



汉译人类学名著丛书

高丙中 主编

LES RITES DE PASSAGE

过渡礼仪

〔法〕阿诺尔德·范热内普 著



商务印书馆
THE COMMERCIAL PRESS

汉译人类学名著丛书

过 渡 礼 仪

门与门坎、待客、收养、怀孕与分娩、诞生、童年、
青春期、成人、圣职受任、加冕、订婚与结婚、
丧葬、岁时等礼仪之系统研究

〔法〕阿诺尔德·范热内普 著

商 務 印 書 館

2010 年 · 北京

图书在版编目(CIP)数据

过渡礼仪/(法)范热内普著;张举文译. —北京:商务印书馆,2010

(汉译人类学名著丛书)

ISBN 978-7-100-06909-0

I. 过… II. ①范… ②张… III. 礼仪—研究—世界
IV. K891.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 239216 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译人类学名著丛书

过渡礼仪

门与门坎、待客、收养、怀孕与分娩、诞生、
童年、青春期、成人、圣职受任、加冕、订婚与
结婚、丧葬、岁时等礼仪之系统研究

〔法〕阿诺尔德·范热内普 著

张举文 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-06909-0

2010年11月第1版

开本 787×960 1/16

2010年11月北京第1次印刷

印张 11 1/4

定价: 21.00 元

Arnold van Gennep

LES RITES DE PASSAGE

**Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption,
de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté,
de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage,
des funérailles, de saisons, etc.**

根据巴黎 Librairie Critique. Émile Nourry 1909 年版译出

汉译人类学名著丛书

总 序

学术并非都是绷着脸讲大道理，研究也不限于泡图书馆。有这样一种学术研究，研究者对一个地方、一群人感兴趣，怀着浪漫的想象跑到那里生活，在与人亲密接触的过程中获得他们生活的故事，最后又回到自己原先的日常生活，开始有条有理地叙述那里的所见所闻——很遗憾，人类学的这种研究路径在中国还是很冷清。

“屹立于世界民族之林”的现代民族国家都要培育一个号称“社会科学”（广义的社会科学包括人文学科）的专业群体。这个群体在不同的国家和不同的历史时期无论被期望扮演多少不同的角色，都有一个本分，就是把呈现“社会事实”作为职业的基础。社会科学的分工比较细密或者说比较发达的许多国家在过去近一个世纪的时间里发展出一种扎进社区里搜寻社会事实、然后用叙述体加以呈现的精致方法和文体，这就是“民族志”（ethnography）。

“民族志”的基本含义是指对异民族的社会、文化现象的记述，希罗多德对埃及人家庭生活的描述，旅行者、探险家的游记，那些最早与“土著”打交道的商人和布道的传教士以及殖民时代“帝国官员”们关于土著人的报告，都被归入“民族志”这个广义的文体。这些大杂烩的内容可以被归入一个文体，主要基于两大因素：一是它们在风格上的异域情调（exotic）或新异感，二是它们表征着一个有着内在一致的精神（或民族精神）的群体（族群）。

具有专业素养的人类学家逐渐积累了记述异民族文化的技巧,把庞杂而散漫的民族志发展为以专门的方法论为依托的学术研究成果的载体,这就是以马林诺夫斯基为代表的“科学的民族志”。人类学把民族志发展到“科学”的水平,把这种文体与经过人类学专门训练的学人所从事的规范的田野作业捆绑在一起,成为其知识论和可靠资料的基础,因为一切都基于“我”在现场目睹(I witness),“我”对事实的叙述都基于对社会或文化的整体考虑。

民族志是社会文化人类学家所磨砺出来的学术利器,后来也被民族学界、社会学界、民俗学界广泛采用,并且与从业规模比较大的其他社会科学学科结合,发展出宗教人类学、政治人类学、法律人类学、经济人类学、历史人类学、教育人类学……

人类学的民族志及其所依托的田野作业作为一种组合成为学术规范,后来为多个学科所沿用,民族志既是社会科学的经验研究的一种文体,也是一种方法,即一种所谓的定性研究或者“质的研究”。这些学科本来就擅长定性研究,它们引入民族志的定性研究,使它们能够以整体的(holistic)观念去看待对象,并把对象在经验材料的层次整体性地呈现在文章里。民族志是在人类学对于前工业社会(或曰非西方社会、原始社会、传统社会、简单社会)的调查研究中精致起来的,但是多学科的运用使民族志早就成为也能够有效地对西方社会、现代社会进行调查研究的的方法和文体。

