

从“替罪羊”现象看社会紧张的缓释^{*}

李 劼

(中央民族大学学报编辑部,北京 100081)

摘要:从社会控制的角度看,巫蛊是对社会紧张的一种缓释。从社会心理学的角度看,有蛊者成为消除社会紧张的“替罪羊”。有蛊者与无蛊者因处于同一文化背景下而成为隐秘的“合作者”,维护的是所处社会的权力认知体系。有蛊者多半为女性这一事实,阐述的还不是男女两性角色模式,根本上是人们对女性与神灵间关系认知的表达。当然,这样的认知很容易被当权者——主要是男性所利用,而在演变方向上清晰地指向两性的社会差异。

关键词:替罪羊;社会紧张;权力认知体系

中图分类号:C912

文献标识码:A

文章编号:1007-4074(2009)03-0026-05

基金项目:教育部人文社会科学规划基金项目(07JA850003)

作者简介:李 劼(1965—),女(纳西族),云南丽江人,民族学博士,中央民族大学学报编辑部编审。

巫蛊习俗本身是一个笔者力所不逮的深奥的研究对象,所以,本文对它的内在本质不予讨论,在此仅从社会控制的角度,尤其是从社会紧张与缓释的角度来探讨一下巫蛊的社会功能。

社会紧张指的是由于某种在当时当地来看具有不可抗力的原因导致的社会整体性的恐惧心态和由此导致的混乱状况。社会紧张不是今天才有的现象,不过是古今引起紧张的原因不同罢了。在二三十年前,我们更为熟悉的近义词是“社会矛盾”,但显然,社会矛盾只是造成社会紧张的部分原因,它太不能包括因自然原因而造成的社会紧张。

在西南各民族传统社会中,主要是一些自然灾害,如气象地质灾害、生老病死、对未知世界的敬畏或恐惧等,导致社会紧张的存在。而在现代社会,则主要是一些人为因素的存在,主要表现为工作或者是人际关系的压力,而作为个人的“紧张”这样一种

现象,人们一般从精神卫生的角度来加以研究。我们曾经熟知的“社会矛盾尖锐”应该是指社会紧张的一种,主要是由制度因素导致的,也可能是某个突发的偶然因素,然后二者混合作用。比如2003年的“非典”。因此,缓解社会紧张是所有社会都必须具备的功能,但缓解的方式却多种多样。比如说宗教信仰、战争冲突、妥协、对症下药的措施等。即便是现代社会,有的缓解方式还是极大地依赖于社会的非制度化措施。比如说追星。但还有一种我们忽视了的方式,即替罪羊现象(scapegoating),社会心理学对此的解释是:“在人们失意或不开心时,把敌对行为转移到他们不喜欢的、可见的并且力量相对较弱的群体上的倾向。”^{[1](P465)}但显然,这个解释针对的范围太小,在本文中,紧张是指整个社会的一种普遍的状态,这些“失意”与“不开心”要复杂得多。

需要强调的是,引起社会紧张的原因因时代而

不同,现象状态也会有一定差异,抒解的方式也可能是五花八门的,但替罪羊现象是一种普遍的方式。比如过去有的民族认为女性不洁而不许触摸宗教物品。

一、从社会控制角度看巫蛊习俗

巫术是一个世界性的现象,巫术的存在必须以多灵信仰为前提,但有的巫术在施行的过程中,也借助了药剂的作用。在宗教研究者看来,巫术又分黑巫术和白巫术,前者施法伤害别人而使己得益,后者是为己祈福,并不害人。中国西南少数民族中放蛊现象较为普遍,如傣族有“琵琶鬼”之说,苗族有草鬼婆之说。此外,中南部的土家族、黎族地区也深为信仰。邓启耀先生的《中国巫蛊考察》对这些现象已有深入的调查和分析。放蛊可以说是一种黑巫术,但问题是,“所有关于蛊的传说,都是由无蛊人建构出来的,养蛊人被‘定义’、‘扣帽’与诠释之余,却没有自我发声的空间,即使发声,也没有人愿意聆听”。^{[2](P243)}养蛊人发声是近年来的事,在漫长的过去,他们基本上都是采取一种默认的态度。所以,养蛊人是如何施行这一蛊术的,就一直不为外人所知。

