SOCIETY AND CULTURE SERIES

社会与文化丛书

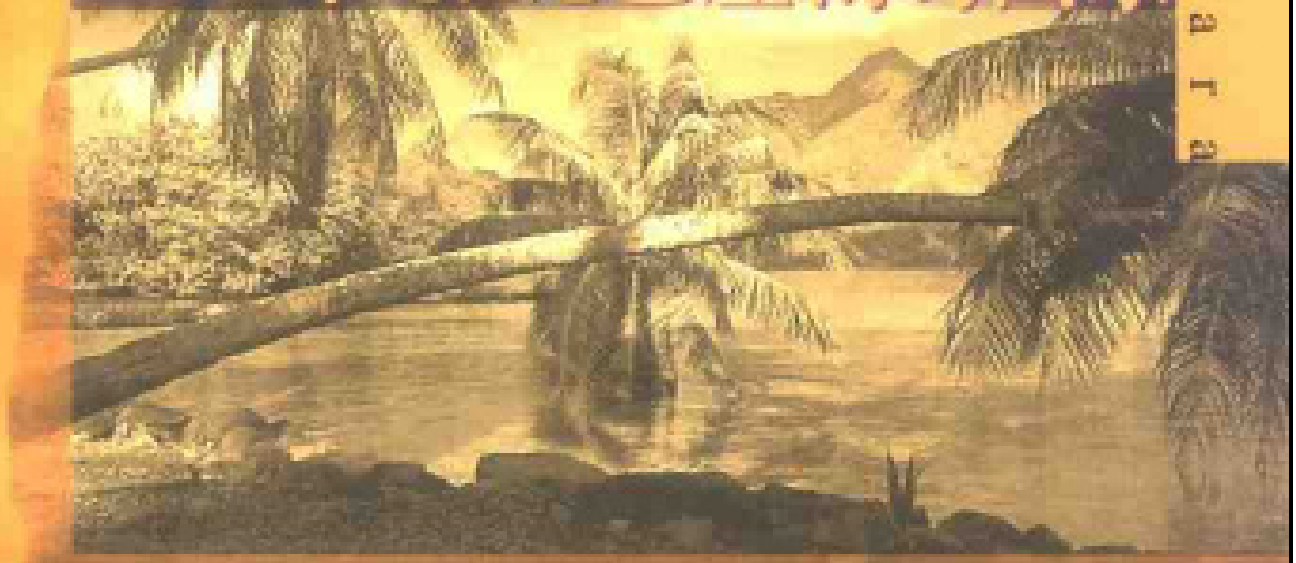
格尔兹文化论丛之二

克利福德·格尔兹 著

赵丙祥 译 王铭铭 校

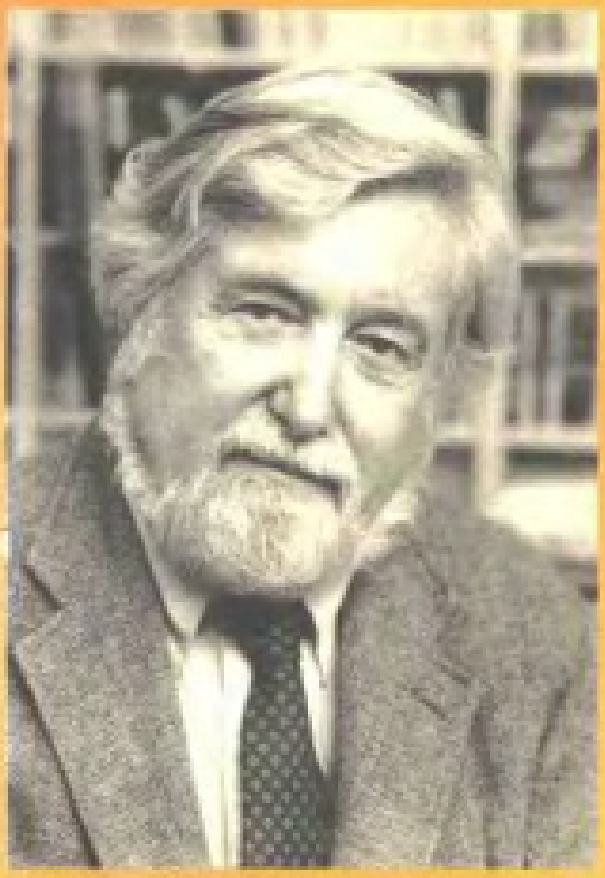
# 尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

Negara



Society & Culture

上海人民出版社



SOCIETY AND CULTURE SERIES

社会与文化丛书

格尔兹文化论丛之二

格尔兹的著作《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》不仅具有自身的风格，也代表了具有同类特征的人类学认识论文化批评——格尔兹的关注点在于批评政治和国家的理念——他以一种繁美的手法，分析巴厘人的生活，描述了传统政治的戏剧性象征形式。通过描述分析，格尔兹试图阐明一种为西方人所忽略的政治关系维度，为此他特别强调了展示性和表演性的政治模式。在西方，政治象征符号、庆典、国徽以及宗教神话通常被当作室识形态来处理，即当成在追求基本利益和实现权力意愿过程中起动员作用的手段。但是，《尼加拉》却显示了庆典和国家的戏剧形式与权力和控制、力量和服从的和谐统一——

乔治·马尔库思　米开尔·费彻尔

ISBN 7-208-03023-5

9 787208 030237 >

定价：22.00元

SOCIETY AND
CULTURE SERIES
社 会 与 文 化 丛 书

格尔兹文化论丛之二

克利福德·格尔兹 著

# 尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

# Negara

赵丙祥 译 王铭铭 校

C 912.4/6

0250147

上海人民出版社

Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali
Copyright © 1980 by Princeton University Press
Chinese (Simplified Characters) Trade Paperback copyright © by
Shanghai People's Publishing House
Published by arrangement with Princeton University Press
in association with Arts & Licensing International, Inc.
ALL RIGHTS RESERVED

责任编辑　杨承统
封面装帧　王晓阳

格尔兹文化论丛之二
**尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家**
克利福德·格尔兹　著
赵丙祥 译　王铭铭 校
上海人民出版社出版、发行
(上海绍兴路 54 号　邮政编码 200020)
新华书店上海发行所经销　上海市印刷七厂印刷
开本 850×1168　1/32　印张 10.75　插页 5　字数 246,000
1999 年 8 月第 1 版　1999 年 8 月第 1 次印刷
印数 1—3,000
ISBN7-208-03023-5/C·65
定 价 22.00 元

# 译者说明

1. 本书中出现的外文人名、地名一般均依据国内通行译法。

2. 本书原来注释采用页数和行数标注(见"原著者前言"),考虑到国内读者的阅读之便,统一改为通行的尾注注释方式;注释中的有关人名、著作等均沿用原文,不再译出。译注则采用脚注方式。

3. 某些梵语、荷兰语词汇,印度教、密教、佛教等术语,因为原著转写、拼法(如印尼式拼写)等方面原因一时无法准确以中文表达,故均保留原文。

4. 为了使读者更易于把握原著使用地方语汇的办法,兹将原列于书后的"词汇表"移至"原著者前言"之后。

5. 原著使用的概念和术语十分繁复,为明了起见,译著在书后以"术语表"形式列出这些概念和术语的译法。

# 原著者前言

我愿把这项研究献给几种类型的读者。而且，我也怀着一种确能达到此种目标的希望，采取了这样的写作方式，希望读者可以以几种方式阅读本书。

我有意没有采取专题著作的通行注释方式，而是分正文和注释两部分写作；所以读者看不到通常的那种数字标注，注释内容仅用页码和行数松散地和正文联在一起；这种扩展形式的作用在于，我可以运用注释对正文中提出的有关重要议题进行一种总体性评论，集中检讨涉及到这点或那点的有关著作，甚或可以就某些游离中心叙述很远的有关问题写成一种小型论文。这样写作的一个结果是，那些对传统国家、政治理论、人类学分析或其他什么东西感兴趣但不一定特别关心印度尼西亚研究状况的人(学者、学生或普通读者)可以不用翻阅很多注释甚至用不着翻阅注释。我的主要观点和支持观点的基本实证材料都在正文里面，这样他们就不必去管那些枯燥无味的旁白、文献和专业的限制。另一方面，那些对作为立论基础的详实素材或某些学术观点的进一步发展感兴趣的读者(印度学家、东南亚学家、巴厘专家)将会发现注释重要性究竟何在，尤其如果我们考虑到，以前从未有人从整体上对巴厘的传统国家这一主题进行研究——更不用说本书采取的路径了——这还不说，有关的材料又是那么分散，类型那么多变，而质量又是那样参差不齐。大多

数读者将会把自己算作普通人和专家之间的某种类型，因此，虽然叙述和评论的安排方式多少显得有些反常，但他们可以很容易地根据自己的目的或多或少地来选看那些注释材料。

这本著作花费了相当长的时间才以目前的面貌呈现在读者面前，这当然要归功于许多人。我在巴厘的主要信息提供者们都已经在注释里面提到了，我对他们的感激之情是无法借助言辞表达的。此外，许多人都阅读过我的手稿，我尤其要感谢 Hildred Geertz（她还帮我做了大量资料收集工作）、James Boon、Shelly Errington、F. K. Lehman 和 Peter Carey，当然，他们只是所有那些帮助过我的人们的代表，很抱歉在此无法一一列出他们的名字。Amy Jackson 女士为我所做的秘书工作非常出色，对此我要向她表示最大的谢意。我还要感谢普林斯顿大学出版社的 William Hively 先生的编辑工作和良好建议。

最后，这项工作分别得到了洛克菲勒基金会、芝加哥大学“新国家比较研究委员会”和普林斯顿大学发展研究所的帮助。

**克利福德·格尔兹**

1979 年 8 月于普林斯顿

# 原著者前言

我愿把这项研究献给几种类型的读者。而且，我也怀着一种确能达到此种目标的希望，采取了这样的写作方式，希望读者可以以几种方式阅读本书。

我有意没有采取专题著作的通行注释方式，而是分正文和注释两部分写作；所以读者看不到通常的那种数字标注，注释内容仅用页码和行数松散地和正文联在一起；这种扩展形式的作用在于，我可以运用注释对正文中提出的有关重要议题进行一种总体性评论，集中检讨涉及到这点或那点的有关著作，甚或可以就某些游离中心叙述很远的有关问题写成一种小型论文。这样写作的一个结果是，那些对传统国家、政治理论、人类学分析或其他什么东西感兴趣但不一定特别关心印度尼西亚研究状况的人(学者、学生或普通读者)可以不用翻阅很多注释甚至用不着翻阅注释。我的主要观点和支持观点的基本实证材料都在正文里面，这样他们就不必去管那些枯燥无味的旁白、文献和专业的限制。另一方面，那些对作为立论基础的详实素材或某些学术观点的进一步发展感兴趣的读者(印度学家、东南亚学家、巴厘专家)将会发现注释重要性究竟何在，尤其如果我们考虑到，以前从未有人从整体上对巴厘的传统国家这一主题进行研究——更不用说本书采取的路径了——这还不说，有关的材料又是那么分散，类型那么多变，而质量又是那样参差不齐。大多

数读者将会把自己算作普通人和专家之间的某种类型，因此，虽然叙述和评论的安排方式多少显得有些反常，但他们可以很容易地根据自己的目的或多或少地来选看那些注释材料。

这本著作花费了相当长的时间才以目前的面貌呈现在读者面前，这当然要归功于许多人。我在巴厘的主要信息提供者们都已经在注释里面提到了，我对他们的感激之情是无法借助言辞表达的。此外，许多人都阅读过我的手稿，我尤其要感谢 Hildred Geertz（她还帮我做了大量资料收集工作）、James Boon、Shelly Errington、F. K. Lehman 和 Peter Carey，当然，他们只是所有那些帮助过我的人们的代表，很抱歉在此无法一一列出他们的名字。Amy Jackson 女士为我所做的秘书工作非常出色，对此我要向她表示最大的谢意。我还要感谢普林斯顿大学出版社的 William Hively 先生的编辑工作和良好建议。

最后，这项工作分别得到了洛克菲勒基金会、芝加哥大学“新国家比较研究委员会”和普林斯顿大学发展研究所的帮助。

**克利福德·格尔兹**

1979 年 8 月于普林斯顿

# 词 汇 表

直到1972年,印度尼西亚(从而巴厘)词汇仍然是根据有别于今天官方发音的正字法发音的(殖民时期的荷兰学者经常运用个人"自造"正字法)。因此本书和词汇表中的本土词汇,遵循正式形式,采取均不同于上述这些方式而是近期著作的通行方式。最重要的差异包括:c 代 tj(manca 代 mantja);j 代 dj(banjar 代 bandjar);y 代 j(pengayah 代 pengajah)。

Abèn　亦作 abènan, ngabèn。火葬,火葬庆典。

Abènan bikul　为祛除自然灾害而举行的田鼠模拟火葬(见 Merana)。

Adat　风俗,习惯的,习惯法(见 Desa adat, Bendesa adat, Negara adat, Ngurah)。

Apahkrama　书面词义,"过失行为";可能导致领土遭受污染并因此引发自然灾害的严重疏忽(见 Panas bumi, Merana)。

Awig-awig　(风俗共同体、村落、灌溉会社、庙会集群等的)基本法,通常刻写于棕榈叶纸上面(见 Kertasima, Lontar, Adat)。

Badé　火葬塔(见 Abèn, Meru)。

Bagawanta　亦作 purohita, guru loka。在为一个君主、尤其是最高君主所作的仪式服务中的婆罗门祭司(见 Padanda, Si-

wa, Sisia)。

Banjar　村庄；基本的地方性政治共同体(见 Subak, Pemaksan)。

Banten　仪式献祭。

Batur　君主的族庙(见 Dadia)。

Bedugul　亦作 catu, tugu。小祭坛，通常是石头的，用作向诸神的献祭。

Bekelan　受一个 perbekel 管理的所有人。

Bendesa adat　地方习惯法共同体的庆典领袖(见 Adat, Desa adat, Pemaksan, Pura Balai Agung)。

Besakih　全巴厘最重要的国庙，坐落在圣火山阿贡山的斜坡上(见 Sad Kahyangan, Meru)。

Brahmana(婆罗门)　巴厘四个"种姓"中最高的"种姓"，最高祭司从其中产生(见 Triwangsa, Warna, Padanda, Griya, Satria, Wesia, Sudrá)。

Buwana　"世界"。

Buwana agung　"大世界"；即外在的"真实"，物质世界，宏观宇宙。

Buwana alit　"小世界"；即人内在生命，非物质世界，微观宇宙。

Cakorda　亦作 ratu, raja, prabu 等。最高君主、"国王"的头衔(见 Pemadé, Punggawa)。

Dadia　父系亲属群体；此种群体敬奉神化祖先的庙宇(见 Batur)。

Dalem　书面词义，"在……之内"，"局内的"。通常用来指一个最高君主或"国王"，他的住处，他的王室或他的家庭(见 Jero, Jaba)。

Desa　"乡村"，"村落"。描述农村居住者及其生活方式的常用词汇(见 Desa adat, Negara)。

Desa adat　界定一个神圣空间并受一系列习惯法制约的地方社区(见 Adat, Bendesa adat, Pemaksan, Pura Balai Agung, Negara adat)。

Dewa　神(god)。

Dewi　女神(goddess)。

Druwé　亦作 dué。(某物)"被占有"。用来描述君主及其领土之间的"精神"关系或"庇护"关系(见 Ngurah, Nagara adat)。

Gdé　亦作 agung(用上昂音发出)。大,伟大,庞大。用作表示地位上升之义时的修饰语,尤其在和国家相关的语境中(见 Puri gdé, Jero gdé, Sedahan gdé, Karya gdé)。

Gèlgèl　(吉尔吉尔)14 世纪的巴厘王国。巴厘原初的典范国家,被认为系爪哇君主和祭司所建,并且曾经是巴厘其他主要王国从中析分出来的统一王国(见 Majapahit)。

Griya　婆罗门祭司的住处,他的家院(见 Dalem, Puri, Jero, Umah)。

Halus　或 alus。(比较而言)高雅的、文明的、彬彬有礼的、体面的、平和的(见 Kasar)。

Jaba　书面词义,"局外的"。用以表明相对于国家、社会、经验、真实、神性之中心的较低地位与较远距离。描述第四个"种姓"和置身于巴厘外部之世界的常用词汇(见 Jero, Dalem, Sudra, Triwangsa)。

Jaksa　非婆罗门司法官员;法官,检查官,辩护人。

Jero　书面词义,"局内的"(或译为"内部的"——译者)。用以(经常作为一个头衔)表明相对于国家、社会、经验、真实、神性之中心较高的地位与密切关系。描述三个上层"种姓"、王室世界和君主的居处及其家院的常用词汇(见 Jaba,

Dalem, Triwangsa, Jero gdé)。

Jero gdé 主要君主的居处和家院;主要君主本人(见 Punggawa)。

Kahyangan "伟大的"庙宇(见 Pura, Kahyangan tiga, Sad Kahyangan)。

Kahyangan Tiga 三个主要"村落"庙宇:源庙(the Origin Temple)、亡灵庙(the Death Temple)和大议会庙(the Great Council Temple)(见 Pura Pusèh, Pura Dalem, Pura Balai Agung)。

Kasar (相对而言)不高雅的、粗俗的、不文明的、不懂礼节的、不体面的、粗鲁的(见 Halus)。

Karya 书面词义,"工作"。用以表明关于支持和搬演一场庆典的活动;因此,庆典即属此类。

Karya gdé 书面词义,"伟大的工作";国家庆典和支持并搬演国家庆典的活动(见 Karya, Raja karya)。

Kawula "服从者";有义务为某一君主提供庆典—军事性服务的人(见 Punggawa, Perbekel, Parekan, Pengayah, Dalem, Karya gdé, Raja karya)。

Kebandaran 租借商业区(见 Subandar)。

Kèpèng 用以作为交换媒介和重量单位的铅制或铜制的中国小方孔钱(见 Timbang)。

Kerta 婆罗门法官(见 Jaksa)。

Kertasima 亦作 awig-awig subak。灌溉会社的基本法(见 Awig-awig, Subak)。

Kesedahan 亦作 bukti pajeg。在国家统一税收者管辖之下的水利税地区(见 Sedahan, Pajeg)。

Krama 书面词义,"方式"、"方法"、"途径"、"风格"。个别和集

体地用以指“成员”(成员身分)或“公民”(公民资格),一如在 krama banjar 中,“村庄成员,成员资格”,和在 krama subak 中,“灌溉会社成员,成员资格”。

Lingga 阴茎意象;湿婆神(Siva)、神性王权、神圣性能力等的象征。

Linggih 书面词义,“座位”。通常用以表明等级、位置、地位、地方、头衔、“种姓”。亦表明当一位神灵君临庙中时他或她所坐的祭坛(见 Odalan, Padmasana)。

Lontar 亦作 rontal。棕榈叶纸。

Majapahit 14 世纪的爪哇王国,巴厘人视为他们的国家层面的政治组织和文化的源头(见 Gèlgèl, Negara)。

Manca 书面词义,“手掌”(更为书面化的意义是,“五”);用以指主要君主(见 Punggawa, Parekan)。

Mantra 运用于仪式中的神圣咒语(见 Mudra)。

Merana 超自然原因引起的自然灾害(见 Apahkrama, Panas bumi, Abèn bikul)。

Meru 印度圣山和世界之轴(axis mundi);神的住所。亦用以指庙宇房顶及火葬塔上的模拟庙宇房顶的塔顶,在巴厘,它同一于圣火山阿贡山(Mt. Agung)(见 Besakih, Badé)。

Metatah 锉牙,锉牙典礼。

Moksa “超升”(disincarnation)。死后没有留下尸体而升到神界(见 Pitara)。

Mudra 用于仪式中的神圣手式(见 Mantra)。

Murti 形式、形体、物化体;用来表示神性的相对于动态面相的存在面相(见 Sekti)。

Negara 国家、领土、首都、王宫、城镇。描述超凡的、超地方的政治权威和相关社会与文化形式的常用词汇(见 Desa, Ne-

gara adat)。

Negara adat　界定一个神圣空间的并受一系列习惯法制约的地区性或超地区性共同体(见 Adat, Desa adat, Ngurah, Sad Kahyangan)。

Ngurah　守卫者、监护人、保护人。一个就其角色而言被认为是一个地区性习惯法共同体之庆典首领的最高君主(见 Negara adat, Pura Penataran, Desa adat)。

Odalan　定期庙宇庆典,在此期间,神灵从天界君临下界接受庙宇会众的敬拜(见 Pura, Pemaksan)。

Padanda　亦作 pandita。天生的婆罗门祭司(见 Pemangku, Bagawanta, Sima)。

Padmasana　莲花宝座。用以指神的宝座和在庙宇、仪式等之中神的偶像代表物;也用以指被认为是当神降临时作为主座的、安置于庙中的某一祭坛(见 Odalan, Linggih)。

Padmi　亦作 parameswari。君主、尤其是最高君主的来自同一种姓的主妻(见 Penawing)。

pajeg　税收,税种。pajeg padi,实物农业税(见 Sedahan, Kesedahan)。

Panas bumi　书面词义,"热土"(hot earth);由人类的过失行为导致的领土的普遍污染(见 Sebel, Apahkrama, Merana)。

Parekan　君主的仆从。亦用以隐喻性地描述君主和他们的最高君主之间的关系(见 Kawula, Perbekel, Punggawa)。

Pecatu　承担劳役义务的可耕地(见 Pengayah)。

Pekandelan　君主的仆从的住所(见 Parekan)。

Pekarangan　平民的庭院或围地;国家体系中的地方单位(见 Perbekel, Umah)。

Pemadé　"次要的"或"低等级的"国王(见 Cakorda)。

Pemaksan 一群庙宇会众，负责庙宇的日常维护和当神降临时的祭拜活动；也指一个既定 desa adat 的全体成员（见 Pura, Odalan, Pura Balai Agung, Banjar, Subak）。

Pemangku 非婆罗门庙宇祭司（见 Padanda）。

Penawing 君主的来自低等种姓的副妻（见 Wargi, Padmi）。

Pwngayah 贡献给君主、村落、灌溉会社、庙宇等的仪式役务或实物役务。

Perbekel 国家体系中最低层次的政治官员，负责附属于某一君主的一定数量的家院成员的仪式动员或军事动员（见 Punggawa, Kawula, Parekan, Bekelan, Pekarangan）。

Pirata 未经火葬的死者的灵魂（见 Pitara, Pura dalem）。

Pitara 书面词义，“神”；火葬过的，“解脱的”死者（见 Pirata, Pura dalem）。

Punggawa 一片领土的君主（见 Perbekel, Kawula, Parekan, Manca, Cakrorda）。

Puputan 书面词义，“结局”；仪式化的、因整个王朝遭到军事失败而导致的牺牲/自杀。

Pura 庙宇（见 Kahyangan）。

Pura Balai Agung （诸神的）“大议会庙”；增强地方性习惯法共同体的土地和人口之丰产的村庙（见 Kahyangan tiga, Desa adat, Pemaksan）。

Pura Dalem “内部庙宇”；为取悦于地方上未火化死者之灵魂的村庙（见 Kahyangan Tiga, Pirata）。

Pura Penataran “国庙”；增强作为一个习惯法/神圣空间的共同体的领土的统一和繁荣的国家庙宇（见 Negara Adat, Ngurah）。

Pura Puseh “脐庙”；为纪念地方居地之肇源和始祖的村庙（见

Kahyangan Tiga)。

Pura Ulun Carik　亦作 pura subak。"稻田庙宇的头";灌溉会社的土地庙(见 Subak)。

Puri　君主的居处、宫殿和家院(见 Jero, Jero gdé, Puri gdé, Dalem, Griya)。

Puri gdé　最高君主的宫殿和家院(见 Dalem)。

Raja karya　书面词义,"君主的工作";国家庆典役务,或对这种庆典的实物捐献(见 Karya gdé)。

Rukun　和谐,差异的共同解决,社会的稳固性。

Sad Kahyangan　六个大庙;保障本岛及其全体人民之繁荣的全巴厘庙(见 Besakih, Kahyangan Tiga)。

Satria　(刹帝利)四个"种姓"中的次等"种姓",由其中得以产生大多数较高君主(见 Brahmana, Wesia, Sudra, Triwangsa, Warna, Jero)。

Sebel　村落、家庭等的仪式性污染状态(见 Panas, bumi)。

Sedahan　交付君主的农业税和租金的征收人(见 Pajeg, Kesedahan)。

Sedahan gdé　或 sedahan agung。"伟大的"或"大的"Sedahan;收取须交付君主、尤其是最高君主的人头税或租金的征收人。

Seka　为执行特定社会职能而组织起来的任何群体。

Seka yèh　灌溉会社中负责水利系统维修工作的群体(见 Subak)。

Sekti　精神能量,卡里斯玛;神灵的动态面相(见 Murti)。

Sembah　向神、君主、上等人表示敬意的姿势。

Singkeh　住在印度尼西亚的中国出生的中国人(相对于 peranakan,印度尼西亚出生的中国人)。

Sisia　婆罗门祭司的"信徒",他或她可从祭司那里得到圣水(见

Siwa, Tirta, Padanda)。

Siwa Siva(湿婆) 巴厘的最重要的印度神灵,和太阳相同一;亦用以指婆罗门祭司,人们可从他那里得到圣水(见 Surya, Sisia, Padanda, Tirta)。

Subak 灌溉会社;基本的地方性耕作单位(见 Banjar, Pemaksan, Seka yèh, Tenah, Tebih, Tèmpèk, Pura Ulun Carik)。

Subandar 商业租赁人(见 Kebandaran)。

Sudra (首陀罗)巴厘四个"种姓"中最低的一个"种姓"(见 Brahmana, Satria, Wesia, Jaba, Warna)。

Surya(苏里耶) 太阳;与 Siva 同一(见 Siwa)。

Tebih 书面词义,"片"、"块";水稻梯田(见 Subak)。

Tenah 在一既定灌溉会社内部的(水、土地、种子、稻米的)基本计算单位(见 subak)。

Tèmpèk 灌溉会社的主要次级区域(见 Subak)。

Tèn-tèn 小型早市。

Timbang 以 kèpèngs 为基准的绝对重量标(参见 Kèpèng)。

Tirta 祭司备制的圣水(见 Siwa, Sisia, Padanda)。

Triwangsan 书面词义,"三种人";巴厘四个"种姓"中的三个上层"种姓",被看作是和第四个"种姓"相对的群体(见 Brahmana, Satria, Wesia, Sudra, Warna, Jero, Jaba)。

Ukiran 书面词义,"山脉之地";代表着世界之轴心的宫殿的内部廷殿,里面保存着王朝的神圣祖传宝物,并定期接受祭拜(见 Meru, Waris)。

Umah 平民的居处,家户(见 Griya, Dalem, Puri, Jero)。

Wargi 通过从较低地位的群体向较高地位的群体输送妻子面在这两种不平等地位之间建立的政治关系(见 Penawing)。

Waris 亦作 pusaka, kaliliran。祖传圣物(见 Ukiran)。

Warna　亦作 wangsa。书面词义,“颜色”;用以指巴厘四种主要地位类别(从梵语词汇 varna 而来),在西方著作中通常称为“caste(种姓)”(见 Brahmana, Satria, Wesia, Sudra, Triwangsa)。

Wesia　(吠舍)巴厘“种姓”的第三等级(见 Brahmana, Satria, Sudra, Warna, Triwangsa)。

Wong　人类。

# 目录



译者说明 [1]
原著者前言 [1]
词汇表 [1]

导论:巴厘和历史方法 [1]

1 政治定义:秩序的资源 [10]
典范中心的神话 [10]
地理与权力制衡 [20]

2 政治机体:统治阶级的内部组织 [28]
继嗣群体和衰降型地位 [28]
庇护关系 [37]
结盟 [44]

3 政治机体:村落与国家 [51]
村落政体 [51]
Perbekel 体系 [61]
水利灌溉的政治学 [80]
商业形式 [101]

4 政治表述:辉煌与庆典 [116]
权力的象征机制 [116]
作为庙宇的宫殿 [130]
火葬和地位之争 [139]

结论:巴厘与政治理论 [145]

注释部分 [166]
术语表 [284]
参考文献 [288]
译后记 [323]

# 导论：巴厘和历史方法

在科学中提出你看不到答案之希望的问题，恰如在政治中规约出你不相信会得到遵守的秩序或恰如在宗教中祈求那种你不相信上帝会赐予的东西一样，是一种根本的罪过。

——R. G. 科林伍德

## —1—

谁若是俯瞰今日之印度尼西亚，似乎对其过去只能形成一种无确切时间的笼统印象，因为，虽说经长期努力，业已从考古场所的不同地层发掘出各式各样的文物并按先后分类排列，但这亦不过浓缩了对数千年人类历史之短暂一瞥。所有那些在过去三千年间逐次分流到群岛上的文化河流——从印度、从中国、从中东、从欧洲——都会在各地找到其当代代表：在印度巴厘；在雅加达、塞马朗或苏腊巴亚的唐人街；在亚齐、望加锡或巴东高地的穆斯林城堡；在信奉卡尔文教教义的密纳哈萨和安汶地区，或信奉天主教的弗洛勒斯和帝汶地区。其社会结构之范围都同样宽广，同样易于把握：居住于内陆婆罗洲或西里伯斯的马来亚—波利尼西亚人的部落制度；巴厘、西爪哇、苏门答腊和西里伯斯地区的传统农民村落；中部和东部爪哇河谷平原上的“后传统(post-traditional)”的农村无产者村落；婆罗洲和西里伯斯

海岸拥有市场观念的以渔业和走私为生的村落；爪哇内陆和外围诸岛上业已衰落的地方都市及小城镇；雅加达、棉兰、苏腊巴亚和望加锡的人口众多、混乱不堪和半现代化的大都市。经济方式、分层体系或亲属组织的范围亦同样宽广：婆罗洲的实行轮耕制度的种植者，巴厘之种姓，西苏门答腊之母系制。然而，在这种由上述各种文化和社会模式组成的整体格局之中，塑造了印度尼西亚文明基本特征的最重要的制度之一（也许就是最为重要的）即是尼加拉（negara），前殖民时代印度尼西亚的古代国家，因其所有意图和目标均缺乏一种完整性而且消散于这种完整性之中，正是以这种悖反方式，这种完整性表明了它的历史中心性何在。

[页 4]

尼加拉（又作 nagara, nagari, negeri）系一梵语借词，其本义为“城镇（town）”，而当运用于印度尼西亚语中并与原义多少类似且可互换时，其义为“宫殿（palace）”、“首都（capital）”、“国家（state）”、“领土（realm）”，当然亦是“城镇”。在其最广泛意义上，这一词汇描述的是（古代）文明，描述的是由传统城市、城市所孕育的高等文化及集中在城市里的超凡政治权威体系组成的世界。与其恰好相对的德萨（desa）——亦是一个梵语借词——具有同样的指称灵活性，其义为“乡村（countryside）”、“地区（region）”、“村庄（village）”、“地方（place）”甚或“属地（dependency）”或“被统治地区（governed area）”。在其最广泛意义上，desa 这一词汇描述的是，在群岛不同地区以多种形式组织起来，如由乡村居民（rural settlement）、农民（peasant）、佃户（tenant）、政治国民（political subject）、“人民（people）”组成的世界[1]。在以对立方式彼此定义的尼加拉和德萨两极之间，古代政权[2]得以形成，并在一种外来的印式宇宙观的共同情境中确立了其风格鲜明、更不用说是特异的形式。

在印度尼西亚曾经存在过多少尼加拉，全无记载可征，但可确定的是，其数量至少会达到数百个，甚或可能几千个[3]。早在现存最早的15世纪前半叶的梵语碑刻记载的时间之前[4]，不同规模和周期的国家即已相继崛起，勾心斗角，征战杀伐并逐渐汇聚成一条稳定的、不断拓宽的河流。那些较为显赫的名字——马塔兰、沙伊德拉、室利佛逝、马来由、新柯沙里、谏义里、满者伯夷，还有，伊斯兰化之后的淡目、班特姆、亚齐、望加锡和新马塔兰——都不过是一些在从未间断而只是荷兰统治才最后导致其终结（而在群岛某些地区，只是到了本世纪才发生）的国家形成及解体过程中较为引人注目的角逐者而已。前殖民时代的印度尼西亚政治历程并非确然无疑地展现为单一的“东方专制主义”（Oriental despotism），而是地方化的、脆弱的、相互之间联系松散的小型公国不断扩散的过程[5]。

然而，对那一历程之追溯——这不惟对任何想理解印度尼西亚文明之印式时期（Indic period）的人而言是一根本任务，且对理解伊斯兰时期、殖民时期及共和国时期之政治类型的人来说亦是如此——却是困难重重，而其中相当一部分困难都是人为制造的。不仅资料相当分散、含混不清，且数量亦少得可怜；而且对材料进行阐释的、在很大程度上掌握于哲学家之手的方式，除几个特出的例外，在社会学意义上亦最终是不怎么现实的。通常将其与古代的、封建的甚至现代的欧洲所作的类比，精心编织出来然则无法从根本上论证的编年史以及对“印度尼西亚思想”之本质的先验性臆测，业已炮制出一幅印式时期的图画，虽然这幅图画并非没有其合理性因素，甚至也可能包含着真理，但就其本身而言，却已将那种认为不可能出错、实则不过是 [页5]

一种瞻想的气氛系统化了，其原因就在于一个人试图洞察对他时下来说仍无法洞察之事。

绝大多数研究印式印度尼西亚的学者都试图写出一种他们没有拥有、而且大概永远也不会拥有其素材的历史，而不是去写作那种他们拥有、或至少是能够获得的素材的详实历史。一种伟大文明的历史可以描述为一系列重大事件——战争、统治和革命——无论它们是否塑造了这一文明，却至少标志着其历程中的主要变迁。或者它亦可不以一系列时间、地点与显赫人物来描述，而是用社会文化历程的几个总体阶段。对第一种历史志的强调倾向于把历史作为一系列分段时期，作为总是以其自身某些特定意义为特征的明显的时间单位：它们表征着沙伊德拉的崛起，爪哇文明的东向位移或满者伯夷的衰落。然而，第二种方法将历史变迁作为相对连续的社会和文化过程，这一过程很少以急剧断裂的面目出现，而是展现为一个虽然缓慢却又具一定模式的变迁，在此种变迁中，若将过程之全部历程视为一个整体，诸发展阶段即可被辨识出来。要想把手指按在某一个点上，说事物在此点上不再是此前模样而为另一种面相所代替，一般而言这异常之困难，即使并非全然不可能。这种变迁、过程的观点并不太强调对人们的所作所为进行事无巨细的编年史式钩沉，而是强调累积活动的形态性、或结构性模式。阶段方法将一丛具体事件依次分布于一个时段之中，在其中早晚总会出现重大差异；发展方法将诸种组织形式和文化类型依次分布于一个时段之中，在其中，重大差异既是前提又是结果。在两种方法中时间都是关键要素。在第一种方法中，时间是串联特定事件的主线；而在第二种方法中，时间则是特定抽象过程得以运动的中介[6]。

这几种历史志当然皆是行之有效的，且如果二者均可行的

话，它们亦可互为补充。采用编年体方式撰写的具体事件之流会坚实地支撑对结构变迁的纲要式勾勒；而从发展史中建构出来的诸阶段——它们本身即是洞察历史的框架，而非历史现实的碎片——可以为记录下来的实际事件之流提供便于理解的形式。但正像在印式印度尼西亚，如果大量事件本就无法复原，那么无论谁在成串连累的神话和碑刻或古老文物的直观对应物之间怎样皓首穷经，那种重构特定行为的企图，就其最好结果而言只能导致永无休止的（因其本无定论）关于事实假说的争论，而就其最坏结果而言则只能是对关于古典时代的相关“故事”的编织；如此一来，虽然它貌似历史，其实却不过是投射于此中的怀乡病式的凝眸一视罢了。“卡隆（Krom）撰写的印度一爪哇史，”C.C.贝尔格（Berg）评论道，“只是一种关于国王和他们的业绩的故事，在其中我们发现了对文化因素的零零散散的评论。我个人倾向于一种文化和文明因素的历史，在其中，读者将发现，对君王的评论只是零星出现。”[7]它正是这样一种只能允许我们如此写作的历史，在其中，古代时期的文件、碑记和经典从生态的、民族的和社会的过程等方面进行解释；然而，撇开像B.K.施里克（Schrieke）和J.G.范·勒尔（van Leur）所做的一些零散的、失败的努力暂且不论，它至今仍然没有写出[8]。



[页6]

—3—

后一种类型的历史的写作在很大程度上要依赖于能否建构一种能够有效描述社会文化进程的模式，它具有概念的精确性和经验的可靠性，从而能够用于阐释从过去发掘出来的并必然是零散的、含混的碎片。有许多可以开展这种工作的方式。他可以参考那些可供比较、但业已在其他地方经过深入研究的发展序列——如果方便举例的话，例如，前哥伦比亚美洲研究或古

代近东研究。或者他亦可运用大跨度的历史社会学方法，阐述理想型范式，以将相近种类的现象的核心特征凸显出来——当然，这种方法因马克斯·韦伯而著名。或者他可以详尽描述并分析当代(或近代)体系的结构及其现时运作，对此他有充分理由相信，这一体系和他力图重构的那些体系之间至少存在着相当的相似性，由此就能够运用较晚近的体系去阐明那些更为久远的体系。我将运用所有这些辅助性方法，期望借一种方法之力
[页 7] 克服另一种方法的不足。但我将把第三种方法，即民族志方法，置放在我的分析的核心位置，这既是由于我相信它最切合当前情况，同时亦因我是一个社会人类学家而非考古学家或历史学家，对这种分析方法我最有把握，而且因此我能够贡献出某些新颖的东西。

特别地，我将从我的田野作业和作品之中建构一幅 19 世纪巴厘国家组织的详尽图景，然后试图从这幅图景中得出一组宽泛然而又是切实的、可以使印度尼西亚(和，在此之外，印式东南亚)之史前及元历史材料有序化的主线。

在对印度尼西亚之印式阶段和尤其是其中心即爪哇的理解方面，巴厘，这一群岛之"印度(Indian)"文化的最后避难所所拥有的显著相关意义一再为人提及。但它亦一直在遭受歪曲的想象。欲明了近代巴厘能够在何种方式上阐明印度尼西亚那遥远的过去(还有，在何种方式上它不能)，首要的任务是要廓清一些已经广为流传的方法论谬误。这片地势如此变化莫测，他迈出的每一步都必须保持高度的警觉，一如爪哇人的比喻所说，要像一只矛虫潜行在水面之上那样。

第一个必须破除的、也许是以托马斯·莱夫勒斯(Thomas Raffles)为始作俑者的谬误是这样一种观念：现代巴厘是一座保存原汁原味的前殖民时代原印度尼西亚文化的"博物馆"[9]。

可是，没有什么理由相信说，因为它全然隔绝于大部分群岛伊斯兰化之后的印度尼西亚发展主流（这种隔绝状态有时被过于强调了），巴厘自从满者伯夷毁灭（约 1520 年）以来的 350 年间就没有发生什么变化。因而，将 14 和 15 世纪的爪哇视为只不过是更为精致的 19 世纪的巴厘，这无论如何都会令人疑窦丛生。无论对巴厘的研究对印度尼西亚历史如何有用，这一研究也不能基于这种假设，即：由于莫名其妙的好运气，这个岛屿保留了一种历史。

其次，必须认识到，任何特定社会事实或文化形式，或任何特异的风俗、信仰或制度存在于爪哇（或印式东南亚的其他地区）的证据，都必须不能最终基于巴厘的证据，而是爪哇的、柬埔寨的或其他的证据。巴厘人拥有内婚制父系宗族、水利社会和发达的女巫崇拜等事实本身并不能证明早期爪哇亦存在同样的风俗。类似事实的全部用途只在于表明，可能在爪哇（或柬埔寨、泰国、缅甸等）亦能找到此类证据。它们对引出假说是有用处的，但在支持业已引出的假说方面则于事无补。这或许是最为根本的一点。但它比人类学重构中的其他方法论公理更易为人忽视，其后果亦更为有害，不独在印度尼西亚，在一般研究中亦是如此。 [页 8]

其三，即使已经充分考虑巴厘文化的历史独特性，也业已觉察到以巴厘证据来证明爪哇的理论的不合逻辑性，我们还必须意识到，即使在 14 世纪（遑论 10 世纪或 7 世纪），印度尼西亚在社会、文化、尤其是生态方面亦远非同一：满者伯夷之“征服”，面且，在所有方面，巴厘依然不同于东部爪哇，它和作为一个整体之群岛上的那些印式化地区更是迥然有别。因此，即使谁满意地发现，特定的巴厘模式——即是说，对声望分层的极度强调——仍存在于印式印度尼西亚别处，他也不能推论说，它也精

确地呈现出同样的外在形式。例如，拥挤于狭窄的南部不规则地带的各个巴厘国家的规模总是肯定要比更为广大的爪哇岛上的那些国家小得多，这当然会对它们的组织产生显著影响。此外，此岛地理方位面对南方和诡谲莫测的印度洋，而不是面对北方和风平浪静的爪哇海，这使得它几乎完全置身于纷繁复杂的国际贸易经济的边缘位置，正是这种国际贸易经济曾经在共同印式时代扮演着关键角色。巴厘宏伟的排水工程类型及其气候——也许对所有印度尼西亚传统的水稻种植而言是最为理想的——使水利灌溉比爪哇其他地方更少技术性困难，也更少季节性不稳定。诸如此类。在运用巴厘资料作为阐释印度尼西亚内外的印式文明之总体性主线以前，不但要以时间来核准这些资料，同时亦必须以地点来核准之。

—4—

那么，近代巴厘民族志对这种阐释如何方是行之有效的？首先，虽然巴厘生活在 14 和 19 世纪之间业已发生显著变化，但
[页 9] 这种变化在很大程度上仍属其自身内部。[10] 尤其是，当两次革命性事件即伊斯兰化和严酷的荷兰统治使其他地区的社会和文化秩序发生极大转化之时，同样的事件在巴厘却没有发生。因而，虽然此岛历史决不比群岛其他印式化地区更缺少动力，但其传承特征却更为突出，操作起来亦更为可行。19 世纪后半叶的巴厘当然不可能是 14 世纪的巴厘的简单翻版，但它至少是充分承继了 14 世纪的巴厘，且是 14 世纪的合乎规律的发展。其结果是，爪哇或苏门答腊的海岸地区业已消失殆尽或改头换面的事物，却仍在巴厘延续下来。虽然并不存在什么文化化石，这一坚强的小岛，一如西藏与也门，在文化上依然是非常保守主义的。

其次，由于我们摈弃了那种写作关于古典时期之编年体式撰著的意图，我们由此也就从制作历史寓言的动机中解脱出来了。若我们不再试图运用民族志素材去重构具体事件的相关序列，一个关于国王和他们的业绩的故事，那么，去回答本无答案的问题的诱惑也就大大弱化了。克塔纳嘎拉(Kertanagara)是一个普普通通的酒鬼抑或一个嗜爱美酒的圣徒，沙伊德拉是一个统治苏门答腊的爪哇王朝抑或一个统治爪哇的苏门答腊王朝，或阿尔兰嘎(Airlangga)划分其国土确否曾经发生过(所有关于印式时期的编年式著作中一直存在的各种争执)，就不再属于分析巴厘政治组织的关键问题之列。关键问题是对印度尼西亚的印式化国家的别具一格的形式的理解，是古代政体的内在结构。

这一点毋庸置疑，因为，无论巴厘国家自 1906 年来已经历了怎样的变化，无论其环境如何特殊或其文化情境如何歧异，它仍然是曾经广为实行的政府制度的一个例证。因此，基于巴厘素材，他可以把尼加拉模式作为政治秩序的一个突出变体，这一模式可用来推而广之地加深我们对印式印度尼西亚(柬埔寨、泰国、缅甸)发展史的理解。

这样一种模式本身是抽象的。虽然它是从经验材料中建构出来的，它仍可尝试性地、而非推论性地用于对其他经验材料的阐释。因而它是一个概念实体，而非一个历史实体。一方面，它是一种较为著名的社会文化制度的一个经过化约的、不必拘泥的、具有理论倾向的表象：19 世纪巴厘国家。另一方面，它是一个导引，一种社会学蓝图，引导我们去建构一整套较不知名但可暂时假定与其类似的制度的、虽不必然具有同一结构甚或结构可能不同的表象：5 世纪到 15 世纪的东南亚古代印式国家[11]。 [页 10]

# 1 政治定义:秩序的资源

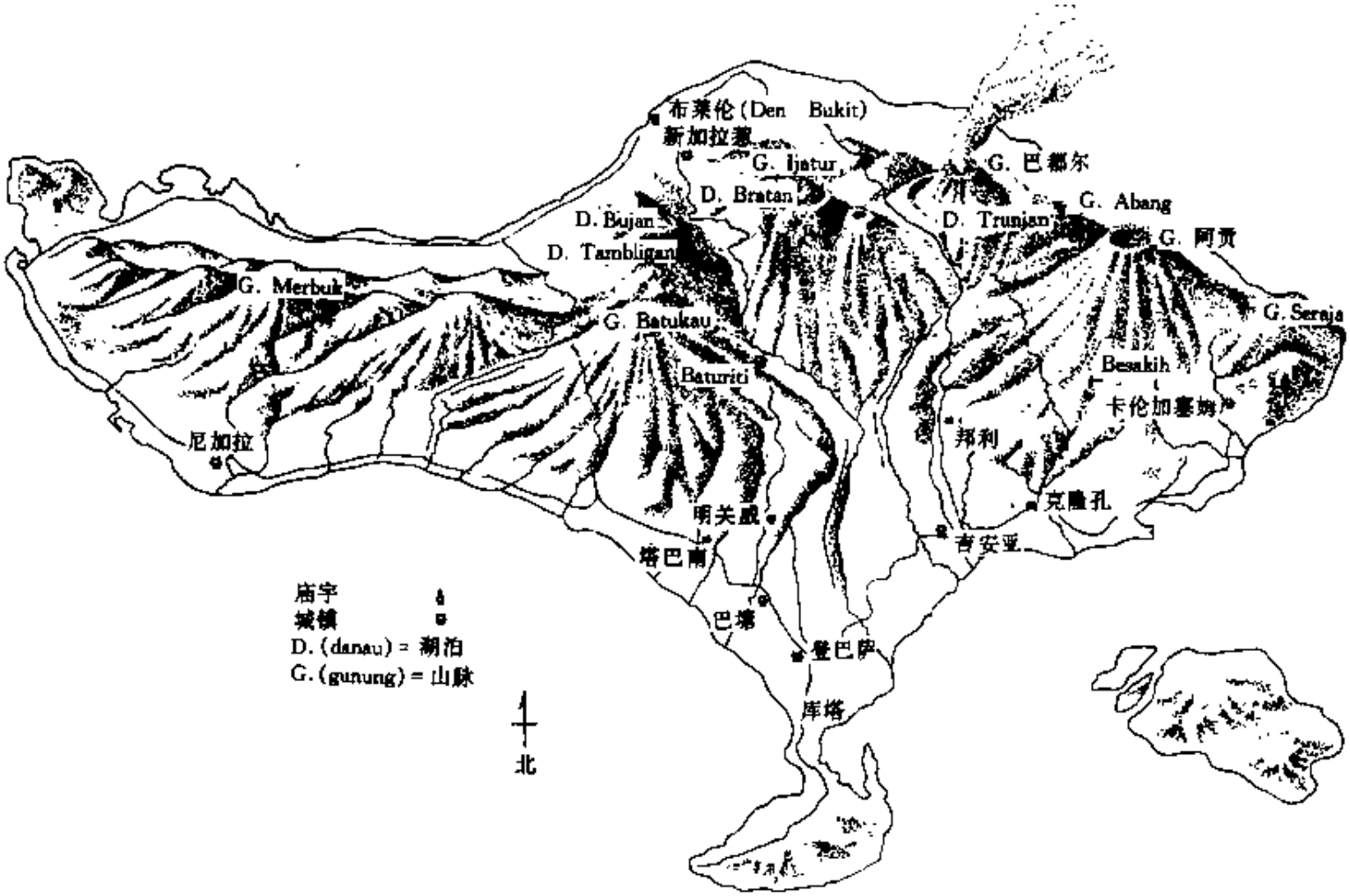
## 典范中心的神话

[页 11] 1891 年,一个居住在位于今天的首府登巴萨(见地图 1)北部大约 15 公里的巴厘内陆领地上的国王,即明关威[1]十余代国王的最后一位,发现其首府正受到两个老对手塔巴南和巴塘的袭击,他们最终联手反对他。他的军队四散溃逃,他的王侯们都逃之夭夭或马革裹尸,巴塘军队由一队布吉斯雇佣军打头阵,这些雇佣军人数不多,但武器装备却异常精良,此时正虎伺于城镇边缘,这和只配备着长枪与匕首的卫国者正成对比,他终于沦为孤家寡人,没有一兵一卒,没有一枪一炮。如今他年迈苍苍,羸弱不堪,亦无力行走,于是他命令仆从们用一顶华轿抬着他,从宫殿迎着侵略者走去。布吉斯枪手们早就盼望着这样一幅场景了,他们打死了他的舆夫,于是他孤立无助地在地面上踉跄着。巴塘军队(大部分是低等种姓首陀罗)走向前去抓住了他,但他拒绝被当作俘虏对待,他们不再顾及对他应有的尊敬,只好杀死了他。如此一来,南部巴厘腹地的七个主要王国[2]——塔巴南、巴塘、吉安亚、克隆孔、卡伦加塞姆、邦利和明关威——就减少到了六个。

但胜者之荣耀却亦是昙花一现。1906 年,自持其理的荷兰军队出现在南部海岸的萨努尔,向巴塘王国挺进。就在那里,国

---

尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家


布莱伦 (Den Bukit)
新加拉惹
G. Ijatur
G. 巴都尔
D. Bratan
D. Bujan
D. Tambligan
D. Trunjan
G. Abang
G. 阿贡
G. Merbuk
G. Batukau
G. Seraja
Baturiti
Besakih
卡伦加塞姆
尼加拉
邦利
克隆孔
明关盛
塔巴南
吉安亚
巴塔
登巴萨
库塔
庙宇
城镇
D. (danau) = 湖泊
G. (gunung) = 山脉
北

地图 1　巴厘

王、他的妻、子及其臣下以辉煌的集体自杀方式用枪弹结束了自己的生命。一周之内，塔巴南国王和太子就沦为阶下囚，但在遭到荷兰人囚禁的第一天晚上，他们就设法毁灭了自己，一个用毒药，一个使刀子。两年之后的 1908 年，这一奇异的仪式在所有王国中最辉煌的王国克隆孔，传统巴厘名义上的"首都"，再次重演；国王和王室成员，半是神情迷恍，半是因吸食鸦片而神智不清，再次列队游行到王宫外面，并被如今已被搞得大惑不解的荷
[页 13] 兰军队不太情愿地开枪打死。这是旧秩序真正的死亡[3]。它如同它曾经经历过的那样烟消火灭了：湮灭于露天表演之中。

—2—

巴厘国家的展示性本质通过其至今所知的全部历史表露得一览无余[4]，因为它从未走向专制(tyranny)，也根本无力促使专制权力走向全面集权化；而且在辖治(government)方面也没有什么规划，它在追求辖治方面显得淡漠且犹豫；相反，它走向了一种排场，走向了庆典，走向了主宰着巴厘文化的迷狂精神(obsessions)的公共戏剧化：社会不平等(social inequality)与地位炫耀(status pride)。它是一个剧场国家，国王和王公们乃是主持人，祭司乃是导演，而农民则是支持表演的演员、跑龙套者和观众。规模惊人的火葬、锉牙、庙祭、进香和血祭，都动员了数百人甚至数千人以及数量庞大的财富，这并非意味着它们要制造出什么政治结果：它们即是结果本身，它们就正是国家的目的。王室庆典主义是王室政治的驱动力；公众仪式并不是巩固国家的谋术，而正是国家本身，甚至在其最终命运降临之际，它也仍然是搬演公众仪式的策略。权力服务于夸示(pomp)，而非夸示服务于权力。

统治的实质和谋术二者间的颠倒关系在我们看来显得异常

奇怪，但在这一关系背后隐藏着一种关于主权(sovereignty)之本质与根基的普泛观念；为简化起见，我们可称之为“典范中心观(doctrine of the exemplary center)”[5]。这种理论认为，王室—首都不过是超自然秩序的一个微观宇宙——“更小规模的宇宙的……一个意象”——和政治秩序的物化载体。它并不仅仅是国家的核心、工具或玩偶，它就是国家。尼加拉观念在统治中心(seat of rule)和统治领土(dominion of rule)之间划上了等号，这绝非仅是一个不经意的隐喻；它陈述了其政治主导观念——即是说，通过在文明层面展现的一个模型、一个典范、一个完美无瑕的意象，王室将环绕于其周围的世界形塑成一种至少可作为自身之至美的粗糙近似物。王室的仪式生活，事实上也是王室本身的总体生活，由此就成为社会秩序的范例，而不仅仅是社会秩序的简单反映[6]。一如祭司所宣称的，它所反映的是超自然秩序，“印度诸神的永恒世界”；在严格遵循个人地位的前提下，人们应该努力遵照这一世界的模式来塑造自己的生活。

合法化的真正使命——19 世纪巴厘这一政治性隐喻和现存权力格局之间的谐配——是通过神话而且是非常典型的殖民性质的神话的方式得以实施的。据说，在 1343 年，东爪哇的伟大王国满者伯夷的军队在拜京附近打败了一个长着猪脑袋的超自然怪物、“巴厘之王”的军队。在这一影响深远的事件中，巴厘人发现了他们的全部文明、甚至他们自身的最终源泉，因为，除了少数例外，他们将自己视为爪哇入侵者的后裔，而非原爪哇卫国者的后裔[7]。一如关于美国的缔造之父或俄国革命的缔造之父的神话，满者伯夷征服神话演变为起源传说，由此可以解释并调整命令与服从之间的真实关系。“‘从一开始就是满者伯夷’，在此之前存在的只是恶魔和坏人横行的混乱世界，但事实上巴厘人对此一无所知。”[8]

[页 14]

然而，随后的事情，人们纵非全知，却也知之甚详[9]。在征服之后，满者伯夷的著名宰相伽加·玛达(Gajah Mada)就向一位爪哇婆罗门祭司寻求精神援助，以平息他那如今因无统治者而陷入混乱的邻岛——巴厘。这个祭司有四个半神性的孙子和孙女(他的儿子与一个天使结婚)。伽加·玛达任命他的长孙为布兰邦岸(一个位于爪哇最东端角上的小国家)的国王；其次孙，他委派他去统治巴苏鲁安，一个位于爪哇东北部海岸的海港国家；第三个(一个孙女)，他将她嫁给了松巴哇国王；第四个孙子，即伊达·达拉姆·凯图特·克莱斯纳·凯帕吉珊，他将他分派去统治巴厘。1352 年，这位被制作出来的国王，在爪哇高等君主的一个王臣的大力协助下，在距离长着猪脑袋的巴厘统治者终其命运之地仅数公里远的桑波朗岸建立了自己的王室和官殿——他的尼加拉。由子他天生的卡里斯玛力量，又有从满者伯夷带来的作为祖传宝物的各种神圣物件的帮助，凯帕吉珊很快就从混乱状态中重建了秩序。1380 年，这一传说继续讲述道，当凯帕吉珊的后继者表现出精神错乱(他将其姊[妹]嫁给了一匹马)，并由子纵容他的一个荒淫无度的弟弟而不得不被废时，统治集团内部就开始分崩离析。出于精神层面的原因，王室不得不迁移到吉尔吉尔，它就在克隆孔南部，巴厘人视吉尔吉尔为他们最伟大时代的肇始之地。据说，在 17 世纪转折之际，一次严重叛乱招致了统治阶级整体的全面崩溃，其疆域从此变得支离破碎。
[页 15] 主要王室迁移到克隆孔，历史从此处开始，晚近时代的其他主要王室——巴塘、卡伦加塞姆、塔巴南等等——则散布于广大乡村；虽然它们实际上完全独立于它，但却继续承认它拥有名义上的精神权威。

不管这一神话到底具有多大程度的历史真实性(除了少数关键日期、重大事件和祖先之类的显贵之外，在这一方面它就所

0250147



剩无几了)[10],通过一个不过 ……,已传达出巴厘人看待他们的政治历程的方式。在巴厘人眼里,首先在桑波朗岸、继而在吉尔吉尔建立的爪哇王室不仅创造了一个权力中心(人们坚持认为,宫殿是被设置来精细地映照那作为典范中心即满者伯夷本身的最典范的宫殿的)——那在此之前就业已存在——而且同时也创造了一种文明的标准。满者伯夷征服曾经(而且目前也)被视为巴厘历史的巨大分水岭,它将处于动物般野蛮状态中的巴厘和复兴后的巴厘隔离开来,后者既拥有审美的优雅,又拥有礼仪的荣耀。首都之转换亦是文明之转换;一如后来发生的事件,首都之撒播亦是文明之撒播。尽管,他们是从一种拥有更高文化的异域海岸来此拓居的,在某种意义上,这些传说事实上就都是殖民神话,但与美国人不同的是,巴厘人对于其政治历程的观念展现的并非是一幅由最初的分散体逐渐融合成一个统一体的画面,而是一幅由一个统一体不断崩解为众多分散体的画面;不是走向美好社会的必然进步,而是在古典的完美模式的观点看来一个逐级衰落的过程。

—3—

这一衰落过程被想象为同时发生于时间和空间之中。在吉尔吉尔时代(约 1400—1700 年),巴厘诸地区(巴塘、塔巴南、布拉赫巴图、卡伦加塞姆、邦利、卡帕拉等)的那些统治者,即那些被视为曾伴随着迁徙国王的君主的王臣们的这个或那个成员的后裔,据说就居住在遵照合理布局环绕于最高国王即凯帕吉珊本人之直系后裔的宫殿周围的次等宫殿之中。如此一来,巴厘(但这仅在理论上而言,在事实上则几乎全然不是如此)是受一个单一首都统治的[11],其内部组织展现出领土的整体结构,这不仅表现在空间中,而且表现在庆典、社会分层和行政机构中。

当卡伦加塞姆君主领导的叛乱爆发时，最高国王向内陆逃到了现在的邦利地方；那些君主（他们仍然对最高国王忠心不渝，除了卡伦加塞姆君主）都撤回到他们各自的几块地区。当反叛平定之后，正像提到的那样，国王（毋宁说是其后继者）并没有返回那在精神方面已受怀疑的吉尔吉尔，而在克隆孔开始了其全新生活，不过那些曾经毗邻而居的君主们仍然停留在各自的领地上。据说，同样的过程——同样的分裂和空间性分离，同时也继续向父系世系表示名义上的服从——也很快发生于每一地区和分区，但不一定都必然通过暴力，从而产生了数十个王室——大的、小的、较小的和极小的——点缀着为人所知的历史图景。

[页 16]

最终的结果，即 19 世纪的结果是，一个由众多拥有不同程度的实际自治和实际权力的"土国"构成的杂技金字塔诞生了。巴厘的主要君主们用自己的肩膀支撑着最高君主，同时也站在那些因他们而荣获各自地位的君主们的肩膀上面，恰如他们的地位是从最高君主那儿获得的一样；世系就这般依次延续下来。然而，整个结构从一开始基于庆典和声望，且一如我们将看到的，谁的实际政治支配和服从愈是脆弱和微弱，谁就在这个金字塔上攀升得愈高；一如另一个比喻所表明的，这是一个繁复的纸牌屋宇，一个等级建立在一个等级之上，直到一个高不胜寒的峰巅。众典范中心的典范中心仍然是克隆孔，即桑波朗岸及吉尔吉尔的直系后继者和通过他们而成为满者伯夷的直系继承者。但秩序的原初意象是通过一系列更小的中心得以折射的，它们遵照它折射满者伯夷的模式再来模仿它，很自然，既然它是通过渐趋粗糙的中介而播布的，其意象亦随之渐次黯淡下去。

它之所以渐次黯淡，不仅因为它是在地理上"水平地"传播的，而且作为也是我们可以称之为"衰降型地位模式（sinking status pattern）"的文化渐衰（cultural corrosion）这一内在过程的

结果，它经由代际“垂直地”延续着。



衰降型地位模式基于这样一种观念，即人类源出于神，不惟系谱方面如此，且在拥有更低的内在价值方面亦是如此。其衰落程度因世系之不同而有级别之不同，通过各种世界性事件和社会事故，最终沦为纯人性，由此产生了当前的、异常复杂的声望等级制度（system of prestige ranking）[12]。由于其令人目迷的印式外在特征，这一制度通常被称为种姓制度（caste system），但在巴厘，更恰切的称呼应是“头衔制度”或“头衔集团制度”（title or title-group system）。至少在理论上，它在敬意等级级序中赋予巴厘的每一个成员（或更准确地说，每个家庭）以一个先天的、确然的和就个体而言不可变更的个人地位。每人的 [页 17]
头衔都表明了他或她的级别（standing），而级别则是父系世系神话的反映，其世系从其神性祖先的源头渐次下降到目前的更少庄严性的位置[13]。不同世系（即，不同头衔）的声望具有质的差异，这是由于衰降速度不同而导致的；它们并非都衰降到同一个层次上。与印度的个人种姓不同，当前等级并非是他本人的行为此前化身的结果，而是由不可逆转的历史导致的[14]。

就巴厘王室世系而言，这一模式的外在表征十分醒目，同时，在意识层面上又异常明晰。

一如所有人类的世系，世系肇始于神，其头衔当然是 Batara。它通过拥有 Mpu 头衔的各个半神性人物传承到巴厘首位爪哇国王的父亲，他是一个拥有 Dangiang 头衔的婆罗门祭司。然而，国王本人，即克莱斯纳·凯帕吉珊，自打到达巴厘伊始就不复是一个婆罗门，而降低到刹帝利的地位，结果，他的头衔就不再是 Dangiang 而是 Dalem，所有的吉尔吉尔国王都同样拥有这一头衔。这些国王中的前六位驾崩后都直接升到了诸神的世界，没有在人间留下尸体——这一过程称 moksa，即“超升”

(disincarnation)、"解脱"——但第七位国王,在其在位期间爆发了导致吉尔吉尔最终命运的内战,他的死亡普普通通,平淡无奇。此外,他是最后一个被称为 Dalem 的国王。其继承人,即克隆孔的立国者,被称为 Déwa Agung,这是一个更低的头衔,所有后来的克隆孔国王们也都拥有这一头衔[15]。

同样的过程也发生于地区性的"次级"国王身上。因为他们并非(最初的)婆罗门凯帕吉珊的后裔,而是作为他的臣属的爪哇刹帝利(他们亦在转换中降低了等级)的后裔,因此他们就开始于更加低下的等级并渐次衰降,在不同程度上和出于不同原因,包括他们那最初的"过失",即离开吉尔吉尔而建立了各自的尼加拉。第三级分裂,即那些依次离开地区性国王的宫殿而在附近建立了自己的新宫殿的国王,他们的头衔甚至就更低。依次类推,直至沦落到绅贵(the gentry)这一最低层次。因而,如果我们将那些并非一直完全一致或可被统一察知的民族志细节暂放一刻,就会浮现出这样一幅总体图景:地位和精神力量的全面衰落,不仅发生于那些从统治阶级之核心移走的边缘性世系,而且当边缘性世系从其侧近外移时,核心本身亦是如此。通过
[页 18] 其发展过程,曾经统合一体的巴厘国家的典范力量在其中心不断削弱,其边缘亦是同样。至少巴厘人大略作如是观。

—4—

然而,这并不被认为是一种无从避免的恶化,一种命中注定的从黄金时代的衰落。的确,一些高深莫测的智者以一种散漫的方式提出了印式"黄金时代(Mahayuga)"或"永世"(aeons)体系,将现在视为"黑暗时代(Kaliyuga)"*,新的轮回开始之前四

* Kaliyuga,印度观念中的第四个时代,也称为"黑暗时代"。——译注

个伟大时代中的最后一个也是最堕落的时代，但这在总体上似乎从未成为一种特别重要的观念[16]。对大多数巴厘人而言，这一衰落是历史恰巧发生的方式，而非历史必然发生的方式。因此，理所当然的是，人们，尤其他们的精神领袖和政治领袖所作的努力，既不应该试图反转历史（因事件本身不可变更，这一努力无甚可能），亦不应该庆祝它（既然它是从理想状态延续下来的衰落，这一做法显得毫无意义），而应倾向于抵消它——即，直接、切近并不遗余力地生动重现那种文化范例，吉尔吉尔与满者伯夷的人们曾在他们的时代以这一范例来指导他们的生活。一如格雷戈里·白特生（Gregory Bateson）所指出的，就这一词汇的确切意义而言，巴厘人看待过去的方式几乎完全不是历史性的。[17]就其所有出于解释目的而进行的神话创造而言，巴厘人并非出于将过去作为评判现在之标准的原因才去探究过去；即是说，而是为了那永恒的模式，现在应该遵照这一模式来形塑自己，但是，由于意外、疏漏、失于检点或大意等缘故，他们经常没能够成功地追循它。

正是因为试图遵照过去曾经拥有的图景对现在进行几乎纯审美性的校正，君主们才会不遗余力地通过举行宏大的庆典戏剧场面来着手实施。从最小君主到最高君主，他们都一直持续不懈地在各自的层次上建立一个更加真正典范的中心，一个真实的尼加拉，如果在辉煌程度上它不能与吉尔吉尔相媲美或不能接近的话（甚至更加雄心勃勃的人都极少怀有这种热望），它也至少能够模仿并在某种程度上重新创造文明的灿烂意象，古代国家曾经体现了这一文明，但后古代国家的堕落却玷污了它。

就此而言，19 世纪巴厘政治可以被视为摇摆于两种正相对抗的力量之间的张力：典范国家仪式的向心力和国家结构的离心力。一方面，由这个或那个君主领导的公众庆典的确具有凝

[页 19]

聚效果。另一方面，政权又具有内在的分散性和分化性特征，这一政体可看作一种由数十个独立、半独立和准独立的统治者组成的分立性社会制度，或，如果你愿意如此称呼的话，权力体系。

一如我们业已看到的，第一种因素，即文化因素，来自于呈下降趋势的顶端和呈外向趋势的中心。亦如我们将会看到的，第二种因素，即权力因素，生成于呈上升趋势的底部和呈内向趋势的边缘。其结果是，典范领导权的雄心范围愈是广大，支撑它的政治结构就愈是脆弱，这是因为它不得不更加倚赖于联盟、诡计、诈术和虚张声势。受完美的展示性国家这种文化理想形象的牵引，君主们就始终不懈地努力扩大自己动员人力与物力的能力，以便能够举行规模更宏大、场面更辉煌的典礼；同时，为了举行典礼，就须建造更宏大、更辉煌的庙宇和宫殿。然而，当这样做的时候，他们就是在和政治组织形式的题旨唱对台戏，这些组织的本质不断趋于分化，尤其当面临不断增强的统一压力之时。但是，不管是否真是与这种题旨唱对台戏，他们始终都在与文化自大主义(megalomania)和组织多元主义这样一种悖论作斗争，而且并非没有取得暂时成功。设若不是现代世界最终遏止了他们，那么毋庸置疑，他们至今还在和它作斗争。

## 地理与权力制衡

判断南部巴厘地形是完全山地性的还是完全海岸性的，这在很大程度上要看你是站在火山斜坡面朝大海，还是站在海岸面朝斜坡。若站在两者之间，你就能够从各个角度环视四方，在上方能看到火山锥耸起 5000 或 10000 英尺并直插云霄，下方则是黑若沥青的拱形火山锥，如同一个巨型铁锅的满沾烟灰的

尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

锅沿。

这一图景，一个由水稻梯田和遍布棕榈树的自然陆架构成的层级，其规模具体而微：紧密、和谐地叠融一体。从巴都尔山上的巨大火山湖到这一地区的大致中心、位于下方约 3000 英尺的吉安亚仅约 25 公里（见地图 1）。从密集型水稻农业最高种植线（±2000 英尺）到海岸的距离，从西方（即塔巴南）出发仅约 15 至 20 公里，从中心（即登巴萨）出发仅约 20 至 25 公里，从东方（即克隆孔）出发则仅约 10 至 15 公里[18]。横穿距离，即从塔巴南经登巴萨、吉安亚和克隆孔到达卡伦加塞姆，若通过荷兰人修建的崎岖不平的公路，大约有 60 公里；直线距离约 35 公里。在这一拥挤的地区，即总计约 1350 平方公里的面积上，今天（1971 年）居住着巴厘 210 万人口中的大约 80%，每平方公里约 1.5 万人以上。虽然人口规模肯定不在同一个层次上，但也没有什么理由说，19 世纪，或就此事而言，大部分巴厘历史的聚居类型会判然有别[19]。如果的确曾存在一种培育殊异的文明的温室的话，这一舒适的小型露天剧场就是它；而若最终绽放出了一朵奇异的兰花，或许我们就全然不应有什么惊奇之感。

整个地区并不仅仅呈现为纸盒似的维度，它还被众多深不见底的河流峡谷所切分，这些河谷从山脉上面一直延伸到海边，将整个南部灌溉水系切分成一组细小的、馅饼状的长条。居住区都沿这些长条分布，坐落于众峡谷中间的狭窄突出地上面，因此东西（或横向）交通就比南北交通，即纵向交通要远为不便。即使在今天，一个生活在这样一条突出地上面的人通常会发现，走下去直到公路，再向东或向西走一二公里，然后再翻越附近的突出地带，就要比直接穿过这片地势容易得多，驮运东西时尤其如此（事实上往往如此）。（只能用摩托车、自行车或马车，除此以外则别无选择。）



[页 20]

公路在19世纪还不存在，横向穿越虽然远非没有可能，却也异常艰难。例如，在1876年的邦利，要旅行8公里走到克隆孔，就必须经过至少7道深邃的、无梁可渡的沟壑；若是出口货物，那么，通过布莱伦，走上70公里左右翻越山梁直到北部，比起通过位于东部约20公里的卡伦加塞姆来，就要容易得多。毗邻海岸的更远南部，其地势没有那么崎岖，延伸开去成为一片狭窄的（虽然并不十分平坦的）平原。但若是某个君主想要去拜访其邻居，那么，先走到海岸，再乘渔船沿海岸航行到合适的停泊地，然后再走向内陆，就会比直接陆行远为简便[20]。就国家组织而言，这种地形易于建立一种纷繁复杂、非单一化的地理政治力量场域，而其政治活动当然决不会是统一的。

—2—

就这幅图景简单而言，为了控制任何一组特定的突出地带，
[页21] 那些坐落位置较高、上朝山脉的君主和那些坐落位置较低、下临海洋的君主之间长期以来就在进行着纵向争夺，而某些在这些为争夺作为一个整体的灌溉水系之控制权而展开的地方性竞争中较为成功的君主彼此之间还会进行横向争夺。若再以复杂眼光观之，就会发现，这两种过程，第一种是初级的、小规模的和持续不断的，第二种则是次级的、大规模的和散见的，它们不仅会同时发生，而且一种过程可能会采取另一种过程的方式。地区间竞争的“国际”政治活动与地区内部对抗的“国内”政治活动彼此叠加甚至两相混同；它们并不发生于一系列封闭型国家即微型帝国（imperia）之间，而是通过不规则地散布于全境的联盟组织与对抗组织的拉扯不开的网络被激发出来。随着从这一体系的底部向其顶峰的逐级过渡，其政治也随之改观，但其本质却无根本不同。即使边缘地区的政治动荡也能牵连到其他地区，而

围绕全岛范围的权力平衡发生的任何显著变动都会立刻在哪怕是最偏狭的情境中激起反响。

在社会学意义上，纵向（小规模的）权力斗争比横向权力斗争更为关键，这对巴厘政治特征具有几种意义。首先，也是最显而易见的，这意味着，因它们全然是地域单位，南部巴厘的领土走向就一直是南北向而非东西向的，这使它们的形状看起来像长长的、总的来讲又十分狭窄的皮条。其次，这意味着，高度，也即斜坡上的位置，对君主采取何种相应决策的观念来讲是一个最显著的地理因素。其三，这意味着，每一地区的政治重心都会倾向于选择山势开始降落到平地的那些交接点。

在这一上下走向中，政治表现为，坐落下方、面向海洋的君主始终不懈地试图控制（"驯服[domesticate]"也许是一个更确当的词汇）那些坐落上方、面向山脉的君主，同样，坐落上方、面向山脉的君主也始终不懈地试图独立于正处自己下方的君主们并削弱他们的权力。因而，高地君主们的短期兴趣始终在于如何维持至少是该地区的总体分裂状态；而低地君主们的兴趣却是如何实现统一。或，换种说法，地区统一与否——地方性独立或分区性独立——随海拔高度而有所变化。除了一个可能的例外[21]之外，19 世纪巴厘所有真正强大的王室都在最南部，在某块或几块特定突出地带各据山头；除了巴塘（一个对其多少有些不利的条件是，它一直远远地延伸到低地地带），所有这些强大王室几乎都正好位于 350 英尺海拔线上，恰好在平原开始之处。 [页 22]

因而其结果是，一系列倾斜的长条地带一个挨着一个平行布列，每一个都几乎摇摆于两种状态之间：若是低地君主在某种程度上控制了局势的话，我们将会看到，就会出现一种虽彼此合理切分、却又异常复杂的政治一体化状态；若他们无力控制局势的话（至少通常如此），就会出现一种同样复杂的近乎无政府的

状态。低地君主的权力愈大，其权力就愈是不倚赖于对农业剩余财富的控制程度。虽则平原每平方公里拥有更多梯田和人口，但山地梯田的灌溉条件更佳，产量也更高。大体说来，在地区富有程度及其最高君主的权力之间基本没有什么必然联系；且一如我们将会看到的，政治组织之本质导致了，土地"所有权"与人口"所有权"实际上彼此分离，因此，某一领土内的财富与权力之间的联系与领土之间的财富与权力的联系相比也强不到哪里去。毋宁说，在大多数实际情况下，低地君主们的疆界取决于它们在交通网络中的关键位置，而这些疆界总是不可避免地处于一种变动不居的状态之中。

就此种地形而言，平原边缘地带具有控制东西交通的战略意义。分布于塔巴南—吉安亚—克隆孔弓形地带的君主们的优势在于，他们不仅能够在建立并维持纵向联系的基础上再建立并维持横向联系，而且通过外交或战争手段，他们还能在这两种联系的基础上建立某种联盟，虽然联盟很脆弱，在一般情况下也不长久。一个王室所处斜坡愈高，其纵向孤立性就愈大；斜坡愈低，它就愈能发展其纵向交往。在其总体层次上，巴厘政治是几何学性质的——土地几何学——而非算术学性质的。

在努力维持独立(或部分独立；在这一整体体系的任何地方都不可能形成真正的霸权)的斗争中，高地君主们拥有一些独特武器。首先，就水利灌溉系统而言，他们的地理位置更具战略意义，并能切断或威胁要切断位于其斜坡下方的君主们的水源供应[22]。其次，由于其地势更为崎岖不平，因此当与外来军事压力相抗时，这种地形就成为高地君主们的天然屏障；事实上，在最高海拔处，有少数通常实行旱作种植的农民社会不受任何君主的有效控制[23]。其三，也是最重要的，相邻领土的主要君主总是会乐于支持并资助任何高地叛乱，因为这种叛乱能够帮助

[页 23]

自己削弱低地敌手[24]。因此任何一片领土内的政治局势总是扑朔迷离，难于预言，忽而是服从于低地首府并实现暂时统一，忽而又叛离低地首府并再次分崩离析。……如巴厘国家组织的其他任何方面，这都只能相对而言；在多数时候，每个地区都存在大致可被定义为相当于中央化王国（centered kingdom）的事物。但若将这一事物视为一个政权的话，它充其量只能算是一个并不那么稳定的联盟，一个暂时的格局，的确有人试图维持当下格局，但同样多的人也正在试图打破这一格局。

如果纵向冲突冲着并远离平原的边缘地带展开，横向冲突就会沿此边缘地带展开。就整个南部巴厘而言，此时政治重心就会移向从塔巴南到卡伦加塞姆弓形地区的核心地带（即，吉安亚—克隆孔地带之内及其外围）；政治过程会忽而涌向这一核心地带，转而又迅速从此地消歇，因此，这一地带亦会忽而分裂，忽而统一。

由于这种取向，至少在19世纪，统一局面从未达到非常显著的高度。一旦有谁试图攫取全岛范围的控制权，立刻就会激发其他低地王公们彼此之间的强烈对抗；与那些雄心局限于一个地区之内的统一者相比，一个具有远大雄心的统一者所面临的政治问题就要远为复杂。靠近中心的王公们一直试图扩张其控制范围，即实现跨地区控制，而那些东部和西部的王公们所关心的，却是如何维持各自的独立地位。在任何特定时代，哪种潮流更占上风的程度，反映的是不同的地区性王公们控制各自地域的牢固程度。若核心公国更强大，其趋势就表现为，纵向关系更为多样化；若边缘公国更强大，其趋势就表现为，纵向关系就会大大减少。但是，哪怕地区内部平衡状态出现了轻微的裂痕并有利于统一者，同样，跨地区平衡状态就会出现更大裂痕，从而就能够抵制这些统一者。 [页24]

—3—

简言之，对古代巴厘政治组织的鸟瞰并没有展示出一整套遵照等级化级序原则系统组织起来的独立国家，而独立国家的特征是，国家之间彼此分野明确，并跨越划定边陲建立“外交关系”。它也没有展示出由处于绝对专制的、“治水型”或其他类型的暴君统治之下的“单一中央化集权国家”实行的全面统治。它所展示的是由高度不同的政治纽带组成的扩大场域，这些纽带在这片地形上的各个点上结聚成不同幅度、不同强度的网结，然后，又以盘根错节的方式再次撒布出去，最终将每件事物紧密地彼此联结在一起。虽然某些地区性公国之间存在着中间地带，有时还特意划作无具体归属权的公共地带，各方间谍及代表充斥此间；但是，边陲却“并非明确划定之界线，而是共同权益之地带”，亦并非将一个“国家”与另一个国家隔绝开来的“现代政治地理意义上精确的麦克马洪防线”，而是过渡区域、政治共生区(ecotone)，它使得毗邻权力体系之间能够“机动灵活地相互渗透”[25]。

在这一分散的、变幻无常的场域的每一个点上，斗争更是为了人——为了他们的服从、他们的支持以及他们的个人效忠——而非土地。政治权力更是通过人而非财产的方式进行传承，是关于声望的累积而非疆土扩张之事。正如饬令、条约中的记载，以及传说或访谈人的记忆所表明的那样，不同公国间的争端最终都无关于边界问题，而是与双方的地位、应有礼节的细碎问题相关(一场重大战争可能直接起因于，某人在一件无关宏旨的事情上使用了一个不合礼仪的词语)，与举行国家仪式和进行事实上是同一件事情的战事而动员特定人群甚至是特定人员的权利相关。

V. E. 孔恩(Korn)讲述了一则关于南部西里伯斯人的逸闻,本地政治格局与巴厘政治格局相去无几[26],这使得此一地点成为对传统西方智慧的绝妙讽刺。出于通常的行政管理考虑,荷兰人意欲一劳永逸地划定两个小王国之间的界线,于是乎就将当事国王召集前来,问他们边界究竟在何处。双方都一致同意说,甲国的边界在他仍然能够看到沼泽之最远处,乙国的边界在他仍然能够看到大海之最远处。那么,难道他们不是为了能够看到沼泽或大海之处的土地而打来打去吗?“先生,”一个年迈苍苍的国王答道,“我们打仗可有更充分的理由,可不是为了这些不起眼的小山。”

[页 25]

# 2 政治机体:统治阶级的内部组织

## 继嗣群体和衰降型地位

[页 26] 在传统巴厘南部,作为权力均势之基础的各种制度的复杂性与这种权力均势的复杂性相比起来毫不逊色。最根本之处在于,绅贵和农民之间存在着根本的归属性(ascriptive)区别:某些人拥有的头衔能够确保他们有先天的特权来获得村落权威,而另外 90% 的人,其头衔则使得他们不可能拥有此种特权。前者统称为 triwangsa("三种人[three peoples]"),由三个高等种姓(即,varnas)组成:婆罗门、刹帝利和吠舍。后者由第四个种姓或曰首陀罗种姓组成。前者亦称为 wong jero,或(笼而统之地)"局内人"(insider),由其中间产生了巴厘的领袖。后者亦称为 wong jaba 或"局外人(outsider)",从其中间产生了追随者。

然而,通常来讲,与这种简单的概括相比起来,真实状况却远不那么规整。首先,并非所有拥有"三种人"头衔甚至更高头衔者都能在任何特定时候扮演实际的重要政治角色。在那些"掌握权力"(即,能够控制实际统治工具的人)的人和那些不"掌握权力"的人之间存在着深刻区别;前者从首陀罗那里接受敬意和服从,后者则仅能接受敬意。伴随人口之自然增长,对权力拥有先天特权的个体的数量亦愈来愈多[1],但他们却不能实际接近权力,而早在 19 世纪以前,实际操纵权力的统治阶级即已经

尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家

在贵族整体内部形成了少数派。但即使如此，作为一个“三种人”，一个“局内人”，却也至少意味着他是一个潜在的“拉甲”；每一个上等种姓的人，无论在政治方面如何微不足道，都能成功地在国家中谋取到职位，因此，通过要弄手腕、拍马逢迎、有效服务或仅仅是由于好运气，他就能够进一步从这种职位获取权威，因为其高贵血统确保他在理论上拥有相应的资格。



[页 27]

不过即使这幅图画也不甚完整。虽然首陀罗不能成为确切意义上的君主、王子或国王——因为他们与生俱来的缺憾，他们不能成为真正的典范人物——但一如大量例子所表明的，他们仍能在全村落层次的政治生活中扮演主要角色[2]。在另一端，虽然婆罗门有资格获取巴厘文化中享有最高声望的地位(除王位外)，即湿婆教祭司(padanda)地位，但除了少数有着严格限制的例外，他们却在整体上被阻止接近领导权的具体机构。

用韦伯的术语来说，首陀罗能够获致为了确立实际权威而必需的权力，但却不可避免地缺少道德资格这种装饰品，而这亦是确立实际权威所必需的；婆罗门完全具备此种资格，他们事实上是文化精华之最纯粹载体，但却不能获致必要的权力。惟有刹帝利和吠舍能够在占有一种的同时去谋求另一种，从而能够获得真正的权威、实质的合法性，并成为整个体系——祭司、平民和较不成功的绅贵——赖以基于其上并得以运转的中轴。

—2—

第二种制度，毫无疑问也是国家组织赖以为基础的最富影响力的制度，是各种类型的亲属制度，它们不同寻常，甚或非常独特。上层种姓成员即分属于这些势力和规模各不相同的父系继嗣群体[3]，它们可以称为宗族(lineage)，但它们在结构上却全然不同于现代人类学作品通常描述的那种宗族。

首先，这些群体实行的并非是外婚制而是内婚制，最优选的婚姻是父系平行堂表亲（即，从男性自我来看，他的父亲的兄弟的女儿）。其次，新群体从旧群体中之生成不是通过旧群体的劈分而实现的，而是随着新群体在旧群体内部的出现而实现的。更准确地说，这一过程应称为分化（differentiation）而非分支（segmentation），这使旧群体维持原貌，无须改变，就总体意义而言，这一过程是通过其内部自身的变化而完成的。其三，更大整体的各个分化部分按照其诞生次序而明确划分出相应的等级。
[页 28] 亦即是说，随着时间的流逝和新分化群体的不断产生，它们的等级也相应发生变化：一旦新群体出现，较老的次级群体即沉降到一个相对较低的地位上。其结果是产生了一种等级性的、富有弹性同时又具备完整体系的继嗣群体结构，政治权威的实际配置就基于这种结构。头衔制度要求合法化，亲属制度则赋予它以具体的社会形式。