作为现代社会科学的一个主要的奠基人,涂尔干强调对社会事实的把握是学术的基础。社会科学的使命首先是呈现社会事实,然后以此为据建立理解社会的角度,建立进入“社会”范畴的思想方式,并在这个过程之中不断磨砺有效呈现社会事实并对其加以解释的方法。

民族志依据社会整体观所支持的知识论来观察并呈现社会事实,对整个社会科学、对现代国家和现代世界具有独特的知识贡献。中国古训所讲的“实事求是”通常是文人学士以个人经历叙事明理。“事”所从出的范围是很狭窄的。现代国家需要知道尽可能广泛的社会事实,并且是超越个人随意性的事实。民族志是顺应现代社会的这种知识需要而获得发展机会的。

通过专门训练的学者群体呈现社会各方的“事”，使之作为公共知识、作为公共舆论的根据，这为各种行动者提供了共同感知、共同想象的社会知识。现代社会的人际互动是在极大地超越个人直观经验的时间和空间范围展开的，由专业群体在深入调查后提供广泛的社会事实就成为现代社会良性化运作的一个条件。现代世界不可能都由民族志提供社会事实，但是民族志提供的“事”具有怎样的数量、质量和代表性，对于一个社会具有怎样的“实事求是”的能力会产生至关重要的影响。

社会需要叙事，需要叙事建立起起码的对社会事实的共识。在现代国家的公共领域，有事实就出议题，有议题就能够产生共同思想。看到思想的表达，才见到人之成为人；在共同思想中才见到社会。新闻在呈现事实，但是新闻事实在厚度和纵深上远远不够，现代世界还需要社会科学对事实的呈现，尤其是民族志以厚重的方式对事实的呈现，因为民族志擅长在事实里呈现并理解整个社会与文化。这是那些经济比较发达、公共事务管理比较高的国家的社会科学界比较注重民族志知识生产的事实所给予我们的启示。

在中国现代学术的建构中，民族志的缺失造成了社会科学的知识生产的许多缺陷。学术群体没有一个基本队伍担当起民族志事业，不能提供所关注的社会的基本事实，那么，在每个人脑子里的“社会事实”太不一样并且相互不可知、不可衔接的状态下，学术群体不易形成共同话题，不易形成相互关联而又保持差别和张力的观点，不易磨炼整体的思想智慧和分析技术。没有民族志，没有民族志的思想方法在整个社会科学中的扩散，关于社会的学术就难以“说事儿”，难以把“事儿”说得有意思，难以把琐碎的现象勾连起来成为社会图像，难以在社会过程中理解人与文化。

因为民族志不发达，中国的社会科学在总体上不擅长以参与观察为依据的叙事表述。在一个较长的历史时期，中国社会在运作中所需要的对事实的叙述是由文学和艺术及其混合体的广场文艺来代劳的。收租院的故事，《创业史》、《艳阳天》，诉苦会、批斗会，都是提供社会叙事的形式。在这些历史时期，如果知识界能够同时也提供社会科学的民族志叙事，中国社会对自己面临的问题的判断和选择会很不一样。专家作为第三方叙事对于作

为大共同体的现代国家在内部维持明智的交往行为是不可缺少的。

民族志在呈现社会事实之外,还是一种发现或建构民族文化的文体。民族志学者以长期生活在一个社区的方式开展调查研究,他在社会中、在现实中、在百姓中、在常人生活中观察文化如何被表现出来。他通过对社会的把握而呈现一种文化,或者说他借助对于一种文化的认识而呈现一个社会。如果民族志写作持续地进行,一个民族、一个社会在文化上的丰富性就有较大的机会被呈现出来,一度被僵化、刻板化、污名化的文化就有较大的机会尽早获得准确、全面、公正的表述,生在其中的人民就有较大的机会由此发现自己的多样性,并容易使自己在生活中主动拥有较多的选择,从而使整个社会拥有各种更多的机会。

