兩個中的一個或二者聯合所包括的理論知識中推導出來。行為的參照形式對所有三個都是共同的，這一事實確定了它們之間轉換的可能。但是，在此處試圖闡述的理論層面上，它們并不組成單一的體系，也許可能在別的理論層面上產生這樣的結果。[[170]](#_170_48)

我將在一個不能適當地發揮功能的儀式的特殊實例中應用這一更富活力的功能主義方法，以期展示這一方法的實用。我將嘗試揭示這一沒有將儀式模式中“邏輯—意義的”文化方面與社會結構的“因果—功能性”方面區別開來的方法，如何不能恰當地闡述這一儀式的失敗，而對它們加以區別的方法又如何能夠更清楚地分析出現問題的原因。將要進一步論證的是，這樣一類方法能夠避免將宗教在社會中的功能性作用簡單化的觀點，這種簡單化觀點將宗教的作用視為僅僅是維持結構的，并代之以有關宗教信仰和實踐及世俗的社會生活之間關系的更為復雜的觀念。歷史材料可以更恰當地放進這種概念中，而且對宗教所進行的功能性分析就可以擴展以更恰當地探討變遷進程。

背景

要描述的實例是在中爪哇東部的一個小鎮莫佐克托（Modjokuto）舉行的一個葬禮。一個大約十歲的男孩，和姨父母生活在一起，非常突然地死了。伴隨著他的死亡，不是爪哇通常那種匆匆進行的、感情克制但有條不紊的葬禮及下葬程序，而是引發了一個時期明顯的社會緊張與嚴重的心理緊張。復雜的信仰與儀式，曾經在幾代人中使無數爪哇人安全度過了喪事后的困難時期，現在突然間失去了它慣有的效用。為了理解它為什么失效，需要知道并理解本世紀頭幾十年以來在爪哇發生的廣泛的社會與文化變遷。這個被中斷的葬禮實際上是一個縮影，它反映了廣泛的沖突、結構瓦解，以及重新整合的企圖，這種整合，在某種方式上體現了當代印度尼西亞社會的特征。

爪哇的宗教傳統，特別是爪哇農民的宗教傳統，是由印度教、伊斯蘭教及本土的東南亞宗教的各種成分混合而成的。公元初期幾個世紀里，隨著強大軍事王國在內地產稻區興起，印度教及佛教文化模式也在島上傳播；十四與十五世紀北部港口城市海上國際貿易的擴展，導致伊斯蘭文化模式的傳播。世界這兩大宗教在深入農民群眾的同時，也與在整個馬來西亞文化區占主導的泛靈論融合在一起。結果，不同宗教的神話與儀式得到均衡的調和，印度教的男神女神、穆斯林的先知與圣人，以及當地的神靈與魔鬼都找到了恰當的位置。

這種調和的中心儀式形式，是一個叫做斯拉麥坦（slametan）的集體宴會。斯拉麥坦幾乎在所有有宗教意義的場合——在生命周期的轉折時刻、在定期的節假日中、在谷物生長的特定階段、在遷居時，等等——都要舉行，從形式到內容大致相同。這個宴會既是供奉神靈，又要使活著的人以共同聚餐的形式整合社會。飯是特別準備的，每一種都有著特殊的宗教概念的象征意義；這要由一個核心家庭的女性成員來烹制，并放置在起居室中央的一個墊子上。這個家庭的男性家長邀請八至十個鄰近家庭的男性家長來赴宴；鄰居不分遠近，同樣看待。在由主人闡述這一宴會的精神目的及誦完阿拉伯贊美詩后，每個人幾乎是偷偷摸摸地、狼吞虎咽地吃少量食物，剩下的食物用一個香蕉葉做成的籃子裝起來帶回家與家人共享。這就是說，神靈從食物的氣味中，從焚燒的香中，從穆斯林的唱詩中獲取了供養；而參與的人從食物的物質材料及他們的社會互動中獲得了養分。這個安靜的、非戲劇性的小儀式有兩重結果：神靈得到撫慰，鄰里團結得到加強。

功能理論的普遍規則，對分析這類模式是非常恰當的。它能夠相當容易地顯示，斯拉麥坦能有效地達到兩個效果：“諧調最終的價值觀”，有效整合以地域為基礎的社會結構；也能滿足農民大眾特有的協調理智、穩定情感的心理需要。爪哇農村（一年舉行一次或兩次全村斯拉麥坦）是由一些地理上相互鄰接，但在自我意識上相當自治的核心家庭組成的，這些核心家庭在經濟與政治上的互相依存大致相同，其性質在斯拉麥坦中有明確規定。對勞動密集型的水稻與旱地糧食農藝方式的需求，要求特別類型的技術合作，加強了本來很自足的家庭的社群觀念——斯拉麥坦顯然加強了這樣一種社群觀念。而且當我們考慮到來自印度教—佛教、伊斯蘭教與“泛靈論”的不同的概念與行為的因素，如何被再解釋和平衡，形成一種鮮明的，幾乎同質的宗教風格，那么在社群節宴模式與爪哇農村生活狀況之間的嚴密的功能調整就更為顯而易見。

但事實上，在過去的五十年里，在爪哇除了少數最為閉塞的地區，無論是以地域為基礎的村莊的社會整合，還是以其文化一致為基礎的和諧都在逐步削弱。人口增長、城市化、貨幣化、職業變化等等，共同削弱了農民社會結構的傳統紐帶；各種教義的影響伴隨著這些結構變化，破壞了早期特有的宗教信仰和實踐。部分是由于爪哇社會日趨復雜，民族主義、馬克思主義及伊斯蘭教改革作為意識形態的興起，不僅影響了這些信條最初出現并總是保持巨大力量的大城市，而且同樣對小城市與農村產生了嚴重的沖擊。事實上，對爪哇最近的大部分社會變遷的最恰當描述，也許是從個人之間（或是家庭之間）主要是以地理為根據的基本整合紐帶轉向意識形態的心理整合紐帶。

在農村與小城市，意識形態的這些主要變化，在形式上表現為那些強調當地調和宗教中的伊斯蘭成分的人，與那些強調印度教與泛靈論因素的人之間的分裂加深。的確，自從伊斯蘭教傳入以來，這些不同的次要傳統之間的某些區別已經表現出來；某些個人一直特別擅長阿拉伯贊美詩或精通穆斯林法典，而另一些人則更擅長印度教的神秘主義活動，或是本地的醫術專家。但是這些差異很容易地就被爪哇人對多種宗教的寬容精神淡化了，只要基本的儀式模式——即斯拉麥坦——被虔誠地信守著；它們引發的任何社會分裂，大部分都被城市與小城鎮生活中的占壓倒性地位的共性所掩蓋。

但是，一九一零年后，在大城市那些經濟與政治上業已成熟的商業階級中，出現了伊斯蘭現代主義（以及與之相對的強烈的保守反應）與宗教民族主義，使大眾中比較正統的成員強化了伊斯蘭作為排他的、反調和性教義的意識。同樣，世俗民族主義與馬克思主義也在文官中出現并擴展到這些城市的無產階級中，它們增強了調和宗教模式中的前伊斯蘭因素（即印度教—泛靈論），這些派別將調和教贊譽為一種對純粹伊斯蘭教的抗衡力量，并被他們中的有些人接受為一個普遍性的宗教框架，在其中加入他們更具體的政治思想。一方面，還出現了更有自我意識的穆斯林，他們將其宗教信仰與實踐更明確地置于穆罕默德普適性教義之上；另一方面興起了更有自我意識的“本土主義者”，試圖要從自己所繼承的宗教傳統中提出一種更具普遍性的宗教體系，減輕其更具有穆斯林特征的因素。第一種人被稱為桑特里（santri），第二種人被稱為阿班甘（abangan），兩種人之間的沖突日益尖銳，時至今日在整個莫佐克托地區形成主要的文化特征。

特別是在城鎮，這種差別開始產生重要的影響。失去了由水稻種植技術所造成的家庭之間合作的壓力，同時也使傳統的鄉村政府形式在面對城市生活的復雜性時效率下降，這嚴重地削弱了協調式鄉村模式的社會支持。每一個人自己謀生時——車夫、商人、職員或是勞工——都或多或少獨立于他的鄰居，這樣，他的鄰里社群觀念自然就減弱了。更加分化的階級體制、更官僚化也更非個人化的政府形式，以及社會背景的更加多樣化，所有這些都導致同樣的結果：削弱了嚴格的地域紐帶，而有利于寬泛的意識形態紐帶。對城鎮人來說，桑特里與阿班甘之間的差別變得更加鮮明，因為這種差別是作為他的基本社會參照物而出現的；它成了他的社會身份的象征，而不僅僅是一個信仰上的差別。他交往朋友的類型、將加入組織的類型、將追隨的政治領導的類型、他或他的兒子將要與之結婚的人的類型，所有這一切都將受到在這種兩極對立意識形態中做出的選擇的強有力的影響。

因而，在城鎮——雖然不僅僅是在城鎮——出現了根據一種不同的文化分類框架形成的社會生活的新模式。在精英中這種新的模式已經高度發達了，但是在城鎮民眾中它還在形成中。特別是在卡姆彭（kampong），即離開街道的居民區中，在那里眾多的爪哇平民擁擠地居住在用竹子搭成的簡易房子中，在那里可以發現一個轉型社會，在這個社會中傳統的鄉村生活模式已經在逐步瓦解，新的模式正在重組。在這片進城農民（或是進城農民的兒子和孫子）的聚居地，雷德菲爾德的民間文化不斷轉變為他的城市文化，雖然后者并不能精確地用“世俗”、“個人化”以及“文化混亂”等否定性和過時的語詞來描述。在卡姆彭中所發生的一切并不完全是對新生活的建設，也不是對傳統生活方式的破壞；尖銳的社會沖突作為下層階級居民區的特征，不是直接表明失去了文化認同性，而是表明對新的更普遍、更靈活的信仰與價值模式的探索。

在莫佐克托，就像在印度尼西亞的大多數地區一樣，這種探索大部分發生在群眾政黨的社會情景中，也發生在婦女俱樂部、青年組織、工會以及與它有正式或非正式聯系的組織中。有若干個政黨（雖然在最近——一九五五年——的大選中它們的數量大為減少），每一個黨由受過教育的城市精英——公務員、教師、商人、學生及諸如此類的人——所領導，并且每一個都與其他政黨爭奪半城市、半農村的卡姆彭居民及農民大眾的政治忠誠。而且幾乎沒有例外，他們都對桑特里和阿班甘兩派中的一派感興趣。在這些復雜的政黨與組織中，這里我們僅直接關注其中的兩個：瑪斯尤米（Masjumi），一個人數眾多的、以伊斯蘭教為基礎的政黨；波邁（Permai），一個堅決反穆斯林的政治—宗教狂熱團體。

瑪斯尤米或多或少地是戰前伊斯蘭改革運動的直接繼承者。它至少在莫佐克托是由溫和的桑特里知識分子領導的，堅持社會意識，反對學究，并且有某些返回古蘭經式的伊斯蘭教的清教傾向。它與其他伊斯蘭教政黨聯合支持在印度尼西亞建立“伊斯蘭教國家”，取代現在的世俗共和國。但是，這種理想的意義不完全明確。瑪斯尤米的敵人譴責它推行不寬容的、中世紀的神權政治，阿班甘與非穆斯林會受到迫害并被迫嚴格遵守穆斯林法的規定，而瑪斯尤米的領導人宣布，伊斯蘭教本質上是寬容的，他們只是要求一個明確的以穆斯林教義為基礎的政府，它的法律將與《古蘭經》和圣訓（Hadith）的教誨一致。無論如何，瑪斯尤米在國家和地方兩個層面上，是桑特里社群的價值和志向的主要代言人。

波邁在全國范圍內沒有這樣有影響。雖然它是一個全國性政黨，它相對比較小，只在很有限的少數地區有實力。但是在莫佐克托地區，它碰巧有著某種重要性，在全國范圍所缺乏的，在地方得到加強。波邁基本上是馬克思主義政治與阿班甘宗教模式的混合。它相當明顯地將反西方主義、反資本主義及反帝國主義，與形式化和概括某種農民調和宗教的典型的寬泛宗旨的企圖結合起來。波邁的聚會既遵循斯拉麥坦模式，有香火和象征食物（但是沒有伊斯蘭教贊美詩），又要接受現代議會程序；波邁的小冊子中既有歷法與數字的占卜體系、神秘教誨，又有對階級沖突的分析；波邁的演說涉及對宗教與政治概念的解釋。在莫佐克托，波邁也是醫療教派，有特殊的醫療實踐與咒語，有秘密的口令，有對其領導人的社會與政治著作的神秘的解釋。

但是波邁最顯著的特征，是它強硬的反穆斯林立場。它譴責伊斯蘭教是從外國輸入的，不適合爪哇人的需要與價值觀。它要求回到爪哇“純潔”與“原有”的信仰，對此它所指的似乎是除掉更具伊斯蘭教性質的因素的本地的調和宗教。為了與這條路線一致，這個教派政黨在全國與地方發起了一場運動，提倡世俗（即非伊斯蘭教的）的婚禮與葬禮。正如至今的形勢所顯示的那樣，除了基督教徒與巴厘印度教徒外，所有人的婚禮都必須經由穆斯林儀式才能合法。[[171]](#_171_48)葬禮是個人的事情，但是因為調和宗教已有著漫長的歷史，所以葬禮儀式如此深入地聯結了伊斯蘭教習俗，以至于要舉行純粹非伊斯蘭教的葬禮在實際上已是不可能的了。

波邁在地方上推行非伊斯蘭教婚禮與葬禮主要采取了兩種形式，一種是對地方政府官員施加強大的壓力，迫使其允許這種活動，另一種是對自己的成員施加強大的壓力，要求其自愿遵循沒有伊斯蘭教內容的純粹儀式。在婚禮方面難于成功，因為地方官員受到中央政府法令的束縛，甚至這個教派里非常自覺的成員都不敢公開舉行“非法”婚禮。沒有法律上的改變，波邁幾乎不能改變婚禮的形式，雖然也進行了少數失敗的努力，想在有阿班甘思想的村長的支持下舉行世俗的儀式。

葬禮的情況有些不同，因為在葬禮中主要涉及的是習俗，而不是法律。在我進行田野考察工作期間（1952—1954），波邁與瑪斯尤米之間的緊張關系迅速發展。這部分是因為印度尼西亞第一次大選即將舉行，部分是因為冷戰的影響。也受到各種特殊事件的影響——例如有一個報告說，波邁的全國領導人曾經公開稱穆罕默德是偽先知；一位瑪斯尤米領導人在地區首府的一次演講中譴責波邁企圖在印度尼西亞生出一代雜種；激烈的村長選舉大部分是在桑特里與阿班甘之間決一雌雄。結果是，夾在中間為難的地方官員提出召開一次所有村莊的宗教官員或莫丁（Modin）的會議。莫丁，在其他許多責任之外，傳統上是負責葬禮的。他指導整個儀式，在葬禮的技術性細節方面指導喪家，領唱《古蘭經》贊美詩，并在墓地對死者讀一番老套的悼詞。這位地方官員指示莫丁——他們中的多數是村莊中瑪斯尤米領導人——當波邁成員去世時，他們只要通告死者姓名及年齡，然后回家；不要參與葬禮。他警告說，如果他們不按他所建議的去做，產生麻煩他們自負其責而他不會支持他們。

這就是一九五四年七月十七日的情形，當時一位積極、熱情的波邁成員卡曼的外甥派德雅安突然在我所居住的莫佐克托的卡姆彭死去。

葬禮

爪哇葬禮沒有悲痛欲絕的氣氛，沒有失控的哭泣，甚至都沒有對死者棄世的禮節性的悲哭。相反，它是一個平靜的、不外露的、幾乎是聽任其慢吞吞地進行的簡單的儀式，對一種不再可能的關系的短暫的儀式化的解除。眼淚不被認可，當然也得不到鼓勵；要努力去做的是將事情干完，而不是使悲痛的想法過分拖延。葬禮中忙碌的具體工作，與來自各方面的鄰居間的正式的禮節性社會交往，一系列斯拉麥坦儀式斷斷續續地要延續三年——據說，爪哇人的儀式制度的全部動力在于，讓人在沒有激烈的感情打擊的情況下渡過悲痛。就哀悼者而言，據說葬禮與葬禮后舉行的儀式要產生艾克拉斯（iklas）感覺，這是一種有意的冷酷感情，一種超脫的“不在乎”狀態；就鄰居而言，據說可以產生如昆（rukun），即“共同的和諧”。

實際舉行的儀式本質上只是另一版本的斯拉麥坦，它適應安葬的特殊需要。當死亡的消息傳遍這個地區時，所有的鄰居必須要放下他正在做的事情，立即趕往喪家。女人帶幾碗米飯，它是專為斯拉麥坦而做的；男人開始刻木頭的墳標并開始掘墓。很快莫丁就來了并開始指導各項活動。遺體由親屬用儀式處理過的水沖洗（親屬毫不畏縮地將尸體放在自己的膝上，以顯示他們對死者的感情及他們的自制能力）；然后遺體被用細布裹起來。在莫丁的指揮下，大約有十二個桑特里圍著遺體用阿拉伯語祈禱五至十分鐘；此后，遺體在各種儀式動作中，由送葬隊伍送往墓地，在那里按照規定的方式安葬。莫丁向死者讀墓邊悼詞，提醒他作為一個虔誠的穆斯林的責任；葬禮到這里就結束，通常在死亡之后的兩三個小時之內。正式葬禮之后，在死亡后的第三天、第七天、第四十天、第一百天，在死者家中舉行斯拉麥坦宴會；死亡的第一周年及第二周年也要舉行斯拉麥坦；而且最后，在第一千天，在遺體已被認為成了塵土，生者與死者之間的隔絕已成絕對時，還要舉行斯拉麥坦。

這就是在派賈恩死后舉行的儀式。剛一破曉（死亡發生在凌晨），姨夫卡曼就給住在附近城市里的男孩的父母發了一封電報，以典型的爪哇方式告訴他們，他們的兒子病了。這種婉轉的說法，是想讓他們逐漸知道兒子的死訊，以便減輕打擊。爪哇人認為，情感崩潰不是源于挫折的嚴重性，而是來自它的突然性，即對一個沒有準備的人的“驚嚇”程度。令人感到害怕的是“震驚”，而不是痛苦本身。此后，由于預計男孩的父母會在幾個小時之內到達，卡曼去請莫丁，開始舉行儀式。這是考慮到，在孩子父母到來時，要把幾乎所有的事情都做好，只等下葬。這樣，他們就能免遭不必要的心理壓力。最晚到十點鐘，所有的事情都應該已經完成。這是一個傷心的事件，但也是一個無聲的儀式。

但是正如莫丁后來告訴我的，當他來到卡曼家時他看到一個顯示波邁政治象征的招貼物，他告訴卡曼他不能主持這一儀式。不管怎么說，卡曼屬于“另一種宗教”，而且莫丁不知道這種宗教的正確葬禮儀式；他所知道是伊斯蘭教的儀式。“我不想冒犯你的宗教，”他虔誠地說，“相反，我極為尊重它，因為伊斯蘭教沒有不寬容的態度。但是，我不知道你們的儀式。基督教徒有他們自己的儀式和他們自己的專家（當地牧師），但是波邁怎么做？他們火化遺體，還是做別的什么？”（這是狡猾地暗示印度教的喪葬習俗；很明顯莫丁對這話極為自鳴得意。）莫丁告訴我，卡曼對此非常失望，而且很明顯也非常吃驚，雖然他是一個波邁的積極成員，但還不是一個極端分子。顯然他沒有想到，黨的反對穆斯林葬禮的煽動現在還成了一個具體問題，也沒有想到莫丁拒絕行使職責。莫丁認為，卡曼實際上不是一個壞人；他不過被他的領導利用。

離開焦慮不安的卡曼后，莫丁直接去見了地方官，詢問他這樣做是否恰當。地方官出于道義說他做得對，莫丁心里堅定下來。他回去后發現卡曼和村警正在等他。卡曼在絕望中去找了村警。村警是卡曼的私人朋友，他告訴莫丁，根據由來已久的習俗，他應該公平地安葬所有的人，不考慮死者是否碰巧贊成莫丁的政治觀點。但是莫丁現在得到地方官的支持，堅持這不再是他的義務。但是，他建議，如果卡曼愿意，他可以去村長辦公室并簽署一個公開聲明，蓋上政府的章并由村長在有兩個證人在場的情況下簽字，宣布他卡曼真正信仰穆斯林而且他希望莫丁根據伊斯蘭教習俗安葬這個男孩。聽到莫丁建議他正式放棄他的宗教信仰，卡曼暴怒地從家中沖出，這舉動爪哇人不多見。等到他再回到家中，對下一步該怎么辦一籌莫展時，卻發現男孩死亡的消息已經傳開，所有鄰居已經集合起來準備參加葬禮。

在我所居住的一個卡姆彭中，就像莫佐克托鎮的大多數卡姆彭一樣，既有虔誠的桑特里，也有忠誠的阿班甘（也還有一些屬于兩邊的不堅定的成員），以一種多少有些隨意的方式混居在一起。在鎮上，人們只能居住在他們能夠居住的地方，而且只能與他們碰到的人比鄰而居。這與農村不同，那里幾乎所有的鄰里，甚至整個村莊都幾乎完全是阿班甘或桑特里。在卡姆彭中，桑特里的大多數是瑪斯尤米的成員，而阿班甘的大多數是波邁的追隨者，而且在日常生活中，兩個群體的社會互動極少。阿班甘的大多數是小手工藝者或體力勞動者，他們每天下午晚些時候，都聚集在卡曼家路邊的咖啡店無目的地閑聊，這是典型的爪哇小鎮及農村的生活；桑特里——大多數是裁縫、商人、百貨店主——以同樣的目的聚集在由某個桑特里經營的小店。盡管缺少密切的社會聯系，但是葬禮上的地域團結還是被兩個群體都認為是不能回避的義務；在爪哇所有的儀式中，葬禮可能是最有義務參加的。生活在喪家周圍某一約略半徑范圍內的每一個人，都被認為應該去參加儀式；就這次葬禮來說，每個人都到了。

在這種背景下，事情就毫不奇怪。當我在大約八點鐘到達卡曼家時，我發現兩群繃著臉的人分別蹲在院子的兩邊，一群情緒不安的婦女，坐在屋內靠近還穿著衣服的男孩尸體不遠處交頭接耳。與斯拉麥坦儀式中準備葬禮、清洗遺體和迎接客人等活動那慣常的安靜的忙碌不同，有一種疑慮與不安的氣氛。阿班甘們聚集在住房附近，卡曼蹲在那里，兩眼茫然。蘇佐科和薩斯特羅鎮長與波邁黨的書記（來人中僅有的非卡姆彭居民），坐在椅子上，茫然四顧。桑特里聚集在大約三十碼之外的一棵椰子樹的狹窄的樹陰下，安靜地交談除了正在出現的問題之外的任何事情。幾乎靜止的場景，令人想起一出熟悉的戲劇中出乎意料的間歇，就像一個電影畫面演到一半時停頓了。

大約半個小時后，有幾個阿班甘開始三心二意地把一塊木頭劈開做墳標，還有幾個女人因為百無聊賴，就開始做祭祀用的小花；但明顯的是儀式停下來了，而且誰也不知道下一步該做什么。氣氛慢慢緊張起來。人們不安地看著太陽在天空中越升越高，偶爾瞥一眼無動于衷的卡曼。對事情不滿的抱怨開始出現（“這些日子來所有的事情都成了政治問題，”一個大約有八十歲的老派的長者對我嘟囔著，“你甚至不能死，因為它成了一個政治問題。”）。最后，大約在九點半，一個名叫阿布的年輕的桑特里裁縫，決定做點什么來改變僵局，免得砸鍋：他站起來向卡曼招手，這是整個上午發生的第一個重大的有目的的行為。卡曼從沉思中驚醒，穿過沒有人的地段去和他說話。

其實，阿布在這個卡姆彭中占據著一種特殊的地位。雖然他是個虔誠的桑特里，而且是瑪斯尤米的忠實成員，但是他與波邁群體有著比較多的接觸，因為他的裁縫店就在卡曼的咖啡店的后面。雖然日夜踩著縫紉機的阿布不是波邁群體的成員，但是他經常與離他工作地點二十英尺以外的這些人交換意見。確實，他與波邁人之間在宗教問題上有些關系緊張。有一次，當我詢問波邁們關于來世的信仰時，他們挖苦地讓我找阿布，說他是專家。他們公開取笑他，認為伊斯蘭教來世理論完全是荒謬可笑的。盡管如此，他還是與他們保持某種社會聯系，而且也許由他來打破僵局是最合理的。

“都快要中午了，”阿布說，“事情不能這樣弄。”他建議由他讓烏瑪，另一個桑特里，去看看莫丁現在是不是同意來；也許現在他已經冷靜下來了。同時他本人可以先清洗和包裹尸體。卡曼回答說他會考慮這個建議。他返回院子的另一邊，與另外兩個波邁領導人商量。經過幾分生動的比劃與點頭之后，卡曼又回來簡單地說：“行，就這么辦。”“我知道你的感受，”阿布說，“我只做絕對必須做的，盡可能避免伊斯蘭式的做法。”他把桑特里召集在一起，來到屋子里。

首先要做的是給死人脫衣服（尸體還躺在地板上，因為沒有人去動他）。但是現在尸體已經僵硬，必須用一把刀來把衣服剪開，這是一個不合常規的做法，讓所有的人都深感不安，特別是聚在周圍的女人們。最后，桑特里們將尸體抬出來并放進洗澡間。阿布詢問誰志愿洗尸體；他提醒大家，神會認為這種活兒是一件善事。但是一般被認為應該承擔此事的親屬現在深受刺激并感到困惑，不能按習慣的方式將男孩放在自己的膝上。人們無望地互相對視，又是一陣停頓。最后，屬于卡曼群體但不是親屬的人帕克·蘇拉把尸體放在他的膝上，盡管他顯然很緊張，一直念著護身咒語。爪哇人認為盡快下葬的一個理由是，讓死者的靈魂在房屋周圍徘徊是非常危險的。

但是，就在洗尸體得以開始之前，有人提出一個人是否夠了——難道通常不是三個人？誰也沒有把握，包括阿布；有的人認為，雖然習慣上是要三個人，但不是非要不可的。而有些人認為一定要有三個人。經過十分鐘匆忙的討論后，男孩的一個堂兄和一個與他沒有任何關系的木匠，努力地鼓起勇氣參與帕克·蘇拉的工作。阿布盡其所能地扮演莫丁的角色，灑了幾滴水在尸體上，然后開始給死人洗澡，澡洗得馬馬虎虎，用的也不是準備好的圣水。但是，在這一項工作完成后，儀式又再次停頓下來，因為沒有人準確地知道如何放置小布墊，根據穆斯林法，應該在尸體上用小布墊堵有洞的部位。卡曼的妻子是死者的姨媽，顯然已經受不了了，她突然嚎啕大哭，這種表現是我在爪哇參加過的十幾次葬禮中僅見的一次。所有的人因為這一新出現的情況而更加焦躁，多數卡姆彭的女人忙亂地盡力安慰她，多數男人仍然坐在院子里，表面上冷靜無所表示，但是從一開始就有的不知所措的慌亂似乎正在變成可怕的絕望。“她這樣哭可不好，”幾個男人對我說，“這不合適。”就在此刻，莫丁來了。

但他仍然很固執。而且，他警告阿布，他的行為正在招致永遠的咒詛。“如果你在葬禮上犯了錯誤，你將必須在審判日向真主說清楚。”他說，“對一個穆斯林而言，葬禮是一件重大的事情，必須依據法典由懂得法典內容的人來主持，而不是由著個人的愿望。”然后他向波邁的領導人蘇佐科和薩斯特羅建議，由他們來主持葬禮，因為作為黨的“知識分子”，他們肯定知道波邁所遵循的是哪一種葬禮習俗。這兩位領導人這時還坐在椅子上沒有站起來，他們在眾人期待地注視下考慮了一下這個建議，但最后還是拒絕了，有些懊惱地說他們確實不知如何舉行葬禮。莫丁聳聳肩，轉身走開。一位旁觀者是卡曼的朋友，建議把尸體搬出去埋了，不要再考慮儀式；再這樣把事情拖下去，是極端危險的。我不知道這個引人注目的建議是否能被大家接受，因為就在此時，死去男孩的父母來到了卡姆彭。

他們似乎非常鎮定。他們并非不知道死訊，因為男孩的父親后來告訴我，當他接到電報時已經猜到了；他和妻子已經做了最壞的準備，等他們到達后已經不抱什么希望。他們來到卡姆彭看到所有的鄰居都聚集在這兒，就知道他們的擔心是有道理的。這時卡曼的妻子的哭泣已經減輕了，但是當她看到死去男孩的母親進到院子里時，她立刻掙脫了那些正安慰她的人，尖叫一聲沖上去抱住她的姐姐。似乎是在一剎那間，兩個女人突然變得歇斯底里，周圍的人沖上去把兩人分開，分別拉進卡姆彭相對的兩間房子。她們的尖聲哭叫繼續著，音量不減，大家開始不安地議論起來，認為在男孩的靈魂纏住某人之前，一定要以某種方式將葬禮繼續下去。

但是這時孩子的母親堅持要在裹上布之前，再看一眼孩子的遺體。父親開始不許她這樣做，憤怒地命令她停止哭叫——問她知不知道這種行為會使男孩走向另一世界的道路變得黑暗？但是她仍然堅持，他們跌跌撞撞地把她帶到尸體停放的卡曼的房子里。女人們盡量讓她不要太靠近，但是她掙脫并開始親男孩的生殖器周圍。她幾乎是立刻就被她的丈夫和其他女人拉開，雖然她尖聲叫喊著說她還沒有完；他們把她拉進后面的一間房間，她平息了些，有些眩暈。過了一會兒尸體終于被裹上，莫丁不肯說出布墊應該放在哪里。這位母親完全茫然不知所措，開始走到院子里和所有的人握手，這些人對她來說都是陌生人，她說：“原諒我，原諒我。”她再一次被強行制止；人們說：“平靜一點，想想你的其他孩子——你想要隨著你的兒子去墳墓嗎？”

遺體現在裹好了，而且又有了新的建議，應該立刻將它送往墓地。這時，阿布走近男孩的父親，現在他明顯感覺到這個男人取代卡曼為儀式的合法負責人。阿布解釋說，莫丁作為政府官員，不能隨便接近男孩的父親，但是他想要知道：他希望如何安葬男孩——伊斯蘭教方式還是什么方式？這位父親，有點手足無措，說：“當然是伊斯蘭教方式。我對宗教知道得不多，但我不是基督徒，而且死人時葬禮應該按伊斯蘭教方式辦，完全的伊斯蘭教方式。”阿布再次解釋，莫丁不能直接接近這位父親，但是他是“自由的”，可以做自己想要做的事。他說他已經盡其所能幫點忙，但是在男孩父親來之前，他小心地不要按伊斯蘭教方式做。他道歉說，這種緊張氣氛實在太糟糕了，政治分歧造成了這么多麻煩。但是關于葬禮的所有問題總要弄個“明白”、“合乎法律”。這對男孩的靈魂很重要。這些桑特里，現在有點興奮，對著遺體祈禱，并將尸體按照通常的方式送往墓地并下葬。莫丁在墓地致了悼詞，改用的是對孩子說話的口吻，葬禮最終得以完成。親屬和女人們都沒有去墓地；但是當我們返回家里時——這時已是午后很長時間了——斯拉麥坦最終也舉行了，派賈恩的靈魂被認為已經離開卡姆彭，開始了他前往另一個世界的旅程。

在三天后的晚上，舉行了第一個紀念性質的斯拉麥坦，但是卻沒有一個桑特里出席，不僅如此，它更像是一個波邁的政治會議和宗教會議。卡曼首先以傳統的方式用典型的爪哇語（high Javanese）宣布，這是一個追思死去的派賈恩的斯拉麥坦。波邁領導人蘇佐科立即插進來說：“不，不，這不對。在第三天的斯拉麥坦上，你們只是吃和為死者做伊斯蘭式的祈禱，而我們當然不會這樣做。”然后他開始進行漫無邊際的長篇演講。他說，每一個人都必須知道這個國家的哲學—宗教基礎。“想一下這位美國人（他指指我；他對我出席不太高興）問你：什么是這個國家的精神基礎？而你不知道——你不感到羞愧嗎？”

他繼續沿著這個思路說下去，闡述了國家政治結構的原理，根據的是對蘇加諾總統的“五項原則”（一神教、社會公正、人道主義、民主和民族主義）的神秘主義解釋，這也是這個新生的共和國的官方意識形態基礎。在卡曼和其他人的協助下，他提出了微觀—宏觀一致論，在這個理論中，個人僅被視為這個國家的縮影，而國家是擴大的個人。如果這個國家是有序的，個人也肯定是有序的，一個暗示著另一個。正像總統的五項原則是這個國家的基礎，這五種觀念也是個人的基礎。使二者和諧的過程是一樣的，我們必須確保知道這一點。討論繼續了將近半個小時，廣泛地涉及了宗教、哲學、政治問題（包括了羅森堡的死刑，顯然是對著我說的）。

我們停下來喝咖啡，當蘇佐科準備再次開始時，一直無表情地安靜地坐著的派賈恩的父親突然開始說話，聲音溫和，語調令人驚奇地呆板、平淡，幾乎像是自言自語，但是并非不希望說清楚。“我對自己粗魯的城市口音表示道歉，”他說，“但是我非常想說點什么。”他希望他們能原諒他；他們可以很快繼續他們的討論。“對于派賈恩的死，我一直努力要做到艾克拉斯（‘超脫’、‘解脫’）。我相信，能夠為他做的所有的事情已經做了，他的死只是一個就那么發生了的事件。”他說他仍然留在莫佐克托，因為他不能面對他生活的那個地方的人，沒有勇氣告訴他們中的每一個人發生了什么。他的妻子，他說，現在也稍微艾克拉斯一點了。雖然這很困難。他反復告誡自己，這只不過是神的意愿，但是做到這一點如此困難，因為現在的人不能對事情取得共識；一個人告訴你一件事，另一個人告訴你另一件事。很難知道哪個是對的，弄不清該相信哪個。他說，他很感激所有來參加葬禮的莫佐克托人，而且他很遺憾事情弄得這么混亂。“我自己并不很熱衷宗教。我不是瑪斯尤米也不是波邁。但是我希望孩子能以傳統的方式入葬。我希望沒有人受到傷害。”他再次說，他正在努力做到艾克拉斯，告訴自己這不過是神的意愿，但這很困難，因為這些天來事情如此混亂。很難理解為什么孩子死了。

在爪哇人中以這種方式公開表達自己的感受是極端不尋常的，在我的經歷中是惟一的一次，而且在形式化的傳統的斯拉麥坦模式中完全沒有這一安排（也沒有哲學或是政治討論）。到場的每一個人都因為這位父親的話而受到震動，出現了痛苦的沉默。最后蘇佐科又開始說話，但是這次他詳細地描述了男孩的死。派賈恩如何一開始是發燒，卡曼叫來了他，蘇佐科念波邁的咒語。但是男孩沒有反應。他們最后送他去醫院一個男護士那里，在那里給他打了針。但是他的情況仍然繼續惡化。他吐血、痙攣，對此蘇佐科描述得非常生動形象，然后他就死了。“我不知道為什么波邁咒語無效，”他說，“它過去都有效，這次無效，我不知道為什么；這類事情無論你如何想都是無法解釋清楚的。它有時有效而有時又無效。”這時又是沉默，然后是十幾分鐘的政治討論，之后我們就解散了。父親第二天就回家了，我也再沒有被邀請參加任何斯拉麥坦。當大約四個月后我離開當地時，卡曼的妻子還沒有從那次經歷中完全恢復過來，在這個卡姆彭中桑特里與阿班甘之間的關系更加緊張，下次要是一個波邁家庭死了人，誰也猜不出會發生些什么。

分析

“作為所有宗教的根源，”馬林諾夫斯基寫道，“生命的最高也是最后的危機——死亡——是最為重要的。”[[172]](#_172_48)他認為，死亡引發了生者愛與恨的雙重反應，在內心深處出現迷戀與恐懼雙重情感，它同時威脅了人類生存的心理的與社會的基礎。生者因為對死者的愛而被死者吸引，因為死亡造成的可怕的轉變而被死者排斥。他們的葬禮與隨后的悼念活動，集中圍繞著一個自相矛盾的愿望：在人死后既要保持聯系，又要迅速、徹底地割斷聯系，而且要確保渡過絕望繼續活下去的愿望占主導地位。葬禮儀式是要既防止生者被驚慌失措所驅使而逃離現場，又要防止他們被相反的原因驅使而隨死者進入墳墓，從而保持人類生命的繼續：

而且在一進入情感力量的作用中，進入對生命與最后死亡的兩難困擾之中，宗教介入其中，選擇了積極的教義、安慰性的觀點，選擇了對不朽、對獨立于肉體的精神，以及對死后生命延續的有文化價值的信仰。在各種死亡儀式中，在對逝者的悼念與情感交流中，以及對祖先魂靈的崇拜儀式中，宗教賦予拯救的信仰以實質和形式……準確地說，宗教對整個群體也發揮了同樣的功能。將生者與死者聯系在一起，使生者關注死亡的地方，堅信靈魂存在，堅信靈魂有善也有惡，堅信應舉行一系列紀念與奉獻儀式——借助這一切，宗教對恐懼、沮喪、道德下降的離心力起到了抗衡作用，并提供了最強有力的手段整合群體受到動搖的凝聚力并重建它的信念。簡而言之，宗教在此確保傳統戰勝因本能受挫而產生的負面反應。[[173]](#_173_48)

顯然，對這種理論而言，與前述實例類似的案例提出了一些難以回答的問題。不僅是傳統與文化戰勝了“受挫的本能”，充其量比較勉強，而且它看上去是儀式分裂了社會而不是整合它，它分裂了人格而不是治愈它。對這種理論而言，功能主義者有兩種形式的現成的答案，選擇哪一種取決于是遵循涂爾干傳統還是馬林諾夫斯基傳統：社會分裂或是文化衰敗。迅速的社會變遷已經使爪哇人的社會發生分裂，這反映在文化瓦解之中；正如統一的斯拉麥坦反映了傳統農村社會的統一局面，卡姆彭社會的分裂也反映在我們所見到的破碎的葬禮的斯拉麥坦中。或者，換言之，文化的衰敗已經導致了社會的分崩離析；失去了強有力的民間傳統，個人之間的道德聯系也就削弱了。

在我看來，無論用這兩種語言中的哪一個表達，這個論點有兩個錯誤：它把社會（或文化）的分裂混同于社會（或文化）的沖突；它否認文化與社會結構的獨立作用，而視二者中的任何一個不過是另一個的附帶現象。

首先，卡姆彭的生活不只是一種簡單的反常現象。雖然有激烈的社會沖突，這和我們自己的社會一樣，但是社會在大多數領域中還是相當有效地運行著。假如政府、經濟、家庭、分層及社會的控制機構像派賈恩葬禮那樣喪失功能，卡姆彭確實會成為一個不易生存的地方。但是雖然城市混亂的一些典型的癥狀——例如日益增多的賭博行為、小偷小摸和賣淫——也在某種程度上出現了，但是卡姆彭的社會生活顯然還沒有到崩潰的地步；日常的社會互動并不由于壓抑的苦難與深刻的不安而難以進行，就像我們看到的集中表現在葬禮上的那樣。對大多數成員來說，大多數時間里，莫佐克托的半城市鄰里關系提供了多種生活方式，盡管它有著不利的物質條件與過渡特征；而且對爪哇鄉村生活的描敘充滿了多愁善感，可能對村莊表達也就這么多。事實上，圍繞著宗教信仰與宗教活動——斯拉麥坦、節日、治療、巫術、宗教團體，等等——似乎發生了最嚴重的瓦解性的事件。宗教在此大約是造成緊張的中心與根源，不僅僅是社會中其他緊張的反映。

但是它不是緊張的根源，因為對信仰與禮儀的傳統模式的信奉已經減弱了。圍繞派賈恩死亡而發生沖突，只是因為卡姆彭的所有居民在葬禮方面確實有著共同的、高度整合的文化傳統。對斯拉麥坦儀式的正確性，對鄰居參加葬禮的義務，或是對葬禮儀式所依據的超自然概念的有效性，并沒有什么爭論。卡姆彭中的桑特里和阿班甘來都認為，斯拉麥坦依然保留著它作為純粹宗教象征的力量；它仍然提供了一個面對死亡的有意義的框架——對多數人來說這是惟一的有意義的框架。我們與其將儀式的失敗歸咎于世俗化，歸咎于懷疑主義的增長，或是對“挽救信仰”的傳統沒有興趣，倒不如把它歸咎于社會反常。

我認為，我們必須要將失敗的原因歸之于社會結構（因果—功能）方面的整合形式與存在于文化（邏輯—意義）方面的整合形式之間的斷裂——不導致社會與文化分裂，而是導致社會與文化的沖突。或者更具體地說（聽起來有點像格言），問題在于卡姆彭人在社會上已經是城市的，但是在文化上仍然是鄉村的。

我已經指出，爪哇的卡姆彭代表了一種傳統類型的社會，在某種程度上，其成員處于城市精英與按傳統方式有組織的農民“之間”。他們參與其中的社會結構形式大部分是城市的。高度分化的職業結構，取代了幾乎完全是鄉村農業的職業結構；作為個人與理性化的中央政府官僚機構之間的人格主義緩沖的半世襲的鄉村傳統政府已經消失，取代它的是更具靈活性的現代議會民主制；多階級社會正在發展，卡姆彭不像是村莊，它在這種多階級社會里甚至不是一個自給自足的實體，而僅是一個從屬性的部分——所有這一切意味著，卡姆彭人生活在一個非常城市化的世界里。從社會意義上說，他們生活在一個法理社會中。

但是在文化層次上——即意義層次上——卡姆彭居民與村民相比很少有差別；而他們與城市精英相比差別要大得多。卡姆彭人所信奉的信仰、表達與價值模式——他的世界觀、氣質、道德規范或其他——只與那些村民所信奉的稍有區別。在一個極為復雜的社會環境中，他們明顯是在持守在鄉村社會中指導他們或他們父母一生的象征符號。正是這一事實引起了圍繞著派賈恩葬禮而產生的心理與社會緊張。

儀式的混亂產生于參與儀式的人從根本上對其基本意義的模糊認識。道理很簡單，這種模糊存在于這一事實中：構成斯拉麥坦的象征符號具有宗教與政治雙重意義，被同時賦予宗教與世俗的雙重重要性。那些走進卡曼的院子的人，包括卡曼本人，都不能確定他們究竟是來參加宗教事務，還是參與爭奪權力的世俗斗爭。正由于此，那位老人（實際上他是一個守墓人）對我抱怨說，死亡現在也成了政治問題；鄉村警察譴責莫丁在拒絕安葬派賈恩時考慮的不是宗教偏見而是政治偏見；卡曼驚訝地發現他的意識形態信仰突然成為他的宗教活動的障礙；阿布進退兩難：為了要有一個和諧的葬禮愿意將政治分歧放在次要位置，又不愿意為了他自己的解決方案而輕視自己的宗教信仰；悼念儀式在政治嘲諷與尋求一個對所發生事情的恰當解釋之間左右搖擺。總而言之，正是由于這樣的原因，斯拉麥坦宗教模式在試圖“插足”“積極的教義”與“有文化價值的信仰”時，就有點力不從心了。

如在前面所強調的，目前在桑特里與阿班甘之間產生的嚴重分歧，很大部分是由于二十世紀在印度尼西亞興起的民族主義社會運動。在這一運動誕生于其中的大城市里，它們實際上有各種形式：反對華人競爭的商人社團；反抗種植園剝削的工會；企圖重新界定終極概念的宗教組織；試圖要澄清印度尼西亞形而上及道德概念的哲學討論俱樂部；努力要復興印度尼西亞教育的學校聯合會；努力發展新型經濟組織的合作社；復興印度尼西亞藝術生活的文化組織；當然，還有要組織對荷蘭統治的有效反抗的政黨。但是，隨著時間的推移，獨立斗爭逐漸吸引了所有這些精英組織的活力。無論它們有著什么鮮明的目標——經濟重建、宗教改革、文藝復興——它們都從屬于一個廣泛的政治意識形態；所有這些組織越來越關心一個作為未來社會與文化進步的先決條件的目標——自由。到一九四五年革命開始之時，在政治領域之外重新形成思想體系的表述，已經明顯地緩慢下來，大多數生活領域已經嚴重地意識形態化了，這種趨勢一直持續到戰后。

最初，在鄉村及小城鎮的卡姆彭中，特定形式的民族主義影響很小。但是，隨著運動的統一及走向最后勝利，大眾也開始受到影響，正如我已經指出的，主要是通過宗教象征的媒介。高度城市化的精英與農民結成聯盟，不是依靠復雜的政治與經濟理論（這些理論在鄉村范圍內幾乎沒有意義），而是依靠鄉村里現成的概念與價值。因為精英們之間的主要分野是：以伊斯蘭教的教義作為吸引群眾的主要基礎，還是以對本地調和宗教進行哲學概括和提煉作為主要基礎。與此相同，在農村桑特里與阿班甘很快就成為不僅是宗教而且是政治派別，他們代表了兩種不同觀點的追隨者，對如何組織正在出現的獨立社會有分歧。由于實現了政治自由，議會政府中宗派政治的重要性得到強化。桑特里—阿班甘，至少是在地方層面上，圍繞基本的意識形態軸心之一，展開了政黨權術活動。

這種發展的影響，在于以同樣話語進行的政治爭論與宗教勸解。唱《古蘭經》的贊美詩成了既是政治忠誠的宣言，也是對真主的贊美；燒香既表達了他的世俗思想，也表達了他的宗教信仰。現在，斯拉麥坦經常明確表現為：充滿憂慮地討論儀式中不同內容以及它的“真正”意義是什么；某種特定活動是必要的還是可選的；當桑特里抬起眼睛去祈禱時，阿班甘感覺到不自在，阿班甘誦讀護身咒語時，桑特里感覺到不自在。正如我們已經看到的，當死亡發生時，傳統象征傾向于使個人面對社會損失時團結起來，也傾向于提醒他們相互之間存在的分歧；既強調廣義的人類道德主題及不應遭遇的苦難，也強調狹隘的派別對立與政黨斗爭；既加強參與者共有的價值觀，也“調節”他們之間的仇視與猜疑。儀式本身成了政治沖突事件；婚姻與死亡的宗教儀式，成了重要的政黨事務。在如此模棱兩可的文化背景中，一個卡姆彭中的爪哇人越來越難以確定對待特殊事件的恰當態度，越來越難以選擇適合特定社會環境的特定象征符號的意義。

這種政治意義干擾宗教意義的現象也會逆向發生：宗教意義干擾政治意義。因為同樣的象征符號既用于政治語境也用于宗教語境，人們經常認為政黨斗爭涉及的不僅是議會權術的進退，民主政府所必然有的不同黨派的妥協，而且同樣涉及對基本價值觀與終極概念的抉擇。特別是卡姆彭人認為，應將明顯存在于新興的共和政府中的明確制度化的權力之爭，視為使不同類型的基本宗教原則官方化的權力之爭：“假如阿班甘當政，古蘭經教師將被禁止上課”；“假如桑特里當政，我們將必須一天祈禱五次。”正常的官員選舉之爭因那種認為所有的事情都至關緊要的主張而激烈化：那種“假如我們贏了，國家就是我們的”的想法認為，一個團體贏得權力，正像有人所說的，就有權“將自己的原則作為國家的信念基礎。”因而政治帶上了一種宗教仇恨；因為這種方式造成嚴重的壓力，在莫佐克托郊區的一個村子不得不進行了兩次村級選舉。

因此可以說，卡姆彭人被夾在他的終極概念與眼前概念之間。因為他被迫要用爭取世俗權力，爭取政治權利和抱負的同樣語詞，形成他的基本形而上觀念，形成他對諸如命運、苦難和邪惡這類基本“問題”的反應，因此他參加一個或者是社會的或者是心理上有效用的葬禮，參加平穩進行的選舉，都會感到困難。

但是一個儀式并不只是一個意義模式；它也是一種社會互動的形式。因而，除了產生文化上的不確定性之外，試圖將宗教模式從相對差異較小的鄉村背景中帶進城市情景中也會引起社會沖突，原因僅在于由這類模式所顯示的社會整合，與這個社會中的主要的整合模式在總體上不一致。卡姆彭人在日常生活中要保持團結的方式，與斯拉麥坦所堅持要保持團結應該采取的方式是非常不同的。

正如在前面所強調的，斯拉麥坦基本上是一個以地域為基礎的儀式；它認為家庭之間的聯系是以居住鄰近為基礎的。一組鄰居被認為是（在政治上、宗教上、經濟上）與另一組鄰居對應而有意義的社會單元；一個村莊與另一個村莊對應；一組村莊與另一組村莊對應。在城鎮，這個模式在很大程度上已經發生了變化。重要的社會群體是由多種因素定義的——階級、政治信仰、職業、種族、出生地、宗教傾向、年齡、性別，還有居住地。新的城市組織形式是由來自不同背景的互相沖突的力量通過謹慎的平衡組成的：階級差別由于意識形態近似而淡化；種族沖突由于共同的經濟利益而緩和；政治對立，如我們那樣，由于居住鄰近而減少。但在所有這些多元制衡之中，斯拉麥坦儀式卻沒有變化，在城市生活中對主要的社會界線和文化界線視而不見。就斯拉麥坦而言，個人的主要分類特征是他住在哪里。

因而當遇到生命周期的過渡、節日、重病等情況，需要舉行宗教儀式時，必須應用的宗教形式沒有保持反而破壞社會平衡。斯拉麥坦無視這些新近形成的社會隔離機制，這些機制在日常生活中保證群體沖突在固定的范圍內；同樣它也無視新近在沖突群體中發展起來的社會整合模式，這些新模式以一個合理有效的形式平衡了緊張的對立關系。人們被迫進入一種他們要盡快避免的親密關系之中；社會對一種儀式的假設（“我們都是具有共同文化的農民”）與事實（“我們是非常不同種類的人，被迫居住在一起，盡管我們的價值觀有著嚴重的分歧”）之間的不一致，導致了派賈恩葬禮上的不安只是一個極端的例子。在卡姆彭，舉行斯拉麥坦，使人們越來越注意到，他們通過戲劇性演出來加強的鄰里聯系，不再是將他們團結在一起的最重要的聯系。而將他們團結在一起的最重要的聯系是意識形態、階級、職業與政治，它們不再能用地域關系恰當地概括起來。

總而言之，派賈恩葬禮的中斷可以追溯到一個單一的根源：意義的文化框架與社會互動模式之間的不一致，它源于在城市環境中對與農民社會結構相適應的宗教象征體系的堅持。靜態的功能主義，無論是社會學的還是社會心理學的，都不能排除這種不一致，因為它不能區別邏輯—意義的整合與因果—功能的整合；因為它不能認清，文化結構與社會結構不僅互相反映，而且是既相互獨立又互相依存的變量。社會變遷中的推動力明顯地只能由形式上更富于活力的功能主義理論才能得到明確的表述。功能主義理論考慮到這一事實：人需要生活在一個這樣的世界中，他可以賦予這個世界某種意義，他感覺能夠把握住這個世界的基本意義，但是這種需要，經常與他同時有的維持一個功能性的社會機體的需要是偏離的。把文化理解為“習得行為”的寬泛的概念，把社會結構理解為互動的平衡模式的靜態觀點，以及認為兩者在某種程度上必定是（保留在“無組織”狀態的）互相的簡單鏡像或顯或隱的假設，作為概念手段，用來解決諸如由派賈恩的不幸的但卻是富于啟發性的葬禮所引起的那類問題，是太粗糙過時了。

## 第七章 現代巴厘人中的“內部轉換”

每一個民族都有它的巫術信仰及習俗的儲藏室，許多遺存下來的都是優雅美妙的，維持了文明的連續性。希望現代唯物主義思想不要將它們完全抹殺，使馬來文化變得枯燥無味。

理查德·溫斯臺特[[174]](#_174_48)：《馬來巫師》

我們最近聽到許多關于亞洲及非洲的新興國家政治現代化和經濟現代化的消息，但卻很少聽到宗教現代化的消息。在宗教沒有完全被漠視的時候，它不是被認為是需要改進的陳舊的障礙，就是被視做被圍困的守衛者，看護那些由于受到具有腐蝕性的迅速變化所威脅的珍貴文化價值。幾乎沒有人注意到宗教自身內部的發展和自主的發展，注意到發生在廣泛的社會革命中的社會的儀式與信仰體系的轉變的規律。最多不過是我們研究了已有的宗教義務和宗教認同在政治或經濟進程中所起的作用。但是我們對亞洲及非洲宗教的觀點卻令人奇怪地沒有任何改變。我們預計它們會繁榮或是衰落；我們沒有想到它們會變化。

巴厘也許是東南亞保存著優美的巫術信仰和習俗的最豐富的儲藏庫，這樣一種研究方法實際上是很普遍的。在堂吉訶德式的文物收藏迷與枯燥無味的文化唯物主義之間做出抉擇的兩難境地，似乎就因此成了核心問題。在本文中，我想提到的是，這種兩難境地，在其所有的可能性中，是一個虛假問題。雖然巴厘人的宗教生活的基本性質已經徹底轉變了，但是他們文明的連續性還是能夠保存下來。而且我還想進一步指出少數隱約可見但不確定的跡象，表明這種轉變實際上已經在進行之中。

宗教理性化的概念

在其論述比較宗教的巨著中，德國社會學家馬克斯·韋伯指出了世界歷史中兩種理想化的宗教極端類型之間的區別：“傳統型”與“理性化型”。這一區別雖然過于概括、論述也不夠完善，仍是一個討論真正的宗教變化的有益的開端。[[175]](#_175_48)

這一對比的核心在于宗教概念與社會形式之間關系上的差異。傳統宗教概念（韋伯也稱它們為巫術）把現有的社會習俗變成了僵化的程式。它們受世俗習慣幾乎嚴絲合縫的束縛，將“人類行為的各個方面納入……象征性的巫術之中”，并因此而保證日常生活之流繼續在一個固定的、明確規劃好了的流程中流淌。[[176]](#_176_48)然而，理性化的概念并沒有如此徹底地與日常生活的具體細節密切地交織在一起。它們是與日常生活“分開的”，或是在它們的“上面”和“外面”，這些概念在其中得以體現的信仰和儀式體系與世俗社會的關系，不是密切的、無須檢驗的，而是疏遠與有疑問的。一種理性化的宗教，在其被理性化的程度上，具有自我意識及世俗智慧的。它對世俗生活的態度也許是不同的，從逆來順受的高貴的儒教到積極入世的苦行的清教主義；宗教從來就不是幼稚的。[[177]](#_177_48)

與這種宗教領域和世俗生活之間的關系中的區別相并行，宗教領域自身結構也存在差異。傳統宗教包括一大批非常具體地定義的、僅僅是松散地組織起來的宗教實體，零亂地匯集了一些煩瑣的儀式及泛靈論的生動形象，它們使自己能夠以獨立的、部分的和即時的方式卷入任何一種實際事件中去。這種體系（它們仍然是體系，盡管它們缺乏正式的規范）滿足了長期的宗教關注，就是韋伯所說的“意義問題”——邪惡、受苦、沮喪、迷惘等等零碎的東西。它們在意義問題出現時——每次死亡、每次歉收、每次自然與社會的不幸事件——從神話與巫術的武器庫盅選擇的這一種或那一種武器，依據適當的象征，尋找機會解決它們。（這些體系也會把同樣的策略用在比較容易對付的宗教活動上——慶祝人類繁衍、繁榮及團結。）正如傳統宗教對基本精神命題所采用的處理辦法是各自分離、沒有規律的，它們的特征形式也是分離的、沒有規律的。

另一方面，理性化的宗教就更為抽象，在邏輯上更為緊湊，在詞語上更具普遍性。在傳統宗教中表述得含糊而又零碎的意義問題，在這里得到了包容性的表述并喚起人們統攝性的態度。它們在概念上變為已經具有關于人類生存的普遍的、內在的品質，而不是被視為這樣的或是那樣的特殊事件的不可分離的方面。這個問題不再僅僅是這樣提出——用一個取自英國人類學家伊文斯—普里查德的例子：“谷倉為什么倒在我的兄弟身上而不是別人的兄弟身上？”而是這樣來問：“為什么好人早殤，而惡人卻像月桂樹一樣常青？”[[178]](#_178_48)或者是避開基督教神正論老套，不是去問：“依據什么手段，我能發現誰對我兄弟實施了巫術，因而引起谷倉倒在他的身上？”而是這樣來問：“我如何才能知道真相？”也不再問：“為了對巫士復仇，我應該采取什么特別的行動？”而是：“對惡人實施公正的懲罰的根據是什么？”當然狹義的、具體的問題仍然存在；但是它們被歸入更廣泛的問題中，因而它們帶來了更讓人不安的暗示。而且，隨著在嚴格與普遍形式中的廣泛的問題提出來，就需要以同樣徹底、普遍及結論性的方式來回答它們。

韋伯認為，所謂的世界性宗教，其發展是對以尖銳形式出現的這類需要的反應。猶太教、儒教、哲學性的婆羅門教，還有雖然表面上看來似乎完全不是宗教的古希臘理性主義，每一種都是從大量的教派崇拜儀式、民間神話和那些對某些在相關社會中的主要群體不再起作用的臨時性的次級信仰中形成的。[[179]](#_179_46)在很大程度上，宗教知識分子意識到，傳統的、混亂的儀式與信仰已經不再恰當，而逐漸地以明確的形式意識到意義問題，這些似乎構成了傳統生活方式大混亂的一部分。這些混亂的細節（或者是從前四種宗教衍生下來的新宗教中所表現出來的細節），不需要再多說什么了。重要的是，宗教理性化進程在各處似乎都已經是由徹底地動搖社會秩序的基礎而引起的。

是由此而引起，但不是由此而確定。因為除了深刻的社會危機并不總是產生深刻的宗教創新（或者是任何創新）這一事實之外，這種創新出現時，它所沿的路線也極為不同。韋伯對中國、印度、以色列及西方宗教的整個宏大比較，所依據的是這樣一種觀點：它們代表著宗教理性化的不同方向，代表著在一些數量有限的脫離巫術現實主義的發展可能性中的對照性的選擇。這些互相不同的體系所共有的，并不是它們所傳遞的信息的特殊內容，這些特殊內容在它們擴展自己的影響范圍時也在深化其特點，而是在于它在其中形成的正式類型和一般模式。在所有這些體系中，就像許多分散的光線被透鏡聚焦一樣，神圣的意識從無數樹精及花園咒語中匯集起來，借助它們神圣意識得以朦朧地展開，并被集中于神的核心概念中（雖然并非必然就是一神教）。在韋伯著名的論斷中，世界不再讓人抱有幻想：神的所在地從日常生活中的房梁、墳地及路口移置于另外一個領域，在那里有耶和華（Jahweh）、邏各斯（Logos）、道（Tao）和梵（Brahman）。[[180]](#_180_46)

隨著這種在“距離”上的急劇增加，可以說，有必要以一種更加有目的和挑剔的方式維持它們的聯系。當神不再能夠順便地通過無數具體的、充滿整個日常生活、幾乎是本能性的儀式姿態來理解時，在人與神之間建立一個更為一般和更為廣泛的關系，就變得非常迫切，除非人們要完全放棄對它的關切。韋伯看到兩種可以達到這個目的的主要方式。一個是通過構建一個有意識地系統化的、正式的法律—道德規范，包括道德指令，它們是設計來由神通過先知、經文、神奇的暗示等等給予人的。另一個通過個人的直接體驗，通過神秘主義、內省、審美直覺等與神的接觸，經常需要各種高度有組織的精神的與智力的鍛煉的幫助，例如瑜伽。第一種方式，在中東比較典型，雖不那么絕對；第二種方式在東亞很典型，雖然也不那么絕對。不管是否只有兩種可能性，這似乎不太可能，它們還是以一種自覺意識的、有條有理的、明顯連貫的方式在世俗與神之間的巨大鴻溝上架起了橋梁。對那些信仰宗教的人來說，它們維持了人與遙遠的神之間的有意義的聯系。

正如韋伯的所有的兩極對比，傳統與理性（它的反面不是非理性，而是反理性）之間的對比，在事實上模糊之徹底正如其在理論上描述之鮮明。特別是它不應該假設：沒有文字的族群的宗教完全缺乏理性化因素，而有文字的族群的宗教是徹底地理性化了的。不僅許多原始宗教顯示出相當數量的自覺批評的結果，而且一種傳統類型的流行宗教狂熱也在宗教思想已經達到了哲學詭辯的頂點的社會中擁有巨大的力量。[[181]](#_181_46)但是相對而言，幾乎不應懷疑，世界性宗教比那些氏族、部落、村莊或是部族的“小”宗教顯示了更高的觀念概括，更緊密的形式和更明確的教義。宗教的理性化不是一個全有或全無、不可逆轉的或不可避免的過程。但是，在經驗上，它是一個真實的過程。

傳統的巴厘宗教

由于巴厘人在廣義上是印度教信徒，人們可能認為，他們的宗教生活至少相當部分是已經較好地得到理性化的，在大量的宗教狂熱之上與之外存在著一種發達的倫理神學或神秘神學。但是實際情況并非如此。盡管有大量過分理智化的描述，但是巴厘宗教，即使在祭司中，也是具體的，以行為為中心的，與日常生活細節徹底地交織在一起的，而且很少，如果有的話，像古典的婆羅門教或它的佛教分支那樣關注哲學玄思或普遍關懷。[[182]](#_182_46)它對意義問題的解決仍然是非常含糊的、有限的和零碎的。世界仍然是引人幻想的（除了眼前的某些最新的動蕩），交織在一起的巫術現實主義網絡幾乎完全沒有觸動，僅僅在這里或是那里被個別的沖動或反思所打破。

這種缺乏一個發達的教義體系的嚴重程度，是由于本土（即前印度教）因素的持續存在，還是自十五世紀以來巴厘相對孤立于外部世界以及由此導致其文化狹隘化，或是由于巴厘社會結構能夠以不尋常的程度保持牢固的傳統形式，這是一個尚待討論的問題。在爪哇，外部影響的壓力是殘酷無情的，而且傳統的社會結構已經失去它的大量彈性，不只一種而是數種高度理性化的信仰和崇拜體系已經發展起來，令人自覺意識到宗教的多樣性、沖突和繁雜——這些對巴厘人還是陌生的。[[183]](#_183_46)因而，一個人來到這里，像我曾經做過的一樣，在爪哇工作一段時間之后來到巴厘，幾乎立即感到吃驚，這里近乎完全沒有懷疑、沒有教條、形而上的漠不關心。還有慶典活動令人吃驚的激增。巴厘人，不停地編織著復雜精巧的棕櫚葉的祭品，精心地準備著儀式上的食物，裝飾著各種廟宇，行進在大規模的慶典隊伍中突然神情恍惚，他們似乎是太忙于宗教活動，對宗教本身很少思考（或是擔心）。

但是，說巴厘人的宗教在方法上沒有條理，并不是說它完全沒有秩序。它不僅有著連續一致的、極有特點的格調（一種只有大量的描述才能引發的刻意的戲劇性），而且組成它的因素形成一系列明確的儀式復合體（complex），它反過來又對含蓄但不乏合理性的適當的宗教問題顯示出明確的態度。其中有三方面最重要：（1）寺廟體系；（2）社會不平等的神圣化；（3）死亡和巫術崇拜。因為已有相當多的民族志文獻詳細涉及這個問題，我對這類復合體的描述就可以簡略一些。[[184]](#_184_46)

1.寺廟體系是一個典型的包容形式，這一形式中，傳統宗教的不同部分通過它們所處的社會結構使自己凝聚起來。雖然所有的寺廟，據說數以千計，是根據一個大體相同的露天方案建造的，每一個寺廟集中于一個或另一個非常特殊的、明確的關注點：死亡、熱愛鄰里、親屬團結、農業豐收、種姓自豪感、政治忠誠，等等。每一個巴厘人都從屬于兩三個到十幾個這類寺廟；而且，由于每一個寺廟所集中的人群主要是由這樣一些家庭組成：他們碰巧用同一個墓地、生活在近鄰、在同一塊土地上耕種或者還有其他聯系，這類聯系和他們承擔的儀式義務，非常直接地支持了巴厘人日常生活建立于其上的某種社會關系。

就像寺廟之間在建筑上非常相似一樣，與不同的寺廟相關的宗教形式，本質上幾乎完全是儀式性的。除了最低限度外，對教義或是對正在發展的事件的概括化的解釋幾乎無興趣。強調的是正確的行為而不是正統原則——關鍵是每次儀式的細節都應該是正確的及位置恰當的。假如有哪一次儀式沒有做到這一點，寺廟成員中就會有一個人不自覺地被神靈附體，由此而成為神選定的一個信使；在這個錯誤被他的胡話糾正之前他拒絕蘇醒。但是在觀念方面卻遠不是那么重要的：祭拜者通常甚至不知道這個寺廟祭拜的是哪個神，他們對大量的象征體系的意義不感興趣，而且對別人可能信仰什么或不信仰什么漠不關心。你最終可以相信任何你在實際上希望相信的東西，包括非常令人煩惱的事，甚至可以把這種情況說出來。但是假如你沒有履行你應該履行的宗教儀式的責任，你就將不僅被寺廟成員而且被整個社區所排斥。

甚至儀式的進行也有一種外在的奇怪的氣氛。這類主要的儀式在每個寺廟的“生日”舉行，每二百一十天一次，在這個時刻，神會從火山頂上的家中降臨在島嶼中心，進入廟中祭壇上的神像之中，停留三天，然后再回去。在眾神到達的那天，寺廟的成員要有一次歡快的游行，前往村邊迎接，用音樂與舞蹈歡迎眾神，并陪伴他們來到寺廟，到寺廟還要繼續娛樂；在神離開的那天，要以相似的方式送走他們，雖然要難過一點，程序也簡略一些。但是第一天與最后一天之間的儀式主要是由祭司們單獨舉行的，而寺廟成員的主要義務是制造非常復雜的供品并送至寺廟。在第一天，有一次重要的集體儀式，要向寺廟成員灑圣水，手掌舉到額頭，對神行印度教形式的屈膝禮。但是，即使是在這種看似極為神圣的儀式中，每一個家庭也只有一個成員參加，而且通常是女人或少年，只要有幾滴圣水落在自己家庭代表的身上，男人一般都不關心別的什么了。

2.社會不平等的神圣化一方面集中于婆羅門的祭司身份上，另一方面集中于大量的盛典上，巴厘的許多國王、王公和貴族用這些儀式表達并加強他們的優越地位。在巴厘，將社會地位不平等變成一種象征，已成為超村落政治組織的關鍵。從非常早期的階段開始，在國家形成的過程中的主要推動力量，與其說來自政治，不如說來自階層分化；與其說來自權術，不如說來自社會地位。它不是趨向于更高水平的行政、財政甚或軍事效率（這些都是塑造巴厘政體的基本因素）的力量，而是非常強調用儀式來表達社會地位之間的細微差別。政府權威的形成依靠的，從屬地并且是沒有保障地，是倍受重視的社會階層之間的聲譽差別；比之傳統文化精英用以展示其精神優越性——即國家儀式、宮廷藝術和貴族禮儀——的實際政治控制機制，專制的寡頭統治用以實行權力的實際政治控制機制，遠不是那么精致和發達。

因而，寺廟主要聯系了平等的村莊集團——也許它們被組織起來的基本構成原則是，在寺廟的背景內，所有寺廟成員的社會地位的差別都是無關的——高等種姓的祭司身份和壯觀的典禮儀式聯接了貴族與農民，并形成了一種明顯不相稱的關系。

雖然任何一個男性婆羅門種姓成員都有資格成為祭司，但只有很少人接受一個長期的訓練與齋戒，這是實踐其角色所必需的。[[185]](#_185_44)雖然沒有使每個祭司單獨發揮作用的組織，但祭司階層作為一個整體與貴族階層有極為密切的聯系。統治者與祭司被說成是肩并肩站在一起的“親兄弟”。任何一個缺少另一個就要垮臺，前者缺乏卡里斯馬潛能，后者缺少軍隊的保護。即使是在今天，每一個貴族家庭都與一個特定祭司家庭有著象征性關系，這個祭司家庭被認為是他們的精神伙伴。在前殖民時期，不僅宮廷多由祭司任職，而且沒有當地統治者的批準祭司就不可能就職，而沒有祭司支持統治者就不能合法地就位。

從平民及低等種姓方面來看，每一個祭司都“擁有”一批追隨者，由不同的貴族家庭在不同的時間分配給他，并且代代相傳。這些追隨者分散而居，雖不是完全隨機的，但至少居住得非常分散——一個村莊中有三個，下一個村莊中有四個，第三個村莊中又有幾個，等等——這樣做的理由顯然是貴族希望保持祭司階層在政治上弱小。因而在任何一個村莊中，一個人與他的鄰居一般為了滿足宗教需要分屬于不同的祭司。宗教需要中最重要的是獲得圣水，這不僅對寺廟儀式，而且最終對所有的重要儀式都是基本的東西。只有婆羅門僧侶才能直接與神說話以加工圣水，因為只有他，才擁有從禁欲養生和種姓純潔獲得的精神力量，借助巨大的巫術力量安全地溝通人和神。因而祭司與其說是真正的祭司，不如說是職業巫師：他們既不侍奉神，也不闡述神，而是，通過半懂不懂的梵語圣歌及優美地風格化的姿勢，來利用神。

一個祭司的追隨者把他當做他們的濕婆，這是根據祭司在儀式上神靈附體期間的神命名的。祭司把追隨者稱做他的sisija，大概相當于“顧客”的意思。以這種方式，高等種姓和低等種姓之間的等級制的社會差別，象征性地消解為祭司和平民之間的精神差別。另一個手段，即貴族的盛典，通過它而使等級制被賦予了宗教表達與支持，采用了政治而不是儀式性的代理制度——徭役（corvée）——強調了這種極端的社會不平等的合法性。在這里，重要的不是儀式活動的內容，而是這樣的事實：一個處于此種地位的人，他可以動員人力資源去舉辦這樣的盛會。

通常，圍繞生命周期事件（銼平牙齒、火葬），在相當長的時間內，這些儀式涉及到大量的臣民及隨從等人的集體努力，因此不僅僅是政治忠誠與整合的象征而正是其實質。在前殖民時期，準備及表演這樣龐大的場面看來要比實際政治活動，包括戰爭、團結等等，花費更多的時間與精力。在一定意義上，政治制度可以被說成是用來支持禮儀制度的，而不是反過來。而且盡管發生了殖民主義、占領、戰爭及獨立等事件，這種模式大部分還是保存著——用柯拉·杜·波依斯的妙語說，貴族還是“農民之偉大的象征性表達”，而農民仍然是貴族虛榮的生命線。[[186]](#_186_42)

3.死亡和巫術崇拜是巴厘宗教“黑暗”面，而且，它滲透進日常生活的每一個角落，給原本平靜的生存狀態加上了焦慮，它在那兩個奇怪的神話人物浪達與巴龍之間的令人著迷的斗爭中，找到了它的最直接與最生動的表達。浪達，這個巫術中的魔后、古老的寡婦、年老色衰的妓女、謀殺小孩的死亡女神的化身，要是瑪格麗特·米德說得不錯的話，還是一個令人討厭的（rejecting）母親的象征，巴厘人把她刻畫成一個強大的、十足的魔鬼形象。[[187]](#_187_42)巴龍，作為一個有點慈祥、有點滑稽的神，看上去介于笨熊、傻狗和神氣的中國龍之間，巴厘人將之描述為一個人類的力量與虛弱的近乎滑稽的代表。當他們迎面相遇，兩個惡魔——每一個都有著被巴厘人稱之為sakti（沙克蒂）[[188]](#_188_42)的超自然（mana-like）力量——之間的斗爭最終達到和局，這種斗爭因其所有的巫術不是沒有某種終極的意義。

浪達與巴龍之間表演的這場斗爭，通常（雖然不是必然的）發生在一個死神的寺廟的“生日”儀式上。一個村民（男人）扮演浪達，戴著兇惡的面具，穿著令人可憎的服裝；另外兩個人一前一后像耍馬戲一樣，扮演優雅的巴龍。雙方都被神靈附體，女巫和巴龍從寺廟院子相對的兩側謹慎地跳著舞，在咒罵、威脅和不斷增加的緊張氣氛中出場。最初是巴龍單獨作戰，但是很快，觀眾中的一些人不自覺地被神靈附體，抓住短劍，沖上去幫助他。浪達沖向巴龍及幫忙的人，揮舞著她的魔衣。她又丑陋又可怕，雖然他們都懷著極大憤怒仇恨她，想要摧毀她，但是還是敗退回來了。就在她被巴龍的沙克蒂置于絕境，就要逃跑時，她忽然變得美艷驚人（至少我的調查合作人這樣說），他們都急切地從背后沖向她，有時甚至想從后面騎在她身上；但是，當她頭轉過來，他們觸摸到她的衣服時，他們立刻無助地陷入昏迷。最后她退場了，沒有被打敗但是被阻止住了，而巴龍的極度筋疲力盡的助手們突然爆發了狂野的自我毀滅的憤怒，將短劍轉向自己的胸膛（當然是沒有殺傷力的，因為他們自己處于神靈附體狀態），絕望地翻滾，生吞活雞，等等。從浪達最初出現的令人震顫的長時間等待，到最后無益的暴力與放縱瘋狂，整個表演有一種極度令人不安的氣氛，似乎馬上會陷入極度恐懼與狂亂的毀滅。很明顯，它絕沒這樣過。但伴隨神靈附體者絕望地企圖將形勢盡可能地控制在自己手中的努力，那種令人緊張的一觸即發的氣氛，哪怕對一個純粹的觀察者來說，也是壓倒一切的。理性與非理性、情愛與死亡、神與魔之間的分界線極為脆弱，幾乎不能比這更有效地表演出來了。

巴厘宗教的理性化

除了少數幾個作用有限的奇特變種，如巴哈教[[189]](#_189_42)和摩門教（且不說像法西斯主義這樣含義模糊的所謂政治宗教），自穆罕默德以來沒有出現過新的理性化的世界性宗教。結果，世界上幾乎所有的部落及農民在不同程度上擺脫了傳統信仰的外殼，自那時起，皈依那些以傳教為主要方式的某個偉大宗教——基督教、伊斯蘭教、佛教。但是對巴厘人來說，這一過程似乎被預先排除了。基督教傳教士在這個島上從來沒有取得這種進展，而且因為他們與失去信譽的殖民統治的關系，他們的成功的可能比以往更加小。巴厘人中的大多數成員也不可能成為穆斯林，盡管印度尼西亞人普遍信仰伊斯蘭教。他們作為一個族群，強烈地意識到并極為自豪地感到，自己是穆斯林大海中的一個印度教島嶼。他們對伊斯蘭教的態度就像一位公爵夫人對待一只臭蟲。在他們眼中，成為基督教徒或是穆斯林，就相當于不再是一個巴厘人，而且的確偶然有個別人皈依了其他宗教，即使在寬容和世故的巴厘人看來，他也被認為不僅是放棄了巴厘宗教，也放棄了巴厘民族，也許還放棄了理性本身。基督教與伊斯蘭教也許會在這個島上進一步影響宗教的發展，但是它們最終不會有機會控制這里的人們。[[190]](#_190_42)

但是，對巴厘的社會秩序的全面動搖，即使不是已經開始，也是即將開始，這在所有方面都是非常明顯的。統一的共和國的出現（巴厘是其中一個成員），帶來了現代教育、現代政府組織形式及現代政治意識。迅速改善的通信已經使巴厘人越來越多地意識到和接觸到外部世界，而且提供了新的標準去評價自己文化與其他文化的價值。而且內部的不可阻擋的變化——日益城市化，不斷增加的人口壓力，等等——已經使維持傳統社會組織的體系的原有形式越來越困難。在公元前五世紀后希臘與中國——世界的祛魅——所發生的變化，似乎在二十世紀中期的巴厘，以完全不同的歷史情景與完全不同的歷史意義發生著。

因為，當然真有可能，除非事情的發展過于迅速而使他們完全無法維護其文化傳統，巴厘人似乎可能是通過“內部轉換”過程將其宗教體系理性化。遵循著——普遍地但并非不加批判地——他們長期以來一直在名義上遵守，但幾乎與其教義精神完全割斷聯系的印度教的指引，他們似乎是處在創造一種自我意識的“巴厘主義”的邊緣上，這種“巴厘主義”在其哲學層面上，將同時在它提出問題的普遍性與回答問題的廣泛性兩方面，來對待世界各大宗教。

問題至少已經提出；特別是已經由年輕人提出。十八歲到三十歲之間受過教育或受到部分教育的年輕人，構成了革命的意識形態的先鋒。已經出現了雖然是分散的但是鮮明的跡象，表明對精神問題的有意識的關注。這類問題對老年人與不熱衷的同齡人來說，似乎沒有什么意義。

舉一個例子，有一天夜里，在我居住的村莊的葬禮上，十來個年輕人蹲在院子里“看守”尸體，他們之間爆發了一場關于這類問題的全方位的哲學討論。如同我所描述的巴厘傳統宗教的其他方面，葬禮的大部分內容是由大量瑣碎、繁忙的程式化的工作組成的。無論死亡引發了什么樣的事情，都被淹沒在忙碌的儀式之中。這些年輕人，雖然參加了葬禮儀式，但沒有很深地卷入，必要的儀式主要是由他們的長輩操作，他們自發地進入了上述宗教本質的討論中。

一開始，他們談到了那些困擾宗教界也同樣困擾學習宗教的人的問題：你怎么才能說出世俗習慣和真正宗教的界線在哪里？是否葬禮上所有活動對敬神都真正是必要的，真正是神圣的？或者，簡樸的人類習俗是否是從一些盲目的習慣和傳統中演化出來的？如果是，你如何對之做出區分？

一個人提出這樣的觀點：有些將人聯系在一起、加強他們之間的聯系的習慣做法——例如，全體村民一塊兒造用來抬尸體的床，或親屬們整理遺體——明顯是習俗，因此不是宗教，而另一些習慣做法，直接與神相關——家庭對逝者靈魂的禮拜，用圣水清洗尸體，等等——才是宗教。另一個人認為：那些在宗教儀式中普遍出現的活動屬于宗教，你可以到處發現它們，從出生到死亡，在寺廟中及浪達的表演中（圣水又是一個好例子）。而那些只是偶一為之的活動或僅限于一兩個儀式中出現的內容，就不是宗教。

然后，討論就像許多這樣的討論那樣轉了方向，轉向這類宗教有效性的根據上。一個受過一些馬克思主義影響的人，提出了社會相對論：他用了一句印度尼西亞式的成語，意為“入鄉隨俗”。宗教是人類的產物。人想到神，就給他一個名字。宗教是有用也有價值的，但是它沒有超自然的有效性。一個人的信仰對另一種人來說就是迷信。歸根結底，所有的事情都可以歸結為僅僅是習俗。

這個觀點遭到普遍的不同意、反對及驚愕。在反駁中，村長的兒子提出一種簡單的、非理性信仰的觀點。知識分子的爭論與實際完全沒有關聯。他知道在他的心中，神是存在的。信仰是第一位的，思想是第二位的。像他自己這樣有真正的宗教信仰的人知道：神確實是來到了寺廟里——他能夠感覺到他們來到了。另一個人，更傾向于理智一些，幾乎當場就提出一個寓言象征體系來解決問題。銼牙象征著人變得更像神，而不是更像青面獠牙的動物。這個儀式象征著這個，那個儀式象征著那個；這種顏色代表正義，那種顏色代表著勇敢，等等。看似沒有意義的東西充滿著隱蔽的意義，假如你懂得其中的關鍵。這是一個巴厘的神秘主義哲學家。但是另一個雖然不是一個無信仰但更具不可知論傾向的人，為我們提出一個調和的方法。你不可能真正思考這些事情，因為它們不在人的理解能力的范圍之內。我們確實不知道。最好的辦法是保守——只相信你聽說的每一件事情的一半。這樣，你就不會走過頭了。

就這樣大半夜過去了。很明顯，所有這些都是農民或鐵匠（除了那位村長的兒子，他是附近一個鎮上的政府職員）的年輕人是很好的韋伯主義者，雖然他們自己并不清楚這一點。他們一方面關心從總體上把社會生活與宗教分開，另一方面試圖填補此岸世界與彼岸世界、世俗與宗教之間的鴻溝，這條鴻溝是開放的，他們采取的是有意成體系的態度，某種普遍的信奉（Commitment）。這里有信仰的危機，神話被打破，直截了當地動搖了的基礎。

同種類型的新問題正開始出現，出現在各地的宗教儀式的背景下。在一些寺廟儀式中——特別是在那些越來越多地是由婆羅門僧侶主持，而不是像習慣那樣，僅僅是由一些低等種姓的寺廟祭司提供圣水的儀式上——在一些年青的男性（也有少數女性）寺廟成員中，正在出現虔誠派狂熱。不像原來只是允許家庭中的一個成員參加，向神跪拜，而是所有人都參加，聚集在祭司周圍，讓更多的圣水灑在他們身上。不是像過去那樣，圣事一般在孩子的尖叫與成年人的閑聊中進行，而是要求并做到了在安靜和肅穆的氣氛中進行。然后，他們不是從巫術方面而是從情感方面來談論圣水，他們說，他們內心的不平靜與不安定被落在他們身上的圣水所“冷卻”了。他們也談到他們直接而真切地感覺到神就在現場。所有這一切，老年人及傳統的人都幾乎不可能談到；正像他們自己所說，他們看著它就像是牛看著格姆朗樂隊一樣——帶著一種不能理解的茫然和驚奇（但不是仇視的方式）。

但是，假如這種個人層面上的理性化的發展要持續下去，就要求與之相應的在教義與行為層面上的理性化。但理性化事實上，正通過最近建立的出版公司的幫助，在有限程度上發生著。這些公司正試圖將學術規范放進經典的棕櫚葉文獻之中，這些經典文獻是婆羅門僧侶知識的來源，將其翻譯成現代巴厘語或是印度尼西亞語，以道德—象征的詞匯將其解釋，發行便宜的版本，提供給越來越多的有閱讀能力的大眾。這些公司也在出版印度著作的譯本，有印度教的也有佛教的；從爪哇進口神學著作，甚至出版了幾種巴厘作家寫的關于他們宗教的歷史與意義的著作。[[191]](#_191_42)

當然，買這些書的大多數人是受過教育的年輕人，但他們經常在家里讀給家人聽。人們對這些書籍的興趣，特別是對巴厘古老手稿的興趣非常強烈，甚至那些傳統的人也是這樣。我買了一些這類書籍，并將它們放在我在村里的住房附近，我們房的前廊變成了閱讀中心，成群的村民來到這里，坐上幾小時，互相朗讀這些書，時不時地評論書中的意思，幾乎老是說，只有革命以來他們才被允許讀這些書，在殖民時期上等種姓完全禁止傳播這些書籍。因而，這整個過程反映了宗教閱讀物超越了傳統祭司階層——對他們來說，這些書籍更是深奧的巫術而不是權威的手稿——的控制，向群眾傳播了。從根本意義上說，這是對宗教知識和理論的通俗化。至少是少數普通的巴厘人第一次開始感覺到，他們對他們的宗教到底是什么有些了解；而且更重要的是，他們需要有這種理解，也有這種權利。

在這一背景下，下述情形可能看似有些自相矛盾：這些宗教讀物和哲學—道德解釋運動的背后的主要動力，來自貴族或部分貴族成員；可以肯定，主要是貴族中比較年輕的成員整理翻譯了這些手稿，并建立了公司出版并傳播這些讀物。

但是，這種自相矛盾只是表面現象。我曾提到，貴族的傳統社會地位是以儀式為基礎的；因此大部分傳統儀式活動是為了讓人們本能地接受他們的顯赫地位及統治權力。但是今天，直截了當地設定這種優越地位，已經變得越來越困難。共和制的印度尼西亞在經濟與政治方面的變化，以及伴隨著這些變化的激進的平民主義意識形態，正在動搖這種設定。雖然大量的大規模的儀式仍然在巴厘繼續進行，雖然統治階級仍然在奢侈的儀式中顯示其優越地位，但大型的火葬與大規模的銼牙的時代看來正走向結束。

對比較敏銳的貴族來說，不祥的預兆已非常清楚：假如他們堅持把他們的權力建立在純粹傳統的基礎上，那么他們就將很快失去他們的權力。權威現在需要比宮廷儀式更多的東西來證明它；他們需要的是“理由”——即教義。這些教義，他們希望通過重新解釋經典巴厘文獻及重建與印度的知識聯系來提供。過去是依靠習慣的儀式而現在是依靠理性化的教義信仰。“新”文獻主要關注——協調多神教與一神教，評估“印度—巴厘”宗教中“印度因素”與“巴厘因素”的相對重要性、崇拜中外在形式與內在內容之間的關系，追溯種姓等級的歷史—神話起源，等等——所有這些都是為了在明確的知識背景中建立傳統的等級社會體系。貴族們（或是其中一部分人）已經使自己進入新巴厘主義中的領袖角色，從而維護他們更為普遍的社會支配地位。

但是，如果僅僅將這一切視為馬基雅弗利主義[[192]](#_192_42)，對年輕的貴族就既看高了又看低了。不僅僅是他們充其量只是部分明白自己正在做什么，而且，像我那個村莊的神學家一樣，至少他們有著部分宗教動機而不是政治動機。“新印度尼西亞”帶來的轉變，給予老一代精英的打擊和對巴厘社會中其他集團的打擊一樣強烈，這打擊來自他們自己的使命的信仰基礎，因而也懷疑他們對在他們看來其使命植根于其中的現實的本質的看法。對他們來說，受到權力威脅，不僅是社會問題，而且是宗教問題。因而，他們對教義的突然的關心，部分是因為關心他們自己在道德上及形而上的合法性——不僅是在普通群眾眼中而且是在他們自己的眼中的合法性，也是關心維護已確立的巴厘世界觀及價值體系在劇烈變化的社會背景中的要義。就像許多宗教改革者一樣，他們同時既是改革派又是守舊派。

除了對宗教的關心的強化及教義的系統化之外，理性化過程還有第三方面——社會組織方面。假如新“巴厘教”要繁榮起來，它不僅需要民眾轉變觀念，編纂一套明確的教義，而且需要一個更正式的有組織的制度結構，它在其中可以得到社會化體現。這基本上是一個宗教的需要，主要圍繞著巴厘宗教與民族國家的關系問題，特別是圍繞它在共和國宗教部中的位置——或者沒有位置——的問題。

這個部，由正式內閣成員領導，以雅加達為中心，但是它的辦公機構遍及全國各地。它完全由穆斯林占主導地位，主要活動就是建造清真寺，出版印度尼西亞語譯本《古蘭經》及注釋，任命穆斯林的主婚人，支持古蘭經學校，傳播伊斯蘭教信息，等等。它是一個精心設置的官僚機構，其中有為新教徒與天主教徒（他們大多數以分裂主義者的立場來抵制這個宗教部門）設立的專門部門。但是巴厘宗教卻被劃入籠統剩余類，也許最好譯成“野蠻”——即異端、異教（heathen）、原始，等等，——其成員在這個部內沒有真正的權力，也得不到它的資助。根據穆斯林對“信奉古蘭經的人”與“愚昧宗教”之間的傳統劃分，這種“野蠻”宗教被認為是對真正的虔誠及合適的皈依對象的威脅。[[193]](#_193_42)

巴厘人自然反感這種政策，并不斷吁請雅加達將巴厘宗教作為與新教、天主教及伊斯蘭教平等的第四種宗教予以承認。有著一半巴厘血統的蘇加諾總統及許多其他國家領導人，雖然同情他們，但是還不能承擔在政治上疏遠強大的正統的穆斯林的后果，因此一直猶豫不決，沒有給予什么有效的支持。穆斯林說，巴厘印度教徒主要集中在一個地區，不像天主教徒分布在整個印度尼西亞；巴厘人指出，在雅加達及爪哇有巴厘社區，在南蘇門答臘也有（移民），還可以舉出最近在東爪哇建立巴厘宗教的寺廟的例子。穆斯林說，你們沒有經書，怎么能成為世界性宗教？巴厘人回答，我們有早于穆罕默德的手稿及碑文。穆斯林說，你們相信多個神，并且崇拜石頭；巴厘人說，上神只有一個，但有著許多名字，而且“石頭”是上神的載體，不是上神本身。少數老謀深算的巴厘人甚至宣布，穆斯林不愿意承認他們的真正原因，是宗教部害怕假如“巴厘教”變成一種官方承認的宗教，許多在名義上是穆斯林而實際上信仰印度佛教的爪哇人將會皈依它，而且“巴厘教”將會以犧牲伊斯蘭教為前提而迅速發展。

無論如何，這都是一個僵局。結果，巴厘人已經建立起他們自己的獨立的、由地方財政資助的“宗教部”，而且正在試圖通過它重組某些最關鍵的宗教機構。至今，主要的努力還是集中于規范婆羅門僧侶的資格（成效不大）。“宗教部”希望能以宗教知識及智慧為根據而不是根據世襲（世襲本身當然并不是問題）或完美的儀式技巧。它希望能保證僧侶知道手稿記載了什么，并能將它們與當代生活聯系在一起，并有很好的道德品格，至少有某種程度的真才實學，等等。官員說，我們的年輕人將不再僅僅因為某個人是婆羅門而追隨他，我們必須使他成為一個在道德和知識方面有威望的人，一個真正的精神導師。他們正試圖行使對圣職任命的某種控制，甚至建立資格考試，并且通過在一個地區召開所有僧侶的會議來使僧侶更像一個團體。“宗教部”的代表巡游各個村莊，以巴厘宗教的道德意義、一神教的優點和偶像崇拜的危險等為題作教育演講。他們甚至正在試圖將某些秩序放進寺廟體系中去，建立系統的寺廟分類，也許最終會將一種，最有可能的是原有的村莊寺廟，提高到一個顯著的地位，可以成為一個能與清真寺或是教堂相比的普遍的模式。

但是所有這些變化中的大部分還停留在紙上談兵階段，而且還不可能非常肯定地宣布巴厘宗教的機構的重組已經在事實上有所進展。但在每一個巴厘人集中地區的政權中，現在都有一個“宗教部”的辦公室，由一位支薪的婆羅門僧侶負責（按規定拿薪水的“官方”僧侶本身就是某種革命性的事情）。他有三四個職員做助手，這些助手中的大多數也是婆羅門種姓。他們建立了一所獨立于“宗教部”的宗教學校，但這學校得到“宗教部”的支持；甚至成立了一個以高層貴族為中心的小型宗教政黨，來促進這些變化，因此至少，宗教官僚化的模糊開端已經顯現。

所有這一切——強化宗教反思，傳播宗教知識及試圖重組宗教機構——將會帶來什么結果，仍然有待觀察。從許多方面看，現代世界的潮流似乎與這些發展所預示的宗教理性化的動向背道而馳，也許巴厘文化最終將會被理查德·溫斯臺特所害怕的“現代唯物主義思想”所淹沒而只留下空殼。但不僅僅是這類總體的發展趨勢——它們確實不完全是幻影——經常忽略有著濃厚基礎的文化結構并對其產生較我們一直以為的要少的影響，而且，雖然現在處于弱勢，一個由不安分的年輕人、受到威脅的貴族及動員起來的僧侶形成的三角同盟的再生潛力，是不能過低估計的。今天，在巴厘，某種可能在世界歷史上引起根本的宗教轉變的社會及知識過程，至少是已經開始。無論它們的變化及最終結果是什么，它們的進程不能不帶來啟示。密切關注今后幾十年中這個小島上會發生什么，可能使我們可以借助歷史沒有提供過的獨特性和直觀性來洞察宗教變化的動力。[[194]](#_194_40)

# 第四編

## 第八章 作為文化體系的意識形態

一

“意識形態”這個詞本身徹底被意識形態化了，這是現代知識史上的一個小諷刺。一個原來只是指一套政治建議的概念，也許有點迂腐和不實際，但至少是理想主義的——某人，也許是拿破侖，稱之為“社會浪漫曲”——現在已經成了很嚇人的命題：《韋伯斯特辭典》把它定義成“一整套構成政治—社會綱領的判斷、理論及目標，經常伴隨著人為宣傳的含義；例如，法西斯主義在德國被改變以適應納粹的意識形態”。甚至在某些著作中，它們以科學的名義，表示要使用這個詞匯的中立含義，但是使用這個詞的結果卻是更加引起爭議：例如在薩頓、哈里斯、凱森及托賓的在許多方面都非常出色的《美國商業信條》中，在“莫里哀戲劇中的著名的主人公發現自己一生不引人注目時感到沮喪和委屈，但人們沒有更多的理由為他自己的觀點被描述為‘意識形態’而感到沮喪或是悲傷”這句安慰的話之后，隨即列舉了偏見、過于簡單化、情緒化的語言，以及迎合公眾的成見，作為意識形態的主要特征。[[195]](#_195_40)至少在共產主義集團（在那里思想在社會中的作用被明顯地制度化了）之外，沒有一個人會稱自己為意識形態專家或是對別人這樣稱呼自己而不提出抗議。現在廣為流行的一個熟悉的揶揄是：“我有社會哲學；你有政治觀點；他有意識形態。”

曼海姆追溯了意識形態的概念成為它所涉及主題的一部分的歷史進程，他認為，社會政治思想并不產生于沒有具體內容的反思，而“總是與思想家所生活的現存環境密切聯系在一起”，認識到（也許只是承認）這一點，似乎是要以庸俗的利益之爭來污染這些它自認為是超然的思想。[[196]](#_196_40)但是更直接重要的是這個問題：專注于它自己涉及的對象是否完全破壞了它的科學的運用，或者不管是否有這樣的責難，它仍然能作為一個分析性概念。在曼海姆那里，這個問題是他全部著作的主題——如他所說的，建構“一個與價值無關的意識形態概念”。但是他干得越歡，他就越被詞義的模棱兩可所束縛，直到受到他最初設想的邏輯的驅動，將他自己的觀點屈從于社會學分析。像眾所周知的那樣，他以倫理學與認識論的相對主義而結束，他自己也不愿意接受這種相對主義。后來在這一領域的研究更具目的性和經驗性，用了一系列稍顯精巧的方法論設計，目的是要逃避可能的曼海姆悖論（因為，就像阿基利斯及烏龜的謎一樣[[197]](#_197_40)，它觸擊到了理性知識的基礎）。

如同芝諾悖論提出（至少是明確表達）了關于數學推理的效度這樣無法解決的問題一樣，曼海姆悖論也提出了社會學分析的客觀性這樣無法解決的問題。意識形態和科學的界限，如果有什么界限的話，成了現代社會學思想的斯芬克斯之謎，而且是它的敵人萬靈的武器。對不偏不倚的追求，以嚴格堅持非個人化研究程序的名義，以學者與他時代日常關懷的制度化隔離及對中立性的職業承諾的名義，以及刻意培養出來的對自己的偏見和旨趣的覺知和矯正的名義，一直被促進著。但這些追求遭到了否認：否定研究程序的非個人性（及效用）、隔離的堅固性、自我意識的深度和真實性。一位研究美國知識分子中意識形態偏見的學者新近得出一個有點神經質的結論：“我意識到許多讀者會認為，我的立場本身就是意識形態。”[[198]](#_198_40)無論他其他論斷的命運如何，這一個結論的有效性是明確的。雖然人們一再宣稱科學社會學的來臨，但承認它的存在的人卻遠不普遍，即使在社會科學家當中；而且在意識形態研究中宣稱客觀性，其中的阻力比任何其他研究都更大。

有幾種阻力的根源在社會科學的辯護性文獻中反復被提及。也許最經常提到的是主題的價值負載性質：人們不愿意讓他們認為有重大道德意義的信仰經過不帶感情色彩的檢驗，不管目的多么單純；假如他們自己完全是意識形態化了的，他們就會發現根本不可能相信：不帶任何利益去研究政治與社會信仰這類關鍵性問題能夠不是一個學術騙局。意識形態理論所固有的含糊性，當其在象征性符號網絡中表達時，就像它們充滿了感情色彩那樣，定義得非常含糊；從馬克思以來已得到承認的事實是：意識形態的特殊訴求，經常被包裝在“科學社會學”的外衣之中；還有知識界既得利益階層的防護心理，他們將對思想的社會根源的科學研究視為對他們的地位的威脅；所有這些也常常被提及。如果所有別的辯護都失敗了，永遠可以再次指出，社會學還是一門年輕的學科，還來不及達到保持它所宣稱的在敏感領域中進行調查的自由所必需的規范的穩定。所有這些論證無疑都具有某種合理性。但是沒有經常考慮的——由于令人奇怪的有選擇的遺漏，可能被人不懷好意地認為是意識形態的——是這種可能性：問題在于社會科學自身缺乏概念上的精確性，意識形態對社會學分析的阻力如此巨大的原因，是這類分析實際上是根本不充分的；它們所應用的理論框架顯然是不完善的。

我在本文中將要努力說明這的確是事實：社會科學還沒有發展出一套真正的非價值取向的（nonevaluative）意識形態概念；這一失敗主要的不是來自方法論上的不規范，而是來自理論上的淺陋；這種自身的淺陋主要表現在將意識形態當成是一個自身內部的實體——是一個有序的文化符號體系，而不是把它從其社會的及心理的情景中區分出來（與此相關，我們的分析機制是非常有效的）；因而逃避曼海姆悖論的辦法在于完善概念手段，它們要能夠更為靈活地處理意義。直截了當地說，我們需要更精確地理解我們的研究對象，否則我們會發現我們自己正扮演爪哇民間故事人物“傻小子”的角色：媽媽讓他去找一個安靜的妻子，他卻帶回來一具死尸。

