

[文章编号] 1002-5685 (2011)08-0047-08

模拟、施为与召唤

——论仪式的符号特征

□ 曾庆香

(中国传媒大学电视与新闻学院,北京,100024)

[摘要] 本文对仪式的符号特征进行阐述。首先指出仪式的实物符号、动作符号基本源于模拟,这使其具有像似性。而仪式中的模拟,又是源于互渗。其次指出仪式的语言符号经历了由施为句到陈述句的转变。最后指出仪式符号及其组合具有形式主义和召唤特征。

[关键词] 模拟;互渗;施为话语;形式主义;召唤结构

On the Symbol Features of Rites: Simulating, Illocutionary and Response-inviting

ZENG Qingxiang

(School of TV & Journalism, Communication University of China, Beijing, 100024)

Abstract: This article discusses the symbol features of rites. First of all, it points out that objects as symbol and body as symbol stem from simulation, which makes these symbols iconicity. Rite's simulation stems from participation. Secondly, it analyses the discourse's change from performatives to constatives. At last, it discusses the formalism and response-inviting structure of rite symbols and their syntagmatic relations.

Key words: Simulation, Participation, Performative Discourse, Formalism, Response-Inviting Structure

[中图分类号] G206 [文献标识码] A

仪式是人类历史长河中最古老、最普遍的一种文化现象,被美国著名的人类学家克利福德·格尔茨称之为“文化表演”。像任何一种“文化表演”一样,仪式是由符号组成,是“一个符号的聚合体”(an aggregation of symbols)。¹ 仪式由于它所具有的特殊传播效果而在现代社会被大量征用。本章试图就仪式的符号特征进行分析。

模拟与“互渗”:仪式符号的像似性

人类所有仪式几乎都是由实物符号、动作符号、

语言符号组成:“仪式是由一套姿势、言辞和一种物质形式确立起来的崇拜对象构成”。² 仪式符号尤其是其实物符号与动作符号的产生源于模拟(即摹仿、模仿与拟造),英国著名女学者简·艾伦·哈里森指出:“仪式当然涉及摹仿”。³ 因为在原始社会,人们把彼此相似的东西看成是同一个东西,因此巫师认为,“通过模仿就可实现任何他想做的事”。⁴ 如北美洲奥马哈印第安人部落,每当旱灾肆虐、庄稼枯萎之时,部落的宗教性组织野牛会就会将一个巨大的罐子装满水,围绕着它婆娑起舞。其中一个舞者从罐子里喝一口水,然后朝向空中,喷水成雾,用以模拟雾气和毛毛雨。然后,他们把罐子倾倒,让水流到地

[收稿日期] 2011-05-06

[作者简介] 曾庆香,中国传媒大学电视与新闻学院副教授。

[基金项目] 本文系国家社科基金项目“大众传播符号研究”(项目批准号08CXW010)的阶段性成果。

上,众人纷纷爬到地上喝水,弄得自己满脸泥水模糊。他们相信这样就能够让天降甘霖,浇灌庄稼。⁵

仪式符号的模拟方式多种多样。对于事物来说,模拟首先表现为相似,即由于某一事物在外形上与另一事物尤其是人类身体或社会具有某些相似性,因而此事物成为另一事物的模拟及其符号,如在恩登布人的仪式中,穆迪树由于分泌类似于人类乳汁的白色乳胶,而成为“乳房”、“乳汁”、“哺乳”、“喂养”的能指。

弗雷泽在其巨著《金枝》中指出,巫术赖以建立的思想原则,一类是“同类相生”或果必同因,第二是“物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者称为“相似律”,后者称为“接触律”或“触染律”。弗雷泽把遵循相似律的巫术称为模仿巫术;把遵循接触律的巫术称为感染巫术。⁶由此我们可以知道,在人类原始时期的仪式中,存在着众多的这种相似性符号。

实质上,上述所举事例的相似性模拟是一种隐喻。在相似模拟中,最典型的是仿拟所指的形象,即雕像或图像。如古代的印度、巴比伦、埃及以及希腊、罗马的巫师们都深知通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。他们深信,敌人在其偶像受创伤的同时,本人也受到伤害,在偶像被毁掉的同时,本人也会死去。这一习俗至今仍遗留在澳大利亚、非洲和苏格兰,也存在我国现代的祭祀与丧葬仪式之中,其中的人物雕像、纸人纸马、冥界纸钱都是仿拟。

在所有的“同类相生”模拟中,最相似的是同类事物中的“以此代彼”、“以个代类”。“以此代彼”的模拟符号通常构成了仪式上的“展品或所示之物”,包括神、英雄或祖先的遗物,土著的护身符,圣鼓或其它乐器。由于遗物、护身符等事物在世界上是独一无二的,因此常常用同类事物的另一个来代替。如后世基督教弥撒仪式中的圣体,不可能是耶稣最后晚餐中的经过“祝圣”的面包或饼。奥运会开幕式也是如此,每届奥运会升在运动会主会场上空的旗帜都只是一面代用品。“以个代类”类型的物质符号则通常局限在成就展示性的仪式中,如我国的2008年奥运开幕式与2009年国庆阅兵典礼。追根溯源,“以此代彼”型与“以个代类”型的模拟之物实质上是因转喻而形成符号。

