“姑妄言之”

据说苏东坡当年被流放黄州岭南“每旦起,不招客与语,必自出访客,诙谐放荡,略无畦畛。有不能谈者,强之说鬼,或辞无有,则曰‘姑妄言之’。”后世的蒲留仙则说“才非干宝,雅爱搜神;情类黄州,喜人谈鬼。”

前现代的传统社会,是一个充满魔幻力量的世界,同时也是一个异彩纷呈、瑰丽奇异的世界。烟粉灵怪,神奇玄妙;花妖狐魅,特具人情。于是,文人雅士,谈狐说鬼,各逞才情。然而“历史上将巫术驱出现世的那一伟大发展历程”,正如社会学大师韦伯的观察,终于“在这里(加尔文新教教义)达到了它的终结,这过程乃从古代希伯来的先知们开始,后来与希腊的科学思想相结合,而把一切带有巫术性质的得救手段视为迷信与罪恶而加以扬弃”。为此,他还从诗人席勒那里借来了为世界“祛除巫魅(disenchantment)”的著名概念,以说明随着世界文明的理性化,无从再设想有什么理性所不及的力量在起作用。“祛除巫魅”的历史进程,一方面固然从物质上提升了人类生活,但另一方面,也导致了到处歌停舞歇、花落星沉的文化贫乏的后果。它就仿佛童话中的那根魔杖,一经指点,便让往昔那个充满神奇的世界骤然丧失了魔力,褪尽了颜色。韦伯对此,言谈中不免悲欣交集。

唯理主义的僭妄,在于不了解生命的幽深处有烟有雾,人类有限的理性绠短汲深,其实力有未逮。有人指出,人类祛除巫魅并非直线性的发展过程,因为近代启蒙思想的兴起,反倒重新产生了神话的世界观。晚近更有社会学家指出,现在的世界不仅不是在世俗化,反而是在急剧的非世俗化或者说“再魔法化”。无论如何,至少我们得承认,虽然历经知识精英多年驱除巫魅的努力,神秘主义与诡异文化种种,却依然“在现代性的缝隙里游走”(借用本辑张颐武教授语)。这一方面固然是由于社会生活尚未充分实现理性化;但另一方面,也有着深刻的认识论根源。就此而言,理性主义与神秘主义文化之间必将长期并存共生。

记得老诗人符号曾有一首题为《夜读聊斋》的旧体诗,醰醰有味,耐人寻思:

少读聊斋听说书,长经世故渐生疏。
老来尝尽风霜味,始信人间有鬼狐。

常言道“人至察则无徒,水至清则无鱼。”遇有喜谈神秘主义文化之士,我们何妨也学学东坡居士的旷达,请他“姑妄言之”呢?

王　焱

2006年1月20日

需要全本请访问 www.ertongbook.com

主　　编　张立升
执行主编　王　焱
助　　理　王　萍
责任编辑　王海玲

目　录

卷首语 | FOREWORD
001　王焱“姑妄言之”

聚　焦 | PERSPECTIVES
诡异文化与神秘主义
004　高永平　再思传统与神秘主义
008　王铭铭　乩·书写·神秘主义
016　黄艳红　《叫魂》的“叫魂”——危机与常态中的信念、行为和处境
022　王建军　我看京城神秘文化圈
028　张颐武　游走在现代的隙缝之间
030　许章润　鬼　事

社　会 | SOCIETY
032　李向平　重建社会——构建和谐社会的基本路径
037　吴忠民　改革：开弓没有回头箭——答问录
046　王小波　女性分层：以阶层观察性别
052　郭于华　关于历史构建的思考——田野札记之一
056　刘华杰　福音与科普

随　笔 | ESSAYS
060　王晓华　百姓·群众·公民
063　薛　涌　尼安德特人——消失了的‘人类’
068　戈　革　我是纪晓岚的小同乡

073 王学泰 旧体诗一束（之一）
080 江晓原 科幻电影二题
084 张立升 庄子的“所有观”

学术圈 | ACADEMICAL CIRCLES
087 郑也夫 贵族文化与大众文化（上）
093 李培林 建设和谐社会与性别研究
097 李银河 西方的性革命与性反革命
103 王澄霞 男女性器官的差异与两性平等——与夏星商榷

社会思想 | SOCIAL THOUGHT
108 苏国勋 “软霸权”与社会科学的‘麦当劳化’
——全球化背景下的文化冲突与共生之三
113 李宏图 从‘自然的自由’到‘社会的自由’

阅 读 | READING
119 刘雪婷 巴赫金的神圣欢笑
127 刘 擎 施米特的盲点
131 马惠娣 中西洗浴文化史琐谈

世 相 | MASESS
136 肖 瑛 偶像是如何炼成的？——“超级女声”的社会学分析(上篇)
142 赵铁林 黄明芳 大刑出来的人们（上篇）——老北京话城南之七
150 吴万伟编译 与批评家帕格丽亚对话（下篇）

资 讯 | INFORMATION
◇科学家找到恐惧的物质存在;◇正确对待民间组织◇改革共识尚存在否？◇有‘中国特色的经济学’吗？◇身体化、娱乐化和反智化——大众文化的三大态势◇‘别跟我要中国人那一套！’

封二 大刑出来的人们 黄明芳摄影
封三 新春致读者 编者

再思传统与神秘主义

高永平 *

人类社会所面临的许多社会问题，都是由于人类违反了一些从远古就形成的习俗和禁忌而造成的。这些习俗和禁忌并不都能用人类的理智来进行分析和解释。但是，我们找不出这些习俗和禁忌形成的原因，并不说明这些习俗和禁忌就没有实际的社会功能。一旦我们违反了这些习俗和禁忌，严重的社会病态或紊乱就会出现，而这些社会病态，在宗教人士看来，则不啻为上帝对我们病态行为的惩罚。