中国社会科学界无法回避民族志发育不良的问题。在中国有现代学科之前,西方已经占了现代学术的先机。中国社会科学界不重视民族志,西洋和东洋的学术界却出版了大量关于中国的民族志,描绘了他们眼中的中国社会的图像。这些图像是具有专业素养的学人所绘制的,我们不得不承认它们基于社会事实。然而,我们一方面难以认同它们是关于我们社会的完整图像,另一方面我们又没有生产出足够弥补或者替换它们的社会图像。要超越这个局面中我们杂糅着不服与无奈的心理,就必须发展起自己够水准的民族志,书写出自己所见证的社会图像供大家选择或偏爱、参考或参照。

这个译丛偏重选择作为人类学基石的经典民族志以及与民族志问题密切相联的一些人类学著作,是要以此为借鉴在中国社会科学界推动民族志研究,尽快让我们拥有足够多在学术上够水准、在观念上能表达中国学者的见识和主张的民族志。

我们对原著的选择主要基于民族志著作在写法上的原创性和学科史上的代表性,再就是考虑民族志文本的精致程度。概括地说,这个“汉译人类学名著丛书”的入选者或是民族志水准的标志性文本,或是反思民族志并促进民族志发展的人类学代表作。民族志最初的范本是由马林诺夫斯基、米德等人在实地调查大洋上的岛民之后创建的。我们选了米德的代表作。马

林诺夫斯基的《西太平洋的航海者》是最重要的开创之作,好在它已经有了中文本。

我们今天向中国社会科学界推荐的民族志,当然不限于大洋上的岛民,不限于非洲部落,也不应该限于人类学。我们纳入了社会学家写美国工厂的民族志。我们原来也列入了保罗·威利斯(Paul Willis)描写英国工人家庭的孩子在中学毕业后成为工人之现象的民族志著作《学会劳动》,后来因为没有获得版权而留下遗憾。我们利用这个覆盖面要传达的是,中国科学学的实地调查研究要走向全球社会,既要进入调查成本相对较低的发展中国家,也要深入西洋东洋的主要发达国家,再高的成本,对于我们终究能够得到的收益来说都是值得的。

这个译丛着眼于选择有益于磨砺我们找“事”、说“事”的本事的大作,因为我们认为这种本事的不足是中国社会科学健康发展的软肋。关于民族志,关于人类学,可译可读的书很多;好在有很多中文出版社,好在同行中还有多位热心人。组织此类图书的翻译,既不是从我们开始,也不会止于我们的努力。大家互相拾遗补阙吧。

高 丙 中

2006年2月4日立春

对过渡礼仪模式的世纪反思(代译序)

张 举 文

倘若一本小书在沉默了五十年后被译成世界上使用范围最广的语言,百年之后又被译成世界上使用人数最多的语言,这会是本什么样的书呢?阿诺尔德·范热内普的《过渡礼仪》便是这样一本每个关注人类行为的学者必读的书。书中所概述的“过渡礼仪”模式已成为许多学科的基础,也已被视为民俗学的一个根本理论,^①而且在许多语言中“过渡礼仪”已变成日常用语。然而,无论在国际上还是在国内,人们对范热内普其人与其著作的了解相当有限,^②对“过渡礼仪”理论模式的理解也存在一些误解和误导。^③ 在应用和发展上,由于特纳的“阈限性”概念,人们很少去追溯它所基于的“过渡礼仪”的原始论述。而“过渡礼仪”思想流传以及对其某些误解都同样归因于英文译本的出版;尽管英文版在关键词上的译法局限了对整个理论模式的理解。这些局限明显地体现在中国人类学和民俗学等学科对此理论的理解与应用中。更正、反思和应用这个理论模式,使其有助于相关学科对人类行为的研究,关键在于要有完整准确的中译本。这也是此译本的初衷。藉此译序,对范热内普其人及其著作作些介绍,再就其理论模式以及有关的方面作些说明。

