

论文化观念与行为规范的不自洽性

吴 乔

[提要] 本文从梳理“信仰原理”的基本框架和解释机制入手,结合云南中部的一个族群花腰傣的田野考察资料与相关文献中的案例进行分析,指出文化观念和制度规范存在不自洽性是人类社会的常态,分析了不自洽性产生的原因和不同源的制度在同一社会中的运作状况。最后,归纳得出:观念制度的不自洽,原因是文化与社会整体上未经人为设计的自发式生长。

[关键词] 宗教人类学;信仰原理;文化逻辑

中图分类号: C958

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2019)07—0044—07

作者简介: 吴乔,中国社会科学院社会学研究所副研究员,博士,研究方向:宗教人类学、亲属制度人类学、影视人类学。北京 100731

一、信仰理论、观念与规范的产生

人类文化和社会形态的多样性是人类学者的共识,也是这个学科研究的出发点。为什么不同的人类社会创造出了不同的文化和制度?造成文化多样性的原因是什么?这样的问题曾是学者们争相探究的关键。从功能主义到结构主义到解释主义,历代不同流派的人类学者均对此做出了自己的回答,为人类的知识库提供了种种不同视角。在2009年出版的理论著作《人思之人——文化科学与自然科学的统一性》中,蔡华教授提出了名为“信仰理论”的解释框架。这一理论不仅梳理、综合了前人的思想,更作出突破和超越,建立了具有广泛解释力的本体论。本文即从这一理论出发,尝试探究信仰领域,尤其是宗教信仰领域的一个常见现象。

在提出本文的问题之前,应先对信仰理论进行一个非常简化的梳理介绍。

这一理论的肇始,源于人类学传统的四大研究领域之一亲属制度人类学所取得的突破。在此之前,人类学者们早已观察到不同民族中亲属制度的差异;也早已指出,作为血亲关系判断标准的乱伦禁忌,虽然是存在于任何社会中的“人类常数”,但其规则在不同的文化中却常常迥然不同。在一个民族中被禁止发生性关系的某些亲属,在另一个民族那里可能非但不禁,反而是优先甚至

指定婚配的对象。对这一现象的解释让多代人类学者穷耗心力,但均未找到普适性的法则。在蔡华较早期的作品中,他对比中国的纳人(摩梭人)、西欧的法兰西民族、中国汉族、非洲的萨莫人这四个族群的田野资料,经过对体液与隐喻的分析,得出结论:每个民族的乱伦禁忌系统都与其“社会血亲”严密对应。在这里起作用的是“社会血亲”而非“生物血亲”^①。换句话说,被这个社会的公共观念认定为“血亲”的那些人之间,禁止发生性关系;而这,与他们在生物学上是否具有血缘关系毫不相干。各个民族对血亲的认定大不相同,所以乱伦禁忌的对象也就迥异。那么,“社会血亲”又是怎么认定的呢?它的逻辑源头是“身体再现系统(body representation system)”。即一个民族/社会的人关于人的身体的再生产的观念。通俗地说就是:孩子是怎么产生的。各个民族对交媾和受精、孕育、生产的过程都有自己的观察和推测,有着不同的理解,对这个问题的回答也各不相同。例如,汉族认为母亲的肚子只是“儿窝”,来自父亲的精液在这个窝中长成了胎儿的身体;法兰西民族秉持传自古希腊的观点,认为父亲的精液和母亲的月经相遇,“男性和女性的生殖器分泌液作用于月经”与凝乳酶作用于牛奶相类似:凝乳酶使牛奶凝结,使它从液状变为固状。男女的这两种体液相遇后也从液态变为固态的胎儿身体。摩梭人

则认为胎儿的骨与肉都来自母亲,并且是当母亲还是一个仅五个月的小女孩时,就由大神阿宝竺将胚胎放置于母腹之内了。与母亲交媾的那个男人所起的作用,只是一个“浇水者”。让本来就埋藏在母腹中的种子发芽生长。对汉族人来说,既然孩子的身体来自父亲的精液,这个孩子就和拥有共同父系祖先的人(堂兄弟姐妹)共享“身体的一致性”,他们就是被这个社会认定的“血亲”。他们之间的交媾也就受到禁止。因此汉族社会表现出典型的父系血统和父系乱伦禁忌。同理,法兰西人采用对称双系;而摩梭人是典型的母系^②。这一分析明白无误地指出,“身体再现系统”的观念决定了“社会血亲”的划分,而“社会血亲”又决定了乱伦禁忌的规则。困扰多代人类学家的亲属制度研究的核心问题,得到了清晰而简洁的解决。

