



# 仪式：从社会理论到天下理论

书评

[文章编号] 1001-5558 (2009) 04-0177-10

●张帆

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] E

仪式研究在人类学内部有着漫长的历史。仪式作为一种能够最直接观察到的人类行动体系，在涂尔干试图借助社会事实建立社会学的努力中就已经凸显。在以“宗教”为武器试图为社会学抢占一席之地的涂尔干眼里，宗教需要通过符号来展现自身赋予实在的意义，这些符号可以是“最野蛮和最古怪的仪式，以及最奇异的神话”。<sup>①</sup> 仪式虽然形式多样，但基本上可以分为三类：消极仪式、积极仪式和禳解仪式。在消极仪式中所体现的禁忌体系，正是要将神圣与不洁作出区分。在对积极仪式的论述中，涂尔干提出了“神圣存在的间歇性”<sup>②</sup>的说法，认为宇宙存在由盛而衰的循环，所以群体要定期集合来强化共同的观念和情感，也就是强化神圣性，因为神圣性在涂尔干看来就是“变了形的、人格化的社会”<sup>③</sup>。禳解仪式中的哀伤、愤怒和痛苦等感情也并非个体感情的流露，而是社会性的，明晰了社会责任与义务，强化了社会的道德统一性和凝聚力。

在涂尔干之前，对于宗教的研究常常只关注信仰体系的研究，而仪式则被视为“内心状态的外部传达，是偶然的和物质的；只有内心状态才具有原本的价值。”<sup>④</sup> 涂尔干却通过仪式来考察宗教，认为“行动在宗教生活中占有主导地位，只因为社会是宗教的起源。”<sup>⑤</sup> 因此，仪式作为一种行动体系，进入涂尔干“社会事实”的领域，因而在人类学的研究中登堂入室。涂尔干提出了仪式研究的几个主题：献祭、社会性、神圣性、过度仪式、宇宙循环。这些主题后来被不同的人类学家继承。

## 1. 仪式过程

维克多·特纳虽然不是涂尔干的信徒，但是同样受到了法国宗教社会学的影响，他对于仪式的关注以及提出的“仪式过程”理论，至今仍然有启发性。本文在方法论上的启发首先来自特纳的“仪式过程”视角。仪式过程，是特纳通过对非洲恩丹布的仪式的长期观察而提出的。特纳认为，以往的民族志常常局限于人类学既定的亲属制度、政治、经济和宗教四个领域的分野，对于宗教的研究，或者是将其视为其他制度的伴生物，或者只是关注信仰或神话。特纳批判了这种自摩尔根以来将仪式视为政治、经济或者亲属制度研究的

① ②③④⑤爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠东、汲喆译. 上海: 上海人民出版社, 1999. 3、452、455、549、552.

延伸或者附庸的做法，将宗教与艺术置于人类灵魂的深层，认为宗教与艺术都是人类心灵的展演，认为仪式展现了“想象与情感生活”的丰富性与复杂性，因此，仪式研究被提升到了与弗洛伊德的“潜意识”和列维-施特劳斯的“深层结构”一样重要的地位。那么，如何进行仪式的研究？特纳发展了杰内普（Arnold van Gennep）提出的仪式机制（ritual mechanisms）框架，将仪式分为分离、边缘/阈限、聚合三段过程。

特纳看到，在恩丹布存在两种重要仪式：其一是伊瑟玛（Isoma）仪式，其含义是“女人的仪式”或“生育的仪式”，<sup>①</sup>它是“祖先阴影的仪式”的下属类别。恩丹布的村庄规模小、流动性大，以母系确定血统归属，但是女性婚后随夫居。女性处于从夫居和以母系血统确定归属的矛盾中，这矛盾常常导致父亲和舅舅争夺儿童和自己居住的权利。女性的生殖功能紊乱（流产或不育），常常被视为忘记了母系一方的“祖先阴影”——女性的母亲或外祖母——而被其“抓到”。这个仪式正是为了平衡这种矛盾，治疗生殖紊乱。其二是解决双胞胎困境的仪式。双胞胎在恩丹布引发了好几对矛盾——生育能力过度产生的经济和生理困窘；两个人争夺亲属群体结构中的一个位置所引发的分类尴尬——“数量上是两个，结构上却是一个，神秘意向中是一个，经验所见中却是两个。”<sup>②</sup>双胞胎作为一种异于常态的存在，无法分类，无法安置，游离于社会正常秩序之外，所以在很多部落社会，人们通过杀死或者神化双胞胎，从而将其排除出结构与秩序之中。在这两个仪式的进行中，特纳着重关注了仪式进行的顺序、阶段以及不同阶段使用的物品、符号和进行的行为。通过对进行中的符号进行分析，特纳看到，“边缘/阈限”阶段中的混乱与迷狂，不同于结构秩序，是一个充满治疗性的阶段。这样一种分析仪式的方式，对全面解析拥有漫长过程的奥运会，提供了一个新的视角。如果仅仅截取奥运会开幕式或者比赛的那个瞬间，来进行符号分析，就无法真正理解这个仪式对中国社会意味着什么。

