

民族学研究

# “体物”之人类学观察

纳日碧力戈<sup>1,2</sup>

(1. 贵州师范学院, 贵州 贵阳 550018; 2. 复旦大学, 上海 200433)

**摘要:**“体物”者,身体和物象之简称,相当于皮尔士三元理论中的“象似”,兼及“标指”;也相当于中国古代的形气神三元说的“形”,兼及“气”。失去象似和标指依托的象征是“无源之水”、“无本之末”;失去“形”和“气”的“神”是“死神”。“体物”出自“草根”,出自生动而富于变化的民众生活,因此也是社会文化人类学研究的最直接对象。

**关键词:**文化人类学; 微观社会学; 体物; 皮尔士三元理论; 形气神

**中图分类号:** C95      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1005-9245(2014)02-0096-06

## 一、体物特质

但凡社会群体,包括民族、社群等等,都要在涉及身体、生殖、实物、事件之类的“像似”(icon)层面,通过物物相指、事事连带的标指(index)层面,和约定俗成的符号层面水乳交融的状态中谋生存,求因果,悟大道<sup>①</sup>。张光直把“中国文明形态”称为“连续的”形态,把“西方文明形态”称为“破裂性”的形态;中国的文明形态“可能是全世界向文明转进的主要形态”,而西方的形态“实在是个例外”<sup>②</sup>。不过,中国的文明并非那么连续,它也经历了象似和标指层面上的断裂,即体物风格上的断裂,而那种“连续性”只是精英阶层在“礼崩乐坏”的感叹之余所追求的“虚拟”连续性。“下里巴人”的生活总是围绕“柴米油盐”,祖庙、宗庙和祢庙所提供的精神力量,也主要用来鼓励人丁兴旺,升官发财。中国历史上的一次次连续不断的革命,摧毁了精神世界与物质生活的这种关联,这和西方的历史经验并不存在本质差别。其实,所谓“断

裂”应当是象似、标指、象征之间的断裂,而不是笼统的历史断裂,因为任何历史都有连续的一面,也有断裂的一面,兼而有之。但是,这里存在一个例外,那就是中国的汉字是唯一传承下来的与图形文字有亲缘关系的文字系统,这个文字系统的流传百世也就被认为是一个文明延续的例证。不过,在象似、标指、象征断裂的情况下,即便有文字的延续,那也不能称为系统意义上的延续。当然,同样的历史“断裂”并不产生同样的价值取向:断裂是现象,取向是本质。文明的取向不同,价值观不同,除了可以从诸如礼仪、宗教、文字等因素探讨以外,还可以从不确定性和偶然性中得到部分解答。重要的是要从“体物”风格中寻找哪怕是不完全的答案,因为体物比较“实证”,和人们的日常生活密切相关,是人皆有之的基本经验,因而也是“人皆可断”的“社会现实”。总之,探讨中国民族的“体物”风格要从“体”和“物”及其与文化价值的礼仪关联出发,通过观察形神沟通的方式,再现象似、标指、象征的三元交融境界。

中国上古有“乐由天作,礼以地制”之说。据《礼

收稿日期: 2013-10-12

基金项目: 本文系国家社科基金重点项目“我国各民族关键符号及其对民族关系的影响研究”(13AZD057),贵州省高校人文社科研究基地贵州师范学院中国山地民族研究中心建设项目“山地文化—生物多样性耦合传承创新研究”的阶段性成果。

