

---

# 滇边佤寨的病痛叙事、脆弱性与具身化国家

黄剑波 胡梦茵 田远帆

**【摘要】** 医学人类学的研究通常把身体作为研究疾病的一个重要焦点，而越来越多的人类学研究也试图讨论“自然”的身体是如何成为社会结构的隐喻。基于五个月的田野调查，通过大量的民族志材料，并通过分析在现代医学以及传统驱鬼仪式失效之后佤寨村民试图理解自身的疾病的叙事追因，可以理解当地村民在现代医疗体系之外疾病叙事的社会语境，以及当地人对于身体脆弱性的持续感知。随着公共卫生的建设，当地长久存在的瘴气疫病说逐渐消失，但是依然存在着现代医学体系范围之外的疾病叙事。这种个体的疾病叙事体现了失序的身体转化为对于身体脆弱性的持续体验，而这种脆弱性则可以发现一个“具身化”的国家——即可以揭示国家力量如何深入地方社会，并内化于个体。

**【关键词】** 疾病叙事 脆弱性 具身化国家

随着 1961 年班洪佤寨<sup>①</sup>被正式划入中国边界，国家力量开始深入到地方社会。随着现代医学体系的进入、土地的重新改造以及国家边界的不断强化，瘴气已经消失在佤寨人的日常生活之中。然而寨中的病痛却并没有随着现代医学体系的进入而被消解。在为期五个月的田野过程中，笔者在佤寨<sup>②</sup>内遇到了好几位被疾病缠身的村民。他们无一例外地遭遇到了现代医学(或者说当地的现代医疗)无法破除的病痛处境，而传统的鬼神仪式也失灵。

笔者在与他们的接触过程中，意识到他们对于自身的病痛处境，不再单单是以某种对待疾病的眼光去看待。他们意识到自己所具有的某种脆弱性(vulnerability)，而解释这一脆弱性的唯一可能，便是国家进入到地方的诸多运动事件。无论是医生口中的疟疾以及慢性疼痛，还是魔巴<sup>③</sup>口中的水鬼树鬼，对于这些病痛中的人而言，都不过是自己被卷入一系列事件之后的结果，而这种对于脆弱性的持续体验则可以被视作国家具身化(embodiment)的过程。

## 一 病痛与治疗

在笔者与高医生<sup>④</sup>关于当地瘴气的讨论之中，一个三十年前的病例引起了笔者的注意。这位特殊的病人叫陈金叶，女，佤族，1980 年代初曾经因为持续的头痛到发展为四肢无力，最后昏睡了五天才醒来。这个病例在当时轰动一时，直到今天，除了高医生以外，很多村民也能清楚地回忆起这件事。对于这位病人，高医生依然坚持自己当年的判断：“她得的就是恶性疟疾。”高医生最初都不相信陈金叶在昏睡这么多天的情况下活下来，“胶队那个地方以前就是一摊沼泽，还是农业中学划一块烂地给他们住的，一到雨季就变成了烂塘，蚊子多，加上佤族人对于疟疾也没有什么抵抗力，来到山下就容易得病，就是因为瘴气……陈金叶刚昏睡过去不久，他们寨的人就把我叫过去了。这种突发的急性疟疾那个年代除了打针也没有太好的办法，没想到她后来还醒了……”

高医生口中的胶队，是指 1970 年代初在南富村成立的橡胶种植队。这个种植队隶属于生产大队(大队在村民口中也称为伙食团，得名于当时的农村公共食堂配给伙食)。橡胶队所开垦的胶林原先是山下芒卡坝边的一片原始森林，距离当时的村寨有十多公里的山路。胶队队员每天往返胶林和村寨十分不便，因此当地政府又从山岗农业中学划了一块地给胶队队员们居住。由于原先村寨中的年轻人大多都被编入了胶队，随着这些人迁移到了山下芒卡坝的那片烂塘，原先的村寨逐渐被称为老寨，而山下的聚居地则成为了胶队自然村。高医生在文革时期参加了赤脚医生的培训班，毕业之后就回到了芒卡坝，一直在胶队里当医生。对于胶队队员们口中的瘴病，高医生也一直是当做疟疾来治疗的。在 70 年代刚回乡的时候，针对疟疾的西药比较紧缺，高医生便自己上山采一些当地的草药来给胶队队员治病。

