

doi:10.3969/j.issn.1008-6382.2014.03.005

# 作为符号的“世界之轴”与通过礼仪

朱 林

(四川大学 文学与新闻学院 符号学—传媒学研究所, 四川 成都 610064)

**摘要:**“世界之轴”是原始初民设想的一种宇宙秩序。近代的文学批评家和宗教学家对这个概念多有阐发。20 世纪符号学的兴起,为这一概念的阐释提供了一个新视角。通过揭示“世界之轴”的符号本质,可以更清楚地认识一个群落的宇宙建构。本文从“世界之轴”的空间分层和时间分节两个方面,论述其时空二维的符号意义,尤其是“世界之轴”与通过礼仪的关系。“世界之轴”反映了一种认知思维模式,这种认知模式具有重要的认识论意义,即为世界建构秩序,确立“我”的位置——以“我”为认识基点。

**关键词:**世界之轴;符号;宇宙分层;通过礼仪;认识论

**中图分类号:** H0      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1008-6382(2014)03-0026-05

## 一、作为符号的“世界之轴”

首先,我们得承认世界是非匀质化的,这是认识论的前提之一。原始部落人们当然更相信这一点,所以形成了“世界之轴”的形态观念。“世界之轴”(mic pillar)又叫“世界中心”“宇宙之柱”“世界之树”“世界之脐”等,是原始初民设想的一种宇宙秩序。近代许多文学批评家和宗教学家对这个概念作过深入阐发。弗莱的文学四体演进理论建构在这一理论基石上,神话学家伊利亚德在《神圣与世俗》里也对此作过详细阐释。众多论家都认为“世界之轴”是对不同神话体系中具体形象的概括,在多种神话信仰中表现为天梯、桥、圣树、圣山、塔、庙宇等等。伊利亚德甚至认为我们每造一栋房子,都是在确立“世界中心”,世界以“我”为中心。

这些论述好像已经很详尽了,但我们不得不回到

“宇宙”这个概念上去。维基百科中“宇宙”的定义是指存在的所有实体的总称,包括时空、物质能量形式以及将它们联系在一起的物理法则。《文子·自然》中定义“宇宙”为“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇”。《尸子》中说“上下四方曰宇,往古来今曰宙”。总之,“宇宙”起码是包括时间、空间两个维度的。多数论家只注意到了“世界之轴”在空间上的分层,而没有注意到时间上的分节。伊利亚德在其《神圣与世俗》中提到了作为“神圣时刻”的节日、仪式等,但也没有明确阐释“世界之轴”的时间维度。本文试图从时空二维的视角,论述“世界之轴”在空间上的延展和时间上的延伸。笔者关于空间维度的论述与多数论家观点一致,而在时间维度上则主要关注“过渡礼仪”问题。

对于“世界之轴”这一原型,也可从符号学视角作

收稿日期:2014-05-15

作者简介:朱林,四川大学符号学—传媒学研究所研究人员,主要从事符号人类学、仪式符号学研究。

一些阐发。皮尔斯认为这个世界即便不是由符号构成的,起码也是充满符号的。“符号是用来表达意义的,没有符号不能表达任何意义,任何意义都要靠符号表达,符号学就是意义学”<sup>[1]</sup>。符号之前的世界是一片模糊的星云,因为人类给它命名,它便有了意义,有了秩序。也就是说,宇宙本没有意义,何为宇宙在“宇宙”一词出现以前是不明的,甚至是不存在的。“世界之轴”就是原始初民对宇宙的“赋名”,即给宇宙赋予的秩序与意义。

## 二、符号分节与宇宙空间分层

语言学家索绪尔的普通语言学在人文学领域影响巨大,他提出了四组二元思想,其中就包括“能指/所指”。什么是所指?赵毅衡先生认为:“所指就是能指所指出的东西”,“可以说绝大部分符号系统就是能指分节造成所指分节”<sup>[1]</sup>。“符号分节”是符号学的基本概念。巴尔特认为符号就是“节”,符号学就是“分节学”。例如在文学理论中,艾布拉姆斯将文学活动分为世界、作品、作者和读者,基本概括了文学活动的所有部分。

符号分节要遵循一定的标准。①能指分界清晰,相互不重合。如数学中的分类讨论要按照一个分类标准。②能指合起来覆盖全域。全域就是一个概念的外延。如数学中的分类讨论不能有遗漏。③能指分节经常指出所指分节的方向,形成所谓的“矢符”。