作者简介: 纳日碧力戈,贵州师范学院教育部长江学者奖励计划讲座教授,复旦大学特聘教授。

记·乐记》：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变。变成方，谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。”<sup>③</sup>音由心生，心“感于物而动”，这种说法和亚里士多德的符号观非常相似，亚氏认为词语是“灵魂之感”(affections of the soul)，即因感有觉，由觉生情。亚里士多德认为，“口语是内心经验的符号，文字是口语的符号”；虽然各民族没有共同的文字，也没有相同的口语，但语言毕竟是内心经验的符号，而全人类的内心经验是相同的<sup>④</sup>。他把史诗、悲剧诗、喜剧、酒神颂以及“绝大多数演奏术和竖琴演奏术”，看作是摹仿艺术：用颜色、图形摹仿；用声音摹仿——用节奏、语言、谐声、用笛子和竖琴摹仿，等等。此处强调的是“象似”，既事物形象的“质感”，是自然关联。中国古人也把这样的自然关联赋予政治制度，如《礼记·乐记》：“宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物”。根据郑玄注解，浊声为尊，清声为卑。由此，宫声因最浊而为君，商声次浊而为臣，角声半清半浊而为民，徵声次清而为事，羽声最清而为物。埃德蒙·伯克在讨论产生崇高和美的直接原因时，提到痛苦和恐惧，它们都属于神经紧张所致：

想象一个忍受剧烈身体痛苦的人；(设想最为剧烈的痛苦，因为其效果是最为明显的)在这种巨大的痛苦之中，他牙关紧闭，眉毛紧蹙，前额紧皱，眼睛深陷并且激烈地转动，头发直竖，伴随着不断的尖叫和呻吟，整个身子摇摇欲坠<sup>⑤</sup>。

在伯克看来，崇高与美直接产生于身体对于外界刺激的感应，即最抽象和崇高的心境离不开最具体的身体和心理官能。痛苦和恐惧的差别在于，“使人痛苦的事物通过身体感觉作用于人类心智，而令人感觉恐怖的事物则一般通过给人一种危险的概念，而作用于人类身体器官”。伯克在讨论美的直接原因时指出，“如果说光滑是触觉、味觉、嗅觉和听觉之愉悦的主要原因之一，那么也应当视其为视觉美的一个元素”。触觉中的光滑感给人带来愉悦，味觉和嗅觉中的甜美感也具有光滑特征，吃饭时水和油给人带来某种愉悦，油也可以给人带来愉快的视觉<sup>⑥</sup>。虽然我们可以不同意伯克绝对感觉主义的立场，但他所说的崇高和美确实具有体物基础，毕竟人类的感官是物质性，其精神活动也离不开物质性前提。

体物研究主要是文化相对论观照下的研究，也

是对于特殊性的研究，器物的材料、形制、使用等等都会随着时代和环境发生变化或者变通，关于身体的隐喻也在经历反复创新，全因为日常生活丰富多彩，千变万化。当然，体物及其隐喻的走向有相对稳定的风格，即“体物风格”，类似于一种文化的价值体系，尽管有体物层面上的发展变化，其总体“语法”亦即风格却会保持原有的“韵律”，表现出自己的艺术风范。这种由艺术勾连的体物和风范的三元一体对应于形气神三元一体，也对应于象似-标指-象征的三元一体。

## 二、亲族与身体

恩格斯在《家庭、私有制与国家的起源》一书中，提出“两种生产”的重要概念：

根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人自身的生产，即种的蕃衍<sup>⑦</sup>。

人本身的“种的繁衍”既有生物学的现实，也有符号学的延伸，分别表现为“性别”和“社会性别”。中国的亲族制度主要表现为“社会性别”，与礼仪制度密切相关；拟制亲属制至今是社会交往的重要框架，也是国家治理和民间秩序的重要制度参照系<sup>⑧</sup>。坎托洛维奇(Ernst Kantorowicz)在其名著《国王的两个身体：中世纪政治神学研究》中指出，国王的自然身体会有病痛，会死亡，与普通人无异；但国王的精神身体(spiritual body)却超越尘世的生死劫，象征君权神授的永恒王位<sup>⑨</sup>。国王的两个身体表达了“形”与“神”的典型关系：“形”变而“神”不变，但不变的“神”却又离不开多变的“形”。同时，“形”与“神”的联系要依赖富有“时空节奏”的朝臣、巡行、亲征等“礼制”活动，相当于“气”。