进一步，特纳据此构造了仪式分析的重要概念——*communitas*，以此来称呼阈限阶段中交融状态下的社会关系模式，这种社会关系模式是一种全面颠覆——地位的高低被倒转，并且，阈限实体的特征是处于无名状态，去除了一切结构社会赋予的身份象征——语言、形体、性。特纳认为，每个社会都要交替体验结构与交融，因为结构与交融并不彼此摧毁，而是在某种程度上彼此强化，由对立而产生的冲突是不同力量之间的博弈，由此拔除对立关系之间的“刺”。但是对立关系本身依然存在，实质上这种对立就是社会本身，社会就在对立产生结构、结构带来冲突、冲突激发交融、交融消解对立的循环往复中被展演。这样一种社会观，将涂尔干空间维度展开的神圣性聚集与世俗性分散转化为时间维度延伸的结构与反结构的交替，同时将仪式分析引向动态异常的结构断裂点——阈限阶段。

## 2. 交换理论：仪式中的交换与等级

交换理论的创始人马塞尔·莫斯，是涂尔干的外甥及学生，继承了其衣钵。但是莫斯的仪式研究，脱离了涂尔干“道德宗教”的阴影，不再纠缠于神圣与世俗的对立，带有更

---

<sup>①</sup> <sup>②</sup>爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠东、汲喆译. 上海：上海人民出版社，1999. 11、45.

强的自然主义色彩。在对神圣性的研究中，莫斯启用了“玛纳 (mana)”和“豪 (hau)”等土著词语，将“灵”的概念注入到社会日常生活中，将“仪式”的概念扩大到巫术、技术、艺术和医药等行动体系中。

玛纳来源于美拉尼西亚，它不仅仅指“一种力量，一种存在物，也是一个行为、一种性质、一种状态。……这个词包含了我们先前已经注意到是相互关联，但却总是被我们冠以孤立概念的一整套观念。对我们而言，它似乎揭示了巫术的一种基本特征——也就是在行动者、仪式和物体之间的那种混融。”<sup>①</sup>因此，玛纳呈现的是社会总体事实，并非简单万物有灵论的表现。在美拉尼西亚之外，同样能够找到类似的概念，因此，这个概念比神圣观念更有普适性和解释力，“而且神圣观念是从玛纳观念发端而来，并且被它所包容”。<sup>②</sup>在这一点上，莫斯的研究突破了涂尔干神圣的樊篱。与涂尔干一致的是，莫斯认为玛纳这个概念并非简单替换心理学神秘主义的社会学神秘主义，而是揭示出一种社会性力量。从这一点出发，莫斯进一步揭示了在“库拉 (kula)”中，玛纳和豪的概念如何构建出一套基于“赠礼一回礼”伦理原则的交换体系，<sup>③</sup>这套交换体系不仅存在于人与人之间，同时也存在于人与神之间。

人与神之间的交换体现在献祭仪式中，罗宾逊·史密斯曾经注意到这一点，他发现在祭祀仪式中都存在共享食物这个基本要素。由此出现了一个矛盾：人的食物是从众神那里获得的，为什么众神又需要人通过献祭来提供食物？史密斯由此认为，只有在大规模宗教中，才能出现供养的概念，因为此时众神已经从与事物的混融状态中摆脱，成为万物的领主，而人神之间祭祀和奉献的关系，就像臣民和君主之间纳贡的关系一样。<sup>④</sup>对此，涂尔干有过深刻的批判，认为史密斯以财产的观念庸俗化了神圣观念。<sup>⑤</sup>但是，莫斯在论述献祭仪式时，虽然也批判了史密斯用进化的序列来研究宗教的做法，但是很赞同史密斯发现的圣神与不洁之间的模糊性，并进一步指出在献祭过程中神圣与凡俗之间的交流。莫斯注意到，在献祭过程中有两种仪式——“敬神的仪式与人食用牺牲的仪式”，<sup>⑥</sup>这两种仪式不仅相似，而且“第一种是第二种的条件”，<sup>⑦</sup>也就是说，人分享牺牲是以向神献祭为前提的。这一过程同时出现在莫斯对于礼物的论述中，如果想获得某物，必须以送出某物为前提。<sup>⑧</sup>

