

# “家人世界”：滇池沿岸宗教生活的语言形式

社会  
2023·6  
CJS  
第43卷

朱晓阳

**摘要：**本文从“日常语言视角”讨论基层社会宗教生活中的语言形式。本文认为，直到最近的宗教人类学研究仍然没有触碰到与宗教/信仰生活有关的一个维度，即日常语言述说视角下的宗教/信仰生活。在田野中，我们常常遇到的是“说—做”一体，而非仅仅“做”宗教。虽然“做宗教”论也包含“说”（例如话语模式和灵验模式），但本文的“说”是与日常语言视角实在论有关的“言和行”以及“话与事”。这种基于日常语言视角的研究，不仅依赖于长期的田野观察，还需要有当代影音技术作为测度手段。

从与宗教生活有关的日常谈话中，我们发现，地方话编织的是一个家人、亲属、乡亲或差序性的生活世界。本文将这种由日常言语编织的一鬼一物的世界称为“家人世界”。当然，“家人世界”并不是指亲属关系意义上的实际存在，而是对日常交往言谈效果的概念化或表征化理解。

**关键词：**家人世界 日常语言视角 本体论转向 人类学

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2023.06.003

## “Family World”: Linguistic Forms of Religious Life along the Dianchi Lake

ZHU Xiaoyang

**Abstract:** This paper discusses the language forms in the religious life of grassroots society from the perspective of “everyday language”. The research question arises from the author’s distant observation of anthropological studies of religion as well as the field data gained from listening to the discourses of daily religious life. This paper argues that until recent anthropological studies of religion have not touched on

\* 作者：朱晓阳 云南大学，北京大学社会学系 (Author: ZHU Xiaoyang, Yunnan University; Department of Sociology, Peking University) E-mail: zhuxiaoyang@pku.edu.cn

\*\* 本文为教育部高校人文社会科学重点研究基地重大项目“民族学本体论转向下的中国视角及实践研究”的阶段性成果(22JJD840005)。[This article is a result of project of the Ministry of Education’s Key Projects for Humanities and Social Sciences in Universities, “Chinese Perspective and Practical Research under the Ontological Turn of Ethnology”(22JJD840005).]

one dimension related to religion/faith, that is, religion and faith from the perspective of everyday language discourse. What we often encounter in the field is the unity of “talking and doing” rather than just “doing” religion. Although the perspective of “doing religion” also includes “talking”, the “talking” in this article refers to “words and actions” and “words and things” related to realism of everyday language. Research based on the perspective of daily language not only relies on long-term field observations, but also requires contemporary audio and video technology as a means of measurement (mapping).

This study finds that local dialects create a differentiated life world of family members, relatives, and fellow villagers, referred here as “家人世界”( *Jiaren shijie*, family world) of people-ghosts-things woven by daily language. “Family world” does not refer to the actual existence of kinship, but only a conceptual or representational understanding of the effects of speech in daily interactions. The paper does not assert that the “family world” is purely constructed, or formed by consensus, as some pragmatists suggest, but views the concept as occurring in the context of certain forms of life from the perspective of everyday language realism. It is of great significance to discuss discourses in religious life from the perspective of daily language, that is, to avoid treating the “family world” in the context of dialects (Chinese) as a synonym in the content of cross-linguistic societies. In short, it is necessary to emphasize the importance of understanding the “家人世界” from the perspective of everyday language.

**Keywords:** *Jiaren Shijie* (family world), everyday language perspective, ontological turn, anthropology

---

## 一、“神明”不到之处

人类学的中国宗教研究近年从“三教模式”、五教模式、制度性/独立宗教 vs. 混合性/弥散宗教(卢云峰, 2019)等传统分类论说中开出“做宗教”(doing religion)论说。<sup>1</sup> 我的研究一向不专涉宗教,但是多年在田野中常常与当地人的信仰生活相遭遇,因此总要面对宗教或信仰这个话题。此外,在长期通识课教学中也定期要介绍人类学的宗教研究。这些场合所涉的阅读及对话虽然粗浅,但也足够让我生出一些疑问。例如

---

1. 周越(2009)将中国的“做宗教”分成5种模式,即话语/经文模式、个人修炼模式、仪式模式、灵验模式、关系/来往模式。

将宗教作为社会科学研究对象，一般都从人类学所称之客位(etic)进行研究。这方面如基于社会学的“社会事实”说做实证研究。这种进路将宗教视为“集体表征”(representation)，或者以“功能”解之。再有从理解社会学角度，着重于宗教意义理解，即诠释学路径。这方面格尔兹(1999: 111)关于宗教的著名定义如下：

(宗教是)一个象征符号体系，它所做的是在人们中间建立强有力的、普遍的和持续长久的情绪及动机，依靠形成有关存在的普遍秩序的概念并给这些概念披上实在性的外衣，它使这些情绪和动机看上去具有独特的真实性。

此外，格尔兹以名言“研究巫师没有必要写得像巫师之作一样”确定了研究宗教的近/远经验之间循环解释的理解/诠释进路。我的初浅问题是：无论从经验—近还是经验—远解释，不涉及宗教内容真实与否的“科学”研究能理解宗教吗？

以上关于宗教研究的社会科学进路在实践理论盛行之后已经遭到质疑，这些质疑一般都会指向这些研究进路能否理解宗教的真相，其他则包括对中国人的信仰生活世界能否用 religion 或“宗教”来理解等(周圣来, 2011)。

于是乎，信仰者视角(emic)即文化内部持有者视角被强调。更重要的是，追问宗教是如何被实践，即体验的视角被提出。在国内学界，则有“修行人类学”兴起(刘秀秀, 2017)。修行人类学认为，应该研究宗教本身而不是它的社会原因，并且这种研究的终极目标应该理解为：世界和人类之存在对于信仰者来说是如何显得有意义的。简言之，修行人类学主张将宗教视为生活中的宗教，观察宗教信徒具体如何实践宗教，如何形成对宗教的理解(黄剑波, 2017)。

但宗教实践研究并没有完全回答我的以上问题。例如在对仪式这种宗教实践的研究中，人类学者经常面对的问题是仪式的两面性，即仪式“规范”和“活”的仪式。从宗教的规范看，活的仪式都是些“变味”的仪式，或者说“被生活着的仪式”。例如埃里克·缪格勒(Erik Mueggler)在关于云南永仁彝族社会葬礼的一次讲座上，用了一张图片来呈现送葬中礼物交换的情景。图中是一个在城里打工的人，她回到家乡来参加亲人(其祖母)的葬礼，将手里拎的挂面分给其他参加者，而20年前同一场合被分享的应该是自家做的米糕。缪格勒发现的仪式的“现代侧面”并

不是孤例。例如有人发现布依族在举行踩狱仪式时，有些人会一边踩（围圈走步）一边打手机联系远方的亲人，让其将召唤亡故者的声音传到踩狱仪式场地（张帆、黄镇邦，2019）。

本文的问题是：变味的仪式是否还有很强的吸引力和活力？进一步，仪式（生活）的意义也许就是“生活在仪式中”？我在教学中的解释是：“生活在仪式中”是一种“实践”视角，它强调参加者的“身”在场所中的互构，并创制意义。重要的是，“认同”仪式，通过生活在仪式中，参与者贡献仪式的“演成”（enactment）。仪式“形式”的演成性和对话性体现在它一方面有一个形式（规范）模板（久经流传的故事套路），另一方面在每一次表演的时候，它都是参与者（包括其中的研究者）根据当时当地的情景和听者的反应而重新生成。此外，“仪式”有自洽性，参与仪式的一切都是仪式的有机成分。有些成分本来是与过去同样的仪式无干的，但是它们现在被带入仪式之中，成了仪式的一部分。换句话说，仪式的意义就是“仪式”。