周代祖庙是祭祀场所，是礼仪和象征中心，也是国家事务的中心；《左传》记载亲族分“姓”、“宗”、“族”三级，祖庙分“宗庙”、“祖庙”、“祫庙”三等<sup>⑩</sup>，且配以营造礼数：君王建宫室“宗庙为先，廡库为次”，大夫造家具“祭器为先，牺赋为次，养器为后”<sup>⑪</sup>。这里的亲族关系属于“生殖标指”，谁生了谁，血缘在几代之内，都由祖庙的等级一一指明：高祖以下为“族”，

用“祢庙”;曾祖以下为“宗”,用“祖庙”;祖父以下为“姓”,用“宗庙”。先后的时间配置,大小的空间分布,礼仪的具体规定,从物觉和体悟上奠定了周代象征体系的物性基础。一方面,王者要定期巡查,“看领主们的祖祭是否行之无误”,不符规矩的领主要被贬黜;另一方面,讨伐敌国和敌对政权时,“要捣其祖庙,夺其祭器,以彻底毁灭之”<sup>①</sup>。祖庙、牌位、祭器等,不仅仅是简单的氏族凝聚的象征,它们有鲜明而稳定的象似和标指功能,以先后、数字、位置、形制、规模等等时空礼制,隐喻宗法和皇权秩序,构成象征之下的物觉基础。此处的祖庙、牌位、祭器等,并非如索绪尔式棋戏中的棋子,可以用木头的,也可以用象牙的,棋子材料的不同不会影响影响下棋的规则和系统,即木头棋子和象牙棋子都要服从同样的棋法<sup>②</sup>。索绪尔只关注形式(form),不关注实质(substance),以便追寻抽象的普遍法则。然而,在上古中国,形式和实质同样重要,营造和制作祖庙、牌位、祭器的材料和形制都有严格规定,不存在“任意性”。它们不属于索绪尔式的心理-符号现象,而是属于物觉和体悟的象似和标指现象,类似于“拟声词”,“汪汪”犬吠,“呦呦鹿鸣”,表现了自然关联,而非“约定俗成”。

中国古代的皇权以及围绕皇权的政治等级制度和“体物”有直接关联,类似于声和乐的物觉都被看作是对于自然现象的模仿,即相当于皮尔士符号学中的象似和标指关联,音质和音色可以比拟社会等级。不仅如此,身体隐喻也是重要的社会象似-标指手段。乔治·拉科夫(George Lakoff)和马克·约翰逊(Mark Johnson)认为把隐喻看作人类日常生活之必需,一刻不能离开,而身体隐喻是隐喻之源<sup>③</sup>。不仅静态的身体有隐喻意义,动态的身体也不例外。何平立认为,始于先秦的帝王巡狩活动意在“威服四方,强化联盟”,它是“传统礼俗社会以礼教万民的治国要道”,是“封疆帝王标榜‘内圣外王’理想政治的社会实践”;它不仅表现了宗法伦理、礼仪祭祀、制度文化,而且也表现了具有农业社会文化价值观和民族心理,表现了对于天人宇宙、地理时空的认识和信仰<sup>④</sup>。帝王巡狩作为身体政治象征的“巡回展演”,从视觉、听觉乃至味觉、触觉等方面,真真切切地留下社会记忆,以“体物”及其时空流动,来复制和确认神权和皇权的至高无上,突出建立在大小宗阶序之上的等级制度的不可动摇性。祖庙、牌位、祭器等,不仅仅是简单的