以上阐述的是仪式的实物符号的模拟机制。仪式符号形成的模拟机制还体现在角色的扮演与历史的重演,即动作符号之上,如什叶派的穆哈兰节和天

主教的礼拜。前者重演属于“先知者家族”的侯赛因及其亲属于680年在卡巴拉遭到进攻被杀的情景;后者的许多手势重现了圣经中提到的手势。对于这种类型的仪式来说,它“不是日记,也不是备忘录。它的支配性话语并不仅仅是讲故事和加以回味,它是对崇拜对象的扮演。”⁷无疑,扮演就是模仿。

如果说角色的扮演与历史的重演这类模拟具有一定局限性,因为它局限在纪念历史时刻与英雄人物的仪式中。但如果扩大仪式考察的范畴可以发现,绝大多数的仪式动作符号,都是因模拟而产生。原始人类的图腾崇拜仪式中,原始族群纷纷效仿自己所崇拜的图腾的外形、动作、姿态以及图腾事件,如传说商族的始祖是因其母简狄吞了玄鸟卵而生,玄鸟便成了商族的图腾,因此殷商时期祭祀图腾祖先的一个乐舞叫做“桑林”,其形式是用鸟羽化妆成玄鸟的巫师表演与简狄交媾的故事。

我们知道,绝大多数的仪式是人类借以与神灵鬼异进行交流的平台,然而神灵却是人类依照自己的形象与性质创造出来的一个“超人”范畴与模拟系统,其模拟系统可图示为:⁸

第一层意义:“我者”(人类)——“他者”(神灵)
以人类为模特儿创造出一个神话的超人系统
(仪式的模仿关系)

第二层意义:“我者”(人类)——“他者”(神灵)
以神话的超人系统为对象的一个摹仿和复制
(诗学的模仿关系)

因为神圣世界是对凡俗世界的模拟,这使得被崇拜供奉的神灵具有与人一样的“食”“色”需求、地位尊卑,甚至还有性格弱点。克雷维列夫在《宗教史》指出:“古代神跟人一样,不但需要饮饌,而且需要声色。因此,在崇拜中除了让神醉饱以外,还要为他举行蔚为壮丽的盛大游行,表演各式各样的戏曲游艺。如古希腊,每逢为葡萄种植业和葡萄酒酿制业的庇护神狄奥尼索斯奉献秘密祭时,要举行人山人海、载歌载舞的游行,史称酒神节。”⁹因此仪式所建构的实际上是一种模拟现实社会结构的“象征秩序”,仪式中的生存世界与想象世界借助符号叙述得到融合,变成了同一个世界。¹⁰

以上说明,仪式大到框架的建构、关系的定位、场景的构建,小到符号的选用、动作的展示都源自模拟。这种因模拟机制而产生的符号无可质疑地具有像似性。

作为一种最古老的文化现象,仪式为什么如此普遍地存在着模拟?这无疑与原始人类的思维方式具有极为密切的关系。法国著名人类学家列维-布留尔则认为原始人类的思维受到互渗律的影响。

互渗律是指在原始人的思维的集体表象中,客体和存在物都具有一种可被感觉到的神秘的力量。由于接触、相似、传染等原因,这种神秘力量在人与物之间互相渗透、互相融合。在这种互渗中,最常见的是人与其画像或者雕像或者塑像之间的互渗。正是因为这种认识导致报复、焚烧偶像的巫术行为,也导致我国古代与现代农村普遍存在着大门粘贴门神的风俗。如钟馗在古人的观念中具有捉鬼的本领,以其为素材的捉鬼年画也便具有避鬼驱邪的功能。“任何画像、任何再现都是与其原型的本性、属性、生命‘互渗’的。……肖像包含了原型所拥有的属性的总和或生命的一部分。原始人的思维看不见有什么困难使它不去相信这个生命和这些属性同时为原型和肖像所固有。由于原型和肖像之间的神秘结合,由于那种用互渗律来表现的结合,肖像就是原型,如同波罗人就是金钢鸚鵡一样。这意味着,从肖像那里可以得到如同从原型那里得到的一样的东西;可以通过对肖像的影响来影响原型。”¹¹

当然,这种渗透不仅表现在人对物的渗透,还表现在物对人的渗透之上,即人将自己同化于对象之中,认为自己具有对象的某种特性,如鬼魂附体一说,便是异物对人的渗透。显然,列维-布留尔的这种人与物的互渗说类似于弗雷泽的人与物之间的交感说。

