

人类学仪式研究评述

彭兆荣

仪式研究一直是人类学研究中的一个重要领域,几乎所有的人类学流派都对仪式有着独特的理解和认知角度,人类学研究的发展自然也会在仪式研究中有所反映。本文试图对人类学中的仪式研究作一个大致的评述。这无论是对仪式的知识谱系的梳理,还是对学科的学理逻辑方法论的理解,都是必要的。

关键词:仪式研究 神话仪式 生命礼仪 阈限 社会剧

作者彭兆荣,厦门大学人类学研究所教授。地址:福建省厦门市,邮编 361005。

一、仪式的表述:界定与概说

在过去的一百多年里,人类学关于仪式的研究经历了一个明显的变化过程。它的研究取向大致沿着这样两种方向演进:

其一是对古典神话和仪式的诠释。其学理依据主要来自人类学的古典进化论及其影响。早期的进化学派是将仪式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。这样,早期的仪式与神话之间的互文(context)、互疏(interpretation)、互动(interaction)关系也就自然而然地反映在研究对象和研究方法上。在这样的学术背景下,从19世纪中叶到20世纪初,神话-仪式研究出现了空前的热潮并取得了丰硕的成果。古典进化论学派与神话研究交叉重叠的学术关系直接推导出这样一个学理规范,即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、斯宾塞、弗雷泽等学者都不乏关于神话-仪式的重要著述。以“神话-仪式”研究为标志性成就的“剑桥学派”遂被名正言顺地冠名于“人类学派”(Anthropological School)。

其二是对仪式的宗教渊源和社会行为的探讨。依据一般的看法,仪式一直被视为特定的宗教行为和社会实践。学者们沿着这样的路径,一方面审视神话-仪式与宗教之间的历史纽带关系,另一方面探索作为宗教化的仪式在社会总体结构和社会组织中的指示性功能。与纯粹的宗教学研究不同,社会文化人类学的仪式研究趋向于把带有明确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中的位置、作用和地位。比如,涂尔干、莫斯等人类学家就在仪式和社会结构之间架起了一座桥梁。而后来的一些著名人类学家,如列维-斯特劳斯、利奇、特纳、道格拉斯等,在仪式研究上也承袭了这一学术传统。

从理论上说,人类学的仪式研究传统是一个从内涵到外延都不易界定的巨大的话语包容。以“神话-仪式”为代表的早期人类学仪式研究,可以归到比较文化视野下的“异文化”研究范

畴。其研究包括对传统文本、神话的形象化,口传和文献的重新诠释,也包括文字的训诂,历史资料的破解以及对“未开化野蛮人”巫术方技的搜集。

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”),逐渐失去了对这样一种范式的热情,而着重于研究仪式的功能性、物质化、技术化、符号化甚至数据化。近50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态势。此种状况直接对人类学的现代反思产生了推动作用,在研究上开辟了新的领域,在方法上较之以往又有了新的推进。20世纪70年代,就有学者呼吁对仪式研究的“范式”(paradigms)重新审视和评估。^①特别是福柯的“知识考古”的解读方法出现以后,人们已经不再满足于对单一行为、器物的“物态”层面的认识,而是要对自然本体之中潜伏着的历史叙事进行重新解释。^②

“仪式”一词作为一个专门性词语出现在19世纪,它被确认为人类经验的一个分类范畴上的概念。

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视野,人们以各种各样的态度、角度、眼光、方法对仪式加以训诂和解释,使仪式的意义变得越来越复杂。今天,若不加以基本的框限,就很难对仪式的边界加以确认。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的行为,一种政治场域内的谋略,一个族群的族性认同,一系列的节日庆典,一种人生礼仪的表演,等等,不一而足。大致梳理,仪式主要有以下几个方面的意义:(1)作为动物进化进程中的组成部分;(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。

在人类学研究视野和意义范畴内,仪式首先被限定在人类的“社会行为”这一基本表述之上,但人类学家们对仪式的界说则见仁见智。有人认为:“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。”^③有人“将仪式视为基本的社会行为”。^④有人提出:“仪式是纯净的行为,没有意义或目的。”^⑤有人指出:“仪式是关于重大性事务的形态,而不是人类社会劳动的平常形态。”^⑥在有的人看来,“仪式就像一场令人心旷神怡的游戏”。^⑦有人认为:“在仪式里面,世界是活生生的,同时世界又是想象的……然而,它展演的却是同一个世界。”^⑧利奇指出:“在仪式的理解上,会出现最大程度上的差异。”^⑨仪式的意义如此广泛,因此,套用某一定义对另一个族群的仪式行为进行解释,可能就会产生重大的歧义。“越是对不