这一制度的基本单位——准宗族（quasi-lineage），巴厘人通常称之为 dadia*[4]——由所有那些认为他们乃源于一个共同祖先之父系后裔的个人组成（举绅贵为例，这个或那个声名显赫的满者伯夷移民的后裔）。无论家族规模多小，例如没有政治权力的“三种人”，或多大，例如拥有政治实权的世系，每个家族都是一个完全自足的共同体。家族从不会在继嗣、地域或“种姓”的基础上聚合成任何一个更大单位。而且一如我们将看到的，即使它们内部高度分化，就其最根本意义而言，它们也是不可裂

* 作者明确表明，dadia 不同于现代人类学作品中通常描述的那种宗族，并称之为“准宗族”，且文中 dadia 和 lineage 这两个术语交替出现，因此在此将 dadia 和 lineage 分别译为“家族”和“宗族”。若非特殊用法，下文不再注出。——译注

变的：它们从不(无论如何，在理论上)分裂成彼此独立的分支。



在任何既定地区、次区或地方，或全巴厘层次上，都是这种家族在为权力而彼此之间展开竞争，同时，当权力业已巩固后，它们就进一步谋求仪式层面的合法性权威。无论它们由 20 人抑或由 200 人组成，它们一直是国家组织中不可化约、不可混同的单位。它们能扩张亦能收缩，能昌盛亦能衰败，能征服亦能溃败；但它们既不能劈分亦不能(除非是在非常情况下结成的联盟中)联合。如此一来，家族制度固有的癖向就走向了政治宗派主义(political particularism)。正是这些使群体变得牢不可摧的因素——内婚制、不可分性、内部发展之潜能——使群体在继嗣框架中更大范围的整合变得异常困难以至于无甚可能性，同时也将巴厘政体派分成一组拥有不同规模、势力和结构复杂性的对抗性宗派。

从内部来看，家族也远非简单地模式化，无论作为一个整体的群体能够获致怎样的政治权威，其内部的权力配置也不会均衡，其方式既纷繁驳杂，又明确无误。一个家族愈是强大，它的内部结构就愈是分化。其内部结构愈是分化，所面临的整合问题就愈是棘手。对外的政治成功导致的是内部的政治紧张。当一个强大家族开始走下坡路时，它更多地是遭受到内部削弱而非外部压力。

当家族正在成长时，其自身内部就孕育着具有相同总体构造的次级群体——即是说，一组彼此分立的首选内婚制父系亲族，它们组成了雄心勃勃的仪式性和政治性共同体。不过，虽然每一个单位都是整合的而且彼此独立，这些次级群体却并不独立于父系家族，父系家族仍对它们拥有明确的司法、道德和宗教优势。当面临冲突时，更大群体的利益会优先考虑；次级群体全体成员被认为源于并附属于家族全体成员，次级群体成员也没

[页 29]

有与家族外群体直接打交道的合法权力。此外，在任何特定家族内部，并非所有成员——在许多情况下，甚至大部分成员——都属于这样一个次级群体。与分支结构不同，在分支结构中，每一个个体成员在任一分支层次上都隶属于同一个分支，但"次级家族"成员资格却不会扩张到整体家族成员资格上去；因此，家族是这个或那个次级群体的成员与非亲属成员的集合体。最后，在最大或最重要的家族之中，三级分化有时也会发生，次级群体（三级家族）又依次在次级家族内部形成，它们和次级家族之间的总体关系就如同次级家族和家族之间的关系一样。整体结构更像一整套千层盒，而非一棵不断分枝增权的系谱之树（见图 1）。

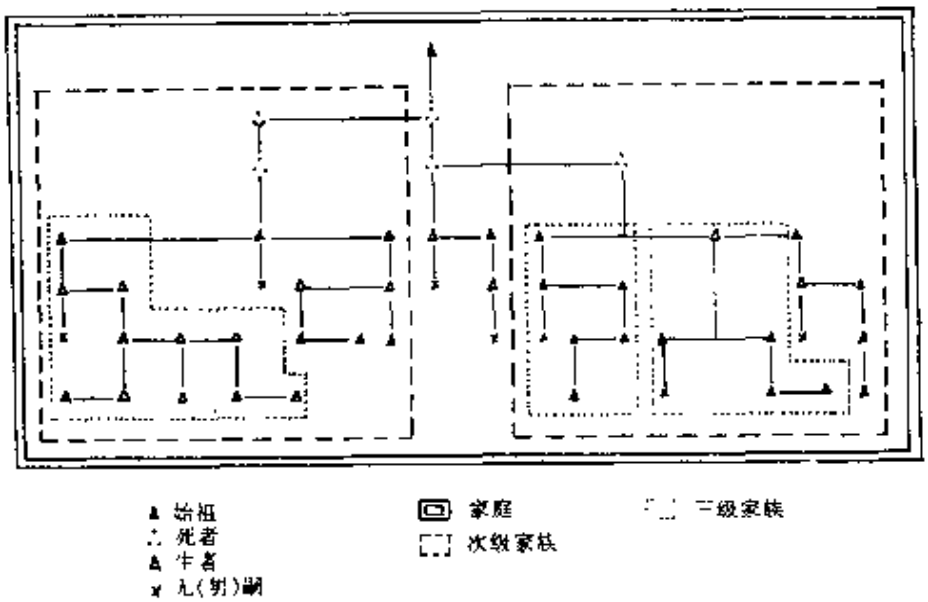



图 1　家庭结构模型（女性从略）

然而，从理论上来讲，虽然较小群体附属于较大群体，但权威实际上是沿着次级群体世系配置的。一如许多家族会在一个地区之内为权力而彼此竞争一样，次级家族——更小、更紧密的网结，每一个都试图成为继嗣群体的内在的辉煌中心——也同样在家族内部为权力而彼此竞争。但是，虽然家族间竞争完全

[页 30]

不受继嗣机制的制约，竞争者之间也无甚关联，但在家族内部，这种竞争却受到非常审慎的制约。如果说，在更宽广的政治舞台上，家族可以以任何层次的单位和手段便宜行事，但在家族内部，诸次级群体对权威的角逐却不允许变成肆意的政治斗争游戏，不允许在各自主宗派之间展开激烈的权力之争。一如它所表明的，内部整合总是偶然的事情：部分一直威胁着要吞并整体。但若不能理解次级群体等级的以继嗣为基础的体系，就很难明白此种整合究竟如何存在。

—3—

家族的内部整合体系堪称总体文化层次上所称的“衰降型地位模式”的制度性对应物，在此可根据更具体的社会学惯例表达为父系亲属制度和长子继承制。

每一上层种姓家族都拥有一个由历代长子之长子组成的核心世系[5]，它那不曾中断的纯正性能够回溯到那最初的满者伯夷时代之奠基者，其当前代表则被视为家族的高贵人物。无论在什么时代，高贵的次级家族就是当前核心世系后裔所属的次级家族；高贵的“三级家族”首先是他所属的扩大型“父系家庭”；而他本人则是典范王性的家族候选人。

在任何一代，该代最高君主总会拥有众多幼子，因此，随着核心世系的逐代传承，就会不断产生众多边缘世系或次级世系(cadet line)，每个幼弟都建立一个世系。从其诞生之初，这些世系也以长子继承制方式逐代传承，从而形成了众多分立的次级家族，但相对于核心世系之地位而言，它们的地位却随时间之流逝而逐渐、自动地衰落。因之，在第一代，与核心世系相比，这些次级世系当其诞生之初就业已衰降了一个级别；因此如果我们任意给核心世系打一个“地位价值”，比方说，10，由核心君主之

[页 31]

幼弟们创建的边缘世系的价值就会是，比方说，9。而等到下一代，同样的过程仍会重复发生。核心世系的价值将继续是 10，由该代最高君主的幼弟们创建的新世系的价值将是 9，而那些在上代创建的次级世系就会降落到 8，其等级为新近诞生的次级世系和在其内部生成的次级家族所超越。然后依次延续到第三代、第四代，在理论上可到无数代（见图 2）。

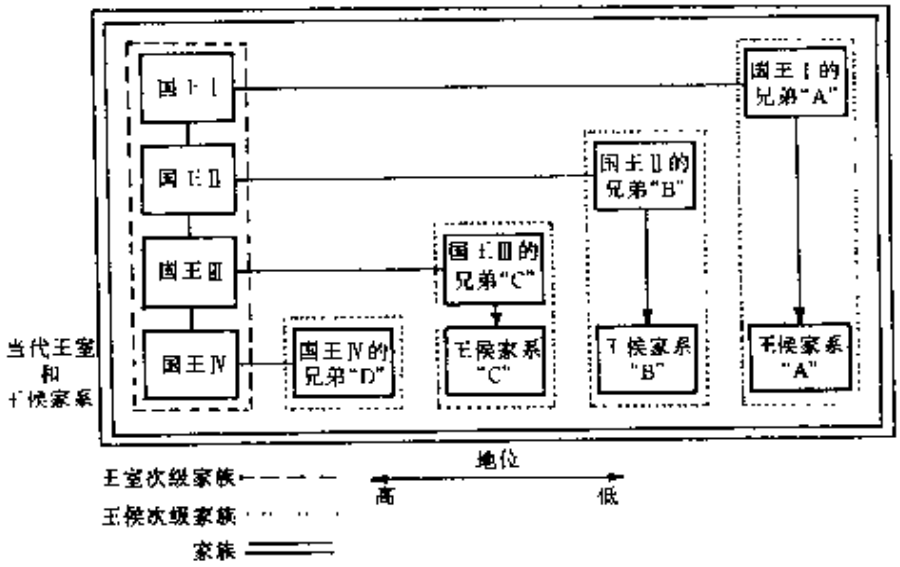



图 2　贵族继嗣：衰降型地位原则

当然，这种描述经过了高度概化，是一种理想模式（一个具体的例子将在下文第 3 章中展开）。但其要点在于：各世系与在位的最高君主即当前核心世系领袖的亲密程度决定着它在统治性家族内部的相对地位。次级家族从中生成的世系愈是"古老"，它聚合为一个社会实体的时间就愈往回溯，因此相对于其他同代世系，它的正式地位就愈是低下。真正重要的是这一普遍原则，而不是任何自发性系谱分化过程；因为，如同在其他以继嗣为基础的制度中一样，系谱能够而且一直被操纵着用来赋予当前的权力格局以合理性，并调整当前的声望角逐。衰降型地位的观念，等级及其与当前核心世系领袖的密切性之间呈正

尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

相关关系的观念(这些观念在平民家族中全然不存在,这些家族中也无系谱留存,而次级家族亦未正式定级)从内部塑造了家族,并为它提供了社会结构形式,权威差别也由此得以显示出来。但差别的真正原因,导致差别存在的起因,却与政治的现实运作而非亲属法则具有更大关系[6]。



[页 32]

继嗣群体组织(如果应这样称呼它的话)的诸种原则之运作所导致的具体结果是,占据重要政治地位的家族是由一组遵照等级秩序排列的"王室"家系和"王侯(noble)"家系组成的。每一个家系都拥有一定程度的自身权威,但所有家系都被认为和其他家系具有父系纽带关系,而且尽管它们之间的实际对抗相当之强,它们也被看作更大继嗣群体整体中不可分割的部分。

根据它们的等级,这些家系分别被称为 puri 或 jero。核心世系家系通常称为"伟大的 puri"(puri gde);那些"更密切的"、"更亲近的"王侯家系则称"某某 puri",这一名称本身显得多少有些随意;而那些(在系谱上)更疏远的家系则称"某某 jero"。其他关于相对地位的大量符号都在文化层面上明确表达了这种正式结构:不同家系的领袖(以及成员)之间的微妙的头衔差别;规定着家系彼此之间应遵循的敬意礼节的各种精微规范,包括高度发达的不同语言的使用;宴会、座次、优先权及婚姻的明确规则;对摆设、建筑物的类型和家系的"宫殿"装饰的诸多具体而微的消费规范,还有其居住者的适当服饰的规范;关于仪式权利及义务的详之又详的规定,其中最著名者或许就集中于火葬和死亡仪式之上。诸如此类,其叫人生厌的区别达到了令人惊讶的地步。如同总体情况所表明的那样,公共生活的驱动力是地位礼仪。王室文化对仪式主义(ritualism)不遗余力的追求不仅仅是政治秩序的遮羞布,而是它的实质。

因此,用结构术语来说,"三种人"家族(或更确切地说是吠

舍家族或剎帝利家族)本身就是一个国家,或至少是雏形国家。当然,家族的限度并不标志着政治关系的限度,而标志着那些由父系维系体系赋予决定性形式的政治制度的限度。在家族与家族之间充满着诡谲、暴力和狡诈的讨价还价;但家族内部照样充满了诡谲、暴力、狡诈的讨价还价和家庭效忠的形塑力量。父系继嗣、优先内婚制、分支的禁止及次级群体的等级化共同将家族制作成一种拥有统一权力的团体,事实上也是整个政治世界中的唯一团体。在巴厘的尖角地带和山岭地带进行横向竞争和纵向竞争的单位并不是君主和王室:竞争单位是由这些君主充任象征领袖的家族,是他们那作为文化焦点的王室。

[页 33]

—4—

然而,认为家族是拥有统一权力的群体并非是说它们就是非常统一的。恰恰相反,其内部存在着宗派性派系,比起家族之间的冲突来,家族内部的单位之间的冲突偶然会同样更激烈,通常也会更频繁。

家族首先是由王室家系和贵族家系、puris 和 jeros 组成的以继嗣为基础的联邦性组织,虽然它们不能脱离或大幅度改变正式权威结构,却能够因此为获取权力和势力而展开争斗。各个王侯家系被当作核心世系君主的名义上的"手"(manca)其或"仆从"(parekan),但实际上王侯家系要远比他强大。从法律方面来讲,附属家系不能随意直接与其他家族的家系打交道,但事实上,当这种诱惑看起来大于潜在风险时,他们往往这么干,他们会竭力削弱己方阵营中的竞争对手,以便抬高自己的地位。名义上的等级规范的确必须遵循,但这并不意味着核心世系君主不能接近高等世系中的低等家系,因为低等家系对自己的威胁更少一些;同时也不意味着他们不能寻求外人的支持以抵制

来自内部的反抗，也不意味着不能求助于跨亲属关系的权力工具。



地位和权威的核心—边缘式继嗣模式提供了一种颇为便利的框架，在这种框架中，政治权术能够以一种较具秩序化和（通常）更少公开暴力冲突的方式实施。但它既不能削减暴力，亦不能将政治化约为纯粹的行政管理。与制约着家族间斗争的规则相比，制约着家族内部权诈斗争的规则能够更明确地加以界定，也更容易观察到。但对抗依然异常激烈，野心依然肆无忌惮，妒忌也依然无从偃息。 [页 34]

## 庇护关系

然而，国家组织比起头衔集团分层和千层盒式亲属关系来要更为复杂。就整个人群而言，人群分化为“三种人”贵族阶层与首陀罗农民阶层，“三种人”贵族阶层的头衔使得他们拥有获得村落层次权威的资格，而首陀罗农民阶层则天生就不可能如此，衰降型地位家族体系将贵族分化成此种类别；但除此而外，还有形塑了“国家（national）”政治并体现了其特征的第三种社会制度：庇护关系。虽然它是在由“种姓”和亲属关系构建的总体情境中运作的，庇护关系却不同于此二者：它并非是归属性的而是契约性的，并非散布性的而是视情境而定的，并非法定的而是非正式的，并非井井有条而是无章可寻。庇护关系提供了一种可以逾越地位与亲族之固有界限而铸造新纽带的有效途径，并在他们内部重建新型关系。庇护关系借助于这些基本集群，将它们变成自己的操作单位。但若是不逃离庇护关系所带来的以继嗣为基础的地位的诸种限制，巴厘政治组织几乎不可能在

分离性的部落主义层次以外形成。

庇护关系第一个运作空间就是家族本身。一如我们业已看到的，一个主要家族的壮大与内部分化在其各部分、各王室家系和王侯家系之间导致产生了一整套秩序井然的关系。如果继嗣性分层级序是家系间唯一关系模型的话，家族就是一种微观层次上的科署机构；其形式会直接根据亲属关系纽带这一先天性模式确立，而政治地位亦将仅仅是真实的或想象的系谱历史的简单反映。但事实上，虽则敬意之向量与声望之分级精确地遵循这一模式，权力的流向与影响却只是以一种总体性方式遵循它。数个家系在自身内部形成派系，并操演一种投机性务实政治，总是一群低等级家系追随高等级家系。一个家族内部的派系体系就此建立起来，虽然它与正式权威结构之间的一致性相对松散，但却拥有自己的形式与运作机制。在中心—边缘性等级模式的既定框架内部，仍有一确定场域可供进行独立政治演习——对这一场域，没有几个村主会仅仅临渊羡鱼或怯于涉海。

-2-

虽然庇护关系在家族内部非常重要，但它在跨家族界限的
[页 35] 范围内却扮演着最突出的角色。存在着三种主要类型的超亲属集团同时(大部分)又是地区内部的盟会(affiliation)：(1)在强大家族和弱小家族之间；(2)在刹帝利或吠舍"政治性"家族和婆罗门"祭司"家族之间；(3)在强大家族和重要小型集团尤其是中国商人之间。在此，从理论上讲，盟会单位不是单个家系，而是家族整体(或就华人、布吉斯人、爪哇人等群体而言，是少数民族社群整体)。庇护关系制造了一张纽带之网，不甚规则地撒遍整个地区——这张网比起将单个家族联结在一起的网要远为脆弱，但至少在某些时候，其牢固程度却足以赋予整个地区以一种确

定的政治形式。



自然，强大家族与弱小家族之间的庇护关系纽带在其职能上几乎全然是政治性的；后者是前者在实际统治体系中的代理人，下文将对此展开描述。军事威胁、经济压力、个人友情、贿赂及赤裸裸的共同利益均在铸造这些纽带的过程中扮演着重要角色。不过，或许它们的主要制度支柱却是王室家系与王侯家系都普遍实行的一夫多妻婚制。

虽然首选婚姻是家族内婚制，但头衔集团之间的越级通婚——即是说，一个拥有较低头衔的女性嫁给一个拥有较高头衔的男性——却是允许的。其结果是，如果某家族在头衔集团梯级中的位置愈高，至少厕身于绅贵统治集团之中，那么，从该家族中的妇女角度而言，其婚姻就愈可能是内婚型的；而从男性尤其是君主的角度而言，他娶进外婚型或越级型妻子的机会也就愈大[7]。一个家族能够保留自己的女性同时从外部娶进女性的程度基本可作为其地位的定量标准。地位较低或势力较弱的家族为了保障自己在政体中的位置，就不得不将自己的一些女性送给地位较高或势力强大的家族。通过这种途径建立起来的关系就称 wargi。即是说，通过将一个妇女嫁给地位较高的家族，并承认自己相对于较高贵家族的从属地位和对较高贵家族的效忠，地位较低的家族成为地位较高的家族的 wargi。以贡物形式给予妻子，是一种表达敬意的行为，亦是一种表示效忠的誓言（事实上，它并非十分牢固的联合形式）[8]。

这种 wargi 关系跨越了“三种人”一首陀罗地位的划分，将绅贵家族与强大的地方性的、位置关键的平民家族联结在一起并将后者抬升到一种准绅贵的地位。实际上，一个强大的地方家族地位愈是低下，就愈是怀有此种愿望，甚至会显得有些迫不及待，它会主动与那些名门家族建立 wargi 关系。另一方面，地 [页 36]

位较高的家族总在梦想如何削弱其敌手的地位，梦想着有朝一日会凌驾于敌手之上；因此，如果力所能及的话，他们会抵制较高地位的家族对己方女性的索取（在某些情况下，当更显赫的家族的代表前来物色女性时，他们甚至会把自己的漂亮姑娘藏起来），而且就他们自己的女性而言，他们也尽可能地实行内婚制，同时尽可能为自己建立一些 wargi。wargi 关系一经确立，它就会通过随之而来的通婚而得以进一步巩固，上面的绅贵家族在自己周围聚合了一群通过姻亲关系确立相应排列次序的受庇家族，它们具有不同程度的等级与重要性，通过这些家族的代理作用，上层绅贵家族就能够确保自己对全体人群拥有权威。反过来说，这些纽带也远非牢不可破。在婚姻政治中，动摇与重组几乎从未停止，其用心之阴险与行事之精明程度连哈布斯堡（Habsburgs）都要自愧弗如。若女性并非本家族下面的家族主动贡献的而是己方强求的，不是自愿给予的而是己方索取的，不是献贡的而是接受的，那么，她们总是引发暴乱和战争的某些主要直接起因。但 wargi 体系——内婚制、越级婚姻和一夫多妻制等婚姻形式之间微妙的协调互动的产物——建立的是一套跨集团式效忠网络；它将各个层次的具有纽带关系的强大家族进一步发展成联盟，即使这些联盟并非多么稳固的实体，它们至少也是松散的地区性联邦式组织。

－3－

第二种超家族庇护关系，即统治性家族与祭司家族之间的庇护关系，却判然不同；就此例子而言，声望关系与政治关系之间毫无对应关系；恰恰相反，声望关系正好是政治关系之颠倒。就种姓体系而言，而且，更为重要的是，就精神价值、宗教知识及神术等巴厘民间观念类型而言，婆罗门集团整体尤其是其中的

神圣祭司们的等级要高于其他任何人。但与印度婆罗门不同，巴厘的婆罗门(不管是不是祭司)似乎从未把持过地方政治权力，至少不能直接而公开地把持权力；甚至连经济权力也不许他们染指。因此，婆罗门—刹帝利(或吠舍)关系——在下文仍将进一步详论——一直是一种非常不相和谐的关系。在宗教领域内，婆罗门远比君主们优越，他们通过掌握经典传统与深奥的仪式知识而保证自己的优越性。但在政治领域内，君主们却要远比婆罗门具有优势，他们通过掌握统治工具而保证自己的优越性。每一方都不信任对方，同时每一方都需要对方。婆罗门需要君主的政治支持和保护以保障其特殊地位；君主需要婆罗门的仪礼技能以便搬演戏剧国家的仪式狂剧(extravaganza)。一如巴厘古代法典[9]所言，统治者与祭司之间的关系就如同航船与舵手一样。若没有对方，谁都无法到达共同终点——即，创造一个尼加拉，一个宇宙论基础的典范国家。





君主与祭司的关系有两种正式类型。第一种关系是，像每个巴厘人一样，每个君主都与特定祭司家系结成一种特别的师徒(siwa-sisia)纽带，来自祭司家系的祭司(padanda)担任王侯或王室家系主要的仪式事务顾问。如果该王室家系是该地区的最高家系，依附于它的祭司家系通常就称为 bagawanta 或 purohita，并被视为该地区等级最高的婆罗门家系(不过这仅在纯粹的声望意义上而言)。事实上，如果一个重要君主要举行一场重大仪式，或如通常所称的，从事一次重大“工作”(karya)，那么不但他自己的 siwa(或 bagawanta)，他的家族中那些较低家系的 siwa，有时甚至附属家族的家系的 siwa 们，都会前来参与其事并帮助操持事务。君主和祭司之间的第二种正式关系是，君主的法庭通常(虽然不是非要如此不可)由其婆罗门主持，婆罗门运用他们从印式法律中学来的知识判案，正确与否倒在其

次[10]。

所有这些职责，即担任仪式主持人与王室法官，婆罗门的主要角色首先是提出建议，进行指导，教益知识。婆罗门为君主提供宗教—审美方面的导引，君主可以据此来安排自己的王室生活；当然，这要看君主是否希望自己成为一个能够体现超自然秩序的微观宇宙和一个通过文明形式体现的模范，不过他当然希望如此。

—4—

如果说，第一种类型的庇护关系，即占据统治地位的高等家族和低等家族之间的庇护关系在功能上几乎全然是政治性的，
[页 38] 而第二种庇护关系，即占据统治地位的家族和祭司家族之间的庇护关系在功能上则几乎全然是宗教性的，那么第三种庇护关系，即统治性家族和少数民族社群之间的庇护关系就几乎完全是经济性的[11]。

早在19世纪的巴厘，小型"早市"业已存在，"早市"上皆是巴厘妇女商贩，她们主要出售日常生活用品，就像走村串巷的手艺人—小贩群体一样，但大宗商业贸易却掌握在非巴厘人的少数民族手中——尤以华人为最，也包括穆斯林（布吉斯、爪哇人、马来亚人、阿拉伯人），戏剧味道十足的一两个例子是，也有欧洲人。尤其是长途贸易和依赖于长途贸易的地方贸易，几乎是移民群体的专利。抛开一些无关宏旨的数字不说，一个发达的本土市场阶级从未在巴厘出现，但却能被发现于印度尼西亚其他众多地区。

这一分裂性世界与商业的全民性隔绝状态在较不封闭的北部更加令人惊讶，在新加拉惹，一个典型的爪哇海商港，即使在今天也依然能够看到平静的巴厘王室城镇，它如今是一个国内服务业区，坐落在一个小斜坡之上，你可以想象，它是怎样鄙夷

地睨视着紧挨着下面小码头的拥挤、混乱、破旧不堪的“爪哇”(即,穆斯林)街区和华人街区;不过谁知道这种睨视是否也不无躁动与垂涎之意呢。但即使在南方,虽然远离香料贸易主航线,这一模式依然相当突出;在每一个主要王室城镇,仍然能够看到封闭的华人和“爪哇人”街区——甘榜芝那,甘榜爪哇——其居民几乎全部是商人、店主和特定类型的市场手艺人。

19世纪巴厘贸易的实质与组织将在下文详述,它与国家的运作密切相关。须在此叙及之点是:在尼加拉之内,任何从尼加拉外部来此的生意都处于华裔商业巨头们的控制之下(但迷航失途的丹麦人或英国人则不在此列),这些商业巨头从这个或那个巴厘君主那里获得商业经营权,而作为回报,他们向这些君主们进贡钱财或物品。这些华人(若他们与一个强大的最高君主立约,他们本人亦能成为地方名流,住在宫殿式华屋之中,效仿上层巴厘种姓的生活方式,并可娶一大群巴厘妇女为妻为妾)控制着相当数量的代理人和次级代理人的活动——华人、“爪哇人”和地方层次的巴厘人——他们遍布于整个乡村地区。在一体化程度较低的领土内,几乎每一个小君主都有自己的华人。在一体化程度较高的领土内,最高君主的华人有时拥有 Subandar(即,“商业主管”)的尊位,他几乎拥有全盘垄断权,从而能够 [页 39]
将其他所有外商组建成一个以他为中心的组织严密的辛迪加。这些人有时也成为大土地拥有者(尤其是咖啡园和牧场),他们成为其保护人的幕后智囊后,反过来又大大增强了自己的非正式势力。

因为负责领土之精神性事务的是一个或多个婆罗门祭司,因此在商业事务方面他们就与华裔商业贵族缔结协议,只不过这种协议更少一些传统的神圣性罢了。一方面,君主以政治支持换取声望;另一方面,君主以政治支持换取财富。

# 结　　盟

最后一个层次是国家组织，尽管它最少实体性，亦最少稳定性，此外，除了在过渡时期，也最少结果性，但它仍然是最引人注目的组织形式；因为，对外部观察者而言它最富戏剧意味——其戏剧意味如此之浓，我们已对绅贵政治作了一些描述，但这些描述却少能深入其内部。在地方层次上占据统治地位的不同家族之间创建了跨地区的、交叉的纽带模式——我曾以结盟关系而非庇护关系来指称这种纽带模式（这样能够表明诸种相关关系的对称性本质而非不对称性本质）。这就是杂技演员的金字塔之巅，摇摆的纸牌之屋的飘忽之峰。

或者说，或许更为关键的是正处在巅峰之下的层级，每个人都处心积虑地要在这一层次上踩在其大敌肩头以抬高自己；在19世纪的巴厘，顶巅本身几乎总是遥不可及。所有的结盟早晚（而事实上总是较早地）总会以失败而告终，所有统一全岛的雄图大略也纷纷搁浅，所有“精神统一”和“置邻人于死地”的公开壮志亦最终落空[12]。荷兰人在1849年后从新加拉惹侵入了巴厘，但即使面对这样的日渐增强的压力，对真正的政治统一的谋求亦从未有何结果，尽管也经过了充分谋划。

吉安亚家系于1899年转而与荷兰实行军事结盟，事实上，这正是整个体系终结的开始。该家系在该岛政治格局中占据核心位置，两个精明过人的剎帝利兄弟为之谋划（“他们会趁对方正在做梦时侵占那个村庄”，一个年迈的信息提供者这样对我说），因此这个家系可能比其他家系更紧密地抱成一团，虽然或许并非非常团结，但他们在19世纪后半叶终于夺得了全岛控制

[页 40]

权。其力量日渐壮大，但所有毗邻家系都各怀忌心，他们当然转过头来对付它。同时，它也遭到来自内部因素的削弱，因此它开始从这一体系之外谋求援助，这是一个致命的决策，之所以说这是"致命的"是因为，一场地方政治斗争从此被投射到一个更宏大的力量体系上面；但对这一体系而言，这一地方政治斗争并无意义，亦不会产生什么效果。巴厘国家是从底部自下而上架构起来的，其崩溃却是自上而下的。

—2—

结盟关系得以形成的制度框架更是文化性与象征性的，而不是社会性的和结构性的。首先，存在一整套关于荣耀及礼节、一种不骑战马的骑士风范、敬意和浪漫爱情（但非炫耀、夸示和激情）的精致的地位伦理，从而将所有伟大人物与近乎伟大的人物都束缚于仪礼领域之中，在其中，各种礼仪具有法律效力，甚至伤害行为亦必须遵照礼节方式来进行。正式的和炫耀性的礼物交换——祖传宝物、商品、艺术表演、甚至偶然的妇女交换[13]——也非常之重要。

其次，或许也是最为重要的，还有一种跨地区性宗教仪典，它在所谓的"六大庙"（Sad Kahyangan）[14]举行。从众多庙宇中选出六个作为代表性庙宇的做法，各地区之间略有不同。但统一的共识却是，六大庙的存在和在庙中搬演的仪式并非直接为了哪一个地方或团体的利益，而是为了作为一个整体的土地和人民的利益，是为了给在象征意义上支持巴厘文明一体性的普泛观念增添一种象征性的意旨，典范国家理论使得这些观念渗透到最偏远的君主。伟大的"母亲之庙（mother temple）"Besakih 掩映在圣安岗火山的高坡上面，它成为巴厘的整体一体性及其与满者伯夷不可分割的联系，以及作为微观宇宙的国家之理想形象的特异的、物化

表现形式。虽则事实上早在前印式时代之前，迁徙国王凯帕吉珊据说就已经以它作为自己的祖庙，但散漫、疏松的王室结构的不同部分却分别强烈地认同各自的地区性尼加拉；每年阴历四月份，本岛的主要君主都要以全社会名义在此献祭[15]。

其三，在一体化的观念层次而不是在具体层次上，本岛各个主要政权之间要签订一系列正式协议，至少在19世纪，这些协
[页 41] 议还要以文字形式写定[16]。这些协议很难算得上是象征复合体中的最关键的因素，象征复合体至少是要维持整体秩序的幻象，同时它也许诺要建立这样一种整体秩序，虽然实质上决非如此；地位伦理和大庙仪式模式都能够产生某些实质性结果。这些协议的缔结并不像文件那么严格，或者旨在解决此类重大政治问题，以便为真正的"国际"政局提供一个结构性骨架。从法律程序方面来看，它们和礼节、礼物交换及一体世界祭仪一样，纯然是庆典性质的。（协议之签立本身似乎已成为一种重大的仪式行为，在王室婚礼庆祝会或锉牙礼上要举行这种仪式，要接受附属于不同立约者的"官方"婆罗门祭司的神圣化监督，地点则选在这个或那个立约君主的族庙中[17]。）尽管如此，在勾画这一层次的政治曾以何种面貌存在的画面方面，这些协议或许是最有用的文化因素，因为它们既详尽又切实。在传达巴厘的法律观念之图景方面，它们能够表现得更为明晰而精确，而其他跨地区规约则只能以散乱、难以捉摸地甚至是相当含混的方式表现这一图景。在这一意义上，它们更像《末日审判书》（*Domesday Book*）：虽然从历史角度来看它们并没有说出很多东西，但从另一方面来讲，它们所说之事却又是那么明确。

—3—

这些协议涉及的问题范围相当广泛，但若以我们的眼光观

之，大部分协议关注的却只是最高层次的“国际”外交事务中那些微不足道的方面。比如，对潜逃到其他地区的盗贼的处置，允许多少武装人员跨境追捕；华人的奴隶若为巴厘人盗走以及巴厘人的妻子若为华人盗走应如何赔偿；某人的妻子若遭人抢劫或诱拐应如何补偿；对不同“种姓”尤其是“三种人”的惩罚尺度；偿命钱支付原则；王宫庙宇应有间数；出售牛、猪、马和鸡之商业规章，还有发现上述走失牲畜时之处理原则；沉船之打捞权；强制还债问题；外国贸易规章；将某王侯家系的奴仆绑架到另一王侯家系充当媵妾、舞女或其他角色之问题；边沿地区旅行的旅人之接待规则；售卖伪劣商品（如，“伪币”）之惩罚；地区间道路之维修；更经常的或许就是避难者之引渡——所有这些事务和其他事务在协议中都有详之又详的规定。然而，总而言之，某些重大问题——联合军事行动、物质支持、正面权威冲突之解决、和平之恢复或敌对状态之宣布——却不在其内。显而易见，这些问题仍属于私人的、王室内部层次的幕后密谋。这些协议提供了一个相当宽泛的协商框架，它建立在对习惯（adat）法共同遵守的基础上，因此，跨地区联盟的现实事务和全岛范围内的权力制衡就能够顺利进行并采取某种程度的共同形式。为能更好理解这一重要过程，透彻理解政治，还必须看得更远，更确切地说，必须通过协议看到更远之处。 [页 42]

协议确实做了一件事情，即公开确定了谁是这场超凡游戏的正式演员，从而也等于确定了本岛最大、最具全局意义的次级政治群体。克隆孔、卡伦加塞姆、龙目、邦利、吉安亚、帕亚甘、明关威、巴塘、塔巴南、任抹与布莱伦，在某一段时间内，这些国家通常会两三个联合在一起，它们在所有协议活动中是真正的正式立约团体。在中等层次上，它们是拥有正式资格的尼加拉[18]。（在最根本的层次上，所有国家都不过是统一的克隆孔

的延伸体，这一层次当然也有所体现，但却相当含混：在任何座次中，克隆孔总是名列榜首；其世系之正式优越地位得到公认；对它的领袖地位的效忠亦得到含糊声明，对其智慧的尊重也有所表达。）而虽然帕亚甘在19世纪初期即在我们的视野中消失（它是一个曾在短期内扮演过重要角色的高地家系，但在其低坡对手的攻击下很快就寿终正寝了），布莱伦在19世纪中叶亡国（在荷兰人从巴厘北部入侵以后），明关威则在19世纪末期亡国（它成了塔巴南和巴塘的牺牲品），但总体上这一模式仍保存于文献之中。

除非作为一种辅助形式，这些协议并没有创造出这一政治模式。其功能仅是观念性的，而非因果性的。因为在社会事实层面上连地区层次的一体化状态都没有达到，而且政治关系也至多只结成相当微弱的地域网络，在这种前提之下，协议也仅仅
[页 43] 表达了一种明确的整体蓝图，一个文化原型；借助大幅度的简化手段，并求助于法律虚构，这一蓝图及原型使得网络看起来比其真实状况具有更加井然的秩序。从这些协议（当然，虽然不太明确，还有全巴厘范围的庙宇体系）中浮现出来的这种巴厘政局观包括七八个各自为界、大体旗鼓相当的国家，它们都在一个首席领袖克隆孔主权（raj）的领导之下。虽然那么多学者都将此视为不争的事实，但这既非前殖民时代之结构现实的真实图景，亦非前殖民时代的真实历程。不过，无论在巴厘还是别处，一如这些观念所推论的，它对理解这幅画面仍然相当重要。

就这些协议本身而言，有一个事实明白无误：巴厘政治现实的“众国之家（family of nations）”画面在整体层次上纯粹是一个原型，这一层次上的政治的确不同于低层次上的政治，但只不过其可变性更大一些，暴力性也更强一些罢了。因为，虽说“正式”尼加拉的君主是公约的名义立约者，他们却不成其为什么最高

统治者，他们只是联邦组织的领袖，甚或仅仅是这些联邦的使节而已。在“布莱伦”与“塔巴南”于1734年签立的协议中，布莱伦一方有3个君主，塔巴南一方有6个君主。在后来一个由“巴塘”与“塔巴南”签立的协议中，每方都有38个君主。在与“巴塘”签立公约时，“明关威”一方由33个分立的君主组成；在与“巴塘”签立一个公约时，“吉安亚”一方由13个分立的君主组成，如此等等。由于协议并非仅在两三个或半打地区君主之间达成，这些联盟组织实际上是一群分立的或半独立的、严重对抗的政治人物的集合体，他们通过亲属关系或庇护关系纽带联合成一个并不稳定的阵营[19]。

说到克隆孔作为全巴厘名义上的首都、作为核心尼加拉的卓越地位，有一则故事为这一现实作了一个绝妙的注解。据传，吉安亚国王的首陀罗顾问将凯帕吉珊本人之直系后裔克隆孔国王的稻草像悬挂在吉安亚的公共广场上，并邀请每一个路过的人都过去踢它一脚[20]。

—4—

事实上，设置这些协议的目的本身似乎只是为了编织一些借口，由此就可打破联盟组织，而决非是为了建立同盟组织而打下基础。某些约定俗成的或神圣的社会惯习并不具有什么特定的重要政治意义，但通过提出抑或重申这些惯习而达成某些根本非正式的、契约性的协定——走失的牛或在逃盗贼——它们提供了一套调整敌对行为的策略，但这决非一套实现跨地区统一局面的机制。当事者同意的是业已一致的、共同的日常习俗背景，他们都生活于此中，所予解决的亦顶多是些鸡零狗碎的纠纷。而外交领域却最终无法达成一致，于是乎他们就将这些事务交由弗罗伦萨式内阁政治去处理，在此过程中他们或他们中 [页44]

的某些成员将成为风云人物。

在何种程度上，在琐细问题方面的合唱掩盖了霍布斯所说的在关键问题方面的分歧，R. 范·埃克(van Eck)对从 1800 年到 1840 年间跨地区重大冲突的统计(当然也仅是一部分)即是一个有力的说明。1800 年，克隆孔与吉安亚(即克隆孔和吉安亚的王室家族，连同他们各自尽可能动员来支持自己的受庇者)联合起来反对邦利，卡伦加塞姆则攻击龙目与布莱伦。布莱伦先是于 1804 年与任抹交火，稍后又再次攻击卡伦加塞姆。在巴塘，王室家族的主要君主们于 1813 年发生内讧，终于沦为几股外部人侵势力的牺牲品；而自 1820 年以后，吉安亚的自立王不仅与巴塘开战，还同时与克隆孔、明关威及邦利开战。在邦利，有三兄弟反目成仇，其中一个攫取了政权，他先是与卡伦加塞姆联合攻击克隆孔，接着又与克隆孔联合攻击布莱伦。塔巴南与巴塘于 1808 年左右开战；而明关威则于 1813 年联合了克隆孔攻击巴塘[21]。

在此种业已制度化的背信弃义的情境中，一如交叉联盟组织的其他表现形式，协议以一种罕有的负面方式甚至是邪恶的方式发挥其作用。它们远非在创造一种政治统一局面，恰恰相反，它们提供了数量惊人的“理由”——一次蓄意的侮辱，一项大意的仪式礼节，一份分量不足的礼物，或一头充公的奶牛——由此统一局面的几近全然缺失的状态就能够得以调整和理解。通过此种方式，协议制造出这样一种幻觉：完美的一体化体系一直近在咫尺，而只不过仅仅由于这个君主的口是心非或那个君主的顽冥不化，阻止了统一局面之最终实现。它们在巴厘政治僵局中所起的重要作用在于，它们使根深蒂固的混乱局面看起来似乎只是由于秩序的近期崩溃才导致的结果，并且使得这一秩序看起来将于近期内得以修复。

# 3 政治机体:村落与国家

## 村 落 政 体

使巴厘统治阶级保持分化状态的结构不稳固性——社会制度的分解性效果远远大于文化制度的整合性力量的趋势——因那些阶级实际赖以统治的机制而得到进一步强化。一如统治者与统治者之间的纽带,统治阶级与被统治阶级之间的纽带亦具有内在的分散化特征,从而以其自身形式削弱了它们表面上孜孜以求的专制理想。极少有哪些政治精英能够像巴厘人那样,通过诸般天然地设计来产生背叛行为的方式来谋求到对自己的效忠。 [页 45]

一种理论想象巴厘国家属于"东方专制主义"(这一想象可追溯到魏特夫[Wittfogel]的治水社会理论),另一种理论则想象巴厘村落为一种自我封闭、自给自足、完全自治的 dorpsrepubliek ("村落共同体"),表面看来这两种想象截然不同,实际上却互为补充[1];两者都遮蔽了上述事实。国家——武断、严酷、极端等级化,但本质上却过度臃肿——被看作高踞于村落社会的"家族共产主义"之上,国家倚赖于村落社会,同时又时不时地损坏它,但却从未真正渗入其内部。村落,即德萨,是自给自足的、宇宙论层次上的基本机体单位,其自身具有封闭性特征,并生成于本土原巴厘文化土壤之中。国家,即尼加拉,是异己性力量和

外部刺激物，它一直试图吸纳村落，但除了对村落进行压制之外却并未获得更大成功。虽然王朝、帝王、王室和首都波诡云谲般逐代更迭，却只是一幕幕辽远的奇景，生性质朴的村民们对风云变幻的主宰者几乎茫无所知，虽然他们一直遭受着剥削，却也一直未受触动，他们一如既往地遵照数世纪以来即已定型的方式生活着[2]。这是一幅温馨动人的画面，农民生活在浪漫而又民主的环境中，他们毫无异议地安于殖民精英之统治，正是这些精英取代了本土统治者；然而，这却是一幅虚假的画面。国家创造了村落，一如村落创造了国家。

[页 46] 或许这一基本事实再清楚不过地表明，国家和村落是同步成长的，双方相互影响的持续过程彼此锁定，由此它们彼此塑造了对方；这是由于 20 世纪之前的巴厘没有城市居民，这不难理解[3]。强大宗族最重要的王侯家系倾向于聚集在这个或那个战略性位置，并遵循隐喻性蓝本环绕于其核心世系国王——他们的典范中心——的宫殿外围。那些被想象为从高贵地位上衰落得最远的次级王侯家系与三级王侯家系，通常散布在更少核心性的村落中；而在这些地方，因其“家系”与“宫殿”亦是对首都家系与王宫之摹仿，它们在地方生活中亦被视为值得仿效的“楷模”。甚至位于王侯家系的高垣大墙之外的诸首都本身，亦遵照其他任何村落之方式被精密地组织起来，而在此类体系之中，何为首都，何为外层，通常来说，既不明晰，亦不稳定。巴厘的大传统即“印度主义”（如果应如此称呼的话）并非由高度分化的城市社会体系来支撑。毋宁说，它是由典范统治家系组成的高度分野的阶层所支撑的，这些作为各地中心的家系散布于全境。传统巴厘的绅贵与农民之间的关系决不能简单比附为城市与乡村之间的关系，但却可视为两种迥然相异同时又密切交织的政体类型：一种政体专注于地区性与跨地区性的展示性表演这种政

治事务，另一种政体专注于从事统治工具性质的地方性政治事务。但这决非是说，中央化城市精英的集权式雄心在与一大批高度封闭的农村共同体的自由主义式痼痫相对抗。它是剧场国家的演剧(pageantry)机构与地方统治(goverment)机构之间一种精微、复杂和异常微妙的相互调适过程。



-2-

我们已就剧场国家组织说过不少，下面我们仍将继续讨论。但若欲正确理解即使是最高层次的巴厘政治过程，至少必须首先对地方统治形式的整体轮廓有所了解。

然而，在此，对村落社会进行的共同体式想象不偏不倚地阻住了我们的去路。因为与此相伴产生了一种历史理论(或更确切地说，是一种伪历史理论)，这种理论认为，巴厘村落系由其原始的组织形式逐渐衰落(人们想当然地认为，今日处于更为边缘化地理位置的村落即是其代表)为当前的混杂状态，这是统治阶级对村落正常事务的干涉所致。除假设农民社区的自主性以外，(据说)王君们的抽取导致"割裂"了村落内部的"天然"纽带。原初的村落统一性在国家权力之逐渐渗透下遭到严重侵蚀，至少在中心地区如此。等等之类[4]。 [页 47]

对此理论的一个系统批评，一如我所说过的，其目的不过是，面对颇具挑战性的浩瀚民族志资料洪流，将其设置出来以拯救农村共同体这一概念，它将使我们对与此情境全然无关的事实、方法与概念提出民族历史志式质疑。在此我意欲澄清的是，如果我提出一种"传统巴厘村落"观点从而完全异于那种侵蚀—解体理论的假设，这并非是由于我有意忽略该理论的存在或对其影响视而不见之故。我只是以一种截然不同的方式来阅读证据，历史证据和民族志证据。对我而言，非是核心村落，全部人

口似乎已在其中生活了数世纪之久，它们是在特殊环境之操弄下出乎意料的、希奇古怪的产物；而是那些偏远的村落，散布于彼腹地之边缘地区的村落。“最初的”，或“古代的”，或“前印度的”巴厘地方社群究类何物，我对此一无所知。然而，其他任何人亦是如此，还有，认为村落的社会发展的主流只不过是围绕着其边缘地区之漩涡的不经意结果，对我而言亦是一种奇谈怪论。

－3－

地方政治形式在三种主要领域中扮演着显著角色：(1)地方公共生活之秩序化；(2)水利灌溉设施之调整；(3)民间仪式组织。有三种独立的(虽然相互之间非无关联)机构分别执行这些任务：村庄(banjar)、灌溉会社(subak)和庙会(pemaksan)。在它们周围，丛集着诸多非政治性的、各司其职的组织——亲属集团、自愿团体，等等——至少于某些时候，它们在此种或彼种情
[页 48] 境中扮演着政治辅助角色。其结果是产生了一种拼合式的政治秩序，一如锁子甲一般，它由诸种相互重叠、彼此锁定然而又界限分明的共同群体组成，在整个巴厘乡村范围内形成了根本无可割裂的连续体；涉及领域异常广泛的诸般统治职能即以这一秩序为基础。一如尼加拉，巴厘的德萨更确切地并非指一具有明确界限的单一实体，而是由按照不同方式组建、关注重心不同，亦遵照不同方式彼此关联的社会群体组成的扩大场域——我曾在别处以“多元化集体主义”来称呼这种模式[5]。

村庄，或 banjar，始于公共生活，以正式术语说，是一个居住单位。这并非是说，它一直是严格的地域性的；因为数个村庄的成员有可能会彼此散居于同一定居点之内，而在偶然的情况下村庄效忠也会跨越定居地的边界。然而，通常情况则是，每个村庄的成员都共同生活于这个或那个核心式家系丛，它们坐落在

狭窄的突出地之上，虽然一个居住区只涵盖一个村庄的情况并不常见。无论如何，村庄决不仅是一个简单的居住单位：它是一个永久性公共团体，调整着地方社会生活中一个非常宽广却又严重分野的领域。在其拥有司法权之处，它即近于全权主义；而在其无司法权之处，它即无丝毫权力可言[6]。

虽则其司法领域被明确界定（经常不厌其详地出现于被称为 awig-awig banjar 即"村规"的文字规约中），虽则从一个村庄到另一个村庄这一领域完全同一，但若欲用一个词来概括其本质却异常之困难。或许，若说村庄是巴厘最基层的地方市民社会则可能无甚大差错。但同时亦必须澄清，用"市民性（civility）"既非意味着"世俗性（secularity）"（因为，一如这一仪式化社会中的每一事物，村庄当然也深深地卷入宗教事务中），当然也不意味着"都市性（urbanity）"。它意味的东西是"公德（public virtue）"，巴厘人称之为 rukun：一群邻人间的秩序良好关系及互助之创造与维持。村庄作为一个政治体的目标在最广泛的意义上是市民性的——它提供的是一种对健康公共生活的法律的、物质的和道德性的追求。

村庄负责公共设施（道路之铺建与维修；村议会房、谷仓、斗鸡场、市场和墓地之建造与维修），负责地方安全（巡夜，盗贼之调查、审判及惩罚，对暴力行为之镇压），负责平民争端之解决 [页 49]
（继承纠纷，各种传统权利与义务之争论，契约纠纷）。它调整个人财产之转让（稻田则除外），控制对大多数情况下属集体占有的房基地之使用权。它判决缔结婚姻与离婚；监督宣誓；授予及撤消村庄的各种村民权利；执行大量制定来维持地位关系秩序的节约法令；组织各种集体工作活动，宗教性的和世俗性的，它们被赋予全体性而非个体性意义。它发起特定的公众宴会，支持特定的公众审美追求，搬演特定的主要是出于净化目的的仪

礼。它可以征税和罚金，它可以拥有财产，亦可投资于商业投机事业。简言之，在对社会生活的权威性调整的严格意义上，或许巴厘政府的大量事务（一如我们将会看到的，虽则远非全部）都是由村庄来执行完成的，而留下国家去搬演权力而不是去操纵权力。

这一令人钦佩的共同团体的具体表现形式是krama banjar。这是一个极难翻译的词汇。krama系一梵语词汇，其书面意义为“方式”、“方法”、“途径”甚或“风格”。但在此它具有“成员”或“公民”的内涵；因此krama banjar不仅指村庄习惯，亦指人的身体，在任何某一时候可投资用于负责维持那些风俗——指村民全体[7]。

在大多数村庄，在婚后或在其头生子出生之后，一个人即可成为krama banjar成员，而当其妻亡故或其子全部加入krama banjar之后，他即行退出krama banjar。因而，krama banjar由该村独立核心家庭的男性家长组成。遵照规则，在村议会公房中每三十五天即一个月召开一次会议，虽则出于特定目的亦可召开特别会议。在此会议上，通常经过进一步讨论并据目前实际情况判断，大量初步立场亦确定之后所有重要决策问题都集体决定。krama banjar选举自己的领袖（klian banjar），这些领袖更是其代理人而非统治者。它在既定传统情境中决定其自身操作程序的诸种模式。在处理所有村庄事务方面它是至高无上的实体，可以通过放逐当事人的方式来惩罚对其权威的无可救药的抵制，无论这些抵制如何微不足道。巴厘人至今仍毫不怀疑地表示说，离开krama就等于倒下去并死掉。

—4—

[页 50] 尽管如此，就村庄的所有范围与权力而言，巴厘农民生活中

最重要的一个方面却完全置身于其管辖之外：水稻农业。在此，另一种公共团体，subak，是至高无上的，它通常不甚确切地翻译成“灌溉会社(irrigating society)”*。在某种意义上，灌溉会社是一种农业村庄，面巴厘人的确仍偶尔称之为“水利村庄”(banjar yèh)。然而，该团体的成员(krama subak)却并非共同居住者，而是财产共有者——梯田之拥有者，这些梯田由引自遍布巴厘崎岖地貌上的数百个河谷的一条人工渠道引水浇灌。[8]

就其结构而言，灌溉会社与村庄非常相似。按时召开 krama subak 定期会议；从中选举正式领袖(klitan subak)；亦有特别的、通常是文字形式的“规约”(awig-awig subak)，确定基本原则、集体工作义务、公共仪式，等等。一如村庄，灌溉会社可以确定罚金，实施罚款，解决争端，拥有财产并自行决策，独立于任何外界权威或超凡权威。差别之处仅在于这些权利与义务的具体内容，它们实行的社会领域及它们被引向的结局。村庄将一群邻人之间的日常社会互动形塑成一种和谐的公民友情模式；而灌溉会社则将一班农民的经济资源——土地、劳力、水、技术方法，和在非常有限程度上的资金设备——组织成卓有成效的生产机器。

这一机器的主要职能当然是水利控制。水利工程之建造及维修和水在使用者之间的分配是作为一个整体的灌溉会社最关注的问题。这些任务中的第一个任务是通过严密的组织与人力——即灌溉会社成员本人的劳力——的持续使用而得以实施的。第二个任务的实施则通过在既定传统招引之下进行的讨论与群体共识，且亦可想见这是一件最为棘手之事。但除这些主

* 考虑到表述与阅读的方便，在下文中 subak 一律译为“灌溉会社”。——译注

要问题即关系到其成员之生死的事务之外，灌溉会社亦在特定稻田和水源庙中举行净化仪式表演；对梯田所有权之转让予以合法认可；对新梯田之拓修予以认可或收回；亦调整耕作周期，
[页 51] 主要是通过控制种植时间。一如在村庄中，灌溉会社之成员决非仅是公民，他们亦是拥有个人权利之人，他们拥有不可剥夺的私人权利与个人利益，共同团体亦不能予以侵犯；他可以出卖、租佃或依附给他所希望的任何人；使用他所希望的任何耕作技术。然而，亦如村庄一般，在公共权利与公共利益占据统治地位的生活领域中，其命令就是法律，而对其命令的公然冒犯，即是犯罪。

—5—

最后，德萨体系中第三种具有政治意义的重要机构是庙会(temple congregation)*，我曾有些随意地以“pemaksan”来称呼它。虽然在本质上它是以宗教事务为中心的，因为它亦是按照明确而严格的细致法规组织起来的高度整合的共同体，它同时亦是政府的代理机构。这是由于在巴厘，宗教与习俗、崇拜形式与社会行为模式都密不可分地纽结在一起。这一联系可在巴厘人对印度尼西亚的 adat 总体观念的看法中得见。[9]adat 是一个表示“习俗”的阿拉伯语借词，一如它在群岛的穆斯林地区一样，它并不意味着相对于“神谕(hukum)”的“地方惯习(local usage)”，毋宁说是将人与神封闭在内的社会行动整体框架。它同样适用于礼节形式、继承原则、农业方法、艺术风格和祈祷仪礼，它不过是秩序的另一名称[10]。

* 此处“庙会”为一种社会组织机构，非通常意义上的“庙会(temple fair)”。——译注

然则一如巴厘的其他任何事物，adat 亦变化万千。各种变体之间几乎总是相差无几，其差距有时甚至微乎其微：在村庄法庭之招募方面；在官员之选拔方面；在其居住土地之所有权方面；在犯罪及罚金之判决方面；在葬礼活动方面；在“上等种姓”(即“三种人”)在社会事务中扮演角色方面；在何种技术可予实施及何种牲畜可以畜养方面；以及在数不胜数的仪式技巧方面。若由民族志角度方面加以鸟瞰，这些的确十分边缘性的差异仅仅是偶然性的，在此方面巴厘风俗之总体同质模式与其邻人之间的差别的确微不足道——爪哇人、小巽他群岛人、西里伯斯人，等等。但对村民而言，这些变异却显而易见，因为正是这些变异界定了“庙会”的边界——对该人群而言，adat 风俗是始终如一的，直至最细微之处。因之，庙会在其根基上是一道德共同 [页 52]
体，它与市民共同体即村庄与经济共同体即灌溉会社并肩面立。其他这些社区皆基于一整套政府机构或一整套生产配置，庙会则基于一整套以宗教为根基的社会规范、神圣风俗[11]。

一个庙会的成员可由任何地方的 9 个或 10 个村庄的成员组成，虽则三四个村庄的情况最为常见(无论如何，至少今天如是)。这些村庄通常，虽然并非无从避免，毗邻面居，而就其空间方面而言，它被称为 desa adat——“风俗村落”[12]。“风俗村落”在其本质上决非一种社会体系，而是一种社会空间，基于世界及其万物(“万物生长于其上的土地，流经其中的水，围裹其外的空气，在其子宫中支撑它的岩石”)皆属于神的巴厘信念[13]。但谓其为一种神圣空间，是因为它是由一个被明确界定的社会群体，即庙会，来予以负责的——负责对道德法(adat 习惯，系由神为这一空间制定)的遵循，并负责祭拜诸神。正是后面这种义务，即任何巴厘人都会具有的动力，促使诞生了这一“风俗村落”的主要制度化表现形式：Kahyangan Tiga，或“三座伟大的庙

(Three Great Temples)"[14]。

一如在前面讨论过的 Sad Kahyangan，即"六座伟大的庙"，使用这一高尚词汇(指 Kahyangan Tiga——译者)而非普通词汇 pura 来描述"庙宇"(虽则亦如 Sad Kahyangan，个人的庙宇本身被称为"这个 pura"或那个"pura")，表明这些特定崇拜地点被认为以一种一般庙宇(农业庙、家庙、市场庙，等等)所不具备的方式浓缩了一种特定类型的整体社会秩序。在此，通过仪式方式集中体现的，是地方秩序而非跨地区秩序，是村落体系而非国家体系。在两种情况下，一组庙宇，作为一个组群，皆象征并庆祝一种特定类型的政体：一方面，是"尼加拉"，典范国家政体；另一方面，是"德萨"，组织完备的村落政体。总而言之，它们标志着巴厘传统政治生活的两极——是对古典时代政治生活在其中运作的机构性限度[15]。

Kahyangan Tiga，就词义而言，包括"起源庙"或"脐庙"(Pura Puseh)，用以纪念人类在此地区的定居；"亡灵庙"或"阴界庙"(Pura Dalem)，用以慰抚那些未经火化因而非常危险的死者；还有可在书面意义上然而又有些不甚确切地翻译为"伟大的议会庙"(Pura Balai Agang)；用以保障"风俗村落"地区——其土地及其妇女们——的丰产。当然，不止有一组 Kahyangan Tiga 国家庙宇，一如 Sad Kahyangan，而是有着几百组：每一组负责半打左右的村庄。因而，庙会是负有支持与其"风俗村落"相关的三座庙宇的义务的会社，是被赋予在其中举行祭仪的特权的会社[16]。

[页 53]

在每一座庙中举行的实际祭拜形式无须在此描述。简言之，既需世俗工作以维修诸庙，在庙中举行的实际庆典亦足够精致并需经常举行，知道这些即已足够。它们因而要求在庙会方面付出大量努力，其结果是，它成为在巴厘人的个人生活中占据

突出地位的社会单位。一如村庄及灌溉会社，庙会亦具有共同体性质；亦如此二者，它亦特别朝向某种限定的、特意界定的结局；亦如此二者，在根本意义上，它是高度自治的。其政治重要性源于它作为一个仪式集群的角色，一如村庄与灌溉会社的政治重要性源于它们作为一种统治集群或生产集群的角色[17]。



—6—

村落政体的这三种主要组建方式——村庄(banjar)、灌溉会社(subak)及庙会(pemaksan)——并不是并列的：它们的成员资格并不彼此重合。毋宁说，它们交错且重叠。任何灌溉会社的成员最终来自诸多不同的村庄及诸多不同的庙会。任何会团之成员又来自数个村庄及数个灌溉会社。此外，虽则任何一村庄的所有成员几乎总会属于一个庙会，但他们总是与其他村庄的成员共同属于此一庙会，并在其内部以“pemaksan”名义而非“banjar”名义组织起来。总而言之，共同体的这种三结合组成了且就我们目前拥有的可信历史资料来看确亦曾组成德萨体系的政治心脏。“多元化集体主义”(亲属群体、自愿会团，等等)的其他的、亦非并列的组成部分，即围绕这一核心丛集在一起。我们所用以称呼国家的、铺天盖地的特权、庆典和假象不得不与此类政治体系、此一巴厘人称之为 seka(s)的部分有序化的集合体、这些各司其职的分立集群相关联，而不是与高度整合的“村落共同体”相关联[18]。

[页 54]

## Perbekel 体系

德萨与尼加拉之关系的核心代理机构即是 perbekel 体系。

一个 pebekel 即是一个国家官员，通过他，个体村民，无论是“三种人”还是首陀罗，与个体君主相关联。任何占据重要政治地位的君主都有数个 perbekel，地位更高的君主会有数十个，每一个 perbekel 负责该君主治下一定数量的属民。在 19 世纪全巴厘必定会有数万名此种政治监督人。被授予直接权威的 perbekel 在其君主或小君主与由该君主“拥有”的村民之间上通下达，perbekel 因而成为传统巴厘的管家、代理人或理家人。

perbekel 体系的这一特征似乎在全岛范围内都是同一的。与 perbekel 体系相关的其他每件事务，包括与 perbekel 体系交织在一起的次属行政机构的混合物，变化都相当广泛，亦达到异常复杂的程度。出于解说目的，我将如其存在那样来描述本世纪转折时期之前及之后塔巴南，即紧邻巴厘现今首府登巴萨的公国（见地图 1）的这一体系。虽然塔巴南之景象总体上未必会比该岛其他任何地区的 perbekel 体系更具典型性，但在许多方面它却能最清晰地展示这一体系，这一体系在该地区景象中以最直接、最直观的方式展现了其根本原则。传统巴厘的国家—村落关系既错综复杂，又无其规则可寻。然则这些关系可由各处皆同一理的政治效忠、政治义务及政治目的之本质的概念显示出来。尽管表面上看来千变万化，尼加拉与德萨之间的互动在根本上具有可予定义的形式，一种在一整套司法假设的引导下业已形成数世纪之久的形式，这些假设我们亦发现于现代国家之中，而我们称之为“宪法（constitution）”[19]。

—2—

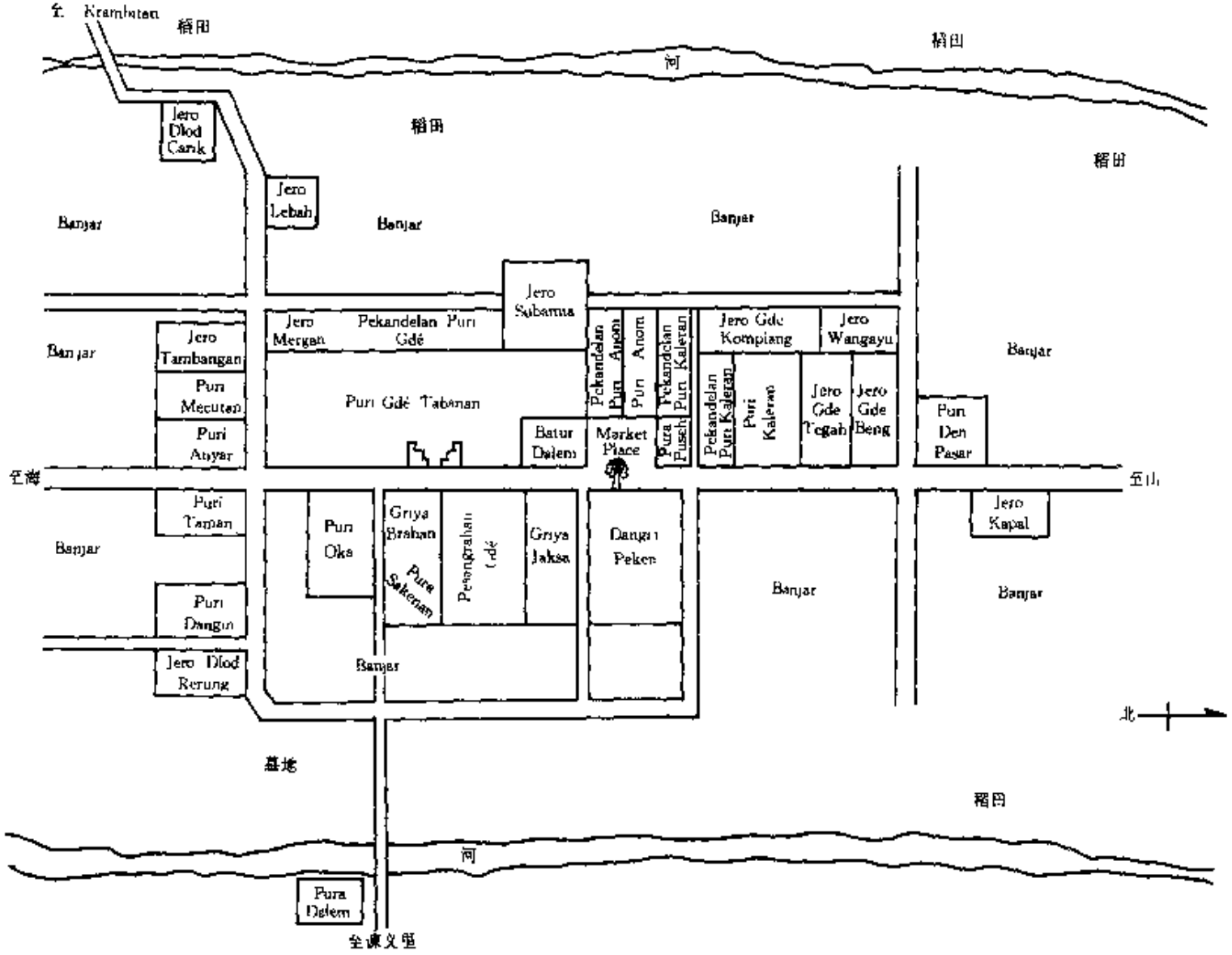
1891 到 1906 年间，塔巴南大约有 30 到 35 个占据重要政治地位的王侯家系。这些家系可以且的确被划分成三种主要群体：(1)塔巴南王室“宗族”本身；(2)一个独立的或半独立的，卓

尔不群的宗族，Krambitan；(3)两个被以武力方式从明关威的角逐场中驱逐的宗族，一个早在 1820 年代，另一个则在 1891 年大势所趋的遭遇之时。这些家系的大致方位均可见地图 2 和地图 3[20]。

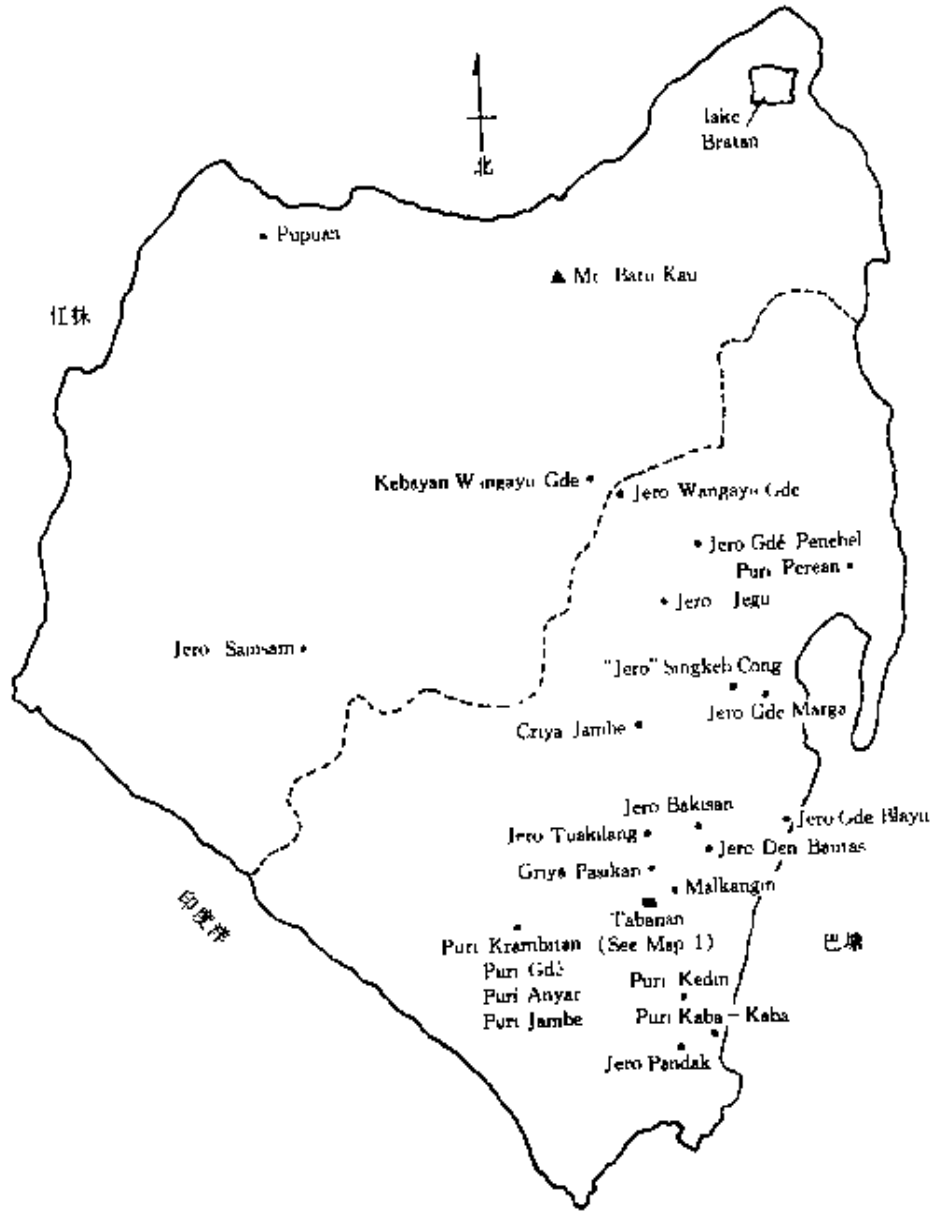
属于塔巴南王室宗族(即是说，家族[dadia]，虽则在塔巴南实际使用的词汇是 batur dalem)的家系都认为它们自己的父系血缘应上溯到 Batara Hario Damar，满者伯夷征服时期的一位 Gaja Mada 的战将。[21]在荷兰入侵时期(在监禁中自杀的那位)执政的最高君主(即 cakorda，如果你愿意的话，亦可称之为"国王")，根据宗族系谱专家之言，是 Batara Hario Damar 通过长子继承原则单系直接而没有中断的世系的第十八世。十八世国王于 1903 年披袍加冕。与他一起自杀的儿子，即太子，应是十九世，但随着他的死亡，该直系世系即告烟消云散。其中每一个家系都被视为一个曾经显赫一时的国王之嫡亲兄弟或堂兄弟的直系后裔；根据业已描述过的衰降型地位模式(见图 1 及第 2 章的"继嗣群体和衰降型地位")，其统治时间愈是往前，他们的当前等级就愈是低下[22]。

至于诸 Krambitan 家系，他们自己认为且亦被别人认为通过这种或那种途径与塔巴南主要世系相联(一如塔巴南世系的确认为自己与巴塘的王室世系遥遥相联，此外，还与克隆孔相联)，并置身塔巴南的全局性角逐场之内。但除其所有内容及目标外，他们本身是一个家族，以 Puri Gdé Krambitan 君主作为其最高君主。

在四个前明关威家系之中，有三个家系是在 19 世纪 20 年代析分开来的——Marga、Blayu 及核心家系 Perean——它们皆与同一个家族有关；1891 年的析分结果，即 Kaba-Kaba，是坐落于一个巴塘村落卡帕拉的一个家族的一个分支，它因巴塘与塔




地图 2　首都的塔巴南王室家族系和联盟家系（约 1900 年）




地图 3　乡村的塔巴南王室系和联盟家系（约 1900 年）

**占据统治地位的家系(33 个)**

Puri Gde—塔巴南核心世系的王室家系(1 个)

Puri—属于王室次级家族的家系，即，由在位国王或主要联盟世系的兄弟们或父亲的兄弟们所建(分别有 10 个、2 个)

Jero Gde—由在位国王的祖父或曾祖父的兄弟们或由联盟世系分支所建家系(分别有 4 个和 2 个)

Jero—由早期在位国王们的兄弟们形成的家系(14 个)

**领袖性祭司家系(4 个)**

Griya Pasekan—Puri Gde 的 bagawanta(祭司)

Griya Jambe—"次级国王"Puri Kaléran 的 bagawanta

Griya Jaksa—国家法官

Griya Beraban—无专门职能，但在地方上很重要

**拥有重要政治地位的首陀罗家系(4 个)**

Dangin Peken—Puri Gdé 的"秘书"

Malkangin—"次级国王"Puri Kaleran 的"秘书"

Kebayan Wangayu Gdé——担负与巴图考乌山相联的地区性仪式责任的家系

Pupuan—半独立的高地家系

**其他重要家系**

Jero Samsam—和克隆孔相联的刹帝利家系，与塔巴南保持松散的联盟关系

"Jero" Singkeh Cong—华人商业巨头

**其他**

Pekandelan—主要家系的永久依附者的居住区

Pesangrahan Gde—访问塔巴南王室的王室或王侯成员的馆舍

Batur Dalem—王室核心世系庙宇

Pura Puseh—村落"起源庙"

Pura Dalem—村落"亡灵庙"

Pura Sakenan——座王室公共庙宇

Mt Batu Kau—地区性圣山

Lake Bratan—地区性神圣水源

**水稻种植区的大致界限** --------

**宫门**

**圣榕树**

巴南之间的利益分赃而被强行割裂于其世系其他大部分[23]。

除 Kaba-Kaba 之外，它继续面向东方，所有这些独立的，或半独立的世系及次级世系都通过业已描述的那种赠妻(wargi)关系而与塔巴南本身相联。因而，我们将集中分析塔巴南的此类王室世系，并将势力较小同时又具有结构同一性的 Krambitan 和 Perean 诸家族视为塔巴南的半依附性的、半自治性的受庇者。尽管它是正式“和平居民”，显得不那么突出，但在 1891—1906 年期间，Kaba-Kaba 基本上并不附属于塔巴南而是巴塘，因此在此完全可予忽略[24]。

—3—

[页 58] 塔巴南王室家系最好被视为(而巴厘人亦将其视为)一组同心圆，一整套由根据与 Puri Gdé(gdé—“伟大的”，“大的”)中的诸核心的假定距离而排列起来的核心世系与边缘世系组成的结构；实际上 Puri Gdé 经常仅仅称作 Dalem——“内部的”(within)”(见图 3，该图为相关系谱的简明图示)[25]。

首先，有九个初级家系，即 puri，从 Gdé 本身，经由第十七位 Gdé 君主的诸位兄弟所建家系而来，在攫取“王权”(Cakordaship)的过程中他将他们赶出了 Dalem(Dangin、Mecutan、登巴萨和 Taman)，到那些被认为系由那位 Cakorda 的父亲的诸位兄弟们当他披袍加冕时所建的家系(Kalèran、谏义里、Oka、Anom 和 Anyar)。其次，在围绕着这一初级家系的较广核心，还依次聚集着四个次级家系，即 jero gdé，据传，它们系由在位国王的祖父及曾祖父的兄弟们所建。最后，还有 14 个三级家系或 jero(一如我在前面所提及的，此一词汇亦意味着“在内(within)”或“局内(inside)”)，其奠基者被认为早在该世系历史的早期不同阶段就业已“走出(jaba)了 Dalem”，因此与它就拉得更远。

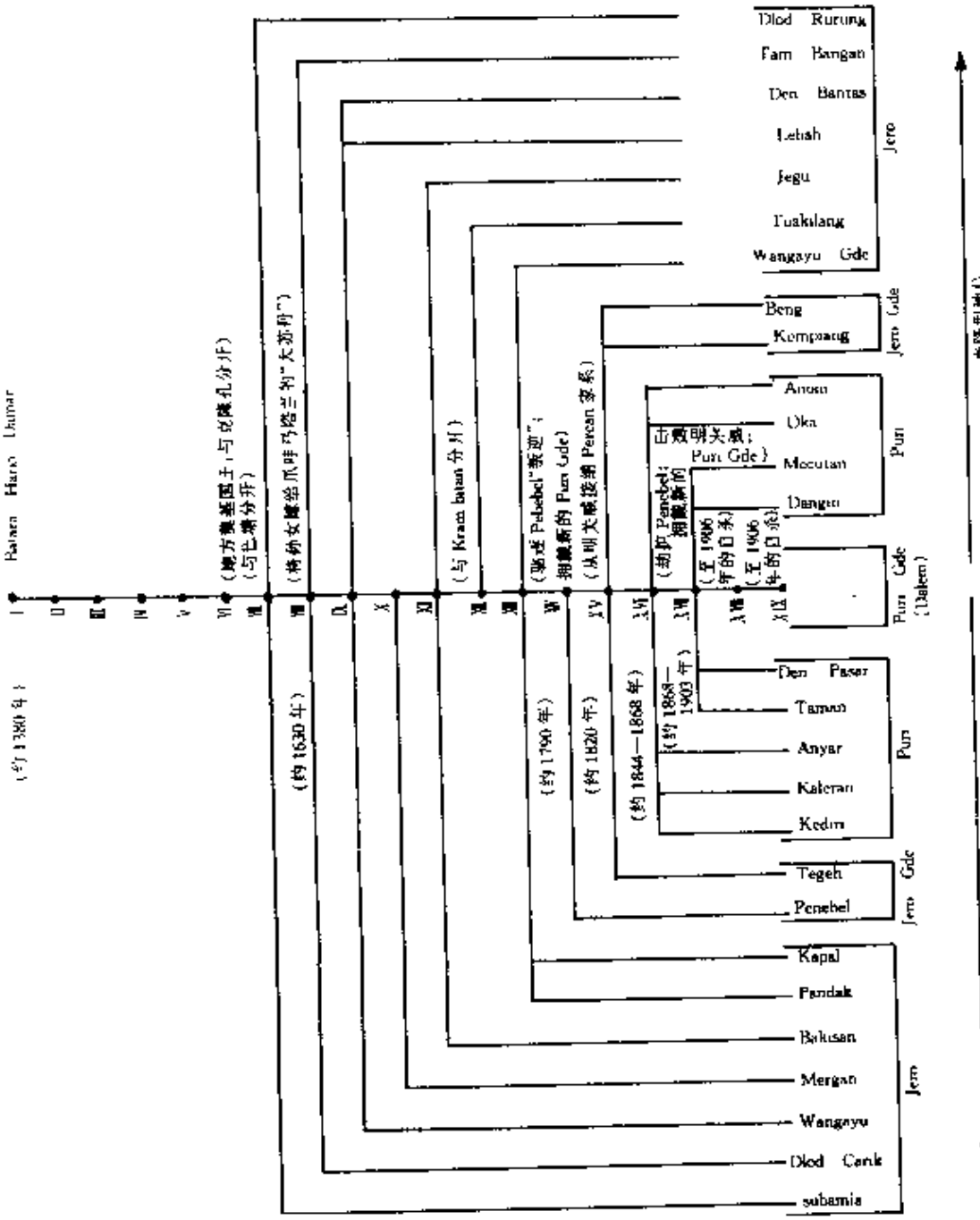

Dlod Rurung
Tam Bangan
Den Bantas
Lebah
Jegu
Tuakilang
Wangayu Gde
Jero
Beng
Kompyang
Jero Gde
Anom
Oka
Mecutan
Dangin
Pun
Den Paser
Taman
Anyar
Kaleran
Kedin
Pun
Tegeh
Penebel
Jero Gde
Kapal
Pandak
Bakusan
Mergan
Wangayu
Dlod Carik
subamia
Jero
Pun Gde (Dalem)

图 3 塔巴南王室宗族

如此一来就产生了一种四级结构，它是衰降型地位模式的一个产物，从置身峰巅或中心的 Puri Gdé 或 Dalem，通过诸 puri 及 jero gdé，到置身底部或边缘的普通 jero[26]。但与此同时，被视为一个整体的"宗族"却是一个统一体。即使最偏远村落中最凡俗的高贵家系、最边缘化的世系，都能够将其纽带追溯或认为自己能够追溯到 Dalem，即最深处的核心本身；因而最低级的 jero 亦能够分享，即使微不足道，Dalem 作为一个典范中心所能获致的权力、声望和超凡力量[27]。

其理论至少是如此。其实践，其实际运作时的行政结构，被赋予了巴厘政治（或许仅仅是政治的）的本质，就要远为复杂，亦远不那么规整。

首先，虽然 Dalem、puri、jero gdé、jero 之间的世系已经勾勒出来，但不会比图 3 所显示的更加清晰；它们的确切位置只能依赖于勾画之人。

首批五个家系——Gde、Dangin、Mecutan、登巴萨和 Taman——的成员倾向于将其他所有家系都称为，至少是当他们认为自己有资格这样对待他们之时，"jero"。当然，位于"下方"（或"后面"，或"外围"）的那些家系——Kalèran、谏义里、
[页 60] Oka、Anom 和 Anyar——皆对此不以为然；但是，一如首批五个家系，他们亦拒绝称呼 Beng、Kompiang、Tegeh、Penebel 家系为"jero gdé"，而仅称呼它们为"jero"。相反的自我拔高也同样发生了。国王的兄弟们试图将自己的世系仍然当作 Dalem 的组成部分，似乎他们并没有真正"退出"；甚至连 Kalèran 都曾偶尔作过此种尝试，至少相对于低等地位家系。（普通人都通常称整个家族及其内部任何家系为"Dalem"：虽然"诸 Dalem 之 Dalem"、Puri Gde 和其他家系之间的区别，同样还有主要家系和小家系之间的区别，即使对最淳朴的农民来说亦非常之清楚。）Beng 群

体的人们试图称自己的诸家系为“puri”，离 jero 更远的家系试图称自己的家系为“jero gdé”，甚或，相对于“外人”，puri。诸如此类。

拥有四种类别的家系名字的家族内部等级化体系本身作为一种模式并未受到质疑；潜伏于其下的衰降型地位原则亦未遭受质疑。但正是谁应属于哪类，谁应拥有多大的权利和何种敬意，却是大可争论的问题；这也正是剧场国家的巴厘的声望政治中因此能够导致流血事件的那类大可争议的问题[28]。

第二种困扰着中心—边缘级序关系之规整性的因素是，在塔巴南一如在全巴厘范围内，并不仅仅有一个国王而是有两个，一个“高的”，一个“低的”——它被并不十分准确地称为一个“双重政府(double government)”[29]。

在塔巴南，在我们所涉及的时期之内，第二个国王(pemade——“随后的”，“低等的”)，一如其所是，次等最高国王乃 Kalèran 家系的领袖。其他主要家系通过内部家族庇护关系而与一个或另一个领导家系联结在一起，称为 punggawa。如此一来就在皇室宗族整体内部形成了两个主要派系。与 Puri Gdé，即同高等国王结盟的，是作为其 punggawa 的 puri Dangin、Mecutan1、登巴萨、Taman、Oka、Anom 和 Anyar，还有 jero Subamia；而与 Karèlan，即低等国王结盟的，是 puri 谏义里和 jero Gdé Beng、Kompiang 以及 Tegeh[30]。

Gdé 一派共有九个家系，而 Karèlan 一派仅有五个家系，但这一事实并不意味着前者就必然更为强大。抛开声望暂置不论，真正拥有实力的(因为规模大，又富裕，且非常活跃)家系是 Anom 和 Subamia 一方，而 Kalèran 和谏义里是另一方；其处于平衡状态，即使不那么准确，却也大致如此。在实际过程中，你 [页 61]
只能看到为了这种争夺核心世系家系与由此前最高国王的兄弟