如果说涂尔干在人类学领域唤起对于作为社会事实的仪式的注意，那么莫斯则在作为总体事实的仪式中引入了交换的概念，这种交换的概念被利奇——这个偏爱法国理论的英国功能学派大将——发扬光大。利奇在20世纪60年代接受了法国的分类学说，认为人对

① ②⑥⑦ 马塞尔·莫斯. 巫术的一般理论 献祭的性质与功能 [M]. 杨渝东、梁永佳、赵丙祥译. 桂林：广西师范大学出版社，2007. 128、141、203~204.

③ 马塞尔·莫斯. 礼物 [M]. 汲喆译，陈瑞桦校. 上海：上海人民出版社，2002.

④ ⑤ 转引自爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠东、汲喆译. 上海：上海人民出版社，1999. 447~448.

⑧ 参见马塞尔·莫斯. 礼物 [M]. 汲喆译，陈瑞桦校. 上海：上海人民出版社，2002.

于周围世界的感知来源于对于社会时间和社会空间的划分，实现空间或者时间的跨越，是需要仪式这个渠道的，例如过渡仪式是人的社会身份在时间上的转换。<sup>①</sup> 并且，利奇不仅注意到了分类，而且注意到了类别之间的等级，这种等级在利奇看来，来源于人类自我定位的心理需要。<sup>②</sup>

在对于缅甸高地的克钦人仪式的考察中，利奇将结构主义的等级性视角和功能主义的实用性视角进行了充分结合，认为克钦人的神灵体系“不过是将人类等级体系拓展到了高级水平上，克钦人的神灵世界和人类世界一样，有首领，有贵族，还有平民和奴隶。为了获得上级的让步，人们通过送礼使上级陷入人情债务，同样，为了获得神灵的允诺，人们使用同样的手段——人们‘给神明荣耀’(hkungga jaw)，这也就意味着献祭。”<sup>③</sup> 利奇进一步考察了整个献祭的过程，包括祭祀祖先和祭祀天地神灵等的仪式，将“互惠交换”的概念从莫斯那里继承下来，同时赋予献祭等级性——从神明到王，从王到平民，献祭和纳贡的过程是一体的，上级借此得到荣誉和权威，下级借此得到荫庇和福佑。对于这种等级性的交换，利奇总结道：

神不需要人的礼物；神要求的是人类服从的表示。对于献祭礼物的奉献者来说，献祭牺牲品的物质形体很可能既表示诚意，又花费不多。但是从抽象层次上考虑，经济问题并不是重要的，重要的是献祭仪式本身，它实际上是礼物奉献的象征符号，是人与神交流并表示，而不是物质交换。<sup>④</sup>

利奇不仅注意到了一个社会内部上下之间的交换，而且注意到了一个社会外部内外之间的交换。这一点与列维-施特劳斯的联姻理论有区别，因为利奇不仅强调不同社会之间的交换，而且强调在交换过程中形成的等级关系。在克钦人的不同支系之间，依靠婚姻的纽带将支系分为女人的接受者和提供者，也就是木育-达玛制度(mayu-dama)，提供女人的一方作为木育(mayu)，接受女人的一方作为达玛(dama)，木育的等级是高于达玛的。<sup>⑤</sup> 克钦支系的首领出于政治利益的考虑，还与掸人公主结亲，这造成了克钦社会钟摆式的摆动。

从莫斯到利奇，他们在祭祀、库拉交换、夸富宴等仪式中看到了人神之间以及人与人之间存在的等级，而等级正是交换发生的前提。对于北京奥运会这个仪式而言，利奇的发现十分有启发性，他认为从神明到国王甚至平民，献祭和纳贡的过程是一体的，上级借此

① ② 埃德蒙·利奇. 文化与交流 [M]. 郭凡、邹和译. 上海：上海人民出版社，2000. 34~35、53.