从亲属制度领域的突破出发,《人思之人》将这一逻辑扩大到了整个人类文化的范畴。在任何一个社会领域,人们都对一些表述做出了肯定的判断。用蔡华的术语,就是“认定某个命题为真”。一旦这个社会中的多数成员都接受了某个观念,或者说认定某个命题是真命题,它就会成为一项集体信仰。按照《人思之人》的提法就是一个“文化因子”。一个社会的所有文化因子组成的系统,就是这个社会的“文化事实”。一旦信仰形成,它就会指导人们的行为。哪怕这个信仰后来被证明与事实不符,甚至纯属荒谬,只要在人们还相信它的时候,就会依据它而行动。人们依据这一信仰而制定出行为规范,就构成了这个社会的“社会事实”。更复杂的所有社会构建,如道德、习俗、法律、组织等,都是社会事实的一部分,也都建立在“文化事实”的基础之上。

所以,信仰支配行为。文化与社会的普遍法则简单而又明确。

在《人思之人》中,“信仰支配行为”的原理扩展到人类文化的一切领域,当然,也包括宗教。“在亲属制度之外的其他制度中属于第二类规矩的东西,即在政治制度中(专制制度、君主制度或者民主制度)、经济制度中(市场经济或者计划经济)、各种宗教中,也可以通过同样的方法得到解释”^{[2] (P.96)}。最后,《人思之人》概括性地指出“认识下列两种基本而对立的命题所囊括的一切内容是人类学自赋的使命。一种是处于形式的层面的由所有文化的特殊性构成的多样性;另一种是寓于深层结构中的存在于所有类型的文化和社会的

不同结构之间的统一性”^{[2] (P.140)}。

用这一理论作指导,人类学者在异文化中探寻的对象便得以明确。田野工作的目标,就是要找到当地人的“文化事实”,即这个族群集体奉为真命题的那整套信仰体系;以及“社会事实”,即依据这套信仰体系建立起来的行为规范。

一方面,既然文化观念是各民族人民通过观察、推测和想象,对事实的再现而形成的、公认为真的命题;另一方面,逻辑能力是人的“先验知识”,任何一个能够广泛被接受的命题,逻辑自洽都是其成立的先决条件。那么我们可以假定,各民族的信仰都应该是自洽的,否则就无法让人接受。《人思之人》也说“鉴于一项给定的信仰所蕴含的各项命题是自洽的,并且满足形式逻辑的基本原理,我们把这类命题称为文化逻辑”^{[2] (P.104)}。

但是,随着田野工作做得越来越深入,人类学者往往会经历一个否定之否定的过程。初入田野时对原著民的观念所知尚少,会觉得他们的文化习俗有不少“说不通”之处;田野深入到一定程度,对原著民的观念有了比较完整全面的把握,会感到疑惑消散,体系融通;但再更加深入地调研,直到这个文化的精微要义之中,可能又会产生新的疑窦。因为我们在田野中发现,不自洽的甚至矛盾的情形并不鲜见。不仅有观念上的不自洽,也有行为规范的冲突。而这在宗教领域尤其明显。根据笔者在多个民族中调查原生宗教信仰和仪式的经历,甚至可以认为,这种现象具有相当的普遍性。那么,该如何看待这些不自洽的现象呢?

二、普遍存在的观念的不自洽

让我们首先看一个田野案例。花腰傣是生活在我国云南中部的一个族群,是傣族支系中罕见的完全未受南传佛教影响的群体。他们至今仍保留着本民族的传统宗教与仪式。笔者在这个族群做过长时段的田野调研^③,发现花腰傣的宗教信仰中有一个重要的概念叫“亨(xen⁴)”。非常简略地说,可以表述如下:

一切活物都有“亨”,且有多个“亨”。谚语说“三十亨管体,九十亨管身^④”。必须要有充足健旺的“亨”,庄稼才会丰产,牲畜才会繁盛,人才会健康,寨子才会兴旺。但是在生命过程中,“亨”时常会丢失、散溢。为此就需要举行各种定期或不定期的“叫亨”和“保亨”仪式,把人的亨、水稻的亨、猪牛的亨都召唤回来,并保持住。人亨的来源在天上女神“咪冒咪媪”处,其他活物的亨来源于

