

人文田野丛书

王铭铭 / 主编

象征的来历

叶青村纳西族东巴教仪式研究

鲍江 / 著

民族出版社

本书由中央民族大学“985工程”
中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地
之民族学人类学理论与方法研究中心资助出版
系该中心课题成果

人文田野丛书

王铭铭 / 主编

象征的来历

叶青村纳西族东巴教仪式研究

鲍江 / 著

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

象征的来历: 叶青村纳西族东巴教仪式研究/鲍江著.
—北京: 民族出版社, 2008. 10

(人文田野丛书)

ISBN 978-7-105-09659-6

I. 象… II. 鲍… III. 纳西族—原始宗教—宗教仪式—
研究—木里县 IV. B933 K285.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 164956 号

象征的来历: 叶青村纳西族东巴教仪式研究

著 者: 鲍 江

策划编辑: 倩 男

责任编辑: 张宏宏

责任印制: 石小娟

封面设计: 吾 要

出版发行: 民族出版社

社 址: 北京市和平里北街 14 号 邮编: 100013

电 话: 010-58130038 (编辑室)

010-64224782 (发行部)

网 址: <http://www.mzcbbs.com>

投稿邮箱: gongqianlan@sina.com

印 刷: 迪鑫印刷厂

经 销: 各地新华书店

版 次: 2008 年 10 月第 1 版 2008 年 10 月北京第 1 次印刷

开 本: 880 毫米×1230 毫米 1/32

字 数: 360 千字

印 张: 13.25

定 价: 38.00 元

ISBN 978-7-105-09659-6/B·395 (汉 163)

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换

丛书学术编辑委员会

(以姓氏笔画为序):

- 马 戎 (北京大学)
- 王建民 (中央民族大学)
- 王铭铭 (北京大学 / 中央民族大学)
- 刘铁梁 (北京师范大学)
- 杨圣敏 (中央民族大学)
- 杨正文 (西南民族大学)
- 张江华 (上海大学)
- 周大鸣 (中山大学)
- 和少英 (云南民族大学)
- 范 可 (南京大学)
- 胡鸿保 (中国人民大学)
- 徐新建 (四川大学)
- 翁乃群 (中国社会科学院)
- 郭于华 (清华大学)
- 彭兆荣 (厦门大学)
- 潘守永 (中央民族大学)
- 潘 蛟 (中央民族大学)

宗教

第

页共

页

本书是对纳西族车巴教仪式的研究，内容
丰富细腻。为使读者较易理解，取得较好效果，
建议作为下波勒，使全书条理更清楚，逻辑性
更强。总的意见如下：

1. 第一章 车巴教及其卷年概念

第一节名对车巴教及车巴有一概括而扼要
介绍，然后引入卷年概念，而且应大加压缩，
讲清其内涵及作用即可。目前与后文多有重复，
是珍贵的民族志和宗教资料，但应有自己独立
见解的论述作则即应删去恰与。

2. 绪论中车巴教与本文关系，车巴教文化史略
仍可保留，但应注意与正文互相呼应。

理论部分，尽量用通俗易懂的文字写出来，
使用方法应清楚，专则田野工作，也应交代清楚
或在后语中说一句。

3. 章节涵盖内容偏少，宜适当增加小标题。
叙述部分可删简，论述部分应加强。160页以
后至大字留一节结束，是据前述内容进行分析，
先叙述完，第一章卷年概念与仪式，然后进行分
析，条理较清楚易于了解。唯过程部分与第一

