

曾國，晚期代表的是姬姓隨國。姒姓曾國至遲在殷墟第二期文化時期即已立國，商時期大約活動於今隨棗走廊一代，西周早期與周人關係密切，西周末年，參與了申國的叛亂。春秋早期，隨國滅曾國（頁372、389）。但這樣的推論，也會有一些問題很難解釋：姒姓曾國爲什麼在西周末年的王位爭奪中不支持與自己同姓的褒姒，卻去聯合異姓的申國？在「神不馨非類、民不祀非族」的先秦時代，取曾而代之的隨國怎麼會在祭祀祖先的器物上更改自己的國名？究竟是隨國替代曾國，還是曾國替代了隨國？

任何歷史事件都是發生在具體空間之內的，隨棗走廊區域範圍就這麼大，這兩個國家如果不能同時共存，那就只能前後接續。以往對曾國的研究，往往認爲曾隨之間非此即彼，所以在時空分析上都漏洞百出。儘管具體的結論可能還需要探討，但《曾》書指出，春秋早期的曾國青銅器不少都被刮削過銘文，同時還存在墓葬被毀、器物流散的情況，爲隨棗走廊春秋早期的政局變動提供了的重要證據，對進一步明朗問題解決的方向有重要意義。

孫華在序中稱讚，《曾國青銅器研究》是「這些年來對一個周代封國青銅器研究得最深入的著述」，我想這不僅是指書中的器物研究，更是在肯定整個研究展示出的豐富的問題角度和分析層次。《曾》書雖然旨在研究曾國青銅器，卻沒有把問題局限於青銅器，對曾國歷史、漢淮區域文化面貌、整個周王朝政治發展進程等不同性質、不同尺度的問題都有思考和分析。這樣的研究，不僅符合商周考古關注「類型式以後做什麼」的發展方向，對歷史學的先秦封國研究該如何縮小尺度、拓展深度也頗具參考意義。

《曾國青銅器研究》對以前的曾國研究進行了很好的總結，也給未來研究提供了一個新平台。關於曾國的討論還遠沒有結束。隨着新材料的出現和對整個西周封國研究的深入，曾國的歷史真相終究會浮出水面，在此之前，關於曾國的討論會在更大的背景和更深的思考下不斷延續。

于薇

復旦大學中國歷史地理研究所

鮑江，《象徵的來歷：葉青村納西族東巴教儀式研究》，北京：民族出版社，2008年，2，8，4，379頁。

鮑江多年來一直致力於納西族東巴文化與象徵理論的研究。爲了從東巴教本身來解讀東巴教的義理，早在1997年，他就到麗江東巴文化研究所用了幾個月的時間，向研究人員和老東巴學習記錄納西語的國際音標，熟悉東巴

象形文字，並研習東巴教的各類經典。隨後，基於在納西族東巴教聖地——雲南省香格里拉縣三壩鄉白地村的田野調查資料，他完成了題為《納西族「素」理念的淵源及其流變》（昆明：雲南民族學院碩士學位論文，1998年）的碩士論文。為進一步通過儀式實踐來探索東巴教信仰體系與儀式象徵之間的關係，2001年至2002年間，他在納西族傳統文化積澱最為深厚的四川省木里縣俄亞納西族鄉的「葉青村」進行了為期近一年的田野作業。本書就是作者在其博士學位論文《象徵與意義：葉青村納西族宗教儀式研究》（北京：中央民族大學博士學位論文，2003年）的基礎上修訂而成的。

目前，在中國大陸民族學／人類學界對少數民族宗教儀式的研究中，仍存在着以下兩種傾向：一種是因難以鑽進當地「土著人的腦袋」，而置研究對象的觀念體系於不顧，脫離「主位元」的視角單純地從「客位」的角度來解讀儀式；一種是在理論層面上，依然不同程度地受到文化進化論的禁錮，以研究者自身的概念系統或價值觀來武斷地切割少數民族宗教實踐的經驗事實。比如，就東巴教信仰實踐的研究而言，就有學者將東巴對着木頭、石塊進行交流、誦唱、舞蹈、獻供品的儀式行爲，解讀爲木崇拜和石崇拜。然而，如果我們能夠真正深入到東巴教的信仰體系，就會發現，東巴在儀式中的交流對象實際上是隱藏在石塊或木頭這些象徵符號背後的超越性存在。類似地，在東巴教本體的研究中，它要麼被切割爲自然崇拜、圖騰崇拜和祖先崇拜，要麼被定性爲原始宗教、巫教、或原始宗教到人爲宗教的過渡階段。顯然，這類研究不僅無助於解釋東巴教儀式多樣性的經驗事實，也難以從學理上合理地解讀蘊藏在東巴教信仰實踐背後的社會歷史文化過程。因而，這類研究所呈現的往往是研究者自身的觀念或價值觀。

