第一章　绪　论

第一节　关于题目和研究范围的说明

中国节日文化的一个重要特点就是节日与节气有着极其密切的联系。立春是二十四节气之一，它是一个节气，又是一个节日，与农业生产有着极其密切的关系。在中国历史上，于立春举行的迎春礼就是一个重要的农业礼仪。从东汉初到清代末，这个礼仪延续了近两千年，无论是官方礼俗还是相关的民间习俗都十分丰富，在作为农业文明古国的古代中国产生过广泛影响。

立春的节日文化有着极其丰富的内涵。在这个古老的节日中同时包含着官方礼俗和民间习俗两条发展线索，官方礼俗主要是迎春礼的礼俗,而民间习俗包括民间的立春饮食、立春服饰、立春信仰和立春的社会交往等。这两条线索相互依存,相互影响,构成了立春文化的整体。但是它们在剧烈的政治变革和社会变迁中却有着不同的命运 辛亥革命以后,官方礼俗骤然消失了,而民间习俗依然存在。然而随着时间的推移,民间习俗也逐渐减弱。这是一个十分值得注意的民俗现象。更为有趣的是，在官方礼俗消亡一个时期之后，政府依靠行政力量，在这传统的民间节日的基础上，创立了全新的现代节日——农民节，但这已经是一个纯粹的官方

需要全本请访问 www.ertongbook.com

节日了。民间的立春节和官方的农民节形式上形影相印，实际上貌合神离,具有不同的结构和功能。新中国成立后,人们不仅对官方的农民节茫然无知，而且对民间的立春习俗也漠然置之了。这些扑朔迷离的文化现象令人迷惑，也令人神往，促使笔者去追根究底，试图探明立春文化变迁的历史进程和内在规律。

这里的所谓追根究底只是想把两个问题搞清楚：其一，立春文化的原貌是什么样子。这个原貌包括它的历史和现状，也就是说，搞清楚立春文化起源、发展和消亡的全过程。这实际上是要做文化史的研究工作。其二，立春文化的历史变迁说明了什么理论问题。这里是说从立春文化具体的历史变迁去探讨理论问题，而不是以现成的理论去解说立春的文化变迁。这实际上是试图建立一个理论框架，不过这个理不是那种通用的普遍的理论，而是具体的特殊的理论，它应该能够对立春的文化变迁作清晰的理论阐述，但却不必是放之四海而皆准的真理，这就是本书的任务和研究范围。

第二节　关于节日的有关理论和立春的理论界定

既然立春是一个节日，那么对于立春文化首先应该从节日文化的角度去考察。因此这里有必要对几种主要的节日理论进行一下简短的复述。

节日与时间有着不可分割的关系。为什么“世界各地的人都用节日来界定日历”①，就是因为节日与时间密切相关。利奇

① 史宗主编《20 世纪西方宗教人类学文选》,497 页，上海三联书店,1995 年。

(Leach)指出："节庆有各种功能，其中一个很重要的功能就是安排时间。同一类型的前后节日之间的间隔是一段'时期'。……如果没有节日，这类时期就不会存在，……我们是通过创造社会生活的间隔来创造时间的。"① 也就是说，"时间的规则性并不是大自然的一个内在部分，它是一个人为的概念。人为了某些目的而把它投射到自己的环境之中。"② 但是人们怎样来安排节日和怎样来度过节日，在不同的文化中却有着不同的观念和不同的方式。

在西方，节日称为庆祝日，如英语中的 festival 和德语中的 Fest 在通用的词典中都解释为庆祝的日子或者日期。③史特莱克(Streck)指出："几乎所有关于节日的理论和对于节日的阐述都强调节日相对于平日的对立性。"④皮泊(Pieper)称节日是对于世界的赞同。他的基本理论是："节日的庆祝为：那些一直存在着的在平日积累的对世界的赞同出于特定的原因通过不同常日的方式去庆祝。'⑤另外一个理论把节日作为平常日的对立物和放纵的机会来看待。这个观点认为，这与升华的生命有关，与意识和生活的扩展有关，但不是在赞同的预兆之下，而是在矛盾之中。佛洛依德(Freud)谈到这个题目时说："节日是一种许可的，更多的是鼓动的放纵，一种禁忌的节庆性地开禁。不是由于人类依照随便哪个规定一时高兴而赞同，发生放荡不羁的行为，

