

■陈纬华/著

仪式的效力：理论回顾

人类学社会学研究

仪式的效力：
理论回顾 / 陈纬华

[摘要] 宗教人类学对宗教与人类心灵关系的讨论分为两类，一类把焦点放在心灵的思维层面上，另一类则关注于心灵在宗教实践中的全面性经验。前者讨论的对象涵括神话与仪式，后者则聚焦于仪式研究。Durkheim对宗教研究的方向做了两个重要的扭转，第一个是把宗教研究变成了社会研究；另一个则是把宗教研究变成了仪式研究，忽略行动者主观的信念。对于仪式研究学者们关注仪式的效力，仪式展演的效力，以及萨满仪式的效力和音乐、舞蹈与身体动作的效力。由此可见，仪式是一种宗教的实践活动，它正是人们用以体验、建构宗教真理的实践活动。

[关键词] 宗教人类学；仪式；仪式的效力

[中图分类号] B920：C912.4 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002-3887(2003)ZJ01-0052-05

一、前言

经过了Durkheim的洗礼，宗教研究在人类学中起了两个重要的转变。首先是宗教被从集体的层面来加以研究，个人的宗教经验因此而被忽略；其次是宗教的主观观念层面被排除在研究之外，社会关系、组织结构才是宗教研究的重点。在这两个转向的引导下，人类学的宗教研究虽然获得全新的开阔视野，累积丰硕的成果。不过在那些成果丰硕的研究背后，却存在了两个亟待解决的问题，它们分别是个人与集体，以及思想与行动的对立问题。而这两个问题也来源于上述的两个研究转向，并主要表现在功能论、结构主义与象征人类学的对立上。结构功能论宣称仪式巩固了社会关系、强化了社会凝结，这种论点有助于我们了解事实，但这并不能正当化该论点的合理性，因为它并不曾真正把中间的逻辑说明清楚。结构功能论关注结构、忽略行动者，它并没有说明仪式的功能是如何能够达成(或者他们的说明太过薄弱而简化)。Durkheim对信徒宗教观念的忽略后来被加以补救，象征人类学强调人的主观信念，但它与结构功能论强调客观社会关系所形成的对立却难以解决。以Catherine Bell的观点来说，这是一直潜藏在人类学仪式研究背后的一个论述框架，亦即思想与行动的对立(Bell 1992: 16)。

近年来人类学家逐渐意识到上述两种对立问题的解决，都必须从行动者来着手。不只是关注行动者主观的认知，还要包括他们的情感、意欲。换句话说，我们必须关注行动者的整体经验。而在这一研究取向中，人类学家把焦点放在仪式效力^①的研究上，讨论宗教信念如何在仪式中获得确证，人们的认知、心理与生理如何在仪式中产生改变。关注人们的宗教经验，注意仪式的效力问题，对笔者来说是一种“把宗教当宗教来研究”的取向。Durkheim所开创的则是把宗教当社会或文化来研究，在这种研究取向中，行动者的主体经验并不被重视，受到受实证义的影响，人类学家潜藏着“宗教不是真的”，或者“真假不重要，人类学家不研究这个”的想法。但无论人类学家怎

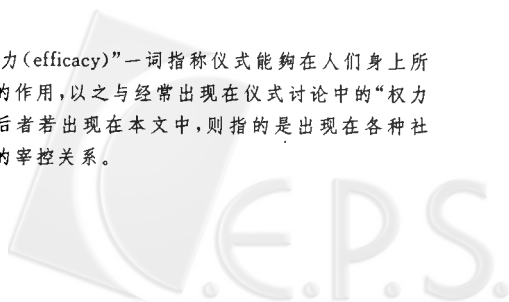
么想，真假对信徒而言却是非常重要的，宗教必须在信徒的实践过程中加以检验。因此，要了解宗教就必须了解人们在宗教的实践过程中经历了什么，像仪式这类的宗教实践活动究竟具有什么样的效力，对人们产生了什么样的影响。笔者认为我们固然不一定要有“宗教是真的”的想法，但应该要抛弃“宗教不是真的”的观念，如此我们才有可能尝试以新的研究方法来解决宗教。

