

分类体系的社会秩序建构

——对《洁净与危险》的述评

朱文斌

玛丽·道格拉斯是继本尼迪克特和米德之后世界上最伟大的女人类学家之一，也是少数几个对整个人文学科产生重大影响的人类学家之一。她 1921 年生于意大利，在伦敦的一所天主教修道院接受基础教育，随后进入牛津大学专攻经济学课程。大学毕业后，转向人类学的研究，曾在牛津大学师从埃文思·普里查德等人学习文化人类学。她 1951 年取得社会人类学博士学位，毕业后即留牛津大学任教，后又去扎伊尔在莱利人 (the Lele) 当中从事田野工作。1977 年，她移居美国，在塞济基金会任文化调查部长，1981 年受聘于西北大学人类学系。

道格拉斯的研究领域十分广泛，从刚果、扎伊尔的部落文化、社会学所关心的“制度”问题，到经济学的“货币”、资本主义的“风险”文化，她都做过深入的研究。不过，她最杰出的一项贡献就是在《洁净与危险》一书中对西方学术传统中被认为属于“神学”领域的《圣经》文本所做的分析，这本书被看作象征人类学的扛鼎之作。本文试图在对道格拉斯理论来源梳理的基础上，对《洁净与危险》一书进行阐述，说明分类体系的社会秩序建构。由于道格拉斯的象征人类学是对象征和社会进行双向探讨，其理论关怀是象征秩序和社会秩序的对应性，本文最后进一步讨论了社会秩序投射到个体观念结构中去所形成的打量外部世界的“精神眼镜”。

一、理论脉络

对 20 世纪人类学，英国功能主义曾起过重要的推动作用。谈到功能主义人类学，没有人会忘记马林诺斯基和布朗这两个名字，因为他们拥有发明这一风格的人类学“专利”。马氏社会人类学的主要目的在于

运用“文化的科学研究”对人性加以解释。布朗的社会人类学同这种“文化的科学研究”大不一样,他主要套用某种社会理论以反映社会。我们常把前者的理论称为功能主义,把后者的理论称为结构功能主义(王铭铭,2005:35,40)。1922年马林诺斯基发表了最著名的作品《西太平洋的航海者》,这本书是“那个时代与马林诺斯基的个人际遇在一个非常奇妙的耦合点上的产物”(高丙中,2002:1)。这部著作是田野调查、民族志和理论证明三位一体的完美典范,奠定了人类学独特的田野调查方法论,真正实现了对古典人类学扶手椅上的人类学家的超越。科学田野调查宣告了与猎奇涉异的古典人类学家的决裂。马氏对古典人类学的超越体现在他对现代人类学的两个贡献:将人类学从书斋带入田野和将人类学从历史带入现实,现代人类学家开始用实证的田野调查来关注当下发生的现实。同一年,拉德克里夫-布朗出版了《安达曼岛人》,“他用安达曼人的社会功能解释仪式,这种功能是作为一个整体的社会的价值,而不是一个社会成员个体的价值。这种对社会的强调超过个体的观点不仅在他自己的著作中非常突出,并且影响到下一代学者的理论兴趣和田野民族志研究方法”(巴纳德,2006:77)。

对这种英国功能主义冲击最大的,应该是法国列维-施特劳斯的结构人类学。由马林诺斯基和布朗为主建立的英国社会人类学,主张社会事实有三个层面,即人在社会中互相竞争或形成联盟的可观察行为、人们对社会规范的界定及他们的思维。英国功能主义者所关心的是在社会中实际发生的事物和活动,并不把思维方式的研究放在眼里。埃文斯·普里查德对思维关心很多,但把它看成是社会规则的反映。列维-施特劳斯一反社会人类学传统,把思维当成第一性的体系加以探讨,并反对英式的“功能主义”(马氏)和“庸俗的社会决定论”(布氏)。也就是说,列维-施特劳斯的结构主义人类学与布朗所理解的社会结构不同之处在于他还涉及观念的结构,并指出结构是建立在理性而不是经验主义基础上的。列维-施特劳斯的这种观念结构体现在两个方面:一是在研究者自己的心中,一是在调查者所研究的对象的心中。笔者把其分别称为客位观念结构和主位观念结构,虽然大多数人对列维-施特劳斯主位观念结构深表赞同,但是客位观念结构却更有趣,因为它提醒人类学家应该认识到社会结构中包含每一种逻辑可能性,而这也恰恰给结构主义所推崇的演绎方法提供了用武之地,也正是在这一点上,使得结构主义摒弃了布氏的结构功能主义的归纳法,因为归纳法