---

陈金叶正是高医生在胶队时遇到的病人。陈金叶的丈夫茶志军年轻的时候是农村卫生员，村民遇到的一般小病都会去求助他，他在高医生分配至此地前会给病人打打针，抓些草药，挣些额外的工分。茶志军也说不清陈金叶当时到底得的是什么病：“大妈当时头疼得很，不像是疟疾，但是最后又确实是打针才把她救活的……我也说不清，她现在想起这件事情总是怪在我盖房子上。”正如茶志军所说，陈金叶病昏睡数日不醒的症状和一般疟疾的症状截然不同，同时也无法用当地常见病的症状来解释。她日益虚弱的身体在寨子里老魔巴眼中便成为了野鬼在暗中为害的结果。

早在陈金叶昏迷不省人事之前，老魔巴就给她算了一卦，认定是水鬼在暗中为害：原因就是陈金叶的丈夫在“栽新房”的时候没有按照传统做法——看米卦——来判断能不能盖房——搬家前没有征询水鬼的意见就占据了水鬼的地盘，老人认为这一鲁莽的举动惹怒了新房附近住在井里的水鬼，水鬼便迁怒陈金叶。在高医生被请去之前，陈金叶家已经数次叫魂。高医生在陈金叶醒来之后，也建议陈金叶搬家避开河谷里的瘴气，从胶队自然村回到老寨生活。

虽然高医生的这一建议依然是基于瘴气便是疟疾这一基础，希望陈金叶避开烂塘所在的蚊虫滋生地。事实上，关于陈金叶苏醒恢复这一过程，高医生自己也不能确定是否是药物起作用的结果。而这一举动在寨子村民的眼中则转变成为了“高医生也认为是新寨子有野鬼的，陈金叶搬家是为了避开这些鬼。”而魔巴驱鬼的仪式也一直在新寨中延续了下去，成为在常规的医疗手段失效之后的另一种途径。我们很难做出疟疾和野鬼这两种关于瘴病的解释体系以及相应的治疗实践是以某种平行的方式存在于佻寨之中的结论。事实上，在今天无论老寨还是新寨，医务室肯定是首先的选择。然而对于佻寨之中存在的种种病痛，现代医学体系并未完全将它们囊括在内。当现代医学的治疗手段失效时，佻寨的人会转向寨中的魔巴以寻求帮助。

李学明是胶队第二任队长的儿子，今年三十六岁，胶队出生的第一代人。十多年前，他同胶队会计彭钢的女儿结了婚，因为彭钢的儿子去世了，两家都希望他留在寨里，李学明也就没有像其他人那样外出打工，而是留在家子里承父业经营橡胶。后来李学明的婚姻没能继续下去，他索性就把组长的职务转交给公社第一任队长的儿子，加入进了去广东打工的队伍中。流水线工作压力和强度使他有头痛的问题，医生建议他回乡养病。意想不到的，回家休养的李学明身体反而越来越差，除了眩晕外，还多了耳鸣和虚弱无力等症状——也就是笔者后来所看到的——疼痛主导了他全部生活。

在数次前往市医院求医无果后，李学明开始寻求各种偏方和民俗疗法来治疗病痛。他的家人请魔巴到家中叫魂。“我叫了好多次魂，耿马的傣族和尚，岩帅大寨的老魔巴，孟定的汉族老人都请过来我家好多次，医院都查不出来是什么原因，所以只可能是鬼病了……你也觉得很难相信吧……叫了几次魂后，好像是比以前强了不少，但是我不能去人多的地方，一到人多的地方我就头疼，接着就是长时间的耳鸣，像有人在耳边不停地说话。我想要病快点治好，就可以出去打工了。我现在连胶林都不去了，那里的鬼更多，老爹老妈现在一大早上还要去割胶，我重活都做不了，不能分担家里的劳动，稍微动一下就没有力气了……”

仅笔者在田野的期间，李学明家就举行了三次做鬼叫魂仪式。据说他回家后一年多来，做过不同的仪式不下十多次了。笔者很少在村子里能碰到他，偶尔遇到也就是听他抱怨自己的疼痛，而且经常聊到一半，他就表示头又开始疼了，得回去睡觉。李学明在患病后不再参加村里的一切活动，村里人只会李家做鬼叫魂的时候去他家帮忙张罗准备。但村民们其实并不理解李学明，反而觉得他是为了偷懒才假装成患鬼病的样子，整天请人在家捣鼓“迷信”，牛鬼蛇神一点也不“像个男人”。对于李学明的病症，高医生也给不出更多的解释。而对于这些频繁举行的驱鬼仪式的作用，高医生的态度十分不以为然：“最早我在乡上医疗站给人看病，那些病人总是拖到很晚才来找我——就是因为佻族有出门前算日子的传统，日子不好一律不出寨门。我以前看到这种情况总是骂他们，现在倒是没有这么迷信的人了，但叫魂还是做的不少……”。

