

仪式的要素与仪式研究*

——以国内个案对国外人类学仪式理论的再探讨

吴 乔

内容提要 本文用在国内两个族群——花腰傣和坳瑶中采集的田野个案,对国际人类学界主流的仪式定义进行分析和比照,对仪式的“技术性”与“超自然”、仪式的“神圣”与“禁忌”、仪式的“象征”与“符号”、仪式的“非亚里士多德”式定义及操作化等问题开展讨论,检验以上观点是否普适。进而依据认知论视角提出了新的仪式要素,即作为仪式的人类活动,蕴含了特定民族的排他性“文化事实”,并从研究者和研究对象之间共同性的建立,提出人类学研究的“进深”可能。

关键词 仪式研究 认知论 花腰傣 坳瑶

仪式研究(ritual study)一直是人类学的研究热点。从学科前辈弗雷泽《金枝》的盗取神庙树枝,到马林诺斯基创立实地调查规范的《西太平洋的航海者》的库拉盛宴循环,都是仪式研究的经典案例。此后,普理查德的“努尔人”系列和格尔茨的“巴厘岛”系列,也都以仪式的描述分析见长。中外学者都注意到,仪式与节庆是集中表现文化意义的时刻。近年来,以仪式为关键词的专著和论文,在学科成果中占有很大的比重。国际上还有专门研究仪式的学术期刊。^①

尽管仪式研究有如此多的名流大家的积累投入,如此多的当下学术关注,但整个学界在仪式研究领域,至今还缺少稳固的核心概念。就基础理论来说,“仪式”(ritual)一词,当今学界也没有公认的定义。这与仪式研究的蓬勃发展形成反差,因而有讨论的必要。本文试用花腰傣和坳瑶案例,比照仪式理论的主要观点来探讨仪式定义和研究视角的创新。

一、仪式的“技术性”与“超自然”辨析

描述个案之前,应当先审视国内外学者对仪式的界定。

在人类学领域,名家们对仪式的定义繁多且差异颇大,但也有一项被学者广泛接受的认识:仪式的机制原理跟日常生活中的其他行为不同,是“非技术性的”且是“超自然”的。例如,维克多·特纳在《象征之林》中写道:“我所用的‘仪式’这个词,指的是人们在不运用技术程序,而求助于对神秘(mystical)物质或神秘力量的信仰的场合时的规定性正式行为。”^②又如,埃德蒙·利奇在《缅甸高地的政治制度》里说道:“仪式概指那些没有直接技术后果的规定性正式行为。”^③荷兰学者转

* 本文为中国社会科学院社会学研究所创新工程项目“当代中国社会变迁与文化认同”的成果之一。

① 英文期刊有美国的《仪式研究》(*Journal of Ritual Studies*)。近年来,汉语期刊也有《中国仪式研究通讯》等出版。

② [美]维克多·特纳著,赵玉燕等译:《象征之林》,商务印书馆,2006年,第21页。

③ 原文为:Ritual denotes those aspects of prescribed formal behavior which have no direct technological consequence. 引自 Edmund. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Athlone, 2004, p. 13.

引英国皇家人类学会(Royal Anthropological Institute)1951年的会刊则讲:“仪式(ritual)类似于礼仪(etiquette),是一种被承认为正确的正规行为方式。但与礼仪不同,它暗含着对于超自然中介和力量有操控能力的信仰。”^①

从以上陈述可知,在人类学界占据重要地位的许多学者看来,仪式与非仪式活动的主要区别在于“技术性”与“超自然性”的对立。这一点是否具有普适性?且看国内田野个案:

2006年十月16日(农历八月廿五),我到花腰傣^②聚居地进行田野调查不久,就赶上当年的秋收。我在枸树寨的房东阿岩^③和拉安夫妻一整天都在自家田里收割水稻。这是他们今年的最后一批稻谷。收稻谷时,拉安挑出几根又长又饱满的谷穗。打完谷子回家,拉安登上二楼里屋的谷仓,将这几根谷穗挂在谷仓中央从屋顶垂下来的一个挂钩上。这个挂钩上还挂着几大把已经干枯的谷穗,拉安告诉我,这都是往年收割时挂的。拉安说,这里是“谷批”^④的所在。每年稻谷收割后都要挂上一把谷穗,敬献给谷批。

十二月18日(农历十月廿八),阿岩将收割时晾在田埂上的一部分稻草拢到一块旱田中,点火烧成了灰,再用一块塑料布盖上,说是防下雨冲走。过了几天,阿岩完成了对一小块育秧田“三犁三耙”的准备工作,开始育秧。他把谷种均匀地撒到已经软烂平整的泥床中,然后,将此前烧好的稻草灰挑来,在谷种上面厚厚地盖了一层。

一个多月后的2007年二月17日,正是农历大年三十。这天傍晚,拉安端出来一个渔网兜,里面装着家人的几件衣服、一瓶酒、一把镰刀、一个鸡蛋、一盒饭、一对木片。拿着这些东西,拉安来到自家的小天台上,开始用一种富有音韵的声音念唱。她的整个念唱持续了约半个小时,其中一段内容如下:“……谷子的‘亨’^⑤啊,你从三十宽天路那里,经过从远到近的一个又一个劲,稳稳地回来吧。听到我的呼唤,你就回来。到田里地里,别让老鼠把你偷走;好好地待着,别让鸟雀把你叼去。回来吧,回来吧……我用镰刀把亨勾回来,让你好好地在家……”念诵完,拉安用镰刀在地上勾了三下,把那一对木片掷到地上,得出了一正一反的满意结果,^⑥这次念诵就完成了。

又过了几天,二月22日,农历正月初四,枸树寨“开秧门”^⑦了,大家开始下田干活。阿岩首先到自家的牛圈,把积攒了多时的圈肥(就是牛粪尿和土的混合物)都挖出来,用锄头敲得细碎,运到田间,撒到田里。然后又用水泡了一些尿素颗粒,也撒到田里。阿岩告诉我,这是“底肥”。上了这道肥,阿岩将已经长到半尺来高的秧苗从育秧田里拔出来,分好苑,一行一行整齐地插到田里。

上面这段文字描述的是花腰傣农业生产流程中从上一年打谷到下一年栽秧的基本步骤。自古

① 原文为:Ritual, like etiquette, is a formal mode of behavior recognized as correct, but unlike the latter it implies belief in the operation of supernatural agencies and forces. 引自 Karel van der Toorn and J. G. Platvoet (ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviours*, Leiden, New York and Koln: Brill, 1995, pp. 42-45. 该文作者转引自 *Anthropological Institute* (1951:175).