我们发现,放蛊现象存在的地方,通常是社会相对封闭的地区,险峻的山川地貌阻隔了人们的交往,而这些地方清奇峻伟的地貌同时又诱发了人们对大自然感人魂魄的鬼斧神工的敬畏。“在过去,在世界任何地区,人类生活样式最重要的形成要素,究属巫术与宗教的力量,以及基于对这些力量的信仰而来的伦理义务观念。”^{[3](P13)}“巫术与宗教的力量”支配的结果,实际上就表现为物我界限的不清楚,奇特美妙的自然景观会给人们极大的心理暗示,并形成一种震慑力。比如,盯着幽深的山间深潭,人会有一种怕被吸进去的恐惧;山坡上春花烂漫,百鸟婉转,天堂亦不过如此,不死何为,死被理解为是生命存在的另一种形式。正如苏轼《前赤壁赋》所言:“浩浩乎如冯虚御风,而不知其所止;飘飘乎如遗世独立,羽化而登仙。”触景生情、情景交融乃是人类的普遍能力。楚人被认为好巫,就与楚地的地貌、气候有直接的关系。

中国西南地区的少数民族社会,相比于中原地区而言,较少受到战争的影响,其社会紧张产生的另一个重要原因,也许就是疾病。潮湿炎热的环境也易滋生各种传染病;同时,也由于当时当地各种条件的制约,一些在我们看来是很普通的常见病也使人们因不能控制它们而备感恐惧。在各个民族的传统

习俗中,都有驱邪避灾的内容,大概可以分为三类:一是制作一种可以附着邪祟的木版,上画鬼怪模样,经过巫师做法后,人们认为邪祟已被固定在木板上,然后,将木板在村外焚烧、掩埋。纳西族就有这样的习俗。二是扫寨,由巫师做法,届时有响器助威,在房前屋后撒上灶灰,把藏匿在寨子里的恶鬼驱逐出去,这样寨子就会清洁平安,居民就不会生病。西南很多山寨都有这样的习俗。所以,扫寨实际上是扫邪祟。三是把邪祟做乱归罪于一个具体的人身上,认为这个人养毒虫取毒害人,甚至是意念害人,于是对这个人加以处罚。西南地区很多民族都有这样的说法。傣族过去有“琵琶鬼”意念害人一说,被认定成“琵琶鬼”后,重则被烧死,轻就要被驱逐出寨子,被逐的“琵琶鬼”集中居住形成鬼寨,正常人是与他们接触的。在西南其他民族中,苗族叫“草鬼婆”,土家族称为“蛊婆”,黎族有“禁母”。他们虽未被赶出寨子,但在寨子中被认为是“不可接触者”。谁家有人生病,人们就会归罪于这些不可接触者。有此一信仰习俗的人们通常还认为养蛊者在蛊毒发作时,必须找对象释放,否则会伤及自身。

这种为社会紧张寻找替罪羊的方式也还可以分类:蛊为一类,身处这一文化背景之下的人们皆认为“放蛊人”养毒虫害人;还有一类就是类似于傣族的“琵琶鬼”,没有借助工具或者药剂,但被认为身携邪祟;再有就是用流言隔离、疏远某个人,以修正某种对群体“有害”的观念。比如对那些行为有悖于传统规则的人、“想入非非”者,貌美善感而举止异常者,通常会出现以流言“围剿”的局面,社会以这样一种方式避免任何的会触怒神明的轻举妄动。