① 参见 Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970。

② 参见 Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1992, p.143。

③ Hooke, S. H., *The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East*. London: Oxford University Press, 1933, pp.1-2。

④ Rappaport, R. A., *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, Calif: North Atlantic Books, 1977, p.174。

⑤ Staal, F., *The Meaninglessness of Ritual*, *Numen* 26, No.1. 1975, p.9。

⑥ Smith, J. Z., *The Domestication of Sacrifice*, see ed. by Hamerton - Kelly, R. G., *Violent Origins*, Stanford University Press, 1987, p.198。

⑦ Levi - Strauss, C., *The Savage Mind*, Trans. George, Weidenfeld & Nicolson Ltd, University of Chicago Press, 1966, p.30。

⑧ Geertz, C., *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973, p.112。

⑨ Leach, E. R., *Ritual*, in *The International Encyclopedia of the Social Science*, Vol.13, ed. Sills, D. L., New York: Macmillan. 1968, p.526。

同的宗教进行比较,就越是显得困惑,因为人类在经历上的差异是极其巨大的。”^①

如上所述,仪式研究从一开始就与神话有着不解之缘。在这个问题上,人类学家的观点虽然不能说没有差别,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、次生的。语态神话事实上乃是基于对物态神话的存在所作的解释,而“物态神话”实际上就是指仪式。史密斯(Smith, R.)也认为神话主要就是对仪式进行描述。在这方面,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”,不啻为神话与仪式的联袂展演。以往人们通常认为俄狄浦斯故事仅仅是一个神话传说,唯有弗洛伊德的追随者们相信,那其实是某一个仪式的表述。^② 美国“历史学派”代表人物博厄斯也认为,仪式就是对神话的表演。“人类学分析表明,仪式本身是神话原始刺激的产物。”^③ 默里(Murry, G.)、哈里森(Harrison, J.)等人也都将神话和仪式视作原生性的共存体。

对现代人类学仪式研究给予直接推进的,是对仪式内部意义和社会关系的研究。这方面的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在仪式研究上占有非常重要的地位。涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中认为,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。他还认为,世界划分为两大领域,一个是神圣的,另一个则是世俗的。^④ 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定义与内涵时不能轻易跨越的一个“原点”。换句话说,你可以不同意涂尔干将这样一组对立概念作为仪式的圭臬,却不得不经常借用这个分析“工具”。不少新的见解也都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。我们可以发现,大多数仪式所含的价值是社会成员公认的、既定的社会价值。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叙事。^⑤

马林诺夫斯基在神话和仪式的关系问题上,大体与“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,二者并存。但马氏独辟蹊径,将文化现象,包括巫术、神话、仪式等,与人类和自然的相互关系这一“功能”直接相连。这样,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。他曾直截了当地宣称:从根本上说,所有的巫术和仪式等,都是为了满足人们的基本需求(basic needs)。巫术总在执行着这样一种原则:“帮助那些需要帮助的人们。”^⑥ 人们为了面对那些无法预知的不幸情形和境地,不可避免地会与巫术发生关系。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产生。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。从逻辑上说,仪式行为是建立在一种信仰之上的。马

① Douglas, M., *Purity and Danger*, Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p. 28.

② 参见 Crossman, R. H. S., *Plato Today*, London: Unwin Books, 1963, p. 88.

③ Boas, F., *General Anthropology*, Boston & New York: D. C. Heath, 1938, p. 617.

④ 参见[法]涂尔干著,金泽、宋立道、徐大建等译:《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63页。

⑤ 参见[英]拉-布朗著,金泽、宋立道、徐大建等译:《禁忌》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,第107—110页。

⑥ 参见[英]马林诺夫斯基著,金泽、宋立道、徐大建等译:《巫术与宗教的作用》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,第91页。

林诺夫斯基非常清晰地演绎出巫术的“功能主义”意义：巫术可以帮助人们实现自身所不能达到的目的。仪式——一种族群的、社区的、具有地方价值的功能性表演，则成了实现这一逻辑关联的具体行为。因此，它也是一种“地方知识”系统。这种知识系统所显示出来的诸如宗教、巫术、魔术和作为文化现象的各种分支，都是为了保证满足人类的需要。^①