正是由于这种万物互渗的思维使得原始人类的仪式中广泛存在着模拟。仪式发展到现代社会,人们不再认为万物有灵、万物互渗,因此人们举行仪式的目的已经发生了根本性的转变,即由解决各式各样的具体问题以及祈福祷告到寻求一种共同感、认同感和团结感。这时的仪式符号进行模拟便由控制神灵转变为唤起共鸣、唤起回忆、唤起心底共存的“集体表象”,因此这时也存在着“互渗”,但这种渗透已经由人与物之间的神秘力量的渗透转变为人与人,即仪式参与者、观看者之间的情感渗透与感染,如2008年8月8日的北京奥运开幕式,穿着民族盛装的56个民族小孩簇拥着国旗走向现场、走向旗杆的场景;来自世界各地的花朵般盛放的两千零八张灿烂的笑脸。这些场景与形象显然有助于我国各民族,有助于世界各地的人们在其上投射情感,唤起人们的认同感。

所说之话:从施为话语到陈述话语

随着时代的变迁,仪式的语境、目的、功效等都发生了根本性转变。在巫术时代,人们举行仪式主要是为了控制某种超自然力或神灵以应付各种各样的生存与延续等具体问题;而在宗教时代,人们举行仪式主要是为了取悦神灵以求获得神灵的佑助;而在科学时代,除了所遗存的巫术仪式与宗教仪式之外,人们举行仪式已基本不是为了解决具体问题,也主要不是为了寻求心理寄托,更多的是通过展示或叙述而宣扬某种或某些价值观念或者是为塑造或巩固某种身份认同。目的不同,语言表达也迥然相异。其中经历了从基本为施为话语到以施为话语为主再到以陈述话语为主再到基本是陈述话语的转变。

在巫术时代,仪式的语言表达主要体现为咒语。因此,咒语是仪式中非常重要的组成部分,也是最重要的一环,正如马林诺夫斯基所说:“我们分析一切巫术行为的时候,也永远见得到仪式是集中在咒语底念诵的。咒语永远是巫术行为底核心。”¹²由于巫术时代人们举行仪式实质上是借助各种巫术符号达到让某种超自然力解决他们当时生活中遇到的各种各样具体问题,这使得其语言表达往往采取驱使、命令的语气,“在万物有灵观和神灵崇拜产生的初期,咒语以命令、驱使鬼神为主。……从历时的角度看,咒语魔力的构造机制的确经过了由巫师直接命令客观世界到通过驱使、祈求鬼神来控制客观世界的一个清晰的过程。”¹³具有这种驱使、命令特性的话语,在语用学中便称之为施为话语,即其语言表达具有较为明确的施为性。

施为话语是与陈述话语相对而言的。所谓陈述话语是指“说明事物的状态”或“陈述某项事实”,而且这一“说明”或“陈述”是受“真实”或“虚假”这一标准检验和制约的。如“昨天我看了电影《2012》。”这句话是对“我昨天看电影”这一事实的陈述,这事实或许是真实的,或许是虚假的,对方可以对此进行验证。但事实上,语法形式上为陈述的句子,并非都是在“说明事物的状态”或“陈述某项事实”。有些句子既不说明任何状态,也不陈述任何事实,因而说不上“真实”或“虚假”。它们的作用在于:说出这些话本身,说话人便在“实施某一行为”,如“我发誓我明年要考上博士。”“我宣布他有罪。”“我以六英镑赌明天会下雨。”显然,说话人说出这几句话时,并不是

“描述”、“陈述”或“说明”任何事实。他是在实施“发誓”、“宣告”、“打赌”等行为。在说话这一刻,这三个行为便开始生效。对于施为句,我们只能认为其行为是否“恰当”,是否“真诚”,或是否“明智”。¹⁴

由于巫术是以命令、驱使某种超自然力或神灵来实现,因此巫师们基本都是采取这种说话的同时也是进行某种行为的言语表达方式,如我国古代文献上记载的较早的咒语皆是向自然物直接发号施令,如《礼记·郊特牲》记载了年终蜡祭的咒语:“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽!”又如《山海经·大荒北经》记载上古人们驱逐旱魃所用咒语:“魃时亡之,所欲逐之者,令曰:‘神北行!先除水道,决通沟渎。’”不过,从形式上看,巫术咒语有些虽是明显施为句,但更多的是内含施为句、嵌入施为句、间接施为句。¹⁵

随着人类进入宗教时代,巫术仪式转变为宗教仪式,仪式咒语也随之转变为仪式祷词。“祷词是信教者以赞美、禀告、恳求、感谢等方式,向他们所信奉的神灵进行祷告以祈福禳灾的语言。”¹⁶咒语与祷词的区别源于巫术崇拜与神灵崇拜的区别。