③ E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London: University of London: The Athlone Press, c1964, 1970 printing, p. 173

④ 埃德蒙·利奇. 文化与交流 [M]. 郭凡、邹和译. 上海：上海人民出版社，2000. 86.

⑤ E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, p. 136

得到荣誉和权威，下级借此得到荫庇和福佑。这一点对于理解以科层制度为基础的等级，大有裨益。

当然，在韦伯对于科层制度的讨论中，科层制度是去魅的产物，是与资本主义生产相匹配的机械般的工具理性的一种表达，那么，科层制度又如何可能成为神圣仪式的基础？要理解中国科层制度的象征意义和实践功能，还要看到科层制度在中国社会的建立基础和发展过程。其实韦伯也看到了中国科层制度的独特发展轨迹，并且明确指出了儒家在塑造中国官僚制度中的作用。<sup>①</sup>

### 3. “礼”与“典范中心”

中国官僚制度可以溯源到秦。秦之前，中国社会是以“受民受疆土”为特点的封建，其等级是建立在与“天子”的亲属关系中。天子将土地和人民分成九服，自居于中央千里王畿，王畿向外每500里为一服，形成同心方形，这些方形所包含的土地和居于其上的人民被分封给天子的同姓亲属，称其为诸侯，每个诸侯享有本国之内的绝对权力。一国之内，由诸侯进行次级分封，形成许多小邑主。国土划分的单位是“田”、“邑”、“县”：田在郊野，是农夫所耕种之地；邑是田不甚多的土地，是贵族居住的地方，有宗庙神主的邑则为国都；县是最大的单位，一县可以出百乘之赋。天下即已划定，为了能够使大家各守本分、各得其所，人也相应被划分为不同等级：诸侯分为“公、侯、伯、子、男”五等，百姓被分为“士、农、工、商”四类。

秦废除了封建，并完善了郡县制，“分天下为数十郡，郡下分若干县，县下设乡，乡下设亭，亭下设里，成一由朝廷统辖的垂直有序的地方行政体系。”<sup>②</sup>虽则如此，秦始皇仍然分封爵位，只是不再分土，是一种“虚封”。秦以后，虽然封建制有几次复兴，但是基本上承袭秦制。唐中叶是一个转折点。中唐以下，经过宋明几代的赋税改革，“把朝廷对以农民为主体的平民的经济关系确定下来，而宋代以降科举制的非身份特征愈益强势，门阀贵族淡出朝政……就政治层面而言，宋以下实封罕见（明初例外），以郡县制为基础的中央集权进一步强化。”<sup>③</sup>秦设郡县制的同时，在朝廷设“三公九卿”，以官僚制替代了世卿制，官员不再世袭，其选拔机制经历了汉代的举荐、征辟制，曹魏的九品中正制，最终至隋唐的科举制。

在这个过程中，中国社会的结构原则经历了从“亲亲”到“尊尊”的转变，社会等级逐渐脱离亲属制度而以官僚制度为基础。所谓“尊尊”，就是“天地君亲师”，汉儒、宋儒以“亲亲”为本推及“尊尊”的伦理—政治观成为社会主流。<sup>④</sup>国之构造，“比国君为大宗子，称地方官为父母官，视一国如大家庭。”<sup>⑤</sup>因此，中国的官僚制呈现出人格化的色彩。这种伦理秩序就是“礼”——“安排伦理名分以组织社会，设为礼乐揖让以涵养理性”<sup>⑥</sup>，礼从上至下贯通中国社会，不仅是人与人之间，也是人与神之间的关系准则。和

① 马克斯·韦伯. 儒教与道教 ——世界宗教的经济伦理 [M]. 王容芬译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2008.

② ③④冯天瑜. “封建”考论 [M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2006. 40、43、493.

⑤ ⑥梁漱溟. 中国文化要义 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2005. 75、98.

