

国外人类学名著译丛

# 戏剧、场景及隐喻： 人类社会的 象征性行为

[美] 维克多·特纳 / 著

刘珩 石毅 / 译

 民族出版社  
THE ETHNIC PUBLISHING HOUSE

特纳在本书中所写的各篇文章不仅能让人类学家感兴趣，而且包括精神病学家、政治学家、历史学家、神学家、宗教社会学家以及文学和戏剧表演专业的学生在内的从事各领域研究的学者也会对本书感兴趣。

——《美国学者》

作为这一领域最富想象力的评论家之一，特纳又以其浓重绚丽的笔墨在象征人类学界书写下了崭新的一页。特纳在本书中旁征博引，其中包括理查兹和列维-斯特劳斯等人的观点，但是他的视角却是独一无二的，他甚至创造了一些独特的术语用来表达一些关键性的概念并展开极具说服力的分析和论证……本书收录的7篇文章不但涵括了特纳目前在墨西哥和欧洲从事研究所收集到的资料，而且还包括心理学、诗歌、宗教文学、历史学等领域大量的材料……（本书）因此是一部内容丰富、思维缜密、极富理论性并且给人以重大启发的著作。

——《泰晤士报·文学副刊》

## DRAMAS, FIELDS, AND METAPHORS SYMBOLIC ACTION IN HUMAN SOCIETY

版式设计 倩 男  
责任编辑 龚黔兰  
封面设计 吾 要

ISBN 978-7-105-08287-2



9 787105 082872 >

定价：28.00元

国外人类学名著译丛

# 戏剧 场景及隐喻： 人类社会的象征性行为

[美] 维克多·特纳 / 著  
刘珩 石毅 / 译

民族出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为 / (美) 特纳著；刘珩，石毅译。  
—北京：民族出版社，2007.5

(国外人类学名著译丛)

ISBN 978-7-105-08287-2

I. 戏… II. ①特…②刘…③石… III. 文化人类学—研究 IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 066686 号

北京市版权局著作权合同登记章 图字:01-2007-3224 号

*Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society*, by Victor Turner,  
originally published by Cornell University Press

Copyright©1975 by Cornell University

This edition is a translation authorized by the original publisher.

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

---

著 者：〔美〕维克多·特纳

版式设计：倩 男

责任编辑：龚黔兰

责任印制：石晓娟

封面设计：吾 要

出版发行：民族出版社

社址：北京市和平里北街 14 号 邮编：100013

电话：010-58130038 (编辑室)

010-64271909 (传 真)

010-64224782 (发行部)

<http://www.mzchs.com>

投稿邮箱：[gongqianlan@sina.com](mailto:gongqianlan@sina.com)

印刷：北京市迪鑫印刷厂

经销：各地新华书店

版次：2007 年 5 月第 1 版 2007 年 5 月北京第 1 次印刷

开本：880 × 1230 毫米 1/32 印张：12.625 字数：301 千字

印数：0001-3000 册 定价：28.00 元

书号：ISBN 978-7-105-08287-2/C · 212 (汉 191)

---

该书如有印装质量问题，请与本社发行部联系退换



# 出版说明

构建和谐社会与和谐世界是今日中国的两大命题。这两大命题都离不开跨民族、跨地区和跨国界的人与文化交流。交流不仅是全球化时代经济、政治和社会可持续发展的前提，而且是人的基本需求。

现代人尽享科学技术、市场经济、城市福利和现代文明的成果，但也在经受着养老、育儿、资源、生态和道德诚信等方面的种种困境。在此背景下，以通过研究文化来理解人性，促进人类平等团结和全面发展的民族学人类学就有了非常现实的意义和非比寻常的作用。

中国是民族学人类学资源大国。1898年戊戌变法引进人类学这个西方现代学科之后，中国的民族学人类学学者立足于本土资源，坚持田野工作，推出许多学术作品，建立起有中国特色的学科体系，这些民族学人类学的学科和学术作品，极大地丰富着中国和谐社会暨和谐世界的理念，引起国人和世人越来越多的关注。

2008年7月，中国将与国际人类学民族学联合会共同举办第十六届本学科世界大会。本社为迎接这次盛会，迎接中国民族学人类学的兴盛，特组织出版《国外人类学名著译丛》，在咨询本国民族学人类学专家意见的基础上，从世界各国陆续译介一批人类学学术精品，以作为建设中国哲学社会科学和提高国民人文知识之借鉴与参考。

《国外人类学名著译丛》编委会

2007年5月

# 目 录

前 言	1
序	3
第一章 社会戏剧与仪式隐喻	11
第二章 宗教范式和政治行为——北安普敦会议的托马斯· 贝克特	57
第三章 伊达尔戈：作为社会戏剧的历史	109
第四章 多贡人的词语	184
第五章 作为社会过程的朝圣	196
第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号	278
第七章 宗教文化中的反结构隐喻	328
索 引	362
译后记	398

# 前 言

很多人类学家近来的研究旨趣和理论关注点再次转向社会和文化进程中符号的作用,这些符号有宗教的、神话的、审美的、政治的甚至经济的。其他学科(心理学、生态学、哲学、语言学,在此只能列举一小部分)在这一领域中已经有了相当程度的研究,人类学家近来的关注或许是一种迟到的反应。此外,符号领域的研究在一段时间内受到忽视,最近又呈现出复兴的趋势。无论其复兴的理由是什么,我们都很难说清楚了。人类学家近来所做的一些田野调查越发注重在社会行为的场景中对神话和仪式的收集。此外,人类学田野调查的技术层面大为改善,由此得出的数据远比从前丰富和精细,这就迫使理论专家们在面对新的数据资料时必须提供更为充分的阐释框架。不论结果如何,无可否认的是人们对文化、认知和感知三者之间的联系的本质重新充满好奇,而这些联系又必然以符号形式加以展示。

尽管目前在象征人类学和比较符号学领域涌现出很多优秀的专著和论文,但是针对同一主题的系列丛书的出版及其所能引起的共同关注和讨论目前还不多见。因此,这套丛书的出版意在弥补这一空缺。这套丛书不仅计划收录人类学家的田

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

野专著、理论著述以及比较研究，而且还包括其他学科学者的作品，其中既有科学类的也有人文类的。这种以论坛形式出现的研究鼓励大家在同一领域展开类似的工作，因为只有这样才能有助于更多的新理论的出现。因此我们希望这套丛书能在众多的争鸣中成一家之言，并为不同学科有志于比较符号学的学者提供一个可以言说的园地。各学科常常被枯燥乏味、迂腐的学究氛围所笼罩从而各自封闭起来，彼此间缺乏真正有益的学术影响。正因为如此，使公众注意到人类学家有关仪式和神话的著述便是我们的主要宗旨，读者们会发现这套丛书收录的是人类学家从不同的角度对于仪式和符号进行缜密研究的著作，其中既包括传统的符号体系的分析，也包括对各种神圣性仪式和通过仪式的移情式的描述。

维克多·特纳  
芝加哥大学



# 序

“戏剧”、“过渡”(passage)、“行为”、“过程”(processes)——这些都是本书各篇文章标题中的关键词。与这些词一同出现的还有“隐喻”及“范式”(paradigms)等一类术语。本书旨在探究并描述各种社会行为通过行为者头脑中的隐喻及范式最终获得形式的途径(而行为者头脑中的这些观念则通过言传身教或者从社会经验中间接推导而出)。此外,在某些特定仪式展演的氛围中,这些途径还会衍生出前所未有的形式,赋予历史以新的隐喻及范式。换句话说,我不认为社会变迁是由一套“程序”引发的一系列“展演”,和我持同一观点的大有人在,其中包括我的同事,尤其是那些人类学界的后起之秀们。生存行为之于人类而言绝不仅仅是任何宏大设计依照逻辑顺序加以展开的结果。究其原因,包括陀思妥耶夫斯基、别尔佳耶夫(Berdyayev)、希斯托夫(Shestov)在内的一些被“异化”的俄国人通常认为人类的“自由意愿”总是与显明的善以及理性格格不入,这似乎是人之根深蒂固的秉性。然而事实并非如此,社会行为本身过程性结构(processual structure)才是问题的关键所在。范·杰内普(Van Gennep)在其有关通过仪式的比较研究著作中向我们展现了一个惊人的发现,他认为人类文化认识到

了时空中存在的三个层面。杰内普的关注点主要集中在仪式上,但他的研究范式却涵括了一些仪式之外的过程。杰内普坚信所有的仪式化行为都至少包括这样一个时刻,即完全依照某一文化脚本(cultural script)统一行事的参与者摆脱了各种规范性的约束,它们事实上正处在两种前后相继的结构性状态的中间位置,此处所述的这种结构性状态属于法律政治体系范畴。处于规范有序的世界之间的中间位置几乎可能导致任何事情的发生。

在这一短暂的“中介经验”(liminality)时期,这种可能性的存在不但要求参与者完全摆脱自身社会地位以及一切社会地位的束缚,还需要形成一系列潜在的、可供选择的社会安排,而且这种安排不受任何限制。所有还算有序的社会都意识到了仪式这种潜在的危害性,所以不论“部落”社会还是工业社会都会采取相应的应对措施。“部落”社会针对入会仪式可能导致的失范行为制定了诸多的禁忌,专门约束由于角色转换所导致的潜在威胁;而工业社会则通过法令的颁布制止那些文学、电影以及评论文章等类中介形式(liminoid genres)对旧体制所制定的原则和规范的颠覆——这一点不但具有普遍性并且还有很多个案可以追溯。

如果不存在中介状态,则人们的行为会依照规范的程序来进行。然而中介状态使得很多具有支配地位的规范性程序的作用受到削弱,各种各样的替代性规范可能也就由此衍生出来。那些坚如磐石并且由权力支撑的规范性程序以及很多秘密的且具有颠覆性的程序之间的冲突便构成了一种社会文化“场景”(socialcultural“field”),这一场景提供了多种选择性,既可以在程序性的整体之间进行选择,也可以在不同规范性程序

## 序

的各部分之间进行选择。我的同事哈罗德·罗森伯格(Harold Rosenberg)是一位艺术批评家,他坚信处于任何时代、任何社会中的文化更像是过去的思想观念体系所遗留下来的一些支离破碎的残片,其自身绝不是一个连贯的整体。连贯性的整体或许是存在的(这些连贯的整体更多的是存在于个人的头脑中,特别是那些强迫症患者或妄想狂患者的头脑中),但是人类的社会群体对于未来的憧憬和向往却更多地体现在他们用以表达何为美好生活的隐喻之中以及各种范式的相互冲突和对立之中。如果人类社会中尚存有秩序的话,那么这一秩序也绝不是冥冥之中已经注定的(尽管刺刀可以短暂地维持一些政治图式[political schema]);秩序是通过冲突和较量获得的——它是各种意愿及智慧或冲突对立或团结合作的结果,而每一种意愿或智慧都以某种使人信服的范式为基础。

当我们审视时间跨度很长的社会过程的时候便会发现其中总是间杂着各种各样使问题有限地和暂时地得以解决的方法。其中一些方法似乎针对社会等级一成不变的程序性特点,而其他的则似乎有意避开过于精确的结构性的表述。然而如果将人类社会看作一个过程,我们将会发现这种社会的一个根深蒂固的特点便是个体在面对指导自己行动和思考的各种模式和范式的时候总是有能力不时采取袖手旁观的态度使自己置身事外,从而免受各种规则的约束。而这些规则和模式是个体在孩提时代就不断被训练并必须接受的东西,社会极少能容忍个体的创造性行为并且也绝不会鼓励由个体来创造出新的模式。如果我们接受进化论的生物学所提出的观点,我们就不会对个体的这种能力感到奇怪。进化中的物种总是具有很强的适应性以及不稳定性,这种特性使自己的种群免受某种基因编

码形式的约束，因为这种基因编码形式可能在环境发生巨变的情况下会直接导致物种的灭绝。在人类的象征性“文化”行为的进化过程中，我们必须关注与生物的进化过程中所表现出来的无限可能性(openendness)的相似之处。我认为人类社会中所存在的中介性或者“类中介性”(后工业社会的革命)就是这些相似之处。中介性或类中介性是象征性行为的方式，它们还是不受时间约束的行动模式，在这一状态之下，所有先前的规则和模式都会受到批判，而新的描述和阐释社会文化经验的途径也会得以形成。象征性行为的方式首先表现在哲学和科学领域，其次才表现在艺术和宗教领域。

本书主要关注两方面的问题，其一是某些特定的“根范式”(root paradigms)所具有的力量和活力，比如出于利他主义原因而对杀身成仁这一观念的秉持——本书即将论述到的贝克特和伊达尔戈这两位人物的鲜明的对比就说明了这一点。社会戏剧是本书考察的第二个方面，相互对立和冲突的群体和个人在社会戏剧这一过程中总是想方设法宣称自己的范式的真实性和合法性，同时又尽力削弱对立方所倡导的范式的影响力——亨利二世和贝克特之间的冲突、伊达尔戈和那些出于不同原因而支持西班牙对墨西哥实行统治的老朋友之间的冲突正体现了这一点。此外，我在本书中也考察了为宗教范式持续不断注入活力的社会过程。朝圣就是这样一个过程，朝圣使得个体毫无保留地献身于某一特定信仰的价值观念之中，因此跨越好几个国家、充满艰难险阻的漫长的朝圣旅程不但成为朝圣者必须义无反顾地加以接受的考验，而且更成为朝圣者可以引以为荣的经历。宗教范式同时也需要一些周期性出现的逆向范式(counterparadigms)来维系，这些逆向范式在特定的条件



## 序

下会被重新吸收到最初的和最主要的范式之中。本书“宗教文化中的反结构隐喻”一章在印度文化的语境中阐述了这一过程。我认为这一过程有着相当普遍的适用性,同样也适用于欧洲和中国宗教中循环往复的发展过程这一特点。过去的中介性如今成为结构和规则,目前的边缘将来会成为中心。我在此并不是想鼓吹人类社会历史进程循环往复的观点,而是认为循环往复的观点本身只不过是很多种发展过程中的一种。与此相对的是另外一种极端的观点,该观点认为历史由一些前后相连的、独一无二的且决不重复的阶段构成,历史向前发展完全是灵感使然,与过去没有任何关系。在这一截然对立的两种历史观之间自然也就会出现很多不同程度的相互妥协和彼此融合的观点。我的看法是,那些被普遍认为是“重要”的象征性行为的类型——仪式、神话、悲剧以及喜剧——从一开始便同社会过程的循环往复观点有着密切的联系,而那些工业革命后才日益繁荣兴旺的类型(现代艺术和科学)尽管在大众眼中并不重要(大众认为这些类型都是精英们所从事的纯粹研究或自娱自乐的方式),但它们却具有很强的改变人与人交往的方式乃至整个社会关系体系的潜力。然而仪式、神话一类象征性行为对现代社会所施加的影响非常隐蔽,人们轻易是觉察不到的。这是因为它们都不是工业社会这一场景下的直接产物,它们构成了部落社会或早期的农耕社会中与中介性过程相似的类中介形式。由于这些象征性行为处于边缘地位,因此它们不会直接对社会成员的思想 and 行为施加实际的影响。人们既可作为社会参与者加入这些象征性的行为,也可作为一名旁观者,参加与否完全出于自愿——仪式活动所形成的内部群体由于暂时摒弃了外部的诸多规则和义务的束缚,因此具有愉悦欢快的

特点,从而更易于被个体有意识地吸收和接受。“愉悦”因此成为变革性的转变这一语境之下颇为重要的一个因素。在本书中我并没有对这一话题详加论述,然而我对复杂社会的变革的关注(我将朝圣的过程置于12世纪的英格兰、19世纪的墨西哥、中世纪时期的印度以及中古和现代的欧洲及亚洲等不同背景下加以考察)已经表明了这一结论的正确性。

在目前的语境中,“场景”(fields)属于抽象的文化领域,而范式正是在这些领域中形成、确立并相互冲突的。此类范式由多套“规则”构成并衍生出多种社会行为的秩序类型,但是那些进一步具体阐明了何种秩序的规则肯定会被抛弃。范式的冲突必定会在那些被视作禁区的规则之外进行。“竞技场所”(arenas)<sup>①</sup>则为各种范式提供了具体的场景,这一场景之下的范式被转变成与政治权力动员相关的各种隐喻和符号,竞争的双方秉持各自的具有广泛影响力的范式相互角逐并一争高下。“社会戏剧”则是范式间冲突和对立的阶段性的过程。这些较为抽象的概念是本书各章论述的基础。我的论述也覆盖了广大的地理区域、跨越了不同的历史时期,涉及印度、欧洲、中国

---

① 特纳在本书第三章详细论述了 arena 这一概念的含义并认为这是一个“包含了对立、遭遇以及竞争关系的概念”,arena 为各种关系和范式的冲突对立提供了恰当的场所。综合他的观点,我们可以认为,arena 是一个制度性的或非制度性的基本架构,是一个各种相互对立的关系的集合体。此外,arena 是一个比场景更为广泛的社会和文化空间,它同时涵括了多个场景并且为其中的某一个场景提供了各种价值观念,决定了这一场景中参与者的社会关系、行动目标和共同利益等等。然而在中文中很难找到一个与此概念匹配的术语,综合特纳在第三章对此概念的详细阐释,似可将其译作“竞技场所”——译者注。

## 序

以及中美洲等地区从古代社会经中世纪时期直至近代革命的历史演变过程。当然,我也清楚,本书涉及的某些方面的研究已经超出了我本人的学科界限和能力所及,然而我却认为尽管人类的表现多种多样,但在本质上却都是相同的,人的多样性不仅体现了较强的适应性而且还是创造性的展现。任何有关人的严肃的研究都必须时刻关注他在不同地点的活动并且认真地将弗洛里安·兹纳涅茨基(Florian Znaniecki)所谓的“人文系数”(humanistic coefficient)记录下来,而社会文化体系是依靠有意识的人的社会参与以及人与人之间的关系来获取意义并得以延续的。正是“意识”这一因素引导人类学家将自己的研究领域延伸到有着复杂文字体系的文化之中,这些文化中“处于中介状态”的诗人、哲学家、剧作家、小说家以及画家等一类人所发出的有意识的声音最清楚地表述了各种价值观念体系。

由于本书跨越了学科前沿,所以它不但有离经叛道之嫌,而且目前肯定还只是一个纲领性的作品。本书就如同一个游牧部落侵入了其他的领域,因此自身难免有许多偏颇和不妥之处。但我还是恳请我的同仁们多采取一些人文主义的方法和策略,因为只有这样他们才能像那些长久以来在人文领域中栖居的思想家和艺术家一样享有雍容大度的人文精神。人类学如果想要成为以人为研究对象的全面、真正的科学,就必须展开这一方面的研究。我在此并非主张放弃行为科学的方法,而是认为应将这些方法运用于考察具有创造性和中介性的人类这种动物的行为中、运用于人类这一不但包括荷马、但丁和莎士比亚而且还包括伽利略、牛顿和爱因斯坦等成员的物种中。

鸣谢：

本书收录的文章中有四篇过去曾经发表过。作者在此特别要感谢：约翰·威利(John Wiley)出版公司(“宗教文化中的反结构隐喻”)，最初收入艾伦·艾斯特(Allan Eister)所编的《宗教科学研究中的视角转换》(*Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*), 1974;《朝拜》(*Worship*)第46期(1972年8、9月刊)第390~412页和(10月刊)第432~494页(“历程、边缘与贫困：共同体的宗教符号”[*Passages, Margin, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*]);《宗教中的历史》(*History of Religions*)第12期第3卷(1973):191~230; (“作为社会过程的朝圣研究”[*The Study of Pilgrimages as Social Processes*]), 这篇文章的收录得到芝加哥大学出版社的允许, 其版权(1973)属于芝加哥大学出版社;《社会科学信息》(*Social Science Information*) 1968年第6期:55~61页(“多贡人的词语”[*The Word of the Dogon*])。

里奇斯顿人类学系研究基金的帮助使得“将朝圣作为社会过程的研究”一文的写作成为可能, 芝加哥大学社会科学研究机构也对本项研究提供资助, 作者对此深表感激。

我要在此感谢乔治·塞雷诺-莫雷诺(Jorge Serreno-Moreno)神父的帮助, 我在墨西哥收集材料的过程中, 乔治神父一直耐心地充当我的研究助手。他的研究也得到温纳-格伦(Wenner-Gren)人类学研究基金会的资助, 我们二人都要感谢该基金会对我们所给予的慷慨的资助。

我还要特别感谢芝加哥大学人类学系及社会思想委员会的各位同仁和学生们的对我的研究所提出的各种建议以及对我的激励。我在此也要感谢杰拉德·布朗(Jerald Brown), 他为我提供了很多有关反文化运动的有价值的信息, 当时反文化运动正初露端倪, 而他也还是康奈尔大学的一名研究生。康奈尔大学出版社的编辑人员为本书整个体系的编排和最终成型付出了不少心血, 我在此对他们表示感谢。最后, 我还要感谢我的妻子艾迪(Edie), 她对本书以及我出版的其他著作所给予的帮助无人能及。

维克多·特纳



# 第一章 社会戏剧与仪式隐喻<sup>①</sup>

本章将介绍一些我在人类学田野研究过程中逐渐形成的概念以及何种影响导致了这些概念的形成。此外,如何将这些概念用于仪式符号的分析也将是本章论述的一个方面。在从社会生活的经验向概念化以及学术历史的转变过程中,我几乎寻遍了世界各地人类学家的足迹。尽管我们将理论带进了田野,但是只有这些理论能用于解释社会事实的时候才与我们的田野研究相关。此外,我们可能常常会发现不能指望某一学者的整个理论体系,因为对我们有所帮助的往往是他们的一些零散的观念以及瞬间迸发出来的灵感和洞见。我们要做的正是将这些已经脱离系统语境的零散的思想 and 观念运用于我们所搜集到的同样零散的资料的分析之中。这些观念有其自身的价值并且可能产生出诸多新的假设,它们甚至可以展示出零散的事实如何能系统地联系在一起!这些观念随意且零散地分布在一些庞大的逻辑体系之中,就像是一大块难以下咽的面团中呈蜂窝状分布的极富营养的葡萄干。本能尽管算不得逻辑

---

① 本文源自1971年10月在加州大学圣地亚哥分校人类学系所作的一次讲座。

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

的组织成分从而将这些观念联系在一起，但是它却始终与田野经验相伴。我稍后便会具体论述一些洞见的来源，这些洞见使我得以阐释自己通过田野调查搜集而来的诸多资料和数据。

我将要提及的概念包括：“社会戏剧”(social drama)、“社会的过程化视角”(the processual view of society)、“社会的反结构”(social anti-structure)、“意义的模糊性”(multi-vocality)以及“仪式符号的两极分化”(polarization of ritual symbols)。这些概念是按照它们的形成顺序提出的，并且都浸透着这样一个观念，即，人类的社会生活既是时间的生产者也是时间的产物，时间成为这一观念的衡量标准。这一古老的观念一直回荡在卡尔·马克思、杜尔干以及亨利·柏格森(Henri Bergson)等人的极不相同的作品之中。我的观点同久负盛名的波兰社会学家兹纳涅茨基颇为相似，我本人在从事田野研究之前就已经坚持认为社会关系具有变幻不定这一特点，并认为孔德对“社会静态”(social statics)以及“社会动态”(social dynamics)的划分完全起了误导的作用。这一划分方法被拉德克利夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown)以及其他实证主义者广为阐述。我们所处的这一社会处于不断变化的过程之中，绝非是一个存在着并且一成不变的世界(当然，如果“存在”这一概念并非大多数人头脑中静态的、不受时间影响的模式时，则另当别论)。有鉴于此，将社会结构当作如此来研究毫无用处，因为其最基本的假设即错误百出，从来就不曾有过诸如“静态行为”一类的事物。这同时也是我为什么在使用诸如“社区”或“社会”一类的术语时颇有疑虑的原因，因为它们通常被认为是一些静态的概念。“社区”和“社会”的概念妨碍我们认识人类社会随时处于变化之中这样一幅景象。我在此更愿意以柏格森而不是笛卡尔的

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

哲学观点为引导。

罗伯特·尼斯比(Robert A. Nisbet)在其著作《社会变化及历史》(*Social Change and History*)一书中认为应该慎用“成为”(becoming)以及其他一些诸如“生长”和“发展”之类的概念,因为这些概念主要源自有机的隐喻。我当然已经意识到了这一观点的价值所在,它使我们认识到了众多的社会科学以及社会哲学术语都属于一个完整的隐喻性的大家族,“起源”、“生长”、“发生”以及“发展”、“死亡”、“衰落”、“蜕化”、“病状”、“生病”等等术语最初都源自希腊“自然界生长变化的规则”(physis)这一思想。这一术语的字面意思为“生长”(growth),源自 φν-ιερ 一词,意为“生产”,印欧语系的词根是 BHU。这一词根是“希腊科学最基本的概念”,φυσικη 意为“自然科学”,比如生理学(physiology)、相面术(physiognomy)等等。此外,这一隐喻性的大家族也来自罗马和拉丁化欧洲的诸多有关自然的基本概念,来自于拉丁语对 physis 一词的错误翻译。“自然”(nature)源自“natus”一词,意为“出生”(born)并具有“与生俱来的”(innate)、“固有的”(inherent)以及“无处不在”(immanent)的意味。“natus”来自印欧语系的词根 GAN。所有有关“自然”的术语同以“gen”为前缀的词同源,比如产生(generate)、生殖器(genital)、普遍的(general)、性别(gender)、种类(genus)、类属(generic)等等;而德语中的种类(kind)、亲属(kin)、宗族(kindred)也与“自然”同源。所有这些词语“都与有机的世界密切相关、与植物和有机体的生命周期密切相关,这一点不容否认”(Nisbet,1969:3~4)。有机的世界是它们原本的意义和经验的意义之所在。然而一旦“将这些词语运用到社会和文化领域,就会丧失其本意从而具有了隐喻的意义”(第4页,着重号

是我加的)。如此一来,这些词语会产生误导也就不足为奇了。即便这些词语使我们意识到了社会存在的一些重要特性,但同时也必然会阻碍我们对其他方面的观察和认识。自笛卡尔以来,将社会和文化体系当作机器的隐喻极为盛行,同时也将大家引入更深的歧途。

我在此并非要反对隐喻的用法,而是认为应该对所使用的“根隐喻”仔细加以选择,以便保证其使用的恰当性并产生有益的启示作用。除了尼斯比之外,包括康奈尔大学的哲学家麦克斯·布莱克(Max Black)在内的其他学者都曾指出“所有的科学最初如何从隐喻开始,又如何以代数的形式结束;没有隐喻或许就不可能产生出任何代数的形式”(Black,1962:242)。此外,尼斯比还认为:

简单地说,隐喻是一种从已知过渡到未知的途径。[有意思的是,这一观点同恩登布人(Nedmbu)关于仪式中的一个符号的定义十分相似]隐喻同时还是一条认知的途径,某一事物可以确认的特点由于瞬间的洞见在一种几乎无意识的状态下被转变成了其他的事物,而这些事物由于太过陌生和复杂是我们所未知的。菲力普·威尔莱特(Philip Wheelwright)认为,不能以任何语法形式对最为根本的隐喻进行验证,而是要看由此产生的语义转变。(Nisbet,1969:4)

隐喻事实上是一种性质的变化、是一种转变。“隐喻是我们将两种互不相干的经验领域瞬间联系在一起,从而形成一个具有阐释性的、图像般的、具有高度概括性的意象的方法。”(第

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

4页)科学家以及艺术家最初的时候肯定都是根据这些意象进行思考,波兰夷(M. Polanyi)将隐喻称作“并不言明的知识”的一种形式。

詹姆士·皮考克曾简洁明快地将社会比喻作一个“巨兽”或是“一部大型的机器”(James Peacock, 1969: 173),他的这一观念后来被斯蒂芬·佩伯(Stephen C. Pepper)称作“根隐喻”。下文是佩伯对这一术语的解释:

大致的方法似乎是这样的:渴望理解世界的人们总是四处探寻以寻找线索。他会选中一些被普遍视作常识性的事实领域并且试图弄明白能否借助这一领域来理解其他的领域。他最初选中的那一领域因此就成为他进行类比的基础或是根隐喻。然后,他便尽一切努力对这一领域的特性做细致完善的描述,如果你愿意,也可以将这种描述看作“对这一领域的结构所做的区分”。他所罗列的这一领域的结构特点就成为用以阐释和描述的基本概念。[比如以“gen”为前缀的词语、表达亲属关系的词语以及与自然相关的词语]我们将这些概念称作范畴的系列[这些范畴应有尽有、全面彻底,任何事物于其中皆有对应之类属]……他便以这些范畴为基础,进而研究其他所有的事实领域——无论是未经批判的还是先前被批判过的。他还会承诺以某一类领域为基础来阐释所有的事实。由于其他的事实不可避免地会对他自己的类比领域产生影响,因此及时判断并对这一领域做出修正是必不可少的。如此一来,类比的领域总是不断处于变化

和发展的过程中。由于根本性的类比或是根隐喻通常(可能至少部分必须如此)源自常识[常识是人类对某事的常规意义上的理解或是普遍意义的情感,但对于人类学家而言,理解和情感只有在特定的文化中才能发生作用],因此对根本性的类比领域大规模加以扩展并使之不断完善是必不可少的,惟其如此才能指望它们对那些没有任何范围限制的假设做出充分的论证。一些根隐喻比其他的根隐喻更有效用并且更具有扩展和校正的潜力,相应地也就会产生出更多的世界性的理论。(Pepper,1942:91~92)

布莱克更倾向于使用“概念性原型”(conceptual archetype)这一术语来替代“根隐喻”,他对“概念性原型”的解释是“任何一个思考者进行描述时都必须借助的系统性的思想的全部,人们只有通过类比性的延伸才能对一些领域进行描述,因为这些系统性的思想尚不能直接运用于这些领域”(Black,1962:241)。他认为,如果我们对一种特定的原型进行详尽的描述,就必须使用一系列的关键词和表述方式,并且还要说明它们之间的联系以及它们在最初的那一领域中的范式意义。最后,还需要分析最初的意义通过何种途径延伸其隐喻的用法。

布莱克具体阐述了一种原型对某一位学者的理论著作的影响,这一个案尤其让我感兴趣,并且对我早期描述一个“社会场域”(social field)的种种尝试产生了深刻的影响。他审视了心理学家库特·莱文(Kurt Lewin)的作品——此人提出的“场域理论”(field theory)影响很大,促使了诸多假设的提出,并激发了经验性的研究——并认为具有“讽刺意味”之处在于:

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

莱文非常正式地否定任何运用模式的企图。他说：“我们一直竭力避免提出一些过于详尽具体的模式；我们做的是要在一般性的基础之上借助数学图形来区分不同的心理现象之间不断变幻的关系。”然而可能永远也不会有这样一些特定的模式产生。任何读过莱文作品的人都会留下这样一种深刻的印象，那就是他在很大程度上使用了很多出自物理学理论的术语。比如“场域”、“矢量”、“相空间”、“张力”、“力”、“诱发力”、“界线”、“流动性”等等，如此众多的术语清晰地反映了一个规模庞大的原型，亟待通过耐心细致的批判之后以便重构。(Black, 1962:241)

布莱克并没有从这些方法是否合乎情理、是否具有一般性原则出发来看待问题，他意识到：即便一种原型在细节上还非常混杂不清，但却具有一定的启示作用，并且很有可能成为一种非常有用的思辨性工具。如果某一原型确实卓有成效，则最终的结果将是逻辑学家以及数学家们把这一累累成果简约为秩序。布莱克认为：“按照莱文的观点，将修筑高速公路的工作交给那些很有能力的技师们总是很让人放心，‘他们修筑的高速公路让具有高度自动化逻辑观念的车辆高速有效地行驶，从而在固定的轨道上到达每一个重要的地方’。”(Black, 1962: 242)

这些重要的地方当然是另外一些尚未认识和开发利用的隐喻。

尼斯比同布莱克和佩伯一样坚信：“任何复杂的哲学体系

都来自隐喻性的假设”。他以弗洛伊德的理论为例并分析道：“一旦将弗洛伊德理论中的隐喻去除，则几乎剩不下任何实质性的东西”（Nisbet, 1969: 5）——俄狄浦斯情结、地貌以及经济模式、防御性机能、性爱本能以及自我毁灭本能（Eros and Thanatos）等等。马克思主义同样将社会秩序看作以“胚胎的形式”萌芽于先前秩序的“子宫”之中，每一次转变都类似于“降生”并且需要“助产婆”的协助。

布莱克和尼斯比都承认隐喻所具有的韧性和潜能。尼斯比认为我们观念中的革命通常是这样的：

它是某一特定的历史关头的一种突变性的替代形式，是人类有关宇宙、社会及自身的思考的一种根本性的隐喻被另一种隐喻所替代。将宇宙同一个有机体形象地联系起来必然会衍生出一系列的派生概念，这些概念又会成为哲学复杂体系中的诸多假设。然而，17世纪以来，宇宙更多的是同一部机器联系起来，这一趋势不仅影响了物理学领域而且还波及到道德哲学和人类心理学的所有领域。（Nisbet, 1969: 6）

我认为对主要的概念性原型或者根本性隐喻中包含的关键词语和表述方式进行研究是一件十分有趣的工作，这一研究还要考察这些关键性词语第一次在其自身的社会和文化背景下出现的情况，以及随后在不断变化的社会关系领域中的延伸和修正的过程。我认为尤其是那些具有中介潜质的思想者（liminal thinkers）——诸如诗人、作家、宗教预言家这类“尚未被承认的人类立法者们”——的作品中会出现这类词语，他们



## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

在重大的社会变革所引发的危机来临之前便有所预感,这些酷似巫师的人物对于变化有着超越于公众的感悟能力。这些词语的形成过程是这样的,首先出现的是一些意义并不明确的符号和隐喻——每一个符号和隐喻都可以延伸出很多意义,但最为核心的意义总是形象地同那一特定时代的基本的人类问题联系在一起,我们可以用生物的、机械的或者其他一些术语生动形象地再现那一特定的时代——随着思想的技师们在学术的丛林中拔出杂草、铺设道路,这些多义的符号和隐喻将会被意义统一的概念和符号所组成的制度化体系所替代。如此一来,“以预言性的隐喻开始,以工具性的代数结束”的转变开始了。这一过程的危险之处在于,根隐喻或原型越有说服力则越有可能成为一个自我论证的神话,从而逃避经验性检验。根隐喻也就只能作为一个令人着迷的玄学概念而存在。此处的根隐喻与托马斯·库恩(Thomas Kuhn)所谓的“科学的范式”这一概念完全不同,库恩的这一概念激发了经验性的研究并确立其合理化地位,根隐喻既是这种科学范式的结果同时也使得这种范式得以产生。在库恩看来,范式是“实际的科学实践所普遍接受的模式——其中包括法律、理论、应用以及工具的组合,这些模式产生了相应的科学研究的传统”(Kuhn,1962:10)。哥白尼式的宇宙研究、亚里士多德或牛顿“力学”、波光学以及其他科学研究即产生于相应的模式。我个人对隐喻结构的看法同理查兹(I. A. Richards)提出的“互动式的观点”很相似,他认为在隐喻中“有两种有关不同事物的思想在相互作用,这两种思想以一个单词或一个短语为依托,它们的意思正是由这两种思想的相互作用而产生的”(Richards,1936:93)。理查兹的这一观点强调隐喻中固有的动态因素,而不是松散地在隐喻中

将两种思想进行比较,或者认为是其中的一种思想“取代”了另一种思想。两种思想相互作用,在这一共同作用的过程中“产生了”新的思想。

布莱克引申了这一互动式的观点,并提出了自己的一系列主张:

1. 一个隐喻性陈述有两个显著不同的主语——一个是“主要的”,另一个则是“附属的”。因此,如果有人说“穷人是欧洲的黑奴”这句话,则“穷人”就是主要的主语,“黑奴”则是“从属”的主语。

2. 这些主语应该被视作“事物体系”(systems of things)而不仅仅是一些类似于元素的事物。因此,处于这一隐喻关系之中的“穷人”和“黑奴”这两个概念本身就是多义的符号,是完整的语义体系,这一体系使一些观念、意象、情感、价值体系以及思维定势相互发生联系。一个体系的组成部分同另一体系的组成部分产生了动态的关系。

3. 隐喻是通过将从属性主语这一体系的所有的“相关联的含意”同主要的主语发生关系从而发挥作用的。以上一被引用的比喻为例,欧洲的穷人不能仅仅被视作一个被压迫的阶级,而且他们与生俱来的并且无法消除的贫穷这一事实与一些白人种族主义者眼中的美洲黑人“天然”的贫穷这一本质没有什么不同。整个隐喻因此具有讽刺的意味,使人重新思考(欧洲)穷人和(美洲)黑人的角色。

4. 同从属性主语有关的常见性事物构成了这些“含意”,但是在一些情形之下,作者可能会一时心血来潮地将这些含意进行歪曲。只需对一些成语的表达方式有所了解即可领会隐喻的意思,而不必借助任何机械的和专门的知识。一个“科学性

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

的模式”其实是一种不同种类的隐喻。布莱克认为“提出隐喻的人必须对一种精心构置的理论事先有全面的把握，而不仅仅是在代数公式的上方挂上一幅引人入胜的图画。模式的来源既复杂又成体系，它与类比的形成和变化的可能性一样都十分重要”(Black, 1962:239)。

5. 隐喻对主要性主语的特点进行选择、强调、压制以及组织，原本属于从属性主语的诸多陈述被用于对主要性主语的描述。

我对布莱克的观点加以详细的引述只不过想要说明，人们在援引“变化”这一观念时，无意之中受到了有机世界生长衰败这一过程的诸多隐喻的影响，因而将社会的世界当作“一个不断变化的世界”，而这种想法又有其固有的危害性。变化意味着自然的延续、有目的的生长、累积的发展、进步等等。然而很多社会事件并不具备这种“方向性”特点。此处的隐喻按照动物或植物的生长进程将社会关系的诸多特征精心地进行了选择、强调、压制或组织，如此一来对我们认识人的社会的世界产生误导。隐喻以及模式本身并没有什么问题，但是我们应该意识到对它们的误用可能导致的危险。然而如果我们将它们视作为具有中介潜质的怪物(liminal monster)并加以利用——关于这一点我已在《象征之林》(*The Forest of Symbols*, 1967)一书中作过描述，认为隐喻将熟知的和陌生的事物特点合并在一起或者将熟悉的特点进行异化的合并，隐喻便能有助于激发我们的思想，为我们带来全新的视角并使我们兴致盎然。隐含的意义、暗示、价值观念同它们的字面意义交织在一起使我们以一种全新的方式发现了一个主观的事件。

尽管功能主义者和文化进化论者之间的分歧甚为明显，但

是“变化”这一隐喻同结构—功能主义者所持有的正统观念或范式却十分吻合，这也是为什么库恩会将英国的社会人类学称作“规范科学”(normal science)的原因，而我本人也正是在那时进入这一研究领域的。正如尼斯比认为的那样，对于功能主义而言，继威尔伯特·摩尔(Wilbert Moore)之后，杜尔干、拉德克利夫-布朗以及帕森斯(Talcott Parsons)等人以生物意义的隐喻为基础，试图呈现有关秩序和变化的完整理论。这一理论试图从同样的生物意义的隐喻中既获取社会秩序的概念同时也获得有关变化的动机机制。也就是说，我们因此对于内在的起因有了生物意义上的概念、一种内部的生长原则以及一种内部平衡的控制机制。简单的事物正如同芥末种子的颗粒一样，按照预先规定的各种程序成长为复杂的事物。每一种特定的社会文化体系都含有不同的变化着的微型机制，现代进化理论认为，很多生物性实体和殖民地一样，其中都包含着紧张、焦虑、差异以及不和，这都是这些实体内在的事物，同时也是变化的动因。在社会过程中——此处“过程”的意思只不过表示社会行为的普遍程序——我发现自己置身于赞比亚恩登布人的社会之中，从生物的角度去考虑诸如“村庄的盛衰史”、“内部的盛衰周期”以及村庄、家庭和宗族的“生长”和“衰落”十分有用，但如果将变化视作恩登布人社会结构中固有的因素则可能不利于我们的思考。近来在整个非洲中部刮起了“一股变化之风”，这股变化之风来自所有村庄社会的外部，并且必然引起经济、政治、社会、宗教以及法律的改变。从事非洲研究的功能主义者大都倾向于将变化视作“周期性的”和“反复性的”，而将时间看作结构性的时间，而非不受约束的时间。我对社会关系的动态特性深信不疑，我将运动视作结构，将持续性视作变化，持续

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

性事实上是变化的重要方面。此外,我将人们日复一日的交往行为视作他们之间互动的结果。接着我便开始观察社会时间过程中所包含的一种形式,这一形式从本质上而言是戏剧性的。我所引用的隐喻和模式因此是人类的一种审美形式,是文化的产物而非自然的产物。一种文化形式可以用作一个社会科学概念的分析模式。此外,我还要向兹纳涅茨基表达我的谢意[同时我也引用了罗伯特·比尔斯泰德(Robert Bierstedt)具有开创性的一篇文章,1968:599~601,借用了他的一些概括性陈述,在此表示感谢]。兹纳涅茨基同其他一些社会思想家一样都倾向于接受新康德主义关于两种体系——文化的及自然的——的区分,这种划分方法不但在组成和结构上显示了差异的存在,而且最为重要的是强调了构成元素的不同特征,而这些元素足以用来解释自身的连贯性。兹纳涅茨基向来认为自然体系是客观存在的并且不受人类的经验和活动的干扰,文化体系正与此相反,它们不但依靠自身的意义而且还依靠人类有意识的参与而存在,人类行使意志的能动性以及人类相互间持续以及潜在的变化关系都深刻影响了这种体系。兹纳涅茨基对这种差异性有着自己的认识,他将其称作“人文系数”,正是这一概念使得他与同时代的美国学者们在方法上截然不同。他的著作中处处都强调有意识的主体和能动性所发挥的作用,而他的反对者则批评他的这一思想是“主观性”的观点。然而人是他人行为的对象而非主体,因此非主体的人符合了社会信息系统的各项标准。兹纳涅茨基在这些信息的来源中列举了社会学家的个人经验——这种经验既有原初的又有从他人经验中间接获得的;社会学家的直接的和间接的观察;其他人的个人经验及其观察。兹纳涅茨基对能动性的强调也表现在他

本人所进行的社会研究中对个人文献的使用上，他的这一整套方法非常适合我目前的研究。

我觉得若要理解人类的社会进程，就应该将“人文系数”这一概念引入我所采用的模式之中。恩登布人的村落社会生活中最不寻常的一个特点就是其经常爆发的冲突。恩登布人的村庄由不同的社区组成，每个社区又由二十多个有亲属关系的成员组成，不同的社区之间经常互起冲突。社区之间的紧张关系急剧增长在公众中展现为一连串的事件，我将这种展现称作“社会戏剧”，恩登布人的冲突就是通过“社会戏剧”来展示的。社会戏剧大概就发生在库特·莱文所谓的社会演进过程中出现的“不融洽”阶段。当群体以及个人的利益和观点出现明显分歧的时候，社会戏剧在我看来构成了社会进程中的这些孤立的然而又是可以进行细致描述的时刻。并非所有的社会戏剧都是解决问题的明确答案，但是它足以使我阐明我所提出的戏剧的“过程形式”(processional form)这一概念。我当时使用这一概念来表示社会“过程化单位”(processual unit)时并没有什么想法，我只是想将“社会戏剧”归入跨社会比较这一类研究之中并将其作为该类研究中的一种。我当时并不指望它成为普遍意义的类型，然而在接下来的研究中——包括我曾经写的一篇题为“冰岛传奇故事的人类学探讨”(An Anthropological Approach to the Icelandic Saga, 1971)的文章——我逐渐意识到社会戏剧与恩登布人社会生活中短暂性的或过程性结构极为相似，从而可以将其分离出来进行研究。社会戏剧适合于任何社会的研究，无论这个社会是大是小、是简单还是复杂。具有政治背景的事件尤其具有社会戏剧性，属于我现在称作的“结构”这一方面，而不属于“共同体”这一维度，前者是人类相

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

互依存、互为作用的一种通用模式。当然,在社会戏剧中的一个阶段存在着这种共同体,我希望能够揭示的是,前后相连的两个阶段之间仍然能够保持延续性就表明共同体正在发挥作用。

并非所有的过程化阶段在结构上和氛围上都具有戏剧性,很多都属于雷蒙德·弗思(Raymond Firth)所划分的“社会组织”这一类,弗思将其定义为“社会的运作安排……行为必须按照一定的程序来安排,与预先设定的社会目标相关的诸多关系也须遵此程序来安排,这些安排应根据社会成员的选择进行调整。”[《社会组织和价值观念论文集》(*Essays on Social Organization and Values*),1964:45]这些“协调一致”的程序性阶段中包含我所称作的“社会事业”(social enterprise),社会事业的特性从根本上而言是经济性的。当一个现代的非洲群体决定建造一座桥梁、学校或者道路的时候,又比如一个传统的波利尼西亚部落[如弗思调查的蒂科皮亚人(Tikopia)]为了仪式的染色或者其他用途而决定准备姜黄的时候(Firth,1967:416~464),这些群体关心的是这些决定在很长一段时间内对群体内部的社会关系所产生的影响,因此个体的选择以及对实用性的考虑是决定性的因素。

菲利普·格利弗最近出版了一本对坦桑尼亚南部恩登德胡勒人(Ndenduli)两个小型社区的社会网络进行微观分析的著作(Philip Gulliver,1971)(人类学家是如何使用社会网络这一隐喻性概念也是一个值得探究的有趣话题)。这本书在描述一段时间之内的动态进程时同样有意识地不使用戏剧性术语。格利弗旨在强调一系列无休无止的事件所产生的累积效应同那些更富戏剧性的事件一样都影响并且改变着社会关系,他尤

其希望这一点能引起人们的注意。格利弗认为众多微不足道的事件逐渐累积之后为大的事件的出现铺平了道路，因此“我们应该重视特定的一群人所形成的聚落之间交往互动的连续统一性”(Gulliver, 1971: 354)。他特别指出我们不要过于“专注冲突的情境而忽略了人们之间的交往协作——尽管后者的确缺少戏剧性”(第 354 页)。弗洛伊德认为对规范和常规的扰乱常常比直接的研究更有助于我们对规范进行深刻的洞察，我赞同弗洛伊德的这一观点，同时也同意格利弗的见解。深层结构或许可以通过表层反结构或者逆向结构显示出来——我在第七章将讨论“反结构隐喻”一类的术语。我在此并不想详加论述格利弗对一些概念(诸如“行为设置”、“网络”、“作决定”、“扮演的角色”等等)的有趣看法，他对这些概念有着独到合理的见解——然而过多的论述会使我们偏离主题。自韦伯以来，很多人都非常熟悉人类的理性这样一个观点，然而格利弗却反对这一观点，他认为：

我们通过经验认识到，假定的人类的理性通常是不存在的，人们常常错误地理解一种形势及其可能性，他们常常受情绪的影响，时而兴致高涨、时而沮丧失望，这些都影响了他们的行为和决定。因此人们有时可能愚蠢固执且目光短浅，有时也可能精打细算、机警而聪明，有时可能会介于这二者之间。然而社会科学家们却往往忽略这些影响决策人的关键因素(第 356~357 页)。

在社会戏剧中，尽管要对方式、目标以及社会依附关系做



## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

出选择,但主要强调的还是忠诚、义务以及利益,因此事件的过程难免带有悲剧的意味。在我1957年出版的《分裂与延续》(*Schism and Continuity*)一书中已经开始对社会戏剧进行考察,“恩登布人村落的情景与希腊戏剧的背景非常相似,个人在掌管命运的女神面前十分无助。然而在恩登布人的村落中(同时也在冰岛的传奇故事中),命运之神是社会进程中所不可或缺的”(Turner, 1957: 94)。冲突通常被习俗、习惯以及日常的交往所掩盖,但它往往将社会的基本方面突出出来,使人心生畏惧。人们必须按照牢不可破的道德规则和戒律确定自己的立场、约束自己的行为,因此难免有悖于自己的意愿。选择必须屈服于职责。

社会戏剧以及社会事业——以及其他类型的过程化单位——代表了社会事件的前后连贯性,如果一个观察者将这些事件加以回溯,便能发现它们的结构。这种“时间性”的结构不同于非时间性结构(包括“概念的”、“认知的”以及“句法的”结构),尽管认知过程本身是一种智力过程并具有程序性的特点,但时间性结构基本上按照时间的关系而非空间的关系来组织。如果有人能像看动作片一样注意到社会过程并且能够仔细审视“静止”的部分——即一个社区中与社会过程并存的社会关系,那么他可能就会发现这些暂时性的结构既不完整也并非完美无缺,而是需要不断地进行调整。此外,这些结构不可避免地会趋于消亡。但如果有人能像科幻小说中描写的那样可以潜入到社会行为者思想的深处,他肯定能发现行为者在其全然的有意识的注意力与无意识的混沌黑暗的深处这二者之间的任何层面上都存在着一系列的观念、意象和概念,我们可以将其称作“非时间性结构”。这些都是人们“相信他们已经做了、

必须去做或者很有可能去做”(Richards, 1939: 160)的模式。如果我们仅就个案进行研究便会发现这些模式更为零散、没有结构规则,但是如果我们考察整个群体便能发现尽管一些个体缺乏固定的观念、行为失范并且可能思想凌乱、不成体系,然而其他的一些个体则确实具备将观念系统化的能力。在群体的互为主体性的集体表象中,我们可能发现“结构”、“体系”、“目标明确的行为模式”以及更深层面的“范畴性的结构”。这些个体和群体的结构以人的头脑和神经系统为载体,具有一种操纵的功能。这种功能具有“控制论”式的作用,用以规范绵延不绝、前后相继的社会事件,使其在一定程度上有序进行。事实上,这种控制的作用还将过程化单位划分为阶段。马文·哈里斯(Marvin Harris)曾经说过“结构是一个体系之中的秩序”。社会戏剧的阶段性的结构并不是本能的产物,而是行为者头脑中所带有的模式和隐喻。此处所描述的情况不是“火焰任意寻找自身的形式”,而是借助为火焰配置炉膛、烟道以及风门的形式对其加以约束。结构是行为和相互关系的更加稳定的方面。哲学家约翰·杜威所谓的社会进程中的“更快速的和不规则的事件”通过认知以及规范/结构模式的控制作用如今转变成“缓慢的并且有一定规则和节奏的事件”。一些“有规则和节奏的事件”可以被计量并以统计的形式来表示。然而我们在此首要关注的是社会戏剧的历时性的轮廓,在此想特别强调的是,我认为这种过程性研究(processual approach)对于我们认识人类的社会行为至关重要。在其他的社会制度中,当宗教以及法律制度从一开始就被视作社会进程中的各个阶段以及一种动态的模式的时候,这两种制度就不再是冷冰冰的、毫无生气的一堆规则了。正如奥登(W. H. Auden)所言,我们必须学会将社会

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

看作处于不停“流动变化”的过程之中，社会是一个“危险的浪潮……从不停歇也不会消亡……片刻的把握都必然将手灼伤”。假定是静止的以及正式的结构必须通过这一流动的过程将自身激发出来并成为可观察的对象——这当然是一种隐喻的说法，结构本身的静止不变是社会动态的结果。时间性结构的组织重点是“目的”，目的则是行为或努力的对象，而非“中心点”，它们只不过是图式化的交叉点或者是某一过程中的短暂停留之处。时间性结构只有在静止不变的时候才是非时间性的，它总是具有不确定性；认识时间性结构还出于其他不同的目的也可借助不同的手段。由于时间性结构的中心是目的，因此诸如自愿、动机、注意力的持续时间、愿望的强烈程度等等心理因素对于时间性结构的分析都很重要。与此形成鲜明对照的是，这些因素在非时间性结构中却并不重要，因为此类结构要么将自身展现得已臻完善、没有任何改动的必要，或者就以不变的准则、不证自明的认知或规范性结构的面目出现，所有的行为由此而来，并且居于次要地位。此外，由于这些目的显然包括社会目的在内，因此对时间性结构的研究自然会包括交际过程的研究，而交际的过程则包括驱使群体内部和群体之间进行交往的压力及其来源；这就不可避免地要涉及对符号、标记、信号以及言语和非言语符号的研究，因为人们运用这些符号和标志来达到个人和群体的目的。

因此，并不协调一致的过程其单位就是社会戏剧，它产生于冲突的背景之下。社会戏剧具有四个主要的典型性公共行为阶段，我们可以观察到这四个阶段，它们是：

1. 对规则以及受到规范制约的社会关系的违犯(breach)。通常出现在同一种社会关系体系之内的人与人、群体与群体之

间，这种社会关系的体系可能是一个村庄、部落、办公室、工厂、政党、病房、教堂、大学院系或者其他任何需要长久维持社会交往的体系、群体和领域。这样的违犯是公开的，人们公开抗拒或者故意不执行那些调解团体之间的交往的根本准则。公然抗拒一种规范是持异议者的一个显著标志。在社会戏剧中，尽管违犯从形式上而言与犯罪十分相似，但它却并不是一种犯罪。借用弗雷德里克·巴雷(Frederick Bailey)的术语，在现实生活中，违犯“象征性地引发了冲突和对抗”，这样一种象征性的违犯总有一些利他主义的因素；而犯罪则更多的是自我主义的成分。一次戏剧性的违犯可能是由个体来施行的，但可以肯定的是他通常是或者相信自己是代表其他团体来行动，而不管这些团体是否意识到了这一点。他将自己视作一个代表，并非孤立无援。

2. 在违犯规则以及受规范制约的社会关系之后，会出现日益严重的危机(crisis)阶段。除非这种违犯能在有限的社会交往领域内被迅速封闭起来，否则它便会日益扩散蔓延并最终与一些同样四处扩张延伸的主要分歧合流，这种分歧属于更为广泛的一类社会关系，而意见分歧者和反对团体即属于这一类社会关系。将这一类事情看作危机“升级”在目前是一种流行的说法。如果将这类危机事情看作由同一个地区的两个国家共同参与的一部社会戏剧，那么升级则意味着包括在全球居于支配地位的共产主义阵营和资本主义阵营之间的分歧进一步升级为对抗和敌意。在恩登布人的社会中，危机阶段揭示了一个相关的社会群体内的派系之间要么公开要么秘密进行的阴谋诡计，这种相关的社会群体包括村庄、邻里之间或者部落之内；在危机之下，我们能够发现的是恩登布人村落中那些并不特别

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

多变并且更为持久的基本的社会结构。然而需要说明的是,这种社会结构仍然处于逐渐的变化过程中,它由那些具有高度持久性和连续性的关系组成。这些关系依靠规范的模式来维系,而这些模式则位于更深层次的训练以及社会经验的规律性过程之中。在这些循环性的结构变迁之下,社会戏剧中社会关系的安排还会出现其他的变化——比如将恩登布人吸纳到赞比亚这一国家之中、现代非洲世界中、第三世界国家以及全世界之中所引发的变化。我在《痛苦之鼓》(*The Drums of Affliction*, 1968)一书中以卡马哈桑伊人(Kamahasanyi)为案例来说明这一变化。当事件的真实状态被揭示出来,当人们再不能戴着面具假装对村里腐败堕落的事情视而不见的时候,在这些紧要的必须做出决定的关头,危机这一阶段出现了。每一次公共危机都具有我现在称作“中介性”的特点,因为危机是位于社会进程中要么倾向于更为稳定要么倾向于更为动乱这两个阶段之中的一道门槛,但它并非一个四周用各种禁忌作围栏并被公共生活中心排挤在孤立隔绝地方的神圣中介地带。与此相反,危机占据着自己的舞台、摆出威胁的姿态,向那些代表秩序的机制挑战,激发它们与自己搏斗。所以我们不能小视危机的作用,也不能希望它能自己消亡。

3. 接下来就是第三个阶段——矫正行为(redressive action)阶段。为了控制危机的蔓延,受到扰乱的社会体系的领袖人物或者代表秩序的成员会迅速采用特定的调整和矫正“机制”(我在此非常高兴地借用了来自物理学的术语),这些机制可能是正式的也可能是非正式的,可能是制度性的也可能是临时的,它们类型各异,复杂程度也不尽一致,但都具有如下一些特点:违犯的深度以及共有的社会意义、危机的社会参与

程度、产生违犯现象的那一社会群体的本质以及这一群体相对于更广泛的和外部的社会关系系统的自治程度。这些机制可能包括个人意见和非正式的调解，或者提交到正式的司法和法律机构寻求的仲裁。此外，解决特定的一些危机或者使其他的解决方式合法化以及公共仪式的展演也属于矫正机制。“升级”这一概念也可用于这一阶段：比如在一个复杂的工业社会中，反对者可能会推动一项争议越过中间的程序从初级法庭的司法裁决直接上诉至最高法院。在冰岛的恩加尔(Njal)传奇故事中，组成这一传奇故事的那一类戏剧都呈现出逐步升级的特点。对地方秩序的违犯往往作为故事的开端，接着出现了小的危机，然后是非正式的矫正。最初的时候，这一系列事件主要发生在10世纪时期冰岛南部地区一个由很多家庭式的社区组成的小地方。尽管一些家庭在这一地方的定居很短暂并且对于土地的争端也在不断进行调整，但是这一地区还是日益扩大了。终于，一次公共性的违犯引发了主要的悲剧性的一幕：一名深受众人拥护爱戴的宗教头领无端被他的义兄弟杀害了，此人是恩加尔的众多儿子中最刚愎自用的一个。随之而来的危机阶段包括各派别之间的分裂和对抗，这些派别分别由主要的家族以及冰岛南部和东南部主张对等复仇和血债血偿的群体组成。各团体遂向阿尔辛格(Althing)和第五法庭——即冰岛全民大会——寻求补救措施。恩加尔传奇故事展示了冰岛无法设置被各方完全认可的司法体系以应对大规模的危机，因为阿尔辛格的谈判最终破裂，局势重又陷入危机之中。这次的危机更加尖锐，而解决危机的惟一办法就是将其中的一个团体彻底击败并将其完全摧毁。尽管冰岛有全民大会，但却没有形成一个统一的民族。此外，代表这个民族的法律也没有出现，

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

更谈不上法律应有的权力。此处的权力指冰岛四个地区的头领共同认可并接受的惩治措施。我在其他著作(1971)中也讨论过冰岛共同体不能成为一个国家,它逐渐丧失独立地位(1262)并最终接受挪威人统治。我着重分析了这一过程的历史、环境以及文化方面的原因,正是从分析这些原因的过程入手,我将传奇文学视作一系列的社会戏剧。冰岛的传奇故事说明,地方长期的纷争对立只能通过思想开明、办事公允的人物进行短期的约束,但这些世仇所产生的权力纷争却使冰岛长期陷入分裂状态,从而表明权力不集中以及没有领袖人物的政治是非常虚弱的。如果有人要研究社会变迁,那么我愿意在此提出一条建议:不论这种变迁在何种社会形态之下,你都必须仔细研究第三个阶段,即社会戏剧中可能被矫正的这一阶段。这一矫正机制似乎能控制危机以便或多或少地恢复到原来的状态,或者至少使对立群体间的纷争平息下来。此外,我们还应注意的,这一机制是如何准确地运作以达到这一目的?如果它无法解决争端,那又是为什么?只有在矫正这一阶段内,所有实用性的手段策略以及象征行为才会淋漓尽致地将自身充分展示出来。社会、群体、社区、协会以及其他任何社会单位到了这一阶段都最具有“自我意识”,因此可能会更清楚地理解个人为自己的生存和利益所做的奋斗和努力。矫正本身也具有中介性特点,由于它处于“悬而未决”的阶段,所以同导致和构成危机的事件保持了适当的距离并做出恰当的和回应和批判。这种回应可能以符合司法程序的理性习语来表达,或者通过仪式的隐喻性和象征性习语来展示,但不论以何种方式,回应都取决于危机的性质和严重程度。如果矫正失败,则通常会倒退到危机状态。一旦出现这种情况就可能直接使用武力,武力的

形式多样,包括战争、起义以及周期性的暴力、镇压和反叛行为。当然,如果出现危机的社区较小并且相对于中心权威而言较为弱小,则危机通常会变成一种地方性的、无处不在的且被强行抑制住的宗派活动,因此不会表现为不同群体之间持续性的、公开的和尖锐的对抗。

4. 我将最后一个阶段作了区别,认为这一阶段可能出现两种可能。其一,曾经被扰乱的社会群体重新组合为一个整体(reintegration);其二,对相互对立群体间已经无可挽回的分裂给予社会承认以确定其合法地位。在恩登布人的这一个案中,最后一个阶段通常意味着一个群体从村落中分裂出去。这种情况经常出现,因此每隔几年便会由这些分裂出去的群体组成新的村落。这些新成立的村落届时便会组织一次盛大的仪式,邀请其他村落的成员参加,并以此标志着不同层面的政治整合通过和解得以形成。我在《分裂与延续》一书中描述过这样的一次仪式,这次仪式被称作齐海姆巴(Chihamba),木坎扎村(Mukanza)通过发起和组织这次仪式得以同其他几个村落和谈并相互谅解。这其中的一个村落过去曾是木坎扎村的一部分,之后才分裂出去单独形成村落(Turner,1957:288~317)。

在一个从事社会科学研究的观察者眼中,第四个阶段是一个暂时达到高潮、有了解决办法或者产生结果的时期,因此应该抓住这一机会仔细考察。也就是说,在充分考虑了戏剧的短暂性特点以及使用恰当的建构方式对这一特点加以表述之后,研究者就可以对这一连续系统进行共时性的分析了。在考察“政治领域”的时候,我们可以比较政治关系在权力斗争爆发为一场能观察到的社会戏剧之前其运作方式以及经过矫正阶段之后的运作方式。马克·施瓦茨(Marc Swartz)和我在《政治人



## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

类学》(*Political Anthropology*, 1966)一书的引言中曾经指出,政治领域的范围到时候就应该发生变化,它的组成部分将会各不相同,其重要性也将发生变化。更为重要的是,各组成部分之间关系的本质和紧张程度以及整个领域的结构到时候就必然会发生变化。从前的相互对抗可能会演变成同盟关系,同样,同盟关系也有可能演变成对抗;不对称的关系可能终将演变成人人平等的主张;显赫一时的高位到时候肯定跌入社会的底层,反之亦然。新衍生出的权力终会变得陈旧过时,新旧权威最终必然被抛弃;曾经的亲密关系会变得陌生,曾经的陌生人也会变得亲密;从前整合在一起的各个部分最后肯定四分五裂,而先前各自独立的部分又有可能融合在一起;一些组成部分到时必然脱离这一领域,而其他的则会加入进来;制度化的关系将来应该会变得不正式,社会规则可能变得毫无规律;在矫正冲突的企图中可能会产生新的规范和准则,过去的准则将来总会变得声名狼藉并被废除;政治支持的基础必然发生变化,这一领域的一些组成部分随着时间变化逐渐失去政治支柱,而其他的部分则相应获得更多的支持;一些必然寻找到新的支撑点,而另一些则会一无所获。合法性因素的分配制度也并非一成不变,领袖人物用来使各方都遵从规则的技术手段也随时在改变。我们可以对这些变化进行观察、澄清以及记录,在某些情况下,我们甚至可以度量这些变化的标志并且用数量的术语来表示。

然而,尽管这些变化各种各样、不胜繁举,但是一些特有的关键性的规范和关系——其中包括一些看似微不足道、琐屑和任意的规范和关系——却会保持下来。至于如何解释有些持续不变而有些则变幻无常,在我看来还须借助对过程化单位和

时间性结构的系统分析,并且将阶段看作非时间性结构。因为每一个阶段都有其各自的特点,而在绵延不绝的社会之中,人们彼此交往互动,每个人头脑中的各种隐喻和模式都带有各自阶段的特殊烙印。社会进程中一些特定类型的时间性结构可以同舞台上戏剧的时间性结构及其表演和场景进行比较,通过直接比较,我将社会戏剧的各个阶段看作是达到高潮的一个累积过程。我认为,在“言语”(parole)的语言学层面上,每一个阶段都有其独特的语言形式、修辞手段、非言辞的语言以及符号体系。当然,这些方面在不同的文化背景下以及不同的时间中肯定千差万别,但是我可以假定的是,任何地方所出现的危机阶段、矫正阶段以及恢复平静的阶段所使用的言辞和语言之间普遍存在着一些特别重要的近似之处。跨文化比较从未在这一方面做过研究和论述,因为它一直将自己局限在非时间性的形式和结构中,它只关注从社会进程中简要概括出来的人类社会活动的产物。人类社会活动的产物从社会过程中得以形成,并且一旦形成之后又会对社会过程进行不同程度的引导和调节。以某种“范式”为支架,自己则靠在上面的做法当然十分容易,因为他不用考虑社会生活中实际存在的各种各样的烦恼和竞争。除非我们对各个案例做了很多延伸式的研究,否则这种跨文化比较的方法是根本不可能的。一个延伸式的个案历史(an extended-case history)就是一个单独的群体或者社区在一段特定时间的历史,我们可以将这些个案收集起来作为不同类型的过程化单位并将其按照一定的顺序加以排列。这些类型包括上文提到的社会戏剧和社会事业。这不是一种简单的历史撰述,因为它充分利用了人类学所给予我们的各种概念工具,“过程论”(processualism)就是一个包含“戏剧性分析”因

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

素的术语。过程化分析以文化分析为前提,正如它同时也以结构—功能分析为前提一样,包含了更为静止的比较形态分析。过程化分析并没有忽视任何一种静态分析模式,而是更强调动态的重要性。然而,在对事实进行陈述的时候也须按照一定的顺序来进行,因此以系统化的纲领的形式对制度化的社会结构赖以建构的规则进行陈述是一种非常有用的策略,同时,与这些规则相关的意义、强度以及变化形式也应置于不同的情况之下并尽可能使用数字或者统计资料进行量度,这一点同样有用。某种程度而言,某人获取“统计性结构”的社会行为可以用“缓慢的过程”来形容,因为在这一缓慢的过程中,人们的某些特定行为会有规律地重复。这一点有别于快速的过程,社会戏剧就是这样一种过程,其中包含着大量的独一无二以及任意性特点。万物都处在变化的过程中,但是有一些社会变动却非常缓慢,相对于其他的变动而言,它们似乎像地貌一样停滞不前、永恒不变。然而我们都知道,即便地貌,也处于缓慢的不断变化的过程中。如果某人用数据分析关键性的过程化单位在二三十年之内的先后顺序,他必然会在这些缓慢的过程中发现变化,即便那些被视作“循环往复的”或者“停滞不前”的社会也同样处于变化的过程之中。我在此并不是陈述研究社会过程的方法——我在《分裂与延续》(1957)、《痛苦之鼓》(1968a)、《地方层面的政治》(*Local-Level Politics*, 1968b)[该书分析了穆坎达人(Mukanda)的仪式]等著作以及很多文章中对此已经有过论述。这是我个人始终坚信的一种研究方法,这一方法所产生的范式被我首次尝试着运用于仪式符号的分析研究之中。我在此同样也不愿意讨论冲突理论,尽管冲突理论的确影响了我的“戏剧性”这一观念。

我在此想做一些新的尝试，这些尝试与以往的观点大不相同，其不同的程度绝不亚于“反结构”与“结构”之间的差异。然而，过程主义却认为二者密切相关，如果不以二元论的观点视之，则二者甚至毫无任何相悖之处。一个数学公式既需要表示负值的标记也需要表示正值的标记，既包括负数也包括正数，既有零也有数字；一个公式同时包含着否定的因素恰恰证明了“结构”和“反结构”这两种表述方式的相同之处。积极的结构主义只有将社会反结构当作一个仅在理论上存在但又确实产生影响的概念来看待才能变成过程主义。这一观点毫无任何神秘之处，兹纳涅茨基就“文化体系”曾经有过一番论述：

生活在一些特定的相互关联的体系之中的人们（这些体系通常对应着特定的社会群体——地缘的、血缘的或是出于某种目的的）可能或多或少感觉到这一事实，为了共同文明的延续和发展，他们多少愿意相互影响。同时，为了彼此的利益，他们也愿意对这种文明施加影响。只要这种意识和愿望存在，它们就组成了一种社会纽带，并将更多的人联系起来，使他们超越了各种制度化的社会关系和有组织的社会群体的圈限……如果将“社区”这一术语仅当作一种人文主义的事实加以考察，则它除了指有组织的群体行为之外，还包括新的文化理想以及如何让文化理想成为现实的种种尝试，……在这一意义之下的“社区”也可以进行科学的研究，社会学作为一门科学可以将社区当作社会信息中特有的一种加以研究。（Znaniecki, 1936, 第三章）

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

我在此想再一次强调我所提出的“共同体”或社会反结构这一概念(由于共同体是一种“将人们联系在一起的纽带……使人们超越了任何正式的社会纽带”,即“正面”的结构),可以将其作为一种规范的科学研究对象。朝圣的过程就是这种反结构“共同体”的最好例子,我在最近的著作中屡有提及——或许兹纳涅茨基在波兰山区的琴斯托乔瓦圣母殿中所观察到共同体情况也被我本人看见了,一次是在墨西哥瓜达卢佩圣母殿的长方形廊柱大厅内,一次则是最近在爱尔兰梅奥县的一座名为诺克的偏僻圣母殿内。

从某种意义而言,“社会戏剧”属于积极的结构性概念这一范畴,它主要关注的是受地位一角色的影响而具有能力的人以及作为结构成分的群体和亚群体之间的关系。“冲突”是“聚合”这一枚硬币的另一面,“利益”这一动机将这些人集合在一起,但也可能将他们彼此分离,他们的心思完全被结构的权利和义务、强烈的责任感以及忠诚所控制。但是正如兹纳涅茨基已指出的那样,有一条超越了所有正式关系的纽带将人们联系在一起,因此我们不能将自己的研究局限在某一特定的社会结构上而是应该在普遍性的共同体中探寻行为的基础。正是这一原因促使我开始从事这一方面的研究并出版了一些著作,其中的一本就是《仪式过程》(*The Ritual Process*, 1969)。读过这本书的读者一定不要以为我全然忘却了符号社会学的重要意义,因为还有结构符号和反结构符号的社会基础需要给予优先考虑。同兹纳涅茨基一样,我是在各种新的文化理想的发展过程中以及如何使其成为现实的各种尝试中寻找证据。此外,有一些形形色色的社会行为模式并不具备有组织的社会群体

的结构性特点，因此也值得我们关注。我在艺术、文学、哲学、政治及法律思想、历史、比较宗教以及一些相关的文献中获得了有关社会本质的更有启发性的观点，这远比我的同行们在当时十分盛行的结构功能主义的范式指导下对“规范的社会科学”所进行的研究更具有启示作用。这些概念通常不会直接或明显地从社会关系这一角度提出来——通常以隐喻或者富于寓意的形式，有时它们又以哲学概念或原理的面目出现，但我却认为它们源自人类协作的经验，当然也包括这些经验的最深层次的部分。我最近注意到禅宗对本能[prajna(与“本能”的意义近似)]和推论[vijnana(大致与“理”或“推论”相当)]的区分其实是基于我所描述的对立的社会经验，分别是“共同体”和“结构”。在此简要重复一下《仪式过程》一书中的观点：共同体的纽带是反结构的，它们之间是没有差别、人人平等和直接的。此外，它们是非理性的(但不是无理性的)，用马丁·布伯(Martin Buber)的话来说就是“吾一汝”(I-Thou)或本质的我们(Essential We)之间的关系。包括社会结构在内的结构将人们彼此分离并界定出他们的不同之处，然后限制他们的行为。共同体最为显著的特征则表现在“中介性”之中，这一概念引申自杰内普的《过渡仪式》(*Les Rites de Passage*)一书，用来指日常生活之外或处于边缘位置的任何情况。“中介性”通常是一种神圣的状态或者它可以迅速方便地转变为神圣状态。比如世界范围内的千禧年运动就源自不同的社会结构之间处于变动交替这一中介性阶段的时刻。

有了这些区别的概念之后，我们现在可以看一下铃木(Daisetz Teitaro Suzuki)这一位致力于禅宗研究并用英语写作的杰出学者对本能和推论之差异的论述。铃木写道：推论强调

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

的是划分,而本能则刚好相反。本能是有关整体的自我认识,而推论则专注于部分。本能是一条整合的规则,而推论则通常条分缕析。推论如果缺乏深藏其后的本能便不能发挥作用。部分指的是包含在整体之内的部分,它们绝不能独自存在。如果部分确实独自存在,则它们也不再成其为部分——也就不能作为部分存在下去(Suzuki,1967:66~67)。

本能的“整体性”同兹纳涅茨基有关“社区”的概念十分相似,社区和整体性是文化和社会体系以及位于其下的各种体系相互连接在一起的真实源泉。这些体系在其自身的层面上不能相互联系在一起;如果在其自身的层面上去寻找统一性肯定是一种错误。将它们联系在一起的是其在活生生的社区或共同体中的基础。相比之下,其他的解释尽管非常聪明巧妙,但都华而不实并且人为因素也过于浓重,因为部分本身绝不能被转变成整体——这种转换还需要一些额外的成分。铃木对此做了非常清楚的阐释(第67页):本能不停地并且最大限度地寻求整合,因此无论从任何意义上而言都没有比这更为完美的统一体了。出自本能的表达或陈述也就自然超越于推论的秩序了。推论将这些陈述做学术的分析,试图依照其自身的尺度探寻一些可以理解的东西。然而,推论之所以能展开如此的分析是因为它无法阐释的地方正是本能的开始之处。推论是区分的准则,它从不将本能看作是一个整体。正是推论自身所具有的这一本质才使得它无法理解本能。

根据铃木的理解,本能是“基础”的来源——或者就是根隐喻,因为根隐喻都具有显著的复合性;推论以此为基础对根隐喻的结构进行划分。隐喻“既是一种本能又是艺术品”(prajna-artifact),而从这一本能的产品中衍生出的一套范畴的体系就

是“推论的艺术品”(vijñana-artifact)。布雷斯·帕斯卡(Blaise Pascal)有关“敏感的态度”(l'esprit de finesse)以及“随机应变的态度”(l'esprit de geometrie)的区分与此颇为相似。

在人类的社会经验中寻找这些概念的源头的时候,我可能在某些方面并不赞同铃木的观点,而是更倾向于杜尔干和兹纳涅茨基的看法。因为铃木或许更愿意将这些概念置于事物的本性中加以探讨。对于铃木而言,共同体和结构是一些随处可见的规则的特定制展,中国的阴阳观念就属于这类规则。事实上,prajna——本能——就是意识到自身的一个过程。然而我们发现铃木将本能同最为根本的人等而视之:“最为根本的人率性而行、富于创造性并且不受目的论的支配”(第80页);他同时还认为本能“这一术语无论从任何意义而言都非常具体实在……[因此]是世间最富于变化的事物”(第80页)。上述的这些(以及其他)特点在我看来就是探讨协作模式的人类经验的途径,我将这种协作模式称作共同体。

我在写作《仪式过程》一书之前并没有读过铃木的著作,只是见过一些他的作品中的引言。但正是在《仪式过程》这一本书中,通过田野研究的观察和经验、个人的社会经验以及对他人的经验的解读再加上同其他人的探讨所得使我对共同体有了一些认识,由此形成的一些观点也同铃木关于本能的看法十分相似。比如:所谓共同体就是将社会看作“一个没有结构的或者只是初步建构起来的没有差别的社区,它甚至就是一个由平等的个体组成的团体”(第96页)。此外:“共同体是具体的、历史的以及具有各自习性癖好的个体之间的一种关系”,“是人的身份的一种直接且全面的对抗”(第131~132页)。在其他的段落中,我将共同体和自发性、自由联系在一起,而将结构同义



## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

务、责任、法律、限制等方面联系在一起。

然而我们同时也必须关注“结构”这一范式中所具有的社会戏剧的诸多特征，一些衍生自库特·莱文作品中的概念被用来描述肯尼斯·伯金(Kenneth Burkean)有关“场景”(scene)的观点，“演员”在“场景”中所扮演的角色与特定的“目的”有关，这些“目的”包括“场景”、“运动”以及“正价和负价”(positive and negative valence)等等。即便如此，仍然有一些原本属于结构的事物悄然进入到了反结构甚至共同体的领域内。比如，木坎扎村落的一支主要的政治派别使用了多种结构性策略以阻止雄心勃勃的散东布成为头人，他们指责他使用巫术杀害了自己的继母。我向散东布说明了这些策略之后，进一步向他说明当他的对手将其流放之后是如何重又悲伤并时常怀念起他来，而这一切都出于共同体的原因。他们的良心因为他而日益不安，当人们矢口否认自己曾经有过的共同体的经验时也总会产生此类良心上的不安。他们开始思考：他和他们流的不是同样的血吗？他是不是和他们一样来自同一个子宫(子宫一词通常被用来形容母系群体)？他是否曾经和大家一起协作、共同生活？他是否为了众人的福利而操劳？他让孩子们接受教育，在他担任公共工程处政府路政小组工头的时候是否曾经为年轻人谋求了工作？他请求回来，众人也欣然应允了。一次突如其来的不幸让人们重新占了一卦，结果发现散东布并没有用巫术杀害他的继母，凶手另有其人。村人为此举行了一场仪式，散东布献祭了一头山羊。他随后又植了一棵树，用来象征自己同母系家族的统一。之后，散东布和他的主要对手们对着树阴祷告，双方重新握手言和。白色黏土被磨成粉末后象征着恩登布社会的基本价值观念——健康、多产、敬老、维护宗族的权益、

诚实等等。总之，白土的粉末是结构的主要符号，其中不可避免地掺杂了一些共同体的因素。现在，散东布一行人把这些白色的粉末绕着树撒了一圈并用来涂抹一些宗属的礼物。显然，此时起主导作用的并不仅仅是私利或者法律的条文，还包括法律的意义，这也是共同体的实质所在。结构肯定得到了展示，结构中一些企图分裂的因素受到了抑制并逐渐衰减，最终转变成一套相互依存的机制：此处所谓的结构被视作一种社会工具或方法，它自身既不是目的的同时也不是竞争行为和意见分歧者所追求的目标。有人或许会宣称一部完整的社会戏剧的连贯性本身就是共同体的一种功能，而那些不完整或没有解决之道的戏剧也就相应地说明共同体并不存在。围绕价值观念形成的统一看法在此处也不是最基本的层面，意见统一完全是自发性的，它取决于共同体而非结构。

“反结构”这一术语只有从“结构”这一角度来看时才具有负面的含意。就其自身的实质而言，它其中所包含的“反”(anti)的含意远不如美国的“逆向文化运动”中的“逆向”(counter)的意义。或许可以将“结构”合理地视作“反”或者至少是一系列的限制，就像威廉·布莱克(William Blake)所谓的“晦暗的限度”(limit of opacity)一样。如果有人有兴趣问一些诸如“我们将往何处去？”“社会将如何发展？”或者“世界将去向何处？”等社会学早期阶段所形成的问题(这些问题现在都被归入历史哲学一类)，那么最好将结构看作限度而不要将其视作新的理论起点。我将共同体和中介性称作反结构的组成部分，它们是根隐喻、概念性原型、范式以及模式等得以扩展延伸的条件。根隐喻包含有“如此”(thusness)或者“旁在性”(thereness)的含意，与其相关的一些结构因此可以通过推论的

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

意识或者“随机应变的态度”进行解释。还有什么比这更具有正面意义呢？因为隐喻具有符号才具备的其中一项特性。我在此所指的并不是意义的模糊性，因为隐喻尽管意义并不明确，但它们能够同很多意义一道形成共鸣，就像音乐演奏中的和弦。意义通常也有两极分化的现象，在从属性的那一层意义中的主体是一个深深掩藏起来的世界，充斥着各种具有预言性的和模模糊糊能感觉到的意象。与其相对的是根本性的主体，它是可观的、完全可知的（或者被认为是完全可知的部分）。根本性主体从那个黑暗的世界中获得了新的轮廓诱发力。另一方面，由于相互对立的两极之间的“相互作用”，不可知的也由于可知的存在而逐渐显露出冰山的一角。中介性的另一个阶段所发挥的作用就是将毫无意象的思想、抽象的观念、正式的和正式的推论以及归纳性的概括展现出来。真实的具有创造性的想象力、创造力以及灵感已经超越了空间的想象或者任何形成隐喻的技能。富有创造性的想象力并不一定必须将可视的意象同已知的概念和范围联系起来，因为它远比想象丰富得多。此外，它并不依赖能够激发感官印象的能力，同时它也不仅仅是通过观察获得的地图上需要弥补的空白部分。创造性的想象力被认为“具有创造性”是因为它具有创造概念或概念体系的能力，而这些概念或体系可能在感官中并没有对应之物（尽管它们有时在现实中还能有一些对应之物）。此外，它还激发了一些非常规观念的产生。这种想象力与铃木所理解的本能这一概念的纯粹形式颇为相似。这正是中介性的混沌晦暗中所具有的创造性，它完全控制了生活的最基本的形式。所有这些都超越了逻辑结构的范畴。我认为每一位数学家以及每一位自然科学家都会同意马利奥·邦杰(Mario Bunge)的下

述观点：

如果没有想象、没有创造力、没有构想假设和提出建议的能力，那么除了“机械”的操作之外，一切都将无法实现。此处所指的“机械”的操作包括对设备的操控、各种计算方法的运用以及使用任意种类的系统标志进行计算的艺术等等。假设的提出、技术的制定以及试验的计划等等都是富有想象力(或者是纯粹的“中介性”)的运作的明显事例，这与“机械的”操作是完全不同的。富有想象力的运作并不完全是逻辑的运作。单靠逻辑还不足以指引一个人发现新的概念，这就好比单靠语法不足以获得谱写诗篇的灵感、单靠和谐理论不足以创作出奏鸣曲一样。逻辑、语法以及音乐理论使我们能够识别一些正式的错误同时发现一些好的观点，当然也能促使我们形成好的观点，但是它们却不能为我们提供“本质”、快乐的观念和新的观点。(Bunge, 1962:80)

这就是所谓的“像火光一样一闪而过的灵感所具备的能力”。让我们再回到先前讨论过的铃木对禅宗的诸多用语进行阐释这一话题上<sup>①</sup>，单靠推论还不足以引领我们发现新的观念。然而在社会和自然界中，我们都知道推论和本能对于科学理论、诗歌、交响乐、本能、推论或逻辑都是不可或缺的。在社会

---

<sup>①</sup> 龙树菩萨(Nagarjuna)也曾对这些用语进行了不同的阐释。龙树认为，逻辑和本能从根本上都表达了一种通向 prajna——静寂的立场。

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

创新领域——新的社会和文化形式不停地在这一领域内衍生出来——结构和共同体一样不可或缺,也就是说,被“约束的”和“不被约束的”都不可缺少。“社会”不是一种非时间的或不受时间限制的永久性体系,它也不是按照有机体或者机器的模式塑造而成的。“社会”应该被视作人类的进程,这样才能使我们关注存在于共同体和结构之间任何复杂或者微妙层面上的无处不在的关系。我们必须通过不同的方法来捍卫这两种主要的形态,因为对其中一方的破坏都必然牵涉到另一方,由此对人的交往关系所作的描述也肯定是扭曲的和不实的。由结构性规则支配的社会环境中存在着连续性的参与行为,而我所谓的中介性则是指这种连续性参与之间的一种状态。不管这种中介性是正式的还是非正式的,它与共同体并不完全相似,因为中介性存在于行为或思想领域而不是一种社会形式。事实上,中介性可能更多地意味着孤独而非社会性,它可能指个体自愿或者不自愿地脱离社会—结构这一基质的行为,同时也可能意味着一种异化而非一种真实的社会参与行为。在《仪式过程》一书中,我对中介性的社会方面尤其关注,因为我论述的重点仍然是恩登布人的社会。在他们的社会中,中介性出现在通过仪式进行到一半的时候,标志着群体或个体社会地位的转变。此类仪式以主体被象征性地杀死或者脱离世俗生活的各种平常的关系开始,最终又以主体象征性地获得了重生并重新融入社会之中而结束。中介性阶段因此处于普通社会生活的各种类别之间。由此我试图扩展中介性这一概念,用它来指任何外部的情况或者处于日常生活边缘的各种情况,我认为神圣性时间(sacred time)的中间部分和神圣性空间(sacred space)的外部非常相近。因为恩登布人的中介性是一种神圣性

状况,在他们的社会中,共同体表现得最为明显。共同体的纽带是反结构的,它们是没有差别的、平等的、直接的、非理性的(但不是无理性的)以及注重神人关系的。在恩登布人通过仪式的中介性阶段以及在世界范围内举行相似仪式的社会中,众人最初的身份和地位的标志和印记都荡然无存,仪式使得人人平等,再加上象征性的羞辱以及各种各样的磨难和考验,共同体便出现了,所有这一切都旨在表明“人只不过是微不足道的尘土!”在具有等级秩序的社会结构中,共同体通过周期性的仪式象征性地得到了巩固,这些仪式通常依照历法并且同农业或水利的循环交替密切相关,地位卑微和有权有势的群体在这类仪式中都会颠倒他们的社会角色。我从欧洲和印度历史中、从拥有权势的群体所推崇的谦卑品行的宗教观念中、从宗教学者们所承受的苦行禁欲的生活秩序以及与之形成对照的处于社会底层的各种教派对权势者和权威者才可能拥有的符号的模仿和扮演中寻找事例来证明我的观点。我在先前已经论述过,世界范围内的各种千禧年和复兴运动起源于处于中介性过渡阶段的社会之中,此时的社会正从一种主要的社会结构关系秩序向另一种秩序过渡。在《仪式过程》一书的后半部分,我用了大量的注释来阐明我对非洲、欧洲和亚洲的传统文化所做的论述,并且对现代文化也做了评论。此外,列夫·托尔斯泰、圣雄甘地、鲍勃·戴兰(Bob Dylan)等人也在我的注释中有所提及。1970年至1971年期间,我们在芝加哥发表了一批有关共同体和中介性方面的学术性讨论文章,这些文章所涉及的主题各种各样,其中包括:印度政治腐败和礼物馈赠的传统(Arjun Appadurai),非洲神话中的恶作剧精灵(Robert Pelton),俄国19世纪的平民主义(Daniel Kakulski),反文化群落(David

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

Buchdahl), 1968年五六月间巴黎学生暴动中的符号和节日 (Sherry Turkle)。所有这些文章都涉及了共同体和中介性这类反结构的符号,对这一领域的研究有着推动作用。一位名叫艾伦·舒斯特尔曼 (Alan Shusterman) 的主修俄罗斯文学的学生提交了一篇文章,阐述了另一种类型的中介性。他的文章标题是《癫痫、垂死之人和自杀:陀思妥耶夫斯基小说中的中介性和共同体》。这篇文章表明,陀思妥耶夫斯基时代的俄国所反映出的基督教传统中“共同体是如何的缺乏……这种缺乏不但导致了中介性无从独立发展而且还引发了悲观失望的情绪”。他的观点进一步扩展了中介性这一概念可以运用的领域,他所引用的资料和信息我本人尚未涉足。然而,离群索居的中介性 (the liminalities of solitude) 与共同体之间的反差这一问题还有很多尚待探讨的余地。很多存在主义哲学家将“社会”定义为危险的、极端仇视个体的真实本性。他们其中的一部分人将社会看作“客观现实之所在”,因此是与个体的主观存在相冲突的。为了找到自我、成为自我,个体就必须通过奋斗将自我从社会的奴役和束缚中解救出来。在存在主义者眼中,个体是社会所俘获的囚犯。这一观点与希腊的宗教思想颇为相似,特别是在一些神秘教派中,灵魂往往是躯体的捕获物。在我看来,这些思想家们并没有阐释清楚共同体和结构之间的区别;当他们像马丁·海德格尔那样将社会本身看作“人类不真实的一部分”的时候,他们在谈论的应该是结构。但是,他们确实正致力于营造出一个“真实的个体”的共同体或者试图将此类个体从社会结构中拯救出来。人们也许会问,这些被异化的沉思默想的先知们尽管著述颇丰,但谁会成为他们的观众呢?然而这不是我们需要讨论的问题,我们需要探讨的是社会戏剧、过程化

分析、反结构以及仪式符号的语义研究等方面之间的关系。

我认为包括仪式符号在内的文化符号源自社会关系的时间性变化的过程之中并且维持着这些变化过程，文化符号因此并不是不受时间限制的实体。正因如此，我才认为仪式符号所具有的那些重要特性同样参与到了这些动态的发展过程之中。符号促成了社会行为。我从众多的资料中所试图探究的问题是：“仪式符号是如何起作用的？”

在我看来，仪式符号将很多所指意义压缩在一起，在一个简单的认知和情感的领域内将它们联系在一起。我在此建议读者去阅读我在《象征性行为的形式》(*Forms of Symbolic Action*)一书的前言。从这一意义而言，仪式符号通常模棱两可，同时具有多种意义，但是它们的所指对象却分为生理现象以及规范性价值观念和道德观念这截然对立的两极，前者包括鲜血、性器官、性交、出生、死亡、分解代谢等等；而后者则包括对儿童友善、互惠、亲属间的慷慨大方、尊老、服从政治权威等等。在“规范性的”或者“观念性的”意义这一极，我们也可以发现它同组织规则之间的关系：母系继嗣、父系继嗣、亲属关系、老人统治、按年龄划分的组织、性别依附等等。仪式行为的戏剧——歌唱、舞蹈、聚餐、穿着奇装异服、人体彩绘、饮酒或者服用幻觉剂等等使得这些截然对立的部分相互交换，生物性的所指对象变得崇高起来，而那些规范性的所指对象则充满着情感意义。我认为生物意义的所指对象由一套组织体系构成，这套体系有别于规范性的所指对象，属于“充满欲望”这一极，并且和“欲望和食欲、愿望和情感”相关，因为在最适条件之下的符号会强化参与者的情感愿望，使他们更愿意遵从道德戒律、遵守协定、偿还债务、履行义务、避免恶行。通过这些方式防止或



## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

者避免了社会失范或道德沦丧,在这样一个环境中,作为个体存在的社会成员和社会之间不会发生重大的冲突和对立。个体和社会之间的一种共生的和相互渗透的关系植根于人们的观念之中。所有这一切都符合杜尔干有关道德从根本上而言是一种社会现象这一观点。但是我想表达的观点是,一种组织严密且居于支配地位的共同体形式在社会中进行仪式操演至关重要,唯其如此,仪式的过程才会发挥作用,一种处于等级、差异、零散分裂和相互对立关系之下的具有普遍性的基本纽带关系才会被确认。只有当仪式之外的很多场合都出现了共同体因素,仪式之中的共同体才能够被轻易激发出来。另外还须强调的是,如果仪式中的共同体有所发展,则可以短暂地将其用于世俗生活中,以帮助缓解社会冲突引起的各种生硬粗暴的行为,而这些冲突究其根本原因还是由于物质利益的不可调和以及社会关系秩序的分歧而导致的。

然而,当一种仪式无论出于何种原因确实发挥了作用的时候,位于两极的语义体系便开始交换彼此的特性,如此一来不但起到了宣泄的作用,而且也引起了特性和社会关系的变化。就这一问题的更多详细阐释我建议读者去阅读《痛苦之鼓》(1968a,第四章至第六章),该书第四章至第六章讲述了一位名叫卡玛哈桑伊的恩登布人的扩展式的个案历史,此人是一名病人,经历过一系列的治疗仪式。借助在本能的情感和社会秩序的规范之间建立起的一种恰当的关系,特性的交换使得社会的诸多要求成为人们自愿想去实现的事物。人们受到引导,甘愿去做他们必须做的事情。从这一意义而言,仪式行为类似于一种情感升华的过程,但是我们却不能任意歪曲仪式行为的作用,不恰当地认为仪式的象征性行为出于实用的目的而“创造”

了社会——社会中的结构和共同体也并非出于仪式的“创造”这种实用目的。认知范式的展示相对仪式中的范式而言还是有所不同。仪式中的范式具有一种促成欲望的功能，它既可以促使人们去思考，同样也可以驱使他们去行为。我就此所做的一切研究旨在为一些人类学家提供一种截然不同的观念，这些学者尽管公开声明拉德克利夫-布朗的研究范式并不正确，但他们还是在运用这一范式进行研究并且将宗教符号视作社会结构的反映和表现，从而认为宗教符号可以促成社会的融合和统一。此外，我的观点也不同于另外一些人类学家，他们认为宗教类似于一种神经官能症或者是一种文化的抵御机制。这两种方法都将象征性行为看作一种“附带现象”，而我却试图确立其“本体”的地位。由此还引发了我对动物的仪式化行为的兴趣。当然，对于存在的一些问题我也从来没有宣称已经找到了令人满意的答案，对我的观点持批判意见的一些学者也提出了这些问题[比如查尔斯·莱斯利(Charles Leslie)曾就《仪式的过程》写过一篇富有见地的评论性文章]，但是他们从来不问：“为什么人们在一个遍布着世俗化进程的世界中继续创造着各种象征性的仪式体系，他们关注的是这些体系为什么会陈旧过时或者会受到滥用而引发混乱以及为什么人们在丧失信仰、充满焦虑和恐惧的同时却又保持着一点自由和解脱的意味？”(Leslie, 1970: 702~704)。我在此想指出的是，杜尔干一直致力于建立一种现实的信仰客体，这一信仰客体在他看来就是被难以计数的符号所掩盖起来的社会本身，传统宗教中学术研究的成分也被摒弃。杜尔干认为传统宗教必然趋于消亡，最终被科学的理性主义所取代，但是他也相信自己的理论通过揭示人除了他们自己的社会之外再没有崇拜过什么来拯救正日益分

## 第一章 社会戏剧与仪式隐喻

崩离析的社会。然而很明显的是,杜尔干的“社会宗教”如同奥古斯特·孔德的“人道宗教”(religion of humanity)一样,对于普通大众而言没有任何感召力。我引述这两位学者的观点是因为他们都清楚地意识到需要迅速将民众的“解脱的意识”转变成一种道德的、甚至是虚假的宗教体系——二人的观点不但莫名其妙而且完全以自我为中心。我认为象征体系所包含的一切如同用符号所代表的所有事物一样并非是杂乱的和毫不相干的,因此我也认为针对共同体和社会结构之间的差别来进行研究对我们是有所裨益的。

### 参考文献:

Bierstedt, Robert.