无论现代医学体系与传统的魔巴驱鬼仪式之间存在着怎样的龃龉，对于老寨以及胶队自然村的村民来说，都是可以依赖的摆脱身体不适状态的手段。区分某一种疾病或者症状对于他们来说并不是最终的目的。与死神擦肩而过的陈金叶对于自己当年是恶性疟疾的受害者还是因为丈夫的不慎被水鬼侵扰并没有如笔者一样探求究竟的冲动，而李学明也对“慢性疼痛”这样一个名词感到陌生，同时也显示出一种漠不关心的态度。

---

对他们而言,如何让虚弱或是疼痛消失才是最关键的,在此基础上,药物与仪式被划入同一个区分维度之下——是否有效。但同时我们也需要意识到,病症的消失并不意味着病痛的痊愈。除了陈金叶和李学明,佷寨中的大部分人都处在某种慢性的甚至是日常性的病痛侵扰之下。这种侵扰并不会因为种种的医学名词的引入而退却,比如“疟疾”、“慢性疼痛”、“腰椎间盘突出”;也不会因为某个驱赶鬼魂的仪式而一劳永逸地解决——野鬼还会再来,不确定的只是何时何地。

## 二 持续体验的脆弱性

虽然佷寨中的村民对于疾病的名称或是野鬼的来源并没有显示出探究的热情,但是他们依然试图理解自己患病的整个事件。对于他们来说,自己身体长期处于被侵扰或者可能被侵扰的脆弱状态,这样一种无法摆脱的脆弱性正是他们需要理解和解释的东西。

现代医学发展带来最重要的改变就是将所有的疾病简化为身体器官的现实,过度的专业化导致了现代医学与宗教、神学、社会文化等领域的分野,也就产生了上文所述的两种理解疾病的路径以及治疗手段。但另一方面,疾病依然是一种社会存在。对健康和疼痛的感受并不是完全先天和本能的,而更多的是后天在社会中习得的。当人察觉到身体不适或不正常时,他会去追寻其原因,个人的文化背景为其提供了一个解释身体、疾病和病症的空间。

自1970年代起,凯博文(Arthur Kleinman)和古德(Byron Good)将格尔兹的阐释人类学引入医学研究,他们将文化与病患的关系置于分析中心,来考察各种医疗传统中的病患相伴的象征结构和过程。采取阐释取向的医学人类学家认为疾病和疼痛都是存在于社会现实特殊布局中的构建物,只有在特定社会关系组成的情境下,才能理解和领悟其蕴含的丰富意义。<sup>(1)</sup>

病人对自己的身体健康状况有自己的看法,因此会形成一个自己的“阐释模式”,模式是个人的,但同样也扎根在文化的土壤之中,疾病有独特的“语义网络”。比如说生病的人们会把自己的病归咎于“不健康的生活方式”、“受到污染的生存环境”等。人们通过对疼痛的表达和隐忍来达到各种不同的诉求,也许是早年不公正的待遇,也许是正在经历的压抑的消极情绪,通过对疼痛的表达,将不满的情绪合理化。

回到佷寨的村民身上,在笔者的田野过程中,往往和他们谈论起他们的身体与疾病的时候,都会被他们拽回到整个村寨的历史当中,特别是胶队以及胶队自然村的历史。而他们对于自身的疾病根源、身体的脆弱性的根源和体验,都与个人以及胶队的历史纠葛紧密关联。

陈金叶向笔者描述起自己的那场大病时,和高医生、丈夫茶志军以及其他的村民的表述有所不同。每当陈金叶回忆起这件事情的时候,她更多地认为是胶林包产到户时分配政策与他们开荒时付出的艰辛间的不平等,闷闷不乐才是致病的直接原因。在她的对疼痛根源的追寻过程之中,年轻时期参加劳动带来的身体上的疼痛,转变成为了变迁过程中精神上的创伤。

“搬下来已经是八几年的事情了,我记不清具体是几年,只知道那时候橡胶树已经可以割了,一公斤大概五毛钱。那时候我不仅要割胶、收胶,还要给树施肥。树那么多,天没亮就要去胶林,要不然胶树不出水。

这时候我的大女儿也出生了,没有老人能帮忙带孩子,太累了,我忙不过来。身体也越来越虚弱。最开始是头晕、一下冷一下热的。大爹是队里的卫生员,怀疑是疟疾,就抓了些草药,给我刮痧,各种方法都试过了,可没有什么用,反而病越来越严重。下来的人谁没得过疟疾?只不过我觉得我那次疟疾的感觉跟以前不一样。老人们叫我们做迷信,也不敢做啊,怕村上的人说我们(落后做迷信);刚搬下来也没钱养猪,只能偷偷杀鸡看卦,说是有鬼在房子外面,就叫人做鬼了好多次请他们离开,也没什么用。