28 × 0 = 100

象时有重复。“小字界”一节情况类似，与象而也有重复。这说明确本概念太详细^(物)，不恰当的。

象系车也表仪式是以象征^(物)为表述方式的主线，而以车也描述其步，深入，以完成作法的最终目的。因而象征物背后的意义应是研究分析的重点。是否？

4. 第一章第一节增加车也表与车也，依误要致研主题还深入进去。但第三章第一节不宜与此重复。又第三章标题有无更改的必要？

由于各章内容过多，文字过多，一个说明，是第三章叙述部分的适当压缩。第二章标题改为“车也表的时间观”。

另一考虑是把二、三章的章节改为章，如第二章车也表的时间观，第三章……适当调查，去掉第三章车也一节。

总之，标题名称应明确

5. 叙述中有些内容应与本书有关，文中在书提及。

总之，书后应尽量避免重复，加语系词和逻辑性，以达各节之间的呼应联系。

序

仪式与象征符号理论的研究在民族学/人类学学科领域中犹如“皇冠上的明珠”，具有无可替代的重要作用。迄今为止的众多民族学/人类学理论与流派，都将它作为观察与剖析人类情绪、情感和经验意义的利器，并表现出了对仪式的独特理解与阐释，从而不断推进着学科的发展和建设。然而，我们不得不面对这样一种无情的现实：国内民族学/人类学学界在仪式与象征符号理论方面的研究远远落后于国际学界，不仅在研究成果的数量和质量上均无法与之比肩，而且甚至到了难以与人家展开对话的地步。这不能不说是一大憾事！不过，此种尴尬局面正开始悄悄地发生变化，目前已有一批中青年“实力派”学者拿出了经过自己多年努力获得的颇为可喜的研究成果。纳西族青年学者鲍江在他的博士学位论文基础上修改而成的这部题为《象征的来历：叶青村纳西族东巴教仪式研究》的呕心之作，我认为完全可以称得上是其中的佼佼者。

鲍江在大学本科毕业后曾经找到过一份稳定的中学教师的工作，建立了自己的小家庭，原本可以过上安安稳稳的小日子，但可能是由于受到纳西族重视教育、酷爱学习的传统的影响，他毅然辞去工作，汇入了当年为数尚不算太多的考研队伍中，并顺利地通过入学考试，成为我指导的首位民族学专业硕士研究生。我自己曾于20世纪80年代末、90年代初数度负笈美国弗吉尼亚大学（University of Virginia）人类学系，在这座以“象征人类学”（Symbolic Anthropology）为标志的，主要从事仪式与象征符号理论方面研究的民族学/人类学重镇中度过了几年难以忘怀的时光。

尽管当时系里最为著名的象征人类学大师维克多·特纳（Victor Turner）已经过世，但推出了《文化的发明》（*Invention of Culture*）等一系列脍炙人口的象征人类学皇皇巨著的另一位大师罗伊·瓦格纳（Roy Wagner）以及特纳的遗孀伊蒂斯·特纳（Edith Turner）等一批学者，仍然在举其大旗、继其衣钵、传其薪火，置身其中令人不能不耳濡目染他们在从事仪式与象征符号理论方面研究的独特魅力！鲍江自然而然地也可能免不了受到我从该系里“充电”学回的那一套东西的影响，因此无论是当年在我这里攻读硕士学位时的论文选题，还是后来远赴京城，师从中央民族大学的著名民族学家、中国民族学会会长宋蜀华先生攻读博士学位时的论文选题，乃至毕业留京后在中国社会科学院社会学研究所供职期间的一些研究选题，似乎都没有离开过仪式与象征符号理论的范畴。我时常会向自己所指导的博士生和硕士生推介鲍江潜心向学，长期坚持在条件艰苦的纳西族东巴教圣地云南省香格里拉县的白地村，以及纳西族传统文化积淀最为丰厚的四川省木里县的叶青村做深入、细致的田野调查的情况，期望他们多向这位师兄看齐，不要怕吃苦或者被眼前的一点点蝇头小利所迷惑……

众所周知，民族学/人类学学科的研究范式一般来讲是就着民族志说社会与文化的理，尽管所研究的对象及其切入点往往都是个别的，但研究的起点和终点都是力图寻求一种跨文化的通识。那么，究竟什么是“文化”呢？对这个问题历来是众说纷纭、莫衷一是的。民族学/人类学家除了注意到文化之实际行为的一面，还注意到存在于行为背后的信仰、抽象价值观与世界观的另一面，即认为文化不仅是一种可见的行为，而且还是人们用以解释经验、导致行为并且为行为所反映的价值观和信仰。根据法国著名人类学家列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）等人的研究，认为理念层面（the realm of ideal）或象征之力（the

force of symbols) 是塑造人类行为的最关键的因素。而美国人类学家克利福德·格尔茨 (Clifford Geertz) 和澳大利亚人类学家基辛 (R. Keesing) 则更是以文化符号 (cultural codes) 来说明人类同文化的关系, 认为这套文化符号潜藏在人类行为背后, 指引着人类日常生活中所思所行的一切东西。因此, 近期较为流行的文化定义便是: 文化是一系列规范或准则, 当社会成员按照这些规范或准则行动时, 所产生的行为应限于其他社会成员认为适合和可接受的变动范围之中。此外, 文化还有着全体社会成员可共有共享、可用来沟通、可通过学习得到、以语言等象征符号为基础等特征。不难看出, 民族学/人类学的文化概念其涵盖面是十分广泛的, 既包括了物质文化层面的内容, 也包括了精神文化层面的内容, 还包括了制度文化层面的内容, 可以说涵盖了人类的整个生产生活方式。但是, 民族学/人类学家在研究过程中更加关注其中最为核心的层面, 即人们日常行为背后的价值观及其行为规范, 因为任何社会都必须有一套价值观及其行为规范, 都要有自己的核心价值体系来规范人们的思想、言论和行动。可以毫不夸张地说, 任何关于仪式与象征符号理论领域的研究亦概莫能外。

