

人类学仪式理论的知识谱系

◎ 彭兆荣

一、仪式理论的滥觞：原义表述

在过去的 100 多年时间里，人类学仪式理论（人类学宗教仪式研究）从发生到发展经历了一个明显的变化轨迹。早先的人类学仪式理论主要集中于神话和宗教范畴。它的研究取向大致沿着这样两种发展方向演变：

一、对神话和仪式进行诠释。其学理依据主要来自于人类学古典进化论。像生物物种一样，首先将它放在文化的原初形态，以建立一个历时性文化时态的建构机制。在这样的学术背景的作用下，19 世纪中末叶到 20 世纪初的一段时间内，神话 - 仪式研究出现了空前的热潮并取得了丰硕的成果。由于人类学进化论学派与神话研究既交叉又重叠，这样的学术关系也就导致了一个学理规范：将仪式研究视为人类学学术传统和知识系统的一个重要部分。泰勒（Tylor, E.）、斯宾塞（Spencer, H.）、史密斯（Smith, W. R.）、弗雷泽（Frazer, J.）、奥托（Otto, R.）、兰（Lang）等都不乏神话仪式的重要著述，不少也就在此领域成名成家；形成了以“神话 - 仪式”研究为标志的、闻名于世的“剑桥学派”，亦即“人类学派”。

二、仪式的宗教渊源和宗教行式。仪式（狭义的）一直被作为宗教



的实践和行为来看待。“对于仪礼在原始社会内部的作用的这种关注，在人类学和比较宗教学里是比较新鲜的东西。在此，我们有了一座桥梁，可以通过后来的宗教社会学，通向后来的社会人类学。尤其是涂尔干从罗伯特森·史密斯那里得到了很多富于成果的推动力。”^[1]学者们沿着这一条路径，一方面审视神话仪式与宗教演变的历史纽带；另一方面探索作为宗教化仪式在社会总体结构和社会组织当中的指示和功能。它也成了人类学宗教研究的一个最有特色的研究范式。与纯粹的宗教学不同，社会文化人类学的仪式研究趋向于把带有明确的宗教意义和喻指的仪式作为具体的社会行为来分析，进而考察其在整个社会结构当中的位置、作用和地位。比如，涂尔干（Durkheim, E.）、莫斯（Mauss, M.）等人类学家就在仪式和社会结构之间凌空架起了一座桥梁。后来一些重要的人类学仪式研究主要承袭了这一个学术传统，比如利奇、特纳、道格拉斯等。他们在以涂尔干等人为代表的法国社会学派和以马林诺夫斯基为代表的英国功能学派的传统和研究方法的基础上，将仪式的社会内部研究——“结构-功能”体系发挥到了极致，成了当代最富活力的人类学仪式研究的代表。

理论上说，人类学的仪式研究传统是一个从内涵到外延都不易框定的巨大的“话语”。以“神话-仪式”为代表的早期人类学研究可以归到一种比较文化视野下的“异文化”范畴（other culture studies）。但是，它却具有非常明确的文学化，或曰“诗学化”研究的传统：包括了对传统文本、神话的形象化、口传和文献的重新诠释、文字的训诂、历史资料的破解、“未开化野蛮人”的神话、巫术、方技等的搜集和分析。这一切构成了该学派最擅长和最有影响的部分。它对西方现代文学的影响甚至超过了人类学本身，成了文学批评和创作的一种必备知识和写作风尚。同时，后来的人类学仪式研究（特别是以马林诺夫斯基为代表的“功能学派”和以博厄斯为代表的“历史学派”对人类学田野作业的强调和规范）反而逐渐丧失了对这样一种范式的热情，他们并不像作家和批评家那样对早期人类学仪式研究中的“文学的人类学”赞赏有加，却在仪式的“物质化”、“技术化”、“内部化”、“符号化”、“具体化”、“数据化”之中沉迷不拔。二者差别在于：古典的仪式研究更加恢宏，现代的仪式研究

