



仪式的研究与社会理论的“混合观”

[文章编号] 1001-5558(2010)02-0014-07

●王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

仪式研究

谈人类学中的仪式研究,不能不先谈人类学本身。

人们通常依据美国定义,把人类学分为体质和文化两大类(美国高等院校人类学专业长期存在一个争论,就是二者到底哪个更重要)。我对广义人类学无反感,但又认为,人类学是社会和文化意义上的。我认为,学习人类学的人,要在有一点体质人类学知识之外,更重要的是,要对社会和文化的研究的办法有所领悟。另外,关于社会与文化,我的看法有些变化。20世纪90年代中期以后几年,我曾花费不少精力介绍英式社会人类学,此后,我却渐渐觉得应回望德国、美国传统的文化概念,感到它还是有价值的。我认为,相比而言,人类学当中定义的“人”,更接近“文化的人”。

文化是什么?我们不妨来试着加以形容。

世界可以通过三种形态来理解。

首先是中国人所谓“天地悠悠”的形态。这是没有起点和终点的宇宙无时间性,它对人的

* 《仪式研究》根据2008年11月13日在上海音乐学院大音讲堂的讲座写成,感谢徐欣的帮助!《从“混合论”看社会理论的局限》根据2007年12月2日在广州中山大学社会学系举办的“社会理论与中国”座谈会上的发言写成,感谢中山大学社会学系!

西北民族研究

2010年第2期(总第65期)

N. W. Journal of Ethnology

2010.No.2(Total No.65)



生命来说是无限的,西学则称之为“永恒”。

其次是人的生命的有限。人的生命是线段性的,有明确的生死界限,我们对这种生命的有限性认识非常明确,即使主张永恒的宗教也难成例外。

再次是一种介于永恒与有限之间的时间形态,借用法国希腊学家韦尔南(Jean-Pierre Vernant)的话说,这是一种Z形态的时间形态,它穿插在永恒与有限之间,是世界上所有神话和宗教的时间感。所有的文化现象之所以有意义,是因为有这种Z形态的时间形态,人在自己有限的生命和无限的世界之间想象出一种穿梭的可能。在希腊传说里有很多神的故事,都是在实践这Z形态的运转。^①

人,并非只有有限的生命,而是在有限和无限之间活动。

人与其他动物最重要的区别不仅仅体现在衣、食、住、行上,更体现在人具有宗教、艺术等智慧,所以我们说,人是“有文化的动物”。

文化永远是要修补人和天地之间的距离。我们不能将人自身形容为有限的生命实体,我们应看到,通过精神获得一种“不朽”,是人的生命常有的意义。“不朽”这种永恒与有限之间的状态,就是文化。对“不朽”加以研究,就是人类学。

把人类学定义为研究“不朽”、研究文化的学问,不是说要像把持文化概念的人类学家那样,以为我们的观点可以笼罩所有现象。要作好人类学研究,学科的层次性区分还是有必要的。亲属制度(即种族繁衍、群体关系、社会再生产、性与性别的本质等)、宗教层次(即人的精神内涵,或人对他人与非人的服膺问题),是人类学研究的基本层次。由此可以延伸出侧重研究政治秩序与权力的政治人类学及侧重研究生产方式与交换体系的经济人类学。

那么,有这种观点的人类学家如何从事仪式研究?

从19世纪中叶到20世纪初,是人类学的古典时代,这一阶段中人类学家并不重视仪式研究,而是重视宗教观念及表达信仰的符号意义的研究。人类学家通过收集传说和风俗习惯来进行宗教学猜想,以此来回答一个基本问题:什么是最古老而基本的宗教形态?由此产生许多不同解释,如爱德华·泰勒的“万物有灵论”以及与之相反的“万物有生论”,主要讨论原始的宗教究竟是基于灵肉二分的精神概念发展的,还是基于生命力的概念发展的。人类学的仪式研究,大抵可以说是在西方宗教精神观念史基础上推衍出来的,而这个领域的研究,也有一些创新。