“世界之轴”就是原始人对宇宙的空间分层,“世界之轴”就是一种“分节符”。“这种轴的经典象征意义即被赋予其上的神秘色彩所证明:这种神圣的东西连接着两个宇宙领域,即人的世界和神的世界”<sup>[2]</sup>。原始人、原始宗教通常将宇宙分为若干层次,或两层或三层四层。通常为三层,即天界、人界、地界。“世界之轴”作为关于宇宙空间的符号,在原始初民的意识中就具有一种垂直的向度。

美国符号学家皮尔斯关于符号的分类,与索绪尔最大的不同之处就是强调三分。根据符号与对象

关联度的不同,皮尔斯将符号分为像似(icon)、指示(index)、规约(symbol)。“图像(icon)是这样一种指号,它仅仅借助自己的特征去指示对象,不论这样的对象事实上存在还是不存在,它都拥有这种相同的特征”;“标志(index)是这样一种指号,它通过被某个对象所影响而指示那个对象……它包含了一种图像(icon),虽然是一种特殊种类的图像。”<sup>[3]</sup>“世界之轴”就是一种既具有像似性,又具有指示性的符号。同时,我们也知道,在符号空间中,垂直的空间具有隐喻的意义。“向上能够代表积极的影响和权力,以及过度的抽象和超尘的理想主义——头顶之上云霄之中。向下象征着消极的影响和权力的缺失,以及现实主义和脚踏实地的态度”<sup>[4]</sup>。“世界之轴”作为一种矢符(Vector),标记出了上下的等级秩序。“在那些因显圣物的显圣而使宇宙的层次从一个层面到另一个层面突破的地方,也就同时造就了一条通道,这条通道既能上达至神圣世界,也能下达至地下世界即鬼魂的世界。这三种不同的宇宙层次——尘世、天国和地下世界被置于密切的联系中”;“他们被紧密地联系在一起,形成一种在传统社会中广泛流行的系统,我们也许可以称之为‘世界体系’(system of the world):(1)一个圣地在空间的匀质中形成一个突破;(2)这种突破是以一种通道作为标志的,正是藉此通道,从一个宇宙层面到另一个宇宙层面过渡才成为可能(从天国到尘世或从尘世到天国,从尘世到地下世界);(3)与天国的联系通过某种宇宙的模式来表达,这一切都被置于宇宙之轴即支柱,被视为梯子,被视为山、树、藤蔓等等;(4)在这宇宙轴心周围环绕着世界(即我们的世界),因此宇宙的轴心是在我们宇宙的‘中心’,即在地球的‘肚脐’之处。它正落在世界中心。”<sup>[5]</sup>原始人的抽象思维并不发达,所以,“宇宙空间分层”经常会落入现实经验世界。例如《山海经·海内西经》:“海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。昆仑

之虚,方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。面有九井,以玉为榼”,“在八隅之岩,赤水之际,非仁、羿莫能上岗之岩”。中国上古神话传说很多都与昆仑山有关,它被认为是中华民族的发源地。《圣经·旧约·创世纪》里的“巴别塔”,是人类联合起来为通往天堂而建造的高塔,它繁华富丽,直插云霄。上帝害怕了,为阻止人类的行动,就让人类使用不同的语言,这使三界通达受阻。

现代文学批评家弗莱的神话原型理论,就是建立在“世界之轴”这一基石上。弗莱的神话理论来自于两个神话文本,即“祭司文本”和“耶和華文本”,但两个神话文本有一个共同特点,那就是世界的四分层:

天国,上帝所在的地方,通常由天空来象征



人世乐园,是由《圣经》中伊甸园故事所象征的人类原先的家园,伊甸园作为场所虽已不复存在,但人们在心目中还可以一定程度地恢复它



我们诞生来到的这个自然环境,神学上把它解释成异化堕落的世界



处在自然界以下的死亡、地狱及罪孽的魔怪世界<sup>[6]</sup>

弗莱在其《神力的语言》中,更加集中地阐释了宇宙四分层与时空对应:<sup>[7]</sup>

宇宙层次	时间	空间
天堂	时间成为整个的此刻或真实的现在	空间成为整个的“此在”或真实的存在
未堕落的世界	时间成为充沛或内在活力(音乐、舞蹈、欢乐)	空间成为家园或“各得其所”
堕落的世界	时间成为“彼时”(线型的或循环的)	空间成为“彼处”(客观环境)
魔怪世界	时间成为纯粹的过程和毁灭力	空间成为一种异化