范热内普其人

阿诺尔德·范热内普(Arnold van Gennep, 全名 Charles-Arnold Kurr

① 参见邓迪斯的文章(Dundes, 2000)。

② 如在中国,最早介绍到范热内普的民俗学思想和方法的是杨堃编译的文章(1922—1933)。此后,几乎没有有关其人与其著作的出版物。

③ 详见张举文的相关论述(2006)。

van Gennep, 1873—1957), 1873年4月23日生于前德国的维敦堡王国的路德维斯堡 (Ludwigsburg, Württemberg)。他的母亲是荷兰人后裔, 有很多法国亲属, 父亲是法国人后裔。因父母没结婚, 范热内普随母姓, 但在母亲与继父结婚后也没改姓。六岁时随母亲迁居法国里昂。在里昂的小学, 他因是个“坏小孩”而被迫转学, 后又上了尼斯的寄读学校。小学和中学时代, 范热内普是在尼斯、尚贝丽和格雷诺布度过的。范热内普自己回忆说那时他的成绩不佳, 旷课也是常有的事。放假回到家时, 他的父母给他很大自由, 让他一个人爬山、到农场住、寻找古币、学当地方言等。那时, 他还不知道民俗是什么, 但是他与农民在一起的日子埋下了他对乡村生活的科学激情的种子。

范热内普的语言天赋在童年便表现出来。他在晚年曾称可用 18 种语言工作, 还不算方言。8 岁时, 他可以说和阅读法文、德文和荷兰文。在尼斯, 他学了英文, 又让父母教他西班牙文和意大利文。利用西班牙文, 他学会了葡萄牙文。成年后, 他学会了俄文、波兰文和有关的斯拉夫语。范热内普认为, 世界将逐渐多语言化, 100 年后, 也就是到了 2000 年, 每个孩子都可以学会一种罗马语、一种日尔曼语、一种斯拉夫语、一种蒙古语、一种不丹语。无疑, 范热内普对语言的兴趣为他对民俗的研究打下了良好基础。

1892 年, 19 岁的范热内普中学毕业, 得到的学位是有学科限制的, 因为他的数学较差, 而除此之外, 他是个很出色的学生。在选择大学时, 他的继父想让他里昂读外科医学, 而范热内普想去巴黎读。最后, 范热内普只好另择职业, 发挥他的语言优势去学外交。大学时代, 他先后在巴黎大学文学院和东方语言学院学习民族志学、社会学、比较宗教和东方语言。他一开始对宗教科学感兴趣, 后来爱好上了民俗。

在巴黎, 范热内普爱上了一位失去父亲的姑娘。姑娘家无力操办嫁妆。范热内普的父母认为门不当户不对, 极力反对这门亲事。为此, 范热内普与家庭断绝了关系。1897 年, 范热内普结婚, 在俄属波兰的一所学校找到一份工作。他用了八个月学会了俄文, 通过了考试——将一希腊文和拉丁文段落译成俄文, 随后当了四年法文老师。后因政治气氛、夫人的健康情况, 加上她怀了他们第一个孩子, 范热内普一家便搬回巴黎。

从1901至1908年,范热内普一直在农业部的翻译部门工作。为了维持四口之家的生计,范热内普经常作些演讲和其他翻译。大约从1908年起,他几乎完全靠著述和翻译为生。由于他的投稿兴趣,他接管了一份民族志与民俗刊物,撰写了大量的书评和文章,特别关注每个作者的方法论。期间,范热内普于1904年出版了《马达加斯加的禁忌与图腾》,作为他的博士论文的第一部分,第二部分是《澳大利亚的神话与传说》,于1906年出版,从而完成了他的学位。1909年出版的《过渡礼仪》更进一步坚定了范热内普以科学方法论来研究民俗的道路。从中,读者可以明确看出范热内普对诸多民族志资料的熟悉、对不同作者的方法论的掌握,以及以科学方法的归纳和应用。范热内普对实地调查及其方法论非常感兴趣,即使是日常生活中,他也常常向人询问各种细节。他希望能摸索出一套适于各种文化和社会的实地调查方法论。为此,他于1911至1912年到阿尔及利亚作实地调查。但是,现实比他预想的复杂得多。他没能达到预想的目的。

范热内普唯一的一次在大学教书的机会是1912到1915年,在瑞士的纽沙特尔大学(University of Neuchâtel)任民族学系主任,期间,他改建了博物馆,为民族志与博物馆研究开了先河。第一次世界大战爆发后,范热内普表现出对法国的热爱,尽管他不是法国出生的,这导致了他被瑞士驱逐出境。回到法国,范热内普加入军团,被派到尼斯的一所学校教书,后被召到外交情报部工作,直至1922年。