氏族凝聚的象征,它们有鲜明而稳定的象似和标指功能,以先后、数字、位置、形制、规模等等时空礼制,隐喻宗法和皇权秩序,构成象征之下的物觉基础。捣毁敌方祖庙,不仅捣毁了该祖庙的形物,也捣毁了敌方帝王的圣体,也就捣毁了敌方君权神授的王位,使之不再能够“万岁,万岁,万万岁”。同样道理,清朝雍正皇帝在处理曾静反清案时,将悔过认罪的曾静所写的《归仁录》与关于此案的上谕合成《大义觉迷录》,要求朝廷上下、地方官吏人手一册,命曾静到全国各地巡讲,现身说法,颂扬朝廷的英明,痛斥自己的谬误。曾静的身体成为雍正身体的“代理”,这种戏剧性的“曾静-雍正身体二重性”在表现生死病老的形物身体的同时,也表现了万寿无疆的神圣身体,因而更具真实性和说服力。

在上举诸例中,形式和实质同样重要,营造和制作祖庙、牌位、祭器的材料和形制都有严格规定,不存在“任意性”。《大义觉迷录》收雍正皇帝本人的十道上谕、审讯词和曾静口供四十七篇、张熙等口供两篇,后附曾静《归仁说》一篇,这样的编排本身是无言的表达,并非随心所欲;它们不属于索绪尔式的心理-符号现象,而是属于物觉和体悟的象似和标指现象,类似于“拟声词”,“汪汪”犬吠,“呦呦鹿鸣”,表现了自然关联,而非建立在“任意性”之上的“约定俗成”。

### 三、“绝地天通”与萨满术

在中国古代传统中,天地人合一,形气神对转,是一种在西方人看来既不“宗教”也不“科学”的风格<sup>⑤</sup>。物质、能量和精神互相促进,凝练升华。李零引张光直“萨满式文明”之说,讨论“绝地天通”<sup>⑥</sup>,认为自天地隔绝之后,中国古代便出现天地二分的职官<sup>⑦</sup>。“祝宗卜史之属”的天官,专事“通天降神”,专注于“天人之际”、“古今之变”,“不参加行政管理”;与此对照,地官们只关心土地民人,“不语怪神,罕言性命”<sup>⑧</sup>。把职官系统建立在有关天地的物觉之上,形成天地与神人互指的标指系统,涉及神事官事者涉及“天”,涉及百姓民事者涉及“地”。按照李零的观点,中国上古不存在所谓的天人关系,只有人人关系,这种治人之道延续到近代,如辛亥革命的“五族共和”就是“把政治摆在最上面,用来包容种族和宗教”,一国多教,一人多教,都属于这样一个传统<sup>⑨</sup>。

然而,“人与人和”的社会关系毕竟是理想型关系,在充满矛盾斗争的现实生活中,“人人关系”总需要借助天人关系的符号力量,来解决不平等问题或使之合理化。这时,萨满或者巫覡的角色就显得格外重要。萨满或者巫覡负责沟通天人关系,让地上的“体物”通神,分别代表神和人不断“协商”。他们只管当下,不管未来,每次降神都存在不确定性,不能保证成功。百姓不直接与神灵沟通,只顾自己的现实生活,充满实用主义的功利性,不对“上帝”负责,有时还可以指责或者咒骂“老天爷”。他们更加偏重象似和标指,而抽象的神要通过具体的“形”来“显像”。人际关系首先是政治关系,而萨满或者巫覡的活动以他们对“体物”的操演,通过这种操演对于受众感官刺激,实现政治调控。例如,在中国商代,为举行政治性占卜活动,首先要准备甲骨,一半是牛和水牛的肩胛骨,一半是龟腹甲。

甲骨稀缺,大概提高了他们作为天地交通手段的价值。甲骨使用前均作过细致的处理,要刮削平整,甚至浸泡风干,最后施以钻、凿。占卜时,用火烧灼窝槽底部,甲骨正面就会出现游丝般的裂纹。对裂纹的解释,便是向祖先提问的回答。商王有时亲自向卜官发问,但一般是通过一个做中介的“贞人”提问,裂纹显示的卜兆则由“占人”来解释,这个角色可由卜官代替,但常常由商王亲任<sup>②6</sup>。