宗教人类学的发展过程并非不曾关注过人们的宗教经验，早期人类学家从思维的层面去了解土著的宗教实践，而Durkheim则开始强调仪式中人们的情绪经验，象征人类学发展后，象征与情绪的关系被Turner加以突显，展演理论的流行，更带动了人类学家对仪式效力的关注。从这一脉络来看，“把宗教当宗教来研究”的取向一直存在于人类学的宗教研究中，只是它有相当长的时间被功能论、结构主义等主流理论所掩盖。从对这一取向之发展的回顾来看，由行动者的经验来着手，固然对个人与社会、思想与行动的对立提供了解决的方法，但笔者认为更重要的是它触及了人类心灵的问题。而在这个层面上，宗教人类学的研究所遭遇的不只是Bell所说的那种思想与行动的对立，而是更深一层的精神与肉体之间的关系，以及人的生物性与文化性如何在人类的心灵发生作用的问题。

二、宗教与人类的心灵

宗教人类学对宗教与人类心灵关系的讨论分为两类，一类把焦点放在心灵的思维层面上，另一类关注心灵在宗教实践中的全面性经验。前者讨论的对象涵括神话与仪式，后者则聚焦于仪式研究。

^① 本文使用“效力(efficacy)”一词指称仪式能够在人们身上所产生的心理或生理上的作用，以之与经常出现在仪式讨论中的“权力(power)”区辨开来。后者若出现在本文中，则指的是出现在各种社会关系中的人与人间的宰控关系。



Frazer 对巫术的研究是揭开人类心灵思维奥秘的一个初步的尝试,他整理出各种巫术的基本逻辑,它们是接触律与相似律(Frazer 1976)。Frazer 从进化的观点把这看成是原始智能所犯的错误,但事实上这种逻辑在现代宗教中还是经常可见,显然这不能简单地以谬误来解释。Leach 引用了 Jacobson 的观点,认为所谓接触律与相似律其实就是语言中的转喻与隐喻,因此巫术其实是体现了人类心灵的一种普遍运作方式(利奇 1990: 29)。Tambiah 则更进一步指出,像 Frazer 那样把巫术视为一种错误的科学是不正确的。他引用 Austin“performative utterance”的概念,说明巫术是一种展演性的仪式,运作其中的是一种与科学完全不同的思维模式(坦比阿 1995)。Levi-Bruhl 认为初民对事物的认知是不能与该事物所引起的感情、情绪分开的(李维布鲁尔 1981: 26)。同样的, Durkheim 与 Mauss 也认为土著的分类思维带着浓厚的感情色彩(Durkheim and Mauss 1963: 85)。当然,这种现象其实也不是初民所专有,若非笛卡儿,现代人不见得会习惯性地认为应该把情绪这类感性的元素从认知对象的身上剥除,而且事实上这种做法只有在科学研究中被彻底地执行。Levi-Strauss 对此也提出了类似的想法,相较于现代科学思维,它称初民的思维方式为一种“具体性的科学”(Levi-Strauss 1980: 16~8, 1994: 209~10)。此外,对于人类的心灵,Levi-Strauss 的神话研究更提出了震撼人心的结论,他认为人类的心灵运作有一个二元对立的深层结构,它与大脑的结构有关,神话的分析可以将它暴露出来(Levi-Strauss 1963)。对此 Turner 也提出了它的看法,利用神经生物学对左、右脑功能的了解,他认为 Levi-Bruhl 只抓到了神话的右脑,而 Levi-Strauss 则抓到了神话的左脑,但事实上,神话是左右这两个半自治系统相互适应、整合的产物。他认为宗教象征是右脑的产物,左脑难以将之转化纳入理解,所以被左脑认为是神秘的、超自然的。宗教的存在是普遍性的,此普遍性乃基于大脑结构的普遍性(Turner 1985: 267~9)。Mary Douglas 对《圣经利未记》的研究揭露了一个人类心灵运作的规律:处于分类的中介模糊地带的事物,会被认为具有特殊的力量(Douglas 1966)。以上都是从宗教的信念来讨论宗教中的人类心灵,碰触到的是人类心灵经验中认知的层面。另一方面,从 Durkheim 那里开始,人类宗教经验中的情绪面受到了关注。

三、Durkheim 与仪式研究

如前言所述, Durkheim 对宗教研究的方向做了两个重要的扭转,第一个是把宗教研究变成了社会研究;另一个则是把宗教研究变成了仪式研究,忽略行动者主观的信念。对某些人来说,这两者应该是合并的,不过笔者却认为应该把它区分开来。Durkheim 虽然是把宗教的本质看成是社会,并且这一观点是从对仪式的分析中得出,因而对于仪式如何成为宗教研究的焦点,一般都把它归因于宗教作为社会的表征这一观点上,并把这种观点追溯到 Robertson Smith 与 Fustel De Coulanges 的研究上。但 Durkheim 的仪式研究是建立在对人在仪式中的经验的分析上的,这一分析牵涉到仪式如何对人的心灵产生实际影响的问题,不能完全当作是一种关于社会的研究。而这个所谓仪式对人类心灵的实际影响,即是本文所说的仪式的“效力(efficacy)”,它是构成人们宗教经验的主要因素。仪式的效力问题随着象征人类学以及展演理论的发展,逐步地受到重视。Durkheim 的宗教研究对探索人类心灵所具有的贡献,就在这个层面上。当人类学家的宗教研究转移到对效力的探讨时,所关照的就不仅仅是前述有关宗教思维的层面,而是对人类整体宗教经验的探究了。