二

目前在社會科學中占主導地位的意識形態的概念是些徹底有價值取向的（即含貶義的）概念，這一點可以很輕易地舉出來。“（意識形態研究）處理的是一套脫離常規的思維模式；”沃納·斯塔克告訴我們，“意識形態思想是……某種曖昧的東西，應該從我們頭腦中克服并排除。”它與撒謊（相當）不同，因為，至少一個撒謊者還能玩世不恭，而一個意識形態理論家僅僅是一個傻瓜：“二者都與不真實有關，但是一個撒謊者企圖要把別人的思想搞錯，而自己私下的思想是正確的，因為他自己完全知道什么是真理。而一個迷上一種意識形態的人自己也被他內心的思想所欺騙。如果他誤導了別人，那也是無意或無心。”[[199]](#_199_40)作為一個曼海姆的追隨者，斯塔克堅持認為所有形式的思想在本質上都受制于社會條件，而意識形態更多一條不幸的品質：仇恨、欲望、憂慮或害怕等壓力下的心理“扭曲”（“歪曲”、“污染”、“愚弄”、“曲解”、“遮蔽”）。知識社會學研究追求與感知真理過程中的社會因素，它不可避免地局限于這個或那個現存的觀點。但是意識形態研究——一種完全不同的事業——探討的是理智失誤的原因：

我們曾經試圖解釋，思想和信仰可以通過兩種方式與現實相聯：要么是與現實的事實相聯，要么是與這種現實，或對現實的反應引起的努力相聯。當前一種聯系存在時，我們發現理論在原則上是真實的；在后一種聯系存在時，我們所面對的僅是偶然真實的思想。思想可能被偏見一詞最廣泛的意義所敗壞。前一種類型當之無愧地可以稱之為理論；后一種只能是偽理論。也許一個人可能將前者描述為理性的，后者為被情緒所渲染的——前者是純粹認知的，后者是價值評判的。借用西奧多·蓋格爾的比喻……由社會事實所確認的思想像一條純凈的溪流，水晶一樣干凈、透明；意識形態化的思想像一條骯臟的河流，積滿泥沙，被流入河中的臟東西所污染。前者可放心大膽地喝，后者是應避開的毒物。[[200]](#_200_40)

這種說法顯得粗陋，但將“意識形態”一詞的對象限定在智力墮落的一種極端形式的觀點，也經常出現在那些更成熟、肯定也更深刻的政治與科學爭論中。例如，在他的題為《意識形態與禮儀》的富有創意的文章中，愛德華·希爾斯描繪了一幅“意識形態世界觀”的肖像，無論怎么看，它比斯塔克所描繪的更為面目可憎。[[201]](#_201_40)表現形式“各不相同，每一個都自稱為獨一無二”——意大利法西斯主義、德國國家社會主義、法國及意大利共產主義、法蘭西行動、英國法西斯聯盟，“以及他們正在成長中就夭折的美國同類‘麥卡錫主義’”——這種世界觀“在十九世紀及二十世紀包圍并入侵了西方國家的公共生活……威脅著要取得普遍的控制。”組成其最核心內容的，是“這種假設：政治應由壓倒其他任何考慮的統一、廣泛的信仰所引導。”如同它所支持的政治那樣，它是二元化的，以純粹的“我們”反對邪惡的“他們”，宣布凡不與我一致者就是反對我。因為它不信任、攻擊并努力要顛覆現存的政治制度，它是孤立的。因為它宣稱獨家擁有政治真理并憎惡妥協，它是教條的。因為它想要以它的理想的形象來規劃整個社會及文化生活，它是專制的。因為它要努力達到秩序在其中能實現的歷史的烏托邦頂峰，它是未來主義的。簡而言之，它不是任何溫良的中產階級紳士（甚至是溫良的民主主義者）愿意承認的話語。

甚至在關心更為純粹的概念的較為抽象及理論的層次上，那種認為“意識形態”這個詞適于應用在指那些“僵化并且永遠錯誤的思想”的看法并沒有消失。例如，在塔爾科特·帕森斯最新的對曼海姆悖論的思考中，就把“意識形態的基本標準”定義為“偏離（社會）科學的客觀性”：“意識形態問題出現在人們所相信的東西與可能（確定為）在科學上是正確的東西之間存在差距時。”[[202]](#_202_40)“偏離”與“差距”是兩個總類。首先，社會學由其所在社會的總體價值所塑造，因而在所提問題的種類，在所研究解決的具體問題方面，都是有選擇的。意識形態則受制于進一步的、在認知方面更加有害的“次要的”選擇，它們強調社會現實的某些方面——例如，被現行的社會科學知識所揭示的現實——忽視甚至是壓制其他方面。“例如，商業意識形態從根本上夸張了商人對國民財富的貢獻，貶低了科學家及其他職業人士的貢獻。在當前的‘知識分子’意識形態中，社會‘對一致性的壓力’的重要作用被夸張，而個人自由的制度性因素被忽視或是貶低。”其次，意識形態思想并不滿足于這種過分的選擇性，而是有意歪曲它所確認的社會真實。當把它所提出的判斷置于社會科學的權威發現的背景下時，歪曲就會變得顯而易見。“歪曲的標準定義是，所提出的有關社會的陳述，被社會科學方法證實為明顯錯誤的，或雖然所挑選出來的陳述在恰當的水平上是‘真理’，但是并不構成對現有真實的公允判斷。”不管多么不可能，在世人眼里，在明顯是錯誤的與對現有真實的不公允判斷之間，還有很大的選擇余地。這里，意識形態也成了一條非常骯臟的河。

不需舉許多例子，雖然這些例子很容易就能找到。更為重要的是這個問題：這樣一個負載過重的概念在社會科學分析工具中正在起著什么作用，在自稱冷血的客觀性基礎上，社會科學將它的理論解釋看做是“決不歪曲”的，從而構成了觀察社會現實的規范視角。如果社會科學的批判力量源于它們的價值無涉，那么在對政治思想的分析被這種概念所支配時，統治它的批判力量能不受到損害嗎？就像打著“迷信”研究的旗號分析宗教思想時，其分析將會（而且已經不時地）受到損害。

兩者非常相似。舉一個例子，雷蒙德·阿隆的《知識分子的鴉片》不僅是標題——對馬克思的尖刻的反對偶像崇拜的具有諷刺意義的回應——而且全部論證的語氣（“政治神話”、“歷史崇拜”、“教士與信徒”、“世俗教權主義”，等等）讓人除了富于戰斗性的無神論之外想不起別的。[[203]](#_203_40)希爾斯把意識形態思想的極端病態——納粹主義或任何這類理論——看成是常態形式，是一種傳統的流風余韻，這個傳統把宗教法庭、文藝復興時期教皇的個人腐化墮落、宗教改革戰爭的殘酷或圣經發源地原教旨主義的蒙昧，都看做宗教信仰及行為的典型模式。帕森斯認為意識形態與科學相比，是由認知缺陷界定的，這種觀點與孔德學派對宗教的觀點相去不遠。孔德學派認為宗教的特征是概念上對現實不加批判的比喻，而嚴肅的社會學，一旦清除了比喻，就很快會使宗教失效：我們可能要像實證主義等待宗教終結那樣長久地等待“意識形態終結”。也許這樣解釋不算太過分：正如啟蒙時代及其之后的好戰的無神論是對由宗教頑固、迫害及斗爭引人注目地爆發的真正的恐懼（以及廣泛的自然界的知識）的反應一樣，社會科學對意識形態的好戰的仇視的做法也是對過去半個世紀政治大屠殺（以及廣泛的社會界的知識）的反應。而且，假如這個解釋合理，那么意識形態的命運也可能轉變為相同的——從社會思想的主流中孤立出來。[[204]](#_204_40)

也不能將這一問題僅僅簡化為一個語義學問題而打發掉。如果愿意，人們當然有自由將“意識形態”這個詞的對象限定為“某種模糊不清的東西”；而且某些這樣做的歷史先例也許已經有了。但是如果這樣限定的話，人們就不可能在寫關于美國商人、紐約“文人”知識分子、英國醫學協會成員、產業工會領導人或著名經濟學家的意識形態的著作時，期待研究對象或有興趣的讀者能自然地把它們看成是中立的。[[205]](#_205_40)依據用來命名它們的語詞討論社會政治思想，從一開頭（ab initio），就指控它們是變形的或者更糟，這種做法毫無益處。當然同樣可以說，“意識形態”這個詞應該從科學討論中徹底清除掉，聽任其落得像“迷信”這個詞那樣的命運。但是，因為眼下似乎沒有什么詞可以替代它，它在社會科學術語中至少已經部分地被承認，更值得建議的似乎是繼續努力使之變得無害。[[206]](#_206_40)

三

就像隱藏在工具中的毛病要在使用時才會顯露出來一樣，價值取向的意識形態概念的內在弱點也要在應用它時才會自我暴露。特別是在研究意識形態的社會根源與結果時，它們暴露得更為充分。因為在這類研究中，這一概念要與高度發達的對社會與人格體系進行分析的手段結合起來，而它的力量恰恰是用來強調這樣一個事實：文化（即符號體系）缺乏相應的力量。在對意識形態思想（或者至少是“好的”思想）的社會及心理背景的調查中，處理背景的精巧反襯了處理思想的笨拙，含糊不清的陰影籠罩著整個討論，即使最嚴密的方法論也不能驅散這個陰影。

對意識形態的社會決定因素的研究，目前主要有兩種方法：利益論（the interest theory）與張力論（the strain theory）。[[207]](#_207_40)對前者而言，意識形態是面具和武器；對后者而言，意識形態是癥狀及處方。在利益論中，意識形態見解被置于為好處進行的普遍斗爭的背景之中；在張力論中，則被看成是為糾正社會心理的不平衡而進行的長期努力。前者把它看做人追逐權力的工具；后者把它看做對焦慮的逃離。當然正如它們有可能同時具備兩種特征——甚至借助一個追求另一個——兩種理論并不必然矛盾；但是在張力論（它的興起是對利益論遇到的經驗方面的困難的回應），不那么簡單化而是更深刻，不那么具體而是更全面。

利益論的基本觀點眾所周知，毋需多講。這些基本觀點已被馬克思主義傳統發展到完善的地步，是普通人標準的知識裝備。他們對政治爭論很明白：輸贏已定。利益論的長處曾經是而且現在也是：它通過強調那些承認這類體系的人的動機，從而強調這些動機對于社會地位，特別是對社會階級的依賴，將文化思想體系植根于社會結構的堅實土壤里。進而，利益論將政治思想與政治斗爭融合在一起，所依靠的是指出：思想是武器，而且將有關現實的特殊看法——集團、階級或政黨的看法——制度化的最出色的方法，是抓住政治權力并強制使用它。這些貢獻是永恒的。即使利益論現在沒有了它一度有過的優勢地位，也不完全是因為它已被證明是錯的，而是因為它的理論手段已經過于粗陋，不能應付由它所發現的社會、心理及文化因素之間互動作用的復雜性。這非常像牛頓力學，它不是被以后的發展所排斥，而是被吸收進以后的發展之中。

利益論的主要缺陷是心理學方面太弱，而社會學方面太強。因為缺乏一個發達的動機分析，它總是被迫在兩極之間搖擺：狹隘膚淺的功利主義認為人受對自覺利益的理性計算的驅使；較為開闊些但同樣膚淺的歷史主義以其含糊其辭的研究將人的思想說成是“反應”、“表達”、“相當于”、“依據于”、“源自于”或“決定于”其社會義務。在這樣一種框架中，分析者所面臨的選擇是：或者用其完全令人難以置信的具體性暴露其心理學的薄弱，或者通過泛泛而論和陳詞濫調掩蓋根本不懂心理學這一事實。有人說：職業軍人當然認為“國內（政府的）政策之重要，主要是因為它是保持與擴大軍事設施的手段，（因為）這是他們的職業；是他們所受的訓練”，這種說法連被貶低為如此簡單的軍人頭腦也不大信服。同樣的還有一個論點：美國的石油商“不可能完全是純粹又簡單的石油商”，因為“他們的利益使他們還是政治人”，其啟示性就像如下（也出自M.茹爾丹的思想豐富的頭腦）說法：鴉片讓你睡覺的理由是因為它有著催眠力量。[[208]](#_208_40)

另一方面，認為社會行為基本上是一種無止境的爭奪權力的斗爭，導致了一種不恰當的馬基雅弗利式的觀點，將意識形態視為非常狡猾的高級形式而無視它的更為廣泛及不太戲劇性的社會功能。社會作為被原則沖突略加掩飾的利益沖突的戰場的形象，將注意力從意識形態所扮演的其他角色移開：確定（或模糊）社會分類，穩定（或擾亂）社會期待，維護（或破壞）社會規范，加強（或削弱）社會認同，緩和（或加劇）社會緊張。將意識形態貶低為筆戰（guerre de plume）中的武器，使其分析有一種好戰氣氛，但也意味著縮小這類分析得以進行的知識范圍，使之受制于狹隘的技巧和策略的現實主義。利益論的強度——套用懷特海的一個說法——是對它的狹隘性的回報。

如同“利益”，無論其多么含糊，既可以是心理學概念，也可以是社會學概念——表示個人或是群眾感覺到了的利益，也表示個人及個人集團置身于其中的客觀結構，“張力”也是兩可的，既表示個人的緊張狀態，又表示社會種序的狀況。不同之處是，“張力”理論中，動機背景和社會結構情景，以及它們之間的關系，都得到了更為系統的描述。事實上，一方面是發達的個人系統概念（基本上源于弗洛伊德），另一方面是社會系統概念（基本上源于涂爾干），以及它們互相滲透的方式——帕森斯學說所增加的——才把利益論轉變為張力論。[[209]](#_209_40)

張力論的出發點是一個清晰明確的思想：社會持久的不良整合（malintegration）。沒有一種社會安排能完全成功地應付它不可避免地要面臨的功能問題。所有的安排都被其不可解決的自相矛盾所難倒：自由與政治秩序、穩定與變遷、效率與人道、精確性與靈活性，等等。不連續性存在于社會不同層面——經濟、政體、家庭等——中的不同規范之間。社會不同組成部分之間的目標也不一致，例如，企業強調利潤與生產，大學強調知識擴展與知識傳播。美國社會學最近的關于工廠領班、有工作的妻子、藝術家、政治家的大量文獻表明，人們在角色期待上也存在矛盾。社會磨擦與機械磨擦一樣是無所不在的——而且也同樣是不可取消的。

而且，這種磨擦或社會張力在個體人格層面上——其自身是一個沖突的欲望、過時的情緒和即時防衛的不可避免的不良整合體系——表現為心理張力。在集體層面上被視為結構上不協調的東西，被個體感受到時就是個人的不安全感，因為社會的不完善與性格沖突正是在社會角色的經驗中被發現并被互相加劇。但是同時，社會及個人，無論他們有什么短處，都是有組織的體系而不僅僅是各種制度的堆積或不同動機的湊合，這一事實意味著它們引起的社會心理緊張同樣是成體系的。來自社會互動的焦慮有著它們自己的形式與秩序。至少在現代世界中，絕大多數人過著模式化的絕望的生活。

意識形態思想，因而被視為對這類絕望的（一種）反應：“意識形態是對社會角色的模式化緊張的模式化反應。”[[210]](#_210_40)它為由社會失衡造成的情感波動提供了一個“象征性的發泄口”。可以設想：這種情感波動，至少在普遍方式上，對所有或大多數承擔了特定的角色或有一定社會地位的人來說是共同的，因此意識形態對這種情感波動的反應也將是相似的。這種相似性又由于人們設想特定文化、階級或是職業分類的成員具有“基本人格結構”上的相似性再度加強。此處的模式并不是戰斗性的而是醫療性的：意識形態是病態的（薩頓等人將其與咬指甲癖、酒精中毒者、心理變態者及“怪癖”相提并論），而且需要診斷。“張力這個概念自身并不是對意識形態模式的解釋，而是對某種為了做出一個解釋而找到的因素的標簽。”[[211]](#_211_38)

但不管是醫學還是社會學的診斷，都不僅是對有關張力的識別。人們把癥候看成是某種機制的表現，理解癥狀不僅是病因也是目的。無論多么無效，人們都想對造成癥狀的情感波動加以處理。最經常用的是四種解釋：宣泄型、道德型、團結型、倡導型。“宣泄型解釋”是指較為勉強的安全閥或是替罪羊理論。情感上的緊張由于向象征性的敵人（“猶太人”、“大企業”、“赤色分子”等等）發泄而消除。這種解釋如同它的名稱一樣簡單；但是無可否認，由于提供了一個合法的仇恨目標（或者熱愛目標），意識形態有可能減輕小公務員、街頭短工或城鎮小業主的某些痛苦。“道德型解釋”是指意識形態有讓個人（或是集團）克服持久的緊張的能力。靠的是徹底否認緊張的存在或以更高的價值觀來使之合法化。不論是不斷重復自己對美國體制不可避免的公正性的有著無限信心的掙扎著的小商人，還是把失敗歸于自己在一個庸人世界（Philistine world）里堅持尊嚴標準的受冷落的藝術家，都能把工作繼續干下去。意識形態填補了現實與理想之間的情感鴻溝，因而確保角色的扮演者不會在灰心及絕望中放棄。“團結型解釋”是指意識形態有力量將社會群體或是階層凝聚為整體。就其存在而言，勞工運動、商業界或是醫療行業的團結一致，明顯地要依靠很高程度的共同的意識形態傾向。南方如果沒有充滿南方并且無所不在的流行象征，就不成其為南方。最后“倡導型解釋”指的是在表達驅逼著他們的緊張，無論這種表達多么偏頗和含混，并且迫使他們引起公眾注意時的意識形態（或是持有意識形態觀點的人）的行為。“持有意識形態觀點的人提出大社會的問題，對這些問題表明立場，并將其提交給意識形態市場的法庭。”[[212]](#_212_38)雖然意識形態方面的倡導者（與律師活動大致相同）傾向于模糊而不是澄清提出的問題的真實本質，他們至少提請注意這些問題的存在，依靠將問題極端化的辦法使繼續漠視這些問題更為困難。沒有馬克思主義者的攻擊，就不會有勞工改革；沒有黑人民族主義者，非洲的非殖民化進程就不會刻意加速。

但是，正是如此，在對意識形態的社會及心理作用而非其決定因素的研究中，張力論開始左支右絀，而且在與利益論的比較中顯示出來的卓越的敏銳性也消失了。對意識形態關心源泉的日益增長的精確定位并沒有帶來結果的明晰，相反，分析變得不嚴密而且含糊。這種假設的結果，盡管自身足夠真實，卻幾乎都是偶然性的。它基本上是非理性的偶然的副產品，可謂是歪打正著——就像一個人腳趾踢在石頭上時發出一聲不由自主的“哎喲”聲，借此發泄憤怒，顯示不快，用自己的聲音安撫自己；或者如同受困于地鐵，因為沮喪而不由自主地罵出“該死”，同時也聽到其他人的咒罵，對一同受困的人有某種親近感。

當然，這個缺陷能夠在大多數社會科學的功能分析中發現：由某一套特定力量形成的行為模式，依靠看似有理但卻神秘的巧合，產生了與這些力量沒有多少聯系的結局。一群原始人，以完全的真誠祈禱雨水，結果加強了社會團結；一個拉選票的政客只想得到或保持政治資本，無意間卻成了未被同化的移民社團與沒有人情味的政府機構之間的協調人。一個持意識形態觀點的人本來只想散布不滿情緒，卻發現自己在幻相中表達的轉移注意力的力量，卻維系了使他痛苦的那個體制的長期的可存活性。

潛在功能這個概念，通常被用來掩蓋事情的這種反常狀態。它只是指明了現象（其現實性無可置疑），卻沒有對現象做出解釋；而且其純粹的結果是功能分析——而且不僅僅是對意識形態的分析——仍然是毫無希望地含糊不清。小公務員的反猶主義可能的確可以使他對由于總要巴結智力上低于他的上司而產生的壓抑的憤怒得到宣泄；但完全可能通過向他提供某種有著潛在痛苦的其他東西增加他的憤怒。一個被冷落的藝術家可能會求助于他的藝術奉行古典規范這個理由而使自己能更好地承受得不到大眾歡迎所遭受的失敗；但是這種借口會加劇他所處的環境的可能性與他的眼光的要求之間的鴻溝，以至于他認為這種游戲不值得再玩下去。意識形態觀點的共同性可能使人們走到一起，但是它也可能向人們提供了一個語匯表，它使人們之間的不一致性因為有了它會暴露得更加精細。意識形態者的沖突可能帶來引起公眾注意的社會問題，但是它所帶有的狂熱也可能使任何理性地解決問題的可能性被排除。當然，張力論者意識到了所有這些可能性。的確他們傾向于更加強調消極的而不是積極的結果及可能性。而且他們幾乎總是認為意識形態是一個將就著的（faute de miexu）權宜之計——就像是咬指甲。但是主要問題是：盡管張力論在探求意識形態關切的動機方面非常精細，但它對這類關切的結果所做的分析仍然是粗糙的、搖擺不定及含糊其辭的。在論斷分析方面它是可信的，但是在功能分析方面它卻是不可信的。

造成這種弱點的原因是，在張力論（利益論也一樣）關于符號形成過程除了最粗陋的概念之外，沒有更多的東西。關于情緒“發現象征性的宣泄口”或是“成為恰當的象征性符號的附屬”，有很多的談論——但關于這一套把戲實際上是如何運作的，卻知之甚少。意識形態的原因與效果之間的聯系似乎是偶然的，因為相關的因素——符號形成的自動過程——被無聲無息地省略了。利益論與張力論都直接從對來源的分析走向結果的分析，而沒有認真地將意識形態作為一個互動的符號體系——當做互相影響的意義模式——來檢驗。論題當然已經提出來了；在內容分析家中，它們甚至得到了說明。但是這些提到的東西是為了闡述，不是歸于其他的主題，也沒有歸于任何一種語義學理論，而是或倒退到它們反映的效果，或推進到它們會歪曲的社會現實。結果，意識形態如何將情緒轉變為有意義的東西，因而使之在社會上流行，這個問題被一個粗糙的裝置短路了。這個裝置以這樣一種方式將特別的符號與特別的張力（或是利益）相提并論：在這種方式中，前者是由后者中派生出來的這一事實似乎僅僅是個常識——或者至少是弗洛伊德和馬克思主義之后的常識。假如分析家足夠熟練，這種分析也接近于實情。[[213]](#_213_38)但聯系并沒有由此得到解釋而僅僅是演繹。引起意識形態態度的社會心理壓力與通過它給予這種態度以公眾存在的復雜的符號結構之間關系的性質，過于復雜以至于不能依靠一個模糊而且未經檢驗的情緒化概念來理解。

四

在這種聯系中這一點非常有趣：雖然社會科學的主流一直都深刻地受到過去的一個半世紀以來幾乎每一種主要的學術運動——馬克思主義、達爾文主義、功利主義、唯心主義、弗洛伊德主義、行為主義、實證主義、208操作主義——的影響，而且試圖從任何重要領域——從生態學、動物學及比較心理學到運籌學、控制論及統計學——中獲得方法論的更新，但除了少數例外，它從本質上并沒有觸及新近理論中的最重要的潮流之一：努力建構一個被肯尼思·伯克稱為“符號行動”的獨立學科。[[214]](#_214_38)無論是像皮爾斯、維特根斯坦、卡西爾、蘭格、賴爾或是莫里斯這樣的哲學家，還是像柯爾律治、艾略特、伯克、燕卜蓀、布萊克默、布魯克斯或奧爾巴赫這樣的文學批評家，似乎都沒有對社會科學分析的總體模式產生過明顯的沖擊。[[215]](#_215_38)除了少數大膽的語言學家——沃夫或薩丕爾——之外，符號如何象征，它們如何實現協調意義的問題被簡單地繞過去了。醫生兼小說家沃克·珀西曾經寫到：“令人困撓的事實是，當今并不存在一門像樣的關于符號行為的自然經驗科學……薩丕爾對缺少一門關于符號行為的自然科學的文雅責備，以及我們對這門科學的需要，在今天比三十五年前更加引人注目。”[[216]](#_216_38)

正是缺少這種理論，特別是缺少任何可以在其中處理比喻性語言的分析性框架，使社會學將意識形態視為刻意的痛苦叫喊。由于沒有認識到隱喻、類比、諷刺、歧義、雙關語、反論、夸張、韻律，以及所有我們稱之為“風格”的因素是如何操作的——甚至在大多數情況下，沒有認識到這些修辭手法在將個人態度轉變為公眾形式上的重要性，社會學家缺乏由此建構更加犀利分析力的陳述的符號資源。與此同時，藝術已經建立起“歪曲”的認知力量，而哲學正在使極富感情的意義理論變得不太恰當，社會學家正在拒絕前者支持后者。因此并不讓人吃驚的是他們回避了意識形態主張的解釋問題，辦法是簡單地不承認這是一個問題。[[217]](#_217_38)

為了清楚地說明我的意思，讓我舉個例子。這個例子，我希望，自身是絕對微不足道的，因此而能制止任何懷疑我對所涉及的政治爭論的實質有隱蔽關注的看法，更重要的是它能說清楚我的論點：我們提出來的用于分析文化的較高級方面——例如詩學——的概念能夠應用于更低的層次，而不會以任何方式模糊兩者之間巨大的質的區別。在討論意識形態定義的認知缺陷時，薩頓等人用了一個例子，說明意識形態者過分簡單化地看待有組織的勞工，把塔夫脫—哈特萊法案說成是“奴隸勞工法”：

意識形態傾向于簡單明晰。甚至當簡單性與明晰性對于所討論的論題有失公正時也是這樣。意識形態圖畫使用犀利的線條、黑白對比分明。持意識形態的觀點的人以漫畫的形式夸張和調侃。相反，對社會現象的科學描述有可能是模糊和不清晰的。在近年的勞工意識形態中，塔夫脫—哈特萊法案一直是“奴隸勞工法”。公正地說，這個法案不配這個標簽。對該法案任何不帶偏見的評價都應分別考慮這個法的許多條款。用任何價值準則，甚至是那些工會自己的準則，這類評價也是復雜的。但是復雜的評判不是意識形態的內容。它們太復雜、太模糊了。意識形態必須將這個法作為一個整體來分類，作為一個符號來動員工人、選民及立法者去行動。[[218]](#_218_36)

撇開一套特定的社會現象的意識形態形成不可避免地比同樣現象的科學形成“更簡單”的說法在事實上是否正確這個純粹經驗性問題不談，這一論點中對一方是工會領袖，另一方是“工人、選民及立法者”的思想過程有一個有趣的貶抑——也許是“過于簡單化”的——看法。這很難讓人相信：杜撰并傳播這一口號的人自己會相信或是期望別人會相信，那個法案能在實際上（或是企圖）將美國工人貶低到奴隸地位，或相信公眾情緒會按照這種內容理解這個口號的意義。但是這種對別人心理的單調看法讓社會學家對符號的效果只能做出兩種都不充分的解釋：一是欺騙不知情者（根據利益論），或者是煽動頭腦簡單者（根據張力論）。它可能在實際上從它把握、形成及交流回避了刻板的科學語言的社會現實能力中汲取力量，它可能恰當地傳遞比字面所揭示的更為復雜的意義，這一點甚至還沒有考慮過。最終，“奴隸勞工法”可能不是一個標簽而是一個比喻。

更精確地說，它表現為一個隱喻或至少被當成是一個隱喻。雖然幾乎沒有多少社會科學家讀出多種含義，但有關隱喻——“語言，哪怕只有很少的詞匯，借以能包容成千上萬的事物的一種力量”——的文獻很廣泛，且到現在已達成了相當的一致。[[219]](#_219_36)在隱喻中，當然存在意義分層，一個層面上的不和諧會注入另一層面上的意義中。正像珀西所指出的，最讓哲學家（可能還應該加上科學家）感到困擾的隱喻的特性，是它是“錯的”：“宣稱此事物是彼事物。”而且更糟的是，它往往是“錯”得最厲害時最有效。[[220]](#_220_36)隱喻的力量顯然是來自兩個不一致的意義之間的交互作用，它象征性地強制把這兩種意義壓進一個單一的概念框架中；也來自那種強制在克服語義緊張不可避免地在任何有條件理解它的人身上產生的抗拒心理時的成功程度。當隱喻生效時，它將一個虛假的認同（例如將共和黨的勞工政策認同于布爾什維克的勞工政策）轉變為一個恰當的類比；當它失效時，僅僅成了一種奢侈。

對大多數人來說，“奴隸勞工法”這種修辭手法，實際上沒有多少效用（因而決不能有效地起到“一個動員工人、選民及立法者的符號”的作用）。這一點似乎已經足夠明顯了，而且正是這個失敗，而不是它自以為是的簡單明晰，使之僅僅是一個卡通。使關閉商店不合法的保守派國會的形象與西伯利亞的集中營的形象之間在語義上的緊張顯然太大，以至于無法將其歸為一個概念，至少不能借助粗糙的標語口號來實現這一點。除了（也許）少數熱衷于此道的人外，這種類比沒有出現；假的認同還是假的。但是失敗并不是不可避免的，甚至在這樣一個初級層次上。雖然，一個最簡單的判斷，謝爾曼的“戰爭是地獄”不是一個社會科學的命題，但甚至薩頓與他的同人可能都不會將其視為夸張或是漫畫。

但是，比對這兩個比喻的恰當性做出評價更重要的是這一事實：因為它們試圖要相互激發的意義最終植根于社會，因此這種努力成功與否不僅與所應用的風格機制的力量有關，而且明顯地與那類張力論集中關注的因素有關。冷戰的緊張，對最近才由為生存而進行的痛苦斗爭中浮現出的勞工運動的恐懼，以及新政自由主義在風行二十年之后所受到的衰落的威脅，“奴隸勞工”這一比喻的出現，而且——當證明它不能成為有說服力的類比時——為它的流產提供了社會心理舞臺。一九三四年日本軍國主義者出版了他們的小冊子：《國家防御的基本理論與加強其實力的建議》，其中重復了熟悉的隱喻：“戰爭是創造之父及文化之母”，他們毫無疑問會發現謝爾曼的格言不可信，同時謝爾曼也會發現他們的說法不可信。[[221]](#_221_36)日本人是準備在一個古老的民族中進行一場帝國主義戰爭以尋求自己在現代世界中的空間；謝爾曼則正在一個虛構的、被內部仇恨所破壞的國家中艱難地從事一場內戰。因此，與社會、心理及文化背景相偏離的不是真實，而是我們為了把握真實而努力建構的符號。像日本人最終所發現的那樣，戰爭是地獄而非文化之母——雖然毫無疑問他們是用更為宏大的語言表達這個事實。

知識社會學應該被稱為意義社會學，因為被社會所確定的，不是概念的本質而是概念的載體。亨勒曾評論說，在一個喝黑咖啡的社區中，贊揚一位姑娘，說，“你是我咖啡中的牛奶”會給予完全錯誤的印象；而且假如熊的雜食性被認為是比它的粗笨更有意義的特征，那么稱一個人為“老熊”就可能不是意味著他是粗笨的而是他有著寬泛的興趣。[[222]](#_222_36)或者再引用伯克的一個例子，由于日本人在提到一個親密朋友的死訊時會微笑，因此在美式英語中語義學上的對等說法（行為和詞語）就不是“他笑”而是“他苦著臉”。只有這種精心的轉譯，我們“把日本人接受的社會用法轉變成相應的西方人接受的社會用法。”[[223]](#_223_36)而且，離意識形態領域更近一點，薩丕爾曾經指出，一個委員會的主席職位有著我們賦予的象征力量，只是因為我們認為“行政功能不知何故給一個人打上了優于被領導的人的印記”；“如果人們感覺到行政功能不過是符號的自動作用，就會認識到委員會的主席職位不過是一個僵化的符號，而且現在感覺到本質上屬于它的特殊價值隨后就會消失。”[[224]](#_224_36)這個例子與“奴隸勞工法”沒有區別。如果強制勞動集中營，不論出于什么原因，在美國對蘇聯的印象中扮演不那么突出的角色，那么被消除的不是符號的真實性，而是它本身的含義，它的非真即假的內容。一個人必須以另外一種方式來發展這個論點：塔夫脫—哈特萊法案是對有組織的勞工的永遠的威脅。

簡而言之，在諸如“奴隸勞工法”這樣的意識形態修辭與它在其間出現的美國生活現實之間，存在著一個微妙的交互影響，諸如“歪曲”、“選擇性”或“過分簡單化”這些概念在表述它時都無能為力。[[225]](#_225_36)不僅是這類修辭的語義學結構比表面上的要復雜得多，而且對這類結構的分析迫使一個人追尋它與社會現實之間多層面的推理聯系，因此最后的畫面是一個不相同的意義構形，這個意義的相互作用，衍生出既有表達力又有修辭力量的最終符號。這一交互作用自身是一個社會過程，不是發生在“頭腦中”而是發生在公眾世界之中，在公眾世界中，“人們一起交談，命名事物、做出判斷，并且在一定程度上互相理解”[[226]](#_226_36)。對符號行為的研究同樣是一門社會學學科，就像對小集團、官僚體制或是美國婦女的角色變化的研究；它只是還有待于進一步的發展。

五

大多數意識形態學者都沒有提出過這個問題——準確地說，當我們主張社會心理張力以符號形式“表達”時，我們到底是什么意思？——提出這樣一個問題，能很快地把我們引入深水區。實際上，是引入有些反傳統而且明顯是自相矛盾的理論，認為人類的思想在本質上是一個公眾活動，而不是——至少在其基本方面不是——一個私人行為。[[227]](#_227_36)這一理論的細節既不能在此追溯過遠，也不能使用相當數量的證據來論證。但是如果我們想從難以捉摸的符號世界及語義解析過程返回到（明顯）更確切的情緒與制度領域，如果我們去詳盡地探求文化、人格及社會體系之間相互滲透的方式，至少有必要勾勒出這種理論的總體輪廓。

關于從外部認識思想的這類方法的定義性命題——沿用加蘭特與格斯滕哈伯的說法，我們稱之為“外在理論”（extrinsic theory）——是：思想由對符號體系的建構與操作構成。符號體系構成了其他系統——物理的、有機的、社會的、心理學的，等等——的模式，其他系統的結構以此方式——而且，在順利的情況下，在系統被期待運作的方式中——得到“理解”[[228]](#_228_36)。思考、概念化、程式化、領會、理解，或知道你心里有什么，這些都不是在頭腦中毫無來由發生的，而是符號模型的狀態和過程與更廣泛的現實世界狀態和過程的匹配。

想像思維不多不少是在建構一個環境的形象，比環境更快地運用模型，而且預先判定環境的行為將會像模型一樣起作用……解決問題的第一步，在于建構一個（環境的）“相關特性”的模型或形象。這些模型的建構可能依據許多事物，包括人體的器官組織，借助人、紙、鉛筆或真正的人工制造的東西。一旦一個模型被建構出來，就可以在各種不同的假設條件和限制因素中操作。215于是，生物體就能夠“觀察”這些操作的結果，并且將它們投射到環境中去，使預測成為可能。根據這一觀點，當一個飛行器工程師在風洞中操縱一個新飛機的模型時，他正在思維。一個汽車駕駛員用手指在地圖的線上指點時，他正在思維，因為手指頭是作為汽車的相關模型，地圖是作為道路的模型的。這些外在的模型經常用來思考復雜的（環境）。在內隱思維中使用的意象，要依靠生物體的物理—化學因素的可行性，這些因素是形成模型時必須用到的。[[229]](#_229_36)

這個觀點當然并不否認意識：它定義了意識。正如珀西所論證的，每一種意識知覺，每一次認知行為，每一次與客體（或事件、行為或情緒）的匹配，都是在適當的符號背景下進行的。

光說人意識到某物是不夠的；人還意識到某物是什么。對一個格式塔的理解（雞也和人一樣能感覺到賈斯特羅[[230]](#_230_36)效應）與在其符號載體下對它的把握之間是有區別的。當我注視房間時，我意識到一系列幾乎是無意識的匹配行為：看見一樣東西并知道它是什么。假如我的眼睛落在一個不熟悉的東西上，我會立即意識到缺少了一個匹配的項，我會問（這個東西）是什么——一個極為神秘的問題。[[231]](#_231_36)

缺少了什么和所要求的是什么，都是可用的符號模式，借此將“不熟悉的東西”歸入其中并將它變為熟悉的：

假如我在一定距離外看見一樣東西并且不太認識它，我會將它看成是一系列不同的東西，隨著我走近，每件都由于不適合標準被逐個排除，直到有一個被明確地確定。陽光照在地上的一片影子，我可能會把它看成是一只兔子——這種看法要比猜它可能是一只兔子走得遠得多；不，這個感覺到的格式塔是這樣被解釋的，它實際上打上了兔子本質的印記：我可能會發誓它確實是一只兔子。當走近時，陽光的照射方式的變化足以讓我放棄原先的兔子造型。兔子的造型消失了，我又形成了另一個造型：這是一只紙袋，等等。但是最有意義的是，甚至到最后，“正確”答案恰似那些不正確答案都是一種間接理解。它也是一個模型，一個匹配，一個比附。順帶指出：即使它是正確的，即使它被所有的標準證實，它也可能會像發現一樣有效地隱藏。當我認為一只陌生的鳥是一只麻雀時，我會按適當的程式處理那只鳥：它只是一只麻雀。[[232]](#_232_36)

盡管這些例子有著某種智力游戲的腔調，但是思想的外在理論也能夠推廣到人類心的情感方面。[[233]](#_233_36)正如一張公路交通圖將自然位置轉換成一些“地點”，由不同的路線聯接并由標定的距離分開，以便找到從某處去到某處的道路一樣，一首詩，例如霍普金斯的《菲利克斯·蘭達爾》，通過語言中所包含的鼓動性力量，提供一種對夭折具有感情沖擊的符號模式，假如這種符號模式的穿透能力有著像道路圖所給予的那種影響，它就會將生理感覺轉換成情緒與態度，并讓我們能對這種悲劇的反應從“盲目的”變為“理智的”。宗教的中心儀式——彌撒、朝圣、信徒集會——都是一些特殊的神圣感的符號模式（此處更多是在活動的形式之中而不是詞匯之中），這些儀式通過不斷表演在參加者中引起某種獻身的情緒。當然，大多數通常被稱之為“認知”的行為主要是在辨認兔子而不是風洞操作的層面上，因此大多數被稱為“表達”的行為（這種兩分法經常被夸大，而且幾乎普遍被曲解）主要是由取自通俗文化的模式而不是從取自高水平的藝術及正式宗教儀式的模式作中介。但是問題在于，與我們對環境中的物體、事件、結構過程等的辨識相比，“動機”、“態度”、“情感”等的發展、維持及化解并不更像“一個發生在不許我們參觀的意識流中的莫名其妙的過程”。這里同樣，“我們在描述人們進行主要是公眾行為的方式。”[[234]](#_234_36)

不管還有什么別的區別，所謂的認知與所謂的表達的符號或是符號體系至少有一點是相同的：它們都是外在的信息源，依靠它們人類的生活才能模式化——感覺、理解、判斷及操作這個世界的超人的機制。文化模式——宗教的、哲學的、美學的、科學的、意識形態的——是“程序”；它們為組織社會和心理過程提供了一個模板，非常像遺傳機制為組織生理過程提供了一個模板：

這些考慮界定了我們在其中處理心理學和社會科學中“還原主義”問題的語詞。我們試探性地進行區別分類的層面（有機體、個人、社會體系、文化）……是……組織與控制的層面。較低的層面“限定”，因而在某種意義上“決定”，它們進入其中的結構，正如一個建筑的穩固取決于建筑它的材料的性質。但是材料的物理性質并不能決定建筑規劃；這是另一系列即組織的一個因素。而組織控制著材料之間的關系，以及這些材料在建筑中被使用的方法。通過這些方法組織形成一個特殊類型的有序體系——依此序列“向下”看，我們總是能調查及發現更高序列的組織發揮功能所依據的成套“條件”。故此，心理學功能依賴一套非常復雜的心理條件。經過恰當的理解及評價，這些條件總是能可靠地確定在下一個更高層面上的有組織的體系所進行的過程。無論如何，我們也可以依次“向上”看。在這個方向上，我們看到“結構”、組織模型、意義模型、“程序”，等等，這些都是我們集中注意力的那個層面上的系統組織的焦點。[[235]](#_235_36)

認為這類符號模板是必需的理由是，如人們經常論述的，人類的行為本質上是非常可塑的。這類行為不是嚴格地而只是非常寬泛地被基因程序或模式——內在的信息源——所控制，假如它確實有著任何有效的形式，此類行為必須在很大程度上受一個外在信息源控制。鳥類學會飛翔并不需要風洞，低等動物對死亡的反應大部分都是與生俱來的，由生理來體現的。[[236]](#_236_36)人天生的反應能力的極端概括性、擴散性及變異性說明他的行為所采取的特殊類型主要是由文化的而非遺傳的模板指導的。遺傳設置了整體心理生理內容，其中的精確的行為順序由文化組織。人，這種會制造工具、會笑或會撒謊的動物，也是不完善的——或者更準確地說，是自我完善的——動物。作為自我實現的主體，他為建構符號模式，從自己的一般能力中創造出定義自身的能力。或者——最終回到我們的題目——正是通過建構意識形態即社會秩序的圖解式的形象，人使自己成為難以預料的政治動物。

進而，各種文化符號體系是信息的外在來源，是用于組織社會及心理過程的模板，在這些過程缺少它們所含有的特殊種類信息的情況下，在行為、思想或情感的制度化向導微弱或缺席時，發揮最重要的作用。正是在感情或地形不熟悉的地方，人們才需要詩歌和道路圖。

意識形態也是這樣。在種種政體牢固地植根于埃德蒙·伯克的“古代觀念和生活規則”這個黃金組合之中時，意識形態的作用，在任何明確意義上都是次要的。在這類真正傳統的政治體系中，參與者像（應用伯克的另一個說法）情感未經教化的人一樣行動；他們在根據未經檢驗的成見做出判斷及行動，受到情感及智力的指導。這些未經檢驗的成見并沒使他們“在做出決定的時刻猶豫不定、充滿懷疑、困惑不解及懸而不決”。但是，當這些空洞的觀念與生活法則成為問題時，就像在伯克所批判的大革命時期的法國，以及在伯克可能作為他的國家最偉大的意識形態專家所指責的動蕩的英國，對系統的意識形態公式的尋求，無論是加強它們還是取代它們，都會蓬勃興起。意識形態的功能是使自主政治成為可能，所依靠的是提供能使之有意義的權威性的概念，提供能夠借此對之進行實在把握的有說服力的形象。[[237]](#_237_36)實際上，正是在這一點上政治體系開始擺脫公認傳統的密切控制，即一方面擺脫宗教或是哲學信條的直接與詳細的指導，另一方面擺脫傳統道德觀不加反思的清規戒律，正式的意識形態才會出現并起作用。[[238]](#_238_36)一個自主政體的分化也意味著一個獨特而鮮明的政治行為文化模式的分化，因為舊有的、非專門化的模式要么太含混要么太具體，不能提出一個政治體系所要求的那類指導。它們或者用先驗的意義來束縛政治行為，或者用習慣判斷的空洞現實主義壓抑它的政治想像。只有當一個社會的最普遍的文化導向和最切實可行的“實用”導向都不足以為政治進程提供一個恰當的形象時，作為社會政治意義及態度來源的意識形態才開始變得分外重要。

在一定意義上，這種說法是以另一種方式說明意識形態是對張力的反應。但是現在我們不僅包括了社會與心理的緊張也包括了文化的緊張。正是失去方向直接導致了意識形態活動，一種因缺少可用的模式，在理解自己置身其中的公民權利與責任的體系時的無能為力。一個分化的政體（或是這類政體內更大的內部分化）的發展也許而且普遍確實帶來社會混亂與心理緊張。但是它也隨之帶來概念上的混亂，因為已有的政治秩序既定形象蛻變得脫離實際或被卷入爭論之中。法國大革命之所以——至少在當時——變成人類歷史上各種極端意識形態的——“進步的”和“反動的”——最大溫床，并不是因為個人不安全或是社會的不穩定比以前的許多時期更嚴重與更普遍——雖然它們也夠得上嚴重與普遍——而是因為以前的政治生活的主要組織原則，即君權神授，被摧毀了。[[239]](#_239_36)正是因為社會心理緊張的交互影響，及缺乏說明這種緊張的意義的文化資源，使得二者互相加劇，終于導致系統（政治、道德或經濟）意識形態的出現。

反過來，正是意識形態努力要賦予一個不能理解的社會形勢以意義，將其解釋為可能在其中進行有目的的活動，既說明了意識形態的高度象征性，又說明為什么它一旦被接受后，就抓住接受它的人不放。正如隱喻通過拓寬其語義范圍來擴展語言，以便能表達它原來不能——至少在字面上不能——表達的意義，意識形態不同字面意義的直接沖突也是這樣——諷刺、夸張、夸大對立——提供了新奇的符號框架。就像到一個陌生國家的旅行一樣，這個符號框架把由政治生活的轉換制造出來的不熟悉的事物匹配在一起。無論意識形態還會是別的什么——莫名恐懼的投射、別有用心的偽裝、集體團結的假情表達——它們最明顯的都是成問題的社會現實的地圖及產生集體良心的母體。在任何特殊的情況下，這個地圖是否精確或是這種良心是否可靠，那就是另外一個問題了，人們幾乎不可能對納粹主義與猶太復國主義，對麥卡錫式的民族主義與丘吉爾的民族主義，對種族隔離的辯護者與反對者給予相同的答案。

六

雖然意識形態酵素在當代社會肯定是廣泛傳播的，但是也許它最醒目的集中地是在亞洲、非洲及拉丁美洲某些地區的新興（或者復興）的國家中；因為在這些共產主義或是非共產主義的國家中，脫離孝道與格言式傳統政治的第一步正在邁出。獲得獨立、推翻原有的統治階級、立法大眾化、公共行政管理理性化、現代精英興起、文字及大眾傳播的普及，以及缺乏經驗的新政府被推入連舊的參與者都搞不清楚的不穩定的國際秩序中去，所有這些造成了普遍的迷失感。面對這種迷失，原來接受的權威、責任及民權目標似乎極為乏力。尋求一個借此對政治難題做出分析、思考及反應的新的符號框架，無論其形式是民族主義、馬克思主義、自由主義、民粹主義、種族主義、君主專制主義、折衷主義，或是各種重建的傳統主義（或者更普遍的是，以上幾種的混合物），因此就變得極為迫切。

迫切——但是不確定。就其大多數而言，這些新興國家還正在摸索有用的政治概念，還沒有掌握它們；而且幾乎在每一個國家中，至少是在非共產主義國家中，其結果都是不確定的，不僅是在所有的歷史進程都是不確定的這一意義上，甚至在對總體方向做出一個最廣泛及最概括的分析也是非常困難的這個意義上，也是如此。從理智上說，萬物都在運動之中，那位奢華的政治詩人，拉馬丁寫到十九世紀法國時所用的語言，用于這些新興國家也許比用于當年垂死的七月王朝更合適：

這些時代是混亂的時代；各種觀點雜亂無章；各種黨派烏七八糟；新思想的語言還未產生；最困難的是讓自己在宗教中、在哲學中、在政治上有一個明確的定義。一個人感覺，一個人知道，一個人生活，而且在需要的時候，一個人會為自己的事業而獻身，但是卻不能命名它。這個時代的難題是將人與事做出分類……這個世界在分類目錄上一片混亂。[[240]](#_240_36)

但是這個評論在當今的世界（一九六四年）的任何地方都不如它在印度尼西亞那么真實，那里的整個政治進程陷入了一個意識形態符號的泥潭中。每一種意識形態都試圖——至今都沒能——將共和國的分類目錄弄清楚，為其事業命名，并賦予其政體以意義與目標。這是一個充滿混亂開端又狂亂修正自己的國家，一個絕望尋求他們想像中的政治秩序的國家，而這秩序就像一個海市蜃樓，越渴望接近它，它消失得越快。所有這些挫折中的一個安慰性口號是：“革命尚未完成！”而且，也的確是如此。但是這僅僅是因為沒有人知道，甚至那些喊得最厲害的人也不確切地知道應該如何完成革命。[[241]](#_241_36)

在傳統的印度尼西亞，最高度發達的政府概念是四至十五世紀那些經典印度化國家據以建立的概念，這些概念甚至在這些國家先被伊斯蘭教化，然后又被荷蘭殖民主義統治所取代或管轄后仍然以某種變形或弱化的形式存留下來。這些概念中最重要的是可以被稱之為示范中心的理論，這個理論認為都城（也許更準確地說是國王的宮殿）是一個超自然秩序的小宇宙——“一個較小規模的宇宙……形象”——而且是政治秩序的具體化。[[242]](#_242_36)都城不僅是國家核心、發動機或中樞；它就是國家。

在印度化時期，國王的城堡實際上包括了整個城鎮。一個按照印度形而上思想建造的不規則方形的“天城”，它不僅是權力的所在地；它還是一個存在的本體論形狀的概要性示范。城堡的中央是神圣的國王（一個人化的印度神癨），他的王位象征著須彌山；建筑、道路、城墻，甚至，在儀式上，他的妻妾們及隨員都根據神圣的風的四個方向而呈四方形地環繞著他。不僅國王自己而且他的儀式、他的服飾、他的宮廷及他的城堡都被賦予神奇力量。城堡與城堡內的生活是王國的實力所在。控制了城堡的人（通常要在野外冥思苦想以獲得恰當的精神地位）就控制了整個帝國，就抓住了行政的魅力，就可以取代不再神圣的國王。[[243]](#_243_36)

早期的政體因而不是疆域非常穩定的單元，而是一些村莊的集合體，面向一個共同的城市中心。各個這樣的城市中心互相競爭統治地位。任何程度的地區性的，或偶爾跨地區的擴張了的霸權，所依靠的不是在一個國王統治下的有著廣闊領土的成體系的行政組織，而在于國王動員及實施打擊力量戰勝與之競爭的首都的各種能力；這些能力據說從根本上是建立在宗教的——即神秘的——基礎上的。即使這類模型有領土因素，它也是由一系列的宗教—軍事實力的同心圓組成的，環繞著不同的城邦首都向外放射，就像無線電波從一個發射臺向外放射一樣。一個村莊離城鎮越近，它受到朝廷的經濟與文化的影響就越大。相應地，朝廷——祭司、工匠、貴族和國王——越發達，它作為一個宇宙秩序的縮影的真實性，它的軍事力量，以及它向外擴張的實力的有效同心圓的范圍就越大。精神的優越與政治的強大是融合在一起的。神奇的力量與行政管理的影響匯集成單一的潮流，由國王向外向下，經過他手下的各層官員和從屬于他的任何小王室，最后從精神上及政治上流入余下的農民大眾。各層人都有一套政治組織的復制概念，縮微在王都生活中的超自然秩序依此以漸遠漸弱的方式反映在整個農村，形成一個由這個永恒的超驗王國越來越不忠實的復制物組成的等級體系。在這個體系中，行政、軍事及宮廷儀式組織通過提供有形范型的方式來規范周圍的世界。[[244]](#_244_36)

伊斯蘭教的到來，在某種程度上削弱了印度教的政治傳統，特別是在環繞著爪哇海的沿海貿易王國中。但是宮廷文化還是存在下來，雖然被伊斯蘭教符號與思想所覆蓋和混合，并放置在一個族群上區別更為明顯的城市大眾之中，這些人看起來不那么敬畏古典秩序。十九世紀中葉至二十世紀初荷蘭行政控制穩步增長——特別是在爪哇——進一步壓抑了傳統。但是，由于低層次的官僚機構仍然被舊的上層階級所操縱，所以即使到那個時候，超村莊（supravillage）的政治秩序還是傳統性的。區域及地區的攝政王和地方機構不僅仍然是這個政體的軸心，而且還是它的具體體現。對于這個政體，絕大多數村民是觀眾而不是演員。

這就是革命之后共和派的印度尼西亞新一代精英所繼承的傳統。這不是說示范中心的理論仍然沒有變化，就像某種柏拉圖理念式的原型穿越印度尼西亞永恒的歷史存在下來一樣，因為（就像作為整體的社會一樣）它在進化、發展，在總的氣質上最終變得也許更合常規更不宗教化。它也不意味著，外國思想，歐洲的議會思想、馬克思主義、伊斯蘭教道德觀等等，沒有在印度尼西亞政治思想中發揮重要作用。現代印度尼西亞民族主義遠不是舊瓶裝新酒。它只不過是一個概念轉換，從一個作為名望及權力的集中的中心的政體交替地為大眾的敬畏提供一個中心及對與之競爭的中心發動軍事攻擊——轉變為一個作為有系統地組織民族社群的政體。就其變化與影響而言，從古典政體到現代政體的概念轉換還沒有完成。事實上，這個轉換已經被阻礙，在某種程度上已被逆轉。

這種文化方面的失敗明顯地可以從日益增長的、似乎無休止的意識形態爭辯中看到，這些爭辨已淹沒了自革命以來的印度尼西亞政治。借助古典傳統的比喻性延伸——實際上是隱喻地使之復生——來重建一個新的符號框架，以此賦予正在興起的共和國政體以形式及意義的最著名的嘗試，是蘇加諾總統著名的五項原則（Pantjasila），這一原則最早提出是在日本占領即將結束時的公開演講中。[[245]](#_245_36)取自成套的以數表達的戒律的印度教傳統——三寶，四禪，八圣道，二十犍度，等等——它包括旨在形成獨立的印度尼西亞的“神圣”意識形態基礎的五項（pantja）原則（sila）。如同所有好憲法一樣，五項原則簡短、含糊并且智慧得無懈可擊，這五點是：“民族主義”、“人道主義”、“民主”、“社會福利”及（多元的）“一神教”。最后，這些不露聲色地放進一個中古框架中的現代概念，顯然認同于土生土長的農民概念：gotong rojong（字面意思是“集體承擔負擔”；比喻意思是“所有人忠誠于所有人的利益”），從而將示范國家的“偉大傳統”、當代民族主義信條與村莊“小傳統”一起整合成了一個光輝燦爛的形象。[[246]](#_246_36)

為什么這個精巧的設計失敗了，原因是多而復雜的。只有其中的少數幾個——像流行的伊斯蘭教的政治秩序概念在特定人群中的力量一樣，這些概念很難與蘇加諾的世俗主義調合——是文化方面的。五項原則，利用小宇宙—大宇宙的奇想和傳統印度尼西亞的調和理論，其目的是要把印尼內部的伊斯蘭教與基督教、紳士與農民、民族主義與共產主義、商業與農業、爪哇人的與印度尼西亞“島外”集團的政治利益包容起來——讓一個舊復制模型在現代的憲法結構中復興。在這個模式中，不同的趨勢強調原則的不同方面，這就必須在行政與政黨斗爭的每一個層面上找到暫時妥協（modus vivendi）。這些努力并不像有時所描述的那樣，完全是沒有效率的或在智力上是愚蠢的。對五項原則的崇拜的確在一段時間內提供了一個靈活的意識形態背景，在其中議會制度及民主氣氛正逐步地但穩妥地在地方與國家級層面上形成。但是衰退的經濟形勢，與前宗主國無望的病態關系，破壞性的（在原則上的）專制政黨的迅速發展，伊斯蘭教原教旨主義的復活，領導人不能（或不愿）用發達的智力與技術技巧贏得群眾的支持，經濟上的無知，管理上的無能，以及能夠（也許僅僅是過于熱心）獲得這類支持的那些人的個人缺陷，所有這些混合在一起，迅速把各派沖突推到了使整個模型瓦解的深淵。到一九五七年憲法大會時，五項原則已經從一種求同的語言變為一個謾罵的詞匯表，每一個派別都更多地使用它來表示對其他派別的決不妥協的反對，而非與之達成游戲規則上的基本一致，從而使憲法大會、意識形態多元化及憲法民主一下子就崩潰了。[[247]](#_247_36)

取代它們的是某些非常類似舊的示范中心類型的模式，只是現在是建立在自我意識的教條上，而不是在天生的宗教習俗的基礎上，更多地體現的是平均主義和社會進步，而不是等級制和貴族的威嚴。一方面，在蘇加諾總統著名的“有指導的民主”的理論和再次引入一九四五年革命（即，獨裁）憲法的號召下，出現了意識形態的均質化（在其中不和諧的思潮——突出的是穆斯林現代主義與民主社會主義——簡單地以非法為理由被鎮壓）及加速散布的形形色色的符號，似乎創立不熟悉的政府形式的努力沒能產生預期效果，于是開始了一場把新氣息吹進舊生活的絕望的嘗試。另一方面，軍隊政治作用的增強提供了傳統的另一半的——威嚇性的——情形；雖然只是一個支持機構而不是執行或行政管理實體，但軍隊擁有對整個與政治有關的機構的否決權，從總統人選及民事部門到政黨及新聞界。

就像在此之前的五項原則一樣，其修訂或更新形式也是由蘇加諾在一九五九年獨立日（八月十七日）一個重要演說——《我們的革命的再發現》中發表的。這個演說加上一個由最高顧問委員會所作的注解，以《共和國的政治聲明》的形式頒布為法令。

因而有了一個關于印度尼西亞革命的基礎、目標和責任，印度尼西亞革命的社會力量，它的性質、未來與敵人等，還有它的總綱領，包括政治、經濟、社會、心理、文化及安全各領域的基本原理的小冊子。一九六零年初的慶祝演講的中心內容被陳述為五種觀念——一九四五年憲法、印度尼西亞式的社會主義、有指導的民主、有指導的經濟及印度尼西亞民族個性——這五個觀念詞組的頭一個字母縮寫為USDEK。再加上“政治聲明”簡化為Manipol，這個新的法令就被稱為Manipol-USDEK。[[248]](#_248_36)

與在此之前的五項原則一樣，關于政治秩序的Manipol-USDEK形象已經在大眾中找到了反響。對大眾來說，各種觀點吵吵嚷嚷，政黨是烏七八糟大雜燴，時代變成了一鍋粥：

許多人被這種思想所吸引：印度尼西亞最需要的是有正確的思想狀態、正確的精神和真正有愛國獻身精神的人。“回到我們自己的民族個性”對許多希望從現代性的挑戰中退下來，對許多愿意相信現任政治領導，但是卻意識到他們不能像印度及馬來西亞這類國家那樣（使印度尼西亞）現代化的人，都有吸引力。而且對印度尼西亞某些社會團體的成員來說，特別是對許多（印度教思想的）爪哇人來說，蘇加諾總統在Manipol-USDEK中提出的解釋歷史現階段中的特殊意義和任務的多種復雜的綱領中，有著真實的含義。（但是）也許Manipol-USDEK最重要的內容魅力可能在于這一事實：它答應要給人們peganggang——一種值得緊緊抓住的東西。他們被吸引主要不是因為這個peganggang的內容，而是因為這個事實：總統在一個強烈感到缺乏目標感的時代提供了一個目標。價值與認知模式正在變化與沖突，人們急切地尋找著對政治利益的教條化與圖式化的解釋。[[249]](#_249_36)

當總統和他的幕僚幾乎全神貫注于“神秘的創造及再創造”時，軍隊卻忙于平息因這些神秘感不能獲得預期效果及競爭的領導力量興起時所引發的無數抗議、陰謀、政變及叛亂。[[250]](#_250_36)軍隊雖然參與了內政工作的某些方面，包括沒收荷蘭企業財產，甚至參加了（非議會）內閣，但是軍隊還不能具體地或是有效地擔負起政府的管理、計劃及組織任務，因為缺少訓練、內部團結或方向感。結果，這些任務或者是沒有進行，或者是進行得非常不充分，而且超地方的政體即民族國家，越來越縮進它有限的傳統范圍內——都城雅加達——再加上幾個半獨立的納貢城鎮，它們在中央軍隊的武力威脅之下保持著最低限度的忠誠。

這種恢復示范宮廷政治的努力能否長期存在下去是非常令人懷疑的。它已經因為不能適應現代國家有關的技術和管理難題而受到嚴重的局限。遠沒有控制住印度尼西亞不要落入蘇加諾所謂的“沒頂的深淵”，從五項原則時期三心二意的、外強中干和功能拙劣的議會體制退回到Manipol-USDEK時期魅力總統與看門狗式的軍隊之間的聯盟，更加劇了這種滑落。等到這種意識形態框架瓦解之后——這似乎是確定無疑的——會出現什么樣的意識形態框架？或者，一個滿足印尼當前需要和未來雄心的政治秩序概念，假如它真的會到來，將從何而來？這很難說。

印度尼西亞的問題不純粹是或不主要是意識形態問題，它們也不會——像太多的印度尼西亞人已經認為的那樣——隨著政治上的人心變化而消失。混亂無序是普遍的，不能創造一個概念框架，以此來形成一個現代政體，這種狀況在很大程度上反映了這個國家和它的人民正經歷的嚴重的社會與心理緊張。事情不僅僅是看似亂七八糟——它們就是亂七八糟。清理這些紛亂需要比理論更多的東西，它需要行政技巧、技術知識、個人勇氣與決心、無盡的耐心與寬容、大量的自我犧牲、真正不可腐蝕的公眾良知，以及在最實質性意義上的（近乎不可能的）好運氣。意識形態方案，無論它多么華麗，都不能取代這些基本因素中的任何一個。而且，實際上，缺乏這些因素，意識形態只會墮落為掩飾失敗的煙幕、避免絕望的轉移物、遮掩真實的面具，而不是揭露真實的描述。面對嚴重的人口問題，種族、地理、區域的極端多樣性，幾乎崩潰的經濟，嚴重缺乏訓練有素的人員，極嚴重的普遍貧困，以及廣泛存在、無法消除的社會不滿，即便沒有意識形態的混亂，印度尼西亞的社會問題也幾乎是無法解決的。蘇加諾先生所宣布的看到的深淵其實是真的。

但是，同時，印度尼西亞（我可以想像，任何新興國家）沒有任何意識形態的指引想找到穿過問題森林的道路似乎是完全不可能的。[[251]](#_251_36)去尋求（而且，更重要的是去運用）技能及知識的動機，支持必要的耐心與決心的情感上的活力，及忍受自我犧牲與拒絕腐蝕的道德力量，必須來自某些地方，比如來自對某些公眾目標的預見，這些目標隱藏在社會現實的強制性形象中。所有這些品質可能不出現；當前非理性主義的復興及無法控制的幻想趨勢還可能繼續；下一個意識形態面相可能會比當前這一個更遠離革命公開為之斗爭的理想。印度尼西亞可能會像巴格霍特所說的法國那樣，仍然是一種政治試驗場所，從這個試驗中別人能得到很多好處而自己卻幾乎一無所得；或者最后的結果可能是邪惡的專制及過度的狂熱。但是無論事態如何發展，決定性的力量不會全部是社會的或心理的，而會部分是文化的——即概念的。建立一個適合分析這類三維進程的理論框架是對意識形態進行的科學研究的任務——一個剛剛開始的任務。

七

批評性和想像性的作品是對問題在其中產生的形勢所提出的問題的回答。它們不僅僅是答案，而且是策略性的答案，風格化的答案。因為風格與策略是有區別的，正如一個人說“yes”時用隱含著“感謝上帝”的語調和用隱含著“哎喲”的語調是不同的，因此我首先提出在“策略”與“形勢”之間作一個初步的工作性區別。由此，我們認為……任何批評性或想像性作品……都是為了估量形勢采取的策略。這些策略度量形勢、命名它們的結構和突出成分，并且是以一種包含著對待它們的態度的方式來命名它們的。

這種觀點不是，決不是，把我們許配給個人的或歷史的主觀主義。形勢是真實的；應付它們的策略在內容上公開；只要形勢覆蓋了不同的個體，或者是覆蓋了不同的歷史時期，這些策略就有著普遍的相關性。

肯尼思·伯克：《文學形式的哲學》

由于科學與意識形態都是批評性與想像性的“作品”（即符號結構），對它們之間明顯的區別及它們相互關系的本質所作的客觀的系統闡述似乎更可能從風格化的策略出發，而不能通過對兩種思想形式的認識論或價值論的相對地位而實現的神經質的關注。對意識形態的科學研究與對宗教的科學研究一樣，不應該從一個并不必要的問題開始，這個問題就是它對其主題事件的實質性宣告是否合法。解決曼海姆悖論的最好方式，就像任何真實的悖論一樣，是重新設計一個理論方法，用這個方法來超越，以免再度落入陳腐的爭論之路，結果又回到原處。

科學與作為文化體系的意識形態的種差（differentiae），應該在它們所采用的測度形勢的符號策略的類型中去尋找，這些符號各自表述著形勢。科學以這種方式命名形勢的結構，其所包含的對形勢的態度是事不關己（disinterestedness）式的。它的風格是有節制的、簡略的和絕對分析性的：它回避能最有效地形成道德情感的語義設計，以此來尋求最大限度的知識的清晰。但是意識形態命名形勢的結構卻是以這樣的方式：所包含的對形勢的態度是承諾（commitment）性的。它的風格是修飾的、生動的、刻意富有啟示性的：通過科學所回避的同樣的語義學設計將道德情感客觀化，以此來激發行動。兩者都關注有問題的形勢的定義并且都是對缺少必要信息的感覺的反應。但是所需要的信息是完全不相同的，甚至在形勢相同時也是完全不同的。一個持意識形態觀點的人只不過是一個蹩腳的社會科學家，就像一個社會科學家是一個鱉腳的持意識形態觀點的人一樣。兩者是——至少應該是——堅持完全不同的研究路線，路線如此不同以至于用一者的活動去衡量另一個的目標時，幾乎一無所得并且更加含糊不清了。[[252]](#_252_36)

科學是文化的診斷性、批評性維度，意識形態則是辯護性、辯解性的維度——它指的是“文化的那個積極地關注建立并保衛信仰與價值模式的部分”。[[253]](#_253_36)兩者很自然地有沖突傾向，特別是在它們都指向對形勢的同一范圍做出解釋時，這一點是很清楚的。但是認為這種沖突是不可避免的，（社會）科學的發現必然會削弱意識形態所保護和傳播的信仰與價值的正確性，這種說法是非常讓人懷疑的假設。對某種形勢同時持批評與辯護態度不是內在矛盾（它經常出現是一個經驗問題），而是知識老練達到一定層次的標志。有人記得這樣一個故事，也許是個典型的笑話（ben trovato），大意是這樣的：丘吉爾結束給被圍困的英國樹立信心的著名演說即“我們將在海濱戰斗，我們將在登陸地點戰斗，我們將在田野和街道戰斗，我們將在山巔戰斗……”，他轉向一位助手并低聲耳語：“我們將用汽水瓶子砸他們，因為我們沒有槍了。”

意識形態中的社會修辭的質量并不能證明其基于之上的社會心理現實的觀點是虛假的，而且也不能證明它的鼓動力來自人們信仰的東西與現在或某日可能被科學證明為真的東西之間的差異。它也許的確會在過度的我向幻想（autistic fantasy）——甚至在它既沒有受到植根于廣泛的社會結構中自由科學也沒有受到與之競爭的意識形態的批評時，它還是有著非常強烈的傾向去這樣做——中，失去與現實的接觸，這一點顯而易見。但是無論病態在澄清正常功能時多么有趣（它們可能在經驗上多么普遍），它們作為意識形態的原型是誤導的。雖然丘吉爾的演說幸而沒有受到檢驗，但如果真的到了那種地步，英國人完全有可能真在海濱、機場、街道及山丘戰斗——假如碰巧遇上，也要用汽水瓶子——因為丘吉爾精確地概括了他的同胞的心態。這樣說的時候，也就把這種心態動員起來，形成公眾共同擁有的心態，一個社會事實，而不再是一套互不關聯的、又不現實的私人情感。甚至是在道德上令人厭惡的意識形態表述仍然能最敏銳地抓住一個民族或是一個群體的心態。當希特勒把德國人的魔鬼般的自我仇恨表述為不可思議地墮落的猶太人形象時，并沒有歪曲德國人的良知；他僅僅是在將其客體化——將流行的個人精神病轉化為強大的社會力量。

但是雖然科學與意識形態是不同的事業，但是它們并非是互不相關的。意識形態確實對社會的條件與方向做出了經驗論的斷言，對之進行評價是科學（在缺少科學知識的地方，是常識）的任務。科學相對意識形態的社會功能是首先要理解它們，——它們是什么，如何起作用，是什么導致它們出現的；然后是批判它們，強迫它們與現實相協調（并不必投降）。存在一個對社會問題進行科學分析的富于活力的傳統，是防止意識形態極端主義的最有效的保證，因為它為政治想像與信譽提供無比可靠的實證知識來源。它不是僅有的這樣一種保障。如已經提到的，社會中其他強大群體推行的與之進行競爭的意識形態的存在，至少有同樣的重要性；正如在自由政治體制中，極權顯然是妄想；又如在穩定的社會條件下，符合常規的期待不會連續受挫，符合常規的思想也不會完全沒有競爭力。但是，對自身的觀點（vision）采取默然不妥協態度，它也許是最不屈不撓的。

## 第九章 革命之后：新興國家中民族主義的命運

一九四五年至一九六八年間有六十六個“國家”——現實情況要求用引號——從殖民統治下獲得了政治獨立。除非有人將美國卷入越南這一個含糊的實例考慮在內，爭取民族解放的最后的偉大斗爭是一九六二年夏天阿爾及利亞民族解放運動的勝利。雖然少數其他沖突還會出現——例如，葡萄牙在非洲的屬地——第三世界人民反對西方統治的偉大革命已經基本上過去了。革命在政治方面、道德方面、社會方面的結果是復雜的。不管怎么說，從剛果到圭亞那，這些帝國主義統治地區，至少在形式上，是自由的。[[254]](#_254_36)

考慮到獨立運動似乎能夠給予的一切——人民當家做主、快速的經濟增長、社會平等、文化再生、民族至上，特別是西方統治的結束——毫不奇怪，真正的民族獨立運動一直是虎頭蛇尾。這并不是因為什么都沒有發生，也不是沒有進入新的時期。相反已經進入了新的時期，現在需要的是生活在其中，而不是僅僅想像它，而且這不可避免地是一個讓人提不起勁兒的經歷。

這種灰暗情緒的跡象到處可見：對革命斗爭中重要人物和精心排練的戲劇的懷戀；對政黨政治、議會制度、官僚機構、新的軍人階層、職員及地方實力派不再抱任何幻想；茫然中對意識形態的厭倦及穩步上升的隨意使用暴力現象；而且，人們開始認識到：事情比表面上看到的要復雜得多，那些曾以為是殖民統治的反映，只要殖民統治消失就會消失的社會、經濟及政治問題，有著較為深刻的根源。從哲學上看，現實主義與憤世疾俗、謹慎與冷漠、成熟與失望之間，有著很大的差別；但從社會現實看，這種界線總是非常狹窄。而且在眼下絕大多數新興國家中，這些界線已經到了幾乎要消失的地步。

在這種當然并非單純的情緒背后，是后殖民社會生活的現實。民族斗爭的神圣領袖要么去世了（甘地、尼赫魯、蘇加諾、恩克魯瑪、穆罕默德五世、吳努、真納、本·貝拉、凱塔、阿吉克維、納賽爾、班達拉奈克），要么由更缺乏信心的繼承人或是更不那么戲劇化的將軍所代替，要么降低為僅僅是國家的首腦（肯雅塔、尼雷爾、布爾吉巴、李光耀、塞古·杜爾、卡斯特羅）。由政治解救帶來太平盛世的希望一度寄托在幾個超凡出眾的人物身上，這些希望現在不僅是已經擴散到一大批明顯不那么超凡出眾的人身上，而且自身也變得越來越渺茫。富有魅力的領袖（不管有什么缺陷）都明顯能夠將社會能量集中起來，但是社會能量也隨著這些領導人的消失而消失。在過去十年中一代先知式解放者的去世，幾乎與他們出現在三十、四十、五十年代一樣在新興國家的歷史中成了重要事件（如果不是戲劇性的）。毫無疑問，到處都會有新的領導人出現，有些會對世界產生相當大的影響。除非共產主義興起的浪潮席卷第三世界，出現一大批切·格瓦拉（但是目前尚無跡象表明這一點），近期不會再次出現萬隆會議極盛時期那樣的一批光彩奪目的成功的革命英雄。大多數新興國家將由平庸統治者來領導。

除了領導人的魅力下降，還出現了穩定的白領貴族階層——美國社會學家稱之為“新中產階級”，而法國社會學家則直截了當地稱之為領導階級（la classe dirigeante）——這個階層包圍并在許多地方囊括了領導階層。正像殖民統治傾向在所有的地方將它們到來時正好居于支配地位（而且服從殖民統治）的人轉變為官員與監督者的特權集團那樣，幾乎所有地方的獨立也傾向于從在獨立來臨時正好居于支配地位（并且響應獨立精神）的人，改造成為類似的但是人數更多的集團。在某些情況下，新舊精英之間的階級連續性是很大的，在另一些情況下不太大；確定它的人員組成，是革命中及革命剛結束時期的主要內部政治斗爭。但是，除了妥協者、新貴或者某些介于兩者之間的人，現在位置相當確定了，一度曾經看似廣泛開闊的流動渠道，現在在大多數人看來似乎不那么通暢了。隨著政治領導階層滑回“正常”，或者看上去如此，社會分層體系也會這樣。

社會作為一個整體也是如此。由幾乎在所有地方對殖民主義的攻擊引發的群眾性的、明確的、不可抗拒的運動覺悟，使全體人民行動起來的鼓動，雖然并沒有完全消失，卻已經明顯地減少了。在新興國家的內部及學術文章中，與五年前比起來，更不要說與十年前相比，關于“社會流動”的談論已經大為減少了（而且似乎越來越空洞）。這是因為，實際上很少有社會流動。變化還在繼續，而且確實甚至可能在普遍的幻覺之中加劇：沒有事情發生，這種幻覺是由一開始伴隨解放而來的極大的期待產生的。[[255]](#_255_36)但是，“民族作為一個整體”的普遍的前進，已經被一種復雜的、不平靜的、多方向的不同部分的運動所取代，這使人感覺不是前進而是令人心焦的停滯。

但是，盡管意識到了領導權威衰落，特權重新復活，運動受到壓制，各地的獨立運動曾建立于之上的巨大的政治情感的力量還是保留著，但是略略有點暗淡。民族主義——形式多種多樣、關注焦點不確定、表達有些含糊，但是卻極易被激發起來——在大多數新興國家中仍然是主要的集體情感，在有些國家中還是惟一的集體情感。而且就像特洛伊戰爭一樣，世界革命并不按照時間表發生，貧困、不平等、剝削、迷信和強權政治都會活躍一時，這樣的觀念無論多么令人厭煩，大多數人民能夠設法適應它。但是，一旦被激起，要成為一個民族而不是一個種群的愿望，成為一個在世界上得到承認并且受尊敬的、重要的并受到關注的民族的愿望，顯然是不能平息的。至少還沒有什么地方將這種愿望平息下來過。

實際上，后革命時期的新事物在許多方面加劇了民族主義。新興國家與西方在實力上的不均衡不僅沒有由于殖民主義的崩潰而改善，而且這種不平衡在某些方面更嚴重了，同時殖民統治所提供的用來抵消實力不平衡造成直接影響的緩沖被去除后，只能聽任沒有任何經驗的新興國家自己去抵抗更強大的、更有經驗的、已穩定的國家，使民族主義者對“外來干涉”的敏感更加強烈、更加普遍。同樣，以獨立國家面目出現在世界上也導致了對鄰國的行為與意圖的類似的敏感化——這些鄰國中的多數同樣也是剛剛出現——在這些國家還不是自由的，而是像它自己一樣“屬于”一個遙遠的強國時，這樣的敏感性并沒有表現出來。而且在內部，歐洲統治的廢除將民族主義從所有新興國家實際上都存在的民族主義中解放出來，卻產生了——作為地方主義與分離主義——直接的、并且在某些情況下——尼日利亞、印度、馬來西亞、印度尼西亞、巴基斯坦——逼近的對新形成的民族認同（identity）的威脅，而革命是以這些民族認同的名義進行的。

在民族失望中，持久的民族主義情感所產生的作用是多種多樣的：退入別碰我的（don't-touch-me）孤立主義狀態中，例如緬甸；新傳統主義抬頭，例如阿爾及利亞；轉向地區帝國主義，如軍事政變前的印度尼西亞；糾纏于鄰國敵人，如巴基斯坦；陷入部族內戰，如尼日利亞；或是在多數沖突暫時不太嚴重的情況下，是某種不成熟的胡亂應付，其中包含著少量上述因素，加上某種程度上的故作鎮定。人們以為后革命時期是一個組織迅速的、大規模的、協調廣泛的社會、經濟及政治進步的時期。但是事實證明，它更多地是在變化了的或在某些方面更不順利的條件下革命時期及革命前夕主要論點的持續，持續的主要論點是：一種可行的集體認同的定義、創立及鞏固。

在這一進程中，從殖民統治下正式解放不是已經達到了頂峰而只是一個階段；雖然是一個關鍵和必要的階段，但是卻遠不是最重要的階段。就如同在醫療中，表面癥狀的嚴重性并不總是與內在病理的嚴重性密切相關，在社會學中，公眾事件的戲劇性效果與結構性變遷的程度并不總是嚴格同步的。有些最偉大的革命在暗中發生。

民族主義的四個階段

外部變化與內部轉型的速率互不協調的傾向，在非殖民化（decolonization）的整個歷史中，展示得足夠明顯。

如果，且記住階段劃分的種種局限性，將民族主義運動的歷史分為四個主要階段——民族主義形成并定型時期；民族主義者取得勝利時期；民族主義者建立自己國家的時期；以及國家建立之后，民族主義者發現自己必須確立和穩定與其他國家以及它們從中興起的不規范的社會——這種不協調已經明顯地看得到了——的關系時期（現階段）。最明顯的、引起整個世界長期注意的變化，發生在第二及第三階段。但是，大量更深遠的變化，將要改變社會演進一般形態與方向的變化，發生或正發生在很少引人注目的第一與第四階段。

第一階段，民族主義形成的階段，主要是面對密集的自我認同的文化、種族、地方和語言類別，以及社會忠誠，這種社會忠誠是由幾個世紀的未經規范的（uninstructed）歷史創立的，所依據的是一種簡單的、抽象的、刻意建構的而且幾乎是充滿痛苦的自我意識的政治族群性（ethnicity）概念——現代方式的恰當的“民族性”（nationality）。在傳統社會里，粒狀形象與個人關于他們是誰和他們不是誰的觀點緊密聯系在一起，受到更普遍、更含糊，但是更少受指責的集體認同的概念挑戰，這種集體認同基于普遍的共同命運感，傾向于以工業化國家為特征。引發這一挑戰的人，民族主義知識分子，發動了一場既是政治的又是文化的，甚至是認識論上的革命。他們企圖改變人們用來體驗社會現實的符號框架，以使生活完全成為我們所理解的生活，社會現實完全是我們所理解的現實。

這種修改自我感知（self-perception）框架的努力，是一場艱難的斗爭，在多數地區它還幾乎尚未開始，而且總的說來，還是混亂的和不完全的，這是或將是不言而喻的，如果不是有人如此頻繁地提出反對意見的話。的確，真正能成功地喚起并指導群眾反對外國統治的熱情的獨立運動，都會掩蓋這些運動所依賴的文化基礎的脆弱與狹隘，因為它導致這樣一種觀點：反殖民主義與集體再定義民族特征是一回事。但是，盡管它們之間互相密切關聯，它們畢竟不是一回事。大多數泰米爾人、克倫人、婆羅門、馬來人、錫克人、伊博人、穆斯林、中國人、尼羅河流域居民、孟加拉人，或阿散蒂人，都發現理解自己不是英國人這個觀念，要比理解自己是印度人、緬甸人、馬來亞人、加納人、巴基斯坦人、尼日利亞人或是蘇丹人，要容易得多。

隨著對殖民主義的民眾攻擊（一些地方比其他地方更具有群眾性，且更具暴力性）的發展，它似乎正在自主和自發地創造出新的民族認同的基礎，獨立對此只是給予認可。民眾集合在一個共同的、極特殊的政治目標之下——這種情形讓民族主義者與殖民主義者同樣感到吃驚——被視做更深的團結的標志，這種目標造成的團結，在目標之后還將繼續下去。民族主義最終意味著，很純粹也很簡單，對自由的愿望——也是要求轉變一個民族對自我、社會及其文化的看法——這是讓甘地、真納、法農、蘇加諾、桑戈爾，以及所有呼喚民族覺醒的尖刻的理論家——在很大程度上同樣是被這些人中的某些人，等同于這些民族獲得自治的途徑。“首先尋求你們的政治王國”——民族主義者將建造國家，國家將建造民族。

事實證明，建立國家的任務如此艱難，以至于允許這種幻想——實際上是革命的整個道德氣氛——在政權移交后持續一段時間。證明其為可能、必要甚或可取的程度，從印度尼西亞或加納為一個極端，到馬來西亞與突尼斯為另一個極端，是非常不同的。但是除了少數例外，至今為止，幾乎所有的新興國家都組織了政府，在自己的領土上維持普遍的統治，不管好壞都在發揮著作用。隨著政府穩定下來，有了一些能得到合理承認的制度（institutional）形式——政黨寡頭、總統專制、軍事獨裁、經過改革的君主制或者在最好的實例中部分上的代議制民主——它已經變得越來越難以避免面對這一事實：建立意大利而不是塑造意大利人。一旦政治革命取得成功，國家，即便沒有完全鞏固，至少已經建立起來了，“我們是誰？”“誰完成了所有這一切？”這些問題便再次出現于非殖民化的最后年代和獨立后最初年代的簡易的民粹主義中。

既然存在的是一個地方國家而不僅僅是一個關于國家的夢想，那么民族主義意識形態化的任務發生了劇烈變化。它不再鼓動大眾與外國控制的政治秩序勢不兩立，也不再組織群眾為歡慶這種秩序的覆滅舉行慶典。它確定或是試圖確定一個能使這個國家的行動可以在內部與之聯接起來的集體主題，創立或是試圖創立一個經驗的“我們”，政府的行為似乎從我們的意愿中自動產生。它傾向于以兩個高度概括的內容、相對重要性和適當的關聯的問題為核心：“本民族的生活方式”與“時代精神”。

強調兩項中的第一項，是指望從地方風俗、公認的習慣和共同經驗的統一性——“傳統”、“文化”、“民族性格”甚至“種族”——中找到新的認同的根源。強調第二項，是著眼于我們時代歷史的總輪廓，特別是人們認為的那個歷史的總方向和意義。還沒有一個新興國家沒有提出這兩個主題（為方便起見，我稱之為“本質主義”及“時代主義”）；幾乎沒有一個新興國家沒有陷入這兩個主題的糾纏之中；只有在一些小的、沒有完全去殖民化的（decolonized）少數民族中，這兩項主題之間的緊張關系才沒有侵入國家生活的各個方面，從選擇語言到外交政策。

語言選擇實際上是一個非常好的，甚至是一個樣板式的例子。我不能想像在一個新興國家中，這個問題不會以這種或是那種方式提到國家政策的層面上。[[256]](#_256_36)它由此產生的混亂的嚴重性，以及它得到處置的效率，是非常不同的；但是就其表達的多樣性而言，“語言問題”恰當地反映了本質主義—時代主義的兩難困境。

對一個使用語言的人來說，一種特定的語言同時或多或少是他自己的，也或多或少是別人的；可能或多或少是世界性的；也或多或少是地域性的——是借用的或是繼承的；是一張通行證或一個避難所。是否、何時及為什么目的使用語言的問題因而也是這樣一個問題：一個民族在何種程度上根據自己的精神取向形成自我，以及在多大程度上根據時代的要求而形成自己。

從民俗的或科學的語言學角度來研究“語言問題”的傾向，在某種程度上將有些事實弄模糊了。在新興國家的內部與外部，關于國家使用特定語言的“適應性”問題的大多數討論，深受這種觀點之害：這種“適應性”涉及語言的內在本質——涉及表達復雜的哲學、科學、政治或是道德觀念在語法、詞匯或“文化上”的恰當性。但是真正有關系的，是說母語能夠給予一個人的思想，無論多么粗淺或精妙，以力量的某種相對重要性，這是相對于只能用“外國的”或在某些情況下“書面的”語言參與的思維活動來說的。

因而，具體來說，問題是否是古典阿拉伯語相對阿拉伯口語在中東國家中的地位，是否是西方語言在西撒哈拉非洲的“部族”語言中的“精英”地位；是否是在印度或是菲律賓對地方、地區、國家、國際語言的分層問題；或者是否是在印度尼西亞由具有更重大意義的其他語言取代一種具有國際重要性的歐洲語言，這些都無關緊要。基本問題是同樣的。無所謂這種或那種語言是否是“發達的”或是“有能力成為發達的”；問題在于這種或那種語言是否在心理上是最接近的，以及是否是通向現代文化的更廣泛的共同體的工具。

這不是因為斯瓦希里語缺乏固定的句法或阿拉伯語不能組成復合形式——這無論如何都是意思含糊的命題[[257]](#_257_36)——語言問題在第三世界才如此的突出：這是因為，對新興國家中使用絕大多數語言的絕大多數人來說，這個雙重問題的兩方面是互相對立地起作用的。從普通語言使用者的角度看，作為思想與情感的自然載體（特別是就像阿拉伯語、印地語、阿姆哈拉語、高棉語或爪哇語等個例來說，它們還是宗教、文學及藝術傳統的載體）的東西，從二十世紀文明的主要潮流角度看，實際上是一種方言。從那個主流文明的角度看，作為公認的表達工具的語言，在普通的語言使用者看來，至多不過是一些不太熟悉的民族使用的半生不熟的語言。[[258]](#_258_36)

如此看來，“語言問題”只是“民族問題”的縮影，雖然在某些地方由此引起的沖突，其劇烈程度足以使其關系倒轉過來。總體來說，“我們是誰”這個問題問的是什么樣的文化形式——什么樣的有意義的符號體系——應當用來給予國家行為以價值與意義，并擴展到它的公民生活中。根據從地方傳統抽繹出來的符號形式建立起來的民族主義意識形態——也就是說是本質主義的——就像方言一樣，傾向于在心理上是親切的而在社會上是疏遠的；根據當代歷史的一般運動的隱含形式建立的意識形態——即時代主義的——就像混合語（lingua francas）一樣，它們傾向于在社會上是跨地方的，而在心理上是強制性的。

但是這種意識形態在任何地方都幾乎不是純粹本質主義或純粹時代主義的。它們都是混合的，我們至多只能說某種意識形態有這樣或那樣的偏向，而且經常連這樣的情況也不能說。尼赫魯的“印度”形象毫無疑問是強烈的時代主義的，而甘地的則毫無疑問是強烈的本質主義的；前者是后者的追隨者，后者是前者的庇護人（而且兩者都沒有能讓所有印度人相信，他一方面不是一個棕色皮膚的英國人，另一方面不是一個中世紀的極端保守分子），這個事實所顯示的是：兩種自我發現道路之間的關系是微妙的，甚至是相互矛盾的。的確，更意識形態化的新興國家，如印度尼西亞、加納、阿爾及利亞、埃及、錫蘭及其他類似的國家，一直傾向同時奉行強烈的本質主義和強烈的時代主義，也有一些國家是例外，有些更純粹地是本質主義的，如索馬里或柬埔寨，或者有些更純粹地是時代主義的，如突尼斯或菲律賓。

這兩種沖動之間的緊張——隨著現代潮流而動還是堅持傳統道路——使新興國家的民族主義有奇特的氣息：義無反顧地走向現代性而又因它的表現形成在道德上感到憤怒。其中有著某種非理性因素。但是它不僅是集體精神混亂（collective derangement）；它還是正在發生的一場社會巨變。

本質主義與時代主義

本質主義與時代主義的交互作用因而不是一種文化辯證法，也不是一種抽象觀念的邏輯推演，而是一個歷史進程，就像工業化一樣具體，像戰爭一樣明確可見。這一爭論并不只是簡單地在學說原則與論點的層面上——雖然在這兩個層面上有著大量的內容——更為重要的是，在所有新興國家的社會結構中正在進行著物質轉型。意識形態變化不是一個伴隨著社會發展進程并反映（或確定）它的獨立的思想潮流，而是那個過程本身的一個側面。

新興國家一方面渴望凝聚力與持續發展，另一方面渴望富于活力并與當代同步，這在社會內部產生的影響極不平衡，而且得到了細致入微的表達。本地傳統的吸引力最強烈地被那些約定的、這些日子里受到強烈圍攻的庇護者——僧侶、達官顯貴、學者、首領、阿訇，等等——所感受到；通常被稱做（并非完全確切）“西方”的，其吸引力最強烈地感受到的，是城市青年，是開羅、雅加達或金沙薩的苦惱學生，這些人給shabb、pemuda和jeunesse等詞增添上活力、理想、不耐煩及威脅等色彩。但是在這兩個非常清晰可見的極端之間，生活著數量很大的人民大眾，他們把本質主義與時代主義的情感攪拌成為一個個龐雜混亂的觀點，這些觀點是社會變遷潮流的產物，所以也只能由社會變化的潮流加以清理。

印度尼西亞和摩洛哥可以作為代表任何一個國家的實例，這些實例被壓縮進歷史軼事的層面上，既產生思想混亂又努力澄清這些混亂。我選擇它們，是因為它們正巧是我所知道的第一手的實例，而且在探討制度變化與文化重建的交互作用時，我們用一個概括觀點來替代一個親歷親知觀點的可能程度是有限的。他們的經歷，就像所有的社會經歷一樣，是獨一無二的。但是不論是它們兩者之間的差別，還是它們與整個新興國家之間的差別，并沒有大到不能揭示各社會所面臨問題的源頭輪廓；這些社會正努力將他們愿意稱之為“人格”的東西有效地與他們愿意稱之為“命運”的東西協調起來。

在印度尼西亞，本質主義的因素現在是，而且長時間以來一直是極端不均一的。在一定程度上，這種情況對所有的新興國家都是真實的，它們像是被偶然放進混合的政治框架中去的相互競爭的傳統的雜燴，而不是有機演進的文明。但是在印度尼西亞，同時也是印度、中國、大洋洲、歐洲及中東的境外地區（outland），若干世紀以來文化差異是非常巨大又非常復雜的。它作為所有古典東西的邊緣，其自身不顧顏面地對所有傳統兼收并蓄。

時至本世紀三十年代，組成傳統的基本成分——印度教的、中國的、伊斯蘭教的、基督教的、波利尼西亞的——都懸浮在一種半溶解的狀態中，在其中，矛盾甚至是對立的生活方式及世界觀都達到了共存，即便有些緊張，甚至有些沖突，至少是共存在某種經常有效的、自行其是的安排中。這種權宜之計早在十九世紀中期就開始顯示出緊張的跡象，但是它的解體到一九一二年才隨著民族主義的興起而真正開始出現；它的崩潰，至今尚未完成，則要到革命及后革命時期。而包容在地區及階級中的、平行的傳統因素，成了定義新印度尼西亞本質的競爭者。用我在別處用過的話說，曾經是一種“文化權力均衡”的東西，變成了特別難以平息下來的意識形態戰爭。

這樣，在明顯的自相矛盾中（雖然這幾乎普遍地發生在新興國家中），成形的文化形態脫離了他們的特殊情景，擴展為一個普遍的聯盟、并將它們政治化，因而使走向國家統一的步驟加劇了社會內部群體之間的緊張。隨著民族主義運動的發展，它分解成了不同的派別。在革命中這些派別成為政黨，每一個政黨提出折衷主義傳統的不同方面，作為印度尼西亞認同的惟一基礎。馬克思主義者主要從農民生活的混雜習俗中尋找民族傳統的精華；技術員、職員、屬于領導階級的行政官員則看重爪哇貴族的印度唯美主義；較為富有的商人和地主主張伊斯蘭教。鄉村民粹主義、文化精英主義、宗教清教主義：有些意識形態觀點的不同也許可以調整，但是這些不行。

它們不是得到調整而被強調，因為每個派別都企圖將現代主義的引人之處移植到它的傳統主義的基礎中。對民粹主義分子來說，這就是共產主義；而且印度尼西亞共產黨宣布要從集體主義、社會平均主義及反教權主義中找到本地的激進傳統，它因此而成了農民本質主義，特別是爪哇農民本質主義的主要代言人，同時也是經常要“發動群眾”那類的革命時代主義的主要代言人。對工薪階層來說，現代主義吸引人的地方，是歐美式（或者是想像）的工業化社會，這個階層還主張要將東方精神與西方活力、“智慧”與“技術”的長處結合起來，這樣既可以保留可貴的價值，又可以改變這些價值據以產生的社會的物質基礎。對虔信者來說，這是再自然不過的宗教改革，是一場對更新伊斯蘭文明、贏回它損失的人類道德、物質及智力進步中的領導地位的努力的慶祝。但是，結果是所有這一切——農民革命、東西方交匯或是伊斯蘭的文化復興——都沒有發生。發生的卻是一九六五年的大屠殺，在這次屠殺中，大約有二十五萬到七十五萬的人失去了生命。使蘇加諾統治以令人難以忍耐的緩慢速度覆滅的這場浴血慘劇是由復雜原因造成的，而且將其歸結為一個意識形態大爆炸是荒誕的。但是無論經濟、政治、心理或——就這件事而言——偶發因素對其發生（而且更難解釋的是，其延續）起到了什么作用，它都標志著印度尼西亞民族主義發展中一個顯著階段的結束。不僅是那些一開始就很難讓人相信的統一的口號（“一個民族、一種語言、一個國家”，“從多個成為一個”、“集體和諧”等等），現在已變得讓人完全不能相信，而且那種認為印度尼西亞文化的本土折衷化會很容易地讓步給吸納了它的某種因素的普遍化現代主義的理論，是絕對難以證實的。過去是多元形式，現在似乎還得是多元形式。

在摩洛哥，定義整合的民族自我的主要障礙不是文化方面的異質性，它相對而言并不嚴重，而是社會專一主義，這種專一主義相對來說一直是很極端的。傳統的摩洛哥是一個由迅速形成又迅速瓦解的政治群體的巨大的組織渙散的領域構成的，它涉及從宮廷到部落的所有層面，從神秘宗教到職業的所有基礎，從宏觀到微觀的所有范圍。社會秩序的持續性很少基于組成它的安排的持續性或是體現該持久性的集團，因為他們的中堅力量是逃亡者，而更多地是這樣一個持久的過程：依靠連續地重新制定安排并重新定義這些集團，社會秩序形成、改革并再改革自身。

如果說這種不安定的社會有一個中心的話，它就是阿拉維特（Alawite）君主制。但是即使在其最好的時期，君主制也不過是花園中最大的熊。植根于一個由雜亂的廷臣、酋長、書記、法官組成的最經典的那類世代相傳的官僚機構，這種君主制不斷地為把相互競爭的權力中心納入自己的控制之中——這樣的權力中心有幾百個，每一個所依賴的基礎都稍有不同——而奮斗。在它從十七世紀形成到一九一二年歸順（于法國）之間，雖然它從來也沒有徹底放棄過這種斗爭，但是也從來不過是部分成功。不完全是無政府體制，也不完全是一個政體，摩洛哥國家只不過是借助于地方特性，剛好有充分的現實性存在下去。

起初，殖民統治（僅僅在形式上持續了大約四十年）的要旨是要架空君主制，使之變為一種摩爾式的tableau vivant（活人舞臺造型）；但是，愿望是一回事，結果是另一回事，而歐洲統治的最終結果，是要確立一個國王作為摩洛哥政治體系的軸心，而且比原來更加突出。雖然早期的爭取獨立運動，是由受過西方教育的知識分子與新傳統主義的穆斯林改革派組成的不安定的，后來證明是不穩定的聯盟所推動的，但是正是一九五三至一九五五年穆罕默德五世被逮捕，被流放和勝利復位，最終確保了獨立運動，而且同時使王權轉變為摩洛哥不斷成長的但還是斷續的民族國家的焦點。這個國家在恢復、變得意識形態化和有序化的同時，又奪回了它的中心。但是事實很快證明，在同樣的改善之下，它的專一主義也回來了。

后革命政治史在很大程度上表明了這一事實：無論怎樣轉換，關鍵的斗爭還在于國王和他的朝臣企圖將君主制繼續作為社會中可行的體制維持下來，在這個社會中，從風景及親屬結構到宗教及民族性格的所有事情，都在密謀著將政治生活分解為地方權力的分散的、無聯系的展示。第一個這樣的展示伴隨著一系列所謂的部落起義——造成這些起義的原因部分是外國煽動，部分是國內政治活動的結果，部分是恢復曾受壓迫的文化——這些起義在獨立的最初幾年里折磨著這個新興國家。這些起義最后是被王室用武力與陰謀鎮壓下去的。但是，這僅僅是一個剛剛從殖民統治的邊緣擺脫出來的古典君主制將選擇什么樣生活方式的征兆。這個君主制必須將自己確立為既是民族靈魂的真正表達，同時也是這個民族實現現代化的恰當載體。

如同亨廷頓所指出的，在新興國家中幾乎所有地方，傳統君主政體的特殊命運，幾乎也都必須或至少看起來是要將君主政體現代化。[[259]](#_259_36)一個僅僅滿足于元首稱號的國王可以繼續保持做一個政治符號、一件文化擺設。但是假如他還想統治，就像摩洛哥國王一直非常希望做的那樣，他就必須使自己成為一個現代社會生活中的強大力量的表達者。就默罕穆德五世以及一九六一年以后他的兒子哈桑二世而言，這種力量，就是在這個國家的歷史中第一次出現的一個受過西方教育的階級，這個階級大到能夠滲入到整個社會之中，分散到足以代表一種特殊利益。雖然他們的風格有些不同——哈桑間接遙控，而默罕穆德是家長式的——他們都努力使自己代表新興的中產階級、中間階層、領導階層、民族精英或者由官員、公務員、經理、教育工作者、技術人員及政論家組成的、不論應該恰當地給它一個什么名稱的正在形成的群體。

所以，鎮壓部落叛亂不是舊秩序的結束，而是維護統治的無效戰略的結束。一九五八年之后，成為宮廷確保牢固控制摩洛哥半政體既定方針的基本因素已經出現——建立君主立憲制，其立憲程度足夠吸引受過教育的精英，其君主統治的程度足夠維護王權。既不想要英國式君主制的命運，也不想要伊拉克君主制的命運，默罕穆德五世，甚至更多的是哈桑二世，尋求創立一個新制度，這個制度要援引伊斯蘭教、阿拉伯民族主義及阿拉維特三個世紀的統治，它能夠從過去獲得它的合法性，而且可以通過借助理性主義、dirigisme（領導藝術）和技術統治，從現在獲得權威。