永远得不出逻辑可能。在英国人类学界,把结构主义容纳进研究架构的学者主要有尼德汉(Rodney Needham)、利奇(Edmund Ronald Leach)、道格拉斯及布洛克(Maurice Bloch)。其中,道格拉斯师从功能主义的杰出代表埃文斯·普里查德,其新结构主义毫不奇怪地具有“功能”色彩,但是她又不同于列维-施特劳斯那种纯思维模式的分析,她在关注布氏所理解的社会结构的同时,也关注列维-施特劳斯的观念结构或符号结构。道格拉斯的象征人类学以社会的一致论为背景探讨了象征秩序与社会秩序的对应性,以达到对象征与社会的双向探讨。道格拉斯对社会观念中的“异常物”(anomalities)十分关注,所谓“异常物”不是列维-施特劳斯讲的二元对立结构的东西,而有点类似利奇的“第三元”,不过准确地说指的是违犯社会戒律或超越社会所设立的事物之间的界限(boundary)的东西。

道格拉斯认为这种“异常物”往往被社会定义为“不纯”(impurity)和“危险”(danger),所谓犯罪就是跨越社会的法律规范,“异常”从文化学的意义上看类似“犯罪”,是对社会规范的违背。“异常物”、“不纯”、“危险”的概念具有思维结构的含义,不过更重要的是具有社会功能,是维系社会自身的秩序(social order)的手段。显然,道格拉斯的解说是法国结构主义与英国功能主义融合的产物。

二、日常行为秩序与观念的分析

从理论取向来看,道格拉斯通常被视为新结构主义的代表,虽然她所受的后期影响主要来自于美国而不是培养她的英国,但是她的理论资源主要来自英国社会人类学。其中对她有直接影响的是她的导师埃文斯·普里查德,他被当代英国学者认定为“现代人类学的开创者”,他所给道格拉斯的影响主要是从事文化理解和解释的基本功。道格拉斯在思想上所受门派局限不多,她还间接接受了法国社会学年鉴派的比较社会学理论,列维-施特劳斯的结构主义理论出台之后,道格拉斯也很快地吸收了它的营养。她的新结构主义的基本特点在于对符号结构和社会结构同时并举,其新结构主义思想的“新”主要源于她对结构人类学和社会学年鉴派的综合。她反对像列维-施特劳斯那样只注重符号—语言法则的分析,主张把符号—语言法则的分析贯穿到社会分析

中去,揭示社会运行的象征逻辑,因而在研究中形成两个主要关切点,这就是“象征”与“社会”。

道格拉斯的研究基本上都集中在社会中的象征现象上,她力图通过日常生活中那些较为隐晦(implicit)的行为和意义来展示社会秩序的构造(王铭铭,2000:129)。道格拉斯主张,结构主义的分析只能解释认识论上的深层文化语法,而无法解释这些语法在现实社会生活中的效力。因此,她针对结构主义人类学指出,只分析思维范畴的关系体系,就难以说明这个体系与社会生活的关联,因为思维范畴的关系体系之所以能够延存,是因为它们在社会关系的体系(或社会结构)中发挥着某种作用。为此,人类学者有必要回到涂尔干那里去寻找理论资源,尤其是他对社会结构的论述。