Durkheim 对仪式效力的讨论主要有两个重点,一是仪式能引起情绪;另一是仪式会引起人们的创新思考。这两点以第一点比较受到后继者所注意,在他们的讨论中较常被提及。Durkheim 对情绪的强调,主要是在说明仪式如何达成了社会凝结的功能,这一观点在 Radcliffe-Brown 的早期著作中被继承了下来,他认为仪式一方面加深了人们对社会价值的认知,一方面也让人们产生对社会的依赖情感,社会因此而得以获得巩固(Radcliffe-Brown 1967[1933]: 257~64)。而 Evans-Pritchard, Fortes, Munn 等人也都发挥过这样的观点(Kertzer 1988: 62)。此外, Gluckman 对 Zulu, Swazi 等族的反叛仪式之诠释也延续了这一观点。不过他并不认为仪式中的情绪总是一种对社会的认同, Zulu, Swazi 等族的反叛仪式中所表现的情绪是一种对压抑与不满的宣泄,这样的宣泄导致了社会控制的效果(Gluckman 1954)。同样的观点在 V. Turner 较早期的一系列非洲研究中也得到发挥(Turner 1957, 1968)。

Durkheim 的宗教研究基本上表现为三种解释观点:因果式的解释、诠释式的解释以及功能式的解释。它们分别主张社会结构决定了象征结构、仪式是人们据以表达与了解社会的管道,以及仪式凝聚社会认同、确认了宗教观念与社会关系等(Lukes 1972: 462~77)。这些论点都在后人的研究中得到了充分的发扬,并成为宗教研究的主流典范。不过在主流研究中, Durkheim 对仪式情绪的讨论没有获得重视,仪式的效力问题不再被认真地对待。人们论说着仪式与社会的种种关系,却不深究这种关系是如何透过个人这一真正的实践者来进行。也就是说,人们讨论着仪式做了什么,却不讨论它是如何做的。当然,并非所有人都如此, Edmund Leach 是首先值得一提的人。

四、仪式的效力

在笔者所谓的仪式效力问题上,人类学家基本上循着两条路径来讨论,而这两条路径早在 Leach 的研究中就已经被揭示出来,尽管他们或许并非受到 Leach 的影响。在仪式与神话的研究上 Leach 有过许多的见解,其中有两个与仪式的效力问题有关。其中之一是,他认为仪式与神话都是一种人们藉以达成沟通目的的工具,而这种工具在沟通形式上有它的特殊性。例如他认为仪式的进行具有不断重复的特征,这一特征具有某种效力,那就是它能让仪式所要传达的讯息能够充分而准确地被接收到(利奇 1995[1966]: 505, 511);另一个是,他认为仪式除了“说”了某些东西外,它还“做”了某些事。仪式之所以能“做”某些事,与仪式象征本身的性质有关。他认为仪式象征具有能挑动仪式参与者情绪的效力,在他们的心理上发生某些实际的作用,仪式因而能够达成某些我们认为它所具有的功能(Leach 1958: 147)。在这里 Leach 提到了两种讨论仪式效力问题的途径,一种是从仪式所使用的各种媒介本身的性质着手,另一种则是从媒介被使用、连结的方式着手。这两种途径事实上与后来象征人类学家对象征本身性质的关注,以及展演论者对仪式演出形式的注重是一样的。套用 M. Bloch 的模拟,前者对象征的考虑是 Saussure 式的,而后者则是属于句法式的(Bloch 1989: 19~20)。大体说来,人类学家对仪式效力的讨论就是沿着这两条路径在进行。以下首先讨论仪式象征的效力问题。

五、仪式象征的效力

Leach 在他一篇名为“Magic Hair”的文章中提出一个极具意义

的问题,他说:

象征行为不只是“说”了某些事,它还激起了情绪并因而“做”了某些事。但这给人类学家带来了—个基本上是心理学上的问题:那就是,这些象征所具有的情绪内涵是从何而来,为什么某些象征比另外一些更加负载了情绪? (Leach 1958: 147)