既然要想对寻求跨文化的通识作出自己的贡献, 鲍江的这部论著首先关注的便是符号的价值问题。符号的价值一般可以从两个角度来展开讨论, 一个角度是符号的客观性价值, 另一个角度是符号的主观性价值。符号的任意性是结构语言学大师瑞士人费尔德南·德·索绪尔 (Ferdinand de Saussure) 的语言学理论中的一个核心观点, 这个观点引申到跨文化的场景里自有其深意, 即符号的价值受系统的规定, 同一个符号在不同的系统里可能具有不同的价值, 特定符号与特定意义之间不存在自在的关联, 而是受文化符号系统的规定。格尔兹可以说已从小处着眼涉及了这个问题, 并通过“深描”来表达地方性知识, 也就是调查者所观

察、体验到的研究对象符号表达的诸多可能之义中的地方性意义。譬如，他列举眨眼这个行为符号的数种意义可能，阐发了语境对符号意义的规定。这个观点反映到语言学上实际上就是一词多义的问题。鲍江在本书中的出发点与格尔兹相比又有所不同，即文化符号的系统性是其基点或预先的设定，研究的侧重点集中在寻找系统性的文化架构。从本书中不难看出他的研究实际包含了两个方面的思路：一方面是认识他者，寻找逻辑去支撑地方性知识体系的宇宙论和人观格局，即搞清楚研究对象看世界、看人的方式；另一方面则是反思，即在更广阔的语境里审视“认识他者”这项工作的系统性价值。由于观察者个别田野经验的反思路径可能指向的符号系统是多元的，譬如民族学/人类学这门学科的理论，学者自己置身其中的政治、经济以及社会文化体系，或者学者个人的世界观与价值取向等等，因此把民族学/人类学田野工作即对特定的他者的社会文化的考察置于这些系统里去观察，便不难看出各自的价值面相。

其次，本书作者关注的是符号的主观性问题。符号的价值受系统的规定，但即使在同一个文化系统之下，每一个具体的个人对符号的态度、看法、情感等都不可能是整齐划一的。一方面个人受到文化符号系统的结构性规定；另一方面人是具有较强的反思能力的，在结构之下或结构之外有发挥各自的主观能动性的广阔空间。譬如，说谎话或者“挂羊头、卖狗肉”等等，撇开道德是非不谈，这些行为在彰显符号力量的同时，也彰显出同样强大的主体力量。

作者在本书中尝试串联起客观与主观，提出拟构象征动力学的大致思路，并为此而引入了一个与符号构成对立的概念——实在。符号作为一种表达的手段，其本质只不过是替代品，即它自身不具备内在价值，它的价值取决于所在的系统。实在则指不受任何语境约束，自身便具有内在价值的自足体。符号和实在两者

之间形成了互动的关系，符号实在化与实在符号化是文化史中一直存在着的两股趋势性的力量。符号实在化实际上指的就是符号的替代品本质淡出人们的意识，转化为自在的实在体的过程，时间因素在这个过程里具有关键价值，“习以为常”，符号超越语境的约束，转化为理所当然、天经地义或不证自明的文化本然，而实在符号化则指的是创新概念以及发明符号的过程。