① 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，501页，上海三联书店，1995年。
② 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，498页，上海三联书店，1995年。
③ Joyce M. Hawkins and Robert Allen(ed.), *The Oxford Encyclopedic English Dictionary*, Oxford 1991, p. 520. Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, München 1989, p. 569.
④ Bernhard Streck(Hrsg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln 1987, p. 53.
⑤ Josef Pieper, *Zustimmung zur Welt, eine Theorie des Fests*, München 1963, pp. 52—53.

而是放荡取决于节日本身的性质。这种节庆性的赞同是通过日常禁忌的解除而产生的。’①莫特曼（Moltmann）提出关于节日与游艺的理论。这个理论主要也是与放纵有关，以放纵的方式表达抗议和抵制。②

巴赫汀（Bachtin）的节日理论是从狂欢节中总结出来的理论，他把狂欢节作为‘颠倒的世界’来看待；‘这个节日仿佛把整个带有所有禁忌的正规的系统和等级制限制在一定的时间内解除了效力。在一个短时间内，生活偏离了普遍存在的、法定的和神圣的轨道，进入乌托邦式的自由世界。’③在这个节日中，作为生活和思维系统的对照物就是这个“颠倒的世界”。在正常的世界里通过神圣、权威、庄严、禁忌的确立实现了对放纵和狂欢的压制，而在这个‘颠倒的世界’中可以表达对于各种制度、权力和等级制度的相对立的欢愉。④

考克斯（Cox）的节日理论的着眼点不同，他认为节日是意识和生活领域的扩展，是各式各样的经验和生活系统的“对立面”。他的理论是从这个观点发展而来的。因为节庆打破程序，为人们开启了往昔，扩充了人们的经验，减少了人们的偏见。节庆为民众创造了机会，重新建立他们的现时的、历史的和永久的关系。⑤

皮泊强调正式的节庆时刻，莫特曼强调节日的对立和反抗的特征，考克斯的‘对立物’不仅是一个思维特征，而且还是一个

① Sigmund Freud, Totem und Tabu. Einige Ubereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Frankfurt/Hamburg 1969, P157.

② Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohligefallen am spiel*, München 1971, p. 20.

③ Michail Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1969, p. 2, pp. 32—33.

④ Michail Bachtin, 1969, pp. 2, 16, 57, 51.

⑤ Harvey Cox, *Das Fest der Narren*, Stuttgart 1970, pp. 12, 21, 62.

美学基本规则和新的生活特征的准则。巴赫汀认为节日是对发生在出生与死亡、肉体和精神、庄严与笑谑、祭祀与新年市场的诸多时刻和场合的放纵、狂欢和挥霍行为的赞同。

尽管各种理论有所不同，但是它们所指的节日都包括个人性质的节庆（例如生日的庆祝）和社会性的节日（例如民间节日）。在西方民族学和民俗学界，节日的概念包括岁时节日和人生节日两大类别。①例如德国民俗学家维伯－凯勒曼（Weber-Kellermann）在她的节日专著中不仅论述了岁时节日，而且论述了人生礼仪。②但是节日在中国仅仅指岁时节日，而不包括人生节日。“节”字的本义是竹节。《说文·竹部》说：“节，竹约也。”在节日的意义上初始是指节气。《史记·太史公自序》说：“夫阴阳、四时、八节、十二度、二十四节各有教令。”④ 进而指节日，例如唐王维诗《九月九日忆山东兄弟》中的名句“独在异乡为异客，每逢佳节倍思亲”。⑤ 这里的“节”就是指节日。中国的节日与节气有着密切的关系，而立春非常典型地体现了这种关系。它是一个庆祝日，但是更重要的是，它本身就是一个时间上的分界线，是一年之中的第一个节气。竹节把某段竹竿分作前后两段，节气把某段时间分成前后两段。正如范根纳普（van Gennep）论及新年、冬至、夏至、春分和秋分时所说，在这些节日举行的仪式常常是时间上的通过仪式（Les rites de passage）。⑥ 实际上这些节

① B. Streck (Hrsg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln 1987, p. 53.

