



## 本尼迪克特 文化模式

2006年10月5日

来源: 论坛主题

### 作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

在这25年中, 露丝·本尼迪克特的《文化模式》为人们理解人类学提供了巧妙而富有挑战意味的介绍。该书被译成14种文字, 在写本序时。仅门托版, 印数就超过了80多万册; 在科学与人文科学远远相隔的时代里, 《文化模式》有助于把二者联在一起。

1921年, 当本尼迪克特开始人类学研究时, 我们今天用来说明那种世代相传的文化行为的有机部分的术语“文化”, 还只是为数不多和专门研究人类学的职业人类学家们所使用的词汇中的组成部分。现代社会对文化这个概念已是那么熟悉, 运用自如。以致“在我们的文化里”这种话。受过教育的男男女女几乎可以脱口而出, 轻而易举。就象谈及时间、地点这种短语一样; 这种情形在很大程度上应归于本书的影响。

无论在过去或现在, 该书在好几个方面都极为重要。首先。通过对不同文化的比较研究开拓我们的视野, 此书是最好的指南, 通过这种比较, 除了其他不同民族的风俗行为外, 我们还能理解我们自己社会遗传下来的风俗行为。本尼迪克特用这种比较方法为美国、英国、法国等整个发展中的人类学科学做了辩护。她行文的鲜明特点是陈述明了, 独具风格。

在此基础上, 她提出了自己独特的观点。她认为。人类文化是“人格的无限扩展”; 她还认为, 一种文化, 无论它多么微小, 多么原始, 或多么巨大, 多么复杂。人们都可以认为, 它是从人类潜能巨大的弧圈中选择了某些特征。并以比任何个人毕生能做的一切更强大的力量给予了精心建构。她把其所描述的文化重点命名为“日神型”、“酒神型”和“妄想狂型”, 并依据个体人格的描述, 阐述自己的观点。但她并不是在建立类型学; 她认为尼采式或精神病学式的标签并不适于所有社会。她也不相信能建构起某种适于过去、现在和未来的所有人类社会的封闭体系。她致力于勾勒一幅发展人类文化的图画, 而对此是无法加以规定的, 因为人类文化所可能存在的结合是那样繁多, 那样变化多端, 以至无穷无尽。她最初认为, 个体是文化的创造物, 如果他生就或偶然养成了对于常轨的偏离, 他对他的这种窘境也无丝毫责任。但是, 随着她对不同文化了解的增长, 这个观点后来转变成一种更为慎密的思考, 即在什么地方、以什么方式人类才能把其文化塑造成更接近于他们的最高憧憬。她关于人类有可能实现这一希望的观点日趋发展。

最初, 她攻读文学, 希望“发现一个真正重要但未被发现的王国”。开始, 她把这种冒险看成象学好俄语、德语, 就足以“真正地自由地驰骋于诗的世界”一样。后来, 她渐渐意识到, 每一原始文化都表现了可与伟大的艺术或文学作品相匹敌的某种东西; 她还意识到, 与其把一种陶器沿口上杂多的图案与西斯庭教堂顶部的壁画进行比较, 或把莎翁的美妙诗行同采梅歌曲进行比较, 不如设法去进行现代个人艺术品与原始文化的比较。仅是就艺术品进行比较, 原始文化就无多大发言权, 但如果人们把这些文化视为一个整体——宗教、神话、男男女女的日常生活方式——那么, 其内在的一致性和复杂性, 就会同任何单一的艺术品一样, 从审美角度使未来的探索者得到满足。

从另一个层面来看, 《文化模式》与本尼迪克特一生所关注的一个问题——每一个有着特定遗传天资

和特殊生活历史的人与他或她生活于其中的文化之间的关系——有着密切的联系。在她寻求同一性的过程中，她长期苦苦思索，即与她所处的当代美国相比，她是否更适合另一时期或另一文化。她尤为关注的是，一种文化能为神秘主义者、幻想家、艺术家的某些极端行为找到立足之地的程度，与另一种文化将它们当成异态行为和毫无价值的东西加以污辱的程度。另外，她关心的不是那些常态和变态行为的问题，因为这些问题是与研究精神健康问题的学者有关的。由于她提出了关于诸文化与变态事物之间关系的问题，所以她对那些对心理病因不同文化而发生变化的方式感兴趣的学者们的探索开辟了道路。但她自己更关注的问题是：对常态行为的狭隘限定怎样使某些固有本能要么处于严重不利的地位，要么予以偏爱；而文化限定的放宽又怎样才可以丰富我们的文化，以减轻当今文化越轨的异态者遭到遗弃和蔑视的心理重压。在她与同事和学生的关系中，正是那非凡的才能或自身的命运、罕见的合作、可贵的独特性，唤起了她那热情的关心与旺盛的同情。

最后，我相信，由于她那顽强的信念——对文化如何发挥作用的认知，会给予人类一种比以前所知的更有力的把握自身未来的控制力，所以《文化模式》有其不衰的生命力。对于首次认识到这种文化网络力量的读者来讲，通过了解能够首先抓住他心灵的那个文化网络从而变得更为明智，最终又将这种力量复转入人的背景之中，这简直是令人惊叹不已的。

由于作者为对待种族、教育、赢得战争、和平的态度承担了越来越大的责任，所以这种信念随着时间的推移也变得更加坚定。

1939年，当世界各地的自由都受到纳粹种族主义的威胁时，她用了一学期的课余时间，潜心撰写了《种族：科学与政治》一书。战争期间，她竭尽全力与那些活着并可以提供信息的人合作进行文化分析，在战争造成的极端困难的条件下，对几种文化——罗马尼亚、德国、荷兰、泰国，最后是日本，进行了难得的研究。战争结束时，她写下了《菊花与刺刀》一书。她期望，对日本人试图开辟新道路的能力的识别，能使美国在与日本的战后关系中更为明智。这是一个坚定的信念，是在多年来的综合性研究和政治决策基础上确立起来的。但是，在《文化模式》中，人类学怎样才能被人类用于他们选择的目标的愿望，是那样新颖，充满了青春的活力，字里行间充满了晶莹闪亮的新鲜露珠，对初次接触这种观点的读者展现了一个新的世界。

玛格丽特·米德

1958年10月于纽约

文章添加：[消失的火](#) 最后编辑：

点击数:3235 本周点击数:4

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

消失的火

于2006-10-5 15:19:02

## 第八章 个人与文化模式

我们已讨论过的大的团体行为，依然是个体行为。这是一个单独展现给每一个个人的世界，从这里个人必然要创造独自的生活。被浓缩在简短篇幅中的有关任何文明的叙述，都必定要求助于群体标准，去描述那种作为文化动机例证的个体行为。只有当人们把这种必然性解释成个人被淹没在滔滔人海中的时候，这种情形的要求才会使人误入歧途。

在社会作用与个人作用之间并没有天然的对抗。19世纪的二元论所造成的最令人误解的错误观念之一是，社会所失个人所得，个人所失社会所得。自由的哲学、自由放任主义的政治信条、改朝换代的革命，都建立在这种二元论之上。人类学理论中关于文化模式与个人重要性之间的争论，只不过是这种社会本质的基本概念荡起的小小涟漪。

实际上，社会和个体并不是对立的。个人的文化背景给他提供了谋生的原料，原料是贫乏的，个人就要受苦；原料是丰富的，个人就有了实现自己愿望的机会。每个人的个人兴趣取决于其文明世代的积累是否丰富。最求富的乐感只能在其传统的范围和标准下显示出来。可能重要的是，它会增强那种传统，但它的成就只能与其文化所提供的乐器和音乐理论成比例。同样，在某个美拉尼西亚部落里，观察的才能只能被耗费在微不足道的魔幻宗教的范围之内。潜能的实现取决于精确的方法论的发展；没有其文化精心建构的必要概念和工具，潜能便无从实现。

一般人仍在根据社会与个人之间必然对立的观念进行思考。这在很大程度上是因为在我们的文明里，社会管理活动被单独提出来，而且我们倾向于把法律强加于我们的限制与社会等同起来。法律限定了我每小时可以开车行驶的里程数，如果没有这种限制，那么，我就会更加自由，当这一构成社会与个人根本对立的基础扩展为一种基本的哲学和政治概念时，它就的确是很幼稚的。社会偶然地是或在一定情境中是管理性的，而法律则不等于社会秩序。在较为简单的同质文化中，共同的习性或风俗可能会完全替代正式的法律权威发展的必要。美洲印第安人有时会说：“过去，从没有为狩猎地或捕鱼区而争斗，那时，也没有法律，所以每个人所做的都是对的。”这种说法清楚地表明，在他们过去的的生活里，他们没有想过让自己屈从于外部强加给他们的社会控制。甚至在我们的文明中，法律从来也不过是一种笨拙的社会工具，它在其妄自尊大的发展中是十分需要经常加以抑制的。人们绝不会认为它便是社会秩序。

正如我们在本书中所讨论过的那样，完整意义上的社会从来不是一个与组成它的个人相分离的存在。没有个人参与其中的文化，任何个体甚至连其潜能的门槛都无法达到。反之，文化中所具有的任何要素，归根到底没有不是个人所作的贡献。除了来自具体的男人、女人或孩子的行为之外，还能从其他地方获得任何文化的特质吗？

一般而言，不是由于对个人与社会之间的冲突的传统认可，对文化行为的强调才经常被理解为对个人意志自由的否定。读萨姆纳（Sumner）《社会风俗》（Folkways）一书，通常会激起人们对一种限制的抗议，这种限制是人们在作出一种解释时置于个体施展能力的余地和主动精神之上的。人们常常认为人类学是一种自暴自弃的研究，它使得人类拥有施善本能的错觉无以存身。但是，没有哪个具有其他文化经验背景的人类学家，会相信个体是自动机，机械地执行他们置身其中的文明的法令。也没有哪一被奉行的文化能够消除构成文化的诸个人在气质上的差异。它总是一种授受关系。如果强调文化和个体间的对抗，而不是强调它们的互补，那么，个体问题就不能得到明晰阐述，它们的联系如此紧密，以致不特别考虑文化模式与个体心理的关系，便不可能对它们进行讨论。

我们已经看到，任何社会都选择人类行为孤的某些弧段，就其达到的整合而言，其各种习俗趋向于促进它所选择的弧段的表现，并且阻止相反表现。但这些对立表现仍是文化载体的某种性质的类似反应。我们已经探讨了我們之所以认为这种选择主要是文化的而不是生物的理由。因此，即使在理论上，我们也无法想象，全社会所有人的所有同类反应会受到任何文化习俗的同等对待。理解个体行为，不仅要把他的个人生活史与其天资联系起来，并将这些与一种任意选取的标准相比较；而且还必须把它的同类反应与从其文化习俗中提炼出来的行为联系起来。

降生在任何社会的绝大多数个体，无论其所属社会的习俗有什么特质，正如我们已见到的，他们总是采取那个社会所需要的行为。这种事实常被其文化载体解释为，是由于它们的特殊习俗反映了一种根本而普遍的明智。实际原因是颇为不同的。大多数人被依其文化形式而受到塑造，这是因为他们有着那种与生俱来的巨大的可塑性（malleability）。面对他们降生其中的社会的模铸力量，他们是柔软可塑的。无论他们带有西北海岸那种要求自我参照的幻想，还是充满我们文明中这种财产积聚的追求，对于这种特性来说，都无关紧要。总之，个体的大多数都极易接受那种展现给他们的形式。

然而，他们并不都认为它是同等性质的，那些潜能与社会选择的行为类型相符的人是受宠的和幸运的。

在某种情境中的受挫者，如能很自然地尽可能迅速地寻求摆脱困境的方式，便能在普韦布洛文化中受到很好的待遇。如我们所知，美洲西南部的风俗使那些可能在其中发生严重挫折的情境减到最小限度。当象死亡这类会给人带来挫折的情形无法避免时，他们就采取种种手段将其尽快抛在脑后。

另外，把受挫作为羞辱来反应并首先想获得均等报复的人，在西北海岸比比皆是。他们可以把那种自然的反应扩展到下列情境中：在那里，他们击碎桨，沉没船，或者杀死亲属。从愤怒激起的第一反应，是以财富或武器进行“战斗”的回击。那些以造成别人的羞辱来缓解绝望的人能够自由地、毫无抵触地就在这种社会中站立脚跟。因为他们的癖性已在他们文化之中畅通无阻。在多布，那些第一冲动是选择一个牺牲者，在惩罚过程中将他们的痛苦投放到该牺牲者头上的人们，也同样是很幸运的。

很巧的是，在我们描述过的三种文化中，没有哪种是以强调对原始的和片断的经验的恢复这样一种现实态度来对待挫折的。甚至在死亡的情况下，似乎也不可能采取现实态度。但许多文化习俗也对此异想天开。某些补偿形式极合我们讨厌，不过唯有如此，才能更清楚地表明，在那些以放任这类潜在行为去对付挫折的文化中，那种社会习俗的惯例已把这种方式推到了惊人的程度。在爱斯基摩人中，当一人杀害了另一人时，被杀者的家庭可让杀人者来替代自己群体中的那位丧生者。于是，杀人者就成了那个因他的行为而守寡的妇女的丈夫。这种对补偿的强调忽略了此情境的所有其他方面——那些对我们来说特别重要的方面；但当传统选择了这样的目的时，对其他一切漠然置之应当是完全适当的。

在哀悼情境中，补偿也可以用与西方文明标准并无多大差异的方式进行。在大湖（Great Lakes）南部某些阿耳冈昆印第安人中，通常的做法是收养。孩子死了，可由一个相似的孩子来替代。这类相似性以各种方式表现：通常，偷袭中捕获的俘虏就彻底成为死者家庭的成员，给予他以死孩生前所有的特权，并给予他以同样的慈爱。或者很通常的对象是死者最亲密的玩伴，或是来自有亲戚关系的村落的在身高、相貌上与死孩相似的孩子。在这种情形下，被选中的孩子的家庭应当是高兴的，确实，在大多数情形中，它只是一件很平常的事，而在我们的习俗制度中，这却是一件很大的事。被选的孩子总是认了许多“母亲”以及与其关系密切的家庭。在新的家庭中，这种新的忠

顺能使孩子在另一个家庭也感到完全自由无拘。从长子父母的角度来看，由于他们的孩子死前存在的那种状态得以补偿而获得满足。

那些首要地是哀悼情境而不是哀悼死者的人，在这种文化中获得的弥补已到了在我们的习俗之下无法想象的程度。我们承认这种安慰是有可能获得的，但我们谨慎地把它与最初的损失之间的联系降到最小程度。我们不把它作为一种哀悼的方法来对待，而且，那些完全满意于这种解决办法的人在困境消除之前一直处于无助状态。

对待挫折还可以采取另一种态度。它恰好与普韦布洛人的态度相反，我们在讨论其他草原印第安人的酒神式反应中描述过它。它不是试图以尽可能小的困窘来渡过这种痛苦经历，而是在极度悲哀的表现中寻求解脱。草原印第安人崇尚极度放纵，并把情感剧烈表达的需要视为理所当然。

在任何团体中，我们都能够辨认出那些人，他们对挫折和不幸作出的不同反应都是同质的：漠然置之、无节制的放纵、报复、惩罚牺牲者、寻求最初情境的补偿等等。在我们西方社会的精神病学的记录中，一些这类冲动被认为是应付这一情境的坏的方式，另一些则被视为是好的办法。人们说坏的方式将导致顺应不良和精神错乱，好的方法则能导致社会功能的充分发挥。然而，很清楚，任何一种“坏”的倾向与变态行为之间没有绝对意义的相关性。那种逃避不幸、不惜代价将其弃置身后的欲望，并不会助长精神病行为，象在普韦布洛人中一样，这种欲望根据习俗加以筹划，并受到团体的每一种态度的支持。普韦布洛不是神经质的民族，他们的文化给人以促进心智健全的印象。与此相似，夸库特耳人中表现出来的那种强烈的偏执狂态度，被产生于我们的文明中的精神病理论理解为“坏”“到”极点，亦即他们以种种方式导向人格分裂。但正是夸库特耳人中的这些个人，认为对这些态度给予最自由的表现是相宜的，他们是夸库特耳社会的领袖，并在其文化中，找到了最充分的人格实现。

显然，适当的个人调节并不取决于对某些动机的遵循或回避。相关是在不同方向上的。正如那些其同质反应最接近代表他们社会特征行为的人受到宠爱一样，那些其同质反应掉进了不为他们的文化所崇尚的行为弧中的人就会感到无所适从。这些变态的人是那些不会得到它们文明制度支持的人。他们是那些不轻易接受他们传统文化形式的例外者。

从有效的比较精神病学看，那些因自身不能充分适应他们文化而感到迷向的人们是非常至关重要的。由于从固定的病症出发，而不是从对其特有的反应在他们的社会中遭到有效否定的那些人的研究出发，这个问题在精神病理论中常被搞的混乱不堪。

我们描述过的部落都有非集体性的“变态”个体。在多布，彻底迷向的个人是那种自然地表现友好、发现活动本身目的的人。他是个愉快的伙伴，根本不试图打倒伙伴或惩罚他们。他为一切有求于他的人干活，不知疲倦地执行对方要求。他不象他的同伴那样充满阴暗的恐怖，并不完全压抑对关系密切的女性——妻子或姐妹——质朴而公开的亲密反应。他常在公开场合轻轻爱抚她们。这对于任何其他多布人来讲，都是可耻的行为；但对他而言，不过是被视为有些傻气罢了。村人以充分友好的方式待他，不给予欺骗或挖苦，但他肯定被当作那种竞赛之外的人。

与多布笨人同质的行为，在我们文明的一些时期被视为理想，而且在大多数西方社区里，人们仍有接受他的反应的倾向。尤其当一个妇女遇到问题的时候，我们今天的习俗也会很好地为她提供方便，使她在家庭和社区中体面地执行自己的功能。那种多布人不能在其文化中发挥作用的事实，不是那些适宜于他的特殊反应的结果，而是这些反应和这种文化模式相分歧的产物。

多数民族学学者，有相似的经验，认识到受社会轻视而被排斥在外的人，并不一定会被另一文化所排斥。罗维（Lowie）在草原克洛（Crow）印第安人中，发现了一位对自己文化形式了如指掌的男人。他对客观地思索这些形式和把不同方面联系起来极感兴趣。他对家系事实也很有兴趣，而且对于历史问题来讲，他极有价值。总之，他是克洛生活的一位理想的解释人。但是，这些特质在克洛人中并不是受尊重的东西。他明显害怕肉体的危险，但威吓又是该部落的美德。更糟的是，他企图通过要求一个虚假的战争荣誉而得到承认。事实证明，他没象他要求的那样，从敌人营地弄回一匹栓在桩上的马。对战争荣誉提出虚假的要求，是克洛人中的十恶不赦之罪，经常这么反复再三，他就被看成是不负责任的和无能之辈。

这种情形与我们的文明对不能成功地把自己私产视为至高无上的人所持的态度相似。我们的无业游民通常由那些把积聚财富不当作纯然动机的人所供养。似使这些人与游民结伴，舆论就会认为他们是潜在邪恶的，而实际上，是由于他们乐于参与其中的那种不合群的情形所致。但是，如果这些人以强调他们的艺术气质来补偿自己并成为不足称道的艺术家流亡团体的成员，那么，舆论便不会把他们看作是邪恶的，但会认为他们傻气愚蠢。总之，他们未得到其社会各种形式的支持，因此，满足于自我表现的努力，一般来说，与他们能取得的成就相比，是更重大的任务。

这种个体的二难境况，往往可以通过残酷对待自己最强烈的本性冲动和接受其文化尊崇的角色而得到非常成功的解决。如果他是个认为社会承认很有必要的人，一般来讲，这就是他的唯一可能的途径。祖尼人中最杰出的个体，就是认为社会承认是必要的人。在一个完全不信权威的社会里，他便具有在任何团体中使自己突出的一种自然人格魅力。在一个崇尚中和、温和方式的社会中，他就是动乱的代表，能产生强烈的影响。在鼓励赞美“大量交谈”——即以友好方式胡吹瞎聊——这种柔顺人格的社会中，他傲慢自负，使人敬而远之。祖尼对此种人格的唯一反应是把他们当作巫师。据说，有人曾见他在窗外窥视他人，这就是巫师的确切标志。总之，他会在某天喝得酩酊大醉，自吹自擂，声称无人能够伤害他。他被带到战争祭司面前，捆住姆指，吊到椽子上，直到他坦白了自己的巫技。这是处置巫技的通常

方式。他自己火速派人通知其政府军队。当他们来时，他双肩已终身残废无药可救了。法官留了下来，不是救他，只是把对这种穷凶极恶的行为负有责任的战争祭司关进牢狱。其中一个战争祭司可能是近代祖尼历史上最受尊敬的重要人物，当刑满从州立监狱回来时，再也没有恢复祭司的职务。他把他的权力看作已破碎了。这在祖尼历史上或许是唯一的一次报复。当然，这是对祭司们的挑战，即这个巫术者用他的行为公开反对他们。

但是，在这种挑战之后40年内，他自己的生道路并不是我们能轻易预测出的那种生活。人们不会因为他是巫师而禁止他加入崇拜团体，因为他已受到惩罚，而且承认的方式就在于这种活动本身。他具有惊人的文字记忆力和甜美的歌喉。他通晓有关神话、秘密仪式和祭祖歌曲等方面的令人难以置信的故事。在他死前，长达数百页的故事、仪式诗由他口授而被记录下来，而他把自己的歌曲当成是流行更为广泛的歌曲。他成了仪式生活中不可缺少的人物，在死之前，他是祖尼的统治者。他的人格的同质倾向使他处于与其社会不可逆转的冲突中，他利用天赋的才能解决了自己的二难困境。如同我们所想象的那样，他并不是个幸福的人。作为祖尼的统治者，崇拜团体中的高位者、以及社区中的显赫人物，他却被死亡所困扰。在温和快乐的民众中间，他是一个受骗者。

很易想象他在草原印第安人中可能过的日子，在那里，每一习俗所偏爱的特质对他来说，就是天生的本性。人格力量、骚乱、嘲弄，一切都在他所选择的事业中受到尊重。作为成功的祭司和祖尼统治者，他气质中所具有的那种不幸，使他不能成为契叶纳战争首领。这不是他天生禀赋的特质起了作用，而是其文化标准的作用，在这一文化中，他找不到自己本能反应的渲泄口。

我们至此所讨论的这些个体在任一意义上都不是精神病。他们说明了个体的二难处境，他的同质内驱力在其文化制度中得不到提供。当有关行为在一个社会中被视为绝对变态时，这种二难境地就具有了精神病学上的重要意义。西方文明倾向于把即使是温和的同性恋当作一种变态。有关同性恋的观察报告强调它引起的神经官能症和精神错乱，而且也同样强调性倒错者及其行为的那种不适应的功能。然而，我们只有转向其他文化，才会意识到，同性恋者绝非一成不变地与社会环境相抵触。他们也不总是不起作用。在一些社会里，他们甚至受到特别的欢迎。柏拉图的《理想国》，当然是同性恋受宠的最有说服力的声明。它被描述为幸福完美生活的一种主要手段，而且，柏拉图对这种反应的高度伦理评价，在当时希腊风俗行为中，就得到了确认。

美洲印第安人没有为同性恋规定柏拉图式的高度道德要求，但同性恋者通常被认为具有异常的能力。在北美大多数地方，存在着被法国人称之为异性装扮（berdache）的制度。这些男性女人都是在青春时期或之后，穿上女装，从事妇女职业的男人。有时他们和其他男人结婚，同居过日。有时他们并不是性倒错者，而是性本能天赋薄弱，选择这种角色是为了避免女人的讥笑。异性装扮者从未被认为象西伯利亚的类似男性女人那样具有第一流超自然力的人，而被看成是妇女事务的领袖，某些病症的优秀治病者，或在某些部落里，还是社会事务的谦恭和蔼的组织者。虽然人们对他们抱以承认，但仍常处于某种尴尬之境。称一个明知为男人的人和一个人将被埋在其他男人墓旁的祖尼人为“她”，总是让人觉得有些荒唐可笑。但他们在社会上占有一席之地。多数部落都强调这一事实；从事妇女事务的男人，由于体力和创造力超过女性，所以他们成为妇女技艺和积累那些由女人创造的财富的领袖。约30年以前，祖尼人中最有名的人就是一位男性女人维哈（we-whe），用他的朋友史蒂文森夫人（Mrs. Stevenson）的话说，他“当然是祖尼的最强者，智力体力皆如此”。他在仪式方面的惊人记忆力使他成为仪式场合中举足轻重的人物，他的力量和智慧使他成为各种技艺中的领袖。

祖尼的男性女人并不都是强大有力、独力自持的人。他们中有一些人以此为避难所，为自己无能参加男人活动作掩护。有人几乎就是个傻瓜，有一个还完全是个小男孩，他似姑娘那样，有着纤细娇柔的外表。在祖尼，一个人为什么要成为异性装扮者，很明显，肯定有好些理由，但无论什么原因，公开身着女装的男人，象其他人那样，有同样的机会使自己确立地位，成为对其社会发挥作用的成员。他们的反应得到了社会的承认。如果他们有天赋才能，可以自由发挥，如果虚弱无力，失败也是由于性格的弱点，而不是因为性倒错。

印第安人异性装扮的习俗制度，在草原地区得到了极大的发展。达科他人有一说法：“上好的财物等于异性装扮者”，它是对任何妇女家户财产予以称赞的缩影。一个异性装扮者，备有两套手段，在女人的技艺中他至高无上；他还能通过男性狩猎活动，维持家庭生计。从而他们都差不多富有。特别是需要为仪式精制珠饰或打扮肌肤之时，异性装扮者的工作会因优于他人而受到重用。正是他们具有的社会适应性受到了高于其他一切的重视。在祖尼，对这种人的态度很矛盾，好恶参半，在承认不协调性时，仍感有些别扭。但是，社会的嘲笑不光顾异性装扮者，只降临到与他生活在一起的男人。后者被视为弱者，因为他选择了一个舒适的避风港，而不是其文化所认可的目标。他对家庭无所帮助——这种家是通过异性装扮者们的努力而为所有家庭建立的一种范型。他的性调整不是在对他的进行性判断后作出的选择，但就他的经济调整而言，他是个被弃者。

然而，当同性恋反应被看成是一种性反常行为时，同性恋者就会立即面临异常者总是遇到的各种冲突。他的犯罪感，功能不健全感，以及他的种种失败受挫，都是社会传统加在他身上的那种声名狼藉的结果；没有社会标准的支持，很少有人能过上舒服满意的生活。社会要求他们作出的调整将耗尽人们的活力，我们把这种冲突的结果就看成是同性恋。

在我们社会里，迷狂是一种类似的变态。即使一个极其温和的神秘主义者，在西方文明中也是变态者。为了研究我们社会团体内的迷狂或类癫痫，我们必须研究变态者的个案史。所以，迷狂经验、神经质和精神变异相互间的联系似乎是极理想的。然而，和同性恋情形一样，它只是代表本世纪的一种局部相关性。就是在我们自己的文化背景里，其他时代也提供了不同的结果。在中世纪，当罗马天主教把迷狂经验当成圣徒标志的时候，迷狂经验得到了极大的重视；对这种反应颇感适宜的那些人，在追求他们的名利时得到了信赖，而不会象在本世纪用灾难将其压服。它是对志向的确认，不是对疯狂的羞辱。所以，易于迷狂的个人，成功失败都是依其天赋能力而定；但既然迷狂

经验受到高度重视，一个伟大的领导人就极有可能获得这种经验。

在原始民族中，对迷狂和类癫痫的推崇已达极端。加州一些印第安人的部落把名誉头衔主要授给那些经历了某些迷狂经验的人。不是所有的部落都坚信唯有妇女才能得到这种祝福，但在萨斯塔人中，这就是一种惯例。他们的萨满是妇女，她们被授与其社区的最高荣誉。之所以选择她们，是因为她们天生具有迷狂和类似责现的倾向。一天，一位妇女正要开始做她的日常活计时，突然倒在了地上，就这样，她被定为了萨满。她听到一种语调极强的声音在耳边轰鸣，转身又见到一位拿着拔出的弓箭的男人。他命令她唱歌，否则就以箭穿她的心，在这种经验的压力下，她毫无知觉倒在了地上。她的家人都来了。她僵直地躺着，几乎不能呼吸。他们知道，有一度她曾梦见过一位向她暗示了一个萨满的呼唤的特殊人物，她梦见过正在逃奔的灰熊，从悬崖或树上摔下，还梦见过她正为一群身着黄色外套的人包周。所以，社区的人都知道期望的东西。几小时后，她开始轻轻呻吟，在地上翻滚，全身剧烈发抖。她应当反复吟唱迷狂时神灵教她并要求她唱的歌曲。当地苏醒时，她的呻吟愈益明显地变成了神明的歌，直到最后，她喊出神灵的名字，接着，嘴里鲜血汨汨而出。

在与神灵首次相会苏醒之后的当天晚上，她首次跳起加入萨满之列的舞蹈。她跳了3个晚上，用悬挂在天花板上的绳子支撑自己。第3个晚上，她必须亲自领受神灵赋予她身体中的力量。她不停地跳着，当感到时刻来临时，便大叫：“他要射我，他要射我。”她的伙伴们紧挨着她站立，因为在她迷狂发作开始摇摆不定之际，还未倒地或死去之前，他们必须要抓住她。从此时起，她体内具有了一种明显的神灵力量的体现，以后在跳舞时她会显示出一种冰柱式的物体，从她体内某部分产生，并且可回归到另一部分去。从此她不断表演，在生死等重要关头，被人请去解难排危，或治病，或占卜，或咨询。换言之，经过这一过程，她成了具有巨大力量和重要作用的女人。

显然，这与视类癫痫为家庭污名和严重疾病的态度一点都不相同，文化允许利用它们，并利用它们开出一条通向控制同伴的道路。她们是最受尊重的社会类型的杰出代表。这种类型以最高荣誉和奖赏而在社区里产生功能作用。严格地讲，在这种文化中，这种类癫痫个人，是为权力和领导地位而被挑选出来的。

如果“变态”类型是那些为某个群体根据文化选择出来的类型，那么这种类型在某一社会结构中的作用，在世界各地就都可得到证明。西伯利亚的萨满统治着他们的社区。根据这些民族的观念，他们是通过服从神明意志而治好了自己类癫痫发作这一严重疾病并经过这种方式而获得了巨大的超自然力和无可比拟的精力与健康的个人。在感召期间，一些人要疯狂达数年之久；另一些人在失去理智之时，必须经常由人看护以防止迷路于冰天雪地而冻死；还有一些则因病而消瘦得要死，有时血汗淋漓到亡阳归天。这就是构成他们的治疗的萨满习俗；他们声称，西伯利亚降神会的极大作用会使他们恢复过来，而且又能立即进入类似的表演。类癫痫发作被视为萨满表演的一个本质部分。

以前一位名叫加农·卡拉维（Canon Callaway）的人，曾对萨满的神经质状态以及社会对这种人的重视作了精彩的描越，他用南非祖鲁人一种古老文字作了记载：

一位将成为占卜人的条件是，首先外观强健有力，但在时间的进程里他开始娇弱，当然不是任何实质性疾病的虚弱，而是优雅的娇弱。他习惯性地避免某种食物，选择他所喜爱的食物，不过吃得不多；他不断抱怨自己体内各部的疼痛之苦。他告诉人们，自己做了一个梦，梦见自己被一条河冲走。他梦见有许多许多的东西，自己全身为泥弄得稀里糊涂（就象河一样），他成了梦的所在。他不断梦见好多好多的事物，醒来时告诉朋友，“今天我全身都被泥弄脏了；我梦见许多人在杀我，我逃跑了，但又不知如何逃跑的。醒来后，我感觉身上有一处与其他之处异样，完全不再是原来那个样子了。”后来，这个人得了重病，于是朋友们便去找占卜人问个究竟。

占卜人没有马上反应出此人将有一颗温柔的头（也就是说，与萨满信仰相联系的敏感性）。他们要明白真象是很不容易的：他们不断胡说八道，编造虚假的声明，直到根据他们的要求，病者的牛都被他们吃到肚里为止，他们说什么病人部落的神灵要吃牛肉，即神灵也吃食物。最终，病人被搞到倾家荡产，但仍重病在身；他们不知如何是好，因为他已没有牛了，在他所需要的事情中，他的朋友们便慷慨解囊代替病人满足占卜人的要求。

到了最后，来了一个占卜人，说其他占卜人都错了，他说，“他为精灵占有了，别无其它。它们进入他的体内，把他分成两个部分；有的人说，‘不。我们不愿我们的孩子受苦，’我们并不希望这样，正是这种原因使他不得痊愈。如果你们禁绝了精灵的通路，你们就是在杀害他因为他既不会成为占卜人，而且连人都当不成了。”

所以，这个人可能毫不好转地病上两年；或许要更长时间。他被幽禁在家，直到他的头发脱落。身体枯瘦如柴，皮包骨头，他不喜欢在身上涂油。他用一再呵欠连天，不断打喷嚏来显示成为占卜人的迹象。从他喜欢以鼻吸气，而且长时间不换气地不呼出，这点更明显了。人们开始明白某种好运已来到他身上。

打那以后，抽搐又开始了，水泼到他的身上，抽搐就暂停了。他习惯性地流泪。起初较轻抽泣，后来就变成大声哭泣。人们熟睡时他就发出怪声，并用歌声把人们吵醒；他自己编了一首歌，醒来的男女们便和他一起合唱。所有村人为睡眠不足所困扰；这个快要成为占卜人的人引起了许多麻烦，因为他不需睡眠。大脑可以不停地工作，即使睡也是时断时续，他一醒来就唱好多歌，附近村入夜里为他歌声吵醒时，只好和他一起去引吭高歌。也许他要唱到清晨，无人可以安睡。然后，他象青蛙似的在房子四周胡蹦乱跳，房子对他来说也变得太小了，他只好出去蹦跳，唱歌，似水中芦苇晃动摇摆，弄得汗流浹背。

在这种情况下，人们天天希望他早日死去；而此时他真是皮包骨头了，人们认为，明早的太阳他看不见了。此刻，好多牛都被吃掉了，因为人民鼓励他成为占卜人。到了最后（在一次梦中），一位远古的祖先精灵被指示给他。这个精灵对他说：“到某占卜人那去吧，他将为你拌一副催吐剂（萨满入会礼上的一个组成部分就是喝这种药），你就可以成为真正的占卜人了”。于是他安宁了几天。去某占卜人处服下他拌好的药，回来时，判若两人，一身洁净，成了真正的占卜人。

以后，他永远能预知不测，找回失物，只要他的精灵附体。

很清楚，文化可以使甚至极不稳定的那种类型的人得到重视并成为社会的可用的人。如果这种文化趋于把他们的特性作为人类行为最有价值的变体，那么这些个体就能应对自如，随机应变，而不必参照我们对那些或者能进行社会调节、或者不能进行社会调节的类型的人所有的通常的观念，去发挥他们的社会作用。在任何社会里都没恰当、充分发挥作用的人并不是那些具有某种固定“变态”特质的人，而恰恰是那些其反应在他们的文化制度中不受支持的人。这些异态者的弱点在很大程度上乃是虚构的幻觉，它的产生，不是因为他们缺乏必要的活力，而是他们作为个体的本能的自然反应得不到社会的肯定。象萨皮尔所说的那样，他们是在“使自己与一个不可忍受的世界相脱离”。

不受他的时代和地点支撑并遭到四面八方嘲弄的人，在欧洲文学中已得到令人难以忘怀的描写，他就是唐·吉珂德的形象。塞万提斯用一套已改变了的实际标准对准了仍在理论上受到尊重的传统并予以抨击。他笔下的可怜老人，另一时代罗曼蒂克骑士制度的正统维护者，成了一个笨蛋。他用枪去刺的风车便是一个几乎不能消逝的世界大敌，但当世界不再称风车为大敌时，与风车作战就成了痴人说梦，荒唐之极。他以最正统的骑士风度恋爱他心中的杜尔西妮娜，然而当时却风行另一种恋爱观。所以他的热情只能归结为狂热。

在我们讨论原始文化时所考虑到的这些相互区别的世界，在空间上各自分离，在现代西方历史上，更经常的则是时间上的彼此连接，在这两种情形中，其主要的问题都是相同的，但在现代世界里，理解这种现象的意义就更为重大，因为在现代世界里，我们无法逃避文化结构在时间上的连续性。

当每种文化自成一个世界（例如象相对稳定的爱斯基摩文化），而且在地理上独立于其他一切文化时，那个问题就只是一个理论问题了。但是，我们的文明必须研究我们眼皮底下的文化标准和那些从地平线暗处升起的新标准。我们一定要乐于注意考虑变化中的正常状态，即使这个问题关系到曾经哺育过我们的道德。正如我们在处理伦理问题时一样，只要我们坚持道德的一种绝对定义，我们就会处于不利地位，所以，一旦我们在处理人类社会问题时，把我们局部的标准与生存方式的必然需要混为一谈，我们也会处处碰壁，障碍横生。

没有哪个社会追求这样一种自我意识的进程方向，即通过这种进程方向，下一代人会创造出新的社会标准。杜威曾指出，这种社会工程将是如何可能而又多么剧烈。显然，就人类痛苦和挫折方面而言，人们要为某些传统格局付出极高的代价。假如这些格局提供给我们的仅仅是格局本身，而不是绝对的道德命令，那么，我们理性的进程，就会千方百计使它们适应于根据理性所选择的目标。相反，我们所作的就是嘲笑我们的堂·吉珂德——一个过时传统的荒谬的具体化，而且理所当然地继续把我们自己当作是终极的和绝对的。

与此同时，研究治疗我们的这类精神病人的方法问题常被误解。他们与现实世界的脱离，常常要比坚持让他们采取与自己相异的方式更为明智。另外还始终存在着两种可能的方式。首先，不适应环境的个人可对自己的倾向培养出一种更大的客观兴趣，学习如何以更泰然的方式对待自己与其文化类型的偏差。如果他逐渐认识到自己痛苦的程度是由于缺乏传统精神的支持，他就可以逐渐自我教育以较小的痛苦接受自己与其文化的偏差程度。夸大了的抑郁狂的情感困扰和精神分裂症的孤立，尽管它们不易接受那些本质构成不同的东西，但却给生活加上了某些价值。勇敢承认自己偏好和固有品性但不受社会支持的个人，可以得到一种可行的行为方式，而这种方式使他没有必要逃避到自己建造的狭小天地之中。他能逐渐取得一种更独立、更少折磨的态度来正视自己偏离常轨的行为，并在这种态度之上他能建立一种具有适当作用的生活方式。

其次，社会对一些不太正常的类型的人采取的与日俱增的宽容必须与患者自我教育保持同步。这一方面的可能性无边无际。传统犹如神经质的患者，它对人们偏离其标准的过分害怕，使它与一切精神病的常见定义相符合。这种害怕担心并不是依据对社会福利所必要的限制的遵守。在一些文化里，允许个人的偏离比其他文化更多，而且允许偏离多的文化类型也不能用以证明它们因他们的怪解行为而遭受损害。将来的社会秩序很可能会把对个人差异的宽容与鼓励，推到比我们已经历的任何文化更深的程度。

目前，美国的倾向与另一极端离得如此之远，以致我们难以勾勒出这种态度会引起的种种变化。在对那种与我们邻人不同的行为（不论这种不同是多么细微）予以担忧的方面，中型城镇则是我们都市的典型例子。在反常与阿谀之间，人们更害怕前者。为了使家人一个都不背上任何分裂的污名，人们为此在时间和平静方面都做出了极大牺牲。学校的孩子如不穿某种式样的长袜，不参加某种舞蹈班，不驾驶特定的小车，就会酿成极大的悲剧。害怕差异是中型城镇市民氏期以来一直具有的主导动机。

在我们国家的每个精神病治疗机构里，这种动机所迫使精神病人付出的代价是明显的。在一个文只是作为众多动机中的次要部分的社会里，精神病学的画面将完全不同。总之，我们没有理由怀疑，处理当今美国社会中精神病悲剧的沉重负担的最行之有效的的方式之一是：通过在社会中鼓励宽容并培养与中型城镇和我们都市传统相异的自尊自立的那种教育规则。

当然，并不是一切精神病人都是在其本能反应与文明反应之间发生冲突的个体。有许多人是那些仅仅不适应和目的极为明确，以致他们的失败超出了他们能承受的地步的人。在权力意志得到极大鼓励的社会中，失败者不一定就是那些本质构成不同的人，而是那些没有得到充分支持的人。在我们的社会中，自卑情绪需要付出极大的痛苦代价。这类受害者未必都有一种关于强烈的本能倾向受到阻碍的受挫经历；他们的受挫往往只是他们无力达到某一目标的反映。这里还有一种文化暗示，因为传统目标可能与多数人亲近，也可能与少数人亲近。由于迷人的成功在比例上仅限于少数人，愈来愈多的人就会陷入极度的失调障碍之中。