② “花腰傣”是生活在云南中部的一个族群,有八万多人口,数个支系,传统上是一个以水田稻作为主要生计的农业群体。2006年到2007年,笔者在花腰傣地区做了一年零两个月持续的田野工作,在掌握了他们的语言的情况下,参与观察、访谈并拍摄了花腰傣人的大量仪式。如同其他农业民族一样,他们有相当数量的仪式与丰产能力(fertility)相关。

③ 为尊重调查对象的隐私,本文中的人名和地名均为化名。

④ “批”为傣语音译,大致相当于汉语中“神”、“灵”、“鬼”三个概念的合集。

⑤ “亨”为傣语音译。花腰傣“亨”的概念,指一切活物都有的并决定其健康繁盛的“生命力”。

⑥ 花腰傣每次念诵活动之后,都用掷这一对木片或竹片,卦象一正一反,才算满意。

⑦ 花腰傣习俗:春节期间全寨之人都不许下田干活。春节过后,择一吉日,在“社头”的主持下“开秧门”。众人放铳焚香,从寨门走出。“开秧门”那天,所有人都要下田。“开秧门”后,大家就恢复了农业生产和日常生活。

以来,花腰傣人就遵循这样的方式生产和生活。如果按前述国外人类学者的界定标准,显然,文中第一段描述的就是一个仪式,而第二段则是日常生产和生活;第三段又是一个仪式,第四段又回到日常生产和生活。因为第二、四段所描写的烧灰施肥,这是再常见不过的“技术性”事务;而第一、三段所描写的“祭批”和“叫亨”则是典型的“超自然”活动。

在田野里,观察到上述活动之后,笔者访谈了当地人。所有的访谈对象都告诉笔者,这些举措的目的完全一样:都是为了让水稻增产。关于撒草木灰和圈肥的举动,花腰傣人解释说,这是为了让秧苗长得更壮。至于第一段的那次献祭,是为了让主管稻谷的“批”庇佑;第三段的那次念诵,则是为了将逸散的稻谷之亨叫回来。

直到学会了花腰傣的语言,深入了解了他们的信仰体系后,笔者才完全把握了上述活动的逻辑:花腰傣人认为一切活物都有“亨”,而且是多个“亨”。人、家畜、水稻、野生动植物莫不如此。虽然一般情况下亨是看不见的,但只有“亨”充足而健康,人才会好,牲畜才壮,稻谷才丰收。如果“亨”散溢丢失,人就会感到萎靡不振,生病生痛;牲畜就会长不壮,产仔少;禾苗就会孱弱,稻谷会歉收。而“亨”是时常都会散失的。因此要举行一些定期和不定期的“叫亨”活动,把散落的亨都叫回来。这样才能保持水稻高产。除“亨”以外,花腰傣还有“批”的观念。简单来说,可以将“批”理解为主管某些事项的神灵。“谷批”就是主管稻谷的。批长得和人一样,也有人的情绪和需求。向批献祭,可以讨其欢心。各种活物的“亨”,其总的源头在“天界”的女性批“咪冒咪嫫”^①以及一对“大蛇批”^②处。通过献祭,让批高兴了,就会为人们从天上带来更多的亨,让田地丰产,人畜兴旺。

除上面提到的以家户为单位举行的献祭谷批,花腰傣还有许多全寨举行的集体祭祀活动,也是通过供奉“批”和召回“亨”,来保证丰产。例如一年一次或数次的“祭社”,宰杀猪、牛等大牲口,献祭本寨的主管之批,并邀请天下所有知名地方的批都来聚餐。这些外来的批都会通过“管寨女巫”^③之口吟唱,^④或说给本寨带来了稻花(代表谷之亨),或说自己带来了牛之亨,有的带来了猪之亨,还有的带来了野兽(花腰傣打猎的对象)的亨。

而在数年一次的集体降灵活动——“跳月亮姑娘”^⑤典礼上,“亨”和“批”的作用更为明显。活动一开始就是“召批”,妇女们集体吟唱:“人间的女子种稻谷长得不好啊,才要请月亮姑娘之批下来……”。在活动中,被月亮姑娘之批附身的妇女则会疯狂地跳和唱,一直持续到深夜。结束的时候,她们望空撒米,表示月亮姑娘之批正赐予这个寨子的人们稻谷之亨,让水稻丰收,寨子富足。

当我询问花腰傣人为什么要举行月亮姑娘活动时,他们告诉我:搞了这个,能让田地好,庄稼好。更有一位老女巫说:“有人讲,跳了月亮姑娘,种水稻就不需要用肥料了”。但她接着又说“我想,肥料还是要一点的吧。只是跳了月亮姑娘肥料可以少费一些。”

不难看到,在花腰傣人的观念中,“施肥”和“叫亨”及“祭批”是一回事,甚至可以互相替补。这三者不仅在功效上一样,在实施中也无差别。他们并没有将前者看作“技术性(technique)”的,后者看作“超自然(supernatural)”的。也从未将把前者当成“寻常的”(ordinary)而视后者为“神秘

① “咪冒咪嫫”(傣语音译)为花腰傣人对女性批的称谓,花腰傣人认为她居住在天界,主管所有人的亨。

② 花腰傣认为还有一对夫妻批居住在天界,其形象为雌雄两条大蛇;他们主管除人以外一切家畜、庄稼的亨。

③ “管寨女巫”为傣语音译,又译作“管寨雅嫫”。“女巫(雅嫫)”指可以通过念诵来与批沟通的女性,是花腰傣中的“神职人员”。一个寨子有多个女巫,但只有一个负责全寨集体祭祀,称为“管寨女巫”。

④ 在典礼上,管寨女巫声称被这些批所附身。通过她的口说出来的,是这些批的话。

⑤ 有关这一仪式的详细描述,详见笔者:《社会结构与过渡仪式》,载《民族研究》,2012年第6期。

的”。事实上,在花腰傣的语言^①中没有“技术性”和“超自然”这两个互相对立的词汇。

那么,这两种活动是否神秘呢?“神秘的(mystical)”意为“含义隐藏的、难以理解和解释的”。^②而在花腰傣人看来,“祭谷批”和“叫谷亨”简单明白,没有任何难解之处。当笔者询问这两项工作时,一位花腰傣人说,“祭谷批”,就像给自己的父母亲长摆上酒饭,请他们享用;“叫谷亨”,就像傍晚把鸡鸭叫回家。“会说话的人就会做”。^③