而在本書中，鮑江則極力宣導要從研究對象超越世界的想像語境裡去解讀和理解葉青納西人的儀式行爲。他以東巴教經典、納西語言和東巴象形文字爲基點，切入研究對象的宇宙觀和人觀，來找尋儀式過程中象徵與意義之間的勾連。難能可貴的是，深入細緻的田野調查與豐厚的專業理論素養，使他對東巴儀式的描述與分析極具「深描」的色彩。因此，從這個意義上說，他的個案在儀式與象徵理論的研究方面做出了頗具開創性的貢獻。

在葉青村，東巴教儀式是村民日常社會生活中不可或缺的一部分。然而，任何的儀式表達對陌生的觀察者而言，往往呈現爲亂七八糟、神秘離奇的狀態，令人感到不可思議；但對於熟悉的參與者而言，一切又都習以爲常、天經地義，或所謂「我們依照規矩而行，因爲這是我們的傳統」，因而難以有反思的空間。鮑江雖身爲麗江的納西族，但初入田野之際，「平頂礪

樓、麻布衣裳、綁腿、橫腰短刀」的葉青村納西人卻遠遠超出了他對一般納西的印象，而葉青人所講的「純粹的」納西話（很少漢語借詞，與東巴教經典的語言比較接近），也給通曉麗江納西話的他造成了不少交流上的困難（頁2-3）。於是，模稜兩可於「主位」與「客位」之間的作者，即獲得了在「熟悉」與「陌生」的兩極之間進行反覆穿梭的便利。

在作者看來，葉青人頻繁踐行著的東巴教儀式的每一個細節都在表達意義。而理解、認識儀式表達的意義，關鍵是要把握研究對象整個的觀念形態體系，因為一切的象徵表達都邏輯地建構在其上。基於任何文化均有其自身內在系統性的預先設定，作者聲稱，「本項關於納西族宗教儀式的研究，我當作是一次與納西文化祖先跨越時空的對話，嘗試挖掘東巴教儀式具有內在一致性的觀念內核」（頁11）。於是，作者便借助於對葉青村東巴教儀式的觀察、東巴教經典，以及用來記錄東巴教經典的象形文字的研究，以分析與求證象徵與意義之間的關係，即從看似無序的象徵表達當中去尋找隱藏在背後的、支撐象徵表達的秩序。

全書除「緒論」和「結語」之外，共分為三章，外加四個「附錄」與長達25頁的圖版。在緒論部分，作者在文獻綜述的基礎上，介紹了本項研究的緣起、所運用的理論與方法、以及本項研究的意義。另外，作者也在這一部分中對納西族東巴教的歷史源流，以及葉青村當下的生態、生計與社會生活作了簡要的交代。在題為「東巴教及其基本概念」的第一章，作者基於東巴教經典、儀式象徵符號、納西語言及東巴象形文字的分析研究指出，在東巴教宇宙論的基本圖景中，存在着上方界、中央界、下方界的宇宙三界，以及神祖、人、「史」（天地間中央界的主體，自然野生世界的所有者，與同處中央界的人類之間存在着亦敵亦友的關係。據不同的納西方言，「史」或可寫為「暑」或「素」）和鬼魅四類存在。宇宙三界與四類存在之間的相關性，則建構在東巴教信仰體系中的三個最基本的概念之上，即「薩」（類似於漢語文化裡的「氣」概念、物理學裡的「能量」概念的存在物）、「啞亨」（靈魂）和「祀」（生者的靈魂，區別於「日」和「禹」，即靈魂後於個體生命存在階段的狀態）。萬物內均含有「薩」，因而宇宙統一於「薩」。東巴進行儀式實踐的本質，即為了實現宇宙三界四類存在之間的文化交流，使處於危險狀態的存在重新獲得人文純淨性。換言之，儀式交流的目的，旨在使各類宇宙存在皆各得其所，彼此達成一種暫時的平衡。在第二章，作者運用結構主義的二元論來探討葉青納西人在其日常社會生活中所呈現的時間與空間觀念。他認為，這種源於信仰層面的時空觀會延伸為葉青納