在世界上大多数主流文明中，很多习俗和禁忌都是由宗教来维持的。世界五大宗教,基督教、佛教、伊斯兰教、犹太教和印度教,无不对人类的行为提出了道德律令。在上述宗教中，罗马天主教对人们行为的规范是较为明确和严格的，这主要表现在旧约和新约的律法和罗马教皇的敕令中。

除了宗教律法之外，习俗也是约束我们行为的主要规范。很多习俗都是通过社会化过程，深深地内化到我们的心理中。对习俗的违反，或者甚至仅仅是看到或听到他人对某些习俗的违反，都会引起我们心理上甚至生理上的负性反应。比如，对人类排泄物和尸体的厌恶已经进入我们的心灵深处，如果我们听到或看到某人竟然进食排泄物或尸肉，必然会引起我们强烈的反应，如极端厌恶的情绪甚至是呕吐等生理反应。上述行为或者会出现在精神病患者身上，或者会出现在原始部落成员中。大多数主流文明中的大多数人对此类行为是抱强烈鄙视态度的。虽然有些人怀着猎奇心理和窥视癖，既想看到又怕看到这些行为，很多人就是利用人们的这种心理和低级趣味的文艺作品而大赚其钱。但是，如果再进一步，请他们亲自尝试这种行为，绝大多数人都会退避三舍。

可是，一旦真的有人尝试上述行为或其他反常行为，无论这类人的数量有多

* 作者为首都师范大学历史系教师，社会学博士。

么少，他们危害的都是人类的整体利益。这是由于技术的发展，人类已经如此紧密地联系在一起，世界上已经很难找到一个与外界完全隔绝的人类群体。每个人的行为都会影响其他的人，这个人可能是你的邻居，也可能是大洋彼岸的异邦人。那么，这样的行为造成了什么恶果呢？最广为人知的就是性病和疯牛病。

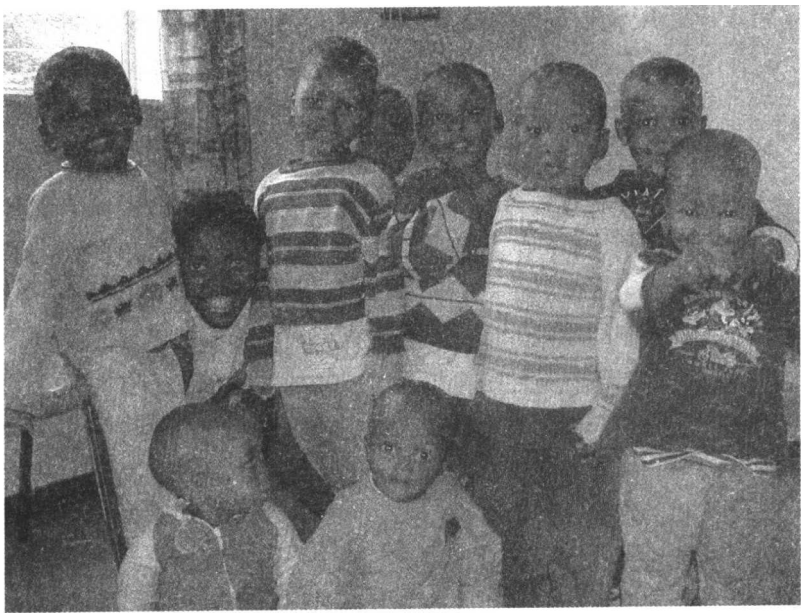
性病对人类的危害已经有几千年了。有些历史学家推测，古巴比伦文明的衰亡就和性病的大规模蔓延有关。世界上的大多数宗教，都对无限制的性行为持绝对否定态度。在宗教律法中，性被严格限制在婚姻之内。基督教还首先确立了一夫一妻制的原则。即使是在允许一夫多妻制的伊斯兰教中，也没有为性病的传播提供可能性。虽然一个男人可以和他的几个妻子有性关系，但是任何一个女人都只能和一个男人发生性行为，这就从根本上杜绝了性病传播的途径。

当然，正如恩格斯所指出的，西方的一夫一妻制是不严格的，其实质是以通奸和卖淫为补充的多偶制。在中世纪，甚至罗马教皇都过着荒淫糜烂的生活。这就是性病在西方一直盛行不衰的原因。但无论如何，宗教律令是反对任何形式的乱交的，也正是因为如此，大多数宗教人士才会把性病看做是上帝对行为不端者的惩罚。

1981年以前，对人类危害最大的性病是梅毒。1981 年,艾滋病的发现使人类面临着一种较之梅毒危险百倍的性传播疾病。从艾滋病感染人类，到其大面积传播，都和人类的反自然行为有关。据专家推测，艾滋病是由非洲的一种猴子传染给人类的。当地的土著居民在一种原始宗教仪式中会与这种猴子发生性行为。在大多数人类主流文明中，兽交都是一种为人所不齿的行为，甚至是一种犯罪。对于具有宗教信仰的人来说，由于兽交而感染艾滋病会被看成是不折不扣的“天谴”。