很多“世界之轴”上端常有轻灵飞动物,以超越尘世。三星堆的太阳神树就与神话信仰有关,树上有龙、鸟等。需要注意的是,各层之间并非不相沟通,通常会有信息的交换,也就是“三界通达”。如果我们留意一下各种建筑,就会有所启发。例如,北京天坛最上方的圆球,既是古人“天圆地方”的神话记忆,也是沟通天人的媒介。又如,南方很多建筑都有“天井”,既是为了采光,也是古人神话思维的记忆。其实,远古神话记忆已经储存在我们的记忆中,成为一种“集体无意识”了。诗人却常常将这种记忆“前推”,使之成为一种显性记忆。顾城常戴着一顶牛仔裤裤腿做成的帽子,他的解释之一是这种帽子可以“汇聚灵气”“摒除污染”。这样看来,顾城的帽子与南方的“天井”实在有异曲同工之处。

应当指出,“世界之轴”的宇宙分节边界并不十分清晰,通常会有浮动边界或垂直的“过渡域”。例如,但丁《神曲》中的灵泊地界和地上乐园,就是灵魂上升过程中的过渡地域。“过渡域”表明宇宙在时间上的非匀质化,处于“过渡域”的那个过程,就是笔者下文要讨论的“阈限”阶段。

### 三、宇宙之门与通过仪式

“阈限”理论是人类学家特纳终生研究的理论。民俗学家范热内普的《过渡礼仪》对特纳影响很大。范热内普的《过渡礼仪》分析了人生过程的很多礼仪,如出生礼、成年礼、婚礼、分娩礼和葬礼等等。他把这些过渡仪式具体分为“分隔——过渡——聚合”三个阶段。

分隔礼仪即是将人与先前的环境或社群分隔开,人在没有通过分离和过渡聚合到新的环境和群体之前,是被视为不洁净、神秘莫测或者身份不明的。

过渡期又叫边缘礼仪,它是过渡礼仪模式中最重要的一段。这个过程相当于特纳所说的“阈限期”。这个过程伴有大量信息交换和情感流动,同时也是一个痛苦的过程。“阈限”或“阈限人”(门槛之处的人)的特征不可能是清晰的,因为它们会从类别(即正常情况下,在

文化空间里为状况和位置进行定位的类别)的网状结构中躲避或逃逸出去。阈限的实体既不在这里也不在那里,而是在法律、习俗、传统和典礼所指定和安排的那些位置之间的地方。作为这样一种存在,它们不清晰、不确定的特点,被多种多样的象征手段在众多的社会之中表现了出来。社会或文化上的转化,都会经过仪式化的处理。所以,阈限常常与死亡、受孕、隐形、黑暗、双性恋、旷野、日食、月食联系在一起<sup>[8]</sup>。同时,这个阶段又是一个痛苦的过程。以英雄传奇为例,英雄离开原来的部落,总要在外经历不断的斗争,在斗争过程中总会伴有亲人、朋友的离去或死亡,或者英雄自己遭受到巨大的身体伤害,总之是要经过“成长的阵痛”。阈限期还有一个特征,即特纳所谓的“交融”。交融是一个打破常规和等级的过程,特纳非常重视这个阶段,认为它就像西方的千禧年和狂欢节一样,具有打破等级制度、追求自由的特征。

聚合期即聚合到新的环境中,获得新的身份的阶段。作仪式研究的人在定义仪式的时候,总会将仪式的转化作用作为仪式必不可少的特质,而这也是仪式作为符号的意义再生机制。“文化符号学的主要问题是意义生成的问题。我们所谓的‘意义生成’其实就是文化整体与文化组成部分共同产出重要的新文本的能力。”<sup>[9]</sup>鄂温克族的奥米那愣祭典中,老萨满在神的引导下,率众爬出魔洞(事先挖好的土洞),表示摆脱了苦难<sup>[10]</sup>。“宇宙的种种形式,如宇宙、圣殿、房子和人体,上面都有一种向上的通道。这种仪式的意义现在是越来越清晰了。正是这种通道,使从一种生命模式向另一种模式、从一种存在状态向另一种存在状态的转变成为可能。这种转变对于每一个宇宙性存在来说都是预先注定的。人类从前生命状态过渡到生命,最后过渡到死亡的过程,正像神话中的祖先从前存在向存在的过渡,正像太阳从黑暗向光明过渡。”<sup>[5]</sup>