那年,作为法国的美国和加拿大联盟会的官方演讲员,范热内普到美国和加拿大许多名校作有关法国民歌和民间手工艺的巡回演讲,创下了86场演讲的纪录。然而,回国后,即他的经典的《过渡礼仪》出版12年、另有14本专著和160多篇论文发表之后,范热内普仍找不到一份自己想做的工作。加之经过一年的奔波,范热内普的健康也受到很大影响。于是,他决定放弃一切工作,与妻子一起到法国南部靠养鸡度生。此后的几十年里,范热内普一边养鸡一边写作和翻译,但更重要的是从事个人喜爱的研究,宣传和倡导建设一个可敬的民俗学学科领域。直到范热内普的晚年,他的著作才愈发为人所知,特别是他的多卷本《当代法国民俗手册》。1945年,法国国家科学研究中心才对72岁的范热内普支付津贴,认可他的民俗学研究对法国的

贡献。1957年5月7日,范热内普辞别人世,终年84岁。范热内普在国际学术界的声誉是在他逝后才日渐提高的,主要因为1960年出版的《过渡礼仪》英译本。^①(1977年日文译本出版,2002年俄文译本出版。)

我们对范热内普的个人生活、家庭生活、友人交往等所知不多。至今,有两本主要的有关范热内普的学术传记,都侧重他的理论思想。一部是法国人尼克尔·贝尔蒙于1974年出版的《范热内普:法国民族志的创始人》^②,另一部是美国民俗学家祖梅利于1988年所著的《范热内普之谜:法国民俗学大师和布尔拉莱恩的隐士》^③。另外,贝尔蒙和范热内普的女儿凯瑟琳·范热内普有些有关范热内普的记述。

凯瑟琳·范热内普在回忆父亲时写道:范热内普具有归纳综合的天才;他能从一堆资料中总结出理论。他的工作方式更是特别:常常在安静的夜里写作。他常记录大量笔记,可又从不再看。需要写作时,便坐下来打字,不看笔记,出手成章,如果打错,就撕掉那页纸,重新打。每次搬家,他就烧掉大量笔记。因此,范热内普留下的个人通讯和笔记并不多。范热内普总是一个人工作,但每写完一个章节,他都读给妻子听。他认为,写得好的东西朗读起来也一定得好听。完全凭记忆,他对书目的引用相当广泛而准确,对引语更是反复核对。这种学风体现在他诸多著作之中。

范热内普其著作

范热内普一生著述颇丰。他的女儿于1964年整理出版的《范热内普著作目录》记录了437篇出版物。^④2001年,法国国家教育科研与技术部的历史与科学著作委员会编辑出版了《阿诺尔德·范热内普民俗学著作年谱》,极其详细地列出范热内普1905至1949年的著述。^⑤在此,也许通过极少数著作书目,读者便可管窥范热内普所涉猎的学术课题的广度与深度:有关

① Vizedom and Caffee. 1960.

② Belmont. 1974. 英文版见:Belmont. 1979.

③ Zumwalt. 1988a.

④ Van Gennep, K. 1964.

⑤ Privat. 2001.

法国民俗,范热内普的主要著作有五卷本的《宗教、习俗与传说》(1908—1914)、《传说的形成》(1912)、《民俗》(1924)以及九卷本《当代法国民俗手册》(1936—1958)等。这些都对此后的民俗学研究起过重大作用。除有关法国民俗以外,范热内普发表过:《马达加斯加的禁忌与图腾:表述与理论研究》(1904)、《澳大利亚的神话与传说:民族志与社会学研究》(1906)、《宗教、习俗与传说:民族志与语言学论文》(1909—1911)、《阿尔及利亚民族志研究》(1911—1914)、《古代埃及的板上编织及其装饰应用》(1916)、《图腾的实际情况与问题》(1920)、《海豚的民俗:大众心理学的表述与比较研究》(1932—1933)、《阿尔卑斯山高地的民俗:大众心理学的表述与比较研究》(1946—1948)等著作。