二、仪式的进程：阈限与通过

仪式的种类繁多而复杂，其中最重要的是生命礼仪。根纳普在《通过仪式》（又译作《人生礼仪》）一书中开宗明义：“任何社会里的个人生活，都是随着其年龄的增长，从一个阶段向另一个阶段过渡的序列。”^②所谓“一个阶段向另一个阶段过渡”，仿佛时间被人为地区分为有临界状态的“阶段”。然而，这正是生命时间制度的另一种表现，或者说“生命时间的社会性”。简单地说，如果没有一个特定的社会仪式将“一个年龄”与“另一个年龄”以特殊的方式分隔开来，便无从获得社会规范中的过程属性，这就像不举行成年仪式便无法步入“成年社会”一样。仪式的生命过程具有“凭照”（Charter）的性质。根纳普与涂尔干不同，他并不认为宗教和巫术截然不同，而是将二者视为社会语境中的方式差异。他认为，宗教表现为理论性，而巫术则表现为实践性。重要的是，个体和群体之间建立的仪式系统体现了社会关系和交流价值。在根纳普的仪式理论中，人类社会所有的高级仪式，如献祭仪式、入会仪式、宗教仪式等，无不具有边界，具有开端、运动和变迁程序的特点。因此，所有这些过渡性仪式也都包含着三个基本内容，即分离（separation）、过渡（margin - transition）和组合（reaggregation），以及三个阈限期（liminal phase），即前阈限（preliminal）、阈限（liminal）和后阈限（postliminal）。“阈限”概念所具有的工具性操作价值使得仪式理论具备了“模型”化的分析原则，为仪式的动态性机制的拟构奠定了一个良好的基础。它将人的生理特征和生命阶段的社会化通过仪式的展演聚合到了一起。

对仪式的模具性拟构，虽然使根纳普的仪式理论显得有些单一和机械，但却对仪式研究产生了广泛而深远的影响。利奇在他的研究中就采纳了根纳普的框架并作了符号结构上的引申。在这方面，我们也明显地看出，他同时接受了涂尔干“神圣/世俗”的分类原则。但利奇却避免沿袭“神圣/世俗”这一单一线索的描述，而是完整地接受了根纳普的阈限和界限的概念。^③此外，利奇还将这一分析模式引入所有二元分类的社会结构的研究之中，比如禁忌。有意思的是，利奇对仪式阈限的看法表现出了相应的灵活性，即不是简单地将某一个阈限内的象征喻指凝固化，而是在象征的动态意义上作了进一步的发掘和发挥。他认为，只有像根纳普那样将仪式视为整体中的几个部分，生命的动态才能显现出来。他甚至将通过仪式与人生周期的阶段联系起来，与时间的某种表述或概念联系起来。^④于是，仪式的两种禀性——过程的阈限关系和变动的模具性质，便突显了出来。

受根纳普仪式理论影响并对仪式的阈限理论作出重要贡献的另一位人类学家，是格鲁克

① 参见 Malinowski, B., *Sex, Culture and Myth*, New York: Harcourt, Brace & World, INC, Middleton, J. (ed.) 1962, p.190.

② Van Gennep, A., *The Rites of Passage* (1908), London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p.3.

③ 参见 Leach, E. R., *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*. In *Re - Thinking Anthropology*, London School of Economics Monograph No.22, London: Athlone Press, 1961, pp.124 - 136.

④ 参见 Leach, E. R., *Political System of Highland Burma*, London: Athlone, 1954. p.14.

曼(Gluckman)。格氏是一位典型的“社会冲突”(social conflict)论者。他对仪式理论的基本主张反映在他早期的论文《东南非洲的反叛仪式》(1963)中。他援引弗雷泽《金枝》开头关于内米(Nemi)祭司的仪式,并从此引出仪式活动的另一个连带意义,即所谓的“反叛仪式”——通过对神圣的“弑杀”这一不可缺失的行为,使得仪式生成内部系统的过渡功能和转换指示。弗雷泽已注意到祭司、国王等部族首领们与农事仪式之间的转换关系。他通过对世界许多原始部族民族志资料的汇集,揭示了一个重要的仪式类型——“杀老”(killing the old)。它的基本叙事为:当一个部族社会的首领衰老了,或者生病了,部族就会举行隆重仪式,杀死已经衰老或者得了重病的首领,同时产生出一位新的、年轻的、身强力壮的首领。作为原始神话-仪式的思维逻辑和叙事范式,大自然的交替和交感的生命价值被移植到了人类社会。^① 格鲁克曼在此基础上作了进一步的发挥,特别是在仪式中性别角色的补偿性转换功能这一点上。