情绪的问题在 Durkheim 那里被提出,不过他那种把情绪的来源归诸于人群的聚集,以及把情绪的性质描述为“认同感”的观点太过简化,Gluckman 就指出仪式中的情绪不一定是 Durkheim 所说的那种对社会的热情,而可能是对社会的不满,它来源于社会中的冲突与压抑。Leach 则对这仪式中产生的情绪的性质与来源进一步加以探究,对于经常出现在各种的仪式中的头发与阳具这类象征,Leach 认为它们是一种与性有关的象征,他引用心理学家的观点,认为剪发具有心理上阉割的效果,阳具崇拜则是性压抑的一种公开的疏导与发泄。Leach 的讨论有三个重点:一、以往人类学家总说仪式具有某些功能,他要了解这种功能是如何能够达成;二、仪式象征不只能够沟通观念,还具有能够激起人们情绪的效力;三、仪式象征这种激起人们情绪的力量可能来自于人们的无意识。第一个重点是要揭开个人与社会间如何相互影响的黑箱子,弥补过去研究的缺陷^①。第二个重点虽是延续了 Durkheim 仪式能激起情绪的观点,但他把这情绪的来源归诸于仪式象征,而不像 Durkheim 那样把它归诸于人群的聚集。这提醒研究者对仪式象征的关注不能只放在它所代表的意义上,也要注意到它所具有的激起情绪的效力,以及这种效力的来源及性质。第三点则触及仪式象征的普遍与相对性问题,牵涉到人类学家对宗教中所涉及的人类心理无意识的处理。

同样的重点,在 V. Turner 的 *The Forest of Symbols* 一书中也被加以探讨。在这本讨论 Ndembu 宗教仪式的书中,Turner 认为仪式象征具有“两极性”,一端浓缩着该社会的意识型态,另一端则具有刺激着人们的感官,挑起人们的情绪效力。这种看法事实上与 Leach 是相同的,亦即仪式一方面“说”,一方面“做”。这种象征两极性的说法,对于过去只注重象征的观念端的研究方式是一种批评,那种研究太过静态,完全忽略了仪式所可能带来的社会变迁。因为观念端的内涵总是符合社会规范的,目的在强化社会结构,而 Turner 认为感官端的情绪是具有力量的,能够挑起人们的欲望,引起行动,从而可能造成变迁。至于象征所挑起的这种情绪,Turner 认为是一种人类的普遍性经验,来源于个人深层的无意识心理 (Turner 1967: 36, 54)。而同样注意到仪式象征的观念与情绪两个面向的典范人物还有 Geertz。与 Leach 及 Turner 不同,他对情绪的讨论完全不牵涉到无意识的面向。对他来说象征所具有的观念与情绪这两个面向是相互配合的,象征所表达的世界观会引起某种特定的情绪与动机,而这种特定的情绪与动机又能确证该世界观的真实性,它们同时发生,用 Geertz 的话,仪式象征将二者“综合(synthesize)”。这就是仪式象征所具有的效力,也是人们之所以会觉得“宗教观念是真的”的原因 (Geertz 1973: 112)。相对于 Turner 对普遍性情绪经验以及情绪的无意识来源的强调,在 Geertz 的观念里,文化是情绪的来源,是经文化模塑出来的^②。这导出了一个关于情绪的普遍与相对、生物与文化的对立问题。

上述人类学家的研究,把关于仪式的情绪来源的讨论,从 Durkheim 那种简单地归因于人群的聚集,带入到更复杂的对仪式象征的考察上来,不过他们似乎习惯于将注意力放在那些显然带有神圣性质的象征上,而忽略存在于仪式中的其他媒介所具有的效力,诸如

音乐、舞蹈、歌唱、身体动作等,这应该是 Durkheim 留下的影响——宗教是一种与“神圣事物”有关的东西。但无论如何,他们的研究突出了人们在宗教实践中的经验层面,仪式所具有的各方面的效力逐渐被正视。由 Durkheim 所揭诸的“仪式不只是信念的反映而已”这一宗旨,不但是获得了肯定,而且人类学家还体认到仪式是人类生存的一项非常重要的工具。这一体认尤其在仪式被以展演(performance)的角度来看待后,更加突显出来。

六、仪式展演的效力

将仪式视为是一种展演使人类学家对于仪式能激起情绪等各种效力的来源,除了延续 V. Turner 与 Geertz 等人对仪式象征本身的关注外,还进一步注意到各种仪式象征与媒介在仪式中被使用的方式所造成的效力。而这些象征或媒介可以包括任何在仪式中出现的事物,例如语言、物体、舞蹈、音乐、动作、表演者与观众等。Tambiah 对仪式所做的操作性定义颇能突显仪式展演所具有的特征,他说:

仪式是一种文化地建构的象征沟通系统,它由模式化的、有秩序的话语与行动所组成,经常以多重媒体来表达。它的内容与安排具有不同程度的形式化(传统)、刻板化(严格)、浓缩化(融合)与繁冗化(重复)的特征。(Tambiah 1979: 119)

仪式的这种特质使得它能给人们带来特殊的经验,对这种经验的讨论一般从两个方向来进行。一种是认为仪式的形式化(formality)等特征能有效地传达、强化它所要表达的观念内涵;另一种则认为形式化的特质使得仪式的观念内涵变得模糊,但它所带给人的情绪经验却能产生某些其它的效用。简单地讲,前者强调仪式表现在语意(semantic)层面的效力,后者强调非语意层面的效力。例如前面提到过的 Leach 就认为仪式的重复性是为了准确地传达讯息,而各种媒体所营造的气氛就是在表达语意之外的情绪内容。而 Tambiah 认为,仪式形式的固定性能表现出它所要传达的宇宙观所具有的不变的、真实的特质,它对宇宙起源的重复叙说,能够把具体的现时投射到神秘的时刻,把神圣的领域带入眼前的世界,而达成一种净化并获得一种精神上的说服力 (ibid: 122~3)。此外,如 Rappaport (1971, 1974)、Moore 与 Myerhoff (1977) 等人也都有类似的观点。另一方面, Maurice Bloch 持的是上述的第二种观点,他认为仪式的形式化特质使得仪式中的语言、象征失去了陈述性的力量 (propositional force),强化了它的非语意的与情绪性的力量 (illocutionary and emotional force)。这样的仪式效果是使仪式执行者获得了不容置疑的权威,所以她把宗教看成是一种传统权威的极端形式 (Bloch 1989: 38~45)。

这两种讨论仪式效力的方式,基本上是突出了仪式所能带给人的情绪经验,而这种经验会强化仪式所表达之意义的可信度,或者使仪式所表达之社会关系获得确定性。这样的讨论方式不仅被使用在

^① C. R. Hallpike 针对 Leach 的文章写了一篇“Social Hair”来反对 Leach 把象征的诠释牵扯到个人内在心理的感受上,他是典型的结构功能论者,认为象征的诠释只需分辨象征体系的结构,寻找它们与宇宙论、社会组织、价值观念间的联系即可,个人内在的感受完全不应被考虑进来,而且人类学家根本就没有这个能力 (Hallpike 1969)。

^② Suzanne Langer 对于仪式所激起的情绪也和 Geertz 持类似的观点 (Langer 1951)。

岁时祭仪或生命礼仪上，它们也被用在萨满仪式的讨论，结合了心理分析的观念，而产生了許多丰富而具有启发性的观点。

七、萨满仪式的疗效

不论是生理的或心理的疾病，以现在的眼光来看，萨满事实上都是从心理的层面来进行治疗。这种治疗主要是藉由仪式的展演来使病人(或萨满、观众)产生某种经验，在这种经验中，病人的心理状态产生转变，进而影响了生理的状态。在对这种治疗的分析中，仪式所具有的有关情绪、象征意义、社会关系等方面的效力，都在有关萨满仪式疗效的讨论中被加以运用。虽然有关治疗仪式的分析形形色色，彼此间存在着许多的差异，不过这些分析最后都必须选择某种心理机制来解释仪式的疗效，笔者认为这机制大体上可分为两类，亦即对萨满疗效的解释最终是循着两种模式来进行的。第一种是认为仪式的展演最终导致一种心理投射系统的形成，造成了精神的发泄、移情或依附等效用。在这方面 Levi—Strauss 是一个典型的开创者，他那篇有关象征的效力的文章，描述了巴拿马 Cuna 人的萨满以咒歌来治疗孕妇难产的情况。该咒歌营造了一个情境，表面上演着一系列的神话事件，它和病妇的痛苦遭遇相对应，将病妇的身体和内部器官变成事件的发生背景，将生理领域转为心理领域。藉由这样的投射，病妇把病痛的心理状态提升到意识的层面上来，让它随着神话事件而发展，最终获得心理分析中所谓的精神上的发泄(abreaction)(Levi—Strauss 1963: 186~205)^①。尽管 Levi—Strauss 的对 Cuna 仪式的分析被认为太过简化，忽略许多问题，例如病患可能听不懂咒歌内容，该文化对仪式疗效的定义没有被讨论等等(参考 Atkinson 1987)。但做为一种解释疗效的模式，“精神发泄”仍是一种典型模式。Atkinson 虽对 Levi—Strauss 提出批评，他对印尼 Wana 人的 mabolong 萨满仪式的分析最终也以同样的方式说明了萨满的疗效。解释萨满疗效的第二种模式是把仪式展演的过程视为一种主体或自我、人格的建构过程，这一过程使得病人的身心状态得以获得改变。这种过程通常牵涉到人与自我、他人以及超自然间关系的重整，仪式以其特有的效力帮助病人完成了这些工作。Laderman 关于马来人 Main Peteri 仪式的分析是一个例子。在仪式中，萨满把病人一起带人一种非神灵附体的神入(trance)状态，使得病人打开内心深处的自我，表现他们的潜能、内在动力以及人格特质(这些在平常可能都没有被表现出来)，并且让观众参与其中。借着这样的仪式，病人(他的病因被以超自然神灵的因素来解释)重建了他的各种关系，获得了主体的重生(Laderman 1991)。Csordas 也认为宗教治疗的疗效主要发生在自我的层面上，在 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* 一书中他对此作了详述(Csordas 1994)。

