

当代世界
学术名著

· 人类学系列

主编 庄孔韶

Victor Turner

The Ritual Process

Structure and
Anti-Structure

仪式过程

结构与反结构

维克多·特纳 著

黄剑波、柳博贤 译

 中国人民大学出版社

当代世界学术名著·人类学系列

主编 庄孔韶


The Ritual Process

Structure and Anti-Structure

仪式过程

结构与反结构

维克多·特纳 著 黄剑波 柳博赞 译

 中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

仪式过程：结构与反结构/特纳著；黄剑波，柳博赞译。

北京：中国人民大学出版社，2006

(当代世界学术名著·人类学系列/庄孔韶主编)

ISBN 7-300-07153-8

I. 仪…

II. ①特… ②黄… ③柳…

III. 非洲原始宗教-宗教仪式-研究

IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 017159 号

当代世界学术名著·人类学系列

主编 庄孔韶

仪式过程

结构与反结构

维克多·特纳 著

黄剑波 柳博赞 译

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511239 (出版部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京华联印刷有限公司

开 本 155×230 毫米 1/16

版 次 2006 年 4 月第 1 版

印 张 15.5 插页 2

印 次 2006 年 4 月第 1 次印刷

字 数 218 000

定 价 30.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

第三章

阈限与交融

■ 通过仪式的形式与性质

94

这一章的主题，在别的地方我曾经简单地讨论过（Turner, 1967, pp. 93~111），现在我重新把它提出来，观察它的一些变体，并且挖掘它更深层的隐含意义，来为今后的文化研究与社会研究做准备。首先，阿诺德·范·杰内普（1909）所称的“通过仪式”（rites de passage）的“阈限阶段”（liminal phase），就已经展示了这一主题的性质与特点。范·杰内普本人为“通过仪式”所下的定义是：“伴随着每一次地点、状况、社会地位，以及年龄的改变而举行的仪式。”为了明确“状况”（state）与“转换”（transition）之间的对比，我会用“状况”一词来囊括范·杰内普提出的其他所有词汇。这个词比“地位”或“官职”更有包容性，可以用来指代任何一种得到文化认同的情况，无论是稳定性的还是反复性的。范·杰内普已经阐明，所有的通过仪式或“转换仪式”都有着标识

性的三个阶段：分离（separation）阶段、边缘（margin）阶段〔或叫阈限阶段，阈限（limen）这个词在拉丁文中有“门槛”的意思〕以及聚合（aggregation）阶段。第一个阶段（分离阶段）包含带有象征意义的行为，表现个人或群体从原有的处境——社会结构里先前所固定的位置，或整体的一种文化状态（称为“旧有形式”），或二者兼有——之中“分离出去”的行为。而在介乎二者之间的“阈限”时期里，仪式主体〔被称作“通过者”（passenger）〕的特征并不清晰；他从本族文化中的一个领域内通过，而这一领域不具有（或几乎不具有）以前的状况（或未来的状况）的特点。在第三个阶段（重新聚合或重新并入的阶段），通过过程就圆满地完成了。仪式主体——无论是个人还是群体——重新获得了相对稳定的状态，并且还因此获得了（相对于其他人的）明确定义、“结构性”类型的权利和义务。他的身上被寄予了一定的期望值：他所做出的表现应当与某些习俗规范、道德标准相一致，而这些正是在这类职位的体系中对社会职位的担任者的要求。

95

阈限

阈限或阈限人（“门槛之处的人”）的特征不可能是清晰的，因为这种情况和这些人员会从类别（即正常情况下，在文化空间里为状况和位置进行定位的类别）的网状结构中躲避或逃逸出去。阈限的实体既不在这里，也不在那里；他们在法律、习俗、传统和典礼所指定和安排的那些位置之间的地方。作为这样的一种存在，他们不清晰、不确定的特点被多种多样的象征手段在众多的社会之中表现了出来。在这些社会里，社会和文化上的转化都会经过仪式化的处理。所以，阈限常常是与死亡、受孕、隐形、黑暗、双性恋、旷野、日食或月食联系在一起。

阈限的实体，比如成长仪式或青春期仪式上的初次受礼者，可能会被表现为一无所所有的人。他们也许会被装扮成怪兽的样子，身上只披上一块布条；也许干脆赤身裸体，以此来表现作为阈限的存在，他们没有地位，没有财产，没有标识，没有世俗衣物（这些衣物体现着级别或身份），在亲属体系中也没有他们的位置——简言之，没有任何事物能够把

他们与其他的初次受礼者或初次参与者区分开来。在这时，他们的举止是被动和谦恭的；他们必须无条件服从教导者的命令，还要毫无怨言地接受专断的惩罚。他们就像是被贬低、被碾压，一直到大家的境况都完全相同了，再重新被塑造，额外的能力也被赐给他们，以使他们能够适应生命中的这一新阶段。这些初次受礼者彼此之间往往会形成一种亲密的同志关系和平等关系。世俗的级别之分和地位之分消失了或是被同化了。在伊瑟玛仪式里，病人和她的丈夫的情况就有着一些这类特征——被动、谦恭、近乎赤身裸体——他们处于象征的中央位置，在坟墓和子宫的象征之间。在成长仪式里，有很长一段时间受礼者都在与世隔绝的状态下生活，例如许多原始部落都举行的割礼仪式，或秘密团体引人入会的仪式。在这样的仪式之中，阈限象征常常会变得更加丰富多样。

交融

阈限现象对于我们目前的研究目的来说，也有着颇具兴味的一点：它们提供了一个卑微与神圣，同质与同志的混合体。在这样的仪式中，我们所看到的，是“时间之内或时间之外的片刻”，以及世俗的社会结构之内或之外的存在。这些事物为我们揭示了——无论持续的时间多么短——对一些普遍化的社会关系的认知（并不全是以语言的形式，也可能是以象征的形式）。这些社会关系作为整体此时已经不复存在，但是它们还会被细细切分，组成为数众多、形式各异的结构性的纽带。这些纽带表现为不同的形式，例如种姓、阶级、等级制度，或无阶级社会（这种社会是政治人类学家所钟爱的）之中的拆分对立体系（segmentary oppositions）。人类之间的相互关联有两种主要的“模式”，即并列和交替。在第一种模式下，社会是一个有组织结构、有彼此差别的存在形式；有的情况下它还具有政治—司法—经济等级体制，多种评价机制就包含在这种体制里面，人们以此被分为“较好”和“较差”两类。而至于第二种模式，我们可以很清楚地看出来，它是在阈限阶段出现的。在第二种模式下，社会是一个没有组织结构，或仅有基本组织结构，而且相对而言缺乏彼此差别的社群，或社区，或者也可能是地位平等的人们结成的共同

体，在这一共同体中，大家全都服从于那些仪式长老的普遍权威。

与英文的“community”^①一词相比较，我更愿意使用拉丁文的“*communitas*”^②来把这种社会关系模式与“人们共同生活于其中的区域”区分开来。结构和交融之间的区别不仅仅是我们所熟悉的那种“世俗”和“神圣”之间的区别，也与政治和宗教之间的区别大不相同。在部落社会里，某些固定的职位有着许多神圣的特质；实际上，每一个社会职位都至少有一些神圣之处。但是这种“神圣”的成分是任职者通过仪式上获得的，在仪式上，他们的地位得到了改变。此后，存在于暂时的举止谦恭和无模式状态之中的“神圣成分”失效，如果任职者心存虚荣，就会受到更高地位或职位的诱惑。福蒂斯（1962, p. 86）曾经对此提出过一个有力的论证，说这是将普遍适用的“合法性”大印盖在社会的结构位置上。而事实上，这并不像福蒂斯的看法那样简单。它实际上是对基本的和共有的人类联结的获得性认知，如果没有这种认知的话，社会就不可能存在。阈限有这样一种暗示，即如果没有身处低位的人，就不可能有身处高位的人；而身处高位的人必须要体验一下身处低位的滋味。几年之前，菲利普亲王把自己的儿子——众人皆知，他是英国王位的继承人——送到了澳大利亚的丛林学校，以使其学习“如何在艰苦的环境下生活”。毫无疑问，菲利普亲王的这个做法也受到了这种思维的影响。

97

发展周期的辩证

根据所有这些材料，我可以做出这样的推论：对于个人和群体来说，社会生活是一个辩证的过程，其中涉及高位与低位、交融与结构、同质与异质、平等与不平等的承接过程。从较低的地位到较高的地位所经过的通道，是“无地位”（statelessness）的边缘状态。在这一过程中，各个对立体相互组建，而且还彼此依靠。不仅如此，因为每一个稳定的部落社会都是由众多的个人、群体、类别所构成的，而每一种都有

① 即社区或共同体。——译者注

② 即交融。——译者注

自己的发展周期；所以在某一时刻里，许多担任固定职位的人都会与职位之间的许多通道并存。换句话说，每个人的生命经历之中都包含着对结构和交融及状况和转换的交替性体验。

■ 就职仪式的阈限

98 赞比亚的恩丹布人也举行通过仪式，我在此举一个简单的例子：这一仪式是关于部落中的最高职位的，这就是资深酋长 Kanongesha 的职位。我们已经知道了恩丹布人使用和解释象征的一些方法，而这个例子能够对此作进一步的扩充。在恩丹布部落之中（实际上在很多非洲社会中都是如此），资深酋长或叫首席酋长的职位是一个具有矛盾性质的职位，因为他既代表着已建构的政治—司法等级体系的顶端，又代表着作为一个无结构的单元的整个社区。在象征意义上，他还代表着部落的领土和领土中所有的资源。土壤肥沃不肥沃，是否会发生旱灾、饥荒、瘟疫、虫灾，这一切都与他的在职联系在一起，也与他的身体和道德状况联系在一起。在恩丹布部落中，资深酋长所拥有的仪式力量，是被 Mbwela 土著的资深头人的仪式力量所限制的，而且他们两人的力量还会结合起来。Mbwela 土著是在长期艰苦的斗争之后，才顺服了 Lunda 人的那些征服者。领导 Lunda 人的，就是第一位 Kanongesha 酋长。一项很重要的权利被授予了名叫 Kafwana 的 Humbu 族头人（Humbu 族是 Mbwela 人的一个分支）。这项权利就是为 Lunda 人的各个后裔部落颁发象征酋长地位的最高标志，即 *lukanu* 手镯，以及间或为这一标志做药物处理。*lukanu* 手镯是用人的生殖器和肌腱造成的，在每一场就职仪式上，都在祭祀用的男女奴隶的鲜血中浸泡。Kafwana 的仪式称呼是 Chivwikankanu，意思是“戴着 *lukanu* 手镯的人”。他还有一个称号，叫做 *Mama yaKanongesha*，意思是“Kanongesha 的母亲”。这是因为在象征意义上，这一职位的担任者是从他那里出世的。据说，Kafwana 为每一位新任 Kanongesha 酋长传授巫术药物的用法，他的这个本领使他的对手和下属——也许这表明其政治上的中央集权并不强大——

都心怀敬畏。

在此之前，*lukanu* 手镯的颁予权是属于领导整个 Lunda 民族的一个分支族系的，即 Mwantiyanvwa 族。Mwantiyanvwa 族统治的地区是 Kātanga，在北面好几英里的地方。Kafwana 还负责为 *lukanu* 手镯进行仪式性处理，在酋长职位空缺的时候，就把它藏匿起来。*lukanu* 手镯的神秘力量，还有从此而来的 Kanongesha 力量，都是源自 Mwantiyanvwa——政治上的泉源，以及 Kafwana——仪式上的泉源：使用 *lukanu* 手镯为土地和人民谋求益处，这一权力掌握在担任酋长职位的个人手中，一任一任传递下去。它的起源是在 Mwantiyanvwa 那里，这象征着恩丹布民族具有历史意义上的统一，也象征着他们在政治上被分为以 Kanongesha 为首的下属酋长领地；Kafwana 为 *lukanu* 手镯做周期性的药物处理，这象征着土地——Kafwana 原本是这片土地的“拥有者”——以及居住在这土地之上的整个社区。Kanongesha 在每天清晨和日暮的时候都会念咒语，目的是使土地肥沃，土质良好，出产丰盛；使动植物资源日益繁盛，用之不竭，使部落成员获得良好的生育能力，身体健康，精力充沛——一句话，就是为了部落联盟的福利以及广大公众的收益。但是，*lukanu* 手镯也有消极的一面：Kanongesha 能够用它来诅咒别人。人们相信，如果 Kanongesha 拿它来碰触地面，并且按照一定的程序口念咒语，那么被诅咒的人或群体就会失去生育能力，他们的土地会变得贫瘠，所狩猎的野生动物也会消失不见。最终，Lunda 与 Mbwela 这两个部落在“恩丹布人的土地和人民”这一理念下实现了联合。

在 Lunda 族与 Mbwela 族之间的关系，以及 Kanongesha 与 Kafwana 之间的关系，我们可以看到“政治力量或军事力量强大的统治者”与“臣服的土著民族”（不管怎样，他们还是擅长于各种仪式）之间的显著区分。这种区分在非洲十分常见。伊尔万·刘易斯（Iowan Lewis, 1963）把这些在结构中地位低下的群体描述为拥有“弱者力量”（the power or powers of the weak）的人（p. 111）。在此我会举出一个广为人知的例子，就是梅耶·福蒂斯所讲述的加纳北部的塔伦西人。入侵的 Namoos 人带来了酋长制度，以及高度发达的祖先崇拜信仰。可是，当地的 Tale 人仍然

被认为是重要仪式力量的拥有者，而且这一力量是与大地和上面的洞穴联系在一起的。在一年一度的盛大的 Golib 节日上，Tongo 族的首长、Namoos 族的首长，以及伟大的地神祭司（Tale 人的 Golibdaana）会举行一场神秘的婚礼，象征着酋长力量与祭司力量的联合，而他们分别被描述为“丈夫”和“妻子”。在恩丹布人的观念中，Kafwana 相对于 Kanongesha 而言是阴性的，这一点我们已经清楚地看到了。仅仅用来源于非洲的材料，我就能够对这种类型的二分对比（dichotomy）举出大量的例子来，而这些二分对比实际上在全球范围内都可以见到。我在这里想要强调的是：在政治、司法和经济制度里，状况和地位的历时性转换的阈限所具有的“软弱性”和“被动性”，与某些个人、群体、社会类别和经济制度在“结构性”或共时性上的低下地位之间，有着相互一致的关系。“阈限”和“低下”的情况常常和仪式力量联系在一起，而这时整个社区都被看作是无彼此差别的。

重新回到恩丹布人的 Kanongesha 就职仪式：在这样的仪式之中，阈限部分是从建造一个树叶小屋开始的。这个小屋建在距离首府村庄大约一英里远的地方，被称为 *kafu* 或 *kafwi*。这两个词汇是恩丹布人从 *ku-fwa* 一词演变过来的，后者的意思是“死去”，因为在这里，酋长候选人的普通人身份死去了。在恩丹布阈限里，关于死亡的意象随处可见。比如，新成员接受割礼的“秘密而神圣”的地方，就被称为 *ifwilu* 或 *chifwilu*，而这两个词汇也是从 *ku-fwa* 一词演变过来的。在这一过程中，酋长候选人的身上只披着一块破烂的腰布，而伴随他的是仪式意义上的妻子，她的穿着也同样褴褛：她可能是长房妻子（*mwadyi*），也可能是地位特殊的奴隶，这种奴隶被称为 *lukanu*（和御用手镯的名字一样）。在日落之后，Kafwana 立即叫夫妻二人进到 *kafu* 住所里去。顺便说一下，酋长本人在这些仪式中也被称为 *mwadyi* 或 *lukanu*。夫妻二人被领了进去，好像他们身体十分虚弱一样。在那里，他们后背佝偻着坐在地上，这是耻辱（*nsonyi*）或谦恭的姿势。与此同时，他们的身体被冲洗，用的是药物加水。那些水是从 Katukang'onyi 取回来的。（历史上，南部的 Lunda 族曾四散到各地。当时，他们从 Mwantiyant-

vwa 族的首府出发，然后分散开来，各自开辟自己的领地。在这期间，他们的酋长有一段时间居住在河流旁边，而这个地方就叫做 Katukang'onyi。) 点火的时候，不能用那些拿斧子砍下来的木头，只能用地面上散落的木头。这样做意味着：这些都是大地自己预备的，不是人手所造成的。在这里，我们又一次见到了 Lunda 族的祖先与黑暗神秘力量之间的联合。

下一步，是 *Kumukindyila* 仪式，它的字面意思是“说他的坏话，对他进行侮辱”。我们也可以把这个仪式称为“对酋长候选人的辱骂”。仪式开始的时候，Kafwana 首先在酋长的左臂下方割一道口子——第二天，*lukanu* 手镯会戴在这条胳膊上——然后把药物塞进伤口里面，再将一个垫子搭在左臂上方。人们粗暴地对待酋长和他的妻子，强制性地使他们坐在垫子上。酋长的妻子此时不能有孕，因为接下去的仪式会摧毁生育能力。不仅如此，在仪式举行之前的几天之中，酋长是不准和妻子发生性关系的。

Kafwana 开始训诫酋长，内容如下：

101

住口！你是一个又卑鄙又自私的傻瓜，脾气还这么暴躁！你根本就不热爱自己的同胞，你只会对他们生气！你不会干别的，只会干卑鄙下流的勾当，只会偷鸡摸狗！但是，我们还是叫你过来了，我们说，你必须当酋长。不要再那样卑鄙无耻了，不要再那样轻易动怒了，不要再那样犯下奸淫了，这些事情统统不要做了！我们已经许可你当酋长了，你必须与自己的同胞一起吃饭，你必须与自己的同胞和睦相处。不许准备那些巫术药物，免得你在他们的茅屋里面把他们吞吃下去——这是禁止的！我们所想所求的，就是让你当酋长，而且你是唯一的人选。那些来到这里，来到首府村庄的人——让你的妻子为他们准备食物吧。不要自私自利，不要把酋长的权力只留给自己！你必须与人民一同欢笑，你必须远离巫术，哪怕你已经沉迷其中，也要把它戒掉！你不可杀人！你要对人民慷慨大度！

但是你，Kanongesha 酋长，Mwantiyanvwa 族的 Chif-

wanakenu（意思是“酷肖其父的儿子”）啊，你为你酋长的职位已经跳过舞，因为你的先人死了（也就是说，因为你杀了他）。但是，今天你获得重生，成为新任酋长。Chifwanakenu啊，你必须要了解你的人民。如果你原本是卑鄙无耻的，如果你原本是独自喝木薯糊、独自吃肉的，今天你坐在酋长的位子上。你必须改掉自私自利的习惯，你必须对所有的人表示欢迎，你是酋长了！你必须停止奸淫的行为，你必须戒掉好斗的毛病。你的人民之间有诉讼的，无论是哪一场官司，你都必须秉公裁决。如果你的孩子也卷在里面的话，就更当如此！你必须说：“即使这个人跟我的老婆上过床，或是冤枉过我，今天他吃官司，我也要秉公裁决。我绝不能心怀怨恨。”

在这一番慷慨陈词结束之后，只要有人认定自己以前被酋长候选人冤枉过，那么他就有权辱骂酋长，把自己的怨恨全部倾诉出来，愿意说多详细就可以说多详细。在他们尽情辱骂的时候，酋长候选人必须低头恭听，一言不发，谨守“各样耐心和谦卑的样式”。与此同时，Kafwana在酋长的身上泼洒药汁，在泼洒的间歇还用臀部撞击他（kumubayisha），以示羞辱。许多报道人告诉我：“酋长在就职的前一天，就像奴隶（*ndung'u*）一样。”酋长此时是不许睡觉的，这一方面是出于磨炼的需要，一方面是由于对酋长自身的考虑。据说，如果他睡着了的话，他就会做噩梦，梦见那些已经死去的酋长的阴影，而且“他们会说，不应该由这个人来接替他们担任酋长的职位。杀死他们的，不就是这个人吗？”Kafwana和他的助手，以及其他的重要人员，比如村庄的头人，都会粗暴地对待酋长和他的妻子——他的妻子也遭到同样的辱骂——并勒令他们去找木柴和做其他那些本该奴隶去做的工作。酋长对这些事情并不憎恨，也不会对那些粗暴对待他的人记仇。

■ 阈限实体的特征

Kanongesha的公开就职仪式，也包括了再整合阶段。这一仪式十分壮观，礼仪也十分齐备。在对恩丹布酋长职位的研究之中，这个场景

可以算是意义最为重大的了；对于当今的英国人类学研究来说，这也是一个重要的倾向。但是，我们却没有对它进行过多的关注。我们当前的研究中心是阈限以及弱者的仪式力量。这些内容体现为两个方面：第一，Kafwana 和其他恩丹布平民所表现出来的，是“拥有特权”，从而能够对部落里级别最高的人物实施权力。在阈限阶段中，最下层的人变成了最上层的人。第二，掌控着最高行政权的人被表现为“像奴隶一样”。这不禁让我们想起西方的“基督国度”^①里，教皇加冕仪式的场景。在这一仪式中，教皇蒙召成为 *servus servorum Dei*^②。当然，这一仪式有莫尼卡·威尔逊（1957，pp. 46～54）称之为“预防功能”（prophylactic function）的成分在里面。在举行这些仪式的过程中，酋长必须要表现出很强的自制力来，从而获得自我控制的能力，日后面对权力的诱惑也不会跌倒。但是酋长扮做谦卑的角色只不过是阈限情况的一个极端化的例子。这一主题就是区分出前阈限阶段（preliminal）和后阈限阶段（postliminal）的特点。

现在，我们再来看一下 Kumukindyila 仪式的主要组成部分。酋长和他的妻子披着同样褴褛不堪的腰布，还有着同样的称呼——*mwadyi*。这一词汇也被用在那些经历成长仪式的男孩子，以及男人娶的第一个妻子（按照婚姻的时间顺序）身上。这是一种标志，显明“初次参与者”（*initiand*）处于没有名字的状态。没有性行为、没有名字，这些现象都是阈限阶段所特有的。在许多种成长仪式里，初次受礼者中既有男性又有女性。在这种情况下，男性和女性都被装扮成一个样子，用以指代他们的也是同一个称呼。我可以举一个例子：在非洲的某些基督教教派和混合宗教教派里，人们为洗礼所举行的仪式就是如此，比如，加蓬的 Bwiti 教派（James Fernandez；私人交谈）。恩丹布葬礼的 Chiwila 秘密会社也是如此。在象征意义上，结构化的社会秩序中把各个类别和各个群体区分开的所有特征，都在这里达成了一致。新成员只不过是转换过

103

① 在中世纪，几乎所有欧洲人都信仰基督教，因此当时的欧洲被称为“基督国度”。——译者注

② 拉丁文，意思是上帝仆人的仆人。——译者注

程中的实体，没有地位，没有身份。

其他的特点就是顺服和沉默。我们所讨论的仪式中的酋长是如此，许多通过仪式中的初次受礼者也是如此。他们必须对权威表示顺服，而这一权威的地位不亚于统领整个社区的权威。社区本身就是本土文化的价值、习俗、态度、感情，以及关系等所有这些方面的集中体现。它在具体仪式中的代表——随着仪式的不同也会有所不同——所体现的，是传统所具有的普遍权威。在部落社会里，语言同样不仅仅是沟通的方式，它所蕴含的是力量和智慧。在神圣的阈限之中所赋予的智慧（*niana*）不仅仅是词汇和句子的聚合，它有着本体论的价值，它为初次受礼者进行全身心的重新装备。这就是为什么在 Bemba 族的 Chisingu 仪式中——奥德莉·理查兹（Audrey Richards, 1956）对此进行过出色的描述——女性派内长者对处于离群索居状态下的女孩子这样评价：“她已经长成一个女人了。”她之所以成长为一个女人，是因为她接受了箴言和象征方面的指导，尤其是以陶罐上所绘图案的形式来向她揭示的部落圣礼。

处于阈限阶段的初次受礼者必须是 *tabula rasa*，即一块白板，而其所属群体的知识与智慧将被刻在上面。在这一情况下，这种知识与智慧都是与初次受礼者的新身份联系在一起的。初次受礼者所经历的那些考验和羞辱，对他们的身体常常有着摧残的性质。尽管如此，他们还是顺从地接受。这种“接受”一半代表着以前的身份已经不复存在，一半代表着对他们气质的调和，让他们能够担负起新的责任，也提前限制他们滥用新获得的权力。他们必须表示出，自己只不过是泥块、尘土之类的物质，他们的形体全都是社会所赋予的。

104 在恩丹布就职仪式里，还体现了另一个阈限的主题：性节制。这一主题在恩丹布仪式中随处可见。事实上，性关系的重新获得常常是回归社会——这种社会是由各种地位建构而成的——的仪式性标志。而且，几乎在所有形态的社会里，它都是各类宗教活动的特征。但是，在工业出现之前的社会里，亲属关系是众多群体组织的根基所在，而性节制具有更深一步的宗教力量。这是因为亲属关系，或由亲属关系的称谓来定义的关系是结构中彼此差别的主要因素之一。阈限中无彼此差别这一特

点，也反映在性关系的中止，以及标识性的性别两极的消失上。

下面我们将会对 Kafwana 的训诫做出分析，以此来寻找信息，把握阈限的含义。读者应该还记得，Kafwana 对酋长大加责备，说他自私自利、卑鄙无耻、偷鸡摸狗、脾气暴躁、滥用巫术、贪婪诡诈。所有这些恶行都代表着一种欲望，即把本应用来为群众谋福利的权力完全据为己有。身居高位的人尤其易受诱惑，用社会赋予自己的权柄来满足个人的私欲。但是，他应该把这一特权看作是整个社区赐给自己的礼物，而社区在终极意义上有权制约他所有的行为。这样，结构和结构所设立的高位就被看作为民众谋求福利的方式，而不是私欲膨胀的手段。酋长不能“把酋长的权力只留给自己”，必须“与人民一同欢笑”。而对于恩丹布人来说，“欢笑” (*ku-seha*) 有着“白色”的性质，在定义上属于“白颜色”和“白色事物”的范畴。白颜色代表着无缝隙的联系网络，这是一种理想化的网络，其中既包括活人，也包括死人。这是人与人之间的合宜关系，在这一关系中所有的人都被看作是平等的；而它所结的果实就是健康、力量，以及其他所有的好事情。比如，人们欢笑会露出白色的牙齿，而这一“白色”的笑容所代表的，是结伴而行与和睦相处。骄傲 (*winyi*)、私下的嫉妒、欲望、怨恨与它完全相反，而结果就是巫术 (*wuloji*)、偷盗 (*wukombi*)、奸淫 (*kushimbana*)、卑鄙 (*chifwa*)、杀人 (*wubanji*)。即使一个人变成了窃贼，他仍然是众人 (*antu*) 组成的社区之中的一员。他以“与大家一同欢笑”，尊重他们的权利，“对所有的人表示欢迎”，并且与他们分享食物这些行为来表达自己的成员身份。阈限的磨炼功能并不限于这类就职仪式，在许多文化中，它也是其他多种就职仪式的组成部分。一个众所周知的例子就是中世纪的骑士，在授予爵位的前一天晚上，他必须宣誓要扶助软弱的人和穷苦的人，必须对自己的不堪进行反省。人们认为，他此后获得的力量之中，有一部分就是来自于全身心的谦卑。

105

从交融的普遍性联结之中分离出来的，有两种情况。而根据上述内容，我们可以看到：阈限的教学法就代表着对这两种情况的责难。第一种情况是：社会结构中的职务任命赋予了在职者一定的权力，但是他只

按照这些权力做事。第二种情况是：任凭自己的心理感受而行，全然不顾群众为此要付出的代价。在大多数阈限种类之中，“为人类本身所怀有的情感”被赋予了一种神秘性的特点，在大多数的文化之中，这一转换阶段是与“对神灵或非人类的存在所具有的保护能力和惩罚能力的信仰”紧密地联系在一起的。例如，当恩丹布部落的首长候选人“与世隔绝”的生活结束，并且重新回到村庄里的时候，他下属的一位酋长——这位酋长在就职仪式上扮演的是祭司的角色——就会围绕新酋长的住所建起一圈仪式性围墙，并且在人们聚集起来观看就职仪式之前，对以前的酋长的阴影进行祷告，祷告词如下：

所有的人们哪，你们应当听我的话。就在今天，Kanongesha来到了这里，并且还会重生，坐到酋长的位子上。这些白色黏土(*mpemba*)，是用作酋长、祖先，还有祭司神龛之用的。你们这些聚集在这里的Kanongesha，你们这些从前的Kanongesha，现在我把它献在你们的面前。（在这里，所有的前任酋长的名字都被逐一提到）所以，你们这些逝去的人，请看顾你们的朋友，就是继承你们位置（坐到酋长座位上）的人，让他变得强壮。他必须继续为你们祷告。他必须看管孩子们，他必须照顾所有的人，无论男人还是女人，让他们变得强壮，让自己变得有力。献给你们的白色黏土在这里。酋长啊，我为你加冕。人们啊，欢呼赞美吧。酋长诞生了。

106 在阈限中，为初次受礼者赋予新身份的力量，尽管是由社区的代表们所发起、所调节的，却被看作是超乎人类之外的力量：这在全世界的仪式中都是如此。

■ 阈限与地位体系之间的对比

现在，让我们以列维-斯特劳斯的方式，以二元对立或二元区分的方式，来对阈限的性质和地位体系的性质之间的区别进行表述。它们可以依次排列如下：

转换/状况

全体/部分
相同性质/不同性质
交融/结构
平等/不平等
没有名字/系统性命名
没有财产/拥有财产
没有地位/拥有地位
赤身裸体或统一着装/着装彼此相区别
性节制/性行为
将不同性别之间的区别最小化/将不同性别之间的区别最大化
没有级别/级别之间有显著区分
谦恭/因地位而自傲
不在乎个人的外表/很在乎个人的外表
没有财富多少的区别/有财富多少的区别
慷慨大度/自私自利
无条件的顺服/只对比自己级别高的人表示顺服
神圣/世俗
神圣的指示/技术性的知识
沉默/发言
对亲属权利和义务的中止/亲属权利和义务
对神秘力量的不断指代/对神秘力量的间断指代
愚蠢/智慧
简单性/复杂性
接受疼痛和苦难/避免疼痛和苦难
没有自治权/有一定程度的自治权

如果我们把所考察的阈限情况的范围扩大，那么这一列表也会有相当程度的扩充。不仅如此，“把这些属性表现出来并为之赋以形态”的象征手段也是有着多重结构和多重形式的。而且，这些手段还常常与死亡和出生、合成代谢和分解代谢的生理过程联系在一起。读者也许马上

就注意到了，这些属性之中的相当一部分，都是我们概念之中的“基督教的传统宗教生活”的特点。毋庸置疑，穆斯林、佛教徒、印度教徒和犹太教徒也能在他们宗教之中找出与这些属性相一致的许多特点来。事实上，似乎随着社会和文化的特殊性日益加深，随着社会分工的复杂性日益增强，在部落社会里，原本大致“处于既定的文化和社会之间”，具有过渡性特征的体系，渐渐地就发生了自身的变化，进入了制度化、固定化的状态之中。但是，宗教生活中的“通过性”特点，在一些固定化的表达方式中还是有所显露的，比如：“基督徒对于整个世界来说，是一个陌生人，一个朝圣者，一个客旅，没有一个可供枕头的地方。”在这里，过渡却成了一个永久性的状态。在世界上最有影响力的宗教中，大致都有修道士和托钵僧那样的生活方式。将阈限制制度化、固定化的做法，在这种生活方式中获得了最清楚的标记和定义。

比如，西方基督教的圣本笃修道会（Rule of St. Benedict）“为那些愿意居住在社区之中，以自我磨砺、祷告和工作，完全地献身于服侍上帝的人，提供他们所需用的。他们应当成为一个真正意义上的家庭，彼此扶助，而神父（修道院主持）掌有绝对的控制权。就个人而言，他们要谨守**清贫、禁欲、忠顺**。他们宣誓要终身过这样的生活，改变原有的生活方式（最初的时候，‘修道士生活’是‘共同生活’的同义词，意思是从世俗的生活中分别出来），随之加给他们的，是一定程度的苦行，包括**做醒祷告、禁食、禁戒带血的肉，以及谨慎自己的言语**”（Attwater, 1961, p. 51, 黑体字由作者所加）。我所强调的这些特点，与酋长候选人过渡到公共就职仪式（在这一仪式上，他正式入主自己的王国）的情况十分类似。恩丹布割礼仪式（*Mukanda*）进一步体现出了新受礼者与圣本笃修道会的修道士之间的一致性。埃尔文·考夫曼（Erving Goffman）（*Asylums*, 1962）对“完全制度化的组织的特点”进行了讨论。他将修道院也包括在这类组织之中。“新加入修道院的人，其原有的各种社会性差异被直接涂抹掉……这是一个剥去各人所有，达到绝对平等的过程”，考夫曼也对这一过程表现出了极大的关注。他曾经引用过圣本笃告诫修道院主持的话语：“在修道院里，不可将人区别对待。”

不可喜悦一个人甚于另外一个人，除非他在善工或谦卑上超出众人。若有人原是贵族，不可使他在地位上高过那原是奴隶的，除非有其他合理的原因在内，然后方可。”（p. 119）

在这里，圣本笃修道会与 *Mukanda* 仪式之间所存在的平行一致性是十分惊人的。在 *Mukanda* 仪式里，新成员在钻过象征意义上的大门之前，他们原先的世俗穿着都会被“剥去”。而他们以前的名字也被弃在一边，取而代之的是共同的称呼 *mwadyi*，或“新成员”，个人的待遇也都相同——就这样，他们之间“达到了绝对平等”。在割礼仪式的前一天晚上，割礼的执行者会向新成员的母亲唱一些歌曲，其中包括下述歌词：“即使你的孩子是酋长家的公子，明天他也会像个奴隶一样。”就像酋长候选人在自己的就职仪式前一天所经历的那样，人们对待他也是像对待奴隶似的。不仅如此，在与世隔绝的住所中，会有一名资格较老的教导者；对他的选拔，一部分就是因为在接受割礼仪式的新成员里面，有几个是他的孩子。这样，他就为整个群体担任了父亲的角色，类似于一位“修道院主持”；尽管他的称号 *Mfumwa tubwihu* 的字面意思是“新成员们的丈夫”，强调的是新成员们的被动状态。

■ 神秘的危险和弱者的力量

有人可能会问：为什么在世界上所有的地方，阈限的情况和阈限的角色都被赋予了巫术—宗教的属性？还有，为什么对于那些没有经历过仪式，从而没有被纳入阈限场景的人员、物品、事务来说，这些属性常常被看作是有危险性、不吉利、有污染性的？我简要地阐述一下我的观点：对于那些看重“结构”的稳定的人来说，交融的表现方式的中止是危险的、具有无政府性质的，必须要以各种规定、禁令和条件来对其进行层层限制。而且，正如玛丽·道格拉斯（Mary Douglas, 1966）所提出的那样，对于那些不能明确地归入传统标准或传统类别的事物，或是处于“不同类别的界限”的中间地带的事物，几乎世界上所有的地方都会将其视为“有污染性”和“有危险性”（*passim*）。