我們在這里不必追溯在最近歷史上企圖用一種政治混血的方法將摩洛哥轉變為只能稱之為保皇共和國的幾個階段：民族主義運動中世俗、宗教與傳統派的分離，并在一九五八至一九五九年相應形成一個多黨制；國王自己的聯合政黨——保衛憲法體制陣線在一九六三年普選中沒有能獲得議會多數；一九六五年國王名義上暫時解散議會；一九六八年恐怖地（在法國）謀殺整個方案的主要反對者麥哈迪·本·巴卡。關鍵在于，本質主義與時代主義之間的緊張，在摩洛哥與印度尼西亞的后革命政治體制的興衰中都可以觀察到；如果它還沒有得到一個如此輝煌的結局（人們也許希望永遠不會），它就會走向同樣日益增長的不可控制的局面，就像愛德華·希爾斯所謂的“要現代化的愿望”及馬志尼所說的“需要生存和出名”之間的關系正在越來越糾纏在一起。[[260]](#_260_36)雖然所采取的形式與速度自然是不一樣的，但是在革命成功后，對其理念的求索中，同樣的過程卻在其中發生了，如果不是所有，至少是新興國家的絕大多數。

文化概念

直到塔爾科特·帕森斯繼承并發展了韋伯對德國理想主義和馬克思主義的唯物主義的雙重拒絕（及雙重接受），提供了別的切實可行的選擇，美國社會科學界占統治地位的文化概念才不把文化等同于習得行為。這一概念很難說是“錯誤的”——孤立的概念既不是“錯誤的”也不是“正確的”——而且對很多普通的目的來說，它曾是而且仍然是有用的。但是，現在實際上對每一個有興趣將研究范圍擴大到描述之外的人來說，顯然非常清楚的是，已經很難從這個彌漫性的經驗概念，產生出一個具有強大解釋力量的理論分析。在解釋社會現象時將其重新描述為文化模式并認為這類模式是代代相傳的那樣的時代，已經成為過去。帕森斯用他那嚴肅、單調的聲音堅持認為將一個人類群體的行為方式解釋成是他們的文化表達，同時將他們的文化定義為社會行為習得方式的總和并不能說明什么問題（not very informative），他像當代社會科學界中的任何一個人物一樣，將為它的過時負責。

為替代這種接近的思想（near-idea），帕森斯不僅繼承韋伯而且繼承可追溯到至少是維柯的一套理論，他發展出一種文化概念，將文化解釋為一個符號體系，依據這個體系一個人可以給他自己的經驗賦予意義。人創立的、共享的、常規的、有序的而且的確是習得的符號體系，為人類提供了一個意義框架，使他們能夠相互適應，適應他們周圍的世界及自我。符號體系既是社會互動行為的產物，也是決定因素；它們對社會生活過程就像是電腦程序對于其操作，基因螺旋體對于器官發展，設計藍圖對于橋梁的建造，樂譜對于交響樂的演奏一樣；或者用一個更俗的類比，就像食譜對于烤蛋糕——符號體系是信息源，它在某種可測的程度上，賦予行為的連續進程以形態、方向、特性及意義。

然而，這些類比讓人想起一個先存的模板，它賦予一個外在于它的過程以形式，它容易讓人忽視因代替更復雜的方法而出現的中心理論問題，即如何將這類指導性“意義模式”的具體形式與社會生活具體過程之間的辯證關系概念化。

有一種觀念認為，電腦程序是電腦技術先期發展的結果，特殊螺旋體是種系發展的結果，藍圖來自橋梁建筑的早期經驗，樂譜來自音樂表演的發展，食譜來自一系列成功與不成功的蛋糕。但是，這些例子中的信息因素在本質上是與進程因素分離的——一個人至少在原則上能夠編程序、分離出螺旋體、描繪藍圖、出版樂譜、記錄食譜——這個簡單事實使它們作為文化模式及社會過程互動的模型的用處不大。除了少數像音樂及烤蛋糕這樣的更需要知識的領域外，問題顯然正是如何將這類分離，哪怕在理論上，真正實現。帕森斯文化概念的可用性能幾乎完全依賴這類模型能夠建構的程度——取決于在何種程度上符號體系發展與社會過程的動力之間的關系可能根據環境而被揭示，因而，把技術、儀式、神話及親屬術語看做人造的、對人類行為提供指導性指令的信息源的描述，不僅僅是一個隱喻。

如何把信息因素與進程因素真正分離開，這個問題一直困擾著帕森斯關于文化的論述，從最初時期，當時他將文化視為一套懷特海式（Whiteheadian）的“外部目標”，它們從心理上融入人格中，并因而通過擴展得以在社會系統中體制化，直到最近，他更多地是用控制論的控制機制術語看待文化。但是沒有什么比討論意識形態更有效果的了；因為在文化的所有領域中，意識形態是這樣一個領域，其中符號結構與集體行為之間的關系既是最顯眼的，又是最不清楚的。

對帕森斯來說，一種意識形態不過是一種特殊的符號體系：

一個被集體的成員共同信守的信仰體系……它的方向是將這個集體有價值取向地整合，通過對集體的經驗屬性和集體所處形勢的解釋，它與評價性的集體整合相適應，是它發展到既定狀態的過程，是這個集體成員共同追求的目標，是他們與未來事件發展過程的關系。[[261]](#_261_36)

但是，到此為止，這個表述把幾個不完全相關的自我解釋的方式糅合起來，掩蓋意識形態活動中內在的道德緊張，模糊了它巨大的社會學動力論的內在源泉。特別是，那兩個我強調的分句：“對集體的經驗屬性的解釋”和“對集體所處的形勢的（解釋）”，（像我希望我至此已明確表示的那樣），不像僅僅一個將它們聯接起來的“和”可能說明的那樣，是與社會自我定義中的實踐性事業相平行的。單就新興國家民族主義來說，它們在實際上就深深地，在某些方面還是不可調和地相互沖突。從世界歷史形勢的概念中推斷出民族是什么，民族被認為包含在這個形勢中——“時代主義”——由此而產生了一個道德—政治世界；從民族內在地是什么的先驗概念，來分析民族所面臨的形勢——本質主義——由此而產生了完全不同的另一個世界；而將這二者結合起來（最普遍的一種方法）產生了混合案例的大雜燴。出于這一原因，民族主義不僅僅是一個副產品，而是在許多新興國家中發生的社會變化的內容；不是它的反映、它的原因、它的表達或它的動力，而是它本身。

把國家視為“它發展到它的既定狀態的過程”的產物，或者換一種說法，視其為“未來事件發展過程”的基礎，簡而言之，這是用非常不同的眼光看它。但是，不僅如此，這還是從非常不同的位置來看它：父母、傳統權威人物、習慣與傳說；或者，世俗知識分子、未來的一代、“當下事件”及大眾傳媒。從根本上說，本質主義與時代主義之間在新興國家民族主義中產生的緊張，不是知識分子情感之間的緊張，而是充滿不一致的文化意義的社會體制之間的緊張。報紙發行量的增長、宗教活動的上漲、家庭凝聚力的衰落、大學的擴張、對世襲特權的重申、民俗學會的激增——就像它們的對立物一樣——本身就是基本因素，存在于作為集體行為的“信息源”的民族主義的特征與內容被確定的過程中。被職業意識形態專家所宣傳的有組織的“信仰體系”，代表著要將這一過程提高到自覺的理論層面，以便能隨意地進行控制的努力。

但是，正如意識不能窮盡心智一樣，民族主義的意識形態也不能窮盡民族主義；它所做的是，有選擇地并且是不完全地，把它明晰地表達出來。民族主義意識形態從中建立的意象、隱喻和修辭，基本上是手段，是一種文化手段，用于明確表達集體自我重新定義的這個方面或是另一個方面，用特定的符號形式系統闡述本質主義的自豪感或時代主義的希望，這樣它們不僅能被模糊地感覺到，還能被描述、發展、慶祝并使用。系統地表述一個意識形態，是使（或試圖使——更多地是失敗而不是成功）一種普遍的情緒成為實際力量。

印度尼西亞政治派別的混戰與摩洛哥君主制基礎的轉變，前者至今為止是明顯的失敗，后者是含糊的勝利，代表了要將不可把握的概念上的變化拉入明確的文化形式中的企圖。它們當然也代表了，而且是更為直接地代表了，為權力、地位、特權、財富、榮耀及其他所有被稱之為生活的“真實”回報的東西而進行的斗爭。的確，正是因為它們也代表了這一斗爭這個事實，它們集中關注并轉換人們關于他們是誰及他們應該如何行動的能力才如此地巨大。

社會變遷所依據的“意義模式”來自于這一變遷自身的過程中，并具體化為恰當的意識形態或是體現在大眾的態度中，進而在某種不可避免的有限的程度上，去指導這個過程。印度尼西亞的從文化差異到意識形態斗爭到群眾性暴力活動的過程，或者是摩洛哥的通過將共和國的價值與專制的事實糅合于一體，來達到控制一個社會專一主義的領域的企圖，無疑是嚴酷的政治、經濟及分層的現實中最嚴酷的；真正的鮮血已經流淌了，真正的牢籠已經建立了——而且，公平地說，真正的痛苦已經撫平。但是它們無疑也記錄了那些未來國家（would-be countries）要把可理解性放進“民族國家”（nationhood）概念的努力，借此能夠面對、塑造和理解這些以及將會出現的更糟的現實。

而且新興國家普遍如此。隨著反對殖民統治的政治革命的英雄激情蛻變為令人振奮的過去，被更低劣但是更動蕩的令人沮喪的現實運動所替代，與韋伯著名的“意義問題”類似的現世，已經變得越來越讓人絕望。不只是在宗教中事情不“僅僅有并且發生”，而且“有‘意義’并且因為這個意義而存在”，在政治中也一樣，在新興國家的政治中尤其是這樣。“這一切是為了什么？”“其用處是什么？”及“為什么繼續？”這些問題在大規模貧困、官員腐敗或部族暴力情景中提出，也在消耗性疾病、破滅的希望或未成年人的死亡情景中提出。這些問題沒有更好的答案，但只要有什么答案，這個答案就或者是從值得保留的遺產中或者是從值得推行的承諾中得到的，盡管這些答案并不必須是民族主義形象，但是它們——包括馬克思主義的形象——幾乎都是民族主義形象。[[262]](#_262_36)

很像宗教的情形，民族主義在現代世界中有著壞名聲；而且就像宗教一樣，它或多或少是罪有應得。在它們之間（而且有時結合在一起），宗教盲從與民族主義仇恨也許比歷史上任何兩種力量都給人類帶來了更多的破壞，而且無疑還將帶來更大的破壞。但是也像宗教一樣，民族主義在歷史的某些最富于創造性的變革中一直是一種推動力量，而且無疑將在許多未來的變革中繼續是一種推動力量。因而似乎應該少花些時間去詆毀它——這有點像詛咒社會潮流——而要更多地努力說明它為什么采取這樣的形式，如何防止它甚至在它創造的時候分裂它在其中興起的社會，進而分裂現代文明的整個結構。因為在新興國家中，意識形態時代不僅還沒有成為過去，而且，就像過去四十年的戲劇性事件所引起的自我概念的初期變革成為公眾理解的清晰明了的信條那樣，這個時期才剛剛開始。為了理解并與之打交道，或許只是為了經歷它，我們要做好準備，這時經過修正的帕森斯理論，是我們最有力的知識工具之一。

## 第十章 整合式革命：新興國家中的原生情感與公民政治

一

一九四八年，獨立后不到一年，尼赫魯就發現自己處于最終掌權的反對派政治家通常所處的令人不安的地位：執行一項他一直倡導但卻決不喜歡的政策。他與帕特爾和西塔拉姆馬亞一起，被任命進入語言邦委員會。

國大黨幾乎從建立起，就支持在印度國界范圍內實行以語言劃定各邦邊界的原則。但是非常可笑的是，其論據是英國對“武斷的”——即，非語言的——行政單位的堅持是“分而治之”政策的一個部分。一九二零年國大黨就已經為了爭取廣泛支持沿著語言邊界重組了它自己的地方分支機構。但是也許分離的回聲猶在耳邊，尼赫魯被他在語言邦委員會的經歷嚴重震動。他以使其在新興國家領導人中獨一無二的坦率承認：

（這種探索）一直以某種方式讓我們大開眼界。印度國大黨六十年來的工作擺在我們前面。面對幾個世紀來為了狹隘忠誠、瑣細嫉妒和無知偏見而進行致命沖突的印度，我們非常驚恐地看到我們滑行的冰面是多么的薄。這個國家一些最能干的人來到我們面前，充滿信心并且斷然地說，語言在這個國家里代表著文化、種族、歷史、個性，最后甚至代表亞民族。[[263]](#_263_36)

但是無論驚恐與否，尼赫魯、帕特爾與西塔拉姆馬亞最終被迫批準安德拉邦作為說泰盧固語邦的要求，薄冰因而打破。此后十年間，印度幾乎沿著語言邊界重組。范圍廣泛的觀察家，既有國內的也有國外的，一直在擔心這個國家的政治統一能否經得起向“狹隘忠誠、瑣細嫉妒及無知偏見”的全面退讓。[[264]](#_264_36)

使尼赫魯深感震驚的問題被用語言的形式表述出來。但是同樣的問題以廣泛不同的形式表現出來，對新興國家來說是傳染性的，有數不清的說法，如“雙重的”、“多重的”或“多樣化的”社會，“拼合的”或“復合的”社會結構，不是“民族”的“國家”和不是“國家”的“民族”，“部落主義”、“地方主義”、“群團主義”，還有不同形式表達的泛民族運動。

說到印度的群團主義時，我們指的是宗教差別；說到馬來亞的群團主義時，我們所關注的是種族差別，而在剛果是部落間的差別。把這些現象歸為同一類別不是偶然的：它們在某些方面是相似的。地方主義一直是印度尼西亞政治不滿中的主要題目，而在摩洛哥是習俗的區別。錫蘭的泰米爾少數民族在宗教、語言、種族、地區及社會習俗方面都與占多數的僧伽羅民族不同；伊拉克的什葉派少數與占主導地位的遜尼派多數的分歧在本質上是伊斯蘭教內部的教派差異。非洲的泛民族主義運動主要是基于種族，庫爾德斯坦是基于部落主義；在老撾是幾個撣邦；泰國是基于語言。但是所有這些現象在某種意義上都屬于一類。它們形成了一個確定的研究領域。

這就是說，它們可以形成，倘若我們可以界定。圍繞“民族”、“族籍”和“民族主義”這些術語的概念的模糊性而來的荒謬氣氛一直被廣泛討論，并使幾乎每一部試圖處理團體與政治忠誠之間關系的著作對這種氣氛十分慨嘆。[[265]](#_265_36)但是人們樂于接受理論折衷主義作為良方，在它企圖要公正對待所涉及問題的多面性質時，混淆政治、心理、文化及人口因素，使減少模糊性的努力實際上沒有走多遠。例如，最近的關于中東問題的學術討論，把阿拉伯聯盟所做的摧毀現存的民族國家邊界的努力、蘇丹政府統一某種程度上武斷和偶然地劃定的主權國家的努力，以及阿塞林突厥人脫離伊朗加入阿塞拜疆蘇維埃共和國的努力等等，都統統稱為“民族主義”。[[266]](#_266_36)本著類似的混合性概念行事，科爾曼認為尼日利亞人（或者是他們中的一些人）同時表現出五種類型的民族主義——“非洲的”、“尼日利亞的”、“地區的”、“群團的”與“文化的”。[[267]](#_267_36)而且愛默生將民族定義為“最終的社會團體（terminal community）——最大的社會團體，它在危機來臨時，能有效地控制人們的忠誠，這種忠誠既超越那些團體內較小的團體的要求，也超越那些跨團體或是將團體包容進更大的社會中去的潛在的要求……”，這個定義只簡單地將含糊的“民族”變成含糊的“忠誠”，同時將印度、印度尼西亞或是尼日利亞是不是民族這類問題留待某些未來的、無法預知的歷史危機來解決。[[268]](#_268_36)

籠罩在這個概念上的某些煙霧就會被驅散，假如我們認識到新興國家的人民同時受到兩種動機的激勵，這是兩種強有力的、徹底互相依賴但界限分明而且經常在實際上互相對立的動機——一種是渴望被承認為是負責任的行動主體，它的愿望、行為、希望及意見都“舉足輕重”，另一種是渴望建立起一個有效率的、有活力的現代國家。這個目標應該引起注意：它尋求的是認同，而且要求這個認同被公開承認為重要，同時追求自己作為“世界中的一員”得到社會承認。[[269]](#_269_36)另一個目的是實際的：它要求進步、提高生活水平、更有效的政治秩序、更大的社會公正，以及“在世界政治的更大范圍中發揮作用”，“在各民族中發揮影響”等等。[[270]](#_270_36)兩種動機密切地聯系在一起，因為在真正的現代國家中公民權已經越來越成為一個可以廣泛商討的對個人意義的承認。因為馬志尼所謂的“生存和出名”的愿望在如此廣泛的程度上被一種排除在國際社會的重要權力中心之外的屈辱感所激發。但是它們不是一回事。它們出自不同的來源，回應不同種類的壓力。實際上它們之間的緊張是新興國家民族發展的主要驅動力之一；同時，它也是民族發展的最大障礙之一。

這種緊張在新興國家采取了特別嚴重且長久的形式，既因為它們的人民的自我意識仍在很大程度上為血緣、種族、語言、地域、宗教或是傳統這些顯見的現實所制約，還因主權國家作為實現集體目標的積極手段其重要性在本世紀與日俱增。新興國家的人民大眾因為是多民族的，通常是多語言的，有時還是多種族的，因此認為這種隱含在“自然”多樣性中的直接的、具體的而且對他們來說是有內在意義的分類是他們個性的實質性內容。放棄這些具體而熟悉的識別方式，而擁護一種概括的承諾，將自己置于高高在上的、在某種程度上陌生的公民分類秩序中，要冒失去自主和個性的風險；既可能通過被吸收進一個文化上無差別的群體中，也可能更糟，被某個能夠以自己性格的氣質來浸染這個秩序的民族、種族或語言團體統治。但是同時，除了這個社會中最不開化的成員，所有的人至少都模糊地認識到——而且他們的領袖尖銳地認識到——他們如此強烈渴望的社會改革與物質進步的可能性，越來越依賴于他們是否能結合成一個有相當規模的、獨立的、強有力的、秩序井然的政治實體。堅持要被承認為一個可見的、重要的民族，以及要成為現代化的、富于活力的意愿總是易于分化。新興國家政治進程中的大多數內容總是圍繞著為保持它們并行不悖而做的英勇努力來展開。

二

這里所涉及的問題的性質，更準確的表述是：被作為一個社會來考慮時，新興國家很容易被基于原生依附（primordial attachment）的嚴重不滿所傷害。[[271]](#_271_36)原生依附的意思是指來自所“給定的”——或者更精確地說，就像文化不可避免地卷入這類事物一樣，它被假定是“給定的”——社會存在：主要是密切的緊鄰和親屬關系，此外，給定性還源自于出生于特殊的宗教團體，說特殊的語言，甚至是一種方言，還有遵循特殊的社會習俗等等。這些血緣、語言、習俗及諸如此類的一致性，被視為對于他們之中及他們自身的內聚性有一種說不出來的，有時是壓倒性的力量。ipso facto（根據該事實），每個人與他的親屬、鄰居、教友聯系在一起；而且不僅是個人感情、實際需要、共同利益或面臨的義務，而且至少在很大程度上，是保持這種紐帶本身的某種不可估量的絕對重要性的結果。這種原生依附的普遍力量及其重要類型因人而異，因社會而異，因時代而異。但實際上，每一個人，每一個社會，幾乎所有的時代，某些依附似乎更多地是依循自然的——有人會說是精神的——聯系，而不是社會互動。

在現代社會中，將這種紐帶提高到一個政治上至高無上的層面——雖然它已經發生并繼續發生著——已經越來越多地被哀嘆為是病態的。民族團結的取得越來越不是通過訴諸血緣與地緣，而是通過訴諸含糊的、間斷性的也是規范化的對公民國家（civil state）的忠誠，這種忠誠或多或少由政府運用警察力量與意識形態規勸予以加強。正如越來越意識到廣泛范圍內的社會整合模式的優越性會比原生紐帶通常帶來或允許帶來的更多的國家一樣，有些曾經熱情地追求成為原生的而不是公民政治社會的現代（或準現代）國家所造成的既對自己也對其他國家的沖撞，只能加強不愿意公開提倡種族、語言、宗教及類似內容作為定義終極社團基礎的做法。但是在正在走向現代化的社會中，在這些社會中公民政治的傳統非常薄弱而且對有效率的福利政府的技術要求也不被理解，原生紐帶，就像尼赫魯所發現的那樣，傾向于重復地、在某些情況下幾乎是持續地被提倡，并廣泛地被推薦為一個劃分自治政治單位的界線。使權威真正合法化的理由來自這類依附表達出的內在聚合力，這種說法得到了坦率的、強有力的、不加修飾的辯護：

一個單一語言國家能夠穩定及一個多種語言國家不穩定的原因是顯而易見的。國家建立在同胞感情之上。什么是這種同胞感情？簡而言之，它是一種一體的共同情感，使有這種情感的人感覺他們是親友。這是一種雙邊感情。它是一種“族類意識（consciousness of kind）”的感情，一方面，使那些擁有這種感情的人如此緊密地結合在一起，以至于可以壓倒由于經濟沖突與社會等級而產生的所有分歧；另一方面，把那些不是他們同類的人分離出來。這是一種不要屬于任何其他群體的愿望。這種同胞感情的存在是一個穩定的和民主的國家的基礎。[[272]](#_272_36)

正是這種原生的情感與公民的情感之間的直接沖突的具體化——這種“不要屬于任何其他群體的愿望”——賦予有著不同的稱呼——部落主義、地區主義、群團主義等等不同名稱——的問題，較之新興國家所面臨的其他大多數也是非常嚴重與極難對付的問題，更不吉利及更具威脅性的性質。此處我們不僅有競爭性的忠誠，而且有在整合層面上的對同樣的總體秩序的競爭性的忠誠。在新興國家中，就像在任何一個國家中一樣，有許多其他競爭性的忠誠——階級、政黨、行業、工會、專業等聯系的紐帶。但是這些群體紐帶幾乎從來不會被考慮為有可能取代民族而成為自我存在的、最大的社會單元。它們中間的沖突只會發生在或多或少被接受的終極團體內部，從規則上講，人們從來不認為它們的政治整合性有問題。無論沖突變得怎樣嚴峻，它們都不會，至少是不愿意，對團體的這種存在方式形成威脅。他們威脅政府，甚至可能威脅政體，但是它們極少——而且通常它們與原生情感相混同——威脅到民族自身，因為它們并不是可取代的民族定義，也不修改民族概念所涉及的范圍。經濟的、階級的或是思想上的不滿威脅著要革命，基于種族、語言或文化的不滿威脅著要分裂、收復領土、民族融合、重新規定國家的權限或者重新界定其管轄范圍。公民不滿的發泄口往往是：合法或是非法地奪取國家機器。原生性不滿反抗更深入，更不容易滿足。如果不滿足夠嚴重，它想要的不僅是蘇加諾或尼赫魯或莫利·哈桑的頭，它想要的是革印度尼西亞或印度或摩洛哥的命。

這類不滿借以明確的真正焦點多種多樣，任何特定的案例通常會同時涉及幾個焦點，有時目的彼此交叉。盡管如此，僅僅在描述的層面上，它們還是很容易數得過來的：[[273]](#_273_36)

假定的血緣紐帶。此處的定義要素是類似親屬關系（quasi-kinship）。“類似”，是因為圍繞著已知的生物關系（擴大的家庭、世系等）建立的親屬單元太小，就連最受傳統約束的人也無法認為它們具有多少意義，因此它指涉的是一個生物學上難以追溯但卻是真正的社會性親屬的概念，如同在一個部落中那樣。尼日利亞、剛果及撒哈拉以南的大部分地區都顯著具有這類原生特征。但是同樣的還有中東游牧或半游部落——庫爾德人、俾路支人、帕坦人，等等；印度的那加人、蒙達諸民族、桑塔爾人，等等；還有東南亞的多數山地部落。

種族。很明顯，種族與假定的親屬關系類似之處在于它也涉及到民族生物學理論。但它并不完全相同。此處的參照指標是表現型體質特征——當然首先是膚色，但是還有臉型、身高、頭發的類型，等等——而不是任何明確的共同世系。馬來亞的群團問題在很大程度上集中圍繞這類差別，實際上是兩個在表現型上非常相似的蒙古人種之間的差別。“黑人至上論”明顯地從種族作為有意義的原生屬性這個概念中汲取力量，雖然不完全如此，而作為賤民的經商的少數民族——例如東南亞的華人或非洲的印度人和黎巴嫩人——也是由類似的標準被區分出來的。

語言。語言主義——由于某些還需要恰當地加以解釋的理由——在印度次大陸特別明顯，在馬來亞一直爭論著，而且在其他地方時有表現。但是因為語言有時會被作為民族沖突的基本核心，值得強調的是語言主義不是一個不可避免的語言多樣化的結果。就像親屬、種族及下面列舉的其他因素一樣，語言不同本身并不必然造成分裂；它們在坦噶尼喀、伊朗（也許在嚴格概念上并不是新興國家）、菲律賓甚至印度尼西亞的大部分地區也并不是分裂原因，盡管在這些地區語種極為復雜，語言沖突似乎已經成了這些國家在某種程度上忽略了而沒有以極端形式表現出來的一個社會問題。而且，原生沖突可能發生在那些沒有明顯語言差異的地方，例如黎巴嫩。類似的情況還有印度尼西亞說巴塔克語的不同群體，而且也許較小程度上尼日利亞北部的富拉尼人和豪薩人也是這樣。

地域。雖然是一個幾乎無所不在的因素，但是地域主義自然在地理條件復雜的地區特別突出。在分裂的越南，金蘭、安南和交趾，就像是一根長桿子上的兩個籃子，在語言、文化和種族等方面是共同的，所以其沖突幾乎純粹是地域性質的。東、西巴基斯坦（現在分開為孟加拉與巴基斯坦）之間的緊張固然有語言與文化的差異，但是由于這個國家的邊界不連續而形成的地理因素是最主要的。在島國印度尼西亞的爪哇與外島，以及被山一分為二的馬來亞的東北海岸與西海岸之間的對立，是另外一些例子，在這些例子中地域主義在民族政治中是一個重要的原生因素。

宗教。印度的分裂是宗教歸屬感發生作用的顯著案例。但是黎巴嫩、緬甸的基督教的克倫人和穆斯林的若開人、印度尼西亞的托巴巴塔克人、安汶和米納哈薩人、菲律賓的摩洛人、印度旁遮普的錫克人、巴基斯坦的阿赫馬迪亞人及尼日利亞的豪薩人都是宗教損害或妨礙整體公民感的其他著名例子。

習俗。同樣，習俗差異形成了幾乎無處不在的相當數量的民族分裂的基礎，而且在有些案例中特別突出，這些案例中知識或技藝特別發達的群體自認為在一個大部分還處于野蠻狀態的人群中是“文明”的承擔者，應該教化這些野蠻人以他們為樣板，如印度的孟加拉人、印度尼西亞的爪哇人、摩洛哥的阿拉伯人（相對于柏柏爾人）、另一個“古老”的新興國家——埃塞俄比亞的安哈拉人，等等。但是同樣也有必要指出，即使是富于活力的對立群體，在他們的一般生活方式中也可能幾乎沒有差異，如印度的印度教的古吉拉特人和馬哈拉什特利安人、烏干達的巴干達人和布尼奧羅人、印度尼西亞的爪哇人和巽他人。相反的例子也有：巴厘人的生活習俗模式與其他印度尼西亞人相去甚遠，但是他們始終沒有任何原生性不滿的感覺。

上面僅僅是列舉原生紐帶的種類，這些原生紐帶在此地或彼地很容易政治化，但是除此之外，有必要進一步努力對以這些原生紐帶為組成部分的各類新興國家中實際存在的原生差異與沖突的具體模式分類，或是將其排序。

這種看似政治民族志中常規作業的任務實際上較之初次出現時更為微妙，不僅是因為必須察覺群團主義對此刻正在受到公開壓力的公民國家整合的挑戰，還因為必須揭示那一類潛在的、隱藏在原生識別結構中的、一旦社會條件合適就會采取公開政治形式的挑戰。馬來亞的印度少數民族一直沒有形成對這個國家的嚴重威脅，這個事實并不意味著，如果世界橡膠的價格發生突然變化或是如果甘地夫人對海外印度人的袖手旁觀的政策出現變化時，它不會成為威脅。摩洛問題，它為幾代西點軍校的優秀研究生提供了實地訓練，目前在菲律賓還只是一個不顯眼的問題，但它不可能永遠這樣。自由泰國運動此時看似死寂，但是它可能因為泰國的外交政策發生變化，或者甚至是巴特寮在老撾取得勝利而死灰復燃。伊拉克的庫爾德人表面上已經幾次平息下去，但是持續顯示著不平靜的跡象。諸如此類的現象不勝枚舉。基于原生認同的政治團結在大多數新興國家中有著強大的堅持力量，但是它并不總是一個積極的、直接明顯的力量。

起初，可以根據分類做出有用的分析性的區別：一類是基本上完全在單一的公民國家范圍內發揮作用的忠誠，另一類是跨國家的那些忠誠。或者換個稍微不同的說法，可以比較那些案例：一類是比現有的公民國家要小而在種族、部落、語言等方面充滿“一體團體情感”的群體，另一些是比較大，或者至少在某種形式上超出了邊界之外的群體忠誠。原生性不滿，在第一個例子中，產生于政治壓制；在第二個例子中，產生于政治解體感。緬甸的克倫人、加納的阿散蒂人或烏干達的巴干達人的分裂主義是前者的例子；泛阿拉伯主義、大索馬里主義、泛非洲主義，是后者的例子。

許多新興國家被這兩類問題同時困擾。首先，大多數國家之間的原生運動并沒有涉及所有的分離國家，就像“泛”字開頭的運動（pan-movements）至少傾向于所做的那樣，而是涉及到散居在幾個國家中的少數民族。例如，將在伊朗、敘利亞、土耳其與蘇聯境內的庫爾德人統一起來的庫爾德斯坦運動，也許是所有時代最不可能成功的政治運動；已故的卡薩武布先生與他的剛果共和國和安哥拉盟友發起的阿巴克（Abako）運動；達羅毗荼斯坦運動，按它所吹噓的那樣，要穿過保克海峽，從南印度進入錫蘭；統一和主權孟加爾運動，也許至此只是一種不成形的情感，目的是建立一個既獨立于印度又獨立于巴基斯坦的大孟加拉國。而且甚至還有少量典型復國主義之類的問題零星出現在新興國家中——泰國南部的馬來人、居住在巴基斯坦和阿富汗邊界附近的說普什圖語的人，等等；當在撒哈拉南部非洲建立的政治邊界變得更牢固時，將會有更多的這類問題。在所有這些案例中，都有兩種愿望同時存在，或者也許發展——兩種愿望，一種是逃離已建立的公民國家的愿望，另一種是渴望重建在政治上分離的原生群團。[[274]](#_274_35)

其次，國家之間與國家內部的原生歸屬感經常是在一個平衡的——也許是最微妙的平衡——復雜的約束網絡中相互交叉。在馬來亞，雖然種族與文化的差異產生出巨大的離心潮流，但至少到目前為止，使華人與馬來人在單一國家聚集在一起最有效率的力量是彼此的恐懼。如果聯邦解體，他們就可能變成在某個其他政治網絡中明顯被淹沒的少數民族：馬來人怕華人并入新加坡或是中國；華人則怕馬來人并入印度尼西亞。類似地，在錫蘭，泰米爾人和僧伽羅人都將自己視為少數民族：泰米爾人有這種想法是因為百分之七十的錫蘭人是僧伽羅人；僧伽羅人有這種想法是因為他們的八百萬人全部都在錫蘭島上，而泰米爾人除了錫蘭島上的二百萬人，在南印度還有多于兩千八百萬的人口。在摩洛哥，很容易在阿拉伯人與柏柏爾人之間出現國家內部的分裂，也會出現超國家的納賽爾泛阿拉伯主義派與布爾吉巴的regroupement maghrebin（重組馬格里布派）之間的分裂。而且納賽爾自己在有生之年也許都是新興國家最杰出的原生性藝術高手。在萬隆會議上，他為了埃及的霸權利益而沉迷于玩弄泛阿拉伯主義、泛伊斯蘭主義和泛非洲情緒。

但是無論相關的歸屬感是否超出國界，主要原生斗爭中的多數此時還是在一國之內進行。圍繞著原生爭論，一定數量的或者至少是由此而產生的國際沖突的確存在于新興國家之間。以色列與其阿拉伯鄰國的仇恨、印度與巴基斯坦關于克什米爾的爭端，當然是兩個最突出的例子。兩個古老國家，希臘與土耳其，在塞浦路斯問題上的爭執是另一種類型。索馬里與埃塞俄比亞之間基本上屬于復國主義的問題的緊張關系是第三種情況。印尼與北京之間關于在印尼華裔居民的“雙重國籍”的爭論屬于第四種情況。隨著新興國家政治上的鞏固，這類爭論可能會既經常又嚴重。但是到現在它們還沒有成為首要的政治問題，除了阿以沖突以及時而發作的克什米爾問題，原生差異的直接意義幾乎在所有地方都主要是國內的，雖然這并不是說它們因而就沒有重要的國際含義。[[275]](#_275_35)

然而，不同的新興國家中的原生多樣性的具體模式類型的構建，僅僅由于在絕大多數案例中缺乏詳細與可靠的信息而受到嚴重阻礙。但是，再一次，大致構建一個純粹屬于經驗性的分類可能相當容易，并且事實應該能夠表明它可以作為一個粗糙但實用的指南，用于否則即是無知的荒野，有利于對原生情感在公民政治中的作用做出一個比“多元主義”、“部落主義”、“地區主義”、“團體自治主義”及其他常識社會學的陳詞濫調可能做出的更深刻的分析：

1.一個普通的、相對簡單的模式似乎是：一個占統治地位的單一的，通常是較大的群體（雖然不是絕對的）凌駕于一個強硬的，而且是經常制造麻煩的單一少數民族之上：塞浦路斯希臘族與土耳其人，錫蘭僧伽羅族與泰米爾族、約旦人與巴勒斯坦人，雖然在最后一個例子中，占統治地位的群體是較小的一個。

2.在某些方面與第一個模式類似但是更復雜的是一個中央的——經常在地理意義與政治意義上都足以是中央的——群體與若干個中等大小的，至少有些對立的邊緣群體模式：在印度尼西亞是爪哇人對外島人；在緬甸是伊洛瓦底江流域的緬甸人對各種高山部落及山地峽谷人；在伊朗（雖然不是嚴格意義上的新興國家）中央高原波斯人對各種部落人；大西洋平原阿拉伯人與他們周圍的里夫、阿特拉斯（Atlas）及索烏等各種柏柏爾人部落；在老撾湄公河老撾人與部落民族；等等。在黑非洲能發現多少這類模式不清楚。有一個比較明確的案例，即加納的阿散蒂人，但該中央群體的力量已經，至少是暫時，被打破了。在一個新興國家中，僅占總人口五分之一的巴干達人能否通過他們更高的教育程度及更多的政治經驗，等等，來維持（或，也許現在重新獲得）他們對其他烏干達群體的統治地位，還有待今后觀察。

3.另一種模式形成了一種內部更缺乏同質性的類型，它是一種兩個幾乎對等均勢的主要群體之間的兩極對立模式：馬來亞的馬來人與華人（雖然還有一個較小的印度群體）；或黎巴嫩的基督教徒與穆斯林（雖然實際上也有一些小派別的集體）；或伊拉克的遜尼派與什葉派。巴基斯坦的兩個地區，其中的西部地區雖然自己內部遠達不到完全同質，但是卻給這個國家一個兩極鮮明對立的原生性模式，這個模式現在已經將其一分為二。越南在分裂前也是這種形式——金蘭對交趾——這個問題現在已經因為大國的幫助而得到“解決”，雖然重新統一這個國家還可能重新復活它。甚至利比亞，幾乎沒有足夠的人口數量形成像樣的群體沖突，也在昔蘭尼加—的黎波里塔尼亞沖突中有著這類模式的某種形式。

4.下一個，有一種群體依重要性而相對均衡分層的模式，從若干個大的群體，經過若干個中等規模的群體，到一些小的群體，沒有明顯占統治地位的群體，也沒有明顯的分界點。印度、菲律賓、尼日利亞和肯尼亞也許是這類例子。

5.最后，有一種由多個小群體組成的，如沃勒斯坦所說的，簡單的族群分裂模式，必須把非洲大部分地區歸到這個多少有些剩余意味的類別中，至少在對這種模式了解得更多以前是這樣。[[276]](#_276_35)相信“除了實驗，其他什么都無用”的利奧波德維爾政府提出建議：將剛果共和國的估計大約二百五十個獨立部落語言群體組成八十個部落自治區，再組成十二個聯邦。這個方案顯示出這類分裂模式能達到什么程度，以及它所可能涉及到的原生忠誠的復雜性。

個人身份能夠得到集體認可和公開表達的世界就是一個有序的世界。在現有的新興國家中的原生性認同及分裂的模式并不是流動的、無形的和無限制地多樣化的，而是以系統的方式明確劃分并且變化的。而且，隨著它們的變化，個人的社會自我認可的問題的性質也隨著變化，也依據個人在任何一種類型的模式中的位置而不同。確保獲得承認和重視的任務，其表現形式與角度對錫蘭的僧伽羅人與印度尼西亞的爪哇人或是馬來亞的馬來人是不一樣的，因為作為統治一個少數民族的主要民族的成員，相對于作為統治多個少數民族的主要民族的成員是不一樣的。但是這個任務的表現形式和角度，對塞浦路斯的土耳其人與希臘人，對緬甸的克倫人與緬甸人，對尼日利亞的蒂夫人與豪薩人，同樣是不同的，因為小群體的成員資格使一個人所處的地位，與主要群體的成員資格使一個人所處的地位是不同的，即使是在單一制度下也一樣。[[277]](#_277_35)在許多新興國家中的所謂“外國”商人的賤民社群——西非的黎巴嫩人、東非的印度人、東南亞的華人及在某些方面有些不同的南印度的馬爾瓦爾人——就保留已被確認的身份而言，生活在一個與同一社會中的定居的農業群體截然不同的社會天地里，無論這些農業群體多么小和多么無足輕重。原生聯盟與對抗的網絡是一個密集的、復雜的但特征明顯的網絡，在大多數情況下，它是許多世紀逐漸形成的產物。昨天剛從氣數已盡的殖民統治的廢墟上誕生的陌生的公民國家，被附加在這種保存下來的自豪與懷疑的織物上，而且必須盡全力將其編織進現代政治的織物之中。

三

但是，政治現代化一開始就不是傾向于使原生情感平靜而是刺激它們，這一事實使得減少這種情感對公民秩序的影響越來越困難。將主權從殖民宗主國轉移到獨立國家，不僅僅是將權力從外國人手中轉移到當地人手中；它是整個政治生活模式的一種轉換，是由臣民向公民的轉變。殖民政府，就像它們所效仿的前現代歐洲貴族政府一樣，冷漠而且反應遲鈍；它們置身它們統治的社會之外，并且不規則、不系統、隨心所欲地管理社會。但是新興國家的政府，雖然是寡頭政治式的，但卻受到群眾擁護并且關心群眾；它們處于它們所統治的社會中間，而且它們隨著發展對這些社會的統治方式更加有持續性、廣泛性、目的性。對阿散蒂的可可種植農、古吉拉特的店主或是馬來亞的中國錫礦工而言，無論他能否保持其文化傳統或是新興國家在實際功能中如何缺乏效率及脫離時代，他的國家獲得政治獨立，不管他愿意與否，也是他自己獲得了現代政治地位。他現在成為一個自治的及充滿差異的政體的一個組成部分，這個政體開始觸及他的生活中除了最狹義上的隱私之外的每一個部分。“同樣的過去盡量使之遠離政府事務的人民，現在必須被拖入其中，”印度尼西亞民族主義者沙里爾在第二次世界大戰前夕這樣寫道，精確地把握了實際上在隨后十年在印度群島上發生的“革命”的特征——“這些人民必須具備政治覺悟。他們的政治利益必須得到激勵和保持。”[[278]](#_278_35)

這種將現代政治意識塞給大部分尚未現代化的群眾的做法，確實有可能激發和保持群眾對于政府事務的高度興趣。但是以原生性為基礎的“一體的團體情感”，仍然是合法權威的源泉——在“自治”中的“自”這個詞的含義——這種興趣大多表現為過分關心一個部落、地區、派別與中央政權的關系，而這個中央權力，隨之迅速地變得越來越積極，既不容易從原生認同網絡中分離出來，就像遙遠的殖民宗主國一樣；也不容易被原生認同同化，就像“小社區”日常權威體系一樣。因而正是一個具有主權的公民國家的形成過程，除了別的事情外，還激勵了教區主義、團體自治主義、種族主義等等，因為它在社會中引進了一個新的有價值的奮斗目標和需要與之斗爭的新的恐怖力量。[[279]](#_279_35)與民族主義宣傳家的說教相反，印度尼西亞地方主義、馬來亞的種族主義、印度的語言主義或是尼日利亞的部落主義，在其政治層面上，與其說是殖民者分而治之政策的遺產，不如說是它們作為一個獨立的、立足于國內事務的、目的明確的統一國家替代殖民宗主國的產物。雖然它們依據的是歷史上發展的差異，其中有些是殖民統治幫助其提高的（而另外一些則在殖民統治下受到抑制），但是它們畢竟是一個新的政體與新的公民身份的創立過程的一部分。

要舉一個與此有關的有力例子可以看錫蘭，它將最平靜的統一國家之一帶進了新興國家的大家庭，現在（一九六二年）是一幅最喧囂的社會騷亂景象。贏得錫蘭的獨立基本上沒有經過斗爭；實際上甚至沒有經過太多的努力。這里不曾有過其他新興國家有過的強烈的民族主義群眾運動，沒有充滿激情奔走吶喊的英雄領袖，沒有殖民者的頑固抵抗，沒有暴力，沒有逮捕——實際上沒有革命，因為一九四七年政權轉換是由保守的、溫和的、冷漠的受過英國教育的錫蘭貴族替代保守的、溫和的、冷漠的英國文官，而受過英國教育的錫蘭貴族，至少以更嚴格的本土眼光來看，是“除了膚色，在各個方面都像前殖民統治者”。[[280]](#_280_35)革命來得更晚些，幾乎是在正式獨立后十年，而英國總督的告別辭表示“對錫蘭沿著和平談判道路，沒有沖突與流血就達到了自由目標深感滿意”[[281]](#_281_35)，事實證明說這些話還不到時候：一九五六年發生的泰米爾—僧伽羅之間的大暴亂死了一百多人，一九五八年死的人達二千之多。

這個國家，百分之七十是僧伽羅人，百分之二十三是泰米爾人，幾個世紀以來一直以一定程度的種族緊張引人關注。[[282]](#_282_35)但是這種緊張采取了一種不能緩和的、廣泛的，并且是由意識形態煽動引起的群眾仇恨的明顯現代形式，是在一九五六年已故的S.W.R.D.班達拉奈克被突然的僧伽羅文化、宗教及語言復興主義浪潮推上總理位置之后。班達拉奈克本人畢業于牛津，有馬克思主義傾向，在國內事務上基本上采取現世主義態度，他公開地求助于僧伽羅人的原生情感（有人懷疑這多少有點憤世疾俗），承諾實施“單一僧伽羅”語言政策，給佛教及佛教僧侶一個受人尊崇的地位，徹底改變假想的“縱容”泰米爾人的政策，還有反對西裝，提倡傳統的僧伽羅農民的“布與榕樹”服裝，說英語的（和具有雙重族籍的科倫坡）貴族的權威受到了破壞。[[283]](#_283_35)而且正如他的一個更不具批評性的辯護士所言，如果他的“最高雄心”不是“建立一個過時的、教區的、種族的政府”，而是要建立“穩定的民主，將他的國家改造成一個以尼赫魯式的社會主義為基礎的現代福利國家”，[[284]](#_284_35)他很快就會發現他是引發原生狂熱潮流的孤立無助的犧牲品，在三十個月亂哄哄、精疲力竭的執政后，他死在一個動機不明的佛教徒之手中，他的死是一個莫大的諷刺。

因而，走向一個堅定的、有群眾基礎的社會改革政府的第一個明確的動向，不是導致緊密的民族團結，而是它的反面——日益增長的語言、種族、地區及宗教的地方主義，這是一種奇怪的辯證法，其真正的機制已經被里金斯很好地描述過。[[285]](#_285_35)普選制度使得求助于傳統忠誠來討好群眾的誘惑實際上成為不可抗拒的，而且導致班達拉奈克及其同伴去進行結果證明是失敗的賭博：在選舉前把原生情感煽動起來，在選舉后讓它們平息下去。他的政府在衛生、教育、行政管理及其他領域中的現代化努力，威脅了趾高氣揚的鄉村人物的地位——和尚、土郎中、鄉村教師、地方官吏——因而回報他們的是更強調本地精神和社會性的新保障，以此來換取他們的政治支持。尋求共同的文化傳統，作為一個國家認同的內容，這種做法在一個民族現在已經成為某種程度上的國家時，只能導致復活古老的、幾乎被忘記的泰米爾人和僧伽羅人之間的背叛、殘暴、凌辱及戰爭。在受過西方教育的城市精英中，階級忠誠和老式的學派聯系傾向于壓倒原生差異；由于他們的衰落，在兩個社會群體之間的為數不多的和睦相處的方式之一也隨之消失。第一次基礎性經濟變革引起了一種恐懼，認為勤勞、節儉、咄咄逼人的泰米爾人的地位將會以犧牲缺乏招數的僧伽羅人為代價得到加強。對政府職位的激烈競爭、日益增長的方言報刊的重要作用，甚至還有政府制訂的墾荒計劃——因為這個計劃可能會改變人口分布及在議會中的地方代表席位——所有這些因素都構成了同樣的挑戰。錫蘭急劇增長的原生性問題，不僅僅是一個阻礙其政治、社會及經濟現代化的遺產；它是一個直接的、立即的反映，反映了它的第一次認真的——假如仍然是相當無效率的——為實現這一現代化而做出的嘗試。

而且這種以不同方式表述的辯證現象，是新興國家政治的歷史性特征。在印度尼西亞，一元化本土國家造就了這一事實：人口稀少但是礦藏豐富的外島為國家創造了大量的外匯收入，而人口稠密但是資源貧乏的爪哇卻享用了這個國家的大量收入，這在殖民時期不可能出現；地方之間相互戒備的模式得到發展，嚴重到了武裝暴亂的程度。[[286]](#_286_35)在加納，阿散蒂人被傷害的自尊觸發了公開的分離主義，當時為了增加發展基金，恩克魯瑪的民族新政府將可可價格固定在阿散蒂可可種植者所希望的價格之下。[[287]](#_287_35)在摩洛哥，里夫柏柏爾人被惹惱了，因為他們對獨立斗爭所做出的重要的軍事貢獻，沒有在獨立后得到政府更多的對學校、就業、改善通訊設施方面的支持；他們恢復了古典的部落傲慢模式——拒絕納稅、封鎖市場、退回到山野生活中——目的是要獲得首都拉巴特的關注。[[288]](#_288_35)在約旦，阿卜杜拉通過吞并約旦河西岸地區、與以色列談判、將軍隊現代化，來加強其新興公民主權國家的孤注一擲的努力，引發了一個感到種族羞辱的泛阿拉伯巴勒斯坦人對他的刺殺。[[289]](#_289_35)甚至在那些這類不滿還沒有達到公開持不同政見的程度的新興國家中，幾乎也普遍出現了圍繞著不斷發展的爭奪政府權力的斗爭這一類的原生沖突的陰影。伴隨著政黨、議會、內閣、政府官員或是君主與軍隊的日常政治活動，并在這些因素的互動中，幾乎到處都存在引起公眾身份沖突與加速實現種族統治的準政治現象。

而且，這種準政治戰爭似乎有著自己特殊的戰場；在習慣的政治斗爭領域之外存在某種特殊的制度脈絡，它強烈地傾向于在其中安頓下來。雖然原生爭論肯定要一次又一次地在議會辯論、內閣審議謀劃、司法判定及更經常地在競選運動中被提出來，但它們越來越傾向于以更純粹、更清晰、更致命的形式出現在其他地方，在這些地方，其他種種社會問題通常或至少不那么頻繁與尖銳。

這些問題中最明顯的是學校制度。特別是語言沖突最容易以學校危機的形式出現——馬來亞教師工會與華人教師工會就馬來亞語在馬來亞的華人學校中代替漢語的程度發生的激烈沖突；英語、印地語及其他各種方言在印度爭奪作為教學語言資格的三方非正式沖突；或者是孟加拉語大學學生抵制西巴基斯坦在東巴基斯坦強行推行烏爾都語所引起的流血騷亂，都是證據。但是，宗教問題也容易非常方便地滲透進教育領域。在穆斯林國家有著始終存在的問題：將傳統的古蘭經學校改革為西方式的學校；在菲律賓有著從美國引進的世俗公立學校與阿訇拼命在這類學校中增加宗教教學的努力之間的沖突；而在馬德拉斯達羅毗荼分離主義者虛偽地宣布“教育必須免受政治、宗教或種族偏見的左右”，他們的真實意思是“不要強迫推行諸如史詩《羅摩衍那》之類的印度教作品”。[[290]](#_290_35)甚至地方斗爭也大都傾向于吞沒教育制度：在印度尼西亞，省一級的不滿伴隨著地方高等教育學校的競爭性的加劇而增長，達到了這種程度，盡管極端缺乏合格的師資，但是在這個國家幾乎所有的主要地區現在都有一批高校的教職員工隊伍，他們是過去怨恨的紀念碑，也是未來怨恨的搖籃；而且相似的模式現在正在尼日利亞發展。如果說總罷工是階級斗爭的反映，軍事政變是軍國主義與議會民主之間斗爭的反映，那么學校危機也許就成了原生忠誠沖突之間的典型的政治或準政治反映。

還有一些其他可能形成準政治旋風的中心，但是就本文而言，只對它們做附帶介紹而不是詳細分析。社會統計學就是一個例子。黎巴嫩從一九三二年以來就沒有進行過人口普查，因為害怕進行一次普查就會暴露在人口中宗教組成的變化，這類變化會使為平衡各派利益而設計的極為復雜的政治安排失去可行性。在印度，由于其國語問題，僅僅是哪些人構成了印地語的使用群體，就是一個引起非常尖銳的爭論的問題，因為它有賴于統計規則：印地語的積極支持者利用人口普查數字證明半數之多的印度人說“印地語”（包括烏爾都語與旁遮普語），而反印地語的人則強行把這個數字壓低到百分之三十，認為諸如文字差別，甚至明顯地包括語言使用者的宗教信仰之類的因素，對于語言都具有重要的意義。還有一個與被威納恰當地稱之為“人口普查再定義引起的種族滅絕”密切相關的問題，涉及這樣一個奇特事實：根據一九四一年的人口普查，印度有二千五百萬部落人口，但是在一九五一年的人口普查中卻只有一百七十萬部落人口。[[291]](#_291_35)在摩洛哥，公布的人口比例統計數字，柏柏爾人從占總人口的百分之三十五增長到百分之六十。有些民族主義領袖愿意相信，或是讓別人相信，柏柏爾人完全是法國人虛構出來的。[[292]](#_292_35)行政部門中與族群構成有關的統計數字，無論是真實的還是想像的，實際上在各地都是原生煽動的有力武器，在一些地方官員不屬于被管理的本地族群的地方，特別有效。在印度尼西亞，正當宗教危機高潮時，一家主要報紙被查封，因為它假裝無知地印了一個條形圖，按省標明出口收入與政府開支情況。

服裝（在緬甸，將在聯邦日被帶到仰光促進愛國主義精神的幾百個邊地部落人送回家時，精明地向他們贈送緬甸服裝作為禮物）、歷史編纂學（在尼日利亞，有傾向性的部落歷史突然激增，使得折磨著這個國家的本來就很強有力的離心傾向更為嚴重）、象征公眾權威的官方標志（在錫蘭，泰米爾人拒絕使用有僧伽羅文字的汽車駕駛牌照；在南印度，他們涂掉印地語的鐵路標牌），都是已經表面觀察到的其他準政治紛爭的領域。[[293]](#_293_35)同樣的還有迅速擴展的部落聯盟、種姓組織、族群同胞會、地區聯盟以及宗教團體，在所有的新興國家中它們似乎伴隨著城市化過程，而且使其中幾個主要城市——拉各斯、貝魯特、孟買、棉蘭——成了種族緊張關系的大煮鍋。[[294]](#_294_35)撇開細節不談，要點在于圍繞著新興國家正出現的政府體制和該體制試圖支持的高度分化的政治打轉的，是一大堆自我加強的原生性不滿的漩渦，這種準政治大漩渦在很大程度上是政治自身發展過程的一種結果——如果繼續用隱喻的說法，也可以看做它的余波。國家日益增長的為了公眾目標動員社會資源的能力，不斷擴張的權力，激發了原生情感，因為，考慮到合法的權威不過是這類情感所擁有的內在道德壓力的擴展這一信條，允許自己被其他部落、其他民族或是其他宗教的人統治就不僅僅是屈服于壓迫而且是自甘墮落——被排除在道德社群之外，成為低等人，他們的觀點、態度、希望等完全不予以考慮，就像在那些自認為成熟、智慧、頭腦健全的人眼中，小孩、頭腦簡單者、愚蠢者的意見、態度和期望等等完全不予以考慮一樣。

原生情感與公民政治之間的緊張雖然可能得到緩解，但是不可能完全消除。這種“給定”的地方、語言、血統、外貌和生活方式，塑造了人們關于他們究竟是誰以及與誰的關系密不可分的觀念，其力量源于人性中非理性的基礎。一經確立，這種缺乏考慮的集體自私觀念一定會而且在某種程度上卷入民族國家的不斷擴展的政治過程，因為這種過程似乎觸及了如此極端廣泛的事務。因而，單就原生情感來說，新興國家——或是他們的領導人——必須竭盡全力去做的，不是像他們經常企圖去做的那樣，希望通過蔑視甚至否認其客觀存在來使這些感情不再存在，而是使之馴化。他們必須使之與正在展現的公民秩序協調起來，手段是剝奪它們使政府權威合法化的力量，使與它們有關系的國家機器中立化，將由于它們與社會脫節而產生的不滿導入到一個恰當的政治形式而不是準政治的表達之中。

這個目標不可能完全達到，或者至少還從來沒有達到過——甚至在阿姆倍伽爾先生提出的具有“統一天賦”的加拿大與瑞士（越少說與此有關的南非越好）也是如此。但是這是相對可能的，而且新興國家正希望借此來擊退解放了的原生熱情對其完整性和合法性所進行的攻擊。正如這些國家似乎注定要經歷的工業化、城市化、重新分層化，以及各種其他的社會與文化“革命”一樣，將原生社會團體的差異限制在單一的主權國家之中，就有可能將它們人民的政治容量逼迫到其極限——在某些情況下，毫無疑問，還超過極限。

四

當然這種“整合式革命”已經開始，而且到處都正在竭力尋找創造一個更完善的聯邦的道路和手段。但是這僅僅是開始而已，因此如果任何人要在大范圍比較的基礎上考察這些新興國家的話，都會碰到一個令人困惑的畫面：對于一個雖然外在形式各有不同，但卻有共同本質的問題，——對原生不滿的政治上的正常化做出各種不同制度和意識形態上的回答。

當今的新興國家，很像幼稚的、初出茅廬的畫家、詩人或作曲家，正在尋求它們自己恰當的風格、它們自己獨特的方式來解決由它們的媒介所造成的困難。由于它們是模仿的、組織糟糕的、折衷主義的、機會主義的、屈服流行時尚的、定義含混的、不確定的，無論是在傳統類別還是在新制定的分類中，要對它們分類都極難，就像是要將一個不成熟的藝術家明確地歸入某個派別或傳統中，遠比將一個已經找到了自己獨有的風格與個性的成熟的藝術家歸類困難得多，這種方式同樣有點似是而非。印度尼西亞、印度、尼日利亞及其他國家，就現在的狀態而言，都處在困境中；但是這些困境正是激發它們政治創造力的主要動力，迫使它們為了找到擺脫困境獲得成功的道路而不斷地努力。當然，這并不是說所有這些創造最終都會成功；總有一些不能如愿以償的國家，就像有一些不能如愿以償的藝術家一樣，也許法國可以作為證明。但是正是原生問題的頑固性，與其他因素一起，推動政治甚至憲法的創新過程不斷前進，而且使得任何要將新興國家的政治進行系統分類的努力僅具有一種暫時的（如果不是完全不成熟的話）性質。

使各種政府安排有序化的努力已經作為處理從語言和種族等等異質性中產生的問題的手段，出現在新興國家中。這種努力必須從對這些安排做出簡單的經驗性的回顧開始，以模式的形式展示現存的試驗。由這樣一個回顧，應當有可能至少使人意識到差異的范圍，意識到這些安排在其中形成的社會領域的總體層面。在這種方法中，分類不是劃分結構類型的工作，不管是理想類型或其他內容，這種分類方法是從紛亂的現象中分離出基本的恒定的因素，確定這種變異發生的限度及其表現的領域。在此，這種范圍、層面、限度及領域的概念，最好通過一系列對“整合式革命”的快照迅速地表現出來。就像它在若干個新興國家中進行的那樣：表現出不同的原生差異的具體模式，以及對這些模式所做的政治反應的不同方式。印度尼西亞、馬來亞、緬甸、印度、黎巴嫩、摩洛哥和尼日利亞，這些國家文化上各具特色，而地理上分散各處，這些國家是對正在走向一體化進程中的——ex hypothesi（根據邏輯前提）——分裂國家做匆促考察的適當目標。[[295]](#_295_35)

#### 印度尼西亞[[296]](#_296_35)

大約直到一九五七年初，爪哇與外島的地區性緊張還一直得到了控制，這是由以下幾種因素共同決定的：革命團結的持續動力，一個有著廣泛代表權的多黨體制，印度尼西亞特色的稱為Dwi-Tungal——大致意思為“二元執政”——的兩派組成的最高行政權力體制，在其中，由兩個老資格的民族主義領袖，爪哇人蘇加諾和蘇門答臘人默罕穆德·哈達，共同分享最高領導權，一個是共和國的總統，一個是副總統。自此之后，團結逐漸消失、政黨制度崩潰、二元領導體制瓦解了。盡管在一九五八年有效地鎮壓了地區叛亂，盡管蘇加諾狂熱地努力將政府集中于他個人，將他作為“’45精神”（the spirit of '45）的化身，但由此喪失的政治穩定卻再也不能恢復了，而且這個新國家幾乎成了整合失敗的典型案例。隨著走向現代化的每一步而來的，是日益增長的地區不滿；隨著地區不滿的每一次增長而來的，是政治上軟弱無力的新暴露；隨著政治上軟弱無力的每一次暴露而來的，是政治勇氣的喪失，更孤注一擲地訴諸于軍事高壓與意識形態復興主義的不穩定的混合。

正是一九五五年的選舉奠定了議會制度的總體框架，而使正在思考的印度尼西亞人不可回避地認識到，他們要么找到某種在他們猶豫不決地創立的現代公民秩序的框架中尋找解決問題的辦法，要么就要面對日益嚴重化的原生性不滿與準政治沖突。雖然一直希望通過選舉能澄清誤會，但是卻激化了。他們將政治重心從“二元執政”轉向政黨制。他們促成了共產黨的群眾性力量，共產黨不僅獲得了百分之十六的選票，而且這些選票百分之九十來自爪哇，因而使地區緊張與意識形態緊張混在一起。他們使這一事實變得戲劇化：這個社會中的某些更為重要的權力中心——軍隊、華僑、某些外島出口商，等等——的利益，在正式的政治體制中得不到恰當的代表。而且他們將政治領導資格的基礎從革命性特征轉變為群眾威信上來。同時，選舉要求，假如現存的公民秩序將要保留下來并得到發展的話，要建立一整套新的總統、副總統、議會及內閣之間的關系；抑制一個仇視民主概念本身和多黨制的咄咄逼人的、組織有序的極權主義政黨；議會框架之間的重要團體要和它發生有效的關系；找到能夠取代共有的一九四五年至一九四九年經歷的精英團結的新基礎。考慮到極難克服的經濟問題、冷戰的國際環境及高層人士中間長期存在的個人仇恨，這些多重要求要是能做到也許倒要讓人感到驚訝了。但是也沒有理由認為，即使有必要的政治才干，也是不可能做到的。

但是無論如何，沒有能做到。到一九五六年底，一直非常微妙的蘇加諾與哈達之間的關系變得如此緊張，以至于造成了后者辭職，就外島許多處于領導地位的主要軍事、金融、政治及宗教群體而言，這一行動在本質上撤消了對中央政府的合法性的認可。“二元執政”一直是一個象征，在很大程度上是把外島的各族群與數量大得多的爪哇人看做有著平等和正式伙伴地位的準憲法保證：不能讓爪哇人對印尼指手畫腳。蘇加諾，部分是爪哇神秘主義者，部分是積習難改的折衷主義者；而哈達，部分是蘇門答臘嚴格的穆斯林，部分是不拘形式的行政管理人才。兩人不僅在政治上而且在原生因素上也是互補的。蘇加諾集中體現了難以捉摸的爪哇人的融合性極高的高雅文化；哈達則體現了不太狡猾的外島人的伊斯蘭教重商主義。主要政黨——特別是共產黨，將馬克思主義意識形態與爪哇的“民間宗教”傳統混合在一起；還有穆斯林的瑪蘇米（masjumi），這個黨獲得了爪哇以外的更正統地區的近一半選票，成為他們的主要代言人——相應地組成了聯盟。因而，當副總統辭職后，總統在他的恢復一九四五年（即，選舉前）“有指導的民主”的概念下，成為印度尼西亞國家生活中的惟一軸心時，共和國的政治平衡傾復了，地區不滿進入了激烈的階段。

自此以后，陣發性的暴力活動和瘋狂地尋求政治靈丹妙藥交替出現。流產的政變、失敗的暗殺、不成功的叛亂一個接著一個，浸透著數量驚人的意識形態及社會制度方面的試驗。“新生活運動”讓位于“有指導的民主”運動，“有指導的民主”運動讓位于“恢復一九四五年憲法運動”，同時政府結構——國家政務委員會、國家計劃委員會、立憲會議等等——就像種子在無人注意的花園中一樣瘋長。但是不管是神經質地修修補補還是聲嘶力竭地提口號，沒有任何形式能夠容納這個國家的多樣性。因為這種胡亂湊乎所反映的不是以現實主義的態度尋求解決國家一體化問題，而是絕望地施放煙幕，其背后面所掩蓋的，是日益認識到政治劫難正在逼近。目前，一個新的、事實上的“二元執政”分享著領導權——蘇加諾前所未有地呼吁復興“革命的團結精神”，國防部長及前參謀總長（這是另一個沒有鮮明傾向的蘇門答臘職業軍人）A.H.納蘇蒂安中將，他指揮著軍隊功能的擴大，具有準文官機構的作用。但是他們互相之間的關系，以及他們有效權力的范圍，就像印度尼西亞的政治生活中的所有其他事情一樣，仍然是不確定的。

這種“對逼近的政治劫難日益堅定的信念（conviction）”，后來被證明是再精確不過了。蘇加諾總統瘋狂的意識形態宣傳繼續增長，直到一九六五年九月三十日夜里，總統衛隊的指揮官發動政變。六個高級將領被殺害（納蘇蒂安將軍勉強逃生），但當時另一個將軍蘇哈托集合軍隊擊潰了叛亂者，這場政變失敗了。隨后的幾個月是大規模的群眾騷亂——主要是在爪哇與巴厘，但是也零星發生在蘇門答臘——矛頭指向被認為是印度尼西亞共產黨的追隨者的個人，共產黨普遍被認為是政變的幕后策劃者。數十萬人被屠殺，大部分是村民之間的殘殺（雖然也有些人是被軍隊殺死的），而且，至少是在爪哇，主要是依據原生性界線——虔誠的穆斯林屠殺印度教徒——就像前面所描述的（還有一些排華行為，尤其是在蘇門答臘。但相互殘殺主要是爪哇人對爪哇人，巴厘人對巴厘人）。蘇加諾的國家領袖地位逐漸被蘇哈托所代替，前者死于一九七零年六月，蘇哈托已經在此兩年前正式成為總統。自此之后，這個國家一直由軍隊在各種文官技術專家及行政管理人員的協助下管理著。在一九七一年夏天舉行的第二次大選中，結果是政府支持并控制的政黨獲得了勝利，嚴重削弱了幾個老牌政黨。此時，由原生紐帶定義的群體，即宗教、地區和種族的群體之間的緊張還是很嚴重，而且實際上由于一九六五年事件更為惡化，這種緊張很少公開表達。它將長此下去——至少在我看來——似乎是不可能的。

#### 馬來亞[[297]](#_297_35)

在馬來亞，引人注目的事情是：各種不同的群體在一個嚴格按種族劃界的多元社會中在總體上整合的程度，所涉及的不是國家結構，而是最近才出現的政治新現象即政黨組織。正是由馬來亞民族組織聯盟（UMNO），馬來亞華人聯合會（MCA）及不太重要的馬來亞印度人大會組成的這個同盟，使原生沖突非正式地但卻是現實地得到了調整，也許在任何國家——新興的、古老的或是中等的——都會面臨的離心傾向，到目前為止，在這里已經被有效消解、轉移和控制。這個同盟成立于一九五二年，正值恐怖主義“緊急狀態”盛期，由馬來亞保守的、受過英國教育的上層階級成員和華人社群組成（一兩年后印度人加入，他們總是手足無措，不知該投靠哪方）。這個同盟是實踐在新興國家政治的整體范圍內不可能的（政治）藝術的一個最引人注目的例子——一個聯合各派別非群團的政黨：被置于一個足以使哈布斯堡帝國似乎是丹麥或是澳大利亞的原生懷疑與仇恨的語境中。它們自己坦率地、清楚地而且有時是熱忱地共同呼吁。僅就事物的表面看，它不可能起作用。

無論如何，重要的問題是，它是否會繼續發揮作用。馬來亞是在一九五七年中期以后才獨立的，得益于相對有利的經濟條件，得益于……相對穩定的政權移交及持續的présence anglaise（英國人的影響）；得益于一個保守的多少有點理性主義的色彩的寡頭政治有能力使廣大群眾相信，它比在其他新興國家中明顯左翼的、感情用事的政府更適合實現他們的雄心壯志。同盟統治是否不過是暴風雨前的平靜，就像與之非常類似的聯合民族黨在錫蘭的統治一樣？它會不會在社會或經濟發生動蕩時注定被削弱并解體，就像印度尼西亞的“二元執政黨制”一樣？一句話，是不是因為太過完美，而難以持久？

預兆是復雜的。革命前舉行的第一次大選中，同盟獲得了百分之八十的票數，并得到了聯邦立法委員會五十二個席位中的五十一席，實際上成為前殖民統治的惟一繼承者。但是在一九五九年舉行的獨立后的第一次大選中，它在與更主要是社區的政黨的較量中失去了大量的地盤，它所得的總票數降至百分之五十一，在一百零三個總席位中降至七十三席。馬來亞民族組織聯盟，由于某個具有強烈群團色彩的政黨關于建立一個伊斯蘭教國家，“恢復馬來亞王權”，及“建立大印度尼西亞”的呼吁，出乎意料地贏得了馬來亞人占絕大多數的虔誠的東北部農民的支持而被削弱。華人勢力與印度人勢力被在沿中西部盛產錫與橡膠的城鎮的馬克思主義政黨所削弱，在這些地區，有大量下層華人與印度人新選民根據獨立后的自由化公民權利法進入選民登記，馬克思主義政黨在此處與其他地區一樣，幾乎毫無困難地使自己適應了原生忠誠。在這些損失的打擊下——這些損失第一次明顯表現出來是在聯邦選舉前兩個月舉行的邦選舉中——同盟實際上已經接近瓦解了。馬來亞民族組織聯盟的損失，誘使馬來亞華人聯合會中的一些年輕的、不太保守的成員要求增加更多的華人候選人、要求同盟明確譴責馬來亞種族主義、要求重新審查與華人學校中的語言問題有關的國家教育政策。馬來亞民族組織聯盟中的幾個魯莽的成員以牙還牙地回答了他們。雖然裂痕得到彌補，或者是掩蓋，但是在選舉期間，馬來亞華人聯合會中的幾名年輕領導人辭職了，馬來亞民族組織聯盟被迫在自己成員中自行清除了原生“煽動分子”。

因而，雖然像在印度尼西亞，舉行大選將潛在的原生性問題變成了焦點，以至于必須要直接面對這些問題，而不是隱藏在民族主義詞句的后面，但在馬來亞，政治天才們，迄今為止，似乎更能勝任這個任務。雖然這個同盟也許沒有獨立后初期那么絕對占主導地位而且整合也可能有所減弱，但是它在實力上還是很鞏固的，而且還是在一個有效的公民框架中調整及遏制原生爭執而不是聽任其在準政治混亂中馳騁。似乎正在發展并且也許正在形成的模式，是一個這樣的模式，在其中一個基礎廣泛、由三個部分或是三個派別組成的國家政黨，幾乎遍及這個國家而且受到較小的政黨——階級政黨認為它太群團化，群團政黨認為它不夠群團化（兩者都指責它是“非民主”和“反動的”）——的多重攻擊，其中的每一個都在試圖攻擊它在發揮功能時暴露出來的弱點，更公開地訴諸原生情感。當同盟努力控制一個生死攸關的中心，以此反對來自各個方向的、削弱其基本力量來源——馬來亞人、華人和印度人領導者中間事實上達成的同舟共濟、政治諒解——的企圖時，其復雜的內部機制，因而成了正在馬來西亞進行的整合式革命的完美典范。

一九六三年，馬來亞變成了馬來西亞，這是一個由狹義的馬來亞（即馬來亞半島）、新加坡及位于北婆羅洲地區的沙撈越和沙巴組成的聯邦。同盟仍然是多數黨，但是新加坡的主要政黨，人民行動黨，努力尋求在半島華人中的影響，削弱了MCA并因此而威脅了同盟及華人—馬來人的政治平衡。一九六五年八月，緊張已經發展到如此程度：新加坡離開了聯邦成為獨立國家。來自印度尼西亞的對新聯邦的反對，來自菲律賓的對將沙巴包括在聯邦內的反對，都增加了在形成新的政治實體中所產生的壓力。在一九六九年五月的大選中，同盟喪失了微弱多數，主要是因為MCA沒有能抓住華人的支持（其中的多數基本上投了華人民主行動黨的票），但是也增加了本文提到的伊斯蘭主義馬來亞群團黨的收獲，這個黨得到將近四分之一的選票。MCA因為感到它失去了華人社會的信任，隨后退出了同盟，因而陷入了全面深刻的危機。就在這個月的月末，在首都吉隆坡爆發了一場殘暴的社會動亂，大約有一百五十人被殺死，他們中的大多數是以極為殘忍的方式被殺害的，而華人與馬來人之間的交往幾乎完全破裂。政府實施了緊急狀態法，形勢平靜下來。一九七零年九月，自UMNO建立起就一直領導著它與同盟的圖恩庫·阿卜杜拉·拉赫曼退休了，他的位置被他長期的副手、這個國家的強權人物通·阿卜杜拉·拉扎克繼任。緊急狀態法在經歷了二十一個月之后最終還是結束了，議會政府重新恢復，那個時候已經是一九七一年二月。此時形勢似乎已經穩定下來，而且同盟仍然堅定地反對群團主義將其蠶食的企圖（但是華人共產黨的游擊戰還繼續在沙撈越活動），雖然這個國家作為一個整體比起它建立的最初幾年離各群團之間達到的一致要遙遠得多。

#### 緬甸[[298]](#_298_35)

在緬甸，情況幾乎與馬來亞完全相反。雖然與印度尼西亞不同，同樣有一個具有廣泛代表性的全國性政黨（吳努的反法西斯人民自由聯盟［AFPEL］的“純潔派”）統治著（一九六二年）一個形式上的聯邦國家，反對派雖然表現激烈，但力量微弱；該政黨的力量主要和直接依據緬甸人的文化自豪感（這指的是作為緬甸人的代言人），與此同時，少數民族，其中有些在獨立后的最初幾年中使這個國家處于多邊內戰之中，現在被提供了相當復雜及奇特的憲法體制，這個體制在理論上保護它們免受政黨體制可能在實際上導致的緬甸人的支配。緬甸政府自己在很大程度上明顯是單一的、集中化的原生群體的代理人，而且它因此面臨著非常嚴峻的、在處于邊緣地位的群體——它們占了人口的三分之一以上——的眼中維護其合法性的問題；這些少數民族本能地傾向于將這個政黨視為外來的，它在試圖解決這個問題時，大部分是靠刻意做出來的安撫人心的法律姿態，以及大量的同化政策。

簡而言之，這個憲法體制是為了減輕少數民族的恐懼而設計的，目前（一九六二年）由六個法律上不統一的“邦”組成，這些邦主要是根據地區—語言—文化劃分的，并擁有不同的正式權力。有些邦——顯然只是名義上的——有分離權；其他邦則沒有。每個邦有著略有不同的選舉制度，并且控制自己的小學。對邦政府結構的精心設計，從欽邦到撣邦各有不同：欽邦幾乎沒有任何地方自治；撣邦傳統的“封建”首領可以大量保留他們傳統的權利；與此同時，緬甸本土不被視為構成聯邦的一個邦，但是說到底與之并無區別。領土范圍與現實原生因素之間的相匹配程度是各不相同的——克倫邦是最為長期不滿的，而小小的克耶邦顯然依賴于政治上比較方便的一個發明：“紅色克倫”民族。每個邦各有代表參加兩院制議會的上院即民族院；該院非常優惠少數民族。在聯邦政治體制中由于普選產生的下院，即眾議院，使民族院黯然失色；但是因為每一個邦的代表，與來自這個邦的下院代表一起，共同組成了管理國家大事的國務院，因此民族院有著重要的地方意義。而且，國家領袖（即國務院的首腦）同時被任命為聯邦政府中主持邦務的部長。憲法修正案要求得到兩院三分之二多數的票數才能獲得批準，因此，少數民族至少可以在形式上制衡政府及下院的權力。最后，聯邦總統主要是一個榮譽性職位，根據非正式的協議而不是明確的憲法條款，由各民族人士輪流擔任。

正是在這個巧妙地模糊了聯邦與它的成員之間的差異的精心編織的憲法結構內，——賦予這種差異以最準確的形式的時候——推行了強有力的AFPFL同化政策。這個“緬甸化”傳統，或者如有些少數民族更直率地稱之為“AFPFL帝國主義政策”的傳統，可以追溯到世紀之交佛教學生俱樂部的民族主義運動開始之際；而且到三十年代，德欽（Thakin）們號召建立一個獨立國家：以緬甸語為民族語言，緬甸服裝作為民族裝束，恢復（主要是緬甸人的）佛教僧侶作為政府的教師、向導和顧問的傳統作用。自從獨立及德欽·努成為總理以后，緬甸政府開始發奮實施這些目標，在軍事統治的一年半時間里，強制同化政策曾有所放松，但是隨后以“讓佛教成為國教”為綱領在一九六零年以壓倒多數再次當選的吳努政府，甚至更強烈地鼓吹這種強制同化政策（在狹義的緬甸地區，他的“純潔的”AFPEL口號獲得了大約百分之八十的下院席位；在各邦及疏遠他的若開地區，得到約三分之一的選票）。

結果是，緬甸對原生利益所做的大部分政治調整，至少在形式上，都是以法律條款面目出現的，都是用一種相當奇特而且顯然是做作的憲法條文中的詞匯進行的。克倫人認定，他們邦的官方邊界太受限制不足以補償他們損失了的在殖民統治下所享有的特權，這個信念促使他們叛亂；他們在軍事上被聯邦軍隊打敗，屈服的標志和象征是接受這個邊界，再附加一些法律懲罰作為反面教訓：明確否定了其分離出聯邦的權利，減少了他們在議會兩院中的代表席位，撤銷過去的一個將克耶邦與克倫邦合并的決定。同樣，若開與孟的原生性不滿——這些不滿周期性暴發，成為公開的暴力事件——也是以建立若開邦與孟邦的要求的形式表達的；對此吳努很長時間被迫支持，盡管他經常反復申明反對建立任何新邦。在撣邦，傳統的首領要求將退出聯邦的憲法權利及他們宣布的邦的權利寫進憲法，以此作為與聯邦就交出他們各種傳統權力而得到補償的數量與種類方面的交易的籌碼，如此等等。這個不符合常規也不正統的憲法框架，在語言方面非常精確，在含義上含糊得非常有用，以至于“似乎甚至沒有（緬甸）律師能夠說清緬甸在實際上是一個聯邦制國家，還是一個單一制國家”[[299]](#_299_35)；這個憲法框架允許一黨制的、以緬甸人為核心的AFPFL政權在所統治的幾乎所有的領域推行強有力的同化政策；與此同時，至少還維持了非緬甸族的緬甸人最低的忠誠，這是它在十年前所沒有的某種東西——但是假如它的族群狂熱沒有得到遏制，它在今后的十年就不可能享受這樣的忠誠。

一九六二年三月，奈溫將軍通過軍事政變從吳努手中奪取了政權，吳努被監禁。奈溫為緬甸制訂了一種極端孤立主義的政策，這種政策，在其他事務中，使得要發現這個國家正發生著的事情的細節非常困難。似乎比較清楚的是少數民族集團的軍事反抗還在以前的水平上繼續進行，并且變得非常組織化，成了這個國家的景觀中的常見部分。一九七一年一月，吳努（他此時已經從監禁中釋放）聯合反政府的撣邦人在泰國西部建立了“民族解放陣線”的總部。雖然這個總部幾乎沒有什么作為，但是克倫、撣、克欽的反叛發展迅速。（奈溫一九六九年授予緬甸南部的克倫“邦”的地位，但是由于認為授予的“自治”權太有限，克倫在一九七一年初發動了進攻，目標是推翻奈溫。）一九七一年二月，聯合民族解放陣線形成，包括克倫、孟、欽及撣的反叛分子。（有著自己的獨立軍隊的克欽同意合作但是不參加。）因而，由于緬甸對外部觀察者幾近關閉，非常難以觀察并說清所有這些事件中有多少是出于原生性不滿這一基礎，但是似乎很明顯的是，不僅緬甸典型的原生性異己的模式在奈溫統治下沒有改變，而且它還進一步加劇成為政治風景中的一個持續的特色。

#### 印度[[300]](#_300_36)

印度，這個廣闊而又多樣的宗教、語言、地區、種族、部落及種姓忠誠的迷宮，289正在創制一個多邊政治模式，以適應其令人迷惑的、錯綜復雜的社會文化結構。在最后時刻［鴨子般］搖搖擺擺地（以E.M.福斯特文雅地嘲諷的形象）擠進民族國家的行列就座，她實際上一直困擾于全方位的復雜的互相重疊的原生沖突。剝開旁遮普的語言主義，會發現錫克宗教群團主義；去掉泰米爾人的地方主義，就會發現反婆羅門的種族主義；從稍微不同的角度看孟加拉的傲慢，就會看到大孟加拉愛國主義。在這種形勢下，似乎不可能有對原生性不滿問題的普遍而又統一的解決辦法，只能是一個各不相同的、適應地方情況的臨時解決方式的松散大雜燴，各地之間的關系是偶發性與實用性的。適合阿薩姆那加的部落不滿的政策，對安得拉農村地主的以種姓為基礎的不滿并不具有普遍性。中央政府對奧里薩王公所采取的立場不能也對古吉拉特工業者采取。在印度教文化中心地區北方邦的印度教原教旨主義問題，與在達羅毗荼的邁索爾的印度教原教旨主義有著非常不同的形式。就原生性問題而言，印度國內政治就成了互不相關的一系列保持權宜之計的努力。

進行這些努力的體制性載體當然是印度國大黨。雖然就像馬來亞的同盟和緬甸的AFPEL那樣，國大黨是一個成員廣泛的全國性的政黨，它優先擁有這個新興國家政府職能中的大部分，成為最重要的凝聚力量，但是，它既不是以公開宣布其原生特征的派別的同盟的身份，也不是以主要民族同化主義的代理人的身份這么做的。這兩條道路中的第一條被排除是因為原生模式的多成分組成的性質——涉及的不同群體的純粹數量［眾多］，第二條道路被排除是因為在這一模式中缺乏一個明顯的優勢群體。結果是國大黨，撇開它輕微的印度北部色彩不談，傾向于在國家層面上成為一種中立的、堅決走現代化道路，并具有一些世界主義性質的力量；同時，它還建立起了一個各自分離的，在很大程度上獨立的地區政黨機構，以確保它在地方層面上的權力。因此國大黨所表現的形象是雙重的：一方面，尼赫魯既是印度教狂熱宣講者，又是泰米爾仇外者，“是一個深思熟慮的、有教養的現代知識分子，在自己的祖國面前充滿著渴望、懷疑主義、教條主義及自我懷疑”；[[301]](#_301_35)另一方面，一批不那么善于思考的地區首領——馬德拉斯的卡瑪拉季·納達爾、孟買的恰范、馬哈拉施特拉的阿圖利亞·高希什、奧里薩的帕特奈克、旁遮普的凱隆及拉賈斯坦的蘇卡迪亞，他們有意操縱（這是各種方式之一）地方現存的語言、種族、文化及宗教，以保持本黨的主導地位。

一九五六年的《各邦重組法案》——它本身是獨立前幾十年從國大黨內部開始的一個進程的頂點——賦予這個以國家為內核與以原生因素為外殼的模式以官方制度性肯定。將國家按語言劃分為從屬單元，實際上是將準政治力量隔離在地方范圍內，避免它們干涉國家事務這樣的一種總方法的一部分。與緬甸的邦不同，印度的邦擁有真正的及明確——也許太明確了——規定的憲法權力，從教育、農業到稅收和公共衛生的所有領域，因此以邦的各組成部分和各邦政府的組成為中心的政治進程，遠不是一個前后不連貫的事務。也許正是在邦一級上，構成印度國內政治日常內容的大量短兵相接的激烈沖突開始出現；而且在邦一級上，對原生利益的調整也開始生效（如果有什么效果的話）。

因而在一九五七年的大選中，甚至比一九五二年的大選還要嚴重，國大黨發現自己要在多條戰線上作戰，在不同的邦進行不同的選舉戰斗，要對付利用各種不滿的對手——在喀拉拉邦、孟加拉邦及安得拉邦對付共產黨人；在旁遮普邦、北方與中央邦及拉賈斯坦邦對付宗教群團政黨；在阿薩姆邦及比哈爾邦對付部落聯盟；在馬德拉斯邦、馬哈拉施特拉邦及古吉拉特邦反對種族—語言陣線；在奧里薩邦、比哈爾邦及拉賈斯坦邦反對封建王公復辟黨；在孟買反對普拉賈社會主義者黨。并不是所有這些斗爭都圍繞著原生性問題，但是最終所有的——甚至那些和左翼“階級”政黨有關的黨派——似乎都明顯地受到它們的影響。[[302]](#_302_35)無論怎么說，這些反對黨中沒有一個能超出它們的資源相對豐富的那幾個據點而發生影響，國大黨作為惟一的真正的全國性政黨能夠以絕對優勢維持對中央政府和對邦政府——除了少數例外——的控制，即使它只獲得少于半數的選票。

從這個充滿地方政府陰謀詭計的復雜混亂中，作為執行外交政策的特別委員會、作為社會與經濟的綜合計劃委員會及作為全印度民族認同的符號表達，這個相當理智、公平、注重道德的國大黨中央政府是如何建立的，這是某種東方之謎。大多數觀察者完全不加分析地歸為尼赫魯作為民族英雄的個人魅力。他繼承了甘地的圣徒地位及作為獨立運動的化身身份，彌合了他自己的世界主義唯智論與他的人民大眾的地方觀念之間的鴻溝。也許正是這個原因，還有他無可比擬的保持地方首領忠誠、與中央政府保持一致的能力，同時還有合乎理性的謙虛，使繼承問題——“尼赫魯之后是誰”——在印度從根本上具有比其他多數新興國家更突出的意義，在其他新興國家繼承問題也幾乎總是一個突出的煩惱。阿姆倍伽爾坦率地說，印度能夠至今還是保持著聯合這個事實，是由于國大黨紀律的力量——“但是國大黨能延續多久？國大黨就是博學者尼赫魯，博學者尼赫魯就是國大黨。但是博學者尼赫魯能永生嗎？而任何一個在他的頭腦中提出這些問題的人都將認識到，國大黨不會像日月一樣永存。”[[303]](#_303_35)如果緬甸的一體化問題是將原生熱情限制在中心，那么印度似乎是將其限制在邊緣。

圍繞著繼承問題的恐懼，在寫下上述文字時是足夠真實的，但是證明是缺乏根據的。尼赫魯一九六四年五月去世后，經過短暫的拉爾·巴哈杜爾·沙斯特里的統治，隨著尼赫魯的女兒，與甘地同名的莫迪拉·甘地夫人就任總理，“使徒”繼承模式又重新建立起來。在她統治的早期，國大黨失去基礎，邦層面上的一系列的動亂導致了中央政府對幾個邦實行直接控制。一九六九年五月，身為穆斯林的扎克爾·哈辛總統去世，威脅到印度的印度教徒與穆斯林的諒解，而且在甘地夫人與傳統的國大黨領導人之間互相攤牌，甘地夫人這次獲得了決定性的勝利。雖然面臨著持續的邦層面上的動亂，甘地夫人還是在一九七一年三月的大選中獲得了決定性的勝利，獲得了對政府的無可爭議的控制。在這一年的后半年爆發的孟加拉反叛，也許是迄今為止新興國家中最嚴重的也確實是最成功的原生分離主義叛亂，隨后是印度的干涉及短暫而成功的與巴基斯坦的戰爭。由于所有這一切，國大黨保持對印度各個原生群體控制的能力肯定至少是暫時增強了。但是從更大范圍的“事件”來看，這個問題仍然存在，從持續的阿薩姆邦的那加人叛亂，到持續的旁遮普邦的錫克人叛亂。確實，從長遠看，對印度而言，孟加拉的例子具有兩面性，不僅涉及孟加拉本國，也涉及其他地方：今年（一九七二年）二月，達羅毗荼進步黨開始了爭取泰米爾納德——在南印度建立一個泰米爾自治邦的運動，公開效仿孟加拉人，譴責甘地夫人的行為與葉海亞·汗將軍完全一樣。因而，雖然國大黨中央政府力量的增強，暫時使反對原生主義的戰爭冷卻下來，但是這種斗爭還遠遠沒有結束。

#### 黎巴嫩[[304]](#_304_35)

黎巴嫩可能——如菲利普·希蒂（Philip Hitti）所指出的——不比黃石公園更大，但它卻是更讓人震驚的地方。雖然它的人口幾乎完全說阿拉伯語，而且總體上都是“東地中海人”（Levantine）氣質，但是卻嚴格地劃分為七個主要的穆斯林（遜尼派、什葉派、德魯茲派）及基督教（馬龍派、希臘東正教、希臘天主教、亞美尼亞東正教）教派，以及許多小的教派（新教、猶太教、亞美尼亞天主教等等），這種教派差異不僅形成了個人自我認同的主要的公眾框架，而且它直接編織進了國家的整個結構之中。議會中的席位嚴格按照派別基礎根據人口統計比例分配，這是由法律規定的；這種情況在獨立后舉行的五次選舉中基本上沒有變動。最高行政權力不僅是兩分而且是三分的，國家總統按照慣例由馬龍派的人擔任，總理是遜尼派，議會議長是什葉派。內閣職位也小心地根據宗教基礎分配，而且在從部長、地方行政長官到外交職位一直到普通職員的工作，都保持類似的平衡。司法制度同樣是一個多元化宗教的迷宮，法律自身與應用法律的法庭因派別而各有不同，因之個人法律案件的終審權有時完全超越了國界。作為阿拉伯省份及基督教外轄區，現代貿易中心及奧托曼帝國米列特（millet）體系的最后遺跡，黎巴嫩幾乎既像一個國家又像一個國家聯盟。

這個國家聯盟所奉行的政治類型也同樣令人驚訝。政治黨派雖然正式參與政治，但是卻只是一個邊緣角色。爭奪財富與權力的斗爭不是以政黨為軸心而是圍繞著強大的地方首領，他們多為重要的在外地主（absentee landlords）或控制著這個國家某個地區的顯赫的大家族的族長。屬民跟隨這些地方首領主要是依照傳統而不是意識形態原則，每個首領和代表其他地方派別的首領組成的聯盟，形成了像坦曼尼協會[[305]](#_305_35)那種“愛爾蘭人一票，猶太人一票、意大利人一票”類型的均衡分配選票的競選運動。

這個過程還由于這樣一個設計而得到推動：任何一個地區的全體選民都可以投所有地方候選人的票而不必考慮教派。因而，一個在另外有遜尼派、希臘東正教派、德魯茲派席位的地區投票的馬龍派選民，既可以在遜尼派、希臘東正教派及德魯茲派候選人中做出選擇，也可以在他自己的派別即馬龍派候選人中做出選擇，反過來也一樣。這導致形成組合式的名單，每個教派的候選人都要試圖將他們自己與其他派別得人心的候選人聯系在一起，以便吸引必要的外區的選民。這些名單很少分化，因為一個候選人形成有效聯盟的可能性依賴他吸引忠于他的選民的能力（而且因為普通選民幾乎對其他教派的候選人一無所知，不能以此為據對他們的資格做出合理判斷），這就意味著，對于任何一個席位，都是馬龍派與馬龍派競爭，或是遜尼派與遜尼派競爭，等等，實際上入選的是在選舉名單上的人。選舉進程的作用在于將不同教派的某些領導人聯合起來，反對某些其他類似的領導人，政治紐帶以這樣一種方式跨越了教派紐帶。不同派別的成員被拉進一個教派交叉的聯盟之中；同一教派的成員被拉開，分離教派內部的不同宗派。

如此精心形成的政要之間的分分合合不僅僅是競選的技巧，而且擴展到整個政治生活中。在最強有力的領導人中，同樣的原則也被應用于國家高級官員的任命；例如，一個認為自己有可能成為總統的馬龍派領導人在公開場合會試圖將自己與一個有可能爭取總理位置的遜尼派領導人聯系在一起，等等，既為了獲得遜尼派的支持，又要防止他的直接的馬龍派總統競爭對手也形成同樣有效的聯盟。類似模式貫穿整個體系，涉及政府的每一個層次和每一個方面。

由于這樣一個聯盟是機會主義的而不是意識形態的，它們經常在一夜之間瓦解，在背叛、腐敗、無能與忘恩負義的指責與反指責風暴中，不共戴天的敵人聯合起來。這個模式因此在根本上是一個個人主義的，甚至是利己主義的模式，盡管它植根于傳統宗教、經濟群體與血緣群體，每一個有望成為政治權勢人物的人都應充滿技巧地操縱這個體制來促進自己的政治生涯。實力強大的人物的候選人職位及選票都可以收買（在一九六零年的選舉中，流通的錢數高達三百萬黎巴嫩幣）；對競爭對手造謠誹謗，有時甚至人身進攻；任人惟親、裙帶作風等已習以為常；權錢交易，也被認可。阿尤布筆下的黎巴嫩山地德魯茲人說：“在黎巴嫩沒有正義，只有銀子和‘賄賂’。”[[306]](#_306_35)

從這些低級狡詐中走出來的，不僅僅是阿拉伯世界最民主的國家，而且是最繁榮的國家。此外，這個國家能夠——除了一個明顯的例外——在來自兩個現存的最極端的的原生渴望的強烈的離心力之下維持穩定：基督教，主要是馬龍派，渴望成為歐洲的一部分；穆斯林，主要是遜尼派，渴望成為泛阿拉伯的一部分。這些動機中的第一個，是以孤立主義觀點體現的，它把黎巴嫩看做不同于阿拉伯國家的獨一無二的現象，是“一塊漂亮的馬賽克”，它的顯著特色必須小心翼翼地加以保留；第二個采取了呼吁重新與敘利亞合并的形式。只要黎巴嫩的政治逃避純粹個人與傳統的問題，而關涉普遍的思想和問題，在這些方面它就會處于兩極分化之中。

明顯的例外是一九五八年的內戰及美國的干涉，這個例外在很大程度上恰恰是由這種非典型的意識形態兩極對立所促成的。一方面總統夏蒙（Sham'un）違反憲法，想要使自己繼續連任，而且據推測是要讓黎巴嫩更向西方靠攏，要以此來提高基督教派的力量，以反對正在不斷高漲的納賽爾主義的潮流，因而激化了一直存在的穆斯林對基督教統治的恐懼；另一方面，在伊拉克革命和敘利亞倒向開羅的刺激下，泛阿拉伯熱忱突然間爆發出來，導致了甚至同樣存在的基督教派對淹沒在穆斯林海洋中的恐懼。但是，這個危機以及美國人的干涉都過去了。夏蒙，至少是暫時地因為“分裂國家”而喪失了信譽。而泛阿拉伯狂熱也至少是暫時被重新樹立的信念所制止，這個信念是：黎巴嫩國家的統一必須不惜一切代價地維護，甚至在遜尼派的圈子里也這樣認為。文官政府很快恢復起來，到一九六零年，一次新的選舉可以足夠和平地舉行，這次選舉將大多數熟悉的老面孔帶回到熟悉的老立場上。

因而，似乎黎巴嫩的政治就其目前的組成而言，假如要完全發揮作用，就要保持人格主義、宗派主義、機會主義及非程序性。由于存在著這種教派上的極端不一致而且這種教派不一致滲透到這個國家的整個組織之中，任何意識形態化政黨政治的增長，都容易迅速導致一個基督教和穆斯林在泛阿拉伯問題上的不穩定的兩極對立，引發出跨教派聯系的斷裂，這種聯系在政黨的政治行為過程中，分化了教派，使政府（即便脆弱地）團結起來。馬基雅弗利式的算計與宗教寬容，在黎巴嫩是同一枚硬幣的兩面；不管怎么說，對“銀子與賄賂”的替代，極有可能是國家的解體。

雖然受持續的阿拉伯—以色列沖突的痛苦考驗，特別是作為這一地區的重要政治力量而出現的巴勒斯坦突擊隊的考驗，黎巴嫩“這塊漂亮的馬賽克”仍然保持著完整。的確，在此處回顧的所有國家中，在控制其深刻的原生分裂方面，黎巴嫩一直是最有效的，雖然被經濟困難，被左翼及右翼的激進小團體（還沒有形成占多數的多教派政黨），而且被經常爆發的群眾性暴力所困擾，但是黎巴嫩的政治體制繼續像它自第二次世界大戰結束以來那樣發揮著功能。在對待巴勒斯坦突擊隊（及對待以色列入侵這個國家）的態度上的分歧，已經導致了內閣倒臺，加深了政府危機，并使主要教派重新組合。在一九七零年，基督教派支持的總統只比他的穆斯林背景的對手多得了一票，盡管按未成文的規定，這個位置應留給一個馬龍派成員。但是因為內閣仍由一個穆斯林領導，已確立的安排得以保持著，而且政府對（vis-à-vis）巴勒斯坦突擊隊及他們的黎巴嫩支持者的權威都增加了，特別是在一九七零年突擊隊被約旦軍隊打敗之后。沒有任何事情是永遠持續的，特別是在東地中海，但是黎巴嫩繼續是一個證據，證明：雖然極端原生差異可能會使政治穩定永遠是脆弱的，但是它并不必然自發、自主地使之成為不可能的。

#### 摩洛哥[[307]](#_307_35)

貫穿整個中東——除了尼羅河環繞的埃及——有一個古老的社會對比，正如同庫恩所指出的，“在隨和與蠻橫之間，在馴服與桀驁不馴之間”的對比——這是兩種人之間的對比，一種人是生活在富于活力的大城市的政治、經濟與文化圈內的人們，另一種人即使不是完全生活在圈外，也是貼著它的邊緣，并且提供著“自青銅器時代一開始就始終保持著城市文明的活力和更新的反叛者”。[[308]](#_308_35)在沙（shah）和蘇丹（sultan）的中央權力與外圍部落頑固的自由主義之間存在著（而且在很大程度上仍然存在著）一個脆弱的平衡。當國家強大時，部落就順從地給予至少是勉強的承認，并壓制它們的無政府主義沖動；當國家虛弱時，它們就漠視它，劫掠它，或者——由它們中的一個或是另一個——甚至推翻它，改由自己成為這個城市偉大傳統的體現者與保衛者。但是在多數時間內，既不是有效的專制盛行，也不是由著純粹的部落暴行為所欲為，而是維持著在中央與邊緣地區之間的不穩定的休戰，在“一個松散的給予與獲取體制”中把它們拴在一起，在這個體制下“山地部落與游牧部落可以自由地出入城市，他們的要塞保持原樣，他們讓旅行者、商人、朝拜者的大篷車穿過（他們的邊界）不會受阻或是遇到不方便，避免了旅行通常有的艱難。”[[309]](#_309_34)

在摩洛哥，這種對比永遠特別強烈，部分是因為許多領土是山區，部分是因為七世紀后東移的阿拉伯文化逐漸強烈影響數量相當多的本地柏柏爾人，部分是因為這個國家與埃及和美索不達米亞的中東文明中心相距遙遠。

撇開這個國家復雜的早期歷史不談，十七世紀末建立的阿拉伯化的伊斯蘭教改良主義的謝里費安（Sherifian）王朝，及隨后王室所做的一些努力——減少柏柏習慣法管轄領域，支持古蘭經法，鎮壓圣徒崇拜及迷信活動，凈化伊斯蘭教信仰的地方異端成分，這些努力重新強化了bled al makhzen——“政府的土地”與bled as siba——“侮慢者的土地”之間的區別。一直統治至今的這個王朝宣布自己是先知（“sherif”這個詞的意思）的直接后裔，企圖宣布自己不僅對大西洋平原更阿拉伯化的人口，而且對環繞著里夫與阿特拉斯山區更柏柏化的人口擁有著宗教與世俗權力；盡管宗教上的權力——伊瑪目制——得到普遍接受，而世俗權力卻只是偶爾被接受，特別是在周圍高地地區。由此出現了摩洛哥政治體制中也許是最引人注目及最顯著的特征：平原地區城市與農民人口附屬于蘇丹，他是一個發達的，由大臣、貴族、軍人、地方行政官、職員、警察及稅務官組成的家長式官僚體系（the Makhzen［瑪克赫森］）的獨裁統治者；部落人口將他個人作為“信仰者之主”來依附，但是卻不服從他的世俗政府或代表。