后来就开始搞包产到户了,我当时头疼到走路的力气都没有了,一觉就睡了五天,等我醒来的时候,才发现街上的高医生正在给我打吊针,连扎针我都没有感觉到。大爹说我怎么叫都叫不醒,我记得很清晰,醒来的那一下,我觉得自己很轻,感觉像要飘起来

---

了。那个时候我就知道：我要死了。

大爷跟我说高医生要我们搬家，搬回山上避一避这里的瘴气。我们在老寨又没有落脚地方了，就搬去了胶队另外一个寨子，稍高一些的地方，我们也有兄妹在那边，可以相互照顾。在那边我们住了七年，虽然疟疾再发过几次，后来我坚持吃药，已经十多年没有复发过了；又生了三个女儿，但她们也总是生病；那边的老人看了卦，也是说那个胶队不‘好在’，说是有鬼经常找上门来，让她们生病；加上我们自己的胶树离现在这个寨子更近，最后还是搬了回来。”

陈金叶的故事中其实是这样开头的：“当时搞包产到户……劳动根本做不完，又病了，村上分配太不公平，我太生气就昏过去了”。陈金叶的疾痛叙事中，胶队在包产到户时分配不公致使得陈金叶郁郁寡欢，最后水鬼趁着疟疾一起作用，她才昏迷不醒的：“胶树可以割后，村里发现我们胶队看管的胶林产量很高，觉得我们这么几户人管不来这么大的胶林，又从老寨拉来五家人加入胶队来帮忙。结果他们下来没过多久村里就实行分产到户了，跟着我们一起平分了胶树。”

包产到户后，家庭收入不再根据劳动者的工分计算，收了多少胶水各家烤好卖出去，自负盈亏。“我现在都还觉得不公平，那时候怕不是更气不过……我知道我们是在替国家看管胶林，橡胶不属于我们，可我们吃了多少的苦才把这么一大片原始森林改成现在的橡胶林，当时种树的时候村上没觉得我们干的活重，收胶的时候就觉得我们赚得多了，要多拉些人来分……”

我出生在缅甸，四岁的时候父母就死了，我和姐姐成了孤儿，叔叔把我们从小缅甸接回了中国。叔叔家缺钱，还是供我们读了几年小学。不过叔叔家里的人太多了，读了四年小学后也没钱供我继续上学了。从学校出来我就在家里干农活，15岁我就和茶志军结了婚，不到一年，我和大爷就加入了伙食团，从老寨下来种橡胶树。

刚开始的时候我是育苗员，每个月能拿到几十块钱，不多。毕竟橡胶树七八年后才能割，头几年卖不出钱。那时候每天都要完成工分，打雷下雨也必须得上工。而且我和大爷当时都住在老寨里，每天要下山来种树，虽然林子里也搭了小棚子可以暂时躲躲雨，老人总是说林子里有鬼，还说有老虎出没，当时我们哪里怕鬼哦，都是毛主席说的‘牛鬼蛇神’。山下实在太热了，不‘好在’，没人愿意住在里面过夜，但是下雨就没办法了，只能住在漏水的棚子里。现在我回想起来，我的风湿就是这么来的。

树苗如果死了没长好都要扣钱，有时候连着几天没有雨，挑水都来不及，偷不了懒……现在想起来都觉得累，我们真的很能吃苦……”

在陈金叶的回溯之中，“不公平”的包产到户很显然是她昏迷五天的直接导火索，至于到底是因为“太气了”晕过去五天还是因为郁郁寡欢水鬼趁机作祟，对于她的疾痛叙事而言并不会带来太大的差别。同时作为胶队最早的一批队员，陈金叶参与的开荒、种植胶林、收取胶水等等紧张的劳动不但成为她身体的直接负担，成为她日后所显现出来的“苦”的来源，同时也成为包产到户之后“不公平”感的来源。计划经济时代的强制而又高强度的劳作使得陈金叶个人以及身体都逼近了脆弱的状态，而政策的再次改变则让这种脆弱性直接转化为了无尽的疾病/野鬼的侵扰。