因而，在一定程度上，文明如果确立较高及较有价值的目标，那么，它就会增大变态的数量。但这一点也极容易被过分强调，因为社会态度的极小变化，都可能远远超过这种关联。总之，由于社会对于个体差异宽容与承认的种种可能性，实际上尚未得到考察，所以，我们大可不必过早悲观。当然，我们已讨论过的其他完全不同的社会因素，是造成我们文化中大量神经质和精神病的更为直接的原因，因此，各个文明，如果愿意，就都能在不使文明内部造成必然损伤的情形下解决这些因素。

我们一直是从个人是否能够在他们的社会中充分发挥作用的角度来考虑个人的。这种充分发挥作用是在临床上确定标准的一种方法。它可以根据确定的症状被限定，其趋势是使标准与统计学上的平均值达到一致。实际上，这种平均值是一种在实验室中获得的值，而对它的偏差就被定义为变态。

从某个单一文化的观点看，这种方式是很有用的。它展示了有关文明的实际图画，并就有关为社会承认的行为提供了重要信息。然而，要把此归纳为一种绝对标准，则是另一回事。正如我们所见，不同文化的标准，范围不相吻合。象祖尼、夸库特耳这些民族，相距何其遥远；所以，只有些微重叠部分。根据统计学而确定的西北海岸标准，也大大超出了普韦布洛极端异态的范围。夸库特耳人正常的敌对竞争，在祖尼只会被理解为疯狂；祖尼人对支配、羞辱他人那种传统上的毫不关心，在西北海岸高贵家庭的男性看来，就是愚蠢。在这两种文化中，异态行为绝不可以根据行为的最小公分母来确定。任何社会，根据其主要成见，可能会增加甚至强化歇斯底里、癫痫或偏执狂，而与此同时，在社会上愈来愈大地依赖表现出这些症状的个人。

这个事实在精神病学中是颇为重要的，因为它使可能存在于每一文化中的另一些变态者清晰可辨：他们是代表局部文化类型的极端发展的变态者。从社会角度看，这些人与我们讨论过的另一些人相对立，后者的反应与他们的文化标准相矛盾。社会并没在各个方面暴露前者，相反却对他们极大的越轨行为予以支持。他们有一种几乎可以永远利用的特许证。因此，这些人几乎永不会被纳入任何现代精神病学的范围。即使在养育他们的那一代人的极谨慎的指南中，也不可能对他们加以描述。但从另一代人或另一文化的观点看，一般来讲，他们是那一时期精神病类型的异乎寻常的一种。

18世纪，新英格兰的清教徒教士，是最后一批在殖民地的时论中被看成是精神病态者的人。在任何文化中，有势力的集团几乎都不能被允许象他们那样获得那种在理智和感情方面的彻底独裁。他们是上帝之声。然而对一个现代观察家来说，正是他们，而不是那些被他们当作女巫处以死刑的困惑而痛苦的妇女，才是信奉清教的新英格兰中的病态者。如同在他们自己的皈依过程和皈依者中所描绘、所要求的那样极端的那种负罪感，在稍微健全的文明里，只有在精神病院才会发现。如果一个人不承认罪恶，他们认为他的灵魂就不能得到拯救，而这一罪恶会使他有时在长达数年中都极为病悔和痛苦。牧师的职责是把对地狱的恐惧植于人心，甚至在极年幼的孩子的心灵中也布下这种恐惧，如果上帝认为惩处某人是适宜的，那么牧师就要迫使这个信徒从情感上接受惩罚。我们不管转向这一时期新英格兰清教徒教会的哪种记载，也无论是转向有关对女巫，还是对灵魂未被拯救的少年，以及对诸如惩罚和命定说之类主题的处理，这都无关紧要；我们都面对这样一个事实：使当时的文化原则达到登峰造极无以复加和完全受宠地步的那些人，从我们这一代稍有改变的观点来看，乃是无法忍受的精神失常的牺牲品。从比较精神病学的观点看，他们则属于变态者范畴。

在我们这代人中，自我满足的极端形式，也以相似方式得到了文化上的支持。诸如家庭中的男子、法官和商人那种自负和放肆的自我主义者，一再成为小说家、戏剧家描写的对象，他们在各个社区已家喻户晓。如清教徒牧师的行为那样，他们的行为方式与监狱囚犯们的行为相比，往往更是反社会的。就他们给人们带去的痛苦和挫折而言，很可能是不可比拟的。但极有可能的是，他们至少使人们的心灵遭到了很大的扭曲。然而，他们仍被委以重任，占据高位，当然还是一家之长。他们给他们自己的孩子和我们的社会结构打下的烙印不可磨灭。由于他们受到我们文明的所有标准的支持，所以，人们不会在精神病学手册里对他们进行描述。他们在现实生活中极为自信，他们所采用的方式是只对那些受其文化规定的方向引导的人可行的方式。为阐明一种未来的精神病学本身无法提供证据的变态类型，未来的精神病学最好到我们当今的小说、信件、公开记录中去搜寻。在各个社会中，正是在这种受到文化鼓励和强化的集团里，某些最极端的行为类型得到了培育。

现代社会思考的最重要的任务，莫过于充分思考文化的相对性。在社会学和心理学领域里，各种联系是根本的，而且有关民族交往和正在变化的标准的现代思考，极需要理智的和科学的方法加以引导。诡辩的现代倾向，即使在它已承认的小范围内，也把社会相对性理解成一种望尘莫及的理论。有人已经指出，它与正统的永恒和理想之梦，是不一致的；也指出了它与个人自主幻想之间的不调和性。有人主张，如果人类经验必须放弃这些希望，那么，生活之果就将是空洞无物的。但要解释我们在这些方面的二难境况，我们就应当承受时代错误的罪孽。正是这种不可避免的文化滞后，使我们坚持这样一种观点，即必须新的中间重新发现旧的，以及除了在新的可塑性中去寻找旧的确定性和稳定性以外，就别无它法。对文化相对性的承认，有其自身的价值，这些价值未必就是那些绝对主义者哲学理论所宣称的价值。它向习惯思想挑战，促使养成这些思想的人揪心地痛苦。它激起悲观，是因为它把陈旧的原则完全打乱了，而不是由于它包含着任



何内在困难。只要新的观念象习惯信仰一样受到欢迎，它就会成为美好生活可资依靠的另一种屏障。那时，我们将获得一种更为现实的社会信念，还会把人类为自己从生存原料中创造出来的各种和平共存、平等有效的生活模式作为希望之据，成为宽容的新基石。

## 第七章 社会的本质

祖尼、多布、夸库特耳三种文化不仅仅是行为和信仰的异质分类。它们各自都有一些其行为指向的目标以及它们的制度深入发展的目标。它们的相互差异不只是因为一种特质此有彼无，而是由于另一种特质在两个地区以不同形式出现。它们更大的差异在于整体定位的不同方向。它们沿着不同的道路前进，追求着不同的目的，而且，在一种社会中的这些目的和手段不能以另一社会的目的和手段来判断，因为从本质上讲，它们是不可比的。

诚然，所有文化并未将它们成千上万的行为种类铸成一个平衡对称、匀整和谐的模式。就象某些个人一样，某些社会制度也未使各种活动都服从于一个主导动机。它们是分散的。如果某一时候，它们似乎追求着确定的目的，那么，在另一时刻，它们却又明显越出常轨，与原来行进路线大相径庭，以前的活动并没给日后的活动提供线索和暗示。

这种整合的缺乏似乎是某些文化的特点，就象极端整合是另一些文化的特征一样。它并不是处处都由于相同的环境所致。象不列颠哥伦比亚境内那些部落，就是从周围各种文明中吸收营养而组成了自己的文化特质。它们文化模式中的成分不一，操纵财富的模式来自一文化区域，部分宗教习俗吸收的是另一文化区域的成分，而对立的制约物则又取自其他文化区域。它们的神话，是其周围区域中三个不同神话因所代表的有关不同文化英雄的奇特传说的混合物。尽管它们对其他文化制度极端殷勤，但它们的文化仍极端贫乏。没有什么东西是深刻到足以给这个文化提供主体性的东西。它们的社会组织不是精心建构而成，它们的礼仪比世界上任何地区都贫乏，编篮细工和珠饰技艺仅为造型艺术的活动提供了有限的范围。就象某些不加区别地接受了许多不同方向的影响的个人一样，他们的部落行为模式是杂乱众存和随意偶然的。

在不列颠哥伦比亚这些部落里，文化整合的缺乏，看来不仅是由于同时存在着从周围不同民族中采集来的那些特质所致。它似乎比此要更深刻一些。生活的每一方面都有它自己的组织，但它却不波及其他方面。在青春期，人们极大关注的是为孩子们进行的职业性的巫术教育和使他们获得保护神。在西部草原，这种幻想习俗渗透在整个成人生活的复合体中，狩猎和战争职业皆由相关信仰支配。但在不列颠哥伦比亚，幻想追求是一种有组织的活动，战争则完全是另一回事。同样，不列颠哥伦比亚的宴会与舞蹈是严格社会性的。它们是表演者模仿动物愉悦的喜庆时刻。但严格禁忌模仿可能被视为保护神的动物。他们的宴会没有宗教意义，也不是作为经济交易的机会，每种活动可以说毫不相干。它构成了一种自己的复合体、它的动机和目标适于其自身有限的领域，并不扩展到该民族的整体生活。似乎没有任何特有心理反应突出到可以支配整个文化。

把这种文化整合的缺乏与由于更为直接受到对立影响的现象加以区分，常常是不可能的。后一类型整合的缺乏，常常发生在界限分明的文化区域的临界处。这些边缘地区从它们文化中最有特点的部落中被排除出来，并极易受到外部文化的强烈影响。结果，它们时常将最为对立的程序纳入它们的社会组织或艺术技巧中。有时，它们把不和谐的事物重新改造为一种新的和谐，获得一种在本质上与他们具有大量共同行为方式的任何牢固确立的文化的合谐所不同的结果。如果我们知道这些文化过去的历史，我们就会明白，只要给出充分的岁月，可能就会出现不和谐的外来物走向和谐的趋向。在许多情形下肯定都是这样的。但在我们确信能理解的当代原始文化的交叉情形中，许多边缘地区呈现的明显不和谐是显然的。

在另一些情形下，某些文化缺乏整合性，乃是由于某些其他历史条件所致。这不仅指那种文化可能是杂乱无章的边缘部落，而且也指与伙伴部落断绝了关系而在另一不同文明区域占据其位置的部落。在这些情形下，极为明显的冲突是那些对该部落人民的新影响与我们可称为他们固有行为之间的冲突。当一个拥有巨大声望或具有众多成员的部落能使他们新来的地区发生重大变化时，同样的情形也会在呆在故乡的民族中发生。

对一个真正迷向的文化进行认真而理解性的研究将具有很重大的意义。也许，具体抵制或轻易青睐新的影响的本质要比那种“缺乏整合”的总括性特征重要，但这种特征是什么，我们则无法猜测。甚至在最为迷向的文化中，考虑那些有助于排斥不和谐因素的调节，而且较为有把握地确立选择过的因素，也很可能是必要的。这个过程对于要素的变化具有作用，就这点而言，这种过程可能更为明显。

不和谐因素冲突的一些最有用的例证，取自于已取得整合的部落的过去历史。夸库特耳人并不老是夸耀我们已在上文描述过的它那一一致的文明。在定居海岸和温哥华岛以前，总的来说，他们是与南部萨利希人共享一种文化。他们仍保持着与这些人相关的神话、村社组织和关系术语。但萨利希的部落信奉个人主义。世袭特权极少。根据个人能力，每个人实际上同任何他人一样都有同样的机会。个人的重要性取决于自己狩猎的技艺、赌博中的运气，或作为医生、占卜人巧妙操纵超自然要求的成功。这与西北海岸的社会秩序相比，差别甚大。

然而，即使这种巨大的差别，也没妨碍夸库特耳人接受外来模式。他们甚至逐渐把称号、神话、房基、守护神以及加入某些会团的权

利当作私人财富。但在他们的制度中，必要的调节仍很明显，它仍突出表现在两种社会秩序相冲突的那些方面，即社会组织机制方面。虽然夸库特耳人接受了整个西北海岸的特权和赠财宴体制，但他们并没有以相似方式接受具有固定的特权承袭结构的北方部落那严密的母系氏族制。在北方部落里，个人可自动地承袭他生而有之的高贵头衔。我们已经看到，夸库特耳中的个人一生都在为头衔讨价还价，而且个人可以在各自家族任何分支所拥有的头衔中要求任何一种。夸库特耳人采纳了整个特权体制，但保留了个体在名望角逐中的自由，这与北方部落种性体制形成对比。夸库特耳人还保留了他们从南方带来此海岸的旧有风俗。

夸库特耳某些非常明显的文化特质是新旧文化形貌之间具体冲突的反映。随着其对财产的新的强调，继承规则就有了新的价值。萨利希部落松散地组织在家族、村社之中，多数财产在人死时就被毁坏。正如我们所见到的那样，夸库特耳并未未来纳北方部落严密的母系氏族制度，但他们也作出了让步，因为他们强调女婿向岳父要求特权的权利，实际上，这些特权是为他孩子代管的。所以，继承是根据母系传递的，只是越过了一代人。在每一间隔的这代人中，特权实际上只是代占而不能使用。如我们所见，所有这些特权都根据约定的赠财宴技巧而得到巧妙控制。这是一种不寻常的调节方式，而这种方式则明显地是两种对立社会秩序之间的一种妥协。在前面章节中，我们描述了他们如何彻底解决使两个对立社会秩序达到和谐的问题。

因而，纵然存在基本冲突，也可以产生整合。当今，文化迷向的情形可能要比过去多。但与其说是文化自身的迷向，不如说是文化描述的迷向，这种可能性总是存在的。另外，整合的本质仅仅在我们的经验之外，且难以领悟其要义。当这些困难被克服时，对前者进行更准确的分析，对后者进行文化的实地考察，文化整合的重要性就可能比现在更为明显。然而，我们必须承认这样一个事实：并不是所有的文化都象我们描述过的祖尼、夸库特耳那样具有同质结构。以普洛克路斯忒斯床似的某种时髦语言强行对每一文化给予切割描述，实在是荒诞无稽。砍去不能证明主要命题的重要事实的危险，在最好的时候也是沉重的。试图把主题搞得支离破碎，为我们最终理解它设置起其他障碍的作法，是不可原谅的。

在实地考察中，极其危险的是对文化整合作出轻率的概括。当人们正在掌握一种神秘文化的语言和所有行为的特有表现方法时，对其形貌的先入为主很可能是真正理解的一种障碍。实地考察工作者必须忠于客观。他必须记录所有有关行为，注意不要根据有争议的假设选择适于某一论题的事实。我们在本书中讨论过的民族，没有哪个是按照那种文化所证明的一致行为类型的假设加以研究的。民族学应当实事求是，不应当具有使它自身前后一贯的企图。因而整个画面对于学者来讲，就会更具有说服力。在文化的理论研究中也一样，按照教条和普遍化的程度，对文化整合进行概括，只会空洞无物。我们需要有关在某一社会而不是在另一社会成为原动力的行为与动机的对立界限的详细信息。我们不需要一种被写入民族学讲义中的文化形貌的纲领。另一方面，不同文化追求的不同的财产，以及基于它们制度上的不同意向，才是理解不同社会秩序和个体心理的根本点。

文化整合与西方文明的研究以及社会学理论的关系极易发生误解。我们自己的社会就常被描绘为是一个缺乏整合的特例。它巨大的复杂性和年复一年的急剧变化，使它不可避免地缺乏在那种较为简单的社会里不会产生的那些要素之间的和谐。然而，多数的研究由于一个简单的技术错误，便夸大和误解了整合缺乏的问题。原始社会在地理单元上就是整合的。但是，西方文明层次复杂，在同一时间和空间的不同社会团体依完全不同的标准生活，受不同动机的驱动。

试图在现代社会学中运用人类学上的文化区域的努力，只能在极有限的程度上有所收获，因为不同的生活方式在今天主要不是空间分布的问题。在社会学家中，现在有一种把时间浪费在“文化区域概念”上的倾向。确切地说，这种“概念”是没有的。当特质按地理自我组合时，它们就必须从地理角度给予处理。当它们不是按地理自我组合时，制定一种至多不过是从松散的经验范畴中抽出来的原则也没有意义。在我们的文明里，从人类学观点看，有一种遍布地球的一致世界主义文化，但在劳动阶级和名流阶层之间。在以教堂生活为中心的团体与以人生竞赛为中心的团体之间，同样有着空前的区别。现代社会选择的相对自由，使那些重要而自发的团体的出现成为可能，它们所主张的原则与“扶轮社”和格林威治村社的原则相反。文化进程的本质并没有随这些现代条件而改变，但能在其中对文化进行研究的单位不再是地方性的团体了。

文化整合有着重要的社会学上的结果，并冲击着社会学和社会心理学中几个未决的问题。首当其冲的是关于社会是否是有机体的论争。多数现代社会学家和社会心理学家煞费苦心主张，社会不是也永远不可能是凌驾于组成社会的个体意志之上的东西。正象他们的部分论点那样，他们猛烈地攻击了“团体迷妄”（group-fallacy），他们认为，这种解释会使思维与行为成为某种神话实体——团体——的一种功能。另一方面，那些研究互异文化——在那里，有关资料十分清楚地表明，各种个体心理定律都不足以解释那些事实——的学者常以不可理喻的神话或措词来表达他们自己的观点。他们象涂尔干那样喊道：“个体并不存在。”或象卡洛伯（kroeber）一样，他们用他称为超有机体（Superorganic）的力量来说明文化进程。

从很大程度上来讲，这是一场言词之争。没有一个所谓的有机论者会真正相信，在文化中，除了个人意志之外还会有其他的意志体系；而另一方面，即使象阿尔波特（Allport）这样有力批判“团体迷妄”的人，也承认对群体进行科学研究的必要性，他认为这是“社会学的特殊科学领域。”在那些认为有必要把群体设想为不只是个体之和的人与那些否定这种观点的人之间的论争，已在研究不同资料的学者中广泛开展。涂尔干从对文化差异尤其是对澳大利亚文化的早期了解出发，常用比较含混的措词，反复重申文化研究的必要性。而另一方面，更多地是与我们自己的准标准化文化打交道的社会学家，却企图把那种在他们研究实际上并不需要的方法论推翻。

显而易见，祖尼的所有个体之和构成了一种超越那些个人所希望所创造的一切之上的文化。这个团体在传统哺育下成长；这是“时间

的凝结”（time-binding）。把它称为有机整体完全合理。我们把这样一个群体说成是一个选择它的目标并且有特殊目的的团体，这是深深根植于我们语言中的那种泛灵论所导致的一种必然结果。它是不应当被作为一种神秘哲学的证据来反对学者的。如果我们要理解人类行为的历史，就必须研究这些团体现象，因为个体心理学本身不能对我们所面临的事实作出解释。

在社会风俗的种种研究中，问题的症结在于，考虑中的行为必须穿过社会承认的针眼（needle's eye），只有广泛意义上的历史，才能对社会为什么接纳或拒绝的原因作出解释。这不仅是讨论中的心理学，而且也是历史，而历史绝不是由内省所能发现的一联串的事实。因此那些从人类竞争心中推出经济体系和从人类好斗性中推出现代战争的习惯解释，以及其他我们在各种杂志和现代书卷中所见的现成解释答案，对人类学家来说，不过是一空洞的圆环。里弗斯（Rivers）是最先尖锐提出这个问题的人之一。他指出，不应试图从复仇去理解血缘争端，必要的是从血缘争端的制度去理解复仇。同样，也必须从当地两性生活规则和财产制度所设定的条件作用去研究嫉妒。

根据个体行为而对文化所作的天真的解释的困难，并不在于这些解释是心理学的，而在于它们对特质接受或拒绝的历史及其进程的忽视。对文化所作的任何结构性解释，也是按照个体心理作出的解释，但它既依据心理学，也依赖历史。有人认为，酒神式行为在某些文化制度中受到重视是因为它在个体心理中有永恒的可能性；但是这种行为在一些文化中得到强调而在另一些文化中则受到冷遇，却是因为某些历史事件在一地促进了它的发展而在另一地对它排斥的缘由。在对文化形式予以解释的不同观点中，历史和心理学都是必要的；任何人都不能以历史代替心理学，反之亦然。

让我们再来讨论一个与上述问题有关的问题，即对结构人类学形成冲击的各种争论中的一个最为剧烈的论争。这是一场有关社会现象生物基础的冲突。我曾讲过，人类气质似乎在世界上是相当恒定的，似乎在每一社会中，一种大致相似的分布都是潜在有效的，而且，文化似乎都是根据它的传统模式从这些气质中选择出来的，并把广大的个体铸为一体。例如，根据这种解释，迷狂经验在任何人口总体中，都是一定数量个体中的一种潜能。当它受到尊重和鼓励时，很大一部分个体就会去索获或仿效这种经验，但在我们这个把迷狂经验视为家族声望污点的文明中，追求这种经验的个人数量就会缩减，而且这些个体将被视为变态者。

但人们还可能作出另外一种解释。有人曾激烈地论争说，文化特质不是文化的选择而是生物的遗传。依照这种解释，其差别是一种种族差别，而且，草原印第安人追求幻象是因为这个必然性是在这个种族的染色体中遗传的。与此相似。普韦布洛文化追求节制和也是因为这种行为是他们种族遗传所决定的。如果生物学的解释是真实的，那么，我们需要深入理解的团体行为，就不是理解历史而是理解生物学。

但是，这种生物学解释从不具有一个坚实的科学基础。为了证明他们的观点，持此种观点的人有必要出示一些能说明即使是少部分有必要理解的社会现象的生理事实。基本的细胞新陈代谢或内分泌腺功能在不同的人类团体中或许有较大的差异，这些事实有可能使我们洞察出文化行为的差异。这不是一个人类学问题，但当生理学家和发生学家提出材料后，这对于研究文化历史的学者便会具有价值。

然而，生物学家在未来所可能提供的生理的相互关系，就它们有关特质的世袭遗传而言，即使达到最佳程度，也不能象我们所知道的那样包罗所有事实。从生物学上看，北美印第安人是一个种族，但在文化行为上并非全是酒神形的。祖尼是一个在动机上完全相反的特例，这种日神文化为其他普韦布洛人共同具有，其中有一个团体就是霍皮人，它是首首尼人的亚群。这是一个在酒神形部落中有广泛代表性的群体。据说，它与阿兹蒂克人还有语言上的关系。另一个普韦布洛团体是特瓦人，在生物学和语言学上与南部草原的非普韦布洛的基奥瓦（Kiowa）人关系密切。所以文化结构是地方的，并与不同团体发生已知的联系。同样，在西部草原也不存在把那些寻求幻象的民族与其他团体分离开来的生物学上的统一体。定居在这个地区的部落来自分布广泛的阿耳冈昆人、阿萨巴斯卡人、苏人等种族，而且每个部落仍保留着它们特殊语系的语言。所有这些语系包括了按草原模式追求幻象和不追求幻象的部落。只有那些住在草原地域之内的部落，才把幻象当作每个正常健全男人之特征的本质构成部分来追求。

当我们不考虑空间分布，而转向考虑时间分布时，环境性的解释就有些专断了。心理行为的最剧烈的变化已发生在那些生物组织并没明显改变的团体之中。这一点可以从我们自己的文化背景中得到充分的说明。在中世纪，欧洲文明倾向于神秘行为和灵魂现象的流行，而在十九世纪，却趋于极端实际的物质主义。在团体人种机构没发生相应变化的情况下，文化则变化了它的倾向。

对行为所作的文化性解释从不需要否认，其中也包含有一种生理因素。对这一事实的否认，定是由于误解科学性解释所致。生物学不否定化学，虽然化学不足以解释生物现象。生物学没有按化学公式进行研究的义务，因为它认识到构成化学所分析的事实基础的是化学定律。在每一科学领域，强调能最恰当地解释所考察的情形的定律和结果是必要的，但仍必须坚持其他因素存在的客观性，尽管在最后的結果中，人们能够表明它们不具有决定性的重要意义。因此，指出人类文化行为的生物基础绝大部分是无要紧要的，并不是否认生物基础的存在。它只强调了这样一个事实，即历史的因素才是强有力的因素。

甚幸在有关我们自己文化的研究中，实验心理学已被迫作出了一种类似的强调。近期有关人格特征的重要实验已经表明，即使在诚实和领导地位的特质里，社会意志也是决定性的。一种实验情境里的诚实几乎无法表明，孩子在另一实验情景中是否会欺骗。它所表明的是诚实不诚实的人，而是诚实不诚实的情境。同样，在对领导人的研究中，证明了即便在我们自己的社会里，也无可视为标准的一致特质。角色发展了领导人，他的品质就是情境所强调的那些东西。在上述“情境”的结果里，愈来愈明显地表明，即使在一个经过选择的社会中，社会行为“不是预先规定的一种特殊行为方式的固定机制的简单表现，而是由我们所面临的特殊问题以多样方式所激发出的一系列

倾向。”

甚至当时某一社会的人类行为具有巨大作用的那些情境，被扩大到在目标、动机互相对立达到象祖尼、夸库特耳之间那种程度的文化之间的对比时，那种结论仍是不可避免的，如果我们对人类行为感兴趣，首先，我们必须理解任何社会所提供的制度。因为人类行为会采用这些制度所提出的那些形式，甚至对这些极端的形式而言，当观察者受到他所属文化的深染时，可能没有暗示。

这种观察者只有在相异文化而不是自己的文化里，才会领悟到行为的奇特发展。但很明显，这仍是一种地方的和暂时的偏见。我们没有理由假定，任何一种文化都已抓住了一种永恒的健全精神，并会被作为人类问题的唯一结论而载于史册。甚至下一代人就会认识得更好。我们唯一的科学方式是尽我们所能，把我们自己的文化作为无数人类文化中的多样结构中的一例加以思索。

任何文明的文化模式都利用了一种潜在的人类目的和动机大弧上的一定的断面，正如我们在前章中所见的那样，任何文化都利用了某些选择过的物质技术或文化特质。一切人类行为分布的这个大弧，是如此巨大，又如此充满着矛盾，因而任何文化都只能利用其中重要的部分。选择是第一要求，没有选择，任何文化都不能取得让人理解的明晰度，而且，它所选择的和构成其自身的意向，要比它以相同方式选择的特殊的技术细目或婚姻形式重要得多。

这些被不同民族选择的并用于他们传统制度中的潜在行为的不同弧，只得到了我们描述过的三种文化的说明。但极其不可能的是，这三种文化所选择的目标和动机是最有世界特征的。之所以选择这些特殊的例证，是因为它们作为活文化，我们对它们有所了解，故我们能避免在那些不再可能通过考察而进行查证的文化讨论中总是会出现的种种怀疑。例如草原印第安人文化就是一种我们占有大量材料而又有惊人一致性的文化。在它们本地的典籍、旅行家的报告以及民族学家搜集的回忆录和风俗的残存中，其心理模式清晰可见。但这一文化在相当长的时期中并未一直起着作用，因而产生怀疑是合理的。人们不能轻而易举地讲出习俗与教义原则是怎样一致的，以及在使一个适应另一个时，什么样的方策是普遍的。

这些文化结构也不是我们讨论过的“类型”，所谓类型，是说它们代表一种固定的特质丛。每一种都是经验性的特性，而且也许不会在世界其他地方全盘复现。努力把所有文化都看成是有限的那么几个固定和精选的类型的代表，是最大的不幸。当范畴被视为是所有文明和所有事件所必须的和所应适用的时候，它们就成了一种义务。多布和西北海岸那种侵略性和妄想狂倾向，同这两种文化中的完全不同的特质联系起来。那里不存在固定丛。祖尼和希腊对日神形的强调，有着本质不同的发展。在祖尼，节制和中和的美德把一切异质文明都排除在外。然而，如果对同样制度化的酒神形的补偿加以认识，就难以理解希腊文明。不存在什么“定律”，唯有几种不同的由一个主导态度所可能采取的特质方向。

彼此密切相似的文化模式，也许不会根据他们的主导目的去选择相同的情境。在现代文明中，一个在生意竞争中冷酷无情的人，常也会是能体贴妻子的丈夫和对孩子宽大的父亲。西方文明中那种对追求成功的迷恋的程度，在商业生活中得到了很大发展，但却没有扩大到家庭生活的一切方面。围绕这两种活动的制度所表现出的鲜明对立，在多布则不存在。在多布，夫妇生活与库拉交易相同，都由同一动机驱使。甚至那儿的种植也是对其他园主的山药蛋的一种盗用。但种植通常是一种日常活动，无论其文化模式如何，这种活动都很少会受其影响。这是一种主导动机没有扩展到或主导动机被忽略的情形。

有关行为受文化模式染色程度的不平衡，在夸库特耳人的生活中相当明显。我们已经看到，夸库特耳人对高贵成人死亡的特有反应是执行某种可达到平衡的计划，来回击使他们羞耻的命运。但年青父母为婴幼儿哀悼时也需要以这种方式来行动。母亲的哀泣充满悲伤。所有妇女都来放声恸哭，孩子的母亲抱着死孩俯首而泣，她让雕匠和玩偶制作者制作各种玩具，并四下分撒。妇女们哭着，母亲则对她死去的孩子喃喃泣诉：

呐，啊，啊。孩子，你为什么这样待我？你选择我作你的母亲，我则努力为你做一切。看看你的玩具和我为你做的所有东西。孩子，你为何弃我而去？难道我做错了什么？我的孩子，当你回到我的身边，我会努力把一切做得更好。我唯一的要求就是，在你去的地方快快醒转，一旦强健就回到我的身边。请别长久呆在那儿，千万千万。孩子，把怜悯和仁慈带给我吧，这就是你母亲的心愿。

她为死孩的归来和第二次从她体内再生而祈祷。

夸库特耳恋人分手的歌也充满了悲伤：

呵，他将远去。他将被带向名为纽约的美丽地方，我的爱人。

呵，我愿象一只可怜的小渡鸟飞翔在他的身边，我可爱的人。

呵，我愿飞翔在我亲爱的人身边，我的爱人。

呵，我愿躺在我爱人的身旁，我的心肝。

让我对爱人的爱吞噬我的肉体，我的主。

他使我永生的美语夺去了我的身体，我的爱人。他说他两年内不再回来，我的爱人。

哦，我愿当一张柔软的羽床，让你躺在上面，我的爱人。

哦，我愿做一只让你的头枕下休息的枕头，亲爱的入。

再见吧！我沮丧无神，我为我心爱的人儿挥泪。

但是，甚至在夸库特耳人的这些歌曲里，哀伤也渗入了使痛苦者承受的羞辱感，然后感伤就转向刻薄的嘲笑和渴望再次把法码平衡。被弃的少男少女的歌，与我们熟悉的自己文化的此类表达差别并不太大：

哦，亲爱的女郎，怎样才能让你知道我的思量，我是多么

想你的言行，我爱人般的女郎？

它是嘲笑的目标，我的女郎，它是讥讽的对象——你的行为，我心爱的女郎。

你是耻辱之的，心爱的女郎，你的行为成了羞辱的对象，

我年轻的心爱女郎。

永别了，心爱的女郎，再见吧，情人，由于你的行为，亲爱的女郎。

或者这一首：

她装出冷漠平淡，一到若无其事的容样，没有爱我的心肠，我真心的爱人啊，亲爱的女郎。

我亲爱的女郎，你走得太远，美名将一落千丈，心爱的女郎。

朋友，让我们不再听那弃我远去的人儿的情歌。

朋友，如我另寻到了爱人，一个心爱的人儿，我会又过上美好的时光。

当我放开歌喉对新的心上人歌唱时，我希望往日的她能

听到我的情歌，我往日的爱人。

很明显，哀伤很容易转为羞辱，但在某种限定的情境中，悲伤的表现才得到允许。在夸库特耳家庭生活的亲密之中，也有表达热烈感情的时机，以及令人愉快的授——受人际关系。在夸库特耳人的生活中，并不是所有的情境都同样要求最能代表他们生活特点的动机。

如同在夸库特耳人的生活中那样，西方文明中也不是各个生活面都同等地屈从于现代生活中极其突出的权力意志。但是在多布和祖尼，要明白哪些生活面受到了其文化结构的轻微影响，就不那么容易了。这可能是由文化模式的本质所致，或是由某种追求一致性的倾向使然。目前，尚不能作出定论。

在对文化整合进行理解时，有一个社会事实必须予以考虑。这就是传播的意义，人类学巨大的主体研究已致力于了解人类模仿的事实，原始地区特质传播的范围就是极其惊人的人类学事实之一。服饰、技艺、仪式、神话、婚姻上的经济交易等特质，在所有的大陆上都得到了广泛传播。一个大陆上的每个部落都常常以某种形式拥有这种特质。在这广大区域中的某些地区，已在这种原料上打上了特殊的目的和动机的烙印。普韦布洛利用了农作方法、巫技手段和广为流传的属于北美广大区域的神话。另一大陆上的日神文化必然会同其他原料一起起作用。两种文化会共同具有它们早已改变了的那种可从自己大陆得到的原料的方向，但它们可得到的特质则是不同的。因而世界上不同地区的可比结构将不可避免地拥有不同的内容。通过将普韦布洛与其他北美文化——这些文化具有相同成份但使用方式不尽相同——进行比较，我们就能理解普韦布洛文化运动的方向。同理，通过研究希腊文明在东地中海各种文化中的地方结构，就能极好地理解希腊文明中对日神形的强调。要清楚理解文化整合的进程，就必须辨析它与了解传播事实相背的方面。

另一方面，对整合进程的认识，描绘了一幅有关普遍物质之本质的颇为不同的画面。对婚姻、入会式或宗教的那种通常的命题式研究，都假定每一特质都是产生自身动机的特殊行为领域。韦斯特马尔克（Westermarck）把婚姻解释为一种性选择的情境，而且还把入会式程序常常释为是青春期骚动的结果。因此，它们所有的数以千计的变更就是一串单一系列的事实，而且，他们只是把在一般情境里所包含的某种冲动或需求翻来复去地说说而已。

很少有哪种文化是以这样简单的方式处理他们重大的时刻的。无论是婚姻、死亡或是对超自然物的祈祷，这些时刻都是每一社会用以表现其特有目的的情境。支配它的诸动机并不产生于特殊选择的情况中，而是人们用其文化的一般特征刻在它上面的。婚礼可以与婚配选择无关，因为婚配选择是用其他方式加以规定的，但妻子的积聚则可能是财富积累的一般翻版。经济习惯可能与提供必要衣食的基本作用相去甚远，以致一切农作技术被引到这样一种方向：积累起数倍于人们必要食物供应的数量，为了慷慨显示和自豪的炫耀，任其腐烂。

就这种场合的本质而言，甚至是对比较简单的文化反应的理解而存在的困难，在我们对选择的三种文化的描述中，已再三清楚地得到了反映。在哀悼场合，哀悼是对一种失落情境的悲伤、或解脱的反应。巧的是这三种文化没有哪一种把对哀悼的这类反应变为制度。普韦布洛人较为接近，因为他们的仪式把亲属的死亡视为是社会集合各种力量驱逐不愉快的重大时刻之一。悲伤在他们的程序中几乎难以制度化，但他们却把失落情境视为有必要降到最小程度的非常时刻。在夸库特耳人中，无论是否有真正的悲哀存在，哀悼制度，都是一种文化偏执狂的特例。因为根据这种偏执狂，他们认为亲属死亡给他们带来了耻辱并力图达到心灵平衡。在多布，哀悼制度有很多共同之处，但它们主要是由血缘亲族对造成自己成员死亡的那个配偶处以的惩罚。也就是说，哀悼制度是被多布人视为背叛的无数的情况之一，而且是可以选择通过选择一个可惩罚的牺牲者来进行的一种形式。

对传统而言，利用一切由环境或生命周期所提供的时机，并用它沟通一般无关的目的，是最为简单的事情。这种事件的特征表现得如此之少，以至一个患腮腺炎的孩子的死亡也会发展成对一个完全不相关的人的杀害。或者，一个女孩的初潮会发展成几乎是一个部落全部财产的再分配。哀悼、婚姻、青春期仪式、或经济，并不是人类行为的特殊项目（因为每一种形式都带有自己的普遍的内驱力和动机，这些内驱力和动机决定着它们过去的历史和未来），而是任何社会都可利用来表现各自重要的文化意向的特定时机。

因此，基于这种观点，重要的社会学单位不是制度而是文化结构。对家庭、原始经济活动、道德观念的研究，需要被分成那些强调在无数例证中已支配这些特质的不同结构的研究。如果单独抽出夸库特耳人的家庭进行讨论或把夸库特耳人婚姻行为从婚姻情境中分离出来进行讨论，就永远说不清楚夸库特耳人生活的特殊本质。同样，如果把我们自己文明中的婚姻只当成婚配和家庭生活的变体，那么我们就水难弄明白这种情境。在我们文明中，一般人的主要目的是积聚私有财富和增加炫耀的机会，那么不抓住这一线索，我们也无法理解现代妻子的地位和现代嫉妒情感。我们对孩子的态度也同样证明了这种相同的文化目的。与某些原始社团中的孩子不同，我们孩子的权利和爱好并不是从幼时起就受到非正式尊重的；他们不过是一些责任，象我们的财产一样，我们可依情况使之屈服，或沾沾自喜。孩子基本上是我们自我的延伸，并提供了一种展示权威的特殊机会。这种模式，在我们时常设想的父母——孩子情境中并不是固有的。它是我们文化主要内驱力刻于情境之上的东西，它只是我们能在其中遵循我们的传统思想的情境之一。

随着我们日益变得有文化意识，我们将有能力分离出一种情境中普遍而微小的内核，和分辨出那些地方性的、文化的以及人为的巨大结合体。这些结合体并不是情境本身的必然结果，这个事实并未使它们在我们的行为中更为易变或重要性更小。实际上，它们很可能比我们已意识到的更难改变。譬如，当一个神经质的孩子陷于一种不相容情境，而这种情境又为他的各种联系加强并越过他的母亲而扩大到他的学校及他的交易或他的妻子时，母亲教育行为的细节变化很可能不足以挽救他。展现在他面前的整个生活道路所强调的是竞争和所有权。孩子的出路很可能在于机运或独立。无论如何，问题的解决最好是少强调父母——孩子情境中固有的困难，而多强调那些在西方行为中由自我扩展和对人际关系的利用而采取的形式。

社会价值问题也被深深地卷入了文化的不同模式化的事实之中。有关社会价值的讨论，通常满足于把某些人类特质视为是合乎理想的，满足于指出一个包括这些美德的社会目标。当然有人会说，在人际关系中利用他人和傲慢的自我要求是糟糕透顶的，而热衷于团体活动才是好样的；既不以性虐狂也不以被性虐狂来求得满足的性情是好的，而且乐于生存并让人生存的性情也是好的。然而，象祖尼一样把这种“好”标准化的社会秩序，绝不是空想的乌托邦。它同样表明了美中不足。例如，我们习惯于高度重视的诸如意志力、个人创造力的气质或以武力对付大量麻烦的气质，在那里就没有地盘。它是不可矫正的温和。在祖尼，充斥在生活方式中的团体活动与人类生活中的出生、爱情、死亡、成功、失败和名望没有关系。仪式的宏伟壮观满足了他们的目的，都弱化了更多的人的兴趣。从社会利用或社会虐待的形式中所产生的自由，表现了这个问题的另一方面，就象无止尽的不是旨在为人类生存的重要目的服务的繁文缛节的仪礼形式。这是一个古老的必然的事实：有其上就有其下，有其左就有其右。

社会价值问题的复杂性异常清楚地反映在夸库特耳文化中。夸库特耳人的制度所依靠的和在很大程度上与现代社会共同拥有的主要动机是对抗的动机。对抗是一种并不集中在现实活动的目标上，而是集中在战胜对手上面的斗争。注意力并不指向为家庭提供充分的食物或占有可资利用或享受的财物，而是指向远远超过邻人并占有比他人更多的东西。除了胜利这个大目标以外，一切都不在眼下。象竞争一样，对抗也不注目于原始活动；不论是编篮或卖鞋，它总是创造一种人为情境：显示某人能战胜别人的游戏。

对抗是一种臭名昭著的浪费。按人的价值予以衡量，它位置低下。它是一种暴虐政治，在任何文化中一旦受到鼓励，无人可以自脱。

对至尊的渴求如此巨大，永远不会得到满足。对抗竞争永无尽头。社区积累的财富越多，人们玩弄的筹码就越大，但是，这种游戏不是以小小的赌注来获取胜利。在夸库特耳制度里，这种对抗达到荒唐的极地：把大规模毁灭财物与投资相提并论。积聚财物完全为了竞争优势，但在打碎最高价值单位（指铜器）和烧毁房板、毯子、独木舟时，常常也没有一种比较的意识。其社会性浪费是明显的。在米德尔东（Middletown），迷恋性对抗也同样明显，在那里，每个家庭都可以通过建造房屋、购买衣物、参加娱乐等来证明，它尚未退出这种游戏。