也就是说,技术与超自然、明显与神秘这两种区分,在花腰傣这里并不存在。

事实上,国外有些学者已经看到了这类活动对于原著民来说的无差别性。涂尔干在其《宗教生活的基本形式》中说:“在原始人看来,借助仪式使土地肥沃、猪羊满圈,使自己繁盛兴旺起来,这完全是合情合理的事情,就像在我们的眼里,利用农业技术手段可以获得同样的结果一样。原始人通过多种手段施展出来的力量,在他们看来并无任何神秘之处。”^④花腰傣个案所展示的状况,正与涂尔干的论述相符。再来看下一个例子:

2013年二月10日农历大年初一,我到坳瑶^⑤住在“师公”^⑥家中,准备拍摄他们即将举行的“跳甘王”活动。到村里没几天,我就犯了扁桃体炎,喉咙疼得厉害。上古陈屯的“师公”盘云辉看了我的病状,说要给我治治。他拿碗装了一点饭和肉端到我面前,一边喃喃念诵,一边用手轻抚我的脖子。念了大约10分钟,盘云辉将这一点饭食端到村外大路边倒掉就回来了。然后他就问我“好些了吗?”我点点头。他说“很快就会好的”。

第二天,我的咽喉仍然肿痛。我住那家的另一位老“师公”盘中志又说要给我治治。他上山挖回来一根植物根茎,约有食指粗两寸来长。盘中志用刀削去其外皮,露出黄色的内层。他烧了一壶开水,把这根泡到水里,浸出黄色的汁液。师公把这黄水给我喝。我按他说的喝了,味道很苦。师公说连续泡水喝两天,病就会好。

治疗笔者的咽喉肿痛,两位师公用了两种方式。在后来的采访中,笔者大致弄清楚了两套“病理学原理”:师公告诉笔者,每个人都有12个魂,在生活中,可能会丢失一部分魂,就会导致人生病。丢失的原因,通常是鬼神作祟。而鬼神作祟的原因,又是因为他想得到供奉。例如笔者的病,就是因为昨天路过山林的时候,被山神摄去了一个魂。山神要求给他供奉食物。刚才师公的念诵,就是派出师公带领的“兵马”去和山神交涉,并把食物(就是那一点肉和酒)送给山神,让山神把魂放回来。这种做法叫“赎魂”,在坳瑶人的生活中十分常见。

而喝那种黄色的药水与上述“病理学”全然不同。师公又说,咽喉肿痛,是因为笔者的身体“热”太多。这种植物是“凉”性的。吃了这种“凉”的药,抵消了笔者身体的“热”,就能治愈肿痛。而关于“热”和“凉”,师公解释说,人的身体都有这两种特性。两者都不多也不少,人就身体健康精神旺盛。如果热多了凉不足,就会得热病,如咽喉肿痛、牙痛、生疮等;如果凉多了热不足,就会得凉病,如胃虚、腰酸、一些妇科病痛等;世上的各种动植物也有凉热性,患了热病,就吃凉的植物,反之则吃热的植物,就可抵消过度的凉和热,也就治好了病。^⑦

① 花腰傣有语言无文字。如前所述,笔者学会了他们的语言。

② 这段释义,笔者译自《牛津英语词典》。

③ 这是当我询问什么人才能“叫亨”时,花腰傣人给我的回答。

④ [法]涂尔干著,渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社,1999年,第30页。

⑤ “坳瑶”是瑶族的一个支系,生活在广西金秀县大瑶山区,有七千多人口,传统上也是一个以种植水稻为主,兼营采猎的族群。2013年二月和五月,笔者两次到坳瑶聚居的村庄进行田野调查。

⑥ “师公”是坳瑶的神职人员,有师承,有成文经典(用汉字记录瑶语发音),有就职仪式“度戒”。

⑦ 与花腰傣的情况不同,由于时间关系,笔者尚未学会坳瑶的语言。此段访谈是师公用汉语告诉我的。受限于非母语表达的障碍,一些核心概念(如“魂”、“凉”、“热”等)可能难以精准。本处只是摘其大意。

在笔者看来,这是两种截然不同的病理原理和治疗途径。但当笔者询问以上两种治疗方法哪种才对时,师公说,没有优劣对错,这两种方法都是有用的。瑶族人日常患病患痛的时候,通常也两种方法都用。而根据笔者的观察,两位师公在用两种方式治疗时,也都表情自然,语调平静,动作缓和。在说到治疗的效果时,也都同样自信。看不出哪一种更神秘或严肃;分不出“技术的”和“超自然”的差别。

以上分析可见,“技术性”与“超自然”、“神秘性”的对立,不是区分仪式与非仪式活动的普适性标准。至少对于文化的主体——原著民来说,他们并非普遍采用这样的分类体系。

二、仪式的“神圣”与“禁忌”辨析

国外人类学名家对仪式还有一种常见且被广泛接受的界定,即仪式活动与非仪式活动的本质区别在于:其他人类活动是平常的、“世俗的”,而仪式是“神圣”的、“严肃”的。例如涂尔干在《宗教生活的基本形式》里写道:“仪式是各种行为准则,它们规定了人们在神圣对象面前应该具有怎样的行为举止”;^①又如格尔茨在《文化的解释》里讲道:“仪式作为神圣行为,似乎能激发身处其中的人坚信:宗教概念是真实的而且其教义是正当可信的。仪式是某种庄严形式。其中的神圣象征在人们心中唤起的种种情绪和动机与它们向人们表述的存在秩序总体概念相遇并互相强化。”^②

事实上,由涂尔干开创的“神圣”对“世俗”的分析方法,在其后的人类学界中影响很大。后辈学者如伊利亚德在《神圣与世俗》(1956年出版)^③中将其进一步发展。“神圣”与“世俗”不仅成了宗教与其他社会事实的界限,而且成为一切人类文化产物的普适性分类标准,成了一种研究范式。但是,就笔者看到的情况,仪式的“神圣”性在一些民族群体中也难以察觉:

2013年二月,笔者和调研小组到广西金秀大瑶山,拍摄了坳瑶的一个大型集体祭典“跳甘王”。五月3日,笔者重回大瑶山,将这部影片播放给师公、庙祝、舞者等祭典的主持者和表演者观看,并请他们为我们讲解每一个步骤的含义。我们看到,庙祝带领请神的队伍到达神庙时,站在庙前,双手从胸口向往伸展,做了一个类似推开大门的动作,同时,口里默念了一些话语。播放影片中这一段时,师公告诉我,这叫“开庙门”。我询问庙祝念的内容是什么,他回答说,就跟生活中到别人家拜访时说的话一样,这是告诉庙里的诸神,我们来了,要抬你们去屯里搞活动,会给你们歌舞表演、好吃好喝。我又问,这段默念是“法术”吗?是不是神圣^④的?听到我的话,庙祝和师公都笑了。过了一会,师公说“不念出声,别人听不到,就成了神圣的。如果念出来别人听见了,都是大白话”。

再看一个花腰傣的例子:

2007年二月8日,枸树寨的管寨女巫赵月凤为同寨刚去世的白中光老人举行“盖伙”仪式。从早上九点多一直到下午五点来钟,赵月凤在白家底楼的正房里正襟危坐,念得入神。全寨的中老年妇女坐满一屋,津津有味地听她念诵。而赵的丈夫杨正富就住在外屋和

① [法]涂尔干著,渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社,1999年,第49页。

② 原文为:Ritual as consecrated behavior [in which the] conviction that religious conceptions are veridical and that religious directives are sound is somehow generated. [Ritual is] some sort of ceremonial form [in which] the moods and motivations which sacred symbols induce in men and the general conceptions of the order of existence which they formulate for men meet and reinforce one another. 引自 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, pp. 112 - 114.

③ [罗]米尔恰·伊利亚德著、王建光译:《神圣与世俗》,华夏出版社,2002年。

④ 如前所说,笔者尚未学会瑶语。这一段谈话是用汉语进行的。用的词汇如“神圣”等也是汉语。

丧家主人以及奔丧的宾客们一起喝酒。杨一向贪杯,且有好色的名声。眼花耳热后,他开始和同座的女宾言语调笑,唱起了小调。我跨在外屋与正房的门槛上录制赵月凤的念诵,在抑扬顿挫的长句中突然听见她一声断喝,满屋子的妇女都呵呵笑起来。我当时尚未学会傣语,不知含义。但从她的语调和听众们的表情,就知道这句绝非念诵的内容。果然,有人为我解释说,她是在呵斥丈夫:“死老头!别又喝醉了发酒疯!”她的丈夫消停后,她又继续巫批身份的念诵。^①

在田野中,笔者观察到,坳瑶仪式的圣神与世俗并无清晰的界限;花腰傣女巫在进行仪式时常常做些别的生活事务;上面案例中这位就在“盖伙”仪式上中断念诵,斥责放肆的丈夫。她们暂停一项“宗教仪式”去处理别的事,就如同在纺线的过程中听到水开了锅,于是暂停纺线先去把菜下锅一样。自然而然,顺理成章。无论是女巫本人,还是她的听众们,对此都没有感到丝毫的异样。若按照涂尔干对“神圣”的理解,对批的念诵应该是“受到禁忌的保护的神圣事物”,而对丈夫的监控则应该是“实施这些禁忌的对象,它们必须对神圣事物敬而远之”。^②但是在上述两处田野中,神圣的活动并非庄严肃穆、不容侵犯,世俗的活动也并非成为圣神行为中的禁忌。这两者经常混在一起,互不排斥。事实上,就花腰傣的情况而言,一些仪式活动与日常生活难以区分到如此程度,异文化的观察者甚至会视而不见。^③

在笔者调查过的其他族群,如摩梭人、达斡尔族中,也有不少这样的例子。总体上来说,对这些原著民来讲,仪式是日常生活的一部分,而非与日常生活对立。“神圣—世俗”的二分法对他们并不适用。从这一点看,“神圣”与“世俗”不能作为定义仪式的核心要素。

三、仪式的“象征”与“符号”

还有许多著名人类学者认为仪式的本质特征是:以象征符号为核心的人文活动。例如,弗斯(R. Firth)说:“仪式是某种指向控制人类事务的,在性质上主要是象征性且没有经验指示物的,但又是有着某种社会认可规则的模式化行动。”^④坦比亚(S. J. Tambiah)则说:“仪式是由某种由文化建构出来的象征性交流系统。它由模式化并且有序的各类词语和行动所构成,经常用多种媒体来表达。”^⑤博考克(R. Bocock)写道:“仪式是身体动作和姿势在某种社会环境里的象征化运用以表示和传达意义。”^⑥德拉特尔(R. Delattre)说:“仪式是那些精心排练过的象征性动作和姿势。”^⑦

既然“象征”这个关键词在许多学者的定义中反复出现,我们就有必要先看看它的含义。关于“象征”(symbol)一词,其语义学的解释是“某个符号、形状或物体,用来指代别的事物(在线剑桥英

① 案例引自笔者:《宇宙观与生活世界》,中国社会科学出版社,2011年,第291页。

② [法]涂尔干著,渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社,1999年,第36页。

③ 详见笔者《宇宙观与生活世界》(中国社会科学出版社,2011年)中的一个案例(第288页):花腰傣老妇将米握在掌心,手抚传统服装,进行“问批”仪式。而此项活动的表情和言语、姿态都如此寻常,以至于笔者初见时根本没有意识到这是一个仪式。

④ 原文为:Ritual is a kind of patterned activity oriented towards the control of human affairs, primarily symbolic in character with a non-empirical referent, and as a rule socially sanctioned. 引自 R. Firth (1951:222), Jan Platvoet, Karel van der Toorn, *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviours*, Leiden, New York and Koln: Brill, 1995, p. 42.

⑤ 原文为:Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media. 引自 S. J. Tambiah (1979:119;1985:28), Jan Platvoet, Karel van der Toorn, *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviours*, Leiden, New York and Koln: Brill, 1995, pp. 43-44.

⑥ 原文为:Ritual is the symbolic use of bodily movement and gesture in a social context to express and articulate meaning. 引自 R. Bocock (1974:37), Jan Platvoet, Karel van der Toorn, *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviours*, Leiden, New York and Koln: Brill, 1995, p. 43

⑦ 原文为:Ritual is those carefully rehearsed symbolic motions and gestures. 引自 R. Delattre (1978:282), in Jan Platvoet, Karel van der Toorn and J. G. Platvoet (eds.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, Leiden, New York and Koln: Brill, 1995, p. 43.