我再重复一遍前面所说的内容：阈限并不是交融在文化上唯一的表达方式，在大多数社会中，还有别的表现方式。通过围绕其上的象征，以及附加其上的信仰，就可以辨认出这些表现方式来，比如，“弱者的力量”，或者换句话说，就是“身份较低、职位较差的人所具有的神圣特性，无论这种特性是永久的还是暂时的”。在稳定的结构体系之中，有很多层面和组织。我们已经注意到了，被降服的土著居民所拥有的神秘力量和道德力量，是超越社会的整体福利的；而这种整体福利，是由征服者的家族体系或是地域组织所构建的。换句话说——先以赞比亚的恩丹布人和 Lamba 人为例——我们能够在那些秘密会社里找到这样的例子。它们的成员因有共同经历过的不幸和失去某种能力的情况，获得了治疗的能力。这种能力可以用于人们共同关注的方面，比如健康、生育能力，以及天气。这些会社组织介入到了世俗政治体系的重要因素之中，比如家系、村庄、下属酋长的领地，以及酋长领地。同样，我们还可以提到另一现象：在众多国家参与的体系中，结构规模较小、政治力量较弱的国家常常会担任宗教价值和道德价值的秉持者，比如古代时近东地区的希伯来人；中世纪早期“基督国度”中的爱尔兰人；还有当代欧洲的瑞士人。

110 很多作者都把读者的注意力吸引到了宫廷弄臣的角色上。比如，马克斯·格拉克曼（1965）就曾经写道：“宫廷弄臣实际上是有特权的道德仲裁者，他们能够嘲笑国王和大臣、勋爵和领主，却有着不受制裁的特殊许可。”宫廷弄臣“常常是下层阶级的人——在欧洲大陆上，这一职务有的时候由神甫担任——他们完全脱离了正常状态下的地位……在这样的制度下，别人很难去责备政治体系的领导者；但是此时我们所看到的，是一个制度化了的小丑，他在政治体系的最顶点活动……这个小丑能够把道德被侵犯之后的感受表达出来”。他还进一步指出，非洲的君主身旁的小丑“常常是小矮人和其他的畸形怪人”。在每年发洪水的时候，巴罗策兰（Barotseland）^① 的国王和廷臣会乘坐御用驳船，从赞

^① 巴罗策兰是赞比亚西部的一个地区，有着单一的民族构成。——译者注

比西河 (Zambezi) 洪水平原的首都转移到边缘地带。而御用驳船上的鼓手所起的作用, 就与宫廷弄臣十分相似。他们有权把那些“往年冒犯过他们, 或是侵犯过他们的正义感”的王族贵胄扔进水里 (pp. 102~104)。这类人物代表着穷苦人和畸形人, 他们对交融的道德价值有着外在的象征: 与政治最高统治者的强制性力量相对抗。

在民间文学中, 有着象征意义的人物也十分常见, 比如“神圣的乞丐”、“第三个儿子”、“小裁缝”, 还有“傻瓜”。他们撕掉了高官厚爵者的高傲嘴脸, 使他们降到了基本的人性和道德的层面上。同样, 在传统的“西方”故事中, 我们都读到过漂泊不定、行踪神秘、没有财产、没有姓名的“陌生人”。最终是他们消灭了办事不公、欺压平民的世俗“暴君”, 恢复了道德和政治的平衡状态, 由当地的政治力量组织进行事务管理。在神话故事和民间传说中, 受人鄙视或判为非法的民族群体或文化群体之中的成员, 往往担任着重要的角色, 代表或体现着具有普遍性的人类价值观。这些故事之中, 最有名的应当属“好撒玛利亚人”^①、契诃夫所著《罗斯希尔德的小提琴》中的犹太小提琴家罗斯希尔德、马克·吐温所著《哈克贝里·费恩历险记》中的逃亡黑奴吉姆, 还有陀思妥耶夫斯基笔下的苏妮娅, 在《罪与罚》一书中, 她拯救了要成为尼采式的“超人”的拉斯科利尼科夫。

所有这些具有神话性质的类型, 在结构上都是处于低下或“边缘”位置的。但是, 他们代表着亨利·伯格森 (Henri Bergson) 称之为与“封闭的道德” (closed morality) 相对的“开放性”, 前者的中心意涵是有边界、有结构、有特点的规范化体系。伯格森论述了内群体如何保守自己的身份, 不允许外群体的成员介入; 在生活方式受到威胁时, 如何保护自己, 以及对那些维持原有习俗的意愿进行更新。社会生活中的日常行为所依靠的, 就是这种习俗。在封闭性或有结构的社会里, 处于边缘或“低下”地位的人或“局外人”往往会成为大卫·休谟称之为“为人类本身所怀有的情感”的象征, 从而与我们定义为“交融”的模式联

111

① 圣经记载耶稣所讲一则故事中的人物。——译者注

系在了一起。

千禧年运动

在交融的表现形式中，有一部分更为引人注目，而所谓的千禧年宗教运动就在其中。正如诺曼·科林（Norman Colin, 1961）所说，它是从“城镇和乡村中流离失所、绝望无助的人群之中产生的……他们生活在社会的边缘之处”（pp. 31~32）。千禧年运动产生于有结构的社会，或者那些原本是部落社会，但却已被外国的复杂化、工业化的社会将其纳入了自己的统治范围的地方。这种运动的特征，大多数读者应该十分熟悉。在这里，我只想对前面所提到的部落仪式的一些阈限属性做一下简单的回顾。在这些属性之中，很多都与千禧年运动有着相似之处：一致性，平等性，没有名字，没有财产（实际上，很多运动会命令其成员把拥有的财产全部销毁，以使大家更接近理想中的大同、共享状态；因为财产拥有权是与结构上的区别联系在一起的，无论是纵向的区别还是横向的区别），所有的人都被降低到同样的地位，所有的人都穿着统一的服装（有的时候不分性别），实行性节制（或是与它完全相反的局面：性共享，性节制和性共享都主张革除婚姻，因为婚姻是对结构中的地位的合法化），将不同性别之间的差异最小化（“在上帝面前人人平等”或“在祖先面前人人平等”），废除级别，谦卑恭顺，不可以貌待人，没有私心，对先知或领袖绝对服从，指示有着神圣的性质，把与世俗性相对的宗教性的态度和行为做最大化处理，中止亲属权利和义务（所有的人都是兄弟姐妹，不管以前的世俗关系是什么样的），语言和行为相当简朴，某些愚行被看作是神圣的，对疼痛和苦难完全接受（有时甚至到了殉道的地步），等等。

这里我们注意的是，在这些运动最初发起的时候，其中的相当一部分直接跨越了部落与国家之间的界限。交融，或“开放的社会”（open society），就在这一点上与结构，或“封闭的社会”区别开来。因为它在潜在的状态下或者理想的状态下能够延伸到人性的边缘处。当然，在

实际上，最初时的动力和能量很快就会耗尽，而“运动”本身此时就会变成一种制度性机构，与其他的机构一样——只不过常常比其他机构更加狂热，更加好战而已，因为它认为只有自己才是人类普遍真理的持守者。在大多数情况下，这种运动都是在特定的历史阶段中产生的：在许多方面，这一阶段都与具有稳定性和重复性的社会中的阈限时期“相一致”。此时，这类社会中的主要团体或社会力量正在从一种文化状态过渡到另一种文化状态。这些现象实质上是具有转换性质的现象。也许这就是为什么在众多的运动之中，相当数量的神话故事和象征手段都是从传统的通过仪式里边借用出来的，无论这些仪式是本族的文化中所包含的，还是他们亲身接触的文化中所包含的。

■ 嬉皮士、交融以及弱者的力量

在当代的西方社会，交融的价值十分显著地体现在日后被称为“垮掉的一代”的文学与行为中。接续“垮掉的一代”的是“嬉皮士”，而他们之中也有着—一个规模较小的分支，叫做“少年颓废派”（teeny-boppers）。他们是十几岁和二十来岁的年轻人之中比较“酷”的类型——那些年轻人没有从“全国范围内的通过仪式”之中获得益处——他们“自主选择”从社会秩序（这一秩序是与地位紧密联结的）之中分离出去，打上地位较低的阶层的烙印。他们的穿着像“流浪汉”，习惯于四处游荡，喜欢乡村风味的音乐，随意接手的工作也是体力劳动。他们强调个人之间的关系，轻视社会义务，还把性行为看作即时交融的多种形态之一，而不将其看作结构中持久的社会性纽带的基础。诗人艾伦·金斯堡（Allen Ginsberg）尤其对性自由的功用大加颂扬。在这里，常常赋予交融的“神圣”属性也并不少见：他们经常用到宗教词汇，比如“圣徒”和“天使”，来称呼与自己志趣相投的人；他们还对佛教的禅宗表现出了极大的兴趣——这些都是“神圣”属性的体现。禅宗的偈语“有即是一，一即是无，无即是有”很清楚地表现出了普世性、无结构性，而这正是上文所列举的交融的特点。交融与结构之间存在着多种意

义上的对立，而嬉皮士对自发性、即时性、存在性的强调，把其中的一种意义替换掉了。交融是关于“现在”的，而结构植根于过去，并且通过语言、法律、习俗延伸到未来。尽管我们此处所关注的焦点是传统的前工业社会，但是有一点很清楚：整体性的范围、交融和结构，存在于所有的文化与社会各个时期与各个层面之中。

■ 亲属社会中的结构与交融

1. 塔伦西人 (*Tallensi*)

在简单社会中，这种区别还有进一步的体现。关于这些情况，我不会从由一种状态转换到另一种状态的角度来考察，而是从二分对立状态的角度来考察，从几个方面对将社会视为拆分性对立或等级性对立的各部分所组成的结构和将社会视为形态一致的整体这二者之间的区别做出阐述。在许多社会中，父系亲属和母系亲属在称谓上就有所区别，而且他们也被看作是十分不同的两类人。父亲的兄弟和母亲的兄弟之间的区别尤为如此。在单系继嗣的社会规则下，财产和地位的继承要么按照从父亲到儿子的顺序，要么按照从舅舅到外甥的顺序。在有的社会里，继承权的传递既可以按照父系亲属的顺序，也可以按照母系亲属的顺序。但是，即使是在这种情况下，所传承的财产和地位在不同的家系中，类别也是十分不同的。

现在，让我们以继承权的传递按照父系亲属的顺序的情况，来开始对一个社会进行分析。因为对塔伦西人的资料有着大量的积累，所以关于加纳的塔伦西人的例子，人们已经列举了不少。我们的目的是要查明：在“结构上的优越地位—结构上的低下地位”这个二元对立的结构层面上，我们是否能在二分区别中找到和仪式上“弱者的力量”相似的存在。“弱者的力量”明显地与交融的模式联系在一起。梅耶·福蒂斯(1949)曾经写道：

最终决定血统归属的家系，对社会性人格赋予了外在的显著特

征——法律上的地位、财产及地位的继承权以及接替权。与此相反，没有决定权的家系（由母系亲属—子女之间的关系所组成，但我更倾向于使用“没有决定权的一方”这个词汇，因为这一关系是个人与他的母亲之间的关系，以及个人通过母亲所取得的与她的男性亲属和同族人之间的关系）所赋予的，是一定的精神方面的特点。我们很容易看到，在塔伦西人中，这是对“与母系家族的联系，应维持在完全个人化的水平”这一事实的反映。这一关系对物质、法律，或者仪式上的共同利益并无好处；它仅仅是以相互利益和共同关心的事物作为纽带，把每个人联系在一起，这与我们的文化之中的亲属纽带有着很大的差别。在我们的文化中，每个人与两边的亲属关系都很紧密。尽管这一关系构成了与父系亲属的排他性相制衡的因素之一，但是它并不能创造一个足以与父系谱系和宗族相竞争的共同群体。母系亲属的纽带只有精神方面的特点，因此无法削弱父系家系在法律、政治—仪式方面的稳固性（p. 32，黑体字由作者所加）。

在这里，我们所见到的是母系家系/父系家系的二元对立，对立的双方有着“有决定权”/“没有决定权”的特点。父系的纽带是与财产、职位、政治忠诚、排他性（可以再加上两点：特殊利益与拆分利益）联系在一起的。它是通过表现杰出而产生的“结构”上的连接。母系的纽带是与精神方面的特点、相互利益和共同关心的事物，以及旁系的属性联系在一起的。它与排他性相制衡，这也就大概意味着它在相容性方面进行了补偿，而其获取的并不是物质利益。简言之，在亲属关系的层面上，母系亲属代表着交融的观念。

再举一个塔伦西人的例子：母系亲属一方所具有的“精神”和“共产主义式”的特点，在所谓的 *bakologo*（意思是通灵术士的神龛）的祝圣仪式上也有所体现。如梅耶·福蒂斯所言（1949），在定义上，这种神龛是“阴性”神龛：

这也就是说，在定义上，与之相联的祖先是从“通灵术士”的母系亲属家系那里来的；而他们中间最主要的人物常常是一个女

人，一个“母亲”。*bakologo*……是祖先所怀的“复仇心”和“嫉妒心”的具体体现。它无休止地侵扰别人的生活，并对其加以迫害，直到这个人屈服了，“接受”了——也就是说，直到他着手在自己的家中建造一座神龛，供奉（母系亲属一方的）*bakologo* 众魂灵，并且有规律地向他们献上祭品。在塔伦西宗教体系的引导下，**每一个男人——并不仅仅是那些遭受了极大的不幸的男人——**都会在很大程度上，将他们内心深处的负罪感和不安全感投射到“母亲的形象”上，而这一形象在 *bakologo* 情结中得到了具体化的展示。在通常情况下，人们是不会立即屈服于 *bakologo* 祖先的命令的。他们会妥协、逃避、拒绝，有时长达数年之久，直到最后才被迫服从和接受 *bakologo*。40 岁以上的男人之中，十分之九都建造了 *bakologo* 神龛。但是，不是每个人都懂得怎样求神问卜，所以大部分人只不过是把神龛建造起来而已，并不用它来求问鬼神。（p. 325，黑体字由作者所加）

我之所以大段引用福蒂斯的叙述，是因为在我看来，这部分叙述不仅生动地刻画了父系亲属关系和母系亲属关系之间的对立与紧张状态，也对个人的不同心理所产生的紧张状态（以结构性或共产主义社会的成员的方式来看待塔伦西社会的过程中，个人心理也在日趋成熟）进行了详尽的表述。我们必须记住，父系家系的信条——霍曼斯（Homans）和施奈德（Schneider）称之为“硬性”的家系承载，地位与财产的支配权由此而传递——是占据主导地位的，它为塔伦西社会和文化的各个层面的价值观涂上了重重的色彩。对于那些在父系家系的结构中占据权力地位的人来说，通过妇女而形成的社会联结代表着最广义的 Tale 社区；而在这一社区中，这种联结跨越了血统和地域狭窄的双重纽带，因此它必然会显出侵扰性的一面。我认为，都是基于下述原因，塔伦西人才会把 *bakologo* 视为“母亲的形象”，而且相信这一形象在成年男子的生活中会进行“迫害”和“侵扰”的活动，直到他“接受”为止：随着成年男子的逐渐成熟，并在更广泛的社会关系领域中进行彼此的交往，他们就会越来越深切地认识到，他们的父系家族只不过是塔伦西社会中

的一个组成部分。对于他们自己来说（以完全直白的方式），大范围的社区“打破”了地区性家系和宗族事务的自给自足、相对自治状态，介入了他们的生活。在各族共同的节日，比如 Golib 节日上，人们一年一度地表达普世性的感怀（我在上文中已经提过，在 Golib 节日上会举行一种神秘的婚礼，结婚的双方是入侵的 Namoos 族的代表与当地的 Tale 族的代表）。这种感怀对于“40 岁以上的男人”来说，有着越来越深刻的意义。他们的身份是一家之主、家族分支的领头人，再也不是父系权力之下的少年人了。“外界”的准则与价值已经打破了“忠于家系”的排他性。

此时，由母系一方的祖先（尤其是母亲的形象）来象征交融，显然是十分合宜的。这是因为，在以父系一方来确定自己的血统归属，妇女婚后随丈夫居住的社会里，妇女从“外界”进入到了以父系谱族传承的地域里。而且，正如福蒂斯所说的那样，大部分的母系亲属都居住在他人的“宗族地域”之外。所以，那种魂灵被描述为怀有“复仇心”和“嫉妒心”，也就完全可以理解了：是那些“母亲”（她们是 *dugs*——或称为“母系家族的地区”——的建立者）把纷争引入理想的父系宗族统一体的。简言之，在某些生命危机——比如青春期、步入衰老期和死亡——之中，从一种结构地位过渡到另一种结构地位的过程可能会伴随着强烈的“为人类本身所怀有的情感”（其程度随着所在文化的区别而有所不同），这种感怀与其亚群体归属和结构中所占据的位置毫无关系。在比较极端化的情况下——比如，印度中部的 Saora 人会去当萨满（Elwin, 1955）——这可能会导致这一结果：原本是阈限性质或超结构性质的阶段，变成了永远的“神圣的局外人”状态。萨满或先知所取得的，是处于世俗社会结构的外边的“没有地位的地位”（stateless state）。¹¹⁷ 这一地位赋予了他批判的权力，从而能够对所有被限制在结构之中的人进行批判，而他所依据的，就是对所有人都有约束力的道德秩序。不仅如此，这一地位还赋予了他默想的能力，他可以在已经建构的体制中所有的组成部分或成分之间进行默想。

在某些社会中，其亲属关系是福蒂斯称之为社会组织的“不可约减

的原则”，其社会结构的基础就是按父系关系传承的氏族，而每个人与其他社会成员的联系都是通过母亲完成的。因此，在这样的社会里，“妇女”和“女性气质”倾向于象征那个大范围的社区，以及指导和贯穿其政治—司法系统的道德体系。向交融状态的转换与对个体的维护（它与“对地位的占有”相对立）之间的相互联结令人十分感兴趣，而这一相互联结存在于许多社会之中。例如，福蒂斯（1949）曾经向我们说明，在塔伦西人之中，外甥与舅舅之间的联系有着赋予个体的功能。而这一功能，福蒂斯指出，“是围绕父系家系的宗谱性围栏，是每个人与其他宗族成员发展社会关系的主要入口之一”（p. 31）。每一个人在保留完整性格的同时，可以从父系亲属关系所决定的区域性地位之中解放出来，进入更大范围的社区生活圈。解放他的就是母系亲属，而这一社区是延伸到塔伦西本族之外的，一直到有着相似的宗教和文化的部落群体之中。

现在，让我们来对一个具体的实例进行考察，即：向 *bakologo* 神龛祝圣的做法，是如何通过母系亲属的纽带，使塔伦西社区在更大范围内变得可见可知的。所有的仪式都有这种示范性、模式展示性的特点；在某种意义上，我们可以说它们在“创造”社会，这就像奥斯卡·王尔德所说的那样：生活就是“对艺术的模仿”。在这里，我将引用一个事例（Fortes, 1949）：一位名叫 Naabdiya 的男子“接受”了众位祖先作为自己的 *bakologo* 祖先，其中包括外祖父、外祖父的母亲，以及外祖父的外祖母。来为属于“外孙”类别的这位 Naabdiya 建造神龛的，是最后提及的那位祖先所在的宗族的成员。但是，要想与他们取得联系，
118 Naabdiya 必须做的，就是先到舅舅的宗族那里去；然后他们再陪他去找他母亲的舅舅所在的宗族，后者离他的住处有 12 英里远。在每一个地方，他都要献一只普通鸡和一只珍珠鸡为祭——也就是说，一只家养的禽鸟和一只野生的禽鸟——为家系的 *bogar* 奉上（*bogar* 就是为家族的始祖所建的神龛）。

占主导地位祖先的宗族——这一祖先常常是 *bakologo* 情结中的女性祖先，而且几乎总是一位母系祖先——有责任为遭受病痛的人建造神龛。遭受病痛的人会提供两只禽鸟，而宗族的首领会在自己的宗族神

龕之前将其献祭，并向祖先解释他们的外甥或外孙遭受了怎样的性质和情况的病痛，使得他不得不与他们一同祈求。宗族的首领让宗族中的众人为新神龕的建造祝福，愿受礼者成为一名成功的通灵术士，并且万事亨通、子孙满堂、身体健康——也就是那些尽人皆知的美好境况。然后，他从罐子（*bogar* 神龕最重要的组成部分）里撮起一些沉积物，放进一个小罐里，让受礼者带回家放到新神龕里。“这样一来，”福蒂斯说，“新的 *bakologo* 神龕就与母系宗族的 *bogar* 神龕形成了直接的联结，而且这一联结以可感可触的形式表现了出来。”（p. 326）

就这样，相距 12 英里的两个神龕——我们需要记住一点，Tale 人的整片领地“顶多也就是 20 英里宽”——以及位于这两个神龕之间的其他几个神龕，就通过这些仪式形成了直接的、可感可触的联系。不同的家系之间不间断地进行交往是不太可能的，但这一事实对意识形态来说并不重要，因为 *bakologo* 神龕是整个 Tale 社区的象征手段和表现形式。90% 的成年男子都有一群 *bakologo* 祖先。通过这些祖先，所有这些男人都与多重的住所联系在一起。与之相对的是，通过姐妹或类似的关系，各个家系的每一个 *bogar* 神龕都与一些 *bakologo* 神龕联系在一起。在整体上和横向上，这样的联系明显是超越个人和精神方面的联系的；它们代表的是与结构的缝隙相对立的交融联系。不仅如此，它们是亲属中“没有决定权的一方”所创建的联系，这一方在法律的角度上是较弱或较为次要的。我们又一次见证了“交融”与“弱者的力量”之间的紧密联结。

2. 努尔人 (*Nuer*)

在许多父系氏族社会里，个人与其外甥的关系中存在着“神圣”与“感情深厚”这两种层面。在我看来，处在这两种层面背后的，是交融与结构之间永恒的紧张关系。很多学者已经指出，在这些社会里，尽管舅舅在法律上对外甥的有效权力并不大，但是他们之间能够形成亲密的朋友关系。在外甥遭遇父亲的严厉对待时，舅舅能为他提供庇护。而且，舅舅常常会拥有神秘的能力来祝福他或诅咒他。此时，在共同群体

的背景下，处于弱勢的法律权力与强大的个人力量和神秘力量之间形成了一种对立关系。

有趣的是，在苏丹的努尔人中，“豹皮祭司”的角色与父系氏族社会中“舅舅”的象征意义相互关联。将这二者联系在一起的，就是我们在上文已经考察过的：在阈限、边缘和政治上处于弱勢地位的事物的其他一些特点。伊文斯-普里查德（1956）曾经说过：“在努尔人中 Jikany 各部落的一些神话传说里，在一定地域内占领导地位的父亲家族的祖先将豹皮祭司职位的标志赐给自己的舅舅，让他们担任部落的祭司。由于外甥和祭司之间存在亲属关系，此时，宗族内部在结构上相对立的家系之间也形成了共同的关系。外甥和祭司在两个宗族之间处于中介的位置。”（p. 293，黑体字由作者所加）在政治体系上按照类别来看，豹皮祭司拥有的是舅舅的身份。不仅如此，“如果按照 *rul*（即陌生人）的类别，不按照 *diel*（即在部落中拥有领地的宗族之中的成员）的类别来看……他们并没有自己的部落领地，而是作为家庭和小规模家族，在其他宗族的领地上居住。那些领地的大部分都住有这样的人。他们就像利未人一样，从雅各的子孙中分别出来，散居在以色列全地。”（p. 292）（在乌干达的 Gisu 人中，割礼的执行者和求雨者过着散居的生活，他们也有类似于这种祭司的特点）努尔人的豹皮祭司“与土地有着一种神秘的关系……人们认为，他们利用这种关系发出的诅咒，有着十分强大的效力。因为……这些诅咒不仅能影响他人的庄稼，还对这个人的福祉有着整体性的作用力。这是由于所有的人类活动都是在土地上的进行的。”（p. 291）祭司的主要工作是与杀人犯联系在一起的，他为凶手提供避难所，发起谈判，献上祭品，以使社会关系恢复到正常状态，也使凶手恢复以前的生活。我们由此可以看出，这一广义性的舅舅身份有着很多交融性的特点，而这些特点都是我们所熟悉的：他是一个陌生人，是一个中介者，为整个社区做出行动，与所居住的土地有着神秘的联系，代表着与仇恨相对的和解，而且不与任何具体的政治成分相联合。

3. 阿桑蒂人 (*Ashanti*)

可能有人会认为，在单系继嗣原则下的社会里，所有的结构都与父

系氏族联系在一起，而所有的交融都与母系氏族联系在一起。为了避免这一误解，我们下面将会进行一次简要的考察，考察的对象是一个十分著名的母系氏族社会：加纳的阿桑蒂人。阿桑蒂人属于西部非洲的一个社会群体，这一群体有着高度发达的政治制度和宗教体系。尽管如此，单一家系的亲属仍然有着相当重要的结构意义。在当地，地域化的母系氏族对血统渊源的追溯，是从本身开始向上数10代到12代，一直上溯到一位共同的祖先为止。这种母系氏族是最基础的单元，要达到政治、仪式和法律的目的，都要依靠这种单元。福蒂斯（1950）曾经描述过这种家系的拆分性特点：“每一个社会单元都是以与其秩序相仿的其他社会单元来定义的，依据就是通过对一位共同祖先（有着称谓上的差异）的指认。”（p. 255）对职位的沿袭、对财产的继承都是在母系氏族之内。在阿桑蒂村庄划分的每一个区中，居住在中心位置的都是母系氏族，他们的一些同族人和姻亲住在周围。

在当地，母系氏族被称为 *abusua*。根据拉特雷（Rattray, 1923）的解释，*abusua* “与 *mogya* 是同义词，意思是血”（p. 35），谚语说 *abusua bako mogya bako*，即“同一个宗族流的是同样的血”。不过，人们有时还是对阿桑蒂亲属关系是否应当归入“双重继嗣”的体系这一问题进行争论。这个观点是从拉特雷的报告（1923, pp. 45~46）发展而来的。这一报告是关于阿桑蒂人称之为 *ntoro*（字面意思是“精液”）的社会分类模式。拉特雷认为，这种社会分类模式是一部分人之间进行的族外婚，而且以男性成员本身做出的传递或通过男性成员完成的传递作为单一的基础。福蒂斯（1950, p. 266）曾经强调过这一父系社会单元对于亲属体系和政治—司法体系，在最小程度上所具有的重要意义。他把 *ntoro* 称之为“被指名的类仪式的分支”（named quasiritual divisions），但是这种分支既没有族外婚的性质，也不是有组织的群体。然而，从眼下这部论著的观点来说，*ntoro* 分支有着极为重要的意义。尽管交融在社会层面中有着显著的作用，对于理解仪式维度、道德维度、审美维度以及（这两点是显而易见的）政治维度和法律维度的行为和进程有着深远的影响，但是人们往往对它视而不见。这是因为人们倾向于

把“社会维度”等同于“社会结构维度”。那么，就让我们跟随 *ntoro* 的线索，来探寻阿桑蒂人文化中众多不为人知的角落吧。

首先，*ntoro* 分支的基础——父亲—儿子之间的联系，在结构上是处于次要位置的。但是，与之相联结的象征积聚在一起，构成了一幅“不可动摇的交融价值”的图案。据拉特雷（1923）所言，阿桑蒂人认为：“由男性传递的 *ntoro*（即精液）与血液（母系氏族的标志之一）相融合，这就是怀孕这一神秘的生理现象的根源所在……*ntoro*……有时被当作 *sunsum* 的同义词使用，存在于男人或女人之中的精神因素都依靠于 *ntoro*……健康、财富、属世的力量、各种事业的成功——实际上，就是所有那些使人觉得不枉此生的事物——都依靠于作用力、个人魅力、特点、性格、能力，以及灵魂（无论你怎样来称呼它）。”（p. 46）我们在这里又一次见到了性格、普遍价值以及“精神”或“灵魂”——它们是作为交融的特征出现的——之间特有的联系。

拉特雷（1923）数出了 9 个 *ntoro* 分支，但是他也说过，可能还有更多的分支。这 9 个分支自然是穿越了 *abusua* 拆分性母系氏族的成员范围。在传统上，有一个 *ntoro* 分支被认为是“赋予人类的第一个 *ntoro* 分支，即 Bosommuru 这一地方的 *ntoro* 分支”（p. 48）。拉特雷认为，关于这一分支是如何创立的神话传说，表现出了阿桑蒂人对 *ntoro* 的普遍看法：

在很久很久以前，有一个男人和一个女人从天上降了下来，又有一个女人从地下升了上来。

从天神（Onyame）那里，也降下了一条蟒蛇（*onini*），它住在了一条河里，就是现在称为 Bosommuru 的河。

起初，这些男人和女人没有生育后代，因为他们没有这个欲望，而且在那个时候，人们对怀孕生子一无所知。

有一天，蟒蛇问他们是不是没有后代。他们回答说是的。蟒蛇马上说，它能使女人怀孕。它让男人和女人面对面站着，然后就扎进了河里，又浮了上来，将水泼溅在他们的肚子上。泼水的同时，它还不停地口念 *kus kus*（在大部分与 *ntoro* 和 Onyame 有关的仪式

上, *kus kus* 这个词都会被用到)。然后, 它下命令让他们回家上床。

女人怀了孕, 生下了后代。世界上第一次有了孩子。这些孩子把 *Bosommuru* 当作他们的 *ntoro*, 每一个男人又都将这一 *ntoro* 传给了他的孩子。

在 *Bosommuru* 这一地方, 属于 *ntoro* 分支的男人或女人如果见到了一条死掉的蟒蛇 (他们从来不会去杀蟒蛇), 他们就会在它的身上撒白色黏土, 然后把它埋葬。(pp. 48~49)

这个神话传说以象征的手段, 将涵盖“精液”和“社会分支”两个含义的 *ntoro*, 与天神 (他同时也是雨神和水神)、水、河流、妇女受孕都联系了起来。其他的 *ntoro* 分支, 比如在 *Bosomtwe* (它是阿桑蒂人领地中部的一个大型湖泊) 的那一支, 还有 *Bosompra* (它是阿桑蒂境内涌起的一条河) 的那一支, 都是与水体联系在一起的。阿桑蒂人的神祇中, 大部分都是男性, 他们是 *Onyame*——身为男性的最高神祇——的儿子。不仅如此, 他们都与水体联系在一起。水是良好生育能力的中心象征, 推而广之, 它也是阿桑蒂人一致认同 (无论他们分属哪一个群体) 的美好事物的象征。拉特雷 (1923) 曾经引用过阿桑蒂人的话, 他们说: “*Onyame* 决定把自己的那些孩子送到地面上来, 以使他们从人类那里获得益处, 也让他们将益处赐给人类。所有的孩子都会取一定的名字, 这些就是现在的河流和湖泊……以及其他有着重要意义的河流或水域的名字。他们的孩子, 就是这些水体的支流。” (pp. 145~146) 他又补充说: “我们所提到的这些已经足以证明: 阿桑蒂人相信, 阿桑蒂领地的水体里, 包含着神圣的造物主的能力或精神, 因此造物主赐给了它们伟大的、赋予生命的力量。有一次, 一位祭司对我说: ‘就像女人生孩子一样, 水中也会产生神祇。’” (p. 146)

123

据拉特雷 (1923, p. 54) 所说, 其他的有形液体, 比如唾液, 也通过象征手段与“男人具有的 *ntoro* 因素”联系在一起。在与 *Bosommuru* 这条河流有关的仪式里, 阿桑蒂国王会从口中喷出水来, 同时还伴随着这样的话语: “赐我以生命, 但愿这个民族兴旺发达。” *Bosommuru* 神

话传说之中的白色象征，在很多的仪式背景中都会重复出现。在这些仪式里，人们敬拜众位水神，而至高神祇的祭司以及其他神祇的祭司通常都穿着白色的外衣。在很多非洲社会以及其他地方的社会中，白色这一象征暗含着精液、唾液、健康、力量和吉利等意义。我已经出版了几本著述，对这些内容进行讨论（Turner, 1961；1962；1967）。从语义的角度来看，阿桑蒂人的白色象征与恩丹布人的白色象征并没有太大的区别。

现在，让我们来总结一下，看看我们从阿桑蒂人那里发现了什么：父亲—孩子的关系之间似乎有着一种链接，其中包括 *ntoro*（它表示精液、灵魂，以及成员分布很广的社会分支）；还有男性气概（代表男性气概的是“父亲的形象” *Onyame* 神，还有他的儿子们，以及神秘的蟒蛇，蟒蛇也是男性的象征）；唾液；水；通过喷水来祝福；湖泊；河流；大海；以及祭司职务。不仅如此，酋长和国王（尤其是国王）通过 *Adae* 仪式和其他的仪式，与天神和河流 [尤其是塔诺（Tano）河。在 *Adae* 仪式上，“对话鼓”（talking drum）所传递的信息表明了这一点] 清楚地联系在了一起（Rattray, 1923, p. 101）。

至于母系原则和 *abusua*，我们已经看到，它们是由血液来联结、通过血液来传递的，并且还有为数众多、种类各异的红色象征，在二者之间起着纽带的作用。几乎在所有的地方，鲜血和红色都有着吉利和不吉利的双重含义。在阿桑蒂人的社会里，红色是与战争（Rattray, 1927, p. 134）、巫术（pp. 29, 30, 32, 34）、受害者怀恨报复的鬼魂（p. 22）以及葬礼（p. 150）联系在一起的。在有些情况下，白色（男性）象征与红色（女性）象征之间存在着直接的对立关系。例如，据拉特雷（1923）所说，河神塔诺或 Ta Kora “似乎对妇女不闻不问，有时甚至心怀敌意。他宣称，女人是不知感恩的生物（*bonniaye*）。他绝不允许女人触摸供奉他的神龛，而他自己也没有女性的 *akomfo*（祭司）。他的忌讳之一就是经期的女人”（p. 183）。Asantehene 是整个阿桑蒂人的最高酋长，在他的 *Adae* 仪式中，塔诺河扮演着重要的角色。对此，我们在下文还会再一次进行回顾。巫术和葬礼仪式上的红色象征，与

abusua 成员身份是联系在一起的，因为互相指责对方使用巫术的，就是母系亲属。而且就肇因而言，人们认为大多数人的死亡都是由巫术导致的。此时，在血亲联结的概念里，还隐藏着另外一个不祥的含义。红色象征是与土地崇拜（*Asase Ya*）联系在一起的，而 *Asase Ya* 被看作是“女性神祇”（Rattray, 1927）。根据拉特雷所说：“她并不忌讳行经（*kyiri bara*），她喜欢人类的血液。”（p. 342）