对仪式研究最具影响力的当代人类学家当属维克托·特纳。他将仪式作为一种结构性冲突的模型来分析,因而被称为将民族志图释为一个模型的大师。^② 虽然在仪式分析的架构和操作工具方面,特纳可以说全盘接受了根纳普通过仪式的三个阈限的划分程式,但在特纳那里,阈限成了“互动结构的态势”(interstructural situation)。他最具有理论特色的所谓“两可之间”,或曰“模棱两可”(betwixt and between),即直接源于他对仪式阈限的独理解和新颖诠释。^③ 较之根纳普,特纳的仪式研究显然更加深入,并弥补了根纳普仪式理论较为单一、刻板的弱点,而他对仪式阈限理论中象征意义的挖掘更具有解释价值。

特纳通过对阈限象征的观察,发现了仪式过程中的几个重要的特征:(1)阈限的模棱两可性,即在一个阈限与另一个阈限的关系之间存在着“中间状态”,它是仪式由一个阈限向另一个阈限延续的必要阶段。这个所谓的中间状态所蕴含的仪式喻指更为深刻,也具有更大的诠释空间。(2)阈限之间可以化解其分类性隐喻,比如“生-死”、“幼稚-成熟”等。换言之,虽然仪式的阈限理论和实践活动带有“工具和机械”的外部特征,但其内部运动的意义指示却受到象征性的社会价值附属力量的控制。所以,任何仪式的所谓“通过”,其实都是凭借仪式的形式以换取对附于其中的象征价值的社会认同和认可。(3)人物角色的可逆转性。仪式的过程所表现出来的物理特性在表象上仿佛是不可逆的,比如当一个人到某特定社会所规定的“成年”时,需要举行成年礼,之后便自然地进入成年社会,无法再回到“未成年”的阶段。就这个意义而论,仪式的通过在其形式的“能指”(signifier)上具有不可逆性质。不过,仪式本身所建立起来的社会关系非常独特,即可以在特定的时间和地点突出或者夸张一些社会性质,漠视另一些社会规范。因此,它就具备了一些特别的功能。(4)仪式的阶段处于封闭和孤立状态,从而使之成为另一个过渡提供了理由。虽然在特纳那里,仪式的进程具有“两可之间”的性质,但这并不意味着阈限之间缺少相对的独立性。相反,每一个阈限本身不仅在能指的物质上自我包括,像一个独立的“贮藏罐”(container),而且也具有独立自主的阈限性规定和意义。更有甚者,其规定和意义会随着时间的推进而膨胀,以至达到最终向另一个阈限过渡的极限要求。(5)仪式的展演过程存在着绝对而专断的权力。它通常被视为“公共利益”,大都由长者来传递共同体的袭成价值和知识表述。所谓仪式,从功能方面说,可被看作一个社会特定的“公共空间”(public

① 参见 Frazer, J. G., *The Golden Bough*, London: Macmillan Publishing Company, 1922, XLIII。

② 参见 Kuper, A., *Anthropologists and Anthropology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, pp.183-184。

③ 参见 Turner, V. W., *The Forest of Symbol: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1967, pp.93-111。

space)的浓缩。这个公共空间既指称一个确认的时间、地点、器具、规章、程序等,还指称由一个特定的人群所网络的人际关系。其实,通过仪式之所以在经过一个形式之后就赋予另一种特殊的“能力”,而它又必须与其社会性相呼应,都是受控于专断的权力,即以个别人在特定场合为代表的、由社会价值所赋予的特权。