火烧甲骨出现裂纹,裂纹与卜兆是象似-标指关系,是现象与现象之间的物觉和物象关系,不存在“任意性”的象征关系。同样,根据张光直研究,从古代阿兹特克人到中国青铜器上的人-兽纹样,均表示人与作为他“另一半”的动物之间的关系,而对于中国的情况来说,“将青铜器上的人形解释为巫师,动物解释为助手的观点显然与‘我的另一半’的图样相一致”<sup>②7</sup>。这类象似-标指关系的表达也可以看作是模仿,对于现实生活中的人与物、物与物之间的关系加以模仿,期望复制和产生、保持和巩固类似的关系。根据弗雷泽《金枝》记载,苏门答腊岛的巴塔克妇女为了求子,怀抱木偶婴儿,相信这样会应验;巴伯尔群岛上的妇女为了求子,请来一位多子女的父亲,代她向太阳神尤珀勒罗祈祷,他用红棉布做一个娃娃,让这位妇女抱在怀里,作喂奶状;他举一只鸡悬在妇女头上,说道:“啊!尤珀勒罗,请享用这只鸡吧!请赐给,请降生一个孩子吧!我恳请您,我哀求您,让一个孩子降生在我手

中,坐在我膝上吧!”他问道:“孩子来了吗?”妇女答道:“是的,它已经在吸奶了。”仪式之后,村里传言说这妇女生孩子了,女友们向她祝贺<sup>②8</sup>。

中国古代青铜器不仅表达丰富的象似-标指意义,也涉及“质感”或“第一物觉”层面的制作材料及其所有权和使用权。例如,作为国家象征的九鼎不仅上面绘有各地方的动物图像,也包含各地方国的金属“因此,周王不仅对手下各方国的金属资源有使用权和所有权,并且将各方国‘沟通天地的工具’也控制在手中”<sup>②9</sup>。

纵观古史,巫师以舞降神,巫蛊以诅咒或祈祷招鬼神害人,前者重视觉,后者重听觉,是“看的文化”和“听的文化”的统一。中国古代琴棋书画不分,是“艺”的本真;礼、乐、射、御、书、数为儒家“六艺”,也属于“艺”的本真。它们都强调通才,强调形气神的高度统一。这在“巫”中也都有体现。巫为沟通天地之人,履行祭、祀、医、卜、算等职责,是首领的“高级顾问”。在中国北方少数民族的传统生活中,萨满所从事的祭祀、占卜、巫术、医疗等,与历法、医药、预测、文字等知识联系在一起<sup>③0</sup>;萨满教渗透到日常生活的方方面面,属于“体悟”,把物态的“体”和心态的“悟”粘合起来,借“体”参悟,入悟返体。萨满的功能是把空间区隔联系起来,无论是神圣空间、社会空间,还是自然空间、万物空间,都可以通过举行萨满仪式,通过操控象似-标指之事和象似-标指之物,提升至象征操演,让神灵附体,灵魂出窍,打通各种通道,让天地人神“互渗”,实现万物通灵,宇宙交融。萨满不靠说教和雄辩来“感天动地”;他们靠对自己身体的操控来实现沟通的目的。萨满沟通天地人神主要靠借助道具、场景和身体操演而加以实现的昏迷术。

#### 四、微观社会学 形神与艺术

“形”即可视之物,或者更精确地说是“物觉”,如中医所说的脏腑、经络、血液、津液、骨骼、四肢、百骸、五官、九窍等;“气”为沟通之气,实质上属于能量和信息,如中医所说的脏腑之气、空气、元气、寒气、热气等;“神”即精神,如中医所说的五脏之神,包括心藏神,肝藏魂,脾藏意,肺藏魄,肾藏志等。形者,可触、可视、可闻、可觉;神者,精神活动,不属于物象,属于内在。那么,形神之间就需要气的沟通。沟通之