我的一些疑问随着最近看到“做宗教”论说，似乎有些释然。但进一步深究，发现“做宗教”论说仍不能回答我的另一些疑问。按周越（2009）的“做宗教”之说，一般宗教研究的儒释道“三教模式”分类在面对民间信仰活动时将“土崩瓦解”。而从实践维度观察，“做宗教”及其五种模式涵盖宗教话语/经文、具身体验及人神/人际关系等，是更有解释力的进路。但做宗教仍然没有触及与宗教/信仰生活有关的一个维度，即日常语言述说视角下的宗教/信仰生活。这种语言视角的发现来自多年的田野观察和记录。在田野中我们常常遇到的是“说—做”一体，而非仅仅“做”宗教。虽然“做宗教”论也包含“说”（例如话语模式和灵验模式），但本文的“说”是与日常语言视角实在论有关的“言和行”以及“话与事”，细究其来源则与语言现象学、日常语言哲学和奥斯汀的以言行事等论说相关。

虽然前述“做宗教”的五种模式实际上也会包含日常语言述说视角的宗教面向，但它们往往不被研究者注意或分析。例如在周越（2009）的“即时灵验模式”的案例中，“打小人”咒语有“打你个死人头，打到你有脸不能露”。在这里，“做宗教”论者记录了做巫术时专职打手（巫师，常为老太太）与“小人”的关系用语是“你”。为何是这种第二人称的“我们世界”用语，而非“他者世界”用语？为何不分析这种包藏“魔鬼”的细

节？再例如，话语/文本模式和关系/来往模式在实践活动场合也会包含日常语言述说视角，但是这些也没有被“做宗教”论者注意到。本文提出这些问题并非鸡蛋里挑骨头，而是感到这里包含了宗教生活的深层结构。

## 二、进路和方法

这一节将讨论本文所涉的进路和方法论。

首先是“视角”问题。本文将用日常语言视角对宗教生活进行理解，这也是方法论意义上的一种进路（参见朱晓阳，2022）。当提到“做宗教”论者实际上看到但又没有看到“我们世界”时，本文认为其实在其“灵验模式”和“话语模式”中这些现象都存在，但是因为研究者没有从日常语言视角去看，这些现象就会被忽略或遮蔽。

在此可简略说说本文讨论宗教生活的“我们世界”（或称“家人世界”）所依据的日常语言视角传统。在这方面可以彼得·温奇（Peter Winch）作为代表。称其为代表，是因为他在20世纪中叶以《理解初民社会》（*Understanding a Primitive Society*）（Winch, 1964）一文引发了西方社会科学哲学界关于“合理性”和相对主义的讨论。《理解初民社会》正是以人类学家埃文斯—普里查德的名著《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》（*Evans-Pritchard, 1937*）为对话和批评对象的。此外，温奇（2004）的《社会科学的观念及其与哲学的关系》一书被公认是半个多世纪以来最著名的哲学社会科学著作之一。

温奇在宗教与科学知识关系方面秉持相对主义的观点。他认为，真实内在于语境。温奇（Winch, 1964）称，科学的“实在”受限于科学理性的语境，是一种“内在于（语言）”脉络的真实。温奇认为，埃文斯—普里查德的问题是相对论贯彻得不够彻底。埃文斯—普里查德总体上是正确的，但也有严重的错误，这种错误体现为：他试图用“与客观事实相符”这样的话来刻画什么是“科学的”。而温奇自己的问题在于坚持极端文化相对主义，并否认初民文化也具有接受工具理性科学的空间。他在这方面受到哈贝马斯（2004）的批评。

值得指出的是，在社会科学领域，研究宗教一般都不谈信仰或宗教真实与否这种话题，而温奇的信仰—知识语境论则坚持科学的真实与宗教的真实都是内在于语言脉络的，不存在外在于语境的“与客观事实相符合”之类的真理。不过，温奇虽然强调真实内在于语境，但他并未注意到不同

语言之间的视角差异,更未涉及本文这种跨语言视角下的语境及其真实。

如上所述,提起温奇主要是因为他与人类学宗教研究关系紧密。就方法论和进路而言,温奇自认是维特根斯坦的追随者。维特根斯坦称自己的哲学是“语言学的现象学”,在其《哲学研究》中有关于视角论的洞见,<sup>2</sup>但维特根斯坦的视角论也不涉及跨文化的语言视角问题。海德格尔(2004,2018)晚期对于语言,特别是方言诗的研究,<sup>3</sup>对本文的日常语言环境中宗教语言生活形式——“家人世界”的提出很有启发,但海德格尔的方言研究只涉及德语方言。再如,奥斯汀(Austin,1956)的日常语言哲学或“以言行事”说对于本文思考日常语言视角的宗教世界也有启示。他在《为辩解一辩》(A Plea for Excuss)中用日常语言现象分析消解了“行动”(act)等词的确定性和二元对反(如自觉 vs 不自觉)迷思,使之与做事(doing things)相融通。这一发现揭示出日常语言层面并无确定的概念,直接为奥斯汀后来的以言行事理论之“行事”为何提供了洞见。奥斯汀对于本文将分析的“家人世界”亦极有启示,但可惜他对跨文化语言视角的差异并无自觉。

再以哈贝马斯为例。他的交往行动理论从维特根斯坦、海德格尔、戴维森、罗蒂,特别是奥斯汀和约翰·塞尔的哲学中汲取了思想资源。交往行动理论与本文日常语言视角的哲学思想来源有亲族性,在社会理论问题意识上也有契合。<sup>4</sup>例如,哈贝马斯认为自己在20世纪60年代后期受到“语言学转向”的影响后,出现了理论发展的转折点。他说,“那时要做的全部工作,只是让知识主体的‘认知活动’代之以行动主体的言语行为,并且把意义的生产,不是溯源到诸多有意识单子之经验世

---

2. 例如《哲学研究》第74节就是视角论的一例。

3. 海德格尔在同一语言(德语)下论述方言诗语言与普通德语之差别时也称:“不仅所有土话是不可译的,而且任何纯正的语言都是不可译的”(海德格尔,2004:210-211;海德格尔,2018:146)。

4. 哈贝马斯在2016年出版的《哲学导言》中阐述过形式语用学、日常语言哲学和实用主义等对其交往行动理论形成和成熟的影响。哈贝马斯(2023:140)认为其理论是互动论基础上的以言行事,后来因海德格尔、维特根斯坦、蒯因和戴维森的影响走向“实在论”的语言本体论,宣称“以诠释学方式进入一个由符号赋予结构的生活世界的对象领域”。哈贝马斯关于以言行事与交往理性的讨论,有力地论证了日常语言情景下人们如何以交往对话导向规范和行动,商谈如何与“真”联系。哈贝马斯的交往行动理论及其哲学思想来源梳理展示了这个领域的社会学核心问题(包括社会理论和社会哲学)如何与日常语言哲学建立直接勾连。

界,而是溯源到语言使用者共同体中的交往”(哈贝马斯,2023:91)。哈贝马斯(2023:131)的交往行动理论路线差不多就是本文的基本观念和进路。哈贝马斯甚至有洞见地指出,在初民社会或“小型血族群体”中,满足日常合作中功能性迫令的日常语言与礼俗交往的规范性义务部分有重合或混合。我们可以将哈贝马斯的这些话当作下文从关于撵鬼魂仪式讨论的日常言语中如何概括出“家人世界”及其规范性义务的方法论依据。但哈贝马斯像以上提到的其他哲学家一样,其论述基本上不涉及跨文化的日常语言情景。事实上,本文的日常语言视角之形成更直接来自语言人类学的田野发现和文学翻译的“田野”经验启示(朱晓阳,2022;埃弗里特,2019;Evans,2010)。

总而言之,日常语言述说是宗教生活中重要的内容和形式之一,因此对宗教生活的理解应当进入其日常语言的世界。但是传统的宗教人类学进路一般会重视宗教生活的规范性方面,例如经文、仪式、建筑等,而对于勾连所有这些面向的日常述说却缺少关注。至于温奇等语言哲学家,他们虽然在理论上指出了日常语言的意义,但是基本没有进入社会世界层面的语言述说。