拉特雷（1927）记录下了关于红色象征的十分详尽的数据，我能够对其大量地进行引用，来表现阿桑蒂人所建立的各种关系，其中包括女子气质、死亡、杀戮、巫术、不吉利、经血的污秽，以及以人或野兽献祭之间的关系。例如，阿桑蒂人有一种“红色的” *suman*，或“崇拜对象”，这一崇拜对象“在性质上类似于替罪羊或赎罪祭，它背负着世人的邪恶和罪孽”（p. 13）。它被浸泡在红色的 *esono* 染料里面（这种染料是 *adwino* 树的树皮捣碎后制成的，*adwino* 树很可能是 *Pterocarpus* 的一种），这种染料是“代替人类的血液”的，常常用于土地崇拜的活动之中。*esono* 染料同样也代表着经血。在这个被称为 *kunkuma* 的崇拜对象的表层上，也“浸染和凝结着绵羊和禽鸟的鲜血，这绵羊和禽鸟就是在它上面被献为祭品的”。在它的内部，“还藏有一块植物纤维（*baha*），这是妇女在行经的时候所使用的”（p. 13）。在这里，我们见到了祭祀时的鲜血以及妇女的行经，这些都与自然秩序和社会秩序的损毁——“邪恶和罪孽”——联系在了一起。我再举最后的一个例子，这也许是所有例子中最有趣的，也是足够可以证明我的论点的。阿桑蒂人每年一次地对最古老的 *ntoro* 神龕进行仪式上的亵渎，这一神龕就是我们在上文中所提到的 Bosommuru 这一地方的 *ntoro* 神龕。人们常常认为，这里的 *ntoro* 就是 Asantehene 本人的 *ntoro*。在举行这一仪式的当天，*ntoro* 的白色和 Bosommuru 河的白色会被亵渎。在亵渎的仪式结束之后，神龕会被再次净化。人们会从几条“神圣”的河流中取来一些水，然后放进碗里，与白色黏土搅拌在一起，并将其洒在神龕上面。

在许多父系氏族社会里——尤其是那些有着宿怨血仇的社会——与模棱的鲜血象征联系在一起的，是通过男性一方来传承的世系。但是，

在阿桑蒂人的社会之中，母系氏族是主导的系统性法则；而男性—男性之间的世系联结，几乎永远被认为是完全吉利的，并且还与天神和伟大的河神联系在一起。这些神祇掌管生育能力、健康、力量，以及人所共享的生命价值。此时，我们又一次看到了这一现象：在结构上处于低下地位的，在道德和仪式上却占有高于他人的地位；世俗上的弱小却等同于神圣的力量。

■ 阈限、低下的地位与交融

我们已经列举出了众多不同的现象，它们看上去是如此的分散和多样化，却有着共同的特征。对此，有一种假说能够做出溯源性的解释；现在，我们应当对这个假说做出仔细的考察了。那些不同的现象包括：处于仪式的阈限阶段的初次受礼者、被降服了的自治土著、人数较少的国家、宫廷弄臣、神圣的托钵僧、好撒玛利亚人、千禧年运动、“达摩流浪汉”（见杰克·凯鲁亚克所著之《达摩流浪汉》^①）、父系氏族制度下的母系亲属、母系氏族制度下的父系亲属，以及修道院的秩序。对这一系列社会现象的列举确实是没有什​​么条理！但是，所有这些现象都有着共同的特点：（1）处于社会结构的断裂之处，（2）处于社会结构的边缘之处，（3）处于社会结构的底层之处。这又重新把我们带回了原来的问题：如何对社会结构下定义？一个颇具权威性的定义出处是《社会科学大辞典》（Gould and Kolb, 1964）。在这本辞典中，A. W. 埃斯特（A. W. Eister）回顾了针对这个概念的几种主要陈述方式。斯宾塞和许多当代的社会学家都把社会结构看作是“对专门化的、彼此依存的社会制度（黑体字是埃斯特所加），以及由各种职位和（或）其行动者相互作用所形成的组织的特殊性安排；其中所有的成分都以人类群体的身份，在事务的自然进程中不断发展，同时还伴随着一定的需求和能力，彼此之间相互作用（以互动的各种不同种类或模式），以寻求与周围的

126

^① 又译为《法丐》。——译者注

环境相适应” (pp. 668~669)。雷蒙·弗思 (1951) 曾经为此提出过更具分析性的概念，这一概念如下所述：“在人类学家通常将其列为研究对象的社会类别中，社会结构包括首要和基本的社会关系。这些关系是以类似的情况，从与土地的联系为基础的阶层体系中发展起来的。社会结构的其他方面，是通过在其他种类的持久性群体中的成员身份发展起来的，比如宗族、种姓、年龄群体，以及秘密社团。其他基本的关系也是根据亲属体系之中的地位发展而来的。” (p. 32)

在所有的定义之中，大部分都含有对地位或身份的安排的概念。大多数都涉及了群体和关系的制度化和持久性。经典力学、动植物的形态学和生理学，还有更为新近的一些（列维-斯特劳斯所提出的）结构语言学，都已经被社会科学家们细细搜索过了，目的是从中来寻找概念、范式，以及性质相通的形式。所有这些都具有一个共同的观点，就是针对持久存留的部分或地位，来进行超组织的排列，同时，还伴有随着时间的进行而渐渐变化的形态调整。“冲突”的概念与“社会结构”的概念联结在了一起，因为部分之间的区别变成了部分之间的对立，而较为少有的地位就成为了争夺的对象，声称拥有支配权的个人和群体之间为了这些地位而争抢不已。

我所关注的另一件事物，即“社会”的另一个层面，就更加难以定义了。希勒里 (G. A. Hillery, 1955) 对 94 个“社区”定义进行了考察，最后得出了这样一个结论：“在人们置身于社区之中这一概念以外，对社区性质的定义，没有一个是完全被认可的。” (p. 119) 所以，这一领域还是空缺着的，等待人们做出新的尝试！我曾经试图避开这样一个观点，即交融有其具体的区域性所在，而且还常常受到性格的制约。这个观点在很多定义中都可以见到。对于我来说，只有在社会结构没有显现的时候，交融才会显现。也许，要将这个极具难度的概念用语言表达出来，最好的方式还是马丁·布伯 (Martin Buber) 的方式——尽管我认为，他应该被当作一位有天赋的本地报道人，而不是一位社会科学家！布伯 (1961) 曾经使用过“社区”一词来表述“交融”：“社区是这样一种存在：处于社区之中的广大人群，不再彼此平行式地生活（也许

有人会加上一点：不再高于别人或低于别人地生活），而是彼此之间在共同交流的方式下生活。而这一广大人群，尽管是朝着同一个目标前进，却在所有的地方都有着求诸他人，或是动态式地面对他人的经历，这是一个从我到你的转移。社区就是社区产生的地方。”（p. 51）

布伯所指出的，是交融所具有的自发性、即时性、具体性的特点，这些特点是与社会结构所具有的受社会规范所辖制、制度化、抽象化的特点相对立的。但是，可以说只有在与社会结构并置，或与社会结构相混的情况下，交融才会变得显著，变得可以接近。正如格式塔心理学所指出的那样，人物和背景有着彼此决定的意义。或者，就像某些稀有元素在大自然之中没有单质的存在形式，而只能以组成部分的形式在化合物中出现一样，交融也只能在与结构的关系之中为我们所把握。正是因为交融成分常常隐匿不见，难以捕捉到，它才有着十分重要的意义。在这里，老子所讲述的战车之轮^①的道理却是一个贴切的例子。如果没有中心的“空洞”、“间隙”或“虚无”的话，轮子的辐条和轮毂（轮毂是指车轮中央的一块圆木，它的用途是将轮轴和辐条固定在一起）之间的相互连接就是没有任何作用的。交融有着无结构的特点，代表着人类彼此之间的联结的“即时性”（这种“即时性”，布伯将其称为 *das-Zwischenmenschliche*），而最能代表交融的，就是“中心的虚无”。对于车轮结构的功能来说，这一虚无是必不可少的。^②

与众多曾经考虑过为“交融”下定义的人一样，我发现自己也不得不求助于暗喻与类比。这并不是巧合，也不是缺乏科学的精确度。这是因为交融有着存在上的性质（*existential quality*），它让一个作为整体的人参与到与其他作为整体的人之间的关系中。在另外一方面，结构是与交融相对的，结构有着认知上的性质（*cognitive quality*）。正如列维-斯特劳斯所认识到的那样：实质上，结构是一个分类性的体系；是一个对文化和自然进行思考，并为个人的公共生活赋以秩序的模式。交融还有一个潜在的方面，它总是以虚拟语气出现。在总体性的存在事物之间的

① 《老子·道德经》第十一章：三十辐，共一毂，当其无，有车之用。——译者注

② 《老子·道德经》第十一章：故有之以为利，无之以为用。——译者注

关系之中，能够产生象征、暗喻，以及类比；艺术和宗教就是这些关系的产物，而不是法律结构和政治结构的产物。伯格森（Bergson）在先知和伟大的艺术家的话语和著作中，看到了“开放性的道德”是如何被创造出来的。这种创造本身，被伯格森称为 *élan vital*，或进化的“生命活力”。先知和艺术家都有着成为阈限人、边缘人，或是“临界人”（*edgemen*）的倾向。这些人满怀热诚与激情，要努力将那些与“占有地位”和“扮演角色”联系在一起的陈词滥调从他们的生活之中除掉，以此来进到充满活力的、与其他人所构成的关系之中去，无论这种关系是真实存在的还是想象出来的。在他们的作品中，我们可以对人类尚未使用的、不断进化的潜能略见一斑，而这种潜能还没有被外在化，没有在结构之中固定下来。

交融以阈限的形式，进入到了结构的缝隙之处；以边缘的形式，进入到了结构的边缘之处；以地位低下的形式，进入到了结构的底层之处。几乎在每一个地方，人们都认为交融是神圣的或是“圣洁的”，这可能是因为，交融逾越或化解了那些掌控“已经建构”和“制度化”了的关系的规范，同时还伴随着对前所未有的能力的体验。“地位的平衡”与“撤去其所有”的过程（在这一点上，考夫曼的作品非常引人关注），常常使这些行为的主体看上去充满了情感。确实，在这些过程之中，本能的力量得到了释放，但是现在我倾向于认为：交融并不仅仅是从文化的拘限下解脱出来的“人类传承的原始动力”的产物。它应该是人类所特有的智能的产物，其中包括理性、意志，还有记忆，而且随着在社会中的生活经历的发展而发展——就像在塔伦西人之中，只有遭受过那些经历的成年男性才能说服别人来接受 *bakologo* 神龛。

人与人之间有着类属性的纽带联结这一观念，以及与它相关的“为人类本身所怀有的情感”，并不是什么群体性本能的附带现象，而是具有完整性的众人全身心地参与其中的产物。阈限、边缘性，以及结构中的低下地位都是各种前提条件，在这些条件下，往往会产生神话故事、象征手段、仪式行为、哲学体系，以及艺术作品。这些文化形式为人们提供了一套模板或模型。在某个层面上，这类模板或模型是对现实情况和

人与社会、自然以及文化之间的关系的周期性重新分类。但是，它们还不仅仅是一些类别而已，因为它们在促使人们思考之外，还促使人们采取行动。在这些产物之中，每一个都具有多重含义的特点，涵盖着众多的意思；而且每一个都能使人们同时在多个心理—生物层面上运动。

在这里存在着一个辩证关系，因为交融的直接性（immediacy）让位于结构的间接性（mediacy）；与此相对的是，在通过仪式中，人们从结构中被释放出来之后，仍然要回到结构之中，而他们所经历的交融，已经为此时的结构重新注入了活力。有一件事是确定无疑的，那就是：如果没有这一辩证关系，没有一个社会能够正常地发挥功能。对结构的夸大往往会导向这样的结果：在结构的外面对交融进行病态的展现，或是对违反“律法”的交融进行病态的展现。那些追求“地位的平衡”的某些宗教运动或政治运动，不久之后就会沦为独裁主义、过于官僚化，或是其他的僵化结构的形式。这是因为，就像非洲小茅屋里的受割礼者，或是圣·本笃修道会的修道士，或是千禧年运动的成员一样，那些在社区之中生活的人，早晚也都会寻求一种绝对权威；无论这一权威是宗教诫命、得到神灵默示的领导者，还是一个独裁者。如果人们的物质需要和组织需要不能得到充分满足的话，那么交融的状态是不会独立存在的。交融的最大化能够引发结构的最大化，从而产生革命式的斗争，以此来达到新的交融。无论是哪一个伟大的社会，它的历史都提供了足够的证据，来证明这种循环往复在政治层面上的存在。在下一章里面，我们还会对两个主要的例子进行考察。

我在上文曾经提到过，结构与财产之间存在着紧密的联系，无论这些财产的所有权、继承权和管理权是归个人所有，还是集体所有。所以，在那些千禧年运动之中，大多数都试图去废除私有制，或是将所有的物品都拿来共享。在通常情况下，这种情况只可能持续很短的时间——一直到料想之中千禧年应该到来的时候，或是祖先的赠物应该抵达的时候。在这种情况下，要么预言破灭，而财产和结构仍然回归到原有的状态；要么运动本身土崩瓦解，而其成员没入到身边的结构的秩序之中去。我有这样一个猜测，就是刘易斯·亨利·摩尔根（1877）本

人，也一直在盼望交融在全世界范围内能够得以实现。比如，在《古代社会》一书的最后几段，他就写下了如此铿锵有力的话语：“仅仅是为了获得财产的事业，并不是人类的最终命运……这样的事业以拥有财产为终点，以拥有财产为目标；而社会的解体，就是这种事业最终结束的希望。这是因为，这一事业本身就包含着自我毁灭的因素。政府之中的民主、社会之中的友爱、权力与特权的平等，以及全世界同一的教育，这些都预兆着社会的下一个更高的层次的到来。经验、才智和知识都有着向这个层次持续性靠拢的趋势。”（p. 552）

这个“更高的层次”究竟是什么？在这里，摩尔根似乎又犯了一个错误，而这个错误是卢梭和马克思等这些思想家都犯过的：他将各个交融混淆在一起了，而交融本是存在于所有的社会的维度，无论是在过去的社会、现在的社会，还是在古代的社会、原始的社会。“那会是一场复兴，”摩尔根接着写道：“古代的君子曾经梦想过的自由、平等和博爱，在这里以更高的形式得到了复兴。”但是，正如现在的大多数人类学家所证实的那样，在无文字社会中，习俗性的规范，以及地位和名望的差别并没有为个人的自由和选择留下多少空间；为了使（在此略举一些例子）男人与女人、长老与地位较低的人、酋长与普通民众之间达到真正的平等，那些个人主义者常常会被当作巫师；年长的兄弟姐妹与年幼的兄弟姐妹在地位上有着显著的差别，而博爱本身往往会被这一差别所胜过。在塔伦西人、努尔人，以及 Tiv 人这一类的社会中，彼此敌对的部族的成员甚至不会允许部落间存在兄弟式的友情：这样的成员身份将个人定位在结构之中，定位在与结构的区别无法分离的冲突之中。但是，即使是在最为简单的社会之中，结构和交融之间的区别也仍然存在，并且在阈限、边缘性，以及结构中的低下地位这些文化特征中，获得了象征性的表达。在不同的社会里，还有在相同社会的不同时期里，这些“永垂不朽的反对者”（借用一下弗洛伊德的术语，但是意思有所变化）之中，总会有一个占有最高的地位。但是所有这些人聚在一起，就构成了关于个人与其他人之间的关系“人类境况”（human condition）。

第四章

交融：模式与过程

交融的形式

131

我曾经在康奈尔大学举办过一场研讨会，跨学科的众多学生与教师参与其中，并且涉及社会关系的超结构方面的许多内容。这一章所讲述的理论，就是从那场研讨会中很自然地发展出来的。我所接受的教育，一直以来都是英国式的人类学中正统的社会—结构主义的传统。如果用简单粗糙的方式来表述这个复杂的论述的话，那就是：正统的社会—结构主义的传统认为，“社会”是社会地位所构成的体系。这样的体系可能有区域性或者等级性的结构，也可能是二者兼备。在这里，我想要特别指出的是：社会结构的单元，是地位、角色，以及职分之间的关系（当然，我在这里所用到的“结构”一词并没有列维-斯特劳斯所偏好的那种含义）。如果要将文化与社会之中众多灰暗的领域显明出来，使用社会—结构模式是十分有帮助的。但是，就像其他的主要看法一样，随着时间的变化，结

构的观点已经成为了一种束缚，一种被崇拜的对象。通过田野经验以及对艺术和人文科学的广泛阅读，我已经认识到，“社会的”与“社会—结构的”并不是完全一样。除了它们之外，还有其他的社会关系形式。

在结构的社会关系形式之外，不仅有霍布斯式的战争：“所有的人都参加、所有的人都是敌人”，也有交融。交融是关系的一种形式，我们的研讨会已经对这一点达成了共识。实质上，交融是有具体性、历史
132
性、特异性的个体之间的关系。这些个体并没有接受分配给他们的角色和地位，而是以马丁·布伯的“我和你”的形式，与其他的人进行面对面的交流。伴随着这种直接、即时和全面的对话而趋于显现的，是一种社会模式。在这种社会模式之中，社会有着同一性、没有结构的交融，它的界限在理想状态下是与人类的界限相一致的。在这一方面，交融与涂尔干的“团结状态”是迥然不同的。后者的力量，要依靠内群体/外群体（in-group/out-group）的对比。在某种程度上，交融与团结状态之间的关系，和“开放性的道德”与“封闭性的道德”之间的关系类似。但是，交融的自发性与即时性——与结构的司法—政治特征相对立——很少能够持续很长的时间。交融本身会发展自己的结构，在这一结构之中，个体与个体之间所存在的自由的关系，变成了社会人与社会人之间由规范所辖制的关系。因此，我们有必要在几种交融之间做出区分：（1）存在性的交融（existential communitas），或自生的交融——按照今天的嬉皮士的说法，这种交融大概会被叫做“一个事件的发生”，而威廉·布莱克会称之为“插上翅膀的瞬间”，或是更晚一些所提出的“彼此忘却对方的恶行”。（2）规范的交融（normative communitas）。在这里，随着时间的影响，资源的流动与资源的组织的需要，以及在追求这些目标的群体的成员之中，获得社会控制权的必要性，存在性的交融会被组织成为长久存在的社会体系。（3）空想的交融（ideological communitas）。人们能以此为标签，来定义各种以存在性的交融为基础的乌托邦社会模式。

空想的交融立时就会成为一种对外界的、可见的效果（具有这个效果的，是对存在性的交融的内在经历）做出描述的尝试——我们可以称

之为外在的形式——以及对最佳的社会条件进行排列的尝试。只有在这种社会条件下，这样的内在经历才可能变得更加丰富，得到快速的发展。规范的交融与空想的交融都已经存在于结构的领域之中；而在历史上，所有自生的交融都经历了同样的命运：大多数人会称其为重新回归结构和法律的“衰亡史”。在属于交融类别的宗教运动之中，不仅其领导者的个人魅力会被“惯例化”，连领导者的最初几个门徒和追随者之间的交融都会被“惯例化”。这种分布广泛的过程有一个宽泛的大纲，而我的意图就是将这个大纲追溯出来，与此同时，我还会参考两个广为人知的历史范例：中世纪欧洲的圣·方济各修道士，以及15世纪到16世纪印度的 *Sahajiyas*。

不仅如此，结构还有实用化和此世化（this-worldly）的倾向，而交融常常是内省的，并且会产生出各种意象和哲学观点。我可以为这个对比举一个例子（我们在那场研讨会上非常关注这个例子），就是部落成长仪式的规范的交融，这一交融体现了其阈限阶段的特征。此时，社会结构往往会以英国人类学的方式被极大地简化；同时伴随着这种简化的，就是仪式形态的结构以神话和圣礼的形式（以列维-斯特劳斯的方式）被极大地扩充。那些将结构差别——比如，在亲属结构、经济结构，以及政治结构诸领域的差别——的细节抹去的规则，使人类的结构化倾向得到了解放，并得以在神话传说、仪式行为，以及象征手段的文化领域内自由地进行统管。但是，我们在这里所关注的并不是部落的成长仪式，而是宗教运动的起源——尽管我们可以说，这二者都展现了“阈限”的特征：当社会本身似乎在从一种固定化的状态转换到另一种固定化的状态之时，它们都会在社会经历巨大变革的时候出现，无论人们认为这个 *terminus ad quem*^① 是在地上还是在天上。

我们在那场研讨会上，也多次碰到过宗教和文学的例子，在这些例子之中，结构中地位低下的类别、群体、形式，或个体，象征着规范的交融和空想的交融，而其范围从父系氏族社会中的舅舅身份，到被征服

① 拉丁文，意思是“所谈论的事物的终极所在”。——译者注

了的本土民族、托尔斯泰笔下的农民、甘地眼中的“贱民”，以及中世纪欧洲的“神圣的穷人”或“上帝的穷人”。例如，今天的嬉皮士就像当年的圣·方济各修道士一样，他们在结构中主动承担了低下的地位，目的就是要获得交融。

■ 空想的交融与自生的交融

在无文字社会和前工业社会中，我们已经见到了很多散见各处的线索和明显的证据。它们可以证明，我们所称之为规范的交融的平等主义模式不仅在其文化中存在，也在阈限和结构中的低下地位中存在。而在复杂社会和文字社会之中（无论是古代的还是现代的），这些线索和证据成为了一种带有积极意义的思潮，一种表述清晰的系统化观点，来体现人类如何才能像同志一般和睦相处，以使共同的生活达到最佳状态。这样的观点可以称之为——正如我们刚刚所提到的——空想的交融。对理想状态下的无结构领域的系统化表述，有着概括性很强的意义，为了表现这一点，我将会举出几个例子来加以证明。对这些例子的选择几乎都是随机的，它们彼此在空间和时间上都相去甚远。在这些例子中（既有宗教的又有世俗的），一方面是阈限、结构中的低下地位、最底层的状况，以及结构上的“局外人”身份；另一方面是普遍性的人类价值，比如所有人都拥有平安与和谐的生活、良好的生育能力、思想和身体的健康，公正在全世界范围内得到实现，所有人都是同志加兄弟的关系，在上帝面前人人平等，男人和女人、老人和孩子、各个种族和民族的法律或生命力得以存留：在这些事物之间，都保持着相当有规律的联系。上述的所有乌托邦式的观点，都体现出了一个特殊的重要现象：平等和不拥有财产一直是联系在一起的。我再举一个例子：在莎士比亚的《暴风雨》一剧中（第二幕，第一场，第141行到第163行），贡柴罗对为人卑鄙的安东尼奥和西巴斯辛说了一番话，表达了他理想中的共和国的形象：

贡柴罗：在这共和国中我要实行一切与众不同的设施；我要禁

止一切的贸易；没有地方官的设立；没有文学；富有、贫穷和雇佣都要废止；契约、承袭、疆界、区域、耕种、葡萄园都没有；金属、谷物、酒、油都没有用处；废除职业，所有的人都不做事：妇女也是这样，但她们是天真而纯洁的；没有君主——

西巴斯辛：但是他说他是这岛上的王。

安东尼奥：他的共和国的后面的部分把开头的部分忘了。

贡柴罗：大自然中一切的产物都须不用血汗劳力而获得：叛逆、重罪、剑、戟、刀、枪、炮，以及一切武器的使用，一律杜绝；但是大自然会自己产生出一切丰饶的东西，养育我那些淳朴的人民。

西巴斯辛：他的人民中间没有结婚这一件事吗？

安东尼奥：没有的，老兄，大家闲荡着，尽是一些娼妓和无赖。

贡柴罗：我要照着这样的理想统治，足以媲美往古的黄金时代。

贡柴罗的共和国具有交融的许多性质。在这里，社会被看作一个没有缝隙、没有结构的整体，并且将地位和契约——亨利·缅因（Henry Maine）爵士提出的社会发展整体系统中的进化的标准——这类事物拒之门外；避开私人财产，以及疆域、区域、耕种，还有葡萄园的诸多事务，依靠大自然的丰盛来满足所有的需要。当然，他的这一观点更加适用于加勒比地区温暖宜人的环境。在更为斯巴达式的情况下，人们不得不辛勤劳作，才仅仅得以御寒。就这样，他绕过了所有的乌托邦模式都具有的巨大困难——即他们必须通过工作来制造生活必需品——用经济学家的话说，就是“使资源得以流动”。使资源得以流动也就意味着使人群得以流动。这暗示着社会组织及其“目的”和“方式”，还有必要的“将满足需要往后推延”，而这些方面都有着在人与人之间建立有序的结构关系（无论这一关系维持的时间有多么短暂）的需要。既然在这些条件下，有一部分人必须发起运动并且发号施令，而其他的人必须对此做出回应并且紧随其后；那么在对资源的生产和分配体系中就会含有结构区域性和等级性的因素。

贡柴罗以大自然不可思议的丰饶，避开了这个尴尬的处境——而就

是这一点证明了他的整个高贵梦想的荒谬性。莎士比亚常常会借用比较卑下的人物之口，来进行有合理性的争论，这个例子中也是如此。他笔下的西巴斯辛说道：“但是他说他是这岛上的王。”在这里，我们会发现：只要在一个社会层面上可以达到完全的平等，那么这种平等就会导致另一个社会层面上完全的不平等。

贡柴罗所强调的终极交融价值，是脱离主权而生活的人所具有的朴实与纯洁。在这里，我们假设在没有财产、没有结构、完全平等的状态下生活的人们都自然地具有良善的本性（此后，卢梭对这一假设进行了十分细致的阐述）。确实，贡柴罗表示，在他那些淳朴的人民之中没有叛逆、重罪、剑、戟、刀、枪——他的这一陈述似乎是在表明，战争、冲突或无论哪场“政治活动”中需要的机械，都必然与技术联系在一起，哪怕是最为基础的技术。

贡柴罗的共和国，几乎比所有种类的“空想的交融”都更加接近于布伯（1958, 1961）所称作的“*das Zwischenmenschliche*”，或者“自生的交融”。当布伯使用“社区”一词的时候，他首先谈到的并不是有着制度化结构的“持续存在的社会群体”。当然，他相信这样的群体能够在社区之中找到，而且某些种类的群体，比如以色列的 *kvuzoth*（库萨特）和 *kibbutzim*（吉布兹），能够最好地保有其精神。但是，对于布伯来说，社区在实质上是总体和具体的人们之间，或“你”与“我”之间的一种关系模式。这种关系总是“一个事件的发生”，当每一个人都充分地经历着另一个人的存在的时候，它会从即时的彼此关系间产生出来。这正如布伯（1961）所说：“只有在我必须与另一个人进行本质上的交流的时候（也就是说，在这种方式下，他不再是我的‘我’的一个现象，而是我的‘你’），我才能够进行与另一个人的自由交谈——以彼此关系所具有的不可否认的真实性，来进行自由的交谈。”（p. 72）但是，布伯并没有将社区限制在二元关系之中，他还提到了“本质上的我们”。他这句话的意思是：“若干独立个体组成的社区，每个人都有自身以及对自身所负的责任……这里的我们也包括你。只有那些彼此之间能够真实地以你相称的人，才能与其他的人一起真实地自称为我们……我

们无法举出这样属于独特类别的群体形成情况，来作为‘本质上的我们’的实例，但是在它们中间，有相当多的一部分可以清楚地显示出利于我们出现的各种条件……哪怕只有一个人贪婪地追求权力，利用他人来达到自己的目的，或是贪图显要的名望，过分地表现自己，那么这就已经足够阻止我们的出现，或是持续的存在。”（pp. 213~214）

在这一陈述以及其他类似的陈述中，布伯很明确地指出，“本质上的我们”是作为整体的人们之间的关系模式，它尽管十分高效，但持续时间极短。对我来说，“本质上的我们”有着阈限的特点，这是因为它长久性地暗含着制度化和重复化的意义，而社区（社区大致等同于自生的交融）永远是百分之百独特的，从而在社会方面持续的时间是极短的。有的时候，布伯似乎受到了误导，在将这种“相互关系的经历”转化成为“结构的形式”的可行性上做出了错误的分析。自生的交融不可能以结构的形式表现出来，但是在以制度化标准衡量，或被定义为任何社会群体的成员（或所有社会群体，或不从属于任何群体）的人们那里，它会毫无征兆、随时随地出现。在无文字社会里，社会的发展和个人的发展多少间杂着一些延长了的阈限时刻。这些阈限时刻是通过仪式来保护和激活的，每一个都有着潜在交融的核心。所以，在复杂社会里，社会生活的阶段性结构也间杂着数不清的“自生的交融”的时刻，只是没有制度化的激活和保护。

138 在前工业社会和早期工业社会里，存在着多样的社会关系。在这样的社会之中，自生的交融似乎常常与神秘力量联系在一起，并且还被看作是诸神或祖先赐予的克里斯玛（charism）或恩典。无论如何，人们已经采取了强制性的仪式手段，试图使诸神或祖先带来这种交融的克里斯玛，让它进到众人之间。但是，我们并没有一个具体的社会形式，来使它固定地对自生的交融进行表达。实际上，它最可能出现的地方，是社会职务和地位的任期之间的空缺，这种空缺过去叫做“社会结构的裂缝”（the interstices of the social structure）。在复杂的工业社会中，我们仍然能够在教堂的祈祷仪式之中，以及其他做出制度化尝试，为“自生的交融”的到来作准备的宗教组织之中，找到类似的痕迹。但是，这

种关系模式似乎在自生的阈限情况下——社会—结构的角色担当处于主导位置的各种状态之间的那些阶段，尤其是处于相等地位之间的那些阶段——有着最好的表现情况。

在最近的一段时期里，美国和西欧的一些学者曾经尝试过重新创造仪式条件，自生的交融就是在这样的情况下，才有可能（我们大胆地说）被采用。垮掉的一代和嬉皮士们从多种宗教的行为名录，以及“扩展思维”的毒品、摇滚乐，还有闪烁的灯光之中，提取出了象征和礼拜仪式的行为，并以折中和混合的方式来对其进行应用。他们试图通过这种应用行为，在彼此之间建立起一个“完全意义上的”同一性团体。他们希望（和相信），这样就能使他们以温和、沉稳、有洞察力的相互关系，以及所有具体化的形式，通过 *derèglement ordonné de tous les sens*^① 来进行彼此之间的接触。部落成员在仪式中想要达到的交融，以及嬉皮士在他们“一个事件的发生”上想要达到的交融，并不是随便哪一天就可以出现在朋友、工友，或是职务上的同事之间的“舒适自在”和“不费气力”的同志关系间。他们所寻求的，是一种带有转变性质的经历，这种经历会进入每个人的本源之处，并且还会在那里发现有着很深远的“共有性”和“共享性”的事物。

人们常常在“存在”（existence）和“狂喜”（ecstasy）这两个名词之间，做出同源比较。在这里，这一同源比较仍然是合适的，存在就意味着“立在外面”——也就是说，立在人们平常在社会体系中占据的结构位置的整体之外。存在就意味着处于狂喜的状态下。但是，对于嬉皮士来说——当然，对于很多千禧年运动和“激情式的”运动来说，也是如此——他们将自生的交融所带来的狂喜，看作是人类奋斗最后的终点。在前工业社会里，这种状态在宗教之中实际上被看作一种方式。通过这种方式，原有的状态得以终止，以免全面且越来越深地陷入到“在结构中担任角色”的多样形态里。在这一方面，也许有着更大的智慧在里面，因为人类彼此之间都负有一种责任：满足其他人最基本的需要，

139

① 法文，即“所有意义上的有秩序的无序状态”。——译者注

比如食物、饮用水、衣服，以及对物质技术和社会技术的认真传授。这样的责任暗含着对人类关系和人类对自然的认识这两个方面的细致排序。人们彼此之间的距离有着神秘的性质，对此，诗人里尔科（Rilke）称之为“人类行为的谨慎”。这与“亲密关系”这种带有神秘性质的现象一样，在人类本身的方面具有同等重要的意义。

我们再次回顾一下，看看将人类的社会生活看作一个过程（更恰当地说，是多个过程）有什么必要性。在这一过程之中，某一阶段的各个特点——在这一阶段之中，交融处于首要的地位——与所有其他阶段的特点相比较，都有着很大的差异，有的时候甚至可以说是迥然不同。对于人们来说，最难抗拒的诱惑就是（在乌托邦理想主义者之中尤为如此）拒绝“放弃那个阶段中享有的美好而舒适的生活，来让位于下一个阶段的艰难和危险”。这些艰难和危险很可能是必须经历的。自生的交融包含着多种多样的因素，能够对人们产生影响，而其中最主要的是舒适的因素。在“结构”之中的生活充满了困难，而且这些困难都是客观存在的：当事人必须要做出某些决定；为了群体的愿望和需求，不得不牺牲个人的意愿；还有，通过个人所付出的代价，来解决物质上的障碍和社会中的障碍。自生的交融有着“魔力”的性质。从主观方面来说，在自生的交融之中，人们能感受到无限的力量。但是这种力量未经过转化，是不可能直接作用于社会存在的结构性细节的。它无法替代清晰的思考，以及持久的意志。从另一方面来看，如果那些参与其中的人，并没有周期性地沉浸在交融“有再生作用”的深渊之中，那么结构行为也会很快地变得枯燥而机械。智慧永远是在特定的时间和空间之下，在结构与交融的状态之中，来发展出合宜的关系；永远是在一种模式处于首要地位，却不对其他模式进行排斥之时，才接受这一模式；永远是在一种事物现有的动能耗尽之后，就不再对它进行依附。

莎士比亚带有讽刺意味地指出，贡柴罗的共和国是一个伊甸园式的幻想。自生的交融是一个阶段、一个时刻，而不是永久的情况。当掘土的杆子插入地面的时候，当一匹小马驹闯进屋里的时候，当人们共同面对一群野狼的时候，或是一个敌人被戴上了脚镣的时候，我们就已经具

有社会结构的萌芽了。这并不仅仅是世界上所有地方的人们都戴着的锁链，而是维护尊严与自由，还有每一个男人、女人和孩子的生存权的文化方式本身。实际采纳的结构方式，以及应用这些方式的途径之中，也许会有各种各样的不足之处。但是，自从史前时代开始的时候就有证据表明，就是这样的方式才使人类具有了之所以为人类的最显著的特征。这并不是说自生的交融不过是“自然”。自生的交融是与结构进行对话的自然，自生的交融与结构紧密结合，就像“女人嫁给男人”式的紧密结合一样。它们共同构成了一条生命的河流，一边是丰足的能量供应，另一边是冲积而成的肥沃土壤。

❖ 圣·方济各修道士的清贫与交融

在贡柴罗的共和国与紧密整合的结构体系模式之间，存在着众多的理想化社会形态。根据对财产的态度，我们可以将交融状态的模式与更趋向于以经验为导向的模式区分开。制度化的结构在组织方面有某些优点，而上述的第二种模式，将不同比例的交融成分与对这些优点的清楚认识混合在了一起。理想状态下的交融模式在文学作品中出现过，而各种运动的开创者，或在事实上建立了某种社团的开创者，也对它进行过宣扬。众多开创者及其追随者按照这些模式去进行尝试，从而产生了一些社会过程。对于这种社会过程，我们应当将它与上述理想状态下的交融区别开来，这一点至关重要。行为与决定的细微差别有着阐明性的作用，将理论与实践、存在性的交融与规范的交融之间的关系所具有的发展结构显明了出来。只有对社会领域中的主导特点（无论是什么特点）进行长期性的研究，我们才能对这一差别的阐明性作用有所认识。