到一九一二年建立法國與西班牙保護制時，蘇丹的統治已經嚴重地被內部腐敗與外部顛覆所削弱，以至于它不僅不能對山區而且也不能對平原地區實施有效的控制。雖然在十年多的時間里，利奧泰元帥的封建領主總督制堅持遏制部落，并且以有些家長制的方式對瑪克赫森官僚體制重新注入活力；在他之后的繼承人開始推行所謂的柏柏政策，以這種政策在阿拉伯人與柏柏爾人之間劃出鮮明的區別，使后者完全不受瑪克赫森的影響。建立了專門培養“柏柏精英”的特殊學校；傳教活動也增加了；而且——最重要的——由于將山區部落置于法國刑法之下，以及官方承認習慣法的部落會議解決民事糾紛的司法權限，古蘭經法象征性的最高權威的地位被削弱了。伴隨著埃及和阿富汗—巴黎式改革者阿布杜拉及阿爾—阿富汗尼的強烈的伊斯蘭清教主義在阿拉伯化城鎮的名流顯貴，特別是聚集在菲斯城古老的卡拉維因大學周圍那些人中間的高漲，柏柏政策及其所隱含的對伊斯蘭教的威脅，刺激了民族主義在反對歐洲支持的世俗化與基督教化、保衛伊斯蘭信仰的旗幟下發展起來。因而——現在條件已經發生很大變化——摩洛哥的民族主義運動也采取了傳統形式：企圖強化普遍的中東城市文明對部落排他主義離心傾向整合的力量。

法國在一九五三年對蘇丹·罕默德五世的流放，以及他在一九五五年以民族英雄身份返回的瘋狂勝利，遏制了瑪克赫森的政治與文化復興，創始了獲得獨立后的新國家政權，也許最適合被描述為“現代化專制”。[[310]](#_310_35)隨著法國與西班牙的離去，拉巴特蘇丹再次成為這個體制的雙重軸心。主要的民族主義政黨，伊斯提克拉爾（Istiqlal），由于遠遠缺少一個真正的議會的全國性選舉而削弱了它的獨立性，已經成為一個有些現代化的但仍然是家長制的瑪克赫森的承擔者。在低地城鎮（同樣特別是菲斯——“伊斯蘭教的圣城……阿拉伯主義的都城……［及］摩洛哥真正的首都”（la ville sainte de l'Islame...la métropole de l'arabisme...［et］ la vraie capitale du Maroc）保守的阿拉伯化貴族領導下，[[311]](#_311_35)它成了王室的行政助手，一群高官大臣主宰著王室任命的政府議會，政黨—理性化的國內官僚機構，重新恢復的（也是經過改革的）伊斯蘭教的司法體制。但是部落人對伊斯提克拉爾的態度，就像他們對過去宮廷官吏的態度一樣，好一些說是冷淡，壞一些說就是刻意仇視，蘇丹與至少還沒有被觸動的邊緣部落之間的關系還基本上是個人關系。對國王忠誠而對其政府反對，部落自政權移交以來，像它們過去一樣，是對民族整合的原生威脅的主要根源。

自一九五六年以來，中心地區—邊遠地區的危機已經變得密集而經常。蘇丹流亡期間將部落的非正規武裝力量吸收進王室軍隊——所謂的解放軍——已經證明是最難對付的一個導致公開沖突的任務；只有在國王堅定地將王室軍隊從伊斯提克拉爾的影響下移開，直接附屬于由他的兒子莫雷·哈桑王子擔任參謀長的宮廷軍隊之下，緊張才部分得以減輕。在一九五六年秋季，一位來自阿特拉斯中部的柏柏爾人首領，他是國王的親信但卻是伊斯提克拉爾的激烈反對者，辭去了他在王室內閣中的內務部長職務，返回山區向部落鼓吹原生主義（“是部落創造了摩洛哥的光榮”），號召解散所有的政黨（“將權力授予完全漠視部落的人是與國家利益背道而馳的”），并且號召全國團結在穆罕默德五世周圍，（“我們在這個國家中，無論是弱小還是強大，在同樣的山上和同樣的天空下團結在一起，在國王面前都是平等的”）[[312]](#_312_35)。明顯是由于國王的建議，他的活動很快就停止。但是幾個月之后，一個更傳統的柏柏爾人，東南部的塔菲拉勒特省的總督開始半叛亂狀態，同時拒絕服從“一個阻撓我們過我們希望的生活的政黨”，而且宣布自己永遠忠實于蘇丹。國王很快就得到了他和平的屈服，并強制性地讓他居住在皇宮附近。但一九五八年末及一九五九年初，零星的暴動又在北部及東北部發生，它們也被遏制在某些限度內，大部分是通過國王個人名望、外交才干、軍事力量及宗教上的個人魅力的作用。

但是，新摩洛哥國家的現代化一面與它專制的一面同樣真實，而且可能更持久。部落的不安寧所代表的不僅僅是“過去與地方反對未來與國家”，而且還代表著傳統的“孤傲土地”上的群體對在未來與國家中找到一個安全而又可以接受的位置的關心。[[313]](#_313_35)一個新的代表農民意愿的全國性政黨，平民運動黨（the Popular Movement），先是秘密活動，然后隨著部落不滿的各種原生性表達崩潰后轉為公開，這是諸多更為明顯的跡象之一，表明偏遠民族中對城市文化的單純仇視及對中央政權的頑強反抗，已經被害怕在一個現代公民秩序中降為二等公民的恐懼所替代。在一位解放軍前首腦阿哈達尼的領導下，再加上一個含糊的綱領——“穆斯林社會主義”及一個圍繞著作為伊瑪目的國王的新的聯盟，這個新聯盟不僅為摩洛哥也為整個馬格里布地區——這個新的政黨最多是剛剛在這個秩序中站穩。但由于一系列迅速發生的重大的政治變化——舉行地方選舉；左翼脫離伊斯提克拉爾，另外組成無產階級政黨；穆罕默德五世突然出乎意料的去世及他的不太得人心的兒子繼位——的后果，過去幾年中在君主制政府的頭上形成了不安定的陰云，這個新興國家可能會發現自己受到越來越大的壓力，滿足與遏制傳統的侮慢（siba）情感與現代政治野心的微妙混合，這種混合物完整地集中在阿哈達尼固執的口號中：“我們獲得獨立不是為了失去自由。”[[314]](#_314_35)

雖然也許這是真實的：就長遠角度看，新興的摩洛哥國家的現代化要比專制更持久，但是在過去的十年中，占上風的是專制。國王哈桑二世在卡薩布蘭卡動亂之后，于一九五六年停止了憲法并解散了議會，這場動亂造成了三十（政府的統計）至數千人的死亡，大部分是死在政府軍隊的手中。國王直接控制政府，依靠行政法令統治并有系統地減少兩個主要政黨——伊斯蘭的伊斯提克拉爾黨及社會主義的民族人民力量聯盟（Union Nationale des Forces Populaires）——及城市阿拉伯群眾的影響，這些群眾中大多數是這兩個黨的主要選民。這個時期是新傳統主義增長的時期，因為哈桑企圖從各種地方貴族（其中許多是柏柏爾人）和軍官（其中大多數是柏柏爾人）中獲得直接的、個人的對王室的忠誠。一九七零年所謂的非常狀態至少在名義上結束了，此時國王頒布了新憲法并宣布普選。各政黨（柏柏爾人占主導地位的平民運動黨［Mouvement Populaire］除外）發現憲法不夠民主，選舉不夠自由，把整個策略看成是國王將以王室為中心的新傳統主義政府制度化及合法化，這個政府是在他統治的頭十年中逐漸形成的。因而，雖然舉行了選舉并批準了憲法——在普遍認為不誠實的情況下——但是宮廷—貴族政治的模式還是保持下去。這個模式由于一九七零年七月在國王四十二歲生日野餐上發生的未遂軍事政變而突然瓦解，在這次政變中近五百名來賓（其中許多是外國人）中有大約一百人被殺。一名少校、五名上校、四名將軍幾乎是立即被執行死刑（其他人，包括政變首腦，死于政變之中），還有一些軍官被監禁。在政變中原生忠誠所發揮作用的程度并不清楚（幾乎所有的領導人都是柏柏爾人，他們中的多數來自里夫地區；而且大多數是以王室為中心的政策下國王寵信的受益者）。自從那次襲擊以后（隨后在一九七二年八月又發生了另一次政變，也失敗了），國王轉而壓低柏柏爾人在軍隊中的作用，并在大城市說阿拉伯語的人口中尋求支持；已經聯合成為“民族行動團”（National Action Bloc）的兩個主要政黨聲稱代表這些居民。因而，無論政府的土地—侮慢者的土地（bled al makhzen/bled as siba）對比可能是，或可能不是什么（我現在傾向于認為它從來都不像歐洲學者所描述的那樣清楚或簡單），但是“阿拉伯”與“柏柏爾”之間的顯著區別——部分是文化的，部分是語言的，部分是社會的，部分是某種種族政治神話的（一個傳統的，幾乎是憑直覺感知群體差異的方式）——仍然是摩洛哥國民生活中的一個雖然難以捉摸但卻很重要的因素。

#### 尼日利亞[[315]](#_315_35)

自第二次世界大戰以來，尼日利亞政治生活中逐漸發展的顯著特征，是科爾曼所說的“民族主義的地區化”[[316]](#_316_35)。雖然其他大多數新興國家在爭取獨立的最后階段都會看到各種不同因素團結為一個非常牢固的反對殖民主義統治的進步聯盟，公開的異議只會出現在地方分權和革命同志關系的不可避免的淡化之后，但在尼日利亞，不同的原生群體之間的緊張，在獨立前的最后十年中卻惡化了。一九四六年以后，尼日利亞爭取自由的斗爭，不是一個公開反抗外國統治的斗爭，而更多的是一個劃分國界、建設首都、分配權力的事務，以便能夠抑止或遏制在外國統治消失前夕尖銳化的地區種族仇視。其標志并不主要是日益增多的迫使英國離開的反抗，而更多的是在拉各斯和倫敦進行的熱烈協商，為的是在約魯巴人、伊博人及豪薩—富拉尼人之間達成一個妥協，以便英國人能夠離去。

最后設計出來的安排（一部二百四十頁、印刷精美的憲法）是一個激進的聯邦制，由三個強大的地區——北部、東（南）部、西（南）部——組成，每一部分有它自己的首都、自己的議會、內閣、高等法院及自己的預算。每一個地區占主導地位的是一個特殊的族群——分別是：豪薩人、伊博人及約魯巴人；各有一個特殊的政黨——北方人民黨（NPC）、尼日利亞及喀麥隆國民會議（NCNC）及行動集團（AG）；各有一個特殊的政治人物——索科托的薩達納（“蘇丹”）阿哈邁杜·貝洛大人哈吉、納姆迪·阿齊基韋博士及奧巴費米·阿沃洛沃酋長。不太穩定地高居于這三個地區堡壘之上的，是位于拉各斯有點類似于競技場的聯邦政府，人們很自然地期望這個三方游戲會產生那種二比一的政治分合，并且估計會從其多變的進程中產生出有權威的領導來填補這個體制中央的真空。

但是，這種領導權將采取什么類型的形式，誰提供這種形式，以及在這個政府機構的精確運轉中，它實際上如何產生，所有這些問題還完全不清楚。與此同時，隨著尼日利亞傳統的部落社會逐步將自己重組為現代尼日利亞的地區—語言（在北部穆斯林地區是宗教）民族社會，原生性認同的三角模式在這個國家形成。但是，雖然作為這個國家的種族框架正在變得日益重要，但是這個模式并沒有耗盡所有根深蒂固的“同類意識”，因為在每一個地區還存在著游離在豪薩、約魯巴及伊博人之外的大量的小族群，它們至少還在反抗被一個規模大的亞民族實體所同化。而且正是在這些邊緣地區——在北部地區的南半部、在西部地區的東部邊緣及東部地區的南部和東部邊界——往往會發生主要族群之間最關鍵的選舉競爭，因為每一個政黨都企圖（有時成功地）從自己對手的據點中的少數民族的不滿中獲利。所出現的是：在中央是三方亞民族競爭，在地區首都是（越來越多的）單一政黨族群統治，在鄉村是復雜得多的部落聯盟與對立的多樣化網絡。[[317]](#_317_35)這是一個層列式的體制：在其中，地方忠誠仍然多數是組織在傳統方式中，省一級的忠誠組織在政黨政治的方式中，而全國性的忠誠只能是完全無組織的。

因而，雖然民族主義地方化的進程導致建立了一個政黨體制及立憲政體結構，在其中尼日利亞的幾百個原生族群，從將近六百萬人口的豪薩人到只有幾百人的小部落，都能夠在一段時間內，至少生活在一個有理性的和睦狀態中，但它也在全國政治生活的最中心產生了一個真空，使這個國家群龍無首。

獨立（一九六零年十月）之后，政治注意力隨即轉向聯邦首都拉各斯。政黨及其領導人運用手段謀到有利的位置，由此出發去實施他們糾正這種狀態的運動。最初的企圖是在經濟與政治上都更先進的東部與西部地區之間形成一個聯合政府，以對抗較為傳統的北部，但不久因多變的、咄咄逼人的伊博知識分子與古板的、富有的約魯巴商業階層之間很深的仇恨而垮掉，但在易變的阿齊基韋博士與傲慢的阿沃洛沃酋長之間即北部與東部卻形成了一個孤立西部的聯盟。阿齊基韋辭去了東部的總理，成為總督，在理論上這只是一個象征性的職務，但是他希望能因此有更多的作為。索科托的薩達納選擇留在北部地區繼續做地方總理，而派他的副手，阿布巴卡爾·塔法瓦·巴萊瓦先生哈吉代替他擔任聯邦總理。而阿沃洛沃，在一系列二比一的聯盟中的第一輪中出局，辭去他的西部總理的職位而成為聯邦議會中的反對派領袖。

各就其職后，行動開始了。聯邦議會決定在西部的少數民族地區建立第四個邦，中西部邦。阿沃洛沃在意識形態立場上從明顯右翼轉向明顯的左翼，企圖要動搖有些保守的政府，打著反對新殖民主義旗號掌權，采取了分裂行動集團的進程；NCNC之中越來越融通的保守派與仍然激進的年輕土耳其派之間的緊張日益加深，等等。

但所有這一切使爭執更混亂而不是更明朗；使事情變得更復雜而不是更簡單。獨立不到一年（在這篇文章寫作的時候），尼日利亞，我們討論的新興國家中最新的一個，為作為評價它的特征與可能的未來的根據提供的是最不完整的材料。它擁有在獨立前夕制憲的最后幾個紛亂年頭中倉促拼湊在一起的看來極難操作的政治制度，缺乏廣泛的全國性政黨，缺乏一個卓越的政治領袖，缺乏壓倒其他的主要的宗教傳統或共同的文化背景，而且——表面看來——對如何處理幾乎是理所當然獲得的自由莫衷一是，因此，尼日利亞雖然作為一個新興國家卻是猶豫不定、懸而未決的。

在我原先的文章中，尼日利亞是作為普遍難以界定的國家中最不容易把握的例子來考察的。當時，它的形勢看上去既是最有希望的也是最不吉利的。有希望是因為它似乎已經逃脫了非殖民化常有的混亂；國家大，適合經濟建設；并且自身已有一個穩健的、受過良好訓練的及有經驗的精英階層。不吉利是因為它的原生性群體之間的緊張既極端嚴重又不可思議地復雜。不吉利的感覺證明是有預見性的。一九六六年一月的一次軍事政變造成一些北部政治領導人的死亡，其中包括阿布巴卡爾·塔法瓦·巴萊瓦先生，并建立起一個由伊博人領導的軍事政權。第二次政變是由一個來自非豪薩族的少數民族部落的北方人亞庫布·戈溫少校領導的，結果是屠殺了生活在北部豪薩人地區大約一萬至三萬伊博人，同時還有二十萬到一百五十萬伊博人從北部逃往他們在東部的故鄉。一九六七年五月，戈溫上校獲得緊急權力，想要將東部地區分為三個邦，目的是要增加東部地區非伊博人的權力而減少伊博人的權力。伊博人成立自己的比夫拉共和國，發動叛亂，在近三年的、現代最嚴酷的戰爭（也許有二百萬人被殺，死于饑饉的人不計其數）后，被現在是將軍及政府首腦的戈溫領導的聯邦政府鎮壓下去。所有這一切之后，肯定是原生忠誠與相互仇視的力量的最強有力的例子之一（雖然，政變與戰爭的原因不“僅僅”是原生因素，因為顯示出有大國卷入其中），這個國家的“猶豫不決”及“懸而未決的”性質仍然存在，就像它的復雜、強烈但是勉強平衡的群體不信任模式一樣。

五

印度尼西亞的中央—弧型（center-and-arc）地方主義與雙重領導權，馬來亞的單一政黨制的種族間聯盟，緬甸的隱藏在憲法立法中的咄咄逼人的同化政策，印度用地方機器在多方面抗擊各種人們所知的（少數是只有印度人所知的）狹隘地方主義的超族群的中央黨，黎巴嫩的按教派分配候選人及登記選民的制度，摩洛哥的兩面派專制統治，尼日利亞的非集中式的制衡的混戰——這些體制是否像它們表現出來的那樣僅僅是獨一無二的呢？從這一系列追逐政治秩序的努力中，是否出現了任何明顯的證據證明：整合式革命是一個普遍的進程？

回顧在此提供的例子之后，至少可以看到一個普遍的發展傾向：獨立定義的、特殊勾畫的傳統原生群體聚集進一個更大的、更具彌漫性的單元之中，其暗含的參照框架不是本地情景，而是“民族”——在由新興公民國家所包含的全社會的意義上。這一集中進程所依據的主要原則是不同的——在印度尼西亞是地區，在馬來亞是種族，在印度是語言，在黎巴嫩是宗教，在摩洛哥是習俗，而在尼日利亞是準血緣。它涉及的無論是除要成為米南卡保人還要成為上外島人，除了成為杜龍人還要當卡奇納人，既屬馬龍派教徒也屬基督徒，或當約魯巴人而不僅僅是艾格巴人，這個進程在國際國內各不相同，但都是普遍的。它是對原生相似與差異的逐步擴展，這種相似與差異產生于文化上不同的群體的直接與持久的遭遇之中，這些不同的群體存在于范圍廣泛的相似群體的地方脈胳之中，并在整個民族社會的框架中互動，弗里德曼非常精確地描述了馬來亞的擴展：

馬來亞過去是現在仍然是一個文化多元社會。讓人感到荒謬的是，從純粹結構的角度看，它的多元性在今天比過去更加明顯了。民族主義與政治獨立在其早期階段上傾向于在泛馬來亞基礎上定義族群集團，而在過去的時代這些族群只是分類上的類別。因此可以說馬來亞的社會地圖是由一些根據地方條件自行重新安排的文化意義上的較小單元組成的萬花筒。“馬來亞人”并不與“華人”和“印度人”來往。有些馬來亞人與有些華人和印度人來往。但是因為“馬來亞人”、“華人”、“印度人”是在全國范圍內的結構實體，因此它們可以開始互相之間的全面關系了。[[318]](#_318_35)

形成“互相之間的全面關系”的全國范圍的“民族集團”體系，為新興國家中個人認同與政治整合之間的直接沖突提供了舞臺。通過普及和推廣部落、種族、語言或是其他原生性團結的原則，這種體系允許保留有著深刻根源的“族類意識”，而且將這種意識與正在發展的公民秩序聯系在一起。它允許一個人繼續公開要求根據其熟悉的群體獨特性的象征符號承認他的存在和重要性，同時越來越多地被拖入一個政治社會中，這個社會是由一個與這些象征符號所定義的“自然”社會團體完全不同的模型來鑄造的。但是另一方面，它也將群體對抗簡單化與集中化，由于將廣泛的政治意義強加于這些對抗而引起了對分離主義的疑懼，特別是在形成中的民族集團超出了國界時，引起了國際沖突。整合式革命并不是消除族群中心主義感；它只是將其現代化。

但是現代化的族群中心主義并不使它更容易與現存發達的民族政治制度相容。此類政治制度的有效運行，并不要求簡單地以公民紐帶替代原生紐帶與原生性認同。這種替代是絕對不可能的。它所要求的是二者之間的關系調整，政府程序可以自由進行而不會威脅個人認同的文化框架；無論“族類意識”是否繼續存在于總體社會中都不會從根本上歪曲政治功能。至少根據我們在這里的認識，原生性的及公民的情感不會處于直接的、相互對立的隱喻性演進中，這種對立以一種傳統社會學的許多理論兩分法狀態存在——Gemeinschaft（習俗社會）與Gesellshaft（法理社會）、機械團結與有機團結、鄉村社會與城市社會；它們的發展史不是簡單地靠損失一個而使另一個擴展。它們在新興國家中顯著的互相干預不是出自它們之間自然的和不可改變的不相容，而是出自由各自相異的變革模式引起的混亂，這些變革是它們對二十世紀中葉不安定力量的本能的回應。它們沖突的根源，是傳統政治制度與傳統的自我感知模式在沿它們各自不同的走向現代化的道路上所經歷的變遷類型的對立。

在自我感知方面，現代化進程的本質最終沒有得到討論；甚至通常都沒有意識到有這樣一個進程存在。前面已經提到，狹義限定的部落、語言、宗教等群體，聚集成較大的、更普遍的以共同社會框架為背景的族群，這一聚集的過程確實是其中關鍵性的一個部分。一個簡單的、內部一致的、廣泛定義的民族結構，就像在大多數工業社會中發現的那樣，并不是一個不能化解的傳統主義的殘余物，而是一個現代性的標志。但是，這一對原生性隸屬體系的重組過程如何進行，它所要經過的階段是什么，促進或是延緩它的力量是什么，它涉及的人格結構方面的轉換是哪些，所有這些都基本上是未知的。有關族群變遷的比較社會學（或是社會心理學）尚有待撰寫。

至于政治方面，不能說這個問題沒有被認識到，因為它建立所依據的公民社會、公民權的本質及彌漫性社會情感等觀念，一直是自亞里士多德以來政治學所關切的中心問題。但是它仍然是含糊的；指明這個問題要比描述這個問題容易得多，感覺它要比分析它容易得多。市民意識比任何其他觀念更多地涉及公眾作為各自獨立的、截然不同的群體的明確概念，也涉及一個伴隨而來的真正的公眾利益的概念，公眾利益雖然不一定高于但卻獨立于私人利益或是其他類型的集體利益，有時甚至與之沖突。當我們談論新興國家或是其他地方的公民政治變化的形式時，我們所指的正是這種公眾與公眾利益觀念的變遷，是這種觀念的變化與消失，以及這種觀念表達方式的變化。但是，我們雖然有關于公民化的本質及其在工業社會中的一系列實現形式的一般思想，但是對目前這些模式如何成為現在這個樣子，幾乎是一無所知。人們常常否認傳統國家會有真正的公民意識——依我看這是不正確的。無論如何，現代的政治社會團體的意識從傳統的政治社區意識中產生出來所要經過的階段，至多有一個印象式的回溯，因而公民性的根源與特征都還是不明朗的。

因而，對新興國家中保留社會認可的個人身份的需要與構建強大的全國性的社會團體的要求之間的持續緊張的令人滿意的理解，需要對它們各自按照特殊路線發展時互相之間的關系所要經過的階段做詳盡的追溯。而且正是在這些新興國家在我們眼前翻開的歷史中，這樣一個追溯是最便于完成的。此外，至少作為在此處描述的新興國家的典型特征，各種憲法的、準憲法的或臨時的政治經驗，代表了建立一種政治模式的努力，在這種政治模式中，要避免原生性忠誠與公民忠誠之間的日益顯現出來的本末倒置的沖突。無論族群差異采取的政治表達形式是地緣次級單元、政治黨派、政府職位、行政領導，或是像在多數情況下常見的某種組合，各處所做的努力是要找到一個方案，它將保持國家自我意識的現代化的進程不僅與政治現代化，而且與經濟、分層、家庭等等的制度現代化步伐一致。只有通過觀察整合式革命發生我們才會理解它。這也許就像一個僅僅是等待與觀察的態度，與要做出預斷的科學雄心不一致。但是這樣一種態度至少更可取、更科學，這是針對至今在大部分情況下等待而并不觀察的態度而言的。

無論如何，找到目前正在新興國家中發生的變遷的平衡方案的努力，還沒有在任何地方獲得成功。由企圖使有差異的原生性群體達成和解造成的嚴重的政府癱瘓，在任何地方都顯而易見。為了達到這種和諧一致而必須容忍的單純的偏見，經常是令人討厭的。但是作為構建原生性因素妥協形成的公民政治的那種類似嘗試的替代，可能的選擇似乎應該或是巴爾干化，民族主義狂熱，或是由極權國家對堅持民族權利的主張實行強有力的鎮壓，在觀察這些嘗試時，特別是那些顯然沒有能力解決他們自己最麻煩的原生性問題的那些國家，能采取冷漠或是輕視的態度嗎？

## 第十一章 意義的政治

一

有些事情大家都知道，但是卻沒有人想到如何去對之加以說明，一個國家的政治反映了它的文化設計，就是這種事情之一。在一個層面上，這個命題是不容懷疑的——法國的政治除了在法國還能在別的什么地方存在？但是僅僅講這一點，就會引起人們的疑問。一九四五年以來印度尼西亞經歷了革命、議會民主、內戰、總統專制、大屠殺和軍事統治。其中的文化設計體現在什么地方呢？

在形成政治生活的一系列事件與組成文化的一整套信仰之間，難以找到一個中間性的術語。一方面，所有的事情看上去都像是一些亂七八糟的計劃與意外；另一方面，又像是有固定判斷的巨大幾何。是什么將這種偶發事件的混亂和情感的有序聯接起來的，這是極不清楚的，而且更難以表述。首先，要想將政治與文化聯系在一起，就要對前者有一種多些平靜的觀點，對后者有一種少些審美的觀點。

在匯集成《印度尼西亞的文化與政治》一書的幾篇文章中，某種必然要產生這類觀點變化的理論重組正在進行，關于文化方面的理論主要由本尼迪克特·安德森與陶菲克·阿布杜拉承擔，政治方面的主要來自丹尼爾·萊夫與G.利德爾，或多或少二者都兼顧的是薩爾托諾·卡爾托迪爾喬。[[319]](#_319_35)無論主題是法律還是政黨組織，是爪哇人的權力思想還是米南卡保人的變革思想，是民族沖突還是農村激進主義，其努力都是相同的：一是使讀者即使在最飄忽不定的情況下，看到由一套出于遠遠超越政治范疇關切的概念——思想、假說、意念、判斷——形成的政治，以此來使印度尼西亞的政治生活成為可以理解的，二是揭示這些概念的真實存在，使人們看到它不僅存在于某種心智形式的縹緲世界中，而且存在于直接具體的黨派斗爭中。文化在此處不是崇拜與習俗而是意義結構，人們通過它整理他們的經驗；而且政治不是政變與憲法，而是使這類結構在其中公開揭示的主要場所。由于二者被這樣重新定位，確定二者之間的關系成為一個可行的事業，雖然幾乎不是一個穩妥的事業。

說這一事業不妥當，或者特別是有點冒險的原因，是幾乎沒有用來處理它的理論手段；整個領域——我們將稱之為什么？主題分析？——都與一個含糊不清的倫理結合在一起。大多數努力是要發現一般的文化概念，這些文化概念體現在具體的社會范圍內，這類努力滿足于僅僅喚起人們的回憶，把一系列具體的觀察羅列在一起，通過修辭性的暗示避開（或使人從字里行間悟出）普遍的因素。鮮有清晰的論證，這既可能是故意的也可能是無意的，因為幾乎無處可做，只剩下一個由暗示聯接起來的軼聞逸事的匯集，及一種雖然被觸及但卻很難把握的感情。[[320]](#_320_35)

希望避免這類完善化的印象主義的學者，必須在分析的同時構建他的理論框架。這就是為什么在（霍爾特的）書中作者們有著如此不同的視角——利德爾研究群體沖突，安德森是藝術與文學，列夫研究法律體制的政治化，薩爾托諾研究的是大眾太平盛世理想的持久性，阿卜杜拉研究的是社會保守主義與意識形態活躍性的混合。把各位作者聯系起來的既不是主題也不是論據，而是分析風格——是目的與追求這些目的采用的方法論的統一。

方法問題是多重的，涉及定義、驗證、因果、代表性、客觀性、測量、交互性等。但是從根本上它們都濃縮為一個問題：如何形成一個意義分析——個人用于解釋經驗的概念結構。這種意義分析一方面詳盡得足以承載信念，另一方面抽象得足以推進理論。它們同樣是必要的；選擇一個而犧牲另一個會造成沒有思想意義的描述或是沒有事實支撐的普遍性。但是它們，至少在表面上，也趨向于相反的方向，因為一個人越是考察細節，他就越傾向于了解到那件事情的特性；越是略過細節，他就更多地失去論證所依據的基礎。尋求如何逃脫這一矛盾——或者更精確地說，使這一矛盾不至于過分突出，因為一個人不可能真正逃脫它——從方法論上說，這就是主題分析的全部意義。

事實上，（霍爾特的）書正是這樣做的，它已經超出了關于某個特別主題的特殊研究。每一個研究都竭力要從特殊的例子中得出廣泛的普遍性，要足夠深入地滲透進細節以便從中得到比細節更多的東西。為完成這一目標而選擇的戰略是各種各樣的，但是有一點卻是一致的，即力圖使有限的材料具有更多的意義。背景是印度尼西亞；但是目標是理解各國人民是如何處理他們所想像的政治的，雖然這樣的目標遠遠不足以支持其雄心。

二

印度尼西亞是進行這類研究的絕好地方。由于繼承了波利尼西亞、印度、伊斯蘭、中國及歐洲等多種傳統，它也許在每一平方英尺上擁有的宗教符號都比世界上任何其他大國更多，而且它還有一個蘇加諾（認為他除了天賦之外在任何方面都不典型的看法是一個錯誤）這樣的人物，他既極為憂慮又全力以赴地為新形成的共和國將這些符號組合進一個泛教義的Staatsreligion（國家宗教）中去。“社會主義、共產主義和毗濕奴神（Vishnu Murti）的化身”，一九二一年報紙上的一則征兵布告寫道，“去消滅被帝國主義支撐著的資本主義！真主賦予伊斯蘭獲得勝利的力量。”[[321]](#_321_35)蘇加諾在幾十年后宣布：“我是卡爾·馬克思的信徒……我也是宗教信徒，我使自己適合所有潮流與意識形態。我將它們融合，融合，再融合，直到最后它們成為今天的蘇加諾。”[[322]](#_322_35)

但是，另一方面，正是這種符號參照體系的密集性與多樣性，使得印度尼西亞文化成了一個借喻與象征的漩渦，在其中已經不止一個不謹慎的觀察者卷了進去。[[323]](#_323_35)在其周圍公開散落著如此之多的意義，以至于幾乎不可能形成一個能將政治事件與參照體系中的一種或是另一種完全看不出道理的文化類型聯系在一起的論點。在一種意義上，在印度尼西亞從政治行為中尋找文化反映極為容易；但是，這實際上只是使精確分解更加困難。因為在這個隱喻的花園中，任何從行為中看出某種思想的假說都會有某種邏輯性，因此，提出含有真理的假說，更多地是抵制誘惑而不是抓住機會。

要抵制的主要誘惑是倉促下結論：主要的防止辦法是明確地找出文化主題與政治發展之間的社會學聯系，而不是從一個推斷出另一個。思想——宗教的、道德的、實踐的、審美的——如同馬克斯·韋伯及其他人永不厭倦地堅持的那樣，必須由強大的社會集團來承擔，才會發揮強大的社會作用。必須有人尊崇它們、贊美它們、維護它們、貫徹它們。為了在社會中找到一個不僅是知識上的存在，而且還是一個物質的存在，它們必須被體制化。在過去的二十五年中毀了印度尼西亞的意識形態戰爭，不應被視為像它們經常被認為的那樣是對立思想的沖突——爪哇人的“神秘主義”對蘇門答臘的“實用主義”，印度教的“宗教融合”對伊斯蘭教的“教條主義”——而應視為本質上是為這個國家創立一個制度結構的斗爭，要使大多數的公民認可并允許它行使職能。

政治斗爭已經造成的成千上萬人的死亡，證明了這一事實：幾乎到處都沒有足夠多的公民認同某種制度結構的作用，而且他們現在能在這方面做到什么程度還是一個問題。將文化大雜燴組織成有效的政體，比發明一個混雜的民間宗教來掩蓋多樣性更難。它要么建立一個能將對立的群體安全地包容在其中的政治制度，要么在政治舞臺上消滅所有的組織，只剩下一個組織。二者中的任何一個都沒有對印度尼西亞產生多大的影響；這個國家無法實行極權主義，也無法推行憲政。而是，所有的社會中的所有機構——軍隊、官僚機構、法庭、大學、報紙、政黨、宗教、農村——都被意識形態情感的巨大震顫所席卷，這種情感似乎既沒有目的也沒有方向。如果說印度尼西亞給予了別人任何總體印象的話，那就是一個心想事不成的國家，一個沒能找到適合自己人民的秉性的政治形式的國家，充滿憂慮地、步履蹣跚地從一個制度構想走向另一個制度構想。

當然，這個問題很大一部分在于這個國家不僅僅在地理上是多島嶼的。就其顯示出一種彌漫性的氣質而言，它已經被內部的對立與矛盾所撕裂。這里有地區差異（例如，米南卡保人口頭上的好斗與爪哇人難以捉摸的沉思）；甚至是在關系非常密切的民族中，也存在信仰與習俗的“民族”差異，像在東蘇門答臘的“沸鍋”地區；有反映在本土化運動物質層面的階級沖突，以及反映在為有效的法律體系而斗爭的運動中的行業沖突。有種族上的少數（華僑與巴布亞人）；有宗教上的少數（基督教與印度教）；有地區上的少數（雅加達的巴塔克人和泗水的馬杜萊斯人）。印尼所提出的民族主義口號“一個民族、一個國家、一種語言”，只是一個希望，而不是一個對現實的陳述。

但是這個口號所表達的希望，并不必然就是不合理的。大多數歐洲大國都是從異質性并不比印尼更不明顯的文化中成長起來的。如果托斯卡納人與西西里人可以生活在一個國家中，并認為自己是天然的同胞，那么爪哇人與米南卡保人就也能這樣。主要不是因為國內有較大的差異性這個事實，而在于社會的所有層面上的人都拒絕就此妥協，延遲了印度尼西亞尋求有效的政治形式。差異性一直作為殖民主義的詆毀而被否認，作為封建殘余而遭譴責，被人為的宗教調和論、有失偏頗的歷史研究及烏托邦狂熱所遮敝，與此同時的所有時間里，各群體視它們互相競爭的不僅是政治與經濟權力的對手，而且是定義真理、公正、美和道德等現實的真正本質的權力方面的對手，正式的政治制度根本無法指導它們瘋狂進行的激烈的斗爭。印度尼西亞（或是按我的推測更精確地說是印度尼西亞的精英）一直努力把自己扮成就像日本或埃及那樣文化同質性的國家，而不是像印度或是尼日利亞那樣異質性的國家。這就在已建立的文官政府結構之外，形成一種無政府主義的意義政治。

說這種意義政治是無政府主義的，是就其“不受控制”的字面意義而言，并不是通行意義上的“無秩序”。正如（霍爾特的）書中每一篇文章以自己的方式顯示的——我在別的地方所說的“為真實而斗爭”——企圖要強加給世界一個特殊的概念，即關于事物的本質及人們怎樣行動的概念。雖然這些努力都不能將其帶入可行的制度化表達之中，但它并不僅僅是一個瘋狂與偏見的混雜。它有著自己的形態、軌跡和力量。

所有國家的政治進程，都比設計出來規范它們的正式制度更廣泛和更深刻；涉及公眾生活方向的一些最關鍵的決定，并不是在議會和主席團中做出的；它們是在被涂爾干所說的“集體良知”（the collective conscience）（或“意識”［consciusness］；conscience一詞的有用的模糊性在英語中找不到）的非正式領域中做出的。但是在印度尼西亞，官方生活的模式及其在其中存在的大眾情感的框架變得如此不聯接，以至于政府活動雖然確實重要，但是似乎幾乎沒有意義，只是事務主義的，一次又一次地受到從屏風后面的（也可以說是壓抑性的）政治進程突然干擾，而這個國家實際上正沿著這個進程前進。

較容易進入公眾生活中的事件，亦即狹義上的政治事實，既可揭示政治進程又可模糊政治進程。就其反映角度看，反映是曲折的、非直接的，就像夢反映了欲望或意識形態反映利益一樣。理解這個進程更像解釋一些癥狀，不像是查找病因。因此（霍爾特）書中的研究是診斷與評價，而不是衡量與斷定。政黨體制中的分裂現象，反映出民族自我意識的增強；正式法律的衰落，顯示出恢復了采用和解方式解決爭端。在鄉村現代化倡導者的窘境背后，是對部落歷史的傳統敘述的復雜性；在鄉村抗議爆發的背后，是對急劇變化的變革景象的迷惑；在“有指導的民主制度”表演的后面，是關于權威來源的陳腐概念。綜合這些政治解釋，就微弱顯露出印度尼西亞革命的意義：建構一個與公民良知聯系在一起的現代國家，一個他們能夠依靠這個詞匯在“良知”和“意識”兩層意義上達到諒解的國家。蘇加諾說對了的話之一是：革命并沒有完成，雖然在他的頭腦中對此有著某些完全不同的想法。

三

合法性——有些人如何能被賦予統治其他人的權利——這個經典問題在這樣一個國家中特別突出：長期的殖民統治在這個國家創立了一種政治體制，在范圍上是全國性的，但其實質并不是這樣。對一個不只是要行使特權和防范人民的國家而言，它必須假裝是自己的公民的國家，其行為必須要看似符合它的公民的利益——夸張點兒說，其行為必須看上去像是他們的行為。這不僅僅是一個共識問題。一個人不必用自己的行為表明他實踐了政府的行為，同樣，他也不必為使自己體現在政府行為中而同意政府的行為。這是一個直接的問題，是經歷這個國家自然地從一個熟悉的及可以理解的“我們”出發所“做”的問題。在最好的情況下，政府及公民總是要求某些心理學上的熟練手法。但是，當一個國家被外國人統治了兩百年左右之后，即使在外國統治已被取代之后，使用這些手法仍會比較困難。

在獨立是爭取的目標時顯得如此令人感到艱難的政治任務——結束外部列強的統治、培養領導干部層、刺激經濟增長、維護民族統一的觀念——在獨立已經獲得時，的確轉變為一個更為嚴峻的任務。但是這些任務還與另外一個當時被看得不太清楚，而現在不太被有意識地承認的任務聯系在一起，這就是從現代政府制度中排除不相容的氛圍。在蘇加諾統治下進行的大部分符號販賣活動，由其繼承者緩和但并未結束，是沒有仔細掂量過的嘗試，為的是消除如果不是殖民統治所創造的也是由于殖民統治而加深的國家與社會之間的文化鴻溝。在六十年代初期幾乎達到歇斯底里的密集程度的大量的標語、運動、紀念物、游行，部分是設計出來以使民族—國家看上去是土生土長的。因為它不是土生土長的，懷疑與無序一起呈螺旋上升之勢。蘇加諾和他的政權，在隨后的崩潰中被摧毀了。

但是，即使沒有殖民統治這個復雜因素，對像印度尼西亞這樣的國家，如果國家作為協調公共生活方面的特殊工具這個觀念在地方傳統中沒有對應物，現代國家就會有別于這一傳統。傳統的統治者，不僅是在印度尼西亞，當他們能夠控制國家并傾向于這樣做時，可能是暴虐的、專斷的、自私的、冷漠的、盤剝的或殘忍的（雖然，在塞西爾·B.德米爾的歷史觀影響下，他們如此的程度普遍被夸張了）；但是他們決不把自己想像成，他們的臣民也從不把他們想像成，一個全權國家的執政官。他們統治，大部分是顯示他們的地位，保護（或者在有可能的地方擴大）他們的特權，并實踐他們的生活方式。要是他們操控直接事務——這一般很少——之外的事務，他們僅僅是受到了誘導，這反映的是更多對分層的關心，而不是真正的政治上的關心。那種認為國家是一個協調各種利益的機器的觀點，對他們來說是某種奇怪的思想。

就公眾反應而言，這種奇怪思想的結果通常是某種好奇，更多的是某種恐懼、高度的期望及大量的困惑。蘇加諾的符號控制在人民中引起如此混亂的情感，其結果不可能成功；但是在（霍爾特的）書中討論的不同的事務是另外一些，那些較少謀劃也就不是那么短暫的事情。在其中，讀者可以在具體的細節中看到，突然要與一個即將出現的激進主義的、廣泛的中央政府——即德·茹弗內爾所說的“權力國家”（power-house state）——對于一個習慣于同主人而不是同管理者打交道的人民，意味著什么。[[324]](#_324_35)

這類沖突意味著公認的公正、權力、抗議、真實性、認同等概念（當然還有大量這些文章沒有明確探討的其他概念）都被當今世界對國家有效存在的要求而損害了。這種概念上的混亂——對最熟悉的道德及精神的感知框架發生懷疑，以及由此引發的感情的廣泛轉移——形成了對新興國家政治文化研究的恰當主題。“這個國家所需要的，”蘇加諾曾經以其突然爆發的混合語言說，“是ke-up-to-date-an（跟上時代）”。他并沒有完全明確說出這一點，而只是一些姿態，但是這些姿態足夠生動，讓最地方化的印度尼西亞人相信，不僅是政府的形式而且政府的性質發生了變化，而且他們最終要做出某些心理上的調整。[[325]](#_325_35)

四

對這種心智上的社會變化，感覺它要比證明它容易得多，不僅因為它的表現如此多樣及間接，而且因為如此含混、充滿著不確定與矛盾。在同一個民族中，對每一種被譴責為落后的信仰、實踐、理想或制度，又會被其他人贊揚體現了當代性的本質：對每一個被攻擊為外來的東西，也同樣被歡呼為對民族精神的神圣表達。

在這樣的情況下，沒有簡單的從“傳統”向“現代”的進化過程，只有扭曲的、間歇性的、無條理的運動，這種運動有時趨向于過去的情感，有時又否認過去的情感。薩爾托諾筆下的農民中的有些人在中世紀神話中領悟了他們的未來，有些人在馬克思主義的幻想中領悟到他們的未來，有些人兼而有之。萊夫筆下的律師在不帶偏見的公正天平與榕樹庇護的家長制之間搖擺。阿卜杜拉追溯了一位政論家的職業生涯，把它看成是對現代性挑戰的社會反應的實例，這位政論家，既主張恢復“真正的米南卡保adat（阿達特）［習俗］”，同時又主張走上“Kemadjuan（卡馬杜安［進步］之路”。在爪哇，安德森發現“古代魔幻的”與“發達理性的”權力理論同時并存；在蘇門答臘，利德爾發現地方主義與民族主義advancing pari passu（并駕齊驅）。

這一不能否認（但通常被否認）的事實——無論進步呈現的曲線是什么樣的，它都不適合精美的公式——對現代化所做的任何分析很難成立。對現代化的分析是從這一假設開始的：它以引進的與跟上時代的來替代本土的與過時的。不僅在印度尼西亞，而且在整個第三世界——在全世界——人們越來越趨向雙重目標：既要保留自己又要跟上時代步伐。在新興國家民族主義中樞神經中，文化保守主義與政治激進主義的緊密結合，沒有一個地區像在印度尼西亞那樣引人注目。阿卜杜拉說到米南卡保人——為了適應當代世界，要求“不斷修正現代化的含義”，要有“對待傳統自身的新態度并不斷追求恰當的現代化的基礎”——這樣的思想在書中每一篇文章中都以這種或是那種方式被談到。它們所揭示的不是從黑暗向光明的線性軌跡，而是不斷重新界定“我們”（農民、律師、基督徒、爪哇人、印度尼西亞人）過去、現在在何處及將來要走向何處——要不斷地解釋群體的歷史、特征、演進及命運這些必然要面對的問題。

在印度尼西亞，這種既瞻前又顧后的趨向，從民族主義運動一開始就很明顯了，而且此后越來越突出。[[326]](#_326_35)伊斯蘭聯盟，最早的有一定規模的組織（它的成員從一九一二年的大約四千人增加到一九一四年的大約四十萬人），所訴諸的對象很多：空想的神秘主義者，伊斯蘭清教主義者、激進馬克思主義者、商業階級改革者、仁慈的貴族、農民復國主義者。這種假裝成政黨的大雜燴，在二十年代走向分裂時，不是分裂成革命神話中的“反動”與“進步”兩派，而是分為一系列的派別、運動、意識形態、集團、秘密組織——印度尼西亞人稱之為aliran（阿利蘭［流派］），這些流派尋求將一種或是另一種形式的現代化結合進這樣或那樣的一股傳統中。

“開明的”紳士們——醫生、律師、教師、公務員等——試圖要將“富于精神”的東方與“富于活力的”西方結合起來，通過將一種被崇拜的審美觀與漸進的、noblesse oblige（提高群眾素質的）計劃結合起來來實現。農村的一些《古蘭經》教師努力將反基督教情緒轉換為反殖民主義情緒，并使自己轉變為城市激進主義與鄉村虔誠之間的聯系。穆斯林現代派企圖既凈化日益異端化的大眾信仰，又想制訂出一個合乎伊斯蘭教的社會經濟改革計劃。左翼革命者尋求的是將農村集體組織等同于政治組織，將農民的不滿和階級斗爭相等同。半歐洲血統的階層要將他們的荷蘭與印度尼西亞身份調和起來，并為多民族的共同獨立提供一個理論基礎。受過西方教育的知識分子為實現民主社會主義而利用本土化、反封建（在某種程度上是反爪哇）的態度，以此來將自己與印度尼西亞的現實相結合。在民族主義覺醒的狂熱日子里（大約從一九一二年至一九五零年），各處都可以看到某人將先進的思想與熟悉的情緒結合在一起，以便使各種進展看上去不太引起破壞，使某種習俗模式看上去不大會被拋棄。

印度尼西亞文化的異質性和現代政治思想的異質性互相影響，產生出一種意識形態形勢，在其中一個層面上，高度共性化的共識——即，這個國家必須集體沖向現代化的高地，同時也必須集體恪守傳統的基本原則——在另一層面上，被在應從哪個方向上沖擊、傳統的本質是什么等問題上不斷加大的分歧所抵銷。獨立之后，精英與大眾富于活力的派別在這些路線問題上分裂了，重新組成了相互對立的familles d'esprit（思想集團），有的大，有的小，有的處于兩者之間，它們所關注的，不僅是如何治理印度尼西亞，而且還有如何界定它。

因此，沒有效能的不和諧在兩個意識形態框架之間發展起來，一個是未來權力國家的正式制度賴以建立的意識形態框架，另一個是未來民族的整個政治形態賴以成形的意識形態框架，這種不和諧也出現在有指導的民主、五項原則、納薩卡姆等等的“混合、混合、再混合”的整合性及諸如此類的東西與大眾情感的“沸鍋”的分隔性之間。[[327]](#_327_35)這一對比并不是一個簡單的中心與邊緣——雅加達的整體性與各省的分離性之間的對比，而是以較為相似的方式，表現在政治體系的所有層面上。從薩爾托諾筆下的農民制訂他們的小計劃的鄉村咖啡館，到安德森的部長們制訂他們的大計劃的獨立廣場的辦公室，政治生活以一種奇特的雙重方式展開。彼此的斗爭——同樣不單是為了權力而且為權力之上的權力，即指定條件，根據這些條件決定國家或政府的方向——被隱藏在共同的斗爭、歷史同一性和同胞之情等的慷慨的詞匯之中。

一九六五年十月一日之前的政治生活就是以這樣的方式發展的。令人恐怖的軍事政變及隨后的屠殺——在三到四個月里大約有二十五萬人死亡——暴露了五十年來政治變革所形成、發展、使之戲劇化和養育的文化混亂。[[328]](#_328_35)大量的民族主義陳詞濫調很快再次遮掩了畫面，因為一個人不能比盯著太陽的時間更長地盯著地獄。不論遮掩得多么嚴實，現在的印度尼西亞人幾乎都知道，地獄就在那里，現在正沿地獄的邊緣攀登。這種意識上的變化，證明他們在現代心態方向上前進了一大步。

五

無論社會科學家渴望什么，還是有一些社會現象，它們的沖擊是直接與深刻的，甚至是決定性的，但是它們的意義在它們發生以后才能夠得到有效的評價；爆發嚴重的國內騷亂肯定是這些現象之一。在過去的二十五年中，已經經歷了不少這類騷亂——印度分裂、剛果兵變、比夫拉事件和約旦事件。但是，沒有一個像在印度尼西亞那樣具有破壞性，那樣難于評價。自一九六五年最后幾個可怕的月份以來，所有的印度尼西亞學者，特別是那些試圖要發現其民族性的學者，都處于不安的狀態中。因為他們知道巨大的國內創傷動搖了他們的研究主題，但是卻不清楚這種創傷的影響是什么。他們意識到某種事情發生了，但沒有人對它有所準備，而且關于它沒有人知道該說什么。這種感覺縈繞在（霍爾特書中）的各篇文章中，使這些文章讀起來有時像是一出出留下懸念的戲。但是對此沒有任何幫助：危機仍在發生。[[329]](#_329_35)

當然，某些外部影響是明顯的。印度尼西亞共產黨，它宣稱是世界第三大共產黨，至少是現在已經基本上被消滅了，軍事統治建立起來了。蘇加諾先是被剝奪權力，然后被人用有節制的、無情的文雅方式，即爪哇人所說的halus（哈拉斯），廢黜了，之后就去世了。與馬來亞的“對抗”結束了。經濟形勢已經明顯改進。國內安全，以大規模的政治監禁為代價，幾乎是自獨立以來第一次終于在全國范圍內實現。對現在被稱為“舊秩序”的強烈失望已被對被稱為“新秩序”的無言的失望所代替。但是“發生了什么變化”這在涉及文化時仍然是一個使人困惑的問題。肯定，如此巨大的浩劫，特別是它主要發生在農村，發生在村民之間，幾乎不可能使這個國家不發生變化。但是，不可能說清這個國家在什么程度上及多么持久地發生了變化。在印度尼西亞，情緒是慢慢地、強烈地浮現出來：“鱷魚迅速沉沒，”他們說，“但慢慢浮起。”無論是對印度尼西亞政治的著述，還是在其政治本身中，對“鱷魚浮出水面”，普遍缺乏信心。

但是，在類似這種政治爭奪的歷史（只要看一下現代世界史，這些實例很容易找到）中，似乎有一些結果比其他結果更普遍。也許最普遍的是精神的衰敗，即對可能性感覺（the sense of possibility）的壓抑。像美國或西班牙內戰這樣大規模的國內流血事件，經常使政治生活變成壓抑的痛苦，對此我們一般是將其與心理創傷聯系在一起。人們的精神被“它將會再次發生”的跡象（大多數是幻覺）所困擾；于是就采取警覺預防措施（大多數是象征性的）以防止事件的發生，但又堅信（大多出于直覺）它總會發生——所有都要依據也許是半意識到的想法，即任憑它這樣發生，也要堅持把它做完。對于一個社會而言，就像對于一個人一樣，內心創傷，特別是它發生在認真地想要變革的時候，可能既是一個敏感沉溺的力量，也可能是一個深刻僵化的力量。

當事件的真相被各種各樣的說法模糊時，當激情留在黑暗中迸發時，情況尤為如此（而且，這里的這個類比——因為公共災難是通過個人生活而折射的，不完全是一個類比——與個人反應之間的相似性仍然存在）。一九六五年事件被作為恐怖事件接受下來之后，就能讓這個國家脫離了許多幻想，正是這些幻想使這個事件得以發生。最特別的幻想，是印度尼西亞人民作為一個整體，可以沿著直線向現代化進軍，或者是這樣的幻想：在古蘭經、辯證法、安靜中的聲音或實用理性的指導下，這樣的進軍是可能的。半壓制的對事件的記憶被另一個虛構的意識形態綜合體否定，將永久地并無限地擴大政府過程與為現實而斗爭的過程之間的鴻溝。在一個外人看來，在印尼付出了巨大的不必付的代價后，印度尼西亞人已經令人信服地顯示出他們的分歧、矛盾和困惑有多大。這種顯示實際上對國內人是否有說服力（對印尼人來說，這種有關自己的表現必定是嚇人的），是另一個問題。對處于歷史發展關鍵時刻的印度尼西亞，這是政治的中心問題。就所有風暴發生前他們的情況而言，（霍爾特）書中的研究，即使沒有提供答案，至少是提供了對可能發生的事情的意識。

無論大屠殺可能（或是不可能）產生的分裂性力量有多大，由于使印尼走到目前的觀念已經深深地根植在印度尼西亞社會經濟結構的現實之中，因而不會發生根本的改變。爪哇仍舊人口極其擁擠，出口初級產品仍然是外匯的主要來源，以前就有的眾多島嶼、語言、宗教及種族群體，現在仍是那么多（甚至，現在西新幾內亞加進來后，數量更多了），而且沒有地位的知識分子仍然充斥著城市，城鎮的商人仍然沒有資本，農民仍然沒有土地。[[330]](#_330_35)

萊夫筆下的律師、阿卜杜拉筆下的改革家、利德爾筆下的政治家、薩爾托諾筆下的農民及安德森筆下的政府官員，還有對這些人進行管制的軍人，他們現在面對的問題，仍然是大屠殺前同樣的問題，所面對的選擇和所持有的偏見，和大屠殺之前差不多。他們的思想框架可能是不同的——在經歷了如此的恐怖后難以想像他們的思想框架會跟原來一樣——但是他們生活在其中的社會及形成這個社會的意義結構在很大程度上還是相同的。政治的文化解釋是強有力的，是在它們比政治事件本身更有生命力的程度上；而且它們做出解釋的能力取決于它們立足于社會學的程度，而不在于它們的內在連貫性，也不在于某種修辭技巧或審美訴求。如果有一個合適的社會學基礎，發生任何事情都會強化解釋的力量；否則，發生任何事情都會毀滅解釋的力量。

因此（霍爾特的書中）所寫的內容，如果不是有預報價值的，也還是可試驗的。這些文章的價值——這些文章的作者可能同意也可能不同意我對他們研究結果的解釋——從長遠的觀點看，將不是由這些文章是否適合它們從中得出結論的事實來決定的，雖然正是因為這一點才提醒我們首先注意它們，而是由它們是否對理解印度尼西亞政治的未來進程有所啟發來決定的。因為過去十年的結果要在下一個十年中表現出來，我們開始注意：作者們在這里所說的關于印度尼西亞文化的內容，是卓見還是誤導，它能否使我們推斷所發生的事，還是努力去理解違反我們設想的內容。我們只能與所有的人一起等待鱷魚浮上來。現在，無論是美國人還是印度尼西亞人都應避免做某種道德假設上蠻橫的事。這里，我想起雅各布·布爾克哈特所說的話——它也許應當被稱為主題分析的創始人。一八六零年，他曾就評價各個民族這一難以把握的事情說過一段話：

指出在不同民族之間許多明顯的和幽暗的差異或許是可能的，但是，在人類領悟力中，并沒有整體平衡的心態。關于一個民族的性格、良心與罪孽的終極真相，始終是一個秘密。如此看來，一個民族的缺點就有其另一面，在那里它們表現為特性，甚至是優點。有些人以對別的整個民族進行指責為樂。就讓他們這樣做好了。歐洲人可能互相指責，而不會對彼此做出恰當判斷。一個偉大的民族，以它的文明、它的成就、它的財富與現代世界生活交織在一起的民族，它可能做到既無視它的辯護者也無視它的批評者。無論能否得到理論家的認可，它將繼續存在下去。[[331]](#_331_34)

## 第十二章 政治的過去，政治的現在：關于運用人類學研究新興國家的札記

一

最近幾年，以某種不確定的方式構成社會科學的不同學科分支，主要匯集在對所謂第三世界——亞洲、非洲及拉丁美洲的形成中的民族與搖搖欲墜的國家的研究上。在這個令人困惑的情景中，人類學、社會學、政治學、歷史學、經濟學、心理學，以及我們已知的那些最古老的學科，都處在一個不熟悉的位置上，各自與一批基本上是相同的材料打交道。

這種經歷并不總是令人感到欣慰的。匯集地經常變成戰場，而且專業分界線被強化：英國人在海外比在倫敦更像英國人，經濟學家在海外比在M.I.T.（麻省理工學院）更偏愛經濟計量。同樣，其中少數更熱心的已經為了一種亞歷山大式的折衷主義而幾乎完全放棄了專業，制造出一些非常奇怪的混合怪物：弗洛伊德、馬克思與瑪格麗特·米德被拙劣地包裝在一起。

但是總體的影響確實是有益的。思想上的自負感，主要是指概念與方法上的自負，來源于過于長久地專注于自己的小天地（美國的商業圈、法國的政黨政治、瑞典的階級流動及非洲內地部落的親屬制度），這種自負也許是普通社會科學最可怕的敵人，現在已經嚴重地（而且在我看來已經永久地）被動搖了。對于那些研究新興國家的人中的多數人，就像生活在其中的多數人一樣，一個閉塞的社會已經徹底地開放了。即使那些思想最封閉的學者也開始意識到，這類學者的研究不僅是一種特殊的學科，而且是這樣一種學科，它離開了以前自己所鄙視的其他專門學科的大量幫助，甚至不能進行。此處不管怎么說，關于我們同屬一個大家庭的觀念，取得了某種程度的進展。

這些來自同一材料的若干方向的匯集的最顯著的例子，是重新對傳統國家的結構與功能的興趣。在過去幾年間，各種不同理論領域越來越強烈地感到，需要發展一種關于前工業社會的普遍性的政治學，以便能有像社會學家弗蘭克·薩頓所說的，有“一個基點，由此去理解充滿了現代景象的傳統社會”[[332]](#_332_34)。領域不同，回答也不同。但是，馬克斯·韋伯半個世紀前在《經濟與社會》（Wirtschaft und Gesellschaft）中論述家長式專制統治的文章，不再是薩頓在其約十年前所寫的文章中正確地稱為的“孤立的紀念碑”。它現在不過是一整套關于——說得難聽點——農民社會的政府本質的話語之一，其中有些比另外一些更不朽，而且少數達到頂峰。這個社會有著太多的與我們自己的社會相似的地方，以至于我們不能將其貶為原始社會；而又有太少的與我們相似的地方，以至于我們不能將其贊美為現代社會。

簡而言之，過去十年左右中關于傳統政治的本質問題主要有四條研究方法發展：

第一，主要借助魏復光[[333]](#_333_34)之手，馬克思關于亞細亞生產方式（現在被解釋為水力農業）和作為它的因果反映的極端專制國家——魏復光夸張說是“極其恐怖、極其順從、極其孤立”——的觀念，得到了復興。[[334]](#_334_34)

第二，有一些，主要是英國的，實際上都是研究非洲的社會人類學家研究了所謂的分裂（segmentary）的國家——在這些國家中，親屬集團和親屬忠誠起著核心作用——而且這些研究與出自魏復光方法的傳統國家是鐵板一塊的觀點相反，視這些國家為分散的半獨立權力中心之間的微妙的平衡。這些權力中心有時在部落神話和平民儀式的保護下通向某個頂點，有時滑向氏族嫉妒、地方競爭及族內陰謀。[[335]](#_335_34)

第三，重新強調可能被稱為相對封建主義的觀點，強調分清封建主義是關于一個案例（本身有相當的不同）即歐洲的歷史范疇，還是有關許多至少是大概相似例子的科學范疇。在此，推動性的人物無疑是馬克·布洛克，他對社會科學所產生的深刻影響至今還沒有被充分認識，甚至還沒有被許多受其影響的人所認識。[[336]](#_336_34)但是，這類興趣當然也主要是韋伯傳統的繼續。在艾森施塔特這樣對早期帝國官僚政治作用有興趣的社會學家手中，或是在像卡爾·波拉尼這樣的對在這類帝國中的商業活動的政治管理有興趣的經濟史學家的手中，它超出了封建主義本身，涉及到那些多種制度可能性社會的權威結構的范圍，封建制度只是其中有限的一種制度。[[337]](#_337_34)

第四，史前史學家——多數是考古學家，但是也有一些東方學家和民族學家——正在重新評價古代國家的規模與范圍，以及古代國家可能經歷的發展階段。瑪雅、特奧蒂瓦坎、印度、吳哥、瑪德加帕西特（Madjapahit）、印加、美索不達米亞、埃及——所有神奇的名字——在當今較少象征在戈登·柴爾德所稱的“城市革命”中成長起來的輝煌的青銅時代的野蠻狀態，而更多地象征那些延續的漸進發展周期，其中有的相似，有的不同；或者，甚至可以說它們代表的是這類周期中的階段，短暫的階段。這些階段可能既不像它們的傳說所宣稱的及它們建筑遺址初看上去所顯示的那樣宏大，而且也比馬克思主義理論家，甚至修正主義的馬克思主義理論家通常想像的更復雜地與作為其基礎的物質條件相聯系。[[338]](#_338_34)

人類學家已經深深地卷入了所有這四種思路的對農業社會中政府本質的研究。它們中的兩條——對分裂國家的研究和對史前國家發展周期的研究——已經幾乎完全是人類學的研究范圍了。但是，魏復光的理論也有很大的影響。我們看到人類學家將這些理論應用于西藏、墨西哥峽谷、美國西南部的普埃布洛人及非洲的部分地區。制度比較方法并不經常被采用，部分是因為韋伯有可能令人類學家感到畏懼，但是他的美妙的德國手法，經常在最近的一些對黑非洲較發達的地區——巴干達、布索加、弗拉尼、埃塞俄比亞、阿散蒂的研究中清楚地看到。

在如此卷入后，人類學家已經，如我所提出的，被不情愿地拉入了比他們自己的學科范圍廣得多的事業中，發現自己作為（qua）人類學家，而不是自封的社會學家、歷史學家、政治學家，正面臨著他們能給這宏大的事業提供什么的問題。仍然受到某些圈子偏愛的對此問題的簡便的答案，是作為論據的材料，最好是會毀掉某些社會學家精心編造的理論的異常的材料。但是接受這一容易的答案，將會把人類學貶低為某種可憐的民族志，就像有些書刊檢查官一樣，能夠否定思想建構，卻不能創造，甚至不能理解這類思想結構。

關于薩頓教授的“前工業社會普通比較政治學”的宏大觀點，在我看來，它應該做出比這更大的貢獻。為了顯示（此處，在對我適當的范圍內，當然不能確定）這“更大”可能是指什么，我想要做兩件本質上屬于人類學的事情：討論來自遙遠地方的奇特案例；從這個案例中得出某些比任何這類孤立實例所可能具有的意義更為深遠的關于事實與方法的結論。

二

這個遙遠的地方是巴厘；這個奇特的案例是十九世紀曾在那里存在的國家。雖然從形式上看，我估計你會說，大約從一七五零年起，巴厘是荷屬東印度的一部分，在任何真實的意義上，只有在一九零六年這個小島的東南被入侵后才成為荷蘭帝國的一部分。不論出于什么意圖和目的來看待這個問題，巴厘國家在十九世紀都是一個本土結構；而且，盡管像任何一個社會制度一樣，它在過去幾個世紀中經歷了變化——絕不只是荷蘭占領爪哇的結果，但變化是緩慢的、邊邊角角的。

為了簡化我對實際上完全不能簡化的內容的描述，我將首先討論這個國家的文化基礎——大多屬于宗教的信仰與價值，它們使這個國家富于生氣，給予其方向、意義與形式；其次，我將討論社會結構上的布局，以及國家企圖保持方向并完成這種形式（但只是偶爾成功）的政治手段。然而，這種觀念與制度的分離最終將證明它不像看上去那樣僅僅是實用主義的，但它卻正是我的論點的核心。

與這個國家的文化基礎有關，讓我簡要地，從民族志現狀出發，描述巴厘人有關究竟什么是超地方政治的三個觀點。其中的第一個，我將稱之為示范中心說（the doctrine of the exemplary center）；第二個，地位下降觀（the concept of sinking status）；第三個，政治的表達觀念（the expressive conception of politics）——相信統治的主要工具作用，較少在于行政管理的技術，較多在于戲劇藝術。

示范中心原則基本上是一種關于君權的本質與基礎的理論。這種理論主張宮廷與首都既是超自然秩序的微縮——如羅伯特·海涅—格爾德恩所說，是“宇宙在一個較小規模上的形象”——又是政治秩序的物質體現。[[339]](#_339_33)它不僅是這個國家的核心、引擎或支柱：它就是國家。

這一把統治所在的地方等同于王權的奇特做法，不僅僅是一個暫時的隱喻，它是關于政治統治觀念的一個陳述：即，僅靠提供一個文明生活的模式、典型、完美無缺的形象，宮廷將其周圍的世界塑造成它自身的完美的一個至少大致相當的翻版。宮廷的儀式生活，而且實際上是宮廷的整個生活，成為示范典型，而不僅僅是對社會秩序的反映。就像祭司們所說的那樣，它所反映的是超自然的秩序，“永恒的印度諸神世界”，在其中人應該嚴格按照自己的地位，尋求自己的生活模式。[[340]](#_340_34)

在古代巴厘，至關重要的合法化任務，政治形而上學與實際權力的分布之間的諧調，是由神話手段來完成的；一個非常有特色的殖民化的神話。據說在一三四三年，偉大的東爪哇瑪德加帕西特王國的軍隊在一個叫格爾格爾（Gelgel）的地方打敗了“巴厘王”的軍隊，這位國王是一個有著豬頭的超自然怪物——這個非凡事件被巴厘人視為自己整個文明，甚至是他們族群的來源（除了少數例外，他們將自己視為爪哇入侵者的后裔，而不是巴厘抵抗者的后裔）。就像美國的“制憲元勛”神話一樣，“瑪德加帕西特征服”成了一個起源故事，以此統治與服從的關系得到解釋并合法化。

且不說這個傳說究竟可能具有什么樣的零散的歷史真實性因素（對于這個確實非常復雜、有多種說法的故事，我只能提供最圖式化的概括），它以假設的故事（just-so story）的具體形象表達了巴厘人對他們的政治發展的看法。在巴厘人的眼中，在格爾格爾建立一個爪哇宮廷（據說，宮廷被設計來精確模仿最具示范性的宮殿，即瑪德加帕西特的宮廷）不僅創立了一個權力中心——這個以前就存在著——而且創立了一個文明標準。瑪德加帕西特入侵被認為是巴厘歷史的偉大的分水嶺，因為它將野性的古代巴厘與有著優美高雅與儀式般輝煌的新生巴厘截然分開。首都的遷移（以及派遣攜帶著神奇的物品的爪哇貴族居住于此）是文明的遷移，是一個通過反映神圣秩序產生了人類的宮廷的建立。

但是，這種反映與這種秩序化，在十九世紀之前，并沒有人認為它們保持住了純潔與力量，而是隨著時間的流逝越來越黯然，越來越虛弱。盡管有以下事實：在某種意義上，它們是在從海外水平更高的文化外來定居的“殖民”神話開始的，巴厘人對他們的政治歷史的概念，都沒有像美國人那樣，展示為一個從原有的多樣性中形成集權的圖案，而是將原有集權變成了日益增長的多樣性；不是一個邁向美好社會的勇毅的進步，而是古典的完美模式從觀念中逐漸消退。

這種消退被認為是隨著空間和時間的變換發生的。那種觀點（當然是不正確的）認為，格爾格爾時期（大約從一三零零年至一七零零年）巴厘是由單一首都統治的，但是在一系列的叛亂與分裂時期之后，導致了在各個主要地區建立首府，由王室的低級成員前往這些首府建立駐節機構，他們自己作為示范統治者。隨之，從這些分裂再分裂，導致在不同的二級首府地區內建立三級首府，依此類推，假如不是ad infinitum（沒有止境），也幾乎是這樣。

撇開細節不說，最后（這是指十九世紀）的結果，是由不同等級的實質性自治與有效權力組成的變幻無常的疊羅漢式的“王國”，主要領主們支撐著最高君主，這些領主們又依次站立在地位低于他們的領主肩上，并按此線繼續。示范中心中的示范中心，還是格爾格爾，或是它的直接后繼者，克隆孔，隨著它通過逐漸粗略的媒介向外放射，其光環也就自然暗淡下來。

但是比之更甚的是，隨著它一攬子從爪哇帶來的最初的卡里斯馬的集中向這些影響小的中心逐漸減弱地傳播，它自己的光彩也衰敗了。總體的情形是社會地位與精神權力全面的衰落，不僅是當它們離開統治階級的中心時邊緣界線衰退了，而且隨著邊緣界線離開中心，中心本身也是這樣。隨著這個發展過程，一度集權的巴厘國家的示范力量當其在邊緣地區衰弱時在其核心也削弱了。或者巴厘人是這么認為的；正是這種歷史衰滅觀滲透進了巴厘社會的每一個角落，這就是我所指的地位下降觀。

但是這并沒有被感覺為是一個不可避免的退化，是一個命中注定的從黃金時代的衰落。對巴厘人而言，這種衰落是歷史碰巧發生的，不是必然要發生的。因而，人的努力，特別是他們的精神與政治領導人的努力，相應地不應該是被引向扭轉它（事件是不能改變的，因此扭轉它是不可能的），也不是贊美它（它是從一種理想的一系列的倒退，所以贊美它是無意義的），而應該引向取消它，生動地、直接地再現，并且以最大可能的力量生動再現格爾格爾人與瑪德加帕西特人在他們的時代指導過他們的生活的文化范式。正如格雷戈里·貝特森所指出的，巴厘人關于過去的觀點，按這個術語的恰當意義，不真正是歷史的。就其所有的用神話所做的解釋而言，他們對過去的探求，主要不是為了找到現在的原因，而是找到標準來對現在做出判斷，以此作為不變的模式來恰當地塑造現在，但是，由于意外、無知、放縱或是忽視，它經常沒有遵循這個模式。

這幾乎是以過去曾經的狀態來對現在作審美的糾正，領主通過舉行宏大的儀式tableaux（場面）尋求這種結果。從最小的領主到最高的君主，他們持續不斷地企圖建立在他們自己層面上更為真實的示范中心，即使這個示范中心不能在輝煌方面與格爾格爾相提并論或是接近它（少數更具野心的領主希望能這樣），至少可以從儀式上模仿它，并因此在某種程度上重建古代國家所體現的，又被后古代的歷史模糊了的文明的輝煌形象。

巴厘國家及它所支持的政治生活的表達本質，在整個已知歷史中是明顯的，因為它并不總是指向暴政（它無望地無力形成系統的權力集中），甚至不是非常有條理地指向政府（對政府它冷眼漠視并且猶猶豫豫），而是指向場面、指向儀式、指向對巴厘文化的普遍迷戀之公開的戲劇式表現：社會不平等與地位自豪感。它是一個戲劇國家，在其中國王與王子是主角，僧侶是導演，農民是配角、舞臺職員及觀眾。大型火葬、銼平牙齒、廟宇供奉、朝拜及活祭（blood sacrifices），動用了成百甚至上千的人力及大量的財富，這不是實現政治目標的手段，而是目標本身，它們就是國家的目標。宮廷的禮儀是宮廷政治的推動力。群眾儀式不是支持國家的手段；國家是實施群眾儀式的手段。統治與其說是選擇，不如說是表演。儀式不是形式而是實質。權力為盛大的典禮服務，而不是盛大的典禮為權力服務。

當轉向社會框架時，這種社會框架被設計來支持這種努力，但是實際上是更多地削弱它，我不得不甚至更無情地將事實簡化為它們的影子，因為古代巴厘的政治制度之復雜幾乎達到了這類制度所能達到的極至程度，而且還在起作用。但是，把握巴厘國家作為一個權威的具體結構的要點是，遠不是有助于形成權力集中，它強有力地導致權力的分散。幾乎沒有什么政治精英像巴厘人那樣，用如此巧妙設計的背叛手段，去極力追求忠誠。

首先，精英自己，如我已經指出的，不是一個有組織的統治階級，而是激烈競爭的君主或準君主。甚至那些貴族世系，那些組成不同朝廷的王室，也都不是穩固的單元，而是充滿分裂的派別，亞世系和次亞世系的集合，每一個都想要削弱另一個而使自己得利。

第二，在恰當意義上，最有效的政府是地方政府。小村莊不僅僅有書面憲法、受歡迎的議事會和行政機器，它們還非常有效地抵制了宮廷涉足地方事務。灌溉由地方分立的法人團體負責，這類團體農村有幾百個；這個體系并不是要發展一個集中的官僚機構管理水利網絡，而是有效地排除了這種機構的形成。地方世系、廟宇僧眾、志愿組織同樣是自治的，同樣珍視各自的權利，人與人之間互相提防，國家與國家之間互相提防。

第三，國家（即任何一個特別的宮廷）與地方機構（假如你愿意可稱之為“村莊”）綜合體之間的結構性聯系，自身是多樣化和彼此不相協調的。鄉紳賦予農民的三項主要義務——軍事—儀式支持、地租、稅收——不是混合的，而是分別屬于三種不同的聯系。一個人可能要向一個領主履行儀式與軍事支持的義務，向第二個交地租，向第三個交稅。甚至更糟的是，這類聯系紐帶大多數不是同心的邊界，因此一個人和他的鄰居（這個鄰居可能是他的兄弟）可能經常在政治上效忠不同的領主。

但是為了我們能在迷失之前擺脫這種混亂，（需記住）關鍵的一點，那就是巴厘的跨地區政治組織并不在于一批互相有著明顯的界線，而且穿過明顯劃分的國界發生“外交關系”、有序地按等級組織的主權國家（sovereign state）。它更不在于任何一個專制君主的“單一中心國家機器”的全面統治，無論是“水利的”，還是其他的。它存在于其中的是一個由非常不同的政治聯系組成的廣泛領域，這些政治聯系由于在景觀戰略要點上形成不同規模與穩定性的節點，然后以極為迂回的方式分散開去，使它們在實際上彼此互相聯系。

在這個有差異的與變化的領域中每一個戰略要點上的斗爭更多的是為了人，為了他們的服從，為了他們的支持及個人忠誠，而不是為了土地。政治權力主要不是體現在財富上，而體現在人身上，更多的是為了增加威望，而不是增加領土。不同的君主國（princedom）之間的分歧，其實從來不涉及領土問題，而涉及互相之間的地位這個敏感問題，以及最特別的是涉及為了國家的儀式及（其實是同樣的事情的）戰爭而動員某些群體甚至某些具體的人的權力。

科恩講述了一個關于南西里伯斯的傳聞，當地的政治安排近似巴厘，這個傳聞以傳統智力的巨大諷刺證明了這一點。[[341]](#_341_34)荷蘭人，出于通常的行政管理上的理由，想要在兩個小君主國之間一勞永逸地劃定邊界，召來了有關的君主，問他們邊界到底在何處。兩人都同意A的領地的邊界在能看到沼澤的最遠點，而B的領地的邊界在能夠看到大海的最遠點。然后，難道他們就不會為兩者之間的既看不到沼澤也看不到大海的那塊土地而爭斗嗎？一個老年君主回答說：“我們根本不值得為這破山頭互相斗爭。”

總而言之，十九世紀的巴厘政治處于兩個對立勢力之間的重壓之下：國家儀式的向心力和國家結構的離心力。一方面，有對在這個或是那個君主統治下的大眾儀式的統一效果；另一方面政體有內在的分散性、分裂性，這個政體被認為是一個具體的社會制度，一套權力體系，由幾十個獨立或半獨立或部分獨立的統治者組成。

第一種，即文化因素，自上而下，自中心而向外；第二種，權力因素，自下至上，從邊緣至內部。作為一個結果，示范統治者所希望達到的范圍越廣泛，支持它的政治結構就越脆弱，因為它將被迫更多地依靠聯盟、陰謀、誘騙和恫嚇。這些君主，被完美無缺的表現國家的文化理想所驅使，持續地努力擴大他們動員人與物質的能力，以便能主持更大的與更輝煌的儀式，建造更大的與更輝煌的廟宇及宮殿，在其中舉行這些儀式。

他們以此正在直接反對一種政治組織形式，其自然傾向，特別是在強烈的統一壓力下，是逐漸的分裂。但是，不管是否愿意，他們與文化自大狂和組織多元化的自相矛盾斗爭到底，并且并非總是沒有暫時的成功。如果不是現代世界，經過荷蘭人的軍隊最終控制了他們，他們毫無疑問還會在與之進行斗爭。

三

為了兌現在材料之上做出概括的諾言，讓我就人類學對農民社會的普通比較政治學的貢獻，做出兩點說明。

第一點，一方面是傳統國家的文化野心，另一方面是文化野心憑借它得以實現的，通常是很不完全的社會制度，區別二者就成為我們所謂的社會學的現實主義。薩頓教授理解最近發展的“基礎點”，與其說是變成了一種回顧性的理想類型，一種在設計者看來為了解釋現在更有趣的特點而構建的模型，不如說是基于它自己的時間與地點的歷史真實；出現在現實世界上而不僅僅是在書本上產生的東西。

第二點，社會學的現實主義的增強，使之可能處理這個領域的中心問題——“新興國家”運行方式與傳統國家運行方式之間的關系是什么——而不必屈服于兩個同樣誤導命題（而且此時也是同樣流行的）中的任何一個：即，當代國家只是它的過去的俘虜，穿著不夠現代的服裝重新表演古代戲劇；或者是這類國家完全逃脫了它的過去，是一個除了它自身而一無所有的時代的絕對產物。

在第一點上，巴厘的材料，如果是如同我所說的那樣，顯然有利于支持傳統政體的分支國家的概念。這個概念認為，構成這些傳統政體的，是被可望不可及的輝煌象征環繞起來的權力金字塔，而不利于支持魏復光的“專制權力——絕對而且不仁慈”的觀點。但是問題不是魏復光（他一直太不夠慎重地引用巴厘材料來支持他的論點）是否給了我們一個可行的理論。我自己認為沒有；但是我不想嘗試用巴厘的事實來反對關于中國的論斷。我的論點僅僅是：就像任何對于真正傳統政體的細致研究不可避免地所做的那樣，在將統治者的野心、推動他們邁向完美目標的信念和理想與憑借其實現這些目標的社會手段區分開方面，人類學對確認這一點做出了貢獻：無論是在傳統國家還是在現代國家，一個政治家所達到的與他所把握的不完全是相同的東西。

這樣說來，我的觀點是一個人類學由此聞名的那種常見的否定性觀點：“不在復活節島上”。事實上，我認為對分支國家和發展人類學的研究，可望并且已經完全按照我提到過的學術思路，為提出一個更合理的傳統政體形象做出了重要貢獻。埃文斯—普里查德對希盧克人宗教國王所做的研究（將他的儀式角色與他的政治角色分離，并因而至少使一個非洲專制制度露出虛弱之處）及一些學者對瑪雅文明所做的研究（將輝煌的社會宗教大廈與那種支撐大廈的更為普通的社群區別開，并因此而解決了在混亂中的悖論），我可以肯定，會用到越來越多的傳統國家上，結果將不僅不是否定的，而且還將改變我們關于這類國家中的權力來源、權威性質及管理術的整個觀念。[[342]](#_342_34)

但僅就政治的過去、政治的現在來說，我的第二點結論就更有意義。在概念上區別任何一個政體內指導行動者的秩序概念與它們在其中活動的制度背景，使得有可能對過去是什么及現在是什么之間的關系問題進行研究時，不僅僅是借助一些可逆轉的公理——“現在一無所有，只有過去才有”；“過去即灰飛煙滅”。更具體些，它使得有可能區別現代國家所繼承的文化傳統對它的意識形態貢獻，與先于一個國家的政府體系對它所做出的組織貢獻。而且可以看到，前者（即意識形態貢獻）除了一些例外，比后者更有意義。作為一個具體的政府結構，今天的加納、今天的印度尼西亞甚至今天的摩洛哥，與阿散蒂聯盟、爪哇—巴厘戲劇國家，或是保鏢與包稅農夫的混合，即Magrebine Makhzen，有著最遙遠的關系。但是，作為關于政府與政治是什么的觀點的具體化，傳統國家與過渡國家之間的關系，可能比用以表達第三世界意識形態的外來詞匯更容易使人相信。

隨著傳統文化手段——詳細的神話、刻意的儀式、精致的禮儀——的消失，它發生在大多數第三世界國家中而且毫無疑問將很快發生在剩下的第三世界國家中，它將最終被一組更為抽象、更具意愿、在正式意義上涉及政治性質和目的的更理性的觀點所代替。不管是否寫進了正式的憲法，是否安排進了新的政府制度中或是被鼓吹為一個普遍的信條（或者，像并非不普遍的那樣，所有的三方面都有），這些觀點，我根據詞匯的恰當意義稱之為意識形態，起到了它們繼承的較少教化的前意識形態觀念類似的作用。這就是說，它們為政治行為提供了指導；依靠它去把握政治行為的形象，去解釋政治行為的理論，以及去判斷政治行為的標準。這種把曾經是既定的態度和廣為接受的慣例發展成為更有自我意識，或無論從什么角度都更清晰的維度的做法，是我們一直稱之為半渴望、半擔憂的“民族國家形成”的重要特征之一。

所有這些并不是說，第三世界國家在其中運行的意識形態框架，不過是過去的觀念與理想的現代版本。這些國家的精英明顯從其他一些非常不傳統的方面來源中學到了許多東西。蘇加諾對行動中的日本人的貼近觀察，也許是他的政治生涯中最有啟發性的經歷；我們可以設想，恩克魯瑪至少閱讀過他的繼承者公開燒毀的那些小冊子中的一部分；人們只要對印度或是阿爾及利亞的政治群體略加注意，就能明白無論是哈羅德·拉斯基還是讓—保爾·薩特都完全沒有徒勞地辛苦一場。

事實上，恰恰是這種現代的更可確認的聲音與過去更陌生但同樣固執的聲音的混合，使要確定任何特定的第三世界國家的平民政治家或軍人究竟在忙些什么，變得如此困難。有時他們似乎是無與倫比的極端激進分子；有時他們又被古老而又不可動搖的魔鬼所困擾。此一時他們似乎是如此之多的自學成才的麥迪遜與杰弗遜，進行陸地或是海洋上從來沒有見過的巧妙的政治發明；彼一時他們似乎是如此之多的墨索里尼，拙劣地模仿歐洲法西斯主義的榜樣。此一時他們似乎充滿信心，充滿希望與高尚的目標；彼一時他們似乎是瘋狂的機會主義者，充滿困惑、恐懼與無邊的自我仇恨。

但是，它將不會倒向這些互相矛盾的任何一方，也不會自作聰明地宣布它們就是二律背反，說兩者都確實存在，而且形勢復雜。混淆在一起的聲音必須區別，這樣我們才能聽到這些表現的每一方面在說什么，并對其意識形態氣候做出評價，假如沒有十分的把握，也至少有些明確和細節。

在這一努力中，精確地確定過去的政治對現在的政治的意識形態貢獻——就眼下的案例中，包括示范領導層、衰落的卡里斯馬、戲劇化的權術，是基本要素。對于提供這一要素，人類學，我且為自己的專業做最后一次鼓吹，是理想的學科。如果它現在記得在太平洋的一個島嶼上曾經如此容易被忘卻的東西，至少是：它在這個世界不是孤單的。

# 第五編

## 第十三章 智慧的野蠻人：評克勞德·萊維—斯特勞斯的著作

如今，我有時感到疑惑我被人類學所吸引，無論多么無意，是否不是因為作為人類學研究主題的文明與我自己的思維過程之間的結構性契合。我的智力是新石器時代的。

克勞德·萊維—斯特勞斯：《悲傷的熱帶》

一

歸根結底，對野蠻人應該做什么樣的解釋？即使現在，經過三個世紀的爭論，我們對下述問題也仍然一無所知：他們是高尚的還是殘忍的，或者甚至就如同你和我；他們是否和我們一樣思考，陷入瘋狂的神秘主義之中，或是掌握了由于我們的貪婪而失去的真理的更高形式；他們的習俗，從食人肉到母系制，不過是與我們自己的習俗不同的選擇，無所謂好壞，或者是我們自己現在已經廢棄了的粗陋習俗的前身，或者僅僅是從奇特的、難以理解而引人注目的外來東西中收集來的；他們是否受到約束而我們是自由的，或者我們是否受到約束而他們是自由的。對其專業就是研究其他文明的人類學家來說，這個謎一直伴隨著他。他與他的研究對象之間的關系，也許比其他任何科學家都更多地更不可避免地是一個問題。了解了他怎么看待野蠻人，就找到了理解他的工作的關鍵。了解了他如何看待自己，你一般就能知道他將要怎樣論說他碰巧研究的部落。所有的民族志只是部分哲學，其余的大部分是自白。

法蘭西學院（Collège de France）社會人類學教授克勞德·萊維—斯特勞斯，目前在一定程度上受到一些終生研究遙遠民族的學者并不總能得到的普遍注意，對這個中心人物來說，要將精神因素從描述因素中分離出來特別困難。另一方面，沒有一個人類學家更堅持這一事實：他的專業實踐是他個人的探求，受到個人想像力的驅使，并且引向個人的拯救：

我自己既受惠于知識，也同樣受惠于人類。歷史、政治、社會與經濟體系、物質世界，甚至是天空，所有這些都以同心圓的形式環繞我，假如我向它們中的一個交出我存在的一部分，我只有在思想時才能從這些同心圓逃脫。就像卵石入水時在波浪的表面上留下圓圈一樣，我要想測量水的深度就必須自己跳入水中。

另一方面，沒有一個人類學家更堅決地斷定民族學是一門實證科學：

人文科學的最終目標不是去構成人而是去分解人。民族學[[343]](#_343_32)的關鍵價值在于它代表了某個包括其他步驟在內的進程的第一步。民族志分析試圖超越諸社會的經驗性差異而達到常量……這一開創性事業為其后的步驟開辟了道路……這是各門自然科學的責任：將文化重新整合進自然，并將生命重新整合進它的物理—化學條件的整體……因而人們能夠理解為什么我在民族學中發現了所有研究的原則。

在萊維—斯特勞斯的著作中，人類學的兩面——作為在這個世界上運作的方式及作為揭示經驗性事實之間的符合規則的關系的方法——與其說是彼此分離以避免對抗和由此而來的內部壓力（民族學家中這種觀點更普遍），還不如說是通過彼此接近強化直接對抗。這既說明了他的研究的影響力，也說明了他的研究的號召力。它充滿了勇敢與一種不假思考的坦率。但是它也表達了專業內部的懷疑：以“高等科學”（High Science）命之的可能真的是試圖靈巧而且迂回地保衛形而上地位、推進意識形態爭論，并為道德服務。

也許，再沒有如此錯誤的事情，但是，正如馬克思那樣，最好在心中牢牢記住，不要將對生活的態度當成對生活的簡單描述。每個人都有權利為他自己的目標而創造他自己的野蠻人。也許所有的人都這樣做了。但是要論證造出的這類野蠻人與澳大利亞土著、非洲部落人或是巴西印第安人是一致的，卻完全是另一回事。

萊維—斯特勞斯與他的研究對象相遇的精神層面，即與原始人打交道對他個人意味著什么，是很容易發現的，因為他已經在一本著作中以富于說服力的描述紀錄下來了，雖然它遠不是一本偉大的人類學書籍，或者甚至不是一本特別好的著作，但它肯定是人類學家撰寫的最好的書之一：《悲傷的熱帶》[[344]](#_344_32)。它采取了標準的英雄探險（Heroic Quest）傳奇的形式——突然間離開祖上生活過的熟悉的、荒謬的，在某種不確定的方面令人感到危險的地方（在勒布朗執政時期法國的外省中學教哲學的位置）；到另一個灰暗的世界旅行，一個充滿了驚訝、考驗及發現的神奇的王國（巴西叢林中的卡杜維奧、博羅羅、納姆卡瓦拉及圖皮—卡瓦希布等部落）；返回正常人中間，灰心而又精疲力竭（“告別了野蠻人，然后告別了旅行”），帶著對現實更深刻的認識和將已經學習到的這些知識告訴那些不太愛冒險、落在后邊的人的責任。這本書是自傳、游記、哲學論文、民族志報告、殖民歷史及先知神話的混合。

如果僅僅將一兩次零星的課聯綴起來就能重建［佛陀］樹下的冥思苦想，那么我從我所聽到的大師們那里，從我所讀過的哲學家那里，從調查過的社會那里，并從西方引為自豪的科學那里學到了什么？

海洋旅行平凡無奇，是一個序曲。在二十年后對這次旅行的反思中，他將自己的境遇與古典航海家相比較：他們駛向一個未知的世界，一個幾乎沒有被人類觸及的世界，一個“沒有被一兩萬年的‘歷史’帶來的焦慮侵染”的伊甸園；但是，他卻是駛向一個被掠奪過的世界，一個航海家（以及他們之后的殖民主義者）以他們的貪婪、他們的文化傲慢、他們對進步的狂熱追求所破壞的世界。除了一些殘跡，地球上的樂園蕩然無存。它的本質已經變成了“歷史的，那里曾經一度是不朽的，變成了社會的，那里曾經是超自然的”。從前，旅行家發現了在旅程的終點，等候他的是與他自己的文明極不相同的文明。現在，他發現了他自己那個世界的拙劣的仿制品，散布在此一處或是彼一處的被遺忘的過去的殘跡中。他發現里約熱內盧時令人沮喪，這不奇怪。比例都錯了。舒格洛夫山（Sugar Loaf Mountain）太小了，環繞它的海灣也不對，熱帶的月亮在貧民窟與平頂屋的襯托下顯得過于黯淡。他像遲到的哥倫布一樣來到這里，做出了一個取悅眾人的發現：“熱帶不像過去那樣富于異國情調了。”

上岸后，向縱深的前進開始了。圣保爾的郊外竟然沒有印第安人。情節越來越復雜，場景變幻不定，最后達到一個完全出乎意料的結局。在巴黎時，所有的人，包括師范學院（Ecole Normale）的頭頭，都說過在圣保爾的郊外可能有印第安人，一九一八年那里三分之二的區域在地圖上標明“領土未經開發，只居住著印第安人”，到一九三五年那里沒有剩下一個印第安人。當時為了尋找“一個處在基本生存條件下的人類社會”，他在那里的新建大學中擔任了社會學教授。最近處是幾百英里之外的一個保留地；但是他們并不很令人滿意：既不是真正的印第安人，也不是真正的野蠻人，“他們是一個完美的例子，證明社會形態在二十世紀后半期變得更為廣泛：他們只是‘過去的野蠻人’，這就是說，一些人粗暴地把文明強加于他們；一旦他們不再是‘一個對社會的威脅’，文明就不再對他們有進一步的興趣。”盡管如此，這種經歷，像所有開創性的事件一樣，仍然是富于啟發性的，因為它糾正了他的“理想而天真的觀點，這些觀點是我們這些人類學的所有初學者普遍持有的”，而且因此使他準備去面對更多的客觀事物，面對“未被污染的”印第安人，他后來要與他們打交道。

這里有四個印第安人群體，一個比一個處于更深的叢林中，一個比一個更不容易接觸，一個比一個更有希望達到最后的光明。巴拉圭中部的卡杜維奧人因其精心設計的紋身而吸引了他，他認為他看到了當時大部分已衰落了的土著社會組織的情形。更深森林中的博羅羅人更好地保持了原有的狀態。他們的人數因疾病與掠奪而急劇減少，但是他們仍然生活在古老的群落模式中，并努力保持他們的氏族體系與宗教信仰。再深入一些，是孩子氣的納姆卡瓦拉人（Namkwara），他們如此質樸，以至于他能夠在他們的政治組織——一種由臨時的酋長率領的、簡單的、成員經常變動的游牧人群——中找到盧梭的社會契約理論的證據。而最后，靠近玻利維亞邊界，是“克魯索式的國家”（Crusoe country），他的靈感最終在圖皮—卡瓦希布人那里應驗，他們不僅未被污染，而且，真是學者夢寐以求的，未被研究過：

對一個人類學家來說，沒有比作為第一個揭開土著社會秘密的白人的前景更讓人興奮的了……在我的旅程中我重新體驗了古代旅行家的經歷；同時我會面對著對現代思想如此關鍵的時刻，此刻一個群落，它一直認為自己是完善的、完美的、自給自足的，我要讓它認識到事實并非如此……簡而言之證明相反的事實是：它在這個世界上不是孤單的，它只是廣大的全人類的一部分，為了了解自身，它必須首先在鏡中看到此前未曾意識到的形象，僅僅對我自己來說，在其中要揭示久已被人忘記的小事，即反映最初及最終的印象。

伴隨著如此巨大的期望而來的是明顯的失望，這些森林深處的野蠻人不僅沒有提供原始人純凈的幻象，而且還被證明在智力上是不可溝通的，不是他力所能及的。他，完全不加夸張地說，不能與他們溝通。

我曾經想找到最高意義上的“原始人”。我的希望確實由于這些令人愉快的人而得到滿足，在我之前沒有白人見到過這些人，而且在我之后不會有人再看見他們了吧？我的旅程是迷人的，而且在旅程的終點，我碰見了“我的”野蠻人。但是，哎——他們都太野蠻了……在他們的地方，所有的人都打算教給我他們的習俗與信仰，而我對他們的語言一無所知。他們離我近得就像是鏡子里的形象，我可以觸摸他們，但是不理解他們。我曾經同時得到獎勵與懲罰，難道我的錯誤以及我的專業的錯誤在于相信人不總是人？某些人更值得引起我們的興趣與注意，因為在他們的舉止中有某種讓我們感到驚訝的東西……一旦這些人群被了解與猜測，他們的陌生感就消失了，而且他們原本可以一直呆在自己的村莊中。或者假如，像在現在的情況中，他們的陌生感尚沒有消失，它在我看來并不好，因為我甚至不能開始對它進行分析。在這兩個極端之間，能夠給予我們（人類學家）依據其而生活的借口是什么？最終，誰是被我們在讀者中煽起的不安定欺騙得最厲害的人？既然它們使之感到驚訝的人與那些認為這些有爭議的習俗存在是理所當然的人是非常類似的，那么假如我們要使這些評論可信易懂，我們的評論必須推向一定的距離之外，不然肯定要被中途打斷。讀者是否被他對我們的信任所欺騙？或者是我們自己，在沒有權利在我們已經完全驅散給予我們自負的借口的殘余之前感到滿意的我們，被自己所欺騙了？

因而在探險的終點，等著的不是啟示而是謎。這位人類學家似乎否定了在那些他能夠清楚理解的人群中間旅行，因為他已經用他自己的文化污染了他們，用“污穢之物，扔向人類的我們的污穢之物”遮蔽了他們；或在其他人中，雖沒有嚴重污染，但他基本上不能理解他們，因此他也否定了在他們中間的經歷。他或是真正的野蠻人中的漫游者（無論如何，關于他們的珍貴東西幾乎極少留下），他們的顯著“他性”（otherness）使他的生活與他們的生活被隔離開；他或許又是懷舊的旅行家，“急于尋找消失的真實……還是宇宙考古學家，徒勞地企圖在借助于東一點微粒西一點碎片拼湊出奇思異想。”萊維—斯特勞斯將自己比做印第安人，到了世界盡頭，面對鏡子里的人他能夠觸摸但是不能把握，用這些“被西方文明發展徹底毀滅”的半殘廢的人，提出許多關于不同民族的人與事物的問題，又為他所聽到的而失望。“我是雙重弱點的犧牲品：我所看到的對我是一種折磨；我沒有看到的對我是一種譴責。”

人類學家就得因此而絕望嗎？我們從來都完全不能了解野蠻人嗎？不，因為除了親身卷入他們的世界，還有另外一條理解的途徑，即，用盡可能收集的（或者是已經收集到的）微粒與碎片來構建理論上的社會模式，雖然這個模式不同于任何在現實中可能觀察到的模式，但是可以幫助我們去理解人類存在的基礎。這之所以可能，是因為除了原始人與他們的社會表面上的陌生性，在更深的層面上，在心理的層面上，他們與我們沒有根本上的不同。人的心智，歸根結底在各處都是相同的：因此憑借靠近、憑借親身進入特殊的原始部落世界的努力而不可能完成的目標，可由后退一段距離，憑借發展一個普遍的、封閉的、抽象的形式主義的思維科學，即一個普遍的理智法則來完成。撰寫合理的人類學不是靠直接向原始人生活的堡壘進攻，不是靠從現象上了解他們的精神生活的實質（這純粹是不可能的）。它要靠理性地從被污穢之物覆蓋著的“考古學”廢墟中重建其生活形態，重建其概念體系，才能穿過表面從深處復活它并給予形式。

走向黑暗的中心地帶的旅行所不可能產生的，可能由深入研究結構語言學、信息論、控制論及數理邏輯而產生。從《悲傷的熱帶》失望的浪漫主義中產生的，是萊維—斯特勞斯的另一部主要著作《野性的思維》（1962）中的自鳴得意的科學主義。[[345]](#_345_32)

二

《野性的思維》實際上源自首先在《悲傷的熱帶》中提出的關于卡杜維奧人和他們的社會性特征的思想：即一個民族的全部習俗形成了一個有序的整體，一個系統。這些系統的數量是有限的。人類社會，就像個體的人一樣，決不是憑空杜撰的，而是從他們先前可用的眾多觀念中選擇某種組合。常備的主題不斷地被排列，再排列，組成不同的模式：如果確實足夠靈活，基本的觀念結構應該可能重新組合成多種表達方式。民族學家的工作是盡其可能準確地描述表面的模式，重新組合這些表面模式據此建立的深層結構，并且重組為分析性圖式——很像門捷列夫的元素周期表。在此之后“所有留待我們去做的就是分清（特殊的）社會實際上采用的是什么（結構）”。表面上看，人類學只是研究習俗、信仰或是風俗。但本質上，人類學是對思維的研究。