如果仅仅是上述土著的行为导致了艾滋病病毒传入人类倒也罢了，问题是，人类在它的下一步传播途径上又助纣为虐。研究表明，平均数百次以上的两性阴道性交才有一次艾滋病传染的机会。如果不是男性同性恋和静脉吸毒行为，艾滋病即使传入人类，它的传播速度也不会像在现实中这样快。 1981 年,美国科学家首先在男性同性恋者和静脉吸毒者中发现了艾滋病病毒，从此一发而不可收拾。目前,全世界 HIV 病毒携带者的人数已达几千万。是什么因素导致了病毒的迅速传播？是人类的非自然行为。如果把同性恋也视为反自然行为肯定会引起一些人的抗议，但同性恋的伴发行为——肛门性交则无论如何也不能被看做是一种自然的行为。直肠和阴道的不同之处在于，直肠内壁是黏膜而阴道内壁是鳞状上皮（与皮肤相类似的上皮组织），所以肛门性交出现损伤的概率是阴道性交出现损伤的几

需要全本请访问 www.ertongbook.com



非洲目前约有1200万艾滋病孤儿，他们的父母中至少有1人是被艾滋病夺去生命的。图中的孩子大部分都患有艾滋病

十倍到上百倍，而皮肤或黏膜破损是艾滋病传播的必要条件。用宗教人士的话来说，上帝制造的人体中，直肠不是用来性交的。如果有人敢冒天下之大不韪，上帝怎样惩罚就是大家都能看到的了。

其实，艾滋病一发现，就在宗教界引起了强烈的反响。宗教极端人士惊呼，上帝终于站出来说话了。人们必然因为这一事实而趋向善行，或至少有所收敛。撇开这种想法的宗教意味不谈，艾滋病的出现也确实使很多人在尝试高危行为前三思而行。

疯牛病的出现可以说是对人类为所欲为倾向的又一次严重警告。疯牛病在人类中的表现叫做克雅氏症。科学家最终将克雅氏症与疯牛病联系了起来，因为这些患者是食用了疯牛病病毒感染的牛肉而患病的。美国医学家普卢辛那还发现，克雅氏症的症状与在巴布亚新几内亚土著中发现的一种疾病非常相似，他最终证实它们是同一种疾病。出现这种病的几内亚土著居民原来有食人肉的习俗。与此相似的是，疯牛病在欧洲流行的主要原因是养牛场的场主使用屠宰厂的废料（如牛的内脏和牛皮）制成的饲料来喂牛。也就是说，我们人类强迫牛进食它们同类的尸体。普卢辛那证实，引起疯牛病或克雅氏症的病毒是一种完全新型的病毒，这种病毒的主体并不是人们一直认为的DNA或RNA，而是一种蛋白质，医学家把它叫做朊病毒。普卢辛那因此发现而获得了1997年的诺贝尔生理学和医学奖。朊病毒

的特性之一就是，当动物进食同类的尸体时它最容易传播。疯牛病在人和牛中的传播，恰恰是因为他（它）们进食同类的尸体造成的，尽管前者是自愿而后者是被迫的。在疯牛病这件事情上，人类违反了两条禁忌，我们不但强迫一种完全食草的动物进食肉类，而且这肉还是它们同类的肉。

在世界上大多数文明中，进食人肉都是令人极度厌恶的行为。在极其少数的情况下,如饥荒中,也会出现‘ 人相食 ’的悲剧,但一个人但凡有一丝生机也不会行此下策。因此，吃人肉的中非总统博卡萨才会被人们视为恶魔。虽然在原始人类中曾有食人肉的习俗：历史学家汤因比就记述过一个印度原始部落，在这个部落中，人们将吃掉自己死去的父母的尸体作为一种孝行；但进入文明阶段的所有民族都把食人肉看做是违反人性的行为。在文化发达的欧洲，自然不会发生“ 人相食 ”的现象，但他们却在动物身上违反了这一禁忌，于是上帝的惩罚也就接踵而至。贪婪的养牛场场主为了经济利益而违反禁忌的后果，就是制造了一些人间悲剧和一场国际恐慌。

笔者并非是要倡导一种宗教神秘主义。问题的实质是，我们应怎样对待传统——人类几千年来所积累的文化财富。我们是否总是用人类有限的理智来解释和分析传统，并在解释和分析的基础上，说某种传统已经失去了存在的条件，从而为从行为上摒弃这一传统寻找借口？从某种意义上说，传统是不可解释、不可分析的。比如，我们怎样来分析和解释乱伦禁忌？如果说乱伦禁忌是人类为了避免缺陷后代的出生，那么在拥有了避孕技术的条件下是否就可开禁？如果说乱伦禁忌是人类为了避免同性亲子之间的性嫉妒而使家庭破裂，那么单亲家庭是否就可以抛开禁忌？应当说，传统是一种非理智的东西，无论怎样不可理喻，它都在发挥着运用理智制定的规范所无法替代的作用。它在最本质的层次上维护着文明的基础。在日常生活中，传统也是不可或缺的。传统使我们在面临选择时不必事事都经过理智的权衡，我们也没有足够的时间和信息对每一次选择都进行权衡。换句话说，传统降低了我们选择和交往的成本。当然，传统并不是永恒不变的东西，当条件成熟时，旧的传统必然会被新的传统所取代。但我们绝不能对传统采取虚无主义的态度。一旦我们无视它，无视自然法则的存在，自然法则就会对我们施以惩罚，用宗教语言来讲，那就是上帝的惩罚。

乩·书写·神秘主义

王铭铭*

“神秘主义(mysticism)”这个词源于希腊—罗马时期的‘*myein*”,意思是指人经由某种入定,隐约感知到一种难以言表的‘神约’或‘信仰的内在作用”。后来,神秘主义范畴渐渐拓展,被人们用来指一切神秘之事物。中世纪后期,有人将之与思维的神秘性联系起来;‘神秘主义’于是成为宗教和哲学的共同话题。现在;‘神秘主义”,或译‘玄妙论”,大抵是指对人融于‘the One”的信仰或追求;“the One’这个概念不好翻译,我暂且译为‘元始”。