社会学中的常人方法学(Garfinkel,1967)和与之相关的互动论值得一提。它们与本文的日常语言视角有相近之处,即都从微观的行动情景及对话中侦知社会。常人方法学关注微观情景中的秩序感(orderliness),本文则关注日常语言视角下的地方信仰世界。常人方法学的谈话分析实验有让参与的学生报告日常谈话片断的要求。他们一般将与家人的谈话记录下来,加上分析,于事后提交给实验者(教师),或者由实验者带着问题到场景中(例如诊所)进行对话实验。常人方法学实际上没有提供即时场景中的真实对话记录。此外常人方法学与日常语言视角在语言方面的预设也不一样。虽然常人方法学以现象学和维特根斯坦、奥斯汀等人的哲学为依据,但对于跨文化的日常语言视角的本体差异并无自觉。常人方法学的语言预设仍属于“表征”或“中介”论,将语言视为与社会实在相分离的话语或图式。与常人方法学相反,本文对语言的预设是将它视为一些语言学家和哲学家所称的“心灵器官”,<sup>5</sup>强调日常

5. 这一说法始自乔姆斯基及其追随者斯蒂文·品克(Steven Pinker)。哲学家戴维森(2008:321-322、325、328、333)赞成这一说法,并发挥道:“在拥有眼睛、耳朵与拥有语言之间有一种可靠的相似:这三者都是我们用于直接与我们的环境交往的器(转下页)

语言视角下的地方语言的世界本体性。

语言人类学家和语言学家麦克·西尔万斯坦 (Michael Silverstein) 的实用主义语言学与本文的进路相近。他采用皮尔士符号学的核心概念,如 indexicality (指示性),对日常语言和互动情景的对话进行分析。例如,他在一篇文章中用多种方式分析一段 1974 年录音记录的两个大学生的邂逅对话,从中发现对话能建构身份和群体认同等文化概念。<sup>6</sup>文中有对日常对话的诗性分析,也有关于谈话过程中在特定时间点使用某些单词和表达会产生特定效果的分析,正是这些词汇和表达将对话者标记(indexes)<sup>7</sup>为某个群体的成员。西尔万斯坦的实用主义语言学的理论脉络与本文的日常语言视角有“家族相似”。例如,他认为日常语言(包括谈话、概念或说明文字等)背后的特定文化不能互相还原,如泰语中的“不可食动物”是与特定动物和指示性(indexical)文化,如亲属关系中的乱伦禁忌规则有关。但这种“不可食”不能用西方的合理性,即物理、化学或科学营养学(如蛋白质含量)的概念去理解,或者将其视为所谓“民俗科学”(folk-science)(Silverstein, 2004: 634-638)。不过,他的研究没有关注“话”或“能指”与地方世界间的关联,或者说他并不注意日常语言“话说”的“能指”与地方世界或生活形式的相关性。因此,他的讨论不像澳大利亚语言人类学家埃文斯(Nicholas Evans)那样,后者从澳洲土著语言的“视角”分析“话与土地”或地方世界(如环境)的差异之间的直接关系(Evans, 2010: 22)。当然,从当代本体论人类学角度看,西尔万斯坦的“文化”其实是与“实在”或“生活形式”相通的。<sup>8</sup>

---

(接上页)官。它们不是中介物、屏幕媒介或窗户。”但戴维森赞同乔姆斯基和品克是基于“我们与生俱有的,或在儿童早期正常发展过程中所获得的约束是关于句法的,而非语义学上的”。戴维森认为,“知觉语句的经验内容是由场景得到的,场景促使我们接受或拒绝这些语句”。因此,戴维森的语言观包含两个层次:一个层次是乔姆斯基式的“生成语法”;另一个层次是在场景中由两个或两个以上的人组成的三角关系,形成思想和语言的框架。这种观点接近中文的“言为心声”之说。

6. 西尔万斯坦(Silverstein, 2004: 604)在文中说,以自己的进路(实用主义语言学)研究语言已经变成在理解真正的文化概念本质方面取得进展的关键。他认为这些文化概念是不可还原的。

7. 此处的 indexes 和 indexicality、indexical 等均为皮尔士的符号学核心词。

8. 例如西尔万斯坦在“Cultural Concepts and the Language-Culture Nexus”一文中有一节使用人类学者斯坦利·泰姆比尔(Stanley Tambiah)的泰国研究材料,分析泰语中关于动物“可食性”的分类。他发现,可食与否是与当地的亲属关系分类和仪式分类等(转下页)

简言之，除语言人类学外，上述语言哲学、常人方法学或互动论社会学、社会语言学等都倾向于穿透日常语言的“能指”去理解其“所指”或内容。但对于本文来说，日常语言视角下的本体是包括能指和所指在内的“话”(words)。几年前，我在关于当代中国人类学本体论的一篇文章中提出要“写能指的民族志”(朱晓阳，2021a)，本文关于日常语言视角下的宗教生活语言形式的理解就是“能指”的民族志的体现。

除了视角之外，我认为田野工作中使用的测度(mapping)工具或具体方法也非常重要。读者后面会注意到本文引做案例分析的材料基本上是影音素材。录影，特别是最近十几年飞速发展的数据式影音技术是最重要的记录日常生活的手段。这里称“飞速发展”是相较十多年前的磁带录影或更早的录音机和胶片摄影机而言。20世纪末的影视人类学重要文献中还载有该领域内流传的“麦卡迪规则”。其中有两条：(1)重要的场景总是在你把摄影器材放到其他地方时发生；(2)如果事件发生的时候摄影机正巧也在场，那么，要不那个事件变得不重要，要不只有当你用完胶卷时那个事件才变得重新重要起来(霍金斯，2007:70)。本人十多年前在讲授人类学导论的影像民族志田野工作时，还会将这一“规则”在课堂上向学生介绍。

虽不能说以上“规则”在今天已经完全失效，但当代的技术设备确实使数据采集的局限性降低不少。简言之，最近十多年数据式影音技术的普及使田野中能获得的影音记录在量上剧增。不仅如此，这些新技术手段使研究者在记录参与观察生活或介入生活方面也达到无微不至的程度。新技术带来的革命性变化还体现在机器与研究者、机器与研究对象的关系方面。数据式摄像机变成可穿戴设备，越来越成为田野工作者的“器官”，田野中的影音记录的具身“感受性”(sensory)可以很直接(朱晓阳，2018)。这些变化带来的一个重要方法论影响是，研究者可以收集巨量的宗教生活的材料，而且不需要考虑录制的成本。如此一来，过去不可能记录下的生活细节被一一记录下来，在后期成为分析的材料。这种优势可以碾压半个世纪以前即使是用最先进的采集手段获得的数据。上文提到西尔万斯坦使用的20世纪70年代所获的录音对话，从今日技术的视角回看，不难想象那样的数据在质和量上都无法与今日相

---

(接上页)有关的文化概念。他的这一观点已经触及本体论所说的地方世界差异，但是并未涉及“话”(words)的“能指”与当地世界的关系(Silverstein, 2004: 634-638)。

提并论。例如,当时的录音机外形会对谈话者产生影响,开机和关机会对数据采集产生限制;又如,仅有录音没有影像,使现场的情景无法采集到,等等。所有这些技术因素都会影响采集到的“日常谈话”,使之变成社会调查式的“对话”或表演。

本文的“家人世界”说话材料就是来自于影像记录材料,特别是研究者在田野中的“感受性”记录。如果不是依靠21世纪的影像技术和设备,以下这些日常对话是不可能被记录的。它们是一些不合规范仪式的言行,如果退回到20世纪,甚至21世纪初,它们都将因“麦卡迪规则”而成为追忆中的遗憾。基于这种状况,我认为对“家人世界”这种日常语言的微观生活的窥探,非常依赖当代的影音技术。

### 三、“家人世界”:田野发现和分析

2022年夏天,当我们在滇池东岸的长期田野点拍摄一部关于最近十年村民自治历程的电影<sup>9</sup>时,有关宗教研究的疑问再次涌出。以下是记录了这些疑问的一段田野札记:

滇池一带(可能更多区域也如此)的本体论并无灵界与俗世、超现实世界与现实世界之分。起码从前村长李绍荣的嘴里说出来是这样。鸟也好,死去的人也好(他前几天描述如何给个子超过棺材长度的死者装棺),水井也好,都是家人。他是用讲家人的口吻一一指点。这如何在电影中呈现?一篇论文可以用评论解释,纪录片如何做?所谓无常就是常,很难。

用讲家人的口吻讲灵异世界,用家常语讲棺材(如做棺材则称“棺材无样,越做越像”)、水井(井栏坐不得),等等。粗浅去解,会以为发现了一个滇池东岸的海德格尔。我则情愿倾听其话语,将其话语的世界称为:家人的世界。

李村长的日记是用普通话书写的,读日记也基本上是用西南官话朗读。他就着身边的事和物讲,则是用话编织“家人世界”——无头无尾的一个地方。但这完全没有在日记中得到体现。作为对照,如何能录得一些家人世界的刻痕?《老村》中老花家妈去世后,还有《故乡》开头妇女烧纸后喊着“走了嚯?”“走了!”,也有这种感觉。

9. 影片名为《村长读日记——滇池东岸村民自治编年》,基层治理影像工坊作品,2023年。

“家人世界”好像是这种本体论的准确概括，比泛灵论、类比论、多元本体、多元自然、灵异世界、神圣世界—俗世世界，都要准确。以前的宗教研究可能从未进入日常口述语（特别是与物等交织在一起的以言行事）世界，所以看不到这一层。李村长读日记时也是在漂荡于这个层面之外表述。他的日记里也记录过某日早上听到外面有喊“格走了”，知道是某家死了人。但这种记录也无我们从上面两部片子中看到的那种家人世界印迹。可以将他这一天的日记找出来拍一次。

语言对于家人世界的揭示至关重要，特别是方言。这就是我们回到日常语言视角实在论的用心所在。

村长日记中有一段关于寻找八哥：“今早我起来和往长（常）一样，把八哥放出来玩一下，今早突然就从窗户飞出去大约 20 分钟左右，我到房顶喊了，才从阿华对面飞回来”（2016 年 11 月 22 日星期二）。

我让他在房顶读了这篇日记，请他演示一下当时喊八哥回来的情景。他不好意思，称忘记了，称就是模仿八哥说话吹口哨。后来吹了几声，是“梔子花酒”。据他说那个八哥经常发这几声。他的声音有些微弱，不像其日记中说的“喊”。他解释说八哥的耳朵好，多远都能听到。他后来又撮起双手掌，模仿布谷鸟，“布——谷”，像极布谷鸟声。

以前觉得此地人（李村长仅是一个代表）口语编织“家人世界”的情形类同音乐，特别是依靠身体（口、耳和手等）编织的音乐。十年前访问法国时曾经在那里的乡下听一个修复古琴的师傅和制古竖琴者谈音乐时，说过一番与这里有关联的话。后来我写了一篇小文提到此事：

“忘了是在谈到什么话题的时候，我听到他们讲出这样的话，‘（电子）键盘的出现就是人类的末日’，我问他们这话如何理解。他们说了一堆，大概意思是：五音是要由乐师的耳朵来分辨的，乐师如同巫师，他在定五音的时候，是在与神交流，是从神那里听到五音。键盘则用算法将人与神的联系终止了，人再也听不到神的声音。”（朱晓阳，2013）

于是乎可以联想到“家人世界”也是通神的话音和话说。

是否通神姑且不谈，用话音和话说编织家人世界确实不同于正式文字的书写，甚至不同于李村长的日记书写。

以上田野札记虽然简约，但包含一些根本性看法，下面将这些看法摘出并讨论：其一，日常语言述说视角的“家人世界”；其二，“以前的宗教研究可能从未进入日常口述语（特别是与物等交织在一起的“以言行事”）世界，所以看不到这一层”；其三，“家人世界”是“对当地人的本体论的准确概括。它比泛灵论、类比论、多元本体、多元自然、灵异世界、神圣世界—俗世世界，都要准确”。

本文将根据以上三点看法，提出不同于其他宗教研究的一条进路。以下是对上述三点看法的讨论。

其一，在一般人的印象里，以亲属关系称谓来描述人与灵的关系在全世界各种宗教生活中无处不在，例如称圣父、圣母，称兄弟姐妹，等等。按杨庆堃（2016）的说法，中国宗教具有“弥散性”或混合性（diffused religion）的特点，中国宗教除制度性宗教（institutional religion）外，还有祖先崇拜、“天”的崇拜、山川大河崇拜、社区神崇拜等。与弥散性之说相比，本文的“家人世界”强调日常语言述说的一种情形，即“我们”世界。日常语言述说的“家人世界”不限于祖先，还包括神界或阴间的其他对象（如阎王等），身边世界的动物、植物、山、水、石等。

再如基督教的语言世界中也经常使用“你”（You, Yours, thy）等称神，但规范的基督教世界确实有神圣和凡俗二分空间存在。假如百度一下基督教祈祷词，你会发现各种范文。主日礼拜词如：“爱我们的主，我们感谢赞美你！当我们还能够撇下世事来到你施恩座前的时候，就求你分别我们并与我们同在。”圣餐礼拜词则有：“主啊，我感谢赞美你！今日我们来赴你的筵席，再次献上感谢和赞美！昔日你为我们世人的罪，钉在十字架上，流血舍命。”

基督教世界的上帝/神一般不会被以对待家人式的语言拉进我们世界，也不会日常祈祷仪式中被信仰者调侃。这与日常语言生活中的基督教世界不一样，<sup>10</sup>也与滇池沿岸的家人世界情况不一样。我揣测，日常语言世界的基督教或任何主流宗教也有“家人世界”或“我们世界”的一面。一个例子是学书法者都要临习的颜真卿的《麻姑仙坛记》，其行文

10. 日常语言中的基督教生活可以举李娟（2010）的《阿勒泰的角落》为例，书中有一篇写一个汉族人家信基督教的故事。

是以谈论家人或邻居的语气和口吻书写麻姑和王远（方平）等道教神仙的作派、服饰、聚会、筵席和谈吐等。例如：

麻姑手似鸟爪，蔡经心中念言：背蚌时，得此爪以把背，乃佳也。方平已知经心中念言，即使人牵经鞭之，曰：“麻姑者神人，汝何忽谓其爪可以把背耶？”见鞭着经背，亦不见有人持鞭者。方平告经曰：“吾鞭不可妄得也。”

如果《麻姑仙坛记》不是作为一部楷书典范流传千年，大概很少有人会将之作为宗教研究的文本去对待。显然这个层面在宗教研究现有的语言视角下不会被显露，<sup>11</sup>而且，如上所述，直到21世纪初，记录其存在的测度手段仍缺乏，因此这一片世界便长期处在黑暗和无言中。有关视角和方法论对宗教生活中“家人世界”发现的意义，我们已经在上一节讨论过。

在《小村故事：地志与家园（2003-2009）》中，我已经注意到小村人描述有灵之物时的“家人”口吻，并认为“说”和“听”体现出小村人的世界秩序的特征（朱晓阳，2011b）。现在，可以直接用“家人世界”来命名这种世界及其秩序。例如，该书第三章记录了时任村委会主任的老皮关于村中灵物“石猫猫”<sup>12</sup>的一段谈话以及相关分析：

……石猫猫呢安置，这日奶们儿就挨我说：“主任，这个石猫猫不能光挨它搭个小棚棚，咋个呢你房子要盖呢宽处一点，要盖琉璃瓦，要盖上天子庙呢意义和纪念。”<sup>13</sup>

除了“声音”外，老皮和老人的述说内容也值得做一些阐释。例如在他们看来，石猫猫先是一个碾砣，它在多年被人用来碾压豆秸后，变得有灵。这里包含着与基督教等宗教基本不同的信仰观念。<sup>14</sup> 不仅如此，他们看石猫猫就好像它是本村的