在《野性的思維》中占主導地位的觀點——即，野蠻人可用的概念工具的領域是封閉的，他必須以此去建造他想要的任何文化形式——再次以萊維—斯特勞斯稱之為“具體性科學”的偽裝出現。野蠻人創建了現實的模式——自然界的模式、自我的模式、社會的模式。但是他們這樣做并不是像現代科學所做的那樣，將抽象的命題整合進規范理論的框架，為了普遍的概念體系的解釋能力而犧牲了感知到的特殊事物的生動性，而是通過將被感知的具體事物迅速整理成可以理解的整體。具體性科學直接對感覺到的現實分類整理——袋鼠與駝鳥之間、洪水季節性漲落之間、太陽的升落與月亮的盈虧之間明顯的區別。依此類推，這些變成了代表現實基本秩序結構性的模式。“野性的思維借助imagines mundi（想像的世界）擴大自己的知識。它形成了各種與世界類似的精神結構，推進了對世界的理解。”

這種不規范的科學（我們寧愿稱之為“初級的”而不是“原始的”）使一門關于有限性的哲學付諸實踐。概念世界的元素是給定的，預先被構想的思想就存在于對這些元素的研究中。野性的邏輯運用起來就像一個萬花筒，它的碎片形成各種各樣的圖案，同時保持不變的數量、形式和色彩。如果碎片的數量與變化足夠多，以此種方式可能產生的圖案可能是大量的，但也不是無限的。圖案在于碎片之間的不同排列（這是指，圖案是碎片之間關系的函數，而不是它們分開來考慮時單個屬性的函數）。而且它們可能變化的范圍由萬花筒的結構、控制其操作的內部規則所決定。野性的思維也是這樣進行的。不論是事件還是幾何圖形，都是從“心理或歷史的進程所遺留的殘余”中形成了協調一致的結構。

這些殘余，如萬花筒的碎片，是一些取自神話、儀式、巫術和經驗知識中的形象。（確切地說，原先它們是如何生成的，是萊維—斯特勞斯不太清楚的問題之一，他只是含糊地稱之為“事件的殘余……個人或社會歷史的化石遺跡。”）此類形象不可避免地體現在更大的結構中——在神話、儀式、民間分類等等中——因為正像在萬花筒中一樣，人們總是看到碎片組合成某種模式，無論它們多么奇形怪狀或不規則。但是也正像在萬花筒中一樣，它們能夠從這些結構中分離出來，并能夠組成類似的不同模式。引用弗朗茨·博厄斯所說的“似乎建立神話世界，就是為了毀壞它們，而新世界將從碎片中建立”，萊維—斯特勞斯將這種思維的置換觀推而廣之，用到了普遍的野性思維上。所有這一切是一個清理離散的（也是具體的）形象——圖騰動物、宗教色彩、風向、太陽神，或是別的什么東西——從而創造能夠形成并交流對社會與物質世界的客觀（不能說準確的）分析的符號結構的差事。

考慮一下圖騰制度。圖騰制度長期被認為是一個自發的、一元化的社會習俗，一種原始的自然崇拜，被以這一種或是那一種機械論——進化論、功能主義、精神分析法、功利主義——來加以解釋。對萊維—斯特勞斯來說，這僅僅是從特殊的形象中建立起概念結構的傾向的一個特例。

圖騰制度（完全是下意識地）假定，邏輯上的類似物存在于兩個系列之間，一個是自然的，一個是文化的。類似物一邊各項之間的差異秩序與另一邊是同類型。舉個最簡單的例子，動物種類——熊、鷹、龜及諸如此類的動物——之間的明顯的物理區別與社會群體——氏族A、B、C等等——的社會差異聯系在一起。關鍵不在于熊、鷹及龜的物種特性——狐貍、兔子、牛也同樣——而在于它們任何一對之間的可感覺的對比。野蠻人正是抓住了這一點向他自己與他人理性地展現其部落系統的結構的。當他說他的氏族成員是熊的后裔而他的鄰近氏族是鷹的后裔時，他一點也不是出于對生物學的無知。他是以一種具體的借喻的方式說明他的氏族與鄰近氏族之間的關系類似這兩類動物之間的可見的關系。逐個考慮，圖騰信仰是非常任意的。“歷史”塑造它們，而且“歷史”可能最終毀滅它們，改變其作用或是以其他信仰替代它們。但是將其視之為成套的秩序，它們就成為連貫一致的，因為它們能夠象征性代表另外一套按類似方法構成的秩序：結盟、異族通婚、父系氏族。而且意義是普遍的。符號結構與參照物之間的關系，即它的意義的基礎，從根本上是“邏輯的”，是形式一致性——不是感情的、歷史的或功能性的。野性的思維是凍結的理性，而人類學，就像音樂、數學一樣，是“為數不多的真正的職業之一”。

或者像語言學。因為在語言中，其組成單元——音素、詞素、詞匯——從語義學的觀點看，也都是任意的。語言學家們，至少結構語言學家們不會提出下面這些類問題：為什么法國人稱某種動物為“chien”（狗），而英國人稱之為“dog”，或者為什么英國人用加詞尾“s”來形成復數，而馬來人用雙重字根來表示復數。他們不再會認為這些是一個值得問的語言問題，除非從歷史學的角度來考慮。只有在語言根據語法與句法排列有序而成為表達——成串表達命題的言語——時，意義才會顯現并且才有可能交流。而且在語言中對離散的單元不斷組合，將語音轉化為話語的這一指導原則，即原始形式系統，也是下意識的。它是語言學家由其表面形式轉化而成的深層結構。人們可以通過閱讀語言學專著而意識到他的語法范疇，就像人們可以通過閱讀民族學論文意識到他的文化范疇一樣。但是，語言和行動都是有著隱秘根源的自發行為。最后也是最重要的一點，語言學研究（而且，與之同時，還有信息論與分類邏輯）在定義其基礎單元、其構成因素時，依據的也不是它們的共性而是它們的差異，即將它們成對地加以比較。正如創造了語言基礎一樣，二元對立——計算機技術已經使這種加與減之間的辯證差異成為現代科學的lingua franca（通用語言；混合語）——也創造出了野性思維的基礎。實際上正是二元對立創造出了同樣事物本質上不同的形式：交流體系。

隨著這扇門的打開，所有的事情都是可能的。不僅是圖騰的分類邏輯而且是任何分類方案——植物分類、人名、宗教地理、宇宙論、奧馬哈印第安人中的發型，或是澳大利亞牛吼者的設計主題——都可能在en principe（原則上）得到揭示，因為它們總是追溯到以具體的形象、淺顯易懂的概念來表達的成對詞項的基本對立：高與低、左與右、和平與戰爭，諸如此類。“超出這些概念，由于內在的理由，是既無用又不可能的。”進而，一旦某種這類方案或是結構被確定，它們就可能互相聯系在一起——即，減縮成為一個能夠包容它們二者的更普遍與更“深層”的結構。通過邏輯作用——倒置、轉換、替代等各種系統置換，就像改變所有的符號將英語句子轉換成莫爾電報的點與劃或將數學表達式轉換為余數——它們可以相互派生。通過揭示這些不同的風俗在被視為交流體系時是同形的，人們甚至可能在不同層面的社會現實之間轉換——在婚姻中交換女人，在貿易中交換禮物，在儀式中交換符號。

有些“社會邏輯學”的文章，就像對圖騰的分析一樣，就其本身來說，是有說服力而且富于啟發性的。（因為這些信仰可能具有的形而上內容或感情傾向被堅決排除在關注之外，它不會真的如此遙遠。）其他文章至少會令人迷惑，例如企圖揭示圖騰制度及氏族制度能夠（“用非常簡單的轉換手段”）被轉變為對相同的一般性的基本結構的不同表達。還有其他一些文章是成功的自嘲，例如企圖揭示馬、狗、鳥及牛被命名的不同方式形成了仿照旋轉對稱關系橫切的互相補充的三維體系。這些文章運用了“深層解析”，牽強得足以讓精神分析學家臉紅。這一切都極為精巧。如果一個“不朽又具有普遍意義的”社會模式——一個既不反映時間也不反映地點，也不反映環境，而是（來自圖騰制度）“對心智（而且在心智的后面，可能是大腦）的直接表達”的模式——可以在死亡及垂死的社會的廢墟上建造起來，那么這非常可能是建立這種模式的方法。

三

萊維—斯特勞斯為自己制造的是一臺惡魔般的文化機器。這臺機器取消了歷史，將情感貶低為智力的影子，并且用我們所有人內在的野性的心智替代在特定的叢林中特定的野蠻人的特定心智。這臺機器使他有可能繞過他的巴西探險所導致的絕境——肉體上的接近與智力上的距離——所依靠的也許正是他始終真正希望的方式——智力上的接近與肉體上的距離。“我堅定地抗拒當時（一九三四年）開始形成的新的形而上學思考傾向。”他在《悲傷的熱帶》中寫道，這表明了他對學院哲學的不滿與向人類學的轉變。

因為現象學假定了經驗與現實之間的連續性，我發現它是不可接受的。二者中的一個包含并解釋另一個，我對此非常愿意同意，但是我知道……二者之間的過渡沒有連續性，而且為達到真實我必須首先放棄經驗，即使我們以后還可能將其重新組合成一個多愁善感在其中沒有作用的、客觀的綜合體。

至于那種在存在主義中找到答案的思潮，在我看來它似乎是與真正的思想背道而馳的，因為它對主觀幻想放任自流。將個人偏見推進到哲學的高度是危險的……如果只是教學程序中的一個因素還是可以原諒的，但是它如果造成哲學家背棄他的使命，就是極端有害的。這個使命（只有當科學強大得可以超越哲學時，他才持守它）是依照存在本身，而不是哲學家本人去理解存在。

《野性的思維》的高等科學與《悲傷的熱帶》的英雄探險，基本上不過是互相之間的“非常簡單的轉換”。它們是對同樣的深層基本結構的不同表達方式：法國啟蒙主義的普遍理性主義。對所有的結構語言學、信息論、分類邏輯、控制論、博奕論及其他先進的學說而言，不是德·索緒爾、香農、布爾、魏納或馮·紐曼（也不是馬克思或佛陀，盡管從他們中得到的儀式性咒語有著極大的影響）——而是盧梭，才是萊維—斯特勞斯真正的guru（精神導師）。

盧梭是我們的導師和兄弟……因為只有一條道路能使我們逃脫作為人類學家的我們觀念中的內在矛盾，而且正是根據我們自己的力量，重新闡述思想的進程，它曾使盧梭從《人類不平等的起源》所留下的片段中轉向了構思宏大的《社會契約論》，《愛彌爾》揭示了它的秘密。正是他向我們揭示：在我們摧毀了所有現存的秩序后，我們仍然可以發現一些原則，允許我們建立起替代舊有秩序的新秩序。

如同盧梭，萊維—斯特勞斯的研究并不針對具體的人——對此，他并不特別在乎——而是針對吸引他的整個人類。在《野性的思維》中與在《悲傷的熱帶》中一樣，他所追求的是荷花中的珍寶（jewel in the lotus）。“不可動搖的人類社會的基礎”根本不是社會意義上的，因而是心理上的——一個理性的、普遍的、不朽的，因而也是（在偉大的法國人道主義傳統中）有美德的心智。

（“在所有的哲學家中最接近人類學家的”）盧梭證明了一種方法，人類學旅行者——他要么由于時代過晚而不能發現野蠻性，要么由于時代過早而沒能意識到它的存在——可以借此最終解決遇到的兩難困境。我們必須像他所做的那樣，通過使用（向萊維—斯特勞斯提供也許是他最少需要的另一種表達方式）也許可以稱之為認識論上的移情的方法，提高我們透析野性思維本質的能力。聯系我們的世界與我們的（滅絕的、難以理解的，或者僅僅是殘破零亂的）對象之間的橋梁并不存在于個人沖突之中——這種沖突只要發生，就會同時污損它們和我們。它建立在一種對經驗思維的閱讀之上。而且，在“（自己）試驗取自別處或者僅僅是想像的思維模式”（以便證明：“所有的人類思維都反映實際經驗的軌跡，人的心智中想些什么，無論其可能有多么模糊，都是可以研究的”）方面，盧梭是第一個實施這種試驗的人。要理解野性的思維既不能僅僅靠純粹的內省，也不能靠單純的觀察，而是要努力地像他們那樣思考，而且依據他們的素材。除了深入細致的民族志之外，人們還需要一種新石器時代的智慧。

萊維—斯特勞斯從這一假定——即只有根據他們的文化殘存重建他們的思維過程，才能理解野蠻人——得出來的哲學結論，意味著在技術上改善了盧梭的道德觀。

野性的（“野蠻的”、“未開化的”）思維方式，原來就存在于人類的心性中。這些思維方式是我們所有人共有的。現代科學與學術中的文明的（“馴服的”、“馴化的”）思維模式是我們自己社會的特殊產物。這種思維模式是從屬的、派生的，雖然不是無用的，卻是人為做作的。雖然這些原始的思維方式（并因而是人類社會生活的基礎）就像“wild pansy”[[346]](#_346_32)（野生的圓三色堇）——這個無法翻譯的獨特的雙關語，成了《野性的思維》書名的由來——一樣，是“未馴化的”，但是它們在本質上是智慧的、理性的、有邏輯的，并非感情用事的、本能的和直覺的。對人類來說，最好的——不是完美無缺的——的時期是新石器時代（即后農業、前城市時代）：盧梭（與通常對他的刻板印象相反，他剛好不是一個尚古主義者）所謂的société naissante（初態社會）。因為正是從此時開始精神豐富起來，從“具體性科學（science of the concrete）”中產生了為我們提供生存基礎的、那些文明的藝術——農業、畜牧業、制陶術、編織術、食物保存及烹制，等等。

人如果保持在“原始狀態的庸懶與受armour propre（自尊心）激勵而進行的探索活動之間的中間狀態”——而不是由于不恰切的偶然性，受由機械文明而來的無休止的野心、倨傲和利己主義的影響放棄它，也許會更好些。但是人已經離開了這個狀態。社會改革的任務是要再次將我們重新返回這種中間狀態，不是將我們拉回到新石器時代，而是通過展示人類的成就、社會的優雅中存下來的東西，將我們向前拉入理性的未來，在那里甚至可以更完整地實現新石器時代的理想——注重自我與普遍同情之間的平衡。正是有著豐富的科學內容的人類學（“將野性思維的原則合法化并恢復它們的正當地位”）是這種改革的恰當代理。向人性發展的進程——更高思想能力的逐步展現過程，盧梭稱之為perfectibilité（可完善性）——被由半生不熟的科學所武裝的文化區域主義所破壞。由成熟科學所武裝的文化普遍論將再次使之運轉。

假如（人類）種族迄今為止集中于一個任務，而且是僅有的一個任務——建立一個人可能在其中生存的社會——那么我們遠古祖先汲取力量的源泉也會給予我們自己以力量。所有的懸賞仍然在桌面上，而且我們可以在我們高興的任何時候拿走它們。無論做了什么，無論做得多么糟，都能再次開始：（盧梭寫道）“我們正處在前前后后都充斥著盲目的迷信的黃金時代。”如果我們發現了在最落后的部落中存在我們人類兄弟情誼，而且當這個部落與其他成千上萬個部落一起為我們提供的經驗使我大有教益時，人類的兄弟情份獲得了明顯的重要意義。

四

但是比一個對（使用胡克的用語）“眾人連續不斷的、普遍的聲音”的經典信仰的現代化的表白更有趣的，是借助有理智的野蠻人的形象恢復理性之王（King Reason）王位這一努力在今天的世界上命運將會如何。無論它周圍的符號邏輯、矩陣代數或是結構語言學的存在多么牢固，我們還能夠——在一七六二年以來所有這一切都發生了之后——相信思維能力至高無上的權威嗎？

在一個半世紀的對人類意識的調查研究之后——這個調查揭示了既得利益、幼稚的情感或者是混亂的動物欲望——我們現在發現天賦智慧在所有類似的人中間，閃耀純凈的光輝。它無疑會在某些范圍內受到一定程度的歡迎，更不要說慰藉。但是這類調查應該以人類學為基礎來進行這一點似乎非常讓人吃驚。因為，人類學家永遠會受到誘惑——像萊維—斯特勞斯曾經經歷的那樣——離開圖書館與講堂——在那里幾乎不能讓人回憶起人類的心智不是干涸的光，走進“田野”——在那里不可能忘記這一點。即使那里再也沒有多少“真正的野蠻人”，周圍還是有著足夠多的特色鮮明的人類個體，他們使任何關于人類的、將人視為理性——人的“心智結構”中產生的“原創邏輯”——的永恒真理的載體的學說，顯得不過是奇特而有趣，是一種學術好奇而矣。

萊維—斯特勞斯竟然能將《悲傷的熱帶》的浪漫主義的激情轉變為《野性的思維》的超現代唯智論，肯定是一個令人吃驚的成就。但是，還是存在著不能不讓人提出的問題：這種轉換是科學還是煉金術？從個人的失望之中產生了普遍的理論的“非常簡單的轉換”是真的，還是一個魔術？它是通過揭示隔斷了心智與心智的墻只是表面的結構之后對墻的真正拆毀，還是直接面對這些墻時由于不能打斷它們而被迫刻意裝扮的逃避？萊維—斯特勞斯是否像他在《野性的思維》的充滿信心的篇章中所宣布的那樣，在為所有的未來人類學撰寫序言？或者他是否像某個背井離鄉的、被拋棄在保留地上的新石器時代的先哲那樣，徘徊在古老傳統的廢墟上，徒勞地企圖使原始信仰再生，盡管這些原始信仰的道德美仍然顯而易見，但是它的恰當性與可信性已經消失很久了？

## 第十四章 巴厘的人、時間和行為

思想的社會性質

人類思想完全是社會性的：起源是社會的，功能是社會的，形式是社會的，應用是社會的。從根本上，思維是一種公眾活動——它的自然棲息地是院子、市場和市鎮廣場。我在此所關心的，是這一事實對文化的人類學分析的意義，這種意義龐大、微妙并且沒有得到足夠的評價。

我想以某種在第一眼看來似乎過于專門化的，甚至有些神秘的研究來闡述這些意義：對文化手段的檢驗，巴厘人據此對個體的人進行定位、感知及做出反應——即，思考。事實上，這類考察只在描述意義上才是特殊的和神秘的。這些事實，只要超出民族志的范圍就幾乎沒有任何直接意義，我將盡可能簡單地對之做一概括。但是如果考慮到總體理論目標的背景——根據人類思維本質上是一項社會活動這個命題確定文化分析能從中得到什么結論，巴厘人的資料是特別重要的。

不僅是巴厘人的觀念在這個領域發展得異乎尋常之好，而且，依據西方觀念，他們的思想也奇怪得足以揭示不同文化概念化的規則之間的某種普遍關系，當我們只是觀察我們自己用來進行認同、分類，對待人類或是準人類個體的極常見的框架時，這種關系對我們是隱蔽的。特別是它突出了人們看待自己和他人的方式與他們體驗時間的方式及他們的集體生活情調的方式之間的一些不明顯的聯系——這種聯系不僅對理解巴厘社會具有重要意義，而且對理解整個人類社會都有重要意義。

文化研究

最近大量出現的社會科學理論研究，是企圖區分和辨明兩種主要的分析概念：文化的結構與社會的結構。[[347]](#_347_30)這種努力的動力源于要考慮社會進程中的觀念因素，而不受黑格爾式或是馬克思式還原論形式的束縛。為了避免將思想、觀念、價值和表達形式或者視為社會組織在歷史的外殼上的投影，或者視為歷史精神，而歷史精神的發展進程不過是它們內部的辯證過程的結果，事實已經證明有必要將其看做獨立的但卻不能自足的力量——它們的作用和影響僅僅在它們所適應的特殊的社會背景內，它們受到這些社會情景的激勵，但它們在或多或少程度上對這種社會情景產生決定性的影響。“你真的期望，”馬克·布洛克在他的一本小冊子《歷史學家的技巧》中寫道，“通過了解他們的商品就能了解文藝復興時期歐洲的大商人們，那些布匹商或是香料商，銅、汞和明礬的專賣者，國王與皇帝的銀行家嗎？要牢記在心的是：他們讓霍爾拜因為自己畫像，他們讀過伊拉斯謨（Erasmus）與路德（Luther）的作品。要理解中世紀藩屬對其領主的態度，你必須同時了解他們對上帝的態度。”必須了解社會活動的組織、它的制度形式，以及賦予它活動的觀念體系，就像必須了解它們之間關系的性質。我們正是由此出發，竭力澄清社會結構的概念與文化的概念。

但是幾乎沒有疑問，在這種雙邊發展中，已經證明文化的一邊更難以駕馭，其發展更為停滯。就這個本質看，觀念要比這些觀念所體現的個體與群體之間的經濟、政治與社會關系更難科學地把握。而且當觀念涉及的不是路德或伊拉斯謨的明確的信條或霍爾拜因的明晰的畫象，而是半成形的、被認為是理所當然的、被隨意系統化并且用以指導普通人的日常生活的觀念時，這一點就更加真實。假如對文化的科學研究已經落后，更經常地是陷入純粹的描述之中的話，多半是因為其主題本身是難以理解的。任何科學的最初問題——為易于分析而確定其研究對象——已經在此被證明非常難以解決。

正是在這一點上，基本上作為社會行為和其他社會行為一樣出現在同一個公共領域的思維概念，能夠發揮其最富建設性的作用。有一種觀點認為：思想并非由神秘過程組成，這一過程存在于吉爾伯特·賴爾所謂的頭腦中的秘密洞穴里，而是由有意義的符號的交流構成，即由人們賦予其意義的經驗中的對象（儀式與工具；偶象與水洞；姿態、標記、圖像與聲音）的交流構成，這種觀點使文化研究成為與其他任何科學一樣的實證科學。[[348]](#_348_30)符號，即思想的物質載體，所包含的意義經常是難以捉摸的、含糊的、搖擺不定的、迂回的，但是在原則上，能夠通過有系統的經驗考察來發現——特別是如果那些感知它們的人愿意做一點合作的話——就像氫原子的重量和腎上腺的功能能夠被發現一樣。正是通過文化模式，即有序排列的有意義的符號串，人們理解他所經歷的事件。對文化——此類模式積累起來的總體——的研究，因此是對個體及個體形成的群體在一個否則即晦暗不明的世界中用來指導自己行動的機制（the machinery）的研究。

在任何一個特殊的社會中，普遍接受并經常應用的文化模式的數量是極為龐大的，因此，甚至將最重要的模式分離出來并追溯其互相之間可能有的任何關系，都是一個棘手的分析任務。但是，由于某些種類的模式及模式之間的某些種類的關系，從一個到另一個社會中重復出現，就因為它們所滿足的定向要求是屬于人類的這樣一個事實，這一任務因此可能會有某種減輕。這些與存在有關的問題是普遍的；而問題的解決，由于與人有關而各不相同。但是，只有通過因事制宜地理解這些獨一無二的解答，而且依我之見，也只有通過這種方式，這些根本問題的性質才能真正被理解，而這些文化模式是這些問題的相應答案。在此，就像知識有著如此眾多的分支一樣，達到高度抽象的科學的道路，蜿蜒穿過個案事實的叢林。

這些具有普遍性的定向要求之一，肯定是個體人類的典型特征。各地的族群已經發展出符號結構，依據這個結構，不是糟糕地就人論人，將人看做是僅僅人類種族的樸素的成員，而是把人看成有著明確類別的人的代表和個體。在任何給定的情況下，都不可避免地會有多種這類結構。某些是自我中心的，例如親屬的稱謂：即它們定義個人的社會地位是根據其與一個具體社會角色的關系。其他的是以一種或是另一種子體系或是社會方面為中心，不因個人角色的狀態而有所變化：貴族階層、年齡狀況、職業分類。某些——人名及渾名——是非正式的并且是個別化的；其他的——官方頭銜及社會地位標志——是正式的并且是標準化的。任何社群的成員活動于其中的日常世界，他們的被視為理所當然的社會活動領域，不是由沒有質的規定性的無法分辨的任何人（anybodies），而是由屬于具體階級、有明確特征和恰當標簽的某些人（somebodies）居住的。而且定義這些階級的符號系統不是根據事物的性質來決定的——它們在歷史中構建，在社會中維持，個別地加以應用。

即使將文化分析的任務加以簡化，僅僅關心那些與描述個別人群典型特征有關的模式，也只能使之稍微不那么可怕一點。這是因為還沒有一個可供操作的完美的理論框架。社會學與社會人類學中所謂的結構分析，能夠找出一個屬于人類的類別體系中的社會的功能含義，而且甚至時不時地預見這一體系在某種社會進程的影響下可能發生什么變化；但是，這只能在假設這個體系——所屬的種類、它們的意義及它們的邏輯關系——被認為是已知的情況下。社會心理學中的人格理論能夠揭示這些體系形成和作用的動機性動力，并能夠評價這類體系對在實際中采用了它們的個人性格結構影響的效果；但是這也只能在假設它們已經是確定的，已經在某種程度上確知個體研究對象如何看待自己和他人的情況下。所需要的是某種系統的方法，而不僅僅是文學的或是印象主義的方法，來發現什么是確定的，什么是體現在符號形式中的、在其中被真實感知的觀念結構。我們所希望而還沒有得到的是一種對經驗（此處指的是人的經驗）的有意義的結構進行描述并分析的成熟的方法，而此時這種經驗正被特殊的社會中的代表成員在特殊的時刻加以理解——一句話，需要科學的文化現象學。

前人、同代人、同伴、后人

但是在文化分析中還有一些被如此設想到的分散的并且是相當抽象的冒險，從其中可能得到某些非常有用的線索將我們引向更集中的探討。在這類嘗試中更有趣的是那些由已故的哲學家兼社會學家阿爾弗雷德·舒茨所進行的，他的工作代表了有點英雄主義的然而并非不成功的企圖——將從一邊來自舍勒、韋伯及胡塞爾的影響與從另一邊來自詹姆斯、米德及杜威的影響融合在一起。[[349]](#_349_30)舒茨涉及大量的題目——幾乎沒有一個著眼于對具體社會進程廣泛或是系統的考慮——這些題目永遠是尋求揭示他視之為人類經驗中的“最高現實”的意義結構：作為人所面對的、在其中行為的、在其中生活的日常生活的世界。為了我們自己的目標，他的思辨的社會現象學的手段之一——將“同胞”（fellowmen）這個籠統的概念分解成“先人”（predecessors）、“同代人”（contemporaries）、“同伴”（consociates）及“后人”（successors）——提供了一個特別有價值的出發點。如我們將要見到的，用這種分解方式觀察巴厘人用于刻畫個人的大量的文化模式，以最富于啟發性的方式，揭示出其中隱含的個人身份概念、時間秩序概念與行為方式概念之間的關系。

差別本身并不深奧難懂，但是它們所定義的階級互相重疊并互相滲透，這一事實使之在闡述時難以保持分析分類所要求的確定和明晰。“同伴”是那些他們在實際上相遇的個人，是他們在日常生活中的某處互相遭遇的人。因而，他們共有的，無論多么短暫和表面化，不僅是一個時間上的，而且也是空間上的社群。他們至少最低限度地“涉足對方的個人生活史”；他們至少短暫地“一塊兒成長”，作為自我（ego）、主體（subjects）和自身（selves）親自參與直接互動。情人，只要愛情持續，就是同伴，同樣，夫妻在離異前、朋友在鬧翻前都是同伴。交響樂團中的成員，比賽中的選手，火車上閑聊的陌生人，市場里的小販，或者一個村莊里的居民：任何一組有著直接的、面對面的關系的人也都是同伴。但是，正是這類有著或多或少的持續性的關系的、為了某個長期目標走到一起的人，而不僅僅是零星偶然關系的人，形成了這個類別的核心。另外一些關系要更淡一點的人，是第二類“同胞”：“同代人”。

“同代人”是指那些共有一個時間上的但不是空間上的社群的人：他們生活在歷史的（或多或少）相同時期并且有著常常是非常微弱的社會關系，但是他們并不——至少在正常的情況下——相遇。他們之間的聯系并不是靠直接的社會互動而是通過一套普遍的符號表述的（即文化的）關于互相的典型行為模式的假設相聯系。進而，涉及的概括層次，只是一個程度問題，因此個人從情人到偶然相識的同伴關系序列——當然受文化制約——將繼續下去，直到社會紐帶漸變為徹底的無名、標準化及可相互轉換狀態：

在想我的不在眼前的朋友A的時候，我根據過去A作為我的同伴的經驗形成了他的性格與行為的理想型。將一封信放進郵箱，我預期一個叫做郵遞員的不認識的人，將以在我看來并不非常簡單易懂的典型的方式行動，結果是將信在特定合理的時間內送達收信人。即使沒有見過法國人或是德國人，我也理解“為什么法國人害怕德國人重新武裝起來”。符合英語語法規則，我（在自己的寫作中）遵循了當代英語同胞的得到社會認可的行為模式，并按照它來自我調整，讓別人理解。而且最后，任何指涉無名同胞并由他們制定的人工物品與器具，都將被別的無名同胞用于依據特定的手段獲得特定的目標。這些不過是少數的幾個例子，但它們是按照不斷增加的相關無名的程度，因而也是把握他者及其行為所需的結構的程度來排列的。[[350]](#_350_30)

最后，“前人”與“后人”是指連時間社群也不共享的個人，因此根據定義，他們不能互動；而且，正是如此，他們形成了某種與同伴和同代人對應的單獨的階級。但是從任何特殊的角色看，他們沒有完全相同的意義。前人因為已經生活過了，可能被認識，或者更精確地說，是可以為人所知道，而且他們的行為能夠對那些他們是其先輩的人（即后人）的生活產生影響，然而從事情的本質看，相反的影響卻是不可能的。另一方面，后人是不可能被認識的，甚至不能為人所知，因為他們是未出生的未來居民；雖然他們的生活可能受到那些他們是其后代（即，前人）的人的行為的影響，相反的情況同樣是不可能的。[[351]](#_351_30)

但是，為了經驗性的目標，更為有用的是，不太嚴格地闡述這些差別，而且就像區分同伴和同代人一樣，強調它們是相對的，并且在日常生活經驗中遠不是那么劃分清楚的。除了某些例外，我們年長的同伴與同代人不會突然過世，但是卻會隨著他們年齡的增長或死亡的到來而或快或慢地成為我們的先輩。在這一段祖先的見習期，我們還可能會對他們有所影響，就像子女經常決定他們的父母最后階段的生活一樣。而且，比我們年輕的同伴及同代人會逐漸成長為我們的后人，因此，我們中那些活得足夠長的人經常還會有一種不確定的特權，知道誰將替代我們，甚至偶然還能對他們的成長方向產生一點影響。“同伴”、“同代人”、“前人”及“后人”，最好不要被視為是鴿子籠一樣的分類架，個人因分類目的被依次放入其中，而是要視為顯示出某種個人認為在自己和別人之間存在的、普遍的但并不都是完全明晰的現實關系。

但是，這些關系也并不能被純粹如此地看待；只有通過它們的文化形式的代理才能加以把握。而且，因為是在文化上表現的，他們的精確特征因為社會的不同而不同，而且現有的文化模式的清單各不相同；在一個社會中因形勢不同而不同，因為在可行的多種文化模式中，根據形勢恰當應用的是不同的模式；在相同的形勢中，隨不同的角色而不同，因為特有的習慣、偏好及解釋起著作用。至少過了嬰幼期，人類生活中就沒有任何重要的純一的社會經驗。所有的事物都有著附加的意義，以及像社會群體一類的同胞、道德義務、政治制度或是生態環境只能通過有意義的符號的過濾而被理解，這些符號是它們客觀化的載體，所以，這種過濾遠不是在“真實性”上保持中立。同伴、同代人、前人及后人幾乎是與生俱來的。[[352]](#_352_30)

巴厘人定義人的規則

在巴厘[[353]](#_353_30)，有六種一個人可以用在別人身上的標簽以便將其識別為一個獨特的人，對此我將在這一普遍的概念背景上進行考察：（1）個人名字；（2）排行名字；（3）親屬稱謂；（4）從子名字；（5）地位頭銜（在有關巴厘文獻中通常被稱為“等級名稱”）；（6）公眾稱號，對此我所指的是酋長、統治者、祭司及神等所擁有的類似職業的稱呼。這些不同的標簽在多數情況下并不同時使用，而是相反，要看情景，有時要看個人。它們也不是用過的所有的標簽；它們只是普遍承認并有規律地應用的標簽。每一類所包含的不僅僅是一堆有用的標簽，而是一套明確的、有界限的術語體系，我將它們命名為“定義人的符號規則”，而且首先依次考察它們，然后或多或少地將它們作為連貫的系列來考察。

#### 個人名字

由個人名字定義的符號規則描述起來最簡單，因為它在形式意義上最不復雜，而且在社會意義上最不重要。所有的巴厘人都有個人的名字，但是他們很少使用這些名字，無論是用來指涉他們自己或別人，還是用來稱呼什么人。（涉及自己的祖先包括雙親時，用個人名字事實上就是褻瀆。）個人名字更經常地被用來指涉兒童，甚至偶爾被用來稱呼他們。這類名字常常被稱之為“孩子的”或“小”名，雖然他們一旦在出生一百零五天后的儀式上得到這個名字，將一生保有這個名字不變。總的來說，個人名字很少聽到，并且幾乎沒有公眾影響。

但是盡管個人名字體系處于社會邊緣地位，但是它還有著某些特征，以相當反常的方式，對理解巴厘人的人的觀念極有意義。第一，個人的名字，至少在平民（約占人口的百分之九十）中是任意取的無意義的音節。這些名字不是取自任何固定的名字庫，這可能使這些名字有像“普通”或是“特殊”這樣的次生含義，一如反映出一個人是“根據”某個人——祖先、父母的朋友、名人——給取了名，或者體現為某個群體或地區吉祥、恰當與特征性的稱呼，或指示一種親屬關系，諸如此類。[[354]](#_354_30)第二，在一個單一社區（即政治上統一的聚居地）中，個人名字的重名是要刻意避免的。這類的社群（被稱為bandjar，或曰“村莊”［hamlet］）是純粹家庭范圍之外的初級的面對面的群體，而且在某些方面甚至更為親密。通常是大量的內部通婚并且總是高度群團性的，這種村莊是典型的巴厘的同伴世界；而且，在其中，每一個人，無論其多么不強調社會等級，都擁有至少是非常獨特的最基本的文化特征。第三，個人的名字是單一詞，并不涉及家族聯系，或是實際上也不涉及任何一種群體的成員身份。最后，沒有（也有極少數、無論如何都是部分的例外）綽號，在貴族中沒有“獅心王理查”或是“恐怖伊萬”這類的特殊稱號，甚至沒有孩子的昵稱或是情人、夫妻的愛稱。

因而，無論個人命名系統所標明的個人符號定義規則在將巴厘人互相區別開或規范巴厘人的社會關系中起了什么作用，它在本質上都是多余的。一個人的名字是在所有的其他社會性意義更為突出的文化標簽都除去時留下來的東西。如同宗教要避免直接使用個人名字一樣，個人名字是一個極為私人的東西。在一個人走向生命的終點，當他離死后被火化而成為神仙只有一步之遙時，的確只有他（或者他和少數幾個同年齡的朋友）可能還會真的知道他的名字是什么；當他消失時，名字也隨著他消失了。在充滿光明的日常生活世界里，這個個人文化定義的純粹個人部分，在直接的同伴社群情景中最完全、最徹底屬于他自己，而且只是他的東西，高度湮沒無聞。隨著個人名字而成為無聲的，是他作為人類而存在的更具特質的、僅僅是生物學上的，而且最終是短暫的方面（在我們自己更自我的框架中，即我們所謂的“個性”），隨著個人名字的沉寂，更具個性的、僅屬個人的，因而也是作為人存在的瞬間（在我們更加個人主義的框架中稱之為“人格”）也受到抑制，讓位于某些更典型的、高度傳統化的從從而是持久的方面。

#### 排行名字

在這類更標準化的標簽中最基本的，是根據嬰兒——甚至死嬰——出生時在兄弟姐妹中的排行老一、老二、老三、老四等自動授予的，雖然在用法上因地區或是社會等級群體不同而有所變化，但是最普通的系統是，第一個孩子使用瓦雅恩（Wayan）做名字，第二個使用恩約曼（Njoman），第三個是麥德（Made）（或是南嘎赫（Nengah），第四個克圖特（Ktut），然后再按這個順序重復開始，瓦雅恩是第五個孩子的名字，恩約曼是第六個孩子的名字，依此類推。

這些排行名字在村莊中作為稱呼和指涉，最常用于兒童和年輕人及沒有生育過的女人。在呼喚某人時，幾乎總是只使用最簡單的名字，即不加個人名字：“瓦雅恩，遞給我鋤頭，”等等。在提到某人時，可能加上個人名字，特別是在沒有一個方便的辦法避開一個村莊中的十幾個瓦雅恩和恩約曼時：“不，不是瓦雅恩·魯格魯格，是瓦雅恩·克比格，”等等。父母稱呼自己的孩子，或是沒有子女的兄弟姐妹互相稱呼時都是只使用這個名字，而不使用個人名字或是親屬稱謂。但是稱呼那些已經有了孩子的人時，這個名字在家庭的內外都從不使用，這時就會代之以我們以后會看到的從子名，因此，在文化意義上，長大成人而又沒有孩子的巴厘人（只是一小部分）自己仍然是孩子——即，象征性地表現為這樣——這個事實通常被認為對他們是極大的恥辱，并使其同伴難受，因此他們的同伴盡量避免稱呼他們。[[355]](#_355_30)

因而，個人定義的排行系統所代表的是一種對個人命名的plus Ça change（附加替換）法。這種系統區別個人是根據四個完全沒有什么內容的名稱，這些名稱既不定義真正的階級（因為沒有任何概念的或是社會的真實涉及一個社群中所有的瓦雅恩與所有的庫圖特），也不表達個人所有的任何具體的特點（因為這里沒有觀念表明在一個社群中所有的瓦雅恩與所有的恩約曼或是庫圖特具有共同的心理或精神特征）。這些名字自身沒有字面含義（它們不是數詞，也不是數詞的派生物），甚至也不顯示任何實際的或是可靠的兄弟姐妹的地位或階層。[[356]](#_356_30)一個瓦雅恩有可能是第五個（或是第九個！）孩子，也可能是老大；考慮到農民的人口結構——高出生率加上高流產率與高嬰幼兒死亡率——一個麥德或是庫圖特有可能是一個長長的兄弟鏈條中最年長的，而一個瓦雅恩是最年輕的。它們所顯示的是，對所有的將要生育的夫妻來說，生育構成了一個從瓦雅恩、恩約曼、麥德、庫圖特的循環鏈，然后再從瓦雅恩開始，重復應用一個無止境的四階段的不滅的形式。在肉體上，人們來去匆匆，但是在社會上，當新的瓦雅恩或庫圖特從永恒的神的世界中（因為一個嬰兒離神也是一步之遙）替代逝者再次溶入神的世界時，劇中人物永遠是不朽的。

#### 親屬稱謂

從形式上說，巴厘人的親屬稱謂在類型上是相當簡單的，屬于技術上稱為“夏威夷的”（Hawaiian）或“輩份的”（Generational）種類。在這種體系中，一個人根據他自己的輩份關系而將其親屬分類。這就是說，兄弟姐妹、繼兄弟姐妹、堂表兄弟姐妹（及他們的配偶的兄弟姐妹等）都被歸為一類，使用同樣稱呼；任何一方的所有叔舅姑姨在稱謂上都類同父母；同樣所有兄弟、姐妹、堂表兄弟姐妹的子女（這一個或是另一個的侄甥）也與自己的孩子身份一致；同樣，由此下溯，孫子女、曾孫子女等輩份，上溯到祖輩、曾祖輩等。對任何一個特定人物來說，總體畫面是一個由親戚組成的分層蛋糕，每一層包括不同的一代親人——該人物的父母輩或子女輩，或祖輩，或孫輩，等等，他自己那一層作為計算的起點，剛好處于蛋糕的中間。[[357]](#_357_30)

既然存在著這樣一種體系，關于它在巴厘社會運作方式的最有意義（并且是最不尋常的）的事實，是它所擁有的稱謂從來不在呼叫中使用，而只是提及，而且也并不經常被提及。除了極少數的例外，一個人實際上不會呼叫他的父親（或叔伯）為“父親”，不叫他的孩子（或是侄甥／侄甥女）為“孩子”，不叫他的兄弟（或是堂表兄弟）為“兄弟”，等等。在輩份上小于自己的親戚的稱謂形式甚至并不存在；雖然輩份長于自己的親戚的稱謂是存在的，但是，就像個人名字一樣，使用它們會有不尊重自己長輩的感覺。事實上，即使是指涉形式，也只是在特別需要交流關于親屬關系的信息時，才使用幾乎從來不作為區分人的一般手段。

在公眾話語中出現親屬稱謂，只是在對某種問題的回答中，或是對已經發生的或是估計要發生的某種事件的描述中，現存的親屬關系是與之相關的一條信息。（“你要去參加‘瑞格瑞格父親’的銼牙儀式嗎？”“是的，他是我的‘兄弟’。”）所以，在家里稱呼和指涉的模式，在本質上不比在村莊中更親密或是更能表現了親屬關系。只要一個人長大到足夠的歲數（比如六歲，這自然不是都一樣的），他就能夠使用同樣的稱謂——從子名、社會地位頭銜或公眾稱號——稱呼他的父母，其他任何一個認識他的父母的人也用這個稱謂稱呼他們，并依次稱他們為瓦雅恩、克圖特或是其他的名字。而且甚至更確定的是，他在提到他的父母時，無論他們是否聽到或是在外邊，他也要使用這個戶外流行的稱謂。

簡而言之，巴厘人的親屬稱謂體系主要用分類而不是面對面的習慣用語來確定個人，把他們作為社會場中的地域居民，而不是社會互動中的同伴。它的功能幾乎完全是一個文化地圖，依據它，某些人能夠被定位，而另一些人，由于不屬于這個地圖上的景觀而不能被定位。當然，一旦個人在這一結構中的位置被確定，某些恰當的人際行為的概念也會隨之產生。但是關鍵在于，在具體的實踐中，親屬稱謂實質上完全被應用于確定身份，而不是應用于行為，因為在形成定位中，其他符號功能起了主導作用。[[358]](#_358_30)與親屬相關的社會規范，雖然足夠真實，但是即使是在親屬群體自身（家庭、家族、世系）中，也是習慣性地被更具文化優勢與宗教、政治或所有最基礎的社會分層所瞧不起。

雖然在形成時時刻刻都在進行的社會交往方面它只是扮演了一個從屬的角色，但是親屬稱謂體系，就和個人命名體系一樣，對巴厘的人的觀念，做出了盡管是間接的但卻是重要的貢獻。因為，作為一個有意義的符號體系，它同樣體現了一種概念結構，個人（包括自己及其他人）由此得到理解；一種概念結構，與另一些所體現的概念結構明顯一致，它有著不同的建構及不同的取向。在此，同樣，其主旨是通過形式的重復形式達到時間的永恒。

這一重復通過我還必須提到的巴厘親屬稱謂的特征來實現：在特定人物的上三代及下三代中，稱謂成為可以互相通用的。這就是說，“曾祖父”與“曾孫”是同一個稱謂：庫姆皮（kumpi）。這兩代人和構成他們的個人，在文化上是互為等同的。一個人象征性地，向上等同于最遠的祖先，向下等同于最遠的后代，他有可能把他們當做活人而與他們互動。

實際上，這種可以互相通用的稱謂可以向前推四代，甚至還要多。但是因為極少出現一個人和他的高祖父（或是玄孫）同時在世，這一連續只有理論意義，而且大多數人甚至不知道還有這類稱謂。這正是四世同堂（即，特定人物自己加上三代或下三代），被認為是一個可以獲取的理想的、圓滿的人生形象，就像我們的人生七十古來稀一樣，庫姆皮—庫姆皮稱謂，對它們做出了突出的文化注解。

圍繞著死亡進行的儀式進一步強調了這個注解。在一個人的葬禮上，所有他的在輩份上低于他的親屬，先在他的棺材前，然后在他的墓前，都要以印度教的以手掌放在額上的方式對他逗留不走的靈魂表示敬仰。但是這個絕對的義務，幾乎是葬禮上神圣的核心，在第三代也就是他的“孫輩”突然停止了。他的“重孫輩”是他的庫姆皮，就像他也是他們的庫姆皮一樣，所以巴厘人說，他們并不比他輩份低，而是“同齡”。正因為如此，他們不僅不被要求對他的靈魂表示敬仰，而且他們還被公開地禁止這樣做。一個人只對神祈禱，同樣還只對他的長輩而不是對他的同輩和晚輩祈禱。[[359]](#_359_30)

巴厘的親屬稱謂，因而不僅依據某個社會角色把人劃分為不同的輩份層，它使這些不同層次彎曲成為連續的表面，它使最低與最高聯接起來，因此，與其說它是一個分層蛋糕的形象，不如說是分為“自己”、“父母”、“祖父母”、“庫姆皮”、“孫子女”和“子女”等六個平行圈的圓柱體，這樣可能更精確一些。[[360]](#_360_30)”在第一印象中，似乎是歷時形式（diachronic）的、強調無止境的代的推進，但實際上是要斷言這樣一種推進在根本上屬于虛構——至少是不重要的。序列的感覺，在時間流失中代代相傳的感覺是一種幻覺，產生于對這種親屬稱謂體系的觀察，它仿佛被用于系統表現一個人在老化及死亡過程中與他親屬之間面對面的互動的性質變化——如果不是大多數，的確有許多這樣的體系被使用。當一個人把它看成是有關人類可能有的親密關系類型的常識分類時，看成是親人自然群體的分類時，就像巴厘人所做的那樣，很明顯，圓柱體的不同層面所代表的不過是活著的人們中間的輩份順序，僅此而已。它們描繪了共存的世代之間的精神（與此相同的還有結構上的）關系，而不是一些互相繼承的輩份在一個不重復的歷史進程中的位置。

#### 從子名字

如果說個人名字仿佛被作為軍事秘密對待，排行名字主要用于兒童與青少年，而親屬稱謂至多也只是偶爾使用，而且僅僅是為了進一步的區分，那么，巴厘人如何互相稱呼和提及？對于農民大眾來說，答案是：用從子名字。[[361]](#_361_30)

一對夫妻的第一個孩子一旦命名，人們就開始以瑞格瑞格、普拉或給這個孩子取的任何名字“的父親”和誰誰“的母親”來稱呼及提到他們。他們一直被這樣稱呼（而且他們自己也這樣稱呼他們自己），直到他們的第一個孫子女誕生，在此時他們將要開始被稱呼及提及為：蘇達、利利爾或是其他任何一個名字的“祖父”和“祖母”；而且如果他們活到見到他們的第一個曾孫，同樣的稱呼改變還會發生。[[362]](#_362_30)因而，在“自然”的從庫姆皮到庫姆皮的四代的生命階段中，一個人為人所知的稱謂將要改變三次，先是他自己，次是至少是他的子女之一，最后至少是他的孫子女之一養育了后代。

當然，許多人，如果不是大多數人的話，既沒能活這么久，也沒有多子女的福氣。何況，廣泛不同的其他因素也參與進來，使這幅簡單的畫面變得復雜化。撇開細微之處不談，關鍵在于我們在此有了一個在文化上極其成熟、在社會方面格外有影響的從子名字系統。它對個體的巴厘人關于自己與他熟悉的人的感覺有什么樣的影響呢？

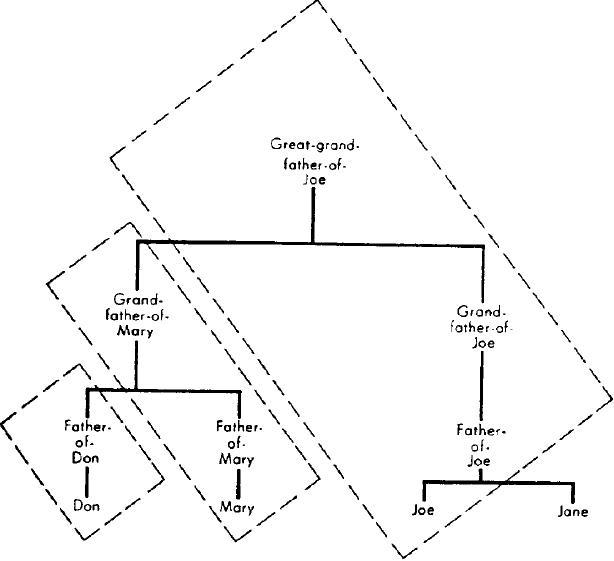
它的第一個作用是使夫妻之間相互等同，非常類似我們的社會中新娘要姓丈夫的姓；但這里帶來等同的不是婚姻，而是生育。象征性地，夫妻之間的聯系是通過他們對子女、孫子女、曾孫子女的共同關系來表現的，而不是通過妻子進入丈夫的“家庭”（在婚姻多數是內部通婚的情況下，她通常是屬于這個家族的）來表達。

這種丈夫—妻子——或者，更精確地說是父親—母親——成對的關系有著非常突出的經濟、政治和精神的重要性。它事實上是基本的社會基石。單個的人不能參與村委會，在那里席位是按已婚夫妻授予的；而且，很少有例外，只有當了父親的男人才能在這里發揮影響。（實際上，有些男人甚至只有在有了孩子之后才被授予席位。）后嗣群、志愿組織、灌溉會社、寺廟信徒群體，等等，也不例外。實質上，當地所有的活動，從宗教到農業，都是以配偶為單元參加的，男性承擔某些任務，女性作為補充。從子名字通過將夫婦的直系后代的名字包括進他們自己的名字之中的做法，既強調了婚姻在地方社會中的重要性，也強調了生育的巨大價值。[[363]](#_363_30)

這種價值，以一種更清晰的方式，在廣泛地使用從子名字的第二個文化結果中表現出來：將個人歸類進所謂的（由于缺少更好的詞匯）生育階層。從任何人物的角度看，他的同村人被分類為無子女的人，被稱為瓦雅恩、麥德，等等；或是有子女的人，稱為“某某的父親（母親）”；有孫子女的人，被稱為“某某的祖父母”；有曾孫子女的人，被稱為“某某的曾祖父母”，等等。還在這種等級劃分上附加了具有社會等級性質的普遍形象：無子女的人是靠人贍養的小人物；某某的父親是指導社群生活的積極公民；某某的祖父是藏于幕后的出謀劃策的受人尊敬的長者；某某的曾祖父是享受奉送的長者，已經半歸于神的世界。在任何可能的情況下，必須應用不同的機制調整這種過于圖式化的形式，使之符合現實，以便它規劃一個可行的社會階梯。但是，有了這些調整，它的確規劃出了這樣的社會階梯，而且作為結果，一個人的“生殖地位”在自己和其他人看來是他的社會身份的一個主要因素。在巴厘，人的生命階段并不被看成是生物老化的進程，它幾乎沒有受到什么文化上的注意，而是社會再生的過程。

因而，它不止是純粹的生育能力，即一個人自己能生多少子女，這一點至關重要。有十個子女的一對夫妻并不比有五個子女的一對夫妻更受尊敬；只有一個子女，而且這個子女仍然只有一個子女的一對夫妻要比上述兩者的地位都高。關鍵是再生產的持續和社區，保持使其自身永恒的能力，這個事實是從子名字的第三個結果——生育鏈的指稱——所明顯揭示的。

從模式圖（圖一）可以看到巴厘人從子名字制度是如何概述這種鏈條的。為了簡便起見，我只是顯示男性從子名字，并且所指世代用英文名稱表示。我是為了強調從子名字的使用反映的是絕對年齡，而不是起名的后代的輩份順序（或是性別）這一事實這樣來安排這個模型的。



（圖注：瑪麗（Mary）比唐（Don）年紀大；喬（Joe）比瑪麗、簡（Jane）和唐年紀大。就從子名字制來說，所有人的相對年齡，除非他們作為先輩及后輩，都是無關緊要的。）

如圖一所示，從子名字制勾勒出的不僅是生殖地位，還有這種地位的序列，追溯到兩代、三代或四代（非常偶然地也會到五代）。哪個特定的序列被標識出來大部分是偶然的：如果瑪麗在喬之前出生，或是唐在瑪麗之前出生，整個排列就會改變。雖然作為參照物的特殊的個人以及得到符號承認的特定的父子間承繼關系是任意的，并不一定是因果事件，但是這種序列被標識出來的事實卻強調了有關巴厘人的個人身份的重要事實：看一個人并不因其祖先是誰（由于死者身上覆蓋著的文化面紗，那甚至不知道是誰）而看他是誰的祖先。一個人被定義，不是像在這個世界上的許多社會中那樣，依據是誰生育了這個人，不是根據這個人的世系的或遠或近的先輩，而是依據這個人生育了誰，在多數情況下是一個還活著的、半形成的個人，是自己的子女、孫子女或是曾孫子女；這個人可以通過一套特殊的生育聯系而找到與他們的聯系。[[364]](#_364_30)將“喬的曾祖父”、“喬的祖父”和“喬的父親”聯系在一起的是這一事實：在某種意義上他們合作生育了喬——即，合作維持了整個巴厘人尤其是他們的村莊這個社會的新陳代謝。而且看似一個暫時過程的儀式，實際上是“穩態”，這個詞是格雷戈里·貝特森從物理學借來的，被恰當地用來稱呼這一狀態。[[365]](#_365_30)在這種從子名字制中，全體人口的分類，依據的是其與一小類掌握著迫切的社會再生的人的關系，以及這些人口對他們的代表——這些人是一群即將做父母的人。在這一方面，即使是在人類狀態下生存時間最長的曾祖輩，也不過是永恒現在的一個組成階段。

#### 地位頭銜

理論上，巴厘的每一個人（或者是幾乎每一個人）都有著這個或那個頭銜——Ida Bagus、Gusti、Pasek、Dauh，等等——每一個頭銜都將他們放在囊括巴厘的地位階梯的一個特殊的檔次上；每一個頭銜對每一個人及所有的人來說都代表著文化上或高或低的一個特殊的等級，因此全體人口都被歸類進一套一致的社會等級中。實際上，正如那些試圖要分析這種稱謂體系的人所發現的那樣，情形要更為復雜。

事情并不簡單地就是少數低地位的村民宣稱的那樣，他們（或是他們的父母）不知怎么地“忘記了”他們的頭銜是什么；也并不在于頭銜的等級在一個地區與在另一個地區不一致，甚至經常因為本地合作者不同而不一致；也不在于——盡管他們有世襲基礎——仍然有辦法改變這些頭銜。這些不過是（并非沒有意義的）與這一體系的日常功能有關的細節。關鍵在于地位頭銜并不與群體相連而是只與個人相關。[[366]](#_366_30)

巴厘的社會地位，或者至少是由頭銜確定的某種地位，是一項個人特征；它獨立于任何社會結構因素。當然它有著現實重要性，而這些是通過從親屬群體到政府機構的廣泛多樣的社會安排來形成并表達的。但是Dewa、Pulosari，Pring，或者Maspadan這些頭銜基本上只根據世襲的權利來使用，并要求與之相關的不同的公眾標志。它并不發揮任何特殊作用，不屬于任何特殊的群體或是占據任何特殊的經濟、政治或是宗教權利。

地位頭銜體系純粹是一個名譽體系。根據自己的頭銜，你可以根據一個人的頭銜精確地知道在社會公共生活的每一個實際方面，你要以什么樣的態度去對待他及他以什么態度對待你，不論你們所擁有的任何其他社會聯系及你對他的具體看法。巴厘的禮俗高度發達，并且嚴格控制著社會行為的外在形式，這些社會行為幾乎覆蓋著日常生活的整個范圍。語言風格、姿態、服飾、飲食、婚姻甚至房屋修建、墓地及火葬方式，都依據精確的行為方式準則；這些主要不是產生于對社會風雅的熱情，而是產生于某種相當深遠的超自然考慮。

這種形成于地位頭銜體系中的人的不平等及其所表現的禮儀體系，它既不是道德上的，也不是經濟上的，也不是政治上的——它是宗教上的。它所反映的是日常互動中的神的秩序，這種互動從這個觀點看是一種禮儀形式被認為是依據神的秩序模式化了的。一個人的頭銜并不標志著他的財富、他的權力或是他的道德聲望，標志的是他的精神氣質；與他的世俗地位之間的不諧調可能是巨大的。巴厘的有些最偉大的權貴人士受到的是最粗暴的待遇，受到最體貼待遇的反而是一些最不受尊重的人。從巴厘人的精神中很難發現比馬基雅弗利的評論更多的東西，他認為：頭銜所反映的不是人所有的名譽，而是人賦予頭銜的聲譽。

在理論——巴厘人的理論——上，所有的頭銜都來自神。每一個頭銜都是父子傳遞。并不是從來沒有過變化，就像某種神圣的傳家寶，不同頭銜的榮譽價值的不同源于擁有頭銜者遵守著在這個等級中形成的精神規定的程度。擁有一個頭銜是同意，至少是默認，要達到神圣的行為標準，至少是接近這些標準，而且不是所有的人都能做到同樣的程度。結果就出現了頭銜和擁有頭銜者的不協調。相對于社會地位的文化地位，在此再一次反映了與神的距離。

與幾乎每一個頭銜相聯系的是一個或一系列在本質上非常具體的傳奇事件，涉及的是擁有這個頭銜的這個人或另一個人某些在神圣事件上的失策。這些失策——我們很難稱之為罪過——被認為表明了這個頭銜貶值的程度，從一個完全是超自然的地位失落的距離，從而（至少是以最一般的方式）規定了它在聲望的整體范圍內的位置。特殊的（如果是神話上的）地理遷移，不同頭銜的通婚，軍事上的失敗，違犯服喪禮儀，儀式上的失誤，等等，都被視為將頭銜在或多或少的程度上降等：對低等級的頭銜來說降低的程度比較大，對高等級的頭銜來說降低的程度比較小。

盡管表面如此，但是這種不平衡的敗落，在本質上既不是道德的現象也不是歷史的現象。它不是道德現象，是因為被認為引發這種敗落的事件，尤其是在巴厘，大體上不是那一類被判斷為非道德的事件，而與此同時真正的道德問題（殘忍、背信棄義、不誠實、荒淫）所損害的僅僅是隨其所有者消失的名聲，而不是保留下來的頭銜。它不是歷史現象，是因為很久以前斷續地發生的這些事件，并不是造成現實的原因，而是對其性質的表述。關于頭銜降級事件的重要事實，不在于它們發生在過去，甚至不在于它們發生過，而是它們帶來降級。它們既不是現存狀態形成過程的公式化表述，也不是對之做出的道德判斷（巴厘人對這兩種智力演練的哪一種都沒有表現出很大的熱情）：它們是對人類社會形態與神的模式之間的基本關系的意象，從本質上看，這個人類社會形態是對這個模式的不完美表達——在某些方面比另一些方面更不完美。

但是，在談完關于頭銜體系的自主性之后，如果設想宇宙模式與社會形式之間存在這種關系，如何才能精確地理解它？如果完全以宗教概念和關于個體人中間在精神價值上有著內在差異的理論為基礎，那么頭銜體系，與我們從外部觀察這個社會而稱之為權力、影響、財富、聲望等等暗含在社會分工里的“現實”如何聯系起來？簡而言之，真正的社會控制制度如何適應一個完全獨立于它的聲望等級體系，以便考慮并確實支持它們之間在事實上獲得的松散的和普遍的互相關聯的關系？答案是：通過相當靈巧地玩弄一種把戲，即以某種熟練的手法，改變從印度引進的、并已經適應當地口味的著名的文化制度——種姓制度。巴厘人把種姓制度運用到一堆極其雜亂的地位網格里，使它有著簡單的形式，似乎是自然地從其中生長出來的，但實際上是強加其上的。

就如同在印度一樣，種姓制度大體上包含著四個類別——婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅——按聲望降級次序排列，而且前三個等級（在巴厘稱之為Triwangsa——“三種人”）確定為處于平民階級的第四等級之上的精神上的貴族。但是，種姓制度在巴厘自身不是劃分地位的文化手段，而是將頭銜制度已經劃分出來的地位互相聯接起來的文化手段。通過簡便地（從某種意義上說是都過于簡便了）區分綿羊和山羊，第二等羊和第一等羊，第三等羊和第二等羊[[367]](#_367_30)，它真實地概括了這個制度的暗示精巧的比較。人們并不互相把對方看做剎帝利或者首陀羅，但是看做，比方說，Dewa或者Kebun Tubuls，僅僅用剎帝利—首陀羅的區別，并且為了社會組織的目的，來總體表達比較等級，這種等級是由將Dewa歸入剎帝利的頭銜，將Kebun Tubuls歸為首陀羅的頭銜產生的。種姓制度不是應用于人的標簽，而是應用于人所擁有的頭銜——它們表述了聲望體系的結構；另一方面，頭銜是應用于個體人的標簽——它們將人置于這個結構之中。頭銜的種姓分類的程度與權力、財富及道德聲望的社會分布——即社會等級制度——是一致的，該社會被認為組織有序。各類人有各類人的位置：精神價值與社會地位是符合的。

從有關符號形式的具體用法上，可以看出頭銜與種姓在功能上的區別是顯而易見的。在Triwangsa貴族中，除了某些例外，并不使用從子名字，而是用個人頭銜來作為他或她的主要稱呼和指代稱謂。人們稱一個人為Ida Bagus、Njakan或是Gusi（不是婆羅門、剎帝利或吠舍），提到他時也用同樣的稱謂，有時加上排行名，以便更精確地區分（Ida Bagus Made，Njakan Njoman，等等）。在首陀羅階層，頭銜只用來提到某人而不用于稱呼，而且主要是用來提及外村莊而非本村莊的人，外村人的從子名字可能無人知道，或者即便知道，也被認為用來稱呼非本村人顯得過于親近。在本村內，提及某人時使用首陀羅的頭銜僅僅是發生在聲望地位信息被考慮為更恰當時（“喬伊的父親是Kedisan，而且他比我們潘達Pande‘低’”，等等），而在稱呼時，當然用從子名字。超出村莊界線，除了親密朋友，從子名字被放在一邊，最通用的呼叫名字是Djero。字面上，這個詞的意思是“內部”或是“內部人”，因而與一個被認為是“內部”的Triwangsa的成員相對的是屬于“外部”（Djaba）的首陀羅；但是在這個情景中，還要受到這種說法的影響，“為了有禮貌，我在稱呼你時假設你是一個三種Triswangsa，而你不是（假如你是，我就會用恰當的頭銜稱呼你），而且我期望你也這樣假設。”至于種姓稱謂，它們只在泛稱有關聲望等級的總體概念時才會用到，這是一個通常出現在與超越村莊的政治、宗教或等級的事務有關時的需要：“Klungkung的國王是剎帝利，但是Tabanan的國王只是吠舍”，或者“Sanur有許多富裕的婆羅門，這就是為什么首陀羅在村莊事務中很少發言的原因”，等等。

種姓制度因此做兩件事。它將一系列表現為特定并且武斷的聲望特征，即頭銜，與印度教或巴厘版的印度教聯接起來，因而將其植根于普遍的世界觀之中。而且它解釋了這種世界觀的含義，從而也為社會組織解釋了頭銜的含義：頭銜體系中暗含的聲望成分應該反映在社會財富、權力及道德聲望的實際分布中，而且實際上應完全與之一致。實際上獲得的這種一致當然至多是適中的。但是，無論這條原則有多少例外——首陀羅有著巨大的權力，剎帝利作為佃農干活，婆羅門既不受尊重又不高貴——但是巴厘人認為是原則而不是它的例外闡明了人的社會地位。種姓制度對于頭銜制度有序化的方式，使之有可能在一套普遍的宇宙觀之中觀察社會生活：在這套觀點中，人的才智的差別及歷史進程的作用，在與人在一個標準的地位分類體系中的位置相比時，被視為表面現象，被看成是與個體角色無關的東西，因為他們是永恒的。

#### 公眾稱號

個人定義的最后一種符號規則，在表面上是最讓人聯想到我們自己比較明顯的區分個人并描述其特征的方式之一。[[368]](#_368_30)我們也經常（也許都太經常了）通過一個職業類型來觀察人——不僅認為他們是在從事這個或那個職業，而且認為他們幾乎全身充滿了作為一個郵遞員、卡車司機、政客或售貨員的職業本性。社會功能提供了一個符號載體，通過它可以看到個人的身份；人就是他們所從事的職業。

但是，相似僅僅是表面上的。置身于一組關于個性是由什么組成的不同的觀念之中，處于世界是由什么組成的不同的宗教—哲學概念之中，并且是依據一套不同的文化手段——公眾稱號——來表達，巴厘人對社會角色與個人身份之間的關系的看法，與我們稱之為職業而巴厘人稱之為linggih——“席位”、“地位”、“職位”——的表意意義是不同的。

這一“席位”觀念存在于巴厘人對社會的公民的與家庭的極為明顯的差別的理論與實踐之中。生活的公眾與私人領域之間的界限，在觀念上和在社會習俗上都有清楚的劃分。在每一個層面上，從村莊到宮廷，普遍關注的事務是顯然不同于而且被小心地與個人或是家庭所關心的事務隔離開，而不是像在許多其他的社會中所做的那樣，允許互相滲透。巴厘人把公眾領域作為一個群體的意識，這個群體有著其自身的利益與目的，這種觀點是高度發達的。在任何層面上，被賦予與那些利益與目的有關的特別的責任，就是被與他的沒有被賦予責任的同胞分開，公眾頭銜所表達的正是在這個特殊的地位。

同時，雖然巴厘人認為社會的公眾領域是有界限并獨立存在的，但是他們并不期望它成為一個沒有縫隙的整體，甚至不將其視為一個整體，而是，他們將其視為由一些獨立的、不連續的而且有時甚至是競爭的領域（realm）構成，每一個都是自給自足的、小心地保護著自己的權利，并且以自己的組織原則為基礎。這些領域中最顯著的有：作為政治共同體的小村；作為宗教群團——會眾——的地方寺廟；作為農業群團的灌溉聯合體；而且在這些之上的是以貴族和大祭司為中心的地域——即，超村莊——的管理及崇拜。

對這些不同的公眾領域或部門的描述，要涉及在目前的情景中是不恰當的對巴厘社會結構的廣泛分析。[[369]](#_369_30)在此要注意的是，與這些領域各自相關的責任官員——也許管理人員（Stewards）是更好的稱呼——他們因此都擁有一個特殊的稱號：Klain、Perbekel、Pekaseh、Pemangku、Anak Agung、Tjakorda、Dewa Agung、Pedanda等等，也許能有五十個，甚至更多。這些人（在總人口中只占很小的比例）被用這些官方稱號稱呼和提及——有時也與排行名字、社會頭銜聯在一起，或者，對首陀羅來說，從子名字用做附加說明。[[370]](#_370_30)各種首陀羅層面上的“村莊首領”和“民間祭司”，以及大量Triwangsa階層的“國王”、“王子”、“地主”、“大祭司”并不只是充當一個角色。在他們自己及他們周圍人的眼中，他們已經融入角色之中。他們是真正的公眾人物，對這種人來說作為人的其他特征——個性、排行、親屬關系、生育狀況及聲望等級，至少是象征性地處于從屬地位。我們集中關注作為個人特征的心理特性，因此說他們為了自己的角色而犧牲了真正的自我；而他們集中關注于社會地位，因此說他們的角色是他們真正的自我的精華。

這些擁有公眾稱號的角色的獲得，與地位頭銜制及其種姓分類的組織結構密切相聯，這種聯系受到也許應該稱之為“精神合格原則”的影響。這個原則斷定：具有超地方——地區性的或是全巴厘范圍的——重要性的政治與宗教“席位”只能由Triwangsas占據，具有地方重要性的其他席位應該恰當地掌握在首陀羅的手中。在高層面上，這一原則是嚴格的：只有剎帝利——即，擁有被認為相當于剎帝利等級的頭銜的人——才可能成為國王或是至高無上的王子，只有吠舍或是剎帝利才能成為貴族或是小王子，只有婆羅門才能成為大祭司，等等。在較低層面上，這個原則就不太嚴格；但是村莊首領做灌溉聯合體的領導人，首陀羅做民間祭司，Triwangsas應該保持他們的地位，這類概念還是很強烈的。但是，在其中任何一種情況下，絕大多數雖然有著種姓分類或是理論上有資格擔任有公眾稱號的管理人員類別稱號的人，并不擁有這種角色，也不太可能成為這種角色。在Triwangsas層面上，這些資格大部分是世襲的，甚至是長子繼承，而且在一小部分“擁有權力”的人與其他多數沒有權力的人之間有著鮮明的區別。在首陀羅層面上，得到公眾官職經常是通過選舉，但是有機會供職的人的數量還是相當有限的。聲望地位決定了一個人能夠擔任的公眾地角色的種類；一個人能不能擔任這樣一個角色，則完全是另外一個問題。

但是，由于精神合格原則所帶來的聲望地位與公眾職位之間的普遍關系，社會中的政治與宗教的權力秩序與這樣一種普遍概念掛鉤：社會秩序含糊地——本應明確地——反映了超自然的秩序；而且除此之外，個人身份定義不是根據這種僅僅是屬于人表面的東西，諸如年齡、性別、天資、秉性或是成就——即，生物方面的因素，而是要根據在一個普遍的精神等級中的位置——即分類學上的因素。來自公眾頭銜的人的定義符號規則和所有其他的個人定義符號規則一樣，包含著一個公式化的表述；相對于不同的社會情景，也包含一個基本假設：關鍵不在于人作為人（正像我們會用這個說法），而是他在一套文化分類中的恰當位置，這個分類是超人類的，所以它們不僅不變，而且也不可能變化。

而且，這里也一樣，這些分類向上升到神性（或者同樣精確的是，從神降下來），它們覆蓋性格與泯滅時間的力量隨之增強。不僅僅是一些由人擔任的高層面的公眾頭銜，逐漸與由神擔任的融合，并在頂點上與神一致，而且在神的層面上，幾乎沒有留下身份定義，只有頭銜自身。所有的男神和女神在稱呼或是被提及時都稱為Dewa（女神是Dewi），或者對更高一級的神稱為Betara（女神是Betari）。在少數情況下，這些普遍的稱呼后面還有特殊的稱呼：Betara Guru，Dewi Sri，諸如此類。但是即使是這些特殊命名的神也不被認為擁有明顯的人格：他們僅僅是被認為在行政上負責即協調某些重大事務：生育、權力、知識、死亡，等等。在大多數情況下，巴厘人并不知道，也不想知道，在他們不同的寺廟中受到崇拜的是那些男神與女神（總是成對的，一個男神，一個女神），而只稱他們為“某某Dewa （Dewi）Pura”——某某寺廟的男神（女神）。與古代的希臘人和羅馬人不同，一般的巴厘人對具體的神做了什么沒有表示出興趣，對他們的動機、他們的個性或是他們個人的歷史也沒有表示出興趣。他們對這類事務，與一般涉及長者與尊者的同類事務時一樣，保持著審慎和周致。[[371]](#_371_29)

簡而言之，神的世界是另一個公眾領域，超越所有的其他領域，并且充盈著其他領域盡其所能要加以體現的精神氣質。對這個領域的關注存在于宇宙層面上而不是政治的、經濟的或儀式的層面上（即人的層面上），而且它的管理人員是沒有特征的人，通常與人類死亡有關的特征對他們都沒有意義。幾乎沒有面目、徹底地程式化和幾乎不會改變的神象，形成了巴厘人對人的概念的最純粹的表述。這些沒有名字的神靈僅靠他們的公眾頭銜，年復一年，在遍布整個巴厘島的數以千計的寺廟活動中得到表現。在向這些神靈（或者更準確地說，他們心中的神靈）跪拜時，巴厘人表現的不只是承認了神的權力。他們也面對著他們自認為的真正的自我的形象；這是一個活著的生物的、心理的、社會的因素——歷史時間純粹的實體——往往要隱匿的形象。

文化的三邊力量

可以有許多方式使人意識到，或使他們自覺意識到時間的流逝——通過標明季節的變化、月亮的盈虧或是植物生長的進程；通過儀式或農活或家務活動的規定的周期循環；通過準備并將計劃好的活動排出日程、回憶和評價完成的活動；保存家譜、講述傳說或構想預言。但是其中最重要的，無疑是通過對自己和同胞身上的生物年齡增長過程，即具體個人的出現、成熟、衰老及消失的意識。一個人如何看待這一過程的影響，從根本上影響了一個人如何體驗時間。在人們關于做一個人意味著什么的概念和他們的歷史結構概念之間，有著不可分割的內在聯系。

現在，如我一直強調的，巴厘人關于人的特征在其中形成的文化模式中的最顯著的事情，是他們實際上將所有的人——朋友、親戚、鄰居和陌生人，老人與年輕人，長輩與小輩，男人與女人，酋長、國王、祭司及神，甚至死者與未出生的人——都描述為老一套的同代人，抽象而匿名的同胞。人的定義的符號規則中的每一個，從隱藏的名字到招搖的頭銜，都是要強調并加強個人之間關系（他們之間的重要聯系在于碰巧生活在同一個時間范圍里）中隱含的標準化、理想化及普遍化；回避并掩蓋同伴——密切地卷入相互的經歷的人——之間，前輩與后代——彼此是盲目的遺囑人與不知情的繼承人——之間關系中隱含的標準化、理想化和普遍化。當然，巴厘人的確是直接地并且有時是深刻地卷入彼此的生活的；他們確實感覺到他們的世界是由在他們之前的人的行為形成的；他們的行為以決定形成那些在他們之后的人的世界為方向。但是，在文化上加以突出、通過象征符號加以強調的，不是他們作為人而存在的那些方面的因素——他們的直觀性與個別性，或是他們的特殊的、決不會被重復的對歷史事件走向的影響——而是他們的社會地位，即他們在一個持續的（確切說是永恒的）超現實的秩序中的具體位置。[[372]](#_372_30)巴厘人的人的公式化表述中揭示的自相矛盾之處是：它們——按我們的觀點——被非人化了。

以這種方式，巴厘人減弱，盡管他們當然不可能無視，時間感（sense of temporality）的三個最重要的來源：理解自己的同類（從而自己與他們一起）在不斷地走向消亡（perishing）；意識到死者完結的生命對生者尚未完結的生命的重壓；而且理解現在采取的行動對未出生者的潛在的影響。

同伴，在他們相遇時，在一個直接的現時（present），即一個概括的“現在”（“now”）中，互相面對和把握；在這樣做之時，他們體驗了在這樣的一個行進的面對面互動之流中消失的現在的不可捉摸性與短暫性。“對（同伴關系中的）每一方而言，另一方的身體、姿態、步態、面部表情，是直接可觀察的，不僅僅是作為外部世界的事情與事件，而且有著它們的相貌重要性，即表達了另一方的思想……每一方參與了另一方正在進行的生活，能夠在生動的現在理解另一方一步一步形成的思想。他們因而分享以計劃或是希望或是擔憂而做出的對未來的預見……（他們）互相參與了對方的生活史；他們一起成長……”對于前輩與后代而言，由于被物質的鴻溝所隔開，他們是根據出身與結局而互相感知的。在這之中，體驗了事件的內在時間順序，標準的、超越個人的時間的線性流逝進程——那種時間的進程可以用鐘表與歷書來測量。[[373]](#_373_30)

通過在文化上極度限制這三種經驗——由正在消失的現在的同伴親密關系所引起的體驗；由對過去先輩的決定性沉思所引起的體驗；由對未來后代的可塑性預測所引起的體驗——通過更多地考慮由純粹的同代人在無名的相遇中所產生的純粹共時性，巴厘人制造了第二個自相矛盾。與他們的非人化的人的概念相連的，是去時間化的（同樣在我們看來）時間概念。

#### 分類歷書與即時時間

巴厘人的歷法概念——他們界定時間單元的文化手段——清楚地反映了這一點；因為他們大多不習慣去計算時間的流逝，也不去強調流逝了的時間的惟一性與不可逆性，而是慣于對時間借以在人類經驗中展現自身的性質特征進行標識并分類。巴厘人的歷法（或者不止一個歷法，我們將要看到有兩種歷法）將時間分成有界限的單元，不是為了計算和累計它們，而是描述它們的特征，以便表述它們不同的社會、思想及宗教意義。[[374]](#_374_30)

巴厘人使用的兩種歷法，一種是陰陽合歷，一種是圍繞日期名稱獨立的循環互動而建立的，我稱之為“輪換的”（permutational）歷法。這種輪換歷法是到目前為止最為重要的。它由十個不同的日期名稱的周期組成。這些周期的長度不同。最長的一個周期有十個日期名稱，根據固定的順序依次相隨，順序輪完之后第一個日期名稱再次出現，這個周期又開始。同樣的，有九天、八天、七天、六天、五天、四天、三天、兩天，甚至——“同代化”（contemporized）時間觀的極限——一個日期名稱的周期。每一個周期中的名稱也是不同的，而且周期的運行是并存的。這就是說，任何一個特定的日子，至少在理論上同時有著十個不同的名稱可以適合它，從十個周期中的每一個中得到一個。雖然三個名稱的周期被用于確定集市周，并且在確定某些較小的儀式中發揮作用，例如前面提到的個人命名儀式，但是，在十個周期中，只有那些有著五個、六個及七個日期名稱的周期有著主要的文化意義。

現在，這三個主要的周期——五日期、六日期及七日期——的互動意味著有一個特定的三名日（即，有一個組合了三個周期中的名稱的特別的日子）將每二百一十天出現一次，這是五、六和七的乘積。同樣五天及七天的周期的互動產生的雙名日子每三十五天出現一次，六天及七天周期互動產生的雙名日子每四十二天出現一次，五天及六天周期的雙名日子每三十天出現一次。由這四種超循環的同期性之一決定的組合（但不是周期性本身），被認為不僅有重要的社會意義，而且以這種形式或那種形式反映了現實的結構本身。

這種輪套輪計算的結果，是把時間看成由一套有序的三十、三十五、四十二、二百零一的定量單元（“日子”），這些單元中的每一個都有由三重或雙重名稱標明了的、質上的特殊意義：就像我們認為十三號的星期五不吉利的觀念一樣。要確定在四十二天這一集合中的一個日子——而且要估計它的實際及／或宗教意義——就需要確定它在六天名稱周期（如Ariang）中的位置，即名稱，以及它在七天名稱周期（如Boda）中的位置，即名稱：這一天是Boda-Ariang，而且據此調節人的行為。要確定在三十五天集合中的一個日子，就需要知道它在五天名稱周期（例如，Klion）及其在七天周期中的位置和名稱：例如是Boda-Klion——這一天是Rainan，在這一天，人必須在不同的地點供奉小祭品去“喂”神。就二百一十天集合而言，獨特的確定方法要求從所有的三個周期中得到的名稱：例如Boda-Ariang-Klion，這一天是巴厘最重要的節日，慶祝Galungan（嘎龍甘）。[[375]](#_375_30)

撇開細節不談，這種歷法所使用的時間計算方法的性質，不是時間的持續而是時間的精確。即，它不是用于（而且只能在使用一些別扭的附加手段時才能應用）計算時間流逝的速度，即在某個事件發生以后時間流逝的量，或者完成某個計劃還剩余的時間的量：它被用來確定并分類那些各自分離的、自我維持的時間顆粒——“天”。循環與超級循環是無止境的、不停頓的、不可計算的，而且它們的內部順序沒有意義且缺乏高潮。它們不積累，它們不建構，而且它們也不消耗。它們不告訴你現在是什么時間；它們告訴你現在是哪一種時間。[[376]](#_376_30)

對可輪換歷法的使用最終可以擴展到巴厘人生活的所有方面。首先，它確定了所有的（只有一個例外）節假日——即，其社區的慶祝活動——戈里斯列出了其中的三十二個，或者說平均每七天一個。[[377]](#_377_29)但是這些節假日并不按照任何可見的成套的規律出現。假如我們隨意地從Radité-Tungleh-Paing作為開始，節假日出現的日期數目為：1、2、3、4、14、15、24、49、51、68、69、71、72、73、74、78、79、81、83、84、85、109、119、125、154、183、189、193、196、205、210。[[378]](#_378_29)這種無論大小的節假日間歇性出現的結果，是時間——即，日子——被大致分為兩類極普遍的變體，“盈”與“虧”：有些重要的事情要發生的日子及其他沒有什么事情發生，至少沒有什么重要事情發生的日子，前者經常被稱為“時代”（times）或“關鍵時刻”（junctures），而后者被稱為“窘境”（holes）。歷法的其他應用僅僅是加強和精化這一普遍的感覺。

在其他應用中，最重要的是確定廟會。無人知道在巴厘有多少寺廟，雖然斯維倫格雷貝爾統計過有兩千個以上。[[379]](#_379_29)所有這些寺廟——家庭寺廟、家族（descent-group）寺廟、農業寺廟、死亡寺廟、村莊寺廟、社團寺廟、“種姓”寺廟、國家寺廟，等等——中的每一個都有著它自己的慶典日，稱為odalan。這個詞雖然很普通，但卻被錯誤地譯為“生日”，或更糟，譯為“周年”，字面上的意義是“出來”、“顯露”、“出現”——即，不是寺廟建立的日子，而是在寺廟（并且是自它存在以來一直是）“啟動”、神從天上來這里居住的日子。在odalans之間它沒有活動、無神居住、空閑；除了少數幾天由寺廟的祭司在特定的日子準備的供奉外，那里什么也不發生。

對大多數寺廟來說，odalan是根據輪換歷法來確定的（其他寺廟則根據陰陽合歷來確定，就像我們將會看到的，就感覺時間的模式而言，這將達到大致相同的目的），這里同樣是依據五、六及七名周期的互動。這所意味的是，寺廟儀式——從難以置信的精心準備的到幾乎不可見的簡單的——婉轉地說，在巴厘是經常發生的，盡管也有某些特定日子舉行許多這類慶典，而在另一些日子，為了基本上是超自然的理由，什么慶典也不舉行。[[380]](#_380_29)

因而，巴厘人的生活不僅被每個人都要慶祝的節假日不規則地打斷，而且被僅僅涉及通常根據出身規定屬于寺廟的成員的、更為頻繁的寺廟儀式打斷。由于大多數巴厘人都屬于六個或是更多的寺廟，因此而形成了相當忙碌的，但并不是說就瘋狂的儀式生活，雖然這種儀式生活同樣不規律地在極度活躍與安靜之間轉換。

除了這些更具宗教性質的假日與寺廟節日，輪換歷法也侵入并包括日常生活中更世俗的日子。[[381]](#_381_29)還有一些日子，對建造房屋、開張企業、搬家、出門旅行、收獲糧食、打磨斗雞的矩鐵、進行木偶表演，或（在過去的日子里）宣戰或媾和來說，是吉利的或不吉利的。一個人誕生的日子，同樣地不是我們的觀念上的生日（當你問一個巴厘人他是什么時候出生的時，他的回答是含糊的“星期四，九號”，這種回答對確定他的年齡沒有太多的幫助），而是他的odalan，它被認為是控制，或更精確地說，顯示出他的大部分命運。[[382]](#_382_29)在這個日子出生的人有可能自殺，在那個日子出生的人有可能成為盜賊；在這一天出生的將會致富，在那一天出生的會貧窮；在這一天出生的會健康，或是長壽，或是幸福，在那一天出生的會有病，或是短命，或是不幸。性格也用同樣的方式估計，還有才智。疾病的診斷與治療是與歷法所確定的因素復雜地整合在一起，它有可能要同時涉及患者的和診治者的odalan，他生病的那個日子，還有與癥狀及藥物有形而上聯系的日子。在婚約簽訂之前，要比較兩個人的odalan，以便看看他們的結合是否相配，而且如果不配就會——至少如果雙方，就像在幾乎所有的情形下那樣，是謹慎的話——取消婚姻。有下葬的時間、火化的時間，有結婚的時間、離婚的時間，有——從希伯來習俗轉化為巴厘習俗的——登山時間，有去市場的時間，有退出社會活動與參與社會活動的時間。村委會、灌溉聯合體、志愿協會的會議，都根據輪換歷法（或更不常見的陰陽合歷）而決定；安靜地坐在家里以及試圖避免麻煩的時段，也不例外。

陰陽合歷雖然是根據不同的基礎來構造的，實際上和輪換歷法一樣形成了同樣的關于時間的精確概念。對某些目的來說，它的主要特點和優勢在于：它或多或少是固定的；它在季節上是不變的。

這種歷法包括十二個用數字編號的月份，從新月到新月。[[383]](#_383_29)這些月份再被分為兩類（也是編號的）日期：陰（tithi）和陽（diwasa）。一個月永遠是三十個陰日，但是鑒于陰歷年與陽歷年之間的差異，有時一個月就會有三十個陽日，有時有二十九個。在后一種情況下，兩個陰日被認為相合于一個陽日——即一個陰日被跳過去了。這種情況每六十三天發生一次；雖然這種計算在天文學上相當精確，但是在實際的確定中并不是以天文觀察及理論為基礎的，對此巴厘人沒有必要的文化知識（就是說沒有任何興趣）；它是運用輪換歷法來確定的。這一計算根本上當然是根據天文學來完成的；但是它是由印度人完成的，而巴厘人在遙遠的過去引進了這種歷法。對巴厘人來說，這個雙陰日——這是兩天合一天的日——不過是一個更為特殊的日子，被輪換歷法的循環及超級循環的運轉產生出來——先驗的而不是后驗的知識。

無論如何，這種校正還是比真正的太陽歷差九至十一天，這要靠每三十個月加入一個閏月來補足，雖然，這種做法仍然是印度天文學觀測和計算的結果，但在這里只是一個習慣。盡管有這個事實，即陰陽合歷看似天文學的，因此似乎是依據了某些自然的時間方法——天體鐘——的觀察，但這是一個關注其起源而不是其使用所產生的幻覺。它的應用與它用來校正時間的輪換歷法一樣，是與天文觀測——或者與任何時間流失的經驗——的脫離。因為它和輪換歷法相同，它是獨立自主的、微粒狀的、基本上不是度量的而是分類的體系，它告訴你今天是什么日子（或者是哪一類的日子），而非月亮的出現，月亮正如它偶然被看到的那樣，不是這種歷法的決定因素，而是這種歷法的反映。“真正地真實的”是日子的名稱——或者在這個歷法中，是（兩位）數字——即它在日期的超驗分類中的位置，而不是它所反映的天空中的附帶現象。[[384]](#_384_29)

在實踐中，陰陽合歷被以和輪換歷法同樣的方式用于同類事情。它被（大致地）固定的這一事實，使之在農耕情景中更方便，因此播種、鋤草、收獲及類似的事情，通常根據它來調節，而且有些與農業或是豐收有著象征性聯系的寺廟根據它來舉行迎神活動。這就意味著這類迎神活動每三百五十五天（在閏年是三百八十五天）而不是每二百一十天才出現一次。但是除此以外，模式不變。

另外，有一個主要的假日，Njepi（“安靜下來”），它是根據陰陽合歷來慶祝的。它經常被西方學者稱為“巴厘人的新年”，雖然它經常不是在一月而是在十月（即新月）開始，而且它所相關的不是萬象更始或是重新貢奉，而是對惡魔的高度恐懼并且努力要使人的情感平靜。過Njepi這一天是充滿恐懼的安靜的一天，沒有人上街，不工作，不點燈或生火，同時甚至在自家的院子里也不交談。陰陽合歷體系很少用于“占卦”目的，雖然新月與滿月的日子被認為具有某種特殊性：新月被認為是兇兆，滿月被認為是吉兆。一般說來，陰陽合歷主要是對輪換歷法的補充而不是代用。它至少在承認自然狀況周期變化的最低限度的情景下，使應用盈—虧分類的、“去時間化”的時間概念成為可能。

#### 儀式、怯場與缺乏高潮

人的匿名化與時間的靜止化因此只是同一文化進程的兩個方面：在巴厘人的日常生活中，象征性地貶抑有關同胞作為同伴、后人或是先人的概念，更傾向于把他們看成同代人的觀念。各種人的定義的符號規則，掩蓋了我們稱為人格的天資與傾向的變化模式的生物、心理及歷史基礎，藏在現成的身份、圖像自我（iconic selves）的厚重屏幕之后，因此這種歷法，或者應該說是這種歷法的實施，弱化了正在消融的日子與正在消失的年份的概念，而那些基礎與那種模式不可避免地將流逝的時間分割為不相連的、無向度的、靜止的微粒。一個純粹的當代人需要一個絕對現在（absolute present）以便在其中生存；一個絕對現在只能由一個當代化的人居留。但是，這同一個進程還有第三方面，它把一對先入為主的觀念轉化為一個互相強化的文化力量三邊形：將社會交際禮儀化。

為了保持日常接觸的個人的（相對）匿名化，為了減少面對面關系中包含的親密感——一句話，讓同伴成為同代——有必要將與他們的關系高度公式化，需要與他們保持一個社會學意義上的中等距離，近到足以識別他們，但又不能近到讓他們控制：半陌生，半朋友。巴厘人的日常生活如此高度的禮儀化，人際關系被發達的習慣與觀念體系控制到如此的程度（與強度），與徹底掩蓋人的狀態中更具生物性的方面——個體性、自主性、腐朽性、情感性、脆弱性——的企圖，有邏輯上的關聯。這種努力，就像它的同類一樣，只能部分地獲得成功，而且巴厘社會互動行為的禮儀化，并不比個人的匿名化或是時間的靜止化更完善。但是它被希望獲得成功的程度，它作為一種令人著魔的理想所達到的程度，說明了禮儀化保持的程度，說明了這個事實，在巴厘禮儀中不僅僅是一種實用的便利或是偶然的裝飾的問題，而是深刻的精神關懷的問題。刻意的禮貌、單純而又簡樸的外在形式，有著一種規范的價值，對此，我們不是認為它是虛偽，就是認為它是矯糅造作或是滑稽可笑，我們對此不可能有任何欣賞——既然簡·奧斯汀和巴厘離我們差不多一樣遙遠。

這種欣賞被出現在對社會生活的表面進行的勤奮的修飾中的獨特格調，一種風格上的秘妙——我想，這是我們沒料到會出現在那里的——弄得益發困難。因為風格獨特，因為是一種秘妙（雖然完全是普遍性的），這種格調要想與某一個自己完全沒有體驗過的人溝通是非常困難的。“嬉戲的戲劇性”（“Playful theatricality”）也許更接近它，如果不是把“嬉戲性”（playfulness）理解為輕松隨便而幾乎是嚴肅認真，不把戲劇性理解為自發而幾乎是強制的話。巴厘人的社會關系既是嚴肅的游戲，又是認真排練的戲劇。

這一點最明顯地在他們的儀式生活及（同樣內容的）藝術生活中看到，其中的大多數實際上不過是他們的社會生活的寫照及模型。日常互動是如此的儀式化，宗教活動又是如此的平民化（civic），以至于難以分清一個何時結束，另一個何時開始；二者都不過是恰當表達著巴厘最著名的文化特征：她的藝術天才。精心排練的寺廟慶典、壯觀的戲劇、平衡的芭蕾、夸張做作的皮影戲、繞舌的演講及表達歉意的姿態——所有這些都是同一性質的。禮節是一種舞蹈，一種儀式，而祈禱是禮節的一種形式。藝術、宗教及禮儀，所有這些都烘托了事物外在的、人為設計的、精心制作的表面現象。他們慶祝這些形式；正是無休止地操縱這些形式——他們稱之為“戲劇表演”——為巴厘人的生活帶來了朦朧的儀式色彩。

巴厘人人際關系的禮儀化形象，即將儀式、職業與禮儀融為一體，是我們認識到其特殊標記社會的最基本及最具特色的性質：它的激進唯美觀。社會行為，所有的社會行為，首先和最終都是為了取悅——取悅神靈、取悅觀眾、取悅他人、取悅自己，但是取悅只是美的取悅并不是道德的取悅。就像寺廟貢奉或木琴演奏，禮貌活動是藝術品，而且正如它們所展示的那樣，它們想要展示的不是行為忠實（或者是我們所說的行為忠實）而是感覺力。

現在，從所有這一切——日常生活被明顯地儀式化；這種儀式化采取的是認真的，甚至是樂此不疲的那種“游戲”公眾形式的方式；宗教、藝術及禮節不過是從不同的角度表現的、在事物的人工弄起來的外觀上體現的總體的文化迷戀；而且在此處的道德觀因此本質上是審美的，由此有可能更精確地理解巴厘人生活中的兩個最鮮明的（也是最顯著的）情感情調上的特征：人際關系中一直被（錯誤地）稱為“羞恥”的情感的重要性，以及集體行動——宗教的、藝術的、政治的、經濟的——不能達到可界定的終結，一直被（尖銳地）稱為“缺乏高潮”的特性。[[385]](#_385_29)這些論點中的第一個，直接回溯到人的概念，另一個也一樣直接地回到時間概念，這樣就確定了我們將巴厘人的行為方式與其在之中運行的觀念環境聯接在一起的隱喻三邊形的頂點。

“羞恥”的概念，與它的道德及情感上的同類“內疚”一起在文獻中已經得到很多討論，有時整個文化被稱為“羞恥文化”，因為據說在其中，以犧牲對據說含在“內疚”文化中的“罪惡”、“內在價值”等的關注為代價，使對“榮譽”、“聲望”之類的密切關注點地位突出。[[386]](#_386_29)暫且不談這種全面分類的有用之處，有關比較心理動力的復雜性，已經證明在這類研究中最終難以擺脫“羞恥”這個詞在英語中的最普通的含義——“意識到罪惡”——從而把它與內疚本身完全隔開，諸如——“做了應受譴責的事情，或是有了應受譴責的感情”。通常，這一區別建立在這一事實上：“羞恥”被用于（雖然實際上遠不是惟一的）做錯了的事被公開暴露的情況下，而“內疚”（雖然同樣也不是惟一的）被用于做錯了的事沒有被暴露的情況下。羞恥是錯誤被發現后的不光彩與屈辱的感情；內疚是壞事沒有被發現，或是還沒有被發現時心里難受的感覺。因而，雖然在我們的倫理學與心理學詞匯中羞恥與內疚并不完全相同，但是它們是同一類的；一個是另一個的表面含義，另一個是它的隱形。

但是巴厘人的“羞恥”，或者被翻譯成這個詞的lek，與越規完全無關，不管是暴露還是沒有暴露，已承認的還是掩蓋的，僅僅是想像的還是已經在實際上實施了的。這不是說巴厘人不會感覺到內疚或是羞恥，沒有良知與自豪，就像不是說他們意識不到時間的流逝或人是獨一無二的個體，而是說內疚與羞恥在從情感上規范他們的人際行為時并不重要，而且遠不是這種最重要的調節因素。在文化上被最多地強調的lek，不應該被翻譯為“羞恥”，而是應該根據我們的戲劇形象，翻譯為“怯場”。它不是人對所犯錯誤的意識，也不是私下犯錯的羞辱感，它們在巴厘只是相當輕地被感覺到并迅速消失了，這是巴厘人面對面打交道時對感情的控制。相反，它是一種在社會互動的預期（或事實）前出現的彌漫性的、通常是溫和的——雖然在某些情況下最終是令人氣餒的神經質，這是一種慢性的、多數是怕自己不能按要求優雅完成的低等級的憂慮。[[387]](#_387_29)

無論它的深層原因是什么，怯場是由一種恐懼組成的，它害怕因為缺乏技巧或是自我控制，或者也許僅僅是偶然，審美幻想將不能維持，演員露出馬腳，角色就在演員身上消失了。審美距離消失了，觀眾（與演員）看不到哈姆萊特，而讓所有相關的人都感到不舒服的是，看到了一個笨拙的約翰·史密斯令人痛快地扮演著不適合他的丹麥王子。在巴厘，情況是相同的，即使他們的戲劇更低下一些。人們所擔心的是——在多數情況下是溫和的，少數情況下是嚴重的——作為公開表演的禮儀將被破壞，禮儀所維持的社會距離將最終崩潰，而且個人人格被打破并消解了他的公眾身份。當這些發生時，正像它有時發生的那樣，我們的三邊力量就分裂了：儀式消失了，這個時刻被人令人痛苦地強烈感覺到，而且人們變成了彼此尷尬的、不情愿的伙伴，仿佛他們粗心地闖入了彼此的隱私之中。Lek立即成了對這種人際關系災難持繼不斷的可能性的意識，而且，就像怯場一樣，成了避免這種可能性的有力動機。正是對faux pas（失禮）的恐懼——刻意的禮節反而加大了這種可能性——將社會交往保持在刻意追求的更加狹窄的軌道上。正是lek，而不是其他任何東西，更多地保護了巴厘人的人的概念不受面對面的相遇的個性化力量的沖擊。

“缺乏高潮”作為巴厘人的另一個突出的社會行為的特性，是如此的特別，如此奇怪，以至于只有廣泛地描述具體事件才可能恰當地再現它。它等于這一事實：社會活動不發展到，或者是不允許發展到最后的終結。爭吵出現又消失，有時甚至還持續，但是它們幾乎從不會達到頂點。爭論不會激烈到要裁決的地步，它們被淡化、弱化，希望形勢的演進就會解決爭論，或者還要更好，爭論會簡單地自行消失。構成日常生活的，是獨立的、個體的相遇，在其中有些事情發生了或者是沒有發生——一個愿望實現了或者沒有實現，一個任務完成了或者沒有完成。當事情沒有發生——愿望破滅了，任務沒有完成——可能會在另一個時間重新開始努力；或者干脆放棄。藝術表演開始，繼續（經常持續很長一段時間，在這段時間里，一個人不會始終專心，而是斷斷續續走神，聊一會兒天，睡一會兒覺，全神貫注一會兒），停止；它們像游行一樣沒有中心，像露天表演一樣沒有朝向。儀式經常就像寺廟慶典一樣，主要包括做準備與完成。儀式的核心，向即將來到他們的圣壇的神靈鞠躬，這時被刻意地變成無聲的，要達到這種效果：使之有時看似幾乎是一種事后想法，一種瀏覽，在面對身體距離上很近的匿名的人時猶豫不定，要與其保持社會距離。這就是與出現的神靈本身的所有的歡迎與道別，預演與回味，這種相遇被從禮節上緩和了，從儀式上隔離了。即使是在像浪達—巴龍這樣更富于戲劇性高潮的儀式中，可怕的女巫與愚蠢的龍的戰斗，也是結束在一種毫無結果的狀態中，一種神秘的、超自然的道德僵局中，所有的事情依然如故，而且觀察者——或者是外來觀察者——感覺到某種決定性的事情處于將要發生的邊緣，然而卻完全沒有發生。[[388]](#_388_29)