作为经过翻译的外来语,神秘主义这个词自身很神秘。请允许我先从相关的零星见闻说起,再回到它的定义,这样兴许更易把握。

1991年,我去福建溪村调查,村里有个二十开外的小伙子,在了解到我是研究风俗习惯的学者之后就来找我聊天。清瘦的他剃着光头,穿着朴实的服装,活脱一个小和尚。我问他:‘你是不是学佛的?’他说:‘不是啊,我是童乩。’他的回答着实让我震惊。我从书本里了解到;‘童乩’(有时也叫‘乩童’)是一种能通灵的人。童乩中的‘乩’这个字,意思是通过占卜问吉凶,古代又被认为与‘稽’‘考’这些用来形容知识探求行动的字同义。童乩不一定是儿童,但我猜其中的“童”字与儿童有关,它的意思可能是,童乩的能力是天生的,幼年时就开始表现出来。作为‘灵媒’的一种,童乩在中国民间宗教仪式中曾扮演着重要角色。数十年来,政府倾力“破除封建迷信”,将童乩当做‘神棍’‘巫婆’的一类来打击,所以,到20世纪90年代,这种人已极其罕见。怎么突然冒出一个来?我一下子觉得运气不错,对他产生了浓厚兴趣,预想从他身上能学到宗教的历史。

那位年轻的童乩没有上过学。不过他说他从小就能在梦里遇见各路神仙,在梦里与他们学习后,他‘无师自通”,成为能医治疾病的人。他的治疗方法,即为人类学上定义的‘巫术”。他在家里搭座小庙,祭祀一个叫‘行春公’的神。在小庙里,他随即能感应到“行春”或其他神仙,在与他们融为一体后,能通过口头唱颂相关

* 作者为北京大学社会学系教授。

的诗歌,开出治病的药方来。我去过他的小庙一次,那次,他表演了治疗仪式。不是“行春公”而是‘观音娘娘”上了他的身,所以,他的语音是女性的,如戏里的旦角一般,念着一首我听不懂的诗歌,隐约有‘秀才”二字(恐怕是指我的)。但过后我问他念的是什么,他却说什么都忘记了。

溪村的那位代表的无非是童乩中的一种‘破碎类型”,而1995年我在台湾山街则目睹了形态相对完整的童乩。

有一次,我参加该村一个老童乩招集的进香仪式,跟着熙熙攘攘的人群坐上大巴被他引领着去台湾各地的道庙。我看到,每到一处,老童乩总会浑身颤抖,口吐白沫,拿着一把斧头,闭着眼睛,如在梦中般,奔向庙中的神坛,做出向神灵‘汇报”之态,之后猛然醒来,回归常人之态。特别是到了大庙,老童乩的表现更不一般,他拿起斧头(斧头不太锋利)使劲往头部、背部乱砍,直到出了许多血才罢休。过后用酒水喷洒伤口,他便谈笑风生了。我问他疼不疼,他说完全没感觉。我们到了台南一座大道庙,有四五个青年跟着他一起‘起乩”。据说他们平时都是常人,只是到那天,他们感应到神的召唤,身体被神灵所占据,成为神的替身。他们拿起古式武器,站态如古代将军,到庙前与老童乩配合,摆成五个阵,据说是叫做“五营军”(大抵是将我们这些朝圣进香的人当成他们的战士来形容),表演了刺伤身体的仪式,直到老童乩进庙祷告完毕方才罢休。

说得有点像美国电影的‘魔幻”不过,所说属实。要说的还有,当我想起认识的童乩,我总觉得他们这类人从仪式实践中浓缩了“神秘主义”的所有意义。

如果说神秘主义指的是人与“元始”(可以是神或存在的原道)的合一,那么,童乩便可谓是其中之典范。首先,童乩的‘起乩”,据说就是因为身体成为神灵的工具,与之完全结合,所以变成了神本身。其合一状,表现为童乩不仅在声音和身体的姿态和动作上完全与神一致,而且如神一般,肉身的感觉完全丧失,对于凶器刺伤身体对常人导致的疼痛完全然没有感觉。

其次,童乩是一种神秘主义的范本,还因为二者都以非常形式实现交流。“神秘”这个词在希腊一罗马时期指某种“难以言表”的信息,这种信息只能在人暂时封闭眼睛和嘴巴的时候才能得到,实质指的是人与作为“元始”的神之间的“沉默交流”。而童乩的交流,除了具有这一色彩外,还以一种更为极端的方式,将‘起乩”后的童乩的嘴巴、眼睛、思想全部交托给了神,使之成为神表达自己意愿的工具,并由此实现人与神的合一。

与此相关,在中国历史上和今日华人中的部分社区(特别是东南亚和我国的

台湾、香港等地)存在一种“扶乩”的做法。“扶乩”是善书的创作(包括编造)过程——尽管人们更多地知道善书,而对“扶乩”关注得不够。什么是“扶乩”?我以为“扶乩”可被定义为“起乩”的人进行的书写仪式。“扶乩”有其他称谓,包括“扶箕”、“扶鸾”、“请仙”、“卜紫姑”等等。徐珂在《清稗类抄》中对这类仪式作了简洁的描述。他说:“扶乩”是指“术士以朱盘承沙,上置形如丁字之架,悬锥其端,左右以两人扶之,焚符,神降,以决休咎”。也就是说:“扶乩”是术士的一种仪式,举行仪式时,他们用红色的盘子盛沙子,在上面放一个“丁”字形的架子(鸾笔),由两个人扶着,烧了灵符之后,神降临于他们身上,他们浑身颤抖,在沙盘上画出纹样,其作用在于“以决休咎”。应补充的是,这些沙盘上的混乱纹样,总是由术士解读为文字,成为故事或诗篇,编撰成善书。