这是一幅不美的图画。在夸库特耳人的生活里，对抗是以这样的方式进行的：一切成功必须建立在对手的毁灭之上；在米德尔东则是以这样的方式进行的：个人的选择和直接的满足被降到最小限度，而追求一致却远远超过了所有其他的人类的喜悦。在上述两种情形中，追求财富，看重财富显然不是为了直接满足人类需要，而是作为同对手竞赛的一系列筹码。如果获胜的意愿从经济生活中被排除，如同在祖尼那样，那么，财富的分配和消费就会遵循完全不同的“定律”。

但是，正如我们在夸库特耳社会和美国拓荒者生活的那种粗狂的个人主义中能看到的那样，追求胜利能给人类生存带来活力和热情。就夸库特耳生活本身的条件而言，其生活是丰富的和强大有力的。它选择的目标有其适当的长处，而且，夸库特耳文明中的社会价值观念比祖尼的更为错综复杂。无论社会倾向怎样，一个能有力对它作出证明的社会，将会提出一些对它所选择的目标来说是正常的品性，而且甚至是最好的社会能够在一种社会秩序中强调我们称道的人类生活的所有美德，也是根本不可能的。乌托邦作为一种至善至美的结构——在这结构中，人类生活将达到无暇的繁荣昌盛，是无法实现的。这种乌托邦只能被视为是纯然的白日梦。社会秩序的真正改善取决于更谨慎而又更艰难的辨别力。依据社会资本、依据由那些制度刺激出的不值得过多向往的行为特质以及依据人类的痛苦和失败，仔细考察各种制度和计算它们的代价就是可能的。如果一个社会愿为它选择的同质特质付出代价，某些价值观就会在这一模式中得到发展，不管它可能有多么“坏”。不过，风险很大，而且，其社会秩序也可能无力偿付这种代价。它可能在继之而起的革命、经济、情感等灾变的巨大消耗之中垮掉。在现代社会中，此问题乃是这一代人不得不正视的迫在眉睫的问题，为此而困惑的人常常幻想，一次经济改革将给予这个世界以一个他们白日梦中的乌托邦，但却忘记了这样一个真理，即没有一种社会秩序能把其美德从其美德的不足中分离出来。世上没有通向一个真实乌托邦的捷径。

但是，随着我们日益变得有文化意识，我们可以使自己习惯于一种艰难的训练。我们可以训练自己，培养出对我们文明的主导特质进行判断的能力。对于一个在该文化特质影响下成长起来的人，要认识自己文化的特质是极为困难的。但更大的困难还在于我会低估我们对自己文化主导特质的必然性偏爱。它们就象一个悠久而可爱的住宅家园一样可亲可爱。世界上如果没有它们出现，我们就会觉得这个世界毫无生气，凄楚不堪和无法生存。在一种基本文化进程的作用下，正是这些特质常被引向极端。它们的手伸得太长，越过了自身，而且它们也比任何其它特质更可能失去控制。正是在那个最可能需要加以批判的方面，我们却注定了最无批判性的。会有修正，但却是以革命或破坏的方式出现。有序进步性的可能性不再存在，因为这一代人不可能对他们的畸形发展的制度作出评判。这一代人无力根据得失对这些制度作出估量，因为他们已失去了客观认识它们的力量。在解脱成为可能之前，这种情境必须达到一个突破点。

在我们自己的主导特质尚是一个活着的问题的时候，对它进行评价就为时过早。宗教也不会得到客观的讨论，除非它已不再是深深影响我们文明的文化特质。今天，我们对宗教的比较研究，才能自由地探索该问题的各个方面。同理，讨论资本主义在今天仍不可能；在战时，战争和国际关系问题也同样成为禁忌。但是，我们文明的主导特质需要加以特别研究。我们要认识到它们是强制性的，它们与它们作为人类行为的基础和本质不成比例，只是与它们在我们文化中作为地方性和畸形发展的程度成正比。被多布人视为人类本性基础的一种生活方式，在根本上是一种背信弃义，并用病态恐惧加以保护的。夸库特耳人同样不懂得生活，只是把生活认为是一系列对抗情境，在那里，成功是根据羞辱同伴的程度来衡量的。他们的信仰所依据的是他们文明中的这些生活模式的重要性。但是在一种文化中的一种制度的重要性并不能直接表明它的用处或它的必然性。这种论点有可疑之处，而且我们能够实施的任何文化控制，将取决于我们能客观地评价那些我们西方文明中受到偏爱并被热情培养的特质所达到的程度。

消失的火

于2006-10-5 15:15:50

## 第六章 美洲西北海岸印第安人

住在从阿拉斯加到普盖特（Puget Sound）海峡这一狭长的太平洋沿岸的印第安人，是一个精力旺盛而又傲慢自负的民族。他们有一种没有共同秩序的文化。该民族与周围部落截然不同，它有一种其它民族难以匹敌的热情。它的价值观不是一般所公认的那些价值观，而且它的动力也不是常常称颂的那些动力。

以一般原始民族标准而言，他们极为富有。充足源源不绝的财富乃他们文明的基础，且无需付出艰巨的劳动就可获得。鱼是他们生存所依靠的主食，可用大网在海中捕捞。他们把娃娃鱼、鳕鱼、大比目鱼、海豹、烛鱼（Candlefish）等晒干并贮存起来或提炼为油。冲到海滩上的鲸鱼也往往得到利用，较为南边的部落也从事捕鲸。离开大海，他们便无法生活。群山与海岸相接，耸立在海滨之上。这是一个非常适合他们要求的地方。深深的犬牙交错的海岸侧面是无数的岛屿，这些岛屿不仅使海岸线增加了三倍，而且提供了大量安全水域，保护了在太平洋未驯服领域的安全航行。出没于这个地区的海洋生物天下闻名。它还是世界上鱼类大量产卵的地带。西北海岸部落了解鱼类活动周期如同其他民族通晓熊的习性或播种季节一样。只是在罕有的情况下，他们也利用某种土地产品。如砍下大树劈木板造房，或以火和斧子挖空树干制作独木舟，他们占据着紧靠海陆的通道。除了水运，他们不懂别的运输，而被砍的树木都紧靠河流或海湾，以便漂到村

里。

他们保持通常相互交往的工具是适于海面航行的独木舟。他们富于冒险，经常远航南北。名人要与其他部落的名人通婚，盛大宴会即赠财宴的邀请，要被送到数百里之外的海边，再由远方部落的载重独木舟予以答礼。这些民族的语言属于几种不同语系，因此，对于大多数人讲就有必要操几种互不相关的语言。当然，语言的差异并没构成对仪式细枝末节传播的障碍，也未对他们共享的基本要素民间传说的整体性流传造成妨害。

他们并不需要进行农业耕种来增加食物供应。虽然他们也在小块土地上种植二叶草或洋莓属植物，但仅此而已。除了狩猎、捕鱼，人们从事的主要职业是木工。他们用木板造房，雕刻巨大的图腾柱，以单板做箱子的四周并雕花和装饰，造独木舟和木头面具。以及家具和各种器具。他们不用斧钺等金属工具，就可放倒大杉，劈成木板；他们不使用任何滑轮工具，仅通过水路，就可把它们运回村里，建起许多宽大的家庭住房。他们的设计精巧；计算巧妙。他们能准确地将圆木劈成木板，立起巨大的树干作为房柱和屋梁，懂得如何通过斜面打眼连接木板，所以表面不留接缝痕迹，用单棵杉树制成的独木舟能航行于广漠的大海之上，且可载50到60人。他们的艺术狂放雄浑而又具异域情调，完全可与任何一个原始民族所取得的成就媲美。

上世纪后半叶，西北海岸的文化业已毁灭。因此，作为一种功能文明，我们所掌握的第一手资料，只限于一代人以前被人描述过的那些部落，我们了解甚详的，只有温哥华岛的夸库特耳文化。所以，有关这一文化的描述，大部分是对夸库特耳文化的描述，并由从其他部落获悉的构成相对的细节，和曾经参与现已消失了的那种文明的老人回忆来给予补充。

除西南普韦布洛人外，西北海岸的部落和大多数美洲印第安人一样，皆属酒神型。他们的宗教仪式，所欲求的最终目的乃是迷狂。领舞者，至少在表演的高潮，要失去自我的正常控制，进入心醉神迷的另一生存状态。他将口吐白沫，全身剧烈而变态地颤抖，做出种种正常情况下令人恐惧的举动。有些跳舞人让陪伴以四根绳子捆上，以防他们在疯狂中造成不可挽回的损失。他们在舞蹈歌曲中，把这种疯狂颂扬为超自然的奇物：

哦，真正的超自然的朋友

泯灭人类理性的精灵礼物，

正使人们害怕发抖。

哦，真正的超自然的朋友。

毁灭人类理智的神明之礼。

使人们四处奔逃，抛居别屋。

同时，跳舞人手抓通红的煤块狂呼乱舞。毫不在乎地表演种种动作。他把一些放入嘴里，另一些则扔向周围聚集的人群，烧伤他们，并点着他们的杉树皮外套。熊舞者开始舞蹈时，人们便同声合唱：

这个伟大的超自然物愤怒透顶。

他将以双臂挟持人们使之痛苦铭心。

吞食他们的皮肤，骨头，用牙齿，

咬碎骨头和肉，让人胆战心惊。

所有在表演中出了差错的跳舞人，必须象死去一样一直躺在地上，熊扮演者就扑到他们身上，将其撕成碎片。有时，这是假的，但根据传统教义，对于某些错误，处罚决不减轻。在盛大的仪式上，熊扮演者身着黑色熊皮；即使在不重要的时候，也在胳膊上套着带爪前腿熊皮表演。他们绕着火堆而舞，以爪抓地，模仿熊的愤怒之情，与此同时，人们唱着熊舞者之歌：

我们如何才能摆脱

那在世界各地周游的熊？

让我们悄悄地，



在地下匍匐。

用肮脏的秽物，

把我们的背部盖住，

那来自世界北部，

令人恐怖的大熊，

也许不会发现我们。

西北海岸这些舞蹈是宗教会团的表演，而个人是通过超自然的保护人而加入这些团体的。领会超自然神明的经验与幻象经验紧密相关，幻象经验在北美许多地区，往往是给予祈祷人以隔离斋戒、自我折磨、终生有益于他的守护神的经验。在西北海岸，个人领会神明已成家常便饭，它仅仅是一种表达加入某个令人神往的秘密会团的权利的方法。但与幻象成为空洞形式相对应，人们把重点放在神赐的迷狂上——这种迷狂对于拥有超自然力权利的人来讲是义不容辞的。据说，夸库特耳青年将要成为某一宗教会团成员时，会被神灵掠走，搁置于森林之中隔离而居，受着超自然物的控制。他开始禁食，以使自己形容憔悴，自我预备归回时必须作出的疯狂表演。整个冬季仪式，即那盛大的夸库特耳系列的宗教仪式，被用以“驯服”那个浑身带着“毁灭人类理性之力”而归的新成员，这对把他带回到世俗生活水平中是必要的。

食人舞者的入会礼，尤其适于表达西北海岸文化的酒神要旨。在夸库特耳中，食人会团的地位超越了其他任何社团。在冬季舞会上，其成员被授与最高荣誉的地位。他们未开始动嘴吃饭时，所有他人不得抢先入席。使食人者与所有其他宗教会团成员相区别的是他渴望人肉的热情。他扑向旁观者，从他们胳膊上咬下一口肉来。他的舞蹈就是疯狂地一心迷恋“食物”——具备好的由一妇女双手捧在他前面的尸体。在重大场合，食人者便吃掉为此目的而杀死的奴隶尸体。

夸库特耳的食人俗与大洋洲许多部落以食人为乐或非洲许多部落以人肉为主食的风俗相比，相距太远。夸库特耳人吃食人肉觉得有一种难以缓解的矛盾心理。当食人者在他将吃的人肉面前摇摇晃晃起舞时，合唱队唱起了他的歌：

我将马上进入吃食人肉的时刻，

我的脸色如同死鬼一般的苍白，

我将吃下的一切，来自世界北极

给我人肉的食人者。

食人者从旁观者胳膊上咬下的皮肉，每口都记数于心，尔后他服下催吐剂，直到排空为止。他常常根本就没有吞下人肉。

从活人胳膊上咬下的肉，被视为污秽之物，而比比更为严重的污秽物是备好的死尸和为食人礼而杀死的奴隶肉体。在这污秽之事以后的四个月，食人者是一种禁忌。食人者单独呆在自己的小小的卧室里，一个熊舞演员在门口看守。进食用特有的餐具，禁忌期满，餐具就被毁掉。他饮酒总是拘泥礼仪，不喝则已，喝则每次四口，而嘴唇从不碰到杯子。他必须使用汲管和头状物工具。在一个较短时间内，严禁他食用热食。隔离结束后，他再回到人群之中，还要佯装忘记了一切日常生活方式。必须接受走路、讲话、吃东西的训练。因为他被认为与这种生活已隔绝，因此这种生活方式对他也已陌生了。即使他的四个月隔离结束之后，他仍然是神圣不可侵犯的。一年中他可以接近妻子、不赌博，不干任何事情。根据传统，他保持四年的孤独。夸库特耳对吃人肉的矛盾心理，为他们把基于可怕和禁忌之中的酒神式美德用一种适当的方式表现了出来。

当新的食人者在森林被隔离的期间，他从树上取下设放妥当的尸体。在曝晒下，皮肤干枯了，他特地把它准备成他在舞蹈中的“食物”。在隔离行将结束之际，其部落便着手筹办为他加入食人会团最主要的入会礼，即冬季舞礼。依照他们仪式的特权，部落中的人们使自己神圣起来。他们在人群中呼唤冬季舞礼的精灵；那些有权利这样呼唤的人则表演各自超自然的迷狂舞。竭尽全力和小翼翼，对仪式很有必要，因为他们的神力必须大到足以召回与传授神力的超自然物住在一起的食人者，但在最初，所有的努力都是狂费心机的。

最后，整个食人会团用他们混和起的疯狂激起新入礼者的心灵，人们突然听到他在屋顶上的呼唤。他得意忘形，推开房顶木板，纵身跳入人群之中。人们试图围住他，但徒劳无功。他绕着火堆奔跑，然而通过一道秘门，再次消失，仅留下他佩戴过的神圣的拇树枝条。所有会团成员紧跟其后，冲向森林，不久，他又出现了。他要如此这般消失3次，到第4次，一位老人走到前面，也就是所谓的“诱饵”。食

人者冲向诱饵，抓住他的胳膊就咬。这时人们当场将他抓住，带回到将举行仪式的房子。他失去了理智，撕咬他抓住的人。他们来到仪式房时，他拒绝进门。最后，与他一道入会的、履行搬运备好的尸体的妇女，带着尸体，裸露赤身出现在他面前。她面对食人者，边退边舞诱他进屋。但他仍无动于衷，最终，他再次爬到屋顶，从已掀开的屋顶上，跳下房里。他疯狂地跳舞，无法自持，而且在夸库特耳人把它与疯狂联系在一起的特有的战栗中，所有的肌肉皆痉挛抖动。

在食人者心醉神迷的期间，僵尸舞反复出现。或许，冬季仪式最明显的酒神式技术是在他4个月的禁忌中最终驯服食人者和看门人。根据他们文化中所流行的观念，它以最极端的方式表现了存在于恐惧和禁忌中的超自然力。

仪式由四个承继了驯服食人者的超自然力的祭司主持。新会员完全得意发狂。当陪伴人试图抓住他的时候，他疯狂地四下乱跑。他因狂乱过度而不能跳舞。经过不同的驱邪仪式，他们力图“接近”这个处于迷乱的新会员。起初，他们试图用火驱邪术，把燃着的杉树皮在他头上晃动，直到他倒地。然后他们又用水驱邪术，按仪式方式，将烧热的石头放在水箱里使水加热，再把水仪式性地置于新会员头上。接着，他们利用杉树皮做成人体，代表疯狂中的食人者，放到火中焚烧。

但是，最终的驱邪术是使用经血。在西北海岸，人们认为经血污秽的程度，是世界上最厉害的。月经期，妇女被隔离，她们的出现会使任何萨满习俗失灵。她们不能横跨溪流，接近大海，以防惹怒鲑鱼。尽管有萨满的治疗，但死亡的发生经常毫无疑问地认定是由于杉树皮房上经血的作祟。因此为食人者而进行的最后驱邪术，是祭司拿起沾有4位地位最高妇女经血的杉树皮，熏烤食人者的面孔。在驱邪术的作用下，食人者舞姿渐变得清醒，跳完第4次舞蹈后，他被驯服并安静下来，疯狂也从他身上消失尽净。

西北海岸部落的酒神式倾向，如同入会礼与仪式舞一样，也强烈地表现在他们的经济生活、战争、哀悼等方面。他们与日神式普韦布洛人相对，在这一点上，他们与北美大多数其他土著倒十分接近。另一方面，他们特有的文化模式，是由他们的特殊的财富观念和财富支配观念所错综交织而成。

西北海岸的部落拥有巨大的财物，而且这些财物严格地被人们所占有。在相传动产的意义上，它们是财产；但对他们说来，相传动产又是社会的坚实基础。那里有两类财产。陆地和海洋由亲属团体共同所有并传给所有成员。那里没有耕作的土地，但亲属团体拥有着狩猎地域甚至是野生浆果和野草的地域，而且任何人不得非法侵占家庭财产。捕鱼区域也严格地属于家庭所有。一个地方性团体常常须千里迢迢，到那些狭长的海岸地带掘蛤，而他们村子附近的海岸则可能为另一血缘占有。作为财富，这些地方被占时间太长，以致于村址已经改换，但蛤床的所有权却无变化。不仅海岸，而且即使是深海区域也是严格的财产。属于某一家族捕捞大比目鱼的水域，由可视的双重陆标界定。河流也被分成各自所占的部份，以便在春汛捕捞烛鱼时，不同家族从远道而来在自己河面上打鱼。

但是，还有一种价值更大的不同方式占有的财富。无论夸库特耳主要所有权自我表现被贯彻的多么深远，它都不是对生活手段的占有权。那些最被珍重的东西是对物质财富和超越物质财富的种种特权。其中许多特权属于物质方面，如名为房基的东西和掌礼官头上的匙状羽饰，但更多的是非物质的财产，名号、神话、歌曲和富人极力夸耀自己的特权。虽然这些特权保持在血缘家族之内，但它们并不被共同支配，而由那个单独地排他性地行使它们转让的权力的个人暂时所有。

最大的，也是其它所有特权基础的特权是贵族头衔。每个家族，各种宗教会团，都有一系列根据个人继承权利和经济能力而承受的种种荣誉称号。这些头衔赋予他们在该部落中的高贵地位。它们被当作个人名号而使用，它们是那些根据传统自创世之初就不加增减的名姓，当一人承受了这样一个称号，他也亲自承受了他那一生所享有这个名号的祖宗的伟大和崇高；如果他把称号传给子孙，那么自己也就必然放弃他使用这个名号的一切权利。

接受称号不单靠血统。第一，这些头衔是长子的权利，较年幼的儿子则无此资格。他们是受蔑视的平民。第二，获取头衔的权利必须以巨大的财富分配为标记。妇女热心的职业不是家务琐事，而是编织大量的席子、篮子和杉树皮毯，并将它们装入由男人为同一目的而制作的贵重的箱子里以供备用。男人则聚积独木舟，以及他们作为货币使用的贝壳或齿状物。高贵的男人拥有或在利息上占优势的大量财物，这些财物如同银行票据一样代代相传，使特权的承受合法化。

这些财物是以高利率的收集而经营的复杂货币系统。借贷年息高达百分之百已属常态。财富依个人在利息上一争高下的财物总额来计算。没有海洋食物的丰富并容易获取的客观基础；没有不断从大海捞出增加储量的货币贝壳，而且，“铜器”，那种具有巨大价值的虚构单位未被人们使用，那么，高利贷就不可能。这些蚀刻了的土产铜板价值与万条或更多的杉树毛毯相等。当然，它们本来的价值很小，之所以被看重，乃取决于最后易手时为它们所支付的价格总额。此外，在任何重大交易中，回付的总数从不是个人的事情。发起人是整个地方团体的挂名首脑，在部落间的交易中，他们也是全部落的挂名首脑，临时支配着他们的团体内所有个人的财产。

每一个具有潜在重要性的个人，不论是男人还是女人，都象小孩一样进入这一经济竞争。在婴儿时，他就被授予了仅代表他出生地的称号。当他到了可承受更为重要的称号时，本族长者们便给他一批毯子进行分配；在接受该称号以后，他就把这批财产分配到他亲属中。那些收到这个孩子礼物的人必须立即回付且伴以高额利息。无论什么时候，一个接受了孩子财物的首领，在即将举行的公开交易中分配财物时，他要分配给这个孩子3倍于已收到的财物。那年终了，这孩子又不得不以百分之百的利息偿还早先给他提供资金的人，剩余部分则留在自己名下，这些资产与最初的毯子本钱等价。他用两三年的时间分配它们，并收利息，直到他能够支付他的第一次传统赠财宴称号为

止。一切停当时，他所有的亲属聚集一处，部落的所有长者也尽皆到场。所有人到齐后，在首领和部落老人们面前，他的父亲赋予他一个标志他在部落中地位的称号。

从此，孩子在部落有头衔的男人中占有了一个传统的位置。打那以后，他在自己设置或参加的赠财宴上，他可以获得越来越高贵的种种称号。任何要人改变称号犹如蛇蜕皮。称号表示他的家族关系、他的财富、他在部落组织中的身份地位。无论赠财宴是一次婚礼，或孙子的成年礼，还是部落间对敌对首领挑战，主人都要利用这些机会宣布新称号和特权，既可以是自己接受，也可以是继承人接受。

在夸库特耳人中，婚姻在取得这种身份资格方面具有着重要作用。位于夸库特耳北边的西北海岸的其他部落是母系氏族制度，虽然男性是实际生活的凭靠，但地位继承仍限于女性。相反，夸库特耳人最初就限于在本地生活，男人在父亲村里安家立业。他们没有完全放弃他们这一古老的社会基础，即使对它也进行了重大的改造。但他们也做出了妥协。多数特权渐由婚姻转让，也就是把自己的特权转让给女婿。但特权仅由女婿掌管，并不成为他的私人财富。他实际上是为他的亲属尤其是为封赠女儿的孩子们代管这些特权而已。这样，母系继承有了保证，虽说母系团体已不复存在。

孩子出生或成年时，授给女婿特权和财产，回付女婿家庭作为男方付给新娘的费用而支出的财物。换言之，妻子严格说来是以铜板方式买下的。和一切经济交易完全相同，支付现款才能保证这场交易生效。男方在婚姻上付给新娘费用越多，新郎家族能要求的荣耀就越大；而且这种费用通常在第一个孩子诞生时举行的回报赠财宴上还要以高利收回。一旦赎金了结，据说妻子就算由她的家庭收回，她的婚姻被称为“白白呆在她丈夫的房里”。因此，要想留住妻子，文夫必须再次付酬，岳父又把财富转让给他作为回赠。这种方式贯穿一生，在儿子出生或成年之际，岳父把他的特权和财富转让于女婿，目的是为婚姻的结晶——孩子们。

在夸库特耳，宗教组织与世俗组织完全相同。部落按占有高贵头衔的血统组织起来，所以它也同样以占有超自然力的种种会团加以组织，譬如食人、熊舞、愚人以及其他等会团。家庭也如法炮制，排列着头衔的等级次序，如果某人在宗教组织和世俗组织中没有位置，他也就不能占有高贵的地位。每年分为两个阶段。夏天，部落世俗组织发生作用，各人依据他拥有的高贵头衔的等级，体现其地位。冬天，这一切都放置一旁。自冬季仪式的超自然力哨音吹响始，用他的世俗称号指称一个人便成为禁忌。建立在这些世俗头衔之上的整个社会结构遭到排斥，而且在冬日的岁月里，部落成员是按照引导他们进入超自然会团的神灵组成不同团体的。在冬日仪式期间，一个人则按照作为食人、熊舞、愚人或某些其他会团成员所具有的称号的高贵性排列次序。

然而，宗教组织与世俗组织之间的差异不象我们想象那样大。就象世俗的高贵头衔在血统内继承那样，宗教会团的崇高头衔也完全如此。它们是婚姻约定嫁妆的主要项目。进入食人或愚人会团是人们靠出生或婚姻而有权要求得到的特权，它们和其他通过分配财务获得的特权一样，可以得到合法确认。因此，部落根据加入宗教会团而组织起来的期间，并不是高贵家族放弃他们世袭地位的时节，而只是他们显示第二套特权的时节，这些特权与他们在部落世俗组织中拥有的特权相类似。

正是这种确认和行使各种特权、头衔的把戏，使得从祖先处获取或以送礼、联姻获取特权、头衔成为可能，它们是西北海岸印第安人主要热心的事务。各人依其地位参与这种事务，如果被拒之门外，那便是奴隶般的基本耻辱。在这种文化中，财富的巧妙操纵远远超过对任何现实经济需求的反映和对这些需求的满足。它融汇了资本、利息和明显挥霍等观念。财富早就不仅仅是经济商品，亦即是说财富不只是为赠财宴准备下放在盒中的物品和只用于交换的财物；其重要特征是财富之中含有更多的是没有经济功能的种种特权。歌曲、神话、首领屋基的名称以及他们的狗和独木舟的名字都是财富。如把跳舞人捆到柱上或用兽类油脂擦到跳舞人脸上以及用撕碎的杉树皮再清除油脂之类的珍贵特权，都是财富并在家族内世代相传。在相邻的贝拉科拉人中，家族神话是最珍贵也极受珍视的财富，以致它成为上等人在家族内部通婚风俗的基础，因为这样做能使这种财富不致于落入那些天生不能拥有此财富的人的手中。

非常明显，西北海岸对财富的巧妙操纵，在许多方面都是对我们这种经济安排的拙劣模仿。这些部落并不用财富为它们自己去获得经济商品中的相等价值，而只是作为在他们要取胜的竞赛中的固定价值的筹码。他们认为，生活好似一部楼梯，梯级便是授给他们以享有特权的称号资格。每向上爬一级，就要求分配大最财富，但这要以高利归还，这就可以使登攀者立志获得下次高升的可能性。

然而，财富与高贵头衔确认的基本联系，不过是整个文化的一部分。财产分配并不象这样简单。西北海岸的人关心高贵头衔，财富、冠饰和特权的根本原因，充分揭示了他们文化的主流：他们在同敌手的竞争中利用它们，试图羞辱敌手。每个人都根据自己的方式经常与其他人竞争，试图在财富的分配中战胜对手。刚刚接受了第一次财产赠礼的小伙子会选择另一年青年人接受自己的礼赠。他选择的年青人，起初如不认输就不能拒绝，他不得不以等价财物覆盖在礼物之上。当偿付时间来临，假如他没有以倍于原礼的利息回付，就受到羞辱并降低等级，其对手则相应地会名声大振。以这种形式开始的竞争要持续一生。如果他成功了，他就会继续用更多的财产来竞争，但可怕的对对手也会愈来愈多。这是一场战斗。他们说，“我们的战斗不用武器，只用财富”。一个靠分配一件铜器而征服其敌手的人就如同在战场上打败他的敌人一样。夸库特耳人把二者等量齐观。他们有一种舞蹈，称为“带血入室”，而且男人佩戴的拇树花冠，据说代表在战争中夺取的头颅。他们把这些扔进火里，呼叫它们所代表的敌人的名字，对着熊熊烈火，高喊烧毁它们，可是，花冠象征他们分配的铜器，而他们所呼叫的名字则是他们以分配财富而击败的敌手的名字。

夸库特耳人所有事业的宗旨在于向敌手显示自我的优越。他们以极放肆的方式展现这种优越的意志。这在肆无忌惮的自我炫耀和对一切来人的嘲笑中得到了表现。用其他文化标准判断，他们首领在赠财宴的演讲就是恬不知耻的夸大妄想狂。

我是使人羞愧的伟大酋长，

我是使人羞辱的伟大酋长。

我们的首领使他人无地自容，

我们的头人引起嫉妒的面孔。

他用自己在这世界上不断干下的一切，

使他人羞愧难当，

这就是我们的首领，

举办招待所有部落的盛宴，

三番四复。

我是唯一的参天大树，我是首领！

我是仅有的参天大树，我是头人！

你们皆是我的臣仆部落。

你们坐在房尾的中部。

是我，第一次给了你们财富，

我是你们中展翅蓝天的雄鹰，

我的部落们！

部落们，带来你们财富的筹码，要想估算伟大的铜器制造者——首领——将要抛撒的财富的努力，都会付诸东流。

继续，举起难得的赠财宴旗杆，

这是唯一的繁茂之树，是各部落的唯一的根。

此刻，我们的首领在房里变得愤怒，

他将跳起愤怒之舞。

我们的首领，将要表演愤怒之舞。

我是雅基特伦里斯（ragatlenlis），我是克劳德（cloudy），我也是斯威特（sewid）；我是伟大的唯一（only one），我是烟的主人（Smoke Owner），我是高贵的办宴人（Great Invi-ten）。当我去各地和各部落首领的女儿结婚时，我获得了作为婚姻赠礼的上述称号。所以我不禁为那些低级首领所说的感到可笑，因为他们企图以抹煞我的称号来贬低我，但不过只是徒劳。谁比得上我祖先首领们干下的一切？因之，我在世界各部落中才遐迩闻名。只有我的祖先首领在一盛宴上分配财物，而其他一切不过是亦步亦趋，依我样画葫芦。他们企图模仿这个首领，他是我的祖父，我家族的根基。

我是各部落中的第一，

我是所有部落中的唯一。

部落的首领不过占有区区一隅，

而我，则是各部落中的至尊唯一。

我在应邀而来的首脑中寻找我这样的尊贵，

但所有的客人都不可能和我齐名。

孤儿、穷人和各部落的首领们，

他们从不举办答谢盛宴！

他们丢尽脸面，

而正是我，给做客的首领以海龙，

给各部落的首领以独木舟。

这些自我炫耀的颂歌由首领的家臣在一切重要时刻吟唱，典型而富有特征地表现了他们的文化。他们所承认的一切动机都以获取至尊的意志为中心。他们的社会组织、经济制度、宗教，生与死，都是表现此种意志的渠道。他们理解的胜利，就是把嘲讽，侮辱公开集于敌手一身；按其风俗，敌手也是他们邀请的客人。在赠财宴上，主人一方刻下将接收铜器的首领的真人大小的模拟形象。他的贫穷由凸出的肋骨表示出来，并用一些下流的姿态表示他的微贱。作为主人的首领以轻蔑的姿态对客人唱道：喂，别挡道。转过你们的脸来，让我将用打击你们——我的首领伙计，发泄我的愤怒。他们只会装聋卖傻，把一个铜器反复兜售，分派给各部落的小头目。呵，别求仁慈，呵，不要枉求仁慈，举起你们的双手，搭拉着你们的舌头。我只有嘲笑他，我鄙弃他囊无一文、室内空空之徒，在他举为赠财宴的房里，让我们呆在那儿，饥肠辘辘。这是我嘲笑的理由。我笑穷途末路之人的理由，还有认为自己的祖先为首领的人。他们弱小的人，祖宗中没有首领，他们弱小的人，没有来于祖父的称号，他们不断劳作，艰难劳作，他们常犯过失，他们生长在世界的卑贱的不毛之地。这就是我唯一嘲笑的理由。我是无往不胜的伟大首领，我是无往不胜的伟大头人，哦，继续你做的一切吧！我仅仅嘲笑旋转于世界的人们，我鄙视拼死劳作却不留痕迹（象鲑鱼），我嘲笑，居于伟大首领卵翼之下的头领。哈！可怜他们吧！把油抹在他们干枯而脆弱的头上吧；那不梳头发的头。我嘲笑拜倒在真正高贵头人脚下的首领，我是令人自惭形秽羞辱不堪的伟大头人。

西北海岸整个经济系统都热衷于为此种固执观念服务。一个首领能获得他寻求的胜利主要有两种手段。一种是向对手提供大量财物以致对手不能按要求的利息回赠以达到羞辱对手的目的；另一种就是毁灭财富，两种情形，都要求回赠，虽然第一种情形使授者财富得到增加，而第二种情形则使他剥夺了自己的财产。两种方法的结局在我们看来，似乎是对立的两极。而对夸库特耳人来说，它们不过是征服敌手的互补手段，生活的最高荣耀莫过于彻底破坏的行为。完全和出售铜器一样，它是一种常常对敌手发出的挑战，敌手为挽回面子，就不得不毁灭相等数量的珍贵财物。

毁灭财产的形式无穷。在盛大的赠财宴上，大量消耗烛鱼油就被当作破坏性的竞争。慷慨的主人，让客人尽情食用烛鱼油，而且还把油泼到火上。既然客人靠火而坐，燃烧的油的热浪使他们强烈不安，这也被视为竞争的一个部分。为了避免丢丑，他们必须保持原状，即使烈火熊熊，直燎屋椽，也不得动弹。面对房屋将毁的威胁，主人也必须表现出一种根本不在乎的神态。一些最为高贵的首领在屋顶上置一男人的雕像。也就是所谓的呕吐者，嘴上接有水槽，以让贵重的烛鱼油象水流一样不断通过雕像开着的大口倾泻到房下的火堆上。如果油宴超过了客方首领早先举办的宴会，客人就必须离开，开始准备回礼宴，以此超过敌手举办的宴会。如果他认为主人的宴会不能和自己举办过的宴会相匹敌，便极力羞辱主人，后者则采取某些进一步的措施来确立他的高贵性。

为此目的，主人可能派出使令者去砸碎四只独木舟，并把碎片堆放到火上烧掉。或者就杀一个奴隶。或毁掉一尊铜器。在赠财宴上打碎的所有铜器，绝不是对铜器所有人造成的财富损失。毁坏铜器有许多层次。首领觉得没有更充足的理由毁他的贵重的铜器礼物时，可能只切下一块，这样，敌手也必须从一等价铜器上切下一块。这种回赠财物的过程仍然相同，就象已经给予了整个铜器一般。在与不同敌手的竞争中，一件铜器可能沿着海岸，被分散在几百英里的地带。最后当一个高贵的首领得到了全部散失的碎铜后，就把它们重铸成器，该铜器的价值也大大提高。

按照夸库特耳人的哲学，铜器的实际毁坏仅是这种习俗的一种变体，高贵的首领会召集他的部落成员宣布举办赠财宴。“我将在火上毁掉那正在我房里呻吟的丹达拉王铜器，这就是我的自豪。你们清楚我为它付出了多大代价。它花掉了我的4000床毯子。为了战胜我的敌手，我现在将把它打碎。我要为你们即我的部落使我的住宅变成战场。欢乐吧，首领们。举办如此盛大的赠财宴还不曾有过呢。”这位头领把铜器放到火上让它融化，或从巨大的海中岬角把它扔进大海。这样，他剥夺了自己的财富，但却得到了空前的声誉，他取得了对手的最终的优势，敌手只好毁掉一件等价铜器，否则就承认失败退出竞争。

对首领要求的行为要达到非常的狂妄自大和专横暴虐的程度。但对极度过分地解释首领作用，也存在着必要的文化限制。他不得随心所欲地毁灭他人民的财产，使他们完全穷困潦倒，或进行毁灭他们的竞争。使他的活动保持在一定限度之内的重要社会限制，被他们称为道德禁忌即对过度作法的禁忌。过度作法总是危险的，而且一个首领必须保持在一定的限度内行事。我们将看到，这些为风俗所需要的限制允许许多极端的情况，但首领的要求如果太高而得不到部落的支持，这方面的限制就总会发生作用。他们相信，好运与要求太高的人无缘，而且他不再会得到追随者的支持。社会确立了种种限制，虽然这些限制，在我们看来是那般稀奇古怪。

在西北海岸，允许人们具有的这种程度的至尊意志，在他们的赠购交易中，被表现得淋漓尽致。为了盛大赠财宴，要提前一年或更早便发出邀请，满载要人的船只从远方各部落应邀而至。主人用自我炫耀的讲话和要求，公开出售铜器，让人知道他的称号和铜器的高贵性，他向客人挑战，逼使他们拿出已准备好作为回礼的财物。客人开始谦恭有礼，提供的纯然是适量价值的零星品，慢慢达到高峰。卖主一方接受每一逐步增大价值的物品时，蔑视地说：“你认为你已结束了吗？你决定买这珍贵铜器时，就缺乏先见之明。你还没有了结，你还会给出更多。这铜器的价格将与我的高贵性相一致。我还要400多。”买主回答道：“是的，首领，你没有同情，”说完，立即派人取来对方向他要求的毯子。他的毯子计数人大声点着毯子数目，并向聚会的各部落人演说，“喂，部落们。你们看见我们买毯子的方式了吧？当用毯子买铜器时，证明了我部落的强大。他们不象你们。我带来的毯子有1600条。夸库特耳的首领们，这就是我对不知如何买铜器的人所讲的话。”他一说完，他的首领站了起来对人们又大讲一通：“现在你们已看到我的称号。这就是我的称号。这就是我的称号的份量。如山似的毯子，直堆到了我们的天堂。我的称号与夸库特耳同名，部落们，你们不可能做到我们这样。当心吧，以后我会让你们去我那儿购买。不过，部落们，我并不期待你们去我那儿购买东西的时刻。”

但铜器的售卖还只不过是刚刚开始。一位卖方首领站起来重述他的高贵和特权。他讲述了他神话般的祖先，并说道：“我懂得怎样买铜器。首领，你总讲你很富有。难道你从不想得到这铜器？只要再加1000条毯子，首领。”如此这般，这铜器的价格一直增到要用3200条毯子支付为止。接着，又要求买主以贵重箱子安放毯子。箱子带来了。然后，买主还必须以更多的礼物“装饰该铜器的所有人。”买主答应以后便提供出它们，“听着，首领们。用这价值50条毯子的独木舟装饰你们自己吧，用这价值50条毯子的独木舟，用这价值200条毯子的独木舟去装饰吧。现在有了4000条毯子。完了。”铜器所有人回道：“我接受这个价格。”但这并没做成。买主立刻对铜器的主人讲：“首领，为什么你接受这个价钱？你接受的太快了。你一定把我低估了。首领，我是一个夸库特耳人，我是全世界最有声望的部落中的一员。在结束与你的交易之前，你就败北了。你永远不配和我们站在一起。”他遣人叫来他的姐姐，他的公主，再给敌手200条毯子，“他的公主的衣服。”这就有了第五个千数中的200条毯子。

这或多或少还是常规购买铜器的方式。在高贵首领之间的竞争中，作为这一文化核心的激烈竞争找到了自由的领地。夸库特耳首领中的飞毛腿（Fast Runner）和投掷者（Throw Away）冲突的故事，表明这些竞争成了公开敌对的方式。这两个首领本是朋友。投掷者邀请他的朋友的家族参加鲑鱼子宴，在独木舟中，满不在乎地端上不那么干净的奶油和鱼子。飞毛腿认定这是一种公开粗暴的侮辱。他拒绝了食物，躺在地上，用他的黑熊皮毯遮住自己的面孔，他所有的亲属看见他不高兴了，也照此而行。主人催请他们进食，但飞毛腿让他的发言人对主人讲，抱怨这种有失尊严的侮辱：“我们的首领不会吃你招待的肮脏东西，哦！你这脏鬼。”投掷者轻蔑地回答：“就算你说的对。听你的口气，你似乎是极富之翁。”飞毛腿接着开始回击：“的确如此，我是拥有巨大财富的人，”他马上命人取来他的铜器“海怪”。他们把它递给他，他接过来便推到火中，以此“扑灭敌手的火”。投掷者也派人拿来铜器，仆从捧上铜器“横眉冷对”，他也把它扔进宴会上的火堆，“使火继续燃烧。”但飞毛腿还有另一铜器“鹤”，又派人取来丢到火上“闷熄大火。”投掷者没有铜器了，所以他无法再加燃料使火旺盛起来，在第一个回合中他被打败了。