语词典)”;“某人、某物、某事件等,指代某种更为宽泛的特质或状况(在线牛津英语词典)”。在人类学领域,从特纳的《戏剧、场景及隐喻》^①到格尔茨的《文化的解释》,有许多名家使用“象征”这个术语。而且,他们也正是在语义学的意义上使用“象征”这一词汇。简单来说,可以作如下表述:如果人们用A事物来指代B事物,且A和B之间的这种联系是社会习得的,那么就可以认为A是B的象征。

确实,大量的仪式含有象征和符号。在花腰傣和坳瑶的仪式中也能找到许多支撑这一观点的例子。事实上,原著民们往往是运用“象征”的高手,他们从具体事物中剥离出“抽象属性”的能力,一点不亚于人类学家。

2007年春天,我已在花腰傣地区居住和调查了三个多月。此间,通过访谈,我了解到:按照传统丧俗,老人去世时,家里要放鸟铳三响;死者的“孝子”全身要穿白色木棉布^②衣服,头戴白头巾;死者嫁出去的女儿和女婿回门奔丧时要牵一头牛来。死者的儿子和侄子在抬棺出门时要腰系长刀;二月3日,枸树寨的白生光老人去世了,我参加了他的葬礼,但在葬礼上看到的情况与预想的有些不同:老人死的时候,丧家不是放鸟铳,而是放鞭炮;“孝子”身穿的“孝服”是从乡卫生院借来的医生的白大褂;死者的三女儿女婿并没有真的拉牛来。他们只是从死者邻居家借了一头小黄牛,牵过来交给“孝子”。随即孝子又将其还给了邻居。死者的大儿子腰上系的也不是传统长刀。那东西我见过,是从他孩子的玩具变形金刚上取下来的塑料宝剑。

事后我对当事人进行了访谈。他们告诉我说,放鸟铳是为了告知村邻老人离世。前些年政府枪支管控,把鸟铳都收走了,所以现在改放鞭炮。反正听到震耳欲聋的声音,大家就知道有人去世了。以前“孝子”穿的孝服是用木棉布缝制的,因为白色是素色,^③表示哀悼。但现在人们的衣服多是从市面上买来的成衣,难以找到手工制作的真正的木棉布孝服了,所以就用医用白大褂代替。只要是白色的就行。已出嫁的女儿及其丈夫在父母的葬礼上要拉牛来,因为牛是花腰傣礼品排序中最高等级的礼物,表示女儿与娘家之间最高等的亲密关系。但老白的三女儿远嫁浙江的汉族,虽然听闻死讯夫妻俩仍赶回来奔丧,但不可能带着牛来。因此借邻居的牛表示一下就行。葬俗规定死者的儿子和女婿腰系长刀,因为在女巫念诵的送死者之亨回天上女神处的路途中,要经过一片荆棘丛林,死者家的男丁负责挥舞长刀为死者开路。现在长刀也难找,所以就用塑料玩具代替了。反正只要挂着刀就行。披荆斩棘只出现在女巫的念诵词中,男丁们并不需要真的挥刀砍树,塑料玩具刀也就能代表了。

再看一例:

2013年二月17日,在拍摄坳瑶的“跳甘王”大典时,我注意到师公指挥徒弟们在“神台”周围胸部的高度,用绳子拉了一圈。绳子上挂着许多个红色的塑料袋。我问师公这是什么意思,师公说绳子圈起来的范围就是“神棚”,跳神期间不允许女人进入,男人进入时也需要先用“五龙水”洗手和头脸。我又问为啥挂塑料袋,师公说,以前都是挂红绸子。

^① 隐喻(metaphor)在特纳的使用中基本等同于象征(symbol)。但其他人类学家使用这个术语时,与象征略有区别:隐喻主要是指语言中的修辞手法(词汇),而象征主要指用非语言词汇的其他“能指”(如形状、动作、事物等)。

^② 木棉又称攀枝花,为多年生乔木,春节开花,夏季果熟,果壳中有白色绒絮。我国南方一些民族用这种绒絮纺线和织布,制作服装。其与棉花、亚麻一样是植物性纤维的常见原料,故称“木棉”。

^③ 即原色。木棉的材质本是灰白色。如果做孝服以外的衣服,就用染料染成其他颜色。

红色是神的颜色。现在绸子难找,就用随处可得的塑料袋了。只要是红色的,就能表明这个意思,神也不会见怪的。

以上案例可见,花腰傣和坳瑶两个族群分别建立了这样的象征联系:白色——哀悼、红色——神圣,且在具体实施的时候,他们毫不费力地将“白”与“红”这两个抽象属性从具体事物(木棉服装、绸子)中抽取出来。在仪式中,条件不许可的时候,抛开了具体事物,只使用其抽象属性。这样的例子,在笔者调查过的其他民族中,也普遍存在。

但是,花腰傣叫亨和坳瑶苦药治疗的个案,则对象征的普遍性提出了质疑。在上文描述的花腰傣“叫谷亨”活动中,找不到象征或符号的痕迹。叫亨,根据花腰傣人的解释,就是把散落在外面的亨叫回来。其与家庭主妇在每日傍晚叫放养的鹅群、鸡群回家一样。^①所使用的道具,如饭盒、镰刀、酒水、打卦的木片等,也没有一样是指代亨的。盒中的米饭和瓶里的酒水,是喂给召回来的亨吃的;镰刀用来把亨勾回来;打卦则是显示召亨是否完成。也就是说,在“叫谷亨”活动中,叫声直接作用于亨。没有出现指代物与指代对象,没有“能指”与“所指”,没有象征。坳瑶的苦药治病活动与此类似,苦药直接作用于患者的热病。“苦味”也并不指代“凉性”,根据坳瑶的解释,是具有凉性的药多呈苦味。

而花腰傣的“叫谷亨”与坳瑶的治疗“热病”,以传统人类学的眼光看,很难说不是仪式。这两项活动,却不包含象征性的符号。从这两个案例看,象征和符号,虽然确实存在于很多仪式中,却也并非一切仪式所普遍蕴含的要素。

四、仪式的“非亚里士多德”式定义及操作化问题

在经典人类学家的论述之外,最新一代的仪式研究者从全新的角度提供了定义的方式,也值得探讨。2006年荷兰学者斯诺克(Jan A. M. Snoek)发表名为“仪式的定义”(Defining, Rituals)^②的论文,提出应该对“仪式”进行“非亚里士多德”式定义,即所谓的“模糊组合(fuzzy sets)”和“多义类型(polythetic classes)”定义。