道格拉斯的象征人类学理论由两大部分组成:一是对分类体系与社会秩序关系的分析;二是对社会结构的特征和象征构造的分析。前一部分思想贯穿她的作品之始终,并在《洁净与危险》一书中得到系统的阐述。在1966年出版的使她声名鹊起的《洁净与危险》一书中,道格拉斯采用了与利奇相类似的结构主义的分析方法,研究了不同文化对褻渎的规定和某些食物的禁忌。她指出,属于禁忌范围的物体都是带有两义性因而无法明确归类的东西。她的结论是,在许多社会中,意义的两可性通常等于禁忌。这个结论是她通过解释《旧约》的《利未记》中一段困扰了许多研究者的话而得出来的。在《利未记》中,耶和华对摩西和亚伦说你们去晓谕以色列人,地上一切走兽中反刍且分蹄的可吃,但骆驼不可以吃,因为它反刍但不分蹄;水中可吃的物品只包括有鳍有鳞的东西,而无鳍的都不干净,不属于食品。道格拉斯对这段话的解释是,在《旧约·创世记》中,整个宇宙被分为三个领域,即大地、海洋和天空。《利未记》采用这种分类,并给每一领域安排适当的动物生活其间,任何一种动物如果不能被归入陆地、海洋和天空中的一种,不管它是介于两类之间的动物,还是缺少任何一类明确特征的动物,只要它被这个分类系统所排斥,它就属于不正常的动物,是对神圣的褻渎。因此,“不能明确归类的那些动物都被认为是种种畸形的动物,并且都被认为是不可食用的”(夏建中,1997:298)。从这个例子可以看出,动物的洁净与肮脏与否,不在于它本身的“洁”与“脏”,而在于它是否符合宗教文化的分类系统(Douglas, 1966: 45—57)。道格拉斯反对零碎的解释,她认为分类象征不能被孤立地加以理解,而必须放在分类的整体结

构中加以解释,这是一种反本质主义的观点。

道格拉斯的分析是从自己所处的西方文化开始的,她描述的围绕洁净与亵渎而展开的分类体系形成于欧洲基督教文明的上古时代,而今天还部分地影响着西方人的日常生活。当然,文化对物品的象征性区分不只存在于西方文化中,还存在于莱利人当中。在莱利人看来,那些无法明确归类的动物,都属于畸形的生命,因而都是不可食用的。

接下来道格拉斯分析的是分类体系的社会秩序建构作用,以及禁忌在社会秩序建构中的含义何在。道格拉斯认为,如果不对“脏”这个词的社会含义加以阐释,我们就无法透彻地剖析分类体系之外的事物及其禁忌与社会秩序的关系。对一般人而言,对“脏”的防范只不过是卫生学和美学的问题,然而道格拉斯指出,防止脏的污染在我们的文化中起到了类似原始文化中仪式禁忌的某种作用。她指出,东西的洁净与肮脏实际上取决于人类的分类系统。例如,我们看到衣服上的菜叶,地毯上的纸屑,餐桌上的鞋子等,都会认为这些东西是脏的,会产生本能的讨厌。看起来似乎这些东西本身是脏的,但是为什么菜叶在盘子里就是干净的,鞋子在地上也不感觉脏呢?显然,菜叶、鞋子本身并不被我们看成脏的,我们之所以认为脏是因为它们处在了它们不应处在的位置(out of place)。由此可见,肮脏是相对的,洁净与肮脏的区分取决于分类体系以及事物在该体系中的位置。人们对宇宙有一个系统的看法,都希望将世界上的事物归纳得井然有序、条理分明。所以,如果出现了不符这个有序系统的东西,就会引起我们的反感。也就是说,凡存在“脏”的地方,就存在一个分类体系,“脏”意味着秩序受到违反。因此,除非我们以观念的秩序来理解“脏”,否则我们无法了解它的真正意义。观念中的秩序首先是社会的规范性法则,它既起着调节行为的作用,也把现实划分为类型和结构,而这些类型和结构的具体化,就是人们在日常生活中的思维基础。作者就指出“我认为一些污秽是用来表达一种社会秩序概观的对比”,并举例说明,“有一些观念认为一种性别与另一种性别接触是危险的,但是我们不应把这种危险理解为两性之间的实际关系,而应把这种危险理解为对两性之间对称或等级的一种社会表达”(Douglas, 1966: 3)。由此可见,现代人日常生活中平凡的活动,都带有原始仪式特点,都具有深刻的象征意义。现代人关于洁净、肮脏的卫生观念,同原始人的神圣观念在本质上是相通的,其存在目的是为了为了使社会秩序合法化。