② Ingebog Weber-Kellermann, *Saure Wochen, Frohes Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*, München/Luzern 1985.

③ (汉)许慎《说文解字》卷五，95 页，中华书局，1963 年。

④ (汉)司马迁《史记》《太史公自序》，中华书局点校本，1959 年。

⑤ (唐)王维撰，(清)赵殿成笺注《王右丞集笺注》，260 页，中华书局，1961 年。

⑥ Arnold van Gennep, *Übergangsriten*. Frankfurt 1986, p. 172.

需要全本请访问 www.ertongbook.com

日本身就是一种不同时段的过渡，而中国的立春更充分地体现了这类节日作为分界线的特点。

第三节　关于礼仪的理论

本书的研究范围属于节日文化，但是其研究重点是迎春的礼仪。礼仪不同于一般所说的仪式。从广义上说，仪式包括各种各样的行为，从日常问候到庄严典礼，正如利奇在广义上所使用的‘仪式’的概念。而‘礼仪’大约等同于特纳(Turner)缩小了的“仪式”的含义，只是泛指这样一些行为：它们伴随社会变迁，具有典礼的形式，并用以肯定特殊的社会地位。①

仪式的研究是民族学和民俗学研究的热点之一。按照杜尔凯姆(Durkheim)的观点，仪式是宗教现象中的两个基本范畴——信仰和仪式——之一。而仪式又是深深植根于信仰之中，所以只有在说明了信仰之后，才能阐明仪式。杜尔凯姆把世界划分为两个领域，一个是神圣的，一个是世俗的。宗教仪式是行仪式者赖以与神圣发生联系的一组实践。因此仪式不仅具有广泛的各个阶层的广阔的社会生活，而且具有深刻的思想内涵。②

季捷夫(Titiev)把仪式分为‘岁时礼仪’和‘危机礼仪’。“岁时礼仪”往往是定期举行的，而且在离举行还有很长时间时就要提前通知。这就使社区的人民能有充足的时间来培养一种共同的期待感，能有为参加大型活动作准备的机会。这种以历法为

① 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，第483页，上海三联书店，1995年。

② E. 杜尔凯姆《宗教生活的基本形式》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，61页，上海三联书店，1995年。

基础的典礼不可能满足个人的临时需要。它的价值是面向社会整体的。由于岁时礼仪总是社会性或者社区性的，所以当一个社会失去其原有特征或其原有生活方式发生了急剧变化时，原有的岁时礼仪不可避免地走向消亡。岁时礼仪的意图基本上是强化团结的纽带，把所有的社会成员维系在一起或者为了帮助社会成员，以调节社团内部的相互关系和社团成员与外部环境之间的关系。① 立春的诸种礼仪正是具有这些性质的岁时礼仪。

但是立春的诸种礼仪本质上是一种“通过仪式”。范根纳普关于“通过仪式”的经典理论已经为学术界所广泛接受，也是本文的主要理论来源之一。所谓“通过仪式”是指那些标志某种社会过渡的礼仪，它们可以从时间上和空间上分为两类。范根纳普选择空间上的“通过仪式”作为所有通过仪式的典型进行分析。他在《通过仪式》中指出：每一个社会都是由许许多多严格地相互分离的社会团体组成的，但是社会生活的运动性要求进行经常不断的边界超越。个人和团体在时间上和空间上要进行运动。人们更换生活地点，改变年龄归属，变动社会地位和职业。在这些空间上或者时间上的变化之际，通常会产生一种静态秩序的危害，因此在所有社会中这种变化要或多或少由精心组织的仪式相陪伴。这些仪式的功能是通过对变化过程的控制来减弱可能产生的对社会秩序的干扰。范根纳普认为：“通过仪式”总是具有同样的形式和同样的功能。它们的形式由三个阶段组成：分离阶段，即从以前的地点或者状态脱离；边缘或者变换阶段，即当事人同时处于两种状态的阶段；聚合阶段，即进入新的地点或者新的状态的阶段。特纳在他的关于礼仪过程的结

