

两种语境中的萨满概念分析与萨满概念重建

◎ 曲 枫

内容提要：西方萨满教学术史表明，萨满概念并非构建于原生态的民族学语境中，而是与西方不同时代的权力知识体系紧密连接在一起，随社会思想与观念的变化而呈现出不同的含义。本文作者将西方流行萨满概念的背景定义为西方社会语境，而将萨满概念在中国形成的背景定义为非西方民族学语境。通过对两种语境的比较与分析，建议在后者的基础上重构萨满概念，同时主张将两种语境之间的对话作为萨满概念重建的必要条件。

关键词：萨满概念 西方社会语境 非西方民族学语境 话语权力

作者简介：曲枫，聊城大学北冰洋研究中心教授。

西方文献中萨满一词来自早期旅行家对西伯利亚通古斯语的音译^①。然而，作为人类学术语，萨满概念在不同时代有着不同的含义。而且，萨满含义的每一次变化均与社会思想与观念的变化有关。正如俄罗斯哲学家米哈伊尔·巴赫金（Mikhail M. Bakhtin, 1895—1975）所强调的那样，语言符号总是受制于社会力量，因为词汇的含义总是由情境决定，而情境则由“社会掌控”（socially charged）^②。

本文将西方学术中萨满概念所依附的语境称为“西方社会语境”，这一语境源自西方进而具有全球化特点。然而，中国的本土学者几乎未受到西方语境的影响，而完全从北方民族语言和文化本身来理解萨满概念。本文将后者所依赖的语境称为“非西方民族学语境”。通过对两种语境的比较分析，本文质疑西方语境下萨满概念构建的合理性与有效性，建议在非西方民族学语境基础上重构萨满概念。

一、西方社会语境中的萨满概念

在“萨满”概念构建的历史过程中，西方学者及西方社会具有支配和主导地位，而萨满及其所代表的西伯利亚部落在这一过程中成为阿登纳（Edwin Ardener）所说的“无言群体”^③。这一现象导致土著民族在萨满概念形成中的不在场状态，因而萨满概念在形成之初就体现了西方政治话语的解释模式。

人类学随西方殖民主义在全球的兴起而诞生，其殖民心态和帝国主义政治基础一直主导着学者对“他者”的观察和民族志写作，直至遭遇后现代主义的挑战。后现代代表人物马尔库斯（George Marcus）和库什曼（Dick Cushman）认为，专注于民族志写作的人类学家其实是非西方文化的翻译者（interpreter），其写作是运用熟悉的西方语言对土著文化予以阐释的过程^④。这种针对非西方文化的人类学翻译随15世纪后西方殖民主义向非西方世界的扩张而出现。将非西方文化“翻译”给西方世界是早期商人、士兵、传教士、探险家、政府官员、旅行家、哲学家和自然科学家所热衷的做法^⑤。

萨满概念在西方形成主要来自两个源流。一是17世纪与18世纪以所谓“理性”“科学”为特点的启蒙主义传统。二是19世纪以反理性为特征的浪漫主义传统。遵循欧洲的圣经宗教解释传统和启

① Znamenski, Andrei A. 2003. *Shamanism in Siberia: Russian Records of Indigenous Spirituality*, p. 1. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

② Bakhtin, M. M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, p. 293. Austin & London: University of Texas Press.

③ Ardener, Edwin, 1989, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, pp. 127-133. Oxford: Basil Blackwell.

④ Marcus, George & Cushman, Dick. 1982. *Ethnographies as Texts. Annual Review of Anthropology*, Vol. 11: 25-69.

⑤ 参阅 Stocking George, Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press; Stocking George, Jr. eds. 1991. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.

蒙主义理性精神,17至18世纪的西方文献普遍视萨满为“魔鬼祭司”(priest of the devil)^①。启蒙主义站在本文化与异文化的二元对立立场来思考萨满概念,将本文化视为主体而将异文化视为客体。萨满于是在西方学术中成为“理性和真理的敌人”^②。西方与非西方、本文化与异文化、自我与他者、西方与东方、理性与愚昧等二元对立观念派生出了一个生命周期理论,即将非西方文化视为西方文化的早期阶段。这一模式在19世纪末20世纪初的社会进化论中得到了充分体现。如泰勒将萨满教与灵性论(animism)等同起来,视之为人类宗教的低级形式,最终为高级形式的一神教取代^③。弗雷泽将人类文化发展史分为三个阶段:巫术时代、宗教时代和科学时代,萨满教被置于巫术时代的框架中^④。