从一般的逻辑上看,祸事的源头找到了,人们就可采取措施处理,对祸事本身的恐惧就会减弱,社会将因此而归于平静。而被认为是“罪源”的人通常并不辩解,他们对这些在今天的我们看来完全是“无稽的”指认表现出一副完全承认的样子,从此自觉不与其他正常人家往来。我们可以发现,指认者与所指认者由于在同一个文化背景之下,他们之间存在着一种吉登斯所谓的“默认”关系:“其他所有的约束,无论多么沉重和深远,都必须以那些受制于它们的人的某种默认为前提……权力关系通常是以极为深入的方式,植根于被那些遵循它们的人视为理所当然的行为模式之中,尤其是根植于例行化行为之中,而在这种情况下,并没有什么明确的动机激发行动者的行为。”^{[4](P279)}

引文中有几个词必须加以关注:一是“权力关

系”，这不是由谁来设置的，而是社会在与环境的适应性运转中形成的一种知识观念体系；在所面对的环境中，以“我们”目前的水平，这个知识观念体系可以保证“我们”的稳定存在。所谓的权力关系就是社会在当时通行的有效认知体系。对此，福柯关于科学知识的政治学分析会给我们一些帮助，他认为不应该把权力本质的研究指向宏观的国家统治权，知识真理在社会中具有巨大的权威。^[5]也就是说，权力机构在运作时，是以一定的“知识真理”为前提的。此处的“知识真理”实际上指的是对该社会成员思想有支配力的认知，这是统治权的合法性所在。再就是“受制于它们的人”、“行动者”，这两个词既包括被指认者，还包括指认者，过去我们通常认为指认者是恶毒的、心怀不善的人，实际上他们与被指认者一样都是这个“权力关系”中的合作者，因为他们都一致认为“有人生病是邪祟做乱，而邪祟寄生在某人的身上”。就好比说，我们认为一心扑在工作上而忘了照顾家庭的人是一个有品德的人，这是因为我们都认为家庭对一个人来说是至关重要的，但公而忘私则是更为难得的品质，单位表彰、人们敬佩这样的员工就成为宣扬这个价值体系的合作性行为，家人也因此而到某种精神补偿。正因为这样一种关系的存在，巫蛊通常只能在赖以生成的环境中发生作用。笔者童年生活在滇西北，常见雨后的彩虹美丽异常，但被告知千万不能用手指点，否则手指会弯曲疼痛。我们真的无人“犯规”。雍正皇帝继位所以成为一个悬案，也正是因为正方和反方都认为继位者的合法性只能来自前一位皇帝的遗诏。

权力认知体系会给身处其间的人一种强烈的道德约束，尽管人们会有各种纷争，但却会不约而同地维护这一认知体系。无蛊者与“有蛊者”维护的都是他们社会中的“权力认知体系”，这是他们的社会赖以存在的思想基础。

巫蛊文化在西南各民族中存在各种各样的表现方式，但本质却是相似的，或者至少从社会控制的角度看是相似的，那就是通过少数人的牺牲，缓解人们对未知和灾难的恐惧，释放因此而产生的社会紧张，维持社会的稳定运转。

二、巫蛊习俗的演变

巫蛊在产生之初，可以消除人们的紧张恐惧的心理，维持社会的稳定运转，但随着社会的发展，它也会有相应的变化。可能的几个方向是：渐趋弱化或消失；与权力结合；继续存在；还有就是变异。

我们说西南少数民族有巫蛊文化，但目前西南少数民族中的相当一部分已经没有这样的信仰习俗，而主要存在于大山深处，与外界相对隔绝的山寨里。

在多种民族文化交汇的区域，尤其是在汉文化力量较为明显的区域，巫蛊习俗实际上很难大范围生存。根本原因就在于前文所说的，它失去了生效的同一认知背景。傣族有完备的佛教文化，但还有“琵琶鬼”的现象，这与他们的生存环境及多灵信仰传统有关，处于类似自然环境中的布朗族、景颇族、德昂族也在信仰佛教的同时，保留了多灵信仰习俗。实际上，我们琢磨琢磨就可以发现，佛教教理讲的是一种宏观的如何面对宇宙人生的态度，而多灵信仰抒解的则是人们面对的各种具体的灾难与恐惧。因此，随着社会物质的丰富与技术的进步，这些灾难与恐惧逐渐会被消除，相应的信仰习俗也就会渐渐消失。