特纳的仪式分析有两个关键词:一是“社会结构中的状态”,特指社会关系所建构起来的稳定状况,它具有明确的功能主义意义和经验主义色彩。它植根于过去,又延伸向未来,是认知、分类、范式和工具。对个体而言,那是一个“冷漠而机械”的世界。^① 特纳的另一个概念是“社群”,指介于具体的、历史的、特质的(idiosyncratic)的个体间的关系。在谈及二者的关系时,他认为,所有的社会,不论其是确指的,抑或是不确指的,都包含着两种截然相对的社会模式:一是作为社会结构的模式,它与公理、政治、官方、地位和角色相连带;一是作为社群的结构,它与具体的、个性化的个人相联系。^② 特纳还对一些具体族群的仪式进行过分析,其中最为著名的例子是对朝圣的分析。在他看来,朝圣属于典型的制度性社群的仪式行为。通过分析,他发现在朝圣仪式行为中有这样几个显著的特征:(1)朝圣地通常在距离朝圣者居住处很远的山里、洞里、森林里,距离城市一般都有较远的路程;(2)朝圣被看作与常规的、日常生活的、固定的系统不一致,是一种“离开世俗世界的休憩”(retirement from the world);(3)在朝圣的过程中,所有既定的社会道德和伦理价值,如等级、地位等都宣告消解,所有的朝圣者一律平等;(4)朝圣属于个人自由选择,却具有宗教上的虔诚和苦修性质;(5)由居住地到朝圣地之间的朝圣行为有着更为广泛的共同体价值,间或可以超越宗教教义上的规定,甚至超越政治和民族的界线。

三、仪式的象征:功能与结构

人类学关于仪式的研究可谓洋洋大观,但对仪式的认知却未能达到共识。然而,这并不意味着研究者在从事仪式研究的时候没有一个基本的认知原则。比如说,“象征”就是仪式研究中的一个重要范式。

马林诺夫斯基认为,原始社会的知识系统与低级的文化相适应,它通过“象征的力量”和“引导的思维”来表现知识系统。^③ 象征主义作为人类活动的一种基本类型,被用来作为交流的媒体和传统的陈述,以满足人类进一步思考的需要。它之所以表现出一种“需要”,首先是由于人类表述的工具和象征功能之间的关系。在马林诺夫斯基看来,原始社会的象征主义首先是为了满足人类的交流。象征主义的功能必须建立在物质工具媒介(instrumental means)之上。这种原始文化的“物化”倾向一方面满足了功能主义对“科学品质”的限定和分析上的便利,另一方面也反映出功能主义在诠释仪式的时候,尽可能地把文化与自然“互文”化。很清楚,仪式对于社会结构和人际关系而言,它的一个基本的原则就是交流。遵循这个原则,它展示了以下三种功能和三种表述范畴:

展演功能(exhibitions) —— 表述范畴:展示什么(What is shown)

行为功能(actions) —— 表述范畴:做了什么(What is done)

^① 参见 Morris, B., *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, 1995, p. 255。

^② 参见 Turner, V. W., *The Ritual Process*, Harmondsworth: Penguin Books, 1974, p. 166。

^③ 参见 Malinowski, B., *Sex, Culture and Myth*, p. 191。

指示功能(instructions)——表述范畴:说了什么(What is said)

从这个意义上说,仪式的社会化其实不过是检查它的功能在社会生活中的体现状况和程度。

我们不妨从这样一个角度来看待和理解仪式,即仪式是通过象征这样一个特殊的“知识系统”来释放符码,解读意义的。当然,这势必引出另一个对象征概念的界定问题。德国学者恩斯特·卡西尔(E. Cassirer)认为,语言和象征作为人类文化的基本特征,可大致定位于人类作为动物性方面的语用符号与物质能力指示。^① 所以,象征的指喻可以在人类的方方面面得到表述和理解,如在语言、历史、科学、艺术、神话和宗教等方面。在卡西尔那里,符号(sign)和象征(symbol)似是而非,相互关联,分别属于两个不同的类型:前者是属于物理的、物质的、操作者的;后者则属于人工的、设计者的,是人类意义的。利奇对二者的解释自成一格。他把符号和象征视为发生关系中的“部分”之于“全体”,不能须臾隔绝。真正意义的传达却由“隐喻”(metaphor)来完成。从某种意义上说,仪式也就成了象征的隐喻性陈述。涂尔干和莫斯很早就慧眼识得仪式的符号和象征的社会表述能力,即它们都可被视为社会组织的表述。换言之,仪式是某一个特殊的社会内部结构形貌(configuration)的符号化传达。神话不仅传递着与仪式相关的内容,而且还具有文化的组织化行为。^② 据此,仪式性行为和信仰在此特点上亦有相似之处,即作为象征性的形式来陈述和理解社会秩序。^③ 利奇同时还接受了列维-斯特劳斯的影响,移植“结构”于仪式的象征之中,将“理念的结构”(structure of ideas),即仪式,和“社会的结构”(structure of society)分置于两个层面并对二者加以整合。而文化则可被看作“交流上的关系”和“实用上的解释”。