天上“大蛇夫妻”处。人诞生前,亨从女神处来到胎儿身上。亨有男女之分,男亨就生成男孩,女亨则是女孩。生为人之后,亨经过一生不断的溢散与召回的平衡,直到这个人死亡。那时,所有的亨就都离开了他/她的身体。在葬礼上,人们举行仪式将死者之亨全部送回天上女神处。众亨就咪冒咪嫫那里住下,直到下一次再生为人。一个人身上的亨,并不带有他/她的记忆或个性。人死之后,这些亨也与他/她的子孙后代不再产生联系。总体上来说,“亨”是一种不带人格特征的“生命力(vitality)”。

在田野里调研了十个月之后,笔者对上述宗教观念已经有了较全面的把握。这一期间,笔者和一位“雅嫫^⑤”发生了如下对话:

一天,我与嘎洒街子的管寨雅嫫,73岁的杨美英讨论“亨”的问题。这个和蔼可亲的老妇是我的调查对象中最博闻强识的人之一。她对我说,每个人有“三十亨管身,九十亨管体”;又说,在人降生之前,亨在咪冒咪嫫处就是按性别分开排列的。男亨生为男孩,女亨生为女孩;又说,龙凤胎是一男一女两个情侣亨投生到同一个胎中产生的,因此龙凤胎长大后应该结婚。我问“既然每个人都有三十亨、九十亨,胎儿也一样,那怎么会是一男一女两个情侣亨生成龙凤胎呢?应该是三十个、九十个男亨与另外三十个、九十个女亨都是情侣,全部投生到同一个娘胎中,才能产生一对龙凤胎啊?”她犹豫了一阵,说“我不知道。”

我又问“人的亨是咪冒咪嫫做出来的吗?是她用泥捏的吗?”“不。亨不是谁做出来的”她说。亨自古以来就有这么多,既不增加,也不减少。亨只是在死者与新生的人之间循环。她又说,每个人都有一样多的亨。我说“从1949年到现在,嘎洒坝子的花腰傣人口在五十多年间增加了三倍。你虽然不知道具体数字,但各个寨子规模的扩大你是亲眼看见的。如果亨不增加,死去的那些人的亨分配给新出生的人,一个死人的亨要分给四个活人。而你说每个人的亨都一样多。早就该不够分了。这又是怎么回事呢?”这个一向自信从容的老妇人再一次犹豫了,然后笑着说“我不知道!你总会问我一些从来没人问过的问题。我也从来没想到过这些。”

上文展现了花腰傣人不能提供解释的宗教观念上的逻辑漏洞。实际上,这样的不自洽不仅存在于类似花腰傣这样的前工业社会、小族群的原

生宗教^⑥中,即使在基督教这样的世界性宗教中,仍然如此。例如那个著名的困扰了经院神学很多世纪的“神义论”问题:如果上帝是全知全能的,那他为什么没让人类不染原罪呢?全能又至善的神是一切的造物主,那么善固然是拜他所赐,恶不也是由他所造吗?目前西方神学界对这个问题的主流解释是:上帝全知全能,而人拥有“自由意志”。就是说,神赋予了人自由选择的能力,人也就需要为自己或善或恶的选择负责。这个说法貌似合理,实际仍经不起简单的质询。如果神不能预知人的“自由选择”,怎么能算全知全能?如果神早已预知预定,那又哪里说得上人在“自由选择”?这个问题,正是最典型的逻辑上的“不自洽”。亦即:从一个原始命题中依据逻辑推导出来的推论(复数)自相矛盾。从中世纪以来,围绕这个困境难题诞生了无数诡辩,却无一正解。至于神学家倡导的“先信仰,再求证”,更就堕入了与理性背道而驰的迷信渊藪,在学术上已不值一驳。直到最近的名著《人类简史》中,以色列历史学家尤瓦尔仍再一次引用这个悖论。他同时列举了一元神论(如基督教、伊斯兰教)的“恶的问题”和二元神论(如犹太教)的“普遍法则问题”,指出这两者是这两种类型的宗教在原理上普遍性的、无解的问题。