在萨满的治疗仪式中，歌唱、舞蹈、吟诵等的效力是常被讨论的，不过他们通常忽略这些身体技术所具有的对生理的实际影响。这是下节所要讨论的。

八、音乐、舞蹈与身体动作的效力

Marcel Mauss 在“Techniques of the Body”这篇文章里提到，身体的技术有两个面向，一方面它是有效果的，一方面它必定是传统的(Mauss 1934: 461)。身体技术的传统面使它具有象征的一面，能够作为社会的表征，就像 Foucault 所谓的“规训的(disciplined)身体”或者 Borudieu 所谓“惯习(habitus)”的概念。作为一种社会或文化研

究，人类学家会关注的就是这个所谓传统的或社会的面向，不过如同本文的主题，笔者在此要强调它的效果的面向。美学人类学(aesthetic anthropology)对音乐、舞蹈、动作甚至气味、颜色等都进行了许多的研究，它们都对有关仪式展演效力的讨论有所贡献，本文则要举出一些特别的研究结果加以讨论，它们是来自华文世界的研究。Mauss 曾提到中国与印度的修行者能够借着某些身体技术与神灵取得沟通，它因此而呼吁人们提出应该做社会—心理—生物的研究。Mauss 所说的现象对身为中国人的我们来说一点都不陌生，禅坐、诵经等会将人带人另外一种境界的说法，在民间经常是口耳相传的。李亦园在《和谐与超越：中国传统仪式戏剧的双重展演意义》一文中，引用许多人的研究成果，对于舞蹈、音乐以及身体动作实用的一面做了许多的讨论。例如陈玉秀在对中、日、韩三国古典“雅乐舞”的研究与实验中发现，人们在舞蹈之中，逐渐对自我身心、生活态度有较高的自觉能力。此能力随舞蹈经验的增加与深入，舞者的观察力加深，人体趋向敏锐。而梁铭越对古琴音乐的研究中则提到，琴乐对人的影响不只是心理上的，也有生理上的对大脑皮层的协同能量的增进。而余舜德对于佛教禅坐的研究，则指出经由身体的展演，能够使展演者本身的感觉、辨识与认知能力增强。而罗正心也在关于气功的研究中提出所谓“气功态”的境界，认为气功这种肢体的动作能够将人带人一种特殊的意识状态中。因而认为仪式绝不只是象征性的，而且是能够藉由身体的行动而引发一个生物性的过程。综合这些研究，李亦园认为身体的技术能够对人的心理与生理产生实际的影响，而这种影响包括了和谐与超越两个层次。在和谐方面，这些肢体的动作使人获得养生、养性的作用；在超越方面，则人们的认知变得敏锐且超越平日的的能力，而意识也能进入一种非常的状态(李亦园 2000)。笔者认为，舞蹈、音乐以及各式的仪式性肢体动作是宗教仪式中常见的元素，他们对仪式效力的影响是不能够被忽略的。而值得一提的是，这些都是肉体的、感官的经验在精神上发生作用的例子，显然对我们提示了精神与肉体之间的相互影响，打破了心、物之间的对立关系。美中不足的是，上述研究没有特别着眼于这些舞蹈、音乐、动作的效用的普遍与相对性问题，亦即，它没有讨论这些效用的产生需不需要经过文化的中介。