埃利亚斯所说的法国宫廷礼仪不同，埃利亚斯认为法国宫廷礼仪是王权和神权分立，社会世俗化的结果，<sup>①</sup>但是中国的礼仪恰恰是将神与人融为一体的纽带。

“礼”作为中国社会构成的理想与实践体系，很早就被拉德克利夫—布朗注意到。1935年，布朗应邀到燕京大学讲学，中国的古老文明对布朗的思考产生了很大的冲击。1937年，布朗撰文批评以美国文化人类学通行的方式对原始社会和文明社会作的划分太过武断，因为如此一来，如果将氏族的存在作为原始社会的特点，那么高度文明的中国和印度就只好被归入原始社会。<sup>②</sup>在这个批评的背后，隐藏着布朗对于中国文明特殊性的关注，普遍的对于无文明社会的研究范式不适用于中国。进而，在1945年，布朗在皇家人类学会的亨利梅尔斯讲座（The Henry Myers Lecture）上作了题为《宗教与社会》（Religion and Society）的讲演，使用了从中国古典文献中找到的“礼”，来论述对于宗教的研究不能只研究信仰，还要重视仪式，而借助对宗教的研究能够找到社会凝聚的动力。<sup>③</sup>

中国学者也看到了“礼”在中国文化中的重要性。费孝通将“礼”视为与“法”不同的维持乡土社会秩序的规范，因为费孝通认为：“礼不是一个外在的权力来推行的，而是从教化中养成了个人的敬畏之感，使人服膺；人服礼是主动的。”<sup>④</sup>因此，“礼和法不相同的地方是维持规范的力量，法律是依靠国家的权力来推行的。‘国家’是指政治的权力，在现代国家没有形成之前，部落也是政治权力。而礼却不需要这有形的权力机构来维持。维持礼这种规范的是传统。”<sup>⑤</sup>费孝通对于礼和法的辨析，是为了强调中国文化的特殊性，但是他没有看到，中国的国家制度早已有之，而礼的推行是经历了从民间到官方，从官方到民间的双重过程，<sup>⑥</sup>最终被视为一种传统的力量。

而钱穆在“礼”和“法”的对举中试图展现中西文化的差异：中国文化中的“礼”看似是私人性质的，却能够限制政治力量和暴力，从而赋予社会更大的空间；西方文化中的“法”虽看似公正，却使政府的力量和暴力手段扩张。<sup>⑦</sup>这一点，被顾颉刚更加清楚地表

① 诺贝特·埃利亚斯. 论文明、权力与知识 [M]. 刘佳林译. 南京：南京大学出版社，2005.

② Radcliffe-Brown, A. R., "Review: Anthropology: An Introduction to Primitive Culture." The American Journal of Sociology, Vol. 43, No. 3, 1937, p. 506. 转引自刘雪婷. 拉德克利夫—布朗在中国：1935~1936 [J]. 社会学研究，2007，(1).

③ Radcliffe-Brown, A. R., "Religion and Society." The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 75, No. 1, 1945, p. 2.

④ 费孝通. 礼治秩序 [A]. 乡土中国 [M]. 北京：北京大学出版社，2002. 51.

⑤ 费孝通. 礼治秩序 [A]. 乡土中国 [M]. 北京：北京大学出版社，2002. 50.

⑥ 参见王铭铭. 逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察 [M]. 杭州：浙江人民出版社，1999. 王铭铭论述了民间宗教与官方力量的此消彼长以及大传统和小传统的相互影响。参见葛兰言. 古代中国的节庆与歌谣 [M]. 赵丙祥，张宏明译. 桂林：广西师范大学出版社，2005. 葛兰言通过对《诗经》的研究展现了民间的仪式进入官方话语体系的过程。

⑦ 参见钱穆. 礼与法 [A]. 湖上闲思录 [M]. 北京：三联书店，2004. 51~54.

述为士人大夫用“道统”驯化“帝统”的努力。而所谓“道统”，正是一系列的礼仪实践，因为士人大夫在不断编织能够笼罩君王的“天”，而天命流传的基质是道德。德性要恰合五行——上下四方的自然节律，因此“五德始终说”和“三统说”才能够在几千年中被视为正统。无论是“五德始终说”还是“封禅论”、“天命观”，帝王的一举一动都要成为礼仪演绎的典范中心。

这样的“仪式政治”是如此迥异于现代西方的政治过程和政治理念。格尔兹在东南亚也看到了如此令人震撼的“剧场国家”——“尼加拉”(negara)。格尔兹认为，印度尼西亚文明基本特征的最重要的制度之一就是尼加拉。尼加拉是一个梵语借词，本意为“城镇”，在印度尼西亚语语境中，其意义为“宫殿”、“首都”、“国家”、“领土”。在最广泛的意义上，“这一词语描述的是(古代)文明，描述的是由传统城市、城市所孕育的高等文化以及集中在城市里的超凡政治权威体系所组成的世界。”<sup>①</sup>