任何一个文化体系都可以是历史的、立体层叠式的，但落入观察者眼里却往往会呈现为一种平面化的表达。于是，如何还原文化体系的时空纵深、使其呈立体式展现，便成为学术探索的又一个焦点。作者在本书中站在承认研究对象文化主体性的立场，采用对个别关键符号的深入分析与整体观念体系的领悟相结合的路径，描绘出整个对象文化体系的立体图景。“恨不得钻进当地土著人的脑袋里”，这是一句民族学/人类学者的经典感言，体现出这门学科对他者知识的渴望，同时求之不得的无奈之状也表露无遗。当人们同陌生的异文化相遇时，往往会带来强烈的震撼，“不知其所以然”可谓民族学/人类学者在田野时的一种常态。除了参与观察之外，“这是什么意思”、“那是什么意思”便成为时常挂在民族学/人类学者嘴边的话语。一般而言，初来乍到时的问題都比较容易得到解答，因为对当地调查对象而言被询问的大多是连三岁孩子都知道的常识。但随着田野调查工作的深入，问不到答案或者获得的答案难以令人满意的状况就会经常出现，“因为这是我们的传统，所以我们这样做”之类的解答会令调查者颇有些挫折感。换句话说，即使你已经千方百计“钻进了土著人的脑袋”，也可能还是解决不了自己的困惑！那究竟还应当怎么办呢？还剩下唯一一个最直接的备选答案便是“钻进土著人祖宗的脑袋”，但这样做又有几分可能性呢？本书作者的答案是非常有意思的：“本项关于纳西族宗教仪式的研究，我当作是一次与纳西文化祖先跨越时空的对话，尝试挖掘东巴教仪式具有内在

一致性的观念内核。”“仪式的每一个细节都在表达意义，问题在于我们，包括参与者和观察者能否洞察到，理解、认识仪式表达的意义，关键是要把握整个的观念形态体系，因为一切的象征表达都逻辑地建构在其上。在某种意义上，求证象征与意义关系的工作类似猜谜游戏，从看似无序的象征表达找寻藏在背后的、支撑象征表达的秩序。任何的仪式表达对陌生的观察者而言，多呈现为乱七八糟、神秘离奇的状态，令人不可思议；对熟悉的参与者而言，一切又都习以为常、天经地义，难以有反思的空间。人类学者的工作是在这两极之间进行一次又一次的、反反复复的巡游，通过想像、分析、推理、归纳，渐次逼近其价值内核，实现与历史的对话。”

在民族学/人类学对仪式与象征符号理论的研究中存在两种倾向：一种是自然科学化的解释倾向，即机械地抽空信仰去解读仪式行为，脱离“主位”义理去“客位”解读符号；另一种是用颇为一厢情愿乃至武断的分类去遮蔽多样性的经验事实，诸如原始宗教、自然崇拜、泛灵论、萨满论、祖先崇拜等现成标签也就成为了信手拈来的便捷的界定工具。譬如，仅凭观察到纳西族东巴对着木头、石块进行交流、诵唱、舞蹈、献供品之类的仪式行为，有的学者就想当然地提出用石崇拜、木崇拜等概念来解读东巴教。其实稍加了解便不难发现：这些木头、石块只不过是象征符号，用来表达人们信仰中那些看不见、摸不着的超自然存在体，仪式中东巴真正的交流对象是超越的存在体……可见，作者在书中所提出的是一种解读宗教仪式的新思路，即倡导在超越世界的想像语境里来解读和理解仪式行为，这样的解读和理解即使与信仰者的“主位”感悟存在着一定距离，但恐怕会比那种立足片面的、僵化的“眼见为实”之类的“客位”观察的解读和理解，更加逼近对象文化主体的真实。

以往的东巴教本体研究在方法论层面还较为普遍地存在着一

种遗憾，即不同程度地受到文化进化论理论的禁锢，从西方民族学/人类学以及宗教学的理论框框出发去生搬硬套，随意切割东巴教鲜活的素材，并据此得出一些似是而非的结论。通过这样的“研究”所产生出来的大量“文化垃圾”既无助于人们加深对东巴教文化的认识，甚至还有可能在所谓的“跨文化交流”中产生误读和误导，让人无所适从，似坠入五里雾中！本书作者试图立足于东巴教本身来解读东巴教的义理，从令人眼花缭乱的众多概念中抽取出“萨”、“喔亨”以及“祀”三个至关重要的基本概念，与东巴教时空观和东巴教仪式实践模式结合在一起进行了深入考察，不仅将这方面的研究大大向前推进了一步，而且还使得这种尝试具有了某种更新研究范式的意义。