第二天，飞毛腿举办答宴，派随从请来投掷者。与此同时，投掷者也以足够的财产作抵押借来另一铜器。因此，当山楂子和奶油送到他面前时，他用飞毛腿头天所说的话予以回绝，并要随从取出铜器“白日面孔”。他拿起它扑灭了敌手的火。飞毛腿站了起来说：“我的火现在被扑灭了。但等一下，再坐一会，看我要做的事。”他跳起了亢奋的愚人舞——因为他也是愚人会员，并毁掉了四只他岳父的独木舟。他的随从把它们置于火上以此驱逐由投掷者用铜器熄灭了火而带来的耻辱。客人无论如何必须留在原处，否则只好认输。投掷者的黑熊皮毯烧焦，毯下双腿皮肤也起了泡，但他仍稳坐不动。只有火焰开始减弱，他才若无其事站了起来，吃着佳肴，以此显示对放肆的敌手的不屑一顾。

飞毛腿与投掷者此时已处于公开的敌对状态。与其使用他们的世俗特权不如利用他们的宗教特权。因此，他们选定拿出加入秘密会团的对抗性的入会礼。投掷者秘密策划冬日仪式，飞毛腿闻讯之后决心超过他。投掷者让一子一女入会，飞毛腿则让二子二女入会。飞毛腿此时又战胜了对手，当他四个孩子从隔离地被带回时，舞会的激昂达到顶点，他让愚人、灰熊两会舞蹈人剥掉一个奴隶的头皮并杀掉，然后让食人者把他的肉吃了。他把头皮送给了投掷者，后者显然不能与他的神力行为分庭抗礼。

飞毛腿还获得了另一个胜利。他的两个女儿被吸收为战争舞演员，她们请求把自己置于火上。一堵巨大的柴墙立于火的四周，她们被绑在木板上，随时准备葬身火海。不过，捆着的是两个穿着象真正战争舞着服装的奴隶，做为替身被扔到了火里。四天内，飞毛腿的女儿藏而不露，然后，从留下的奴隶的骨灰中，她们装模作样地复活了。投掷者根本没有本事与这种显示特权的方式相抗衡，于是他和他就去与努特卡人战斗。只有一人生还讲述了队伍的失败和死亡。

据说这是一个真实的故事。而且，那里还存在着敌对首领在展示他们的高贵中只在行动上有所变化的其他竞争的目击记载。在至今活着的一些男人的生活中，就有这样一件事：一次，首领意欲用7只独木舟和400条毯子“扑灭”敌手的大火，而主人却在火上加油。房顶着

火了，整个房子几乎完全烧毁，但此时那些与此相关的人们则一本正经，毫无异样呆在原地，并派人把更多的财物堆到火上。“接着，200条毯子弄来了，他们把毯子扔到主人的火上。现在他们把它扑灭了。”然后，主人又拿出更多的沙罗果和山楂子，和他女儿跳舞时拿着的铜器，他把铜器塞到宴火下。4个年轻的男人将满勺满勺的油泼到火上，油和毯子一起燃烧。主人还将油泼到周围敌手身上。”

这类竞争是野心的顶点，他们理想人格的肖像是根据这些竞争勾划的。一切适合于竞争的动机就是美德。一位老年首领在一次赠财宴上对她的儿子这样告诫说：“我的部落，我要特地对我儿子讲上几句。朋友们，你们都知道我的名字，也熟悉我的父亲，也知道他用他的财产做了些什么。他行事轻率，对他的所作所为毫不在乎。他抛弃或在宴会的火中烧掉他的独木舟。他扔掉海龙皮，把它们赠给自己部落的敌手或其他部落的首领，或把它们撕成碎片。你们知道我并没说假话。我的儿子。这就是你的祖先为你铺开的道路，你必须以此而行。你的祖先不是普通人。他是科斯基摩人中的真正首领。照他那样干吧。撕碎你的圆毯，或把它们送给我们的敌对部落。我讲完了。”她的儿子答道：“我不会中断我的祖先为我设计的道路。我不会破坏我的首领为我制定的条律。我把这些毯子送给我的敌手。我们正进行着的战斗是甜蜜而又猛烈的。”于是他分配了毯子。

利用这种形式分配财产的事情在西北海岸不计其数。许多这些事情似乎都是与经济交换风马牛不相及的事件，夸库特耳人在婚姻、死亡或不幸事故中的特定行为本身，如果我们不了解它们所蕴含的特殊心理，就会觉得莫名其妙。两性关系，宗教关系，甚至灾遇关系，在这一文化中，都是依他们用分配或毁掉财产来表示至尊而提供的场合的程度而精心设计的。其主要的场合有授与继承权、婚姻的认可、宗教权力的获取与显现、哀悼，战争和不测事件等等。

继承人的授与礼是显著的毫无顾忌的申请高贵头衔的时刻。每种称号，每种特权都必须授给某人的继承人，这种赠授必须通过财产有特征的分配和毁灭，才能得到合法的确认。“财富的铠甲”一定要穿在新任者的身上。这类赠财宴是非常重要而复杂的事情，但其过程的本质特征却又相当简单。下面“为他的王子获得名为特拉梭提瓦里斯的高贵称号”而举办的赠财宴就是很有特点的一例。这是为其血缘的全体部落举办的宴会，当他们聚齐后，首领，即特拉梭提瓦里斯的父亲，对他以家族神话而被授予的特权做了一个引人注目的陈述，并宣布了他儿子的称号的改变。继承人此刻就承受了一个传统王子的名称，并准备好了以他的名义进行分配的财富。在舞蹈达到高潮时，合唱队唱起了以他父亲名义为他谱下的歌曲：

击我的敌方的头目。

部落们，别哀求怜悯，伸出你们的舌头，缩回你们的双手。

年青的王子从内室走了出来，手上捧着丹塔拉玉铜器。他父亲以激励的口吻谆谆告诫道：“啊，你是伟大的首领特拉梭提瓦里斯！你真的希望这样吗？你的高贵愿意让它死于火边，让这拥有丹塔拉玉称号的铜器在火边死去？别辜负你的特权！因为你是真正的肆无忌惮的首领的后代，你的父辈正是以有称号的铜器作出了光辉的业绩（意为破坏铜器）。”他的儿子在随之而来的仪式上打碎铜器，分配给他的各个敌手，并对客人说道：“我正沿着父亲——我的首领为我开辟的道路前进，肆无忌惮，继续向前，我是毫无怜悯心的首领，我是无所畏惧的首领。我说到做到，首领们，我为你们已把丹塔拉玉砸成了碎片，部落们！”他分配了所有剩余财物，承受了他父亲的首领资格。

有一种此种赠财宴的变体，是为一首领家族地位最高的妇人青春期到来而举办的，她或许是首领的妹妹，或许是他的女儿。高贵称号必须象继承人授与礼一样得到确认，尽管没有那样铺张扬厉。除了毯子和铜器外，还要将大量的财产集中起来用于分配。这些东西有妇女的衣物、挖蛤独木舟、金银手镯和耳环，以及蓝帽，鲍鱼饰品等。这种分配给首领提供了一种权利，他可申请爬到另一等级的羽翼丰满的首领地位，用他们的话说，就是“经历了一切的首领”。

西北海岸为继承人办的赠财宴尽管提供了自我祝贺、自我夸耀的机会，但还不是与敌手的直接对抗，因而，它从没达到象围绕婚姻的赠财宴那样，成为其民族文化的完全的同质表现。象买一件铜器一样，婚姻成了被戏剧化的战争。将要结婚的要人，把亲属与同伴象组成战斗部队那样召集起来，并向他们宣布：“现在我们将对其他部落开战。大家帮我把妻子弄到我的房中。”准备工作立刻进行，但用于战斗的武器是作为他们财富的毯子和铜器。战争的本质就在于财物的交换。

新郎为新娘支付的新娘费和买一件铜器的情形一样，价格不断被抬高。新郎和随从组成队伍前往新娘父亲家里。每个贵人都拿出自己的部分财富以“抬高新娘身份”和“给新娘安排一个位置。”越来越多的毯子被清点出示，用以战胜丈人的家族，显示新郎的高贵。双方的冲突斗争还以其他表现形式呈现出来。新郎一方可能武装起来冲击新娘村子，新娘村人则对侵袭者展开反击。交战可能失去控制，有人会在冲突中被杀。或者丈人也许会把他的人马分成两列，以燃烧的木头为武器向内而立，女婿一方不得不接受夹击之刑。其他一些家族把在宴室烧起大火，而新郎一方必须毫无畏惧端坐火边，直到被烧着为止视为特权。同时，作为新娘家族另一种掌礼官的特权，是让7个头盖骨从木雕海怪嘴里吐出，这时，新娘父亲嘲笑挖苦新郎一方：“注意，高瓦特森诺西！这些都是想来与我的女儿结婚的求爱者的骨头，他们从我的火堆边狼狈而逃了。”

正如我们已看到的那样，在这种时刻所买的东西，严格意义上不是新娘，而是新娘拥有的传给她孩子的特权。与一切西北海岸的交易一样，新郎付给新娘的费用，对丈人而言，是必须加倍偿还的义务。偿还的时间是孩子诞生或成年时。在这种时候，丈人不仅要付给女婿

数倍于自己所收的物质财富，而且更重要的是把自己有权传给外孙们的称号和特权交给女婿。这些都成了女婿的财富，但限于把它们传给他可以选择的继承者的范围，而这个继承者有时并非就是通过她传递其继承权的妻子的孩子。从他能在自己赠财宴业绩中使用的称号和特权的意义上来讲，它们都不是他的财富。在最高贵的家族中，新娘费的偿还被推迟到婚后多年，直到最大的儿子或女儿到了可入闻名已久的食人者会团的年纪。在这些时刻，将马上接受丈人的巨大回礼的女婿，允诺举办隆重的冬季仪式，承担仪式中涉及的分配大量财物的义务，丈人的回礼为他的开销提供了经济保证。当仪式转入女婿之子加入食人者会团的入会礼时，年青男人或女人在此刻承受的称号和特权，就是回付给父母婚姻的资财，即被卷入婚姻交易中的最有价值的财物。

偿还的数量与高于其原物的倍数由家族的重要性、子孙数目、以及每一婚姻各有不同的许多其他考虑而定。然而仪式既固定又有戏剧性。岳父提前多年便开始准备。偿还时间到来之时，他收回所有债务，积聚丰富的食物、毯子、箱子、盘子、勺子、壶、手镯和铜器。手镯绑在木棍上面，每根棍上绑10只，勺、盘用长绳串在一起——“独木舟上的锚绳”。岳父的亲属聚在一起以支持他，并为这次显富做出贡献，而女婿的亲属，则穿着节日盛装，会集在他那房子的平台上眺望着海滩。丈人方面在海滩上造了“独木舟”。这是一个铺在沙滩上的各边大约100英尺长的广场，并排列着家传礼箱，箱盖上绘有动物头象，镶着海龙齿。他们把丈人收集的所有财物搬到舟中。从舟的前部，他们把系有雕花木盘和山羊角制成的珍贵勺子的锚绳系在女婿房子的平台上。丈人的所有亲属进入舟中，和女婿方面的人轮流唱着他们的珍贵的歌曲。女婿的妻子，即这天她的女婿要被偿还的女子，与她的双亲同处一舟，舟里载有她将转让给丈夫的各种饰物。此刻，高贵的舞蹈主角非她莫属，她展示她的珠宝，即一种鲍鱼贝壳鼻环，它太大了，她只好把它捆到自己耳朵上面以求固定，耳环是那样沉重，不得不把它们捆在她的一给络头发上。一俟她舞蹈结束，岳父站起身来，把该舟中财物的清单交给女婿。主要的财物装在一个小匣之中，里面包含着正要移交给女婿的供其外孙们使用的称号和宗教会团成员种种特权的标记。

一旦财物清单移交给女婿之后，女婿的朋友便双手执斧，冲向独木舟，劈开构成独木舟的箱盖中的一个，狂呼乱叫：“现在，我们载货的独木舟破碎了，”女婿则应和高喊：“让我们高兴吧。”这就是所谓的“沉舟”，它说明，女婿立刻就要在部落中分配舟中的所有财物了。也就是说，他将高利进一步增加他的财富。这是所有男人事业的顶峰，此刻，属于女婿的歌表现了一个首领的权力达到顶盛的胜利：

我将去撕裂史蒂文斯山峰，

我要用它的石头筑起我的火炉。

我将去打破卡兹台斯山峰，

我要用这山石建造我的火炉。

野心勃勃的男人往往通过四次婚姻，追求积聚越来越多的高贵特权的名目，收集新娘费的回付。如果这样一种联姻被认为是合乎需要的，而且又无适于成婚的女儿，那么这种转让仍可发生。他们这样说，女婿是与丈人的“左脚”或他的“右臂”以及其他的身體部分结了婚，这是一次仍以同样仪式进行的假戏真唱的婚姻，并以这种方式，特权得到了转让。如果说，西北海岸在这种情形下，婚姻已明显成为转让特权的正式手段的话，那么，这在造成嫉妒争端的部落间婚姻的理由中就更加明显了。一个贵人的女儿嫁到一个没有她部落的舞蹈人和特权的团体的婚姻，他们是很不愿意通过的。在这样的情形下，丈人最初获得其舞蹈的部落会对一桩其舞蹈会传给一敌对酋长的婚姻十分愤怒。他们假装举行宴会，招待丈人和他的部落。当所有人员到齐后，他们就袭击他们，杀死丈人和他的许多朋友。以这种方式，防止把其舞蹈的称号传给已缔结了这桩婚姻并将在偿付新娘费时得到它的敌方首领。但是，由于丈人之死，已失去他垂涎的那舞蹈权的首领，也不会轻易罢手。他与杀害他丈人，从而自己要求那种舞蹈的男人的女儿缔结了另一桩婚约，这样，他在第一次婚姻中着手猪取的舞蹈便终于到手。

无论在什么方面，西北海岸的婚姻都是一场生意交易，并遵循着那同样的特殊规则。一个生了小孩，以至其新娘费已被用充足的财物偿还了的女人，被当作是已由其血亲赎回了的女人。允许她“白白呆在家里”当然有损丈夫的尊严。所以，他重新为妻子向丈人付酬，使自己不至成为白受恩惠的接受者。

如果婚姻交易双方都不满意，那么翁婿之间就有可能展开公开冲突。一种情形是丈人为最小外孙的入会而把毯子和一种称号付给女婿，女婿则把毯子分配到自己亲属之中，而不是在敌对的地方团体间分配。这是一种要命的侮辱，因为它暗示这礼物微不足道，与他的称号的高贵伟大极不相称。丈人以牙还牙，并由于受到了这种侮辱，他把女儿及她的两个孩子带回自己的村里。他以为这是决定性的打击，但女婿不屑一顾，转守为攻，抛弃了妻室儿女。“这下，他的丈人受到了羞辱，因为女婿不会花钱见他的孩子了。”女婿另娶新欢，继续他的事业。

另一情形是，该首领由于其丈人过分推迟回偿礼物而变得极不耐烦。他雕刻一个木头形象代表妻子，邀请整个部落的人赴宴。当众用石头套在雕像的脖子上，把它扔入大海。为消除这种侮辱，丈人就必须分配和毁灭远远超过自己所有的财物，女婿也如法炮制，毁灭了妻子的高贵地位，并通过此来毁灭丈人的高贵地位。当然，这场婚姻也解体了。



一个没亲自继承高贵头衔的人，可以希望与一个地位较高的女人结婚而站稳脚跟。他通常是因长子继承习俗而丧失继承高级身分的年幼小儿子。如果婚姻成功，并通过巧妙操纵自己的债务取得财富，他有时是能够自立于部落高贵人物之中的。但此路维艰。对女方家族来说，让她和平民通婚简直是奇耻大辱，而且婚礼贯常的财物交易是不可能的，因为新郎无力收集必需的财物。据说，未经赠财宴承认的婚姻“犹如狗一样的苟合”，生下的孩子也被嘲笑为私生子。如果他的妻子把她的财产——高贵头衔赠给他，也被认为是“白白搞到手的东西”罢了，而且这也成为该家族的耻辱。“他们的称号代表耻辱，成为具名，因为她有一个平民丈夫。”即使他积累财富，使他获取称号的权力合法化，但部落对他的耻辱仍会耿耿于怀，首领们会联合起来反对他，通过赠财宴去战胜他，并粉碎他的虚名假号。如果贵妇人的平民丈夫以自己从白人处挣来的钱而获得较高地位，首领们就集中他们的铜器来征服他。根据他们使他的羞辱永存的故事，他们打碎三件铜器，折成毯子其价值分别为12000、9000、18000条毯子，而这个沽名钓誉者不可能聚集39000条毯子购买足够的铜器与打碎的铜器相匹敌。他失败了，他的孩子也过户给拥有一定高贵（half-noble）地位的其他家族，从而他们也就不再和他一道蒙受侮辱。

婚姻并不是可能取得特权的唯一途径。最受尊敬的手段是谋杀特权所有人。杀掉另一个人的人，可承受死者的称号，舞蹈和冠饰。由于与所有者的对抗，而不能得到妄想之极的舞蹈称号和面具的部落，仍可且常常偷袭著名的仪式占有者正在航行的独木舟。于是杀人者占据了舞蹈权，他让那个引导他的侄子或自己的儿子入会的首领或兄长随意处置这种权力，并把死者的称号和舞蹈转交给他。当然，这种转让手段表明，伴有歌词，舞步和圣物使用的整个仪式，在他杀死占有之前，他就知道了。杀人者要求的不是对仪式的知识，而是它作为财富的头衔。通过战斗，杀人者可要求死者特权的事实，不容置疑地反映了早期的历史条件，那时，西北海岸典型的名望争夺主要由战事来进行，有关财富的冲突则并不那么重要。

在西北海岸，杀害占有者，不仅可获得人的特权，而且也是获取诸神力量的最佳手段。一个遭遇并杀害超自然物的人可得到他的仪式和面具。所有民族都有可能利用在人世关系中他们极依赖的行为来对待超自然物，通常尊敬是那样地不受注意，根本就不害怕它们，对超自然物应取的态度，极受鼓励的行为是杀害或羞辱它们。这就是西北海岸所采用的惯例习俗。

还可以用一种既非继承又非购买的方法，便能获得某些特权。这就是去当宗教的巫医。在成为一个萨满的过程中，一个人是被超自然物所引导的，而不是由父亲或叔叔加以引导；而且一个人是从神明的仙临中获得认可的称号和特权的。因此，萨满“根据神的旨意，”拥有并行使特权，而且他们拥有的特权与继承的特权被同等看待，以同种方式使用。

人们成为萨满的传统方式是在重病时接受治疗。并非所有被治愈者此后都为萨满，只有在森林的小房中把自己隔离起来请求神明治疗的那些人才可任此。如果超自然物降临那里，并授他一种称号如各种旨意，那么他就遵循任何继承特权的新手所遵循的相同过程。即以神明的力量归来并显示他新获的特权。他宣布自己的称号，并用治愈病人表现自己的力量。接着，他分配财物使他的新称号得到确认，然后开始他作为萨满的生涯。

萨满使用特权的方式和首领、贵人在名望竞争中所用特权的方式完全相同。萨满用嘲笑敌手的超自然的虚假来抬高自己。并与他们竞争以呈现自己的优势力量。每个萨满都有稍稍区别于其敌手幻术的幻术，他的支持者以牺牲其他萨满幻术为代价吹捧他的行为步骤。有的萨满吸出病毒，有的擦身，有的恢复失去的灵魂。其中最受宠的方法是用小小的“蠕虫”拔出病人体内的疾病。为了准备好这种表演，萨满在牙齿和上唇之间押一团鸟绒，当被请出治病时，他先用水漱口。当他以此证实嘴里什么都没有后，就跳起舞来，并吸病毒，最后咬破内双颊，使嘴里充满血沫。他把带血的绒毛吐在碗中，并想象已吸出了病源。当他涮搏“蠕虫”时，他把它作为驱除了病痛之根的证据。通常，几个萨满在同一治疗中。试验他们的力量，失败者丢尽脸面，如同铜器竞争中被打败的首领一样。被征服者或者含羞而死，或者结成一帮杀死成功的竞争人。在相当大的程度上，成功的萨满要被失败的敌手所杀害。萨满之死不会遭到复仇，因为他的力量被认为既可用于治病，也可用来伤害，而且，作为巫师他也不能请求保护。

另一方面，夸库特耳人的萨满信仰逐渐与以冠饰和名誉称号的承认为中心的世俗竞争并行不悖。正如加入食人会团是届时进行的临时性戏剧化表演一样，在其它地区视为个人与起自然接触的经验幻象，也变成了一种纯粹的形式教义，所以在萨满信仰里，个人灵魂的赎罪也就消失在幻术追求以及为巫医申请戏剧性认可的同人培训之中。每个萨满有一助手，恰当地说应是他的密探。他的职责是与人们搞好关系，混在一起，把病人感觉痛苦的部位报告主人。如萨满那时被请治病，他用集中注视病痛部位来表现自己的超自然力量。即便有人抱怨全身疲软无力，密探也同样汇报。所以，任何一般性治疗，萨满通过占卜说那些人的灵魂需要恢复来显示自己的超自然力量。密探驾着独木舟去遥远的地方，带来被解释为来自神明的启示的旨意。

萨满和密探的欺骗伎俩，对萨满本人或他的人民而言，都不是无关紧要的事。许多民族把超自然力视作是通过人为操纵幻术的自然自我表现。夸库特耳则不然，只有被逼到走投无路的萨满，象超越世俗的好人（Good-over-all-the-Earth）一样，才承认他用幻术使自己漆黑的响尾蛇咬自己的手。然后人们知道“他是个凡人，”因为他补偿了在萨满信仰中做下的一切。他羞愧地引退，一年内便发了疯，一个其骗术败露的萨满也会遭到同样的失败。有一个巫师曾从衣领中拿出一只吃饱的松鼠，让它爬上他的手臂。在他与它一起跳舞，并表演他能让它活跃起来后，他的秘密助手在屋顶上移开木板，吊下绳子，巫师放开鼠，让它顺绳窜上屋顶。然后，再次把它召唤下来，观众注意到他老是站在房中某一位置呼叫松鼠，有人就爬上屋顶，发现了一块薄薄的屋板被移动了。萨满中止了骗术表演，再也不出门了，象超越世俗的好人（Good-over-all-the-Earth）一样，也死于羞愧之中。因此，夸库特耳人中的萨满惯于利用秘密手段来有效进行他们的表演，如果马脚败露，其失败与赠财宴竞争的失败相同。

象世俗首领一样，萨满必须用分配财物确保自己特权合法。当地进行治疗时，象在任何财产分配中一样，其所得的酬金视病人家族的地位和财富而定。夸库特耳人说：萨满信仰是“使获得财富容易起来”的方法。它是一种无需继承或购买便能获取提高人们地位的珍贵特权的方式。

在夸库特耳习俗里，正象它们是取得所有其他特权的方式一样，继承和购买甚至也可成为取得萨满特权的手段。很明显，萨满骗术必须传教，把萨满骗术教给徒弟的萨满，肯定会得到徒弟的报酬。很难说清超自然力量如何普遍地得到了继承。有时，当儿子经历了象食人舞者那样在森林的隐居时期后，父亲常让他加入萨满行业。高贵的萨满福尔吐出体内的石英晶体，放于儿子的体内，儿子因此一跃而成为最高等级的萨满，当然，父亲也因之失去了操弄萨满技术的权利。

在西北海岸的行为，在各个方面都受显示个人高贵和对手低劣的欲望的支配。它由毫不顾忌的自我夸耀，嘲弄、羞辱对手来贯彻实现。这幅图画还有另一侧面，夸库特耳人还同样强调对嘲笑的恐惧，也害怕以羞辱对经验的解释。他们只承认一种情感区间，即胜利与羞辱之间摇摆的情感。正是凭靠给出并接受侮辱，经济交易、婚姻、政治生活和宗教习俗才得以进行。但即使这样也仅是部分描绘了支配他们行为的对羞辱的根深蒂固的成见。在与外部世界和自然力的关系中，西北海岸采取了同样的行为模式。一切偶然的不幸事故都是令人羞辱的时刻。一个因斧子滑下而伤了脚的人，必须立即消除这加在他身上的耻辱。独木舟翻沉的人同样不得不“抹去身上的”耻辱。人们必须不惜一切代价防止在偶然事故中受人嘲笑。他们采取的普遍方式，当然是分配财物。它可驱逐耻辱，也就是说，它重新建立了他们的文化把它与举办赠财宴相联系的那种优越感，一切细小的偶然事件都以这种方式处理。较大的事件则可能导致举办一次冬季仪式，或割去敌手的头，或自杀。假如食人会团一个面具破碎了，要清除顾虑就要举办一次冬日仪式，让儿子成为该会成员。假如某人与某友赌博失利，倾家荡产，他只好自杀。

用这些方式来处理的重大事件是死亡。除了通过了解这一文化制度化的特殊的行为弧外，否则就无法理解西北海岸的哀悼。死，是他们公认的最大侮辱；他们通过分配和毁灭财物，割取人头，自杀等手段去对待死亡，就如同对待任何主要事件一样。他们采用得到承认的手段，即消除羞辱。当首领近亲死时，他们抛弃自己的房屋，从框架上拆掉墙和屋顶上的木板，让付得起钱的人搬走。在一般意义上，这也是赠财宴的形式，因此每块木板都必须付出正当的利息。这叫作“因心爱人之死而开始的疯狂。”借助这种手段，夸库特耳人按照他们在婚礼、获得超自然力、或在一场争吵中所采用的相同程序，处理哀悼。

还有一种对待死亡羞辱的更极端的方式。它就是割取人头。这决不是对杀害死者团体的复仇。死者的亲戚凤样可能死在疾病的床上或死于一个敌人之手。割取人头被认为是“以杀戮擦去眼泪”，它完全是用造成另一家的悲哀代替自己悲哀，达到平衡的手段。当一个首领的儿子死了，首领乘独木舟出发了，他受到相邻首领家的接待，先对主人寒暄客套一番，就直言不讳，道出目的：“今天，我的王子死了，你去陪他吧。”接着就杀了他。按他们的解释，就这而言他行为高尚，因为他没被击倒，反而代之以回击。没有根本的对丧亲的偏执狂的理解，整个过程就毫无意义。与其他生存的不幸事故一样，死亡损害了人的自尊，只能以羞辱的方式来解决。

那里有许多有关此类对待死亡行为的故事。一位首领的姐姐及其女儿去了维多利亚；要么是喝了劣质威士忌，要么是他们的船沉没了。她们再没回来。这位首领集中了他的武士，说道：“现在，我问你们，谁将哀哭？是我还是他人？”发言人当然这样回答：“不是你，首领，让其他部落去哭泣吧。”他们马上竖起战旗，以宣告他们消除这次伤害的意图，并集合起一支战斗队伍。然后，他们出发去寻找正在睡觉的7个男人和两个小孩，并把他们杀死。“当他们在夜里到达巴时，心里感到好受些了。”

一位现仍活着的男人讲述了他在上世纪70年代的一次经历。当时他为得到鱼齿去钓鱼。他和那部落两个首领中的一位叫特拉比德的首领呆在一起。那天晚上，他正睡在沙滩上一座窝棚底下，这时两个男人把他弄醒，说道：“因为我们首领高加赫米的公主死了，我们奉命来杀特拉比德首领。我们来这里的有3只大独木舟和60人。没特拉比德的头，我们就不能回家。”在早餐时，来人告诉了特拉比德，特拉比德说：“为什么要我的头？亲爱的，老高加赫米是我的舅舅，他和我母亲系同母所生；因此，他不能对我有任何伤害。”他们吃完早餐后，特拉比德作好准备，说他要到村外一小岛上捞贻贝。他的整个部落都阻止他们的首领去采集贻贝，但特拉比德对部落的阻拦置之一笑，他戴好披肩，拿着船桨，走出了自己家门。他满脸怒容，所以所有的人都默默不言。他把独木舟推到水中，当舟飘起来时，他的小儿登上舟子与父亲一起坐在船头。特拉比德驶向贻贝丰富的小岛。到了中途。迎面出现了3只大独木舟，坐满了人。特拉比德见到他们就迎面驶去。他此时已不用桨，对方两只独木舟靠岸向他驶来，另一只则头朝海上，3只独木舟的船头呈一字队形。他们没有停舟。接着，就发现了特拉比德无头站立的死尸。那些武士的船离去了，当他们消失在视野之外后，特拉比德部落划出一只小舟，拖回躺着特拉比德的舟子。孩子一点都没哭叫，“因为他父亲的死，使他的心脏停止了跳动。”到达海滨，他们便埋掉了高贵的首领。

因一人死亡而决定消灭另一个人的选择，是基于这样一种考虑：他的地位与死者相等。平民之死以平民相抵，公主之死则可以王子相抵。因此，丧亲者杀害了一个地位相当的人，虽然他曾遭受打击，但毕竟保持了自己的地位。

夸库特耳人对受挫的典型反应是愤怒和采取绝望之举。如果一个男孩挨了父亲的揍，或者某人孩子死了，他就躺在小床上，不吃也不讲话。一旦他决定了可换回他那受到威吓的尊严的方式，便从床上起来分配财物，或去杀人割头，或者自杀。有一个广为流传的夸库特耳神话，讲的是一个年轻人在被父母责骂以后，躺在床上，一丝不动。四天后，他来到森林，意图自杀。他跳进瀑布，跌下悬崖，或意欲在湖中淹死，但他却被一个召唤他并给他力量的超自然物从死神边上救出。于是他回到家中，用自己的高贵羞辱双亲。

实际上，自杀是比较普遍的。一个女人因不忠而被丈夫打发回家，她母亲会感到羞辱难堪便自勒而死。一个儿子在成年礼舞中绊倒在地，他的父亲如无力举办另一次冬季仪式，就算一败涂地，只好射杀自己。

在实际的自杀中，即使死亡并不起于羞辱，但也常常被看成是由耻辱造成。在治疗舞上骗术天机泄露的萨满，在打碎铜器中败于对手的首领，在竞赛中输给敌手的小伙子，据说都将因羞辱而死。但是，非正常婚姻则付出了巨大的代价。在这些情形中，最易受害的是新郎的父亲，因为通过婚姻转让财富和特权，主要抬高的是新郎的声望，所以，父亲在非正式婚姻中损失就极为惨重。

夸库特耳有一传闻，说的是他们一个村子里一位老首领死于羞辱的事。他的小儿子几年前与一位受尊敬的奴隶的女儿私奔到一个遥远的海湾。这本不值议论，因为年纪小的儿子本来就不会受到重视，且社会地位很低。他俩生下了一个美丽的女儿，当女儿到了结婚年龄时，她父亲的长兄看见了她，在不了解她血统的情况下娶她为妻了。他们生下了一个儿子，这位长兄把自己高贵的称号授给了孩子，他带着全家及其妻子的父母去见他父亲，当老首领认出了他的小儿子时，便含羞而死；因为他高贵的大儿子已把他的称号授给了“他小儿子平民女儿的儿子。”可这位小儿子倒很高兴，因为他欺骗了高贵的长兄与他女儿结婚，并为他的外孙弄到了一个名誉称号。

尽管这老首领在这桩婚姻中被羞辱，但却无法对近亲结婚进行抗议。在弟弟并不完全不是贵族的条件下，与弟弟女儿结婚，传统上完全允许，而且在某些家族内甚为流行。在西北海岸，贵族与长子继承权是那样彻底地联结在一起，所以我们把它与贵族相联系的那种“骄傲的血统”并不受到承认。

在西北海岸，愤怒和自杀是对他们的主要偏见的自然补充。他们所承认的情感区域，从胜利到羞辱，都被夸大到极端程度。胜利是肆无忌惮地耽溺于崇高的幻想，而羞辱则是死亡的根由。他们只承认一种情感区域，并把它用于任何场合，即使极不可能的场合。

他们社会的一切奖赏鼓励，都是给予那些按照上述观念处理生活的人。每一件事，不论是同伴的行为还是物质环境导致的偶然事故，首先威胁的是人的自我安全，因此，在个人受挫以后，这种社会提供了明确而专门的技巧使之恢复元气。如果自我不能利用这些技巧，除死别无它路。在他的人生观中，一切赌注都下在自我崇高的美景之上；当自尊的野心受到刺激，就失去了可依赖的保证；膨胀的自我一旦坍塌，留下的只有屈服于地了。

与同伴的关系同样受这种心理支配。为保持自己的地位，他对他的邻人要施展各种侮辱和嘲笑。他致力目标是以自己的势力“打倒”邻人的自命不凡，“摧毁”邻人的声誉，夸库特耳人甚至以此种行为来对待神灵。他们对一个人所能使用的最大侮辱便是把别人称为奴隶；因而，当他们为好天气而祈祷但风向未加改变时，他们对超自然物也施以相同的侮辱。一位老探险家描述了特西姆仙（Tsim Shian）：“当灾难被延长或加重时，他们对上帝极其愤恨，向上帝发泄胸中的愤怒，在对上天的狂烈愤恨时，抬眼望天，双手直指天空，诅咒漫骂，两脚跟踉大地，反复大叫：你这最大的奴隶。这就是他们咒骂的最厉害的术语”。

他们并不认为超自然物都是仁慈的。他们知道飓风和雪崩是不仁慈的，而且，他们还把这种自然界的特征也赋给他们的神祇。这些神祇之一雷德河北端的一个食人者，雇了一个车奴为他提供死尸。他的守护神，渡鸟吃了死尸的双眼，而另一只传说中的鸟——他的奴隶，用嘴啄碎死尸头盖，吸食了人脑。所以，超自然物并不象想象的具有仁慈的意向。独木舟的建造者，在铸出独木舟后，首先必做的事是在舟的每边绘上人的面孔，以吓退死去的造舟人，因为他们一定会把舟弄碎，假如不对他们加以提防的话。这与祖尼的祭司们依靠那些先前已尽其职的人们的友好而有助的关系相比较，差之又何止十万八千里。在西北海岸，这些都是用双手严厉打击他们活着的同事的团体。我们已经看到，从神明处获得祝福的公认方式，便是杀掉他们。如果人胜利了，便可得到超自然力的这种奖赏。

西北海岸文化所设定的并在其文化中加以制度化的人类行为的环节，在我们文明中则被视为一种变态，然而它与我们自己的文化态度是那般接近，因此，对我们来讲是可以理解的，并且我们有了可用以讨论它的确词汇。在我们社会中，夸大妄想狂倾向就是一种明确的危险。它使我们就种种态度作出选择。一种是把它当作变态和应加申斥的行为，而这已是我们的文明作出的态度选择。另一个极端是把它当成理想人的根本特征，而这正是西北海岸文化作出的解答。

消失的火

于2006-10-5 15:14:23

## 第五章 多布人

多布岛位于登特勒斯塔岛群之中，与东新几内亚南岸遥遥相望。多布人是西北部美拉尼西亚民族中最南边的一个民族，因马凌诺夫斯基有关特罗布里恩德群岛论著的出版，美拉尼西亚地区已名扬海外。这两个岛群相距甚近，多布人可扬帆渡海到特罗布里恩德进行贸易买卖。但这两个民族却具有着不同的环境和不同的气质。特罗布里恩德是一个富饶的低岛区，土地肥沃，宁静的咸水湖鱼产丰富，提供了舒适充裕的生活环境。相反，多布岛群则是由多岩火山喷发物构成，土地贫瘠，无渔可猎。资源紧缺，对人口发展造成了困难，虽说在他们最繁荣的时期，小而分散的村子的人口也仅有二十五人左右，现在又减到一半了；而特罗布里恩德则人口稠密，他们居住在大而密的村庄之中，过着舒适的日子。所有白人征募者都知道，在那一地区，多布人是征募者极易捕捉的对象。既然呆在家中要冒挨饿风险，他们便欣然签约去当劳工，即使提供的是难以果腹的粗食，甚至按童工标准供给口粮，他们也不会表示反对。

但是，多布人在邻近诸岛的名声并不在于他们贫穷，倒是因为他们的危险性而引起注意。据说，他们是具有恶魔力量的魔法师和不断反叛的士兵。在白人入侵他们的60—70年以前，他们是吃人的生番，而这一地区的多数民族并不吃食人肉。对于他们周围诸岛的民族来讲，他们是可怕而又不可信的野蛮人。

多布人完全符合邻人对他们的性格描述。他们无法无天，背信弃义，反复无常。每人的手都是反抗他人的工具。他们不具有特罗布里恩德那种由德高望重的首领领导，保持安宁，相互不断交换物产和特权的稳定的劳动组织。多布没有首领。当然也就无政治组织。从严格的意义上讲，也无法可依。这不是由于多布人生活在卢梭所说的尚未被社会契约破坏的“自然人”的无政府状态之中，而是因为在多布具有着纵惠敌意、背叛的社会形式，并使它们成为社会公认的美德。

但是，就这个事实而言，多布中的无政府状态可以说是无与伦比了。他们以同心圆形式构成社会组织，每一组织内部，允许存在特殊的传统敌意形式。除开在相应的特殊团体之内贯彻这些文化上认可的敌意外，任何人都不操握法律。多布最大的功能团体，是大约由4到20个村子组成的指定地区。它是一个战争单位，与所有其他各个相似地区都处于永久的区际敌对状态。白人控制之前，除杀人或偷袭，无人敢冒险闯入对立地区。然而，在一个问题上各地区都必须相互提供服务。在遇到死人和有人得重病的情形下，有必要以占卜找出责任者时，就可从敌对地区找来占卜人。这样，本地区的占卜人就不会面临因占卜罪犯所引起的危险，而远处召来的占卜人却享有某种豁免权。

事实上，危险在地区内部自身中处于顶点。共同占用同一海岸线、一道经历相同日常生活的人，互相施加超自然和实际的伤害。他们肆意破坏别人的收获，给别人造成经济交换的混乱，制造疾病和死亡。正如我们会在下面看到的那样，每人都拥有用于这些目的的巫术，而且在一切场合予以使用。在本地区内，巫术是人们同本地区人进行交往所不可缺少的手段，但它的力量只能保持在人们已知和熟悉的那些村庄的圈子之内。人们与之日常打交道的人都是威胁他人事务的巫婆和巫师。

但是，在地区团体的中心是一个要求有不同行为的团体，人们可以终生向它寻求支持。它不是家庭，因为它不包括父亲，兄弟姐妹，也不包括男人自己的孩子。它是坚固的、牢不可破的母亲血统群体。生前，他们在共同的村庄里拥有自己的田园和住宅；死后，就埋在祖先留下的共有地上。每个村子的中心都有一块墓地，长满了枝叶繁茂的巴豆树。这里，埋葬着母亲家系中的人，这些活着的时候是该村主人的男女现在皆埋在它的中心。墓地周围，簇拥着母系中尚活着的那些主人的平房。在这个团体内部，存在着世袭权，也存在着合作。这就是所谓的“母乳”和苏苏，它是由世代母系的子孙和这些女性每一代的兄弟组成的。这些兄弟的孩子不包括在内，他们属于他们各自母亲的村子，对这些群体，通常有一种主要的敌意。

苏苏常与关系亲密的苏苏一起生活在自己的村庄中，严格遵守独处的规定。在多布，人们不可随意来往。每个村外环绕着一条小径，享有特权者紧靠小径造房安家。我们将看到，父亲死后，村里男人的孩子不仅不能享受这种特权，甚至连接近都不允许。如父亲健在，或假定这是他们配偶的村落，他们在邀请下也可进入。其他人只好绕小径而过。他们不得停留。甚至宗教仪式、丰收盛宴、部落入会礼，都不能把人杂乱地召集在一起，因为多布并不特别注重这种场合。多布的村子中心是墓地，特罗布里恩德在相应地方则是公开的社区舞场。多布对陌生地的危险过分敏感，因而他们不去野外举行社会或宗教仪式。他们太重视嫉妒巫法的危害，所以不能容忍其居住点内的陌生人。

当然，婚姻还得与这个值得信赖的圈子以外的某人结成。它保持在该地区之内，因而婚姻使两个极度敌对的村庄得到了联系。但婚姻不会改善敌对。从婚姻开始之日起，有关婚姻的种种制度就趋于在两个团体之间导致冲突和冷酷的感情。婚事始于岳母的敌对行为。她与自己一方的人堵住她的房门，而房里，小伙子与她女儿正交卧而眠，于是这个小伙子便掉入了公开订婚仪式的陷阱。在此之前，打青春期始，这个小伙子每晚便到未婚姑娘们的房中睡觉。根据风俗，他是不能回自己家睡觉的。数年之间，他通过扩大他的宠爱者和在天亮前就悄然离去以避免各种纠缠。当他最终落入陷阱之时，通常是因为他已厌倦自己的漂泊生活，而决心选定一个更为持久的伴侣。他再也用不着为黎明即起而小心谨慎了。然而，他仍未被认为乐意承受婚姻的侮辱，因此，他未来的岳母，即那个堵在门口的老巫婆，便对他干出又一件侮辱性的事件。这时，村民们亦即这个姑娘的母系亲属，看到门口纹丝不动的老妇人后，便聚在一起，让这两个年轻男女在众目睽睽之下从床上下来，坐在地上的席上。村民们盯着他俩达半小时之久，然后渐渐离去，别无其它形式，俩人就算正式订婚了。