许多事例都体现出了这样的发展，而其中十分经典的一个例子，我们可以在罗马天主教會的圣·方济各修道会的历史上发现。M. D. 兰伯特（Lambert, 1961）在他最近出版的《圣·方济各修道士的清贫》一书（在圣·方济各修道会的历史和教义方面，存在许多一手资料和二手资料，它们都具有相当重要的意义，这本书引用了这些资料）中，对一

系列事件进行了清楚的重建，十分令人称羨。这些事件包括圣·方济各从自身对清贫持有的观点出发，试图去遵循的生活方式，以及他鼓励别人采纳的生活方式。随着时间的变化，圣·方济各所建立的群体在某些方面也产生了变化，其中包括与已建构的教会的关系，还有（潜在的）与周围世俗社会的关系。兰伯特对这些变化进行了考察，在考察的过程中，他揭示了当自生的交融进入到社会历史之中的时候，它的运行轨迹所具有的进程式范式。随之而来的运动，无论是宗教运动还是世俗运动，在与这个世界进行交往的时候，都倾向于以不同的程度，来遵循圣·方济各式的生活方式。

■ 交融和象征思维

对于圣·方济各独特的思想和对清贫的看法，兰伯特有着一个谨慎的推论。这一推论的中心意思是这样的：首先——在这一点上，圣·方济各与交融类型的其他群体的众多建立者相似——“他的思维总是直接化、个人化和具体化的。思想以意象的形式在他的大脑中出现。对于他来说，一系列的思想……所包括的，就是从一个图像到另一个图像的跳跃……比如，当他要向教皇英诺森三世解释自己的生活方式时，他会将提出的请求转换为一个比喻。还有一次，当他想让其他修道士理解自己的用意的时候，他会选择用象征的方式来达到这一目的。圣·方济各曾经装扮成一个穷困的陌生人，来展示修道士桌上的物品有多么奢侈。他还会对动用金钱的行为加以惩治，让冒犯了这一戒律的人现身说法，当场用比喻的形式将这一行为的罪恶性表现出来。”（p. 33）那些大力提倡存在性的交融，大力提倡人与人、人与自然之间直率相处的人，常常会使用这种具体化、个人化、想象化的典型模式。抽象概念的出现，是与

142 即时接触相对立的。比如，以文学来提倡交融的伟大诗人威廉·布莱克，就在他的《先知书》中写道：“如果想要为他人做善事的话，就应该从具体的小事做起；为大众谋求福利不过是个借口，是假冒为善的人和卑鄙无赖的人的专利。”

与对交融做出预言的其他人（无论是古代的还是现代的）一样，圣·方济各以梦想象征为基础，做出过几次重要的决定。例如，在他于1220年决定辞去修道会正式领导一职之前，他“梦见了一只小黑母鸡。无论这只小黑母鸡怎样努力，它还是无法把自己的孩子全都覆在翅膀下面，因为它太小了”。在稍后的时候，他作为一个立法者的不足又在另一场梦中被揭示了出来。在梦中，他“试图用自己手指缝中漏出去的面包渣来让修道院的弟兄们吃饱。那些弟兄们都快饿死了，但是无论他怎么费劲，也是枉费力气”（p. 34）。毫无疑问，圣·方济各的思想的正确性，以及（如果我们对他身边的环境完全了解的话）他所提出的象征的多重含义，使他成为了一个并不成功的立法者。社会结构的创立，尤其是在罗马市民议会的最初官僚主义框架之中的社会结构，必然要求人们倾向于抽象化和笼统化的行为。这是统一概念产生的技巧，也是普及中的远见卓识。这些都与即时性、自发性、（当然还有）圣·方济各式交融的彻底的属地性相对。不仅如此，与在他之前和在他之后的人一样，圣·方济各一直无法超越那些数字上的限制。这些限制似乎就是加在那些将存在性的交融最大化的群体之上的。“对于小型群体来说，圣·方济各是一位无与伦比的精神领袖。但是，他无法提供一个非人格化的组织结构，而这种结构正是维持全球范围的秩序所需要的。”（p. 36）

最近，马丁·布伯（1966）遇到了这个问题，并且做出了下述论述：“一个有组织的共和国——只有这样的共和国才能联合起来，组成一个稳定和系统化的人类种群——永远不会从作为个体的众人之中建立起来，而是只能从小型的社区或是更小的社区中建立起来：国家是社区这个概念只能在国家是包含诸多社区的社区这个意义上才成立。”（p. 136）由此，他所建议的，是绕过困扰圣·方济各的这一问题，也就是使他的“包含诸多社区的社区”努力达到渐趋一致的状态，并以此为依据，来提前起草出具体的教规。要做到这一点，就得使用“伟大的精神手法”。这一手法揭示了中央集权制与地方分权制、理想与现实之间的关系——“无休无止、不知劳累地对它们之间正确的比例进行权衡和测量。”（p. 137）

简言之，布伯希望通过他看作是与有机体的生长相类似的过程，或是他曾经称之为“对话的生活”（the life of dialogue）的过程，将交融的具体性保存下来，甚至在规模更大的社会单元之中也是如此。

中央集权制——不过，只有在特定的时间和空间的条件下，在这一制度不可或缺的时候——中央集权制才是这样的中央集权制。至于那些负责画出和再次画出以示区分的线条的权威人士，如果他们能够心存良知、警惕违纪，那么权力金字塔顶端和底端之间的关系就会与现在大不相同了，甚至在那些称自己为信奉共产主义（Communism）——即为了共同体（community）而进行斗争——的国家中，也是如此。在我头脑中的那种社会模式下，民众代表制度也是必不可少的。但是，它不会像现在这样，由一大群毫无组织的选举人里出来的虚假代表所组成，而是由那些经受过社区生活和社区工作考验的代表所组成。他们所代表的民众不会像现在这样，用并不可靠的抽象概念，还有政党规划里华而不实的辞令，与他们的代表联合在一起，而是以共同的行为和共同的经历，与他们的代表达成具体化的联合。（p. 137）

布伯的上述措辞（这些措辞与那些一党专政的众多非洲国家的领导人的措辞之间，有着多么惊人的相似性），属于永久性的对交融的演说之列。它并不排斥结构的可能性，却仅仅把结构当作是作为整体的个人之间“直接”和“即时”的关系过度发展的结果。

圣·方济各与布伯不同，他作为罗马天主教会的成员，承担着为自己新建的修道会设立教规的责任。而且，正如撒巴梯尔（Sabatier, 1905）所说：“在设立教规这个方面，没有一个人比圣·方济各的水平更低。”（p. 253）他的教规根本就不是道德或法律上的规定和禁令所组成的体系，而是一个具体的模式，他认为这个模式应该成为 *vita fratrum minorum*^①（参见 Turner, 1967, pp. 98 ~ 99）。阈限人（liminar）——我们可以将其定义为经历仪式性的转换过程的人——在没有财产、没有结构中的地位、没有特权、没有各种物质的享受、有时甚至

① 拉丁文，意思是“卑微的弟兄的灵魂”。——译者注

没有衣服的情况下生活。在另外一本书中，我对这种状态的重要意义做出了强调。在圣·方济各看来，他的修道士弟兄们都是阈限人，而他们所处的生活环境不过是一个通道，通往永恒不变的天国。圣·方济各的这一看法在很大程度上强调了“缺乏”和“没有”这两种状态的隐含意义。兰伯特曾经作出过一个言简意赅的简要陈述，而对于圣·方济各来说，这一陈述是对他所处的位置最为恰当的表达——“灵魂的赤裸”（spiritual denudation）。

144

圣·方济各本人是以抒情诗人的方式，来看待清贫这个问题的，他将其称颂为“我的清贫夫人”。正如兰伯特所写的那样：“我们可以将其当作一个格言来接受，即就我们所见到的而言，越是极端的清贫形式，越能反映出圣·方济各的真实意愿。”他接下去说道：“如果作为一个整体来看，1221年教规给人留下的印象就是：圣·方济各希望他的修道会弟兄们与世界的商业系统完全脱离。比如，他坚持要向修道会义工提出若干要求，以免他们在对货物进行处理的时候，把修道会弟兄也牵扯到世俗的商业活动中去。”（p. 38）在教规的第九章，他对弟兄们说，当他们“发现自己与身份卑微、受人厌弃、穷困潦倒、身体虚弱、意志不坚、身患麻风、沿街乞讨的人们在一起的时候”，他们就应当欢喜快乐（Boehmer, 1904, p. 10）。实际上，圣·方济各一向都认为，圣·方济各修道士的清贫应当达到极致，除了生活必需品之外一无所有。

有一个具体的例子可以对这一原则进行证实，即修道士不许拥有财物。“无论我们在什么地方见到了钱币，我们都应当毫不在意，对待它们就要像对待踩在脚下的尘土一般。”（Boehmer, 1904, p. 9）尽管在这里，圣·方济各称呼钱的时候使用的是 *denarius*^① 一词，但是在其他的地方，他将 *denarius* 等同于 *pecunia*，即“任何能够行使货币职能的物品”。这样的等同行为就导致了修道士们与买进卖出的世界进行彻底的分离。这已经远远超过了原有的宗教规章所倡导的“清贫”，因为那些规章仍然处于世俗的经济体系框架之中，在某种程度上还是保留了他们

① 古罗马钱币名。——译者注

自己的社区。圣·方济各通过他设立的教规，确保（正如兰伯特所说）“维持生命所需物品的正常来源，都有着十分不持久和不稳定的性质：这主要包括在居住地之外做些仆役的工作所得的报酬，以及外出行乞所获得的东¹⁴⁵西”。（当代的美国读者看到这里的时候，一定会马上想起旧金山 Haight-Ashbury 社区的嬉皮士，他们的行为与修道士是多么的相似！）“1221 年教规禁止修道士担任权力职务……早期的追随者，比如盖尔斯弟兄（Brother Giles），就总是去找些零散的事做，像挖掘墓坑、编织篮子、帮人运水什么的。在缺乏生计的时候，这些工作都不足以提供稳定的支持。教规中所制定的乞讨方式，是挨家挨户地乞讨，对哪一家都毫无区别。这样的方式……通过限制对富有的资助者的多次造访，从而排除了这种不稳定的状态得到减弱的可能。”（pp. 41~42）

■ 圣·方济各与永恒的阈限

在所有这些行为之中，圣·方济各似乎都是在故意促使那些修道会弟兄在他那个时代的社会结构的边缘和缝隙之处生活，使他们永远处于阈限状态。而本书所做出的论证将会表明，在这种状态之中，最理想的情况的存在也只有一个目的，就是使交融得以实现。但是，圣·方济各有着以“第一手和可见的意象”来思考的习惯。结果，他没有以明确的法律词汇作出任何定义，来解释清楚他所指的“清贫”到底是什么意思，而“清贫”又有着什么样的要求。对于他自己来说，清贫的理想化范例就是基督。比如，他在 1221 年教规中，就曾经针对修道会弟兄们提出过这一点：

他们不应当感到羞耻，而应当记念我们的主耶稣基督，全能永活之上帝的爱子，记念他的面容是如何像最坚硬的燧石一般；记念他是如何为了我们，成为一个清贫的人，成为一个陌生人，而不以为耻；记念他是如何靠施舍而生活的，不仅是他，还有圣母玛利亚和他的门徒。（Boehmer, pp. 10, 11, lines 6~10）

据兰伯特所言：

圣·方济各头脑中最为重要的形象……就是赤身的基督的形象……对于圣·方济各来说，赤身这一象征有着重大的意义。他用这个象征标志着他归信基督的生活的起始和结束。当他立志弃置父亲的财物，转而投身宗教的时候，就是采取了这种做法。他在阿西西的主教大殿上把自己的衣服脱掉，赤身露体。最后，在 Portiuncula，临终的圣·方济各一定要让同伴把他的衣服脱掉，以使他能够赤身裸体地躺在茅屋的地板上，面对死亡……他每一次睡觉，都是直接躺在地上，上面什么也不铺……有两次，他甚至将修道士所用的餐桌都弃之不用，直接席地而坐。那两次，他都是一想到基督的清贫，就不得不这样做。(p. 61)

146

赤身露体代表着贫困，而贫困是财产缺乏的现实体现。圣·方济各宣称，就像基督和那些门徒舍弃物质的财富，完全依靠上帝的恩典，以别人的施舍来过活一样，修道会的弟兄也应该这样生活。正如兰伯特指出的那样，“只有一个门徒没有这样做，而是在自己的袋子里放着存款。这个人就是叛徒犹大”(p. 66)。

对于圣·方济各来说，基督的清贫对他的情感有着“极为重要的作用”。在他看来，赤身是最为重要的标志，象征着从结构和经济的束缚之中解脱出来，就像他自己从父亲——阿西西的一位富有的商人——所强加的束缚之中解脱出来一样。对于他来说，宗教就是交融，是人与上帝、人与人之间的交融，是纵向和横向两个层面上的交融。而贫困和赤身，这二者既是交融的有力表达方式，又是达到交融的手段。但是，在他富有想象色彩的清贫观念之中，清贫是指基督式的绝对一无所有。要让教会来强制一个社会群体来保持这样的清贫，让教会不仅将创始人的个人感召力变得常规化，还要将交融产生之时的自发性变得常规化，并且将对待贫穷的共同态度制度化，以精确的法律词汇表达出来，这实在是无法做到的。财产与结构是彼此联系，互不可分的，而现存社会单元的构成，不但将这两个维度都整合了进来，也将核心的价值观整合了进来。这种价值观，就是将财产与结构的存在和形式合法化的依据。

在圣·方济各最初制定的教规之中，他对拥有财产作出了要求，这

一要求十分简单，是他真心的意愿。但是，随着时间的延续，圣·方济各修道会渐渐地朝着结构体系的方向发展。与此同时，原有的简单要求让位给了偏向于律法主义的各种定义。事实上，圣·方济各只做出了两个简单扼要的指示，一次是在最初的1221年教规里，一次是在修订过的1223年教规里。在1221年教规中，有一章主要是关于修道会弟兄的体力劳动，以及他们居住地的所有权问题。在这一章里，他含糊其辞地说道：“所有的弟兄们都应当注意一点，即无论他们在什么地方，在隐修之处还是其他的住所里，都不可将此处据为己有，或占据此处，不许他人入住。”（Boehmer, pp. 8, 11, lines 5~7）在1223年教规之中，这一要求被扩展成为：“修道会的弟兄们都不允许拥有任何产业，无论是房子、住所还是其他的一切。”我们可能会认为，这个要求的内容已经十分明确了。但是，在任何发展之中的结构里，都会产生出结构与价值的问题，而这样的问题会促使人们对中心概念重新做出定义。这种行为常常会被看作见风使舵和假冒为善，或是失去信仰。但是，实际上这只不过是针对社会关系的规模和复杂性的改变，来做出的理性化反应。这些反应产生之后，原有的群体在社会领域中占据的位置会随之变化，而他们的理想和达到理想的手段同样也会随之变化。

■ 属灵派与传统派的对抗：概念化与结构

自从圣·方济各修道会初具雏形的时候，一直到教规的创立者逝世之后的几十年中，我们在意大利、西西里、法国、西班牙的许多地方都可以见到圣·方济各修道会的弟兄。在他们之中，有的人甚至远行至亚美尼亚和巴勒斯坦，为当地人传讲耶稣基督。从一开始的时候，修道士们穷困和漂泊的生活——当然了，还有他们的狂热——使世俗的神职人员对他们心怀疑虑。这些神职人员都是属于教廷和教区等这些本地组织的。在这样的情况下，正如兰伯特所指出的那样，圣·方济各对清贫所持的理念——我们已经看到，这一理念是与存在性的交融联系在一起的——是“如此的极端化，以至于一旦施行，就立即会遇到重大的困

难。这种情况不仅会出现在那些成群结队、四处游走的修道士身上；对于正在发展之中的修道会，以及居住地、学习、生病的修道士等等，这也同样是一个棘手的问题。”（p. 68）比这种情况更加难办的，是结构性延续的问题；资源会使财产本质的问题更加凸显出来，而这种结构性延续是与对那些资源的处理联系在一起的。在圣·方济各逝世之后的一个世纪里，第二个问题始终困扰着整个修道会。结果，修道会一分为二，形成了两个主要的派别——我们甚至可以称之为阵营或集团：一个是传统派（Conventuals），他们在实际生活中，所怀有的激情比圣·方济各理念中的稍逊一筹。另一个是属灵派（Spirituals），他们秉持着 *usus pauper*^① 的信条，在实际施行的时候，几乎比修道会的创始人更为严格。 148

我们可以预想一下，许多属灵派的领导者都与约押斤主义 [Joachism, 这是千禧年运动的一种，它是以 12 世纪的西多会修道院的主持弗洛拉的约押斤 (Joachim of Flora) 的著作——有些是真作，有些是伪作——为基础而建立起来的] 有着密切的联系。在历史上，灾难与危机的意念往往与我们称之为“即时的交融”联系在一起，这实在是一个奇特的现象。但是实际上，这也许并不那样奇特。因为，如果人们都在等待着世界末日的迅速降临，那么这时再去立法，去创建一个防止时间侵蚀的精密社会机构体系，显然是没有意义的。从这一点出发，人们也会试图去推想嬉皮士和氢弹之间的关系。

虽然这一切情况都促使修道士的举止渐渐地改变，远离圣·方济各理念中“朴素的贫穷”，但是在最初的时候，修道会内部的分裂并不明显。正如兰伯特所叙述的那样：

相继就职的各个教皇都对圣·方济各修道会施加了影响，那些教皇自然是想去指挥修道会，让他们变成政策——包括宗教政策和政治政策——的适用工具，就像与他们相对立的多明我修道会一样。在修道会之外，有些人被会中弟兄们谨守清贫的做法所吸引，便为他们捐献财物。这些捐赠者往往是不好拒之门外的。至于修道会的

① 拉丁文，意思是谨守清贫。——译者注

弟兄们，只有他们才是唯一的监察者，监察自己遵循教规的情况。会外的捐赠者都是心怀美意，想要减轻修道士们的负担；可是，弟兄们的警惕性常常不够高，没有面对捐赠却要始终保持清贫的意识。圣·方济各修道会的理念在最初20年内发生了很大的改变，致使修道会弟兄们的生活也迅速地发生改变，离当初圣·方济各及其同伴的简朴生活越来越远。应该对这一情况负责的，不是会外的哪一个人，不管这个人是怎样的位高权重，而是修道会中的成员本身。(p. 70)

149 有意思的是，圣·方济各在逝世之前的几年里，放弃了对修道会的领导权。在大多数的时间里，他都是与很少的几个同伴在一起，在翁布里亚(Umbria)和托斯卡纳(Tuscany)过着隐居的生活。圣·方济各是一个拥有直接和即时的关系的人，对于他来说，交融永远都应该是具体和自生的。他发起的运动取得了成功，面对这一成功，恐怕连他自己也会惊愕不已。因为当他还在世的时候，这场运动就已经显露出结构化和制度化的征兆了，而这种结构化和制度化，正是相继在位的统管者和一系列教皇训谕所导致的结果。圣·方济各的第一位继承者以利亚(Elias)，兰伯特称之为“起核心作用的组织者，在众多宗教团体中，就是这些组织者将创始人的崇高理念转化成了具体概念，让追随者们能够接受”(p. 74)。圣·方济各去世之后，人们在阿西西建起了一座巨大的长方形教堂，用以安放他的尸体。有着重要意义的是：这座教堂的建立是在以利亚的促使之下进行的。为了纪念以利亚的尽忠职守，阿西西市政厅还于1937年为其树立了一座纪念碑。正如兰伯特所说：“他对这座城市的发展所做出的贡献是长存的，远远胜过他对圣·方济各理念的发展所做出的贡献。”(p. 74)在以利亚这里，结构——既包括物质的结构，又包括抽象的结构——已经开始代替交融了。

新建的修道会人数越来越多，遍布了整个欧洲。随着人数的增加，会中也逐渐出现了各种誓词和修道院住持的技术性设置，同时也产生了当时的——当然，此后的一段时期也是这样的——宗教机构所特有的“类政治性”结构。这样，在他们自己的中央集权式的政府之中，修道士的最上面是一位总神父，处于顶极上司的位置；其下则是一系列的省

级神父，负责领导本省所有的修道院——也就是说，一个宗教组织（包括所有的机构和成员在内）在某一个具体地区之中的划分。这个宗教组织的地域界限常常（但并不一定）是与市民国家的地域界限相联系。省级神父对自己的统管上司负责，并主要通过视察的方式，对本省实施行政管理和宗教维护。他会召集本省议会，而他自己也是修道会全体会议的成员。这两种议会都有立法、训诫和选举的功能。在圣·方济各修道会的内部，就有些这样的省份，比如普罗旺斯、安科纳（the March of Ancona）、热那亚、阿拉贡（Aragon）、托斯卡纳，还有英格兰。对于那些研究过中央集权式的政治体制——既包括无文字社会之中的，也包括封建社会之中的——的人类学家来说，结构性对立是这种等级制度所固有的，而对这种可能性加以实现，也并不是什么难事。不仅如此，圣·方济各修道会的修道士都是享有宗教豁免权的，他们只听命于自己的上级，不服从当地的教区神甫（在特定的地区之上，有外设的宗教议庭，而教区神甫即在宗教议庭中拥有一般权限的神甫，主教教区中的主教就是这样的例子）。实际上，他们直接对教皇负责，中间不通过任何人。这样一来，修道院与世俗神职人员之间就可能出现结构性冲突。

150

与其他修道会的相争也同样存在。圣·方济各修道会与多明我修道会之间，一直在进行针对神学观点与组织方式的论战，并且还争相对教皇施加影响。这些都成了中世纪教会历史的显著特点。还有，毋庸置疑的是，圣·方济各修道会在社会领域之内也是卓有成效的。他们所涉及的并不仅仅限于教会，而是包括在世俗、政治方面的多重影响。比如，在读到兰伯特的叙述时，人们就不禁会感到吃惊，因为圣·方济各修道会之中的属灵派取得了十分重要的外界支持，而这些支持者都是显赫的君主，比如阿拉贡的詹姆斯二世（James II of Aragon）、西西里的弗雷德里克二世（Frederick II of Sicily），还有一些显赫的女王，比如德伏瓦的爱丝克拉尔蒙德（Esclarmonde de Foix），以及她的女儿桑西亚（Sancia），后者是那不勒斯贤王罗伯特（Robert the Wise of Naples）的王后。有一段时间，修道会的传统派对教皇的影响最大，那时传统派恃此对属灵派进行迫害，多人因此入狱，而那些君主却为属灵派的领导人

提供避难所和保护。

■ 拥有财产与支配财产

总有一天，人类学家们会将注意力完全集中在中世纪宗教政治的领域之内。这一领域常常有着十分完整的文献记录，而人类学家们可以对政治进程进行详尽的追踪，这种追踪可以一直延续几个世纪。在这里，我只想指出，如果不是为了在复杂的政治领域中存留下来而建立了组织的话，最初与圣·方济各在一起的那些自由伙伴们——在他们这一群体之中，规范的交融还几乎没有从存在性的交融之中分离出去——根本就不可能坚持下去。但是，圣·方济各以自己的生命、理念和话语，为最初的交融做出了范例。而对最初的交融的记忆，永远会在修道会中长存，尤其是那些属灵派——其中最为引人注目的，是帕尔马的约翰（John of Parma），克拉莱诺的安吉罗（Angelo da Clarenno）、奥利维（Olivi），还有乌伯尔丁诺（Ubertino）。但是，因为一系列的教皇训喻相继颁布，而圣·波纳文图拉（Saint Bonaventura）的著作也已公之于世，所以法律和神学已经为绝对清贫的教条下了定义。结果，那些属灵派的修道士不得不对清贫采取一种“结构化”的态度。

在前面所提到的定义之中，清贫的理念已经被划分成了两个方面：“拥有财产”（也可以称之为财物）及“支配财产”。“拥有财产”的主要意思是对财产的占有权，而“支配财产”是指对财产的实际控制和消费。当时，教皇格里高利四世宣称，圣·方济各修道会应当保持“支配财产”的做法，而放弃各种“拥有财产”的做法。在最初的时候，圣·方济各修道会的修道士向那些资助者提出了请求，想保留“拥有财产”的权力，并将这一权力置于教皇的手中。在对“拥有财产”的实际结果这一问题上，“传统派”和“属灵派”之间第一次出现了意识形态的分歧，并且这一分歧最终成为了一个标志，将对立的两派区别开来。这是因为，更加趋向于建构的传统派成员深刻地认识到，在一个复杂的政治环境之中，修道会是有着这样那样的需要的。所以，他们认为必须建造

坚实的房屋，无论是教堂还是住所，这样才能更为有效地进行传道和慈善工作。为了维护圣·方济各所特有的宗教立场，他们必须对较为聪明的修士进行哲学和神学训练，因为他们必须与教义细致的多明我修道会相争，并且还要面对宗教法庭日益增大的威胁，以此在巴黎和佛罗伦萨那些有着高等文化素养的战场上取得一席之地。所以，他们需要资本，包括货币资本，连铜板都算在里面，来购买砖块和书本。

修道士“支配财产”的行为可以达到什么样的限度？在传统派这一边，这个问题是由当地的高级修道士来决定的，而且他们的这一决定权越来越扩大化。据属灵派所说——在1309年教皇对修道会事务进行的那场著名调查之中，所有这些都凸显了出来，而此时修道会的创始人已经逝世83年了——传统派的“支配财产”，早就变成了“滥用财产”。属灵派的发言人乌伯尔丁诺举出了书面证据，其中包括对从事种植业以获取利润、用粮仓和地窖来造酒、购买和接受马匹和武器等行为的记录。他甚至还指责传统派有“拥有财产”的行为：

152

无论在哪方面看，这些修士都与那些带着金钱四处游荡的人（他们就是金钱的奴仆）、奉了修士命令去花钱的人一个样。他们不仅掌管着钱财，还掌管着花钱的仆人们。不仅如此，有时候这些修士身上还装着一个盒子，钱就装在里边。有的时候盒子是让小孩子拿着的，那么在这种情况下，他们常常是连里边有多少钱都不知道的，而执掌钥匙的就是这些修士。至于那些奴仆，虽然他们有时会被称为“为修士们施舍钱财的人的报信者”（根据教皇最初的定义，报信者是一种官员，其职务是为施舍钱财的人进行代理），但是他们并不知道——将钱财交给他们的人也不知道——这些钱财实际是掌握在普通修士之外的人手里……（转引自兰伯特，1961，p. 190）

但是，最能够充分地表达属灵派对待“支配财产”的态度的，还是“谨守清贫”这一教条。这一教条指出，修道士对物品的实际使用应当止于最小限度，仅仅满足于维持生命。事实上，有些属灵派的修道士就是因为对自己的生活过于严苛，结果送掉了性命。对于这样的事件，他们声称，伟大的修道会创始人对清贫的看法有其独到的精神内涵，而这

些修道士正是在坚守着这种精神。这种态度明显令人仰慕，而且它还有一个特点，但正是这个特点，最终使它为已经建构的教会所不容。这就是属灵派对个人良知所进行的强调，他们称之为“对构成清贫的因素进行仲裁的最高原则”，尽管这种良知的效力是与严苛的“谨守清贫”这一准则联系在一起的。有些属灵派修道士更为极端，他们认为，对严苛的准则的任何放松，都是对谨守清贫的誓言的违背，因此是必死之罪。如果这一情况果真属实的话，那么在他们看来，传统派中的许多人都是永远陷于必死之罪中的。而这一点正是过激的律法主义的隐患所在！

153 另一方面，对于宗教内部的高级人员所拥有的合法权利，教会有着自己的看法，而“谨守清贫”这一教规明显地抨击了这一看法。如果一座圣·方济各修道院的带领人，甚至于一个教会辖区的带领人想要按照自己的意图去行事，出于实用或结构的原因，允许人们大量地使用物资，那么属灵派的修道士就会以自己“谨守清贫”的教规为理由，认为自己根本没有义务去服从他的命令。这样一来，对清贫所立下的誓言和对忠顺所立下的誓言之间就产生了冲突。事实上，这对教会的等级制结构构成了潜在的挑战。随后，教皇约翰二十二世在拥有制裁权的宗教裁判所的支持下，颁布了一系列训喻，以此来采取强硬措施，以此来最终彻底铲除属灵派。在这个过程中，这种潜在的挑战也成为了属灵派的主要特征之一。不管怎样，他们的激情并不是完全徒劳无功的，因为他们始终顽强地坚守清贫，而在此后的圣·方济各修道会改革之中，这一精神也融入了其中。

■ 末世启示的交融

在对圣·方济各修道会的早期历史进行研究的时候，我们可以清楚地认识到，社会结构是与历史紧密地联系在一起的，因为这就是一个群体随着时代的变迁而仍然保持其结构的方式。无结构的交融虽然能够把人们联合在一起，但只能持续非常之短的一段时间。我们可以饶有兴味地对宗教史进行考察，从中发现交融形态的各个运动是如何经常发展出

末世启示的神话、神学，或意识形态的。例如，在圣·方济各修道会的属灵派之中——甚至包括圣十字（Santa Croce）教堂（位于佛罗伦萨）的那个指定诵经师，即为人乏味的神学家奥利维——很多人都对约押斤主义者宣扬的“千禧年”深信不疑。实际上，奥利维将巴比伦大淫妇与教皇等同起来，认为在世界的第六纪，巴比伦将会倾覆，而真正的教会，就是圣·方济各和他的12名同伴所建立的教会，将会由圣·方济各修道会的属灵派（以他们的绝对清贫）所组成。如果我们想要在“危机的交融”或“灾难的交融”之中寻找结构的话，我们绝对不能在社会互动的层面去寻找，而是应该以列维-斯特劳斯的方式，转向存在性的交融，搜索其中产生的“末世启示”的神话所具有的那些恐怖怪诞和丰富多样的意象。我们同样也可以在这一类型的运动中找到特征性的极端化现象。一方面，我们可以转向那些严苛的简单生活和对行为进行选择的清贫生活——即“赤裸身体、居无定所的人”；另一方面，我们还可以转向那些充满激情、异象、预言的诗歌，这样的诗歌是他们进行文化表达的主要形式。但是，时间和历史将结构带进了他们的社会生活之中，将律法主义带进了他们的文化产物之中。有的情况，在以前被看作是灾难将要降临的确实而全面的征兆，此时却以隐喻的方式，或神秘的方式被诠释成为个人灵魂的戏剧；或是在地上真正的教会的属灵命运，或是推延到最远的未来的情况。

154

交融的理念绝对不会永远与世界灾难的异象和理论相关联。例如，我们至少可以在部落的成长仪式之中，看到隐含的“绝对清贫是阈限行为的标志”的理念，但是我们在千禧年运动之中，并不能找到词源学的观点。不管怎样，我们确实会常常发现，威胁的概念或对群体所构成的威胁——而且，危险也的确存在，割礼的执行者或使伤口愈合的人所持的刀子就表明了这一点，同样存在的还有许多的考验，以及严酷的训练——的在场是十分重要的。这种危险是产生存在性的交融的主要因素之一，就像居住在当代的一个冠以圣·方济各之名的城市^①之中的某些

① 即旧金山。——译者注

人所经历的一样，他们在寻求迷幻的交融的时候，可能会遭遇一场“倒霉之旅”。同样，在部落的成长仪式之中，我们也可以在与“神圣力量”所导致的灾祸和危机有联系的阈限之中，发现神话及其仪式性的展现，例如为了人类社会的利益，而杀死重要的神祇，或是神祇献自己为祭。在这样的情况下，对危机的定位不是在即将到来的未来，就是仍然进行着的过去。但是，当危机的定位趋向于同时代的社会活动之前，而不是之后或之中的时候，我们就已经开始移入结构的秩序之中了，并开始将交融视作一个过渡的时刻，而不是视为一个已经确立的生存方式，或是一个不久就会实现而且将会永远存在的理想状态。

■ 孟加拉的 *Sahajīyā* 运动

但是，并不是所有的交融都是危机的交融（*communitas of crisis*）。除此之外，还有退出和撤离的交融（*communitas of withdrawal and retreat*）。有的时候，这些形式的范围会彼此重叠，但是在通常的情况下，它们还是会表现出特有的状态来。退出的交融与“相信世界末日即将到来”之间，并没有紧密的联系；实际上，它所涉及的，是从世界上的结构性关系之中退出，无论是完全退出还是部分退出。而这种退出，无论是在什么情况下，都怀有一种永久性的“灾难时代”的设想。在成员构成方面，这种交融更加倾向于具有排他性：在自己的习俗下受训练；在进行内部活动的时候，比上文刚刚讨论过的“末世灾难形式”更加秘密。尽管在基督教和世俗的乌托邦运动之中，我们可以找出众多的例子，而且在很多方面，这些例子都是从犹太教—基督教的文化传统中衍生出来的；但是，只有在印度教中，我们才能找到一些最为清晰的“退出的交融”的例子。在此，我会再次把自己界定在对一种运动的讨论之中，这就是小爱德华·迪莫克（Edward C. Dimock, Jr.）所描述的孟加拉的毗湿奴信仰（Vaisnavas）运动。迪莫克是一位孟加拉学者，他能力卓越，见识超群，曾经发表过译著《从宫廷到乡村》（孟加拉故事集），文笔十分优美。我们应当对他提出的数据和结论表示尊重。

■ 宗教诗人：才檀雅和方济各

迪莫克的著作讨论的是一场宗教运动。在某些方面，这场运动与声势浩大的“献身信仰” (*bhakti*) 宗教运动互为补充；在其他方面，又与“献身信仰”运动背道而驰。“从公元4世纪一直到17世纪”，献身信仰运动“席卷了印度北部，也横扫了南部旧有的献身信仰运动” (1966b, p. 41)。因为我们已经从杰出的创始人入手，对基督教的一种“交融类型”的运动进行了考察，所以，我们值得再次以同样的方式，对孟加拉的毗湿奴信仰运动进行考察。考察的切入点，就是才檀雅 (Caitanya, 1846—1533)，“孟加拉运动之中最为重要的人物”。在前面的分析中，我们将圣·方济各修道会的教规与实际执行情况做出了比较。因此，我们首先要考察的，是才檀雅的教导，然后，是他所发起的的历史。迪莫克告诉我们，才檀雅是“复兴者”，而不是印度东部“克利希那一献身信仰” (这一运动提倡热烈地献身信仰) 运动的发动者。从公元11世纪或12世纪开始 (也就是说，在才檀雅运动之前至少三个世纪)，毗湿奴运动就已经在孟加拉出现了。像圣·方济各一样，才檀雅本身并不是一名神学家。他度过了献身信仰而不是神学的一生，留下的诗词一共只有八句。在这里，他与圣·方济各的平行对比有着惊人的相似性，圣·方济各也仅仅写了一首圣歌《太阳弟兄》。才檀雅的“献身信仰”与圣·方济各也很相像，都是充满了各种意象和认同。在才檀雅这里，主要是毗湿奴信仰的神圣经文，尤其是《薄伽梵歌》 (*Bhāgavata*) 中的那些主要人物。这些经文的主要内容是克利希那 (Krishna) 的幼年、童年和少年时代。人们认为，克利希那是大神毗湿奴的 *avatāra* (化身)。反过来，也有很多人认为才檀雅是克利希那的 *avatāra*，或者认为才檀雅是克利希那和他所深爱的挤奶女工拉达 (Radha) 的共同化身。这一化身以雌雄同体的形式体现了完美的人的状态，超越了所有的文化差异和社会性别差异。

