

前 言

兄弟两人往前走，当他们到达辽阔的海岛岸边的时候，阿图因（Atu'a'ine）问道：“阿图拉莫 Aturamo'a），我们该怎么走？我们要面朝大海吗？”阿图拉莫说：“哦，不，我们面朝丛林吧！”阿图拉莫在前面走着，蒙骗着他的弟弟，因为他是一个食人者（cannibal），他面朝丛林，这样他也许会吃到人。阿图拉莫在前面走着，目光扫向丛林。阿图因转眼望向大海，他说：“阿图拉莫，你为什么要骗我？当我正面朝大海的时候，你却面朝丛林？”稍后，阿图拉莫也转身向海边走了几步，他说：“那好吧，阿图因，你面朝大海，我还是要面朝丛林！”这个坐在丛林旁的人正是一位食人者，那个坐在海边的人则是好人。

——特罗布里恩群岛 ①神话 ②

在库拉交易圈 中，为什么有些人是食人者？而另一些人则不是？

① 特罗布里恩群岛（Trobriand Island）位于西太平洋新几内亚岛东南，系巴布亚新几内亚的属岛，由 8 个小珊瑚岛组成，陆地面积 440 平方公里，居民从事农业和渔业，多擅长木雕工艺。——译注

② 引自马林诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》（Argonauts of the Western Pacific），London, George Routledge & Sons, 1922, p. 331.

③ 库拉（Kula）即库拉交换制，库拉意指大洋洲新几内亚的一种周期性的循环交换货物的经济制度。库拉交易圈（kula ring）意指新几内亚东部及其附近各岛屿许多不同民族和社区之间存在着的一种伴随着一定规模物物交换的礼仪性物品的贸易圈。——译注

受访者对马林诺夫斯基 讲述的特罗布里恩群岛的两兄弟神话，正是对上述问题的一种解释。一方面是从林与吃人之间的关联，另一方面是大海与戒绝人肉之间的关联，这与另一个有关两姐妹在岛上定居的神话相似。她们中的一个面向北方的非食人族（*noncannibal people*），据说她反对噬食同类；另一个则面向南方的食人族，据说她是食人者。

这个两兄弟神话及其发源的区域 [巴布亚新几内亚马西姆（*Masim* 地区）]，涉及本书所要阐说的主要难题。在特罗布里恩群岛神话中，吃人扮演着道义上属于错误的角色，在别处，吃人则受到人们的纵容，或被投射到神的王国，而诸神对人肉的欲望设定了仪式的规则。因此，这里的一个中心问题将涉及这样的依据：食人习俗（*Practice of cannibalism*）^②在某些情况下因其邪恶而被抵制，或者在别的情况下被合并于仪式的循环之中。

特罗布里恩群岛神话根据对物质和精神世界的某种基本倾向性来区分食人者和非食人者。在两兄弟神话中，面朝丛林的那位是食人者，坐在海滩上并且面朝大海的那位是“好人”。由于食人俗与人对物质世界和精神世界的倾向性是不能分开的，因此，与上述第一个问题密切相关的第二个问题，就是要追问食人俗是如何被融入一种文化系统之中，以致它和世界观、社会精神特质（*ethos*）密不可分地交织在一起。

最后，在兄弟俩所游历的马西姆诸岛屿，全都遭受着偶然的干旱

① 马林诺夫斯基（*B. Malinowski 1884~1942*），英国社会人类学家，著有《科学的文化理论》、《野蛮社会的犯罪与风俗》、《西北美拉尼西亚的野蛮人的性生活》、《西太平洋上的航海者》等。——译注

② *cannibalism* 一词与 *anthropophagy* 是同义词 均指“食人俗”意思是用人肉作象征性的或日常的食物。究其原因，不外是饥馑、复仇、宗教、孝道、维持正义等，即使在相当发达的文化里也有这种习俗，它常与礼仪相联系。凡食人肉者也常食狗肉。——译注