气可以在隐喻为沟通天地的“巫”，即萨满，也可以隐喻为沟通物质世界与精神世界的艺术。当然，萨满术与艺术多有重合，它们都属于五官之术，尤其是视听之术；同时，它们都表达情感和审美，不需要理性的约束。气之对于形神的沟通具有“美韵”，“气运”不能失调，如日月盈缩，万物生长，四季分明。同样，无论是语言表达还是身势交流，都需要节律，如抑扬顿挫、对照有序，否则会变成“噪音”，失去传通的功能。“气”和“艺”重叠于“韵”，“气”和“艺”因“韵”而相合相等。费孝通先生说“艺”就是“韵”<sup>①</sup>，一言中的，如书法，如舞蹈，如做人，都讲韵律。韵就是差异。艺术以及由艺术支持的美学会给国家运行带来韵律，持久的良治需要有韵律，韵律体现在万物共生之中。国运呼唤强化良治，呼唤经济、社会、人文、美德之良性共生，而良治和“共生”与艺术生活存在千丝万缕的关系。皮尔士从切身体会出发，提出万物归逻辑，逻辑归伦理，伦理归美学(aesthetics)，这和费孝通先生关于人富了之后要寻求文艺的说法有相通之处。心物截然二分不足取。求物不求心，人生目的尽失，活着没有意义；求心不求物，生活失去物质基础，精神失去形器居所，最终会向现实妥协，导致言行不一的“诛心”后果。艺术是勾连心物的桥梁，做事需要艺术，做人需要艺术，思维需要艺术，记忆需要艺术，认知也需要艺术。心物合于“艺”。由形入神的研究方法，也符合由微观入宏观的研究方法，形可大可小，随时空变化而变化，但万变不离其神。这个道理与国内外流行手相学相通，手相即人相，手相是人体的标指。手形手纹和整个人体有连续的逻辑关系，手的颜色和质感和人体健康、精神生活有关联。形不在大，而在是否能够“通神”。

田兆元评何平立《天命、仪礼与秩序演绎：中国文化史要论》时指出，研究中国文化史的做法有三种：一是宏观铺叙，面面俱到，是教科书的写法；一是专题研究，深入挖掘；一是“在有代表性的专题中凸显整体文化的信息，已达到对于中国文化整体的一种把握”<sup>②</sup>。采用第三种研究法的何平立不是从儒释道的理论形态出发，不是从衣食住行的生活形态出发，而是从有代表性的“巫、史这样一些在历史上有重要影响的文化要素”出发，分析音乐的功能，探讨玉器的象征，捕捉文化的核心价值<sup>③</sup>。马林诺斯基倡导的由某个村落生活透视整个中国缩影，并且被弗

思(Raymond Firth)称为“微观社会学”的这种“以小见大”的研究方法，依然是有效的质性研究方法之一，若能辅以量化方法，就能更加有根基。“以小见大”必然要从“体物”现象入手，从微观过程着眼，观察“物物相指”、“事事相连”。在微观的中国传统生活世界里，祭品的位置，器物的形制，制作的材料，礼仪的先后，庙宇的方位等等，都是至关重要的，并非可以随意变通。事物本身“会说话”，材料本身“有意义”。