“扶乩”最晚从唐代开始就流传于民间了,据说这种仪式发端于紫姑崇拜。紫姑似乎实有其人,传说她原为唐时人,姓何名媚,字丽卿,生于山东莱阳。她的丈夫于武则天当政时为寿阳刺史李景所害,而她自己被李景纳为侍妾。本是一场伤心事,结果何媚之为妾却引起李景之正室的妒恨。此妇择正月十五元宵节夜,将何媚“阴杀于厕中”。何媚冤魂不散,总在李景上厕所时出来啼哭。武则天得听此事,迅即将何媚“敕为厕神”(另一说认为,是“天帝”命之为厕所之神的)。此后,民间妇女模仿想象中的紫姑之形制作纸偶或木偶,于元宵夜在厕所祭祀。祭祀时,妇女手提猪头,口中念念有词:“子胥不在,曹夫亦去,小姑可出。”(“子胥”指李景;“曹夫”指“正室”;“小姑”指紫姑)见偶像出现动静,她们便认为是紫姑降临,可以向她卜知休咎祸福。

紫姑故事,或为民间附会。然而,这个附会隐含着“扶乩”仪式的秘密。说紫姑是“厕所之神”,等于是在说“扶乩”仪式是一种极其隐秘的交流,而这恰是“扶乩”的本质。据说,后来的“扶乩”就是从“厕所之神”的祭祀演化而来的,只不过是在漫长的历史过程中,仪式主体的性别从女性变为两性,仪式的场所从厕所变为庙堂,所祭祀之神仙也从紫姑扩大到种种其他类型的神灵。

“扶乩”这种由神灵降临导致人身颤抖,再由人身感应引起狂放书写的仪式,可以被定义为“巫术”。记得社会学家涂尔干曾在《宗教生活的基本形式》一书中区分“巫术”与“宗教”。他老人家说:“巫术”是“个体主义”的,它由个人实行,有工具主义的目的,而“宗教”则不同,其实行主体为“社会”,追求的也是“集体表象”及其“神圣超越”的社会凝聚力。在他看来:“宗教就是社会的力量和道德的力量”,而“巫术”并非如此(《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社 1999年版,第 552

页)。当古人说“扶乩”的追求在于“卜知休咎祸福”时,他们也是在说,这种仪式实为一种非社会的“巫术”。在“扶乩”的实践中,“巫术”的成分确实是比较高的。比如,今日港台地区,赌马、赌六合彩者中,便有不少利用“扶乩”来判知吉凶数字。然而,尽管“扶乩”存在种种“巫术实利主义”的表现,但我们却不能将之完全与涂尔干定义的“宗教”割裂开来。在历史的某些阶段中,“扶乩”曾经也具备涂尔干追寻的“社会的力量与道德的力量”。

举个例子说,还是1991年我在溪村的时候,村里人因为该不该重建祠堂而发生争执,争执愈演愈烈,到一天开村民大会时,出现两派互骂的局面。于是,乡村老大从邻村约来一位童乩,请他于当夜去村庙里“通神”,为大家寻求和解方式。那天晚上我也去参加仪式,只见童乩闭目养神,在村神“法主公”神像面前端立,约过一个时辰,其嘴唇开始抖动,接着全身发抖,双脚挪向香案……突然间,平时一位老实的农民一时变得如传说中的“法主公”一样,性子暴躁,脸露怒色,顿足拍案,声称:“这件小事,问土地爷就行了,何必问我!”后来,村民又请来土地爷,他老人家二话没说,大喊:“该建,就这么建!”事情就如此解决了。1992年,全村捐献,祠堂重建的事就这样解决了。事件背后有地方头人“操盘”,有其民间权力意味,但仪式却以“巫术”的方式解决了社区内部的争端,使之“团结”为一个整体,而使自身成为社会凝聚力。

溪村童乩仪式并非孤立事例。我曾在台湾山街广泛搜集有关当地民间宗教的史料,在一位当地乡贤家中找到1907年该地“善堂”编辑出版的善书一部,书名为《活世又新》,由当地鸾堂(明善堂)堂主吕林乌木所编,实为一本该堂从当时的“扶乩”仪式中引申出来的善书。该书中有一篇出自“鸾堂校正生”林步青的《明善堂小引》,说到这个善堂组织的历史情况,甚能说明我的意思,故先引在下面:

> 且夫明善之建也,年在壬寅,而又新之造也,岁在丁未。然活世又新之册,胡为乎来哉?盖由吕林乌木,一生商战,积郁成痨,求神无益,延医罔效,忧思百结,无计可图。时家弟新进,劝他斋戒沐浴,吃素虔诚,到侯山指南宫求孚佑帝庇佑。果然人有诚心,神必感应。是日,蒙帝君临鸾降乩,指示分明。其乩云:论乌木生平无善可称,从此为善,善必感神,病自回春。时乌木、新进退而相商:今帝君引我为善之机,开我为善之路。于是,同到帝君案前发下善愿,其祝曰:信仕乌木祷圣虔诚,誓造善书,力行不迨。果蒙帝君大发慈悲,指示著书情节,代作奏章,转达高皇,蒙旨下凡,许明善堂著活世又新之册五部,以仁、义、礼、智、信为序。一则善可行己,一则善可免人。夫如是,其亦千秋不朽之功德

需要全本请访问 www.ertongbook.com

也。爰是为引。

一个人(吕林乌木)"一生商战,积郁成痨,求神无益,延医罔效,忧思百结,无计可图",为了治疗自己的身心之病。他前往道庙求神,得到指示后,他开始从善,开办善堂,引导民间社会以儒家的仁义道德来抵御当时的乱世之病。这个人和他组织的"巫术"团体,不也具有"道德力量"吗?