东巴教是一个以神祖、人、“署”^①以及鬼魅这四类超越存在体为认识论基础的信仰体系。神祖归属于天外的上方界，鬼魅归属于地底的下方界，人和“署”归属于天地之间的中央界。人类与“署”类构成了一种平等互惠的关系，即人类是文化产品的拥有者，“署”类则是自然界万事万物的主宰者。一方面，人类从事文化生计必须依托自然世界，人类欠“署”类的债；另一方面，人类举行仪式祭祀“署”类，“署”类获得了文化产品的补偿。在这样的信仰架构下，人们对待自然的态度是节制有度的，注重人与环境的和谐。宇宙统一于“萨”（类似汉语文化里的“气”概念或物理学里的“能量”概念的存在物），万物均内涵有“萨”。神祖、人、“署”以及鬼魅这四类超越存在体统一于“喔亨”（灵魂）。灵魂属超越时空局限的存在体，它有三种主要的存在形式：一是作为“祀”（生命）的构成部分；二是作为祖先；三是作为鬼魅。人类只不过是中央界的匆匆过客，任何人的终极归宿均是回归上方界转化为祖先。葬礼在信仰维度上

^① 本书中根据俄亚方言发音为“史”。

来看，其实质就是使灵魂完成从生命的构成部分到祖先与神灵的转化，即一方面，从阶段性的存在形式转化为永恒的存在形式，另一方面，其归属空间也由中央界转换为上方界。生命的解体便是灵魂从人的躯体中永远地分离出去，其源起是灵魂被鬼魅或“署”类拘禁。因此，葬礼在信仰维度上的主体内容就是东巴给鬼魅和“署”类文化产品作为补偿，借助神力以实现伏鬼赎魂之目的，然后再给逝者的亡灵指点迷津（即指路），送往上方界的祖源故地。从这个意义上看，东巴经籍中描述的人类迁徙路线与亡灵的“回归路线”是合而为一的，是昨天与明天、历史与未来的交汇。它不仅在东巴教的整个信仰体系中具有至关重要的作用，而且也就是东巴教版本的关于“我从哪里来，要到哪里去”这个古老“迷思”（myth）的解答。卷帙浩繁的东巴经籍被誉为纳西族古代文化的百科全书，荣膺联合国教科文组织（UNESCO）的世界记忆遗产名录。澄清宇宙论及人观是深度挖掘东巴教文化这一人类文化宝藏必备的一把钥匙。作者在本书中的相关努力，使得东巴文化揭秘——这项随着真正称得上智者的东巴的日渐凋零，已经看似不大可能的工作透出了一道亮光。

总之，鲍江的这部论著堪称仪式与象征符号理论研究领域中一部难得的创新之作，它对纳西族社会文化与东巴教研究的推进作用也是不言自明的。尽管书中仍存在着若干尚待进一步修订的稚拙和粗疏之处，尤其是作者似乎也面临着任何研究本民族社会文化的学者都难以避免的能否揭示“庐山真面目”之惑，但瑕不掩瑜，本书在许多方面填补了长期存在的研究空白，这一有目共睹的业绩，将肯定会随着时间的推移而愈益获得大家的赞赏！

是为序。

云南民族大学副校长、教授、博导 和少英

2008年3月于昆明莲花池

引言

这是一项关于东巴教仪式的民族志研究，阐释了作为一种信仰体系的东巴教文化的概貌。在东巴教信仰建构的外层，上中下三界，神祖、人、「史」和鬼魅四类存在，共同构成东巴教宇宙论的基本图景。神祖是正性的超越性力量，归属天外光明的上方境；「史」是中性的超越性力量，与人类的关系亦敌亦友，是天地之间中央界的主体，是自然野生世界的所有者；鬼魅是负性的超越性力量，归属黑暗的下方境；人生活在中央界，依托自然经营文化生计。人类与其他三类宇宙存在之间的关系有两个维度，在垂直轴上神祖、人与鬼魅构成对立，在水平轴上人与「史」构成对立。

宇宙三界四类宇宙存在之间相关性的建构基于信仰体系的更深一层，即「萨」、「喔亨」和「祀」这三个概念。「萨」类似汉语文化里的“气”概念、物理学里的“能量”概念的存在物。宇宙统一于「萨」。宇宙万物除了各自的外在形态外，都内在有「萨」这种超越具体形态、超越时空的存在。人与神祖的交流发生在「萨」这个层面，并且人与鬼交流的逻辑也奠基於「萨」这个层面。「喔亨」即灵魂，灵魂是一种超越性的存在，不受时空的局限。人、神祖和鬼魅的实质是归属不同宇宙空间的灵魂，也可以说是永恒灵魂在宇宙三界的不同化身。其他的鬼魅或者属自然和社会性灾难的鬼魅化，即东巴教给出的关于人间灾难因由的终极解释，或者属于从他文化借入的名号。所谓三百六十种鬼魅，可以源源不断地生成。