1968 “Florian Znaniecki.” In *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Ed. David L. Sills. New York: Macmillan and Free Press.

Black, Max.

1962 *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

Bunge, Mario.

1962 *Intuition and Science*. Englewood Cliffs, N. J. ,: Prentice-Hall.

Firth, Raymond.

1964 *Essays on social Organization and Values*. London: Athlone.

Gulliver, Philip.

- 1971      *Neighbours and Networks*. Berkeley: University of California Press.
- Kuhn, Thomas S.
- 1962      *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leslie, Charles.
- 1970      Review of *The Ritual Process*. *Science* 168 (May 8): 702—704.
- Nisbet, Robert A.
- 1969      *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. London: Oxford University Press.
- Peacock, James L.
- 1969      “Society as Narrative.” In *Forms of Symbolic Action*. Ed. Robert F. Spencer. Seattle: University of Washington Press.
- Pepper, Stephen C.
- 1942      *World Hypotheses*. Berkeley: University of California Press.
- Richards, Audrey.
- 1939      *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Suzuki, D. T.
- 1967      “An Interpretation of Zen Experience.” In *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Ed. Charles A. Moore.

第一章 社会戏剧与仪式隐喻

Honolulu: East-West Center Press.

Turner, Victor.

1957 *Schism and Continuity in an African Society*.  
Manchester: Manchester University Press.

——, ed.

1966 With M. Swartz and A. Tuden. Introduction  
to *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

——.

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu  
Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

——.

1968a *The Drums of Affliction*. Oxford: The Clar-  
endon Press.

——.

1968b “Mukanda: The Politics of a Non-Political  
Ritual.” in *Local-Level Politics*. Ed. M. Sw-  
artz. Chicago: Aldine.

——.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-struc-  
ture*. Chicago: Aldine.

——.

1970 Introduction to *Forms of Symbolic Action*.  
Ed. R. Spencer. Seattle: University of Wash-  
ington Press.

——.

1971 “An Anthropological Approach to the Icelan-

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

dic Saga.” In *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard*. Ed. T. Beidelman. London: Tavistock.

Toulmin, Stephen.

1953      *The Philosophy of science*. New York: Harper.

Znaniecki, F.

1936      *The Method of Sociology*. New York: Farrar and Rinehart.

## 第二章 宗教范式和政治行为

——北安普敦会议的托马斯·贝克特

据说几乎所有的英国学童都知道坎特伯雷大主教托马斯·贝克特的故事，这位大主教于1170年12月19日在自己的教堂内被金雀花王朝的首位统治者亨利二世的四名骑士杀害。我本人最近无意中在坎特伯雷大教堂的回廊处听到了一位母亲对她10岁女儿所讲的话，这位母亲告诉女儿说：“一位主教的头被亨利八世砍了下来。”听了这位母亲的话后，我开始对这一大主教之死的说法产生了疑问。然而无论如何，有关贝克特大主教的传说和神话却一直持续了八个世纪并且还会引发激烈残酷的党派之争。君主和主教之间由于不同的愿望和利益所引发的冲突不但掩盖了两人性情和气质的诸多相似之处，而且这些相似的地方也是冲突的直接原因。君主与教会之间的分歧随着英国和法国民族主义情感的首次兴起而加剧了。在这一复杂的社会背景之下，除了教会和国家这一主要矛盾之外，还有其他很多持续发展的社会潮流在相互对立着，这些对立无疑加剧了君主和主教之间的争吵和对立关系。当时的社会充斥着诸多的矛盾：城市和乡村体系之间的分歧；贵族和城镇居民之间的矛盾；封建体系和市场关系的对立；尚未解决的

诺曼征服者和盎格鲁-萨克逊原住民之间紧张的种族关系；君主和贵族之间为了世俗权力而展开的争夺以及世俗的教士和修道会神职人员之间的对立以及其他很多冲突和利益的争夺等等。我们在接下来的分析中会进一步论述这些冲突和对立。上述社会冲突可从不同的文化理论中寻求阐释：其中一派的观点认为教皇君主制有权管理基督教国家中的所有精神事务和世俗事务；另外一派观点则认为应该将社会按照二元的组织规则分为国家和教会这两个独立但却平等的领域；弗里茨·科恩则认为[《中世纪的亲属制度和法律》(*Kinship and Law in the Middle Ages*), Fritz Kern, 1970], 在“国王的神圣权利”这一名义之下, 君主所拥有的各种权利与普通民众抵制君主滥用权力的权利是截然对立的, 普通民众的这一权利混合了古代日耳曼民族的部落习俗和基督教的一条宗旨, 这一宗旨认为任何人都拥有抵制暴君的责任。正如《圣经·新约全书》的《使徒行传》(5: 29)中所说的那样: “我们要听从神的, 而非人的。”早在 11 世纪晚期的时候, 德国劳藤巴赫一位名为曼哥尔德(Manegold)的修道士即开始著书宣传自己的思想, 在他的影响下, 普通民众已经意识到自己所拥有的独立自主的权利, 而封建扈从们也意识到当封建主背信弃义的时候, 自己也拥有反抗的权利, 这些权利思想作为一种信念逐渐深入人心。而在法律领域, 对教会法规的学习却呈现出繁荣兴盛的势头, 博洛尼亚大学的情况更是如此。西罗马皇帝格拉提安以及教皇亚历山大三世(在其出任教皇之前)都曾在这所大学任教, 贝克特也曾在这所大学学习过。如此一来, 教会法庭和皇家法庭围绕几类主要违法行为的司法处决权的争夺也日趋激烈。此外, 两者在关于谁有权起诉和惩治犯有严重罪行的神职人员的问题上也争得不可开交。



## 第二章 宗教范式和政治行为

在天主教会内部,蓬勃开展宗教法规的学习以便维护教会原有结构秩序的企图在一定程度上遭到了克吕尼修会(Cluniac)和西多修会的反对,这两个修会都重新强调静默生活的重要性。隐修制度经过成功改革后,增加了宗教法规可操纵的范围。

贝克特事件和所有这些冲突都有关系。我认为我所提出的社会戏剧理论有助于我们区分不同的角色,同时帮助我们认识在特定情况之下一些普遍性趋势的意义。事实上,贝克特这一事件本身几乎符合社会戏剧所有的特点,所以可以从社会戏剧这一角度对其加以分析。贝克特的公众生活完完全全就是戏剧性的,充满着紧张激烈的场面。17世纪晚期的剧作家威尔·蒙特福特(Will Mountfort)以及约翰·班克罗夫特(John Bancroft)曾经写过一部名为《亨利二世》的单调乏味的反教会戏剧(约翰·德莱顿曾为该剧作过一篇同样陈腐乏味的序言),从17世纪的这两位剧作家算起,包括丁尼生(Lord Tennyson)(在他的《贝克特》一剧中对亨利的性生活表示谴责)在内的很多不同时代的剧作家都意识到了贝克特生活的戏剧性。现代的著名作家如艾略特(T. S. Eliot)[《大教堂凶杀案》(*Murder in the Cathedral*),1935]以及简·阿努伊(Jean Anouilh)[《贝克特,神的荣耀》(*Becket or the Honor of God*),1960,据此改编的电影名为《贝克特》]也都意识到了这一点。小说家们也从贝克特的故事中寻找主要情节:雪莱·梅丹(Shelley Mydan)的《托马斯》(*Thomas*)(1965)以及艾尔弗雷德·杜根(Alfred Duggan)的《我为羊舍命》(*My life for My Sheep*)(1955)。历史学家同样抓住了主教与国王之间冲突的戏剧性的一面以便坚定地支持其中的一方。18世纪的历史学家乔治·利特尔顿(George Lord Lyttleton)对亨利做了冗长乏味的个案研究并写

出了厚厚的三卷著作，其中的一卷机智巧妙却又有力地回击了年高德劭的约瑟夫·伯林顿(Joseph Berington)对自己的指责，伯林顿认为利特尔顿的研究毫无根据，“其依据的是盲从和偏见的下层民众的假想和判断、对某位人物的憎恨以及遭人鄙视的政策”(Berington, 1790: 62~63)。19世纪的时候，尽管人们越发重视科学的研究方法，但是强烈的民族主义情绪却不可避免地掺杂到了科学的阐释之中。教会和国家之间这一古老的冲突由于受到进化论影响而在达尔文时代加剧了，及至进化论大辩论的白热化阶段，情况更是如此。正是在这一形势下，亨利·哈特·米尔曼(Henry Hart Milman)牧师记述了贝克特被谋杀这一事件在基督教国家所引起的普遍的恐惧以及贝克特受难殉道的精神。另一位名叫詹姆士·罗伯逊(James C. Robertson)的牧师参与了《托马斯·贝克特传记的文献材料汇编》(*Material for the History of Thomas Becket*, 1875~1883)这一历史著作的主要编辑工作，该书包括记录皇家每年收支情况的文件——派普名册(Pipe Rolls)共七卷。罗伯逊的结论是，贝克特的计划可能使英国成为一个“处处受教会控制的、并不是完全意义上的现代国家”而绝不是它所鼓吹的“最自由”的过渡。贝克特的用意显示了“一种旨在建立冷酷无情的教会暴政的思想和愿望”(Robertson, 1859: 320)。著名的法律史学家弗雷德里克·波洛克(Frederick Pollock)和弗雷德里克·梅特兰德(Frederic William Maitland)(1895: 124~131)似乎也支持亨利的行为，他们认为亨利二世为他的继任者留下了一个庞大的纯粹世俗司法体制，这在其他任何地方都是罕见的。温斯顿·丘吉尔曾经这样评价亨利二世：“他是英国习惯法的奠基者，我们后世所缔造的一切都以此为基础。某些改变当然难以避免，

## 第二章 宗教范式和政治行为

但是主要的纲领却不容改变。”[《说英语民族的历史》(*The History of English Speaking Peoples*), 第一卷, 第 175 页]到了 20 世纪, 针对这一事件的大辩论不再激烈尖刻, 大家试图在有关贝克特和亨利的互不相容的观点中寻找一种均衡。雷蒙德·弗梅尔夫人(Raymonde Foreville)的著作《亨利二世金雀花王朝时期英国的教会和王廷》(*L'Eglise et la royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet*, 1943)、剑桥大学中世纪中晚期历史学家、本笃会修士多姆·大卫·罗莱斯(Dom David Knowles)的著作《托马斯·贝克特主教的同僚》(*The Episcopal Colleagues of Archbishop of Thomas Becket*, 1951)以及《托马斯·贝克特》(1970)即属于这一类作品。不管这些现代学者观点如何, 他们都认为贝克特事件具有戏剧特性。

保罗·阿伦佐·布朗(Paul Alonzo Brown)认为有“三个贝克特: 被用于历史研究的贝克特、传奇故事中的贝克特以及文学作品中的贝克特”(Brown, 1930: 9), 尽管这三个形象相互重叠, 但却可以很轻易地区别开来。我则认为来自基督教宗教传统的一系列产生行为的范式或模式组成了一个象征场域(symbolic field), 贝克特的三种形象则在这一场域内相互发生作用。我的理论视角和历史学家的不尽相同, 但我却依靠了他们的研究和发现。此外, 我的理论视角也不同于法律史学家, 但是我会引用他们的观点和结论。我也不会像一位结构人类学家那样从“神话分析”的角度将贝克特传奇故事的诸多不同版本与原初的加以对照分析——以此区别于需要详尽文献资料的贝克特历史研究。我本人是一名社会人类学家, 长期以来倾向于微观事件的研究。社会戏剧这一理论框架形成于我对中非小型村落社会的研究过程中, 此后我将这一理论运用于冰

岛中世纪地方血仇的研究，因此我也试图运用这一理论对贝克特进行研究。我认为在那些主要社会参与者的头脑中存在着一些文化模式，他们肯定清楚地意识到了这些文化模式的存在（但却不能有意地对其加以把握），我将这些文化模式称作根范式。文化模式的存在和行为通过一些事件清楚明晰地表现出来，因此我运用这一理论框架最根本的目的是，为了将那些表明文化模式存在，并且产生行为的事件同那些由贝克特—亨利之间的冲突来主导的，且前后相继的事件区分开来。文化模式不但与角色之间业已存在，并且不断发展的社会关系的当前状态有关，而且还同文化目标、手段、观念、未来的期望、思想潮流、信仰模式等方面有关。文化模式进入到这些关系之中，对其加以阐释并且施加影响，或促使其联合或使其分裂。这些根范式不是一些具有单一概念的体系，并且也没有逻辑关系，它们不是用于思考的精准工具，并且也不是模式化的指导原则，它们无法用来指导伦理的、审美的或者传统的行为。事实上，根范式已经超越了认知和道德领域，属于存在的范畴，因此它们往往掩藏在间接的暗示、含蓄以及隐喻之下——因为采取重大行动的过程中，即便是最清晰明确的计划也免不了受到情感和愿望的干扰而变得模糊不清。这些根本性的范式延伸到了个人不可简约的生活态度层面，并且不被人觉察地转变成一种信仰，人们从而坚信，并且牢牢地把握他们所感知到的、那些不证自明的价值观念，这些简直就是生死攸关的事情。根范式往往出现在生活的危机时刻，不论这些危机是群体的还是个体的、是制度性的还是受一些未曾预料的事件所驱使。任何人都不能无视它们的存在，并且也无法逃避它们的影响。我相信随着贝克特与亨利的关系从私人转为公开、从友好变为对立，他

## 第二章 宗教范式和政治行为

自己越来越受到一系列相互联系的此类根范式的支配，他的态度随即也从牟取私利转变为一种宗教信仰和实践体系的代表，他甘愿为了信仰而牺牲自己。这种转变将一种本能掩盖起来，一种维护人类共同体的主要福祉的本能，贝克特本人也未必能意识到。

调查者是调查的一部分，他的动机和所处的环境自然也是调查的一部分。为什么我会选择贝克特—亨利之间的冲突和较量详加分析呢？我不会复述我个人的信仰和偏见来烦扰读者，但是个人的信仰和偏见却时时清楚地表现在我的作品中，其他任何人的作品也都如此。和其他人作品中所表现的一样，信仰和偏见往往相互对立，但是我们大家都避免创造出一种系统的人生观来进行自我辩解。我对贝克特感兴趣的直接原因是出于对朝圣体系的比较研究，而我对朝圣体系进行比较研究的兴趣则来自《仪式的过程》(1969)一书中对中介性、共同体与社会结构之间的关系的调查。朝圣在我看来是“功能的对等之物”，受主要历史宗教支配的复杂文化中有朝圣行为，而在那些没有文字的小型社会中同样也有朝圣行为。朝圣在这些小型社会中部分是通过仪式，部分是“苦难和折磨的仪式”(医治疾病、祛除不幸的仪式)。历史宗教最具有“祈愿式”或“自愿”的特点，而部落宗教则具有“武断的决定因素”，二者的最终目标都是为了拯救，将众人从感知中的自然和社会的邪恶和困境中解脱出来。人们宁愿选择朝圣也不愿去经历宗教入会仪式的磨难，朝圣的目的是有益于灵魂而不是为了身体的健康。然而在朝圣制度已经完善备至的文化中，朝圣具有强制性同时也是一种责任——在庙宇被毁坏之前的伊斯兰教和犹太教中情况更是如此。世界上主要宗教的很多虔诚的信众们同原始部落

的民众一样都希望通过苦修式的朝圣旅程或者借助神奇的力量和美德来医治自己的躯体、思想以及灵魂中的疾病和邪恶，使自己摆脱困境。朝圣的殿堂通常位于主要的政治或宗教中心的边缘或者位于二者之间。参加过朝圣仪式的人们在描述自己的经历时总是热情洋溢、精神焕发，而我则愿意将朝圣者在旅途中以及到达圣殿后集体顶礼膜拜所结成的关系称作“共同体”。

我和我的妻子决定去参观一些朝圣行为仍然十分活跃的圣殿，以便调查它们的象征体系以及仪式是如何开展的。我们先后去了墨西哥、冰岛以及英国，在每一个调查地点都收集了大量的文献资料，并做了详尽的观察记录。由于大多数朝圣活动都有着悠久的历史，因此我们更倾向于在很长的时间范围内研究它们所经历的沧桑变化。我们查阅了所能得到的书面历史记录，并且尽可能地在每一个地方都记录下口述传统。我们拜访了曾经是基督教国家四个主要朝圣中心之一的坎特伯雷、位于耶路撒冷的圣墓、罗马供奉基督门徒的教堂、位于西班牙北部的孔波斯特拉圣詹姆士圣殿以及其他著名的宗教圣地。如今在坎特伯雷还没有专门祀奉贝克特的圣殿，但是坎特伯雷大教堂却吸引了成千上万的来访者，这是建在其他任何地方的贝克特圣殿都望尘莫及的。来坎特伯雷的人很多其实就是朝圣者，他们来自欧洲、美洲、亚洲和澳大利亚，坎特伯雷大教堂来访者留言簿就能证明这一点。中世纪时建造的贝克特圣殿被亨利八世毁坏，他的尸骨也被四处抛弃——根据一个传奇故事的说法，这些尸骨并未被焚毁。贝克特被谋杀的地方如今铺上了石块，石块上简单刻画的纪念徽章和圆圈用来纪念这一谋杀事件和地点。但是每年夏天都会有无数的旅游团队

## 第二章 宗教范式和政治行为

前来造访，游人们说着欧洲各地的语言，在导游的带领下来到这一谋杀地点，仔细倾听这一令人生畏的英雄式的故事。但是还有很多问题并没有得到解决：贝克特是否在幕后策划了这起谋杀案，以便自己体面悲壮地死去？或者他是否以一种宗教式的顺从无奈甚至屈辱地面对死亡呢？他的死是为了追求荣耀还是坚持教义？托马斯是否像 T. S. 艾略特所描绘的那样，屈服于“最后的诱惑”？“最后的诱惑就是最严重的背叛：出于一个荒谬的原因所做出的正确的事情”。

1970年举行了纪念托马斯·贝克特遇害800周年的系列活动，因此有大量的资料可供研究，这算是我研究贝克特的一个原因，但这还不足以让我对这位曾经是国王的枢密大臣的主教所从事的事业产生浓厚的兴趣。十分幸运也很巧合的是，贝克特的传说同我当时正在从事的冰岛传奇故事（以及冰岛一般性历史）的理论研究有很多重合之处，可以为过程化结构的比较研究提供资料来源。我感兴趣的是人类社会生活中所存在的短暂性的正式方面——一些特定的事件似乎沿着模式化的线索发展，因此可以从杂乱无章的资料中辨认出这一连串不间断发生的事件的各个阶段。并非只有诸如司法过程和仪式过程一类的制度化过程才具有历时性的形式和结构，政治和宗教运动一类缺乏规则和约束的事件同样也具有形式和结构。然而在有些情况下，过程则不受任何明确规定的风俗习惯以及制度的约束，我据此即可以假定，这些情况之下主要社会参与者的行为肯定由主观性范式（subjective paradigms）来引导，这些范式并不衍生自主流的社会—文化过程，因此也就不具有诸如教育以及固定情境中行为模式的控制一类使人社会化的制度和手段。受此类范式制约的人的行为方式、时间安排、生活惯

例都同样受其影响。依靠主观性根范式引导的社会参与者在相互间的交往行为中扮演着各自的角色并创造着社会事件，而这些社会事件决不会杂乱无章、毫无头绪，它们有着一定的结构，能在某些文化中激发出命运的观念以使用来解释人类社会生活中的经验性规则。希腊悲剧和冰岛传奇故事便具有这样的特点，它们都意识到了这一晦暗不明的范式在公共领域内对人的行为的控制，一些看似杂乱无序的公共行为经过漫长的时间之后就会演变成一种完整的模式。我们现在还必须进一步解释一种本能的举动，即不但个体接受根范式是出于本能，而且由此导致的社会行为也被大众本能地视作命运的安排——这一点不但反映在文化和艺术作品中，而且还出现在历史舞台上。我在此还想提出一个尚未经过验证的假设：对于人以及其他的生物种类而言，种属的普遍性遗传特征和目标总是优先于这一生物体群的表现型利益(phenotypical interests)，普遍性的利益总是优先于个人的私利——也就是说，很少能出现这两种利益直接冲突和对立的情况，二者之间总有改变策略以达成妥协的余地。普遍性遗传密码的文化表现形式就是根范式——它们表达了这样一种意思，作为单一文化实体的人类个体身上，脱氧核糖核酸(DNA)和核糖核酸(RNA)编码意味着这一文化实体同时也是一个生物的实体，而整个种群的生活已经上升到了更为复杂和具有象征性组织制度的文化层面。此外，一旦根范式具有了宗教意义，它们就包括了一些自我牺牲的因素，从而甘愿为了群体的生存和利益而放弃一己的私利甚至生命。我怀疑根范式与共同体经验之间是否存在联系，按照布伯的说法，尽管文化的定义千差万别、社会联系的规则和秩序也各不相同，但是它们的背后都隐藏着一种“本我”的关系，这种“本



## 第二章 宗教范式和政治行为

我”的关系不但是—种普遍性的人类纽带，同时还超越了所有的定义、规则和秩序而存在。每一种文化中普遍存在的日常或者情景的行为模式不同于根范式，这些行为模式以自我或者事实的利益为标志，而根范式可能同一些根本性的观念有关，这些以共同体为前提条件的观念是人类社会纽带的基础。或许基督教的根范式并不是由贝克特本人所带给我们的神话或寓言形式来表述的，而威廉·布莱克在《耶路撒冷》(Jerusalem)一诗中的如下几行诗句更能说明基督教的根范式。这几行诗句描述了将自身虔诚地奉献出来，并以此作为“在永恒的时代里人与人之间”(《耶路撒冷》，第96版插图，第6行)进行交流的前提。在这几行诗中，这位异端的反教士诗人将耶稣前往殉难地点的苦难历程压缩成六行诗：

耶稣说：你们会爱一个不愿为你们而死的人吗，  
或者你们甘愿为一个没有为你们献身的人去死  
吗？

如果圣父不为众生而死，也不愿意将自己的一生  
永久地

奉献给众人，人类将不会存在；因为人是爱，圣父  
亦是爱；

对他人所存的怜悯和友爱是在神圣光环辉映下的  
付出和舍弃，

没有兄弟姊妹的情谊人就无法存在。(《耶路撒冷》，第96版插图，第23~28行)

此处的爱是最基本的社会纽带，同真实的和象征意义的死

亡联系在一起——为了建立一种真正的、人与人和谐共处的社会关系，我们就必须摈弃“一己私利”。在布莱克看来，“一己私利”简略且清楚地展现出了一个充满竞争和野心的世界，这一世界由社会等级构成，每个人在其中都扮演着特定的角色。

我提到布莱克这几行诗是因为我碰到的一个与托马斯·贝克特有关的冰岛传奇故事，这则传奇故事以传统的宿命论的方式叙述了贝克特的生与死，进一步强调了我刚才提出的诸多问题的重要性。贝克特的这则传奇故事由埃里克·麦格努森(Eirikr Magnúson)仔细进行了编辑，并且以两卷本的形式收录在分别于1875年和1883年出版的《罗尔斯系列》(*Rolls Series*)之中，作为《托马斯·贝克特传记的文献材料汇编》一书的一部分，该书由詹姆士·罗伯逊牧师编写。朝圣、历史、神话以及传奇故事就这样最终凑到了一起，并促使我对贝克特事件详加研究和分析。在这一事件中，我们从一开始便能发现一套朝圣的体系。以传奇故事这一形式出现的贝克特事件在我看来表明了贝克特同亨利之间的关系早已注定、无可挽回，而这一关系正是这一事件的社会历史方面。这一观点不同于其他的历史研究，因为这些研究总是强调是贝克特本人自愿做出选择从而将自己置于无法摆脱的绝境之中。我将引用这一传奇故事和一些与贝克特同时代的历史研究材料，并通过社会戏剧的形式来展现这位主教事业中的一些关键片断，这些历史研究材料分别来自坎特伯雷的威廉(William of Canterbury)、爱德华·格里姆(Edward Grim)、威廉·费兹斯蒂芬(William Fitzstephen)以及索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury)。为信仰献身是基督教的根范式，而贝克特忠实地恪守了这一信条和范式，甚至不惜以生命来捍卫这一信仰的终极价值，我将通过这些材料来

## 第二章 宗教范式和政治行为

追溯贝克特这种献身精神的发展过程。

应该强调的是，每一次献身决不会只有一名牺牲者——在贝克特事件中的牺牲者出于自愿，还包括一名献祭者。也就是说，我们不会只关注个体的行为，整个社会关系的制度都将被考虑在内——我们有戏剧，而不仅仅只有独白。在贝克特事件中，亨利就是献祭者，不论他对这一谋杀是否负有直接责任（我本人相信亨利在得知贝克特死讯的时候确实非常悲伤，而不是为了在公众面前强作悲伤之态），最终还是将贝克特逼上绝路。不同寻常的是，贝克特和亨利之间似乎是一种共谋的关系，亨利逼着托马斯履行自己有关教会荣誉的承诺。托马斯最初并不情愿充当什么圣人，这一点可以从威廉·费兹斯蒂芬引述的一个故事中得到证实，此人既是托马斯的朋友也是他最好的传记作者之一。无论这一则故事是传说中的还是真实的，听上去都特别符合这位反对者的性格，它讲述了托马斯任枢密大臣一职时与国王的友谊。费兹斯蒂芬这样写道：

国王和他常在一块儿玩，就像两个同龄的孩子一样：在王宫的大厅或是教堂里，他们会坐在一起，或者一起骑马外出。有一天两人骑马并行在伦敦的街上，当时正值冬季，非常寒冷。国王看见一名衣衫褴褛的老人走了过来便对枢密大臣说：“你看见他了吗？”枢密大臣回答道：“是的。”国王接着说：“这老头真是困苦不堪，他身体虚弱而且衣不蔽体，给他一个厚实温暖的斗篷算不算做了一件了不起的善事？”枢密大臣回答道：“当然是，陛下，您应该有这样一份爱心并且也应该时刻留意周围的一切。”正说话间，那位穷人走

了过来，国王和枢密大臣也都停了下来。国王很友善地拦住这位穷人并且问他愿不愿意要一件不错的斗篷。这老头不认得二人，以为他们拿自己取乐。国王于是对枢密大臣说道：“应该由你来做这件善事，”他一边说着一边抓住主教大人斗篷的兜帽试图将其脱下来。贝克特当时身披一件崭新的猩红色和灰色相间的斗篷，他并不愿意脱下来捐给这位老头。正在两人相持不下之际，随行的骑士和贵族们策马奔了过来，他们并不清楚二人突然间互起争端的原因。没有人知道这是为什么，但见国王和主教用手拽住对方的斗篷，互不相让，有好几次都差点掉下马来。贝克特最终极不情愿地让国王将自己的斗篷扯下来递给这位穷人。国王接着向随从们描述了刚才所发生的一切，众人都哈哈大笑，有人则将自己的斗篷脱下来让主教穿上。而那位穷苦的老头则欢天喜地地穿着主教的斗篷离开了，他自己连做梦都没想过会穿上这样一件华美昂贵的斗篷，内心里充满了对上帝的感激之情。（摘自罗伯逊《文献材料汇编》，1833，第3卷，第22页）

这是一场引人注目的故事片断，亨利胁迫贝克特行善。尽管他采取了一种友善的相互打闹的方式，但我们从中仍然可以发现，金雀花王朝的君主们一贯专横跋扈、盛气凌人的秉性很快便会对贝克特形成巨大的威胁。从这一片断中我们还可以看出，贝克特起初坚决地抵制了国王对自己的胁迫。接着，那些随行的骑士和贵族们慷慨地将自己的斗篷送给贝克特，从中

## 第二章 宗教范式和政治行为

也能看出贝克特身上所具有的奇特的魅力足以感染他身边的随从们。或许我们可以从这名穷人得到斗篷之后的举动中大致能够预见到贝克特死后所具有的神奇力量。

依据这一故事片断给予我的并不十分清晰的启示,我接下来将分析北安普敦会议(the Council of Northampton)这一更为晦暗不明的故事场景。这次会议表明,托马斯和亨利的愿望已经严重分歧,不可调和,而他们各自主张的理由看来也是势不两立、毫无妥协的余地。在我看来,这次会议同无文字社会中对重大的政治和法律事件的商议并无多大区别,会议的参与者也并不见得比非洲的村落议事会成员多,他们同样都面对面地进行争论,并且所使用的言辞和手势与部落的仲裁者们亦无多大不同,因此我将采取无文字社会的描述和分析的方式来讨论这一次会议。简单地说,我将北安普敦会议当作一场社会戏剧来研究,并将其置于情境中加以分析。然而,这次会议与部落议事会之间终究存在着一个主要的差别,北安普敦会议并不是为了解决少数几个村子或是整个部落的问题,它面对的是欧洲在结构转型过程中各种错综复杂的紧张关系,而人们在会议上发表演讲、进行辩论以及书写文件的内容和形式大多来自几个世纪所累积下来的文字资料。尽管参加部落会议的人不多,但我们的分析却不能只停留在他们之间小范围的交流协商这一表面现象上,因为每一个人都代表了很多,他们的背后交织着各种关系、群体的利益和制度性的目的。每个人都管理着各自的部门,有人甚至同时身兼多个部门的职务。会议的代表们必须字斟句酌,仔细思考行动的过程和方向,他们有时宁可谨慎地选择沉默来代替言辞精当缜密的发言。然而北安普敦会议却完全是另外一番景象,参加会议的主教和工商业界的大亨巨头们往往为

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

一些事情争得面红耳赤、举止失常，他们的行为显然也就越发具有戏剧性甚至是传奇剧式的夸张特点。所有这一切清楚地表明赤裸裸的冲突和矛盾的存在以及足够的协调手段的缺乏。正是在这一众人各持己见、无从达成共识的混乱局面下，我们所要讨论的根范式吸引了贝克特全部的注意力并且从那时起就完全支配了他的行为过程。当一位伟人背靠着墙的时候，他所倚靠的是根基(roots)而不是稻草。然而如果我们要进一步去感知并且思考贝克特的所思所为时，我们必须将他的行为置于一个完整的且变化的语境中(参见贝克特大事年表)。

表 1: 贝克特以身殉道大事年表

公元前 516 年? 先知扎迦利(Zachary)被杀		
公元 33 年耶稣被钉死在十字架上		
公元 35 年司提反(Stephen)殉道		
欧洲	英国	托马斯
	597 年圣奥古斯丁出任坎特伯雷首任大主教	
910 年克吕尼改革开始 962 年奥托一世, 神圣罗马帝国		
	1012 年艾尔费杰(Alphege)主教被古代斯堪的维纳亚人处死 1066 年兰弗兰克(Lanfranc)主教推动克吕尼改革	
1073—1085 教皇格列高利七世在位		

## 第二章 宗教范式和政治行为

续表

1077 年亨利四世 “前往卡诺萨向 格列高利悔罪”		
1095 年克莱蒙特会 议进行改革		
	1097 年安塞姆 (Anselm) 主教被亨利一世放逐	
		1118 年托马斯出生
		1143 年进入西奥伯德 (Theobald) 主教家庭
	1154—1189 亨利二世统 治时期 1155—1172 年教会和皇 家司法审判体系之间的 斗争	1154 年升任会吏总  1155 年出任枢密大臣
1162 年教皇亚历山 大三世被腓特烈 大帝放逐到法国 桑斯		1162 年为坎特伯雷大主 教
	1163 年召开威斯敏斯特 会议	
1164 年反教皇的帕 斯加尔三世被腓 特烈大帝任命为 新教宗	1164 年 1 月 14 日颁布克 拉伦敦宪法	1164 年 1 月 14 日颁布克 拉伦敦宪法 同年 10 月 6 日召开北安 普教会议 同年 10 月 6 日参加北安 普教会议 10 月 12 日托马斯生病 10 月 13 日为圣司提反 做弥撒,之后仓促逃离 11 月 2 日逃亡法国

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

续表

1166年在韦泽莱宣布将国王的一些主要支持者驱逐出教会		1166年在韦泽莱宣布将国王的一些主要支持者驱逐出教会
1170年7月22日在弗雷特瓦勒宣布与亨利妥协		1170年7月22日托马斯与亨利讲和 12月1日返回英格兰
12月24日亨利说：“谁愿意替我解决了这个出身卑微的牧师？”骑士们开始策划谋杀		
		12月25日布道时预言自己的死亡 12月29日托马斯在教堂内被杀 1173年被封圣
	1174年亨利在坎特伯雷大教堂进行忏悔	
1177年教皇的军队击败了腓特烈大帝		
		1220年遗骸迁往新的圣殿供奉,20万人到场

北安普敦会议是贝克特和亨利两人之间长期的较量达到高潮的标志,二人各自坚持自己的原则,互不相让,以此开始了新一轮的斗争。我们大多数人都知道亨利为了争取对教会和国家的控制,早就开始以各种优厚的条件收买贝克特。他先是任命贝克特担任枢密大臣一职并且可以接受国王大主教的委



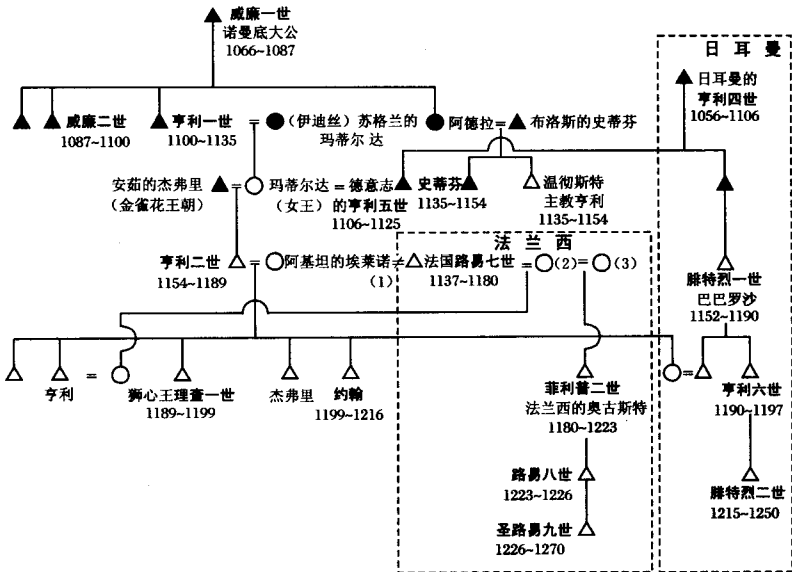
## 第二章 宗教范式和政治行为

任而行使双倍的权力,之后又任命贝克特担任坎特伯雷大主教这一英国天主教会的最高职位。国王想利用他的朋友来达到自己的目的,同时借助这一工具将英国完全置于自己的统治之下,诸如教会一类拥有独立主权、不受国王约束的领域都是亨利所不能容忍的。贝克特坚决辞去枢密大臣一职据说是考虑到潜在的利益冲突,但现在看来他的这一举动旨在使教会事务脱离国王的控制。贝克特的辞职显然刻意违背了国王的意愿,并且表明自己专注于教会事务的决心,新的大主教一职是与君权截然相对的。贝克特接着全身心地过起了苦行禁欲的生活,以此表明自己同过去的彻底决裂。而这位主教大人此前的生活方式非常奢华,在欧洲都是出了名的。在一位人类学家的眼中,贝克特在大主教就职典礼举行之后所出现的许多一反常规的生活方式甚至他所甘愿的殉道都表明了通过仪式所具有的固定特点——由此开始了他殉道的历程。此外,贝克特显然受到了某种特定的意象或者观念的驱使(这些意象或者观念一旦形成固定的模式就构成一种范式),从而走上了这一殉道的历程。这种模式在真实的历史事件中留下了印记,有着自己的演变过程。起初,它摆脱了国王谕旨的束缚,然后又由自身内部的规则加以引导并发展为殉难这种文化形式,其最终的目的在于殉难后所能获得的圣人的封号以及各种荣耀。尽管托马斯并没有清楚地意识到这一模式,但是他的生活却为之改变。为了荣耀,他决心痛苦地死去也不愿意过那种受众人所称道的生活。教皇格列高利七世这位从前名叫西尔特布兰德的令人敬畏的修士曾经迫使神圣罗马帝国的皇帝亨利四世前往卡诺萨悔罪,而托马斯从一开始便知道他不可能像这位教皇一样迫使亨利来到坎特伯雷悔罪。威廉一世(征服者)赋予了英国王权

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

异常稳固的地位，而这是英国教会难以企及的。金雀花王朝不会屈服于任何外来的强制力。此外，贝克特似乎也不愿意对亨利施加毁灭性的打击，他更愿意感召这位君主的灵魂。我们必须注意到，贝克特终究没有动用教会的威吓这一最严厉的手段——包括逐出教会以及禁止参加任何教会仪式——来制裁国王和英国，尽管他可能曾威胁要采取这些手段。如果他能赢得这场斗争的胜利，他也希望采用非暴力的手段，从而向世人昭示，如果亨利用暴力对付自己，则必将陷入不仁不义的境地。殉难这一根范式激励着贝克特勇气十足地向亨利以及极端的世俗权力挑战。

表 2：英格兰亨利二世谱系表



## 第二章 宗教范式和政治行为

然而贝克特殉道之前还是有一些时间处理事务的。就在他就任大主教一职不久,他便一心一意地履行主教的职务,将自己所管辖的教区内那些先前一直被世俗的牧师所占有的土地收归教会,并且声称对自己的教区内所有的教士拥有监护权和圣职授予权。如此一来,国王所享有的至高权力受到了直接挑战。然而最让亨利恼火的是,贝克特坚持认为那些“犯罪的教士”应该由宗教法庭依靠教会的法规而不是世俗的法律来审判和处罚。这一做法与国王加强司法体系建设的思想背道而驰,亨利及其身边的那些精明强干的幕僚们——包括出任大主教一职之前的贝克特本人——一直致力于将整个司法体系集中于王权的控制之下,并且制定出一套既符合国王利益同时也对所有人公平的司法制度。然而一旦教士们——无论其职位如何低微——拥有豁免权而不受国王敕令的约束,那么一个不受任何世俗法律约束的“教士特权阶层”必将凌驾于国家的权威之上。诚如艾顿勋爵所言,英国自由的其中一个主要来源是建立在这一司法双重性基础之上的。人们可以借助其中一方的司法人员以牵制和抗衡另一方。然而由于亨利处事毫无章法的个性,所以他总是伺机强迫别人最大限度地接受自己制定的种种规则和颁布的各项敕令。可是一旦某一重要的社会控制领域不再受国王权力的约束,亨利也将无所作为。亨利感到愤怒的是他曾经如此信任的朋友托马斯居然会出卖自己,他原本寄希望于贝克特能帮助自己将教会置于君权的控制之下,未曾料到后者竟然会发出“有很多事情恺撒也无能为力”这样的断言。关于威斯敏斯特会议(1163年10月2日)以及克拉伦敦宪法的颁布(1164年1月14日)这两次事件颇为复杂的前因后果我没有加以过多的论述,但是这两次事件已经表明亨利对托

马斯所持有的公开的敌意，他试图将自己的意愿强加给后者。亨利始终一意孤行，而主教大人则一味的妥协顺从。现在看来，是国王一心要彻底地巩固国王的特权以及贝克特作为教士和常人而甘愿受辱和殉道驱使亨利在1164年10月6日召开了北安普敦皇家会议。

在此有必要针对克拉伦敦宪法（罗伯逊，《文献材料汇编》，1883，第5卷：第71页）事先做一些说明。在这次著名的制宪会议上，亨利胁迫英国所有的主教接受了这些条款，这也就意味着北安普敦会议必定充满着矛盾和冲突。贝克特本人则表现得顾虑重重、意志软弱，进而采取妥协让步的方式试图平息国王的怒气。他并没有想到亨利竟然十分固执地要求自己同意一连串的书面提案并做出庄重的承诺；他原本以为通过口头承诺这样一种绅士的协议就足够了，对其他的问题要么可以睁一只眼闭一只眼，要么就采取巧妙圆滑的手段加以解决，这些手段自古以来就是英国达成妥协的特有方式。那么，这都是些什么提案呢？克拉伦敦宪法一共包括16个标题，根据大卫·罗莱斯的研究，至少有六个标题“侵犯了教会的权利”（Knowles, 1970: 89~92）。亨利宣称，早在五十多年前他的祖父亨利一世统治期间就已经制定了系统的习惯法，而这次的提案就是建立在这些习惯法基础之上的。亨利试图借此使这些提案合法化。皇家的习惯法因此同教会的法令发生冲突。相互冲突的法律条文包括国王所掌管的司法机构有权传唤犯罪的教士到世俗的审判机构“回答相关的问题，并且国王的审判机构有权对此做出裁决”（条文3）。他们还宣布“没有国王的许可，大主教、主教以及领取圣俸的神职人员擅自离开英国都属非法行为”（条文4）。此外，最初由国王封赐土地的贵族以及国王领地以内的

## 第二章 宗教范式和政治行为

所有官员都被授予豁免权,由此免于被逐出教会以及禁止参加任何教会仪式的惩罚(条文7)。国王的法庭也被宣布为最终上诉法庭;事实上“如果大主教不能公正地审判,案件就必须最终移交给国王的司法机构”(条文8)。同条文4禁止教士们未经国王许可不得擅自离开英国去拜会教皇一样,这一项条文旨在阻止教士们向罗马申诉。最后,在条文7中,国王宣称自己有权召集教士们到王宫的附属教堂参加大主教或主教的选举,当选的主教则必须“对国王宣誓效忠并表示臣服,他们应该将国王视作给予自己生命以及世间一切荣耀的君主,并进而遵奉他的敕令,如此才能被授予主教之职”。这一条文与当时欧洲教会和各君主国之间在授职仪式上的分歧直接相关。教会依照自己的法令宣称选举必须由“教会法规规定的具有资格的选举人来组织,这些选举人应该是在当地有显著影响的教会神职人员,他们可以是专职的僧侣也可以是世俗的牧师”(Knowles, 1970:92)。皇帝和国王们则坚持认为,应该由宗主国君主本人来决定主教人选——事实上,征服者威廉早在一个世纪之前就坚持采取类似的做法——当时的坎特伯雷大主教兰弗兰克对此亦不反对。条文16对平民百姓的影响很大,它规定,没有封建领主的许可,所有出生于封建主领地之内的隶农的儿子不得接受圣职的委任。这一法令旨在剥夺平民阶层向上升迁的极少数的机会——他们通常借助教会这一阶梯来接受教育并接受圣职的委任从而改变自己的社会地位。亨利的意图很明显,他要制定出封建君权统治的诸多原则并将其运用到所有的社会领域,狮子和牛都只能遵循同一条法律、同一项敕令。

我没有对这些法令进行详尽的阐述,并且也没有涉及它们所可能引起的问题,但是法令的主旨是非常清楚的,它们代表

了亨利的决心和意志。这位国王决意在原型民族主义 (protonationalist) 这一最基本的君权统治以及封建主义政治经济结构的背后动员有组织的并且合法的力量来制约教会的势力, 尽管法令本身矛盾重重, 但是其原则就是要反对天主教会所主张的国际主义 (internationalism)、教义的普及和学习以及任何潜在的社会流动性。天主教会的这些主张是克吕尼改革的集中体现, 其目的在于应对世俗权威应凌驾于教会之上的观点 (Caesaropapalism) 的挑战。贝克特没有同主教们协商就对亨利的要求妥协和迁就, 这令他们十分失望和不满。正如罗莱斯指出的那样, 这些主教们“在暴跳如雷的国王面前也表现得十分坚定——‘国王则像一头咆哮的狮子, 异常恼怒’——他们同样无畏地面对王公贵族们的威胁, 后者则一度以暴力相威胁, 企图扰乱主教们的发言”(Knowles, 1970: 87~88)。伦敦教区的主教吉尔伯特·弗里奥特 (Gilbert Foliot) 坚决反对贝克特的妥协和让步, 他稍后曾指出, 贝克特“突然改弦易辙”, 这是对教会事业的背叛——主教们有如此的忧虑, 其原因在于他们并不十分信任这位前国王的枢密大臣和心腹亲信。在大多数主教眼中, 贝克特总是一个局外人——他出身低微, 从来没有在教会中潜心修行过, 他不过是一个世俗圆滑的政客而已。显然, 贝克特也对自己的优柔寡断懊悔不已。当他意识到这些法令将以书面形式记录下来时, 他拒绝在文件上签字。之后, 贝克特倍感沮丧失落, 他给教皇亚历山大三世写信, 恳求教皇宽恕他的不忠。此外, 在象征性的 40 天时间里, 他禁止自己在教堂中的一切仪式活动, 直至收到教皇的敕令。教皇本人当时也过着流亡的生活, 他被腓特烈大帝放逐, 之后在虔诚的法国皇帝路易七世的庇护下寄寓于法国桑斯。神圣罗马帝国皇

## 第二章 宗教范式和政治行为

帝腓特烈大帝宣称罗马是自己的世袭领地，教皇是他的封臣，他自己更是承认了一个敌对教皇的分裂派系的合法性。亚历山大在给贝克特的信中以外交场合惯有的不满语气指责他的苦行生活未免太过奢华和招摇，并且建议他不要进一步激怒亨利。教皇的花费大多由亨利来支付，因此他不愿意公然与这位君主为敌。然而贝克特当时却已经欲罢不能，他越发坚定地要阻止亨利达到自己的目的，而教皇对克拉伦敦法令第 10 项条文的谴责更是增强了他的决心和意志。教皇无论如何也不能容忍这一项条文对教会权利的攻击和挑战。贝克特曾两次试图渡过英吉利海峡——但均遭到阻拦——亲自向教皇忏悔自己的过失。他的这一企图显然违犯了克拉伦敦法令第四条的规定，该项条文禁止教士在未经国王许可的情况下擅自离开英国。贝克特决定在伍德斯托克做最后的努力以便同亨利和解，然而他这位老朋友的问题却与自己前两次并不成功的逃亡相关，国王颇为不满地问道：“你是不是觉得我的王国太小，容不下我们两个？”（罗伯逊，《文献材料汇编》，1883，第 3 卷：第 294 页）是在这样的氛围和背景中，决定性的北安普敦会议召开了。

在上一章中，我使用了社会戏剧这样一个概念并以此来描述和分析有关社会冲突的诸多情节片断。简单地说，这种戏剧由一个四阶段的模式构成，最初的一个阶段是对相关群体内的一些至关重要的社会关系的违犯，这一阶段不但确定了戏剧的背景而且还涉及很多目的。在接下来的一阶段中，冲突迅速地不断升级，群体内的主要矛盾和对立也不断加剧并显露无遗。此时便需要借助法律的或者仪式的手段在冲突的各方中进行矫正和妥协，这些手段则构成了行为的背景。冲突各方的最终结果可能是和解妥协，也有可能是无可挽回的分裂，但无论如

何都必须以公开的和象征性的方式在最后一个阶段中加以表达。公开地违犯一种重要的社会关系是第一阶段的标志，这种社会关系此前即已经从和睦友好逐渐转变为冲突对立。各个不同的阶段在前后相继的发展过程中可能有一些变化的形式，与其相关的重要性也会发生变化。此外，当社会戏剧以极快的速度发展的时候，我们很难清楚地识别出这一连串的事件中的某一特定时刻是否就是违犯阶段、危机阶段（冲突的各方有各自的支持者，在此基础上形成更大的同盟；对立各方的分歧通过人与人以及群体与群体之间的一些协同和相邻的关系不断地蔓延和加剧）或者矫正机制的运用阶段。以北安普敦皇家会议为例，当亨利认定托马斯违犯了法律的时候，这一社会戏剧便开始了。这一次不经意间违犯的是国王所颁布的克拉伦敦宪法法案而且还带有克拉伦敦会议的印记。亨利希望这一戏剧从矫正阶段开始，而他自己则充当法官的角色。我们尚不能肯定亨利是否破坏了国王和主教之间互不干涉对方的事务这一默契的原则或君子协定，我们同样也不能肯定贝克特被指控违犯了新的法律条文就是事件的起因。然而无论如何，真正的问题不在于对这一条或者那一项规则的违犯，而在于是谁操纵了整个事件？显然，托马斯将这一事件看作是对自己意志的考验，而亨利则决心和贝克特进行最后的较量，用武力和行动取代从前的权力争斗，从而占据极为有利的条件。对立的双方都试图利用自己的权力资源、影响力、声望、财富、众多的追随者、各种组织以及内部的和外部的任何类型的支持进行较量。无论如何，违犯很快演变成危机，而危机则变得十分严重，任何正式的和快捷的矫正方式都失去了作用，情况因此也就陷入更深的危机之中，并最终为戏剧的最后一幕铺平了道路。这一幕就



## 第二章 宗教范式和政治行为

是六年之后的大教堂谋杀事件，坎特伯雷大教堂也因此成为殉难和朝圣的象征性场所。

亨利召开北安普敦会议的借口同典礼官约翰的事件有关，“这位贵族是王室财政部门的成员，他声称自己拥有蒙德汉姆(Mundham)这一片土地的所有权，而这一片土地原本属于大主教管辖区内的帕格汉姆(Pagham)庄园”(Knowles, 1970: 94)。上文已经提及国王在其所颁布的法令中规定：

如果封建领主两天之内无法在自己的法庭内公正地解决自己的封臣所提起的申诉，这位封臣则有权向上一级的领主提出申诉。接下来，这位封臣便会请来两名证人为自己的案件被不公正地延误作证。典礼官约翰为了讨得国王的欢心，便依照这一套上诉程序进行申诉。他用一本礼拜仪式的用书来发誓，根据很多支持贝克特的人的说法，这位贵族随身携带的福音书只不过是自已作伪证的幌子而已[在此需要注意的是，贝克特的传记作者主要是教会中的人士，他们都认为，企图迎合国王的意愿而采取的行为总能引起一些亵渎神灵的事件]。国王决不会错过这样一次机会，他将主教传唤到自己的皇家法庭[因为根据克拉伦敦宪法的规定，国王的法庭是最终的上诉法庭]。贝克特的传记作者对接下来所发生的事情众说纷纭，有人说主教假装生病没有出庭，这一说法还无从证实。其他人则说，贝克特获得了对自己有利的证据从而拒绝出庭接受不公正的询问。不论情况如何，亨利还是在10月6日这天传讯贝克特出席了北安普敦皇

家会议。(Knowles,1970:94)

有关这次会议的文献很多,有七份很长的文献详细描述了这一历史事件,此外还有其他一些简短的记录材料,其中有两份文献是由威廉·费兹斯蒂芬和博斯汉姆(Bosham)的赫伯特这两位目击者所记录的。从这些记录中我们可以清楚地看到,亨利的意图很明显,他要彻底击败贝克特并将其毁灭。这次会议亨利迟到了,因为他沿途“顺着每一条河流和溪水放鹰行猎”。托马斯最初的时候还抱着一丝同国王讲和的希望,但是亨利在王室教堂出席了主教所做的第一次弥撒之后,拒绝“依照英国的习惯法接受托马斯的亲吻”,这无疑使得贝克特的希望很快成为泡影。经过多次的争论之后,国王指使自己的表兄——年迈的温彻斯特大主教——对典礼官约翰一案中的托马斯进行宣判,但是典礼官约翰在整个申诉过程中却从未露面。托马斯被判藐视法庭罪,因为他没有在约翰提起诉讼前三个星期到法庭接受询问,并且也没有为自己的“缺席”提供任何理由。北安普敦会议主要的参与者是国王和托马斯,此外还包括国王直接敕封土地的领主和贵族们以及所有的主教。贵族和主教们所各自组成的群体并非孤立无援,罗莱斯曾经写过一本题为《大主教托马斯·贝克特的主教幕僚们》(*The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket*,1951)的书,详细记录了贝克特与亨利这一幕社会戏剧在展演过程中不同利益群体的主教们如何结成联盟或者又如何内讧分裂。然而这一事件所凸现出来的一个共同特点是,贝克特的固执己见使得主教们纷纷背叛了他。背叛他的人可能是由于懦弱,也有可能是背信弃义,还有的人可能纯粹出于误解。即便是教皇都在想方设

## 第二章 宗教范式和政治行为

法同亨利和解，但是贝克特却不顾教皇的劝说而一意孤行，这一举动似乎十分愚蠢和自负，甚至绝情寡义，因为这样做的后果可能会使自己的朋友和亲属遭到国王的报复。在北安普敦的第一轮会议中，国王和温彻斯特大主教其实就已暗示贝克特，让他接受宣判，不要争辩。但是托马斯却不无讽刺意味地反驳道：“这真是一项史无前例的判决，可能是依照克拉伦敦宪法所制定的新法规来施行的。”（罗伯逊，《文献材料汇编》，1883，第4卷：第312页）贝克特被处罚金500英镑，除了他以前的宿敌伦敦的吉尔伯特·弗里奥特之外，所有的主教都愿做他的担保人。

但是亨利此时却有意与贝克特作对，他要求贝克特偿还自己300英镑，因为这笔钱是主教在担任枢密大臣一职并负责营建艾伊(Eye)和伯克汉姆斯泰德(Berkhamsted)两地的城堡时向国王索取的。托马斯当即表示反对，他认为这是一起新的诉讼，由于自己没有受到传唤，因此没有时间来准备辩护。此外，贝克特在一些非正式场合透露说，这笔钱已经被用来修缮伦敦塔和两座城堡，这一点国王应该十分清楚。

亨利则恼怒地反驳道：“(他用这笔钱)没有经过我的许可，我要求对此进行审理。”（罗伯逊，《文献材料汇编》，1883，第3卷：第53页）

为了平息事态，托马斯答应偿还这笔钱。值得一提的是，恩舍福特的威廉(William of Eynsford)主动提出愿意为这笔债务提供担保(贝克特欠国王的这笔钱相当于现在的32,000美元)，此人曾经一度被贝克特逐出教会，最近才被宣告无罪。格洛斯特的伯爵也愿意和威廉一道为主教提供担保——这说明贵族中也不乏支持主教的人。这起经济纠纷案第二天继续审

理，亨利决心对贝克特一查到底。国王质问贝克特，图卢兹战争期间他向自己借的三分之二的金银都派了什么用场？在此我们需要注意的是亨利似乎在提醒托马斯不要忘了在担任枢密大臣一职时自己所给予他的诸多恩惠，从而使主教在道义和良心上而不仅仅是在金钱上觉得亏欠了国王。面对国王的质问，托马斯的答复是：他将这笔钱作为礼物送给了国王身边的侍从们。亨利则要求有人替托马斯作保，于是有五名平信徒自愿为托马斯作担保。但是亨利却决心与托马斯为敌，他要托马斯解释清楚在他担任枢密大臣一职的时候利用任免主教和修道院院长的权力一共聚敛了多少钱财。这笔钱财至少相当于今天的80万美元。托马斯回答说 he 需要时间以便能准确地将这项收益计算出来，并且说如果国王宽限一段时间，自己便会去做这项工作。亨利则刁难道：“那么你必须找人替你担保。”博斯汉姆的赫伯特对此作了如下的记录：“托马斯已经山穷水尽，无计可施了。”他几乎没有申诉的机会，但是仍然请求能有机会同自己的教会人员商量一下。贝克特的这一要求是一种策略，它提醒亨利必须注意，主教们并不是国王手下的王公贵族，尽管他们接受国王的诏书并以英国封建社会要人显贵的身份出席这次会议，但他们实际代表的是整个教会的利益。托马斯因此希望主教和贵族这两个群体彼此对立，并借此造成教会和国家的冲突和对立。但是托马斯的做法却适得其反，他不但疏远了自己的贵族朋友，而且还导致了教会人员的分裂。北安普敦会议期间的某一个星期六，托马斯曾召集主教和修道院院长们进行磋商。吉尔伯特·弗里奥特提醒托马斯不要忘了自己的平民身份——他出身于伦敦普通市民家庭，属于诺曼商人阶层，世代都没有领地和贵族封号，而弗里奥特以及其他几名

## 第二章 宗教范式和政治行为

主教却出身于名门望族,并且敦促他辞职,“以免教会和神职人员遭受灭顶之灾”。温彻斯特的亨利是皇室的主教,这位昔日的花花公子如今已是年迈的政治家了。这位主教支持贝克特的立场,并且认为如果坎特伯雷大主教都撒手不管了,以后还有哪位高级教士敢站出来反对国王的意愿?其他人则主张同国王妥协。有人认为贝克特当忍则忍,不要逞能从而危及到整个英国教会的利益。然而当这位温彻斯特主教带着约相当于现在的五万多美元的现金去见国王并试图替贝克特偿还这笔债务从而使他免除这场法律纠纷的时候,亨利的真实意图便表露无遗,他坚决不愿收下这笔钱。现在,英国的教士们才真实地感受到了国王的恐吓以及由此引发的恐惧。大家都明白,国王一定要置托马斯于死地。任何妥协都无济于事了,国王捏造事实只为毁灭托马斯,他可能会将托马斯囚禁起来,然后让他备受折磨、慢慢地死去。国王还要求主教们应该亲自向托马斯宣读王室的判决,因为贵族们认为自己是平信徒,所以不便去做这件事情。第二天,托马斯发现在众多的高级神职人员中只有温彻斯特和伍斯特(Worcester)的两位主教似乎意识到教会自由的原则——或者更进一步说是整个英国的自由——已经岌岌可危了。事情已经远远不是国王调查一两个过去可能欺骗了自己的官员并且需要以查账的方式弥补自己所受的经济损失这样简单了。

星期一的时候,托马斯生病了。争辩的紧张激烈、从坎特伯雷骑马至北安普敦这一路的劳顿与艰辛再加上国王的姗姗来迟使得托马斯所患的肾结石这一旧病复发了,肾脏部位的剧烈疼痛扭曲着他的身体。亨利却认为主教像往常一样在装病,于是派遣莱斯特伯爵和康沃尔伯爵这两位英国最高级别的官

员前去一探究竟。两人相信托马斯确实生病了，但还是问他是  
否已经准备好了递交给国王的账目。托马斯回答说，如果第二  
天法庭就要审判他的罪状，那么他一定会到庭接受询问并且会  
“依照上帝的旨意来回答问题”。这两人还试图“激励贝克特的  
士气”，他们告诉他有一些贵族正密谋要除掉他，而国王也正准  
备依照金雀花王朝和诺曼统治者的诸多先例将他终生囚禁或  
者实施肢解的酷刑——挖掉眼睛、割掉舌头。

这一天简直就是托马斯一生中处境最艰难、心情最沮丧的  
一天——黑色的星期一。让我们来描绘一下这一忧郁、沉闷和  
沮丧万分的情景。饱受病痛折磨的托马斯独自坐在北安普敦  
城外的圣安德鲁修道院内自己简朴的小床上，迫于王室的压  
力，他没有得到与自己身份和地位相称的舒适住所。可是这一  
幕凄凉的景象却似乎预示着他稍后在法国庞蒂涅(Pontigny)西  
多会修士中间的流亡生活，他似乎决心要像那些苦行禁欲的修  
士一样甘愿忍辱负重。国王是那样的冷酷和残暴，戴着法律和  
道德的面具对别人横加指责。天空灰暗，到处阴冷潮湿——我  
本人对此深有体会，北安普敦地区的秋季通常如此。野蛮、无  
知的贵族们纷纷表态，威胁要除掉自己。贝克特已经心力交  
瘁、穷途末路了。这位一贯珍视荣耀和名声的高个儿主教这次  
如何才能摆脱灾难和使人心烦意乱的情绪去攫取胜利呢？几  
乎所有先前还追随在自己左右的主教们都背叛了他，违抗国王  
的意愿以及可能由此招来的体罚使他们胆怯和畏缩。而在城  
堡里，国王和他的贵族们在狂欢，他们饮酒作乐、胡言乱语。那  
些大封建领主们也都抛弃了他。正是在这样的情境之下，贝克  
特从根范式找回了勇气，这一范式一直闪烁在他的内心深处  
而未曾泯灭，这是一种必需经受苦难的磨炼直至殉道的模式。

## 第二章 宗教范式和政治行为

多年以前，贝克特曾就读于萨里郡的默顿学校，他的老师罗伯特是一位小隐修院的院长，这位罗伯特在默顿学校的继任者仍然是一位名叫罗伯特的修道院院长。出于某种奇特的怀旧情结，托马斯任命第二位罗伯特担任自己的告解神父。在自己一生中的这一最黑暗悲观的时刻，托马斯向这位神父倾吐了自己的沮丧和失落。神父鼓励他在第二天——也就是10月13日星期二的早晨——所举行的许愿弥撒中进行演说。按照罗马天主教的仪式安排，10月13日这一天没有常规的弥撒需要举行，但是这一天基督教会却要举行弥撒来纪念第一个殉道者圣司提反(St. Stephen)，这位圣人的生日恰好在圣诞节之后。所有的历史资料都表明，托马斯决定在这一次极富挑战性的许愿弥撒中表露自己的决心，也就意味着他的生命发生转折并由此开始了殉道的历程。施舍斗篷的那次事件算是国王对主教的一次温和的胁迫，但是接下来一次又一次的威逼和恫吓正逐渐把贝克特送上了殉难的历程，坚定了他舍生取义的决心。星期二充满着各种各样的符号。托马斯众多的传记作者都注意到，星期二对于这位大主教而言总是很奇特的日子。13世纪晚期的时候，格洛斯特的罗伯特(Robert of Gloucester)曾经以韵律诗体写了《托马斯·贝克特的一生及其殉道的历程》(*Life and Martyrdom of Thomas Becket*)这部历史著作，而19世纪的英国诗人丁尼生则将星期二这一充满象征意义的日子写入自己的诗作《贝克特》：

我在星期二出生，  
在星期二受洗，  
在星期二我逃离了北安普敦；

又在星期二逃离了英国，  
从此过着凄凉的流亡生活；  
又是一个星期二的时候，  
我在庞蒂涅感觉到日益临近的死神  
我也很快会成为殉道之人。  
星期二我重返英伦  
可是又在一个星期二的时候——  
[我杀身成仁]。

贝克特不但在不合时宜的圣司提反弥撒中进行演说，而且他还在圣安德鲁的克吕尼修道院内的圣司提反教堂中主持弥撒并演说。这一天是北安普敦会议日程安排中的最后一天，在贝克特准备逃亡之前，大多数主教在伦敦的弗里奥特的率领下前来拜会。他们试图劝说他辞去大主教一职以求得亨利的怜悯和宽恕。但是贝克特却已经决意用精神之剑同国王抗争到底，他的回答坚决果断同时又饱含激情：“我们的共同之母[也就是教会]的儿子一直在和我较量”（罗伯逊，《文献材料汇编》，1875，第1卷：第205页）——这句话出自拉丁文本基督教《圣经》中的《所罗门之歌》（拉丁文圣经标准文本），其拉丁文原文是：“Filii matris meae pugnaverunt contra me。”接着，贝克特要求主教们将任何敢于同自己对抗的平信徒逐出教会。主教中支持国王一方的领袖人物弗里奥特却拒绝接受这一指令，托马斯只得将他们打发走，众人随即匆忙赶往王宫。只有温彻斯特和索尔兹伯里的两位主教多停留了片刻并且说了一些鼓励他的话，之后贝克特便去参加弥撒。

圣司提反弥撒开始前的应答轮唱圣诗中有如下的语句：



## 第二章 宗教范式和政治行为

“王公贵族们坐着并不断地诘难我，而那些邪恶之人也不停地迫害我……但是你的仆人却依然坚持自己的信念、恪守教会的法规。”（《诗篇》，第 118 篇）我在上文的叙述似乎会给读者留下这样的印象：托马斯除了几名亲信以及少数几位对他表示同情理解的主教之外，几乎是众叛亲离。但是情况可能并非如此，因为北安普敦城的普通民众们在托马斯往返于王宫和圣安德鲁修道院的路途中总会簇拥在他的周围。法国剧作家阿努伊错误地解读了 19 世纪的法国历史学家奥古斯丁有关贝克特生平的历史研究——他的著作被英国作家威廉·黑兹利特（William Hazlitt）翻译成英文——之后错误地认为贝克特是盎格鲁-撒克逊人，因为贝克特的父母都来自法国诺曼底地区的卡昂，之后才定居于伦敦。阿努伊的这一观点无疑是错误的，但是他所强调的贝克特主要获得了普通民众的支持这一观点是正确的，支持贝克特的民众大多是不列颠的原住民盎格鲁-撒克逊人和凯尔特人。伦敦的市民、商人以及行会中的手工业者也大多支持贝克特。此外，贝克特本人多年来还充当布鲁尔斯酿酒公司的保护人的角色，据说他还是这家企业的创办人。10 月 13 日这天清晨，众多的平民不顾王公贵族们的恫吓，像一面盾牌一样簇拥在贝克特身边，紧随其后的是牧师和唱诗班的成员。贝克特则穿着自己最为神圣庄严的袍服，身披白羊毛披肩带，这肩带象征着大主教与教皇所拥有的权力的完整性，主教们也同样享有这一权力。就在这样的氛围中，贝克特走进圣司提反教堂主持弥撒。主教披的白色肩带也和殉道有了某种联系，这肩带是用两只纪念圣阿格尼斯（St. Agnes）的宗教节日那天，在圣阿格尼斯教堂接受过圣灵赐福的绵羊的毛纺织而成的。圣阿格尼斯是公元 4 世纪的一位女殉道者，生活在马克西

米安·赫拉克勒斯皇帝统治之下的古罗马，她被地方行政长官下令砍头处死时，年仅13岁。贝克特这位对公共生活的象征体系有着独特的天赋和感悟力的聪明人，这次却没有领会到这条肩带所包含的多种意义——它不但象征着教皇所赋予的大主教的权威，但同时也具有殉道者的形象，这形象分明代表着教会同帝国对抗的结果。

贝克特常常将自己教区之内的英国基督徒们称作“我的羔羊”，现在，圣司提反教堂内已经挤满了他的众多的“羔羊们”，贝克特在众人的目光中开始主持弥撒，纪念基督教的第一位殉道者，他提到了《马太福音》中所记录的扎迦利被谋杀一事，这位圣徒是在祭台和礼拜堂之间被谋杀的——非常巧合的是，这似乎也预示着贝克特六年之后在坎特伯雷大教堂内被谋杀的命运。根据记录，托马斯在读到使徒书信中有关司提反在捍卫早期基督教教义而被乱石击死的字句时，便再也抑制不住自己激动的情绪，当他读到福音书中所记录的“先知、智者以及经文抄写者”所遭到的迫害时更是“泪流满面、唏嘘不已”（Winston, 1967:183）。

在我看来，10月12日的忏悔和13日的殉难者弥撒是在北安普敦会议之后难以挥去的十分绝望的氛围中进行的，这意味着托马斯决心承担起教会权益捍卫者的责任。“这只将被屠宰的羊”终将战胜残暴的安茹王朝的国王亨利。贝克特很清楚，要想成为胜者意味着自己同时也是一名失败者，因为他并不掌握任何武装力量，惟一能运用的只是教会的精神武器——将某人逐出教会以及禁止某人参加一切教会仪式。然而这样的武器显然不足以让人人都心惊胆战，因为当时遭到贝克特驱逐出教会的德·布洛克(De Broc)家族后来居然无所顾忌地为四名

## 第二章 宗教范式和政治行为

刺杀贝克特的凶手提供帮助并传递情报。正是为教义而殉难这种根范式——极富血和天堂的象征意义——支撑着贝克特的行为，同时也鼓舞着他的勇气，使他决心和亨利进行最后的较量，而亨利其实一直是他所敬爱的君主，他从来都不曾真正憎恨过他。这幕戏剧开始的场景颇有一些奇特的暗示：在贝克特所经历的多数通过仪式中，通常是他自己来面对新的人生历程，并且要由自己来亲身经历各种磨难，但是这一次的仪式却完全掌握在国王的手里，国王不知不觉中成了这一仪式的始作俑者。在修道院中，贝克特完全与世俗的社会相隔绝——修道院无疑就成为一个具有中介潜质的场所。也就在此时，国王和他的贵族们也聚集在城堡中召开法律—政治会议。贝克特经历了一种“重新聚合的仪式”(ritual of reaggregation)，在这一仪式中，他正式确立了教会权益的捍卫者这一崭新的身份，然后重入社会——当然，他对教会的看法似乎不同于那些主教甚至教皇亚历山大——在教皇看来，教会和国家之间的关系这一领域永远是各种阴谋诡计进行斗争的场所，同时也是双方互相制约、平衡权力的场所。总之，这一关系领域牵涉到包括管理策略在内的各种矛盾和斗争，二者紧密纠缠在一起、难以割裂。在贝克特看来，教会在某些方面仍然同博爱以及谦卑等美德联系在一起，而他本人多年来形成的诸如乐善好施、个人的忏悔以及清晨在坎特伯雷大教堂为穷人举行洗脚仪式等等传统也能说明这一点。然而，贝克特毕竟不是圣方济各(St. Francis)，他是一个好战但同时也极具领导才干的人；他精通武艺，在图卢兹战争之前就已建功立业。此外，作为枢密大臣和坎特伯雷大主教的贝克特还是一位出类拔萃的管理者，他精通教会法规和民法。贝克特将自己的各种才干都贡献给了教会，但在他认

同于殉难这一根范式之前，他却一直不能全心全意地献身于教会的事业。如果仅从表面上看，贝克特似乎仍然过着世俗的生活，但是在他死后人们却从他的遗体上发现了华丽袍服掩盖下的长满寄生虫的刚毛衬衣。贝克特十分清楚，为了个人的信念以及教会的事业自己必须去死，他必须将个人的命运和教会的命运紧紧联系在一起。一旦他明白了这一点，他的内心便充满了宁静，他变得更加自信和从容，与国王的斗争也会一直持续下去，直到自己倒在血泊中才会终止。几个世纪以来，众多的作家和学者一直在争论如下一些问题：贝克特是“谦卑”还是“傲慢”？他结束自己生命的方式类似于日本武士的剖腹自尽，这是否意味着贝克特有意将亨利置于不仁不义的境地并以此来维护自己最后的傲气？或者他是否就是一只用于献祭的羔羊，毫无抵抗地任人宰杀于祭台之上？很多有关贝克特的画像充满了丰富的情感想象，他的死被描绘得像羔羊一般的温顺。然而当时在场的目击者的描述却与此大相径庭：国王的骑士的傲慢和挑衅激怒了贝克特，他冲向全副武装的雷纳德·费兹-厄斯(Reginald Fitz-urse)并将其扑倒在地，倒地的骑士则顺势抽出剑来将贝克特的头劈开。我自己的观点是——这些观点形成于我对非洲仪式的象征体系进行研究的几本著作中——贝克特自身已经成为一个极具影响力的、“守护神般的”符号，这是因为如同所有居于支配地位以及最受众人瞩目的符号一样，所有的矛盾和冲突都体现在他的身上，这些冲突形成了一个语义结构，截然相对的意义在这一结构内呈现出紧张的关系。贝克特既是狮子也是羔羊，既高傲又温顺。他的傲慢使得他自愿选择的羔羊这一角色充满了戏剧性并让人感伤，这就如同主要符号中的欲望和感官的这一极会使得位于另一极的道德观念

## 第二章 宗教范式和政治行为

和价值体系变得生机勃勃和多姿多彩一样。殉道者们都是教会的勇士，他们如同冰岛传奇故事中的英雄一样面对死亡毫不畏惧；在面对各种艰难困苦和磨难的时候，他们也总是坚持信念。贝克特最终的命运充满了匪夷所思的特点，从形式上看，他像一只羔羊，任人宰割；但从精神层面而言，他又像一只狮子，难以驯服。冰岛传奇故事的作者们都极具天赋，他们都认识到了英雄身上所体现出的矛盾和冲突这一特点，他们笔下的贝克特也因此具有贡纳(Gunnar)、斯卡菲丁(Skarpheinn)以及奥拉夫国王(King Olaf)等古代北欧英雄所具有的品质。奥拉夫国王往往将自身置于无可挽回的险境中加以考验，他拒绝别人的帮助，从不临阵脱逃，最后像一个坚持信念的英雄一样死去。他同时也知道，“至少会有一首歌”将永远铭记自己的业绩。

在此我们有必要依照大卫·罗莱斯的叙述，简要回顾贝克特在北安普敦会议最后一天的所作所为并以此结束这一章的论述。北安普敦会议是贝克特一生中一次很突然的转折点，他最终被谋杀就足以说明这一点。罗莱斯从学术研究的角度概要叙述了贝克特充满矛盾但有时却又坚定如一的性格，他既精明又鲁莽，既谦卑又暴戾乖张。我在接下来的论述中会适时地使用一些注释并且引导读者进一步阅读其他作者的相关文章。

罗莱斯写道，圣司提反弥撒结束后，贝克特“身披斗篷，里边仍旧穿着教士的法衣，他还悄悄地带了一些圣餐仪式中经过‘祝圣’的面饼(圣体)。所有这些都表明贝克特显然已经做好了准备以接受最残酷的考验，之后在十字架的引导下，他骑马前往城堡”(Knowles, 1951: 77~79)。在此需要顺便指出的是，大主教的十字架“确实做工精致且坚固耐用，因为六年以后那

四名骑士对贝克特行刺的时候还曾经想过用十字架的柄猛击他的头部将其杀死”（第 77 页）。而有关大主教托马斯的冰岛传奇故事则直截了当地描述说：“托马斯认为圣体[圣体就是圣餐仪式中经过‘祝圣’的面包]能庇护自己，这一想法不但出于自然的恐惧同时也出于对怜悯慈爱的上帝的坚信。”（Robertson, 1875, 第 1 卷：第 209 页）贝克特料到亨利仍然不敢公然反对圣餐仪式的任何规定，因此他有意让众人都知道自己随身带着圣体从而能逃过身体上的攻击和迫害。运用这一相同的手段，贝克特在国王那帮成天喝得醉醺醺且动辄以武力相威胁的贵族面前阐述自己的观点和决定的时候也能确保安然无恙。罗莱斯继续写道：

贝克特在院中下马，在他身后，城堡的门也关上了（贝克特顿时与自己的众多支持者们隔绝开来），他从跟随自己的擎十字架者手中接过大主教的十字架。（坎特伯雷大主教外出巡视时有权带一名手举十字架的随从，贝克特身边的这名举十字架者是一名年轻的威尔士人。在克拉伦敦制宪会议期间，由于贝克特不得不屈从于亨利的意愿，他因此还遭到了这名年轻人的谴责。）此时，包括伦敦的吉尔伯特在内的一些主教则站在城堡门口。贝克特身边的一位名叫休的教区执事[此人后来成了考文垂的主教（bishop of Coventry）]走到吉尔伯特跟前对他说：“伦敦的主教大人，大主教正亲手举着十字架走过来，您能否靠边让一让？”吉尔伯特则答道：“年轻人，此人从来都是一个傻瓜，他到死也仍然是个傻瓜。”赫里福德的罗伯特

## 第二章 宗教范式和政治行为

(Robert of Hereford)是贝克特过去的老师,他试图从贝克特手中夺过十字架,但没能成功。吉尔伯特此时则从另一旁靠近贝克特,他一边出言不逊地戏谑贝克特是一个傻瓜,一边试图将十字架从其手中抢夺过来。伍斯特的主教罗杰[此人是亨利二世的表兄,但他支持贝克特]不满吉尔伯特的这一举动,遂谴责道:“你不愿让主教大人举着他的十字架,意欲何为?”他的谴责遭到对方尖锐的回击,说伍斯特的主教总有一天会因为自己所说的这一番话而后悔的。主教们于是都退到两边,贝克特则举着十字架独自前行。他穿过大厅,众人则尾随其后。此时,吉尔伯特又上前拦住贝克特并说道:“让你的一个执事人员来举十字架。”贝克特拒绝了这一要求。吉尔伯特又说道:“那就让我来举,我是你的枢机主教长(吉尔伯特所言不假,在很多重大的国家宗教仪式中,伦敦的主教作为高级教士往往充任坎特伯雷大主教的主教长)。你难道没有意识到你的举动已经对国王构成威胁吗?万一你用十字架作武器来暗算国王,而国王被迫拔剑抵抗,我们如何能劝阻你们二人呢?”贝克特答道:“十字架是和平的标志,我举着它是为了保护我自己,同时也为了拯救英国教会。”(Knowles,1951:77~79)