西方宗教精神观念史,大体可划分为三个阶段。古希腊早期,希腊文化跟世界很多文化一样,认为存在人生之外的一个天地(或自然),此种博大的世界无法用时间或空间衡量。古希腊神话中的词语叫作“混沌”(Chaos),大自然是没有形象的,人与自然两分。古希腊后期以后的一个阶段,西方人赋予自然万物一种人的形象,创造出各种各样的神,形成了大自然和人相互关联的道德观点,“完美的人的大自然”这一观点占据了重要地位。此后出现上帝观念,在这个阶段,西方的宗教思想得到确立。我们所谈的科学、理性,似乎是想颠覆这段历史,使人们回到人和自然两分,但同时是以人为中心的世界,从而形成神学和宗教学家不断努力回归的精神源泉。

人类学是近代产物,泰勒、马雷特、弗雷泽等,都试图通过世界各民族在比较宗教学上的

^① 韦尔南·希腊人的神话和思想[M].黄艳红译.北京:中国人民大学出版社,2007.13~109.

特征来探知西方宗教精神所处的位置,但只注重信仰、观念方式的研究,不注重仪式的研究,或者说,不注重在文本中呈现这一方面。19世纪人类学式的宗教学的问题在于,总是停留在对被研究者观念的“猜测”上。

尽管古典人类学的宗教研究引人入胜,但从20世纪初期开始,西方出现相当多的新派人类学家,他们开始怀疑其做法,认为人类学家应做一些很务实的事,特别是致力于对现实的观察,不要总是对其他民族、其他时代的观念进行猜想。就这样,仪式研究成为宗教人类学的核心。

20世纪以来,人类学中的仪式研究大致出现了三个脉络的发展,即整合理论、联合(联姻)理论及文化理论。

整合理论是英国人借用法国年鉴学派的社会结构观点提出的,它主张,通过对人类行为加以研究,呈现社会总体形态及社会各部分之间的相互关系。这一理论以拉德克利夫-布朗为代表。他对仪式的研究,主要是在安德曼岛上作的,他试图在这个小岛的“社会疆域”内部寻求社会各层次如何通过仪式联结为一个整体这一问题的答案。

联合理论,过去译为联姻理论,更多地与亲属制度研究相联系,但其起点也是仪式研究。它主张通过仪式研究来看待群体之间的关系,从而理解社会到底是什么。如果说整合理论是纵式的,注重研究神如何把低于他的人整合到自身的超越性上,使人的社会成为“不朽”,那么,也可以说,联合理论是横式的,它主张社会是群体之间的联盟。此种观点以法国的葛兰言、列维-斯特劳斯等人为代表。在仪式研究方面,葛兰言作得更多,他关注的仪式,多数是在村庄与村庄之外的河流、山脉、桥梁等中间地举行,他把这种中间地出现的“社交”叫作仪式。

文化理论出现于20世纪60年代,从某种程度上说,它是对19世纪观点的回归,但因受到了文化相对论的影响,不再像19世纪的人类学那样关注原始的“自然神学”与基督教神论之间的历史演变进程,其实质内容,是通过仪式研究来探知不同地区中人们的人生观、神灵观与世界观。这种理论以克利福德·格尔兹为代表。他认为仪式类似剧场但并非剧场,它表达着被研究者的观念。这接近英国人类学,但又与之不同。持文化理论的人类学家反对把社会结构看作是决定仪式的象征表达的机构,认为仪式表演自身是意义体系,而社会是由意义构成的。

以上三种理论到了20世纪70年代之后渐渐走出历史舞台,时下西方人类学界持整合、联合及文化观点的人越来越少了。理性主义赢得了胜利,人类学本来对于非西方自身的“理论”很关注,近年来,这一关注被认为是不恰当的。随着理性主义重现于人类学界,越来越少的人关注西方社会理论之外的社会理论、西方世界观之外的世界观。人类学家当面对各有不同的意义的不同世界观时,总会用西方政治经济学、权力学的观点去“理解”。

若是从时间顺序看,则人类学研究经历了三个阶段:

1. 古典人类学阶段。古典人类学与比较宗教学很接近。
2. 在第二个阶段,人类学自己的特点与大量人类学田野调查及大量对非西方世界观的认识有密切关系。
3. 在第三个阶段,人类学在学理上倒退回了西方中心主义。

我认为,我们展开仪式研究,有必要回到人类学的第二个阶段。在这个阶段中,人类学的仪式研究曾出现一些重要的综合。除了上面提到的格尔兹之外,仪式研究领域出现了许多重要人类学家。玛丽·道格拉斯认为宗教的核心就是仪式,而日常举动都要遵循规则,这些规则