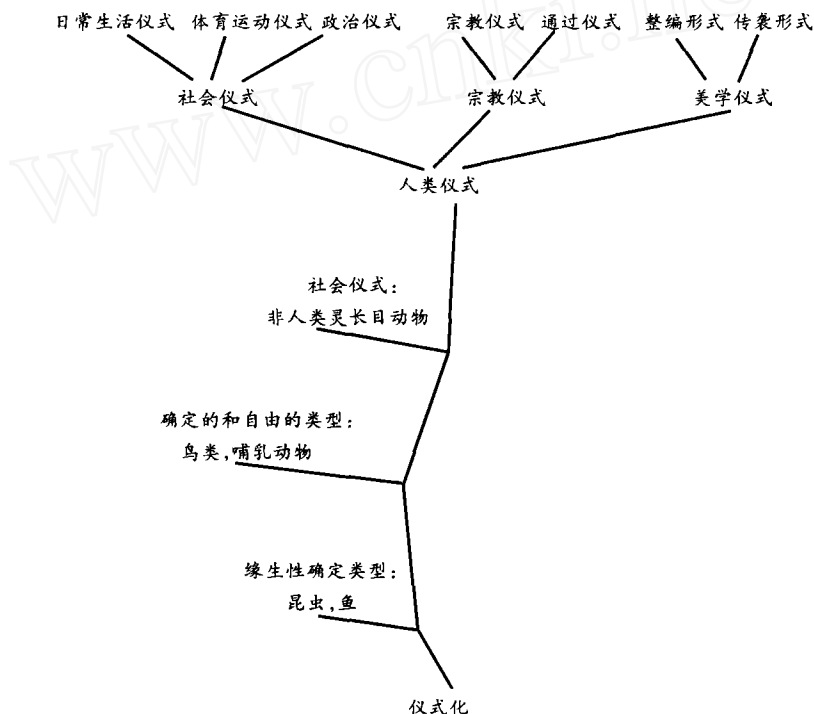


非常精致。这样的结果,也使得人们对它的原初性概念和意义区分有了“再次”认识的愿望和要求。对诸如究竟要将仪式当作一种广泛的现象还是仅仅为一种操作性例子,仪式除了那些数据化的、工具性的、器物形态的个例以外是否还可以解读出具有“文化诗学”价值,这些问题在当代学术反思的背景下都获得了重新诠释和认识。近五十年来人类学的仪式研究显然出现了将仪式研究置于更广阔背景下进行重新解释的倾向,方法上亦开辟了新的路径。早在三四十年前就有学者呼吁对仪式的“范式”(paradigms)进行重新审视和评估。^②特别是福科“知识考古”的解读方法出现以后,人们已经不满足于对单一行为、器物——包括文字的“物态”认识,而是意识到在客观自然的本体之中就潜伏着历史的叙事范式和具备了进行重新破译的潜质。因此,不仅传统的仪式研究需要进行反思和重新评价,而且原先的那些被确认为物质化的、分析工具的概念都不容易在一个分类范畴里面进行讨论。^③

“仪式”一词作为一个分析性专门术语出现在19世纪,它被确认为人类经验的一个分类范畴上的概念。所以,这个词的原初所指主要是将欧洲文化和宗教与其他的宗教和文化进行对比。随着仪式越来越广泛地进入到社会的各个领域和学术研究的交叉视野,来自各种各样的态度、角度、眼光、方法对仪式加以训诂和解释者层出不穷,使得仪式的意义呈现出越来越复杂的趋势。今天,若人们不加以基本的框限,单就仪式一词的语义就足以令人目眩,其边界也很难确认:它可以是一个普通的概念,一个学科领域的所指,一个涂染了艺术色彩的实践,一个特定的宗教程序,一个被规定的意识形态,一种人类心理上的诉求形式,一种生活经验的记事习惯,一种具有制度性功能的行为,一种政治场域内的策谋,一个族群的族性认同,一系列时节性的农事活动,一个人生礼仪的表演……。大致看,仪式主要有以下几个方面的指示:1. 作为动物进化过程中的组成部分。2. 作为限定性的、有边界范围的社会关系组合形式的结构框架。3. 作为象征符号和社会价值的话语系统。4. 作为表演行为和过程的活动程式。5. 作为人类社会实践的经历和经验表述。概而言之,社会的“仪式化”(Ritualization)使得这种现象在社会的许多方面大量出现,分枝越加茂盛,指示越来越缜密,形成了一棵



茂密的“仪式树”：^④



在人类学研究的视野范围和意义范畴内，仪式首先被限定在人类的“社会行为”这一基本表述上。广义上说，仪式包括各种各样的行为：从“你好”等日常问候的礼节到天主教弥撒的隆重仪式。利奇(Leach)不失为广义使用“仪式”的代表人物，在他那里，言语(祷词、咒语、圣歌)如同手势和使用器物一样都具有仪式的价值。特纳(Turner)则相对地缩小了“仪式”的范围，认为仪式只属于概述类行为，专指那些随着社会变迁，具有典礼的形式并发生于确定特殊的社会分层。涂尔干则偏向于将仪式视为社会生活的实践过程，而“神圣/世俗”(the sacred and the profane)的关系和行为被看作完全对立的。范·根纳普(Van Gennep)的“通过仪式”(Les rites de Passage)被分解为“分离、过渡、组合”的