或饥荒时期。兄弟俩在朝向上的分歧，正说明了传统的岛民在对待饥饿和饥荒的反应上的实际分歧。据悉，有些人迫于饥荒，通过发动岛际突袭以获取食用的牺牲品，这种食人行为被常规化之后，即使在不闹饥荒的情况下也可能发生。另一些人，像特罗布里恩德人^①，他们也懂得在闹饥荒时所发生的吃人，但抵制把它变成常规化的行为。因此，第三个问题是，为什么面对类似的环境会有这些不同的反应？

这些问题的答案是错综复杂的，它们使我超越了通常的唯物主义辩证法或文化主义的解释，这种唯物主义辩证法或文化主义的解释在食人俗的人类学考查上已经被特征化。在这篇前言中，我简要地勾画一下本书的总体思路，更充分的解释将在第一章和第二章中展开。

在第一章中，我从一种跨文化视野出发，考察了某些基本问题。首先，食人俗显然不是一种单一的现象，就文化内容和文化意义而论，它是多样化的。正如普尔所说（参见第一章），食人俗可能显示着哀悼的痛苦，也可能显示出生命周期（life cycle）的面貌，或者可能向外投射于神的王国，而在内在性上可能显现为某种梦呓。此外，食人俗可以被定义为一种反社会的怪异行为，或者被定义为一种为了社会福利而被履行的神圣的道德责任。这样，对食人俗的解说也是不同的——有心理性的解释，有唯物主义的解释，也有文化主义的解释，它们各自都往往忽视或拒绝别的解释所提供的材料和结论。我在第一章中所证实的有关饥饿、饥荒或蛋白质缺乏的经常性体验与食人行为之间的重要关联，说明物质力量是不可忽视的。然而，正如马西姆社会的某些地方一样，饥饿可能也正好是那些不实行食人俗的社会所表现出来的特色，这一事实说明唯物主义的解释是不充分的。

^① 特罗布里恩德人（Trobrianders 亦拼成 Trobriand）又称基里维纳人（Kiriwina），分布于太平洋岛屿。——译注

我以为，礼仪式食人俗 根据人对生命力和死亡的理解，表达了人在世界中存在（being-in-the-world）的本体论结构（ontological structures），并运用这种理解来控制那种被认为是社会再生产（繁殖）所必需的生命力。在《恶的象征》一书中，保罗·利科尔^②对恶的初级象征（primary symbols）^③的分析引导我作这样的探讨（参见第二章）。正如利科尔对题为“象征导致思想”所作的论辩一样，我认为某些象征和神话意味着食人俗。在第二章中我描述了意味着食人习俗的各种象征和神话。其余章节提出了我的论点所依循的论据，这些章节被分为两个部分，第一部分考虑的是意味着食人行为的那些象征对立（symbolic oppositions），第二部分则着眼于那些特许（charter）、转换（transform 或终结 end）食人行为的神话。这种论述形式与利科尔《恶的象征》一书相类似，它被分成两方面，首先是对恶的初级象征的分析 其次是对“起源和终结”的神话 myths of “the beginning and the

① 食人俗一般有礼仪式食人俗（ritual cannibalism）、饥饉性食人俗（famine cannibalism）品味性食人俗（gastronomic cannibalism）和复仇性食人俗（revenge cannibalism）等类型。礼仪式食人俗意指出于礼仪上的目的，部落成员死后，其近亲或专门的一群人把死者全部或部分的肉吃掉；饥饉性食人俗只是由于荒年为了生存才出现，与习俗的或礼仪的食人习俗迥然不同，它在爱斯基摩人中较为常见；品味性食人俗意指一种专为增添食谱内容或满足一种嗜好，而不是那种旨在获得死者优良特质的礼仪式的食人肉；复仇性食人俗意指为复仇而食其尸肉，例如，在澳大利亚恩加里戈人中，他们在食死敌肉的同时，还要说些对尸体表达轻蔑的语句。——译注

② 保罗·利科尔（Paul Ricoeur 1913~），20世纪法国思想家，著有《意志的哲学》[《恶的象征》（*The Symbolism of Evil*）系其中的一部]《论解释》、《活的隐喻》和《时间与叙事》等。——译注