印度尼西亚存在三种等级体系：一种是通过种姓制度形成的等级体系，这个体系产生了仪式权威和政治权威，也产生了领袖和追随者，炫耀和展示成为捍卫身份的唯一途径。第二种是由亲属制度形成的等级体系，这是政治权威存在的实体，在任何层次上，都是在家族间展开彼此间的仪式竞争，“不同家系的领袖(以及成员)之间的微妙的头衔差别，规定着家系彼此之间应遵循的敬意礼节和各种精微规范，包括高度发达的不同语言的使用；宴会、座次、优先权以及婚姻的明确规则；对摆设、建筑物的类型和家系的‘宫殿’装饰的诸多具体而微的消费规范，还有其居住者的适当服饰的规范；关于仪式权利及义务的详之又详的规定，其中最著名的或许就集中于火葬和死亡仪式之上。”<sup>②</sup>由此可见，公共生活的核心是仪式。第三种等级体系来源于不同群体之间的庇护关系。这种等级体系和前两者的不同在于，这种关系是契约性的，可以发生在大家族和小家族之间，可以通过联姻来实现；也可以发生在政治家族和祭祀家族之间，通过祭祀时为政治家族主持仪式或者担任仪式顾问来实现；或者发生在大家族和小型商业集团之间，通过经济利益来实现。巴厘社会多样而有层次的等级体系，构成了从中心到边缘的仪式竞争，只有在仪式竞争之中，等级才会被加强或削弱。同时，在巴厘还存在类似“多主制”的局面，各个地方都存在低于中心国王的“小国王”，或者说存在低于高级尼加拉的低级尼加拉。而低级尼加拉通过仪式模仿和高级尼加拉建立起联系。

尼加拉的观念是，“通过文明层面展现的一个模型、一个典范、一个完美无瑕的意象，王室将环绕于其周围的世界型塑成一种至少可作为自身之至美的粗糙的近似物。王室的仪式生活，事实上也是王室本身的总体生活，由此成为社会秩序的范例，而不仅仅是社会秩序的简单反映。”因此，尼加拉是一种关于主权的概念，这种主权概念可以称之为“典范中心观”(doctrine of the exemplary centre)，它将王室视为自然秩序的缩影或者说体现，它是国家的中心，也是国家自身。这样一种主权概念在领土和中心之间建立了关系，换言之，中心通过炫耀和展示，通过仪式和庆典，呈现中心的典范性，使整个领土成为对这种

<sup>①</sup> <sup>②</sup>克利福德·格尔兹. 尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家 [M]. 赵丙祥译，王铭铭校. 上海：上海人民出版社，1999. 2. 35.

典范的模仿，因此整个领土存在的意义在于服务于这种典范的展示。

格尔兹对于尼加拉的观看角度，是为了反驳西方对于“东方专制主义”的想象，更是为了反思西方政治哲学话语中对于“国家”的片面定义。从词源上来说，国家可以指位置、等级、级别，可以指显赫、夸耀、尊严，也可以指执政、支配、控制。第三种用法是最晚出现的，甚至在马基雅维利的时代都不存在，现在却被认为是国家的唯一定义。从霍布斯的利维坦到 de Jouvenel 的弥诺陶洛斯，国家都被视为“庞然巨兽”，公共生活以及仪式庆典被视为体现威慑和恐惧的工具；从左派马克思到右派帕累托，国家被视为“大骗子”，精英被视为剥削者，而国家仪式被视为意识形态；对于国家民粹主义者而言，国家被视为一套庆祝性的工具；而对于古典自由主义者而言，国家是以道德合法性掩盖政治骗局。<sup>①</sup>那么，除了暴力与欺骗，尼加拉告诉我们，还存在一种剧场国家或者说权力诗学。尼加拉不仅存在于 19 世纪的巴厘，而且存在于伊丽莎白时期的英国、Hayam Wuruk 时期的爪哇以及 Hasan 时期的摩洛哥，在这些地方都可以看到“典范中心”的存在。“这中心和地理中心毫不相关，而本质上是一系列行为的中心，这些行为体现了社会中占主导地位的理念以及制度共同创造一个决斗的舞台，这个舞台上的事件深刻影响着社会成员的生活如何进行。”<sup>②</sup>国王越挥霍，中心就越典范，而中心越典范，其国王的统治就越真实。