西人個體生命的認知模式，並最終轉化為建構其價值體系的手段。在第三章，作者則以祭「崩」儀式（旨在消除人際關係之間的緊張）為例，來具體地呈現東巴教儀式的實踐模式，實質上是對東巴教儀式以文化交流為焦點的儀式過程三階段特徵的描述與分析。最後，為本文的結語部分。

綜觀全文，作者在本書中主要有以下幾個關懷。首先，他試圖在儀式理論方面挑戰荷蘭人弗雷茲·史奈爾（Frits Staal）所謂「儀式無意義」的觀點。史奈爾認為，在儀式行為的實踐中，並沒有象徵意義進入行為者的腦海。而在作者看來，儘管研究對象（包括儀式專家）往往不能給出一個清晰的、關於母體文化觀念世界的語言圖景，但這並不意味着儀式象徵表達就沒有意義，因為對於個人而言，母體文化的觀念世界（宇宙觀、人觀等）是在其成長過程中，通過參與頻繁展演的儀式而無意識地鑄模成的。換句話說，儀式的反覆操演不僅在社會層面上再生產了社會關係，更重要的是也在信仰層面上建構了參與者的觀念世界，而這也正是儀式的內在價值所在。其次，作者試圖從研究對象的信仰體系切入對這些象徵符號在其文化系統內部如何建構其內在邏輯的理解，來尋求跨文化理解的可能途徑，以此避免類似「瞎子說象」式的文化誤讀（頁34）。最後，作者在研究中還引入了一個與符號構成對立的觀念，即「實在」，試圖串聯起客觀與主觀，以此來解釋文化變遷。他認為，在符號與實在的對立軸上，符號作為表達的手段，它的價值受語境的制約；實在則指被看作自身具有內在價值的自足體，也就是說，是一種主觀判斷。符號的實在化和實在的符號化構成了文化變遷中的兩股方向相反的趨勢力量，前者體現為一個習慣成自然的、緊密能指與所指聯繫的過程，後者則體現為一個打破習慣、鬆散既有的能指與所指聯繫，發明新概念、創造新符號的過程（頁35）。

鮑江這項關於東巴教儀式的民族志研究，為我們闡釋了作為一種信仰體系的東巴教文化的概貌。然而，此一「以信仰為主脈」的敘述，因僅「兼顧社會性維度」（頁45），所以作者只考慮到「歷史」（東巴教經典）對當下的塑造與影響，而沒有能夠去關注當下對「歷史」的修正與創新，從而也就看不到社會情境的變化，尤其是1950年代以來的各種社會運動，對納西族東巴教信仰體系及其儀式實踐產生的後果。實際上，東巴教信仰體系並非是一種先驗的存在，它本身即處於一個不斷建構的動態生產「過程」（即使東巴教的經典不變，但儀式專家或／和其他儀式參與者對它的詮釋卻會在變），因為儘管符號的價值受系統的規定，但即使在同一個文化系統之下，每一個具體的個人對符號的態度、看法、情感等都不可能是整齊劃一的。一方面，

個人受到文化符號系統的結構性規定；但另一方面，人具有較強的反思能力，在社會情境不斷發生變化的過程中，個人會在結構之下或結構之外有發揮各自主觀能動性的廣闊空間。儘管作者在書中提出了「符號」與「實在」這兩個二元對立的概念，來說明儀式象徵意義在時間因素中的動態生成過程。不過，因缺乏對社會行動者主體性的關照，這仍屬於結構功能主義意義上的詮釋，從而無力解釋社會變遷。