传统的亚里士多德式的分类,是“建立在一系列内在特征之上的类型”。换句话说,这些特征必须是这个类型中的所有成员都具备的。或者反过来说,必须具备这些特征,才能被归入这个类型。因此,这些特征和类型,亦即我们常说的“定义”。而“仪式的定义”一文的作者所倡导的“多义类型”,则是:“首先,类型中的每一个成员都享有大量但却不确定数目的、用来定义这一整体的特征;其次,每一种特征都被其中的很大一批成员所占有;第三,没有一种特征会被类型中的所有成员所分享”。^③在文章后面部分,斯诺克在整理了大量前人提出的定义和特征的基础上,归纳出了仪式的21种常见的特征。按照作者的思路,某种活动如果符合这21种特征中的一些或多数,即可被认定为“仪式”。

这种定义方式确能给人新启迪,具备更广的适应性,但是其局限性也是显见的,那就是:无法形成学者共同体内的互动。

在社会科学领域,下定义的目的是什么?定义的目的是为了进行研究。不难理解,我们要把一个现象从纷繁复杂的人类活动的大背景中勾画出边界,才能将其清晰地呈现出来,才能对其投以“关注”。更为重要的是,有了学科领域内公认的基本定义,才得以在不同的研究者之间形成有效

^① 传统上花腰傣的鸡鸭鹅都散养。鹅群和鸭群每天天亮就从家中圈里出来,下水田溪流觅食;鸡则到山坡草地觅食。天黑时,主妇发出“哆哆”的叫声,并撒米诱食,鸡群就会回家。新养的小鹅和小鸭需要人驱赶才会回家,但养一段时间后,也会自己闻声即回。

^{②③} 详见王霄冰主编:《仪式与信仰》,民族出版社,2008年,第3—13、4页。

的探讨,才能形成知识积累。而这是人类知识增长最重要的一环。如果采用“多义类型”的定义,这一点将难以做到。当不同的学者在同一个学术共同体(人类学界)中著书撰文,发表自己的研究,并进行学术交流时会发现,虽然使用的是同一个术语(能指),由于“所指”截然不同,造成事实上无法对话。同理,如果使用这样的定义,在上二代和下一代人类学者之间,也无法形成积累。

众所周知,一个概念(定义),或者一个理论,如果太过宽泛,能包含一切,就会失去针对性。“如果它什么都是,也就什么都不是了”;而如果太过狭窄,不能抽象到一定程度,不具备普遍性,又根本不能叫做理论。“形而下的现象没有可比性。”一切好的理论,都是在这两个极端之间选取最佳平衡点。定义,需要具备抽象性,同时也需具备可操作性。而“操作化(operational)”定义,正是现在的社会科学领域通行的做法。它必须是可清晰度量,可划分边界的。

就笔者所见,在人类学以外的社会学科中,不乏“操作化”定义的先例。如国际法领域关于“领海”的规定,至今大多沿用“从海岸往外12海里”的标准。这个操作性很强的界定,来自另一个简单的定义:在海岸上架起大炮,射程以内的范围,就是“领海”。这个看似强权霸道的概念,实际建立在一个清晰且不带感情色彩的学理基础上:国家权力所能实施控制的范围,即为其领土(海)。^①

不是这个定义的内容,而是下该定义的方式值得人类学学者学习。如果我们也能为仪式下一个建立在清晰简单的学理基础之上,且容易度量和操作的定义,显然有助于对学术的积累和发展。

五、仪式要素与研究视角的新思考

在考察了上述种种仪式的要素并提出质疑后,似乎还是找不到仪式的统一模本。事实上,人类学界也确有学者认为,给仪式下一个普适性定义是不可能的。但是,大家也都注意到一个事实:人类学研究者田野中,总能并不费力地把仪式从其他活动中区分出来,从而对仪式投以关注。而且,从初创期的人类学家如弗雷泽、摩尔根到中生代人类学家如利奇、特纳,再到新一辈学者如缪格勒(Erik A. Muggler),学者们在各自的民族志描写中也从不惮使用“仪式”这个术语。不管研究的是哪个地区的哪个民族,仪式是真实存在的,是一个真实的研究客体(object)。那么,他们是怎么进行有意识或无意识的区分的呢?

如果我们能够对人类学的田野研究也实行一番人类学研究,即以观察者身份来观察人类学者如何观察他者,或许就能回答这个问题。前辈学者们所谓的“技术性”、“神秘性”、“直接的”、“字面意思的”、“隐含的”等,都是对人类学者而言,而非对原著民而言的。所谓“技术”,是人类学家认为是技术,所谓“神秘”和“超自然”,也是人类学家认为的神秘和超自然。在研究者和研究对象这两个主体(subject)之间,没有建立共同性。

笔者认为,人类学意义上的仪式,其要义在于:作为仪式的人类活动,蕴含了某种意义。而这种意义是一个民族或一个群体所特有的,从而也就是排他性(exclusive)的。换句话说,对于一个异文化的观察者(也就是田野里的人类学家)来说,这种意义不经深入访谈就不能确知。通俗地讲,如果你到一个“他者”的社会去做调查,你看不明白的活动就是仪式。

^① 根据1982通过的《联合国海洋法公约》第三条规定,沿海国的领海宽度从海岸基线量起不应超过12海里。在实践中,目前绝大多数沿海国的领海宽度为12海里。也有少数国家的规定与此不同。17世纪荷兰国际法学家H·格劳秀斯主张“如果在一部分海面航行的人能被在岸上的人所强迫,那么这一部分海面就是属于这一块土地的”。换言之,国家管辖的海域范围取决于它的有效控制。1703年另一荷兰法学家C. van 宾克斯胡克提出:武器力量终止之处即陆上权力终止之处。从这一原则演变而为下列公式:一国的领海宽度等于其大炮的射程。当时大炮射程约3海里,因此很多人便认为一国控制的沿岸海的宽度应为3海里,从而提出“三海里规则”。而后,由于炮的射程增大,各国的“领海”也向外扩大。但以采用12海里的占多数。一直到1982年联合国决议将这一数字固定了下来。以上材料,来自“维基百科”。