簡而言之，事件的發生就像是節假日。它們出現，消失，再出現——它們都是獨立的，自我維持的，是一種對事情的固定秩序的特殊表現。社會活動是分開的表演；它們并不走向某一目的，也不發展到某一結局。正如時間是點狀的，生活也是這樣。不是無序，而是在質上是有序的，就像日子自身一樣，分為數量有限的、確定的幾種類型。巴厘人的社會生活缺乏高潮，因為它發生在靜止的現在、沒有動力的當下。或者同樣真實的是，巴厘人的時間缺乏流動，因為巴厘人的社會生活缺乏高潮。兩者互相暗含著對方的意義，而且都暗示著巴厘人的當代化。對同胞的認識、對歷史的體驗及集體生活的傾向——有時被稱為氣質——被確定的邏輯聯系在一起。但是這個邏輯不是三段論的；它是社會的。

文化整合，文化沖突，文化變遷

考慮到“邏輯”這個詞既指推理的形式原則，又指事實與事件之間合理的聯系，因而它是一個不牢靠的詞；尤其是在文化分析中更是如此。當一個人處理意義形式時，將它們之間的關系視為內在的、包含某種互相具有的內在的親和性（或是非親和性）組成的誘惑，實際上是難以抵擋的。因此我們聽到將文化的整合說成是意義的和諧，將文化的變化說成是意義的不穩定性，將文化的沖突說成是意義的不一致性，暗示著和諧、不穩定性或是不一致性是意義自身的性質，就像說甜味是糖的性質或易碎是玻璃的性質。

但是當我們試圖像對待甜味或是易碎那樣來對待這些性質時，它們卻不能以預期的方式“符合邏輯”地行為。當我們尋找和諧、不穩定性或不一致性的組成部分時，我們發現它們不存在于被假設的性質中。不能通過某種文化分析來運用符號形式來發現和諧的成分、穩定的比例或不一致性的指數；只能觀察并了解所涉及的形式實際上是否以某種或是另一種方式共存、變化或是互相影響，就像是嘗一下糖看它是否甜，或是扔一塊玻璃看它是否易碎，而不是檢驗糖的化學成分或是玻璃的物理結構。這樣做的理由，當然是意義不是擁有意義的物體、行為、進程等等的內在性質，而是——如涂爾干、韋伯及許多其他學者已經強調的那樣——附加在它們之上的，所以對其性質的解釋必須從強加者——即生活在社會中的人——那里去尋找。借用約瑟夫·萊文森的一個說法，思想研究是研究人的思維；[[389]](#_389_29)因為當他們不是在他們自己某種特殊的場所思維，而是在他們也做其他任何事情的地方——社會世界——思維，文化的整合、文化的變化或文化的沖突的性質要在那里去探索：當借助符號的指導進行感知、感受、推理、判斷及行動的個人及個人群體的經驗中探索。

但是，這樣說并不是向心理主義投降，它和邏輯主義一樣是另一個對文化分析的大破壞者；因為人的經驗——實際上通過事件的真實經歷——不是單純的感知力，而是從最直接的感知到最間接判斷的重要感知力——是得到解釋的感知，得到理解的感知。除了沒滿月的嬰兒有可能例外，他們除了肉體結構之外，怎么說都只是in posse（可能的）人類，對人類來說，所有的經驗都是解釋性的經驗，而且用來解釋經驗的符號形式——與從視網膜的網狀結構到心理成熟的內在階段的廣泛多樣的其他因素結合在一起——決定了它的內在構成。放棄在畢達哥拉斯的某種“意義王國”中找到文化組織的“邏輯”的希望，并不是要完全放棄找到它的希望。它是要將我們的注意力轉向是什么賦予符號生命：是它們的應用。[[390]](#_390_29)

將巴厘人定義人的符號結構（名字、親屬稱謂、從子名字、頭銜，等等）與他們用來刻畫時間特性的符號結構（輪換歷法等等）結合在一起，并將二者與規范人際行為的符號結構（藝術、儀式、禮節等等）結合在一起的，是這些結構中的每一個加于那些使用它們的人的認知上的影響之間的互動，即它們的經驗互相利用、互相強化的方式。將同胞“同代化”的傾向，弱化了生物年齡增長的意識；淡化了的生物年齡增長意識，去除了時間流意識的一個主要來源；減弱了的時間流意識，賦予人際交往事件以片斷性質。互動行為的儀式化支持了對他人的標準化的感知；這種感知又支持了一個社會的“穩定狀態”的觀念；這個觀念支持了對時間的分類感知。如此等等：可以從時間概念開始，從不同方向圍繞著相同的圈轉。這個圈雖然是連續的，卻在嚴格意義上并不封閉，因為這些經驗模式都不過是一個占壓倒優勢的傾向，是文化強調，而它們屈服了的對立面，同樣植根于人類存在的一般條件中，也不是沒有自己的某種文化表達。經驗模式和它們的對立面共存，并且的確是與它們相對抗。但是它們是占優勢的；它們是互相強化的；而且它們是持續存在的。“文化整合”的概念——韋伯所說的“Sinnzusammenhang”（意義聯接）——可能被合理地使用，正是這樣一種既非永恒也不完善的情形。

根據這種觀點，文化整合不再被認為是在一個它自己的邏輯世界中的、與普通生活隔離的一種sui generis（獨特的）現象。也許更重要的是，它不被認為是無所不包的、滲透一切的、沒有限制的。首先，如已經談到的，與主要模式相對抗的模式雖然處于劣勢，但就我們所知，仍是任何文化的重要內容。在一種平常的、相當非黑格爾主義的方式中，一種文化的否定因素或強或弱地包含其中。以巴厘人為例，對可以稱之為他們的作為個人信仰的對立面的巫術信仰（或者從現象上說，是巫術經驗）的研究，或者是作為他們的禮節的對立面的迷離行為的研究，在這方面可能是最富于啟發性的，而且將在深度及復雜性兩個方面對現在的分析有所增益。407某些對普遍接受的文化特征表述的著名抨擊——揭露“熱愛和諧的”普埃布蘭人（Pueblans）中存在的多疑和宗派性，或者是好斗的夸扣特爾人“友善的一面”——根本上在于指出這類主題的存在與重要性。[[391]](#_391_29)

但是在這類自然對立面之外，在某些重要主題本身之間也還有著簡單的、不聯接的間斷。不是所有的事情都與所有其他的事情有同樣直接的聯系；不是所有的事情都直接利用或對抗所有的不同的事情。在最低限度上說，這種普遍的互相聯接，必須通過經驗來說明，而不是像一直做的那樣，僅僅是理所當然地假設出來的。

文化的斷裂和即使是在高度穩定的社會中也會發生的社會混亂，就像文化整合一樣真實。在人類學中相當廣泛傳播的一種觀點是：認為文化整合是一個無縫的網，這種觀點三十年代早期馬林諾夫斯基式革命之后所取代的、稍顯狂熱的老觀點一樣——認為文化只是一種支離破碎的事情——只是一個petitio principii（未經證明的邏輯推理）。體系不必竭盡全力地互相聯接成為體系。它們可能緊密地或是松散地聯接，但是它們屬于哪類——它們如何被正確地整合——還是一種經驗性的事務。像在任何可變的事務中一樣，為了在經驗的模式中去確定聯系，有必要發現它們（并發現找到它們的途徑）而不是簡單地假設它們。因為在理論上有一些相當令人信服的理由讓人相信：任何一種像文化一樣既復雜又完全聯接在一起的體系不能發揮功能；文化分析問題既是一個確定獨立的問題，也是一個確定互相關聯的問題，既是一個確定鴻溝的問題，也是一個確定溝通的問題。[[392]](#_392_29)如果必須有一個形象，文化組織的恰當形象，既不是蜘蛛網也不是沙堆。它更像是章魚，它的觸須大部分是在一體中分開的，彼此之間的神經聯結及其與在章魚內部傳往大腦和神經聯絡相當不好，但作為一個可變的但有點笨拙的實體，仍然能夠設法向周圍伸展又可以保持自己，雖然只是在短時間內。

在本文中提出的人、時間、行為概念之間密切及直接的互相依存關系，如我所論證的，是一種普遍的現象，即使是特殊的巴厘形式在一定程度上也是獨特的，因為這種互相依存關系對于人類經驗的組織方式來說，是內在的，是一種人類生活的狀況的必然結果。但是它只是大量的未知的這類普遍的互相依存關系中的一種，它與其中一些有或多或少的直接聯接，與其他一些只是非常間接地聯接，與另外一些則實際上毫無關系。

因此文化分析成為不是對“文化的基本格局”，一種支配一切的“秩序中的秩序”——其中可以將更為有限的格局視為僅僅是秩序的推論——的英勇的“整體論”襲擊，而是從有意義的符號中尋求一批有意義的符號集，有意義的符號集之集——感知、感情和理解的物質載體——而且是對暗含在他們的形式中的人類經驗的基本規律的表述。如果要獲得一種可行的文化理論，它從直接可觀察的思想模式中逐步發展出先確定它們的類屬，然后確定它們的更可變的、協調不太緊密的，但仍然有序的“章魚”體系，即部分整合、部分不諧調、部分獨立的混合物。

文化的移動也像章魚——并不是一種各個部分之間協同一致的增加效能、一個整體的大規模共同動作，而是這一部分那一部分的無聯系的運動，最終積累起來做方向性的變化。暫不提頭足動物，根據我們現階段的理解，在任何特定文化中，哪里出現前進的初次沖動，沖動如何并在何種程度上在體系內傳播，假如不是完全不可預測的，也是在很大程度上如此。但是，如果這類沖動出現在體系的某種相當緊密地互相聯接并具有重要社會意義的部分，它們的驅動力將極有可能是大的，這一點看起來不會是一個完全沒有道理的假設。

任何將對巴厘的人的概念、巴厘的時間經驗、巴厘的禮節觀念產生有效沖擊的發展，似乎都將充溢著改造大部分巴厘文化的潛在可能性。這種革命性發展不僅僅會出現在這些方面（任何對巴厘人的聲望觀念及其基礎的攻擊，似乎都至少同樣具有這種潛在性），而且它們肯定是最重要的。如果巴厘沒有發展出有關彼此的匿名觀，或是更富于動態的時間概念，或不那么正式的社會互動方式，巴厘人的生活——不是所有的內容，而是很大部分內容——都必然要變化，假如這些變化中任何一個直接或間接地暗示出，其他兩個和所有三個都將以不同的方式及在不同的情景中，對塑造這種生活發揮決定性的作用。

這種文化變遷在理論上可能來自巴厘社會之內或是之外；但是考慮到巴厘現在是發展中的民族國家的一部分，其中心在別的地方這一事實——在爪哇與蘇門答臘的大城市中——它似乎最可能是來自外部。

在印度尼西亞歷史上幾乎是頭一次出現了政治領導人，他是人性的，而且太人性了；不僅僅是在事實上而且是在外表上，他的出現是對巴厘傳統的人的概念的挑戰。蘇加諾在巴厘人的眼中，不僅是獨一無二的、活生生的，他還是極為親切的人，而且，可以這么說，還在公眾中變老。盡管事實上他們沒有面對面地與他有互動行為，他在現象學意義上更多地是他們的同伴而非同代，而且他獲得這種關系的無與倫比的成功——不僅是在巴厘，而且是在整個印度尼西亞——的秘密，是他控制民眾，以及他對民眾的巨大的魅力。與所有具有真正的卡里斯馬的人物一樣，他的主要力量來自這一事實：他并不去適應傳統文化類型，而是通過公開展示自己的特色來打破傳統文化類型。對新印度尼西亞那些較低一級的領導人，直到那些現在在巴厘本地出現的小官僚（民眾與他們的確有面對面的聯系）來說，在較低程度上，情況同樣是這樣的。[[393]](#_393_29)布爾克哈特認為的由文藝復興王子通過純粹性格的力量帶給意大利的個人主義，以及隨之而來的現代西方意識，也許正以相當不同的方式，由印度尼西亞新的民粹主義王子們帶給巴厘。

同樣，這個民族國家陷入持續危機的政治，一種將事件推向高潮而不是脫離它們的激情，似乎對巴厘的傳統時間概念形成了同一種挑戰。當這種政治被放在——它們正在越來越多地被放置著——幾乎到處都有的如此典型的新興國家的民族主義的歷史框架——原創的偉大、外國壓迫、廣泛的斗爭、犧牲及自我解放、即將來臨的現代化——中，現在正在發生的事、過去曾經發生的事及將要發生的事之間的關系的整個概念就要變化。

最后，城市生活新的隨意性及主導它的泛印度尼西亞文化——年輕人與年輕文化中的重要性正在增加，最終縮小有時甚至消滅世代之間的社會距離，革命同志情感，政治意識形態的民粹平均主義，馬克思主義與非馬克思主義——都同樣威脅到巴厘文化三邊力量中的第三邊：社會精神氣質或行為方式。

所有這一切無可否認地是猜測（考慮到獨立十五年來的事件，這個猜測并非完全是無根據的），而關于巴厘對人、時間與行為的感知將在何時、如何、以何種速度以及以何種方式變化，即便在整體上不是完全不可預言的，在細節上大部分卻是如此。但是因為它們的確變化——在我看來這似乎是確定的，而且在事實上它們已經開始[[394]](#_394_29)——此處發展起來的將文化概念看成是積極的力量，將思想看成是與其他公眾現象具有相同作用的公眾現象的這類分析，將對我們發現它的輪廓、它的動力，以及——甚至是更重要的——它的社會含義有所幫助。即使這類分析以其他方式出現并產生其他結論，它在其他地方的作用也不會有所減少。

## 第十五章 深層游戲：關于巴厘島斗雞的記述[[395]](#_395_29)

突然襲擊

一九五八年四月上旬，我和妻子在身患瘧疾、缺少自信的狀態下到達一個巴厘人的村莊，我們試圖作為人類學家在那里從事研究。那是一個很小的地方，有大約五百人，地處相對偏遠，自成一個世界。我們是闖入者，是專職的入侵者，村民們視我們如他們一貫對待不屬于他們的生活部分而又把自己強加于他們的人一樣：仿佛我們并不在那兒。對他們來說，在一定程度上也對我們自身而言，我們是不存在的人，是幽靈，是看不見的人。

我們住進了一個大家庭（是通過省政府事先安排的），它是由屬于村落生活四個主要宗系之一的人構成的。但是除了我們的房東和作為他的表兄和姐夫的村落首領以外，所有人都按照巴厘人只能有的做法，對我們視而不見。當我們懷著不確定而又渴望與人溝通的心情在四周散步時，人們的目光似乎穿透我們而聚集在我們身后幾碼遠的某一更實在的石頭或樹木上。幾乎沒有人與我們打招呼；但也沒有人對我們怒目而視或對我們說任何不友好的話，這已經夠令人滿意的了。如果我們冒險接近某個人（在此氛圍下人們被竭力禁止做的事），他就會離開，不經意但卻是肯定地。如果某人正坐著或靠著墻而被我們堵住，他就什么也不說，要不就在嘴里咕噥著對巴厘人來說沒任何意義的詞——“是的”（yes）。當然這種冷漠是值得研究的；實際上村民們關注著我們的一舉一動，而且他們掌握著大量相當準確的關于我們的信息，如我們是誰，來做什么。但他們舉手投足的樣子，就仿佛我們根本不存在，事實上這些行為是要告知我們，我們不存在或無論如何我們尚不存在。

上述情形只在巴厘島是普遍的。在我去過的印度尼西亞的其他地方和后來去過的摩洛哥，每當我進入一個新的村莊時，人們會從四面八方傾巢出動來仔細地看我，而且帶有極大的探查心理。而在巴厘人的村莊，至少在那些遠離旅游區的地方，卻什么也沒有發生。當有人偶然來訪并感到不知所措時，人們卻照樣繼續著舂搗，閑聊，出售物品，凝視空間，搬筐運簍等事情。就個體層面而言情況也是如此，當你初次遇到一個巴厘人時，他似乎與你全然無關；按照格雷戈里·貝特森和瑪格麗特·米德著名的話說，他是“遠離”（away）你的。[[396]](#_396_29)然后，一天，一個星期，或一個月（對某些人來說，有魔力的時刻永遠不會來臨）之后，他決定（為著我永遠無法弄明白的原因），你是確實存在的了，此后他就變成一個熱情的、快樂的、敏感的、富于同情的人，盡管仍是一個嚴謹自制的巴厘人。你莫明其妙地越過了某種道德的或超自然的陰影。盡管你并未真正被接納為巴厘人（一個人必須在那里出生才是巴厘人），你至少被視做一個人了，而不再是一片云或一陣風。和你有關聯的全部事物在多數情況下都戲劇性地變得溫和，有人情味，即一種有節制的、幽默的、相當有禮貌和令人茫然的親切。

我妻子和我仍然處于一陣風的階段，最令人灰心氣餒的階段，甚至開始懷疑你最終能否成為真正實在的東西。就在這時，即我們到達大約十天以后，為了給一所新學校籌集資金，一次大規模的斗雞將在公共廣場舉行。

目前，除了少數特殊場合外，在共和體制下的巴厘島，斗雞是非法的（如同在荷蘭人統治時也是非法的一樣，但其原因并非完全不相干），這在很大程度上是激進的民族主義所導致的清教主義主張的結果。自身并非清教主義者的精英們擔心貧窮的、無知的農民賭光他所有的錢，擔心外國人會如何看待此事，還擔心那些本應用于國家建設的時間被浪費掉。斗雞被視做“原始的”、“倒退的”、“不進步的”，而且通常是與一個有雄心的民族不相稱的。如同對待其他那些令人尷尬的事物，諸如抽鴉片、乞討、裸胸等一樣，他們相當無系統地試圖制止這一現象。

當然，就像禁酒時期的喝酒，或今日的吸大麻，斗雞作為“巴厘人生活方式”的一部分，仍然非常頻繁地繼續發生著。如同對待禁酒和大麻，警察（至少在一九五八年警察幾乎沒有巴厘人而都是爪哇人）時不時感到有責任進行突然襲擊，沒收公雞、距鐵，對一些人處以罰款，甚至不時地罰他們中的一些人在熱帶的陽光下曬一天作為儆誡，但從未聽說發生過人員的死亡，即使在非常非常偶然的情況下。

禁止的結果是，斗雞經常在村子的一個隱蔽角落以半秘密的方式舉行，這事實上會導致該活動進行得稍慢一點，但巴厘人并不在意它較慢地進行。然而在這一次活動中，或許因為他們是為學校籌集政府不可能提供的資金，或許因為近來已很少有突然襲擊，或許如我從事件之后的討論中所得出的結論那樣，人們覺得已經付出了必要的賄賂，所以他們認為可以有一個機會在中心廣場召集一次較大的熱鬧的聚會而不致引起法律的關注。

但是他們錯了。在第三輪比賽進行得正酣之際，有幾百人，當然包括我本人和我妻子，圍著斗雞的場地形成了一個帶有超機體意味的人團，就在這時，一輛滿載用機槍武裝的警察的卡車咆哮而入。在人們發出的“pulisi! pulisi!”的尖叫聲中，警察們跳下車沖進賽場中間，并開始來回揮舞他們的槍，就像電影中的匪徒那樣，盡管并不真的開火。那個超機體的人團立刻像它組合時那樣向四面八方散去。人們沿著道路跑開，消失在墻壁后面，從平臺下面爬過，蜷伏在柳條籬笆后面，或者急忙爬上椰子樹。帶著鋒利得足以割斷手指或在腳上戳個洞的鋼質距鐵的公雞則發瘋似的四處亂跑，一切都陷于混亂恐慌之中。

根據人類學“入鄉隨俗”的既定原則，只比其他人略遲片刻，我和妻子就決定，我們所能做的事也是跑。我們向北跑上一條主要的村道，離開了我們住的地方，因為我們當時正在斗雞場的北邊。跑到半路，同行的另一個逃難者突然閃進一個院子，原來那就是他自己家的院子，而我們眼前除了水稻田、開闊的鄉野、一座高高的火山以外什么也沒有了。我們只能跟在他的后面，一行三人跌跌撞撞地進了院子。他的妻子，顯然以前經歷過這類事件，迅速地拿出一張桌子、一塊桌布、三把椅子、三杯茶，我們沒有任何明顯的相互交流，就都坐下來，開始喝茶，并努力使自己鎮定下來。

幾分鐘后，一個警察一本正經地進了院子，尋找村首領。（首領不僅在斗雞現場，他還組織了斗雞。當卡車開過來時，他跑向河邊，脫下他的莎籠跳入水中，這樣當警察終于發現他正坐在那里往頭上澆水時，他就可以說，整個事件發生時他正在洗澡，因而他完全不知道那件事。警察并不相信他，對他課以三百盧比的罰款，這正是村子集資的錢。）當他看到我和我妻子——“白人”正在院子里時，他表現出一副典型的先是怔住而后恍然大悟的樣子。在他又能開口說話時就盤問我們究竟如何解釋我們在那里做什么。我們五分鐘的主人立刻為我們辯護，對我們是誰做出充滿熱情的描述，詳細而準確，以至這次輪到我表示驚訝了，因為一個多星期以來除了我們的房東和村首領外我們幾乎沒和一個活人有過交流。他看著那個自命不凡的爪哇人的眼睛說，我們有充分的理由呆在那；我們是美國的教授；是得到政府批準的；在那里研究文化，我們要寫一本書告訴美國人關于巴厘島的事。而且我們整個下午都在那里喝茶和談論有關文化的事情，對斗雞的事我們一無所知。此外，我們一整天都沒有見到村首領，他一定是到鎮上去了。那個警察在完全被弄糊涂了的情況下放棄了追問。經過這樣一個不長不短的間隔，人們被困擾而后又因得以幸免并且還呆在監獄外面而感到寬慰，我們也是同樣。

第二天早上，對我們來說這個村莊變成了一個完全不同的世界。我們不僅不再被視而不見，甚至突然間成了所有人注意的中心，成了熱情、興趣特別是快樂大量傾注的對象。村里的每一個人都知道我們也像其他人一樣逃跑。他們一遍又一遍地問我們事情的經過（我不得不一個細節一個細節地講述那個故事，那一天重復了五十遍），有禮貌地，充滿感情地，但卻總是不斷地詢問我們：“你們為什么不就站在那兒告訴那些警察你們是誰？”“為什么不直接對他們說你們只是觀看而不是賭博？”“你們真的害怕那些小槍嗎？”像以前一樣，對我們一舉一動的關注即使在他們逃命時（如八年后他們被迫放棄時所發生的那樣）也沒有停止，這些世界上最矜持的人，興奮地、同樣是一遍又一遍地模仿我們逃跑時不優雅的樣子和他們所認為的我們驚惶失措的面部表情。然而最重要的在于，每一個人感到非常高興甚至吃驚的是，我們并沒有簡單地“掏出證件”（他們對此也很了解）表明我們與眾不同的訪問者身份，而是證明了我們與現在已成為同村人的村民們的團結一致。（我們實際上證明的只是我們的膽怯，但其中也產生了伙伴的關系。）甚至那個婆羅門僧侶——一個老邁、嚴肅、接近天堂的象征，因為與另一個世界的聯系，他從不哪怕稍微卷入斗雞這類事情，而且即便是巴厘人也很難接近他——也把我們召進他的院子詢問發生的事情，并且為那些非常特別的情節愉快地輕聲笑著。

在巴厘島，被取笑就意味著被接受。那是我們與該社區的關系的一個轉折點，我們確實已經“身在其中了”（in）。整個村子都對我們開放了，也許它從未如此對其他人開放過（也許我并沒有真正接觸到那個僧侶，但我們偶然的主人成為我最好的資料提供人），而且開放得如此之快。在一次對陋習的突然襲擊中被抓住或幾乎被抓住，也許并不是一個能夠推廣的竅門，用以達到在人類學田野作業中被神秘化了的必要的親密關系，但對我來說它確實起了很好的作用。它帶來一個突然的而且不常有的被一個社會的完全接納，而這個社會對外來者而言是非常難以深入的。它給予我一種直接地理解“農民心智”（peasant mentality）的內在視角，這是那些沒有幸運地和他的研究對象一起從全副武裝的當局手中逃跑的人類學家們通常無法得到的。此外由于其他事可能以其他方式發生，而最重要的或許在于，它使我很快地注意到一種情感爆發、地位之爭和對社會具有核心意義的哲理性戲劇的綜合體，其內在本質正是我渴望理解的。而當我離開的時候，我已經花了與觀察斗雞同樣多的時間在觀察巫術、水利、種姓制度和婚姻等事物上。

雄雞與男人

巴厘島，正因其是巴厘島，因而是一個很好的研究地點。它的神話、藝術、儀式、社會組織、育兒方式、法律形式，甚至陰魂附體的現象都可以被微觀地考察，用以追溯其難以把握的性質，即簡·貝婁所稱的“巴厘人的氣質”。[[397]](#_397_29)但是，斗雞，除了被偶然提及外，卻很少受到關注，而它作為一種流行的消耗力量的使人著迷的游戲，至少與那些更著名的現象同樣重要，它可以展示出一個巴厘人實際是什么樣的。[[398]](#_398_29)如同在棒球場、高爾夫球場、跑道上或圍繞一個牌桌所表現出的美國外觀一樣，巴厘島的外觀就在斗雞場中。因為表面上在那里搏斗的只是公雞，而實際上卻是男人。

對任何或長或短在巴厘島住過的人來說，巴厘男人與他們的雄雞的深刻的心理認同是明白無誤的。在此一語雙關（double entendre）是有意為之的。它在巴厘語中的作用與在英語中的完全相同，甚至創造出同樣的令人厭倦的笑話、牽強附會的雙關語和缺少創造性的淫誨語言。貝特森和米德甚至提出，與巴厘人把身體視為各自有生命部分的組合的概念相符合，雄雞被作為獨立的可自行操作的男性器官，即有其自身生命的可走動的生殖器官。[[399]](#_399_29)當我還未能獲得某種無意識的材料去確定或否定這一饒有趣味的觀點時，公雞作為極好的男性象征這一事實就差不多成為不容置疑的了，而且對于巴厘人來說，這就像水往低處流這一事實一樣顯而易見。

日常道德說教的語言有很多用雄雞的意象指涉男性。Sabung，這個用來指雄雞的詞（早在公元九二二年的銘文中就已出現的詞）被隱喻地用于表示“英雄”、“勇士”、“冠軍”、“有才干的人”、“政治候選人”、“單身漢”、“花花公子”、“專門勾引女性的人”，或者“硬漢”。一個行為放肆與其身份不符的自負的人被比做一只沒有尾巴的公雞，它神氣活現，仿佛有一個很大的引人注目的尾巴。一個做了最后的無理性的掙扎想使自己擺脫無法擺脫的困境的絕望者，被比做一只在折磨他的人把他拖向共同毀滅時做了最后沖刺的垂死的公雞。一個許諾得多付出卻很少而又很勉強的吝嗇的人，被比喻為一只撲向另一只雞卻不真的與之交戰的被抓住尾巴的公雞。一個已達到結婚年齡卻仍對異性感到羞怯的年輕人或某個在新的職業中急于給人好印象的人，被叫做“第一次進場的斗雞”。[[400]](#_400_29)”法庭審判、戰爭、政治爭奪、繼承權的糾紛，以及街上的爭吵都被比喻成斗雞。[[401]](#_401_29)甚至就是這個島本身也因其形狀而被視為一個驕傲的小公雞，十分自信地伸著脖子、繃緊后背、翹起尾巴，以不斷挑戰的姿態對著那個大而不中用，樣子不美的爪哇島。[[402]](#_402_29)

然而男人與他們的公雞的親密還不僅僅是隱喻的。巴厘島的男人，或者說大多數巴厘男人在他們的寵物身上花大量的時間，修飾它們，喂養它們，談論它們，讓它們相互試斗，或者就是以一種著迷般的贊美和夢幻似的自我專注的眼光凝視它們。只要你看到一群巴厘男人無所事事地蹲在社區某一機構的房檐下或道路邊，摩肩接踵，他們中的一半或者更多人手里都會有一只公雞，他們把它放在兩腿中間，使其輕柔地上下彈跳以增加其腿部力量，讓它好像發情似的豎起羽毛，把它推向鄰人的雞以激起它的斗志，然后又拉回到主人兩腿之間使其安靜下來。為了獲得對另外一只雞的感覺，一個人也會不時地把別人的公雞如此擺弄一陣，但通常是繞行過去蹲在它后面，而不是徑直走到它面前，好像它僅僅就是一個動物。

在高高的圍墻把人們的生活圍在里面的庭院中，斗雞被養在柳條籠子里，它們經常被來回挪動以保持最適當的陽光與陰涼的平衡。它們被飼以特殊的飲食，雖然根據每個人的理論略有些不同，但都是以玉米為主，這些玉米經過篩選去除雜質，比給人吃的做得還要仔細，然后一粒一粒地喂給那些動物。它們的嘴和肛門里被塞進紅辣椒以激發起它們的勇氣。給它們洗澡也同樣經過儀式性的準備，和給嬰兒洗澡一樣，用溫熱的水加入草藥、花朵、蔥頭，對獲獎的公雞會經常這樣給它洗澡。它們的雞冠被精心地修剪，全身的羽毛經過仔細梳理，它們的距鐵經過仔細安裝調整，它們的腿也經過按摩，人們瞇著眼睛以鉆石商人一般的專注檢查它們是否有弱點。一個對公雞有著強烈愛好的人，即一個熱衷者，毫不夸張地說，可以把他生命的大部分時間，甚至絕大部分時間花在它們身上，他們的這種熱情盡管還沒有強烈到讓他們自己完全失去控制，但能夠而且確實花了不僅對外人而且對他們自身來說也是極其大量的時間。“我是雄雞迷”，我的房東，一個按照巴厘人的標準只是很普通的afficionado（愛好者），經常在他又一次挪動籠子，又一次給雞洗澡，又一次飼喂它們時這樣念叨著，“我們全都是雄雞迷。”

然而，這種狂熱還有較為不顯見的一面，盡管雄雞是他們的自身的象征性表達或放大，是用伊索寓言方式寫出的自戀的男性自我，這是一個事實，但它們同時也是另外一種，甚至是更直接的一種表達，即巴厘人審美地、道德地和超自然地將其視做人性的直接翻版：動物性的表達。

巴厘人對任何類似于動物的行為是極端嫌惡的。為此原因人們甚至不允許嬰兒爬行。亂倫，盡管很難被容忍，但較之獸行仍是可怕性輕得多的犯罪。（對后者的恰當懲罰是淹死，而前者則被強迫像動物一樣活著。）[[403]](#_403_29)表現在雕塑、舞蹈、儀式、神話中的多數惡魔形象都是以某種現實的或想像的動物形式出現的。成年儀式的主要內容就是銼平孩子的牙齒，使它們看上去不要像動物的尖牙。此外排瀉和進食都被視為令人作嘔的、近乎污穢的活動而要快速地和私密地進行，因為這些活動與動物性相聯系。由于這些原因，甚至跌倒或任何笨拙的舉動都被認為是不好的。除了雞和少數幾種家養動物，如牛、鴨等幾種不具情感意義的動物外，巴厘人厭惡動物，并且十分冷淡地甚至以一種近乎病態的殘忍對待他們的數量很大的狗。巴厘人與他的雄雞認同時，不僅把雄雞與他理想化的自身聯系在一起，甚而與其男性器官聯系在一起，同時也與他最恐懼、最憎惡、既愛又恨的事物，即使之神魂顛倒的“黑暗的力量”聯系在一起。

與雄雞和斗雞相聯系的這種力量，這種動物性的惡，不斷威脅著那個小小的、被清理出來的、在其中巴厘人謹慎地建立起他們的生活的空間，并且不斷地威脅著它的居民，這種聯系是十分清楚的。一次斗雞，或任何斗雞，首先是一次以適當的贊美詩和祭品供奉給惡的力量的血的獻祭，為的是安撫它們貪婪食肉的欲望。每當寺廟節日之前都要舉行斗雞。（如果它被忽略，就會有人不可避免地陷入昏迷并且以一種發怒的幽靈的聲音命令那一疏忽被立即糾正。）對于疾病、欠收，火山噴發等自然災難的集體反應幾乎總是舉行斗雞。此外，那個巴厘島的著名節日“靜默日”（“The Day of Silence”［Njepi］）——即在這一天所有的人都須整天安坐不動以防止與暫時跑出地獄的惡魔突然相遇——的前一天，幾乎島上所有村莊都要舉行大規模的斗雞（在此情形下斗雞是合法的）。

在斗雞中，人與獸、善與惡、自我與本我（id）、激昂的男性創造力和放縱的獸性毀滅力融合成一幕憎惡、殘酷、暴力和死亡的血的戲劇。不必感到驚奇，作為不變的規則，當勝雞的主人把通常已被其憤怒的主人撕得支離破碎的敗雞拿回家吃的時候，他是懷著一種混合的情感這樣做的：社會性的窘迫、道德的滿足、審美的憎惡和吃人肉的快樂。而輸掉了一次重要比賽的人有時會采取破壞他家庭的神龕，并且詛咒神明一類的宗教性（和社會性）的自殺行為。在尋找天堂和地獄的塵世對應物時，巴厘人把前者比做一個剛剛贏了斗雞比賽的人的精神狀態，而把后者比做一個剛輸掉斗雞比賽的人的心態。

搏斗

斗雞（tetadien;sabungan）在一個大約五十平方英尺的賽圈內舉行。通常在午后開始，持續三或四個小時直到日落西山。一次活動由分開的九場或十場比賽（sehet）組成。每一場比賽都嚴格按照通常的模式進行：沒有主要比賽，各場比賽之間沒有關聯，比賽程式沒有變化，每場賽事的安排都有特定的基礎。當一次搏斗完結、情感的廢墟被清理干凈——賭資被支付，有的人詛咒，有的人擁有了雞的殘軀——之后，就有七八個或者十多個人不經意地帶著公雞溜進賽圈內，試圖為它找到符合邏輯的對手。這一過程一般不少于十分鐘而且通常會長得多，它是以一種十分柔和的、轉彎抹角的，甚至是佯作不知的態度來實施的。那些沒有立即卷入的人采取掩飾的，至多是一種間接關注的態度；而那些困惱于其中的人則試圖以某種方式裝作整個事件并沒有真正發生的樣子。

一場比賽安排妥當之后，其他仍有希望入選的人們以同樣故意的滿不在乎的樣子退出賽場，入選的公雞被安裝上距鐵（tadji），即刃口鋒利的尖的鋼刀，大約有四五英寸長。安裝距鐵是一項精細的工作，只有很少數量的人（多數村莊中只有五六個人）懂得如何正確地去做。負責捆扎距鐵的人也提供這種刀，如果他所幫助的雞贏了，雞的主人就會把敗雞帶著距鐵的腿給他作為獎賞。距鐵是用一條長繩子把距鐵的根部和雞的腿纏繞在一起而固定的。由于我將要提到的原因，這件事每次做得都有些不同，它是要以極其專注之心仔細去做的事。關于距鐵的知識十分廣泛——如它們只能在日食和沒有月色的時候被磨利，而且不能被女人看見，等等。無論在使用中還是用完后它們都被十分小心地拿放，以巴厘人通常對待儀式對象的那種過分煩瑣和沉溺于其中的方式進行。

距鐵被裝好后，兩只公雞被它們的訓練者（他們也許是，也許不是公雞的主人）面對面地放在賽圈中間。[[404]](#_404_29)一個上面鉆了小洞的椰子被放在一桶水中，它沉下去大約要用二十一秒鐘，這是被作為一個裝距鐵的時段（tjeng），通過敲擊一個破裂的鑼標志其開始和結束。在這二十一秒時間內，不允許訓練者（pengangkeb）碰他們的公雞。如果像時有發生的那樣，在這段時間中那些動物沒有打斗起來，它們就被重新拿起來，抖開羽毛，拉來推去，要不然就是被辱罵一通，而后被放回賽圈中間，比賽再次開始。有時它們完全拒絕打斗，或其中一只總是跑開，在這種情況下它們就被關在同一個柳條籠子里，這通常會使它們投入交戰。

無論如何，在多數情況下，兩只雞會立即相互攻擊，它們拍打翅膀，用頭頂，用腿踢，把動物性的暴怒表現得那樣純粹，那樣絕對，就其自身方式而言又是那樣優美，幾乎可以說是柏拉圖的仇恨概念的抽象。在這一片刻時間里一只雞或另一只會用其距鐵給對方致命的一擊，而它的訓練者會馬上把它拿起來以防止受到對方反擊，而他如果不這樣做，比賽就可能在兩敗俱死中結束，那兩只雞會瘋狂地把對方劈成碎片。這是一個事實，如同經常發生的那樣，如果距鐵還綁在受傷者身上，那么進攻者仍會受到它的受傷對手的攻擊。

雞的訓練者把它們再次拿到手里這段時間，椰子下沉了三次，此后那只給對手致命一擊的公雞必須被放下以顯示它仍很穩健，這是通過在椰子下沉一次的時間中，讓它輕松地繞場遛一圈而證明的。然后在椰子沉下去兩次之后，戰斗必須重新開始。

在這個略微超過兩分鐘的間歇中，受傷公雞的訓練者一直發瘋似的為那只雞忙著，就像兩個回合之間忙于治療受傷拳擊手的教練員一樣，以使其堅持到最后，拼死去爭取勝利。他向雞的嘴里吹氣，把整個雞頭放在自己嘴里吸氣和哈氣，為它抖松羽毛，給它的傷處敷各種藥物，他會做所能想到的任何事情，以激發起或許藏在雞體內什么地方的最后一點斗志。在他不得不把雞放回賽場的時候，他時常弄得到處是雞血，但是就像一場職業拳擊賽一樣，一個好的訓練者會把他的重量級選手用在關鍵時刻。它們中的一些能夠做最后一搏，至少能堅持到第二輪和最后一輪比賽。

在戰斗的高潮中（如果有一次高潮的話；有時受傷的公雞就在訓練者手中斷了氣或者一放下就死去），發出第一次進攻的雞通常繼續攻擊直到干掉已經變得衰弱的對手。但首次攻擊離最后的定局尚遠，因為如果一只雞還能走，它就能斗，如果它還能斗，它就能殺死對手，被判失敗的是先斷氣的雞。如果受傷的那一只能夠刺傷對手并且搖晃地站住直到另一只倒下，它就是正式的勝利者，即使它稍遲片刻也跌倒斷氣。

擁擠在賽圈周圍的人群近乎沉默地注視著事件的發展，他們隨著那些動物的動作移動身體，用無言的手勢為優勝者喝彩，輪換伸出肩膀，轉動腦袋，當受了致命刺傷的雞向賽圈一邊傾倒時，他們一起后退（據說這些觀眾因過于聚精會神有時會失去眼睛和手指頭），當他們注視另一只雞時又蜂擁向前。圍繞著整個這一戲劇性事件的，是一大堆異常復雜和極為煩瑣的規則。

這些規則和十分發達的有關雞和斗雞的知識一起，用手寫體書寫在棕櫚葉手稿上（lontar;rontal），并且作為村莊的整體法律和文化傳統的一部分代代相傳。在比賽中，裁判（saja komong;djuru kembar），也就是那個放置椰子的人，負責這些規則的實施，他有著絕對的權威。424我從未見過裁判的評斷受到任何方面的質疑，即使是沮喪異常的失敗者，我也不曾即使是在私下里聽說過對裁判不公正的指責，或就斗雞事件一般的對裁判的抱怨。只有非常值得信任的、可靠的和掌握規則復雜性的、有見識的居民才能承擔這一職責，事實上人們帶著他們的公雞就是為了這些人主持的斗雞而來的。還應提到的是，偶爾也出現指責裁判作弊的事，盡管極為少見；那是在兩只雞實際上同時死去的情況下，要由裁判決定哪一只（如果是這樣，就會出現平局，盡管巴厘人并不喜歡這樣的結果）在先。裁判可比做法官、國王、祭司和警察，他是所有這一切，在他令人放心的指揮下，動物性的戰斗激情就可在公民的法律確定性的制約下進行。就我在巴厘島看過的十多場斗雞中，從未看到過一次關于規則的爭吵。確實，我從來沒見過一次公開的爭斗，除了那些發生在兩只公雞之間的。

將此事件作為自然的事實，它是不受抑制的狂怒，而將其作為文化的事實，它則是完美的形式，事件的這種交叉重疊性質限定了斗雞的社會學本質。一次斗雞就是（如果為某一既非結構嚴密到可稱為團體也非無結構到可稱為人群的事物尋求一個名目）如歐文·戈夫曼所稱的一次“有焦點的聚集”（focused gathering）——一群人全神貫注于一個共同的活動流并且按照那個活動流相互關聯起來。[[405]](#_405_29)這一聚會集合起來而后又散去；其參與者流動不定；使他們聚集起來的活動是不連續的——一個重復發生的過程而非不間斷的連續性過程。如戈夫曼所言，這些聚會從喚起它們的情境中，即它們所發生的場景中獲得它們的形式；但只是一個形式，一個清楚表達的形式。因為情境或場景，例如在陪審團的審議、外科手術、街區會議、靜坐示威及斗雞中，是通過文化成見（the cultural preoccupations）由其自身造就的——如我們將看到的，在此地位爭奪的儀式中——文化成見不僅確定焦點，而且集合演員和安排布景，將其實際地付諸實施。

在古典時代（就是說在一九零八年荷蘭人入侵以前），并沒有致力于改善民眾道德的官僚體系存在，斗雞的舉行顯然是一個社會事件。帶一只公雞參加一次重要的比賽對一個成年男人來說，是作為公民應盡的義務；經常在聚集日舉行的斗雞帶來的稅收是公共歲入的主要來源；對藝術的贊助是被規定的君王的責任；斗雞場，或稱wantilan，位于村莊的中心，與其他的巴厘人禮儀的古址——議會廳、最初的廟宇、市場、信號塔和榕樹相鄰。而今日，除了少數特殊的場合，新的正統觀念使得公開聲稱集體生活的興奮與流血游戲的興奮之間的關聯成為不可能，但是通過不太直接的表達，這一關聯本身仍然是密切的和完整的。然而要揭示它則必須轉向斗雞的另一個重要方面，即決定了其他方面并使之得以運作的中樞，這是我此前有意忽視的一個方面，當然，這就是賭博。

差額和數額相等的錢

巴厘人從來不用簡單的方式做任何他們能設法用復雜方式去做的事情，根據這一通則，斗雞的賭博也不例外。

首先，有兩種類型的賭博，或稱為toh[[406]](#_406_29)。一種是賽圈中心進行的參與者之間雙的軸心賭博（toh ketengah），另一種是散布在賽圈周圍的觀眾個人之間的賭博（toh kesasi）。第一種是大型的；第二種則是小型的。第一種是集體性的，包括了公雞主人周圍的賭博者的團體；第二種是個體性的，一人對一人的。第一種是經過精心策劃的事件，是由團體的成員和裁判聚集在賽圈中間非常安靜地、近乎詭秘地共謀安排的；第二種則是近乎沖動地喊叫，是由賽圈周邊興奮不已的觀眾公開地開價和公開地接受的事件。最令人驚奇的是，如我們非常清楚地看到的，在第一種賭博中，毫無例外地賭注的數額是對等的，而在第二種賭博中，同樣毫無例外地賭注數額從不對等。在賽場中心公平的賭博在賽場邊上就是不公平的。

中間的賭博是正式的，在兩個公雞所有者之間進行，受到一整套規則的制約，并有作為監督者和公共證人的裁判。[[407]](#_407_29)這一賭博的規模總是比較大，有時相當大，而且它從來不是僅僅以所有者的名義下注，而是所有者與他的四五個有時是七八個同盟者一起進行的，這些同盟者是他的親屬、同村人、鄰居和密友。如果他不是特別地富有，他甚至可以不是主要的出資者，盡管他必須是一個代表者，只要他表明不卷入任何詭計。

根據我所掌握的五十七場比賽的準確可靠的關于中心賭博的資料，賭金數額為十五個到五百個林吉特，平均數為八十五個，三種不同規模比賽的分布如下：小規模的斗雞（35±15 林吉特）約占總數的百分之四十五，中等規模的（70±20 林吉特）約占百分之二十五，大規模的（175±75 林吉特）約占百分之二十，此外還有少量非常小和非常大的作為特例。一個體力勞動者——如制磚工、普通農業工人或市場搬運工的正常日工資大約是三個林吉特，此外考慮到在我所研究的地區斗雞平均大約每兩天半舉行一次這一事實，在這樣一個社會中，賭博顯然是重大的事件，盡管下注并不僅是個人的事。

而周邊的賭博則完全是另一回事。它不像中心賭博那樣嚴肅和信守約定，而是以一種類似股票交易所場外交易的方式進行。有一種固定的眾所周知的賠率范式構成賭金比例的連續系列，從賠率最小的十比九到最大的二比一，即：十比九，九比八，八比七，七比六，六比五，五比四，四比三，三比二，二比一。一個想在劣勢雞（underdog cock）（暫且不論優勢［kebut］和劣勢［ngai］是如何形成的）上下注的人叫較大的那個數，表明他要求的賭注賠率。這意味著如果他叫gasal，也就是“五”，他就按五比四的賠率賭劣勢雞（對他來說，是以四對五）；如果他叫“四”，就是要按四比三的賠率賭（同樣他下的賭注是“三”）；如果他叫“九”，下注賠率就是九比八，依此類推。賭優勢雞的人考慮要爭取到盡可能小的讓步，他喊出叫雞的花色如“棕色”、“花點”或其他顏色來表明這一事實。[[408]](#_408_29)

在獲得讓步的一方（賭劣勢雞的人）和給予讓步的一方（賭優勢雞的人）以其喊聲吸引眾人的時候，他們就開始作為潛在的對手相互注視，而且是經常從遠在賽圈對面的地方。獲得者想盡量爭取到較大的賠率，而給予者則努力爭取較小的賠率。[[409]](#_409_29)獲得者在此情境中是懇求的一方，他要示意出他希望得到多大的賠率，他在面前伸出手指并用力搖動來表明這一點。如果給予方即被懇求者以同樣手勢答復，賠率就被確定了；反之，他們則停止相互注視，繼續尋找對手。

周邊的賭博在中心賭博確定并宣布賭注數額之后進行，賭劣勢雞的人向任何可能接受的人提出他們要求的賠率，他們的喊聲逐漸增大，同時那些賭優勢雞的人若不同意對方提出的價碼，也同樣激動地喊叫雞的花色以表示他們渴望下注但卻要求較小的賠率。

投注最終會達到雙方的一致即在某一個時間所有投注的人喊出同樣的數，投注幾乎總是開始時指向賠率大的一端，如五比四或四比三，而后在雙方的讓步下或快或慢或多或少地向賠率小的一端移動。喊“五”的人發現自己得到的答復只是“棕色”，就開始喊“六”，或者很快轉向其他的投注者，要不就因過于慷慨的出價被迫不及待地接受而退出這一過程。如果賠率已經改變而對手仍然稀少，投注過程就從“七”開始重新進行，依此類推，只在極少的最大型的斗雞中，達到過“九”或“十”的極端程度。偶爾，如果互斗的公雞明顯地實力不配，也可能沒有向上的變動，甚或向下調整到四比三，三比二的比例，但二比一的情況極為少見。比例數向下變動伴隨著賭注賠率下降，而向上變動則伴隨著賭注賠率的提升。由于就周邊賭博來說，賭注賠率只是在一定范圍內或多或少地向錢數相等的端點接近，通常的模式即絕大多數的賭博是在四比三到八比七這一范圍內進行的。[[410]](#_410_29)

當訓雞者放出公雞的時刻到來時，至少在大規模中心賭博的比賽中，叫喊聲達到近乎瘋狂的程度，尚未達到滿意的賭博者極力試圖在最后一分鐘找到能夠接受其開價的對手。（在中心賭博規模不大時，則出現相反的情形：打賭被一一放棄，投注聲減弱直到沉靜，賭注賠率拉大而人們逐漸失去興趣。）大型的賭博，即被巴厘人稱為“真正的斗雞”那種勢均力敵的比賽，帶有群眾場面的性質，似乎十足的混亂迸發出來，所有搖晃著、吶喊著、推擠著的男人都相當激動，這種情形只會因瞬間突然出現的由緊張帶來的沉靜而更甚，如同有人使水流戛然而止，當一聲破鑼響起時，參賽的公雞被放進場，搏斗由此開始。

當斗雞結束時，在十五秒鐘到五分鐘之內，所有的賭資被立即支付。決無向賭博對手拖欠的事情。當然一個人可以在提出或接受賭注賠率之前從朋友那里借錢，但只要你提出或接受了，就必須已經有錢在手，如果你輸了，必須在下一場比賽開始之前當即付清。這是一條鐵的規則，同樣，如我從未聽說過裁判的決定受到過質疑（盡管這種情況有時可能發生），我也從未聽說過賴賬的賭博，或許這是由于在群情激昂的斗雞場中，如人們所說的，騙子會立即嘗到嚴懲的苦果。

無論如何，對于一種將斗雞賭博與巴厘文化的廣闊世界聯系起來的理論來說，賭注相等的中心賭博和賭注不等的周邊賭博這種形式上的不對稱提出了關鍵性的分析的問題。它同時也暗示出解答這一問題和證明上述聯系的方式。

在此聯系中首先要確定的一點是，中心賭博的賭注越高，斗雞比賽在實際上越勢均力敵。簡單的理性思考即可說明這一點，如果你在一只公雞身上下十五個林吉特的賭注，你會同意對方賭同等的錢，即使你感到你賭的雞贏的希望較小。但如果你下的賭注是五百，你就不會愿意那樣做。因而，一場大賭資的斗雞當然會是較好的雞參賽，人們也極為關注參賽雞在身材、一般條件、好斗性等方面在人力所及范圍內盡可能的相配。為確保這一點，人們采用各種方式調整雞腳上的距鐵。如果一只公雞看上去更強壯一些，雙方會同意將其距鐵固定成一個略少優勢的角度，即造成某種不利，這就是說捆扎距鐵的人有極其巧妙的技術。人們也更為關注雇請熟練的訓雞者并從能力上使他們搭配得勢均力敵。

簡而言之，在一場大額賭資的斗雞中，使比賽成為名副其實的對等競爭的壓力是巨大的，也是被明確感知的。對中等比賽來說這種壓力略小，在小型比賽中就更小，盡管使賽事至少接近大致對等的努力始終存在。因為即使只賭十五個林吉特（相當于五天的工作），也沒有人愿意在明顯劣勢的情況下做一次錢數相等的賭博。此外我所做的統計也有助于證實上述這一點。在我調查的五十七場比賽中，優勢的雞獲勝共三十三次，劣勢雞獲勝二十四次，比例為1.4∶1。但如果以六十個林吉特的中心賭注為界劃一條線，那么對賭資在這條線以上的比賽來說，比例就變為1.1∶1（優勢雞十二次，劣勢雞十一次），而賭資在該線以下的比賽，比例則為1.6∶1（二十一對十三）。或者，就極端情況而言，對非常大型的斗雞即那些中心賭注超過一百個林吉特的比賽，上述比例為1∶1（七對七）；對非常小型的斗雞，即低于四十個林吉特的比賽來說，比例為1.9∶1（十九對十）。[[411]](#_411_27)

由這一命題出發——即中心的賭注越高，斗雞比賽越接近于實力對等——或多或少可說明以下兩點：1.中心賭注越高，越會促使周邊賭博向賭注差額小的一端靠近，反之亦然；2.中心賭注越高，周邊賭博的賭資也越大，反之亦然。

在兩種情況下這一邏輯是相同的。賭博在實際上越接近于賭注相等，大賠率的賭資就越明顯地缺少吸引力，因而賠率較小的賭注越容易被接受。這種情況從簡單的觀察，從巴厘人自己對事件的分析，以及從我所能夠搜集的更系統的調查中都是顯而易見的。由于對周邊賭博做出準確完整的記錄有一定的困難，因而對其很難給以數字形式的證明，但在我所有的案例中，賭注賠率的提出者和接受者的契合點，形成一個相當明顯的從最小到最大的馬鞍形，在實際進行的大多數賭博（估計占三分之二到四分之三）中，大額中心賭注的賭博比小額中心賭注的賭博要向賠率小的一端移動三或四個點，而中等賭注的斗雞則位于中間。具體而言，這一概括當然不精確，但大體模式是相當一致的：中心賭博促使周邊賭博趨向于其自身賭注相等的模式，這一推促力量與其規模成正比例，因為規模與參斗公雞實力相當的程度成正比例。至于賭資數量的問題，在大額中心賭注的斗雞中，整個的賭資數額也較大，這是由于這樣的斗雞被認為是更能引起“興趣”的，因為它們不僅是很難預測的，而且更關鍵的是在金錢的方面，在公雞的特性方面和由之而來的，我們將會看到的關于社會聲望的方面，它們都是利害攸關的。[[412]](#_412_27)

賭注對等的中間賭博和賭注不對等的外圍賭博的對立是顯而易見的。這兩種賭博系統盡管具有形式上不一致，實際上卻并不相互矛盾，而是一個獨立的更大體系的組成部分，其中中間賭博可以說是“重要性的中心”，它將外圍賭博拉向賭注差額小的一端，比賽的規模越大，越是如此。由此中心賭博“造就了游戲”，或許可以給它一個更好的定義，按照杰里米·邊沁（Jeremy Bentham）的概念，它顯示了游戲的“深度”。

巴厘人試圖通過使中心賭博盡可能地大而創造一種有趣味的，也可以說是“深刻”的競賽，由此參賽的公雞要盡可能地實力相近和搭配適當，而且也盡可能地使結果難以預料。他們并非總能如愿。有近半數的賽事是比較小的和不能令人感興趣的——以我借用的術語來說就是“淺顯的”——事件。但上述事實并不能否定我的解釋，正如以下事實所表明的，多數的畫家、詩人和劇作家是平庸的，但這并不能否定藝術的努力總是指向深刻的，在相當多的情況下是接近深刻的。藝術技巧的想像的確是必要的：中心賭博是創造“有趣的”、“深刻的”競賽的一種方式，一種設計，但對解釋游戲之所以有趣、它們令人著迷的根源及其深刻的本質來說，這并不是原因，至少不是主要的原因。這些競賽為何有趣——確實，對巴厘人來說它們是極其吸引人的——的問題使我們超越對其形式的關注而進入更為廣闊的社會學與社會心理學的關注領域，并且用不那么純粹的經濟學概念思考有關游戲達到何種“深度”的問題。[[413]](#_413_27)

玩火

邊沁的“深層的游戲”（deep play）的概念出現在他的《立法理論》[[414]](#_414_27)一書中。通過這一概念他意指賭注過高的賭博游戲，從其功利主義立場出發，那些參與這樣游戲的人是完全無理性的。假設一個人擁有一千英鎊（或林吉特），在一場數額對等的賭博中投入其中的五百磅，那么他賭贏時這些錢的邊際效用明顯地少于他賭輸時所失去的錢的邊際效用。在真正深層的游戲中，對參與的雙方而言都是如此。這也是雙方都難以理解的。他們為尋找快樂走到一起來，達成一種關系，這一關系總體而言帶給參與者的是全然的痛苦而不是快樂。因而邊沁的結論是，這種深層的游戲首先是不道德的，在他看來正確的做法就是從法律上禁止它。

但就我們的關注而言，比這一道德問題更有趣味的在于，盡管邊沁的分析很有邏輯力量，人們還是熱情地、經常地甚至不顧法律的懲罰而投身于這種游戲。邊沁和那些有像他一樣想法的人（主要是當今的律師、經濟學家和少數精神病學家）對此的解釋是，這些人是非理性的沉溺者，盲目的崇拜者，是兒童、白癡、野蠻人，他們所需要的只是避免受到他們自己的傷害。但是對巴厘人來說，盡管他們不用很多語言系統地表述，他們的解釋卻根據這樣的事實，即在這種游戲中，錢與其說是一種實際的或期望的效用尺度，不如說是一種被理解的或被賦予的道德意義的象征。

事實上，在淺層的游戲中，只有較少數量的錢卷入其中，現金的增值和減值就效用和負效用而言近乎相同，在一般而非廣義的意義上，快樂與痛苦、幸運與不幸也相去不遠。而在有深度的游戲中，投入錢的數量很大，而更為重要的還不是物質性的獲取，而是名望、榮譽，尊嚴、敬重——總之，在巴厘島是一個意味深長的詞，也就是“地位”。[[415]](#_415_27)它在象征意義上是至關重要的，因為（少數賭博成癮者除外）實際上沒有一個人的地位會因斗雞的結果而改變；它僅僅并且只是暫時地被肯定或被冒犯。但是對巴厘人來說，沒有什么比間接地當眾羞辱別人更讓人高興了，也沒有什么比間接地受到這種羞辱更讓人痛苦——尤其是在彼此認識的人們未被表面現象迷惑的注視下——這樣一出可供評價的戲劇確實是深刻的。

此處我必須強調，這并不是說金錢是無關緊要的，或者巴厘人失去五百個林吉特就像丟了十五個林吉特那樣不在意。如此結論是荒謬的。因為在這個相當功利性的社會中，金錢是重要的事物，而且一個人在金錢方面所冒的風險越大，關聯到的其他事物就越多，諸如他的自尊、自信、冷靜和男子氣慨，他的冒險是暫時的但卻也是非常公開的。在深層的斗雞中，如我們將看到的，一個雄雞所有者與他的合作者，以及圈外的支持者們（雖然較少但卻在相當程度上）通過金錢來賭他們的地位。

在很大程度上，由于失敗時輸掉的錢的邊際效用在賭博的較高檔次上是很大的，因而投身于這種賭博也就是以其公雞為媒介間接地、隱喻性地投入了一個人公開的自我。盡管對一個邊沁主義者來說，這似乎只是增加了這一事件的非理性程度，但對巴厘人而言增加的卻是它所具有的全部意義。而且由于（遵循韋伯而不是邊沁的理論）給生命以意義是人類存在的主要目的和首要條件，因而對意義的獲得比補償經濟代價更為重要。[[416]](#_416_27)實際上，在那些賭注相等的較大型比賽中，經常參與其中的人們在物質財富上似乎并沒有什么真正的重要改變，因為在一個較長時間段內賽事的輸贏比例是很接近的。而另一方面，在那些小型的、淺層的斗雞中，即少數更純粹的、上了癮的賭徒參與——以金錢為主要目的——的賽事中，人們能夠發現社會地位的“實際”變化的確發生了，而且大多是降低的。這類賭徒常被“真正的斗雞者”指責為完全不理解這項運動的傻瓜和完全不得要領的暴發戶。這些上癮的賭徒被真正的熱衷者視為公平游戲的戲弄對象，后者才真正理解這一游戲，他們從中獲取的物質利益是很少的，但那些賭徒，由于他們的貪婪，一點小錢就足以引誘他們投入那些參斗公雞明顯不相配的非理性的賭博。他們中的多數的確在一個相當短的時間內就使自己輸光，但似乎總是有一兩個人在任何特定的時間為了賭博而抵押土地和變賣衣物。[[417]](#_417_27)

這種“地位賭博”與深層的斗雞和對應的“金錢賭博”與淺層的斗雞的分別相關聯，實際上是相當普遍的。就此而言，賭博者自身構成了社會道德的等級。如前面提及的，在大多數斗雞中，賽場周邊以外有著大量的、由特許經營者操縱的愚昧的、完全碰運氣的賭博游戲（輪盤賭，擲骰子，拋硬幣，猜子）。只有婦女、兒童、青少年和各類不參加（或尚未參加）斗雞的人——極度困貧的，受到社會性歧視的或人格怪癖的人——才玩這類游戲，當然玩的賭注很小。斗雞的男人們恥于接近這些人。比這些人地位稍高一點的是那些自己雖然沒有雞參斗但卻加入了賽圈周邊小型賭博的人們。接下來是那些參加小型斗雞、間或也參加中型比賽，但身份卻不足以參加大型斗雞的人們，盡管他們時常也可在大型比賽中參加周邊賭博。最后，就是那些真正重要的社區成員，即當地生活圍繞他們展開的有實力的公民，他們參與大型的斗雞而且也從旁下注。這些有焦點的聚會的關鍵性要素在于，通常支配著和規定了這項活動的男人們正是支配和規定著當地社會生活的人們。當一個巴厘男人以那種近乎崇敬的方式談及“真正的斗雞者”，即bebatoh（“賭博者”）或djuru kurung（“雞籠所有者”）時，所說的就是這一類人，而不是那些把猜子游戲的心智帶進非常不同的、不相宜的斗雞場景中的人們，也不是那些被驅使的賭徒（potét，這一詞的次要意義是賊或放蕩者）和心懷欲念的奉承者。對這樣一個人來說，一次比賽中真正發生的事更類似于一次affaire d'honneur（決斗）（盡管按照巴厘人的實際想像才能，濺出的血只有要比喻意義上才是人的），而不是愚蠢的、一部賭博機器的機械運作。

因此，使得巴厘人的斗雞變得深刻的并不是錢本身，而是金錢所導致的結果，投入的錢越多越是如此：巴厘社會的地位等級移入到斗雞這種形式中。從心理學角度而言它是一種理想的或超凡的相當自戀的男性自身的伊索寓言式的表征，從社會學角度而言，它同樣是伊索寓言式的表現，所表現的是日常生活場景中由被控制的、緘默的、儀式性的但卻是所有人深切感知的那些自身的互動所構成的復雜的張力場域。公雞可以是它們主人的人格的代理者，是其心理形態的動物性反映，而斗雞則是——或更確切地說是有意使它是——社會基體（social matrix）的模擬，即相互穿叉、重迭、高度共同化的群體——村落、親屬群體、水利團體、寺廟機構、“種姓”——等復雜系統的模擬，而那些熱衷者就生活于其中。[[418]](#_418_27)正如聲望，有必要對此加以確認、維護、贊頌和使其正當化，或僅僅從中取樂（由于巴厘人的社會分層被賦予很強的歸屬性特征，因而聲望是不能追求的），可能是該社會中的核心驅動力，它也是——撇開行走的陽具、血的獻祭和錢的交換不談——斗雞的核心驅動力。這一表面意義上的娛樂和看似一項運動的斗雞，若用歐文·戈夫曼的另一句話來說，就是一次“地位的血的洗禮。”[[419]](#_419_27)

使這一點變得清晰或至少在一定程度上證實它的最容易的方式，就是援引我最近距離觀察過其斗雞活動的那個村莊的實例——即發生突然襲擊和我獲取統計資料的那個村莊。

如同所有的巴厘村莊，位于巴厘島東南部克隆孔地區的這個村莊（提辛干）也是由錯綜復雜的聯姻群體及其對立的群體組成的。但與許多村莊不同的是，該村中存在著特別引人注目的兩類法人團體，它們同時也是地位群體，我們將在不使其過分失真的前提下用以部分代替全體的方式對它們予以關注。

首先，這個村莊是由四大父系的、部分內婚的世系群體所主宰的，他們之間不斷地相互競爭并形成村莊內的主要派系。有時他們兩兩組織起來，或兩個較大的群體與兩個較小群體加上那些不屬于任何群體的人們相互對抗；有時他們又各自獨立地運作。在其內部又存在次級的派系和再次級派系，以致可以達到相當細微的區分層次。其次，就村莊本身而言它幾乎是完全內婚的，并與其周邊所有在其斗雞范圍內（這一范圍也被解釋為市場區域）的其他村莊相對立，而它同時也在不同的超越村莊范圍的政治和社會場景中與某些鄰居形成聯盟以對抗另一些鄰居。如在巴厘島各處所見，每地具體的情形是各不相同的；但高度整合而基礎各異的集團之間（以及其成員之間）對社會地位展開競爭的多層次等級結構的一般模式，卻是普遍的。

作為對這一普遍性命題的支持，我們認為斗雞尤其是深層的斗雞根本上是一種地位關系的戲劇化過程。為了避免過長的民族志描述，我將簡要列舉以下事實——盡管具體的證據、事例、陳述和數字更有助于支持它們；這些事實既是廣泛的也是明白無誤的：

（1）人們事實上從不會把賭注押在他自己宗族成員的公雞的對立面上。通常他感到有義務為屬于自己宗族的雞而賭，親屬連帶越是緊密，斗雞越是深刻，情形就越是如此。如果他在心目中判定那只雞不會贏，尤其如果雞的主人只是他的從表兄弟或只是一次淺層的斗雞，那么他可以根本不賭。但作為一項常規他知道必須給自己宗族的雞以支持，而且在深層的游戲中幾乎總是如此。因而大多數的人公開地叫喊“五”或“花點”時，是在表達對自己的親屬的忠誠，而不是對他的雞做出評價或表達對輸贏概率的理解甚至對嬴錢的期望。

（2）這一原則是按照邏輯擴展的。如果你的宗族沒有公雞參賽，你就要按同樣方式支持聯盟的親屬群對抗未聯盟的群體，如我所言就像在其他村莊一樣，非常復雜的聯盟網絡構成了這個巴厘人的村落。

（3）依此類推，村莊也是作為一個整體存在的。如果外村人的公雞與任何一只你自己村莊的公雞相斗，你應該支持本地的那只。如果一只來自你的村莊所屬的斗雞范圍以外的公雞與來自這一范圍內的公雞相斗，你要支持“家鄉的雞”，盡管這種情形少見但還是時有發生。

（4）來自任何地方的參賽公雞幾乎總被認為是最有希望獲勝的雞，理由在于如果它不是一只好公雞，人們是不敢帶它來參賽的，參賽者越是遠道而來越是如此。雞的主人的追隨者們當然要支持他，當舉行一次大范圍的正當的斗雞（如在假日）時，人們要選出他們認為本村最好的公雞并且在比賽中支持它們，而不在意它們具體是屬于誰的，盡管他們肯定也會在賭這些雞時有所讓步并且下大賭注以顯示他們不是一個賭不起的村莊。實際上，這類“對外進行的比賽”，盡管并不經常，卻有助于彌合不斷發生在“內部比賽”中的同村人之間的分裂，在后一類比賽中，村內各派系是相互對立、關系緊張的，而不是團結一致的。

（5）幾乎所有的比賽都是社會性地相關的。以下情形很少出現：兩只都來自外面的公雞相斗，兩只沒有任何特殊群體支持的公雞或其背后的群體未以某種清楚的方式相互關聯的公雞相斗。如果你讓這樣的雞互斗，那么比賽就會是非常淺層的，賭注數額會很低，而整個事件會變得非常乏味，除了直接發起人和一兩個上癮的賭棍以外沒有人會對此感興趣。

（6）出于同樣的原因，也很少有兩只互斗的公雞來自同一個群體，更少有來自同一個次級支系的，而且事實上從來沒有來自同一個再次級支系（在大多數情況下就是一個擴展的家庭）的兩只公雞互斗的情況。同樣，在村外的斗雞中，同一村莊的兩個成員也很少相互爭斗，即使作為勢不兩立的對手他們會在本村的斗雞場上以極大的熱情互搏。

（7）在個體層面上，卷入一種已經制度化的被稱為puik敵對關系的人們——在這種狀態下他們相互不說話或無所不做（這種正式的關系破裂有多方面的原因：占有對方的妻子，遺產爭端，政治分歧等）——會以很大的、有時高得驚人的賭注相互打賭，而這一賭博就是明白、直接地向對手的男子氣慨即其地位的最終基礎進攻。

（8）在所有的賭博中，除最淺層的以外，中心賭博聯盟總是結構性地結合在一起的，即從不使用“外部的錢”。什么是“外部”取決于特定的場景，當然已被規定的除外，主要賭資從不會混入來自外部的錢；如果主要的參賽者不能湊齊賭資，那么就放棄賭博。尤其在較有深度的比賽中，中心賭博是社會性對立的最直接和公開的表達，這也是賭博和比賽的安排總是籠罩著焦慮、詭秘和困惑氣氛的原因之一。

（9）關于借貸賭資的規則——你只能為賭博借錢而不能在賭博中借錢——也是出于同樣的考慮（巴厘人對此有明確的意識）：即不能通過借錢依賴敵對方的經濟恩惠。從結構角度而言，在短期內就能欠下數量很大的賭債，但是只能欠朋友的而決不能欠對手的。

（10）當兩只公雞并沒有結構性的關聯或者就你所知是完全中立的（盡管如前所述幾乎沒有這種情況），這時你甚至不能詢問一個親屬或朋友他賭的是哪一只，因為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，那么就會導致關系緊張。這一規則是明確而嚴格的；甚至煞費苦心地采取人為的事先警告以防止犯規。至少你必須裝作不注意他在做什么，而他也同樣假裝不知你在做什么。

（11）有一個指違反規則的賭博的專門詞，它也表示“原諒我”（mpura）的意思。人們認為那是做了不好的事情，盡管在中心賭注很小的情狀下有時犯規也是允許的，只要你不是經常那樣做。然而賭注的越大，你犯規越經常，“原諒我”的做法帶來的社會破壞作用也就越大。

（12）事實上，制度化的敵視關系——puik——通常是由于這樣一種在深層的比賽中“原諒我”的賭博而正式引起的（盡管其真正原因總是別的事情），這是把一塊象征的肥肉放在火里。同樣地，這樣一種關系的結束和正常社會交往的恢復通常也是由敵對的一方或另一方支持對方的雞來表示的（同樣并不是真正由此造成的）。

（13）有時會出現令人困惑的、對不同群體的忠誠相互矛盾的情況，這在異常復雜的社會體系中當然是經常的，這時一個人或多或少會在兩種不相上下的忠誠之間進退兩難，出現這種情況他就會離開賽場去喝一杯咖啡或別的什么而回避參加賭博，這一行為模式使人聯想起美國投票人在類似情形下的做法。[[420]](#_420_27)

（14）尤其在深層的比賽中參與中心賭博的人們總是其群體——宗族、村莊等等——成員的真正領導者。進而，那些在一方下注（包括那一方的人們）的人們，正如我已經提及的，是被公認的社區成員，即真正的公民。斗雞的舉行正是為了這些參與平時聲望政治的人們，而不是為了青年人、婦女和其他從屬地位的人們。

（15）就金錢方面的考慮而言，人們明確的態度是把它作為第二位的事情。這并不是說錢是不重要的；巴厘人與任何其他人一樣，輸掉了幾個星期的收入是不會高興的。但是他們把斗雞的金錢方面主要視為自身平衡的、在明確限定的嚴肅的斗雞者群體中循環流動的事物。而真正重要的輸贏大多是從另一個方面考慮的，對待賭博的一般態度并不是希望大獲全勝而贏一大筆錢（只有上癮的賭徒除外），而是類似于賭馬者的祈禱：“噢，上帝，請讓我輸贏相抵吧。”然而，就聲望而言，是不能只求輸贏相抵的，而是要求短暫的明確的徹底勝利。關于斗雞的談論（可以持續不斷）是你的公雞如何如何打敗了某某人的雞，而不是你贏了多少錢，實際上人們甚至對大型賭博輸贏的錢數也不會記多長時間，但他們會在數年中記得他們參加過的Pan Loh的最棒的斗雞的那一天。

（16）除了單為表示忠誠的考慮以外，你也必須把賭注押在自己所屬群體的公雞上面，因為如果你不這樣做，人們通常會說：“什么！他在我們這類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薩（首府市鎮）賭博？”由此你會在賭博中感到一種普遍的壓力，你不僅要顯示出你在當地是重要的，還要表明你并沒有重要到輕視其他人、把他們視為甚至不配做對手的地步。同理，屬于自己家鄉團體的人們必須為對抗外鄉人的公雞而賭，否則外鄉人就會以嚴肅的指控譴責他們——只為收取入場費用而不是對斗雞真正感興趣，并且還是傲慢無禮的。

（17）最后，對上述的一切，巴厘島的農民們自身都有明確的意識，并且能夠對一個民族志學者用和我大致相同的言詞陳述其中的大部分內容。幾乎所有我與之談論這個問題的巴厘人都說到，斗雞，如同玩火，只是不引火燒身。你激起了村莊或宗族之間的競賽與敵意，不過是以一種“游戲”的形式，這危險地卻是令人著迷地接近于表達個體或群體之間公開、直接的攻擊行為（在平時生活的正常過程中幾乎從不會發生的），但這并不是真正的危險，因為畢竟那“只是一場斗雞”。

關于斗雞還可做進一步的觀察，若尚未得出一般要點，至少還可做更充分的描述，但或許至此已可將總體論點以一種形式化的范式概括出來：

斗雞比賽越是——

1.在地位相近的對手（和/或相互敵對的人）之間

2.在地位高的個體之間

進行，則比賽越深刻。

比賽越是深刻——

1.男人與公雞越有密切的認同（或者更準確地說，比賽越深刻，男人越是努力地與公雞認同）。

2.參斗的公雞越是優異并且兩只雞越近于勢均力敵。

3.人們投入的激情越多，比賽也越有吸引力。

4.中心和周邊的個人賭注越高，周邊賭注的差額越小，總體上賭博也越大。

5.對游戲的“經濟”角度的考慮越少，而“地位”角度的考慮越多，而且參加游戲的人們越有“實力”。[[421]](#_421_27)

對較淺層的斗雞可以做相反的概括，而那些擲骰子、拋硬幣的把戲則在相反的標記方向上達到頂點。對深層的斗雞而言，不存在絕對的上限，當然實際的限制是有的，此外有許多關于古典時代領主和王子之間公開決斗競爭的傳奇般的故事存在（斗雞對于貴族也總是像對普通人那樣至關重要），因此比任何人的任何游戲都深刻的斗雞，甚至是貴族式的，在今日巴厘島的任何地方都可能出現。

的確，巴厘島最偉大的文化英雄之一就是一個王子，“斗雞者”就是以他所熱衷的運動命名的，他在與鄰國王子的一場非常有深度的斗雞中意外地離開，其時他的全家——父親、兄弟們、妻子們和姐妹們——都被平民篡位者殺害。后來他回到家鄉殺死篡位者，奪回王位，恢復了巴厘的傳統并且建立起最強大的、榮耀的和昌盛的國家。巴厘人從搏斗的公雞身上不僅看到了他們自身，看到他們的社會秩序、抽象的憎惡、男子氣慨和惡魔般的力量，他們也看到地位力量的原型，即傲慢的、堅定的、執著于名譽的玩真火的人——剎帝利王子。[[422]](#_422_27)

羽毛、血、人群和金錢

“詩歌不會導致任何事情發生，”奧登在他給葉芝的挽詩中說，“它存活在言語的山谷中……它發生的方式，是用嘴說出。”就此意義而言，斗雞同樣不會導致什么事情發生。男人們不斷地比喻性地羞辱對方和比喻性地被人羞辱，日復一日，在他們的經歷中有獲勝時的暗自得意，也有失敗時稍微表露的沮喪。但是人們的地位實際上是不變的。贏得斗雞并不能使你在地位階梯上升高，作為個體，你事實上根本無法提升自己的地位。同樣，你的地位也不會因斗雞而下降。[[423]](#_423_27)你所能做的只是享受和品味，或忍耐和經受那一激烈而短暫的活動帶來的混合感覺，它伴隨著地位等級的一種審美的外觀，一種看起來變動了實際卻沒有變動的地位躍升的假象。

就此我們最后要談論的是，如同任何藝術形式，斗雞通過那些沒有實際結果的、被降落到（如果愿意你也可以說提升到）完全明了的層面上的行為和對象而表現普通的日常生活經歷，從而使之能夠被理解，由此它們的意義更加強烈地被表達和更準確地被感知。斗雞僅僅對公雞來說是“真正的現實”——斗雞并不殺死任何人或閹割任何人，也不會使任何人降低到動物的地位，它也不會改變人們之間的等級關系或再造等級體系；它甚至不會以任何有效的方式重新分配收益。對具有不同氣質和習慣的其他人而言，斗雞所做的正如《李爾王》和《罪與罰》所做的一樣；它把握住了死亡、男性氣慨、激情、自尊、失敗、善行、機遇等這樣一些主題，并把它們排列成一個封閉的結構，通過突顯它們根本性質的特別之處這樣一種方法來表現它們。斗雞賦予這些主題一個意義結構，能夠歷史地意識到的結構，從而使它們成為有意義的——可見的、有形的、能夠把握的——想像意義上的“現實”。作為一個形象，一種虛構，一個模型和隱喻，斗雞是一個表達的工具；它的功能既不是減緩社會的激情，也不是增強它們（盡管通過玩火的方式對這兩方面都稍有影響），而是以羽毛、血、人群和金錢為媒介來展現它們。

我們如何從繪畫、書籍、旋律、戲劇等我們感到難以準確把握的事物中理解本質，近年來已成為美學理論的核心問題。[[424]](#_424_27)藝術家所具有的情感和受眾所懷有的情感都不能說明一幅繪畫所表現的激情或另一幅所表現的寧靜。我們把崇高、理智、絕望、充溢等感覺都歸之于聲音之弦；而將光亮、活力、強烈、流動等歸因于一塊塊石塊。小說被說成是有力量的，建筑被說成是雄辯的，戲劇被認為是有氣勢的，而芭蕾舞則是沉靜和諧的。在這樣一個獨異屬性的王國中，把斗雞說成是令人“焦慮不安”的事件，至少在其典型事例中如此，這似乎并不是全然不合常理的，如我剛剛否認過它的實際結果，它只是有些令人困惑的。

“焦慮不安”以“某種方式”來源于斗雞的三種屬性的結合：直接的戲劇形態；隱喻的內含；以及它的社會場景。一個文化形象有賴于一種社會背景，一次斗雞既是獸性仇恨的一次劇烈波動，一次象征自我之間的模擬戰斗，又是地位張力的形式化的模仿，及其來源于把這些不同的現實集中起來的能力的藝術力量。它令人焦慮不安的原因不是它的物質影響（有些影響，但是很小），而是它將自尊與人格聯接起來，將人格與公雞聯接起來，又將公雞與毀滅聯接起來，它給想像的現實帶來一個巴厘人能夠經驗的維度，而在平時這是被掩蓋起來的。把一種莊重感轉變成就其自身而言相當單調和缺少變化的場面，即拍打的翅膀和震顫的腿構成的混亂局面，這是由于把斗雞解釋成表達了某種不確定的事物而發生的，而這種解釋方式就是它的作者和觀眾生活的方式，或者更有預見性地說，就是他們的本質。

作為一種戲劇形式，斗雞顯示了極端原子化結構的特征，這似乎只有當一個人意識到它已不在眼前時才變得顯著。[[425]](#_425_27)每一場比賽都自成一個世界，一次單個的形式的突現。有搭配對手的過程，有賭博，有戰斗，也有結果——宣布勝利者和失敗者——還有匆促的、令人困窘的錢的流通。失敗者并不受到安慰，人們不去注意他，而是看他的周圍，讓他去消化他暫時的下降，恢復他的面子，完好無損地回到戰斗中去。同樣人們對勝利者也不表示祝賀，而且不會重復已經過去的事件；一場比賽結束，人群的注意力全部轉向下一場，不做任何回顧。當然主要參賽者會保留所經歷事件的印象，或許部分深層比賽的目擊者也會如此，正如我們看完一出表演精彩的戲劇之后離開劇院時保留的印象。但是這種印象很快就會淡漠，至多成為一種圖式的記憶——一種彌散的光亮或抽象的震顫——而且通常連這些也沒有。任何表現形式只存活于其自身的表現中，即它自身所創造的表現中。但在此處（斗雞的）表現過程被分割成一連串的閃光，有些比其他的更明亮，但全都是互不連貫的藝術量子。無論斗雞表明的是什么，它都是用突發來表現。

然而，正如我已經不厭其煩地論證過的，巴厘人就生活在突然爆發之中。[[426]](#_426_26)他們所安排和理解的生活不像是一個流程，即來自過去、經歷現在、朝向未來的有方向運動，而是意義與空虛交替出現，即發生了某些事件（有意義的事件）的時期和未發生什么事件（沒有意義的事件）的時期有節奏地變換的過程，他們自己把這樣兩個時段分別稱為“滿的”和“空的”，或用另一種習語稱為“關鍵時刻”與“困境”。如果將此活動放到一個凸透鏡的聚焦點上來看，斗雞只是在與從日常生活的一個個單一性的遭遇，到gamelan音樂鏗鏘敲擊的方式，到拜神廟的節日慶典的方式所有這一切是巴厘人的一樣這個意義上才是巴厘人的。斗雞并不是巴厘人社會生活時段的摹擬，也不是它的描繪，甚至也不是它的表達；而是精心準備的那種社會生活的一個例證。[[427]](#_427_26)

如果斗雞結構的一個維度（它缺少時間指向）使它成為普通社會生活的一個典型片斷，那么其他的維度，它的竭盡全力的頭對頭（或刀對刀）的攻擊，就使它成為社會生活的矛盾、顛倒甚至顛覆的片斷。在正常情況下，巴厘人羞于表明對公開沖突的執迷。他們的方式是間接的、謹慎的、緩和的、克制的，善于迂回和掩飾的——他們稱為alus，即“圓潤的”、“光滑的”意思——他們很少去面對他們能夠把臉轉開的事情，很少抗拒他們能夠逃避的事物。但在此處他們卻扮演了野性的、兇惡的、殘忍本能狂熱迸發的形象。對巴厘人平時最為抵制的生活給予強有力的表現（采用萊對于格洛斯特建筑的用語），是在生活的一個實例的場景中進行的，正如他們實際上所做的那樣。[[428]](#_428_26)由于那一場景暗示出，表現不是直接的描寫，也不是憑空的想像，因而在此處焦慮不安——斗雞中的焦慮不安的人并不是（或不必是）它的贊助者，事實上他們相當投入地享受它——就顯現出來。斗雞場中的殺戳并不是人間事物的準確描繪，而是更進一步，從一個特殊的角度，描繪事物在人們的想像中是怎樣的。[[429]](#_429_26)

當然這一角度是有層次的。正如我們已經看到的，斗雞最有力地說明的是地位關系，并且它說明這些地位關系是生死攸關之事。聲譽作為至關重要的事情，在巴厘島——在村落、家庭、經濟生活和國家中——到處都顯而易見。作為一種波利尼西亞的名銜層級和印度種姓制度融合的特殊產物，尊卑等級是整個社會的道德支柱。但只有在斗雞中，這些等級制度建立于其上的道德情感才顯露其本色。在其他場合它們被遮蓋在禮儀的煙霧、委婉和客氣的濃云以及手勢和暗示下面，這些情感在斗雞中僅僅是通過動物面具最薄弱的掩蓋而得以表現的，而事實上這一面具對它們的表現遠比對它們的遮掩更為有效。嫉妒和沉靜、羨慕和優雅、殘忍和嫵媚同樣都是巴厘人性格的一部分；然而若沒有斗雞，巴厘人對這些特性的確切理解就會欠缺得多，這或許就是他們如此重視斗雞的原因。

任何表現形式都是在紊亂的語義背景下運作的（當它進行時），通過這樣一種方式，那些原先被約定俗成地歸因于某些事物的特征現在被異乎尋常地歸之于另外的事物，由此那些事物被認為實際地具有了這些特征。如史蒂文斯所做的那樣把風叫做跛足者（The wind moves like a cripple among the leaves），或如勛伯格的確定音調和調整音色，或更接近我們的例子，像賀加斯那樣把一個藝術批評家描述成一個沒有節制的家伙，這些都是跨越了概念界限的做法；對象及其性質之間業已建立的關聯被改變了，各種現象——秋季的氣候、旋律的形式或文化的記述——被平時意指其他對象的表意符號所覆蓋。[[430]](#_430_26)同樣，把雄雞的爭斗與地位劃分一層層不斷地加以聯接，就導致從前者向后者的感知轉移，這一轉移既是一種描述又是一種判斷。（從邏輯上講，這個轉移當然也可以另外的方式進行；但是就像我們大多數的人一樣，巴厘人對理解人的興趣比理解公雞的興趣大得多。）

使斗雞與平常生活過程分離，將其從每日的實際事物范圍中提出來，并用夸大其重要性的光環圍繞它的做法，并非如功能主義社會學所認為的，旨在強化不同地位之間的區別（在一個所有活動都在聲明這些區別的社會中，這種強化幾乎是不必要的），而在于它對把人類區分為固定的等級序列并圍繞這一區分組織起共同生活的主體提供了一個超越社會的解說。斗雞的功能，如果一定要這樣稱它的話，在于它的解釋作用：它是巴厘人對自己心理經驗的解讀，是一個他們講給自己聽的關于他們自己的故事。

就什么說點什么

以這種方式表述事物使人必須用類似隱喻的方式重新關注其自身，因為這種方式將文化模式的分析從一般說來類似于解剖生物體、診斷癥狀、譯解符碼或排列系統——當代人類學中占優勢的類比方法——轉換成一種一般說來類似于洞識一個文學文本的方法。如果一個人把斗雞或任何其他達到共識的象征結構作為一個“就什么說點什么”（援引一個著名的亞里士多德的常用說法）的手段，那么他所面臨的就不是社會結構學的問題而是社會語義學的問題。[[431]](#_431_26)對于關注系統化的社會學原則而不是促成和欣賞斗雞的人類學家來說，問題在于，通過把文化作為一種文本的集合來檢驗，他就這些原則獲知了什么？

這樣一個超越了書寫材料甚至言語表達的文本概念的擴展，盡管是通過隱喻的方式，卻與小說完全不同。中世紀interpretatio naturae（解釋本質）的傳統在斯賓諾莎時達到其頂點，這一傳統試圖把本質作為經文一樣來讀解；尼采哲學致力于把價值體系作為權力意志的注解來對待（馬克思主義則把它們作為財產關系的注解）；而弗洛伊德學說卻以毫無修飾的潛意識文本替代了對夢境的神秘莫測的解析；所有這一切都提供了文本研究的先例，雖然并非都是可采納的。[[432]](#_432_26)然而就人類學的關注而言，一種具有更深刻推論意義的思想尚未得到理論上的闡發，這就是文化模式也可作為文本來看待，它是由社會材料建構而成的想像的產物，這一思想仍有待于系統地進行開掘。[[433]](#_433_26)

以我們手邊的例子來說，把斗雞作為一個文本看待，將顯示出它的一個特征（在我看來是核心特征），也是把它看做儀式或娛樂這兩種最顯而易見的替代物時會變得模糊不清的特征：這就是用感情去追求認知的目的。斗雞對此特征的表達，是用情感的詞匯說出的——冒險的激動，失敗的絕望，勝利的歡欣。然而它所說的并不僅僅是冒險令人興奮，失敗叫人沮喪或勝利使人高興這些情感表現的廢話，而在于它本身就是這些使社會得以建構、個體得以匯聚的情感的例證。對巴厘人來說，出現在斗雞現場和投身于斗雞是一種感情教育。人們在那學到的是他的文化的氣質和個體的感知力（或它們的某些方面）清楚地表現在一種集合的文本中的狀態；這兩者十分相似足以用單一文本的象征加以表達；而且在該文本中得以顯露的“焦慮不安”的部分，是由一只雞把另一只劈成碎片的過程構成的。

如格言所說，每一個民族都熱愛各自特有的暴力形式。斗雞是巴厘人對他們的暴力形式的反映：即它的面貌、它的使用、它的力量和它的魅力的反映。在巴厘人經驗的各個層面上，可以整合出這樣一些主題——動物的野性、男性的自戀、對抗性的賭博、地位的競爭、眾人的興奮、血的獻祭——它們的主要關聯在于它們都牽涉到激情和對激情的恐懼，而且，如果將它們組合成一套規則使之有所約束卻又能夠運作，那便建構出一個象征的結構，在此結構中，人們的內在關系的現實一次又一次地被明白地感知。讓我們再次引用諾思羅普·弗萊的話，如果我們看過《麥克白》可以領會到一個獲取了王位卻喪失了靈魂的男人的情感，那么參加斗雞的巴厘人則能夠發現平時鎮靜、冷漠、幾乎是自我陶醉的、自成一個道德小世界的男人在受到攻擊、煩擾、挑戰、侮辱時，在被迫接受令人極端憤怒的結果時，在他大獲全勝或一敗涂地時的感覺。在此值得引述整段文字，它帶我們回到亞里士多德（盡管只是《詩學》而非《解釋篇》）：

然而詩人（相對于歷史家），亞里士多德說，從不做出任何真實的陳述，當然也不是特殊的或具體的陳述。詩人的職責不是告訴你發生過什么，而是什么在發生：不是什么已經發生了，而是總在發生的那類事情。他告訴你典型的、重復出現的事件，或亞里士多德稱之為普遍的事件。你不能通過《麥克白》去獲知蘇格蘭的歷史——你只能通過它去理解一個男人在得到王位卻失去了靈魂之后的感覺是怎樣的。當你在狄更斯的作品中遇到米考伯這一人物時，你不會認為狄更斯一定認識一個那樣的人：你只會感到幾乎每一個你認識的人，包括你自己，都有一點米考伯的影子。我們關于人類生活的印象是一點一點地獲得的，而且對我們中的大多數來說，這些印象還不斷地丟失和散亂。然而我們不斷地在文學作品中發現突然使大量這類印象協調聚集起來的事物，而這就是亞里士多德所指的典型的或普遍的人類事件的部分。[[434]](#_434_26)

斗雞就是這樣一種使各類日常生活經歷得以聚集的事物，暫且拋開生活僅作為“一場游戲”和重新聯接成“不僅僅是一場游戲”不談，斗雞實施并由此創造出比典型的或普遍的更好的，可以稱為范式的人類事物——它告訴我們的與其說是正在發生的事，不如說是如果把生活作為藝術并且可以像塑造《麥克白》和《大衛·科波菲爾》那樣根據感情類型去隨意地形塑造它時，將會發生的事。

一次又一次上演的、迄今沒有終止的斗雞游戲使得巴厘人能夠看到他自身的主體性的一個維度，正如我們在一遍又一遍閱讀《麥克白》時所能看到的。當他以一個雞的主人和賭博者（作為單純的旁觀者，斗雞并不比槌球或賽狗等活動更有趣）的主動眼光觀看一場又一場搏斗時，他逐漸地熟悉了這種游戲并了解它對自己所講的內容，正像弦樂四重奏的專注的聽眾或全神貫注的靜物觀察者一樣，他們以一種對自己開放自身主體性的方式慢慢地熟悉了它們。[[435]](#_435_26)

然而，在那些矛盾體的另一個方面，如同美學所關注的對色彩的感覺和無結果的表演，由于主體性嚴格地說來只有經過組織才可能存在，因而是藝術形式產生和再生了它們好像僅僅要去表現的真正的主體性。四重奏、靜物和斗雞都不僅僅是一種事先存在的可類比地加以表現的情感的反映；他們在此情感的創造和保持中是積極的力量。如果我們因過多地閱讀狄更斯而把自己看做米考伯的同類（如果我們視自身為非幻想的現實主義者，是因為我們讀得太少），那么對巴厘人而言，同樣也因過多地參與斗雞而使他們自己認同于雄雞。藝術給所經歷的事件著色，用的是它們投射進去的光，而不是任何它們可能具有的物質外表，藝術正是以這樣一種方式，在社會生活中發揮作為藝術的作用的。[[436]](#_436_24)

在斗雞中，巴厘人同時形成和發現了他的氣質和他的社會的特征。或更準確地說，他形成和發現了這些氣質和特征的一個特殊的方面。在巴厘島，不僅存在著許多提供了對地位等級及其自我認知進行解釋的其他的文化文本，除了接受這些解釋的分層和爭斗以外，還存在許多巴厘人生活的其他重要方面。婆羅門僧侶就任圣職的儀式，調控氣息的做法，心境平穩，以空靈之心集中于生存深度，這一切都展示了極為不同的，但對巴厘人來說卻同樣真實的社會等級的性質——它甚至延伸到神圣的超驗世界。這種社會等級特性的基礎并不是動物性的動態激情，而是神圣精神世界的冷靜狀態，它表達的是平穩安靜而非焦慮不安。在村莊寺廟舉行的群眾性節日，通過精心安排的招待來訪眾神的方式——歌唱、舞蹈、贊頌、禮物等——動員了全部當地人員，這些節日表達的是同村人的精神團結及和睦與相互信任的氣氛，與他們社會地位的不平等形成對照。[[437]](#_437_24)斗雞并不是主宰巴厘人生活的關鍵，正如斗牛對于西班牙人一樣。它就生活所說的一切并不是沒有受到其他同樣雄辯的關于生活的文化陳述的限制和挑戰。但是這種情形并不比拉辛和莫里哀出現在同一時代，或同一民族既喜愛菊花藝術又精通鑄劍的事實更令人驚奇。[[438]](#_438_24)

一個民族的文化是一種文本的集合，是其自身的集合，而人類學家則努力隔著那些它們本來所屬的人們的肩頭去解讀它們。在這樣一個事業中困難是極大的，方法論上隱藏的危險足以使精神分析學的信徒們顫抖起來，而某些道德上的困惑也同樣巨大。象征形式并不是作為僅有的方法為社會學所用。功能主義、心理主義仍然在起作用。但是把這些形式作為“就什么說點什么”，并把它說給某人，這至少開辟了一種分析的可能性，這種分析專注于對象本體，而不是追求好像能說明它們的化約公式。

作為在近距離研讀中的熟練操作，可以在一種文化形式的全部劇目的任何地方開始閱讀，并在任何一個其他的地方結束閱讀。可以像我這樣停留在一個單一的、多少被限定的形式中，并且不斷地在其中環繞。也可以在不同的形式之間移動，以尋求更廣泛的聯系或得到對比。甚至可以比較來自不同文化的形式，從而在相互對比中確定它們各自的特征。但無論在哪個層次上操作，也無論它多么錯綜復雜，指導原則是同樣的：社會，如同生活，包含了其自身的解釋。一個人只能學習如何得以接近它們。

# 致謝

《文化概念對人的概念的影響》，原載J.普拉特編《人的本質的新觀點》（芝加哥：芝加哥大學出版社，1966），第93—118頁。重印得到芝加哥大學出版社及一九九六年版版權所有者芝加哥大學允許。

《文化的成長與心智的進化》。重印得到麥克米蘭出版公司允許，印自J.舍爾編《心智的理論》，第713—740頁。一九六二年版版權屬麥克米蘭公司分公司格倫科自由出版公司所有。

《作為文化體系的宗教》，載M.邦頓編《人類學對宗教的研究》，（倫敦：塔維斯托克出版公司，1966），第1—46頁。重印得到允許。

《精神氣質，世界觀及對宗教象征的分析》。一九五七版版權屬安提奧克評論公司所有。首次發表于《人類學評論》第17卷第4期；重印得到編者允許。

《儀式的變化與社會的變遷：一個爪哇的實例》，載《美國人類學家》第61卷（1959），第991—1012頁。重印得到允許。

《現代巴厘人中的“內部轉換”》，載J.巴斯丁與R.羅爾文克編《提交給理查德·溫斯特德爵士的馬來亞與印度尼西亞研究》，（牛津：牛津大學出版社，1964），第282—302頁。重印得到英格蘭牛津克拉蘭登出版社允許。

《作為文化體系的意識形態》。重印得到麥克米蘭出版公司允許，印自D.阿普特編《意識形態與不滿》，第47—56頁。一九六四年版版權屬麥克米蘭公司分公司格倫科自由出版公司所有。

《革命之后：新興國家中民族主義的命運》。印自伯納德·巴伯與阿列克斯·英克爾編《穩定與社會變遷》，第357—376頁。一九七一年版版權屬利特爾—布朗出版公司。重印得到允許。

《整合式革命：新興國家中的原生情感與公民政治》。重印得到麥克米蘭出版公司允許，印自克利福德·格爾茨編《古老社會與新興國家》，第105—157頁。一九六三年版版權屬麥克米蘭公司分公司格倫科自由出版公司所有。

《意義的政治》，重印自克萊爾·霍爾特在本尼迪克特·R.O'G.安德森及詹姆斯·西格爾協助下編的《印度尼西亞的文化與政治》。一九七二年版版權屬康奈爾大學出版社。使用得到康奈爾大學出版社允許。

《政治的過去，政治的現在：關于運用人類學研究新興國家的札記》。得到允許重印自《歐洲社會學雜志》，第8卷（1967），第1—14頁。

《智慧的野蠻人：評克勞德·萊維—斯特勞斯的著作》，載《文匯》，第28卷第4期（1967年4月）。

《巴厘的人、時間和行為》。耶魯東南亞項目，系列文化報告，第14卷（1966）。重印得到允許。

《深層游戲：關于巴厘島斗雞的記述》，載《代達羅斯》第101期（1972），第1—37頁。重印得到允許。

詩重印自《回憶W.B.葉芝》，載W.H.奧登《一九二七—一九五七年短詩選》。一九四零年版及一九六六年再版版權屬W.H.奧登所有。得到蘭登書屋及費伯—費伯公司允許。

引自萊維—斯特勞斯的引文，引自《悲傷的熱帶》，約翰·拉塞爾譯，紐約，一九六四年版。引用得到喬治·波查德文學代理公司及哈欽森出版集團公司允許。

# 索引

說明：本索引中詞條后的數字系原書頁碼，請按本書邊碼查檢。

Abako movement，阿巴克運動264

Abduh，阿布杜拉299

Abdullah,Taufix，陶菲克·阿卜杜拉273，311，312，319，320，325

aborigines:Australia，澳大利亞土著64，125，132，347

Achilles puzzle，阿喀琉斯悖論194

Action Francaise，法蘭西行動197

Adams,R.M.，亞當斯330注

Africa，非洲220，234，257，262，265，267；language issue，語言問題241；religions，宗教170—171

agriculture:hydraulic，農業：水利329

Ahardane,M.，阿哈達尼301

Al-Afghani，阿爾—阿富汗尼299

Alawite monarchy，阿拉維特王國246—247，248

algebra:matrix，矩陣代數359

Algeria，阿爾及利亞234，237，243，340

alienation，異化5

Allport,Gordon W.，戈登·W.阿爾波特56，57

Almond,G.，阿爾蒙德271注，279注

Alorese，阿洛爾人125

al-Youssi,Lahcen，拉赫森·阿勒—優素300注

Ambedkar,B.R.，阿姆倍伽爾256注，260注，277，279注，292

Ambonese，安汶263

America-is-Jonesville，美國即瓊斯村21—22

American Business Creed（Sutton），《美國商業信條》（薩頓）193

American optimism，美國樂觀主義53

Amhara，安哈拉人263

Amharic language，安哈拉語242

Amak Agung Gde Agung，（巴厘人的頭銜）410注

ancestor worship，祖先崇拜88，122，125，355注

Andaman,cicada，安達曼群島蟬101

Anderson,Benedict本尼迪克特·安德森311，312，320，322，325

Andhra安德拉邦256，290，291

Aneh，“不可思議的”101

Angkor，吳哥330

Angola，安哥拉264

animal sacrifice，動物祭奠125

animatism，泛靈論122

animism，前泛靈論122

Annam，安南262

Anomie，反常狀態163，164

Anthropology，人類學352，358； comparative political science of peasant societies，農民社會的比較政治學337；consensual man，契約人51； culture and social structure，文化與社會結構143—145； explanation，解釋27； functionalism and historical materials，功能主義與歷史材料144； functionalism and social change problem，功能主義與社會變遷問題142—144； government in peasant societies，農民社會中的政府330—331； idealist-materialist，唯心主義者—唯物主義者10； impressionist-positivist，印象主義者—實證主義者10； linguistics，語言學354—355； logicomeaningful vs. causal-functional integration，邏輯意義對原因—功能整合164，169； mentalist-behaviorist，心靈主義者—行為主義者10；motivational integration，情感整合145；reductionism，還原主義11，361；savages，原始人；segmentary states，分裂的國家338—341；study of religion，宗教研究87—89；totemism，圖騰崇拜122，353—354；typological approach，類型學方法51—52；value analysis，價值分析141

anthropomorphism，擬人化57

anti-Senitism，反閃族主義206

Apache，阿帕奇人125

aphasia，失語癥77

Apter,D.，阿普特273注，299注

ar，阿爾8，13，18，

Arabic language，阿拉伯語251，242

Arabs，阿拉伯人297—299；Atlantic Plain，大西洋平原267；Moroco摩洛哥263

Arapesh:enumeration，阿拉派斯：計數60，61 archaeology:developmental cycles of prehistoric states,考古學：史前國家的發展周期330