从此，小伙子必须认真对待他妻子的村庄。对他发出的第一道命令是有关劳动的。接着，岳母给他一根掘棍，下达了“现在干活吧”的指示。他必须在岳父岳母的监视下，开拓一个田园。当他们煮饭吃饭之际，他也得继续工作，因为他们在场时，他是不能吃饭的。他承担着双重的任务，干完了岳父家山药地的活计后，还要耕种自己家地上他自己那一份田地。他的岳父在权力欲方面得到了充分的满足，对女婿行使权力乃他一大乐事。这种情形要持续一年或更多一点的时间。而且，卷进此事还不仅是小伙子一人，他的亲属也要承担许多义务。他的兄弟们在为这场婚姻礼物提供的田园必须的材料和贵重物品中的负担十分沉重；所以，今天的小伙子们在其兄弟订婚时，通过和白人征募人签定劳工契约来逃避这种负担。

结婚礼品最终由新郎的苏苏筹办齐备时，他们便正式带着礼品到新娘的村子去。仪仗队由新郎兄弟姐妹、母亲及舅父、姨妈们组成。他的父亲被排除在外，而且仪仗队组成人员的丈夫们和妻子们以及所有男人的小孩统统都被排除。他们把聘礼送给新娘的苏苏。不过，双方气氛很不友好。新娘的一方在祖传村落的边上等候新郎的一方。新郎的一方则停在靠自己村子的一端。双方小心翼翼地表现出互不知道

对方存在的姿态。一片宽阔的空间把他们分开。如果一方注视另一方，那一定是带着敌意的眼神。

婚礼活动的每一步，都严格按相似的礼仪规程进行。新娘的苏苏必须去新郎的村子，正规地把彻底打扫一遍，同时，还要带上相当数量的生食礼品。次日，新郎亲属带着山药再次到新娘的村子去还礼。婚礼仪式本身还包括：新郎在岳母村里，从岳母处获得一口她炊煮的食物；而新娘则在丈夫村里接受公婆的相应食品。在把共同进食作为制度上的亲密行为之一的社会里，此仪式是完全合适的。

为了婚姻，建立了一个亲善和共同利益能受到尊重的新集体。多布人并不是用忽视联姻方式解决它的婚姻问题。这种联姻方式在与多布一样具有强大民族传统的荷届新几内亚许多部落中都非常盛行。在那些部落中，母系家族一起生活，共同收获，同担经济事业。女人的丈夫在晚上或在丛林中偷偷地与她们幽会。他们是“访问丈夫”，因而根本不会扰乱母系氏族的自给自足的生活。

但多布给夫妻提供共居所，并小心地保护他们在房中的私情。夫妻共同种植田园，为自己和孩子提供食物。但在实行这两种似乎对西方文明中成长起来的人是极为基本的要求时多布却必须面临极大的难题。一切最坚固的忠诚都面向苏苏。如果为已婚夫妇提供了一间不可侵犯的私房和一块园地，那么他们是住在自家还是充满敌意的一方——换言之，是住妻子的苏苏、还是丈夫的苏苏那儿？这一问题得到了完全合乎逻辑的解决，但是，是以一种可以理解的非普遍方式解决的。从结婚到死，夫妻双方轮流在各自的村子里住上几年。

在每次轮换的年月里，配偶一方有自己团体的支撑，占有支配的地位。同一期间，另一配偶是忍从的外来人，必须在配偶村民面前，自惭形秽，忘却自我。由于这种裂痕，多布村民们被分成两个总是对立的集团：一方是母系中人，称为村主；另一方则是婚后进入的人和所有男人的孩子。前者总有支配权，可把因婚后生活的困境而暂住于此的人置于不利地位。主人常摆出冷漠生硬的面孔，与外来人群体几乎没什么联系。多布教义和习惯都反对通过联姻把两村联为一体。在不同部落里，联姻铺开的愈为广泛，这种格局就愈会得到热诚地承认。因此，配偶双方都无共同苏苏联结的束缚。那里也有一种超越“地区”限制的图腾分类，不过在多布它是空洞的区分，没什么功能和重要性，不值考虑，因为它不能有效地把婚后进入村中的不平等的个人结成联盟。

按照可供使用的传统方式，多布社会要求，配偶一方在配偶另一方的村子期间，该处于陌生地的配偶扮演耻辱的角色。所有村主皆可直呼其名，而他却不能呼叫他们任何人的大名。个人姓名为什么在多布不得呼叫和我们文明一样，有好些理由，一旦个人名子被人使用，意味着重要特权可能为呼叫者夺走。这与那个被呼姓名的人的威望有关。无论村里制作年复一年不断翻新的礼品或是出葬的时候，婚后入村暂住的配偶都要回避。他永远是一个局外人。

然而，这些只是他的地位的最微小的侮辱。还有一种较为重要形式的紧张关系。在夫妇当时居住的村子里，人们对外来的配偶的行为很少是能够满意的。由于夫妻在两村之间交换居住地，这种形式从婚礼到配偶一方死去，都以十分相同的礼仪保持，所以，婚姻就成了苏苏的重要投资。母族中的男子有经济权去发挥积极作用。这对于住在本家一方的配偶，在经常发生的夫妻争吵时向自己的苏苏、尤其是舅舅寻求支持就很容易。舅父通常只是乐意支持，但不能公开地教训局外人或以恶言秽语打发他或她开路。

还存在有一种甚至更亲密的紧张形式。夫妇双方并不期望忠诚，除了性目的外，多布人不认为一个男人和女人要总在一起，即使是极短暂的一刻。住于此地的局外人配偶会迅速怀疑对方不忠。通常他是有理由的。在多布充满怀疑的氛围里，最完全的是与一个村“哥”或村“妹”私通。当一方处于自己村里的年月时，情况便对他有利，超自然的危险也最小。舆论强烈反对此类“兄弟”“姐妹”间的婚姻结合。村落居民点之间进行义务婚姻交换会使村子土崩瓦解。但在团体内通奸则是一种中意的消遣。这在神话里也常常得到认可，各村发生的类似事件，每个人从孩提时便知晓了。此事与虐待配偶有着极深的关系。他（也可能是她）收买孩子，自己的或村里的任何孩子去获取情报。如是丈夫受害，他便砸碎妻子的饭锅；如是妻子受害，便虐待丈夫的狗。双方激烈争吵，一切都多布树叶屋顶下的紧邻听去。他愤怒地自动离开此村。最后的手段是虚张声势，企图以某种传统方法自杀，其实，没哪一种可以致命。通常都可被救下，而且以此手段，他可得到妻子苏苏的同情和支持；由于担心遭虐待者自杀成功后其亲属会采取的行动，他们便进行安抚。他们甚至会拒绝为此事采取进一步的措施，婚姻双方可能仍一起生活，但继续保持悲伤与愤怒。第二年，妻子可能在她自己的村里，以类似行为进行报复。

因此，多布人夫妻持有共同住宅的要求绝非象我们文明那样简单。环境使它成为一个具有很大困难的制度，从而使婚姻不断遭到威胁、通常还使婚姻遭到毁灭。婚姻破裂犹如家常便饭，其频繁度是福尔顿博士描述的另一支大洋洲文化的马努人的五倍之多。多布对于婚姻双方的第二个要求是强迫配偶双方为自己和孩子的生计共同种植，然而由于文化制度的影响，这一要求也同样碰到难题。这种要求与基本特权和巫术权力常常发生冲突。

多布所有权具有着强烈的排他性，他们对世袭山药所有方面表现出来的信念，其程度简直无地可比。山药在苏苏内部的传袭界限，犹如血液在其成员血管中流淌一样明确，即使在已婚夫妻的田园中，山药种也不得混合使用。每人耕种自己的田园，种植各自承袭下来的山药种，口念自己苏苏内的个人秘密拥有的咒文，促使山药生长。其普遍的社会教义认为，只有自己血缘的山药和伴随种子一道传下来的巫术咒文，才会在自己的园中生长结果。其风俗实际上所允许的例外，我们拟在后面讨论。就婚姻关联的田园而言，还没有允许出现例外。夫妇各自从上年收获中留下种子，种植世袭的山药，而且双方都为各自最后的收益承担责任。多布食品从不充足，因此为了留下必要的山药作种子，每个人在下种前几个月都要忍饥挨饿。在多布，最大的过失莫过于吃掉山药种。这种损失无法弥补。由于不是自己母系中的种子就不能在自己的田园中种植，所以丈夫或妻子对此都无能为力。甚至自己的苏苏也无力补偿这种臭名昭著的吃种子引起的破产。吃种子者，地位从此一落千丈，因为耕种是一种连自己的亲族都不会支持的倒霉的赌注。他一生将成为多布的流浪汉。

所以，夫妇的园地就必须分开。种子永远各自分开保存，它们的生长，也是依赖分别传袭下来的巫术咒文，而不是合作耕耘。任何一方园地无收，都会导致深刻的怨恨，从而成为夫妻争吵和离婚的理由。不过，园中活计由俩人共同分担；园子和房子一样不可侵犯地分属丈夫、妻子、孩子私人所有，园里收获的食物也共同享用。

只要因死亡而解体的婚姻，或父亲无论何时死去，即使父母已分居多年，那么，所有来自父亲村里的食物，各种鸟、鱼、水果，对他的孩子来讲，就都成了严格的禁忌。只有他活着时他们吃了才会无害，在多布，作出这种让步是颇为困难的，因为存在这样一个事实，即孩子由双亲抚养。同样，父亲死了，他的孩子就不能再进入其父亲的村子。也就是说，只要联姻需要不在值得考虑，母亲村子就会要求孩子断绝与不为法律承认的亲属进行任何接触。当孩子成人或老了以后，在一种仪式交换中，他们必须把食物送到父亲的村子去，低着头，一动不动站立村头，由别人把东西送进村中。他们在外恭候，直到人们返回，然后，领着这队人回到母亲村庄。父亲的村子被称为“低头之地”。某人要接近其已亡配偶的村子，则是一种更为严格的禁忌。必须远远停步，或绕道而过。对联姻的让步是那样的不稳定，所以，在双重限制之下被彻底废除了。

嫉妒、怀疑、所有权的强烈排他性等都是多布的特色，这在多布婚姻中占有突出地位，但在我们未从其他方面考察他们的生活方式之前，要对这些特点作出充分估量是不可能的。贯穿整个多布生存方式的动机受到了严格限制。由于这些动机与使之具体化并使它们贯彻到一定深度的文化制度具有着一致性，所以，这些动机很值得重视。它们自身有单纯的狂热。一切生存方式都是你死我活的竞争，每一优势的获取皆以对手失败为代价。但这种竞争与我们将要描述的西北海岸的那种竞争不同，在那儿，竞争在众目睽睽之下进行，冲突既傲慢自负又光明磊落。在多布，它却是诡秘的，而且反复无常，背信弃义。好人，成功者，是骗取另一人的地位者。这种文化为这种行为提供了大量技巧和精巧的理由。多布的整个生存方式最终都被这些目的所控制。

多布人注重所有权的狂热性，以及因此而引起的牺牲别人、相互猜忌、恶意的程度，大体上在他们的宗教中都得到了反映。邻接多布的整个大洋洲的地区，是世界巫术习俗的堡垒之一。那些把巫术和宗教定义为相互排斥、相互对立的宗教学者必定会认为多布人是没有宗教的。但从人类学的角度来讲，巫术和宗教是掌握超自然现象的互补方式，宗教依赖于在个人与宗教世界间建立起一种合乎理想的关系，巫术则利用那些能在无意识间控制这个世界的技巧。在多布，没有对超自然物的赎罪，也无贡品或祭品敬献来加强神与祈求者之间的合作。在多布，人所共知的超自然物是几个神秘的巫术名称，如同在民间传说中发现的“兰姆波尔斯台尔彻”（Rumpelstilzchen）一样，掌握了这种知识就能给人以支配的力量。所以，大多数的多布人都不知道超自然物的名字。除了花钱买来的名字或由上辈留传下来的名字以外，其他的则无人知道。重要的名字从不大声讲出，而是屏住呼吸，在嘴里叽哩咕噜，以防他人听到。与这些名字相关的所有信念，与其说与超自然的宗教赎罪有关，不如说与巫术的名字有关。

每种活动都有其相应的咒文。所有多布信仰中最为重要的是，任何生存领域，没有巫术，就不可能有任何结果。我们知道，祖尼生活中有相当大的一部分是被他们的宗教占有的。在那儿，一切宗教习俗据说都是为求雨而生，即使考虑到传统教义的夸张，也仍有许多生存领域不是由宗教技巧提供的。在西北海岸，恰如我们将会看到的那样，宗教习俗对他们生活的重要活动——巩固地位——冲击甚小。多布却恰恰相反。任何人的任何结果，皆取决于其掌握的巫术。没有他们的咒文，山药不长；没有爱的巫术，性欲不会勃发；经济交易中的珍贵物交换亦靠巫术实现；没有恶毒符咒附在树体之上，树木便会遭窃；没有巫术召唤，大地无风；没有巫法、巫技的密谋策划，人便会无病而死。

因此，巫术咒文具有着无与伦比的重要性。垂涎成功的狂热，在为巫术公式的剧烈竞争之中得到了忠实的反映。这些咒文从来不会共同占有。任何秘密结社都不具备享有这些咒文的特权。任何兄弟群体中也不可能每个人都继承这些咒文。即便是苏苏内部的协作，也从未能使其成员在咒文神力方面得到共同的好处。苏苏沟通严格的个人巫术继承的渠道。一个人可向他的舅父申请巫术公式，但每种咒文只能教给该氏族的一个人。这种公式绝不能传给占有者姐妹的两个儿子，而且，在谁来作继承人的问题上，是由公式所有人自己选择。通常他选择长子，不过，假如另一个儿子与他更亲，对他更有帮助，那么这个儿子便越过长子，从而长子再无资格继承，也无法补救。这样，他就可能一辈子失去了诸如山药种植和经济交换的那些重要的咒文公式。任何人谈及这种不利条件，都会觉得是一种侮辱，而且，这种不利条件通常是无法改正的。但是，每个男女都拥有某种咒文。致病咒文和爱情巫术为人们普遍拥有，今天，离家工作的小伙子甚至仍在出卖一种无涉继承的咒文；他们往往为一条咒文，就花掉四个月的契约劳动的工资，尽管参与劳务交易的当事人是白人的雇工并在某种程度与土著文化格格不入。其付酬的数量只是它们价值的轻微表示。

福尔顿博士曾住过的特瓦拉小岛上的多布人，绝对否认多布岛上的白人或土著波利尼西亚传教士有耕作田园的能力。他们说，没有巫术，耕作田园是不可能的。他们并未利用那条普遍的古老辩解，即本地的规则只适用本地人。在多布，依靠巫术，而且只依靠巫术的程度已登峰造极，以致他们不允许白人或波利尼西亚人从巫术的必然性中解脱出来。

占有巫术咒文的最为剧烈的冲突发生在姐妹的儿子之间，因为他们都有权向舅舅申请巫术；而舅舅自己的儿子，由于与父亲同住一家，关系密切，以及与父亲共同种植等缘由，能够使反要求的强烈程度达到保证在多布习俗中得到承认。多布人的教义始终坚持认为，只有在氏族中与种子一起传下来的山药巫术才能使种子生长。我们已经看到，种子与氏族永不分离。因此种植咒文也教给所有者的儿子。这是对产生于婚姻的团体力量的又一次悄悄让步，当然，它也严重违反了多布的教义，即确保个人所有权的排他性。

咒文“如同医生的业务或营业所的信誉、贵族的爵位和封地。一个通过出售或遗赠将完全相同的业务转让给两个不是同伴而是业务对手的医生，将很难得到法律上的支持。商业信誉同样如此。在封建时代，授与两人以同样爵位和土地的君主，就有可能引起宫廷政变。然而在多布，（两个继承人）既非同伴，也不是密友或共同财富的分享人，而是更易对抗的敌手。同样的习俗却充分合法。完全同样的信誉可给予两个人。”可是，如果儿子在父亲死时所得巫术比姑表兄弟多，那么，根据多布的正统原则，原来应当是合法所有人的姑表兄弟，可以从其舅表兄弟处要求他的权利，且要免费传授。假如姑表兄弟所得巫术比儿子多，这个儿子就无相应的要求。

多布巫术咒文必须逐字熟记方才有效，而且常常使用特定树叶或树木并伴以象征性的动作。它们的绝大多数都是交感巫术，依赖陈述生长葱茂的水生植物的技巧，用于可仿效它们枝叶繁盛的刚破土发芽的山药上，或者描述犀鸟对破裂树桩的悲伤，来保证免受灾害。巫术咒文以其恶意和使多布信仰——一人之所得乃另一人之所失——具体实现到相当程度而著称。

当业已准备好种植山药的土地时，田园仪式就开始了，一直要持续到收获之际。种植咒文描述以形形色色的方式种下的和已长起来的山药。山药生长早期所要求的咒文，在大蜘蛛卡帕里的结网幻象之下，描绘孪生的藤蔓：

卡帕里，卡帕里

四周盘绕，

狂欢大笑。

我有绿叶成荫的田园，

我有我的枝叶。

卡帕里，卡帕里，

四周盘绕，

狂欢大笑。

在山药生长的时期，不用对山药设置巫术的看守，也不进行巫术的偷窃。但是，在它们刚刚长出以后，就有必要使它们牢牢扎根在自己的土地上。因为山药被想象为人，并被认为它们在夜里会一个园子一个园子地游荡。虽然藤蔓仍在，块茎却悄悄溜跑。到了半上午之时，一般来讲山药又会归来。所以，清晨一般不挖山药，按理这是正常干活的时候，否则，就是白费心思。只有耐心顺从等待山药回返。山药正生长时，如果人们过早剥夺山药的自由，它们也会感到不满；因此，只有这种植物生长到一定阶段时，栽培咒文才开始使用。咒文诱使漫游的山药留在人们花很大代价种下它们的园子中。在多布，种植和继承斗争相同，竞争很激烈。没有人会认为别的园主能比自己多种或多收。只要邻人收获超过自己，他就认为该邻人用巫术偷了他的或另一园主的果实。所以，从此时到收获，自然便由男人在园里放哨守护，并使用各种已知的咒文诱惑邻人的山药，还以反咒文对抗邻人的咒文。这些反咒使山药块茎牢牢植根于种下的土地之中，并为主人的收成，担任安全保卫的重任。

卡西亚拉棕榈在哪？

挺立在

我田园的腹心，

房前平台的底基。

毫不动摇，永不低头，

巍然而立。

树木枝碎干毁，

石头遍地纷飞，

它们仍岿然屹立。

大地震碎，

它们也岿然不动。

保持，保持

毫不动摇，决不低头。

山荡，库里亚

纹丝不动，决不低头，

永远坚持，

坚挺屹立在我的田园腹心。

田园中的秘密受着极高的尊重，乃至根据风俗男人和妻子可在里面性交。丰收是偷盗的自白。人们认为，这是以危险的巫法，离异别人甚至是自己苏苏园子山药的结果。收获的成果被小心掩藏，涉及此便是一种耻辱。在所有大洋洲周围的岛屿上，收获是盛大的山药仪式性展览的时候，是年度仪式顶点的炫耀夸饰。但在多布，它却如同偷盗秘而不宣。男人和妻子一点一点地把它搬到贮藏室。假如收成好，他们有理由害怕他人窥视，因为一旦生病或死亡，占卜人常把不幸归咎于好的收成，认为这是有人对丰收极为不满，所以他将巫法施于成功的园主身上。

疾病咒文具有它们自己的恶毒用意。在特瓦拉村，每个男女都拥有一至五种咒文不等。每一种咒文皆针对一种特殊疾病，拥有咒文之人也占有驱逐同种苦痛的咒文。有些人垄断了某些疾病的咒文，他们就成了制造这些疾病并能治愈它们的唯一力量的特有者。所以，在其他地区内，患有象皮病、淋巴结核等疾病的人，都知道到谁的门下请求解脱。咒文使拥有人神力无边，也就常引起别人的极大垂涎。

咒文为占有者明确施展其文化所允许的恶意提供了机会。一般而言，这种表现形式是禁忌。当多布人希望伤害某人时，他们并不冒险公开挑衅。他谄媚奉承，表示出加倍的友好。他相信亲密会使巫法强大有力；并等待着背信弃义的时机。但在把自己的疾病咒文置于敌手身上和将咒文传给外甥时，他就充分放纵恶意。这是敌手眼耳不可企及的时机，于是他撕下伪装。他把咒文注入牺牲者的排泄物或注进位于对手路径的某种爬行藤蔓物内，并藏守附近，观看牺牲者是否真正碰触了它。在传递咒文之先，巫师模仿处于处罚中的某种疾病最后阶段的痛苦，在地上痛苦翻滚扭转，痉挛式的尖叫。唯有如此这般虔诚于咒文的效力，咒文才会达到预定效果。施术人才会心满意足。当受害人碰上了爬行藤蔓，他把一段藤蔓带回家中，放在房中，使其枯萎。当他为敌手之死作好一切准备后，就将藤蔓烧掉。

咒文本身与伴随咒文的行动几乎一样明白清楚。每行咒文，念得慷慨激昂，并恶毒地将姜汁吐在咒文的载体上。接着是造成甘果沙的咒文，甘果沙（gangosa）是一种象犀鸟吞食兽肉的可怕病疾，其名来于动物守护神，它以巨大无朋的裂开的嘴，啃吃树干。

嘶嘎嘶嘎的犀鸟，

立于洛瓦纳的树巅，

它啃啊，啃啊，

撕开鼻子、鬃角，

喉头、臀肌，

舌根、后颈、脐眼、腰背

双肾和五腑六脏。

它撕开一切，

它挺立而撕。



图库库的犀鸟，

住在洛瓦纳的树尖，

他弯腰低头，

脊背蜷缩

双臂在身前剧痛颤抖，

两手压住痉挛的腰眼，

臂膊紧紧抱住刺痛而垂下的头，

蹲下起伏，加倍疼痛，

放声哀哭，喊叫连天，

它飞向这里，迅速敏捷。

当一个人发现自己成了某种疾病的受害者时，便去找加病于己者。舍此之外，别无他法可驱走死神。这疾病只能由同一巫师拥有的相应的驱魔术予以治疗或予以改变。假如巫师被请驱除病邪，通常他不亲自看视受苦者。他把驱邪术注入一桶病人亲属带来的水中，尔后把桶加封，受害人以此水在自己房中沐浴。驱邪术常被视为可延缓死亡，放任残疾——这实质上反映了当地常见病致残而不致死的事实。因为传入的如肺结核、麻疹、流感、痢疾等病，虽然至今在多布已为人知且致人死命已达五十多年，但却没有咒文可以驱除它们。

多布人自由使用疾病咒文，也为某些独特目的而使用。他们在物品或树上打上简单的财产标记的方式，就是把独有的疾病巫术施于其上。当地人说，“那是阿罗的树”或“那是纳达的树，”意思是，“那是阿罗施上第三期梅毒的山药树”，或“那是纳达施上瘫痪咒文的树。”当然，每人都知道这些疾病咒文的主人，无论谁占有它们，都把它们作为财产标志而使用。人们能从自己树上收获果实的唯一途径，首先必须驱除疾病。既然驱邪术所有权与致病咒文占有不可分离，要驱除施于树上的病源这一问题总是可以得到解决的。困难在于已施咒文的树有被偷的可能性，所以必须加以警戒。窃贼会对这棵树施以另一疾病咒文。他会冒不以自己的疾病咒文驱除原先疾病的风险，它不会成为专门对付原有符咒的克星。他吟诵世袭的驱邪术，并在其中插入打算驱除树上疾病的陈述，然后把自己的致病咒文施于该树。因而，当主人从该树收获成果时，另一疾病可能已沾附在果实上了。驱邪术固安全目的，常常隐含在重复之中。套式如下：

它们飞走了，

它们消失了。

怀疑，在多布达到偏执狂的地步，因此反咒文总受怀疑。实际上，对强施性疾病的恐惧大得无以复加，以致出现少许此类情况也不容许，除了饥荒的时刻是例外，因为在饥荒时，窃贼会孤注一掷，与其饿死，不如冒险。对把疾病咒语施于财物之上的恐惧压倒一切。咒文限于村外之树；村内树上置入咒语会置全村于死地。如果发现暗示施放咒语的干枯的椰子树叶绑在村里某树周围，每人都会搬家。在福尔顿博士未学甘果沙咒文之前，他假装把咒语施入物品里，并希望将这些物品不加保护地留在一个陌生的村子里，此时，他房东的小子们突然跑入黑夜之中。不久，他又发现，住在离此五十或一百码远近的住户，已抛下他们的房子去山里住家了。

使人承受疾病之苦的力量，并不因这些普遍拥有的会导致特殊疾病的咒文而受妨碍。强大有力的巫师——既然每个男人皆是巫师，不如说强大有力的男人——尚有一种更为极端的手段，即称之为瓦达的咒文。这是巫师能亲自面对受害人的咒文；对巫师咒文的恐怖是如此之强，乃致使他在地上痛苦翻滚扭转，他不再恢复理智，渐渐精力耗尽，注定死去。为了施以此咒文，巫师待机而动，行动准备就绪后，他咀嚼大量生姜，让身体充分发热，以此使咒文的法力提高到相当程度。他避免房事。饮下大量海水，使喉咙干渴，这样他就不会随唾液咽下自己的恶毒咒文。然后他把一位可信的亲属当作密探，爬到毫无戒心的正独自干活的受害者园子附近的树上。他俩一道用巫术咒语把自己隐蔽起来，看守人在树上占据着有利位置，若看到有人接近，就及时发出警告。巫师悄无声息，匍匐而行，直到受害人前。他发出巫师式的嘶哑尖叫，受害人便倒在地上。巫师用施了咒语的石灰刮刀，割下受害者身上各种器官，这样，又把伤口缝合起来，不留疤痕，据他们说是这样的。巫师要检验受害者三次：“叫我名字。”这是证明他是否成功地使受害人根本认不出他，也叫不出别人名字的方式。受害人只能毫无意义地咕哝几声，便如狂人一般地倒在路上。他再不能吃东西了。他小便失禁，内脏受伤。他失去了体力，渐渐死去。

上述情形是一个值得信任的和极为熟识的土著人说的。土著人的信仰证据可以通过观察经巫师折腾，慢慢受到死神折磨的那些人的情形而得到。瓦达以极端形式强调了多布习俗中的恶意和使其最大效力成为可能的恐怖。

至此，我们尚未提及多布人的经济交换。紧紧抓住与美拉尼西亚人相互之间进行不断的商业交易的激情也存在于多布之中。深藏在每个人心中的对成功的强烈渴望和不满，主要表现在两大领域——物质占有和性关系。巫法虽是另一领域，但在这些关系中，只是一种手段而非目的，是主要活动中获得成功并维护成功的方式。

在多布这种充斥背信弃义与怀疑的社区里，物质成功必定提供许多与我们文明认可的经济目标相对立的目的。财产积累一开始就遭到排斥。即使一次被他人发现但屋主不予承认的丰收，也足以构成实施致命巫法的理由。轻浮的炫耀一样受到阻止。理想的商业技术就是把钱经每个人之手而不能永远占有的系统。这就是在多布通行的那种系统。在这些岛内，生活的高潮是在大约方圆一百五十英里范围内的十来个岛屿之间进行岛际性的交易。这些岛屿组成了马凌诺夫斯基所描述的与多布北边毗邻的特罗布里恩德群岛的库拉交易圈（kula ring）。

库拉交易圈在范围上远远超过了多布的文化结构，参与其中的其他文化无疑会为其过程赋予其他动机和满足的方式。与多布文化模式其他部分密合无隙的特殊库拉风俗，并不必然源于这些模式，也不一定源于那些在今天与多布文化模式相联接的种种动机。我们将讨论的只是多布的交易。除特罗布里恩德外，我们对其他岛屿的库拉风俗并不了解。

库拉交易圈是周围岛屿按两种不同方向进行贵重物品推销的一种圈子，每半年交易一次。每个岛上的男人长途航行，横穿公海，按顺时针方向，输运红贝项链；另一些人则按逆时针方向输运白贝手镯。在所去方向的交易岛上，每人都有他的交易人，并在自己控制范围内千方百计地讨价还价，争取优惠。这样，珍物便转了整整一圈，当然新的珍贵物品也会不断增加进去。红贝项链与白贝手镯以个人名字命名，另外，某些物品由于其所有人的名望而具有一种很高的传统价值。

事情不全象我们所说的常规进程模式那样离奇古怪。美拉尼西亚和巴布亚的大部地区有着许多地方性专门工业。在库拉交易圈里，有人磨光绿玉，有人制造独木舟，有的制陶，有的雕木，还有人则调制颜料。所有这些物品的交易，都在为主要珍物礼仪性讨价还价的掩饰下进行。在一个对相互交换具有很高热情的地区，被库拉制度化的仪式性交换体系，对于来自缺乏同等基础文化的观察者来说，似乎还不是那样极端。就是白贝手镯和红贝项链所移转的方向的那种表面任意性，也有势之所迫的基础。制造白贝手镯的原料贝壳只在库拉交易圈北部地区生长；而制造红贝项链的贝壳原料是由南方输入该交易圈最南部岛屿的。因此，圈内东西岛屿上的贸易失去了平衡，珍品呈南北双向流动。目前，珍品主要是古老和传统产品，也进口一些不甚重要的新产品。但原有模式依然存在。

每年在种下山药后，和山药必由巫术守护不致外逃以前的这段耕作活动的间隙时间中，多布的独木舟便踏上向南向北进行库拉交易的征程。每人都有产于南方的库拉珍物以保证他与产于北方的库拉珍品进行的交换。

库拉交易的独特性，以这样的事实为基础：每个岛都去接受其合伙者岛上的珍品。航行中的岛方以恳求心情带去礼品并接受对方的馈赠，约定主人回访之时，完璧归赵。所以，库拉交易从不是市场贸易，每人摆出自己的珍物，进行可接受的交换。他们每个人都是基于对礼品的恳求和一种接受他的价格的约定——即他已拥有一种珍贵物品，但还留在家中，在适当时候准备送出的约定。

库拉不是团体交换。每个人都是同某个合作人进行交易，具有各种求婚形式。在库拉，渴望成功的咒语是爱情咒语。他们以巫术使对手迷上恳求人的要求。他们使恳求人的形体美的不可抗拒，皮肤平滑，癍疤痕荡然无存，涂口红，洒香水、擦滑油。在多布无节制的观念形态中，唯有肉体激情的等价性才能使和平和有利交易的景况变得可信可靠。

每只载重独木舟上的男人一起把他们用于恳求的食物和手工制造的礼品集中起来。唯有舟主及其妻子施用各种航行前的巫术咒语。其他巫术要保留到库拉交易真正开始进行之时才能用。舟主黎明起床，把咒文施到在回程时用来遮盖珍品并依此巫术保证遮盖大堆财物的席上。他妻子也有一种褒奖丈夫远征的咒文，丈夫的归来犹如大海上的雷鸣，他在伙伴、妻子、孩子们的肉体之中，激起一种颤栗的渴望，他们梦中充满巨人形象，即她的丈夫。准备工作全部完成以后，尽管是顺风，也要在那天余下的时间中遵守停锚的仪式，不能启航。仪式在荒凉无人的海岛上举行，远离妇女、儿童、狗，以防受到干扰和亵渎，还须避免任何日常琐事的纠缠。但向南而行的独木舟无这种岛子可利用时，停航仪式就在海滩举行，每个男人夜里回村，值得注意的是，无论顺风的利用已不可能，仍要如此。这种仪式性怀疑的形式，决不容许出错。次日凌晨，舟主收拾妥当独木舟，使用第二道也是具有某种普遍适用的咒文。即使在这种咒文中，如他妻子先前的咒语一样，他也极力突出自己的名字。他把咒文施于他所携带的用于恳求礼的食物，期望把它们变成库拉珍品，他描述他们将前去会见的伙伴们，似乎他们象在盼望新月升起一样，等待他们的到来，他们正在房前平台之上翘首以望，恭候独木舟的主人。

作为水手，多布人非常糟糕，他们降低船帆，靠岸而行，每晚上岸。前去库拉交易的季节正是风平浪静的季节。他们利用风咒，呼唤渴盼的西北风与他们那上等的露兜树叶帆婚配；呼唤西北风紧紧抓住它，亦即她那个不规矩的孩子；呼唤西北风快快来以防止别人从她那儿把她的丈夫偷走。他们对风的信念和他们对其他生活中的事情的信念一样，即一切都源于巫术。

独木舟最终达到预定的岛屿时，他们选择一座荒芜空旷的珊瑚礁，上岸为盛大库拉准备仪式，每个人以巫术和自己的饰物，尽可能把自己搞的美丽漂亮。按照真正的多布方式，咒文属于私人财富，每个人都只是为自己的利益使用他的巫术。那些没有掌握咒文的人处境最为不利。他们必须为自己设法应付这种状况，利用那些他们所想到的替代物。事实上，虽然咒语占有是不可侵犯的秘密，独木舟上的人也

不知道他们中谁拥有它们，但在下述情形下，人们就会发现，那些知道咒文的人正是控制最大库拉交易品的人。他们的自信使他们能够完全超过他们的同伴。不论懂或不懂咒文，同样要为库拉来临、费神打扮形体；他们用求婚时用的香叶擦身使之充满香气，戴上新鲜的公众皆知的树叶，将脸和牙齿涂上颜色，还用椰子油涂抹身子。只有这样打扮之后，他们才会去见他们的交易伙伴。

每人的交易都是当作私事来干的。狡黠的交易既重要又特受看重，它与多布教义——正是关系密切的人才是你生活中危险的威胁者——完全相符，对成功的库拉交易人的报复出自同一独木舟上的失败了同伴之手，或至少出自同一地区的某人之手，这是一个不同地区交易人之间无法解决的问题。荷马式吟诗中谈及过库拉珍品，据说是“许多人为它们而死。”但这种死亡不是在交易中受到虐待的对手的愤怒所致，正如不是多布人与特罗布里恩德人之争，图比图比人与多布人的争斗；它总是失败的多布人与成功的多布人之间的恶斗所致。

最能产生恶意的源泉是不择手段的所谓瓦布瓦布（WabnWabn）的习俗。

它的意思是，在去南方的途中，从各地索取许多红贝项链，而只用一只留在北方家中的白贝手镯作保证；反过来也是这样，索取许多产于北方的白贝手镯，却以一种不能使它们兑现的保证作保，即把一件某人拥有的珍品作为他们那些被其所恳求的赠品的回报许诺给许多不同的人。这是不择手段的习俗，但还不是完全无耻的骗术。

“假设我，特瓦拉的基西安，去特罗布里恩德，并弄到一只名为莫尼托里查德的白贝手镯。然后我去沙纳罗亚，在四个不同村里，弄到四种不同的红贝项链，并许诺每给我一串红贝项链者，在下次回访时都可得到莫尼托里查德这种白贝手镯。我，基西安，在许诺时不必说得非常肯定明确。以后，这四个人来到我特瓦拉家中时，每人都期望得到莫尼托里查德白贝手镯，当然只有一人能得到。不过，其他三人不会永远受骗。的确，他们狂怒了，而且他们这年的交易也遭到妨碍。第二年，当我基西安再去特罗布里恩德时，我将表示，我家里有四串项链，正期待那些给我四副白贝手镯的人。这样，我得到比前次更多的白贝手镯，一年后，我付清了债务。”

“那三个没有得到莫尼托里查德的男人在我这里吃了亏。当他们回到家后，因住得太远，也就不会对我构成危险。他们可能会使用巫法去杀害得到莫尼托里查德白贝手镯的那个成功的伙伴。完全有这可能。但那是他们自己的事。我以妨碍他们一年交易的方式扩大了我的交易而成了伟人。我不能把他们的交易妨碍太久，否则，我的交易永远不会再被别人相信了。就最终结局而言，我是诚实正派的。”

成功地进行瓦布瓦布是一个巨大的成就，在多布，也是最受嫉妒的一种成就。伟大的库拉神话英雄就是这方面的行家里手。和多布所有习俗相同，它强调损人利己。

它允许在一种其他人深受其害的情境里获得个人利益。库拉并不是可冒瓦布瓦布风险的唯一场合。这个术语还涉及了婚姻交易中牺牲他人的情形。订婚期间，两村之间设立的一系列偿付就包括了相当可观的财富。一个敢冒险的人可以订下婚约以此获取经济利益。当交易已利于自己时，他就撕毁婚约。这种损失无从补偿。一个用它夺走财富的人，这样就证明了他的巫术较他所凌辱的村子的巫术更强大，当然，后者也想要他的命。他是一个令人嫉妒的人。

上述情形中的瓦布瓦布与库拉中的瓦布瓦布有所不同，因为这种交易本身发生于本地区内部。团体内部关系中难以分割的那种敌意对于这种交易就构成相互敌对的两个集团，而不是象库位中那样，在同一独木舟旅行时所发生的使商业伙伴互相争斗。两种情形中的瓦布瓦布所共同拥有的事实，都是夺取本地区内另一人的利益。

我们已讨论过的那些包括在婚姻、巫术、种植、经济交易中的态度，在死亡时的行为方面都有最强烈的表现。用博尔顿博士的话说，多布“畏缩死亡如同畏缩鞭打，”因而立即四下寻找替死鬼。这与多布人教义相合，替死鬼是最接近死者的人，即配偶。他们相信，同床共枕的一方是导致另一方身患致命疾病的人。丈夫使用他的致病咒文，妻子使用巫技。虽然妇女也可能懂得疾病咒语，但咒语所具有的特殊魔力形式总是来自男人，因此按照一般的惯例，死亡和孤寂通常都归咎于男人。当占卜人被请来判断杀人凶手时，他不受这种惯例约束，并使死亡归咎男人的情形与归咎女人的情形一样多。这种惯例反映了性的对抗，这或许比反映谋杀更真实。总之，男人把一种特殊的邪恶归罪于妇女，奇怪的是，这种邪恶与欧洲传说中巫婆扫帚把上的邪恶极其相似。多布女巫身体在丈夫身边睡觉，心却飞向天空制造事端——使某男人从树上摔下或让独木舟漂离停泊地，这一切皆是飞翔的女巫所致——或引走敌手的灵魂，使他衰弱并死去。男人处于他们女人诡计的恐怖之中，以致可以相信，特罗布里恩德妇女不实施巫技，她们在特罗布里恩德人中，装出一种在家里没有的自信举止。在多布，丈夫害怕妻子至少与妻子害怕丈夫程度相等。

已婚夫妇任何一方生了重病，俩人必须马上搬到病人村里，假如他们这年住在另一方村中。如果可能，死亡必须发生在活着的配偶处于丧亲的苏苏权力之下的地方。他是住地内部的敌人，是造成对立阵营不和的女巫或男巫。苏苏围住死者尸体装出不怕的样子。只有她们才能接触尸体，履行葬礼的一切职责。只有她们才可放声哀哭。在这些过程里，配偶严禁出现。尸体停在房子平台上，如他富有，尸体就饰以珍贵物品；如他是杰出的种植手，尸体周围就摆上大山药。母方亲属在传统的哀歌中提高嗓门。当晚或次日，死者的尸体由姐姐的孩子们抬走下葬。

死者房子从此空着不再住人。在高起的房屋地面下，人们用褶席建起围墙，村民们把活着的配偶领进去。他们用烧过的木炭涂黑他的身子，脖子四周挂上黑色的绳圈作为举哀标记。头一、两个月，他坐在黑暗围墙中的地上消磨时光。以后，在岳父母的园里劳动，和订婚

时一样受到他们的监视。他还要在亡妻及其兄弟姐妹的园里干活。他没有报酬；他自己的田园则由他的兄弟姐妹替他耕种。他失去了笑的权利，任何食物交换都不得参加。当死者头骨从坟中取出并当死者姐妹的孩子们伴它跳舞时，他也不能现着跳舞者。死者头骨由其姐姐的儿子保存，而灵魂则按礼仪被送上死者应去的天堂之路。

哀悼期间，他自己的亲属不仅必须为他耕种田园，而且还有更沉重的负担。葬礼以后，他们必须为此向死者村子交纳费用，他们向死者姐妹的儿子们送上煮好的山药和大量的生山药，因为他们履行了实际的服务。这些山药置放在死者村里，分给该村的死者亲属，苏苏成员则分享其大部分。

寡妇也同样受亡夫亲属的支配。她的孩子必须承担为其规定的特定义务，在整整一年中，他们必须煮熬香蕉和芋头汁，并把汁送给死者的苏苏，“为父还债”。“他没抱过我们吗？”他们是以外人身份向父亲的近亲团体还债。他们并不属于这一团体，因为他们中的一个成员受到了他们的良好照料。他们是在履行义务，因此没有任何报酬。