囿于篇幅,我们不能完整地分析这一阶段的社会结构以及象征意义,同时,我们也不能将这一阶段置于教会与国家不断发展变化的关系过程中加以详尽地阐释。此外,当时教会内部的关系也错综复杂,难以在此一一列举。无论如何,贝克特是

绝不愿意妥协的，而弗里奥特则不惜一切代价试图阻止教会的十字架与国王的宝剑直接交锋。他可能不愿让教会的十字架因贝克特的不理智行为而蒙上耻辱，但最让他担心的是一旦国王被激怒之后可能采取的报复行为。因为此类事件不乏先例，很多主教就是在亨利的先辈手中被处以肢解、割舌或挖眼等酷刑。如今，任何人都无法否定十字架和剑所具有的男性生殖器的象征意义。在西非社会中，土地的祭司这一“教会”阶层通常被象征性地当作大酋长的“妻子”，而大酋长本人是政治—法令权威的化身。贝克特在潜意识中可能不愿意充当这一“妻子”的角色，他和亨利都更愿意做“丈夫”。贝克特手中沉重的木质十字架对亨利的剑和王杖形成了威胁，这一宗教的象征着男子气概的符号向同样代表着国王英勇强壮的男人气质的剑发起了挑战。罗莱斯接着写道，主教们不再阻拦贝克特，他们退到两边，众人心想他这次是死定了。随同贝克特进入内室的只有他的两位执事赫伯特和费兹斯蒂芬，二人后来成为贝克特传记的作者。众主教则在门外等候，在忐忑不安中等待厄运的降临。

当约克主教罗杰(此人一直和贝克特争夺管辖英国各郡主教的大主教职位)进入城堡的时候，这一幕戏剧便带有了一丝极具讽刺意味的喜剧色彩。约克主教之所以姗姗来迟，一方面是想让自己一出场便能吸引众人的注意，这也是到剧院看戏的王后所惯用的策略。另外，根据某些历史文献的记载，罗杰迟到的原因是为了替自己制造不在场的证据，以防将来被人指责参与陷害坎特伯雷大主教(据说他曾经同国王一



## 第二章 宗教范式和政治行为

道密谋除掉贝克特)。罗杰未经许可,让随从也扛了一个十字架(说他未经许可是因为只有坎特伯雷大主教才有资格在自己教区管辖的领地之外命随从举着表明自己身份的十字架),这样一来,城堡内就有了两个十字架,两个十字架就如同两把随时会用来决斗的长矛。(尽管托马斯举着自己的十字架,而罗杰为了篡夺坎特伯雷大主教一职也举着自己的十字架,但历史毕竟不是一出闹剧,两人也不会在一瞬间便相互争斗在一起。)国王在贝克特到来之前就已经来到城堡的楼上,此时他下令让主教们前去参加会议。(Knowles, 1951:79)

国王退到城堡的楼上,这一举动很让人好奇——我认为在所有关于北安普敦会议的历史材料中未曾有学者留意过这一点——因为它使得亨利和贝克特在克拉伦敦制宪会议中的关系完全颠倒过来。在克拉伦敦会议期间,亨利居于支配地位、自以为是,而贝克特则犹豫不决、一味妥协退让。情况之所以发生转变或许是因为亨利的耳目从圣司提反教堂回来以后,向他报告了贝克特如何主持弥撒以纪念基督教第一位殉道者。有资料表明“国王的一些亲信和随从”跑回城堡告诉国王,贝克特将亨利及其贵族们比作迫害圣司提反的凶手。虽然威廉·费兹斯蒂芬称这种说法“用心险恶”,但情况的确如此。我自己的想法是,亨利在得知这一消息后便非常清楚托马斯的意图,并且他也知道在当时的情况下,自己根本没有办法应对托马斯这一杀身成仁的殉道策略。贝克特在早些时候一次同国王的秘密会谈中,已经向亨利表达过自己“愿意为主殉难”的想法。

亨利现在意识到，贝克特决心已定。根据罗莱斯的记述，尽管亨利面对的是一群堪称英国中世纪时期最有能力同时也最富学识和见地的主教，但他也只能恫吓这些高级教士们以便让他们来阻止贝克特的举动。然而亨利自从和贝克特成为朋友的那天起便深知他的固执和勇气，当他听说贝克特正举着十字架、怀揣圣体向城堡进发的时候，不免十分恐慌。温斯顿对此有如下的记述，“亨利本来不愿意激化君权和教权之间的矛盾，他甚至对自己暴戾乖张的脾气颇有忧虑”（Winston, 1967: 185）。但这一举动在我看来却是：亨利无意中已经认识到备受磨难、最终殉道这一根范式已经支配了托马斯，他惟一能做的就是用暴力将其除去。然而这样做的代价无形中不但成全了托马斯杀身成仁的目的，而且还会壮大教会在国内和国外的声势和地位。因此我敢断定，亨利当时一定非常恐慌。但他很快恢复了镇定，接着又召集主教们到楼上开会并对他们进行恐吓和威胁。众人告诉亨利，托马斯把他们申斥了一顿并且警告他们今后不得对他进行任何世俗的指控和审判。亨利闻言大为恼怒，并说这是对克拉伦敦法令第 11 条的刻意违犯，因为这一条法令规定主教必须参加所有由国王受理和审判的案件，除非这些案件是暴力和凶杀的血案。此时托马斯持十字架在楼下大厅等候国王，但亨利似乎还不愿意下楼，他打发身边的几个贵族去问托马斯是否准备呈递账目。因为根据上星期五的约定，托马斯必须将自己担任枢密大臣一职时的账目清单递交给亨利查对，并且还要找人为自己所欠的债务作保。此外更为重要的是，亨利得知贝克特十分不满其他主教在国王的授意下对自己进行宣判（亨利的这一计谋旨在挑拨众主教和贝克特的关系，使他们彼此不和从而分裂），因此他已经向教皇提起申诉。

## 第二章 宗教范式和政治行为

亨利认为这分明是对克拉伦敦法令的公然抵制，他打发几名贵族到楼下会见贝克特就是想知道后者是否还坚持向教皇申诉。

托马斯用了很长时间来回答这些问题；他已经收到正式的免除债务的证书，因此自己已经没有义务向国王呈递担任枢密大臣一职时的账目单；至于找担保人的问题，托马斯回答说他的一些同事和朋友愿意为自己提供更多的担保；申诉则是针对那些副主教而提出的（副主教指职位低于大主教的各郡主教），因为他们指责他处事不公，并且还违犯教会的先例；他因此将坚持自己的申诉并且把自己以及整个英国教会交托给教皇。（Knowles, 1951: 79~80）

贝克特的这番答复是对君权的公然藐视，他显然已经破釜沉舟，没有给自己留下任何退路。

由于篇幅所限，我们在此不能详尽叙述之后发生的事情，但它们都跌宕起伏、引人入胜，同时充满了象征意义而且极富戏剧色彩。最终，主教们既不愿意同国王决裂也不愿意背叛英国教会和罗马教廷。相对于罗马教廷这一方面而言，主教们都很清楚，一旦由他们来宣判贝克特有罪，势必会极大地削弱自己的地位。然而他们同时也必须顾虑到贵族们的利益，这些贵族越来越憎恨贝克特——有人甚至建议将其阉割。众主教的意见也不尽一致，伦敦、约克以及奇切斯特的主教是贝克特的死对头，他们试图通过借刀杀人的方法将其除掉。弗里奥特尽管老迈，但脑子却一点也不比别人慢，他想到了一个办法：主教们可以向教皇控告托马斯不但自己出尔反尔而且还强迫他们违

背自己的誓言。如此一来，或许可以逼托马斯辞去大主教一职。亨利当即对这一计谋表示赞同，但是他却没有耐心等着教皇来做出最终的裁决。如果有人愿意替他干这一见不得人的勾当，他想现在就动手除掉贝克特。我们可以想象一下贝克特当时的心情，他貌似镇定，和自己的两名执事静静地在楼下等候国王的决定——如同一名学生在咖啡厅里等着自己一次重要的口试成绩的公布。亨利最后决定让所有的主教去威逼并且恫吓托马斯，这些人在弗里奥特出谋划策之后已经消除了分歧并决定在向教皇申诉时统一口径，一起向托马斯发难。据资料记载，林肯郡主教罗伯特当时泪流满面，其他很多人也几乎伤心落泪。奇切斯特的希拉里(Hilary of Chichester)一贯憎恶托马斯，因此由他代为传达众主教们的决定。希拉里说，托马斯的愚蠢和固执将大家置于进退两难的境地，他先是让大家立誓遵守克拉伦敦法令，但却在北安普敦会议上要求众人违背当初的誓言。大家别无他法，因此决定向高一级的教会机构申诉——向教皇申诉。托马斯回答说，冤冤相报永远不是解决问题的办法，他现在才明白克拉伦敦法令违背了教会的法规——而教会的法规是由上帝制定的，是在历史上惟一有效的法规。因此大家根本没有必要恪守一个当初就不应该立下的誓言，克拉伦敦制宪会议期间遭到否定的一切现在都可以再立起来。众人闻言后立刻上楼向国王禀报，亨利此时非常冷静和理智，他答应不让主教们参加对贝克特的审判，但同时也表示贝克特担任枢密大臣时的财务和债务问题还远未了结，所以不会放弃对他的指控。众人如释重负，重又下楼和自己的大主教坐在一起。

漫长的一天就要结束了。贵族们因为不必像主教们那样

## 第二章 宗教范式和政治行为

受到诸多教规的约束，因此显得肆无忌惮。他们高声谴责贝克特，骂他是“叛徒”并叫嚷着要判他终身监禁，因为大家都知道终身监禁是贝克特最为惧怕的惩罚。盛怒之下的贵族们纠集在场的郡长和大小领主冲到楼下向贝克特宣读判决，只有亨利和其他少数几个人留在楼上。面对来势汹汹的贵族们，托马斯并未起身，他仍旧端坐着，手中紧握着他的十字架。慑于贝克特的威严，贵族们似乎有些犹豫，关键时刻却没有人愿意站出来宣读判决。最终，莱斯特伯爵这样一位并不惹人厌烦的贵族不得不扮演这一极不光彩的角色——因为贝克特同亨利一样都是难以对付的人物。莱斯特还未进入正题就被贝克特打断，贝克特认为所有在场的人都无权对自己进行指责。莱斯特闻言后更加结结巴巴，不能再说下去，而康沃尔伯爵也不愿意揽这苦差事。看来，这一任务只有留给圆滑的奇切斯特主教了，他必须不失时机地打断托马斯的话并宣布他犯有叛国罪，然后要求他必须听完对自己的宣判。贝克特猛地站了起来并宣称任何人都没有资格来审判他们的大主教，这一出人意料的举动旨在表明自己的权威无可侵犯，然后他迅速穿过大厅朝门口走去。众人再次被这一举动激怒了，他们高声叫着“叛徒”，不少人从地上捡起灯心草和砖块石头向贝克特投去。混乱中贝克特绊倒了一捆柴火，此时又有人在他身后高声叫骂着。叫骂之人便是亨利之父的私生子汉姆林和伦道夫·德·布洛克（此人后来为刺杀贝克特的凶手提供诸多便利条件并安排他们住在索特伍德城堡内。贝克特逃亡法国之后，国王将坎特伯雷大主教的田产赏赐给了布洛克），他们跟着众人一起高叫着“叛徒”！这二人的言行显然激怒了贝克特，他突然转身冲着汉姆林啐了一口并骂道：“你这个举止粗鲁的杂种！如果我不是一名教士，

我一只手就能摆平了你。至于你(指德·布洛克),别忘了你家里已经有人被绞死了。”(罗伯逊,《文献材料汇编》,1875,第1卷:第39页)此时的贝克特不再是平日温顺谦恭的基督徒,而是勇猛好战的诺曼人,与其祖先古丹麦维金人一脉相承。当年维金人的头领罗洛大公(Rollo)就曾经从卡洛林王朝的国王手中夺得了大片的土地。这位出身伦敦普通市民家庭的大主教独自一人对抗着众人的骚动和谩骂,他们当中既有贵族,也有暴徒,还有很多无知和愚昧之人,但大多数人都野蛮凶残。贝克特此时在随从的簇拥下冲出了房间,来到了城堡与外郭之间的堡场。堡场的门紧锁着,看门的人当时为了一点私事正和别人扭打在一起——所有人在那一天似乎都很暴躁——但是一大串钥匙就挂在墙上。碰巧的是,随从们试第一把钥匙的时候,门便应声而开了。后来有一则关于圣托马斯的传奇故事就是根据这一情节改编的。托马斯出了大门之后,和他的随从们纵身上马。他们策马穿过北安普敦城,街道两边的群众则欢声雷动。当天晚上,贝克特邀请了很多普通民众到圣安德鲁修道院共进晚餐,他的这一做法显然受到了耶稣就婚宴所讲的充满寓意的小故事的启示。由于很多教会人员和贵族出于恐惧背叛了贝克特所领导的英国教会,因此这一次有很多普通民众参加的晚宴在某种程度上弥补了这种缺憾。我的叙述到此就必须打住了;之后在一个电闪雷鸣、风雨交加的漆黑夜晚,托马斯乔装打扮后同几个随从一起逃离了英国。此后的六年时间里,托马斯在法国庞蒂涅的西多会修道院以及其他的庇护所辗转流亡,由此拉开了自己杀身成仁这一最终的悲剧性时刻的序幕。我们在此还必须注意的一点是,亨利并没有试图去阻止托马斯逃离英国,这二人之间的爱恨情仇很难截然分开,而二者

## 第二章 宗教范式和政治行为

的个性也是很难界定的。

我在此想要说明的是,符号是不断变化中的实体而不是一成不变的习得性标志;符号是事件的模式和标准,其自身也受到包括友谊、性欲以及政治等人类交往行为的情感的影响;而那些行为的范式体现着众多意义相近的符号的组合及其前后相继的发展关系,这些范式调和了人的理想和受到各种各样愿望和利益支配的社会行为之间的对立和冲突。贝克尔与亨利由朋友变为仇敌所经历的一些重大事件就包含着诸多社会戏剧的因素,我在本章引用这些事件旨在说明个人的行为以及国家的事务是如何被世人所铭记,并逐渐演化成传奇故事乃至历史文献的,这其中的原因就在于人们头脑中基本的行为方式已经被具体化从而规定了个人在诸如教会和国家这一类集体性的历史中的行为方式。

### 参考文献:

Anouilh, Jean.

1960 *Bucket of the Honor of God*, tr. Lucienne Hill. New York: Coward-McCann.

Berington. Rev. Joseph.

1793 *The History of the Reign of Henry the Second*. Basil: Tourneisen.

Brown, Paul Alonzo.

1930 *The Development of the Legend of Thomas Becket*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Churchill, Winston,

- 1956—1958 *A History of the English-Speaking Peoples*. London: Cassell. Vol. 1.
- Eliot, T. S.
- 1935 *Murder in the Cathedral*. New York: Harcourt, Brace.
- Foreville, Raymonde.
- 1943 *L'Eglise et la royauté en Angleterre sous Henry II Plantagenet, 1154—1189*. Paris: Bloud and Gay.
- Fry, Christopher.
- 1961 *Curmantele*. London: Oxford University Press.
- Hutton, Rev. W. H.
- 1899 *St. Thomas of Canterbury: An Account of His Life and Fame from the contemporary Biographers and Other Chroniclers*. London: Nutt.
- Jones, Thomas M., ed.
- 1970 *The Becket Controversy*. New York: Wiley.
- Kern, Fritz.
- 1970 *Kingship and law in the Middle Ages*. New York: Harper Torchbooks. First published 1956.
- Knowles, Dom David.
- 1951 *The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket*. London: Cambridge Univer-



## 第二章 宗教范式和政治行为

sity Press.

—.

1970 *Thomas Becket*. London: Black.

Magnússon, Eiríkr, ed.

1875 *Thómas Saga Erkibyskups*. In *Materials for the History of Thomas Becket*. Ed. Rev. James C. Robertson. London: Her Majesty's Stationery Office.

Milman, Henry Hart.

1860 *Life of Thomas à Becket*. New York: Sheldon.

Mountfort, Will, and John Bancroft.

1963 *Henry the Second, King of England*. London: Tonson.

Mydans, Shelley.

1965 *Becket*. New York: Doubleday.

Pollock, Frederick, and Frederic Maitland.

1895 *History of English law before the Time of Edward I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robert of Gloucester(1260—1300).

1845 *The life and Martyrdom of Thomas Becket*. London: Percy Society.

Robertson, Rev. James C.

1859 *Life of Becket*. London: John Murray.

—, ed.

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

- 1875—1883 *Materials for the History of Thomas Becket*, vols. 1—5. London: Longmans, for Her Majesty's Stationery Office.
- , ed.  
1965 *Materials for the History of Thomas Becket*. London: Kraus Reprint.
- Tennyson, Alfred.  
1884 *Becket*. London: Macmillan.
- Turner, Victor.  
1969 *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Chicago: Aldine.
- Winston, Richard.  
1967 *Thomas Becket*. New York: Knopf.

### 第三章 伊达尔戈：作为社会戏剧的历史<sup>①</sup>

1810年的墨西哥独立革命十分生动地说明了根范式在一系列的社会戏剧中所发挥的作用，这场革命为我们进一步研究政治行为的社会背景中所包含的一些特性提供了机会，“场景”（field）和“竞技场”（arena）就属于此类社会背景。

这场反对西班牙殖民统治的战争尽管与美国反对英国殖民统治的独立战争有很大差别，但二者在很多方面还是颇为相似的。包括休·汉密尔（Hugh Hamill）在内的一些历史学家将这一时期的革命称作“伊达尔戈起义”或“暴动”。曼纽尔·伊达尔戈这位多洛雷斯（Dolores）教区的主教在瓜纳华托州宣布起义的时候，也就标志着墨西哥从此进入了摆脱西班牙殖民统治的革命时期，这一过程十分漫长，墨西哥的政治逐渐从西班牙的殖民制度过渡到如今的革命制度党（PRI）所确立的政府结构。其他的历史学家则多少具有普列汉诺夫式的纯粹主义观点，他们十分反感“伟人”或者“个人崇拜”的历史观，刻意贬低个人在历史中的作用。有的学者则不认为这是一次叛乱，他们认为尽管革命遭受诸

---

① 我于1970年4月在布兰迪斯大学人类学系首次宣读了这篇文章。

多困难险阻，但这仍然是一场持续至今并且颇有成效的革命，1810年的独立战争是这场革命的开始阶段。然而对于一位人类学家而言，他必须从种种纷繁芜杂的传闻和猜测中找到事实的真相。神话和符号都是普遍的并被大多数人所接受的文化，人类学家因此将它们看作事实的重要组成部分。无论如何，伊达尔戈暴动这一墨西哥独立运动的最初阶段之所以让人感兴趣，主要是因为它恰好处于殖民统治和民族独立这两个阶段的中介位置。在短暂的却极具戏剧性的征服阶段之后，墨西哥历史上的殖民统治持续了三个世纪之久，这一时期既漫长又单调（当然，最近有历史学著作正试图改变人们对这一段历史的单调乏味的印象）。最终，在经历了血腥的殖民战争、内战以及革命的动荡不安和混乱局势之后，墨西哥才成为一个独立的国家。伊达尔戈1810年举行暴动反抗总督的统治，1821年墨西哥获得政治独立后，阿古斯丁·德·伊图尔维德（Agustin de Iturbide）曾短暂地当过皇帝。1810年至1821年这11年就构成了一个复杂而又充满戏剧性的中介性阶段，暴动之前漫长而又缓慢的历史过程被一系列迅猛的社会戏剧所取代，从而将隐藏在漫长的历史进程中的诸多矛盾和对立揭示出来，并创造了新的神话、符号、范式以及政治结构。伊达尔戈1810年9月16日在多洛雷斯教堂的中庭宣布起义的时候已经不是小伙子了，而是一位57岁的老人。1811年他在奇瓦瓦（Chihuahua）被处决的时候还不到58岁。然而正是他带领墨西哥开始了朝向民族独立这一通过仪式的进程，谋求独立这一短暂的社会戏剧在他看来就是广大民众的起义和暴动，他因此不但是符号和神话的借用者和创造者，而且其自身就是一个符号。如今在墨西哥的大小城市中，人们都可以看到一些由何塞·奥洛兹库（Jose Orozco）、

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

大卫·斯奎洛斯(David Siquieros)、迪亚哥·里弗拉(Diego Rivera)以及其他画家创作的著名壁画,这些壁画集中表现了伊达尔戈起义之后的半年时间内所发生的故事:开始的时候所向披靡,后来则屡遭失败。这些画已经成了很多城市的普遍标志。此外,以伊达尔戈命名的城镇、乡村、公园以及街道比比皆是,甚至墨西哥的一个州也被命名为伊达尔戈。每年9月15日的午夜,墨西哥合众国的总统都会出现在位于墨西哥城佐卡罗民族宫的大阳台上,向民众发表演说并高呼“墨西哥万岁”!据说当年伊达尔戈在多洛雷斯教堂发动起义时,也曾慷慨激昂地高呼“墨西哥万岁!”并以此来鼓动众人。墨西哥大大小小的公园和广场上也随处可见伊达尔戈的塑像。墨西哥年高德劭的历史学家加斯托·希尔拉(Justo Sierra)曾经说过这样一段话:“他的目的只有一个,那就是对一个国家的爱;没有这种爱,国家将不复存在;他开创了这种爱:他是墨西哥之父,也是我们全体人民之父。”[《墨西哥地方的政治进步》(*Evolución política del pueblo mexicano*), 1957: 150]然而马利亚诺·库埃维斯(Mariano Cuevas)等一批保守的历史学家则试图破除伊达尔戈这一神话,但这一企图似乎成效不大。人们现在并不在意伊达尔戈同他的几个情妇或者女佣生过多少私生子,也没有人想去追究他手下的印第安人在瓜纳华托州和巴利亚多利德州肆意屠杀、哄抢商品并奸淫妇女的种种暴行。此外,颇让伊达尔戈自负和满足的“美洲总司令”这一稀奇古怪的头衔和制服也被人们遗忘了。伊达尔戈曾经公开自责自己发动的这场战争屠杀了众多的无辜,但人们似乎根本不在意他的这一番忏悔了。此人被符号所吞没并且成为共同体的象征,他体现的是一个充满团结友爱的墨西哥而不是一个有着结构秩序的墨西哥。

伊达尔戈发动起义之后的五个月时间之内，他是自由的（他于1811年2月21日被捕），这一段时间内发生的事件可以按照社会戏剧式的先后顺序进行描述，并且可以从社会戏剧与社会场景这一关系的纬度加以分析。当然，这一分析会遇到很多问题，有些是个人的，有些或许客观上是无法解决的。第一个问题同我自己对伊达尔戈暴动的认识有关，我主要是通过二手的历史材料来了解这一事件，而这些历史材料大部分是用英文写的。其次，要分析伊达尔戈起义这一过程所处的重要的社会和政治背景的特性无疑是很困难的，因为这需要大量完整详尽的资料，然而我个人认为要想获得这些资料不但现在不可能而且将来也不可能。汉密尔认为，没有人确切地知道伊达尔戈在多洛雷斯教堂号召人们去战斗时到底说了些什么，而多洛雷斯的战斗号召却又是墨西哥民族独立这一通过仪式的起点（Hamill, 1966: 121）。此外，最近由杰塞斯·索特洛（Jesus Sotelo）、佩德罗·伽卡（Pedro Garca）和胡安·德·阿尔达马（Juan de Aldama）三位学者所分别编撰的历史著作也说不清楚伊达尔戈是在何处发表他的这一番战斗演说的——他当时是站在窗边还是在大厅的入口处？他们三人对这场演说的观点也各不相同。比如阿尔达马认为演说结束的时候并未出现群情振奋的高潮，但索特洛却认为伊达尔戈结束演说的时候“声音高昂，充满战斗的勇气……（说道）：‘瓜达卢佩圣母万岁！我们将为之战斗的南美洲万岁！’”但是他并没有呼喊过“墨西哥万岁”这样的口号，可是我曾经在电视上听到过墨西哥前任总统哥斯塔夫·迪亚士·奥德兹（Gustav Dias Ordaz）喊过这样的口号，他当时是在多洛雷斯伊达尔戈的大教堂门廊处发表这番演说的，只不过他的这句口号一点也不慷慨激昂。很多人批评

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

迪亚士·奥德兹,说他去多洛雷斯根本不是出于爱国的激情,而是害怕遭到报复。在1968年的学生运动中,这位总统下令枪杀了至少90名学生并且未经审判又将80多名教师和学生关入狱中。正是因为这些暴行,所以他不敢像其他总统一样在墨西哥城高呼这句口号。

尽管面对很多困难,但一位有着历史意识的人类学家仍然能够设法收集有用的资料,并利用这些资料尝试着对这场独立运动所处的社会场景的特性做出初步的阐释,而他的这一纲领性的阐述无疑是具有启示作用的。墨西哥革命的先驱们以及其他众多反叛者在公众的心目中已经演变成为具有神秘色彩的英雄人物,这一观念与澳大利亚的土著以及特罗布里恩德岛民的某种崇拜和信仰非常相似,澳大利亚土著所崇拜的白昼精灵(Dawn Being)以及特罗布里恩德岛民所崇拜的祖先据说都是从地洞里钻出来的。这一比较十分贴切,因为这些反叛的英雄人物都是土生土长的墨西哥人,他们几乎全都是南美洲人而不是西班牙人,他们是这一新世界所孕育生长的孩子们。此外,他们既不是克里奥尔人(Criollos)(生于讲西班牙语美洲国家的纯西班牙血统的人),也不是美洲土著印第安人或者梅斯蒂索混血儿(生于美洲西班牙语国家的西班牙人和印第安人的混血儿)。由于这场独立运动从历史的时间观念而言是新近发生的,因此为我们提供了大量的历史文献以及其他书面资料和丰富翔实的客观依据,这些对于我这样的一个美洲人而言都是未曾期望过的,因为我们这样的学者似乎已经习惯于对口头传统或者某位老人已经模糊不清的回忆进行研究,所以未曾期望过有如此翔实的资料。此外,这一革命的时期还有很多统计的数据可供利用,但不能过分地依赖这些统计数字。

我选择研究伊达尔戈革命是因为它在很多意义上都具有开创性的特点，此外，我在墨西哥克雷塔罗、多洛雷斯、瓜纳华托、塞拉亚以及瓜达拉哈拉等地旅行时沿途对伊达尔戈事迹的所闻所见增加了我个人的研究兴趣。我认为对伊达尔戈革命进行研究有助于我找到一种介于社会戏剧和革命过程之间的形式[此处的社会戏剧取其传统的含义；肯尼斯·卡尔斯顿曾经发表评论，认为我应该使用“基本型冲突”(constitutive conflict)这一概念来替代社会戏剧(Kenneth S. Carlston, 1968: 425~434)]。这场革命虽然最终并未成功，但由于过程化单位无论其数量如何微不足道，都必然会在社会时间中留下符号的沉淀物供我们挖掘。伊达尔戈起义最终失败了，然而这一事件的确切本质却足以使我们产生理论分析的兴趣，它在现实的历史时间中所留下的符号沉积物对于其后发生的戏剧和革命的进程具有潜在的影响力。对于伊达尔戈这个人而言，起义确实是失败了，然而在某种意义上而言他又是成功的，因为它奠定了一个新的神话，神话中包含着一整套全新的范式、目标，并且激励着墨西哥人为自由独立而奋斗不息。

我手中所掌握的伊达尔戈起义的历史资料并不多，其中包括汉密尔、莱斯利·辛普森(Leslie Simpson)、路易斯·维罗诺(Louis Villoro)、帕特里克·麦克亨利(J. Patrick McHenry)、埃里克·伍尔夫(Eric Wolf)以及加斯托·希尔拉等人的著作。汉密尔的著作涉及了这次起义的很多历史事实，使我获益颇多。我在此想要说明的是，在拥有足够的史实这一基础上如何用社会戏剧的诸多术语来分析这些历史事件，同时又不脱离人类学研究的领域。伊达尔戈起义这一社会戏剧最初是在一个小城镇上演，但它逐渐以暴力的形式蔓延到了整个区域；这一



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

戏剧所处的更大的场景不仅仅包括整个新西班牙(新西班牙远比现代的墨西哥大得多,墨西哥也包含在这一范围之内),而且还同西欧以及新生的美利坚合众国有关。更为重要的是,1810年至1824年间拉丁美洲的克里奥尔士兵普遍的暴动和骚乱也同这次起义密切相关。这一事件确切地说最初是由克雷塔罗文学和社会俱乐部的几名成员密谋策划的,其中就包括曼纽尔·伊达尔戈和胡安·阿尔达马两位神父以及一位名叫伊格诺西奥·阿连德(Ignacio Allende)的克里奥尔军官,此人掌管着地方民兵。这三人的头日后被砍下后穿在杆上,并排挂在瓜纳华托奥尔洪迪迦小镇最大的谷仓的顶上,任风吹日晒地慢慢腐烂。而奥尔洪迪迦就是伊达尔戈取得重大胜利的地方。这些脑袋当初在俱乐部中碰在一起的时候,最初讨论的话题极有可能是百科全书编撰者的教条以及法国革命。他们或许还讨论过如何将耶稣会会士的信条[比如苏亚雷斯(Francisco Suarez)所信仰的观念]用来解决现实的问题,比如政治的独立和自决权力究竟应该属于君主还是民众?在欧洲,西班牙国王费迪南德七世被拿破仑废黜,他的长兄约瑟夫攫取了西班牙的王位。这一事件使得文学和社会俱乐部的主要人物们开始认真地制定一项计谋以便将自己的理论运用到实际的政治舞台上。

表 3 :独立运动中的关键日期

1765—1772	加尔维兹(Galvez)以及德·克洛克斯(De Croix)总督试图仿效波旁王朝的中央集权制度对新西班牙进行改革
1763—1788	美洲革命
1767年6月24日	加尔维兹驱逐耶稣会会士,此举引发普遍的抗议和暴动。加尔维兹绞死了85人,监禁了674人并采取报复手段放逐了117名印第安人和梅斯蒂索人

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

续表

1788	西班牙国王查尔斯三世去世。戈多伊(Godoy)成为西班牙实际的统治者
1795	戈多伊同拿破仑签订协议
1808	拿破仑绑架查尔斯四世并废黜费迪南德王储
1808	墨西哥克里奥尔市议会拒绝承认约瑟夫·波拿巴为西班牙国王
1808年9月13日	西班牙《观众报》宣称加里拜为总督,承认塞维利亚的军人政权为革命中的西班牙临时政府
1810年9月16日	曼纽尔·伊达尔戈发表多洛雷斯战斗号召
1810年9月26日	伊达尔戈同阿连德率起义队伍攻陷瓜纳华托
1811年1月17日	伊达尔戈在卡尔德洪桥被卡尔加(Calleja)击败
1811年3月21日	伊达尔戈和阿连德被起义部队一个名叫埃里佐多(Elizondo)的叛徒出卖,在萨尔蒂约(Saltillo)附近被捕
1811年6月30日	伊达尔戈在4个月的审判之后被枪决
1815年12月22日	莫洛里斯(Molores)被枪决
1820	西班牙在里亚哥(Riego)上校的统治下成立了自由政府
1821年9月27日	伊图尔维德在“伊古亚拉(Iguala)的策划下”宣称自己是独立的墨西哥的皇帝,保守派和自由派组成了短暂的联合政府
1822	伊图尔维德被废黜
1824	伊图尔维德被枪决,联邦的合众国政府成立

危机由此便开始了,然而他们策划的计谋实在天真幼稚,不免让人觉得同情和伤感。洛斯拉各斯的圣胡安每年都要举行一场盛大的狂欢节,届时大约 35,000 名印第安人将同其他朝圣的人一道前往圣胡安著名的圣母雕像前祭拜,之后的狂欢和庆祝活动将从 12 月 1 日一直持续到 15 日。狂欢节期间还会

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

开设马市,人们可以购买到品种优良的骡子和小毛驴。密谋起义的人也希望从嘉年华活动的马市中买到好马,从而组建自己的骑兵部队。然而在仔细分析了宗教符号及其社会动员力量之间的关系之后,他们认为宗教符号虽然能动员很多人,但这种大众的运动在政治上而言还十分幼稚。吸引众人前往圣胡安(位于瓜纳华托西部)的据说是坎德拉里亚的那尊神奇的圣母小塑像,据说教堂看门人的妻子——一位名叫安娜·露西娅的印第安妇女曾用这尊雕像挽救了一位表演杂技的小女孩(维洛蒂娜)的性命,她当时从高处跌落,不幸正好摔在很多矗立的刀尖上。12月8日(天主教圣母无玷成胎节)这一天是很多朝圣者——多数是印第安人——前往洛斯拉格斯圣胡安朝拜坎德拉里亚圣母的节日,阿连德上尉也打算在这一天率领一支军队以费迪南德七世的名义“宣布”起义,大多数克里奥尔人当时仍然认为这位被废黜的国王才是西班牙合法的统治者。伊达尔戈等人对起义非常自信,他们认为众人肯定会一呼百应,群情振奋地跨上早已备好的战马。起义就如同雪崩中迸出的第一块石头,推动墨西哥进行声势浩大的革命。伊达尔戈和他的朋友们清楚地意识到,其他的城镇多年来也有类似政治讨论小组,他们希望将这些议论政治的群体联合起来共同起义,以摆脱波拿巴家族对西班牙及其殖民地的控制,而克雷塔罗获得独立无疑为他们树立了榜样并指明了方向。有趣的是,伊达尔戈似乎已经注意到将朝拜圣母的乡下民众联合起来的可能性。根据汉密尔的撰述,伊达尔戈号召众人参加暴动的旗帜上出现的是坎德拉里亚圣母的形象,然而他自己更愿意用瓜达卢佩圣母的形象作为自己的旗帜。独立运动之初,西班牙人的财产被剥夺,用来资助这次暴动。

我发现独立革命的初期有一个极为有趣的现象，那就是宗教符号同政治行为有着一种紧密的关系。汉密尔对这一点有如下的论述，他写道：“暴动刚开始的时候，起义的策划者们一直利用宗教的因素使革命合法化和神圣化，因此宗教因素在当时即便没有居于支配地位，但也是极其重要的。当能言善辩的伊达尔戈牧师在圣母像前对众人进行演说鼓动的时候，他激发了众多祭拜者的宗教情感，之后再怂恿他们去抢掠西班牙商人及其财物也就不是一件困难的事了。”(Hamill, 1966: 114)汉密尔还谈到了“伊达尔戈暴动”所具有的“十字军”的特点，他显然忽略了这样一个事实，那就是居住在墨西哥的印第安人的敌人西班牙人也是虔诚的天主教徒。历史上演了极具讽刺意味的一幕，卡斯蒂利亚人(Castilians)竟然变成了“摩尔人”！事实上，洛斯拉各斯圣胡安的圣母也是方济各修会顶礼膜拜之物，而当初第一批到墨西哥的传教士们就是由方济各修会、多明我修会以及圣奥古斯丁修会共同指派的。但是方济各修会却一直反对崇拜瓜达卢佩圣母，而墨西哥第二大主教蒙特法尔(Montufar)及其所领导的世俗修士们却坚持祭拜这一墨西哥的守护神。最终，正如罗伯特·里卡德(Robert Ricard)所言：

西班牙人征服墨西哥之后的大约第十个年头，瓜达卢佩圣母便首次在墨西哥城附近的特普雅克山上向一位名叫胡安·迪亚哥的阿兹台克印第安慕道友显灵。巧合的是，西班牙殖民者科尔特斯(Cortés)到来之前，人们一直在这座山上拜祭托南钦女神(Tonantzin)。瓜达卢佩圣母第一次显灵之后，特普雅克山上每年都香客云集，祭拜活动的规模和人数逐年

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

增加,再加上墨西哥第二大主教蒙特法尔的支持,使得对瓜达卢佩圣母的崇拜大有愈演愈烈的势头,这无疑引起了墨西哥小兄弟会修士的不安和憎恶。

(Ricard,1966:191)

方济各会的修士们认为他们一直费尽千辛万苦试图说服印第安人不要崇拜物质的偶像,要崇拜的是这偶像所代表的上帝和圣灵。然而主教却鼓励人们崇拜瓜达卢佩圣母的神奇画像,这显然是在拜偶像。事实上,一位来自佛罗伦萨的方济各会神父在18世纪的时候曾经对圣胡安的圣母有过论述,他认为,圣母玛利亚在众多的画像和塑像中都向我们展示了她的脸,这是在提醒我们不要将眼光局限在这些物质的偶像上,而应该看得更远,要凭借我们的信仰去感知到她、信念坚定地去崇拜她。

有一点必须记住的是,伊达尔戈是一名世俗的牧师。如果当初起义按照原定的计划进行,那么他就不会举起坎德拉里亚圣母的旗帜号召众人。因为尽管崇拜坎德拉里亚圣母的人很多并且每年都会有不计其数的香客们从遥远的墨西哥城、普埃布拉、圣路易斯波托西以及瓜纳华托赶来,但是坎德拉里亚圣母毕竟不像瓜达卢佩圣母那样受到整个墨西哥民众的信仰和崇拜。伊达尔戈同其他很多美洲的克里奥尔人一样都具有民族认同意识,他们也都愿意号召所有的民众来参加这次革命,然而在发动起义的时候,他却必须依照大众的情感和喜好寻求一些具体的、能被轻易感知并具有戏剧性的符号工具作为民族统一的中心,而不是那些民众应该拥有独立和自决权力的抽象概念。伊达尔戈和其他的克里奥尔人显然受到了自然神论和

法国启蒙运动的影响，他认识到符号中所包括的感性的和充满欲望的这一层意义所具有的社会动员的力量——瓜达卢佩圣母这一复杂的意象就具有这样的社会感召力，她既是母亲的化身，同时还具有祖国、大地以及土著的过去等多重意义。埃里克·伍尔夫曾经写过一篇很有影响的论文，专门论述了墨西哥人对瓜达卢佩圣母的崇拜。诸如“民众享有独立和自决权力”一类毫无意象又抽象空洞的概念显然无法激发和引导大规模的群众运动，而诸如坎德拉里亚圣母一类地方性崇拜的符号并不足以号召整个国家的民众起来参加暴动。汉密尔认为伊达尔戈用坎德拉里亚圣母而不是瓜达卢佩圣母充当旗帜纯属偶然，我对他的这一观点表示怀疑。在克雷塔罗策划起义的密谋者们一开始便决定将这场地方的暴动发展为全国性的独立运动；伊达尔戈或许并没有仔细地制定出一个残暴无情但又富有策略的计划，但是他肯定很清楚地认识到，如果自己要挥舞一面宗教的旗帜号召众人，那么这面旗帜一定要代表最为广泛的联盟和群体，以便将这场革命不断持续下去。

然而当时的情况到底如何，我们是不得而知了。伊达尔戈等人正在策划暴动的时候，政府的密探们也十分活跃，他们打探到了克雷塔罗这一密谋。伊达尔戈在不知道起义已经泄密的情况下，早已决定将暴动时间提前到10月2日并且将暴动的地点也进行了改变。

一时之间，对密谋叛乱者的谴责铺天盖地，很多人以匿名的形式致信西班牙各地方当局表达自己的愤怒之情。阿里亚斯(Arias)上尉也是密谋者之一，此人后来叛变，泄漏了10月2日的起义计划。与此同时，伊达尔戈的好友里阿诺(Riaño)——西班牙当局委任的瓜纳华托行政长官——尽管已

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

经知道伊达尔戈在暴动中扮演的角色,但却不愿意采取行动逮捕他。这一耽误却要了这位西班牙人的性命,因为伊达尔戈手下的印第安人一个月之后便攻陷了瓜纳华托,里阿诺成为第一个被起义军处死的人。现在我们可以详细描述一下前文已经论述过的多洛雷斯战斗号召了。直接导致这一次著名演说的一些事件已经成为墨西哥政治社会化过程中的著名神话,因为每一次的独立日演说以及每一所中学的历史课本都会以不同的方式重复这些事件。如今,墨西哥的5分钱硬币还叫做珀皮塔(Pepita)。珀皮塔最早向伊达尔戈发出警报,告知他起义的机密已经泄漏,因此他的头像至今还被浇铸在5分硬币上。当珀皮塔的送信人佩雷兹(Perez)和阿尔达马(Aldama)(起义的密谋者之一)策马飞奔至多洛雷斯告知伊达尔戈和阿连德起义已经败露时,决定命运和追求真理的时刻便来到了。其他人还在为是否应该逃亡而争论不休的时候,伊达尔戈和阿连德毅然决定马上起义。据说当时阿尔达马正眉飞色舞地劝说伊达尔戈赶快逃命,但是后者沉着地将靴子穿上之后打断了他的话并坚定地说道:“先生们,情况已经很紧急了,我们别无选择,马上拿起武器去抓住好财吝啬的西班牙人。”(“马刺”这一俚语用来指西班牙人,它同时也有“守财”和“吝啬”的意思)这一说法显然具有神话色彩,但也并非毫不可信。

一些学者认为伊达尔戈凭着“一腔豪情壮志”发动了起义,有些人则认为他的这一举动“缺乏理智”,然而包括汉密尔在内的一些学者却认为这一举动“很有逻辑性”,因为投降和逃亡都没有任何出路,而对于一位意志坚决的领导人而言,时间才是决定一切的理由(Hamill, 1966: 120)。考虑到起义之前已经进行了细致周密的策划,再加上伊达尔戈早已开始制造并存储武

器和弹药，因此我认为尽管伊达尔戈宣布起义比较突然和仓促，但绝对是理智的抉择。然而我们也应该注意到一些不利的因素，比如起义者迫于形势被动采取行动以及多洛雷斯其实并不是一个理想的起义地点等。克雷塔罗以及阿连德的故乡圣米格尔(San Miguel)等人口密集的地方比较适合发动起义。但是在星期天发动起义却也抵消了地点这一不利的因素，因为星期天是多洛雷斯传统的集市，届时大量的印第安人和梅斯蒂索人会云集在此参加弥撒，然后再买卖货物。事实也的确如此，星期天上午8点钟的时候，已有600多名男子从附近的农场或骑马或步行来到市镇，伊达尔戈正是在这些人面前发表了战斗号召，鼓动大家参加暴动。很多历史学家现在都认为，尽管伊达尔戈坚信争取独立是起义的主要目标，但他当时所强调的却是要捍卫费迪南德七世对西班牙的合法统治地位，摆脱法国的干涉和约束。费迪南德当时深受墨西哥民众的拥护，法国人对此深感忧虑和恐惧。伊达尔戈进行战斗鼓动的时候很有可能高呼诸如“宗教万岁！”和“邪恶政权必将灭亡！”等口号以便使自己的演讲更有激情。参加伊达尔戈起义的其他成员则将这些口号简单地印制成传单广为散发。伊达尔戈也很有可能发誓要废除印第安人向殖民政府上缴的各种苛捐杂税。就在这次慷慨激昂的演说发表之后，起义的队伍便占领了多洛雷斯，当伊达尔戈带领着他的小股队伍在当天中午穿过阿托托尼尔科小村庄时，他们或许已经打出了印有瓜达卢佩圣母像的旗帜。

阿连德的故乡圣米格尔也在当天傍晚时分发动起义。当地的克里奥尔民兵早就被阿连德鼓动起来，他们同起义者一道攻占了这座城市并将闻风而降的西班牙人关押起来。这一天



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

也有很多“历史事实”被大家广为“关注”，西班牙人的商店被洗劫和抢掠便意味着这是一场民众的骚乱。阿连德一直强调要由克里奥尔人来接管这座城市，同时也要争取印第安人的支持。暴动发生的时候，他有足够的权力来制止暴力和骚乱并且同伊达尔戈一道设立一个革命的临时财政机构，然后再组织一个由当地克里奥尔人组成的军人政府。但是由于参加多洛雷斯起义的大多为印第安农民和工人，阿连德迫于他们的声势和压力，不得不承认伊达尔戈对革命的主导地位。9月19日晚上，伊达尔戈的部队已经来到塞拉亚(Celaya)城下，伊达尔戈向塞拉亚市管理委员会发出了最后通牒。这份通牒表明伊达尔戈已经决定采取严酷的手段，他还威胁说，如果塞拉亚拒不投降，他将杀掉所有被俘的西班牙人质。塞拉亚市的行政长官面对伊达尔戈庞大的部队只能投降，起义队伍在9月21日进入该市并大肆抢掠。

在塞拉亚，伊达尔戈将自己封为“美洲总司令”，这样做是为了吸引更多的人加入革命，壮大起义队伍的声势。参与起义的人员也都被封了各种军衔，还有人被任命为谈判讲和的使者。伊达尔戈已经意识到瓜达卢佩圣母的旗帜足以号令一切并成为团结民众的重要符号，他进而便会想到自己成为领导核心的重要意义。然而不幸的是，伊达尔戈不是军人出身，他或许应该将军队的训练和组织权力交给阿连德这样一位军事人才。如果伊达尔戈愿意充当一位超验的人物，作为体现一个国家或者民族的共同价值的符号，而不是为了短浅的政治利益而赤膊上阵、拉帮结派的话，墨西哥的民族独立运动可能早就实现了。然而此时的伊达尔戈可能既不是这样一位超验的人物，他也没有组织党派之争的政治手段，他更像是一位先知，而革

命情绪高涨的起义者们所组成的好战的共同体又赋予了他诸多充满魅力的个性色彩。超验人物或者实干的政治家这两个术语都可用来分析伊达尔戈当时的情境，而结构性的地位这一概念同样也可以用来分析他当时的处境。在整个革命过程中，南美洲的克里奥尔人一直处于支配地位，所有事件都必须按照他们预定的方向来发展。在这样一种情境之下，我们可以从文化层面对结构性地位进行表述。但是由于越来越多的印第安人参加到了起义队伍中，伊达尔戈的声势和影响力也日益壮大，而阿连德和追随其左右的为数不多的克里奥尔人便显得势单力薄了。西班牙人对印第安人长达三个世纪的统治和压迫在革命的暴力打击下似乎就要结束了，而面对这些感恩戴德的印第安人对自己的顶礼膜拜，伊达尔戈似乎有点精神恍惚了，他身上所具有的宗教性的一面也被强烈地激发出来。革命中所包含的无意识的和非理性的因素迅速将人们淹没，任何理性的谋略都显得苍白无力了。然而起义确实激发了人们的兴趣和想象力，从而对墨西哥的文学和艺术都产生了深远的影响，有人将这些影响称作起义的“存在性”特点。

借用弗洛伊德的术语，我们可以暂且将这场暴动所展现出来的革命行为称作一个“原初心理过程”(primary process)，这样，我们便将伊达尔戈领导的革命同其他地方所发生的相似的过程联系起来，因为这些“原初心理过程”就其本质而言是一致的。原初心理过程并不源自习得性的和有意识的模式，它是所有的人经过长期的经验累积之后突然迸发出来的行为。这些人内心深处的物质需要和精神需要长期以来不能通过任何合法的方式来表达，他们被掌握权力的精英们所统治和约束，而这些精英们统治广大民众的方法类似于弗洛伊德心理分析体

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

系中的“潜意识压抑作用”(censorship)。事实上,在特定的革命背景之下,推翻一个政府的行为属于社会层面,而摆脱压迫与束缚则属于精神层面,这两者之间存在着经验上的关系。暴力同样也具有创造性。通过暴力,很多隐藏在符号背后的文化结构突然之间被揭露出来,其自身也会变成一种模式,推动法律、管理、艺术以及科学向着更新、更有成效的方向发展。法国公社和墨西哥 1968 年的突发事件中也包括了相同的初始过程,阿里·佐尔伯格(Ari Zolberg)1971 年发表的题为“疯狂时刻”(Moments of Madness)的论文对此有过详细的论述。此类原初心理过程所具有的一个共同特点是,它不可避免地要发展变化。众所周知,大多数文化过程都是一些业已确立的原则和规范的结果,然而无论这些规则是单一的、合并还是相互冲突的,它们都不能支配原初心理过程。原初心理过程来自人类深层次的需要,人们的内心深处都渴望着更直接和更平等的交往关系,而这些愿望却又受到社会规范的阻碍和扭曲。社会规范作为制度化结构保持稳定手段总是试图运用伦理的和法律的制裁来约束原初心理过程过于极端的方面,所以原初心理过程总是很迫切地要扫除任何对自己加以约束的个人和群体。人一旦陷入原初心理过程而不能自拔便会显得十分癫狂,总会幻想着要建立一个人间天堂般的王国(或是共和国),任何他觉得对自己的这一欲望构成障碍的事物都会被清除。这种欲望被禁锢的时间越长,原初心理过程最终挣脱束缚之后所采取的形式就越极端。我在前文提到原初心理过程“注定会不停地发展变化”,但我们应该注意的是,原初心理过程决不会在社会真空中发生。当原来的原初心理过程和各种社会规范仍然复杂地残留在一个尚未经过建构的社会场景之中时,这一过程才会

发生。原初心理过程同一场瘟疫有几分相似之处，如果放任自流，则每一个过程都会依照其原来的轨迹完成一个周期的运行。然而瘟疫一定会受到医生的影响和约束，革命也会受到业已存在的结构和政权的控制和镇压。当然，我在此并不是说，革命属于社会的病理学范畴。事实上，据说有些革命具有很好的治疗功效。我想强调的是，诸如革命以及其他一些引人注目的社会运动一类初级的心理过程似乎都有其自身的原因和动力，而运用结构功能主义的一些术语也无法充分地将这些动因阐释清楚。这些过程具有格式塔的特点，总是朝着恰当、完整的圆满结局和高潮发展。

伊达尔戈的战斗号召将民众压抑已久的原初心理过程释放出来，这股力量如滔滔洪水将阿连德和阿尔达马所制定的由克里奥尔人来领导革命的计划荡涤得干干净净。塞拉亚被攻陷之后，瓜纳华托也被起义军占领了。战斗号召发布后仅一星期，起义队伍便猛增至 25,000 人，他们中大多数是印第安人。起义军离开塞拉亚后便直奔瓜纳华托而去，瓜纳华托蕴藏着丰富的矿产，此地的行政长官里阿诺是伊达尔戈从前的好友。进攻瓜纳华托似乎标志着伊达尔戈决意同自己的过去彻底决裂，他不再是一名克里奥尔牧师。里阿诺在他的眼中不过是一名令人憎恶的西班牙佬、一个敌人，而瓜纳华托就是下一个血腥屠杀的狂欢之所。伊达尔戈此时不再是那位教区牧师了，他简直就变成了“伊斯兰圣战组织杰哈德的领袖”。如同苏丹起义的宗教头领艾哈迈德自称为救世主马赫迪一样，伊达尔戈此时也以救世主自居。当里阿诺拒绝接受伊达尔戈的最后通牒，并在奥尔洪迪迦最大的谷仓旁筑起堡垒准备抵抗的时候，伊达尔戈便决定不再约束自己的部下了。瓜纳华托的西班牙人以及

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

众多的克里奥尔人聚集到奥尔洪迪迦严阵以待,这些克里奥尔人显然对伊达尔戈发动起义的真实目的产生质疑。9月28日,起义者对奥尔洪迪迦发动猛攻,防守的人大多被杀。在接下来的两天时间内,攻入瓜纳华托的士兵抢掠了整座城市,他们烧杀奸淫,无恶不作。根据史料记载,阿连德目睹士兵在城内恣意胡为时不禁高声痛哭、大声咒骂,他拔剑试图阻止手下印第安人的暴行,但伊达尔戈却不停地鼓动手下作恶,并许诺无论他们干什么都可以不受惩罚。

原初心理过程将真实的事件转变成了符号供子孙后代解读。对于墨西哥人而言,堡垒——奥尔洪迪迦大谷仓已经变成了一个符号,多多少少类似于法国革命时期的巴士底狱。里阿诺死在谷仓的入口处,他的死也变成了一个符号。伊达尔戈队伍中三名印第安矿工的英雄事迹也变成了符号,这三人“用石板遮住背部,然后踉跄着身子,冒着敌人的枪林弹雨飞奔到谷仓的入口处将大门点燃。熊熊的火焰嘶嘶作响,很快便蹿上了厚重的木头门梁,接着整个大门都被烈焰吞噬了”(McHenry, 1962:81)。这一英雄般的业绩为部队打开了入城的通道,起义者们蜂拥入城,四处哄抢血肉模糊的尸体中散落的钱和金条,这些战死者中既有他们的敌人,也有他们的朋友。墨西哥克里奥尔中产阶级民众被大肆屠杀的时候,阿连德的眼泪和愤怒变成了一种符号,而伊达尔戈对大屠杀的积极参与和纵容也是一种符号。伊达尔戈将起义描述成对墨西哥的重新征服,他认为只有这样才能抵消三个多世纪前西班牙殖民者科尔特斯对墨西哥的血腥征服。这些符号体现了墨西哥通过革命来认识自身这一过程所具有的悲剧性以及创造性的动力。奥克塔维尔·帕兹所著的《孤独的迷宫》(*Labyrinth of Solitude*)一书使我

们得以将历史上截然相对的人物视作“一个单一过程中的方方面面”(Octavio Paz, 1961: 147)。他在书中提到了很多在革命中相互对立的人物,其中包括扎帕塔(Zapata)和卡兰扎(Carranza)、维拉(Villa)和奥布莱贡(Obregon)、马德罗(Madero)和卡蒂纳斯(Cardenas)以及1917年革命中的其他英雄人物。帕兹的这一观点同样可以运用到伊达尔戈起义的诸多英雄人物身上,或者更进一步说,可以运用到整个墨西哥革命过程中出现的英雄人物身上。

现在,我们应该谈一谈伊达尔戈和阿连德这一对英雄人物之间的关系。起义在很多方面都预示着革命即将发生。黑格尔或许对通过争取独立、改革以及革命而形成的三位一体的辩证关系感兴趣。三者之中,独立和革命受原初心理过程的支配,而改革则受规范或者“结构性”过程的支配。奥克塔维尔·帕兹比较了改革和革命过程中的主要人物的不同之处。他认为前者“没有多少传奇色彩”,这一类人因此作为公共政治生活中的英雄人物而受到尊敬;后一类人尽管野蛮粗暴,但这根本不妨碍他们日后成为大众心目中具有神话传奇色彩的英雄人物而受到传扬”[Paz, 1961: 147 ~ 148; 也请参见《民谣》(Corridos)或英雄叙事诗歌]。独立的“正题”(thesis)阶段同革命一样都具有创造神话的特点,伊达尔戈、莫尔洛斯(Morelos)以及玛塔莫罗斯(Matamoros)一类权力显赫、手握兵权的牧师以及阿连德、古雷诺(Guerrero)一类忠心耿耿的武士极大地激发了公众的想象力和包括奥洛兹库以及里弗拉在内的众多艺术家的创作激情。墨西哥1917年的革命则属于“合题”(synthesis)阶段,这一时期的诸多英雄人物同“正题”时期的一样也都激发了民众的想象力和艺术家的创作激情。墨西哥最

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

典型的人是梅斯蒂索人(“混血人”),这一类人的形象通常出现在壁画中,画中的梅斯蒂索人从火中诞生,从白种人与红种人、欧洲人与美洲人、基督徒与异教徒、天主教徒与自由思想者一类相对抗的规则水乳交融般的愉悦以及殊死的抗争中诞生。墨西哥的历史展现了布莱克的这一信条:“我必须毁灭反面的事物以此来拯救相对立的事物。”对于墨西哥而言,反面的事物就是西班牙在墨西哥确立的宗主国地位以及他们所建立的等级的政治结构,其后法国、北美以及其他国家等外来势力对墨西哥政治和经济的控制也是反面的事物。相对立的事物则指体现在墨西哥梅斯蒂索文化之中的西班牙传统与印第安传统的交融。这种交融关系既是神话也是创作的动力。加斯托·希尔拉这位19世纪末期著名的历史学家本人也是神话的创造者,他认为:“墨西哥人是两种人结合的产物、是两个种族的子孙……这是我们灵魂的滥觞之处。”我们在上文提到的三次主要的全民性动乱是这个国家的社会戏剧,人们借助这些社会戏剧已经意识到了这种交融关系早在殖民时期便已存在的事实,他们起初用符号随后用观念来表达这种意识。加斯托·希尔拉并没有过多地论述到梅斯蒂索人的“身体”这一基因交融的产物,他更关注的梅斯蒂索人的“灵魂”(alma一词具有“灵魂”、“存在”、“人类”、“力量和”“结构”等意思),这是一个多世纪以来文化激烈冲突的结果。这种整个墨西哥都具有的梅斯蒂索意识不同于南非的梅斯蒂索人的观念,它使得任何基于印第安的“部落”传统的“运动”都最终以失败告终,此外,任何建立在前哥伦布时期历史和文化基础之上的“运动”在现代墨西哥同样也不能获得成功。在朝向文化融合或者“合题”的发展过程中,伊达尔戈处于人本主义的根源这一起点上,这与我们普遍

理解的南美洲当时所处的社会背景是完全不同的。

我们已经循着伊达尔戈当年的行军路线，描述了在奥尔洪迪迦所进行的惨烈的战事。伊达尔戈似乎很难指派一名新的地方行政长官来取代里阿诺，因为他早就同大多数克里奥尔人产生隔阂并日渐疏远，而这些克里奥尔人中有很多都在地方政府中任职。为了给起义当局提供一套合理的货币体系，伊达尔戈在瓜纳华托设立了一个铸造钱币的场所与墨西哥城的官方造币中心抗衡。接着他又委派一批官员到自己的部队中任职并且还指派了一些起义部队的军官去往各地领导革命。这些人当中不乏出类拔萃的人才，特别值得一提的是何塞·莫洛洛斯(Jose Maria Morelos)。此人是伊达尔戈过去在巴利亚多利德(现更名为莫雷利亚)圣尼古拉斯大学的一名学生，他也是一名尚武的牧师，后来成为墨西哥历史上杀身成仁的英雄人物之一。墨西哥的一个州(莫雷洛斯)以及一座主要城市(莫雷利亚)都以他的名字命名。伊达尔戈所任命的这些军官都是克里奥尔人，当时只有为数极少的克里奥尔人还在支持他。

当起义的消息传到墨西哥城的时候，保皇派便展开了猛烈的宣传攻势拉拢克里奥尔人以获得他们的支持。这些克里奥尔人中有些被称作“欧洲克里奥尔人”，他们是欧洲移民的第一代后裔。此外，那些父辈或者祖父辈具有西班牙血统的克里奥尔人也是保皇派争取的对象，他们与欧洲克里奥尔人的不同之处在于：他们的父辈或祖父辈及其配偶尽管都具有纯正的西班牙血统，但是可能有人从文化的定义层面而言，或多或少算不上是纯正的西班牙人了。这后一类人往往被称作“美洲克里奥尔人”。西班牙移民的第一代后裔以及那些与南美洲西班牙人通婚的第一代移民最容易被保皇派拉拢和利诱，因为他们的直



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

系亲属和姻亲大多是西班牙人。伊达尔戈所率领的毫无约束的起义部队对西班牙人的屠杀和囚禁给克里奥尔人留下了极其恶劣的印象。

克里奥尔人对伊达尔戈的仇恨和敌视与日俱增,正是在这样的背景下,伊达尔戈的起义部队逼近了巴利亚多利德。巴利亚多利德曾经是克里奥尔人密谋反对西班牙人统治的中心,伊达尔戈却在这里遭到了另一位老朋友的反对。此人名叫曼纽尔·阿巴德·伊·奎博(Manuel Abad y Queipo),是米却肯州的主教,一名自由主义的神职人员。这位主教在巴利亚多利德被起义军攻陷之前,宣布将伊达尔戈、阿连德以及其他两名暴动的领导者驱逐出教会。教会的审判机构随后指控伊达尔戈背叛教会并散布异端邪说。我们目前尚不清楚这些宗教的制裁手段被用于政治目的之后,有没有对伊达尔戈手下的印第安人产生影响,但这一手段确实让很多居住在城市中的克里奥尔人打消了支持伊达尔戈起义的念头。双方都信仰同一种宗教,起义者们认为他们发起独立运动的目的不是针对墨西哥天主教的,并且对这种早已确立的宗教未来的发展也不会产生任何威胁。他们分辩说:“我们的所作所为纯粹是针对政治,对于宗教没有丝毫的影响。”然而西班牙统治者在克里奥尔人的支持下将宗教政治化,这一策略显然发挥了作用,它遏制住了中产阶级进一步投向革命的势头。如果克里奥尔人全都保持中立,让印第安人直接与西班牙人发生冲突而不偏袒任何一方,那么伊达尔戈领导的革命可能会获得成功。然而情况并非如此,克里奥尔人非但不保持中立,反而动用他们的影响力来劝阻印第安人不要参加暴动,他们甚至试图说服印第安人调转枪口,同起义部队作战。他们说伊达尔戈只不过是让印第安人充当炮

灰，他纠集到手下的那帮乌合之众是居住在北部山区的“齐齐梅卡人”(Chichimecas)，这帮野蛮人在过去曾经劫掠过墨西哥中部平原的主流文化地区。由于很多克里奥尔人都雇用印第安人做廉价苦力和佣人，因此他们有权剥夺这些印第安人的财产并使他们一贫如洗、挨饿受冻。这一切如同政治学家所言，克里奥尔人处于支配地位，他们可以动用自己的“影响”来“说服”印第安人对抗革命。

伊达尔戈起义这一社会戏剧的最后一幕在汉密尔等历史学家看来却是革命的第一阶段，它的标志是伊达尔戈率领队伍离开巴利亚多利德向墨西哥城进发。9月29日，也就是伊达尔戈宣布发动起义之后的第六个星期，起义队伍正行进在托卢卡(Toluca)的山区，挡住他们去路的只是低矮的山地丘陵和2,500名殖民士兵，当年被科尔蒂斯攻陷的墨西哥城似乎马上就要重回起义者手中了。然而这一支人数不多的殖民部队在托库亚托·图杰罗(Torcuato Trujillo)上校的率领下，纪律严明并配有火炮，尽管他们被迫撤退，但仍然沉重地打击了伊达尔戈手下的那群乌合之众。起义部队有两千多人阵亡，受重伤者更是不计其数，致使成千上万名印第安人和梅斯蒂索人当了叛徒。克鲁塞斯山这一场得不偿失的胜利极大地挫败了起义队伍的积极性，士兵们普遍士气低落。此时，另外一支更为庞大的殖民部队在素有“坎伯兰屠夫”之称的非里克斯·卡尔加(Felix Calleja)将军的率领下已经在圣路易斯波托西集结完毕并且已行军至克雷塔罗。伊达尔戈从巴利亚多利德出发时率领的八万之众经托卢卡一战之后只剩下一半人马，他决定在克鲁塞斯山谷一个名叫库杰默帕的村子招兵买马，企图将印第安人拉入起义的队伍之中，但结果徒劳无获。就在此前，伊达尔

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

戈手下的一些印第安人曾试图将供奉在托托特帕克(Totoltepec)圣母院中的雷梅迪奥斯圣母像盗走,但是这一企图受到保皇党人的阻挠而未能得逞。根据传说,当年科尔蒂斯被阿兹台克人打败的那一个悲伤之夜,雷梅迪奥斯圣母曾经现身或者“显灵”,这极大地鼓舞了士兵们的斗志。另一个故事则讲述了一名落荒而逃的西班牙士兵途径托托特帕克北部的蓬特德拉马里斯卡拉时将这一“骑马的圣母”雕像藏在一簇龙舌兰下,直到1540年的时候,这一雕像才被一个正外出打猎的名叫胡安·库奥特里的阿兹台克印第安酋长发现。伊达尔戈手下的印第安人认为雷梅迪奥斯圣母仍然站在西班牙人的一边并刻意与瓜达卢佩圣母作对,这种观念是墨西哥长期存在的一种二元对立形态的体现。最终,伊达尔戈率领众人离开墨西哥城。关于他的这一举动有很多不同的说法。有人认为,起义队伍在克鲁塞斯的战斗中耗尽了弹药;有人则认为墨西哥城的西班牙守军在通往城市的各个人口处都放置了地雷。伊达尔戈本人曾在表示歉意的讲话中说自己放弃进攻墨西哥城是出于人道的考虑。伊达尔戈后来被捕,法庭和宗教裁判所相继对他进行审判并公布了其谋反和叛教的诸多证据。然而这些证据的真实性还值得怀疑。据说伊达尔戈在克鲁塞斯深刻反省自己的手下在瓜纳华托滥杀无辜所犯下的滔天罪行,他对这些罪行深感悔恨,因此不愿意再让墨西哥城的民众遭此厄运。具有政治色彩的供认往往受到当权者的威逼和恫吓,因此必须仔细加以审视。在我看来,伊达尔戈放弃进攻墨西哥可能是自己克里奥尔人的身份和观念这一面占了上风,我们不应该忘记他的父亲就是一个出生在西班牙的西班牙佬,因此他极有可能不愿意背负这一具有象征意义的“忤逆犯上的罪行”。还有一种非

常可能出现的情况是，伊达尔戈在得知卡尔加将军已经集结大批人马赶来增援墨西哥守军这一消息之后，他决定暂时撤退，以便让自己手下那群纪律涣散的士兵们好好进行军事训练，因为克鲁塞斯这一场战斗使伊达尔戈认识到组织严明、训练有素的军队完全可以以小胜大，打败那些数量庞大的乌合之众。阿连德早在瓜纳华托战役时就认为应该加强部队的军事训练，他的这一观点直到克鲁塞斯战斗之后似乎才引起伊达尔戈的重视。伊达尔戈或许会这样来考虑，他的部队攻入墨西哥城之后势必一哄而散寻找抢掠的目标，如此一来更容易成为卡尔加手下那些意志坚定、训练有素的士兵们袭击的对象。无论如何，伊达尔戈放弃进攻墨西哥城表明他已经畏缩不前，革命的意志也开始动摇，起义的第一阶段已经到了强弩之末的境地。原初心理过程由于“思想的一贯软弱无力被迫停滞不前了”。伊达尔戈同阿连德的友谊在瓜纳华托战役中破裂后便无可挽回了。加西亚·孔德(Garcia Conde)被捕之后供认说，阿连德等人也都认为伊达尔戈是一个“骗人的牧师”。如果伊达尔戈继续向墨西哥城进攻，他或许早就占领了这座城市，并且还可能赢得更多墨西哥城居民、印第安人、梅斯蒂索人以及克里奥尔人的支持，从而将卡尔加率领的援军赶走。然而墨西哥城的居民也有可能对起义的原因一无所知，而伊达尔戈本人也知道这一点。当时有很多殖民者的报刊将伊达尔戈的撤退与阿提拉从罗马退兵相提并论，阿提拉这位匈奴首领当年兵临罗马城下时，惧于圣彼得的威吓，不敢贸然攻城。而这次在墨西哥城下显灵退敌的却是雷梅迪奥斯圣母。

我在此必须简要地描述一下伊达尔戈所领导的起义的最后阶段。在向北撤往克雷塔罗的路上，伊达尔戈所率领的起义

### 第三章 伊达尔戈：作为社会戏剧的历史

部队在阿库科(Aculco)遭到卡尔加的袭击,所有的火炮、辎重以及牲畜都丢失殆尽——随军的8名妓女也被掳走。这一场战斗中卡尔加作战的克里奥尔民兵似乎已经决定不会叛逃到起义队伍中去,他们应该站在西班牙人这一边。阿库科战役之后,伊达尔戈和阿连德各自率领一部分人马,前者回到巴利亚多利德招兵买马,重新组织起义,后者则去了瓜纳华托生产所需的武器弹药。伊达尔戈接连败仗,非常憎恨西班牙人。在巴利亚多利德,他未经审判便将60名西班牙人秘密处死以泄私愤。在瓜达拉哈拉,他又下令处决了350多名西班牙人。看来起义队伍现在不仅要捉住西班牙人,而且还要将他们屠杀殆尽。伊达尔戈似乎已经完全融入了印第安人之中,与他们同呼吸、共命运,从而放弃了自己克里奥尔人这一中间的身份和立场。然而,革命之初最具创造性的中介性立场可能源自伊达尔戈作为先知和具有个人魅力的领袖人物的独特身份,尽管他没有意识到这一中介性立场的重要意义,但只有克里奥尔人的运动才称得上是墨西哥人的运动。墨西哥自沦为殖民地以来,无论是欧洲人的运动还是印第安人的运动都算不上是真正的墨西哥的全民运动,它们也都没有成功的先例。革命要想成功就必须将欧洲人和印第安人整合在一起,这种整合实现起来可能并不顺遂,但还是要以此为指导原则或革命的蓝图,否则便将一事无成。

当伊达尔戈听说托雷斯(Torres)已于11月11日率部进入瓜达拉哈拉时非常高兴,他自己两周后也赶到了那座美丽的城市(瓜达拉哈拉因其妇女的美艳和专横而享盛名)。伊达尔戈进入瓜达拉哈拉时很有排场,先是乐队高奏战争曲子,后来又有一个庞大交响乐团在当地的天主教堂演奏感恩赞乐曲。当

地的克里奥尔人显然知道如何博得一个人的欢心，因为此人在多洛雷斯所举办的音乐晚会的风格已经是尽人皆知。在瓜达拉哈拉，不时有捷报传来。莫尔洛斯正在围攻阿卡普尔科，而库拉·莫卡多(Cura Mercado)已经攻下了位于圣地亚哥河口的城市圣布拉斯。然而瓜纳华托此时也被卡尔加攻陷了，厄运似乎就要降临了。卡尔加在瓜纳华托以抓阄的方式绞死或枪决了69名市民，以此作为对伊达尔戈处决60名西班牙人的报复。

卡尔加的大肆报复使得人人自危，当这位野蛮的指挥官率领训练有素、装备精良的3,000名步兵以及3,000名骑兵向瓜达拉哈拉进发时，局势便越发让人担忧。伊达尔戈和阿连德在如何抵御强敌上又一次产生分歧。伊达尔戈在瓜达拉哈拉时又招募到了数以千计的印第安人，起义队伍不断扩大，他因此想孤注一掷地全部投入这七万人马，与卡尔加决一死战。而阿连德则吸取拉斯克鲁塞斯和阿库科失败的教训，认为应该尽快疏散瓜达拉哈拉市的居民，然后将部队分成六组，轮流同保皇派的军队作战。然而伊达尔戈却认为阿连德的办法只会让众人丧失激情、士气消沉，并进而纷纷当了逃兵。伊达尔戈应该从斯巴达克斯和瓦特·泰勒所领导的起义中吸取教训，那就是单靠共同体本身是赢不了战争的。结构更具有破坏性。伊达尔戈做出决定之后便穿上他那身华丽的司令制服，跨上骏马，率领着他那庞大笨拙的军队出了瓜达拉哈拉城并向东行进33英里，来到决定命运的科尔德洪桥(Calderon)。卡尔加率领自己人数不多但训练有素的军队早已在此筑起了工事准备防御来犯之敌，然而直到保皇派部队发射的一枚炮弹击中起义部队一辆用来运送弹药的马车前，交战双方都不清楚谁将赢得胜

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

利。这枚炮弹不但炸死了很多印第安人,而且还引燃了战场内的干草和灌木,风助火势,烈焰很快便包围了起义部队。平常便缺乏训练的起义军此时惊慌失措,四散逃命,溃不成军。卡尔加则趁机指挥部队横扫战场,大获全胜。伊达尔戈的起义军至少有1,000人被杀,而卡尔加仅损失了50人——然而部队的副指挥官曼纽尔·德·弗隆(Manual de Flon)<sup>①</sup>也在战斗中阵亡了。伊达尔戈所有的大炮和辎重——这些东西原本是为了大败卡尔加之后,用来进攻墨西哥城的——全部被敌人缴获。伊达尔戈和其他的义军头领们也都大败而逃。伊达尔戈所领导的革命就此结束,但它却是整个墨西哥独立运动的第一阶段。然而诸如汉密尔一类的历史学家却认为,即便这枚炸弹并未引爆运送弹药的马车而且伊达尔戈赢得了这场战斗的胜利并进而攻下墨西哥城,他所领导的革命也不可能取得最终的胜利,因为伊达尔戈领导的起义视克里奥尔人为异己,所以革命肯定会遭到绝大多数克里奥尔人的武装抵抗。根据这种观点,这些历史学家进而会认为伊达尔戈起义早在科尔德洪桥战斗之前便失败了,因为起义军在瓜纳华托的烧杀抢掠已经注定了革命必然失败。

描述一支战败的军队如何撤退总是一件令人沮丧的事情——这是托尔斯泰在写作《战争与和平》时所感受到的。即便你对战败者没有任何怜悯和同情,你仍然会感到沮丧和抑郁——因为它引发了人类普遍存在的恐惧和焦虑的情感。我

---

<sup>①</sup> 弗隆是一位声名显赫的克里奥尔人,他同维斯罗伊·加尔维兹(Viceroy Galvez)以及昂托诺·里阿诺有姻亲关系。里阿诺是伊达尔戈的朋友,在起义军攻打瓜纳华托时被杀。

因此决定将伊达尔戈革命最后穷途末路的阶段描述得简洁一些。伊达尔戈战败之后，卡尔加以及其他一些相继取得胜利的保皇派将领们<sup>①</sup>已经切断了起义军向中部和南部地区撤退的道路，众人只好撤往北部地区。起义军在北部的萨卡特卡斯、南锡那罗亚以及圣路易斯波托西赢得了一些胜利。在圣路易斯波托西，世俗的托钵修会修士赫梅拉(Hemera)遵照圣胡安·德·迪亚士(San Juan de Dios)的命令已经占领了这座重要的矿业城市。起义者们起初试图倚靠这些北部的城市东山再起，他们还在萨卡特卡斯筹集到了大量的钱财和火炮。伊达尔戈由于在科尔德洪战败而声望扫地，阿连德则趁此机会夺回领导权。在向北撤退，途经帕贝龙(Pabellón)的时候，阿连德和其他逃亡的领导人共同罢免了伊达尔戈的指挥权。由于伊达尔戈还具有很强的号召力，因此阿连德等人还是让他保持着革命领袖这一傀儡的身份。阿连德现在成了总司令，但这对他已经没什么作用了，因为科尔德洪战败的消息早就传到了萨卡特卡斯，城中的居民对起义者既冷淡又憎恶。阿连德于是决定继续率领部队向北前进以便同美国建立外交上的联系，他希望此举能够从美国购买到武器并且招募一批外籍雇佣兵——某种程度而言，阿连德意在开拓一片偏远的土地，然后领导以中产阶级为主体的革命。与此同时，中部和南部各省的革命陷入低潮。墨西哥第59任总督维纳加斯(Venegas)是一位足智多谋的政客，此人是职业军人出身，参加过墨西哥反对暴君拿破仑·波拿巴的革命战争。维纳加斯采用软硬兼施的手段来对付独立运动，一方面，他会说一些无关痛痒的道歉的话以安抚

---

① 比如来自米却肯州的何塞·德·拉·克鲁兹。



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

民众,另一方面又采取残酷无情的报复手段来完成既定的策略。很快,墨西哥中部人口稠密的地区便被保皇派人所控制。然而独立的火炬在南部印第安人的部落中却依然熊熊燃烧着,墨西哥独立运动史上另外两位具有传奇色彩的人物还在坚持斗争。何塞·莫尔洛斯·伊·帕文(José Morelos y Pavón)神父便是其中的一位,由他率领的残余的起义队伍以及由温森特·古雷诺(Vincente Guerrero)率领的游击队员仍然活跃在南部瓦哈卡地区的崇山峻岭中,他们时常袭扰西班牙政府机构及其克里奥尔盟友。古雷诺最终同前保皇派将领伊图尔维德重归于好,墨西哥终于在1821年获得独立。然而几年之后,古雷诺和伊图尔维德都被暗杀了。

伊达尔戈对革命和军事行动的领导力被罢免之后,起义便丧失了其原有的神秘以及原初的、过程化的特点,革命也变得平淡无奇、毫无希望。因此当起义的领袖人物因叛徒出卖而被捕时也就不足为奇了,包括20世纪初的艾米里阿诺·扎帕塔(Emiliano Zapata)在内的很多墨西哥具有传奇色彩的英雄人物最终都被叛徒出卖。伊达尔戈等人于1811年3月21日被一名曾参加过革命的人出卖而被捕。伊达尔戈六个月的荣耀与悲痛从此结束了,他被押往巴汉(Baján)这一沙漠绿洲附近的一个地点接受审判。具有历史讽刺意味的是,巴汉这个地方是瓜达卢佩守护神的所在地。伊达尔戈六个月中的荣耀似昙花一现,这期间的痛苦也像过往烟云一样短暂,这一切既始于瓜达卢佩,未了也在此地结束。

历史总在重复着文化深处的神话,这些神话通常出现在重大的社会危机即将发生转折的关键时刻。墨西哥的很多革命者所走过的道路其实是一条苦难的历程,他们像耶稣和很多教

会人士一样能够与普通大众打成一片，他们向人们宣讲预言，发起运动并往往能获得最初的成功，但是屈辱、艰难险阻和肉体上的折磨却又时常伴随着他们（这些悲痛感伤的故事多种多样，不胜枚举）。革命者们往往被朋友和那些所谓的支持者们出卖，最终被政府当局处决或是暗杀。然而，他们的事迹在未来会神奇地复活，政府会采取立法等手段将其树立为万人景仰的典范。他们接着便会被塑成雕像，成为通俗和上层社会的艺术表现主题。学校也以这些英雄人物为榜样来引导学生如何融入到社会之中，各种小说、年度的纪念仪式以及各种各样的社会纪念方式也都会展现他们的丰功伟绩。我在前文已经提到过原初公众心理过程（primary public process）导致了神话的产生，神话又为伦理以及法律等次级体系提供了一个不证自明的公理框架，这些体系只能在这一框架之内发挥作用。宗教神话——及其变化多端的组成部分——构成戏剧性或叙述性过程模式的途径极大地影响了社会行为，而社会行为一旦真正获得了大众的支持，它优先考虑的不再是个人的利益、得失甚至伦理道德规范，而是会按照一种奇异的过程不由自主地发展下去。上述这些观点还只是一些仅依靠直觉的阐释，但是用更为准确的术语来对事件进行分析也是完全有可能的。当一个重大的公共性戏剧过程发生的时候，人们无论是有意识的、潜意识的还是无意识的都会扮演起属于自己的角色。这些角色可能不必依照准确记录的剧本来进行，而是受到了一种根深蒂固的欲望的驱使，人们的行为和言语因此表现出超越个体的特点，或者具有一种与自己的角色相称的“代表性”。他们接着便开始准备按照神话传说中的英雄们的事迹将剧情推向高潮，要么取得荣耀，要么悲壮地死去。而在墨西哥，英雄通常是集荣

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

耀与死难于一身的复合体,这一点深深地影响了墨西哥的这些革命者们。在他们脆弱和敏感的婴儿、孩童以及青春期的岁月中,这样的英雄形象塑造了他们的处事原则以及适应社会的文化方式。根据上述的观点,我们便不难理解艾米里阿诺·扎帕塔为何如此容易受骗上当。当他接受一个叛徒的邀请前去赴会的时候,他一定是想要实现自己的预言,那就是总有一天会“为了大众而献身”。扎帕塔从前避开了很多类似的圈套,但这一次按照冰岛传奇故事的说法,“他似乎已经预感到死亡即将来临”。如果用另一种方法对这一事件加以阐释,那就是“集体表象”取代了“个体表象”。

基督殉难这一神话在此便是众人遵奉的典范,但是仿效这一典范并不能依靠认知的手段,它是真实存在的,需要人们为之流血牺牲。就连马克西米连皇帝都受到这一神话的感染与激励,他没有逃亡,而是执意留在动荡不安的墨西哥准备杀身成仁了。他究竟为了谁而甘愿杀身成仁呢?当然不是为了哈布斯堡王朝也不是为了拿破仑,而是为了“履行这一预言”,或者说是为了仿效墨西哥众多的文化符号所呈现出来的这一殉难的英雄典范——这些符号表现出来的正是这种过程性神话(processual myth),它最终以殉难的方式结束。马克西米连死了,他的这一殉难的行为反而为他赢得了一些荣誉。在墨西哥人眼中,马克西米连以一种不同寻常的方式成为了殉道的英雄。如同瓜加多(Guajardo)出卖了唐·艾米里阿诺·扎帕塔一样,革命者们通常被一个为了一己私利的叛徒出卖,然后被政府当局残忍地处死,他们死前也常常会进行最后的演讲,表明自己坚定地支持饱受剥削、贫困交加的人们——所有这些都是殉道历程的组成部分。这一历程在一种原型神话(archetypal

myth)的引导下,自身也变成了神话,然后再衍生出不同的模式用以引导个人或者群体新的殉难历程。然而基督殉难这一神话在墨西哥又具有了地方特色,原本不使用暴力反抗权威的殉难方式在墨西哥却混入了史诗英雄的神话色彩。墨西哥史诗中的英雄人物通常以暴力反抗外来入侵以及外来势力的统治,然而他们却极易被叛徒出卖,从而遭受各种阴谋诡计的伤害。出卖这些英雄人物的叛徒从前还追随在他们左右,但后来却又被外来势力所收买和利诱。

在阿连德与伊达尔戈这一事件中,出卖二人的叛徒是弗朗西斯科·埃里佐多(Francisco Ignacio Elizondo)中校,此人最初是一名保皇派,当革命的领导人之一的马利亚诺·吉梅内兹(Mariano Jiménez)攻陷萨尔蒂约时,埃里佐多便也参加了革命。等到起义军在科尔德洪被打败后,曾被起义军罢免的得克萨斯州州长何塞·塞尔希多(Jose Salcedo)与埃里佐多达成协议,埃里佐多重又秘密地回到保皇派的阵营之中。埃里佐多通过吉梅内兹劝说阿连德将仅剩下的1,500人马沿着通往巴汉的路途散开,这样才能保证散开后的各小分队有充足的水源。散开后的各小分队以一名卫兵作标志,这样阿连德便可以同自己的部队保持联系(埃里佐多对阿连德憎恨至极,萨尔蒂约被攻陷的时候,他曾恳求阿连德将自己提升为将军,但是后者非常草率地拒绝了他的这一请求)。阿连德这位年事已高的克里奥尔民兵军官听从了这一建议,决定将正在撤退中的起义队伍散开。汉密尔对此曾有过如下的描述:

3月21日清晨,……埃里佐多挑选出342名骑兵,50人一组分成两个连队埋伏隐蔽,其余的士兵则

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

排列在尘土飞扬的小路两旁,扮作卫兵。埃里佐多设伏的地点正好有一个小山丘,这山丘遮挡了后面的车辆和人马的视线,因此一旦阿连德等人转过小山丘便可束手就擒。这样,分散的起义队伍在经过所谓的卫兵列队的小路时,不知不觉中全都成了叛军的俘虏。阿连德意识到这是一个圈套时为时已晚,但他仍然困兽犹斗并徒劳地向埃里佐多开枪射击,这一鲁莽的举动害得自己的儿子伊达尔西奥(Indalecio)和另一名叫做阿里亚斯的军官被乱枪打死在马车内,而马利亚诺·吉梅内兹也最终寡不敌众,被捆绑起来。伊达尔戈的20名卫兵意识到抵抗是徒劳的,因为后面的大队人马根本无法前来增援,所以劝他不要抵抗。伊达尔戈听从了卫兵的劝告,将自己的手枪收了起来。这次革命就此结束了,埃里佐多甚至比卡尔加还要成功,后者击溃了起义的乌合之众,而前者则擒住了起义的头领。(Hamill,1966:209)

我接下来不打算描述伊达尔戈等人被捕后的审判及其被保皇派处决的过程,保皇派人有条不紊地“按照程序”对犯人进行审判,然后将其处决。根据保皇派的说法,伊达尔戈等人在死前已经公开认错并对自己的行为表示忏悔。爱国的墨西哥人不相信官方的这一说法,他们认为所有的文献都被西班牙人所控制,因此文献上记录的伊达尔戈等人的证词纯属捏造。然而无论是何种情况,伊达尔戈最终被驱逐出教会并在1811年6月30日清晨被行刑队枪决。行刑的地点是奇瓦瓦从前的一所教会大学的院内,自4月份伊达尔戈被捕以来他就一直被关押

在此。伊达尔戈临死前的最后举动是给那些尴尬窘迫的行刑队员分发糖果，他死后头被割下来，连同阿连德、阿尔达马以及吉梅内兹的头颅被分别盛在四个铁匣子里，然后挂在奥尔洪迪迦小镇最大的谷仓的顶上，任风吹日晒地慢慢腐烂，这一谷仓正是一年之前起义军猛攻瓜纳华托时最激烈的战场。整个事件从开始到发生呈现出一种循环往复的对称性特点，伊达尔戈从瓜达卢佩起兵，最后在同一地点被处决；他曾经血腥地攻占了奥尔洪迪迦，最终他的头也被挂在这一小镇上示众。然而伊达尔戈所领导的独立运动这一社会戏剧前后相继所发生的事件同样创造了一个神话，这一神话便是一个过程的第一阶段。这一过程却并不是循环往复的，而是不可逆转的，伊达尔戈所领导的革命永久地改变了墨西哥的社会和文化。