---

11. 《麻姑仙坛记》的行文与其所依据的葛洪的《神仙传》相似，但颜真卿的行文口吻更亲近。《太平广记》卷六十“女仙五·麻姑”也有记载。《太平广记》是宋人所撰，其行文与《神仙传》和《麻姑仙坛记》差别不大，估计麻姑故事是抄自后两者。

12. 一般认为，石猫猫是彝族石虎崇拜的本地化。据说整个滇池沿岸的村庄都供奉石猫猫。在日常生活中，小村人是用石猫猫的灵性来除病。

13. 此段落也是纪录片《故乡》的音像素材之一。

14. 基督教会曾经一直和这一类石头崇拜的习俗作斗争。基督教除了接受石头上面曾有圣徒坐过，有十字架架在巨石纪念碑上外，不接受有关石头的其他可能意义（伊利亚德，2008：213-214）。石猫猫与基督教这样的宗教还有一个显著的差别是，石猫猫（转下页）

一个居民,是一个可以互相对话的灵性之物。在听财神庙的组织者谈论石猫猫时,我强烈感觉到她们的口吻听上去像是在谈论一个村中人,一个既有些个性又可以互相商量和对话的乡亲一样。与村中人相比,石猫猫只是分工有些不同,如老皮当村长,某某开店,或者某某当医生,而石猫猫的职责是看护村子的财富和运气。当老皮谈到老太太们提议要给它盖庙时,她们就像为村里的某人要求一个居所一样的,要求给石猫猫盖“房子”。

小村人与石猫猫之间不存在一种人与神之间的主客二分关系。这一性质可能会被认为是泛灵论的体现。但在我看来,更为重要的是,小村人与石猫猫的关系具有生成性(generative)的特征。如前所述,人与石猫猫之间没有明确的人神之分,也没有主客之分,它就是小村的一个居民,而在早年间它是一只碾砣,后来则是石猫;早年它住在天子庙,后来土改了,集体化了,便像小村当时的一些富农一样,被挤出原来的房子,住在大树下的棚子里,现在也有人为它要求分地和盖房子。它的工作如上所述,早年是“吃南方”的镇邪之物,现在是在市场经济下带来钱财的财神。总之,石猫猫就如小村的一个人一样,随着环境变化、世情变迁而“成长”。(朱晓阳, 2011b: 171-172)

在《小村故事:地志与家园(2003-2009)》中,我除了用“生成性”之外,还用“嵌入”一词来描述小村人与石猫猫的关系:“所谓嵌入,是指石猫猫基本上是与小村人的生活流、政治以及对世界的其他看法等交织在一起的”。

回看以上写于十多年前的话,需要补充的是,关于宗教生活的理解应进入日常语言视角下的“家人世界”。这种世界是实在的“生活形式”或实践,而并不仅仅是一种世界看法。这也使我们必须超越格尔兹的“地方知识”论说,将其视为“地方世界”(朱晓阳, 2021b, 2022)。

类似以上例子在田野工作的影像素材中有更直接的显现。特别是

---

(接上页)崇拜并不含有上帝/魔鬼(devil)这种极端二分对立。似乎除了基督教以外,非西方的宗教或崇拜都没有上帝/魔鬼严格二分的架构,例如陶西格(Taussig, 1980)关于玻利维亚锡矿工人的本土崇拜就是一例。

在一些常被仪式或节庆影片制作者弃之不用的素材中，会有让人惊异的发现。它们往往被视为“废话”或“烂镜头”。例如，在纪录片《故乡》（于坚、朱晓阳，2011）的素材中有关于石猫猫财神殿开光仪式的片段如下：

[主持人杨大妈从地上拿起最大的那个纸人，在纸人身上挂了条白布，半举着纸人，面对火塘]

杨大妈：老师一党人是挨你说呢明明白白，你倒是挨我瞧好掉，今年是……在你身上，不准给我们小耳村呢家家户户呢……送打失。挨我挨家挨户呢送完到每家人呢老祖宗呢手里首。今天呢破戒，辛苦你！准许你半个月没得差事。[把纸人放进火塘里]你必须挨我给这坛纸火全部押到！该交呢交，经文该归位呢归位。各家呢箱子交到各家人呢手里首，因为小耳村呢这些死者……

李大妈：[站在杨大妈对面]呵，我家小耳村呢这些死者，你就是押的这坛纸火，挨这坛纸火，各家呢交各家。你也尝着我们XXX家呢山珍海味了！如果你不押了各家归各家，剥你呢皮，抽你呢筋嘎！

女声：哼哼哼！

李：你要押的这坛纸火，一家一家呢交，封条上有名字呢，一家一家呢交给他们。

[李大妈和杨大妈撒浆水饭]

李、杨：[齐声]天上地上，你们慢请！

……

杨：[抬着一盆浆水饭，边走边撒]好，

家家呢……口舌是非……家

家家呢祖宗来领了！[撒完浆水饭]

[所有人头也不回地边走边叫唤]

众：走了，走了！

——走，我们回去了！

——我们走了嘎！

——走了，我们回去了！

——走了嘎！走了！

——我们回去了嘎！

[在人群的后面放了三封鞭炮。]

女声:[领说]格走了？

众声:走了！

女声:[领说]格走了？

众声:走了！

[人群消失在一所房子的后面。冒着烟,还燃着小火的火塘。

田超(村干部)扒火堆。空地周围的景色]

如何分析以上对话呢？虽然没有现成方法作为依据，<sup>15</sup>但是基于语言哲学对语言的一些预设，<sup>16</sup>基于文学和日常使用语言的经验，我试做以下解读。

首先，注意引文中杨大妈（本村法事主持）和李大妈（组织者之一）对开光仪式中的神灵说话时的口吻。她们的话如同对待家中或村里的晚辈一样，不客气、不恭敬，甚至有些骂骂咧咧。这种说话情形在关系亲密无间的家庭或社区中很常见，寻常到以至于说话者和听话者不会察知互相间的切近是与话语有关的。但是一个从外面来的年轻人一进入这种场合，被一个或数个长辈围住数落，则会立刻觉出这些话的意义在于将自己拉入家人式的社会关系中。因此，她们说这些话的时候犹如前文《村长读日记》中的李村长一样，也是就着身边的事和物讲，是用话编织“家人世界”。

其次，组织者以对家人/村人口气命令“神灵”将燃烧的纸钱和财宝押送到阴间的各家亲人处的语句可以用“以言行事”来分析，即这里的重点是行为，是将神灵视作家人/村人使唤的言语行为。如果是在其他关涉现实后果的场合，例如司法裁决领域，“家人世界”话语的以言行事

15. 这里的分析可能接近于社会语言学和语用学的做法。但本文强调的一点是将语言视为本体或“心灵器官”。这与一般社会语言学将语言视为表征或中介的预设不同。较接近本文进路的是西尔万斯坦(Silverstein, 2004)的实用主义语言学。他的语言学基于皮尔士的实用主义和包括奥斯汀在内的日常语言哲学。他对社会互动情景的对话进行的分析对本文很有启发。

16. 这些哲学包括奥斯汀的日常语言哲学、后期维特根斯坦的语言学现象学、海德格尔的哲学和戴维森的语言哲学。这些哲学或者对语言与世界之间的直接关系给予肯定(戴维森),或者认为言语即行动(奥斯汀),或者认为语言与生活形式有关(维特根斯坦),或者认为“语言即存在之家”(海德格尔)。此外,哈贝马斯(2023)的交往行动理论也可以作为本文日常语言分析的理论依据之一。

的意义或目的效果会更直接。<sup>17</sup>

如果注意读仪式的对话部分，会感到它们像口语诗或者诗剧的对白。这类对话的“真”是方言诗意义上的真（特别是斜体部分，以下还将另论）。如果用西尔万斯坦对谈话互动场景的方式分析，可以将这种诗剧对话看作“认同的异语（heteroglossia）”或巴赫金意义上的对话声音中的复调。<sup>18</sup>