① 米 沙·季捷夫《研究巫术和宗教的一种新方法》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，726—729 页，上海三联书店，1995 年。

构和象征的研究中继承和发展了范根纳普的理论。他受到范根纳普的动力礼仪模型的启发，把社会作为过程，作为运动和冲突的领域来看待，它们的矛盾在社会的和仪式的戏剧中表现出来。范根纳普认为，“通过仪式”的中间阶段，即边缘或者变换阶段，经常具有一定的独立性，并且常常表现出某些与通常的行为相反的反向行为。特纳汲取了范根纳普的这个论点，并认为，中间阶段是仪式过程中最重要的阶段，是从一个阶段进入另一个阶段，或者从一种状态进入另一种状态的转换的关键。①立春的诸种礼仪是典型的“通过仪式”，因为立春不仅是从冬季向春季的过渡，而且在节气上和耕作时间上被认为是一年之始。

中国古代对于礼仪制度十分重视。中文中的“礼”有多种意义，但是它的本意是敬神，谓事神致福。《仪礼·瑾礼》载：“礼日于南门外，礼月与四渎于北门外，礼山川丘陵于西门外。”② 这实际是指祭祀日月山川的礼仪。当然，礼仪并不仅仅是指事神，而且还泛指隆重举行的各种典礼和仪式。中国古代的礼仪从名义上分为五大类，即吉、凶、军、宾、嘉；从事实上分为九种，冠、婚、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅。迎春礼属于吉礼类中的祭祀一种。

中国重视礼仪制度的传统源远流长，早在先秦时期就出现了诸多礼书，最有代表性的是由儒家学者整理成书的礼学专著《周礼》、《仪礼》和《礼记》，合称为“三礼”。这些著作记录和保存了许多周代礼仪，在汉以后二千多年中，它们一直是国家制定礼仪制度的经典。③ 迎春礼在《周礼》和《礼记》中都有记述。这不

① Arnold van Gennep, *Überrgangsriten*, pp. 238—246.

② 《仪礼注疏》，卷二七，《十三经注疏》，1093 页，中华书局，1980 年。

③ 阴法鲁、许树安主编《中国古代文化史》，第 2 册，2 页，北京大学出版社，1991 年。

仅说明迎春礼具有悠久的历史渊源，而且说明它在众多古代仪式中占有重要的地位。

中国古代的礼仪制度是国家政治系统的重要组成部分，有着维护封建统治的社会功能。《礼记·礼运》说："故圣人参于天地，并于鬼神，以治政也 处其所存，礼之序也。"又说："故圣王修义之柄、礼之序，以治人情。"① 《周礼·天官·宰夫》论及官府六职之一的"礼职"时说："……礼职，以和邦国，以谐万民，以事鬼神。"② 这正是对礼与政的关系所作的最恰切的注释。礼仪制度是社会制度的缩影，中国古代礼仪中的等级制体现了中国古代社会中的等级制。因此中国的礼仪制度比较少地具有宗教意义，而比较多地具有政治意义。从这一点讲，立春的有关礼仪也是一个范例。唐宋以前朝廷的立春迎气以及明清时期的迎春鞭春，尤其是进春礼仪，充分体现了上尊下卑的等级关系，而出土牛的礼仪曾是中央政府对广大民众布政施令的手段。因此可以说，封建时代礼仪制度是政治制度的延伸，官方的礼仪活动实际上是一种民俗化了的政治活动。迎春礼俗在辛亥革命这场政治革命之后骤然消失，正是由于官方礼仪政治化的缘故。