虽然观念尤其是宗教观念常常有不自洽的地方,或曰逻辑漏洞,但根据对宗教的考察,我们也能看到,从观念推导出行为的这个过程,却严格遵循形式逻辑。这方面的例子,在原生宗教和世界性宗教中都屡见不鲜。《未来简史》中例举到基督教原教旨主义者的反堕胎行为法则时分析说,宗教法规几乎总是包括三个部分:第一,伦理判断,例如,“不可伤害人命”;第二,事实声明,例如,“未出生的胎儿也有生命”;第三,伦理判断与事实声明相结合,给出具体的指示,例如,“只要受孕,就不得堕胎”^{[4][P.180]}。非常明显,这就是一个典型的三段论式的逻辑。同样,花腰傣出于“亨”作为生命力的观念,而设立了“叫亨”、“做寨亨”、“盖火”等家庭和社区仪式。因为亨受惊会离体,所以发生意外后要为受伤者把亨召回回来,是为“叫亨”;因为亨随时会溢散,所以一个村寨每过一些年就要搞一次祭典,从天上取回牲畜、庄稼、人口的亨,是为“做寨亨”;因为亨是在生人和死者之间循环的,所以人死之后要搞一次仪式,把死者的亨全部送归女神处以待下一次降生,是为“盖火”仪式。不难看出,从观念到行为,这两者之间的逻辑推导

非常顺畅合理。

三、行为规范之间的张力和矛盾

正因为信仰观念导致行为规范的方式遵循形式逻辑,观念的不自洽就势必导致相互矛盾的行为规范。在经典民族志中呈现了不少这样的田野个案。例如,维克多·特纳在《仪式过程:结构与反结构》中指出,在恩丹布社会中,姻亲关系带来了社会规范之间的矛盾。一方面,妇女婚后采用“从夫居”的居制,并且和丈夫村落结成经济上的紧密关系,如共享狩猎领地等。这就要求一个妇女效忠于男方及其村庄;但另一方面,恩丹布人“以母系一方确定自己的血统归属”,这又要求妇女忠于自己娘家的母系血亲。这两条行为规范处于一种竞争关系之中,会带来现实的以及心理上的困境。如果一个妇女遭遇生育问题,例如生的孩子是死胎,或者小孩夭折,人们就会认为这个妇女在婚姻关系中离丈夫一方太近了,她那些过世的母系亲属心怀怨愤,损伤了她的生育能力。即所谓“后代与归属之间所存在的合理的关系就被扰乱了,婚姻的位置就开始高过对母系氏族的忠诚”^{[5] (P. 19)}。因此恩丹布人有“伊瑟玛”仪式来处理这种规则上的矛盾,力求安抚被开罪的母系先祖,消除她的诅咒。

在这个案例中,一个社会的两条行为规范处于竞争关系中,微妙的平衡随时可能被打破。而在花腰傣人中发现的案例更加富于张力:一个社会的两条规范互相矛盾。

这要从花腰傣人的身体再现系统说起。花腰傣人认为,在男女交媾的时候,男人的精液进入女人腹中的胞衣里,并在这个包裹里一段一段地长大,成为胎儿的身体。花腰傣的语言中有分别指代各种女性体液(如阴道泌液、经血、乳汁)的词汇。但人们并不认为这些体液与胎儿的身体有关。也就是说,在身体再现系统观念上,花腰傣人将孩子的身体完全归因于父亲。而通过对这个族群进行的田野考察发现,他们有着名为“袞很”的亲属概念,这是一个完全父系的亲属集团,集团成员有经济上互助的义务,以及节庆、仪式上的到场和礼物互换——这就是花腰傣人的“社会血亲”。而花腰傣人的乱伦禁忌范围,恰与“袞很”集团的边界重合。也就是说,父系平行亲属之间禁止发生性关系;而其他类型的亲属,如父系交叉、母系平行、母系交叉等,一概不禁。笔者根据花腰傣地区调研数据而绘制的涵盖整个社区五百多人的谱

系(family trees)印证了访谈中发现的规则。看来,花腰傣社会在亲属制度方面的运作规则与“信仰理论”的论断严密吻合。

但正如上文所述,花腰傣人还有另一套观念和规则,就是关于“亨”的信仰以及围绕它的仪式。人们认为,是进入胎儿体内的“亨”的性别决定了胎儿的性别,而亨有自己的欲望和秉性,且这与亨的“宿主”的性格和社会身份无关。亨是生命力之源,它的意愿必须得到满足,才能让人畜健康、家庭兴旺、村寨发达。例如,如果有一男一女即使遭到家人和社会反对也不顾一切地结为情人,人们会认为这是因为两个人的亨就是情侣。亨要结合到一起,所以这两个人的结合也就无可阻挡。再如,对某些长期患重病的人(如偏瘫),人们会认为是某个未生成人的亨爱上了这个人的亨,总来纠缠,导致他/她的亨魂不守舍,所以他/她才缠绵病榻。因此要做一些仪式,供奉食品器用给那个未生成人的亨,请他/她放过患者的亨。