几年前,我已利用山街的资料分析仪式在塑造公共性过程中的重要性(见《走在乡土上 历史人类学札记》,中国人民大学出版社 2003 年版,第 62~87 页)。这个分析,没有必要在这里赘述。有必要强调的是,诸如童乩、扶乩这样的人和事,看来继承了人们所说的"原始生活的假设",其存在为"一切人的力量和自然的力量能够被聚拢和集中在一个个体的人身上。如果某个巫士是一个公正的人,如果他知道巫术的咒语,好像他懂得如何在正确的时刻和以正确的秩序来使用它们,那么,他就是一切事物的主宰。"(卡西尔,《国家的神话》,华夏出版社 1999 年版,第 341 页)从这个观点看,"乩"这个字,若包含巫术、占卜的意思,那也是具有集体和社会内涵的。而我要借此指出的是,从诸如此类的事例中能得出的观点,所能解释的面也许并不狭窄。

在中国文化中,书写向来是一件具有深刻神秘意义的事,而"扶乩"的书写仪式浓缩了书写的所有神秘意义、道德因素及社会作用。

我们先回到神秘主义的解释。这个词内涵丰富,指涉的范围至广。在这方面学有专攻、获得高度声望的英国哲学家斯泰策(W.T. Stace)退休后耗尽心神书写了一本书,叫做《神秘主义与哲学》(Mysticism and Philosophy, 1960)。在该书中,斯泰策将神秘主义定义为一种人与"元始"之间的"非知识性的合一",将世界各地存在的种种神秘主义分为"外向型"与"内向型"两类,用前者来指涉将所谓"合一"的力量推向身外的神、物或中国人所谓的"道"的做法,用后者来指涉将所有"合一"放在"内心"的神秘主义。善于对世界众多不同文明进行比较研究的斯泰策还认为,神秘主义在不同文明中有不同的形态,但不同形态的神秘主义也有共同的特征,如:(1)以感知与物的形式表达"元始"的合一观,(2)将"元始"当成内心世界的核心部分,(3)将之当成"实在(reality)"的客观性与真知等等。

如果说斯泰策的诠释还符合"神秘主义"的本来面目,那么,我们似乎也有理由说,中国的文字也是一种诸如此类的"合一"。

中国文字如何衍生?其过程有与其他文明相类之处,那就是,"与书写文字一定同时出现的惟一现象是城镇与帝国的创建……书写文字似乎是被用来剥削人

类而非启蒙人类的工具”(列维一斯特劳斯,《忧郁的热带》,三联书店 2000 年版,第 385 页)。虽然对于书写的这一残酷性质,我不无同感,但是,就事论事时,我向来更喜欢东汉人许慎的说法。许慎在《说文解字》卷十五‘叙’中说到,文字发生之前,表象经历了几个阶段的发展。在第一个阶段,人们‘观法取象’,从‘天文现象’中寻找表达世界存在之事物的象征符号(‘象’)。在第二个阶段,人们‘结绳为治’,试图以简略的‘原始算术’通达万物。而无论是‘象’,还是‘数’,其实都追求一种世界存在的根本‘合一’。文字从以二者为特征的这两个阶段中衍生出来。于是,许慎说:“文者,物象之本;字者,言孳乳而浸多也。”将文字兼容种种衍生状态的‘物象之本’,许慎从一个神秘主义的角度定义了中国文字的性质。“物象之本”这个概念,恰与斯泰策所用的‘the One’大写)完全相符。

其实,我们稍加思索,便能意识到文字与语言之差异:后者以虚空之声传递信息,而前者的存在有一个物化的前提,它需要承载的‘实在’物体才能得到传递。在蔡伦发明造纸术前,从甲骨、青铜器到竹简,中国文字从甲骨文演化为金文,再演化为‘竹文’,在一些特殊的物件上烧炙、灌注、雕刻,是‘书写’的古老方式。想象古时候的“书写实践”,我们便能从中领悟到文字的表达何其艰难,何其神圣。甲骨文、金文的文字,其神圣意义和宗教色彩已由考古学家探研,他们所得出的结论更多地涉及文字表达的意思,但字里行间也提供了我们能借以揣摩“书写”的隆重及文字的抽象神秘性的线索。即使是竹简,在其上雕刻的,除了道德文章、历史教诲之外,以国家的名义维护社会整体性的“律”兴许是最引人注目的文字。在文字的通达之间表露出的古代政治宇宙论,具有一种神圣的灵性。如许慎所言,其存在的意义在于‘观法取象’,使人文世界的‘纹样’完全对应于‘天’的‘纹样’,通过文字,实现一种特殊意义上的‘天人合一’。这种‘合一’也是一种神秘的交流,通过它,人界要制造的事件(如战争)都由上天来授权,历史的创造成为‘天’的意志。

文字的神秘意义,通常要从文字的载体,诸如甲骨、青铜器、竹子的‘物’,中表现出来。而我们或许可以这样设想:纸张成为文字的载体之后,文字的神秘意义随之趋向失落。然而,事实却似乎有些出乎我们的预料。直到十分晚近的年代,在各地的文庙每年都要在孔夫子神像前焚烧带字的废纸的仪式。在漫长的年代中,无论是在官府还是在民间,带文字的废纸都是不许乱丢的。人们被告诫要“敬惜纸字”,对于凡是带有文字的纸张都要倍加珍惜,要将它们‘珍藏’起来,直到允许的时刻,方才用隆重的‘焚烧礼仪’来对待。因其包含有某种神秘性,带有文字的纸张还被当成可以医治神秘疾病的药方。造纸之术发明不久,中国人也发明了我们可