就是仪式。维克多·特纳认为社会内部整合是辩证的,有分才有合,认为仪式的意义在于为人的社会性创造有别于“分”的日常生活的“合”。他们的观点,既基于深入的经验研究,又具有广泛的综合性,很有潜力。新一代人类学家容易对前人不耐烦,所以,他们促使人类学进入了第三个阶段,没想到自己进入的是西方中心主义的一个新时代。

基于第二个阶段来思考仪式研究,我们还可注意到文明社会中的仪式问题。

在人类学第二阶段的仪式研究中,三个脉络中的前两个理论各自都跟中国有过直接或间接的关系。拉德克里夫-布朗最早论述仪式的文章,引用的首先是荀子。法国年鉴学派的葛兰言对于《诗经》和中国上古舞蹈的研究,则为法国结构人类学作了基础理论建设。我觉得对于我们思考复杂社会中的仪式,葛兰言的中国学是核心参考系。后来列维-斯特劳斯改造了结构主义,抛弃了葛兰言的中国文明研究,只截取葛兰言研究中对他有利的部分,即亲属称谓与性的联合的研究,把葛兰言对于中国宫廷礼仪的研究全部舍弃了。他提到他的观点来自葛兰言,却没有说来自中国。研究仪式的人类学家实际上受到了古代中国礼仪思想的启发,可惜的是,如今的人类学中国研究,多用在非中国研究中提炼出的概念来解释中国。我认为,在回归第二个阶段的仪式研究时,我们可注重从中国文明史的角度出发,求知帝制时期的文化秩序的基础。这个基础恰好可能是仪式,而不是宗教的观念形态。中国不是一个宗教文明体,而是一个仪式文明体,这个文明体的主要行动纲领来自行为的规范,而非宗教的正统性,因而,如果说有“正统”,那这个正统主要是通过关系、称呼、举止的“度”来表达的。怎么理解这一关系中心主义的文明体?仪式的人类学研究能从中得到什么理论启示?这些问题,我们可多作思考。

不要把中国人和世界上任何一个地方的人想象为没有情怀和历史想象力的“民族”,尽管这种想象充斥着20世纪以来各种二流人类学作品。我们研究人类学或仪式人类学,要具备哲学想象力,要触及任何一个可以被想象的层次。冯友兰先生提出了人生的四个境界:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。^①利用这四个境界来看待西方人类学,会发现它只经历了前三个境界,把非西方民族想象成自然状态下的人,就像马林诺夫斯基笔下的功能主义的人,想象成涂尔干笔下的社会、道德、责任感很强的人,但并没有意识到有些人已经达到了哲学家可以达到的第四个境界。我们研究的只是空洞的反映社会结构的文化形态。

仪式是什么?我认为可以通过“境界”之说来理解。

“境界”是什么?是否可以把“仪式作为人修补人与自然界之间裂痕的一种手段”来理解?

是否可以说仪式就是那个Z形态时间性,就是文化?

这类问题值得我们深思。

从“混合论”看社会理论的局限

我对社会理论实在是一窍不通,不过,社会理论实在很吸引人,因而,让我凑个热闹,提出两点看法。

首先一个是,中国社会的特殊性一度在西方社会学、社会理论中得到了相当高的重视,

^① 冯友兰.新原人[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2007.

而不是没有被西方社会科学考虑过的问题。比如,在法国年鉴派社会学的涂尔干之后莫斯、葛兰言和杜蒙这流人(当然他们不是同一年代的人),最初服膺于那套主要以欧洲经验为基础的东西,但他们获得自己的独立思想后,视野越来越开阔,拓展到后来所谓的“第三世界”,指出社会理论的基础主要应该来自非西方民族,或者说至少应当有可能与之相关。年鉴派对此有了两个脉络的发展:一个是根据原始的部落社会研究提出基础社会理论。莫斯一向对此比较有专长,他根据的主要是英国、美国人类学家的民族志材料,但提出的理论,有自己的脉络。另一个脉络,是以非西方的文明体系和中古时期欧洲的社会状态作为社会理论的基础。在这条脉络上的人认为,历史上存在着一种介于原始部落和现代国家之间的社会形态,这种形态更广泛地代表着人类社会的丰富可能。我认为,这一派主要以葛兰言为代表,当然,在另一个侧面上,葛兰言还深受法国年鉴派史学奠基人如马克·布洛赫这样的历史学家的影响。在法国年鉴派历史学和年鉴派社会学里,都有这样一种看法,认为所谓的“古式社会”,也就是介于原始部落和现代国家之间的社会形态,才应是现代社会理论的基础,资本主义社会不过是社会形态里的一个“怪胎”,不值得用来研究整个人类,资本主义现代性本身不是一个理论,而是一个特殊的变异。在这些思考中,中国就进入了西方社会理论的视野了,年代不晚于1920年。大概就是在新的文化运动、五四运动前后,在欧洲出现了认为可能能够从中国的古代社会提炼出一个真正代表普遍社会价值的社会理论来的看法。我不认为我们应该忽视欧洲社会理论的这段历史。