们创立或被认为由其创立的最强大家系之间的家族领导权而进行的激烈的内部对抗活动。前者，即执政的(1868—1903 年)君王，维系了其兄弟们对他的效忠，这是实情，同时也赢得了一个游离在外的强大家系(Subamia)的效忠，同样还有 Kalèran 自己的次级家族其中的三个(Oka、Anom、Anyar)的效忠。后者，即低等国王，则得到其堂兄弟中最强大的一个兄弟(他的父亲的兄弟的儿子，谏义里君主)的支持，同时还得到源于其祖父的以 Jero Gdé Beng 君主为首的所有家系(即，他的堂族兄弟)的支持，Jero Gdé Beng 君主是他的次级国王下面的一个次级国王或叫 patih。(Gdé 下面的次级国王是 Subamia。)但令人遗憾的是，这些联合力量如何形成和维持(直到 1906 年决定性的分崩离析，当时的情况是，Kalèran 支持荷兰人，而 Gdé 则反对他们)的具体政治过程，尤其是由 Oka、Anom、Anyar 三者结成的反宗谱性结盟、Penebel 保持“中立”以及 Subamia 拥有反常地位的原因，令人遗憾的是，至今大多仍未能揭示出来[31]。但可以肯定的是，它们必定纷繁复杂，悉心谋划，随波逐流，并且用心险恶[32]。

最后，塔巴南政府体系的第三种不规则性(若至少考虑到合法性问题)表现在，虽然并非所有家系都在这一体系中扮演重要角色，但它们事实上都和占据统治地位的世系具有系谱上的关联(即使在理论上)——也就是说，它们并不一定是真正意义上的“王侯”。事实上，有相当一部分家系都是首陀罗种姓。尤其是其中一个家系——Dangin Peken，这个规模相当大的首陀罗家系恰好位于塔巴南(见地图 2)——它的地位如此之重要，以致于人们将它归入该领土上的拥有领导地位的家系之列，它的力量和势力能够和除了 Kalèran 和 Gdé 之外的所有家系相对抗。它经常被人称为“国王的右手”，牢固地依附于核心家系即

Gdé,它本是 Gdé 的"秘书"(penyarikan);正因为它的地位来自这种依附关系而非来自其祖先,它被视为——还有 Subamia,一个已经十分边缘化的家系,但因讨得了国王的欢心而被提携到政治生活的中心里面来——最无可置疑的忠义的家系[33]。

在较低的层次上,其他首陀罗家系、非王侯家系的刹帝利及吠舍(也就是

的家户 oikos，就像埃马亚哈里发统治下的伊斯兰或大流士统治下的波斯一样。一如我们将看到的，若将尼加拉中的为人熟知的每一种传统政治组织形式（在爪哇和苏门答腊，或柬埔寨和缅甸，就像在巴厘一样）都认定为不过是能够证明上述这种或那种类型的范例，那无疑是在误导学者，无论这仅是一种萌芽，还是纯属偶然。但是，也正像我们将看到的那样，事情事实上截然不同于上述国家类型：一种拥有优先权的庆典秩序不甚完美地强加在一班王君身上。

如果将塔巴南的古代国家视为一种受典范中心和政府权威的衰降型地位意象界定的文化等级级序的话，也就是说，如果从政治合法性的角度来加以思考的话，那么展现在我们面前的，就一幅是从上到下组织起来的图景——从最高君主或国王，中间经由各种级别的、相互关联或无甚关联的较小君主，下降到最底层的村民，遭受着恣意剥削的不幸子民。但一旦将其视为一种统治体系，一种命令和服从的结构，那就无法从上述角度来看问题。权力并非是从权威巅峰开始的下向逐级流动，也不是从充满能量的中心源源不断地向外散布；恰恰相反，权力似乎是被拉向这样一个巅峰，或是被吸进这样一个中心。命令的权力并非是国王授予君主，君主授予小君主，小君主授予子民，而是子民出让给小君主，小君主出让给君主，君主再出让给国王。权力并非从顶峰开始配置，而是从底部开始积聚。这并不是说这一体系就是民主的，它当然决不会如此；它也不是自由主义的，它的自由意味更加单薄。而是说，它是——彻头彻尾的、无处不在的、根深蒂固的——联盟性的。

[页 63]

—5—

简单地说，在前殖民时代的塔巴南，总体上存在着四种类别

尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

的政治人：pareken, kawula, perbekel 和 punggawa[37]。

parekan 是指一个完全倚赖于一个君主或(这种情况无疑要少得多)一个婆罗门祭司的男人。他身无寸土，住在毗邻或挨近其君主住宅的一个称为"pekandelam"的角房里面(见地图 2)，他的食物也由该君主供给，同时他也有义务去完成这位君主交托他的任何事情。他并不能算作完全意义上的奴隶，因为就我看来，parekan 不能进行买卖(事实上不存在任何形式的奴隶买卖)，而如果他愿意的话，法律也不会禁止他们不再替王君工作，只要他们能够觅到适当的活计，衣服、食物和住房都能够自给就行。但他却必然拥有下一种身分：身无长物的奴仆[38]。

kawula 是巴厘人中数量最多的一类，或许占巴厘总人口的 90%。kawula 是一种男人，但他不属于统治精英之列，他本人拥有一定的土地或从事某种专门技艺，或兼有此二者，他有义务为这个或那个王君履行某种仔细确定的和有着严格限制的劳役：他是一个庶民。

一如前面已经提及的，pebekel 统辖着大量或少量 kawula，他们直接依附于他；他负责监督他们作为庶民而必须履行的责任：他是一个政治工头。

最后，punggawa，前面亦已提及，是一块特定领土上的君主(如果确有一块领土的话)，数量或多或少的 pebekel 依附于他，而且，通过这些 pebekel，几百个甚或数千个来自任何地方的 kawula 也依附于他。虽然通常他并不被叫做 punggawa(除非人们清醒地意识到他和克隆孔的关系)，最高君主——即"国王"——但他事实上就是众多 punggawa 之中的 punggawa：他拥有更高的声望等级，但却不一定拥有更为强大的权力地位。实际上，Karèlan、Subamia、谏义里、Anom 或许还有 Beng 的头领们，在 1891—1906 年期间"占有"的 kawula 数量都要远过于

Gdé 占有的数量[39]。

如果从政治结构的观点来看(稍后我们将接触到更饶有趣味的内容),pebekel 对 kawala 的"掌握",以及 punggawa 对服务于他们的 pebekel 的"掌握"的关键之点在于,他们并不是以地域为中心的。也就是说,任何一个 pebekel 所掌握的 kawula 庶民都不会全部集中在任何一个村庄中,甚至不会集中在数个毗邻村庄之中,而是存在于一群分散各处并且彼此没有关联的村庄里:这里有一些,那里有一些,第三个地方又有一些,等等。

[页 64]

我可以举一个例子,我的一个访谈对象曾经是 Jero Subamia 一个 punggawa 治下的 pebekel,他在一个位于塔巴南正北的另一个山庄中拥有四个家院(houseyard)(kawula 即根据这种地方单位进行配置),在斜坡下方 5 公里远处的一个山村中拥有 7 个,塔巴南东北 Marga 方向约 15 公里处的一个村庄中有 10 个,在西北方向的咖啡园上方的一个隐在森林中的孤村中有 4 个,在靠近任抹边界处的偏西方向的另一个村庄中有 40 个,在靠近 Krambitan 约半公里处的一个村庄中有 10 个,在塔巴南正南距海约一半路途处的一个村庄中有 2 个,在东南谏义里方向处的一个村庄中约有半打——几乎散布塔巴南势力所及的全部范围。

就像 Subamia 下面的其他 pebekel(或许 15 个,或许 20 个)的属下亦同样散布各地一样,punggawa 的属民无论如何也不是一个集中的群体。其他每个 punggawa 也是如此,由此往上可以一直推及并包括 Puri Gdé,据说,Puri Gdé 的属民几乎遍布任何一个地方:在几乎每个村庄中都有两三个家院,但在每一个村庄中都不会很多[40]。无论是 pebekel 抑或 punggawa,甚至国王本人,都不能够控制某块地域。他们也同样不能控制村落政治单位(村庄、灌溉会社、庙会),他们不能以君主的身分来界定自

已和这些实体之间的关系。在古代巴厘，他们控制，或像他们所称的那样，“占有”的真正政治资源是：人民[41]。

如果我们从村落一方来看事情的话，这一体系意味着，就超地方政治性义务而言，任何村庄（或灌溉会社，或庙会）的人群都是在数个 punggawa 和数量通常甚至更多的 pebekel 之间进行分配的。就尼加拉而言，基本地方政治单位是 bekelan（在德萨体系中这一单位没有任何意义可言）——所有那些“属于”同一个 pebekel 的人群。加入 bekelan 并不是通过继嗣群体，而是通过家院，因此即使是拥有最亲近亲属关系的亲人也可能甚至经常被切分开来。事实上，就超地方政治效忠联盟而言，德萨体系从来不曾形成任何具有重要意义的结构分野[42]。 [页 65]

在某些情况下，一个村民甚至可能同时向两个 pebekel 同样也等于向两个 punggawa（虽然未必一定如此）表示效忠，两者之间所要求的役务略有不同。因此，孔恩报道说，在附属于这个或那个 Krambitan 的 punggawa 的 1500 个左右的家院中，大约有 700 个家院同时又附属于这个或那个塔巴南的 punggawa，在两种情况下都经由正当的 pebekel[43]。对塔巴南君主，他们承担正常的义务（接下来即将进行描述），而对 Krambitan 君主，他们只需不时到该君主的 puri 的外墙外面做些活计。剩下的 800 个家院以较为正常的依附方式只依附于 Krambitan。

从农民的观点看来，他对国家的义务仅仅是他，或更确切地说，其家院成员（中间通过 pebekel）和他的君主之间的事情，而不是他所属的任何德萨群体和横亘于上的国家行政机构之间的事情，若真有后一种情况，他所属的地方群体就将会变成国家的一个合作部件。尼加拉和德萨遵循不同的线路组织起来，同时也会导向不同的结局。它们之所以能够彼此关联不是通过一个共同结构或一种共同目标，而是通过这种简单事实，即，每个人

在属于尼加拉的同时，也属于德萨[44]。

－6－

现在让我们转向 kawula 对其君主所负义务的内容，我们发现，这些义务最令人惊奇之处在于，它们的界定范围既专门，又狭窄。它们不是什么笼而统之的忠诚，即一种强调对一位全权君主的全面服从，人们提供给拉甲的相当有限的回报仅仅是那些他作为拉甲应该得到的东西。其中最重要的有两种，而那两种义务却不过是类似之物，文化等同物：仪式役务和军事支持。在这些必定相当繁重的义务之外，kawula 不再受任何束缚。他并不是一个佃户、一个农奴、一个奴仆或者一个奴隶。进一步说，他甚至不是我曾经称呼他的那种“庶民”。他在永无休止的政治戏剧中是一个幕后人员、一个打杂工、一个捧场者。

一如 kawua 自身，政府职能亦是如此：它们从未集中，都是分散四处；不是通过执行机构的等级体系集中起来，而是通过这些机构的多样局面分散行动，每一种机构都高度独立，高度自主，同时也遵照不同的原则组织起来。巴厘的权力体系的联邦
[页 66] 式本质并不仅仅存在于当权者所拥有的自决力和文化雄心当中，其雄心已足够大了；同样也不存在于他们所拥有的庞然大物般的社会组织之进退维谷的零散状况中，这种零散状况本就如此不堪收拾。它深深地渗透到政府的每一处骨髓当中，那就是：这些人不得不倚赖的行政工具。

－7－

或许这种隔离状态最令人惊奇的例子——君主和村民间其他类型的具有显著社会意义的关系与正常的政治关系二者之间的分离——可以举出古代巴厘时期地主—佃户纽带的自主性。

---

尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

西方封建主义可能会产生一组领地(domain),这些领地同时也是领土(dominion);但尼加拉却决非如此,对土地和人民的控制表现在诸种彼此分立的、非协调性的机构之中。

在塔巴南,灌溉稻地,除了少数例外,都归私人所有。压倒多数的稻田拥有者均为农民、村居的 kawula。但君主们同样拥有这些土地,他们自己和无地的 parekan 仆人们的大部分生活必需品都来自这些土地。绝大部分土地,它们既是王侯的,同时也是平民的,都被分割成大小不一的小地块、通常又十分分散,每块只有半英亩到 2.5 英亩或 3 英亩。用法律术语来说,君主和村民对这些土地所拥有的产权正好是同一种。租佃的形式也没有什么差别。唯一的差别在于,君主一般都拥有更大数量的散布于更多灌溉会社之中的土地。(但即使这种情况也不总是如此。19 世纪晚期,塔巴南至少有两个最大的土地拥有者是首陀罗 kawula,除了最富豪的君主外,所有君主的土地都不能与他们的土地数量相提并论。)[45]

虽然在大多数情况下,君主的土地总是超过平民的土地,但君主与君主之间的土地规模却并不平等。塔巴南的庞大地主家系似乎可以数出 Anom、Kalèran、谏义里和 Krambitan。其他 punggawa 家系,虽然土地占有量也相当大,但总的来说土地数量要少一些。因此,政治权力和农业财富之间的互关性只是部分而言。不惟在塔巴南如此,巴厘的总体状况亦是如此。巴厘岛上的最大势力之一,即卡伦加塞姆的东南王国,只拥有极少的稻田;而 Kaba-Kaba,明关威古老的家系,拥有数不胜数的土地,但它似乎从未能够将其土地转化成与其相当的军事实力。在巴厘,获取农业财富的不同途径和政治权力之间当然并非没有关系。但这既非它的归纳,也非它的实质[46]。 [页 67]

佃户耕种君主的土地,就像村居佃户租种村居地主的土地,

二者的基础并无不同。因为土地散布成星星点点的小块，佃户也散布各处，从而任何君主也就拥有大量的地块和佃户。佃户能够租种该君主的土地主要是因为他们住在土地附近（通常他们自己拥有的土地也在同一个灌溉会社之内，因而他们和君主都是同一个灌溉会社的成员），也因为他们拥有适合从事农业的美德：耕作技巧、勤劳、诚实。一旦作为佃户在一个地方住下来，他们就会在此地永久居住下去，儿子们通常继承父亲的权利，只要他们的表现令人满意就行，而不管他们租种的土地在君主与君主之间如何频频转手。

就我的发现而言，通常一个君主并不会刻意选择他的kawula作为自己的佃户。但另一方面，他们也不会尽力躲避这些kawula。租佃之标准和属民之标准之间显然有所不同，显而易见，没有什么理由想象二者之间具有密切的关系。其结果是，不是其地主之kawula的佃户数量愈多，地主的不是其佃户的kawula数量也就愈多。事实上，因为地块总是很小，长于经营但自己又没有充足土地的农民数量在这一段相对不太拥挤的时期并没有达到饱和，因此许多佃户会耕种不止一个君主的土地，同时或许还耕种着一两个村民的土地[47]。

简言之，政治权威结构、土地租佃结构和土地的租佃方式之间并不存在什么一致的对应性（但不排除这里或那里会出现或多或少的偶然性重合）[48]。

－8－

君主地主应得的水稻作物分成由被称为sedahan的官员——“收租管家”，“收税人”——在收获季节出面统一征收[49]。

大多数君主都有数个这样的收税官，他们通常都从君主自

已家系中地位较低的成员或通过 pebekel 或其他效忠方式从依附于他们的家系成员中选出。(在少数情况下,某人既可能是一个收税官,同时又是一个 pebekel。但这种情况极其少见,如果可能的话就会有意避免。)通常还有一个大收税官——一个"显贵的"、"大的"收税官——统管着一个君主或一个君主家系的所有收税官。此人几乎总是该君主家系的成员,他负责该君主的收租和收税工作:监察众收税官、保存帐目、储存粮食等等之类。但他也亲自负责进行一定数量的现场收租,就像一般收税官一样,在他们中间时他更是第一个收税官而不是一个真正的头头。如果单个收税官负责收租收税的稻田在地域上相对集中,由位于一个或通常是多个邻近灌溉会社之内的君主的土地组成,大收税官的责任就会再次以这种方式分散,也就是说,在该君主拥有地产的每一个地方他都亲自监督一块或两块地块[50]。 [页 68]

一如上面所提及的,收税(pajeg)也在大收税官或普通收税官的负责范围之内。它亦在其特有的基础上组织起来,既不与 perbekel 权威性的支配体系协调,也不与土地租佃体系协调[51]。

税收地区(bukti pajeg)在大多数情况下都在一个单一灌溉会社之内形成。在一个既定税收地区之内的收税权"属于"一个特定的君主,他的收税官在收获时节或稍后收取特种类型(即,去壳稻米)的税。税并不被看做是一种土地费而是一种水费,所以在名义上不是按照土地规模而是按照由该农民的灌溉用水数量来收取。最后,就像如今可能会怀疑的一样,"属于"这个或那个君主的税收地区,并不集中,而是分散全境。从财政观点看,正如从所有权和政治观点来看一样,巴厘乡村恰好像一张棋盘[52]。这导致的一个更加奇妙的结果是,它使得一个人既可能成为某个君主的 kawula,又是第二个君主的租地佃户,同时也向第三个君主交税[53]。

V. E. 孔恩认为，一个正常的国家应该拥有正常的主权，这是不言而喻之事，所以他称巴厘王国是“伟大的失败”(de groote kwaal)，“整个领土缺少一个强有力的政府”[54]，但现在这种“伟大的失败”所生长的根基正在越来越清晰地进入我们的视野。在整个领土之上根本就不曾存在过一个统一的政府，无论强大还是羸弱；只有一张由各种通常受到公认的特权织成的、由无数结节联起来的网。

## 水利灌溉的政治学

然而，还有一个纷争不休的关键问题，“亚细亚生产方式”理论断言，水利灌溉农业、君主和灌溉组织、灌溉控制二者之间的关系导致了权力的内在集权化结果。[页 69] 就这种类型的组织和管理而言，此处它也的确由收税官构成；因此现在的问题就落到收税官，或更准确地说，大收税官在灌溉会社的内部机制运作过程中所扮演的角色上面。他，还有他背后的君主，称得上是整个体系的行政中轴——它的策划者、发起人、监督者，一种稻田“拉甲”吗？或者也可以这样发问，是否他，还有他背后的君主，只是服务于这一体系——作为收租人和征税人，并且偶尔也行使一定的辅助职能如协作、仲裁、调解等，灌溉会社成员将这些职能委托给他，而卓有成效地、并最终控制着农业决策的本是这些成员？

在我的观念中，对这些问题只需简短作答：撇开一些无关宏旨的例外不谈，第二种观点是正确的；第一种观点，除了偶见的类似情形而外，却是不正确的。但若欲明了何以如此，尼加拉在灌溉中究竟扮演何种角色，以及，何种角色它从不扮演，还必须进一步考察巴厘农业的总体生态状况，尤其是灌溉会社即 sub-

尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

ak 的社会组织及技术组织。[55]



—2—

从技术上而言，塔巴南的灌溉会社完全自足，它不能依赖那些不在它的直接控制之下的诸种设施。不存在任何类型的由国家占有或国家掌握的水利工程，这些水利工程也不是任何类型的超灌溉会社自主性团体的财产，当然也不归它们掌管。任何特定的土地拥有者都全然依赖灌溉会社的全部设施——水坝、引水渠、堤岸、分水闸、地下渠、高架渠、水库等——因为他的水源供应是由一个独立的共同体来独力或采取合作形式进行修建、拥有、管理、维修的，他是这一共同体中拥有全权资格的成员，同时若用法律术语来说，他是这个共同体中与他人完全平等的成员。无论从马克思主义观点角度可以怎样看待巴厘，也不存在所谓的基本生产形式的异化问题。其结果也根本不是一种原始共产主义，但它也同样不是原始的国家资本主义——"全面的恐惧—全面的服从—全面的孤独。"[56]

作为一个生产单位，一个灌溉会社可以定义为(而巴厘人也将其定义为)：从同一条主干水渠(telabah gdé)引水灌溉的所有稻作梯田(tebih)。这条作为灌溉会社共同体的财产的水渠引 [页 70]
自一条土石坝(émpelan)。如果灌溉会社规模很大，这条坝也会全部归灌溉会社所有。不过，在通常的情况下，它归数个灌溉会社共有，每个灌溉会社都会在建坝过程中起到重要作用，在过去的很长一段时期之内曾经如此，而每个灌溉会社都有一条主渠流经。在这种情况下，渠坝的维修工作按照某些简单的轮值方式在有关灌溉会社之间进行分配，灌溉会社如何分成全部水源供应(也就是说，干渠的相对规模)也由传统习俗确定下来[57]。

一如水坝，不管是独自拥有还是联合拥有，在到达它要浇灌

的梯田之前都必定流经一片相当长的坡地(在某些情况下长达10或15公里),在许多巧夺天工的高架渠和水道的辅助下,主渠从众多彼此错综、交织的"外国"地域上流过,流经其地下,或绕其流过。如果是规模很小的灌溉会社,这条干渠就会直接流向梯田,但在绝大多数情况下,当干渠快要到达梯田之前,就会插入一个分水闸(temuku aya),将干渠分成两条较小的水渠(也称telabah)。越往下流,这些较小的水渠就会通过二级分水闸(也称temuku)再分成两股或三股水流,在许多情况下这一过程可能会再重复一次。经过这种初级的、进田之前的水量分配,其结果是将一个水口最终分成了一打彼此分离的、供梯田进水的水笼口。每一个这样的水笼口都浇灌着一块该灌溉会社的独立地块,这些地块称为tèmpèk。全境范围的、干渠水量在进田之前的分支能够达到怎样的程度,而灌溉会社内部划分成地块的程度又有多大,这首先要看干渠的规模有多大,其次要看该地区的地貌如何,在某种程度上,还要考虑到纯粹的历史偶然因素。

多少具有一定典型性的灌溉会社的进田前水利工程的总体规划可参见图4[58]。

当渠水引到tèmpèk(也就是说,梯田)以后,它会被再次分成两股、三股、四股,在极偶然的情况下甚至分成六股。这样产生的水渠因此也就确定了主要的次级tèmpèk单位,它通常称为kecoran。kecoran可由任何地方的梯田组成,其块数少可半打,多则70甚或80,因此,在kecoran内部也使用更小的分水闸,只要分出来的支水够用,分流甚至可达十股;它们将水分到终端灌渠。这些终端灌渠因而也确定了灌溉会社的基本单位,即:tenah。在任何一个灌溉会社之内,一个tenah在理论上都恰好代表灌溉会社全部水量的同样分成,或者整体如此,或者局部如此,无论这种分成如何;总体网格状划分即是为了这种平均分配[59]。

[页72]

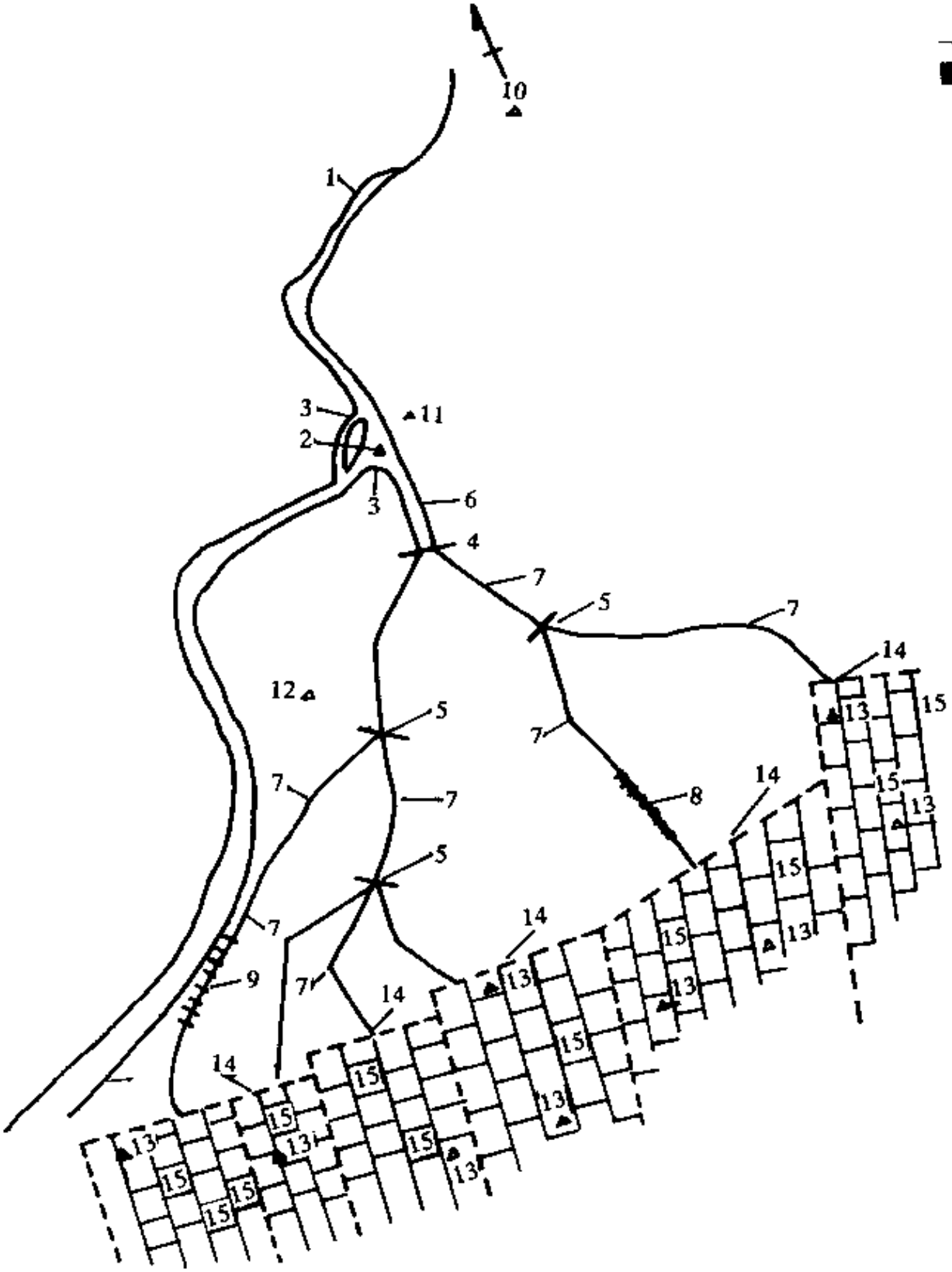



图 4　塔巴南"典型的"灌溉会社的初级水利工程规划图

图 5 即以模型形式表明了灌溉会社的网格状布局，灌溉会社的进田前结构在图 4 中业已勾勒出来[60]。

然而，这种图示仅代表一个外部观察者对该体系的观察，而不代表一个当地人的观察。对灌溉会社的成员来说，不是要将一个整体看作拥有相当数量的组成部分——比方说，240 块——然后再将其分配往下直到 tenah，恰恰相反，他们总是从 tenah 开始，tenah 是最易实际感知的，然后再逐级向上。假定 tenah 内部的梯田布局相当合理，其成员首先会关心地看到，最切近的（就是说，kecoran 内部的）划分是合理的；然后，在 kecoran 层次或称 tèmpèk 内部的层次上的划分也是合理的；而最后，在作为一个整体的灌溉会社层次上——就是说，在干渠分水闸的层次上——也是合理的。

人类学家至少已经注意到，图 5 和亲属关系的分支表之间形式上的相似性绝非事出偶然。它们的组织原则是相同的，虽然彼此公理和运用领域截然不同：在这一体系的每一个层次上，从最基本的层次到最综合的层次，存在着一种由分水闸与水渠确定的单位之间的补充性对立。在整个体系之中，众多具有结构性对等意义的单位共同建构了一座（在这种情况下）逐级递升的用水权金字塔。

—3—

灌溉会社的社会组织、政治组织和宗教组织，还有总体的水稻农业组织，在严密程度方面堪与技术性的灌溉技术模式媲美。作为一个共同体的灌溉会社的结构是由作为一种从河引水到田的人工机构的灌溉会社的结构赋予的。

水稻农业的基本任务——犁地、放水、播种、移栽、刈草、灌溉、收割，等等——都在这一体系的最低层次上组织和进行，也

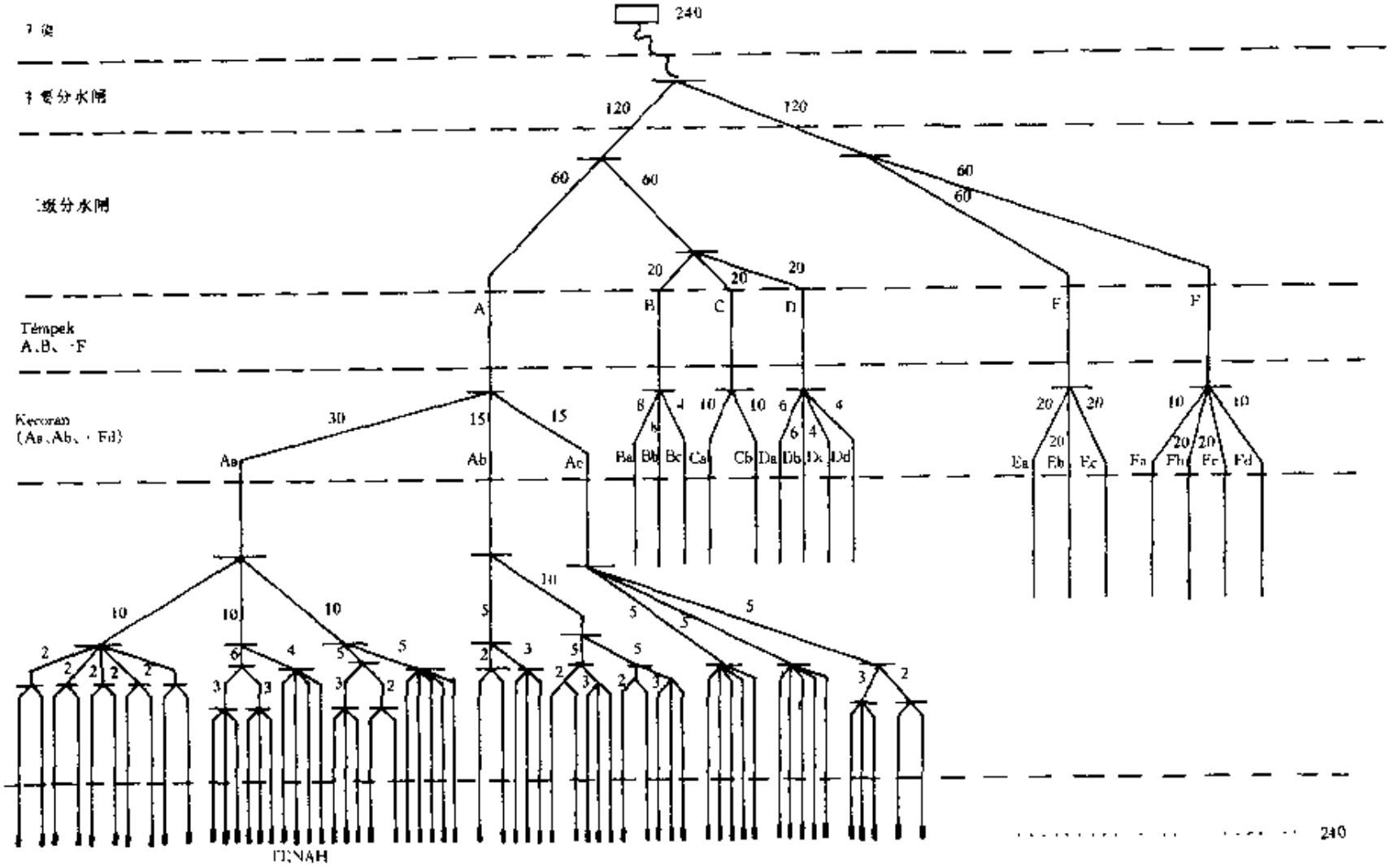



图 5　灌溉会社灌溉水网模型

[页 74] 即在私人拥有的单块梯田层次或梯田复合体层次上(就是说，tenah，图 5 中的“最小的分片”层次)[61]。完成这些任务所必需的社会安排——收获物分成、土地租种或土地典当、交换劳力、群体工作，等等——亦是如此。在这一基本层次上，作为一个共同单位的灌溉会社所扮演的角色并不活跃；它只是确立了自耕其田、自食其力的个体农民不得不工作的情境而已。灌溉会社从未作为一个确切意义上的生产组织而行动(这似乎算得上是可以敢于冒险表达的关于巴厘的少数几种断言之一)。它调控水利灌溉，为了调控水利灌溉它还要对个体种植者的决策实施重要的制约。但制约之下的实际耕种过程却从来是一件无关乎其权限与兴趣之事。灌溉会社曾经是且现在亦是偏重于技术的、共同拥有的公共事业，而不是一个集体农场。

此类灌溉体系所要求的日常的逐日技术工作主要由可称为(遵循我们对分支体系的想象)中间层次的组织完成——也即，tèmpèk 和 kecoran 层次。在这些层次上，形成了巴厘人所称的 seka yèh，即“水利队(water teams)”——即灌溉会社成员的群体，作为一个整体的灌溉会社成员委派他们集体完成这些日常活计，并计活付酬——或支付实物，或支付现金，或减免各种灌溉会社税额和贡物[62]。通过调换他们在灌溉会社中的工作地点，并通常通过轮换他们的出工日子，即使保守估计的话，水利队成员也完成了灌溉会社水利控制必需劳动量的 90%。水利队队员通常从中选出自己的官员，即 klian seka，并由他率领，组成灌溉会社的技术核心[63]。

灌溉会社这一层次的组织主要关注决策事务和(非常)偶然的集体劳力动员事务。前者不得不应付确定并征收灌溉会社税种；判罚违规金；支付水利队，并在总体上安排其活动；决定增加还是删减梯田数量；重新调整渠网(不过最终变动甚微)；记录并

调控土地转让;解决成员之间的争端;处理与同一水系区内其他灌溉会社的"外国关系"。后者则负责修补主坝和进田前渠流系统,这些工作若没有协助的话,单靠水利队则会疲于应付[64]。

这一层次的组织的社会表现形式是 krama subak——拥有灌溉会社梯田的全体人的集合。krama subak 的所有成员,其土 [页 75]
地数量无论多寡,均拥有平等的法律权利,他们通常每(巴厘)月召开一次会议,届时全体成员都要出席。一如前已提及的,这一团体的首领,因而也是作为一个整体的灌溉会社的首领,是 klian subak(通常经由正式选举)从灌溉会社全体成员中选出。以其 klian subak 为首的 krama subak 因而成为 subak 的执行政府。对"水利村庄"的有效统治权正落在这一层次上,既不上也不下。一如水利队连同其 klian 之为灌溉会社的技术心脏,krama subak 连同其首领也是灌溉会社的政治心脏[65]。

—4—

我们讨论的三个层次的组织的每一种——梯田组织、灌溉会社内部组织和灌溉会社组织——也同样与特定的仪式活动相联。在梯田层次上,这些活动主要包括在田角举行的小型花祭和食物祭,在某些特定节气,种植周期的特定点上,甚或当人们感到有此必要或为环境所迫时,也包括与栽种、收获等相关的在梯田中举行的特定礼仪。这些仪式同样也是"个人的"——即是说,是为了田主本人的利益,为了确保特定梯田或歉田的丰产。在 tèmpèk/kecoran 的层次上,它们包括同样的活动,由 klian seka yèh 和水利队代表有关的次级群体在称为 bedugul(见图 4)的小型石垒祭坛上举行[66]。这些祭坛都靠近重要的分水闸(即是说,界定重要的次级灌溉会社单位的那些分水闸),它们被视为"路站(way stations)"或主要灌溉会社庙——Pura Ulun

Carik——的"缩影"；如同政治重心一样，灌溉会社这一层次正是仪式重心的坐落之处[67]。

Pura Ulun Carik，书面词义为"稻(田)庙的头(head of the rice [fields] temple)"，通常坐落在图 4 中的进田前网格侧近——即是说，在这些田地上方——或朝向田地上端的空地。它是一座庙宇，一个 pura，而不仅仅是一座祭坛，因为它有一个一(巴厘)年一度的节日，诸神在此降临受飨——而且还配备一个专职庙宇祭司或称作 pemangku。仪式细节无须在此描述，但可简单提及的是，从这一体系的底部到顶部，从梯田层次到将在
[页 76] 下文描述的水系区层次，最根本的因素——稻母/稻婚崇拜的版本——却基本相同，仅在精致程度、方式或表演和最富有意义的，社会所指之物的范围等方面有所不同。此处的范围是作为一个整体的灌溉会社。Pura Ulun Carik 庆典为整个灌溉会社祈福，由庙宇祭司以灌溉会社的名义主持，当然也得到其全体成员的支持和协助。Pura Ulun Carik 因而成为出乎其类的灌溉会社庙。它传达出灌溉会社的道德一体性，同时也象征着其物质目标[68]。

不过，灌溉会社层次的组织还有其他两种密切相关的庙宇。我们业已提及的一种庙宇和村庄宗教生活有关，这就是 Pura Balai Agung，即"村庙(village temple)"，它不仅用于保障水浇地和非水浇地(即是说，庭园、椰林和位于灌溉会社外部的其他地块)的丰产，同样也保障"风俗村落"地区的女性的丰产。因此，从灌溉会社观点来看，Pura Balai Agung 象征着灌溉会社，即灌溉农业内部的普遍联系，也象征着村庄，即社会、政治和经济日常生活之间的普遍联系。它及其庆典，形成了架通"湿性"村庄和"干性"村庄即 banjar 的桥梁，从而也将灌溉会社置放在业已描述过的整体的"综合的"、"多元的"或"重叠且交错的"巴厘村

庄体系之中。[69]其次，还有“众水之头(head of the waters)”庙，即 Pura Ulun Suwi，它坐落在灌溉会社主坝上面或其附近(见图4)。众水神即寄身此庙，或更确切地说，当他们降临时就寄身于此庙；我们马上就会看到，正是在这里，一种“季节性放水”仪式将单个灌溉会社联进了整个水系范围的生态系统当中[70]。



因此，这三种灌溉会社庙，就像三种村庙一样(Pura Balai Agung 同时属于两边)，象征并，更重要的是，调整着彼此相关的社会单位不同方面的活动。Pura Ulun Cark 象征着作为一组稻田，一个耕作单位的灌溉会社。Pura Ulun Suwi 则象征着作为一个更大的、地区性生态系统一部分的灌溉会社。而 Pura Balai Agung 则象征着，从灌溉会社来看，它是全局性地方社会—政治—司法—经济体系，即在最广泛的、最总体性的“非尼加拉”的意义上的“德萨”的一部分——即作为一个道德社区。

然而，所有这些关于庙宇类型及各个层次的仪式活动的讨论不太偏重于民族志细节描述，因为那些庙宇(或祭坛或梯田)中的活动为作为一个整体的灌溉会社体系提供了一种合作机制，为了能够良好运转它必须具备这样一种体制。它并非控制着巨大的水利工程和大批苦役劳力的高度集权化政治机构，并非追求“全权”的“亚细亚暴君”统治之下的“水利科署”，从而能够促使巴厘灌溉系统顺利运作并赋予它以形式和秩序。它是在社会上逐级分层、空间上散布四方、行政上非集权化、且道德上实行强制性的仪式义务团体。在超灌溉会社即水系区(巴厘人通常称之为 kesedahan)层次上，在这一层次上合作问题最为突出，这一事实变得尤其明朗，且在理解巴厘国家方面也尤为重要。

[页 77]

为了表明塔巴南诸灌溉会社之间的“根本”关系究竟有何更具体的意义，我在图 6—10 中绘制了 5 个位于不同海拔高度的

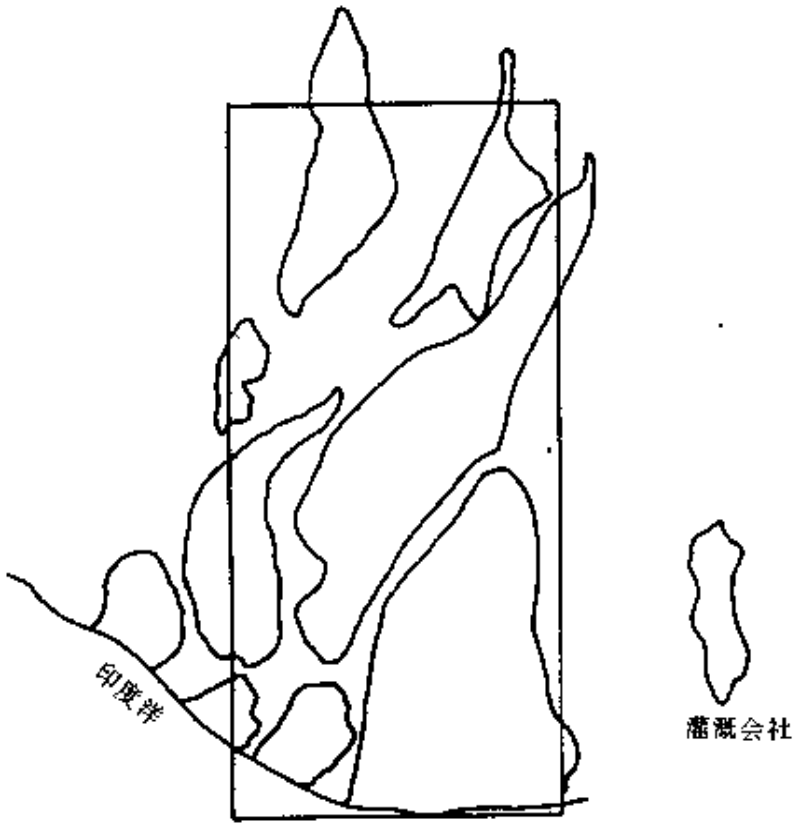



图 6　最低低地灌溉会社（简化）

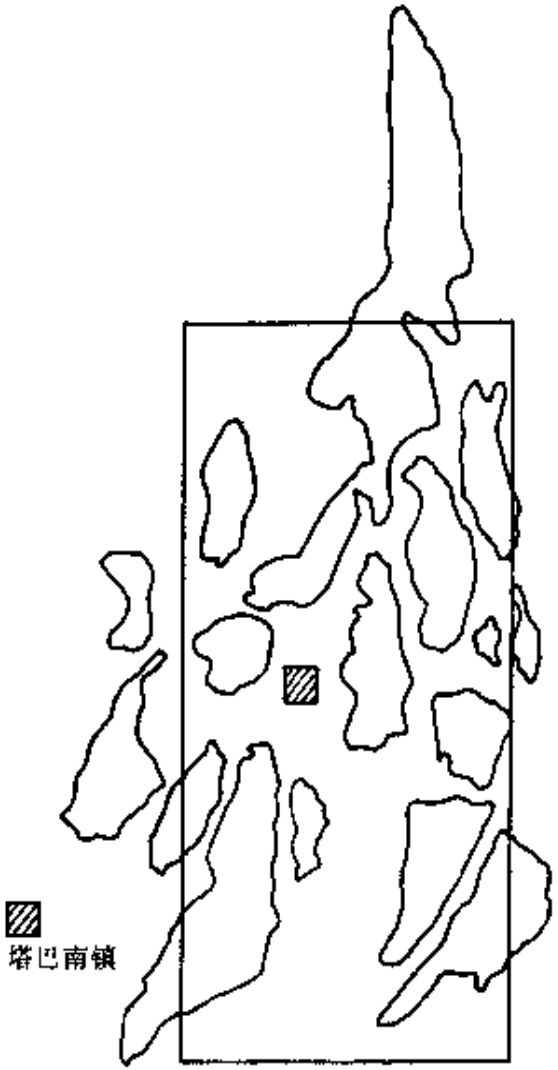



图 7　中一低地灌溉会社（简化）

图 8　高—低地（或低—高地）灌溉会社（简化）

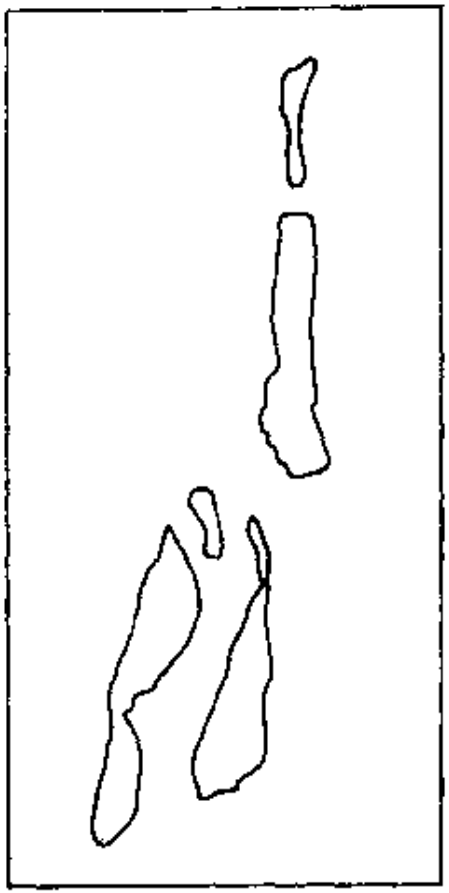


图 9　中—高地灌溉会社（简化）

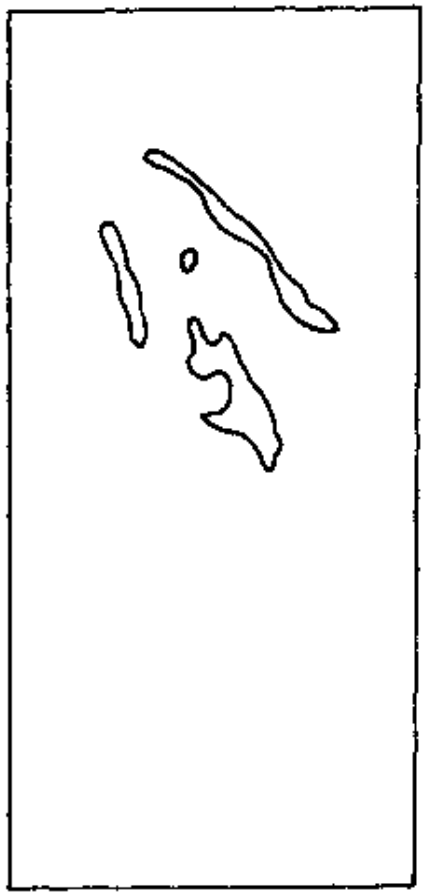


图 10　最高高地灌溉会社（简化）

地方区域，从拥有大型的、密集的灌溉会社的海岸地带，到拥有小型的、分散的灌溉会社的植稻区上方边缘地带[71]。

—5—

水系区域(kesedahan)层次的灌溉组织与我们刚刚讨论过的灌溉会社及次级灌溉会社层次的组织在几个重要方面迥然不同。首先，不存在与之相联的共同群体，如水利队或灌溉会社委员会。只有业已描述过的称为 sedahan(收税官)及 sedahan-a-gung(大收税官)的征租者和收税人的集合，他们效忠于不同的王君，他们的辖区也不规则地散布于全境。其次，至少是这种分散状态的部分结果，在这一层次上没有什么真正维系成一体的单位，只是在总体意义上，因各个灌溉会社须从一个单一的河流系统分水使用，因而它们有着至少要协作其活动的某种必要。其三，撇开将在下文触及的某些特例不谈，在这一层次上也没有什么确定的、组织良好的和可重复的技术任务[72]。如果 90% 左右的巴厘水利劳动都是由水利队完成的，那么或许作为一个团体的灌溉会社成员会完成其余的 9%，而留下 1% 的断断续续的工作由一群临时混杂的灌溉会社来共同完成[73]。

简言之，在该体系的这一蜂房状层次上，是一组国家财政官员——普通收税官和大收税官——和一套精心构造的、地区性的、大体上自行推动的仪式体系，一种具有高度传统化的稻田崇拜；通过一种几乎纯象征性的同时也十分次要的方式，这些官员
[页 80] 成为其正式领导者。

在 19 世纪的塔巴南(且虽然经过某些调整，今天却依然如此)，这种稻田崇拜包括九个主要的、各有名目的阶段，这些阶段前后衔接成一个固定秩序，一旦第一个阶段发动，就会随着水稻生长的生态节律环环相扣地展开。这一崇拜在整个塔巴南都是

同一的(即是说,有着结构上的同一性,而在仪式具体内容方而则如通常情况那样会出现广泛的变异);它折射出体系的所有层次,从梯田到超灌溉会社层次。这九个阶段是:(1)放水;(2)开田;(3)下种;(4)净化水质;(5)飨神,在这种每月一次的祈礼中,每个田主都要从 subak 庙即 Pura Ulun Carik 中将圣水取回自己的田中,还要举行不同的花祭和食物祭(严格说来,这一仪典可能并不能算是一个独立阶段,因为在整个耕作周期中要每 35 天重复一次);(6)水稻萌蘖(栽种之后一百天左右);(7)稻黄(即成熟在望);(8)收割;(9)收稻入仓[74]。

如此一来,同一水系区域内不同灌溉会社的"放水日"——即是说,在这一天坝中的水放进灌溉会社的干渠中去——就以这样一种方式前后错开,即灌溉会社在山—海等级地势上所处位置愈高,其放水月时间也愈早。因而,体系顶端的那些灌溉会社的仪式周期及其种植序列开始于 12 月份;而在底部的濒海灌溉会社则开始于 4 月份;地势处于中间的那些灌溉会社在时间上也同样处于这二者之间。其结果是,在任何一时间,如果沿着斜坡下行,就会发现,作为一个整体的水系区域的耕作序列显出一个逐级进程。[75]当一个较高的灌溉会社正在放水时,它的梯田也正在预备翻耕,而一个较低的灌溉会社则正忙于清理田地;当一个较低的灌溉会社正在放水时,较高的灌溉会社会正忙于栽种;当一个较低的灌溉会社庆祝稻黄,因而也预示着大约一个月以后的收割时,一个较高的灌溉会社已经将谷捆搬进了谷仓,如此等等。这样一来,时间进程就结合进仪式周期之中,这也同样展示在地而之上:除了每个灌溉会社独立进行自己的耕作序列以外,它也以此种方式将这些独立的序列彼此交织起来,从而为作为一个整体的地区提供了一种全局性的序列[76]。

[页 81]

这一体系的主要生态效应(虽然它也像美国城市或英国普通法一样,以一种自己完全没有意识到的、随情境不同而随时调整的方式而向前进化了),还有它的主要生态目标,就是要稳定对主要资源即水的年度需求,而不是恣意滥用而泛流四处,因若无这一体系的话,必然会导致后一种结果。简单地说,在周期之初,梯田层级的水稻生长需要最大量的水量投入,周期愈是往后,供水量也同步递减,直到最后,还要把所有稻田中的水全部排空,在干地上进行收获;如果同一水系区内(更糟糕的是,沿着同一条河流)不同灌溉会社的周期都同时进行的话,其结果将会是,在周期的早期阶段水源供应将会求远远大于供,而在后期阶段则会供远远大于求;再简单一点说,尤其是因为大量可资利用的天然水数量在一年之内不会大幅度改变,特别是在半年的水稻生长期内。的确,因为水是灌溉会社生态系统的关键制约性因素,如果灌溉会社周期不循序而进的话,巴厘的水稻种植根本不会达到其 19 世纪的水平[77]。

随着在该地区最重要的"全巴厘"庙(坐落于在地理和精神上统治着塔巴南的圣山的林地一侧上方)中举行的"全塔巴南"放水仪式,整个周期也即宣告开始:Batu Kau。在来自 Puri gdé(即是说,高等级家系的高等级收税官)的大收税官的象征性领导下,一场典礼——参加者为所有收税官,该地区各灌溉会社的所有首领,灌溉会社庙的所有祭司,和不畏山路困顿自己长途跋涉前来的虔诚的任何单个灌溉会社成员,当然还有从天上邀请下来的神和女神——即开始举行,目的是为了确保在即将到来的季节中整个领土上的全部梯田会拥有充足且"灵验的"水。伴随亦由历法决定的这一"诸开端的开端",整个地区的周期即开始运转;每个灌溉会社的不同放水庙即 Pura Ulun Suwi,随之也根据自己的节律开始举行大体同一的典礼。收税官们,作为一

个松散的、非合作性的(的确,其内部纷争四起)群体,通过献祭方式确定了该地区的用水序列。但一旦发动之后,体系就基于自身的节律开始自行运转,并实行自己的、全然地方化的、全然独立的、如出一辙的献祭典礼。[78]



总而言之,如果通过一位巴厘神灵的眼睛来看这一体系的话(即是说,从阿贡火山上方某处看,诸神就居于彼处),就会看到一组具有相似结构(的确,如果暂时不论某些内容上的变异的话,可以说完全是相同的)的仪式序列自发形成于全境的不同地区,以及从水系区域到个人的不同组织层次上。 [页 82]

虽则这些序列都以大体相同的节奏和同样的阶段运行,但它们彼此之间却不会正好处于同一个阶段上。在超灌溉会社层次上,它们在时间方面前后错开,顺次从水系灌溉区的顶端到底部。在灌溉会社层次上和灌溉会社层次下,它们在时间方面相互协调:当灌溉会社祭司在灌溉会社庙中庆祝水稻萌蘖时,水利队成员也在 tèmpèk 和 kecoran 祭坛上进行庆祝,而每个田主也在自己的田地中庆祝。最终将揭示这样一幅图景,即,一组以地方阶段为基准的农业周期锁定于一个涵盖一切的地区周期之中。就全塔巴南而言,存在着一个在 Pura Batu Kau 中举行的全局性的、国家认可的、纯仪典周期,因它高居于水稻生长线之上,它和任何特定的灌溉会社及任何特定的耕作周期之间没有什么关联[79]。而在每个灌溉会社之内,在其所有层次上,都将在适当的时间复制这一"典范中心"仪典周期,从而就和特定的耕作周期密不可分地联系在一起了。通过这样一种方式,一种复杂的生态秩序既反映在一种同样复杂的仪式秩序之中,同时也是被这一仪式秩序所形塑出来的,而这一仪式秩序既生成于那种生态秩序,又反过来叠加在生态秩序之上[80]。公元 2 世纪写成的《礼记》中的说法"礼仪消除混乱,犹

如堤坝遏止泛滥"*[81]，用之于巴厘是再合适不过了。

—6—

但显然不应采取一种过于"预设的和谐"观点来看灌溉会社间关系的话，尤其既然事实上它们远不那么和谐。若从神的眼睛来看的话，整个耕作周期看起来就更像一个宏大的、具有仪式节律的过程，这一过程在整个地区内一次又一次地被折射。然而，若从一个农民的眼睛来看的话，这一韵律愈是宏大，就像自然界的伟大杰作一样，它就愈是不那么清晰，反倒不如地方性动荡局面那样能够看得更清楚。

仪典体系提供了一种总体性的协作框架，在这种协作框架之中，各灌溉会社无须强行推行来自集权化国家的强制性权力就能够调控它们的工作，但其本身却不能解决各种不可避免地出现在那一框架之中的日常调整问题。正像一个特定灌溉会社中的一个特定种植者不得不与其近邻们协调自己的
[页 83] 活动一样，不管是通过个人途径，还是通过灌溉会社政府的机制，置身众多灌溉会社之中的灌溉会社也不得不与其近邻们协调本身的活动。的确，只不过是由于进行这种次级地区协调活动的机制更为发达，抛开某些偶见的例外不说，也卓有成效，所以地区性协作才能通过仪典体系的代理作用得以完成，而超凡的政治权威只能有限地增强它。无论如何，因灌溉会社体系之特定结构而产生的大部分政治张力，都会通过灌溉

* 为与作者表述风格一致，故从英文直接意译，原文可见《礼记》卷第十五《经解第二十六》："夫礼，禁乱之所由生，犹坊止水之所自来也。"接下来的两句是："故以旧坊为无所用而坏之者，必有水败；以旧礼为无所用而去之者，必有乱患。"——译注

尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家

会社之间私下的、随境而变的、非正式的协商而得以解决，而不是升级到体系的更高的、从而也更不易收拾的那些层次上[82]。

在此，一如我们业已讨论过的国家之间的协约，具体情境中的调整得以实施的主要框架成为高度发展、几乎悉数是风俗活动的别集——既定的先例，仅仅因为它们提供了能够解决一个灌溉会社和其他灌溉会社之间可能发生的龃龉的合法的、共同遵循的律典。虽然没有超凡的政治实体强制实施，但却无疑具有法律般的力量，

这类"习惯法"的数量异乎寻常地多，并且其内容也随地方不同而发生广泛变异。它们所涉及的事务包括：允许多少数量的水在全部时间内流过库坝（即是说，即使在梯田放水时，河流也不能完全放满，修建永久性辅河的原因可见图 4）；禁止污染河水；允许修建库坝、地下渠、高架渠、水渠、水库和其他工程的方式和地点；当两个或更多灌溉会社共用同一条坝时如何分水并承担出工义务；灌溉会社之间入借、出借、典当、租借和出卖河水时必须遵守的规则；捕鱼法规；人和牲畜通过"外国"土地的权利；调解纠纷的程序；违反所有这些不同条规的罚金；庙庆的日期；如此等等，直到几乎最后每一个细节层次，情况似乎总是如此。巴厘人似乎极少面对一种没有恰当"法律"的情形，或至少也会存在他们可以合情合理地援引来进行类比的某种类型的规则[83]。

日常事务当然占了绝大部分；专职的灌溉会社首领及其下属们依靠这些规则来统一安排灌溉会社内部的日常事务，或许还会有一些灌溉会社内部其他的领导成员参与进来——更大的土地占有者，尤其是知识丰富的老人，拥有广泛的影响力或更高地位或其他资本的人。在不多见的情况下，对更重要的问 [页 84]

题——增加新梯田，改变水的分配，等等——每个灌溉会社的全体成员通常都会召开共同会议，通过“通常意义上的会议”方式来讨论解决。在偶然情况下，一两个收税官，如果他平常就讨人喜欢、受人信任并满脑袋智慧的话，也会被邀请来参加会议充当持态度中立的调停人甚至仲裁人。但收税官无论如何也不会是确切意义上的法官，不会是能够做出具有足够约束力和强制力决定的权威性个人。如果他们被人邀请的话，他们仅仅是提出建议，当事人双方可能接受，也可能不接受。无论是直接在灌溉会社精英成员之间，还是在作为整体的灌溉会社成员之间，抑或在充当中间人或参事的某个收税官的协助之下，这一过程都是通过不可变更的既定风俗进行相互协商，巴厘人称这一过程为*rukun*——一个含义丰富、实际上不可翻译的词汇，其意义大略如下：“和谐(concord)的创造”，“愿望(wills)的合一”，“和平(peace)的建立”，“一致(unity)的达成”[84]。

所有这一切并不是说，灌溉会社政治就是绝对民主的，或他们不可避免地都要进行公平解决，即使在巴厘人眼里也绝非如此。财富、社会地位、个人权力等，当然都在实际决定“何人”得到“何物”、“何时”、“何处”、“如何”的过程中扮演了关键角色，在灌溉会社之间及其内部皆是如此。但这些人尽皆知的事物是在灌溉会社内部和灌溉会社之间的司法—政治体系中发挥作用，而不是在国家机器之中；除了业已提及之点(税收、仪式、偶见的调停)以及仍将触及的其他一两点之外，它并没有与这些事务发生什么正式关系。事实上，它和这些事务之间泾渭分明[85]。

还有，甚至更为重要的是，描述 rukun 如何达成并不是说，这些地方调整机制能够近乎完美地处理任何事情，尽管它们本身被人那样精致细微地构造出来。恰恰相反，在所有灌溉会社

之间或一定数量的灌溉会社之间的肉体暴力事件似乎异常普遍，一如“水利习惯法”对由于此类暴力而导致的财产损失和人身伤害所规定的赔偿所表明的。农民群体之间的阵地战真是屡见不鲜，农民们动不动就抡起锄头当武器。世仇也是如此，虽然数量要略少一些，但也是司空见惯，事态一旦扩大，就会一浪波及一浪。而且，当此类冲突超出地方界限时，它们就能够而且的 [页 85]
确将政治体系的更高层次卷入进来，彼此敌对的成员通常有意到容易引起麻烦的稻田中去捕鱼，从而导致真正的战争——相互竞争的君主各自的拥护者之间的军事遭遇。灌溉会社之间的冲突，或至少由此开始的冲突，作为一直活跃不息的政治暴力的源泉并非微不足道，正是这些暴力像瘟疫一样在整个 19 世纪传染了巴厘国家。并且，根据碑铭所记载的，极有可能也贯穿着巴厘国家的整部历史[86]。

—7—

因而，作为一个政体，或政体的一部分，灌溉会社体系即是人类学家所称的“无头领(acephalous)”政体——“没有正式头领(headless)”[87]。不是专注于集权化的权力和权威中心，如果那样的话这将成为其基轴和锭锚，相反，它由一组不断攀升的社会梯级构成，在每一层次和每一维度上，梯级都彼此对立。最重要的社会梯级或层次是在个人的梯田或梯田复合体中，在灌溉会社内部或次级灌溉会社中，在灌溉会社本身之中，也在灌溉会社之间或超灌溉会社中。谁若从这一体系的底部走向顶端，他即是从社会关系(social relevance)的较窄范畴走向更为广泛的范畴；从更明确的种植或灌溉等技术性关注越来越转向对讲求仪式合法性的一体性关注而非科层—行政事务，从稳固的、异常平衡的社会形式转向更为脆弱的同时也更具爆发力的社会形式。

[页 86]

表 1：灌溉会社(Subak)体系

| | 结构层次 | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 灌溉会社之间(kesedahan)* | 灌溉会社 | 灌溉会社内部(tèmpèk kecoran) | 梯田(tebih tenah)** |
| 共同群体 | 无 | 灌溉会社的全体土地拥有者(krama subak) | 水利队(seka yèh) | 私人组织的耕种群体 |
| 负责官员 | 征税人/收租人(收税官，大收税官) | 灌溉会社首领(klian subak pekasih) | 水利队首领(klian seka yèh) | 农民/田主(tani) |
| 主要工作任务 | 无*** | 确定总体政策；坝、干渠等偶然性集体工作；灌溉会社基金的征集和支出；规则的执行 | 控制水流、修补水利工程等日常劳动 | 耕种(包括田中的水量调控，等) |
| 主要机构性机制 | 水利习惯法(adat yèh)；共同调整(runkun)；调停；暴力 | 文字规约(awig-awig kertasima)；灌溉会社会议；首领执行委员会(分片首领，使者；庙宇祭司，等) | 役务轮值；工作付酬 | 交换工作，分股租赁；工资劳动，集体劳动，等 |
| 相关仪式活动 | 地区范围；分阶段协作礼仪，集中于全巴厘庙(Pura Batu Kau) | 在灌溉会社庙中举行的庙会(Pura Ulun Carik, Pura Ulun Suwi, Pura Balai Agung) | 在作为网格标志的祭坛上定期献祭(bedugul catu) | 稻田献祭和庆祝等 |

* 只开列塔巴南地区最通用的本地词汇。有的没有给出本地词汇，因为没有特定词汇可用或其用法过于多变和复杂以致于不易概括。

** Tebih 是描述梯田的书面语。Tenah 指最终的分水单位，可能包括一块或几块梯田，在极其偶然的情况下也指一块梯田的某一片。

*** 在非常偶然的情况下，两三个灌溉会社会联合起来使用某些共同设备联合工作，但这非常之少见。灌溉会社联会同样偶尔也能发现，但也非常之少见。

在这一体系中，政治重心位置更低，一如它在所有此类体系之中，亦如它在总体上的巴厘国家之中。因为尼加拉踯躅于国家仪式的向心力和国家结构的离心力二者之间，因此灌溉会社体系，尼加拉所坐落的基座之一，同样也踯躅于它作为具体的社会经济机构所带来的分散的、分化的、独特的本质和由稻田崇拜加诸其上的一体化要求这二者之间。在此，文化由巅峰往下沉落（考虑到巴图考乌山[Batu Kau]的方位，它既在地理意义上，也在书面意义上同时降落），而权力则从底部喷涌而出。

我在表 1 中图解了这一体系，从而也简要总结了前文的讨论[88]。

## 商业形式

如前面所表明的，古代巴厘商业，虽然亦有限地存在于尼加拉中，但绝非其本身之物。不仅一大半的商业掌握在外国人之手（华人、爪哇人、布吉斯人、偶尔也有欧洲人），而且还颇有些古怪地和政治生活联系在一起——通过一系列非常专门化的机构来控制其运作机制，并攫取其回报。王君们并不是没有意识到商贸能够带来的物质利益，但他们同样也不是没有意识到，一旦他们决心染指，他们也就会干冒动摇其权力根基之险。受习 [页 87]

惯浸染至深，他们出于本能地独裁，其结果是，经济格局表现出某种异样的色彩。

基本上，19 世纪巴厘存在着四种沟通贸易的主要制度复合体：(1)轮流市场；(2)传统固定交换关系；(3)再分配庆典；(4)政治上处于隔绝状态的"商港"。由此种尼加拉立场观之，虽然并非必然是全体人口，前两者的重要性相对较小，第三种自然处在国家仪式笼罩之下。因而在此我将着重关注第四种，尤其是它在尼加拉生活中所扮演的角色[89]。

-2-

商港通常但不一定必然是一个位于海滨或河谷的场所，用来作为政治上保持中立的外国商人的交易之所。它在印度尼西亚大约与尼加拉同样古老，分布同样广泛。的确，大多数早期印度尼西亚尼加拉——室利佛逝、占碑、Taruma、东爪哇的辛多的名字失传的王国——都是"海岸"市场国家(bizaar state)，因它们易于保卫和管理这些港口[90]。远距离贸易，一如 J. C. 范·勒尔所证明的那样，在印度尼西亚"具有悠久的历史"；16 世纪和 17 世纪刮起的香料贸易狂潮——正是它带来了殖民统治——仅仅是"悠久性"的可见的、戏剧性的代表罢了[91]。从基督时代直到我们的晚近时期，吉本(Gibbon)所概括的那种"气派堂皇而轻浮"的冒险商业家们赋予群岛以一种商业的一体化，这是其语言文化、政治、种族或宗教中所素来缺乏的[92]。

就巴厘而言，关键的事实是，在很大程度上看起来远离这一贸易。它南面印度洋，只有地瘠民贫的海港和气候恶劣的大洋，因此几乎不通车马，而不是朝北面向素有"亚洲地中海"之称的爪哇海，在此忙忙乱乱的，是来自中国、印度、阿拉伯、爪哇、布吉

[页 88]

斯、马来亚和欧洲的各色商人，他们往来穿梭，就像向人兜售的街头小贩一样。巴厘人闭关锁国的名声很大程度上来自这一事实。在一个国际性的海上浪人的世界里，那些伟大的名字是马六甲、占碑、巴邻旁、班特姆、马辰、贾帕拉、图班和望加锡，而巴厘似乎根本就不曾存在过似的[93]。

—3—

当然，曾经有过一个北海岸的海港：新加拉惹，和布莱伦通商的港口。而且虽然它似乎从未在那个印度尼西亚海洋大商场的生活中占据多么重要的地位，但毕竟在那段生活的历史中不时隐现。“从布莱伦来的巴厘人”在 1718 年抗击荷兰东印度公司的战争中与苏腊巴亚的爪哇海港王国联合（虽然也据说他们得病回乡了），并据说他们在 1697—1711 年间已经控制了布兰邦岸，即防卫巴厘海峡远侧的爪哇王国[94]。B. J. O. 施里克经常提及巴厘布在 16 世纪和 17 世纪的爪哇—摩鹿加群岛贸易中的重要地位，也同样提到了该岛向东出口的大米[95]。

1814 年，因拿破仑战争而荣任（代理）总督的 T. S. 莱夫勒斯据说曾经“被迫在巴厘采取行动”（虽然在那次事件中他并没有这么做），因为“巴厘王君”截获了一艘东印度公司的船只[96]。但在 1846 年荷兰人的确采取了行动，以一次同样的机会为借口（一艘迷航的荷兰船被劫掠一空），先是一连串的最后通牒，然后就大动干戈，他们终于于 1849 年在那里建立了一个堡垒兼工厂。[97]最后，1859 年，荷兰的该地总督 P. L. 范·布隆曼·瓦恩德（van Bloemen Waanders）将布莱伦—新加拉惹商港描述为全岛的货物集散地，它每年要出口价值约 30 万弗罗林（florin，货币单位。——译者），进口价值约 50 万弗罗

林的货物。贸易由“国王”(即,君主)根据“贸易领土”(kebandaran)出租给七个中国“商业贵族”(subandar),他们被赋予在这些区域内的垄断特权;事实上贸易由他们和其他依赖他们的华人,还有和他们签约的布吉斯人以及马杜兰人操纵。出口货物主要有大米(占总价值的 36%)、咖啡(13%)、烟草(12%)、黄豆(11%)、牲畜——主要是牛,还有一些猪和马,其余有棉花、可可制品,和各种杂货。进口货物主要有鸦片(高达 87%!)和棉织品(6%),其余的包括铁、瓷器、金制品和各种香料[98]。

[页 89]

—4—

虽说新加拉惹商港在该岛大部分历史中是巴厘唯一的商业中心(而在更大的印度尼西亚的市场国家经济中其重要性则显然微不足道),但在荷兰于 19 世纪中叶在此立足之后,世界国际贸易最终开始渗透该国的中心地带及其南部,而这一过程是靠不断增强的强力来推动的。到 1876 年,邦利,这个“三十年前岛上最为穷困”的地方,据说每年贸易总额已达 30 万弗罗林[99]。四分之一个世纪以后,在 1900 年,在卡伦加塞姆有一百个华人从事贩进鸦片,贩出咖啡、糖、靛蓝和木棉(即,爪哇独有的“种植园产品”,只出产在本地,由小土地占有者在季风过后的季节内在稻田中栽种)。卡松巴,克隆孔南海岸的一个小渔村,此时已经开始发展成一个名副其实的港口。而塔巴南的华人人口数量,已经增加到四千多人,他们其中的许多人实际上已经拥有自己的私人咖啡种植园,这些种植园是他们一次从王君们那里作为“废地”买来的[100]。

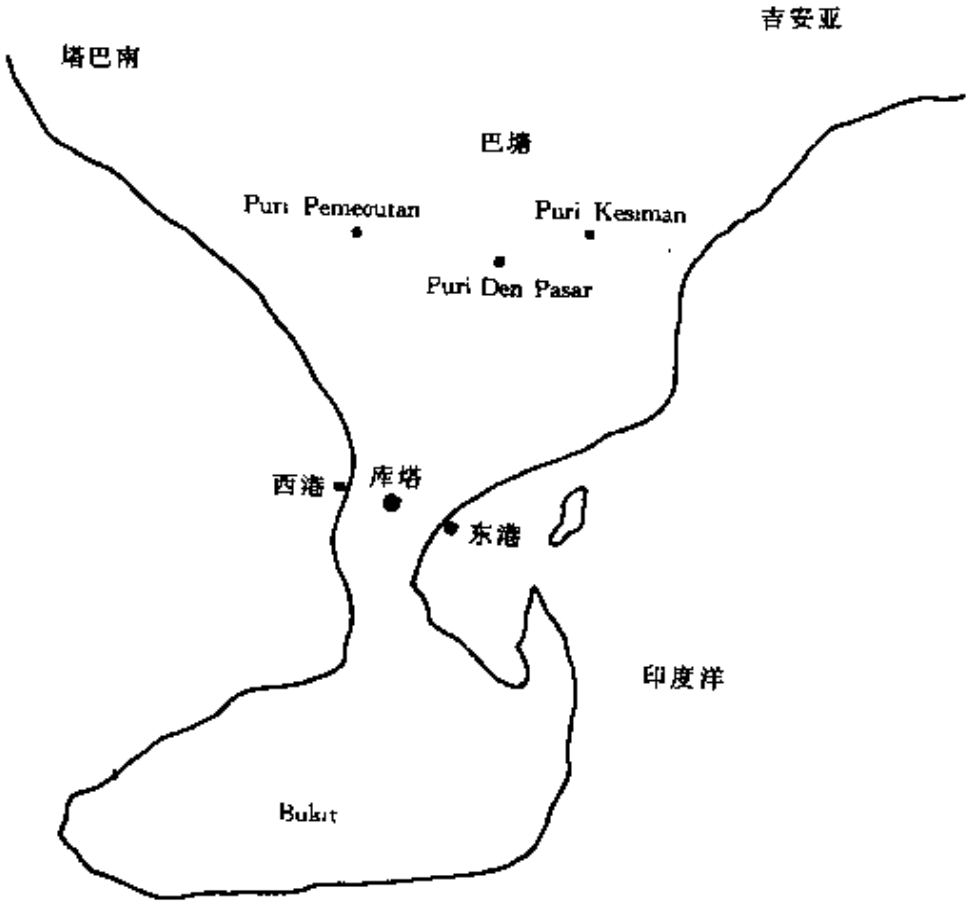
但在 19 世纪所有商港发展中,最引人注目、最富戏剧性、同时,值得庆幸的是,最生动地为人描述过的,是 1839—1856 年间

在丹麦商业冒险家马德斯·兰戈(Mads Lange)领导下在位于巴塘南海岸的库塔所发生的事情[101]。

兰戈当他17岁时就第一次航行到印度群岛,并在那里度过了他以后的生涯,实际上开始了他在邻岛龙目的受巴厘管辖的地区的经营事业。他于1834年被任命为那里的两个君主之一手下的"商业贵族"(他取代了一个中国人,这是事情开始变化的一个信号),但他很快就发现自己是在和一个英国对手相对抗,他的名字叫乔治·金(George King),同一年他被任命为另一个君主的商业主管。这两个君主,受到各自的"白人拉甲"的怂恿,便彼此交起火来,而欧洲人都因攘袖相助各自的保护人而财运亨通,直到最后,他的人一败涂地,兰戈甩手逃回了巴厘,在库塔建立了自己的工厂,并这样一直到死,他去世于1856年,时年49岁。在15年之内——在他殁后不久它也就繁荣不继了——库塔成为巴厘南部第一个真正引人注目的贸易港,甚至可以与新加拉惹相媲美,也正是在同一段时期之内,荷兰人在那里立稳了脚跟。[102] [页90]

库塔坐落在巴塘南部大约5公里处,在这段时期之内,巴塘可能是巴厘狭长地带上最大、最富豪的王室;Bukit,这片荒凉、偏远的高原,这个国家的南端尽头,就悬挂在该岛部分地区下面(见地图4)。总共有两个海港,每个海港距离兰戈的大本营大约1公里左右,分别处在两端,根据季候风的变换,他交替使用这两个海港。到1843年,他已经拥有了自己的15条船,某些船只甚至有1500个吨位,他常年驾驶着这些船只航行于东部群岛之间,这里买,那里卖。但更为重要的是,"几乎没有哪一天(兰戈的年轻助手赫尔姆斯[Ludvig Helms]写道:),不会有许多(外国)船只不将自己的货舱倒空"——荷兰、法国、英国、中国、阿拉伯、布吉斯、马来亚——从本地装上大量的咖啡、大米、烟草、椰 [页91]

油、小马、牛、干牛肉、猪，还有“各种各样的珍禽异鸟”，卸下的货物，（可以从赫尔姆斯的描述中极尽想象，他的描述也反映了港口的精神状况，它更关心的是出口而非进口），则大多是鸦片、中国瓷器和中国铜钱[103]。




地图 4　库塔商港

中国铜钱（即业已提及的 kèpèng，一种中有方孔的圆形小铜币）是全部地方贸易的通用货币，控制铜钱是最关键、最费力、同时也牟利最丰的活动。它们购自中国，根据重量计算，约 1200 文到 1400 文相当于一个荷兰盾。它们通过中国船运到库塔，一次就要运送“几千包”，然后就由巴厘妇女们重新计数，再穿在绳上，每串 200 文。经过这样重新包装以后，铜钱成为支付

手段，从而也成为牟利手段，在这一基本固定的等价交换体系内部，其兑换比率为每荷兰盾兑 700 文："那么多计量标准，那么多比索。""值得一提的是，"赫尔姆斯说，他完全明白这多么值得提及，"大宗商品……以统一的价格接受过来，……这一价格很少变动，不管欧洲市场情况如何，也不管其他地方的价格如何波动。"[104]

因而，除了它所体现出来的最显著的商港"飞地"（enclave）*（政治方面的隔绝状态、由"少数民族"或"外国人"，即在地方权力羽翼之下的受庇商人（marchands protégés），全面控制的商业的国际取向和商业支配局面）的总体特征之外，库塔也拥有另外一些虽然稍逊、但却同样重要的特征，即约定俗成的等价交换、行政价格，和内部货币。由于主要货物（咖啡和大米，牛肉和鸦片）的相对价值业已基于地方的既定预期而稳定下来，因此一到本地，就不会轻易受全面市场变化的影响而贬值[105]。行政价格，即等价交换的货币表现（"那么多计量标准，那么多比索"[106]）完全由兰戈拍板，他根据自己对何种货物值得花钱购买到本地来，而他又能从中获利几何的估计来予以决定（运用波拉尼[Polany]的术语来说，价格是贸易的先决条件，而非贸易的结果）。至于内部货币，即 kèpèng，虽然是从国外买进的并发现于整个东南亚地区，却能够在这种独特的商港中成为主要支付手段，与它们（或任何其他货币）在其他地区的流通都无干[107]。

* enclave，本义指周围完全为外国领地环绕起来的土地。在此指由华人、爪哇人等"少数民族"、"外国人"居住、从事商业活动同时在政治上保持"中立"态度（虽然实际上并不一定如此）的特殊地带，但决非所谓的"租界"。——译注

[页 92]

因此，因其所有世界性联系及其地方依赖性，库塔遂围绕其自身建立了一个经济小世界。人们来到这里——乘船跨越大洋，从岛屿四周徒步或骑马——采办各色货物，而享受着双重庇护的兰戈（他既属荷兰东印度政府，又被巴塘王君们称为“我们的‘商业贵族’”）也试图尽其所能地控制事态。如果他能够做到的话，这个港口就会欣欣向荣，他的确做到了；而如果他无力回天的话，这个港口也就会随即一蹶不振，这他也做到了。

—5—

然而，当库塔还在蒸蒸日上之时，它是商业生活之整体盛况中的一个活跃因素（或许在几年之内它还曾经是最富活力的因素），虽然落后群岛其他地区多年，但这种商业生活仍成功地将巴厘拖出了 15 世纪和尼加拉，然后将它抛进了 20 世纪和 Binnenlandsch Bestuur。当赫尔姆斯说“我们和巴厘人几乎不打什么社会交道；真的，他们的生活那么穷困潦倒，任谁也不会再有兴致前去拜访他们”时，他无疑非常正确[108]。但尽管如此，库塔和商业扩张对那些无人拜访的人们的生活的冲击，毫无疑问也是相当深刻的，而从半个世纪以后的“王室自杀（puputan）”结局中亦可看到，这种冲击甚至具有石破天惊的意义。

在君主们的“荫庇”之下，库塔成为一个取之不尽的源泉，它提供了大量贡物和奢侈品来装饰剧场国家。数不胜数的商人纷至沓来，它由此成了奶水充足的乳房，由此乡村地区的营养被舔食一空（正像一个粗鄙的葡萄牙水手在描述该岛 16 世纪的商港时所打的比方那样，他将爪哇比作一头母猪）。而对兰戈来讲，这个“本性更像粗野的北欧海盗而非精明审慎的商人”[109]的家伙，它在稍后的时间里为他适时地提供了一个扮演“黑人之王（Lord Jim）”的绝佳机会，而如果是在群岛其他地区的话，却根

本不可能如此。但对尼加拉来说，这却是滑向其最终结局的开始，或更好的说法是正在滑向其最终结局的中途。如同新加拉惹一样，在较大程度上亦如同卡松巴一样，库塔成了政治暴力——遵循迪斯累里*行径的(Disraelian)欧洲——的无心"牵牛人(voorlooper**)"(铺路工、奠基人)，而"旧秩序(the Old Order)"，在伊斯兰、东印度公司和种植园殖民主义的进攻下(虽然并非没有遭到抵抗)，最终向这一政治暴力缴械投降了。

库塔对全体人群的冲击，既是通过将本地人卷入商港的工作中去，也是通过(为了避免使用更多的俗语来解释，我们只能如此称呼的)"商业精神"在整个巴厘南部地区的扩散而实现的。

直接卷入商港工作的是巴厘妇女。她们不仅要计件、串起"中国铜钱"，还被"授权"("当然，是在无微不至的监督下")为地方商人送到港口来的产品计件并付款。而那些非华人——华人的数量更为客观，赫尔姆斯本人亲自处理这些生意——的商人也是妇女，[110]对于这些事情，赫尔姆斯最有发言权：

[页 93]

> 与此同时(即是说，在赫尔姆斯的早餐时间；他这是在描述其日常业务)，成群结队的矮脚马从全国各地汇集到我们的工厂，每匹马背上都驮着四只篓子，满登登地装着本岛土产。每个小商队都由其主人照料，通常都是妇女，一天的工作就这样开始了；到7点钟，所有人都开始了工作。计件、过重和包装，都迅速而有条不紊，长长的马车队将一袋

* Benjamin Disraeli(1804－1881)，英国首相、保守党领袖，其政府推行殖民主义扩张政策，发动侵略阿富汗及南非的战争。——译注

** voorlooper，南部非洲的"牵牛人"，驱赶牛群时，他用一根绳子拴住第一头牛的角，其他牛就会自动跟在后面。——译注

袋、一捆捆、一桶桶货物源源不断地运向海岸。……

但我们更令人兴奋的那些业务却是处理那些活的货物。……当命令下达给其中一艘船只时(来自毛里求斯的法国动物船——"完全称得上是挪亚方舟"),只需提早几天通知半打左右的巴厘女士们就行了,她们是我们这类生意的代理人,在指定的那一天,船只停靠的海岸上就会满满当当地挤满超过所需数量许多倍的动物,然后我们就从中挑选。

女人在所有这些交易中扮演领导角色,这可是巴厘生活中多少有些古怪的特征;但她们的业务能力却的确能够赢得她们的王君或主人的充分信赖……而当开始将这些动物装船时,还要谨慎地在我们的朋友们中间给予一些特别的惠顾以使她们满意。

当半打女士来到这种场合时,每人身后都跟着一群奴隶,在这些场合下,头上都顶着一些贿赂的贡物,篮子里面装的是美味的水果。要想把握好分寸使所有人都心满意足可真难。比方说吧,有这么一个胖胖的、善于献媚的小女人,我们通常都叫她 Anak Agung,"大人的孩子"(实际上,这是一个高贵的头衔,书面词义为"伟大的人物"),她是 Gusti Mate[正确地说,应是"Madé";"Gusti"也是一个"三种人"头衔]的妻子,一个有身分的君主。这天早上,她带着矮脚马和她的仆人们,走了很多公里赶到这里,目的是想让我们订购一些牛和猪,更不用说还有数不胜数的鹅啦,鸭子啦,鸡啦什么的。怎么经得起她的恳求呢?但是,又来了,还有 Meme Kingtang,一个又高又瘦的妇女,但我要不无抱歉地说,她是个不可救药的鸦片鬼,她一个劲地恳求和她建立长期业务关系;与此同时,第三个女人又尖声嚷嚷起来,

[页 94]

说什么这是她最后一次把牛群赶出来卖给她姐姐的商人了。就这么嘈杂不堪地争论下去。

而可能就在这个节骨眼上，兰戈先生出现了。于是乎她们全都一窝蜂地拥过去，七嘴八舌地向他求恳，而他呢，以他那通常的随和方式，答应她们全部收下，而那倒霉的管理员则为此大伤脑筋，因为当装船的日子到来时，他发现自己手边的动物足足是船只承载量的两三倍，对此他也束手无策。拖船就在那一天开来。可以想见，海岸上必定熙熙攘攘，拥挤不堪，牛吼，猪喊，禽鸣，夹杂着土人们的喊叫，使得海岸上顿时活泼起来[111]。