称之为‘符箓医学’的东西。这种特殊的‘医疗方法’,也许是从周代青铜器的云纹获得启发，也许是从古代军队的凭信中获得启发，从东汉开始渐渐深入民间（刘黎明,《宋代民间巫术研究》,巴蜀书社 2004 年版,第 110～127 页）。‘符箓医学’,是在所谓‘天人感应论’基础上发挥而成的。如宋代洪迈在其《夷坚志》中所说,符箓运用的‘文字’,往往似是而非,‘了不可识’(《乙志卷五》)。然而,恰是这样的‘乱符’被认定为最代表‘元始’的‘合一’,如老子所说的‘混沌’。符箓在医治疾病(特别是怪病)方面的运用,手法很多,有‘埋符’、‘投符’、‘飞符’等,更有今日仍可见到的‘吞符’、‘燃符’等。在闽台两地调查时,我经常观看民间宗教仪式,发现‘燃符’广泛存在。在那里，燃烧了的符箓，时常供给病人吞食以实现治疗怪病的目的。符箓在医疗方面有否真实效用？这不是我这里关心的问题（我曾经目睹一起燃符无效的事件,也曾经目睹童乩用剑穿过两个腮帮,而第二天恢复正常）我所关心的是,书写了文字的纸张，经焚烧后，进入与混沌合一的境界。在医疗仪式的场合中，这一境界自身具有一种定义事物的力量，它将难以解释的病变定义为与“元始”背离的状态，将医疗仪式的核心进程定义为使病人通过吞食燃符获得“元始”的成分，并由此恢复正常。

具有“灵性”的文字，一旦被想象成自身具备超然之力的表象，便可以脱离其承载物而存在，并能超然地发挥其作用。在民间道教仪式中，在人的身体之上直接书写文字，也是医治仪式的一类。我在台湾山街调查时，目睹了这样一场仪式。仪式的举办地是山上的一家伏羲庙，来的人是远近得了一些莫名的心理或生理疾病的信众。道庙的主持是一位六十开外的道士,在庙内‘办公’、‘病人’如到诊所一样，依顺序进入庙堂。道士用红色颜料，在其额头上乱画一气，画出些符箓的模样，不久医治仪式便告结束。

在现代社会中，这些事例至多只能被列入“庸俗化神秘主义”的系列，被当成古老文化的“残余”来对待，但这些片段却似乎足够支持我们想要获得的认识：神秘主义最浓厚的表现形式和基本形态正是有古老历史的书写。我从童乩说到扶乩，从扶乩说到上古时期中国文字的神秘化，又从上古文字的神秘化说到民间仪式实践中的‘文字之灵’,我的意图无非是要表明这个观点。

最后要提到的是，除了对神秘主义进行甄别和分类外，斯泰策还拿它来与知识比较，在知识与神秘主义之间划出一条清晰界限。他认为，知识是以逻辑为基础的,而神秘主义则以一种‘非逻辑的想象’为基础。于我看来,哲学家的这个观点与社会学家涂尔干对于巫术与宗教、个体与社会的区分是对应的。从源头来说，这个

界限并非斯泰策或涂尔干的创新。早在古希腊,已有“逻各斯”与“神话”的区分。与启蒙主义思想一样,斯泰策对于神秘意义的这一解析,与古希腊哲学有某种继承关系。它在启迪我们的同时,也让我们感到其背后潜含着某种文化的自负。据说,在所谓“前现代”,欧洲人与他们所谓的“原始人”一样,以“相似律”为手法来寻求“词”对于“物”的相互映照。神秘主义追求的合一,与“相似律”追求的对应正好相通。按照福柯的说法,欧洲知识论的“近代化”表现出这种“词与物”之间纽带的断裂,此后,词不在单独对应于其所指的物;“为了使词能说出它所说的,词就必须属于一个语法全体,与词相对照,这个语法全体是首要的、基本的和决定性的”(《词与物》,上海三联书店 2001 年版,第 366 页)。什么是这个“语法全体”?我斗胆回到扶乩去说事儿。在扶乩的书写仪式中,身内和身外的合一,是书写的前提,而沙盘上的不可理喻的纹样被认为是“天书”、“神谕”,虽出自于人身体的自发抖动,却不独为人的创造。在现代书写中,文字的作者书写的前提,是他将“我”与外在于“我”的所有一切力量(包括自然、神性、社会)区隔开来,接着在自我与他者之间寻找句法的关联性。斯泰策之所以认为“神秘主义”是非逻辑的,恰在于他运用的词汇已为 18 世纪以后替代了“相似律”的“语法主义”认识论所定义。

浸染于近代文化中,人的思想已“演进”到“后传统阶段”。在我们这个时代,乩或占卜和认识的融合及其所包含的神秘主义因素,还以零星或相对有系统的形式存在,但它们确实已被边缘化。在知识分子中,不再是“社会的巫术”,其存在丧失了相当大部分的“玄妙意义”,书写成为逻辑化语言的表征,失去了方士、士大夫赖以维系其“道统”的灵性。书写关于书写的故事,我们带着近代思想方式的沉重压力,难以再体会“乩”被人类祖先赋予的意义,难以再感知它的想象力。而我仍记得钱穆先生的感叹:“人类理智,纵然日进无疆,愈跑愈远了,但万物一体的境界,与夫先知先觉的功能,这又为人类如何地喜爱羡慕呀!”(《湖上闲思录》,三联书店 2000 年版,第 118 页)。并不是说非逻辑的思维可取,也不是说有关玄妙信仰的揣摩毫无启发,至少有一点是如此:对于人文学者来说,知识的最高境界莫过于寻找“人类在最开始时那种无法界定的华丽伟大”(列维·斯特劳斯,《忧郁的热带》,第 514 页),并将它当做思考的起点(列维·斯特劳斯所说的伟大起点,就是神话包容的那个自然与人的世界,及其所表达的人离开自然时感到的阵痛),由我们去接近它的玄妙境界,从中窥见知识的生长点与局限。