三个程序。他把仪式放置在伴随着地点、状态、社会地位之于年龄变化的过程中来处理,并着重于仪式过程不同阶段“阈限”(threshold)的各自品质、特征以及变化关系之上。正是由于仪式概念和性质具有非常大的伸张幅度和解释空间,因此,它给了人类学家们自主确定其边界的开放场域,即使在对它的基本定义上也是如此;造成了几乎所有对仪式做过研究的人类学家都各自开辟一个自己认为“合适”的领域。众所周知,许多人类学家都对仪式有过不同的论述。比如:“那些包含着世俗的行为,其目的是为了国王和部落祈福的,人们称作为仪式。”^⑤“我将仪式视为基本的社会行为。”^⑥“仪式是纯净的行为,没有意义或目的。”^⑦“仪式是关于重大性事务,而不是人类社会劳动的平常的形态。”^⑧“仪式就像一场令人心旷神怡的游戏。”^⑨“在仪式里面,世界是活生生的,同时世界又是想像的;……然而,它展演的却是同一个世界。”^⑩利奇看得很清楚:“在仪式的理解上,会出现最大程度上的差异。”^⑪这种状况所形成的巨大反差,以及将某一款定义搬运到另一个族群仪式行为上去解释,可能会产生重大的歧义,“越是对不同的宗教进行比较,也就越是显得困惑,因为人类的经历上的差异如此的巨大”。^⑫然而,至为重要的是:“作为文化原动力的‘窗户’,人们通过仪式可以认识和创造世界。”^⑬

二、仪式理论的特质:“原型”表述

我们对人类学仪式理论做一番简约的梳理,便能够从中发现一个很有意思的人类学发展线索。早期的人类学家、古典主义进化论者泰勒坚守“万物有灵”(Animism),相信各种对神灵的信仰构成人类原初性、低限度的宗教。由此推衍,人类会将自己的“灵魂”与“肉体”进行交通感应,甚至可以互动于动物、植物、健康、疾病、梦幻、未来行为等事物和现象上。在泰勒对仪式所进行的定义和分类里,同时伴随着一个基本的“进化论”线性发展的规定,即在万物有灵的基本表述中,“野蛮人”与“文明人”,“低级的”与“高级的”有本质的区别。在仪式的研究历史上,被称作“人类学派”、以弗雷泽为代表的一批人类学家所做的研究更有影响。弗雷泽在宗教、仪式、巫术的研究著述中,将各类母题性仪式



进行系统的整理和专门的分析；诸如对阿都尼斯（Adonis）、阿提斯（Attis）、奥西里斯（Osiris）等重要类型化的神祇和崇拜仪式进行过悉心的研究，对像“死/再生仪式”、“丰产与生殖仪式”、“杀老仪式”、“替罪羊仪式”等有过大量的材料搜集和类型比较，并将这些原型性母题仪式纳入其“进化”的理念和“线形”发展的过程之中。比如在解释宗教起源的时候他用了“巫术时代”（Age of Magic）和“宗教时代”（Age of Religion）的演化进程。弗雷泽在人类学的仪式研究方面卓有成就——特别是他的代表作《金枝》，巨大地影响了整个人文社会科学研究领域；正如马林诺夫斯基所评价的那样：“在许多方面是人类学所取得的最伟大的成就。……他表达了现代的人文精神，即整合了民俗和人类学方面的古典学术价值。”⁴⁸他对仪式中“原型”（archetype）的挖掘和示范为后来的学术研究起到了里程碑的作用。

仪式研究从一开始就与神话有着不解之缘，无论就其发生、推原（genetic，专事对宇宙万物作解释的叙事）抑或整理分析都是如此。对于神话和仪式的“鸡和蛋”问题，一直就是早期学者们讨论的焦点。在这个问题上，人类学家们的观点虽然有差别，但原则上则相当一致，即将二者当作一个相互交融的体系。比如泰勒就习惯地将仪式置于“神话”的范畴来看待，他将神话类分为“物态神话”（Material myth）和“语态神话”（Verbal myth）两种：物态神话是基本的、原始的；语态神话是从属的、其次的。语态神话事实上乃是基于对物态神话的存在所作的解释。在他那里，“物态神话”实指仪式。史密斯（Smith, R.）也主张神话主要就是进行描述。这方面，弗洛伊德的精神分析学说的几个范例，特别是“俄狄浦斯情结”不啻为神话仪式的联袂出演。以往人们通常只认为俄狄浦斯故事仅仅是一个神话传说，弗洛伊德的追随者们相信，那其实是某一个仪式的表述。⁴⁹是一个可供不断吸取滋养的“原型”和“贮存器”。美国“历史学派”代表人物博厄斯（Boas）也看重神话与仪式之间的协约关系，他认为一个仪式就是一个神话的表演。“人类学分析表明，仪式本身是作为神话原始性刺激产物。”⁵⁰伴着穆雷（Murry G.）、哈里生（Harrison J.）等人的学术追随以及他们在神话仪式研究上将神话和仪式视作原生性共存体的相同主张。此后很长一段时间里它都成为学术