—6—

说到库塔之外的动荡局势的蔓延，这场动荡持续了 15 年，而它则是一个前奏颤音，因此回顾一下塔巴南将是有用的；塔巴南的对外贸易不仅掌握在“白人拉甲”手里，也掌握在“黄人拉甲”手里；不仅集中在一个海岸港口，也集中在一个陆上的王宫帐房之中[112]。

从 1860 年稍后直到 1906 年荷兰人到来，塔巴南的主要商业贵族是一个姓“钟”的“新客”（音，Singkeh Cong[113]）。钟是一个出生于中国本土的华人，住在首都北部大约 10 公里处，接近种植咖啡的高地，他是由住宅、庭园、工棚和货仓庞杂地组成的一个混合区的主人，这一混合区完全按照巴厘王室家系的方式进行布局，而事实上他也的确被称作“钟新客大人（Jero Singkeh Cong）”（见地图 3）。一个大土地拥有者，既有咖啡园，又有稻田；如今业已十分庞大的汉人社区的正式首领；该岛华人举行的具有奇异的混合风格（部分是汉传佛教，部分则是巴厘印度教）的盛大庆典的定期东道主；同时又是一个族长式的保护人，身边

环绕着一小队兄弟、妻、妾、仆从、雇员和食客——他是绝非隐喻意义上的真正的商业之王。和兰戈截然不同，兰戈仍在历险，而他却已经成为国家的一个当权者了。

通过正式的方式，钟从“高级”和“次级”国王即 Gdé 和 Kalèran 那里获得了他的 subandar 名分，而他则向他们提供年度
[页 95] 租金。其数额究竟多大，我们无从知道：已无法恢复其精确的数字。首先，这决非一件可以公开之事。（“如果你问那类问题的话，他们会把你塞进一个麻袋里扔到大海里去，”我的一个信息提供者这样说道。）其次，还因为这种产出随地方政治—商业状况的变化而随时可变，它实际上也不可能稳居不动。

的确，不仅报酬数量如此，其分配方式也是同样。虽则从理论上说，报酬是付给作为领土上的贸易的“拥有者”Gdé 和 Kalèran 的，但事实上它却是在王室世系的各个家系之间进行分配，甚至偶然也在受庇护家系之间进行分配。而且这也不是遵照某些固定的、有规矩可循的划分体系，和有既定的权利图表，而是随剧场国家竞争的拉锯战随时变动。

一旦一个君主决定要举行一场庆典，他就会预先要求商业贵族们进贡一定数量的贡物，这种要求不在后者的总体义务之列。决定贡物多少、具体什么时间、何种具体目标、还有特定要求者的所得的因素种种不一。君主的正式地位、他的政治实力、他先前曾提出的要求、其他人同时提出的要求、他天性中的精明程度、场合的重要性、钟新客当前的业务状况、最近发生的事件——都在此过程中扮演一定的角色。但在任何情况下，分配都不是一个行政过程，而在骨子里是一个政治过程：在此过程中，钟新客本人，一如处在他这种的位置上的王室 puri 及 jero 们，是一个活跃、非常直接的参与者，而决非一个消极被动的参与者[114]。

钟新客的协议实际上赋予他无须采取直接意义上的垄断贸易的方式就能够控制塔巴南贸易的进出流通渠道。作为 Gdé 和 Kalèran(根据各种流传的说法,后者是王室家族中最富有的家系)的受庇人,他深深地卷入这种贸易之中,他的手下有数十位代理人,一大班苦力,遍布整个乡村地区的货栈,等等。但他只是一个处于领袖地位的商业主管,而不是唯一的商业主管。王室世系的其他家系也都有签约的华人。并非所有的商人,甚至大部分商人,都是他的代理人;这些商人活跃在广大乡村,买进要出口的货物,也零售进口的货物。相当一部分商人都是他的重要竞争对手,某些人甚至是取代他的潜在候选人;因为中国社区并非没有其自身的政治。在他本人的贸易活动之上的,将钟新客扶持到塔巴南商业生活之中心位置的,是国王本人颁布的法令,法令规定:两种主要商品——供出口的咖啡,进口的鸦片——都必须经过他的关卡[115]。 [页 96]

所有的咖啡,不管是中国人直接种植的,还是巴厘农民栽种的(这种情况更为常见),都不得不首先运到"钟大人"那里。(即,由钟)检查、过重、登记并抽税之后,才能由慢吞吞的巴厘苦力们用一条扁担两个箩筐挑到首都正南方的海岸上去。从那里(即,海滩;那里没有港口),再用巴厘舢板或者运往东南 10 公里远的库塔,或者,更经常的,运往西北 30 公里远的任抹[116](即尼加拉——见地图 1),然后装船转运海外。无论谁进口什么货物,也都必须从海岸运到"钟大人"[117]那里,同样要经过登记等一系列手续,然后再由货主挑走零售。

—7—

因此,除了其内陆地理位置,除了其主管者对乡村交通的控制之外,"Jero Cong"也是一个商港:抛开它作为一个地方不说,

贵重商品通过这个港口从这个国家流进流出，通过这种方式，君主们就能够分享贸易利润，而无须自己实际去营营逐利。兰戈为巴塘王君所做之事——他使得他们重商，而无须将他们变成商人——钟新客亦对塔巴南王君同样施为。

主要差别在于，到钟的时代，“商业精神”对巴厘南部的浸染已经如此之深，要将它囊括进外国飞地的界限之内也越来越困难。到本世纪转折时期，又涌现了大量鸦片贩子，其中许多是巴厘人，他们遍布王国的几乎每一个村庄，以及咖啡种植区，购买者数量增加了如此之多，以致于他们的贸易火爆得发烫。纺织曾经是一门专业化手艺，如今也异常普遍；供应织机的棉花开始在 Krambitan 种植；而塔巴南西南边的几个缺地少亩的村庄几乎全部转行走街串巷地卖布。首都的市场转向售卖日常生活用品。此外，虽然巴厘妇女在其中仍然很重要，但市场却逐渐掌握在布吉斯人和爪哇人手中，他们都丛集在一个聚居区内，前面提到的“甘榜爪哇”，此时已经退居其次。一些华人，后来又有一个阿拉伯人和一个“Bombay”（即，一个印度穆斯林）加入进来，在市场区和“爪哇村庄”之间建立了一些坐地商店，从面为该地提供了一个商业区。荷兰东印度钱币、银“ringgits”，开始和中国铜钱一道流通，并逐渐在大宗交易中取而代之[118]。

[页 97]

说因为贸易扩张到如此大的规模，以至该体制中的商业机构再也无力统治它，从面巴厘古代体制（ancien régime）也由此随之崩溃，这种说法实在过于简单。其他动机仍在酝酿，其他力量仍在躁动。荷兰毁灭巴厘南部尼加拉的托辞即是搁浅的商船在自由贸易掩盖下进行着一系列掠夺勾当，而君主们既无力阻止这种掠夺，也无力运用个人力量控制它，或出租给忽东忽西的海盗或自立王；这种说法具有某种象征性的说服力。相互寄生

的君主和商业贵族、尼加拉和商港、政治的辉煌和商业的隔绝——所有这些都同生同灭。

# 4 政治表述:辉煌与庆典

## 权力的象征机制

[页 98]

我[赫尔姆斯]在巴厘逗留期间,恰逢一次骇人听闻的献祭。1847 年 12 月 20 日,邻国的拉甲撒手人寰;他的遗体在一种异常隆重的炫耀气氛中被埋葬;他的三个妃嫔亦在大火中以身殉葬。对巴厘人来讲,这是一个伟大的日子。距离他们上次有幸目睹这种可怖的奇观已过去了多年,对他们而言,那是一个带有神圣意味的节日;巴厘所有声名显赫的拉甲都亲临现场或遣其使节前来,并且有大队随从前呼后拥。

这真是一个赏心悦目的日子,可以看到,沿着由松软的、湿滑的、分隔着由无边稻田组成的草坪状梯田的堤边道路,大群身着节日盛装的巴厘人正成群结伙地向火葬地走去。他们的漂亮衣裳显出明快的风格,与他们脚下的暗绿色土地正成对比。看上去他们有点像野蛮人,但更像身在旅途、心情愉快的度假之人。周围整个环境给人的印象是,富裕、和平而幸福,而且,部分地,文明。但真正令人难以置信的是,在数公里长的这种景观中,有三个女人,没有犯下任何罪行,却因为亲情之故,并在宗教的名义之下,要遭受最恐怖的死亡,而数千乡民则在旁围观。

---

尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家

然而此时环绕着吉安亚国王宫殿的围墙已经历历在望。一座布满梯田的小山坡上的笔直道路，正通向……宫殿；而更高一点，在一片开阔空地的中央，一座以木栅栏围住、顶上镶金的华丽建筑物，矗立在深红色柱子上面，引人注目地站在那里。这就是死者遗体即将火化的场所。若近前观之，这座建筑物立在4英尺高的砖砌平台上面，上面是铺满了沙土的第二层。正中央蹲踞着一座木制狮像，遍体紫色和金色飘带。狮像后背可以开合，预备接纳那即将火化的国王遗体。镜子、瓷盘和金片粼光闪闪地装饰着这整座建筑。 [页99]

紧挨着这座建筑物侧旁，是一个由4英尺高的围墙圈住的广场，整个广场里面烈焰腾腾，分外明亮，这就是将要无情地吞噬那牺牲者的致命大火。在约莫20英尺高处，一座轻便竹台连通了这一块地方，同时有一层绿色大蕉秆将它与火场隔离开来。竹桥中央搭起一座小亭子，供牺牲者准备致命一跃前暂作栖身之处。

观众数量可能不会少于4万或5万人，他们挤满了这些建筑物和外墙之间的空地，空地上还临时搭起了许多小亭子供女人们使用。空地很快就人满为患，所有的眼睛都急切地盯着葬礼队伍即将开始的皇宫(kraton)。但说起来有点奇怪，死者国王这最后一次却不能按照平常的方式离开其宫殿。尸体被认为是不洁净的，任何不洁之物都不能经过大门。一座类似桥梁的装置横架高墙，其遗体就从上面搬出墙外。这座天桥通向宝塔形状的巨塔之最高层，遗体即安放在那里。

这座塔称为badi(又作badé)，由500个人抬在肩上。它共分11层，另外还有3层平台，整个装置装饰得金碧辉

煌。塔的最高层停放着那具用洁白的亚麻布包裹起来的遗体，旁边还有许多手执扇形物的侍卫看护。

队伍鱼贯排列在 badi 前面，队伍最前方是雄武的持矛者，[嘎麦兰乐队]不时吹奏着乐曲；然后是众多携带着供物的男男女女，供物有武器、衣物、饰物、盛满圣水的金器和银器、槟榔盒、果品、肉食、五彩斑斓的熟米饭，最后，还有死者的、遍体华饰的马匹；然后是人数更多的持矛者和许多乐师。他们的身后，即是那年轻的[新登基的]国王，Dewa Pahang，他的身后跟随着一班王子和君主。紧随其身后的，是 pandita 或叫最高祭司，他安坐在一杆滑轿上面，滑轿四周系着一卷布匹的一端，这代表一条巨蛇，蛇身画满白色、黑色和金色花纹，这条怪物的巨大的脑袋恰在祭司的座位下面，蛇尾则系在塔上，这座巨塔紧随其后，这也意味着死者是由巨蛇拉到火葬场的。

[页 100]

死者国王的巨塔后面，是三座规模较小、华饰稍逊的小塔，每座塔中都坐着一个准备成为牺牲或"bela"的年轻女人。但这一残酷迷信的牺牲者面对逐刻逼近的可怖命运却没有表现出任何恐惧的征象。她们身著白装，黑色的长发半掩着身躯，一手拿着镜子，一手拿着梳子，如此全神贯注地打扮着自己，似乎她们是要去赶赴某个令人神往的宴会。处在这样一个可怕的位置，的确需要非凡超常的勇气，但这勇气却是来自能够在未来世界中获得幸福的希望。通过在此成为女奴(bondswomen)，她们坚信自己将在另一个世界中成为她们这个最后的主人的最受宠爱的妻子和王后。人们也向她们保证，在夸耀和辉煌气氛之中保持心情愉快，心甘情愿地随他赶赴那个未来世界，将能够取悦那冥冥之中的力量(power)，并能促使伟大的湿婆神毫不犹豫地将她们

送往 Swerga Surya，因陀罗的天堂。



在这身在毂中的女人身边，站着她们的亲人和朋友。但即使这些人也没有以沮丧的眼光来看待这魔鬼般的预备仪式(preparation)，或试图将他们不幸的女儿和姐妹从等着她们的恐怖死亡中拯救出来。他们的职责不是去拯救，而是作为执行者；因为他们被委托以这最后的预备任务，并最终将牺牲者送上她们的最终命运。

队伍一直向前缓缓行进，但在到达终点之前，还要演出这一宏大戏剧之中的一个奇异情节。巨蛇要被杀死，并与国王尸体同葬。最高祭司走下滑轿，抓起一张弓，从四个方向朝蛇首射出四支木箭。但射中蛇首的却不是箭，而是一朵花，金香木花。花朵早就插在箭的羽尾上面，当箭穿过布面时，花朵就附着在上面，祭司运用某些奇妙技巧，使每一朵花都刚好击中靶子，即蛇首。这条巨虫被认为已经杀死了，它的躯体原先由人们抬在肩上，如今却受到致命之伤，它先是缠绕在祭司轿子上，最终又将缠绕在狮像上，而国王的尸体将在狮像中间火化。

[页 101]

当队伍快要到达火葬场时，葬塔要连转三圈，但祭司总是位于其最前部。最后，它面对竹桥安放，在第十一层处，竹桥连通了塔与火场。遗体现在已经安放在木制狮像体内；五个小盘中分别盛着金、银、铜、铁和铅块，上面都刻着希奇古怪的字符，都要放在死者的口中；祭司宣读《吠陀》，然后将罐子里的圣水倾洒在遗体上面。然后，金色、黑色和白色的无皮柴禾把和棍子就被塞到狮子下面，很快，狮子就湮没于火焰之中。当这种奇景完毕后，更为恐怖的场景开始了。

队伍抬着女人们绕行火场三周，然后把她们安放在致

命的竹桥上面。她们要在那里，在前面说过的帐篷里面，一直等到火舌将狮像及其腹中之物舔噬得一干二净。她们此时仍然没有显出恐惧的表情。她们的全部心思似乎仍是怎样妆扮自己的身体，仿佛她们是在赴生而非送死。与此同时，陪伴的朋友们已经准备好了那可怕的一幕。竹桥外端的横栏打开了，一块厚木板向外推出横在火焰之上，而随行者们马上将大量油倾倒在火苗上面，耀眼、贪婪的火舌立刻冲天窜起。震撼人心的时刻到来了。牺牲者迈着坚定而均匀的步子踏上了那块决定她们命运的木板；她们双手合十，三次举过头顶，每人头顶上都放着一只小鸽子，然后，保持身体直立，她们纵身跳进了下方的火海之中；与此同时，鸽子们振翅飞起，这象征着那超脱的灵魂。

即使在最后一刻，其中的两个女人也没有显出恐惧之相；她们彼此对视一眼，看对方是否已经准备好。然后，没有丝毫踌躇，她们就纵身一跃。第三个女人却略显犹豫，步子也不是那么坚定；她踯躅了一瞬，然后就紧随前者，三个人没有发出一点声音，就这么消失了。

这恐怖的奇景在无数观众中没有激起任何不安，在粗野的乐曲和枪声中，刚才的一幕告终了。任何目睹这一场面的人都永远不会在脑海里将它抹去，却会在心中激起一种奇妙的感恩之情，庆幸自己属于一种虽然非无瑕癖然却仁慈有加的文明，这一文明越来越倾向于将妇女从欺骗和残酷的境地中拯救出来。真是应该归功于英国人的统治，
[页 102] 他们使得这种邪恶的殉葬瘟疫能够在印度被连根拔除，毫无疑问，在此之前荷兰人在巴厘也同样施为。此类工作就是外交信任状，由此西方文明就可以好好行使它们的权利，去征服并教化那些野蛮种族，从而取代那些古代文明。

我已经没有丝毫的兴趣再谈论巴厘了。……[1]



-2-

古代尼加拉的庆典生活既是一种祈祷，一种关于精神力量的艳丽的、夸耀性的断言，同时，亦是一种修辞形式。以生命投入大火（且遵照其思考方式，直接进入神界）仅仅是其主题（proposition）的一种较为宏丽的宣言而已，王室锉牙、王室庙祭、王室授衔、还有，在 puputan 中，王室自杀，则采取了另外的直截了当的方式来宣言这一主题：社会等级和宗教表征之间存在着一种拆解不开的内在关联。国家崇拜并非是一种对于国家的崇拜。它是一种论辩，在仪式的持续再现过程中不断重复，也就是说，置身于世界情境之中的地位有其宇宙论根基，即等级制乃是大千宇宙的主宰原则，而人类生活布局只不过是神性生活布局的或亲或疏的近似物[2]。

巴厘仪式生活的其他方面也作出其他宣言，其中某些宣言与国家庆典之宣言多少有些抵牾：[3]地位即是一切。一如尼加拉仪是古代巴厘诸多社会制度中的一种类型，其迷狂精神、等级，亦不过是诸多迷狂精神中的一种罢了。但那种迷狂，还有围绕它所激发的那些信念和姿势，虽在小规模人群中流行，但在作为全体的人群中照样流行，而全部这些人群均立刻被卷入到尼加拉事务当中去。“国王是农民伟大精神之象征”，[4]科拉·杜·波伊斯（Cora Du Bois）曾就东南亚印式君主作如是断言；而若更讲究一点修辞的话，那么可以说，这种评论亦尤其适用于巴厘。剧场国家的仪式狂剧，狂剧之演出核心处那不可撼动的、神情恍惚甚或死去的半神性君主，同样是农民伟大精神的象征性展示，但更是关于那种伟大精神究为何物的观念的象征性展示。巴厘国家为巴厘社会所做之事，赋予巴厘国家欲将自身塑造成何物

的观念以一种易于感悟的形式:构织世界的伟大力量的例证。

—3—

巴厘人,不仅在王室仪式,而且在普遍的意义上,将他们对
[页 103] 万物之终极存在方式的综合性理解,及人们因此应该采取的行动方式,投射到最易于直接把握的感官符号中去——投射到由雕刻、花朵、舞蹈、乐曲、手式、神歌、饰物、庙宇、姿势和面具的复合体之中——而非投射到一组以推理方式把握、组建起来的确然的"信念(beliefs)"之中。这种展示形式使得任何企图归纳那些信仰的做法成为一件徒劳之举。一如我们面对诗歌,在一种宽泛的、生成(*poiesis*)(即"制作")的意义上而言,诗歌就是我们扑面直对之物,在此,信息亦深深地蕴涵于媒介物之中,因此,将其转化进主题之网(network of propositions)中的做法,即是干冒注解(exegesis)之险:企图在事物之当前存在之外看到更多,并将丰富的特定意义化约为诸种普遍特征的干瘪无味的机械罗列。

但无论困难与危险如何,我们仍然必须从事这样一件注解工作,如果我们不想仅仅滞留于令人目眩神迷的讶异之中的话——一如巴厘人所言,就像一头奶牛盯着嘎麦兰乐器一样——赫尔姆斯即表现出这种讶异心态,尽管他拥有良好的感悟力和描述力。巴厘仪式,尤其是巴厘国家仪式,的确积淀着在"教化(teaching)"之字面意义上的教义,无论它们是怎样被具体象征化的,也无论它们是如何被非沉思性地进行领悟的[5]。孜孜不倦地进行探究以求将它们以明确的形式呈现出来,除了今天的少数现代主义者,无论如何巴厘人都从未对这一任务表现出什么兴趣。他们同样也不会仅仅像一首译诗感觉到的那样,感觉到任何此种呈现能够真正直达对象之内心深处,能够真正

确切地把握它。对经验进行注释，尤其是对他人的体验进行注释，并非可替代之善举。就其最佳效果而言，它们只是理解它的途径而已，无论如何都将足以曲解它。

实际而言[6]，如果想阐释一种文化的话，两种途径，两种理解方式必须相辅而行：对作为既定展示物的特定象征形式（一个仪式手式、一个等级性地位）的描述；和在意义的整体结构中的此类形式的情境化，这些形式是这一结构的组成部分，它们也借助这一结构来定义自身。当然，这不过是如今已为人熟知的现象学循环论证的套路罢了：构成整体的部分与激活部分的整体之间的一种辩证胶着，通过此种方式来使部分和整体自发地进入视野。就我们面对的情景而言，这种胶着关系使得充溢于剧场国家中的宗教符号的基本要素凸现出来，并决定了那些要素在整体框架之内的象征意义。为了举行一场棒球赛，他必须明 [页 104]
白何为球棒、击球、一局、左外野、抢分战、失效曲线球或强行入垒，以及以这些“事物”作为其要素的比赛究竟是关于什么的。为了理解巴厘国王的葬礼，他也必须能够将它所激发的意象之流——布蛇、箭变成花朵、狮形棺椁、抬架上的宝塔、自杀女人头顶飞起的白鸽——分解成富有意义的诸要素，它正是由这些要素组成的；此外，他还必须抓住事件开始的关键之点。两种类型的理解方式不可分割地彼此依赖，它们同时浮现。如果你不知道何为棒球，你就无从知道何为接手的手套，与此同理，如果你不知道何为火葬，你也就无从知道何为 bade 塔（一如我们将看到的，它是世界之轴[an axis mundi]）。

古代巴厘的国家庆典活动是隐喻性的剧场：这一剧场展示关于真实（reality）之终极本质的观念，与此同时，亦用以塑造当前的生活状况以与那真实融为一体；也即是说，剧场用来展现一个本体，且通过展现这一本体，使其发生——促使它成为现实之

物。布景、道具、演员、演员表演的动作、那些动作所描述的宗教信念之总体轨迹——所有这些都必须置放在究竟是什么正在进行的背景之下。而且这一背景只能遵照感知剧场诸要素的相同方式来进行感知。无论是遵照传统民族志方法对对象和行动进行精确描述，还是遵照传统传记方式对文体主题进行细心追索，抑或遵照传统哲学方法对文本意义进行精微辨析，就其本身而言都还远远不够。必须让它们同时呈现，通过这种方式，演出剧场的具体直观情境产生了封闭于其中的信念。

—4—

在国家仪式的主流性(tendentious)戏剧术背后，且实际上在激活国家仪式的永恒情节背后，潜藏着两种意象性观念的固定联合。首先，padmasana，神的莲花宝座(或王座[throne])；lingga，他的阴茎像，或生育力；和 sekti，他灌注到其特定展示物中去的能量(energy)，尤其是灌注到充任统治者的人身体之中的能量。其次，buwana agung，存在的领域；及 buwana alit，感悟
[页 105] 的领域：自然天在的"大世界"和思想与情感的"小世界"。[7]

受一丛彼此关联、相辅相成的观念的包围，同时亦因深深沉落在赫尔姆斯所描述的夸示与饰物之中，这两个象征综合体即拥有了在巴厘通常然而亦过于偶然地被称为"神性王权"的内容。国王是一种世俗神，这种宣言本身确然无误，但通过这种宣言，对尼加拉被设置出来承载的、还有其仪式生活所承载的信息所作的描述，却是不怎么完美。在完全可从其展现器具中抽象出来的程度上，这种信息只能是，国王、他周围的皇宫、围绕在皇宫周围的作为一个整体的王国(country)，被设想为将它们本身变成了由其想象力界定的秩序的诸般摹本。

一如梦的符号，宗教符号亦拥有相当丰富的多义性(也就是

说，拥有多重意义），它们的意指性也散布于四面八方[8]。一如世界上的任何宗教符号，巴厘宗教符号亦的确如此。它们发散意义。

从字面意义上说，padmasana 义为“莲花宝座”。它用来指至高神湿婆（Siva）（或苏里耶［Surya］，太阳）的王座（throne），他安详地端坐在一朵莲花（padma）的花心上，毗湿奴、自在天（Iswara）、大天（Mahadewa）、梵天（Brahma）分别站在北、东、西、南四片花瓣上环绕在他的周围，每个天神都赋有特定的颜色、周天、身体部位、武器、金属、咒语和超自然力量的形式。它用来指小石柱，柱顶上方是一个高背椅（也是石头的），斜对着安置在巴厘庙宇中最神圣之处，神圣之处用来在庙宇庆典中放置敬献给至高神的祭品，受正在舞蹈的祭拜者之诱惑，至高神从一重天到另一重天，当他君临此界时就安坐在这个座位上。它用以指某人入静冥思时所采取的姿势，一种打坐。它用以指冥思本身的行动和体验。它是一种交合姿势，他的林加的基部，它是至高神诸多名字之一，它是宇宙的一种偶像化画面，它是一个容器，高级祭司的凡间遗物即放在其中火化掉。此外，它是人类心灵之最深处[9]。

林加是一个同样相当分化的符号。当然，严格来说，它指的是湿婆的阴茎像——“硕大无朋、伟长无比”的阴茎像，湿婆正是赖此确立了凌驾于梵天和毗湿奴之上的至高地位。除此之外，它还指阴茎像的稍经打磨的石头意象——长条形岩石，其顶端恰好为圆形——在整个巴厘的庙宇和其他神圣场所均能看到。更抽象地说，它是这种神圣王性的基本象征。不仅国王被视为世界的林加，而且，既然“在地界中，君主代表着湿婆，而其高贵力量的精华即寓于林加之中，林加系婆罗门……得之于……湿婆，并作为其王权的保障传之于……开国者”，这一意象即概化 [页 106]

了至高神、统治国王和国家高级祭司三者之间深刻的精神维系(霍伊加斯[Hooykaas]称之为"不可分割的三位一体")。祭司在几乎所有巴厘仪式的神圣高潮时刻都要用一种用草梗和卷叶制成的笤帚状小洒水器向祭拜者头上滴洒圣水,它也被制作成林加形状。所有君主成员都佩带的、插在莎笼后面的克立斯(匕首)、高级祭司在庆典中所佩戴的头布上面别着的水晶棒、君主火葬塔的塔尖、将经过火化的灵魂送往天界的运载器、寡妇们恭顺地纵身跃入其君主的火葬堆时所站的高架,也都被视为林加[10]。

最后,sekti是巴厘人用来描述超凡现象的一个词汇,在别处这种现象可能称为mana、baraka、orenda、kramat,当然,在其原初意义上,也叫做charisma:"神授的才能或力量,例如,导致奇迹的能力。"

然而,实际上,sekti基于一种特别的观点,即神性如何君临世界;尤其基于,一方面,神性采取的生存"形式(forms)"或"形(shapes)"(巴厘词汇是murti,"[一个]身体"、"身体的"、"肉体的",源于梵语词mūrta,"居人任何既定形状")和,另一方面,神性通过这些形式和形体而随之获有的生气勃勃的"表征(manifestations)"(梵语词是sakti,"某位神灵的力量或活跃部分")这二者之间关系的难以捉摸的、悖论性观念(不仅仅对外部观察者而言)。婆罗门和毗湿奴据说就是湿婆的sekti——即,粗略面言,"活化物(activations)"——湿婆的妻子亦是如此。确实,所有的神和女神皆是如此。国王、君主、祭司和隐士也都被说成是sekti(一如经常所言,并不是"占有"sekti),其程度根据他们各自作为自己所尊崇之物的映像(instance)的程度而有所不同。王室宝器、祭司仪式用具、神圣祖传宝物和圣地也都是相同意义上的sekti,它们展现出神性在采取各种特定形体时所获有的力

量。sekti 是“超自然”力量——但这种超自然力量却是生自对“真理”的映照，而不是生自对真理的相信、服从、占有、构织、利用甚或理解[11]。



—5—

莲花宝座/林加/sekti(padmasana/lingga/sekti)，这第一组并置的符号(即，王室庆典之修辞性结构所生发的仪式形象)，表明了意象究竟是什么，即在庆典众被映照之物；而大世界/小世界(buwana agung/buwana alit)，这第二组符号或形象，表明了那种进行映照(imaging)的意象究竟是什么。或许，这种处理问题的方式显得有些古怪。但如果我们想通过英语词汇之外的词汇进行描述，那么，屈服于那一大堆对于镜照的镜照的镜照(mirrorings upon mirrorings upon mirrorings)，将多少是无从避免的，因为正是它们将巴厘宗教生活，且就此事而论，将巴厘的整体社会生活，转变成了令人眼花缭乱的映照他物的映像(reflecting reflections)。 [页 107]

buwana agung 和 buwana alit 的通常译法，除了书面词义“大世界”和“小世界”之外，就是“大宇宙”和“小宇宙”。一如我曾数次表明的，这并不错。巴厘观念的确认为，为我知觉之体验可以复制或可通过仪式方式用来复制“真实”的整体结构；与此同时，它也支撑着这一结构。但设若真是如此，对巴厘观念而言，这样一种过于抽象的构想却嫌过于新柏拉图主义了，因而也过于思辨。它表明一种采取“一粒沙子见大千世界”式的译读方式对观念进行形而上“缩微”的趋势，但这样一种浓厚的哲学色调，却是庆典的诸般细部(它们更是感官性的而非玄想性的)从来不曾赋有的。

“物质世界”和“非物质世界”也经常被用作此类译法。在某

些意义上，它们的确更佳，因为它们至少正确地划清了界线：但并非在无限大(infinite)和无限小(infinitesimal)之间，而是在那被体验之物和被体验到的经验之间。但在另外某些意义上，它们却滑得更远；因为，这种强调对立的笛卡尔主义，即自我对立于世界，观念对立于物质，或意识对立于客体，作为一种"大—小"的玄妙解释方法倒还在其次，更重要的是，它与巴厘思想几乎格格不入。

或许，最佳译法，即能够使我们直接进入剧场国家尼加拉之实际操演过程的典范的国家技术(statecraft)的整体观念中去的译读方式，就是我们业已在巴厘文化的其他诸多方面遭遇到的"局外"和"局内"概念，即 jaba 和 jero。buwana agung 置身于精神(the soul)的直接领域之外，远离于经验的中心：jaba。buwana alit 则置身于精神的直接领域之内，朝向经验的中心：jero。

这一点从业已提及的关于"政治机体"的相关讨论中亦可看出，jaba/jero 的想象贯穿了相当一部分巴厘生活结构。首陀罗平民称为 jabas，而"三种人"贵族则称为 jeros。王侯家系是 jeros。"衰降型地位"的幼子世系"越出"(jaba)了核心世系，而核心世系本身则仍停留(jero)在家族之中。还有诸多其他远未提及的用法。庙宇的前庭，即嘎麦兰乐队演奏和舞蹈者表演的场所，是(那)jaba；后庭，即神坛坐落和搬演仪礼的场所，是(那)jero。同样的模式亦可发现于王室或王侯住宅之中；因此这种住宅的君主居处的最深处即是一个 jero 中的 jero。而他，他本人，也是 jero 之中的 jero。世界之其余是相对于巴厘之 jero 的 jaba；面最 jaba 的是爪哇，正是从爪哇那里巴厘如此热心地输入了如此之多的印式之物，而又如此坚决地将如此之多的伊斯兰之物拒斥于外。同样的模式亦适用于身体之于观念，乡村之于城区，群落周边之于群落中心，词语之于意义，姿势之于情感，声响之

[页 108]

于音乐，椰壳之于椰汁，且在此对我们最为关键的是，亦适用于湿婆之表征物所坐的莲花花瓣之于他(或他的林加)本人所坐的莲花花心。

所有王室庆典均化约为 buwana agung 和 buwana alit 二者的象征性融合，这种融合因而也等同于对一种无所不在的泛政治性断言的宣言：尼加拉在仪式中采纳的文化形式和尼加拉在社会中采取的制度形式本是同样的形式。林加与王权、王权与治权、治权与民权；莲花与王宫、王宫与王国、王国与村庄；sekti与地位、地位与权威、权威与服从——所有这些都通过国家仪礼而作为彼此的 jero 和 jaba 对偶物而得以呈现。所有这些惊人的华丽形式(gorgeousness)就是要通过戏剧和饰物确立一种政治机体的权威模式。一如湿婆之于诸神、诸神之于国王、国王之于君主、君主之于 pebekel、pebekel 之于人民："局内"与"局外"，"小世界"与"大世界"，或 murti 之于 sekti；所有这些都是同一"真实"的不同版本(versions)[12]。

无论专注于火化一具遗体，或锉平一排牙齿，或在一座宫廷庙宇进行献祭，国家庆典都是将君主(人们为他的遗体、牙齿和庙宇如此煞费苦心)转化成一个偶像，转化成一个原本神圣的神圣之物的化身。他成为"神性形体"的一种"活化物(activations)"，同时他本人亦成为这样一种形体，即更多的活化物自然而然地又从他本人源源不断地生发出来。无论象征细节如何变幻多采，仪式的意义结构却是恒常不变的。为人体验的"小世界"和可被体验的"大世界"在两个方向上比肩而行；在内向方面，朝向莲花中的林加，在外向方面，则朝向社会中的国家。且正因如此比肩，它们将君主再现为权力的一个意象——即是说，murti——和(或者毋宁说)权力的一个表征——即是说，sekti。基本风格仍然是摹拟性的。一如将湿婆视为典范形体，将国王

[页 109

视为其活化物，人们将国王视为典范形体而将国家视为其活化物，从而也将国家视为典范形体而将社会视为其活化物，进而将社会视为典范形体而将自我视为其活化物[13]。

## 作为庙宇的宫殿

一如通过国家庆典将国王或者君主转化为偶像，通过强有力的国家庆典象征物将其转变为权力的图象，他的宫殿、他的dalem 或 puri，或 jero 也都被转化为庙宇、偶像的布景。数以百计甚或数以千计的人民聚集在一起共同参与（若赫尔姆斯估计1847 年吉安亚"观众"数量为 5 万人大致不差的话，那将约为总人口的 5%），他们来到此地，因为 puri 是神圣化空间的延伸，是遭遇等级之奥秘的最佳场所。正是在君主的居所（还有其居所之四近——因为所有巴厘庙宇都不过是那无所不在的露天剧的焦点，这些露天剧围绕庙宇内外进行表演），在"他安坐的宫殿中"，典范中心观在社会层次上成为真实之物（socially real）[14]。

如同为世界环绕的诸多传统宫殿[15]，且最著名者如那些印式宫殿一样，puri 本身，在其纯粹的物化形式上，是一种神圣的象征，是秩序的副本，修造宫殿即是为了赞美这一秩序。诸宫廷中的宫廷内部的分块成方、以墙分隔的结构，其布局通过另外的中介物而重现了宇宙的深层几何学。模式随宫殿之不同而在细节上略有变化，这是由于各自的传统、情形和君主的想法各有差异之故。但哪里存在着局外和局内、基本方向和无方向的中心（正是这一中心将它们聚拢到一起）、以及那些偏远的形式（权力源出其中）和侧近的形式（权力显现其中）等区分，哪里就能发现这些区分，它们投射在井然有条的墙壁、门户、通道、阁楼和装饰

之中。莲花宝座以雕塑形式表现之，林加以隐喻形式表现之，火葬以戏剧形式表现之，而 puri 则以建筑形式表现之：国王的座位就是世界之轴心。



—2—

图 11 是 1905 年前后克隆孔国王王宫的大概规划——即荷兰人入侵和 puputan 王室自杀事件发生之前——这种王者圣所的象征体系一览无余[16]。 [页 112]

除了其总体方格状布局之外(每边长约 500 英尺)，puri 最明显的特征(由图中诸明暗部分即可明了)就是，它可以划分成性质不同的几个大区。有神圣场所：庙宇和庆典场所，这是在适当时间恭请诸神降临之所。有公共场所，在适当时刻，而且大多在同一时刻，人们聚集在这些场所以感谢并面对宫殿所代表的背后之物。有王室会议室，国王在这里和他的领土以及其他领土上的显贵们签约：这些场合用来签署协约、商谈婚姻，或密谋策划。有国王、他的新近驾崩的皇考、他的兄弟、他的那些(父系)堂亲们的起居区。有国王的寝宫、他的平民妻子的卧室。最后，还有不洁净的场所，来潮的妇女们即在此将自己与他人隔离开来，猪和其他牲畜也在此畜养，厕所亦在此处，同时也是倾倒垃圾之所。

上述每一场所都是自成一体的单位，是更小单位的组合体，也是更大单位的一个组成部分。从家族庙宇中祭坛的布置，或穿堂宫室的亭阁，到位于作为一个整体的宫殿内部的各个功能空间的布局，以及整个宫殿与环绕它的整个疆域的关系，始终复制着一种固定的结构性模式：更神圣的/更中心的/更内部的/更隐秘的/更正式的/更高尚的/更原初的/更封闭的/更神秘的……与一系列程度更逊的性状相对应；意义以 murti 的形式

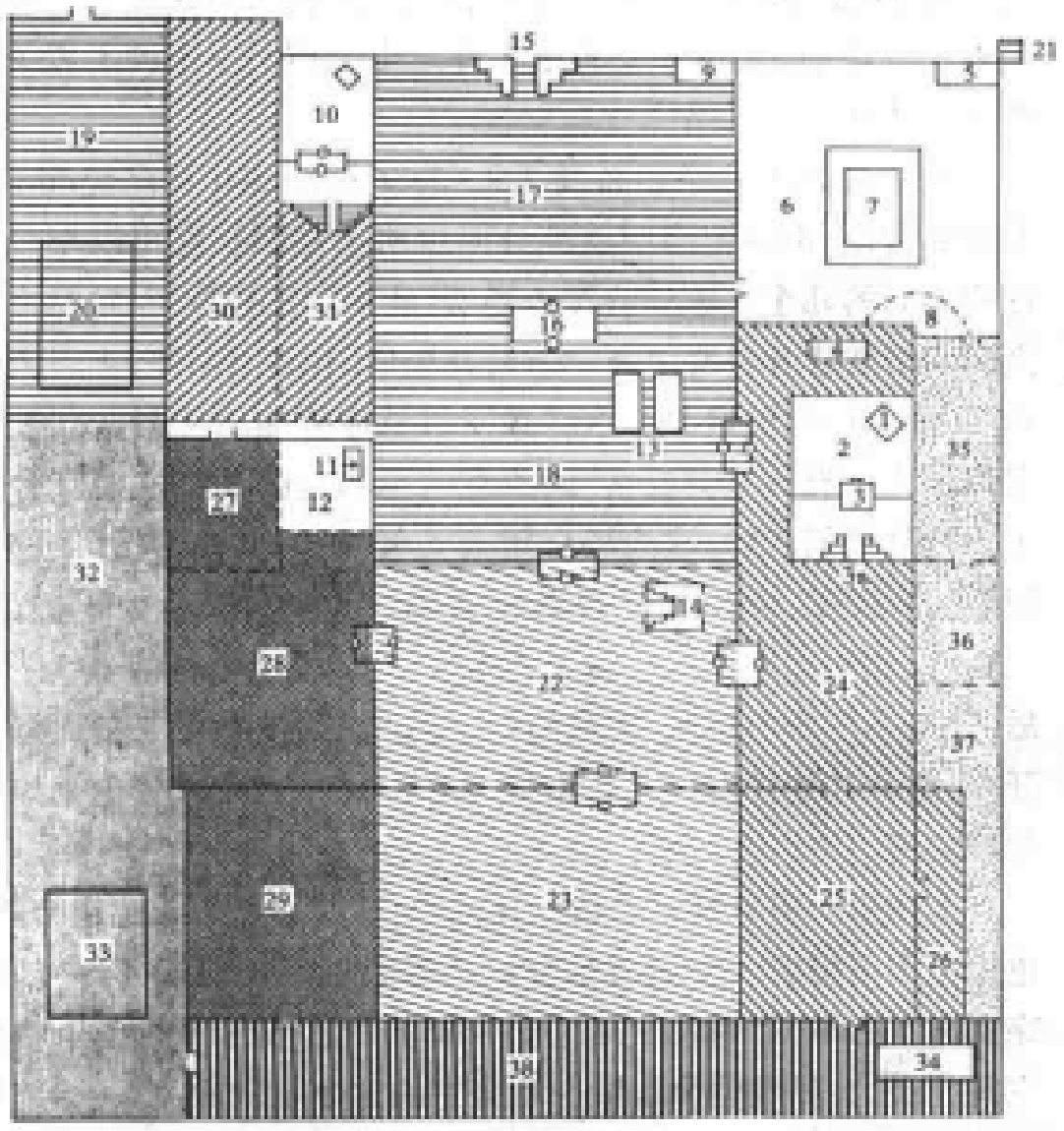



图 11　克隆孔王宫规划(约 1905 年)

Ⅰ. 神圣区域
1. "莲花宝座"祭坛(Padmasana)
2. 王室宗庙(Pemerajan Agung)
3. 通向王室庙宇之内庭的门楼(Paduraksa)
3a 通向王室庙宇之外庭的边门(Candi－Bentar)
4. 鬼池(Taman Puyung)
5. 王室法官碰面的亭阁(Kertagosa)
6. 圣花园(Taman Agung)
7. 圣池(Taman Alit)
8. 假山(Gunung)
9. 国王的公共御座(Balai Tegeh)
10. 王室次级宗庙(Pemerajan Luk Melaya)
11. 藏宝殿(Giri Suci)
12. 世界之轴(Ukiran)
13. 陈列火葬前遗体的双阁(Bale Summanggen; Bale Lunjung)
14. 明关威国王的"起源庙"(Pemerajan Mengwi)
15. 通向宫殿的出口外边门(Candi Bentar)
16. 通向宫殿的入口内门楼(Paduraksa)
Ⅱ. 公共集会区域
17. 外出庭院(Bancingah)
18. 入内庭院(Summanggen)
19. 公共厨房(Cuba Raja)
20. 公共米仓(Lumbung Roban)
21. 带缝锣
Ⅲ. 王室厅室
22. 外御厅(Penandakan)
23. 内御厅(Rangki)
Ⅳ. 国王的"家院"
24. 国王的起居区(Saren Kangin)
25. 国王的主妻和母亲的起居区(Rajadani)
26. 国王的次级贵族妻子的起居区(Saren Gianyar)
Ⅴ. 国王的(亡故)父亲的"家院"
27. 国王的父亲的(次级)贵族妻子的起居区(Kaniya Bawa)
28. 国王未出阁的姐妹的起居区(Saren Gde)
29. 国王的(外)祖父的起居区(Bali Mas)
Ⅵ. 国王的兄弟的"家院"
30. 国王的兄弟的起居区(Semarabawa)
31. 国王的兄弟的家院的前院(Suci)
Ⅶ. 国王的后宫
32. 国王的平民妻子的起居区(Pemangkang)
33. 国王的厨房(Paon Rajas)
34. 国王的米仓(Lumbug Raja)
Ⅷ. 王侯的"家院"
35－37. 国王的(父系)堂亲们的家院
Ⅸ. 不洁净区域
38. 不洁净区域(Teba)
边门(Candi Bentar)
顶式过道(Paduraksa)
无门通道(Pemedal)

集中上演的点与意义以 sekti 形式散布的面相对立；意象与权力的表征相对立。

通过这些方式，王室宗庙中的莲花宝座(1)与整座庙宇(2)构建了彼此的关系[17]，一如整座庙宇与宫殿的神圣区域整体(1－16)，神圣区域整体与宫殿整体，宫殿整体与宫殿所坐落的公共广场，公共广场与环绕于它周围的乡村地区。与此相类似，这一模式也符合宫殿的其他部分和各复合区：国王的公共御座(9)
[页 113] 与外出庭院(17)；入内庭院(18)与公共集会场所整体(17－21)；葬室(13)与葬室所在的入口；国王的庭院(24)与国王的“宫闱”(24－26)；国王的宫闱与王室核心世系家系整体(24－34)；王室核心世系家系整体与它那些仍停留在宫殿内部的边缘分支(35－37)；所有停留在宫殿内部的家系(24－37)与那些已“游离”并分布在周围不同点上的家系，后者或在首都之中，或按照战略布局散布于整个领土[18]。

诸如此类。精微的同态性不仅下达到最细微的摆设和饰物，最终也上达到整个宇宙。对一套固定象征关系的无尽无止的再“现”(reexpression)在古代宫殿中创造出了一组或大或小的舞台，相应的或大或小的等级典礼得以在这些舞台上面合乎规格地操演。从掌管王室庙宇的祭司于小型节日期间在莲花宝座上举行的小型献祭，到程式化的仪式手式，到在宫殿内外的某些主要场合举行的公众节庆，以及涉及全社会人群的庞大公共事务，剧场国家使用的道具和布景，一如它所上演的戏剧，在根本上都是相同的。不同之处只在于参与演出者的数量，恒常不变的主题得以搬演的精美程度，以及事件对巴厘整体生活流程所产生的实际影响。

宫殿可被视为或大或小的舞台的复合体，当然也可以被看成一个大舞台，正是在这些舞台之上，攀升和服从的典范戏剧一次又一次重演，这一种观察有助于理解其空间布局：何以神圣场地要坐落北方和东方，还要面向山地，而凡俗场地则要坐落南方和西方，并面向海洋；何以较不显著威望的场地要环绕着较显著威望的场地周边；何以从宫殿前部到后部由公共性逐渐过渡到私人性。它也有助于理解不同类型的空间本身以及将各种空间贯穿起来的关系的特别意义。五种主要空间——宗教空间(1－16)、政事空间(17－21)、外事空间(22－23)、起居空间(24－37)和凡俗空间(38)——既确定了一组使它们彼此分立的对立，也确立了将它们维系在一起的类聚(resemblance)模式。

在这些神圣空间之中，最富有意味的是王室核心世系庙宇(2)，国王的公共宝座(9)，陈列王室成员遗体的灵室(13)和世界之轴(12)[19]。 [页 114]

核心世系庙宇[20]是全体克隆孔统治群体的家庙，当每次登基加冕，重修或重建，或发生某些降临到领土之上的自然灾害(鼠疫、火山爆发、瘟疫)之后，都必须在庙中重新献祭，同时还要举行王室火葬与锉牙仪式，它是在宫殿中举行最大规模的、全国范围的公众庆典的最通常场合之一。国王的公共宝座是一座搭起的石台，石台上方有顶覆盖，凡当举行伴有盛大庆典的节庆(舞蹈、演剧等等)时，他就端坐在台上观看演出并接受万民瞻仰，他还要在固定的同时亦是仪式化的场合，接见那些向他请求某些事情的祈求者。灵室供停放火化之前的贵人遗体之用；赫尔姆斯所目睹的、从墙桥上面现身(为了避免污染侧门)的队伍

就从这里开始起身。但宫殿的神圣空间中最令人入迷、却也同样含混不清之处却是(借用一个比较宗教理论然非与比较宗教研究相关之全部理论的一个术语)我所称的世界之轴——ukiran。正是在 ukiran,基于在核心世系庙宇之中,puri 的 sekti,即其映照真理的摹仿性力量,倍受关注[21]。

ukiran,其书面词义为"山脉",或者更准确地说,是"山脉之地",它也意味着刻在木头或铁器尤其是武器上面的辟邪花纹。最后,或许衍生而来,但也或许并非如此,它是 30 个 7 天为期的"星期"即 wuku 之一,总数为 210 天的巴厘纪年即由 wuku 组成。诸种意义——图象的、魔力的、历法的——的纠结使得 ukiran 成为众点之点,不惟在宫殿之中,在整个王国之中亦是同样,等级制的宗教—宇宙面相和权力—政治面相在此天衣无缝地两相契合。[22]

当然,自早期时代伊始,"圣山"主题就在印式神话中扮演了一个引人注目的角色。须弥山(Meru)*,即世界的中心、肚脐和枢轴,是天界、地界和阴界的交汇点,是神、人、魔鬼得以往来于几种存在领域的旱桥。在印度尼西亚,这当然也是一个同样醒目的主题,其表象形式多种多样,从影子戏形象到蔚为大观
[页 115] 的供品。在巴厘,位于该岛中心的、巍然耸立的火山,即阿贡山,即被视为"须弥山"——诸神居住的地方、至高庙宇坐落的地方,同时也是整个国家赖以布局的地方——"山脉"主题也无处不在。与水和太阳一道,它成为宗教生活的三种伟大的自然象征之一。

在我们的克隆孔 puri 中,山脉主题一再浮现,如同死寂之

---

* Meru,实际上源于梵语词 Sumeru(尽管发音与拼法均已发生变化),因此遵照中国传统译法译为"须弥山"。——译注

后再次发声的努力。核心世系庙宇中最重要的祭坛 padmasana（莲花宝座）上面也缀刻着这些主题（所有高等种姓庙宇中也是同样），它的后面就是“Gunung Agung”，即阿贡山，紧挨着莲花宝座。接下来，紧挨着“阿贡山”后面的就是庙宇里面的最大建筑物“须弥山”：一座中国宝塔风格的建筑物，从它的顶端到底部由细到粗逐级分（11）层，这代表着多重天。假山（8）是用修造圣池（7）时挖掘出来的土石人工堆砌的，是“须弥山”的另一个表象。侧门（3a，15 等）和楼门（3、16 等）也确然是“须弥山”的意象，是较不神圣的区域和较为神圣的区域之间的通道。最后，ukiran（在它的内部，因而更加“内部”，是 giri suci［11］）纯然是地方层次上的“须弥—阿贡山”：宫殿、领土、巴厘和宇宙的中轴[23]。

保存在 giri suci 里面（可以令人惊奇地发现，它也被翻译成“圣山”）的是魔力武器——克立斯、矛、剑等——它们保障王朝的权力，在某种意义上而言，它们也体现了王朝的权力。巴厘人称这些祖传宝物为 waris，可以这样说，它们是他们自己的家系尤其是家系的领袖（人们认为他有能力保障他们的安全）代代相传的、拥有神奇魔力的遗产。武器上面雕刻的是具有超凡力量的神秘图案（称 ukiran），从而，这些武器就和精心创作的神性起源神话（人们通常认为，这些武器是为火山深处的某位神铸造的）、某些最富幻想性的神秘事件、还有将王朝从其敌人魔爪下拯救出来的战争奇迹具有某种联系。它们是国王的看家宝（potentia），如果没有这些武器，一如没有它们所代表的阴茎像，国王将一筹莫展[24]。

一年一度，在亦称为 ukiran 的“星期”开始前的最后一天，国王都要亲手取出这些武器，然后由最高祭司用圣水为之祈福，而湿婆神亦以“兽主派”（Pasupati）的形式接受祭拜，“其名亦为

所有武器中之最佳者，阿周那（Arjuna*）向湿婆神表示敬意之后，就用这把宝剑来向魔王 Niwatakawasa 开战”。在随后一天，即 ukiran 的第一天，湿婆神要再次接受祭拜，但这次却是以 Batara Guru 的形式，地点也选在核心世系庙宇里面，“因为人们在 Guru 中也能看见他自己的 Guru 或父亲，”然后向他的家庭之源致敬[25]。这个节日称 tumpek landep——其书面词义为，“锐锋之闭”（在这一天，任何锋利之物在王国任何地方均不能使用）——它是一种象征的庆祝活动，暴器、生殖力、权威象征物和拥有神异力量的器具，都通过这种象征机制彼此密切相关。它描画了这样一幅总纲性图景，即我们所称的“主权（sovereignty）”（如果这是一个约略合适的词汇的话）在古代巴厘的隐喻性政治中究竟意味着什么[26]。

[页 116]

—4—

上文叙述的是神圣空间，它们浓缩了宫殿建筑所言之事——即是说，映照“真实”即是成为“真实”——其他类型的空间也顺理成章地各就其位。不同类型的区域都各司其职，但在形体和布局上却大略相似，针锋相对的地位遭遇（status encounter）就在这些舞台或赛场上栩栩如生地持续上演；构成政治生活实质的，正是这些地位遭遇。在神圣空间中，遭遇是在神和人之间；在公共空间中，遭遇是在君主和臣民之间；在外事空间中，遭遇是在君主和君主之间；在起居空间中，是兄弟、堂亲、妻子、配偶、父母、孩子即王室家庭成员之间；在不洁净的空间中，遭遇是在魔鬼和人之间[27]。

* Arjuna，印度婆罗门教中的著名战神，其事迹在史诗《罗摩衍那》中，亦可译为“阿朱那”、“阿居那”。——译注

和古代巴厘的其他任何地方、村落、家户甚至庙宇相比较而言，宫殿（当然它也表现出与所有这些事物共享的某些特征，只不过多了一些演剧场的意味）更是巴厘各种“虚荣”的集合之地，同样也是巴厘社会赖以运转的“假象”汇流之地。

## 火葬和地位之争

不过，就剧场国家而言，所有这一切都不过是舞台背景（mise-en-scène）：只有在王室仪式中，尼加拉才会真正生气勃勃。铭刻在莲花宝座浮雕上面或展现在王室复合体中的那些观念——在庙祭、锉牙和火葬中——变成了群体共同的姿态，精英的真理也变成了公众的演出。蜂拥麇集的旁观者和参与者能够将哪怕一个规模很小的国家庆典转变成一种狂蹈共舞的公众景象，正是这种景象赋予尼加拉一种展现性的力量，而这种力量，无论是作为宇宙之副本的宫殿本身，抑或作为神性权威之玩偶的国王本身都是不可能产生的。“只要稍具想象力，”格雷戈里·白特生曾就一幅描画火葬（无数身体、树叶、塔和供品的混合体[例如，见彩盘]）的巴厘画写道，“我们就会将这副画视为巴厘社会组织的一种象征，在其中，仪礼和狂欢在表面的平静关系之下通过隐喻的方式掩盖着情感的狂乱。”[28] 除非箭镞能够反转——狂乱乃是隐喻，而关系则是隐喻掩盖之物——我们可以说，事件本身也是同样。 [页 117]

虽然祭司和平民都实行火葬[29]，但事实上火葬（ngabèn）却是完美的王室庆典。它不仅最富戏剧性、形制最完美、规模最庞大、花费最昂贵，而且在积极重申、强调地位方面的专注程度也无出其右者。从一种观点而言，火葬是为死者举行的一种奢华

礼仪，但若从另一种观点而言，火葬又是声望之战中的面对面搏击。高里斯(Goris)认为，这或许是前印度时代夸富竞宴风格(potlatch)的一种印式化遗留，但若从民族学角度来看，这种观点也未必能够令人信服。不过它倒是的确抓住了事物的精神：惊人的消费，巴厘的风格[30]。

自国王驾崩伊始，在焚化的全过程以及一系列离奇古怪的善后仪典中，仪式始终是人们刻意描画之事，总须耗费数月之久方能完成。仪式的核心部分由三个伟大的圣日组成：净化日[purification](Pabersihan)、瞻礼日[obeisance](Pabaktian)和湮没日[Annihilation](Pabamian)。然而，和大多数巴厘仪式一样，一方面，这些中心事件要经历一系列渐次增强的准备过程，另一方面，也是一个逐渐销声匿迹的过程。一如在庆典本身之中，事件的意义就蕴涵在序曲(预备道具、集中供品、组织宴会)、复奏(伴随着棺椁、骨灰、图案或花朵，由焚化尸体所激起的一次又一次精神狂乱)之中。从起始到结尾，正是在巴厘人所称的 karya ratu，“国王的工作”，即一种宗教性劳役之中，役务和祭礼指向了同一事物。

—2—

在三个“伟大的日子”当中，第一个日子即净化日，专门用来洗净尸体(或余物)，这项工作由死者的亲属、同一领土的其他君主和(如果死者是一个真正的大人物)联盟领土的君主来进行；要用各种饰物将尸体装饰起来(镜片搁在眼睑上，花朵插在鼻孔内，蜂蜡塞在耳朵中，红宝石放在嘴里，铁片放在胳膊上)，尤其还要由祭司将圣水洒在尸体上面。在第二天，即礼仪日，尸体要挪到灵室里面(图 11 中的 13)，安放在家传宝物(来自 giri suci 的克里斯、长矛等等)和用树叶及熟米精制而成的“山”中，死者

[页 118]

的扈从、受庇人、盟友甚至某些较为显赫的臣民可以前来见上一面，他们向死者行加额礼以表尊敬。不过只有在最后一天，即湮没日，地位标识的溪流（但如果以巴厘人的眼光来看，也不过是一种汇流暴涨现象）才会在瞬间暴涨成一股洪流，这股洪流甚至将庄严席卷一空。

正如赫尔姆斯的描述所明白显示的那样，葬礼本身的显著特征表现为三种象征性能量的惊人勃发：社会性勃发，游行；审美性勃发，宝塔；还有自然性勃发，大火。观众的激情、灵车的华美和火葬堆的弃置都与事件的主调配合得天衣无缝，它（一如赫尔姆斯同样也注意到的）更像是一次出游而非哀悼。

游行自始至终是一件纷繁喧嚷、乱无章法之事。一开始，男人们就像打仗一样激烈地相互推拥、冲撞，都想亲手将国王的御体从宫墙上面搬运出来，并安放在宝塔上面，而等候在外面的人群则试图阻止他们这么干。最后，当人们将遗体从宝塔上面搬下来放在兽棺里面并搁到火葬堆上面时，队伍再次发生了诸多同样的战斗（其实，此时还有半英里多长的路呢）。这中间，人们近乎歇斯底里：人们抬着宝塔疯狂地旋转"以将人们的心神弄得茫然不知所措"；人们在泥泞中相互冲撞、推拥和翻滚；他们疯笑着拼力争抢着那些硬币和小玩艺儿；同时，乐队还在毫无慈悲之心地、铿锵有力地吹奏着战乐[31]。

然而，即便如此，队伍仍然保持着严格的秩序：它的巅峰和中心静如止水，不受扰乱，而它的底部和边缘则混乱不堪，群情煽动。打头的是乐队、舞者、抬檀香木者和肩负兽棺者。在他们后面，是那些执矛者和祖传武器的携带者；然后是头上顶着各种容器和盘子的妇女，里面装的是圣水；再往后是盛殓亡者的兽棺，送给魔鬼和地狱之王的供品，还由国王的宝器（衣服、珠宝、槟榔盒和阳伞）。接着，来了神情恍惚、口诵咒语的高级祭司，他

高高地坐在人们抬着的莲花滑轿上面。跟在祭司身后的是葬塔，而将祭司和葬塔连接起来的，则是那条强烈地吸引了赫尔姆斯注意力的布蛇，这条布蛇由神情多少有些崩溃的死者近亲们抬在肩膀上；葬塔就这样耸然高踞于下方的整片混乱场景之上。最后，如同影子似的追随于后的，是殉葬妻子的送葬队伍，女人们坐在她们的宝塔之中，面无表情，仿佛她们已经变成了尸体；在她们后面，是数百个首陀罗的遗体，几十个装在一座塔中，他们的家人特地将他们的尸体从地下挖出来，来和他们的君主一同火葬。这幕场景（就其总体情况而言，直到今天也未发生多大变化）有点像娱乐性的骚乱——一场精心炮制，甚而悉心构思的暴乱，设计这场暴乱的目的是为了衬托那同样精心炮制、甚至更加悉心构思的平静（stillness），那些沉静的祭司、父系亲属、寡妇和随葬死者们的目的就是要围绕中心宝塔创造出这样一种平静来。

[页 119]

宝塔本身是这场人工风暴的眼中之眼，此时它再次成为一个宇宙意象。在塔的底部，魔鬼的世界由身体生翼的蛇和扁平的海龟招引而来。人的世界则以一座凸起的平台为代表出现在中间位置，其形状如同一座庭院亭台，而人们也的确称之为“家”（House），国王的遗体就放在上面。在塔的顶部，则是诸神的世界，它以常见的“须弥”顶式分层为象征，分层的数目标志着启程的灵魂将要到达的天界的层次：1 层是为平民准备的，他们完全能够幸运地升入其中；3 层或 5 层是为地位较低的贵族们准备的，7 层或 9 层是为普通君主们准备的，而 11 层，在其顶端有一个林加像，则是为国王准备的。还有一个敞露的莲花宝座，直接向太阳即苏里耶—湿婆神敞开，这是为高等祭司准备的。

兽棺也反映了死者的地位。祭司们在公牛中火化，高等君主在生翼狮子中火化，地位较低的君主在鹿体中火化，平民们则

在一种长着象首鱼尾的神话动物中火化。塔的高度(可达 60 或 70 英尺)、抬者的数目(抬者的地位当然要低于死者的地位)、饰物的精美程度(当它被放在远离棺椁的火堆上烧掉之前,这些饰物会被极度狂野的人群一抢而光),还有殉葬寡妇和随葬首陀罗的数量——所有这些都展现了亡者、他的王朝和他的尼加拉的地位目标:他们宣称的典范性所能达到的程度。在混乱不堪的一整天之内,伴随着无虑数以百计的仪式行动和数以千计的供品,几乎没有哪一个行动或供品,从雕像、米山到圣歌和飞鸽,没有确然的、精心设制的地位意义[32]。

火葬堆场景……祭司用花箭"射杀"巨蛇;将尸体搬运下来放在烈火炎炎的平台的棺椁;仿佛在梦游之中、爬上平台往尸体上倾倒大量圣水的祭司;将遗体放进棺椁里面,并深埋在成堆的丝织品、画像、中国钱币和尽其可能塞进的花样繁多的供品之中;祭司用取火钻钻出火苗以点燃庆典之火;此时祭司已完全陷入迷狂状态,他操演的是最后一道礼仪,即用头、躯干、臂和手表演的一种坐舞,弥散四周的则是漫天的烟雾和无处不在的喧嚣;棺腿散架、跌入火中并将已经半焦的尸体抛到外面时轰然响起的坍塌;寡妇们静默无声地跳入火焰之中;祭司将国王的骨灰收集起来带到海边并洒在那碧浪之间……所有这一切都不过是同一事物——如神的平静高迈如兽的狂热之上。整个庆典通过数以千计的意象和数以千计的方式不断重复的,乃是对无可摧毁的等级制的一种宏壮展示,虽然它面对着这个世界能够激唤的所有那些最为强大的、冲击性的暴力——死亡、骚乱、激情和大火。"国王消失了!但他的等级永在!"[33] [页 120]

-3-

因之,宫廷仪式(且在仪式中,锉牙、授予神职、领土净化和

庙祭，与火葬并无什么不同）通过露天表演的形式搬演了巴厘政治思想的核心主题：中心乃是典范的，地位乃是权力的根基，国家技术乃是一种戏剧艺术。但还远不止如此，因为露天表演决非仅是审美性虚饰物，决非仅是对全然独立存在的统治的祝颂：它们就是事物本身。希望成为诸中心的中心、成为世界之轴的竞赛也当然如此，也不过是一种竞赛；君主在启用自己的能力将11层规模的作品搬上舞台、动员人力、资源和（毫不逊色的）技巧的过程中，也将自己变成了一个11层的君主。巴厘等级体系的归属性本质，人们在等级制中的位置通过多种方式进行传承这一事实，不应该混同于在某些方面更为重要的事实，即社会整体从上到下都被锁定于纷繁复杂而又永无休止的声望对抗之中，对抗乃是巴厘生活的驱动力。社会顶端的对抗幅度更宏大，也许更加持久不懈，当然也更加宏丽壮观。然而，低层通过模仿高层的做法来缩短他们自己和高层之间的鸿沟，高层通过反模仿的做法拉宽自己和低层之间的鸿沟，这二者的斗争却是无处不在。

王室火葬庆典并非是发生在别处的政治的回声，它是发生在任何地方的政治的强化。

# 结论：巴厘与政治理论

> 摹仿，这真是一个奇怪的标签，正是摹仿组成和构建了它所摹仿的事物！
>
> ——保罗·利科

现代政治话语中的那一支配性名词，即国家（state），至少蕴含着三个不同的词源学主题：其一，在位置（station）、级别（standing）、等级（rank）、状况（condition）等意义上，表示“地位（status）”——即“等级（estate）”（一如人们所说：“我们的血统和国家的荣誉”）；其二，在显赫（splendor）、夸示（display）、尊严（dignity）、风采（presence）等意义上，表示“荣耀（pomp）”——即“辉度（stateliness）”（这明确体现在下面这句话里面：“在荣耀中昂首阔步；因为惟有荣耀方为伟大，面陛下因国家面得其体面”）；其三，在执政（regnancy）、体制（regime）、支配（dominion）、控制（mastery）等意义上，表示“治理（governance）”——即“国家技术（statecraft）”（我们也谙熟这种说法：“应被视为公理的是，国家的管理权不能置于少数人手中，亦不能将立法机关分散到太多的人手中”）。而这的确是那种话语及其现代性的特征，也即是说，它的第三种意义最后才得以生发（1540 年代于意大利，甚至连马基雅弗利时代的人们都还不知道它），但如今这一意义却笼罩了这一词汇，以至于遮蔽了我们对高等权威之多重本质 [页 121]

的确切理解。如今这一词汇只把这种含义强行灌输给我们，因此我们才看不到它的其他方面[1]。

如上面所提及的，尼加拉亦涉及到不同的意义场域，但这一场域显然非 state 所能涵盖；若以 state 来解读尼加拉，就会导致跨文化译释必然会产生的误解。但显而易见，对我们而言不管它消解了什么——宫殿、城镇、首都、领土、文明——它所构置的那种政权使得地位、炫耀和治理之间的相互依赖性不仅昭然若揭，而且还得到了进一步强化。我们拥有的公共权力的概念所隐匿的，正是巴厘人所展示出来的；反过来亦是如此。就政治理论面言，在展示国家权力的象征性维度的过程中，对衰降性等级、分散性特权、仪式化水利控制、由外国人控制的贸易及典范火葬典礼的关注都各自发挥着作用。这种研究恢复了我们对夸示、敬意和戏剧所拥有的秩序化力量的领悟力。

16 世纪在西方发展起来的、关于国家究"是"何物的每一种主导性观念——在一确定领域内的暴力垄断者，统治阶级执行委员会，公众意愿的授权代理人，调和各种利益的谋术性机构——当试图解释上述秩序化力量的存在这一事实时都各有困难。没有哪一种观念能够对其本质作出令人信服的解释。权威的那些维度并不能轻易化约为政治生活中的支配—服从概念，但它们仍被抛入了一个附庸、诡秘、虚构和虚饰的未知世界。面白哲特(Bagehot)所称的政府的尊严性部分和实效性部分之间的联系至今仍遭受着相当的误解。

[页 122]

最简单地说，这种误解认为：国家的尊严性部分的功能就在于迎合实效性部分，因此它们必然扮演着诈术的角色，多少带有狡诈与虚幻的成分，它们被制造出来以便利于统治的务实性目的。由神话、勋章、礼仪，到宫殿、头衔与庆典等组成的政治符号体系都不过仅仅是为了实现潜藏于其下或高蹈于其上的目标的

工具而已。它和政治的真实事务——社会统治——的关系都是外在的:"国家的神性遵从人们的意向。"[2]

至于那些视国家为"庞然巨兽"的观点,从霍布斯的利维坦到 de Jouvenel 的弥诺陶洛斯,都强调国家权力能够造成伤害的威慑性特征,公共生活中的游行与庆典的功能都在于要将恐惧情感强行塞进人们的头脑之中,而人们的头脑正是国家之威慑力所瞄准的目标。一如澳洲人的牛吼器或奥兹人(Oz*)的魔器,它是一种从冥冥黑暗中发出的、用以恐吓目标的声响,并在他们心中引发一种令其战栗的恐惧感。至于那些视国家为"巨大的骗子"的观点,即左派马克思主义和右派帕累托主义,强调少数精英从地位低下的人民那里抽取剩余价值并据为己有的能力,国家庆典概念就更是一种神秘化手段,它将物质利益精神化,并把物质冲突掩盖起来。政治象征体系成为政治意识形态,政治意识形态乃是阶级的矫饰面具。至于国家的民粹主义概念,国家被视为共同体精神的延化,这种观念自然而然地发展出一套视其为庆祝性工具的解释程式:一如政府之为实现民族意愿的工具,其仪式也必然会不余遗力地鼓吹这一意愿。而对多元主义理论面言——古典自由主义及步其后尘的压力集团论者之间的利益折衷——国家诈术是打着道德的合法性旗号掩盖既定统治程序的诸种手段。政治是一场永无休止的骗局,它遵循既定("宪章性[constitutional]")游戏规则,目的是为了追逐边际效用,而无处不在的、欺骗性的假发和袍子的角色就是要使规则看起来是固定不变的,就是要把规则置于派系斗争之上或之下,以便协调这些派系斗争。然而,在所有这些观点中,国家的语义符号学(业已预示可替代所有上述观点的方法,我们现在即开始 [页 123]

* Oz,澳洲的俚称,Aussie 的逆构变体。——译注

这样称呼它们)却是如此地哑然无声。它们攫取权势,掩藏剥削,巩固权威或将统治程序道德化。但它们未做的一件事情就是激活一切事物。

要把在此描述的巴厘国家与任何一种常见模式甚或所有模式联系起来,都不是什么难事,而且至为容易。如果统治者不能以某些方式借助暴力压服抗命者,不能从生产者身上抽取财富,不能将自己的行为涂饰成公众情绪,或将自己的决定装扮成合法行为的话,其政治统治就不可能长命。但若将尼加拉简化到这些令人生厌的老调子上面,给它套上一件具有欧洲意识形态味道之观点的破袍子,也就使最富有意义的东西逃出了我们的视野。无论在政治本质方面它能够提供给我们什么样的智慧,它也绝不会是那种大鱼吃小鱼,或者是掩盖特权专制机器的道德遮羞布式的智慧。

-2-

巴厘古代文化的特征和它所支撑的那一类政治当然大可争议,但是,地位即是其主导精神,辉煌即是地位的特质,这一点却毋庸置疑。linggih,书面意义为"座位(seat)",通常用来指等级、职位、地位、名望、头衔、"种姓"("你坐在哪里?"是地位识别的标准询问方式),是社会公共生活的运作基轴。一如已经解释过的,它是依据与神性的不同距离来界定的,且至少在理论上,其生命的状况,它的多种机率,地位以及随之而来的强制力,激发了人们的大部分情感和几乎全部行为;我们在自己的社会中也发现了类似行为,而我们称之为政治行为。

欲理解尼加拉,就必须探究那些情感,解释那些行为;必须透彻阐述权力诗学而非权力的构造。等级惯习不仅创造了一种情境,主要类型的政治演员——即 punggawa, perbekel, kawula

与 parekan——的实践关系在此情境中定型并生发各自意义；它还渗透进他们共同搬演的戏剧之中，渗透进他们在其中抬升自己的布景性剧场(décor théâtral)之中，渗透进他们抬升自己所欲获得的更大目标之中。的确，国家从其想象性能量和符号潜能中汲取力量，从而使不平等变得更加眩人耳目。

与其他所有方面相比，更为重要的是，巴厘国家是现实如何布局的一个表象；是一个巨大形象，克立斯等物体、宫殿等建筑物、火葬等活动、"局内"等观念、以及王室自杀等行为都在其中 [页 124] 拥有各自的潜能。认为政治不过是先天情感的永恒搬演，而特定统治机构不过是诸般剥削工具，这种观念无论在何处都铸下大错；在巴厘，其荒谬性昭然若揭。这些情感是工具性的，同样亦是文化性的；观念的变换——如级序的、感官的、象征的和戏剧的——在揭示一种类型的同时也揭示了另一种。

这一点自始至终都确然无误。但在政治生活的主导性意象中也许最为清楚：王权(kingship)。尼加拉的全部方面——王室生活，将它构织起来的传统，支撑它的血统，相伴而生的特权——都首先倾向于定义权力究为何物；而权力所是之物即为国王所是之物。特定的国王们来了又去，"可怜的权力"隐匿于头衔之中，凝固于仪式之中，终结于火化之中。但它们所代表的东西，即模型—副本的秩序概念却仍然未受触动，至少在我们目前所知的时期之内确是如此。更高的政治的驱动力就是要通过拥戴一个国王来构建一个国家。国王愈是完美，中心就愈是典范。中心愈是典范，国家就愈是真实。

东南亚地区的印式"王权"的显著特征不可避免地被说成是其"神性(divineness)"——这是一个朦胧含混的解释，一如前面业已提及的。此处的国王们并没有拥有两个躯体，他们只有一个。他们并非信念之卫护者，并非神之宣教者或天界之委派者；

他们就是事物本身——“神圣(the Holy)”的化身(印度教的、佛教的或二者的奇妙混合体)。raja、maharaja、rajadiraja、devaraja等等都是象征符号;神圣物体如萃都波(stupas,即佛塔——译注)或曼荼罗(mandalas)都直接展示神性。

神性王权的概念[3]并非不正确,说美国总统是一位大众领袖而摩洛哥国王是一位独裁者也不算错。但这还远为不够。关键问题在于,“神性”(或“大众性”或“独裁性”)的内容究为何物。更重要的是,关键问题在于这一内容如何被创造出来,它如何通过物化形式被制作出来。如果一个国家是通过建构一个国王而建构起来的,那么,一个国王就是通过建构一个神灵而建构起来的。

在这一过程中政治的形体就具有了多重含义,但最重要的含义或许在于,一如神性,主权既是一个又是多个。不仅仅在巴厘,而且在整个东南亚,在1500年的历程之中,点缀着全境的是众多的全能君主,通过其祭仪的鼓吹,每一个国王都作为宇宙的核心和玩偶而出现,但同时每一个君主都十分清醒地认识到,他在此种表象中决然不是独一无二的。从西里伯斯岛或马来亚半岛的小拉甲,到爪哇或柬埔寨的伟大拉甲,对最高统治权(overlordship)的宣称就是他们特权的全部内容;只是这种宣称所能达到的高度才会有所不同。国王们都是“不可比的”,但某些国王比其他国王更具不可比性,而正是对他的崇拜的不同规模导致了此种差异[4]。

[页 125]

—3—

基本稳定的文化形式,即神性国王崇拜,在各种人群中间产生了数不胜数的变体,这一文化形式和各种用来建构它的、此地或彼时的资源结合将古代巴厘的“权力斗争”转换成了一种竞赛

性夸示不断扩张的过程。前面业已描述过这一夸示更显著的特征,它们体现在神话、仪典、艺术和建筑之中。它所支撑的政治精神和支撑它的政治精神亦是如此。但在象征机制和伦理之外,并通过国家事务之实际运作过程而赋予它们以可感的形势的,则是王室权威的诸多社会范型,以及由进行创造活动的君主在实践层面上所实际操持的具体典范化形式。其中有三种尤其重要:国王相对于祭司的关系,国王相对于物化世界的关系,及国王相对于他们自身的关系。

国王和祭司的互补性搭档关系,完美刹帝利和完美婆罗门在社会巅峰之处的反向平衡,是巴厘政治制度(它早在《摩奴法典》中即已出现)最典型的印度化特征,同时也是这些制度在向东方和南方传播过程中发生的海洋性变化最显著的例证。一如A. M. 赫卡特(A. M. Hocart)等学者所指出的,在印度,婆罗门(或起码也是王室婆罗门)的职责就是为在仪式上不合格的、发动流血战争的和食肉的国王举行献祭。但在巴厘,因为非暴力和素食主义充其量不过是偶然性观念,所以,婆罗门的职责就是将神秘之物搬上舞台,并借助重叠技法(incantation)来集中操演王室神性崇拜。等级制和统治之间的错综复杂的分化与再整合——dharma,价值的领域;和 artha,暴力的领域——在印度,构成了种姓制度的基础,但在巴厘却远非如此;且就这件事而言,即使在东南亚也远非如此。和王室关联的婆罗门并非是神委派给世俗统治者的使者;他是一位神圣领袖的庆典主持人[5]。 [页 126]

中东和亚洲的传统等级制国家中有三种主要的王权形式。在类似埃及、中国或苏美尔的古典科署中,国王本人就是领袖祭司;整个王国的利益都要倚赖于由他主持的庆典活动所拥有的神异力量(magical force),而其他祭司不过是他的祭祀助手。在

印度，当然它作为一个大陆和它作为一个国家的面积并无二致，国王是路易斯·杜蒙特所称的“传统型”(conventional)形象面非一个“神巫型”(magico-religious)形象——一个“被剥夺了宗教职能”的统治者，[6]他的祭司们只是通过仪式方式地将他和另一个世界联系起来，而他的朝廷官员们则在行政管理方面将他和这一个世界联系起来。最后，在巴厘，一如在东南亚大部分地区(同时，饶有趣味的是，在波利尼西亚更为发达的政体中，虽然有所不同，日本)，国王并不仅仅扮演牧师角色，他就是世界的超凡中心(numinous center)，祭司则是他的神圣特性的征象、组成部分和效应物。如同业已提及的祖传宝物，如同他的莎笼、他的雨伞、他的轿子和他的珍宝，如同他的宫殿、他的妻子们、他的林加、他的火葬塔、他的节日、他的战争；事实上，正像我们将会看到的，如同整个王国一样——祭司不过是国王之王位标志物的组成部分而已。

当然这并非是说，他们只是权力的附庸品和装饰物。布莱伦的王室编年史书曾明确地将那位王室祭司描述为“国王珍宝中之最著者”[7]，这即是将他等同于国王之克立斯短剑的剑柄，国王之乐队的乐器，国王之大象的躯体。他精通宗教知识，娴子仪式，并熟读吠陀法典，是一个称职的占卜师，道德方面至美至善，并且是一个神圣武器的铸造大师。国王耳闻他的盛名，就将他召唤到宫廷之中，将他安置在王室视野之内的 asrama 里面居住，拨给他三千扈从，并赐予他高贵头衔，几乎与国王本人的头衔相差无几。一如史书编者兼译者 P. J. 沃斯利(Worsley)所言：“(他)不仅仅是一个高贵的饰物，一个君主权威的象征，而更是一部分权威的承载者，和国王本人的延伸。”

简言之，虽然在此祭司就像他在印度一样代表着 dharma，这一词汇贴切地而同时又拙劣地被翻译成“法律(law)”、“规范

(norm)"、"职责(duty)"、"权利(right)"、"道德(virtue)"、"美德(merit)"、"美行(good action)"、"惯常仪礼(customary observance)"、"宗教(religion)"、"秩序(order)"和"公正(justice)",但他与国王的关系却并非一种纯洁与不纯,甚或正义与实践(righteous and practical)之间的关系,一如"完美"与"至美"的关系。[8]祭司的辉煌反映了国王的辉煌,它是国王的辉煌的一部分,并且归功于它;此外,将二者牢牢地联结在一起的效忠纽带,在每一个可能的公共场所和以每一种可能的方式展示的纽带,同样也是典范性的。沃斯利写道:它是"理想关系的一个镜像……在这种特殊关系之中……统治者及其臣民之间的关系得以反映出来,因为这一关系被当作……整个世界的楷模"[9]。作为一种社会范例,国王和祭司表明了这样一种领域,对其君主的服务如何成为该君主的一个面相,就像他一样,他服务于神,从而成为神的一个面相;而且它亦表明,服务究竟是何种类型的事物——也即,更高的摹拟。

[页 127]

—4—

国王和物化世界之间的整体关系是用一个颇具迷惑性的乏味词汇进行概述的,明显的翻译讹误已经成为确切理解它的主要障碍:druwé。druwé(madruwé、padruwèn)意味着"被拥有"("拥有","占有";"财产","财富")。这本身还不成其为问题。问题在于,当它被和国王联在一起运用时,它最终被用于一切事物:不仅用于他的私人土地和个人财产,也被用于整个国家,这个国家之内的全部土地和水,以及全体人民。这一领土,领土之内的全部,在某种意义上都是他的"所有物",他的"财产",它们全都"属于"他。正是这一"在某种意义上"包含着相当的复杂性,争论也由此引起[10]。

有些论者将惯例(idiom)与法律(law)混为一谈,把印度尼西亚的印式国家之内所有的土地、水、森林等等统统视为国王的个人财产;而有些论者则将民间习俗(peasant custom)与法律混为一谈,认为领地所有权(domanial claims)只是一种蒙蔽手段和侵占方式。双方争论已长达百年之久,然而双方的观点都只不过是一种误导。双方的论点都基于律师式的假设,认为"所有权(ownship)"是一件拥有固定的、统一定义的、可用"是—否"方式来予以判断之事,而且,虽然财产占有者可以是某些人、某些群体的人,甚或被视为"人"的机构,但最终也必定存在一种对特定财产拥有特定权利的法权。但若是他考虑到,不仅"国王","神"、"村庄"、"家庭"和"个人"也被认为有权拥有"每件东西"——相同的"每件东西"——的时候,很明显,必须对"所有权"这种根本观点有所放弃。尤其,若真正理解了统治者与领土的关系,我们就必须放弃那种认为 druwé 决不能与资源使用相分离的观念,无论 druwé 如何翻译。必须在权力象征学意义上来处理它们的角色[11]。

[页 128]

以此种方式观之,谁"拥有"巴厘的问题就较少采用洛克式形式,而我们将再次面对这样一个社会,它摇摆于文化理想范型与现实格局之间,文化理想范型被想象为呈现由上往下逐级降落的趋势,而现实格局则被想象为呈现由下往上逐渐升级的趋势。一如我们看到的,制约着资源控制及分配的规则既错综复杂又乱无章法,是一系列特殊规范错杂交织的混合体。且一如我们已经看到的,它们更是村庄、灌溉会社和家户的产物,且撇开某些过于琐细的方面暂且不论,它们并非尼加拉的产物[12]。但是这些资源的性质和富足,及世界的繁荣均来自非较少凡俗性的真实(realities);这正是 druwé 所指向之物。它标志着另一种典范等级制,若由"所有权(proprietary)"角度观之,那么,每一

较低的典范都是上面那一较高的典范的粗糙翻版，而每一较高的典范都是下面那个较低的典范的精致翻版。国王对领土之"所有权"大致近似于神对领土之"所有权"；君主的"所有权"大致近似于国王的"所有权"；农民的"所有权"大致近似于君主的"所有权"。不仅这种"占有(possessings)"能够同时并存；且为了使其中任何一种都具有意义，它们也不得不并存。国王统治着这个国家，他也拥有这个国家——在摹拟的意义上；他组成并建构了他所摹仿的每一件事物。

更具体地说，国王不仅是最高 punggawa，坐落于我们业已追溯的地位等级制的巅峰，而且，出于那种原因，从地方共同体之"精神"方面而言，他还处在我们所称的"神圣空间"的中心[13]。他自身融合了双重权力表象，我们业已看到，这一权力贯穿于巴厘公共生活的整个结构之中：作为一个从神性统一体逐级衰降的美德的梯级(gradation)，作为一个从神性核心逐步向外扩散的美德的辐射点。这只不过是同一真实的两种表现形式，一如一座塔的高度与其投影的长度。然而，国王—祭司关系摹仿了第一种至高无上的类似关系，而国王—领土关系摹仿的则是这第二种它所能达到的同类关系。

在众多地方性"风俗共同体"即 desa adat 之外，领土亦从整体上被看成这样一个风俗共同体，一个尼加拉共同体(negara adat)。一如德萨共同体，尼加拉共同体是神圣空间之延伸体："万物生长于其上的土地，流经其中的水，围裹着它的天空，在其于宫中支撑着它的岩石。"一如德萨共同体，所有生存于其疆界之内，并因而受益于其能量的人，就必须共同负责或维护举行那些能量所要求的仪式和道德义务。此外，一如德萨共同体，尼加拉共同体从根本上而言并非一个社会的、政治的或经济的单位，而是一个宗教单位，祭师们的集群。以同样的方式，地方人群保 [页 129]