「祀」的概念涉及东巴教的人观，在生命时间轴上「祀」、

「日」和「禹」构成永恒灵魂的三阶性存在形式。「祀」在先，为灵魂的生命状态，可以对译为汉语里的“生者”、“生命”、“人”等；「日」和「禹」在后，为灵魂后于生命阶段的存在形式，相当于汉语里的“亡灵”、“祖灵”、“祖先”等。在「祀」的阶段，灵魂与肉体结合在中央界经营文化生计。人类从事文化生计必须依托自然，开发自然则欠下「史」类的债，因为它们才是自然野生世界的所有者。「史」类报复人类的手段是窃取人类的灵魂；灵魂被「史」拘押，需要献人文产品给它们，以赎回灵魂，祭品包括家畜、谷物等文化产品或它们的象征性替代品。魂体永诀即意味着「祀」的阶段的终结，「日」和「禹」是「祀」的延续，他们归属的空间在上方界，葬礼是「祀」转化为「日」和「禹」的桥梁，仪式的主旨是使亡灵完成自下中界向上方界的空间转换。

笔者在澄清作为仪式表达根基的宇宙论与人观的基础上，进而阐释了东巴教仪式实践的实质内涵，即仪式主人家通过东巴与宇宙三界的超越存在进行互惠交流，这一交流的过程从始至终贯穿着一个“聚—交换—散”的主旋律，并且这一旋律分别在社会、象征与信仰三个层面上奏响，和为交响曲。

在仪式理论方面，笔者分别从内与外两个维度深入阐释仪式的价值，并以鲜活的民族志个案作为例证，挑战荷兰人弗雷兹·史奈尔（Frits Staal，下文简称为史奈尔）提出的所谓“仪式无意义”的观点。在内向的维度上，仪式的价值体现为对参与者就仪式内蕴的宇宙论及人观的化育，这种化育在参与者反复的仪式实践过程中获得实现，沉淀入意识的深谷。在外向的维度上，仪式则可能演绎为诉诸各种价值维度的表现手段。譬如，作为参与者群体认同的表达，通过它区别于非我的他者人群，或者作为文化商品，参与者通过它实现其逐利的目的，如此等等。

通过叶青村纳西文化的个案，笔者致力于探讨跨文化理解的

可能路径。跨文化互译必须立足于对他文化信仰体系与符号表述之间关系的深刻体察。对仪式象征符号的理解必须基于对它所依托的宇宙论的整体把握，唯此方能避免类似瞎子说象的误读。理想的人类学宗教仪式研究策略应分三步走：第一步，通过主位、客位交替互动，结合全观与聚焦细节的田野调查，尝试建构对象的宇宙论体系；第二步，把这一体系返回仪式中，验证其解释效力；第三步，在宇宙论层面进行比较宗教学研究。其中，第一步、第二步关涉个别文化，通过建构—验证—建构，反复循环，渐次参悟。本研究是一个限于头两步的个案。

本项研究方法论的核心是追本溯源，探求象征符号的建构逻辑。文化是符号系统，任何符号之所以是它，必然存在系统内在的逻辑。研究在时间或空间意义上的“他者”的文化，还原对象文化体系里核心概念符号的建构逻辑是进入跨文化深层理解的必由之路，只有这样，他者才成为真正的他者，从而免于落入主观任意性的解释学困境。就人类学而言，这项工作基于田野报告人的主体叙述，同时又开阔于他们的叙述；这项工作既立足于对研究对象的整体洞察，同时又落实于对研究对象一个个具体细节的理解与阐释。譬如，对「祀」概念的解释，笔者结合对仪式象征符号、语言符号和文字符号的分析，从灵魂观切入对这些符号的建构逻辑的理解，从而给原本看似孤立的符号表达通连上具备内在一致性的气息，提升了解释的客观性和说服力。

凭借这样的方法论手段，笔者还就一些跨文化语境里司空见惯的行为符号提出了意味深长的追问。跪拜意味着什么？脱帽意味着什么？献花意味着什么？这一类的行为表达生发意义的基础在哪里？就东巴教而言，笔者得到的答案是这样的：跪拜、脱帽和献花都表示景仰，但它们有各自生发意义的机理。跪拜基于上与下二元对立的认知模式；脱帽的意义源自灵魂内在于身体，并以身体天灵盖部位为出入门户的人观理念；献花的实质则在供奉