不难想象,上述两套行为规范一般情况下互不干涉,没有矛盾。但是,现实生活中存在一种比较罕见,却真实发生的情况,如龙凤胎。这让两套规则碰撞在了一起。正如上文中那个管寨雅嫫的叙述,对一胎生出一儿一女两个孩子的情况,花腰傣人的看法是:一个男亨和一个女亨在天上咪冒咪媾处就是分不开的情侣。投生为人的时候,他俩也不愿分开,一起投到了同一个妈妈的肚子中,就生出了龙凤胎。与之同理,一对男性双胞胎或一对女性双胞胎,也被认为来自一对不愿分开的“男性挚友”亨或“女性密友”亨^⑦。这样一来,按照“亨的意愿必须得到满足”的行为规范,龙凤胎长大后就应该结为夫妻。但是,根据“同一个男性的精液所产生的后代之间是血亲,不能发生性关系”的行为规范,这两人又不能交媾。矛盾显现,令人费解。

在田野中刚刚发现这一习俗时,笔者也很惊讶。为了确认这两种社会身份,笔者用指着谱系举例的方式询问花腰傣人,得到确认。在花腰傣社会中,人们认为龙凤胎的一男一女既是兄妹/姐弟,又是夫妻。虽然是兄妹/姐弟,却仍然要让他们结婚,因为这是亨的意愿。人们说,只有这样,亨才能繁盛,这个家才能“有福有保”、兴旺发达。这不仅仅是花腰傣社会的“应然”,也是“实然”。至少在上个世纪五十年代以前,龙凤胎确实会结为夫妻。笔者的田野中就记录到两起这样的实

例。而且,逻辑的困境并非到此为止。要是一胎生了三个以上孩子且有男有女,该怎么办呢?再有,如果结为夫妻的龙凤胎外还有一个非一胎所生的兄弟,这个兄弟长大后也结婚生育。那么龙凤胎夫妻所生的子女,跟这个兄弟的子女,可以结婚吗?他们还要不要遵守父系血亲之间的乱伦禁忌规则呢?这些情况,田野中笔者虽未找到真实案例,但逻辑上讲这样的情况是可能出现的。当笔者用这些问题询问花腰傣人时,他们的回答基本都是“不知道。从没遇到过,也没考虑过”。

综上所述我们看到,一个社会中不同的规则之间相互竞争,甚至互相冲突的情况并不罕见。

四、不自洽性的产生原因

那么我们面临的问题就是:为什么这样的互相竞争乃至互相冲突的文化观念和行为规范会出现在同一个社会中呢?再有,既然观念和规则都并非完善,为什么社会仍然能够长期运作呢?

笔者认为,来自人类学之外其他学科的理论,为我们面对的这一难题提供了启发。科技史研究的领域有一篇著名的论文“Clio and the Economics of QWERTY”。它用键盘布局方案这个实例,精彩地解释了技术领域的“非最优的技术为何能长期存在”的常见现象——是为“路径依赖”理论的经典之一。这篇文章指出,目前个人电脑键盘通用的QWERTY布局,并非技术上最优的方案。这种键盘方案一家独大,也并非由于打字效率高,而是由于社会系统的原因。打字机的技术设计和生产只是更大的社会系统的一部分。后者不但包括研、产、销,还包括打字员、打字员培训机构以及公司雇主。与技术不同的是:这个大系统不是人为设计,而是自发生长出来的。所以,在自发生长过程中的某个偶然事件,导致了被放大的后果,使得非最优方案形成垄断^[6]。

这个分析,同样适用于理解观念与行为的不合理性,尤其是在宗教领域的不自洽性。人类学的“整体观”认为,社会与文化是一个大系统。这个系统中的各个部分之间是网络状的互相联系、互相支撑关系。这一立场,在考量某个领域内各条具体规则时可能有所帮助。但我们也应看到,以信仰理论的视角看,每一项被社会公认为真的命题,其所阐述的,都是直接面对的一个具体问题。例如,亲属制度面对血亲集团划分和性的联合问题,政治制度面对陌生人的大群体如何组织的问题,而宗教面对无限性问题如何理解。但是,