因此,仪式的行动也就成了一个亟需解答的问题:它既是一个个具体的行为,同时,这些行为由于被仪式的场域、氛围、规矩所规定,也就附加上了情境中符号的特殊意义。比如,人们日常生活中选择什么样的穿着,如质地、款式、风格等,都显得无关紧要,可是在重要的仪式性场合,人们的穿着行为便有所规定,有所约束。它们都具有既定的符号设置和意义。而作为仪式行为的符号象征的功能性解读,交流当然属于至关重要的指涉。从类型上看,则有以下几种:(1)“制度性交流”。人们在某些特殊仪式中的行为,其仪式程式都是预先规定的,这些规定赋予了一种新的条件,人们的行为在这些程式中享受着一种新的状态和身份。(2)“自我表现性(self-representative)交流”,即通过仪式中的行为不仅向他人展现自己,也为自己展现自己。正如利奇所说:“为了向我们自己传递一种集合的信息,我们去参加仪式。”^④(3)“表达性(expressive)交流”。仪式为人们提供了一个表达和转述情感的机会。仪式的表达特征不仅体现在言语性的语境中,而且体现在任何仪式语境中。(4)“常规性(regulative)交流”。仪式作为一种基本的交流传媒,聚集了社会价值信念、道德语码等,并将生命的理解与传说的“生命圈”循环通过重复、音乐、舞蹈等行为加以讲述。(5)“祈求性交流”。有些仪式是为了求得某种与神祇、精神、权力或其他圣灵的通融。^⑤ 或许,将仪式行为进行分类并不是最重要的,重要的还在于这

① 参见 Cassirer, E., *An Essay on Man*, New York: Bantam Books, 1944, p.28。

② 参见 Kluckhohn, C., *Myths and Rituals: A General Theory* (orig.1942). See Segal, R. A. (ed.) *The Myth and Ritual Theory*, Blackwell Publishers, 1998, p.321。

③ 参见 Leach, E. R., *Political System of Highland Burma*, p.14。

④ Leach, E. R., *Culture and Communication*, Cambridge University Press, 1976, p.45。

⑤ 参见 Bird, F. B., *Ritual as Communicative Action*, see Lightstore, J. N. & Bird, F. B., *Ritual and Ethnic Identity: A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues*, Wilfrid Laurier University Press, 1995, pp.28-36。

些仪式行为建构出了一个完整的结构叙事。我们在认识仪式的诸种交流功能的同时,不妨视结构关系为必须与必备。就此而论,如果我们不先对仪式的结构,即起码的二元因素和关系作一个交待,遑论“交流”与“交通”?以最为肤浅的道理来说,如果没有至少两种以上的结构要素,交流也就无法展开和进行。

作为一种原则,斯特劳斯的结构主义对人类学的仪式研究起到了一个引导作用。任何一个当代人类学家如果要在自己的仪式研究中引入结构的观念,都不能轻易地跨越它,至少要说明自己所用的结构与之的关联和差异。利奇、道格拉斯和特纳就都是这样。斯特劳斯结构主义的符号学说带有“普世化”色彩。他的终极目标在于创立“关于人的普遍科学”。在《结构人类学》一书中,他对神话的结构符号有过论述。需要说明的是,他所引用的神话带有明确的“行动”因素,因此包括了神话的仪式性表现和表演。亲属制度成了斯特劳斯着意展示其结构主义的试验领域,因为它的社会功能本身就是结构性的。亲属关系制度、婚姻制度、血缘集团组成了一个有机的整体,其功能在于借助错综复杂的关系维系,以确保社会的存在。我们可以把女人视为一种类似于流动的因素,人们把她们从其血亲集团中分配到姻亲集团中去,形成新的血缘关系,如此循环反复。^① 而这是“原始社会普遍存在的乱伦禁忌的直接后果”。^② 一个氏族的男人必须到另一个氏族中去娶亲,作为交换,原则上这个氏族也要嫁出去一个女人,于是,“妻子流”仪式就形成了。就亲属关系的结构而论,“妻子流”维持了社会的既定关系。婚姻的交流仪式不可避免地获得完成亲属结构的功能性使命。依据斯特劳斯的结构模具,结构由诸多的结构要素所组成。比如神话结构在他的眼里其实不过是“总体的组合”,它的“单位组成部分”也和语言素相类似,由“神话素”所构成。^③ 如同对语言素的分析可以应用到对语言的研究一样,对神话素的分析亦可以应用到神话研究中去。简言之,神话仪式的意义不可能孤立于各种“单位组成因素”之外,它的符号价值取决于各种结构要素的构造方式以及它的转换能力。