但这个定义必须接受进一步限定。下面让我们用花腰傣的另一个案例来对此进行分析：

2007年四月26日，我跟随新寨的刀云光老人，首次目睹花腰傣人捕捉马蜂^①的技巧。

这天上午，出发之前，刀云光先拿一小筐米到同寨的白美珍家，请白梅芳为他“叫亨”。白梅芳是一个经验丰富的女巫，为许多人叫过亨。这次的做法也跟往常一样，白梅芳拿着酒、饭、镰刀、占卜的一对木片，在自家的小天台上念诵了大约半个小时，然后也例行地用木片打卦，用镰刀勾地，完成了工作。事后据白梅芳解释，她念诵的内容不是叫刀云光的亨，而是将猎物——马蜂的亨叫来。这样马蜂会很繁盛，刀云光也会获得他“命份”中应有的猎物。在白梅芳念诵的时候，刀云光并不在场。他把米交给白，告诉白他的需求，就离开了。

念诵的工作是白梅芳独自在家完成的。^②

离开了白梅芳家，刀云光带着我，走了约一个多小时的山路，来到哀牢山麓的一片密林中。此前他就见过这里有马蜂出没，但并未找到蜂巢。这次，刀云光抓了一只肥硕的蟋蟀，将其掐掉头，露出腹肉，用细绳拴在树枝上。我们就在旁边等待。没过多久，一只个头颇大的马蜂“嗡嗡”地飞过来，降落到蟋蟀的尸体上就吃起来。这时，刀云光拿出一根白色的鸭绒毛，有小手指大小。他再拿出一根丝线，一头系在鸭毛上，另一头绕出一个活扣，很小心地把活扣从尾部套入正在进食的马蜂的腰腹节间，轻轻一拉，就系牢了。而马蜂仍在吃蟋蟀，似乎并未受到打扰。吃了一阵，马蜂起飞了。刀正贵一声招呼，我们跟着马蜂跑去。那片飞舞的羽毛在树林间曲曲折折穿行了十几分钟，我们一直跟着。最后它落到了一棵大树上。顺着树干向上找，我们发现一个足球大小的黑褐色的马蜂窝，贴在离地大约三四米高的树干上。

发现了蜂巢，刀正贵却并不急于采摘。他抽刀砍下一根枝条，有手臂长短，将其倒挂在蜂巢边的树丫上，又拽了拽紧，确保它不会掉下来，就带着我离开树林回家了。

又过了近两个月，嘎洒坝子的早稻已收割完毕，稻草也已晾干。一天，刀云光再次领我到树林。这次，他预先将一大束干稻草绑在一根长竹竿的顶端。到了马蜂窝下，我们看见早先砍下的树枝已经干枯，但仍倒挂在那里。刀云光将稻草和树枝一起点火。火焰燃烧迅猛，形成一个一米见方的巨大火球。刀将这个长火把伸到蜂巢下面，一阵噼啪乱响和黑烟滚滚之后，带翅膀的马蜂纷纷被熏死烧焦，掉落下来。火把熄灭后，刀正贵爬上树，用刀把蜂窝割了下来。他把这个黑乎乎的东西剖开，里面是一层层的筛子状的巢。几乎每一个巢眼中，都有一只白白胖胖、小指尖粗细的马蜂幼虫。也有的结成了浅黄色的蛹，但还没有羽化。刀云光掂了掂，高兴地对我说，今天收获了两、三斤重的蜂肉。

当天晚上回到家里，刀云光就将蜂蛹用油一炸，做出金黄酥脆的一盘菜。蛴螬加上鸡蛋和韭菜，也煮了一满盆。就着自酿的米酒，我们大吃了一顿。

对于这次捕猎，作为观察者的我，有不只一处看不明白。首先，我不明白为什么开始时要请老奶奶念诵；其次，不懂为什么要把一只去头的蟋蟀用细绳拴在树枝上；第三，我不明白在马蜂的腰部系上一片白色的鸭毛是何意；第四，我不了解为什么要砍一根树枝倒挂在蜂巢旁边，又过很久才来烧蜂取巢。

① 马蜂又称黄蜂或蚂蜂，是一种体型较大的群居性肉食昆虫。其幼虫（蛴螬）和蜂蛹自古以来则是花腰傣人喜爱的美食。

② 如前所说，通常“叫亨”的工作任何一个家庭妇女都能完成，但花腰傣人仍然认为资深女巫的“叫亨”更具效力，所以刀没有让自己的妻子叫亨，而是请同村的白梅芳为其叫亨。

在事后的访谈中,刀云光一一为我解释:首先,他最近打猎的收获都不多,究其原因,是亨不足。因此他请白梅芳念诵一段“叫亨”,把猎物的亨叫来,就会有好收获;掐掉蟋蟀的头,是为了让其内脏的味道散发,引来马蜂;用细绳将其拴住才能固定诱饵,否则马蜂飞来就将蟋蟀尸体抓走了,猎人来不及反应;系上羽毛,可以让马蜂回巢时飞得慢些,这样猎人才能跟得上。而且,白色的羽毛在深色的密林和山涧背景上移动,十分显眼,也便于猎人跟踪。马蜂的巢建在隐秘的高树之上,只有这样才发现得了。找到了蜂巢,却还不到收获的时候。夏秋时节,蜂巢内的幼虫才是最多最肥美的。砍断一根树枝并倒挂,则是表示这个蜂巢已经有主了,这样此后再有人看到这个蜂巢,也不会来烧取。所以它的第一个发现者可以放心等到日后幼虫肥美时再收获。

让我们对这段花腰傣人的解说作一分析:关于上文中的第四个疑问,花腰傣人说,树枝形如手掌和手指,而倒挂的树枝就如一只手“拿住”了想要标明的物体,所以就意味着这是有主之物。不难看出,这是一个典型的象征运用。在这里,“能指”为“倒挂的树枝”,而其“所指”为“物品的所有权”。事实上,不仅猎蜂的时候如此,在其他情况下,这个符号也具有同样的效能。例如按照花腰傣人的传统,行道之人将担子或包袱临时放在路旁,只要压上一根砍下的树枝,也表明这是有主之物,别人见到就不会捡走。当然,这个“能指”与“所指”之间的对应关系,是由这个群体的文化规定的、可重复的行为。如果非花腰傣人见此情境,可能就并不明白其含义。