156

克利希那的早期活动有其中心情节，即他对一群挤奶女工

(Vrindāvana 的牧牛女工) 的爱慕。他自己也是牧牛人，在这一神圣的地方长大，并且与挤奶女工玩过各种各样温柔的性爱把戏。后来，他成年之后，就在森林里吹奏笛子，用笛声施魔法将她们引到了荒无人迹的地方。就这样，她们离开了家，离开了丈夫和亲人，在夜里投入克利希那的怀抱。在一场庆祝活动中，克利希那和所有的挤奶女工一同跳舞，以独特的方式表示：每一个挤奶女工都把他看作是自己的情人。在印度艺术中，这一事件有时会被表现为众位少女围成一圈，而每人之间都有着她们的神圣恋人的形象：显出蓝色，十分漂亮。在此后的孟加拉神话故事的详细叙述中，拉达成了克利希那唯一的恋人，在某种意义上说，她是所有挤奶女工的缩影。

克利希那的舞蹈，以及他随后与众位挤奶女工的缠绵，深深吸引了才檀雅。他以自己的讲道，使献身信仰的宗教得以强劲地复兴。“从他在世的时候，到他去世后的短暂时间里，印度东部的绝大部分都被这场复兴所席卷。” (Dimock, 1966b, p. 43) 他特别强调那种充满激情的活动，而其中主要的一种，就是不断地冥想；在冥想的过程之中，敬拜者成功地将自己认同为克利希那的各个亲属、朋友和情人。比如，他的养父养母：对他怀有亲情之爱的人；他的兄弟：在看待他的时候，既怀有手足之爱又有同志之忠诚；还有，最为重要的是挤奶女工：克利希那既是她们的情人，又是爱着她们的人。在这里，社会关系被看作是自然状态下的启程点，启程后通向的是献身信仰，人们认为这种献身的性质是超自然的。对于后世的毗湿奴神学家来说，经文中性爱程度较高的内容所导致的问题，与犹太教和基督教的注经学家面对所罗门《雅歌》时的问题，显然是差不多的。但是，Sahajīyās 提出的仪式解决方案（指才檀雅发起的运动），与基督教神秘主义者——比如十架圣约翰 (St. John of the Cross) 和阿维拉的圣德兰 (St. Teresa of Avila) ——是相当不同的，他们将所罗门的颂歌之中带有“性爱成分”的言词全部看作是隐喻性的。Sahajīyās 的中心仪式是一系列设计精细、动作缓慢的敬拜动作，间或有对吠陀经颂文的重复诵念。仪式达到高潮的时候，这神秘教派中的一男一女要当场性交。这两个人都是完全愿意献身信仰的教徒，

而他们此时的举动，是在重现克利希那和拉达做爱的情形。这并不仅仅是放纵肉体享乐的行为，因为在此之前，必须要首先进行各种禁欲性的活动、冥想，以及聆听大众认可的师尊（*gurus*）的教导。将性行为视作某种圣礼，“将内在的、灵魂的优雅以外在的、可见的形式表达出来”，这一理念在本质上是有着宗教意义的。

从社会学的角度来看，这种仪式有着有趣的一方面：就像那些挤奶女工一样，初入会的男性 Sahajīyā 的女性伙伴也必须与其他的男人结婚（参见 De, 1961, pp. 204~205）。正如迪莫克指出的那样，这不会被看作淫乱，而与中世纪欧洲的求爱方式更为类似。在后者的情况下，真正的爱情被看作是“两人分开的爱情，其在逻辑上的延伸，就是婚姻之外的爱情。因为在婚姻之中，总是会有肉欲的印记”。据鲁治蒙特博士（Dr. Rougemont）所说，行吟诗人的儿子“使人们怀着高尚的情感，越发频繁地涉足婚外情，因为婚姻隐含的意义只不过是身体的联合，而‘爱情’（Amor）——最高的情欲之爱（Eros）——是灵魂的上升，最终与光融为一体”（1966a, p. 8）。不仅如此，圣·方济各为他的“清贫夫人”歌唱，而这与歌唱嫁给别人，身居远方的爱人的行吟诗人相比，是极其相似的。

我自己的看法是：就现在考察的内容来说，无论是 16 世纪的孟加拉还是 12 世纪的欧洲，既神圣又有着些微违法色彩的爱情——与之相对比的，是合法的、婚姻之中的爱情——是交融的象征。交融是挤奶女工之间的纽带，也是联结蓝色的天神和每一位挤奶女工的纽带。交融同

158

① 指圣·方济各。——译者注

② 圣·方济各践行清贫生活。克莱尔·迪法瓦龙（Clare di Favarone）是圣·方济各第一位也是最著名的女性门徒。她离开自己富裕的家庭追随圣·方济各，成立了一个新的修会，会众自称为“贫穷女士”，穿着非常简单，从事手工劳动。圣·方济各与克莱尔拥有共同的理想，在世上效法基督的谦卑与清贫，两人之间的友谊升华至超越时空的关系：“没有比圣·克莱尔和圣·方济各之间更亲密和谐的默契，没有另外两个人能有对天地之事如此一致的看待。”——译者注

时候的爱情与清贫有着同样的性质一样。所以，在这样的神学—情欲语言之中，婚姻所代表的是结构。克利希那与挤奶女工之间的关系，就是“交融性的爱情”的缩影，而“个人占有或拥有财产”的理念，是与这种爱情完全对立的。比如，迪莫克曾经引用过晚些时期的一些孟加拉经文，这些经文“对《薄迦梵歌》之中的一个故事进行了修饰”。在这里，那些挤奶女工似乎告诉克利希那，她们心中充满了对他的爱慕，然后她们就开始跳舞。“但是在跳舞的时候，克利希那从她们身边消失了，因为一个念头出现在所有挤奶女工的心里：‘他是我的’，而 parakīyā（意思是‘别离时候的真切爱情’）不能存在于‘他是我的’这一念头里……但是，当期盼重新出现在挤奶女工的脑海中的时候，克利希那就再次向她们显现了。”（1966a, p. 12）

Sahajīyā 的教义与毗湿奴信仰的正统教义有着不同之处：后者规定，圣礼性质的联合必须是在配偶之间的；可是，我们已经看到，才檀雅的追随者规定，仪式化的性交必须要在一个献身教派的男人和别人的妻子之间进行。才檀雅本人就有着这样的—个性交伙伴，“她是 Ṣaṭhī 的女儿，Ṣaṭhī 的整个身心都已经献给了才檀雅”。Gosvāmins 是才檀雅最初的同伴，也是 Sahajīyā 神学的释义者。我们可以饶有兴趣地注意到：Gosvāmins 的仪式化性交伙伴是“没有种姓的群体中的女人、洗衣妇，或是低等种姓的女人”（1966a, p. 127）。实际上，那些挤奶女工自己就是牧牛女人，可见并不属于高等种姓。事实上，“没有意识到等级、结构性差异”这一交融性质，对于 Sahajīyā 来说是十分典型的，对于作为一个整体的毗湿奴信仰来说，也是十分典型的。

■ 献身主义者与保守主义者之间的分离

159 像圣·方济各一样，才檀雅也是献身宗教的诗人，心怀谦卑，生活简朴，以自己的生活来体现自己的信仰，而不是仅仅对信仰进行考虑而已。但是，与他在一起的六个 Gosvāmins 是神学家和哲学家。在有的地方，他们的教派的正式教义可以被精细地构造出来。于是，他们制定

了一个 *āśrama* (一套宗教指令), 供那些毗湿奴信徒来使用。在这些 Gosvāmins 之中, 有三个来自同一个家族。尽管这个家族在名义上源于婆罗门种姓, 但是由于在穆斯林统治孟加拉的时候他们身居高位, 所以在这个时候已经失去了种姓。实际上, 他们仍然保持着与某些苏菲派的对话。这些苏菲派是穆斯林中的神秘主义者和诗人, 与 Sahajīyās 之间也有着非常密切的关系。这六个学者用梵文写作, “对于这一神秘教派的教规和仪式进行编纂来说, 他们起到了主要的作用” (1966b, p. 45)。但是, 这场献身信仰的运动同样在“制定教规”这块礁石上, 让创始人翻了船。在才檀雅逝世之后, 他在孟加拉的追随者就分成了两派。其中的一派跟随 Nityānanda——才檀雅的亲密同伴, 号称“没有种姓的 Avadhūta” (那些 Avadhūta 是禁欲主义者)——的领导。另一派则跟随 Advaita-ācārya——他在很早的时候就献身投靠才檀雅, 是信徒中的带领人, 出身于 Santapur 的婆罗门家族。

Nityānanda 与圣·方济各修道会的属灵派之间, 有着某些共同之处。Nityānanda 本身就是没有种姓的人, 不仅如此, 他还“与首陀罗住在一起”, 是“Bāṇyas 的使徒” (Śūdras 和 Bāṇyas 都是印度人中的低等种姓)。他还允许数以千计的佛教僧侣和尼姑改变信仰, 成为毗湿奴信徒。有一位才檀雅的传记作者写道, 才檀雅对 Nityānanda 说: “这是我的诺言, 是我亲口所说的: 无知无识、低等种姓、谦卑顺服的人将会浮在 *prema* (爱) 的海面上……你们可以靠着 *bhakti* 释放他们, 使他们得自由。” (1966b, p. 54) *bhakti* 的含义是凭借自身对神祇的献身而获得的救赎。但是, *bhakti* 这一概念并没有被 Advaita-ācārya 接受。他重新回到了正统的一元论者“知识之路” (path of knowledge) 的信仰那里。在印度, 这些正统的一元论者一直将 *mukti*——从轮回转世之中解脱出去——看作最为首要的问题。作为一个婆罗门, Advaita 对这一事实并没有轻视。他必须重新回到 *mukti* 的教义上来, 这是与他的种姓归属相一致的。他这样做, 是因为在正统的印度教信仰中, 从轮回转世之中解脱出去在很大程度上是靠个人不断地履行他的种姓职责。如果他履行了这些职责, 他就有希望来世生为更高种姓的人。不仅如此, 如果他

160 度过了圣洁和自我献身的一生，他就有可能最终脱离苦难和 *māyā*（梦幻泡影之现象世界）的辖制。

像 Advaita 一样，那些一元论者相信：只有取得关于唯一的真实本体^①的知识，才能打破幻影，确保获得最终的解脱。换句话说，对于这些人，救赎是靠认知，而不是靠献身。这一理念还涉及对社会结构的现有形式的接受——因为所有的外在形式同样都是幻影，终极的真实成分并不在其中。但是 Nityānanda 并没有像别人那样接受这种消极的社会保守主义。他相信，每一个人，无论属于什么种姓，恪守什么信条，都可以通过对克利希那和拉达的直接敬拜而得到救赎。他强调了毗湿奴信仰的宣教方面。

才檀雅和 Nityānanda 使很多穆斯林改宗，成为毗湿奴信徒——这样一来，穆斯林的统治力量就受到了对抗——而这种做法，是对一系列正统的印度教法律的故意违背。例如，当说服 Vāsudeva 不洗手就拿走 *prasāda*（献给神祇做祭品的食物的残余）的时候，才檀雅十分欣喜。“现在，”才檀雅说，“你真的已经脱离了与肉体的联结。”（1966b, p. 55）他的这番话，让我们想起了耶稣许多次所说的话——比如，“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”，还有“真理使人得自由”。对于才檀雅和 Nityānanda 一派的追随者来说，*bhakti* 使他们从法律和传统的束缚之中解放了出来：“他们满心狂喜，载歌载舞，就像发了疯一样。”（1966b, p. 65）如果对迪奥尼索斯（Dionysos）的“狂喜的交融”与克利希那的“狂喜的交融”进行考察的话，是不难发现它们之间的相同之处的。实际上，奥维德的 *puer aeternus*^② 就源于 *adusque decolor extremo qua cingitur India Gange*（“最遥远的恒河怀抱中的印度”，*Metamorphoses*，第四章，第 21 行）。

① *atman-brahman*，意思是大梵天的本我。——译者注

② 拉丁文，意思是永生的男孩。——译者注

■ *Sahajīyā* 和圣·方济各主义的共性

Nityānanda 和他的对头 Advaita 各自所代表的，是“规范的交融”和“结构”在群体组成的层面上的原则。他们的这两个派别，分别与圣·方济各修道会的属灵派和传统派有着相同的性质。在这两个分别发生在欧洲和亚洲的事例中，创始人的继承者必须要处理群体延续性的问题和神学定义的问题。两位创始人，圣·方济各和才檀雅，都是宗教诗人。他们的冥思中充满了多姿多彩的宗教意象，而他们用自己的生活方式实现了这些意象。在毗湿奴—Sahajīyās 这个案例中，为本教派的中心概念下定义的使命，是由 Gosvamins 的群体来担当的。圣·方济各修道士将他们的“阿基米德点”定位在了清贫这一理念之上；继而又在财产这一问题上，将“拥有财产”及“支配财产”进行了区分；他们最终面对的，是围绕“谨守清贫”这一教规所出现的派别之争。而 Sahajīyās 却将彼此之间的论争定位在了“占有”的另一个方面上，即对性的占有——尽管我们已经看到，对于他们来说，在性行为上的联合已经具有了圣礼的性质。

毗湿奴信仰的圣书《薄迦梵歌》和《*Gīta Govinda*》都充满了性爱的意象，它们讲述了挤奶女工对克利希那的爱慕。但是，正如迪莫克指出的那样：“对于印度社会中的大部分人来说，与别人的妻子幽会这一行为是不能被接受的。”（1966b, p. 55）我们也许可以附加一句，就算有着传统的宗教宽容意识也不行，即使这种宽容不是基于什么“第二修正案”的结果，毗湿奴信仰的注经学家，尤其是 Sahajīyās，遇到了许多问题。毗湿奴信仰的教规一直从梵文的诗歌理论中自由地借用，而这种理论的一个突出的特点，就是将女性划分成两个等级：一类是 *svakīyā* 或叫 *svīyā*，意思是“此人是属于自己的”；另一类是 *parakīyā*，意思是“此人是属于别人的”。*parakīyā* 女性既可能是那些尚未成婚的，也可能是通过婚姻而属于别人的。在《薄迦梵歌》的经文中，牧牛女人很明显是后面一种。第一次尝试去对这段经文做注释的，

是一位 Gosvāmin, 名叫 Jiva。他认为对于经文的内容, 不能去做字面上的理解。首先, 标准的诗歌理论并不认为 *parakīyā* 女性可以扮演戏剧的主要角色, 所以那些作为女主角的挤奶女工不可能是真正的 *parakīyā*。还有, 那些挤奶女工从来没有真正使自己的婚姻达到圆满。“克利希那运用了自己的 *māyā*-power 能力 (制造幻象的能力), 使得那些挤奶女工的丈夫并没有与挤奶女工本身同床。与他们同床的, 是形象与挤奶女工相似的幻影。不仅如此, 那些挤奶女工实际上是克利希那的 *śakti* [即从一位被认为是女神的神祇身上所发射出来的能力——因此, 湿婆的 *śakti* 是卡莉 (Kali) 女神或 Durga 女神], 在某种意义上, 她们是他的本质所在, 与他是同一的。” (1966b, p. 56) 不仅如此, 她们应当归于 *svakīyā* 的类别, 她们实际上是属于他的。她们只不过看上去是 *parakīyā*, “属于别人的女人”。

身为 Gosvāmin 的 Jiva 有一个亲属, 名叫 Rūpa。Rūpa 接受了对于 *parakīyā* 的这种诠释, 因为这样可以较少地扭曲原始经文, 但是却认为, 日常的人类道德准绳对于“掌管万有的统治者”来说, 是不可能适用的。犹太教—基督教的注经学家曾经引用过他的这一论点, 来解释耶和华的一些较为奇怪的行为和命令, 比如命令亚伯拉罕献以撒为祭。在《薄迦梵歌》的经文中, 有人问克利希那——克利希那被描述成“虔诚信仰的持守者”——为什么竟会耽于和别人的妻子玩爱情游戏。他得到的回答是: “因为, 对于那些心中已经没有自我的人来说, 合宜的行为已经不能带来任何个人的利益; 而相反的行为, 也不能带来任何个人的损失。”有的小教派认为自己已经超越了平常的、已建构的社会范围和标准, 而克利希那的回答所表现出来的观点, 与他们的态度是十分一致的。许多其他的运动和小教派都强调“激情式的交融”或“献身式的交融”, 将其作为他们的基本原则, 而这些人的信仰之中, 也充满了相似的“自由”成分。在这一方面, 我们可以提及的是布拉格的胡斯派信徒 (Hussites), 以及纽约州的奥奈达人社区 (Oneida Community)。

拉达、“我的清贫夫人”以及交融

但是，后来的注经学家渐渐接受了经文的字面看法，并奉为正统，即克利希那对挤奶女工的爱慕与她们是 *parakīyā* 的情况相一致——而且，这种情况使克利希那的爱慕之情显得更为纯洁和真实。这是因为，正如迪莫克所说：“*svakīyā* 能够导致 *kāma*，即渴望得到本身的满足，而只有 *parakīyā* 才能带来 *prema*，即深切地渴望所爱的人能够得到满足。挤奶女工的这种爱慕之情，正是 *bhakta*（献身信仰的人）所仿效的对象。这是因为，挤奶女工的爱是 *parakīyā* 式的爱，十分的热烈。分手时的痛苦，恐怕只有 *parakīyā* 才能感受到。在此之后，挤奶女工的头脑之中克利希那的身影会一直挥之不去，而这就是她们的救赎。”（1966b, pp. 56~57）在这里，我们再一次想起了《雅歌》之中的某些段落，以及十架圣约翰所著的诗句。在这些诗章之中，作者的心灵渴慕那不在身边的爱人，就是上帝。但是，在 *Sahajīyā* 教派的理念中，这种渴慕并不是永远的。《六十四种献身信仰行为的条例》涉及的内容有“各种活动、对吠陀经颂文的重复诵念、对体能的训练、对知识的认知、禁欲行为、冥思”（1966a, p. 195）。在这一条例颁布之后，那些 *Sahajīyās* 就进入了 *vidhi-bhakti* 性行为仪式的阶段，从此与毗湿奴的正统信仰分道扬镳了。在这一仪式之中，参与性行为的双方都入会不久，人们将其视为师尊，即为别人提供教导和心灵指引的人；在这里，他们是作为克利希那和拉达本身的“圣礼式展现”而出现的。参与性行为的双方被认为是“同属一个类型”（1966a, p. 220）的，在这种情况下，“他们可以融合为一体”（p. 219）。这种类型就是他们各自的性别的最高类型。至于参与这一行为的动机，肉欲显然不是主导因素。这是因为，充满性爱描写的著作可以证明，在那个时代的印度，可供享用的色情服务是遍地开花的；享受这些服务之前，根本不需要先接受一番禁欲主义的长期训练。

在深度心理学的时代里，我们必然会留意在极端理想化、双方相隔

164 时最神圣的爱情之中，寻找俄狄浦斯情结的迹象。这一做法是很自然的。还有，荣格的追随者也会提到很多关于与“伟大的母亲”联合的内容，这种联合是对头脑的下意识与无意识成分的一个象征；而这里所说的“头脑”，是在“个性化”的整体出现之前的。但是，如果我们所关注的焦点是在社会关系的形态之上，那么这种“高深”在社会和文化的层面上就可能会变为“肤浅”。那些 Sahajīyās 似乎十分重视以各种文化和生物学为手段，来获得无结构状态下的纯粹社会交融。即使是在性行为的仪式上，他们的目标也不仅仅是把一个男人和一个女人联合在一起，而是把存在于每个人之中的男性和女性成分联合在一起。才檀雅本人据说就是男性和女性成分的联合体，同样，每一个献身信仰的人也会即时成为克利希那和拉达的化身，一个完整的人。但是，在象征意义上，婚姻的纽带——与此相伴的还有家庭，社会结构的基本单元——被 *parakīyā* 式的爱情解散了。因此，在这样一个主要靠亲属关系和种姓建构的社会里，结构在其根源之处是被视作无效的。这是因为，那些恋人把所有的种姓法规也打破了。财产是社会的支柱之一，而圣·方济各修士立意放弃财产。至于那些 Sahajīyās，他们立意放弃另一个主要的社会支柱：婚姻和家庭。1967年，人类学家埃德蒙·利奇（Edmund Leach）曾经在 BBC 的第三频道进行了颇具影响的雷斯讲座（Reith Lectures）。利奇后来也转向对家庭的攻击，他认为家庭是所有精神障碍和心理障碍的原因所在，而他的攻击只是为了赞美集体共居和社区的生活方式，例如设立了托儿所的以色列吉布兹。利奇博士对南部印度文学和僧伽罗文学十分熟悉，或许他的攻击也有着吠陀经颂文的色彩。无论如何，他似乎是为交融而击出了重重的一拳。

■ 鲍勃·迪伦和鲍尔斯人

才檀雅的那些继承者都失败了，因为 Advaita 的派别日趋沉迷于种姓制度，而 Nityānanda 的派别不仅排外，还充满了传道的激情，结果他们受到了迫害，渐渐地失去了信心。在历史上，Sahajīyā 主义的潮流

似乎在 17—18 世纪的时候慢慢退去了，尽管，据迪莫克的观察，毗湿奴信仰在孟加拉仍然是一支强大的力量。例如，人们称之为鲍尔斯人 (Bauls) 的音乐家神秘教派，他们使用的是一种“原始但又十分引人入胜的单弦乐器，叫做 ek-tara”。这一教派所唱的歌曲，是“柔和而能打动人心的，就像风一样；风就是他们的家”。他们宣称：“克利希那的笛声使他们疯狂。就像 Gopī 一样，他们已经不在乎家，也不在乎世界了。他们完全被这笛声所驱使。” (1966a, p. 252)

在现代的运输条件和通讯条件下，我们可以在今天的许多音像店之中，找到西方与东方的阈限和交融主体的一个有趣的集中体现。在鲍勃·迪伦最近发行的一张专辑的封面上，印着他自己（一位美国乡村歌手）还有在结构中处于低下地位的群体的发言人（在左右支持他的是鲍尔斯人，这些人是孟加拉的音乐家流浪汉）的图像：吉他和 ek-tara 走到了一起。在文化的领域里，对交融的表达常常是与简单的吹奏乐器（笛子和口琴），以及弦乐器联系在一起的，如果我们对这一现象进行考察的话，就会觉得它更加耐人寻味。要对此做出解释的话，除了这些乐器便于携带的原因之外，恐怕就得归因于它们对“自生的人类交融”做出表达的能力了。鲍尔斯人与圣·方济各一样，都是“上帝的行吟诗人”。在这里，我将以他们的一首歌来结束本章的内容。这应当是恰如其分的。这首歌的歌词明确地表达出了毗湿奴信仰的交融如何延续到了今天的社会之中：

165

印度教徒、穆斯林——并没有什么区别，

世界上也不存在什么种姓的区别。

作为 *bhakta*（献身信仰的人）的 Kabir，他的种姓是 Jolā，

但是他陶醉在 *prema-bhakti*（意思是真实的爱，我们在上文已经看到了，婚外恋是这种爱的最佳表现形式）之中，

他抓住了黑宝石的双脚（指克利希那的双脚）。

一轮明月就是世界的一盏灯，

从一粒种子里迸出了整个世界。(1966a, p. 264)

这就是“自生的交融”的真实声音。

第五章

谦卑与等级：地位提升与 地位逆转的阈限

■ 地位提升与地位逆转的仪式

166

正式的过程性分析（processual analysis）的创始者范·杰内普使用了两套术语系统，来描述从一个以文化来定义的状态或阶段过渡到另一个状态或阶段的三个阶段。他不仅使用了“分离”、“边缘”和“聚合”这一系列主要指代仪式的词汇，还使用了“前阈限”、“阈限”，以及“后阈限”这些主要指代处所转换的词汇。当范·杰内普对他所提出的最初一套术语进行讨论，并且将其应用于数据当中的时候，他强调了我称之为通过的“结构性”方面。与之相对的是，他对第二套术语的使用，显示出了他对时间单元和空间单元的基本关注。就是在这两种单元之中，行为和象征主义暂时从统管“占据结构性位置的人的公众生活”的规范和价值之中解放了出来。在这里，阈限处在了中心位置，而范·杰内普使用了与“阈限的”这一形容词相关联的前缀，来显示结构的外围性地位。当我

提到“结构”一词的时候，我所指的是与前文中一样的“社会结构”。这一词是大多数的英国社会人类学专家所使用的，也就是说，这是针对“相互依靠的专业化机构”和他们暗指的“位置和（或）参与者的制度化机构”所做出的安排，这一安排或多或少有着独有的特点。我在这里所提到的“结构”的含义，并不是现在列维-斯特劳斯使之被广泛接受的那种含义。他所推广的“结构”的含义是与逻辑类别以及他们之间关系的形态联系在一起的。事实上，在仪式的阈限阶段，我们常常能见到“英国式含义中的结构”被简化甚至消除，同时也常常能见到“列维-斯特劳斯式含义中的结构”被扩展。我们能够发现，在这里社会关系得到了简化，而神话传说和仪式却得到了细致的阐释。这种情况的出现并不难理解：如果阈限被看作是“从正常状态下的社会行为模式之中分离出来的一段时间和空间”，那么它就可以看作是一段潜在的详细考察的时间，而它所考察的对象，是产生它的文化的中心价值和准则。

在这一章中，阈限将会是首要的内容，其中包括阶段和状态。在复杂的大型社会里，阈限本身（作为劳动分工细化的结果）常常会演化成为宗教或准宗教状态。不仅如此，这种结晶性的行为还有重新回归结构，并且取得结构中的身份和地位的趋向。我们所拥有的不是隔离受礼者的小茅屋，而是教堂。除此之外，我还想对两种主要的阈限类型做出区分——尽管还有很多其他的阈限类型有待发现，这一点毋庸置疑——首先，是地位提升的仪式（*rituals of status elevation*）所特有的阈限。在这种阈限的情况下，处于一个制度化的等级体系之中的“仪式的主体”或“仪式的新手”，会从一个较低的地位提升到一个较高的地位，并且这种提升是不可逆转的。其次，是常常在周期性和年度性仪式中出现的阈限，这种阈限常常是集体性的。在这种阈限的情况下，他们遵循的季节性周期之中，存在着某些按照其文化所规定的时间点。在这些时间点上，那些同属一个群体或类别，在社会结构中固定地处于低下地位的人就会积极地联合在一起，对那些地位处在他们之上的人进行仪式性的领导。而那些身处高位的人必须心怀善意地接受这种仪式性的降卑。我们可以把这样的仪式称为地位逆转的仪式（*rituals of status rever-*

sal)。那些身处高位的人常常会受到激烈的言语和身体攻击，那些地位低下的人就是用这种方式来辱骂甚至虐待他们。

168 这个种类有一个常见的变体，就是地位低下的人对身处高位的人的级别和类别进行模仿。有的时候，他们甚至会模拟所谓的“高等人”的世俗等级结构，来给自己的地位进行排序。简单地说就是：我们可以将处于强势地位的群体（而且还在变得更为强势）的阈限和永远处于弱势地位的群体的阈限进行对比。处于上升状态者的阈限通常会涉及“将新手的地位降低或使之谦卑”，这是一个主要的文化成分。而与此同时，永远处于弱势地位的群体的阈限包含着“对仪式主体进行象征性或模拟性的提升，使之处于显著的权威地位”，这是它所具有的重要社会性因素。处于强势地位的群体的能力被削弱，而处于弱势地位的群体表现得像处于强势地位的群体一样。处于强势地位的群体的阈限是没有社会结构的，或者只有简单的社会结构；而处于弱势地位的群体的阈限所代表的，是对结构中较高地位的幻想。

■ 生命危机仪式与年度性仪式

既然我已经把底牌亮了出来，我会提供一些实例来支持这些论点。我首先要举出的实例，是生命危机仪式（life crisis rites）与季节性或叫年度性仪式（seasonal or calendrical rites）之间，按照传统的人类学方式所进行的区分。生命危机仪式，正如劳埃德·沃纳（Lloyd Warner, 1959）所说，是仪式的主体（可以是一人或多人）从“他母亲的子宫胎盘将其固定之处，到他死亡之后墓碑的最终树立之处，以及作为死亡的有机体在坟墓中的安放之处——在这一期间，不断会有一些重要的转换时刻的出现。对于这样的时刻，所有的社会都会将其仪式化，并且用适宜的关注将其打上公众性的标志，以此来对眼下居住在社区之内的成员强调个人或群体的重要意义。这些转换时刻，就是出生、青春期、结婚和死亡”（p. 303）。除了这些之外，我还要加上“与获得更高的地位有关的仪式”，无论这一地位是政治职务，还是有排外性的组织或秘密社

团的成员身份。这些仪式既可以是个人性的，也可以是集体性的，但是为个人而举行的可能性会更大些。另一方面，年度性仪式几乎总是针对大型群体的，而且常常覆盖整个社会。不仅如此，这些仪式常常是在一年一度的生产周期之中规定的时间点上举行，并且以此来证实从缺乏到丰足（比如果实初熟之时或收获之时的节日），或是从丰足到缺乏（比如人们预料到了冬天的艰难，并且奇迹般地避免了这一状况的出现）的转换。除了这些之外，我们还应该加上所有的通过仪式。从一种状态进入到另一种状态之时，一个群体会出现某些变化；而伴随着这些变化的，就是通过仪式。那些变化了的状态可以是整个部落被卷入了战争，也可以是一个大型的当地社区为扭转饥荒、旱灾或瘟疫所导致的后果而举行的仪式。生命危机仪式和就职仪式几乎都是地位提升的仪式，而年度性仪式和群体危机的仪式（group crisis rites）有时却是地位逆转的仪式。

我在其他地方（1967，pp. 93~111）曾经描写过阈限的诸多象征。这些象征所展示的是经历生命危机仪式的新手的“结构性隐身”（structural invisibility）——比如，他们是如何从日常生活的圈子里出来离群索居的，他们是如何用涂色或戴面具的方式伪装自己的，或者他们如何受了沉默法规的管教，结果别人就听不到他们说话了。我在上文已经展示过（p. 108）——按照考夫曼的说法（1962，p. 14）——他们所有的世俗性地位差别以及拥有财产的权利是如何被“剥去”，以“达到绝对平等”。不仅如此，他们还要接受各样的考验，以学习谦卑（humility）的功课。对于这种待遇，我在此只举一例就足够了。据亨利·朱诺德（Henri Junod）的描述（1962，Vol I，pp. 82~85），在 Tsonga 部落的男孩子割礼仪式上，那些男孩子会“被那些放牧羊群的人痛打一顿……而作为借口的仅仅是不值一提的小事”（p. 84）；还会饱受寒冷之苦，从六月到八月这一段寒冷的时期内，他们必须全身赤裸地整夜躺卧；在整个成长仪式的过程之中，他们绝对不允许喝一滴水；他们不得吃下毫无味道和难以下咽的食物，在刚开始的时候，他们会“大犯恶心”直到呕吐的地步；他们还会经受严酷的惩罚：他们的每根手指之间放上竹

170 签，而一个壮汉会握住那些竹签的两端，使劲将它们挤压在一起，并且把那些可怜的孩子拎起来，他们的手指被紧紧地挤住，骨头几乎都被压碎；最终的时候，如果受割礼的孩子的伤口没有痊愈的话，他们还得做好死去的准备。根据朱诺德的看法，这些考验不仅仅是为了教会那些男孩子忍耐、顺服，培养其男性气概。其他的社会中还有众多的实例可以表明：它们有着重要的社会意义，即熬炼他们，使他们成为某种人类 *prima materia*^①，剥夺其特有的形态，使之沦为这样一种状况：尽管还是有着社会性的，但是已经不具有任何被认可的地位形态，或是处在所有被认可的地位形态之下了。其隐含意义就是，对于一个作为个体的人来说，要想在地位阶梯上爬得更高，就必须得比其地位阶梯站得更低。

■ 地位的提升

所以，生命危机的阈限使有抱负的人降卑，并且会一并使之具有获得结构中较高的地位的可能。在非洲的许多就职仪式上，我们可以看到同样的过程，其上述特点更为生动地表现了出来。首先，未来的在职酋长或头人会被从平民之中分别出来，然后他必须经历阈限性仪式，在这一仪式之中他会被粗鲁地贬低。在此之后的重新聚合仪式上，他才可以荣登宝座就任酋长。我已经对恩丹布部落的就职仪式进行过讨论了（第三章），在他们的就职仪式上，即将成为酋长的人和他的仪式意义上的妻子会被隔离到一间小茅屋里并待上一夜，在此期间他们要受到众多准臣民的贬低和斥责。在杜·柴鲁（Du Chaillu, 1858）对选举“加蓬湾国王”的记述中，我们可以看到另外一个具有相同模式的非洲实例。在描述了老国王的葬礼仪式之后，杜·柴鲁描述了“村庄里”的长老是如何秘密地选出一位新国王的，而新国王自己“毫不知情，直到最后揭晓的时候，他才知道自己交了好运”。

我自己的一位朋友 Njogoni，就有幸被选为了新国王。他被选

① 拉丁文，意思是年轻的材料。——译者注

中有一部分是因为他出身于一个良好的家庭，更主要的是因为人民十分爱戴他，使他能够赢得最多的选票。我并不认为 Njogoni 对自己的当选有过哪怕是一丝的预感。在（老国王逝世之后的）第七天早晨，他正在沙滩上散步，忽然之间所有的部落成员都向他拥来，将他带到大典的现场。这一典礼是给新国王加冕之前的仪式（就整个葬礼仪式复合体系而言，这一典礼也是阈限性的），而且必须打消人们对王位的妄想，除了那些雄心勃勃的人。

他们把新国王紧紧围住，然后就把他淹没在辱骂和击打之中，171其行为是最凶狠的暴徒都想象不出来的。有的人把痰吐在他的脸上，有的人用拳头揍他，有的人用脚踢他，有的人把令人恶心的东西扔在他的身上。而那些不走运的只能站在人群外面的人，就只能用言语才能攻击到他。他们激烈地咒骂他、他的父亲、他的母亲、他的兄弟姐妹，以及他所有的祖先，直到最遥远的一代。如果在那里的是一个陌生人的话，那么就算是把即将加冕的这位国王的职位白送给他，他都不会要的。