的主潮之一。

与此同时,也有一些人类学家注意到了神话与仪式关系似乎并不那样的一致和密切。田野调查表明,有的民族的神话非常多,仪式却少得可怜;比如生活在南非卡拉哈里沙漠地区的游牧民族便是例子。相反,爱斯基摩人有着很丰富的仪式,相对应的神话却很少。就这一点而言,将二者完全视为同一单位性整体似也有失周延之嫌。克拉克洪的主张比较灵活且不拘一格。他不像一些学者那样将神话与仪式死捆在一起,而是认为二者趋向于在一起进行表述,却不妨碍它们可以独立存在。他也不同意当神话和仪式同时在一起的时候必须是对同一桩事由作表述,二者可能分别作各自的表述,而只是对同一件事情形成互动关系。^[5]克拉克洪对神话-仪式的主张可以说体现了现代人类学“解释”成分,具有浓郁的现代气息。无论如何,神话和仪式作为人类学研究的原初性的“知识资源”在具有功能性、操作性、工具性意义的背景下被同置一畴,并在此基础上形成、成长起来的“神话-仪式学派”蔚为大观。

将二者放置于一畴除了其原生纽带关系以外,还有一个结构性原理:即倾向于把神话视为信仰的、理念的、理性的、理论的、观念的表现;而仪式则成了行为的、具体的、感性的、实践的的配合。就广泛的意义而言,对原始的神话-仪式作这样的类归和划分并没有什么根本上的不妥。人们很容易地可以通过一个仪式回顾起一个相对应的神话传说;同理,神话传说也经常可以推衍出具有仪式性色彩的行为和实践,或者,成为某一个具体仪式的推原理由。然而,如果我们因此就把二者完全视为一物则又欠妥当。特别是作为仪式,毕竟它本身包含着一个完全具备了自我说明的能力和结构,而且,它会不断地在同一个叙事骨干之下随着时间、空间的改变和变化进行调整。比如,中国的春节仪式活动(桃符、春联、爆竹、除夕等)随着时空的推移已经有了非常大的变化,可是相对于附丽其上的神话传说却并无什么变故。克拉克洪也看到二者之间的辩证关系:一方面,仪式与神话虽有不解之缘,表现起来却各有特质。从大的层面上说,它们都要受到文化传统和外界环境的影响。在同一个背景和环境变数中,作为“行为模式”的仪式与相对于“观念模式”的神话来说,更容易产生变化。相对的,作为“观念模式”的神话(广



义的“神话”——笔者)通常后续于“行为模式”的仪式,就像妇女行为的变化与妇女地位的社会观念变化的关系一样。他同时还以“纳粹德国”为例子反证:一旦某一种特别强力的“观念模式”(神话)同样具有能力通过诸如组织、机构、国家等手段产生出一整套“行为模式”(仪式)来,他称之为“纳粹神话学”(the Nazi mythology)。¹⁸

“神话-仪式学派”的阐发点主要集中于神话和信仰的范畴。尽管该学派人物众多,共性特征却颇为明显:都偏爱在宗教和情感经历方面强化仪式的作用。而且这种对原初性的神话和仪式的理解直到今天仍然对于宗教研究有着广泛影响。事实上,这个学派的仪式研究并不只限于关注神话和仪式中的原生形态,对相关形态的变化现象和意义也有深刻的阐发。较有代表性的人物胡克(Hook, S. H.),他于1933年出版了《神话与仪式》一书。这一部著作的主要特点在于:(1)把“神话-仪式”的研究传统向高级的宗教形态拓展。他在书中对基督教展开了以往“神话-仪式”学派的学者不甚涉及的领域;因为,以往的学者在学术上有一个“原始社会”(primitive society)的背景前提,关于此,早在泰勒、弗雷泽那儿就已经定调和确认了。胡克则将高级宗教的研究往它原生状态“推原”。(2)他引入了人类学的考古学方法,在传统的人类学对文本、民俗、口传等材料搜集的基础上增添了使之更具有信服力的资料 and 手段。(3)确认了“文化模式”,也被称作“仪式模式”的表述范式。在文化模式中甚至有了地缘的概念,如“近东”。地缘上的交流使文化模式具有了动态和变迁的性质。(4)将研究视野从以往单一的、狭窄的搜集、透视原始社会“遗留”上扩大到不同种族、社会之间的关系,包括战争、贸易和殖民。¹⁹

三、仪式理论的操控:原点表述

“神话-仪式”的人类学派对仪式理论的发轫并非“横空出世”,在传统上都有所本。它涉及到一个基本的学理问题,——从“原点”而伸张——体现于学术精神和学术发展之中。人类学仪式研究亦不例外。众所周知,在古希腊时期,学者们就已经对仪式有过不少的阐述。最为著名者当然得数亚理士多德关于酒神祭祀仪式与悲剧的关系。他认为:悲