障地方福利，地区人群保障地区福利，而且，假如可能的话，超地区人群保障超地区福利——通过制作规模宏大的集体庆典。

因此，作为尼加拉共同体的领袖，国王"拥有"领土。如同神一样，同时也作为一位神，国王保障领土的繁荣丰产——土地的丰产；妇女的多产；居民的健康；免遭旱灾、地震、洪水、虫灾或火山爆发之祸；社会的安定；甚至（直到将它修整成一个巨大的、精致的花园，其中遍布弯曲的小径，矩形的庭院和方形的梯田）自然界的美丽景致。无论是在圣湖边上举行的放水仪式，在山上神庙中举行的尝新礼，在海岸神庙中举行的驱邪仪式，还是王宫中举行的王室典礼，在其中，国王都作为土地及其生命最重要的"监护人"、"庇护人"或"保护人"即 ngurah 而出现，一如遮护他的高贵的遮阳伞，亦一如遮护着他们全部的那片"天空的穹隆"，他遮护着这片土地。就其监护关系而非占有关系的范围和意义而言，领土在字面意义上确是国王的"财产"，即 druwé raja[14]。

因之，它所依赖的马达就是国家庆典。我们已再三强调，这种庆典是异常奢侈、异常豪华的，物质的丰富也达到了令人惊讶的程度，这都反映了领土的丰产；同时，若从一种模型—副本的观点来看待事物的话，也反映了其创造者。庆典以国王为焦点而把一切都集中于他，从而，庆典的辉度映照了国王的核心性；而通过财富聚揽方式来描画诸种权力，它也映照了植根于这一核心性之中的诸种权力；它亦映照了相关的社会场域，在此场域之中，那些权力得以通过平民大众进行配置，正是这些平民大众的财富被聚揽起来。国家仪式的奢侈性并不仅仅是国王之神性的衡量标准，当然我们业已看到，它的确已表现出此种特征；它亦是领土之繁荣程度的衡量标准。尤为重要的是，它也表明，它们本是同一种事物[15]。

国王与他自身的关系，一如这一关系自身所显示的悖反性解释，是王室权威的社会范型中最难于把握的；同时，与蕴涵着这一关系的那些模式相比，它也最难以译释成展示模式。——如 [页 130]
我们将看到的，这一困难在于它那种显得奇异无比的非人格化本质：个体身分看起来已被完全抛弃，似乎只作为一种人性的符号而存在。庆典将祭司描画成国王的珍宝，将领土描绘成国王的花园，现在又将国王描绘成国王的玩偶：即王权的神圣类同物。

在力图从这一角度刻画国王的角色时，即刻浮现到我脑海之中的说法就是 T. S. 艾略特(T. S. Eliot)所说的“旋转中世界的静穆之点”；因为，既然他是王室庆典中的一位演员，他的任务就是要通过变成一个为万人瞩目的静止之物而在宏大活动的核心制造出一个反常的平静来。他坐在那里，必须保持一种严格的礼仪姿势，长达数小时之久，因此他的脸色变得苍白憔悴，眼神也更加黯淡无光，只有必须移动时他才作出一些芭蕾舞式的缓慢的礼仪动作，只有必须说话时他才低声咕哝着说出一些语词；人们所要努力围绕他为中心、在他的名义之下建构的乃是一幕狂剧(extravaganza)，因此，国王就是“伟大的不可撼动者”(The Great Imperturbable)，就是位于万物之中心的神性的缄默：“虚空自我……钝居不动……无法无相(The Void-Self…inactive…no forms)。”[16]

然而，虽然他是一个静止之物，一个无知无觉之物，一个安详平和之物，这个偶像的诸种物化形式本身仍然是悖论性的：一如佛陀之打坐即为安歇或湿婆之舞蹈即为平衡，它们也是由精神的激烈律动中流出来的。国王把自己(或更确切地说是他的

王权)转变成世界的静止基轴的能力要倚赖于他能否十分严格地节制自己的情感与行为;倚赖于他能否在一种持续的、紧张的、沉思性的入定状态之中将其心神训练到应有深度;亦倚赖于他能否在这些深度上将诸神精细而完美地通过自身映照出来。冗长的、反复操演的典范性夸示,将"具化在泰初声音之中的至高婆罗门"和"无助的、低下的、卑屈的……国家的……全体"联结在一起,人们所能想象之物和随想象而来的人们所能成为之物这两者之间的真正联合就交叉到国王本人身上[17]。

作为典范中心的典范中心,偶像国王把他内向地刻画给自身之物又外向地刻画给他的臣民,即:神性的平和范例。就此方式而言,全部事情听起来就跟变戏法似的,就像施泰因贝格(Steinberg)*所画的一只画着自身的手掌一样。但它对巴厘人来说并非如此,远非一种耽于幻想的方式,远非一种希奇古怪的虚幻方式,而是一种感知、再现和实在的方式。想象(visualize)即是领悟(see),领悟即是摹仿(imitate),摹仿即是体现(embody)。无论这一观念的客观效果如何,即真实通过一种审美的、类型—象征式的等级级序得以表现出来,同时在这些表现形式中那些较低的观念一点也不缺少真实性,只不过不那么精致、不那么震撼人心、不那么强劲有力罢了(而对此进行判断的又将是谁?)——在巴厘这是确凿无疑的真理。一如一套符号体系中的一个符号,一个意象场域中的一个意象,这也正是在王室庆典中国王努力将自己转化成的事物,国王"坐"在整个等级体系得以整合的点上,他标志着完美的理想典范的阈限,由此他乃成为卓尔不群之物。

[页 131]

* Saul Steinberg(1914 - ),美国漫画家,以在《纽约人》周刊上发表的漫画而闻名。——译注

但活跃的钝性和强大的稳居的静止本身的悖反远远不止如此;因为国王作为一个符号,所负载的绝不仅仅是一种沉稳精神的温和的静谧,他亦是沉稳精神的苍白的暴烈(blank severity)。倾向于邪恶的消极的暴力和倾向于美德的消极的慈善相与比肩;而战争(或者不那么宏伟地说,高贵的惩罚)就其方式而言是与放水仪式类似的仪式活动。的确,一如我们已在明关威的崩溃和面对荷兰人时采取的 puputan"结局"中看到的,发动战争的棋局模式(chess-like mode)亦遵循着同样的平静中心模式:国王从他的宫殿中走出来接受其最终命运,而他不过是遵循了他的附属 kawula,然后是他的众多小 perbekel,最终是其主要 punggawa 所经历过的同样命运罢了,他们依次进行由低到高、极端的地位夸示。"由于他的激情受到中介物的抑制",P. J. 沃斯利写道,"(完美的国王)努力追求一种生命的完美方式,漠不关心地统治着他的领土……疏于对付其敌人……面醉心于高贵的和完美的形式。"如同太阳的热量那般残暴,亦如同月亮的光华那般温和,人们按照幻象来整塑他的精神,在剧场国家的宏伟戏剧中,国王作为一种固定的权威形象而被凸现出来,一个"抽象面匿名[者],他以完全可以预言的方式遵照映照逻辑行动,他亦在这种映照过程中被制作出来。"通过圣水、诗歌、莲花宝座和短剑,他乃成为一个仪式物件[18]。

-6-

然面,国王亦是一个政治演员,是权力之中的权力,一如他作为符号之中的符号。是国王崇拜创造了他,将他从一个君主提升为一个偶像;因为,若无剧场国家的戏剧,沉静的神性的意象就不可能成型。不过,那些戏剧的频次、华美和规模,还有它们为这个世界打上印记的程度,反过来依靠政治效忠的程度及

[页 132]

其，一如我们已经看到的，分化性如何，动员政治效忠的目的就是为了将这些戏剧搬上舞台。此外，就这一圈子而言，人员、技巧、物品和知识的动员是国家技术的首要任务和基本艺术，从物质方式而言，亦是至高权威所倚赖的贮能。仅仅端坐于平静甚至情感的平静之中仍远为不够。为了成为权力的核心表象，还必须就权力进行谈判。

使这种谈判得以调配的诸种社会机制——继嗣纽带、庇护关系、结盟、pebekel 体系、租赁、税收、商贸——业已得到描述，它们朝向异质性方向发展的离心倾向亦已得到强调。在表象化方面表现为高度集中化的同时，在制度方面却表现为高度的分散化，因此，由于地形、风俗及地方历史之间的特异性而产生了一种剧烈的竞赛型政治，但这种政治却是在一种从神话、仪礼和政治幻梦的普泛化象征世界中浮现出来的静态秩序的惯制之中运行的。这给任何渴求接近辉煌的巅峰和万物的中心的人设下了种种现实障碍（即是，对那些怀有此种欲望的人而言），但除此以外，这一局面也为尼加拉政治制造了悖反的难题，无论国家技术还是技术的操持者都无法圆满解决，结果，它最终成为最主要的政治动力：一个人愈是靠近意象化权力，他也就愈使自己远离了实际控制权力的机制。

所有的复杂政治体系都不仅仅具有“巅峰之上的孤独”这样的特征，所有的专制体系当然亦非如此，因之，此处的问题并非官员们向国王本人隐瞒了事情的真相，不管是出于恐惧还是谨慎；而是一如根本并不存在什么科署机构（staff），同样也根本不存在什么官员（officials）。王室政策（policy）也不可以以一般术语来予以解说，认为国王只是失去了与具体现实相接触的机会；因为既然根本不存在什么行政机关，也就根本说不到什么政策。真正问题在于，随着从较低层次向更高层次的攀升，尼加拉也逐

渐改换角色。在较低层次上，它动用了数以百计的彼此交错的村落政体，以及通过无数 pebekel、收税官及商业贵族，人员和资源将王室舞剧搬上舞台。在更高层次上，由于远离这些政体及其粗陋性状，它就转向从事典范摹拟这一核心事务，转向舞剧演出事务。愈向底层，就愈是实务性的，或者，一如巴厘人所言，就愈是"粗糙"，尼加拉是审美性的，愈向顶峰愈是"精致"——它是等级级序之本质的模型本身。

其结果是，在等级级序的任何一点上，地位夸耀的必要性与实现夸耀而必须积聚财富的必要性之间就展开了旷日持久的冲突，但在顶峰处冲突最为激烈、也最无可逃避，在那里，"圣君华光四射的光芒"消耗了如此之多的燃料。尤其国王的亲密伙伴，其他的伟大 punggawa——忌妒的亲族、怨恨的武将、侧近的匹敌者和潜在的敌手——都关注地看到，国王已经完全为仪式所冻结，被完全禁锢于规则的庆典之中，从而他对他们的实际依赖达到最大程度，从而他们自己的夸示能力也大大增强了。竞赛型政治从不是风平浪静的，因为一个君主的成功正是另一个君主的机会；但同时他们亦基本上是稳居不动的，因为机遇自有其内在自律性。 [页 133]

先是殖民政府，然后是共和国政府，都将尼加拉封锁在韦伯所说的铁笼之中[19]，因此在此很难复原政治斗争的全貌，因为其力量是地方性的(parochial)，而其雄心则采取了一种宇宙论方式；但动机与稳固性(fixity)之间的奇妙混合看起来却一清二楚。任一君主，无论在什么层次或何种规模上，都努力通过扩大其庆典活动而远离最近的对手，将其王室变成一个更贴近的满者伯夷，也将自己变成一个更贴近的神灵。但如此一来，他也是逐步将自己变成一个被锁闭起来的象棋之王，也逐渐远离了权力战场，而以此代价换来的只是他孜孜以求的自身假象：一个纯

粹的符号。其结果是，尽管一直在进行着激烈而又永无休止的讨价还价，但若想立刻就爬上政治高位，虽然并非不可能，却也极其罕见。一如标志着巴厘社会诸方面的声望竞赛，通常结果却是，地方总是陷入混乱不堪的状态，而全局却基本稳定不变；尽管一直存在着试图改变地位关系的反反复复的、异常激烈的努力，地位关系之既成局面却全面维持下来[20]。任何特定君主实际操弄神性国王游戏的场域都受到某些"点"的左右，正是在这些点上，如果他变得过于崇高，他就会失去与其社会根基相接触的机会；然而，如果他不能保持崇高形象，他又会在场面竞赛的游戏中落伍于他人，正是这种威胁迫使他抛开那些限制。一如其情节与布景，剧场国家的演出队伍不会轻易改换。虽然19世纪因持续不断的诡诈、争端、暴力和数不胜数的小规模暴动而四分五裂，但声望与地位等级的总体模式、敬意的结构，即使在其终结之时也仍然如同初始之时一样。无论人们志向如何远大，也不过是在地方层次上进行的大量竞技罢了。

我们在塔巴南看到的局面显示出如下特征：在象征层次上，一个最高君主踵后跟随着一个次级最高君主；三级最高君主又紧随次级最高君主踵后；主要君主们紧随三级君主们踵后；小君主们紧随主要君主们踵后；如此依次类推下去，其方式是通过明确区分各自的家系，每一家系都雄心勃勃地试图缩小自己与上面一级的沟壑，同时拉开与下一级的距离。因为对人力及资源的实际控制（可以说，政治重心）在这一体系中并不如何重要，也因为特定的依附关系总是多样的、脆弱的、重叠的和个人的，因此，当君主们试图冻结距离自己最近的上一级敌手（如此就使他们变得可以倚赖），同时又试图维持住距离自己最近的下一级敌手的支持（使他们变得恭顺）的时候，就导致了一种错综复杂而又变幻莫测的结盟及对抗体系。虽则时不时可以听到颇具动摇

[页 134]

力的声响，一如劈裂一根树枝或推倒一座房屋，但主音却是如雾的诡诈，不绝如缕，四处弥散，亦无方向可言。

当然，经过大跨度的历史时间，或在大跨度的地理空间中，政治命运的重大动荡能够且的确已经发生：满者伯夷退居幕后，吉尔吉尔登上舞台；吉尔吉尔退居幕后，克隆孔登上舞台。但即使如此，那最富特色的形式似乎只是在不断地重塑自身，好像巴厘理论宣称它本该如此似的；新兴王室总是按照刚刚消亡的王室来塑造自己，它们以不同名称、在不同地区重新浮现，却不过是同一固定模型的一个又一个副本罢了。一如特定的国王们，特定的国家亦是命中注定的；但亦如国王们，它们的命运似乎并没有显示出什么不同。事物的规模总是变动不居的，其辉度亦是如此，一如它们的直接展现形式的细枝末节。但就我所见而言，这并非 1343 年到 1906 年间它们所说的全部事情。[21]

－7－

权力一直被定义为作出约束他人的决定的能力，强制乃其表现，暴力乃其根基，而统治乃其目的；如此定义的权力一直是现代政治理论所依附的磐石，可以上溯到 16 世纪——尽管出现了无数的驳杂说法，这一简明表述仍然顽强地生存下来，而所有的思辨，不管是正义、自由、善，还是秩序，都必须最终回归到这一定义上去。这一术语循环圈，及相关术语如控制、命令、力量与服从等，将政治权力定义为社会行为的领域。最终，政治是围绕着统治权(mastery)的："女人，马匹，权力，战争。"

这种观点几乎没有任何错误，即使对于马匹都无比驯良的那些地方来说都是如此。但是，一如吉卜林(Kipling)所指出的缺陷，它只是一种观点而已，而与所有观点一样，它是偏颇的，是对历史经验进行阐释的特定传统的产物。它并没有以事物纯粹 [页 135]

本质的方式(无论这种本质如何)出现,亦非一件只能通过原初方式才能领会的原初事实,而是一个经过推广的、经由社会方式建构起来的假象,一个集体表象。而其他阐释传统通常更少自我反观,它们产生的是其他假象和不同表象。这就是这部作品的核心观点,它展现在每一部分内容之中并在所揭示的全部内容中不断重申:围绕着古代巴厘的 punggawa、perbekel、puris 及 jero 谱写的生活即构成了一种关于政治之所为与权力之目的替代性概念:行为的结构,既是血腥的,又是庆典的,尼加拉亦是如此,亦是思想的结构。对它的描述即是对诸种神圣观念的体系的描述。

从维特根斯坦开始,就不应再明确地坚持说,这样一种断言没有许诺一种理想主义,而是走向了一种关于社会现实的主观主义观念,或者说否定了雄心、强权、偶然性、智慧和物质利益在决定人们的生活机遇中所起的作用。但就社会科学主题的现代性及其实践的现代性而言,社会科学在哲学意义上是生活在本世纪而非上一世纪,并受到形而上学幽灵的无从逃避的支配,这种方法就不得不必须如此。观念并不是而且很久以来已经不再是不可观察的精神之物。它们是被承载物承载的意义,承载物就是符号(symbol,或,在某些用法上,符码[sign]),一个符号即是进行指示、描写、体现、例证、标识、暗示、唤起、刻画、表现之物——具有或明或暗的指示(signify)意义之物。或明或暗地指示着的事物都是互为主体性的,因而也是公共的,接近于外观的、可置换的外光画派风格的外在物。观点、乐曲、公式、地图和图片均非可供观赏的理想之物,但却是可供解读的文本;仪式、宫殿、技术及社会组合物亦是如此。

前面篇幅中对尼加拉的整个描述意在进行这样一种解读:用来描述水利灌溉组织或村落组织或地形或税收的部分持平于

描述神话、偶像、庆典或神圣王权的部分；描述协约的部分持平于描述庙宇的部分；描述贸易的部分持平于描述祭司的部分；而描述建筑的部分与对系谱、庇护关系、庭院及火葬的描述相持平。大部分当代人类学的阐释性分析都想当然地局限于文化的“象征”方面，但这是一种偏见，从一已意图出发，亦是从19世纪那里转手的一件礼物，也即是说，“象征的”相对于“真实的”，就如同，“迷幻的”相对于“清醒的”，“比喻的”相对于“本义的”，“晦涩的”相对于“素朴的”，“审美的”相对于“实践的”，“神秘的”相对于“世俗的”，和“装饰的”相对于“实质的”。为了能够理解剧场国家的各种展示形式，并将它们作为一种理论来领会，就必须将这一偏见，连同另一种相关偏见即权力之戏剧化外在于权力之运作过程的观点，如弃敝履。真实之物如同想象之物那样富于想象性。



[页 136]

因此，巴厘政治，一如其他任何一种政治，包括我们自己的政治，是象征行动，但这并非是在暗示说，它全部是观念性的，或它全部由舞蹈和焚香组成。此处考察过的政治诸方面——典范庆典、模型—副本型等级级序、展示性竞争及偶像式王权；组织的多元主义、特定的忠诚、分散化权威及联邦型统治——构筑了一个现实世界，一如这一岛屿本身那样紧凑、细密。经由这一现实世界而寻找到其方式的人们(还有作为配偶、情妇和特权筹码的女人)——建造宫殿、起草协议、抽收租金、租赁商业、通婚、排解冲突、投资于庙宇、建立火葬堆、主持宴会及映照诸神——通过他们所拥有的方式追索他们能够构想的终极之物。剧场国家上演的戏剧，以及对它们本身的摹仿，在其终极意义上，既非幻象亦非谎言，既非股掌伎俩亦非骗术。它们就是那曾经存在过的。

# 注释部分

## 导论

[1] 关于 negara，见 Gonda, 1952, pp. 61, 73, 243, 423, 432; Juynboll, 1923, p. 310; Pigeaud, n. d., pp. 303, 309。关于 desa，见 Gonda, 1952, pp. 65, 81, 342; Juynboll, 1923, p. 302; Pigeaud, n. d., p. 66。在巴厘，desa 最早见于 10 世纪中叶的碑刻中，negara 则是在 11 世纪中叶(Goris, 1954, vol. 1, pp. 71, 106)。这两个词汇都一再出现于巴厘古代作品中，其最著名者即是 *Nagarakertagama*(Pigeaud, 1960 - 63, vol. 5, pp. 144, 205 - 206)。

[页 137]

德萨在"属地"、"苏丹统治之地域"意义上的用法(Gonda, 1952, p. 81)见于迪雅克语中，其中动词 mandesa 意味着"服从"、"平定"。在某些地区，如西苏门答腊(Willinck, 1909)和安崩(Cooley, 1962)，这一过程之反转似乎业已发生，因此 negeri 这一词汇作为它们独立的表现被用于地方的、政治自治的居住综合体。在巴厘，puri("宫殿")一词比 negara 运用得更为普遍，但首要的是它亦拥有同样的多重意义(见 Pigeaud, 1900 - 63, vol. 3, pp. 9, 13)。它源于梵语 pura，义为"城堡"、"城镇"(Gonda, 1952, p. 219)。虽然在今日之巴厘，pura——词尾是 a 而非 i——其义为"庙宇"，但在早期这种对立似乎还未发生(Korn, 1932, pp. 10 - 11)。见注释，页 215。

在现代印度尼西亚，negara 义为"state"，negeri 则是"country"或"土地"，虽然这两个词汇有时亦可互换。关于 desa 一词在巴厘的用法，见注释，页 156。

[页 138]

[2] 关于印度尼西亚历史之"古代时期"的命名，一直是困难之所在。大

多数学者都使用“印度(Hindu)”或“印度—爪哇(Hindu-Javanese)”，但这仅仅注意到“印度(Hindu)”一词便于揭示佛教和婆罗门教的形式(例如，Coedès, 1948；Krom, 1931)。Harrison(1954)曾使用过“印度化(Indianized)”，试图避免这一问题(参看 Coedès, 1948 英译本：Coedes, 1968)；然而，因为这一术语表现出一种比印度对印度尼西亚曾发生过的实际影响要更宽泛和更深厚的味道，我选择了“印式(Indic)”和“印式化(Indicized)”，意在强调印度的影响更主要是在宗教—审美方面，而不是在社会、经济或政治本质方面。

[3] 当然，这很大程度上要看他认为国家应为何物以及他对古代政治组织之本质的观点如何。因此，Krom(1931)因将传统国家结构理解为高度一体的、“罗马帝国”的观点，就能够将前殖民时代爪哇的“王国”数量减少到几十个，而 Schrieke(1957, pp. 152 – 217)，因其社会学意义上更为现实的方法，却能够开列出含有多种类别、形式及自治程度的 200 个以上的“国家(realm)”。Purnadi(1961)将群岛视为一个整体，他提出说，在 20 世纪初期，至少还存在 350 个独立或半独立的公国(principalities)，到那时几乎所有公国都在爪哇之外。

[4] 关于最古老的碑刻，见 Krom, 1931, pp. 71 – 80；de Casparis, 1956。关于群岛上印式化国家的中国文件时间要更早一些，但都不怎么确定(Krom, 1931, p. 62)。然而，国家的形成过程始于印式化开始的时代，现在已基本没有什么疑问(van Leur, 1955, p. 92ff.)。关于印度尼西亚历史志问题的总体评论，见 Soedjatmoko et al., 1965。

[5] 关于类似的特征化，见 Stutterheim, 1932, pp. 31 – 33；Wertheim, 1965。“东方专制主义”是指 Wittfogel (1957；他对巴厘的所指，见 pp. 53 – 54)的“治水国家”理论。 [页 139]

[6] 关于“发展”理论和“结构”理论方法的方法论概貌及其在新世界研究中的应用，见 Phillips and Willy, 1953, 以及 Willy and Phillips, 1955。一种强制性观点认为，这种方法可以用在东南亚地区研究中，当然这种观点也显示出许多它可能会遭受抨击的问题之迹象，见 Benda, 1962。目前为止，最有研究、实用且可读性较强的关于印

式时期历史的编年体式的综合性著作是 Coedès, 1948(英译本:Coedes, 1968),单独关于印度尼西亚的著作是 Krom, 1931。Hall, 1955 这本著作中有最精彩的英文摘要。时至今日,东南亚大陆和中国的资料仍未得到系统梳理,假若有朝一日完成这项工作的话,印度尼西亚编年史的可信度将大为提高。关于对儿部发展史尝试著作——称之为"社会学性质的"——的评价,见 Wertheim, 1965。我自己近期所做的地方层次上的尝试,见 C. Geertz, 1965(参看 C. Geertz, 1956)。Koentjaraningrat(1965)评论了"人类学"方法在印度尼西亚研究中的总体意义。

[7] Berg, 1961b。所指的 Krom 的著作是 Krom, 1931。

[8] Schrieke, 1955, 1957; van Leur, 1955; 亦见 Bosch, 1961b。Burger (1948－50)和 Wertheim (1959)均采用总体发展方法而非编年方法来研究印度尼西亚历史,但当他们关注印式时代时,却均只偶尔采取这种方法。

[9] Raffles, 1830, vol. 2, p. cxliii。但 Raffles 实际上想说的是,巴厘可以作为"对爪哇古代状况的一种注解",这是一种很可接受的解释。关于这种不太严密地运用巴厘民族志重建印式爪哇之社会和宗教生活、完全使用(Walter Spies 创作的)绘画来作为满者伯夷(甚至是沙伊德拉)时代生活图景的一个例子,见 Stutterheim, 1932 中"De Maatschappij"及"De Godsdienst"两章。

[页 140]

[10] 关于巴厘历史的综述,见 Swellengrebel, 1960; Hanna, 1976。Van Eck(1878－80)对 1840 年前事件过程作了一个精彩的全面评论;而 Shastri (1963)则主要基于巴厘素材和传统对前满者伯夷时期作了一种编年体叙述。关于巴厘历史写作的精彩历史,见 Boon, 1977, pt. 1。

荷兰在南部巴厘腹地的直接统治只是到了本世纪第一个十年才开始。(北部巴厘在 1846－49 年之间被征服,直接管理始于 1882 年。龙目的巴厘地区——关于其历史,见 van der Kraan, 1973——在 1894 年被纳入行政控制之下。)当然,"官方"荷兰对整

体上的荷属东印度的"统治"和荷兰对岛际关系的控制早在此前就已开始实行。荷兰通过奴隶贸易对巴厘内部事务的明显介入要上溯到18世纪末;1839年,南部巴厘的不同国王及王子们签署了第一个协约,给予荷兰以名义统治权(van Eck, 1878 - 80)。关于19世纪荷兰在巴厘的军事行动,见 Nypels, 1897, 和 van Vlijman, 1875;一种巴厘观点,见 Geria, 1957;关于龙目,见 Cool, 1896。关于荷兰接管巴厘的简明概述,可见 Tate, 1971, pp. 307 - 311, 以及 Hanna, 1971。但尽管如此,至少和它对爪哇的冲击相比,荷兰统治在本世纪以前对巴厘内部生活的影响却仍然是边缘性的。

[11] 本书使用"印式"一词并非仅意味着,相关国家都以某些具有印度特征的观念、行动、象征和制度为突出标志;使用这一词汇并不是要预先对印度、澳洲(尤其是波利尼西亚)和中国的影响在国家形成或其19世纪国家形式方面的重要性做出判断。它尤其不是一种"印度殖民地"观点,而且在很大程度上它等同于"古代(classical)"一词并可相互换用。 [页141]

## 1

[1] 巴厘传统将明关威的立国时间定在1728年(Simpen, 1958a)。关于明关威及其邻国之间的更早战争,见 Friederich, 1959, pp. 131 - 132。关于1881年一位军医对明关威及其统治者的简明描述,见 Jacobs, 1883, pp. 198ff;参看 van den Broek, 1834, pp. 178 - 180, 他曾在1820年对该地作过为期一天的访问。1891年战争是从塔巴南方面进行简单描述的,见 Tabanan, n. d., pp. 104 - 106。

[2] 此外,还有其他两个重要王国,北部的布莱伦和西部的任抹;但其时它们都置身于荷兰的直接控制之下。

[3] 同样,国王本人由舆夫们抬在肩上。对这一自杀游行(puputan,书面词义为"结局[ending]")的描述见于 Covarrubias, 1956, pp. 32 - 37; Hanna, 1976, pp. 74 - 75。Baum(1937, pp. 337 - 417)对它们作了一种虚构然而大致可信的叙述,而 Nieuwenkamp(1906 - 10, pp. 169 -

176, 201 – 203)作了简单的目击叙述；van Geuns(1906)描述的是巴塘和塔巴南看起来如何步它们之后尘。至于巴厘观点，见 Simpen, 1958b; Mishra, 1973, 1976; Tabanan, n. d., pp. 114 – 126。事实上，巴塘有两次分别进行的 puputan，因为不止有一个"国王"；而第三个统治者似乎是在荷兰人进军之际遭其首席祭司谋杀身死。Mishra (1973)根据巴厘手稿材料估计说，"不少于"3600 个巴厘人死于巴塘王室自杀(puputan)中。荷兰人的伤亡(他们的军队共有 5000 多人)不得而知，但显然相当轻微。puputan 是巴厘的一种古老习俗：Friederich(1959, p. 24)报道过在 19 世纪前半叶发生在龙目的巴厘人地区的一次 puputan，因为被一个敌对的巴厘—龙目国家(马塔兰)打

[页 142] 败，国王和一个王室家庭中除了两个成员之外的全部成员都毅然选择了自杀。关于一个布莱伦例子，参看 Worsley, 1972, p. 231。

[4] 除了提及的著作以外，下面的描述和分析基于我在 1957 – 58 年间主要对巴厘老年人的系列访谈。三个最重要的访谈人是：塔巴南的 I Wayan Gusti Purna, Ubud 的 Ida Bagus Putu Maron, 和克隆孔的 Cakorda Gdé Oka Ijeg[Iyeg]。Gusti Purna, 一个吠舍，生于 1880 年，在本世纪转折时期他是塔巴南国家的一个低级官员(perbekel)，他继承了曾参加明关威战争的父亲。在 1906 年荷兰征服之后，他被任命为塔巴南镇(一个新的行政单位)的"官方村落长官"(bendesa)，他担任这一职务直到 1937 年退休。Ida Bagus Maron, 一个婆罗门，1885 年生于明关威，其父为一个王室祭司。当巴塘和塔巴南征服明关威时，其家庭逃到了 Pliatan，在那里他的父亲又依附于王室，Ida Bagus Maron 本人在荷兰时期成了一个征税人和水利巡察人(sedahan gdé)。他是 V. E. Korn 在 20 世纪 20 年代与 30 年代进行"习惯(adat)法"研究时的访谈人之一(见 C. J. Grader. n. d., pp. 29ff.)。Cakorda Gdé Ijeg, 一个刹帝利，生于 1895 年。作为一个克隆孔王室家庭的成员，他参加了 1908 年的王室自杀，先是遭到枪击，但他没能死成，于是他的母亲又刺伤了他。康复以后，他被荷兰人流放到龙目长达 22 年之久，后来他被取回来主管公众工程部门，他从事这

一工作直到 1958 年。除了这些人之外，其他 30 人都在不同程度上提供了信息，我的一般田野资料当然也在有关描述中出现。此外，在此还必须提及的是，这一研究的大量素材是由我的妻子及合作者 Hildred Geertz 收集的，另外一些素材来自一位印度尼西亚助手 E. Rukasah。

[5] 引自 von Heine-Geldern, 1942。

[6] 引自 Swellengrebel, 1960。关于这一主题的其他内容，见 C. Geertz, 1968, 1973c, 1973g, 1977a。 [页 143]

[7] 1343 年这一日期来自爪哇一方——即是说，*Negarakertagama* (Pigeaud, 1960 – 63, vol. 3, p. 54)——但事实上这一材料表明，不止有一个国王，而有数个对立的国王(Pigeaud, 1960 – 63, vol. 4, p. 143)。巴厘传统将征服略微提前，记述了两次进军行动(Swellengrebel, 1960, p. 22)。

与某些时候的断言相反，不仅统治阶级，而且几乎所有人都宣称他们也是"满者伯夷人(wong Majapahit)"，van Eck 早在 19 世纪中叶就已注意到这一事实(引自 Korn, 1932, p. 160)。那些少数(现在可能不超过 1%)被认为不是"满者伯夷人"的人被称为 Bali Aga，这是一个常用的嘲讽性词汇，意思是"土著巴厘人(indigenous Balinese)"(Goris, 1960c)。一些巴厘平民认为自己是早在满者伯夷入侵以前就已到达巴厘的爪哇移民的后裔(Sugriwa, 1957b)。

[8] 引自 Swellengrebel, 1960, p. 23。学者们无从知道更多。第一个标有明确日期的碑文约在 19 世纪末期，记载的是在一个山村中建立一座寺院和行宫之事(Goris, 1954, vol. 1, p. 6; vol. 2, pp. 119 – 120)；关于巴厘碑刻，亦见 van Stein Callenfels, 1925; Stutterheim, 1929; Demais, 1951 – 69; de Casparis, 1956；任何种类的最早文字材料其上限都不会早于公元 600 年(Goris, n. d., p. 25)。在 11 世纪初期，第一位有名可稽的国王出现了，敕令所用语言也由旧巴厘文改成旧爪哇文(Goris, 1954, vol. 2, pp. 129 – 130)。与爪哇发生历史关系是从 11 世纪开始的，从材料上可知，爪哇对巴厘的远征始于 13 世纪(Swellen-

grebel, 1960, p. 20; Pigeaud, 1960 – 63, vol. 3, p. 48)。但从所有这些材料中，我们只能知道，在与爪哇发生密切接触以前，巴厘就已印式化，许多现在仍然存活的风俗——二日周期集市，水会，仪式性役务——是非常古老的，但除此之外，真实可信的材料仍然少之又少。关于一种相当任意的、对巴厘历史进行五阶段划分的分期方法（史前时期、旧土著时期、旧印度—巴厘时期、晚期印度—巴厘时期、现代时期），见 Goris, n.d.。某些（不能令人信服的）对满者伯夷时期之前的巴厘的推测，见 Quaritch – Wales, 1974, pp. 105 – 115。

[页 144]

[9] 不仅几乎所有（男性）君主和祭司都能够讲述下面的传说，而且或许大部分平民亦同样能够讲述。一如所有传说，故事细节因叙述者社会角色的不同会发生很大变异，他们会调整或删改这种或那种故事情节。在巴厘，主要说法均是地区性的，此处说法系一位克隆孔访谈人向我讲述。一种写定的说法（在印度尼西亚），作为小学校的教材使用，见 Njoka, 1957；关于一种巴厘语说法，见 Regeg, n.d.(a)；一种荷兰的摘述，见 Kersten, 1947, pp. 99 – 101；现代历史叙述，见 Berg, 1927, pp. 93 – 167；一种关于吉尔吉尔的古代巴厘经典，见 Berg, 1929；关于来自其他地区的原始经典，见 Worsley, 1972; Tabanan, n.d.; Berg, 1922。

[10] 印式时代的著作材料作为对印度尼西亚宗教—政治观念的理解，比作为一种可靠的历史记载要更为有用，此种看法可见 Berg, 1927, 1939, 1951a, 1961a。除了这种洞察方式，Berg 还试图（1950, 1951b, 1965）"重新阐释"这些材料（尽管它们表面上看来显得不可靠），以期能够产生一种到目前为止仍不为人知的编年历史，这种努力多少有些破译密码的性质，对此我不敢苟同。对 Berg 的某些实质性历史观点和结论的批评，见 Bosch, 1956; de Casparis, 1961；及 Zoetmulder, 1965。

[11] 这一时代的巴厘被描绘成一个统一国家，几乎永久性地与西部的布兰邦岸和东部的龙目相对抗，此外，它还时不时与巴苏鲁安、望加锡及松巴哇相抗。在吉尔吉尔解体之后——大约与此同时，荷

兰势力正在群岛上逐步站稳脚跟——传说几乎全部集中讲述发生在君主之间与地区之间的巴厘内部冲突。

[12] 巴厘声望分层体系既纷繁复杂，又异常凌乱，仍亟需对其进行充分描述，虽然 Korn(1932, pp. 136ff.)已经整理了大量可用资料，但没有进行妥善编排和分析。因为我在此关心的只是分层观念和政治思想之间的关系，所以不欲勾勒一种类似体系。关于对在村落层次上显示但未经发展的分层或等级的评论，我对其本质的大致观点，见 C. Geertz, 1959, 1963b, 1964; Geertz and Geertz, 1975。参看 Boon, 1977, pp. 145 - 185; Boon, 1973, pp. 173 - 246; Kersten, 1947, 199ff.。关于某些巴厘观点，见 Bagus, 1969b。 [页 145]

[13] 因此，因为巴厘的每一个地区都流传着讲述王权从原初的、统一的中心开始的空间性分支和再分支过程的传说，所以(最终)巴厘的每一个头衔集团也都有这样的一个传说(在系谱、衰降型地位的意义上)来解释他们当前的等级。关于一些已经发表的例子，见 Sugriwa, 1957b, 1958; Regeg, n. d. (b), n. d. (c); Berg, 1922。"王室"例子，"地理的"和"系谱的"神话就辑于其中，见 Regeg, n. d. (a)和尤其是 Worsley, 1972。其他一些例子(如, Tabanan, n. d.)仍是未发表的手稿。

[14] 在巴厘，转世说是以一种含混的、普泛的和体悟的(idiosyncratic)方式为人知晓，但其重要性却相对较小；整体的"达磨(即'法')—羯磨(即'业')—轮回(dharma-karma-samsara)"教义，作为一种有影响力的社会信仰，却并不存在，参看 C. J. Grager, n. d., pp. 66 - 69。

[15] 印度种姓(varna)制度在巴厘头衔等级级序中的结合显得异常松散，亦不甚规则，且似乎过去一直如此。巴厘人自己就一直不怎么同意。虽然 varna——在巴厘，warna——观念对巴厘人和学者来说在勾画总体分层状况时是有用的，但只有考虑到实际头衔之严密数字的等级，才能深入理解巴厘声望分级级序，这就要求进行大量细致入微的研究。巴厘知识阶层的每一种 warna 观念模式都充满了"高(high)"、"中(medium)"、"低(low)"等次级分类，相关的全面 [页 146]

勾勒，见 Korn, 1932, p. 146ff。Korn 本人认为，所有这些都是“多少人为制作出来的”，他争论说，荷兰人需要保留种姓制度作为（他们认为的）“巴厘社会的根基”，使其服务于行政管理和法律目的，这最终导致了这一制度比其曾在巴厘存在的实际情形更大的体系化（pp. 175 - 176）。

关于巴厘人对其满者伯夷“祖先”（Batara Maospait）的神化，见 Worsley, 1972, pp. 54 - 55, 96。关于头衔制度的运作机制的近期变化，见 Boon, 1977, pt. 2; Boon, 1973, chap. 4; Bagus, 1969h。

[16] 关于此类 Mahayuga 体系，见 Basham, 1952, pp. 321 - 322。这一体系的更高层次，40 亿年一“劫（kalpa）”的周期或 300 万年一“manvantara”的周期，在巴厘似乎根本没有那么重要。关于巴厘人的时间计算，见 Covarrubias, 1956, pp. 313 - 316; Goris, 1960b; C. Geertz, 1973h。

[17] Bateson, 1937。参看 Worsley, 1972, pp. 75 - 82。

[18] 一片干燥的多山地带将卡伦加塞姆与中间核心地区隔离开来，这使卡伦加塞姆形成了略朝一边张开的口袋状地形；但从水稻种植线到海岸的距离则与克隆孔相差无几。关于水稻种植在巴厘的分布，见 Raka, 1955, p. 29。

[19] 人口数字来自印度尼西亚统计局。住在南部的巴厘总人口的比例在 1920、1930、1960 和 1970 年间基本没有发生什么变化。Raffles 在 19 世纪初作出的估算公认地只是大概而不怎么可靠，但其在总人口中的比例却相同，虽然总人口还不及现在的一半（Raffles, 1830. vol. 2, p. cxxxii）。（据 van Eerde（1910）估算，到 1900 年，巴厘人口大约 75 万人，还有另外 2 万人居住在龙目的巴厘人定居区。）

[页 147]

巴厘文明长期以来即以南部为中心，这亦可由下述事实得以表明，几乎所有早期碑刻（Goris, 1954）都来自巴厘南部（有一部分来自中部山区，但却是由南部君主们竖立的），还有布莱伦的北部巴厘王国的传统名字，Den Bukit，其书面词义为“在山脉的那边”。

[20] Liefrinck, 1877。

[21] 一个可能的例外是邦利。但邦利的突出地位却仅是一暂时现象，反映了荷兰在布莱伦的存在状况。事实上，其角色在全巴厘格局中从未真正占据重要地位，虽然它曾经扮演了强大山地王室的角色，但从未扮演强大低地王室的角色。然而(Liefrinck, 1877；正文，页 89)，在 19 世纪中叶数年间，它的确曾发挥了边缘性作用。

[22] 有关例子，见 Korn, 1932, p. 401；Friederich, 1959, p. 123。

[23] 关于在"appanage 地区"(即封主势力地区)和"旧巴厘地区"之间所作的决然的、多少属于误解性质的划分，见 Korn, 1932, passim。Korn的理论被归纳并用于解释某些当代例子，见 Lansing, 1977, chap. 1。一种批评性观点，见 C. Geertz, 1961。

[24] 一些例子，见 Gunning and van Heijden, 1926。

[25] 这些"专制主义"的所指，等等，并不同于 Wittfogel(1957)及由其理论衍生的一些著作(如 Hunt and Hunt, 1976)。关于印式化国家的边陲问题，见 Leach, 1960，"麦克马洪防线"即引自他的著作。他的著作是研究缅甸的，但在这一点上，也非常符合巴厘的情况。对巴厘"中立区"(kewalonan)的研究，见 Korn, 1932, p. 437；de Kat Angelino, 1921a。与一般观点略有不同的意见，即边界并非"国家间"政治关系之关键，见 Korn, 1922, p. 63。Worsley(1975, p. 112)基于 Babad Bulèlèng，争辩说 Den Bukit 有确定边界，但这似乎是一个书面阅读幻象。 [页 148]

[26] Korn, 1932, p. 440。对 19 世纪中叶南部巴厘主要"王侯家庭"的描述，可见 Friederich, 1950, pp. 119－136。

## 2

[1] Van Eerde(1910, p. 5)说，在龙目的巴厘地区的 2 万总人口中，有 6000 人是"三种人"。此一比例是 30%，高于通常所举的巴厘 7%到 10%的比例(虽然没有多少证据)，但这仍然可信，虽然显得略高。(Gerdin[1977]估计，当代龙目的数字为 20%。)在 6000 个"三种人"中，2000 人是婆罗门(其中 175 人是祭司——padanda)；4000 人是刹

帝利和吠舍，其中（根据更一般的推测）大约 200 人是政治要人（甚至可能更多）。

[2] 关于一个强大首陀罗家系之个案史，见 Boon, 1973, chap. 2; Boon, 1977, chap. 4。

[3] 对于这一点的讨论及对巴厘亲属制度的全面描述，见 Geertz and Geertz, 1975。参看 Boon, 1973, 1976, 1977; Gerdin, 1977; Belo, 1936。

[页 149] [4] 家族实际上是克隆孔地区平民用来描述这些群体的一个词汇，它用在这里已经经过简化了。事实上，词汇变化非常广泛（Geertz and Geertz, 1975; Gerdin, 1977; Lansing, 1977）。或许用来描述贵族家族的最常用词汇是 batur。平民和贵族家族在结构和运作方式上有所不同（Geertz and Geertz, 1975），文中说法主要适用于绅贵家族。

[5] 长子继承制事实上并不普遍实行，但却被优先选择。当环境迫使人们作出变通时，矛盾总是立刻会被合理化，目的是避免随后可能会产生的正统嫡系冲突，并且，在下一代一般很快就会回复到起源核心世系（有时权利遭到剥夺的长子仅仅被后代人“记忆”为幼子，系谱中亦如此描述）。系谱篡改亦是一件易事，这可由这一事实得以表明：在系谱中个人并不以个人名字出现，而是在共同的头衔之下。所有这些均见 Geertz and Geertz, 1975。

[6] 因为次级家族总是家族的组成部分，它只能沉降到这样低的程度，不管其核心世系的起源可回溯多远。你不能发现下降到在其他东南亚体系中那样的纯粹凡俗性——例如，泰国（Jones, 71）。最平凡的次级家族也能够分享作为一个整体的家族在更大政治体系中获致的任何地位；事实上，就等级来说，那些从核心源离很远的次级家族也会被集合起来；群体离开中心越远，差别的细微之处就会趋于消失。

[7] 19 世纪巴厘的“宫闱”规模（类似现在的巴厘拥有从夫居规则一样）
[页 150] 难以精确确定。Covarrubias (1956, p. 157) 谈到了“古老的记录”，提到国王拥有 20 个妻子，但他没有给出出处。Korn (1932, p. 469) 谈到在本世纪初期“国王”拥有 80 到 100 个妻子甚至更多，并注意到“王

子们拥有500个妻子的时代距离我们已经非常遥远了”。事实上，它遥远得已经是“很久很久以前”了。

君主后宫中拥有不同地位的妻子导致了上面所勾勒的继承模式的复杂性。由于过于繁复，所以不能在此详述，简言之，在理论上，至少是只有内婚型妻子(padmi, parameswari)的生子才拥有充分继承权；那些越级婚娶的妻子(penawing)的生子根据其母的来源确定级别。见 Geertz and Geertz, 1975; Boon, 1977。

[8] 关于缅甸的拥有类似含义的类似模式的讨论，见 Leach, 1954, p. 215 - 219。wargi 关系并非是排外性的。一个较低家族可以和几个较高家族结成纽带关系。wargi 这一词汇并不用于对等地位之间的姻亲或母方纽带，且虽然这一词汇之书面意义意味着通过母亲结成的亲戚(还有 perwargian，此种亲戚的整个群体)，但当其母亲来自他本人的家族时，它却从不用以称呼此类亲戚。

[9] 法律书目文献，见 Korn, 1960。

[10] 关于19世纪早期巴厘不同地区的 bagawantas 名单，及对其职能之概述，见 Friederich, 1959, pp. 106 - 107。除非在一位作为其 bagawanta 的君主的陪同下，没有婆罗门祭司能够进入全巴厘国庙 Besakih(正文，页 40)。

关于总体上的师徒(siwa-sisia)关系(在此，后一个词汇，即“信徒”，被描绘成“一个渴望得到圣水者”或“经常感到和[婆罗门的祭司家系，griya]具有授—受关系者”)，见 Hooykaas, 1964b。婆罗门祭司有时也被其 sisia 称为 patirtaan(从 tirta 而来，“圣水”)(Swellengrebel, 1947)，或者被称为“苏里耶(surya)”，从“太阳”(sun)这一(梵语外来)词而来(Hooykaas, n. d.)。

[11] 对尼加拉之商业生活的全面描述将在下文展开，正文，页 87，相关的资料文献亦能在彼处发现。 [页 151]

[12] 所引词语来自吉安亚与巴塘(加上塔巴南)所签协议，但协议并没有生效很长时间，它们很快就再次沦为死对头。见 Korn, 1922, p. 99。

[13] 在此一层次上，政治婚姻比起在跨地区层次上来要少得多；且当进行此种通婚时，它亦更被均一地平衡，以便至少在表面上维持地位的平等性(它并不称为 wargi)。事实上，相关的精细的调整和躁动的情绪就是如此，因此跨地区通婚极有可能经常导致冲突，一如它会导致稳定。

[14] 关于 Sad Kahyangan，见 C. J. Grader, 1960b，以及 n. d., pp. 20 - 28；亦见 Goris, 1960a。无论从信息提供者那里还是作品中，都可知 Sad Kahyangan("六大庙")并不一定恰由六座庙宇组成，有时有八座或九座。Kahyangan 意为"众神之地"(hyang—"神灵"，"精灵")，是 pura，即"庙宇"的尊称。Sad 的意思是"六"。

[15] 相对政治重要性与 Besakih 的相对表现规模之间的一致性远不那么精确。某些足够强大的尼加拉(吉安亚、巴塘)只有有限的代表性庙宇，而到了 19 世纪，某些后起的尼加拉(Kaba Kaba, Sukawati, Blahbatuh)却拥有完整的庙群。但这似乎是由于瞬息万变的政治机遇超过了变化较慢的庆典形式才导致的结果。然而，克隆孔的显赫象征地位却确定无疑地表现在，它"拥有"最核心的庭院。Besakih 是全巴厘范围政治关系的精神楷模，对它的详述可见 Goris, 1937；参看 Hooykaas, 1964a, pp. 172 - 187；C. J. Grader, n. d., pp. 17, 26 - 27, 46 - 51。 [页 152]

[16] 某些协议可追溯到 18 世纪初期，有关例子可见 Korn, 1922；Liefrinck, 1915，及 1921, pp. 370 - 461。参看 Utrecht, 1962。

[17] Korn, 1922, pp. 95 - 101。是否所有协议都以此种庆典方式结束仍不明确，因为大量协议并没有表明它们所签署的直接情境。

[18] 协议之关键词汇用来称呼这些"拥有正式资格的尼加拉"，可以换成"七个"(pitung)、"八个"(akutus)其或——只有在将东部地区加上龙目纳人视野时——"四个"(petang)尼加拉，虽然开列在红字标题下面的实际国家的数量并不总是正好一样(Korn, 1922, p. 105)。

[19] Korn, 1922, pp. 67 - 71, 79, 83。还有，若想对此切实理解，就应记住，许多政治实体的规模都相当小。

[20] van Eck, 1878 – 80.

[21] van Eck, 1878 – 80。对 19 世纪后半叶邦利—克隆孔—卡伦加塞姆—吉安亚地区发生的一系列异常复杂的斗争的详细描述，见 Gunning and van der Heijden, 1926; de Kat Angelino, 1921a。Friederich(1959, pp. 119 – 136)全面评论了 19 世纪前半叶君主之间"永无休止的争吵"。



## 3

[1] 简言之，dorpsrepubliek 意味着"村落共同体(village republic)"。对这种巴厘村落观的典型的综合性表述，"村落形成了一个封闭的、自己自足的单位——一个共同体，一如 Korn 所恰切称呼它的——这是广为人知的"，是 Goris 那篇颇具影响力的论文《村落社区的宗教特征》(1960a)；但其主题却能发现于所有那些描写巴厘生活的殖民时代的著作中。尤其见 Korn, 1933 和 1932, pp. 75ff。关于与此不同的巴厘村落组织观，见 C. Geertz, 1959 和 1964，及正文，页 45。 [页 153]

[2] "家族共产主义"一词引自 Covarrubias, 1956, p. 57。("印度王君制的封建主义令人难以理解地叠加在巴厘家族共产主义之上，而长达数世纪之久的封建统治面对封闭的、独立的村落社区却无能为力。")他的说法或许是共同体理论最直言不讳的表述。基于荷兰学者的素材，运用这些术语对德萨—尼加拉关系进行的一种生动、新奇的探讨，见 Baum, 1937。关于将(龙目)巴厘国家组织视为一种"非治水型的"、"侵略型的"(但不那么具有说服力)、专制主义的观点，见 van der Kraan, 1973。

[3] 主要的、同时也是部分的，例外是巴厘北部的新加拉惹。但那里的城市发展也反映了爪哇海洋贸易经济的发展，也主要由非巴厘人操纵：布吉斯人、华人、阿拉伯人、马来亚人和其他人(见正文，页 88)。

[4] 这种理论的始作俑者仍是孔恩(例如，Korn, 1932, pp. 78, 93——我对其理论的概括只取其大意)。Goris(1960a)也随意地应用这种理论(当然，更不那么精密)，似乎这是一种既成事实，而不是一种高度

臆测性的，在我看来，同样也是证据不怎么充分的假说；而在 Swellengrebel 对巴厘文化所作的概述(1960, p. 32)中，当它被提出时其确定性同样也是想当然的，同样缺少支持的证据。一种独立进行的尝试试图运用共同体观念来廓清那广为人知的或多少为人所知的 18 到 19 世纪巴厘政治结构之本来面目，这种尝试将爪哇帝国主义看成一种重建性的力量——正像 Krom(1931)将印度帝国主义视为爪哇的重建性力量一样——其叙述尤为生动，见 van Stein Callenfels, 1947－48。诉诸"满者伯夷神话"的不仅仅是巴厘人。对这种视"低地"地区的乡土社会组织为"属地(appanage)"的观念的概述，见 Lansing, 1977, chap. 2。

[5] 见 C. Geertz, 1963b, pp. 85－90。此处主要是进行一种提纲挈领的描述，因此无法细究巴厘村落组织，尤其是各种变体的细节问题。进一步的描述和分析，见 C. Geertz, 1959, 1962, 1963b, 1964; H. Geertz, 1959; Geertz and Geertz, 1975; Hobart, 1975。再次，词汇变化也相当广泛；我曾运用那些术语来解释克隆孔。

[6] 与尼加拉体系不同，尼加拉自从 1906 年荷兰人侵之后就发生了剧烈的变化(见注释，页 254)，但德萨体系从 19 世纪到今天也未改变多少，至少就其此处所讨论的方面而言。因此，使用过去时态不应视为(大体上它可被视为我对"巴厘国家"所作的描述)这是在表明所提及的现象或者已经消失，或者已经在相当大的程度上转化了。

[7] krama 的类似用法似乎也表现在爪哇古老的经典 *Kidung Sunda* 之中，其形式为 balakrama (bala，"军队")，显而易见，其意义是"战士"或"卫兵"(Gonda, 1952, p. 305)。现代爪哇村民经常在这一意义上使用该词，而"Pak Krama"或许是描述一个爪哇农民时最常用的"泛称(John Doe)"词汇。

[8] 灌溉会社将在下文中进一步讨论(正文，第 3 章，在"水利灌溉的政治学"一节下)，那里提供了各种适当的参考文献。

[9] 用于庙会的词汇比用于村庄和灌溉会社的词汇要更为多变，过去和

现在皆然。在某些情况下,"庙会(pemaksan)"表明某种类型的自愿崇拜群体,而不是此处讨论的义务性群体。然而,在用来描述我们在此关注的非自愿性的"三大庙"集会的诸多词汇中,pemaksan 或许是最常用的一个,它广泛用于纯粹的"崇拜群体"。关于这一定义,见 Kusuma, 1956a。虽然 pemaksan 的词根 paksa 的意思是"强制"、"强迫"甚或"暴力"或"惩罚",同样也是"义务"、"任务"和"必要性",在现代巴厘语中它明显源于一个梵语词根,意思是"集团(faction)"、"团体(party)"、"拥护者群体(group of adherents)"、"公众舆论(opinion)"(Gonda, 1973, pp. 234, 546, 556)。

[10] 人们已经作出许多尝试(例如, Goris, 1960a),试图将 agama("宗教经典")视为巴厘 hukum(即,"穆斯林法")甚或中世纪欧洲的军事法的功能性对等物。但这样一种观点在巴厘思想中却无其痕迹可寻,在巴厘,agama 仅仅意味着 adat 那些更具宗教性的方面,也即,更神圣的方面(参看, C. Geertz, 1973e)。实际上, hukum-adat 这种对立在群岛大部分地区根本不普遍,爪哇尤其如此,在爪哇,虽然人们已经成为穆斯林,但相当数量的人所拥有的关于自然及 adat 地方的观念却更像印式巴厘人的观念而非它所自来的确切的穆斯林观念。关于这种联系,见 C. Geertz, 1960,尤其是 pt. 1。关于东南亚的印式法律之总体情况,见 Hooker, 1978。

[11] 这些变体的数量几乎无穷无尽,大量的巴厘民族志已经有所记录。尤其见 Korn(1932)— 虽然稍嫌散漫、凌乱,但却惊人地详尽、细致,花费了长达 700 余页的浩繁卷帙来编纂上述变体。

关于正文中提及的某些相关例子:在某些村庄中,所有的已婚男子都可加入议会,而在其他村庄中,只有那些生了孩子的男子才行;在某些村庄中,当儿子们加入之后,那些男子就自动退出,在其他一些村庄中,他们会一直留在里面,除非是他们的妻子去世,而在另外一些村庄中,则除非是他们自己去世。某些村庄的官员经由选举产生,其他一些村庄则轮流担任;另外一些村庄却由即将卸任的官员来任命,还有一些村庄是通过继承方式;官员的报酬方式 [页 156]

和任期也等等不一。在某些村庄中，罚金相当苛重，由此具有了法律般的作用；在某些村庄中，罚金数额却相当轻，几乎根本起不了什么惩戒作用；当然这二者中间也能够划分出许多阶段来。人们死后多长时间下葬，"庙会"成员因参与他人的葬礼会受到多长时间的仪式性污染(sebel)(此类污染对某些社会活动的意涵)，还有，如果一个成员举行火葬的话，村庄成员必须贡献多少天的工作，所有这些，从"庙会"到"庙会"都同样会出现较大的变化(在许多"庙会"中，甚至有一个婚后的 sebel 期——Korn, 1932, p. 180)。在某些村庄中，"三种人"必须参加庙庆，而在另外一些村庄中他们却被禁止参加；在某些村庄中，他们可以参加村议会，而在另外某些村庄中，他们却不能参加；在某些村庄中，他们必须承担公共工作义务，而在某些村庄中，他们无须承担；在某些地方承认他们拥有各种特殊的权利——建造特定风格的门楼，葬在单独的墓地里——在某些地方却拒绝他们的此类权利。在某些村庄中，不能制作陶罐，在某些村庄中禁止染蓝，而在另外一些村庄中则不能制作米酒；在某些村庄中，吸食鸦片被认为会污染"庙会"，而至少在一个村庄中，山羊不能圈养(Korn, 1932, pp. 81 - 82)。至于"仪式技术细节"，简直不可能穷尽，从为双生子的出生而做的全然歧异的礼仪(Belo, 1970b; H. Geertz, 1959)，庙庆的形式和长度(Belo, 1953)，到特定仪式的全然禁止。(在我研究的一个村庄中，甚至著名的 Rangda-Barong 舞剧[Belo, 1949]也被认为"不祥"而禁演；还有，再重复一遍，在某些村庄中，甚至嘎麦兰乐曲都不能演奏。)然而，要点在于，即使每一个庙会在某些 adat 事务方面和其他每一个庙会都不同，或至少和每一个附近的庙会不同，但在一个庙会内部，无论规模多大或多么混杂，总会达到完全的共识。

德萨共同体的文字规约(awig-awig desa adat)的例子，第一个是一件实物，第二个混合了诸多现代因素，见 Geertz and Geertz, 1975, pp. 182 - 196, 及 Sudhana, 1972。

[页 157] [12] 实际上，有许多不同的本土词汇是 desa adat 的对等词，每一个词汇

都以这种或那种方式表明了神圣化空间的观念：perbumian, wewengkan desa, bumi, gumi pelasan, payar, kuhum(Korn, 1932, p. 8；亦见 Korn, 1933, p. 26)。一如前所提到的，"德萨"这一词汇本身，无条件地用来指地方集群的整个复合体，而且事实上，对该词的应用既含混不清，又变化多端。关于这一问题，见 C. Geertz, 1959。从当前的格局去解读过去，甚至是非常晚近的过去，本是一件非常棘手的工作；但我看不出有什么理由相信说，19 世纪村落体系的基本轮廓会和 20 世纪中期截然不同，而我们目前所拥有的关于 19 世纪村落组织的零零散散的证据(例如，van Stein Callenfels, 1947－48；van Bloemen Waanders, 1859)也支持了这种观点。

[13] 文中引证——一个标准的巴厘程式——来自 Liefrinck, 1927, p. 230。"属于(belongs)"并非最好的译法，因为它实际上并不是一个西方意义上的"财产"概念(正文，页 127)。

[14] 通常整个单位还有一个正式头领。此人通常被称为 bendesa，在任何公认的意义上，他都不是一个"村落首领"，而是一个关于 adat 事务的卓有名望的专家，当人们遇到有关正确程序的疑难问题时便向他请教。还有，三座庙中的每一座都配备一个祭司(pemangku)，他负责主持其庆典活动。但这个祭司从不会是一个婆罗门，通常是一个首陀罗；决不能将他与前面所说的婆罗门高级祭司(padanda, pandita)混同起来。

[15] 关于尼加拉作为一个 adat"风俗社区"。见正文，页 128。

[16] 在这三种庙会不完全相合的情况下(这经常发生)，Pura Balai Agung Pemaksan 就被用来界定德萨共同体的边界。巴厘人经常称德萨共同体为"一个 Balai Agung"。关于对巴厘庙宇体系的一个总体的、然而有些过于规整的勾勒，见 Goris, 1938。对 adat 及其与"村庄(banjar)"的关系所作的简明然而富于洞察力的讨论，见 Hunger, 1932。 [页 158]

[17] 对此种仪典(称一次 odalan)的一种全面描述，见 Belo, 1953；参看 Hooykaas-van Leeuwen BoomKamp, 1961；Hooykaas, 1977。

典型的做法是，每一座庙每210天要举行一场为期3天的仪典（或，若是Pura Balai Agung，它沿用阳历历法，每335天举行一场）。这意味着，几乎每20天中就有1天单独用于仪式。此外，每场仪典至少需要一周的准备时间；因此巴厘人要承担Kahyangan Tiga的义务（通过这种或那种办法），几乎每7天中就有1天，当然，在pemaksan内部，这种劳动分工对任何个人或家庭的负担就大大地减轻了。关于庙庆中的"大量工作"（karya）的某些含义，见Belo, 1953；Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, 1961；C. Grader, 1939。

[18] 关于一个巴厘"德萨"中共存的那些共同群体即sekas全体成员的这种部分散布、部分重合的一个具体例子，见C. Geertz, 1964。然而，甚至在这样一个偏远的村落中，就像Korn的Tnganan（Korn, 1933），即关于共同体理论化的最权威的章节一样，它亦可以被看到。关于"seka原则"（在书面意义上，seka意味着"成为共同的一个[to be as one]"），"成员们在其作为成员的群体之中的平等性，那种成员资格与他们可能同时属于其他群体之间的无关性；还有原初群体相对于派生群体的优先合法地位，"见Geertz and Geertz, 1975, pp. 165－166；参看pp. 30－31, 115－116。

[19] 在某种意义上，塔巴南（Tabanan, n. d.）实际上可以看作这一"宪法"的一种写定的样式。荷兰1906年侵入塔巴南之后不久就完成了现在所能看到的形式；现在还不清楚它是同一个作者先写在棕榈叶上面，然后经过概括和再加工的呢，抑或一系列未加工的此类手稿累计而成（前一种观点，见Worsley, 1972, p. 85, n. 241）。它包括一部编排散乱的朝代系谱，在广泛的意义上是一部家史，述及塔巴南占据统治地位的家族（或batur，称呼家族的一个敬语）和某些联盟家族与受庇家族，加上与系谱各处相牵扯的各种事件的记录。在核心世系国王们的统治期间进行了全面但不系统的整理；各种事件和亲和世系凡在适当之处都和他们拉在一起。

[页159]

前面的篇章将第一个塔巴南核心世系的国王追溯到爪哇——也就是说，追溯到阿尔兰嘎（Aielangga），1037年的Daha国王。

1334 年满者伯夷入侵巴厘时的战将们，即所谓的“Arya”，也被追溯到他，描述了入侵，也叙述了巴厘各地区被分封给他们的过程（虽然他们本人仍然作为“内政部长”住在桑波朗岸）。Arya Kenceng 被委派到塔巴南，他因而被视为其王室世系的奠基者。（有时，正像下文将要给出的 Den Bantas 系谱一样，另一位战将 Arya Damar 被认为“创立”了塔巴南。有时候，Damar 和 Kenceng 被视为同一个人。在当代塔巴南，三种看法并存；但撇开巴厘范围内的地位权利差别不谈，这方面的分歧并不太受关注。）各种消费权利，尤其是那些与火葬有关的权利，就因此得以确立；这就是巴厘世系的总体相对地位。

后面篇章描述世系在地方的扎根过程，以及一个新柯沙里王君之下的塔巴南 puri 的建立。追述了早期不同的统治者，他们的头衔通常是 kijai，同样也叙述了地方分化、新家系的形成过程，等等。某些早期战争，尤其是与明关威及 Penebel 之间的战争，也有所描述，这就是 Krambitan 的形成过程，它先是作为一个 pemadé，“次级国王”（正文，页 160），然后成为一个独立的、然而又与他人联盟的世系。

然后，结论部分讲述塔巴南国家怎样达到其“最后”形体，包括 Kalèran 家系怎样作为一个次级统治性家系建立起来，18 世纪所知的所有家系的整个范围是怎样形成的，而这一切又是怎样通过运用诡计、联姻、暴行、行刺、战争、和平庆典、火葬等发生的。荷兰入侵以及被俘的国王和太子的自杀业已详尽描述过；这是荷兰统治 [页 160]
者政府机关在“在 Puri Kalèran 面前”的建立，和——真正的“终结”——种姓外婚姻的开始：一个名门家系的女子嫁给了该机关中一个名叫 Kramer 的 Menadonese 基督教教士。然后是一些明显的附加上去的、关于某些晚近家系的形成的注释，手稿即到此结束。

[20] 这些地图根据信息提供者的记忆绘制而成：1900 年左右塔巴南的概况见于 Schwartz (1901)，而有着非常详尽的文字、注释的系谱至今仍然保存在现存的 Den Bantas 家系手里（见图 3 和表 3）。若详

尽对照这三种来源的资料，会发现有许多不一致的地方，但都不怎么重要：这些资料大部分都偏重于相同的家系之不同名称的使用（大部分家系的名字，尤其是那些边缘性家系的名字，都是这类或那类以地方命名的名字，虽然这些家系不一定居住在用以起名字的那些地方）或偏重于观念的差别，即某些偏离的家系是否和核心世系有关系。无论如何，家系名单都是主要家系，主要错误可能在于，两三个小家系可能被漏掉或地理位置弄错了。关于某些塔巴南 puris 与 jeros 的照片，见 Moojes, 1926, plates 1, 33, 34, 38, 45, 46。

当然，我用来描述塔巴南的阶段日期，是作为"在此者（the *a quo*）"的塔巴南和巴塘打败明关威的日子，和作为"来此者（the *ad quem*）"的荷兰攻陷塔巴南的日子——堪称古代国家之花的最后绽放。再次，在此使用"宗族（lineage）"一词是为了避免罗嗦，而不是在专门的意义上。令人遗憾的是，没有现成的学术术语可用于这种巴厘"家族（dadia）"式的亲属群体，虽然我设想提出"lindrids"或"kineage"来替代（诸君还是当成一个圈内的笑话为妙）。见 Geertz and Geertz, 1975。

[21] 关于 Hario (Arya) Damar 或 Hario Kenceng 是否被认为是最早祖先这一问题，见注释，页 159。因为 Batara 的意思是"神"（它用于塔巴南前五个国王），这一问题就只是名义上的。

[22] 随着这两个人的自杀（Cakorda Gusti Ngural Rai Perang 和 Gusti Ngurah Gdé），他们的宫殿被毁于一旦，他们所有的亲近亲人都遭到流放（即，Gdé, Dangin, Mecutan, Den Pasar, 及 Taman 的所有人；见图 3），Kaléran 的王君，即塔巴南的"次级国王"，出于内部的政治原因，他采取了更为合作性的做法，因此被任命为该地的高级本地官员（pungawa gdé）。关于总体上的塔巴南绅贵的近代历史，见注释（页 254）和 Geertz（1963b）。 [页 161]

[23] 在塔巴南，（至少）流传着两个与 Krambitan 起源有关的传说。一个传说讲述道，巴塘、塔巴南和 Krambitan 的奠基者本是堂兄弟；最后一个地位最高，但他反而住在 Krambitan，那是因为他喜欢那里的

可人景色。另一个传说讲述道，Krambitan 奠基者是塔巴南国王的高等地位的妻子所生的儿子，但因国王立誓要将王位传与一个低等级的妻子所生的儿子，他就被扔在了一旁（参看 Geertz and Geertz, 1975, p. 132 – 133）。Korn（1932, p. 303）报告说，一个 18 世纪的爪哇作者，Raden Sastrowidjojo，在写到巴厘时宣称说，塔巴南太子的母亲来自 Krambitan；但我却从未听任何人说起过，系谱也无法证明这一点。Schwartz（1901）说，传说认为 Hario Damar 的宫殿坐落在 Krambitan；但我亦从未听说过，他的确也未在那里建立过一座地方宫殿，这种看法可从系谱得到证明，系谱认为，六世核心世系国王奠定了塔巴南 puri，而七世时就分到了 Krambitan。就所有这些问题来讲，我们应记住，故事、系谱等等都自始至终、不可避免地专注于这一体系中的地位，它们自然而然会因资源之不同、基于人们的特定利益而发生变化。因此，在很大程度上，对“原本真相”的学术探究，或对此的争论，都无济于事，并且是无的放矢。真正具有社会学意义的，是体系的结构，而不是出现在体系内部特定地方的特定实体。这也是那种试图写出本不可写的编年史（或试图根本无法确定的细节）的做法只能制造出幻象的另一种原因。

[24] 在地图 1 和地图 2 的全部 33 个王室和王君家系中，我略去了 Krambitan、Kaba-Kaba，和 Perean 家族（除了 Marga 和 Blayu）的次级家系和三级家系——jero gdé 和 jeros（单是 Krambitan 的三个 puri 就有 20 个拥有不同地位的彼此关联的 jero）。处在乡村地区的每个十分边缘化的家系和独立的小世系也没有开列或标出，因为不可能完全重建它们的全部数量。如果将所有这些都包括在内的话，本世纪初期在塔巴南占据重要政治地位的三种人家系的数量将达到 100 个。 [页 162]

[25] 为了使一个非常错综复杂的体系的结构轮廓更加清晰，我不得不尽量缩减贵族阶层中的亲属组织的大量细节。这些细节的一部分可见于 Geertz and Geertz, 1975, p. 117 – 152，第 4 章，“公共领域中的亲属关系：绅贵家族”；我建议对所谓的巴厘传统政治“微观机

体”有兴趣的读者参看这一部分。图 3 中的系谱，以及具有重要意义的注释，均得之于 Jero Den Bantas，不同的王室家系的信息提供者也帮助我进一步深入理解它。在重新参校原始资料时，原来的某些小错误（在 Geertz and Geertz, 1975 的表 15 中）均予以改正。

但须再次强调的是，在解释和修正当前的地位关系时，这些系谱只能被视为历史记载，而非历史文献。虽然在我们当下讨论的历史时期之内，塔巴南王室家系内部级别的总体秩序看起来大体可信，但像谁在何时“走出（came out）”，从而谁的级别比谁的级别高之类的小差别，仍然能够发现不少。若从更长的时间跨度来看，经过系谱的重新编排，级别秩序的变动也是常见之事；事实上，从我从吉安亚获得的资料来看，因吉安亚在 19 世纪比之塔巴南更少内部的稳定性，这种谱系方面的修修补补十分明显。

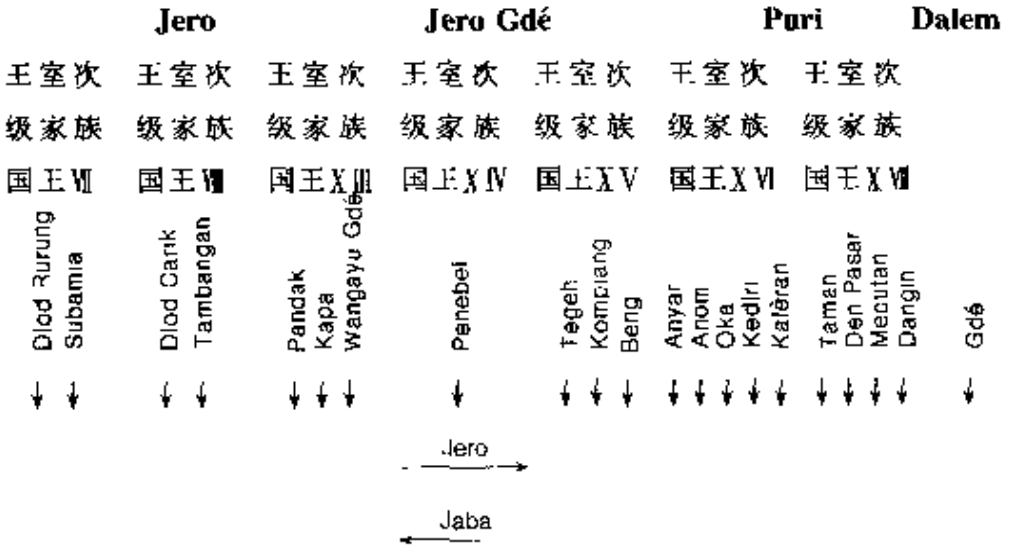
这种精简主要是将 1891－1906 年期间不复显赫的次级家系删除掉，包括 30 个男性，以及所有的女性，大约在 50 个左右，大部分女性都嫁给王室家族内部的其他成员（或者根本不结婚，这也是每个拥有非常高的地位的妇女的一种常见命运）。

[页 163]

最后，因为由最后两个核心世系后裔的自杀造就的类似情境，我的讨论集中在第十七位国王，他于 1868 年登基；这也和塔巴南人自己的活动相一致，他是他们最后的“真正国王”。

[26] 王室家系的结构通过上面讨论的不断分化的亲属关系模式表现出来，在那种情况下，它显示为一组王室次级家族，根据他们各自形成的顺序而排定等级，同时也展现在那种对巴厘等级符号学（正文，页 107）所进行的无处不在的“局内/局外”（jero/jaba）构想之中。因此，这一序列中任何位于你右边的人都要比你“jero”（因而也拥有更优越的地位），任何位于你左边的人都要比你“jaba”（因而地位也比你低下），没有哪两个家系，或就此种情况而言，是彼此平等的——这一原则完全适用于巴厘社会结构。虽然次级家族内部的微观等级大致如我的主要信息提供者所提供的那样，但实际上它们甚至比宏观等级更不可信，因此这个或那个有关家系的成员会

对它们发出质疑(当然,每个家系都有一部核心与边缘、"局内"与"局外"并存的系谱追溯自身形成以来自身的复制过程。来自 Beng 的一个例子,见 Geertz and Geertz, 1975, p. 150)。




Puri Gdé(有时也称 Puri Agung, *agung* 是 gdé 的具有同样意义的尊崇[*halus*]形式,就像 dalem——一个爪哇语借词——是 jero 的敬体形式一样)被置于所有的次级宗族之外,当然,这是因为它在每一阶段都是每一次级宗族的中心成员。作为基本不变的或复制的 [页 164] 实体,该核心家系和国王的象征性展现将在下文进一步展开讨论(正文,第 4 章),而同样的原则也适用于每一个家系自身内部,当然在细节上已作必要的修正。

[27] 一如 dadia 这个词汇,描述其王室世系对等物的确切词汇,batur dalem,也用于指该群体的祖庙,它坐落在其核心家系东北角(见地图 2)。参加每 210 天举行一次、在此献给本世系的神化祖先的庆典的权利(和义务),都标志着身处统治性家系的成员资格,无论其地位是多么边缘化。

"line(世系)"、"house(家系)"等术语,我发现自己被迫在英语中选用这些词汇,这当真令人棘手,因为它们可能指上至整个塔巴南王朝、下到王朝的各个次级部分,其范围或窄或宽,指一个单一核心群体或次级群体。在我的经验里,巴厘人并不使用"世系"——

词，他们只是谈论“塔巴南”、“克隆孔”、“Kalèran”、“Penebel”等等。此外，正如正文业已澄清的那样，我相信，没有什么描述此种“家系”的通用的、“地位中立的”词汇，而只有如 dalem、puri、jero、griya、umah 及 pekarangan 等词汇（umah 用于声名显赫的首陀罗家系，而 pekarangan 用于地位平常的家系）。关于巴厘人用以讨论我们概化为“继嗣（descent）”之事的“起点（origin point）”、“路站（way station）”及“头衔”等惯用语，见 Geertz and Geertz, 1975；参看 Boon, 1977。

[28] 同一类游戏与不同家系成员所拥有的头衔并行不悖。比方说，对一个 Suhamia 的成员而言，整个庞大家庭的每个人都是 cakorda；对国王而言，只有他本人是 cakorda，而其他每个人都是 gusti ngurah 或更低一点的 gusti，ngurah（“统治性的”）则保留他的儿子们，或许甚至只留给太子一个人。某些人所作的区分甚至更为细致：cakorda dèwa（dèwa，“神”），为最高君主本人；cakorda ratu（ratu，“国王”），即王室次级家族成员；ratu，即 Kalèran—谏义里—Oka 层次的成员；还有 gusti ngurah，指家族内部的其他每个人。女性头衔，亲属关系称呼，礼仪形式，进餐习惯（对所有这些习惯所作的一个简明扼要的评论，虽然是说龙目的，见 Gerdin, 1970），以及消费权利，亦同样发达，同样划分了等级，也陷入了这种无休无止的地位之争。然而，似乎从来无人争论过相对地位，或全面的等级秩序，至少此处涉及的 15 年期间确是如此：Beng 从未宣称要在等级上压倒 Kalèran，谏义里也从未宣称要压倒 Mecutan。这一模式毋宁说是要展现自己，自己的家系和中心靠得要尽可能近——缩小自己和最高君主之间的差别。通过同样的标志，他也试图将每一个低等级的人尽可能地拉离中心——扩大自己和更边缘者之间的差别。

[页 165]

[29] 关于巴厘这一双重政府（dubblebestuur）体系的总体状况，见 Korn, 1932, pp. 287－292。（然而，Korn 在推测性历史中的冒险——他的理论认为，该体系的起源在于“印度—巴厘人”君主被转换成身为“印度—爪哇人”的满者伯夷征服者的“幼弟”君主——无须强调过

重。而他宣称说，在高级世系和低级世系之间有着清晰的领域划分，就我的所见来讲，从塔巴南的情况来看就不正确的，但在总体上也不正确。)Raffles(1830, Appendix K)曾经提到说，在19世纪初期布莱伦有两个国王，而从数十年后 Friederich 对巴塘的叙述中也可以推断，这两位国王的确存在(1959, pp. 123 - 136)。

[30] Van Eck(1878 - 80)报告说，这种 Gdé-Kalèran 的划分的确存在于1857年。Schwartz(1901)相信这大约是在本世纪转折时期，他强调说，来自 Puri Gdé 的高等国王虽然已经年近80(我的信息提供者都说他那时都有125岁了!)，但精力却异常充沛，从来不吸鸦片，他每天都出现在他的宫殿前庭中，接见那些希望拜见他的人，他还自己走到乡村中去注意任何更为严肃的问题，而那位来自 Kalèran 的低等国王则体态肥硕，看上去像个娘们儿，并且沉迷于斗鸡。

[31] 1891年以后 Kalèran、谏义里和 Anom 的权力的至少一个原因似乎在于，这些家系在塔巴南—巴塘—明关威战争中因成为胜者而瓜分了明关威的稻田。见 de Kat Angelino, 1921a。Subamia 的力量主要来自它在国土西北部的影响，在那里集中了主要的由华人开发的出口咖啡土地(注释，页94)。 [页 166]

[32] 关于由它的一个成员所写(1946年)的一个塔巴南家系，Jero Gdé Beng 的政治"历史"——绑架、暗杀、处死、诉讼、联姻和收养等伎俩，再加上为数不少的纵火、巫术和太后阴谋——见 Geertz and Geertz, 1975, pp. 173 - 181。关于整个世系，参看 Tabanan, n. d.。

还有：图3仅仅是巴厘人的关于系谱联系的理论，而且是大可争议的巴厘人理论。例如，Friederich(1959, p. 126)报告说，谏义里在19世纪40年代是一个非常强大的塔巴南家系，这一事实使得它看起来不象是迟至1844年才形成的，当时第16位王君似乎已经登上了王位(van Eck, 1878 - 80)。

[33] 关于这一家系(在那里它被称为"东部市场"，这正是 dangin peken 的意思)的历史以及对它的描述，见 Boon, 1977, pp. 70 - 86; 1973, pp. 19 - 102。正像双王体系一样，庞大的首陀罗家系扮演的中心角

色在巴厘其是普遍(Korn, 1932, p. 288)。一个特别生动的例子，见 van Eerde, 1921。

[34] 这些家系中较为重要的家系之中(可见于地图 3)，可以提到几个。Malkangin，一个坐落在首都两公里远处一个尖坡上的首陀罗家系，它与 Kalèran 之间保持着一种 penyarikan，即"秘书"的关系，一如 Dangin Peken 之于 Gdé 的关系一样。Kebayan Wangayu Gdé 请勿混同于那里的塔巴南 jero)是一个首陀罗家系，其成员负责料理坐落于巴图·考乌山(Batu Kau)山坡上的全巴厘庙"六大庙"，从而也负责某些重要的地区性仪式(Peddlemars, 1932)。Jero Samsam 是一个刹帝利家系，它被想象为起源于克隆孔王室家系，这一家系曾经迁居到人口稀少的该地区西部，在那里，虽然它和塔巴南(以正式术语来说，它的等级要高于塔巴南)之间保持着一种松散的联盟关系，但它仍然拥有一定程度的独立的地方权力。还有，Pupuan 是一个高地首陀罗家系，正好坐落在塔巴南和巴塘各自的势力范围之间的战略地带(一如 Samsam 坐落在塔巴南和任抹各自的势力范围之间的战略地带)，虽然人们想象它服从于 Jero Subamia(在它应 Gdé 的要求迁往塔巴南之前它曾居住在那里)，但它们之间似乎始终几同水火之势。

[35] 在 19 世纪末期尼加拉塔巴南的派系组合阵线大致如下页所示。

其他 14 个家系都作为 perbekel 依附于这些 punggawa(patihs, pemadé, 或 cakorda)之一。但要想确切地说哪一个依附于哪一个，却无法确切重构，尤其是因为依附关系多种多样，而同时又有许多其他 pebekel。

将这一结构当作无论何种意义上的科层机构或"机关"系统，哪怕是雏形形式，那就大错特错了。一如巴厘其他任何事物，它远非固定不变的政治宗派化，其格局经常是严格地按照等级性(从精美，即 halus，到粗糙，即 kasar)"头衔"类别来排列的，因此它几乎不反映权力现实，政府职责，或除了宫廷祭司 bagawanta 所扮演的微不足道的角色外，技术专业化。(关于中国商业贵族钟新客[Singkeh Cong]

[页 168]

| | |
|---|---|
| 国王(Cakorda) | 次级最高国王(Pemadé) |
| Gdé | Kalèran |
| 次级国王(Patih) | 次级国王(Patih) |
| Subamia | Beng |
| 君主(Punggawa) | 君主(Punggawa) |
| Dangin | 谏义里 |
| Mecutan | Kompiang |
| 登巴萨 | Tegeh |
| Taman | |
| Oka | |
| Anom | |
| Anyar | |
| 秘书(Penyarikan) | 秘书(Penyarikan) |
| Dangin Peken | Malkangin |
| 祭司(Bagawanta) | 祭司(Bagawanta) |
| Griya Pasekan | Griya Jambé |

(Penebel 保持"中立",至少它试图如此。)

的商业专业化,见下文,页 94;关于 Griya Jaksa 的国家法官[kerta gdé]的商业专业化,见下文注释,页 241。一般意义上的 halus 和 kasar 概念,见 Geertz, 1960, pp. 231 – 234——这是爪哇人的称呼,但此处亦基本适用。)

最后,应着重强调指出,punggawa 和 perbekel 这两个词汇既适用于作为整体的家系,也适用于家系内部的个体成年男性;因此,在一个庞大家系例如谏义里或 Subamia 内部可以有几个"punggawa"。巴厘人缺少数字的固性语言标志,这只是增加了由这些称呼词汇的灵活性和相对性所导致的含混性(同时巴厘人还喜欢转喻性地运用这些术语)。

[36] 对 19 世纪塔巴南人口规模的估算显然需要专业知识。不过,Van den Broek 于 1834 年估算 1820 年前后(p. 180)人口约为 18 万,无