福柯发现,知识和词语的结构与意义在历史进程中并非固化不变,而同样具有间断性、断裂性,甚至词语本身会出现抵抗的意义因素^⑤。萨满概念在19世纪兴盛的浪漫主义时期出现了这样的断裂和抵抗。强调直觉和想象力的浪漫主义者普遍质疑启蒙主义者以狭隘的“科学”“理性”偏见定义萨满概念,而视萨满为诗人、艺术家、神话中的英雄^⑥。这一浪漫主义理论构成了“萨满”概念发展的另一个脉络。

自20世纪60年代始,伊利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986)的出神术理论风行全球。这一理论综合了启蒙理性与浪漫思潮两方面的传统。首先,他将萨满教视为人类最古老的宗教形式,带有进化论和原始主义色彩。其次,他把学者和大众对萨满和萨满教的注意力完全吸引到萨满心理状态这一因素上,视萨满个体出神术(trance)为世界各地萨满教的普遍特征,体现了浪漫主义精神传统^⑦。这一普遍主义理论与追求文化和心理结构普同性的结构主义人类学暗合。尽管结构主义人类学基础在80年代和90年代盛行的后现代主义思潮中几尽解体,但由于自出神术理论发展而来的“核心萨满教”(core shamanism)为欧美学者和大众强力追捧,这一与结构主义类似、忽略历史与地域特殊性、以探求人类认知结构普同性为特点的出神术理论至今仍保持着强大的影响力。

美国人类学家迈克尔·哈纳(Michael Harner)是“核心萨满教”的创立人。他的研究与学术实践已将“萨满”概念完全转移到了欧美本文化之中。在他的理念与具体的培训实践中,出神体验完全与萨满概念等同。只要进入心理学所说的“意识改变状态”(Altered State of Consciousness),即伊利亚德定义中的出神状态,现代社会中的任何人都可以是萨满^⑧。至此,萨满概念已与土著民族中的宗教实践相去甚远。

二、对萨满概念社会语境的分析

萨满词语史表明萨满概念经历了三个不同的意义表述。在早期旅行家和启蒙主义科学家的视野中,萨满代表着一种邪恶、愚昧和落后的宗教形式。在强调艺术和直觉的浪漫主义者眼中,萨满是部落神话的继承人和知识的载体。而自伊利亚德之后^⑨,萨满则被定义为具有特殊心理机制和天性禀赋的个体。三种不同的解释均出自西方人类学家(包括早期的旅行家和学者)对异文化的翻

① Flaherty, G. 1992. *Shamanism and the Eighteenth Century*, p. 23. Princeton, New Jersey: Princeton University Press; Znamenski, A. Andrei. 2007. *The Beauty of the Primitive*, p. 6. Oxford: Oxford University Press.

② Dubois, T. A. 2009. *An Introduction to Shamanism*, p. 21. Cambridge University Press.

③ Tylor, E. B. 1924[1871]. *Primitive Culture*. Brentano's.

④ Frazer, J. G. 1994 (1890). *The Golden Bough (A new abridgement)*, pp. 804-805. London & New York: Oxford University Press.

⑤ Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. New York: Random House, Inc.; 米歇尔·福柯:《词与物》,莫伟民译,上海:三联书店,2001年版。

⑥ 德国哲学家、诗人约翰·赫尔德尔(Johann Herder, 1744—1803)明确提出将萨满视作江湖骗子是对萨满的误解,萨满实际上具有诗人和艺术家的创造力天赋,并具备与神灵世界沟通的能力。阅 Narby, J. & Huxley, F. 2001. (ed.) *Shamans through Time*, pp. 36-37. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.

⑦ Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.

⑧ Harner, M. J. 2005. The History and Work of the Foundation for Shamanic Studies. *Shamanism* Vol. 18 (1&2): 5-10.