剧来源于对酒神祭祀仪式的摹仿，“借以引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶”。^②也就是迄今为止仍然沿说的所谓“仪式假定”(the ritual hypothesis)；它成了后来学者们在讨论仪式命题，特别是仪式命题与原始戏剧关系的时候不能回避的一个学术原点。古典的人类学派在这个学科建立之初，无论学理关系还是学科定位，都自觉不自觉地回到这一个“原点”。由于这种学术传统与发展挺进之间互疏互动，决定了古典的人类学“神话-仪式学派”与诸如神话学、文学研究之间从一开始就交叉浸透，以至于直到今天人类学与神话研究都无法剥离。又由于所谓的“仪式假定”长期以来一直在哲学、美学与文学诸阈域搅和，因而相当地“文人”化。我们今天甚至无法将诸如威克利(Vickery)、坎培尔(cambell)、利明(Leeming)等神话学家们的著作和早期人类学家像弗雷泽、哈里森、穆雷等的作品区分开来。这不仅仅因为许多晚辈的神话学家、文学家对以弗雷泽为代表的“神话-仪式学派”推崇有加，^③更重要的还是在“新兴”的人类学学科面前横亘着一个学理性传统和不能简单跨越的学术态度。

亚理士多德著名的仪式论是从酒神狄奥尼索斯祭祷仪式与悲剧的原生关系切入的，所以，它成为“创新”理论的突破口。比如许门(Hyman)于1958年发表的论文即从这个亚氏的“仪式假定”开始。在他看来，虽然现代学者的“仪式视野几乎覆盖着希腊文化的全部”，比如简单地将希腊悲剧仅仅视为狄奥尼索斯祭仪的原生，或者“古代近东神秘文学直接渊源于仪式”^④等陈说不以为然，但他却认为这一切都不能改变对仪式理论仍需将此作为一个起点。只不过，现代学者越来越多地把神话和仪式作“聚合体”的分别处理。换言之，二者虽不易泾渭分明，也没有必要；可是具体的分析完全可以分而置之。哈理森就相信，戏剧drama与dromenon相关，在仪式中它表示“做过的事情”(the thing done)；渊源上它与神话 legomenon 相呼应，表示“说过的事情”(the thing spoken)。这样，他精巧地将以往仪式与神话相混淆的地方给分离开来。^⑤

亚理士多德“仪式假定”直接的肇始者是狄奥尼索斯。而且，酒神祭祀仪式与戏剧之间的渊源关系无妨为一个极好的分析个案。如果要



彻底否定亚理士多德的逻辑前提，必须要证明酒神仪式与悲剧没有历史的、直接的、必然的关系。我们不能不看到，尽管现代的学者已经相当腻味于两千年来的亚氏“仪式假定”；但是，要彻底否定酒神祭祀仪式与悲剧的原生纽带，尚欠火候。于是，仪式理论也就出现了这样的局面：要么不谈；要么谈仪式的技术性、细节性（现代人类学仪式理论的成就之一正好就是通过仪式内部的细节性技术问题的探讨获得的）；涉及到推原性的，尤其是美学戏剧发生学方面的，都必须回这个“原点”。

综观这一“原点”的讨论，艾尔斯(Else)的观点代表了对这一问题的全新思索和反叛。艾尔斯认为，在早期的希腊悲剧历史里面并没有包含什么“狄奥尼西拉克”(Dionysiac)因素。他提醒人们注意，亚理士多德在《诗学》当中并没有提到什么神或者狄奥尼索斯精神被确认作为戏剧的表现内容。⁸⁴相反，“大部分所知的悲剧内容与酒神仪式来源无关，从荷马到史诗时代，它们主要取材于英雄神话和传说。对于祭祀神话和祭祀仪式，特别是狄奥尼索斯祭祀仪式的接纳，无论其广泛性和重要性方面都是次要的。换言之，希腊悲剧通常所借鉴和汲取的资源是英雄史诗，而非宗教祭祀”。他进而认为，总体上的希腊悲剧英雄所表现的是“自我意识”(self-awareness)，而绝不是像狄奥尼索斯所表现出的基本精神品质的“自我迷失”(self-abandonment)。⁸⁵再者，“仪式假定”的形式与目的关系也受到质疑。一般而言，仪式行为的实践者可以由单一的“演员”完成；而观众如果在“怜悯精神”指导下，在观看演员表演时是无法确认自己的角色的。⁸⁶二者的距离显然非常大。艾尔斯等人的观点代表着一批试图从沉重的“仪式假定”羁绊中解脱出来的现代学者们所做的努力。不用说，这种努力相当费劲，特别是面对狂热的希腊悲剧的观众表现出来的对仪式的那种态度。无怪乎对于希腊观众沉迷于悲剧精神的现象，艾氏甚至很尖刻地用了一个“仪式期许”(ritual expectancy)的概念。他认为，正是由于“仪式期许”现象的存在，“严重地伤害了我们对戏剧的解释，并通过我们的解释达到对悲剧的总体上的认识”。⁸⁷