人类历史上,从未有某个人系统性地、全局性地设计过构成文化整体的各条命题以及其所衍生出的各条制度。用哲学语言说,每一条文化命题在产生的时候,都只考虑了自身的“自洽”,而未考虑与其他命题的“他洽”。这就导致了作为一个集合的文化体系的整体不自洽。尤其在前工业时代,更是如此。人类文化是“自发生长”起来的,而这种自发生长具有无序性。事实上,田野经验也告诉我们,文化的各条命题之间通常难以找到一个统一的设计原则。

在花腰傣的个案中,“男性的精液生成胎儿的身体,所以有共同父系先祖的男女不得交媾”这条规则,是对孩子的产生过程的观察和构想。而“亨是生命力之源,亨的意愿必须得到满足”,这条规则,来自对生命中健康与病弱的体验和构想^⑧。这两者是针对不同的问题领域独立形成的命题,而且很可能是不同的人在不同的时期提出的。它们之间没有进行过兼容性设计。矛盾也就成为可能。就连抵触不那么明显的、笔者问倒雅嫫的第一个问题,也是这样。“三十亨管体”是对身体虚弱的渐进性的理解;而“男亨生为男,女亨生为女”是对胎儿的性别从何而来的认定。这两条文化命题依然独立创建,没经过通盘考虑。

不仅小族群的原生宗教如此,如果我们做一番文献学的梳理就会发现那些大型的“世界性宗教”,例如基督教的情况,也与此类同。现在历史学界普遍公认,《圣经》尤其是其中的《旧约》部分,实际上是将许多不同作者在不同时代所创作的传说,糅合到一起而成的。因此,这里边有不同的设计者提出了不同的文化命题,却无人考虑过其兼容性。例如,“全知神”这个观念的提出,就比“至善神”的观念要早。这两个观念分别而论,都没漏洞(当然,它们也都不具备可证伪性)。但将它们结合到一个信仰体系之中之后,却产生了逻辑矛盾。

而为何这种状况在宗教领域尤为突出呢?一个可能的原因是:在传统社会的几大文化领域(政治、经济、宗教、亲属关系)中,宗教是命题最多最丰富的一个,它的命题最宏大抽象。而且,宗教领域的命题除了事实判断,还有大量的价值判断。后者,常常是无法用实证的方法证明,也无法证伪的。因为数量众多,且无法通过实证方式来检验,所以产生逻辑漏洞的可能性也就更大。

如果将各民族的宗教文化做一个横向加纵向

的比较研究,我们还能发现一个现象:明显出自集体创造的宗教教义,比那些确定来自一个特定的创始人的宗教,有着更大的不合理性。这,并不是因为原住民比起宗教“导师”们在智力上更低下,而是由于多人分别创造比起一人独创,更难以顾及自洽性。现在许多学者认为,世界三大宗教比其他的原始宗教自洽性更好。而即使无神论者也认为,在三大宗教中,佛教的自洽性又是最高的。这与他们各自的创作恰恰形成印证。三大宗教与小族群原生宗教的“优劣”对照自不必说,三大宗教中,基督教和伊斯兰教都属于“犹太-基督教”传承。虽然有确定的创始人^⑨,但在教义上,都主要继承了此前形成的集体创造的宗教观和神话体系。唯有佛教,其主要教义^⑩是由一个创始人开创性地提出的。正因如此,它的系统性、自洽性会高于同侪。而这对于笔者的主张,即文化观念的不自洽性源于没有系统设计,可算一个旁证。

事实上,在《人思之人》这部理论著作中,蔡华教授对这一问题已经有了深刻的认识:“每一种文化都构成一个复杂的信仰体系集合。一种文化的不同变量或者不同的信仰系统分别体现为不同的、相互分离的命题集,尽管它们之间可能有某些或然的相互联结。一个变量的变化或变迁并不必然引起另一个变量的变化。因此整个复杂的集合并不必然是自洽的。它的基本因子也不是非符合同一种文化逻辑不可,在这些因子之间也不必然存在因果关系。但是,由于秩序原理,它的各个部分是,甚至必须是互相兼容的。因为每一种制度(亲属制度、宗教制度、政治制度和经济制度)形成一个信仰结构力的集合,社会即使不是始终,也是常常为若干种运作机制支配,而不是由一种单一的总运作机制所左右。因此有待证明,即使在一个所谓简单社会里,所有基本制度都服从的总运作机制不是一种幻想”^{[2][P.135]}。