弗雷泽指出,巫术认为“自然的进程不取决于个别人物的激情或任性,而是取决于机械进行着的不变的法则”,这种法则是一种无意识的非人格化的力量,但人可以用适当的仪式和咒语操纵这种力量。¹⁷而宗教则“认定世界是由那些其意志可以被说服的行为者加以引导的”,而且神灵具有控制一切的力量,如基督教中的上帝,所以宗教信徒总是试图以迎合、抚慰的方式取悦于人格化的神灵,以说服和诱导的方式使神灵按人的利益改变事物发展的方向。¹⁸这种认知导致宗教仪式及其中的祷词表现出“人对神卑躬屈膝、讨好祈求的态度,它的内容一般有迎合和告求两部分,迎合包括对神的德行和智能的赞颂、对神的屈从态度和供奉祭品的陈述,告求则是向神倾诉自己某方面的苦难,祈求神的帮助”。¹⁹因此宗教仪式的语言表达不仅采用施为话语,还采纳陈述话语,如《圣经》中的各种祷词。

除了说话者本人在说话的同时又在实施某项行为这一显著特点之外,仪式中的许多施为话语还有一个非常明显的特征,那就是驱使或祈求别人做事,即其中还包含了别人将要“实施”的动作,因此,仪式中的施为话语既意味着话语者的“行为实施”,又蕴含着听话者将要实施行为,即说话者话语的“主题实现”。

“仪式”这一词语,希腊人将之称为 dromenon,意

为所为之事,是实际的作为。²⁰因此,从词源上来说,这意味着古希腊人已经切身体会到仪式的施为性。仪式的这种施为性,即便在现代仪式中,也处处充盈其间,如奥运开幕式,所有流程基本都起始于施为话语,如升(举办国家的)国旗、奏国歌;运动员入场;会旗入场与升起、会歌的演唱;运动员和裁判员的宣誓、圣火的入场与点燃等等,最典型的是举办国家首脑的讲话,如北京奥运会胡锦涛的话语:“我宣布北京第二十九届奥林匹克运动会开幕!”奥运开幕式的这种施为性更体现在说话者的“行为实施”与听话者的“行为实施”的前后相继,如当北京奥组委主席刘淇说:“现在,我非常荣幸地邀请国际奥委会主席罗格先生致辞。”很快,他这句话的“主题”得以“实现”:即罗格先生给予致辞。因此,从这个意义上来说,北京奥运开幕式确实是“实际的作为”。

随着巫术仪式因各种具体实用功能难以灵验而日益衰落,而宗教仪式却因社会凝聚功能、因集体情感和集体意识的唤醒而日益凸显。表现仪式或纪念仪式便顺理成章地盛行起来,陈述这种话语方式便随之与施为话语在仪式具有同等重要性,甚至主宰了仪式上的语言表达,因为这时举行庆典是为了叙述这个群体的累累硕果和荣耀事件,并使之成为人们的集体记忆,使人们体会到彼此的亲属与亲近关系,如《诗经·周颂》中的《天作》、《昊天有成命》和《时迈》便分别是祭祀时用来歌颂大王、文王、成王、武王的功劳的乐歌。

现代社会的仪式也是如此,如2010年4月5日,陕西黄陵县举行的“庚寅(2010)年清明公祭轩辕黄帝典礼”,仪式的主持人恭读的祭文基本都是通过陈述话语叙述黄帝的功劳和建国60年的状况。

在仪式的物品展示、动作扮演、话语陈述的三重作用下,集体情感和集体意识得到了复苏,人们被动员并团结起来,“通过举行仪式,群体可以周期性地更新其自身的统一体的情感;与此同时,个体的社会本性也得到了增强。”²¹如在“庚寅(2010)年清明公祭轩辕黄帝典礼”之后,“年过八旬的台湾书法家郑隆炎告诉记者,近20年来他几乎年年都要来拜祭黄帝陵。每次来感受都不一样,越来越领悟了同根同源、血浓于水”。²²

不过,由于借助高科技的传播技术,现代社会仪式的功效已完全突破了时空的界限,从而完成了仪式的媒介化。对于大多数的受众来说,仪式的结构已由仪式的现场展演与媒介的解说(在当今时代,主要是电视媒介的解说)两个必不可少的部分组成。因为

媒介的解说不仅有助于受众把仪式的意义“带回家”，而且用趣味性和相关性将该意义激活。且主持这类节目的记者们暂时搁置起往常的批评立场，而拿出了尊敬甚至敬畏的态度，而扮演着几近牧师般的角色。²³

由于媒介解说对于大多数观众的必不可少，现场司仪的功能便日益衰落，其话语表达也日益精简，如北京奥运开幕式，司仪的声音只是在每个流程的开始响起，以宣布各流程的开始，因此现场司仪的话语表达几乎都是采取施为话语的方式。而其他的内容却依赖于媒介的解说，媒介的解说主要是以表述话语为主。这一特点不仅体现在北京奥运开幕式上，也体现在2009年中国建国60周年的阅兵仪式上。

仪式符号及其组合：形式主义与召唤结构

涂尔干指出，仪式的意义所在“首先是道德的和社会的”，²⁴即通过唤起参与者由道德力和道德信念构成的某种心灵状态，从而达到塑造与再造共同情感、共同意识的效果。虽然巫术时代的仪式是为了实现各种非常功利而具体的目标，譬如祈孕求子、天降甘霖等，但它的促进身份认同与社会团结的功能也始终存在。只不过是这种抽象的功能往往被其具体、功利的目标所掩饰，因而难以被人们察觉。基于此，涂尔干指出，“仪式的真正功能并不在于它表面上所追求的特别的和确定的效果，尽管人们通常借此来确定它的性质；仪式是一种一般的作用，虽然这种作用无论何时何地都是一样的，却可以根据不同的条件以不同的形式出现。”²⁵