③ 利科尔“意志的哲学”的目的是对有关恶的问题作哲学思考，着力于一门初级象征（污迹、罪恶、犯罪）及第二级象征（四组神话）的解释学。——译注

④ charter 一词作名词用有“特许证”、“特权”、“凭执照”和“宪章”等意，作动词用有“特许（设立）”、“给予……特权”和“准许”等意。——译注

end”)的分析。把食人俗作为一种文化系统来分析，这是一种可行的方式，因为我所依赖的用作经验性分析的 15 个案例研究可以分成两种类型，一类食人俗是通过象征的对立判断出来的，这些象征的对立在神话语言 (language of myth) 中没有获得明确的特许，另一类食人俗则有神话叙述 (mythical statements) 的特许，或被此类神话叙述所转换。

除了受到利科尔《恶的象征》一书的分析框架的影响之外，我还受惠于其他方面的引导，如，弗洛伊德^①的本能说，荣格^②对某些能够调配和疏导人的不完全的心理能^③的象征力 (power of symbols) 的强调，以及象征人类学家对象征的社会效力的强调。我认为，礼仪式食人俗是象征体系 (system of symbols) 的一部分，这种象征体系通过某种认同机制 (mechanism of identification) 把人的不完全的心理能转换到社会沟通渠道，藉此来表示社会意识和个体意识。

正如我在本书中所做的那样，任何试图从特殊中寻求一般，或者从不同的解释和解释模式中得出分析性的指导原则的努力，都需要一些解释性的说明。与人类学论文的某些当前趋势相反，我的方式是运用比较方法来寻求普遍性。解释食人行为与探寻其文化意义同样令我关心。为了寻求对食人行为的解释，我以理论对话的方式从不同的民族志 (ethnographic) 读物的详细资料中推断出某些模式；为了寻求

① 弗洛伊德 (S. Freud 1856~1939)，奥地利心理学家，精神分析学的主要代表之一，著有《梦的解析》、《精神分析引论》、《精神分析引论新讲》和《摩西与一神教》等。——译注

② 荣格 (C. G. Jung 1875~1961)，瑞士心理学家，精神分析学的主要代表之一；“神话—原型批评”派的奠基人之一，著有《无意识的心理学》、《心理学与宗教》、《心理类型》和《神话学科学文集》等。——译注

③ “心理能”(psychological energy)和“心理值”(psychological value)均是荣格心理动力学中的关键性概念，前者一般指人格所需要的能量，后者一般是指用来衡量分配给某一特殊心理要素的心理能的计量尺度。——译注

食人行为的文化意义，我广泛利用了 15 个案例研究，它们可以用来阐明食人俗的逻辑。在第三至第九章中，我在上下文中优先介绍了这些用来阐明食人俗逻辑的民族志详细资料，然后，我从相应的上下文中得出更为综合的解释性陈述。

我认为，食人仪式概括和表达了一种本体论 (ontology) 为个性化提供了一种样式，并控制着各种强烈的情绪。在这些仪式中，人的身体成了某种观念性结构的媒介，而这种结构是一种以生理机能上的东西为基础的本体论，社会范畴、心理范畴有时甚至是宇宙论范畴上的再生产都受控于这种本体论。以肉身为基础的食人俗的仪式象征 (ritual symbols)，表明了仪式行为中的心理和社会秩序，而这些仪式行为使人的不完全的心理能得以转换变形，使自我意识和社会意识得以配制，并且在某些情况下将生命精髓 (vital essence) 传导到社会范畴中来。在这里，似乎被涉及到的基本心理机制因其原生的 (primordial)、不完全的心理能方面的体质性差异而富于个性化。人的不完全的心理能是通过把内在的情感投射于外人而得以转换，这种情感也由此而被净化，并且被赋予了社会的形式。通常，引发各种仪式的动机与以下情况有关：人员的替换，或是将生物心理的 (psychobiological) 东西从死者那里转移给生者抑或从人那里转移给诸神。

至于吃人与饥饿或其他生活压力来源之间的关联，在许多社会可以观察到有着严重的饥饿现象抑或偶发性的饥荒，但不存在食人俗 (参见第九章和第十章)。这使我想到了，我们应该首先注意那些暗示着人的存在的关键象征和对立 (key symbols and oppositions) 它们表达了自我 (self) 与他者 (the other) 发生联系的基本条件。在第二章中，我描述了通向食人俗所必须具备的基本条件，并把它们与不会导致食人俗的其他情况作了比较。