举哀人唯有通过自己亲族向死者亲族进一步偿还债务才能解除支配。同前一样，他们带去生山药礼，由死者男亲割断他的绳圈标记，冲洗身上的炭黑。然后跳舞，接着由其亲属领他回村。他的苦行的一年结束了。他再也不会去配偶的村子了。如果解脱举哀苦行的是鳏夫，孩子就当然留在他们真正亲属的村内，即他们的父亲不再返回的村子。在哀悼结束仪式上唱的歌，所庆贺的是他们之间一种义务性告别。它献给最终摆脱苦行的父亲：

躺着吧，别睡着，

子夜时分来密谈。

先躺下，别睡着，

睁眼躺着来交谈。

麦沃图，

你炭黑的形体，

乃姆瓦尼瓦拉使然。

黎明冲破了黑暗，

先躺下，别睡着，密密谈。

麦沃图是苦行即将结束的鳏夫，这是他能同孩子们交谈的最后一个晚上。明天，身上的斑斑炭黑将被冲洗。随着“黎明冲破黑暗”，他将恢复其本来面目。他和他的孩子们再也不会一起谈话了。

在丧礼时期，配偶各自的亲属并不是唯一卷入相互争斗的人。依据传统规则，活着的配偶不仅是应对死者之死负责的敌对村子的代表，他还是因婚配而去死者村子居住的所有人的代表。正如我们看到的那样，这些人都是从其他许许多多的村子来的，因为在同一村子进行联姻被视为是很不好的。村民中的这些配偶，如其婚姻继续有效，最终结局将与目前正在尽责的配偶一样。哀悼初始，他们有权利把某一禁令置于村人的果树上，甚至可明显发泄愤怒，砍掉一些果树。为了取消禁令，几星期后，他们手执长矛，突袭这个村庄，就象在战时要征服一个村子一样。他们抬着一头大猪，把它粗暴地扔在死者最亲近的家属的房前。然后，他们成群结队，蜂涌爬上村子的蒟酱棕榈树，打光果子，几乎在人们还未意识到发生了什么事之前，便又冲走了。这两次进攻皆是对在哀悼中强迫他人服苦行的团体之愤怒的仪式性表现。按照传统，肥猪是一种人的牺牲品。总之，在入侵者消失了以后，村民们便扑向这头肥猪，激动近乎疯狂。他们煮好猪肉，用以作为招待配偶村人的系列宴会的主食——以极尽侮辱之能事的方式供献的熟食馈礼。主人还把液体猪油泼到对方村中一位德高望重的老人身上。他们用油在老人身上涂抹。接着，老人摆出最有威胁的姿态，跳向前去，舞动想象的长矛，以传统的侮辱方法，当众冒犯主人。象早先在树上宣布禁令一样，他可以有表达配偶们对能强迫他们服苦行的死者亲族不满的特权。死者苏苏中的一人也摆出令人畏惧的姿态和老人相抗，但不讲任何极端侮辱的话，最后，老人冲洗干净，开心地吃着食物。如果死者村子不是以猪而是以薯泥状食物招待配偶村人，也同样把食物泼在受者身上，并以公开舞蹈对之泄愤。这两个群体之间的紧张状态，由一个多布式的最大盛宴结束，宴会在死者村子举行，侮辱他把食物分献给来自有婚姻关系的村子的客人。“塔娃，你吃吧！死者家里猪很多。你的母猪不下崽。”“托果，你吃吧！死者捕鱼为能手！由此你才会捉鱼。”“考普，你吃吧！死者生前是个好园丁，干到黄昏才回家。你到中午便不行，疲惫不堪爬回家。”正如福尔顿博士所说，“无论死亡何时加到这个地区的头上，这种快乐的方式都能使该地区重新聚集起其力量。”

生者与死者两村之间的习惯性怀疑，并不意味着活着的配偶是当然的凶手。他可能是，但占卜人会迅速抓住死者任一方面的显著成

功，并把死因归于成功引起的嫉妒。所以，“通常”，哀悼仪式不仅是仪式形式，而且是“一方面表现出阴沉的猜疑，另一方则表现对猜忌的不满。”一言以蔽之，它们都是多布放浪不羁感情的富有特征的投影。

搞谋杀，既可用巫术，也可不用巫术。毒药同巫法或巫技一样，普遍受到怀疑。为防他人趁机接近炊具，妇女们一刻都不能松懈警惕，失于防护。人们拥有他们试验出的种种毒药，就象他们拥有巫术咒文一样。一经证实这些毒药能杀人，它们在重要冲突中便是管用的。

“我父亲曾对我谈起过这种毒药，它的名字叫布多布多。此药大量生长在海边。我也想试一下这种药是否灵。我们从此药中挤出汁液。我采下一个椰子果，吸出果汁，然后把药汁压进椰果，再封上口。第二天，我把它给了一个女孩，并说：‘我已喝过了，你可以喝了。’正午时候，她病倒了，晚上便死去。她是我父亲同村姐妹的女儿。我父亲用布多布多毒死了她的母亲。尔后又毒死了这个孤女。”

“‘为什么呢？’”

“她蛊惑我父亲，父亲便感到虚弱。于是他杀了她，他的身体才又重新健壮。”

与我们接受礼物后说谢谢你相似的套话是，“如你现在毒害了我，我如何回报呢？”即，他们抓住这个时机，用套话向施毒者表示，使用万能武器对付一个对他负有义务的人并不有利。

多布习俗禁止笑声，并使严厉冷酷成了一种美德。他们用一种稍有恶意的口吻轻蔑地说其邻人，“他们，哼，笑的根源。”在诸如田园种植、库拉等重要仪式中，一种首要的义务是禁绝愉悦活动或表现欢乐。“在田园里，我们不娱乐，不唱歌，不哼岳得尔，也不讲传奇。否则，山药种会说：‘这是什么咒语？以前的咒语有益，而这是什么玩意？’它误解了我们的言语，也就不再长了。”同样的禁忌在库拉期间一样有效。如果一个男人蹲在正跳舞的阿姆费尔特村边上，他应愤慨拒绝让他加入跳舞行列的提议：“我的妻子会说我曾有过头欢乐了。”这是至上的禁忌。

严厉冷酷被视为是一种颇有价值的美德，在多布，这种美德与嫉妒和猜忌一样，也得到相当程度的贯彻。我们知道，非法侵入邻人房间或田园是受到禁止的。每人只能呆在自己房间或园地里。男人和女人之间的任何约会都被视为违禁。事实上，依照习俗惯例，男人可勾引不躲避他的任何女人。人们认为，女人孤独的事实就足以使放纵成为当然之事。通常，妇女总带一个陪伴，常常是一个小孩，陪伴既可使她避开流言蜚语，又可躲避超自然的危险。所以，丈夫在妇女工作的季节，便站在园内守护，并同小孩谈话以此自娱，或者确使他妻子不同任何人交谈。他记下妻子在灌木丛中解手的时间，甚至在极端情况下，一反多布可怕的假正经，陪妻子去方便方便。重要的是，多布的假正经和我们的清教徒祖宗一样极端。无人在别人前暴露真实面目，即使在独木舟航行的男性伙伴中，就是小便，也要去船尾边上无人看见之地。性生活也是不准暴露的；除某人耽迷于放纵的淫乱时，人们一般不提及性生活问题。因此，尽管使性生活戏剧化的舞蹈歌曲充满明显的情欲和这方面的情况都是每个成人过去所经验过的，但仍有一种把婚前求爱视为高雅纯洁的套语。

多布所具有的那种根深蒂固的假正经，在我们的文化背景中，对我们来讲也是非常熟悉的。有关多布性格中的严厉冷酷与清教徒的假正经几乎如出一辙。但还是有些区别的。我们习惯于把这种变态心理同对激情的否定和对性生活的忽视联系在一起。但此种联系并非必然。在多布，严厉冷酷和假正经伴随着婚前性生活和对性欲及技巧的高度评价。男女一样看重性的满足，并使达到这个目的成为一件重大的事。在一个支持男人怀疑妻子背叛的男性世界里，既没有毫不在乎的习俗，也没有情感专一的习俗。其情感随私利需要而转变，而在祖尼则是通过部落的制度加以调节的。妇女结婚时，接受的是这种性教育，即控制丈夫的方法，就是尽可能使之精疲力竭。那里不存在对性的自然方面的忽视。

因此，多布人严厉冷酷、一本正经、感情冲动、并把精力耗费在嫉妒、猜疑、仇视上面。他认为，他从一个恶毒的社会中榨取的每一成功，都是通过他击败了对手的冲突而实现的。好人是一个有过许多能使其增光的冲突的人，正如任何人都能从这一事实中看到这一点，即从冲突中幸存下来的人，都有许多成功。人们想当然地认为，他是靠巫法进行偷盗、杀死孩子和至亲的，而且只要在他敢的时候，他就进行欺骗来获得成功。我们已经看到，偷窃和通奸是该社会有身份男人的宝贵咒文的目的。该岛一位极受尊重的男人给了福尔顿博士一道使施巫术者隐形的咒文，他介绍说：“现在，你能进入悉尼的商店，偷你喜欢的一切，并能够不被人发现就带走它们。我曾多次偷走别人煮熟的猪肉。我能够混入他们而不被发现，人不知鬼不觉地拿走大块猪肉。”巫法、巫技决不是犯罪。一个高贵的人离开它们便无法生存。相反，坏人就是在财产或身体方面因冲突而受到损伤的人，在冲突中，别人夺走了他们无上的权力。残废者总是坏人。他身体上标志失败的残毁，人人可见。

在多布，根本就没有通常的合法形式，这就为这种你死我活的残杀战进一步和不寻常的发展提供了条件。当然，那里也有使合法性在不同的文化中得到实现的许多种证实。我们将看到在美洲西北海岸，准确记忆仪式的知识或对与行为相伴的琐细经验知识，并不能构成法定所有权，只有杀害所有人，才能即刻得到所有权，否则就永远得不到。人们不能以窃听偷走仪式，但那时在法律上认可的行为，在我们文明里就会被宣判为根本不合法。关键是有法律确认的行为。这在多布是没有的。窃听常引起恐惧，因为用这种手段达到对咒文的通晓与用其他手段对它取得了解完全一样。人们能侥幸做成的一切事情都受到敬重。瓦布瓦布是制度化的习俗，但即便习惯未予认可的那些

不择手段的习俗，在多布，社会也不加过问。少数不知羞耻之徒并不甘愿为配偶举哀。如果一个男子欣然希望一个女人和他私奔，她只能出逃；在这种情形下，她已故丈夫的村人来到她逃跑到的村子，乱扔树叶树枝。假如是男人出走，就什么也不会发生。他的巫术甚好，所以，他配偶的村子对他无能为力，这就是他的直接了当的声音。

缺乏领导威望或任何个人欲接受的公认权威，也是由于缺乏社会合法性所致。在一个村里，种种情况的某种结合给予了阿罗以一定程度的公认权威。“阿罗拥有大量权力，不仅因为他人格的力量和因长子继承权而得到的巫术继承，也因为他母亲及外祖母多产的事实。他是长房长子，而且他的血统的兄弟姐妹组成了村子的主体。这种罕见的由强大人格、突出家族巫术掌握的巫术继承和于孙众多相结合的情形，正是多布依靠的最赤裸裸的合法表现。”

构成多布伦理理想的背信弃义的冲突，并没有因为就什么构成合法性的问题达成社会约定而得到减少。同样，也不能通过仁慈或善良的理想来改变。他们用于斗争的武器不是圆头剑，因此，他们不徒费口舌，也不依靠醉心于挑衅和侮辱来冒与他们的计划相冲突的危险。只有在我们讲过的仪式宴上，才能依传统放纵侮辱。在一般的交谈中，多布人表面温文尔雅，彬彬有礼。“若我们想杀某人，我们接近他，一起吃喝睡觉、工作和休息，这或许要好几个日日夜夜。我们等待机会。我们称他朋友。”所以，占卜人在判断凶手，估量证据时，怀疑就落到曾和死者交友之人的头上。如果他们无故经常呆在一起，此事就可视为证据。正如福尔顿博士说的：“多布人喜欢恶魔般的卑鄙险恶，要不然就完全没有险恶用心。”

在生活各个方面表现出来的友好表现的背后，在合作迹象的背后，多布人相信，背信弃义是唯一的期望。根据他们的制度，任何人的种种努力，都是旨在使他人的计划混乱和破灭。所以，当他踏上库拉之路时，他施用咒文“闭住呆在家里的人的嘴。”他理所当然地认为留在家里的这些人正与自己对抗。仇视通常被称作能使一切事情都告终的动机。在许多场合，他们的巫术技巧遵循着一种模式，根据这种模式，一种咒语据说只施于先种的山药上或置入库拉独木舟中的第一批食物和令人切望的礼品之中。福尔顿博士为此问过一位巫师，他这样解释说，“山药和人一样。”“它们明理晓事。一个说，‘那是人施了咒文的山药。而我怎么办？’哦，它很气愤，于是坚强地破土而出了。”对付人所依靠的也是对付超自然物所依赖的。

然而，易怒的人有一种多布人认为超自然物并不具有的手段。他可企图自杀或砍掉果子已被偷窃的果树。这是挽回受辱者面子的最后手段，也是要重新激起自己苏苏支持的终极方式。我们已看到，自杀企图一般产生在婚事的争端中，并真正激励其家族支持这个企图自杀的愤怒的配偶。砍倒果子被偷的果树的制度并不突出。那些没有致病咒文可置于他们树上的人，就以某一近亲的致命事故或重病给它们命名，这样，偷果子的人就将陷于这种不幸。如果有人蔑视这种咒语，果树主人便袭击他的果树并把它砍倒。这与企图自杀结束生命的行为是相似的，但它清楚表明，在这两种情形下的手段并不祈求怜悯，甚至也不是寻求亲属的支持。相反，在极端的羞辱中，多布人在他自己和他的所有物上，施以其所有制度所要求的毁灭的恶性和意志。虽然他可在这些情形中利用它反对自己，但只限于上述技巧和方式。

大多数社会通过制度已经弱化的仇恨和敌意的极端形式，在多布生活中则得到了培养。另一方面，多布人的制度还将这些形式捧到登峰造极的程度。多布人丝毫不具压抑地过着人间最为可怕的恶梦般的生活，按照他们的生活观，美德在于选择一个牺牲者，使他能够发泄那种他也同样施于人类社会和自然神力的敌对恶意。一切生存方式在他看来，都是你死我活的斗争，相互对抗、安设陷阱，在为生活里的每一件东西的竞争中，置人死地。猜忌与残酷乃是他在斗争中的可靠武器；他从不施仁慈，就如他不要仁慈一样。

消失的火

于2006-10-5 15:13:10

#### 第四章 新墨西哥州的普韦布洛人

在西方文明中，美国西南部的普韦布洛印第安人是广为人知的原始民族之一。他们生活在美洲中部，任何横穿该大陆的旅行者，都很易到达。他们现在仍在依古老的土著风尚而生活。象其他所有生活在亚利桑那和新墨西哥之外的所有印第安人社区的文化一样，其文化还未崩溃解体。月复一月，年复一年，他们在石头村里，跳着古老的众神之舞，生活完全因循着古老的常规，而且从我们的文明中吸收的成分，也已被改造，隶属于他们自己的观念之下。

他们有着是一部浪漫史。在他们仍居住着的美洲地区，可发现他们文化祖先的住地，悬崖洞所，巨大而设计规范的普韦布洛黄金时代的谷地城镇。他们那些数量多得令人难以置信的镇子建于十二、十三世纪，但我们可顺着它们的历史，在其每座都附有礼仪室的居住石房中追溯到它那简单的开创时期。可是，这些早期普韦布洛人并不是最早选择西南沙漠区为家园的人。一个更早的制篮文化的民族，住在那里的年代十分遥远，我们无法推算它居住的时期，他们为早期普韦布洛人所替代，在很大程度上，或许灭于普韦布洛人之手。

普韦布洛文化的极大繁荣乃是他们定居这块干旱贫瘠高原之后的事。它带来了弓与箭、石头建筑知识和多种农艺技术。他们为什么选择这一荒凉贫困、几乎无水的圣胡安河谷地——这条河从北注入科罗拉多河——作为其大力发展的基地，对此无人敢大胆作出解释。它似乎是目前整个美国中最可怕的地区之一，但正是在这里，他们建起了墨西哥北部最大的印第安人城镇群。这些城镇有两种类型，而且它们似乎是在同一时期由相同文明所建：悬崖穴居和半圆形谷地城堡。悬崖穴居开凿在陡峭绝壁或建造在离谷底几百英尺的岩石凸出之处，这是人类极具浪漫意义的住所。虽然我们无法猜测，是什么原因使他们建造了这种住所，远离玉米田和水源，如果它们是作为他们的城堡来计划的，这些肯定都是很重要的，但某些遗址却持久地唤起着我们对他们建筑的精巧和美丽的赞赏。普韦布洛住所建在坚硬的岩石上，但

无论这些岩石有多么坚硬，有一件事却从未被忽略过：开凿基房——地下仪式室，这种基房适于男人直立，而且相当宽大，足以成为一间聚会室。通过洞口的梯子，可进到里面。

另一居住类型是现代有规划之城市的雏型：城堡外，建有三层楼高的半圆形的陡峭城墙；向内，在它靠近地下基房处铺成台级，这些基房群集在呈双臂环抱状的石头城中。一些这类巨大的谷地城堡不仅有许多小基房，且还另有一座巨大的同样建在地下的极其精巧漂亮的石制神殿。

普韦布洛文明曾到达过顶峰，但在西班牙冒险家到此探寻黄金城之前，便衰落了。看来，很可能是来自北部的纳瓦霍——阿帕契部落，切断了这些古代民族的城堡的水源，并征服了他们。西班牙人来时，他们已放弃了悬崖居所和巨大的半圆形城堡；后来他们就沿着格兰德河定居在今天仍居住着的村庄里。由此向西，还居住着阿科马、祖尼、霍皮等伟大的西部普韦布洛人。

因之，在普韦布洛文化背后有一漫长的同质同源的历史，我们尤其需要了解它，因为这些民族的文化生活与其他北美民族的文化生活大相径庭。不无遗憾的是，考古学却不能更进一步地告诉我们，在美洲的这个小小的区域里，它是如何产生了一种逐渐区别于周围所有文化的文化，而且它是如何越来越强烈地对生存表现出一种一致而特殊的态度。

不认识了解普韦布洛人的风俗和生活范型，我们就不可能理解他们的文化结构。在我们讨论他们的文化目的之前，我们有必要对其社会框架作一简要描述。

祖尼是重礼仪的民族，一个珍视节制与无害他人至至高无上美德的民族。他们的兴趣集中在他们丰富繁杂的礼仪生活之上。他们的崇拜对象有，医神、太阳神、神圣物灵、战争神、死神等面具神，这些都是有圣职人员参加和岁时礼仪相伴的正式的和确定的仪式主体。没有什么活动可与他们极端重视的礼仪相媲美。在西部的普韦布洛人中，可能绝大多数成年男子在醒着的多数时间中都致力于此。仪式要求一字不漏熟记仪式要点，这对我们缺乏记忆训练的脑子来讲，会感到不可思议；而且它也需要按历法所特许的和在无休止的正规程序中把所有不同的崇拜偶像与统治主体复杂地联结起来的那种巧妙吻合的庆典仪式的表演。

仪式生活不仅需要他们的时间，而且吸引着他们的注意力。不仅是那些负责仪式和参加仪式的人，而是所有普韦布洛人，那些“一无所有”的妇女和家庭，即没有仪式财产的人，都把他们的日常谈话集中在仪式问题上。仪式进行时，他们作为观众，成天站在一套。如一祭司生了病，或在他静修期间天不下雨，村中闲言就会纷起，议论他的失足，暗示他的失败。是不是这粉面具神的祭司触怒了某超自然物？是不是静修未了，他曾打断静修跑回家同妻子相会过？这些都是村里要议论两星期的话题。如果扮演者在面具上插一片新羽，这个话题就会使所有有关羊群、种植园、结婚、离婚等话题黯然失色。

这种对细节的入迷完全符合逻辑。祖尼的宗教习俗，凭据它们本身的力量，被认为是具有超自然的强力。假如程序无差，步步皆对，扮面具神的服饰连细节都符合传统，祭品无可指责，长达数小时的祷告文又一字不差，那么人们就会如愿以偿。用他们的口头禅来说，一个人只有“知道如何”才行。根据他们所有的宗教教义，如果面具上的一根鹰毛取自鹰的肩部而不是胸脯，这就是一件大事。每一细节都有神秘的功效。

祖尼人非常依赖模仿性的巫术。在祭司静修祈雨之时，他们来回在地板上滚动圆石，模拟雷鸣，洒下水滴，引起降雨；一碗水置于祭坛之上，意为泉水充盈，从一土著植物搅出气泡，表示云在天上聚集；烟草生烟，众神便“不会抑住他们浓雾般的呼吸”。在跳面具神舞时，凡人把超自然物的“肉体”——饰物和面具——当作衣物穿在身上，这样，众神就不得不向他们祝福。在巫术领域，即使是很不明显的仪式，也渗透了祖尼人同样的机械效应的思想。祭司和圣职人员的一个基本义务，是他在积极参与宗教仪式期间，不得发怒。但为了促进与只能为纯洁的心灵所接近的正直的神的联系，愤怒也并非禁忌。制怒是集中注意力于超自然事务的象征，是强制超自然物并使它们不能拒绝交出它们在这种交易中的份额的一种心灵状态。制怒有神奇的效应。

他们的祷词也是程式化的，这些祷词的效用产生于他们虔诚的吟唱表演。在祖尼，这类传统祷词形式的价值，几乎不能再被夸大了。最为典型的是，他们以仪式语言描述了导向这种仪式达到高潮的背诵者礼仪职责的全部过程。他们详细列举了扮演者的选派、对用作祷杖的柳枝的采集、用棉线把鸟羽捆在一起、涂抹祷杖、把装饰的羽毛棒奉献给众神、拜谒圣泉、静修的时期，等等。与原始宗教行为一样，吟诵必须小心翼翼，不得有誤。

沿着那里的河道，寻找我们的父亲，

四次砍集的雄柳、雌柳，是那样细直鲜嫩，

向着我的家园，开出了我的路径。

这天，我以温暖的人类双手，

紧紧抓住它们。

我给拐杖以人形。

雄性的火鸡，拖着山鹰般的条状云尾，

展开云一般的双翼，

乃我的一个祖辈。

我以纷呈的夏鸟的云尾，

四次赋予拐杖以人形。

植棉女，带着我母亲的肉体，

即使一根劣质的棉绳，

四次缠绕，捆住了她们的形体，

我赋拐杖以人形。

涂满黑色的妇女，带着母亲的形体，

四次给她们覆盖上肉体，

我赋拐杖以人形。

祖尼人的祷词从来不是人类心灵的倾吐。有些普通的祷词可稍作改变，但这只不过是说可长可短。这些祷词从来都不是以情感强烈著称的。它们在形式上总是和缓的和讲究礼仪的，祈求有序的生活、愉快的时光，和躲避暴力的住所。甚至战争祭司也以这样的祷词作为结束文：

我开始祈祷。

我的孩子们，还有在旷野边缘

建起掩体的人们，

愿他们平安归来，

愿森林，愿灌木

张开它们水盈盈的双臂，

保护他们的心灵；

愿他们走完自己的道路，

一路顺风，没有拦阻，

而此时，他们仅走了一小段的路途。

愿所有的男女小儿，

和前途漫漫的人们，



祝他们心灵强健，意志坚定；

在通往黎明湖的道上，

长大成人。

愿你们走完脚下之路，

愿生命为你们祝福。

在你太阳之父照耀的生命征途上，

达到目的，走完脚下的路。

如果问及他们任何宗教仪式的目的，他们总有一个既成的回答：为求雨。当然，这或多或少是习惯性的回答。但它却反映了祖尼人一种根深蒂固的态度。在众神的赐福中，丰收高于一切，而且在祖尼高原这个沙漠王国里，雨是庄稼生长的基本条件。祭司的静修、面具神舞，以至巫术社会的许多活动，都根据那里是否降雨来裁定。“赐水”是一切赐福的同义语。所以，在祈祷文中，众神在对它们光临的祖尼人仪式室的祝福中所用的固定片语是“盛满水吧”，他们的梯子“水梯”，战场上带回的人头皮是“盛满水的盖子”。死去的人也是在雨云中复活，带回苍天的祝福。当夏日午后天空雨云翻滚之时，人们对孩子们说：“你们的祖父们来了，”而且这不是指某个人已故的亲属，而是指非人格的所有祖先。其面具神也代表雨，而且当它们跳舞时，就是在迫使自己的存在——雨——降到人间。另外，祭司在祭坛前静修时，坐着纹丝不动，且连坐八天，呼唤雨神。

您从永居的天庭，

将造起通向人间的道路。

微风吹起云雾，

薄薄的云团，充满生命之水，

您送来与我们同住。

您用可爱的雨珠，

抚慰我们的土地，

在伊提瓦纳此外，

有我们父母

这些最早的先人

带着您丰盛的甘露

和您一道，来为我们祝福。

然而，雨仅是祖尼人的祷词永远用以求得丰收的一个方面。种植园的增收与部落人口的日益增长被认为是不可分的。他们渴望为妇女赐福：

即使有小孩的女人，

背上一个，

摇篮中躺着另一个，

手中牵着一个，

身前还光着一个。

他们促进人丁兴旺的方式，如我们将要看到的那样，是富有奇特象征性的和非人格化的，但丰产（fertility，一译多育）是公认的宗教仪式的目的之一。

这种令祖尼人入迷的仪式生活，组织得如同一串联结的轮圈。祭司有自己的圣物、静修、舞蹈和祷词，而且他们那种长达一年的安排，每年一次由盛大的冬至仪式启始，这种仪式利用所有不同的团体和圣物，且集中它们所有的功能。部落的面具神会团有相似的财物和岁时仪式，并且这些都在盛大的冬季部落面具神仪式（名为Shalako，“萨拉科”）上，达到高潮。同样，由于巫术会团与治病的特殊关系，巫术会团全年在发挥着作用，并且具有保障部落健康的一年一度达到高潮的仪式。祖尼仪式生活中的这三种崇拜对象并不相互排斥。一个人在其生命的极大部分时间中可能并常常是这三种崇拜团体的成员。它们每个都授予他“以此为生”的圣物，并要求他掌握严格的仪式知识。

祭司站在神圣的顶层。那里共有四个主祭和八个辅祭。他们“紧紧控制着他们的孩子”。他们是圣人。他们的权力存在于他们那神圣的药束（medicine bundles）之中，用班泽尔博士的话说，药束具有着“无法描述的神力”。它们放在加盖的大瓶里，置于别无它物的祭司的内室中，而且药束由两根加塞的芦苇组成，一根盛水，内有小蛙；另一根装入玉米。用长长的原棉线把两根捆在一起。除祭司做仪式需要，祭司家最年长的妇人或最年幼的小女孩每顿饭前为药束献食外，任何人都不得进入祭司放药束的圣室。凡进入之人，无论目的如何，都必须脱下鹿皮靴。

虽然在众多的仪式中，这种祭司必然出席或负责仪式开始时的基本步骤，但他们并不举行公开仪式。他们在圣束前的静修，秘密而神圣。到六月玉米需雨时，一系列在离地约一英尺的祭坛上的静修便开始了。按照顺序，当前一个祭司出来时，每个新祭司便进入静修状态，“开始过好日子”。太阳崇拜者和战争崇拜者的头领们也包括在这一系列的祭司静修之中。他们必须坐着纹丝不动，思想集中在仪式性事物上，主祭需静修八天，辅祭四天。在此期间，整个祖尼人都祈盼着雨的降落，而且在他们的静修结束之后，得到雨神恩赐的祭司在街上会受到每个人的欢迎和感谢。他们赐福给其人民的不仅仅只是雨水。他们在祖尼人所有的生活领域里，成了人们的后盾。他们作为其人民的保护神的地位受到拥戴。他们在静修期祈祷的祷词也得到了回答：

我所有顺梯而下的孩子们，

用我的双手，把他们都牢牢抓紧，

愿刚走了短短路程之人，

没人从我的手中落滚。

即使是小小的甲虫，肮脏透顶，

谁也不让在我的紧握中失控，

我以双手把他们抓紧。

愿孩子们走完所有的道路，

愿他们长大成人。

愿他们都到达黎明之潮，

愿他们都实现自己的人生之路；

为了你们的思想倾心于此，

你们的生活会舒适惬意。

由主祭的首领和太阳崇拜者的首祭，以及战争崇拜者的两个首祭，构成祖尼人的统治机构——祖尼宗教会议。祖尼是一个极其错综复

杂的神权政治社会。由于祭司是圣人，而且在履行其职责期间，必须从不生气发怒，所以凡未达成一致协议的东西都不得呈到他们面前。他们首先是制定祖尼历法中的重大仪式性事件，确定仪式人选，并在巫技的表演中作出裁决。从我们对统治机构的认识来看，他们既无管辖权，也无权威性。

如果其祭司处在神圣的最高层，那么，其面具神的崇拜就极为大众化。它是祖尼人感情的第一需要，并且时至今日，它仍象青春的月桂树那样葱茏繁茂。

面具神有两种：面具神本身，卡奇纳斯和卡奇纳斯祭司。这些卡奇纳斯祭司是越自然世界的主宰，而且他们自己是由祖尼舞蹈者们戴上面具扮演的，它们在祖尼人眼中的神圣性使明确区分对他们的崇拜和对舞神本身的崇拜成为必要。舞神是快乐而友好的超自然物，他们住在远离祖尼南部的空旷荒漠中的一个湖底。他们总是在那儿跳舞。但他们也最喜欢回到祖尼跳舞。因而，扮演他们就是使他们获得他们最渴望的愉快。当一个男人戴上神的面具时，他本人就暂时成了超自然的神灵。他不再讲人的语言，只是发出那个神所特有的喊叫。他是禁忌，而且他必须承担任何暂时成为神圣者的人的所有义务。他不仅跳舞，而且在舞前要进行一次神秘的静修，种植祷杖，还要遵守节欲。

祖尼神殿有一百多种不同的面具神，其中许多都是表演中出现的舞蹈团体，30或40位为一种。其它的则以6个方队出现，涂上表示六个方向的颜色——这是祖尼人视为六合的基本方位。每一面具神都有各自琐细的服饰装扮、各自的面具、各自在神的等级中的位置、有关它的活动的传说以及盼望它出现的仪式。

面具神舞由一个部落社会的所有成年男子操办和实施。女人也可加入“拯救她们生命”的活动，但这不是惯例。她们不会因禁忌而被排斥在外，不过对女人而言，要成为正式成员却不常见，至今成为神圣者的人的所有义务。他不仅跳舞，而且在舞前要进行一次仅有3个女性成员。追溯其传统所及，似乎任何时候都没有过这样多。男人的部落团体由6个群体组成，每个都有它的基房或仪式室，每个基房有自己的神职人员，属于它自己的舞蹈，以及它自己的成员名册。

成为这个基房的成员还是成为另一个基房的成员，取决于男孩出生时仪式长老的选择，但要到孩子长到5-9岁之间时才能入会。这是他首次取得仪式资格。正象班泽尔博士所指出的，这种入会并不是教他秘密的宗教仪式，而是确立与超自然力的联系。据他们说，它会使他强健有力、富有价值。“吓人的卡奇纳斯”，即惩罚面具神会光临这种入会仪式，他们用丝兰鞭抽打孩子。这是一种驱邪仪式，“驱除不祥事件”，并使未来的事情吉祥如意。在祖尼，鞭打从不用来惩治孩子。白人父母鞭打孩子的事实是一件永远惊人的事。在入会仪式上，孩子们应极度恐惧，而且如果他们放声大哭，也不为羞耻。这将使这个仪式更有价值。

此后，根据传统，当男孩在大约14岁并已达到足以承担责任的年龄时，便由更为有力的面具神再次鞭打。正是在这次入会仪式中，他戴上了卡奇纳斯面具，并让他知道，舞蹈者不是来自圣湖的超自然物，而实际上是他的邻人和亲属。最后一次鞭打完，让4个个子最高的孩子同那些曾鞭打他们的那些吓人的卡奇纳斯相对而立。祭司搞下头上的面具，戴到这些孩子头上。这是伟大的天启，这些男孩子们震慑了。丝兰鞭从吓人的卡奇纳斯手中拿下，放到了现在面对他们，头戴面具的孩子们手中、孩子们奉命鞭打这些卡奇纳斯。这是他们的第一堂实习课，他们作为凡人，必须行使那些尚未入会的人认为超自然物本身应具有的各种职能。这些男孩子们鞭打着，在他们的双臂双腿上各抽四鞭。在卡奇纳斯们依次接受了所有男孩相同方式的鞭打后，祭司便对孩子们讲了一个男孩无意中泄露了卡奇纳斯是人所扮的秘密而为面具神杀害的传说。面具神们砍下了那男孩的头，一路踢到圣湖。他的尸体被曝晒在十字路口。男孩必须永不泄密。现在他们成了崇拜者的成员并可以扮面具神了。

但他们还不能拥有面具，到他们成了有某种资产的已婚男子之时，才能制造面具；他还要全力以赴耕植一年，并向他的基房首领宣布希望举行面具入会式。由此，他再次受到那些当他还是一个孩子时就鞭打过他的卡奇纳斯的鞭打，并宴请他的基房和那些跳舞的人。面具一旦属己，就放在他的房内，它使他的家有了价值。他死后，面具随他而葬，以保证他在圣湖加入卡奇纳斯跳舞者的行列。然而，任何没面具的男人在任何时候都可以向拥有者随意借用，而且不用回礼。他将面具涂上颜色以代表他挑选的卡奇纳斯，因为根据所涂颜色和饰物，它可以用来扮演许多卡奇纳斯。

对卡奇纳斯祭司的崇拜就截然不同。他们的面具不是需要时才制作的，也不是每次舞会都为不同的扮演者再刷新一次的，它们是永久性的。被祭祀仪式所围绕的面具，其神圣性仅次于主祭的药束。象那些药束一样，它们为家族所有并得到家族的照料，他们声称，自创世之时便是这样。每一面具都有自己的祭祀团体。在祖尼仪式期间，一旦需要，这些崇拜者便有责任承担这些面具的扮演。这些卡奇纳斯祭司的永久性面具与它们的扮演者要请记并把它们表现出来的冗长仪式是联系在一起的。与舞蹈卡奇纳斯不同，他们不来跳舞，只是在岁时礼仪中，履行确定的仪式功能。是他们在入会仪式上鞭打孩子，是他们出现在年度的盛大萨拉科仪式上，是他们“带来了新年”。在超自然的层面上，他们是他们的“黎明之子”即祖尼人的主祭的对应物。他们是卡奇纳斯的主祭。

祖尼仪式结构的第三大部分是巫术会团的仪式。巫术会团的超自然保护神是兽神，主角为熊。恰如跳舞者扮演卡奇纳斯那样，巫术会团也扮演熊。他们从上到下在双臂上套上还带着爪子的熊前腿皮代替面具。同跳舞者只发出卡奇纳斯的喊叫声一样，兽神的扮者似熊那样令人恐怖地咆哮着。正是熊具有起死回生的绝对神力，而且，和卡奇纳斯的情况相似，它的力量又受到它的肉体物质的用途的制约。

巫术会团具有大量需其成员通过一生的点滴学习，逐渐了解的秘传。其中一些绝技，如在通红的煤块上行走或吞剑一样，只有在进一步升入该会团的较高阶层的入会仪式上才能学到。巫医是最高层的代表，是“实现了他的目标”者。立志升到这种等级的人必须在已达此境之人脚下，安坐若干年。

人们生病时，巫医便被请来。但治疗则是根据属于该会团的神力进行的，并赋予病人以参与这些神力的责任。据此，病人以后必须成为治好他的病的那个巫医所在团体的正式成员。换言之，只有通过重病的治疗，才能进入巫术会团。男女都有可能成为该会团的成员。对想入而又未生病者，有另外的方式，但多数人则是病后加入的。入会要付出很大代价，所以，常常在成为正式成员之前，要荒废数年时间，这样，入会者方能明显地获得新的心灵。

巫术会团拥有在祖尼获得很高地位的祭坛和圣物。巫医有自己的灵物，即一株用最珍贵最美丽的羽毛包好的玉米穗，穗柄上套着精美的编织篮底。它伴随主人一生，安置在他所属全团的每一祭坛上，主人死后，去掉珍贵的羽毛，随尸入葬。

巫术会团大型的公开仪式，即部落的康复，是他们冬日静修的高潮，也是其作用发挥的极致。那天晚上，所有成员都集中在他们会团的会议室，安设祭坛，会员扮成熊和其它兽神。每个神走掉时，它便确保驱逐病魔，获得强健的体魄。

在祖尼人的思想中，战争，狩猎，小丑扮演等崇拜者的组织，都与巫术会团一样各行一套。当然，它们也有不同之处。只有杀过人的才加入战争会团。杀人的情况则无关紧要。凡伤过人或杀过人都必须加入战争会团以“拯救他的生命”，即逃避死亡的危险。崇拜者负责头皮室，并且是人民的保卫者。维护村社治安的责任落在他们肩上。同狩猎会团成员一样，他们也不行医，而且只有男性才是会员。小丑社团也有其独特之处，但仍被认为是与巫术会团相关的附属。

严格讲，其他一切生活方面，都不能与祖尼人对舞蹈、宗教仪式的兴趣相匹敌。诸如结婚和离婚等家事，都是随意的、个人的安排。祖尼文化是一种强大的社会化文化，而且对个体倾心的事，并没太多的兴趣。几乎不用求婚便可安排好结婚。根据传统，姑娘几乎不能有机会单独与男孩子交谈，但当夜幕降临，姑娘们头顶水罐去泉边取水时，男孩可拦截某一姑娘，要求喝水。如果她喜欢他就给他水喝。男孩还可请她做一根猎兔用的掷棍，以后便以他打死的兔子作为回赠。男女孩子此外便无其它约会，而且可以肯定，就是今天，仍有许多祖尼妇女在结婚时，同样没有预备性经验。

当男孩决定向女孩父亲求婚时，便去她家，象每一祖尼人的拜访一样，他先尝尝摆在他面前的食物，然后，女孩父亲对他讲了他对每一来访者都需讲的话：“你来或许有事。”小伙子说：“是的，我为您女儿而来。”父亲叫来女儿，说：“我不能替她说，她自己说吧”。如她愿意，女孩母亲便走进隔壁房间，铺好小床，然后他与姑娘一起进入房内歇息。次日，姑娘替男孩洗发。4天后，她穿上最漂亮的衣服，提上一大篮精制玉米粉作为礼物来到婆家。整个过程没有进一步的程序，也不会引起社会兴趣。

假如俩人相处的并不幸福，就考虑分手；尤其是如果他们的小孩，妻子就会决心去为仪式盛宴服务。当女方要与某位合意的男人密谈时，他们也会安排一次会面。在祖尼，妇女想重找丈夫，从来都不被认为是困难的事。在那里，女性比男性少，而且对男人来说，和妻子一起生活，比在母亲身边更有尊严。男人永远心甘情愿。当妇女确信自己能合居时，从把丈夫的财物集中一起，摆在门槛，以前则放在天窗顶上。东西并不多：丈夫多余的鹿皮靴一双，他的舞裙和腰带；如果他还有一盒装饰祷杖的珍贵羽毛以及涂抹祷杖及新面具的颜料瓶的话，她也会摆出来。所有他这些较为重要的仪式物，都不是从他母亲家带来的。晚上，丈夫回来了，看到这小小的包束，拾了起来，放声痛哭，然后带着它回到母亲家里。他与家人一起哭泣，被认为很不幸。但生活住所的重新安排不过是转瞬即逝的话题。夫妻之间少有深厚的感情交流。双方均遵守规则，而且这些规则几乎不会激起狂热的感情：无论是嫉妒，还是报复，或是一种拒绝接受离异的感情依附。

尽管结婚、离婚有随意性，但祖尼人的婚姻，大多数是可相忍相容地维持大半生的。斗嘴不受欢迎，多数婚姻平静安宁。婚姻的持久性尤为显著，因为那里的婚姻不象在我们的文化中那样是一种聚集了一切传统力量的社会形式；它却直接冲击了祖尼人最强大的制度化的社会纽带。

这是母系氏族社会，它是通过仪式把家庭所有权和神圣灵物看护权结合在一起的社会。家族的妇女，祖母及其姐妹，她的女儿及其姐妹的女儿，拥有房舍和贮藏其中的粮食。不管婚姻出现什么变故，家族的女人可终身住在这房舍之中。她们表现出一种团结性。他们照管和敬祭属于她们的圣物。她们还共守秘密。她们的丈夫是局外人，而且就是她们的兄弟们，即现在因婚配而去别的氏族家庭中的兄弟们。还与其家族的一切重要事务联系紧密。当家中圣物都摆在祭坛前时，他们就回来参加各种静修。是他们而不是那些女人，学会熟记他们那神圣药束的仪式且使之不朽。男人总是在重要时刻回到母亲家中，如他母亲去逝了，这里就会成为他姐妹的家；又如果他的婚姻破裂，他也同样回到母系家族。