对于仪式可以从不同的视角进行研究。拉德克利夫－布朗（Radcliffe-Brown）曾经提到研究仪式的三种思路，其一是考察仪式的目的和原因，其二是探求仪式的意义，其三是研究仪式的效果。他认为，考察仪式的目的和原因虽然极富吸引力，但是却收效甚微。如果轻信社会成员对于他们所遵从的习俗所做的解释，并从人们的目的出发来解释人们的行为，其后果是把仪式行为等同于技术行为，只能作出一种自圆其说的解释。至于仪式

① 《礼记正义》，卷二二，《十三经注疏》，1422、1426页。

② 《周礼注疏》，卷三，《十三经注疏》，653页，中华书局，1961年。

的意义,它们并不浮现于表面。“意义”和“象征”有内在的一致性，凡是有意义的东西就是一个象征，而意义恰恰是象征所表现出来的东西。人们通过某种感觉总是能够知道自己的象征所具有的意义，尽管人们直觉地照此去做，但却很少能够用言语表达出自己的理解。人类学家不能去猜测这些意义。研究仪式的效果就是研究仪式的功能。这种仪式的效果不是由仪式的操作人所设想而产生的，而是仪式实际产生的。它包括心理功能和社会功能两个方面。如果不考察一个仪式的心理功能，就不可能揭示它的社会功能。① 拉德克利夫一布朗对研究仪式的不同思路作了评点，指出了人类学家易犯的错误。但是如果把三种思路对立起来，也不妥当。我们对于仪式应该多角度多层次地进行研究。考察仪式的目的和原因以及探求仪式的意义不仅不会妨碍，而且有助于揭示仪式的功能。

第四节　关于立春节日文化的资料来源和研究现状

在中国古文献中，有关立春文化的资料可谓种类繁多。

其一，关于岁时节日的专门文献。中国古代对于节日相当重视，因为中国的许多节日源于节气，不仅敬天事祖的祭祀与节日有着密切的关系，而且农业生产与节日也息息相关。中国存有世界最丰富的记述岁时节日的古代文献。这些文献来自不同的历史时期，可以反映节日在不同时代的发展变化。现存最早

① A.R. 拉德克利夫一布朗《禁忌》,史宗主编《20 世纪西方宗教人类学文选》，110—112 页，上海三联书店,1995 年。

的岁时节日文献《夏小正》和《四民月令》都记录了大量的农业生产活动。在这些文献中也有关于立春习俗的记载，但是非常简略。这说明早期的立春习俗比较单纯。立春习俗在魏晋以后日渐丰富，而在唐宋时期达到一个高潮，这在晋代宗懔《荆楚岁时记》、宋代孟元老《东京梦华录》和吴自牧《梦粱录》中得到充分的反映。清代潘荣陛的《帝京岁时纪胜》、富察敦崇的《燕京岁时记》和顾禄的《清嘉录》都有关于立春习俗的记载。这些记述尽管还是比较简短，但是内容却相当充实。这说明清代的立春礼俗和习俗都有着重大的扩展。这些专门文献是探讨立春民间习俗发展演变的基本参考资料。

其二，正史中的“礼仪志”和“祭祀志”。中国有着修史的悠久传统，各代正史相互衔接，基本上未曾中断。正史中的“志”记载各种礼仪和典章制度，是研究立春官方礼仪的基本资料。尽管各代正史的志书对于立春礼仪的记载详略不等，但是仍然能够反映出这些礼仪在不同时期的基本情况。由于志书多载制度，一般不涉及具体人物，没有为尊者讳之虑，所以资料也较为切实可信。探讨迎春礼仪的起源所使用的资料主要来源于《后汉书》的“礼仪志”和“祭祀志”。关于明清时期的进春礼仪的资料则取自《大明会典》、《大清通礼》和《礼部则例》。它们或对于进春礼制作了具体规定，或对于礼仪的实施作了详细记载，能够反映明清时期进春礼仪的真实面貌。