从社会控制及社会心理学的角度看，蛊是一种典型的“替罪羊”现象。这样的习俗在客观上对当地社会虽然有一定的稳定作用，但却是通过对极少数人的利益的损害而达到对多数人利益的保全，不是一个文明现代的社会应该有的现象，甚至在一些具备了基本的自然科学知识的社会，也不应该存在。所以，在一个以社会性不公正为常态的社会中，巫蛊也容易和当权者的利益相结合，成为压迫人的工具。

这一特点在傣族社会的“琵琶鬼”的指认上表现尤为明显，指认本身就是一个横行霸道、打击异己、嫉贤妒能的行为，^[6]一旦被指认，终生并世代为“鬼”，又因被驱逐出正常的村寨，所以只能居住在“鬼寨”。这也与傣族社会的基本状况相吻合。直到20世纪50年代，西双版纳傣族社会还以世袭等级制为基本的社会管理体制，社会成员的身份等级是代代相沿的。我们很难想象，一个已经被认为是“不可接触的人”，如何还能成为高一等级的人。当时的傣族社会有约占农民总户数39%的“滚很召”（即农奴）给领主提供非农业性的专业劳动，他们的来源复杂，身份低下，其中就包括“琵琶鬼”。^{[7]（P9-10）}他们以村寨为单位居住，一个村寨提供一类服务，比如负责养象，比如专管修路，多达108种。西双版纳是大土地所有制，领主是最大的土地所有者，生活在这片土地上的每一个人都要向领主购买一切。所以，“琵琶鬼”被赶出原来的寨子后，并无权自生自灭，还必须向领主出负担。

一篇硕士毕业论文就介绍了权力借助巫蛊习俗

横行霸道的多个例子，^[8]指认者的无耻显而易见，可被指认者的默认也让人叹息。这已经是边疆地区民主改革的时期，新的价值观已经逐渐在向这里渗透。

巫蛊在偏僻的山寨继续存在。除前文提到的邓启耀的《中国巫蛊调查》外，周华山的《无父无夫的国度？》就有大量的篇幅谈到不同群体的巫蛊习俗；湘西的陆群也对当地民族的巫蛊做了详细的调查，写成《民间思想的村落》、《湘西巫蛊》。各种社科期刊也不时登载探讨这一现象的论文。不过，这些论著基本上探讨的是巫蛊生成的原因及其内在逻辑。

不论巫蛊在不同的民族中，或者是在不同的人群中有什么表征上的差异，有一些共同点决定了它们在社会控制上的功能是一致的：一、多灵是巫蛊现象的认识论基础。二、巫蛊现象基本上源于对疾病的恐惧，这些恐惧如此普遍强大以致造成社会紧张，需要用社会的手段加以解决。三、保持了巫蛊习俗的人们也知道这样的一种现象（学界称为“黑巫术”）不能随意对外人言说，所以，他们忌讳谈论巫蛊，但与此同时，人人对此心知肚明。

20世纪中期以来，新的权力认知体系在西南民族地区逐渐确立，巫蛊现象也因此而发生了一些变异，其缓解社会紧张的功能在消失，但由于人类对自身生命现象知之不多，巫蛊现象仍然有其存在的空间。邓启耀在《中国巫蛊调查》中就提到了许多发生在20世纪90年代的例子。总的说来，巫蛊的消极作用日益明显，其演变的轨迹体现出一种深刻的来自自身的矛盾性：巫蛊原本用来消除人们对未知与疾病的恐慌，但由于其与生俱来的神秘性，也由于人类对自身所知的有限，时至今日巫蛊本身反倒给一些人们的心中带来极大的恐惧，在一些特定的地方，又造成了某种社会紧张。