Aristotle，亞里士多德141，450

Armenian Catholics，亞美尼亞天主教293

Armenian Orthodox，亞美尼亞東正教293

Aron,Raymond，雷蒙德·阿隆199，200注

art，as significant symbol,藝術，作為有意味的符號82，88；48

Ashanti，阿散蒂239，264，267，269，273，330，339

Ashby,W.R.，阿什比407注

Ashford，D.,阿什福德279注，301注

Asia,religions，亞洲220；宗教170—171

Assam，阿薩姆289，291，293

Atheism:heroic，無神論：英雄100

Atlas mountains，阿特拉斯山脈298

Atlas tribe，阿特拉斯部落267

attitude:vs.perspective，態度：與觀點相對110注

Auden,W.H.，奧登143，443

Auerbach,B.，奧爾巴赫208

Australia:aborigines，澳大利亞：土著64，125，132，347；bull-roarers，牛吼者354；marriage rules，婚姻法規43

Australopithecines，澳大利亞猿人47，48，63—64，67，74；cranial capacity，智力63—64

authority:religious，權威:宗教的110，118

autism，我向思維61注

Awolowo,Obafemi，阿沃洛沃酋長，奧巴費米303，304，305

Ayoub,V.，阿尤布279注，295

Azande，阿贊德100，granary collapse,谷倉倒塌123，124；witchcraft，巫術131

Azerin Turks，阿塞拜疆土耳其人257

Azikiwe,Nnamdi，納米迪·阿吉克維235，303，304—305

Aztecs:human sacrifice，阿茲特克：人祭40，43，122，132

Bacon,Francis,培根34，40

Baganda,巴干達人263，264，267

Bagehot,W.，巴格霍特229

Baghavad Gita，《薄伽梵歌》106

Bahai，巴哈教181

Ba-lla，巴—拉103,104

Balewa,Alhaji Sir Abubakar Tafawa，巴萊瓦，阿吉·阿布巴卡爾·塔法瓦先生305

Balinese，巴厘人263,360,361,400；absence of climax，缺乏高潮403—404；ceremonialization of social relations，社會關系禮儀化398—400，406；cockfighting，斗雞412—453；cosmology，宇宙觀427注；courtesy 禮貌400；cremations,火葬186，335；cultural changes，文化變化409—411；cultural foundations,文化基礎331—335；definition of madman,瘋子的的定義，50;dispersion of power,權力分配335—336；dramaturgical statecraft，戲劇化政體331,334—335,337，341;and the Dutch,與荷蘭人331,336,337,341;elite,精英186,187;exemplary center,示范中心，331,332—333,334,337,341；gambling on cockfights,斗雞中的賭博415—432；holiday 假日394,398,420,438;irrigation，灌溉335；legitimation,合法化332;lek,怯場401—402；local market system，地方市場體系432注：lunar-solar calendar 陰陽合歷392，396—398；Njepi，靜默日（“安靜下來”）398，420；odalan 395，396；permutational calendar，輪換歷法391—394，395—396，406；radical aestheticism，激進唯美主義400；sakti，神圣力量115；sexual differentiation，性差異417注；shame vs.guilt 羞愧對罪惡400—402；sinking status，下降的社會地位331，333—334，341；social structure 社會結構331，335—337；stage fright，舞臺恐怖402—403；time awareness 時間意識389—391，404，406，409，410

Balinese person-definitions，巴厘人的個人定義365，368，389，390注；birth-order names，排行名，368，370—372；kinship terms，親屬稱謂，372—375，386，406；personal manes，個人名字368—370；public titles，公眾頭銜368，385—389，406；sex markers，性標志385注；status titles，地位頭銜368，380—384，386，387；teknonyms 從子名字368，371,375—379，406，varna system，種姓制度382—384，386，387；亦可參見人的分類條

Balinese religion，巴厘人的宗教175—176；aristocracy，貴族186；Bali-ism，巴厘主義186，187，188，189；Brahmana caste priests，婆羅門種姓祭司178—180，184，188；bureaucratization 官僚政治189；conversion to other beliefs 皈依其他信仰181—182；cult of death and witches 死亡祟拜與巫術176，180—181；holy water，圣水178，179，183，184；internal conversion 內心皈依182—185；local Ministry of Religion，地方宗教部188—189；ordination of priests 僧侶等級188；political and ritual system 政治與儀式體系179；publishing programs，出版計劃185—186；Rangda-Barong ritual combat，浪達—巴龍儀式性戰斗114—118，119，122，180—181，183，403；Republican Ministry of Religion 共和國宗教部187—188，189注；sanctification of social inequality，社會不平等神圣化176，177—180；temple system，寺廟制度176—177，188—189，395；tooth filing，銼牙184，186，336；trance，昏迷36，43，115，116，117，176，177

Baluchis，巴盧奇262

Bandaranaike，S.W.R.D.，班達拉奈克235，271，272

Bandung Conference，萬隆會議236

Bangladesh，孟加拉263，265，292，293

Bantu:bride-price system，班圖：彩禮體制43

Baraka，若開263，288

Barbour,N.，巴伯爾 275注，279注

Batak，巴塔克語262

Bateson，G.，貝特森102注，114注，118注，180注，334，379，401注，403注，413，417，420注

Beach，F.A.，比奇75注，76注

Becquerel,A.H.，伯克勒耳44

bees:dance，蜜蜂：舞蹈94

behavior:and brain size 行為：與腦的體積73—76，83

behaviorism，行為主義208

Belgium，比利時260注

belief:religious，信仰：宗教的109，119—121，127，143

Bell,C.，貝爾110注

Bellah,Robert，貝拉173注，174注

Bello,Aohaji Sir Ahmadu，阿吉·阿哈邁杜·貝洛大人303，305

Belo,Jane，貝婁114注，116，377注，379注，403注，417，420注

Belsen，貝爾森109

Ben Barka,Mehdi，麥哈迪·本·巴卡249

Ben Bella,A.，本·貝拉235

Benda,H.，本達320注

Bendix,R.，本狄克斯171注，173注，175注

Benedict,Ruth，魯思·本尼迪克特44

Bengal，孟加拉人263，265，289，291，293，304注

Bentham,J.，邊沁422，433，434，446注，451注

Berbers，柏柏爾人，263，265，267，273，275，297—299，301，302；amarchism，無政府主義 53；in Marmusha area，在瑪穆什地區8，9，14，15，28

Berelson,B.R.，貝勒爾森439注

Berlin，L.，柏林I258

Biafra，比夫拉323

Bigelow，L.，比奇婁279注

Bihar，比哈爾邦291

Bihi，Addi ou，阿迪·烏·比希300注

birds：social behavior 鳥：社會行為69注

birth-order names，排行名字368，370—372

Black，M.，布萊克 447注

Blackmur，R.P.，布萊克默208

Black，Nationalists，黑人民族主義者205

Block Marc，馬克·布洛克44，329，361

blood ties：and nationalist 血緣紐帶：及民族主義者（的）261—262

Boas，Franz，弗朗茲·博厄353

Bolivia，玻利維亞349

Bombay，孟買290.291

Boole，G.，布爾356

Boomkamp，C.van Leeuwen，范·利烏溫·布姆卡姆帕435注，442注

Bororo，博羅羅人347，349；as a parakeet，作為鸚鵡121

Bourguiba，H.，布爾吉巴235，265

Bovary，Madame，包法利夫人16

Brackman，A.C.，伯萊克曼322注

Brahma，梵126

Brahmanism：philosophical，婆羅門教173，175

Brahmans，婆羅門174，329，Madrasi，馬德拉斯113

Braidwood，R.，布萊德伍德330注，339注

brain size：behavioral complexity，大腦體積：行為復雜性73—76，83

Brazil，巴西347，348—349

bride-price system：Bantu 彩禮體制：班圖 43

Brooks，C.，布魯克斯，C 208

Bruner，J.S.，布魯諾70注，82注

Buddha，佛347

Buddhism，佛教175，181，253注，287，288，356；Tibetan，藏族40；Zen，禪宗40

Buganda，巴干達330

Bullock，T.H.，布洛克72注，73，74

Bunyoro，布尼奧洛人263

Burckhardt，Jalob，布爾克哈特326，409—410

bureaucratization：Bali，官僚政治：巴厘189

Burke，E.，伯克218，219注

Burke，K.，伯克29，91—92，141，208，212，230，451

Burma，緬甸237，239，263，264，266注，267，268，272，279，290，291，292，306；Buddhism 佛教287，288；language 語言287 recent political developments 新近的政治發展286—289

Burns，D.H.，伯恩斯242注

Bushmen，非洲叢林人 125

Busoga，布索加330

cabbalism，神密主義30

Caesarism，君主專制主義221

Caka calendrical system 凱卡歷法體系391注

caculation，計數76，77

calendar：Caka，歷法：凱卡391注；lunar-solar，Bali，陰陽合歷法，巴厘，392，396—398；permutational，Bali，輪換歷，巴厘 391—394，395—396，406

Calvinists，加爾文派40

Cambodia，柬埔寨243

Camus，A.，加繆220注

Canada，加拿大260注，277

Cassirer，E.，卡西爾29，92注，208

Catsro，Fidel，費德爾·卡斯特羅235

Cavell，Stanley，斯坦利·卡韋爾13

Cayal，R.，賽亞爾70

central nervous system：evolution of，中央神經系統：進化46，48—49，53，68，70—73，83

ceremonialization：of social relations，儀式化：社會關系398—400，406

Ceylon，錫蘭243，257，265，266，268，276；independence，獨立270—271；primodial problems 原生情感問題271—273； Tamil-Sinhalese rivalry，泰米爾—僧伽羅敵對271—272

chaos：and religion，混亂：與宗教99—100

Chapman，L.F.，查普曼80注

charisma，卡里斯馬5，23

chatrees cathedral，沙特教堂 50—51

Childe，Gordon，戈登·柴爾德330

Chimpanzees：copulation，靈長目：性行為76注，77；symbolization 象征，66

Chin：in Burma，欽邦：緬甸286—287，289

China：religion，中國：宗教173

Chinese：in Indonesia，華人：印度尼西亞53，266；in Malaya，馬來西亞265，269，307；in Southeast Asia，東南亞268

Christian charity，基督慈愛98

Christianity，基督教130，172，181，182，187，188，267，307，451注

Christians：in Lebanon，基督教徒：黎巴嫩 293，295，296

Christian Science，基督教科學103

Churchill，W.，丘吉爾220，231，232

churinga，著色石塊（護身符）91

Cis-Jordan，約旦河地區 273

clan system，氏族制度353

class logic，分類邏輯354，356

Cochin，交趾262，267

cockfighting：Balinese，斗雞：巴厘人的412—453

code：ethnographic，密碼：民族志的9

Codere，H.，科德勒407注

coelenterates，腔腸動物72

Coleman，J.，科爾曼257，271注，279注，302

Coleridge，S.T.，柯爾律治208

communication theory，交流理論351

communism，共產主義194，197，245，280，282，291，322注，323

computer，計算機30，44，74，250，354

Comte，A.，孔德199

Confucianism，儒教40，172，173

Congo,剛果 234，256，262，264，268，323

consensual man,具有共同感知的人 51

consensus gentium，全人類一致性 38—39，40，41，43

conversion:internal，皈依：內心的182—185

CoonC.,庫恩297

copulation:chimpanzee,性行為：靈長目 76注，77

cosmology:Balinese,世界觀：巴厘人的427注

Coulburn,R.，庫爾伯恩 329注

courtesy:Balinese，禮貌：巴厘人 400

CovarrubiasM.,卡瓦拉比亞斯114注，176注，401注

Craik,K.,克雷克 93注，94

cremation:Bali火葬：巴厘 186，335

Cromwell,Oliver,克倫威爾43

Crow,Indians,克勞人，印第安人122

Crowley,J.,克勞利 212n

Cuduveo,卡杜維奧347，348，351

cult:of death and witchesBali,崇拜：死亡與巫術，巴厘 176，180—181

cultural universals:consensus gentium，文化的普遍性：全人類一致性 38—39，40，41，43；core element requirement,核心因素 39，43； fake universals偽裝的普遍性 40；invariant points of reference恒定參照點 41，42—44；substantiality requirement,實質性需求 39—41，43； as tailored,經過裁制的 42； underlying -necessities requirement 必要的需求 39，41—42

culture,文化 89，91—92，113—114；analysis of,分析 18—20，25，29—30； apparatus of,設施 339—340；Balinese person-definitions,巴厘人的人的定義 365—389； biological evolution and cultural development,生物進化與文化發展37，46—51，67—69，76，83； changes in 變遷 409—411；computer programs for計算機程序 44；conservative and political radicalism,保守與政治激進319—323；as control mechanism,作為控制機制44—46，52； critical-point theory臨界點理論 62—63，64—65；culture patterns文化模式 216—217，363；defined,被定義的89； difference in kind vs. degree,種類的不同與程度的不同66，69； discontunuity,不連續性407—408； diversity ofin Indonesia,差異，印度尼西亞 244—245； foundations of基礎 331—338； as human nature prerequisite作為人性的前提條件 49—51；as learned behavior作為習得的行為 249—250；octopoid systems章魚式體系408；view觀點 249—251，254；patterns ofand religion 模式，及宗教92—93，94，99，100；person-categories人的分類 363—364；and politics， 與政治 312，314，319，321；protoculture原始文化47；relativism of相對主義，37，40，41，43—44；semiotic concept符號概念 5，24，29—30；and social structure 與社會結構 143—145，361—363；as super-organic reification作為超有機體實在 11；symbol systems象征體系 5，17—18，45—46，48，49，50，52，215—220，250—251，254；time-scale of appearance外表的時間段65—68

Culture and Politics in Indonesia（Holted.），《印度尼西亞的文化與政治》（霍爾特編）311，312

culture theory文化理論 25—26，28； clinical inference臨床推斷 26，27；diagnosis診斷 27；as essentially contestable基本上是可以爭論的 29；predictive,論斷 26

cybernetics,控制論 45，208，251，351，356

Cyprus,塞浦路斯 266，268

Cyrenecia，昔蘭尼加 267

DahmB.,達赫姆 314注

Dahomeans,達荷美人 275注

Dale,A.M.,達爾 104注

DartR.A.,達特 63注

Darwinism達爾文主義 208

death:cult ofBali死亡：崇拜，巴厘 176，180—181； and religion,與宗教162—163，164

de JouvenelB.,德·茹弗內爾 318

De MaistreJ.德·邁斯特 219注

De MilleCecil B.,塞西爾·B.德米爾 318

de No,L.,迪·諾 70

description:thick vs. thin 描述：深相對于淺的6—7，9—10，12，14，16，25，26，27，28

Deutsch,J.A.,多伊奇78注

Deutsch，K.,多伊奇，257注

De VoreB.L.,迪沃爾 68

DeweyJohn,約翰·杜威 45，58，78注，79注，365

De Zoetr,D.,B.德若依特 114注

DickensCharles,狄更斯450，451，

dining customs，飲食習慣 42，53

Dinka:divining丁卡：神化 103；divinity withdrawal myth,神撤退的神話 106—107，108

dispassionate tranquility,無感情平靜 96

divination,神化 103，125

Divinity withdrawal myth，神撤退的神話 107

Dobuan culture,多布安人的文化 49

Drager，H.H.,德拉格447注

Dravidians,達羅毗荼 264，274，290，293

Druse,德魯茲派 293，294，295

Du BoisCora,柯拉·杜波依斯 180

Duleng,杜龍人 307

Durkheim,E.,涂爾干87，88，109，142，163，203，316，405

Dutchin Bali,荷蘭人，巴厘的 331，336，337

Dwi-Tungal，二元執政 280，284

ecclesiasticism,221折衷主義

Eckstein,H.,埃克斯坦200注

ecology,生態學 208

education:higher Indonesian，教育：高等印度尼西亞人 274；as universal,普遍性42

Egba,艾格巴人307

Egypt,埃及 243，265，297，298，316，330

Einstein,A.，愛因斯坦 100—101

EisenstadtS.M.,艾森施塔特329

Elementary Forms of the Religious Life（Durkheim）《宗教生活的基本形式》（涂爾干）142

Eliot,T.S.,艾略特208

EmersonR.,愛默森257，261注，279注

emic analysis,主位分析14

emotions:symbolic models 情感：象征模式 79—82

EmpsonW.燕卜蓀208

end of ideology意識形態的終結 199

Enlightenment:concept of human nature 啟蒙主義：人性的概念34—35，39，49，51，52，199，356

enumeration計數60，61

epochalism vs. essentialism時代主義相對于本質主義240—241，243—249，251—252

Erasmus伊拉斯謨362

Eskimo愛斯基摩人132

essentialism vs. epochalism本質主義相對于時代主義240—241，243—249，251—252

Ethiopia埃塞俄比亞263，266，330

ethnocentrism種族優越論24

ethnography: algorithms,民族志：算術11；descriptive,描述性的5，9—10；inscribing of social discourse，記述社會話語19—21；interpretation，解釋15—16，18，19—20，23；mega-concepts,巨型概念23，microscopic微觀的21—22，23；modes of presentation，表現方式，19注 natural laboratory concept,天然實驗室概念22—23；research as personal,作為個人的研究 13；social discourse，社會話語 18—20 subjectivism主觀主義11；thick vs. thin,深相對于淺的6—7，9—10，12，14，16，25，26，27，28 verification，驗證16

ethnology,民族學，人種學27—28，346，351

ethology性格學208

ethos:Java,精神氣質：爪哇，136—137：and world view,與世界觀126—127，131，132，140—141； Evans-PritchardE.E.，伊文斯—普里查德100，172，338—339，361

evil:problem of，邪惡：問題105—108，130—131，140，172

evolution:central nervous system,進化：中央神經系統46，48—49，53，68，70—73，83；and cultural development及文化的發展37，46—51，67—69，76，83，Homo sapiens,人類47—48，53；mind心智55—61，62，82，83；in pleistocene更新世63，67—68，69

exemplary center:Indonesia 示范中心：印度尼西亞331，332—333，334，337，341

existentialism，存在主義356

explanation:scientific,解釋：科學的33—34

extrinsic theory:of thinking,外在理論：思維214—216，217，362注

FairbairnG.,費爾貝恩279注，288注

FallersL.A.,法勒斯229注，231注

family:beginning of家庭：起源48；as universal作為普遍現象42

FanonF.,法農239

Fascism法西斯主義193，197

FavreH.,法夫雷279注，299注

FeithHerbert赫伯特·費特222注，227注，273注，279注，322注

FernandezJ.W.,弗爾南德斯407注

feudalism:comparative封建主義：比較329

Fez菲斯299

Finnegan's Wake,（Joyce）,《為芬尼根守靈》（喬伊斯）15

fire:decovery of火：發現48

FirthR.,弗思113注，361注

FischerL.,費舍爾314注

FishmanJ.A.，費希曼241注，242注

Fitz-BarnardL.菲茲—巴納德445注

Ford,C.S.,福特76注

ForesterC.S.弗雷斯特77

ForsterE.M.,福斯特289

FortesM.,福蒂斯144注

FortuneR.F.,弗圖恩95注

France法國298，299，311

FrazerJ.G.,弗雷澤142

FreedmanM.,弗里德曼279注，307

Free Thai movement自由泰國運動264

free-will自由意愿71

French:in Marmusha area,法國人：瑪穆什地區的7—9，14，15，17，18—19，28，29；rationality理性53，130

French Revolution法國大革命219

FreudS.弗洛伊德61，87，88，203，328，449；primary-secondary thought processes初始—繼發性思維過程 61

Freudianism,弗洛伊德主義207，208

FrodinR.，弗洛丁279注

FryeNorthrop,諾思羅普·弗萊 446，450

Fulani富拉尼人262，330

FullerL.L.,福勒432注

funeral rites: disrupted葬禮：中斷的153—162；Java爪哇152

Gabon加蓬275注

GalanterE.H.,加蘭特57注，78注，214

GallagherC.,加拉格爾242注，279注

GallieW.B.,加利29

gambling:on cockfightsBali賭博：斗雞，巴厘425—432

game theory游戲理論208，356

GandhiIndira英迪拉·甘地264，290注

GandhiM.K.,甘地235，243，292

GeertzC.,格爾茨28注，64注，95注，114注，152注，176注，189注，222注，236注，268注，299注，312注，314注，368注，372注，380注，386注，436注

GeertzH.,格爾茨368注，372注

GeigerTheodor西奧多·蓋格爾 197

Gelgel:Bali格爾格爾：巴厘332，333，334

genetics:molecular,分子遺傳學45

GerardR. W.，杰拉德70注，72注，73，74

GerstenhaberM.，格斯滕哈伯78注214

Ghana加納239，243，264，267，273，339

GhoshAtylya阿圖利亞·高希什290

ghost beliefs鬼神信仰366注

GinsburgN.N·金斯伯格279注

GoffmanErvin,戈夫曼424，436

GoldingW.,戈爾丁49

GombrichE.H.，高姆布利奇447注

GoodenoughWard瓦爾德·古迪納夫11

Goodman,N.,古德曼444注，446注，447注，451，452

Goody,J.，古迪99

Goris,R.,戈里斯393注，394，432

Gowan,Yakubu,亞庫布·戈溫306

Granit,R.,格拉尼特82注

GravesRobert,羅伯特·格雷夫斯451注

Greater Somaliism，大索馬里主義264

Greece,希臘266，268

Greek Catholic,希臘天主教293

Greek Orthodox 希臘東正教

Green,A.L.，格林218注

Guernica,格爾尼卡91

Guevara,Che,切·格瓦拉237

Guided Democracy,有指導的民主281，282，317，321—322

Gujirati,古吉拉特263，269，290

Gunawan,B.,古納瓦恩322注

Guyana,圭亞那234

Haeckel,E.H.,希克爾61注

Hallowell,A.I.,哈洛韋爾61注，64注，65，79注

Hanna,W.,漢娜227注，279注

Harlow,H.,哈洛68注

Harries,L.,哈里斯241注

Haarison,S.,哈里森256注，279注，291注

Hartmann,H.,哈特曼61注

Harvard Law,哈佛法則71

Hasan,Moulay,莫利·哈桑261，300

Hassan Ⅱ，哈桑二世248，301

HattaMohammed,默罕穆德·哈達280，281

Hausa,豪薩人262，263，268，303，304，306

Hawthorne,Nathaniel,納撒尼爾·霍桑54

Hebb,D.O.,赫伯71，75注，76注，77注，79，80注

Hegel,G.W.F.,黑格爾37

Heine-Geldern,R.,海涅—格爾德恩222注，332

Henle,P.,亨勒210注，212

Herskovitz,M.J.,赫斯科維茨41

Hertz，F.,赫茲257注

Himalayan polyandry,喜馬拉雅山區的一妻多夫制43

Hindi language,印第語242

Hindu-Balinese religion,印度—巴厘宗教186

Hinduism印度教，113，125，175，188，253注，271，276，290，292，306，384；in Java在爪哇147—153；moral determinism宿命論130；obsessiveness著迷53；ritualism,儀式主義40—43

Hindu period: Indonesia印度時期：印度尼西亞222，223

Hirschman，A.，赫什曼236注

Historian's Craft （Bloch），《歷史學家的技巧》（布洛克）361

HitlerA.，希特勒232

HittiPhillip，菲利普·希蒂293

HogarthW.，賀加斯447

HolbeinH.，霍爾拜因362

holidays: Bali，節日：巴厘394，398，420，438

HollowayR. L.，霍洛維64注

HoltC.，霍爾特312，313，316，318，323，325，326

Holy Trinity，圣三一126

holy water: Bali，圣水：巴厘177，179，183，184

HomansG.，霍門斯373注

hominoid:defined靈長目：定義64注

HookerR.，胡克358

HootenE.，胡登64注

HooykaasC.，胡亞卡斯418注，435注，442注

Hopi，霍皮人49，125

Hopkins,G. M.，霍普金斯216

HorawitzN. H.，霍羅維茲217注

HowellsW. W.，霍維爾斯63注，64

HughsJohn，約翰·休斯322注，452注

HullClark L.，克拉克·L.赫爾56，70

human nature，人性67，83；biological factors生物因素37，38，39，41，42，44；culture as prerequisite，作為前提條件的文化49—51；Enlightenment view，啟蒙觀點34—35，39，49，51，52，199，356；psychological factors，心理素37，38，39，41，42，44，53；social factors，社會因素37，38，39，41，44，53；“stratigraphic”concept，“層累”的概念37—38，41，44，46；uniformitarian view of，人性一致論35，36，41

humanness: Javanese concept，人性：爪哇的概念52—53，129

human sacrifice，人祭40，43，122，132

hunting and gathering，狩獵與集合47，48

HuntingtonSamuel P.，薩繆爾·P.亨廷頓247—248

HuseinZakir，扎克爾·哈辛292

HymanS. E.，海曼208注

Iatmul，雅特穆爾人102

Ibo，伊博人239，303，304，306

Ice Age，冰川紀47，49，67—68

Ideal: advocatory explanation理想：倡導性解釋205；cathartic explanation，宣泄性解釋204，205

Idealism，唯心主義120，208，249

ideology: of businessmen，意識形態：商人的198，200；cultural symbol systems，文化象征體系216—218；defined，定義的193—194；end of終結199；in Indonesia，在印度尼西亞224—229；interest theory，利益理論201—203，207，210； as map，作為地圖220；moral，道德的218注；moral explanation，道德解釋204，205；in the new states，在新興國家中220—221；power of metaphor，隱喻的力量210—211，213注，220；vs. science，與科學相對230—233；solidatory explanation，團結的解釋204，205；as something shady，作為某種被掩蓋的東西196—200；strain theory，張力論201，203—206，207，210，211，213，219—220；superstition，迷信199，200；symbolic formulation，象征構成207，208—209；Taft-Hartley Actas slave-labor act，作為奴隸勞工法的塔夫脫—哈特萊法案209—213；vs. tradition，與傳統相對218—219；war is hell，戰爭是地獄211，212

imaginal thinking形象思維77—78，214—215

imprint learning: animal，印象學習：動物94

Inca，印加人330

incest taboo，亂倫禁忌68

India，印度113，173，182，186，237，257，261，262，263，265，266，267，278，279，304注，306，307，323，340，382—383；census，人口普查275；communists，共產主義者291；language issue，語言問題241，255—256，270，274；National Congress Party，國大黨290—293；recent political developments，最新政治發展289—293

Indians: in East Africa印度人：在東非268；in Malaya，在馬來西亞307

IndiansAmerican: Apach，印第安人，美洲：阿帕奇125；Arapesh，阿拉派斯60，61；Crow，克勞人122；Hopi，霍皮人49，125；Kwakiutl，夸扣特爾人41，407；Navojo，那瓦霍人98，104—105，130，132；Oglala，奧格拉拉人127—128，138；Omaha，奧馬哈人354；Plains，平原人53，94—95，119；Pueblos，普埃布洛（印第安人村莊）23，330，406；Sioux，蘇族印第安人127—128，138；Zuni，祖尼40，41，43

Indonesia，印度尼西亞22，28，237，243，256，261，262，263，266，268，270，275，278，279，286，306，307，339，409；archpelagic，群島的315；Chinese，華人53，266；Christans，基督徒187，188；Communist Party，共產黨245，280，282，322注，323；cultural conservatism vs. political radicalism，文化保守主義相對于政治激進主義319—323；cultural diversity，文化差異244—245；culture and politics，文化與政治312，314，319，321；Dutch人，荷蘭224，321，336，337；Dwi-Tunggal，二元執政280，284；effects of massacres，大屠殺的后果323—326；exemplary states，示范國家224，225，226，228，331，332—333，334，337，341；Guided Democracy，有指導的民主281，282，317，321—322；higher education，高等教育274；Hindu period，印度教時期222—223；ideological conflicts，意識形態沖突224—229；Islam，伊斯蘭教187，188，224，225，46；language issue，語言問題242；ligitimacy，合法性317—319；Manipol-USDEK，五項原則政治宣言227，228；massacres1965，1965年大屠殺189注，246，246，282，315，322—323，323—326，452；mass uplift，群眾運動321；nationalism，民族主義224，245—246，252—253，257；Outer Islands，外島263，267，273，280，281，307；Pantjasila concept，五項原則概念225，226，227，322；politics of meaning，意義的政治316；protestants，新教徒187；republican，共和派224；thematic analysis，主題分析311—313

Indus，印度河330

information theory，信息理論45，354，356

initiation rites，成年儀式88，125

instinct，本能75注

integration: of culture，整合：文化的404—407；logicomeaningful vs. causal-functional，邏輯意義的相對于功能—因果功能的145—146，164，169

integrative revolution，整合革命277—279，285，306—310；亦可參見民族主義條

intelligence testing，智力測驗5

interest theory: of ideology，利益理論：意識形態的201—203，207，210

introspection，回顧58

invertebrates: nervous system，脊椎動物：神經系統72

Iran，伊朗257，262，264，267

Iraq，伊拉克257，264，267，296

Irrigation，水利329；Bali，巴厘335

Irawaddy Valley: people，伊洛瓦底江峽谷：人267

Islam，伊斯蘭教181，182，187，188，224，225，245，246

Israel，以色列173，266，296，

Istiqlal，伊斯提克拉爾299，300，301

Italians: religion，意大利：宗教125

Jahweh，耶和華174

JamesWilliam，威廉·詹姆斯99，365

JanowitzM.，亞諾維茲88

Japan，日本316，340；militarists軍國主義者211—212

Jastrow effect，賈斯特羅效應215

Java，爪哇49，175—176，189注，223注，224，263，267，268，312，315，320，331，332，334，409

Javanese: concept of humanness，爪哇人：人性的概念52—53，129，disrupted funeral，中斷的葬禮153—162；elites，精英150，164，165，166；ethos and world view，精氣神質與世界觀136—137；etiquette，禮儀136；funeral rites，葬禮儀式152；Hinduism，印度教147—153；marriage rites，婚禮152；Maxism，馬克思主義148—153；Modjukuto town，莫佐克托鎮146，149，150，151，153，164，167；Moslems ,穆斯林147—153；mysticism，神密主義95，119；nationalism，民族主義166；political parties，政黨150—153；political vs. religious meanings，政治意義相對于宗教意義167；problem of evil，邪惡問題140；quietism，入靜122；rasa，感覺—味道—感情—意義124，134—136；self-control自我控制，131；shadow-puppet play，皮影戲132—134，137—140；slametan，斯拉麥坦147—148，149，153，154，156，160—165，167，168—169；song，歌曲106；tjotjog，129—130；traquility，心情平靜135—137；uncanny toadstool，可怕的毒菌101；wajang，132—134，137—140

JayR. R.，杰伊322注

JenningsIvor，艾沃·詹寧斯271注

Jews，猶太人205，293；in Marmusha area，在馬穆什地區的7—9，13，14，15，17，18—19，21，29，

Jinnah，真納235，239

JobBook of，《約伯記》106

JohnsonSamuel，約翰遜35

JonesH. P.，瓊斯322注

Jonesville-is-USA，瓊斯村即美國21

Jordan，約旦266，273，323

JourdainM.，約旦202

Judaism，猶太教173

JuynbollH.，朱因博爾425注

Kachin，克欽，298，307；mask，面具123

KafkaF. ，卡夫卡，81

KahinG. McT.，卡欣225注，273注，279注，320注

Karens，克倫人239，263，264，268，287，288，289

Kashmir，克什米爾266

KasuvubuC.，卡薩武布193

Kayah State: Burma，克耶邦：緬甸287，288

KaysenC.，凱森193

Keita，凱塔253

Kenya，肯尼亞267

KenyattaJ.，肯雅塔235

Kerala，喀拉拉邦291

KhaldunIbn，伊本·赫勒敦15注

KhanYahya，葉海亞·汗293

Khmer language，高棉語242

KiekegaardS.，克爾凱郭爾120

kinship obligations，親屬義務1125

kinship terms，親屬稱謂372—375，386，406

KluckhohnClyde，克拉克洪4，5，39，40—41，42，62注，72，98注，104注，143

Klungkung，克隆孔333

KochD. M. G.，庫柯320注

KoentjaraningratR. M.，克恩加拉尼格拉特436注

Kontum-mail，庫圖—馬力102

Korn,V. E.，科恩175注，336，418注，425注，436注，452注

KrisE.，克里斯61注

KroeberA. L.，克羅伯39注，40，62注，63注，65注

Kula，庫拉20

Kurdistan，庫爾德斯坦257

Kurds，庫爾德人262，264

Kwakiutl，夸扣特爾人407；exhibitioonism表現癖，41

La BarreW.，拉·巴爾79注

LacortureJ. and S.，拉庫蒂爾279注，300注

LamartineAlphonse de，拉馬丁221

LangeSuzanne，蘭格3，81注，89，91注，99—100，111注，208，210注，216注，444注，447注

Language，語言64；dispositional terms，傾向性詞語59，60；enumeration，計數60；as significant symbol，作為有意味的符號48

language issues: and nationalism，語言問題：與民族主義241—243，255—256，262，270，274，287

Laos，老撾257，264，267

La PenseeSauvage（Levi-Strauss）《野性的思維》（萊維—斯特勞斯）33，351，352，356，357，359

LaqueurW. Z.，拉克爾257注

LashlefK. S.，拉什利57，70注，71注，77注

LaskiHarold D.， 哈羅德·D.拉斯基340

LasswellH. D.，拉斯韋爾200注，209注

Latin America，拉丁美洲220；language issues，語言問題242注

LazerfeldP. F.，拉澤斯費爾德439注

LeachE. R.，利奇143注，144

LeacockStephen，斯蒂芬·里克科89

leadership: and naionalism，領導層：與民族主義235—236，237

Lebanese: in West Africa，黎巴嫩人：西非的268

Lebanon，黎巴嫩262，263，267，279，306，307；census，人口普查275；Christians，基督徒293，295，296；recent political developments，最新的政治發展293—297；U. S. intervention，美國的干涉295—296

Lectures on the Religion of the Semites （Robertson-Smith），《閃族宗教講座》（羅伯遜—史密斯）142

Lee Kwan Yu，李光耀235

LeightonD.，萊頓104注

lek: Bali，怯場：巴厘401—402

LevDaniel，列夫312，319，322注，325

LevensonJoseph約瑟夫·萊文森405

Levi-StraussClaude，萊維—斯特勞斯15注，33，34，345，361注，449；in Brzil，在巴西，347—351；cerebral savage，智慧的野蠻人358—359；Rousseauism，盧梭主義356—358；science of concrete，具體的科學351—353；socio-logic，社會邏輯學353—355

Levy-BruhlL.，萊維—布呂爾61注，120

LewisB.，路易斯229注

LewisW.，路易斯273注，279注

Li An-che，李安志407注

Libya，利比亞267

Liddle， G. William，G.威廉·利德爾312，320，322注，325

LienghardtG.，林哈德103，106—107，108

linguistics: structural，語言學：結構30，351，354—355，356，359

living fossils，活化石61

logic: class，邏輯：階級354，356；in cultural analysis，文化分析404—405；mathematical，數學的351；symbolic，象征的356，359

Logos，邏各斯174

Lord of the Flies（Golding），《蠅王》（戈爾丁）49

LorenzK.，洛倫茲68注，75注，94注

LovejoyA. D.，洛夫喬伊34—35

LowellRobert，羅伯特·洛威爾54

LowensteinR.，洛文斯汀61注

LowieR. H.，洛威95注

LuethyH.，魯依西314注

LutherMartin，馬丁·路德362

LyauteyL. H. G.，立奧蒂18，298

McCarthyJ.，麥卡錫220

McCarthyism，麥卡錫主義197

MachiavelliN.，馬基雅弗利381

MacIntyreA.，馬克恩提爾110注

McPheeW. N.，麥克費439注

McVeyR. T.，麥克維伊322注

MadariagaSalvador de，薩爾瓦多·德·瑪達里阿加99

Madhya Pradesh，中央邦291

Madjipahit Conquest，瑪德加帕西特征服330，332，333，334

Madras，馬德拉斯274，290，291，304注

Maghrib，馬格里布15注，301

MagicScience and Religion（Malinowski），《巫術、科學與宗教》（馬林諾夫斯基），142

Maharashtra，馬哈拉施特拉263，290，291

Makhzen，馬克赫森298，299，339

Malaya，馬來亞237，239，256，262，263，264，265，267，268，270，278，290，306，307，324，354；Alliance，聯盟283—286；ChineseMalayand Indian elements，華人，馬來人，及印度因素265，269，283—286，307；recent political developments，最近的政治發展283—286；school system control，學校體系的控制274

Mana，馬那98，115，126

Manipol-USDEK，五項原則政治宣言227，228

Mankind: psychic unity of，人類：心理上的一致22，36，62，65，69

MannheimK.，曼海姆194，196，197注，198，219注，230

Manus，馬努斯119，122；seance，降神會95；secret sin，秘密罪惡131

Maori，毛利人132

Marmusha area:mezrag瑪穆什地區：買賣契約 7—9； sheep raid10111218212326； shekh首領 81215171929； trade-pact system,貿易契約制度 781213141518

Maronite，馬龍派293，294，295，297，307

MarquitsDon，唐·瑪奎斯108注

marriage，婚姻52；as universal，作為普遍的39—40，42，43

marriage rites: Java，婚姻儀式：爪哇152

Marwaris，瑪瓦里人304注；in South India，在南印度268

MarxK.，馬克思195，199，201，205，231注，328，329，347，356，449

Marxism，馬克思主義29，206，207，208，221，224，245，249，253，271，330；in Java，在爪哇148—153；and nationalism，與民族主義253注

MascouP.，馬斯考34，35，39

materialism，唯物主義120，170—171，249

Maya，瑪雅330，339

MazziniG.，馬奇尼249，258

MeadG. H.，米德45，365

MeadMargaret，瑪格麗特·米德15注，60，69注，114注，118注，180，328，401注，403注，413，417，420注，446注，451注

mechanism，機制，機械論56，57，58，

mega-concepts: in ethnography，巨型概念：人種23

Mekong Lao，湄公河老撾人267

MendeleevD. I.，門德列夫351

mentalism，心靈主義55，56

Merleau-PontyM.，M.莫利奧—龐蒂366注，444注

MertonR.，默頓143注，194注

Mesopotamia，美索不達米亞330

metaphor: power of ，隱喻：力量210—211，213注，220

Mexico: Valley of ，墨西哥谷330

MillerG. A.，密勒57注

MillsC. Wright，C.萊特·密爾斯200注，202注

minahassans，八哥263

Minangkabau，米南卡保人307，312，315，320

mind，心智55—56；evolution of and culture，進化與文化55—61，62，82，83；naked，赤裸裸的56；primary vs secondary function，初始的相對于從屬的功能61；and thinking，與思維82—83

Mirror for Man （Kluckhohn），《人類之鏡》（克拉克洪）4

models: of and for，模式：屬于和為了93—94，95，114，118，123

MoliereJ. B. Z.，莫里哀452

monkeys: learning capacity，猴子：學習能力82注

MonsBurma，孟，緬甸288，289

MontaguM. F. A.，蒙塔古69注

moods and motivation: religious，情緒與動機：宗教的96—98，112，118，122

MooreG. E.，莫爾141

Moral circumspection，道德謹慎96

morale: and ideology，道德：與意識形態218注

moral ideology，道德意識形態204，205

Mormonism，摩門教181

Morocco，摩洛哥22，28注，256，261，263，265，279，306，307，309；Alawite monarchy，阿拉維特王國246—247，248；Arab-Berber conflict，阿拉伯—柏柏爾沖突297—299；census，人口普查275；Hassan II，哈桑二世248；Muhammed V，穆罕默德五世235，247，248，299，300，301；nationalism，民族主義252—253；recent political developments，最近的政治發展297—302；Riffian Berbers，里夫柏柏爾人273；trade-pact，貿易契約7，12，13，14，15，18，19

Moros，摩洛人263

MorrisC. W.，莫里斯208

Moslems，穆斯林187，253注，267，292；在爪哇147—153；in Lebanon，在黎巴嫩293，295，296；

Moslem Socialism，穆斯林社會主義301

Mount Meru，須彌山222

Muhammed V，默罕穆德五世235，247，248，299，300，301

Murder in the Cathedral （Eliot），《教堂里的謀殺》（艾略特）116

MurdockG. P.，莫多克39

MurrayH.，莫瑞72

Mysore，邁索爾290

mysticism，神密主義95，119，174

myth，神話82，88，107，121；as significant symbol，作為有意味的象征48

NadarKamaraj，卡瑪拉米·納達爾290

NadelS. F.，納德爾103，361注

Naga，那加289，293

Nambikwara，納姆卡瓦拉347，349

Napoleon I，拿破侖一世193

Nasakom，納薩卡姆322

NasserG. A.，納賽爾235，236

Nasserism，納賽爾主義296

NasutionA. H.，納蘇蒂安282

National Congress Party: India，國大黨：印度290—293

nationalism: blood ties，民族主義：血緣紐帶261—262；censues，人口普查275；custom，習俗263；dress，服裝276；essentialism vs. epochalism，本質主義相對于時代主義240—241，243—249，251—252；haziness of term，術語的含糊257—259；ideology，意識形態220—221；Indonesia，印度尼西亞224，245—246；252—253，257；integrative revolution，整合革命277—279，306—310；Java，爪哇166；language issue，語言問題241—243，255—256，262，274；leadership，領導層235—236，237；Marxism，馬克思主義253注；Morocco，摩洛哥252—253；new middle class，新興中產階級236，248；new states，新興國家221，234—238，251—254；official insignia，官方標志276；outside interference，外部干預237；phases of，階段238—241；primordial attachments，原生依附259—261，262，263—269，271—273，274，276—277，278，282，283，285，286，288，289—293，296—297，300，302，303，305，306—310；race，種族262，regionalism，地域主義262—263；religion，地區253—254，263；school system control，學校體系控制274—275；voluntary associations，志愿團體276

native models，本地人模式15注

natural selection，自然選擇4

Navaho，納瓦霍人98，130，132；curing rites，治病儀式104—105；religious concepts，宗教概念40

Nazism，納粹主義193，197，199，220

Negritude，黑人傳統45

NehruJ.，尼赫魯235，243，255，256，260，261，172，190，192，304注

Neurology，神經病學45

New Deal，新政211

Ne Win，奈溫288，289

new middle class，新興中產階級236，248

NewtonIsaac，艾薩克·牛頓34，39，57

NietszcheF.W.，尼采449

Nigeria，尼日利亞237，238，239，257，262，263，267，268，270，274，276，278，279，307，316；recent political developments，最近的政治發展302—306

Nilotes，尼羅河流域居民239

Nirvana，涅槃98

NissenH. W.，尼森68注

Njepi: Bali，靜默日（“安靜下來”）：巴厘398，420

NkrumahK.，恩克魯瑪235，273，340

NolteR.，諾爾特273注

noun: as dispositional term，名詞：作為傾向性詞58—60

Nyasalanders，尼亞薩蘭人275注

NyrereJ. K.，尼雷爾235

objectivism，客觀主義55

octopoid systems: of culture，章魚體系：文化的55

odalan: Bali，395，396

Oedipus complex，俄底浦斯情結23，42

Oglala Indians，奧格拉拉印第安人127—128，138

Omaha Indian，奧馬哈印第安人354

Operationalism，操作主義5，208

Opium of the Intellectuals（Aron），《知識分子的鴉片》（阿隆）199

ordination: of priestsBali，僧侶的任命，巴厘188

original sin，原罪109，124

Orissa，奧里薩290，291

Outer islands: Indonesia，外島：印度尼西亞263，267，273，280，281，307

Pakstan，巴基斯坦237，238，239，263，265，266，267；language issue，語言問題274

Palestinians，巴勒斯坦266；commandos，突擊隊員296—297

pan-Africanism，泛非洲主義264，265

pan-Arabism，泛阿拉伯主義264，265，273，295，296

pan-Indonesia，泛印度尼西亞410

pan-Islamic movement，泛伊斯蘭運動265

pantjasila concept，五項原則概念225，226，227，322

Paraguay，巴拉圭348

ParetoV.，帕累托200注

ParkR. L.，帕克279注

ParmerJ. N.，帕默爾279注

ParsonsTalcott，帕森斯41，82注，89，144注，145—146，171注，198，199，200注，203，217注，249—250，251，254，270注，361注，366注

PatelV.，帕特爾255，256

Pathans，帕坦人262

Patterns of culture，文化模式216—217，363；and religion，與宗教92—93，94，99，100

Patterns of Culture （Benedict），《文化模式》（本尼迪克特），44

peasant societies: comparative feudalism，農民社會：比較封建主義329；comparative political science of，比較政治學337；cultural apparatus，文化手段339—340；developmental cyclesof prehistoric states，發展階段，史前國家330；government，政府330—331；hydraulic agriculture，水利農業329；segmentary states，分裂的國家329，330，338

PeirceC. S.，皮爾斯208

PercyWalker，沃克·珀西110注，121，208，210—211，213注，215，447注

Persians，波斯人267

person-categories，人的分類363—364；consociates，同伴365，367，369，370，371，389，390—391，399，402，409；contemporaries，同代人365—366，367，389，399，409；predecessors/successors，先輩/后代365，366，367，391，399；還可參見巴厘的人的定義

perspective: vs. attitude，觀點：相對于態度110注

Philippines，菲律賓243，262，263，264，267；language issue，語言問題241

philogenetic development，氣質基因發展72—73；brain size and behavioral complexity，大腦體積與行為復雜性73—76，83

Philosophy in a New Key （Langer），《哲學新解》（蘭格）3

PiersG.，皮爾斯401注

PigeauTh.，425注

PlainIndians，平原印第安人，53，94—95，119

Plato，柏拉圖200注

Pleistocene，更新世63；and human evolution，與人類進化67—68，69

PluvierJ. M.，普魯維爾320注

PolanyiKarl，卡爾·波拉尼329

Poles: religion，兩個極端：宗教125

populism，平民主義186，221，245

Portugal: African terriories：葡萄牙：非洲領土234

Positivism，實證主義119，132，199，208

PostmanL.，波茨曼82注

PribramK. H.，普里布拉姆57注，72注，75注

priests: Bali，僧侶，巴厘178—180，184，188

primates: social brain，原始性：社會頭腦，68—69

Primitive Man as a Philosopher（Radin），《作為哲學家的原始人》（雷丁），127

Primitive-mentality problem，原始—精神問題120

Primordial attachments: and nationalism，原生依附：與民族主義259—261，262，263—269，271—273，274，276—277，278，282，283，285，286，288，289—293，296—297，300，302，303，305，306—310

PringgodigdoA. K.，普林高迪多320注

Production: economic，生產品：經濟的4

property: as universal，財產：普遍性的39

Protestantism: ascetic：新教：苦行172

Protestants，新教徒187

Providence: as universal concept，天命：普遍的觀念40

psyche，心靈57

psychic unity of mankind，人類心理一致性22，36，62，65，69

psychologism，心理學17

psychology: attitudinal control of perception，心理學：從態度上控制觀點82；comparative，比較208；evolution of nervous system，神經系統的進化70—73；personality theory，個性理論364；philogenetic development，氣質基因發展72—73，73—76，83

publishing programs: Bali，出版計劃：巴厘185—186

Pueblos，普埃布洛（印第安人村莊）23，330，406

Punjab，旁遮普275，289，290，293

puppet play: Java，木偶戲：爪哇132—134，137—140

Pushtu，普什圖265

quietismJava，內心寧靜，爪哇122

RacineJean，珍妮·拉辛35，452

racism，種族主義221

Radcliffe-BrownA. R.，拉德克利夫—布朗101，142

RadinPaul，保爾·雷丁104，127—128，175注

RhmanTeunku Abdul，圖恩庫·阿卜杜拉·拉赫曼286

RangenekarD. K.，蘭根卡271注

rationalism: Greek，理性主義：希臘173

RazakTu Abdul，通·阿卜杜拉·拉扎克286

reading: aloud，朗讀：大聲76—77

realism: magical，現實主義：巫術的，魔幻的173，175；naive，天真的111

reasoning: directive，理性：指令性的78—79，81

recapitulation theory，概括理論61—62

RedfieldR.，R.萊德菲爾德143，150，361注

reductionism，還原主義11，60，120，145—146，216—217，361

reflex arc，反應弧70

regionalism: and nationalism，地域主義：與民族主義262—263

ReichardG.，理查德104注，105

Reification: super-organic，具體化：超級有機體的11

Rajahstan，拉賈斯坦290，291

Ranga-Barong ritual combat，浪達—巴龍的儀式性戰斗114—118，119，122，180—181，183，403

rasa: Java，124，134—136

religion，宗教125，170—171，173；aesthetic perspective，美學觀點111；ahistorical approach，非歷史觀點143，146；anthropological study of，人類學的研究87—89，125；authority，權威110，118；belief，信仰109，119—121，127，143；Bororo and parakeet，波洛洛人與小鸚鵡121—122；chaos，混亂99—100；commonm-sense perspective，常識觀點111，112，119，121，122；cultural acts，文化行為91—92；cultural dimensions，文化范圍89；cultural performances，文化表演113—114；culture defined，文化定義的89；culture patterns，文化模式92—93，94，99，100；and death，與死亡162—163，164；defined，定義的90；dispositions，氣質95—96，98，119；Divinity withdrawal myth，神撤退的神話，107；ethos and world view，精神氣質與世界觀126—127，131，132，140—141；evilproblem of ，邪惡問題105—108，130—131，172；gene vs. symbol，基因相對于符號92，93，93；Javanese tjotjog，129—130，legal-moral code，法律—道德規范，174；metaphysical anxiety，形而上憂慮100—102；models of and for，屬于與為了模式93—94，95，114，118，122；modernization of，現代化170—171；moods and motivations，情緒與動機96—98，112，118，122；mysticism，神秘主義174；myth，神話121；and nationalism，與民族主義253—354，263；Navajo curing rites，納瓦霍人的治療儀式104—105；Oglala and circle，奧格拉拉與圓圈127—128；original sin，原罪124；problem of meaning，意義問題108，109，172，173；pure vs. applied，純粹的與應用的121；Rangda-Barong ritual combat，浪達—巴龍的儀式性戰斗114—118，119，122，180—181，183，403；religious perspective，宗教觀點110，111，112，119，121，122；ritual，儀式，82，112—114，127，143，216；sacrednesslocus of，神圣，發展路線173—174；sacred symbols，神的象征98，99，104，108，112，113，127，129—131，140—141；scientific perspective，科學觀點111，112；as source of stress，作為緊張的根源164；symbol defined，定義的象征91；symbols and group ethos，象征與群體氣質89—90；traditional vs. rationalized，傳統的與理性的171—175；as universal，作為普遍的39—40，43，108注；and values，與價值，131，140—141

ReyL.，萊依322注

Rhodesia，羅得西亞275注

RicoeurPaul，保爾·里克爾19，448

Rif tribe，里夫部落267，273，298，302

ritual，儀式40，43，82，112—114，127，143，216；cultural performances，文化表演113—114；groupings，群體組織88；as significant symbol，作為有意味的象征48

RobertsC. FJr.，小羅伯茨279注

Roberson-SmithW.，羅伯遜—史密斯142

rodents: copulation，嚙齒動物：性交行為76注，77

Romans: religion，羅馬人：宗教125

RondotP.，龍多279注

RousseauJ.，盧梭349，356，357，358

Rousseauism，盧梭主義356—358

RuportA.，魯波特445注

RussellB.，羅素100

RussellJohn，約翰·拉塞爾347注

RustowD，羅斯托夫275注

RyleGilbert，吉爾伯特·賴爾6，7，9，28，55，57，58—59，60，77注，208，214注，216注，362注

Sabah，沙巴285

sacredness: locus of，神圣，發展路線173—174

Saint-JustL. de，圣·茹斯特220注

sakti: Bali，超自然的神圣力量：巴厘115

Sanskrit，梵文369注，397注

SantayanaG.，桑塔亞納87，112

SapirEdward，愛德華·薩丕爾208，212

Sarawak，沙撈越285，286

Sarekat Islam，伊斯蘭聯盟320

SartonoKartodirdjo，卡爾托迪爾喬·薩爾托諾312，319，322，325

SartreJean-Paul，讓—保爾·薩特340

SaussureH. B. de，索緒爾356

savages，野蠻人，348—351，352—353，358—359

ScheererM.，希勒56注

SchelerM.，舍勒364

schematism，符號系統化17

SchneiderD.，施奈德373注

SchoenbergA.，勛伯格447

school systems: control of，學校體系：控制274—275

SchumpeterJ.，熊皮特200注

SchutzAlfred，阿爾弗雷德·舒茨110注，111，364—365，391注

science: of the concrete，科學：具體的351—353，vs. ideology，相對于意識形態230—233

ScottG. R.，斯各特445注

seanceManu，馬努斯降神會95注

segmentary states，分裂的國家329，330，338—341

semiotic conceptof culture，符號學概念，文化折5，24，29—30

SenghorL. S.，桑戈爾240

sex markersBalinese，性標志，巴厘人的385注

sexual differentiation: Bali，性差異：巴厘417注

sexual practices，性實踐75—76，118

shadow-puppet plays: Java，皮影戲：爪哇132—134，137—140

ShakespeareWilliam，威廉·莎士比亞35，36；historical plays and wajang，歷史劇與wajang134

Shamanism，薩滿教122

shame vs. guilt: Bali，羞愧相對于內疚：巴厘400—402

Sham’unC.，夏蒙295，296

Shnnon,C.，香農356

Shan States，撣邦257，287，289

ShaplenR.，沙普隆322注

ShastriLal Bahadur，拉爾·巴哈杜爾·沙斯特里292

shelter: as universal，庇護所：作為普遍的40

ShermanW. T.，謝爾曼211

SherringtonC.，謝靈頓56，70，71

Shi'a，什葉派293

Shiis，什葉派257，267

Shilluk，西盧克338—339

ShilsE.，希爾斯89，144注，197，199，200注，231注，249，258注，259注，290注，361注

sickle-cell anemia，鐮形細胞貧血癥44

Sikhs，錫克教徒239，263，289，293

SilversteinJ.，希爾弗斯坦279注

SimpsonG.，辛普森66注

sin: secret，罪惡：秘密的131

Singapore，新加坡285

SingerM.，辛格113，361注，401注

Sinhalese，僧伽羅人257，265，266，268，276

Sinhalese?.Tamil rivalry，僧伽羅—泰米爾敵對271—272

Sinnzusammenhang，意義聯接406

Sioux，蘇族印第安人127—128

SjahrirS.，沙里爾269

Skeleton Key to Finnegan's Wake，《理解〈為芬尼根守靈〉的萬能鑰匙》，15

SkinnerG. W.，斯金納279注，322注

Skinneriam behaviorism，斯金納行為主義，5

Slametan: Java，斯拉麥坦:爪哇147—148，149，153，154，156，160—165，167，168—169

SmithT. E.，史密斯104注

SmytheH. and M.，H.和M.史邁斯279注

social activity: thinking as，社會活動：思考360—361

social change，社會變遷142—144，169

social contract，社會契約349

social inequality: sanctification of Bali，社會不平等：神圣化，巴厘176，177—180

socialism，社會主義197

social isolation，社會孤立狀態68注

social science: common language，社會科學：共同語言41—42，44；convergence of disciplines，學科匯集327—329

cultural relativism，文化相對主義37，40，41，43—44；elegance，優雅33

social structure，社會結構331，335—337，361—363

socio-logic，社會—邏輯的353—355

sociology: knowledge，社會學：知識197，212；latent function，潛在功能206；reductionsm，還原主義216—217；and science of symbolic behavior，象征行為科學208—209；scientific，科學的195；structural-functionalism，結構—功能主義142—144，169，448，453

solidarity: and ideology，團結：與意識形態204，205

SolomonP.，所羅門80注

SolowR.，索洛30

Somalia，索馬里243，268

SorelG.，索雷爾200注

SorokinP.，索羅金145

Sous，索烏267

South Africa，南非63，260注，277

SouthallA.，索撒爾329注

South Celebes，南西里伯斯336

Soviet Union，蘇聯212，264

Spain，西班牙298，299

Speech，說話66，77

SpiesW.，斯拜114注

SpinozaB.，斯賓諾莎141，449

spirit worship，精神崇拜125

stage fright: Bali，舞臺恐懼：巴厘402—403

StarkWerner，沃納·斯塔克196，197

statecraft: dramaturgical，政體：戲劇化331，334—335，337，341

status titles，地位頭銜368，380—384，386，387

SteigW.，施泰格98

SteinbergL.，斯泰因伯格88

StevensW.，斯蒂文斯447

Strain theory: of ideology，張力論：意識形態201，203—206，207，210，211，213，219—220

“stratigragphic" concept: of human nature：層累概念：人性的37—38，41，44，46

stress: religion as source of，緊張：作為其根源的宗教，164

subjective behaviorists，主觀行為主義者57

subjectivism，主觀主義18，29—30，56，57，58，110注

Sudan，蘇丹239，257

suffering，problem of，受難問題103—105，106，107，172

Suharto，蘇哈托281，322注

Sukarno，蘇加諾187，224，225，226，228，229，235，239—240，246，261，280，281，182，213，314，317，318，319，322注，323，340，409，410注

SullivanAnne，安妮·蘇立文77

Sumatra，蘇門答臘188，314，315，320，409

Sundanese，巽他人263

Sunnis，遜尼派40，257，267，293，294，295

superego，超我58

superstition，迷信199，200

SuttonFrank X.弗朗克·X.薩頓193，200注，201注，203注，204，209—210，211，328，331，338

Swahili，斯瓦希里語242

SwellengrebelJ. L.，斯維倫格雷貝爾175注，182注，185注，187注，332注，395，427注，452注

Switzerland，瑞士260注，277

symbolization: chimpanzee，象征，黑猩猩66

symbol systems，象征體系5，17—18，45—46，48，49，50，52，207，208—209，215—220，250—251，254； defined，定義91；vs.gene，相對于基因92，93，94；and group ethos，與群體精神氣質89—90；myth，神話48；sacred，神圣的98，99，104，108，112，113，127，129—131，140—141；symbolic behavior，象征行為208—209，213；verbal，詞語的209注

Syria，敘利亞264，295，296

Szinyel-MerseElizabeth，伊麗莎白·津耶—莫斯64注

Tafilelt，塔夫列爾特300

Taft-Hartley Act，塔夫脫—哈特萊法案209—213

TalbotP.，塔爾博特274注，279注

Tamil，泰米爾239，256—257，265，266，276，289，290，293

Tamil Nadu，泰米爾納德運動293

Tamil-Sinhalese rivalry泰米爾—僧伽羅敵對271—272

Tanganyika，坦噶尼喀262

Tantrism，印度教神秘論13，

Tao，道174

TaylorO. H.，泰勒41

tekninyms，從子名字368，371，375—379，406

Telugu，泰盧固語256

temple system: Bali，寺廟體系：巴厘176—177，188—189，395

Teotihuacan，特奧蒂瓦坎330

Thailand，泰國257，264，265

Thakin Nu，德欽·努287

Thakins，德欽287

thematic analysis，主題分析311—313

Theory of Legislation（Betham），《立法理論》（邊沁）432

TinkerH.，廷克276注，279注

Tiv，蒂夫人268

TobiasP.V.，托比阿斯63注

TobinJ.，托賓193

Tobo Bataks，托巴巴塔克人263

Togalese，多哥275注

TolstoyLeo，列夫·托爾斯泰37

Tonkin，金蘭262，267

toolmaking，制造工具47，67

tooth-filing: Bali，銼牙：巴厘184，186，335

Toradja，托拉查人125

totemism，圖騰崇拜122，353—354，355，451注

ToureSekou，塞古·杜爾235

trade: as universal，貿易：作為普遍性的40，42

trade-pact system: Marmusha area，貿易契約制度：瑪穆什地區7，12，13，14，15，18

tradition vs. ideology，傳統相對于意識形態218—219

trance: Balinese，催眠術：巴厘人的36，43，115，116，117，176，177

Tripolitania，的黎波里塔尼亞267

Tripping vs. tumbling: by clown，跌跌撞撞相對于摔跤：小丑58—59

Tristes Tropiques（Levi-Strauss），《悲傷的熱帶》（萊維—斯特勞斯）345，347，351，356，357，359

Trobrianders，特羅布里恩德人40，132；Oedipus complex，俄底浦斯情結23

Tunisia，突尼斯243

Tupi-Kawahib，圖皮—卡瓦希布347，349

Turkey，土耳其264，266，268

TylerStephen，斯蒂芬·泰勒12

TylorEdward B.，愛德華·泰勒4，47，99，100，101，142

Uganda，烏干達229注，263，264，267

Ulster，烏爾斯特260注

unconscious motivation，無意識動機4

uniformitarian view: of human nature，一致性觀點：人性的35，36，41

Union of Fascists: U. K.，法西斯同盟：英國197

universals，普遍性38—43；fake，虛假40

U Nu，吳努235，286，287，288，289

uranium，鈾44

Urdu，烏爾都語274，275

Utilitarianism，功利主義208

UtrechtE.，322注

Uttar Pradesh，北方邦290，291

value analysis，價值分析141

values: and religion，價值：與宗教131，140—141

van der KroefJ. M.，馮·克洛依夫322注

vanity，自負96

Varna system，種姓制度382—384，386，387

verstehen approach，理解方法14

VicoG. B.，維柯250

Vietnam，越南234，262—263，267

Vishnu Murti，毗濕奴神313

voluntary associations，志愿團體276

von FrischK.，馮·弗里希94注

von Neuman，馮·紐曼356

wajang: Java，132—134，137—140

walkerJames，詹姆斯·沃克127

WallersteinI.，沃勒斯坦267，276注

war is hell，戰爭是地獄211，212

WarrenA.，沃倫208注

WashburnS. L.，瓦什伯恩65注，67注

WaterburyJ.，瓦特伯瑞248注

WeberMax，馬克斯·韋伯5，87，88，104，105，108，131，171，172，174，184，249，250，253，314，328，329，330，364，366注，367注，405，406，434

WeinerM.，威納271注，275，276注，279注，356

WeissP.，威斯71注

WelleckR.，韋勒克208注

WertheimW. F.，沃特海姆320注，322注

WestermarckE. A.，韋斯特馬克13

West New Guinea，西新幾內亞325

WhiteL. A.，懷特58注，63注，66注，195注，200注，205注

WhiteheadA.N.，懷特海34，203，151

WhorfBenjamin L.，沃夫208

WilleyG.，G.威利330注，339注

wink，6—7，9，10，11，12，16，23，26，28

WinstedtRichard，理查德·溫斯臺德170，189

Wirtschaft und Gesellschaft（Weber），《經濟與社會》（韋伯）328

WisslerClark，克拉克·威斯勒39

witchcraft，巫術131，143，172，176，180—181，406

WittfogelKarl，魏復光329，330，338

WittgensteinL.，維特根斯坦12，13，17，208，405注

wolf-children，狼孩68注

WollheinR.，沃爾海姆444注

WrgginsH.，里金斯272，276注

YeatsW. B.，葉芝443

yoga，瑜珈174

Yoruba，約魯巴人303，304，307

Yucatan，尤卡坦143

ZiadehN. A.，齊亞德279注

Zionism，猶太復國主義220

Zuni: rain dance，祖尼：求雨舞蹈40，43；restraint，抑制41

# 注釋

#### 第一編

[[1]](#_1_215)本章系于曉譯。

[[2]](#_2_206)原為宗教社會學用語，指一種特殊的魅力或超人的天賦之類的特殊品質。意譯“感召力”或“超凡魅力”，可引申為“領袖氣質”等義。下文中凡譯為“領袖氣質（魅力）”、“個人魅力”等，原文均為此詞，不再一一注明。——編注

[[3]](#_3_199)不僅僅是其他民族的：人類學可以探討其本身也是組成部分的文化，并且，它日益朝這個方向發展；這是一個具有深遠意義的事實，但是，由于它引起一些復雜而特殊的第二等級問題，我將暫且將其放置一旁。

[[4]](#_4_197)等級問題也非常復雜。以其他人類學著作為基礎的人類學著作（例如，萊維—斯特勞斯的著作）當然可能是第四等級的，并且，提供情況的人經常地，甚至習慣地，做出第二等級的解釋——也即是那些逐漸見知為“本地人模式”的東西。在有文字的文化中，那里“本地人”的解釋可以上升到較高的層次，這些問題的確變得非常復雜——就馬格里布［北非一地區］而言，只要想想伊本·赫勒敦；就美國而言，只消想想瑪格麗特·米德就可以明白了。

[[5]](#_5_189)國內知識界多譯做“利科”或“利科爾”，今從《簡明不列顛百科全書》等有關詞書改做現譯。——編注

[[6]](#_6_183)或者，更為準確地說，“登記”。大部分人種描述實際上是在書本和文章中，而不是在電影、記錄、展覽，或其他什么中；但是，即使是在書本和文章中，當然也還有照片、圖畫、圖表、表格等等，關于再現方式的自我意識（更別提這種方式的試驗了）在人類學中是很缺乏的。

[[7]](#_7_181)拉丁語。語出愷撒，意為“我來了，我看見，我征服”。——譯注

[[8]](#_8_181)就它強化了人類學家想要讓給他提供情況的人作為人而不是對象與他合作的沖動而言，“參與性觀察”的觀點一直是很有價值的。但是，又由于這種觀點導致人類學家看不見他自己的角色的那種極其特殊、文化上限定的性質，且將他自己想像為某種不僅是一個既感興趣又有利害關系的逗留者的東西，就此程度而言，這種觀點也一直是我們的不誠實的最主要根源。

[[9]](#_9_173)土著語，指美拉尼西亞群島東南部特羅布里恩德島民的交易制度。——編注

[[10]](#_10_171)無可否認的是，這是某種理想化的產物。因為理論在臨床運用時極少受到致命的反對（即便真有這樣的事），而只是逐漸變得笨拙，缺乏創造力、耗盡了能量，或者空泛，所以它們往往在除去少數人（盡管這些人常常是最熱情的）以外所有的人都對它們失去興趣以后很長一段時間內還存在著。的確，就人類學而言，要想把那些已耗盡能量的觀念從其文獻中剔出去幾乎比融進具有創造力的觀念更成問題，因此，大量的理論探討是批判性而不是建設性的，整個的工作都用來加速垂死的概念的死亡。隨著這一領域的發展，人們可以期望這種思想上的除草工作將在我們的活動中變成不那么重要的部分。但在目前，舊的理論往往不會死去，可能會以另一種版本出現。

[[11]](#_11_167)以下數章的浩繁內容將針對印度尼西亞，而非摩洛哥，因為我剛剛開始正視我的北非材料的需求，這些材料是最近才收集到的。田野調查在印度尼西亞是一九五二—一九五四年、一九五七—一九五八年和一九七一年進行的，在摩洛哥是在一九六四年、一九六五—一九六六年、一九六八至一九六九年和一九七二年進行的。

#### 第二編

[[12]](#_12_161)懷特海（Alfred N.Whitehead，1861—1947），英國數學家、哲學家。——譯注

[[13]](#_13_155)A.O.洛夫喬伊：《思想史論文集》（紐約，1960），第173頁。

[[14]](#_14_151)洛夫喬伊：《思想史論文集》，第80頁。

[[15]](#_15_151)約翰遜（Samuel Johnson,1709—1784），英國詩人、評論家、散文家。——譯注。

[[16]](#_16_151)《莎士比亞序言》，《約翰遜論莎士比亞》（倫敦，1931），第11—12頁。

[[17]](#_17_145)引自《伊夫革涅亞》序。

[[18]](#_18_141)A.L.克羅伯編：《今日人類學》（芝加哥，1953），第516頁。

[[19]](#_19_142)位于美國新墨西哥州的印第安人的一個部落。——譯注

[[20]](#_20_140)美國西南部的印第安人——譯注

[[21]](#_21_141)位于西太平洋新幾內亞島東南特羅布里恩德群島上的居民。——譯注

[[22]](#_22_141)北美西太平洋沿岸印第安人。——編注

[[23]](#_23_141)C.克拉克洪：《文化與行為》（紐約，1962），第280頁。

[[24]](#_24_139)M.J.赫斯科維茨：《文化人類學》（紐約，1955），第364頁。

[[25]](#_25_137)貝克勒耳（Antoine Henri Becquerel，1852—1908），法國物理學家，與居里夫人共同獲得一九零三年諾貝爾物理獎。——譯注。

[[26]](#_26_137)法國小鎮，位于巴黎東南。它的教堂是著名的哥特式建筑風格的代表作。——譯注

[[27]](#_27_131)得到法拉—斯特勞斯—吉魯特公司及費伯—費伯公司的允許，引自《霍桑》，載《致聯邦死難者》，第39頁。一九六四年版版權歸羅伯特·洛威爾所有。

[[28]](#_28_131)Mind一詞詞義復雜，根據不同上下文分別譯作“心智”和“思維”。——譯者

[[29]](#_29_127)M.希勒：《認知理論》，載《社會心理學手冊》（里丁，馬薩諸塞，1954）。

[[30]](#_30_125)C.謝靈頓：《本質上的人》，第2版（紐約，1953），第161頁；L.S.庫比：《對意識問題的精神與精神分析的思考》，載《大腦的機制與意識》，E.安德林等編（牛津，英格蘭，1954），第444—467頁。

[[31]](#_31_121)C.L.赫爾：《行為原則》（紐約，1943）。

[[32]](#_32_119)G.W.阿爾波特：《人類道德的科學模式》，《心理周刊》，第54期（1947），第182—192頁。

[[33]](#_33_117)G.A.密勒，E.H.加蘭特和K.H.普里布拉姆：《行為的計劃與結構》（紐約，1960）。

[[34]](#_34_115)G.賴爾：《心的概念》（紐約，1949）。

[[35]](#_35_113)K.S.拉什利：《大腦組織與行為》，載《大腦與人的行為》，H.所羅門等編（巴爾的摩，1958）。

[[36]](#_36_113)L.A.懷特：《文化科學》（紐約，1949）。

[[37]](#_37_113)賴爾：《心的概念》。

[[38]](#_38_110)懷特：《文化科學》。

[[39]](#_39_106)J. 杜威：《作為經驗的藝術》（紐約，1934）。

[[40]](#_40_102)賴爾：《心的概念》，第33頁。引用得到巴恩斯—諾布爾書店及哈欽森出版公司允許。

[[41]](#_41_102)M.米德：《評論》，載《兒童發展討論》，J.塔納與B.英赫爾德編（紐約，無日期），第1卷，第408—503頁。

[[42]](#_42_96)S.弗洛伊德：《夢的解析》，譯文見《弗洛伊德主要論文》，A.A.布里爾編（紐約，1938），第179—548頁；弗洛伊德：《論精神功能的兩個原則》，載《弗洛伊德文集》（倫敦，1946），第4卷，第13—27頁。

[[43]](#_43_96)L.萊維—布呂爾：《原始精神活動》（倫敦，1923）。

[[44]](#_44_94)除此之外，這種命題一直得到支持，如哈洛韋爾（A.I.哈洛韋爾：《思想與文化的再現》，重印于A.I.哈洛韋爾：《文化與經驗》［費城，1939］，第14—31頁）曾指出：依據未經批評就應用的希克爾的現在已遭擯棄的“再現法則”，在這一法則中，認為兒童、精神病患者和野蠻人的思維的假定的相似性被用作證據證明我向思維在發育上處于優先階段。認為原始過程甚至在個體發生上也不先于繼發的過程的意見，見H.哈特曼：《自我心理與適應問題》，摘譯文載《思想的組織與病態》，D.拉帕洛特編（紐約，1951），第362—396；H.哈特曼，E.克里斯和R.洛文斯汀：《論心理結構的形成》，載《兒童心理研究》（紐約，1946），第2卷，第11—38頁。

[[45]](#_45_94)A.L.克羅伯：《人類學》（紐約，1948）。

[[46]](#_46_92)C.克拉克洪：《文化的普遍類型》，載《今日人類學》，A.L.克羅伯編（芝加哥，1953），第507—523頁。還可見克羅伯：《人類學》，第573頁。

[[47]](#_47_90)克羅伯：《人類學》，第71—72頁。

[[48]](#_48_88)克羅伯：《人類學》。

[[49]](#_49_88)克羅伯：《人類學》；懷特：《文化科學》，第33頁。

[[50]](#_50_88)W.W.霍維爾斯：《主席的結論性評論》，載《寒春港計量生物論壇》，第15期（1950），第79—86頁。

[[51]](#_51_86)南方古猿的最早發現見R.A.達特：《沿著消失的線索探索》，最近的情況見P.V.托比阿斯：《南方古猿的分類與發育史》，載《靈長目的分類及發育與人類的起源》，B.奇阿萊里編（都靈，1968），第277—315頁。

[[52]](#_52_86)靈長目（hominoid）是指一個現存及滅絕的動物總類，人和類人猿（大猩猩、猩猩、黑猩猩、長臂猿）都屬于這一總類，而人科（hominid）是指一個現存或滅絕的動物科，人類屬于這個科，而類人猿不屬于。“走入歧途”說可見E.胡登：《從類人猿向前》（紐約，1949）；共識的觀點可見霍爾維斯：《主席的結論性的評論》。關于南方古猿是“最早的人科動物”的觀點，我認為，現在應該修正了。

[[53]](#_53_84)一般性綜述見A.I.哈洛韋爾：《以發展的眼光看自我、社會與文化》，載《人的進化》，S.泰克斯編（芝加哥，1960），第309—372頁。在過去的十年中，整個討論已經日益迅速和日益精確地向前推進了，系列參考可見R.L.霍洛維和伊麗莎白·津耶—莫斯的創新性文章：《人類生物：一個天主教的觀點》，載《人類學雙年刊，一九七一》，B.J.西格爾編（斯坦福，1972），第83—166頁。

[[54]](#_54_84)以最近的人類學成就對“臨界點”理論進行的一般性討論見C.格爾茨：《向人類的轉變》，載《人類學界》，S.泰克斯編（芝加哥，1964），第37—48頁。

[[55]](#_55_84)S.L.瓦什伯恩：《工具與生物性進化相互關系之思考》，載《人的文化能力的進化》，J.M.斯普勒編（底特律，1959），第21—31頁。

[[56]](#_56_84)A.I.哈洛韋爾：《文化，人性和社會》，載《今日人類學》，A.L.克羅伯編（芝加哥，1953），第597—620頁。參考A.I.哈洛韋爾：《行為進化與自我的出現》，載《進化與人類學：百年評論》，B.J.麥格斯編（華盛頓，1959），第36—60頁。

[[57]](#_57_82)克羅伯：《人類學》，第573頁。

[[58]](#_58_81)L.A.懷特：《心智進化的四個階段》，載《人的進化》，S.泰克斯編（芝加哥，1960），第239—253頁；這種論據相當普遍。

[[59]](#_59_80)關于不加批評的使用在現存形式中進行比較以產生歷史性的假設的方法引起的危險的一般討論，見G.辛普森：《關于人類的歷史生物學的一些原理》，載《寒春港計量生物學論壇》，第15期（1950），第55—56頁。

[[60]](#_60_80)瓦什伯恩：《相互關系的思考》。

[[61]](#_61_77)瓦什伯恩：《相互關系的思考》。

[[62]](#_62_78)如“狼孩”和其他未馴服的神奇動物，見K.洛倫茲：《評論》，載《兒童發育討論》，J.塔納與B.英赫爾德編（紐約，無年代），第1卷，第95—96頁。

[[63]](#_63_78)見本書第六章第145頁（指原書頁碼——譯注）。

[[64]](#_64_78)關于孤立狀態，見H.哈洛：《靈長目的基本社會能力》，載《人的文化能力的進化》，J.斯普勒編（底特律，1959），第40—52頁；關于模仿學習，見H.W.尼森：《靈長目的精神進化問題》，載《非人類靈長目和人類的進化》，J.戈文編（底特律，1955），第99—100頁。

[[65]](#_65_78)B.J.迪沃爾：《原始行為與社會性進化》（未發表，無日期）。

[[66]](#_66_78)有些發展低于哺乳類的動物也遵循著明顯的社會生活模式，因此這整個發展過程有可能早于靈長目。有些鳥和昆蟲的社會行為缺少直接聯系，因為無論如何這類規律與人類發展的軌道離得太遠了。

[[67]](#_67_76)M.F.A.蒙塔古：《種族概念的思考》，載《寒春港計量生物學論壇》，第15期（1950），第315—324頁。

[[68]](#_68_76)M.米德：《行為的文化定義》，載《文化與行為》，A.羅和G.辛普森編（紐黑文，1958）。

[[69]](#_69_74)C.謝靈頓：《本質上的人》。

[[70]](#_70_74)C.L.赫爾：《原則》。

[[71]](#_71_72)L.迪·諾：《大腦皮質構造》，載《神經系統心理學》，J.F.福頓編（紐約，1943）；J.S.布魯諾：《感覺神經的機制》，載《大腦與人的行為》，H.所羅門等人編，（巴爾的摩，1958），第118—143頁；R.W.杰拉德：《形成：變化的殘余》，載《人的進化》，S.泰克斯編（芝加哥，1960）；K.S.拉什利：《行為中系列命令問題》，載《大腦機制與行為》，L.杰弗里斯編（紐約，1951），第112—136頁

[[72]](#_72_72)P.威斯：《評拉什利的論文》，載《行為的大腦機制》，L.A.杰弗里斯編（紐約，1951），第140—142頁。

[[73]](#_73_72)D.O.赫伯：《知覺與內省問題》，載《大腦機制與知覺》，E.阿德林等人編（牛津，1954），第402—461頁。得到允許引用。

[[74]](#_74_72)C.克拉克洪與H.莫瑞編：《自然、社會和文化中的人》（紐約，1948）；T.H.布洛克：《神經生理機制的進化》，載《行為與進化》，A.羅與G.辛普森編（紐黑文，1958），第165—177頁。

[[75]](#_75_72)布洛克：《進化》。

[[76]](#_76_72)布洛克：《進化》；杰拉德：《變化》。

[[77]](#_77_72)布洛克：《進化》；K.H.普里布拉姆：《比較神經學與行為的進化》，載《行為與進化》，A.羅和G.辛普森編（紐黑文，1958），第140—164頁。

[[78]](#_78_70)杰拉德：《變化》；也可見R.W.杰拉德：《大腦與行為》，載《人的文化能力的進化》，J.斯普勒編（底特律，1959），第14—20頁。

[[79]](#_79_68)布洛克：《進化》。

[[80]](#_80_66)R.W.杰拉德：《大腦與行為》；布洛克：《進化》。

[[81]](#_81_68)K.洛倫茲：《所羅門王的戒指》（倫敦，1952）。

[[82]](#_82_66)D.O.赫伯和W.R.湯普森：《哺乳動物研究的社會意義》，載《心理學手冊》（里丁，馬薩諸塞，1954），第532—561頁。未經批判地使用“本能的”這個詞混淆了三個分離的（但不是毫無關聯的）對照——依靠學習與不依靠學習的行為模式之間的對照，天生的（即遺傳程序上的體質的進化的結果）與非天生的（即非遺傳程序的體質進化的結果）行為模式之間的對照；非靈活性（固定模式的）與靈活性的（可變的）行為模式之間的對照——已經導致了一個錯誤的假設，即：行為模式是天生的，就是說它在表述上是不靈活的。（見K.H.普里布拉姆：《比較神經病學與進化》，以及F.A.比奇：《本能的遺傳》，載《心理學雜志》，第62期（1955），第401—410頁）；此處的“內在”與“外部”的一詞相對，是用來說明這一類行為的特征：在相應的范圍，主要依靠，至少是偏重于，天生的氣質，獨立于經過學習的，或者是靈活性的問題，等等。

[[83]](#_83_66)F.A.比奇：《精神—內分泌學的進化問題》，載《文化與行為》，A.羅與G.辛普森編（紐黑文，1958），第81—102頁；C.S.福特與F.A.比奇：《性行為的模式》（紐約，1951）。但是再一次，這種普遍的趨勢已經在低于人類的靈長目中出現了：“有些（雄性）必須學習交配。人們注意到：將性成熟了但是沒有經驗的雄性黑猩猩和能接納它的雌性黑猩猩放在一起，它們顯示出性興奮的跡象，但是完全交配的努力最終經常是不成功的。一個幼稚的黑猩猩表現出沒有能力完成它這方面的交配行為，而且也表明在靈長目這個種類中大量的實踐和學習對生物學上有成效的性交是必要的。在隔離狀態中長大的雄性的嚙齒動物第一次正常的交配是在向它提供了發情的雌性同類時。”（F.A.比奇：《哺乳動物交配行為在生理控制方面的變化》，載《心理學評論》，第54期（1947），第293—315頁）關于黑猩猩的恐懼和憤怒的生動描述可見赫伯和湯普森：《社會意義》。

[[84]](#_84_66)賴爾：《心的概念》，第27頁。

[[85]](#_85_66)英國歷史小說家和新聞記者，生于一八九九年，卒于一九六六年。

[[86]](#_86_66)赫伯：《知覺與內省問題》。

[[87]](#_87_65)關于數字順序，見K.S.拉什利：《心智進化中的持續問題》，載《評論季刊》，第24期（1949），第28—42頁。也許指出這一點也是可取的：認為人類學習正確地大聲說話和與別人說話要先于默默地對自己說話的觀點，并沒有說明思維的運動理論也沒有論證所有的掩蓋的心理活動是用想像的語言進行的。

[[88]](#_88_67)E.格蘭特和M.格斯滕哈伯：《關于思考：外在理論》，載《心理學評論》，第63期（1956），第218—227頁。

[[89]](#_89_66)J.A.多伊徹：《新型思維理論》，載《英國心理學雜志》，第44期（1953），第304—317頁。

[[90]](#_90_66)同上。

[[91]](#_91_66)J.杜威：《智力與現代世界》，L.拉特納編（紐約，1939），第851頁。

[[92]](#_92_66)例如，W.拉·巴爾：《人類動物》（芝加哥，1954）。

[[93]](#_93_66)見J.杜威：《社會心理學的需要》，載《心理學評論》，第24期（1917），第266—277頁；A.L.哈洛韋爾：《文化，個性與社會》。

[[94]](#_94_66)D.O.赫伯：《人與動物的感情：對認知直觀過程的分析》，載《心理學評論》，第53期（1946），第88—106頁；D.O.赫伯：《行為的組合》（紐約，1949）；D.O.赫伯：《知覺與內省的問題》；D.O.赫伯和W.R.湯普森：《動物學習的社會意義》。

[[95]](#_95_65)D.O.赫伯：《知覺與內省的問題》。

[[96]](#_96_65)P.所羅門等：《感覺喪失：一個回顧》，載《美國心理學雜志》，第114期（1957），第357—363頁；L.F.查普曼：《壓力中的人的最大綜合功能》，載《大腦與人的行為》，所羅門等編（巴爾的摩，1958），第491—534頁。

[[97]](#_97_65)D.O.赫伯和W.R.湯普森：《動物學習的社會意義》。

[[98]](#_98_65)S.蘭格：《情感與形式》（紐約，1953），第372頁；黑體字原為斜體。

[[99]](#_99_65)用于人的心智方面的文化符號的種類是不同的，——一類是：推理性語言，依據經驗的常規、數學，等等；另一類是：神話，儀式，藝術。但是反差不能劃分得太鮮明：數學也有情感方面的用處；詩歌也是充滿智慧的；而且，在任何實例中的區別都是功能性的而不是實質性的。

[[100]](#_100_65)R.格拉尼特：《感受器官與感覺》（紐黑文，1955）。

[[101]](#_101_65)J.S.布魯納與L.波茨曼：《感覺與反應中的情感選擇》，載《人性》，第16期（1947），第69—77頁。

[[102]](#_102_65)在使用“思維”和“文化”這類可以變化使用的詞中，確定種系方面的階梯在擴展它們時要放多遠——即定義它們時寬泛到什么程度——在很大程度上是一個習慣、政策和品味問題。這里也許有些不連貫，但是在與普通用語相一致時，可能會對思維和文化做出相反的選擇：思維會被寬泛地定義為包括猴子學習交流的能力和螞蟻走出T型迷宮的能力；文化可以被狹義地定義為只是后工具制造期的符號模式。有一種論點，認為文化應該定義為“一種對信號和符號的學習模式”，而且擴大到整個有機生物世界，見T.帕森斯：《行為理論方面心理學理論入門》，載《心理學：對一門科學的研究》，S.科奇編（紐約，1959），第3期，第612—711頁。

#### 第三編

[[103]](#_103_65)L.施泰因伯格：《眼睛是心智的一部分》，載《黨派評論》，第70期（1953）：第194—212頁。

[[104]](#_104_65)M.亞諾維茲：《人類學與社會科學》，載《當代人類學》，第4期（1963），第139頁，第146—154頁。

[[105]](#_105_64)T.帕森斯及E.希爾斯：《關于行為的總體理論》（劍橋，馬薩諸塞，1951）。

[[106]](#_106_64)S.蘭格：《哲學結構》（巴爾的摩，1962）。

[[107]](#_107_64)S.蘭格：《哲學新解》，第4版（劍橋，馬薩諸塞，1960）。

[[108]](#_108_64)澳大利亞土著語，意為澳大利亞土著佩戴的石（木）質護身符。——編注

[[109]](#_109_64)K.伯克：《文學形式的哲學原理》（巴吞魯日，路易斯安納：路易斯安納州立大學出版社，1941），第9頁。

[[110]](#_110_60)相反的錯誤，特別是在新康德派中很普遍，如卡西爾，是將確定特征的象征與它們所涉及參照混淆或將它們作為參照物的一部分，同樣是有害的。

[[111]](#_111_60)K.克雷克：《解釋的本質》（劍橋，1952）。

[[112]](#_112_60)K.洛倫茲：《所羅門王的戒指》（倫敦，1952）。

[[113]](#_113_60)K.馮·弗里希：《蜜蜂語言中的專用語》，載《科學美國人》1962年8月號。

[[114]](#_114_60)克雷克：《解釋的本質》。

[[115]](#_115_60)R.H.洛威：《原始宗教》，（紐約，1924）。

[[116]](#_116_60)巴布亞新幾內亞北部馬努斯島上的居民。——編注

[[117]](#_117_60)R.F.弗圖恩：《馬努斯宗教》，（費城，1935）。

[[118]](#_118_60)C.格爾茨：《爪哇人的宗教》（格倫科，伊利諾，1960）。

[[119]](#_119_60)G.賴爾：《心的概念》（倫敦和紐約，1949）。

[[120]](#_120_58)賴爾：《心的概念》，第86頁。引用得到巴恩斯—諾貝爾書店與哈欽森出版有限集團公司允許。

[[121]](#_121_58)賴爾：《心的概念》，第99頁。

[[122]](#_122_58)C.克拉克洪：《納瓦霍人的哲學》，載《意識形態的不同與世界秩序》，F.S.C.諾思洛普編（紐黑文，1949），第356—384頁。

[[123]](#_123_58)指南太平洋島嶼神話中的物、地、人所體現出的超自然力量。——編注

[[124]](#_124_58)J.古迪：《宗教與儀式：定義問題》，載《英國心理學雜志》，第12期（1961），第143—164頁。

[[125]](#_125_58)W.詹姆斯：《心理學的原則》，第2卷（紐約，1904）。

[[126]](#_126_56)蘭格：《哲學新解》，第287頁。黑體原為斜體。

[[127]](#_127_56)E.伊文斯—普里查德：《阿贊德部落中的巫術、神諭和魔幻》（牛津，1937）。

[[128]](#_128_56)A.拉德克利夫—布朗：《原始社會的結構與功能》（格倫科，伊利諾，1952）。

[[129]](#_129_56)新幾內亞土著民族。——編注

[[130]](#_130_56)G.貝特森：《Naven》，第2版（斯坦福，1958）。這種認知關注的持久和敏銳的形式是相互密切關聯的，而且，對更為不尋常的認知關注做出的反應是以在與更尋常的認知關注一致中建立的反應為模式的，這一點在貝特森的描述中已經很清楚了，但是正像他接著說的：“在另外一次機會中，我邀請我的一個信息提供人觀看沖洗底片。我先使底片感光然后再在柔和的燈光下沖洗它們，這樣我的信息提供人就能看到圖像逐漸顯現。他非常感興趣，幾天后他請我答應決不向其他氏族成員顯示這個過程。康圖—馬力是他的一個祖先，而他在底片沖洗過程中看到了真實的水紋形成圖像，他將此看做是顯示了氏族的秘密。

[[131]](#_131_56)G.林哈德：《神與經驗》（牛津，1961），第151頁；B.馬林諾夫斯基：《魔幻、科學與宗教》（波士頓，1948），第67頁。

[[132]](#_132_56)S.F.納德爾：《馬林諾夫斯基論魔幻與宗教》，載《人與文化》，R.弗思編（倫敦，1957），第189—208頁。

[[133]](#_133_56)馬林諾夫斯基：《魔幻、科學與宗教》（波士頓，1948），第67頁。

[[134]](#_134_54)C.W.史密斯與A.M.達爾：《北羅得西亞說艾拉語的人》（倫敦，1920），第197頁；引自P.雷丁：《作為哲學家的原始人類》（紐約，1957），第100—101頁。

[[135]](#_135_54)C.克拉克洪與D.萊頓：《納瓦霍》（劍橋，馬薩諸塞，1946）；C.理查德：《納瓦霍人的宗教》，共兩卷（紐約，1950）。

[[136]](#_136_54)理查德：《納瓦霍人的宗教》。

[[137]](#_137_54)理查德：《納瓦霍人的宗教》，第28—55頁。

[[138]](#_138_54)理查德：《納瓦霍人的宗教》。

[[139]](#_139_54)然而，這不是說在每一種社會中的每一個人都這樣做，因為正如沒有道德觀念的唐·瑪奎斯所言，你不必有靈魂，除非你想要一個。有一種經常重復的說法：宗教是人類普遍形成的兩種觀點的混淆，一種是可能真實（雖然現有證據不能證明）的觀點，認為沒有一個人類社會，在其中，完全缺少我們在現有的定義或類似的定義下能夠稱之為宗教的文化模式；另一種是肯定不真實的觀點，認為所有社會中的所有人，在任何意義上，都是信仰宗教的。但是，假如人類學對宗教行為的研究尚未發展起來，那么對非宗教行為的研究則是不存在的。宗教人類學將帶來一個時代，那時某個更敏銳的馬林諾夫斯基將要寫一題為“野蠻社會中的信仰與非信仰”甚至可以題為“虔誠與虛偽”的書。

[[140]](#_140_54)A. 馬克恩提爾：《宗教信仰的邏輯地位》，載《形而上學的信仰》，A. 馬克恩提爾編（倫敦，1957），第167—211頁。

[[141]](#_141_54)“方式”這個詞就像在“美學方式”“自然方式”中一樣，是另一個，也許是更普通的代替我在此處稱之為“觀點”的詞（首先見C. 貝爾：《藝術》,倫敦，1914；其次見A. 舒茨：《社會現實的問題》，《選集》，第1卷，海牙，1962。雖然也許最早使用這個詞的是胡塞爾），但是我回避了這個詞，因為它強烈的主觀涵義，因為它傾向于強調一個角色的假想的內部態度而不是某種角色與環境的聯系——一種象征的調解性聯系。當然這是說，對宗教經歷的現象學分析，假如它形成主觀性的、非先驗的、純科學的術語（例如W. 珀西：《象征、知覺與主觀性》，載《哲學雜志》，第15期，1958，第631—641頁），對完整理解宗教信仰就不是必要的，而僅僅是它不是我在此關心的焦點。“觀點”、“參照形式”、“心智形式”、“方向”、“立場”、“精神方式”，諸如此類，是一些有時使用的其他術語，依據分析人在這一問題是否希望強調社會的、心理的或文化的方面而定。

[[142]](#_142_54)舒茨：《社會現實的問題》。

[[143]](#_143_54)同上。

[[144]](#_144_54)S. 蘭格：《情感與形式》（紐約，1953），第49頁。

[[145]](#_145_52)M. 辛格：《印度文明的文化模式》，載《遠東季刊》，第15期（1955），第23—26頁。

[[146]](#_146_52)M. 辛格：《一個中心大都市中的傳統：馬德拉斯》，載《傳統的印度》，M. 辛格編（費城，1958），第140—182頁。

[[147]](#_147_52)R.弗思：《社會組織的因素》（倫敦和紐約，1951），第250頁。

[[148]](#_148_52)浪達—巴龍復合體已經被一批非同尋常的天才的人種學家廣泛地描述和分析過，而我在這里只想提出它的綱要性的形式。（例如，可見J.貝婁：《巴厘：浪達與巴龍》，紐約，1949；J.貝婁：《巴厘的招魂術》，紐約，1960；B.德若依特與W.斯拜：《巴厘的舞蹈與戲劇》，倫敦，1938；G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格》，紐約，1942；M.卡瓦拉比亞斯：《巴厘島》，紐約，1937）。此處對這個復合體的解析中的絕大多數內容基于我本人一九五七—一九五八年期間在巴厘的觀察。

[[149]](#_149_52)貝婁：《巴厘人的招魂術》。

[[150]](#_150_52)即難近母，印度教雪山神女的化身之一，既是濕婆——印度教和婆羅門教的主神之一——的妻子，又是一個相對獨立的女神——降魔女神。——編注

[[151]](#_151_52)G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格》，第36頁。

[[152]](#_152_50)舒茨：《社會現實的問題》，第226頁。

[[153]](#_153_50)馬林諾夫斯基：《魔術、科學與宗教》；L.萊維—布呂爾：《土著人如何思想》（紐約，1926）。

[[154]](#_154_50)舒茨：《社會現實的問題》，第233頁。

[[155]](#_155_50)W.珀西：《人際過程中的象征結構》，載《精神病學》，第24期（1961），第39—52頁。

[[156]](#_156_50)北美印第安人用樹皮、獸皮等制成的圓錐形帳篷。——編注

[[157]](#_157_48)P.雷丁：《作為哲學家的原始人》（紐約，1957），第227頁。

[[158]](#_158_48)印度尼西亞的一種木琴。——編注

[[159]](#_159_48)又譯“什魯斯伯雷”，英國城鎮，英格蘭薩洛普郡首府，地處英格蘭—威爾士邊界。一四零三年英王亨利四世在什魯斯伯里戰役中鞏固了王位。見莎士比亞歷史劇《亨利四世》。——編注

[[160]](#_160_48)又譯阿讓庫爾，法國地名，著名的百年戰爭中期的阿金庫爾戰役戰場。見莎士比亞歷史劇《亨利五世》。——編注

[[161]](#_161_48)E.涂爾干：《宗教的基本形式》（格倫科，伊利諾，1947）；W.羅伯茨—史密斯：《閃族宗教講座》（愛丁堡，1894）。

[[162]](#_162_48)B.馬林諾夫斯基：《巫術、科學與宗教》（波士頓，1948）。

[[163]](#_163_48)例如，參見E.R.利奇：《高原緬甸人的政治體制》（劍橋，馬薩諸塞，1954）；及R.默頓：《社會結構與社會理論》（格倫科，伊利諾，1949）。

[[164]](#_164_48)參見克拉克洪：《納瓦霍人的巫術》，載《皮博迪博物館（Peabody Museum）文件》，第22期（劍橋，馬薩諸塞，1944）。

[[165]](#_165_48)R.雷德菲爾德：《尤卡坦的民間文化》（芝加哥，1941），第339頁。

[[166]](#_166_47)M.福蒂斯：《單一血緣群體的結構》，載《美國人類學家》，第55卷（1953），第17—41頁。

[[167]](#_167_47)利奇：《高原緬甸人的政治體制》，第282頁。

[[168]](#_168_47)帕森斯與E.希爾斯：《關于行為的總體理論》（劍橋，馬薩諸塞，1951）。

[[169]](#_169_47)P.索羅金：《社會與文化活力》，第3卷（紐約，1937）。

[[170]](#_170_47)T.帕森斯：《社會體制》（格倫科，伊利諾，1951），第6頁。

[[171]](#_171_47)實際上，爪哇的婚禮有兩部分。一部分是普通的調和宗教的儀式，它在新娘的家里舉行，要有一個斯拉麥坦和一個專門安排的新娘與新郎的禮儀性的“見面”。另一部分是在政府監督下的正式儀式，要遵守穆斯林法典并在地方宗教官員，或奈伯（Naib）的辦公室舉行。參見C.格爾茨：《爪哇人的宗教》（格倫科，伊利諾，1960），第51—61頁、第203頁。

[[172]](#_172_47)馬林諾夫斯基：《巫術、科學與宗教》，第29頁。

[[173]](#_173_47)馬林諾夫斯基：《巫術、科學與宗教》，第33—35頁。

[[174]](#_174_47)理查德·O.溫斯臺特（1878—1966），英屬馬來亞教育長官，興辦馬來亞教育，著有大量研究馬來亞的作品。所著《馬來亞古典文學史》和《馬來人文化史》系權威性著作。——編注