其三，地方志。地方志记载一方之事和一方之物，是研究地方政治、经济和文化的最重要的资料，也是研究清代和民国时期立春文化的主要史料。地方志关于立春礼俗和习俗的记载有两个突出的价值：第一，充分反映了地方上迎春礼仪的实际情况，可以据此研究朝廷的礼制规定与实际执行的异同；第二，反映了立春民间习俗的地域性差异。但是一些地方志关于立春的记载

需要全本请访问 www.ertongbook.com

也存在着两个缺陷：其一，一些地方志的有关记载太简略，不能反映当地立春文化的实际；其二，不少记载缺乏明确的时代标志，有的记述甚至完全抄袭前代方志却不作任何说明，容易造成混乱。而在 80 年代以后出版的新编地方志中，绝大多数对于立春的节俗只字未提。① 这种情况当然是由于立春节俗的日趋消亡所造成的，但是实际上，某些立春习俗在民间至今依然存在，而新方志未作记载，这的确十分遗憾。

除了以上三种主要资料来源之外，还使用了杂著、文学作品和档案资料。杂著如宋代周辉的《清波杂志》，明代沈榜的《宛署杂记》等，文学作品主要是唐宋时期的诗歌和文人赋。档案资料主要使用的是民国时期四川省有关农民节的档案资料。

有关立春礼俗和习俗的研究屈指可数。在西方学者中，巴德（Bodde）在《古代中国的节日》中对于东汉时期的迎春和出土牛的礼仪作了详细的论述，考察了这些礼仪与当时阴阳五行观念的关系，并对于土牛出现的原因作了分析。②尽管此书不是关于立春文化的专著，但是在西文著作中也是对这个题目着墨最多的了。国内学者对立春文化的某个方面作了一些具体的研究，例如李松龄对于清代宫廷春牛芒神图的介绍，③ 朱启新对于四川迎春年画的评述。④ 尽管这些论文只是侧重探讨立春文化的某些方面，而不是进行整体考察，但是仍然十分难能可贵。

① 全国地方志资料工作协作组《中国新方志目录》，书目文献出版社，1993 年。

② Derk Bodde, *Festivals in Classical China, New Year and other annual observances during the Han-Dynasty*(206 B. C. -A. D. 220), Princeton 1975.

③ 李松龄《清宫〈春牛芒神图〉》，《文史知识》，1991 年 4 期。

④ 朱启新《〈迎春图〉年画所反映的古代立春习俗》，《历史月刊》，1994 年 2 期。

第五节　本书的研究方法和主要理论来源

本书的目的意在对立春文化作整体考察，这个考察包括两个方面：一是纵向的，即历史的考察，从先秦文献中的记载起，至20世纪90年代止，时间跨越两千年，探讨立春文化发展演变的历史轨迹；二是横向的，即断代的考察，以清代为重点，进行全方位的考察，探讨立春文化的内部结构和局部形态，以及地理分布和地域性的差异。

本书的重点是探讨立春的文化变迁，研究文化变迁中礼仪结构和功能的变化，探求文化变迁的内部及外部原因，并试图总结立春文化历史变迁的某些规律。基于这种要求，本书主要采用历史学中历史考证的方法和民族学中结构分析的方法。这里的考证不仅是史料的考证，而且是史实的考证，搞清立春文化在不同历史时期的真实面貌。严格地讲，这应是一部文化史的著作，如果能够重构立春文化的历史面貌，展示其产生、发展和演变的过程，那么也就完成了它的学术使命。但是这又同时是一篇民族学专业，而不是历史学专业的博士论文，所以仅仅搞清立春文化的历史发展还是远远不够的，而应该在搞清历史原貌的基础上，从民族学的观点出发，运用民族学的有关理论进一步探讨它的整体和局部以及局部与局部之间的关系，探讨局部的结构、整体的结构以及各自的功能，探讨立春文化作为一个系统运行和演变的机制。本书也部分地采用民族志的田野调查方法，采用实地观察和访谈的方法，努力了解立春文化的现状，并注重使用当代报刊及有关档案资料，研究政府机构对于立春节日文化的态度和措施。历史学的方法和民族学的方法相结合，历史