但是,《过渡礼仪》(1909)无疑是范热内普著作中最重要的。^① 范热内普在晚年回顾自己的著作时写道:“坦白地说,虽然我并不太看重我的其他著作,但《过渡礼仪》就像我身上的一块肉。它是我彷徨了近十年,犹如内心突然出现一束光明将黑暗驱散后所带来的结果。”^②的确,范热内普发表《过渡礼仪》之后,“过渡礼仪”的模式和思想一直主导着他的其他著作,特别是仍为研究法国民俗的主要参考书的《当代法国民俗手册》。对《过渡礼仪》,邓迪斯评价道,倘若建立民俗学家名誉榜,范热内普无疑居首,因为“也许可以公平地说,民俗学分析性著作对学术界所产生的影响没有一部可超过这部经典研究”。^③

在《过渡礼仪》中,尽管对“过渡礼仪模式”的具体概述和分析是主体,但是,范热内普从中还提出了一些有意义的理论思想。相信读者对这些会有积极的和批评性的借鉴。例如,他提出“社会成熟期”与“生理成熟期”两个概念,否定以“青春期”或“成熟期”这样单一的概念来模糊地涵盖不同视角的发展阶段。这对心理学、民俗学和民族志研究尤为重要。他对弗雷泽的巫术礼仪的分类提出了批评并提出了不同的理论框架,并归纳出自己的图

① 范热内普出版该书时是《民族志学与社会学研究评论》(*Review of the Ethnographic and Sociological Studies*)的主编。

② 转引自:Belmont. 1979, p. 58;另见:Zumwalt. 1988a, p. 85。

③ Dundes. ed. 1999. pp. 99—101.

腾和禁忌理论。他的关于巫术与宗教关系的理论思想引出了“巫术-宗教性”这个概念,批评了涂尔干的理论的不足。他的“阈限”概念对心理学与仪式研究具有极大贡献。他的民俗学研究方法论、比较法以及实地调查方法对现今的探索仍有意义。范热内普对民俗的界定特别强调对活人的习俗和实践活动的研究,在方法上寻求民俗实践的整体规律。他反对以历史学的方法将研究对象视为死的东西,或是以植物学的方法将事物机械分类,而坚持以“生物学”方法将研究对象视为活的有机体。他将“过渡礼仪”与宇宙观和哲学联系起来,将过渡礼仪行为置于人类行为之中来研究。这些都值得回顾和反思。

尽管范热内普后来被称为“人类学家”、“社会学家”、“民族志学家”等,但他始终自认为是位“民俗学家”。范热内普坚持使用“民俗”(folklore)一词,特别是从1924年他全心研究法国民俗起。^①现在,范热内普被视为结构主义的先锋^②、法国民族志学的创始人^③、法国民俗学大师^④,其“著作构筑了19世纪末的民俗学著作与当代民族志学著作之间的枢纽”^⑤。范热内普不但对法国,也对欧美后来“民俗”与“民俗学研究”在学术界的地位的确立都起了很大的作用,是“欧洲民俗学研究最具代表性人物之一”^⑥。

然而,范热内普学术思想和著作在他有生之年,即整个20世纪上半叶,在法国,乃至欧美学界始终处于“边缘期”。例如,《过渡礼仪》在1909年出版时,出版人是以山狄夫[Pierre Saintyves,真名为Émile Nourry(1870—1935)]而著名的民俗学家,但只能以“诺瑞先生”出面帮助。而在出版后,直至1960年英文译本发表,该书几乎处于默默无闻的状态,尽管《过渡礼仪》的法文版和英文版出版后的几个书评代表了民俗学、人类学及社会学等学

① Belmont. 1979, p. 20; Zumwalt. 1988a, pp. 17-20.

② Senn. 1974. 另见: Dundes. 1999, p. 101。从理论本身看,也许他作为结构主义的开拓者当之无愧。

③ Belmont. 1979.

④ Zumwalt. 1988a.

⑤ Belmont. 1980, p. 151. 转引自: Privat. 2001, p. 7.

⑥ Cocchiara. 1981, p. 495.