为了促成仪式这种一般的、共同的社会作用，仪式必然会采取某种特殊的形式与结构，除了上述的符号模拟和话语表述之外，其符号及其组合还另具特点，那就是形式主义和召唤结构。

1. 仪式的形式主义

此处的“仪式的形式主义”是指仪式对形式非常重视，但并不含有对内容的忽视这一内涵。仪式是由三个部分组成：展品或“所示之物”、行为或“所做之事”、教诲或“所说之话”，这三部分都体现了仪式对形式美的追求。

首先简单考察一下仪式话语对形式主义的追求。无论是巫术的仪式咒语，还是宗教的祭祀仪式、表现仪式（纪念仪式）、禳解仪式的祷词与祭文，基本是辞藻华丽，琅琅上口，形式优美，有押韵，有反

问，有重复，有赋比兴，有对比、排比，修辞手段层出不穷，如上述的《礼记·郊特牲》所记载的蜡祭咒语便采纳了排比句。众所周知，《诗经》中的《颂》，尤其是《周颂》都是周王室的宗庙祭祀诗，即周王室祭祀的乐歌，既然被称之为诗和乐歌，便说明了它的形式之美，如典型的有《噫嘻》：

噫嘻成王，既昭假尔，率时农夫，播厥百谷。骏发尔私，终三十里。亦服尔耕，十千维耦。

全诗八句，分为两层。从第三句起全用对偶，后四句句法尤奇，似乎不对而实为“错综扇面对”，若将其加以调整，便能分明看出：

骏发尔私，亦服尔耕，终三十里，维十千耦。

这说明“骏”和“终”、“亦”和“维”字隔句成对；其它各字，相邻成对。此种对偶法，即使在后世诗歌最发达的唐宋时代，也是既颇少见，又难有如此诗所见之自然。²⁶

正是由于仪式语言追求形式之美，才导致诗歌源于仪式，如柏拉图指出：“诸体诗颂，或祈愿于诸神，此所谓颂歌，或与之相反，则所谓哀歌，又有所谓赞歌。”²⁷

总之，古代的仪式咒语、祷词与祭文或为四字句，或为六字句，句末多有押韵，或排比或对仗，或比拟或摹声，既富有节奏韵律，又形象生动，因此，可称为“古典诗歌/乐歌体”。“古典诗歌体”仪式话语不仅风行于古代，在中世纪甚至现当代社会同样盛行，如“庚寅(2010)年清明公祭轩辕黄帝典礼”的祭文。

这种“古典诗歌体”雅致简洁，辞藻华丽，但对现代人们来说，创作起来显然有一定难度，因此出现了“现代诗歌体”，如现在的蒙古咒语一般为固定不变的短小韵文。

同时在近现代的社会中，由于仪式内容的繁复，其话语形式随之又出现了“优美散文体”，如媒介化仪式的解说词与日常新闻简明扼要的表述风格迥然不同，运用了大量庄严的或者装饰性语言，并配以深沉的赞美诗式的朗诵风格，让观众仿佛沉浸在一篇优美的散文之中，如中央电视台的奥运开幕式和建国60周年的阅兵仪式的解说词都可谓是一篇优美的散文。

仪式话语的形式主义还体现在语言的风格化和典型化，即相同的仪式，其语言风格追求一致，言语系列也大体相当，这使得仪式的语言在句法、词汇、文体等各方面都受到了限制，“当一种语言受到系统性编排，以限制其语言上可供选择的范围时，我们称

之为形式化语言。这格外适合仪式的情况,在那里,许多语言选择被放弃,以使词汇、句法和风格的选择,明显比日常语言有更多限制。”²⁸正是这种仪式语言的教规化,或者说风格化、典型化,导致无论是祭拜炎帝还是祭拜黄帝,无论是北方人祭拜还是南方人祭拜,无论是清明节祭拜还是重阳节祭拜,其祭文都采取“古典诗歌体”。

其次,仪式“所做之事”,即仪式动作也表现出对形式的追求。仪式动作的形式主义主要体现在程式化。一个仪式一旦传承下来,其行为与过程的程式便会固定下来。如我国的祭奠仪式,其过程一般是:击鼓鸣钟(或者奏响祭祀音乐);敬献花篮(或时鲜供品);恭读祭文;行鞠躬礼;乐舞告祭;礼炮(音乐)再次响起;祭祀礼成。

正是由于仪式的这种程式化,导致仪式在今天的人们眼中变成了墨守成规、枯燥乏味的事情,即便在仪式不被人真诚地信仰,但人们仍然继续例行公事,因此,“在现代看来,仪式的实践者,都是些墨守成规的人,循规蹈矩地重复着先人的遗训和规矩,亦步亦趋,不敢越雷池一步。”²⁹