文献和现实调查的方法相结合，这是本书在研究方法上努力的方向。

本书使用的理论主要来源于法国的结构学派和英国的功能学派，但是这里只是采用他们的基本概念，而不是照搬他们的现成理论，更不是试图以中国的事例去论证他们的理论，或者受制于这些理论，努力使自己的阐述去适合它们。列维·斯特劳斯（Lévi-Strauss）的结构主义致力于建立一种普遍的理论，使之适合于所有文化。本书所建立的理论是一种具体的理论，只是希图它对中国的立春文化这个特定研究对象作合理的说明。马林诺夫斯基的功能主义的基本观点是满足需求，但是本书并不仅仅研究需求和习俗的关系，而是着重研究结构和功能的关系。本书所使用的“功能”的概念也不只是满足需求这一层意思，而是指主观意图和客观作用两个方面。

结构主义的理论源始于结构主义语言学，列维·斯特劳斯开创性地将其应用于人类学，形成结构主义人类学派。①但是人类学家以及社会学家对于“结构”的理解并不尽相同，有人认为是“系统”(System)，有人认为是“关系”(Beziehung)，有人认为是“模型”(Muster)，“模式”(Modell)，“类型”(Typ)，还有人认为是“整体”(Gesamtheit)或者“总体”(Totalität)等等。②列维·斯特劳斯指出，如果认为结构是模式(Modell)，那么这个模式必须满足以下四个条件：1.结构展示系统特点。它由诸多有序排列的成分组成，其中一个成分的变化可以引起所有其他成分的变化。 2.每一个模式属于变化（转变）的一个团体，这个转变变化的每一个

① Hermann Amborn, “Strukturalismus. Theorie und Methode”, in: *Ethnologie: Einfühurung und Überblick*, hrsg. v. Fischer, Berlin 1988, p. 339.

② Michael Oppitz, *Notwendige Beziehung. Abriß der Strukturalen Anthropologie*, Frankfurt/M 1975, p.17.

团体对应于这个家庭的模型，以致这个转变的整体构成诸多模式的团体。3. 可以预告上述的特点，这个模式在一个成分变化时进行反应。4. 模式的构筑要考虑到所有确定的事实。①因此可以说，结构主义的“结构”主要是指那种系统化的模式。

结构主义与其说是一种理论，不如说是一种方法。结构主义的方法不仅要解决某一系列内现象之间的相互关系，而且要找出各个系列以及各个领域现象之间的关系，打破各个系列之间的绝对间隙，连成一个统一的整体。结构主义方法的最显著的特点是它对整体或者对总体的强调。在结构主义看来，决定事物的性质是整体，是在相互关系中存在的部分，是事物全体的结合方式。部分的性质首先是由它在整体中的地位及其与其他部分的关系决定的。② 列维·斯特劳斯认为，结构主义是紧密地与一个统一的、内在的世界相联系的，任何想从眼前所搜集的表面现象出发去理解结构主义的企图都是注定要失败的。在此他再次强调，从整体的、联系的观点看待人类社会的一切现象，乃是结构主义最基本的方法。③

结构主义强调结构的稳定性，也就是说，只有稳定的结构才是研究的对象。结构主义认为，如果各系列现象之间存在着相互关系的话，这个关系就应该是不变的，稳定的。如果它们是不稳定的，变动的，那就没有发现它们的必要。④ 在分析事物的内在结构时，结构主义的方法把重点放在与历时结构相对的共时结构上。它的注意力放在时间系列的某一瞬间。结构就是在这一瞬间同其他事物的关系。因此“结构”是各事物间的结构，而

① Claude Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie* (I), Frankfurt 1991, p. 302.
② 高宣扬《结构主义》，122 页，远流出版公司，1992 年。
③ 高宣扬《结构主义》，258 页，远流出版公司，1992 年。
④ 高宣扬《结构主义》，114 页，远流出版公司，1992 年。