九、结论

回顾人类学对仪式中行动者经验的研究，可以发现构成人的宗教经验的元素是非常复杂的。不管是象征物、语言、音乐、舞蹈、歌唱、动作、文本以及仪式程序的安排，都可能对人们的仪式经验产生重大的影响。而它们产生影响的方式又可能是意识的或无意识的，其力量的来源也可能是文化性的或者生物性的。要能比较系统性地分析这些经验，或许可以以仪式展演所产生的情绪经验为中心来进行。

如同 Geertz 所说，情绪的特质是它的强度，它不像动机那样有指向性，因此情绪可以和各种元素结合而产生特定的强化作用。综观

^① Levi—Strauss 对此仪式的疗效的解释，事实上还包括了另一部分的内容，用来解释在仪式中身体器官如何受到实际的影响。由于神话把故事的场情投射在病妇的阴道内，他说随着神话故事的进行，病妇的阴道张合也随之产生变化，因而能够顺利地产生下婴儿。这是非常有趣的解释，因为它暗示了特殊状态下的意识能够改变一般状态下意识所不能改变的身体状态。

人类学对仪式经验的讨论,我们可以将这些经验分为三类。首先是仪式所产生的情绪与观念结合,而使该观念具有了真确性与说服力,当该观念是与神灵有关的思想时,该信仰就获得真实性,当那些观念是社会的价值与道德时,这些价值体系就获得了神圣性。仪式情绪也可与人或物相结合,而使该物或人具有的神圣性或权威性,强化了社会关系。这样的经验使仪式具有了社会与文化层面的功能;其次,仪式情绪与类似心理治疗的过程相结合,使得行动者获得情绪的抒发或者与自我的对话,因而经历了心理状态甚至生理状态的改变;第三,仪式情绪与某些身体动作相结合,使得行动者经历特殊的超越日常的意识状态,以及身体能力的增强。综括看来,这三种类型的经验是涵括了社会、心理与生物等三个面向。

再从仪式情绪的来源以及所依靠的媒介来分析。Turner、Leach、Freud 强调情绪的生物性来源,这种来源因为是生物性的,所以也是普遍性的。而 Geertz 强调情绪的来源是文化性的,他不认为人类的一切经验有经过文化之中介的。至于这些引起情绪的媒介,就如同我们在仪式展演中所见,是形形色色的。有些是文本(它们可能是神话、歌曲内容或者吟诵词),那当然是文化性的,有些是象征物,那可能是文化的,有些是舞蹈或身体动作,它们与文化可能没有关联,任何人做同样的动作都可能引起程度不等的情绪经验。又如对神话思维的分析,Levi-Strauss、Turner、Jung 都主张那与无意识有关,导源于人的生物性。这些关于仪式情绪来源与所依靠之媒介的分析,显示了宗教的情绪经验混杂了人的生物性与文化性特质。如果再加上前述仪式情绪与其他元素的结合,有关人的精神与肉体或者心理与生理之间关系的问题又会掺杂进来。例如萨满或巫术的心理作用如何转化为生理作用,舞蹈、音乐与气功的身体动作,如何能够造成意识状态的改变。宗教经验中的这些现象显然体现了人类肉体与精神间的可转化性。

对于行动者宗教经验的分析,有助于我们解释人类学对宗教所提出的种种社会与文化理论,更能够帮助我们理解宗教的本质,并进而能够探索人类心灵的奥秘。而这些目标的达成,有赖于我们对前述宗教经验的生物性与文化性的厘清,以及人类精神与肉体的相互转化关系的进一步理解。这些都需要人类学与其它学科的合作,以及研究方法上的不断进行新的尝试,以建立一个涵括社会、心理与生物三个面向的研究架构,使能对人类的宗教经验获得更全面的理解。

最后笔者要响应前言提到有关人类学家的研究潜藏着“宗教不是真的”的思想这一问题。科学与宗教间向来存在着对立的关系,这两种知识间的冲突问题,事实上牵涉到两种人类理解自身及其周遭生存世界的不同路径。科学所循的是一种外在实证的路径,追求的是不系于主体的“外延真理”,而宗教所循的则是内在超越的路径,所探索的是不能离开主体主观的“内容真理”,这种真理的探索是在人的实践活动中经由内在体验的方式来进行(中国哲学所走的就是内在超越的路径)(牟宗三 1983: 14~43)。仪式是一种宗教的实践活动,它正是人们用以体验、建构宗教真理的实践活动。我们应该抛弃实证主义的思想,尝试去把信徒所说的一切当真,设法理解他们的经验,这也就是笔者所谓的“把宗教当宗教来研究”。

[参 考 文 献]

牟宗三

1983 中国哲学十九讲[M]. 台北:学生书局。

李亦园

2000 和谐与超越:中国传统仪式戏剧的双重展演意涵[M]. 发表于“仪式、戏剧与民俗学术研讨会”。台湾清华大学人类学研究所、财团法人施合邦民俗文化基金会主办,2000年6月5日至7日,台湾新竹。

李维史陀(Levi-Strauss, C.)