而对一个异文化的人来说,上文中让笔者感到疑惑的前三项举措,同样需要解释。但解释的结构却是不同的。关于第二和第三项观察者不能确知的行动,其说明只有一个陈述句。它的含义是直接的,没有转义,也不是象征或隐喻。换句话说,第二、三项活动的解释只有一层,解释到达这里就终止了,不论对于原著民还是访谈者来说都是如此。说到“细线拴住蟋蟀是为了不让马蜂抓走”和“系上羽毛是为了能跟上马蜂”,解释就已终止。因果关系^①显见无疑。虽然“蜂腰处系上白色羽毛”等行为,很容易被误认为象征性举措,但当事人一说原因,人人都能明白,它与象征无涉。

而对于第一项活动来说,解释远未终止。相反,必须有进一步的解释。不论对研究者来说,还是对原著民来说都是如此。当听到女巫“今天‘叫亨’的念诵和动作(用镰刀勾画、用木片打卦等),都是要把马蜂的亨叫回来”的解释之后,调查者还会有下一步的询问,信息提供者也会有进一步的阐述:“‘亨’是每种活物都有的东西。有了充足的亨,才能健旺昌盛”,“亨会不断逸散丢失。前段时间收获不丰,就是因为亨不足了”,“通过‘叫亨’可以把散失的亨召回来。马蜂亨充足,繁盛肥硕,猎人才能有好收获”。事实上,在笔者的田野调查中,花腰傣老人确是如此做出解释的。有了这三项解释的背书(endorsement),让观察者困惑的第一项活动的内涵才算真正完整。至此,提问終了,有效解释达成。

因此,更进一步的仪式界定就是:仪式是蕴含着深层文化意义的模式化的人类活动,而这个独特的含义是由各个文化群体规定的。不同的文化群体,规定可能很不一致。因此,异文化的观察者面对的不能理解的活动中,具有“进深意义”或“象征”^②的,就是仪式。通俗地说,如果你到一个

^① 韦伯在《经济与社会——理解社会学纲要》中,格尔茨在《文化的解释》中,都对“解释(interpretation)”与“说明(explain)”加以区分。因果关系只需要说明;文化意义才需要解释。这里,这两项就是简单的因果关系的说明,不蕴含文化意义。此观点,为罗红光教授在与笔者的口头交谈中指出。

^② 实际上,象征也可看作进深意义的一种。亦即:象征物与被象征物之间的联系,还需要解释。例如,询问花腰傣人为何白色象征哀悼,他们解释说,白色是木棉布的原色,在丧事中人们因亲人的离世而深陷悲痛,无心打扮,无心将布染色,所以穿素色表示哀悼;询问坳瑶师公为何红色象征神圣,他解释说,红色是最艳的颜色,所以用来代表神。但是,象征意义的进一步解释往往不能被这个文化中的大部分人所知,他们只是习惯了一直以来这种联系的存在。例如以上两条解释在花腰傣和坳瑶中就不是人人皆知。

“他者”的社会去做调查,你看不明白的活动,且问了一次,还需要继续往下问的,才是仪式。

至此,可以确定,文化含义是仪式最核心的要素。而给仪式下一个定义,并非仅仅为了通过共同的特征,将仪式从其他类型的活动中区别出来。正如前文,定义的目的是为了研究。如何定义一个概念,实际上已经表明了如何研究这个社会现象。或者说,定义实际上标明了研究的视角取向,或曰方法论。这一点,从前人列举的功能主义的仪式定义、结构主义的仪式定义、象征主义的定义、诠释主义的定义中,不难看出。今天,我们对仪式进行认识论视角的定义,其目的也是如此。

可以说,仪式研究的首要任务,就是通过参与观察之后的深度访谈,掌握仪式中每一个象征或隐喻的含义。如果有“进深意义”,就需要研究者去掌握进深的含义,一直追溯到无法再进行解释的解释。通过对一个民族许许多多仪式进行类似这样的意义的追溯,研究者会发现,最终的解释都指向少数几条命题。例如,在花腰傣社会中,笔者记录到的数十种仪式,以功能而论可分为治疗仪式、丰产仪式、生育仪式、丧葬仪式等,以时效论可分为周期性固定仪式、偶发仪式等;虽然纷繁复杂,表象各异,但其文化解释均可追溯到上文提到的“亨”的“三定律”。^①而在《野鬼的时代》中,缪格勒分析彝族种种看似疯狂的活动,也以“顺序流动”和“外部授权”等寥寥几条原则作为核心。^②

这样的少数几条命题,被整个民族所信奉。他们的种种行为,包括仪式,都按照这几条命题来安排;他们的种种社会规则,也都出自这几条命题。按照蔡华教授在《人思之人》^③中提出的理论,这样的命题,就叫做“信仰”。作为一个社会整体,人们遵照“信仰”行事。它所代表的“文化事实”,是“社会事实”构建的基础。

也就是说,对“文化事实”的探寻是仪式研究,乃至一切人类学田野工作的核心。在探寻到所研究族群的信仰体系,或曰文化事实之后,学者们仍然可以做跳出意义之外的研究,例如结构主义的跨文化的比较、现象学和符号学的探讨等。但是,获得所研究对象的“文化事实”,是后续一切研究的先决条件。它是仪式研究,乃至其他各项人类学研究的首要任务。

Abstract With cases collected from long term field work in two domestic ethnic groups (the Flora-belt Dai and Ao Yao), this paper analyzes the predominating definitions of “ritual” in academic circles of anthropology. In order to examine the universality of the theory, the paper discusses many issues such as ritual’s “technique” and “supernatural”, “sacredness” and “taboo”, “metaphor” and “symbol”, the “non-Aristotle” definition and operational definition. The author presents a new point of view on ritual’s essential factors from the perspective of epistemology: as a human activity, ritual containing certain “progressive meanings” based on an excluded ethnic “cultural facts”. Presuming the intercommunity between informants and anthropologists, the author displays the possibility of “further study” in anthropological field.

(吴乔,副研究员,中国社会科学院社会学研究所,北京,100731)

[责任编辑:吴家多]

① 就花腰傣的情况而言,“亨”的“三定律”加上“批”的寥寥几条规则,就构成了这个族群所有与宗教有关的仪式的出发点。限于篇幅,本文不再叙述关于批的命题。详见笔者的《宇宙观与生活世界》一书。

② 对《野鬼的时代》中的基本命题的分析,详见笔者:《人类学家的眼、哲学家的脑、文学家的嘴》,载《新疆师范大学学报》,2006年第4期。

③ 蔡华:《人思之人》,云南人民出版社,2009年。