这种根植于家庭所有制与圣物看护权相互联系的血缘关系团体，是祖尼人的重要团体。它具有永久性和重要的共同利害关系。但它不是在经济上发生作用的团体。每个已婚的儿子或兄弟，辛勤劳作，其收获却归妻子所有。只有当他母亲或姐妹家中缺乏男劳力时，他才能光顾与他具有血缘关系的团体的庄稼地。其经济团体是生活在一起的家庭，年老的祖母和祖父，以及她的女儿、女婿。在经济团体里，这些丈夫可计算在内，尽管在仪式团体中，他们是外人。

对于妇女来讲，不会存在冲突现象，因为她们没有任何忠实她们丈夫团体的义务。但所有男人却有双重的效忠义务。他们在一个团体中是丈夫，在另一个团体中则是兄弟。当然，在一些较为重要的家族即保护永恒灵物的家族内，作为兄弟的忠诚要比作为丈夫的忠诚具有更重要的社会意义。在所有家族中，一个男子的地位，并不象我们那样取决于他作为养家糊口者的地位，而是取决于他与家族圣物关系中的角色。那些与其妻子家族的仪式性圣物没有这种关系可资利用的丈夫，只有等他的孩子长大成人，才能渐渐获得在家族中的地位。正是作为孩子的父亲而不是作为家庭生活的供养者或孩子母亲的丈夫，他最终才会在他可能生活已达20年之久的家族中获得某种权威。

经济事务对于祖尼人来讲，总是象它们在确定家庭组合序列中那样不太重要。同所有普韦布洛人一样，或许在更大程度上，祖尼要比其他民族富有。庭园、桃园、羊群、银、绿松石等，一应俱全。当这些东西能使一个人有可能自制面具或支付学习仪式费用以及在萨拉科上接待部落面具神时，它们对他就极为重要。为了在萨拉科上接待部落面具神，他必须建造一间新房以便神灵在新居落成宴上予以祝福。在整整一年中，他必须供养为他建房的祭祀成员，为椽子准备桁条，在最后的落成式上，还要招待全部落的成员。他须承担的义务无穷无尽。为了这一目的，头年他就要辛勤耕植，多养牲畜。他也接受氏族群体中他人的帮助，但必须以同样方式给予报答。对享有威望的男人来说，以此方法使用的财富当然是必不可少的，但无论他还是别人，都不关注财产多少的估算，只是关注他在仪式中所担任的角色。一个“有价值”的家族，用当地话讲，总是指拥有永久灵物的家族，而一个显赫要人是指在仪式中担任多种角色的人。

一切传统安排皆有助于使财富在行使仪式特权时发挥尽可能小的作用。即使仪式性财物被认为是个人财产并是用钱和努力获得的，它们也是免费供那些能使用它们的人使用的。有许多危险的圣物，除有资格者外，他人不能掌握。但这些禁忌并非是财富的禁忌。狩猎灵物为猎手会团所有，但任何打猎的人都可借用。当然，借者必须承担使用圣物的责任，安插拐杖，4尺以内还须节欲自制，乐善好施。但他不需破费，而且那些占灵物为私人财产者，也不能垄断灵物的超自然力量。与此相仿，无面具者也可随意借用，且不会被视为乞丐或低下四的哀求者。

祖尼人除在既得利益与仪式物所有权之间这种奇怪的分离外，还有其他一些较为普通的安排也使财富变得相对次要。氏族中享有大量仪式特权的成员资格比财富更为重要，而且，一个穷人也可能被屡次寻来作仪式祷告，因为他符合所要求的血统。此外，一个氏族团体有义务参加多数仪式。作为团体的一名成员，个人在承担仪式的职责中的所作所为与他在所有其他生活事件中所做的一样。也许他是个较穷的人，但家族或基房通过他的作用提供了仪式上的必需品。其团体总是从这种参与中获益，因为巨大的祝福产生于此，而且，被一个自尊的个人所拥有的财富，并不是允许或拒绝他在仪式中担任角色的依据。

普韦布洛人是一个讲究礼仪的民族。但这不是使他们区别于北美和墨内哥其他民族的根本风尚。这种区别更为深刻，它要比通行于他们中的仪式要义所具有的与其他民族的区别在程度上更深。墨西哥阿兹蒂克文明，同普韦布洛人一样注重礼仪；甚至有着太阳舞和男权社会的草原印第安人，其烟草仪式和战争仪式，都具有繁琐众多的礼仪形式。

普韦布洛与其他北美文化的基本差别，是尼采在研究希腊悲剧中所命名并给予描述过的那种差训。尼采讨论了实现生存价值的两种截然相反的方式。酒神式(Dionysian)通过“消除常规界限和生存限制”去追求生存价值；他试图在其最有价值的时刻，从他的五官感觉强施于他的各种界限范围中获得逃避，进入另一经验秩序之中。酒神式愿望，在个人经验或仪式中，乃是强行进入这种经验或仪式的特定心理状态，以达到放纵。他所追求的与此情感密切相关的是陶醉，而且他看重迷狂的启示。与布莱克一样，他相信“放纵的道路将通向智慧的宫殿”。日神式(Apollonian)则不信这一切，而且通常没有关于这类经验本质的观念。他寻找种种手段把这类经验从自己的意识生活中驱逐出去。他“只知道一个定律，即古希腊理性的适度。”他奉行中庸之道，生活在狭小的天地中，与分裂式心理状态毫不沾边。用尼采的名言讲，甚至在跳舞的洋洋得意之中，他也“默守本份，维护公民荣誉。”

西南普韦布洛人是日神式人。尼采有关酒神与日神之间对比的所有讨论，并非都可适用普韦布洛与周围民族之间的对比。我所引证的片断是真实的描述，但在美国西南部印第安人中，却没有产生出象希腊那么纯净的类型，而且，在这些印第安人中存在的那种纯净类型也未在希腊产生过。我在描述美洲土著人的文化结构时，使用了从希腊文化中借来的术语，但我绝不是想把希腊文明与美洲土著文明等量齐观。我之所以使用它们，是因为它们是能够清楚地把区分普韦布洛人与其他美洲印第安人文化的主要特征表述出来的范畴，而不是由于在希腊所发现的各种观念也会在土著美洲中发现。

日神式制度在普韦布洛人中比在希腊人中的贯彻更为深远。希腊人绝非单纯简单。特别是希腊人不象普韦布洛人那样对日神式生活方式所持有的个人主义持怀疑态度；个人主义在希腊得以节制，只是由于它与之发生冲突的其他力量在起作用罢了。相反，祖尼人的理想和制度在这一点上却极为苛刻。任何日神式人的自豪自大，中庸之道，都具体表现在其民族的共同传统之中。始终置身于这个范围，就是使自己服从于惯例与传统。因而，在他们的制度中，那些强烈反抗传统的影响是异质的，并被弱化到了最低限度，而且这些影响当中最大的就是个人主义。根据美国西部南的日神式哲学，即使个人主义能改善和扩大传统本身，它也是分裂性的。这并不意味着普韦布洛人要阻止变化的完辩。任何文化都无力阻碍文化的发展和变革。但带来这些发展和变革的进程却遭到了怀疑和掩盖，而且给予个人以自由支配权的制度也被剥夺了。

不了解普韦布洛原来所属的并在后来与之相分离的那个文化，即北美其他民族的义化，我们就不可能对能理解他们对生活的态度。只有通过对比的力量，我们才能估计他们那种反向驱动力的力度，以及普韦布洛人那种使美洲土著人最富特色的特点都无法介入的抵制力的力

度。因为整个美洲印第安人，其中包括墨西哥印第安人，都是狂热的酒神型。他们看重一切暴力经验，一切人类可能用来打破感觉常规的手段，并且赋予了所有这种经验以最高的价值。

除普韦布洛人外，北美其他印第安人确无同一的文化。他们几乎在各个方面都有明显的区别，而且很适合把它们分为独立的8个文化区域。但是在所有这些文化中，它们不是在这种就是在那种掩饰下拥有着某些基本的酒神式习俗。其中最为明显的很可能是他们在梦中或幻象中获得越自然力的习俗，这一点我们已在前面谈到了。在西部草原，人们用可怕的折磨去追求这些幻象。他们将臂上的皮从切割为条，砍去指头，用皮带穿透肩肌把自己吊在高柱之上。甚至在某些期间走极端，不吃不喝。他们不惜任何手段以取得与日常生活相分离的一种经验秩序。在单原地区，成年男子只有经历幻象后才出家门，进入社会。有时，他们反剪双手，纹丝不动站立；或在一极小的地方立桩标界，站在那里直到得到祝福后才能移动。在另外的部落，有时他们四处漂泊，甚至深入危险地带。有些部落着意选样悬崖绝壁和具有危险的地方。不管怎样，这些事件都心须单独干，如果他试图以苦刑寻求幻象，他人必须和他一道去，把他捆在柱上悬吊起来，直到得到超自然的经验，然后，帮手就走了，留下他自己接受人格的严峻考验。

把人的意向定于期望的天赐是必要的。聚精会神是他们依赖的高于一切的技巧。“凝神于斯”，是老巫师的口头禅。有些时候，保持以泪洗面亦很必要，神灵出怜悯受难者便会满足他的要求。“可怜我吧，我是一个不幸的人”，乃恒常的祷词，巫师们则说，“没关系，神灵将会降临于你。”

在两部草原，他们坚信，幻象来临之时，也就是他们所期望的命运成功到来之时。如果幻象未能光临，他们注定失败。“我会不幸，这就是我为什么得不到幻象的缘故。”如果经验是治疗，那么，他就获得治病能力，如果是战争，此人就将具有勇士的力量。如果遇到双重身份的妇女，此人便会变性易帜，选择女性的职业和生活习惯。如果一个人受到的是神秘的水中蛇魔的祝福，此人便将拥有邪恶的超自然力，并以祭牲自己妻室儿女的生命作为代价，使自己成为一个巫师。所有渴望全面强健或希望在特殊冒险中成功的人常常追求幻象。它们对出征、治病以及诸如呼唤野牛、为小孩命名、居丧、复仇、寻找失物等五花八门的事件，都是非常必要的。

幻象到来可能是视觉幻影或听觉幻觉，但也未必是这两种。大多数谈到的是出现某种动物。它第一次常以人形显现。而且与祈求者交谈，并授给幻象追求者一支歌和某种超自然习俗的程式。幻象离开时，便化为一种动物，这样，祈求者就知道为他祝福的是什么动物，还知道他应该得到什么样的皮、骨头或羽毛作为这场经验的纪念，并象他的神圣药束一样，一生留存。另外，有些经验则更为偶然。有的部落特别注重与自然亲昵的时刻，即当一个人独处河边或漫步小径时感受到了在其他小事中感受不到的一种令人信服的意义时刻。

也可能正是从梦中，超自然力来到他们身上。有些幻象的说法是明确无误的梦幻经验，不管它们出现在睡眠之中，还是出现了某些不太正常的情况下。有些部落视睡眠中的梦幻为至高无上的经验。刘易士和克拉克在早些时候他们横穿西部草原时，就曾抱怨说，没有一晚上能安然入睡，一个老人总是从梦中醒来，兴奋地跳跃击鼓，并仪式般地反复述说他刚刚经历的梦幻。梦是珍贵的力量之源。

在任何情形下，经验是否具有力量的准绳必然是个人决定的事。无论什么其他社会桎梏被强加在因经验而产生的习俗上，经验都被视为是主观的。有些经验具有神力，有些则没有；它们皆由从那些有价值的经验中选择出的意义的闪现来划分。如果经验没有这种令人颤栗的快感，那么，即使这种经验是他们用苦刑得到的，也被认为毫无意义，由于害怕被要求作为守护神的动物会把死亡和耻辱施加在他们身上，所以他们不敢向这种经验要求神力。

西部草原对幻象经验神力的这种信念，理论上是给个体无限自由的一种文化机制。不管他属于什么家族，他都可以出走，获得这种绝对而令人垂涎的力量。此外，他还可以把自己的幻象称为创新和他能想象的所有个人优势的权威，而且他所祈求到的这种权威，本质上是一种不可能由别人加以判断的纯个人的经验。另外，他所可能取得的是极不稳定的经验。幻象给个体积极精神以一种很难达到的境界。当然在实际上，风俗的权威并未受到质疑。即使他们的制度给予了最自由的范围，人们也从没造成过更大的变化。从局外人的观点看，任何文化中的最为剧烈的变革，也个过是一场小小的改良和修正，而在难以区别的事物之间寻找差距的先知们被置之死地，也毫不为奇。同样，幻象授予的文化破格许可，被用来根据幻象的教诲在那曾是雪鸟仪式的地方建立烟草会团的草莓仪式；或在战争中，通常的对臭鼬鼠神幻的依赖则变为对野牛神力的依赖。其他限制仍不可避免。重点是希望试验出幻象。只有那些使他们的幻象受过验证并领导过一支胜利的战斗部队的人，才能宣称自己对战争具有超自然力量。在一些部落里，甚至把幻象投入试验的建议，也必须提交到老年人面前，而且这一年长者机构是不为神秘性交流所引导的。

在不同于西部草原的文化中，对酒神式习俗的上述限制，更为严厉。在任何既得权利和各种特权曾是很重要的社区中，由象幻象这种文化特质所引起的冲突是十分明显的。坦率直言，这是一种分裂式的文化机制。在冲突剧烈的部落里，意想不到的事会大量发生。如果他们对于超自然经验仍是开空头支票的话，那么这种超自然经验就会成为空洞的外壳。如果威望被授予了崇拜群体和家族，那么，它们就不会允许个人自由接近这种超自然物，也不会告诉他们，所有神力皆源于触摸这种超自然物。它们没有理由不传授自由、公开的幻象教义，于是它们就传授了。但这是一种假象。除在已具成员资格的崇拜群体中获得他父亲位置的权力者外，无人可凭据权威来行使神力。在奥玛哈人中，虽然所有神力都严格地在家族范围内继承并因其巫法而受到重视，但他们并未把他们那绝对和唯一依靠单独幻象的传统教义修改为对超自然力的一种约束。在西北海岸地区，在墨西哥阿兹蒂克人中，威望是一种谨慎使用的特权，于是产生了各种妥协，但这些妥协并没有剥夺酒神式价值。

然而，在北美幻象追求者的酒神式倾向，通常不必与威望权高的团体及其特权达成妥协。人们常常公开典以吸毒、酗酒的方式去追求幻象经验。在墨内哥印第安人部落中，人们常常通过仪式服用发酵的仙人掌球汁，以求获得对他们来说是至高宗教的那种状态。在与其有关的皮玛人的年度盛大仪式上，获取各种祝福的手段，就是酿造仙人掌啤酒，首先饮用的是祭司，然后一切人都饮，以此“达到宗教圣境。”在他们的习俗和诗歌里，烂醉入迷是宗教的同义语。它同样交织着云雾般的幻象和顿悟。它给了整个部落以那种与宗教相关的兴奋高潮。

麻醉毒药是取得这种经验更为通用的手段。“皮药特”或“麦斯克果”是产于墨西哥高地的一种仙人掌果。在远距离朝圣活动中，这种植物不仅是印第安部落的人们生吃的东西，而且还远远到加拿大边境进行交易。它一直是在仪式上服用的，其效果众所周知。它造成飘飘欲仙的特殊感受，形成色彩缤纷的幻象，伴随着强烈的情绪体验，要么是大限来临的绝望感，要么是从所有不适和非完全中解脱的松弛感。既无运动神经的骚乱，也无性欲的亢奋。

仙人掌崇拜仍在美洲印第安人中盛行。它象俄克拉荷马的印第安人教会那样是混杂的，而且在许多部落中，古老的部落仪式在这种崇拜面前都黯然失色在各地，它与对白人的态度相联系，或是在宗教上反抗白人的影响，或是主张迅速接受白人的方式。而且它已把许多基督教成分织入它的网络之中。这种仙人掌以圣礼方式传递和食用，先吃仙人掌果，后喝水，一圈又一圈地传着吃着，唱着颂歌，念诵祷词。这是庄严的通宵仪式，而且其效果一直持续到整个次日。在其他情形下，要吃4个晚上的仙人掌果，而这4个白日则沉溺在一种激动亢奋之中。在崇尚它的崇拜者中，仙人掌与神同一。一个硕大的仙人掌果置于地面祭坛上供人顶礼膜拜。它是一切美好事物的发生体。“在我的生活中，它是我所知的唯一圣物”，“这种药本身是神圣的，并使我摆脱了一切邪恶。”正是仙人掌心醉神迷的酒神式经验，构成了它的吸引力和宗教上的权威性。

曼陀罗属植物或杰姆孙毒草的毒性尤烈。它在墨西哥和南加州一些部落中的使用更具地方色彩。在南加州地区，人们让小伙子在入会仪式上服用这些毒草，并在它们的作用下获得幻象。有人给我讲过一些小伙子因服用毒品而丧生的事情。他们昏迷不醒，有的部落人说，此状态要持续一整天，有的则达4天之久。这些部落东边的邻人摩亚瓦人，曾用曼陀罗属植物在赌博中企求好运，据说，4天之中，无知不觉。在此期间，会出现他们所求的能给他们带来好运的梦幻。

因此，在除南普韦布洛人之外的北美各地的印第安人中，都可碰到酒神式教义和产生超自然力量的梦幻习俗。西南部周围住着以斋戒、苦刑、毒品、酒精寻求幻象的民族。但普韦布洛人则不采纳分裂式经验，也从不以这种经验追寻超自然力。如果某祖尼印第安人偶然出现视觉或听觉幻象，将视为死亡的先兆。这是一种要避免的经验，更无人通过斋戒寻求此种经验。在普韦布洛人中，超自然力来于崇拜团体的成员资格——一种已被买下并付了钱的成员资格，这种成员资格中还涉及到逐字逐句地学习仪式。无论是为准备得到成员资格时，还是在入会仪式上，或通过付酬进入高层以及行使宗教特权的时候，别指望他们会越过节制的疆界。他们不追求也不重视放纵。但出现了在广泛的幻象追寻得以确立的范围之外的种种情形：寻求危险境地，企图与鸟或某一动物建立友谊，斋戒以及相信与超自然物相遇会得到特殊赐福。但它们不再被整合为酒神式经验。对此需要作一种完全的重新解释。在普韦布洛人中，男子夜出到恐怖或神圣的地方，倾听某种声音，这并不是因为他们可以突破某种东两面取得与超自然物的交流，而是因为他们可以获得好运或恶运的前兆。它被视为小小的人格考验，在这种考验中，他们会感到极度恐怖；而且与它相关之大忌是，回家途中，不得回顾，无论后面好象跟着什么。其客观行为与幻象追求极为相似。在每种情况下，为艰难任务作准备时，他们常常徒步外出，利用黑暗、寂寞和动物的出现；这在西南地区，通常是一次脚力赛。但在其他地方那种被视为是酒神式的经验，在普韦布洛人中，只是予兆的机械性接收方式。

斋戒，即美洲印第安人在获得自我诱导的幻象中最为依赖的技法，也得到了同样的再解释。它不再用来获取那种通常为潜意识的经验；在普韦布洛人中，它是一种仪式的洁净要求。对他们而言，没有什么能比一种把斋戒与亢奋联系的理论更出人意料了。在任何祭司静修期间，在参加跳舞，竞赛、或无穷的仪式之前，都要求斋戒，但它从不产生赋予神力的经验；它从不是酒神式的。

杰姆孙中毒的结果，在西南部普韦布洛人中极似斋戒手法的结局。此习俗现在还存在，但其效力已经消除或缓解。南加州印第安人那种杰姆孙中毒的1—4天的神情恍惚，对他们是不存在的。象在古代墨西哥一样，使用这种毒品是为了发现窃贼。在祖尼，要服毒品的人由主祭将少许药物放入他的嘴里，然后，祭司退入隔壁房里，倾听服药之人嘴里说出的被告姓名。任何时候，他都不应昏迷恍惚，而在房里交替着睡觉或走动。早上，据说他已忘记了他接受到的悟力。最为关注的是如何消除药物影响；有两种普遍的方法可用于驱除这危险植物的毒素：首先，让服4次催吐剂，直到药物残余全部排出为止；接着，用丝兰泡沫冲洗他的头发。另一些服用杰姆孙草的祖尼人与酒神式目的更远：祭司阶层中的成员在某些时刻于夜间外出，设置祷杖，“请鸟儿为降雨歌唱”，而在此种时候，少许粉状根未放入每一祭司的眼、耳、口之中。在这里，一切与此药的肉体效用相关的所有现象都消于无形。

仙人掌的影响更为猛烈。普韦布洛紧靠墨西哥高原，那里可采摘到仙人掌果，而且与他们有着最密切联系的阿帕契人和草原部落，都服用仙人掌果。但在普韦布洛人中，这种习俗却未有立足之地。在道斯有一个反政府的小集团，他们极不定型，而又极似草原地带的普韦布洛人，近来已接受了这种习俗。不过它在其他地方则从未被接受。在他们严格的日神式伦理中，普韦布洛人不信任且反对那些以各种方法使个人摆脱约束、丧失节制的经验。

这种憎恶如此强烈，以致它足以使他们的酗酒习惯不成为一个行政管理的难题。在美国其他印第安人居住之地，酗酒是难以逃避的事情。在那里，没有什么管理办法能克服印第安人对威士忌的热情。但在普韦布洛人中，这个问题从不是很重要的。过去，他们不酿造任何

土产麻醉品，现在也不。例如，相邻的阿帕契人，不论老人或年轻人，每次进城总要狂饮暴食一番；普韦布洛人就不会这样，这不是因为普韦布洛人有宗教性的饮酒禁忌。原因要深刻得多。他们厌恶酩酊醉态。早先，祖尼人引进酒后，老人们自觉抵制，给予剥夺，而且这个规矩得到了充分的尊重。

苦刑更是始终遭到了拒斥。普韦布洛人，尤其是东部普韦布洛人，与极不相同的两种文化有着联系，然而在这两种文化中，自寻苦行具有重大意义，这就是草原印第安人和墨西哥天主教苦行者。普韦布洛文化也具有许多现已消亡的曾利用苦刑的古墨西哥文化的特质，在古墨西哥，人随时都可从自己身体的部位，尤其是舌头抽取鲜血，奉献给神灵。在草原上，自设苦刑是达到忘我境界的特殊技巧，人们在忘我境界，可获得幻象。新墨西哥的苦行会员是在遥远的世界一隅最后生存下来的中世纪西班牙鞭身教的分支，因而至今保留与钉在十字架上的救世主同一的圣金曜日仪式。仪式的顶点是由一崇拜者扮演基督被钉在十字架上。在金曜日的黎明，仪式队伍从苦行会员房里出现，基督在沉重巨大的十字架下，蹒跚而行。后面跟着光背的信徒，迈着缓慢步子，每走一步，便以长着坚硬倒刺的仙人掌鞭抽打他们自己。远远望去，他们的脊背好象披着块华美的红布。“路程”大约一英里半；当他们到达目的地时，基督被绑在十字架上竖立起来。如果他或某个鞭打者死了，他的鞭便被放在他家门前台阶上，并且不许为他举哀。

普韦布洛人不知道什么是自设苦刑。每个人的手都有五个指头，不会短缺。除非它们为得到巫法忏悔而受到折磨，它们是不能给予伤害的。它们背上无疤无痕，也无任何割下肤条部位的印记。他们没有奉献血液成为多产而使用自刑的任何仪式。他们也会在少敌入会议式中最激动的时刻，给自己一定程度的伤害，但此刻，整个事件几乎是一桩趣味浓郁的游戏。在仙人掌社团中，崇尚战争，人们猛冲乱撞，相互以仙人掌刺鞭抽打；在火崇拜会团里，人们四处抛火，犹如婚礼上抛撒五彩碎纸。这两种情形，都不是心灵的危讥或变态经验的追求。在谨守尚火游戏的普韦布洛人中——也如草原印第安人的尚火游戏——，这种尚火游戏也不是自刑的追求。不管以什么手段在火中行走，双脚都不会烧伤，把火置于口里，舌头亦不会起泡。

普韦布洛人的鞭打习俗，同样没有使人受苦的意向。鞭打不会出血。任何放纵——象草原印第安人做的那样，更不会受到夸耀。在青春期或青春期以前的部落入会仪式上，祖尼孩子，当最初为面具神鞭笞时，可放声大哭，甚至向母亲呼救。成人们痛苦地拒绝接受那种鞭打会长出鞭痕的观点。鞭打可“驱除恶运”，即，这是一种值得信赖的驱邪仪式。尽管其他地方的自寻苦刑的行为与普韦布洛人的行为相同，但是，普韦布洛人的行为却无自刑意义。

如果斋戒、苦刑、药物、酒精或幻象诱导都不是追求迷乱心弛，那么，舞蹈也不是用来诱引这种经验的。也许，在北美，没有什么民族花在舞蹈上的时间更甚于西南部普韦布洛人的了。但他们跳舞的目的，从来不是忘却自我。希腊的酒神崇拜以舞蹈迷狂著称，它在北美屡屡再现。19世纪70年代席卷这个国家的印第安人的幽灵舞就是一种舞姿单调的圆舞，人们不断跳舞，直到全身僵直，一个一个疲惫不堪地倒在地上。此时，他们获得摆脱白人压迫的幻象；同时，舞蹈继续，另外的人又倒在地上。在众多的部落中，这一风俗已渗入到他们每星期日举办的舞会中。还有一些其他的和较为古老的纯酒神式舞。墨西哥北部部落在祭坛上跳舞直跳到口吐泡沫。加州的萨满舞要求出现类似癲疯病的发作。麦都部落曾举办萨满舞比赛，跳跨其他者为优胜者，也就是不爱舞蹈催眠性暗示影响的人。在西北海岸，整个冬季仪式被认为用于驯服疯子和受精支配的人。初入会者按所期望的疯狂，尽量发挥他们的作用。他们跳起舞来和西伯利亚的萨满一样，用4根绳子从四个方向捆住他们加以控制，以免胡闯乱窜，伤害自己和或别人。

在祖尼所有的跳舞活动中，都不具有上述的种种迹象。他们的舞蹈就象他们的仪式诗一般，是反复对自然力量的单调强制。不倦的双脚敲打，把空中雾气聚为一团，堆积而成雨云。这会迫使雨降大地。他们一点都不专注于心醉神迷的经验，而是致力于自然的同一，使自然力趋向他们的目的。这一意向支配普韦布洛舞蹈的形式和精神。舞蹈中没有丝毫的放纵和疯狂。它是节奏的力量积累，是40个人整体合一运动的完美，从而使舞蹈灵验有效。

劳伦斯对这种普韦布洛舞蹈特质的精确表述，无人能与之相比，“所有男人齐声合唱，当他们移动着在其整个舞蹈中那轻柔而沉重的鸟步时，身体向前微倾，肩、头松弛而沉重下垂，脚步有力而柔和，踏着节奏进入场中。鼓点随心脏的节奏敲响，就这样，几小时，几小时地跳着。”有时，他们跳舞，希望玉米破土而出；有时，他们用踏脚呼唤狩猎的动物；有时在寂寥的午后，他们跳舞，使天空的积云聚集起来。天空上如果出现了白云，不论其是否赐雨，这也都是舞会从超自然物那里得到的祝福，也是他们的仪式被接受了了的象征。如天降雨，便是他们的舞蹈力量的显示和确证。这也就是天的回报。他们头顶从西南而至的倾盆急雨跳舞，湿透的羽毛变得沉重，刺绣的短裙和披风也都浸透了雨水。但他们却得到了众神的恩宠。小丑们在深深的砖泥中嬉戏逗乐，挺直身体躺在泥坑中滑行，在泥浆糊似的地上做出划桨的种种动作。他们认为，他们的双脚在舞蹈中把自然的力量加强给暴雨云层之上，具有呼风唤雨的神奇力量。

即使普韦布洛与近邻共享充满酒神形式意义的舞蹈模式，但普韦布洛人也是完全节制地对它们加以运用的。墨西哥北部的科拉有一种旋舞，象该国那个地区许多其他部落一样，高潮到来时，舞者尽力达到最大速度和忘我状态，并不断倒旋，直至转倒在地上的祭坛之上。在任何其他时刻、任何事情中，这都是亵渎神物。然而恰是从这些东西中创造了最高的酒神式价值。在狂舞之下，祭坛被毁，踏为泥沙，最后，舞者倒在毁坏的祭坛上。

霍皮蛇舞中有几套在地下基房跳的舞蹈，他们也是在祭坛上跳。但并不疯狂。它规定了一种象弗吉尼亚舞一样的动作。一科普韦布洛最普遍的正规舞蹈模式是这样构成的：两个舞队轮换在每一场景中变化着一个相似的主题，且交替出现在舞场的两侧。最终在结束的场景中，两队从不同方向同时出现。在这种基房蛇舞中，羚羊会舞者与蛇舞者相对而立。第一场，羚羊会的祭司围绕祭坛，蹲伏而舞，然后退



下。蛇舞祭司接着上场如法表演。第二场，羚羊舞者嘴含葡萄藤，在新入会者前起舞。藤蔓在他们的膝下摇曳。他退下后，蛇舞继续登台，口里衔着一条活的响尾蛇，以相同姿式把蛇拖到新入会者膝下。最后一场，两队同时一起出现，以蹲伏姿态，不是绕祭坛而是在它上面起舞，然后结束这场舞蹈。它和莫利斯舞相似，有正规的场次，并在完全节制状态下翩翩而舞。

霍皮人随蛇而舞并非故弄危险和制造恐怖，在我们的文明中，对蛇有着一种普遍的恐惧，以致造成我们对蛇舞的误解。我们会轻而易举地将在类似情形下感受到的情绪归罪于跳舞人。但美洲印第安人并不常把蛇与恐惧相联系。蛇通常受到尊敬，偶尔，它们的神圣性也会对他们造成危险，就象其他圣物或神一样。但我们那种毫无道理的厌恶并不成为他们反应的内容。对于蛇的进攻，他们尤其不感畏惧。印第安人有一民间传说是这样结束的：“那就是响尾蛇为什么没有危险的原由。”响尾蛇的习性使之易被征服，印第安人制服它易如反掌。在蛇舞中，跳舞人对蛇的情感倾向不是非神圣的恐惧或反感，而是崇拜者对动物守护神的那种情感意向。另外，经反复核实，舞时蛇的毒囊已被摘除，或捣碎或割下；舞后，蛇被放了以后，毒囊再次生长，和以前一样生出毒液。所以跳舞时蛇是无害的。在霍皮舞者的心目中，无论在世俗的还是超自然方面，这种情形都不是酒神式的。这一有力的例证说明了一个事实：根据传授的观念，同样客观的行为，既可是酒神式的招致危险的经验和令人生厌的经验，也可是清醒节制而正常的仪式。

无论用药物、酒精、斋戒、苦刑或舞蹈，凡超出正常感觉程序，任何经验都不会为普韦布洛人所追求或容忍。他们与此类分裂式个人经验没有丝毫关联。其文明盛行的对中和的热爱，没有这种经验的地位。因而他们没有萨满。

萨满信仰是最为普遍的人类习俗制度之一。萨满是宗教的执行者，在其部落里，他的任何个人经验都被当成越自然的，他可直接从神灵处取得神力。象古希腊特洛伊公主卡珊德拉和其他预言家一样，他所具有的不确定性使他注定成为一个从事这种职业的人。在北美，萨满很明显是那些具有幻象经验的人。另一方面，祭司是仪式的管理者和各种崇拜活动的主持人。普韦布洛没有萨满，只有祭司。

祖尼祭司因亲属之请，或花钱打通了整个社会各种组织的关节，或被主祭选拔为年度舞神祭司的扮演人，从而拥有他的地位。只要学会大量用行为和言语表现的仪式，那么在任何情况下，他都具有这种资格。他的一切权威来源于所任职务和掌管的仪式。仪式必须一字不漏，对所执行的每一复杂仪式，他都有责任保证传统的准确。一个有权力的人，用祖尼话说即“知道怎样的人”。在最神圣的各种崇拜中，在竞赛、赌博、医疗等中，都有“知道怎样”的祭司。换言之，他们已从传统之源中学到了逐字记忆的超群能力。但这并不意味着允许他们把他们的宗教权力宣称为他们创新行为的认可。除在一定时期内和在团体允许下，他们甚至不能接近超自然物。每次祈祷，每种崇拜行为，都是在公认的、广为人知的时节且以传统形式举行。在祖尼，最为个体的宗教行为是埋置祷杖，献给众神的精致供品是那些半埋在圣洁的地点并把他们具体的祈祷带给超自然物的东西。但是，即便是最高祭司，也不可主动地奉献祷杖。一个有关祖尼主祭的民间故事，讲了一位主祭做成了祷杖，出去埋葬它们。但这个时候却不是巫术会团成员埋置祷杖的月光普照之时，因而人们说：“主祭为什么要安置祷杖？他一定是在施用魔法吧。”实际上他正是利用权力进行私人报复。如果所有最具个人性质的宗教行为，即使是主祭也不能主动地做，那么，更规范的行为就会受到公共规则的加倍保护。没有人要弄个究竟，为什么要感动某一个体进行祈祷。

普韦布洛的祭司制与其他土著美洲人的萨满制，选择并鼓励着两种相反的人格类型。草原印第安人在他们的种种制度中，为易于承担权力的自尊男子提供了机会。他受到了超过其他人的奖赏。克劳印第安人从他的幻象中召回的那些创新，可能是无限小的。但这不是问题的关键。每个佛教僧人和每一中世纪基督教的神秘家，在其幻象中见到的不过是重复同伴以前见过的。但他们和土著克劳印第安人都向他们那种个人经验的权威要求力量或神圣。印第安人以幻象力量追溯其人民的过去，而且其部落则把他得到的谕示作为神圣特权给予贯彻。在恢复健康中，每人都了解他个人的力量，不会向其他信徒提出任何要求。由于人类总想使传统永恒不朽，即使在企图藐视传统的那些制度中也是如此，所以，上述教义在实践中已得到改造。但他们的宗教教义在文化上允许自尊和个人权威的程度则令人惊叹不已。

在草原地区，自尊和个人主动精神不仅在萨满信仰中得以表现，且还表现在他们从事游击战的巨大热情之中。他们的战斗部队一般不超过12个强健的个人，个人都独立行动，以简单方式交战，与现代战争的严格纪律和服从相比，简直天壤之别。他们的战争是个人在其中积累功绩的游戏。这些功绩包括割断一匹系在桩上的马的缰绳，或触犯某一敌手，或取得一张带发的人头皮。个人通常以自己的胆大妄为，尽可能多地实现他的功绩，以此参加会团，设宴庆贺，获得当首领的资格。草原印第安人，没有主动精神和单独行动的能力，其社会就不会予以承认。早期探险家的证实（与白人的冲突中的杰出个人都得到了提拔，这一点与普韦布洛人不同），都显示出他们的制度是如何以几乎是尼采式的超人观念培育人格的。他们把生活看成是个人越过人类社会等级，通过获得超自然力量，通过宴请与胜利而向上发展的戏剧事件。主动精神总在于自身。他的勇敢的业绩对他个人极其重要，并且在仪式上夸耀这些业绩；以各种方式利用它们追求个人的野心，是他的特权。

普韦布洛的理想人则是另一类型。个人权威或许是祖尼人极其轻视的特质。“渴求权力和知识者，想当他们所轻蔑称之为‘人民的领袖’的人，他除了受到谴责和非难，还极有可能受到巫法的迫害”，事实经常是这样。风俗的土著权威在祖尼是一种责任，并且巫技就是反抗拥有这种权威之人的既定手段。把人的姆指绑住，悬挂起来，直到“认罪”。这就是祖尼对付一个具有很强人格的人的办法。在祖尼，理想的人是既有尊严又和蔼可亲的人，是从不企图领导他人又从不被邻人评头品足的人。否则，虽然正义全在他方，人们也会发动各种冲突反对他。甚至在象徒步竞走这种竞赛的技艺竞争中，如果一个人获胜了，那么按照习惯，该胜利者将被取消赛跑资格。他们感兴趣的是在游戏比赛中，参加者以胜败参半的形式表演，而一个杰出的赛跑人则会破坏这种游戏；他们不需这种人。

用班泽尔博士的话说，一个好人应有“令人愉悦的谈吐，柔和的性情，豁达的心胸。”对一个十全十美的居民的最高颂扬是，“他是

极有礼貌的人，从不说人闲话，从不卷入纷争。他是獾氏族的子外，是姆赫克维基房的一员，他总是在夏日舞会上起舞。”如他们所说的那样，他应“予测命运”——即他总是应使人们心宁神静，自在快乐，无论是在田野或仪式上，他不轻易地不与他人合作，他从不流露丝毫的骄傲自大或显示强烈的情感。

他避免任职。人们也许会强加某个职务于他，但他自己不主动追求它。基房官员必须由某人担任之时，基房的出口天窗紧紧关上；所有的男人都禁闭其内，直到某人的推辞被摧毁。民间传说常常提及一些优秀人物不愿担任官职——虽然他们常常担任官职。一个人必须避免摆出领导的架势。被荐者一经说服并担任起某职时，他也没得到我们所理解的那种权威。不经批准，他无擅自决定重要行为的权力。祖尼宗教会议由高层祭司组成，而祭司们对冲突或暴力情形，也无司法权。他们是圣人，不得把任何纷争置于他们面前。只有战争首领有一定限度的行政权，但在战争中，其权力就大大少于和平时期的治安权。他们发布即将举行的猎兔和舞会的消息，召集祭司并与巫术会团互相合作。传统上，他们必须对付的罪行是巫技。另一种罪行，即向未受成年礼的男孩泄露卡奇纳斯的秘密，则由卡奇纳斯崇拜头领召集面具神亲自惩罚。此外别无犯罪。偷窃很少发生，而且属于私事。通奸不算犯罪，由此引起的紧张可通过他们的婚姻安排得到顺利解决。杀人也可通过双方家庭之间的赔偿而迅速得到处理。

因而，高级会议的祭司，不会受到打扰。他们掌管着仪式议程上的主要问题。他们计划的成功执行，可能会受到某个不合作的辅祭的处处阻挠。例如，他通常只是温怒，拒绝安设他的祭坛或准备他的卡奇纳斯祭司面具。祭司会议只能等待和使这次仪式延期。不过，每人都通通力合作，而且也没人要求表现权威。

这种缺乏行使个人权威的特点，在家庭内政与宗教等方面如出一辙。母亲和母系家族与我们所熟悉的权力分配，理所当然地必然不同。但母系社会通常并不废除家族中男子的权威，即使他是一个不称职的父亲。作为母系家族中男性头目的母亲的兄弟，是裁决人和主要负责人。但是，祖尼并不承认授予母亲兄弟的任何权威，也同样不承认父亲的既定权威。这两种人都不训育他们家族中的孩子。婴儿更多地得到了男性亲属的抚爱，孩子不舒服，他们就抱着孩子，晚上则把孩子抱在膝上。但他们不训育孩子。合作的美德使家庭生活名副其实，如同宗教生活那样，而且从下发生需要严厉处理的情形。为什么会这样？在其他文化中，婚姻是行使某种权威的最普遍的场合。但在普韦布洛人中，婚姻的格局就不拘泥于形式。世界其他地方的婚姻都涉及财产权和经济交换，而且在所有此种情形下，长者具有特权。而在祖尼婚姻中，长者感兴趣的就不是财礼聘金。普韦布洛人对财产的轻视，不仅使别处困难的婚姻状况，而且使很多其他形式的婚姻，在这里成了一种随意的事情；根据其他文化形式，所有上述婚姻方式，都包含了为年轻人做群体财产的投资。祖尼人干脆就根除了这些情形。

每种安排都防止孩子受俄底浦斯情结困扰的可能性。马凌诺夫斯基指出，对于特罗布里恩德岛民来讲，社会结构给予叔伯以与我们的父权有关的权威。在祖尼，即使叔伯也不能使用权威。要求行使权力的情形，不容原谅。在既无愤慨，又无报恩雄心的白日梦式的气氛中，孩子长大成人，并使他们在这种熟悉的情形中始终如此。当孩子自己成年后，他就没有那种会促使他想象有关权力情形的动机。