玛丽·道格拉斯批判地借鉴了列维-斯特劳斯的结构主义,她在象征的结构中突出了个别的意义,即普世中的个体力量。她说:“对符号的结构分析要以它与角色结构的联系为前提。”^④ 这是因为,意义的“趋向和关联发生于个性的象征系统和社会系统之间”。^⑤ 为此,她针对普世性的结构主义提出了以下几点意见:(1)社会生活丰富多彩,很难有象征的普世性类型;(2)前文字符号的交流语码属于非结构性的,因此在认知上不具相同的类型趋势;(3)人类的文化说到底乃是促使所有层面的人类经验趋于和谐,它将通过物体的象征主义、宇宙观和社会结构之间的关系获得反映;(4)象征主义的基础,既可以是一种理想的秩序、一个模型化的象征系统,同时它又带有权力规则。因此,道格拉斯的所谓象征的结构主义融入了浓厚的经验主义色彩。不过,这里显然有些问题。^⑥ 在笔者看来,如此多重语意的结构本身就会导致结构失范的危险。同样值得注意的是,道格拉斯比较重视仪式结构类型的作用。她归纳出社会结构中的三种交流:第一种是来自亲属(kinship)制度内部的结构交流,是以“女人交换”作为交流形式;

① 参见 Levi - Strauss, C., *Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, p.309。

② Levi - Strauss, C., *Structural Anthropology*, p.46。

③ 参见 Levi - Strauss, C., *Structural Anthropology*, p.211。

④ Douglas, M., *Natural Symbols*, Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p.95。

⑤ Douglas, M., *Purity and Danger*, p.12。

⑥ 参见 Morris, B., *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, 1995, p.227。

第二种是经济交流形式,是以货物和服务为基本的交流手段;第三种即语言的交流形式。^①

特纳在《仪式的过程》一书中,曾对仪式阈限的象征性作过这样的论述:“仪式的阈限时常可以比作死亡、子宫、盲视、黑暗、两性、狂野和天蚀现象。”^②由此足见象征之于仪式的重要性。他认识到,一方面,仪式的整体结构即是象征的本体关联,或者说,仪式就是象征;另一方面,象征又是构成整体社会结构的基层单位。他在对恩登布人(Ndembu)的研究中发现,“象征构成了仪式的特殊结构中的最小单位”。^③于是,象征之于仪式仿佛就是一个动态的立体结构。仪式的阈限本身即为动态,而每个“变动的结构”时刻都有其内部的特质。仪式的“社会剧”(social drama)概念集中地表现了他的看法。关于“社会剧”的概念,特纳认为,社会剧是政治行为和社会形态的一种通用形式,因此,它对社会情境和叙事结构也同样适用。具体地说,社会剧“来自许多文化展演类型的经验模型,具有补偿性平衡和既定的规程,所有口传的、文字叙事都囊括其中”。^④特纳通过对仪式的研究,比如在他所做的恩登布田野调查中发现,仪式由许许多多的“符号”编织而成。在特纳眼里,诸多社会文化的观念形态和社会集团组织结构的社会行为都处在一个社会剧的“结构功能主义的范式”之下。^⑤特纳对仪式理论的贡献是多方面的:其一,他的仪式理论表现为人类学仪式研究发展的一种必然过程;其二,他的仪式理论表现出他对功能主义、结构学派的批评和包容上的非凡能力;其三,他关于仪式的“社会剧”概念传达出他对仪式知识谱系的整合态度。

归纳起来,仪式具有以下几种重要的表现特点:(1)仪式具有表达性质,却不只限于表达;(2)仪式具有形式特征,却不仅仅是一种形式;(3)仪式的效力体现于仪式性场合,却远不止于那个场合;(4)仪式具有展演性质,却不只是一种展演;(5)仪式展演的角色是个性化的,但却完全超出了某一个个体;(6)仪式可以贮存“社会记忆”,却具有明显的话语色彩;(7)仪式具有凝聚功能,但却真切地展示着社会变迁;(8)仪式具有非凡的叙事能力,但又带有策略上的主导作用。“仪式不是日记,也不是备忘录。它的支配性话语并不仅仅是讲故事和加以回味,它是对崇拜对象的扮演。”^⑥毫无疑问,由于仪式的这些特点,它自然会在社会中起到非常重要的作用。而人类学对仪式的理论研究也就因此具有很重要的意义。

[责任编辑 李 彬]

① 参见 Douglas, M., *The Meaning of Myth*, see Ed. by Leach, E., *The Structural Study of Myth and Totemism*, Tavistock Publications 1967, pp.49-50.