墨西哥历史中充满着很多令人啼笑皆非的事件，伊达尔戈被处决后仅十年墨西哥便正式独立了。保守派人士伊图尔维德成为国家元首，莫尔洛斯的战败和被俘都应归咎于此人。独立运动刚开始的时候，革命者们打着忠于西班牙君主费迪南德七世的旗帜发动起义，而以伊图尔维德为首的保守派则反对自由派对国家的操纵，自由派人士从前都属于西班牙制宪派，他们反对费迪南德的统治。如此一来，富有的克里奥尔人以及普通的克里奥尔人再加上几乎所有的梅斯蒂索人和广大的印第安民众便仓促地组成了并不稳定的联盟并最终赢得了墨西哥的独立。然而这一联盟却并不稳定，在19世纪中叶进行的内战和反对法国这一外来干预势力的战争中，它又分裂为自由派和保守派。

以上便是作者对伊达尔戈所领导的革命所做的一次概略的描述，尽管如此，我们仍然可以将这一事件视作一部延伸式

### 第三章 伊达尔戈：作为社会戏剧的历史

的个案历史。这种历史通常由一些按顺序发生的社会戏剧组成，而这些社会戏剧又发生在某一不断扩展的社会场景之中。然而，仅仅将伊达尔戈所领导的独立运动当作一个延伸式的个案历史来看待是远远不够的，因为我个人对这场运动的一些最根本的起因仍然知之甚少。此外，我认为掌握详尽备至的资料还不足以归纳出令现代人类学家满意的社会背景的结构和特性。比如，我们对伊达尔戈的众多“印第安”追随者的结构和组织仍然知之甚少。弗兰兹·范农(Frantz Fanon)或许不但已经清点了伊达尔戈在多洛雷斯宣布起义时参加暴动的印第安人数，他可能也统计过这次革命从成功到失败这一发展变化过程中相应的印第安人数的变化，因此他有资格判断历史学家将印第安人称作“一群毫无纪律的乌合之众”时其观点是否正确。每一个村庄或者居住在某一个地区的群体都有自己的规范和准则，所有成员都必须共同遵守。当然，由于部落的、语言的、地方的、群体的以及其他种种原因，同一个群体内不可避免地会有很多传统的对立和矛盾——我们并不知道印第安人通过这场革命形成了何种关系网络、联盟以及很多类似于群体的组织。所有这些都是近来人类学家开始关注的问题，但是我们目前并没有收集到系统的资料和数据并用来合理地解决政治人类学所关注的诸多难题。

然而，人类学在现代墨西哥所从事的田野调查使我们以一种敏锐的目光对历史资料加以审视。罗伯特·亨特(Robert Hunt)曾经对瓦哈卡的圣胡安现存的政治派别进行研究[《家族商业的发展模式》(*The Development Cycle of the Family Business*), 1966]，此外，他还论述了农民和商人这两个阶级之间的关系——商业对于梅斯蒂索人而言通常是一条提升地位

并获取权力的普遍的社会流动模式。亨特的上述研究对于我们理解伊达尔戈所处的那一时代颇有帮助，我们可以借此探究革命派和保皇派这两大阵营之间以及各自内部的克里奥尔人和梅斯蒂索人的政治分歧所在。人类学的这一方法在对非洲社会的研究中是很有用的，同样，从人类学文学中衍生出来的比较研究也可以有效地利用这一方法。基于上述原因，我们得以提纲挈领地把握研究框架以及应该收集的资料类型。

本章的主题是探究社会过程中的符号和神话——此处的社会过程指西班牙的独立革命。因此，我个人倾向于将“政治场景”定义为“以共同的利益和价值观念为导向的社会参与者之间关系的总和”。此处的“关系”在我看来包括马克·施瓦茨在为《地方层面的政治》(1968)一书作序时提出的“价值观念、意义以及各种社会资源”这三个因素，而“导向”这一概念则包括：①对利益或者匮乏资源的争夺；②保证一种特定的资源分配方式所必需形成的共同利益；③坚持或者暗中削弱一种特定的社会规范的愿望。“社会参与者”则形形色色，其中包括西班牙人、欧洲克里奥尔人、美洲克里奥尔人、梅斯蒂索人以及印第安人。在伊达尔戈生活的时代，墨西哥的美洲克里奥尔人同西班牙人和欧洲克里奥尔人一直在争夺显赫的社会地位以及对国家、军队和教会的控制权力；而梅斯蒂索人以及印第安人与西班牙人和多数克里奥尔人之间的争端和冲突却围绕着对土地的支配权和开垦权来进行。另一方面，克里奥尔人尽管为了权力而互起争端，但是他们在如何维系资源分配的制度上却有着共同的利益。此外，很多克里奥尔人同西班牙人一样都愿意维持殖民统治，他们甚至能说服或是影响很多梅斯蒂索人以及印第安人参与到这一共同的事业中来。与多数克里奥尔人不



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

同的是,少数美洲克里奥尔人以及众多的梅斯蒂索人和印第安人却有着共同的愿望,他们都希望逐渐削弱墨西哥政教合一的体制下所形成的社会规范和秩序。“利益”包含的不仅仅是对权利的支配,这些权利作为胜利和优越性的象征包括了头衔、官职以及地位等等。一种政治场景的至关重要的方面就在于它是由具有明确目的群体行为所构成的,尽管这一场景中既有冲突又有协作,但群体的协作行为却通常被用来掩盖事实存在的各种利益的冲突。此外还应该注意的,参与者在诸如社会戏剧一类场景发展变化的过程中所利用的资源通常随着事件的更替发展而改变。我们可以选择某一特定的场景作为研究对象,并以此考察这一系列的事件在这一场景中发展变化的情况,但同时我们也别忘了同样的社会参与者还参与了其他场景中相应的活动,因此考察这些事件在其他场景中发展变化的情况同样重要。随着场景中的目标、利益、资源、价值观念等因素的改变,行为发生的那一地理区域的边界便会相应地扩展、收缩或者将行为激烈的以及和缓的地带区分开来。这一边界所环绕的并不是铁板一块的单一区域,其内部可能已经被分割成许多零散孤立的小块行为区域。以伊达尔戈所领导的革命为例,多洛雷斯战斗号召发出之后,几个分散的地区和城镇的民众立即响应,拉开了起义的帷幕。如果将起义的地点在地图上标示出来,我们便能在空间上显示出这些发生作用的政治场景,它们像一些各自分散的小水珠一样不能连成一片。然而,这些小水珠之间却彼此声息相通,库特·莱文在社会场景的研究中认为应该“寻找交流沟通的渠道”,他的这一观点与我的论述十分贴切。西班牙在墨西哥的殖民统治需要建设四通八达的信息网络,道路、运输工具、邮局以及各交通要道上设立的驿

站保障了信息的畅通。梅斯蒂索人、印第安人、克里奥尔人以及西班牙人在这一纵横交错的信息网络中所扮演的角色必须受到审视。我们从历史学家的著述中得知，墨西哥城的居民们很快便知道了瓜纳华托大屠杀的消息，伊达尔戈兵败科尔德洪的消息在起义军到达萨卡特卡斯之前便传遍了这座城市。军队中的信使在信息的传递过程中也起到了重要的作用。即便在革命进行的几个月中，很多制度化的信息网络仍然畅通，并非所有的一切都被革命的风浪荡涤得干干净净。被社会所普遍承认和接受的有关这一革命的历史也并不是独一无二、不可改变的。综上所述，除了政治和司法体系之外，殖民统治的很多制度性机构仍然在发挥作用——农事、贸易、商品的供给，城市的公共卫生体系，邮政以及交通运输等制度都在有条不紊地进行着。所有这些构成了当时的政治场景的一部分，并且也是革命派和保皇派双方的参与者的利益所在——维持各种公共性机构的运作并控制与政治休戚相关的各项公共事务。

我已经提出了“场景”这一术语，并且简要地论述了这一概念的一些特点。我接下来想简要论述的是“竞技场”这一概念。这一术语是我的好友马克·施瓦茨(1968)提出来的，但是我现在对这一术语的理解却完全迥异于他的观点，而诸如拉尔夫·尼古拉斯·弗里德里克·巴斯(Frederick Barth)以及弗里德里克·贝利等学者对这一术语的看法则与施瓦茨颇为相似。马克·施瓦茨有关竞技场所的描述是这样的：

竞技场是第二空间(a second space)……属于  
社会和文化领域……与时空中的场景紧密相连。竞  
技场所是一个社会和文化空间，所有与某一事件的参

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

与者直接相关的人都可以涵括在这一空间之内,但是这些人却并没有直接卷入事件的过程之中……“竞技场”这一第二空间的组成部分取决于其与某一场景中的参与者之间的关系,某一场景还不足以构成竞技场……竞技场除了自身的参与者外,还包括了这些参与者所掌握的全部价值观念、意义以及各种资源。此外,参与者之间的关系以及某一特定场景中的所有组成人员也都包括在内。某一场景的参与者所掌握的价值观念、意义以及资源却不能用作达到某一目的的手段,然而这些都是竞技场的一部分。(Swartz,1968:9)

我个人认为我们没有必要使用另一个术语来取代这一第二空间的概念。如果我的理解没有错,那么施瓦茨这一段话的意思是说,一名参与者除了与自己所处的原初性场景休戚与共之外,他同时还是其他很多场景的参与者,自然要受到这些场景的影响。当然,我的这一理解可能与施瓦茨的观点有出入。同时参与多个场景就意味着参与者行为的活跃和主动,然而马克·施瓦茨所提出的“第二空间”这一概念却认为,在某一场景中表现活跃的参与者,在竞技场中却往往显得被动和消极。我却认为在几个场景中的同一类积极主动的参与行为,不但决定了自我同其所处社区的各种资源之间的关系,而且还决定了参与者对这些资源进行支配的比例。

伊达尔戈在多洛雷斯宣布起义之前就已经在几个场景中积极活动,他参加了一些有着共同的目标或利益的组织。伊达尔戈在克雷塔罗成立组织密谋推翻政府,因此他是这一秘密组

织所构成的某一特定场景的成员。此外，他极有可能[根据专门研究墨西哥秘密会社的历史学家何塞·玛提奥斯(Jose Maria Mateos)的观点]是墨西哥城最初成立的共济会分会的成员。阿连德据说也加入了这一秘密组织，墨西哥城的共济会由很多在市政会供职的克里奥尔人组成，会员们自由地讨论法国大革命的各种价值观念和思想。伊达尔戈还在另外的场景中扮演着极其重要的角色，他在地方上领导了由印第安人集资的诸多农业贸易和工业机构的生产和经营活动。当他担任多洛雷斯教区主管一职的时候，他曾计划创办一些由印第安人来经营的作坊和小企业，比如陶器作坊、缫丝厂和制革厂等等。他还不顾西班牙人禁止墨西哥人生产葡萄酒和橄榄油的禁令，鼓励印第安人种植葡萄和橄榄。西班牙殖民者为了保护其在殖民地开设的工厂和市场所制定的各项法令，给伊达尔戈带来了很大麻烦，但是他却仍然坚持在这一场景中活动，将众人组织在一起，为了共同的目标而努力。非常有趣的是，1810年1月10日这一天(就在八个月之后，伊达尔戈在多洛雷斯宣布起义，墨西哥从此进入了革命的场景中)，伊达尔戈在瓜纳华托同当地的地方官里阿诺以及巴利亚多利德教区的主教阿巴德·伊·奎博一道进餐，席间众人谈起了伊达尔戈名下印第安人经营的葡萄酒厂。伊达尔戈邀请二人九月份去观看葡萄压制的过程，这两人欣然应允并说一定要去看看这一克里奥尔人和印第安人成功合作的奇迹，他们都认为多洛雷斯甚至整个巴西奥地区的葡萄酒因此完全能够自给自足。但最终的结果却并非如此，革命爆发后，伊达尔戈要求里阿诺和伊·奎博参加到起义队伍中来，和印第安人一起谋求独立。我提到这一细节并不是想要说明伊达尔戈手下的印第安人将自己的好友里阿诺杀

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

害是一出悲剧,而伊·奎博将自己的朋友驱逐出教会同样也让人伤感,这样的描述通常是小说家惯用的手法。我提到这三人的关系旨在说明起义这一场景 A 受到伊达尔戈名下印第安人所经营的工厂这一场景 B、伊达尔戈与受教育的精英阶层的关系这一场景 C、克雷塔罗密谋推翻殖民政府的组织这一场景 D 以及墨西哥城共济会分会组织这一场景 E 等诸多场景的影响。这些场景为场景 A 中的事件和各种关系的塑造提供了目标、思想、符号、资源、价值观念以及意义。其他的场景不但为场景 A 构建起了一个第二空间,而且伊达尔戈在这些场景中的行为也显著影响了他自己以及其他人在场景 A 中的行为。我们不但要研究不同的场景之间的重合和交融的关系,而且还要关注在一个场景中体现出来的不同的场景之间的行为体系、参与者及其社会关系之间的重合和交融的部分。一些场景(比如克雷塔罗密谋推翻政府这一场景)是有组织、有目的的,这一场景中的行为体系也朝着一个特定的方向有条不紊地进行着,而其他诸如起义一类的场景虽然包含了一定的组织因素和行为体系,但还是显得随意和杂乱无序,就如同科尔德洪战役中伊达尔戈军中运送弹药的马车被敌方的炮弹击中一样。各种相对立的利益和世界观之间的分歧具有鲜明的特点,但同样也显得杂乱无序,各种固有的阵营或集团中总是存在着形形色色的叛逆者。可能出于一时的志趣相投,也可能受共同的利益的驱使,这些人总是有机会碰在一起,要么结成同盟,要么就彼此对抗,一切都无章法可言。

历史学家同样不会从这一途径去研究伊达尔戈所领导的革命,他们总在鉴别不同的历史文献和档案,从中发现他们认为的最符合历史事实的材料以及历史事件独特的演进线索,

他们对历史资料进行甄别，然后“去伪存真”。此外，历史学家们在一定程度上非常重视目击者进行观察和描述时所持有的视角以及当代人在解读这些观察时所固有的偏见。我们非常感激历史学家们按照严格的史学标准为我们筛选和甄别了大量的历史资料，但是作为人类学家，我们更关心各种事实、事件、社会关系、群体、社会类型之间的关联性和相互依存的关系。我们人类学家对那些驱使人们为了共同的利益和价值观念而奋斗的因素更感兴趣，这些因素将社会参与者带入某一场景之中，相互发生关系，然后再形成网络将不同的场景交织在一起。我们感兴趣的不是孤立事件的相继性，而是相互关联的事实以及相互交织的社会关系体系的连续性——伊达尔戈的各种社会关系颇为复杂，这其中就包括他和其雇用的印第安工人和管理人员之间的关系。作为一名牧师，他同多洛雷斯教会圈子中的人也保持着密切的联系，这一个圈子处在另外一个不同的社会文化场景之中，这一场景中的参与者都有着特定的价值观念和目标。伊达尔戈还同主教、行政长官、议会激进分子以及地方上的文化精英和乡绅贵族们也来往甚密。我在此并不是说伊达尔戈编织了一个以自我为中心的私人关系网络，而是说他在确定的和客观存在的不同场景中活动，并且在不同的场景中扮演不同的角色，全然不像历史学家认为的那样无论何时、无论何地都是一位魅力十足、能言善辩、勇敢顽强的人。每一个场景不但为伊达尔戈提供了机会、资源、观念以及信仰，而且也为他制造了很多障碍。如果我们摒弃马克·施瓦茨所提出的“第二空间”这一关于竞技场术语，我们恐怕很难恰如其分地描述这一概念。我个人则更愿意将这一概念置于场景之中加以考虑，以免其太过抽象。伊达尔戈所处的的是一个讲西

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

西班牙语的文化环境,很多方面都受到古罗马文化和传统的影响,位于墨西哥城托雷斯广场的竞技场便是罗马帝国角斗场的文化遗留。在斗牛场上,人不但同自然力抗争,而且斗牛士之间也相互竞争,比一比谁的技艺更能博得观众的掌声。有的竞技场所是一个有界限的空间单位,对立的双方或单打独斗或分成两派进行较量,他们为了荣誉和利益而相互竞争和角逐。而政治或法律的竞技场所则可能是一个战场、一次审判或者一场辩论,科尔德洪战役以及在芝加哥对七名激进分子进行审判(Chicago 7)的法庭都属于此类竞技场所。同一个普遍场景中的竞技场不停地转换,竞争的象征体系和风格也随之改变,这就如同一部社会戏剧的发展要经历前后相继的阶段和场景一样。以伊达尔戈所领导的革命为例,革命刚开始的时候所打出的瓜达卢佩圣母旗帜这一宗教的象征体系在起义军攻占了塞拉亚市之后便被另一种暴力的象征体系(美洲总司令)所代替;当初伊达尔戈等人在克雷塔罗密谋推翻殖民政府时,这批克里奥尔资产阶级分子讨论的是诸如“主权应该归属于君主、墨西哥各阶层和群体组成的联合政府还是各小城镇”一类的问题,然而等到起义军攻占了瓜纳华托之后,这一风格便被印第安人和农民阶层的暴力和无所约束取代了。每一个竞技场所不但有其适时的象征体系和风格,同时还代表了过去所有相互冲突、融合的风格和符号。

我和施瓦茨在《政治人类学》(*Political Anthropology*)一书中的前言部分将社会戏剧或者政治的阶段性的发展过程称作更为复杂的过程化单位,因此当我们对社会戏剧这一概念进行审视的时候都必须为这些清晰可辨的场景寻找一个恰当的术语,这些场景中相互对立抗争的行为总是发生在阶段性转折的

一些重要的时刻。如果我们采用马克·施瓦茨关于竞技场所的定义并认为“竞技场所”是一个比“场景”包罗更广的单位，那么我们还必须再另寻一个术语来表示政治斗牛场(political bull ring)这一包含了对立、遭遇以及竞争的概念。如果真是这样，我们为何不沿用竞技场所这个词所固有的含义呢？

有人或许会认为[我的这一概念的形成得益于非洲学研究中心的托顿·范·威尔金(Thoden van Velzen)，我们之间的通信使我有了解了很多新奇的想法]竞技场所是一个基本架构——无论其是否是制度性的，这一架构为交织在一起的各种相互对立的关系提供了一个场景，这一场景之下的各种关系却都为了一个被公众认可的目标而努力。这种对立可能是象征性的，因为各种充满挑战意味的信息或符号可以借助这一场景相互交流和影响。比如伊达尔戈所发出的战斗号召便具有象征意义，这表明他决心向墨西哥的西班牙殖民政权挑战。同时，这种对立也可能是现实的，因为在接下来所进行的独立革命中，爆发了大大小小的战斗，敌我双方在战场上兵戎相见，猛烈厮杀。对立的双方或许会借助各种符号来控制对方的思想，或许会动用武力来征服对方的躯体——或者同时或交替使用两种方法。然而无论情况如何，竞技场所都不会变成一个市场或论坛。当然，市场或论坛在适当的条件下完全有可能成为一个竞技场所。尽管在竞技场所中存在着明显的协作或联合，但居于支配地位的模式仍然是冲突，协作只不过是冲突的附属形式。此外还必须特别提及的是，竞技场所是一个具有明确意义的结构体系，这一结构之内的所有事物并非只具有象征意义，任何行为都具有明确的指向性；人们坦诚率直地表达各自的观点；所有人都面临着严峻形势的考验。各种阴谋可能都在幕后进行策



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

划,然而幕后却也是一个公开的竞技场。西方人若来到麦尔福特·斯皮诺(Melford Spiro)在《地方层面的政治》(1968)一书中所描述的缅甸人的村庄,他们往往不易发现自己其实正处于一个充斥着紧张关系和对立情绪的场所之中,因为村民之间的敌视和憎恶往往被彬彬有礼的举止和客套的问候以及一些顾及面子的手段所掩盖,这说明文化预先设定了相互对立的各种关系的符号。然而如果我们能够正确地理解用于交际的各种文化符号,我们便能清楚地观察到这一静寂的竞技场中相互对立的两个群体为了权力而进行的斗争。

我从历时性的维度提出“社会戏剧”或者阶段性发展过程这一概念,并试图与结构和架构这一维度进行比较,这种比较也可称之为“快速演变”(fast becoming)与“缓慢发展”(slow becoming)之间的比较。我认为在“同一个社会关系体系内人与人之间、群体与群体之间原本居于支配地位并具有普遍性的关系准则被侵犯之后”(参见前文第38页),竞技场便会在这第一个行为阶段中衍生出来。这一阶段可能以公开的违犯为标志,也可能表现为各群体之间进行交往的一些关键性准则并没有得到贯彻和执行。比如,从西班牙殖民政府的角度来看,伊达尔戈不愿束手就擒,并煽动众人参加革命的举动无疑侵犯了当权者们一贯试图维持的秩序。如同很多政治动乱一样,伊达尔戈使用了违法或犯罪这一比喻性的习语作为反抗既有秩序的符号——这位牧师认为旧有的秩序不再代表“大众的意愿”,这一回荡着法国大革命和天主教耶稣会精神的思想。社会参与者的各种相互对立的关系因为共同的利益或价值观念(此次革命的共同利益以对国家政权的控制为标志)而交织在一起,并形成一个潜在的“场景”,作为背叛标志的多洛雷斯战

斗号召，再次将这一潜在的“场景”转变成为一个“角逐竞技的场所”，或者是一系列的竞技场——即独立革命中各处被围困的城市和双方激烈交火的战场。多洛雷斯战斗号召之前，人们的公共性行为不但处处有所顾忌，而且不具有多少戏剧性因素，当时的社会场景由密谋、殖民法律、秘密的弹药生产和储藏、集会的论辩、印第安人和梅斯蒂索人偶尔爆发的骚动、克里奥尔人自愿的以及被迫的流放、波拿巴家族在西班牙篡权的消息所引起的反响、各种新闻报道和评论等组成。战斗号召发出之后，随着形势的复杂以及暴动逐渐从各地向全国蔓延，这一幕社会戏剧便随着一连串的竞技场场景上演了。

竞技场这一概念的第三个特点隐含在其他的特点之中——竞技场是一个必须做出决定的阶段（范·威尔金特别强调这一特点）。即便某一决定未必立刻便能解决一些问题，但关键时刻通常需要做出重大的决定——当伊达尔戈率众逼近墨西哥城时所进行的拉斯克鲁塞斯战役便是需要做出决定的时刻。关键时刻做出的决定可能是妥协也可能是继续对抗。通常情况下，最终的决定会在一种特定的竞技场中达成，从而也成为我们所研究的某一种过程化单位结束的标志。在强大、坚固的政治体系中，最高上诉法院、国会、立法机构或者制宪大会或许就属于这种特定的竞技场。然而对于一个已经丧失了合法性的暴政而言，这一竞技场可能是城市中的大街小巷，广大的民众会聚集在这些地方展示自己的力量，民众的力量完全有可能驱逐任何已经丧失合法性的政府。此外，这一竞技场还可能是诸如科尔德洪或者葛底斯堡一类的战场，也可能表现为借助暴力攫取一座城市的政府机构。无论近代社会的平民暴动或是古代的凯撒大帝最终输赢如何，这对于我们

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

关于竞技场所的定义而言都无关紧要了——平民暴动或凯撒大帝对权力的攫取过程中所交织起来的各种相互对立的关系都包括在这一竞技场所中,他们以暴力、劝说或威胁使用暴力等方式来实现最终的决定,由此开启了社会戏剧的最后阶段。一个群体根据最终形成的决定进行行为的调整便属于这一最后的阶段。综上所述,墨西哥独立革命的场景包括西班牙、波拿巴家族统治下的法国、革命中的北美洲以及墨西哥的神话传说和各种符号;而竞技场所就是墨西哥各地。

如果让我对伊达尔戈所领导的革命的整个过程做一个严肃的人类学研究,我肯定会在这场被历史学家称作“殖民统治的最后阶段”的革命中寻找与这一场景的结构有关的一切信息和资料,然后再去考察这一过程化单位前后相继的各发展阶段。根据历史学家的研究,这一阶段的各种问题十分尖锐突出,各群体的独立运动也逐渐展开。接下来,我会同莱文一样,分析当时并行存在的各种实体所形成的整体性特点。这些实体包括各种群体、亚群体、同一类型的人所组成的群体、成员、障碍以及沟通的渠道。此外,我认为独立运动爆发之初的诸如神话、宇宙观、仪式一类的象征体系也是这个整体的一部分。当然,当代人对目前尚存的各种群体、阶级和种族的社会分层所持的赞许或否定的观点和态度也属于象征体系范畴,因此也必须考虑在内。比如,革命之时的墨西哥有两种类型的西班牙人,一种来自伊比利亚半岛,他们被称作西班牙佬,另一种则是墨西哥白种人或克里奥尔人。克里奥尔人内部也因为财产、祖辈的声望地位、职业以及教育等因素的差异而分为不同的类型——每一种类型都通过其不同的思想观念和符号体系表现出来,但是这一群体却又具有共同的符号和物质利益。汉密尔

的文章始终强调这样一个观点，克里奥尔人之间的分歧主要体现在欧洲的克里奥尔人和西班牙克里奥尔人之间的分歧上——诸如卡尔加、弗隆以及里阿诺一类的克里奥尔人深受西班牙文化和社会结构（他们甚至不加批判地接受西班牙国王所具有的神圣权力）的支配，而大多数克里奥尔人则已经挣脱了西班牙文化观念的束缚，他们的根已经深深地植于墨西哥这片土壤之中了。总之，这两种类型的克里奥尔人之间的分歧类似于阶级差异。当时的克里奥尔人与西班牙佬的比例是 70 比 1，而美洲克里奥尔人和欧洲克里奥尔人的比例接近 20 比 1（这是汉密尔的估计），前者的数量大大超过后者。欧洲克里奥尔人通常很富有，但是他们也憎恨西班牙佬，这主要是因为具有纯正的西班牙血统的人生来便享有别人难以企及的优越地位（所有的高级教士、大主教、主教、总督以及主要城市的最高行政长官都由国王指派的西班牙人担任）。很多西班牙人在瓜纳华托和萨卡特卡斯等地都拥有利益可观的银矿，他们还经营着大的种植园，通过生意大把赚钱并且还从富有的欧洲克里奥尔人家庭娶到了漂亮迷人的姑娘。在墨西哥的西班牙人因此占据了一切优势，而那些父母是西班牙人的第一代克里奥尔人则处处居于下风。上百万的美洲克里奥尔人的处境就更糟了，他们中的多数人是小官吏、手工艺者以及守夜人。汉密尔称这些人从事的是“一些无所事事的卑微职业”，墨西哥城经常聚众闹事的暴徒也大多来自这一群体。然而像伊达尔戈和阿连德一类的克里奥尔人则多是一些小业主或者有着稳定的职业。他们中的一些人拥有自己的农场，其他人则经营着小商铺，做着小买卖。还有一些像阿连德一样的克里奥尔人则梦想着从事法律、教会、教育以及军事等行业。总之大多数克里奥尔人都是有产

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

阶级或者是生活富裕的农民,当然也有一些人生活十分窘困,类似于南非“穷苦的白人”。只有部分有着固定职业的美洲克里奥尔人在革命中会寻求印第安人的支持,而那些有着庄园田产或者经营着店铺的克里奥尔人以及很多欧洲克里奥尔人则支持西班牙殖民政权。同伊达尔戈手下那帮无所约束的士兵的暴行相比,西班牙的殖民统治显然不至于让人特别恐惧,况且忠于西班牙、反对波拿巴家族的统治本身还具有自由主义的色彩。正是这一美洲克里奥尔人群体才是第一阶段的独立运动所不可或缺的决定性因素,然而伊达尔戈却将他们排除在革命之外,所以革命没有像预期的那样迅速地获得胜利。由于克里奥尔人分散在全国各地,有人甚至居住在偏僻的小山村,而西班牙人则主要居住在墨西哥城以及各州的一些主要城镇,所以克里奥尔人是印第安人和梅斯蒂索人聚集地中受过教育的主要群体,他们在乡村地区的影响非常广泛。居住在城市中的西班牙人和欧洲克里奥尔人则忙于自己的生意,他们也分成帮派,经常聚会讨论国家和教会的事务,所以很少同广大民众接触。而偏僻地区的农民由于受到殖民政策的限制,几乎没有受过任何教育,因此分布在众多小城镇和乡村的美洲克里奥尔人就充当起了地方领袖的角色。

汉密尔和埃里克·伍尔夫提出的“美洲土著”(indio)这一术语的意义十分模糊。我认为不能用这一术语来指任何一个其固有的政治制度、宗教体系以及其他的风俗习惯从前哥伦布时期开始一直延续至今的美洲的部落群体。这一术语在18及19世纪主要用来指那些生活极端困苦而且经济极不发达地区的民众,这些人中有很多都是梅斯蒂索人,而很多美洲克里奥尔人也是梅斯蒂索人。大多数梅斯蒂索人和印第安人之间的

区别主要表现在生活方式以及受教育的程度上，两者之间的种族特征则不甚明显。奥特米(Otomi)以及塔拉斯坎(Tarascan)等人口稠密地区的土著印第安人的政治宗教等级制度遭到了西班牙殖民者的破坏，印第安人的财富日益萎缩，其声望、社会地位更是一落千丈，多数人陷入贫困的境地。一些印第安贵族——为数不多——得到了西班牙人的承认并保留住了社会地位，这些贵族很快便获得了克里奥尔贵族头衔，融入到了这一正日益崛起的阶级中。具有讽刺意味的是，有的印第安贵族抓住机遇，摇身一变成为“欧洲克里奥尔人”。埃里克·伍尔夫夫如下的一段话很有道理：

随着印第安政治精英的消失，那些依靠精英们生活的巫师、史官、书记员、手工艺人以及在西班牙殖民者到来之前长途跋涉的生意人等专门人才也消失了。西班牙的承包商们代替了印第安生意人；西班牙的手工业者取代了印第安羽毛制作者和珠宝工匠们的位置；西班牙牧师代替了印第安宗教祭师。很快，再没有人知道如何制作羽毛表和各种装饰品了，也没人知道如何寻找并雕琢玉石并且也没人像过去那样知道如何叙述祖先和众神灵的事迹了。(Wolf, 1959: 213)

尽管 19 世纪初期的印第安农民在风俗、语言、穿着以及外貌等方面可能仍然酷似古老的印第安人，但各种去纯粹印第安文化的运动当时就已经出现了——只有一些边远封闭地区的印第安部落没有受到影响，这些部落包括：塞里人(Seri)、雅基人(Yaqui)、惠乔尔人(Huichol)、塔拉乌马拉人(Tarahumara)

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

以及科曼奇人(Comanche)。

然而正如伍尔夫和汉密尔都强调的那样,包括很多混种在内的“美洲土著”这一概念的文化分类确实同经济的范畴相关。一名美洲土著必须向西班牙国王而不是向哪一位克里奥尔人上贡。美洲土著的贡物是皇家税收的主要来源,因此墨西哥殖民政府肯定会通过不同的文化机制来维持这一进贡阶层的稳定,比如禁止印第安人穿着西班牙人的服饰、拥有自己的马匹以及携带武器等等。此外,印第安人必须在单独的法院打官司并且不能在部队服役。这一点可能最让军人出身的阿连德恼火,因为在起义中最需要士兵的时候,他手下的印第安人却丝毫没有受过任何军事训练。事实上,是否废除印第安人向西班牙国王的上贡制度以及与之相关的所有象征性的形式,在伊达尔戈领导的革命期间便是一个十分重大的问题。1810年9月至10月间,起义者和保皇派都宣称他们会废除这一项制度以赢得印第安人的支持。因此废除这一制度本身就不仅是一个经济问题,它还标志着对印第安人所实行的隔离制度的结束。

由于起义所处背景的诸多特别之处,因此需要进行更多的研究。我提到19世纪初的墨西哥阶级结构旨在表明,当我们分析一个场景的时候,诸如阶级、类型、共同的作用以及结构性地位等相似的关系必须在进行社会学分析的时候给予优先的考虑。当我们进一步分析前后相继的各竞技场的时候,就必须考察社会关系的地方性体系中存在的制度化的相互依存。人口(西班牙人、欧洲克里奥尔人、美洲克里奥尔人以及印第安人所占的人口比率,如果能再将人口和年龄考虑在内进行更细致的分析则更好)、阶级结构以及更为重要的人口居住分布、世系结构等方面都必须考虑在内。此外,依附于某个教区的宗教

情况以及天主教和非天主教之间的歧视也是必须考虑的因素。各群体的联合、大的群体内部的各种小集团和党派的活动以及领导人的以自我为中心的关系网络也都是竞技场所分析中的重要方面。在国家层面上，场景、类型、阶级结构、文化的普遍性、相似性、教堂、国家、教派以及党派等都是我们大家很容易想到的术语，这些反过来也影响着我们对资料的收集。在地区和城镇这一层面上，竞技场所、各群体的联合、打破了阶级界线的组合、习俗和方言的文化特性、普遍性、与传教士的宗教秩序以及世俗教士的控制有关的地方教堂和教区的风格、地方政府的等级制度以及地方性的宗派活动都是需要加以分析的因素。此外，我们也应该考察场景同竞技场所之间相互依存的关系并且做出缜密的论述。

弗雷德里克·巴雷、弗雷德里克·巴特、肯尼斯·博尔丁(Kenneth Boulding)等学者以及那些为《冲突处理》杂志(*The Journal of Conflict Resolution*)撰写文章的作者们尤其钟爱“竞技”的隐喻性用法以及“博弈论”的各种策略，然而只有将上述概念置于竞技场所之中加以考察才最为恰当：因为竞技场所在社会生活的地方性区域中得以产生出来，而这些区域中存在着最为普遍的社会联系和文化的一致性。然而，我并不认为一个善于投资的生意人或者一个善于操纵他人的人——也包括列维·斯特劳斯提出的所谓善于思考的人、具有认知能力的人——便足以被用来描述并代表一个投身政治事业的人(或者一个处于通过仪式过程中的人，因为他此时并不仅仅只是一个纯粹的政治人物)。竞技场所以其他地方中的政治并不只是一种谋略，它还是一种理想主义、利他主义、爱国主义、普世主义、自我利益的牺牲等等。拉德克利夫·布朗认为“价值观念”和



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

“利益”可以互换,并认为这两个概念只不过以不同的方式说了同一件事情。但是从作为人的社会参与者的角度来看,情况完全不是这样。人们可能会为了某种同他们的利益截然相反的价值观念而献身,也可能会追逐某些背离自己价值观念的利益,我们感兴趣的正是这些观念对行为的实际影响。有一些人类学家试图从博弈论的角度来阐释政治行为,而这种博弈论是以利益和权力为前提条件而提出的。策略是有规则的,双方都必须接受这些规则,一方的领袖人物总是以牺牲敌对的一方为代价尽量攫取利益和权力。在历史实践中,诚如韦伯所赞许的那样,只有受过教育的中产阶级才会在或激烈残酷或平和的竞争中引入双方都认可的诸多规则——因为这些规则是理性的,大家都认为商人们不但注重过程还追求结果——此外,他们的后代或许还能成为政治学家或社会学家。但是阶级斗争中的政治却通常没有什么普遍接受的规则可循,正是这些不太绅士的因素主导了瓜纳华托战役并使得美洲克里奥尔人这一中产阶级脱离了伊达尔戈领导的印第安军队——阿连德也同伊达尔戈疏远了,这位具有超凡个人魅力的牧师深受印第安人“见者有份”的观念的影响,完全没了主见。博弈论如果用来阐释一些温文尔雅的竞争无疑是一个很好的工具,但是在动摇了整个社会秩序的基础和前提的社会变革面前,它似乎派不上任何用场。凡是出现严重分歧和尖锐对立的地方便不存在什么策略,因此博弈论的模式也就派不上用场。一方正循规蹈矩地“下棋”,而另一方却正按照“见者有份”的观念,大肆劫掠。因此我们必须透过策略和表面上的无序去探寻其内部的有序和连贯。一方面,我们可以借助马克思关于生产力和生产关系的理论,马克思认为生产力和生产关系将卷入其中的人这一范畴

联系在一起从而形成了一个极为精密复杂的结构；另一方面，我们还应该寻找一些符号，因为这些符号吸引了参与者的注意力、引导了他们的行为并使他们的生活富有意义。实用和符号从来都密切联系在一起——这种联系通常让人颇感意外——因为符号将语义体系中人类行为的很多方面聚集起来并压缩在一起，而语义体系却又依附于符号媒介中，这些媒介同时是一些能够感知到的模式，通过它将符号完整地展现给公众。瓜达卢佩圣母被伊达尔戈用作一面旗帜，以便动员印第安人和克里奥尔人参加革命，因此如果想要彻底地把握这一符号所具有的重要意义，我们就必须审视革命开始之前和进行之中克里奥尔人之间的争论，他们争论的主题是独立自主的思想以及正确行使权力的中心。刘易斯·维罗诺在《独立时期的思潮》(*Las Corrientes ideológicas en la época de la independencia*)一文中追溯了这一争论的始末(Villoro, 1963: 203~241)。他的研究表明，受到革命实践刺激的思想，是如何采取新的形式并且增添新的内容以便应对形势变化的。西班牙的大城市在1808年的时候被拿破仑的军队占领，但是西班牙人民彻底地将抵抗的主动权掌握在了自己的手里，并最终为自己赢得了独立自主的权利。在墨西哥，则主要形成了两个党派，其一为受西班牙政府官员和商人支持的保皇派协约组织；其二是墨西哥城市政府组织，这一党派首次代表了美洲克里奥尔人中产阶级的观点。

在维罗诺看来，君主制的合法地位被动摇，并逐渐趋于消亡这一点促使克里奥尔人认真思考君权的起源这一问题了：

费迪南德七世仍然是王位继任者，但自从一种观点被引进后，他的统治权力的意义发生了改变；国王

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

不能任意处置多个王国的事物——因为西班牙国王同时统治着包括墨西哥在内的多个王国,他也没有权力将这些国家分裂出去。雅格伯·德·维拉鲁提亚(Jacobo de Villaurrutia)是惟一的一名克里奥尔法官,同时也是这一阶层的第一位思想家。他认为,卡洛斯和费迪南德宣布退位没有丝毫的法律效力,因为他们二人“同整个国家的权利相抵触,除了全体人民之外,任何人都不能给予国王以任何权利(这些权利也包括否认波拿巴的傀儡和兄弟的合法统治地位的权利)。当国王去世而又没有合法的王位继承人的时候,就必须由全体人民来决定王位继承人”。另外一名克里奥尔律师威尔戴德(Verdad)也认为,尽管君权神授,但是上帝授予国王权力的时候必须首先获得民众的认可。(Villoro,1963:208)

然而这一时期的克里奥尔领导人却不愿采取极端的措施,他们认为如果国王自己发现已经无法再统治墨西哥了,则这一国家便可行使独立自主的权利了,然而一旦国王恢复行使统治权力,则民众必须停止各项直接行使的权力。正是由于这一当时在克里奥尔人中盛行的观点,伊达尔戈在宣布起义的时候并没有喊出“独立”的口号,而是高呼“费迪南德万岁!”克里奥尔思想家们在当时使用“民族”这一术语的时候似乎并没有赋予其国民的“共同意愿”这一意义,而是认为主权必须移交给一个已经建立起来的社会,而这一社会以庄园为单位来组织并且由固定的行政主体作为代表,因此是一个由各部分组成的有机的整体。西班牙南部城市塞维利亚一个由军人组成的政府在反

对波拿巴家族统治的斗争中取得了领导权，而胡安·弗朗西斯科·德·阿兹卡拉特(Juan Francisco de Azcarate)立即对这一军事政府的合法性提出质疑，因为他认为这场革命是由普通民众发起和组织的。对于弗朗西斯科以及很多与他同属一个阶层的人而言，平民百姓和“人民”这两个概念没有共同之处。他认为：“当国王不能顺利行使统治权力或者王位出现空缺的时候，国王的权力应该通过作为一个整体的王国以及组成这一国家的各阶层来继续行使——更具体一点说，国王的权力应该由管理它的高级法庭来执行，而与法庭一道行使权力的那些主体也都表达了公众的意愿。”墨西哥城由克里奥尔人组成的市政府完全支持这样的观点。保皇派协约组织同市政府组织之间的关系以及二者围绕代表所有阶级的国民议会应该采取何种形式的争论又是另外一部完整的社会戏剧了。然而由于伊达尔戈和阿连德所使用的符号和口号部分来源于这些争论中产生出来的各种虚构的思想和观念，而且还由于这些观念成为指导各团体和派别合法地开展共同行动的纲领，因此这些争论尤其值得一提。克里奥尔人正寻找一种社会契约，以便让自己组织起来的军事政府有所依据。他们认为国民大会应该由各群体和组织的代表组成，这些人中既包括世俗的和专职的教会代表，也包括各城镇或市议会的议员以及各种联谊社团组织的成员。在传统的西班牙民主思想中，这些教士会与民众的关系最为紧密，它们被认为是民主的坚强堡垒，是反抗暴政的最佳途径。教士会在墨西哥早期的殖民统治中扮演着极其重要的角色，它们在国会中同样发挥着重要的作用。

由克里奥尔人组成的墨西哥城市政府发起了一

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

项追本溯源的运动,他们认为这些根本被长达三个世纪的暴政统治所掩盖了……他们还认为早在墨西哥沦为西班牙的殖民地那一刻起便已经订立了某种社会契约。由于早期的西班牙入侵者——这些人据信是美洲克里奥尔人的祖先——同西班牙国王达成了某种协定,因此国王的权力都来自当初达成的协定。由于有这样的协定存在,新西班牙<sup>①</sup>已经被纳入了卡斯蒂利亚国王的统治范围之内并且享有同其他任何西班牙王国平等的权利。从理论角度而言,新西班牙各总督辖区彼此都享有同样独立自主的权力……阿兹卡拉特质疑了塞维利亚军事政府所声称的合法性,并且认为:“美洲并不依附于西班牙,而只会遵从卡斯蒂利亚以及利昂国王的统治;如果国王被拘禁或者其王国被外族入侵和占领,则新西班牙就必须依照殖民地的行政管理条令召集重要的知名人物参加由军人组织发起的大会。此外,进入军人政府的联合执政团体应该是各城镇的市政会,因为这些市政会是由美洲克里奥尔人而非西班牙人控制的。皇家检审法院以及总督职位是西班牙设立的凌驾于一个国家之上的工具,然而这一国家早就依照前西班牙入侵者和国王达成的协定发展成为一个有着完善组织的实体了,因此我们必须重新回到君主极权统治之前的时代。

---

① 西班牙位于北美洲的殖民地,首府位于墨西哥城。新西班牙总督的管辖范围包含墨西哥、中美洲(除巴拿马)、美国加州、内华达州、犹他州、科罗拉多州、亚利桑那州、新墨西哥州、得州以及菲律宾——译者注。

(Villoro, 1963: 211~212)

克里奥尔人显然否定了西班牙殖民统治这一段历史，以便追溯一种他们所谓的“本源”。“本源”(principio)这一术语可以理解作“规则”(principle)、“起始”(beginning)、“源头”(source)以及“基础”(basis)。由此可见，这一术语的意义相当模糊：它既可以指构成一个明智的政府的理性规则，又可以指一种社会秩序的历史起源。很多革命运动都处于这种两难的困境中；如果非要对社会的基础和根源一探究竟，则同时也必须在时间上进行追溯。墨西哥的革命运动所面临的一个悖论因此就形成了：一方面是必须向前不断取得进步，但另一方面却要不断回溯，寻找已经逝去的自由岁月。

这场革命对于那些温和的克里奥尔人而言是不幸的。人们开始追溯合法性的根源的时候，诸如伊达尔戈一类的激进分子却走得太远了。对于那些温和派而言，追溯到西班牙入侵美洲大陆这一源头就可以了，他们认为“人民”是指每个城镇中受过一定教育并且有一定社会地位的“诚实人”所组成的群体，这些人同时还在市政会中供职，他们似乎在民族独立的鼓舞中找到了发挥自己作用的位置。人民断然地将印第安人和梅斯蒂索人排除在外。克里奥尔人认为，不是美洲土著而是传说中他们的祖先——西班牙入侵者——同西班牙国王签订了这份协定。在总督发起的第一次会议中，保皇派代表提出，如果克里奥尔人一定要在民众中寻求独立自决，那么他们应该关注墨西哥普通的土著民众——事实上，当时出席会议的其中一位州长就是印第安皇帝蒙特苏马(Moctezum)的后裔！保皇派人的这一观点产生了作用，包括里扎纳(Lizana)在内的一些欧洲克里

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

奥尔人背弃了原先加入的市政府组织,转而投向保皇派协约组织这一保守的西班牙团体。欧洲克里奥尔人的担忧不无道理,他们认为美洲克里奥尔人发起的追溯过去的运动旨在探寻规则和本源,不达到真正的目的是不会罢休的。而美洲克里奥尔人的最终意图肯定是要推动广大的墨西哥民众来行使独立自主的权力。

这就是革命爆发之时的墨西哥所处的形势。

唐·曼纽尔·伊达尔戈这位受过教育的西班牙人的后裔号召人们起来革命,巴西奥盆地各城镇的普通人、乡村印第安人以及印第安和梅斯蒂索矿工们闻讯而至,积极响应。起义的消息迅速向各处蔓延,很快便波及到全国各地。这场革命得到了全体民众、所有阶层的支持和拥护,这在新西班牙的历史上是绝无仅有的,这场革命完全不同于市政府组织的成员两年前曾发起过的试图争取政治和法律权利的革命。此外,从这场革命的社会成分而言,它主要是一场乡村革命,此外,它也获得了很多银矿工人以及城镇普通民众的支持。(Villoro,1963:215)

出身于中产阶级并且有一定教育背景的克里奥尔人领导了这场革命,他们现在正试图控制并引导这一原初心理过程的滔滔洪流——一场为了寻求最大表述空间的共同体的暴动。

如同其他的革命运动一样,有关墨西哥独立运动的理论和历史观念反映了这场革命的社会成分。这场革命的思想家们主要是律师、低级教士、州政府的职员以及记者等一类文字人

员。然而一旦这些人与大众——特别是印第安民众——建立起了密切的和实际的联系，原本属于他们这一阶级的观念、信仰以及符号便会逐渐改变并最终被大众的情感所取代。主张革命的克里奥尔人的思想变得非常激进，从而超越了他们那一阶级的利益并且表现出一种更大众化的利益观念。社会过程的语境(social processual context)改变了他们的观念，而他们在这一语境中也发挥着各自的作用。我们不能忘记的是，原初心理过程中革命行为的激进和极端性使得新的信条和观念被广为接受并产生普遍影响——这一点可以从那些极端的且专事写作的克里奥尔人的行为中得到证明——而不是相反。(参见 Villoro, 1963: 215)

维罗诺将克里奥尔人激进的思想发展过程分为两个阶段(Villoro, 1963: 216): (1) 1808年之后的一段时间内，传统的思想观念依然延续着；墨西哥城的市政府组织的诸多观念仍然被重复和发展。但是其他的一些观点也随着形势的变化产生出来了；我们发现这一时期首次出现了旨在增进农民利益的思想，这是较为温和的社会平均主义的标志，土著民必须受到尊重已经成为一种趋势。(2) 在第二阶段，克里奥尔知识分子更多地吸收了法国革命和卢梭的民主思想，这些都是典型的欧洲自由主义思潮。维罗诺详细论述了这一思想的发展过程，但我们更感兴趣的是他对伊达尔戈所做的评价：

这位克里奥尔人的精英分子号召人们为自由而战。如此一来，他自己很快便被民众拥戴为领袖人物。人们簇拥在他的周围，用自己的激情感染着他，众人甚至使伊达尔戈变成了他们的代言人，然后通过



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

他来陈述大众的愿望和抱负。他所采取的任何一项措施都是以大众的名义,用他自己的话来说就是“满足他们的要求”。为了寻求一种“民族共同的声音”,他可能会像阿兹卡拉特和金塔纳罗奥州等著名的克里奥尔政治活动家一样使用这种表述方式。然而在公开场合向他欢呼致敬的“民众”不再是“由各阶级成员所组成的群体了”,市政府组织的代表们也逐渐疏远了他,只有印第安农民还拥戴他——在塞拉亚平原,印第安人尊称他为“总司令”,此举表明这一广大的群体从此便全心全意地支持他了。在实践中,“民族的声音”等同于“大众的意愿”。为了使起义合法化,伊达尔戈借助大众的名义,在实践中抬升了普通人的地位并赋予他们独立自决的权力。在他的头脑中从来都没有考虑过财产的悬殊或阶级的差异。如此一来,伊达尔戈所领导的革命实践就为克里奥尔文人墨客的政治理论增添了很多内容和新意。任何理论被提出来之前,民众就已经确立起了自己作为社会本源这一思想观念。因此伊达尔戈所宣布的各项政令(比如废除奴隶制)除了表述这一现实已经存在的主权观念之外,根本起不了任何作用。压在大众肩上的各项苛捐杂税被废除了,奴隶制和种族歧视受到了抑制,这些只不过表明社会不平等现象正逐渐趋于消失。此外,起义者颁布的第一项增进农民利益的措施也带有强制性:所有的土地都必须归还给原住民,紧接着流言四起,说起义者将会采取更为极端的措施。很多人认为伊达尔戈授意将墨西哥的所有土地重新

分配给印第安人并且将农场和庄园的产品剥夺后平均分配给民众。(Villoro, 1963: 220—221)

革命的经验同样也使得我们先前曾论述过的历史视角十分激进。一些克里奥尔激进分子企图否定殖民地的所有司法制度，他们认为长达三个多世纪的殖民统治带给墨西哥的只有残酷的暴政、无知、痛苦和剥削。伊达尔戈和莫尔洛斯都认为殖民时期是一段黑暗且令人痛苦绝望的时光，但是处于这段时期之前和之后的历史发展阶段肯定不会具有殖民统治的诸多负面特性。殖民时期对民众而言不是监禁便是奴役，或者就是众人沉睡不醒的一段时光。有人认为它只不过是一段插曲，众人原本应该过一种完全不同的美好生活，但不幸的是这一插曲扰乱了人们正常的生活轨迹。18世纪的时候，有人重又开始对西班牙入侵者到来之前的文明大加赞赏，革命的知识分子们由于自己的这一发现而变得更加激进。塞尔凡多·特拉萨·德·米尔(Servando Teresa de Mier)是一位著名的多明我会的神父，他重新谈论起了耶稣会士克拉维格罗(Clavigero)被驱逐这一事件所引发的争论，此举不但为土著文明进行了辩护，而且还挑战了征服者的合法性。他和他的支持者们进而宣称，西班牙的整个殖民统治都是虚假的、外来的和非法的，是对自然权利的侵害(参见维罗诺关于米尔的论述：Villoro, 1963: 217~218)。这种观点左右了伊达尔戈对付瓜纳华托和瓜达拉哈拉两地的西班牙人的策略，处决西班牙人只不过是为了报复。激进的克里奥尔人现在公开地同自己的过去决裂——过去指西班牙的殖民统治时期——和印第安人紧密结合在一起，米尔将印第安人称作“这个国家古老的和合法的拥有者”，并且认为

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

“邪恶的殖民统治永远也不能剥夺他们的任何权利”(Villoro, 1963:225)。如此一来,早期入侵墨西哥的西班牙人同西班牙国王签订的“基本宪法”将被赋予何种地位呢?在维护印第安人基本权利的呼声中是否应该放弃这一“宪法”呢?伊达尔戈显然认为应该放弃,但阿连德却并不这样认为,那些最终明确表示不支持伊达尔戈的克里奥尔人也不这样认为。

然而克里奥尔人和印第安人之间毕竟还存在一种奇怪的联系,有关这种联系的思想观念在推翻西班牙殖民统治这场神话般的革命中有所表达。这一思想并不是在欧洲曾经影响到卢梭、歌德、马克思以及恩格斯等人的浪漫主义运动的产物。它并不试图恢复久远的过去,那一时期人们信奉的是诸如主战争的太阳神(Huitzilopochtli)、创造万物但又毁灭万物的大地女神(Coatlícuē)以及查克穆尔神(Chacmool)等一类阴森恐怖、嗜血成性的神灵。此外,这一思想也并不期望从印第安文明中寻找替代殖民统治的价值观念。激进的克里奥尔人所找寻的思想可能会同时得到黑格尔和列维·斯特劳斯的赞许,他们本能地感觉到自己所处的独立运动的早期阶段类似于科尔特斯入侵墨西哥之前的时代。作为笃信的基督徒,米尔、伊达尔戈、莫尔洛斯以及阿连德可能都认为,前科尔特斯时代以及后殖民时代都没有受到殖民统治的影响,而殖民统治是有悖于上帝恩典的。从某种意义上而言,将土著文明时代与后殖民时代混同在一起没有任何积极的意义;将两者并置在一起主要是因为它们都处于秩序的边缘地位,然而两者的趋同却衍生出了一种奇异但又重要的象征体系。殖民统治否定原住民的社会;而按照黑格尔的观点,独立运动是对一种否定的否定。新近复兴的土著运动无疑正试图颠覆殖民势力对原住民的统治。如此一来,深

受伊达尔戈偏爱的“光复”这一术语便回荡着西班牙人推翻摩尔人的统治、光复西班牙那一时代的精神。莫尔洛斯替伊达尔戈所领导的革命想出了“受命于美洲光复新政府”这样一种名义。历史学家阿纳斯塔索·布斯塔曼特（Anastasio Bustamante）则刻意颠倒了当年科尔特斯及其所率部众的行军路线并以此对这场光复革命加以复制，很多细枝末节的事件都被他一一加以使用，如此复制出来的历史也曾流行一时。这种巧妙的颠倒所产生的历史观点还有很多，在此不一一列举。

但是那些较为温和的克里奥尔人同样也持有这样的观点。克里奥尔人的观点不管温和还是激进，都可认作是一个持续发展过程中不同深度的体现。然而一旦伊达尔戈宣布革命的最根本原则是要解放所有的民众之后，很多克里奥尔人再也不能忽略他的这一思想了。伊达尔戈必须追溯到前科尔特斯时代并以此为源头，因此他不能忽视这样一个事实，即他所要解放的民众大多由印第安人或印第安人的混种组成。此外，墨西哥独立之后，这些人必定成为真正的社会基础，这也是一个不容忽视的事实。国家必须重组——激进的克里奥尔思想家们也最容易受到各种新鲜事物的影响——他们容易受到久远的过去的影响，同时也容易受到来自欧洲和美国的各种新的政治信条的影响。

本章不可能详加论述克里奥尔人受到了哪些国外思潮的影响及其完整含义，我的意图在于审视诸如“谁是大众？”以及“何为主权？”一类的抽象观念是如何被卷入一种语义体系之中的，而这一语义体系与瓜达卢佩圣母这样一类很容易被感知的符号媒介有着密切的联系，后者又通常被用作动员广大民众的显著标志。

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

首先我要指出的是,尽管退回到过去——无论是前或是后科尔特斯时代——是宗教和政治领域中共有的一种趋势,但是在宗教领域中,这种倒退却并不需要回归到阿兹台克多神信仰的时代。西班牙入侵者到来之前,墨西哥中部的阿兹台克文明是主要的政治权力中心,围绕这一权力中心还形成了相应的宗教体系。然而这些受过教育的克里奥尔人为了牢牢地控制住广大民众,他们在现实中往往不愿借助阿兹台克人的宗教体系。这是因为诸如塔拉斯坎人(Tarascons)、奥托米人(Otomie)、萨巴特克人(Zapotecs)以及托托纳克人(Totonacs)等具有整合性文化特点的群体宁愿接受一个单一政权的统治也不愿接受一种单一的宇宙观念。这些群体的后裔即便认识到了作为一个统一的印第安文化整体所具有的政治意义,但他们还是继承了这种文化自决的意识。然而在宗教领域中,怀旧总是意味着要产生出一种更加纯净的教会观念。教会的历史远比西班牙王国的历史悠久,因此想要追溯其源头就必须退回到教会之初没有等级秩序的前罗马时代,西班牙王国当时尚不存在,更遑论新西班牙了。然而无论如何,伊达尔戈带有十足政治目的的宗教怀旧情结还是悄然展开了,他首先抗议教会所颁布的驱逐令(他本人也有过类似的遭遇)并认为这些驱逐令出于纯粹的政治动机,他接着从教士的世俗利益这一角度指出驱逐令的动因并且还认为这是政治权力对宗教的扭曲。米尔、科斯(Cos)以及莫尔洛斯等一些后来还指出西班牙高级教士的观念对教会所产生的危害以及将宗教与世俗利益相分离的必要性。他们很快便强调了宗教改革的重要性,阿连德甚至认为应该规范宗教秩序,改革教会财产的分配制度并且迫使全体教士像基督教的奠基者和年高德劭的前辈那样过一种自律和

艰苦的生活。科斯认为高级教士的傲慢及其拥有的世俗权力迫使基督徒的行为越来越接近早期的基督徒，早期的基督徒和普通的民众关系密切而融洽，一些重要的宗教职位就是由基督徒大会民主选举出来的。有人质疑一旦脱离西班牙教会，则美洲人将会成为离经叛道的异端。科斯针对这一质疑进行了反驳，他认为：“从西班牙传入美洲的宗教将会在民众中生长壮大并且还将保留早期宗教的纯洁和荣耀，早期教会的严谨自律将会重现，教士们将会受到众人真正的敬仰，而不是像现在这样遭人唾弃。”（Villoro, 1963: 219）总之，美洲或确切地说是墨西哥将会建立一种崭新的教会制度，这一制度摒弃了任何世俗的腐化堕落，重现了早期基督教的辉煌与荣耀。维罗诺引述了特拉萨·德·米尔的观点：

米尔仔细审视了政教合一的起源。这一思想旨在从世俗社会的角度来实现天朝王国的理想，将奥古斯丁的上帝之城与人世间的城市等同起来。他捍卫的是一种大众的宗教、一种没有特权的宗教，宽容和对他人权利的尊重是这种宗教的核心理念，任何反动的思想观念都不能对这一宗教施加影响。他看到了人人平等和自由这一理念与纯洁的宗教信念之间的诸多相似之处。（Villoro, 1963: 219）

简而言之，他试图将纯净基督教这一需要同法国百科全书派以及法国大革命的思想家们所主张的人人平等和自由等新观念联系起来。

我在前文中已经提到，居于支配地位的仪式符号的模棱两

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

可具有重要意义。所有这些都与宗教和政治相联系——宗教与政治的关系在威廉·布莱克看来是一种“亲如手足、志同道合”的关系——克里奥尔人的极端思想似乎都与伊达尔戈所选择的革命标志有关。伊达尔戈最终决定将瓜达卢佩圣母的形象作为革命的旗帜以及独立运动最重要的动员标志。瓜达卢佩圣母是阿兹台克万神之母托南钦在空间上的延续。阿兹台克人对万神之母的信仰被西班牙入侵者强行禁止 15 年之后,人们才开始崇拜瓜达卢佩圣母的。此外,根据 1810 年曾风行整个墨西哥的一则传闻的说法,天国的女王曾经与一个名叫胡安·迪亚哥和普通印第安慕道友有过交往,而从来没有和西班牙人以及他们的宗教群体有过往来。这位胡安·迪亚哥不像法国的天主教圣女伯尔纳德(Bernadette),他没有被正式封为圣人,这使得他和印第安人之间有了更多的相似之处。印第安人把他当成自己人,而不是可恶的西班牙佬。在更深的社会层面上,当世俗的结构权力掌握在一个群体手中的时候,当墨西哥和西班牙这两个掌握权力的群体都认为男权和父系继嗣制度是权威、合法性、公职、财富以及所有结构的延续性的源泉的时候,弱势一方进行抗争的权力及其团结、延续乃至整个社区最终的归属情感通常会用一种女性的符号来表示。拉德克利夫-布朗曾在他那一篇题为《非洲社会中母亲的兄弟》(*The Mother's Brother in Africa*, 1961)的著名论文中暗示过这一点。托南钦圣母站在普通民众的一边,她代表着那些遭上帝鄙视和遗弃的人的最终的政治合法权利。西班牙人的入侵彻底摧毁了阿兹台克人崇拜的众多神灵,然而并非所有的墨西哥土著民众都对这些神灵顶礼膜拜、虔诚有加。事实上,一些人惧怕阿兹台克神灵如同害怕瘟疫一样,如今还有很多人仍会寻求

雷梅迪奥斯圣母的帮助，而非瓜达卢佩圣母。然而当伊达尔戈神父按照墨西哥的古老传统充当起了祭师、哲人以及领袖的角色时，他的形象便非常接近托尔特克人(Toltecs)所奉祀的羽蛇神(Quetzalcoatl)，此神专司光明、学术以及文化之职。伊达尔戈因此打出了几个世纪以来备受压迫的印第安人所奉祀的瓜达卢佩圣母这一旗帜，作为全体和一种泛墨西哥精神的标志。这一着果然奏效，他的对手对此几乎束手无策。这一标志同时也使伊达尔戈诸多经验的和理性的观念具有了仪式权力的色彩。

伊达尔戈的本能事实证明非常有效，瓜达卢佩圣母对克里奥尔人也有很强的号召作用，这些人同印第安人一样也是土生土长的墨西哥人，他们当中有很多人还具有梅斯蒂索人的血统。正如我在前文业已论述过的一样，他们发动独立革命的目的在某种程度上而言是希望复制享有独立自决权力的前西班牙时代。印第安人在摆脱了对众多阿兹台克异端神灵的膜拜之后，瓜达卢佩圣母便成为与他们联系最为紧密的女神，成为所有人诉求的对象。由于圣母的形象多种多样，因此从各种形式的圣母崇拜中折射出来的这一基督教的普遍特点对那些自认为是美洲人的群体而言也具有显著的号召作用。此外，瓜达卢佩是墨西哥的一座大都市，这无形中就与西班牙、意大利、波兰以及其他很多国家中同偏僻、贫穷、不幸紧密联系在一起。圣母崇拜划清了界限。在结构上将西班牙殖民统治这一“反题”涵括在内的印第安人的“正题”以及克里奥尔-印第人的“合题”在女性至上这一原则的基础上密切结合在一起，女性至上原则或圣母崇拜已经不再是一种和平的符号，它已经变成战争的符号。这是因为男性的国王已经被历史推翻，弱勢的群体因



### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

此获得权力,从而有机会变成强者。然而,克里奥尔人的社会模式和生活方式并没有按照预先假定的前西班牙时代予以复制,但是却反映了过去的很多特点,同时也反映了印第安人这一代表着过去并且至今仍然存活的群体的诸多愿望。此外,克里奥尔人在长达三个多世纪的殖民统治中所获得的文化和结构的诸多特征也都有所反映,其中包括自身的崇拜方式,而基督教的这些崇拜方式却又在某种程度上综合了一些印第安宗教的元素。我因此认为瓜达卢佩圣母不但是一个印第安的符号,同时也是一个被印第安人和克里奥尔人所共同拥有的符号。印第安人有关大地、母性、土著权利的诸多观念连同克里奥尔人的自由、博爱以及平等的观念都被吸收到了这一符号体系中,后者的自由博爱的思想显然来自法国大革命时期的很多无神论思想家的观点。

此外,符号与社会戏剧前后相继的各发展阶段之间的关系值得用更准确的术语作进一步的研究。我们不能将仪式以及政治符号视作非时间性的抽象体系,它们不但开启了时间性的社会文化过程而且还是这一过程的产物,因此是具有时间性的意义体系。如果我们能认识到这一点,便会对仪式和政治符号产生新的理解。瓜达卢佩圣母在不同的行为场景中绵延不绝,不同地区、职业或者宗教群体的人们年复一年地对其顶礼膜拜。此外,在重大的社会危机来临之际,她还被当作代表大众权利的一个模棱两可的符号。与此相反的是,伊达尔戈、莫尔洛斯、古雷诺、胡阿雷兹(Juarez)、扎帕塔、维拉以及其他很多活生生的人却被原初的心理过程转换成了符号,从而名垂史册。在某一特定的时刻对经过一段时间的累积之后所形成的过程和符号之间的关系进行研究是目前我的田野调查和历史研究

的重点。

**参考文献：**

Carlston, Kenneth S.

1968        *Social Theory and African Tribal Organization*. Urbana: University of Illinois Press.

Cuevas, Mariano.

1952        *Historia de la nacion mexicana*. 3 vols. Mexico City: Talleres Tipograficos Modelo. First published 1940.

Hamill, Hugh.

1966        *The Hidalgo Revolt*. Gainesville: University of Florida Press.

Hunt, Robert.

1966        “The Developmental Cycle of the Family Business.” In *Essays in Economic Anthropology*, ed. June Helm. Seattle and London: Proceedings of the American Ethnological Society, 1965.

McHenry, J. Patrick.

1961        *A Short History of Mexico*. New York: Doubleday, Dolphin Books.

Paz, Octavio.

1961        *Labyrinth of Solitude*. New York: Grove Press.

Radcliffe-Brown, A. R.

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

- 1961 "The Mother's Brother in Africa." In *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. London: Cohen and West. First published 1924.
- Ricard, Robert.
- 1966 *The Spiritual Conquest of Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Sierra, Justo, ed.
- 1957 *Evolución política del pueblo mexicano*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México. First published 1900—1902.
- Simpson, Leslie Byrd.
- 1967 *Many Mexicos*. Berkeley: University of California Press.
- Spiro, Melford.
- 1968 "Factionalism and politics in Village Burma." In *Local-Level Politics*, ed. M. Swartz. Chicago: Aldine.
- Swartz, Marc. ed.
- 1968 *Local-Level Politics*. Chicago: Aldine.
- , V. Turner, and A. Tuden, eds.
- 1966 *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor, and M. Swartz.
- 1966 Introduction to *Political Anthropology*, eds. M. Swartz, V. Turner, and A. Tuden. Chicago: Aldine.

Turner, Victor, and M. Swartz.

1969        *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Press.

Velzen, H. U. E. Thoden van.

1970        Personal communication.

Villoro, Luis.

1952a        “Raiz del indigenismo en México,” *Cuadernos Americanos* 61(1):36—49.

1952b        “Hidalgo: Su violencia y libertad,” *Cuadernos Americanos* 2(6):223—239.

1963        “Las Corrientes ideológicas en la época de la independencia.” In *Estudios de historia de la filosofía en México*, publication of La Coordinación de Humanidades. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

1967        *El Proceso ideológico de la revolución de Independencia*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

Wolf, Eric R.

1958        “The Virgin of Guadalupe: Mexican National Symbol,” *Journal of American Folklore* 71: 34—39.

### 第三章 伊达尔戈:作为社会戏剧的历史

1959        *Sons of the shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.

Zolberg, Aristide R.

1972        “Moments of Madness: Politice as Art.” *Politics and Society*. Winter: 183—207.

## 第四章 多贡人的词语<sup>①</sup>

马塞尔·格里奥勒(Marcel Griaule)所开创的这一学派——或者更准确地说是他的家人——不但对西非民族志的研究有着突出的贡献,而且对非洲思想体系的研究也颇有建树。格里奥勒教授的女儿卡兰默·格里奥勒女士(Calame-Griaule)所著的《民族志与语言》<sup>②</sup>是格里奥勒学派对多贡人持续数十年的调查研究中的又一部基础性的学术著作,他们所调查的多贡人就居住在尼日尔河河湾西南部的邦贾加拉(Bandiagara)峭壁林立的群山之中。戈曼茵·狄泰伦<sup>③</sup>(Germaine Dieterlen)女士详尽而且精辟地分析了多贡人表意文化(expressive culture)的诸多方面,但格里奥勒女士却另有看法,她将多贡人的so:这一表达多种概念的术语翻译作法文的“话语”(parole)这一多义词,并且认为so:具有多种意义、语

---

① 本文作为一篇评论文章首次发表在《社会科学信息》杂志上(*Social Science Information* 7, no. 6 [1968]: 55~61)。

② F. Calame-Griaule, 《民族志与语言——多贡人的语言》(*Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard, 1965.)

③ G. Dieterlen, 《多贡人的精神》(*Les Ames de Dogon*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1941); 《白狐》(*Le Renard pale*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1963.)

#### 第四章 多贡人的词语

境以及用法,因此是理解多贡文化的关键。借用一个相关的隐喻,so:就是格里奥勒女士找到的阿基米德用以转动地球的支点,她希望借助这一支点以便完全理解这一奇特的“非洲世界”。“言语”(word)是通向“世界”(world)的途径。

如同在其他研究方面所体现出来的那样,女儿显然受到了父亲的很多启发。卡兰默-格里奥勒女士从其父《水神》(*Dieu d'eau*)一书中受到了启发,进而“从神话或者玄学的角度对词语(Verbe)进行考察,认为这是一个具有神圣起源和宇宙观念并且充满创造力和启示作用的概念”(Calama-Griaule, 1965: 10)。但在马塞尔·格里奥勒教授看来,多贡人的so:这一概念所具有的含义远不止这些。它代表了“秩序、组织以及包括失序在内的万物重组的实质。这一概念同时还代表了很多我们尚未理解的含义,有一些含义是由我们未知的事物以及我们刚开始关注的事物组成的。这一切含义都被言语(Word)[Verbum]所涵括,以方便基督教信徒的理解”<sup>①</sup>。卡兰默-格里奥勒女士从现象学的角度重新审视了多贡人的这一言语概念,她将so:的含义进行了详尽备至的分类并且指出其丰富多样的语境,以此来展示这一概念繁多的属性。尽管卡兰默-格里奥勒用法语进行调查,但是她已经相当熟练地掌握了多贡人使用的语言并且还精于桑加人(Sanga)所使用的方言,因此完全能够听懂她的受访者彼此间的交谈和轻声的说话。这些说桑加方言的受访者也是千差万别,他们有着截然不同的性格并且对多贡人的诸多神秘教义的理解程度也各不相同。由于多贡文化在有关言

---

<sup>①</sup> Marcel Griaule, “L’Alliance cathartique”, *Africa* 18, no. 4 (1948): 251.

语本质的诸多基本概念上已经明显具有一种统一的形式，再加上格里奥勒学派的其他成员在多贡人的其他群体中所进行的卓有成效的调查和研究，卡兰默-格里奥勒因此相信，在一个地区对讲一种方言的群体进行调查不会有什么大的障碍。如此持续数十年并且由很多兴趣各异的学者参与其中的一项调查研究工作所具有的一个主要的优势在于，每一个研究者都可以在集体调查成果的基础上进一步阐释自己独特的研究和观点，而不必在自己出版的著作中不辞辛劳地重新回顾有关多贡文化的全部调查和发现。然而我本人却强烈地意识到了这其中存在的一个难题，我们可以从不同的受访者的讲述和评论中——卡兰默-格里奥勒女士和我都有过类似的经历——对一种宇宙观念、一种仪式制度以及一种符号间相互关联的体系形成自己的一套相对统一且和谐的观念，但是我们的读者却不能透过作者的叙述去理解受访者最初的陈述，读者们同样不可能接触到提出这些陈述的访谈和对话。不可否认的是，调查者往往会无意中按照自己对连贯性和统一性的认识标准，只选择那些符合自己这一标准的叙述，然后再将其作为一种文化的代表加以陈述，这种做法似乎已经成为一种趋势。另一种情况是调查者的偏好恰恰与此相反：同样也是在无意之中，他可能会觉得一种技术落后、没有文字的文化根本就不存在什么条理性与连贯性，因此便会在他的访谈记录中特别强调这种文化的无逻辑性和诸多的荒谬之处。此外，他可能还会引用一些时下盛行的社会学理论以证明自己观点的合理性。

将受访者所作陈述的方言文本连同访谈的语境随作品一道出版可以在一定程度上避免类似的问题。在《水神》一书中，访谈的语境得到了很好的阐述，但是有关方言的记录却被遗漏



#### 第四章 多贡人的词语

了。我本人在访谈中曾使用过水平各不相同的译员,也曾使用受访者的语言或方言直接向他们提问。在前一种情况下,我发现受访者在回答问题之前总爱字斟句酌,以便让陌生人明白他们的文化的诸多特定方面及其相互间的联系,这些受访者可能同其他文化的欧洲人和非洲人交往的过程中隐约觉察到他们自身的文化在外人看来十分怪异。此时调查者应该关注的是受访者的认知性解释、他们如何辩白及其阐释是否合乎逻辑。然而当我用受访者的语言同他们交谈的时候(刚开始的时候这对我而言是极为困难的),一种被巴塞爾·伯恩斯坦(Basil Bernstein)称作话语的“限制性符码”(restricted code of discourse)的规则便显著地表现出来。文化以及社会结构的很多前提和属性都被省略,和受访者使用同样的语言看来意味着对这种文化的价值观念和信仰的认同。如此一来,受访者似乎也就忽略了交谈的双方是否具有共同的经验、动机以及情感等因素了。借助翻译的访谈迫使受访者在谈论他们的习俗和信仰之前必须三思而后行,更确切地说,类似的情形迫使受访者意识到了规则的存在,而在此之前他们可能仅仅隐约感到自己的谈话是否恰当。运用本地话进行访谈这一情形在言语上更加凝练,同时也更加隐晦,然而这一情形却与“同时代的社会场景”[引自库特·莱文(Kurt Lewin)]有着诸多的相关之处。

我提出这些难题只不过是因为我们必须通过言语去调查另一种文化所具有的言语概念。此外,受访者的观点和说话的方式在某种程度上与他们的社会地位密切相关。因此,某一特定的社会阶级所崇拜的神灵却并不见得会受到不同社会地位的受访者众口一词的颂扬,他们总会找出一连串的特点或者一个系列的神话故事对其他人的解释予以反驳。此时,某一特定

的半偶族、氏族或者一个秘密社会中所存在的性别、年龄以及成员身份是解释这种分歧存在的决定性因素。除非我们在陈述文本的同时指明获取这些文本时的情境、哪些受访者接受了访谈以及这些叙述者的社会和心理特点，那么我们很可能会从受访者纷繁芜杂的陈述中选择那些我们认可的部分，然后再创作出一部富有逻辑性的民族志作品。殊不知，我们所调查的本地文化的大多数成员可能根本就看不懂我们的作品。

显然，卡兰默-格里奥勒女士已经意识到了这些问题的存在，她将所有与多贡人的 *so*：这一概念系统地联系在一起的事物非常高明地加以总结的时候，无疑已经将这些问题考虑在内。我之所以指出这一点是因为我们很难见到一位人类学家会像一位自然科学家一样将最初的观察直至假设的形成这一完整过程的各个步骤呈现给读者。

多贡人的 *so*：这一概念大致体现了索绪尔式的整个语系。此外，*so*：的一些涵义甚至同神秘学家雅各布·波默(Jakob Boehme)所提出的“签名”( *signatura* )这一概念有一些相似之处，整个多贡人的神话—宇宙体系( *mythico-cosmological* )也类似于波默的“自然的签名”( *signatura rerum* )。二者之所以相似是因为它们都具有这样一种观念：混沌不清的一个整体( *the unmanifest One* )通过由七个阶段构成的非时间性过程之后便会变成很多显明的事物，而这七个阶段作为宇宙秩序的规则也将保留下来。在上述两种情况中，显明的天地万物均可被简约为一套对应的体系。用威廉·布莱克的话来说就是“取了人形的神圣”( *human form divine* )，对于多贡文化和波默而言——事实上对于很多其他公开的具有神秘主义的宗教宇宙观念而言——是万物的典范和衡量的尺度。卡兰默-格里奥勒女士是

#### 第四章 多贡人的词语

这样描述多贡文化的(第 27 页):“人们将一个拟人化的世界作为一面面镜子,从中去寻找自己所折射出来的影像。这一世界中的每一根草、每一个小飞虫都携带着一个话语(parole)。多贡人将其称作宇宙的话语, *aduno so: (parole du monde)*, 意即符号。”因此,每一个多贡人的“符号”就是不同的宇宙领域之间相互对应的这一庞大体系的一部分,它不像非洲中部的很多宗教符号那样形成一个个独立的文化焦点并且决定了随社会语境的变化而各不相同的种种感知。多贡人的符号是自然界中的各种动物、植物以及矿物之间建立起永久联系的交点,人们将自然界视作“一个庞大的人类有机体”的一部分(第 27 页)。比如多贡人将不同种类的矿物与人体的器官一一对应起来。各种土壤对应的是“腹中的各种脏器”,岩石对应的是人体的骨骼,各种色调的红色黏土等同于血液。这种一一对应的关系有时相当精密:叠在一起的两块岩石类似于胸腔,而河中小块的白色鹅卵石相当于人的脚趾。多贡人在对待人与植物之间的关系时同样也一直遵循“世界的话语”的规则。人不但是“宇宙中的一粒尘埃”,而且每一粒尘埃的每一个可以区分开来的部分都可以代表人体的某一部位——心脏、鼻子或嘴。卡兰默-格里奥勒女士使用“人文主义”(humanisme)这一术语描述了将非人类的世界“人性化”(humanisation)这一现象。但是玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)却对此提出质疑[《多贡文化——世俗的和神秘的》(*Dogon Culture-Profane and Arcane*, Africa, 38, January 1968:19)],她认为卡兰默-格里奥勒的做法“背离了文艺复兴时期的学者对这一术语的理解和使用,那一时期的学者们使用这一术语主要是为了彻底粉碎原始的和拟人化的中世纪基督教的世界观”。简而言之,对于道格拉斯而言,正是

宇宙与人之间如同正题和反题一样的深刻对立才构成了人文主义，人不再是一个“微观的宇宙”，而是一种同其他任何形式的存在之物都相对立和格格不入的事物。只有当整个宇宙间不再存在任何拟人化的联系时，我们才能发现宇宙的因果关系及其各种实用的相互联系的本质。这一观点将人从建立在类比、隐喻以及神秘的参与基础之上的“相互对应”这一复杂体系中解放出来，它使我们认识到所有的联系都是有问题的，除非我们以实验的手段对这些联系进行检验或者进行系统的比较，否则不能将其当作公理来接受。

然而多贡神话和宇宙观与新柏拉图主义、诺斯替教和犹太教神秘哲学以及活跃在欧洲宗教和哲学底层的各种异端邪说的神话和宇宙观之间的相似性却也引出了一个有关历史和传播论的非常有趣的话题。我们可能会提出一个这样的问题，在汪达尔人和穆斯林回教徒入侵北非之后（甚至在此之前），诺斯替教、摩尼教以及犹太神秘观念是否已经深入至撒哈拉大沙漠的苏丹西部，从而帮助多贡人形成了他们的世界观？诺斯替教中的“主宰者”的更替必须以二元对立的阴阳同体的方式来进行，这一点与丰人(Fon)和多贡人的观念颇为相似。圣奥古斯丁的《忏悔录》已经表明，5世纪时期基督教在北非传播的时候，摩尼教并不是其争取人们归信的惟一和强大的竞争对手。很有可能发生的一种情况是，受到各种教派教义影响的人们在经过数世纪的颠沛流离之后，逐渐分散在尼日尔河流域的广大地区，从而影响了这一地区原住民的信仰观念。当然，这一假设还有待更多的历史和考古研究的支持。

词语(words)确实不足以描述卡兰默-格里奥勒女士将多贡人言语中的很多属性分散后再重新加以组合的技巧。比如我

#### 第四章 多贡人的词语

们可以在她的著作中发现,言语成分和性格因素的相互关系是精心编制而成的。躯体是人的可见的一部分,同时也是他的精神信念的归属之处,然而精神信念也可以维持一个独立实体的存在。躯体由四种元素构成:水(血以及各种体液)、土(骨骼)、空气(呼吸)以及火(动物的体温),这些元素的内在表述总是持续不断地同它们外在的各种特点进行交换和互动。此外,躯体被分成 22 个部分:脚、胫、股、腰区、胃、胸、胳膊、颈项以及头颅——这 9 个部分(像脚和股一类成对的部分都被算作一个整体)再加上 10 个手指(每一个手指都被认为是一个独立的部分)以及代表男性性器官的三个部分。因此这 22 个部分是以躯体为基础加以扩展的结果,并不是典型的毕达哥拉斯式的数字相加。此外,躯体还有其他很多象征意义,多贡人相信有 8 种象征性的谷类——这些谷类代表了这一地区生长的主要谷物——就寄住在人的锁骨处。躯体内所具有的谷物的象征意义表明多贡人与农作物之间的某种神秘联系。囿于篇幅,我不能将性情的其他特性、生命的力量、八种精神信条——加以论述,而这些都是通过躯体和性别来区分的。总的说来,言语是“通过声音将人的性格向空间投射的途径,它出自人所特有的本质,因为只有借助言语才能揭示出人的性格、智力以及情感状态。言语是人的精神生活的体现,也是他的社会生活的本源,它还是两个以自我为中心的个体相互交流的渠道。这就是多贡人为什么会认为言语是存在之物向外的一种流溢形式的原因,这一存在之物的各个部分也莫不如此”(第 48 页)。言语的主体如同人的躯体一样也由四种元素构成:水就是唾液,没有它,言语便会“枯燥无味”,空气使声音振动,土地赋予言语“分量”和意义,火则使得言语“温暖感人”。性情和言语之间不

但存在着诸多的相似性，而且二者之间的这种相互依存的关系具有实际的作用，因为词语要经过大脑的挑选，然后会刺激人的肝脏，接着像一股蒸汽一样从肺部一直上升到锁骨处，至于是否需要用嘴来说出言语则是由锁骨来决定的。

多贡人除了这 22 种性格特点之外，还有 48 种言语形式。这 48 种言语形式又分为两类，每类分别由 24 种形式构成。这两类言语形式又分别以两个雌雄同体的双胞胎为标志，一个名叫诺莫(Nommo)，另一个是尤惹古(Yourougou)，二者都是超自然神灵[也就是狄泰伦女士的叙述中所提到的“白狐”(pale fox)]。这些都是阿玛(Amma)所造之物：然而双胞胎中竟然有一个反叛阿玛的统治并且和他的母亲通奸——尤惹古为此受到惩罚，他被变成了一只白狐；诺莫则牺牲了自己的性命从而拯救了世界，他将人类、动物以及植物带到了大地之上，自己也成为言语的主宰者。多贡人的这一则神话故事与基督教和诺斯替教的故事颇为相似，难道这仅仅是各种文化的趋同性在起作用吗？也许它们之间在遥远的过去就曾经有过接触？诺莫讲的是有声的人类的语言，而白狐所使用的语言是用爪留下的一些无声的印记，只有通神者才能解读这些印记。然而囿于篇幅，我不能对这一二元体系的诸多引人入胜的细节详加论述。我可以向读者保证的是，如果在卡兰默-格里奥勒女士“令人轻松愉悦的引导下”进入多贡文化这一神奇的迷宫中进行探索，他一定能感受到诸多学术的乐趣并且还会有很多意外的发现。

卡兰默-格里奥勒女士的著作从阐述言语与神话以及言语与技术之间的关系入手，最后阐释了言语在社会生活中的作用。在她所论述的这些领域中，我们都能发现过程和结构所具有的秩序。然而根据我在中非以及东非讲班图语的民众中进

#### 第四章 多贡人的词语

行田野调查的经验,我觉得卡兰默女士所阐述的这—种秩序有很多问题。长期居住在一个地区并且形成根深蒂固的传统的农业社会必然属于“自然的签名”这样—种文化类型,生活中的所有元素都与各种形形色色的符号和观念交织在—起。在中非,尽管我们也能发现—些由相关联的事物组成的文化体系,但我们更多的是发现毫不相关甚至互相对立的—些规则、价值观念、规范以及符号表征体系。此外,这些地区的神话故事也比较缺乏。此类社会成员的先辈们曾经结成群体在极短的时间内依照生态环境的变化而不断迁徙,寻找栖息之处。在随后的几个世纪中,他们—直是奴隶贸易的受害者。这些群体逐渐变得支离破碎,然后又与其他同样残缺不全的社会在新的却又很短暂的政体中重新加以组合。“非洲大草原上的这些王国”就这样不断上演着征服、兴盛和衰落的历史。刀耕火种的农业迫使人们不停地迁徙,男人们同时还是猎手,能熟练地跟踪不同动物的足迹。所有这些都表明,此类社会在居住、社会结构以及政治类型等方面都缺乏稳定性。或许正是因为这些群体不停地迁徙及其所具有的不稳定性,所以几乎没有哪一种非洲中部的文化会如同多贡的文化体系—样具有泛文化的连贯性。事实上,我在恩登布人社会中的调查表明,在抽象文化这一层面上还没有发现什么连贯性,因此我更倾向于认为体系主要—些具体利益和相互间交往的愿望所产生的结果,它并不存在于—个由信仰、规范和价值观念所组成的世界中。此外,我也认为由信仰、规范和价值观念组成的世界是—个变幻不定的自在之物,因此这一体系之内的—些观念和规则总是能够轻易地重新组织在—起,形成—个格式塔式的整体,而这一整体也总是根据“凡世间”的—些派别和利益群体的目标和规