一次在陈金叶家的访谈过程中，天突然下起了大雨。这场突如其来的大雨打乱了陈金叶做家务的节奏：按照计划她午后就该把胶林里的胶水收集起来。因为接橡胶的碗被绑在树上的，雨水会顺着树干渗到碗里，一场雨过后，碗里的胶水会全部溢出到地上。村民们眼见快要下雨，都会赶忙骑着摩托去胶林抢回一些胶水，可陈金叶自己不会骑摩托，女儿茶小三和丈夫茶志军也不可能马上从镇上赶回来，她索性就不收了。

对于陈金叶来说，这并不是偶然发生的情况。事实上，陈金叶对于自己因为三十年前那场大病而不得不在几个寨子之间徘徊的命运也感觉到一种深深的无力。虽然搬回胶队自然村是为了离胶林更近，然而陈金叶还是对那片胶林心有余悸。不仅仅是那边湿热蚊虫多，或是像老人和魔巴们所说的野鬼肆虐，更是因为那片胶林承载着她所有的劳苦、不公和疾痛。而李学明的慢性疼痛的解释，则是来源于给他看了卦的老魔巴。对于李学明持续的疼痛，在看完卦后，魔巴把李学明的疾病追溯到他自己都快要忘记的

---

事情——砍树,并把这一事件与更遥远的文革时期的毁庙相连接。

在 1961 年班洪回归之前,整个佤寨都在山上,而山下的坝子属于几十户傣族人家。解放之后,山上的佤寨人迁入了这块在征战之中被废弃的无主地。然而原先芒卡坝上还有一座由傣族人供奉的缅寺。佤寨人并不信奉傣族人的鬼神,这座缅寺也就逐渐荒废,最终在文革运动中被砸毁。

这座缅寺并不是唯一一座在文革运动中被清除的寺庙,而佤寨人自己的魔巴也在这场运动中受到了批判。关于这段时期的破除封建迷信、损毁寺庙以及批斗魔巴的事件,田野地点里不少报道人都向我提起过它们与离奇患病事件之间的因果报应般的联系。当时胶队的不少队员都参加过沧源县城大会堂举办的批斗大会,茶志军当年也是抄班洪大寨胡忠华家的红卫兵中的一员。“那时候我调皮不懂事,跟大家一起去了班洪大寨拆胡忠华的家……班洪也有缅寺,扣勐胶队有个叫王志能的人因为带头砸了班洪的庙,回来就得了鬼病,有时候清醒有时候疯疯癫癫的。他的女儿也总是得病,王志能死了,他女儿才好……”

因此,芒卡坝那座被拆毁的缅寺也一直是胶队队员们的心头之患。魔巴认为,当年寺庙损毁时,佛像的毁坏意味着鬼神的物理的身体被杀死了。因而这些傣族的鬼神只能逃散在坝子各处,寻找新的栖身之所,变成了佤寨人口中的野鬼。其中一处便是曾经被李学明砍掉的一棵树。李学明砍树的行为等于拆毁了那个鬼的房子,因而大大地激怒了它。但那时李学明比现在强壮,鬼完全伤不到他。等到他身体虚弱时回家养病,充满着怨气的野鬼便乘虚而入,彻底把李学明打垮了。

“我怎么可能知道这棵树是不能砍的,从来没有人跟我说过,要是知道的话我也不会变成现在这样了”,李学明谈起他的怪病时显得愤愤不平,毕竟缅寺被损毁的时候他还没有出生。“早上我从胶林回来,那时候天已经亮了,我刚走进寨子,突然眼前就黑了,有一下我什么都看不见,只觉得特别的冷……我听到了奇怪的声音,特别的害怕,想往家里跑,但是根本跑不动。我掏出手机想给家里人打电话,发现我连滑动解锁的力气都没有。这样大概有好几分钟我才缓过来。后来我的病就越来越严重了,魔巴算了卦,说是住在树上的鬼,来找我算账了。”

而在魔巴以及李学明自己的解释当中,除了砍树这一导火索,另外一个很重要的契机便是李学明在广东的工厂里做工时,亏损了身体。而事实上头疼的症状也出现在李学明还在广东的时候,只不过回到老家病情愈发严重,以至于他现在完全无法进行任何劳动。对于李学明来说,离开佤寨远去广东这样一个陌生的内地打工给自己带来了无尽的风险。

正如老寨中的老人认为的离开自己的寨子太远便容易遭受到鬼的攻击一样,前往广东打工便正是这种“离开自己寨子太远”的情形。而回村之后的李学明则再次碰上了历史事件之下的野鬼的侵扰。对于李学明个人来说,这似乎是自己运气太糟的表现——砍倒一棵不该砍的树,招惹上和自己毫无关联的鬼神。