仪式的程式化更表现在其一成不变的姿势、手势与动作中。在几乎所有的仪式中,“身体在规定的套路中被赋予适当的姿势和动作。身体保持直挺挺的立正姿势,全神贯注;双手合十,放置胸前,就像做祈祷的手势;人们鞠躬,跪下来表示虚弱;或者,他们也可以完全放弃直立姿势,匍匐称贱。”³⁰如在祭祀仪式中,敬献供品、鞠躬或跪拜的动作都有规定的套数,否则会被认为不敬。又如所有天主教婚礼仪式的流程一模一样,牧师、新人与亲朋好友的动作、答词也都固定不变。

最后,仪式“所示之物”对形式的注重主要体现在对其外形的尽可能精美的追求之上。在仪式上有机会得以展示的器物在当时几乎都称得上是艺术品或者是尊贵之物。即便有些仪式的器物为大自然之物,也会通过花环、旗帜和彩绘等手段将之装饰得漂漂亮亮,如弗雷泽在《金枝》中指出,在古代,五月朔节在世界许多地方都非常盛行,其仪式最重要的器物是五月朔花柱。这一花柱基本都是用从森林里砍来的诸如冷杉树等各种树干做成的,为了使其精美,树干上下都会用花环、旗帜和彩绘进行装饰,因此被称之为“花柱”。

对“所示之物”的外形精美的刻意追求的一个经典例子便是我国2008年北京奥运开幕式上的“缶”。我国古代乐器的缶本为陶缶,而开幕式上的缶却为

鉴缶,鉴缶与乐器陶缶风牛马不相及。之所以进行这一置换,显然是因为鉴缶结构复杂,造型奇特,工艺精湛,材质优良,外形美观。

仪式的这种对“所示之物”形式美的追求还体现在动物甚至人物之上。如古希腊春天庆典中,公牛是被千挑万选出来的,驱赶公牛的也是被挑选出来的美艳女子和俊雅男子。³¹

仪式对形式的注重显然不是为形式而形式,而是具有实用目的。在巫术时代,仪式的这种对形式主义的追求源于巫术的目的,因为只有如此,才能将其与世俗的现实生活给予区分,才能显示其神圣性。³²而在宗教时代,则源于取悦诸神,并显示对诸神的尊重。这一实用目的典型体现是屈原作《九歌》的原因:据汉代人王逸《楚辞章句》记载:“昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞,以乐诸神……屈原放逐……出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其词鄙陋,因为作九歌之曲。”³³而在科学时代,随着仪式的媒介化,仪式对形式主义的追求发展到极致,即已经转变为赏心悦目的文艺表演,以吸引观众,吸引集体中的每一个个体,只有这样,才能在集体中重新铸造共同情感与共同意识。

2. 仪式的召唤结构

“召唤结构”原是波兰哲学家英伽登阐释学理论中的一个概念,文学接受理论学派用它来说明作品的虚构与陌生化、作品中的不确定性、空白、一定程度上对读者已有观念的否定等等结构,所构成的呼唤读者去完成未尽之意、或完全进入情境的态势。³⁴究其实,召唤结构就是文本召唤其对象进入情境所使用的方法或技巧。

纵观巫术时代、宗教时代和科学时代的仪式可以发现,仪式对象基本可以分为两类:一是非人类,即超自然或神灵,主要是巫术时代、宗教时代的仪式,如祈祷,因此其召唤的对象就是超自然或神灵,“古代仪式的根本宗旨就是召唤生命之神的回归。”³⁵二是普通民众,主要是科学时代的仪式,如奥运会开幕式,相应地,其召唤的对象就是集合体的每一个个体。召唤对象不同,召唤结构也不同。

如上所述,由于巫术时代的人们认为大自然被互渗律所掌管,或者说存在相似效力和接触效力,因此认为巫师之类的人可以用适当的仪式及其咒语操纵超自然或神灵,也就是人最终能凌驾于超自然或神灵之上,因此巫术的召唤结构或者是直呼其名,没有矫饰,没有奉承,没有取悦,如上述的“神北行!先除水道,决通沟渎”;或者是通过相似的符号或与之

有所接触的物质来进行召唤,如在古代的德国撒克逊人当中,一个种大麻的农民,如果他想让他的大麻长高,就会在大麻地里使劲蹦高跳舞,希望藉此促使大麻拔高。他们深信,跳舞跳得越高,亚麻就会蹿得越高。³⁶

而在宗教时代,神灵日益拟人化。只有让神灵高兴了,他才会为人类服务。于是各种取悦人的召唤手段在宗教仪式中得到大量开发与运用,譬如尊称敬语、卑躬屈膝、赞美奉承、悔悟感激、乐歌舞蹈、盛情款待等等,如基督教的圣歌与祷词。