由于论据太少或流于推测，我不能详细说明参与人的先天构造的肉体现实 (material reality)。但注意到这样一个情况是有趣的，即，在新几内亚蛋白质缺乏的地区，男人是与女性身体的较快发育以及女性

身体是由较高的生物权限 (biological power) 所赋予的观念相关联的。这种观念影响了男性性别身份形成方式上的文化用语 (cultural phrasing), 并直接给陪葬性的食人习俗 (practice of mortuary cannibalism) 施加了压力。我还可以这样说, 人捕食各种动物以获取大量的生活必需品, 每当饥荒时期父母可能吃了自己的孩子, 每当社会剧变时期人们违背了正常的互惠关系 (relationships of reciprocity) 人很可能就有成为噬食同类的掠夺者的想法。这种在某些情形下所看到的成为食人妖怪 (cannibal monster) 的想法, 正是在外部环境压力下所引起的内在恐惧的投影。

根据我的意见, 较之在唯物主义观点中被优先考虑的功利论, 本体论思考更应该优先考虑。这样的本体论思考表达了人对压力的某种反应。这并不是说环境在此扮演了一个被动的角色, 实际上, 环境还是扮演了极其主动的角色。当人们在相互交流中表达某种情感语言时, 这种语言的专门词汇也许会受到外部环境属性的启示, 亦如受到别的重要属性的启示一样。正是在这样的交流过程中, 那些暗示着自我与他者之间的关系的象征才得以出现。因此, 我认为在食人俗仪式中, 环境的属性在很大程度上扮演了象征的角色, 而不是功利的角色。

为了使食人俗易于理解, 我认为平衡一下诠释学 (hermeneutics) 的解释与假说—演绎的 (hypothetico-deductive) 解释之间的分歧是必要的。虽然我运用了利科尔《恶的象征》一书的基本分析模式, 但当我审查某些表示习俗化食人 (institutionalized cannibalism) 的象征所起的作用时, 却超越了这种分析模式。在我所作的有关食人俗的象征用语和心理用语的讨论中, 明显地运用了弗洛伊德的理论 and 荣格的理论。可是, 在这里我也只是吸收了一些指导原则。我的目的并不是要把这些不同思想家的理论加以整合, 而是由此获取灵感, 提炼出一个具有内在一致性的分析框架, 为理解某种强有力的人类形象的逻辑提供一面透镜。

第一部分

绪论

神圣的饥饿

第一章

跨文化上的食人俗

近年来……文化人类学家……已经开始认真而又分析性地关注（食人俗）这个话题。这一进展部分源于诸多新事实的发现，部分源于人们认识到食人俗——像乱伦、争斗、核心家庭以及其他具有普遍的人类意义的现象一样——可以为某些理论方案的实施提供大有可为的根据。^①

有关食人俗话题的人类学争论，围绕着三种理论方案展开，每一种理论方案都为考察食人俗的详细资料提供了一面明显不同的透镜。精神起因假说（psychogenic hypotheses）根据某些精神性欲的需要（psychosexual needs）的满足来解释食人俗。唯物主义假说（materialist hypothesis）提出了一种功利主义的适应模式——人们通过人吃人来适应饥饿或蛋白质缺乏。第三种方法则沿着诠释学的路径而不是假说—演绎的模式，这一研究路径把食人行为作为生命、死亡和繁殖的更宽泛的文化逻辑的一部分来予以概念化。

在这一章里，我力图表明食人俗并不是单一的现象，而是随着文化内容和文化意蕴两者之间的关系而变化的。食人俗决不仅仅是关

^① 引自葆拉·布朗（Paula Brown）、唐纳德·图津（Donald Tuzin）：《编者前言》（Editor's Preface），载《食人俗的民族志》（*The Ethnography of Cannibalism*）。Washington, D. C., Society for Psychological Anthropology, 1983, pp. 2-3。