以上之所以说本文的分析“没有现成方法为依据”，是因为从实证主义或“科学社会学”的视角看，通过语言揣摩和文学艺术感知来理解“家人世界”存在的真或假，与科学和实证的描述间是互相不能化约的。<sup>19</sup>例如，所谓语言的“家人世界”不能用实证社会学的方法直接测量。当本文试图用一些实证和经验社会科学的语汇去描述“家人世界”的时候，也是显得笨拙和不得体。因此，我们只能强调理解这种语言及其世界须借助研究者与被研究者之间的同理心，只有“将心比心”才能达到。我们只有用理解诗之真的方式去把握才有可能。或者如一些社会哲学家所说的，在社会科学把握现实的概念和现实之间有着裂隙，其间的状况要靠非理性的情感或诗去把握。

以纪录片《老村》（林叶、朱晓阳，2023）为例，其中有老花嫫去世后不久，在现场的亲属和村民随着手持铁棒和镰刀的仪式师傅“撵魂”的场面。师傅在死者待过的地方走动，敲击手中铁器，嘴里喊：“格走（出来）啦？”在场人则回应：“出啦！”这是当地死人后都有的一个仪式环节。

仪式法师（喊）：格出来啦？/众人：出啦！/法师：格出来

---

17. 例如，贵州乡村基层法官会以“留给娃娃了嘛！”之劝言将个人权利主张（如离异妇女的房产份额要求）转换成以家庭为本位的行为，如将法律上应得的房产部分以“赠予子女”之名留给丈夫家（周进，2023）。

18. 按西尔万斯坦（Silverstein，2004：639）关于对话分析的看法：“一个人进入这种情景，总是已经在与其中的身份进行影子（或虚拟）对话，在任何使用自己的语言的场合。对巴赫金来说，任何这样的场合都变成了一个潜在的自我与他人的‘声音（voicings）的复调’”。

19. 此处借用戴维森关于心理事件的观点，将诉诸心性或情感等的描述与按自然因果律描述的事件视为同一事件的两种不同规范性描述。但是这种被称为对变异一元论的事件描述互相不能还原，即缺乏心理—物理统一规则。他认为，“只要将人设想成理性动物，心理事物与物理事物之间的法则松散便是本质性的”（Davidson，1992：146）。戴维森关于这两类互相不能还原的法则的实在性看法深受康德先验论影响，此外戴维森哲学还具有语言融贯整体论特征。

啦? /众人:出来啦! /法师:格出来啦? /众人:出啦! /某人:哎呀,也受够了! /法师:格出来啦? /众人:出啦!

.....

法师:格出来啦? /众人:出啦! /某人:还有那边(指院内一间屋)/某人:你等着下来嘛/某人:望得见的你都敲敲。<sup>20</sup>

.....

值得指出的是,当法师问“魂”出去没有,回答者是在场的人,他们众口一声喊:“出啦!”此刻像演戏但又不是,它是亲人刚故去时人们的真实生活延续,是真在“撵魂”。至少从参与者的角度看,并无戏剧的剧场假定性,而是生活形式或以言行事。

在上文所引的纪录片《故乡》财神殿开光仪式素材中,烧纸祭祖和故去亲人的时候也有喊“格走了”的环节。与《老村》不同,《故乡》的素材中是参加烧纸的人(全是妇女)向问“格走了?”的师傅回应“走了!”,这是向焚烧的纸火堆(神灵)表示自己要离开。此时她们必须回应“走了”,且不能回头看。

因此,“走了”既表示魂灵(如老花嫫)已经离开,也表示参加者离开了。这样看来,活人、死者或鬼魂,到底是指谁“走了”并不清楚,应当说都可以是“走了”的主语。由此也可见,不仅人与非人之间是“我们”或家人关系,而且阴阳两界和人神之间的关系是连续性的。<sup>21</sup>

“格走了”的仪式很寻常,一听到村里有喊“格走了”便知死了亲人。例如在《村长读日记》的日记素材里,李村长于某年某月某日的日记中还记录到:听见喊“格走了”,某家死人了。

当地人从小耳濡目染跟着听、跟着做,到大时已经成为“习性”,每次法师/师傅到时间一喊,大家就会自动做起来。我们作为外人在《故乡》拍摄现场却因为初次碰上不知道这些情况而不知所措。当时,妇女们正在围着纸火堆,主持人在朝火堆撒浆水饭,在摄影者看来毫无预兆的情况下,所有人都抽身离开火堆,一边回应“走了”,一边朝村里走去。

20. 引自《老村》(纪录片)字幕。

21. 有关这一点,研究中国民间信仰者已经有不少人指出。例如缪格勒在反思自己关于永平倮倮坡彝人信仰的时候称,自己在第一本民族志《野鬼时代》中仍然用西方式的人界与灵界二分处理当地信仰,还没有意识到当地人的人与鬼魂世界之间的连续性,后来写《纸路》和《考妣殇歌》时才意识到。这一讲述引自缪格勒2019年9月25日在北京大学社会学系所做的讲座“与尸共舞:中国西南丧葬仪式的肌体再造”。

同时,她们的行为很准确地体现了“不回头”这个短语的意思。摄影者一时不知发生了什么情况,赶紧用镜头去追边喊边远远离去的妇女们。现场的本地人只剩下一个上面派来陪摄影组工作的男性村干部。

再以陕北的请神(神官调)为例。以下是陕北歌手王向荣唱的“请神”歌词:

我劝神神是少饮酒是少贪茶,小心五方路上救万民。/好茶神神茶三盅,好酒神神酒四杯。/不好茶不好酒,请到五方坛上受香烟。/我请了请迎了迎,请了请迎了迎。/上八洞是下八的洞,我上八洞头上来请神。/玉皇大帝请着你,太上老君请着你,王母娘娘请着你,九天玄女请着你,四眼天神请着你,托塔天王请着你,二十八宿请着你,五方五道早到来。/请下你是安下你,我请神神升座位。<sup>22</sup>

这段歌词如果对照录音听,会感到声音比文字更有人与神之间的家人和亲密感。上文引用的滇池沿岸案例材料也是如此,如果没有当时的声音,仅靠文字,所谓“家人世界”感会弱得多。在此,我们有必要对声音的意义再说几句。以上提到,我在《小村故事:地志与家园(2003-2009)》中注意到小村人谈论灵物的“声音”,更早以前在《小村故事:罪过与惩罚(1931-1997)》的第五章中引用过村中一个妇女谈论离家出走的柄根及其妻子的故事,书中说道:在她讲述时,我深感那样一个道德教诲性传说的感染力是与讲述者的叙述声音紧密相关的(朱晓阳,2011a)。我还发现在小村这样一个地方,过去的领导人如马建和黄大育都是靠“说”来与村民沟通。这方面,马建因为是文盲而显得尤其突出。总之,这些人都会以一种特别的口吻进行述说,而村民都习惯于通过听这种述说来理解他们的意图。

基于对“说”和“听”的分析,我认为小村人关于灵物石猫猫的述说也体现出小村人之世界秩序的“说”和“听”的特征。我们甚至可以提出,“说”和“听”在宗教生活的日常语言述说层面是比书写文字更重要的语言。<sup>23</sup>当代人类学对感知的研究已经发现,“听”(hear)与视觉之间

22. 录音资源可见网易云音乐: <https://music.163.com/#/song?id=158795&market=baiduqk>。

23. 有一些人类学者在无书写文字的社会发现,“听”是与“看”相对的另一种重要感知。著名案例如保罗·斯陶勒(Paul Stoller)的西非洲研究,安东尼·西格(Anthony Seeger)的巴西苏亚人研究和阿福勒德·吉尔(Alfred Gell)的巴布亚新几内亚研究。以上案(转下页)