所以，男孩入会仪式是祖尼人的奇特事件；所谓奇特，即是与世界上经常遇见的习俗相比较而言的。因为男孩入会仪式经常是那些有权人对其特权的不受约束的行使。是那些当时肯定有权批准男孩在部落中获得地位的人对新入会者的一种戏弄。在非洲、南美、澳大利亚等地，这些仪式也以极为相似的形式发生。在南非，男人们把男孩赶在一块，这些男人手握长棍，随心所欲地使用。孩子们必须接受雨点般的棍棒夹击，期待着带有嘲弄的连续的打击。他们必须在该年的最冷时节，不用毯被，赤裸睡觉，且不是脚而是头要朝着火的方向。他们不可弄脏地面，以防夜间叮咬他们的白虫。天刚破晓，就得下到池塘，浸泡在冷水之中直到旭日东升。在入会仪式营地的3个月内，不喝一滴水，吃令人作呕的食物。最后，人们以极其卖弄其重要性的口吻和神秘的言词，把难以理解的仪式公式教给他们作为补偿。

尽管美洲印第安人部落中的男孩入会仪式，时间一般没这么久，但其观念则往往是相同的。与祖尼人有许多关系的阿帕契人说过，驯服一个男孩犹如驯服一匹幼马。他们强迫孩子在冰上凿洞，且浸泡其中；还要他嘴中含水不停奔跑，在实验性的战斗集会上羞辱他、恐吓他。南加州的印第安人还将孩子置入叮刺人的蚁窝里。

在祖尼，男孩入会仪式则从来不是一种人格的严峻考验。他们认为，孩子在适度的鞭打下嚎陶大哭，会使仪式更有价值。孩子步步皆由仪式长者陪伴，得到他的抚摩；孩子或是在老人背上，要么跪在教父两膝之间接受他的鞭打。他从陪伴的教父处获得安全，而不是象南非的孩子那样被粗暴地赶出居所。当孩子亲自接过丝兰鞭，象自己挨打那样抽打卡奇纳斯时，入会仪式就算结束了。入会仪式不会传给孩子成年人那种希求权力的可怜的意志。它是驱邪与净化灵魂的仪式。通过授与他们团体内的资格，使孩子们变得有了价值。鞭打是使他们懂得长老追求生活幸福和健康的一种行为，是他们在超自然世界的授与礼。

在宗教与家政方面行使权力机会的缺管与另一基本特质交织在一起，即坚持降低个人在团体中的地位。在祖尼，责任与权力总是被分散开的，而且其团体也成了那种发挥作用的单位。那种得到承认的接近超自然物的方式由团体仪式决定。那种得到承认的保证家庭生计的方式由家户合作制订。无论是在宗教或是在经济事务中，个人都无自主权力。在宗教事务中，渴望丰收之人不能为保证收成的降雨祈祷，他只在夏季祈雨舞礼上跳舞。儿子生病，父亲不能为其康复祷告，只可接受大火会团医生的指令来治疗。那些在个人祷杖的理置，在为纯洁仪式的洗头，在呼唤巫师或仪式长者上被允许的个人祷告文之所以被视为合法，只是因为它们是更大的整体，即它们从属的团体仪式中的必要部分。它们不会再被从这仪式中分离出来，而且比从冗长的巫术程式中抽出的只言片语更有力量，并靠其本身保持了完善的祈祷功效。

对所有行为的批准来自正式组织而不是个人。正如我们所见，一个主祭只有在作为主祭和众所周知该地履行职务的时候，才能埋置拐杖。巫医是因为他是巫术者崇拜团体中的成员，那个崇拜团体中的成员资格不仅加强了他自己的力量，象草原地区情形那样，而且它还是他人力量的唯一源泉。甚至对纳瓦霍人的杀戮也以此方式审判。有一个民间故事，讲的是完全背信弃义的事。一位富裕的纳瓦霍人和妻子到一祖尼人家进行交易，这家的男子因纳瓦霍人的绿松石而谋杀了他。“但他们无权剥下那头皮，”因为他们未入战争崇拜团体，这个团体通常可使他们犯这样的罪行合理合法。根据祖尼人的思想，甚至对此种行为，也有习惯制度上的首肯，他们谴责的仅是未经习惯制度批准的犯罪行为。因此，祖尼人把自己献给他社会的既成形式，他们把个性没于社会形式之中。他们不想做官，也不想占有祭司的约束作为通向雄心实现路上的阶梯。与一个人有能力时，他便为自己取得一个面具，以增加家族中“赖以生存”的物品和其房要求的面具数量。他参加应出席的岁时仪式，不惜开销，建造一所新房，招待萨拉科仪式上的卡奇纳斯祭司的扮演者，但他做这一切皆要隐姓埋名，不需要对个人能力的确证，而这在别的文化中难以出现。他们个人活动的整体意向，对我们极为陌生。

正如在宗教中，个体行为与动机尤其无需个人证明一样，经济生活也是如此。正如我们所见，其经济单位是一个由男性构成的极不稳定的团体。其家族的核心，即永久性团体，则是妇女构成的亲属关系团体，但妇女又不是在农业、畜牧甚至开采绿松石这类重大经济事务中发挥重要作用的人。而必须从事这些基本职业的男子又是一种松散地结合在一起的流动性团体。这种家族小的女婿因家庭风波返回自己母亲家后，也就失去了抚育收养他们抛下的孩子的义务。此外，在家族这一女性亲属团体内，还有混杂的男性血亲成员：未婚的、鳏夫、离婚者和那些期待妻子家中不愉快时光尽快过去的男子。但这个混杂的团体，无论构成时间多么短暂，都协力劳作，把粮食装进共有的储藏室，成为此家族女性的集体财富。即使某些新开耕的土地属于这类男子中某人的私产，所有男子都要集体耕种，收成归公，象耕种祖留地一样。

关于房产，风俗亦是同样。男人们共同建造，却归妇女所有。在秋季丢下妻子的男子，应留下花他一年心血建造起的房子以及四季耕作的结晶——装得满满的粮仓。从来没有人认为他对房子和粮食具有个人权利，他也就不会被视为受了诈骗。他在本家族土地上协力工作，而且收成是供给团体的；如果他不再是那个团体的成员，那是他自己的事。羊，在今天是一种可观的收入之源，而且为男性个人所有。但它们却由男性亲戚团体共同放养，因而新的经济动机的出现过程非常缓慢。

恰如根据祖尼人的理想那样，一个人应将自己的活动置于团体活动之中，不要求有个人的权威，所以，他也从不暴烈粗鲁。他们对希腊观念中的中庸的日神式崇奉，在其文化中对感情的处理方面尤为明显。不管是愤怒，还是爱恋；嫉妒，还是悲伤；节制都是第一美德。他们的圣人在任职期间，根本的禁忌是避免任何愤怒。仪式的、经济的、家庭的种种争端，皆以空前的温和态度对待之。

在祖尼，每天都有表明他们温和的新事例。一个夏天，一户我熟知的人家给我一间房住，由于某些复杂情况，另一家提出了处理这间居室的权利。当气氛紧张到高峰时，房主人，夸提西娅和她的丈夫与我一起呆在房内，而同时，一个我不认识的男子开始砍院中未经管理的日开花杂草。保持园中不生杂草是房主的首要特权。因此，声称有权处理房子的那位男人，利用这种时机，公开将他的要求证实了。他没进屋，也没向呆在屋里的夸提西娅和列奥挑衅，只是慢悠悠地割着花草。房内，列奥靠墙坐在他的脚跟上，一动不动，平静地嚼着一片树叶。夸提西娅却红着脸对我说：“这是一种侮辱。外面那个男人知道列奥正担任着今年的祭司，列奥不能发火。那人利用管理我们的庭院，当着全村之面羞辱我们”。最后，那个侵入者打扫完枯萎的花草，骄傲地看了看干净的庭院，回家去了。他们相互没说一句话。对于祖尼人，这是一种侮辱。通过早上到庭院干活，敌对的要求者充分地表达了他的抗议。事态到此为止，他也没深究下去。

对婚姻的嫉妒也持相似的和缓态度。他们不以暴力对付通奸。在草原印第安人中，妻子与人通奸，通常的反应是割掉妻子鼻子上的多肉部分。这一方式甚至为西南部的非普韦布洛人如阿帕契人所采用。但在祖尼，妻子的不忠却不是暴力的口实。丈夫不会认为这侵犯了他的权利。如妻子不贞洁，这通常是换丈夫的第一步，他们的制度使解决这种事轻而易举，所以这是真正宽容的处理。他们不期望暴力。

妻子如发现丈夫有外遇，常常同样节制冷静。只要两人关系还未不愉快到破裂的程度，就不闻不问，佯装不知。在一个班泽尔博士访问祖尼前的时节，她所住的人家中有一年轻丈夫一直进行着婚外遇，整个普韦布洛，议论纷纷。可该家族却全当不知。最后，一位卫道士式的白人商人，告诫了这位年轻丈夫的妻子。这对年轻夫妇结婚已有十多年，有三个小孩，妻子出身名门。那位商人以巨大的热情指出她有必要显示权威并中止年轻丈夫的荒唐行为。年轻的妻子这样说道：“我不给他洗衣服。这样，他就会明白我已知道每个人都已知道的事，他也就中止与那女子的关系”。虽然她一言未发，却很有效。没有暴怒，没有责备，甚至不承认有公开的危机。

但是，妻子们也被允许采取另一种行动方式，被弃的丈夫则不能采取这一方式。即妻子可向情敌开战，公开揍她。她们互相指名道姓对骂，相互把对方眼睛打出紫斑。当然这解决不了任何问题，甚至在某些罕见的情况发生时，其消失也如同它突发一样迅速。这是祖尼人唯一认可的拳头战。另外，如果女人对其丈夫保持了沉默和平的态度，而丈夫仍屡涉桃色事件，她的家族就会震怒，对她施加压力。促她离婚。她们讲：“每个人都说她肯定爱他”，而她的所有亲属却为之羞愧。她正在触犯为她制定的规矩。

对此，传统办法是离婚，如果男人觉得与妻子家的女性亲属不能趣味相投，可随时回到自己母亲家中，这提供了避免与他讨厌的个人发生家庭接触的方式，他仅是解除了他发现难以家庭式处理的亲属关系。

如果说普韦布洛人提供了能有效地弱化象嫉妒之类暴烈感情出现的习惯制度，那么，他们更为关注的则是提供对待死亡的日神式方

法。然而，在这二者之间却存在着差异。嫉妒，从多种不同文化习俗来看，很显然能够通过文化安排而有效地培育起来的一种情感，否则就可能丧失其存在的资格。但死亡是难以逃避的。近来死亡是生活给予的最直接的冲击，它威胁着团体的团结，尤其当死者是成人时，就会要求进行巨大的再调整，并常常意味着给生者造成孤独凄凉与悲哀。

普韦布洛人本质上是现实的，而且他们也不否认对死亡的悲伤。他们与我们将要讨论的那些文化不同，他们把对某一近亲的哀悼变成一次野心暴露或恐怖的场面。普韦布洛视死亡为损失，而且是重大的损失。但他们制订了一套详细方法，尽可能使损失迅速过去，尽可能减少冲动的情绪。这些方法的重点在于使哀者忘却这一切。他们从死者头上割下一缕头发，并用火熏发以净化过度的悲伤者。他们用与死亡相关的左手，散撒黑色玉米，“建造一条黑色之路”，意思是把黑暗置于他们自己与他们的悲哀之间。在伊斯列塔，在第4天晚上亲属与死者遗体告别之前，主持仪式的祭司在地上设一祭坛，并在其上为死者置起拐杖，把死者生前的弓、箭、用于擦尸的毛刷和死者衣服等物置于坛上。此外，还放上一碗法水，一篮大家供献的食品。地上，在房门到祭坛的地上，祭司铺设了一条让死者进入房内的玉米路。他们一道为死者进最后一次食，并把他送走。一位祭司向每人洒上法水，然后打开房门。其首领对死者讲话，请他进来用餐。此时，他们似乎听见门外的脚步声和摸门的声音。死者进来吃了饭，接着，首领把水洒在他出去的路上，让他离去；祭司们“将他赶出村了”。祭司们手握为死者所置的拐杖，抱着他的衣服和个人私物，毛刷、饭碗。到村外后，祭司们摔碎毛刷和碗，将一切东西埋藏起来。完后一路跑回，也不回头张望，到家便闭门，抵御死者，并以坚硬小刀在门上刻一十字架以防死者进入。这算是与死者正式绝交。首领告诫人们，不要再把此事记在心头“他死已4年了”。在仪式和传说里，他们常有将日变成年或把年变成日的观念。时间的流逝，消除了他们的哀伤。大家散去，哀悼结束了。

然而，无论一个民族具有什么样的心理倾向，死亡都是一个不可避免的事实。在祖尼，人们对不能排除的死亡对近亲造成的巨大影响的日神式的不安和苦痛，非常清楚地表现在他们的习惯之中。他们尽量减少死人的震动。葬礼是他们所有的一切仪式中最简单最少戏剧性的仪式。在这种场合，找不到任何进入岁时仪式的那种精心安排和绞尽脑汁的痕迹。尸体立即下葬，也无祭司主持。

但即使在祖尼与个人密切相关的死亡，也不那么容易处理。他们将由活着的配偶处在巨大危险之中的信念所引起的持久的不安和痛苦概念化。亡妻可能“拖丈大而去”，即因死者孤独，她可能会将丈夫带走。丧夫的妻子也同样面临严酷的问题。如果未亡人悲哀，他就更易陷入险境。因此，他不得不小心谨慎，警戒为死者所缠绕的情绪。他必须使自己与正常生活隔绝4天，既不能讲话，也不能让别人对他讲。每日清晨，服一剂催吐药，净化自己心灵，还要去村外，用左手奉献黑色玉米。先把玉米在头部四周摇晃4次，再抛撒，用以“驱走恶运”，据说，到第4天，他为死者埋置下自己的拐杖，向她祷告，这是祖尼人中被称为个人祷告的一种，既可是对凡人的，也可以是对超自然物的；它使得丈夫保持宁静，不为亡妻拖走，并给予他：

你无处不在的所有好运。

为我们留下一条安全之路。

笼罩在他身上的这种危险被认为要延长一年之久。这期间，如果他接近别的女人，他的亡妻就会嫉妒。一年过去时，他已结交了另一女人，并赠她一件礼物。危险的阴影伴随这件礼物而消失。他再次自由了，另娶了妻子。这对于已死了丈夫的妻子也是如此。

在西部草原，哀悼行为与上述解除忧虑的心理显现的方式相去极远。它是毫无节制的酒神式的耽迷。一切行为都强调死亡引起的绝望和骚动，而不是对之加以防止。女人在头上腿上砍下深深的伤口，切掉手指。要人死后，妇女们排成长队，裸露淌血的大腿，走遍整个营地。他们让血在头上和腿肚上凝结成块，也不去掉。只要尸体抬出一入墓，其房中之物皆被扔在地上，想要的人皆可自行拾取。死者的财产并不被认为是可以玷污的，但该家的所有财物都将放弃，因为悲哀中的家庭不可能对他们拥有的东西感兴趣，而且这些东西对他们也没有用了。更甚者，死者房子被推倒，或赠给别人。除了裹在寡妇身上的毯子外，什么都不给她留下。死者心爱的马也被带到他的坟前，在所有人痛哭之际，杀死在那儿。

极度的个人悲哀也被人们所期待和理解。下葬以后，妻子或一个女儿可坚守坟旁，放声痛泣，不吃不喝，完全置试图劝她回家之人于不顾。特别是一个女人，有时也是一个男人，可以外出到危险地单独痛苦悲叹，有时便得到那种给予超自纵力的幻象。有些部落的妇女，常在墓旁哭上几年，以后几年，仍然在阳光明媚的午后，到那坐去，坐在墓旁，但并不哭泣。

在死去孩子时的放纵悲哀尤其富有特色。双亲的悲痛欲绝，在达科他人中表现突出，他们裸露身体，进入住地，痛哭不已。这是能发生此类事情的唯一时刻。一位老作家讲述了他在其他草原部落中的经历：“在哀悼期间，无论谁触犯这位父亲，那么这位父亲就注定会死去。出为陷于深深悲哀的男人，会寻求某些能发泄其复仇情绪的事情，很快他就去战斗，去杀人或被杀死，在这种状态下，两者对他都无足轻重”。他们寻求死亡，就象普韦布洛人祈祷从可能的死亡中解脱出来一样强烈。

这两种对死亡的态度是人们熟悉的两种相反的行为类型，并且大多数人都承认两者的同质性。普韦布洛人已使一种制度化了；草原部落则将另一种制度化了。当然，这并不意味着那种强烈而无度的悲哀在西部草原丧亲家庭的每个成员中都会被唤起；或在普韦布洛人里，在接受忘却悲哀的告诫后，只有用那种在摔破毛刷时得以表现的痛苦去自我调整。实际上，在一种文化中，他发现了一条沟通自己情感的通道；而在另一文化中则找到的是另一途径。大多数人都是采用他们文化中已形成的渠道。如果他们能得到这种渠道，他们就会有适当的

表达方式。如果他们找不到，他们处处都会有偏离常轨的问题。

在这些文化中，还有另一种具有更多仪式技巧的死亡情形，即一个人杀害另一个人的情形。在祖尼，对待凶手和对待活着的配偶一样，只是他的静修是在仪式基房中进行，由祭司监督，而且对留在他身上的那种不安的消除要进行得更精细。这种仪式也就是他加入战争会团的入会礼。他的静修，和鳏夫的静坐相同，不能讲话，也不让别人和他讲话，服用催吐剂，戒食，这就是他那进入该会团入会礼的静修。任何初入会团者，都要遵守类似禁忌，而且在祖尼，对杀人者的限制被看成是入会静修仪式。他这类限制中解脱出来，意味着他作为战争会团成员要担负起新的社会责任。战争首领不仅在战争中起作用，他们尤其是作为卫士及传递消息的使者，在仪式和公共活动中终生起作用。无论何处需要作出正式安排时，他们就是法律之权。他们负责管理存放头皮的房间，而且在求雨时，他们也特别灵验有效。

在整个冗长而复杂的战争舞仪式上，头皮都是被杀者的标记。仪式的目的既突出战争会团新成员的入会礼，又将头皮变成祖尼人造雨的超自然物之一。它必须为其舞会尊重，且必须通过流行的接受仪式接纳到普韦布洛之中。这些在过继或婚姻上，仪式主要由父亲家庭中的年老妇女为新来者洗头的这个环节组成。因此，头皮也由杀人者的婶子以净水冲洗并以与婚礼上新郎被接纳到新娘家庭的同样程序把头皮接纳到其部落中。头皮舞的铸词非常直率明晰。它们描述了把无价值的敌人改造转化为这个民族的圣物，它们还描述了人民在获悉新的赐福时的欢欣。

的确，虽然敌人

生长、成熟在垃圾的废墟上，

五谷祭司祈雨祷词的功效，

〔使他的价值无量〕。

无疑，敌人一生

都遭误解，但他已成为先知，

预测世界将会如何，

时光又会怎样……。

尽管他没有价值。

但他是水的实在，是种子的实在；

渴求敌人的水，

企盼他的种子，

希望他的财富，

你热切期待他的日子到来

你用圣洁的净水，

沐浴你的敌人，

此刻，在五谷祭司装满水的庭院里，

他被竖立起来，

所有五谷祭司的孩子，

伴随父亲的歌乐

为他翩翩起舞。

无论他的时光何时过去，

一个晴朗的日子，

一个美丽的日子，

一个充满了狂叫、狂笑——

美好的日子

你将和我们，你的孩子们，

一齐渡过这快乐的时光。

这样，头皮成了人们对之祈祷的超自然物，杀人者也就成了重要的战争会团的终身成员。

在酒神式文化里，人们则是用截然不同的方法对待这种情形。他们经常把它当作一种恐怖可怕的危机来对待。杀人者也处在超自然的危险之中，如在皮玛人中那样，他将花20天时间坐在地下的小圆坑里，净化自己。由位于6英尺高柱顶上的仪式长者喂食；唯有把他的手脚捆住扔进河以后，他才能解脱危险。

然而在西部草原，他们的暴行则不需利用这类超自然的污秽物。杀人者个需超渡灵魂，他是胜利科，是最受羡慕的胜利者。他们全部酒神式的亢奋，是在庆祝那种毫无拘束的胜利——即是对失败的敌手的幸灾乐祸——中实现的。这是一个绝对欢乐的时刻。归来的战斗队伍在黎明之际以模拟的突袭方式回到自己营地，面孔因凯旋而被涂成黑色。

……他们放着枪，挥动着挂着取来的头皮的木桩。人们兴奋激动，奔跑呼喊，欢迎凯旋而归的勇士。处处都是欢乐的景象。女人们唱起了胜利的颂歌。……在前排就座的是参加突袭的战士。……有人拥抱获胜的勇士。老年男女唱着颂歌，歌唱勇士的大名大姓。勇士的亲属也坐在前排……，他们把礼品分送给朋友或可怜的人，以证实他们的喜悦。整个人群都去到某个勇士或其父亲的住地，跳起舞来，以示敬重。他们可能会跳个通宵达旦，也许还会跳上两天两夜。

每人都跳皮头舞，但这绝不具有宗教意义。没有巫师主持。与社会特征同步，舞会由已采用女性生活方式、在部落中被视为媒人和“良伴”的变性易职的（transvestities）男性女人（men-women）负责。他们召集舞会，搬运头皮。老年男女出场扮演小丑，其中一些甚至打扮成那些勇士；他们得来的头皮乃是这种仪式的中心。

只要见过这两种舞的人，就不会怀疑它们对立的方式：普韦布洛的头皮舞，匀称的节目中有正常的场景变换，且在放有巨大的战争魔束、精心建造的地坛前举行；彻伊安纳的头皮舞，具有充沛的自然活力和庆祝胜利的自豪感，他们模仿短兵相接的动作，还有自视优越的情趣。在普韦布洛舞蹈中，一切都是有节制的，而且全是团体行为，它适合于这样的场合：通过使杀人者加入一个重要而有价值的会团和将一个本不引人注目的敌人的头皮置放到造雨的超自然物之一的地位，从而将他心灵上的阴云驱散。在草原印第安人的舞蹈中，虽然跳舞者以团体出场，但每人仍是独舞者，他随自己的灵感起舞，通过各种受过训练的形体动作，表现身体偶然触击的荣耀。一切都是个人主义的，一切都是狂喜和胜者的欢欣。

普韦布洛人对死亡的日神式态度，既不能免除亲人死亡，也不能避免对敌人的杀戮；最多能使它们成为祝福之源，并提供以最小的暴烈情绪超度它们的手段。团体内的杀人极少发生，所以那里几乎没有有关内部杀人记载的传说。如果发生了这种杀人事件，就通过家族集团之间作出的补偿安排，毫不费事地加以解决。不过，自杀是被完全排除在外的。即使从极偶然的形式来看，自杀也都是普韦布洛人所不期望的一种过于暴烈的行为。他们不知道自杀是什么。在祖尼的婚姻故事中，讲了某个男人说他愿和一美丽妇女一道死去的情节。一天，他被召去为一病妇治疗，他的药有一种是放在嘴里咀嚼的野生草药。早上，人们发现他已死去。这是他们所能达到的最接近自杀行为的观念，而且他们不会以为他是自杀的。他们的这个故事只是关于一个人的死亡是以人们听到的他所期望的那种形式发生的。

与我们的自杀习俗相类似的情形只是出现在民间传说中。在传说故事里，一个被弃的妻子，偶然地请阿帕契人在4天之后来毁灭普韦布洛，以及她的丈夫和他的情妇。她自己按照仪式，把自己洗得干干净净，穿上最漂亮的衣服。在那个指定的早晨，她出去迎战敌手，并成为第一个死在他们面前的人。以我们的观念，这当然就是自杀，虽然他们只把它当成仪式般的复仇。“我们现在当然不会那样做了”，他们说，“她是小气的”。他们不会超越她复仇的事实去看这个问题。她试图毁灭其同村人的幸福前景，因为她觉得这个幸福之门已对她关闭。她特别要毁掉她丈夫的新欢。故事的其它含义在祖尼实在是不可想象的，它超过了他们的经验范围，就象她所求的为她送信给阿帕

契人的超自然物一样。对于祖尼听众，你越特别讲述自杀习俗，他们就越是以礼貌而微笑地深表怀疑。奇怪的是，白人干这些事情。但这才是最可笑的。

相反，草原印第安人的自杀观念比我们更为深远。在许多部落中，一个男人若认为未来没有更有吸引力的事情，就会立下一年中自杀的誓言。他用一条大约长8英尺的鹿皮长巾作为特殊标记。长巾在地上拖宕的一端，有一条长长的裂缝，当发誓人在游击战前线选定了实现誓言的地方，便用裂口的长巾把自己绑住，立在阵地之上。他不可退却。捆绑当然不会妨碍他的行动，所以他能前进。但如果他的同伴后退，他也必须呆在最前沿的位置上。如果他战死，他至少是死于他所乐于从事的交战之中的。如果他这年仍活了下来，他就以他对死的追求，赢得为草原人所重视的各种承认。当他生命终结之时，亦即伟人公开历数他们在长期的、公认的、值得夸耀的各种竞争中的功绩的时候，他也可讲述他的功劳和他立誓的那一年。他在加入各种会团和想成为首领的时候，可以利用他取得的功绩。即使一个对生命毫不绝望的人，也会被以这种方式可得到的种种荣誉所吸引，从而立下誓言。或者，一个会团也可能力图让一个不情愿的人去立誓。武士的誓言决非草原印第安人所认可的唯一自杀方式。在他们当中，这种举动并不普遍，就象在一些原始地区一样，但为爱情自杀的事例经常发生。他们能够很好地理解这种舍弃自己生命的冲动行为。

在普韦布洛人的习俗制度中，还有另一种能够表现日神式理想的方法。他们并没有在文化上精心建构恐怖与危险的主题。他们没有创造污秽、恐惧情境的酒神式意志。哀悼中的此类放纵在世界各地极其普遍——葬礼是可怕的狂饮乱舞的宴会，而不是真正的悲哀。在澳大利亚的一些部落中，最近的亲属会猛击死者头部，并捣成碎块，使之不给他们造成麻烦。他们砸烂死者的腿骨，使鬼不追逐他们。但是在伊斯列塔，砸的是毛刷而不是尸骨。在紧靠普韦布洛的纳瓦霍，人们在某人死时，烧掉死者住所及里面的一切东西。死者拥有的一切不能随意送给别人，这些都是污秽之物。在普韦布洛人中，只有死者的弓、箭以及他那叫作密里的饰物，即巫师的一株完好的玉米穗灵物，才与死者一同埋葬，而且人们首先要从窗上拔去珍贵的金刚鹦鹉的羽毛。另外，他们什么都不扔掉。普韦布洛人的所有死亡习俗制度，都把一个人生命的终结当成一种象征，而不是防止他的尸体的污秽或警惕其鬼魂的嫉妒和复仇。

在一些文明中，所有生命转折期都被当成恐怖情境。出生、青春期来临、婚姻、死亡都是此类行为常常出现的时刻。正因普韦布洛人在哀悼中不把死亡作为恐惧，故对其他也一视同仁。他们对待月经的态度尤其应刮目相看，因为周围的其他部落，都是在住地为经期妇女准备小小的房间。一般来讲，她必须自己烧饭，用自己的餐具，彻底同外界隔开。即使在家庭生活中，她的接触就是亵渎，而且如果她接触了猎手的器具，它们的功效就将被毁掉。普韦布洛人不仅没有经期小房，而且也不在此时防范妇女。月经期的妇女生活与日常生活没有什么不同。

周围部落最大的恐惧情境是巫法习俗。巫法通常是用来描写非洲和美拉尼西亚习俗的标签。但在北美，从阿拉斯加经大盆地的首首尼人一直到西南的皮玛民族，以及与北美有广泛联系的东部米德威温社会，对巫师的恐惧、猜疑和难以控制的对抗情绪，都是巫法的最根本的特征。任何酒神式社会都重视超自然力，不仅因为它是强大有力的，而且因为它是危险的。利用危险经验的共同倾向，在部落对巫师的态度中通行无阻。与其说巫师有力量帮助别人，不如说他更特别有力量伤害他人。部落中人对巫师的态度中充满着恐惧，仇恨和怀疑。巫师死了不能雪耻；如果他治病失败，怀疑又降临他的头上，他通常会被民众杀死。

西南部的一个非普韦布洛部落摩雅维人把这种态度推到了极端。他们说：“以此种方式杀人是巫医的本性，就象鹰为生存吃小鸟一样。”巫师杀害的所有人后世也在他的掌握之中。他们结成他的帮伙。当然，拥有一个庞大、富裕的集团正是巫师的兴趣所在。一个巫医常常在公开场合宣称：“我还不死。我还未组成极其庞大的帮团”。不久，他就会统领一个他能感到自豪的集团。他会给某人一根棍子作为标记，然后说：“你知道我杀了你的父亲吗？”或者他将对一个病人讲：“正是我在杀你”。他的意思不是说他用毒药或用刀子杀了年轻人的父亲。这是超自然的杀力，一种公开而明确的非难与恐怖情境。

在祖尼，这种事态不可想象。他们的祭司并不是掩盖着的仇恨和怀疑的目标。他们并不亲自体现典型的酒神式超自然力的双重面目，即他们必须同时是死神的使者，又是驱除疾病的救命人。在今天的普韦布洛人中无所不在的巫技观念，虽然充满了欧洲式的细节，但仍未构成真正的巫法情境。祖尼的巫技并不是胆大妄为者对超自然力的欲望的实施。我怀疑他们是否都具有那种能利用的专门巫技。所有有关巫技行为的描述都是传说性的，如巫师把自己的眼睛放在墙上的壁龛上，然后把猫头鹰的眼睛换在自己头上。其他地区巫技的特点是实际实行令人毛骨悚然的恶意细节，但普韦布洛的巫技则不是这样。如其他大量情境一样，普韦布洛人的巫技是一种焦虑情结（anxiety complex）。他们不明确地互相猜疑；假如某人极其令人讨厌，巫技就必定会施用在他身上。一般的死亡与巫技断言毫无关系。仅在流行病时期，他们才起用巫婆，此时，普遍的焦虑心理便采用这种自我表现形式。他们不会制造一种超出他们圣人力量之外的阴森恐怖情境。

所以，在普韦布洛人中，不存在对任何形式的过度放纵的追求，他们对暴力决不宽容，也无对行使权力的贪欲沉溺，或个人突出的喜悦情状。酒神式文化极重视的一切情形在此都无迹可寻。但是，他们仍有关于丰产的宗教，而且按定义，我们把丰产崇拜划为酒神式的。酒神是丰产之神，而且在世界上多数地区，我们没有理由把这两种特质割裂；在地球的多数偏远地区，对放纵的追求和对生殖力的崇拜已屡屡融合为一体了。所以，日神式的普韦布洛人用以追求同样的丰产崇拜的这种方式，使他们生活的基本原则倍加生动而有活力。

他们的绝大多数丰产仪式，都不用性的象征。人们单调重复地跳着舞蹈，迫使天空积满雨云，从而使大雨倾盆。人们只要把那些曾放置祭坛之上或为超自然物扮演者使用过的从而具有威力的圣物理在地里，庄稼丰产便可保证。性的象征在祖尼近邻的霍皮普韦布洛人中，

比在祖尼人中表现得更明显。霍皮人在极普通的仪式上使用联结有苇圈或轮圈的黑色小圆筒。小圆筒象征男性，小圈则是女性的象征。它们被绑在一起，扔入圣泉之中。

在长笛会团的仪式上，一个男孩和两个姑娘出任求雨之职，事先，男孩得到一小圆筒，两个女孩则各得到一个苇圈。在仪式的最后一天，孩子们由一些祭司陪同，把这些东西带到圣泉，用从泉底挖出的肥泥涂抹。然后，这群人便回普韦布洛。在归途沿路，设有4张作祭坛用的地面图画，孩子在前领头，其余随后，男女孩依次把他的小圆筒和她们的苇圈扔在每幅画上。最后，把它们供放在广场里的舞蹈圣殿里。这是一种有礼有节制的表演，极为正常和理智。

这种礼仪上的性象征一直为霍皮人所用。在妇女各会团的舞蹈中——但祖尼人却没有妇女会团——这尤为流行。在一种仪式中，当手拿玉米梗的姑娘围成圆圈跳舞时，4个女扮男装的少女出场了。两个代表射手，两个代表枪手，射手每人有束葡萄藤、一张弓、一支箭；边走边把箭射进藤中。枪手每人有一长棍，和一个圆环，边走边把枪刺入滚动的圆环里。当她们走到舞场时，便把长棍和圆环从跳舞人头上抛入舞圈中间。接着，又从跳舞的姑娘们中心，把玉米面小球扔向观众，后者争先恐后，哄抢小球，占为己有。这种象征是性，而目的则是丰产，但这种行为同酒神崇拜却差之万里。

在祖尼，这种象征没有繁荣起来。和各地普韦布洛人相同，他们也有为丰产而进行的仪式，即赛跑。其中一种就是在男女间进行。男人站在跑道的一端，手拿踢棍；女人在另一头，拿着圆环，男女皆用脚趾踢自己的棍子或圆环。有时，妇女和面具小丑一起赛跑。无论如何，妇女必胜，否则，这种比赛就失去了意义。在秘鲁，举行相似目的的赛跑时，男人跑时赤身裸体，对他追上的每一妇女进行蹂躏。这种相同的祈求在祖尼和秘鲁都被象征化了，但祖尼人的祈求方式则是对秘鲁酒神式象征的一种日神式的改造。

但是，与丰产仪式有关的放纵，即使在祖尼，也不是完全没有的。在仪式性的猎兔和头皮舞这两种场合，放纵松弛被鼓励到这样的程度：据说，这些夜晚受孕的孩子精力格外旺盛。通常严肃的姑娘们的陪伴也放松了紧张感，持“男孩就应是男孩”的态度。但没有乱交和任何喧嚣放浪的意味。再者，控制雪和寒冷天气的药束崇拜，据说，以前有过某些仪式，即在一天晚上，药束的女祭司们接待情人，并从她们的陪伴那儿，收集一颗姆指大小的绿松石，去装饰药束。以后，这种风俗不再得到遵守，而且这本身也不能说明放纵被允许的程度。

普韦布洛人对性的理解相当幼稚。至少在祖尼，人们对性很少给予现实的关注，并且有一种以不相称的替代物来解释性象征的倾向，这与我们在自己文化背景下所为极其近似。霍皮人会告诉你，他们在经常和特殊的性象征中使用的圆圈和圆筒，代表雨水冲击形成的小泥卷。以箭射玉米梗，表示闪电触及庄稼地。在最为诚实的提供资料的人的解释中，甚至还有更极端的替代物。这是一种被他们推向荒唐程度的无意识辩解。

一种类似的辩解似乎抹煞了万物起源于性行为的宇宙论传说的一切痕迹。甚至近在50年前，库辛在祖尼还记下了人们对这种传说的敬服，这个故事反映了西南部非普韦布洛部落玉满人基本的宇宙观，它在邻近许多地区也相当有名。太阳与地球同居，地球的子宫孕育出了生命实体——既人类可利用的无生命物体、人类和动物。在祖尼，自库辛时代以来，人们已从不同的会团、祭司和俗人那里记下了一些关于起源的神话，而且生命仍被说成是始于地下世界的第4层，但他们不承认它就是地球的子宫，即生命为天父唤醒的所在，他们的想象力没有转向这一方向。

祖尼对性的态度与我们所知的自己文明中的某些清教徒式的标准并行不悖，但两者的差别则与两者的共同之处一样明显。清教徒对性持这种态度，乃是因为他们认为性与罪恶同一，而祖尼人则无罪恶感。罪恶对他们极为陌生，不仅在性方面，在其他经验方面亦是如此。他们没有犯罪情绪的痛苦，并且他们也不认为性是要以意志的痛苦努力来抵制的一系列的诱惑。贞节作为一种生活方式受到极大冷遇，在他们的传说里，没人比青春时抗婚的高傲姑娘会受到更严厉的批评了。她们呆在家里干活，根本就不关心那些她们应合法地受到年轻男子爱慕的机会。不过，诸神们却并未采取他们应当在清教徒式道德中所采取的那些措施。众神下界，虽阻碍千重，仍试图与她们同床共枕，教给她们欢愉与谦恭。通过这些“可爱的惩戒手段”，他们指出姑娘们将在婚姻中接受合适的人类幸福。

愉快的两性关系只是人类各种愉快关系的一种。这里，我们作一个根本的区分，用他们的赞美词说，就是：“每人都喜欢他。他总是与女人偷情”，或“无人喜欢他。他从未给女人带来过烦恼。”性是幸福生活的附属物。

他们的宇宙观是他们用以表现高度一致精神的另一形式。他们没有紧张、冲突和危险，并已使这点在这个世界上得以制度化了，同样，他们也把这点施于另一个世界之上。如班泽尔博士所说，超自然物“没有与人类为敌的意向，因为人类可扣压他们的供品，它们的支撑必须由祭品、祈祷、巫术习俗给予保证。”但它不是对邪恶势力的抚慰。这种观点对他们陌生的。更确切地说他们认为，超自然物喜人之所喜，人喜欢跳舞，它亦喜欢跳舞。因此，在祖尼，人们用戴面具的方式把超自然物引入舞蹈，然后取出药束，使它们“起舞”。这会给它们以愉悦。甚至还必须使仓里的玉米跳舞。“冬至期间，所有仪式团体举行它们的仪式时，户主拿出6支完美的玉米穗，放于篮中，对着它们引吭高歌。这就是所谓的‘让玉米跳舞’，之所以这样表演是让玉米感到在仪式时节未被遗忘”。他们与玉米穗共享欢乐，使仪式达到娱乐的极致。现在如此盛大隆重的玉米舞已不再举行。

他们不象我们，把宇宙万物描绘成一幅善恶的冲突画面。他们不是二元论者。在普韦布洛人中扎根的欧洲式巫技概念，必定要经历不



可思议的改造。在他们中间，巫技并不产生于与仁慈上帝相抗的魔鬼（Satanic majesty）。他们使巫技与自己的体系吻合起来，而且巫婆力量受到怀疑，并不是因为它源于邪恶，而是因为它“支配”（rides）着它的所有者，并且一旦承受，就不再可能摆脱。只要唤起它就得到任何其他超自然力。一个人是用埋置祷杖和遵守种种禁忌来表明他控制着圣物的。这种仪式结束之时，他便去姑母处洗头，重新恢复他的世俗身份。或一祭司，可将他的超自然力移给另一祭司，这样，在再次召唤它之前，它便可歇息。对于他们而言，转移圣物的观念和方式，尤如中世纪转移符咒的观念和方式一样熟悉。在普韦布洛的巫技中，没有提供摆脱超自然力的技巧。无人能摆脱令人恐怖的神秘之物，因此，巫技是不吉利的，是具有威胁的。

对我们来说，实在难以把宇宙乃善恶之争的画面置之一边，并很难象普韦布洛人那样看待它。他们不把时节与人的生命当作生与死的赛跑。生总是存在的，死也总是存在的。死不是否定生。时节交替自动展现在我们面前，人的生命亦然。他们的态度是“没有断念，没有屈服强暴势力的愿望，有的只有人类与宇宙一样的感觉”。在祈祷时，他们对神明诉说：我们将成为一体。他们与神明亲切友好地交流：拥有你们的国土，拥有你们的民众，静静地，你们将为我们安坐，如同孩子们相互那样，我们将永远这样。我的孩子，我的母亲但愿按照我们的诗词，一切都将如此。他们与众神谈及交流生命的呼吸：即使在遥远的天涯海角，我有象父亲一般，给我生命的祭司我祈祷，他们创造生命的呼吸，他们那古老的呼吸，他们水的呼吸，他们种子的呼吸，他们富裕的呼吸，他们生殖力的呼吸，他们强大精神的呼吸，他们力量的呼吸，他们一切好运的呼吸，——只要他们具有的一切，我祈求他们的呼吸，进入我们温暖的身体，靠你们的呼吸得以维持的躯体。不要瞧不起你们父辈的呼吸，要把它吸入你们的躯体……。我们会一道走完我们脚下的路，愿我的父亲给你们以生命的祝福，愿你们走完脚下的路。

神明的呼吸就是他们的呼吸，而且通过共享呼吸，一切都会如愿以偿。

同他们对人类相互关系的看法一样，他们对人类与宇宙关系的见解并没为英雄主义和人类克服障碍的意志留下地盘。它没有给这种人以圣徒身份：

战斗，战斗，战斗，

无异于被驱碰壁而死。

它有自己的美德，而且这些美德是非常一致的。对于不合宜的德行，他们剥夺了它们存在的权利。在北美一个小小的但确立已久的文化岛屿上，他们创造了一种文明，这一文明的形式是根据典型的日神式选择所指导的，其所有欢乐都会正常礼仪、其生活方式是一种既适度又具有节制的方式。

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

思问哲学网 Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号