另外一种可能性同时存在着：现代学者的职业研究已经完全受制于“学科”的知识分类，如果戏剧理论家们决计要打破“亚氏假定”，一个



通常的逻辑前提就是要试图证明戏剧与仪式在发生形态上并非构成互为关系。最明确的目标为：戏剧与仪式根本没有关系，至少二者的关系并非本质性。然而，如此这般破除“亚氏假定”的学术基础可能更为脆弱，因为现代学者的知识准备和知识贮备、学术认知和学术认同的前提是“画地为牢”的林立学科和知识分类的樊篱，即早已经将仪式与戏剧划到了不同的知识范畴来看待。我们想过没有，仪式和戏剧的原生形态或许根本就是一体的。艾里斯所犯的错误可能比亚里士多德更为严重，因为连“论理”的前提都失去了。人类学“神话-仪式”学派比较多地在古董堆里发掘属于人类学学科性质的独到表述，比如弗雷泽同样也花很多笔墨在古希腊神话之中，单是酒神狄奥尼索斯神话和祭祀就有大篇幅的描写。²⁸与一般的神话学家和戏剧学家不一样，他借用大量异民族的材料来进行参照比较。他的研究更接近于比较文化(神话)的研究范畴。人类学研究从一开始就体现出相当开放的趋向。特别是表现在不像其他学科的学者那样拘泥于对仪式和神话的发生形态作哲学美学上的提升和总结，而集中对仪式的形式上的操作性、技术性、细节性等进行研究。后来的一些人类学家，比如特纳(Turner, V.)、米德(Mead.)都强调仪式的最小单位“象征”的指示能力。

事实上，真正专事人类学仪式领域的象征符号研究还是晚近的事情；也可以说是现代人类学较为特色的一范。它与人类学仪式研究的“结构”与“功能”有着继承关系，代表人物主要是涂尔干和马林诺夫斯基。法国人类学家涂尔干的仪式研究具有非常重要的地位。一方面，他并没有完全背弃古典人类学仪式理论的学术基础，他继续在仪式与宗教的“原点”中进行他的研究工作。但与神话-仪式学派完全不同的是，他厘清了作为人类经验的分类系统中仪式与信仰之间的差异；继而看到了仪式作为信仰的基础以及它在宗教的社会范围内的整合性质。在《宗教生活的基础形式》一书中涂尔干认为，宗教可以分解为两个基本范畴：信仰和仪式。仪式属于信仰的物质形式和行为模式；信仰则属于主张和见解。这是把所有的现象区分为两大类(思想和行为)的根本区别。仪式是以其对象的独特性质来确定和辨别的，并由此与其他的人类实践(如道德实践)区别开来。……世界划分为两个领域，一个是



神圣的事物,另一个则是世俗的。这种区分构成了宗教思想的特征。信仰、神话、教义和传奇,或是表象或是表象的体系,它们表达了神圣的本质,表现了它们所具有的美德和力量,表现出它们相互之间的联系以及同世俗事物的联系。但是,人们绝不能把神圣的事物理解为所谓神或精灵之类的人格化的存在。一块石头、一棵树木、一股喷泉、一块卵石、一片木头、一座房屋,总之无所不能是神圣的。而一种仪式也可以具有这种特征,事实上仪式若不是在某种程度上具有这种特性,就不成其为仪式。……由此我们得出下列定义:一个宗教是信仰与仪式活动之统一的体系,它们都同神圣的事物有关。神圣的事物是有所区别和禁忌的。……仪式活动在这一因素的定义中同信仰这一因素相比,并非缺乏本质性。^②

涂尔干关于“神圣/世俗”(The Sacred/The Profane)的著名命题后来成了人类学家在讨论仪式的内涵不能轻易跨越的另一个“原点”。换句话说,你可以不同意涂尔干将这样一组对立性概念当作仪式的圭臬,却经常不得不借用这一分析“工具”。不少新的见解也就是从对它的讨论和诠释开始,或直接将它与仪式意义联系在一起。比如拉德克利夫-布朗(Brown)针对性地说,当涂尔干使用“神圣”(sacred)这个术语时,既包含了神圣也包含了不洁。法国人比英国人容易做到这一点,因为拉丁语 sacer 这个词既可以用于诸如神祇这类的神圣事物,亦可以用于诸如犯了罪的令人憎恶的人物。但在英语中,神圣(sacred)只能与神圣(holy)相等同。……在社会成员中间,我们发现,对于社会成员所赋予不同类型的对象的仪式价值存在着某种程度的公认尺度。我们还可以发现,大多数仪式价值是社会成员所公认的、既定的社会价值。……仪式的价值存在于每一个已知的社会之中,从这个社会到那个社会,仪式价值会呈现出极大的差异。……^③在布朗那里,仪式成了社会组织的一种描述和社会总体结构中的象征性表述。神话不仅可以解释仪式,也可以解释其他文化组织行为。

“神圣/世俗”与其说是一组人类学、宗教学的概念和工具,还不如说它旨在间隔出一个结构的空范围。因为神圣与世俗如果没有产生足够的“间隔空间”,仪式和宗教的崇高性便无从生成;“中心”与“边