划而不断变化着。简而言之，我认为社会行为是系统的和有序的，文化则如同一个存储各种毫不相关的事物的仓库。规则源自目的，并不来自知识。

我的这一观点显然过于极端，因此难免有很多谬误之处。但正是这一观点使我更专注于对社会过程、发展变化以及各种具体关系之间的冲突的研究。恩登布人的表述文化中存在的规则和连贯性肯定比我以前认为的要多，因此我曾经试图通过展示恩登布人的仪式中所含有的观念性结构来修正我早期注重过程的极端思想。然而我还是认为，如果普通的多贡村民能持续不断地意识到任何事物之间的对应关系，他们就很有可能在面对各种规则和价值观念时一筹莫展并任其摆布——但事实并非如此，多贡人对这些规则和观念的干预和操纵使得日常生活中的各种社会调适行为成为可能。如果不是这样，人们便会被他们自己的宗教、道德以及哲学体系的纷繁芜杂弄得压抑沮丧甚至头晕目眩。在任何社会中，无论是那些积极投身社会变革的人还是普通人，在一定程度上的无知是很有必要的——这些人制定了社会的政治制度而且还促成社会的变革——这一点如同某些神秘教派的思想家或先知们对于一种更高境界并且更为隐秘的真知的孜孜追求一样十分必要。但是在人类学的著作中，我们还是需要找到一些途径以便从经验层面将知者(knowers)和实干者(doers)以及实干者的知识和知者的行为区分开。当然，在很多没有文字的社会中，知者同时也是卓越的实干者。此处的问题是：他们如何区分自己同时兼有的行动和沉思的角色——以及这种角色的分离是如何用言语来加以表述的。

卡兰默-格里奥勒女士、狄泰伦女士以及这一学派的其他成



#### 第四章 多贡人的词语

员们表现出了极大的勇气和毅力,他们将很多重要的问题呈现出来,引起了人们的普遍关注。很多人类学家因为屈服于行为科学的诱惑而忽略了这些问题。人确实不仅仅依靠面包而活着,他还会对传说、文学、艺术产生兴趣,他的生命因为这些精神食粮以及其他类似的文化形式的存在而熠熠生辉、充满意义。卡兰默-格里奥勒女士冷静理性并且简明扼要地向我们展示了思想的方式,这些思想如同传说中的火蜥蜴一样燃烧着放出光芒。

## 第五章 作为社会过程的朝圣<sup>①</sup>

在考察与朝圣联系在一起的一类颇为奇特的仪式符号时，我正好刚开始致力于朝圣过程(pilgrimage processes)的比较研究，这些过程不但在一段特定的时间之内存在，而且随着时间的推移而改变。此外，在很长的时间跨度内考察不同的朝圣过程所构成的关系，也是我要展开的研究。研究的焦点集中在这些朝圣过程上，很多过程已经凝练成为基督教、伊斯兰教、犹太教、印度教、佛教、儒教、道教以及神道教等历史上几大主要宗教的朝圣制度。此外，我已经着手收集很多古代社会中有关朝圣的资料，范围涉及古埃及、古巴比伦、中美洲的各种文明以及前基督教时期的欧洲。最后，我希望我的研究能对人类学家所热衷的无文字社会中的朝圣行为、或类似于朝圣行为的阐释有所启发。

在以前出版的一些著作中，我已经阐述了自己乐于从事的

---

① 本文于1971年2月首次在圣刘易斯的华盛顿大学人类学系进行陈述，随后以《异乡的中心：朝圣者的目标》(*The Center out There: Pilgrims' Goal*)为题发表在《宗教历史》上(*History of Religions* 12, no. 3 [1973]:191~230)。

## 第五章 作为社会过程的朝圣

理论研究领域,其中包括“过程化单位”、社会“反结构”以及仪式的符号学研究。我的这些学术旨趣都可以体现在本章对朝圣过程的研究上,由此还形成了一些或许不太成熟的观点和理论。由于朝圣是一些处于中介状态的现象——我们应该关注朝圣的中介性所具有的空间特点。此外,朝圣在社会关系中也展现了其所具有的共同体的特点,而对于那些有着久远历史的朝圣行为而言,朝圣所具有的共同体这一特点通过其社会组织与周围的社会结构紧密联系在一起。我们也可以从延伸性的个案历史这一维度对朝圣加以考察。散布在世界各地的朝圣者以及参与观察者,都能为这一研究提供各种非常有价值的文献资料和口头叙述以及他们各自的经验感受和观察记录,这些使我们得以对朝圣这一社会过程进行思考和设想。朝圣这一过程包括一个特定的朝圣群体在出发前所做的准备、他们在旅途中的集体经验、他们在圣地的行为和感想及其归程。我们可以将这一过程的各个阶段看作社会戏剧、社会事业以及其他过程化单位的各个环节。朝圣这一社会戏剧是从一定相关数量的案例中归纳出来的,这些案例中的朝圣团体及其下一级团体的成员之间的关系在本质和紧张程度上均出现某种变化。运用这一方法,我们同样可以提出一些问题,这些问题涉及朝圣团体与旅途各地的社会文化环境在社会和文化方面的关系。历史上的那些无所畏惧、坚忍不拔的朝圣者难以计数,现仅举其中的三人为例。玄奘(公元596~664)于629年离开中国回访印度著名的佛教中心;米兰的天主教修士皮埃特罗·卡索拉(Pietro Casola)于1494年前往耶路撒冷朝圣;理查德·伯顿爵士(Sir Richard Burton)于1853年假扮成一个具有英印血统的云游僧人并且化名为阿卜杜拉,然后从苏伊士出发前往麦加朝

覲。有关这些朝圣者的历史记录难免有夸大溢美之词，如果我们将这些记录与当时这些朝圣者所处的时代以及朝圣途中的社会、政治以及文化环境联系在一起，我们应该能够发现一些有用的线索来解释不同宗教、不同时代中的共同体和结构之间相互依存关系的本质。当然，这种依存关系是不断变化的。借助这些材料，我们便能更多地了解朝圣团体的群体行为和社会生活的组织规则、旅途中的花销以及后勤保障措施、途中不同地点的符号和社会场景以及个人或集体的神圣和世俗的观点。

我所读过的大多数有关朝圣的资料都强调社会生活与朝圣这一完整过程之间的对立关系，因为前者主要存在于地方性的、相对稳定的社会关系的结构体系中——比如乡村、城镇、邻里之间以及家庭。从我收集到的资料中任意挑选出一本著作便能说明这一问题，杨庆堃(C. K. Yang)所著的《中国社会的宗教》(*Religion in Chinese Society*, 1961:89)一书提到了朝圣者庆祝马援(公元1世纪，死后被奉为神灵)将军生辰的情况，作者对众人的情绪是这样评论的：

生辰庆祝活动将持续三天三夜。在这一段时间内，情绪的亢奋、宗教的氛围以及某些道德戒律的废弛为参加仪式的人们营造出别样的心理感受。他们不再局限于自己从前的小群体中，也没有什么传统和禁忌需要顾虑，他们忘却了平常生活的琐碎，转而投身于一个更大群体的氛围和活动中去。在这一新的情境的引导下，当地民众的社区意识必然会更加深刻和牢固。

## 第五章 作为社会过程的朝圣

马尔科姆·X (Malcolm X) 在其《自传》(Autobiography, 1966) 中描述了自己前往麦加朝圣的过程。经历了仪式的最高潮之后, 马尔科姆认为自己已经进入到一种充满了“爱、谦恭和兄弟般情谊的氛围中, 无论自己置身何处都能意识到这种真实情感和氛围的存在”(第 325 页)。而他以前的诸多根深蒂固的思想观念也就瞬间分崩离析、荡然无存了。他的这一番表白让人印象深刻:

我讲的这番话可能会让你大吃一惊: 然而在朝圣途中的所闻所见迫使我改变过去所持有的一些根深蒂固的思维模式(此种改变就是中介经验的一个普遍特点)并且抛弃(此处的着重号为马尔科姆·X 自加以示强调)过去的一些陈腐观念……在过去的 11 天中, 我一直和穆斯林信徒们生活在一起, 我们在同一个盘中吃饭, 用同一个杯子喝水, 在同一张床上(或同一块毯子上)睡眠并且向同一个上帝祈祷(着重号出自作者原著)。与我同行的穆斯林弟兄们有着碧蓝的眼睛、金黄的头发和雪白的肌肤。从这些“白种”的穆斯林信徒的言谈举止和所作所为中, 我感受到了同来自尼日利亚、苏丹和加纳的黑人穆斯林信众一样的真诚。我们的确(着重号出自作者原著)都是情同手足的兄弟, 彼此没有任何区别——这是因为他们只信仰一个上帝的观念将“白色”从自己的思想、行为以及态度中驱逐出去。(“白色”在马尔科姆·X 看来代表权力、权威、等级以及“秩序”。)从他们的行为中我认识到, 如果美国白人能够接受普天之下皆上帝子民的观

念，或许他们便能够接受人类是一个整体的事实——  
并且不再根据他人“不同”的肤色去衡量、阻碍甚至伤害他们。（第 340～341 页）

很多文学作品都论述到了朝圣所具有的共同体这一属性，马尔科姆的作品便是其中的一个例子，类似的作品还有很多，不胜枚举。我在此想要区分三种类型的共同体，这一区分是在《仪式的过程》一书中首次提出来的，它对于我们考察朝圣情境中社会纽带的本质具有重要意义。这三种类型是：(1)存在的或自发性的共同体(existential or spontaneous communitas)，人的身份认同受到直接和彻底的冲突和挑战，遭遇此种经历的人多会认为人类社会是一个同质的、没有等级秩序的自由群体；(2)规范性的共同体(normative communitas)，在这一类共同体中，由于受到时间、为保证群体成员的生存和兴旺所必需进行的资源的动员和组织以及为了达到集体目标而在群体成员中进行社会控制这三方面因素的影响，最初的存在性共同体被组织成了一个永久性的社会制度——这种共同体类型完全有别于一个有着结构秩序的群体，因为后者最根本的存在理由是它的实用性，而规范性共同体最初是从一种情同手足、团结友爱的非实用性经验中发展而来的，人们使用各种宗教和道德的符号并且制定各种法令和规则都是为了在群体中维持这样一种氛围；(3)意识形态的共同体(ideological communitas)，任何乌托邦式的理想社会的模式和原型都属于此类共同体。憧憬着这一类社会的空想家们相信，乌托邦式的理想社会不但是存在性共同体的典范，而且也为其提供了最为完美的环境。

我最初对朝圣资料的调查表明，存在性共同体经过仪式的

## 第五章 作为社会过程的朝圣

整个环境和氛围的孕育后方始出现,而规范性共同体则成为朝圣者之间、朝圣者与沿途给予自己帮助的民众之间最为独特的社会纽带。1911年出版的《天主教大百科全书》(*The Catholic Encyclopedia*)中,多姆·彼得·杰莱特(Dom Bede Jarett)的一篇题为“朝圣”(Pilgrimages)的文章便能说明上述这一观点。

第一个问题是,个人在短期内的朝圣行为(比如前往耶路撒冷、罗马、孔波斯特拉(Compostella)以及其他圣地)是否足以使朝圣演变成组织完备的群体活动……牧师们在朝圣前就开始认真准备,他们要设计好行程并且画出沿途需要拜访的城市……军队沿途驻扎保证香客们的安全,各种各样的旅店也出现在旅途中……匈牙利的国王史蒂芬(Stephen)颁布了“国王平安法令”(“King's Peace”)并保障朝圣旅途的安全,他的这一仁义之举使成千上万的贵族和平民们得以前往耶路撒冷朝圣……朝圣的旅途就这样逐渐受到巩固并确定下来……无论民法还是教会法令都明确表示支持朝圣行为并视其为合法……(最终),朝圣便成了正常生活的一部分。(Jarett,1911:86~87)

规范性共同体因此占据了主导地位。但共同体的精神仍然潜伏在规范之中,随时都有重新被激发出来的可能。印度马哈特拉斯特拉邦的香客前往位于德干高原南部浦那(Poona)的本特尔布尔(Pandharpur)毗湿奴婆毗(Vithoba Bhava)神庙的盛大朝圣行为即为此例。德罗里在他的《毗湿奴的崇拜》(*The Cult of Vithoba*)(G. A. Deleury,1960:103)是这样描述“信众

之心理”的——此处的信众是印度崇拜毗湿奴的一个特殊精神群体的成员，他们认为自己崇拜的神灵是毗湿奴所化人形的一种，当然，人们有时也认为这一神灵是毗湿奴和哈里河罗（Harihara）的复合体。

尽管崇拜毗湿奴这一教派的成员每年都应该前往哈特拉斯特拉朝圣，但是他：

前往圣地朝圣并不是因为必须遵守一个规则，而是为了实现一个自己所钟爱的而且非常重要的诺言。这就是为什么毗湿奴教派的成员即便没去圣地朝圣也不会受到任何惩罚的原因，通常的情况都是如此，别无例外。事实上，这一教派几乎人人都会去朝圣，这是因为朝圣出于自愿，没有人愿意放弃这个一年一度的机会：教派的成员都熟悉这样一个谚语，即不去朝圣者若非死亡便是即将死去。

这种自愿参与的朝圣行为具有一种非常显著的自发性的特点。毗湿奴教派的成员都怀着一种愉悦的心情前去朝圣。同时，这种自发性也没有受到一种僵硬的框架的约束：朝圣当然需要一些具体的机构负责组织，但这种组织更多的是引导人们狂热的情感并使他们积极参与到这一活动中去，而不是制定一个极权的规则，对成员们加以约束。比如，朝圣的队伍中没有等级高低之别（着重号是我所加）也没有管理人员，教士、官吏、文员以及普通的信众一律平等，没有任何区别：所有的朝圣者都是平等的，如果朝圣队伍中确实有一个很有威望且见多识广的人物，他也不会



## 第五章 作为社会过程的朝圣

去管理和约束众人,因为大家都知道此人充当的是精神导师(guru)的角色。

然而,我们即将看到,种姓的差别仍然会在朝圣途中体现出来,只不过这种差别此时多少有所缓和。由于朝圣的香客人数量众多且来自各地,因此很有必要制定一定数量的规章并成立一些相应的组织机构。那些纯粹无组织的混乱的共同体形式不会出现在毗湿奴教众的朝圣队伍中。我们因此在朝圣队伍中发现的是一种建立在宗教信仰制度之上的社会体系,这一体系集中体现了行与驻、世俗与神圣以及社会结构与规范性共同体之间的差异和对立。在亨利·柏格森看来,这一体系似乎正努力建构出一种为全体民众所共有的伦理道德观念,但是由于特殊的宗教世界观存在着自身的文化局限性,这一努力被迫终止了。乡村、城镇、城市以及农场中日常的和相对稳定的生活属于二元对立体的一端;而朝圣途中翻山越岭、不辞辛劳地长途跋涉这种类似游牧的生活则属于另一端。我们可以发现,以农业为基础的社会为这一类朝圣体系的兴旺提供了最为完备的条件。当然,这一社会中手工业的分工已经发展到了一定程度,世袭的或封建的极权国家仍然是其统治形式,城乡之间的差别已经十分明显,只不过现代工业几乎没有任何发展。如今,来自全球各地的报告表明,越来越多的人每年都会前往各个圣地朝拜。即便如此,现代意义的朝圣也决不会像中世纪时期的欧洲和亚洲的朝圣行为一样被整合成一个庞大的社会文化体系。我此时能对这一现象进行的猜测是,当很多制度化的社会形式和思想模式受到质疑的时候,一些在传统上与规范性共同体联系在一起的文化形式便会重新复活。人们对前官僚

和官僚制度下的结构深感厌倦，他们对各种类型的共同体又重新痴迷起来。存在性共同体的很多新奇的表现形式也就出现了，如果展示这些现象的人不仅希望存在性共同体的诸多形式能在一个社区持续下去，而且还寻求符号来保证它们的延续性，他们必然会从历代的所有共同体结构中去寻找此类符号。此外，这一类符号通过书写以及其他的象征性的符码已经与现代社会产生联系。如此一来，共同体的新旧两种形式便互相产生影响，从而在某些情况下导致了一些长期积弱不振的传统的复苏。然而我们还需要对那些近来影响非常广泛的圣地进行深入研究，以便掌握更加丰富翔实材料。当然，我们在研究中也必须将如下一些因素考虑在内，比如世界人口普遍迅猛增长、通讯方式的改善、现代化的交通工具的普及以及大众传媒对旅行的影响等等，上述因素使得前往圣地的人数激增，但他们当中有很大一部分人只是游客，不是朝圣者。我本人在墨西哥的调查表明，在宝瓶座时代，朝圣如同很多中介性的或者在地下秘密活动的非主流宗教形式一样会浮现出来，成为一种非常显著的社会现象，这其中一同涌现出来的当然还包括那些秘密会社和团体的活动。这一时期朝圣的骤然激增与旧有社会的土崩瓦解以及迅猛的社会变革密切相关，罗马帝国和中世纪即将寿终正寝的一段时期内，朝圣以及很多秘密会社的活动就曾经涌现出来。

接下来我将要考察一些有关朝圣的定义，这些定义的来源颇为广泛，我认为这些形形色色的定义有助于我们理解这一现象的属性。为朝圣下定义的人同样形形色色，他们当中有参加过朝圣并且信仰宗教的人士，有些人是香客，另外一些则是包括宗教史家在内的历史学家。这些定义集中在一起或许可以

## 第五章 作为社会过程的朝圣

为我们提供一些新的视角,从而更好地理解朝圣这一社会文化现象所具有的种种属性和功能,同时还可以帮助我们理解不同的人对朝圣的态度,这些人中有的各种宗教虔诚的信徒,而有些人则不信仰宗教。《牛津英语字典》(*The Oxford English Dictionary*)对“朝圣者”下的定义是“出于宗教的虔诚而启程前往一个神圣之地的人”,“朝圣”的定义则是“一名朝圣者的旅程”。此处的“神圣”一词意为“对一个神灵的顶礼膜拜或虔诚祀奉……这些神灵源于对某物或某种目的的信仰并被赋予神圣性之后祀奉起来供万人景仰;通过宗教使某物或某人变得神圣并受万民崇拜”。对历史上不同宗教的权威性评论要远比字典上的定义具体得多。比如《犹太教百科全书》(*The Jewish Encyclopedia*, 1964)对朝圣的定义是:

为了许下一个誓言或者为了获得某种神灵的赐福而去往一座圣殿或某一圣地的旅程。历史上每一名犹太男子每年都必须前往神庙朝圣三次(《出埃及记》23:17;《申命记》16:16)。在逾越节、五旬节以及住棚节这三个节日中的任何一个节日期间前往耶路撒冷的朝圣行为称作“re'iyah”(意为“露面”)。密须那(Mishnah)[犹太大祭师犹太拉比(Rabbi Judah, c. 135~220)所制定的一套详尽的犹太教律法手册]法典中规定:“除了年幼者、女人、盲人、跛脚之人、年长之人以及身患疾病、精神错乱之人外,所有人都必须出现在朝圣的队伍中……”此处所说的年幼者是指那些年纪尚小、还不能由其父亲带领前往耶路撒冷的孩童。女人以及年纪尚小的男童尽管不必“露面”,但是

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

他们还是同自己的丈夫或父亲一道出现在所有的公众性集会中。（《申命记》31:12）（第10卷，第35页）

古犹太人朝圣中的强制性因素可以在伊斯兰教中找到，根据《伊斯兰大百科全书》（1966）编撰者之一温辛克（A. J. Wensinck）的观点，前往麦加朝觐是伊斯兰教最重要的朝圣行为（朝觐一词是“hadj”，可能派生自古闪语族的 h-dj 这一词根，意为“转着圈走，绕着圈走”），是“一次带有强制性的旅程，所有的伊斯兰信徒，不分男女，凡是到了青春期且心智健全者都必须前去朝觐……只要财力允许，所有伊斯兰信徒一生中至少应该前往麦加朝觐一次”（第33页）。

借助朝圣来许下自己的誓言或者获得神灵的赐福这一观念同样体现在中国北部地区一些同世俗宗教密切联系在一起的集会行为中，这些集会通常是为了“庆祝神灵的生日或者纪念他们的功绩”（Yang, 1961:86）。前往圣殿神庙朝圣以示虔诚的行为主要分为两类，一类是许愿，一类是还原。

许愿是在神灵面前立下的心愿，一旦这一愿望得以实现，许愿人便会再次前来祭拜并奉上更多的祭品。还愿是自己曾经许下的心愿实现之后向神灵表达的感激之情，这些向神许下的心愿也是形形色色，包括疾病康复、家业兴旺以及子孙绕膝、后继有人等等。人们还会感激神灵帮助自己实现了头年许下的种种愿望，同时再许下来年的心愿。（Yang, 1961:87）

看来，朝圣可以分为强制性的和自发性的两类，后者通常

## 第五章 作为社会过程的朝圣

和某一个誓言有关,在伊比利亚和美洲联盟的诸多讲西班牙语的民族和国家中,朝圣就是一个与“诺言”有关的行为。诸如古犹太教、本特尔布尔的印度教以及现代伊斯兰教等宗教中的朝圣行为则是强制性的,即便如此,仍然有很多群体被禁止参加朝圣活动,比如古犹太摩西律法中的妇女、孩童以及身患疾病之人、非本特尔布尔毗湿奴教派的信徒以及伊斯兰教中不能随自己的丈夫以及亲属这一类因血缘和亲情联系而禁止通婚的群体一起行动的妇女。此外,伊斯兰教还有很多特殊的规定允许人们在出现下列情况时不必前去朝觐,比如疾病、朝圣途中极不安全(兵祸以及匪患)、朝圣期间无钱养家或者缺乏朝圣所需的花费等等。而对于那些有义务前去朝觐的人而言,这种义务也是一种道德的义务,即便不去履行这一义务也不会受到任何惩罚。更为重要的是,人们应该自觉去履行这一义务,他们往往有着强烈的愿望去履行这一义务,而不是受到各种律令的强制。刘易斯(B. Lewis)曾这样描述中世纪时伊斯兰信徒的朝觐行为:

全球各地信仰伊斯兰教的国家和地区中每年都有大量不同种族、不同社会等级的穆斯林信徒们离开自己的家园,他们长途跋涉、跨越千山万水,如此不辞辛劳就是为了参加一个共同的宗教崇拜活动。这种旅行不同于古代或中世纪时期那些漫无目的的集体迁徙行为,它们出于自愿并且具有个体的属性。每一条朝圣的旅程都是由个体的行为来决定的,因此体现出了形形色色的个体经验……[前往麦加朝觐]是促使个体出于自愿进行迁徙的最为重要的动因,这种行

为远远早于欧洲人地理大发现时代的全球探险航行……[朝觐行为]对于朝圣者出发的社区、朝圣途中经过的社区以及他们最终返回的社区都必然产生深远的影响。（“朝觐”，《伊斯兰大百科全书》，1966：37—38）

基督教的朝圣行为最初强调自愿性，前往巴勒斯坦或者罗马的朝圣体现的是一种职责之外的虔诚，是一件锦上添花的好事。然而随着教会忏悔制度和组织的建立，朝圣逐渐具有了强制因素。教会的这种组织和制度的权威性和合法性的不断完善使得朝圣作为一种恰当的惩罚手段而确立下来，用以惩戒一些违法犯罪行为。彼得·杰莱特这样写道：“旅途的艰辛、衣衫褴褛的朝圣者以及他们所过的乞讨生活将朝圣变成了一次真切和有效的忏悔活动。”（Jarett, 1911: 85）

人们最初开始履行的某种义务会逐渐变成自愿的行为，同样，最初出于自愿的行为也会逐渐渗透进很多强制性的因素。在我看来，这种不确定性部分是朝圣本身所处的中介性情境造成的——朝圣之前以及之后都是有着正常结构和规则的社会阶段（个人必须全身心地投入到社会结构之中），而朝圣正好位于这两个显著的阶段之间，它是个人渴望摆脱正常社会制度的约束，从而尽到自己作为信徒的本分的一种手段。此外，完善的朝圣制度在世袭以及封建的社会秩序中具有稳定地方关系的作用，在具有共同宗教价值观念的社会中，朝圣制度还是协调地方与外部社会关系的重要因素。建立在封建和世袭秩序之上的社会尽管其本身相对而言是稳定的，但根据亨利·梅因爵士（Sir Henry Maine）的观点（《古代法》，1861），它还是处于

## 第五章 作为社会过程的朝圣

以等级秩序为基础的社会和以契约为基础的社会之间,因此是这两种社会之间的一种历史和逻辑的中介状态。在以等级秩序为基础的社会、早期欧洲的法律以及部落社会的条令中,男人和女人参与的大多数交易(以下引文出自格拉克曼的著作)

并不是在陌生人之间进行的一种独特和单一的货物和服务的交易。事实上,男人和女人一样都拥有土地和其他财产,他们互相交换货物、彼此为对方提供有偿服务,参与交易的双方可能是不同政治群体所形成的相应等级中的成员,他们之间可能还有亲属关系或姻亲关系。人们通过交易互相联系在一起是因为他们之间早就存在的地位和等级关系。梅因曾说过如下一段极具深意的话:“……将人的法则和物的法则相分离在法律的早期阶段是没有任何意义的……与人和物这两部分相关的诸多规则相互掺杂在一起,彼此难以分离……后来的法学家所做的区分仅仅适用于后来的法律体系。”在这一类型的社会中,我们只能通过描述人的法则或者地位的法则来描述物的法则,亦即财产的法则。同样,我们也只能通过论述人们对财产的占有权的方式来讨论有关地位的法则。(Gluckman,1965:48~49)

在现代化的工业社会中,所有权受到了严格的限制,然而这些限制常常是通过各种自愿的协议(比如特许租借、抵押以及典当等形式)、通过遗嘱对被继承财产的限制效力(遗嘱所指定的财产的分配方式也是一种自愿的行为)以及各种地方或组

织法令对财产范围的限定乃至为有特殊目的的车辆颁发许可证等手段来达成的。然而在部落或前封建社会中，这些类型的限制连同与其相应的各种权利都衍生自地位和亲属关系并与社会结构紧密地相互交织在一起。在中世纪时期的伊斯兰教和基督教所统治的社会中，自发性和契约的观念是随着社会和经济生活的多样化而确立下来的。事实上，封建社会中的宣誓效忠就是一种契约形式，人们在证人面前宣誓，成为他人的家臣或佃农，以此换取有武装的保护和一定的人身安全。但是此类自愿的行为很快变成了一种强制性的义务，誓言本身也部分成为对某一位封建领主表达忠诚时的确认手段。此外，家臣和佃农的身份也逐渐演变成可继承的，人类学家将这一现象称作“先赋性地位”(ascriptive status)。在朝圣中我们能够清楚地发现地位和契约之间既紧张又模糊的关系，此外，人们又试图通过“自愿选择履行某人义务”这一值得称道的观念来调和二者的关系。朝圣为每一位香客准备了足够的空间，使他能够短暂地远离自己与生俱来的各种社会限制和义务，但是这一空间也仅只是一个向公众展示的舞台，朝圣者必须借助这一舞台并通过自己的言行向更为广泛的宗教、政治和经济秩序当众表示自己的忠诚和敬意。然而，朝圣途中初露端倪的契约关系最终可能导致社会结构的松动。因此，朝圣所体现出来的是一种经过放大之后的符号，这是一种进退两难的符号，一边是自愿选择，另一边则是义务职责，而这种处境就存在于地位观念盛行的社会秩序之中。

然而中世纪时期的朝圣尽管主要建立在义务的基础之上并且以义务的庞大体系形成制度性的活动，它仍然有着较高的自主性。此时的朝圣有更多的自愿选择的自由，人们所受到的



## 第五章 作为社会过程的朝圣

结构限制也相对较少。这些都是中世纪时期的封建庄园、乡村以及城镇所无法比拟的。朝圣是阴和阳、宏大的世界观与狭隘的地方观以及共同体与其众多的结构之间的对立统一。伊斯兰教比基督教更加强调朝圣是一项重要的制度,他们认为共同体就如同天地万象悉皆具备的曼荼罗(mandala),而这一中心位置是由麦加城克尔白天房(Kaaba)中那块神圣的黑石来代表的,伊斯兰教的圣地也将中介状态转换成了它的对立面。我在此还想引用刘易斯对中世纪时期穆斯林的朝觐所做的相关描述:

朝圣的需要——对信仰的统治和支配加强了政府和商界的这一要求——维持了四通八达的交通和信息网络,即便是最为偏僻的穆斯林村庄也被这张网络联系在一起。朝圣的经验不但带动了旅行文学的繁荣兴旺而且还带来了遥远之邦的各种信息,人们更加强烈地意识到自己归属于一个范围更加庞大的整体。这种意识通过参加麦加和麦地那的各种普遍的朝圣仪式并且通过与其他地区、不同种族的穆斯林兄弟们的情投意合的关系得以强化。人类重要群体所进行的躯体的迁徙流动(physical mobility)一定程度上不可避免地掺入了社会和文化的流动因素,一些相应的组织和制度也由此得以确立。(Lewis,1966:37)

紧接着的一段引文从共同体/结构的角度为我们做了一个十分有趣的对比。西方信仰基督教的较小型社会中存在的根深蒂固的地方传统以及等级森严的社会制度是比较的一方,另

一方则是中世纪时期的伊斯兰社会和文化。

伊斯兰的世界有着自己的地方传统,这些传统通常都富有活力。但是在城市文明中已经出现了一定程度的统一——包括价值观念、是非标准以及社会习俗方面的统一——这一点在中世纪的西方社会中是不存在的。拉斯德·阿尔-丁(Rashid al-Din)曾经说道:“欧洲人讲 25 种语言,没人能听得懂其他人所使用的语言。”这是一个穆斯林很自然的想法,因为他早就习惯了穆斯林世界中语言的高度统一性。整个穆斯林世界通行两三种主要语言,这些语言既可以作为牧师(即阿訇)这一少数群体的用语(如同西欧的拉丁语),同时也是人们进行广泛交流的有效工具。除了那些极为偏僻的地区所使用的少数语言之外,这几种通行的语言已经取代了所有的方言。朝圣或许不是将伊斯兰文化整合在一起并且加强社会流动的惟一因素,但它确实是一个最为重要的因素。(Lewis, 1966:37)

对上述观点需要做出的评论是,即便基督教世界中的朝圣活动范围远比伊斯兰教的朝觐小得多,但是同样可以将人们联系在一起。这种联系尽管十分短暂,但在一定的社会生活层面上,大量的基督教男女信徒们依然通过朝圣被联系在一起。由于封建的地方主义以及乡村政治和经济生活的边缘化,这些人平日难有相互接触的机会。事实上,包括西班牙北部孔波斯特拉在内的主要圣地每年都会吸引大量欧洲各国的信徒前往朝

## 第五章 作为社会过程的朝圣

圣。如果我们把前往某一特定圣殿朝圣的大多数香客生活的地理区域比作一个受托区(catchment area),欧洲圣地的受托区当然比麦加这一朝觐中心的受托区小得多。欧洲曾经一度是民族—国家出现之前极为重要的地区性朝圣中心。根据埃瓦尔·多斯(Ivor Dowse)在《英格兰香客的圣殿》(*The Pilgrim Shrines of England*, 1961)一书中的记载,中世纪时期仅英格兰就有至少74个香火旺盛的圣地和圣殿,而在新教改革之前的苏格兰则有32个[Dowse,《苏格兰香客的圣殿》(*The Pilgrim Shrines of Scotland*, 1964)]。此外,我们发现此时出现了一种趋势,那就是将香客们朝拜的圣殿按照其受托区域人数的多寡分出了等级。如此一来,英格兰的坎特伯雷和沃尔辛厄姆(Walsingham)便成为最重要的全国性的圣地,紧随其后的圣地包括奇切斯特[圣理查德(St. Richard)、达勒姆(Durham)[圣沃斯伍德(St. Oswald)、圣卡斯伯特(St. Cuthbert)以及圣柏德(St. Bede)、埃德门兹伯里(Edmundsbury)[圣埃德门(St. Edmund),此位圣者是一位国王同时也是一位殉道者]。其他一些圣地主要是地方性的,所以影响的范围有限。这些圣地包括诺福克鲍伯(Bawburgh)的圣沃斯坦(St. Walstan)神殿、林肯郡桑普林厄姆(Sempringham)的圣吉尔伯特(St. Gilbert)神殿、约克郡的圣威廉(St. William)神殿以及诺森伯兰郡林迪斯法尼(Lindisfarne)。

墨西哥现在还有一些国家、地区以及村庄等层面的香客受托区域,这一现象与中世纪时期的英格兰颇为相似。如同中世纪的欧洲一样,西班牙殖民者征服墨西哥之后,一些拥有共同文化、语言及种族的地区在经济上的联系也更为紧密,因此这些区域极有可能成为一个政治整体以及朝圣的受托区。但是

由于共同体的精神总是向着普遍性和更大规模的联合体的方向发展,因此各个朝圣的受托区域会越过各自原有的政治界限。在王国层面上的朝圣行为似乎是为了维系基督教世界中跨越国界的共同体,因为讲法语、西班牙语、德语以及荷兰语的朝圣者们都会前往供奉圣托马斯·贝克特的坎特伯雷大教堂朝圣。米尔伯恩(R. L. P. Milburn)曾这样写道:

人们甘愿抛弃一切世俗的享乐  
不辞辛劳前往圣詹姆斯圣殿朝圣

这首古老的诗歌告诉我们,在中世纪时期,英格兰人若想去往位于孔波斯特拉的圣詹姆斯的圣殿朝觐并获得肉体 and 灵魂的赐福,他们就必须登上拥挤不堪的海船,忍受朝圣途中的千辛万苦。

基督教世界同伊斯兰教一样都期望能形成一种宗教的统一体,孔波斯特拉一类将整个欧洲都囊括在内的圣地即可作为这种统一体的象征。有关这一重要朝圣活动的情感和愿望在雷蒙德·奥索尔(Raymond Oursel)所创作的《中世纪的朝圣者》(*Les Pèlerins du Moyen Age*)这一首诗歌中清晰地体现出来。值得一提的是,这首诗歌中表现出来的这种情感由该诗作者引自他人的作品(至于所引何人我们不得而知,因为奥索尔并未加脚注说明作者的姓名,他仅用引号标明所引的内容)。这位不知名的作者描述了前往孔波斯特拉供奉伟大的圣詹姆斯(St. James)的圣殿朝圣最后一个阶段的盛况,其中便体现出了借助类似的场合建立一种和谐友善的共同体模式的愿望。

## 第五章 作为社会过程的朝圣

### 到达孔波斯特拉

寻觅已久的辉煌壮丽  
突然降临，驱走了夜幕笼罩下  
一切都将结束的哀伤。

圣殿就在眼前，气势恢弘  
如巨轮扬帆，即将起航，  
众人入内，虔诚祈禳。

圣殿的投影如喃喃细语回荡，  
宛如巨轮随波轻摇，  
恍惚进入神秘梦乡。

穿过排排立柱，经过座座祭坛，  
众人小心翼翼，不敢弄出一丝声响，  
只是将手中满是褶皱的破帽抓紧，  
头脑中一片空白，没有思想。

自惭形秽，如此肮脏  
长途跋涉之后，众人形容枯槁、身体僵硬。

圣人就在眼前，气度辉煌，  
端坐高台，面目慈祥。

大家放轻脚步，  
但见圣堂中殿巍峨高耸，直刺穹苍。

## 戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

壮哉如此，令众人屏息静气。

信徒们如白天出圈放牧的羔羊，在牧羊犬面前  
战栗恐慌。被狗驱赶，相互推搡。

但见，人头攒动、人流熙攘，  
朝圣队伍，浩浩荡荡！

眼前的景象便是基督教信徒团结一致的写照，  
他们沿着坚实的道路前行，如同一个身躯  
向着圣地前行，百折不挠。  
因为他们内心的爱和誓言已将圣地围绕。

夜色中，大教堂展开她天鹅绒般的投影，  
将圣地的安详宁静轻轻笼罩，  
就像一个母亲将自己的孩子拥入怀中。  
她还张开双臂，用自己熠熠生辉的荣耀光环，  
迎接这些被赦免的孩子们。  
他们的疲劳将用荣誉来补偿，  
现在，圣地四周如天籁般的各种回响又让他们心  
旌摇荡。

[Oursel, 1963: 94; 埃德斯·特纳(Edith Turner)译]

朝圣的另外一个特点在佛教有关神圣的旅程观念中有所体现。佛教中使用的朝圣一词最初可能衍生自印度教实践。有趣的是，梵语中朝圣一词(Pravrajya)的巴利语形式

## 第五章 作为社会过程的朝圣

(pabbajja, 字面意思是“往前走”、“遁世”)是一个专门的术语,意思是接纳某人加入佛教僧人的第一个等级或授予其相应的职位。如同中世纪欧洲的云游僧一样,一些佛教僧人和印度教的圣人一生都在四方云游,前往各个圣地朝圣。我的观点是,朝圣具有“通过仪式”甚至入会仪式的特点。

我认为朝圣是制度化或者象征性的反结构[或者是元结构(meta-structure)]形式,它紧接着部落社会中青春期的各种成年礼,是一种非常重要的历史形式。朝圣还是世袭的封建体制中的一种有序的反结构形式,它含有自愿的因素,但却不能全然排出义务观念的制约。朝圣所处的中介状态的时间远远长于其他通过仪式(考虑到前往一处圣地的旅程通常需要几个月甚至几年的时间),朝圣途中还能孕育出新的世俗中介性和共同体类型。朝圣与各种集市或狂欢活动以及由此扩展而成的市场体系之间的联系稍后将加以论述。朝圣还影响到了文学创作领域,有一些文学作品直接与其相关,比如乔叟的《坎特伯雷的故事》、约翰·班扬(John Bunyan)的《天路历程》(*Pilgrims Progress*)以及吉普林(Kipling)的小说《吉姆》(*Kim*)等等。此外,还有很多以“探索”和“徒步旅行”为主题的小说也类似于一种朝圣的旅程,这些文学作品中的男女主人公踏上漫长的旅途去寻找在“结构”之外的真实自我——劳伦斯(D. H. Lawrence)、约瑟夫·康拉德(Joseph Conrad)以及帕特里克·怀特(Patrick White)等作家的作品即具有这一风格。小说《2001》(也具有朝圣的某些特点,小说中出现在太阳系最大的行星——土星附近的一块“黑石”显然与圣城麦加天房中供奉的“黑石”颇有相似之处。

随着朝圣者们离自己生活于其中的社会结构越来越远,他

们的旅程在某一方面而言会越来越神圣，而在另一方面则会越来越世俗化。朝圣者在旅途中会碰到很多圣殿和圣物，但他也会遭遇很多实际的危险，比如土匪和盗贼的袭击和劫掠。此外，他还必须努力生存下去并为自己的行程筹措所需的费用。因此，旅途中的各种集市是朝圣者必须经常光顾的地方，他们还盼望着到达圣地之后，也能见到商品琳琅满目的市场。然而这一切与朝圣者们在各自家乡所熟悉的社会生活比起来更加具有约束性、相关性和自愿性。朝圣途中的一切都更加新奇，往往出乎人的预料。香客们的共同体意识也因为世俗的伙伴关系、志同道合的旨趣以及共同的宗教信仰而更加强烈。世界也因此变得更加宽广。朝圣者就这样经历了中世纪才有的悖论，天地之大既可包罗万象但同时也狭隘封闭。这一悖论是部落社会或资本主义社会中都不曾有过的。

某些比较传统的非洲社会的地貌对于这一研究十分重要。此处的地貌是指可以在地图上将某些文化景观(cultural landscapes)的仪式属性表述出来的符号。我的研究方法在很多方面都是杜尔干式的，其中的一个方面是，我将与朝圣相关的各种思想观念、价值体系以及物质表述这一类社会事实或集体表象视作存在物，在某种程度上就如同实在物。如同一位物理学家将物质的世界看作未知的但最终又是可知的实在之物一样，社会学家或社会人类学家必须以同样的精神来研究社会和文化现象：他在调查之初面对各种各样的社会事实的时候必须摒弃个人的情感和观点，潜心观察，反复验证，然后才能发表自己的看法。如同杜尔干所说的那样，任何对观察者施加了影响的都是存在之物。将现象视作存在之物也就是将其看作事实，这些事实是独立于认知主体的。要了解一个社会实在，观



## 第五章 作为社会过程的朝圣

察者至少最初的时候不能依赖内省和反思,因为他不能从自己内心的思想深处去搜寻这一实在的本质。他必须一开始便通过客观的观察在自身以外去逐渐理解这一存在之物。然而一旦收集到了所需的人口、生态以及地貌等各种数据资料并详加分析之后,我便不再囿限于杜尔干的观点和方法,仅仅关注规则、观念、符号、信仰等抽象的方面,我会像兹纳涅茨基一样,同时强调个人资料的重要性,因为这些资料表现了社会参与者的观点,同时还包含了他们对各种现象的见解和阐释。这些都将进一步构成一系列相关的社会事实,此外,参与观察者的个人情感和思想也形成了一系列的社会事实。

人类学家可能已经注意到,某些社会中的仪式地貌——永久性的宗教祭祀场所在空间中的分布——与政治地貌并存,但二者呈现出相互对立的关系。埃文斯·普里查德的研究表明,苏丹共和国境内希卢克人(Shilluk)的仪式的地域性体系在诸如国王的葬礼和加冕典礼等重大的全民性通过仪式中是如何变得引人注目和不可或缺。这些仪式地点及其分布区域并没有同主要的政治中心及其地域分布形成精确的对应关系,这些政治中心包括整个国家的首都、省或州的首府以及贵族所在的村庄(《尼罗河畔苏丹希卢克人的神圣君主政体》(*The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, 1948: 23~24)。福忒斯(Meyer Fortes)在《塔伦西人宗族制度的动量》(*The Dynamics of Clanship among Tallensi*, 1945: 109)一书中采用人类学专业的学生们在书本中常见的简明易懂的重叠性图表来展现塔利(Tale)氏族或者范围广泛的宗族是如何通过不同的纽带联系在一起,而这种纽带关系总是出现在具有支配性地位的政治和仪式的情境中。此外,福忒斯还指出,供奉土地的

神庙如何建在居住区以外，而祖先祠堂则要建在居住区之内。某些神庙还成为圣地，吸引很多非塔利族的民众前来朝圣，这些香客中很多来自遥远的西非海岸，朝圣的旅程长达几百英里。金斯利·加伯特(G. Kingsley Garbett)赞同盖尔芬德(Gelfand)和亚伯拉罕(Abrams)的观点并进一步论述到，尽管罗德西亚(Rhodesia)地区绍纳人(Shona)各部族相互独立，但是它们之间存在的某些通灵的巫师却成为彼此联系的纽带。绍纳人相信这些巫师是莫诺莫塔帕(Monomatapa)王朝统治时期各酋长传递信息的媒介[《峡谷地区科雷科雷人政治继承制度的宗教属性》(*Religious Aspects of Political Succession among the Valley Korekore*, 1963)]。这种仪式的纽带关系——这一关系曾经在绍纳人反抗英国的殖民统治中部分得以复苏并将各部族联合起来——是一种弱化了了的象征性形式，用以替代一个曾经操纵一切的政治体系。然而正如特伦斯·兰杰尔(Terence Ranger)以及丹尼尔斯(J. Daneels)等学者指出的那样，这种仪式的纽带关系作为“共同利益和共同价值观念”(Fortes, 1945:81)的符号仍然在发挥作用，塔利族对土地的崇拜便是这样一种符号。这些祭拜土地的神庙与塔利族这一原住民密切联系在一起，而与外来的那幕族(Namoos)并无多大关系。我引述这么多学者的观点主要是为了进一步指出很多西非和中非社会中所存在的仪式有诸多区别，比如祖先崇拜与土地崇拜之间的区别以及征服者的政治领袖人物所组织的政治仪式与原住民祭师所掌握的繁衍生殖仪式之间的区别。这些相互对立的崇拜类型中的每一种仪式会以坐落在不同地域的不同类型的神庙为中心，由此产生的结果是不同的仪式关系领域的重叠和相互渗透，因此很难用一种等级的结构秩序对这些

## 第五章 作为社会过程的朝圣

仪式加以排列。简而言之,祖先崇拜和政治仪式及其地方性的具体表现形式更加能够体现出不同的政治群体内部及相互间存在的权力分配机制和等级上的差异,而土地和生殖繁衍崇拜观念则代表着这些群体之间的仪式纽带,这种仪式上的联系会逐渐形成更大范围的纽带,塔伦西人的社会和文化就是一个很好的例子。第一种类型的崇拜强调排他性,而后一种类型则强调包容性;前者具有自私自利的特点,强调集团的利益,而后者则强调摒弃一己的私利,追求共同的价值观念。在对非洲的第一种崇拜类型的研究中,我们发现经常出现的主题是宗族裂变、地方历史、集团冲突以及巫术。而在第二种类型的崇拜中,人们所强调的是共同的理念和价值观,他们不会将某种不幸归咎到某一个体或群体的头上,而是认为应该由全体来共同承担。在西非的很多地区中,一旦发生凶杀案,将由一位祭祀土地的巫师来洁净所有的土地。

第二种类型的仪式,也就是那些强调普遍性的善以及极具包容性的宗教其地位越来越显著,逐渐成为“历史的”、“更高层次的”或者“普遍性的”的宗教,基督教、犹太教、佛教、伊斯兰教、儒教以及印度教即属此列。当然,第二种类型的仪式并不能完全取代第一种类型以及通过地方性的纽带联系在一起的信众。此外,个人的职责现在从地方性的规范制度中所存在的直系亲属以及邻里之间这一关系领域逐渐向更为普遍的“弟兄情谊”和“天下一家”的关系扩展,这些被当作“弟兄”或“邻居”的可能是天底下的任何一个人,然而你都应该去“爱”他们。“他者”就成为“弟兄”,特殊的弟兄姊妹情谊便扩展到所有有着共同信仰的人身上。然而排他性和包容性所处的不同文化领域之间的极端对立仍然存在。排他性的文化领域可以通过地

貌或者地理空间分布加以表述，它们主要表现为一些集中在地方性的殿堂庙宇中的宗教活动，其活动的地点通常坐落在教堂、犹太圣堂、寺庙、清真寺以及各种用于集会的场所。这些场所本身就是有着界限的社会领域的一部分，并且还可能在等级的或裂变型的政治—仪式结构中形成特定的单位或群体。然而在复杂的大型社会以及历史宗教中，我们应该如何寻找包容性的、无私的以及利他的文化领域呢？简单地说，这些社会和宗教中的圣地所形成的体系就是这一问题的答案所在。这一问题的产生源自我在墨西哥所做的两次田野调查，根据我的观察，来自墨西哥各地数量众多的香客在重要的节日里（有些圣殿则每天都有香客前往朝拜）都会前往墨西哥城附近的德·瓜达卢佩镇一类的圣地朝圣。其他的朝圣中心还包括距墨西哥城约 70 英里的乔马（Chalma）；瓜纳华托的阿卡姆博罗（Acámbaro）；以及墨西哥城附近的瑙卡尔潘（Naucálpan），雷梅迪奥斯圣母的圣殿就坐落在该地。在盛大的狂欢节日期间，数以万计的民众便会涌入这些圣地。他们用以旅行的工具也是五花八门，有人步行，有人骑马或是骑驴，还有人乘汽车、火车或飞机前往。如今，大多数人主要依靠公共汽车或是大型马车赶往各个圣地。朝圣者中不乏独来独往之人，有的则以家庭为单位，还有的依职业的不同组成不同的团体，其中包括产业工人、银行职员、不同政府部门的雇员组成的团体以及由学校、教区以及各商业组织组成的不同的朝圣团体。瓜达卢佩圣母不但是墨西哥的保护神，而且现在还是整个美洲的保护神，供奉她的天主教大教堂成为众多香客朝拜的圣地，这些朝圣者不仅来自墨西哥和其他拉丁美洲国家，他们中有很多人来自美国和加拿大，还有人甚至来自欧洲、印度和菲律宾以及其他信仰基

## 第五章 作为社会过程的朝圣

基督教的亚洲国家和地区。当然,如此众多的人来到圣地并不仅仅为了参加神圣庄严的宗教仪式,他们同时还要参加各种节日狂欢和商品交易的活动。所有的圣地都有身穿色彩艳丽的羽毛服饰的马戏团在表演节目。此外,马术表演、斗牛以及摩天车和转椅等游乐形式也是圣地中不可或缺的部分,难以计数的摊位和新搭起的帐篷更是人们必须光顾的地方,这里出售的商品琳琅满目、应有尽有,从描述人们如何虔诚的图画和宗教物品直至各种甜点、食物、服装以及家用器皿一应俱全。共同的宗教信仰和崇拜仪式、集市以及各种游乐活动在这一单独设立的场所融合在一起。

对一个人类学家而言,任何与社会相关的现象都不是新奇和怪异的。朝圣作为一种让人十分感兴趣的社会现象可能蕴含着诸多的重要意义。我迫切地在有关朝圣的文学作品中搜寻,试图获得一些启示。这些具有人类学特点的文学作品来自包括拉丁美洲在内的世界各地,但是从中很难获得有用的材料和信息。转而查询与这些文学作品同时代的基督教和其它宗教的文献资料,同样没有多少收获。我们面对的是一种历久不衰且非常盛行的社会过程,参加这一活动的人数众多,堪比大规模的劳动力迁徙。全世界每年都会有上百万的人花上几天甚至几个月的时间长途旅行至某一圣地朝圣,这一活动不但蕴含着丰富的象征意义,无疑还有着自身复杂的组织体系。但是这一现象却一直被那些自诩为正统的社会科学和宗教的思想观念所忽视。为什么会出现这种情况呢?对于人类学家所从事的社会科学研究而言,原因是多方面的:人类学家长期致力于高度地方性的、固定的以及具有显著特点的“结构”和“模式”的分析和研究,从而忽略了对那些在国家甚至国际层面的模式

和过程的研究。此外，人类学长期受到亲属制度、法律、政治以及经济等领域的困扰而深陷其中不能自拔，所以相应地忽略了对宗教、仪式、隐喻以及神话的研究。总之，人类学对实用性的研究多于对象征性的研究。而宗教领袖人物对于朝圣的模棱两可的情感使他们大多保持沉默。一方面，他们认为朝圣是一种值得赞扬的虔诚举动，但是另一方面，他们又担心朝圣沾染上了很多原始的以及农民般愚昧迷信的因素，因而具有明显的古代异教的标记。尽管朝圣影响的范围十分广泛，但是朝圣所具有的一些罗伯特·雷德菲尔德称之为“小传统”的因素便会逐步融入到一些特定的领域之中，而这些领域又受到“大传统”的一些主要表现形式从神学、崇拜仪式以及经济等层面的控制。

但是中世纪时期的朝圣情形却又是另外一番景象，特别是在哥特式建筑风靡一时的世纪里，“朝圣者前往尖拱式的教堂朝拜的时代从经济角度而言是一个盛大的商品交易时代”[奥托·冯·辛姆森(Otto Von Simson),《哥特式大教堂》(*The Gothic Cathedral*),1962:164]。此外，“保护在自己的授权之下开设的市场和集市的商品贸易作为教会收入的主要来源是教会的利益所在”(第165页)。在墨西哥，同某一朝圣者云集的圣殿有联系的牧师或者教区都会尽心培养香客们对圣人的崇敬之情，然而自从19世纪中期进行了一系列的改革之后，教会便再也没有权力来保护这些集市贸易了，其控制权被地方政府牢牢地掌握在自己手里。中世纪时期的天主教教会大众传统更加宽容，这一点是如今的教会所不能比拟的，因为现在的教会总是想方设法要将自身的各种象征和观念加以现代化的改造。人们现在对朝圣所怀有的否定和鄙视的观念与加尔文

## 第五章 作为社会过程的朝圣

所做的努力分不开,这种观念的形成与伊拉斯谟(Erasmus)没有多大关系。加尔文认为朝圣“对人们获得救赎毫无裨益”,尽管天主教(反对宗教改革的)特伦特(Trent)会议曾经声明“香客们前往专门供奉和纪念圣人的场所朝圣,不应该让他们空手而归、徒劳无获”,但是加尔文的新教伦理似乎还是在北部欧洲和北美洲赢得了一席之地。在加尔文和清教徒眼中,朝圣不过是一种旅行,既费时又费力。人们应该把自己的时间和精力用于响应上帝的感召,通过展示自己节俭、勤奋和“纯洁”的生活方式做主的仆人,从而使自己得到“救赎”。那纳克(Nanak)是锡克教的第一位精神领袖,他从印度文化的语境中同样领悟到了这一点。据说有一位穆斯林问那纳克为什么不面向麦加祈祷,那纳克回答说:“神无处不在。”

当我开始更加仔细地朝朝圣进行研究的时候,我逐渐发现朝圣客观上将很多的过程联系在一起并组成畅通的网络体系,每一个过程都包含着对某一特定的地点的拜访和返回,如此便形成了一次旅行。根据信徒们的看法,曾经有神灵或超自然的力量在这些地点出现,米尔西·伊利亚德(Mircea Eliade)将这一说法称作“圣灵显现”。在墨西哥,人们认为耶稣、圣母马利亚以及某些特定圣人的形象或图画所引发的奇迹是最为典型的圣灵显现。墨西哥与欧洲的一个不同之处在于,前者将圣人的形象视为供朝圣者瞻仰的最为重要的圣物,而后者则认为圣人的遗物是最重要的圣物。这一现象之所以存在可能是因为欧洲主要的宗教中心(特别是各主要的圣地)收藏了几乎所有重要的圣人遗物以及大西洋的阻隔所造成的运输上的不便;但还有一个原因是前哥伦布时代的影响仍然在发挥作用,因为生活在那一时期的玛雅人、阿兹台克人以及塔拉斯卡人

(Tarascans)都会将大众认为很灵验的神灵的形象生动地描绘出来,这是当时非常普遍的做法。然而著名的黑皮肤的瓜达卢佩圣母像——莫雷纳圣母(La Virgen Morena)——却似乎没有多少人为塑造或描绘的痕迹。圣母马利亚的无玷成胎众人皆知,据说她在科尔特斯入侵墨西哥十年之后曾向一位名叫胡安·迪亚哥的阿兹台克慕道友显灵并将自己的形象(这一形象酷似梅斯蒂索女子)印到这位慕道友身披的斗篷上,这件斗篷用龙舌兰纤维制作而成,非常粗糙。如今这件神奇的图画仍然是信仰天主教的墨西哥人所景仰的圣物,据估计每天大约有15,000名香客及游客从各地赶往供奉这一圣物的特普亚克(Tepeyac)天主教大教堂对其驻足凝望,圣物则被罩在玻璃框内,供奉在高高的祭坛上。尽管除了奥克特兰(Lady of Ocotlán)圣母塑像之外的其他大多数圣母像据信都是人为的,但人们始终相信这些画像能够产生意想不到的奇迹。这两尊圣母像都同西班牙殖民者征服墨西哥之后的那一段时间联系在一起,同时也与两个民族联系在一起。这两个民族同时卷入了科尔特斯征服墨西哥的战斗,瓜达卢佩圣母和阿兹台克人联系在一起,而奥克特兰圣母则同特拉斯卡拉人联系在一起,后者是阿兹台克人的敌人,是科尔特斯的盟友。

墨西哥与中世纪欧洲的朝圣路线所形成的网络体系有颇多相似之处,很多朝圣的路线从各处向同一个圣地聚集,而其他很多路线则纵横交叉在一起,这是朝圣者们去往不同圣地朝圣的结果。沃特·斯塔基(Walter Starkie)所著的《通往圣地亚哥之路》(*Road to Santiago*, 1965)描述了前往孔波斯特拉·圣地亚哥圣殿的朝圣路线;弗兰西斯·瓦特(Francis Watt)的《坎特伯雷的香客及其路程》(*Canterbury Pilgrims and their*



## 第五章 作为社会过程的朝圣

Ways, 1917)也为我们丰富详实地记述了朝圣者的旅行路线。此外,在墨西哥以及很多信仰天主教的欧洲国家和地区,很多市镇都成立了具有宗教性质的联谊会,每一个联谊会每年都会组织朝圣活动,去往圣地朝拜各自的庇护圣人。努提尼(Nutini, 1968)的著作则描述了特拉斯卡拉州(Tlaxcala)的圣贝纳迪诺·康提拉(San Bernardino Contla),一个仅有 10,589 人的小城市却有 40 个联谊会,分布在该市所属的 10 个次一级的乡村行政区域内。这些联谊会每年都会组织朝圣活动,分别去往位于康提拉周围的 17 个不同的圣地。由于联谊会所组成的朝圣活动在墨西哥是一种极为普遍的现象,因此每一个乡村都有人通过联谊会组织同其他多个乡村建立起关系,因为他们所属的联谊会都崇拜一个共同的庇护圣人。这些信徒们在圣人的主要纪念日里定期会聚在一起,每一个地方性的兄弟联谊会或姊妹联谊会都会打着各自的旗帜前来参加重要的弥撒活动,各个联谊会便在仪式活动中相遇了。由于大家都要参加随后举行的各种市场贸易和狂欢活动,因此彼此见面时便显得非常随意,全然没有了在宗教仪式中碰面时的庄重肃穆。前来参加朝圣活动的不仅有各联谊会而且还有各种类型的团体以及很多独来独往的人,这些人中既有香客也有提供各种娱乐设施并且摆摊设点以满足朝圣者需要的生意人。在这样一个场合里,有关各地乃至国家各种大小事务的消息被四处传播,商业的协作关系也得以确立,孩子的亲生父母和其教父母之间的情感联系也会进一步加强。此外,不同的联谊会、团体之间也会携起手来为地方贸易和政治选举活动提供更多的便利条件。香客们在前往今印度赞摩(Chalma)朝圣的路途中彼此也会产生出互信友善(Posada)的纽带关系。朝圣者的神圣目的或世

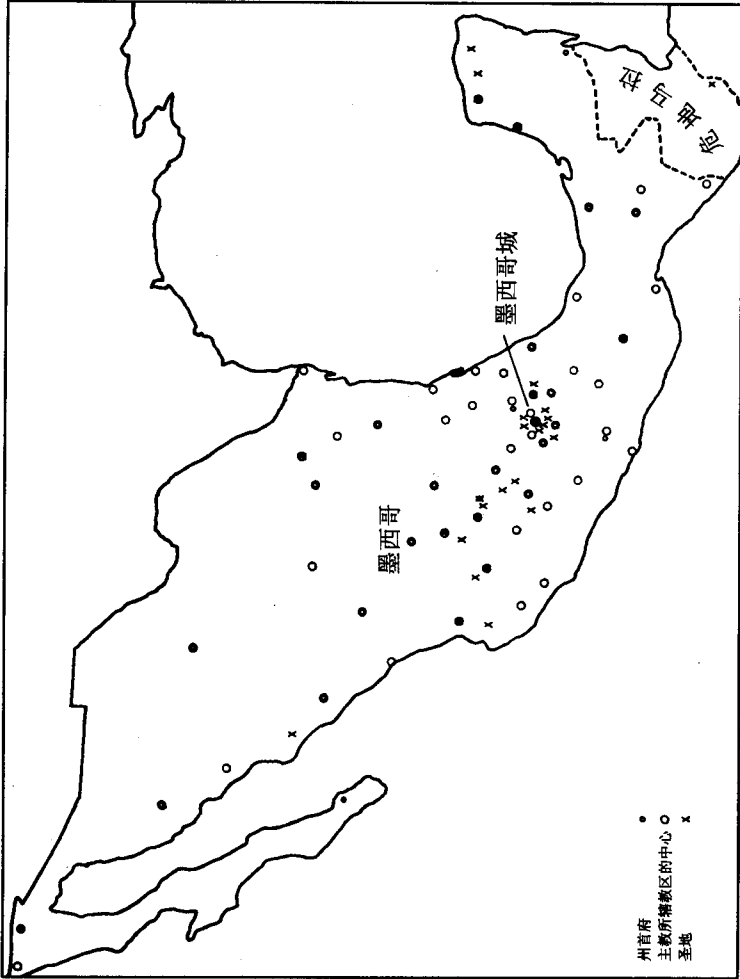
俗目的与各位圣人的纪念日和庆祝活动联系在一起，这些目的所衍生出的各种关系交织在一起便形成了完整的社会场景。然而不幸的是，我们目前还没有对这一完整的社会场景进行缜密的人类学调查和研究。

对康提拉朝圣这一个案的研究又使我们回到了先前提出的二分法这一问题之中，这一二元对立体系的其中一端是紧密地依附在地方性的社会文化体系中的宗教结构，另一端关注的则是如何维持一个被广为接受的文化共同体中最具普遍意义的价值观念。在康提拉，建立在自愿基础之上的宗教联谊会组织分布在村一级的地方性行政区域内。除了联谊会之外，这一地区还有很多具有管理性质的宗教协会（mayordomias），负责管理其内部的宗教事务。这些管理机构通过一种重要的社会宗教单位（barrio）或者村一级的地方性行政单位（pueblo）来组织。有些人既是社会宗教单位的成员又是地方性行政组织的成员。在康提拉，由社会宗教单位组织的宗教协会一共有十个，它们按照一定的秩序轮流发起并组织某一位圣人的祭祀庆祝活动。位于宗教协会体制之上的则是更大规模的宗教管理机构（ayuntamiento），其管理层官员于每年的11月30日在康提拉的全民联合大会上选举产生。换句话说，各地都有一个复杂的宗教结构对地方性的教堂和圣殿集中进行管理。此外，一个结构更为松散并且出于自愿的宗教附属机构则作为补充手段组织和管理去往异地圣殿的朝圣活动。十分有趣的是，如果某一主要的圣地就坐落在某一乡村之内或者就在其附近，这一乡村的居民尽管也会参加为纪念这一位圣人所举行的各种庆祝活动和集市贸易，但他们更愿意以香客的身份前往更远的圣殿朝圣。这些前往异地朝圣的香客中很多人还是地方宗教协

## 第五章 作为社会过程的朝圣

会的成员,平时必须参与各种事务的管理。我在阿美卡梅加(Amecameca)便发现了这一情况,在下文中我会对此加以论述。

从以上论述中我们会发现一个重要的方面,概括来说就是,墨西哥中部的各朝圣中心(当然并非整个尤卡坦半岛)通常不会坐落在市镇的中心,而是分散在这些市镇的边缘或是更为遥远的地方(见图1)。因此,供奉瓜达卢佩圣母的特普亚克山就坐落在墨西哥城的北部边缘地区,瓜达拉哈拉市最大的朝圣中心萨波潘(Zapopan)圣母的教堂坐落在该市西北部边界地区,前来此处朝圣的香客大多来自米却肯州、纳亚里特州(Nayarit)以及哈利斯科州(Jalisco)。奥克特兰圣母教堂坐落在特拉斯卡拉市东南角的一座小山上,而最为神圣的雷梅迪奥斯圣母就供奉在璩卡尔潘的圣巴特罗(San Bartolo)教堂内,璩卡尔潘距离西班牙统治时期的墨西哥首府约九英里,但是现在已经逐渐荒废成为郊区。在诸多供奉耶稣或其信徒们的形象的圣殿中,萨克拉门特(Sacromonte)圣殿坐落在墨西哥州阿美卡梅加城外的一座小山上,而乔马的圣米歇尔(St. Michael)教堂则供奉着一个神奇的十字架,这座教堂距墨西哥城大约70英里,每年都有很多墨西哥城的香客前来朝圣。欧洲与墨西哥的不同之处在于,前者的很多传统的圣地都是城市中的大教堂,比如坎特伯雷、达勒姆、沙特尔(Chartres)、托莱多(Toledo)、安科纳(Ancona)以及亚琛(Aachen),而后者建立在城市中的大教堂却几乎没有远道而来的香客。当然,欧洲目前最为著名的天主教圣地仍然位于边缘地区。我们只需列举卢尔德(Lourdes)、法蒂玛(Fatima)、琴斯托绪瓦(Czenstoshowa)、拉萨勒(La Salette)以及乌斯泰克(Oostacker)(乌斯泰克位于



## 第五章 作为社会过程的朝圣

比利时的根特,其供奉圣母的圣殿出于对卢尔德圣母殿的模仿,因此是卢尔德的一个分支)各地的圣母殿便能明白这一点。圣地的边缘化并不仅仅局限于基督教的朝圣体系中。德罗里曾这样描述前往本特尔布尔的朝圣活动:

印度有一种崇拜圣人足迹的信仰群体(palkhis) [palkhi的字面意思是轿子,专门用来盛放代表神或圣人的足迹的象征物,圣人的足迹在梵语中被称作padukas(这不是一种偶像崇拜,足迹代表的是“经验”),此处指的是尊奉同一个精神领袖的一群朝圣者,他们所追随的精神领袖可能活着也可能早已不在人世],本特尔布尔就坐落在这一圣迹崇拜区域的边缘地带……本特尔布尔不仅现在不处于讲马拉地语的地区的中心位置,而且它在过去也极有可能位于讲卡纳达语的地区的边缘位置(Deleury, 1960: 78; 同时参见图2)。

此外,位于西藏西部喜马拉雅山一侧的喀拉斯山(Mount Kailas)和玛纳斯湖(lake Manas)也是印度朝圣者的两个圣地,印度教的长篇叙事诗《摩诃婆罗多》(Mahabharata)也认为这两处地点是印度香客的圣地。这两处地方即便在天气状况良好的时候也很难接近,尽管地处偏远,但它们却是印度五条主要河流的源头,其中包括恒河、印度河以及布拉马普特拉河(参见《圣山》一书, Bhagwan Shri Hansa, *The Holy Mountain*, 1934)。

麦加这一圣地显然并不位于边缘地区,所有的穆斯林都认

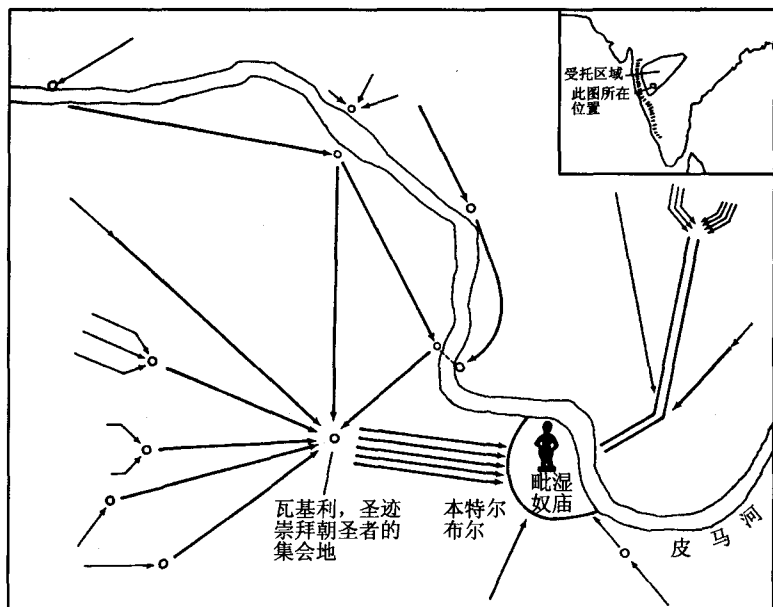


图 2. 去往本特尔布尔的朝圣:崇拜圣人足迹的信仰群体的集会场所。此图引自德里所著的《毗湿奴的崇拜》一书,德干大学研究生院。

为供奉在麦加天房中的那块黑色的陨石是“世界的中心”。前往麦加朝觐是伊斯兰教的五大支柱之一。穆斯林信徒每年都必须前往麦加朝圣,这一行为对整个穆斯林世界都产生了极其深远的影响。尽管麦加位于伊斯兰教这一领域的中心,但是随着伊斯兰信仰的逐步世俗化并且形成了诸多社会和政治体系之后,麦加相对于这些世俗的体系而言肯定处于边缘地位。伊斯兰教似乎借助一种似非而是的悖论将神圣的边缘性变成了人的真实存在的中心,这至少是它向世人所展示的一种理想模式。因为前往麦加朝圣是“一次带有强制性的旅程,所有的伊斯兰信徒,不分男女,凡是到了青春期且心智健全者都必须前

## 第五章 作为社会过程的朝圣

去朝觐”(Wensinck, 1969: 33)。只要条件允许,每个人在其一生中至少应去麦加朝圣一次。然而根据有关的统计数据,在那些距离麦加十分遥远的地区,仅有少部分人能前往圣地朝拜。即便如此,根据麦加的媒体的报道,从1957年至1962年,每年都有大约14万或18万名香客前来朝觐,这一数字还不包括来自阿拉伯半岛的朝圣者。正如马尔科姆·X在其《自传》中描述的那样,到麦加朝觐的香客们来自世界各地,其中包括埃及、伊朗、巴基斯坦、印度、印度尼西亚、叙利亚、苏丹、尼日利亚、伊拉克甚至苏联。此外,他们去往麦加的手段也是多种多样,有的乘飞机,有的坐船,有的则借助陆上的各种交通工具。

有关边缘性的理论可以同人类学的其他概念联系在一起。比如那些圣殿所具有的显著的边缘性、它们在主要的国家和教会统治中心之外的地理位置以及朝圣过程的时间性结构——从一个熟悉的地方出发,经过长途跋涉之后再返回到这一熟悉的地方——只要将这些方面在理论上稍加变通就能同比利时人类学家杰内普在《通过仪式》一书中所提出的观点联系起来。杰内普的研究表明,很多类型的仪式——特别是通过仪式——都由三个持续时间各不相同的显著的阶段组成,它们分别是(1)隔离(seperation)、(2)边缘或进入临界点(margin or limen)以及(3)重新聚合(reaggregation)。杰内普有时将这三个阶段称作“前阈限状态”(preliminal)、“阈限状态”(liminal)以及“后阈限状态”(postliminal)。他注意到,无论一个社会是简单还是复杂都常常要进行仪式的展演,处于仪式进程中的个人或群体在文化层面而言正经历着一种阶段性或者身份地位的变化过程。杰内普最为关注的是地位的变化与空间位置的改变之间的关系。这种关系在通过仪式中会清楚地表现出来,参加通过

仪式的新人的地位会从低到高、从普遍和大众的向着专门和內行的方向逐渐改变。经历通过仪式的新人必须与自己前中介状态的各种活动和社会关系所处的环境隔绝开来，他们会被安排隐藏在森林或洞穴中，在这些地方接受各种非言语的指示。这些指示主要以各种象征性的方式来传递，比如面具、圣物的排列展示、肢体上所绘的图案以及岩画等等。此外，自身文化所包括的一些艰深玄奥的起源神话、各种各样的格言警句、秘密语言以及歌曲也会一并告知参加通过仪式的人们。我在其他的著作中曾经论述过部落社会中所存在中介状态的一些特征，这些特征分布甚广。中介状态构成了一个十分典型的文化领域，这一领域内有着异常丰富的宇宙观念，然而这些观念的外在形式却过于简单，因此难免产生误导作用。表达这些观念的符号载体可能过于平常，但它们所传递的信息却是非常复杂。从空间上将参加仪式的人同其熟悉的和惯常的环境隔绝开来这一看似微不足道的现象就很好地说明了这一点。中介状态在不同的文化中可能具有惩罚、洁净、赎罪、认知、指导、治疗、改变等方面的意义和作用。但是这一中介状态或过程从根本上而言还意味着对前中介状态社会结构的诸多特性的否定，同时也是对另一种秩序的事物和关系的肯定。社会结构并没有消除，而是过于简单化了：它所强调的是全体和共同的关系，而不是特殊和排他的关系。与社会群体和结构性地位有关的地方性次级体系的政治—法律仪式展演同关注于更大范围的共同体的统一和延续的仪式展演形成二元对立体系的两端，而中介状态同样意味着与上述二元对立相类似的体系的存在。

现在，我们能够看出朝圣同时具有更为广泛的共同体意识（“土地崇拜”——非洲的很多社会中都具有这些仪式类型）以



## 第五章 作为社会过程的朝圣

及通过仪式这一中介状态的特点。由很多朝圣路线交错形成的网络——朝圣路途上也布满了很多次一级的神祠圣殿、打尖休息的场所以及集市和旅店——意味着这是一种前工业化的、政治集中的和农业高度发达的文化形态。这种文化形态与非洲撒哈拉沙漠以南的很多尚未形成国家的社会十分相似，在这些仅掌握了一种农业技术的社会中，土地庙以及各种与祖先崇拜无关的神灵祭坛也呈网状分布。朝圣中心所处的边缘地位也使得这些大大小小的神祠圣殿远离国家、州府的统治中心以及其他各种政治—经济中心。它们甚至还远离于主教或大主教所辖地域的教会中心(参见图1)。圣地所处的这一边缘地位可以看作是通过仪式这一中介状态在空间上所表现出来的一个属性。中介状态的字面意思是“入门处”。从参加朝圣的信徒们的角度来看，圣地也表示入门之处，是一个“在时间之内又在时间之外”的地点和时刻。一个朝圣的香客总是希望自己在圣地能够直接体验一种神圣的、无形的和超自然的秩序(世界各地不同宗教的朝圣者的活动都可证明这一点)，这种体验既可以像期望自己疾病痊愈一样是物质性的，也可以是非物质性的——比如精神和性情的内在转变。在通过仪式这一中介状态中，参与者会碰到很多规则排列的圣物，他们还要参加各种象征性的活动，这些活动据信可以非常有效地改变参与者的内心世界——使人从邪恶变得高尚——甚至还具有治病疗伤的外在功效。仪式的参与者总是殷切地期盼着奇迹出现，使自己的灵魂和躯体都得到改变。在香客们的朝圣行为中，我们发现，随着朝圣者们日益接近主要的圣地，路途也会变得越来越神圣。起初刚踏上朝圣旅途的时候，朝圣者们抱有的是一种忏悔的心态，而他一路跋山涉水所走过的途程主要是世俗的和日

常的。然而随着圣地的临近，越来越多的神圣符号会出现在旅途中。及至快要到达圣地的时候，这最后的一段路途本身也变得神奇和神圣起来，几乎每一个路标、每一个脚步都是经过压缩的、具有多种意义的符号，朝圣者的情感和灵魂都将受到震撼，内心充满了对神灵的渴望（参见图 3）。朝圣者们对圣地的崇拜不再是一种个人的经验和感受，一种具体实在的集体表象为朝圣者营造出了一一种完整的氛围，使他相信一切都是真实可信的。此外，朝圣的旅途也变成一种典范，成为包括伦理、政治在内的其他行为模仿的对象。

所有历史上的且影响范围极为广泛的宗教其朝圣行为最初都出于自愿。刘易斯曾这样描述前往麦加的朝觐活动，“人们踏上漫长的朝圣途程是一种自愿和个人的行为（尽管伊斯兰教曾明确规定穆斯林信徒们一生中应至少前往麦加朝觐一次），前往麦加朝觐是由个人决定的行为，其结果是每个朝圣者都获得了对其自身而言非常重要的不同经验”（Lewis, 1966: 37）。德罗里则这样描述前往本特尔布尔朝圣的香客们：“他们去朝圣并不是因为必须遵守某一条规定，而是为了履行一个重要的、自己十分在意的诺言。”（Deleury, 1960: 103）基督教的朝圣行为也是出于自愿，朝圣者们去往圣地朝圣要么是为了履行一个誓言，要么是一种表示忏悔的自愿行为。从这一个角度而言，朝圣与部落社会中的各种入会和通过仪式不尽相同，因为后者是一定年龄或性别的群体都有义务参加的活动。然而在很多部落社会中同时还存在着一些组织或协会，只要这一部落的成员愿意先接受一些磨难和羞辱的考验并且在一段时间内对自己的饮食、穿戴以及言行举止加以约束，他就能自愿地加入这样的组织。比如在赞比亚恩登布人的社会中，所有的男孩



子都必须参加割礼的仪式，而那些想要加入一种叫做蒙翁义(Mung'ong'i)的葬礼组织的男孩子则更是必须参加割礼仪式，尽管没有参加葬礼组织的男孩子并不见得甘愿去经受割礼仪式的考验，但这一项仪式却是被大众普遍认可的。总之，社会的归属感(ascriptio)和义务在部落社会仪式这一领域内显然要优越于自愿性、自由组织、自发性以及个人的自主选择性。

随着社会逐渐分为经济的和社会的，地方性以及亲属所具有的诸多错综复杂的社会关系逐渐被分散在更为广泛的地理区域内、具有不同的功能性群体中的成员之间的单一利益关系所取代，个人的自主抉择和自愿性是以牺牲各种预先设定好的协作性义务为代价的。即便是义务也要经过选择，义务产生于一种双方相互约定并达成协议的关系中。个体取代了群体而成为至关重要的伦理单位。正如皮考克和克尔希(Kirsch)在最近出版的《人类的方向》(*The Human Direction*, 1970:186)这一教科书中写到的那样：“特定的过错不能再通过献祭一种特定的供品来弥补，人们崇拜某位圣人或某种圣物是为了替自己内在的罪孽祈求宽恕。”马克斯·韦伯也曾指出，从先前的协作群体中以亲属关系为基础建构起来的基本社会关系网络中被排挤出来的个体总是被个人如何才能获得救赎这一问题所困扰。在一个更加复杂的社会场景中对不同的行为方式进行选择的需要以及一个人随着年龄增长而必须对自己的决定及由此产生的结果负更大责任所带来的压力对个体来说都是自己无法独自忍受的沉重负担，个体因此必须从一些超验的行为和思想观念中去寻求慰藉及合法化，并以此来缓解自己作为一个有着自我意识的实体所引发的有关当前和最终命运的种种焦虑。然而在所有的历史宗教中，救赎同时包括社会的和个人的两个

## 第五章 作为社会过程的朝圣

方面。杜尔干在其对自杀的研究中也发现,诸如新教一类强调个人而不是群体应该对自我救赎负责的宗教团体中的自杀率一直居高不下。要弄明白这一社会现象的本质及其与朝圣的自愿意识之间的关系,就必须再次对中介性这一概念加以审视。

我在中非赞比亚恩登布人的社会中所进行的田野调查发现,那些即将参加割礼仪式的男孩子们在这一中介性的阶段内“都是平等的”,按照欧文·高夫曼(Erving Goffman)的说法,这些男孩子们先前的社会地位、身份以及等级差异都被抹除了。通过这一仪式,这些男孩子们通过个人的选择相互也就成了朋友,并逐步发展为一种紧密的志同道合的关系。交朋友的对象完全建立在自我选择的基础上,而不是出于亲属或邻里关系的考虑。这一现象与现代的征兵制度颇为相似。新兵们都被集中在新兵训练营的营房内。如同这些征募和训练新兵的制度一样,参加割礼仪式的男孩子们也被他们根本不认识的长者们严格约束起来。这种生活完全不同于他们所熟悉的世俗生活,因为在现实的生活中,对男孩子们加以管教和约束的权力主要在几个关系密切的亲属群体间进行分配。他们再也不是某人的孙子、儿子或侄子,而全都变成了无名的新人,必须共同面对与自己毫不相识的长者的管教和考验。简而言之,社会结构被简化和同化了,当约束稍有松弛的时候,这些男孩子们都会认为彼此是平等的,每个人都是一个完整的个体,而不是一个由社会等级、身份和地位差异来区分的四分五裂的个体。尽管恩登布人的社会中并不存在任何正式的按照年龄而形成的社会关系体系,但在这种中介性的隔绝状态下形成的友谊有时能持续一生。正如我在其他著作中一再提到的那样,我将这种社会

关系的形态称为“共同体”——这一术语借自保罗·古德曼，但其意思已经稍有改变——以区别于“社区”这一表示共同生活的地理区域的术语。[费迪南德·滕尼斯提出的礼俗社会(gemeinschaft)这一术语类似于“社区”这一概念，它包含了两种主要的社会形态，我将这两种形态分为结构和共同体。我所理解的“结构”或“社会结构”这一概念与列维·斯特劳斯及其同道中人所理解的并不相同。列维·斯特劳斯所定义的“结构”是隐藏在经验之下的更深层次的“无意识的范畴”，而我所谓的结构与罗伯特·默顿(Robert Morton)的解释颇为相似，即“根据作用、地位以及地位的相互关联性所进行的设置以及由此形成的模式化的安排机制”。结构体系在一个社会中经常发生作用并且与各种法律和政治的规则以及惩治手段紧密联系在一起，一个社会中的成员都清楚地意识到结构的存在。在一个以地缘联系为基础的社会中，礼俗社会指紧密联系在一起的同时兼具多种功能的群体中成员之间的纽带关系，它因此具有“社会结构”的意义。但就其所具有的直接的平等关系而言，礼俗社会又意味着共同体的存在。滕尼斯认为共同体之中存在着一种能表述“礼俗社会”这一个概念含义及“社区情感”的友谊关系，这种情感与血缘和地缘都没有关系。]

在通过仪式中，那些面临新的人生经历的参与者们从一种身份或结构关系向另外一种身份或结构关系转变。然而如果这些仪式具有集体性的特点，那么仪式的参与者在经历结构到结构的转换过程的同时也会获得一种共同体的意识和经验。中介状态为共同体关系提供了最佳的条件，而共同体则是群体和不同个体之间自发产生的一种平等关系，这些群体或个体的结构性特征已经丧失殆尽，中介状态和共同体便共同构成了一

## 第五章 作为社会过程的朝圣

种所谓的反结构。然而共同体并不是将结构的所有表象颠倒之后的结果,它也不是用于取代正面的一种负面形式。共同体其实是所有结构的根源,它同时也对结构进行评判,因为共同体对所有社会性的结构规则提出质疑并且设想出新的可能性。共同体朝着普遍性和公开性这一方向努力着,我们应该将其与杜尔干提出的“制度性的整体”这一概念区别开,因为后者是维系个体之间关系的一条纽带,而由个体组成的一个整体总是与另一个整体形成集体性的对抗关系。我们认为共同体强调的是“部分”的利益,而并不刻意突出其“整体”的特点从而摒弃了自身与众不同的诸多特点。然而一个整体中所具有的休戚与共的关系要依靠“群体内和群体外”以及我们和他们之间的对立来维系。共同体的历史命运似乎正经历着从公开到封闭、从“自由”到有界限的结构所构成的整体、从奥登的“毫无必要的冒险”到“永恒的安全”以及从可以自由选择到必须履行的义务的转变。然而就其根源和主要的发展趋势而言,共同体仍然具有普遍性。结构如同大多数物种一样各自具有明显的特性,而共同体则如同人及其处于不同演化进程中的先辈一样彼此间一直在进行着公开的交流,从而不存在特别显著的差异性。共同体是纯粹的可能性的源泉,同时还使人们暂时脱离所有日常的结构性的要求和义务的束缚。社会结构和社会共同体之间的关系随着社会内部以及社会之间的关系的变化而变化,而社会演变的过程也影响了二者之间的关系。在部落社会中,共同体往往被简单地归结为职权交替时出现的间隔。即便如此,共同体仍然被结构和秩序的捍卫者们认为十分危险,因此往往被各种禁忌所包围,成为无人敢于涉足的禁区。此外,共同体常常同各种禁忌和肮脏的观念联系在一起或者被掩藏在一堆意

义模糊的符号之下。对于那些已经高度复杂和多样化的社会而言，宗教的发展在某种程度上将共同体从重重的掩盖之下拯救出来。这些宗教认识到共同体所包含的一些反结构的特征并试图利用其对所有的民众施加影响，以便将人们从平常扮演的各种角色中“解脱”并“拯救”出来，因为这些角色将人性与各种狡诈奸猾、负罪感以及焦虑交织在一起从而变得异常纷乱和芜杂。此时由先知、圣人、精神领袖以及他们的第一批门徒所组成的具有开创性质的共同体就为众人提供了文化模式和典范。从这一角度而言，寻求整体性并不是要摆脱多样性，而是要去除各种不和及分歧，从而避免任何形式的二元对立体系。如此一来，即便是孤独的神秘主义者也通过感悟个人及宇宙的灵魂而体会到了共同体的存在，他们相信所有人以及所有的存在之物都包含着灵魂这一根源，它就蔓延在共同体内的自然万物和文化之中。然而将这一经验从神学的观点进行阐述无异于将事实存在的一个过程简约为一种状态甚至是一个有关状态的概念。换句话说，这种阐述将反结构纳入到了结构的模式中。

具有自觉意识的朝圣者们不但将朝圣看作体验共同体的一次机会，而且还将其视作通往共同体的神圣起源之旅程，圣地这一神圣的起源之处同时也具有治愈疾病伤痛和使人重获新生的作用。一旦人们抱着这种想法，便会认为个人的健康和完整与社区的和睦安宁须臾不可分离，孤独遁世与社会不再彼此对立。在不同宗教的朝圣活动中总会有一些善于表述自己思想的朝圣者会将自己对共同体的主观情感记录下来。这其中的典型例子就是一位讲纳瓦特语(Nahhuatl)的墨西哥印第安妇女所作的描述，这位妇女名叫露兹·吉梅内兹(Luz