但另一方面,对于佤寨的人来说,这种被野鬼侵扰的风险又是某种必然存在的事物。当被卷入国家政治运动中的胶队队员“侵占”了傣族人的坝子,损毁了缅寺,甚至批斗了魔巴的时候,这种脆弱性就产生了,并且长久地存在于村寨之中。换言之,即使不是李学明,也会是其他人因为砍了树或者动了石头,而激怒这片土地上的野鬼们。而同样,在今天的芒卡坝,越来越多的年轻人为了生计而选择出村打工,远走外地。这也似乎意味着这种身体的疾痛是某种注定的命运。从这个意义上来说,佤寨人的身体的脆弱性,也是整个佤寨社会的脆弱性。

李学明的前岳母,54岁的刘小燕,虽然成为了村中唯一的基督徒,但依然没有摆脱这样一种脆弱性的威胁。因为患有严重的腰椎间盘突出症,她走路和讲话都很慢很轻。用她自己的话来说,“全身的病,都是胶队早年的工作造成的……如果不是家里缺人手,我一天都不想待在这里。”

她和陈金叶一样,十五六岁就加入了胶队,后来和胶队的会计彭钢结婚,生下了一个儿子和两个女儿。十多年前,孙女刚出生不久,她的儿子在镇上被卡车撞倒,死了,媳妇也改了嫁,只有孙女被她留了下来。她说她留在村子里的唯一原因就是想把她孙女

---

养大,让她好好读书走出佷山。

而她的大女儿就是李学明的前妻,性格不好,刘小燕也整日为她发愁。小女儿在杭州打工,将她接去散心,也因此参加了杭州的基督教会并且受了洗。因此回到佷寨之后的刘小燕一次都没有请过魔巴来家里做法事,取而代之的是按照杭州的教友告诉她的向上帝祷告来寻求帮助。然而这样一套实践依然不能缓解她每日因为腰椎间盘突出以及胆结石所遭受的疼痛,以及面对早逝的儿子、年幼的孙女以及依旧没有着落的大女儿时所体验到的痛苦。

一次笔者在参加村里人婚礼的时候遇到刘小燕,她告诉我寨子的自来水直接来自山泉沉淀,如果遇到暴雨第二天水质就会变差,颜色会发黄。“不过这水已经很好了,以前我们都是去树林里挑水回来……当时教会的人说可能是我喝的水不好才得的胆结石。我想了下可能真是这样,胶队山下水是不好,如果我没有下来,继续住在山上喝山泉水,我的胆现在也不会被拿掉……”当笔者告诉她如果饮食不规律也有可能得胆结石时,她想都没想地说“我们伙食团当年要管那么大的橡胶林,根本没什么时候能准时吃饭的。这也可能是我得胆结石的原因吧。”

同李学明一样,刘小燕也一直处于慢性疼痛之中。因为腰椎间盘突出她经常需要去医院输液来缓解疼痛,她对于疼痛的抱怨也如同上述的逻辑,全都将其追溯到加入橡胶种植队上:如果当年没有下山,她现在什么病都不会有。“那时没有车,几十斤重的胶还不是要拎回来等着老板收购,以前年轻没觉得有什么事情,现在老了问题就都出来了。”

而面对更具体的生活,刘小燕一直向笔者抱怨:“我就总是在想为什么我这么倒霉,我那么聪明的儿子死了,他是这里第一个考上县里高中的人。女儿再婚后又离了,大爷每天喝酒,我自己全身又都是病。教会的弟兄姐妹叫我想上帝,多祈祷,这都是对我的考验……刚回来的时候,他们还会给我打电话跟我联系,后来联系就断了……我不知道要怎么做,所以每天我都在家里给耶稣、观音上一束香……”

对于佷寨中的村民来说,身体的疾痛与生活的苦难并没有那么清晰的界限。与疾病相关的疼痛或多或少有着社会隐喻,尤其慢性病会通过时间流逝来侵蚀“健康”的人体,慢性病痛的发生贯穿着历史,体现了社会发展在身体塑造上留下的种种痕迹。回溯疾病的起源,我们可以发现很多意味深长的社会现实,即使从社会话语体系构筑的历史中“抹去”,社会现实却依然通过个体的身体感受微妙地表达出来。

无论是陈金叶还是李学明,抑或是刘小燕,他们的身体的疾痛以及生活的苦难都来源于从老寨迁下山进入到胶队工作,从佷寨人转化为胶农,从山上的流民转化为地底坝子的定居者。这便是刘小燕一直和笔者重复叨唠的“如果我没有下山”的意义。我们无需求证这样一种因果关系的确实性,然而毫不怀疑的,这样一种叙述意味着佷寨人所持续体验到的身体的脆弱性,有着超越生物性的根源。这种社会性或是文化性的根源不仅仅是某种野鬼的隐喻,而更在于1961年之后国家的具身化。