为了维持社会秩序, 必须将人类社会的若干领域加以区别, 甚至要创造出一些认知领域(如宗教禁忌), 并使之模式化, 以保证社会事物各就各位。当事物脱离原位时, 社会就会迫使我们重新安排事物的秩序, 从而加强社会道德秩序的结构。在社会秩序的重组和确认中, 宗教仪式起着十分重要的作用, 或者说, 它本身就是社会秩序的组成部分。因此, 从本质上来说, 我们害怕肮脏, 就像害怕道德越轨一样。鞋子不能放在餐桌上, 父母不能与子女发生性行为, 因为这都是涉及到事物脱离位置的行为。对于犯罪的惩罚和对于肮脏的清除一样, 都是为了重新确立原有的秩序。

三、打量世界的“精神眼镜”

可以说, 社会秩序建构起来的分类体系构成了道格拉斯《洁净与危险》一书的基础, 但是因为道格拉斯象征人类学的理论关怀是象征秩序与社会秩序的对应性, 所以外界的社会秩序必将投射入个体的观念结构中去, 形成一种对该社会独特而系统的看法。这种独特而系统的看法, 笔者称之为通过社会秩序建构起来、并内化为个体打量世界的“精神眼镜”。实际上象征人类学认为, 不同的文化(象征体系)正是不同的民族对其所处的世界的不同理解, 当然, 在象征人类学看来, 这种文化(或象征体系)是独立于社会和经济体系之外的体系。

从本质上讲, 象征人类学(symbolic anthropology)就是把文化当成象征符号体系加以探讨的人类学。作为象征人类学的主要代表人物之一, 道格拉斯认为人类学的任务就是在于透视和理解被研究者的观念与象征形态。不过在进行象征分析时, 结构主义者采用客位研究法探讨“无意识模式”, 而“后结构”的象征人类学强调采用主位法, 从被研究者的角度揭示象征, 是一种对“有意识模式”的研究。借用格尔兹的话说, 象征是意义的“浓缩形式”(condensed form), 是多种意义的联想。象征渗入社会生活的各层面, 用简单的“功能解释”无法揭开它的奥秘。因而, 象征人类学所关心的, 并非是象征在社会中的实际功用, 而是超出社会结构的独立的体系, 是不同象征之间即象征与其所表示的意义之间的联系本身。象征人类学研究的目的是, 也就在于揭示象征如何结合成体系, 揭示象征如何影响社会行为者打量外部世界的“精神眼镜”

(世界观、精神与感知)。

作为人类学理论史的又一次重大的转折,象征人类学具有这样的理论创新:由于“认为文化是通过象征形式而得以表现的意义的样本”(凌部恒雄主编,1988:165),象征人类学将解释文化事物的意义作为研究的目标。格尔兹在他的《文化的解释》中更是富有见地地指出“人是悬挂在由他们自己编织的意义之网上的动物,我把文化看作这些网,因而认为文化的分析不是一种探索规律的实验科学,而是一种探索意义的阐释性科学。我追求的是阐释,阐释表面上神秘莫测的社会表达方式”(格尔兹,1999:5)。前文已叙,道格拉斯的象征人类学以社会的一致论为背景探讨了象征秩序与社会秩序的对应性,以达到对象征与社会的双向探讨。从一定意义上说,道格拉斯在集体表象与个人情感之间关系的探讨,十分符合心理人类学的最近发展。王铭铭认为如果用一句话来总结其理论,我们完全可以说,尽管她的观察来自被研究者的日常生活,但其思考所围绕的就是人性的理解这个主题。道格拉斯没有从伦理的善恶论来界定人的性质,如果说对于人性她有什么说法,那么这个说法应当可以归结为“人类学的双向度人性论”,即认为人性之中有一面是利他的、社会道德的集体象征行为,也有一面是利己的、个人权利地位的追逐。科恩(Abner Cohen)更是指出,象征人类学就是“双向度人的(two-dimensional man)人类学”(王铭铭,2000:147—148)。