但田野里观察到的事实,也一再提示我们社会整体的容错能力。

2013年2月10日农历大年初一,我到坳瑶^⑪聚居的大瑶山,住在“师公”^⑫家中,准备拍摄他们即将举行的“跳甘王”活动。到村里没几天我就生了病,喉咙肿痛。上古陈屯的“师公”盘云辉看了我的病状,说要给我治。他拿碗装了一点饭和肉端到我面前,一边喃喃念诵,一边用手轻抚我的脖子。念了大约10分钟,盘云辉将这一点饭食端到村外大路边倒掉就回来了。然后他就问我“好些

了吗?”我点点头。他说“很快就会好的”。

第二天,我的咽喉仍然肿痛。我住那家的另一位老“师公”盘中志又说要给我治。他上山挖回来一根植物根茎,用刀削去外皮。然后烧了一壶开水,把这根东西泡到水里,浸出黄色的汁液。师公把这黄水给我喝。我按他说的喝了,味道很苦。师公说这药喝两天,病就会好。

治疗笔者的咽喉肿痛,两位师公用了两种方式。在后来的访谈中,笔者大致弄清楚了两套“病理学原理”:师公告诉笔者,每个人都有十二个魂,在生活中,可能会丢失一部分魂,就会导致人生病。丢失的原因,通常是鬼神作祟。而鬼神作祟的原因,又是因为他想得到供奉。例如笔者的病,就是因为昨天路过山林的时候,被山神摄去了一个魂。刚才师公的念诵,就是派出师公带领的“兵马”去和山神交涉,并把食物(就是那一点肉和酒)送给山神,让山神把魂放回来。这种做法叫“赎魂”在坳瑶的生活中十分常见。^⑬

而喝那种黄色的药水与上述原理全然不同。师公又说,咽喉肿痛,是因为笔者的身体“热”太多了。这种黄色味苦的植物,是“凉”性的。吃了这种“凉”的药,抵消了笔者身体的“热”,就能治愈肿痛。师公解释说,人的身体有“热”和“凉”两种特性。两者平衡,人就身体健康。如果热多而凉不足,就会得热病,如咽喉肿痛、牙痛、生疮等;如果凉多了热不足,就会得凉病,如胃虚、腰酸、一些妇科病痛等;各种药物也有凉热性。患了热病,就吃凉的药物,反之则吃热的药物。消灭掉过度的凉和热,也就治好了病。

笔者看来,这是两种全然的病理原理和疗法。但当笔者询问以上两种治疗方法哪种才对时,师公说,没有优劣和对错,这两种方法都是有用的。瑶族人日常患病患病的时候,通常也两种方法都用,只要病治好了就行。

一套文化中两种以上理论并存,这种情况并不罕见。例如汉族的民间信仰,一方面相信“事死如事生”,供奉历代祖先之灵;另一方面又相信轮回说,死者的灵魂转世为人。而不管是花腰傣还是坳瑶亦或汉族,虽然当笔者询问具体的访谈对象时,他/她都觉得无法对这样的差异作出解释,但在实际生活当中,整个社会却对此奉行不疑。可见,对于个人的思想来说,迥然不同的两种原理,有着难以并存的逻辑缺陷;但是社会作为一个整体,有强得多的容错能力。社会规范能够漠视

这些差异而继续运行。

结论

作为“信仰因子”的单一命题,并无固有缺陷。从文化观念到行为规范的推演,也遵循形式逻辑。我们在田野里观察到的人类社会制度或行为规范的矛盾性是一个普遍现象。这种矛盾来自文化观念的不自洽性。造成这种不自洽的原因是:人类社会与文化在整体上处于非人为设计的自发生长状态,既不存在万法归宗的统一原理,也没有进行过全局优化。

但是,社会要长期存在和运作,这种不自洽性必须被降低到可容忍的程度。相比于个人的思维,社会整体观念有更大的“容错能力”。制度是一系列容错和妥协的结果。社会在不完美、非理想模型的状态下依然能够运行。而且,大多数时候,它也确实运行在不完美之中。

注释:

①参见: Cai Hua. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*, New York: Zone Books 2001.