② Turner, V. W., *The Ritual Process*, p.81.

③ Turner, V. W., *The Forest of Symbol: Aspects of Ndembu Ritual*, p.48.

④ Turner, V. W., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, p.154.

⑤ 参见 Turner, V. W., *African Ritual and Literary Mode: Is a Comparative Symbolology Possible?* see Fletcher, A. (ed.) *In the Literature of Fact*, Columbia University Press, 1976, p.46.

⑥ [美]保罗·康纳顿著、纳日碧力戈译:《社会如何记忆》,上海人民出版社2000年版,第81页。

of state force and the economic development in the areas, with the productive assistance as its main form. The relief provided to the ethnic migrants from the northeastern and northern areas was aimed to win them over politically, with the resettlement as the main form. The implementation of these measures played a positive role as to unite the ethnic groups, to stabilize and strengthen the social and political rule, and to promote the social and economic development in the minority areas. Essentially, the relief provided to the minorities in the Song Dynasty remained a continuation of the previous accommodation policy. However, there emerged obvious modifications. And one of them was the gradual shift from the symbolic preferential treatment to the ethnic elite toward the pragmatic material assistance to the common ethnic people.

Keywords Song Dynasty; ethnic group; relief measures; ethnic policy.

The Limitation of Sinicization in the Western Xia: A Study on the Refusal to

Translate the Nine Confucianist Classics **Li Jihe and Nie Hongyin (73)**

Abstract By means of historical records, this paper examines the introduction of Confucianist classics into the Western Xia. Although the Western Xia court advocated the Confucianism in words, the authors point out, the court did not actually include the Confucianist classics as the required courses in the Tangut learning. This was exemplified with the case that the Western Xia court never organized the translation Jiujing (nine Confucianist classics) and the ministers of the Tangut learning never studied them either. The Tangut did not show as much enthusiasm in Confucianism as in Tibetan Buddhism.

Keywords Western Xia; Tangut learning; nine Confucianist classics.

The Role Shift of the Warlords in Northwestern China

around the 1911 Revolution **Xu Xianlong and Wei Tian (79)**

Abstract During the 1911 Revolution, changes occurred to the warlords with Ma as their surname in Gansu, Ningxia and Qinghai. They watched and waited at first, and then decided to fight for the Qing Dynasty. But finally, they changed sides in the battlefield and took part in the revolutionary movement. So far as their role, they gradually changed from the defender of the traditional society to its gravedigger. And so far as their class attribute, they changed from the local warlord in feudal times to the new bourgeoisie warlord in the period of the Republic. The purpose of this paper is to examine the catalyzing effect of the 1911 Revolution on the role shift of the warlords in northwestern China.

Keywords 1911 Revolution; warlords in northwestern China; role shift.

A Critical Review of the Ritual Studies in Anthropology **Peng Zhaorong (88)**

Abstract Ritual studies have always been an important domain in anthropological research. And almost every anthropological school has its unique understanding and cognition of the rituals. Naturally, the evolution of anthropology may also be reflected in the ritual studies. This paper attempts to make a general review of the ritual studies in anthropology. It will be necessary both to straighten out the knowledge genealogy of rituals and to understand the logical methodology of the discipline.

Keywords ritual studies; myth – ritual; rites of passage; limen; social drama.

Economic Anthropology: Its Beginning and Early Development in the USA

..... **Shi Lin** (97)

Abstract During the 1940s and the 1950s, Melville J. Herskovits and some other American anthropologists, on the basis of the previous studies and in lines with the contemporary social situation, developed a new marginal discipline, the economic anthropology. This paper conducts an examination of the early development of economic anthropology, showing the process of the combination of the two disciplines, anthropology and economics, and exemplifying the comparative studies economic anthropology made on various economic patterns at different levels in its early phase. To date, these are still of significance and remain the inspiration for our researches. And the pioneers' researches also lay a foundation for the later development of economic anthropology toward greater breadth.

Keywords USA; economic anthropology; marginal discipline; cultural perspective.

A New Breakthrough in the Research of the Theory of Ethnic Education:

A Book Review of *The Historical Transcending: A Study on the Relationship between the Supernormal Development of Ethnic Education and the Development in the Minority Areas* **Qin Zaidong(104)**