《叫魂》的“叫魂”

——危机与常态中的信念、行为和处境

黄艳红*

中国人常常愿意相信许多压根儿就不存在的东西。相信虚无缥缈之物，会生出莫名的烦恼和麻烦。这烦恼和麻烦有时候会迅速传染开来，与 SARS 和 HIV 的传染一样，不因人群及其地位而异，而且其传染速度比 SARS 和 HIV 的更快、更难控制。这样的传染虽然不是生理性的，但也会引起大规模的社会恐慌，甚至闹出人命来。

《叫魂：1768 年中国妖术大恐慌》（上海三联书店 2002 年版）是美国哈佛大学历史系教授孔飞力（Philip A. Kuhn）的一部学术著作。此书描写的是 1768 年（即清乾隆三十三年）3 月到 11 月期间由浙江德清县发生的一个偶然事件而引发的叫魂事件。“叫魂”是中国历史上流传的一种妖术。人们相信可以通过施展特定的妖术，使他人魂体分离，并利用他人之魂为自己谋利。事实上，不仅“魂”是叫不出来的，而且在这个事件中，也没有人去“叫魂”。荒唐的是，这件子虚乌有的事情却引起了公众、官僚乃至帝王的恐慌。

苏珊·桑塔格（Susan Sontag）曾在《疾病的隐喻》中提到，在现代西方，某些疾病（如癌症和艾滋病）会成为一种道德评判，引起人们对这些疾病甚至患者的厌恶。毕竟，癌症和艾滋病是存在着的疾病，它们变成道德评判的途径是隐喻。然而，“叫魂”及其活动并不存在，它却演变成为几乎所有人群的社会恐慌，这就不是隐喻能够解释的了。我们从中看到的是：无论是常态社会还是危机社会，帝王还是百姓都拥有某种中国传统文化因子。这种文化因子就是对虚无的相信，在文化信念上表现为“宁可信其有，不可信其无”，在行为方式上表现为“一哄而起，一哄而散”，其结果是文化处境逐渐恶化和边缘化。

（一）信念：“宁可信其有，不可信其无”

1768 年 3 月，浙江仁和县一位受侄儿虐待的农夫便想请一位石匠将写上其侄

* 作者为北京大学科学与社会研究中心博士研究生

儿姓名的纸条贴在修桥的木桩上，据说这样一来可以给打桩增加某种精神力量，二来可以使虐待他的侄儿遭到厄运。这位石匠没有答应那位农夫的请求，而是将此农夫告了官府，官府据此惩罚了农夫。于是，人们便普遍开始警惕那些疑似的“叫魂”征兆，尤其是“叫魂”者。一时间，在浙江到处可见民间自发抓捕疑似“叫魂”者的现象。不仅如此，这种从来就没有人实施过的“叫魂”传说从浙江逐渐向西向北发展，传说中的“叫魂”方式也不断发生变化。后来，人们传说，从受害者身上分离出某种实物（辫梢或者衣襟）念咒，亦可以使受害者受罪，使施术者受益。于是，“叫魂”就与清朝统治者最为忌讳的剪发辫这一具有象征反抗意义的事件联系起来。后来，乾隆皇帝本人（弘历）也直接介入和干预了案件的发展过程。但是，最终的结果却表明，根本没有发现真正的“叫魂”犯。那么，为何会在一个看似“盛世”的年代发生如此荒唐的事件呢？

中国人易于相信某种神秘的消息和产生情绪化的反应，这种文化现象在中国历史上就一直存在，只不过在出现叫魂案这样的社会危机时表现得更为明显。在1768年的叫魂案中，被怀疑的肇事者从最初的普通农夫转移到游僧和乞丐等社会边缘群体身上，传说的妖术手段从将别人的名字写在纸片上而演变成剪人发辫，方式也从石匠们的锤打到后来变成需要符咒等特殊物品。书中大量描写了民众对于那些涉嫌实施“叫魂”的游僧和乞丐（其实主要是陌生的社会下层人士）那些异常激动和残忍的做法。这种歇斯底里的反应通常是大规模的，却无人怀疑是否有必要这样做，更无人去怀疑这样做的合理性。

事实上，在对“叫魂”的整个恐慌过程中，没有任何人真正实施过传说的那些“叫魂”妖术，但是人人都愿意采取措施来防备这种假想中的精神敌人。尽管有充分的理由表明“叫魂”是不可信的，但是人们还是愿意相信它的存在。因为相信会出现可能危害自己的某事或某人，从而加以防备，对自己是没有害处的；相反，如果因为不相信而给自己带来灾难，则是不可取的。“宁可信其有，不可信其无”这句谚语便很好地刻画了中国人的这种心态。

社会下层百姓的信念还有可能建立在有趣的推理基础之上。虽然这位石匠没有实施“叫魂”，但是，或许是石匠的报官行为，或许是官府对农夫的惩罚，客观上却承认了“叫魂”的可能。百姓们会想：假若“叫魂”不可能，石匠干吗报官，官府又干吗惩罚农夫呢？中国人更愿意相信的不是理性的证据和熟悉的东西，而是他人的反应和不熟悉的东西。人不谋面即可遭人陷害，这种妖术实在防不胜防。不人人自危行吗？这种自己不能驾驭的妖术可能给自己带来的危害是可信的，而那些四

需要全本请访问 www.ertongbook.com