而在科学时代,除了人类遗存的巫术仪式、宗教仪式之外,其新创的仪式召唤的对象已经完全转变为普通民众,召唤目的往往不再是现实目的,而是共同情感诞生与强化,因此其召唤的手段首先是在仪式话语中使用了许多“我们”和“□”或“那些人”、“炎黄子孙”、“中华儿女”等等表示集合体的词汇。“我们”和“那些人”、“炎黄子孙”中的复数形式表明有许多说话人,但他们就像只有一个说话人那样集体行动,这是一种集合人格。“当带来凝聚力的代词被反复宣称的时候,共同体就此形成。在宣称‘我们’的时候,参加者们不仅相聚在一个可以定界的外部空间,而且相聚在一种由他们的言语行为决定的理想空间。……共同体在这个场所中形成,让自己回忆自己已成型的事实。”³⁷

其次,为了召唤同族中更多人员的情感激荡,仪式还会叙述始祖的故事、民族共同的价值观念以唤起沉淀在人们心底的原型或者说集体无意识。

最后,为了聚拢人气,吸引眼球,仪式主办方(由于仪式的媒介化,其主办方常常包括媒体)还会采用诸如评选等榜单技巧进行与受众的互动,如《感动中国》;还会采用这个时代的各种高超的传播技术,如运用“片花”等进行广而告之,勾起人们观看的期待与欲望。这种提前宣布、广告,“观众把它们看作是一种邀请——乃至一种指令——停止日常惯例来参加一项节日体验。如果把节日收看对于平常收看的关系比作假日对于平日关系的话,那么,这些事件就可视为大众传播的盛大节日了。”³⁸ 仪式的媒介化导致召唤的重要性日益突显,“仪式的存在就在于观众与演员之间的互动之中。观众的反应是仪式的重要特征之一。离开了反应,仪式就是空的。”³⁹

通过上述诸种召唤结构,“广大观众被请来参加国家领袖的加冕、婚礼或葬礼并附和‘阿门’”,⁴⁰ 并使得媒介化仪式的这一刻成为重申效忠的时刻,成为重新肯定大家共同维护的迷思的时刻,成为共

同体的认同感重新高涨甚至爆发的时刻,成为人们心底沉淀已久的原型得以释放的时刻。

注释:

- 1 Turner, V.W., *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon Press (and International African Institute), 1968, p.2.
- 2 莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,上海人民出版社,2002年,第195页。[Halbwachs, M., *On Collective Memory*, Shanghai People's Publishing House, 2002, p.195. (in Chinese)]
- 3 哈里森:《古代艺术与仪式》,三联书店,2008年,第13页。[Harrison, J.E., *Ancient Art and Ritual*, Joint Publishing Company, 2008, p.13. (in Chinese)]
- 4 弗雷泽:《金枝》,第9页,转引自 <http://wenku.baidu.com/view/7cf6aa6e58fab069dc02ed.html>, 2010-7-1。[Frazer, J. G., *Golden Bough*, p.9, Quoted from <http://wenku.baidu.com/view/7cf6aa6e58fab069dc02ed.html>, 2010-7-1. (in Chinese)]
- 5 同3,第17页。[see 3, p.17.]
- 6 同4,第9页。[see 4, p.9.]
- 7 保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,上海人民出版社,2000年,第80-81页。[Connerton, p., *How Societies Remember*, Shanghai People's Publishing House, 2000, pp.80-81. (in Chinese)]
- 8 彭兆荣:《仪式谱系:文学人类学的一个视野》,四川大学博士论文,2002年,第132页。[Peng, Zhaorong, *The Rite Genealogy: the View of Literary anthropology*, a Doctoral Dissertation of Sichuan University, 2002, p.132. (in Chinese)]
- 9 约·阿·克雷维列夫:《宗教史》(上册),中国社会科学出版社,1984年,第84页。[Крывелев, *the History of Religion* (Vol.1), China Social Science Press, 1984, p.84. (in Chinese)]
- 10 王铭铭:《象征的秩序》,《读书》,1998年,第2期。[Wang, Mingming, "Order of symbolization", *Reading*, 1998, No.2. (in Chinese)]
- 11 列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1981年,第72-73页。[Bruhl, L., *The Primitive Thinking*, The Commercial Press, 1981, p.72-73. (in Chinese)]
- 12 马林诺夫斯基:《巫术、科学、宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年,第56页,转引自黄涛:《咒语的本源、演变、基本特征以及与祷词、神谕的区别》,《宗教学研究》2006年,第3期。[Malinowski, *Witchcraft, Science, Religion And Myth*, China Folk Literature and Art Press, 1986, p.56, quoted from Huang, Tao, "The Origin, Evolvement, Basic Features Of Curse And The Difference Among Prayers, Oracle And Curse", *Religious Studies*, 2006, No.3. (in