于吃，而主要是作为某种非味觉信息（nongustatory messages）的媒介——这些信息与生活维持和社会再生产有关，在某些情况下甚至与文化制度的基础有关。从统计学的观点来看，食人俗可以与饥饿有关联，但饥饿并不必然与食人俗有关联（参见本章有关表 5 的讨论）。我以为，这种分析工作需要某种综合性的方法，它有能力审检物质力量和精神力量是如何被一些文化系统所包容的。我们必须看到，正如克利福德·格尔兹所指出的，人的普遍性潜能（我还要补充说，它和源于肉体现实的东​​西有关）是如何被凝聚到具体活动中去的。^①

食人行为在跨文化上的复杂性

接下来的讨论基于对 156 个社会标本的考察，它们在我早些时候对女性权力和男性统治的研究中就已经被利用。这批标本为学者们提供了某种举世闻名的、被描述最多的社会的典型样品。这些社会样品的时限，是从公元前 1750 年（巴比伦人时期）到 20 世纪 60 年代晚期。它们相对均匀地分布在由那些从事跨文化研究的人类学家所界定的 6 个主要世界区域内。此外，这些社会还表现了政治复杂性程度和生存技术类型上的多样化。^②

① 克利福德·格尔兹（Clifford Geertz 1926~），美国人类学家，著有《爪哇宗教》、《文化的解释》、《尼加拉——19 世纪巴厘剧场国家》和《地方性知识》等。——译注

② 克利福德·格尔兹：《文化的解释》（*The Interpretation of Cultures*），New York, Basic Books, 1973, p. 52。

③ 乔治·P. 默多克（George P. Murdock）、道格拉斯·R. 怀特（Douglas R. White）《标准的跨文化样本》（*Standard Cross-Cultural Sample*），载《人种学》（*Ethnology*）杂志，1969（8），pp. 329—369。亦见佩吉·里夫斯·桑迪（Peggy Reeves Sanday）：《女性权力与男性统治：关于性别不平等的起源》（*Female Power*

我相信，在被考察的 156 个社会标本中，109 个标本所产生的信息足以能够判断食人俗是否可以分为存在和不存在两种情况。其中有三分之一(34%) 的社会标本所产生的信息表明食人俗是存在的。对食人俗的描述有以下几种资料来源：对看到过当地食人行径的有关人士的造访、教牧传道人员所留下的目击报告、部落世代因袭的资料以及旅行者的记录。有关食人俗的报告在世界不同文化区域中的分布并不均匀。多数报告来自北美洲和太平洋诸岛，来自非洲与南美洲的报告在食人行为的频繁程度上位列其次。这种报告在环地中海沿岸只有两例，而在整个东亚欧大陆则从未有过报道（参见表 1）。

表 1：食人俗报告的地理分布

地理区域	食人俗					
	存在		不存在		总和	
	报告数量	百分比	报告数量	百分比	报告数量	百分比
非洲近撒哈拉						
沙漠地区	7	47	8	53	15	100
环地中海沿岸	2	15	11	85	13	100
东亚欧大陆	0	0	23	100	23	100
太平洋诸岛	11	52	10	48	21	100
北美洲	11	48	12	52	23	100
南美洲与 中美洲	6	43	8	57	14	100
分栏总计	37(34%)		72(66%)		109(100%)	

对食人俗的描述大致上可以按照三种类型来划分：(1) 礼仪式食

and Male Dominance; On the Origins of Sexual Inequality) 附录 A, Cambridge, Cambridge University Press, 1981。

人俗，也就是说，在仪式环境 (ritual setting) 中按某种规则吞食人肉；(2) 礼仪式食人俗虽然未见报道，但习俗化食人在别的上下文还是被提到了（也就是有关饥荒的报道，对过去食人行为的记录，传说或传闻）；(3) 礼仪式食人俗虽然未见报道，但幻想性的吃人事件还是会让人感到惧怕的，而当人们以信仰的形式认为有食人男巫师或巫婆时尤其如此。