阈限现象提供了一个卑微与神圣、同质与异质的

混合体。在这样的仪式中,我们看到的是时间之内或时间之外的片刻,以及世俗的社会结构之内的或之外的存在。“对于个人和群体来说,社会生活是一个辩证的过程,其中涉及到高位与低位、交融与结构、同质与异质、平等与不平等的承接过程……每个人的生命过程都包含着对结构和交融、状况和转换的交替性体验。”<sup>[8]</sup>

#### 四、确立宇宙中心的认识论目的

上文论述了“世界之轴”的时空二维符号意义,二维之间不是分离的,也就是说不存在空间上的“世界之轴”或者时间上的“世界之轴”。“世界之轴”反映了原始人的认知思维模式,并且这种思维模式一直延续到21世纪的后工业时代。其实,这样的认知模式具有重要的认识论目的。

##### 1. 为世界建构秩序

人类的恐惧来自于未知世界,而为了克服这种恐惧,人类不断地把未知世界纳入自己的知识谱系之中。也可以说,人类创造知识就是在不断地给世界作安排和赋予它秩序。世界对人的意义本不是自明的,而是人们通过符号获得的。从事科学研究的人认为,有一种客观事实或规律存在。但是,20世纪西方的批评理论不断解释了这种认识的狂妄,所谓科学话语也是一种意识形态,也是一种符号建构。符号学作为一种人文学科,它在当代的发展已经超越了“人”,比如产生了动物符号学、植物符号学、遗传信息符号学,以及西比奥克所说的整体符号学。回到本文,对于原始人来说,宇宙的秩序就是“世界之轴”建构的。

##### 2. 确立“我”的位置——以“我”为认识基点

我们认为世界是非匀质的,只有非匀质才有信息的传输和意义的再生。一个国家、一个民族以及每个人在认识的过程中,都是在不断确立“我”的位置。所谓的“世界之轴”,大可至一个文明体系共同的神圣之所,中可至一个群落的膜拜之地,小可至旅游景区游客的“到此一游”。也就是说,“我”是认识的基点。这涉及到人类学中关于“领地欲”的讨论。也许关于“世界之轴”与“领



地欲”的比较研究很有意思,但它不是本文能说清楚的内容。与异质文明的比较正是为了更好地认识自己,这既是人类学的学科目的,也是比较文学的学科目的,同时还是符号学多元化的追求。跨学科实现的可能不仅在于材料的相同,也在于多元思维的交汇。研究比较文学的学者认为,比较文学要“跨语言”“跨民族”“跨国家”“跨文化”等,但是这若干的“跨”并不是教条。学科本身不是目的,知识探索才是最终目的。

---

参考文献:

- [1]赵毅衡.符号学[M].南京:南京大学出版社,2012.
- [2]V.V.Ivanov.Problems of Ethnosemiotics[J].Anthropology & Archeology of Eurasia,Summer(1993).
- [3]皮尔斯.皮尔斯文选[M].涂纪亮,编.涂纪亮,周兆平,译.北京:社会科学文献出版社,2006.

- [4]Theo Van Leeuwen. Introducing Social semiotics: An Introductory Textbook[M].Routledge Press, 2004.
- [5]伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光,译.北京:华夏出版社,2002.
- [6]王雪.世界之轴:弗莱文学理论的基石[D].长春:东北师范大学,2008.
- [7]弗莱.神力的语言——“圣经与文学”的研究续编[M].吴持哲,译.北京:社会科学文献出版社,2004.
- [8]特纳.仪式过程:结构与反结构[M].黄剑波,译.北京:中国人民大学出版社,2006.
- [9]转引自皮特·特洛普.符号域:作为文化符号学的研究对象[J].赵星植,译.符号与传媒,2013(6).
- [10]郭淑云,王宏刚.活着的萨满——中国萨满教[M].沈阳:辽宁人民出版社,2001.

(责任编辑 晓 白)