微观社会学由特殊性入手，体现社会文化人类学的相对论，但也通过个案之间的比较研究归纳出类型，再从类型的比较中推演出通则。通古斯萨满鼓的形制可能不同于匈牙利萨满鼓的形制，其法器、咒语、服饰方面也会存在差异，但从中可以归纳出某种类型，把这种类型和其他类型（例如中国南方的巫蛊）比较，则可推出张光直式“萨满文明”。其实，在这个方面人类学家贝特森从全新的角度作了论证。格里高利·贝特森(Gregory Bateson)指出，从树木、岩石到动物、人类存都存在关联，万物共生于同一个超级生态系之中，有一个元模式(metapattern)在统辖世界，统辖人类思维和习得，也统辖整个生物界的进化和生存<sup>④</sup>。贝特森指出，把生命界中任一成员的某身体部分和其他部分相比较，取得一级关联；螃蟹和龙虾、人与马互相比较，找出部分与部分之间的相同关系，这是二级关联；把螃蟹和龙虾之间的比较和人与马之间的比较相比较，得出三级关联。这样，我们就建造了一个如何思考的梯子：即关联性模式，是模式的模式。所以说，微观社会学研究并不和宏观社会学研究发生矛盾，它们可以互补，推动微观和宏观、特殊和普遍的对立统一<sup>⑤</sup>。同时，最小的也是最大的，微观研究也是宏观研究，分子研究也是宇宙万物的普世性研究。“分子层面”的微观社会研究，也可以是全球层面的宏观社会研究。

#### 注释：

- ①关于皮尔士象似、标指、象征的三元理论，参见纳日碧力戈“从皮尔士三性到形气神三元：指号过程管窥”，《西北民族研究》，2012年第1期。
- ②⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲张光直：《美术、神话与祭祀》，北京：民族出版社，1999年版，第118、996、25、27、39、60页。
- ③⑥⑦⑩吕友仁、吕咏梅译注：《礼记全译·孝经全译》，贵阳：贵州人民出版社，1998年版，第684、686、74页。
- ④⑤[希腊]亚里士多德：《亚里士多德全集》(卷1)，苗力田译，

北京:中国人民大学出版社,1992年版,第49、641页。

⑧⑨⑩⑪[英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,郑州:大象出版社,2010年版,第111、126、127页。

⑫中共中央马恩列斯著作编译局:《家庭、私有制和国家的起源》,北京:人民出版社,1972年版,1884年第一版序言,第3页。

⑬其根源是“君君臣臣父父子子”的宗法阶序传统。

⑭Ernst H. Kantorowicz. 1985. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: University of Princeton Press.

⑮[瑞士]费尔迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆,1980年版,第46页。

⑯George Lakoff and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

⑰何平立:《天命、仪礼与秩序演绎:中国文化史要论》,济南:山东人民出版社,2011年版,第247页。

⑱⑲⑳李零:《中国方术考》(上),北京:东方出版社,2000年版,第2、11-12、12、13页。

㉑㉒《国语·楚语下》:昭王问于观射父,曰:“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?”对曰:“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃

衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能月彻之,如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服,而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服,而敬恭明神者,以为之祝。使名姓之后,能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出,而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮”。

㉓㉔弗雷泽:《金枝》,徐育新,等译,北京:大众文艺出版社,1998年版,第23、80页。

㉕郭淑云:《原始活态文化——萨满教透视》,上海:世纪出版集团,2001年版,第3、21-22页。

㉖方李莉:《费孝通晚年思想录》,长沙:岳麓书社,2005年版,第10页。

㉗㉘田兆元:《中国文化的焦点透视》,参见《社会科学报》,2011年12月1日第8版。

㉙㉚Gregory Bateson. 1980 [1979]. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Bantam Books.

### “Res corporales” in Anthropological View

Naran Bilik<sup>1,2</sup>

(1. Guizhou Normal College, Guiyang Guizhou 550018; 2. Fudan University, Shanghai 200433)

**Abstract:** Res corporales is body and image in short, equivalent of iconicity and signification in Charles Peirce's triple-element theory and also correspondent with “form” and “energy” in ancient Chinese triple-element (form, energy and spirit) theory. Symbol void of image and signification as a support is meaningless; spirit with neither “form” nor “energy” is lifeless. Res corporales stems from grass root, lively and changeable people's life, thus becoming the direct subject of study for social and cultural anthropology.

**Keywords:** Cultural Anthropology; Micro-sociology; Res corporales; Peirce's Triple-element Theory; Form and Spirit

[责任编辑 周普元]

[责任校对 杨帆]