缘”也就无法成就“话语效果”。柯普曾经就“神圣/世俗”这一组概念的同名从语言学角度作了历史的考证,它的拉丁语来源 *sacrum/profanum* 一开始就具有丰富的意义。首先它指专属于神所操控的事物,所表示者为“神圣”,大致与 *Holy* 相当,具有“全知全能”的指喻。与 *profanum, profanes*, 即神圣相对应还有一个类似的词汇“*fas*”,指神域之外,不受神操控领域。显然,“神圣/世俗”在原始语言中将范围加以区分。我们也可以理解为:属于神所掌握的领域为“神圣”的;反之便是“世俗”的。事实上,最早的所谓神圣对于罗马人来说并非一定与神联系,而是直接与仪式性场域发生关系,即祭祀的宗教场所,诸如庙宇等具体祭祀的地方 (*fanum*)。具体说就是将特定举行祭献的地方作为一个神圣的位置确定下来,从而与非神圣的地方相隔开来。^④依照语言上的训诂,“神圣/世俗”因此至少具有以下指示范畴:

- (A)以“神祇”为核心的专属性——性质指喻
- (B)以仪式为表现形态的归属感——形式指喻
- (C)以场域为范围距离的空间性——空间指喻
- (D)以行为为规定范畴的连带性——行为指喻

叙事意义与语言意义每每具有特殊的互文性质。

马林诺夫斯基在神话和仪式的关系问题上基本上与“神话-仪式”学派保持一致,认为神话是观念的,仪式则是实践的,二者并置。但马氏独辟蹊径,将文化现象,包括巫术、神话、仪式等与人类在与自然相互关系的生存关系这一“功能”直接勾连,确立了“功能主义”在仪式理论上的又一个“原点”。所有那些神秘的、不可见的、超自然的、经验的、制度性的文化现象的表述、表示、表演都显得更具有直接的、根本的和功利性的理由。他就直截了当地宣称:所有的巫术和仪式等从根本上说都是为了满足人们的基本需求 (*basic needs*)。^⑤巫术总在执行着这样一种原则:“帮助那些需要帮助的人们。”人们为了面对那些无法预知的、无法安排的来自于命运、机会和不幸等的各种情形和境地,不可避免地 与巫术发生关系。二者之间变成互相你我。如果人类没有这些“基本需



求”，那些形形色色的文化表述形态便无从生产。巫术需要仪式行为的表演来帮助实现现实生活中人们所办不到的、无法取得的结果。逻辑性的仪式行为建立在一种信仰之上。这种信仰是人们经过对生活传统的细致观察，确信人类可以影响自然的过程，控制命运。这种信仰总可以在传统的神话中发现，在经验事务中发现巫术的力量。因此，巫术具有其族群价值，它又促使人们为了公共利益加入到仪式活动中去。马林诺夫斯基非常清晰地演绎出了“功能主义”的示意图：人们相信，巫术可以帮助实现人们所不能达到的结果。这种“相信”绝非凭空，它建立在人类生活现实和经验之上。仪式成了实现这一逻辑关联的具体行为，——一种族群的、社区的、具有地方价值的功能性表演。因此，它也是一种“地方知识”（the place of knowledge）系统。这种知识系统所呈现出来的诸如宗教、巫术、魔术和作为文化现象的各种分类都是为了保证满足人类的需要。³³

今天，人类学的仪式研究已经越来越不同意传统仪式研究上的主导理念和范式：一是以涂尔干为代表的范式，即把仪式当作信仰的行为（“神圣的”或“社会的”）。另一种范式认为，仪式要么是行为的本身，要么只是行为的一个方面。总而言之，将仪式作为一个可以如零件一样从一部机器拆卸下来进行单独分析的、具有器具化操作的样品。当代西方学术界刮起了一股“后学”风，“后现代主义”、“后殖民主义”种种观念和 method 自然而然也循入到了仪式研究领域，并因此产生了一些新的思索点。比如贝尔就提出了一些新见解：首先，由于社会的空前迅猛的发展，不同的社会形态和族群交流日益扩大和深入，使得传统的仪式在今天的背景之下增加了许多不同的“新质”。结果是，——亦即最明显的一点是仪式中混杂其他社会的行为和观念。其次，这样的社会进程不可避免地将个人带入了“仪式化”境地。个人的行为都成了“有目的、策略性的”行为。反之，仪式化新产品嵌入了大量属于独立个体的本能性的东西和知识，包括他们的身体、他们对待现实生活的态度以及他们不得不在维持和平衡权力关系的微妙境遇中作出符合自己理解的行为方式的选择。³⁴通过类似的观点，我们可以清晰地发现福柯、波厄迪等人观点的移植和变形。