⑨ 伊利亚德仍然是当代最有影响的萨满教学者。他的《萨满教——古老的出神术》(*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*)的原始版本是法语,于1951年出版。其英文版于1964年出版之后,其影响力迅速播及全球。

译。我们可以清晰地看到，三种不同的定义均与不同时代的权力知识体系紧密连接。“萨满”词语的意义完全受制于西方社会语境，缺乏与土著文化的互动性因素。这就是说，萨满词语所来源的异文化被排除在萨满概念的构建过程之外，人类学词语意义因而成为人类学学科与社会支配力量合谋的产物。

马尔库斯和库什曼将19世纪民族志称作“民族志现实主义”(ethnographic realism)，即根据所谓的第一手资料，向本文化读者描述异文化的现实生活。由于第一手资料完全由写作者控制，这一写作过程因而形成了民族志学家的权威与叙述的表象性^①。马尔库斯在与费舍尔的合著中又将这一现象理解为“表述危机”(crisis of representations)。作为试图展现他者文化生活方式全景的现实主义写作，民族志总是聚焦于人类学中已经成型的“具有支配性的历史叙述母题”(dominant historic narrative motifs)和现实主义小说中常见的“传奇性发现”(romantic discovery)因素^②。

英国人类学家雷顿(Robert Layton)尝试从知识权力角度揭示这一现象的原因。民族志写作一直就是强势群体对弱势群体的描述。对异文化的文化翻译过程可以为翻译者带来话语权力。理论不可能是中立的，因为写作者总是基于个人的目的或是读者的态度在有意选择理论^③。换言之，这种人类学的话语权力乃是建立在西方文化对非西方文化的想象力之上。巴勒斯坦裔美国人类学家萨伊德(Edward Said, 1935—2003)在谈到西方社会科学中的“东方学”时指出，东方学的建立一直依赖于西方人的“位置上的优越”(positional superiority)。对东方事物“想象般的观察”(imaginative examination)正是“或多或少地、无一例外地建立在这种占统治地位的西方意识之上”。^④得出“萨满教等于出神术”结论的伊利亚德并无田野经验。在论述中，伊利亚德没有顾及到民族志资料中的想象性和传奇性因素，同时也没有采用批评式方法使用资料。^⑤反文化运动以及核心萨满教实践将这一以普同性为特征的出神术模式发挥到了极致。依据这一模式，只要具有灵魂出游体验的能力，不论他是传统土著社会的成员还是现代社会的个体，任何人都可以是萨满^⑥。萨满概念的含义由此转入新自由主义结构(neoliberal structures)之中，萨满实践成为个人在日常生活中运用的自我医治手段^⑦。令人注意的是，反文化运动产生于对以往政治秩序、知识霸权进行抵抗和解构并追求自由思考的社会思潮中。然而，当这一目标实现的时候，反文化大众则建立了一种新的话语权力体系。

三、中国非西方语境中的萨满概念

比较而言，萨满概念的西方社会语境并未对中国境内研究满—通古斯语族萨满教的学者形成较大的影响和冲击。中国学者往往从所研究民族的文化和语义出发来解释萨满概念。因此，本文将萨满概念在中国学术中的成长情境称为“非西方民族学语境”。

中国学者对中国境内通古斯民族萨满教的考察最早始于凌纯声于20世纪30年代初对赫哲族的民族志调查^⑧。然而真正系统的田野调查则起于80年代初。富育光、王宏刚、郭淑云在东北三省的满族聚居地进行了长年的田野调查，积累了大量文字和图像资料。参与调查的还包括石光伟、宋和平、孟

① Marcus, George & Cushman, Dick. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11: 25-69.

② Marcus, George & Fischer, Michael. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, p. 24. Chicago & London: The University of Chicago Press.

③ Layton, Robert. 1997. *An Introduction to Theory in Anthropology*, pp. 213-215. Cambridge: Cambridge University Press.

④ Said, Edward. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, p. 8. London: Routledge. 原文为：“The imaginative examination of things Oriental was based more or less exclusively upon a sovereign Western consciousness.”

⑤ Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.

⑥ 参阅 Kehoe, A. B. 2000. *Shamanism and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

⑦ Boekhoven, Jeren. 2011. *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charismas and Authority*, pp. 246-247. Groningen: Barkhuis.