就在这嘈杂的声音和混乱的争闹之中，我听到了能够为我解释这一切的话语，因为每过几分钟，一个打得最狠踢得最准的家伙就会大声吼叫：“你现在还不是国王哩；眼下这一会儿，我们想把你怎么样就把你怎么样。过不了多久，我们就得听你使唤啦。”

Njogoni 的表现像个男子汉，也与未来的国王的身份相称。他控制住了自己的脾气，脸上挂着微笑，忍受了所有的辱骂和痛打。在持续了差不多半个小时之后，他们把他带到了老国王的房子里。在那里，他再一次成为他的臣民的辱骂对象，辱骂又进行了一段时间。

然后就是一片寂静。臣民中的长老站起身来，脸色肃穆地说道（众位臣民重复着他们的话）：“现在，我们拣选你来担任我们的国王；我们将会听你的命令，并且服从你。”

接下去又是一片寂静，这时王族的标志（一顶丝绸的帽子）被送了上来，然后扣在了 Njogoni 的头上。此时，人们为他披上红色

的长袍，而他接受了所有臣民满怀尊敬的欢呼——就在几分钟之前，这些人还在对他辱骂和痛打。（pp. 43~44）

这段叙述不仅描绘了酋长候选人在地位提升的仪式上受到的降卑待遇，同时它还是一个例证，显明了“在结构中处于低下地位的人”在政治性仪式的周期循环之中所具有的能力。在这样的复合性仪式之中的一个仪式里边，既包含地位的提升的诸方面，又包含地位的逆转的诸方面。在第一个方面，个人永久的结构性提升得到了强调。在第二个方面，强调的重点放在了统治者和被统治者地位的暂时性转换上。个人的地位不可逆转地改变了，但是他的臣民的集体性地位仍然保持现状，没有改变。地位提升的仪式之中的考验也同样是我们的社会的一个显著特征，正如兄弟会和军事院校的成长仪式之中的肆意侮辱所证实的那样。

172 在我的头脑中，至少还有一个关于现代的地位转换的仪式的例子。在圣诞节那一天，英国陆军中的下等兵们会吃一顿大餐，而在一旁侍立的都是军官和军士们。在这一仪式结束之后，下等兵的地位仍然是不变的。实际上，军士长可能还会对他们变本加厉地破口大骂，因为他们居然会支使他跑来跑去地端火鸡。事实上，这一仪式对群体的社会性定义做出了十分重要的强调，而这一强调具有长期的效用。

■ 地位的逆转：面具的作用

在西方社会里，我们在万圣节前夜（或鬼节）之类的风俗节日中，仍然能够见到年龄与性别的逆转仪式的痕迹。这些风俗节日里，处于结构中低下位置的人的力量，由尚未进入青春期的儿童的阈限性主导地位表现了出来。他们常常戴上以掩饰自己身份的面具，其形状十分恐怖，代表着地狱或世界上的邪恶势力——阻止人们生育的巫婆、从地下出来的尸体或骷髅、土著居民（如印第安人）、离群索居者（如侏儒和丑八怪），以及流浪者或反抗权威的人（如海盗或传说中的西部枪手）。如果没有好吃的东西或礼物做补偿的话，这些并不强大的地方力量还会耍些出人意料、令人称道的花样，让手握权柄的一代有家业者吃些苦头——

他们所要的花样，与那些地上的精灵（人们曾经相信，很多恶作剧都是出于他们之手）比如妖怪、恶鬼、小精灵、仙女和巨人所做的差不多。在某种意义上，这些小孩子是生者与死者之间的中介者；他们从母腹中出世并没有多久。在许多文化中，母亲的子宫和坟墓有着相同的含义，因为这二者都是与大地联系在一起，而大地是果实的源头，是逝者的归宿。阈限的几个主题，在万圣节前夜的小孩子身上得到了体现：他们的面具保证了他们的身份不被暴露，因为这样没有人会知道他们到底是谁家的孩子。但是，就跟大部分地位逆转的仪式一样，遮掩身份是为了侵略性的目的，而不是为了谦卑下来。小孩子的面具就像拦路强盗的面具一样——实际上，在万圣节前夜的时候，孩子们往往会戴上夜贼或刽子手的面具。面具将那些猛兽、行恶的土著，以及超自然存在物的力量赋予了他们。

在所有这些方面里，我们都能够找到原始的神话传说中半人半兽的成分。比如，列维-斯特劳斯在《被认知的与被处理过的》（*Le Cru et le Cuit*）（1964）一书中描写的那些说 Gê 语的亚马孙民族，他们关于“火”的神话传说中雄性和雌性的美洲虎就是一个例子。芝加哥大学的泰伦斯·特纳（Terence Turner）最近重新对 Gê 神话传说进行了分析（现已出版）。Kayapo 神话记述了家用火的起源，泰伦斯·特纳对此进行了准确而复杂的分析。他从中得出这样一个结论：美洲虎的形象是一种面具，它既能揭示又能掩饰结构重组的过程。这一过程所涉及的，是男孩子从两代的家庭移至男人自己的门户的过程。在这里，美洲虎的形象所代表的不仅是父亲和母亲的地位，也代表着男孩子与父亲和母亲的关系的改变——但是，这些改变是与可能的（并且是痛苦的）社会冲突和心理冲突联系在一起的。这样一来，神话中的雌性美洲虎在最初的时候总是一个善恶的矛盾体，而后来的时候却变成了满怀恶意的动物，并且最终为采纳了雄虎建议的男孩子所杀。

每只美洲虎都是具有多重含义的象征：雄性美洲虎既代表了做父亲的痛苦和快乐，又象征着普遍意义上的父亲身份。实际上，Kayapo 人有一个仪式性的“代理父亲”的角色。在男孩子 7 岁左右的时候，这位

“代理父亲”会把他从家庭环境中带出去，并使他融合到更广阔的男性道德共同体内。在象征意义上，这一事件看上去与“母亲—儿子”关系的重要层面的“死亡”和“毁灭”是联系在一起的。这种关系是与男孩子杀死雌性美洲虎的神话记载相一致的——雄性美洲虎进一步加强了他杀戮的意志。显然，神话的记载并不是针对个人的，而是针对社会角色的。但是，“对结构的考察”与“对历史的考察”二者之间的相互联结是如此的紧密而微妙，以至于在神话和仪式中，以人类的形式对父亲和母亲的直接表现，在某些情况下会被作用力很大的外界影响所阻止。这种外界影响常常产生于社会转型的重要时期。

174 美国万圣节前夜上的面具与 Kayapo 神话和仪式上的面具，还有另一个层面的功能——在许多其他的文化之中，也存在着同样的情况。安娜·弗洛伊德（Anna Freud）对此有很有洞见的详尽论著，来解释儿童常常在游戏中扮作凶猛的野兽和其他骇人的怪物的原因。弗洛伊德女士的论证——我们不得不承认，这一论证的效力是从其声名赫赫的父亲的理论中来的——虽然复杂，却前后一致。在儿童的幻想中，以动物的形式隐藏起来的，是父母（尤其是父亲）的侵略性和惩罚性力量，其中以害怕被父亲阉割的“阉割恐惧”为最甚。她指出了幼年的孩子是如何毫无道理地惧怕动物——比如狗、马和猪——她解释道，这都是正常的恐惧，是面对父母的威胁而产生的“无意识恐惧”所决定的。然后，她继续进行论证，说“自我”会应用最有效的防御机能，对这样的无意识恐惧进行抵制，这就是将自己认同为可怕的事物。这样一来，“自我”就会感觉到可怕的目标的力量被剥夺了，也许这种力量已被彻底地排干了。

对于众多深度心理学家来说，认同（identification）也就意味着代替（replacement）。从一个强有力的事物中吸收力量，就是在削弱这个事物。所以，孩子们常常会在游戏中扮作老虎、非洲狮、美洲狮、枪手、印第安人，或是怪物。根据安娜·弗洛伊德的观点，这样一来，他们就无意识地将自己与深深恐吓他们的力量认同了起来，并且靠着一种“柔术”，从威胁要削弱他们的力量而使自己的力量得到了加强。当然，

在这些行为之中，有着“叛徒”式的性质——无意识地以“杀死所爱的人”为目标——而在美国的万圣节前夜习俗中，整体意义上的父母从整体意义上的孩子那里得到的，就是这一性质的行为：耍花样、损坏财物或使之看上去被损坏。同样，与神话中的美洲虎的认同也能够表现初次受礼者潜在的“成为父亲的能力”，以及在结构中替代他的父亲的能力。

将半人半兽的实体和面具与父母亲身份之间的关系，在地位提升的仪式中和年度周期变化的固定时间点（由其所在的文化决定）中表现出来，这是一个很有趣的提法。我们可以推想，将父母以野兽的形式表现出来，只与纯粹的父母—孩子之间的关系有关，其形式是完全纵向平铺的，而这一形式引起了强烈的反应，也对违法的、肉欲的，尤其是侵略性的特质产生了刺激。我们会更倾向于以结构来决定这些方面。孩子对其父母的个人特质的理解，与他必须要做出的举止——根据文化习俗的要求，他必须顺着这样的方向去做，而且也期待父母有同样的举止——在这些方面的作用下而变得有所分歧了。当他的行为与权威式的规范相一致，而不是与通常所说的“人性”相一致的时候，他一定会这样想：“父亲的行为根本不像是人类应当做的嘛。”因此，按照对文化类别的阈限性理解来看的话，别人会认为他的行为是在人性的范围之外的，更像是动物的行为。“而且，如果他以动物的形式，而不是一位我熟知的人的形式来对我施威的话，那么我可能就会借用或耗尽它的力量，只要我也能获得那种（我认为他所属的）动物的特性（由文化来为其定义）的话。”

175

生命危机所提供的是这样的仪式：在这种仪式之中，并且借助这种仪式，结构中的位置之间的关系与处在这些位置上的人之间的关系会被重组，而且这种重组常常是十分彻底的。习俗要求进行一定的变革，而年长的成员担负起了这一责任。至少，他们招一名新手在门下的愿望可以被满足。但是年轻的成员对这种变革的基本社会原理并不那么清楚，他们发现，在变革的时期里，预想之中长者对他们的态度被现实粉碎了。因此，从他们的结构性角度来看的话，他们的父母和其他的长者是具有威胁性，甚至是有虚假性的。起初，在他们的行为与父母的要求不

一致的情况下，他们惧怕会遭受身体毁损和其他的惩罚。而此时，尽管他们并没有意识到，这一惧怕也许又重新出现了。这样一来，虽然那些长者的行为是限于那个年龄群体的能力之中的——在某种意义上对他们来说，他们所倡导的结构性变革是可以预知的——但是，对于年轻人来说，同样的行为和变革却是超出他们掌握或预防的能力之外的。

176 为了对在认知上的这些缺乏做出补偿，在举行仪式的场合下，年轻人和处于低下地位的人会使这些充满了巨大力量的象征活跃起来。根据这一原则，地位逆转的仪式为弱者戴上了面具，要求强者顺服。那些在结构中处于低下地位的人，会将象征性甚至是真实的侵犯强加在他们身上，而他们必须耐心地忍受。但是在这里，我们需要重新回到前面所说的“地位提升的仪式”和“地位逆转的仪式”之间的区别上来。在前一种仪式中，即将就任更高职位的候选人的侵犯性行为（尽管这些行为一直存在），有着被禁止发言和被硬性压制的倾向。不管怎么说，这些候选人在象征意义上是“升到更高的位置上去了”，而且，在仪式结束的时候，他们所享有的好处和权利是比以前多了很多的。但是，在后一种仪式中，得到允许而表现为“在结构中处于较高地位”的群体或类别——而且，他们完全有权来痛骂和殴打那些处于较高地位的人——实际上是永远处于较低的地位的。

显然，社会学模式和心理学模式的解释在这里都是中肯的。同样一件事物，对于一个训练有素的人类学观察者来说，是在结构中“可见”的；对于被观察的社会的某个成员来说，在他的心理上却是“无意识”的。但是，他对结构中的变革和常规的欲望性反应，已经随着一代又一代经历变革的社会成员的数目而倍增了。这样一来，如果社会想继续存在而无分裂性紧张之虞的话，他的反应就必须在文化上尤其是在仪式上受到重视。生命危机的仪式与地位逆转的仪式以不同的方式，来使这些反应受到重视。通过先行后继的一系列生命危机仪式和地位逆转的仪式，作为个体的人在结构中的地位上升了。但是地位逆转的仪式以象征的模式和行为的模式，使一些社会类别和群体构成形式（人们认为，这些类别和形式是不言自明的，无论是在本质上还是彼此之间的关系上都

是如此)变得可见。

在认知上，没有什么比荒谬 (absurdity) 或矛盾 (paradox) 更能对规律性做出强调了。在情感的层面上，没有什么能够像过度的和暂时被允许的违法行为那样，为人们带来极大的满足感。通过把身处低位者抬高，把身处高位者降低的行为，他们重新对等级性原则做出了肯定。通过使身处低位者假拟 (常常会到了肆意歪曲而引人发笑的地步) 身处高位者的举止的做法以及限制高傲者的主动权的做法，他们对社会各阶层在文化习俗中可预知的日常行为的合理性做出了强调。从这一点来看，地位逆转的仪式常常处于年度周期中的固定时刻，或是在有限的一段时期之内，与时间不固定的流动宴席联系在一起。这是十分合宜的，因为在这里，结构的规则性在暂时的秩序中反映了出来。我们也许可以提出这样一个论点：地位逆转的仪式是临时的，是在灾难威胁整个社区的时候才举行的。但是，我们也可以提出中肯的回答：正是因为整个社区受到威胁，人们才会举行这些补偿性的仪式——因为人们相信，历史上具体的不规则性可以改变那些被认为是“结构中永久性的类别”之间的自然平衡。

177

地位逆转仪式中的交融和结构

让我们回到地位逆转的仪式的话题上来吧。他们不仅重新强调了结构的秩序，还使这一结构中占有位置的真实历史人物之间的关系重新得以恢复。所有的人类社会 (或明显或暗地) 都遵循着两种相互对立的社会模式。一种是我们已经见过的：即司法、政治和经济地位，职务，级别，还有身份组成的结构，在这一结构中，我们只能在“社会人”的背后含混地对作为个体的人进行把握。还有一种社会模式，在这一模式中，社会是具体而异质的个人所构成的交融。这些人尽管在身体与精神的恩赐上有所不同，但是在共同的人性的层面上，仍然被看作是平等的。第一个模式是由有彼此区别、由文化定义、有若干区间，并且常常有等级系统的体制化的位置所构成。第二个模式将社会表现为没有彼此

区别、同质的整体，而并不是被“划分”成级别和身份的“区间”。

178 在社会生活的过程之中，与其中一种模式相一致的行为会倾向于与另一种模式的行为“渐去渐远”。但是，其最终的愿望却是依照交融的价值而行动，甚至在结构中担当角色时也是如此。尽管他以所属文化为依据而做的事，会被认为是为了达到和维持交融而采取的手段。从这个角度来看的话，季节性周期就可以被视为一种尺度，来对结构从交融分离的程度进行测量。尽管这一尺度适用于处于所有阶层或社会地位上的人，但是对于地位极其之高和极其之低的社会类别或群体之间的关系来说，情况尤为如此。人们使用职位赋予他们的权力，来苛待或虐待那些较低职位的人。无论是处在年度周期的策略性的时间点上，还是从人们看为“严重的社会罪孽”导致的灾难中而产生的，地位逆转的仪式都被认作是有着特殊的力量，能够将社会结构和交融重新引入正确的彼此关系之中。

■ 阿桑蒂人的 *Apo* 典礼

为了做出进一步的阐释，我将在下文引用一段人所熟知的例子，这个例子是从人类学作品中抽取出来的，所讲述的是加纳的北阿桑蒂部落的 *Apo* 典礼。据拉特雷（1923）在 Tekiman 人中所进行的观察，这种典礼是在 Tekiman 新年（公历 4 月 18 日）之前的八天里举行。几内亚海岸的早期荷兰历史学家博斯曼（Bosman, 1705），对拉特雷称之为“毫无疑问是同样一种”（p. 151）的典礼进行了描述，记载如下：“……宴会一共开八天，在此期间，人们可以尽情地唱歌、跳跃、舞蹈、欢笑，还有饮酒。在这个时候，人们享有绝对的自由来对别人进行嘲讽。丑闻被大大地赞扬，以至于他们可以对地位低于自己的人以及地位高于自己的人随便恶语相向，说出他们犯的错误，做的坏事，设的骗局。他们这样做并不会受到惩罚，连最轻微的阻拦都不会碰到。”（Bosman, Letter X）

拉特雷的观察足以证明博斯曼对其特点的概括是正确的。他从表达

“粗暴或无礼地对某人说话”之意的词根衍生出了 *Apo* 一词，并且指出，*ahorohorua* 典礼的另外一个说法可能就是从动词 *horo*——“洗濯”或“涤净”之意——衍化而来的。在阿桑蒂人看来，直率、粗暴的言语与净化之间有着积极的联系。这一点在 Ta Kese 神的年长大祭司所说的话中得到了证实。在 Tekiman，人们将这段话讲给了拉特雷听，而他将其直译了过来：

你知道，每个人都是有一个 *sunsum*（灵魂）的，这个 *sunsum* 也许会受伤害、被碰撞，或是生疾病，这样一来，身体也会生病。糟糕的身体状况往往是——尽管也可能有其他的原因，比如巫术——由别人头脑中所怀的针对你的恶念和怨恨造成的。而且，你自己心中可能也有仇恨别人的想法，因为那个人曾经对你进行过伤害。这也会使你的 *sunsum* 烦躁、生病。我们的先人知道这种情况的由来，所以他们规定每年举行一次活动，每一个男人、女人、自由人和奴隶都可以在活动中发言。他们有绝对的自由来说出他们头脑中所存的想法，把对邻居以及对邻居的行为的看法都据实告诉邻居。但这不仅仅限于邻居，还可以延及国王或酋长。当一个人这样自由地讲过话之后，他就会感觉到自己的 *sunsum* 冷静、平和了下来，而另外一个公开说他不好的人的 *sunsum* 也会平和下来。阿桑蒂国王也许曾经杀掉了你的孩子，而你对他满怀仇恨。这使他身染疾病，你也身染疾病。当你被允许在他面前，把你的想法说出来的时候，你们两个都会获益。（p. 153）

我们马上可以从这个本土人的诠释中看到，“地位的平衡”是 *Apo* 仪式的主要功用之一。身居高位的人必须顺服而降卑，而身居低位的人通过直率发言的特权而被高举。但是，这一仪式还有更为深刻的意义。结构中的区别，无论是竖直的还是水平的，都是纷乱与分裂的基础所在，也是“某一职位的在任者”与“觊觎同一职位的对立者”之间的不等价关系中存在的争斗的根源所在。在本身已经建构的宗教体系之中——最为常见的建构方式是将太阳年的成分与太阴年的成分彼此整合在一起，以及通过气候变化的节点建构——在争吵与纠纷出现的时候，

180 人们处理的并不是这些问题本身，而是采用一种普遍性和混合性的方式，视其为处在仪式周期的某个规律性循环出现的点上。正如阿桑蒂人所说，*Apo* 仪式是在“一年的周期回归的时候”，或是“两个年头的边缘相遇的时候”才会举行。实际上，这一仪式所能提供的，是将前一年在结构的关系里所积存的不良情绪排泄出去。通过直率的言语来净化结构，使结构变得纯粹，正是为了鼓舞交融的精神。撒哈拉沙漠以南的非洲居民有着一个流传很广的信仰，就是脑中或心中所滋生的怨恨，会对怀有怨恨的人和遭到怨恨的人都造成身体上的伤害。在这里，这一信仰得到了实践，以此保证错失被消除，而犯下错失的人不会对那些宣称他犯错的人进行打击报复。既然身处高位的人更有可能对身处低位的人犯下过失，而不是相反的情形，那么酋长和贵族被看作是公众谴责的特定目标，也就不足为怪了。

互相的坦诚相见所具有的净化功能，使从结构到交融的仪式性降格得以实现。矛盾的是，这种降格有着使分类和秩序的原则重新确立的效果，而社会结构正是基于这些原则产生的。比如，在 *Apo* 仪式的最后一天，新年即将开始，所有的本地神祇的塑像和一些本国阿桑蒂神祇的塑像都会从神龕里依次抬出来（在塑像周围的，是男女祭司和其他的宗教官员），一直抬到神圣的塔诺河旁。在那里，人们将水和粉末状白色黏土的混合物喷洒到神龕和逝去的祭司的发黑的凳子上，并以之将其清洗干净。Tekiman 人的政治领袖——酋长并不在场，但是王太后会出席，因为这是事关神祇和祭司的场合。他们所代表的是阿桑蒂人文化中的普世层面，而不是较为狭窄的结构层面的酋长意义。有一位祭司身份的发言人（专事某位神祇），在喷洒本地神祇中最伟大的 Ta Kesi 神的神龕时，会口念祷词：“我们向你恳求，赐我们以生命。当猎手进入森林里的时候，求你使他们打到猎物。求你使生育子女的人生育更多的子女。赐生命给 Yao Kramo（酋长）吧，赐生命给所有的祭司吧，我们已经拿起今年的 *apo*，并将它放进河里了。”（pp. 164~166）在这篇祷词中，普世的性质得到了体现。所有的凳子和所有在场的人都会被水喷洒一遍。在将神龕清洁完毕之后，每个人都会回到村庄里面，此时神庙

(神龛就放置在这里) 中的神龛被替换了下来。尽管是以纵情欢闹的仪式作为结束，这一肃穆的节庆实际上是 Tekiman 阿桑蒂人宇宙论最为复杂的表现形式。这是因为，每一个神祇都代表着一整套价值与思想的体系，与在周而复始的神话传说中占据的地位联系在一起。不仅如此，每一个神祇身边都围绕着很多人，这就是对酋长身边围绕着很多人的情况进行的复制，它所象征的，就是阿桑蒂人头脑中的结构性等级的概念。好像结构被交融所冲刷、净化了，再一次以洁白闪亮的形象出现在众人面前，即将开始新一轮的结构时间的周期。

181

新年的第一场仪式在第二天举行，主持仪式的是酋长本人。女人不允许在场，即使是王太后也一样。这一点有着重要的意义。仪式在本地神祇 Ta Kesi 的神庙中举行。酋长独自向其献上祷告，然后以一头绵羊为祭。这一仪式与前一天的仪式迥然不同。在前一天的仪式上，参与其中的既有男人也有女人，举行的地点是塔诺河（对于所有的阿桑蒂人来说都是十分重要的）边的露天场地，而且酋长被排除在仪式之外。交融是一个肃穆的注脚，就在此处，旧的一年结束了。结构被交融所净化，被祭物的鲜血所滋养，在新年的第一天又重生了。这样一来，属于地位逆转的仪式的许多方面似乎有着这样的效果：不仅暂时扭转了长幼尊卑的顺序，而且首先将族群统一体的原则与等级和分割的原则划分开来，然后以戏剧化的方式显示出，Tekiman 的统一体——不仅限于 Tekiman，而且连 Tekiman 领土本身也包括在里面——是一个有等级和部分的统一体。

Samhain、万灵节和万圣节

我们已经提到过，强调在结构中处于低下地位者的净化性力量，以及强调将这种力量与良好的生育能力和其他的普遍性人类利益和价值联系在一起，要先于对固定和排他性的结构的强调，比如 Apo 的案例。西方文化中的万圣节前夜与此十分相似，它对小孩子和地上的精灵所具有的能力做出了强调，并且在时间上处在两个传统的基督教节庆之前，

182 而那两个节庆是代表着基督教宇宙论的结构性级别的：万圣节和万灵节。法国神学家 M. 奥利耶 (M. Olier) (转引自 Attwater, 1961) 曾经就万圣节说过这样的话：“在某种意义上，它比复活节庆祝或基督升天节庆祝还要盛大，(因为) 基督在这一神秘事件中变得完美。因为，基督作为我们的头，只有在与他所有的肢体和圣人 (无论是被封为圣徒的还是没有被封为圣徒的，无论是广为人知的还是不为人所知的) 联合在一起的时候，他才是纯粹的，才得以成为完美的。”

在这里，我们再一次见到了关于“交融”与“等级性结构”的完美组合的理念。将天堂描绘成一个等级性的结构，有着不同层次的圣洁处所，与此同时，它又是光明的统一体或交融，在它里面没有一个地位略低的圣徒会对另一个伟大或比他自己伟大的圣徒心怀嫉妒，只因为后者的地位比他要高——做出这样的描绘的，不仅仅是但丁和托马斯·阿奎那。在这里，平等和等级神秘地统一在了一起。紧随其后的是万灵节，这一节日所纪念的是炼狱中的灵魂，直接强调的是他们的等级性地位 (比天堂中的灵魂要来得低些)，以及生者所享有的鲜活的交融。生者请求圣徒为那些尚在炼狱中经历阈限性考验的人代祷，也为那些在天堂中和炼狱中已经得救的逝者代祷。但是，正与 *Apo* 典礼上的“任意辱骂”和地位的逆转一样，为“道德性等级体系”和“年度性周期中的圣徒和灵魂拥有的良好交融”赋予活性的强大力量，似乎是从基督教时代之前的来源和土著来源衍化出来的。但是在民间基督教的层面上，这些来源却常常被定位为属魔鬼的。直到公元 7 世纪的时候，11 月 1 日才开始作为一个基督教节日而受到庆祝，而万灵节一直到 10 世纪的时候才被纳入罗马天主教的仪式之中。在某些凯尔特人地区，异教徒的冬季节日 Samhain (就是我们的 11 月 1 日) 的某些成分被附加在了这些基督教节日上面。

Samhain 的意思是“夏季的结束”。根据麦克库劳克 (J. A. MacCulloch) 的解释，“Samhain 很自然地指向这个事实：使万物枯萎的力量 (冬天是其典型的代表) 开始了它的统治。但是这个节日原来可能也有为收获的季节而庆祝的成分，它同时与田园生活也联系在一

起，因为宰杀牲畜并保存其肉作为冬天的食物是与此有关的……大型的篝火被点燃，它代表的是太阳，而现在太阳的力量已经开始减退了。点燃篝火就是为了使它的力量魔术般增长……在扎营的地方，篝火被熄灭，这一行为也许是与季节性驱邪联系在一起的。人们将树枝在篝火上点燃，并把它们带回家以点燃新的篝火。有证据表明，在 Samhain 上被献为祭（有可能是人）而被装满填充物的牺牲品，是与社区的恶行联系在一起的，就像希伯来人的替罪羊一样”（pp. 58~59）。

183

在这里，我们似乎可以看到，Samhain 与 Apo 典礼一样，都代表着季节性的驱邪，以及对良好的生育能力（它与宇宙和阴间的力量联系在一起）的恢复。在欧洲的民间信仰中，12月31日的午夜已经与巫术和魔鬼的阴间力量联系在一起了，就像 *Walpurgisnacht* 和 *Tam o' Shanter*^① 所经历的万圣节前夕一样，几乎送掉性命。随之而形成的是一种奇异的关系，关系的双方是无辜者与行恶者，是小孩子与巫婆。他们以假装的怜悯和“不给糖就有你好看”的恐怖，使社区得以净化，并为交融性的南瓜馅饼（形状如同太阳）大餐做好了准备——至少在美国是这样的。但是，正如戏剧家和小说家所熟知的那样，罪孽和邪恶的一点污痕似乎是必需的燃料，让交融的火焰烧得更旺——尽管细致入微的仪式机制必须要得以应用，才能将这些火焰加以改变，使之不会吞噬人，反而为家庭所利用。任何一种宗教体系，只要它是与人类发展的结构性周期紧密结合在一起的，那么在它的中心，总是会有 *felix culpa*^②。

性别、地位逆转和交融

其他的地位逆转的仪式，还会涉及男性的权威和角色被女性所替代的情况。这种仪式会在年度性变更的某些节点上举行，祖鲁族的 *Nomkubulwana* 典礼就是一个这样的例子。马克斯·格拉克曼（1954）

① 见罗伯特·彭斯所著之诗《Tam o' Shanter》。——译者注

② 拉丁文，意思是幸福的罪行。——译者注

184 曾经对此进行过分析，“在这一典礼举行的时候，女人会被赋予主导性的角色，而男人会被赋予从属性的角色。当粮食作物开始生长的时候，祖鲁人领地下属的当地区域就会举行这些仪式”（pp. 4~11）。（在南部和中部的很多班图族社区之中，我们还可以见到相似的仪式。在这些仪式中，女孩子会穿上男人的服装，并且放牧牛群、挤牛奶。）当激烈的土地争端或严重的自然灾害——比如虫灾、饥荒，或旱灾——发生的时候，这类仪式的举行就会更为频繁。彼得·利格比博士（1968）最近出版了一本著作，其中详尽地描述了坦桑尼亚的 Gogo 族所举行的这类女性仪式。其他的权威人物，比如艾琳·克利奇（Eileen Krige）、格拉克曼和朱诺德，也在不同的地方对这些仪式进行过细致的讨论。由此，我仅仅指出一点：在这些仪式产生的所有情况中，人们都心存这样一个信仰，即出于某种原因，男人（有的还在社会结构中占据重要位置）引起了众神或祖先的不满；或者是另一种情况，即男人将社会和自然之间的神秘平衡改变了，结果前者的混乱引起了后者的异常。

简言之，由于针对排他性或部分性的利益而进行争执，那些在结构中处于较高地位的人给本地的社区招来了灾祸。这样一来，只有那些在结构中处于较低地位的人——在祖鲁人的例子中，被视为这类人的是年轻的女人，在平常的状态下，她们总是处在父亲的 *patria potestas*^① 或是丈夫的 *manus*^② 下，她们代表着交融，或超越所有的内部纷争的“全球性社区”——才能进行拨乱反正的工作。她们通过象征性地暂时剥夺那些在结构中处于较高地位的人（也就是男人）的武器、服装、配备，以及行为方式，来达到这一目的。但是旧有的形式现在添了新的内容。此时交融本身戴上了结构的面具，对原来的权威进行掌控。结构的形式剔除了自私的成分，交融的价值与结构的形式联合在一起，又使后者得到了净化。此时，平常被人们看作是处于“为司法和政治地位而争斗”的层次以下的人，却能够使被自私的争斗所分割、被心中的恶意所遮盖的统一体得以复原。但是，“处于……之下”有两方面的意思：它不仅

① 拉丁文，意思是本土的权利。——译者注

② 拉丁文，意思是手。——译者注

仅是指在结构中处于较低的地位，它也指所有的社会生命共同的基础所在——大地和它的果实。换句话说，一个社会层面上的法律，在另一个社会层面上可能只是基础的东西。

少女常常是主要的仪式参与者，这一点有着十分重要的意义：她们还没有成为孩子的母亲，而孩子在结构中的地位会再一次为对立和竞争提供基础。但是，地位的逆转是历时短暂的、昙花一现的（如果你愿意的话，也可以称之为“阈限的”），这一点无法避免。这是因为，社会性的彼此关系所具有的两种模式，此时在文化上是两极对立的。让女孩子去放牧牛群与阶层的分类是相互矛盾的，这样的矛盾只能在仪式的阈限中才能存在。如果不改变其性质，不再成为交融的话，交融是无法支配资源或行使社会控制权的。但是，它能够通过短暂的启示来“焚烧”或“洗净”——无论用什么样的隐喻来表示净化——结构所累积的罪孽和纷争。

185

印度乡村“爱筵”中的地位逆转

迄今为止，我们在地位逆转的仪式中已经有了不少的发现。现在让我们来对此进行一下概括总结吧：弱者戴上面具，装成拥有侵略性力量的样子，而伴随着强者的是谦卑与顺服的面具，这一面具是除去结构产生的“罪孽”和日后的嬉皮士会称之为“大难题”的事物，使社会得以净化的工具。这时，供人们满怀欢喜地经历交融的舞台已经搭好，随之而来的却是严肃地回归已经净化和重新激活了的结构。对这种仪式过程所做出的最好的“内部”记述之一，我们可以在一篇文章中找到。它的作者就是分析印度乡村社会的专家麦基姆·马里奥特（McKim Marriott）（1966），他的著述向来严肃认真、不带个人偏见。在这篇文章中，他对 Kishan Garhi 村举行的 Holi 节日进行了讨论：“这个村庄坐落在 Juman，位于 Mathura 和 Vrindaban 之间，从这里到神话中年轻时的克利希那所居住的 Vraja 地，大约要步行一天。”事实上，仪式中的统领神祇就是克利希那，而人们向马里奥特所描述的“爱筵”（The Feast of

Love) 仪式，是春天的节庆，是“一年之中最盛大的宗教庆祝仪式”。当马里奥特还是刚刚从事田野工作的时候，就十分投入地考察了此前一年的仪式。他曾经被蒙骗，喝下过掺有大麻的混合饮料，被赭石涂抹身体，还被当地人兴致十足地拳打脚踢。在其中的一年里，他对这些喧闹的仪式可能具有的“社会功能”——这是基于拉德克利夫-布朗的说法——进行了考证：

186

迄今为止，我已经在这里进行了一年之久的观察，而“爱的节日”又将来临了。我对自己的身体状况十分清楚，但是我提前做好了准备，了解了关于社会结构的知识，这些知识也许会让我更好地理解即将到来的事件。这一次，我一口大麻也没有抽，却开始目睹了 Holi 节日的喧嚣降至一场再平常不过的社会秩序整顿。但是，这一秩序与日常生活的社会原则和仪式原则完全是相逆反的。Holi 节日上的每一次骚乱的行为，都暗示着村庄日常的社会组织所具有的某些相对立、有积极意义的规则或事实。

那些男人是谁？他们的胫骨被女人无情地击打，他们却面带微笑。这些人是村庄里最为富裕的婆罗门和贾特 (Jat) 农场主，而击打他们的人是热情洋溢的“本地拉达”，她们被称为“村庄中的妻子”。真实的亲属体系和虚拟的亲属体系，都在这一称呼中得到了体现。“大哥”的妻子是男人开玩笑的恰当对象，而“小弟”的妻子被合宜地带离他的身边，作为其依据的就是终极尊敬之规则。但是此时，在跨越所有的低等血统与关系的革命性的“妻子”阴谋集团那里，这二者与男人的“母亲替代者”（他的婶婶）一起出现了。事实上，在这个隐而不现的军队里，那些最勇敢的“猎人助手”常常就是农场主所雇用的低种姓耕夫、工匠，或仆役的妻子——那些“遭殃者”的姘妇和厨娘。“做面包去！”农场主这样支使眼下攻击他的这些人。“想不想让我给你下点种？”另外一个心情不错的遭殃者喊道；他一次又一次挨了狠打，却没有趴下。六个婆罗门男人一瘸一拐，气喘吁吁地从住所逃离。他们都有 50 来岁，是这个村庄社区的中流砥柱。现在，追在他们身后的，却是一个身

材高大，手持木棍的年轻 Bhangin，为他们扫厕所的人。村庄里的男人都在流血混战，而村庄里的所有女孩子却分散了开来。但是，她们已经做好了准备，要对那些从外村——与本村人有通婚关系的村庄——闲暇之时信步来访的男人（潜在的丈夫人选）发动袭击。