### 三 “具身化”的国家

对于身体的关注是医学人类学研究的起点,无论是生物、科技、认知、心理、医疗、文化、社会、历史、政治、经济、法律、甚至是全球化的想象,都可能展现在个人的身体上。<sup>①</sup>文化人类学常常关注“自然”的身体是如何成为社会结构的隐喻的。对身体社会性的探讨也构成了文化人类学“社会结构”研究的重要领域之一。

比如在人类学家杜蒙代表作《阶序人》中,身体被视为一种技术和社会实践,一个承载了社会文化的象征体系,与社会分类机制、阶层划分、社会人的建构等密切相关。道格拉斯的《洁净与危险》和《自然象征》是身体人类学研究的开端。<sup>②</sup>她提出了著名的“两个身体”概念,即物理身体和社会身体。

相对于物理身体,她对社会身体更感兴趣,而且她关注的焦点在于寻找社会危险与身体象征之间的一致性。比如在《洁净与

---

危险》中,她认为社会控制系统有助于社会与个人身体经历之间达成和谐一致。在《自然象征》中,她认为在不同社会中,身体的状况依赖于社会组织特征的状况,而这种特征又由文化分类决定,并超出个人角色的群体控制。

“具身化”则是基于之前人类学关于身体的讨论而出现的一个重要概念。它源于社会科学界对于笛卡尔身心二分传统哲学的反思,意指一切社会关系和社会差异,都可以通过人们的身体认知、身体观念、身体体验、身体感觉体现出来。<sup>(3)</sup>从宏观的角度来看,地方性的社会关系,包括权力关系、政治关系、经济关系等——比如殖民者与被殖民者,男性与女性,工人与资本家——都可以用身体作为区分的标志,并在微观的身体的框架内体现,也就是被“具身化”。<sup>(4)</sup>

张文义从构词法的角度分析了具身化的概念<sup>(5)</sup>:body 一词加上 em 前缀,有两种意味。第一种是把身体之外的社会放到身体上,即身体再现了社会。例如,大屠杀幸存的犹太人在下一代面前不提集中营的经历,可他们的身体无意中传达了这部分经历;甚至是他们的下一代会生物性地继承一些特征。“embody”另一层含意指的是让身体具有力量。社会体现到身体上后,与个体生命经验结合,让个体成为个体。综合起来,具身化指的就是社会的东西印到了个体身上,个体把它变成独具特色的东西。基于具身化概念,医学人类学家认为行动有后果,社会有记忆,今天的社会行为,会成为明天的身体状况,影响和改变社会现实。

在佤寨的人身上,1961 年之后的国家化进程与他们生物性的身体结合起来,同时也在不断改变着他们的社会形态。通过一系列的政治运动等等的事件,个体在这些运动过程中的经历形塑了他们今天的身体。以 1970 年代的胶林生产队队员为主要居民的胶林自然村中,病和痛与胶队的历史紧密相连。

在本文的民族志叙述中,寨子里的疾痛以医学名词之外的形式存在着。李学明的疾痛叙事中痛苦根源有两点:第一是离开家乡奔赴遥远的内地,高强度的流水线工作造成的身体上的劳损;第二点来自寨子外被他砍断的树,惊扰了建国至文革都无法得到安宁的鬼神。在陈金叶昏睡五天的故事中,她认为当年的疾痛源自改革开放后包产到户政策中分配的不公。刘小燕将她身体所有的劳损都归于人民公社时期橡胶生产队艰苦的开荒岁月。形塑他们的身体不仅仅是个人的经历,更是他们作为个体与更大的国家发生关联的种种时刻。

1970 年代初这个胶林生产队的成立是 1961 年班洪部落正式并入中国领土的后续结果之一。而文革的运动以及 1980 年代之后的包产到户、1990 年代至本世纪的外出打工浪潮,胶队自然村的村民经历的是更大的全国范围内的转型冲击。实际上,胶队人内部的生活形态在班洪部落时期和集体化时期并没有发生本质上的改变,即一种集体的、平等的<sup>(6)</sup>——至少也是差别不太大的经济生活。而在外部,橡胶的国家收购是这种经济活动唯一的结果。