不是每个事物同过去形态或者它自己的将来形态的关系。所以，结构主义的方法是非历史的，或者非时间的。① 尽管有人对此提出批评，但是列维·斯特劳斯仍然坚持他的观点。②

本书的目的在于探讨立春文化变迁的历史过程及其机制，似乎不宜采用结构主义的理论。但是笔者认为二者并不矛盾。列维·斯特劳斯的观点不无道理，结构分析是一种对静态事物的观察和解剖，是分析运动事物的静止形态，是剖析历史发展的瞬间状况。本书也是采用静态结构的分析方法，剖析立春文化在不同时期的静止状态，找出它们的静态结构，但是却不能就此打住，而是在此基础上探讨礼仪同它的过去形态或者将来形态的关系。探讨动态的历史变迁完全可以从分析静态的结构入手。

结构在具体的事实中是不可直接看到的，只能通过比较、归纳和分析去揭示。我们在社会事件的“具体事实”中认识结构，只是由于以前的结构是通过“具体事实”的抽象而得以确定的。③那么，认识结构的过程就是了解社会事件内现象之间的相互关系，各个系列、各个领域现象之间的关系的过程，也就是从整体上研究社会事件内部关系的过程。立春文化作为一个“社会事件”既有整体的‘具体事实’,又有局部的‘具体事实’,也就是说，既有大系统，又有子系统，与其相对应的是整体结构和局部结构。透过具体的民俗事象及其民俗事象的组合可以揭示它们的内在结构，但是这里的结构不是单一的结构，而是重叠的结构，因此结构的分析也应是多层次的结构分析。

结构是功能的基础，结构对于功能起着决定和制约的作用，

①高宣扬《结构主义》，123—124页，远流出版公司，1992年。

② Claude Lé vi – Strauss: *Strukturale Anthropologie* (I), pp. 309 – 309.

③ Michael Oppitz, Notwendige *Beziehung*, p. 40.

而功能又使结构从一般的存在变为具体的存在。所谓“具体的存在”指的是该事物存在的具体标志。相反，功能的发挥又可以促进结构的改变。因此，结构的分析离不开功能的分析。这里的功能并不等同于‘目的’或者‘任务’：‘目的’或者‘任务’具有更多的主观色彩，而‘功能’具有更多的客观特征，是结构在客观上所起的作用。这里所说的功能又有两种情形，一种是显而易见的功能，可称为表层功能，一种是不易察觉的功能，可称为深层功能。表层功能和深层功能对应于表层结构和深层结构。表层结构又可称为显现结构，深层结构又可称为隐含结构。显现结构和隐含结构的区别不仅是程度上的差异，而且是性质上的不同。显现结构处于表层，易于获取，是通过社会事件的现象而表现的，而隐含结构处于深层，需要分析和发掘。表层功能与深层功能具有密切的联系，但是并不常常一致。人类学家的研究路线应该从显现结构开始，进而向深层结构推进，也就是说，从公开的现象开始向不为人知的底层结构推进。①那么在功能的分析上，也应该由表层功能向深层功能推进。正如拉德克利夫－布朗所说：“对图腾仪式的圆满研究，绝不能仅仅以考察其表面的目的及其心理功能为基础，或仅仅分析参与者的个人动机，还必须揭示其意义，以及它们的社会功能”。他还强调：“研究仪式与仪式价值的方法在于将仪式作为象征的表现形式来研究，并尽可能地揭示其社会功能。’② 其最终目标是探求“仪式及其仪式价值与人类社会的根本结构有何关系”。③ 仪式的象征在结

① Michael Oppitz, *Notwendige Beziehung*, p. 63.

② A.R. 拉德克利夫－布朗《禁忌》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，113页，上海三联书店，1995年。

③ A.R 拉德克利夫－布朗《禁忌》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，110页，上海三联书店，1995年。

需要全本请访问 www.ertongbook.com