## 第五章 作为社会过程的朝圣

Jiménez),她曾经为著名的壁画家迪亚哥·里弗拉当过人体模特。吉梅内兹每年都会从她自己的家乡米尔帕·阿尔塔(Milpa Alta)出发前往位于乔马的圣母殿朝圣。尽管圣母殿距离她的家乡仅40英里,但是米尔帕·阿尔塔的香客们必须步行或骑马穿过一段盗贼出没且山势陡峭的旅途。吉梅内兹的论述被人类学家费尔南多·霍卡西塔斯(Fernando Horcacitas)用纳瓦特尔语记录下来并翻成西班牙语。下文所引的是吉梅内兹所描述的不同朝圣团体在一处名叫阿瓜德卡德纳(Agua de Cadena)的地方稍作停留并用餐的情景,阿瓜德卡德纳大约位于朝圣旅途的半道上。我又将她的这部分描述翻作英文。

在阿瓜德卡德纳,大家总会下马并准备食物。男人们收集柴火,点火做饭。这真是一个很温馨的场景,到处都能看见人们正吃着各种食物。有钱人带着鸡、火鸡和玉米粉蒸肉。然而像我们一样的穷人则一无所有,我们甚至连玉米粉圆饼和一片面包都没有。但是那些带有充足食物的朝圣者们会招呼我们过去和他们一起用餐。有人会说:“请过来吃点饼。”还有人会说:“快过来吃饼和肉。”其他人则会拿出自己的粉蒸肉分给大家,没有食物的人也会吃得饱饱的。(Luz,1968:57)

很多读者已经在马尔科姆·X的自传中读到了他所描述的那一段让人激情澎湃的朝圣旅程。马尔科姆是第一个前往麦加朝觐的黑人穆斯林,他曾途经开罗、吉达和麦加等地。我从他的描述中任意挑选了一些段落:

无论我置身何处，我都能感受到爱、谦卑以及真正的兄弟情谊……所有人都吃在一起，睡在一起（此处同样强调了共餐现象）。所有人都信奉一个真主，他们因此形成一个整体并渲染着朝圣的氛围……我从前从未经历过如此真诚的友善和真正的兄弟情谊，人们不分种族和肤色，彼此以诚相待、亲如兄弟。这块历史悠久的圣地自古便是亚伯拉罕、穆罕默德以及《古兰经》中提到的其他先知们的故乡。（Malcolm, 1966:325,330,339）

可悲的是，马尔科姆·X在朝圣途中感受到的这种“真正团结和友善”以及人们“不分种族肤色、彼此亲如兄弟”的情谊显然与他之前反抗白人压迫的立场形成鲜明的对比，当他将自己的这番感受在美国公之于众之后，很快便被极端的种族主义者刺杀了。

另一个有关朝圣经验的十分有趣的描述则出自伊拉瓦提·卡弗(Irawati Karve)的一篇文章，题为《在路上：马哈拉特里安人的一次朝圣》(*On the Road: A Maharashtra Pilgrimage*, 1962)。卡弗曾是浦那大学社会学与人类学教授，她曾经以前文提到的圣迹崇拜群体一个下属组织的成员的身份前往毗湿奴婆毗圣殿朝圣。卡弗的个人情况十分复杂和有趣，她既是一名有着丰富经验的社会科学家，同时也是一名自由的女权主义者。此外，她还用英文创作小说和诗歌，是一名上流社会有学问、有教养的人士。她曾经浸润于西方的理性主义传统中，但却不乏强烈的民族主义情感。卡弗在她的文章中

## 第五章 作为社会过程的朝圣

描述了自己在朝圣者组成的共同体中的经历以及所受到的强烈感染,这一经历是如此的刻骨铭心,以至于她不能容忍圣迹崇拜团体这一重要的朝圣单位中再按种姓的不同而分成许多更小的群体。如果卡弗心安理得地认为自己归属于某一个种姓群体,或者她能够采取相对独立的人类学观察的立场,她就不会如此的激动和投入。当然,在当时的情形下,任何人都难免会情绪激动,不能冷静理智地进行思考。卡弗写道:

我同婆罗门这一群体已经建立起了亲密友好的关系,而马拉地妇女们也很喜欢我……我同马拉地人聚餐之后(以前从来没有婆罗门女子同他们一起共过餐——在印度教中,同次一等级和种姓的人聚餐是受到严格禁止的),便感觉到他们更加友好。很多马拉地人簇拥在我的身边,拉着我的手,一边赶路,一边向我讲述他们生活中发生的许多事情。旅途结束的时候,他们都称我为“泰”(Tai),也就是姊妹的意思。有人对我说:“别忘了,我们会去浦那拜访你的。”此时有一位年轻的女孩子问道:“到时你还会像现在一样对待我们吗?”这是一个简单的问题,但它却深深刺痛了我的心。我们大家共同生活在一起已经有几千年之久,但是他们始终不属于我们这一群体,而我也不属于他们那一群体。(Karve,1962:19)

上述这段引文表明,尽管朝圣这一活动朝着普遍的共同体这一方向在努力,但是朝圣最终还是被限定在宗教体系的结构之内,它们既是这一结构的产物同时也只有在这一结构中才得

以维系。因此，当马尔科姆·X的同伴在围绕着神圣的天房绕圈的时候，绝不会有人突然大声地当众宣布自己是一名基督徒、犹太教信徒、印度教徒、佛教徒或是无神论者，因为所有人早就融入到了这种无处不在的“兄弟情谊”的氛围中！如同西非很多部落中的祖宗祠堂和土地崇拜神庙截然对立一样，地方性的清真寺、寺庙以及教堂也与主要的历史宗教中朝圣者前往朝觐的圣地形成截然对立的关系，由此便产生了一种具有共同文化内涵但又彼此对立的二元体系。其中的一端强调的是“结构”模式，而另一端则强调“规范性的共同体”观念。因此，共同体存在于结构之中，而结构也存在于共同体之中。一种无所不包的普遍性的“兄弟情谊”或“共同体观念”目前很难同任何制度性宗教结构中的文化界限重叠在一起。共同体自身在经历了一段时间内的变化发展之后就会受到结构的约束，从而被当作一种符号或者一种若隐若现的可能性，而非普遍的关联性得以具体实现的形式。各种朝圣活动激发出了人们的极端主义情绪，在中世纪时期更是导致基督教组建十字军，而穆斯林则以圣战作为这种精神的根本需要，从而坚定人们的伊斯兰信仰。双方爆发的战争主要是为了争夺对圣城耶路撒冷的控制权。一旦共同体成为一种“暴力”形式而失去其应有的宽容、恩惠和眷顾，它将变成一种极权主义，部分将屈服于整体的统治，从前那种由部分之间相互确认进而自由地组合成整体的共同体形式也就荡然无存了。

然而如果共同体在相对宽泛的结构界限内发挥作用，它对于结构体系之内的个人和群体而言会成为整合彼此间的差异并清除相互间的隔阂的一种手段，德罗里和卡弗都充分意识到了这一点。德罗里指出，在前往本特尔布尔的朝圣途中，不同

## 第五章 作为社会过程的朝圣

种姓的成员不会彼此混同在一起,圣迹崇拜的每一个下属群体都由同一亚种姓的人组成。德罗里认为,这一现象并没有与朝圣的反等级的理念相对立,朝圣者们在路途中哼唱的赞美神的歌曲以及所作的种种布道都清楚地表明了这一点。

此外,这一现象在德罗里看来不但没有与朝圣的反等级理念相冲突,反而解决了种姓之间所存在的差异性这一问题。因为有着不同文化、传统和习俗并且来自不同种姓的个体所组成的群体始终只是一种牵强附会的组合形式,根本无法形成一个真正的团结友善的群体。……朝圣则建立起一种愉快的妥协形式,以此来调和不同种姓之间的差异这一事实并以一种更为广泛的社会共同体形式将彼此对立的群体团结起来……朝圣路途中的艰辛将不同的群体紧密地团结在一起,众香客所抱有的善良和虔诚的愿望使大家彼此和睦、相互尊重。慢慢地,一种真正的共同体意识(将所有不同的种姓群体包括在内)便会弥漫在众人的良好祝愿和友善之中(Deleury,1960:105)。

我们可以从德罗里的描述中发现本特尔布尔的朝圣如同穆斯林的麦加朝觐一样都存在于一种固定的宗教体系中。前往本特尔布尔的朝圣活动并不会全然消除不同等级之间的戒备和隔阂,如同伊斯兰教也不会允许非伊斯兰信徒前往圣地麦加和麦地那朝圣一样。然而有一点可以肯定的是,尽管朝圣的氛围不会全然弥合结构性的差异,但它确实使不同群体和等级之间的对立关系有所缓解。此外,朝圣将个体从日常的具有强

制性的地位和等级的束缚中解脱出来,使其成为一个具有自由选择能力的完整个体。此外,朝圣还在参与者正统的宗教信仰中展示了一种活生生的人类亲如一家、彼此关爱的情谊。朝圣同时还使得朝圣者过渡到另一种类型的时间之中。朝圣者此前所生活的乡村或城镇社区之中存在着一种由历史和社会的结构性时间共同组成的时间类型,社区中的社会过程都受其支配。然而朝圣展示的却是另外一种充满活力的时间性顺序,已经成为典范的众位神灵、圣人、精神领袖、先知和烈士们一生中的种种功绩的顺序展示使得朝圣这种时间类型神圣而且永恒。一名朝圣者全身心地投入到艰巨但灵魂却备受激励的朝圣旅途中,这样的经历所具有的象征性意义深深地铭刻在朝圣者的心里,这是任何日常宗教的礼拜仪式和祭祀仪式所产生的视觉和听觉的符号所不能比拟的。朝圣者现在只关注朝圣途中的一切并全身心地投入到朝圣的过程中,其自身已经变成了一个完整的符号。在朝圣者漫长的徒步旅行的过程中,他通常会受到各种激励,从而思考圣人或神灵的各种创造性的和完全利他的行为,神灵或先贤们已留下的圣物以及他们的图画、塑像是朝圣者的追求之物。朝圣者的举动类似于柏拉图所谓的回忆这一概念,即对从前的一种状态的追忆。然而在朝圣这一语境中的记忆却是朝圣者全身心地参与到一种神圣状态中的体现,其目的是为了求得自身灵魂与躯体、神圣与完整的统一。由于朝圣者受到自身特定文化和价值观念的影响,因此他们所渴望获得的“重生”不可避免地带有自身文化的深层意义的烙印。但对于很多朝圣者而言,自身文化的深层意义与自己所信奉的宗教的核心价值观念是一致的。

因此,共同体以及朝圣语境中的记忆并没有将社会和文化

## 第五章 作为社会过程的朝圣

结构加以摈弃,而是缓解了结构所产生的各种分歧和差异的对立性和不相容性,各种群体以及各种对立的关系从而被很好地整合在一个复杂的多样性的统一体中,成为众人均可接受的形式。有的学者可能会认为纯粹的共同体只存在和谐,不存在任何不和谐及相对立的冲突关系。我的观点是,与所有的朝圣行为相适应的社会模式体现了结构和共同体之间的一种相互妥协却也充满活力的关系。神学的语言充满着对各种罪孽的宽容和谅解的色彩,在这样的语言中,各种差异性都受到包容,彼此对立的双方之间矛盾有所缓解,不会进一步加剧。

为了完全理解墨西哥的朝圣活动,我们必须考虑与朝圣活动同时代的社会和文化结构并审视其历史变化。因为这一结构和文化深刻地影响了墨西哥当前朝圣活动的社会组织 and 象征意义,这一点如同印度社会中过去和现存的种姓制度弥散在本特尔布尔的朝圣活动中一样。我们可以从共时和历时两方面对朝圣进行研究,分析它们目前以及过去的各种不同形态。拉尔夫·德拉·卡瓦(Ralph della Cava)所著的《若阿塞罗的奇迹》(*Miracle at Joazeiro*, 1970)一书从历时的角度对19世纪末期巴西北部的朝圣活动进行了深刻的研究,作者对这一虔诚的朝圣活动的起源、演化以及形成做了详尽细致的描述和深入的考察,此外,他还完整地论述了当时的社会场景。从共时的角度对朝圣加以研究首先应该罗列一份由墨西哥人自己划分的圣殿和圣地的目录。接下来应确定每一处圣地受托区域的范围,也就是每年前往这一圣地朝圣的香客们所属的地理区域及其社会群体和等级关系。在这一受托的区域内,我们要进一步确定哪些是香客较为集中或比较分散的区域。比如墨西哥的瓜达卢佩圣母殿这一最著名的圣地每年都会吸引很多朝圣者

前来朝觐，这些香客不仅来自墨西哥各地，而且还来自美国、加拿大信仰天主教的地区、西班牙、萨尔瓦多、古巴、危地马拉、菲律宾、南美洲各国以及包括罗马在内的所有信仰天主教的国家和地区。一些地区性的朝圣活动的规模与之相比显然要小得多，比如前往坎佩切附近的圣罗曼神殿朝圣的香客主要是坎佩切州的居民或是附近海湾的水手或渔民。此外，我们还要注意一些规模更小的朝圣活动，参加这些朝圣活动的香客可能仅限于一些村庄村民，前往米却肯州乌鲁般(Uruapan)供奉圣·胡安神奇十字架神殿的朝圣活动即属此例。据说当年帕里库丁(Paricutin)附近的火山从该村一农妇的田地里喷涌而出的时候，是这一十字架救了全村男女老少的性命，使大家免于葬身于从地狱喷涌而出的浓烟和岩浆之中。人们将十字架挪到了现在的位置，大家仍然相信它还在发挥着神奇的效力。

看来可以根据朝圣中心的重要性对其进行排列。然而由于这些圣地原则上对各地虔诚的天主教徒开放，因此我们可以看到任何一个圣地都能吸引墨西哥各地的天主教徒以个人的身份前往朝觐。尽管如此，那些历史悠久的圣地仍然成为诸多有组织的朝圣活动的目的地，人们组成团体而不是以个人的方式前来朝圣。这样的团体或以教区为单位，或以宗教联谊会、兄弟会以及由工会、大型企业、政府机构以及私人企业等世俗机构组成的团体为单位。随着时间的推移，这些有组织的团体的朝圣活动形成制度化结构并不断得以巩固。为了迎合这些群体的需要，商品齐全的集市、运输系统、娱乐以及餐饮住宿等服务设施也就不断得以完善，不同社会阶级、民族群体以及来自不同文化地域的朝圣者都能找到适合自己的旅行方式、饭店及餐馆。



## 第五章 作为社会过程的朝圣

对朝圣所做的历时性研究不但要关注主要的朝圣组织和团体,而且还应关注朝圣团体内部的组织并考察这些团体从居住地出发前往圣地以及从圣地返回的旅程中的组织情况。此外,我们还要考察朝圣途中具有象征意义的固定标记,这些标记指明了朝圣旅程的起点和终点。从朝圣者居住地的教堂和圣殿中供奉的圣徒以及他们各自的家庭、乡村以及监管区域开始考察,我们都能发现一些标明朝圣旅程的符号。此外,朝圣途中的各大小圣地以及一连串的圣殿、打尖休息处、必须念诵玫瑰经的途程、神井、洞穴、圣树以及其他神圣的地理标记依次出现,并为朝圣者最终到达圣地并对最为神圣的圣物或图像的顶礼膜拜作好了铺垫。圣地所供奉的耶稣、圣母或圣人的图像标志着朝圣旅途的圆满结束。随着朝圣者日益临近圣地中的圣地,沿途的符号也变得越来越稠密、丰富和复杂——沿途的地貌本身也具有极其神秘的象征意义,其中包含着各种宇宙观念和神学意义。

特拉维夫大学的以色列学者斯罗莫·德辛(Shlomo Deshen)近来发表了一系列有关社会宗教学研究的论文和著作,简要论述了现今以色列的朝圣制度和结构,他的文章主要涉及东方和北非的犹太人的活动情况,而没有论及欧洲犹太人。只需对德辛关于以色列朝圣结构的论述稍加修改便同样适用于现代的墨西哥。德辛的其中一段论述是这样的:

一些特定的“族群”[作者此处所用的“族群”(ethnic)一词指的是“文化上与众不同的特性”]和地方性的群体具有独特的地方性色彩和鲜明的文化性格,由此也产生了很多相应的小规模朝圣行为。此类

朝圣活动大概能吸引 3,000 人来参与。近年来,这些有纪念意义的庆祝活动似乎越发受到人们的欢迎并且逐渐演变成更为普遍的大规模朝圣活动。比如每年 5 月份前往位于加利利的犹太教圣徒西蒙·巴-约海(Shimon bar-Yohai)的墓地的朝圣活动能吸引大约五至七万名朝圣者。整个朝圣活动大约持续 24 个小时,朝圣者们在此期间还要前往位于卡尔迈德坡地的以利亚墓地祭拜——与朝圣行为相联系的神秘民族主义可能是人们参与这一活动的动机。(口头交流, 1970)

类似的由纪念性庆祝活动演变为大规模朝圣行为的现象在墨西哥以及从前属于墨西哥的得克萨斯、新墨西哥等地区同样存在。墨西哥人通常会按照教会仪式历的规定在特定的日子里举行一些狂欢活动来纪念某些能产生奇迹的地方性画像或塑像以及某些被民众而非教会“封圣”的圣人。性情温和的佩德里托(Pedrito)就是一位被大众尊奉为圣人的医生[V. Romano, “具有神奇疗效的医药:民间疗法及民众心中的圣人”(Charismatic Medicine, Folk-Healing and Folk-Sainthood, 1965:1151~1173)],他死后被葬于得克萨斯的圣安东尼奥附近。随着原本的狂欢活动逐渐演变成大规模的朝圣行为,佩德里托的墓地也很快成为著名的圣地。此外,一些狂欢活动也演变成地区性的庆祝活动,比如尤卡坦蒂西明(Tizimin)地区在主显节前后所举行的两次连续九天的祈祷式即属此例。还有的地方性狂欢活动演变成成为神秘的民族主义,与瓜达卢佩黑圣母相关的几个大型狂欢活动即属此例。

## 第五章 作为社会过程的朝圣

此外,我们还须考虑某一重要的地区性朝圣活动其受托区域的地貌特征,此类朝圣活动的规模介于全民性朝圣和地方性朝圣这两个层面之间。前往特拉斯卡拉州首府特拉斯卡拉市(Tlaxcala city)附近的奥克特兰圣母殿的朝圣活动就属于地区性这一层面。参加这一朝圣活动的香客大致可以分成两类:一类朝圣者主要来自特拉斯卡拉和普埃布拉(Puebla)所辖教区之外的其他教区——这两个教区最近被合并为一个单独的教区,即普埃布拉教区。这一类朝圣者会定期或不定期地前往奥克特兰圣母殿朝觐。另一类朝圣者则来自上述这两个教区所辖的地域之内,他们会定期前往奥克特兰圣母殿朝圣(《特拉斯卡拉的奥克特兰圣母》Carlos M. Aguilar, *Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala*, 1966:234~241)。关系密切的朝圣者定期的朝圣活动安排清楚地表明,即便是计划严密的教会朝圣历法中仍然潜藏着共同体意识。我们发现共有64个教区参加了年度的各种朝圣活动。一个教区通常由几个村庄组成,教区通常与几个村庄组成的联合村政府(municipio)有着相同的空间范围。村庄联合政府根据地方性的命名方式又被划分为诸如barrios、pueblos、aldeas以及parajes一类更小的单位。朝圣的群体通常就是一个宗教联谊会组织,这一组织与整个教区或其所属的一个或多个地域性单位联系在一起,它之所以存在主要是为了组成一个团体,每年前往其中的一个圣地朝觐——只有一个教区的宗教联谊会组织(特拉斯卡拉州一个名为圣·胡安的村庄)一年两次前往奥克特兰朝觐。这种朝圣活动不带有强制性,朝圣者主要是为了在守护神面前许愿或还愿,以便当自己或亲属遭受困难或疾病折磨的时候能获得超自然神力的帮助。在神灵面前许愿也可能是为了在将来获得精神上的慰藉

以及世俗生活的平安顺利。还有的朝圣者前往圣地朝觐是为了祈求神灵满足自己的需要或者治愈自身的病痛，也有人是为了答谢神灵的赐福和庇佑，更有人前往圣地只不过是触摸一下圣物，从而使自己也变得崇高和神圣起来，之后他便会用触摸过圣物的双手在自己身上以及孩子身上揉搓。无论如何，定期的年度朝圣活动确保了圣地这一精神中心区域与外缘的各教区之间的持续交往和互动。朝圣从一定程度而言是某种神秘的地区主义和民族主义的工具和标志。在奥克特兰举行盛大的狂欢庆祝活动中（如2月份大斋节前的星期日庆典、7月份为特拉斯卡拉的守护神举行的庆祝活动以及12月8日的圣母无玷成胎节），特拉斯卡拉和普埃布拉这两个教区之外的成千上万名朝圣者便会聚集于此，他们中有人独自前来，有人则组成庞大的朝圣团体。我们应该注意的是，奥克特兰这一朝圣的主要受托区域内的各种联合性和结构性的群体内部尽管组织严密，但仍然有一种平等的意识在发挥作用，我将这种意识称为“规范性的共同体”（1969，《仪式过程》第四章）。

为了说明这一点，我们绘制了一幅奥克特兰朝圣受托区域的地图（见图4）。奇拉德拉塞尔（Chila de la Sal）是位于最南端的教区，距离奥克特兰85英里。最北端以及最东端的教区分别距奥克特兰80英里和75英里，而最西端的韦岳钦戈（Huejotzingo）教区距离圣地仅16英里。这一朝圣的受托区域内各教区之间的密切联系与其所处的地形有关，横亘在这一区域东部的波波卡特佩特火山（Popocatepetl）和伊斯塔西华特（Ixtaccihuatl）火山对于东部墨西哥州和莫洛雷斯州的朝圣者而言是难以逾越的障碍，由于所处的地理环境和文化传统因素，这两个州自然属于瓜达卢佩圣母和乔马圣母这两个主要的

第五章 作为社会过程的朝圣

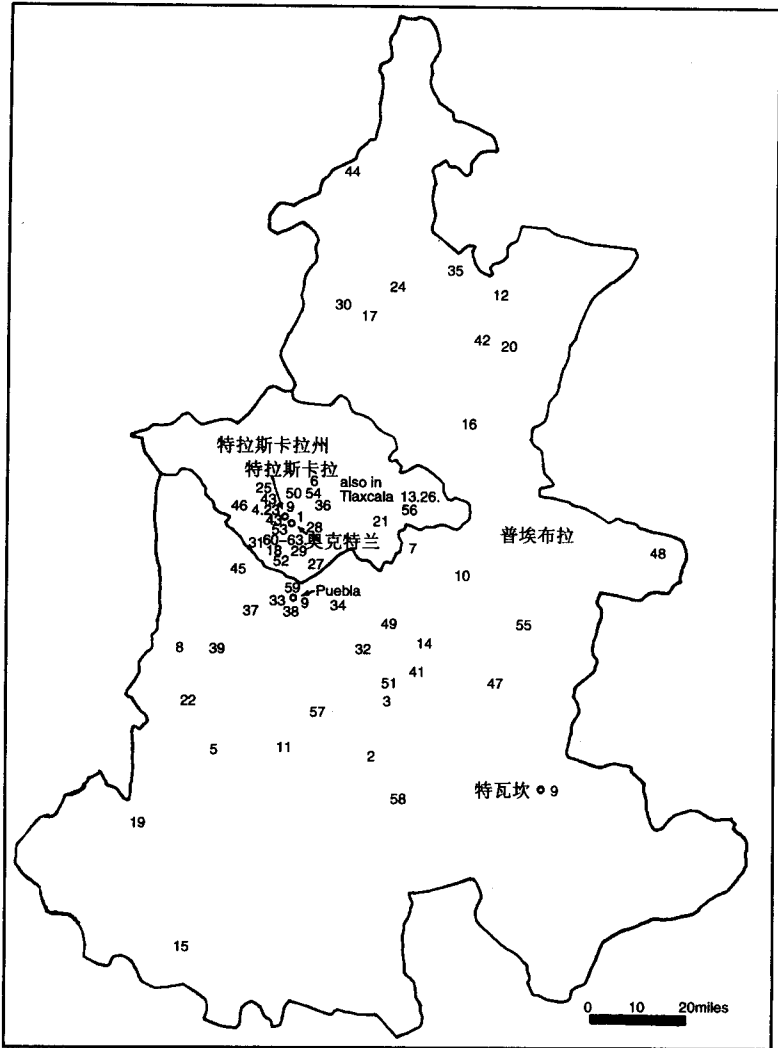


图 4. 前往奥克斯特拉的朝圣: 教区内年度朝圣的顺序排列图

朝圣受托区域内。从历史而言，前往奥克特兰圣母殿朝圣的香客大多来自前殖民地时代的特拉斯卡拉“共和国”境内，特拉斯卡拉人曾一度与科尔特斯联合，共同对抗阿兹台克人。这一现象的产生可能源自特拉斯卡拉曾作为一个独立国家之时所特有的神秘民族主义。几乎所有的朝圣者都径直去往特拉斯卡拉市附近的古特拉斯卡拉王国统治中心，而普埃布拉这一教区的中心以及该区最重要的教堂所在地在历史上却是一座以西班牙人和克里奥尔人为主体的城市，它是在西班牙人占领墨西哥之后按照西班牙城市规划建设而成的。我们可以认为奥克特兰圣母崇拜就是特拉斯卡拉人对瓜达卢佩圣母做出的回应。两位神灵的起源据说十分奇异、也十分相似。奥克特兰圣母向一位名叫胡安·迪亚哥的特拉斯卡拉农夫显灵，瓜达卢佩圣母十年前已在特普亚克山向一位名叫胡安·迪亚哥的阿兹台克人显灵。奥克特兰圣母显灵之后不久，方济各修会的传教士便发现她的形象嵌在一种名叫奥克特(Ocote)的巨大北美油松的树干中(奥克特兰由此得名)，特拉斯卡拉人认为这块嵌有圣母像的奥克特树干如今被供奉在圣母殿大厅内高高的祭坛上。根据罗伯特·里卡德在《对墨西哥的精神统治》(*The Spiritual Conquest of Mexico*, 1966:100)一书中的观点，对瓜达卢佩圣母的崇拜最初是在世俗的神职人员中兴起并逐渐扩大其影响的，而特拉斯卡拉人对奥克特兰圣母的崇拜最初则是受到方济各修会的支持与鼓励。此外，包括瓜达拉哈拉萨波潘(Zapopan)的圣母崇拜、尤卡坦伊萨摩尔(Izamal)圣母崇拜以及阿美卡梅加萨科拉蒙特(Sacromonte)圣母崇拜在内的区域性宗教崇拜也都受到了方济各会的扶持。除了里卡德所做的这一研究之外，世俗教会以及有着各自亚文化和组织形式的各种传教会与

## 第五章 作为社会过程的朝圣

不同的墨西哥本土民众之间的复杂的互动关系及其文化动因也有待进一步的研究。此外,目前还缺乏从政治人类学的角度对这些关系进行的研究。

现在,让我们仔细看一下图4所标的朝圣的内部受托区域:前往奥克特兰参加朝圣活动的各教区已在图上作了标明,图中的数字是根据年度朝圣登记表所在各教区前往圣地朝觐的先后顺序所做的标示。如图所示,各教区依照距离圣地的远近交替着前来朝觐。北部、东部以及南部较远教区的朝圣顺序也呈现出一种交替进行的趋势。如果我们从各教区前往圣地朝圣的先后顺序来考察,便会发现64次朝圣旅程中的43次在奥克特兰这一圣地的中心区域及其他重要的地区之间交替进行。如果我们以一年为周期并且根据各教区的远近来考察前16次朝圣的旅程,便会发现它们的顺序是:近、远、远、近、远、近、远、远、近、远、远、远、近、远、远、远。最后两组朝圣的顺序中分别包含着3个“较远”的教区,这一现象表明朝圣的顺序从东部经南部再到北部的教区间交替进行。即便是奥克特兰附近教区的朝圣团体也会交替着依次前往圣地朝觐。这些数据表明人们极有可能有意识地或刻意地安排了这种朝圣的交替顺序,目的是为了避开从某一地区持续不断涌来的朝圣群体形成一种稳固的集团关系。墨西哥如今各村之间所举行的集市也按照循环交替的顺序进行。通过对朝圣群体有意地进行先后顺序的安排,受托区域内的各教区相互交往、关系日益紧密,这一现象与乡村内社会宗教组织的不断裂变形成鲜明的对比。

瓜达卢佩的朝圣组织制度在很大程度上与奥克特兰相似。墨西哥所有的教区每年都会组织团体前来此地朝觐,但瓜达卢佩主要的教会单位是主教管辖的教区,其范围远远大于其他地

区的教区。我在墨西哥城非常幸运地买到了 15 年连续出版的三种杂志，这三种杂志 15 年来一直在报道瓜达卢佩发生的大小事件，当然也不尽然详尽备至。它们分别是：《瓜达卢佩公言报》(*La Voz Guadalupeana*)，这是一本最受神职人员欢迎的杂志；《特普亚克》(*Tepeyac*)的信息量最大；《胡安·迪亚哥》(*Juan Diego*)则是一本很受当地普通民众欢迎的带有宗教虔诚色彩的杂志，人们购买它是因为对胡安·迪亚哥这位阿兹台克平民的敬仰和热爱之情。大家相信他的斗篷印上了圣母显灵时的图像。这 3 本杂志详细记载了以官方的名义前往圣母殿朝觐的不同朝圣团体的大量相关信息。我在《特普亚克》上摘取了从 1951 年 1 月 13 日至 31 日这一段时间内前往圣母殿朝圣的团体的相关信息，结果发现这一时期内的朝圣过程很有特点。1 月 13 日前来朝圣的是墨西哥州特奥罗约坎(Teoloyucan)和阿特拉孔姆科(Atacomulco)两个教区；14 日，埃希多尔(Ejidal)银行的员工、一个药店的员工、渔民联合会以及一座酒店的员工；16 日，联邦政府所在地佩拉尔维拉(Peralvillo)区由邻里之间组成的朝圣团体；19 日，墨西哥州卡利特拉华卡(Calitlahuaca)教区的民众；23 日，一所工程学校的校友；25 日，墨西哥州图尔特佩克(Tultepec)教区的民众；26 日，“美洲的孩子”协会；27 日，天主教学校协会的代表，墨西哥州的主教为他们做了一次富有启迪作用的布道；28 日，墨西哥银行的职员、墨西哥州图尔提特兰(Tultilan)教区的民众、一个印刷和造纸企业的员工以及一座生产糖果和巧克力的工厂的员工；31 日，前往罗马参加 1950 年天主教大赦年庆祝活动的学生在耶稣会的带领下从罗马返回墨西哥。这一份名单中的朝圣团体来自各行各业，他们中有建筑师、医生、药剂师、工程人



## 第五章 作为社会过程的朝圣

员、教师、律师、商人、银行家、记者以及作家。1951年5月，“西班牙斗牛士”和“营养专业的学生”也组团前来朝觐。而由各主教所辖教区民众组成的朝圣团体会在各自主教的率领下每年于固定的日期前来朝圣：萨卡特卡斯(Zacatecas)教区、莱昂(Leon)教区、阿瓜丝卡连特斯(Aguascalientes)教区、萨尔蒂约及圣路易斯波托西教区以及瓦哈卡(Oaxaca)教区的民众分别于每年的9月10日、10月15日、10月29日、11月7日以及5月12日到达特普亚克的圣殿。据《瓜达卢佩公言报》记载，每年都会有很多以家庭为单位的香客前来朝圣。这些有关团体朝圣的记录中也间杂着一些个体朝圣的信息。他们的动机有时也会在杂志中加以说明：比如1952年11月，一位斗牛士带着自己亲手杀死的牛的耳朵或尾巴前来答谢瓜达卢佩圣母在斗牛场上对自己的庇佑。一位空姐前来圣母殿感恩是因为她相信瓜达卢佩圣母显灵挫败了一场在飞机上打劫的图谋。当时一架墨西哥航空公司的班机正从墨西哥城飞往瓦哈卡，中途遇歹徒打劫，飞机上的乘客和机组人员的生命安全因此受到威胁。好在此事最终化险为夷，大家因此相信是圣母显灵挫败了歹徒的阴谋。显然，大众传媒和现代化的交通运输方式已经参与到了朝圣这一制度之中，不仅在墨西哥如此，在卢尔德和麦加以及世界各地也如此（参见 Rev. J. A. Shields, *Guide to Lourdes*, 1971: 38, 脚注 2; Malcolm X, 1966: 321）。事实上，朝圣所具有的共同体意识及其鼓动不同群体的民众参与到共同目标之中并为之献身的的能力——这一点与很多教派间各不相容的宗教行为形成鲜明对比——可能已经很好地适应了大型社会借助传媒影响大众文化的特点。朝圣的共同体意识在工业社会中的影响或许远远大于封建社会。比如每年12月31日

至次年1月17日在尤卡坦蒂西明举行的主显节庆祝活动中，梅里达最大的火车站每天都有挂着24节车厢的火车不间断地将大量的朝圣者从各地运来，而远在墨西哥城的朝圣者则自己驾着汽车前来以便得到圣母的赐福！在墨西哥人眼中，东方三博士本身就是伟大的旅行家，他们深知旅途中暗藏的种种危机！1947年8月12日发行的《特普亚克》杂志转引了一篇刊登在《前锋报》(*Excelsior*)这一十分畅销的报纸上的文章。这篇文章报道的事件与现代化的交通有关，这一不幸的事件十分独特同时也包含着英雄主义色彩，其中的含义十分耐人寻味：

洪都拉斯科潘省(Copan)恩卡纳西翁(Encarnacion)的一名寡妇正步行前往瓜达卢佩朝圣……这位妇人的遭遇令人同情，因为她在一次车祸中失去了一条腿。今年1月份的时候，这位妇人随同家人前往危地马拉埃斯基普拉斯(Esquipulas)的基督圣殿朝圣，途中遇车祸，他们的汽车坠入深深的山谷，7名乘客仅一人生还。这位妇人作为惟一的生还者在一家北美医院治疗了很长时间之后才逐渐恢复了健康。为了感激神灵庇佑自己大难不死，同时也为了继续完成先前曾许下的朝圣的诺言，她毅然决定要亲自步行前来瓜达卢佩圣母殿答谢圣母的庇佑。考虑到旅途上的种种艰辛和困难，我们不难想到这位妇女根本无法确定自己最终到达圣地的确切日期，但她的朝圣旅途已经开始了。从科潘到墨西哥城的距离是1,500公里。

至于这位令人同情的勇敢的独腿妇女最终是否到了墨西

## 第五章 作为社会过程的朝圣

哥城,由于没有相关的记录也就不得而知了。然而在墨西哥,众人皆知这样一种说法,如果谁在前往乔马朝圣的旅途中——如果步行,这一段旅途会十分艰辛——抱怨并中途退出,他就会变成石头。有通奸行为的夫妻也会落得同一下场。许多前往乔马朝圣的虔诚的香客相信,只要大家狠踢朝圣途中布满的由人变成的石头,这些石头最终会被宽恕并恢复原来的人的模样。因此每一个朝圣者在前往圣地的途中都会踢一些石头。根据鲁本·雷纳的描述(Ruben Reina, 1966:176),前往危地马拉埃斯基普拉斯朝圣的香客同样相信人受惩罚会变为石头的说法。上文提到的那位洪都拉斯妇女正是在前往埃斯基普拉斯的圣殿朝圣的路途中遭遇车祸的。约翰·霍布古德在从奥奎兰(Ocuilan)至乔马的朝圣途中甚至听到了有美国人被变成石头的故事。有香客对他说:“你知道,有一个美国人因为嘲笑我们的风俗,所以被变成了一块石头。”(John Hobgood, 1970: 99)

尤卡坦东部所举行的主显节狂欢活动就是一个很好的对朝圣体系进行共时性安排的例子。此地组织朝圣活动的主要单位不是宗教联谊会或兄弟会,而是具有宗教性质的协会。罗伯特·雷德菲尔德在《尤卡坦的民间文化》(*The Folk Culture of Yucatan*, 1941:71, 161, 299)一书中对这种具有宗教性质的联合会有过简单的论述,但他并未就其所包含的一些特定属性进行深入的评论,而这些特定属性表明了朝圣行为所具有的共同体倾向。尤卡坦地区的协会发展得最为完善备至,这一点是墨西哥其他地区所无法比拟的。这种组织似乎是通过西班牙人传入的,它是对欧洲中世纪时期行会的一种直接仿效。奥托·冯·辛姆森曾这样描述中世纪时期的行会,“由于宗教和

经济因素的密切联系而产生于手工艺人和商人共同生活中的一种群体意识。中世纪时期的行会将自身置于某些神圣的庇佑之下或者定期参加一些宗教的庆祝活动是极其普遍的现象”（Simson, 1962:167）。蒂西明的一些居民告诉我们，蒂西明的联合会“最初”（他们也不太清楚确切的时间）是由某些特定的贸易团体或手工业团体的工人所组成的“协会”，凡属于这些团体的人员都必须参加。如今，这些联合会只具有宗教的作用，每年都负责组织狂欢活动中宗教方面的事物。加入联合会现在也是出于自愿，有些会员还来自蒂西明以外的地区——这一点与墨西哥中部的“兄弟会”形成鲜明的对比，因为后者只吸收当地人入会。联合会的管理层由一名会长、一名秘书以及一名负责管理财务的人组成，此外还包括一些数量不等的委员会成员，管理层的任何人员都不必一定为本教区的人员。联合会经选举产生的一名官员的头衔是“安菲特律翁”（Anfitrión），意为“主人”。这一头衔很是古怪，因为安菲特律翁是古希腊一则神话传说中的人物，宙斯假扮其貌将其妻诱奸。“安菲特律翁”必须是蒂西明地区的永久性居民。在一些联合会中，“主人”一职不需选举，而由自愿者担任，为的是完成曾向东方三博士许下的诺言。在狂欢节的当天，这名“主人”的主要任务就是举行一个宴会，邀请联合会过去的成员赴宴——有时前来赴宴的人有600至800人之众。这意味着“主人”自接受任命之时起，就要为宴会张罗着买猪买鸡并准备其他的美味佳肴。联合会的女性成员或者男性成员的妻子在宴会举行的前两三天会帮助“主人”准备食物。联合会的成员或捐钱或出力，宴会的举行因此成为可能。根据雷德菲尔德的描述（Redfield, 1941:299），联合会的成员有男有女，任期为三年。一些联合会又分成一些更小

## 第五章 作为社会过程的朝圣

的单位,其中一些单位可能在雷德菲尔德做调查之时起就已经演变成为独立的联合会,这就是联合会的数量由过去的九个增加至现在的十二个的原因。雷德菲尔德认为,由联合会分裂而成的单位中的所有成员有时来自同一个城镇、乡村或是尤卡坦州的首府梅里达。这种安排与奥克特兰及梅里达的一些全民性组织很相似,它表明了蒂西明在尤卡坦州所具有的凝聚力——事实上,蒂西明的凝聚力不局限于尤卡坦,而是影响到了坎佩切、金塔纳罗奥州、危地马拉和洪都拉斯的部分地区。

联合会的名称也是多种多样,但大致有如下一些命名的标准。有时候性别和公民的身份对于联合会的名称有着决定作用,比如已婚女子协会和未婚女子协会即表明性别,男子当然也可以加入这类协会;有些协会的名称与职业有关,比如农业协会;有的则以某位宗教人物的名字命名,比如利奥十三世协会、东方三博士协会。尤卡坦地区行会众多,仅用两天的时间来弄清楚其确切的数量对我们而言是很困难的。雷德菲尔德提到9个,但我们的一些受访者却认为有12个。然而这些受访者只能说出6个协会的名称——即上述已经提到的5个,再加上商人协会。

所有受访者都认为,狂欢庆祝活动期间的每一天分别由其中一个协会负责,由于狂欢活动的日期每年都是固定的,因此协会的成员可以提前进行充分的准备。

蒂西明的行会制度公开、多样并且具有灵活性,而且在一定程度上独立于制度性的教会机构,因此向我们展示了其所具有的中介性和共同体特点。从结构上而言,教区的牧师与行会组织几乎没有任何关系。由于牧师不是行会的成员,因此他也无权处理行会的内部事务。教会并没有规定神职人员不得入

会,但事实上也确实没有牧师加入行会,这其中的原因很简单:一旦你加入其中一个行会,那你也必须同时加入其他所有的行会,这样做的结果与不加入没什么两样。帮我们分析这一原因的是帕科(Puc)神父,他是一位喜怒无常、有时非常俏皮但却十分聪明的人。事实上,帕科神父的角色对于行会而言起到了补充和辅助的作用。行会举行盛大活动的时候必须邀请并协助帕科神父做专门的弥撒,由此才使得自己的宗教活动具有合法性。从某种程度而言,行会所同时具有的宗教和节日狂欢的作用都必须首先获得教会的承认。然而尽管教会的作用毋庸置疑,但是行会和牧师之间的往来却受到了严格的限制。牧师的职能更多的是神圣性的而非世俗的、是彰显结构的而非关系密切的。墨西哥人宗教生活中的地方性宗教管理单位在很多方面都不受世俗神职机构的约束,因此享有很高的自主权。在朝圣领域中的各种宗教事务管理组织则享有更高的自主权,传统的朝圣活动在现代化科技的推动下持续发挥作用,然而朝圣者却从来没有听说过教会的革新或现代化。

主显节的庆祝活动要持续 18 天,分别由两个各持续九天的阶段构成,这样的时间安排可能取天主教连续九天的祈祷仪式之意。第一阶段具有较浓的宗教色彩,第二阶段则带有商业和节日狂欢的特点。世界各地的朝圣庆祝活动都概莫能外地在时间和空间上包含着三个主要方面,即,宗教的神圣肃穆、节日的娱乐欢闹以及集市的商品交易。这三个方面代表了不同的中介类型,是人们摆脱日常生活中结构、身份、地位以及责任对自身的束缚的方式,这是三种完全出于自愿的行为。在蒂西明,行会的作用似乎在第一阶段的庆祝活动中最为突出,这一阶段的庆祝活动在 1 月 8 日这一天达到高潮。1 月 8 日这一带

## 第五章 作为社会过程的朝圣

西明狂欢活动中最重要的日子本身十分有趣,因为它是由大众来确定的并且完全以玛雅文化和传统所特有的方式来庆祝,因此背离了教会仪式年历所规定的1月6日这一日期。此外,主显节严格说来是为了纪念东方三博士而举行的。

在我看来,对上述现象比较合理的解释是,蒂西明地区原本有九个行会(这一点与雷德菲尔德的描述一致),但是随着狂欢活动规模和影响的扩大以及商业贸易的日趋活跃,这一地区的行会也就逐渐增至12个。这一点在狂欢活动的第二阶段表现尤为明显,因为地方政府在这一阶段会不断加大狂欢节的参与力度。雷德菲尔德曾详细地描述了蒂西明镇政府的官员指派了一个委员会,让其负责雇佣乐师为尤卡坦的民族民间舞蹈伴奏,并且在牧马骑术表演以及斗牛场等场合演出(Redfield, 1941:298~299)。为了替这些活动筹集资金,委员会通常在圣诞节举行拍卖会并且批准一些在狂欢节期间从事经营活动以及文艺表演的特许权利。这些特许权包括:斗牛表演、尤卡坦民间歌舞表演、旋转木马以及摩天轮(费里斯转轮)的经营权以及40或50个集市摊位的经营权,获特许权者在节日期间可以在集市出售食品饮料或开设赌局。雷德菲尔德还提到,委员会在节日期间所获的纯利按理应该上交至地方政府的财政部门,以便完善一些公共设施(这样才符合共同体为整体利益着想的精神),但是很多人都相信“这其中的部分收益进了委员会成员的腰包”。这种观点并非完全没有道理。

按照受访者的说法,1月8日是狂欢活动的高潮,之后参与者的数量便会逐渐减少。雷德菲尔德到此地调查时的情况可能与现在大不一样——因为20世纪二三十年代及其以后的一段时间内,在墨西哥执政的是由普鲁塔尔科·卡列斯(Plutarco

Calles) 总统领导的反宗教信仰的政府——当时蒂西明的狂欢活动组织得更像是商贸活动,从而方便虔诚的宗教徒的参与 (Redfield, 1941: 299—300)。今天,宗教因素在蒂西明以及世界各地的朝圣中心都呈现出复兴的趋势,这或许是因为蒂西明的朝圣活动体现了大众对存在于民间的天主教教义和信仰的捍卫,并以此来反对制度化中的教会里正兴起的反传统和理性化的现代变革。宗教因素在民间朝圣活动中的复兴体现了人们对现代工业社会和官僚机构所引发的人的个性的泯灭以及社会道德沦丧的不满,朝圣是民众所寻求的对这些问题的解决途径。此外,阿布纳·科恩 (Abner Cohen, 1969) 以及艾因斯塔特 (S. N. Eisenstadt) 等人的著作中所描述的将“任何社会重新部落化”的思想或许与朝圣行为有着很多相关之处。如今的玛雅人比其他任何时候的玛雅人都倍感自豪,而作为玛雅人就必须前往玛雅人所信奉的基督教圣殿朝圣。

目前我所收集到的证据足以让我就墨西哥朝圣中心的象征意义做出一些理论上的归纳。

首先,主要的圣地不同于村庄或地方性的神坛圣殿,因为后者所供奉的是具有普遍性和超自然力的圣女及圣母的图像或塑像,基督也无处不在并被众人尊为“圣父”而非“圣子”,乔马和萨克罗蒙特的圣殿即为此例。

其次,主要的圣地通常与某些自然景观联系在一起,比如山、洞穴、井或泉。

第三,墨西哥的几个最为重要的基督教朝圣中心通常坐落在前殖民地时期异教徒的圣地或其附近。

第四,在原有圣地的基础上不断增添新的建筑似乎已经成为墨西哥主要圣地的特点,这些朝圣中心因此具有综合性特



## 第五章 作为社会过程的朝圣

点,包含了不同历史时期修建的殿堂、教堂以及其他一些建筑。在通常情况下,来到圣地的朝圣者必须经过一连串的小殿堂才能抵达最主要的圣殿,这样的安排显然具有宗教的寓意。朝圣者似乎按顺序经历了代表耶稣受难的14个十字架或者如同天主教徒念诵玫瑰经祈祷时常常默想的关于耶稣的15件事迹。此外,这些特别安排的朝圣路线常常指引香客们登上一座山丘,以此显示个人灵魂在经过忏悔和耐性的历练之后已经得到升华。

第五,瓜达卢佩在朝圣体系中所处的位置非常独特,这是其他圣地所无法比拟的。瓜达卢佩的圣殿将多种崇拜和信仰组合在一起,既不明显地排斥某种崇拜也不直接表明与某种崇拜的密切关系,然而其他的所有圣地都无一例外地崇拜黑皮肤的圣母,并专门为她修建圣殿、绘制图画或塑造雕像。这些都表明黑皮肤圣母是墨西哥神秘民族主义最为重要的符号。此外,我个人认为她的意义还远不止此,这位圣母还是天主教共同体的符号,这一共同体已经超越了过去和现在的墨西哥政治体系所具有的界限。一些城镇更是纷纷模仿墨西哥城瓜达卢佩圣母崇拜这一圣地的空间布局来营造自己的神堂圣殿。锡那罗亚州库利亚坎(Culiacan)在城外的一座山丘上建起了瓜达卢佩圣母殿,通往圣殿的道路两旁修建了一连串的小殿堂,体现了念诵玫瑰经时必须默想的有关耶稣的一系列事迹,这样的布局与墨西哥城的瓜达卢佩圣母殿别无二致。墨西哥的这种建筑风格似乎是前殖民地时期城市规划和建设复兴的一种体现,那一时期的城市建设完全建立在宇宙观念的基础上,保罗·威特利最近对很多古老文明所做的研究都表明了这一点(Paul Wheatley, 1971)。地面上的建筑物和城市功能区域都复

制于宇宙分类体系的主要模式，宇宙观的认知模式因此被转变成了不同部分的空间布局观念——阿兹台克和玛雅人历法中对万物轮回的区分也体现了这种观念（参见 John Ingham, “Time and Space in Ancient Mexico”, 1971）。地方上的市镇在进行城市规划时同样必须模仿都城的建筑布局。这一建筑的复古潮流体现了如何在不同的文化层面上将过去的传统在现代予以保留，瓜达卢佩作为朝圣体系中的精神首府也就成了被仿效的摹本。西班牙殖民者占领墨西哥之后，朝圣体系逐渐成为墨西哥人之间最广泛、也最为普遍的纽带的象征（就像塔伦西人的土地崇拜神殿一样），而社会政治结构所产生的权力分歧以及各团体的对立则正好与此相反。朝圣体系既是规范性共同体的表述方式同时也是它的工具。

第六，对于那些依靠步行和驴背的朝圣者而言，传统的前往圣地的朝觐方式本身就十分重要，不借助现代的交通方式使朝圣者获得更多的赞美和荣誉。萨波特卡人（Zapotec）是特万特佩克（Tehuantepec）地区的伊斯特穆印第安人（Isthmus）的一支。根据约翰·霍布古德的描述，这一支印第安人每年都要步行一个多月前往墨西哥城附近的乔马基督大教堂朝圣，“人们认为依次拜访朝圣途中的各处圣地非常重要。这一条朝圣的路途在前殖民地时期就已经成为年度朝圣活动的必经之道，因此为我们提供了更多的机会以便了解中美洲各地的思想和货物是如何通过这一条朝圣的旅程来回流动和交易的”（Hobgood, 1970a: 2）。霍布古德本人曾跟随一群奥拓米（Otomi）印第安人从位于墨西哥城西部雷梅迪奥斯圣母殿附近的维楚奎卢坎（Huizquilucan）镇出发，一路步行前往乔马朝圣，他认为朝圣途中的那些圣地似乎与前殖民地时期的考古遗址

## 第五章 作为社会过程的朝圣

有关系。但此处的情形或许与欧洲的朝圣模式类似,因为前往欧洲的各主要圣地也有一些固定的朝圣路线——路上也分布着一些既有宗教意义又可供人们打尖休息的场所。在墨西哥,往返于朝圣路线的香客带动了沿途旅店、医院以及集市数量的增长和生意的兴隆。沃特·斯塔基在其所著的《通往圣地亚哥之路》一书中绘制了一幅详尽的地图(Starkie, 1965: 6~7),清楚地标明了前往西班牙西北部圣地孔波斯特拉(圣詹姆斯圣殿就坐落于此)的各条朝圣路线所形成的网络。来自德国、英国、西班牙、法国以及其他低地国家的香客们正是通过这些路线前来孔波斯特拉朝圣的。这些路线沿途分布着一些不太重要的圣地以及许多大大小小的修道院、教堂和医院,以满足香客们精神和物质的需要。然而我们在考察朝圣活动的时候不能仅将目光局限在一处。据我所知,印度教徒和穆斯林的朝圣旅程也包含着多条朝圣路线,这些路线形成网络并逐渐向一个主要的圣地汇集,每一条路线上都分布着大大小小的神堂圣殿以及旅馆集市。分布在朝圣途中的各处圣殿神庙似乎对整个朝圣的交通体系的构建起着决定性作用,而这些圣殿所处的独特地理位置也被赋予了神圣性,它们像磁铁一样吸引着成千上万的朝圣者。各种神圣的或世俗的建筑也在圣殿周围形成,以满足人们的需要。各地的朝圣中心衍生出了一种“场景”。我目前正在考察的是,除了经济和政治因素外,城镇、市场的兴起以及道路的修建是否还同各处的圣地有着密切的关系。奥托·冯·辛姆森认为:“宗教的激情对于中世纪时期的生活而言是一个无处不在的重要因素,甚至整个经济结构都建立在这一激情之上。社会经济从宗教的传统和经验中汲取自身发展所需要的成分。当然,那一时期的经济几乎没有任何发展可言。”

(Simson, 1962:170)辛姆森列举了欧洲主要圣地所处的沙特尔(Chartres)、坎特伯雷、托莱多(Toledo)以及孔波斯特拉等城市的兴起和发展来证明自己的观点。如果说新教伦理是资本主义兴起的一个前提条件,朝圣伦理则为资本主义后来发展成为一种全民的乃至国际的体系创造了交通网络。拉尔夫·德拉·卡瓦在其最近出版的著作中考察了若阿塞罗(Joaseiro)这样一个位于巴西东部的偏僻贫穷的小山村如何从1889年的2,500人发展成为如今拥有8万人口的城市(Cava, 1970)。若阿塞罗人口的剧增完全是由于它逐渐发展成为一个朝圣中心的缘故。大家都说此地常有奇迹发生,但是巴西和罗马的天主教会却都坚决否认这些民间传闻的真实性。古代墨西哥的一些主要的玛雅城市也是由圣地发展而来。埃里克·汤普森(Eric Thompson)曾经研究了玛雅人所兴建的几座大城市,如奇琴伊察(Chichen Itza)、科苏梅尔(Cozumel)以及伊萨默尔(Izamal)。这几座城市各自所拥有的神井“成为朝圣者顶礼膜拜之处”(Thompson, 1967:133)。根据汤普森的描述,“大量的香客源源不断地汇聚到这些地方朝圣,很多人是长途跋涉之后才来到圣地的”(第135页)。尤卡坦的第一任主教兰达是方济各会的修士,他认为前往奇琴伊察和科苏梅尔两地朝圣的香客的数量和规模堪比前往罗马和耶路撒冷的基督教徒的朝圣。“此外,伊萨默尔还是太阳神金里奇卡科摩(Kinichkakmo)和伊查姆纳(Itzamna)这两位神灵的栖息之所,伊查姆纳是玛雅人最崇拜的神灵中的一位”(第135页)。伊萨默尔几个世纪以来都是尤卡坦最为重要的朝圣中心,这里供奉的却不是印第安人的神灵,而是基督教的圣母。如果我们认为朝圣在某种程度上是城市得以兴起以及各区域得以密切联系在一起的原因,我们同样也

## 第五章 作为社会过程的朝圣

应该认识到,朝圣同时也是先前社会政治体系的仪式化的残余形式。此时的共同体或许经历了这样一个过程:共同体首先变成僵化的政治—经济结构,然而随着新的政治—经济结构中心的发展或者通过暴力取代了旧有的权力结构,则原来已经僵化的政治—经济结构便会成为一个共同体中心而重新焕发出活力。新的世俗结构此时便成为旧的结构补充形式,而旧的结构此时已经变得神圣而且充满了中介性的共同体色彩。从前的中心成为边缘,然而边缘却为新的中心的形成提供了条件和环境,因为人数众多的朝圣者会持续不断地涌到处于边缘位置的圣殿朝圣,很多人还会永久地在其周围居住下来。但是新的圣地同时也会随着各种奇迹显现以及某些神灵能包治百病的流言在大众中的散播而不断涌现出来,而新近涌现出来的圣地也通常坐落在新的地域。这一现象便为我们提出了一个新的亟待认真考察和研究的问题:这些民间崇拜和信仰是在何种条件下得以延续下来直到发展成为固定的朝圣制度,并且被教会的权威机构赋予合法地位的?此外,我们还应关注的是这些民间的崇拜形式其实都是以正统宗教的信仰体系为基础的。拉尔夫·德拉·卡瓦在这一方面所做的研究尤其值得称道。某种结构的终结在人类学家看来或许是另一种形式的延续。我现在的观点是,一种朝圣制度得以延续的最佳手段便是为正统的宗教信仰注入新鲜的活力,而不是通过散布异端邪说或者以一种前所未有的宗教和象征性行为的方式与正统的信仰决裂。如果采取后一种方式,我们能看到的便是各种信仰团体、反正统的异教以及千禧年运动的甚嚣尘上,但决不会出现朝圣中心。如果朝圣制度想要持续下去并且不断产生出新的奇迹,旧有的结构就必须展现出自身仍然具有的活力。即便朝圣活动

将某些原本已经隐藏起来或几乎已经快被人们淡忘的传统激活，旧有结构被赋予的合法性地位仍然仅仅局限于其传统性这一维度。某些宗教之所以作为文化制度而延续下来是因为大众的兴趣和宗教激情并不会持续且均匀地投入到所有教派或不同层次的信仰团体的崇拜之中，人们在一段时期之内只会关注一种或少数几种宗教信仰。然而那些非主流的信仰和教派并不会全然销声匿迹，它们只不过会潜伏起来，直到大众的宗教热情再一次将其激活——民间的信仰活动似乎只被人们看作是对抗现有体系的新奇事物，其实它们作为现有体系的维持机制的一部分已经存在很长时间了。此外，我们还能发现，一些延续至今且香客云集的朝圣中心已经逐渐与更为古老的圣地融合在一起，如同贤明的智者收徒讲学之后衍生出的学派。墨西哥的瓜达卢佩、伊萨默尔、乔马以及奥克特兰等圣地无不如此。这种对过去的文化和传统的利用可能既是对古老宗教的有意识的摒弃同时也是一种无意识的接受。此处被摒弃的是从前的结构，因为它与现存的制度截然对立；而被默认接受的则是永恒的共同体意识，此处的共同体不再是规范性的（因为从前的规则已经被有意识地抛弃），而是一种重新被注入活力的真正的伙伴关系。

**参考文献：**

Aguilar, Carlos M.

1966      *Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala*. Tlaxcala.

Burton, Sir Richard.

1964      *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccab*. 2 vols. New York:

第五章 作为社会过程的朝圣

Dover. First published 1893.

Cava, Ralph della.

1970 *Miracle at Joaseiro*. New York: Columbia University Press.

Cohen, Abner.

1969 *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.

Deleury, G. A.

1960 *The Cult of Vithoba*. Poona: Sangam Press.

Dowse, Ivor.

1963 *The Pilgrim Shrines of England*. London: Faith Press.

—.

1964 *The Pilgrim shrines of Scotland*. London: Faith Press.

Evans-Pritchard, E. E.

1948 *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Excelsior*. August 12,

1947 Mexico City(Daily newspaper.)

Fortes, Meyer.

1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

Garbett, G. Kingsley.

1963 "Religious Aspects of Political Succession a-

mong the Valley Korekore.” In *The History of the Central African Peoples*, eds. E. Stokes and R. Brown. Lusaka: Government Press.

Gennep, Arnold van.

1960 *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul. First published 1908.

Gluckman, Max.

1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell.

Hansa, Bhagwan Shri.

1934 *The Holy Mountain*. London: Faber and Faber.

Hobgood, John.

1970a *A Pilgrimage to Chalma*. Huixquilucan Project, Working Papers No. 12. Madison: University of Wisconsin.

—.

1970b *Chalma: A study in Directed Cultural Change*. Huixquilucan Project, Working Papers No. 14. Madison: University of Wisconsin.

Ingham, John.

1971 “Time and Space in Ancient Mexico.” *Man* 6 (December): 615—629.

Jarett, Dom Bede.



## 第五章 作为社会过程的朝圣

- 1911 "Pilgrimage." In *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann. New York: Appleton.
- Jiménez, Luz.  
1968 *De Porfirio Díaz a Zapata; Memoria Nahuatl de Milpa Alta*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma Mexicana, Instituto de Investigaciones Historicas.
- Juan Diego*. Published monthly in Mexico City.
- Karve, Irawati.  
1962 "On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage." *Asian Studies* 22(November):13—29.
- Lewis, B.  
1966 "Hadjdj." In *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Maine, Henry.  
1861 *Ancient Law*. London: Murray.
- Malcolm X.  
1966 *Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove.
- Milburn, R. L. P.  
1963 Foreword to *The Pilgrim Shrines of England*, by I. Dowse. London: Faith Press.
- Newett, M. Margaret.  
1997 *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem*. Manchester: University Press.

Nutini, Hugo G.

- 1968        *San Bernardino Contla*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Oursel, Raymond.

- 1963        *Les Pèlerins du Moyen Age*. Paris: Fayard.

Peacock, James L. , and A. Thomas Kirsch.

- 1970        *The Human Direction*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Redfield, Robert.

- 1941        *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

Reina, Ruben.

- 1966        *The Law of the Saints*. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill.

Ricard, Robert.

- 1966        *The Spiritual Conquest of Mexico*. Los Angeles and Berkeley: University of California Press.

Romano, V. , O. I.

- 1965        "Charismatic Medicine, Folk-Healing, and Folk-Sainthood." *American Anthropologist* 67 (October):1151—1173.

Shields, Rev. J. A.

- 1971        *Guide to Lourdes*. Dublin: Gill.

Simson, Otto von.

- 1962        *The Gothic Cathedral*. New York: Harper

## 第五章 作为社会过程的朝圣

Torchbooks. First published 1956.

Singer, Isadore, ed.

1964 *Jewish Encyclopedia*. New York: Ktav.

Starkie, Walter.

1965 *The Road to Santiago*. Berkeley: University of California Press.

*Tepeyac*. Published monthly in Mexico City.

Thompson, J. Eric S.

1967 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Turner, Victor.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.

*Voz Guadalupeana, La*. Published monthly in Mexico City.

Watts, Francis.

1917 *Canterbury Pilgrims and Their Ways*. London: Methuen.

Wensinck, A. J.

1966 "Hadjj." In *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.

Wheatley, Paul.

1971 *Pivot of the Four Quarters*. Chicago: Aldine.

Yang, C. K.

1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号<sup>①</sup>

本章将对我在《仪式过程》一书中称之为“共同体”的一种与社会结构这一概念相对立的社会关联性进行分析，着重于其形式和特征两个方面。尽管我们每个人都曾经历过“共同体”所带给我们的感觉，可是社会科学界却从未把它当作一个值得研究的对象对其进行系统的研究。其实，共同体不仅是宗教、文学、戏剧和艺术的核心，它还深深植根于法律、伦理、亲属关系、甚至是经济体系之中。大家可以在部落社会的通过仪式、千禧年运动、修道院、反正统文化以及其他各种各样的非正式场合和地点体会到共同体的存在。在本章中，我将更清楚地对“共同体”和“结构”进行分析解释。在此之前，我还想对给予我灵感、启发我对共同体进行深入研究的三种文化现象进行一下说明，在我看来，它们无一不涵盖了诸多仪式符号以及非社会结构形式的信仰，我们或许可以将文化的这三个方面分别称之

---

<sup>①</sup> 本章原文是1967年8月在达特默斯学院召开的一个以神话和仪式为主题的研讨会上宣读的，后经修改，发表在《朝拜》(Worship)第46期(1972年8、9月刊第390~412页和10月刊第432~494页)。

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

为中介性、局外感和结构上的弱势地位。

中介性这一概念是从杰内普那里借用而来的。杰内普对通过仪式的模式进行了研究，他认为，人生阶段的每一次转变、个体社会地位的每一次变化以及步入某个重要的年龄段都要伴随着各种通过仪式。通过仪式又分为三个阶段：隔离、进入临界点（拉丁语叫做 *limen*，意为“门槛”，暗指真正意义的或象征意义的门槛在仪式中间阶段中的重要作用。但实际上 *cunicular* 这个词——意为“在隧道中”——或许能更确切地描述这一阶段所具有的特征——隐秘、有时周围一片黑暗，到处充满神秘）以及重新聚合。

第一个阶段——隔离阶段主要包括一些象征着将个体或群体从先前的社会结构中的某一固定位置或某些已经确立的文化体系（某种“状态”）中分离开来的象征性行为。在接下来的中介阶段，仪式主体（“通过者”、“处于中介状态者”）的地位开始变得模糊不清，变得非此非彼，介于分类体系有明晰地位的各个点之间。在这一阶段，它将经历一次象征之旅，在这片旅途上既没有他过去生活的痕迹，也不带有将来生活的任何特点。仪式在第三阶段得以完成，在这一阶段，仪式的主体——这些“新人”或说“即将重新开始之人”——重又回到社会结构之中。尽管总有例外，但通常情况下他们回来便具有了更高的社会地位。当然，仪式不仅能使仪式主体的社会地位得到提升，同样也可能会意味着仪式主体社会地位的下降。比如军事法庭的裁决以及开除教籍的仪式就是如此。开除某人教籍的仪式一般都是在教堂通往中殿的门厅或是教堂的门廊处举行，而不会在中殿或教堂的主要位置，因为只有这样才能从象征层面上表明某个人已经被逐出了教会。而在中介阶段，任何行为

从象征层面看都暗示着这些新人、新手或者说刚刚长大的人在他们的文化准则或者分类体系中都是不存在的，当然这不是说别人真的看不见他们，而是从结构上讲他们是不存在的。仪式的主体摆脱了社会结构给他带来的外在束缚，他通常必须呆在一个与外界隔绝的屋子或帐篷里，无需参与社会生活，由此不管先前各自的社会地位如何，此时他和其他所有新人都是完全平等的。在我看来，共同体正是出现在中介阶段，虽然它并不一定是对群体社交性的一种自发表述，但至少是通过某种文化形式或规范性形式出现，它是要将平等和同志情谊作为规范来遵循，而不是要有意产生出自发性和存在主义式的共同体——当然在许多历时漫长的人会仪式中也确实会出现自发性的共同体。

除了模棱两可的中介状态之外，我们还要说一下局外感。局外感是指被永久地或者按照某种归属法则被置于某一社会体系结构之外、或者根据情况暂时被隔离、或是自愿将自身从该系统中分离出来，以摆脱先前社会地位和社会角色的状态。在不同的文化中，这些局外者可能包括萨满、先知、灵媒、教士、修道院中的修士、嬉皮士、流浪汉以及吉普赛人等。我们必须把上述群体与“边缘群体”(marginals)区分开来，后者指同时具有两种或多种群体身份的人(因分类体系、自主选择、自我定位或者是个人的成就等因素而获得某种身份)，其所属群体所信奉的社会规范和文化价值常常大相径庭甚至截然对立(参见 Stonequist、Thomas 以及 Znaniecki 的著作)。该类群体可能包括外国移民、二代移民、父母来自不同族群的个体、暴发户(向上流动的边缘人)、破落户(向下流动的边缘人)、从农村流入城市的移民以及担任崭新的、非传统角色的妇女等等。有意思的

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

是，这些边缘人物常常从孕育他们的群体——也就是所谓的弱势群体中寻求“共同体”，而把他们生活其中并希冀能在其中获得更高地位的群体作为自己社会结构的参照物。有时他们站在共同体的角度对社会结构进行猛烈抨击，而有时似乎又想割断与在情感上给予自己温暖和更多平等感的共同体之间的联系。这些人通常都有很深的洞察力和很强的自我意识，因此边缘群体常常会孕育出许多作家、艺术家和哲学家。大卫·里斯曼(David Riesman)对“隐秘的”边缘地位所进行的阐释似乎夸大了这一概念，他认为，处于该边缘地位的人们在主观上并没有认识到他人所期与他们的身份(Riesman, 1954: 154)。边缘群体和处于中介状态的人一样，其地位也模棱两可，但不同的是，他们不能保证自己最终在文化上会找到一种稳妥的解决途径。在仪式中处于中介状态的个体从象征层面上看常常会获得更高的社会地位，他们暂时被剥夺社会地位只是一种“仪式”，是“假装的”，是一种由文化所决定的“假象”。

文化中与宗教学和符号研究相关的第三个主要方面是“结构上的弱势地位”。同样，它也可能是绝对的也可能是相对的，可能是永久性的也可能是暂时的。凡是在种姓社会或阶级社会中，必定存在着地位最低下的群体、流浪汉、非熟练工人、“贱民”和穷人。任何关于财富的描述都是以这些贫困群体为其灵魂，任何田园派的文学作品也莫不如此(W. Empson 这样认为)。无论是在宗教信仰还是在艺术作品中，农民、乞丐、“贱民”、甘地所说的“神的子民”等等所有这些受到鄙视、遭到冷遇的群体通常都被赋予了象征意义，他们代表着人性——与社会地位毫无瓜葛的纯粹的人性。在这里，社会地位最为低贱的群体代表了全人类，最为极端的案例最能表现全局。在一些部落

社会或无文字社会，不同阶级之间基本上没有界线，此时，只要社会结构中的强势群体与弱势群体成为二元对立体中的对立双方，那么后者的弱势地位往往代表了该社会的价值规范体系。举例来说，许多非洲社会都是由具有强大军事力量的入侵者和被统治的土著居民所构成。前者控制了政界，比如王室、省一级的政府部门以及部落头人；而后者则通过自己的首领获得了控制这片土地的肥力及其土地上面的一切的魔力。这些土著居民拥有法力，那是能够与强大的政治和法律相抗衡的“弱者的力量”。他们是未被分割的土地的象征，与内部权力层层分割、形成等级制度的政治体制相对抗。在这儿，全体人类作为一个整体与以社会地位和社会角色为基本单位、不同社会群体被分割安置到不同社会结构中的社会体制形成了鲜明的对照。奇怪的是，此时我不由想起诺斯替教的人类天外“堕落”说，<sup>①</sup>按照该观点，原本团结统一的“神圣的人类”分裂成了许多相互对立的小团体，每一个小团体都只能体现人类某一种单一的品性——“智慧”、“欲望”、“巧妙的技能”等等，它们相互之间也因之无法形成有序和谐的统一体。

我们再来看一个类似的例子。在亲属关系占据重要地位的社会中，法律所“硬性”规定的继嗣体系与通过所谓的“补偿性亲属关系”(complementary filiation)所得到的来自父亲家族或母亲家族的“温柔”和“关爱”也形成了鲜明的对比。按照法律的规定，继嗣体系——无论是父系继嗣还是母系继嗣——是

---

<sup>①</sup> Gnosticism, 一种融合多种信仰, 把神学和哲学结合在一起的秘传宗教, 强调只有领悟神秘的“诺斯”, 即真知, 才能使灵魂得救, 公元 1 至 3 世纪流行于地中海东部各地——译者注。



## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

传承权力、财产和社会地位的主要手段；而来自对方家族——在实行母系继嗣的社会中指来自父亲家族的情感，而在实行父系继嗣的社会中指来自母亲家族的补偿性情感则常常拥有神秘的力量，能左右一个人的旦夕祸福。于是，在许多父系社会中，母亲的兄弟虽然没有法律所赋予的权力，但他却有法力来诅咒或赐福于自己姐妹的子女。在有些社会，如果父方对子女过于严厉，母亲的亲属就可以为他们提供庇护。无论是在上述哪种情况下，个体只有在与具有补偿性关系的亲属进行交往，或者只有在福忒思所说的与“隐性的继嗣群体”（Fortes, 1949: 32）接触时，他才更像一个完整的人，因为对于具有继嗣关系的亲属来说，他只有在法律所规定的权利和义务面前才显得比较重要。

本章将对中介性、局外感和结构上的弱势地位三者之间的部分关系进行探究，并由此证明共同体与结构之间随着时间的推进将展现出某种辩证关系。不过，如果我们说诸如仪式化这样的过程常常出现在某事物的边缘或其中的空隙之中，那么我们就必须十分清楚这个事物是什么。到底什么是社会结构？当然，“结构”这个术语已被应用于各类分析科学甚至地质学中，在大多数情况下这些学科用它来进行分类或描述。说起“结构”这个词，我们常常会联想起建筑学，联想起空置在那里静候住户到来的房舍，联想起桥梁的支柱，或者是科层机关办公桌上鸽笼式的文件架——每一格都代表一定的社会地位，其中一些当然比另外一些的地位更高。

就像生物学一样，社会科学有些是分析性的，有些是描述性的，因此在人类学和社会学领域，“结构”在不同的学者看来意义大不相同。有些学者认为结构从根本上说是对重复出现

的行为态势所进行的描述，也就是说，这些行为态势是一致且可观察的，它们“就在那儿”，我们可以对其进行经验性的观察，并且希望能够对其进行测量。该观点在人类学界的代表人物是拉德克利夫-布朗及其在英国的追随者。他们的这一观点遭到了列维-斯特劳斯的猛烈抨击，他认为，社会结构是“人类并未意识到的一些实体（尽管实际上它们左右着人类的存在状态）”（Lévi-Strauss, 1963:121）。我们在社会生活中观察到的一切只是“对同一深层结构的一系列表述，它们是片面的、不完整的，它们通过多个版本再现深层结构，却永远无法穷尽它的真实状态”。列维-斯特劳斯指出：

即便我们能够看到社会结构，它也决不会出现在经验层面，而应该出现在更深的层面，出现在我们以往所忽略的层面，出现在那些我们试图通过将乍看上去毫不相干的领域联系起来的办法所试图触及的无意识层面。一边是正在发挥作用的社会体系，另一边则是人们试图通过神话、仪式以及宗教表象来掩盖或者合理解释社会事实与人们心目中理想社会之间的差距的事实。（Lévi-Strauss, 1960:53）

他指责拉德克利夫-布朗“忽略了隐藏在背后的事实”，说他不应该把结构等同于经验观察所得来的结果，因为事实上结构远远超越了经验。

不过在此我不想由列维-斯特劳斯的“社会”结构或者说真正意义上的认知结构说开去，也不想援引结构就是“数据分类”（statistical category）的说法，更不想苟同埃德蒙德·利奇所提

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

出的结构就是不同个体进行多项选择“所得出的数据统计结果”这一观点。我认为萨特的观点倒与我的理论立场颇为一致。他认为，结构是“自由与惰性的复杂的辩证统一体”，在这个统一体中，“每一个群体的形成及其维系都依赖于其中每一个个体是否自由地参加该群体的各种活动”（参见 L. Rosen 对萨特的研究文章 *Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre*, 1971: 281）。不过我在本章中所要说的结构也与萨特的观点不同。此处我所认为的结构——也就是大多数社会所默认的社会秩序的框架——绝对不属于无意识领域，用罗伯特·默顿（Robert Merton）的话来说，它是“由角色丛、地位丛以及地位次序所组成的架构”，它存在于社会成员的意识之中，并对社会的运转起着重要作用。它们与法律规定和政治条款密不可分。罗伯特·默顿认为，“角色丛”是指由某种社会地位所引发的各种行为和社会关系的总和；“地位丛”是指个体所拥有的不同社会地位所构成的和谐体；“地位次序”则是指个体随着时间的推移所拥有的不同社会地位所排成的次序。由此在我看来，“中介性”刚好象征着两个前后相继的社会地位的过渡点；“局外感”象征着由不被接受的社会地位所引发的所有行为和社会关系；而“结构上的弱势地位”则代表社会分层体系中的最底层，在这一体系中个体所得到的不平等的社会回报是与功能的等级划分相对应的，“阶级体系”就是一个典型例子。

不过，我们在对中介性仪式进行研究时，还必须考虑列维-斯特劳斯的“无意识社会结构”，即，由神话和仪式的不同组成部分相互交错所形成的结构。在此，我必须先停下来，再次对结构和共同体进行一下区分。无论是在复杂社会还是在简单

社会，始终或明或暗存在着两种社会观念的对比，一种是包括不同社会地位的、分层的割裂性社会（它有可能划分高低等级秩序，也有可能根本不存在高低贵贱之分），另一种则是不存在阶层划分、具有高度同一性的整体性社会。前者与我所说的“社会结构”基本相似，其基本单位是社会地位和社会角色，而不是具体的个人，因为个体已被分割成许多个他所扮演着的角色。拉德克利夫-布朗将它们称作 *persona*，即角色面具，而非有个性的个体。后一种社会，即共同体，表现在文化方面常常以伊甸园式的、天堂般的、乌托邦似的美满面貌出现，无论是宗教活动还是政治行为，无论是个人还是集体，都应该以最终达到这一境界而奋斗追求。这样的社会是一个人人享有自由、享有同志般平等的共同体，是完整的个体所组成的共同体。而我们日常生活于其中的社会则是一个既包括社会结构也涉及共同体的动态的发展过程，二者在不同的情况下或者各自发挥作用，或者相互交织联合。

即便在那些没有神话传说或者类似的伪历史叙述的社会中，人们仍有可能举行各种仪式。这些仪式的共同特点就是平等、协作，世俗生活中的等级、官衔和社会地位都暂时被搁置一边，没有人会把它们与仪式联系在一起。尽管人类学家平时通过不断观察、通过对不同个体进行访谈已经建构起一个社会经济的发展框架，但当他们参与上述仪式过程时仍忍不住要问：那些在日常世俗生活中隔阂很深的个体为何在特定的仪式中却能密切协作？他们如何能通过相互协调来保证超越世俗社会体系所固有的矛盾和冲突的宇宙秩序能够正常运转？在这种情况下我们所看到的是一种隐性的共同体，一种正在运行的共同体。仪式无论长短、无论繁简，实际上都象征着从某一种

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

地位、格局或者结构领域向另外一种地位、格局和结构领域的转换。从这一角度看，我们或许可以说仪式是一种“暂时性结构”，它由时间观念来支配。

但是，许多仪式在由一种结构向另一种结构过渡的同时也始终处于共同体状态之中。在仪式的主体看来，共同体是一种永恒的状态，是对“现在”的无限延续，它“既是时间长河中的一瞬又不受时间的限制”，也就是说结构中的时间对它根本起不了任何作用。确实，在许多为时较长的人会仪式中这至少是其中一些隐修阶段所具有的特征，而且我发现，几大宗教的朝圣活动也具有这一特点。比如，在仪式的隐修阶段，仪式参与者在几周之内每天都过着完全相同的生活。部落入会仪式的参与者每天都在同一钟点起床，同一钟点入睡，像基督教和佛教徒的修行生活一样，日出而作日落而息。他们在每天的同一时间聆听着同一批长者或知识渊博的部落成员给他们讲述关于本部落的传说、给他们歌唱、舞蹈，以便从中获得启示。在一天中的另一个时间段他们可能要去打猎或者在长者的看护下完成一些常规任务。从某种程度上说，每一天都是一样的，每一天都是前一天的放大或者重复。但是，隐修或中介生活也可能包含着一段伊利亚德所说的“充满奇迹的时光”——带着面具、象征着神灵、祖先、冥王的各种人物会以不同的面目出现在仪式的主体面前，他们或者稀奇古怪，或者面目狰狞，抑或美丽潇洒。虽然并不绝对，但通常情况下仪式的主体需要背诵神话传说，以便记住这些居于中介地带的诸位古怪神灵从何而来以及他们的丰功伟绩。除此之外，仪式的主持者还可能要向参与者展示圣物，这些圣物可能就是非常一般的物品，比如骨头、陀螺、球、铃鼓、苹果、镜子、扇子以及雅典神话中类似于依洛西斯

(Eleusis)神秘仪式中使用的羊毛皮等等。仪式主持者通过展示个别圣物或者几件圣物的组合,以神话的形式或以某种与他们所要解释的符号同样神秘的格言警句来向仪式参与者宣讲《圣经》或各种宗教信仰的含义。无论是通过视觉上的展示还是听觉上的宣讲,这些具有象征意义的物品在传承文化方面起到了记忆术或者传播术的作用——精通仪式过程的主持者们对此肯定是很在行的,他们是信息的“储藏器”,他们所贮存的并非什么实用的技能,而是本民族的宇宙观、价值观和文化观,关于该社会的深层知识也由此代代相传。在一个“说地点不是地点、说时间又并非时间”的情境中[这是威尔士民俗学家和社会学家埃尔文·里斯(Alwyn Rees)向我描述凯尔特吟游诗句时所用的话],这一方法十分必要,对于那些没有文字的社会来说就更是不可或缺,因为对于他们来说,本民族的文化积淀必须靠口传或者对标准的行为方式和文化物品进行重复观察的方式来传承。此时我不禁想到,那些千百年来随着神话和仪式而保存和流传下来的各种细节和结构是不具有任何实际功能的,而只有当它们遇到合适的社会经济环境才能重新发挥作用,一个典型的例子就是纳尔逊·里德(Nelson Reed)在他精彩的著作《尤卡坦半岛的种姓之战》(*The Caste War of Yucatan*)中所描述的卡斯塔斯(Castas)战争,在19世纪发生于尤卡坦半岛上的卡斯塔斯战争中,克鲁佐布人(Cruzob)就仿效了前殖民时期的玛雅人,在金塔纳罗奥建立起了与之类似的社会组织。其实,重要的中介场合就是一个社会能够认识自己的场合,或者说其成员在自己所扮演的不同社会角色的交界地带能够从宏观上洞察到人类在宇宙中的位置、能够知晓人类与其他可见的抑或非可见的实体之间的关系——尽管这种认识可能十分

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

有限。同样也十分重要的是，正在经历通过仪式的个体也可能会对过渡仪式中所涉及的整个社会关系状况及其如何发展获得一个全面的了解，因此，我们可以说他是在共同体中了解社会结构。个体所获得的这些知识并不一定非得靠别人口头讲解或手把手地教，在许多社会中，“新人”们完全可以自己领悟到圣物与其所在文化的其他方面之间的多重关系，通过圣物的摆放位置——什么在上、什么在下；什么在左、什么在右；什么在里、什么在外，或者通过圣物所具有的主要特质——比如雌雄、颜色、质地、密度、温度，他们便可以知晓宇宙与人类社会之间在哪些方面是相互联系的、哪一些联系关系更为重要、哪一些则相对次要。“新人”们还可能破解那些神话和仪式细节背后所隐含的列维-斯特劳斯称之为“感官符号”的东西，并发掘不同符号——无论是视觉符号、听觉符号还是触觉符号——所代表的事件、物品之间所具有的同源关系。促使他们获得上述洞察力的媒介便是仪式所要传达的讯息，尽管其结构常常十分严密，但这一媒介通常不会以语言的形式出现。

从上面的论述可以看出，我对“结构”和“共同体”所做的比较肯定有点问题，因为很显然，处于中介状态的共同体中也包含着某种结构。不过它可不是拉德克利夫-布朗式的社会结构，而是具有指导性质的、由符号和观念组成的结构。在此，我们不难看到列维-斯特劳斯式的结构的影子，它将具有生成能力的各种规则、符号以及传播方式印刻在“新人”的头脑中，帮助他们掌握言语和文化中的各种符号，只有这样，那些无法用语言（或其他文化手段）来表达的事件和经历才有可能获得他人的些许理解。从该种结构中，我们看到了列维-斯特劳斯所说的“具体的逻辑”（concrete logic），而在这种结构背后，我们也再次

发现了人类心智、甚至人类大脑本身所具有的根本性的结构。为了使这种结构深深地植根于仪式主体的心中，他们似乎必须暂时从社会结构、法律结构或者政治结构中摆脱出来。在较为简单的社会，人们似乎认为只有暂时没有地位、财产、级别或官衔的人才资格获得真知、才有资格洞悉部落的神秘仪式，实际上，在该部落的人看来，这些就是文化的深层结构，就是他们的宇宙观。当然，他们所信仰的这些知识也要取决于科技的发展水平，但是正如列维-斯特劳斯所说的，尽管“野蛮人”心智的外在表述方式在我们看来十分怪异，但如果不管其外在表述而只看其结构的话，我们将发现，我们的心智结构和他们的并没有什么不同。我们和原始人具有同样的思维习惯，我们都喜欢用二分法来对事物进行区分或者把它们对立起来；我们都有一定的规则，包括深层结构规则，来对不同观念和各种关系进行组合、划分、调和以及转换。

法律和政治结构是很容易发掘并且是有意识的，如今那些深陷于其中的人们已经无法对各种思想的组合与对立进行认真的思索和冥想了，因为他们已经陷入社会、政治结构与分层的组合和对立之中无法自拔。他们正处于激战之中，他们自己就站在竞技场的中心位置。他们为了职位相互争夺，为了利益加入、联合不同的派别，甚至彼此之间不共戴天。所有这些都使人产生焦虑、嫉妒、害怕、狂喜、富有攻击性等情感，总之，所有这些一瞬间涌起的情感都不利于个体进行理性的、明智的思考。但是，在仪式中，可以说个体是被置于整个体系及其冲突之外的，在这一短暂的时间内，他们被从结构中分离了出来——让人感到惊异的是，“神圣”一词在很多社会中都意味着“分离”或者“事物其中的一面”。不管是在某种社会结构之中



## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

还是将该社会结构抛之不顾，如果我们可以将谋生或者为了谋生而相互争夺这一事实比作“面包”的话，那么人绝不是“仅仅靠面包而生活”。

如果把人生作为一个系列、作为不同角色地位所形成的结构，那么人类根本就无法充分发挥自身的能力——卡尔·马克思将其称之为“正在人体内小憩的能量”。马克思的这句话具有很浓的奥古斯丁的味道，而我却也想起了奥古斯丁所说的“初盟因素”，它们在宇宙诞生时就被神潜藏其中，在接下来的历史发展进程中，它们必须靠自己的力量来发挥作用。就这一点看来，奥古斯丁和马克思的共同之处在于，两人都喜欢用人体来比喻社会的发展。比如，马克思就曾说过，新的社会秩序是在旧社会的“母体”中“孕育”起来，并通过“助产婆”——暴力——来到这个世界。

在无文字社会中，出于生存的需要，人们无暇娱乐，因此只有在具有法律权威的仪式主持者宣布举行仪式时，人们才有机会摆脱各自在日常的家庭、宗族、氏族和部落生活中的结构性角色。在像某些重要的通过仪式一样的中介情境中，“仪式通过者”和“主持者”在仪式的紧要关头完全能够放松心境，对全人类所面对的各种神秘力量、对本民族所要解决的特殊问题、他们自己的个人问题以及他们最为贤明的祖先们如何安排、解释、消除、遮掩或者掩盖（“遮掩”和“掩盖”是不同的，“遮掩”的意思是不让人知道，而“掩盖”是指给某事物添加上一些特征，使之符合标准的解释）所有这些神秘力量和种种困难进行片刻的冥想。中介阶段不仅孕育着宗教中的苦行禁欲、教规戒律以及神秘主义的成分，同时也蕴含着哲学以及纯科学。实际上，许多希腊哲学家——如柏拉图和毕达哥拉斯——据说都曾与

一些神秘信仰有过瓜葛。

我想澄清一下，在此我要论述的并非是共同体所引发的个体的自发行为，它不是指人们在日常生活中的一些边缘性或过渡性场合对彼此所萌生出的深厚友情，因此，我所要探讨的并不包括个体在英国的小酒馆里、在那些有别于“严肃”聚会的“真正”聚会中、在郊区火车上“今早8点17分俱乐部”或者在与大伙尽情游览海上风光的时候所表现出的行为，就连那些在更为严肃的场合，如宗教集会、静坐、爱情聚会、社交聚会甚或更富戏剧性的伍德斯托克音乐节和怀特岛音乐节上个体的自发性行为也都不在我要研究的问题之列。在此我所关注的是共同体的文化层面，因此也可以说是它的制度化层面，是从结构的角度来看共同体，是将共同体融入到结构之中，它是一个既具有潜在的危险性但同时又能给个体带来生机的时刻、领域或者说“飞地”。

从存在主义的角度或从其源头来看，共同体完全是自发产生的。<sup>①</sup> 存在主义的共同体的“风”“愿意吹向何方就吹向何方”。就像反物质与物质相互对立的假设一样，从本质上讲共同体与结构也是相互对立的。因此，即便当共同体具有了规范性特征的时候，其在宗教层面的表述仍深深受制于各种规则和禁令，它们就像危险的放射性元素一样，被放置在铅铸成的容器里。但是，接触共同体或者成为其中的一员似乎是人类社会活动中必不可少的一环。人确实需要——在我看来，“需要”不是什么“坏事”——时常丢掉平日里所戴的面具和粉饰、摆脱他们平时的角色和社会地位，哪怕只是在中介情景下装装样子。

---

① 在此我将对“存在的”共同体和“规范性的”共同体进行对比。

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

不过无论如何，他们随时可以选择这样做，而不需要任何人来强迫。在此，我想说一说共同体、中介状态和位于底层的社会地位三者间的关系。人们通常认为，在分层社会中，地位最低的种姓或阶级其成员的行为最具有直观性、最接近无意识状态。在实际的田野工作中我们发现这种说法并不总是正确，但无论如何，在社会结构中位于中间位置的人们却对这一说法深信不疑，他们自己是深受社会结构的压抑因而不得不严格按照规矩行事的群体，尽管他们嘴上对那些不太守规矩、没有节制的上等人或下等人进行谴责，但暗地里他们却对之十分妒忌。那些想要深入接触共同体的人常常先是尽量减少甚至彻底摆脱社会地位对他们的影响，就像托尔斯泰和甘地曾经做过的那样。换句话说，他们是希望通过衣着和行为来尽量接近贫民的生活，比如身着朴素、便宜的衣服、穿上农民下地时穿的罩衫或者工人的工作服等等。更有甚者，一些基督教、印度教和伊斯兰教的圣徒不理发、不剪指甲也不洗澡，他们希望通过“自然”的手段来表现共同体的“自然”特征，而非“文化”特征——尽管在此“自然”无疑仍是个文化概念。但是，既然人生来就是文化动物，那么自然本身也就成了代表人类社会需求的一种文化符号，它象征着人类完全融入自己的同伴、在结构单位中须臾不能与之分离的需求。以某种“自然”、“简单”的方式穿着，有时甚至一丝不挂，这都意味着个体希望能最大限度地接近人类本性，而不是通过社会地位或阶级归属来确定自己在结构中的具体位置。

那么到底是些什么人在渴望着能够无限接近共同体呢？例子俯拾皆是。比如中世纪的托钵僧，尤其是那些圣方济各会和加尔默罗会的成员，按照教规他们不仅个人不允许拥有财

产,就连共有财产也不得拥有,因此他们只能靠化缘维持生计,衣不蔽体,和乞丐没什么两样。再如较为晚近的一些天主教圣徒,如游方僧圣本笃·雷伯(St. Benedict Labré,卒于1783年),他一生中大部分时间都默默地在欧洲各大朝觐修道院巡游,据说他在巡游时身上长满了虱子和跳蚤。在印度和中东地区,一些印度教、伊斯兰教和锡克教的圣人们也过着类似贫困、乞讨的生活,他们中的有些人甚至连衣服也没得穿。在当今的美国也有一些反文化群体,就像东方的圣人一样,他们也留着长发、蓄着胡须,穿着打扮各式各样,有的像城市里的贫民,有的像农村里地位低下的少数群体——如印第安人和墨西哥人。不久之前,一些极具反叛精神的嬉皮士甚至拒绝美国主流的着装方式,在充满竞争的生意场上他们偏偏不去穿那些能体现男子气概和职业进取精神的服装,而是戴着项链、手镯和耳环。20世纪60年代后期他们所倡导的“权力归花儿”<sup>①</sup>也正是为了反对军事力量 and 经济发展才提出来的,在这一点上,他们与中世纪时期印度南部的维拉塞瓦(Virasaiva)圣徒们所倡导的原则十分类似。<sup>②</sup>我的一位同事拉玛努詹(A. K. Ramanujan)最近翻译了卡纳答(Kannada)语奉爱诗(vacanas)的一部分,其中在批判正统印度教传统的结构性二分法时提出,男性与女性之间的区分仅仅是外表的不同。

---

① “flower power”,20世纪60年代嬉皮士使用的口号,主张通过爱情和非暴力实现社会改革——译者注。

② Virasaiva,发生于印度教内部的一种宗教运动,也是印度教的重要派别之一,其主要倡导者为巴萨瓦纳(Basavanna),有研究认为巴萨瓦纳是湿婆神最虔诚的信徒南迪(Nandi)的化身。Virasaiva字面意思为“英勇的湿婆神的信徒”——译者注。

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

毫无疑问，从那些位于统治地位或维护现有结构的在任者的角度来看，共同体——即便是已经具有了规范性质的共同体——也的确是一种威胁。非但如此，对于那些大半生都在结构中拼命想扮演好自己角色的人来说，共同体还是一种诱惑——政治领导人也概莫能外，毕竟有谁不愿意彻底甩掉那套久穿在身的盔甲呢？圣方济各会早期的发展历史就是一个非常有说服力的例子。那时，人们争先恐后地追随到圣方济各的门下，在俗教士的人数由此锐减，于是意大利主教们开始抱怨，说他们已经无法维持正常的宗教秩序，因为在他们眼里，各大教区都已经被一帮子靠乞讨为生的乌合之众把持了。到了13世纪末叶，教皇尼古拉三世宣布修改有关是否放弃所有财产的教令，这样，共同体对教会司法结构所形成的威胁反而被转化成了对教会有利的因素，因为如此一来，天主教从今往后就不得拥有任何财产，这对于渗透到政治和经济结构中的罗马教会司法体系来说无疑是一种永久的制衡机制。

由是，中介活动也常常借用贫困来象征各种现象和关系，尤其是社会关系。同样，我们在日常生活中所见到的那些悠然世外的人，尤其是那些居住在郊区群居村中的人们也喜欢借用贫困所带有的象征含义来表达自己的观念。最近一段时间，还有一种社会现象引起了人类学家和历史学家的浓厚兴趣，它和我们上面所说的各种颂扬乞讨的修道会以及现今的反文化运动组织有许多相似之处。它其实包括了许多种宗教运动，这些宗教运动在历史发展的不同时期、在世界的不同地区都曾出现过，神学家、史学家以及社会科学工作者也曾冠之以各种名称，如“热情派”、“异教徒”、“千禧年信仰”、“复兴运动”、“本土主义”、“救世主信仰”和“分离主义”等等，在此不能一一列举。我

并不是要给这些运动进行正确分类，我仅仅是想列举几项它们所具有的显著特征，以表明它们与以下三种现象，即，部落社会中的仪式、宗教中所宣扬的舍弃身外之物和反文化现象所具有的相似之处。其首要特征就是参与上述运动的成员一般来说都会放弃个人财产，或者与其他成员共同拥有财产。根据史料记载，曾经有多个宗教组织在其先知的指引下破坏了所有成员的全部个人财产。我认为他们之所以这样做是因为在大多数社会中，财产上的差异也就意味着社会地位的不同；在那些尚未产生国家的简单社会中则直接关系到如何对整个社会群体进行划分。让财产像水蒸气一样分解掉，或者像放在蓄水池中一样为大家所共享（关于液体的隐喻或许具有非常重要的意义，它有时也可以体现在关于水的象征意义的具体事例中，比如洗礼，这或许就是列维-斯特劳斯所说的“具体的逻辑”），无论采取哪种措施其目的都是为了抹去在日常生活中不同结构分层之间的界线，使大家能够进入共同体状态。

同样，在许多文化中作为社会结构基本细胞的家庭及其保障——婚姻制度——在许多宗教运动中也遭到了反对。有的宗教运动试图用路易斯·摩尔根(Lewis Morgan)所谓的“原始杂交”或者不同形式的“群婚”来替代一夫一妻制，并借此来显示爱其实可以战胜妒忌。而有些宗教运动所倡导的做法刚好相反，它们主张实行禁欲，主张将异性间的性关系演变成为兄弟姐妹间的亲情。于是有的宗教运动与天主教修道会十分相似，主张性节制；而有的则与嬉皮士的做法相仿，主张在团体内打破异性之间的界线。其实无论上述哪种对于性的态度，他们都是要抹去结构内部界线，实现本群体的同质性。在部落社会中也有类似的情况。大量的民族志研究表明，部落社会在进行

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

一些重要的通过仪式时也禁止部落成员进行性生活。不过有的时候在一段时间的禁欲期之后，即便仪式还未结束，也会穿插一小段时间的性宽松期。换句话说，在这样的仪式中，代表一夫一妻制婚姻形式解体的两种刚好相对的象征手段都派上了用场。<sup>①</sup>

我想就这个问题再说几句。其实如果我们不把性欲作为社交活动的本原、也不把社交活动作为丧失了冲动的性本能来看，而是将其视为通过不同形式对共同体或结构所进行的表达的话，那么道理似乎就能讲通了。性欲，作为一种生物本能，已经受到文化的限制，因此从象征层面上看，它其实代表了诸多社交活动中的一个或另一个方面，它也因此成为达到社交目的的一种手段，当然，它也正是社交活动所要达到的目的。结构强调甚至夸大男性与女性生物上的不同，这种差异表现在穿着、打扮以及行为方式上，而共同体则与结构刚好相反，它更倾向于消除两性间的差异。因此在许多部落的人会议式上，男人和女人、男孩和女孩都可以作为“新人”来参加，在这种中介场合，他们的穿着打扮和行为方式都没有任何差别。只有等回到社会结构当中之后，社会习俗才会将他们再次分割开来，再次强调他们与异性之间的差异。在一些非常重要的宗教人会议式，如受洗仪式中，无论是男性还是女性受洗者或慕道友都穿着同样的袍子——一种特意设计的能够掩盖性别差异的袍子。类似的情况在詹姆士·费尔南德斯（James Fernandez）所描述

---

<sup>①</sup> 很显然，禁欲和狂欢两种做法所产生的结果肯定大相径庭，这就像是正统结构的维护者和反正统运动的倡导者之间的差别一样，两者的观点无论如何也不可能一致。

的加蓬的维蒂信仰(Bwiti)中也能看到。现如今,我们仍能经常听到那些信仰结构性价值观(或者说中产阶级价值观)的人这样评论嬉皮士:“怎么能分清他们是男是女?他们可都留着长发,穿着打扮也都差不多呢!”