三、巫蛊习俗中的女性

如果留意一下关于巫蛊的各种调查资料，我们可以发现，被认为巫蛊的多半是女性，而男性则主要是作为该女性的亲属而受到歧视。苗族认为蛊只能依附在女性身上，养蛊者也只能将蛊传给自己的女性后代。黎族有禁母，母亲是禁母，女儿自然就是，道公（接受了道教文化的男性巫师）有权做法来指认谁是禁母。“被指为禁母的人，一般多是清贫的家庭妇女或是没有丈夫的寡妇”。^[9]在很多关于巫蛊的调查材料中，也都提到了被指认者一般都是女性。而与此相对应的是，能够解除女性有蛊者所施“毒素”的人，往往就是以正面形象存在的男性“白巫术”

实施者。

对上述现象，我们通常都会得出一个结论，它是这些社会两性斗争的一种表现，是获得成功的男性对女性的歧视。“在苗族等南方少数民族中，在母权制被父权制取代过程中形成的文化上的性别对立依存要强烈得多，这种对立表现在巫术信仰中，就是占据正统地位的男性巫师成了维护社会秩序的一方，而在母系社会曾经居统治地位的女巫则成了秩序的破坏者，被诬为黑巫术的传承者”。^[10]

有蛊者与无蛊者处于同一个权力认知体系之内，两者之间是一种隐秘的“合作”关系，社会的自组织功能通过这样一种机制缓解社会因疾病等未知的威胁而形成的恐惧与紧张。由于这一机制是以损害少数人的利益而保护大多数人的利益为出发点的，很容易被有权力的人所利用。而有权力的人多半是男性。这样，蛊亦成为性别压迫的一种工具。

在此需要细说分明的是：母系社会不是母权社会，因为权力是一种社会机制，其基础是社会力量，但母系社会的基石是女性的生育力量，这是一种自然力，对它的崇拜绵延至今。既然没有母权，在母系社会被男权社会取代后，从理论上讲并不存在需要打压的女权。实际上，两性社会地位的高低不是一开始就有的，而是随着社会分工及分层的发展而逐渐拉开的。所以，上述引文是后来人对早期社会历史事实的一种“今为古用”的理解，但因为这样的理解符合评论人所处的社会价值体系。所以，此一认知广被认同。但下面这样的认知无论如何是过于天真幼稚了：“在那个时候，妇女显然并不因生育影响她们的其他工作，因为没有人限制她们必须在家庭中，妇女可以把一切工作做得井井有条，整个社会和谐发展，男女幸福快乐地生活。”^[11]

要说性别压迫，中国封建时代有制度化的“三从四德”作为规范女性言行的章程，阐述的是男性对女性的支配性地位。而西南少数民族在这方面则付阙如，但是在宗教信仰领域，他们却普遍存在着对女性的提防，处处害怕女性冲撞了神灵。这样的认知阐述的是女性与神灵间的关系，而不是对两性间的角色与位置的直接描述。所以，我们也不能由此来判断西南少数民族的这些信仰习俗规定的是两性角色关系中男尊女卑的性质。也许我们可以阐述为是“男尊女卑”的前阶段。“女性或者说女神崇拜是人类较早的文化现象，早于对男性祖先的崇拜，其历史和社会的根源是人类对女性生殖力的崇拜。所以，在农业祭祀为最重要的祭祀活动的时代，所有的求

雨巫术仪式都必须有女性参加。这也从另外一个侧面反映出女性在当时社会中具有重要的社会地位。”^[12]

在必须依靠早育、多育来使人类社会与自然世界相对应的时代,女性的生育能力在给女性带来荣耀的同时,还附加了远远多于男性的身体上的痛苦,人类只好把生育这件事交给上天来掌握,自己听天由命。但所有的女性都必须一遍遍地在生育这条刀刃上滚过。这就有如公路上的事故多发段,绕不过去,却又实在让人害怕,于是人们就会对这段路有一种忌讳。生育是人类社会与身外的世界相呼应的方式,但在我们所知的男权社会中,生育也仍然是男性难以掌控的领域,甚至在今天,报端屡屡披露的是某位丈夫十余年后才发现所抚养的不是自己的亲生孩子;有的丈夫则在讨要生育权。这样一种高与低的反差,势必扭曲人们对两性角色模式的解释。因为生育力,女性似乎更容易与神明沟通,但也正因为生育的多风险,女性成为危险的象征,与神明的交往自然就应该受到约束。