不仅不对立,而且是相互融入的感知过程。<sup>24</sup>

此外,再以滇池沿岸地方戏演出为例。我在《小村故事:地志与家园(2003-2009)》中用“生活戏剧”(朱晓阳,2011b)的概念分析过传统戏典范形式在地方的变异。我当时主要关注农民如何用久经流传的典范形式来想象或编织当地的生活事件。“生活戏剧”体现在它一方面借助一个久经流传的故事套子,另一方面在每一次被讲述的时候,它都被讲述者根据当时当地的情景和听者的反应而重新生成。这种形式变化也随不同讲述者的知识背景和想象力之不同而不同。

现在,应指出生活戏剧的另一面向,即地方演出时还有将神圣人物或“他者”变为“家人”的过程。讲述者的一种倾向是将戏中神界人物,如阎王、玉皇等通过演出中的即兴台词和口吻修改成“家人”。在戏中,这些本不应该参与“交流”的“神圣化”或“间离化”的人物,却被即兴台词及口吻转换成我们世界的“家人”。如上所述,小村人谈论灵物的“声音”相较书写文字是更重要的宗教生活语言,地方戏演出中的“他者”变“家人”依凭的正是与声音有关的“口吻”。

其二,从“做活动”观察宗教已经在宗教人类学中有一定流行。不仅是前文提到的周越(2009),国内学者如黄剑波等也用这种“做宗教”的进路研究宗教,并称之为“修行人类学”。几年前我们在参与小村人修缮村庙时发现,“信仰和精神是靠亲手修寺这种践行来体现的,如藏人的信仰是转经筒和磕长头的过程”。这种发现与周越和黄剑波等的“做宗教”或“修行人类学”一致。我那时也认为,观察宗教要从“活动”体验中发现,并称:“在修寺的过程中,既是身体在按‘寺’的性质(形制)做木活、泥活,其中也有东一言西一语的话。这些废话都是和‘寺’一体的。”

以上发现与“做宗教”的差异是强调存在“说与行”和“言与物/事”的融贯性,而且主张所谓理解宗教生活就是理解“这些废话”,“废话”就是与宗教事情(包括物的形制)相融贯的。当然,那时候用“废话”来概括,是基于一种笼统的现场印象,并不像后来发现的“家人世界”述说是

---

(接上页)例均来自蒂姆·因戈尔德(Ingold,2003:250-251),但是他们将听觉与视觉视为对立的看法遭到因戈尔德的质疑。

24. 因戈尔德指出:“如果听觉是一种参与介入环境的模式,不是因为以此认为它与视觉相反,而是因为我们用眼睛和耳朵‘听’。换句话说,它是将视觉看做融入了听觉感知过程,从而将被动听力转变为主动倾听”(Ingold,2003:277)。因戈尔德的观点是基于现象学和生态心理学的成就提出的。

基于影像材料做出的概括。此外，相比最近在滇池东岸发现的家人世界本体论，这种从活动开始的宗教研究仍没有对当地人的日常语言如何述说灵性之物给予特别注意。

下面根据前文所提影像材料对这种“言与物/事”的融贯性做一些扩展论述。如前文提到的《老村》中撵魂仪式所示，被法师以“格走了？”询问的逝者之魂和齐声回答“走了”的在场者都是或近或远栖居一处的家人—亲戚—邻居，都是与逝者曾居住和活动过的这个地方（家宅）有密切关系的人。一句“格走了”及其回应不仅宣示阳间与阴间的连续性，更宣示了人和鬼魂与双方共同栖居的地方的特别亲密关系和规范义务。只要是认可这种询问的人，都会做出符合相应规范的行为。我此前揣测日常语言世界的任何主流宗教，如基督教也有“我们世界”的一面。但在当前处理的方言日常谈话中，由地方话编织出来的是一个家人、亲属、乡亲和差序性的生活世界。我们可以将这种由日常言语编织的人—鬼—物的世界称为“家人世界”。当然，“家人世界”并不单指亲属关系意义上的实际存在，而是对日常交往言谈效果的概念化或表征化理解。

虽然本文提出了由日常言谈“编织”的“家人世界”概念，但并非主张这个世界是纯然建构的或如某些实用主义所指那样，是由共识形成的。这样说的意思是，应当从当代语言人类学角度，<sup>25</sup>特别是从日常语言实在论角度，将这个概念视为以某种生活形式为背景发生的。正是在这个背景之下，有了将谈话现场的人—物—无形之物编织在一起的“家人世界”。

本文并非无视在许多场合，“家人世界”或“我们世界”的表述是说话的策略、表演或“话术”。例如，房屋中介喜欢对客户用“咱们家这套房子如何如何”，保健品销售代表会对客户说“咱爸咱妈如何如何”等。实际上，房屋中介或销售代表与客户家没有任何亲属关系，但是中介或销售代表这样使用“家人世界”或“我们世界”的语言并不违和，可以说他/她们是在利用这种语用形式的合宜性和预期效果。

至于从日常语言视角讨论宗教生活中的言谈则另有一层深意，是为避免将方言（汉语）背景的“家人世界”化约为跨语言社会中的同义词，例如用 family members 或其他语言的同义词去译解。在汉语方言视角下，“家人世界”一般可解为费孝通（2004）所称之为“不清楚的我”、不

25. 这方面的语言人类学，可参见：Evans, 2010；埃弗里特，2019。

清楚的你和不清楚的我们等连带而成的差序格局，指向一种血缘—地缘的同心圆网络。在汉语视角下，如“咱们”，如滇池沿岸方言用“我家××村子”<sup>26</sup>并不等同普通话的“我们”或英文的“we”。后面两个词在语用实践中经常与有固定边界的“集体”相联系，是“个人”的反义词，例如某些集体主义的领导人常喜欢用“我们”来表达自己的个人意见。如果读者现在回看前文提到基督教的祷词中常用“我们”(we)、“你”(you)等词，也许会看出那里的视角与“咱们”“我家”“你(您)家”等有差别。总之，无论怎样强调从日常语言视角理解“家人世界”的重要性都不过分。

其三，“家人世界”是“对当地人的本体论的准确概括。它比用泛灵论、类比论、多元本体、多元自然、灵异世界、神圣世界—俗世世界等词汇概括更准确”。这个话题关涉当代人类学的一个重要转向——本体论转向。将“家人世界”与人类学的本体论转向相勾连，是主张以家人世界理解的生活方式超越宗教研究的层面及其论说。它已经在触摸人类学的根本问题，即本体论和认识论问题。有关人类学的本体论转向，我已经在别处以专文做过讨论(参见朱晓阳, 2015, 2021a, 2022)。在这里，我将简述与本文主题相关的论说。

如采用当代重要的本体论转向论者德斯科拉的本体论图式分类(Descola, 2013)，一般会将对世界的看法以“类比论”或“泛灵论”，或类比主义与自然主义兼而有之(Kipnis, 2017: 217-238)来概括。但包括德斯科拉在内的大多数本体论转向论者都不考虑语言或语言视角。事实上，“语言”正是主张拓展灵性到非人类的法国—南美本体论转向者欲摒弃的人类学基石。在这股潮流中，只有基于日常语言分析哲学的部分人类学者坚持语言的本体论意义。当然，南美视角论人类学虽然主张非人类心智与人类属于“同一文化，多元自然”，但在讨论不同文化之间的本体论差异时，仍是以语言的视角差异为其预设和案例。<sup>27</sup>

如上文所述，即使是坚持语言为本的人类学本体论，也只有进入日常语言述说视角的田野，依据适合的方法甚至技术工具，才能对那里的语言世界真相有所洞察。“家人世界”正是在这些条件下被发现的。

既然有“家人世界”，是否相应也会有“非家人世界”？这是很容易推论的结果。虽然可以在滇池沿岸人的日常语言中发现与信仰生活有关

26. 如上文所提石猫猫财神殿开光仪式中，主持人对无形之物称“我家小耳村”。

27. 在这方面，巴西的视角论人类学，例如 Castro(2004)是一个代表。

的“非家人世界”描述,但不应当预设家人世界的反义词是“非家人世界”,因为与“家人”相对的也可以是“我家村子”或“外人”,等等。<sup>28</sup>当然这已经不是本文要讨论的问题。