[[175]](#_175_47)韋伯對宗教的理論性討論主要是在他的《經濟與社會》（圖賓根，1925）尚未翻譯的部分中，第225—356頁，但是他的觀點可以在由他的《宗教社會學》翻譯成的、以《中國的宗教》（格倫科，伊利諾，1958）、《印度的宗教》（格倫科，伊利諾，1958）及《新教倫理與資本主義精神》（紐約，1959）為題刊行的著作中看到。討論韋伯著作的最好的英文著作是T.帕森斯的《社會行為的結構》（格倫科，伊利諾，1949）及R.本狄克斯的《馬克斯·韋伯：一幅智者的肖像》（紐約，1960）。

[[176]](#_176_47)引自帕特森：《社會行為》，第566頁。

[[177]](#_177_47)韋伯：《中國的宗教》，第226—249頁。

[[178]](#_178_47)E.E.埃文斯—普里查德：《阿贊德人中的巫術、神諭及魔法》（牛津，1932）。

[[179]](#_179_45)討論韋伯對宗教變化中社會階層的作用的分析，見本狄克斯：《馬克斯·韋伯》，第103—111頁。我在此處與別處的闡述，主要得益于羅伯特·貝拉未發表的文章：《文化分化過程中的宗教》；還可見他的《德川時代之日本宗教》（格倫科，伊利諾，1957）。

[[180]](#_180_45)貝拉：《分化》。

[[181]](#_181_45)關于原始宗教中的合理化因素見P.雷丁：《作為哲學家的原始人類》（紐約，1957）。關于發達文明中的流行宗教，見本狄克斯：《韋伯》，第112—116頁。

[[182]](#_182_45)有關這種情形的小小例外的非常偏頗的性質可以在V.E.科恩的《教士的獻祭》中關于教士的知識訓練的簡短描述中看到。載J.L.斯維倫格雷貝爾等：《巴厘：對生活、思想與儀式的研究》（海牙與萬隆，1960），第133—153頁。

[[183]](#_183_45)對爪哇的評論，見C.格爾茨：《爪哇人的宗教》（格倫科，伊利諾，1960）。

[[184]](#_184_45)作為一般瀏覽，參閱M.卡瓦拉比亞斯：《巴厘島》（紐約，1956）。

[[185]](#_185_43)一個祭司必須有一個婆羅門種姓的妻子才能奉獻自己，而且他的妻子可以在他死后擔任全職教士。

[[186]](#_186_41)C.D.波依斯：《東南亞的社會力量》（劍橋，麻薩諸塞，1959），第31頁。

[[187]](#_187_41)G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格：照片分析》（紐約，1942）。

[[188]](#_188_41)沙克蒂原為印度教性力派所崇奉的女神，此處指女神從男神所得的性力。性力派認為這種力是宇宙萬有創造的根源。——編注

[[189]](#_189_41)伊朗十九世紀的一種強調人類精神一體的穆斯林派宗教。——譯注

[[190]](#_190_41)以一個傳教士的語言做出的同樣的判斷，見J.L.斯維倫格雷貝爾為斯維倫格雷貝爾等人所著的《巴厘》所寫的序言，第68—76頁。由于本文在本領域內是在斯維倫格雷貝爾的書之前寫出的，他提供的一些素材成為我在此列出的過程的真實性的一個獨立證據。

[[191]](#_191_41)對某些這類文學作品的描寫，見斯維倫格雷貝爾：《巴厘》，序言，第70—71頁。

[[192]](#_192_41)意大利政治思想家、史學家、作家、《君主論》的作者馬基雅弗利（1469—1527）的一種政治主張，即認為為達政治目的，可不擇手段。——編注

[[193]](#_193_41)有關這一爭論的議會辯論，見斯維倫格雷貝爾：《巴厘》，序言，第72—73頁。

[[194]](#_194_39)一九六二年巴厘宗教終被官方承認為印度尼西亞的“偉大的宗教”。自此以后，特別是自一九六五年大屠殺以來，在爪哇地區從伊斯蘭教轉向巴厘教的人數確實有了明顯的增長。而在巴厘，“印度教”的改革運動已經發展成為一種主要的力量。所有這些可見：C.格爾茨：《蘇哈托統治下的印度尼西亞的宗教變革與社會秩序》，載《亞洲》，第27期（1972年秋季號），第62—84頁。

#### 第四編

[[195]](#_195_39)F.X.薩頓、S.E.哈里斯、C.凱森和J.托賓：《美國商業信條》（劍橋，馬薩諸塞，1956），第3—6頁。

[[196]](#_196_39)K.曼海姆：《意識形態與烏托邦》，哈維斯特編（紐約，出版時間不詳），第59—83頁；還可見R.默頓：《社會理論與社會結構》（紐約，1949），第217—220頁。

[[197]](#_197_39)典出阿喀琉斯悖論（Achilles Puzzle），即埃利亞的芝諾為了證明運動的不可能性而采用的論證。如果在阿基利斯和烏龜的一次賽跑中讓烏龜從稍前處出發，那么阿基利斯永遠追不上烏龜，因為在他為到達龜的出發點所用掉的那段時間里，龜已經又前進到了另一個地方。而在阿基利斯為抵達那個地方而用掉的時間里，烏龜再次前進到另一個更遠的地方。可依此類推。（據《簡明不列顛百科全書》，中文版，第1卷）——編注

[[198]](#_198_39)W.懷特：《超越一致性》（紐約，1961），第211頁。

[[199]](#_199_39)W.斯塔克：《知識社會學》（倫敦，1953），第48頁。

[[200]](#_200_39)斯塔克：《知識社會學》，第90—91頁。黑體字是原有的。與曼海姆的論據接近，形成“總體上的”與“特別的”意識形態之間的區別，見《意識形態與烏托邦》，第55—59頁。

[[201]](#_201_39)E.希爾斯：《意識形態與禮儀：知識分子的政治》，載《塞沃尼評論（Sewanee Review）》，第66期（1958），第450—480頁。

[[202]](#_202_39)T.帕森斯：《知識社會學的一種門徑》，載《社會學第四次世界大會論文匯編》（米蘭與斯特雷薩,1959），第25—49頁。黑體字是原有的。

[[203]](#_203_39)R.阿隆：《知識分子的鴉片》（紐約，1962）。

[[204]](#_204_39)鑒于此處誤解釋的危險是嚴重的，但愿我的批評將被視為是技術性的而不是政治性的。我自己的一般意識形態立場（如我坦率地稱呼的）大體上與阿隆、希爾斯、帕森斯等人是相同的；而且我同意他們對民眾的、穩健的及非英雄的政治的呼吁。而且，應該明確指出：要求一個非價值取向的意識形態概念不是要求一個非價值取向的意識形態，不比非價值取向的宗教概念暗示著宗教實證主義要求得更多。

[[205]](#_205_39)薩頓等：《美國商業信條》；懷特：《超越一致性》；H.埃克斯坦：《壓力集團的政治：英國醫學協會的案例》（斯坦福，1960）；C.賴特·米爾斯：《新強人》（紐約，1948）；J.熊皮特：《科學與意識形態》，載《美國經濟周刊》，第39期（1949），第345—359頁。

[[206]](#_206_39)實際上文獻中已經使用了一些其他詞匯來表示“意識形態”所指的那種普遍現象，從柏拉圖的“高尚的謊言”，到索雷爾的“神話”，帕累托的“衍生物”；但是它們中的任何一個都沒有達到比“意識形態”所達到的更高水平的技術中立性。參見H.D.拉斯韋爾：《實力的語言》，載拉斯韋爾、N.萊特斯及同仁：《政治的語言》（紐約，1949），第3—19頁。

[[207]](#_207_39)薩頓等：《美國商業信條》，第11—12頁，第303—310頁。

[[208]](#_208_39)引文引自最近最突出的利益論理論家C.賴特·米爾斯：《第三次世界大戰的起源》（紐約，1958），第54頁、第65頁。

[[209]](#_209_39)作為一般的綱要，參見帕森斯：《社會體系》（紐約，1951），特別是第一章與第七章。張力論的全面發展見于薩頓等：《美國商業信條》，特別是第十五章。

[[210]](#_210_39)薩頓等：《美國商業信條》，第307—308頁。

[[211]](#_211_37)帕森斯：《門徑》。

[[212]](#_212_37)懷特：《超越一致性》，第204頁。

[[213]](#_213_37)也許在這類側面戰術流派中最讓人印象深刻的實力巡回演出是南森·萊特斯的《布爾什維主義研究》（紐約，1953）。

[[214]](#_214_37)K.伯克：《文學形式的哲學，對象征行為的研究》（巴吞魯日，1941）。在以后的討論中，我將在物理、社會或文化行為，或者用作傳遞概念的物體的意義上，廣泛地使用“象征”一詞。為了闡述這個觀點，根據這個觀點，“五”與“十字架”都是象征，可參見S.蘭格：《哲學新解》，第4版（坎布里奇，馬薩諸塞，1960），第60—66頁。

[[215]](#_215_37)對文學批評的傳統的有益的一般性概括可以在S.E.海曼的《武裝的眼光》（1949）及R.韋勒克與A.沃倫的《文學理論》，第2版（紐約，1958）中找到。對哲學的不同發展的相似的概括顯然找不到，但是有一些討論性的著作：C.S.皮爾斯：《論文集》，C.哈茨霍恩與P.魏斯編，8卷（坎布里奇，馬薩諸塞，1931—1958）；E.卡西爾爾：《象征形式的哲學》，3卷（柏林，1923—1929）；C.W.莫里斯：《信號、語言與行為》（恩格爾伍德克利夫斯，新澤西，1944），及L.維特根斯坦：《哲學研究》（牛津，1953）。

[[216]](#_216_37)W.珀西：《人際作用的象征結構》，載《精神病學》，第24期（1961）：第39—52頁。黑體是原有的。提及的出處是：薩丕爾：《語言學作為科學的地位》，初版于一九二九年并重印于D.曼德爾鮑姆編：《愛德華·薩丕爾文選》（伯克利和洛杉磯，1949），第160—166頁。

[[217]](#_217_37)對這一批評的一個部分的例外，雖然被他對作為政治的總體與本質的權力的迷戀弄糟了，見拉斯韋爾的《政治語言的文體》，拉斯韋爾等：《政治語言》，第20—39頁。還應該說明的是，在以后的討論中，對詞語符號化的強調是為了簡化而不是否定意識形態中的富于靈活性的、戲劇性的或是其他非語言性的設計——制服語言、被照亮的舞臺及游行隊伍——的重要性。

[[218]](#_218_35)薩頓等人：《美國商業信條》，第4—5頁。

[[219]](#_219_35)最近的一個出色的述評可以在P.亨勒編《語言、思想與文化》（安阿伯，1958）第173—195頁中找到。引文引自蘭格：《哲學》，第117頁。

[[220]](#_220_35)W.珀西：《作為錯誤的隱喻》，載《塞沃尼評論》，第66期（1958），第79—99頁。

[[221]](#_221_35)引自J.克勞利：《三十年代初期的日本軍隊中的宗派主義》,載《亞洲研究雜志》，第21期（1957），第149頁。

[[222]](#_222_35)亨勒：《語言、思想與文化》，第4—5頁。

[[223]](#_223_35)K.伯克：《對應表達》（芝加哥，1957），第149頁。

[[224]](#_224_35)薩丕爾：《語言學家的地位》，第586頁。

[[225]](#_225_35)隱喻當然不僅僅是意識形態汲取的文體資源。轉喻（“我所能奉獻的只有鮮血、汗水與眼淚”），夸張（“千年帝國”），曲言法（“我會回來”），提喻法（“華爾街”），矛盾修辭法（“鐵幕”），擬人化（“那只握著匕首的手已經插入了它的鄰居的后背”），以及古典修辭學家辛苦收集起來并精心分類的所有其他的修辭手法都被一次又一次地使用，就像句法的對偶、倒裝、重復一樣；就像音韻學的韻、律、押韻一樣；就像文學中說反話、贊揚、諷刺一樣。并不是所有的意識形態表述都是修辭性的。它的大多數內容都是由雖不能說是直截了當的卻是相當字面的判斷組成的，這些判斷，撇開某種貌似（prima facie）難以相信的傾向，確實很難與恰當的科學陳述相區別：“所有迄今為止的歷史都是階級斗爭的歷史”；“整個歐洲的道德觀是以對游牧有用的價值觀為基礎的”；等等。作為文化體系，一種意識形態已經超越了這個階段，在這個階段上，它的內容僅僅是由結構復雜的互相關聯的意義——以形成它們的語言手段聯系在一起——以標語方式組成的，這些互相關聯的意義由雙層的孤立的隱喻組成，這樣的意識形態只是一個不太有說服力的代表。

[[226]](#_226_35)珀西：《符號結構》。

[[227]](#_227_35)G.賴爾：《心的概念》（紐約，1949）。

[[228]](#_228_35)E.加蘭特和M.格斯滕哈伯：《關于思維：外在理論》，載《精神病學評論》，第63期（1956），第218—227頁。

[[229]](#_229_35)《關于思維：外在理論》。我在前面引用過這段透徹的論述（原書第77—78頁），目的是試圖在進化論、神經學及文化人類學最近的發現中建立一個關于思維的外在理論。

[[230]](#_230_35)美國心理學家。他發現了一種視覺效應，即將一段彎曲的圖形置于另一段形狀和大小相同的圖形上方時，前者看來較小一些。——編注

[[231]](#_231_35)W.珀西：《符號、意識與主體間性》，載《哲學雜志》，第55期（1958），第631—641頁。黑體字是原有的，引用得到允許。

[[232]](#_232_35)珀西：《符號、意識與主體間性》，引用得到允許。

[[233]](#_233_35)S.蘭格：《情感與形式》（紐約，1953）。

[[234]](#_234_35)引文引自賴爾：《心的概念》，第51頁。

[[235]](#_235_35)T.帕森斯：《從行為理論理解心理學理論的方法》，載《心理學：對一門科學的研究》，S.科克編（紐約，1959），第3卷。黑體字是原有的。比較：“為了考慮這一選擇性，有必要假定：酶的結構以某種方式與基因的結構相關。循著這一思想的邏輯范圍我們可以達到這一概念：基因是酶分子的代表——也可以說是藍圖，而且基因的功能是為酶的結構提供一個信息源。似乎很明顯的是：酶的合成——一個巨大的蛋白分子是由根據特殊而又獨一無二的順序頭尾相接排列的成百個氨基酸單元組成的——要求一個模式或是一套某種指令。這些指令必須有著該類種的特征；它們必須自動地代代相傳。它們必須是穩定但又有能力進化的。僅知的能夠實施這類功能的實體是基因。有許多理由相信它還能傳遞信息，依靠一個模式或是一個模型來實現。”N.H.霍羅維茨：《基因》，載《科學美國人》，1956年2月號，第85頁。

[[236]](#_236_35)根據最近對動物學習的分析，這個觀點也許有點表達得太差；但是它的基本論點——即在從低等動物向高等動物的發展中有一個普遍的趨勢，即內在（天生）參數對人的行為的控制越來越具彌漫性，越來越不確定——似乎是確定的。參見前文第三章，原書第70—76頁。

[[237]](#_237_35)當然，有道德的、經濟的甚至是美學的意識形態，同樣也有特殊的政治的意識形態，但是大凡具有社會聲望的意識形態，極少有缺少政治含義的，這也許能允許在此在一個較狹窄的范圍內考察這個問題。在任何情況下，針對政治意識形態發展起來的論點都同樣有力地適用于其他非政治的意識形態。用非常類似于本文發展起來的論點對道德意識形態的分析，可見A.L.格林：《反氯化領導人的意識形態》，載《社會問題雜志》，第17期（1961），第13—25頁。

[[238]](#_238_35)這類意識形態，可能要求，就像伯克或是德·邁斯特的理論所要求的，習俗的復興或是宗教霸權的再加強，當然這與此并不矛盾。只有當傳統的信用受到詰問時，人們才會為傳統建立論據。這樣的訴求即使成功，它們帶來的，并非回歸天真的傳統主義，而是意識形態的再傳統化。——這全然是另一碼事。可參見曼海姆：《保守主義理論》，載其《社會學與社會心理學論文集》（紐約，1953），特別是第94—98頁。

[[239]](#_239_35)重要的是還要記住：這個中心原則在國王被毀滅之前很久就被摧毀了；對于繼任者的原則而言，他在實際上是一個儀式的犧牲品：“當（圣茹斯特）宣布：‘確定據其受審者（路易十六）也許要死的原則，就要確定對他做出判決的社會依據其生存的原則，’他的論證說明，是哲學家要殺死國王：國王必須以社會契約的名義而死。”A.加繆：《叛逆者》（紐約，1958），第114頁。

[[240]](#_240_35)阿方斯·德·拉馬丁：《原則宣言》，載《當代西方文明引論，資料手冊》（紐約，1946），第2卷，第328—333頁。

[[241]](#_241_35)下面非常簡明扼要的課堂式的（ex cathedra）討論主要是基于我自己的研究并只代表我自己的觀點，但是我還是從赫伯特·費特的著作中引征了大量的事實材料。特別參見：《印度尼西亞憲法民主的衰落》（紐約，1962）及《有指導的民主的動力》，載《印度尼西亞》，R.麥克維伊編（紐黑文，1963），第309—409頁。我所提出的解釋所依據的一般性文化分析，見C.格爾茨：《爪哇人的宗教》（紐約，1960）。

[[242]](#_242_35)R.海涅—格爾德恩：《東南亞的國家與君主政體概念》，載《遠東季刊》，第2期（1942），第15—30頁。

[[243]](#_243_35)海涅—格爾德恩：《東南亞的國家與君主政體概念》。

[[244]](#_244_35)整個亞哇國（爪哇）廣袤的領土可以與親王統治下的一個城鎮相比。數以萬計的、人民居住的地方，可與環繞著王室宮墻的王室奴仆的家院相比。各種外國島嶼；可與之相比的，是被開墾的土地，經營得幸福而安寧。

[[245]](#_245_35)對五項原則演講的描述，參見G.卡欣：《印度尼西亞的民族主義與革命》（伊薩卡，1952），第122—127頁。

[[246]](#_246_35)對五項原則演講的引文，引自卡欣：《印度尼西亞的民族主義與革命》。

[[247]](#_247_35)憲法大會的公報，可惜還沒有翻譯過來，是新國家內的意識形態爭論的一個可用的最全面及最可靠的記錄。參見泰唐·尼加拉：《印度尼西亞共和國的憲法》（Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstutuante），三卷（出版地點不詳，出版日期不詳）。

[[248]](#_248_35)費特：《有指導的民主的動力》，第367頁。一個生動，但是有點驚人的對Manipol-USDELism實施的描寫，可以在W.漢娜的《邦·卡諾的印度尼西亞》（紐約，1961）中找到。

[[249]](#_249_35)費特：《有指導的民主的動力》，第367—368頁。pegang的字面含義是“抓住”，因而peganggang就是“能夠抓住的事情”。

[[250]](#_250_35)費特：《有指導的民主的動力》。

[[251]](#_251_35)對一個新興非洲國家中的意識形8態的作用所進行的與我們的路線相同的分析，參見L.A.法勒斯：《烏干達民族主義中的意識形態與文化》，載《美國人類學家》，第63卷（1961），第677—686頁。對一個其全面進行的意識形態重建似乎取得了相當成功的“青少年”國家的極出色的個案研究，參見B.路易斯：《現代土耳其的興起》（倫敦，1961），特別是第十章。

[[252]](#_252_35)這種觀點，無論如何，與認為兩種行為不可能在實際中一起進行的觀點并不完全相同，就像一個人不可能，比方說，畫一只既在鳥類學上精確又在美學上有感染力的鳥一樣。馬克思當然是一個突出的個案，但是更新的成功的將科學分析與意識形態爭論合成對照的研究，參見E.希爾斯：《隱秘的痛苦》（紐約，1956）。但是，大多數這類混合研究明顯地不能令人滿意。

[[253]](#_253_35)法勒斯：《意識形態與文化》。被保衛的信仰與價值模式當然可能既是社會中的下層集團的模式，也可能是社會中的統治集團的模式，而“辯護”因此可能是為了改革或是革命。

[[254]](#_254_35)“新興國家”這個詞，一開始就不明確，隨著時間的推移及這些國家的發展越來越不明確。雖然我的主要所指是那些第二次世界大戰以后獲得獨立的國家，但是在適合我的目標并且似乎具有現實性時，我毫不猶豫地將這個詞擴展到中東的那些國家，它們的正式獨立要更早一些，甚或擴展到埃塞俄比亞、伊朗、泰國這些在嚴格意義上從來就不是殖民地的國家。

[[255]](#_255_35)第三世界現有的社會條件妨礙了認識發生在“本地”的及海外的觀察者身上的變化，對造成這種狀況的方法尖銳并且實例豐富的討論，可參見A.赫什曼：《不發達，了解變化的障礙及領導階層》，載《代達羅斯（Daedalus）》，第97期（1968），第925—937頁。對我自己關于西方學者——以及，推而言之，第三世界知識分子——對新興國家所發生的變化做出過低評價的傾向的評論，可參見《默達爾的神話》，載《文匯（Encounter）》，1969年6月號，第26—34頁。

[[256]](#_256_35)作為全面考察，可參見J.A.費希曼等編：《發展中國家的語言問題》（紐約，1968）。

[[257]](#_257_35)關于第一種語言（不是接受的而受到攻擊的），可參見L.哈里斯：《現代東非的斯瓦希里語》，載費希曼等編：《語言問題》，第426頁。關于第二種語言（在此處沿著總體路線所進行的尖銳討論中被接受的），可參見C.加拉格爾：《北非問題與前景：語言與民族特征》，載《語言問題》，第140頁。我的觀點當然不是認為技術性語言問題與新興國家中的語言問題無關，而僅僅是認為這些問題的根源要深得多，而且擴展到詞匯、標準化使用、改進寫作體系及語言訓練合理化方面，這些雖然自身有價值，但是卻沒有能觸及困難的中心。

[[258]](#_258_35)就第三世界總體而言，主要的例外是拉丁美洲，但是在那里——證明了這一規律——語言問題與新興國家相比顯得很不突出，而是減弱為一個教育與少數民族問題。（作為一個例子，可參見：D.H.伯恩斯：《秘魯安第斯的雙語教育》，載費希曼等編：《語言問題》，第403—413頁。）西班牙語（或者還有葡萄牙語）剛好夠得上做一個現代思想載體而被感覺到是通向它的一個途經，同時是一個勉強夠格的現代思想載體，因而并非一個很好的途徑，這一事實在拉丁美洲的知識本土化中發揮了何種程度的作用——因而它實際上存在一個沒怎么意識到的語言問題——是一個有趣的另當別論的問題。

[[259]](#_259_35)S.P.亨廷頓：《傳統君主國的政治現代化》，載《代達羅斯》，第92期（1966），第763—768頁；還可參見他的《變化中的社會的政治秩序》（紐黑文，1968）。依我之見，亨廷頓的總體分析太多地受到與歐洲前現代化時期國王與貴族斗爭類比的影響，對此我無論如何不能同意。至少就摩洛哥而言，從“中產階級”中產生的民粹主義的君主國的形象，為了進步改革的利益越過“地方特權階層、自治團體（及）封建勢力”而訴諸大眾，在我看來似乎幾乎是與事實相反。關于更多的摩洛哥后獨立政治的現實主義的觀點，可參見J.瓦特伯瑞：《忠誠者的司令官》（倫敦，1970）。

[[260]](#_260_35)E.希爾斯：《新興國家的政治發展》，載《社會與歷史比較研究》，第2期（1960），第265—292頁，第379—411頁。

[[261]](#_261_35)T.帕森斯：《社會體系》（格倫科，伊利諾，1951），第349頁。黑體是后加的。

[[262]](#_262_35)馬克思主義與民族主義的關系是一個爭論不休的問題，甚至要擬定一個提綱都需要另寫一篇文章。這里只需指出：就新興國家而言，馬克思主義運動，共產主義的或是非共產主義的，幾乎在所有的地方都在目標與偶像上有著強烈的民族主義色彩，而且幾乎沒有任何跡象表明它們會減少這種色彩。實際上，同樣的現象也可以在宗教政治運動——穆斯林、佛教、印度教或是任何宗教——中看到；事實上它們太傾向于地方化了，因為它們基本上無立足之地（placeless）。

[[263]](#_263_35)引自S.哈里森：《印度民族主義的挑戰》，載《外交事務》，第34期（1956年4月號），第3頁。

[[264]](#_264_35)有一種非常悲觀的觀點，可參見哈里森：《印度：最危險的年代》（普林斯頓，新澤西，1960）。一種樂觀的印度觀點，認為“將印度以語言國家的名義分裂的方案”是“充滿毒害的”然而對“以一種簡便方式達到民主并消除種族與文化緊張”卻是非常必要的，這種觀點可參見B.R.阿姆倍伽爾：《關于語言國家的思考》（德里，1955）。

[[265]](#_265_35)例如，可參見K.多伊奇：《民族主義與社會溝通》（紐約，1954），第1—14頁；R.愛默生：《從帝國到民族》（劍橋，馬薩諸塞，1960）；F.赫茲：《政治史中的民族主義》（紐約，1944），第11—15頁。

[[266]](#_266_35)W.Z.拉克爾編：《轉變中的中東：當代史研究》（紐約，1958）。

[[267]](#_267_35)科爾曼：《尼日利亞》，第425—426頁。

[[268]](#_268_35)愛默生：《從帝國到民族》，第95—96頁。

[[269]](#_269_35)伯林：《兩種自由概念》（紐約，1958），第42頁。

[[270]](#_270_35)E.希爾斯：《新興國家中的政治發展》，載《社會與歷史中的當代研究》，第2期（1960），第265—292頁；第379—441頁。

[[271]](#_271_35)E.希爾斯：《原始的、個人的、神圣的與世俗的紐帶》，載《英國社會學雜志》，第8期（1957），第130—145頁。

[[272]](#_272_35)阿姆倍伽爾：《關于語言國家的思考》，第11頁。注意到現代雙語國家加拿大、瑞士和（白人）南非可以被用作反對他的例子，阿姆倍伽爾又說：“決不要忘記：印度的民族特性較之加拿大、瑞士及南非的民族特性是完全不同的。印度的特性是分裂——瑞士、南非、加拿大是統一。”（在一九七二年，這個注解和我的關于“現代”國家中的原生性分裂的影響正在衰落的文章似乎，說得委婉些，不像這篇文章在最初寫下時的一九六二年令人信服。但是，如果加拿大、比利時、烏爾斯特及其他類似國家所發生的事件已經使得原生定義似乎不再是一個“新興國家”現象，它們就已經使得此處發展的總體論點顯得甚至更為貼切了。）

[[273]](#_273_35)一個類似的但是設想與組織都相當不同的列舉，參見愛默生：《從帝國到民族》，第六、七、八章。

[[274]](#_274_34)在每一個案例中，這種愿望的強烈性、流行程度甚至真實性是另一回事，關于這點這里沒有斷然宣稱任何事情。如果有的話，西部泰國馬來亞人中的愿意與馬來亞同化的感情有多么強烈，阿巴克思想的真實力量有多大，或者錫蘭的泰米爾人對馬德拉斯（印度的港口城市）的達羅毗荼分離主義的態度到底如何，是一個以經驗為基礎進行研究的事情。

[[275]](#_275_34)原生情感的國內意義并不完全在于它們的分離力量。泛非洲態度，既弱小又像它們可能的那樣難以定義，已經為主要非洲國家的領導人之間的沖突提供了一個適度穩定的有用的語境。緬甸在一九五四年于仰光舉行的第六屆大會上為加強與復興國際佛教所進行的全力以赴的（也是開銷很大的）努力，至少暫時地將它更有效地與其他上座部（Theravada）國家——錫蘭、泰國、老撾及柬埔寨聯系在一起。而且一種含糊的主要是種族的、共同“馬來身份”的情感，在馬來亞與印度尼西亞及馬來亞與菲律賓之間的關系中發揮了積極的作用，而且甚至最近，在印度尼西亞與菲律賓的關系中也發揮了同樣的作用。

[[276]](#_276_34)I.沃勒斯坦：《兩個西非民族的出現：加納與象牙海岸》（博士論文，哥倫比亞大學，1959）。

[[277]](#_277_34)針對印度尼西亞就這個問題所作的簡單討論，參見C.格爾茨：《爪哇村莊》，載《印度尼西亞農村中地方、種族及民族的忠誠》，G.W.斯金納編，耶魯大學，東南亞研究，文化報告系列，第8卷（紐黑文，1959），第34—41頁。

[[278]](#_278_34)S.J.沙里爾：《流亡在外》（紐約，1949），第215頁。

[[279]](#_279_34)正如塔爾科特·帕森斯所指出的，定義為為社會目標而動員社會資源的能力，不是一個社會體系中的“零和”（zero-sum）的數量，而是像財富一樣，由特殊的，在這個案例中是政治的而不是經濟的社會習俗增殖出來的。《美國社會中權力的分配》，載《世界政治》，第10期（1957），第123—143頁。一個現代國家在傳統社會發展過程中的成長所代表的不僅僅是群體之間一定數量的權力的變化或是轉換，這種轉換或是變化是以某些群體或個人的收獲成倍地增長而其他群體或個人則遭受損失這樣一種方式進行的，而是產生一個新的和更有效的機器來生產權力自身，因而增長了社會總體政治能力。因此這是一個更純粹的“革命”現象而不僅僅是一個在特定體系中的權力的再分配。

[[280]](#_280_34)D.K.蘭根卡：《錫蘭的民族主義革命》，載《太平洋事務》，第33卷（1960），第361—374頁。

[[281]](#_281_34)引自M.威納：《南亞政治》，載G.阿爾蒙德和J.科爾曼：《發展中地區的政治》（普林斯頓，新澤西，1960），第153—246頁。

[[282]](#_282_34)大約半數泰米爾人是無國家的“印度泰米爾人”——就是十九世紀運到錫蘭在英國茶園中做工的個人，他們現在被拒絕給予印度國籍，理由是他們生活在錫蘭，他們被拒絕給予錫蘭國籍，理由是他們不過是來自印度的旅居者。

[[283]](#_283_34)一九五四年艾弗·詹寧斯爵士曾預言班達拉奈克不太可能贏得民族主義運動領袖的地位，因為他是“政治佛教徒”，一直受的是作為基督徒的教育，在評論這個引人注目的失敗的預言時，蘭根卡敏銳地評論道：“在亞洲推出一個受過西方教育但是放棄了他的西方化而是堅持本土文化與文明的政治家，所發揮的作用比一個最富活力的完全由本地培育出來的政治家所希望發揮的要大得多。”蘭根卡：《錫蘭的民族主義革命》。

[[284]](#_284_34)同上。

[[285]](#_285_34)H.里金斯：《新興民族統一的障礙——錫蘭的例子》（未出版）。

[[286]](#_286_34)H.費特：《印度尼西亞》，載G.McT.卡欣編：《亞洲的主要政府》（伊薩卡，紐約，1958），第475—592頁。這并不是說地區敵對的形成是巴東叛亂的惟一的動力，也不是說爪哇—外島對立是反對派的惟一核心。在本文引用的所有的例子中，希望被承認為一個負責任的，其希望、行為、愿望及觀點都是至關緊要的政府代表，這種要求與更讓人熟悉的希望得到財富、權力、地位等等的要求交織在一起。簡單的原生決定論并不比經濟決定論更有說服力。

[[287]](#_287_34)D.阿普特：《轉變中的黃金海岸》（普林斯頓，新澤西，1955），第68頁。

[[288]](#_288_34)W.劉易斯：《摩洛哥的世仇與社會變革》，載《化解沖突雜志》，第5期（1961），第43—54頁。

[[289]](#_289_34)R.諾爾特：《阿拉伯穩定協議》，美國大學海外教職員通信，西南亞輯，1957。

[[290]](#_290_34)P.塔爾博特：《引發宗教脫離的呼吁》，美國大學海外教職員通信，南亞輯，1957。

[[291]](#_291_34)M.威納：《印度政治中的社區聯盟》（未發表）。相反的過程，“人口普查再定義引起的種族增殖”，同樣也發生了，就像在加蓬首都利伯維爾，多哥人和達荷美人都在統計中被歸入一個新的分類“波波人”中，或是在北羅得西亞的銅帶城鎮（今贊比亞北部地區）的亨加人、湯加人、坦布卡人等等，都被“以共同的內容”組織為尼亞薩蘭人。這些制造出來的群體因而以真正的“種族”而存在。I.沃勒斯坦：《西非的種族與民族整合》，載《非洲研究備忘錄》，第3期（1960），第129—139頁。

[[292]](#_292_34)百分之三十五的數字可以在N.巴伯編的《西北非概覽》（紐約，1959）第79頁中找到；百分之六十的數字可以在D.羅斯托夫的《近東政治》中找到，載阿爾蒙德和科爾曼：《發展中地區的政治》，第369—453頁。

[[293]](#_293_34)關于緬甸服裝，參見H.廷克：《緬甸聯邦》（紐約，1957），第184頁。關于尼日利亞部落史，參見科爾曼：《尼日利亞》，第327—328頁。關于錫蘭的駕駛牌照，參見里金斯：《錫蘭的困難時代，1956—1958年》，載《遠東概覽》，第28期（1959），第33—38頁。關于印地語鐵路信號，參見威納：《社會聯盟》。

[[294]](#_294_34)關于正在現代化的社會的城市化過程中的民間組織的作用的一般性討論，參見沃勒斯坦：《兩個西非民族的出現》，第144—230頁。

[[295]](#_295_34)除了印度尼西亞（還有當今——一九七二年——的摩洛哥）的部分之外，由于下述概括主要依據的是文字材料而不是實地研究，所以在這篇文章中列出一個所有材料來源的目錄顯然是太長了。因此下面我只是列出一個我從中得到很多依據的著作的目錄。包括上述討論的國家在內的最好的概覽是阿爾蒙德與科爾曼的《發展中地區的政治》。關于亞洲，我發現了兩本以前引用過的由卡欣編輯的專題論文集《東南亞的政府與政治》及《亞洲的主要政府》最為有用。愛默生的《從帝國到民族》也提供了某些有價值的比較材料。

[[296]](#_296_34)印度尼西亞：H.費特：《威洛波政府，一九五二—一九五三》（伊薩卡，紐約，1952）；G.波克：《印度尼西亞政治組織的角色》，載《遠東概覽》，第27期（1958），第129—142頁；G.W.斯金納：《鄉村印度尼西亞的地方、種族與民族的忠誠》。

[[297]](#_297_34)馬來亞：M.弗里德曼：《馬來亞多元社會的成長》，載《亞洲事務》，第33期（1960），第158—167頁；N.金斯伯格和小C.F.羅伯茨：《馬來亞》（塞特爾，1958）；J.N.帕默爾：《獨立頭一年的馬來亞》，載《遠東概覽》，第27期（1958），第161—168頁；T.E.史密斯：《一九五九年的馬來亞選舉》，載《太平洋事務》，第33卷（1960），第38—47頁。

[[298]](#_298_34)緬甸：L.比奇婁：《緬甸一九六零年的選舉》，載《遠東概覽》，第29期（1960），第70—74頁。G.費爾貝恩：《緬甸的少數民族問題》，載《太平洋事務》，第30卷（1957）：第299—311頁；J.希爾弗斯坦：《撣邦政治：從緬甸聯邦分離的要求》，載《亞洲研究雜志》，第18期（1958）：第43—58頁；H.廷克：《緬甸聯邦》。

[[299]](#_299_34)費爾貝恩：《緬甸的少數民族問題》。

[[300]](#_300_35)印度：阿姆倍伽爾：《語言國家的理論》；S.哈里森：《印度》；R.L.帕克和I.廷克編：《印度的領袖與政治習俗》（普林斯頓，新澤西，1959）；《國家重組委員會的報告》（新德里，1955）；M.威納：《印度的政黨政治》（普林斯頓，新澤西，1957）。

[[301]](#_301_34)E.希爾斯：《處在傳統與現代之間的知識分子：印度的形勢》，《社會與歷史比較研究，附錄一》（海牙，1961），第95頁。（當然，現在是他的女兒，甘地夫人，在那里堅持，而且不那么充滿渴望，但是模式依然保留。）

[[302]](#_302_34)“總之，喀拉拉共產黨作為第一個地區性共產黨獲得對邦政府的控制，可以從其有能力利用所有喀拉拉人的地區性愛國主義，并在同時利用語言領域內具有政治戰略的階級院外活動集團中得到解釋。”——哈里森：《印度》，第193頁。在孟買，共產黨和普拉賈社會黨都參加了馬哈拉施特拉語言陣線；在相對的古吉拉特邦則是古吉拉特語言陣線。

[[303]](#_303_34)阿姆倍伽爾：《語言國家的理論》，第12頁。中國進攻（此處系作者從其立場出發的不實之辭，事實是中印邊境戰爭中中方的反擊——編注）當然可能是提供一個比尼赫魯更強大的凝聚力——共同的敵人。

[[304]](#_304_34)黎巴嫩：V.阿尤布：《中東社會的政治結構：山地黎巴嫩的一個德魯茲村莊》（博士論文，哈佛大學，1955）；P.龍多：《黎巴嫩的傳統政治》（巴黎，1957）；N.A.齊亞德：《敘利亞與黎巴嫩》（倫敦，1957）；N.A.齊亞德：《黎巴嫩的選舉，一九六零》，載《中東雜志》，第14期（1960）：第367—381頁。

[[305]](#_305_34)美國歷史上操縱紐約市政的民主黨執行委員會的俗稱。此名源自獨立戰爭前一個以特拉華州一樂善博施的印第安酋長坦曼尼德命名的協會。——編注

[[306]](#_306_34)阿尤布：《政治結構》，第82頁。

[[307]](#_307_34)摩洛哥：D.阿什福德：《摩洛哥的政治變革》（普林斯頓，新澤西，1959）；N.巴伯編：《西北非概覽》（紐約，1959）；H.法夫雷：《民主化的摩洛哥》；J.和S.拉庫蒂爾：《摩洛哥的試驗》（巴黎，1958）；W.劉易斯：《摩洛哥的世仇與社會變革》，載《解決沖突雜志》，第5期（1961）：第43—45頁。

[[308]](#_308_34)C.庫恩：《大篷車》（倫敦，1950），第295頁。

[[309]](#_309_33)同上，第264—265頁。

[[310]](#_310_34)這個概念與它的分析性含義，參見D.阿普特：《烏干達的政治王國》（普林斯頓，新澤西，1961），第20—28頁。

[[311]](#_311_34)法夫雷：《摩洛哥》。（自從在摩洛哥工作以來，我現在形成了某些有點不同的看法：參見C.格爾茨：《觀察到的伊斯蘭教：摩洛哥與印度尼西亞的宗教發展》（紐黑文，1968，特別是第三章）。

[[312]](#_312_34)這句話引自拉赫森·阿勒—優素，隨后的那句話引自的阿迪·烏·比希，出自拉庫蒂爾：《摩洛哥》，第90頁。

[[313]](#_313_34)拉庫蒂爾：《摩洛哥》，第93頁。

[[314]](#_314_34)引自阿什福德：《政治變化》，第322頁。

[[315]](#_315_34)尼日利亞：J.科爾曼：《尼日利亞；調查少數民族的恐懼與聯合它們的手段委員會的報告》（倫敦，1958）；H.和M.史邁斯：《新尼日利亞精英》（斯坦福，加利福尼亞，1960）。至于現在的事件，我發現美國大學海外教員通信，特別是那些印度尼西亞（H.漢納）、馬來亞（W.漢納）、印度（P.塔爾博特）、摩洛哥（C.加拉格爾）及尼日利亞（R.弗洛丁）的內容，非常有用。（自上述目錄于十年前編寫以來，關于我們這個主題的大量的新書已經出現了。但是據我所知，還沒有這一領域中的綜合書目。）

[[316]](#_316_34)科爾曼：《尼日利亞》，第319—331頁。

[[317]](#_317_34)整個情形更進一步復雜化，不僅僅是因為在更廣泛的種族語言忠誠面前三個主要群體的部落認同并沒有完全讓位這一事實，而且還因為這個大團體的所有成員并不都在它的家鄉地區，有些人已經移居或是流落到其他地區，在那里，他們，主要是在城鎮，形成了重要的反對派少數民族。這個有關生活在“家鄉地區”之外的個人的忠誠問題是一個對所有新興國家都極端棘手的問題，在其中，整合問題與產生具有原生色彩的準國家問題重合在一起，例如，尼赫魯一直堅持認為生活在馬德拉斯的孟加拉人是邦一級的公民，只能有馬德拉斯的公民權而不能有孟加拉公民權，而且在印度生活在其他地區的種族群體的“民族故鄉”的標志必須要取消其顯示。進一步的事實是：有些這類的群體比其他群體更多地遷居（在尼日利亞是伊博人；在印度是瑪瓦里人，等等），這個事實只能使問題更嚴重。

[[318]](#_318_34)弗里德曼：《馬來亞的多元社會》。

[[319]](#_319_34)參見C.霍爾特編：《印度尼西亞的文化與政治》（伊薩卡，1972），本文在其中以“后記”形式首次發表，第319—336頁。

[[320]](#_320_34)也許最早也是最不妥協的將政治與文化聯接在一起的實施者是納森·萊特斯。特別參見他的《布爾什維主義研究》（格倫科，伊利諾，1953）及《巴黎的游戲規則》（芝加哥，1969）。

[[321]](#_321_34)引文（出自烏圖森·辛迪亞）見B.達赫姆：《蘇加諾與印度尼西亞的獨立斗爭》（伊薩卡，1969），第39頁。

[[322]](#_322_34)引自費舍爾：《印度尼西亞的故事》（紐約，1959），第154頁。有關蘇加諾公開演講中相同的聲明，參見達赫姆：《蘇加諾與印度尼西亞的獨立斗爭》，第200頁。

[[323]](#_323_34)要找個例子的話，參見H.魯依西：《正視印度尼西亞》，載《文匯》，第25期（1965），第80—89頁；第26期（1966），第75—83頁，連同我的評論《爪哇人是不是瘋了？》及魯依西的《回答》，出處同前，1966年8月號，第86—90頁。

[[324]](#_324_34)B.德·茹弗內爾：《關于權力》（波士頓，1962）。

[[325]](#_325_34)此語出自蘇加諾一封攻擊傳統的伊斯蘭教的信，寫于他流放弗洛雷斯時，Surat-surat Dari Endeh，第十一封信，一九三六年八月十八日，載K.戈埃納迪和H.M.納蘇蒂安編：Debawah Bendera Revolusi，第1卷（雅加達，1959），第340頁。

[[326]](#_326_34)對印度尼西亞民族主義運動的評價，我在此處的評價已經過時，參見J.M.PluvierOverzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1930—1942（Hague1953）;A.K.PringgodigdoSedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia （Djakarta1950）;D.M.G.Koch,Om de Vrijheid （Djakarta1950）;達赫姆：《蘇加諾與斗爭》；G.McT.卡欣：《印度尼西亞的民族主義與革命》（伊薩卡，1952）；H.本達：《新月與升起的太陽：日本占領時期的印度尼西亞伊斯蘭教，一九四二—一九五四》（海牙，1958）；W.F.沃特海姆：《轉型期的印度尼西亞社會》（海牙，1956）。

[[327]](#_327_34)關于直至六十年代中期這個共和國的國家意識形態，參見H.費特：《有指導的民主的動力》，載R.T.麥克維伊：《印度尼西亞》（紐黑文，1963），第309—409頁；關于大眾分化，參見R.R.杰伊：《中部爪哇農村的宗教與政治》，載《東南亞研究文化報告系列》，第12輯（紐黑文，1963）；G.W.斯金納編：《鄉村印度尼西亞的地方、種族與民族的忠誠》，載《東南亞研究文化報告系列》，第8輯（紐黑文，1959）；及R.W.利德爾：《民族、政黨與全國一體化》（紐黑文，1970）。隨之產生的非常分裂的政治氣氛可以在一九五七—一九五八年的制憲會議的辯論中感覺到；參見Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante,3 vols.［Djakarta（?）,1958（?）］

[[328]](#_328_34)死亡人數估計是約翰·休斯所做的，見《蘇加諾的終結》（倫敦，1968），第189頁。估計數在五萬到一百萬之間；沒有人真正知道準確數字，屠殺在如此廣大的規模上進行以至于爭論數字似乎不重要。休斯對政變、屠殺與蘇哈托的崛起的敘述，雖然缺少分析，但卻是可靠并且公正的。關于從不同的觀點進行的其他討論，可參見R.沙普隆：《失控時代》（紐約，1969）；D.S.萊夫：《印度尼西亞的一九六五年：政變的一年》，載《亞洲概覽》，第6卷第2期（1966），第103—110頁；W.F.沃特海姆：《巫統政變前后的印度尼西亞》，載《太平洋事務》，第39卷（1966），第115—127頁；B.古納瓦恩：《庫德塔：雅加達的斯塔特格里普》（麥波爾，1968）；J.M.馮·克洛依夫：《解釋一九六五年印度尼西亞政變：文獻述評》，載《太平洋事務》，第43卷第4期（1970—1971），第557—577頁；E.Utrecht,Indonesie's Nieuwe Orde:Ontbinding en Herkolonisatie（Amsterdam,1970）；H.P.瓊斯：《印度尼西亞：可能的夢想》（紐約，1971）；L.萊依：《印度尼西亞檔案》，載《新左派評論》（1966），第26—40頁；A.C.布萊克曼：《印度尼西亞共產黨的崩潰》（紐約，1969）。在我看來，關于政變的文章，無論是右派、左派、中間派的文章，都由于著迷于蘇加諾與印度尼西亞共產黨在陰謀的直接事件中的作用（不是不重要，而是對理解當時比理解這個國家更重要）而弄糟了，犧牲了對印度尼西亞政治覺醒的有意義的解釋。

[[329]](#_329_34)沒有人預言過大屠殺這個事實有時可以作為證明社會科學無用的實例。許多研究的確強調了印度尼西亞社會中的大量緊張與潛在的暴力。再說，任何人在二十五萬人三個月里在稻田屠殺中被殺害這個事實發生之前宣布它會發生，都會被認為，而且是正確地被認為，頭腦非常不正常。關于面對非理性的理性此事所傳達的是一個復雜的事情；而它所沒有傳達出的，是理性因為沒有洞察力因而無能為力。

[[330]](#_330_34)也許應該注意到，外部的參數也沒有太大的變化——中國、日本、美國、蘇聯或多或少還在原處，還是原來的狀況，在商業方面也是這樣。如果所謂的外部力量似乎已經減弱了，有利于所謂的內部力量（在霍爾特的書中）了，這不是因為它們被認為不重要，而是因為為了有地方上的影響，它們必須首先有一個地方性表達，任何超越這類對它們的來源的表達而去追溯它們的企圖，在這個領域的研究中，都會很快地失控。

[[331]](#_331_33)J.布爾克哈特：《意大利文藝復興時期的文明》（紐約，1954）；初版于一八六零年，第318頁。

[[332]](#_332_33)F.X.薩頓：《政治體制的代表與本質》，載《社會與歷史的當代研究》，第2期（1959），第1—10頁。

[[333]](#_333_33)魏復光（Karl A.Wittfogel,1896—?），德裔美籍東方學家，曾來華研究中國的社會與歷史。——編注

[[334]](#_334_33)魏復光：《東方專制主義》（紐黑文，1957）。

[[335]](#_335_33)這條理論戰線上有代表性的例子，參見A.索撒爾：《阿盧爾社會》（劍橋，英格蘭，1954）。

[[336]](#_336_33)R.庫爾伯恩編《歷史上的封建主義》（普林斯頓，1956）一書提出了對這類研究的有用的回顧。關于布洛克，參見他的《封建社會》（芝加哥，1961）。

[[337]](#_337_33)S.M.艾森施塔特：《帝國的政治制度》（紐約，1963）；K.波拉尼、C.阿蘭斯伯格和H.皮爾森編：《早期帝國中的貿易與市場》（格倫科，伊利諾，1957）。

[[338]](#_338_33)對這類研究的概覽與評價，參見R.布萊德伍德和G.威利：《通向城市生活的進程》（紐約，1962），也可參見R.M.亞當斯：《城市社會的演進》（紐約／芝加哥，1966）。

[[339]](#_339_32)R.海涅—格爾德恩：《東南亞的國家與君主政體概念》，載《遠東季刊》，第2期（1942），第15—30頁。

[[340]](#_340_33)參見J.L.斯維倫格雷貝爾在J.L.斯維倫格雷貝爾等人的《巴厘：對生活、思想與儀式的研究》（海牙／巴東，1960）中的介紹。

[[341]](#_341_33)V.E.科恩：Het Adtrecht van Bali（海牙，1932）第440頁。

[[342]](#_342_33)關于希盧克人，參見E.E.埃文斯—普里查德：《尼羅河蘇丹的神圣王權》（劍橋，1948）。關于瑪雅的討論更加分散而且正在發展中，但是最有價值的概括，參見G.威利：《中美洲》，載布萊德伍德和威利：《通向城市生活的道路》，第84—101頁。

#### 第五編

[[343]](#_343_31)原文ethnology，亦有“人種學”、“文化人類學”之意。——編注

[[344]](#_344_31)《悲傷的熱帶》（巴黎，1955），由約翰·拉塞爾將少數幾章譯成英文。

[[345]](#_345_31)一種英語譯本（也不是完整的）已經以《原始心智》為題出現（倫敦，1966）。但是，這個譯本（萬幸的是未標明譯者姓名）不像拉塞爾的《悲傷的熱帶》的精確譯本，而是糟透了，因此我的大部分內容用我自己的英語譯文而不是從這個譯本中引用。萊維—斯特勞斯的論文集，Anthropologie Structurale（結構人類學），其中有著許多他最近的第一次發表的文章，已經被以《結構人類學》為題譯成英文（紐約，1963）；他的《今日的圖騰制度》（Le Totemisme Aujourd'hui）（巴黎，1962），是《野性的思維》的練習，被以《圖騰制度》為題譯成英文（波士頓，1963）。

[[346]](#_346_31)此詞有“同性戀男子”之義。——編注

[[347]](#_347_29)最系統與最廣泛的討論可以參見T.帕森斯和E.希爾斯編：《關于行為的總體理論》（劍橋，馬薩諸塞，1959），及T.帕森斯：《社會體系》（格倫科，伊利諾，1951）。在人類學的范圍內，有些更引人注目的論述，但不都是觀點一致的，包括：S.F.納德爾：《社會結構的理論》（格倫科，伊利諾，1957）；E.利奇：《高原緬甸人的政治體制》（劍橋，馬薩諸塞，1954）；E.E.埃文斯—普里查德：《社會人類學》（格倫科，伊利諾，1951）；R.雷德菲爾德：《原始世界及其轉換》（伊薩卡，1953）；C.萊維—斯特勞斯：《社會結構》，載他的《結構人類學》（紐約，1963），第277—323頁；R.弗思：《社會組織的基本因素》（紐約，1951），及M.辛格：《文化》，載《社會科學國際百科全書》，第3卷（紐約，1968），第527頁。

[[348]](#_348_29)G.耐爾：《心的概念》（紐約，1949）。我涉及過某些哲學爭論，在此我以沉默略過它們，這些爭論是由“思想的外在理論”引起的。

[[349]](#_349_29)對舒茨在這個領域中的著作的介紹，參見他的《社會現實的問題》，論文集，第1卷，M.納坦森編（海牙，1962）。

[[350]](#_350_29)舒茨：《社會現實的問題》，第17—18頁。括號是后加的，段落有所改變。

[[351]](#_351_29)在一方面是“祖先崇拜”，或另一方面是“鬼神信仰”的地方，后代才可能（在儀式上）被視為能夠與他們的先輩互動，或是先輩（神密地）與他們的后代互動。但是在這類的案例中，當覺察到互動發生時，被涉及的“人”在現象上并不是前人與后人，而是同代人，或者甚至是同伴。一定要清楚地記住，在此處及隨后的討論中，鮮明的特征是從角色的視角，而不是從一個外在的、第三者的觀察者的視角形成的。關于角色取向的（有時被誤稱為“主觀的”）觀念在社會科學中的地位，參見T.帕森斯：《社會行為的結構》（格倫科，伊利諾，1937），特別是其中關于馬克斯·韋伯的方法論著作的那幾章。

[[352]](#_352_29)正是在這點上，同伴—同代人—前人—后人這種公式與它從中派生的umweot-mitwelt-vorwelt-vogelwelt公式的至少是某些版本極為不同，因為此處不可能存在一個胡塞爾的“先驗性的主觀主義”的無可置疑的解脫，而是韋伯的社會—心理地發展的、歷史地轉換的“理解形式”。關于一個廣泛的，有些不確定的對這種對立的討論，參見M.莫利奧—龐蒂：《現象學與人的科學》，載他的《知覺的首要性》（埃文斯頓，1964），第43—55頁。

[[353]](#_353_29)在隨后的討論中，我將被迫將巴厘的實際大加概括并將它們重新表述得比它們實際上的情形更加均一與始終如一。特別是在明確肯定或是明確否定的絕對的表述中（“所有的巴厘人……”；“沒有一個巴厘人……”），必須讀為已經賦予它們不言而喻的“……就我所知道的”限定，而且甚至有時會不嚴謹地對待被認為是“不正常”的例外。關于在此加以概括的某些資料在人類學上更全面的表述，可以參見H.和C.格爾茨：《巴厘的從子名字：父母身份、同齡人及家系健忘癥》，載《皇家人類學會雜志》，第94期（第2部分）（1964），第94—108頁；C.格爾茨：《提辛甘：一個巴厘人的村莊》，載Bjfdragen tot de taal-,land-en volkenkunde,第120期（1964），第1—33頁；及C.格爾茨：《巴厘鄉村社會結構的形式與變化》，載《美國人類學家》，第61卷（1955），第991—1012頁。

[[354]](#_354_29)平民的個人名字僅僅是一個杜撰，在他們自己是無意義的，而貴族的個人名字經常取自梵文經典并且“意味著”什么，通常是某種夸張的名字，例如“高尚的武士”、“勇敢的學者“。但是這種意義只是裝飾性的而不是真正有意義的。

[[355]](#_355_29)當然，這不是說，這些人就被以社會性術語（不是心理的術語）貶低為扮演一個孩子的人物，因為他們還是作為一個成年人，也許不夠完整，而被他們的同伴接受的，但是沒有子女對任何一個想要獲得地方權力或是聲望的人都是明顯的缺陷，而且就我所知，沒有一個無子女的人在村莊委員會中有任何影響，或者因為這個問題在總體上不是處于社會邊緣地位上的。

[[356]](#_356_29)僅從詞源學角度看，它們確實有某種含義，因為它們取自己經廢棄不用的詞根，表示的是“領先的”、“中間的”及“隨后的”；但是總之，這些粗略的含義并不真正在日常生活中流行，而只是非常邊緣地被感受到。

[[357]](#_357_29)從實際角度看，巴厘體系（或者，在所有的可能性中，任何一個其他的體系）都不是純粹輩份的；但是此處的目的僅僅是對這一體系做一個總體的概覽，而不是它的精確的結構。作為完整的稱謂體系，參見H.和C.格爾茨：《巴厘的從子名字》。

[[358]](#_358_29)作為一種鮮明的、與在這里提到的類似的、介于“順序”與“人物設計”之間的親屬稱謂，參見D.施奈德和G.霍門斯：《親屬稱謂與美國的親屬體系》，載《美國人類學家》，第57卷（1955），第1195—1208頁。

[[359]](#_359_29)同輩的老人也像晚輩一樣，由于同樣的理由，當然不必向他祈禱。

[[360]](#_360_29)超出庫姆皮層次的稱謂的繼續似乎可能提出對這種觀點的駁斥。但是事實上，它正是支持了這種觀點。因為只有在極少的例子中，一個人有（“真正的”或是“分類上的”）玄孫（凱拉布［kelab］）長大到了可以在他死亡時對他祈禱，而且，這個孩子被禁止這樣做。但是這不是因為他與死者是“同樣年齡”，而是因為他是一個（輩份上的）長者——即相當于死者的“父親”。同樣，一個長壽得有一個玄孫——這個玄孫度過了嬰兒期后夭折了——的老人，將要——獨自——在孩子的墓前祈禱，因為這個孩子比他年長（一輩）。原則上同樣的模式在更遙遠的輩份中使用，當巴厘人不使用親屬稱謂提及死者或是未出生的人時，問題變成完全是理論上的：“假如我們有的話，我們就會那么稱呼他們、對待他們，我們從沒這么做過。

[[361]](#_361_29)人稱代詞是另一種可能性，而且的確可能被考慮為個人定義的單獨的象征規則。但是事實上，無論何時只要可能，也往往避免使用它們，常常是以某種表達上的不方便為代價。

[[362]](#_362_29)這種使用個人名字作為從子名字的組成部分的做法，與我前面所說的這類名字不作公眾使用的觀點并不矛盾。這個“名字“在這里只是個人使用從子名字的一部分，而不是，即使在延伸意義上也不是，給一個孩子取的名字的一部分，這個孩子的這個名字純粹是用來作為一個參考，而且沒有——就我所能說的而言——任何獨立的象征性價值。

[[363]](#_363_29)它同樣強調了另一個主題，這個主題與在此討論的所有個人定義的規則有關：縮小性別之間的差別，這種差別在涉及大多數社會人物時被描繪為是可以互相交換的。有關這一主題的引人入勝的討論，可參見J.貝婁：《浪達與巴龍》（洛克斯特谷，紐約，1949年）。

[[364]](#_364_29)在這一意義上，排行稱謂在更為精細的分析上，可以定義為“零從子名字”并包括進這種象征規則中：一個名叫瓦雅恩、恩約曼等等的人是一個沒有生育過的人，他無論如何沒有后代。

[[365]](#_365_29)G.貝特森：《巴厘：一個穩定狀態的價值體系》，載福蒂斯編：《社會結構：提交給拉德克利夫—布朗的研究》（紐約，1963），第35—53頁。貝特森第一個指出了，如果有些不夠直截了當，巴厘人思維的特殊性質，而且我更集中的分析主要是受到他的一般性觀點的激勵。同時參見他的《舊的寺廟與新的神話》，載《德加瓦》（日惹）第17期（1937），第219—307頁。［現已在J.貝婁編：《傳統的巴厘文化》（紐約，1970）中重印，第384—402頁；第111—136頁。］

[[366]](#_366_29)既不知道在巴厘發現了多少不同的頭銜，也不知道有多少人擁有同一個頭銜，因為沒有對這種稱謂的統計。在我進行深入細致研究的東南巴厘的四個村莊中總共有三十二個頭銜，其中用得最多的一個由二百五十個村民使用，用得最少的一個由一個人使用，典型的數字是一個頭銜大約有五十或六十人使用。參見C.格爾茨：《提希干：一個巴厘村莊》。

[[367]](#_367_29)種姓分類經常還有次一級分類，特別是高地位的人，分成三個等級——最高utma、中等madia、低等nista——種姓頭銜在整體分類中被適當地進行次一級的分類。對巴厘社會等級制度的全面分析——在形式上就像印度的制度那樣波利尼西亞化——不能在此進行。

[[368]](#_368_29)至少應該提及另一種秩序的存在，涉及性別標簽（Ni是女性，I是男性）。在日常生活中，這種頭銜僅被附加于個人名字上（大多數個人名字本身在性別上是中性的），或是附加于帶排行名的個人名字，而且只是偶爾為之。結果，從個人定義的角度，它們只具有偶然的重要性，而且我感覺不對它們做詳盡的探討是合理的。

[[369]](#_369_29)關于這方面的一篇文章，參見C.格爾茨：《巴厘鄉村社會結構的形式與變化》。

[[370]](#_370_29)與這種頭銜所表達的職能聯在一起的地名，作為附加性的說明也許甚至更普遍：“Klian Pau”，“Pau”是這個人作為Klian（首領，長者）的村莊的名字；“Anak Agung Kaleran”，“Kaleran”——字面意義是“北方”或是“北方的”——是這個領主的宮殿（及位置）的名字。

[[371]](#_371_28)確實存在傳統的敘述神的某些活動的文本，其中有些相當全面，而且這些故事的片斷廣為人知。這些神話不僅反映了典型的人類觀、靜止的時間觀，及我正在試圖加以概括的儀式化的互動風格，而且對討論及思考這些神靈保持普遍的沉默意味著與這些神靈有關的故事很少進入巴厘人理解與接受“這個世界”的努力之中。希臘人與巴厘人的區別并不怎么在于他們的神靈所采取的生活方式，兩者都是丑惡的，而是在于他們對這些生活的態度。對希臘人來說，宙斯和他的伙伴的私人行為被認為反映了人的同樣的行為，因此關于他們的流言蜚語具有哲學意義。對巴厘人來說，Betara Guru和他的伙伴的私人生活僅僅是私人的，有關他們的流言蜚語是不禮貌的——甚至，考慮到他們的聲望等級，是不恰當的。

[[372]](#_372_29)被認為是固定不變的，是這種全面秩序而不是個人在其中的位置，后者是可以移動的，雖然更多的是沿著某些軸線而非其他。

[[373]](#_373_29)舒茨：《社會現實的問題》，第221—222頁。

[[374]](#_374_29)作為下面的討論的序言及前面的討論的附錄，必須要說明的是，正因為巴厘人確實有著互相之間的伙伴關系而且確實有著某種先輩與后代的物質聯系的概念，因此他們也就確實有著某種如我們所說的“真正”的歷法概念——在所謂的凱卡（Caka）體系中的絕對日期、印度教的連續紀元的概念，以及，甚至對格列高利歷的接觸。但是，這些在（約一九五八年）日常生活的一般過程中是一些非重點的明顯是從屬性的重要性；不同的模式被某種人因偶然的機會為了特殊的目的應用于受到限制的過程中。對巴厘文化的完整的分析——只要這件事是可能的——確實必須考慮它們；而且從某些觀點來看，它們不是沒有理論意義的。但是在此處及別處，這個相當不完整的分析中的關鍵，不是巴厘人像匈牙利人一樣被認為是從另外一個星球上來的與我們自己不同的移民，而僅僅是他們有關社會批評性重點在一個，至少是現在，與我們顯著不同的方向上。

[[375]](#_375_29)因為組成二百一十天超級周期的三十—七名稱的周期（uku）也是有名稱的，所以它們能夠也通常被用于與五天及七天的名稱的并聯中，因此不需要從六天名稱周期中找出一個名稱。但是這僅僅是記數方面的問題：結果是完全相同的，雖然三十天及四十二天的超級周期因此被隱匿了。巴厘人確定歷法及評價歷法意義的手段——圖表、目錄、計數、記憶法——既復雜又多樣，而且不同的個人、不同的村莊及島上的不同地區在技術上及對其解釋上都各不相同。在巴厘印行的日歷（一個尚未廣泛傳播的發明）設法要同時顯示出uku，在十個輪換的周期（包括那個決不變化的周期！）中的每一個周期都有的那個日子，在陰陽合歷體系中的日子及月份，在格列高利歷中的日子、月份及年份，以及在中國歷中的日子、月份、年份及年份的名稱——與這些不同的歷法體系所規定的從圣誕節到嘎龍甘的所有重要的節日全部都有。對巴厘歷法思想及其社會宗教意義的更全面的討論，參見R.戈里斯：《假日與宗教節日》，載J.L.斯維倫格雷貝爾編：《巴厘》（海牙，1960），第115—129頁，及其所引的參考資料。

[[376]](#_376_29)更精確地說：它們所確定的日子告訴你現在是哪一種時間。雖然因為這些周期與超級周期是周期性的，所以是可以反復出現的，但是并非是關于它們的這一事實受到了關注，或是被視為重要。三十天、三十五天、四十二天、二百一十天的時間段及因它而界定的間隔并沒有，或者只在邊緣上，被這樣看待；這些間隔也不暗示隱含于創造它們的基本的時間周期和循環本身——這是一個由于稱前者為“月”、“年”及后者為“星期”而被隱匿的事實。只有——怎么強調也不為過——“日子”才是真正重要的，而且巴厘人的時間概念并非強調周期性甚于持續性：它是粒狀的。在個別的日子中，有某些短期的、未經仔細校準的、持續的計量，方法是在持續周期的不同時間（早晨、中午、傍晚，等等）敲一個破鑼，而對某些需要粗略平衡每個人的勞動量的集體勞作任務，用的是水鐘。但是即使是這樣也沒有什么重要意義：與其歷法設計相比，巴厘人的鐘表概念與手段非常不發達。

[[377]](#_377_28)戈里斯：《假日與宗教節日》，第121頁。當然并非所有這些節假日都是主要的。其中的許多僅僅是在家庭中非常一般地慶祝一下。使它們成為節假日的，是它們對所有的巴厘人都是一樣的，與其他類型的慶典不怎么相同的某種東西。

[[378]](#_378_28)前引書。當然從周期的運轉中產生了次節律：每三十五天是一個節假日，因為它是由五名和七名周期的互動確定的，但是就純粹的日子的連續來說，沒有這樣的規律，雖然此時或彼時會出現有規律的成組的日子。戈里斯認為Radité-Tungleh-Paing是“……巴厘（輪換）年的第一天”（而且其中的幾個日子也就成了各自周期的第一天）；雖然對此可能有（也可能沒有，戈里斯沒有說）文本上的根據，但是我沒有發現證據證明巴厘人實際上意識到了它。如果實際上有任何一個被認為是我們視之為某種暫時的里程碑的日子，那就應該是嘎龍甘（在上述計算中的第七十四天）。但是即使是從最好的方面說，這一思想也是發展得很糟；如同其他節假日那樣，嘎龍甘只是出現了。對現在的巴厘歷法，即使只是部分，在我看來，還是被根據今天西方時間流逝的觀點從現象上誤解了。

[[379]](#_379_28)斯維倫格雷貝爾編：《巴厘》，第12頁。這些寺廟的大小不一，重要性程度也不同。斯維倫格雷貝爾記下了巴厘的宗教事務局給的一個數字（令人可疑地精確）：一九五三年這個島上的“大而重要的”寺廟是四千六百六十一個，要記住的是這個島的面積是二千一百七十平方英里，大致相當于特拉華州的面積。

[[380]](#_380_28)關于全面展開的odalan（多數要持續三天而不只是一天）的描述，可參見J.貝婁：《巴厘的寺廟節日》（洛克斯特谷，紐約，1953）。而且，odalan最普遍是用uku而不是六名周期與五和七名周期計算出來的。參見因為組成二百一十天超級周期的三十—七名稱的周期（uku）也是有名稱的，所以它們能夠也通常被用于與五天及七天的名稱的并聯中，因此不需要從六天名稱周期中找出一個名稱。但是這僅僅是記數方面的問題：結果是完全相同的，雖然三十天及四十二天的超級周期因此被隱匿了。巴厘人確定歷法及評價歷法意義的手段——圖表、目錄、計數、記憶法——既復雜又多樣，而且不同的個人、不同的村莊及島上的不同地區在技術上及對其解釋上都各不相同。在巴厘印行的日歷（一個尚未廣泛傳播的發明）設法要同時顯示出uku，在十個輪換的周期（包括那個決不變化的周期！）中的每一個周期都有的那個日子，在陰陽合歷體系中的日子及月份，在格列高利歷中的日子、月份及年份，以及在中國歷中的日子、月份、年份及年份的名稱——與這些不同的歷法體系所規定的從圣誕節到嘎龍甘的所有重要的節日全部都有。對巴厘歷法思想及其社會宗教意義的更全面的討論，參見R.戈里斯：《假日與宗教節日》，載J.L.斯維倫格雷貝爾編：《巴厘》（海牙，1960），第115—129頁，及其所引的參考資料。

[[381]](#_381_28)也有與擁有不同名稱——一些神靈、魔鬼、自然物（樹、鳥、熊），美德與邪惡（愛、恨……），等等——的日子聯系在一起的各式各樣的形而上的概念，但是毋需在此研究。在這個范圍內，就像在本文中所描述的相關的“算卦”操作一樣，理論與解釋不那么標準，而且計算并不局限在五、六、七名周期內，而是擴展到不同的其他周期的不同的轉換上，這個事實使得可能性幾乎成為無限的。

[[382]](#_382_28)在涉及個人時更多使用的詞是otonan而不是odalan，但是字根的含義是相同的：“再現”“表現”、“出來”。

[[383]](#_383_28)最后兩個月份的名稱——從梵語中借來的——并非像另外十個那樣是嚴格意義上的數；但是根據巴厘人的觀念，它們的“意思”是十一和十二。

[[384]](#_384_28)實際上，年作為另一個來自印度的轉借物，也是數字化的，但是——在僧侶的圈子之外，通曉它更主要是學術聲望問題，是一個文化修飾品，而不是其他東西——年的數列最終在歷法的應用中沒有什么作用，而且陰歷的日期除了極罕見的例外幾乎總是沒有年，既不為人所知也無人在意。古代的文本與手稿有時標明年，但是在日常的生活過程中，巴厘人從不對任何事情按照我們的觀念“標明日期”，除了也許說這些事件——一次火山爆發，一場戰爭，等等——在“我小時候”，“在荷蘭人還在這里時”發生了，或者是按照巴厘人的illo tempore（最后記憶），發生在“Madjapahit時代”，等等。

[[385]](#_385_28)關于巴厘文化中的“羞恥”這個題目，參見M.卡瓦拉比亞斯：《巴厘島》（紐約，1956）；關于“缺乏高潮”，參見G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格》（紐約，1942）。

[[386]](#_386_28)要了解綜合性的批評觀點，參見G.皮爾斯和M.辛格：《羞恥與內疚》（斯普林菲爾德，伊利諾，1953）。

[[387]](#_387_28)再一次，我在此關心的是文化現象，而不是心理動力。當然巴厘人的“怯場”完全可能是與某一種或是另一種無意識的內疚感聯系在一起的，雖然我認為沒有恰當的證據證明或是否認這一點。我的惟一想法是，將lek翻譯為“內疚”或是“羞恥”，根據英語中這兩個詞的通常意義，是誤譯了它，而我們的“怯場”這個詞——“在觀眾面前感覺到的神經質”，再次求助于韋氏字典——也許仍然不完美，但是更好地表達了巴厘人在說到他們幾乎是不斷地在說的lek時實際上要表達的意思。

[[388]](#_388_28)對浪達—巴龍的戰斗的描述，參J.貝婁：《浪達與巴龍》；對其氣氛的生動描述，參見G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格》。也可以參見前面的第114—118頁（原書頁碼）。

[[389]](#_389_28)J.萊文森：《現代中國與歷史上的儒學》（花園城，1964），第212頁。我在此處及其他地方使用“思維”這個詞不是指刻意的冥思苦想，而是指任何種類的智力行為，而“意義”不是指抽象的“概念”而是指任何一種意義。這也許有些武斷，而且有一點寬泛，但是必須有一般的詞匯用來談論一般的題目，即使進入這類題目的內容遠不是均一的。

[[390]](#_390_28)“每一個符號似乎自動地死亡了。什么給了它生命？——在使用時它是活的。是生命被吸入了其中嗎？——或者它的使用就是它的生命？”L.維特根斯坦：《哲學研究》（紐約，1953），第128頁。黑體是原有的。

[[391]](#_391_28)李安志：《祖尼：某些觀察與探詢》，載《美國人類學家》，第39（1937），第62—76頁；H.科德勒：《夸扣特爾人生活中的友善的一面》，載《美國人類學家》，第58卷（1956），第334—351頁。兩個對偶的模式，或者是一組模式，其中有一個，如果有，實際上是主要的，它肯定是一個先驗問題，但是并非不能解決的，特別是如果將某種理論在這種聯接中賦予具有“主要的”意義的那個。

[[392]](#_392_28)“這因而一直表明，為了積累適應性，必須沒有……從某些可變物到其他可變物的渠道……這種思想如此經常地在生理學論文中暗示，以至于如果只有有效的交叉聯系是可行的，所有的結果……都是完全錯誤的。”W.R.阿什比：《大腦設計》，第2版（紐約，1960），第155頁。黑體是原有的。當然在這里所指的直接聯系——是阿什比所說的“主要的聯系”。很簡單，在體系中與其他可變物從來沒有任何關系的任何可變物不是它的一部分。關于對在此涉及的一組理論問題的討論，參見阿什比，第171—183頁。對認為文化的非連續性可能不僅與它們所控制的社會體系的有效功能一致，而且甚至支持這類功能，參見J.W.費爾南德斯：《芳族改革教派中的象征符號的一致性》，載《美國人類學家》，第67卷（1965），第902—929頁。

[[393]](#_393_28)一個也許具有啟發性的事例是，共和國早期在印度尼西亞中央政府中僅有的一個具有重要性的巴厘人——他曾經做過短時間的外交部長——是巴厘傳統王國之一的Gianjar的剎帝利至上的王子，他有著巴厘人最神奇的名字：Anak Agung Gde Agung。“Anak Agung”是Gianjar統治家族成員擁有的公眾頭銜，Gde是排行名（相當于Triwangsa的Wayan），而Agung雖然是一個個人名，但實際上是公眾頭銜的反映。因為“Gde”與“Agung”的意思都是“大”，“Anak”的意思是“男人”，整個名字就成了“大的、大的、大的男人”的意思——他的確是這樣，直到他失寵于蘇加諾為止。更近的巴厘的政治領導人已經使用他們的蘇加諾式的更具個性化的個人名字而放棄了頭銜、排行名、從子名及諸如此類的名字，因為它們是“封建的”或是“舊式的”。

[[394]](#_394_28)本文寫于一九六五年初；在此后的幾年里巨大的變化實際上已經發生，參見第282—283頁（原書頁碼）及第十一章。

[[395]](#_395_28)本章正文系郭于華譯。

[[396]](#_396_28)G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格：照片分析》（紐約，1942），第68頁。

[[397]](#_397_28)J.貝婁：《巴厘人的氣質》，載J.貝婁編：《巴厘的傳統文化》（紐約，1970）（1935年初版），第85—110頁。

[[398]](#_398_28)對斗雞的最好的討論還是參見G.貝特森和M.米德：《巴厘人的性格：照片分析》，但這一討論也還是一般性的、簡略的。

[[399]](#_399_28)同上，第25—26頁。斗雞在巴厘文化中作為單一性別的公共活動是不尋常的，另一性別的人被完全地、明確地排除在外。在巴厘，性別差異在文化方面極不重要，在絕大多數活動中，無論是正式的還是非正式的，男女都在平等的基礎上參與，一般是作為具有紐帶聯系的一對來參與的。從宗教到政治，到經濟，到親屬，到服飾，巴厘是一個非常“不分男女”的社會，這一事實在習俗與象征性方面都明確地表達出來。甚至在那些女性沒有發揮重要作用的情境——音樂、美術、某些農業活動——中，她們的缺席在任何情況下只是相對的，僅僅是一個事實問題，而不是社會強制的。相對這一普遍模式，由男人參加及為男人設置的斗雞（女人——至少是巴厘的女人——甚至都不去觀看）是極其例外的。

[[400]](#_400_28)C.胡亞卡斯：《加亞·普拉納的抒情短詩》（倫敦，1959），第39頁。這首抒情短詩有一節（第17節）其中使用了那個不太情愿侍從。加亞·普拉納，那個巴厘烏利亞神話中的臣民回答向他提供了六百個最可愛的女仆的主：“圣明之王，我的主/我乞求你讓我離開/這不是我的愿望；/就像斗雞一樣/我確實鼓起了勇氣/我是孤獨的/就像是火焰還沒有燃起。

[[401]](#_401_28)此類內容可參見V.E.科恩：Het Adatrecht van Bali,第2版（海牙，1932）。索引見toh條。

[[402]](#_402_28)確實有這樣的傳說，講的是爪哇與巴厘分裂是由于一位有勢力的爪哇宗教人物的行為，他希望能保護自己不受巴厘文化英雄的傷害（這位英雄是兩個Ksatria種姓的祖先），這位英雄是一個狂熱的斗雞人。參見C.胡亞卡斯：Agama Tirtha（阿姆斯特丹，1964），第184頁。

[[403]](#_403_28)一對亂倫者被強迫拴上捆豬繩爬向豬槽，用嘴在豬槽里吃食。可參見J.貝婁：《巴厘有關孿生子的習俗》，載J.貝婁編：《巴厘的傳統文化》，第49頁；對獸性的一般憎惡，參見貝特森和米德：《巴厘人的性格》，第22頁。

[[404]](#_404_28)除了一些不重要的斗雞外，小賭金的斗雞（關于斗雞的“重要程度”問題，參見下面內容）中的斗雞用的距鐵一般不是由雞的主人而是由別人做的。是否由雞的主人來操縱雞或多或少要依據他的斗雞技巧，這一考慮其重要性再次與斗雞的重要性有關。當距鐵和雞的操縱者不是雞的主人而是別的人時，他們總是一位非常近的親屬——兄弟或是侄子——或是主人非常親密的朋友。他們都是他的個性的擴展，因為事實是所有三個人都稱雞為“我的”，說“我”斗雞，而且在實際顯示中也是這樣。同樣，主人—操縱者—距鐵制造者的三者組合是相對固定的，雖然不同的個人可能有幾個角色并在特定的環境中變換角色。

[[405]](#_405_28)E.戈夫曼：《遭遇：互動社會學中的兩種研究》（印第安納波利斯，1961），第9—10頁。

[[406]](#_406_28)這個詞，其字面意思是一個抹不掉的污點或標記，就像是胎記或是石頭上的紋理，也用來指法庭案件的押金、抵押品、借貸的擔保、某人參加法律或是儀式過程的替身、商業交易中的預付金、所有權發生爭議的土地中的標記、一個不忠的妻子的特有身份（她的丈夫或者從她的情人那兒得到賠償或是把她讓給她的情人）。參見V.E.KornHet Adatrecht van Bali;Th.Pigeaud,Javaans-Nederland Hand-woordenboek（Groningen,1938）;H.H.朱因博爾：Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst（Leiden,1923）。

[[407]](#_407_28)中心賭博必須由雙方在斗雞開始前預付現金。預付金由裁判掌握直到決出結果后再交給勝方，以防止在由失敗者在失敗后再付款可能給勝敗雙方造成的不痛快。勝者收入的百分之十要拿出來作為給裁判和斗雞舉辦者的份額。

[[408]](#_408_28)實際上，雄雞的分類是極為詳盡的（我已經收集了二十多種，當然還不完全），并不只依據顏色，而是有著一系列獨立的但是互相關聯的因素，其中包括——除了顏色——大小、骨頭的粗細、羽毛、稟性。（但是并不包括血統。巴厘人并不在某種有意義的范圍內養育雞，就我所發現的，他們也沒有這樣做過。幾乎在所有斗雞場都能發現的斗雞用的阿西爾雞（asil），或日叢林雞，是一種南亞土產雞，一個人可以在任何一個巴厘市場的賣雞處花四五個到五十個或更多林吉特買到一只很好的樣品。）顏色因素只是一個通常用來分類的名稱，除非兩只不同類型的雞——原則上它們必須是——有著相同的顏色，在這種情況下，來自另一個范圍內的第二個標志（“大斑點”相對“小斑點”，等等）要被增加進來。雞的類型與不同的宇宙觀是一致的，宇宙觀可以幫助形成比賽，因此，比方說，你拿一只小個、大頭、有著褐色斑點的白雞和一只來自東部邊緣地區的、有著平展羽毛的細腿雞在巴厘復雜歷法中的某一天比賽，以及你拿一只大個、謹覺、全黑的雞與一只來自北方、有著一簇簇羽毛的、短粗腿雞在另一天比賽，等等。所有這一切都再次被紀錄在棕櫚葉的書內被巴厘人不斷地討論（不是所有的巴厘人都有完全相同的體系），而且對決定雞的分類的各種因素的象征意義的全面討論，無論作為對斗雞的描述還是其自身都極有價值。但是我所有的關于這一題目的材料雖然廣泛又多樣，似乎還沒有完全及系統到可以嘗試這一類討論。關于巴厘人的宇宙觀可以參見J.貝婁編：《巴厘的傳統文化》及J.L.斯維倫格雷貝爾編：《巴厘：對生活、思想與儀式的研究》（海牙，1960）。

[[409]](#_409_28)為了民族志的完整，應該注意到賭優勢雞的人——給予讓步者——可能提出一個賭法，就是如果他的雞贏了，他就贏了，否則就是平局（tie），一種稍稍減小賠率的賭法（我沒有足夠的案例去估計數量，但是似乎是每十五次到二十次中有一次）。他通過喊sapih（“平局”）而不是雞的分類來表達這種愿望，但是實際上這種賭法并不經常出現。

[[410]](#_410_28)推動投注活動的精確動[DK（]力是斗雞活動中最詭秘、最復雜而且鑒于它于其中進行的混亂的條件，也是最難研究的一個方面。電影紀錄加上多重觀察者也許是對其進行有效研究所必需的。即使只是從印象上看——對一個陷入其中的孤獨的民族志學者來說的惟一的方法——很清楚某些人同時在引導確定優勢雞（即開喊雞的分類，這總是作為斗雞程序的開始）及指導賠率的運作方向，這些作為更有造詣的斗雞者兼有根基的公民（cockfighters-cum-solid-citizens）的“主意領導人”將在下面討論。如果這些人開始改變他們的喊法，其他人也跟著改變；如果他們開始下賭，其他人也這樣做，而且——雖然總是有很多非常沮喪的下注者喊著要求以小賠率的或是大賠率的賭法直到最后——這個活動多少會停止下來。但是對整個過程的詳細理解要等到，哎，不太可能得到的：一位由個體行為的精確觀察武裝起來的決策理論家。

[[411]](#_411_26)假設只有二項變量，在六十林吉特及其以下的情況下，偏離五十—五十預期值的標準差是一點三八，或者（在單項試驗中）單憑偶然性來說是百分之八的可能性；在低于四十的情況下標準差是一點六五，或者百分之五的可能性。這些偏離雖然是真實的但卻并不極端，這個事實僅僅是再次顯示出，即使是在較小型的斗雞中還是保持著相斗的雞至少是比較合理地相般配的。這是使壓力相對減輕至均等，而不是消除。要求高額賭注比賽中采取拋硬幣方式的傾向當然就更加突出，這也表明巴厘人完全知道他們要干什么。

[[412]](#_412_26)在小型斗雞中賭注的減少（小型斗雞當然是自己維持的；人們認為小型斗雞不夠有趣的原因之一是其中賭注較少，而在大型斗雞中情況正好相反）有三種互相強化的方式。第一種，當人們走開去喝一杯咖啡或是與朋友聊天，自然就出現了興趣冷淡；第二種，巴厘人不精確地換算賠率，而是直接按照所報的賠率下注。因此在一個九對八的賭博中，一個人賭九個林吉特，另一個人賭八個；在一個五對四的賭博中，一個人賭五個林吉特，另一個人賭四個。因此，對于任何一個像林吉特這樣的特定貨幣單位，在十對九的賭注中投入的錢是在，比如說，二對一中的六點三倍，而且正像人們注意到的那樣，在小型斗雞中賭注的確定趨向于大賠率一頭；最后，下賭往往是用一根手指而不是二根、三根，或者像在某些大型斗雞中那樣用四根或五根手指完成的。（手指所表示的是賭注賠率的乘積，而不是絕對的數字。在六對五的情況下，兩根手指表示一個人希望在劣勢時以十個林吉特對十二個林吉特，在八對七的情況下，三根手指表示二十一個林吉特對二十四個林吉特，依此類推。）

[[413]](#_413_26)除了賭博之外，斗雞還有其他經濟的內容，特別是它與當地的市場體系的密切相連，雖然它們對市場的動力及其功能方面的作用都處于次要地位，但是并非不重要。斗雞是公開的活動，任何愿意去的人都可以去參加，有時有些人來自非常遠的地方，但斗雞百分之九十以上，可能是百分之九十五以上還是地方性事務，而且相關的地方性不是由村莊，甚至不是由行政區，而是由鄉村市場體系來確定的。巴厘有根據熟知的“太陽”歷法輪換的三天市場周。雖然巴厘的市場還不是高度發達的，只是在村莊范圍內的一種小型早市，一般是由上述輪換歷標出的微型區域——十至二十平方英里，七至八個鄰近的村莊（在當代的巴厘這通常是意味著有五千到一萬或一萬二千人），斗雞的觀眾的主體，確切地說是所有的人，都是來自這個范圍。大多數斗雞者都是由鄉村小商人在共同的目標下聯合起來組織和資助的，而且是由他們，確切地說是由全體巴厘人支持的，斗雞對貿易有益處是因為“它們從家里弄出錢來并使錢流通”。出售各種東西的攤位，還有純粹是靠撞運氣的賭博（見下面）都安排在斗雞場的周邊，它因此而具有小型集市的性質。斗雞與市場及市場攤位之間的這種聯系是非常古老的，正如，其他事情不說，在商業登記［R.Goris,Prasasti Bali,2 vols. （Bandung，1954）］中所顯示的。在巴厘鄉村，貿易伴隨著斗雞已經有幾個世紀，而且這種活動一直是島上貨幣流通的主要媒介。

[[414]](#_414_26)這一短語出現在希爾德雷斯的譯本中，《國際心理學文庫》（1931），第106頁注釋；參見L.L.福勒：《法律的道德性》（紐黑文，1964），第6頁（p.6ff）。

[[415]](#_415_26)當然，甚至在邊沁那里，效用一般也不局限于作為錢的損失與獲得的概念，而我在這里的論述可能是要更小心地提出一個否定：對巴厘人來說，就像對任何民族一樣，效用（愉快、幸福……）僅僅是與財富相等同。但是這種述語學的問題在任何情況下對這一基本問題——斗雞不是輪盤賭——而言，都是次要的。

[[416]](#_416_26)M.韋伯：《宗教社會學》（波士頓，1963）。當然，在錢的深層意義上巴厘沒有特殊性，正如威特在對波士頓工人階級區的街頭男孩所做的描述中所揭示的：“賭博在康納維爾（Cornerville）的生活中扮演了重要的角色。無論街頭男孩玩的是什么樣的賭博，他們幾乎都是在為收入而賭。當沒有設賭注時，游戲就不被認為是真正的比賽。這不并意味著經濟因素是全部重要內容。我經常聽人們說贏錢的榮譽比作為賭注的錢更重要。街頭男孩認為為錢而賭是真正的技能競賽，而且在賭錢時，一個人除非表現得出色，否則他是不會被認為是一個好的賽手的。”W.F.威特：《街頭社會》，第2版（芝加哥，1955），第140頁。

[[417]](#_417_26)能夠設想到的這種瘋狂有時會走到的極端——以及這被認為是瘋狂的這個事實——被巴厘民間故事I Thuhung Kuning所體現。一個賭徒被他的情緒弄得失去理智，以至于在出門旅行時，他命令自己懷孕的妻子，如果將要出生的孩子是一個男孩，就養起來，如果是一個女孩，就拿她當肉喂給他的參加斗雞的雞。這位母親生了一個女孩，但是她沒有把孩子給雞而是給了雞一只大老鼠并把女孩藏在她母親那里。當丈夫回來時，雞高聲啼叫告訴他這個騙局，丈夫非常憤怒就去殺了孩子。一位女神從天上下來把女孩帶到天上和她在一起。那些雞后來吃了喂的食物死了，雞的主人恢復了神志，女神把孩子交回給他，孩子和他還有他的妻子又團圓了。這個故事在J.胡亞卡斯·布姆卡姆帕的Sprookjes en Verhalen van Bali（海牙,1956）中是以“Geel Komkommertje”為題講述的，見第19—25頁。

[[418]](#_418_26)對巴厘鄉村社會結構的更為詳盡的描述，參見C.格爾茨：《巴厘鄉村社會結構的形式與變化》，載《美國人類學家》，第61卷（1955），第94—108頁；《提希干：一個巴厘村莊》，載R.M.克恩加拉尼格拉特：《印度尼西亞的鄉村》（伊薩卡，1967），第210—243頁；及V.E.KornDe Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan （SantpoortNetherlands，1933），雖然此書就巴厘鄉村這個題目而言有點偏離常規。

[[419]](#_419_26)戈夫曼：《遭遇》，第78頁。

[[420]](#_420_26)B.R.貝勒爾森，P.F.拉澤斯費爾德和W.N.麥克費：《投票：對總統競選中觀點形成的研究》（芝加哥，1954）。

[[421]](#_421_26)由于這是一個形成上的范例，它所要顯示的是斗雞的邏輯結構而不是因果結構。至于這些考慮中究竟哪一種導致了哪一種，以什么次序，以及受什么機制制約，則是另一個問題——一個我一直試圖在總體性討論中給予解釋的問題。

[[422]](#_422_26)在胡亞卡斯—范·利烏溫·布姆卡姆帕的另一個民間故事（“De Gast” Sprookjes en Verhalen van Bali，第172—188頁）中，一個低種姓首陀羅，一個慷慨、虔誠、無憂無慮的人，他還是一個出色的斗雞人，盡管他很出色，但還是輸了，一場接著一場地斗，直到不僅輸光了錢而且輸掉了他最后一只雞。然而，他并不沮喪——“我拿一個未知的世界賭。”

[[423]](#_423_26)嗜賭成癮的賭徒實際上是不會降低社會地位的（因為他們的社會地位就像其他人一樣是世襲的），只是落得既貧窮又喪失了個人尊嚴。我在斗雞圈子里所知道的上了癮的斗雞人實際上是一些高種姓的剎帝利，他們賣掉了自己相當數量的土地來維持自己的嗜好。雖然所有的人私下都認為他們很愚蠢或是更糟（有些更寬厚的人認為他們是有病），但是在公開場合，人們還是根據他們的地位，充滿尊重地、有禮貌地對待他們。關于在巴厘個人威望獨立于社會地位的情況，可參見第十四章。

[[424]](#_424_26)關于四種多少有些不同的處理方式，可參見S.蘭格：《情感與形式》（紐約，1953）；R.沃爾海姆；《藝術及其目標》（紐約，1968）；N.古德曼：《藝術的語言》（印第安納波利斯，1968）；M.莫利奧—龐蒂：《眼睛與心》，載他的《知覺的首要性》，（埃文斯頓，伊利諾，1964），第159—190頁。

[[425]](#_425_26)英國式斗雞（這項運動于一八四零年在那里被禁止）似乎的確缺乏這一點，而且由此生成了完全不同類型的形式。大多數英國式斗雞是“常規斗雞賽”（mains），在斗雞中，預先同意的數量的雞被分成兩隊分別相斗。記分連續計算，既可以在個別的也可以在整體比賽中設賭。還有一種在英國和大陸都進行的“混戰”，在這種斗雞比賽中大量的雞松散地同時與最后剩下的一個優勝者比賽。而在威爾士，所謂的威爾士斗雞是根據一種淘汰方式進行的，按照當今網球比賽的排列方式，優勝者都可以進入下一輪。作為一種流行風格，斗雞不像，比如說，拉丁喜劇那樣在結構上具有靈活性，但它也不是完全沒有喜劇因素。要了解更多的關于斗雞的一般情況，參見A.魯波特：《斗雞的藝術》（紐約，1949）；G.R.司各特：《斗雞的歷史》（倫敦，1957）；及L.菲茲—巴納德：《斗雞運動》（倫敦，1921）。

[[426]](#_426_25)同前，第391—398頁。

[[427]](#_427_25)要了解作為象征參照物模型的“描述”、“表現”、“舉例”及“表達”（以及對所有這些的“模仿”的不相關）之間的區別的必要性，參見古德曼：《藝術的語言》，第61—100頁，第45—91頁，第225—241頁。

[[428]](#_428_25)N.弗萊：《受過教育的想像力》（布盧明頓，印第安納，1964），第99頁。

[[429]](#_429_25)還有另外兩種巴厘的價值標準和反面價值標準，一方面強調暫時性，另一方面與不加約束的進取相關，它們再次加強了這一觀念，即斗雞同時既延續了一般的社會生活又直接否定了它：巴厘人所說的ramé，還有他們所說paling。ramé的意思是擁擠、嘈雜、活躍，這是一種極力追尋的社會狀態：擁擠的市場、群眾性節日、忙碌的街道都ramé，當然它最極端的是斗雞。ramé是發生在“滿”的時間里（它的反面，sepi，“安靜的”，發生在“空”的時間里）。paling是一種社會性的暈眩，當一個人的社會地位不明確時所感到的發暈、失去方向、不知所措、旋轉的感覺，是一種極受冷落，產生大量憂慮的狀態。巴厘人將精確的保持空間方向（“不知道北在哪里就是瘋了”）、平衡、得體、地位關系視為有序的生活（krama）的基礎，而將paling，以胡亂爭奪的雞為例所表現這種位置混亂，視做其最基本的敵人和矛盾。關于ramé，參見貝特森和米德《巴厘人的性格》，第3頁，第64頁；關于paling，同上，第11頁，及貝洛編：《巴厘的傳統文化》，第99頁。

[[430]](#_430_25)提及的史蒂文斯的作品是《隱喻的動因》（“你喜歡秋天樹下/因為一切都落下死去/風吹過像是跛子走過樹葉/并重復著無意義的詞”）（華萊斯·史蒂文斯一九四七年版權，得到阿爾弗雷德·A.諾普夫公司及費伯—費伯有限公司允許，轉引自《華萊斯·史蒂文斯詩選》）；勛伯格的作品是《五首管弦樂曲》（作品16）的第三首，轉引自H.H.德拉格：《音質的概念》，載S.蘭格編：《對藝術的思考》（紐約，1961），第174頁。關于賀加斯及這一整個問題——這里稱為“多源競賽”——參見E.H.高姆布利奇：《用藝術來研究象征》，載J.霍格恩編：《心理學與視覺藝術》（巴爾的摩，1969），第149—170頁。對這類詞語煉金術的更為通常的用詞是“隱義轉換，”一個更好的技術性討論可以在M.布萊克《模式與隱喻》（伊薩卡，紐約，1962），第25頁中找到；亦可參見古德曼《作為藝術的語言》，第44頁；及W.波西：《作為錯誤的喻隱》，載《塞沃尼評論》，第66期（1958），第78—99頁。

[[431]](#_431_25)這一警句取自《奧格儂，論解釋》的第二部。對此的討論，以及關于將“文本的觀念……”“從經文或著作的觀念中”解放出來，從而建立一個普遍的闡釋學的全部論證，參見P.里克爾：《弗洛伊德與哲學》（紐黑文，1970），第20頁。

[[432]](#_432_25)這一警句取自《奧格儂，論解釋》的第二部。對此的討論，以及關于將“文本的觀念……”“從經文或著作的觀念中”解放出來，從而建立一個普遍的闡釋學的全部論證，參見P.里克爾：《弗洛伊德與哲學》（紐黑文，1970），第20頁。

[[433]](#_433_25)萊維—斯特勞斯的“結構主義”似乎是一個例外。但這只是一個明顯的例子，因為萊維—斯特勞斯不是將神話、圖騰、習俗、婚姻規則或任何東西作為文本來解釋，而是將它們作為密碼來解讀，這是非常不同的兩種東西。他沒有尋求根據象征（符號）形式在具體情景中如何組織感知（意義、情感、概念、態度）去理解它們；他尋求的是根據它們的內在結構從整體上理解它們。Independent de tout sujetde tout objetet de tout contexte，參見前面第十三章。

[[434]](#_434_25)弗萊：《受過教育的想像力》，第63—64頁。

[[435]](#_435_25)對歐洲人來說，使用作為感知的“自然”的視覺短語——“看見”、“觀察”，等等——在此就不只是通常的造成誤導，因為前面提到的事實——巴厘人隨著斗雞的進行，使用他們的身體和使用他們的眼睛一樣多（也許是因斗雞實際上很難看見，加之情緒混亂），他們晃動著四肢、頭、軀體模仿雞的動作——意味著多數個人所經歷的戰斗是動作上的而不是視覺上的。假如有過什么例子可以證實肯尼思·伯克關于象征行動是“態度的舞蹈”（《文學形式的哲學》修訂版，紐約，1957，第9頁）的定義，斗雞就是一個。關于運動感覺在巴厘人生活中的巨大作用，參見貝特森和米德：《巴厘人的性格》，第84—88頁；關于一般性的美感的積極特性，參見古德曼：《藝術的語言》，第241—244頁。

[[436]](#_436_23)所有這種將西方偉大與東方低下聯系在一起的做法無疑將會使某類美學家心中不安，就像以前人類學家以同樣的口氣講基督教與圖騰崇拜時使一些神學家感到不安一樣。但是本體論的問題被（或者應該被）包括在宗教社會學之中，鑒別問題被（或者應該被）包括在藝術社會學中。在任何情況下，將藝術概念非地方化的嘗試不過是一般性人類學將所有重要的社會概念——婚姻、宗教、法律、理性——非地方化的陰謀的一部分，而且雖然這是對美學理論的威脅，這些理論視某些藝術作品在社會學分析的范圍之外，它不會威脅這種信念，羅伯特·格雷夫斯宣布，在他的劍橋學位考試中已經因為認為有些詩比其他的要好些而受到了此類譴責。

[[437]](#_437_23)關于獻祭儀式，參見V.E.科恩：《教士的獻祭》，載斯維倫格雷貝爾編：《巴厘：對生活、思想與儀式的研究》，第131—154頁；關于（有些夸張的）鄉村團結契合，參見R.戈利斯：《巴厘鄉村的宗教特征》，載前引書，第79—100頁。

[[438]](#_438_23)斗雞所體現的巴厘并不是完全沒有讓人感覺到的，它所表達的巴厘生活方式的不穩定性也不是完全沒有道理的，這一點被一九六五年十二月在兩個星期中發生的事實所證實，在這場雅加達不成功的政變后發生的動亂中（在巴厘的大約二百萬人口中），有四至八萬人被殺，大部分是互相殘殺——這是這個國家最嚴重的一次暴亂。（J.休斯：《印度尼西亞動亂》，紐約，1967，第173—183頁。休斯的數字當然是未經嚴格統計的，但是并不是最極端的數字。）當然這并不是說屠殺是由斗雞引起的，應該能在斗雞的基礎上被預見到的，或是說它是在斗雞現場的那些人的活動的擴大版——這些說法都是沒有道理的。而是說，假如了解巴厘不是只通過它的舞蹈、它皮影戲、它的雕塑、它的姑娘，而是——像巴厘人自己那樣——也通過它的斗雞，那么所發生的大屠殺，可能即使不是不那么令人震驚，也會不那么與自然的法則相矛盾了。正像不只是格羅塞斯特一個人所發現的那樣，有時人們真實經歷的恰恰是他們內心深處最不愿意的生活。