弗雷泽所著《金枝》的第55、56、57章,描写的都是邪祟对人们的侵害和人们如何驱赶、转移邪祟,也专门分析了替罪者。作者认为,最初的替罪者既可能是动物,也可能是植物;身份的高低贵贱也不受任何限定;如何才能替罪,方式也不一样,有看上去相对温和的,也有看上去非常残酷的。^{[13](P764-814)} 巫蛊产生的机理并不与社会等级的划分直接相关,根本目的是为了消除疾病对人们所造成的恐惧与伤害,各种不平等也不是人类社会一开始就有的,它们的出现远远晚于疾病的出现。但随着社会不平等制度的复杂化,它们结合在了一起,并成为捍卫不断趋于明确的两性社会地位差异的工具。

“生育的角色或许是无法改变的,但可改变的是

On the Release of Social Tension from the Phenomenon of “Scapegoat”

LI Jie

(Journal Editorial Department, Minzu University of China, Beijing 100081, China)

Abstract: In terms of social control, witchcraft is a release of social tension; and from social psychology, wizard/witch becomes the scapegoat to dispel social tension. Those who possess witchcraft and those not become secret cooperators, because they are under the same cultural background, maintaining the cognitive system of power of the society they are in. The fact that those who possess witchcraft mostly are women essentially expresses people's cognition of the relationship between women and god, instead of a simple role mode between man and woman. Of course, this kind of cognition is likely to be made use of by those who are in power (mainly are men), thus it clearly tends to social differences of the two sexes in evolution.

Key words: scapegoat; social tension; cognitive system of power

人们的观念,是那种本来不公正的价值认定,是灌输到人们头脑里的那种女性比男性低劣的观念。那种将女性的生育轻描淡写,把妇女的家务劳动不作计酬的观念已经到了不得不改变的时代。”^[11]

参考文献:

- [1] [美] 埃利奥特·阿伦森. 社会性动物[M]. 郑日昌, 等, 译. 北京: 新华出版社, 2001.
- [2] 周华山. 无父无夫的国度? [M]. 北京: 光明日报出版社, 2001.
- [3] [德] 韦伯. 新教伦理与资本主义精神[M]. 康乐, 简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2007.
- [4] [英] 安东尼·吉登斯. 社会的构成[M]. 李康, 等, 译, 王铭铭, 校. 北京: 三联书店, 1998.
- [5] 吕振禾, 吴彤. 福柯的微观权力观——一种科学知识的政治学分析[J]. 中央民族大学学报: 哲学社会科学版, 2007(2).
- [6] 赵桅. “琵琶鬼”与他者想象——以西双版纳傣族为例[D]. 中央民族大学民族学与社会学学院, 2008.
- [7] 云南民族研究所. 西双版纳傣族的历史与文化[M]. 昆明: 云南民族出版社, 1992.
- [8] 赵桅. “琵琶鬼”与他者想象——以西双版纳傣族为例[D]. 中央民族大学民族学与社会学学院, 2008.
- [9] 张大教. 人类学视野下的黎族女巫问题[J]. 海南大学学报: 人文社会科学版, 2007(2).
- [10] 叶谭. 遭诬的“蛊妇”[J]. 民间文化, 1999(3).
- [11] 张红萍. 生育对女性生活的影响及改变路径[J]. 社会科学论坛, 2007(11上).
- [12] 王艳丽. 古代求雨仪式的女性主义思考[J]. 长春大学学报: 社会科学版, 2007(5).
- [13] JG 弗雷泽. 金枝[M]. 徐育新, 等, 译. 北京: 大众文艺出版社, 1998.

(责任编辑: 陈伟)