- Chinese)]
- 13 同 12, 第 21 页。[see 12, p.21.]
- 14 刘保山:《英语中的施为句》,《现代外语》,1982 年,第 3 期。[Liu, Baoshan, "The performatives of English", *Modern Foreign Languages*, 1982, No.3. (in Chinese)]
- 15 同 14。[see 14.]
- 16 黄涛:《咒语、祷词与神谕:民间信仰仪式中的三种“神秘语言”现象》,《民间文化论坛》,2006 年第 2 期。[Huang, Tao, "curse, prayers and oracle", *Forum on Folk Culture*, 2006, No.2. (in Chinese)]
- 17 同 4, 第 77 页。[see 4, p.77.]
- 18 同 4, 第 77、79 页。[see 4, pp.77-79.]
- 19 黄涛:《咒语的本源、演变、基本特征以及与祷词、神谕的区别》,《宗教学研究》,2006 年,第 3 期。[Huang, Tao, "The Origin, Evolvement, Basic Features Of Curse And The Difference Among Prayers, Oracle And Curse", *Religious Studies*, 2006, No.3. (in Chinese)]
- 20 同 3, 第 13。[see 3, p.13.]
- 21 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲□译,上海人民出版社,2006 年,第 358 页。[Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, Shanghai People's Press, 2006, p.358. (in Chinese)]
- 22 吕华、陈黎:《万余人公祭轩辕黄帝 百字祭文寄托共同愿望》,《西安晚报》,2010 年 4 月 6 日,转引自 <http://xian.qq.com/a/20100406/000001.htm>, 2011-7-10。[Lv, Hua & Chen, Li, "More than Ten Thousand Persons Sacrificing to Huangdi and One Hundred Words Being Placed common aspiration", *Xi'an Evening Paper*, April 6, 2010, quoted from <http://xian.qq.com/a/20100406/000001.htm>, 2011-7-10. (in Chinese)]
- 23 丹尼尔·戴扬、伊莱休·卡茨:《媒介事件:历史的现场直播》,麻争旗译,北京,北京广播学院出版社,2000 年,第 42、8 页。[Dayan, D. & Katz, E., *Media events: The live broadcasting of history*, Beijing, Beijing Broadcasting College Press, 2000, p.42, 8. (in Chinese)]
- 24 同 21, 第 354 页。[see 21, p.354.]
- 25 同 21, 第 366 页。[see 21, p.366.]
- 26 《先秦诗鉴赏辞典》,上海辞书出版社,1998 年,第 665-666 页,转引自 <http://baike.baidu.com/view/3617596.htm>, 2011-7-10。[A *Dictionary of Appreciation of Pre-Qin Dynasty Poetry*, Shanghai lexicographical Publishing House, 1998, p.665-666, quoted from <http://baike.baidu.com/view/3617596.htm>, 2011-7-10. (in Chinese)]
- 27 同 3, 第 64 页。[see 3, p.64.]
- 28 同 7, 第 68 页。[see 7, p.68.]
- 29 同 3, 第 1 页。[see 3, p.1.]
- 30 同 7, 第 67 页。[see 7, p.67.]
- 31 同 3, 第 54 页。[see 3, p.54.]
- 32 同 21。[see 21.]
- 33 洪兴祖:《楚辞补注》卷 17, 中华书局,1957 年。[Hong, Xingzu, *Complementary Commentary of Chuci (Vol.17)*, Zhonghua Book Company, 1957. (in Chinese)]
- 34 陈力丹、闫伊默:《传播学纲要》,中国人民大学出版社,2007 年,第 161 页。[Chen, Lidan & Yan, Yimo, *The Outline of Communication*, China Renmin University Press, 2007, p.161. (in Chinese)]
- 35 同 3, 第 89 页。[see 3, p.89.]
- 36 同 3, 第 74 页。[see 3, p.74.]
- 37 同 7, 第 67 页。[see 7, p.67.]
- 38 同 23, 第 2 页。[see 23, p.2.]
- 39 同 23, 第 108 页。[see 23, p.108.]
- 40 同 23, 第 47 页。[see 23, p.47.]

王润泽教授出席土耳其伊斯坦布尔 IAMCR 会议

2011 年 7 月 12-18 日,中国人民大学新闻学院王润泽教授与中国传媒大学电视与新闻学院贾乐蓉副教授参加了举办于土耳其伊斯坦布尔的 IAMCR 的会议。

本届的会议主题是:城市、创意与沟通。

王润泽教授与贾乐蓉副教授提交的论文《中俄转型与中俄大众传媒》入选本届会议的“亚洲的媒体与社会转型”分组。在这一组中,还有来自香港中文大学、英国伦敦政治经济学院的学者。他们讨论的题目

都与中国和俄罗斯传媒的转型有关。而这一组的主持人是著名的芬兰学者卡勒·诺登斯特伦,他于 1974 年曾经做过由联合国教科文组织资助调查的著名报告,其中对于当时的国际传播流有精彩的分析。

由于 IAMCR 是世界性的会议,因此,在这次会议上,了解世界各国的学者最为关心的研究问题,同时与他们的交流也有助于国内相关研究的进展。在未来,也许会与这些学者就相互感兴趣的领域做更深的交流。