在现实生活中,我们常将现代社会看成是完全与原始社会断裂开来的社会,但是一如道格拉斯所展示的,无论在现代社会还是原始社会都存在着丰富多彩的象征。其实在现代社会中也存在着凭借风俗习惯和象征体系来维持的“巫术秩序”,作为一名研究者缺少的常常是一些事件,通过这些事件打开一扇进入“巫术秩序”的大门。人类学者能够看到,在传统社会中,存在着一系列的婚姻禁忌,而在现代社会中,人们可以自由地与任何一个人结婚,只要不是法律规定不能结婚的近亲。可是笔者认为,这种禁忌约束形式的变化(从部落社会中巫师拥有的克里斯玛权威变为现代社会中以法律为载体的法理权威)和范围的缩小并没有改变禁忌的本质特征,它恰恰说明了“巫术秩序”在凭借契约和法律规范来维持的秩序中并非消失了,而是潜隐得更深了。毕竟“人是使用象征符号的动物,因为他(她)往往需要归属于某个群体,也需要与别人交往,以便证实自我的社会认同。同时,如果这种归属完全是与个人政治权力追求无关的空洞形式,那么它就不可能延续至今”(王铭铭,

2000: 149)。科恩明确地指出,对于象征人类学者来说,最重要的是象征秩序与社会秩序之间的同构关系对于所有社会类型的重要性。这一点正是道格拉斯想说的。

在分析“污染观念”(pollution idea)时,道格拉斯说:“在社会生活中,污染的观念在两个层面上发生着作用,其一大致是工具性的(instrumental),其二是表达性的(expressive)。第一个层面是较为明显的,它指的是我们所见的一些人对另一些人行为的影响……在这个层面上,把自然规律用来强化道德符号……整个宇宙被利用来达到强迫人们变成好的公民的企图。(在第二个层面上)一些污染的观念被用来类比,用来表达社会秩序”(Douglas, 1966: 3)。

对“污染观念”的这个象征人类学分析,不仅符合污染观念本身,也符合我们日常生活中所见的所有观念。无论传统性的还是现代性的,文化所给予我们的这副精神眼镜和行为模型,既被一些人用来论证自身地位的合法性并规训他人来维护这个合法性,同时也被人们用来对社会秩序本身的自相矛盾加以反思。

参考文献:

- 阿兰·巴纳德, 2006,《人类学历史与理论》,北京:华夏出版社。
高丙中, 2002,《西太平洋的航海者》(译序),北京:华夏出版社。
克利福德·格尔兹, 1999,《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社。
马林诺斯基, 2002a,《文化论》,北京:华夏出版社。
——, 2002b,《西太平洋的航海者》,北京:华夏出版社。
凌部恒雄主编, 1988,《文化人类学的十五种理论》,周星等译,贵阳:贵州人民出版社。
王铭铭, 2000,《非我与我》,福州:福建教育出版社。
——, 2005,《西方人类学思潮十讲》,桂林:广西师范大学出版社。
夏建中, 1997,《文化人类学的理论流派》,北京:中国人民大学出版社。
Douglas Mary 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Bosten & Henley: ARK PAPERBACKS.

作者单位:南京大学社会人类学研究所
责任编辑:杨可