科的反应,并对该书给予了积极的肯定。^①那时的法国社会学派,即以涂尔干为首的年鉴学派,在学界起着主导作用。派内的人士几乎把持了法国大学的要职;只要不是派内的人都被列为“外人”。^②范热内普的漫长的学术“边缘期”——一辈子也没能在法国大学任教——表明了学术思想的个人权威与社会现状对学术研究的创造性与思想自由的局限,因为这主要缘于他对涂尔干的一些理论的反对。20世纪后半叶,学界对涂尔干理论开始反思和批判,特别是对其巫术与宗教的二元对立论。因此,回顾不为人所熟悉的范热内普的有关理论分析是有意义的。诚如范热内普的传记作者、美国民俗学家祖梅利所说,“很显然,范热内普对法国民俗学的不懈工作没有得到完全认可。他的贡献无疑被忽视了。但这种忽视与他作为伟大的民俗学家和学者的贡献极不相称。范热内普的工作是彻底和完善的。摆在我们面前的任务是全面认识那些在我们之前的学者。”^③而对范热内普的民俗学理论,特别是“过渡礼仪模式”的认识的最好办法是仔细解读《过渡礼仪》。

“过渡礼仪模式”及其理论含义与应用

范热内普对民俗学及整个学术界的贡献是多方面和意义深远的,而最为人知的贡献是“过渡礼仪模式”。百年后,“过渡礼仪”已成为民俗学的重要理论之一^④,“被学者普遍地接受为一种地位变化的社会机制”^⑤,也是人类学和其他学科研究仪式行为的一个经典性概念。《过渡礼仪》的发表要比人类学和语言学中的结构主义应用早几十年。道格拉斯和特纳等人类学家对仪式、象征及其相关的社会分类与文化秩序的研究,都直接受这个理论模式的影响,并从中对其有所发展。格尔兹对《过渡礼仪》的书评也表明了他

① 参见: Hartland. 1909; F. Starr. 1910;《皇家非洲学会杂志》(*Journal of the Royal African Society* 9(33): 108—110, Oct., 1909)中的一篇未署名书评;以及 Hodson. 1911; Geertz. 1960; Leach. 1960; Spencer. 1961。

② Belmont. 1979, p. 2.

③ Zumwalt. 1988a, p. 121.

④ Dundes. 2005, p. 388.

⑤ Santino. 2004, p. 368.

本人对此思想的兴趣。^①当然,也有对范热内普的批评,但几乎都是抱怨他没能将其思想更进一步地展开,或是从自己的理论角度的看法。^②格卢克曼在英文译本出版两年后所编的文集中以《过渡礼仪》为标题分析了这一思想,代表了英文世界较早的集体反应。^③格卢克曼批评道,“范热内普、弗雷泽以及泰勒都没能很好地理解社会,……[他们]所看到的仪式是心理活动和思想的结果,而实际上应理解为围绕仪式的社会关系。”^④

然而,由于英文译本的深刻影响,人们对“过渡礼仪模式”的理解和应用在过去的半个世纪里一直存在着一些偏差。具体而言,就是将这个模式理解为“分隔—过渡—聚合”还是“分隔—边缘—聚合”三个阶段,即“边缘”与“过渡”在语义学与符号学等层次的关系。此前提到的有关“过渡礼仪”理论可以说都是基于对英文翻译的理解,即将法文的“边缘”(marge)翻译和理解解为英文的“过渡”(transition)。英文译者在多年后也承认该译法不当,^⑤但没能修正。特纳的“阈限”理论似乎表达了“边缘”之意,但是在不同的问题和语境下的意义。有关“边缘礼仪”的讨论,因本人在别处已有议论,^⑥故不赘述。在此,仅就对整个理论模式的理解作些说明,以供参考。

1. “边缘礼仪”是“过渡礼仪模式”中的最重要的一个进程阶段,“边缘”的含义尤为重要。范热内普在本书第二章如此定义:“凡是通过此地域去另一地域者都会感到从身体上与巫术-宗教意义上在相当长时间里处于一种特别境地;他游移于两个世界之间。正是这种境地我将其称为“边缘”。而且,本书目的之一就是证明,这种精神上和地域上的边缘会以不同程度和形式出现于所有伴随从一个向另一个巫术-宗教性和社会性地位过渡之仪式中。”可见,英文的翻译和中文的“过渡”都没能正确表达“边缘”的本意。语义上的分析可以使我们在新的社会环境下对新问题有新的认识。

2. “过渡礼仪模式”的界定前提是“礼仪”和“仪式”,即具有巫术-宗教

① Douglas. 1966, 1996[1970]; Turner. 1969.

② Geertz. 1960.

③ Gluckman. 1962; Cocchiara. 1981[1952].

④ Gluckman. 1962, p. 1415.

⑤ Vizedom. 1976, p. 8, 56n.

⑥ 张举文, 2006.