人们注意到,随着社会的发展,现代的仪式行为发生在“地球村”和“全球经济一体化”的大语境之下,仪式的面目一改传统的有确定人群、时间地点、区域特色、文化圈价值等特质,有些仪式越来越呈现出在全球范围内共同遵守某一种“游戏规则”的情形。这样,仪式中的现代“超级权力”已经开始形成。有的学者以现代的奥林匹克运动项目为例,认为现代体育完全就是古代“仪式”和“戏剧”的一种延续。其中有一点就是表现出“对权力的迷恋”。^⑧奥林匹克运动的仪式化模式大致表现出以下两种文化“再生产”层面的意义:文化的自然的“生性”(habitus)(法国社会学家波厄迪“实践社会学”中的概念——笔者);和“社会形象”(social image),比如女性运动员在体育项目中的“表演”既是“生物的也是文化的”(biology/culture);既是“生物之性也是社会之性”(sex/gender)^⑨人们有理由推断,今天体育竞赛的“仪式化”活动所遵循的规则已经相当程度的全球化,那么,它的权力也就达到了“全球化”。如果这样的“再生产”得以维持和继续,那么,“产品”也就在“一体化”中流通。仪式不论是手段还是目的,形式还是内容,原因还是结果,这一点必须引起格外注意。

(1) 埃里克·J·夏普著《比较宗教史》,吕大吉等译,上海人民出版社1988年版,第105页。

(2) Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press. 1970

(3) (13) (34) Bell, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford: Oxford University Press. 1992. P14, 3, 221.

(4) Schechner, R. *The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance*. London & New York: Routledge. 1993, P228 - 229.

(5) (19) Hooke, S. H. *The Myth and Ritual Pattern of The Ancient East*. London: Oxford University Press. 1933, pl - 2.

(6) Rappaport, R. A. *Ecology, Meaning and Religion* Richmond, Calif: North Atlantic Books. 1977, P174.

(7) Staal, F. *The Meaninglessness of Titual*. *Numen* 26, No. 1. 1975, P9.

(8) Smith, J. Z. *The Domestication of Sacrifice*. See ed. by Hamerton - Kelly, R. G. *Violent Origins*. Stanford University Press. 1987, P198.

(9) Levi - Strauss, C. *The Savage Mind*. Trans. George Weidenfeld & Nicolson Ltd. University of Chicago Press. 1966, P30.



- (10) Geertz, C. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books. 1973, P112.
- (11) Leach, E. R. *Ritual in the International Encyclopedia of the Social Science*, Vol. 13, ed. Sills, D. L. New York: Macmillan. 1968. P526.
- (12) Douglas, M. 1970 *Purity and Danger*. Harmondsworth: Penguin Books, P28.
- (14) (33) Malinowski, B. *Sex, Culture and Myth*. New York: Harcourt, Brace & World, INC. Middleton, J. (ed) 1962, P268, 190 - 191.
- (15) Crossman, R. H. S. *Plato Today*. New York: Oxford University Press. 1939. P88.
- (16) Boas, F. *General Anthropology*. New York & Boston: D. C. Heath. 1938, P617.
- (17) (18) Kluckhohn, C. *Myths and Rituals: A General Theory*. (orig. 1942) see segal, R. A. (ed.) *The Myth and Ritual Theory*. Blackwell Publishers. 1998, P313, 320.
- (20) 亚里斯多德《诗学》罗念生译,人民文学出版社1982年版,第19页。
- (21) Vickery, J. B. *The Literary Impact of the Golden Bough*. Princeton University Press. 1973
- (22) Hyman, S. E. *The Ritual View of Myth and Mythic*. (1958) In *Myth and Literature: Contemporary Theory and Practice*. Ed, Vickery, J. B. University of Nebraska Press. 1966, P56 - 57.
- (23) (26) Hardin, R. F. *Ritual in Recent Criticism: The Elusive Sense of Community*. see (ed.) by Segal R. A. *The Myth and Ritual Theory*. 1998, P171, 172.
- (24) (25) (27) Else, G. F. *Origins and Early Form of Greek Tragedy*. *Martin Classical Lectures*. Vol. 20. Cambridge: Harvard University Press. 1967, P14, 63 - 69, 4.
- (28) Frazer, J. C. *The Golden Bough*. London: Macmillan Publishing Company. 1922, XLIII.
- (29) 涂尔干《宗教生活的基本形式》,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版,第61-63页。
- (30) 拉-布朗《禁忌》,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版,第107-110页。
- (31) Colpe, C. *the sacred and the profane in Encyclopedia of Religion*. Vol. II, Micea Eliade, ed., New York: Mac Millan Publishing Co. 1987. P511 - 518.
- (32) 马林诺夫斯基《巫术与宗教的作用》史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版,第91页。
- (35) (36) Rudie, I. *Making Person in a Global Ritual? Embodied Experience and Free-floating Symbols in Olympic Sport*. (Seeed. by Hughes - Freeland, F. & Crain, M. M. *Recasting Ritual*.) 1998, P117, 119.

(彭兆荣:厦门大学人类学研究所教授)