不过,相似的穿着打扮决不一定表明异性之间的相互吸引也随之消失。目前我们还没有证据能够证明上述另类文化群体的成员在性欲方面比那些相信“正统”文化的人更弱。诺曼·布朗(Norman Brown)认为,性欲有时可能会以“各种形式的性变态”的方式来表达,这一观点随后得到了艾伦·金斯伯格(Allen Ginsberg)的强烈支持。在这两位学者看来,性欲其实是加强共同体包容性以及不同个体之间相互理解的一种方式,由于它反对社会结构中某些联合方式——如婚姻、单系继嗣——所具有的排他性,因而在这一方面它起到了非常积极的作用。

上述“热情派”或“千禧年主义”宗教运动与传统仪式体系中的中介情景具有许多相似性,这表明,这些宗教运动也具有中介特征,但是它们的中介性既没有被制度化也不是先天注定的,它们是在结构剧烈变化的过程中自发产生的。韦伯和帕森斯将这一变化称之为“警示性断裂”(prophetic break),也就是说,当支撑一个社会的基本性原则丧失作用,无法再继续指导社会行为的时候,新的社会组织便开始出现,它先是斩断旧的社会组织的根基,随后将其取代。众所周知,宗教和仪式行为往往扮演着支撑社会和政治结构合法性的角色,社会和政治结构的合法性也常常通过宗教和仪式象征符号来表达,由此一来,当基础性社会关系遭到瓦解时,原本用来支撑它们的仪式象征体系也就随之丧失了说服力。也正是在这样一种结构的



## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

过渡阶段，各种由具有超凡能力的先知们领导的宗教运动才开始广泛宣扬共同体的好处和价值，只不过他们常常以极端的或者反社会道德规范的形式来进行。

但是，这种最初的驱动力很快就达到其顶点，继而失去了力量。就像韦伯所说的，此时“先知们的超凡魅力很快就变得程式化了”，共同体的各种自发形式被转换成了制度化结构，或者以仪式的形式被固定了下来。先知及其追随者的事迹逐渐变成一种行为模式，日复一日年复一年被广泛流传，最终成为礼拜仪式的一部分。关于这种仪式结构，有两个重要方面值得一提。首先，先知及其追随者的历史事迹已经变得异常神圣，充满神秘色彩，这也刚好是中介经验的典型特征。随着时间的推移，这一神圣的历史越来越能经得住审视和推敲。随着不同重要事件、不同个体、群体、不同行为之间的二元对立关系得以建立和加强，这一段历史也得到强化并成为列维-斯特劳斯所说的结构。从另一方面来看，先知的事迹和预言在具有象征意义的物体以及不断重复的仪式过程中得以具体化。实际上，即便是在没有文字来记录宗教发展历史的部落信仰中，那些象征着周而复始的各种仪式看上去像是在模仿自然现象——如四季更替、鸟类和动物的生命轮回等等，但实际上它们很有可能真正源于某次社会危机——无论是人为的还是自然灾害所造成，源于几位获得神启的萨满或先知的事迹和他们新奇的、具有强烈个人色彩的预言。

弗洛伊德提出的“强迫性重复行为”，且不论其起因何在，很清楚地描述了产生于共同体的拥有天启神感的各种形式如何在象征体系中被一遍又一遍地模拟、重复，最终被程式化并成为结构。“预言”于是变成了社会行为的典范和模式，那些看

似对个人或社会顽疾具有治疗作用的语言和行为也被从其原来的文本中分离出来，被赋予了内在的力量，并在仪式中被当作符咒不断念诵。某种具有创新性的事迹由是变成了道德范式或者仪式规程。

在此我想用我自己田野调查中的一个案例来证明上述观点。在赞比亚的恩登布人中做调查时，我曾对他们何时开始将某些仪式引入狩猎崇拜和治疗崇拜体系做出过大概的判断。尽管这些仪式如今已经带有了许多传统仪式的特点，但我们仍能找到证据表明它们最初源于恩登布人曾经历过的一段屈辱史。在那时，外来的威胁似乎促使恩登布人变得更加团结，我们可以以当地的武阳(Wuyang)猎手崇拜和齐海姆巴药神崇拜为例。这两种崇拜所使用的祈祷词和象征体系明白无误地表现出19世纪奴隶贸易给已是满目疮痍的恩登布人所带来的创伤。当地最近刚刚兴起了一种名曰土库卡(Tukuka)的崇拜，它以仪式过程中所表现出的歇斯底里为典型特征，其寓意在于表现被外来神灵——主要是欧洲神灵——所控制的感受，这无异与当地许多传统宗教仪式所表现出的阿波罗神般的尊严、沉着和稳健形成了鲜明的对比。但是，尽管我们在此列举的几种仪式各不相同，但它们的共同主旨是要表明恩登布人已经形成了一个共同体，受苦受难的恩登布人彼此之间相互依存。

其实，不单单是恩登布人的例子，我们可以从历史上大多数主要宗教信仰中看到类似的情况：危机催生了共同体，共同体的外显形式又随即巩固了旧有的结构或者以新的结构取而代之。在天主教内部出现的许多改革运动中——且不说整个基督教世界内部无以计数的福音派或复兴派运动——单就新

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

教改革运动本身就足以说明这一点了。其他的例子还有很多，比如在伊斯兰教中，贝都因人(Bedouin)中兴起的苏非派禁欲神秘主义改革和柏柏人(Berber)中兴起的塞努西(Sanusi)改革；在印度本土的印度教中，包括佛教、耆那教、林伽派、维拉塞瓦信仰、甘地主义、甚至是那些混合教派——如融印度教和伊斯兰教于一体的锡克教等等在内的许多教派都曾开展过取消种姓结构的宗教运动，所有的这些改革运动都为我们的上述观点提供了充足的例证。

在此我之所以要阐述危机、共同体和宗教起源之间的内在联系，主要是因为社会学家和人类学家总是把“社会”和“社会结构”划等号，按照他们的说法，人只不过是一种结构动物，因此也只不过是一种等级人(*homo hierarchicus*)。由此一来，社会体系的解体必然要引发社会的失范和恐慌，使整个社会变成一盘散沙，人人都像无头的苍蝇一般慌乱，杜尔干可能会说，这将引发大规模的自杀现象。为什么会这样呢？这是因为如此这般的一种社会一旦解体就什么都不是了。但我们却很少想到，结构关系的解体有时可能却为共同体的产生提供了绝好的机会。

发生在现代史上一个典型事例是“敦刻尔克奇迹”。1940年在联军的正规军团遭到挫败后，一支非正规军从得到解放的共同体精神中崛起，大批的渔船帮助士兵分批成功撤退，这无疑给英、法人民的抵抗增添了不少士气，我们现在惯常将这种精神称作“敦刻尔克精神”。在世界的其他地区也有类似的例子，比如在近代历史上中国、玻利维亚、古巴和越南都曾利用游击战术来反对有正规编制的、等级分明的政府军队。不过，我并不是说结构发生剧烈变化时不会产生失范、恐慌和精神错乱

等现象，<sup>①</sup>在任何社会场景中，相反的社会发展过程每时每刻其实都在发生作用，我们完全不必对此感到奇怪或愤怒。我想说的是，在危机出现时有些正面的社会因素也在同时发挥作用。结构的解体可能为共同体的出现提供机会。

杜尔干虽然在英国和法国都影响甚巨，但他的作品却常常很难理解，原因就在于他同时使用了两个术语，一个是“社会”，他用社会一词来表示对个体具有约束力和强制力的一整套法律和宗教规范体系；另外一个“活生生的、让人振奋的力量”。这种力量与我们在此所说的“共同体”十分接近，但两者并非完全相同，在杜尔干看来，该力量是“冷冰冰的、体现不出人的个性的”，但它始终存在于人类社会之中。而我们所说的共同体则是指一种人与人之间的关系，用布伯的话来说是一种“吾—汝”或者说“本质的我们”的关系，而其本质就是直观性和自发性。只有结构才需要通过生搬硬套、不断重复来使自身得到传承，当然了，在条件适合的情况下，某种许久之之前诞生于共同体的结构形式也会奇迹般升华，促使共同体再次出现。这也正是许多有别于激进派或改革派的复兴派宗教运动所要追求的，他们正是希望能使自己的教派恢复刚刚诞生于危机与狂欢之中时所具有的本初的活力与力量。正如拉玛努詹在其书中所写的：“就像欧洲的新教徒一样，维拉塞瓦信徒也曾重新体验过他们认为被赐予神启的原初状态，在他们看来，那些古老的传统非常真实，也与当前的现实没什么两样。”(Ramanujan, 1973: 33)或许这也构成了革命运动生生不息的基础，一个典型的例

---

<sup>①</sup> 此处作者使用了当下流行的三个 A 的说法，即英文中的 anomie, angst 和 alienation——译者注。

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

子是在 1968 年巴黎五六月间的学生暴动中，学生们借用了早先法国革命运动中象征着团结和共同体的各种符号。就像 1871 年巴黎公社时期公社社员曾把自身比作 1789 年法国大革命中的革命者、甚至借用大革命时期的日历来为公社的杂志命名刊号一样，参加 1968 年暴动的学生也认为他们是在重新点燃巴黎公社的革命之火。就连设在路上的路障街垒其实也并非为了实用，其真正价值在于它们所具有的象征意义——对 1871 年如火如荼的革命的延续。

正如人类学家对社会的种种研究所表明的，当某一社会体系逐渐稳固下来，在结构与共同体所取得的暂时平衡状态之中会产生一种权且称作“辩证”的关系。无论个体还是群体，他们的社会生活总是喜忧参半，因此无论是谁都需要时不时地应对人际交往中的各种主要场合。个体在经历了中介过程之后常常能够获得更高的地位，但在这过程期间，他们丧失了所有世俗生活中的地位。尽管他们有可能被赋予某种宗教地位，但它却是与结构中的地位截然相反的。于是平日里高高在上的人不得不接受其他人的侮辱，甚至还要耐心忍受将要成为自己属下的人的嘲笑和捉弄。比如非洲许多部落的首领或头人在进行就职仪式则常常需要经历这一切。

欧文·戈夫曼认为中介过程能够“抚平和取消”个体在结构中的地位，正因如此，就像我们在前面所说的，中介过程的一个重要组成部分就是牺牲文化而强调自然。中介过程不仅表示个体应该从中获得教诲——其中含有相当程度的客观性，这正是结构所缺少的，因为在结构中，个体要么必须对地位上的差异进行辩解，要么就乖乖接受——此外，中介过程中还包括许多明显地与人类或动物的生物过程相关或者与其他自然发

展过程相关的种种象征符号。可以说，当一个人不再是别人的主人，而与大家都平等时，他也就不再是任何非人类生物的主人，而是他们平等的伙伴。文化创造了结构上的差异，但文化也通过中介活动消除了这些差异，只不过在消除差异的过程中文化不得不借用自然界的事实来替代自身所建立起的虚幻世界——尽管自然界的事实也仅仅存在于各种文化观念所构成的框架之中。因此，我们可以在中介过程以及与之前后相邻的仪式阶段发现大量由兽类、鸟类和各种植物所构成的象征符号，如动物面具、鸟类羽毛、草编服饰以及树叶做成的外套等等，仪式的参与者和法师们也常常以之裹体。这样一来，从象征层面上看，动物和自然特征暂时取代了他们在结构中所扮演的角色，尽管也恰恰就是同样的特征重新塑造了仪式参与者的结构地位。人归于自然，又从自然中获得重生。一旦结构土崩瓦解，人类的本质特征便暴露无遗。其中有两项特征表现得最为明显，其一是智力，人类的智力获得了解放，并且通过中介行为创造了神话和原哲学思辨；其二是体力，它主要以动物为媒介，通过模仿动物的动作来得以表现。随后，这两项特征可能会以不同的形式重新组合。

人的智力与体力最经典的结合体现在半人半马的凯隆(Cheiron)身上。他身体的一半是位智慧的长者，而另一半则是一匹杜马；他居住在山中的洞穴里，象征着与世隔绝和中介状态；他曾指导甚至向希腊国王的幼子和诸位王子传授知识，他们可都是将来要在希腊社会和政治结构中占有统治地位的重要人物。在这位既是人又是马的中介人物的身上，我们看到了人类智慧与动物本能的完美结合。众所周知，结合人类与动物特征的半人半兽的形象在中介情景中十分常见，同样，人类也

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

不断模仿着不同动物的动作行为。有些地区就连天使的形象也莫不如此，在伊朗的犹太教、基督教和伊斯兰教中，天使便是一些半人半鸟、介于绝对真实与相对真实之间的信使。

但是，我们决不能将结构和共同体二者截然分开，这样做是不明智的，也是错误的。我之所以说得这么绝对是因为结构和共同体都是人类社会的一部分。结构中的任何一个领域、任何一级分层中都含有共同体的成分，同时，在所有稳步发展的社会文化体系中，结构与共同体之间始终在文化上紧密相连。在通过仪式中的隔离阶段或是其他中介阶段，通常会有一些具有象征意义的物品——有时包括向仪式主体展示的圣物——是与社会结构所奉行的原则有直接联系的。例如，坦桑尼亚奉行父系继嗣的尼亚库萨人(Nyakyusa)在通过仪式中所使用的最具象征意义的药剂是一种红色液体，当地人亲切地将其称之为 ikipiki，用它来象征父系继嗣的部落规则。芝加哥大学的特伦斯·特纳(Terence Turner)在一篇研究巴西卡亚波印第安人(Kayapo)的论文中指出，神话，即便不一定非得在与部落其他成员相隔离的中介情景下通过某种神秘手段向仪式主体来讲述，但它们常常是与个体或群体生活中的某些关键过渡时期有很大关系。从全球的角度来看，世界各地的神话“是以一种类比的方式而非辩证的对比或对立的方式与社会生活发生着联系”(T. Turner, 1967: 摘要第2页)。此处特伦斯·特纳所说的辩证关系显然是在指列维-斯特劳斯的观点。特纳指出，神话的结构包括两个方面，“一方面是其内部结构，即神话中互不相干的象征符号之间相互对立、相互调和的逻辑关系(列维-斯特劳斯正是要强调结构的这一方面)；另一方面是神话作为一个整体与其指涉的社会情境之间的关系”(T. Turner, 1967: 摘要第

2页)。处于中介地位的仪式和共同体中始终贯穿着结构这根线,在我看来,这已成为许多具有悠久历史且正在稳固发展的文化体系所具有的共同特征。可以说,共同体在这些文化体系中已经被彻底驯化,甚至被牢牢禁锢住了,我们可以从发生在美国慈善互助会和基瓦尼斯俱乐部<sup>①</sup>成员中的故事看到这一点。与之相比,未经过驯化的共同体更像是一次重大的社会变革,有时它也可能表现为反对社会地位和社会角色对人的桎梏——这与反文化人士的观点一致——反对他们眼中的“美国中产阶级的价值观”、反对“听话驯顺、扼杀个体主动性”的管理方式、反对社会通过武力和工业方式、用其全套的社会控制机制来对社会不同阶层和不同领域进行所谓的法定的管理。

在我看来,中介活动的根本目的并非要建立起一整套隐性的、条理清楚的规则制度,亦非要在不同因素之间建立起相互对立或相互调和的逻辑关系并进而发展出一个内在的结构框架,中介活动的根本目的是要将文化划分成多种不同因素,并且使之以各种可能的甚至极为古怪的方式重新组合,但是,社会和文化传统实际上却限制了文化因素之间进行某些形式的组合。我认为,这就表明,结构正在逐渐蚕食这片自由的领地,也阻碍了文化自身尝试进行新发展的脚步。

萨特的一段论述放在此处可能非常合适,他说:“我同意,社会现实确实有自己的一套结构和规则,而且个体必须服从,但是,我认为这是被制造的物质对于生产它的制造者所做出的

---

<sup>①</sup> Kiwanis Club,是企业家和律师、医生等自由职业者的会社,1915年成立于美国底特律市。该会社的宗旨是振兴商业道德,它同时也是一个社会慈善团体——译者注。



## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

回应，结构产生于本身没有任何结构但是却要受制于自身所生产的结构的行为之中。”(Sartre, 1969: 57~59)我认为，中介阶段恰恰就是“本身没有任何结构的行为”与其“自身所生产的结构”之间发生对立并由此促使人类产生高度自觉的一个社会阶段。条理清楚、逻辑严谨并不是中介阶段所应遵循的原则，相反，这些特征根本就不应该出现在中介阶段。因此，我们必须从经验出发去观察清晰的条理和严谨的逻辑是否存在于中介阶段，如果存在，我们就有必要仔细考量一下它们与那些没有结构、缺少逻辑、但有发展潜力的诸项行为之间到底存在着怎样的关系。对于那些古老的文化体系，我认为其中应该存在着一种象征性的或说意象性的条理和逻辑；而对于那些新近产生的或正在经历某种变化的文化体系，我希望看到的是一种创新的勇气，在中介情境中，无论涉及如何使用象征符号还是选用什么样的象征符号，创新的胆量都是不可或缺的。当然，也有可能出现在保留旧的象征符号的同时引进新的象征符号的情况，比如不同宗教之间的相互融合。

这一模式也同样适用于中介性的一些其他表述方式之中，比如西方文学和艺术。有时艺术对制度化结构进行模仿和表现，其目的无非有两种，要么是促使其合法化，要么是对其进行批判。但是，在通常情况下，艺术确实是将文化中的不同因素以崭新的、甚至是前所未有的方式组合在一起的——比如立体主义和抽象艺术。那些稀奇古怪、自相矛盾、不合逻辑的、甚至是看似变态的艺术作品向其观众提出了诸般问题，因此能够激发人们进行思考。拿布莱克的话说，它们“为人们打开洞察力的大门清除了障碍”。这一点在无文字社会的通过仪式——比如入会仪式——中表现得尤为突出。于是，绘制各种怪兽的画

像、描绘不能为本文化所接受的情境——如有些信仰中神灵之间的淫乱行为——便起到了说教的作用。那些向来对自身的文化盲目接受的人们由此不得不开始对本文化中“铁定”的规则重新进行考量，毕竟每个社会都希望其成员不仅仅能够遵守该社会所奉行的规则和程序，更重要的是他们也要有一定的质疑精神和创新能力。入会仪式便能起到这样的作用，它既能促使仪式主体遵从社会习俗，同时又能激发他们的创造力。仪式主体若想有所创新、若想应对面临的危险就必须打破常规，并学会如何设计出切实可行的方案来化解外界环境所施加的压力。我们可以在诸如拉伯雷(Rabelais)和热内(Gênét)等欧洲作家的文学作品中看到类似的例子。对于进行通过仪式的人来说，能够对习以为常的事物重新进行把握无疑会对他们今后获得新的、更高的社会地位有所助益。

然而，像乱伦、食人、谋害近亲、与动物交媾等等不正常的、甚至可以说是反文化或者反结构的形象频频出现在神话和中介仪式当中，这绝不仅仅是为了说教，也不仅仅是为了让仪式主体认识到仪式的各种象征符号之间具有怎样的关系、它们各自都具有什么样的有利因素和不利因素，或者像列维-斯特劳斯可能会认为的那样是为了向大家说明仪式的象征体系正在发生变革。关于这一点，我认为我们有必要回到先前讨论过的一个问题上，即中介过程包含着大量的自然因素。人类本性以及人类文化中都存在着许多潜规则，但这些潜规则恰恰就是我们在日常工作中、在维护社会正常秩序的过程中不愿承认的东西。同样，那些心理学家坚持认为已经被压制到无意识之中的因素也会在中介仪式以及相关神话中以乔装的方式——有时甚至以其本来面目——出现。许多神话传说中都会有这样的

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

故事情节：神杀死自己的父亲或者把他变成某种动物，然后与自己的母亲和姐妹成亲；此外，神也会变成动物或小鸟与尘世间的凡人幽会。尽管这样的故事在我们看来是不道德的，但它们却代代相传，并且在仪式中，人们会通过意象，有时甚至通过亲身演绎来再现故事情节。在有些仪式，尤其是与世俗生活相隔绝的成人仪式或是某部落组织或秘密会社的入会仪式中，人们往往会重现食人的场面。但到底是真正要吃人还是仅仅从象征层面表现一下还要视具体情况而定，有时人们食用最近死亡的人或囚犯的肉，而有时则仅仅食用一些象征着自己的“父亲”、“兄弟”或“母亲”等神灵的肉类代用品。这其中也蕴含着一定的规则，也需要进行一定的重复，但此处的规则并非等同于法律，重复也并非是对社会习俗的强化，它们代表的是存在于人类无意识之中的渴望，渴望打破世俗社会纽带所依存的社会规范，渴望破除外婚制和乱伦禁忌，渴望不再对凡人顶礼膜拜、对长者毕恭毕敬，渴望取消那些将人类和动物一分为二的界线。在此，我想再次提及我在几篇文章中已经论述过的一个问题。我认为，一些重要的象征符号和象征行为“从语义学上讲都包含着相互对立的不同元素”，也都具有明确的文化指向性，其目的是引发人们产生自觉感情<sup>①</sup>——甚至是不合法律和道德规范的自觉感情，以便使这些不含任何道德色彩的自觉感情在重大仪式的晚期阶段服务于建立合法价值观的目标，随后道德体系才能重新得以建立，只不过这一次是以更积极的形式出现。也许弗洛伊德和荣格两人对于中介过程中这些非逻辑、非理性（但不是失去理性）的现象会各自提出具有建设性的观点。

---

<sup>①</sup> 心理学术语，指引起行动的情感、情绪和欲念的总和——译者注。

我们上面对起到中介作用的仪式、符号和神话以及其中的文化机制进行的诸般分析似乎可以让我们得到以下结论，即所有这些现象都蕴含着极大的深度和复杂性，因此，仅仅由某一个学科或某一个分支学科的学者们来对其进行研究并下定论未免有失公允，无论他们是属于心理学界观点或似或异的不同流派，还是追随包括从拉德克利夫-布朗到列维-斯特劳斯等诸位社会学中持简化论的学者，无论是唯情论者还是唯智力论者，抑或是那些忽略孕育并承载这些现象的社会、历史、经济和生态结构的哲学家和神学家们，都不能单独承担起研究这些现象的任务。对于如此重要的宗教现象，我们不能简单地将其智力的或精神的一面与物质的、具体的一面一分为二。在研究中介象征符号时，我们也不能将那些供仪式主体去获得体验的物品与体验它们的仪式主体截然分开。关于这一点，我认为如果共同体的文化形式——比如当它处于中介过程中的时候——能够与真实生活中的共同体达到一致的话，那么仪式主体就能比在任何其他情况下更为深入地体会到不同象征符号所具有的意义，当然，其前提条件是仪式主体必须具有神学家所说的“正确的心态”。在此，玛提亚斯·维莱诺(Matthias Vereno)的观点刚好找到了例证，<sup>①</sup>他提出，象征符号“从本质上说是一个讲述人类之间的相互关系并对之进行预测的实体”，他将此处的关系称之为“真知一般的”关系。人类对自己与他人之间的关系到底发挥着什么样的作用知道得并不多。真知，或者说“深层知识”常常仅出现在中介过程当中。非洲的许多民

---

<sup>①</sup> 此番评述是就任于萨尔茨堡大学的玛提亚斯·维莱诺在1967年8月达特默斯学院召开的名为“神话与仪式”的学术会议上发表的。

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

族——比如杰梅恩·狄泰伦(Germaine Dieterlen)笔下的多贡人(Dogon)以及奥德雷·理查兹(Audrey Richards)所描述的本巴人(Bemba)——都相信,女孩儿在成年礼中通过各种象征符号所获得的神秘知识具有改变她们本性的力量。仪式不仅向其参与者传达了新的信息和知识,也赋予他们以新的力量,该力量来自松散的中介过程,并且为“新人”通过集体仪式获得新的社会角色打下基础。在本巴人中,由妇女组成的共同体通过向女孩儿们传授真知从而帮助她们走向成年。

现在,让我们把刚才的论述做一下概括:在时间上处于中介阶段、在空间上处于边缘地位的“新人”或者说重大仪式的“通过者”暂时被剥夺了他们在世俗生活中所拥有的地位和权力,也就是说,他们暂时从永恒的、受到权力和武力保护的社会结构中脱离了出来,然后随着规训和磨难的不断出现,所有“通过者”便完全没有了地位上的差别。他们虽然丧失了世俗权力,但是作为补偿,他们却在仪式中得到了神奇的力量——这是弱者的力量,它一方面来自于从仪式中复苏的自然界,另一方面来自于仪式主持者的心传神授。在这一过程中,昔日里被社会结构所禁锢的许多情感都得到了解放,其中最主要的就是人与人之间同志般的情谊,简而言之,也就是达到了共同体状态。但与此同时,那些平日分散于文化和社会结构诸多领域中的因素此时也聚合到了一个由各种象征符号和神话组成的复杂的语义系统之中,最终各种力量联合到一起。埃里克·埃里克森(Erik Erikson)在德国神学家、宗教史学家鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)的启发下,曾将这种联合力量称之为“个体与周围世界的关系总和”(numinosity)。社会关系似乎也一下子丧失了其法律和政治结构特征,这一特征——不是具体的结

构——随之也从角色面具与社会地位之间的关系转移到象征符号和价值观念之间的关系上。在这样一个既无法从时间上也无法从空间上对其进行归类的情境中，对文化进行的主要分类和归属也只能在神话、符号和仪式之中完成。

在部落社会中，人们平日里很少有时间来思考一些原哲学或者神学方面的东西，但是在每个人都必须经历的漫长的仪式过程中，他们得力于其他部落成员的支持成为一个特权阶层，因而有足够的机会和时间来获取并思索那些关于本部落的“终极问题”——当然，获取这样的机会也要付出代价，因此他们还必须经历各种磨难，以使其意志得到锻炼。在此，我们已成功地将完整的个体与不完整的人格面貌分离了开来，这样，即便无法真正实现，至少我们从原则上讲也有可能获得一个从整体上观察社会生活的视角，而非片面的观察。在彻底经历过常常以坟墓同时也是子宫形象出现在仪式和神话中的中介仪式之后，在经历了无数屈辱、做出了无数忍让之后，仪式主体最终获得了更高的政治地位，或者至少在社会结构的某个专门机构中获得了更高的职位。除此之外，中介经验也使他们变得更为开明，虽然他们仍旧忠实于自己的社会群体，但他们再也不会像以前那样目光狭隘、鼠肚鸡肠了。这一点可以从许多部落社会所举行的割礼仪式中得到印证。参加割礼仪式的儿童均来自不同的部落分支，仪式结束时，他们便已经形成了一个小团体，他们彼此享有权力，相互承担义务，这种关系跨越了各种先天和后天所形成的社会地位上的障碍，常常会让他们终生受用。

如果结构无法为中介活动提供存在的可能，那么人们逃脱社会责任的需求便会以文化的形式表现出来，虽然这种表现常常带有浓厚的仪式色彩，但它基本上不会公开采取宗教的形

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

式。相反，对社会结构的逃避常常表现为个人行为，比如文艺复兴之后的许多艺术家、作家和哲学家都曾通过自己的行为和艺术来表达这一需求。但是，如果认真研究他们的作品，我们就会从中发现他们对共同体的渴望。艺术家其实并不是在孤军奋战，他们写作、绘画、创作并不是为了让后人能欣赏他们的作品，而是为了体现活生生的共同体。当然，像部落社会中参加中介仪式的“新人”一样，小说作品的主角也必须先回到结构中，为了获得“新生”（或者顿悟），他必须首先剔除结构中的芒刺——野心、妒忌以及权力斗争等等。就像克尔恺郭尔（Kierkegaard）笔下的“信念骑士”一样，<sup>①</sup>他在“质的人”由反题走向合题的时候，必须勇敢面对在“量”上占据优势并已完全结构化了的大众。在这样一个社会结构中，表面上他与大家同道相谋，但实际上内心已经摆脱了专制权威的束缚，他便是产生创作行为的自发源泉。在西方文学作品中，对于结构的接受或宽容——用威廉·布莱克的话说是一场从中介情境回归到结构的运动——屡见不鲜，甚至在许多作家、艺术家和民族领袖的真实生活中也频频出现，比如但丁、列宁、尼赫鲁以及多位曾被迫流亡海外但最终成为国家领导人的非洲政治家。这无疑象征着宗教行为正在逐渐世俗化。

最近，社会上出现了一种趋势，一些人，尤其是三十岁以下的人，希望能建立一个共同体，并且创立一种生活方式，永远都生活在中介状态。他们的口号便是提莫西·里雷（Timothy

---

<sup>①</sup> 克尔恺郭尔，1813～1855，丹麦哲学家、神学家，存在主义先驱，反对黑格尔的泛理论，认为“真理即主观性”。哲学以上帝为归宿，研究的是个人的“存在”。著作包括《非此即彼》、《人生道路的阶段》等——译者注。

Leary)提出的“融入世界,提高兴趣,逃避隐退(tune in, turn on, and drop out)”。虽然有些人认为群居只是一种临时居住模式,人们只有在入会仪式中才会与其他成员居住在一起,但是,中介似乎已经不再是一个过程,它正在逐渐成为一种稳定的状态。当然,对中介状态稍做调整并将其转变为自己的生活方式,这在基督教和佛教的各种隐修会中的确存在,但是,这仅仅限于宗教范围内,仅仅是为那些渴求完美的信徒而辟出的一个特例——当然泰国的僧侣们除外,因为泰国所有的年轻人都必须经历一年的僧侣生活。毕竟在寺院或修道院度过一生并不是每个人都能做到的,他仅适用于那些“被上帝挑中的人”,但即便如此,被严格结构化的教会也把刚刚诞生的圣方济各会视为洪水猛兽。

但是,西方国家生活在城市中的嬉皮士们也和历史上的许多热情派有一点共同之处,那就是他们都热衷于扩大自己的团体,并且希望永远维持自身中介和局外的状态。我带的一名研究生在康奈尔大学举行的一次研讨会上曾给过我一些居住在黑什伯里(Haight-Ashbury)地区<sup>①</sup>的嬉皮士们写的文学作品,这些作品均出自“黑什伯里”文化的黄金时代。在此,我想介绍其中的几段,它们取自一本“大约两个月”发行一期的叫做《圣言》(Oracle)的杂志,当时它的主要发行地区是旧金山,在那里,人们称它为嬉皮士的“家乡期刊”。我要介绍的文章取自1967年2月第六期的第一卷,后来这一期被誉为“最佳号刊”。其中的许多文章对我们前面提到的通过仪式和宗教运

---

<sup>①</sup> 旧金山的黑什伯里地区在1966至1967年间是嬉皮士的主要聚居地,一些像“黑什就等于爱”的标语和涂鸦也由此广为流传。



## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

动发展初期所具有的典型特征进行了十分清晰的再现。我们已经说过，在中介阶段，社会结构要么消失了，要么被简化了，而文化机制却常常变得结构更为复杂了。于是，我们在这本《圣言》的首页上就看到了不少关于“摇滚”的论说（比如，摇滚是“自巴洛克时期结束以来‘最棒的’音乐形式”）。很显然，摇滚是共同体的文化表述方式和表述手段，它的兴起就是为了对20世纪中期“死板的”、“组织严密的”美国官僚社会结构发起挑战。在此，我随便摘引几句（当然是精确的原文），其中“摇滚”一词有时是指音乐形式，而有时则代表共同体的某种存在形式。这篇名为“新地质学注解”（地质学——研究岩石的学问！<sup>①</sup>）的文章对关于摇滚的“一些原则”进行了详细阐述，其见解如下：

摇滚精神决不仅限于音乐，从今天摇滚所追求的（比如完全的自由、透彻的体验、全身心的爱、和平、相互间的关爱等等）就能看到将来社会的发展轮廓（注：此处强调的有两点，一是不仅仅针对某些方面的整体或者“整体感”；二是摇滚作为中介状态的表现形式所具有的“预示性”）；

摇滚是一种生活方式，它属于全世界，在我们这个年代它将风靡全球。“字模”（typeheads）既无法停止或者阻止它的脚步，也无法压制、改变或者成功地控制它的发展，更无力让它自此沉寂。他们反对摇滚

---

<sup>①</sup> 此处该文的作者使用了双关的修辞手法，因为英文中 rock 一词兼有“摇滚”和“岩石”两种含义——译者注。

的理由苍白无力，他们的阴谋诡计漏洞百出，因为他们根本无法洞悉（挖掘）摇滚到底是什么、摇滚到底要做什么（注：此处强调的是这一“新型”社会关系所具有的广泛适用性和自发性及其文化产物——两者都被称为“摇滚”）；

摇滚属于部落社会（原文如此），我们无法给它下一个定义，也无法用任何铅字来描述，我们只能将其暂且称作 20 世纪的一个奇迹〔注：“字模”——与嗜用迷幻药的人刚好相对——能给事物做出准确的定义，随即也能使这一定义变成陈词滥调，但是，按照列维-斯特劳斯和“思想结构主义者（thought structuralists）”的观点，真正属于“部落社会”的现象是完全可以进行细致分类的〕；

摇滚为打破不同事物之间绝对武断的分界线提供了重要推动力（注：共同体也具有消除结构分化的力量）；

群体参与、透彻的体验、忘我的投入——这些都是摇滚最基本的需求，同样也是这个被人口数量压得喘不过气来的世界所拥有的最基本的需求（注：此处强调的是人与人之间面对面的交流，只有这样社会才能繁荣发展）；

摇滚正在创建将来的社会仪式（注：此处强调的是某些社会情境所具有的创造性作用，新的行为方式和行为规范也就此产生）；

摇滚向我们展示出发现之美（注：中介过程所具有的试验性特征在此得到了认可）；

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

摇滚是发展中的斯特金式的“人类格式塔”。

对“摇滚共同体”的社会特征我们先暂且讲到这里。在这位作者笔下，“铅字”代表的是一种预先假定有一具尸体已经存在的分析思维模式，以与发现的“重要推动力”相对；“字模”仅仅是一些枯燥无味、独断专行的“贴标签者”；斯特金(Sturgeon)是一位美国科幻小说家，曾写过一部备受嬉皮士们喜爱的小说，主要讲述的是发生在“人类进化的下一个阶段”的故事，在这一阶段，群体取代了个体而成为人类生存的主要单位。有一群人建立起了一个人类“格式塔”，他们彼此“融为一体”，有点像罗伯特·海莱因(Robert Heinlein)在其《陌生国度里的陌生人》(*Stranger in a Strange Land*)中所描述的异教群体，他们也是能够相互理解并彼此结合，形成一个整体。顺便提一句，研究象征符号和神话的学生其实应该多关注一下科幻作品，因为这一文学体裁为我们提供了许多例子，从中可以看到不同文化因素在新的社会环境下所产生的崭新的甚至是怪异的巧妙组合方式，而在此之前，我们却只能在入会仪式以及密教信仰仪式当中看到它们。此时，我们看到的是“发现之美”，是一个关于将来的、与飞速发展的社会相契合的“终极”神话，它已经完全有别于过去那种与相对稳定并且不断循环往复的社会相契合的“初级”神话了。

中介过程确实能够消解结构分层之间的界限，这一点无可辩驳，正如上面引文中所说的“摇滚能……打破不同事物之间绝对武断的分界线”。我在我的其他文章中曾说过(1969)，从原则上讲，共同体是没有地域界限的，它属于全世界；而结构则不然，它很具体，而且有边界。同样，上述引文的作者也认为播

滚是“属于全世界”的。接下来，我们再来看看为《圣言》杂志撰稿的“地质学家”如何描述作为文化表述方式的摇滚，在他看来，摇滚是一种文化表述形式，而并非一种社会关系模式。

摇滚是合法的先锋派艺术，它与以前的音乐有极深的渊源关系（尤其是巴洛克及其稍前时期的音乐），它显示出巨大的生命力，同时又具有进一步发展、适应和尝试变化的巨大潜力；

在音乐形式和音乐结构方面，摇滚和巴洛克音乐有许多相似之处……我们完全可以用同一套标准来对这两种音乐形式进行衡量（其主导准则就是在音调和歌词方面所具有的巨大反差以及马赛克式的拼图结构，具体而言就是：有质感、像一幅拼贴画）。

在此，无结构的共同体（或者按照其作者的说法，是“在群体成员间的密切程度和融合程度方面大大超出以往任何与之具有可比性的团体”的组织）与其极为复杂的文化产品和文化媒介之间所具有的强烈反差再次呈现在我们面前，而后者，正像列维-斯特劳斯和利奇视野下的神话一样，是按照“正式的/结构性的原则”建构起来的，它们都拥有符合逻辑的框架结构。

“摇滚式”共同体的发展历史当然比该作者所认为的要长得多，毫无疑问，旧石器时代肯定就已经有“摇滚”了！世界各地的人类学家们也都曾在不同部落社会的不同仪式中亲身经历过与摇滚颇为类似的“感官”体验，比如，伴随着居于偏僻房舍中的人会议式主体或者伴随着节奏舞蹈即兴吟唱的歌曲就能给人类学家带来类似的体验。上述文章的作者也提到了“联

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

觉”(synaesthesia),即在不同刺激物——如音乐、舞蹈、药物——的刺激下所产生的集视觉、听觉、触觉、空间感、本能反应于一身的综合反应。这种“涉及整个感官系统”的现象在许多部落仪式以及各种现代宗教运动的礼拜仪式中都有所体现。反文化运动的民间英雄之一亚瑟·雷姆鲍德(Arthur Rimbaud)将其称之为“所有感官的体系性错乱”,正如他论述元音有不同的音色一样,上述文章的作者谈及了“感官的复调——感官获取多种截然不同的刺激,大脑则对之进行饶有趣味的组合……试想一下品味G小调……那该是多么让人不可思议的联觉呀”!

人们或许能对各种不同中介现象之间所存在的相似之处进行一一列举,但在结束本章的论述之前,我想提醒大家注意生来就具有较低社会地位的群体所具有的某些文化属性是如何成为中介情境或者中介角色属性并从而在共同体状态下获得重要地位的。其实,强调弱势及贫困地位所具有的象征含义绝不仅仅是反正统文化的专利。当然,在此我要说的并不是在结构上居于弱势地位的种姓、阶级或阶层中的个体所真正表现出的社会行为,因为无论是强势群体还是弱势群体,其成员的社会行为在一定程度上都要取决于社会结构。我在想的是那些穷人、那些宗教、文学以及政治哲学中的“神的子民”们具有怎样的象征地位。那些看上去比最底层的乞丐还要贫穷的圣人其实或许——实际上常常——出身名门贵族,或者至少也是书香门第。比如,圣方济各的父亲是一位富商;乔达摩曾经是一位王子。许多文学作品中的角色也能体现出共同体的作用和价值,例如托尔斯泰笔下的农民、陀思妥耶夫斯基笔下的妓女索妮娅、契诃夫笔下穷困潦倒的犹太小提琴手罗特希尔德

（瞧瞧这个名字多么具有讽刺意味！<sup>①</sup>）、莎士比亚悲剧《李尔王》中的弄臣以及被莱昂内尔·屈林(Lionel Trilling)称之为“不带有丝毫傲慢……因此足以形成神圣原始共同体”(The Liberal Imagination, 1953: 11 背面)的马克·吐温笔下的黑人奴隶吉姆以及流浪儿童哈克贝利·芬等等。在政治哲学领域,类似的人物有卢梭提出的“高尚的野蛮人”、马克思主义中的无产阶级以及甘地所谓的“不可接触者”——他亦将其称之为“神的子民”。虽然上述人物都能体现共同体的作用和价值,但他们的作者却各自都有不同的诀窍和模式来表现共同体与结构之间的关系。我们绝对不能将带有中介性质的贫困与真正的贫困相混淆,尽管有时候前者可能也会向后者转变。中介性质的贫困,无论处于发展还是静止状态,既是共同体的表述形式,同时也是共同体的状态得以维系的手段。人们自愿选择清贫的目的就为了达到共同体状态。正是因为共同体是人与人之间最为基本的、甚至非常原始的联系手段,它既不依赖于传统习俗也不靠惩罚制裁来维系,因此在各种宗教中人们常常将其等同于爱,这种爱既包括人间之爱,也包括上帝之爱。其实指导原则

---

① 罗特希尔德(Rothschild)家族是欧洲著名的银行世家,是19世纪欧洲经济史上非常有影响的银行集团。其创始人Mayer Amschel Rothschild (1743—1812)为德籍犹太人,与其长子Amschel Mayer (1773—1855)在法兰克福经营银行,其余四子Salomon Mayer (1774—1855)、Nathan Mayer (1777—1836)、Karl Mayer (1788—1855)、和Jacob Mayer (1792—1868)分别在维也纳、伦敦、那不勒斯和巴黎开设分行。Nathan Mayer之子Lionel Nathan (1809—1879)为英国银行家和第一个犹太裔英国下院议员。由于契诃夫作品中的人物与这一著名的银行世家同姓,因此作者认为具有讽刺意味——译者注。

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

很简单,那就是:放弃你所拥有的一切,只管投入其中,如果你确实投入到其他人亦所投入的共同体中,那么你们彼此之间就应相互关爱。就人的本质而言,我们都具有与他人交往、彼此喜爱的“自然”倾向。这些“伊甸园式”的行为规则在“后伊甸园时代”却遇到了障碍:人们不得不按照结构规则来行事以便在这个物质世界中得以生存,在这样的一个世界里,生活的技术含量越高、社会分工越细、各部门之间的协作越密切,那么该社会中的职业组织之地位和角色就越具有吸引力但同时也就越能消耗人们的时间。在这种情况下,有两种极具诱惑力的解决办法,一种是彻底压制共同体,使之让位于结构,这样一来秩序就永远都不会遭到颠覆;另一种办法刚好与之相反,就是从结构中彻底隐退。始终困扰人类社会的基本问题也就在此,即,在特定的条件下如何平衡上述两种解决模式。共同体含有极强的感情成分,因此更容易唤起人类的情感共鸣。但是由于结构又是人们追逐物质利益的场所,因此共同体也许比性欲更容易受到压制,从而潜藏到人类的无意识之中,进而导致个体出现病理症状,<sup>①</sup>或者在社会危机出现时通过各种激烈的文化形式得以释放。共同体受到压制可能会导致个体精神错乱,有时为了压制急需释放的共同体情感,作为自我防御机制,人们也会完全屈从于结构。

世界上的几大宗教对这两种截然相反的方法都十分重视,并且也在试图维护共同体和结构双方之间的平衡状态。但是,各大宗教在其发展过程中分裂出来的诸般派别几乎都宣称应当维护并体现共同体的价值,同时贬低结构所起到的作用。它们指出,自己之所以另立门户正是因为主流宗教都已完全被结

---

<sup>①</sup> 即,与他人“交往的需求”。

构化和世俗化,只剩下一副空架子。这些宗教分裂活动几乎毫无例外,都采取了以清贫为主要特征的文化风格。它们最初往往要求其成员舍弃财富和地位等一切身外之物,要求他们少言寡语,并且在很大程度上不允许他们举行具有视觉象征意义的各种宗教活动和宗教仪式。在组织结构上,他们常常没有等级划分,取而代之的要么是能够预知未来、具有诸般神力的教派领袖,要么是民主众议制度。但是,如果该宗教运动吸引了大批信奉者而且许多年后仍然兴旺发达,那么通常情况下,它们将发现自己的教派也有必要再次与结构进行妥协,无论是在自己与外界社会的联系方面还是在本教派内部的礼拜仪式及组织结构方面,妥协都将是必需的。

世界上的几大宗教在其历史发展过程中都已经学会了如何将共同体有机地整合进本宗教已经制度化了的结构中去——部落社会中的通过仪式就是一个很好的例子,此外,它们也学会了通过为那些渴望一生都能生活在共同体和清贫状态中的灵魂提供一席之地的办法来为“神秘的实体”提供能量。在任何一个组织结构发展较为复杂的体系中,其仪式通常都包括与社会结构主体相分离而后又重新回归主体的两个阶段,这两个阶段本身就带有结构的许多特征,其中也含有不少能够反映或表现结构规则的象征符号。此外,该仪式还包括一个中介阶段,它同样也带有各种丰富繁杂的象征含义,代表着共同体的间歇状态。其实世界上的主要宗教信仰或宗教派别也与之十分类似,它们也包括许多与世俗社会结构相重合、相渗透的组织部门和仪式部门,但是共同体却始终都居于绝对中心的神圣位置,这也是对清贫的颂扬——有人将清贫称之为“宗教中的诗歌”,如此一来,圣方济各、安杰勒斯·西勒修斯(Angelus



## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

Silesius)、苏菲派诗人、鲁米(Rumi)、阿尔·加扎里(Al-Ghazali)以及维拉塞瓦教派诗人巴萨瓦纳(Basavanna)都可以称作是作品旋律悠扬的吟游诗人了。

实际上,较低的结构性与共同体之间的关系绝非仅仅为复杂的结构体系所专有,它们同样存在于部落社会中。转了一圈之后,我们现在不妨回到原点,在一个生活在结构中的个体看来,那些生活在共同体中的人们是遭到放逐的陌生人,他们存在这一事实本身就是对整个规范秩序所提出的质疑。这也就解释了为什么我们在研究文化习俗问题时还必须关注那些处于社会结构边缘地带的文化现象,惟其如此,我们才能找到人际关系的这一原始类型获得文化认可的证据,哪怕是十分牵强的证据。但是在社会发生持续的剧烈变革阶段,情况则刚好相反,此时共同体反而占据了核心位置,而结构则成了“死板的”、“一成不变”的边缘。如果我们某个人勇于对此进行一番个人评论的话,他或许会说,正是由于结构和共同体各自的狂热信奉者无不按照各自的原则行事,世界上才会有如此多的灾难与不幸。一方面,那些极端推崇结构与官僚体系的“超人”们希望能够按照“新秩序”对整个世界进行军事化的等级划分;而另一方面,倡导禁欲苦行的平等主义者却主张消除人与人之间的所有差异(甚至包括为了求取食物而进行的组织划分),在道德层面建立起严酷的、给予个体极少同情和谅解的集权制度。正如布莱克在谈及此种道德集权制度时所说的:“对付狮子和公牛的法律就是镇压。”然而,由于共同体和结构这两种社会形态对于人类社会的发展延续来说都必不可少,因此两者必须相互依存。如果结构被发展到极致,那么僵化的体制要么将诱发暴力冲突,要么将使人们变得毫无创造力、毫无同情心;同

样，如果共同体发展到极致，它将在自己黑暗而矮小的影子中诞生出集权统治，以对任何想要发展结构的独立性以及结构与共同体之间相互依赖性的企图进行压制。

虽然从根本上说共同体是无边界的、具有普世性的，但是在真正的历史发展进程中，它仅存在于某些特定的地理区域和社会生活中特定的某些方面。因此，以不同形式出现的共同体——如男修道院、女隐修会、社会主义团体、半宗教性质的社区和兄弟会、裸体营、现代的反文化公社、入会仪式参与者的僻静居所等等——最终都感到有必要为自己筑一座围墙，使其不仅具有围墙的实际功能，而且还具有特定的象征意义，结构社会学家或许会将其称之为“为了维护现有机制而建立的边界”。而如果该共同体涉及的范围非常广泛的话，那它们还会或公开或隐蔽地进行军事化、宪兵化管理。因此，为了消除结构的影响，共同体不得时常维护结构的存在甚至对之进行加强。实际上，当这两大基本规则均认为彼此之间势不两立的时候，它们恰恰成了“彼此的心爱之物”。因此，威廉·布莱克的话再次派上了用场，看来我们需要的正是“毁灭反面的事物”并由此来“拯救相对立的事物”，也就是说，要根据具体时间和具体地点来探索结构与共同体之间的正确关系，并由此给予双方应得的地位。

总而言之，社会学和人类学理论发展的一个主要障碍就是把社会(社交)完全等同于社会结构。如此一来，就连非正式场合的交往也变成了社会结构的一部分，当然其中有许多确实属于结构范畴，但绝不是所有。其中有许多非正式场合的交往意义重大，其实要想区分哪些属于深层次交往、哪些仅为敷衍了事还是有可能的。将社会与社会结构完全等同的做法为许多研究工作带来了大麻烦，我们可以随便举几个受其影响的例

## 第六章 过渡、边缘与贫困：共同体的宗教符号

子，比如社会变迁研究、宗教社会学研究、角色理论研究等等。此外，它还使得学界形成了如下一种错误观点，即，凡不属于社会结构的都属于“心理学”范畴——我们且不论这到底是什么意思。该做法所引发的另外一个错误观点是将人与社会按照二元论对立起来，把人作为主体，把社会作为客体。但是，实际情况是社会中包含着一个既不受任何边界束缚同时又有明确边界的部分——共同体，在共同体中，个体不再是社会角色的扮演者，个体之间也不再是不同角色扮演者之间的关系，他们都体现着“人性的全部”，他们所有人构成了一个有机的整体，并且有意识地遵循着共同的人性准则。

既然我们已然意识到这一问题，那么社会科学界就有可能较目前而言更有成效地去对一些诸如艺术、宗教、文学、哲学一类的文化现象以及已经走出结构主义观念束缚的法律、政治和经济领域中的诸多方面进行研究，因为以上这些领域中也存在着大量的共同体。由此一来，我们也就无需再费尽心思去挖掘在仪式、诗歌或某一社会的象征体系中所发现的各种象征符号是如何“反应”或者“表现”其社会或政治结构的了。符号所反应的可能并不是结构，而是反结构；符号不仅能够反应反结构，而且还能创建反结构。其实，我们完全可以用结构和共同体的关系来看待这一问题，在两种结构状态之间的过渡时期、结构中的边缘地区以及关乎弱者权力问题的情境下，结构和共同体之间的关系都是十分密切的。

### 参考文献：

Durkheim, Emile.

1961

*The Elementary Forms of the Religious Life.*

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

Tr. J. S. Swain. New York: Collier. First published 1912.

Fortes, Meyer.

1949 *The Web of Kinship among the Tallensi.*  
London: Oxford University Press.

Gennep, Arnold van.

1960 *The Rites of Passage.* London: Routledge &  
Kegan Paul. First published 1908.

Lévi-Strauss, Claude.

1960 "On Manipulated Sociological Models," *Bi-  
jdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde*  
116(1):45—54.

---

1963 *Structural Anthropology.* Tr. Claire Jacob-  
son. New York: Basic Books. First published  
1958.

*The Oracle* (San Francisco).

1967 Vol. 1, no. 6 (February).

Ramanujan, A. K.

1973 *Speaking of Siva.* Baltimore: Penguin  
Books.

Reed, Nelson.

1964 *The Caste War in Yucatan.* Stanford: Stan-  
ford University Press.

Riesman, David.

1954 *Individualism Reconsidered and Other Es-*

## 第六章 过渡、边缘与贫困:共同体的宗教符号

says. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Rosen, Lawrence.

- 1971 "Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre," *History and Theory* 10(3):269—294.

Sartre, Jean-Paul.

- 1963 *Search for a Method*. New York: Knopf.

—.

- 1969 "Itinerary of a Thought," *New Left Review* 58:57—59.

Stonequist, E. V.

- 1937 *The Marginal Man*. New York: Scribner.

Trilling, Lionel.

- 1953 *The Liberal Imagination*. New York: Anchor Books.

Turner, Terence.

- 1967 "The Fire of the Jaguar: Myth and Social Organization among the Northern Kayapo of Central Brazil." Paper given at the Conference on Myth and Ritual at Dartmouth College, August 1967 (including Abstract).

Turner, Victor.

- 1969 *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

Znaniiecki, F., and W. I. Thomas.

- 1918 *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston: Badger.

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻<sup>①</sup>

我在《仪式的进程》一书中曾经提出“结构”的社会和“反结构”的社会两个概念,并对两者进行区分。正如有些学者所说的,或许我不应该再用“结构”这个已经“负载”过多的词,因为毕竟你不能指望一匹拉不动车了的老马还能像以前一样年轻力壮、性格温顺,可是,我之所以坚持使用“结构”这一概念,是因为在学界它所获得的各种涵义使其在我的论述中变得十分具有说服力。简单说来,我所说的“结构”与大多数英美人类学家和社会学家所定义的“结构”基本一致,是指包括相互依存的各种制度、反应不同社会地位的各种组织机构以及/或者包括它们所需要的社会参与者在内的一整套相对独立的体系。阶级结构只是按照这一定义划分出来的诸多种结构中的一种,包括所谓的部落结构在内,任何结构都具有异化作用,任何结构都会引发距离与不平等的产生,最终常常导致一种人对另一种

---

① 本文最初发表于艾伦·艾斯特主编的《宗教科学研究中的视角转换》一书(Allan W. Eister, 1974. *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York: John Wiley.)。

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

人、男人对女人、年长者对年轻人的压迫和剥削。即便是平等互惠的行为——如相互交换未经加工的食物等生活资料——其实也使双方彼此间产生了距离，它与大家一起分享食物的行为具有本质上的不同——人类学家将其称之为“共餐”（commensality），而在宗教仪式这一特殊的、范式性的媒介活动中则变成了“圣餐”（communion）。

我也曾使用过“反结构”这一概念，但我想说明的是，在此我只是策略性地使用了“反”这个词，它并非是指绝对的反义或否定。“结构”提供了一个起点，许多社会人类学的理论研究都由此展开，因此它也获得了相当正面的涵义，但是我认为，结构并非社会关系体系或社会观念的核心或是实质，我更倾向于把它看作是“外围边界或者周缘”——如果布莱克还活着或许会这么说。因此，在我的论述中，反结构是一个具有肯定意义的词，它代表的是一个具有生成能力的中心。我的一些同事近些年来深受法国学者的启发，试图以形式来去除实质，我并不想像他们那样做，我要做的是假设存在某种实质，并由此在人们的探索与交流中来对形式进行“解释”。

其实，中介性和共同体两个概念基本解释了反结构的涵义。中介性借用于杰内普《通过仪式》一书中对仪式的程序性结构所做的论述，无论过去还是现在，在许多社会中它都出现在通过仪式的中间阶段，代表个体或群体在社会地位、文化地位或者心理状态方面所经历的变化。通过仪式常常以喻示杀生或者死亡的活动拉开序幕，象征着仪式主体从正常的世俗生活中暂时分离出来（在世俗生活中每个人都必须根据自己所拥有的社会地位行事，即便在非正式的场合也不例外），最终再以获得律法及道德规范认可的、象征着重生或者重新团聚的活动

作为结束。生物学中出生在先、死亡在后的发展顺序在通过仪式中刚好被颠倒过来，个体只有通过死亡才能“变成幼儿”，因此中介阶段刚好被夹在正常社会生活的两个不同阶段当中。中介阶段富含各种隐喻和象征符号，其中许多代表着仪式该阶段所具有的各种危险的模糊状态，之所以这样说是因为，在该阶段，正常秩序所赖以维系的各种分类体系都被废除或者虚化了（而另外一些符号则象征着个体暂时从行为规范和认知模式当中获得了解放）。这些危险既然存在就需要对之加以控制，这一切都体现在年长者与年轻人之间的矛盾关系中，一方面，年长者对年轻人具有绝对权威，但同时，中介仪式的主体有时也可获得极大的行动和思想自由。由于中介活动处于固定的两个点之间，而且从本质上讲它模糊、易变且具有扰动性，因此它既通过各种禁忌来使自己不受世俗生活的侵扰，同时也通过这些禁忌来防止自己去侵扰世俗生活。

可以说，在中介过程中，那些共同经历仪式过渡阶段的社会元素彼此之间形成的正是共同体关系，它平等、直接、非理性、没有社会分层、未受外界干扰、以存在为基础，（用费尔巴哈和布伯的话来说）是一种“我与你”（I-Thou）的关系，正是从这一点而言，共同体所表现的关系是反结构的。共同体自发产生、无需借助任何事物，而且是活生生的，它不受各种规范的束缚、没有被制度化、也不会虚无缥缈。它与我们在日常生活中见到的同志情谊完全不同，尽管后者也是一种彼此之间随便平等的关系，但它仍囿限于结构之中，有时包括各种互动仪式。借用杜尔干的话，共同体是“严肃生活”的一部分（Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1961:427）。它通常根本不顾及各种结构性关系，甚至将其颠倒，或者完全独



## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

立于结构之外。在人类历史的发展长河中,尽管规模和复杂程度有所不同,但结构与共同体之间的紧张关系始终存在。结构,或者任何将人与人分割开来、界定彼此之间的差异并限制其行为的物质可以被比作充满火药味的战场上的其中一方,而另一方就是共同体,就是反结构,就是大卫·休谟所说的平等的“对全人类的情感”,它代表的是对人与人之间完整的、原初关系的一种向往,是对彼此之间在任何情况下都能相对独立、求同存异的一种向往。共同体并不会抹杀个体之间的差异,相反,它使之从毫无差异的统一状态回归到了自然状态,当然,如果社会还要有秩序地向前发展,那么这必然只会是一种暂时的过渡状态。

我在其他文章中曾举过赞比亚恩登布人的例子(1969: 99~106),论述在通过仪式的中介阶段共同体是怎样通过各种象征符号得以表现、当地人曾遭受的屈辱及其在仪式中的反应又如何催生了共同体。其实在其他一些社会中也存在着类似的情况,比如在社会分层较为明显的社会中定期举行的、以社会底层和上层之间角色颠倒为特征的各种仪式能够使共同体不断得到巩固和强化——本杰明·纳尔逊在阐述韦伯的观点时曾经将此类社会称之为带有“意识的骯骨—魔力结构”(sacro-magical structures of consciousness)的社会(Benjamin Nelson, 1971: 19)。同样,欧洲和印度的例子告诉我们,在该种社会中,处于社会上层的人往往在宗教问题上已经达成了共识,他们认为应当颂扬谦卑,各教派的教职人员应当禁欲苦行;而与之相反,信仰不同教派的平民百姓在宗教仪式中则可以对权力的各种象征符号尽情进行戏谑。如此对正常结构秩序进行颠倒的宗教仪式在同一地区的宗教活动中会反复出现,他们

彼此之间也随之相互调整、驳斥，并最终实现相互改造和融合。在此，我想介绍两位印度学者的研究成果，他们两位既是我的同事也是我的好友。我希望通过他们的研究向同仁们展示一下上述宗教仪式在印度是如何运作的。

第一位是我以前在曼彻斯特大学的同事锡恩·乌伯罗伊(J. Singh Uberoi)，他目前在印度德里大学工作。他在1967年发表了一篇题为“锡克教与印度社会”(Sikhism and Indian Society)的文章，文章的开篇即提出这样一个论点：印度教中的种姓制度[“种姓”一词既包括了瓦尔纳(*varna*)，即，四个种姓等级中的任何一个，同时也包括查特(*jati*)，即，更为细致的地方性种姓分层体系]实际上仅为印度教教义的一部分，这显然与马克斯·韦伯所提出的种姓制度(尤其是最高等级婆罗门)是“印度教的根本性制度”这一观点完全相悖。印度教中的达磨(*dharma*)——即“法”、“律”，有时也指“宗教”，此处我们或许可以称之为“宗教—道德领域”——常常亦被称为“瓦尔纳修行律”(varnashramdharma)。由此可见，除了种姓制度(瓦尔纳)之外，印度教中还有一套包括四个阶段或者说四种地位(*ashramas*)的制度，高等级种姓的成员按照传统必须经历这四个阶段，即，学生阶段、家庭生活阶段、在森林中独居阶段以及遁世云游阶段。如果社会人类学家过分强调种姓制度而无暇顾及这四个阶段的话，那或许是因为，与处于“过程中”的社会发展模式相比，他们更愿意对稳定的、地方化的社会关系体系和囿限于社会常态中的各种社会地位进行研究。但是，正如乌伯罗伊所指出的，种姓制度似乎始终被非种姓、甚至是反种姓的“阴影”所包围，其中各种宣扬克己苦行的宗教派别无不以反对种姓等先赋性社会地位为其主要信条。实际上，在上面提到

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

的第四个阶段,即遁世(*sannyas*)阶段,个体选择成为圣人或者苦行僧,由此将自己全身心地投入到寻求解脱(*moksha*)或者“救赎”当中。这一阶段本身就有其隐喻意义,它就像一道门,一道圣贤先师们教导每个人都要通过的门,一道象征着由种姓社会通向非种姓社会的门,我们也完全可以将其称之为由结构通向反结构的必经之门,因为遁世者有时会彻底脱离结构,甚至将亲属完全从自己的记忆中抹去。正如乌伯罗伊所说的:“种姓与反种姓之间的相互关系对于我们更为宏观地了解二者异常重要。”这一四阶段的制度体系具有很强的社会群体代表性,遁世阶段不仅指个体生命中的一个阶段,它还象征着克己苦行的宗教派别。尽管史学家们会认为乌伯罗伊犯了简化论之大忌,但他仍然认为中世纪印度的社会结构可以划分为以下三个部分:统治者、种姓社会[瓦尔纳,在此四个阶段中家庭生活阶段(*grihastha*)也必不可少]以及奉行克己苦行的教派(遁世阶段)。三者结合起来似乎就可以呈现出中世纪印度社会和文化的整体状况,但是,它们也只有相互联系与对照之中才能各自实现自己的作用。

就这一点,乌伯罗伊以居住在旁遮普省的桑佑吉斯人(*Sanyogis*)为例,进而指出,许多教派从一开始就拒绝承认种姓制度,也有的从不奉行不洁观念,在他们看来,没有谁是劣等种姓,没有谁是肮脏不洁的。随着时间的演进,许多在外云游的修行者又重新回到家中,过起世俗生活。对此,乌伯罗伊认为,只有把修行者的行为当作个体发展周期中的不同阶段,我们才能理解他们的行为为何前后矛盾。如此看来,任何教派即便曾经脱离种姓制度及其所赋予的所有社会权利、义务和其所特有的时间、空间观念,并“穿过遁世之门进入到苦行的广阔原野之

中,但它以后仍有可能失去斗志、感到灰心丧气,甚至最终选择从后门重新回到种姓社会之中”。对于个人来说,这样做颠倒了从世俗到弃世这一个个体应该遵循的发展道路。但是,对于教派来说,它却不会像个体一样走向死亡。几十年后,他们会发现自己仍然在同样的情境下面对着同样的老问题,他们手一挥便宣布与这个世界一刀两断,看来也与本教派所幻想的发展巅峰相距甚远,实际上这可能只是一种逃避手段,绝不是最终的解决办法。由此我们可以推断,在中世纪时期的印度,当某一教派从遁世修行的“前线”败退下来,不再坚守自己曾经捍卫的禁欲、清贫、不从事任何职业、始终保持中介状态的原则之时,便会有另外一些教派来接替它在“瓦尔纳修行”体系中的地位,继续发挥相同的作用。因此,我们完全有理由认为禁欲与“反世俗”始终是印度教的一个主要特点。如果再进一步对新教派的起源进行一次个案研究的话,我们甚至可以认为遁世就是“瓦尔纳修行律”亘古不变的“潜在特征”。也许把印度教中的这一现象与现代美国和西欧的另类团体或反文化团体进行类比有欠妥当,而且会非常浮浅,但是事实上,反对“正统”和现有西方文化的前沿阵地每隔两三年就会被新的团体所占据。举例来说,有些团体由最初的贫民聚居发展到城市公社,最终发展成为制造业或农业公社,他们所经历的正是从遁世向家庭生活的回归。西方宗教中所说的“禁欲”(askesis,尽管它可能也是来自近东地区)与印度教中的遁世十分相似,西方的一些主要反文化类型、性爱社区与也密教中的某些观念具有很多相似之处,看来,东方与西方信仰中的不同观念常常交融于各种隐喻之中。平装书的大量出现以及来往于东西方之间的旅行家将东方宗教带到了西方,但是,由于工业化、城市化和各种传媒手

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

段的大规模发展,西方世界的生活节奏普遍比较快,同一宗教理念在西方与东方的变化速度完全可以用太阳和恒温器之间的差距来比拟。不过尽管在西方其变革速度更快、每次变革之间的界限也更不清晰,但其根本的过程形式并没有改变。

我们再回到乌伯罗伊关于中世纪印度的研究问题上。他提出:“一个教派在遁世修行阶段可能会采取以下两种态度中的其中一种,或者两种态度先后分别出现……一种是从理论和实践两方面都坚决反对种姓制度,这样的教派也因而被称之为异端和另类;另一种是仍坚持种姓制度,并通过不同种姓与各宗派团体的所属关系来建立起自己与种姓制度之间的联系。”我们可以认为信仰异教或者坚持摒弃社会道德规范的教派就像种姓制度的影子一样,既与之相对又寸步不离;而正统教派则是对种姓制度的补充,是印度教信仰范围内种姓制度的另外一半。乌伯罗伊自己作为一名锡克教徒对锡克教的特殊地位很感兴趣,也曾对之感到困惑。在他看来,锡克教禁止人们遁世修行,同时又不主张向种姓制度这一正统的避风港回归。他们想要做的是“在中世纪的印度取消不同分类体系之间的分界线——无论是知识领域还是社会领域”,甚至彻底摧毁印度社会的结构体系。锡克教反对将普通人或沉浸于世俗生活的人与弃世者截然相对的正统论观点,也不主张统治者将两者对立起来,因为锡克教并不认为他们是孤立的、完全不同的生存方式,因此它也并不赞同将二者看作是个体发展周期中不同阶段的观点。锡克教也认为统治者阶段、遁世阶段和家庭生活阶段确实有其自身独特的权力和特征,但它所追求的是如何将上述各阶段的长处融于一体,使信仰与实践合一,这与欧洲宗教改革时期新教的主张十分相似,正如韦伯所指出的,新教教派将

隐修修行的闪光之处带给了我们，并使之发扬光大。但是，锡克教并不强调个人的修行，相反，它极其注重对教徒集体感的培养，其程度可与军队对士兵的要求相匹敌。实际上，锡克教反对弃世，乌伯罗伊进而用锡克教文化象征体系中的五个K来说明该教派是如何反对弃世的。这五个K分别是：*kes*（“长头发”，即接受“自然”的赐予）、*kangha*（“梳理”，即对“自然”所赐予的头发进行控制）、*kara*（“钢制臂章”，象征着对持剑臂<sup>①</sup>进行控制）、*kripan*（“剑”，即按照计划所进行的攻击）、*katsh*（“长及膝部的内裤”，指对生殖器的控制）。在此我不想对乌伯罗伊的论述进行更进一步的介绍，但还须指出的是，他认为所有上述象征符号所暗示的无非都是在接受自然过程和自然力量的同时也受到宗教和文化规则的约束，这无疑是对禁欲修行和人类本能所进行的有机结合。随着那纳克（1469～1539）、古鲁郭温达·辛格（Govind Singh, 1675～1708）等宗教领袖不断更迭替位，锡克教也由反结构（anti-structure）最终走向了逆向结构（counter-structure），但它始终独立于印度教结构之外（Macauliffe, 1909）。

为了进一步阐明结构、反结构、逆向结构以及重建结构等进程在同一仪式领域随时间发展而表现出的共存和相互影响的关系，以及该仪式领域中的诸项特征如何影响宗教实践所依靠的各种隐喻形式，在此我要介绍另外一位学者，我在芝加哥大学的同事拉玛努詹（A. K. Ramanujan），他的力作《结构与反结构：以维拉塞瓦信仰为例》对关于10至12世纪印度南部维拉塞瓦诸神的宗教文学进行了研究[*Structure and Anti-Structure: the Virasaiva*

---

① 常指右臂——译者注。

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

*Example*, 1971, 后收录于其 1973 年出版的诗歌译作《论湿婆神》(*Speaking of Siva*) 中]。维拉塞瓦信仰并不强调遁世修行, 它所描绘的通向解脱或救赎之路与印度教的正统观点完全不同, 他们认为要想获得解脱并不需要遵循种姓社会诸种仪式的繁文缛节, 也无需承担所属种姓应履行的各种细小琐碎的义务, 我们只需全身心投入去爱别人、去信任别人。现在, 他们所宣扬的救赎之路已经和通过操演复杂严格的仪式以及通过冥想或者瑜伽获得知识两种方法一起被看作是印度教中获得解脱的三个主要方法。但是, 在印度操卡纳达语的地区, 维拉塞瓦运动从一开始就是一场“以穷人发起、为穷人谋利的社会反叛运动, 是低级种姓和不可触摸之人对有钱有势之人的反叛, 是未受教育群体对博学的婆罗门学者的反叛, 是有血有肉之人对冰冷严酷之人的反叛”(Ramanujan, 1973: 21)。拉玛努詹认为, 就对宗教的虔诚信奉以获得自身的解脱这一点而言, 维拉塞瓦运动与欧洲的新教运动十分类似。他们之间的共同点包括:

他们均认为个体应该直接与神进行交流, 而无须通过牧师、仪式和等级森严的教会体系; 他们都是下层群体所发起并为之牟利的宗教运动, 其中包括来自各种姓阶层和各行各业的圣人们(比如补锅匠班扬<sup>①</sup>), 他们各自说着自己家乡的方言, 常常能够最先

---

<sup>①</sup> John Bunyan, 1628~1688, 英国散文家, 出身于补锅匠家庭, 后为清教徒牧师, 反对王政复辟, 因传教违反国教规定, 曾被囚禁 12 年, 代表作为《天路历程》——译者注。

对难以捉摸的梵文经书进行权威的翻译，并根据自己的经验对其做出地方性的阐释（这与欧洲对《圣经》的翻译十分类似）；他们都武断地强调上天的恩惠，信奉由神秘力量决定神的选民之原则，主张按照经历进行等级排序，反对先赋性社会等级身份；他们均倡导以劳作体现对神的敬仰，并最终形成了工作至上的职业道德观念；二者都既仅信奉单一神又宣扬福音传教，这无疑是对不宽容和人本主义的严厉与呵护的有机结合（Ramanujan, 1973: 53~54）。

拉玛努詹博士的这篇论文是为 1971 年 3 月 30 日至 4 月 2 日在伦敦大学东方与非洲语言学院举行的“亚洲南部宗教研究”会议所提交的会议论文。那时他尚未读过我的《仪式的进程：结构与反结构》一书，但当他后来发现他在印度所观察到的与该书的副标题是如此吻合时，他立即将自己论文的题目改成了“结构与反结构：以维拉塞瓦信仰为例”。他这样做是因为其论文的主旨就在于“要对维拉塞瓦信仰中的一组‘二元对立体’，即，静(*Sthāvāra*)与动(*Jangama*)进行分析解释……并向学界说明在奉爱诗(由维拉塞瓦运动早期的圣人们所撰写的宗教抒情诗)中它对宗教、社会、语言、诗体形式和诗歌意象是如何进行组织和安排的”(Ramanujan, 1973: 1)。由于我的领域仅囿限于对反结构所包含的隐喻形式进行研究，因而在此恐怕仅能将拉玛努詹对维拉塞瓦运动的领袖巴萨瓦纳的诗歌所做的诠释稍做细节性的介绍。这首诗表现了静与动之间的对立关系，在我看来，如果除去它所披裹的印度教的外衣，这一对立无疑也适用于世界上的其他所有文化。除此之外，这一对立关系



## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

所具有的隐喻意义也有相当一部分来自它在印度南部的宗教道德体系瓦尔纳修行律那里所起到的重要作用。巴萨瓦纳的诗这样写道：

富人  
为湿婆神建庙，  
我，  
一个穷人，  
该做些什么？

我的双腿做梁柱，  
我的身躯为圣殿，  
我的头颅  
成为金色的拱顶。

听着，诸河交汇之神啊，  
静止的终究要倒塌，  
惟有流动的才会永存。（Ramanujan, 1973:19）

拉玛努詹认为，这首诗“将维拉塞瓦运动的几大主题和对立关系以戏剧化的形式进行了表现”（Ramanujan, 1973:19），因此，印度教的寺庙“传统上都是按照人的形象而建”。（就像许多欧洲的哥特式大教堂都象征着耶稣殉难一样，有些教堂甚至在最东边的圣坛上方以一个轻微的弧形来象征耶稣低垂的头颅。）

建造庙宇的仪式由掘土和播种为起始，据说庙宇

就像人一样，由这些播下的种子长大而成。它的不同部分也是以人体的不同部分而命名的：庙宇的两边被称作双手或者两翼，印度语称之为 *hasta*；它的顶部被叫做头颅，印度语为 *sikhara*；圣殿——庙宇中最隐秘、最黑暗的圣所被称之为 *garbhagrha*，意为“子宫”。由此庙宇以砖石塑造了人体的原型。

但是随着时间的推移，庙宇所具有的隐喻意义逐渐消失了，它所含有的人类原型也被逐渐淡忘了。庙宇失去了活生生的源泉，变成了静止的建筑。巴萨瓦纳正是要通过这首诗来让庙宇回归它的本原，让身体取代符号。

这组诗所要表现的是不同形式之间的转换与轮回——庙宇转变为人体，人体又转变为庙宇，或者说它表现的是不同身份之间的转化——庙宇即为人体，人体亦即为庙宇。（Ramanujan, 1973: 19~20）

在此，我则将其看作是共同体转化为结构而后又转化为共同体的过程，同时也是一个两者作为人类群居类型最终趋于共同的过程。

拉玛努詹指出，该诗还对“制造”与“存在”进行了区分：

富人只能制造庙宇，他们的所作所为不是也不可能成为庙宇。而且，被建造起来的始终就要倒塌的，而只有一个人是什么，即，他的存在，才是不朽的，正如巴萨瓦纳在诗中所说的：静止的终究要倒塌，惟有流动的才会永存。