尼加拉使我们看到，国家可以是一个展演宇宙观的舞台，政治可以是一种炫耀性的表演。

#### 4. “天下图式”

“天下兴亡，匹夫有责”，“天下”常常被作为“国家”的同义词。然而，现代意义上的“民族国家”，是一个远远比“天下”晚近的词语，它所具有的内涵，也是完全不同于“天下”的。

本尼迪克特·安德森质疑了神圣而不可侵犯的“国家”、“民族”。之前的人类学研究或者把国家和民族化约为社区的聚集或者部落，或者把国家和民族作为一个不证自明的研究单元，但是安德森在经历了东南亚的民族独立运动之后，看到了民族的神话色彩：“民族是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的，同时也享有主权的共同体。”<sup>③</sup>没有一个人能够和共同体的所有成员接触，却能够想像自身作为共同体的一员。在 18 世纪之前，是由宗教的永恒性承载人类生命的有限性，而宗教常常是跨越领土范围的。在 18 世纪之后，随着宗教式思考方式的衰落，人们需要一种世俗的形式将宿命转化为连续，将偶然转化为意义——这就是民族国家。由于印刷术的出现打破了宗教团体和文人阶层对文字的神秘权利的垄断，本体论的真理和通向真理的桥梁被解构了，宗教式的共同体逐渐走向崩溃；随着从中心到四方扩散的权力观念转化为领土之内均质分布的权力观

<sup>①</sup> 克利福德·格尔兹. 尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家 [M]. 赵丙祥译，王铭铭校. 上海：上海人民出版社，1999. 145~148.

<sup>②</sup> Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology.*, New York: Basic Books, 1983, pp. 122~123.

<sup>③</sup> 本尼迪克特·安德森. 想像的共同体 [M]. 吴叡人译. 上海：上海人民出版社，2003. 5.



念，君王不再作为社会的至高点或者说神授中心将宇宙组织起来，王朝共同体解体了；当有节律的循环重生的时间概念被同质的空洞的一去不复返的时间概念取代之，神话与历史被区分开来，人们需要一个新的载体来承载意义，而这个新的载体被想像的过程是由印刷术、报纸、地方语言生产和推动的。

通过对历史的梳理，安德森将世界民族主义进程分为三个阶段：第一阶段是18世纪末19世纪初在美洲的欧裔海外移民对抗母国专制统治的民族独立运动，在这个过程中，“朝圣的欧裔海外移民官员与地方上的欧裔海外移民印刷者，扮演了决定性的历史性角色。”<sup>①</sup>第二阶段是以美洲为模本，欧洲大陆上的“贵族、地方士绅、专业人士、官员还有在市场上活动的人们”<sup>②</sup>通过语言学革命，推动了欧洲内部的民族主义运动，而出于行政的理由，王朝将新兴的方言作为国家语言，在官方的推动下王朝转化成为民族国家。第三阶段是第三次世界大战之后，在民族建构的过程中，“真实的、群众性的民族主义热情，以及一种经由大众传播媒体、教育体系、行政管制等手段进行的有系统的，甚至是马基雅维利式的民族主义意识形态灌输”<sup>③</sup>在亚非大陆推动的民族主义浪潮。官方民族主义的特点是保留了帝国的内核，在形式上将民族“那既短又紧的皮肤撑大到足以覆盖帝国庞大的身躯”<sup>④</sup>，同时将帝国领域内异质性且多样化的臣民进行融合；另一个方面，自发的民族主义以掌握语言与书写的双语知识分子为主，推动社会的改良和帝国的改制。

安德森的分析展现出，“国族化”的历史过程是一个近代产物。安德森看到了国族运动中知识分子的重要意义，但是过于分明地将“新时间——旧时间”、“新空间——旧空间”的对立置放在“过去——现在”之上，似乎整个现代性的出现是一个断裂。正如王斯福所说，文明的长时段历史是在当下展现的，但是当前永远都是文明中各种因素不同的套用模式在当下的展现，因而“新旧”之分并非现代性的产物，也不预示着一种断裂。<sup>⑤</sup>实际上，历史不可能没有变迁和断裂，并且这种断裂是贯穿历史过程的，可是历史始终表现为一种连续，因而，不同的群体在处理断裂和延续时的不同方式，才是最有意思的。而这与理解北京奥运会作为一种仪式的意义密切相关。无论是三皇五帝的神诞，还是秦皇汉武的封禅，抑或是清帝的祭天大典，中国社会建构连续性是通过“天”，甚至在新中国开国大典上，毛泽东也是在天安门城楼上宣告新中国的成立。