在本节的末尾,可以引旧作中的一段话:“写到这里,我有些理解这是一种多么深厚的宗教生活”(朱晓阳,2011b:173)。此外,可补充一句:越是切身进入地方语言世界,越是深感它的生动和真切。那是没有被宗教学、哲学、语言学,更没有被当下喧嚣的人工智能“自然语言处理”(朱晓阳,2023)所拿捏到的生动和真切。

#### 四、结论

本文从对于人类学宗教研究的印象开始,但并不直接涉入宗教人类学研究的一般论说。本文虽然提出日常语言视角可以作为宗教生活研究的切入点,但隐含的目标是指向社会理论的一些重要问题,如日常语言驱动的行为及“说话”编织的世界与社会规范和价值的深层关系。本文处理的日常语言视角问题并非仅靠翻译或有跨文化/语言意识就能解决。例如,费孝通先生很有洞见地指出,“分层分类四个字”<sup>29</sup>是最重要的社会科学意识。“分类”就是与命名有关的语言问题。费孝通本人是分类高手,他关于皇权、绅权、帮权和民权四种权力的说法,是准确分析中国传统政治结构的一例(费孝通,1999)。虽然他强调从语言出发的“分类”很重要,但到此仍有问题悬而未决。例如,任何层面的语言都在命名吗?日常语言更多情况下是命名还是“以言行事”?就本文所涉的话题而言,历来的宗教研究多是在“命名”层面讨论,即规范语言或“记述话语”(constative utterance)层面,但当代日常语言哲学会认为命名式的日常语言几乎没有,更经常是“以言行事”。

本文所涉的另一个重要问题是关于社会科学的测度(mapping)方法。我们如何从田野调查中收集日常语言?日常语言是些“闲言碎语”或“废话”,过去的社会科学方法对此适用吗?在今天看来,常人方法学所做的实验或互动论的实验也没有很好地解决,因为它所获取的例子基本上是用很具“侵犯性”的工具/设备(如粗笨和低效的录音设备)采集的日常语言。

28. 奥斯汀(Austin, 1956)对这种非二元对立性日常语言的语言现象学做过精彩分析。

29. 转述自费先生的学生麻国庆教授。

总之,本文是以日常语言为视角,以当代影音技术为测度手段,以宗教生活为实验领域。过去,笔者曾用日常语言视角对地势政治(朱晓阳,2016)和费孝通的行文(朱晓阳,2022)做过讨论,本文则从同一进路出发发现了日常宗教和信仰生活中的“家人世界”。“家人世界”关涉宗教人类学、政治人类学和法律人类学领域的问题,如圣/俗二分还是连续以及微观政治场域语言与规范价值的关系等。

### 参考文献(References)

- 埃弗里特,丹尼尔.2019.别睡,这里有蛇:一个语言学家和人类学家在亚马孙丛林深处[M].潘丽君,译.北京:新世界出版社.
- 戴维森,唐纳德.2008.真理、意义与方法——戴维森哲学文选[M].江怡,译.北京:商务印书馆.
- 费孝通.1999.乡土重建[G]//费孝通文集(第四卷).北京:群言出版社.
- 费孝通.2004.试谈拓展中国传统社会学的边界[J].北京大学学报(哲学社会科学版)(3):5-16.
- 格尔兹,克利福德.1999.作为文化体系的宗教[G]//文化的解释.韩莉,译.南京:译林出版社.
- 哈贝马斯,尤尔根.2004.交往行为理论[M].曹卫东,译.上海人民出版社.
- 哈贝马斯,尤尔根.2023.哲学导言:交往理性五论[M].童世骏、应奇、郑宁宁,译.上海译文出版社.
- 海德格尔.2004.在通往语言的途中[M].孙周兴,译.北京:商务印书馆.
- 海德格尔.2018.思的经验[M].陈春文,译.北京:商务印书馆.
- 黄剑波.2017.人类学与中国宗教研究[J].思想战线(3):10-17.
- 霍金斯,保罗.2007.影视人类学原理[M].王筑生、杨慧、蔡家麒,译.昆明:云南大学出版社.
- 李娟.2010.更偏远的一家人[G]//阿勒泰的角落.沈阳:万卷出版公司.
- 林叶、朱晓阳.2023.老村(纪录片)[CD].昆明:云南大学音像出版社.
- 刘秀秀.2017.修行人人类学:中国人类学家的话语构建——修行人人类学访谈录[J].新视野(2):120-128.
- 卢云峰.2019.论“混合宗教”与“独立宗教”——兼论《中国社会中的宗教》之经典性[J].社会学研究(2):75-95.
- 温奇,彼得.2004.社会科学的观念及其与哲学的关系(第二版)[M].张庆熊、张缨,等,译.上海人民出版社.
- 杨庆堃.2016.中国社会中的宗教[M].范丽珠,译.成都:四川人民出版社.
- 伊利亚德,米尔恰.2008.神圣的存在:比较宗教的范型[M].晏可佳、姚蓓琴,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 于坚、朱晓阳.2011.故乡(纪录片).“第五届云之南纪录片影像展”参展影片(昆明).
- 张帆、黄镇邦.2019.布依族踩歌仪式的空间转移及其社会文化意涵——贵州紫云县荣上寨个案研究[J].民族研究(1):57-71.
- 周进.2023.西南苗族村落女性房产分割调查与保障研究[D].云南大学博士论文.
- 周越.2009.“做宗教”的模式[J].孙非寒,译.温州大学学报(社会科学版)22(5):18-27.
- 周圣来.2011.谈“宗教”一词的来源及衍变[J].上海师范大学学报(哲学社会科学版)(5):114-119.
- 朱晓阳.2011a.小村故事:罪过与惩罚(1931-1997)[M].北京:法律出版社.

- 朱晓阳. 2011b. 小村故事：地志与家园(2003-2009)[M]. 北京大学出版社.
- 朱晓阳. 2013. 法国的水泊梁山[J]. 金融博览(3): 18-20.
- 朱晓阳. 2015. 地势、民族志和“本体论转向”的人类学[J]. 思想战线(5): 1-10.
- 朱晓阳. 2016. 地势与政治[M]. 北京: 社会科学文献出版社.
- 朱晓阳. 2018. 介入, 还是不介入? 这是一个问题[J]. 原生态民族文化学刊(10(3)): 1-10.
- 朱晓阳. 2021a. 中国的人类学本体论转向及本体政治指向[J]. 社会学研究(1): 46-68.
- 朱晓阳. 2021b. 日常语言视角本体论[J]. 中国农业大学学报(社会科学版)(1): 5-15.
- 朱晓阳. 2022. 日常语言视角与政治人类学传统和民族志写作[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版)(6): 70-81.
- 朱晓阳. 2023. ChatGPT 使日常语言视角的人类学更加重要 [OL]. 澎湃新闻·市政厅. 2023-02-16. [https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_21938460](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_21938460) .
- Austin, John. 1956. "A Plea For Excuses." *Proceedings of the Aristotelian Society* 57: 1-30.
- Castro, Eduardo Viveiros de. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.
- Davidson, Donald. 1992. "Mental Events." In *The Philosophy of Mind: Classical Problems/Contemporary Issues*, edited by B. Beakley & P. J. Ludlow. The MIT Press.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Free Press.
- Evans, Nicholas. 2010. *Dying Words: Endangered Languages and What They Have to Tell Us*. Wiley Blackwell, John Wiley & Sons, Ltd.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Routledge.
- Kipnis, Andrew. 2017. "Governing the Souls of Chinese Modernity." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(2): 217-238.
- Silverstein, Michael. 2004. "Cultural Concepts and the Language-Culture Nexus." *Current Anthropology* 45(5): 621-652.
- Taussig, Michael T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Winch, Peter. 1964. "Understanding a Primitive Society." *American Philosophy Quarterly* 1(4): 307-324.

责任编辑: 田青