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

静止与流动这一组对立体正是维拉塞瓦运动的核心所在。梵文中的“静止”(sthāvara)一词与英语中的“站立”(stand)、“国家”(state)、“地产”(estate)、“身高”(stature)、“静止的”(static)、“地位”(status)和“留下”(stay)等词同源,它们所具有的涵义也十分相近;而梵文中的“流动”(jāgama)一词的拼写中则包含着英语中的“走”(go)。“静止”意味着静止不动的一件财产,是无生命之物;而“流动”是正在运动的、可运动的,是任何来去自由的东西。在维拉塞瓦信仰中,“流动之人”指的是那些摒弃家庭等世俗生活、在村庄之间云游、向那些虔心礼佛的人宣扬佛的意旨之人,他们将成为佛的化身。“静止之物”则指任何固定不动的象征符号,如神像、寺庙或者庙中供信徒膜拜的男性生殖器像(linga)。由此这两个词所形成的对照刚好代表了对神崇拜中截然相反的两种观念。原型与象征符号相比、有记忆能力的人与善于遗忘的庙宇相比、贫穷的但是活生生的“流动之人”与富丽堂皇但僵硬不动的庙宇等“静止之物”相比,巴萨瓦纳……显然更倾心于前者。(Ramanujan, 1973: 20—21)

拉玛努詹在其论文中将“相对立的双方排列出来以供大家对照和评说”(Ramanujan, 1973: 22):

富人	穷人
庙宇	人体
制造	存在
静止之物	流动之人

在此可以看出，“流动”和“静止”并不是等价的，两者相比，“流动”似乎优于“静止”，福音传教也就此展开。在其他一些宗教信仰中也存在着类似对立体的隐喻，但他们通常是将对立的双方平等看待，不会认为一方优于另一方。比如，《论语》中曾阐释过“礼”和“仁”之间的对立差异，但孔子认为一个人要想过有德行的社会生活两者都是必不可少的。按照霍华德·史密斯(D. Howard Smith, *Chinese Religions from 1000 B. C. to the Present Day*, 1971:40)的说法，“礼”字原来的意思与祭祀仪式有关，人们在仪式中对祖先的灵魂和其他神灵进行祭祀和崇拜。在孔子生活的年代，“礼”代表“约束社会和家庭各种关系的非成文习惯法”，此外还有一些其他不同的解释，如行为得体、祭礼、庆典、仪式等等。“仁”也有多种不同的解释，如“爱、善、仁慈、人道、坦诚”等等(Smith, 1971:42)。下面一些引自《论语》的语句对“礼”与“仁”进行了解释：

樊迟问仁。子曰：“爱人。”(12:21)

子曰：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”(14:7)

子曰：“志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁。”(15:8)

下面一段话则表现了“仁”与“礼”之间的妥协：

克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。  
(12:1, 引自 Smith, 1971:42~43)

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

因此,孔夫子认为“礼”与“仁”两者尽管对立但它们实际上是相通的。我想也许我们可以把“仁”理解为“对人类本性的追求”,在社会生活中表现为共同体;而“礼”则类似于我所说的“结构”。孔子大概认为如果人按照社会规范并在其许可的范围内生活,不去为自身或帮派利益而破坏这些规范,那么我们将拥有一个和平、公正、和谐的社会,这与自发的、存在的共同体所带来的效果是完全一样的。孔子的后人在对其进行研究与评价时将这种观点称之为“保守”。孔子的这种观点一方面表明,不同个体之间通过礼节和礼仪结成联系,但同时它也又确保了在个体之间宏观上具有相互依赖性的同时又能够相互独立。在此,个体之间保持距离并不是要压制个人的尊严,相反,它是对个人尊严的维护。在维拉塞瓦信仰中也有同样中庸的观点,即,“静”与“动”实际上是一体的。就此,拉玛努詹写道:

维拉塞瓦信仰中的三位一体包括 guru、linga 和 jangama,即,精神领袖、象征湿婆神的男性生殖器像——包括塑像本身、它初期的静止状态——以及始终处于运动中的代表湿婆神的云游僧。他们三者相互独立又合为一体。巴萨瓦纳也在另一首诗中肯定了对于真正值得尊奉的神灵来说“动与静实为一体”的观点。不过,如果一个信徒不去侍奉“运动”着的人而去崇拜一尊“静止的”石制男性生殖器像的话,他无疑将受到众人的鄙视。(Ramanujan,1973:22)

由此,静与动、宣扬教义者与聆听教义者、人性与仪式各自

彼此合一之后再加上它们彼此合一的整个过程便形成了许多宗教文化中都十分常见的三分法，当然其寓意也非常丰富、深刻。我想我们不妨将其称之为反结构、结构和社会，其中反结构与结构之间会进行阶段性的相互转换。

在此我并没有强调共同体和结构之间的对立关系，而是强调反结构或者说“非结构”与结构之间的对立关系，这是因为维拉塞瓦信仰和中国的儒教分别认为中介状态和共同体才是结构的主要对立面。儒教中的“礼”基本上等同于印度教中的“静”，两者都可以很自然地解释为“结构”；但是印度教中的“动”更像是中介状态，儒教中的“仁”则更像是共同体状态，二者在这一点上是有差异的。对于那些位于结构之外、处于不同结构之间以及结构的“解凝剂”来说，能够代表它们的最原初的隐喻体就是“运动”“流浪”和“过渡”，这也正是目前我对古今各种朝圣进程进行比较研究的重点所在。印度教中的“动”，即，“不停来去的任何事物”，刚好符合上面所说的意象。当我们处于过程之中的时候，我们似乎进入了“动”成为众人瞩目焦点的一段历史时期，例如像《五部轻松的戏剧》(*Five Easy Pieces*)和《逍遥骑士》(*Easy Rider*)这样的影片——尽管其最初目的仅仅是为了提高票房——以及其他一些展现人们不停“迁移”的“行走影片”和“行走文学”，它们无不以表述那些不属于任何制度化群体、没有任何固定社会地位、必须时常更换居住地点、必须不停地在各社会阶层中进行身份转换、但从不会在同一地点停留太久的群体——简而言之即“道德观念松散”的群体——之生存状况为己任。在《仪式的进程》一书中，我曾提出，历史的发展进程本身可能就涵盖了某些清晰可辨的中介阶段，它们出现在社会关系和文化价值相对稳定的不同阶段之间，虽然时期

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

不同,它们却具有许多共同特点。我们目前所处的时代可能就是这许多中介阶段中的一个。中西方之间的差异也体现于此——信奉斯多葛哲学的西方流浪者多悲怀感伤,而东方哲学的信徒则多十分乐观并且对未来满是憧憬;前者是积极的否定,而后者则是消极的肯定。看来上面说了这么多充其量也只是不过是开了个小头而已。

中介状态常常能为共同体的产生提供良好的条件,但也有可能适得其反,如此一来所产生的后果有两种,一种是霍布斯式的群体与群体之间的对立与冲突,另一种是存在主义式的每个个体各自为政、“自己只顾自己的事情”。孔夫子在创立“礼”与“仁”的二元对立体时显然绝不是这么想的。在孔子的理论中,爱自己周围的人与恪守礼节、或者说维护建立在承担传统义务基础上的结构(“礼”)两者之间完全可以相安无事。因此在他看来,“礼”与“仁”之间没有根本矛盾,“仁”是“礼”的内在驱动力。

在维拉塞瓦信仰中,共同体也或多或少源于“流动”。拉玛努詹在其论文中翻译了一段诗人达希玛雅(Dāsīmayya)的诗句,诗中对各种传统的结构性二分法进行了批判,例如,达希玛雅指出男性与女性之间的差异仅仅是外表上的,他们从根本上讲是一体的,由此这位印度诗人在当时就已经对西方在九个世纪之后才提出的观点进行了论述(Ramanujan, 1973; 26)。诗中写道:

如果他们  
看到高耸的胸脯和长长的头发缓缓走来,  
他们说这是女人,

如若是胡须

他们就说这是男人：

可是看啊，盘旋于男人和女人

之间的本性

既不是男人

也不是女人——

哦，拉玛纳塔(Ramanatha)。(Ramanujan, 1973:

27)

我想提醒大家注意的是，关于“流动”的隐喻——“走来”、“盘旋”、“之间”、“既不是……也不是”——与关于共同体的隐喻——构成文化差异的“本性”——同时出现在了此部分诗句中。

我在前面讲到锡克教的例子时曾说过由“结构”到“反结构”到“对立结构”再到“重建结构”这一序列过程是印度宗教反叛运动的主要特征，拉玛努詹在其论文中对这一点进行了更为深入的分析。他认为，雷德菲尔德(Redfield)在印度所区分的“大传统”与“小传统”，或者说一些彼此类似的对立体如“大众的与学术的”、“民间的与经典的”、“民间的与精英的”、“低俗的与高雅的”、“狭隘的与普同的”、“世俗的与僧侣的”以及“农民与贵族”等等对于像维拉塞瓦这样的各种宗教反叛运动来说没有任何意义。大传统和小传统一样，都是“固定的”结构，我们需要着重关注的应该是宗教经验以及印度语中的“krpa”，即“神的恩典”。

许多宗教诗歌都对“普通经验”(anubhava)和“神



## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

的经验”(anubāhva)进行了区分。后者是对无中介的幻象、无条件行为和不可预测的经验不懈追求的过程。我们始终生活在历史、时间和过去之中,这就意味着始终穿梭于被大家接受和认可(sruti)、被人们怀念和记忆(smṛti)的事物之中、意味着生活在一个未确定的世界之中。不过一旦“神的经验”降临,它就会像一场风暴一样卷走一切躯壳和地位荣誉……神的恩惠是任何信徒都无法通过祷告、自律、仪式、密教语言或者任何祭祀活动所能祈求得到的。一个相信人神灵交的机会主义者只能等待它的降临,在它经过的一刹那得到它。(Ramanujan,1973:31~32)

在此我们不禁想起威廉·布莱克的诗句:

强行拥抱愉悦的人  
将生命的翅膀折断  
但是当愉悦飞走时亲吻它的人  
将永远生活在太阳升起的地方。(《永恒》)

拉玛努詹认为,“结构”既包括物质结构和社会结构,同时也包括认知结构、语言结构和意识形态结构,简而言之,结构要么给现象立下各种秩序和规则,要么认为在不同现象的相互关系中必然存在着某种秩序和规则。即便结构将世界分割成“符号”和“所指”或者说“符号”与“符号所象征的事物”两个不同部分,但是其目的仍是要将存在于现象之间的秩序和规则昭之于众。此时,我们却面临着—一个长期以来—一直困扰我们的问题:

如何解决差异（主要是结构上的）与统一——即断裂与连续——之间的矛盾对立？为什么只有意识到对立的存在才能体会到什么是统一？“神的经验”在印度教中被称为 samādhi，它是一种主体与客体之间不存在任何界线与差别的状态，它似乎将一切结构——无论是认知结构还是交流沟通结构——统统都抹杀了，非但主体与客体之间的差异不复存在，任何事物所能感觉到的如若不是“自我”就必定是虚无和无边无沿的缥缈空洞。这一点有时可以通过印度神话和仪式隐喻中主要神灵的行为体现出来，这些看似非正统的、变化无常的行为背后体现出的是创造力，是超越一切规则和人类局限性的力量。在“神的经验”之中，维拉塞瓦运动的信徒们“什么都不需要，他们自己就是虚无”，拉玛努詹写道，“因为如若要成为某人或者某种事物，就必然要与神有所不同因此也就离神远去。当个体与神合为一体之时，他就是无名无姓的虚无”（Ramanujan, 1973: 32~33）。

上面的分析表明，结构是建立在各种二元对立的基础之上——或者至少我们法国的同事会这么认为，但反结构则要求取消所有界线和区分，无论是二元的还是序列的抑或是渐进的。这种对社会结构、哲学结构以及神学结构所进行的具有创造性的反叛被拉玛努詹称为“向僵化体制发起的猛烈进攻”（Ramanujan, 1973: 33），但是，这场以“获得”“神的恩典”为由发起的反叛运动实际上仅仅是对印度教教徒日常行为的一种反叛而已。它不仅仅是内在的宗教经验对其外在形式的反叛，同时也希望能够通过求助于那些与当今的真实经验毫无二致的古代传统来使内在的宗教经验合法化。那些已经宣明的真理——“信仰宝库”（deposit of faith）——其时正是信徒们自身

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

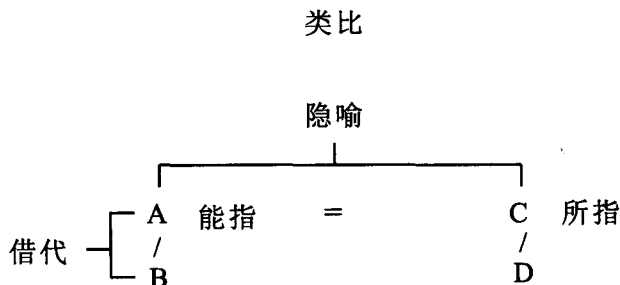
所感受到的。由于这些传统已经成为结构的一部分——由大、小传统所构成的结构的一部分，因而悖论也就出现了：对于结构的否定和反叛必须借助于结构才能实现。一个典型的例子就是欧洲新教徒的做法，他们在反对天主教用伪善的形式主义来割裂基督教原初状态和当前状态时所借助的正是其宗教先辈们所建立的简单、公有式的教会组织。但是，一旦这种反叛获得了成功，我们就不能再使用“反结构”而应使用“对立结构”一词了。维拉塞瓦教派曾引用古印度教经文来倡导回归现实经验，“与现实环境相疏离可能意味着秉承一个古老的信念，而反对者刚好可以以对手的信念为由发起进攻”（Ramanujan, 1973:33）。回归现实经验的危险之处在于，这样做无疑等于已经将一只脚迈上了结构的阶梯，中介状态由此结束，回归结构这一美好“家园”的旅程也由此展开。由于拉玛努詹本人既是语言学家同时又从事文学评论工作，因此他还从维拉塞瓦教派文学作品所使用的修辞结构的角度来对维拉塞瓦借助于对立结构来实现向结构的回归进行了分析和研究。在此，我不想过多介绍其论述的细节，我只想说，我完全同意他所提出的结论：“文学的自发性仍需要一定的修辞结构来支撑，没有哪首自由诗是真正不受任何格律约束的”，“没有成体系的文学结构作支持，文学的自发性也必然无从谈起”（Ramanujan, 1973:38）。维拉塞瓦派诗歌借用了印度教中的大量明喻、类比和隐喻等修辞手段，不过借用的方法着实让人出乎意料、耳目一新，因为原本仅仅给人以灵感的散漫诗句被赋予了整齐的格律，它们不仅具有了罗曼·雅各布森（Roman Jakobson）所说的“语法排比”，而且还涵盖了大量的工整对称等其他形式。在美国文学界，或许沃特·惠特曼（Walt Whitman）的作品与之有异曲同工之妙。

在此我们不妨对上面的论述做一个扼要的回顾：在最初阶段，维拉塞瓦教派对神秘主义思想的坚持瓦解了各种地方以及全国性的结构和传统，并着重强调了人神灵交经验在生命获得意义以及社会纽带的形成过程中所起到的重要作用。在维拉塞瓦发展群体表述的过程中，它在社会和文化两方面都发展成为对立结构，并通过破坏过去的传统来使现实经验合法化。在接下来一个阶段，雷德菲尔德的大传统和小传统理论又有了用武之地。例如拉玛努詹在其论文中向我们展示了维拉塞瓦的异教徒最终如何被封为圣人、如何成为梵文各种圣徒传记的焦点以及人们如何为其树碑立庙等等，由此一来，不仅产生了各种以他们为主题的地方传说和仪式，一种融合了诸多大传统成分的、发展完备的神学体系也随之诞生。此时回头再看，我们发现一个新的种姓就是如此被造就出来的，之后他们又受到新的平等主义宗教运动的挑战与反叛，例如原本在印度教中被看作是异端的耆那教后来又受到了早期维拉塞瓦的反叛。人类学家们通过上述论述应该意识到，要对任何历史时期、印度宗教的任何分支进行科学的研究——无论是细致的地方性种姓分层体系还是耆那教信仰，它们都必须将整个印度宗教作为大背景纳入自己的研究视野。

现在到了对上述宗教领域中的各种隐喻做一番细致分析的时候了。我们在前面已经提到过，在维拉塞瓦信仰的诗歌中“人体”与“流动”相对应，“庙宇”与“静止”相对应。尽管这些符号本身意思仍相当含混，但每一个符号所指代的事物之间都具有相当多的共同之处，因此每一个符号也就足以代表所有被指代的事物了。艾莉·康加斯·梅兰达(Elli Kōngäs Maranda)最近发表了一篇题为《谜语中的逻辑》(*The Logic of Riddles*,

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

Maranda, 1971: 193~194)的论文,在吸纳了列维-斯特劳斯、雅各布森以及诺姆·乔姆斯基三位学者的诸多观点的基础上,梅兰达提出了自己对隐喻的理解。她认为隐喻与“类比”和“借代”具有十分密切的关系,首先,她同意亚里士多德关于“类比”的定义:“如果有四件事物,其中前两项之间的关系与后两项之间的关系基本相同,那么前后两组之间就存在着类比关系。”用公式表达可能会更直观一点,即, $A/B=C/D$ 。类比是“一种推论方法,它建立在不同现象之间所形成的两种关系的基础之上,这两种关系分别是相似性和相邻性,其实也就是隐喻和借代。因此,在类比所构成的等式的两端处于相同位置的两项(A和C)便构成了一组符号,即隐喻,其中一项(A)是能指,另一项(C)是所指……与此同时,处于等式同一端的两项(A和B)彼此之间所形成的则是借代关系”。梅兰达用下列图示来说明类比之中隐喻和借代二者之间的关系:



“因此如果借代指的是两个事物之间的关系,那么隐喻则是两个事物之间的等式关系”。在拉玛努詹所译的维拉塞瓦信仰的诗句中也存在着一组类比,可用下面的等式来表示:庙宇/静止=人体/流动。其中静止与庙宇之间的关系和流动与人体之间的关系十分类似。下面我们将要对这一组类比进行一下

分析。总的来说静止与庙宇之间的关系的确和流动与人体之间的关系基本一致，但是诗中却提到了一处悖论，即，“静止的终究要倒塌，惟有流动的才会永存”（着重号为作者所加）。“庙宇”虽然与“人体”构成了一对隐喻，但是诗人却暗示道：在现实世界，甚至是在遥远的将来都不会有庙宇存在，存在的只有人体（这不由得让人联想起基督教中耶稣复活的信仰），但是，诗人同时又认为，庙宇所散发出的神圣感仅仅是隐喻层面上的，真正的神圣蕴含于人体之中，正如诗人自己所说的：“我的身躯为圣殿。”在此，我也想提出自己的一个隐喻公式，即，静止：流动::结构：反结构（共同体+中介状态），在这一公式中静止与流动之间的关系相当于结构与共同体之间的关系。正如拉玛努詹所说的，静止具有社会结构方面的含义，它暗含着“地位、全部财产或单件财产”的意思；而流动就像通过仪式中的过渡阶段，代表着“正在运动的、任何来去自由的东西”。在维拉塞瓦信仰中，流动是一个永远处于中介状态的人的象征，他“信仰虔诚，摒弃一切世俗的东西，甚至家庭，云游于不同村落之间”（Ramanujan, 1973: 21），即便那些没有外出云游的虔诚信徒也已经摆脱了种姓分层或亲属关系为他们的灵魂所带来的束缚。拉玛努詹在其详细的论述中着重指出：“维拉塞瓦宗教运动是由穷人和低种姓群体发起并为之谋利的社会运动，是对有钱有势阶层的反叛。”（Ramanujan, 1973: 21）同时它也是为了消解不同种姓之间的差异、实现现实经验而建立的共同体，因为经常作为复句出现在维拉塞瓦诗歌中的维拉塞瓦神，即“诸河交汇之神”指的并非是印度教中的湿婆神本身，而是指主体与客体之间不存在任何界线与差别的经验（samādhi），在此种状态下，我与你、神与人、主体与客体之间的差别变得十分模糊，一切合

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

为一体,或者一切都变得虚无缥缈,这种经验无疑是任何语言都无法描述的。语言的这种局限性其实存在于东西方的许多神秘教派之中,研究禅宗的著名学者铃木(D. T. Suzuki)对此进行了十分清楚的解释:[参见其《印度的大乘佛教》一书(*On Indian Mahayana Buddhism*)]

我们的语言是一个充满了关于过去、当今和未来的各种数字和不同个体的世界的产物,因此它也最适于用来描述这样一个世界(印度的大乘佛教将这一世界称之为 loka),但是经验告诉我们,世界绝不仅限于此,除了 loka 之外还有一个“超验的世界”,佛教将其称之为 loka-uttara。如果非得用我们的语言去描述这个超验的世界,那么它听上去就会特别古怪拗口,比如各种矛盾修辞法(“一种修辞手法,用看似相互对立的词来修饰同一事物,如,‘那并不诚实的诚实保持虚伪的忠诚’”《牛津英语字典》)、似是而非的隽语都会一涌而出,各种相互矛盾的、模糊的、稀奇古怪的描述也会充斥其中。当然,语言本身是无可责备的,我们只能怪我们自己,因为我们不了解语言的真正功能,才会用它去描述一项本就不该用它去描述的事物。(Suzuki, 1968, 243)

在我看来,维拉塞瓦信仰中的“流动”以及其他神秘主义的表述手段中通常含有大量的隐喻和矛盾修辞法,这一点又常常是各种发生在历史中介阶段的平等主义公众反抗运动的主要特征,在这些特殊时期,长期以来一直十分稳固的社会结构、经

济结构和知识结构都开始呈现出解体的迹象，并在结构和反结构两方面都逐渐受到大家的质疑。我们通常认为只有那些离群索居、在深山、沙漠或是修道院的小房间里上下求索的人才会是那些神秘的预言和真理的主人，谁都未曾将这些神秘的言论看作社会事实。然而，由于该种言论在现实生活中常常与采取共同体形式的社会运动相结合——如上帝之友会与莱茵兰地区(Rhineland)神秘教派的结合，于是我又觉得至少其中一部分言论通过隐喻的形式指代了现今仍然留存的一些古老的社会关系。许多文化群体中的神秘主义派别常常使用诸如“引退”、“遁世”以及“公正”等说法，但实际上这并非是指要遁居于人类社会之外，而是要从长期僵化不变的结构中走出来，不再囿于结构的故习。这绝不仅仅是社会结构中的某一个部分——某一阶级、种姓或民族——试图在整个结构框架内部改善自己的生存状况的问题，也绝不是要彻底摆脱先前结构中的剥削特质、建立一个崭新的结构，其真正的目的和追求是帮助人类从各种结构的束缚中解放出来，在结构之外构筑一片神秘的荒原，其中的一切皆合为一体，正如西方神秘主义神学家埃克哈特(Eckhart)说过的，一切都成为 ein blossnitet“纯粹的虚无”，但是，这种“虚无”在隐喻层面上是与历史相对结构中的“存在”而言的，没有“存在”也就没有了“虚无”。历史，尤其是当经验与传统的文化结构和思想结构相碰撞与对立时，一定会摆脱掉自身潜在结构的束缚，因此，那些曾经拥有过“神的经验”的个体要想在社会关系方面将自己的憧憬化为现实就必须面对大传统和小传统中的各种故习。一旦梦想成为现实，宗教群体随即形成，并逐渐发展成为教会，有时甚至发展成为占主导地位的政治体制或者其坚强的后盾，直到结构再次催生出共



## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

同体来对之进行反叛——其实每一种结构中都有着具有中介性质的空间和时间，共同体也就由此得以诞生，这是因为结构的延续要求其各组成单位之间必须具有一定的空间距离和断裂性，它们无疑为反结构的观点、思想以及行为提供了发展的空间。复杂社会同样也包括许多各种各样的结构性亚体系，它们有的很明显，有的则不太容易观察到，总之，当个体在不同亚体系之间穿梭之时这些亚体系就形成了一片十分适于对立结构生存发展的场域。社会是一个包罗万象的发展过程，它既接纳了宗教和政治云游者、被放逐者以及离群索居的预言家们的憧憬、思索以及言行，同时也包含了普通民众的各种活动、广场集市上举行的仪式庆典以及立法者、法官和神父们的不同行为举止。如果我们能意识到在社会发展的重要阶段生活着许多能够使社会得到净化的隐修者，如果我们能对社会的优点、缺点和平庸之处都有一个清楚的认识，如果我们能同时看到结构与反结构的存在，如果我们知晓它们彼此之间在社会文化领域中的各层次、各部分之中一直都在相互影响、相互作用，那么此时我们就可以有效地防止一些思想体系中所固有的问题的出现，在这些体系中，只有在结构中具有积极意义的价值观、规章制度等组成部分才能得到认可，因为它们是政治精英和学术精英在特定的时间场合通过法律形式确认下来的。它们至少扼杀了人类一半的社会性，而这一半刚好是具有创造性（同时也是具有破坏性）的一半，是促使人类积极维护群体团结并在人际交往中寻求新的独特交往方式的一半。但同时我们也应该知道，那些将共同体当作对立结构来解构结构的社会运动又往往具有狂热主义和狭隘主义等特征，比如反圣像崇拜组织、福音传道派、圆颅党人以及各种神秘主义者、诗人、圣徒等等。

维拉塞瓦教派是狂热的福音传道派；锡克教的标志——Khanda，即，两把弯刀、一把双刃剑和一张圆盘——则既象征着精神力量又表示对武力的崇尚，正如当初波拿巴在“自由、平等、博爱”的旗帜之下取得了王权一样。

其实，那些极其看重结构，将等级制度和社会地位神秘化，在不同人类群体之间树立起不可破除的界线和隔阂的社会在破坏共同体、清除共同体的主要组织问题上也同样狂热。共同体和结构的维护者两类群体之间向来是水火不相容的，人类，作为社会动物，彼此之间所存在的这一基本分歧通常也都能在历史中得到反映。那些宣扬爱是人类基本道德信条的宗教组织或人文主义组织——所谓的“普世性”宗教组织则把爱看作是价值观的核心——所信奉的其实与儒教所提倡的“礼”与“仁”之间的妥协基本一致，“礼仪”与“人道”之间的妥协从广义上讲也就是爱的真正含义所在。但凡是能够发展壮大的宗教体系都不会将结构与共同体相对立，相反，它们倡导的是结构与共同体之间的和谐共存，并将由此发展而来的和谐景象称为虔诚徒众的“主体”、伊斯兰教大家庭或者其他一些能够体现仁爱、法律、共同体与结构相互妥协融合的类似表述。实际上，无论是法律还是仁爱，如若两者势不两立，两者就都无法实现自己的理念，而最终产生的只有相互间的怨恨，如若双方再强调各自在道德层面上的优越性，彼此间的积怨就更会愈演愈烈。

在部落社会和农业社会中，人们通过仪式中具体的意象和行为对结构与反结构进行表现，这些社会非但不比我们的社会落后，它们所使用的许多非语言符号比各种诡辩术和护教学都更容易触及人类的实质。在这样的社会中，结构和反结构尚未

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

被简化成为两种对立的意识形态观念,也未成为政治权术的一部分,反对现行偶像崇拜的各种隐喻仍存在于各种充斥着偶像的宗教仪式之中。对于这些社会而言,建构某一意象以及对其进行解构都发生在同一仪式进程之中,只是时间先后有所不同。可惜的是,对于上述部落仪式所进行的描述多出自非本土学者之手,因此它们往往对体现反结构隐喻的行为及其象征符号所具有的共同体特征缺乏足够的描述与分析。不过,随着越来越多的本土学者开始参与到讨论的行列之中,并对自身参与具有反结构特征的仪式所获得的经验和感受进行描述,这一缺憾将慢慢得到弥补。如今,在一些新近成立的国家中发行出版的小说、戏剧以及诗歌为我们提供了许多宝贵的资料,因为这些个人的纪录——用兹纳涅茨基的话说——为我们进行社会分析提供了“人文系数”。在此我想举一个例子或许会有所助益。最近我在对基督教、伊斯兰教、犹太教、印度教和佛教等主要宗教的朝圣仪式进行研究时已开始注意收集香客的口述记录,以证明共同体经验常常是从主观上对客观上具有反结构意象的各种符号和隐喻进行关联。尽管诸多对部落仪式的描述均缺乏对共同体的关照,但我们手头还是有很多部落仪式的研究案例,它们对仪式中有意损毁各种复杂的符号体系——其中每一个符号都蕴含着复杂的语义系统——的行为进行了研究,在此,我们将从中举一个例子。

上述信仰传统教义、允许反对圣像崇拜的例子都是在主要通过仪式的中介阶段或边缘阶段、在允许对反结构进行表现的时间段内出现。有时它们出现在祭祀过程中,有时则单独发生——尽管它们都带有祭祀牺牲的特征。我所知道的对结构在隐喻层面上进行解构的一个最佳案例是奥德雷·理查兹在

《齐松古》(*Chisungu*, 1956)一书中对本巴女孩青春期仪式的研究。对于居住在赞比亚东北部地区的本巴人来说,齐松古是年轻女子结婚前举行的漫长而又繁琐的一系列仪式,其中包括模仿、歌舞以及如何对待圣物等等,它是“一系列仪式中的一个有机组成部分。在像本巴人这样一个实行母系继嗣和从母居的社会中,新郎需要通过这些仪式成为新娘家庭中的一员”(Richards, 1956: 17)。在其长达 23 天——过去更长——的仪式过程中,每天都会举行许多具有象征意义的活动,但齐松古仪式的主要特殊之处在于,仪式主体会在其中几天用泥土塑造许多个小型塑像,理查兹曾经对此进行过统计,在她参与观察的一次仪式活动中共出现了 42 尊塑像。随后,所有在仪式主体暂居的小屋中制成的塑像或者说“象征符号”会在完成的两小时后被全部打碎(这些塑像被叫做 *mbusa*, 整个仪式的主持者被称作 *nachimbusa*, 即,象征符号的“母亲”)。这些象征符号的作用是让女孩儿们了解作为妻子和母亲自己应当承担哪些义务、遵守哪些社会规范、奉行怎样的社会价值观,并使之对自己即将成为其中一员的新的社会结构有一个大致的了解。仪式中的每一个塑像都有自己的名字,而且还伴有一首特定的具有神秘意义的歌曲。年长的妇人们,尤其是“象征符号的母亲”会向女孩儿们详细解释每一件泥塑所代表的含义。关于妇女们对不同塑像所做的说教性的诠释,理查兹博士和白衣传教会的拉布雷克(Fr. E. Labreque)已经收集了大量资料,并且将它们包括在《齐松古》一书的附录中,这些材料无疑是相当宝贵的。总之,他们二人的研究对像本巴人这样的母系社会中成年女性的命运进行了较为全面的论述,其中也包括许多该类社会结构中所存在的问题以及所需要解决的冲突和对立,这一点我

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

在《符号之林》一书的第四章“非此非彼”中也有所涉猎(Turner, 1967: 193~194)。理查兹着重对泥塑所具有的象征意义进行了论述,其中包括他们所代表的家庭责任、农业生产责任、夫妻双方所应承担的义务、对其他亲属所应承担的义务、作为母亲所应承担的义务、部落酋长所拥有的权威以及每一个成年本巴人所应遵循的基本道德准则等等。对此,理查兹写道:

就仪式的时间分配而言,塑造和解释这些圣物可能比其他仪式活动花的时间都要多。仪式的组织者在制造和解释象征野外生活和家庭生活的泥塑上花费了大量时间和精力……在此,我已经对他们一整天都在仪式主体暂居的小屋中制作泥塑进行了描述,但需要指出的是,一整天的劳动成果将在同一天被破坏殆尽,化为乌有……除了制作、寻找各种泥制象征符号之外,妇女们按照等级顺序对这些象征符号的含义进行解释的过程——至少在我看来——是整个齐松古仪式中最冗长无聊的一部分,因为每一首(解释符号含义的)打油诗都要被反复吟诵二十几遍。(Richards, 1956: 138)

在齐松古仪式中,虽然辛辛苦苦捏造的塑像和各种象征符号也在顷刻之间化为乌有,但这种破坏并不能与历史上对宗教塑像和壁画的刻意毁损相提并论——如拜占廷时期的反圣像崇拜组织、巴纳拉斯的莫卧儿人、亨利八世的委任专员、克伦威尔手下的圆颅党人以及苏格兰盟约派(Scottish Covenanters)都

曾对当时不同宗教信仰徒所崇拜的偶像或画像进行过大规模的破坏。但是，或许它们之间也有一点共通之处，那就是它们都体现了人类具有挑战将人与人、人与绝对现实相隔阂的结构，并用断裂、非连贯的方式来表现连贯事物的冲动。借用隐喻作为工具的人心中往往怀有一个重要的目标，那就是构建一个用各种符号来表达其含义的理念上的结构，同时再建造一个同样由符号来表现的社会地位的结构，并使之尽善尽美，这样一来，人类就不再需要面对灾难与混乱，我们就可以享受难得的安全感。但是，正如中国的宇宙哲学中所说的，尽善尽美很有可能让人似走火入魔一般完全陷入其中。随后，我们需要用隐喻的方式来对结构的不同组成部分（“内部空间”）之间以及结构与结构之外的世界（“外部空间”）间的关系进行表述，但是此时，语言变得毫无用处，诠释也已经没有任何意义，除了用否定的隐喻性手段之外我们没有其他办法来对肯定的经验进行表达，因此我们只能通过对苦心经营的结构进行破坏来接受超然，那是对任何可以通过文化来表达的、传承至今的经验的一种超越。实际上，在观念上超然物外的东西在经验上可能会无处不在——如共同体。只有那些懂得如何建构的人才真正懂得如何解构。仪式中具有隐喻意义的破坏行为与我们平时字面上理解的破坏行为完全不同，仪式中的破坏行为是用非语言的形式来对社会现实中积极、连续、试图摆脱包括语言符号在内的大多数交流符号所具有的断裂性的一个方面进行表达。这或许是因为人类仍处于进化之中，人类的未来就在现在，只不过没有用语言表达出来，因为语言只能表达过去。就这一点而言西方学者和土著人的想法是一致的，双方也都用非语言的象征符号、用隐喻的手段揭示了我们所面临的这一困境。一句话，

## 第七章 宗教文化中的反结构隐喻

齐松古既是仪式同时也是反仪式，它们二者之间并非对立而是和谐互补的关系。用我们再熟悉不过的一对隐喻来说，结构与反结构绝不是该隐与亚伯两兄弟，它们更像是布莱克所说的“矛盾”，只有“破坏否定才能获得”，否则，人类将不复存在，因为在所有历史和文化发展的背后，在东方与西方、等级与平等、个人主义与共产主义诸多对立的背后，隐藏着极为简单的一个事实——人类是结构与反结构共同造就的实体，人类在反结构中成长，在结构中生存。

# 索引

(索引页码为原书页码)

- Action, symbolic and ritual(行为, 象征行为与仪式行为)/  
55, 56
- Actors in political field(政治场景中的社会参与者)/127
- African cultures, and symbol systems(非洲文化与象征体系)/163—164
- Agnes, St., martyr(殉道者圣阿格尼斯)/86
- Aldáma, Juan(胡安·阿尔达马)/102, 107, 112
- Alexander III, pope(教皇亚历山大三世)/61, 73, 77—78,  
88, 93
- Alhóndiga granary(奥尔洪迪迦谷仓)/102, 125
- battle of(奥尔洪迪迦战役)/102, 112
- as symbol(作为象征符号的奥尔洪迪迦谷仓)/112
- Allende, Ignacio(伊格诺西奥·阿连德)/102, 103, 107,  
113, 115, 117—118, 124—125
- leader of criollos, in disagreement with Hidalgo(克里  
    奥尔领袖, 与伊达尔戈有分歧)/109, 110, 111, 112—113, 119,  
    121
- Anamnesis(朝圣语境中的记忆)/208



## 索 引

- Anouilh, Jean(简·阿努伊)/86
- Anthropologists' handling of history(人类学家如何看待历史)/132
- Anti-structure(反结构)/45, 46, 50, 202, 272—298 *passim*  
(各处)
- see also* Structure and anti-structure, pairs of opposed terms(亦可参见结构与反结构两个对立的概念)
- Archetype, conceptual(概念性原型)/26—27, 28
- Arena(竞技场)/98, 102, 103, 129, 135—136
- definitions discussed(概念讨论)/17, 132—135
- in Hidalgo Insurrection(在伊达尔戈起义部分)/102, 128, 139—140
- Ashram, system of(stages in life)(印度教中一套包括四个阶段的制度)/275—277
- Atemporal structure(非时间性结构)/35—37
- Augustine, St.(圣奥古斯丁)/151, 161, 242
- Azcárate, Juan Francisco de(胡安·弗朗西斯科·德·阿兹卡拉特)/143, 144
- Bailey, Frederick(弗雷德里克·巴雷)/38, 129, 140
- Barbarossa, *see* Frederick I(巴巴罗沙, 参见腓特烈一世)
- Barth, Frederick(弗里德里克·巴斯)/129, 140
- Becket, St. Thomas(圣托马斯·贝克特)/23—58 *passim*  
(各处)
- sources(文献)/61—63, 69
- controversy about(争论)/62—63

- his pride and humility(荣耀与耻辱)/66,88—89  
as chancellor(枢密大臣)/70,82  
as martyr(殉道者)/72,74,85—86,89  
chronology(大事年表)/73  
refuses to sign Constitutions of Clarendon(拒绝签署  
克拉伦顿法令)/77  
origins(缘起)/77,86,95  
and bishops(主教们)/80—83,88,90,92—94  
forced to pay fines and debts(被迫缴纳罚款、清偿债  
务)/81—83  
his low point(人生的低谷)/84  
says St. Stephen's Mass(主持圣司提反弥撒)/84—87  
and barons(贵族们的反应)/84,94—95  
appeals to pope(向教皇申诉)/93  
refuses sentence and leaves council(拒绝认罪并逃  
亡)/95  
Berington, Joseph(约瑟夫·伯林顿)/62  
Bernstein, Basil(巴塞尔·伯恩斯坦)/158  
Betrayal, a myth of culture(叛变,文化的一种神秘现象)/  
122—124  
Bierstedt, Robert(罗伯特·比尔斯泰德)/32  
Black, Max(麦克斯·布莱克)/25,27—28,29—30  
Blake, William(威廉·布莱克)/50,68,114,151,159,256,  
260,268,269,287,298  
Body symbols; among the Dogon(人体符号:多贡人的人体  
符号)/161—162

## 索引

- in India(印度人的人体符号),281—282
- Boehme, Jakob(雅各布·波默)/159
- Bonaparte, Napoleon(拿破仑·波拿巴)/103, 137, 142
- Breach, in social drama(社会戏剧中的违犯)/38
- Brown, Jerald(杰拉德·布朗)/18
- Brown, Paul Alonzo(保罗·阿伦佐·布朗)/63
- Brown Virgin of Guadalupe, *see* Virgin of Guadalupe(黑皮肤的瓜达卢佩圣母, 参见瓜达卢佩圣母)
- Buber, Martin(马丁·布贝尔)/47, 251, 274
- Bunge, Mario(马利奥·邦杰)/51—52
- Burton, Sir Richard(理查德·伯顿爵士)/167
- Cabildos*, local municipal councils(村级单位, 地方行政中心)/143, 145
- Caesaropapalism(世俗权威应凌驾于教会之上的观点)/77, 151
- Calame-Griaule, Madame G. (卡兰默—格里奥勒女士)/156—164
- Calleja, General Felix(菲里克斯·卡尔加将军)/116, 118, 120
- Canon law(教会法规)/75, 76—77, 94
- Casola, Canon Pietro(皮埃特罗·卡索拉)/167
- Cava, Ralph della(拉尔夫·德拉·卡瓦)/209, 226
- Changes in political field(政治场景中的变化)/42
- Chicago seminar(芝加哥学术讨论)/54
- Chisungu*, girls' initiation(齐松古, 女孩青春期仪式)/

296—297, 298

Christianity, and liberty and equality(基督教、自由及平等)/151

Church and state(教会与国家)/150

conflicts between(二者之间的冲突)/60—61

Churchill, Winston(温斯顿·丘吉尔)/63

Class structure of Mexico(墨西哥的阶级结构)/136—139

Cluniac reform(克吕尼修会改革)/61, 73, 77

Cohen, Abner(阿布纳·科恩)/223

Commensality(共餐)/204, 272

Communitas(共同体)/45, 49, 201—202, 231

defined(定义)/274

as anti-structure(作为反结构的共同体)/46—47

as *prajñā, inturition*(作为本能的共同体)/46—47

and structure(共同体与结构)/46, 49, 54—55, 119,

178, 206, 208, 266—268, 294

in liminality(中介经验中的共同体)/47, 53, 201, 202,

232

and ritual(共同体与仪式)/56, 238

Hidalgo, symbol of(伊达尔戈, 象征符号)/100

pent up, as cause of primary process(被禁锢的原初心理过程)/111, 146

at Mecca(麦加)/168—169

types of(不同类型的共同体)/169

normative(规范性的共同体)/169, 212, 224, 232

existential(存在的共同体)/169, 243

## 索引

- and *gemeinschaft*(community)(共同体与礼俗社会)/  
201  
universalistic(普遍性的共同体)/202—205, 262, 264  
regeneration of(共同体的再生)/227—228  
the undifferentiated whole(混沌的共同体)/237  
aspirants to(渴望形成的共同体)/244—245  
routinized(惯常的共同体)/248—249  
disclosed by crisis, generating religions(因危机而显  
现并衍生出新的宗教形式的共同体)/250—251  
at Dunkirk(敦刻尔克奇迹中所表现出的共同体)/  
250—251  
in rock music(摇滚乐中的共同体)/262—263  
timeless(永恒的共同体)/274, 285  
*asjen*(humankindness)(作为“仁”的共同体)/284—  
285  
*asjangama*(the moving)(作为“动”的共同体)/286  
*see also* Pilgrimage 亦可参见朝圣  
Comparative symbology(比较符号学)/7—8  
Comte, Auguste(奥古斯特·孔德)/24, 57  
Conflict(冲突)/35  
in medieval England(中世纪英国的冲突)/60—61  
between cross and sword(十字架和剑之间的冲突)/  
91  
between supporters of different Virgins(不同圣母的  
支持者之间的冲突)/117  
of mestizos and Indians against Spaniards(梅斯蒂索

人和印第安人与西班牙殖民者之间的冲突)/127

Confucius(孔子)/283—284

Conscious agents(有意识的主体)/17, 32

Consciousness and community(意识与社区)/45

Constitutions of Clarendon(克拉伦顿法令)/73, 75—79

Contla, San Bernardino(圣贝纳迪诺—康提拉)/190—191

Cos, Dr. (科斯博士)/150, 151

Council of Northampton(北安普敦会议)/71, 73, 79—95

Counterculture(反文化)/246, 254—255

*Criollos*, American-born persons of Spanish descent(克里奥尔人, 生于讲西班牙语美洲国家的纯西班牙血统的人)/101, 115, 136—138

likened to earth beings(土生土长的克里奥尔人)/101

in ferment in Latin America(拉丁美洲士兵骚乱中的克里奥尔人)/102

fail to support Hidalgo(拒绝支持伊达尔戈)/116, 118, 120, 137—138

in creative liminal position(在创造性中介位置中的克里奥尔人)/118—119

European versus American criollos(欧洲克里奥尔人和美洲克里奥尔人)/136—137

political party of(其政党)/142

and municipal cabildos(克里奥尔人与村级行政单位)/143—145

revolutionary(革命的克里奥尔人)/146—148

and Our Lady of Guadalupe(克里奥尔人与瓜达卢佩)

## 索 引

圣母)/152

Crisis, in social drama(社会戏剧中的危机)/38—39, 103

Cyclical processes(循环往复)/16

Debris theory of culture(文化的支离破碎论)/14

Deleury, G. A. (G. A. 德里奥)/170—171, 194, 206—207

Descartes, René(笛卡尔)/25

Deshen, Shlomo(斯洛莫·德辛)/210—211

Diego, Juan(胡安·迪亚哥)/105, 152

Dieterlen, Germaine(杰梅恩·狄泰伦)/156, 162, 165, 258

Dogon(多贡人)/156—165

Dostoevsky, Fyodor(陀思妥耶夫斯基)/54, 265

Douglas, Mary(玛丽·道格拉斯)/160

Dowse, Ivor(埃瓦尔·多斯)/179

Drama, *see* Social drama(戏剧, 参见社会戏剧)

Dunkirk(敦刻尔克)/250—251

Durkheim, Emile(杜尔干)/24, 56, 57, 183—184, 200, 202,  
251, 274

Dynamics, social(社会变量)/24

Earth; heroes' origin in(大地:英雄的起源)/101

shrines in Africa(非洲的土地崇拜)/184—185, 197

indigenous people's power over(土著人对土地的控制)/234

Ecclesiastical reform; Cluniac(宗教改革; 克吕尼修会)/61,

77

- in Mexico(墨西哥的宗教改革)/150—151
- Eisenstadt, S. N. (艾因斯塔特)/223
- Eliade, Mircea(米尔西·伊利亚德)/189, 239
- Eliot, T. S. (艾略特)/62, 66
- Empson, W. (安普生)/234
- Enthusiastic movements(热情派)/246, 248
- Erikson, Erik(埃里克·埃里克森)/259
- Evans-Pritchard, E. E. (埃文斯—普里查德)/184
- Evènements, Paris(学生暴动, 巴黎 1968)/110, 152
- Exclusivity and inclusivity(排斥与包容)/186
- Extended-case history(延伸式的个案历史)/43
- Fanon, Franz(弗兰兹·范农)/126
- Fate(命运)/67, 69
- Ferdinand, Crown Prince, *see* Ferdinand VII (费迪南德王储, 参见费迪南德七世)
- Ferdinand VII, king of Spain(费迪南德七世, 西班牙国王)/103, 104, 126, 142—143
- Fernandez, James(詹姆士·费尔南德斯)/247
- Field(场景)/17
- social(社会场景)/27
- political(政治场景)/42, 38
- of Hidalgo Insurrection(伊达尔戈起义的场景)/102, 126, 129—131, 136, 139
- latent(潜在的场景)/135, 277
- Firth, Raymond(雷蒙德·弗思)/33—34



## 索 引

- Fitzstephen, William(威廉·费兹斯蒂芬)/69—70, 80, 91  
Foliot, Gilbert, bishop of London(吉尔伯特·弗里奥特, 伦敦教区主教)/77, 82—83, 90, 93  
Fortes, Meyer(福忒斯)/184, 185, 235  
Franciscans(方济各会)/105, 214, 245  
Frederick I, Barbarossa, emperor of Germany(腓特烈一世, 巴巴罗沙, 德国皇帝)/73, 74, 78  
French Revolution(法国大革命)/102, 151, 153  
Freud, Sigmund(弗洛伊德)/27, 249, 257  
Functionalism(功能主义)/31, 32  
  
*Gachupines*, Spaniards(西班牙佬)/107, 112, 118, 136—138  
Games theory(博弈论)/140—141  
Gandhi, Mahatma(甘地)/243, 265  
Garbett, Kingsley(金斯利·加伯特)/184—185  
*Gemeinschaft*, community(礼俗社会, 社区)/201  
Gennep, Arnold van(范·杰内普)/87, 195—196, 273  
    and tripartite movement in rites of passage(通过仪式中的三个阶段)/13  
    and liminality(中介经验)/47, 231  
Genotypical and phenotypical goals(遗传型和表现型目的)/67  
Gilbert of London, *see* Foliot, Gilbert(伦敦教区主教吉尔伯特·弗里奥特, 参见吉尔伯特·弗里奥特)  
Gluckman, M. G.(格拉克曼)/176  
Gnostics(诺斯替教)/159, 161, 163, 234, 258

- Goffman, Erving(欧文·高夫曼)/200
- Goodman, Paul(保罗·古德曼)/201
- Grace(荣誉)/287
- Great Tradition and Little Tradition(大传统与小传统)/  
188, 286, 289, 293
- Greek tragedy(希腊悲剧)/35, 67
- Griaule, Marcel(马塞尔·格里奥勒)/156—157
- Grito*(Cry) of Dolores(多洛雷斯宣言)/99, 100—101, 103,  
107, 108, 143
- “Growth” metaphors(“生长的”隐喻)/24, 30—31
- Guadalupe, *see* Virgin of Guadalupe, Pilgrimage, Symbol,  
*and* Nuestra Señora de Guadalupe de Baján(瓜达卢佩, 参见瓜  
达卢佩圣母、朝圣、象征符号及巴汉的瓜达卢佩圣母)
- Guanajuato, battle of(瓜纳华托战役)/112
- Gulliver, Philip(菲利普·格利弗)/34
- Hadj*, *see* Pilgrimage and Mecca(朝觐, 参见朝圣及麦加)
- Hamill, Hugh(休·汉密尔)/98, 102, 104—105, 107, 120,  
124—125, 136—137, 138, 139
- Hansa, Bhagwān Shri(斯里·柏格温·汉沙)/194—195
- Hard line of descent, and soft side(法律“硬性”规定的继嗣  
体系与来自父亲家族或母亲家族的“温柔”和“关爱”)/235
- Harris, Marvin(马文·哈里斯)/36
- Heidegger, Martin(马丁·海德格尔)/54
- Heinlein, Robert/263
- Henry II, king of England(英格兰国王亨利二世)/69—70

## 索引

- struggle with Becket(与贝克特的斗争)/72—94
- alogy(家谱)/74
- retreats before Becket(在贝克特面前退缩)/91—92
- Henry IV, emperor of Germany(德意志国王亨利四世)/73,74
- Henry, bishop of Winchester(温彻斯特大主教亨利)/81, 83
- Hidalgo Insurrection(伊达尔戈起义)/98—154 *passim*(各处)
  - sources(材料来源)/100, 102
  - chronology(大事年表)/103
  - intended as protection of kingdom of Ferdinand VII(有意寻求费迪南德七世的庇护)/104, 108
  - capture of Dolores(攻陷多洛雷斯)/108
  - reaches Celaya(到达塞拉亚)/109
  - primary process in(伊达尔戈起义中体现出的原初心理过程)/110
  - sack of Guanajuato(洗劫瓜纳华托)/112
  - taking of Valladolid(攻陷巴利亚多利德)/115
  - failure of Criollo support(未得到克里奥尔人的支持)/116, 118
  - aims for Mexico City(试图攻占墨西哥城)/116—117
  - battle of Monte de las Cruces(德拉克鲁斯山战役)/116
  - defeat at Bridge of Calderon(在卡尔德洪战败)/120
- Hidalgo, Miguel(曼纽尔·伊达尔戈)/98—154 *passim*(各

处)

as father of his country(墨西哥之父)/99

as Captain General of America(美洲总司令)/100,109

at Literary and Social Club of Querétaro(克雷塔罗文学和社会俱乐部成员)/102—103

pulls his boots on(穿上靴子)/107

makes Grito of Dolores(发表多洛雷斯战斗宣言)/108

takes up Guadalupe banner(打出瓜达卢佩圣母旗帜)/108,152

as leader of Indians(领导印第安人)/110,112

excommunicated(被驱逐出教会)/115

a criollo(克里奥尔人)/117

orders slaughter of Spaniards(下令对西班牙人进行屠杀)/118,148

stripped of command(被剥夺指挥权)/121,122

betrayed and captured at Nuestra señora de Guadalupe de baján(被叛徒出卖并在位于巴汉的瓜达卢佩守护神所在地被捕)/122,124—125

executed(被处决)/125

develops cash crops and industries among Indians(帮助印第安人发展种植业并开办小型作坊)/130

Hidalgo, Miguel(*cont.*)

activity in different social and political fields(在不同社会和政治领域中的活动)/130—131

Hinduism(印度教)/275—278

Hippies(嬉皮士)/244,246,247,261—265

## 索引

- Historians' aims(历史学家的目标)/131—132
- Hobgood, John(约翰·霍普古德)/218—225
- Humanistic coefficient(人文系数)/17, 32—33
- Humanization of non-human universe (Dogon)(把非人的宇宙人格化(多贡人))/160
- Hume, David(大卫·休谟)/274
- Hunt, Robert(罗伯特·亨特)/127
- Icelandic saga(冰岛传奇)/40, 66—67, 68—69
- Iconoclasm(反对圣像崇拜)/295—298
- Images, in Mexico(墨西哥有关英雄人物的种种形象)/189
- Imagination, creative(具有创造性的想象)/51—52
- Independence, Mexican revolution of(墨西哥独立革命)/98  
*see also* Hidalgo Insurrection(亦可参见伊达尔戈起义)
- Indian miners of Guanajuato, heroes(瓜纳华托的印第安矿工)/112
- Indians; persuaded to turn against insurrection(印第安人：被劝说反对革命)/116
- followers of Hidalgo(伊达尔戈的追随者)/126
- cultural autonomy of(印第安人的文化自治)/150
- see also* *Indios*(亦可参见美洲土著)
- Indigenism(土著)/145—148
- Indios*, indigenous Americans(美洲土著)/101, 138—139, 152
- Industrial and tribal societies(工业社会与部落社会)/14

- and liminal and liminoid processes(中介及中介过程)/  
16
- Industrial revolution(工业革命)/15,16
- Inferiority, structural, *see* Lowermost status(结构上的弱  
势地位, 参见社会最底层)
- Informants, and translation(受访者, 及翻译)/157—158
- Ingham, John(约翰·因戈厄姆)/224
- Initiation; into status of martyr(起点: 杀身成仁的起点)/  
72, 87
- the Hidalgo Insurrection as(作为起点的伊达尔戈起  
义)/101
- Innovation(创新)/15, 16, 18
- Insurgentes*, insurgents(反叛者)/101
- Interaction of two thoughts in metaphor(隐喻中两种观念  
的相互作用)/29—30
- Islam(伊斯兰教)/168—169, 173—174, 177—178, 195
- Iturbide, Agustin de(阿古斯丁·德·伊图尔维德)/99,  
122, 125
- Jarett, Dom Bede(多姆·彼得·杰莱特)/170, 175
- Jiménez, Luz(露兹·吉梅内兹)/203—204
- Jouvenal, Bertrand de(波特兰德·约维纳尔)/109
- Karve, Irawati(伊拉瓦提·卡弗)/205
- Kern, Fritz(弗里茨·科恩)/61
- Kierkegaard, Soren(索伦·克尔恺郭尔)/260

## 索引

- Kirsch, A. Thomas(托马斯·克尔希)/200
- Knowles, Dom David(多姆·大卫·罗莱斯)/63, 76, 77, 80, 81, 89—90, 91, 92, 93
- Kuhn, Thomas(托马斯·库恩)/29, 31
- Law, civil and canon(法律, 民法与教规)/75
- Leach, Edmund(埃德蒙德·利奇)/236
- Leslie, Charles(查尔斯·莱斯利)/57
- Lévi-Strauss, Claude(克劳德·列维—斯特劳斯)/140, 236, 237, 240—241, 236, 230, 254, 256, 262
- Lewin, Kurt(库特·莱文)/27, 33, 40, 128, 158
- Lewis, B. (刘易斯)/174—175, 178—178, 198
- Limina of history(重大的社会变革引发的危机)/28  
and the Mexican Revolution of Independence(墨西哥独立革命)/98—99
- Liminal place(具有中介潜质的场所)/87
- Liminal thinkers(具有中介潜质的思想家)/18, 28
- Liminality(中介性)/231—270 *passim*(各处)  
defined(定义)/237  
and taboos(中介性与禁忌的关系)/13—14  
and communitas(中介性与共同体的关系)/47  
distinguished from communitas(中介性与共同体的区别)/52  
of criollo middle position(克里奥尔人所处的中介位置)/118  
in Ndembu circumcision(恩登布人割礼中的中介性)/

200—201

and invisibility(中介性与隐蔽性)/232

and timelessness(中介性与非时间性)/238—239

and masks, myths, and sacra(中介性与面具、神话及  
骸骨)/239—240

and leveling and stripping(中介性与平等及去除一切  
社会地位)/241, 252, 259

as origin of philosophy and science(作为哲学和科学  
起源的中介性)/242

and sexuality(中介性与两性之间的区别)/246—248

nature stressed over culture in(在中介过程中认为自  
然比文化重要)/253

and experimental region(中介性与经验实践)/255,

263

and monsters(中介性与各种稀奇古怪的意象)/256

ambiguity in(中介性所具有的模糊特征)/274

see also Pilgrimages(亦可参见朝圣)

Liminoid genres(具有中介潜质的文学体裁)/14, 15, 16, 17

Literary and Social Club of Querétaro(克雷塔罗文学和社  
会俱乐部)/102

Louis VII, king of France(法国国王路易七世)/74, 78

Lowermost status, or structural inferiority(社会最底层,  
或结构上的弱势地位)/231, 234, 237, 243—244, 265, 268

McHenry, J. Patrick(帕特里克·麦克亨利)/112

Maine, Henry(亨利·梅因)/175—176



## 索引

- Maitland, Frederic William(弗雷德里克·威廉·梅特兰德)/63
- Malcolm X(马尔科姆·X)/168—169, 195, 204
- Maranda, Elli Kōngäs(艾莉·康加斯·梅兰达)/290
- Marginals(边缘群体)/233
- Marx, Karl(卡尔·马克思)/24, 28, 242
- Marxist analysis(马克思式的分析)/141
- Masks(面具)/239
- Maximilian, emperor of Mexico(墨西哥皇帝马克西米连)/123
- Mendicancy, religious(为修行而乞讨)/246
- Merton, Robert(罗伯特·默顿)/201, 237
- Mestizos*, persons of imixed Spanish and Indian descent, born in the New World(梅斯蒂索人, 生于美洲的西班牙人和印第安人的混血儿)/114
- Metaphor(隐喻)/24—32
- defined(定义)/25
  - using“growth”words(使用诸多表示生长的词语)/24, 241
  - transformative(转变)/25
  - using“machine”words(使用诸多与机器生产相关的词语)/25, 28
  - in Freud(弗洛伊德理论中所含有的隐喻)/27—28
  - interaction view of(从相互影响的角度来看隐喻)/29—30, 51
  - for processes of society, natural or cultural(社会、自

- 然和文化进程中的隐喻)/32
- fluid(关于液体的隐喻)/246
  - in Indian poetry(印第安诗歌中的隐喻)/280—283
  - for liminality, movement(具有流动性含义的隐喻)/285
  - structure of(隐喻的结构)/290—291
  - Mexico(墨西哥)/96—154 *passim*(各处)
    - political development of(政治进程)/142—144
    - pilgrimages in(墨西哥的朝圣活动)/186—187, 189—193, 203—204, 208—228
    - state, church, and pilgrimage centers(墨西哥的世俗、宗教以及朝圣中心)/192
    - Mexico City, under threat from Hidalgo(处于伊达尔戈威胁之下的墨西哥城)/116—118
    - Mier, Fray Servando Teresa de(塞尔凡多·特拉萨·德·米尔)/106, 148, 150, 151
    - Milburn, R. L. P. (米尔伯恩)/179—180
    - Milman, Henry Hart(亨利·哈特·米尔曼)/62
    - Morelos, José Maria(何塞·玛丽亚·莫尔洛斯)/113, 115, 119, 121, 150, 154
    - Mukanza village(木坎扎村)/49
    - Municipal councils, *see Cabildos*(市议会, 参见村级单位)
    - Mysticism(神秘主义)/287, 291
    - Myth(神话)/239
      - of Mexican revolutionary leaders(关于墨西哥革命领袖的神话)/113, 122—124

## 索引

- of mestizo culture(关于梅斯蒂索文化的神话)/114  
of resurrection(关于重生的神话)/122  
of *via crucis*(关于殉难的神话)/123—124  
of twin supernaturals among Dogon(关于多贡人两个兄弟神灵的神话)/162—163  
of unnatural acts(关于无法为本文化所接受的行为的神话)/256—257
- Nationalism, mystic(神秘的民族主义)/106, 153, 211, 224  
Ndembu(恩登布)/49—50, 53, 164, 198, 200, 249—250  
Nelson, Benjamin(本杰明·纳尔逊)/275  
Nicholas, Ralph(拉尔夫·尼古拉斯)/129  
Nisbet, Robert A. (罗伯特·尼斯比)/24—25, 27—28  
*Njáls saga*(恩加尔传奇故事)/40  
Northampton, *see* Council of Northampton(北安普敦, 参见北安普敦会议)
- Nuestra señora de Guadalupe de baján(巴汉的瓜达卢佩圣母)/122
- Nutini, Hugo(雨果·努提尼)/190  
Nyakysa(尼亚库萨人)/254
- Objectivity(客观性)/183—184  
*Oracle*(journal)(《圣言》杂志)/262—264  
Orectic pole of meaning(欲望这一端所具有的意义)/55  
Orozco, José(何塞·奥洛兹库)/99, 113  
Our Lady of Guadalupe, *see* Virgin of Guadalupe

- Our Lady of the Remedies, *see* Virgin of the Remedies
- Oursel, Raymond(雷蒙德·奥索尔)/180—181
- Outsiderhood(局外感)/231, 233, 237
- Pallium(白色肩带)/86
- Paradigm(范式)/67, 81
- religious(宗教范式)/15, 68
  - defined(定义)/17
  - scientific(科学范式)/29
  - and fate(范式与命运)/67
  - of martyrdom(殉道的范式)/74, 87, 92
  - see also* Root paradigm(亦可参见根范式)
- Parsons, Talcott(帕森斯)/248
- Pascal, Blaise(布雷斯·帕斯卡)/48
- Paz, Octavio(奥克塔维尔·帕兹)/113
- Peacock, James(詹姆士·皮考克)/25, 200
- Peninsulars(Spaniards), *see* *Gachupines*(西班牙人, 参见西班牙佬)
- People, government by the(民治的政府)/142—143, 147
- Pepita(珀皮塔)/107
- Pepper, Stephen(斯蒂芬·佩伯)/26
- Pilgrimage: and *communitas*(朝圣: 朝圣与共同体)/65, 166—172, 182—183, 203—208, 211
- and liminality(朝圣与中介状态)/65, 166, 195—197
  - voluntaristic(自发性朝圣)/65, 170—171, 175—176, 198—200

## 索引

- and obligatoriness(朝圣与义务)/65,174—177  
as rite of passage(作为通过仪式的朝圣)/65,195—  
198  
organization(组织)/170,211—223  
increase of numbers(朝圣数量的增加)/171—172  
and social structure(朝圣与社会结构)/171,196  
catchment areas(受托区域)/178—179  
and literature(朝圣与文学)/182  
sacralization of route(朝圣线路的神圣化)/182—183,  
197—198,210  
neglect by social science and theology(被社会科学和  
神学理论所忽略)/187—188  
and the Protestant ethic/188  
brotherhoods(朝圣与新教伦理;兄弟情谊)/190—  
191,212  
peripherality of shrines(神坛的边缘性)/192—196,  
192—196,227  
routes Pilgrimage(*cont.*)(路线)/194,199,224—226  
synchronic study of(对朝圣的共时性研究)/208—223  
the promise(许愿)/212  
parish visitations(教区组织的朝圣活动)/212—215  
guilds(行会)/219—221  
solemnity, festivity, and trade(严肃性、狂欢以及贸  
易)/221—223  
composite centers/223  
stimulus to seconomy(对经济的刺激)/226—227

- superimposition of shrines(神坛数量的增加)/226—  
228
- Pilgrimage centers: Acámbaro(朝圣中心：阿卡姆博罗)/  
186
- Amecameca(Sacromonte)[阿美卡梅加(萨克拉门  
特)]/193,214,223
- Bar Yohai(巴—约海)/211
- Buddhist(佛教中心)/167,182
- Campeche(坎佩切)/209
- Canterbury(坎特伯雷)/66
- Chalma(乔马)/186,191,193,199,203—204,218
- Chartres(沙特尔)/226
- Chichen Itza(奇琴伊察)/226
- Compostella(孔波斯特拉)/180—181,225,226
- Cozumel(科苏梅尔)/226
- Czenstochowa(琴斯托绪瓦)/45
- Elijah's cave(以利亚的墓地)/211
- English(英国的朝圣中心)/179
- Esquipulas(埃斯基普拉斯)/218
- Guadalupe(瓜达卢佩)/45,105,187,189,193,209,  
215—218,224
- Izamal(伊萨默尔)/214,226—227
- Jerusalem(耶路撒冷)/167,173
- Joaseiro(若阿塞罗)/226
- Kailās and Mānas(喀拉斯山与玛纳斯湖)/194
- Knock(诺克)/45

索 引

- Lourdes(卢尔德)/217  
MaYuan(马元)/168  
Mecca(麦加)/167, 168—169, 175, 177—178, 195,  
198, 204  
Mexican(墨西哥的朝圣中心)/223—225  
Ocotlán(奥克特兰)/189, 193, 211—215  
Pandharpur(本特尔布尔)/170—171, 193—194, 198,  
205, 206—207  
Paricutín(帕里库丁)/209  
Pedrito(Texas)[佩德里托(得克萨斯)]/211  
Remedies, Our Lady of the(雷梅迪奥斯圣母)/186,  
193  
San Juan de los Lagos(洛斯拉各斯的圣胡安)/103—  
104  
Tizimín(蒂西明)/211, 217, 219—223  
Toledo(托莱多)/226  
Walsingham(沃尔辛厄姆)/179  
Zapópan(萨波潘)/193, 214  
Pilgrims(香客)/205  
to Mecca(去往麦加的香客)/168—169, 204  
to Pandharpur(去往本特尔布尔的香客)/170—171,  
198  
to Compostella(去往孔波斯特拉的香客)/180—181  
in Mexico(墨西哥的香客)/186—187  
Polanyi, M. (波兰夷)/25  
Poles of meaning(意义的两极)/55—56, 89, 257

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

- Pollock, Frederick(弗雷德里克·波洛克)/63
- Poverty(贫困)/234, 243—245, 265—267
- Power of the weak(弱者的力量)/152, 234, 270
- Prajñā*, intuition(本能)/47—49, 52
- Pre-Cortesian epoch(前科尔蒂斯时代)/148—150
- Primary process(原初心理过程)/110—112, 122—123
- Principio*, principle of government, also “the beginning”  
 (“本源”, 政府的组织原则, 亦即“起始”)/144, 149
- Processual analysis(过程化分析)/44—45
- Processual units(过程化单位)/43
- Prophetic break(警示性断裂)/248
- Protestants(新教徒)/250, 277, 288
- Puc, Father Panchito(帕科神父)/221
- Querétaro conspiracy(克雷塔罗密谋)/102—103, 106
- Quest, in literature(在文学作品中寻求)/182
- Quetzalcoatl(羽蛇神)/152
- Race, differential support of Hidalgo by(族群, 不同族群对伊达尔戈的支持)/115—116
- Radcliffe-Brown(拉德克利夫—布朗)/24, 57, 140, 152, 236, 237
- Ramanujan, A. K. (拉玛努詹)/245, 251—252, 279—291
- Reconquest of Mexico(重新占领墨西哥)/113, 149
- Redfield, Robert(罗伯特·雷德菲尔德)/188, 219, 220, 222, 286, 289



## 索引

- Redressive action(矫正行为)/39—41
- Reed, Nelson(纳尔逊·里德)/239
- Rees, Alwyn(埃尔文·里斯)/239
- Reina, Ruben(鲁本·雷纳)/218
- Reintegration phase of social drama(社会戏剧中重新聚合的阶段)/41—42
- Religion; politicized by Spaniards(宗教:被西班牙人政治化)/115—116, 150—151
- historical(历史上的主要宗教)/186
  - genesis of(宗教的起源)/250
  - movements of protest and renewal(反抗和革新运动)/278—293
- Replication in history: reactivation of Shona mediums during rebellion(复兴:绍纳人通灵巫术的复活)/184—185
- communitas regenerated at the Izamal shrine after the conquest(西班牙人入侵后在伊萨摩尔圣殿复兴的共同体意识)/226—228
  - of myth and ritual in Cruzob movement(克鲁佐布人运动中神话和仪式的复兴)/239
  - Viraśaivas' return to inspiration of traditions(维拉塞瓦信徒重新体验被赐予神启的原初状态)/251
  - of French Revolution(法国革命中的复兴)/252
- Restricted code(限制性符码)/158
- “Resurrection” of executed revolutionaries(被处决革命者形象的复活)/122
- Reversal: of roles(颠倒:角色的颠倒)/53

- of history(历史的倒置)/149
- Revolutionary process(革命进程)/102
- Revolution, as primary process(作为原初心理过程的革命)/110—111
- Revolution of Independence, Mexican, *see* Hidalgo Insurrection(墨西哥独立革命, 参见伊达尔戈起义)
- Riaño, Juan Antonio(胡安·安东尼奥·里阿诺)/107, 112, 130
- Ricard, Robert(罗伯特·里卡德)/105, 214
- Richards, Audrey(奥德雷·理查兹)/36, 258, 295—298
- Richards, I. A. (I. A. 理查兹)/29
- Riesman, David(大卫·里斯曼)/233
- Rimbaud, Arthur(亚瑟·雷姆鲍德)/264
- Rite of pasage(通过仪式)/13, 196—197, 231—232, 240, 273
- pilgrimage as(作为通过仪式的朝圣)/65, 182
- into nationhood, for Mexico(作为墨西哥民族独立的通过仪式)/99
- tribal(部落中的通过仪式)/258—260
- see also* Liminality(亦可参见中介性)
- Ritual(仪式)/56, 238, 239, 249
- Rivera, Diego(迪亚哥·里弗拉)/99, 113
- Robertson, James(詹姆士·罗伯逊)/62, 69, 70, 75, 78, 81, 85, 89
- Rock music(摇滚乐)/262—265
- Romano, V.(罗马诺)/211

## 索 引

- Root metaphor(根隐喻)/29,48
- Root paradigm(根范式)/15,67—68,96,98  
    *general properties of*(根范式的基本特征)/64  
    *and communitas*(根范式与共同体)/68  
    *distinguished from quotidian model for behavior*(与日常行为模式相区别)/68  
    *the Christian*(基督教的根范式)/68,69  
    *of martyrdom*(殉难的根范式)/87—88,92
- Rosen, L. (罗森)/236
- Rosenberg, Harold(哈罗德·罗森伯格)/14
- Sacra(骺骨)/239,240
- Sacromonte, *see* Pilgrimage centers: Amecameca(萨克拉门特, 参见朝圣中心: 阿美卡梅加)
- Samādhi*, the religious experience(“神的经验”)/287,291
- Sandombu(散东布)/49—50
- Sartre, Jean-Paul(让—保罗·萨特)/236,255
- “Screw the Spaniards”(“守财的西班牙佬”)/107
- Shields, Rev. J. A. (里弗·希尔德)/217
- Sierra, Justo(加斯托·希尔拉)/99—100,102,114
- Signatura Rerum*(“自然的签名”)/159,163
- Sikhism(锡克教)/278—279
- Simson, Otto von(奥托·冯·辛姆森)/188,219,226
- Siquieros, David(大卫·斯奎洛斯)/99
- Smith, D. Howard(霍华德·史密斯)/283
- Social drama(社会戏剧)/32,33—45,78—79,134

- and paradigms(社会戏剧与范式)/17,67
- of *Njál's Saga*(恩加尔传奇展现的社会戏剧)/40
- of Sandombu(散东布所操演的社会戏剧)/49—50
- of Becket(贝克特展现的社会戏剧)/69
- of Council of Northampton(北安普敦会议展现的社会戏剧)/71
- a series in Mexico(关于墨西哥的一系列社会戏剧)/99,114,116,126
- compared with revolutionary process(与革命进程所形成的对照)/102
- Social enterprises(社会事业)/34,35
- Sovereignty(主权)/103,106,142,145
- So:, word(a Dogon concept)[So:言语(多贡语中的一个概念)]/156—165
- Spaniards in Mexico, see *Gachupines*(墨西哥的西班牙佬, 参见西班牙佬)
- Spanish colonial system(西班牙殖民体系)/98
- Speech(Dogon)[言语(多贡人)]/161—163
- Spiro, Melford(麦尔福特·斯皮诺)/134
- Starkie, Walter(沃特·斯塔基)/190,225
- State and church in Middle Ages(中世纪的国家与教会)/61
- Stephen, St.(圣司提反)/73,85—87,92
- Structuralism and processualism(结构主义与过程主义)/45
- in Africa(非洲的结构主义与过程主义)/164

## 索 引

Structure(结构)/288

social(社会结构)/111, 235—236, 241, 269—270

social, defined(社会结构的定义)/201, 236—237, 272

Lévi-Straussian(列维—斯特劳斯所阐述的结构)/  
236, 240—241

Structure and anti-structure, pairs of opposed terms:(结构与反结构, 相互对立的概念:)

ancestral shrines: earth shrines(祖先神庙与土地祭坛)/184—185

*anubhāva* (experience): *anubhāva* (The Experience)  
 (“普通经验”和“神的经验”)/286—288

bound: free(束缚的与自由的)/269

caste: *sannyas* (state of being a holy man)(种姓与遁世阶段)/276

centrality of state capitals: peripherality of pilgrimage centers(州首府的中心位置与朝圣中心的边缘性)/197

conservation: growth(生存与成长)/298

culture: nature(文化与自然)/252—253

differentiated system: undifferentiated whole(不同社会群体被分割安置到不同社会结构中的社会体制与全体人类作为一个整体的社会体制)/234, 237

*l'esprit de géométrie*: *l'esprit de finesse* (“敏感的态度”与“随机应变的态度”)/48

“hard” line of descent: “soft” side of family(法律“硬性”规定的继嗣体系与来自父亲家族或母亲家族的“温柔”和“关爱”)

戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为

I-it(Buber's); I-Thou(“吾—它”(布伯)与“吾—汝”)/  
47,251

*li*(customary usages regulating Chinese society); *jen*  
(humankindness)[“礼”(约束中国社会的非成文习惯法)与  
“仁”(善)]/238—285

local and sacramental system, fixity; pilgrimage, travel  
(地方以及宗教制度, 惯常的: 朝圣及旅行)/167—168, 171, 186,  
207—208

military invaders; autochthonous people(军事入侵者  
与土著居民)/234

orthodox Hinduism; Virāśaiva movement(正统印度教  
与维拉塞瓦运动)/279—280

Phenotypical interests(in man); genotypical goals[(人  
类的)表现型兴趣与遗传性目标]/67

reform(in Mexico); revolution[(墨西哥的)改革与革  
命]/113

secondary process; primary process(次级心理过程与  
原初性心理过程)/110—111

Structure and anti-structure(*cont.*)

social exclusivity; inclusivity(社会排斥性及包容性)/  
186

*sthāvāra* (the standing; temple); *jaṅgama* (the  
moving; body)[静(庙宇)与动(人体)]/280—291

structure; communitas(结构与共同体)/167, 171, 237

temporality; timelessness(暂时与永恒)/238—239

typeheads; rock(“a vital agent of discovery”)[字模与

## 索 引

摇滚(“发现过程中的关键因素”)/262—264

*vijñānā*, reason; *prajñā*, intuition(“推论”与“本能”)/  
47—50

white(race); black(白人与黑人)/168—169

worked matter; agents who work it(被制造的物质对于生产它的制造者)/255

Structure-anti-structure-counterstructure-restructuring(结构—反结构—对立结构—重建结构)/275—294

Structure, temporal and atemporal(结构,时间性的和非时间性的)/36—37

Structuring process(建构的过程)/255

in Mexican reform(墨西哥改革的建构过程)/113

in India(印度的建构过程)/277, 282, 288—289

Suarez, Francisco(苏亚雷斯)/102—103

Suzuki Daisetz Teitaro(铃木)/47—49, 52, 291—292

Swartz, Marc(马克·施瓦茨)/42, 127, 129, 132, 133

Symbol; Tuesday(象征符号:星期二)/85

pallium(白色肩带)/86

cross(十字架)/90—91

sword(剑)/91

dynamicentity(作为变动的实体)/96, 141, 153—154

Hidalgo(伊达尔戈)/99—100, 154

of communitas(共同体的象征含义)/100

of national unification(作为民族统一的象征符号)/

106

Virgin of Guadalupe(瓜达卢佩圣母)/109, 133, 141—

142, 150, 151, 152—153

Alhóndiga granary (battleground) [奥尔洪迪迦谷仓  
(战场)]/112

Indian miners of Guanajuato (瓜纳华托的印第安矿工)/112

Hidalgo as Captain-General of America (作为美洲总司令的伊达尔戈)/133

reconquest (重新占领墨西哥)/149

revolutionary leaders (革命领袖)/154

among the Dogon (多贡人的象征体系)/160

the body (人体的象征含义)/160—162, 281—282

in systematized and unsystematized cultures in Africa  
(非洲系统的及不规则文化中的象征体系)/163—164

commensality (聚餐)/204

pilgrim (朝圣)/208

natural (自然界的象征体系)/244, 252

the liminal (中介性的象征含义)/252—258

Symbolic behavior, “creating” society (“创造”社会的具有象征意义的行为)/56, 263

Synaesthesia (联觉)/264—265

Tacit knowledge (并不言明的知识)/25

Tallensi (塔伦西人)/184—185

Temporal structure (暂时性结构)/35—37, 43, 238

Tennyson, Alfred (丁尼生)/85

Theranthropic figures (半人半兽的形象)/253



## 索 引

Thomas, St., *see* Becket, St. Thomas(圣托马斯, 参见圣托马斯·贝克特)

Thompson, J. Eric S. (埃里克·汤普森)/226

Time and social life(时间与社会生活)/23—24

Time of marvels(充满奇迹的时光)/239

Tolstoy, Leo(托尔斯泰)/243, 265

Turner, Edith(埃德斯·特纳)/180—181

Turner, Terence(特伦斯·特纳)/254

Turner, Victor: *The Drums of Affliction*(维克多·特纳:《恼人的鼓声》)/39, 44, 56

*The Forest of Symbols*(《符号之林》)/31, 296

Introduction to *Forms of Symbolic Action*(《象征性行为的形成》前言)/55

“Mukanda: the Politice of a Nonpolitical Ritual”(“穆坎达人: 非政治性仪式中的政治”)/44

*Political Anthropology*(《政治人类学》)/42

*The Ritual Process*(《仪式的过程》)/46—47, 48—49, 53, 65, 169, 212, 272, 285

*Schism and Continuity*(《分裂与延续》)/35, 44

Uberoi, J. Singh(锡恩·乌伯罗伊)/275—279

Unconscious components in Hidalgo Insurrection(伊达尔戈起义中的无意识要素)/110

Undifferentiated whole, and differentiated system(不同社会群体被分割安置到不同社会结构中的社会体制与全体人类作为一个整体的社会体制)/234, 247

- Unnatural acts(无法为本文化所接受的行为)/256—257
- Valladolid(巴利亚多利德)/115
- Varnashrandharma*, “religio-moral field”[“瓦尔纳修行律”(宗教及道德领域)]/275—277
- Velzen, H. U. E. Thoden van(托顿·范·威尔金)/133
- Vernacular texts(方言文本)/158—159
- Via crucis*, the way of the cross(殉难, 耶稣背负十字架所经历的 14 处磨难)/67, 85, 92, 122, 123
- Vijñāna*, reason(“推论”)/47—48, 50, 52
- Villoro, Luis(刘易斯·维罗诺)/102, 142, 144, 145, 151
- Virasaivas(维拉塞瓦信仰)/245, 251—252, 279—291
- Virgin of Candelária(坎德拉里亚圣母)/105—106
- Virgin of Guadalupe(Our Lady of Guadalupe)(瓜达卢佩圣母)/105—106, 151—152
- as Brown Virgin(黑皮肤的瓜达卢佩圣母)/106, 152
- see also Pilgrimage and Symbol(亦可参见朝圣和象征符号)
- Virgin of the Remedies(Los Remedios, Our Lady of the Remedies)(雷梅迪奥斯圣母)/117, 118
- see also Pilgrimage(亦可参见朝圣)
- Watts, Francis(弗兰西斯·瓦特斯)/190
- Weber, Max(马克斯·韦伯)/200
- Wensinck, A. J. (温辛克)/173, 195
- Wheatley, Paul(保罗·威特利)/224

## 索 引

- White(race)as structure(作为结构的白人种族)/168—169
- Winchester, *see* Henry, bishop of Winchester(温彻斯特, 参见温彻斯特大主教亨利)
- Winston, Richard(理查德·温斯顿)/87, 92
- Wolf, Eric(埃里克·伍尔夫)/138—139
- Word, a Dogon concept(“言语”, 多贡语中的一个概念)/156—165
- Yang, C. K. (杨庆堃)/168, 174
- Zachary(扎迦利)/73, 87
- Zadra, Dario(达尼奥·扎德拉)/110
- Zapata, Emiliano(艾米里阿诺·扎帕塔)/122, 123, 154
- Zen Buddhism(禅宗)/46—47
- Znanięcki, Florian(弗洛里安·兹纳涅茨基)/24, 32—33  
on community(对社区的阐述)/45, 47  
on humanistic coefficient, and consciousness(对人文系数和意识的阐述)/17, 32—33, 184, 295
- Zolberg, Aristide(阿里·佐尔伯格)/110—111

# 译 后 记

本书是特纳于20世纪70年代初主编的有关象征人类学和比较符号学丛书中的一本,人类学家在这一段时期重新关注处于社会和文化进程中的各种符号(包括宗教的、经济的、政治的和仪式等领域内的符号),注重人的主观能动性(agency)并赋予人类的象征性行为以“本体”的地位(特纳语)。尽管国内对特纳的象征人类学理论和特纳使用的术语有过不少介绍和讨论,但目前尚缺乏一本较完善、全面的著作或译作对象征人类学领域内的诸多概念和术语加以系统地阐述。本书收集了特纳于20世纪60年代末、70年代初发表的7篇文章,这些文章考察了人结成一个有机的整体(共同体)时所体现的共同的人性准则、组织形式及其赖以表述的符号体系以及人和社会处于中介状态时的种种象征性行为,系统地阐释了诸如“社会戏剧”(social drama)、“过渡”(passage)、“场域”(field)、“过程”(process)、“逆向结构”(counter-structure)以及“过程化单位”(processual unit)等概念。此外,诸如“中介性”(liminality)、“隐喻”(metaphor)以及“共同体”(communitas)等概念也在特纳的研究中被赋予了更多的含义。本书因此是象征人类学最重要的代表作品之一。

## 译 后 记

在此有必要对本书中出现的一些核心概念的译法做简要的说明。“社会戏剧”(social drama)采用了普遍性的译法,它产生于冲突的背景之下,是分析中介状态的一个重要概念。Liminality 则通常有“阈限”和“中介性”(或中介状态)两种译法,本文取后者。Liminality 出自拉丁语 limen,意为“门槛”,暗指具有象征意义的门槛在仪式中间阶段中的重要作用,这一中间阶段(即中介状态)处于固定的两个点(或结构体系)之间,因此具有模糊性和易变的特点。而“阈限”更具有心理学分析的色彩,这显然是特纳所不愿意的,因为特纳本人并不认为自己诸多用于分析人类的象征性行为的概念属于“心理学”的范畴,而是认为其属于“社会学”研究的范畴。

“过程性单位”(processual unit)由“过程”(process)这一概念衍生而来,目前尚无统一的中文译名。象征人类学所从事的社会戏剧研究和历史观念就在于将某一历史事件看作一个过程或者是一个过程性单位,这一过程性单位记录的是一个单独的群体或者社区在一段特定时间的历史。一个过程性单位就是一个历史个案、一个通过仪式,同时也是一幕社会戏剧,因为它具有违犯、危机、矫正以及融合这四个阶段。此外,过程性单位也是一个结构—功能单位,因此具有静态的比较形态分析的特点,是人类学家研究历史的重要方法。过程化的分析视角同时更强调动态的特点,所以过程化单位这一概念似乎弥合了结构主义者和历史学者之间的分歧。

本书中出现的 counter-structure 这一概念没有译作反结构,而采用了“逆向结构”这一译名。特纳在文中比较了结构、反结构以及对立结构的不同含义,认为,anti-structure 指与结构完全对立的情况,比如印度教“瓦尔纳修行律”中的遁世阶段

就强调要与种姓社会彻底脱离关系，放弃结构中的一切权利、义务，忘却一切亲属关系。而 counter-structure 则是指一种均衡的、结构与反结构两个对立面经过调和的状态，比如锡克教在种姓社会内部既接受自然的赐予又主张用社会的、文化的、宗教的规则去约束自然所赋予的人类本性。

此外，field 和 arena 在本文中指与社会戏剧的发生密切相关的社会背景，考虑到社会戏剧所具有的象征性意义，我们分别将这两个概念译作“场域”和“竞技场”。特纳认为 field 是以共同的利益和价值观念为导向的社会参与者之间关系的总和，对社会戏剧的分析不能脱离其历时的和共时的场景。对于 arena 一词的译法，译者已在文中加注予以说明，此处不再赘述。

本书是我和另一位译者石毅共同合作的结果，我负责译出前言及一至五章，石毅译出第六七两章。此外，特别感谢本书责任编辑龚黔兰博士的认真校读和为本书出版付出的辛勤努力。现在，全书的翻译暂告一段落，但我们仍没有如释重负之感，翻译中存在的问题一定在所难免，在此恳请读者指出其中的不当之处。

刘 珩

2006年5月10日于首都师范大学