在有关食人俗的报告中，出现了各种各样的话题。饥饿的作用经常被提到，而且，大多数人相信在严重的饥饿和饥荒时期食人俗就可能发生。可是，在闹饥荒时所发生的食人 (hunger cannibalism) 通常被看做是令人反感的、应受谴责的，这种最终会危害社会的行为，在某些情形下可以被处以死刑。在有关食人俗与阿拉佩什人的宇宙哲学的讨论中，唐纳德·图津对这种态度作了出色的描述，阿拉佩什人将日本人在闹饥荒时所发生的吃人当作根本不可想像的行为，这种行为意味着一种对人性的疯狂而又痛苦的背弃。^② 但图津同时也提到，新几内亚岛上的其他族群，却把闹饥荒时所发生的吃人看成是很平凡的事。^③

来自太平洋的许多报告提到了人肉的营养价值。然而，这样的报告是作者的想像抑或真实事件还不清楚。萨林斯在援引一份 19 世纪的报告时指出，在上个世纪，斐济人的首领并没有把食人祭品作为“食物形式”，因为食人俗“作为一种习俗与他们社会的整体结构紧密相连”。不过，这些首领们却告诉欧洲人“他们沉迷于吃（人肉）是因为他

① 阿拉佩什人 (Arapesh) 系分布在新几内亚塞皮克河北部的原始民族，操阿拉佩什语 (Arapesh)，属印度-太平洋语门的托里斯利大语系。——译注

② 参见唐纳德·图津：《食人俗与阿拉佩什人的宇宙哲学：日本人的一个战时事件》(Cannibalism and Arapesh Cosmology: A Wartime Incident with the Japanese) 载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983, p. 63.

③ 同上, p. 70.

们的国家除了猪肉以外什么也不供应，牛肉和其他各种食用肉类也很匮乏。^①来自太平洋的一些报告通常把人肉与动物的肉等同起来。奥罗凯瓦人 把自己吃人肉的理由归结为“对美食的欲望”。他们享用着在部落冲突中捕获的所有牺牲品。对待人类的尸体就好像它们是狩猎中被宰杀的动物一样。成年男子的尸体脸部朝下，手脚一起被绑在柱子上。被宰杀的孩童手脚都被捆绑起来，用悬带吊挂在部落战士的肩膀上，就像猎手扛着死了的小袋鼠。^②雪莉·林登鲍姆报道说，福雷人 把人与猪等同起来，这也适用于美拉尼西亚人 把指称食用肉类和小野味的混杂语辞用在女性享用的人肉上。^③在某些事例中，尽管人肉被称为是与食用肉类相等的事物，但在这些事例中对人肉的实际享用有着超乎味觉考虑的文化内涵。例如，在奥罗凯瓦人那里，在部落冲突中获取食人祭品的主要理由，就是为了安抚在这种冲突中被杀害的奥罗凯瓦男子的灵魂，而福雷人的想法则围绕着这样一种观念，即人肉像猪肉一样可以促使一些人获得新生。

在许多报告中，与食人俗有关的事件并没有提到饥饿的因素，而是涉及对混乱的肉体控制。例如，食人祭品扮演了动物性、混乱和恶势力的活的隐喻 (living metaphor) 的角色——对所有这些能被人们感觉到的事物，人们为了某种有秩序的社会生活是会予以制服、摧毁或

① 马歇尔·萨林斯：《斐济群岛上生的女人、熟的男人以及其他不平常的事》(Raw Women, Cooked Men, and Other “Great Thing” of the Fiji Islands), 载葆拉·布朗、唐纳德·图津编：《食人俗的民族志》，1983, p. 89。

② 奥罗凯瓦人 (Orokaiva) 系巴布亚新几内亚的原始民族。——译注

③ 弗朗西斯·威廉斯 (Francis Williams) 《奥罗凯瓦人的社会》(Orokaiva Society), London, Oxford University Press, 1930, pp. 171—172。

④ 福雷人 (Fore) 分布在新几内亚和西非地区。——译注

⑤ 美拉尼西亚人 (Melanesian) 分布在太平洋岛屿。——译注

⑥ 雪莉·林登鲍姆 (Shirley Lindenbaum): 《库鲁病巫术》(Kuru Sorcery), Palo Alto, California, Mayfield, 1979, p. 21 . p. 24。