⑧ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，上海：上海文艺出版社，1990年版。

慧英、尹郁山等学者^①。与社会语境下的欧美学者将萨满概念高度抽象化和理论化相比较,中国的民族志学者很少为萨满概念抽象出一个标准化的定义。更多地是,他们从田野调查中所获得的资料出发,对萨满的职业做出描述。依上述学者的描述,满族萨满首先是氏族祭礼的组织者与主持人,也称侍神人,为沟通人神的媒介。满族萨满包括家萨满与野萨满两种,前者司职祭祀,不使用出神术,没有医病的义务。后者主要也是司职于祭祀,但在仪式中使用出神术,并同时具有为族人医病的义务^②。俄国人类学家史禄国虽然是最早研究满族萨满教的现代人类学家^③,但他与后来的伊利亚德相似,将出神术作为判断是否萨满的标准,因而将后者视为萨满,却将前者视为名称上的萨满,实将家萨满排除在萨满的定义之外^④。

将史禄国与中国学者比较,我们可以看到二者对满族萨满有着完全不同的意义理解,反映了两种语境在对待同一民族学现象上的冲突。史禄国在巴黎和莫斯科受到了系统的人类学训练,其民族志写作深受博厄斯相对主义和马林诺夫斯基(Malinowski)心理功能主义的影响,其理论背景仍然是西方的“强势”传统。虽然史氏强烈批评西方民族志写作总是受制于“预先存在理论概念”(the pre-existing theoretical conceptions)的支配并具有“心理情节优势”(superiority of complexes)^⑤,但他将萨满教化简为单纯神经心理现象的功能主义解释也不能不说是“预先存在理论概念”的另一个版本。

后现代人类学家格尔兹(Clifford Geertz, 1926—2006)的“远经验”(experience-distant)和“近经验”(experience-near)模式较适合解释这两种语境的冲突。在格尔兹的文化解释理论中,“远经验”即西方语境提倡的“科学的、哲学的和实际目的”的概念。而“近经验”则是一个人自然地用来定义他自己或同伴所直接观察到的、且当他人以类似方法应用时他可以马上理解的概念^⑥。

史禄国对满族萨满教的文化翻译显然属于格尔兹的“远经验”方式。他的考察对象是异于西方本文化的西伯利亚和中国东北的民族,而读者则是欧美人。异文化与本文化之间无论在语言表述上还是在地理位置上均相距遥远。与之不同的是,中国学者对满族萨满教的写作则接近于格尔兹的“近经验”方式。首先,满族萨满仪式虽然仍然使用满语祝祷,但满族日常用语是汉语,民族志的写作不存在语言翻译的难题。其次,作为满族萨满教研究的奠基人和集大成者,富育光先生本身是满族人,生长于满族世家,且能熟练使用本民族语言。其父亲富希陆一生中观察并记录萨满仪式表演,还收集、整理了大量满族神话传说资料。这些文字资料不仅对富育光先生,也对其他研究萨满教学者如郭淑云、王宏刚、宋和平、孟慧英给以直接影响。在西方人的民族志写作中,本文化往往成为主体,而异文化沦为客体。但在富育光先生的写作中,观察者与被观察者合而为一,同为主体,这一点完全符合格尔兹的文化解释理论所倡导的“从本地人的观点出发”(from the native's point of view)这一认识^⑦。

不可否认的是,中国语境下的萨满教研究仍然是一种民族志写作。写作者与读者之间仍然存在着一种难以觉察的权力关系,即后者的知识阅读完全为前者的知识呈现所支配。这种权力关系首先体现在预设的理论概念上。中国民族学语境未能完全避免西方社会语境的影响,因为全球化的同质性与地方知识的差异性一直是同步发展的。随殖民主义扩张而形成的进化论概念也在全球化进程中渗透到萨满教研究的中国民族学语境中。这些常见的概念包括“母系社会”^⑧“原始宗教(或原始文化)”^⑨“万

① 参阅满都尔图主编《中国各民族原始宗教·满族卷》,北京:中国社会科学出版社,1999年版,第537页。

② 参阅富育光、孟慧英:《满族萨满教研究》,北京:北京大学出版社,1991年版。

③ 史禄国对俄罗斯通古斯及中国满族的田野调查发生于1912至1918年。

④ Shirokogoroff, Sergei Mikhailovich. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: K. Paul, Trench, and Trubner.

⑤ Boekhoven, J. 2011. *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charismas and Authority*, p. 95. Groningen: Barkhuis.

⑥ Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, p. 57. New York: Basic Books.

⑦ Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, pp. 55-70. New York: Basic Books.