②这四个民族身体再现系统的对照分析,详见:蔡华《人思之人》,昆明:云南人民出版社,2009年,第25-34页。

③2006年10月-2007年10月,在花腰傣族群生活的地区,云南省新平彝族傣族自治县戛洒镇的几个村寨,做过持续12个月的田野调研。期间严格遵循人类学时段田野的技术要求:居住在花腰傣村民家中,学会了花腰傣语,记录了五百人的谱系。2008年之后,笔者几乎每年都重回花腰傣村寨进行短期的跟踪调研。迄今,累计田野时长约22个月。

④傣语发音“sam¹ ɕip¹ + xen¹ kwan¹ 管 xam¹ , kau¹ 九 ɕip¹ + xen¹ kwan¹ 管 xiŋ¹”,其中“xam¹”和“xiŋ¹”同义,都是“身体”的意思。“三十”和“九十”都不是实数而是虚指,意为“多个”。

⑤傣语发音“ja¹ mwen¹”,音译加意译为“雅嫫”,是花腰傣女性灵媒的通称。

⑥笔者将我国少数民族的宗教纳入“原生宗教”与“传入性宗教”这一对分类范畴。后者指的是多语言、跨文化传播的宗教。一般来说有成文经典,有特定的创始人。如基督教、伊斯兰教、佛教等。前者指单语言的民族内部的宗教,一般来说无成文经典,无特定的创始人,其教义(包括神话体系)和仪轨都是集体创造的产物。如常见于前工业社会中的各种宗教,人们比较熟悉的有“萨满教”、“巫教”等。

⑦花腰傣语中有两个专有名词来指代“男性挚友(to¹ ko¹)”和“女性密友(la¹ xo¹)”。现实生活中,不是亲戚,但个人关系非常亲密的两个男子以及两个女子会结成这类“男性挚友”和“女性密友”。花腰傣有一套既定的结为挚友的仪式,类似于汉族的“结拜异姓兄弟/姐妹”。

⑧一个花腰傣老人用他生病的时候众亨离体,康复的时候又众亨归体的经验,来向笔者说明亨的观念的正确性。参见:吴乔《宇宙观与生活世界》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第310页。

⑨耶稣在历史上是否实有其人,历史学家们还存在争议。而穆罕默德作为一个历史人物当是确凿无疑的。参见:Richard Carrier. *On the History of Jesus: Why We Might Have Reason for Doubt*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

⑩佛教也继承了此前婆罗门教的一些观念和神祇。但佛教最核心的教义,如“空/苦”二观、四圣谛、三法印、因果缘学说等,确系释迦摩尼的原创。参见:陈麟书、朱森溥《世界七大宗教》,第三章,重庆:重庆出版社,1986年;[美国]休斯顿·史密斯(Huston Smith)《人的宗教:世界七大宗教的历史与智慧》,第三章,刘安云译,海口:海南出版社,2013年。

⑪“坳瑶”是瑶族的一个支系,生活在广西金秀县大瑶山区。

⑫“师公”是坳瑶的神职人员。

⑬笔者2012年2月首次赴广西金秀瑶族自治县六巷乡大瑶山区进行田野调研。首次调研为期一个半月,其后从2013年到2015年,笔者又3次赴大瑶山调研,累计田野时长约4个月。笔者住在村民家中,也记录了一定量的谱系,但由于时间分散,形不成有效积累,笔者未能学会坳瑶的语言。此段访谈是师公用汉语告诉我的。受限于非母语表达的障碍,文中的一些核心概念,如“魂”、“凉”、“热”等可能难以精准,只能摘其大意。

参考文献:

[1]蔡华. 纳人亲属制度的结构与婚姻家庭悖论的终结[A]// 哈佛燕京学社·三联书店主编. 公共理性与现代学术[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2000.

[2]蔡华. 人思之人[M]. 昆明:云南人民出版社,2009.

[3][以色列]尤瓦尔·赫拉利. 人类简史——从动物到上帝[M]. 林俊宏译. 北京:中信出版社,2014.

[4][以色列]尤瓦尔·赫拉利. 未来简史——从智人到神人[M]. 林俊宏译. 北京:中信出版社,2015.

[5][美]维克多·特纳. 仪式过程:结构与反结构[M]. 黄剑波,柳博赞译. 北京:中国人民大学出版社,2006.

[6]Paul A. Davi. *Clio and the Economics of QWERTY*[C]. *The American Economic Review*, Vol. 75, No. 2, 1985.

收稿日期 2019-03-20 责任编辑 王启涛 刘立策