随着改革开放的春风在 1980 年代初期吹入佤山,手足无措的胶队农民突然被推向了更不稳定的市场。而经济活动的重点并且有形实在的国家便成为无形的市场。从宏观层面上看,解放、人民公社运动与改革开放包产到户都是班洪部落不断被整合到新的单一政权国家过程中的历史事件。佤寨的个体则通过一系列日常生活之中的具体行为参与进这些时间当中表现为一系列的行为,比如去割橡胶,去森林砍柴,去外地打工……这些行为才是他们疾病的直接来源,或者说,是脆弱性的来源。

在村民疗愈的实践中,无论是叫魂还是打针,这些治疗手段实际上都是外在于身体的,病患反思其脆弱性的来源时,总会去思考究竟哪些事跟我生病有关,在这种不断地自我反省过程中,无意识地发掘出潜藏在其致病逻辑背后的国家因素,这种自省,恰恰也说明了国家是如何与个人发生联系,又是如何内在于个人的。由此,国家在疾痛之中内化于并且重塑了个体。或者说,这些胶队农民的脆弱身体上体现(embody)了国家<sup>(1)</sup>。

值得注意的是,本文民族志中所有案例的疾病解释与想象中,野鬼的隐喻均被引入。《野鬼时代》<sup>(2)</sup>是一本关于云南直直彝族社区记忆、暴力与空间的民族志著作。缪格勒(Erik Mueggler)将少数民族社区置于国家化的话语中,探讨了国家化进程对社区的重塑。他在书中描绘了一个即将面临计划生育、担心失去生育能力的妇女的噩梦,以及一场由此产生的身体上不适的驱鬼仪式。对于女性来讲,绝育手术就像野鬼一样吞噬掉了她们的子宫和下一代,国家力量如同野鬼一般前所未有地深入到了身体最核心、

---

最隐秘的部位——子宫,直接阻碍了代际间生命的流动。

而本文所讨论到的胶队队员之中,野鬼出现在他们对于自身疾病寻求解释和治愈的情境之下。在此笔者无意过度阐释佤寨之中的野鬼的隐喻意义,但野鬼构成了他们患病过程的重要线索:陈金叶的丈夫茶志军盖房子是惊扰的水鬼;李学明砍树时激怒的是傣族的野鬼;以及张小燕口中的种种“魔鬼”。因而,我们需要意识到这些野鬼所表明的危险对于佤寨之中的人是异常真实的。这些危险与脆弱性的身体一起,成为寨中疾痛的全部事实。

对于佤寨之中的人,特别是胶队队员们来说,由一系列历史事件构成的国家、具身化的国家带来的脆弱性,以及在寨子外存在着野鬼,都由自己的失序的身体所承载,并且在日常生活之中持续体验着。身体为何疼痛,野鬼为何侵扰,以至于佤寨居民从未深思过的个人如何与国家相连,国家又如何形塑身体,构成了他们理解疾痛,乃至自身的存在的唯一途径。

在本文材料中的陈金叶、李学明、张小燕等人的疾痛叙事里,或许可以使用这样一种统一的开头:“如果当年我没有下山,也就不会有现在的病痛了。”下山,进入胶队,成为胶农,以及后来来到远方打工,这是他们每个个体被卷入现代国家生命轨迹,同时也是这些滇边佤寨人体验脆弱性的过程。或者说,也是他们通过身体感知并且体现了国家的过程。

#### 注释:

1 笔者进行田野调查的佤寨在正式划定中缅边界之前属于班洪部落的势力范围。

2 本文的田野点是云南省临沧市沧源佤族自治县芒卡镇菜片村菜片胶队组,也称下芒卡坝。

3 佤族传统的巫师。

4 高医生是班洪南腊的佤族人,是当地最有威望的医生,也是笔者的关键报道人之一。

5 Kleinman, A. Patients and healers in the context of culture, *Medical History*, 1981, 25(4):A40.

6 刘绍华:《医学人类学的中国想象》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2006年第3期,第29-34页。

7 麻国庆:《身体的多元表达:身体人类学的思考》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2010年第3期,第43-48页。

8 刘倩:《身体的边界性与“去边界化”——基于医学人类学的研究和反思》,《医学与哲学》2017年第21期,第35-38页。

9 Csordas T J. Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos*, 2002, 18(1):5-47.

10 张文义:《社会与生物的连接点:医学人类学国际研究动态》,《医学与哲学》2017年第19期,第39-42页。

11 Fiskesj, M. Mining, History, and the Anti-State Wa: The Politics of Autonomy between Burma and China, *Journal of Global History*, 2010, 5(2):241-264.

12 这里的国家既包括以生产队、伙食团为代表的有形政权,也包括无形的市场。

13 Muggler, M. *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*, California: University

---

of California Press. 2004.