倒骑在毛驴上的那位“Holi 之王”是谁？他是一个略为年长的高种姓男孩子，出了名的小霸王。眼下，受过他欺负的人联合在一起，把他架到了驴身上（但是，看上去他正在十分快乐地享受着自己的遭遇）。

在陶工小巷里满怀激情地同声歌唱的是谁？不仅是那些居住于此的种姓的人，还有六个洗衣工、一个裁缝和三个婆罗门。在每一年中，只有这一天他们会聚集在一起，仿照众神友好的样式来组成理想式的乐队。

那些装扮成“牧牛人”，将泥土和灰尘堆在所有领头的公民身上的的是谁？他们是运水工、两个年轻的婆罗门祭司，还有一个理发师傅的儿子。在每日的例行洁身礼这一方面，他们都是专家，热切地盼望着—展身手。

这是谁的家庭神庙？它被不知名的人寻开心，用山羊骨头装点了一番。这是一个婆罗门寡妇的神庙，她总是不断地用法律行为来对邻居和亲属进行骚扰。

这是谁的房子？在房子的前面，村子里的职业苦修者在唱滑稽逗笑的挽歌。这座房子原来是属于一个精力十足的典当行老板，他收债向来准时，慈善却付之阙如：就是因为这个，他才远近闻名。 187

人们快乐地将他的整个脑袋涂上一把又一把鲜艳的红色粉末，额外再添上一加仑柴油：这又是谁？他是村庄里的地主，而在他的脑袋上乱涂的是他的表弟，官拜 Kishan Gardi 的警察局长，地主最大的对头。

被迫在街上舞之蹈之，像克利希那一样大吹其笛子，脖子上还挂着一圈旧鞋当花环的是谁？就是本人：来访的人类学家。他问的问题太多了，还总是要求人家做出合理的回答。

在这里出现的，实际上是许多种村庄之爱的混合体——对父母和恩主的尊敬之情；理想化了的兄弟之情、姐妹之情，还有同志之情；人们想与神祇联合在一起的渴慕之情；满怀性欲的男人的渴望之情——忽然之间，所有这些情感的强度都同时增加，突破了原有的狭窄坑道。原来的种姓和家庭是彼此隔膜的，但是所有这些无限的单边的爱，都淹没了原有的歧视与漠视。无法控制的性冲动淹没了所有业已建立起来的等级体系，无论是年龄等级体系、性别等级体系、种姓等级体系、财富等级体系，还是权力等级体系。

这个印度北部乡村版本的克利希那教导，其社会意义与耶稣的登山宝训所隐含的保守社会意义并没有什么两样。登山宝训进行了口气严肃的训诫，但是与此同时，又把对世俗社会秩序的毁灭往后推延，一直推延到了十分遥远的将来。不过，克利希那并没有把神圣者进行清算的这一天推延到审判日，而是对其做出了十分规律的安排，就像安排每一场三月份月圆之夜的假面舞会一样。克利希那的 Holi 也并不仅仅是爱的教导而已：更恰当地说，它是一幕戏剧的脚本，每一个献身其中的人都会充满激情、充满欢乐地进行这场演出。

Holi 的戏剧化平衡——世界的毁灭和世界的更新，对世界污染之后再对世界进行净化——不仅会在结构原则的抽象层面上产生，也会在参与其中的每一个人身上产生。在克利希那的监管之下，每一个人都在扮演着与他自己相反的角色，经历着这一角色在这个时刻的生活。平时专心服侍的妻子扮演起了作威作福的丈夫，反之亦然；抢夺别人资财的扮演起了被人抢去资财的；敌人扮演起了朋友；处处受到限制的年轻人扮演起了共和国的统治者。对别人进行观察的人类学家，平日一直对那些将人们纳入轨道的力量进行观察和研究，而眼下却被迫扮演愚不可及的乡下土包子。每个人都快乐地拾起了别人的角色，拾起了与自己平时迥然不同的人的角色。因此，每个人都可以从中学会如何重新扮演自己平时的角色。这时，他们一定拥有了更新的理解力，也许举止也会更加优雅，甚

至还会以爱来回报他人。(pp. 210~212)

我从马里奥特的记述中找出了一两个细微的错误，如果没有这些错误的话，这篇记述就会是令人称羨、“于我心有戚戚焉”的。“淹没了所有业已建立起来的等级体系，无论是年龄等级体系、性别等级体系、种姓等级体系、财富等级体系，还是权力等级体系”的，并不是所谓“性冲动”的生物学推动力，而是对交融的解放性经历。而交融，按照布莱克的口吻，是“心智的东西”——也就是说，它涉及对另一个人的全部的认知。交融并不仅仅是本能的，它还涉及意识和意志。Holi 节日中地位的逆转将男人（和女人）从结构中释放了出来。在某些条件下，在词源学中“作为个体的人站在他在结构中的地位的外面”的意义上，这可能是一个让人“狂喜”的经历。“狂喜”=“存在”。还有，我不可能从演员所扮演的 *alter*^① 之中推衍出马里奥特感觉到的“回报他人的爱”。我更倾向于将这个模拟的“扮演角色”仅仅看作是摧毁所有角色、为交融的出现做准备的工具。不过，马里奥特确实已经对地位逆转的仪式进行了详尽的描述，也把握了其显著的特征：在结构中处于低下地位的人在仪式中的主导地位；这些人粗俗的谈吐和无礼的行为；在结构中处于高于他们的地位的人的“象征性谦卑”和“实际上受到的羞辱”；那些处于结构“之下”的人所表现出来的跨越结构界限的交融，这种交融肇始于强力，结束于爱；还有，最后一项是对等级体系（也就是设有级别的组织）的原则的强调，而不是推翻。而这一等级体系毫无疑问是已经净化了的——这种净化甚至（这一点很矛盾）是由对很多印度污染法则的违背而导致的——净化的手段是地位的逆转，凭借这一过程，它仍然是村庄生活的结构的脊柱。

谦卑和地位逆转的宗教

到目前为止，我一直在对某些社会中的宗教体系的阈限仪式进行讨

① 拉丁文，意思是“另外一个”。——译者注

189 论。这些社会是高度建构、具有循环性和重复性的。我将会试探性地提出一些观点，以此来继续下面的讨论。地位提升的仪式的阈限与地位逆转的仪式的阈限之间有着某种差别，而我们在此也可以找到一个差别，至少在早期的阶段，在超越部落范围的宗教中，尤其是在迅速的、史无前例的社会变革的时代——它们本身就含有阈限的特征——差别是可以被发现的。换句话说，有的宗教与地位提升的阈限是很相似的：它们强调谦卑、忍耐，以及地位、财产、年龄、性别和其他自然或社会特殊性之间的差别。不仅如此，它们还对神秘的联盟、发光度和无差别的交融进行了强调。这是因为在它们之中，很多都认为生命本身就含有阈限阶段，而葬礼仪式是为初次受礼者重合到更高的水平或层面的存在——比如天堂或涅槃——做准备的。与此相反的是，其他的宗教运动却显示出了部落或农民式的地位逆转的仪式的很多特点。地位逆转的阈限并没有将结构的差别取消多少，而是将其加以强调，甚至到了（常常是无意识的）歪曲的地步。与此相似的是，这些宗教对以下的内容作出了显著的强调：宗教领域内的功能性差异，和/或世俗地位的宗教性逆转。

■ 南非分离主义中的地位逆转

桑德克勒（Sundkler）对南非班图族的分离主义进行了研究（1961），我们可以在他的研究中找到一个十分清楚的“地位逆转的宗教”的例子。大家都知道，南非现在有非洲人组织的一千多个较为小型的教会和小教派，这些都是从白人差会（mission churches）或其他的黑人教会之中分离出来的。桑德克勒对祖鲁地的非洲人独立教会进行了研究，他用这一事例阐述了“天堂里的肤色逆转”：

190 在这个国家里，不负责任的白人告诉非洲人，耶稣是白人的上帝。非洲人对此进行了报复，将肤色带进了天堂。肤色情结使他们将自己的天堂画成了黑色的，而照管天堂的是黑人基督。在天堂的门口，Shembe（著名的祖鲁族先知）将白人挡在外面，因为他们是财主，生前已经享过福了，他只为忠实的信徒开门。至于那些属

于白人差会的非洲人，他们的命运就比较凄惨：“一个种族不可能从另一个种族的门进天堂”，他们到了白人的门口的时候，就会被挡在外面……肤色情结使耶稣的比喻得到了实际应用。这里还有一个比喻，我在一些犹太复国主义的教堂里听到人们提起过：“有这样十个童女，五个是白人，五个是黑人。其中那五个白人童女是愚拙的，而五个黑人童女是聪明的，她们拿着灯，又预备油在灯里。十个童女都来到了门前，但是那五个白人童女得到的答复和财主得到的答复一样：因为白人统治全地，所以黑人统治天堂。白人不得不苦苦哀求，想用指头尖蘸点凉水。但是他们只能得到这样的回答：‘*Hhayyi*（不行）——谁也不能统治两次。’”（p. 290）

我们会注意到，地位的逆转在这里并不是一整套仪式体系的一部分。仪式体系的最终效果，是为结构等级中不同的阶层提出和解。我们所涉及的并不是综合性的社会体系，在这样的体系中，交融是遍布整个结构的。这样一来，我们强调的只有地位逆转的方面，并且十分希望这是人类的终极状态。不管怎么说，这个事例是富有指导意义的，它显示出：将等级性（无论是直接的还是逆转的等级性）作为宗教生活的一个普遍特征来强调的宗教，是从依靠强力和舆论的共同作用的社会—政治体系里面“在结构中处于较为低下的地位的人”中间产生的。在这里还有一点是值得指出的，就是在南非的这些小教派之中（尽管它们规模很小），有很多已经建立了细致的神职人员等级体系，而妇女常常在仪式中担任重要的角色。

■ 美拉尼西亚千禧年主义中的虚拟等级

尽管关于宗教运动和半宗教运动的文学并没有为我的理论提供完全的支持，而且还有许多问题和困难尚待解决，我们仍然能够找到足够的有力证据来证明：在结构中处于低下地位的群体或类别所特有的宗教模式，在很短的时间之内就会采取等级体系的许多外在特征。这些等级体系可能仅仅将世俗的阶层进行转换，或者一起对世俗的框架进行替

换，代之以教会的结构或赋之以末世论的信仰。我们在彼得·劳伦斯 (Peter Lawrence) 的《船货之路》 (*Road Belong Cargo*, 1964) 一书中，能够找到一个很好的例子，这就是：有一场运动以有组织的形式，试图将欧洲的社会结构进行复制。在 Yali (一位 Madang 美拉尼西亚人先知) 的计划中：

人们将会放弃住在小村庄里的生活，而改在规模较大的“营地”里共同居住。在那里，他们的房子将沿着街道搭建，并以鲜花和灌木丛加以装点。每个“营地”里面都会建一个新的“休息中心”，名字也不再是原来的 *haus kiap*，而是叫做 *haus yali*。当 Yali 以执政官的身份，在力所能及的时候对民众进行访问的时候，就住在那里。每个“营地”都要建造像样的卫生间，而新修的马路也必须贯穿整个营区……原来的头人必须要被“孩子上司”所取代，而他们的职责就是监督重建的工作，并保证 Yali 的命令都得到执行。一夫一妻制得以推行，丈夫必须与二房的妻子离婚，让她嫁给单身的男人。(p. 160)

模仿欧洲的行政结构、物质文化和宗教文化的其他特点也被带入了这个“船货崇拜神秘教派”。当然了，其他的船货崇拜神秘教派在结构上也具有相似的特点。而且，他们还持有这样一个信仰，即欧洲人会被驱逐出去或横遭毁灭，但是他们自己的祖先和活着的先知会在一个虚拟官僚政治的结构中对他们进行统治。不过，“从阈限—宗教的状态下产生的虚拟等级体系，仅仅是在结构中处于低下地位者的产物”这个说法究竟是不是属实，还是不能确定的。我坚持认为，地位逆转的因素是与结构中永恒性的低下地位联系在一起的。但是，有细致的阶层划分的仪式等级或礼仪等级很可能代表着世俗的平等主义群体的阈限，不管这些群体在较大社会中处于什么样的阶层。我们立即就能够想到共济会会员 (Freemasons)、蔷薇十字会会员 (the Rosicrucians)、美国互助会会员 (the Elks)、西西里黑手党党徒，以及其他种类的秘密社团和兄弟会。这些组织都设有细致的仪式和礼仪，而且普遍都有浓烈的宗教色彩。这些组织的成员常常是从阶层成分相似的人们所组成的社会—政治社区里

面招募，他们持守着同样的平等主义价值，经济消费的水平也很相似。

我在这里所举的这些例子也是地位逆转的一个方面，这一点毋庸置疑——因为阈限的等级是与世俗的平等互相抵触的——但与其说这是对一个特定的结构体系内部的阶层秩序的颠倒，还不如说以一种类型的体系（等级性的）来代替另一种体系（平等主义的）。在有些情况下，比如黑手党、三K党，还有一些中国的神秘社团，阈限等级会要求设立工具性的政治价值观和功能，并且会失去其“演戏”的空想性质。当这样的情况出现的时候，对于政治性或半军事性的行动所具有的“有指向性”和“有目的性”的特点来说，等级的模式对于其组织的要求很可能是十分合宜的。这就是为什么在研究共济会和加利福尼亚的“地狱天使”（Hell's Angels）飙车党，并在他们之间进行比较的时候，对“他们在其发展周期之中到达了什么阶段”和“在什么样的社会领域的现有条件下他们才会出现”这两个因素来进行确认是十分重要的。

地位逆转和虚拟等级体系的一些当代实例

在这些阈限运动之中，随着成员数量的增加，等级制的组织也必须发展——这一观点很可能遭到反对。但是很多实例都证明，这样的运动有着为数众多的职位，可是成员的数目却很少。例如，康奈尔大学的艾伦·斯皮尔斯（Allan C. Speirs）（未出版论文，1966）描述了犹他州的“亚伦族”（Aaronites）社区（一个从摩门教分离出来的小教派，人数仅仅两百多）。尽管如此，他们却有着一个“复杂的等级结构，与摩门教的有些相似……他们设立了众多的职位，如第一高级大祭司、第二高级大祭司、总管、第一副总管、第二副总管、支部祭司、理事会主教、教师，以及执事”（p. 22）。罗彻斯特大学的林肯·凯瑟（R. Lincoln Keiser）著有几篇已经发表的文章和几部未经发表的手稿，其中描述了一个十分特殊的群体：一个芝加哥的黑人青少年团伙，也可称之为“俱乐部”或“部落”，名叫“保守派恶行党”（Conservative Vice Lords）。凯瑟先生慷慨地让我阅读“泰迪”（“恶行党”的领导者

之一)的精彩自传。这些“恶行党”会开展一系列礼仪性的活动，比如为死掉的或进了收容所的成员而举行的“饮酒典礼”。在这些场合和其他的场合中，他们会身着典礼制服：黑色或红色的斗篷。

“恶行党”和“埃及眼镜蛇”(Egyptian Cobra)与“帝国牧师”(Imperial Chaplains)之类的其他团伙有着一个显著的特点：他们的组织具有复杂和等级的性质。例如，“恶行党”成员有“高级”、“初级”和“低级”之分，这是依照加入团伙的先后时间来定的。不仅如此，这样的级别划分还推及到了地域性的分支之中，这些分支汇总在一起就构成了“恶行党国度”。“泰迪”对圣·多马分支的组织结构是这样描述的：“在圣·多马，帮会中的每一个人都有职务，从刚刚入会的时候就是这样。领头的是主管、副主管、财政部长、首席战争顾问、战争顾问，还有警卫官。”(p. 17)总体来看，在没有为争夺对地盘的控制权而彼此斗殴的时候，这些团伙成员的行为举止还是相当随意和带有平等主义色彩的。但是在正式的场合和礼仪的场合下，他们的结构却与平等主义完全相反。此时，职位的高低次序有了十分严格的规定，而那些本想从最初的“俱乐部”中独立出去的分支，也被迅速地拉拢归队。

194 在结构中处于低下地位的类别倾向于获取等级阈限。在这一点上，“地狱天使”(加利福尼亚的一帮年轻摩托骑手)为我们提供了一个当代的范例。亨特·汤普森(1966)声称，这个飙车党的成员大多都是第二次世界大战之前迁居加利福尼亚的居民——南方山地人、俄克拉何马州人、阿肯色州人，还有阿巴拉契亚山人——的孩子(p. 202)。现在，这些人都是“扛码头的、管仓库的、开卡车的、修机器的、当职员，还有随处找活的——什么活计都可以，只要工钱付得快，而且不用永远为一家公司效力。有一个稳定的工作和体面的收入的，恐怕十个人里面才能挑出一个来”(pp. 73~74)。他们称自己为百分之一人，就是“那百分之一与社会格格不入，也并不在乎融不融入社会的人”(p. 13)。他们将“正常”世界的成员称为“市民”(citizens)，而这一称呼的隐含意义就是：他们自己并不属于市民阶层。尽管如此，他们还是像那些黑人“恶行党”一样，构成了正式的组织。组织中设有复杂的成长仪式，而组织

成员的级别由徽章来标明。他们还有一系列的次要法规，一个仲裁委员会，其中包括主席、副主席、秘书、财务员，还有警卫官，以及每周召开一次正式会议。

我们可以发现这样一个现象：世俗的联合性组织所具有的结构，在“地狱天使”那里得到了复制。但是在他们的成长仪式中，我们确实能够找到地位逆转的成分。在这一仪式中，新入会的“天使”将干净、崭新的牛仔裤和夹克衫带到指定地点去，为的就是将它们泡在粪便、尿液和油污中。他们浑身肮脏、褴褛，衣服的“尊容”已到快要散架的地步。这是现在的地位的标志，这一地位是对困在地位和结构中的“市民”的“干净和整洁”的标准的逆转。尽管他们所具有的是虚拟等级，但是“恶行党”和“天使”们都对交融的价值进行了强调。例如，“恶行党”的“泰迪”就对全体公众做出过这样的评论：“过不了多久，他们就会说我们是有组织的。但是我们心里却想，我们只不过是哥们儿兄弟而已。”（Keiser, 1966）汤普森也常常对“地狱天使”的“团结性群体”（togetherness group）这一特点做出强调。这样一来，虚拟结构看上去就不再是与真正的交融不一致的了。与其说这些群体以真诚的热情致力于社会—经济结构的构建，还不如说他们在玩一场结构的戏。从大体上看，他们的结构还是“很富有表现力”的，尽管还有一些手段性的成分。但是，在某些情况下，这类富有表现力的结构可能会转化为实用性的结构，就像中国的秘密社团——比如古斯塔夫·施莱格勒（Gustaaf Schlegel）在《洪门》（*The Hung League*, 1866）一书中讨论过的“三合会”——的实例一样。与此相似的是塞拉利昂的 Poro 社团的礼仪性结构。在 1898 年的门德人（Mende）起义中，这一结构被用作政治性叛乱组织的基础（Little, 1965, passim）。

■ 谦卑的宗教及其来自社会高位的创始人

很多宗教、意识形态运动以及道德运动的创始人，都在结构中拥有很高的地位，即使不是很高，也是受到人们高度尊敬的。这样的例子我

们可以举出很多。有一点尤其值得我们注意：在这些创始人的基本教导中，“剥去属世的差异、财产、地位”等等的内容随处可见，而且很多都对男性和女性的“属灵”身份或“实质”身份做出了强调。在这些方面以及其他很多方面，他们所致力于创造的阈限宗教状况——他们的追随者从世界中抽身出来，进到阈限宗教状况里——与部落的生命危机仪式中的“离群索居”的阈限有着极其相似的关系。当然，在其他地位提升的仪式中也是一样。身份降低和举止谦卑并没有被看作是这些宗教的最终目标，而仅仅是阈限阶段的特点，信徒们必须经过这个阶段，才能一路走下去，最终走上天国、涅槃或乌托邦之路。这是 *reculer pour mieux sauter*^① 的实例。当这种宗教流行起来，而且众多在结构中处于低下地位的人纷纷投身其中的时候，显著的改变常常会发生，宗教会向着等级性组织的方向转移。在某种意义上，这些等级体系是“反向”的——至少在占主流的信仰系统中是这样的——因为其领导人（无论是一个还是多个）像教皇一样，是作为“上帝仆人的仆人”的身份出现的，而不是暴君或独裁者。担任职务者将属世的权力交卸，并会采取“顺服、谦卑和尽职尽责关照教内成员甚至所有的人”的态度。尽管如此，但是就像南非的分离主义者、美拉尼西亚的船货崇拜、“亚伦族”宗教团体、青年黑人团伙，还有“地狱天使”一样，一种宗教或礼仪性组织的大众化扩展常常会导致其变得等级化。首先，将数目众多的成员组织在一起是个问题。其次——在具有复杂等级体系、人数很少的小教派里，这一情况常常出现——贫穷和软弱的人的阈限对于世俗的结构来说，是一个绊脚石，而且还以父母的力量作为面具。在前文对伪装成动物和怪兽的讨论中，我们就已经看到了这一点。

196 佛陀

很多宣讲谦卑和交融的价值的宗教创始人，在结构中都是处于较高地位或其地位得到坚实的确立。如果要举例的话，我们可能会提到佛

① 法文，意思是以退为进。——译者注

陀、圣·方济各、托尔斯泰，还有甘地。而耶稣的情况就不是那么清楚了：尽管马太和路加将他的 *pater*^① 约瑟的家系上溯至大卫王，尽管在许多农业社会中，木匠具有相当重要的意义和相当高的地位，耶稣却通常被认为是“和普通人在一起的人”。据资料记载，佛陀的父亲是释迦族部落的一个酋长，地位十分显赫；而他的母亲 Maha Maya 是一个附近王国的公主，这个王国坐落在喜马拉雅山的东南方。根据广为流传的记述，这位王子的名字叫做悉达多，在王家宫殿保护性的高墙内度过了29年被百般呵护的生活，只等着接替他父亲的王位了。接下去就是著名的“三次冒险”的故事，他和他的马车夫 Channa 三次走到宫门之外，见到了外面的世界。在这三次冒险的经历之中，他先后遇见了一个被繁重的劳役折磨得疲惫不堪的老人、一个身患麻风病的人，还有一具正在腐烂的尸体。这是他第一次看到在结构中处于低下位置的人的命运，也是他第一次经历死亡。在此之后，他刚刚回到宫殿里，就碰上了庆祝大典。音乐的声音此起彼伏，庆祝他的长子暨王位继承人的诞生——这是对他的世系延续的保证。但是他却闷闷不乐，行使权柄和能力的义务也成了他的烦恼。他和 Channa 一起，偷偷地溜出了宫殿，在印度的普通民众之中游荡了很多年，得知了种姓制度的很多事实。过了一段时间，他变成了一个苦修的隐士，跟随他的还有五个弟子。但是，这种结构的形式仍然没有使他得到满足。当他在菩提树下进入了冥思状态（他以此而出名）的时候，他已经在很大程度上将宗教的激情进行修正了。得道之后，他将自己生命余下的45年用在了讲道上面，而他所传讲的，实际上是很简单的课程：无视种族、阶级、性别或年龄的差别，对所有的人都心怀谦卑和顺服。他宣讲他的教理并不是专为了哪一个阶级或种姓的好处，甚至最卑贱的“被社会遗弃的人”都可以称自己为他的弟子，而且有时他们确实也这样做了。

在佛陀的身上，我们看到了一个经典的实例：这位宗教创始人原本“被赋予了结构中很高的地位”，但是他将自己所拥有的尽都剥去，将自

① 拉丁文，意思是父亲。——译者注

己与其他人视为平等，他表现出了弱者和穷人的举止。通过这些行为，他经历了成长仪式，进入到了交融之中。在印度这个地方，我们还可以进一步引用很多实例，来表明那些“在结构中处于较高地位的人”是如何抛弃了财富与地位来宣扬“神圣的清贫”的，比如才檀雅（见本书第四章）、大雄（Mahavira）（耆那教的创始人，与佛陀同时代而略早一些），还有锡克教的创始人纳那克（Nanak）。

甘地

在近代，我们还可以看到莫罕达斯·卡拉姆常德·甘地（Mohandas Karamchand Gandhi）的生平和他的献身，这些给人留下的印象十分深刻。甘地作为宗教领袖的身份至少不亚于政治领袖。正如他在自己的自传（1948）中所写的：“甘地家族……从我的祖父开始算，一共有三代……在好几个 Kathiawad 土邦里担任首相的职务。”（p. 11）他的父亲卡巴·甘地在一段时期之内先后担任过 Rajkot 和 Vankaner 的首相一职。甘地在伦敦学习了法律专业，在此之后去南非从事法律方面的工作。但是，他很快就放弃了财富和地位，转而带领在南非的印度人为正义得到更大程度的伸张而斗争。在此期间，他发展了自己的非暴力和“真理的力量”的主张，使之成为一个有力的政治和经济手段。

在此之后，甘地作为印度“国家独立运动”的主要领导人度过了后半生。这一点大家都十分清楚。在这里，我只想从他的自传（1948）中引用他对“割舍财产，使自己跟所有人一样平等”的一些想法。甘地一直对印度教的精神指南《薄迦梵歌》一书景仰之至，在他经历信仰危机的时候，就会转向这本“行为的字典”，来寻求内在难题的解决方案。

aparigraha（不拥有财产）和 *sambhava*（平等）这样的词使我着迷。如何培养和保持平等是主要的问题。人们应当怎样才能将侮辱他人、粗鲁无礼、贪污腐败的官员，昨天还在不断提出没有意义的异议的工友，还有一直对别人友好的人一视同仁呢？怎样才能使

人将所有的财产都抛下呢？身体本身不也是财产吗？妻子和孩子又是不是财产呢？我应不应该将书柜中所有的书都毁掉呢？我是不是应该抛下一切所有的，来跟随神？答案来得很直接：要是不放弃所拥有的一切，就不能跟随他。（p. 323）

最终，在某种程度上也归因于他对英国法律的研究（尤其引人注意的是 Snell 对平等原则的讨论），甘地开始理解了“不拥有财产”更深层的教诲意义。这就是：渴望得到救赎的人“应该表现得像受托人一样，尽管对为数众多的财物有控制权，却不把哪怕一点点视为自己的”（p. 324）。就是这样，尽管走的是另外一条道路，甘地与天主教会在这一方面上却得出了一样的结论：在 *dominium*（拥有财产）和 *usus*（支配财产）之间有着法律上的区别。甘地对自己的新信条恪守不渝，因为他已经相信“神既然已经创造了我的妻子、孩子和我，就必然会看顾我们”（p. 324）。

基督教领袖

在基督教的传统之中，也同样有不计其数的修道会和小教派的创始人出身于社会金字塔的上层，但是他们所宣讲的，却是“生命危机的阈限成为救赎的道路”这一形式的理论。如果要列出一个最短的名单的话，我们可能会举出天主教中的圣·本笃、圣·方济各、圣·多明我、圣·克莱尔，还有阿维拉的圣·德兰，以及新教中的卫斯理家族（他们推崇的是“朴素的生活，深邃的思考”），教友会（或贵格会）的创始人乔治·福克斯，还有（下面引用一个美国的例子）亚历山大·坎贝尔（Alexander Campbell）——“基督门徒”（Disciples of Christ）的领导人，他致力于使早期基督教的形式得以恢复。这些基督教的领导人都有着殷实的中产阶级背景，但是他们却力求在追随者之中推行简单、朴素的生活方式，消除世俗地位的区别。他们的运动很快就屈从于“世界”了——而且，实际上像韦伯给我们展示的那样，它们在“世界”之中还得以发展壮大——但这对他们最初的意图并不能算是一个打击。实际上，就像我们所看到的那样，这种运动的常规轨迹就是使交融从一种状

态下落到另一个阶段，这个阶段处于永远发展着的结构中被占据的职位之间。

托尔斯泰

对甘地产生深远影响的不仅仅是印度教的某些方面，伟大的信奉基督教的无政府主义者和小说家列夫·托尔斯泰的话语和著作也对他影响甚大。甘地曾经写道（1948），《上帝的国就在你心里》（*The kingdom of God Is Within You*）一书“完全征服了我，给我留下了不可磨灭的印象”（p. 172）。托尔斯泰是富有的贵族，也是一位著名的小说家。在他 50 岁那年，他经历了一场信仰危机，在此期间他甚至考虑过自杀，想以此来摆脱上流社会、知识分子以及美学专家过的那种毫无意义、肤浅苍白的生活。在这个时候，他忽然明白：“如果想要理解生活的话，我就无法理解常理之外的生活，比如以我们这些身为‘生活的寄生虫’的人的生活，而去理解淳朴的劳苦大众——创造生活的人——的生活，以及他们为之赋予的意义。在我身边，最为淳朴的劳苦大众就是俄罗斯人民，我转向了他们和他们所给予的‘生命的意义’。如果要将这一意义用语言表达出来的话，就是这个样子的：每一个人来到这世界上都是上帝的旨意。上帝将人创造成了现在的样子，使每一个人能够毁灭或拯救自己的灵魂。人生的目的就是为了使灵魂得救，而要想得救的话，人就必须过一种圣洁的生活。而要想过圣洁的生活的话，人就必须放弃生命中所有的快乐，必须劳苦，降卑自己，经受苦难，并且仁慈宽容。”（1940，p. 67）正如大多数人都知道的那样，托尔斯泰做出了极大的努力，来把信仰复制到自己的生命里。他以农夫的方式来生活，一直到生命的结束。

■ 地位提升和逆转的一些问题

200 我们已经对很多问题进行了讨论，一方面是为了强调“地位提升仪式的阈限”与“在结构中处于较高地位的先知、圣徒和教师的教导”之

间的相似关系；另一方面是为了强调“涉及地位逆转的年度性仪式或自然危机仪式的阈限”与“由那些在结构中处于低下地位者所控制的宗教信仰和运动实践”之间的相似关系。用直白的话来说，就是“强者的阈限即软弱，弱者的阈限即刚强”。或者换句话说，富人和贵族的阈限就是经历贫穷和扮成乞丐，而穷人的阈限就是炫耀铺张和虚拟等级。这其中很显然有一些问题。比如，为什么处在从一个“由所在文化定义”的社会—经济位置和地位到另一个社会—经济位置和地位之间的时候，男人、女人和孩子在某些情况下会趋同于标准的行为模式，而在其他的情况下，却会选择做出（或在感觉上倾向于）与标准的行为模式相反或不同的举动？他们在经历所有这些“赎罪的行为”和“地位的逆转”的时候，是仅仅出于厌烦的情绪，将其看作对日常例行事务的一种富有色彩的改变，还是因为性冲动或侵犯性的冲动原本受压抑，现在却重新得以释放而做出的反应，还是为了满足某种对二元对立体系进行认知的需要，抑或是有什么其他理论体系才能解释的原因？

就像所有的仪式一样，那些要求谦卑的仪式和具有等级性的仪式也是十分复杂的，而且在很多层面上都有共通之处。但是，要想理解它们的话，其中一个重要的线索也许就是在前面的章节中涉及的一个内容：彼此联结的社会关系有两种模式，即交融和结构，而这二者之间是有区别的。有些人——不管是通过出身还是自身的成就——在结构中占有主控性的位置，而且他们感到职务的压力很大。这些人可能会感觉到，强调“除去或解散结构性的束缚和责任”的仪式和宗教信仰能够使他们得以（很多历史上的宗教使用的就是这个称谓）“释放”（release）。当然了，这样的释放是以考验、忏悔以及其他的难行之事作为补偿的。但是，尽管如此，对于发出命令、接受命令，以及永远在身份和地位的面具之后生活等精神上的负担来说，这些身体上的负担还是更受欢迎的。201

另一方面，当这种阈限出现在通过仪式之中时，它可能会使初次受礼者变得谦卑。这恰恰是因为在仪式即将结束的时候，他在结构中的地位会升高。由此可见，考验和忏悔能够对相反的功用做出推动。一方面，它们对新手进行了惩罚，因为他们身处阈限的自由中而得意忘形；另一方

面，这又是对他们的磨砺，让他们能够胜任更高的职位。职位越高，权力越大，要求也相应地越发严格。现在，这样的笼统说法已经不应该让我们感到惊讶了，因为这是所有“本质上阈限性”的过程和制度的性质。与此相对的是，出身于结构中较高地位的人在寻求释放，而在结构中处于低下地位的人，却在他们的阈限中寻求进一步地参与到某种结构中去。尽管这种结构是幻想性的，是虚拟的，但是它能够让他们在一段合法的时间里以另外一种命运的方式，来经历一种不同的“释放”。现在他们可以做主了，可以“昂首阔步、横眉怒目，诸如此类，不可胜数”^①了。而且他们攻击和虐待的目标，常常就是平常情况下他们必须要尊敬和服从的人。

所有这些类型的仪式都是对结构的加强。在第一类里面，社会职位的体系没有受到挑战。对于结构来说，职位和社会结构的缝隙之间的缺口是必要的。如果没有间隔的话，结构也就不复存在了。而且，在阈限中再次被肯定的正是这些缺口。整个平衡结构既取决于其负面的标志，又取决于其正面的标志。这样看来，谦卑能够对职位中正当的骄傲重新做出强调，贫穷能够对财富做出肯定，而忏悔能够维持男性气概和身体健康。现在我们可以看到，在另一方面，地位的逆转并不意味着“社会的反常状态”，而仅仅是一个新的视野，从这个视野可以对结构做出观察。它的“颠三倒四”的性质甚至能够给这个仪式观点提供幽默式的温暖。如果我们能够将生命危机仪式的阈限（也许是过于大胆地）与悲剧来比较的话——因为这两者都暗示着谦卑、剥去其所有，以及痛苦——那么地位逆转的阈限就可以与戏剧相比较，因为这两者都涉及对“结构规则”和“过分热情地附加其上的事物”的嘲弄和倒置，但并没有涉及将其彻底毁灭。我再一次进行阐明，对于这些仪式类型的精神病理学，在第一种情况下，我们可以将其看作是新手受虐狂式的心理体系；在第二种情况下，我们可以将其看作含有虐待狂的成分。

^① 出自苏格兰诗人罗伯特·彭斯的诗歌。——译者注

体的时候，有的人很少有机会把同胞作为具体的人和平等的人来看待。也许在生命危机的阈限和地位变化的阈限之中，他们能够找到一个机会，来将“地位区别”的所有外在的象征和内在的情感从自己的生活中剥去，以此与大众融合在一起，甚至至少在象征意义上被看作是大众的仆人。至于那些在正常情况下处于长幼尊卑次序的底端，与同属低位者共享同志关系和平等关系的人，地位逆转可以为他们提供一个机会。凭借这个机会，他们能够从不得不进行的交融（这样一来，交融就不是真实可信的了）中脱离出去，进入到虚拟结构之中。在虚拟结构里，所有过分的行为都是可能发生的。但是（这种方式很奇特）这些粗率的“交融支持者”却能通过戏谑和嘲弄，将交融渗透到整个社会之中去。这是因为，此时存在的不仅是地位的逆转，还有地位的平等化。造成这一情况的原因，是处于那些拥有过度权威的地位的人被一个缺少权力的人所欺侮。剩下的就是一种社会平均化现象，或者是像齿轮传动箱里的空挡位置一样。从这个位置出发，可以开始新一轮的运动，以不同的速度向不同的方向前进。

我们所考察的这两种类型的仪式，似乎与多元的社会关系所组成的“周期性循环”有着十分密切的关系。在这个层面上，制度化而且改变得极为缓慢的结构与一种特殊的交融之间似乎有一种纽带，它将二者紧密地联结在一起。这种特殊的交融有这样一个趋向，即在上述结构中得以本土化。毋庸置疑的是，在规模庞大、复杂多样的社会里，劳动的专业化和分工的细致化已经达到了很高的水平。而且，随着众多单一利益、协会式联结以及紧密合作关系的普遍削弱，情况很可能会变得大为不同。在努力寻求交融的时候，个人会参与到普世性意识形态的运动中去，而这些运动的口号完全可以是托马斯·潘恩（Thomas Paine）的“世界就是我居住的村庄”。或者，他们也可以加入小规模“退出社会型”群体，就像旧金山和纽约的嬉皮士、掘土者社区一样。在那里，“我居住的村庄（格林尼治村或是其他的村庄）就是世界”。不过到目前为止，有一个问题这些群体都没能解决：部落式的交融是部落式结构的补充物和正面形象，但是与18世纪和19世纪的“新大陆”乌托邦主义

者不同的是，他们还没有发展出一种“在一段较长的时间之内足以保持社会秩序和经济秩序”的结构。但是，现代工业社会的灵活性与流动性正可以为“存在性交融”的出现提供更好的条件，哪怕这种交融仅仅在不可计数、稍纵即逝的情况下造访。这是以往的社会秩序的模式都无法相比的。也许，当沃尔特·惠特曼写出下面的诗行的时候，他想表达的就是这个意思吧：

我为自己歌唱，虽然我只是一个简单的、独立的人，
但是我能够诵出“民主”这个词，还有“全人类”这个词。

最后的评论：与其说社会（societas）是一种事物，不如说社会是一种过程——一种辩证的过程，其中包含着结构和交融先后承继的各个阶段。在人类的生活中，似乎存在着一种“需要”（need）——如果我们能够使用这个有争议的词汇的话——来使人们对这两种形式都进行参与。那些急迫地想使这一“需要”在日常的活动之中得到满足的人，会在仪式的阈限中去寻求。那些在结构中处于低下地位的人，在仪式中追求象征意义上的“在结构中处于较高地位”；而那些在结构中处于较高地位的人，在仪式中追求象征意义上的“在结构中处于低下地位”，即使在达到目标的路上经历苦难，也在所不惜。

参考文献

APTHORPE, RAYMOND.