将社会理论的“中国化”之方向,确立在中国当下的社会经验上,可能出现一个矛盾,这就是,20世纪以来中国至少在观念上已属于断裂型时代,我们追求的东西,割裂于传统,基于这样一种“变异”来缔造出一个所谓“社会的宪章”,几乎是不可能的。假如我们可以把这一阶段看作是所谓“转型社会”的话,我不认为这个阶段存在社会理论的基础。从章炳麟开始,我们已充分接受了欧洲个体主义思想,并舍弃了涂尔干强调的道德论,这使我们有可能说社会学的个体主义是对“社会”这个词的误解。

社会学为什么会依据个体主义来创造自己的方法?

我觉得这是一个非常重要的问题。要解决问题,我们可能需要更大的历史想象力,而不要局限于20世纪。有人说,20世纪是个漫长的年代,这个世纪多灾多难,我们干吗不说中国是灾难理论的发源地呢?

怎么使社会理论不致力于、不沉浸于所谓“转型”,而更富有历史想象力呢?

大约在1938年,莫斯成为英国人类学赫胥黎奖章的得主,他提交了他一生最后的一篇文章作为讲稿,叫作《人的这一类别》,在英语里翻译作“the category of the person”,是关于人的观念的,关于“人”这个词怎么理解的。在文章中,莫斯引出了各种各样的理解,甚至有些理解是相互对立的。我的理解是,莫斯在文章里试图谈人的“我观”经历的三个阶段的衍化。这篇文章对我们充分理解社会理论到底做什么兴许会有帮助,所以可以略加解释。莫斯认为,在原始部落时代,人的观念脱离不了人和自然、人与他人的关系,也就是说,那个时候,对person或者对“我”的理解,没有脱离这个人和其他的人、别的东西的关系,也就是说,在那个时候,不存在个体主义,那个时候人和物、人和人的关系对等。在欧洲的罗马法时代,人类对自我的理解产生了一个剧变,那个时候,渐渐形成了一种将个体当作是产权、责任、义务、权力单位的思想,在法律规定中明确了“人”的神圣感。到了基督教时代,欧洲近代的最典型的人



的观念有了基础的铺垫。基督教赋予个体一种道德自觉性,使得一个个体独立于其他个体,成为自主的道德的世界。莫斯在分析这三段论的衍化时,对于社会是抱着希望的,他表达的,是对欧洲近代史的一个非常复杂的理解。在他的社会希望中,部落中所谓 related concept of the person 或“人的关系的概念”若能持续存在于人类社会,便是好事。他在印度、在中国,甚至在欧洲的资本主义社会中,都找到了这种人的观念性的概念存在的证据或踪影。但是,另一方面,他认为,从“关系的人”到“个体的人”的“我”的这个概念的衍化,似乎无法逆转。不是以基督教为基础的道德个体主义就不是可以接受的,而是说,在这背后,一段漫长的“人的关系的概念史”事实上已被淡忘,于是,世界出现了值得需要重建的社会。^①

莫斯是个心境复杂的人。这个莫斯,替人类学(即他笔下的民族学)造就了一个不同于社会学理论的社会理论。

人类学家也研究社会,但“社会”指的是什么呢?我认为,好的人类学家都会这么定义社会的:社会是人和人之间的关系、过程及在这个过程中产生的人和人之间的差异。研究社会,就是研究人的关系与人的差异这两个方面同时存在的不同样貌。这与社会学可能有点不同,这可能也恰恰是莫斯想通过他的著述告诉人类学家的。