⑧ 如富育光与孟慧英认为:“萨满教是以东亚、北亚为中心的一种宗教形式,它产生于原始社会母系公社的繁荣期,一直延续至今但已经衰落。”《满族萨满教研究》,北京:北京大学出版社,1991年版,第273页。

⑨ 如石光伟和刘厚生认为:“烧香典仪中的跳神,是满族萨满教祭祀活动的核心……反映出许多生动而真切的原始文化现象,故许多学者称其为人类远古社会的‘活化石’。”《满族萨满跳神研究》,长春:吉林文史出版社,1992年版,第1页。

物有灵论”^①“图腾崇拜”^②等等。

中国萨满教民族志写作的虚构性还表现在历史学传统的宏大叙事特征上。需要注意的是,那种从过去到现在、从传统到现代的单线史描述仍然反映了西方社会科学在殖民主义扩张时期所建构而成的宏观人类史写作模式,仍然是一种权力话语逻辑的体现。^③萨伊德在《东方学》中已然清醒地意识到,西方的霸权话语体系已在全球化进程中进入东方的学术建构中,并在东方社会追求西方式现代化的过程中为东方社会所再造,并成为东方文化产业的组成部分。^④

结 语

萨满概念在西方社会语境与中国民族学语境下分别形成了不同的意义指向。伊利亚德的普遍性定义仍然代表着社会语境的当下萨满概念,它强调宗教师的特殊心理状态,以是否具备出神术为判断萨满的标准。而中国非西方语境下的萨满概念并不以出神术为判断标准,而是从所考察对象本身出发来描述萨满教现象。对中国学者来说,萨满首先是组织并主持祭礼的宗教师,是持鼓舞蹈、唱赞颂词、祝祷的专家,拥有职业萨满服及其他专用工具和用品,也是为氏族预测吉凶的占卜师和为族人诊治疾病的医师。在仪式中,萨满会使用出神术与神界建立直接的联系。但并非所有的萨满都有此神技,满族的家萨满则不使用出神术,而将献祭、歌舞和唱赞作为与神灵沟通的手段。^⑤格尔兹极力强调民族志写作本土化的重要性,即从本地人的观点出发来考察异文化。^⑥中国民族学语境下的萨满教研究正是这一本土化写作方式的体现。

中国非西方语境下的萨满教研究与格尔兹从本地人观念出发的提倡似乎不谋而合。然而,其不足之处也是显而易见的。首先,前者的研究仍然停留在资料描述的层次上,鲜见对研究对象文化象征系统的理论分析与概念提炼,因而很难对流行的西方社会语境下的萨满教理论构成有力的挑战。其次,中国语境的不足还包括它将读者范围仅仅设定在汉语人群中,未考虑到其民族志写作有可能通过翻译而进入西方读者群中,缺乏与西方理论交流的学术准备。

今日之人类学不仅要强调对“他者”地域性文化的深入理解,还须保持与“全球化”的理论互动。马尔库斯与费舍尔极力强调人类学家(及读者)与“他者”的双向交流式的“对话(dialogue)”,建议给予被研究者表达自身的空间,并视文化解释为一个文化系统内部交流和两个文化意义系统之间外部交流的必不可少的过程。^⑦依笔者之见,中国非西方语境的萨满教研究也许并不缺少观察者与被观察者之间的对话,但缺少与全球性萨满教理论的交流。因而,两种语境,即西方社会语境与中国非西方语境之间对话关系的充分建立是我们重构萨满概念的必不可少的前提条件。

(责任编辑 周广荣)

① 如王宏刚认为:“满族萨满教以‘万物有灵’观为基本思想,在此思想基础上的具体信仰观念是十分复杂而丰富的。”《满族与萨满教》,北京:中央民族大学出版社,2002年版,第15页。

② 如王宏刚认为不仅满族的柳崇拜“带有图腾的崇拜意味”,崇拜的鹰神、鸦神、蟒神、熊神也“带有一定的图腾崇拜遗韵”。《满族与萨满教》,北京:中央民族大学出版社,2002年版,第6—7页。

③ 参阅王铭铭:《西方人类学思潮十讲》,桂林:广西师范大学出版社,2005年版,第220页。

④ Said, Edward. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge. 同时参阅王铭铭:《西方人类学思潮十讲》,桂林:广西师范大学出版社,2005年版,第135页。

⑤ 参阅富育光、孟慧英:《满族萨满教研究》,北京:北京大学出版社,1991年版;王宏刚:《满族与萨满教》,北京:中央民族大学出版社,2002年版;石光伟、刘厚生:《满族萨满跳神研究》,长春:吉林文史出版社,1992年版;宋和平:《满族萨满神歌译注》,北京:社会科学文献出版社,1993年版。

⑥ Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

⑦ Marcus, George & Fischer, Michael. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, p. 30. Chicago & London: The University of Chicago Press.