204

1961. Introduction to C. M. N. White, *Elements in Luvale beliefs and rituals*.
Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper No. 32.

ATTWATER, DONALD (ED.).

1961. *A Catholic Dictionary*. New York: Macmillan.

BAUMANN, H. , and D. WESTERMANN.

1948. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: Payot.

BOEHMER, HANS.

1904. *Analecten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*. Leipzig: Tübingen.

BOSMAN, WILLEM.

1705. *Coast of Guiana*. London.

BUBER, MARTIN.

1958. *I and Thou*. (Trans. by R. G. Smith) . Edinburgh: Clark.

1961. *Between man and man*. (Trans. by R. G. Smith) . London and Glasgow:
Fontana Library.

1966. *Paths in Utopia*. (Trans. by R. F. C. Hull.) Boston; Beacon Press.

COHN, NORMAN.

1961. *The pursuit of the millennium*. New York; Harper Torch Books.

DE, SUSHIL JUMAR.

205

1961. *The early history of the Vaisnava faith and movement in Bengal*.
Calcutta: General Printers and Publishers.

DEARDORFF, MERLE H.

1951. Handsome Lake. In William N. Fenton (Ed.), *Symposium of local diversity in Iroquois*. Washington, D. C. : U. S. Government Printing Office.

DIMOCK, EDWARD C. , JR.

1966a. *The place Of the hidden moon*. Chicago: University of Chicago Press.

1966b. Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal. In Milton Singer (Ed.), *Krishna: myths, rites, and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.

DOUGLAS, MARY.

1966. *Purity and danger*. London: Routledge and Kegan Paul.

DU CHAILLU, PAUL B.

1868. *Explorations and adventures in Equatorial Africa*. New York: Harper.

ELWIN, VERRIER.

1955. *The religion of an Indian tribe*. London: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD E.

1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.

1965a. *The position of women in Primitive society*. London: Faber and Faber.

1965b. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.

FENTON, WILLIAM N.

1941. *Tonawanda longhouse ceremonies: ninety years after Lewis Henry Morgan*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper No. 15.

FIRTH, RAYMOND.

1951. *Elements of social organization*. London: Watts.

FORTES, MEYER.

1949. *The web of kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

1950. Kinship and marriage among the Ashanti. In A. R. Radcliffe-Brown and C. D. Forde (Eds.), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

1962. Ritual and office. In Max Gluckman (Ed.), *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.

GANDHI. MOHANDAS K.

1948. *Gandhi's autobiography: the story of my experiments with truth*. (Trans. by Mahadev Desai.) Washington, D. C. : Public Affairs Office.

1909. *The rites of passage*. (Trans. by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee.) London: Routledge and Kegan Paul.

GLUCKMAN, MAX.

1954. *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.

1955. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

1965. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine Publishing Company.

GOFFMAN, ERVING.

1962. *Asylums*. Chicago: Aldine Publishing Company.

GOULD, J. , and W. L. KOLB (Eds.).

1964. *A Dictionary of the social sciences*. London: Tavistock.

HILLERY, G. A.

1955. Definitions of community: areas of agreement. *Rural Sociology*, vol. 20.

JUNOD, HENRI A.

1962. *The life of a South African tribe*. New Hyde Park, N. Y. : University Books. 2 vols.

KEISER, R. LINCOLN.

1966. Autobiography of the Vice Lord, "Teddy." Unpublished manuscript, Department of Anthropology, University of Rochester.

KRIGE, EILEEN.

1968. Nomkubulwana ceremonies of the Zulu. *Africa*, vol. 38, No. 2.

LAMBERT, MALCOLM D.

1961. *Franciscan poverty*. London: Allenson.

LAWRENCE, PETER.

1964. *Road belong Cargo*. Manchester: Manchester University Press.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE.

1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

1967. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.

LEWIS, IOWAN M.

1963. Dualism in Somali notions of power. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, Part

LITTLE, KENNETH.

1965. The political function of the Poro. *Africa*, vol. 25, No. 4.

MACCULLOCH, JOHN A.

1948. *The Celtic and Scandinavian religions*. London: Hutchinson's University Library.

MAIR, LUCY.

1960. The social sciences in Africa south of the Sahara: the British contribution. *Human Organization*, vol. 19, No. 3.

207 MARRIOTT, MCKIM.

1966. The feast of love. In Milton Singer (Ed.), *Krishna: myths, rites and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.

MORGAN, LEWIS HENRY.

1877. *Ancient society*. Chicago: Charles H. Kerr.

RATTRAY, R. S.

1923. *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.

1927. *Religion and art in Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.

RESEK, CARL.

1960. *Lewis Henry Morgan, American scholar*. Chicago: University of Chicago Press.

RICHARDS, AUDREY I.

1956. *Chisungu*. London: Faber and Faber.

RIGBY, PETER

1968. Some Gogo rituals of purification: an essay on social and moral categories. In E. R. Leach (Ed.), *Dialectic in practical religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSCOE, JOHN.

1924. *The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate*. Cambridge: Cambridge University Press.

SABATIER, PAUL.

1905. *The life of St. Francis*. (Trans. by L. S. Houghton.) New York: Scribner's.

SCHLEGEL, GUSTAAF.

1866. *The Hung league*. Batavia: Lange.

SINGER, MILTON (Ed.).

1966. *Krishna: myths, rites and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.

SPEIRS, ALLAN C. , JR.

1966. Village in the desert: the Aaronite community of Eskdale. Unpublished B. A. thesis, University of Utah.

SUNDKLER, BENGT.

1961. *Bantu prophets in South Africa*. London: Oxford University Press.

THOMPSON, HUNTER S.

1966. *Hell's angels*. New York: Ballantine.

TOLSTOY, LEO.

1940. *A confession: the Gospel in brief, and what I believe*. (Trans. by Aylmer Maude.) London: Oxford University Press.

TURNER, TERENCE.

n. d. *The fire of the jaguar*. Chicago: University of Chicago Press. In press.

TURNER, VICTOR W.

1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press, for the Rhodes-Livingstone Institute.

1961. *Ndembu divination: its symbolism and techniques*. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper No. 31.

1962. *Chihamba, the white spirit*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper No. 33.

1967. *The forest of symbols*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press.

1968. *The drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press.

WARNER, LLOYD.

1959. *The living and the dead*. New Haven, Conn. : Yale University Press.

WEINSTOCK, STEVEN.

1968. The vagabond and his image in American society. Unpublished paper delivered at the Society for the Humanities Seminar, Cornell University.

WILSON, GODFREY, and MONICA WILSON.

1939. *The study of African society*. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper No. 2.

WILSON, MONICA.

1954. Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist*, vol. 56, No. 2.

1957. *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. London: Oxford University Press.

索引

(所注页码为英文原书页码, 即本书边码)

A

- All Saints 万圣节 181
All Souls 万灵节 181, 182
Angelo da Clarenò 克拉莱诺的安吉罗
151
Apthorpe, Raymond 雷蒙·埃普索普
5, 204
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那 182
Ashanti 阿桑蒂人 46
Apo ceremony *Apo* 典礼
178~181
community in kinship based societies
以亲属关系来定义的社会之中的社
区 120~125
Attwater, Donald 唐纳德·阿特沃特
107, 181, 204

B

- Bachofen, Johann J. 约翰·J·巴霍芬
2
Bantu societies 班图社区 11, 48, 183
Barnard, Helen 海伦·巴纳德 84n.

- Bauls musicians 鲍尔斯人的音乐家
164
Baumann, H. H. 鲍曼 46
and Westermann, D. D. 威斯特曼
46, 204
Beidelman, T. O. T. O. 贝德尔曼 40
Bemba; *See* Rites of the Bemba Bemba
族; 见 Bemba 族仪式
Bengal 孟加拉
the Sahajiyā movement of 孟加拉的
Sahajiyā 运动 154~155
Vaisnavas of 孟加拉的毗湿奴信仰
155
See also Francis and Sahajiyā 又见
圣·方济各与 Sahajiyā
Bergson, Henri 亨利·伯格森 110,
128, 132
Blake, William 威廉·布莱克 132,
141, 188
Boas, Franz 弗朗兹·博厄斯 3
Boehmer, Hans 汉斯·波尔默 144,
145, 147, 204
Bosman, William 威廉·博斯曼 178
Boys'circumcision rites 男孩子的割礼

仪式 16, 17, 25, 35, 41, 51, 65, 96, 107

and St. Benedict 与圣·本笃 108

Buber, Martin 马丁·布伯 132, 104

on community 关于社区 126, 127, 136, 137, 142, 143

Buddha, as a leader 佛陀, 领导者 196~197

Buddhism; *See* Zen Buddhism 佛教; 见佛教的禅宗

C

Caitanya 才檀雅 155~165, 197

see also Francis 又见圣·方济各

Campbell, Alexander 亚历山大·坎贝尔 198

Cargo cults, Melanesian 美拉尼西亚的船货神秘教派 191~192, 195

Central Africa, population 中非, 人口 9

See also Ritual studies in Central Africa 又见中非的仪式研究

Chokwe people Chokwe人 4, 14

Circumsision; *See* Boys' circumcision rites 割礼; 见男孩子的割礼仪式

Chekhov, Anton 安东·契诃夫 110

Chief Ikelenge Ikelenge酋长 7, 8

Christian leaders 基督教领袖 198~199

Clare; *See* Christian leaders 克莱尔; 见基督教领袖

Cohn, Norman 诺曼·科恩 111, 204

Colson, Elizabeth 伊丽莎白·科尔逊 5

“Communitas” (community), “交融” (社区) 96, 97, 105, 109 ff.

apocalyptic 末世启示的 153~154

developmental cycle 发展周期 97 and “hippies” 与“嬉皮士”

112, 138

ideological and spontaneous 空想的和自生的 134, 140

in kinship based societies; *See* Tallensi; Nuer; Ashanti

and liminality 在亲属社会中; 见塔伦西人; 努尔人, 阿桑地人以及阈限 95

liminality and low status 阈限与低下的地位 125~130

modalities of ……的形式 131~133

musicians in; *See* Bāuls and the sexes 音乐家; 见鲍尔斯人和性别 183~185

and structure in rituals of status reversal 以及在地位转换的仪式中的结构 177~178

and symbolic thought 还有象征思维 141~145

See also Bengal; Martin Buber;

Franciscan poverty; Franciscan, rights over and consumption of property 见孟加拉; 马丁·布伯; 圣·方济各式的 198~199
清贫; 圣·方济各修道士, 对财产的

- 控制和消费权
 Congo; *See* Suku of Congo 刚果; 见刚果的 Suku 部落
 Cults; *See* Wemen's cults 教派; 见女性秘密会社

D

- Dante, A. A. 但丁 182
 Deardorff, Merle H. 莫尔勒·H·迪尔多尔夫 1, 2, 205
 De Rougement, D. D·德·鲁治蒙特 157
 De, Sushil Jumar 苏希尔·朱玛·德 157, 205
 Developmental cycle; *See* "Communitas," developmental cycle 发展周期; 见“交融”, 发展周期
 Dieterlen, Germaine 日尔曼·迪特尔伦 3
 Dimock, Edward C, Jr. 小爱德华·C·迪莫克 155, 156, 157, 158, 161, 164, 205
 Dominic; *See* Christian leaders 多明我修道会; 见基督教领袖
 Dostoevsky, Fyodor 菲尔多·陀思妥耶夫斯基 110
 Douglas, Mary 玛丽·道格拉斯 109, 205
 Du Chaillu, Paul B. 保罗·B·杜·柴鲁 170, 205
 Durkheim, Emil 埃米尔·涂尔干 3, 53, 132
 Dylan, Bob; *See* Bāuls musicians 鲍勃·迪伦; 见鲍尔斯人

E

- Eister, A. W. A. W. 埃斯特 125
 Eliade, M. M. 伊里亚德 38
 Elwin, Verrier 维利埃尔·埃尔文 116, 205
 Evans-Pritchard, Edward E. 爱德华·E·伊文斯-普里查德 2, 46, 92, 119, 205

F

- "Feast of Love, The" "爱筵" 185~188
 Fenton, William 威廉·芬顿 2, 205
 Fernandez, James 詹姆斯·弗迪南兹 103
 Firth, Raymond 雷蒙·弗斯 126, 205
 Fortes, Meyer 梅尔·福蒂斯 97, 99, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 205
 Fowl, meaning of white and red; *See* Rites with fowl 禽鸟, 白色与红色的含义; 见使用禽鸟的仪式
 Fox, George 乔治·福克斯 198
 Francis 方济各 140~145, 155, 196, 198
 and Caitanya 和才檀雅 155~160
 and permanent liminality 和永恒的阈限 145~147

- and Sahajiyā 和 Sahajiyā 161~
162
- Franciscan 圣·方济各修道士 133
- conceptualization and structure
概念化与结构 147~150
- poverty 清贫 198
- poverty and “communitas” 清贫与阈
限 140~141
- right over and consumption of property
对财产的控制和消费权 150~153
- See also* “Communitas” and symbolic
thought 又见“交融”和象征思维
- Frazer, Sir James George
詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士 3
- Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德
3, 130
- Freud, Anna 安娜·弗洛伊德 174

G

- Gandhi, Mohandas K. 莫罕达斯·K·
甘地 133, 196, 199, 205
as leader, 作为领导者 197~198
- Gennep, Arnold van 阿诺德·范·杰
内普 3, 14, 48, 94, 166, 206
- Ghana; *See* Tallensi; Ashanti 加纳; 见
塔伦西人, 阿桑蒂人 133
- Ginsberg, Allen 艾伦·金斯堡 113
- Girls' puberty rites 女孩子的青春期仪
式 7, 21, 41, 46, 56, 63, 65, 66
- Gluckman, Max 马克斯·格拉克曼
5, 78, 81, 109, 183, 184, 206
- Goffman, Erving 埃尔文·考夫曼

108, 128, 169, 206

- Golib Festival Golib 节日 99, 116
- Gould, J, and W. L. Kolb 戈尔德·J·
科尔博和 W. L. 科尔博 125, 206
- Griaule, M. M 格里奥勒 3

H

- Halloween, American 美国万圣节前夜
172~174
- Hegel, G. G. 黑格尔 83
- Herz, R. R. 赫兹 3, 40
- Hierarchies, pseudo 虚拟等级
modern examples of reversal and
地位逆转的当代实例和虚拟等级
192~194
and secret societies 和秘密社团
190, 191
- Hillery, G. A. G. A. 希勒里 126, 206
- “Hippies”; *See* “Communitas” 嬉皮士;
见“交融”
- Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯 131
- Hockett, Charles 查尔斯·霍凯特 2
- Homans, G. G. 霍曼斯 155
- Hubert, H. H. 休伯特 3
- Humbu Humbu 族
Kafwana, headman of 名叫 Kafwana
的 Humbu 族头人 98~101
See also Mbwela people 又见 Mbwela
人
- Hume, David 大卫·休谟 111
- Humility; *See* Religion of humility 谦
卑; 见谦卑的宗教

Hunters' cults 狩猎者的秘密会社
8, 35

I

Installation rite 就职仪式 97 ff.
“The Reviling of the Chief-Elect”
“对酋长候选人的辱骂” 100 ff.
Iroquois 易洛魁 2, 4
Isoma 伊瑟玛 9~43, 96
aims of 伊瑟玛仪式的目的
18~20
classificatory structure: Dyads
分类结构: 二元组合 38
classificatory structure: Triads
分类结构: 三重组合 37~33
curative process 治疗过程
33~37
medicines, collecting of 采集药物
24~27
the name 名字 15~16
planes of classification 分类的层次
41~42
preparation of site 地点的预备 20
processual form 过程的形式 13~14
reasons for performing 举行伊瑟玛仪
式的原因 11~13
ritual symbolism 仪式的象征意义
42~43
situation and classification 场景与分
类 41
symbols of 象征 14~15
See also Twinship rite 又见双胞胎

仪式

J

John of Parma 帕尔马的约翰 151
Jung, Carl 卡尔·荣格 163
Junod, Henry 亨利·朱诺德 169, 1

K

Kafwana; *See* Humbu Kafwana, 见
Humbu
Kalahari, Bushmen of kalahari 的丛林
原始人 46
Kanongesha, senior chief Kanongesha,
资深酋长 98, 99, 100, 102
and medicines of witchcraft 与巫术药
物 98
Katanga; *See* Lunda of Katanga
Katanga; 见 Katanga 的 Lunda 民族
Keiser, R. Lincoln R. 林肯·凯瑟
193, 194, 206
Kolb, W. L., *See* Gould, J. W. L.
科尔博, 见 J. 戈尔德
Krige, Eileen 艾琳·克利奇 184, 206
Krishna 克利希那 155~165
Kumukindyila; *See* Installation rite
Kumukindyila; 见就职仪式

L

Lamba Lamba 人 5, 109
Lambert, M. D. M. D. 兰伯特
206
on Franciscans 关于圣·方济各修道士

- 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 152
- Lawrence, Peter 彼得·劳伦斯
191, 206
- Leach, Edmund 埃德蒙·利奇
164
- Levi-Strauss, Claude 克劳德·列维-斯
特劳斯 3, 20, 31, 42, 69, 106,
126, 127, 131, 133, 153, 173, 206
- Lévy-Bruhl, Lucien 吕西安·列维-布
留尔 3
- Lewis, Iowan M. 伊尔万·M·刘易斯
99, 206
- Little, Kenneth 肯尼斯·利特尔
206
- Livingstone, David 大卫·利文斯通
9
- Lowie, Robert 罗伯特·罗维 3
- Luchazi Luchazi人 4, 14
- Lunda of Katanga Katanga地区的Lun-
da人 4, 98, 99, 100
- Luvale Luvale人 4, 14
- M**
- MacCulloch, John A. 约翰·A·麦克
库劳克 182, 206
- Mair, Lucy 露西·迈尔 5, 206
- Malinowski, Bronislaw 布洛尼斯劳·
马林诺斯基 3
- Marriott, McKim 麦基姆·马里奥特
185, 188, 207
- Marx, Karl 卡尔·马克思 83
- Mauss, M. M. 莫斯 3
- Mbwela people Mbwela人 98, 99
- Medicines 药物 41
collecting of 采集 53 ff. ; *See also*
Isoma; Wubwang'u
又见伊瑟玛; *Wubwang'u*
hot and cold (life and death) 凉与热
(生命与死亡) 27~31
- Mitchell, Clyde 克莱德·米歇尔 5
- Morgan, Lewis Henry 刘易斯·亨利·
摩尔根 130, 207
and religion 与宗教 1~4
Lectures for 1966 1966年讲座 1
- Muchona (informant) Muchona (报道
人) 69
- Mukanda; *See* Boys' circumcision rites
mukanda; 见男孩子的割礼仪式
- N**
- Nadel, S. F. S. F. 纳德尔 9
- Namoos people Namooos人 99
- Needham, J. J. 尼达姆 40
- Ndembu 恩丹布人
divorce 离婚 12
forms of duality among 二重对立体
的形式 91
marriage 婚姻 12, 82
as matrilineal society 母系氏族公社 8
obscenity 猥亵行为 92
religious characteristics, compared to
Christianity and other religions 宗
教特征, 与基督教和其他宗教的比

较 107
 residential filiation (village) 居住地
 (村庄) 21
 woman's role of 女性的角色
 11
See also "Communitas"; Rituals; Rites
 又见“交融”; 仪式
 Nietzsche, F. F. 尼采 110
 Nkang'a; *See* Girls' puberty rites
 Nkang'a; 见女孩子的青春期仪式
 Nkula rite Nkula 仪式 7, 18
 Nuer 努尔人 130
 community in kinship based
 societies 以亲属关系为基础
 的社区 119~120
 of the Nilotic Sudan 苏丹境内尼罗河
 流域一带的 46, 47
 Nyakyusa people Nyakyusa 人 6
 rites 仪式 48

O

Oedipus complex, 俄狄浦斯情结 163
 Olier, M. M. 奥利耶 181
 Olivi 奥利维 151, 153

P

Paine, Thomas 托马斯·潘恩 202
 Parker, Ely S. 以利·S·帕克 2
 Prince Philip 菲利普亲王 97
 Pope Gregory IX 教皇格里高利九世 151
 Pope John XXII 教皇约翰二十二世 153

R

Radcliffe-Brown, A. R. A. R. 拉德克
 利夫-布朗 3, 185
 Rattray, R. S. R. S. 拉特雷 46, 120,
 121, 122, 123, 124, 178, 179, 207
 Reith Lectures 雷斯讲座 164
 Religions 宗教 1~4
 of humility with high status founders
 谦卑的宗教及其来自社会高位的创
 始人 195
 of humility and status reversal 谦卑
 和地位逆转的宗教
 188~189
 of status reversal and separatism
 地位逆转与分离主义 189
See also Rituals; Rites 又见仪式
 Rhodes-Livingstone 罗得西亚-利文
 斯通
 Institute for Social Research 社会学
 研究所 5
 Paper 论文 9
 Richards, Audrey 奥德莉·理查兹
 103, 207
 Rigby, Peter 彼得·利格比 6, 40,
 184, 207
 Rilke, R. M. R. M. 里尔科 139
 Rites 仪式
 of the Bemba Bemba 族的仪式 103
 divining, initiation into 占卜, 成长
 为 35
 with fowl 使用禽鸟 31~33

funerary initiation 葬礼成长仪式 35
hunters'; *See* Hunters' cults 狩猎者
的仪式; 见狩猎者的秘密会社
installation; *See* Installation rite
就职; 见就职仪式
life crisis and calendrical 生命危机仪
式与年度性仪式 168, 170
masks and myths 面具与神话
172~177
"of separation" 分离仪式 21 ff.
See also Rites of the River Source;
Boys' circumcision rites; Girls' pu-
berty rites 又见河流源头仪式;
男孩子的割礼仪式; 女孩子的青春
期仪式
Rites of the River Source, the 河流源头
仪式 53~60, 71, 84
the stream and the arch 水流和圆拱
63 ff.
Ritual 仪式
of status elevation 地位提升的仪式
166~168, 170~172
of status reversal 地位转换的仪式
177~178, 183~185;
See also "Feast of Love"; Religions of
humility 又见“爱筵”; 谦卑的
宗教
studies of, in Central Africa 非洲中部仪
式的研究 4~6
symbols of 仪式的象征 52
women's 女人的仪式 11
See also Ndembu; Twinship 又见恩丹

布; 双胞胎

Robertson-Smith 罗伯逊-史密斯 3
Roscoe, John 约翰·罗斯科 48, 207
Rousseau, J.J. J.J. 卢梭 136

S

Sabatier, Paul 保罗·撒巴梯尔 143,
207
St. Benedict 圣·本笃 107, 198
monks of 圣本笃修道士 108
See also Boys' circumcision rite 又见
男孩子的割礼仪式
St. Bonaventura 圣·波纳文图拉 151
Schapera, I. I. 夏伯拉 45
Schneider, D. D. 施奈德 115
Secret societies; *See* Hierarchies and se-
cret societies 秘密社团; 见等级和秘
密社团
Seneca Indian 塞尼加族印第安人 2
Separatism, South African; *See* Religion
of status reversal 南非分离主义; 见
地位转换的宗教
Sexes 性别
contest of 性别间的竞赛 75 ff., 84
equality between 不同性别的双方在
地位上是相等的 81
See also "Communitas" 又见“交
融”
Shakespeare, William 威廉·莎士比亚
134, 136, 140
Schlegel, Gustaaf 古斯塔夫·施莱格勒
194, 207 S

- Singer, Milton 弥尔顿·辛格 207
- Soja; *See* Uganda Soja 部落; 见乌干达
- Speirs, Allan C. 埃伦·C·斯皮尔斯 192, 207
- Spencer, Herbert 赫伯特·斯宾塞 3, 125
- Suku of the Congo 刚果的 Suku 部落 48
- Sundkler, Bengt 本特·桑德克勒 189, 207
- Symbolism, ritual; *See* Isoma, ritual symbolism; Twinship rite 仪式的象征意义, 见伊瑟玛, 仪式的象征意义; 双胞胎仪式的象征意义
- Symbols; *See* Ritual; Isoma, Symbols 象征; 见仪式; 伊瑟玛; 象征
- ### T
- Tale Tale 人 99
- land and community 土地与社区 119
- Tallensi 塔伦西人 128, 130
- community in kinship based societies 以亲属关系来定义的社会之中的社区 113~118
- of northern Ghana 加纳北部 99
- Tanzania, Gogo of 坦桑尼亚的 Gogo 族 184
- Tekiman people Tekiman 人 178, 180
- Teresa of Avila; *See* Christian leaders 阿维拉的圣德兰; 见基督教领袖
- Thompson, Hunter S. 亨特·S·汤普森 193, 194, 207
- Tolstoy, Leo 列夫·托尔斯泰 133, 196, 207
- his influence and beliefs 他所产生的影响和他的信仰 199
- Tongo, chief of Tongo 族的酋长 99
- Trobriand Islanders 特罗布里恩岛民 12
- Turner, Terence 泰伦斯·特纳 173, 207
- Turner, Victor, W. 维克多·W·特纳 18, 25n., 40, 59, 81, 85, 94, 123, 143, 208
- Twain, Mark 马克·吐温 110
- Twinship rite 双胞胎仪式 7, 44~93
- and Isoma, difference 和伊瑟玛, 区别 85
- medicine collecting for 为之采集药物 51
- mystery and absurdity 神秘与荒谬 84, 85
- and Ndembu view of 恩丹布人的看法 86
- recognition of duality 对二重对立体的认同 91
- ritual symbols 仪式象征 52
- shrine in the village 村庄里的神龛 69
- Tylor, E. E. 泰勒 3
- ### U
- Ubertino 乌伯尔丁诺 151
- Uganda 乌干达
- Soja of Soja 部落 48

Gisu of Gisu 部落 119

W

Warner, Lloyd 劳埃德·沃纳
168, 208

Weber, Max 马克斯·韦伯 3, 6, 198

Weinstock, Steven 斯蒂文·韦恩斯托
克 208

Westermann; *See* Baumann 威斯特曼;
见鲍曼

Whitman, Walt 沃尔特·惠特曼
203

Wilde, Oscar 奥斯卡·王尔德
117

Wilson, Godfrey 高德弗雷·威尔逊
5, 6, 208

Wilson, Monica 莫尼卡·威尔逊
6, 9, 11, 48, 102, 208

Witchcraft 巫术 19, 28, 38, 40
anti 对付巫术 64

See also Kanongesha, medicines of

witchcraft 又见 Kanongesha, 巫
术药物

Woman 妇女

and miscarriages 和流产 16, 20

unfruitful 子嗣不旺 26

See also "Rites of separation" 又见“分
离仪式”

Women 女性

cults 秘密会社 14, 21

rituals; *See* Isoma 仪式; 见伊瑟玛

Wubinda rite Wubinda 仪式 7

Wubwang'u rite; *See* Twinship rite

Wubwang'u 仪式; 见双胞胎仪式

Wundt, W. W. 洪特 3

Wuyang'a; *See* Hunters' cults

Wuyang'a; 见狩猎者的秘密会社

Z

Zen Buddhism 佛教的禅宗 113

Zulu 祖鲁人 183, 184

land, churches in 祖鲁地的教会 189

译后记

自踏入人类学的大门始，就一直听人说起特纳及其《仪式过程》，可谓心向往之已久。多年以后，我居然受托承担此书中文本的译事，甚以为慰。

记得数年前业师张海洋教授在我的硕士论文答辩会上曾笑称各位答辩委员是在“超度”一个忐忑不安的新近从业者。尽管这不过是玩笑之语，但现在想来无论是佛教的超度，还是一个学生在几年寒窗之后的最后一关，都可算是仪式之一种，只不过一个是宗教性的，另一个则属世俗性的而已。随着年岁渐长，我也越发感觉到仪式的广泛存在，大至国家政治，小至个人日常生活，无不常常实践着某种仪式。

就我个人的研究关注来讲，这些年来主要关注宗教人类学，自然对特纳的作品有了更多的兴趣。事实上，特纳的多数作品皆与宗教信仰有关系。除了《仪式过程》一书之外，特纳的《符号森林》(*The Forest of Symbols*)和《苦难的鼓声》(*The Drums of Affliction*)等书也主要是讨论仪式、象征、信仰等主题。

特纳对于象征、信仰、仪式的关注有几个不同的渊源，其中他的演员母亲对他的影响尤为重要。正是由于其母亲的影响，他在18岁时进入伦敦大学学院(University College, London)学习诗歌和古典作品，其后由于第二次世界大战的爆发而不得不中断学业。但他对戏剧和表演的关注一直没有改变，事实上，几乎可以说，在特纳看来，戏剧和仪式具有类似的逻辑和规则。

在5年的战争期间，特纳与其太太得以与吉普赛人近距离接触，而这也直接触发了他对人类学的兴趣，并在重新回到大学后跟随当时的一

些人类学名家学习。在获得人类学学士学位后，他转入曼彻斯特大学继续攻读人类学，师从马克斯·格拉克曼。正是在这一时期(1950—1954)，特纳开始了对恩丹布人的研究，主要关注其社会和宗教，后来则进一步集中研究仪式，而这也成为他一生中最为主要的研究主题。在完成博士论文两年后，他修订出版了《一个非洲社会的分裂与延续》(*Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, 1957)。在这本书中，他提出了社会戏剧(social drama)这个重要概念。这本专著以及其他精彩文章使他成为曼城学派的主要干将。

1961年，特纳跨过大西洋，在斯坦福大学高级行为科学研究中心任研究员，并完成了《苦难的鼓声》(*The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, 1968)。1964年，他受聘于康奈尔大学，并在短短4年中完成了3本专著。

1968年，他转任芝加哥大学人类学和社会思想教授。在此期间，他的研究兴趣转为关注世界宗教和大众社会，并且展开了一项关于当代基督教朝圣现象的研究。1978年，特纳受聘为弗吉尼亚大学人类学和宗教学教授，直到1983年去世。在其研究生涯的最后数年中，他对表演和戏剧表现出了莫大的兴趣。他认为实验戏剧也是阈限的一种现代形式，在其中日常现实被转化为象征经验(symbolic experience)。

概观其一生，特纳从早期的社会功能论，渐变为关注社会冲突，最终他将自己的研究重点确定为仪式，并视之作为一种社会过程(social process)。由于他对过程的强调，特纳的观点还曾被归纳为过程人类学(processual anthropology)。但他更为人知的身份则是作为与格尔兹(Clifford Geertz)分庭抗礼的象征人类学家，因为在这之后的所有研究中，我们都可以看到特纳围绕着他所发展的一系列概念和理论进行阐述，无论是讨论恩丹布人的仪式，还是芝加哥的现代基督教朝圣，还是戏剧和表演，都可发现他对象征、仪式和信仰的一贯关注。

柳博赞女士是我多年的朋友和合作伙伴，她在我的恳请之下参与到本书的译事中来，为本书增添了不少光彩，一些本来平淡的表述在她的笔下显得优雅了许多。

最后，我要感谢策划编辑潘宇博士对我的信任，也感谢责任编辑翟江虹女士的认真校读，她们才是这个译本得以面世的真正英雄。但是，文责仍然由我一力承担。各位方家若批评、指正和交流，请联系：rjb-huang@163.com。

黄剑波
北京田木园
2005年8月

附录：特纳的主要作品

Turner, V. (1957). *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. Manchester, England: Manchester University Press.

Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, V. (1968). *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.

Turner, V. (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.

Turner, V. (1974). *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, V. (1975). *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, V. (1977). "Variations of the theme of liminality," In *Secular ritual*. Ed. S. Moore & B. Myerhoff. Assen: Van Gorcum, 36—52.

Turner, V. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.

Turner, V. (1982). *From ritual to theater: The human seriousness of play*. New York: PAJ Publications.

Turner, V. (1985). *On the edge of the bush: Anthropology as experience*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure/by Victor Turner
Copyright © 1969 by Victor W. Turner. Renewed 1997 by Edith Turner.
er.

Forward Copyright © 1995 by Walter de Gruyter, Inc.

Originally published by Aldine de Gruyter, a division of Walter de
Gruyter, Inc. , 200 Saw Mill River Road, Hawthorne, NY
10532, U. S. A.

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名=人类学系列 仪式过程：结构与反结构

作者=维克多·特纳著 黄剑波 柳博赞译

页数= 2 2 7

石头

封面
书名
版权
前言
目录
正文