王铭铭在《从天下到国族》一文中，同样讲到中国从帝国到国家的转变。与安德森不同，他考察了中国长时段的历史，认为这种转变表现为“天下观”的转变。中国上古时期的“天下”，是《周礼》在观念上所涵盖的范围，不受一国一朝的局限，而“礼”是“天下”趋于“大同”的重要手段。但“同”并不意味着“天下”只是一个单一的文化，“天下”以“五服”环绕“帝都”而构成，“帝都”是世界的中心，根据距离中心的远近和文化的等级，“五服”呈带状地由内向外扩展，依次是甸服、侯服、绥服、要服和荒服。

① ②③④本尼迪克特·安德森. 想像的共同体 [M]. 吴叡人译. 上海: 上海人民出版社, 2003. 74、91、134~135、103.

⑤ Stephan Feuchtwang. *Civilisation and Temporalities: Examples from China* [A]. 王铭铭. 中国人人类学评论 (Vol. 12) [C]. (即将出版).

“礼”所维系的是一种既包含“一体性”又强调“等级性”的世界观图式。到汉代，原来在《周礼》《诗经》《山海经》等文本中表现出来的多元的仪式、神话和季节周期的传统，逐步被用来重构一种自然与社会相互糅合的政治论，这种政治论建立在“天人感应”的信仰上。从唐到宋元，中国的“天下”观念有了一次大的变动——从“他者中心观”到“朝贡世界观”的转变。在唐代，正统的汉式天下观衰落，佛教随之勃兴，这时，西方成为中国人心灵上的中心，例如《大唐西域记》中所展现的对于他者的真理的虔敬。到了宋元，中国东南部的海外贸易繁盛，一定程度上导致“朝贡式的世界观”出现，《岭外代答》《诸番志》和《岛夷志略》等志书与之前的海外游记不同，志在建构一种“中国世界体系”。在这个体系中，中心与边缘的交换不是互惠的，而是等级性的，中心是天子或父亲，要赏赐给边缘这些朝贡者或儿子更多的东西。16世纪以后，中国中心的朝贡世界观遭到了西方宗教的“全面冲击”，利玛窦、艾利略等传教士来到中国，带来了“天是球状”的“科学”看法，但这种“天主中心”的世界观随后被中国人驯化成一种新的中国中心的世界观。18世纪晚期，英国特使马戛尔尼带领使团访问中国，乾隆帝及整个王朝将他视为进贡国的使臣。这样一个变动的脉络说明中国是一个开放的“世界体系”，近代以来的国族化过程也是在这样一种世界图式中展开的。在对中国命运的知识性和政治性讨论中，在新的世界秩序中，19世纪中国知识分子重造“天下”的预言居于主流地位，康有为、严复和梁启超共同的出发点都是中国的富强。康有为在欧洲旅行时写下的游记，仍然以中国文明为荣。而在对欧洲社会哲学概念的理解中，又表现出现代性的本土策略，例如在翻译中“进化论”被译作“天演论”，就是本土观念对西方观念的解释。这一个“国族化”的过程恰好和安德森说的第三阶段吻合，但过程并非中国被卷入世界体系，而是中国知识分子将西方的现代性驯化在“天”之下的过程。在世界格局风云变换中，中国知识分子不断对基于民族国家观念建设起来的知识论进行“本土化改造”，以使其符合历史上存在的“天下观”。<sup>①</sup>

如果说“天下”连贯地表现出处理中心和层次化的世界之间的关系，那么在当前的政治实践中，中国如何以“天下图式”来叙述世界，如何以“天下图式”来理解中国的叙述，将会提供给我一個超越民族主义和全球化叙述框架的视角。

[收稿日期] 2009-08-30

[作者简介] 张帆（1983～），女，美国芝加哥大学人类学系研究生。

<sup>①</sup> 王铭铭. 从天下到国族 [A]. 作为世界图式的“天下” [A]. 西学“中国化”的历史困境 [M]. 桂林：广西师范大学出版社，2005. 214～215.