疑远为偏高。

[37] 这些政治地位的不同状况历来拥有多种名字，其中许多名字的形式或次级类型之间差别甚微。伴随 parekan，你能发现诸如 pekandelan, roban, abdi 等词；伴随 kawula(源于一个表示"家庭"、"继嗣群体"，"家系"等意义的梵语词——Gonda, 1973a, pp. 122, 150, 430)，有诸如 panjak druwé 或 pengayah 等词；伴随 perbekel，有 manri；伴随 punggawa，有 manca 或 gusti。还有，这些词语的运用历来也相当灵活，虽然潜在的类别本身的分野仍然相当严格。因此，低等君主有时被说成是主要君主的 parekan；或只有真正显赫的君主(他们源于 Kaleran、谏义里、Beng 或 Anom)被称为 punggawa，而其他人只能称 mancas。因此不可能在系统本身内部排出任何简单的术语顺序，或
[页 169] 术语运用的任何严格程序，虽然这四种分类用来称呼何人，二级亚类别如何存在于四种类别之中，它们在头衔总体分层体系内部的位置，都是明确无误的。关于 parekan 总体类别内部的次级分化所达到的很高程度，见 de Kat Angelino, 1921b；kawula 类别内部的次级分化，见 de Kat Angelino, 1921a(在一部中世纪爪哇法律经典中，作为"国王的犁铧[share]"，Hooker[1978]的译文似乎是作为一个隐喻进行文学描绘的结果)；perbekel 和 punggawa 类别内部的次级分化，见 Korn, 1932, pp. 286 - 306。

[38] 在传统印度尼西亚，什么人可算作"奴隶"，仍然是一个悬而未决的问题。我本人颇为怀疑，相对于被欧洲人转卖到巴达维亚或群岛其他地方的巴厘人来说，是否巴厘本岛真是存在那么多西方意义上的奴隶。Schrieke(1955, p. 81)说，在 16 世纪晚期，爪哇北海岸的淡目王国军队由"买来的巴厘、布吉斯和望加锡奴隶"组成；Wertheim(1959, p. 239)宣称说，在东印度公司统治的后期，"(巴达维亚)一半以上的人口都是奴隶"，而家庭仆人"全部是奴隶，有男奴也有女奴，绝大部分都来自巴厘、帝汶和群岛的其他地方"。Van Eck(1878 - 80)估算说，运往巴达维亚的巴厘奴隶到 1778 年已达 13000 人，他补充道，在 1811 - 16 年的英国统治空白期间担任东印

度政府总督的 Raffles 终止了这一交易。不过，Van den Broek (1834, p. 224)仍然报道说，直到 1820 年仍有一些奴隶贸易；而 Neilson(1928, pp. 55 - 56)说，直到 1830 年，仍有少量奴隶卖出了巴厘，尤其是被华人、布吉斯人和望加锡人贩卖。华人有时可能在巴厘拥有真正的奴隶；Liefrinck(1877)报道说，邦利的华人拥有大约 20 个奴隶，他说，这些奴隶系他们从君主手里买来。

在巴厘，你倾向于称他们为低下、无权的 parekan 奴隶——例如战争俘虏、罪犯、和债务奴隶(de Kat Angelino, 1921b, 及 Liefrinck, 1877 即这样认为)，或不这样称呼(Korn, 1932, p. 173)，都不怎么重要。最重要的是，要透过他们自己的术语来理解古典巴厘的政治地位类别——不同种类的 parekans, kawulas, perbekels 及 punggawas——通过这种努力，那种欧洲式的分类如"奴隶"、"农奴(serf)"、"管家(steward)"和"贵族(baron)"(我甚至承认，"王侯[noble]"、"君主[lord]""国王[king]")在有助于理解的同时，也是一种误导。无论如何，如果它曾经作为一种家庭制度存在过的话，个人完全非自由状态意义上的奴隶制到 19 世纪似乎已经消失殆尽，而且从未占据中心重要地位(Korn, 1932, pp. 172 - 173)。巴厘尼加拉决非一个"奴隶国家"。 [页 170]

[39] 他们占有的数量实际上不可能确定。无论我的信息提供者对 parekans, kawulas, perbekels 及 punggawas 的数量如何估计或大体估计，其结果只能理解为一种大体的估算，除了他们的记忆这一简单问题之外，一如我们将看到的，他们不可能确切知道任何特定的君主所控制的人口数量(即使他本人通常都不能确定)。

然而，为了能够对这一体系进行全方位的把握，我猜测(根据我所拥有的零散素材和在假设其他情况均相同这一前提下进行的推理)大约有 50 个 punggawa(三个 Krambitan 主要家系的王室宗族[lineage]的头 14 个家系的所有男性成年成员和 Perean-Blayu-Marga 家族中的三个家系的所有男性成年成员)；或许 150 - 200 个 perbekels(包括许多首陀罗)，他们以不规则的方式分别效忠于这些

punggawa；大约 75000 - 85000 个 kawulas(或 10000 到 12000 个家院)，他们更不均衡地分配在这些 perbekel 之间。至于 parekans，或许所有家系共有 2000 个，其中一半单属 Gdé，这一估算应该大致不差。

[40] 实际上，这一计算是不完全的，因为我的信息提供者不能记起他所拥有的全部数量，虽然他说其余的大约另外 30 个家院，平均散布在各地，其中某些家院都在一个村庄的一个家院的"组群"之内。一如所提及的，perbekel 们所拥有的数量各各不一，总体数量徘徊在 20 到 400 个家院之间(只有两个 perbekel 拥有后面这一庞大数目，他们一个来自 Dangin Peken，一个来自 Malkangin)，虽然"理想的"的数目是 200 个；而人们还能够记起，至少有一个 perbekel 恰好拥有一个家院，而其他几个 perbekel 只拥有半打左右。

[页 171]

还应注意的是，一个家系，无论它是一个边缘性的 jero 还是一个受庇护的家系，都可能拥有数个 perbekel，这要看它包括多少成年男性；而这些 perbekel 可以依附于不同的 punggawa。例如，一个塔巴南边缘家系 Dold Rurung，和 Anyar、Karelan 及 Gdé 的 punggawa 之间拥有 perbekel 依附关系，而一个没有什么关联的受庇家系则依附于 Gdé、Subamia 和 Anom。在此晚近时期，要想理清散在的全部纽带是不可能的，不管是 kawula 和 perbekel 之间的纽带还是 perbekel 和 punggawa 之间的纽带。

[41] 当代人对塔巴南(或，就这件事而言，整个巴厘南部)的人民而非地域的统治模式(people-not-territorial pattern of rule)的论证，见 Schwartz，1901。然而，仍存在少数特例，尤其靠近"王国"的渗透性边缘地区——"政治共生区(political ecotone)"，一如我在前面所称呼它们的(见正文，第 1 章)——在那些地区，安全感有时会导致由一个 perbekel 控制整个村庄，或至少是一个村庄的大部分。我的信息提供者在任抹边界处拥有 40 个家院——该村人口的大部分(虽然并非全部)——即是这种状况的明证。但这种情形却不常见，也被人们认为是不正常的，而且，很明显，也不可能长久。与此恰恰

相反，在中心，塔巴南本身（被认为是一个村落）的分化程度可能最高：每个 punggawa 在构成塔巴南的 15 个村庄的每一个村庄中都拥有一些 kawula，没有哪一个 punggawa 能够在任何一个村庄中占据明显的优势。就总体而言，其规则是，“在地理上越是靠近王室，纽带也越是分散”；但是，和“习惯法（adat law）”理论家们有时意欲在印式化印度尼西亚的所谓的“封地”和“非封地”之间制造出一种截然的对立那种做法（见 van Vollenhoven, 1918－33）相反的是，分散恰恰正是整个领上的规则，而不仅仅在王室的四周侧近。

[42] 一个巴厘家院（pekarangan）几乎总是由一个核心家庭或一群通过父系血缘关系而彼此关联的核心家庭组成；但一个宗族或一个家族的所有成员都住在同一个家院里面的情况却极其少见（Geertz and Geertz, 1975）。因此，家院分配对君主的效忠的习惯经常将亲密的亲属劈分成不同的 bekelan，这一点从至今尚在实行的家院对婆罗门门徒（sisias）的配置方面也可以看得出来，亲兄弟们往往效忠于不同的对象。 [页 172]

还有，也存在某些不同于这一分散模式的特例，在这种情况下就是某些行业群体（最著名的当是铁匠；见 de Kat Angelino, 1921c）和外国人（华人和布吉斯人）。此外，祭司宗族有时也作为一个群体配置给一个 perbekel（此人通常从他们中间选出），然后，通过他再配置给一个 punggawa。但这些安排方式也是不怎么普遍的，通常也被视为特殊情况。一个村庄中的各个 bekelan 们通常由他们中间的一个称为 juru arah（“传令官[herald]”，该词同样用于其他种类的“[巡行街道]宣读公告者[town crier]”们的头头）的人打头。他的职责是传达从 perbekel 那儿得来的信息，组织地方 bekelan 成员们履行他们的尼加拉义务，但他基本上也没有什么独立权力。

[43] Korn, 1932。Korn 说 770 人全部分配给塔巴南的“首席君主（head lord）”，但我的证据表明这并不能成立。在总体上，巴厘人倾向于说任何事物都“属于”国王，一如他们说任何事物都“属于”神。但第一种用法和第二种说法一样形象，事实上两者意义也一样，但这

不能理解成他们是在试图描述政治(或经济)现实,而是一种隐喻关系。在《结论》部分,我将重新回到这一点上来,这是导致对古代印度尼西亚政体之本质的学术误解的主要来源之一。

[44] 或许这一事实最具震撼力的标志是,家院在德萨体系中基本完全不具有结构意义,超地方的政治(及宗教)效忠即根据这一单位进行配置。村庄、灌溉会社、庙会并不经由家院,而是经由核心家庭;继嗣群体在地方政治体系中扮演一定角色,但也只是在超出家院规模的程度上,而在任何情况下,它们的基本单位也都是核心家庭,而非家院(见 C. Geertz, 1959; Geertz and Geertz, 1975)。在德萨体系中,家院充其量只是一个居住单位,同时行使少量微不足道的经济和仪式职能(科恩全景式的观察[1932]非常关注村落组织,但也发现根本没有什么必要说到家院);另一方面,在尼加拉体系中,家院是主要的事实上也是唯一的地方成员资格单位。然而即使这样,它也不是一个共同单位。虽然 kawula 是经由家院配置的,但相关的义务却仍然落实到个人身上。如果家院中有 5 个男子,他们都必须在其君主的战争中出力打仗;如果有 6 个女人,她们都必须在其君主的节庆期间下手做厨子。(甚至孩子们也有他们的任务:跑跑腿,端端水,等等。)家院是尼加拉渗透进德萨人群而非德萨政体的方式,尼加拉小心翼翼地与德萨政体保持着距离。

[页 173]

[45] 君主们获取土地的途径有父系遗产继承,购买,运用军事武力从其他君主那里掠夺,政治馈赠,通常伴随 wargi 型"贡献"婚姻(上文,页 35)的陪送嫁妆(称为 tatadan),通过先买权获得的无继承人的死者及罪犯的土地;但王君对其 kawula 的财产却没有任何法律特权。(通过先买权获得的土地归之于整个统治性宗族,而不能归之于相关的财产持有者的君主;然后再根据亲属加政治原则在众 pung-gawa 之间进行分配。事实上,先买方式似乎并非君主土地占有的重要来源。)君主不仅可以将土地转让给另外一个君主,也可以转让给平民——方式有:出售;作为某些特殊的礼物赠予,尤其是作为个人服务的礼物(如作君主孩子的奶妈,君主娶一个首陀罗女孩

时的中间人，等等）；作为对背叛敌对君主的奖赏或反对敌手的保险金；诸如此类。

然而，未开发的土地却是另外一回事，因此也受其他原则的制约。君主对此类“废地”拥有正式特权，如果它处于任何 desa adat（正文，页 127）的边界之外的话，而且，在偶然的情况下，他们对这类土地的拥有权既可以扩大，亦可以延续。在 1860 年，一个欧洲人从一个任抹君主那里租了大约 6000 英亩土地，用来种植棉花、可可、椰子和烟草——这是在巴厘进行的种植园开发的（显然，并不怎么成功）少数例子之一（Korn, 1932, p. 547）。不过，任抹人口极为稀少，其他巴厘君主对这些未经开发然而可开发土地的开发是极其有限的。除了 19 世纪后半叶君主们将咖啡土地授权给华人的几个重要例外之外（正文，页 94），这些土地不能算是塔巴南君主们重要的收入来源。 [页 174]

[46] 一致公认的是，在这一事实之后这种关系既随势而变，且变化程度亦相当大，但我的信息提供者们对本世纪转折时期南部巴厘六个主要王室家系的土地财富和军事实力之间的相对关系的一致共识却在这种联系中得以证明——对那些身处其中的人们来说，如果这不是事实的真相，至少也是它似乎所是的样子。至少在他们的观念中，这种相关性是非常之微弱的：

| 军事实力 | 土地财富 |
|---|---|
| 1. 吉安亚 | 1. 巴塘 |
| 2. 卡伦加塞姆 | 2. 塔巴南 |
| 3. 克隆孔 | 3. 吉安亚 |
| 4. 巴塘 | 4. 邦利 |
| 5. 塔巴南 | 5. 克隆孔 |
| 6. 邦利 | 6. 卡伦加塞姆 |

上表中没有列出任抹，这是因为，它既不富有，也不强大，且 1900 年以前它一直处在荷兰东印度政府的直接控制之下，不复在巴厘本土政治中扮演一个非常重要的角色；而我的信息提供者们

对其有关情况几乎一无所知。布莱伦从 1882 年伊始就处在荷兰的正式行政机关的控制之下，而非正式的控制早在 1850 年就开始了；其情况当然就更为特殊。

[47] 事实上，租佃方式比这些概括式的表述要更为精细，更为多变。一个全面的评论，见 Liefrinck, 1886－87。塔巴南实际情况的有关文献，见于 Hunger, 1933; Peddlemars, 1933; 及 Raka, 1955。Scheltema (1931)将巴厘的情况放在印度尼西亚的土地使用权和租佃模式的总体情境中加以考察。值得强调的是，这些学者没有一个发现他们有必要考虑尼加拉政治结构，或说，事实上，政治组织。佃户并不以政治术语命名，而是用表明他们能够取得几成收获物的术语命名：nandu("一半")，nelon("三分之一")，等等。

[页 175]

租佃一经确定，就服从于地方习惯法的制约，而不是君主的鞭子。如果君主妄图任意撤换或滥使一个佃户，就会给他招来麻烦：他的庄稼会被毁掉，由地方控制的灌溉会社也会心照不宣地减少他的水源供应量，或者更多的庄稼被人偷掉。事实上，在多数情况下，君主的佃户似乎并不是由君主及其代理人来选定的，而是由地方人群来选定的(通常是村庄，偶尔也由他们的灌溉会社)；而在任何情况下，在这些事务中都要考虑到地方人群的情感，因为一旦充满敌意的农民蓄意破坏君主的庄稼时，君主根本就束手无策。此类事务的真实状况可由下列事实得到证实：在塔巴南，佃户若租种由君主所有的土地，他们几乎总是得一半收成；而如果是租种由农民所有的土地的话，他们通常只能得三分之一的收成。

[48] 此处的观点并不是说，佃户系统或租佃方式没有什么政治意义。这将是十分荒唐的。这种观点毋宁是说，它们的意义并不是出自它们和政治统治的权威性组织之间的制度性融合。那种组织非常之复杂，也无甚规则可言，从土地所有权、土地劳力和农业技术——即所谓的东方生产方式——的表面特征不那么容易预言。

缺少租地佃户这一事实削弱了君主的政治影响力，因君主的影响力寓于租佃制之中，一如地方制度结构即具有多重形式的德

萨政体的巨大力量对其政治影响力所造成的削弱。在许多情况下,君主的确试图巩固两种权力资源——土地财富和政治权威——同时也试图通过将 parekan 们(他们当然处在德萨体系之外)放在他们的部分土地上让他们作为仆从工人以将一种真正的世袭体制制度化。但是,部分是由于 parekan 通常都不是技术熟练的农场主,部分是由于 parekan 的数量从未很多,而尤其是由于地方社群总是强烈地拒绝和积极地抵制这种努力,这一模式从未在巴厘任何地方真正发展起来(见 de Kat Angelino, 1921b)。

少数较大的国家——尤其是巴塘和吉安亚——也试图建立科层机构以便控制某些农业事务,尤其是在 19 世纪最末期,当时荷兰人对他们的威胁也无以复加,大部分是在土地税收和灌溉领域中;但这努力都非常短命(Happé, 1919,但程度却加剧了;一个深刻的批评,见 Korn, 1932, pp. 272ff.)。 [页 176]

最后,说到"封建主义",许多君主(包括塔巴南的某些君主)的确将耕种地块的权利让渡给农民,有时是组织起来的农民群体,而其回报则是某些专门服务:锻铁、纺织、艺术表演、充任兵丁、特定的仪式性役务、传信,等等。但这同样未能在其他任何地方发展起来。

不过,与最后一点相联系,我们还须就所谓的 pecatu 体系(源于 catu——"食物[victuals]","食物或饮料的配给",亦用来供享给一座稻田祭坛)再说些什么,以它作为素材,一种小型的、奇异的文学形式出现在荷兰,一如新建立的荷属东印度的国内行政机构通过否认其前任的合法性在南部巴厘确立自己的合法性(见 Gunning and van der Heijden, 1926; de Kat Angelino, 1921a; Korn, 1932, pp. 227 - 28, 331, 538, 585;一个批评,见 Boon, 1977, pp. 54 - 58)。在巴厘某些地区——尤其是吉安亚、邦利和明关威;在某些程度上也包括克隆孔——一定数量的土地,即 pecatu,被视为田主用于作王室役务,即 pengayah dalem;其他一些田地,bukti,田主用于"村落(即,desa adat)"役务,即 pengayah desa;另外一些田地,laba,田主用

于庙宇役务，即 pengayah pura。我不欲用封建役务来阐释这种划分，因为它们彼此之间不相一致，都各有所好，因此我将论证，它是一种区分村民必须履行的各类劳役（向一个君主、一个村落、一个庙宇）的方法，而不是一套土地法。pecatu 土地不是王室"占有"的土地，出租给平民以换取役务，它们也"不是由村落公家所有，分配给村落成员以便履行村落所承担的对王君的集体义务"。（关于第一种观点，见 de Kat Angelino, 1921a；第二种观点，见 Gunning and van der Heijden, 1926；两种观点，见 Korn, 1932, p. 575。Covarrubias 认为[1956, p. 59]，pecatu 指"荒野[wild]"，即是说，未经垦种的村落土地，这显然将问题弄混了。）pecatu 土地归耕种它们的人或与佃户签约去耕种的人"所有（owned）"；而土地的出产物被认为是生产支持，从而使"拥有者"能够完成他们的政治役务，或更确切地说，政治—宗教役务。（一如业已强调过的，古代巴厘的整个"所有权"问题本是一个极为棘手的问题，并将在下文进一步讨论，见正文，页
[页 177] 127；但如果混淆了强制权、仪式权、所有权和用益权，或断言巴厘人将上述权利混淆了的话，这一问题将不会得到澄清。）在 1906－1908 年征服之后，荷兰人对 perbekel 类型的纽带的压制导致后来的尼加拉役务的动员直接经由土地租佃体系，由此导致了一种"准封建主义"的产生；这并非全然不是出于政策的激发作用，但荷兰学者因而就开始以一种"无政府"的眼光来看视古代的过去。所有这些导致的一个结果是，pecatu 体系的一个确切特征——其总体重要性无论如何已被过分强调了——在关于巴厘的早期著作中比 19 世纪二三十年代的著作中更容易看到（例如，Liefrinck, 1877；1886－87；但一个支持性的巴厘观点，亦见 Boekian, 1936）。关于巴厘尼加拉在后荷兰时期的发展，见 C. Geertz, 1963b，及注释，页 254。

[49] 只有稻米可以用来支付地租。在 19 世纪，在租地的水稻种植间隔期间种植多少旱作庄稼完全由佃户说了算，虽然通常他还要把用这些庄稼做成的一些食品当作小礼物送给君主。根据 Korn 的说法（1932, p. 301），塔巴南租地者除了要上缴数额为一半收成的地

租以外，还要将足够 10 个人吃的米饭送给君主，每年两次——一种经济上微不足道的付偿。但我的信息提供者们没有一个提到这一事实，我不敢确定这种规矩实际上如何严格遵循。

[50] 大收税官也负责掌管君主的花园，分发食物给仆人们，筹划预算大型庆典，并登记各色礼物。就像法官一样，收税官通常都来自婆罗门家系，其成员均不能担任 perbekel 角色，至少与非婆罗门相比他们是这样。君主的收税官（他们通过分成他们所征收之物作为自己的薪水）经常集合成一个个分区，因为他们经常在宫殿附近碰头，所以这些分区也据此称呼，“北”、“南”、“东”和“西”，而大收税官被认为占据着无方向性的中心位置。关于巴厘的方位象征体系，见正文，页 105，及注释，页 218。收税官经常被称为 pangturan；其大义是，“保护人（protectors）”（注释，页 246）。

[51] 事实上，pajeg 是描述任何种类的税收的泛称，而实际的征收方式有多种类型（注释，页 184）。农业税通常特别称为 pajeg padi（padi，“水稻”），虽然也还有其他术语。巴厘上地税收的一个简明概述，在其中，对细节的过多关注反而妨碍了对税收实施所表现出的财政原则的理解，可见于 Korn，1932，pp. 293 – 300。 [页 178]

[52] 在少数情况下，尤其是靠近海岸的地区，那里的灌溉会社规模要更大一些，一个灌溉会社有时会非地域性地分布于两个税收区之间（因而也就是在两个君主之间），或尤其是当靠近山地时，那里的灌溉会社规模要更小一些，可能会两三个灌溉会社集中到一个税收区之内。不过，大体来说，税收区和灌溉会社的界限都大致相合——或许，这能够证明巴厘人并非在心理上无力将机构合理化，只是在性情上不甘情愿罢了。

虽然税收分门别类（除了少数例外），税收都用名为 kèpèng 的方孔中国钱（正文，页 91；注释，页 208）来计算并估价。1 万 kèpèng 相当于 1timbang（当地货币单位——译者注）或 1“秤砣（weight）”。比方说，如果一个人的税额是 2 timbang，他必须在一架简单的磅秤上支付 2 万 kèpèng 的去壳大米。在替代钱币本身时，收税官就用

标准石，亦称 timbang（或一半 timbang，或一倍半 timbang，等等），总是先用 kèpèng 校准并保存在灌溉会社中。在塔巴南，1 timbang 相当于 28 斤（van Bloemen Waanders, 1859）；即是说，重约 38 磅。不过，1 timbang 在全巴厘并不同样等重。例如，在布莱伦（Liefrinck, 1886－87），它大约重两倍，55 斤，或约 75 磅。很明显，那里的 timbang——虽然 Liefrinck 并没有这么说——相当于 2 万 kèpèng 而非 1 万 kèpèng。

水通过固定的方格状灌溉渠和水闸分配到田（正文，页 70，及图 5），因此税额也根据灌溉支流的宽度来确定——即是说，根据水流从中流进任何特定梯田或田块的水门的宽度。或者若以另一种方式说，它根据所有流进灌溉会社的全部水量来计算，不管水量有多大，水流又再次流进任何特定的梯田或田块中，不同的税额再根据由水门大小确定的水流宽度来确定。

[页 179]

所有这些都相当复杂，但在此大都可予忽略。关键之点在于：首先，灌溉会社内部的财政（但不一定必然是所有权）单位是使用同一条终端水渠的梯田或多块梯田；其次，灌溉水网一经修建，其基本轮廓就固定下来，税收单位亦是如此，从而，仅在任何一个灌溉会社之内，每个单位的相对税收负担也相对固定。至于怎样确定一个灌溉会社（即，就尼加拉来说，基本的财政单位或税收区，既然无须在此细说水量如何在一个灌溉会社内部分配）的税收负担总额，且再往上推的话，灌溉会社内部的每一个税收单位的绝对负担如何确定，对我而言并不太清楚。我的信息提供者们也都不清楚，他们说这不过是一件 adat 即“习惯”之事，而且在原则上——但正像甚至连他们都认识到的那样，当然并不是在事实上——它从不会改变，虽然从灌溉会社到灌溉会社之间会有所不同，而且会有相当大的不同。（交税义务要按照税收单位一个个地登记在具有神圣意味的、定期重制的称为 pipil 的棕榈叶上面——税额写在一面，财产的坐落方位以及拥有者或拥有者们的名字和村庄写在另一面。副本由收税官、灌溉会社的首领和拥有者[们]持有。）

Schwartz(1901)根据他从塔巴南 Puri Gdé 的大收税官那里听到的信息，他说，税额大约占任何征税田地总收获量的 10%；因此，尽管从理论上说税收是以水量而不是土地或水稻为基准的，对灌溉会社土地的实际产量的估计亦影响了税收率。但是，考虑到水稻农业的实质(C. Geertz, 1963a)，产量一旦估定，在通常的情况下，就不会变动很大，或说变动将极为缓慢。(修建一个灌溉会社要花费大量的劳力，因此新建立的灌溉会社极其少见；考虑到这一点，在新灌溉会社开始运作的头三年，不对它们征收任何税种，虽然有时会将会社中的一块田地奖赏给一两个君主。)简短地说，虽然税额估算会随时间和地方发生一定幅度的变化，这种变化更多地反映了征税王君以及交税灌溉会社的相对权力的变化，而不是反映了这些税额加于其上的异常稳定、精密组织起来的生态系统。在 [页 180]
此须重申的是，相关特定过程的诸般细节——即是说，编年史——基本上不可能复原。但尽我所能收集到的零散资料(从吉安亚比从塔巴南收集到的更多)，十分清楚地表明：较之世界其他地方，古典巴厘的税收政策不是那么一个易于引爆的敏感政治问题。

[53] 通常来说，但不是基于同一些土地，因为君主们在一般情况下并不征收其他君主土地的税。不过，土地若是从一个平民转让给一个君主，通常仍然需要交税(而土地若转让到其他方向则可予免税)；因此甚至这种情况亦可能偶尔发生。从总体实施情况来看，税收总会出现大量的意外情况(在庄稼歉收的情况下，就不能收税；土地若是属于寺庙、祭司、各种手艺人、君主的近亲等，通常亦不抽税)；整个体系的实施程度如何，其运作效率如何，却难于确定。

Schwartz(1901)说，塔巴南 Puri Gdé 的大收税官(可以断定，他们显然从王室收入中给一位来访的荷兰官员塞了不少)告诉他，只有四分之一的水稻田是抽税的。我的一个信息提供者，他是 Jero Subamia 的一个收税官，他每年要从三个分散的灌溉会社中收取 90 timbang 税款，他的佣金则是 15timbang(其他信息提供者说，收税官们拿六分之一的分成是通行的标准)。他还估计道，我也相信这是

相当广泛的，Puri Gdé 每年约抽取 2000 timbang（或大约是告诉 Schwartz 情况的那个并非公正无偏的 Puri Gdé 的收税官的估算的 100 万 kèpèng 的 20 倍），而 Krambitan 则要抽取 5000 timbang。即使在王室宗族内部，Gdé 的税收也不是最大的。某些其他家系，尤其是 Kaléran，也明显地接近 4,000 或 5,000 timbang；无论如何，一如 kawula 的所有物和土地所有权，王君们的税收数额也各各不一。通过一系列推算、假设和全然的猜测（我将不再详述，理由很简单，这些方式可能经不起深究），我自己估算，1900 年左右，塔巴南王君以税收方式所能得到的水稻全部产出的分成大概在 3% 到 5% 之间。

[页 181] [54] Korn, 1932, p. 307。

[55] 第一种观点，见 Happé, 1919；第二种观点，同时也是对 Happé 的论点的某种损坏（Korn 称之为一个不过如此的故事——gephantaseerde wordingsgeschiedenis），见 Korn, 1932, pp. 270 - 273。

下文对 subak 以及处于同一个水系区域之内的灌溉会社间关系的描述，概括地说，是经过必要的简化和调整了的，但我相信这并非是一种误导。一如上文对“村落”的讨论，在这种描述过程中运用过去时态不应被阐释为这即是在暗示说，文中所提及的现象业已不复存在；绝大多数现象依然存在。其术语变化万千，我也有些任意地将其标准化了，我只使用塔巴南最常用的那些术语。描写灌溉会社的作品既分散，又零碎，同时其水平亦未臻上乘，但有用的资料却时可发现，当然经常混杂着无用的东西，见 Liefrinck, 1886 - 87, 及 1921；van Eck and Liefrinck, 1876；Happé, 1919；Korn, 1923, 1927 及 1932, pp. 102 - 128；Wirz, 1927；Fraser, 1910；van der Heijden, 1924 - 25；Grader, 1960a；C. Geertz, 1959, 1964, 及 1972a；Stingl, 1970；Birkelbach, 1973。

“灌溉会社”是巴厘一种非常古老的制度。有名可稽的第一次提及是在可回溯至 1022 年的一个碑刻中，但早在 896 年，就已经提到了渠道修建者们（Goris, 1954, vol. 1, p. 23；Swellengrebel, 1960,

pp. 10 – 11；亦见 Korn, 1932, pp. 9 – 10，他并开列了相关的参考文献）。虽说灌溉会社在技术活动及其组织方面业已有所改变，但这种改变却极其缓慢。Korn（1932, pp. 9 – 10）对在一件无日期（约1050 年）的碑刻中提到的灌溉会社的简明描述表明，在组织方面它和我们至今所知的本世纪前半叶的灌溉会社组织并无什么关键差别，事实上今天它依然存在于大部分地方。在他对 1876 年的邦利所作的描述中，Liefrinck（1877）强调说，已经有“许多年”没有再开垦新的水稻梯田了（他指的显然是灌溉会社，而不是个人所有的梯田）；在 1957 – 1958 年，我找不到什么人还能够记得他的灌溉会社是何时建立的。到 1891 – 1906 年间，灌溉会社体系已经以其传统方式在巴厘的每一个地方完成了；而虽然边际性增增减减肯定一直都在继续，同时在既存梯田边界处也一直发生着变动，但作为一个整体的体系却绝对是相当稳定的。1906 年以后，尤其是 1915 年以后，由荷兰倡导的水利工程的现代化过程，主要是在低地地区的较大灌溉会社中，在某种程度上扩展了这一体系。 [页 182]

[56] 由君主所有、地方分成佃户耕种的土地的存在这一事实本身与这种概括并不相矛盾；因为在这些情况下，是佃户而不是君主实际上而非在法律意义上（在某些情况下，实际上也是在法律意义上）是灌溉会社的成员。文内引证是 Wittfogel（1957）其中一章的修辞性标题（其他标题还有，“国家强于社会”，“专制权力——极权权力和不仁慈的权力”，等等）。

[57] 在同一条坝内拥有既定传统用水权的由众多灌溉会社组成的群体，并没有形成一个超灌溉会社的灌溉会社。大坝的日常维修工作由各个彼此分立的灌溉会社的水利队根据约定俗成的程序轮流执行（而从不在别的灌溉会社的水渠上工作）。在偶然的情况下，即必须投入大量的劳动时——例如当水坝被冲毁时——工作会由数个灌溉会社的首领非正式地共同组织实施，但同样也是在老习惯的指引下。在这些事务中，会有一些协商、合作，时不时还会有发生一些冲突；但它们均是在灌溉会社对灌溉会社的基础上发

生的。

[58] 下文将对图中的某些条目——庙宇、辅渠等等——进行解释。为简化起见，我勾画的是那种只有一个灌溉会社由一个主坝供应的情况。我估计（当然仍是在值得在此描述的比较复杂的、细致的、推断的计算之基础上），1900 年左右，塔巴南大约有 450 个灌溉会社，覆盖面积约为 15000 英亩。在这些灌溉会社之中，大约 80% 的灌溉会社面积在 50 英亩以下，它们负责约 40% 的土地；而大约 98% 的灌溉会社面积在 150 英亩以下，它们负责约 95% 的土地。灌溉会社的平均面积约在 35 英亩左右，典型的灌溉会社约在 15 英亩左右，从 1、2 英亩到将近 300 英亩等等不一。灌溉会社的规模与
[页 183] 其地形高度相关：较高的和（因而）地势较不平整的灌溉会社规模会倾向于较小；位置较低和地势平整的灌溉会社规模会倾向于较大（见图 6－10）。

[59] 因为 tenah 是任何一个灌溉会社内部的标准单位（虽然其规模会随灌溉会社的不同而有所不同），它不仅是一个水利测量标准，同样也是一个土地、种子和稻米测量标准。1tenah 土地就是由 1tenah 水灌溉的土地。（巴厘土地所有者仍然倾向于用 tenah 来表达土地的数量，这是一个相对的单位，不像英亩，是一个绝对单位。）1tenah 的种子足够播种 1tenah 的土地。1tenah 的稻米是播种了 1tenah 种子、用 1tenah 水灌溉的 1tenah 土地的出产量。灌溉会社内部的生态变化当然也存在，水量控制也远没有彻底精确，实际的水网也不会像它们的观念体现那样井井有条。所有这些都减少了 tenah 规模上的变体——在它的水、种子、或谷物等方面，同样还有这些方面之间的内在不一致性——不同的应急方法也用来矫正它们。还有，梯田—tenah 关系也随时随地极其多变，即使在一个 kecoran 内部。在偶然的情况下，1tenah 水可能会浇灌一块梯田（tebih）。但更通常的情况是，它会浇灌几块梯田，这些梯田可能属于、也可能不属于同一个田主。在后者情况下，某些地方的、人际之间的协调就成为必要之举。然而，所有这些复杂之事都是灌溉会社微观结构

上的事务。虽然出于现实主义的考虑，它们应该在我们的脑子里面占据一席之地，但它们没有对国家组织产生什么压力，因此也就不需要我们在此作进一步的深究了。



[60] 图表要大于一般的灌溉会社，通过显示一个 kecoran，Aa 的全部水网，它已经被简化了。其他灌溉会社也会显示出同样的总体模式；但是，由于它们各自的地形和发展史各不相同，因此划分的精确序列如何导致最后的 tenah，彼此之间将显著不同。

[61] 所谓的旱作作物（玉蜀黍、薯类、蔬菜）也在一年部分时间里在梯田中种植，虽然无论如何也达不到今天的程度。因为这些作物大多亦需要一些浇灌，灌溉会社组织也在有限的程度上予以考虑。见 Liefrinck，1886—87。 [页 184]

[62] 应提请注意的是，灌溉会社能够往下划分到什么程度，随灌溉会社不同而等等不一。在较小的灌溉会社中，它们大部分都处在高地，kecoran 和 tèmpèk 的划分有时并不存在，在这种情况下，"水利队"将由灌溉会社全部成员组成，而不是其内部的一个次级群体。伴随铸钱技术的进步、人口过度膨胀、土地分割、租佃制和不在地主所有权，这种工作分配，从全体成员到成员的一部分，近来已经逐渐开始增加。但 seka yèk 模式在相当长的一段时间之内曾经是占据统治地位的模式，这从有关著作中亦可看出：Korn，1932，p. 252；Liefrinck，1886－87；Happé，1919。

[63] 大部分工作包括：清理小渠、开关水门以控制水流流向、维修堤岸和道路，同时对所有这些做些修修补补的工作——冗长而繁重，但并不属于公众劳动类型的活计。的确，典型的安排（或一种典型的安排）是，安排两个人负责一个 tèmpèk，两个人轮班倒，以 12 个小时为一段，他们从事所有必需的活计。每（巴厘）月一次，整个水利队要集合在一起，完成必要的较大规模的工作——清理干渠，修理河岸。

用来描述水利队成员的常用词汇是 pekasih。然而，在巴厘，这一词汇的意义亦相当多变。在某些地区，它用于水利队的头

领——更经常地称为 klian seka yèh——而不是水利队成员。在其他地区，它用于整个灌溉会社的首领——klian subak——甚或一个超灌溉会社官员，一个收税官。水利队成员有时也被称为 Sinoman 或 pengayah subak。

[64] 一如国家税收（注释，页 178），灌溉会社税收在组织方面既复杂又多样，而关于税收的著作甚至要更令人迷惑不解，同时亦自相矛盾。相关的讨论可见 Korn, 1932, pp. 293 - 300; van Bloemen Waanders, 1859; Schwartz, 1901; Liefrinck, 1886 - 87; 及 van Eck, 1878 - 80。

[页 185]

在总体上，可区分出两种主要的税收：偏重于世俗（secular）的税收和偏重于宗教的税收，这两种税收都根据一个人使用的灌溉会社的水量比例来征收（因而也是根据他所拥有的相对土地数量，他下到地里的种子，他收获的稻米）。虽然我们不应忘记，“世俗”一词在巴厘只具有非常相对的意义；最终也没有什么事物全然不受宗教意义之浸染。前一种税收，通常被称为 pajeg，这是一个总体的类别，正像我们业已解释过的一样（正文，页 68），税收有一部分流进了王君囊中，灌溉会社坐落在他的“税收区”中，另一部分由灌溉会社截留以供日常开支。虽然会社首领亦负责征收君主的 pajeg 分成，且因为还要送给收税官，但这只是会社成员们能够实际控制的灌溉会社所得分成，既在数量上，也是在开销上。第二种税收，通常称为 suminih 或 upeti toya，用来资助复杂的、多层次的仪式体系，这种仪式体系与将在下文讨论的水稻农业密切相关（正文，页 75）。

罚金由灌溉会社议会（awig-awig subak, kertasima）宣布，并根据事情的轻重缓急确定其数额，从缺席参加灌溉会社会议，到偷水事件。一如灌溉会社所得的 pajeg 分成，这些罚金亦成为灌溉会社的总体财政的一部分。

纠纷主要关乎边界、用水权等，通常都在“法庭以外”解决。但在事态严重或难于处理的情况下，krama subak 就直接介入进来主

持调解，它的裁定必须执行，否则它会以收回用水权相威胁——即是说，从灌溉会社里面驱逐出去。

当然，"土地转让"仅指灌溉会社的梯田。交易本身都是私下进行。灌溉会社的公共角色仅限于充当集体见证，而在发生纠纷的情况下，行使集体"记忆"的职责。关于"外国关系"，见下文。

[65] 灌溉会社首领(klian subak)通常经由选举产生，但有时也由其前任指定；在某些情况下，该职务似乎曾经是半世袭性的，而在少数散见的例子中——据我所知，在塔巴南是一个也没有——由君主在灌溉会社提交的候选人名单中任命。首领们的报酬有时由灌溉会社财政中支出，有时被赠予归灌溉会社所有的土地进行耕种(经常用来自灌溉会社财政的基金购买)，有时两者兼而有之，但有时却也是一无所获。首领通常还有一群幕僚，包括不同 tèmpèk 的各 klian，甚或 kecoran，加上"传信者"，"警察"等等。所有这些人通常都由他任命，虽然还要经过成员大会认可。再次，某些灌溉会社内部分化程度并不严重；因而组织的技术层面和政治层面可能会相互重合起来。但这远非是一种规则，就像更为定型化的著作(例如，Covarrubias, 1956, pp. 72ff.)已经证明的那样，事实上，这仅是个例外。 [页 186]

krama subak 内部的决策通常"由集体一致达成"，在理论上，每个人都拥有平等的发言权。占有土地的数量、地位("种姓")、性别、或任何"外在"因素的差别都不能影响这一平等原则。当然，在具体过程中，这些因素的确在起作用，一如它们在任何政治体系中所起的作用一样。但如果我们从目前状况来进行判断的话，所能达到的理想的平等程度却似乎是相当显著的；灌溉会社成员之间的财富和地位差别如今要远甚于已往任何时候，但发言权的平等原则仍然异常强大。最近的一次研究也证实了这种观点，见 Birkelbach, 1973；当代学者对巴厘的集体决策过程所进行的总体性深刻讨论，见 Hobart, 1975。

[66] 对巴厘"水稻崇拜"的总体评论(其本身不过是对泛印度尼西亚的

"稻母"或"稻婚"模式的一种修正、精致化和印式化——Wilken, 1912b), 见 Wirz, 1927。对一次实际的、以著名的"稻母(Dewi Sri)"像结束的收获仪式的简明描述, 可见于 Covarrubias, 1956, pp. 79 - 81; 亦见 Liefrinck, 1886 - 87。

在此须再次强调巴厘范围内的细节方面的无数变体——仪式方面、组织方面、词汇方面——除了其盒状形制, 当然或许也是因为这种盒状形制, 同时也必须强调, 这里描绘的图景多少考虑到解释清楚这一目的。在总体模式之内特定的灌溉会社仪式体系的变化程度, 见 G. J. Grader, 1960a, 虽然他处理的是 20 世纪的材料, 而不是 19 世纪的材料。

[67] 人们认为, bedugul(也经常称为 tugu tempèk 或 catu)是诸神沿乡村旅行时"停留"或"歇息"之地。"路站"概念在巴厘庙宇体系中相当普遍, 而主庙(和庙内的祭坛)甚至也被看成连同更加重要的庙宇的路站。所有这些都是巴厘人典范中心—副本总体观的一部分, 并在关于巴厘宗教的内容广泛的著作中业已得到充分的探讨, 虽然, 在我的观念中, 它处在其结构的核心(关于这种观念在与其族庙之联系中的角色, 见 Geertz and Geertz, 1975, 尤其是 p. 160)。

[页 187]

还应强调的是, 除了其他替代性词汇(Mesceti, Pura Subak)以外, Pura Ulun Carik 有时也称 Pura Bedugul(相对于没有 pura 即"庙宇"这一前缀的"Bedugul"一词)。巴厘拥有数不胜数的词汇变体的一个主要原因(其中原因尚包括地位、炫耀、集团间忌妒、内婚制, 以及只能如此称呼的迷狂性游戏精神)正在于这种典范中心—副本模式, 因为在此一规模之上、之下均可使用几乎任何词汇。任何庙宇、亲属集团、官员、组织、头衔或游离于中心的任何事物均不过是一副本, 是在中心之处或朝向中心之处更耀眼的同一事物的渐次衰降的意象。因而 baduhul 这样一个词汇可用于任何事物, 小到最小的石坛, 大到庞大的、重要的地区性农业庙宇; 一个如 pekasih 的词汇可用于任何人, 从一个水利队成员到王室税收官员。无数关于巴厘国家体系, 即尼加拉, 与巴厘村落体系, 即德萨(亦拥有可

调整的词汇)之关系的论争,同样还有那些关于那种关系的颇为极端的观点("村落共同体"或"东方专制主义"),恰恰在于没有能够充分洞察这一事实,没有能够透过巴厘人建构的异常复杂的词汇迷幕洞识到它所表征的社会现实。如果不能确定谈论的究竟是哪一类 pekasih,那么,无休无止地争论 pekasih 究是国家官僚抑或灌溉会社官员(其或灌溉会社劳动者!)显然并无多大意义可言。同样关键之点亦蕴含于,从仪式行为、社会分层或政治结构,到土地租佃、亲属组织或法律等事物之中——蕴含于一切事物之中。

[68] 并非所有的灌溉会社成员都参加所有庆典;他们经常只是呈送供物,而让祭司和水利队去为庙会操办,充任实际的祈祷者,并搬演其他仪式。与税收不同,供物(著名的 banten, 见 Belo, 1953)和土地规模或用水量并无甚干系,对所有灌溉会社成员来说都一样,这也反映了所有成员的平等法律地位。这些 banten 供物绝对是强制性的。一个人可以试图甚至成功地逃避一次税收、一件工作任务或一次罚金,但却从不逃避一次献供命令。 [页 188]

[69] 见上文,页 52。和业已提及的其他庙宇不同,对村庄和灌溉会社而言,议会庙(Pura Balai Agung)不惟与自然运行的"排列历"相联(见 C. Geertz, 1973b; Boris, 1960b),而且也与阴历相关;阴历与排列历不同之处在于,它与季节的自然更替密不可分。因为它是 Kahyangan Tiga(三个主要村庙)之一(正文,页 52),议会庙并不坐落在 subak 之内,而是邻近居住区的边缘(或边缘之外)。一种十分常见的安排方式是,"风俗村落"的成员——即是说,德萨共同体的会众们——在议会庙中表演仪式,但供物和其他必需物品却是由一个相联的灌溉会社或众多灌溉会社(一如村庄[banjars],可能关系到多个灌溉会社)成员提供的。议会庙是最饶有趣味、但又最少为人理解的巴厘庙宇之一;某些(推测性的)讨论,见 Goris, 1938 及 1960a; Korn, 1932, pp. 83ff.

[70] 词汇当然亦有所变化。Pura Ulun Suwi(或 siwi)有时亦称 Pura Kayèhan,"水庙",或更简单地,称 Pura Empelan,"坝庙"。

[71] 为清楚起见，图表（基于巴厘水利局地图）已经简化处理，图中本由各个不连续部分组成的诸灌溉会社画成了由连续部分组成；灌溉会社本来两两毗连，现在画成了中间有些许空隙；边界轮廓线也画得更为平滑。不过，一如所表明的那样，图系按照比例尺绘制而成。

当然，图表代表的是当代（即 1957—58 年）的状况。因在荷兰统治之下灌溉会社业已稳固并仍有新的产生以及扩展，当代灌溉会社面积比之 19 世纪业已有两倍之大（平均 77 英亩比平均 35 英亩），同时数量也减少了 40%（326 个比 450 个）。5 幅绘图全都如此，但低地灌溉会社的变形要远甚于高地灌溉会社，盖因稳固和扩展过程影响所及主要是低地。然而，关键的事实在于，虽然在 1957—58 年图景中低地到高低灌溉会社规模的对比多少有些夸大，但总体级序——低地灌溉会社规模较大且密集，高地灌溉会社规模较小且分散——早在 19 世纪（当然更早时期也是同样）就已经形成，且的确更为平滑。

[页 189]

[72] 亦见正文，页 67，及注释，页 177。在荷兰人到达之后，收税官体系变得更为合理化，且因收税官已经被变成土著公仆，他们也就用来界定“水利区域”，每个地区都分配一个大收税官（塔巴南、巴塘等），他的下面是该地区所有的收税官（注释，页 254）。

[73] 应清楚的是，我并非断言这些“百分比”就是真实的数字，而仅是一种表达我对该体系每个层次劳动量投入的总体比例的定性估计或曰方便统计。还应补充的是，在偶然的情况下，两个甚或三个灌溉会社，或通常是其水利队，的确共同完成对它们都有益处的联合工作。但这都是小规模的、不经常的。就它们所能而论，不同水利队或灌溉会社成员在完成联合任务时更倾向于选择轮流工作，而不是联合工作。无论如何，所有此类灌溉会社间的活动都基于相关水利队或灌溉会社的非正式基础之上进行安排，而非来自上方的协调。

[74] 只有“总体性决定”，因为日历计算而非自然界观察的判断决定着

各阶段的序列。当然，这些日历计算之所以如此安排，能够与大致的生态周期尽可能地充分契合，以便该系统良好运作（但如果出于某种特定的原因，它们一时不能良好运作，也会有相应的调整方式）。在随后所有事物中，因该牢记于心的是，巴厘人并非他们的仪式体系的牺牲品；他们运用它。其极大的可用性证明了这一事实，因若非经历一个缓慢的试错过程，而仅仅是对农业细节的偶然关注，这一体系就决不会生成。其发展历程的诸个特定阶段当然不可能复原（除了那种细心的、入微的考古学工作，但考古学家们似乎拒绝将这种方法用于"历史"材料）。 [页 190]

巴厘人用来描述庆典的名字有：1. Amapeg Toya；2. Nyamu Ngempelin Toya；3. Mubuhin；4. Toya Suci；5. Ngerestiti（更口语化的则是 Ngrahinin）；6. Membiyu Kukung。（7）、（8）和（9）都包括在加上合适的修饰词的总词 Ngasaba 之下，因而事实上都是同一阶段的词汇。阶段（9）程式（与阶段（8）程式相对，或，若将作为一个重复性的、依赖周期的因素忽略不计的话，即是相对于一个阶段（6）程式）的主要调整方式即是我的有关信息提供者均想使其概念化的方式。一旦阶段（1）开始发动，在任何特定情况下，在一个根据历法而定的社会里，第（2）、（3）、（4）阶段的时间就由排列历自动设定了；而阶段（6）、（7）、（8）和（9）亦会由阴历，或更确切地说，由阴阳历与田间事务的实际状态共同确定下来。（田间事务之实际状态至少在总体上由阶段（3）即种植时间确定。对该体系的更精致、然非巴厘人的计划只需阶段（1）和（3），只要它们在时间上彼此相对固定，并与阳历年相联。）阶段（5）对每个 Pura Ulun Tjarik 都独立确定，每年（210 天）一度的 pura 的 odalan 即在这一天开始（见注释，页 158）。在灌溉会社层次上，阶段（1）与 Pura Ulun Suwi 的 odalan 日相配合；阶段（7）、（8）、（9），与根据阴阳历确定的相关 Pura Balai Agung 的年度节庆相配合。

为弄清所有这些是如何具体运作的，就有必要进一步转入巴厘时间计算体系，一如业已表明的那样，在历法层次上，存在着两

套体系：一套体系独立于自然季节的排列历；另一套体系则寓于自然季节之中，但从根基上说仍与其运用相联。两套体系都在彼此的相互关系中运作。这也涉及到对相关的"满(full)"日和"空(empty)"日的隐喻性观念的探究，在此不予进行讨论。关于某些此类事物，见 C. Geertz, 1973b; Goris, 1960b。类似的爪哇体系，见 Ricklets, 1978, pp. 223 - 238。然而，Bloch(1977)的新奇的、马克思味道十足的摇椅式观念，即巴厘时间计算体系分成"仪式"和"实践"情境两部分，运用排列历方法和他们在前者限制之下所拥有的时间感，无疑是错误的；这就是他从中得出的推论。关于这一主题的其他讨论，其中某些讨论要远比其他讨论更系统，见 C. Geertz, 1972a(书中作了一个与一种迥然相异的、北非的水利时间体系的比较)；C. J. Grader, 1960a; Soekawati, 1924; Wirz, 1927; van Geuns, 1906, pp. 56 - 59。

[页 191]

[75] 该系统的"顶峰"，水稻在巴厘的最高生长点，大约 3500 英尺；但大量的稻(padi)地，在塔巴南，一如在该岛别处，都处在 2000 英尺以下(见 Raka, 1955)。该系统的"低部"当然处在海平线上，或基本如此。

[76] 尤其在沿着一条既定河谷之处，"放水"都十分精确地测定。然而，在河谷与河谷之间的地段，各序列并不一定那么严密地彼此密切相关；因为各段的环境(多少灌溉会社包括在内，溪流中的水量，地形)并不完全相同。但仍存在广泛的协调，因此在任何特定海拔高度，该区域的诸灌溉会社，在任何特定时间，都会处在同一个总体种植阶段。

或许亦应弄清楚，庆典周期不仅符合它所明确计算的那些任务的时间(灌水、种植、收获等)，而且整个耕作序列(翻耕、下种、清地等)也至少以一种渐次推衍的方式总体上与其相契合。

[77] 水稻种植的技术和生态方面要比在此描述的情况远为复杂。关于该主题的总体状况，见 Grist, 1959；关于印度尼西亚的具体情况，见 C. Geertz, 1963a；巴厘的情况，见 Ravenholt, 1973。

[页 192]

巴厘属于季风性气候；但只有在北部、西部和东部周边地区有

一个明显的旱季。(在东北部和西北部,气候变得过于干旱以至不能种植水稻。)南部腹地全年降水量相当大(在植稻区约 1500 – 2000 毫米),能够种植水浇非稻类作物(玉米、黄豆等),而在适当地方,在(较为)干旱的季节,亦可种植二季水稻作物。不过,正如前面业已强调的那样,(较)旱作庄稼的种植今天比 19 世纪要远为广泛,这就是旱地种植的总体情况。在 1948 年,大约 80% 的巴厘稻地都集中在南部腹地;因而,由于北部和西部在扩展其水浇地的过程中大多受益于欧洲技术(无论如何,这在巴厘都不能说是普遍情况),在 19 世纪局部的比例肯定要相对较高。然而,无论如何,与爪哇不同(见 C. Geertz, 1963a),巴厘稻地在后殖民时代和前殖民时代的分布大体上相类似。关于近期对巴厘农业所作的总体性精彩论述,见 Rako, 1955。

关于"限制性因素",即首先阻碍了生态系统之播布的因素的观念,见 Clarke, 1954。当然,在巴厘的特定状况下,合适的土壤尤其是气温是且曾经是限制性因素。但是,就大多数时候来说,任何一种因素都不如水来得重要。水稻分布,在一般层次上而言,更是由可用水量决定的,而非土质或,除非是在系统(地形)顶处,温度决定的。与亚洲大部分地区相比,巴厘人对允许全年每季均可种植、收获非感光性多种稻作方法的发展似乎已经基本弱化,或大大降低了对作为一种限制性因素的阳光的依赖性——Revenholt (1973)。基于的确存在的少量证据可以推断(Korn, 1932, pp. 102ff.),灌溉会社系统的扩展似乎已经从高地往下向海边推进,一如这一仪式体系所表明的那样。但仍需提及的是,这类能够实际建立或消解这一事实的民族志工作——这种工作要求将相当的考古学、生态学、文化人类学、历史学和语言学才能熔为一炉方能进行——至今仍未展开。

[78] Batu Kau("椰壳")将其名字赋予庙宇,其更广为人知的名字是 Pura Batu Kau。"全巴厘庙"意味着"六大庙",即业已讨论过的(正文,页 40;注释,页 151)的 Sad Kahyangan,一如 Basakih,即,巴厘最神圣的 [页 193]

山脉阿贡山坡上最大的 Sad Kahyangan, Pura Batu Kau 真正是一座庙宇复合体，由一组地理上彼此分立、象征方面迥然相异的供祭拜之用的地方组成。在这一复合体内部，向水源表示敬意仅仅是以地区为中心的"国家"庆典之更宏大的体系的一部分；在下文中仍将返回此点。

无论如何，一如其他 Sad Kahyangan, Pura Batu Kau 都明确无误地与这种水源（湖、河、泉等）祭仪相联，并用来保障对灌溉用水的神性祝福，在巴厘的次级庙宇即所谓的 Pura Sasah（"下种庙"）中设有奉祀最重要的山地湖诸神的祭坛，同样还有以人工池塘形式出现的一种"微观宇宙"湖。地区性放水仪式即在这种次级庙宇中举行。灌溉会社的首领和祭司，Klians 与 Pemangkus，每人都会从庆典中得到一小容器已经被祝福过的水。他们将水带回各自的灌溉会社去，然后再次在 Pura Ulun Suwi 中举行同样的仪式，产生同样的水，分发给每个 tempek 或 kecoranshouling，他们再带回其 bedugul 中举行同样的仪式，并且，最后，同样分配到梯田拥有者手里——这是一种"圣水的复制"，从最遥远的水源地，到最终的使用。

Pura Batu Kau 的实际仪式，还有日复一日的维修，都由一个临近村庄，Kebayan Wong Aya Gdé（见地图 3）中的一个准祭司（实则是首陀罗）家系来完成。据说，是 Hario Damar 本人亲自将这一任务分配给这个家系，它并"代表塔巴南所有人民并且，以一种含混的想象方式，代表巴厘所有人民来完成它"。在有 cakorda 与 punggawa 亦亲自参加、尤其在前一年情况下他们必须参加的放水庆典之后，这一平民集团即在没有收税官或灌溉会社首领在场的情况下顺次进行其他八个步骤。在特殊情况下（庄稼歉收或其他），单个农民（偶尔也有来自塔巴南外部的农民）就会朝山进香，前来参加这道或那道依次进行的仪式，且如果场合要求的话，国王、王君或收税官们亦将如此。

[页 194] 关于 Pura Batu Kau 的数量有限的一般资料，见 C. J. Grader, 1960b, 及 n. d., pp. 7, 21, 26; Hooykaas, 1964a, p. 187; Peddlemars,

1932。我尤其要感谢我的印尼研究助手 R. Rukajah，他曾在 Pura Batu Kau 附近村庄中生活了数周之久。

[79] 该体系并不像文中表明的那样，具有完整的等级级序性。在任何特定阶段（比方说，种植），仪典将同时在庙宇、各个祭坛、tempeks 和 kecorans 以及梯田中举行；而参加的人亦会重合。再次，成员们将从 subak 庙宇祭司那里得到圣水，在 bedugul 祭坛前供奉，并自发地在田坝上为精灵们施舍食物，分配给灌溉会社层次上的首领及其幕僚们（包括 pamangkus）的责任，分配给次级灌溉会社层次上的水利队的任务以及梯田层次上的田主的任务，在遭受自然灾害的情况下（地震、鼠疫、火山喷发、庄稼病），至少不过是确保每个人都要完成不得不完成之事。对任何灌溉会社而言，仪式周期中的任何特定阶段皆可且的确已经轻而易举地判断出来，因为一如一场宏大的庆典，某些阶段在灌溉会社庙中举行，某些在次级灌溉会社祭坛上举行，某些则在梯田中举行——恰如我在正文中出于分析目的而进行了程式化的逐级分层方式一样。

[80] 不存在更广的、全巴厘的其或全巴厘南部的诸地区周期之间的连锁现象。毫无疑问这是由于并无此种实际需要。不过，Besakih 仪式的确包括为整个巴厘提供充足而肥沃的灌溉用水——一种全岛范围的放水仪式（C. J. Grader, 1960b）。

[81] 引自 Wheatley, 1971, p. 457。

[82] 仪典体系反过来因超世俗的（即，"宗教的"）约束力而大大增强。在此，对于我们——但不是巴厘人——所称的超自然约束力这种力量不可能进行深究。我们只能说，它们曾经是且现在仍是巴厘的非凡力量，即使对所谓的传统社会而言都是如此。对神圣自然律的玩忽不敬行为的惩罚都非常迅速、明确而令人感到恐怖，这些惩罚大多表现在细致入微的、明确无误且具有惊人的精致程度的诸多仪式性役务之中。我本人从未听说过哪一个巴厘人胆敢漠不经心地接受仪式命令，哪怕是非常微不足道的命令。即使是今天那些似乎已经不信神的人，在不相信关于诸神的神话甚或不相信 [页 195]

诸神真实"存在"的意义上，他们仍然会以仪式役务的形式去做这些"本不存在的"诸神(以及为避免灾害)所要求的事情。

关于巴厘宗教的著作已多如牛毛，但大部分都是风俗描述、经典的哲学分析或对"巴厘宇宙观"进行推理性系统化。对巴厘宗教的总体介绍(不过没有一种能够令人满意)，见 Swellengrebel, 1960, 1948; Covarrubias, 1956; Stohr and Zoetulder, 1968, pp. 346 - 374; Kersten, 1947, pp. 125 - 170; Goris, n. d.; Mershon, 1971; Hooykaas, 1964a, 1913a; Gonda, 1975, pt. 2。一部现代主义风格的、多少具有道德化色彩的巴厘汇编，见 Sugriwa, n. d.。能够真正领悟到巴厘"宗教性"为何、但令人遗憾的是(由此观点看)仅仅关注了其中一个方面的一部著作，是 Belo, 1960。我亦曾花费更为适中的篇幅试图对巴厘宗教态度作出某些描述，见 C. Geertz, 1973c 以及 1973e。对这一地区的偶然性的、然则富有洞察力的观照，见 Bateson and Mead, 1942; Bateson, 1937; Belo, 1949, 1953; Mershon, 1970。然而，从一种现代人类学的、理解角度的关于巴厘宗教的真正深刻的著作至今仍未写出。

[83] 对巴厘"水利法"的总体性论述，在其中，灌溉会社之间的和灌溉会社内部的调整不加区别地杂陈一处，见 Korn, 1932, pp. 604 - 616。亦见 Liefrieck 编辑的第二部协议集(1921)。

一如其他习惯法，这些规则经常包含在尼加拉之间缔结的"结盟"协议之中(正文，页 41)；然而，正像已经解释过的那样，这些协约并非是王室立法体，亦非现代意义上的外交协商之结果。它们是长期建立起来的(在此，农民建立起来的)实践活动的公开宣言。这些规则亦写在每个相关 subak 的法规之中(正文，页 50)。

该应该注意的是，在地方层次上相互关联的灌溉会社，包括偶然性的灌溉会社联盟之间，还有各种各样的特殊安排。联盟形成了一层微弱的共同组织，它在具有高度合作性的灌溉会社和非合作性的地区之间发挥着中介作用。甚至在偶然的情况下，还有优先权规则，据此，次级灌溉会社亦可享有被认为源于其他灌溉会社

[页 196]

享有的权利。如此等等，几乎可到无穷无尽。所有这些的复杂性可与巴厘地理及巴厘思想之复杂性相与比肩；一如我已经在别处所作的评论一样(C. Geertz, 1959)，后者并不以简明性、明朗性、规整性甚或一致性为其优点。

[84] rukun 为名词，因此它意味着"和谐"、"和平"、"一致"或"统一"，虽然它被提出来以证明达成这些令人愉悦的状态必须经历的过程。关于对社会情境中的 rukun 概念的深刻论证，见 Koentjaraningrat, 1961。这是一项爪哇研究，但若考虑到 rukun 的话，抛开制度性细节不论，巴厘的状况亦与爪哇基本相同。我亦曾在 C. Geertz(1965, "附录")中评论过爪哇的 rukun 过程。

[85] 如 krama banjar(正文，页 49)，krama subak 在其"宪法"中亦明确禁止其他任何无论何种类型的团体或机构的干涉，包括尼加拉，并且以决非不确定的术语宣称它们在处理自己的事务时拥有的绝对主权。因而此类国家在灌溉会社内部并不拥有任何法律权利，君主们不惟毫无保留地接受这一事实，而且也像农民那样认为此乃"天经地义"。在灌溉会社内部，王君地位无论多么高贵，但在法律意义上，却与其他任何成员别无二致。若恃他在国家体系内部的政治地位而试图正式宣称特殊权益者将会且确已遭到严厉的抵制，恰像只会被当作毫不相干的、特出的情况所表明的那样，在这种情况下，此种特殊要求一经提出，即会遭到明确无误的拒绝。再次，这并不是强词夺理地说，显赫的政治地位以及与之相伴的权力在巴厘不像在世界其他地方那样受重视，而仅仅表明，它实际上是如何被追运作的。(尽管如此，在灌溉会社与村庄中，这些政治显赫地位及其权力受牵制的程度，若以比较的眼光视之，仍是相当令人震惊的。)

[86] 然而，它们并非唯一重要甚或最重要的暴力源泉。考虑到业已描述过的巴厘国家组织易于爆发的特征，任何类型的小规模社会冲突都会在转瞬之间升级为更高层次的军事敌对状态。一篇国家铭文即是关于灌溉会社之权利的，可能就是由于地方控制机制无力 [页 197]

控制的竞争才导致的，见 Goris, 1954, vol. 2, pp. 171 – 172。

[87] 关于无头领政体，见 Middleton and Tait, 1958; Southall, 1954。

[88] 再次指出，该表亦是理想状态，目的是给出一副总体性图景。

或许应该触及灌溉会社体系的另外两个方面。其一，即，最高王君作为该地区的水的"拥有者"所扮演的象征性角色，将在下文予以论述，可见正文，页 127。另一个方面的问题则关乎灌溉会社如何形成，以及国家取向和设想在这种形成过程中可能扮演何种角色。

实际上，国家在稻作梯田和水利工程修建中所扮演的角色可能是微不足道的（Happé, 1919; van Stein Callenfels, 1947 – 48）。首先，灌溉会社体系之生成大致可确定为一个循序渐进的、零敲碎打的过程，决非必须由权威或机构驱集大批人力一蹴而就地集体完成。到 19 世纪，该体系已经基本完成，但即使在 19 世纪以前，其扩展过程亦是缓慢的、稳定的，且其变化几乎无法察知。巨大的水利工程需要高度集权化的国家来主持修建，这种看法忽略了这一事实：这些工程并不是一下子就竣工的（见 Leach, 1959，关于对 Ceylon 的水利工程持有的"涂尔干式的集体观念"的意见。北 Luzon 地区的 Ifugao 系统——Barton, 1922——那里并不存在集权化国家的问题，亦证明了这一点。关于普遍的水利与政治集权化的问题，见 Wheatley, 1971, pp. 289ff.; Adams, 1966; Millon, 1962。）

其次，水稻种植业的微生态需求实际上妨碍了大规模的、集权化取向的过程，而大规模的技术工作——勘测、修渠、筑坝、建引水渠等等——是由专于这些工作的农民群体来完成的，他们靠此领取报酬。这些专家的工程知识甚而技术设备（勘测工具等）也达到了相当的水平。巴厘"水利工程"，的确是一个令人着迷的主题，但在此不能详述其细节，不过，与修渠（某些水渠长达 3 公里，深可达 40 米）有关的某些富有启发性的表述，见 Korn, 1927。不过，至今仍未见到从技术角度对这一主题的深入研究。 [页 198]

简言之，巴厘灌溉会社的修建方式与维修方式同出一辙：地方

性的、零敲碎打的。的确，很难在这两种类型的活动之间清晰地划出一条线来。我未曾在哪一本描述前荷兰时期"无政府的"灌溉会社修建工作的著作中发现单独的描述。我的信息提供者们亦不能回忆起有这样的任务，当然他们能够准确地记住当前灌溉会社的扩张、缩减、劈分、重组等过程。

[89] 这种分类以及随后的全部分析思路无疑应归功于 Karl Polanyi 建构的分析框架(Polanyi, et al., 1957; Polanyi, 1977)。或许部分原因在于，他本人的声音带有过多的论辩性色彩，因此围绕他的著作，出现了在分析"前现代"经济时所谓的实质主义方法与所谓的形式主义方法两者之间的一种持久的、带有某种奇怪的愤激意味、然而却不怎么深入的争论(有关评论，见 Dalton, 1971; Le Clair and Schneider, 1968)——坦白承认，我发现自己对这种争论难以发生多大兴趣。我自己的看法是，最大化、最小化、或最大—最小化等诸种模式只有当存在起适用的条件时方具有相当的解释力，设若用来解释适用条件并不存在的状况，也必然会极大地误导，而这种条件有时存在于(但更多的时候并非如此)"古代的"、"原始的"或随你怎么称呼的经济形态之中，这些经济全然不存在什么中央银行、国家计划委员会或事务委员会。恰像一个小老太太写信给 Bertrand Ruscell 和她讨论唯我论一样，我不能理解何以每个人都不能坚持这一真正切实的立场。

古代巴厘的市场体系仅限于小规模的零售生意，如供日常消费之用的食品、简单器具、燃料等，几乎全系妇女，既有首陀罗，也有"三种人"，他们从自己家中拿产品出来叫卖。这些市场(tèn-tèn)在早晨开张，每三日"集市—星期"周期轮流一次，因而，一个集市区或许仅包括七八个德萨共同体。从有关碑铭可以判定，许多集市的日期都是根据"集市—星期"日，经常维系于作为一个整体的集市区的诸德萨共同体，这一市场区域单位在尼加拉体系中显然具有某些意义；但它究竟为何，却依然暧昧不明(Goris, 1954；首先提及市场和市场周的是在 9 世纪：vol. 2, pp. 119 - 120)。市场位置 [页 199]

通常坐落在这个或那个君主房屋前面的空地上(在塔巴南,是 Puri Anom;见图 3)。此外,连同其他任何东西——土地、水、人民等——人们习惯上认为,君主"拥有"市场。无论如何,他都要从市场中征税,就像他从斗鸡赛中抽税一样,斗鸡通常都于集日下午在市场附近的斗鸡场(wantilan)中举行。(关于斗鸡和市场,在古代巴厘这二者一场密切地联系在一起,见 Liefrinck, 1877; van Bleomen Waanders, 1859;以及 C. Geertz, 1973i, n. 18。)市场交易货币和斗鸡赌注都用中国钱币 kèpèng,我们业已与农业税收联系起来提及(注释,页 178,在下文仍将进一步讨论,正文,页 91)。一些散见的关于市场交易的"皇家法令"(paswara)亦能发现(如,Liefrinck, 1921, p. 201);但总的来说,它们极为少见,这表明,君主并不怎么特别关注市场的控制,相反,他们不过是将市场的存在予以合法化。对 1812 年左右巴塘的具有相当规模的市场的简明描述,见 van den Broek, 1834, pp. 228 - 229(虽然他经常夸大巴厘事物的规模)。

说到传统的固定交换关系,它们存在于专门化艺人(铁匠、织工、泥瓦匠、乐师、舞蹈者、演员等)或各种仪式专家与一般村民之间。交换关系一经确立,通常是在群体之间而非在个人之间,这种关系会永久保持下去(许多关系依然未受触动),这种互惠交易通常是用稻米和其他生活必需品来换取相关的服务或手艺品。而且,君主地位愈是显赫,他与之建立我早先所称的(正文,页 34)"庇护关系"的手艺群体和艺术团体的水平就越是高超,在这种关系之中,后者提供他们的产品或技艺,前者则提供政治庇护——使他们免除某些税收、仪式服务、军事役务,并允许他们拥有一定的奢侈消费特权、头衔等等。(一如婆罗门,这些集团经常被允许挑选自己的 perbekel,而不是处在由 puri 或 jero 任命的 perbekel 之下。)在塔巴南,就有织工、铁匠和金匠等拥有此种"任命给王室"地位的平民集团,它们遂成为半打处于领导位置的家系的"受庇人";它们的特权位置直到今天仍存活在人们的记忆之中,并对社会关系造成一定的影响(如,婚姻)。对这些集团的一个总体探讨,见 de Kat

[页 200]

Angelino, 1921c－1922；参看 Goris, 1960c；C. Geertz, 1963b, pp. 93－97；Moojen, 1920, pp. 11－16。

[90] 关于古代马来亚世界的"thalassocracy"，见 Wheatley, 1961；关于爪哇的"市场国家"，见 C. Geertz, 1956。关于早期印度尼西亚国家之总体状况，见 Coedès, 1948；Hall, 1955, chap. 3；还有，关于室利佛逝，见 Wolters, 1967 及 1970。

关于早期印度尼西亚贸易的古代作品见于 van Leur (1955)，虽然须补充以 Meilink-Roelofsz, 1962（一个简明的总体评论，见 Brissenden, 1976）。Schrieke(1955, pp. 3－82)勾画了从 1300－1700 年期间的爪哇景象。至于 19 世纪，Resink 对"Conrad 监视下的群岛"的描述表明，总体模式并未因苏伊士运河的通航和开放而全然改变，至少在其初期如此。

> 只有当他亲临 Batak、小巽他群岛、或望加锡腹地之后，他才会真正开始认识到这一事实，即，在 Conrad 的年代里(他于 1883－1898 年间逗留于马来亚水域)，沿着印度尼西亚诸岛沿岸兴起了一种国际性的、短促的、边缘性的和混合型的"白人和棕色人"的航海与贸易经济，只给印度尼西亚领土上的欠发达的、单一的微观经济留下了仅长数公里的陆地带。

关于商港之总体情况，见 Polanyi, 1963, 1966；对随后进行的讨论所作的评论，见 Dalton, 1958；Masselman, 1963。

[91] van Leur, 1955, p. 86。关于欧洲、尤其是荷兰的香料贸易，见 Glamann, 1958；Masselman, 1963。 [页 201]

[92] Gibbon 的引文见于 van Leur, 1955, p. 85。

[93] 巴厘商业的相对隔绝状态的最好证据或许是这一事件，即，相对于印度尼西亚的华人而言，居住在那里的华人数量一直非常之少。即使在 1921 年，荷兰直接控制机构业已为外国商人在该岛扩展了更多机会的 16 年之后，华人数量仍然只有 7000 人(或巴厘总人口

的 0.4%——而全印度尼西亚则达到 1.05%——除 Tapanuli 和帝汶之外就算是群岛任何地区中比例最低的了)。对 1900 年左右南部巴厘诸国之华人人口的估计,见 Schwartz, 1901。对他们在荷兰东印度政府中所扮演角色的总体评论,见 van Vlaming, 1925。

[94] de Graaf, 1949, pp. 245 - 246, 272。布兰邦岸,抵制伊斯兰化和荷兰的最后一个爪哇尼加拉,最终被巴厘军队打垮(1777)。

[95] Schrieke, 1955, pp. 21, 29, 32, 227。亦见 Meilink-Roelafsz, 1962, pp. 102, 403。

[96] Tarling, 1962, p. 70。

[97] de Graaf, 1949, pp. 432 - 434。

[页 202] [98] van Bloemen Waander, 1859(部分英文摘要,见 Hama, 1976, pp. 64 - 65)。贸易逆差如何抵消是无法解释的,但无论如何这些数字不应被视为准确无误。不惟它们只是大体估计,而且也是由于大量贸易都是在官方体系之外进行的。甚至更重要的是,作为巴厘最重要的港口——的确,它唯一的重要港口——新加拉惹,尤其自 19 世纪 50 年代以后,是行政贸易体系的一个组成部分。在这一体系中,君主统管君主(而华人统管华人),遍及全岛范围;因此不能将其理解为隔绝。van Bloemen Waander 估计,每年 3 万比索的主要出口货物大米,将近 2 万比索不是来自布莱伦而是来自巴厘南部;而在 300 箱主要进口货物鸦片中,约有一半流向巴厘南部。

Bandar 是一个描述"大市场"或"贸易中心"的波斯词汇;su 是 shah,即波斯语"国王"或"君主"的巴厘译法(Purnadi, 1961)。Bebandaran"贸易区"的内部组织尚不清楚,但它们似乎并不是以地域为特征的。由于赢利机会等等不一,两个最昂贵的贸易区每年要支付 1300 弗罗林,而两个最便宜的贸易区则只需 120 弗罗林;租金总数达到 4825 弗罗林,虽然每项租金显然都流入了"拥有"Kebandaran 的不同君主的腰包。除了收取"贸易租金"之外,君主们也收取往来于南部、西部和东部的行人的过路费;他们还向市场、斗鸡、舞伎和盐贩子抽税;出售官方盖戳的信封,对非法商业活动施以

罚金。



一系列来自龙目的巴厘地区的国家法令，它们都陈述了"商业贵族"的垄断地位，此外还有制约外来贸易的法规，见 Liefriack, 1915, pp. 1－25，尤其是 pp. 13－19。关于严格意义上的巴厘（克隆孔—卡伦加塞姆），见 Korn, 1922, pp. 55－56。

[99] Liefrieck, 1877。进口货物（大多通过新加拉惹）据说达到约 10 万弗罗林，主要的货物当然是鸦片（价值约占 50%），其余的货物主要包括棉布（35%）、各种香料（在这一高地地区，尤其是盐）和还有少量的 Gibbon 所说的"漂亮的小玩意儿"如金器和瓷器等。出口货物（路线略为分散，但也大多通过新加拉惹）总价值约 20 万弗罗林，[页 203] 包括咖啡（价值 60%）、牛（20%）、大米（10%），还有皮革和玉米（各约 5%）。在此，贸易亦由持约华人商业贵族中的十个掌握（华人总人口在这一内陆地区据说有"大约一半"），他们从至少 13 个独立的君主那里租来"贸易区"，租金总额每年达到大约 4000 弗罗林，虽然正像 Liefrieck 明白地评论的那样，这些华人"时不时还要被敲诈某些其他供物"。Liefrieck 并没有说明这 4000 弗罗林如何在这些君主或贸易区之间分配的，但可以想见，从总体模式而言，当然也会非常不平等。

无论如何，虽然这些数字不可能精确到小数点以外，但君主们的商业租金总收入几乎相当于规模更大的新加拉惹此前 17 年的总收入，而租金在贸易总额中所占的百分比达到了一成或一成半，而新加拉惹也只有一成半——所有这些都在某种程度上表明了贸易的迅速扩展，而且，以同样的速度，君主对商业越来越浓厚的兴趣。Liefrinck 给出了另外一些证据：新加拉惹的邦利牛的价格在十年之内上涨了一倍。邦利和新加拉惹之间"如今"有五座归君主所有的交通收费站。鸦片进口量在二三十年之内也由每年一两箱增加到每年 30 箱。除了垄断体系之外，收购咖啡的华人和咖啡走私者之间的竞争也是相当激烈。大量的独立华人商业贵族们都只能各领数年风骚，依附于最高君主的华人以前曾经控制了整个交通，

如今却远为不如。如今中国商人大都是在中国出生的，不像以前那样，大部分都是在巴厘出生的。即使是作为巴厘经济之晴雨表的斗鸡，据说其规模和举行频次也戏剧性地大为增长，以致于"在首都商业区，几乎每一天"都要举行一场大规模的斗鸡赛。

至于要说到同一时间内新加拉惹究竟发生了什么事情，那么，可以说，它仍然是一个商业集散地，Liefrinck注意到，"去年"大约有2000个从邦利来的人在这里打短工，这可是一个引人注目的、前所未有的发展。

[100] Schwartz, 1901。1830年以后巴厘贸易的驱动力乃是鸦片（正如1815年前奴隶贸易之为其驱动力一样，Raffles多少总算给它划上了句号——注释，页169），这从这些地区也看得很清楚。通过允许出售鸦片的商业协议，克隆孔王君们每月收取不少于1000弗罗林；卡伦加塞姆王君们收取2500弗罗林；Schwartz曾在该岛某些最偏远的村落中遇见过出售鸦片的华人。（紧接荷兰接管之后，van Genus[1906, p. 28]给出巴塘的鸦片消费量"每年几近半吨之多"。）当然，这些数字毫无疑问亦是估计；且因为荷兰人视鸦片贸易为主要的社会恶魔（关于鸦片对巴厘的总体影响的讨论，见Jacobs, 1883；参看Kol, 1913），这些数字当然是被夸大了。但我的信息提供者都断言说，鸦片使用是惊人的广泛，大部分人都说，到19世纪后期，几乎每个巴厘成年人，男人和女人，都成了瘾君子；而在克隆孔，我的一个王室信息提供者，那时他还是个孩子，回忆说，宫殿里面腾腾的烟雾如此之浓，以致于连壁虎都被熏晕，从墙上掉了下来。不过，对经济却具有催眠剂式的效果，对鸦片的需求似乎已经成了商品出口扩张的主要刺激力，从一开始就是这样：咖啡、家畜、烟草、可可制品、糖等。它颇具讽刺意味地迎合了内向的人民，但巴厘传统贸易却是从一种麻醉剂那里获得了其最强劲的刺激。（Korn[1932, p. 538]报道说，在1844年的巴厘，"愿你不会堕落成大烟贩子"，居然成了为人父母者的祝福之语。）

[页204]

[101] 关于兰戈的两种主要资料，随后对库塔商港的描述亦以此为基础，主要来源于：Nielsen, 1928(由一部丹麦传记译为荷兰语)；更重要的是，Helms, 1882, pp. 1 - 71, 196 - 200(恰值该地发展高潮之时和关于该地生活的生动而又详尽的记忆，在 1847 - 1849 年，赫尔姆斯亦是丹麦人，他当时正担任兰戈在该地的助手)。亦见 van Hoevell, 1849 - 1854(他乘坐兰戈的一条船，对巴厘作了一次著名的访问)。对兰戈职业生涯的简明、通俗的概述，可见于 Hanna, 1976, pp. 50 - 59。兰戈某些饶有趣味的往来信件(回信者是他的巴厘妻子、一个主要巴塘家系 Kesiman 的各个君主、塔巴南和明关威的君主、以及不同的巴厘商业往来者)可见于 van Naerssen, Pigeaud, and Voorhoeve, 1977, pp. 147 - 155。

[102] 早在 19 世纪 20 年代，有一个小型锚地，该地约有 30 个华人和同样多的"穆斯林"坐地商人，而欧洲人只是偶尔访问那里。在 1840 年，大致与兰戈到达时间同时，且或许是受其刺激，半官方的荷兰贸易公司，Nederlandsche Handelmaatschappij(N. H. M.)在该地从一个 Kasiman 的地方君主那里以 1000 盾租得了垄断贸易权。荷兰因此将兰戈视为一个闯入者。但侵扰他一段时间之后，殖民政府最终决定，如果任命他而不是 N. H. M. 为他们在该地的商业代理人，那将更是勇武的表现，后者的努力从未真正落到实地上；因此，在 1844 年，当首先将他转为荷兰公民之后，他们真的这么做了。这样一来，这一场所到此时已经不再是 1000 盾就能解决的问题了，这从下面的价格可以看得很清楚，东印度政府不得不付给 N. H. M 一大笔钱以转让其权利：17.5 万盾。最后，随着荷兰在巴厘北部地区的军事胜利，荷兰于 1848 - 1849 年间袭击了巴厘南部，但在此过程中，他们失去了指挥官和大量的人，并最终由于疾病而搁浅，兰戈促成签署了一项和平协约——赫尔姆斯说，总共邀请了"所有的王子，将近 4000 名随行者(荷兰资料说，"只有 2000 人")……代表着巴塘'君主(Radjah)'"——允许荷兰人撤退，没有更大的损失。不过，入侵伴随着封锁；看起来，这对贸易 [页 205]

的损害极大，正是它导致了库塔的衰落（注释，页 210）。到兰戈于 1856 年去世之时（赫尔姆斯说是由于心脏病突发，但其他人却暗示说他是被毒死的），库塔重新变成了一个小小的、不那么活跃的、也十分边缘化的“工厂”，先是由兰戈的兄弟掌管，然后由他的侄子掌管，他最终清理了业务，将他的权利卖给了一位中国人（Nielsen, 1928, pp. 62 - 76, 149 - 177; Helms, 1882, pp. 66 - 71, 198）。当 Schwartz（见 Schwartz, 1901；参看 van Geuns, 1906），住在布莱伦的荷兰人，在本世纪转折时期最后回到巴塘时，库塔机构业已丧失了它此前的重要性，而让位于卡松巴，它是克隆孔王君的东部新兴商港，也让位于更北部的新兴的经由邦利的陆路出口新加拉惹（注释，页 202）。的确，其状况已经一败不可收拾，他说，“君主们”从兰戈的中国后继人那里撤回了协议，试图自己来掌管该地，这只不过完成了那一灾难。

[103] 赫尔姆斯（Helms, 1882）的确提到了“曼彻斯特货物”（p. 40），因此，布极有可能也极为重要，毫无疑问这也是武器（虽然在他对 1848 - 1849 年战争的描述中根本没有提及）。Nielsen（1928），像赫尔姆斯一样，代表兰戈作为巴厘自由的坚决捍卫者，也提到（p. 158），巴厘人此时拥有 1000 条来复枪，25 门大炮；但他没有深究那个微妙的、自问的问题，即他们是怎样得到它们的，弹药又是如何通过 N. E. I. 在巴厘南部的商业代理官员保留下来的。Hanna（1976, p. 55）说道，“在 19 世纪 40 年代中期，他的生意最红火之时”，兰戈每年单独同爪哇就做成价值 100 万盾的业务，而与“新加坡和中国的贸易必定更为庞大”。

[页 206]

过去对兰戈军火贸易的谈论，可见明关威君主写给他的信件，见 van Naerssen, Pigeaud, and Voorhoeve, 1977, p. 153。

[104] Helms, 1882, 引自 p. 40。因他在库塔仅停留了两年半，他很难观察到长期的价格波动。但关键在于，价格是尽可能人为固定的，显然也不受人操纵，且与外界隔绝开来；这一切都通过货币手段来完成。这些货币从国外作为商品私人买进，亦作为商品在地方

社会中出售，而不是通过一般意义上的可以以价值估算的“国家”通货方式——当然，就我所能发现的范围而言，尼加拉并无丝毫国家通货的迹象，在印度尼西亚任何别处亦是同样。的确，Schrieke(1955, p.247)曾经说过，在17世纪，中国钱币源源不断地流入印度尼西亚，以致于中国政府枉费心机地试图“采取激进措施”来限制钱币的输出；而 van Leur(1955)曾引证过东印度公司的人就简单的、通货的缺乏所发表的见解——例如，下文引自 Jan Pieterszoon Coen，东印度公司的受命于亨利十七世、其管理委员会的首任总督：