刚才提到,莫斯的思想主要来自部落社会,但也得到了一些印度学家和汉学家的启发。如果说事实是这样,那么,莫斯的社会理论显然就完全不同于我们过于焦虑地想批判的“西方主义”,他自觉地把自身放在非西方的社会场景中去理解到底什么叫作“普遍”,他不认为欧洲的资本主义现代性本身是人类社会的正常态。这个,是最伟大的社会学家都有的想法。假如一个社会学家认为他所处的年代就是应然的未来的话,那么他如果不是傻子的话,也不能算是优秀的。

对于时下的社会理论研究,我有两个质疑:

其一,为什么这些曾经在欧洲社会理论中占据如此重要地位而且影响涉及社会学之外(如人类学)的理论会在社会学中越来越被忽略呢?至少在1938年之后,或是在1945年之后,社会科学在莫斯这个脉络上探索的人越来越少,莫斯思想成为社会思想的支流。随之而来成为主流的,恰恰是后来法国杜蒙批判的个体主义,也就是以基督教创造出来的那种全然独立于他人、孤独地直接面对上帝的自我为基础的“认同”。

为什么会这样?我一直想回答这个问题。我觉得社会学成为今天这个样子,中国不能例外,我们的社会学个体主义化也比较主流,甚至可以说,20世纪的中国向来没有存在过超越个体主义方法的社会理论。自从20世纪初期以来,中国就再也不能理解“社会”这个词的意义了,每个中国思想家都想通过个体来理解社会,甚至把社会界定为自我的解放,过去这些年好像更是如此了。

我对社会理论无知,但“无知者无畏”,兴许有好作用。更强烈一点说,可以认为,20世纪中国思想存在着“去社会学化”的潮流,而社会学也是在此当中发达的。如何解释和解决这个问题?

其二,如果说20世纪中国思想有“去社会学化”的潮流,那么,是否可以认为,“古代中国”存在“社会”的价值,并对今天有重要参考意义?假如我们想从转型中国中提炼出一个纯

^① Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

洁的社会理论类型来,那么这几乎是个梦想,转型中国是一个大杂烩。转型中国的基础,恰恰是余英时、杜维明等先生所称的“文化的极端化”的东西,这种“文化的极端化”能为社会理论提供一个前景吗?如果余英时、杜维明等先生所说符合历史事实,如果说近代中国的“文化的极端化”真的难以为我们思考自己的社会理论提供基础,那么,“古代中国”是否存在这个基础?古代中国照样也是一个大杂烩,古代中国也不只有一种思想。如果是这样,是否也就可以说,可能最能代表中国社会思想的社会理论是关于大杂烩的思想?我自己的答案是肯定的。在我看来,我们之所以说中国有“和而不同”,可能恰恰是因为我们这个社会向来不存在一个干干净净的社会形态,而是诸多种社会形态永久的混合,而生活在我们这片土地上的人们并没有觉得混合是“不健康的”。直到20世纪之后,中国知识分子才开始觉得我们这样的一种混合是不健康的,才试图用西方社会理论来改造中国,结果把中国改造成这么一个样子。我理解大概就是这样。

假如说中国思想能为世界思想提供什么,那么,我觉得,这一定是与人和人的混合并由此形成差异相关的理论。这个“混合”思想,是使中国历史不同于西方历史的一个最重要的方面。我认为,无论是社会学家、人类学家,还是历史学家,如能根据“混合”来反思包括阶段论在内的社会形态理论,那便会有收获。

关于“混合”思想,有什么具体内容?葛兰言通过人类学研究,表明在中国的文明和所谓的“宗教”中,是能发现具体内容的。部分受他的启发,我最近写了一篇有点大言不惭的文章,叫《礼仪与中国式社会理论》,涉及中国“礼仪”概念,说到西学中这个概念的广泛影响,特别是它在社会学、人类学仪式研究中的重要地位,涉及“礼仪”这个概念在荀子之后如何成为了一种混合了个体欲望与超个体约束的机制,涉及这个概念在20世纪中国人类学家的论述中曾经扮演的角色。^①作为一种满足人情、区分人等的机制,礼仪既是满足所谓“欲望”,也是控制它的一套文化制度,是一种混合的双重制度。古代中国思想的这种双重性,代表一种“混合”,自身是有趣的,值得社会学家考虑。

[收稿日期]2010-03-30

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学人类学研究所教授,博士生导师。北京 100081



^① 王铭铭.从礼仪看中国式社会理论[A].经验与心态:历史、世界想象与社会理论[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.235~271.