在書後的附錄中，我們看到俄亞納西族鄉早在1992年便已通過的《鄉規民約》，其中即規定要「堅決實行一夫一妻制，禁止近親結婚」。這一制度性的力量無疑將對俄亞納西族傳統的家庭婚姻制度（建立在兄弟共妻、姐妹共夫及一夫一妻制等多種婚姻形態之上的大家庭制度）及聯姻關係產生巨大的後果。確實，作者也提到，在他從事田野作業期間，葉青村已「分家成風」，「分家」已成為葉青村社會生活中的一件大事（頁37）。然而，我們在作者的論述中卻見不到這種社會組織方式的改變與其信仰及其儀式實踐之間的關聯。此外，作者用「符號」與「實在」這兩個概念來詮釋社會變遷的方式似有其自身的邏輯缺陷。依筆者的理解，「符號的實在化」與「實在的符號化」實質上是同一過程的兩個方面，「實在符號化」是「符號實在化」過程的一個邏輯延伸，這一結果生成符號與實在兩者的統一。正如作者自己所聲稱的，「對於葉青人而言，東巴教宇宙論與人觀是在頻繁地參與儀式實踐的過程裏形成的下意識習慣，是符號背後的實在」（頁251）。因此，在「實在符號化」的過程中，即使用以指稱該「實在」的「符號」本身可能會有所變化（如在儀式中象徵物「鮮花」被「紙花」或被命名為「花」的「冷杉枝」所取代），但「實在」本身卻並沒有變，因而不能說明社會文化的變遷。實際上，真正體現社會文化變遷的則是另一個更為重要的層面，即「符號-實在」此一二元統一體在社會情境變化過程中的「去實在化」的趨勢，及之後「再實在化」的過程，以及新符號的發明與其被實在化的努力所導致的後果。

同樣，因缺乏對葉青村東巴教信仰體系的建構過程與葉青人所處的自然生態環境、生計方式、社會性別關係制度、社會組織、社區生活、以及社區外部力量的影響等等的整體性關照，作者對葉青東巴教信仰體系中的一些關鍵概念的詮釋似仍有進一步商榷與討論的必要。比如，死者在魂體分離之際是否能及時得到家屬提供的含「薩」（氣）的象徵物，往往是葉青人劃分死者是否屬於正常死亡的標準，但作者並沒有能夠注意到，此時家屬能否接續到死者的「氣」亦是整個家庭或家族能否繁衍昌盛的關鍵。接續不到死者「氣」的家屬不僅在社區生活中非常的「不光彩」，在今後也將永遠背負

一種難以擺脫的「負罪感」（若亡靈接不上「氣」便無法返歸祖源故地，這樣就只能成爲孤魂野鬼四處遊蕩，不能變爲神祇而爲家庭與家族添加生命力）。此一文化設計實際上體現了葉青納西人將宗教信仰與社會道德緊密結合的人觀理念。類似地，因爲作者着重從信仰層面，而不是同時從社會性維度出發去理解儀式象徵與意義之間的關係，因此，他僅將「祀」理解爲靈魂在個體生命存在期間的一種過渡性的存在方式。然而納西人觀念中的「祀」以及家屋中安置各家庭成員「祀」的「祀簍」是個體與大家庭所有成員之間關係的象徵性表達，因爲在納西人的日常社會生活中，一旦分家，另立門戶的家庭成員的「祀」同時也被分出去，他們也就不再屬於（祖房所在地）這一家的正式成員。如此，我們才能理解葉青人宗教信仰實踐中頻繁舉行的與「祀」相關的各種儀式。

另外，因基於東巴教信仰體系在歷史時間中模塑或「化育」納西族人觀與個性的設定，所以作者有關東巴教文化史的敘述，特別是關於麗江木氏土司與東巴教之間歷史關係的詮釋，則不僅與目前所積累的有關東巴教的各類文獻多有出入，亦與諸如地方民間傳說，及東巴在地方社會中的傳統社會角色及其影響力不符，因此可能會引發較大的爭議（關於東巴教的歷史源流問題，歷來都有較大爭議。不過，已有學者對此做出過令人信服的討論。參見和少英，《納西族文化史》，昆明：雲南民族出版社，2001年，頁113-130。）

最後，本書章節的安排亦似不盡合理。緒論中的「納西族東巴教文化史略說」及「葉青村的生態、生計和社會」似可單獨作爲一章，並適當擴充，以凸顯葉青村人的宗教儀式實踐與其歷史和當下其所處社會情境之間的關聯。同時，本書中有關東巴儀式的民族志資料與分析在細緻之餘，卻稍嫌重複與繁瑣（該書附錄中還收錄了兩個儀式的田野資料）。

趙玉中

昆明理工大學社會科學學院

鄭銳達，《移民、戶籍與宗族：清代至民國期間江西袁州府地區研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年，3，173頁。

人口遷移和宗族發展是明末以來華南地區一個引人注目的歷史現象，也是近年學界討論的熱點問題之一。國內外的諸多學者從不同的視野，分別對里甲制度與移民的管理、里甲組織與宗族的發展之間的關係，做了深入的分析和研究，揭示了里甲這一基層行政組織的社會經濟和文化意涵，進而從一