> 先生们将会明白[他的本意是他们将不会明白]，在印度……如果没有现金的话，任何地方的商业都不会良好运转，即使供应这些地方以十倍的商品；而且，还有很多地方，商品供应越是充足，情况就越是严重，除了没有现金以外，原因还在于，在印度所有地方，都只能进行日常零售，而不可能有什么周转。(引自 p.220)

[105] “等价交换(equivalencies)”的说法亦来自波拉尼： [页207]

> 至于通常称之为“价格”的这种市场因素，在此亦(被)归入等价交换的类别之中。使用这一一般术语将有助于避免误解。价格能够体现波动，而等价交换则缺乏这种关联。“固定”或“确定的”价格这一术语表明，价格在被确定或固定下来之前容易变动不居。因而语言本身就很难传达出事情的真实状况。也即是说，“价格”在其原初之时就是一个严格确定下来的标量，若无“价格”，贸易就不可能起步。具有竞争性特征的变动或波动的价格，相比较而言，本是近期发展的结果，而价格之出现亦形成了古代经济史的主要兴趣之一。……

> 价格体系，因它们随时间而向前发展，可能包含着几个层次的等价交换，它们各自以不同形式的一体化方式历史性地形成。希腊贸易价格就充分证明，它们源于此前的诸种楔形文字文明中的（习惯）等价交换。犹大以作为一个人的价格的30个银币出卖了耶稣，即1700年前《汉摩拉比法典》中以等价交换方式出售一个奴隶的一种非常近似的变化形式。另一方面，苏维埃（行政性）等价交换曾在很长时间内重复着19世纪的世界市场价格。反过来说，所有这些也都有其先例可援。马克斯·韦伯强调说，设若没有一种成本核算基础的话，西方资本主义将没有什么可能，作为设定的且受控制的价格、习惯租金等的中介网络，只能是一种行会和采邑的遗产。因而，通过不同类型的、进入其形成过程之中的等价交换方式，诸价格体系可能各有其自身的制度化历史过程。（Polanyi et al., 1957, pp. 266－269）

此处某些地方有点言过其实（如"严格确定的"等等），同时某些历史事实亦存在争议（如犹大的例子表现出更多的辛辣意味）。但是，剥去辩论性的热情，这种观察明晰了印度尼西亚的商业历史，而仅仅在买空卖空类型的价格理论中踯躅，无论如何都将无法领会这一过程。

另一方面，所有这一切都不是说，一个港口的价格无论如何都不会对另一个港口的价格产生什么影响，即使在古代时期；因

[页 208] Meilink-Roelofsz（1962）业已阐明了上述情况。关于此事——还有群岛地区的"古代贸易"之整体本质——的争论主要发生在她和Leur（1955）之间，这一论争相当复杂的、远非一个简单的非此即彼的问题。但巴厘材料，尤其是因为它来自一个交通空前提高、商贸亦变得显著理性化的世纪，似乎更能够支持Leur的"散在的市场"，而不是Meilink-Roelofsz的"一体化的商业中心"。

[106] Polanyi et al., 1957, p. 268。

[107] 虽然 kèpèng——指各种"铅的"、"铜的"和"青铜的"中国硬币——在古代印度尼西亚商港经济中是异常通行的支付手段，而且似乎是库塔唯一重要的通货，在那种经济中，不同形式的钱币，尤其在更早时期，当然种类繁多。

> 小爪哇岛上，且极有可能是在爪哇船只跑生意的那些港口，流通的是从中国进口的铅制现金，都用细绳穿过中间的小孔串成一串，数千个兑换 1/8 里亚尔；和它一道流通的，还有西班牙和葡萄牙钱币、中国贸易钱币银锭、波斯 larrins、马掌形小银锭。在亚齐，人们用黄金 taels 来结算；在苏门达腊海岸，贸易最初形式是一种基于金额基础的直接物物交换；Banda 亦是同样，但却是以豆蔻为计量手段；在安崩地区，存在着货币结算方式和货币交易；在松巴哇，金镯和银镯充当货币进行流通；在 Bima，物物交换以小石头为交易手段；在占碑，淡色胡椒粉充当小型兑换手段；在 Buton，几块棉布充当交换手段和价值标准。(van Leur, 1955, p. 136)

——如 van Leur 提及的(1955, p. 136)，同样广泛的重量和标准之变化形式零散地将商港经济变成了不相连贯的、然而却彼此激活的诸多单位。(在库塔，kèpèng 亦被用作重量单位，而巴厘重量单位——例如，稻谷——在今日亦经常使用此种方式；注释，页 178。)"Conrad 的群岛"(即，19 世纪晚期)的多种货币的简明描述——如今的新加坡币、荷兰盾等等，见 Resink, 1968, p. 320。在本世纪初期，kèpèng 与荷兰货币的兑换率，见"Muntwezen", 1934；荷兰接管之后南部巴厘的情况，见 van Geuns, 1906, pp. 7 – 8。最后，还应提及的是，即使在巴厘，也不止一种 kèpèng 在流通。 [页 209]

[108] Helms, 1892, p. 45。当然，他指的是"普通巴厘人"。不仅赫尔姆斯，兰戈本人也经常被邀请参加王室庆典，但身穿沙笼、头打阳伞的显贵们，也经常和那些"船长、商人、专家(*sic*)……从爪哇来的

官员……海军军官……拥有高等文化和社会权力的人们"共同坐在"兰戈先生的好客的餐桌周围"(p.44)。"那可真是棒极了",赫尔姆斯继续讲道,对他而言,在库塔的生活就是一连串的奇迹。

> ……大家会围坐在桌子边讲一些故事;但是,在通常情况下,随后的时间里大家就会大展歌喉,无数世界性的夜晚就在一种和谐无虞且令人愉悦地度过去了。歌唱对我来说真是一种无上的享受。在一定程度上,每个人都有义务贡献出自己的歌声。兰戈先生的主管秘书,一个英国人,坐在桌子末座,他极富演唱喜剧歌的天才,总是由他来执行唱歌的规则,他可是丝毫也不通融。就这样,人们用欧洲的一半语言(巴厘人当然除外),滑稽、欢快或者悲伤,一个接着一个地唱。通常每个夜晚都以一局台球游戏宣布结束。

赫尔姆斯并没有夸大那些拥有高等文化和社会权力的人们:印度学家和巴厘文化第一个严肃的学生,Friederich(Friederich, 1959),植物学家 Zollinger(Zollinger, 1849)和已经提及的 Baron van Höevell(van Höevell, 1849 – 54, vol.3)都是兰戈的座上客(Nielsen, 1928, p.77)。除了赫尔姆斯和那个英国职员以外,常任雇员还有一名英国医生(Nielsen, 1928, p.100)和一个"红眼、独臂"的 Baju,他是一个"海上吉卜赛"恶棍,他从龙目开始就追随着兰戈(Helms, 1882, p.13)。

[109] 引自 Helms, 1882, p.70。整页篇幅都能够使人唤起对兰戈(以及赫尔姆斯)的"资产阶级冒险家"风格的想象,同时也表明,他促成了这个商港的发展,但同时又如何沦为这一发展的牺牲品,就像他的保护人,巴厘的君主们一样;这段文字值得引用:

[页 210]

> (荷兰人)在他们迟缓的军事行动期间(1848 – 49 年)对巴厘实行的漫长封锁已经把这个岛屿的贸易送上了绝路,他的损

失那么惨重，这是他再也不可能恢复起来的。他不能使自己适应于荷兰人的进军留给他的那种已经截然不同的环境；他不是那种靠精打细算来挽回昔日盛况的人。他的本性更像粗野的北欧海盗而非精明审慎的商人。他喜欢驾驶着他的小游艇"维纳斯"在风浪中上下颠簸，他那么喜爱它，就仿佛它是一件活物似的。他熟悉他那庞大船队的每一根绳索，每一竿桅杆，没有哪一个船长敢于在一次无谓延迟的出航以后还能泰然自若地回来。他乐于克服所有的困难，更不用说那些商业中的困难了。他不是一个技巧型的骑手，而是一个卤莽的骑手，我就曾亲眼见他如何一意孤行地按照自己的意愿来训练那些脾气倔强、性子暴烈的马。

[110] 主要的例外("但即使在这种贸易中，女人们拿的也比她们应得的要多"——Helms, 1882, p. 42)是牛交易。牛贸易非常之大，巴厘人卖出了那么多牛。库塔的买下的这些野性未改的牛群都保管在业已提及的库塔南部称为 Bukit 的石灰岩高原上(见图 4)，它们咆哮着，成群结队地和野牛混杂一处，"那可真是野性未驯"，从而使得那个地方变成了一个"该国颇有危险的地方"(Helms, 1882, p. 43)。这块地方乃是"废地"——即未垦种的——为君主所控制。他们亦拥有这些牛群。赫尔姆斯(1882, p. 44)对此表示出极大的惊讶，牛群虽然没有标签，又没有记号，但这些君主们却能够明白无误地说出哪些牛群是谁的。"虽然在这一点上会又很多纠纷，但却没有想象的那么多，因为一旦发生纠纷，等级和权力通常都能了事。"

这些贸易养牛显然十分晚近，是受兰戈活动的刺激。(他在库塔也有两个屠宰场，牛在那里被宰杀，为驻扎爪哇的荷兰军队提供牛肉；这显然是他的生意支柱。)但它何时开始，规模究竟又多大，而且，对我最关键的是，它是怎样组织起来的——几乎可以肯定的是，它必定类似于业已描述过的王室役务、税收、土地租赁 [页 211]

等类似的多重专门化纽带——我却无法肯定。van Bloemen Waanders (1859)也注意到巴厘妇女因新加拉惹突然激增的贸易而获有的突出地位。在那里，几乎每个家庭主妇都和中国商业贵族们有一些生意上的来往。

[111] Helms, 1882, p. 42 - 43。我改变了段落方式。"随从(attendants)"可能是一个比"奴隶(slaves)"更确切的用来描述这些妇女的随行人员的词汇，毫无疑问，他们都是 pareken，甚至可能是付酬的雇员(注释，页 169)。

[112] 我的塔巴南材料主要来自口述资料，见注释(页 142)的描述；但除了在那里提到的信息提供者以外，我还就这些事情与后者、塔巴南最大的商业贵族——即下文将要描述的"钟新客(Sinkeh Cong)"——的儿子(一座地方电影院的经理)讨论过。在某些作品中还有一些偶见的、然而颇有价值的有关前殖民时代塔巴南贸易的文献，其中最重要的著作可能就是 Schwartz, 1901。亦见 Liefrinck, 1921, pp. 7 - 85; Peddlemars, 1932; van den Broek, 1834 (这是我看到的最早关于中国人从事"国内"贸易即稻米、布、棉花和——"作为走私者"——"奴隶"贩卖的记载)；而某些细碎的事实见于 Korn, 1932，但非常零散、偶然，又没有出处。

[113] Singkeh 是描述出生于中国的印度尼西亚华人，与出生于印度尼西亚的华人相对，后者称 peranakan。"Cong"是英语中通常译为"Chung(钟)"的中国姓氏的巴厘发音。关于 jero -词的含义，见正文，页 26。

[114] 至少租金都按年度结算。--如下文解释的那样，它在庆典场合支付给不同的君主，数额当然也有所不同；由此，其支付也无甚规则可言。此外，虽然租金是以 kèpèng 计算，但通常却是以商品支付：稻米、咖啡、猪肉、鸦片、瓷器、珠宝等。在尼加拉方面，所有这些事务中的帐目都由担任职员角色的首陀罗家系经手：Penyarikans, Dangin Peken，以及 Malkangin(注释，页 166)。

[页 212]

"贸易区"或曰 kebandaran 体系(注释，页 202)也存在此处，不

同的君主在不同的地方“拥有”贸易权，并签约租给特定的华人。然而，就像 perbekelans 一样，不可能将这些单位精确复原。但相当清楚的是，它们并不是地域单位；其数量也不是很多；两个重要的主要地区是两个咖啡种植区，东北方向的 Marga 和西北部的 Pupuan(见地图 3)，还有紧绕着首都的地区。Marga 上方的东北部咖啡地大部分都在“第二位国王”Pemadé Kalèeran(正文，页 60)的保护下；而 Pupuan 的西北部咖啡地则经由 Subamia(那里的主要贵族权力，注释，页 166)的代理而处在 Gde 的保护之下，围绕着首都，各种区域通常都形成了十分复杂的交叉、重叠局面。

[115] 其他进口货物包括棉布(最多)、中国瓷器、各种香料，还有 kèpèng 和武器。其他出口货物包括干牛肉、棕榈粗糖、棕榈油、特定种类的铁器和牛，后一种贸易似乎远不如巴塘重要，事实上它也的确微不足道。这些货物不需要经过钟的关卡，但可能大部分还是要经过。另一方面，也有相当数量的咖啡和鸦片走私。然而，其规模不可能很大，因存在着这类问题；而对走私的处罚也是相当严厉的，但不包括处死。

[116] 任抹是距离爪哇最近的巴厘港口，从这个世纪中叶伊始就处在荷兰人控制之下，虽然贸易者主要是华人、爪哇人、布吉斯人和(在某些情况下)伊斯兰化的巴厘人。 [页 213]

巴厘船只，称 jukung，基本上都是渔船，被迫从事运输服务业。它大概 10 英尺长，在地方上建造，由不那么熟练的水手驾驶(巴厘人不喜欢海)，他们从不冒险驶离海岸到几千码以外处。大部分船只似乎都由造船者私有，即来自海岸渔村的巴厘男人；但某些船只是华人定做的，Gdé 的 Cakorda 拥有两条——“皇家舰队”——他主要用来访问巴塘。

最后，许多货物都是徒步搬运到北方的(在塔巴南，马匹运输极其少见)，经过 Baturiti 和 Kintamani 运往新加拉惹(见地图 1)以供出口。但这条路线却异常艰苦，同时也非常危险，因为政治局势总是不那么稳定(作为明关威战争的一个结果，通向库塔的陆

上路线完全不通，直到 1891 年，从此以后就不那么太平），而它的重要性也远远不如南海岸路线。

[117] 显然，大量交易都是在这个关卡之内进行的，它不仅管理贸易，实际上也是一个贸易市场。但说到这些，或说到这种关卡的内部运作机制，却没有像赫尔姆斯那样的人可以告诉我们其中的详情；我也只有最常见的材料。

[118] Schwartz(1901)曾经在一个人烟稀少的偏远地方遇见两个中国鸦片贩子；我所有的信息提供者都说，巴厘鸦片贩子数不胜数，大部分都是妇女。（中国鸦片贩子在全国各地都开设了大烟馆；但许多人也在家里抽烟。）在 Pupuan，Schwartz 在一个村子里就发现了 15 个收购咖啡的华人，在另一个村子里发现 16 个。他还报道了棉花的增长情况。

从事专门手艺和小生意的村庄（或亲属群体）在巴厘有着悠久的历史。除了手艺人的特殊技艺如锻铁、雕刻和纺织，信息提供者们提及的其他村庄专门手艺尚有制作屋顶、椰子油、棕榈粗糖、砖、陶罐、芦席、盐和石灰（和着槟榔一起咀嚼）以及捕渔。一

[页 214] 如前所提及的（注释，页 199），其中许多专门物品都是通过既定的互惠交换体系而分配的，即以稻米换取手艺。但到 19 世纪末期，这些物品越来越通过市场流通，市场作为一种机制变得逐渐重要起来。不过，其中许多地方性专门化生产即使在今天也仍然存在，而某些（例如，制作嘎麦兰乐器；见 C. Geertz, 1963b）也仍然通过传统交换模式运作，虽然是用货币支付而不是实物交换。

## 4

[1] Helms, 1882, pp. 59 – 66。此前我已经引用过这篇文章，见 C. Geertz, 1976b，并对巴厘火葬仪式进行了总体讨论。有关火葬（ngabèn）连同寡妇自焚（mesatia）的其他早期描述——其一来自一个荷兰使节在 1663 年所作的报道，其一来自 Friederich（与赫尔姆斯所见类同）在 1847 年所作的报道——亦被引证于 Covarrubias, 1956, pp. 377 – 383

(参看 van Geuns, 1906, pp. 65 – 71)。亦见 Anonymous, 1849。根据 van Eerde(1910)的说法，一个中国文件曾经提及到 1416 年在爪哇发生的一次寡妇自焚事件。荷兰人的入侵终结了寡妇自焚(火葬则不然，它一直持续到今天)，虽然信息提供者们宣称，秘密的自焚事件一直到 20 世纪 20 年代仍时有发生。塔巴南的最高君主死于 1903 年，他的两个妻子以身相殉(X VI on fig. 3)，这一事件似乎在促使荷兰人作出直接介入南部巴厘的决策中起了重要作用(Hanna, 1976, p. 74)，见 Tabanan, n. d., p. 110。

赫尔姆斯将妇女概括为"农奴"，显然大谬。女性奴仆 parekan 偶尔在她们的君主的火葬中殉葬，但她们却是在被扔到火葬堆上去之前就已经被刺死了；只有君主的名正言顺的妻子才能拥有活着跳入火中的充分地位，当然有时候她们在纵身一跃的同时也会自刺。赫尔姆斯将"Surya(太阳)"翻译成"因陀罗"(他的确是"天界之王")也不正确；它应该是"湿婆"，巴厘人将其与太阳相等同。关于所谓的巴厘死亡崇拜之总体情况，见 Wirz, 1928; Cruzq, 1928; Covarrubia, 1956, pp. 357 – 388; Kersten, 1947, pp. 155 – 170; Lamster, 1933, pp. 52 – 65; Friederich, 1959, pp. 83 – 99; Hooykaas – van Leeuwen Boomkamp, 1956; 及正文，页 116。关于一次火葬的系列照片，见 Goris, n. d., plates 4. 80 – 4. 93; 参看 Bateson and Mead, 1942, plates 94 – 96。一幅由德国人作于 1620 年的关于巴厘火葬的(臆想性)版画是作为 Boon, 1977 的卷首插图而出现的。 [页 215]

[2] 学者对于巴厘宗教之"信念"方面的过度强调——宇宙论、宗教心理、神圣文学、精神观念、巫术等——意味着，至今仍缺少对巴厘仪式生活尤其是王室庆典的细致、入微的描述。时至今日，仍没有对王室火葬(ngabèn)进行真正学术性的叙述(关于最近的——1947 年——一次特殊的、非王室火葬，见 Franken, 1960; 参看 Merson, 1971, pp. 202 ff.)；而对锉牙仪式(metatah)，甚至连通俗性叙述都不曾出现。(关于对一次"三种人"锉牙仪式的异常简单的叙述，见 Vroklage, 1937; 参看 Bateson, and Mead, 1942, plate 86; Mershon,

1971, pp. 147ff., 以及 p. 149 上的插图。Mershon 也曾进一步运用叙事体笔法叙述了 1937 年在卡伦加塞姆举行的一次王室仪式，一次称为 Baligia 的领土净化仪礼，见 pp. 257 - 368。)Swellengrebel(1947; 参看 1960, pp. 47 - 50)的叙述虽然稍嫌零散，但亦可利用，他基于 Schwartz 对一次授圣职的叙述(并不像有时所说的那样，这是一种"加冕"，巴厘人并不曾实行过：它是在神化国王，而不是任命国王——参看 Gonda, 1952, pp. 236, 252)。对于这一仪式即 Siva-ratri 的文本分析，见 Hooykaas, 1964a, pp. 193 - 236; C. J. Grader(1960b)也零零散散地提及了在国庙中举行的仪式。然而，对印度尼西亚的印式王室庆典的最有价值的"目击"叙述，仍然是 Prapanca 对 1362 年于满者伯夷举行的 Shrāddha(王室纪念仪式)和 phālguna-caitra(年度宫廷)仪式的描述(Pigeaud, 1960 - 1963, chaps. 9 and 14)。关于巴厘宗教的参考文献，见注释，页 194。

[3] 蕴含着多少有些不同"信息"的诸种庆典形式中最重要者当推村庙庆典(Bateson, 1937; Belo, 1953; Hooykaas, 1977)；著名的影子戏(McPhee, 1970; Hooykaas, 1960 and 1973c)；更享盛誉的巫—龙舞(witch-and-dragon dances)(Belo, 1949; Bateson and Mead, 1942; Mead, 1970; de Zoete and Spies, 1938; C. Geertz, 1973c; Richner, 1972)；驱鬼"沉默日"(Covarrubias, 1956, pp. 272 - 282; Sugriwa, 1957a, pp. 42 - 51; Sudharsana, 1967)；高级祭司为了诱使湿婆附体而表演的舞歌(Korn, 1960; de Kat Angelino and de Kleen, 1923; Hooykaas, 1966; Goudriaan and Hooykaas, 1971)；过渡仪礼(Merson, 1971)；和农业周期的各耕作节庆(work-pacing festival)(正文，页 180)。关于对不同的巴厘文化形式所"说"之物的变化形式，以及不可能将巴厘文化统合在一个单一主题下面的原因的更多讨论，见 C. Geertz, 1977b; 参看 1973h。不能正确理解文化制度"国家"与对于"真实(reality)"的社会意旨(proposition)或其他意旨的对立甚至冲突关系的严重程度，在我看来，业已损害了 Dumont(1970a)对"等级制原则"所作的总体性精彩讨论——他的观点激发了我自己的论述。

[页 216]

[4] Du Bois, 1959, p. 31。

[5] "解读"国家仪式(15 世纪和 16 世纪法国的王室葬礼)的政治意义的一个精彩例子,见 Giesey (1960),在其前言中,他评论道:

> 一次又一次……我曾坚信,典礼中真正的新花样儿都首先是非常之偶然的……而后来人在重操此术时即已赋予它以确定的象征意义。也就是说,在事件本身的层次上,机会经常会突如其来地惠顾;然而,一旦人们在以后的葬礼中有意识地(即精心地)重复这些事件,象征形式就会对关乎事件的观念发生特别的影响。因此,一方面,我敢断言,大量新花样儿都是不经意的或事出偶然,但另一方面,我又看到,一种观念模式的表现与理智的重复确立密不可分。那些观念在仪式中得以戏剧化,并因此得以表达出来,如果全然纯属偶然的话。因而,我不得不由庆典行为来推断王室葬礼的"根本"(即,"政治性")方面,就像研究礼拜仪式的历史学家在仪式中发现宗教信念或艺术史家在画家的画作中发掘其思想一样。

如果巴厘王室庆典之"编年"史可资利用的话,一副类似的不规则进化的画面(我认为,"机会"并非一个十分确切的词汇),当然也必然经过了事后阐释和修正,毫无疑问也会出现在我们面前。由此,19 世纪的关于巴厘国家的高度一体化的政治—宗教思想,并非是一成不变的固定模式,好像一直未受历史进程的触动而横越各个年代似的;但毋宁说,它们是持续变化过程的产物,这既表现在具体仪式形式方面,也体现在赋予它们的象征性的、同时在很大程度上又具有含混性的意义方面。 [页 217]

关于总体上王室仪式作为政治表述的问题(就此方面而言,英国、爪哇和墨洛哥的"进步"),见 C. Geertz, 1977a。关于运用在此使用的术语进行文化阐释的问题的总体讨论,见 C. Geertz, 1973b, 1973c, 1973d, 1973f, 1973h, 1973i, 1975, 1976a, 1976b。关于更普泛

的社会科学领域中的现象学方法，见 Radnitsky, 1970；Giddens, 1976；Bernstein, 1976；Taylor, 1971；Ricoeur, 1970；Gadamer, 1976。

[6] 下文各部分曾以同样的方式发表于 C. Geertz, 1976a。

[7] 关于对各种意象—观念所作的总体性、文本哲学式的探讨（我从中获益匪浅），见 Hooykaas, 1964a。关于 sekti 的概念，亦见 Gonda, 1952, p. 134。关于莲花座（padmasana），同上，1952, pp. 135 – 196。关于林加（lingga），同上，1952, pp. 55, 196；Dtutterheim, 1929；及（虽然只限于爪哇）Bosch, 1924。关于 buwana（bwuwana, bhuvana）agung/buwana alit，见 Gonda, 1952, pp. 111 – 112；Hooykaas, 1966, pp. 29 – 30, 33, 73 – 75, 及 plate 27。除书面引用外，我一律遵照巴厘发音标准来引用这些梵语词；正文中"神"（God）一词的运用可轻易地替换为"诸神（Gods）"，因为巴厘人可以毫不在意地在关于神性的一神论、泛神论和多神论之间变来变去（无论如何，这都是西方世界的分类）；而林加当然可被视为湿婆的林加（因而，更准确地说，是湿婆—林加[Siva-lingga]），而非一般意义上的"神的"林加。关于巴厘的主要印式诸神的名单，见 Covarrubias, 1956, pp. 316 – 318；参看 Sugriwa, n. d., pp. 17 – 21。

[8] 关于宗教符号的多义性进行的总体性探讨，见 Turner, 1967。

[9] Padmasana

神—（风）方位—颜色（等）体系至为复杂，而且并非全然一成不变甚或永久存在。关于正文中给出的、大多数巴厘庙宇祭司都熟知的说法，见 Swellengrebel, 1960, p. 47；Belo, 1953, p. 27。另一种说法，在某些意义上更为重要，是围绕中心的九位神灵和八个方位的"八瓣"说（北、东北、东、东南、南……）（见 Gonda, 1952, p. 132；Hooykaas, 1964a, p. 52；Moojen, 1926, p. 28；van Eerde, 1910；及 Swellengrebel, 1947——最后者的描述尤其全面，包括各种彼此相关的植物、花、树木、祭牲等等）。同一神灵的多名印式模式、异名诸神的多重认同以及诸神的彻底融合，都象征着神既是一个同时又是多个的观念，它遍行于巴厘，并使表层模式变得更为复杂（见 Gonda,

[页 218]

1952, p. 132; Hooykaas, 1964a, p. 28)。但为较低诸神所环绕的、位于莲心的至高神的基本意象却是固定不变的，而且一如巴厘的任何事物，这也异常明朗。

一如巴厘的所有庙坛，或许其中最为重要的，莲花宝座，根据该庙的总体重要性和精致程度而在其雕刻的饰物之精美程度方面变化较大——当然，和王室相关联的庙宇当然是最为精美的。在柱子底部通常是一个海龟像，宇宙即坐落于其上。卷绕在柱身周围的有时是一条或两条想象出来的怪蛇，这象征着性、生命和兽性暴力。在蛇的上方则是山脉母题，代表地界生活的人类领域。最后，王位本身——通常离地 6 英尺高，正好高于直立的祭拜者头顶，但也没有高到他无法够到的程度(更精美者可能会更高，须拾阶而上)——不过是一座石椅，曝露于太阳，且朝向庙宇中心。从偶像角度而言，整个祭坛就是宇宙的表象，从两栖海龟到至高神，“他完美无暇，至纯至净……且不可想象”(Hooykaas, 1964a, p. 140；参看 Covarrubias, 1956, pp. 6 – 7，以及 Ardana, 1971, pp. 19 – 20)。在更加宏伟的庙宇中，世界—意象的象征体系可能比此处描述的更为精微。

一幅显示莲花宝座方位的典型庙宇的简图(kaja-kangin：南部巴厘的庙庭的东北角，在北部巴厘则是西南角——即面朝阿贡山，湿婆/苏里耶高距山上俯视着 Swerga，即诸神的领域)可见于 Covarrubias, 1956, p. 265，而一幅由画家创作的作品可见于 p. 266。一幅类似的素描，附有更可靠的文字，见于 Belo, 1953, p. 15；莲花宝座在庙坛布局中的坐落位置在 van der Kaaken, 1937 中描绘得更为深入。关于巴厘北部一座庙宇的简图，莲花宝座在庙的西南角，见 Lamster, 1933, p. 33。莲花宝座的照片可见于 Goris, n. d., plate 4. 28；Moojen, 1926, plates 19, 124 – 128, 162, 177, 185；而在 Hooykaas, 1964a, fig. 7 – 11 中，其中一幅照片(fig. 9)极好地表明了国家庙宇究竟能够达到怎样的精美程度，另一张(fig. 10)上面有三张(为湿婆、毗湿奴和梵天预备的)椅子，全巴厘庙宇 Besakih。后者亦可见 Moojen, 1926, plates 203, 204；他指出(p. 123)，这座庙宇是“新的”，建于

[页 219]

1917 年。一座更新(约在 1960 年)、更宏丽的莲花宝座,系用白珊瑚制成,大概有 30 或 40 英尺高,椅背上绘有湿婆的浮雕金像,由巴厘宗教改革运动 Parisada 修建(关于这一方面,见 C. Geertz, 1972b 及 1973e;Bagus, n. d.;Astawa, 1970;Parisada, 1970),如今紧挨着巴厘首都登巴萨的主广场。

就我所见范围而言,至今未有对供品的系统描述(banten;梵语词 bali 的高级形式,意思是"贡物"、"礼物"、"祭品"——Hooykaas, 1964a, p. 208);但某些内容可散见于 Belo, 1953, 及 Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, 1961;参看 Mershon, 1971, pp. 34ff.;Stuart-Fox, 1974。关于印度尼西亚的印式偶像的主要著作是 Bosch, 1948(关于莲花的象征意义,见 pp. 35 - 40, 133 - 144, plates 13 16)。

"莲花坐"(Lotus Posture):一种描述(源于一篇 16 世纪的旧巴厘散体文;参看 van der Tuuk, 1897 - 1912, 在"padmasana"下)——双踵贴股,双掌合卜,拔背挺颈,目注鼻端,上下腭微分,舌尖轻顶其中——见 Hooykaas, 1964a, p. 98。(在印度,莲花坐姿显然是 padmasana 的广义;Zimmer, 1955, vol. 1, pp. 143, 371)。

冥思的动作及体悟:见 Hooykaas, 1964a, pp. 98, 99。另一篇源自前述 16 世纪经典的文章说道:

> Debu-teja 意即被授以大力(force);"天眼通(dibya-caksu)"意即授以超凡力量(extraodinary powers);"天眼力(dibya-bala)"意即授以诸亲以及成为众人避难之所;"天眼明(dibya-dar śana-dúra)"乃为视远及察知他人之心之能——此乃行"莲花坐"[即佛教所谓的"结珈趺坐"——译注]之果;"力"即为其果。

[页 220]

虽然原则上至高神是不可想象的,padmasana 偶像——海龟、蛇、王座——却被视为有助于瑜珈术的修行(Hooykaas, 1964a, p. 172),莲花中湿婆的视化形象如下:

你(崇拜者)应想象/视他(Him)有着超凡辉度,且以红色为其特征,他安坐于一朵白莲花之上;体态优美,遍身华饰;他生有两臂,一面,面相慈和,安坐在莲花中空处,手持一个华光四射的圆盘,腰围彩带,面呈红色——你应如此来内视湿婆神——太阳。

这是祭司祷文的译文,见 Hooykaas, 1964a, p. 161,其标题为"太阳(即湿婆)祭拜者必行礼"。

交合姿势:Hooykaas, 1964a, p. 102。林加的基部:同上, 1964, p. 213。至高神的名字:同上, 1964, p. 202。(其名字当然仍是湿婆或太阳;但有时是梵天或其他高等神灵。)Goris(1931)以臆测性的"文化遗留物"猜测争论说,到 19 世纪巴厘已经初步完成了"湿婆化",这是一个历史的过程,此前则是早期的多教派模式,其中,各种各样的神灵——毗湿奴、梵天及其他——是各种群体的中心。

宇宙意象,见本注释第一部分。高等祭司的火葬灵车:Hooykaas, 1964a; Goris, n. d., p. 198, n. to plate 4. 28; Covarrubias, 1956, p. 387。

心灵之最深处:Hooykaas, 1964a, p. 217; Hooykaas, 1966, p. 71。

在古代巴厘,padmā,带有一个梵语阴性词尾长音 ā,是女性的象征,指女神 Laksmī,毗湿奴的妻子(见 Zimmer, 1955, vol. 1, p. 158ff.)。在巴厘,君主的正妻,以最优雅的语言,她被称为 padmi,显而易见,它混合了梵语词 patnī,"妻子"和 padmā,"毗湿奴的配偶"(Gonda, 1952, p. 370)。"波头摩(padma,'红莲花')"也是一女神意象,其形象为一个米制女神,"吉祥女天(Dewi Sri)",大概是巴厘诸神中最常见的一位(注释,页 186)。 [页 221]

[10] 林　加

湿婆林加的传说由 Hooykaas(1964a, p. 194)转引自 Wilson, 1892,大致如下:

在这一天(阴历月 Phálguna 的第 14 天),湿婆首先将自己化身为硕大无朋、伟长无匹的林加,以调和梵天和毗湿奴之间自命不凡的大言。此前这两位神一直争执不休,究竟谁的神力更伟大。为裁判这场争论,他们一致同意,如果谁第一个确定实现在他们面前的这一伟物(即湿婆化身而成的林加。——译者注)的终端在何处,他就是更伟大的。他们从相反的方向出发,毗湿奴决心要到达基部,而梵天则决心要到达顶部;但两位大神徒劳无功地枉费了数千年,终端似乎永无尽头,他们都无可奈何且满面羞愧地返回了原地,承认湿婆那无与伦比的至高地位。

关于巴厘石林加的照片,见 Hooykaas, 1864a, fig. 16 – 20。林加也见于画中(Hooykaas, 1964a, fig. 15),同时还有诸神的肖像,文字咒语等等。关于巴厘的林加,亦见 Stutterheim, 1929;关于早期爪哇的"林加崇拜",见 Bosch, 1924。

"在凡间,统治者代表湿婆而治"见 Hooykaas, 1964a, p. 143,转引自 Krom, 1931, p. 124。"深层的精神联系"可视为神性秩序、统治王朝和婆罗门祭司群体三者之间的关系。Bosch, 1924 主要基于柬埔寨素材最早提出了这种观点。关于被称为"世界的林加"的巴厘国王,见 Gonda, 1952, p. 196;Grader, 1960b。

关于作为林加的洒水器,见 Hooykaas, 1964a, pp. 143, 148 150。关于洒水器(lis)和洒水(melis,即,"净化"),见 Hooykaas – van Leeuwen Boomkamp, 1961。整个仪礼包括,首先,喷洒圣坛以恭请诸神降临,其次,当诸神就座以后向他们敬献祭品,同时向祭拜者身上喷洒圣水,祭拜者要向安坐于上的诸神行合十加额礼(sembah),行鞠躬礼意味着他们与神"心有灵犀"。一种简明的描述,见 Belo, 1953, pp. 47 – 52;关于描述其意义及气氛的简短尝试,见 C. Geertz, 1973e。任何人皆可制作圣水(甚至可以直接取自特定的圣泉或圣湖),但唯有高级祭司制作的圣水才拥有足够的能量用于王

[页 222]

室庆典。高等祭司首先请湿婆降临附体，与自己的心灵两相合一，然后才能备制圣水，对这些复杂仪式的描述，见 Hooykaas, 1966, pp. 35 - 42；Gonda, 1952, pp. 167 - 168；参看 Goris, 1926。关于作为"被称为 Āgama Tīrtha 即圣水教的巴厘印式宗教之核心神秘物"的圣水本身，见 Hooykaas, 1964a；参看 Gonda, 1975。再次，莲花中的林加的象征机制亦是阴阳原则以偶像方式实现的统一。关于其印度论背景，在此背景下这种统一表现为 padmayoni，见 Zimmer, 1955, vol. 1, pp. 168ff(参看 Bosch, 1948, pp. 196 - 199)。

关于克立斯(但须谨慎)，见 Rassers, 1959b。关于祭司头饰，见 Gonda, p. 196；Stutterheim, 1929。关于升到天界的灵魂，见 Swellengrebel, 1960。灵魂骑着进天界的林加，本是"身上画满白色、黑色和金色花纹的巨蛇"的一种转化形式，赫尔姆斯的文章(正文，页 198)也曾提及这条巨蛇，在火葬典礼中，祭司要用花箭将其"射杀"——见 Covarrubias, 1956, p. 387。关于贵族的火葬塔的塔尖，见 Covarrubias, 1956, p. 369(见图画)。关于高架，见 Gonda(1952, p. 197)也曾提到"一种用硬币、檀香木或 lantar(一种棕榈)制成的塑像"，它在巴厘即称为林加，他甚至证明了(p. 233)，火山亦可作为林加的象征物(亦见 Covarrubise, 1956, p. 290)。林加母题出现于各种各样的建筑装饰之中，并遍见于祷文的想象之中。当然，林加—神性国王崇拜遍行于东南亚地区；或许，最丰富的材料来自柬埔寨。对林加的总体评论，见 Sherma, n. d.；主要根据从吴哥发掘出来的印度证据对这种联系的一种批评，见 Kulke, 1978。

[11] Sekti

考虑到其他观念(波利尼西亚、阿拉伯、美洲印地安人、马来西亚、希腊或任何其他观念)，sekti 并非一种普遍的抽象思想，或是一种多少具有点原始意味的理论，好像可以轻而易举地以某些陈年旧套和苍白无力的程式将其归纳为一种什么"精神电学"似的。倒不如说，如同它们一样，sekti 是一种受到着力强调、讲求微妙差别的宗教符号，一如所有其他类似的符号一样，它从环绕在周围的仪 [页 223]

式世界中生发自身的意义。关于对运用定型化方式对宗教概念进行定义的做法的进一步批评，见 C. Geertz, 1968, chap. 4, 以及 C. Geertz, 1973c。charisma 的定义来自 American Heritage, 1969。

关于 mūrta，见 Gonda, 1952, pp. 357, 134。在巴厘，mūrti 最通常的宗教用法是用于 trimurti("展现三种形式或形体")，它表明梵天、毗湿奴和湿婆三者合一的印式三位一体(源于婆罗门教中所称的"三天"——译注)，还有用来供奉他们的带有三个房间的庙坛(Gonda, 1952, p. 134)。在 mantras 中，它也表现为一个祭拜阶段，Hooykaas(1966, p. 173；参看 pp. 126, 138)译为"显形(apparition)——化身为神的形体"。关于 sakti，见 Gonda, 1952, pp. 134 - 135；关于它们在民间仪式中的应用情况，见 Merson, 1971。

关于梵天和毗湿奴作为湿婆的 sekti，见 Gonda, 1952, p. 134；Gouariaan and Hooykaas, 1971, p. 607。三位一体也被通俗地解释成"梵天·湿婆(梵天)、Saida·湿婆(毗湿奴)和 Prama·湿婆(自在天)"，见 Covarrubias, 1956, p. 290，他接着强调说，"甚至这种三位一体因十足的巴厘式误解而变成了一位本身被称为 Sanghyang("神性[the divinity]"，见 Gonda, 1952, p. 135) Trimurti 或 Sanggah Tiga("三神殿[three shrines]") Sakti 的神灵。"(当然，"典型的误解"，毋宁说是"无由理解"，只是 Covarrubias 本人的想法，而不是巴厘人的想法。)

一种基于对近年印度尼西亚政治的关注而展开的对爪哇人关于权力的密切相关的概念，包括它与外来的西方概念之对立的饶有趣味的讨论，见 Aderson, 1972。

[12] Buwana agung/buwana alit

关于"宏观宇宙"/"微观宇宙"的译法，可见，例如，Korn, 1960。对人的世界和诸神的世界的平行关系进行的宏观宇宙/微观宇宙式的解释，当然广为流行于复杂的传统社会——中国、巴比伦、中美洲、古代犹太、印度。关于一种总体评论，它强调这些不同模式之间的相似性，因而有些忽略了它们的多样性，见 Wheatly, 1971,

pp. 436 – 451。

关于“物质世界”/“非物质世界”的译法，可见，例如，Hooykaas, 1966, pp. 29, 33。

关于 jaba/jero 用法的经典例子，见 Hooykaas, 1966, pp. 33, 70 – 78。“灵魂(soul)”不能算是巴厘语词 jiwa(源于梵语词 jiva,“生命”)的最佳译法，然而，若在译读巴厘词汇时全然逃避所有的西方含义，就会被称为蚀米之举。若想硬译的话，如“体悟能力(capacity to experience)”之类可能会(稍)好一些。 [页 224]

关于君主家系、衰降型地位、“游离(going out)”等等，见正文第 2 章，及第 58 页。一如我所解释过的(正文，58 页)，就像人们经常以 puri 而非 jero 来称呼拥有很高地位的家系一样，他们也用 dalem (一个爪哇借词，义为“局内[inside]”)而不用 jero 来称呼拥有很高地位的、“王室的”人和次级宗族。的确，dalem 或许是人们用来称呼国王、他的亲密家人及其居处的最常见方式。关于爪哇传统国家的局内/局外式构想，这种构想在爪哇甚至更加普遍，见 Rouffaer, 1931; Moertono, 1968, p. 27; C. Geertz, 1956, pp. 47 – 56。关于它在爪哇宗教思想中的用法(一如 lahir 和 batin，它已经变成了伊斯兰词汇)，见 C. Geertz, 1960, pt. 3。

关于 puras(这种区分经常是三分法，局外的王室和“半局外的”王室[jaba tengah]相对于“局内的”王室)，见 Ardana, 1971, pp. 16 – 18。关于 jeros(或 puris)，见 van der Kaaden, 1937; Moojen, 1926, pp. 71 – 78, 及 plates 23 – 59(爪哇的情况可参看 Stutterheim, 1948; 及 Pigeaud 1960 – 63, chap. 2, “The Capital”)。关于莲花，见 Hooykaas, 1964a, p. 159。其他例子皆由信息提供者提供。

[13] 运用文化类型化方式对巴厘个人身分观进行的分析(正是这些文化类型化方式决定了相应的观念)，见 C. Geertz, 1963b, 1976a。

[14] puri,“宫殿”，和 pura,“庙宇”，这两个词汇均源于同一个梵语词，义为“设防城镇(fortified town)”；而在更早经典中，puri(梵语词 purī)的确包含着双重含义(Gonda, 1952, pp. 196 – 197, 亦见注释，页

137)。试比较爪哇宫廷官员们所用的善书＜Nawanataya＞："何谓 negara? 无须穿越稻田即可(由自己的房舍)到达之处。何谓 pura? 红楼(Red Pavilion)之内。何谓 puri 之精华? 皇宫主庭……之内。(Pigeaud, 1960－63, vol. p. 121)"

[15] 关于对埃及、苏美尔、中国、中美洲的传统城市和王宫的"宇宙论"象征体系所作的全面概述，见 wheatley, 1977, 尤其是 chap. 5。参看 Eliade, 1954 及 1963。关于东南亚地区的概况，见 von Heine-Geldern, 1930。

[页 225]

[16] 这一布局曾以更全面的形式出现(Geertz and Geertz, 1975, p. 144)，由 Cakorda Gdé Ijeg 绘制解释，他曾在王宫中度过了前 13 年。那时，在位国王(Déwa Agung)还很年轻——他殒命于王室自杀——其父最近才辞世。这张草图略去了大量细节，并经过少量改动。关于(吉安亚的)puri 布局的更精确的翻译，见 Moojen, 1926, p. 73。克隆孔 puri 的照片，见 Moojen, 1926, plates 51, 56。对塔巴南的 Puri Gdé 的简明描述，见 van Geuns, 1906, pp. 72－75。

[17] "王室宗庙"(2)是克隆孔整个王室家系的庙宇，在任何特定时刻，都托付给在位国王也即此处的 Déwa Agung 的家臣去着手。"王室次级宗庙"(10)是涉及范围较窄的庙宇，在 1905 年，它包括国王的曾祖父的所有(父系)后裔(还有他们卷入仪式事务的妻子)，当然也包括在位的国王。所有这些，皆可见 Geertz and Geertz, 1975, pp. 143－152。

[18] 次级王室世系在全境内的分布，见正文，页 55 和地图 2、3。

[19] 在其他神圣空间中，数字 6 和 7 是取悦神的场所，4 是慰抚魔鬼的场所。8 象征着须弥山，它(门[3、15、16])在特定时刻更是如此。5 是搭起的、上有顶棚的石台，王室法官们在此碰面以裁决案件(注释，页 241)。一如所提及的，然后就是次级宗庙，由在位国王的叔祖父在位时所建。14 则是明关威王室世系的起源庙，该世系的结局业已描述(正文，页 111)。但何以后者坐落此处，还有它在 1905 年究竟起到了什么作用，我却无从断定。

[页 226]

[20] 图上只标明了莲花宝座祭坛，但核心世系庙宇事实上还包括大量的其他祭坛、阁子等等，每一个都有其自身意义。关于王室庙宇的详尽图表，见 van der Kaaden, 1937; Moojen, 1926, p. 72。

[21] 更确切地说，庙宇是王朝的 charisma/sekti 的宝座（表现形式、承载体、莲花）；ukiran 是王宫的 charisma/sekti 的宝座，更宽泛一点说是尼加拉—王朝—王宫—首都—领土的 charisma/sekt 的宝座（表现形式，等等）。作为一个总体性的宗教类别的世界之轴（axis mundi），见 Eliade, 1963, pp. 374－379，虽然他的解释与巴厘素材并不太切合，因为，在巴厘，这些轴（axes）并不是分层性的，而是竞争性的（正文，页 124）。

[22] 须再次指出的是，这些“星期”和“年”，并非西方意义上的星期和年，而是一种具有相当复杂的排列历（permutational calendar）的产物，通过不同长度的“名日（named days）”循环周期之间的互动，它由此确定了不同性质的时间类别（注释，页 190，并且开列了参考文献）。关于 wukus 和巴厘的节日体系，见 Goris, 1960b; ukiran 的意义，见 van Eck, 1876, p. 12, 在 hoekir 下。

虽然正文中是就作为范例的王室（即，最高“核心世系”王侯）家系展开讨论的，但若抽象一点看，次级、三级等等（“边缘性的”）君主层次和更边缘化的分支家系（jeros）的模式却无二致。其中许多家系都没有作为独立实体的 ukiran 宫廷，它坐落在内宅或君主的起居区，更常见的或在它们之间的边界处（见，例如，Moojen, 1926, p. 70, fig. 13；不过，他错误地将它翻译为“行政长官[hoofdbewoner]”的“居处[woning]”）。 [页 227]

[23] 须弥山

“须弥山”的印式概念（Sumeru, Mahameru）——“宇宙的方形中央山脉……它崛起靠近喜马拉雅山脉北部的地球表面的中点，是卵形宇宙的直轴，”见 Zimmer, 1955, vol. 1, pp. 47－48, 245。关于它在印度尼西亚的表现形式（而且试图将它与莲梗联系起来），见 Bosch, 1948；参看 Stutterheim, 1926; Stöhrand Zoetmulder, 1968, pp.

308－312；Gonda, 1975。

"影子戏形象"即所谓的 gunungan（"山"）或 kayon（"木[woods]"），一种半透明的、近乎三角形的熟皮，在上面画完之后用来代表高原森林，在演剧时作为一种幕布使用（见 Rassers, 1959a, pp. 168－186，但请务必小心）。关于"共生的供品"，即用熟米装饰的形制巨大的米山，见 Groneman, 1896, Tirtokoesoemo, 1931。

阿贡山的意义（诸神实际上被想象为居于它的上空而不是在山上），以及相关的方位体系，见 Swellengrebel, 1960；Covarrubias, 1956, pp. 4－10；Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, 1956。一如所提及的，agung 义为"伟大的"、"庞大的"、"主要的"等等。除阿贡山的祭坛以外，代表巴厘岛中部其他火山如巴都尔山（Gunung Batur）或巴图考乌山（Gunung Butu Kau）（注释，页 192）的类似祭坛亦属常见。这些祭坛的图画，即带有 pagoda 状檐顶的小型木制或石垒建筑，见 Covarrubias, 1956, opposite p. 266。至高庙宇，即 Basakih，见正文，页 40。

关于这种"须弥山"祭坛，见 Moojen, 1926, pp. 85－96（虽然他在述及之时并非毫无保留），以及 plates, 74, 79, 88, 148, 183, 184, 198, 200－202；Goris, 1938；Goris, n. d., plates, 4. 31, 4. 34, 4. 45；Covarrubias, 1956, p. 268；van Eerde, 1910。"须弥山"檐顶数目（总是非偶数）反映神和神的地位如何（这座建筑即供献给他）：11 层为湿婆，9 层为梵天或毗湿奴，等等（van Eerde, 1910）。它也反映了庙宇拥有者的地位——注释，页 233。在同一个庙中可能有多个"须弥山"坛，而"须弥山"的中心形成了一条上通天庭的狭长通道，诸神即由这一通道君临庙宇。关于一座王室庙宇（邦利）中的"须弥山"祭坛的图画，见 Lamster, 1933, p. 31。

[页 228]

"须弥山"的"自然象征"方面，见 Zimmer 关于印度的著作（1955, vol. 1, p. 48）；Rasser 关于爪哇的著作（1959a, pp. 173ff.）；还有 Moojen（1926, pp. 90－92）及 van der Hoop（转引自 Goris, n. d., p. 29）关于巴厘的著作。所有这些学者均认为山脉母题是"前印度

的"甚或"前雅利安的";部分史前元象征复合体也反映在埃及金字塔、巴比伦人建造的通天塔、巴比伦塔等等之中(参看 Eliade, 1954; Wheatley, 1971, pp. 414 – 419)。虽然这些建筑都异常壮观,但在阐释 19 世纪巴厘概念时却基本无甚用处。对作为"须弥"意象的爪哇的巨型纪念碑即 Borobudur 的一种阐释,见 Mus, 1935, vol. 1, pp. 356ff.;参看 Bernet-Keupers, 1959;同上, 1976。从这种观点出发对吴哥进行的解释——这种观点将整个问题与有关曼荼罗(mandala,即坛,坛场——译者注)的密教观念联系起来——见 Mus, 1936; 1837。一则发生于(大约)15 或 16 世纪的爪哇神话讲述了须弥山如何从印度和爪哇辗转来到巴厘岛并使它变得稳定下来——也就是说,制止了这座岛屿的震荡——然后人们才在岛上定居下来,见 Pigeaud, 1924。

关于巴厘人在门(门楼或边门)上画的"须弥山"雕像,见 Moojen, 1926, pp. 96 – 103,以及 plates 2, 17, 18, 35, 37, 43, 45, 47, 51, 75, 76 , 87, 97, 98, 109, 110, 114, 115, 118, 120, 140 – 142, 150, 151, 156, 158, 159, 168, 173, 174, 191, 192, 195。参看 Covarrubias, 1956, pp. 266 – 267。在 Besakih 的边门的照片,见 Goris, n. d., plates 4. 19, 4. 20;亦见 4. 21,一个门楼,见 4. 22。边门和门楼的图画,见于 Lamster, 1933, p. 21。这两种类型的、作为山脉意象的门户之间的关系虽然已经有过很多讨论,但仍未能得到澄清。一种意见认为,外边门代表须弥山的两半,它之所以变为两半是湿婆为了迎接客人而劈开的;而内门楼,通常在其上部用石头"须弥"顶封住,据说代表着双方的再次聚首,强调会面的完结。一种意见认为,边门代表男性和女性的分离;而门楼则代表着二者的统一。另一种意见认为,边门代表着神的多样性,而门楼,则代表他的一性(His Oneness)。诸如此类。当然,这些互有出入的阐释并非不能相容,如果我们考虑到巴厘象征机制既具有极度的多义性又包含多重因素的话;但问题本身仍然晦涩不明。即使作一番词源学的考察也无济于事。candi,来源于 Durga 的名字,是一个用于墓碑的古老的爪哇

[页 229]

词汇，但在巴厘却正好失去了这一意义，而 bentar 的意思是“高的”、“最高的”。说到 padaraksa，它的意思是“哨房”、“要塞（strong point）”、“守卫者”（Gonda, 1952, pp. 196, 198; van Eck, 1876, pp. 40, 194）。Moojen 关于巴厘建筑的研究（1926）虽然颇为有用，但却远为不足，如果想进一步研究的话，就应从巴厘建筑入口的探讨开始——如家庭的、宫殿的、庙宇的等等。

[24] 关于克立斯和克立斯的形制——手柄的形式、锋刃的形状、波形花纹等——见 Rassers, 1959b; Groneman, 1910; Jasper and Pirngadie, 1930; Meyer, 1916 – 17; Solyom and Solyom, 1978; Carey, 1979, n. 58。爪哇克立斯故事的基本形式和巴厘相同，在 Pigeaud, 1938 的这本著作中会时有发现；一个巴厘例子，见 de Zoete and Spies, 1938, pp. 299 – 300；参看 Worsley, 1972, p. 21。关于祖传宝物的总体情况，见（在爪哇它们被称为 pusaka）Kalff, 1923；关于巴厘的情况，见 Swellengrebel, 1947；尤其是 Worsley, 1972, pp. 21, 52 – 52, 218 – 219，他进一步讨论了祖传宝物、克立斯、王权标志物或其他任何被认为具有王性力量的事物所扮演的角色。Waris（或 pusa；另一个经常运用的巴厘词汇是 kalilitan）当然并不限于武器，它包括任何因为被认为具有宗教重要意义和力量而逐代传承之物，包括整体意义上的传统（例如，就像 Rawi, 1958 所说的那样）。

[25] 引自 Goris, 1960b。Niwatakawuca 是一个魔王，中世纪爪哇史诗 *Arjuna Wiwaha* 的主角 Arjuna 就是和他进行了殊死搏斗。关于“起源”或“起点”（kawitan）观念在巴厘的整体重要性，见 Geertz and Geertz, 1975。

[26] Tumpek 实际上指每 35 天循环的一个日子；也就是说，在每 15 个 wuku 的最后。所有的 tumpeks 都因它们将某些事物“封闭”起来（同时也预示着某些其他事物的“肇始”）而成为节日，祝颂它们的 wuku 所认同的任何事物：旱田、牧畜、影子戏等等。其中一个 tumpek，即 Tumpek Kuningan，是巴厘最重要的民间节庆，是为了纪念他们那些火化过的祖先（在几天以前）重返天界，此前一个星期

他们曾降临下界。所有这些情况，见 Goris, 1960b; Sugriwa, 1957, pp.29ff。正像 Sugriwa 提及的那样(p.30)，Tumpek Landep 和古老的王室家系及其统治者相联，其重要性在今天虽然已经大大下降，但仍然能够看到。Tumpek Landep 在爪哇的对等物——称 Nyiram，来自"洗濯"、"沐浴"、"净化"等义——见 Gronaman, 1905。

[27] 公众空间(包括公共广场——也称 bancingah——从某种意义上来讲，这些空间都是它的延伸)是这样一种场合：一旦带缝锣敲响了，那些在王宫"外部"的人，也即领土上面的 kawula 臣民们，都要马上赶赴到这里；那些身在王宫"内部的"人，也即领土上面的 punggawa 王侯们，也要立刻赶赴到此。当然，这种情况一般发生在举行盛大庆典活动的场合。但当动员人们参加战争、国王接见民众的特定日子和王室法庭公开辩论的时候，当然也会发生。

外事空间既是国王本人的起居间，同时又是他的理政室。王室成员的遗体，甚或任何王室家庭成员的遗体，在挪到灵室中供公众瞻仰之前，都要放在这些房间中预先洗净、包裹、祝颂，并经过其他种种仪式程序。还有，如果国王不和他的某个妻子共寝的话，他就在这些房间中安歇。也正是在这些房间中，国王铸造或撕毁我们已经描述过的那些结盟、庇护、倚赖关系等纽带——也就是说，这些空间是被政治化了。

起居空间，在它的周围象征性地围拱着家庙，人们为它们规定了种种通行的"礼"——根据不同类别的王室妻子们及其孩子们之间复杂的等级差别，和由衰降型地位模式导致的同样复杂的差别。

最后，在不洁空间中，人们和魔鬼在此相遇，这些场所也举行众多的典礼。但就这件事而言，其操作却正好倒了一个个儿。与通过缩小甚至消除超人类和人类的对立来努力拉近二者之间的关系的做法恰恰相反，人们的衷心目的却是要通过拉开非人类及兽性和人类之间的对立而对前者敬而远之。的确，巴厘等级制的全部动力就是要通过模仿的方式拉近和上层等级之间的距离，同时通过反模仿的方式来拉开和下层等级之间的距离(见下文，正文

[页 231]

"结论"部分)。关于巴厘人由这种观点而产生的对于动物性的恐惧症,见 Bateson and Mead, 1942。关于巴厘人的魔鬼信仰,见 Mershon, 1970; Belo, 1949; Covarrubias, 1956, pp. 320 - 358,但后者令人失望的是,他搞混了魔鬼和巫师之间的关系(参看 de Kat Angelino, 1921d)。

[28] Bateson, 1972b。

[29] 有多少平民实行火葬,其数目难于确定,即使是本世纪也难于确定最后的数字。Hooykaas(n. d.)说"可能只有巴厘总人口的十分之一是经过火葬的";Swellengrebel(1960;引自 Bhadra, n. d.)则认为有30%。因为所有的"三种人"都被要求必须经过火葬——除了极少的一部分人以外,其他人全部一律火葬——因此经过火葬的首陀罗的比例从来不会很高,虽然单就其人口来说的话,数量可能会相当可观。首陀罗和大部分"三种人"通常都要埋在地下过上一段时间,然后才能挖出来实行火葬。但地位重要的君主却通常用防腐香料涂好并保存在他们的 puri 或 jero 的私人宫廷中(即,图 11 中的23),经过一段相当漫长的时间后才能火葬。婆罗门祭司却绝对不能埋葬,其火葬越快越好,最好是在八天之内;而与其相对的另一个极端是,平民中的一小部分人——所谓的"土著巴厘人"(Bali Agas)——却根本不火葬(Bateson and Mead, 1942, pp. 46, 232)。总体而言,一个家庭的地位越高,其成员就越有义务实行火葬,同时(在理论上说)火葬时间也实行得越快;正因如此,对不同的种姓(varnas)都有相应的特定时间段的规定(Friederich, 1959, p. 84)。火葬时间也要考虑到历法的问题(在巴厘一年的 210 天中,只有 12 天适于火葬;Kersten, 1947, p. 159),当然,更会基于实际的考虑。

[30] Goris, n. d., p. 126。几乎每个观察者都强调巴厘火葬的惊人规模和庞大开支。Covarrubias(1956, p. 359)称之为"奢侈浮华的疯狂炫耀",并有些含混地(p. 362)提到"王子们的火葬要花费……大约 2 万 5 千美元。"Bateson 和 Mead(1942, p. 46)说人们"砸锅卖铁"来支付火葬开支。Goris(n. d., p. 128)写到,火葬要花掉人们从祖先那

[页 232]

儿得来的"数千盾遗产的绝大部分"。Swellengrebel(1960;转引自Badjra, n.d.)报道说,最近在塔巴南举行的一次火葬花掉了6千或7千美元。至于19世纪50年代,Friederich(1959, p.99)写道:

> ……登巴萨(尼加拉)中的死者遗体……已经停放了15甚至20年之久(仍未火化)……Kassiman(一个与之对抗的家系)(的国王)出于政治原因阻止火化,因为那样就会使他本人的声望受损;另一个原因在于登巴萨的在位王子的财产,他的国库已被Kassiman严重消耗,而要想积累这样一场庞大火葬所需的数目,对他来说并非数年之内就能解决。

不过,火葬何时传入巴厘并不能确定。(通常认为是在后满者伯夷时代——一例如,Covarrubias, 1956, p.360——但其根据不过是,火葬的起源是印式的。)但无论如何,巴厘这种火葬制度的精致程度要远甚于印度,而在印度,火葬过去且现在仍然是一件相对简单的事情。对巴厘和印度仪式进行的一个简单比较,见Crucq, 1928, pp.113-121;参看,Goris, n.d., pp.125-130。

只有全面考虑到密教的影响,就像考虑爪哇的kraton传统一样,巴厘形式和印度形式之间的关系的整个问题方有希望得到较大澄清。在此我要感谢F. Lehman教授对这一点的提示。

[31] 一如巴厘的任何事物,具体细节方面当然会产生不计其数的变体,这些活动(还有此处没有提及的大量相关活动)要长达数天之久,在净化日那天达到高潮(Wirz, 1928; Covarrubias, 1956, pp.363ff.)。通常都是用防腐香料涂抹君主们的尸体,并在数月之内受到王室奴仆(parekans——见正文,页63)的悉心照料,而这些奴仆们因而也被视为"死人",从而遭到流放,在更早的时代可能会被杀死,并在其主人的火葬仪式上成为殉葬品(见Friederich, 1959, p.85; Covarrubias, 1956, p.386)。

高级祭司一般都不接近死者,除非是地位非常高的死者;圣水

通常由来自祭司家系的亲属携带。偶像也产生了一个异常复杂的体系，充斥着火葬典礼的整个过程——提线形象、玩偶、木偶、图案、花朵和植物制作物、一卷卷的衣物——某些代表着灵魂，某些代表着身体，某些甚至代表着身体部位。虽然这在透彻理解巴厘人关于死亡、精神、死后生活等观念极为关键，在理解巴厘人的人格和表象方面亦是如此，但在此将不予涉及。对整个主题，尤其可见 Bateson and Mead, 1942, pp. 44, 239, 248 - 252; Grader, n. d., pp. 30 - 39。

次日晚上，即瞻礼日，标志着由尸体引起的污染状态(sebel)的结束；这天晚上的通常节目是：音乐、舞蹈(一般是战争舞[baris])、影子戏、宴会和其他庆祝形式，包括公开宣读〈*Bhima Suarga*〉，这个故事讲述的是 Bima(一个 Pandawa)访问阴界的过程(Covarrubias, 1956, p. 375；参看 Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, 1956)。关于 sebel，见 Belo, 1970b；它与火葬的联系，见 Friederich(1959, p. 86)，他认为，不仅王室家庭是 sebel，"不干净的"皇宫也是 sebel，因为皇宫内部停放着一具尸体，除非"火葬以后，死者的继承者不能在其中居住"。此时，王室家庭在为死者遗体做礼拜典礼的同时，还要在王朝庙宇(图 11 中的 2)中再做一次(Covarrubias, 1956, p. 371)。

[32] 圣水携带者的数量(Friederich[1959, p. 89]看到有"一百多个"，他们携带的圣水来自"从巴厘最神圣的地方"和"受人高度尊敬的祭司")；个人财物的丰富程度(Friederich[1959, p. 89]看到了金槟榔盒和"同样是用贵重金属制成的"水瓶，还有赫尔姆斯也曾经目睹过的"遍体华饰"的御马)；赋有神圣力量的各种 waris 祖传宝物所享有的美誉；乐队的数量，等等之类——当然，所有这些花样都会有所变化(这也反映了声望的级别)，送葬队伍整体的各个构成部分在一个总体结构之中也同样会有所变化。关于所有这些事物以及总体上的游行秩序，见 Crucq, 1928, p. 64; Froederich, 1959, p. 89 - 91; Covarrubias, 1956, p. 374; Lamster, 1933, pp. 55 - 57。参看 Franken, 1960。

虽然并没有什么真正的证据能够证明，但极有可能的是，首陀罗尸体的火化标志着一种早期风俗转化成了一种象征机制，由此，平民，如寡妇，实际上成为一种献祭品。无论情况究竟如何，为君主提供一个下等随员与他一同火化是一种重要的风俗，极有可能这本是19世纪巴厘的平民所采取的主要火葬方式。在19世纪30年代，Covarrubias(1956, p. 363)曾经目睹了一个小君主的火葬典礼，至少有250个首陀罗随葬，我自己也曾在1957年参加过一次为一个高级祭司举办的、规模巨大的火葬典礼，总共有460具遗体随葬，这些首陀罗遗体都是婆罗门家系的门徒(sisia)(正文，页37)，它们分装在20个塔中。 [页234]

"须弥山"檐顶的不同数目的象征机制同样延续到前面提及(注释，页227)的家庙中的祭坛。围绕谁在其葬塔的祭坛中占有多少檐顶的权利，经常产生很大的分歧，这也是引发古代巴厘君主之间纠纷的常见原因，有时甚至会导致战争。对"大人(nobleman)"火葬塔的一个简明勾勒，可见Covarrubias, 1956, p. 369；参看pp. 326－327的注释。关于一幅水牛形象的兽棺图画，同上，1956, facing p. 324。葬塔和棺材都用木料制成，后者由专门的木匠将一段树干挖空，然后用丝织品、棕榈叶、镜片、瓷器和盘子等物装饰起来，抬动时要用一个巨大的抬架，由400甚或500人抬在肩上。

[33] 火葬过程中最为令人震惊的事情是，驾崩国王的继承人根本没有扮演任何重要角色。在其前任被焚烧以前，新国王就不能作为国王住进王宫之中，但更耐人寻味的是，在尼加拉中根本没有什么真正重要的加冕典礼——只有一些并不怎么起眼的仪式活动。而这种典礼事实上只是一种由一位君主暂时以一种特别的祭司身分为他进行授职(resi，见注释，页215关于Siva-ratri的内容，以及Friederich, 1959, pp. 81－82；Korn, 1932, p. 144)。在任何情况下，都只有有数的几个政绩显赫的国王来承担这一仪式。

丧礼结束以后，还要举行一系列善后典礼(关于名单，见Crucq, 1928, p. 68)。其中最重要的一项(ngrorasin, memukur,

njekah——Crucq, 1928; Covarrubias, 1956, pp. 384 - 385; C. J. Grader, n. d., pp. 14, 31 - 35)要花费 12 天(有时是 42 天)。它首先要把全部过程重做一遍,只不过规模更小一些罢了,其方式是用一朵花来代表死者。它重复同样的主题,重申等级的不可摧毁性,其形式更加清晰,因为这一次它更强调祭司的活动和王室家庭,而不是参与的人群,参加这次活动的人群规模很小。

[页 235]

火葬的地位方面也反映在巴厘关于死后生活的观念之中。未经火化的死者仍然是一个个体灵魂(pirata),人们认为这些灵魂非常之危险,因此必须经常到他们的安息之地送给他们供品以抚慰这些灵魂,因为这些灵魂没能从其尸体解脱出来。火化的死者(pitara,是"神[god]"这一词汇的一种形式)则被认为不复是个体灵魂,而变成性格慈善、总体意义上的祖先神,他们住在相应的几重天,并在家庙中接受子孙的祭拜(见 Goris, 1960a)。的确,传说中的巴厘国王,也就是吉尔吉尔时代及其稍后的众王,被认为在其死后"神秘消失",他们直接升到天界,没有留下他们的尸体,因而也无需什么火葬,这一过程称 moksa("解脱"——译注),系从梵语词 moksa 而来,义为"从任何肉体存在形式的最终解脱或解放"(见 Gonda, 1952, pp. 157, 240 - 251)。

至于王室庆典中的首陀罗尸体,他们放在围绕着王侯的大火葬堆周围的小火葬堆上火化掉,人们因此认为他们和君主的尸体一道实现了解脱。关于火场(sema)的照片,见 Bateson and Mead, 1942, plate 96。

## 结论

[1] 括弧内的引文引自 Shirley, Pope 和 Swift,在《牛津英语辞典》中的"state"的衍生词条下。当然,同样的意义萎缩还牵扯到同样出现于其他主要欧洲语言中的这一词汇——etat, staat, stato。对 state 这一词汇在现代西方意义上作为"一种独立于统治者及被统治者并在某一确定地域内确立最高政治权威的公共权力形式"的产生过程的富

有意义的讨论，见 Q. Skinner, 1978, 尤其是 pp. 349 - 358(引自 p. 353)。马基雅弗利在多大程度上拥有关于国家的"公共权力"思想在此不予讨论(我接受 Hexter[1957]的观点，即它并不存在)。Skinner 认为，就政治理论而言，关键转换出现于法国人文主义者 Guillaume Budé 于 1547 年撰述的 *Education of the Prince* 一书中(Q. Skinner, 1978, pp. 354 - 355)。

[2] Donne，引自《牛津英语词典》"state"条目下。 [页 236]

[3] 关于对东南亚"神性王权"的总体讨论，见 Coedès, 1968 及 1911; Mabbett, 1969; Sherman, n.d. 关于巴厘的情况，见 Worsley, 1975。梵语外来词 raja 及其各种变化形式在印式东南亚是用来描述国王的最常用词汇(见 Gonda, 1973, pp. 130, 224, 228)，当然也还有许多其他词汇(prabu, patih 等等)，在印度尼西亚，最重要的词汇或许是 ratu，它源于马来亚—波利尼西亚语词汇 datu, datuk——"首领"(chief)。"神性王权"在印度尼西亚的穆斯林王国中同样延续下来，但经过了略微修正：例如，Moertono, 1968; Brakel, 1975。当然，"两个躯体"指的是 Kantorowitz 关于西方"中世纪政治神学"方面的伟大著作(1957)，这部著作对当前著作的理论取向产生了深远影响。一位印度历史学家对东南亚地区"神性王权"之真实或至少是本质的质疑(对我来说，这过于牵强，不能令人信服，且印度学色彩过于浓重)，见 Kulke, 1978(参看 Fillozat, 1966，对此我同样持保留意见)。

[4] 国王对"统治权"(sovereignty，或"主权"——译注)(无论如何，在表现这一观念方面这是一个相当笨拙的词汇)的谋求必然是相当普遍的，但当和地方相比时其程度可能会有所争议。当然，它业已引发了争论。和 Coedès(1968)相反，Briggs(1978)甚至争论说，"高棉帝国之奠基者"即 Jayavarman 二世(802 - 50)曾宣布他是 Chakravartin("宇宙之王"——书面词义即，"拥有转轮的人"，"其车轮转动的人")，但他并没有在"自己的帝国"之外谋求统治权。不过，Briggs 用来支持这一观点的证据——即 Champa 于 875 年，爪哇于 760 年亦举行了同样的典礼——对我而言似乎却支持了这种观点，即，由西

方立场观之，无论多么不具可比性，在印式东南亚，对普泛统治权同样的实质性谋求不仅不被看作不合逻辑，且是万物正常秩序的一部分。关于类似的"polykraton"——kraton，"王宫"——即，(爪哇的)印式国家之本质的观念，见 van Naerssen, 1976，他写道："我仍然不能确信，在早期印度爪哇曾经会只有一个君王。就我们占有的历史资料而言，我们能够断定，存在过数个彼此独立的统治者，其中几个拥有 mahārāja 头衔(mahārāja，可直译为"大君"，源于梵语词 mahā 和 rāja，其义分别为"大"和"王"——译注)，而别的则无此种头衔。然而，这并不必然得出结论说，前者因为作为 mahārāja 而知名，他们就是至高统治者。将至高权威归于一个统治者仅仅是因为碑刻曾提到他是一个 maharājā，而同时又否认其他可能曾经拥有统治权的人的权威，否则就会与在其历史的早期阶段中的印度—爪哇时代的社会结构显得不相一致。"当然，重要的并非是这个或那个统治者拥有的真实"权力"、"统治权"或"权威"有多大，因为在这一后来时段中是极难估计的，重要的是他谋求何物，以及他如何——无论是通过头衔、仪式还是别的什么——谋求它们。

[页 237]

许多为国王们采用的梵语名字都反映了普泛性的谋求动机：Wisnumurti("体现毗湿奴的人")，Sakalabuwanamandalaswaranindita("整个人类世界的完美无暇的君主")，Dewasinga("神狮")，Sareswara("所有人的君主")，Sang Amurwabumi("统治地球的人")，Wisnuwardana("远大的毗湿奴")，Narasinga("人狮")，Bumi-Nata("地球之王")，Cakranegara("国家之轮")，Suryadiraja("至高太阳王")等等之类，几乎无穷无尽(Gonda, 1973, pp. 331 - 337；我已将这些词汇的拼法印尼化了)。在巴厘，那些有名可稽的最早(即是说，从 10 世纪中叶开始)的国王的名字皆以"-varmadeva"结尾，大义为"孔武之神"(Coedes, 1968, p. 129)；甚至在 19 世纪，虽然"地位衰微"，克隆孔国王仍被称为 Dewa Agung("伟大的神")，吉安亚国王则被称为 Dewa Manggis("祥和之神")，等等之类。关于一种普遍的、14 世纪爪哇人对统治权的神性国王/世界统治者观念的看法，在此

被称为 dewa prabhu("神—王")的国王明确地指物化的湿婆神(bhatara girinnatha sakala),见 Canto 1 of the *Negarakertagama* in Pigeaud, 1960 – 63, vol. 1, p. 3; vol. 3, pp. 3 – 4。

也许在此应强调指出,出于显然的原因,这项研究只是根据需要偶尔使用一些比较性资料;对其他东南亚古代政体的系统考察至今仍然没有尝试过。关于这些政体的研究包括:Leach, 1954; Tambiah, 1976; Vella, 1957; Quaritch-Wales, 1934; Rabibhadana, 1960; Briggs, 1951; Maspero, 1928; Woodside, 1971; Gullick, 1958; Reid and Castles, 1975; Lombard, 1967; Siddique, 1977; Schrieke, 1957; Pigeaud, 1960 – 63; Rouffaer, 1931; Moertono, 1968; Ricklefs, 1974; Andaya, 1975; Kiefer, 1972; Hall and Whitmore, 1976。Michael Agung Thwin 关于缅甸的重要研究以及 Shelly Errington, Jan Wisseman 和 Anthony Day 对于印度尼西亚的重要研究即将完成。 [页 238

[5] 此处对印度国王和婆罗门间关系的描述,还有事实上经过发挥的整个思路,来自 Dumont 的富有启发性的著作(1970a, pp. 72 – 79, 168 – 170,以及 1970c 和 1970d;参看 Hocart, 1936; Dumezil, 1948)。Dumont 如下写道:

> 因为我们生活于一个平权社会之中,我们会倾向于将等级社会想象为命令型权力的等级性配置——一如在军队中——而不是诸多地位的分级渐变。他可能会偶尔注意到,这两个方面的结合似乎并非发生于很多社会中,因为有许多君主的例子可以表明,他那高贵的尊严可以与闲散相伴共存。但在印度案例中,这两个方面却绝对是彼此分离的。……
>
> (在印度案例中)国王在宗教职能方面倚赖祭司,他不能充当自己的献祭者,而必须把一个祭司"推到他本人前面"……从而他失去了等级性声望给祭司,而仅仅为自己保留了权力。……
>
> 通过这种分解,印度国王的职责就被世俗化了。正是从这

一点出发，分化发生了，一个场域或领域中的宗教世界与另一个宗教世界相分离，并大致对应于我们所称的政治世界。相对于价值观和规范的领域而言，它是一个暴力领域。相对于婆罗门的 dharma 或宇宙秩序而言，它是一个利益或特权即 artha 的领域。(Dumont, 1960d, pp. 67 – 68, italics original；关于在印度 dharma 和 artha 的更广泛情况，见 Dumont, 1960c)

对一种与此迥异的方式的讨论，即"利益或特权的领域"(在此被称为 pamrih，"目的"，"企图"，"潜在目标"，而非 artha，它在此仅仅意味着"财富"，"财产")是基于爪哇的王室角色而进行想象的——即，他的内在平衡性，然后是他的神圣性，然后是他的权力的分裂——见 Anderson, 1972。至于巴厘的 dharma 和王权，见 Worsley, 1972, p. 43。

是否这标志着印度和印度尼西亚在帝国职能和祭司职能二者
[页 239] 如何相关的观念方面存在着差别，应归之于这种事实，即印式观念和印式制度向印度尼西亚的主要"播布"早在婆罗门种姓印度主义完全控制印度本身之前就业已发生，或是否这种对立应代之以归于两种文明自"播布"之后各自的独立历史进程(或在何种程度上应归于这两种因素的共同作用)，仍是一个悬而未决的问题。我对社会变迁如何发生这一问题的看法，促使我比较倾向于第二种因素而非第一种因素，但这种必需的论证工作仍未能展开。一些引人入胜、但却未能使人最终信服的，即对婆罗门和婆罗门教在"印度文明流传"到印度尼西亚的过程中所扮演角色的推测("事件伊始，首先是将婆罗门祭司召唤到印度尼西亚。……印度祭司群体被召唤到东方……以便将王朝利益进行巫术性的、神圣性的合法化")，可见于 van Leur, 1955, pp. 96 – 104。在与印度密切接触的时代过去以后，神性王权在印度尼西亚得到了充分发展，关于支持这种观点的证据，见 van Naerssen, 1976。至于印度婆罗门教及其对佛教和耆那教的"隐修者"的价值观的吸收，见 Dumont, 1970a, pp. 146 – 151。

[6] 引自 Dumont, 1970d, 在这本著作中, 东方各种类型的王权之间的区别亦有所发展。

巴厘政治制度的表面印式特征隐含着相对向东方(或许还有向北方)太平洋地区的发展, 向荷兰人明确称之为 Voor-Indine 的地区发展。此类调查将有助于阐明那些激活巴厘政治组织的等级和权威等基本概念;而且, 虽然在此并没有被明确提出, 对此类制度之本质的大致熟悉业已极大地影响了我的许多解释。关于对波利尼西亚政治形式的评论, 见 Goldman, 1970; 关于日本天皇, 见 Jansen, 1977。

[7] 引文(它多少反映了流行的西方式假设, 即是说, 某物之为装饰即意味着它仅是增光泛彩)来自 Worsley, 1975, p. 111。关于相关编年经典(the *Babad Buleleng*)的其他部分——包括论述"珍宝之最著者"的篇章, 见 Worsley, 1972, pp. 152 - 157。(Worsley 对国王—祭司关系的论述在 pp. 5, 14, 42 - 43, 46 - 47, 51, 52, 73, 77, 81, 这些论述是该书关于这一问题最精彩的部分。关于其他讨论, 见 Friederich, 1959, pp. 105 - 107; Korn, 1960, p. 150; Korn, 1932, pp. 140ff., 369ff.; Swellengrebel, 1960, pp. 64 65; Covarrubias, 1965, p. 55。亦见正文, 页 36。)大象是 19 世纪最典范的爪哇王室 Solo 国王馈赠的礼物(Worsley, 1972, p. 29)。祭司与国王的嘎麦兰乐队的等同(国王本人亦被这样等同)是基于器乐所奏音响——大多数时候它们是由这种或那种器乐鸣发的金属音——即是说, 是通过这些音响的精神效果(它们能够在邪恶者心中激起"痛苦"之感等等), 而不是通过它们的物理属性(Worsley, 1972, p. 31)。武器铸造技术在王室祭司中并不是一种普遍的业绩, 虽然它看起来是一件很平常的事情。然而, 通过复杂的巴厘历法方法而进行数字命理学占卜的知识(C. Geertz, 1973h; 参看 Worsley, 1972, p. 81, 在此由祭司决定开战日期)却是祭司们的必备技能。"扈从"并不是 kawula, 即"臣民"(正文, 页 63), 而是 sisia, 即"门徒"(正文, 页 37)。祭司没有 kawula, 在巴厘, 似乎没有一个婆罗门(从神话意义上讲, 除了在衰降到刹帝利名分 [页 240]

之前的最早的满者伯夷国王等人之外)能够就其本身权利而言拥有突出的政治权力。19 世纪的祭司当然也绝不会例外。关于国王—林加(克立斯)—祭司的同一性的观念基础,见正文页 105 和注释页 221。Worsley(1975, p. 111)亦强调说,Babad Buleleng 的国王—祭司关系并非个人之间的纽带,而是"两个氏族(即,家族)之间的"纽带,因而,一如上面,正文页 34 所归纳的,它是一种"庇护关系"。("他们的协议包括着他们的子辈和孙辈",文中写道,"因此他们将继续以父辈为榜样塑造自己"——Worsley, 1975, pp. 155 - 157。)这种关系的延续过程得见于这一事实,即塔巴南的王室祭司"家系"——Griya Pasekan——在 1847 年与今日之情形没有什么两样(Friederich, 1959, p. 107)。关于头衔,国王的头衔是 Ki Gusti Ngurah Panji Sakti;祭司的头衔是 Sri Bagawanta Sakti Ngurah(见 Worsley, 1972, pp. 154 - 156;关于"Ngurah",见后面注释,页 246)。一如上面,正文,页 37 提到的,用于王室祭司的词汇有 purohita,"被安置在前面的人"(Dumont, 1970d, p. 54);bagawanta,"一个值得尊重的、神圣的人"(Gonda, 1973, p. 421);以及 guru loka,"世界的老师"(Friederich, 1959, p. 106)。最后,应再次强调的是,在一个特定王室之中可以,而且往往拥有不止一个这样的王室祭司。

[页 241]

同时亦应记住,正文中所有的称号均是指婆罗门祭司(pandanda),虽然在巴厘存在着其他几种祭司,大多数是非婆罗门寺庙执事(pemangku;注释,页 157)。一种考察,见 Hooykaas, 1973a, pp. 11 - 18;参见 Hooykaas, 1960 and 1964b。此外,因为只有一小部分婆罗门祭司是 bagawangta,也只有一小部分婆罗门才是祭司。(Hooykaas [1964a, p. 9]估计,他们目前的总体数量,当然远较 19 世纪的数字为少,大概"只有几百个"。祭司需要国王的正式允许才能进行献祭,他们的妻子,一如祭司本人,作为超凡的性别,她们成为他们的副手,而有时则会继承他的角色本身。)祭司的主要仪式活动就是备制圣水,即 tirta,所有重要庆典中必不可少之物——注释,页 221。关于仪礼(maweda)——涉及到通过神圣咒语(mantra)和姿势(mu-

dra)、控制呼吸、集中心智等方法来"洁净和腾出己身以便为太阳神(即,湿婆)提供一个寓所"(Hooykaas, 1973a, p. 14)——见 Covarrubias, 1956, pp. 300 - 304。参看 Korn, 1960; Hooykaas, 1966 and 1973b1; Goudriaan and Hooykaas, 1971; Gonda, 1975。

最后,在巴厘还存在着并一直存在着少数佛教祭司——与婆罗门或湿婆信仰者相对立——他们有时亦在王室庆典中扮演一个角色。见 Hooykaas, 1973b; van Eerde, 1910; Regeg, n. d. (d)。关于对印式印度尼西亚佛教和湿婆教关系的简要综述,见 Gonda, 1975(关于巴厘的情况,见 pp. 40 - 42)。

[8] 关于 dharma 的不同译法,见 Gonda(他称这一词汇是"不可翻译的"), 1973, pp. 127, 157, 304, 410, 537。

在尼加拉的司法部门中,婆罗门祭司的角色固然相当重要,但至今也未能彻底澄清。(关于对有关著作中仅见内容的综述,见 Korn, 1932, pp. 370 - 375 及所列文献,当然,p. 374 的有关观点,即婆罗门在塔巴南司法系统中并不重要,却是不正确的。参看 Fraser, 1910,但需小心为妙。)

在很大程度上,因含混而导致的迷惑源于这种事实,即,需再次提请注意的是,这一体系建立在一整套从"优雅的"到"粗糙的",即从 halus 到 kasar,等级的构造之上,而不是建立在职能职位的金字塔之上——是一种等级级序,而非科层机构。在所有这些设置中(需再次提请注意的是,它们也随地变通,应用起来也非常灵活,没有那么严格),四个最重要的是:kerta, jaksa, kanca 和 jejeneng。Kerta 源于梵语中的"良好秩序(good order)"、"安全(safty)"、"安静(restfulness)"(Gonda, 1973, pp. 228, 515),一如 Gonda 倍加细心地指出的,意味着"王子及其法官经常请教的古代经典导师和诠释者"。Jaksa,源于一个本义"监督(superintendent)"(同上, 1973, p. 387),在不同情况下经常译为"法官(judge)"、"监察官(prosecutor)"、"律师(lawyer)"、"司法公仆(judicial civil servant)"或"法庭职员(court clerk)",各种译法均伴随着语义的不确定性,这也表明,西方的分类 [页 242]