同化的。这样，食人俗就与某种需要加以调解或摧毁的破坏性力量有了关联，而这种调解或摧毁的行为又直接依赖于社会生存。破坏性的力量以不同的方式找到自己的位置。它可能存在于动物或者敌人那里，也可能作为人的一种基本本能而隐匿起来。当这种力量在敌人身上表现出来的时候，吃人和酷刑就成了消除社会生活所面临的巨大威胁的手段。出于对获胜方自身在部落冲突中的伤亡进行报复，在极端的支配行为和冲突中捕获的俘虏，就被施以酷刑或者被作为食物来对待。同时，获胜方通过享用敌人的肉，也就同化了其他族群敌对力量的敌意。

其他报告把食人俗与人的某种基本本能联系起来，为了内在的社会生存，这种本能是必须受约束的。在这些事例中，食人俗为疯狂的反社会行为提供了一种习惯用语。比如，贝拉库拉人 在他们最隐秘的、富于超自然力的仪式社会中，通过表演食人舞表达了他们的人性观。贝拉库拉人相信，在这种仪式表演期间，食人舞者逐渐被动物性的力量所支配，这种力量使食人舞者（他或她）想要咬人，内心充满了对人肉的贪得无厌的欲望。^② 舞者身上的这种动物性力量，通过绳索、沐浴和一种低沉单调的歌声得到了控制。^③ 食人舞者与贝拉库拉人的神灵之间的这种紧密联系，为贝拉库拉人对人类食人本能的观念增添了超自然的维度。通过举行食人仪式，贝拉库拉人找到了一条把超凡的力量导入社会并使之为社会目的服务的途径。

① 贝拉库拉人 (Bella Coola) 系加拿大萨利什人 (Salish, Salishan) 的一支。——译注

② J. F. 麦基雷恩 (J. F. McIlwraith) : 《贝拉库拉印第安人》 (*The Bella Coola Indians*), Toronto, University of Toronto Press, 1948, Vol. 2, p. 73 . pp. 107—114 .

③ 同上 , pp. 73—86 .

与食人俗相关的人祭^①，被阿兹特克人用来作为接近宇宙活力的手段。对阿兹特克人来说，“血液的流动与世界的运动有着相同的意义。”萨林斯指出，人祭“在阿兹特克人的观念体系中是一种宇宙哲学上的需要，是世界得以延续的一种条件。”^②阿兹特克人担心，当神灵感到饥饿的时候，就会对人类释放出破坏性的力量。为了保持宇宙的这股神秘力量的平衡，因而维护社会保持平衡的能力，他们就以人肉供奉神灵。通过这种祭献行动，人祭品也就成了神灵的化身。通过享用人祭品的肉，人就进入与神灵进行交流的状态，从而获致神力。

以敌人、奴隶或战争中捕获的俘虏作为食人对象的族外食人俗，是大多数吃人事例的特点。在少数几个以亲属为食人对象的族内食人俗的事例中，人肉作为一种肉体途径，是用来沟通特定的人类族群之间代代相传的社会价值和生殖能力的，这些人类族群由于共享着同一祖先的某种财富而彼此相关。族内食人俗循环往复，使社会力量不断再生，而人们相信这是通过肉性物质或骨骼在身体上建立起来的，同时也使生者与死者的结合传之永久。

上述这些粗略的描述，表明了食人行为在文化内容上的多样性。最近有关食人俗的民族志描写也得出了同样的结论。正如普尔对比明-库斯库斯明人的食人俗的描述所表明的那样，即便在同一个社会

① 人祭(human sacrifice)的情况往往发生在相对发达的文化中，如在秘鲁的土著中时可见到。通常，献祭为的是全社区的利益，包括诸如拯救农作物、遏止流行病、改良荒原以及在战争中获得胜利或祈求好天气等目的。献祭的人通常也可以作为替罪羊，朝见神灵的使者或安全行路的保证。——译注

② 马歇尔·萨林斯：《作为蛋白质和福利的文化》(Culture as Protein and Profit)载《纽约书评》(New York Review of Books),1978,25(18),pp.47-48。

③ 族内食人俗(endocannibalism)系指由本民族或部落的人分食死去的本民族或部落成员的习俗。主要有两种类型，一是分食在战争中战死的本族战士，二是在丧葬仪式上分食其亲人。此习俗一般由相信此举能使食肉者获得死者所具有的品质或灵力的信仰所导致。——译注