1980 野性的思维(The Savage Mind)[M]. 李幼蒸译。台北:联经。

1994 李维史陀对话录[M]. 陆俊杰译。台北:正中。

李维布鲁尔(Levi-Bruhl, L.)

1981 原始思维(俄文版翻译)[M]. 丁由译。北京:商务印书馆。利奇(Leach, Edmund)

1990 文化与交流(Culture and Communication[1976])[M]. 郭凡、邹和译。广东:中山大学出版社。

1995 从概念及社会的发展看人的仪式化[1966][A]. 刊于20世纪西方宗教人类学文选[C]. 史宗主编。上海:三联书店。

坦比阿(Tambiah, S.)

1995 论巫术行为的形式和意义(Form and Meaning of Magical Acts[1973])[A]. 刊于20世纪西方宗教人类学文选[C]. 史宗主编。上海:三联书店。

Atkinson, Jane Monnig

1987 The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual[J]. *American Anthropologist* 89: 342-55.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice* [M]. New York: Oxford University Press.

Bloch, Maurice

1989 Symbols, song, dance and features of articulation[A]. in *Ritual, History and Power* [C]. London: The Athlone Press.

Csordas, Tomas J.

1994 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* [M]. Berkeley: University of California Press.

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger* [M]. New York: Routledge.

Durkheim, E. and Marcel Mauss

1963 *Primitive Classification* [M]. Chicago: The University of Chicago Press.

Frazer, J. G.

1976 *The Golden Bough* (1922) [M]. London: Macmillan.

Geertz, Clifford

1973 Religion As a Cultural System [A]. in *The Interpretation of Cultures* [C]. New York: Basic Books.

Gluckman, Max

1954 Rituals of Rebellion in South-East Africa [A]. in *Order and Rebellion in Tribal Africa* [C]. New York: Free Press.

Hallpike, C. R.

1969 Social Hair [J]. *Man* 4: 156-264.

Kertzer, David I.

1988 *Ritual, Politics and Power* [M]. New York: Yale University Press. (下转第 172 页)

(上接第 56 页)

Laderman, Carol

1991 *Taming the Wind of Desire*[M]. Berkeley: University of California Press.

Langer, Susanne K.

1951 *Philosophy in a New Key*[M]. New York: New American Library.

Leach, Edmund

1958 Magical Hair[J]. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88: 147—64.

Levi—Straus, C.

1963 *Structural Anthropology*[M]. Harmondsworth: Penguin Books.

Lukes, Steven

1972 *Emile Durkheim: His Life and Work* [M] . Harmondsworth: Penguin Books.

Mauss, Marcel

1955[1934] Techniques of the Body[A]. in *Incorporations*[C]. Zone 6. ed. by Jonathan Crary and Sanford Kwinter. The MIT Press.

Moore, Sally Falk, and Myerhoff, Barbara G.

1977 *Secular Ritual*[M]. Van Gorcum, Assen, The Netherlands.

Radcliffe—Brown, A. R.

1967 *The Andaman Islanders* (1933)[M]. New York: Free Press.

Rappaport, Roy A.

1971 Ritual Sanctity and Cyvernetics[J]. in *American Anthropologist* 73(1): 59—77.

1979 Obvious Aspects of Ritual[A]. in *Ecology, Meaning and Religion*[C]. Berkeley: North Atlantic Books.

Tambiah, S. J.

1979 A Performative Approach to Ritual[A]. in *The Proceedings for the British Academy*, London, Volume Lxv(1979)[C]. Oxford University Press.

Turner, Victor

1957 *Schism and Continuity in an Africa Society* [M] . Manchester University Press.

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

1968 *The Drums of Affliction*[M]. Oxford University Press.

1985 Body, Brain, and Culture[A]. in *ON The Edge of The Bush: Anthropology as Experience*[C]. ed. by Edith Turner. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

收稿日期 2003—06—18

[责任编辑 蒋英菊]

[责任校对 廖智宏]

[作者简介] 陈纬华,男,清华大学(台湾新竹)人类学研究所博士班博士候选人。