并不能恰倒好处地与之契合，最佳译法是适度含混地译为如“一个参与决定司法审理的人”。kanca，在这一语境中，意味着“助理(assistant)”、“助手(aide)”或“发言人(spokesman)”(在一般意义上，它意味着“朋友”；口语中则指“配偶”)，它首先是并更是可以替代 jaksa 的 karsa 词汇，一如 jaksa 可以替代 kerta；它通常指某一类辩护人、执达员或书记员。最后，jejeneng，从“站立”、“树立”而来，它使得这一司法序列得以完整，并最适用于这类人物——经常是 parekan——他们出面捉拿罪犯，带到法庭(kertagosa、rajajaksa、pejaksan)，并执行对他们的判决等等。一如 dalem、puri、jero gde、jero、umah 和 pekarangan，或一如 cakorda、patih、punggawa、perbekel、kawula 和 parekan，这些词汇代表了一种社会领域(“司法实施”)，作为精神性不平等体系，而非任务与责任的体系而存在。

当然，婆罗门，尤其是婆罗门祭司，他们在这一体系的较高层次尤其是 halus 上活动，尤其是充任 kerta，即“古代经典导师和诠释者”。(经常征询的经典，见 Friederich, 1959, pp. 29 - 30; Fraser, 1910, pp. 9 - 12; Gonda, 1973, p. 279。关于对整个东南亚地区的“印度源头的法律经典”的综合性精湛评论，包括对其内容的某些描述，见 Hooker, 1978——for Indonesia, pp. 210 - 215——参看 Lekkerkerker, 1918。)在塔巴南，这些人主要来自一个婆罗门家系，而非 Bagawanta 家系，后者似乎从未充任这一角色，即图 2 中的 Griya Jaksa。其他大部分高等王室成员来自于两个首陀罗“大臣”家系，Dangin Peken 充任 Puri Gde，Malkangin 充任 puri Kaleran(见地图 2 和地图 3，页 93，和注释，页 167)，虽然也有极少数人来自地方的、和王室世系并没有什么关系的“三种人”家系。法庭审判通常在悬挂在 puri 前面的带缝锣旁边的封顶的、高耸的亭阁中举行(见图 11 中的 5、21。关于这种亭阁的照片——兼备着“国王的御座”，这在较小 puri 中十分常见，图 11 中的 9——见 Moojen, 1926, plate 40)。不过，有时他们也在 puri 的公开法庭中进行(图 11 中的 17)。

[页 243]

何种案件会被提交到尼加拉法庭，何种案件由德萨司法机

构——村庄法庭、灌溉会社法庭——来主持审理，仍不十分清楚，虽然必定有大量案件，犯罪案件和内部案件，均是在地方层次处理的。punggawa 或 perbekel 的罪案均在国王或次级国王的法庭上审理；而涉及婆罗门的罪案只在最高国王的法庭上审理。只要有可能，puri 或 jero 之间的罪案亦均在最高国王的法庭上判决。（所有 punggawa 家系都拥有法庭，但至少在塔巴南，似乎惟有国王和次级国王的法庭才是真正重要的。有时被判决者会从一个审判该案的君主的法庭试图逃避到另一个君主的法庭，这有时会导致 jero 间的纠纷。）大多数由村民犯下的罪案经常是首先由地方进行裁判，然后犯人被移交到君主那里接受惩罚。但大多数尼加拉层次的案件，至少通过我能够从信息提供者的记忆中收集到的案例推断，似乎都是一些政治案件（叛乱、骚乱、阴谋），地位/污染犯罪（种姓混杂婚姻、仪式亵渎、性堕落），或"三种人"之间的财产纠纷（财产继承争端、债权、偷盗）。

尼加拉法庭仲裁程序（见 Korn, 1932, pp. 375 - 401; Raffles, 1830, vol. 2, pp. ccxxvi-ccxxvii; Gonda, 1973, pp. 281 - 289）就更难以重构，这主要是由于它本身似乎就散乱无章——起诉和辩护、誓言—考验、罚款、取证都一股脑地涌来，一齐堆放于高高在上的聚集在一起的"法官们"面前。（有时，如果牵连到不同君主的臣民，来自几个仲裁法庭的法官们就共坐一堂。perbekel 通常作为 jaksa/kanca 的"代言人"出场，因为 kawula 在他们之下；若是一桩内部案件，就可能导致他们"代表"两造。）该过程惟一可以确定的方面是，所有裁决均由法庭所属的君主作出，他的决定是不可辩驳的，无论不同的 kerta、jaksa、kanca 等如何提出自己的建议。犯罪案件的惩罚按照种姓级别行使——种姓越高，惩罚就越严厉——从而罚金数额亦根据种姓级别之降落等级而相应变动（通过贬低到奴仆的地位）；不同形式的肉刑（放在烈日下曝晒、折断肢体、挖眼）；流放到努沙半岛或者龙目；直至判处死刑，通常是在墓地中刺死，不过，涉及到污染罪（apahkrama）的某几种罪犯——例如，和婆罗门妇女通奸或跨种姓通婚——要被扔到大海里淹死（C. J. Grader, n. d., p. 12；注释，页 246）。 [页 244]

在尼加拉仲裁法庭中，印度源头的经典并非裁判的唯一依据；皇家饬令，即 paswara，亦是法律之重要来源（Fraser, 1910, pp. 12 - 13; Liefrinck, 1915; Utrecht, 1962, pp. 128ff。）。事实上，甚至印式经典本身也没有将祭司而是将国王"置放在法律世界的中心"。

> [这些经典]成为国王权力的仲裁能力的坚实根基，而在印度则远非如此……一个人从这些经典中所获得的印象是……它们的主要特征是关乎王室权力的实质及其获致……权力集中于中心，在统治者[和]当前权力的理想型形式之中是一个世界帝国，所有实体都在其中融成一个牢不可破的整体。（Hooker, 1978）

[9] portemanteau 引自 Worsley, 1972, pp. 51, 42。（当然，国王和祭司间的"理想关系"映射了神和国王间的关系。）有关经典在 pp. 154 - 155。

> 现在，Padanda Sakti Ngurah[对国王]的感情是如此深厚，因为他回想起了以往当他还在爪哇岛上的那段时光，那时没有任何别人与他共享亲密的友情。在 Romarsana[的家中]，他们两个人间的相互理解达到了亲密无间的地步，在从未间断过的友情中，他们彼此都关心着对方的好运或霉运，他们也在一起共历患难；一个人的好运就是两个人的好运；一个人的不幸就是两个人的不幸，他们如同亲兄弟那样生活，并因此成为整个世界的楷模。

[10] druwé(或 dué)，来自梵语中的意义如"财产"、"财物"、"财富"、"物品"，见 Gonda, 1973, pp. 89, 121, 296, 471; Korn, 1932, pp. 112, 227, 229, 301, 304, 564, 569。druwé 最常用的用法，尤其在 druwé dalem 此一词语中，是指所谓的 pecatu 土地（汪释，页 176），这块土地必须对王室承担某种义务，对"废置的"（即，未开垦的）土地亦必须承担义务（Liefrinck, 1886 - 87）。但这一词汇被用来指国王与灌溉会 [页 245]

社、市场与贸易区以及臣民之间的关系，亦指国王与自然地貌如湖泊和山脉或文化物体如乐队、面具或庙宇之间的关系。它亦经常用于村庄、灌溉会社或风俗村落的共同财产，亦同样用于专门供养庙宇的土地，此外，当然（经常采用其"粗糙的"变体，即 gelah）亦用来指这类个人私有的财产。

[11] 领地所有权观点的最著名例证（虽然它只涉及爪哇）来自 Raffles："在爪哇，土地所有权统一归属于政府……[而]那些由法律赋予的并受政府保障的个人财产权却从未听说"（1830, vol. 1, p. 137；参看 p. 139）。相反观点的一个例证来自 Liefrinck："个人权利……是如此之发达，其状况几乎不可能与受欧洲财产法观念制约的状况相区分"（引自 Korn, 1932, p. 542，我的英文表述不甚确切地译自一段甚难翻译的荷兰句子的一部分："der rechten der individuen hebben zich zóó sterk geprononceerd dat……zij evenwel in den grond der zaak slechts weinig zijn onderscheiden van de eigendomsrechten volgens Europeesche begrippen"）。关于"神据万物"，见 Goris, 1960a；关于"村落"，见 van der Heijden, 1924 - 25。关于"所有权"论争的不同方面，见 Korn, 1932, pp. 530 - 619；Happe, 1919；Liefrinck, 1877；van Stein Callenfels, 1947 - 48。这些互有出入的观点，事实上亦是论争本身，一如"村落共同体"/"东方专制主义"的论争（正文，页 45），在很大程度上反映了在关于殖民政策究为何物方面的观点分歧（"直接的"对"间接的"或"自由的"对"保守的"）（见 Furnivall, 1944；1948）。

必须强调说（因为会有一些人将这样认为），此处和后面部分的表述均不意味着这种观点，即这些资源从来不会被攫取，但实际上它们经常被强力侵夺，或者，政治权力甚至暴力在这一进程中并不扮演什么角色。关于这种形式的问题的最后这个词语可由下面的爪哇谚语得以说明："在白天，我们所有的东西都属于国王；在黑夜，我们所有的东西都属于盗贼。" [页 246]

[12] 关于土地资源，见正文，页 66ff.，注释，页 174ff.；关于水利资源，见正文，页 69ff.，注释，页 182ff.。此处没有更多地涉及到家庭、家户

/家院，它们亦是财产权的重要方面，这是因为，虽然这在总体上也很重要，但它们与国家组织的相关性却与我们此处的讨论基本无关。见 Geertz and Geertz, 1975。关于在"用益权"意义上经常被使用的有关"占有"的巴厘词汇 bukti，见 Gonda, 1973, p. 282。

[13] 关于地方层次的"神圣空间"，见正文，页 51，及注释，页 156。关于"万物生长于其上的土地……"程式，见注释，页 157。

[14] ngurah 这一词汇（一如 Hooykaas 已经指出的，它在 Geertz and Geertz, 1975, p. 129 处过于疏忽地翻译成了"纯净[pure]"）经常指一位负有"保护大地"职责的神灵（见 Grader, 1939 及 1960b; Swellengrebel, 1960; Goris, 1938）。当用于一位君主时，它即指他作为（自然）领土的"监护人"或"保护人"的角色，即 Ngurah Gumi（gumi，"土地"，"世界"），或更常见的说法，是 Ngurah Adat。ngurah 亦是"遮蔽、庇护（palindonga）之物、遮伞（payong）和天空的苍穹……王子们几乎无一不拥有这一头衔；他们遮蔽并保护着土地，"见 Friederich, 1959, p. 123, n. 86。（Friederich 亦说它是"Wesyan 种族"的标志，但这是不正确的。）花园是巴厘关于人类环境的一个普遍表象，也是它所摹仿的模型、神性环境或"上天"的一个表象，这一意象的一个雄辩的例证可以再次在满者伯夷的 *Negarakertagama* 中发现："农田组成这些花园的景观（udayāna）并使它变得令人愉悦和安静，然后是森林和山脉，所有这些都由他[国王]统一规划而[任何人?]无须感到焦虑"（Pigeaud, 1960 - 63, vol. 1, p. 4, vol. 3, p. 21）。

关于发生自然灾害（merana——流行病、庄稼瘟疫、地震、火山喷发、洪水、飓风等等）时国王充任的作为领土的仪式性"护卫人"的角色，见 C. J. Grader, n. d.。Grader 的研究中使用的材料，是由 V. E. Korn 收集的，但在其死后却没有整理出版，这些材料涉及到君主们在为田鼠举行的一次奇异的模拟火葬仪式（abènan bikul）中所扮演的角色，这一仪式是为了结束或祛除这些灾害。merana 的最终起因被认为是由于人们从事了能够导致领土污染的"过失行

[页 247]

为(apahkrama)"而犯下了过失——混种姓性关系、通奸、乱伦、由不合规格的种姓之人承担祭司职责进行的表演——而最贴近的起因被认为是未经火化的死者(即 pirata,相对于 pitara,后者指火葬的、"解脱的"死者;注释,页 235)的幽灵在作怪。这些幽灵因为不能超升到天界与神相会,就四处游荡于人的住处并骚扰生者。abènan bikul(Korn 的材料记录的最后一次是于 1937 年举行的,但我又听说了另外的多次,是在 1965 年的政治大屠杀事件之后——但此前有一次火山大喷发)"尽可能地"模仿了"真实的"王室火葬仪式(一如为其开列了种种要求的棕榈叶手册即 Jamatatwa 之所称)。两只老鼠的尸体(其中一只被认为是 albino),如同国王和王后那样被穿戴起来,并被称为"Jero Giling"、"Lord Spinning"、"Turning Around"、"Disoriented"等等。它们被安放在一座(三层)火葬塔之中,大量的随从的老鼠的尸体(或仅仅是一些鼠皮或鼠尾)被安放于小塔中。所有尸体都被埋葬于相应等级的兽棺里;人们像通常那样排成一列,婆罗门祭司也扮演着他们通常的角色;也有一系列通常的善后典礼,人们亦如通常一样举手加额向死者行礼,诸如此类(见正文,页 117)。整个事件都在国王庇护之下进行,他还承担了全部花费,通过通常的财富动员方式。田鼠灵魂的解脱既扳正了尼加拉共同体的遭受污染的地位(panes bumi——"热性世界[hot world]",与德萨共同体层次上的 sebel 状态相比较而言——注释,页 155),也取悦了未解脱的死者。如此一来,这被认为是作为 ngurah 的国王和本领土的首席 punggawa 及领袖 padanda 的首要责任。(国王在其宫殿前面坐在 Balai Tegeh 即"公共座位"上目睹了整个事件——正文,图 11;他的出场是最重要的。)虽然这种仪式极有可能是为了应付鼠疫而发起的,是在由鼠疫引起的情境中操作的,但到了 19 世纪,abènan bikul 就可以并的确用来应付任何尼加拉范围的灾祸——Korn 提供的最充分的案例是用来对付地震的——甚至用来应付灾祸的威胁,这种威胁会通过领土污染预兆如三胞胎的诞生,或者是人或动物的异常出生 [页 248]

而显示出来。一些由作为尼加拉共同体领袖的国王指导的、通常在 Pura Penataran 举行的其他领土净化仪式(参见下文,本注)在 Grader 的综述中亦有提及,pp. 17, 25, 43,全巴厘范围的净化仪式也都是如此,见 Besakih, pp. 46, 48, 49, 51;见正文,页 40,和注释,页 151。当存在污染状态时,众神将不会在合适场合君临为他们安置在神庙中的"宝座"(linggih)之上;仪式的目的因此就被想象为 pengentig linggih,"使宝座(从而,也使地位级序——见正文,页 123)变得安全起来"。

一种推测性的(在我看来,同样亦是不合理的)理论认为,"印度—爪哇"君主的"土地保护人"特征是"满者伯夷人侵"的遗迹,在此过程中他们改造了一个早期的由"土著巴厘人"组成的、实行土地崇拜的统治阶级,见 Korn, 1932, p. 153;参看 Friederich, 1959, pp. 142 – 143。在狭窄意义上,druwé raja(或 druwé dalem)用来指这类君主占有的土地(Korn, 1932, pp. 229, 301, 564, 659),但它经常被用于指他与整个领土的精神关系;而如果每一种用法都是"隐喻性的",那么它是前者,而不是后者(注释,页 244)。关于国王在放水仪式中的角色,见正文,页 81,和注释,页 192;关于国家庙宇,见正文,页 40。

一如存在村落庆祝德萨共同体的"议会庙"Pura Balai Agung(正文,页 52;注释,页 157),在国家层次上亦有由君主发起的庙宇,即"国庙"Pura Panataran,用来庆祝尼加拉共同体。("在国庙中,通过宗教方式,领土的生命统一状态得以被纪念、庆祝、维持和保障……王室'国庙'既是为了确保大地的君主应受的尊敬,也是为了国家的宗教会众。"——Goris, 1960a)因为庙中保存着为了纪念君主的祖先的石头林加,Goris 就由此认为国庙"在其本身之中包含着村落层次上的'脐庙'和'议会庙'的双重特征",但是,与 Pura Balai Agung 即"伟大的法庭庙宇"一道,Pura Panataran 即"国家庙宇之首"仍然是一座未能得到充分理解的巴厘神庙,这主要是由于相关的"德萨共同体"和"尼加拉共同体"的概念仍未得到充分

理解……的确，从总体上说仍是一种误解——这归之于急于要将巴厘文化中的"印度—爪哇"因素与"本土"因素区分开来。

[15] 用经济学术语来说，在 Polanyi 所说的意义上（Polanyi, et al., 1957），王室庆典是一种庞大的再分配交易体系，因为，被集中起来的物品或者在现场由全体庆祝者消费掉，或者——在相当大的程度上——由他们带回各自的家中。事实上不曾存在过什么结算；但是，通过最近的事实和，更重要的是，通过从前的参与者的观点和描述，我们可以看到，经济剩余产品并没有通过庆典制度大规模地流向王室。事实上，用物质术语来说，总体上，君主们更多将他们的大量财富投入其中，其数量要远远超出他们从中所得到的。维修宫殿和（不太经常发生的）建造庙的确使用了经由政治途径动员起来的人力和物力；但这仅是一次相当于镞牙或火葬等的仪式活动，通常集中在一次献祭（mlaspas）典礼上面。小径、道路等的筑建和维修，一如水利灌溉事业或村落庙宇，是地方上的公业。 [页 249]

所有这些并不是说，君主们就不从其臣民那里抽取物质财富，也不是说这种抽取就不那么繁重；而是说，他们主要是通过前面所描述过的（正文，页 67）税收、收获物分成和占有权契约等方式，而通过庆典制度进行的抽取只是边际性的，其功能只是夸示财富而不是占有财富。关于分配方式的一幅模式性图景，见 C. Geertz, 1960, pp. 11 - 16 对爪哇 slametan 的描述，在其中这些庆典只是极力夸大的和精心炮制的场面。

[16] 引自 Goudriaan and Hooykaas, 1971, pp. 78 - 79 提供的一篇咒文。翻译为"自我（Self）"的那一词汇是梵语词 ātma，它经常被翻译成"心灵（soul）"或"心神（mind）"；在此它与 sūnya，即"虚无（empty）"（Gonda, 1973, pp. 78 - 79）混合起来了，作为躯体这一复合意象的一部分，一如它作为神性的组成物——心中的毗湿奴，喉嚎中的白在天——关于这一点，即头脑或囟门中的"至高婆罗门"，在此只是一种高度概括的、摘要式表述。关于火葬典礼中"中心—巅峰处的平静，底层—边缘处的混乱"的想象，见正文，页 118；在美术中的反

映，见 Bateson, 1972b。当然，“礼仪动作”指的是上文（注释，页 218）讨论过的 padmasana 莲花姿势。关于巴厘更为广泛的等级、礼节及个人“匿名化倾向”之间的关联性，见 C. Geertz, 1973h。应再次强调 [页 250]
指出，用以指仪式或庆典的常用词汇是 karya，即“（一件）工作”；用以指王室庆典的词汇是 karya gdé，即“（一件）伟大的工作”。

[17] “至高婆罗门”引自上一个注释中举出的咒文；“无助的、低下的、卑屈的”则引自 *Negarakertagama*（Pigeaud, 1960 – 63, vol. 1, p. 3; vol. 3, p. 4，当然，此处“国家的全体”指的是“爪哇[sayawabhūmi]”；但是，由于现在应该明朗的原因，这一所指只是偶然的）。在巴厘，用来描述“入定”的最常见的词汇 nadi，意味着“成为”、“存在”、“作为……而表演”、“被占有”、“创造”（见 Belo, 1960, pp. 201, 254; van Eck, 1876 [under *dadi*]; Kusuma, 1956a。参看 Pigeaud, 1960 – 63, vol. 5, p. 204（在 *dadi* 下面））。

对于诸神的冥思性想象，与身体部位、颜色、方位等相联，普遍流行于各个层次的巴厘仪式，但只有在王室典礼中才得到特别发展。典型的（梵语）惯常程式是 bayú-sabda-idep，为了更好的表述，通常译成“动作—言语—思想（action-word-thought）”（见 Hooykaas, 1964a, pp. 26ff., 158ff., 204, 213, 223; 1966, pp. 14ff.; Gonda 1973, pp. 102, 384, 518。关于这一程式在巴厘影子戏中的角色，它本身就是一个主题，虽然远非一个不相干的主题，见 Hooykaas, 1973c, pp. 19, 29, 31, 33, 36, 57, 99, 125）。bayú 原义是“风”或“呼吸”，在巴厘口语中则是“暴力”或“力量”，而它指冥思者必“做”之事——表演 mudra gesture，提供祭品，控制自己的呼吸。sabda，巴厘口语中为 suara，原义为“声响”、“声调”、“声音”、“言说”，以及“陈说”，还有“语词”，指冥思者所必“说”之事——祈祷、歌曲、咒语。还有 idep，是三个词汇中最难、最重要的词汇，意味着“怀想（visualize）”、“构想（envision）”、“想象（image）”，作为动词，“图现（picture）”，也是一个动词，它指一个冥思者必须，一如我们会说的，“带到头脑之中”，“使在他的意识中显现”——一种丰富的内在感悟力，只有一个形

象，一个十分典型的与王权象征物湿婆—林加的庆祝活动相关的仪式器具(注释，页221)才能激起这种感悟力。



如下为崇拜之要法。要旨在于控制呼吸。接下来，使心神入静。置湿婆神于两眉正中，诵咒语：[此处略，无法翻译]。冥想湿婆神有五个头颅/五张脸孔，每脸孔生三目，他又生十双手臂；遍体华饰，额前饰物与耳饰，项圈，一块遍绘图案的布，[一只]蛇状颈饰，一块印度制作的布，臂环，腰环及踝环；[他]正作大慈悲注视状，佩带着他所有的武器，形体小于拇指，纯粹法相，光芒四射，彻照三大世界，注目东方。接下来，冥想你本人安坐在一金黄莲花宝座之上。诵咒语：[略]。接下来，冥想圣 Anantabhoga(一蛇神)以尾环绕宝座；头颅外伸，面相慈和。诵咒语：[略]。冥想莲花徐开之状。念十四字真言：[略]。接下来，在莲花花心表演 Brahmanga 及 Sivanga(mudras)，同时在此间诸方向诵星象咒语。接下来，用手指表演 Brahmanga 及 Sivanga，然后诵星象咒语。接下来，[表演] Brahmánga 及 Sivanga，[同时]在此间诸方向诵星象咒语。接下来，置湿婆神于莲花花心，同时做诵星象咒语。诵 the Holy Exceptional Mantra：[略]；即十字真言，彼能引起 Suksma-Siva 神法相的形成。此时sksma-siva 神已经驻于你心中的莲花中间。接下来，行如下动作前，控制呼吸：[下面为一连串指令，将不同真言放在身体不同部位——头发、喉嚎、头、唇、脸、舌头、脖颈、心脏、腹部、肚脐、生殖器、脚足]。接下来，进入大凝思中：冥想你的身躯为一至纯、至美者像。坚信神，诵敬意咒语。念咒语：[略]。当此之时，将你自己的自我(self)与其名为"那不可描述的"(Undescribe)的"他(Him)"相合一。(Hooykaas, 1964a, pp. 170－171；我多少有些任意地改变了标点方式。)

[页 251]

这只是几百个可举的例子中的一个，且远不是最复杂的。关

于其他例子，见 Hooykaas, 1966, pp. 61ff., 85ff., 90ff., 125ff.；及注释，页 220。Hooykaas 在不同地方将 idep 译为“思索”、“想象”、“构想”、“凝思”、“意想”甚至“相信”，而在巴厘口语中它意味着“希望”、“渴求”，这都表明了这一概念所带来的困难。或许还应注意的是，除在此处及正文中提及的男性代词之外，诸神经常被想象为雌雄同体——“想象二者一体的湿婆神和 Uma 女神”（Hooykaas, 1966, p. 85）；“想象神是半男半女的/湿婆/Parvati”（同上，p. 91；参看，1964a, p. 140, 168）——当然，亦可以想象为女性：Uma 神、Sarasvati 神、Durga 神和 Sri 神。所有这些都进一步与“衰降型地位”再生产的神话相联，它从雌雄同体—无性别到异性连体孪子，到异性双胞胎，再到联体双胞胎等等，一如一个人从神降落到人，在此之外又降落成动物的单性状（见 Belo 1970b；Mershon, 1971, pp. 29 – 31；Geertz and Geertz, 1975，虽然这一主题对理解巴厘文化相当重要，业已被不太充分地探索过）；它在王室仪式中表现为：国王通常由他那为一群副妻环绕的主妻相伴。见 Hooykaas, 1964a, pp. 138 – 140。关于祭司的妻子，象征方式如出一辙，见上，注释，页 239。关于湿婆的各个作为“他”的 sekti 和“活化物”的妻子——因而，一如“他”的副本，一如君主的妻子就是君主的“活化物”——正文，页 106。关于巴厘仪式中男性与女性在偶像体系中的合一，见注释，页 218, 221。

[页 252]

[18] 引自 Worsley（1972, pp. 46, 80），这是日—月的转义（p. 45）。对巴厘战争的精辟描述，与对战争的史诗风格的描述相反，根本就不曾存在，从曾经参与战争的信息提供者的述说来判断，它们主要是一些只使用长剑与短刀的小规模战斗，在出现轻微的伤亡之后，优胜方会主动退出。战事的典礼意义可发现于编年著作（如，Worsley, 1972, pp. 156 – 159, 163 – 165, 168 – 173, 177 – 181, 228 – 230, 231），勇士舞形式如著名的“baris”（见 Covarrubias, 1956, pp. 226, 230 – 232；de Zoete and Spies, 1938, pp. 56 – 64, 165 – 174，以及 plates 13 – 22, 74 – 76），当然还有影子戏（Hooykaas, 1973c），虽然缺

少系统研究，而我们对于战场具体战术知识亦仅是概括性的，主要来自荷兰军队资料的仓促印象（例如，Artzenius, 1874；关于在19世纪爪哇重大战争中的巴厘战士，见 Garey, 1979, n. 58）。出于此种理由，在此我重新组织并编辑了我与一位从前的塔巴南 perbekel 就他所知的战事的长篇谈话。

一旦战争爆发，国王（cakorda）通过 punggawa 和 perbekel 将每个人都召集起来。每个人都集合到战场附近，他们都排 [页 253]
列在自己的 perbekel 后面，perbekel 亦排列在自己所属的 punggawa 后面。例如，从 Jero Subamia（信息提供者的 punggawa）来的所有 kawula 都聚集在一起，他们集体作战。每一个 jero（即，punggawa）都有一个人——其诸多 perbekel 中的一个——指挥着称为一个 pecalan 的军队。在皇宫中占有这一职位的人总体指挥所有军队；但他并非是全局战略家意义上的将军。

cakorda 制定总体计划，部署全局战略，至少在理论上如此；但在信息提供者的经验中，实际上并没有进行战略部署：战争如此暂短，爆发亦突如其来，以致于他们根本可能没有进行计划。主要的武器是矛（tombak）和短刀（kris）。枪支是极其少见。没有弓箭（虽然有时候也可能使用），马匹也不用于战争。（如果一个 punggawa 骑着一匹马上战场，他就跳下来战斗。）每一个战士都携带着一把矛和一把短刀，这都归他所有，但并没有盾牌。战斗进行得一团糟，每一个人根据他自己的勇气大小来寻找或多或少的对手拼搏，最勇敢的人自然会冲到最前沿，勇气稍逊者则落在后面。

大多数战斗都在自然边界处进行，通常是一条河流。双方都试图据守河流，因此战斗就在河流中间发生。平民与君主穿着都一样，虽然那些 punggawa 可能会在赶来参加战斗时头上打一把阳伞。每个人都穿着白色纱笼，一如今日那些村落中祭司们所穿，通常没有上衣。平民们和跟随其后的 per-

bekel 们承担了大部分打斗。

punggawa 们极少参加战斗，他们只是从 perbekel 们那里听取消息，谁表现勇敢，而谁表现不勇敢。在一个例子中，当[他的家系]在同明关威苦斗时，所有农民都被杀死或逃跑了，因此 punggawa 们不得不加入战斗。他们与明关威农民相互拼杀，也不再顾及什么种姓不种姓了。会有一些人潜入敌国刺探情报，但伏击战却极少发生。探子(petelik)只是搞清楚敌人在何处排兵布阵，那里有多少人，然后向 punggawa 汇报。

[页 254]

"次级国王"Kaleran 的君主，也不会出去参加战斗，除非形势变得糟糕之极。在信息提供者的回忆中，cakorda 仅仅出去过一次，那时 Marga 已被明关威占领；但他只走到 Tunjuk(一个位于中途的村落)，人们就不肯让他继续前进了，因为他们说根本无此必要。

有某些专家(juru bedil)拥有少量枪支，他们被安排在战斗最前沿。战斗于一线的人受到这种事实的激励：如果他们没有被杀死，他们就会首先得到被占领土的官职，并因此得到更多的黄金、牛等等。当巴塘与卡帕拉开战时，他们[巴塘]拥有一些布吉斯人为其雇佣军。卡帕拉失利了，布吉斯人首先冲进这一地区，并拿走了全部财物。在塔巴南，一些雇佣军也是布吉斯人，他们直接依附于 Puri Gde。事实上，无论如何，都是 kawula 们在真正进行(ngayah，同样这一词汇还用于向 puri 庆典的仪式献供)打仗。

我问及战争能够持续多长，他说，他曾亲身经历的明关威—塔巴南战争持续了两天之久，当一两个人被打死时他们就止戈息战了。他认为，两个国王一定是达成了战斗不要过于残酷的协议，因为没有哪一方真正试图打垮对方。他说，塔巴南国王在战斗结束后说，战斗就是仪式性献祭(caru)，一如你在"沉默日(the Day of Silence)"(nyepi)向魔鬼的献祭。不愿意进一步战斗也许是因为双方都在想敌人拥有太多的兵力，

而自己将遭遇太多的抵抗。当 Marga 被明关威占领时，战争已经持续了整整一个月，至少有 60 人死于非命。这是他所耳闻的最惨重的一次。国王、牺牲者的 punggawa 和他的 perbekel 出钱火葬了那些在战争中丧生的人。

印式诸神——湿婆/Kala, Uma/Durga——的两面性，即温和与暴戾是众所周知的。关于巴厘的情况，见 Covarrubias, 1956, pp. 316－318；Hooykaas, 1964a, pp. 43－92；Belo, 1949。关于王室司法仪式方面，见上，注释，页 241。

[19] 就尼加拉而言，具有讽刺意味的是，荷兰统治的最直接后果，是将尼加拉转变成了一种封建式（或腰封建式）的结构，而这是它根本不曾有过的。通过强制性流放，那些在 puputan 中存活下来的、最高层的本土精英成员（核心世系的高等国王及其近亲亲属）被一个个地迁移到别处，他们因此离开了自己的老敌手，即紧处于最高层次之下的成员们（次级国王及其近亲亲属——见正文，页 60），成为高级地方君主。因为需要通过一些高等君主来实行统治，荷兰人就将他们转化成了高级地方公仆，即所谓的“摄政王”。（在塔巴南，Kalèran 的君主被委任以这种职务。后来，到 20 世纪中叶，征服的狂热已经逐渐冷却，而民族主义热情却开始高涨时，荷兰人召回了许多被放逐的继承人——在塔巴南，来自 Puri Mecutan 的一个年轻君主，他是亡故国王及王子的最亲近的幸存者——并将他们恢复为摄政王而作为被称为“自治”即 Zelfbestuur 运动的一个步骤。）因为荷兰人已经取消了 perbekel 体系而立刻代之以直接控制的方式，所以这些新近官僚化的君主们发现自己陷在这样一种处境中：他们希望（而其大众们亦这样希望）继续举办剧场国家仪式，但从前那种能够完成这一任务的政治制度却已不复存在。主要基于此种原因，通过把以前落在 kawula（正文，页 65）肩上的仪式性（而非军事性）役务放在他们的分益佃农即土地佃户身上，这一难题才得以解决；如此一来，服务和租佃制就第一次内在地联系起来了。 [页 255]

某些仪式性花费，尤其是不得不支付"领土净化"仪式(注释，页246)的花费，通过收税官而加给灌溉会社(C. J. Grader, n. d., pp. 8－9, 15, 20, 22, 26, 57－58；见后注)。荷兰政府有时也资助这些活动中的君主们，尤其那些被他们所任命为摄政王的君主(idem, n. d., pp. 10, 27, 41, 60)。甚至鸦片贩子(同上，n. d., p. 12)和斗鸡者(idem, n. d., p. 42)有时也被课税，以支持这种活动。

通过同样的方式，大收税官们(正文，页67)也被转化成公仆式灌溉税管理人，六个主要南部尼加拉每一个都分配到一个管理人，这六个尼加拉现在已经成为界限分明的行政区(卡伦加塞姆、克隆孔、邦利、吉安亚、巴塘、塔巴南；北方的两个，布莱伦及任抹，转化得要更早一些——注释，页140)。一般的收税官都作为他们下面的次级区域即"管区"管理人；灌溉会社也系统化了，主要通过合并方式；而少量由中央政府规划的现代工程——堤坝、水库——也建造完毕。因而，一个由(不很强大的)水利官员们掌管的(并非很强有力的)"治水型科署"就产生了，这亦是首次。 [页256]

在商业方面，华人的商店和集市贸易扩展成港口商业，而租赁型商业则被禁止；虽然尤其在独立之后，地主制似乎不再是支持尼加拉活动的有力保障方式，但仍然有一些君主作为半官方企业家进入了商界(关于对这一方面的较充分的讨论，见 C. Geertz, 1960b)。

其他一些由殖民主义的最终到来引起的全面性变迁——头衔等级的稳固化与种姓区分的日益重要；村落功能群体演变为地域性管理村落(由荷兰人任命的本地官员掌管，大部分是被称为 perbekel 的首陀罗)，一些演变为地域性分区(由荷兰人任命的本地官员掌管，它们称为 punggawa，基本都是"三种人")；世俗法庭的建立；当然，还有战争的彻底消除——也同样出现了。结果，到殖民时代终结之时，尼加拉至少在组织上已经在韦伯所说的意义上理性化了，当然同时仍然以或多或少的传统形式保持了大量的典范庆典活动。随着日本的入侵，独立，以及集权化军事统治的强加，

典范方面就自然处于进一步的压制之下。但印度尼西亚的新闻杂志《暴风》(*Tempo*)于 1977 年 10 月 3 日报道说,一次吉安亚王室婚礼持续了 4 天之久,聚集了 15000 多人,耗费数万元之巨;而《国际先驱论坛报》(巴黎)于 1979 年 2 月 12 日描述了为 Ubud 的君主举行的 1979 年火葬仪式,它吸引了大约 10 万人——其中有 3000 人是游客,每人付 25 美元"订座"——并建立了一座高达 36 英尺的火葬塔。直至现在,剧场国家也远没有彻底消失。

[20] 关于"高潮的缺失",作为巴厘生活中的一个普遍主题,见 Bateson and Mead, 1942;参看 C. Geertz, 1973c and 1973h。

[21] 毫无疑问,如果能够恢复更多的巴厘"编年"历史,关于历史连续性的想象就会更少一些大一统的味道,而其发展的内因阶段将会取代简单的凝固感。但这种观点并不是说,事情根本没有发生什么变化,或这些变化就其本身来说没有什么意义,可是,由于密切的域外接触——尤其是和西方的接触,但当然这一接触不是唯一的——而导致的在东南亚其他地区发生的深层转型,在南部巴厘直到本世纪转折时期依然没有发生,政治生活的文化参数,即是说,它在其中得以运作的话语框架在总体上依然是相当稳定的。不管在这一框架中发生了多大巨变,其整体形式仍然变动甚微。关于对在此涉及到的、与泰国(在那里,类似的域外接触要更早、更深,并且一直没有中断过)相关的大多数问题,和对东南亚"印式"国家历史的过于静态的观点所隐含的危险的精彩讨论,见 Keyes, 1978。 [页 257]

这些日期,只是象征性的,用来描述满者伯夷的"入侵"(正文,页 14)和荷兰的"入侵"时间(正文,页 11)。

# 术 语 表

alliance 联盟;结盟
*axis mundi* 世界之轴
bazaar state 市场国家
bureaucracy 科层机构;科署
cadet line 次级世系
capital 首都
ceremony 庆典;典礼;仪典
charisma 卡里斯玛
chess-like mode 类棋模式
clientship 庇护关系
community 社群;共同体
copy 副本
core line 核心世系
court 王室;皇室
cremation 火葬
cultural megalomania 文化自大主义
dadia 家族
*desa* 德萨
*desa adat* 德萨共同体
differentiation 分化

divine activations 神性活化物
divine shapes 神性形体
divine kingship 神性王权
doctrine of exemplary centre 典范中心观
drama 戏剧
equivalency 等价交换
exemplary centre 典范中心
expressive 展示性
extravaganza 狂剧
fixity 稳固性
gentry 绅贵
government 统治;治理;辖治;政府
hamlet 村庄
hiearchy 等级制;级序
historiography 历史志
house 家系
houseyard 家院
hypergamy 越级通婚
iconography 偶像;图象
image (n.) 意象
imitate 摹仿
Indian 印度的
Indic 印式的
irrigation society 灌溉会社
*Kaliyuga* 黑暗时代
king 国王
lineage 宗族

lord 君主
*Mahayuga* 黄金时代
mastery 统治权
mediation 媒介;中介
neutral zone 中立区
*Meru* 须弥山
*negara* 尼加拉
*negara adat* 尼加拉共同体
noble 王侯
numinous centre 超凡中心
obsession 迷狂精神
organizational pluralism 组织多元主义
overlordship 最高统治权
peageatry 演剧
pluralistic collectivism 多元化集体主义
political ecotone 政治共生区
political particularism 政治多元主义
pomp 夸示
pretension 假象
priest 祭司
primogeniture 长子继承制
*raja* 拉甲
rank 等级
reality 真实
ritual 仪式
rite 仪礼;礼仪
royal 王室;皇室

sacred space 神圣空间
*sedahan* 收税官
service 役务;服务
sinking status pattern 衰降型地位模式
sovereignty 主权;统治权
stage 舞台
standing 级别
statecraft 国家技术
status encounter 地位遭遇
status pride 地位炫耀
stillness 平静
*subak* 灌溉会社
*subandar* 商业贵族
system of prestige ranking 声望等级制度
temple congregation 庙会
temple festival 庙庆
theatre 剧场
theatre state 剧场国家
title-group system 头衔集团制度

# 参考文献

DUTCH JOURNAL ABBREVIATIONS

*TBG* *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkundeuitgegeven door het Bataviaasche Genootschap van Kunstenen Wetenschappen*

*TLV* *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van de Koninklijke Instituut*

*TNI* *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*

Adams, R. McC.

1966 *The Evolution of Urban Society, Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. Chicago.

Adatrechtbundels

1924 *Adatrechtbundels XXIII*. The Hague.

1931 *Adatrechtbundels XXXIV*. The Hague.

1934 *Adatrechtbundels XXXVII*. Leiden.

American Heritage

1969 *The American Heritage Dictionary of the English Language*. Boston and New York.

Andaya, L. Y.

1975 *The Kingdom of Johor, 1641 – 1728*. Kuala Lumpur.

Anderson, B.

1972 "The Idea of Power in Javanese Culture." In Holt, 1972, pp. 1 – 70.

Anonymous

1849 "Een Feest en Gianjar op Bali." *TNI* 1:421 – 429.

Ardana, I Gusti Gdé

1971 *Pengertian Pura di Bali*. Den Pasar(Bali).

Arntzenius, J.O.H.

1874 *De Derde Balische Expeditie*. The Hague.

Astawa, T.B.

1970 *Pokok-pokok Sedjarah Perkembangan Parisada Hindu Dharma*. Den Pasar (Bali): Sekretariat Parisada.

Bagus, I Gusti Ngurah

n.d. *A short note on the Modern Hindu Movements in Balinese Society*. Den Pasar (Bali): Universitas Udayana.

1969a (ed.) *Kedudukan Serta Perlunja Peningkatan Mutu Pewajangan Bali*. Den Pasar (Bali).

1969b *Pertentangan Kasta Dalam Bentuk Baru Pada Masjarakat Bali*. Den Pasar (Bali).

Banner, H.S.

1927 *Romantic Java*. London.

Barton, R.F.

1922 *Ifugao Economics*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnography, vol. 15, no. 5. Berkeley.

Basham, A.L.

1952 *The Wonder That Was India*. London.

Basso, K., and H. Selby

1976 *Approaches to Symbolic Anthropology*. Albuquerque.

Bateson, G.

1937 "An Old Temple and a New Myth." *Djawa* 17:291 – 308.

1972a *Steps to an Ecology of Mind*. New York.

1972b "Style, Grace, and Primitive Art." In Bateson, 1972a, pp. 128 – 152.

Bateson, G., and M. Mead

1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis*. Special Publications of the New York Academy of Sciences, Vol. 2. New York.

Baum, V.

1937 *A Tale of Bali*. Garden City.

Belo, J.

1936 "A Study of the Balinese Family." *American Anthropologist* 38:12 – 31.

1949 *Bali: Rangda and Barong*. American Ethnological Society Monographs, no. 16. Locust Valley(N. Y.).

1953 *Bali: Temple Festival*. American Ethnological Society Monographs, no. 22. Locust Valley(N. Y.).

1960 *Trance in Bali*. New York.

1970a (ed.) *Traditional Balinese Culture*. New York.

1970b "A Study of Customs Pertaining to Twins in Bali." 1st ed. 1935. In Belo, 1970a, pp. 3 – 57.

1970c "The Balinese Temper." In Belo, 1970a, pp. 85 – 110.

Benda, H.

1962 "The Structure of South-East Asian History." *Journal*

*of Southeast Asian History* 3:104－138.

Ben David, J., and T. N. Clarke (eds).

1977 *Culture and Its Creators*. Chicago.

Berg, C.C.

1922 *Babad Bla-Batuh, de Geschiedenis van een Taak der Familie Jelantik*. Santpoort (Neth.).

1927 *De Middle Javaansche Historische Traditie*. Santpoort (Neth.).

1929 *Kindung Pamancañgah, de Geschiedenis van het rijk van Gèlgèl, critisch uitgeven*. Santpoort (Neth.).

1939 "Javaansche Geschiedschrijving." In Stapel, 1939, vol. 2, pp. 5－148.

1950 "Kertenegara, de Miskende Empire-Builder." *Orientatie* 34:3-32.

1951a *De Evolutie der Javaanse Geschiedschrijving*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, n.s., vol. 14, no 2. Amsterdam.

1951b "De Sadeng-Oorlog en de Mythe van Groot-Majapahit." *Indonesie* 5:385－422.

1961a "Javanese Historiography－A Synopsis of Its Evolution." In Hall, 1961, pp. 12－23.

1961b "The Work of Professor Krom." In Hall, 1961, pp. 164－171.

1965 "The Javanese Picture of the Past." In Soedjatmoko et al., 1965, pp. 87－117.

Bernet-Kempers, A.J.

1959 *Ancient Indonesian Art*. The Hague.

1976 *Ageless Borobudar*. Wassenaar (Neth.).

Bernstein, R. J.

1976 *The Restructuring of Social and Political Theory*. New York and London.

Bhadra, I. Wajan

n.d. "Karangan Tentang Agama Hindu Bali." Mimeo. Singaradja (Bali).

Birkelbach, A. W., Jr.

1973 "The Subak Association." *Indonesia* 16:153－169.

Bloch, M. (ed.)

1975 *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London.

1977 "The Past and the Present in the Present." *Man* 12: 278－292.

Van Bloemen Waanders, P. L.

1859 "Aanteekeningen Omtrent de Zeden en Gebruiken der Balinezen, Inzonderheid die van Boeleleng." *TBG* 8:105－279.

Boekian, I. Dewa Poetoe

1936 "Kayoebii: Een Oud-Balische Bergdesa." *TBG*76:127－176.

Boon, J. A.

1973 "Dynastic Dynamics, Caste and Kinship in Bali Now." Ph. D. diss., Dept. of Anthropology, University of Chicago.

1976 "The Balinese Marriage Predicament: Individual,

Strategical, Cultural." *American Ethnologist* 3:191 – 214.

1977 *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*. Cambridge (U.K.), London, Melbourne, and New York.

Bosch, F.D.K.

1924 "Het Lingga-Heilegdom van Dinaja." *TBG* 64 : 227-286.

1948 *De Gouden Kiem, Inleiding in de Indische Symboliek*. Amsterdam and Brussels.

1956 "C.C.Berg and Ancient Javanese History." *TLV* 92: – 24.

1961a *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague.

1961b "The Problem of the Hindu Colonisation of Indonesia." 1st ed. 1946. In Bosch, 1961a, pp. 3 – 22.

Brakel, L.F.

1975 "State and Statecraft in 17th-Century Aceh." In Reid and Castles, 1975, pp. 56 – 60.

Briggs, L.P.

1951 *The Ancient Khmer Empire*. Philadelphia.

1978 "The Hinduized States of Southeast Asia: A Review." *Far Eastern Quarterly* 7:376 – 393.

Brissenden, R.

1976 "Patterns of Trade and Maritime Society Before the Coming of the Europeans." In McKay, 1976, pp. 65 – 97.

van den Broek, H.A.

1834 "Verlag Nopens het Eiland Bali." *Tijdschrift van OostIndië* 1:158 – 236.

Burger, D. H.

1948 – 50 "Structuurveranderingen in de Javaanse Samenleving." *Indonesië* 2:281 – 298, 521 – 537; 3:1 – 18, 101 – 123, 225 – 250, 381 – 389, 512 – 534.

Carey, P.

1979 *An Account of the Outbreak of the Javanese War*. Kuala Lumpur.

de Casparis, J. G.

1956 *Selected Inscriptions from the Seventh to the Ninth Century, A. D.* Bandung (Indonesia).

1961 "Historical Writing on Indonesia (Early Period)." In Hall, 1961, pp. 121 – 163.

Castles, L.

1967 *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*. Yale Southeast Asia Program, Cultural Report Series, no. 15. New Haven.

Clarke, G.

1954 *Elements of Ecology*. New York.

Coedès, G.

1911 "Note sur l'apothéose au Cambodge." *Bulletin de la Commission Archéologique de L'Indochine*, pp. 38 – 49.

1948 *Les États Hindouises d'Indochine et d'Indonesie*. Paris.

1968 *The Indianized States of Southeast Asia Trans*. of Coedès, 1948. Honolulu.

Cool, W.

1896 *De Lombok Expeditie*. The Hague.

Cooley, F. L.

1962 *Ambonese Adat : A General Description*. Yale Southeast Asia Program, Cultural Report Series, no. 10. New Haven.

Covarrubias, M.

1956 *The Island of Bali*. New York.

Cowan, C. D., and O. W. Wolters(eds.)

1976 *Southeast Asian History and Historiography*. Ithaca (N. Y.)and London.

Crucq, K. C.

1928 *Bijdrage tot de Kennis van het Balische Doodenritueel*. Santpoort (Neth.).

Dalton, G.

1971 *Economic Anthropoligy of Development, Essays on Tribal and Peasant Economies*. New York.

1978 "Comments on Ports of Trade." *The Norwegian Anthropological Review*, vol. 11, no. 2.

Damais, L-C.

1951 – 69 *Études d' épigraphie Indonésienne, Études balinaises, javanaises, soumatranaises*. Bulletin de I' École Français de Extrême-Orient. Paris.

Du Bois, C.

1959 *Social Forces in Southeast Asia*. Cambridge (Mass.).

Dumezil, G.

1948 *Mitra-Varuna*. Paris.

Dumont, L.

1970a *Homo Hierarchicus*. Chicago.

1970b *Religion/Politics and History in India*. Paris and The Hague.

1970c "World Renunciation in Indian Religions." In Dumont, 1970b, pp. 33 – 61.

1970d "The Conception of Kingship in Ancient India." In Dumont, 1970b, pp. 62 – 88.

van Eck, R.

1876 *Eerste Proeve van een Balineesche-Hollandsch Woordenboek*. Utrecht (Neth.).

1878-80 "Schetsen van het eiland Bali." *TNI* 7(pt. 2, 1878):85 – 130, 165 – 213, 325 – 356, 405 – 430; 8(pt. 1, 1879): 36 – 60, 104 – 134, 286 – 305, 365 – 387; 9 (pt. 1): 1 – 39, 102 – 132, 195 – 221, 401 – 429; (pt. 2, 1880): 1 – 18, 81 – 96.

van Eck, R., and F. A. Liefrinck

1876 "Kerta-Sima, of gemeente-en waterschaps-wetten op Bali." *TBG* 23: 161 – 257.

van Eerde, J. C.

1910 "Hindu-Javaansche en Balische Eredienst." *TLV* 65: 1 – 39.

1921 "Dewa Manggis V." *Onze Eeuw*, pp. 31 – 56.

Eliade, M.

1954 *The Myth of the Eternal Return*. New York.

1963 *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland and New York.

Encyclopaedië

1917 *Encyclopaedië van Nederlandsch Indië*. The Hague and

Leiden.

Fillozat, J.

1966 "New Researches on the Relations between India and Cambodia." *Indicaa* 3:95－106.

Franken, A. J.

1960 "The Festival of Jayaprana at Kaliangĕt." In Swellengrebelet al., 1960, pp. 235－265.

Fraser, J.

1910 "De Inheemsche Rechtspraak op Bali." *De Indische Gids* (July), pp. 1－40.

Friederich, R.

1847 "De Oesana Bali." *TNI* 9:245－373.

1959 *The Civilization and Culture of Bali*. 1st ed. 1876－78. Calcutta.

Furnivall, J. S.

1944 *Netherlands India : A Study of a Plural Economy*. Cambridge (U.K.).

1948 *Colonial Policy and Practice*. Cambridge (U.K.).

Gadamer, H-G.

1976 *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley.

Geertz, C.

1956 "The Development of the Javanese Economy: A Socio-cultural Approach." Mimeo. Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology. Cambridge.

1959 "Form and Variation in Balinese Village Structure." *American Anthropologist* 61:991－1012.

1960 *The Religion of Java*. Glencoe, (Ill.).

1961 Review of J. L. Swellengrebel et al., 1960. *TLV* 117: 498 – 502.

1962 "Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns: A Case in Point." In Hagen, 1962, pp. 385 – 407.

1963a *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley.

1963b *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago.

1964 "Tihingan: A Balinese Village." *TLV* 120: 1 – 33.

1965 *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge (Mass.).

1968 *Islam Observed*. New Haven.

1972a "The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco." *Human Ecology* 1: 34 – 39.

1972b "Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia." *Asia* 27: 62 – 84.

1973a *The Interpretation of Cultures*. New York.

1973b "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." In C. Geertz, 1973a, pp. 3 – 30.

1973c "Religion As a Cultural System." In C. Geertz, 1973a, pp. 87 – 125.

1973d "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols." In C. Geertz, 1973a, pp. 126 – 141.

1973e "'Internal Conversion' in Contemporary Bali." In C. Geertz, 1973a, pp. 170 – 192.

1973f "Ideology As a Cultural System." In C. Geertz, 1973a,

pp. 193 – 233.

1973g "Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding New States." In C. Geertz, 1973a, pp. 327 – 341.

1973h "Person, Time, and Conduct in Bali." In C. Geertz, 1973a, pp. 360 – 411.

1973i "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." In C. Geertz, 1973a, pp. 412 – 453.

1975 "Common Sense as a Cultural System." *Antioch Review* 33: 5 – 26.

1976a "'From the Native's Point of View, On the Nature of Anthropological Understanding." In Basso and Selby, 1976, pp. 221 – 237.

1976b "Art as a Cultural System." *MLN* 91: 1473 – 1499.

1977a "Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power." In Ben David and Clarke, 1977, pp. 150 – 171.

1977b "Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination." *The Georgia Review* 31: 788 – 810.

Geertz, H.

1959 "The Balinese Village." In G. W. skinner, 1959, pp. 24 – 33.

Geertz, H. and C. Geertz

1975 *Kinship in Bali*. Chicago.

Gerdin, I.

1977 *The Balinese "Sidikara": Ancestors, Kinship, and Rank*. Dept. of Social Anthropology, working Papers, no.

15. Gothenburg (Sweden).

Geria, I. Putu

1957 *Gaguritan Rusak Buleleng*. Den Pasar (Bali).

Van Geuns, M.

1906 *Door Badoeng en Tabanan, Een en Ander Over Bali en Zijne Bewoners*. Soerabaja (Neth. East Indies).

Giddens, A.

1976 *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*. New York.

Giesey, R. E.

1960 *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*. Geneva (Switz.).

Glamann, K.

1958 *Dutch-Asiatic Trade, 1620-1740*. Copenhagen and The Hague.

Goldman, I.

1970 *Ancient Polynesian Society*. Chicago.

Gonda, J.

1952 *Sanskrit in Indonesia*. Nagpur (India).

1973 *Sanskrit in Indonesia*. 2nd ed. New Delhi.

1975 "The Indian Religions in Pre-Islamic Indonesia." In *Religionen*, vol. 2, pt. 3, pp. 1 – 54. Leiden.

Goris, R.

n.d. *Bali: Atlas Kebudajaan*. Djakarta.

1926 *Bijdrage tot de Kennis der Oud-Javaansche en Balineesche Theologie*. Leiden.

1931 "Secten op Bali." *Mededeelingen van de Kirtya*

*Liefrinck – Van der Tuuk* 3:37 – 53.

1937 "De Poera Besakih, Bali's rijkstempel." *Djawa* 17:261 – 280.

1938 "Bali's Tempelwezen." *Djawa* 18:30 – 48.

1954 *Prasasti Bali*. 2 vols. Bandung (Indonesia).

1960a "The Religious Character of the Village Community." 1st ed. 1935. In Swellengrebel et al., 1960, pp. 77 – 100.

1960b "Holidays and Holy Days." 1st ed. 1933. In Swellengrebelet al., 1960, pp. 115 – 129.

1960c "The Position of the Blacksmiths." 1st ed. 1929. In Swellengrebel et al., 1960, pp. 289 – 299.

Goudriaan T., and C. Hooykaas

1971 *Stuti and Stava (Bauddha, Śaiva, and Vaiṣṇava) of Balinese Brahman Priests*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, no. 76. Amsterdam.

de Graaf, H. J.

1949 *Geschiedenis van Indonesië*. The Hague and Bandung (Indonesia).

Grader, C.

1939 "De Poera Pemajoen van Bandjar Tegal." *Djawa* 19: 330 – 367.

Grader, C. J.

n. d. "Abènan Bikun." Unpublished stencil, Bijlage 27, V. E. Korn papers, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde. Leiden.

1960a "The Irrigation System in the Region of Jembrana." In

Swellengrebel et al., 1960, pp. 268 – 288.

1960b "The State Temples of Mengwi." In Swellengrebel et al., 1960, pp. 157 – 186.

Grist, D. H.

1959 *Rice*. London.

Groneman, J.

1896 "De garebegs te Ngajogyakarta." *TLV* 46:49 – 152.

1905 "Het Njiram, of de Jaarlijkse Reinigning van de Erfwapens en andere Poesakas in Midden-Java." *Internationale Archiv für Ethnographie* 17:81 – 90.

1910 "Der Kris der Javaner." *Internationale Archiv für Ethnographie* 19:155 – 158.

Gullick, J. M.

1958 *Indigenous Political Systems of Western Malaya*. London.

Gunning, H. C. J., and A. J. van der Heijden

1926 "Het Petjatoe en Ambstvelden probleem in Zuid-Bali." *TBG* 66:319 – 394.

Hagen, E.

1962 *On the Theory of Social Change*. Homewood (Ill.).

Hall, D. G. E.

1955 *A History of South-East Asia*. London.

1961 (ed.) *Historians of South-East Asia*. London.

Hall, K. R., and J. K. Whitmore

1976 *Explorations in Early Southeast Asian History: The Origins of Southeast Asian Statecraft*. Ann Arbor.

Hanna, W. A.

1971 *Bali and the West*. American Universities Field Service, Southeast Asia Series, vol. 19, nos. 12, 14.

1976 *Bali Profile, People, Events, Circumstances, 1001 – 1976*. New York.

Happé, P. L. E.

1919 "Een Beschouwing over het Zuid-Balische Soebakwezen en zijn Verwording in Verband met de Voorgenomen Vorming van Waterschappen in N. I." *Indische Gids* 41 : 183 – 200.

Harrison, B.

1954 *South-East Asia, a Short History*. London.

van der Heijden, A. J.

1924 – 25 "Het Waterschaps wezen in het Voormalige Zuid-Balische Rijks Badoeng en Mengwi." *Koloniale Studien* 8 : 266 – 275; 9 : 425 – 438.

von Heine-Geldern, R.

1930 "Weltbild und Bauform in südostasien." *Weiner Beitragezur Kunst-und Kulturgeschichte Asiens* 4 : 28 – 78.

1942 "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia." *Far Eastern Quarterly* 2 : 15 – 30.

Helms, L. V.

1882 *Pioneering in the Far East and Journeys to California in* 1849 *and to the White Sea in 1848*. London.

Hexter, J.

1957 "*Il principe* and *lo stato*." *Studies in the Renaissance* 4 : 113 – 138.

Hobart, M. M.

1975 "Orators and Patrons: Two Types of Political Leader in Balinese Village Society." In Bloch, 1975. pp. 65 – 92.

Hocart, A. M.

1936 *Kings and Councillors*. Cairo.

van Hoëvell, W. R.

1849 – 54 *Reis over Java, Madura en Bali in het Midden van 1847*. 3 vols. Amsterdam.

Holt, C. (ed.)

1972 *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca (N. Y.).

Hooker, M. B.

1978 "Law Texts of Southeast Asia." *The Journal of Asian Studies* 37:201 – 219.

Hooykaas, C.

n. d. "Hinduism of Bali." *The Adyar Library Bulletin*, pp. 270 – 280.

1958 *The Lay of the Jaya Prana*. London.

1960 "Two Exorcist Priests in Bali." *Man* 60:231.

1964a *Āgama Tirtha, Five Studies in Hindu-Balinese Religion*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, vol. 70, no. 4. Amsterdam.

1964b "Weda and Sisya, Rsi and Bhujangga in Present-Day Bali." *TLV* 120:231 – 244.

1966 *Surya-Sevana, The Way to God of a Balinese Siva Priest*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, vol. 72, no. 3. Amsterdam.

1973a *Religion in Bali*, Leiden.

1973b *Balinese Bauddha Brahmans*. Amsterdam.

1973c *Kama and Kala, Materials for the Study of the Shadow Play in Bali*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, vol. 79.

1977 *A Balinese Temple Festival*. The Hague.

Hooykaas [-van Leeuwen Boomkamp], J. H.

1956 "The Balinese Realm of Death." *TLV* 112:74 – 87.

1961 *Ritual Purification of a Balinese Temple*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, vol. 68, no. 4. Amsterdam.

Hunger, F. W. F.

1932 "Adatdesa's en Gouvernements-desas in Zuid-Bali." *Koloniale Studien* 6:603 – 616.

1933 "Balische Deelbouw Contracten Gewijzigd als Gevolg der Huidige Crisis." *Koloniale Studien* 18(April).

Hunt, R. C., and E. Hunt

1976 "Canal Irrigation and Local Social Organization." *Current Anthropology* 17:389 – 411.

Jacobs, J.

1883 *Eenigen Tijd onder De Baliers*. Batavia (Neth. East Indies).

Jansen, M. B.

1977 "Monarchy and Modernization in Japan." *Journal of Asian Studies* 36:611 – 622.

Jasper, J. E., and Mas Pirngadie

1930 *De Indandsche Kunstnijverheid in Nederlandsch Indië*. Vol. 5. The Hague.

Jones, R. B.

1971 *Thai Titles and Ranks*. Cornell University Southeast Asia Data Paper, no. 81.

Juynboll, H. H.

1923 *Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst*. Leiden.

van der Kaaden, W. F.

1937 "Beschrijving van de Poeri Agung te Gianjar." *Djawa* 17 :392 – 407.

Kalff, S.

1923 "Javaansche Pusaka." *Djawa*, vol. 3.

Kamus

1975 *Kamus Indonesia-Bali*. Jakarta.

Kantorowicz, E.

1957 *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton.

de Kat Angelino, P.

1921a "De Amstvelden en de Petjatoe-Pengajah in Gianjar." *Koloniaal Tijdschrift* 10:225 – 265.

1921b "De Robans en Parekans op Bali." *Koloniaal Tijdschrift* 10:590 – 608.

1921c "Over de Smeden en eenige andere Ambachtslieden op Bali." *TBG* 60:207 – 265; 61:370 – 424.

1921d "De Léak op Bali." *TBG* 60:1 – 44.

de Kat Angelino, P., and T. de Kleen

1923 *Mudras Auf Bali; Handlungen der Priester*. Hagen im

Westfalen (Ger.).

Kersten, J.

1947 *Bali*. 3rd ed. Eindhoven (Neth.).

Keyes, C.

1978 "Structure and History in the Study of the Relationships between Theravada Buddhism and Political Order." *Numen* 25: 156 – 170.

Kiefer, T.

1972 "The Tausug Polity and the Sultanate of Sulus: A Segmentary State in the Southern Philippines." *Sulu Studies* 1: 19 – 69.

Koentjaraningrat, R. M.

1961 *Some Social-Anthropological Observations on Gotong Rojong Practices in Two Villages of Central Java*. Cornell University Monograph Series, Modern Indonesia Project. Ithaca (N. Y.).

1965 "Use of Anthropological Methods in Indonesian Historiography." In Soedjatmoko et al., 1965, pp. 299 – 325.

Kol, H. H.

1913 *Weg met het Opium*. n. p.

Korn, V. E.

1922 *Balische Overeenkomsten*. The Hague.

1923 "Hoe er Nieuw Licht werd Geworpen op het Balische Soebakwezen." *Koloniaal Tijdschrift* 12: 324 – 332.

1927 "Balische Bevloeings-tunnels." *Koloniale Studien* 11: 351 – 382.

1932 *Het Adatrecht van Bali*. 2nd ed. The Hague.

1933 *De Dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan*. Santpoort (Neth.).

1960 "The Consecration of a Priest." 1st ed. 1928. In Swellengrebel et al., 1960, pp. 133 – 153.

van der Kraan, A.

1973 "The Nature of Balinese Rule on Lombok." In Reid and Castles, 1973, pp. 91 – 107.

Krom, N. J.

1931 *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. 2nd ed. The Hague.

Kruyt, A. C.

1906 *Het Animisme in den Indischen Archipel*. The Hague.

Kulke, H.

1978 *The Devaraja Cult*. Cornell University Southeast Asia Data Paper no. 108. Ithaca (N. Y.).

Kusuma, I Gusti Ananda

1956a *Kamus Bali-Indonesia*. Den Pasar (Bali).

1956b *Kamus Indonesia-Bali*. Den Pasar (Bali).

Lamster, J. C.

1933 *Landschap, Bevolking, Godsdienst, Gebruiken en Gewoonten, Architectuur en Kunst van het Eiland Bali*. Haarlem(Neth.).

Lansing, J. S.

1977 "*Rama's Kingdoms: Social Supportive Mechanisms for the Arts in Bali*." Ph. D. diss., Dept. of Anthropology, University of Michigan.

Leach, E. R.

1954 *Political Systems of Highland Burma*. London.

1959 "Hydraulic Society in Ceylon." *Past and Present* 15:2 – 25.

1960 "The Frontiers of Burma." *Comparative Studies in Society and History*3:49 – 68.

LeClair, E., and H. Schneider

1968 *Economic Anthropology*. New York.

Lekkerkerker, T. C.

1918 *Hindoe Recht in Indonesië*. The Hague.

van Leur, J. C.

1955 *Indonesian Trade and Society*. The Hague and Bandung (Indonesia).

Liefrinck, F. A.

1877 "Nota Betreffende den Economische Toestand van het Rijk Bangli, Eiland Bali." *TBG* 24:180 – 200.

1886 – 87 "De Rijstcultuur op Bali." *Indische Gids*, pt. 2 (1886), pp. 1033 – 1059, 1213 – 1237, 1557 – 1568; pt. 1 (1887), pp. 17 – 30, 182 – 189, 364 – 385, 515 – 552.

1915 *De Landsverordeningen der Balische Vorsten van Lombok*. 2 vols. The Hague.

1921 *Nog Eenige Verordeningen en Overeenkomsten van Balische Vorsten*. The Hague.

1927 *Bali en Lombok*. Amsterdam.

Lombard, D.

1967 *Le Sultanate d' Atjeh au temps d' Iskandar Muda (1607 – 1636)*. Paris.

Mabbett, I. W.

1969 "Devaraja." *Journal of Southeast Asian History*10:

202 – 223.

Maspero, G.

1928 *Le Royaume de Champa*. Paris.

Masselman, G.

1963 *The Cradle of Colonialism*. New Haven.

McKay, E. (ed.)

1976 *Studies in Indonesian History*. Carlton (Victoria, Australia).

McPhee, C.

1970 "The Balinese Wayang Kulit and Its Music." 1st ed. 1936. In Belo, 1970a, pp. 146 – 197.

Mead, M.

1970 "The Strolling Players in the Mountains of Bali." 1st ed. 1939. In Belo, 1970a, pp. 137 – 145.

Meilink-Roelofsz, M. A. P.

1962 *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*. The Hague.

Mershon, K. E.

1970 "Five Great Elementals, Panchă Mahă Bută." In Belo, 1970a, pp. 57 – 66.

1971 *Seven Plus Seven, Mysterious Life-Rituals in Bali*. New York.

Meyer, J. J.

1916 – 17 "Een Javaansch handschrift over Pamor-motieven." *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw*, vol. 1.

Middleton, J., and D. Tait (eds.)

1958 *Tribes Without Rulers*. London.

Millon, R.

1962 "Variations in social Response to the Practice of Irrigation Agriculture." In Woodbury, 1962, pp. 55 – 58.

Mishra, R.

1973 *Lintasan Peristiwa Puputan Bandung*. Den Pasar (Bali).

1976 *Puputan Badung, Kutipan dan Terjemahan Lontar Bhuwana Winasa*. Den Pasar (Bali).

Moertono, S.

1968 *State and Statecraft in Old Java*. Cornell University Monograph Series, Southeast Asia Program. Ithaca (N. Y.).

Moojen, P.

1920 *Bali, Verslag en Voorstellen aan de Regeering van Nederlandsch Indië*. Batavia (Neth. East Indies).

1926 *Kunst op Bali, Inleidende Studie tot de Bouwkunst*. The Hague.

"Muntwezen"

1934 "Muntwezen." In Adatrechtbundels, 1934, pp. 492 – 496.

Mus, P.

1935 *Barabadur*. Paris and Hanoi.

1936 "Symbolism à Angkor Thom. Le 'grand miracle' du Bayon." In *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : Comptes rendus-des Séances*, pp. 57 – 68.

1937 "Angkor in the Time of Jayavarman VII." *Indian Arts and Letters* 11:65 – 75.

van Naerssen, F. H.

1976 "Tribute to the God and Tribute to the King." In Cowan and Wolters, 1976, pp. 285 – 295.

van Naerssen, F. H., Th. Pigeaud, and P. Voorhoeve

1977 *Catalogue of Indonesian Manuscripts*. Pt. 2. The Royal Library, Copenhagen.

Nielsen, A. K.

1928 *Leven en Avonturen van een Oostinjevaarder op Bali*. Amsterdam.

Nieuwenkamp, W. O. J.

1906 – 10 *Bali en Lombok*. n. p.

Njoka

1957 *Peladjaran Sedjarah Bali*. Den Pasar (Bali).

Nypels, G.

1897 *De Expeditien Naar Bali in 1846, 1848, 1849 en 1868*. Haarlem (Neth.).

Oxford English Dictionary

1971 *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*. Oxford.

Pané, S.

1956 *Sedjarah Indonesia*. 2 vols. Djakarta.

Parisada

1970 *Sambutan dan Hasil Keputusan Sabha, Kongress II, Parisada Hindu Dharma Seluruh Indonesia*. Den Pasar (Bali): Parisada Hindu Dharma, Kabupaten Badung.

Peddlemars, M.

1932 "Monographie van de Desa Wongaja Gdé." *Mededeling Gezaghebbers Binnenland Bestuur*, no. 15, pp. 25 – 30.

1933 "Balische Deelbouw Contracten Gewijzigd Als Gevolg der Huidige Crisis." *Koloniale Studien* 18 (December).

Phillips, P., and G. Willey

1953 "Method and Theory in American Archeology, Part I." *American Anthropologist* 55:615 – 633.

Pigeaud, Th.

n. d. *Javaans-Nederlands Handwordenboek*. Groningen (Neth.).

1924 *De Tantu Panggĕlaran*. The Haguc.

1938 *Javaanse Volksvertoningen, Bijdrage tot de Beschrijving van Land en Volk*. Batavia (Neth. East Indies).

1960 – 63 *Java in the 14th Century*. 5 vols. The Hague.

Polanyi, K.

1963 "Ports of Trade in Early Societies." *The Journal of Economic History* 23:30 – 45.

1966 *Dahomey and the Slave Trade*. Seattle and London.

1977 *The Livelihood of Man*. Ed. Harry W. Pearson. New York.

Polanyi, K., et al.

1957 *Trade and Markets in Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencon (III.).

Purnadi Purbatjaraka

1961 "Shahbandars in the Archipelago." *Journal of Southeast Asian History* 2:1 – 9.

Quaritch-Wales, H. G.

1934 *Ancient Siamese Government and Administration*. London.

1974 *The Making of Greater India*. 3rd ed., rev. (1st ed. 1951). London.

Rabibhadana, A.

1960 *The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period*, 1782 - 1873. Ithaca (N. Y.).

Radnitsky, G.

1970 *Contemporary Schools of Metascience*. New York.

Raffles, T. S.

1830 *The History of Java*. 2 vols. London.

Raka, I Gusti Gdé

1955 *Monografi Pulau Bali*. Djakarta.

Rassers, W. H.

1959a *Panji the Culture Hero: A Structural Study of Religion in Java*. The Hague.

1959b "On the Javanese Kris." 1st ed. 1938. In Rassers, 1959a, pp. 217 – 298.

Ravenholt, A.

1973 "Man-Land-Productivity Microdynamics in Rural Bali." American Universities Field Staff, Southeast Asia Series, vol. 21, no. 4.

Rawi, I Ketut Bambang Gdé

1958 *Pusaka Agama Hindu Bali*. Den Pasar (Bali).

Regeg, Ida Anak Agung Madé

n. d. (a) *Babad Bali Radjiya*. 2 vols. Klungkung(Bali).

n. d. (b) *Babad Pasek Suberata*. Klungkung(Bali).

n. d. (c) *Babad Pasek Gelgel*. Klungkung(Bali).

n. d. (d) *Siva-Buda*. Klungkung(Bali).

Ried, A., and L. Castles (eds.)

1975 *Pre-Colonial State Systems in Southeast Aisa*. Monographs of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, no. 6. Kuala Lumpur.

Resink, G. J.

1968 *Indonesia's History Between the Myths*. The Hague.

Ricklefs, M. C.

1974 *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi*, 1749 – 1792: *A History of the Division of Java*. London.

1978 *Modern Javanese Historical Tradition*. London.

Rickner, R.

1972 "*Theatre as Ritual*: *Artaud's Theatre of Cruelty and the Balinese Barong*." Ph. D. diss., University of Hawaii.

Ricoeur, P.

1970 *Freud and Philosophy*. New Haven.

Rouffaer, G. P.

1931 *Vorstenlanden*. In Adatrechtbundels, 1931, pp. 233 – 378.

Scheltema, A. M. P. A.

1931 *Deelbouw in Nederlandsch-Indië*. Wageningen (Neth.).

Schrieke, B. J. O.

1955 *Selected Writings*. The Hague and Bandung (Indonesia).

1957 *Ruler and Realm in Early Java*. The Hague and Bandung (Indonesia).

Schwartz, H. J. E. F.

1901 "Dagverhal van Eine Reis van den Resident van Bali en

Lombok." *TBG* 42:108 – 158, 554 – 560.

Shastri, N. D., Pandit

1963 *Sedjarah Bali Dwipa*. Den Pasar (Bali).

Sherman, G.

n.d. "On the Iconographic Evidence of an Ankorian Sacred Historiography." Unpublished paper. Cornell University.

Siddique, S.

1977 "Relics of the Past? A Sociological Study of the Sultanates of Cirebon, West Java." Ph. D. diss., Universität Bielefeld.

Simpen, W. I.

1958a *Babad Mengwi*. Den Pasar (Bali).

1958b *Sedjarah Perang Keradjaan Badung Menentang Kaum Pendjadjah Belanda*. Den Pasar (Bali).

Skinner, G. W. (ed.)

1959 *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia: A Symposium*. Yale University Cultural Report Series. New Haven.

Skinner, Q.

1978 *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge (U.K.).

Soedjatmoko et al. (eds.)

1965 *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca (N.Y.).

Soekawati, Tjokorde Gdé Rake

1924 "Legende over der Oorsprong van de Rijst en Godsdienstige gebruiken bij den Rijstbouw onder de Baliers."

Solyom, G. and B. Solyom

1978 *The World of the Javanese Kris*. Honolulu.

Southall, A.

1954 *Alur Society*. Cambridge (U.K.).

Stapel, F. W. (ed.)

1938 – 40 *Gescheidenis van Nederlandsche Indie*. 5 vols. Amsterdam.

van Stein Callenfels, P. V.

1925 *Epigriphica Balica*. Verhandelen van het Bataviaasche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, vol. 66, no. 3.

1947 – 48 "De Rechten der Vorsten op Bali." *Indonesië* 1:193 – 208.

Stingl, H.

1970 "Zur Instistitution des Obersten Bewässerungsbeamten in Buleleng (Nord-Bali)." *Jahrbuch des Museums für Volkerkunde zu Leipzig*, vol. 27. Akademie-Verlag, Berlin.

Stöhr, W., and P. Zoetmulder

1968 *Les Religions D' Indonesie*. Paris.

Stuart-Fox, D. J.

1974 *The Art of the Balinese Offering*. Jogjakarta.

Stutterheim, W. F.

1926 "Oost-Java en de Hemelberg." *Djawa* 6:333 – 349.

1929 *Oudheden van Bali*. Singaradja (Bali).

1932 *Het Hinduisme in den Archipel*. Groningen (Neth.).

1935 *Indian Influences in Old Balinese Art*. London.

1948 *De Kraton van Madjapahit*. Den Haag.

Sudhana, I Njoman

1972 *Awig-Awig Desa Adat di Bali*. Den Pasar (Bali).

Sudharsana, I Gusti Bagus

1967 *Mengapa Hari Raya Njepi Djatuh pada Bulan Kasanga*. Den Pasar (Bali).

Sugriwa, I Gusti Bagus

n.d. *Smreti Sudaya, Hindu Bali*. Den Pasar (Bali).

1957a *Hari Raya Bali Hindu*. Den Pasar (Bali).

1957b Babad Pasek. Den Pasar (Bali).

1958 *Pracasti Pandé*. Den Pasar (Bali).

Swellengrebel, J. L.

1947 "Een Vorstenwijding op Bali." *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, no. 2. Leiden.

1948 *Kerk en Tempel op Bali*. The Hague.

1960 "Introduction." In Swellengrebel et al., 1960, pp. 1–76.

Swellengrebel, J. L., et al.

1960 *Bali: Life, Thought and Ritual*. The Hague and Bandung (Indonesia).

1969 *Bali: Further Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague.

Tabanan

n.d. "Babad Arya Tabanan." Typescript in Udayana University Library. Den Pasar (Bali).

Tambiah, S. J.

1976 *World Conquerer and World Renouncer*. Cambridge (U.K.).

Tarling, N.

1962 *Anglo-Dutch Rivalry in the Malay World, 1780 – 1824*. Sydney.

Tate, D. J. M.

1971 *The Making of Modern South-East Asia*. Vol. 1. New York, London, and Melbourne.

Taylor, C.

1971 "Interpretation and the Sciences of Man." *The Review of Metaphysics* 25:3 – 51.

Tirtokoesoemo, R. S.

1931 *De Garabegs in het Sultanaat Jogjakarta*.

Tonkes, H.

1888 *Volkskunde von Bali*. Halle-Witterberg (Ger.).

Turner, V.

1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca (N. Y.).

van der Tuuk, H.

1897 – 1912 *Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek*. 4 vols. Batavia (Neth. East Indies).

Utrecht, E.

1962 *Sedjarah Hukum Internasional di Bali dan Lombok*. [Jakarta?].

Vella, W. F.

1957 *Siam under Rama III, 1824 – 57*. Locust Valley (N. Y.).

van Vleming, J. L.

1925 *Het Chineesche Zakenleven in Nederlandsch-Indië*. Dienst der Belasting in Nederlandsch-Indië, ser. no. 730. Batavia (Neth. East Indies).

van Vlijmen, B. R. F.

1875 *Bali 1868*. Amsterdam.

van Vollenhoven, C.

1918 – 33 *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. 3 vols. Leiden.

Vroklage, B. A. G.

1937 "Tandvijlfeest op Bali." *De Katholieke Missien* 10: 189 – 192

Wertheim, W. F.

1959 *Indonesian Society in Transition*. The Hague and Bandung (Indonesia).

1965 "The Sociological Approach." In Soedjatmoko et al., 1965, pp. 334 – 355.

Wheatley, P.

1961 *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur.

1971 *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago.

Wilken, G. A.

1912a *De Verspreide Geschriften van Prof. Dr. G. A. Wilken*. 4 vols. The Hague.

1912b "Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel." 1st ed. 1884 – 85. In Wilken, 1912a, vol. 2, pp. 1 – 287.

Willey, G., and P. Phillips

1955 "Method and Theory in American Archeology, Part II." *American Anthropologist* 57: 723 – 819.

Willinck, G. D.

1909 *Het Rechtsleven bij de Minangkabausche Maliers*. Lei-

den.

Wilson, H. H.

1892 *Works, II*. London.

Wirz, P.

1927 "Der Reisbau und die Reisbaukulte auf Bali und Lombok." *T B G*[Batavia]67:217－345.

1928 *Der Totenkult auf Bali*. Stuttgart.

Wittfogel, K.

1957 *Oriental Despotism*. New Haven.

Wolters, O. W.

1967 *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaja*. Ithaca (N. Y.).

1970 *The Fall of Srivijaja in Malay History*. Ithaca (N. Y.).

Woodbury, R. (ed.)

1962 *Civilizations in Desert Lands*. Dept. of Anthropology, University of Utah, Anthropology Paper no. 62. Salt Lake City.

Woodside, A.

1971 *Vietnam and the Chinese Model: A Comparative Study of Nguyen and Ch' ing Civil Government in the First Half of the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.).

Worsley, P. J.

1972 *Babad Buleleng, A Balinese Dynastic Genealogy*. The Hague.

1975 "Preliminary Remarks on the Concept of Kingship in the *Babad Buleleng*." In Reid and Castles, 1975, pp. 108－

113.

Zimmer, H.

1955 *The Art of Indian Asia, Its Mythology and Transformations*. 2 vols. New York.

de Zoete, B., and W. Spies.

1938 *Dance and Drama in Bali*. London.

Zoetmulder, P.J.

1965 "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography." In Soedjatmoko et al., 1965, pp. 326 - 343.

Zollinger, H.

1849 "Reis over de eilenden Bali en Lombok, 1846." *TBG*, vol. 23.

# 译 后 记

翻译格尔兹的著作，对我来说是一个不小的难题。他个人的学术生活经历，首先是文学的修养，然后是哲学的训练，使得他的作品呈现出一种独具的风格。不仅非英语世界的读者，连某些美国的人类学家都抱怨他的作品晦涩难读，加上格尔兹即兴修辞式的写作风格，更增加了一个外国读者解读的难度。但是，在怀有一种因我同样感到"难读"而生出的同情心的时候，我也同样相信，在任何时候，所谓的晦涩都不能成为"责难"任何一位作者的理由，正如简洁也不能成为赞美任何作者的理由一样。对格尔兹来说，他有勇气打破鸡蛋，承认他的作品是他作为一位主体进行"建构"的产物；从一个翻译者的立场来讲，也要勇气真诚承认自己在"译读"过程中所必然会出现的跨文化误解。尤其如果我们意识到，我们其实都在对另一个（或说第三个？）遥远的国度进行解读，那就是巴厘，和巴厘的剧场国家。

实际上，在人类学家的阅读经验里，格尔兹这部作品的主题早在他此前写作的一些论文中就已经出现（有关篇章可见他的其他两部作品：《文化的解释》和《地方性知识》），从这一意义上来说，《尼加拉》是他的此前某些论文的扩展形式。因此，如果想更好地理解这部作品，最好是与上述两本著作参照阅读。但我想说的另一点是，当格尔兹表面上是在扩充一些论文的时候，实际上他已经把政治科学中历来为人忽视（我们也不曾知觉）的一

个核心主题以一种精美的方式表述出来了：国家究为何物？通过“尼加拉”的叙述，格尔兹至少指出了这样一个事实：我们已经习以为常的“国家”观念，实际上只是一种“地方性”的产物。只不过，近现代世界史的历程将这一地方性事物“强行”变成了一种“世界性”、“普泛性”的事物。甚至在西方传统政治思想中，“国家”一词所拥有的“在一确定地域内垄断暴力”、“公众意愿的代表”等维度也是后来才得以凸显出来的。在这一点上，格尔兹与当代西方社会思想家走到了一块。格尔兹进一步以旁白的形式指出，甚至在当代西方社会，国家的其他两个维度（“地位”和“辉度”）也同样存在，只不过我们没有清醒地意识到罢了。但是，正像社会必须拥有“神话”一样，巴厘，同样还有我们这个世界（这个小小的岛屿，在这一意义上可视为我们这个世界的代表）也必须拥有（所谓的）“假象”和“虚荣”，它们并非可有可无之事，既非伎俩，也非遮羞布，它们构成了这个世界。

在简要概括格尔兹这本作品的思想之后，接下来应该交代一下某些翻译问题。本书开头部分的词汇表是作者本人编制的；但为了更好地理解格尔兹的思想，我将原书“附录”中的一部分“索引”，还有一些比较重要的术语，编成了一份“术语表”附在后面，以供读者参考。另外需要交代的是，原著的注释采取页、行标注方式（见原著者前言），但考虑到中国读者的阅读习惯，我把它改为通行的数字标注方式。注释部分中出现的页码，仍是英文原版中的页码，读者可查对、参看页边标出的原著页码，如：“见注释，页 215，”即见页边码“页 215”。

翻译这本作品，首先要感谢王铭铭教授。他亲自和格尔兹联系了版权事宜；而且，我对原作的理解和把握亦主要得益于和他的多次谈话。在初译稿呈送给他以后，他细心地对原稿进行了校正，从核心术语的译法，到文句的具体表述，都是他的心血

所在。

在翻译过程中，我还得益于许多老师和朋友的帮助。我要特别感谢赵旭东博士对我的诸多帮助。我的同学杨旭日也给我许多翻译方面的教益。严康敏老师不辞辛苦，帮助我解决了许多电脑技术方面的问题，谨向她表示深深的谢意。

在此，我也谨向施宏俊编辑表示诚挚的感谢，感谢他为这本译稿所做的非常出色的工作和就译稿本身提出的精彩建议；也以此来纪念 1998 年我们在北京大学结下的友情。

当然，文责自负，这是不能推脱的。我恳请读者能够为我指出译稿中的错讹、疏漏之处，以盼将来修正。

**赵丙祥**

1998 年 7 月 28 日于

北京大学社会学人类学所