

仪式展演与实践记忆

——以一个布依族村寨的“送宁”^①仪式为例

罗正副 王代莉

【摘要】铜鼓是布依族的神器礼器。布依族送、迎铜鼓的“送宁”仪式，在具体实践展演过程中，产生重大的社会—文化作用：一方面使民族文化在实践记忆中得以唤醒重现和传播继承，另一方面增强了族群的社会记忆和自我认同。实践记忆的情境性和在场性特点，在民族文化的保存再现和传承播布等方面都具有重要的文化意义。

【关键词】布依族；铜鼓；“送宁”仪式；仪式展演；实践记忆

【作者】罗正副，厦门大学人类学研究所2006级博士研究生，贵州大学人文学院历史系讲师。厦门，361005；王代莉，中国社会科学院近代史研究所2006级博士生，中共贵州省委党校学报编辑部编辑。北京，100102

【中图分类号】C912.4 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1004-454X(2008)03-0040-006

Ritual Performing and Memory Practicing

——a Case Study of the Ritual of Song-ning in a Bouyei Village

Luo Zhengfu, Wang Daili

Abstract: Brass drums are the Bouyei people's instruments of deity worshipping. The ritual of song-ning, or the presenting and receiving of brass drums, has cultural significance in performance. On the one hand, it reminds the Bouyei people of their own culture and contributes to its inheritance. On the other hand, ethnic memory and identification is strengthened. The situational and on-the-site practice of invoking memory is conducive to the retention and dissemination of ethnic cultures.

Key words: Bouyei; brass drums; the ritual of song-ning; ritual performing; memory practicing

民族或族群具有自我的记忆体系，千百年来一个族群或民族区别于其他族群和民族，正是他们各自具备不同于其他族群的独特记忆系统。这种记忆体系维系着他们的文化遗产。即使民间文化受到民族国家和精英分子或他族（者）文化记忆的冲击或涵化，也难以动摇这种记忆的草根性。在不同阶层记忆发生冲撞的时候，不同记忆主体间也会作出调适或转化。民族或族群，存在着多种记忆方式，尤其重要的，亦即我们这里要讨论的是：仪式展演过程中的实践记忆，也就是民间大众在仪式实践展演中如何实现社会或集体记忆的问题。我们提出实践记忆这一概念，基于以下的考虑：一方面，传统的历史记忆、社会记忆或集体记忆概念不足以涵涉仪式实践的在场情境，在特定时间和特定地点的场域中，通过具体事像的展演，实践记忆的动态性、情境性是其它记忆概念所不能涵盖的，与此同时，传统记忆概念所蕴含的历时性与现时性、个体性与集体（社会）性在仪式实践中都能体现，也就是说，实践记忆概念的内涵和外延都在原有概念的基础上延伸和拓展，更有利于分析和探讨记忆问题并发明仪式实践的记忆性。另一方面，从学理依据和启发的角度来说，首先得益于

涂尔干仪式过程的“集体欢腾”，每个人在集体欢腾的场域中濡染场境情绪，这种情绪使每个在场的人进入情境氛围，正如庄子所说的“入境”状态，“入境”甚至“坐忘”（忘切日常生活，全身心投入仪式场域）的欢腾使人们在无意识中习得和浸染了社群文化、习俗和仪式规则、程序等，从而实现了仪式实践的记忆。其次是保罗·康纳顿的“体化实践”概念启示我们：每个亲身在场参加具体活动的人，都是接受或传达信息的主体，不管这种举动接受或传达的信息是个人的还是群体的，是有意的还是无意的，这种实践举动都是体化的。他强调在体化实践中实现民族文化的传承与播衍。这种体化实践事实上强调了实践过程所特有的记忆功能。第三就是布迪厄的实践论及其文化资本论。布氏的实践论是放在惯习和场域之中来探讨的，三者交织贯通，密不可分。而仪式展演实践过程正是文化资本的三种形式：身体化的、客观化的和制度化的实现过程。正是在传统概念的局限性与丰富学理的依据前提下，我们才提出实践记忆这一概念。这一概念的提出，不仅是记忆理论的实际要求，而且是记忆内容的客观需要；既有理论上的启发和依据，也具有解析探讨记忆问题的便利性。下面让我们以布依族的“送宁”仪式为例，以便进一步对这一问题进行理解和剖析。

一、案例背景与仪式述略

布依族是使用铜鼓的民族之一，铜鼓既是布依族的传统乐器，也是令人景仰崇拜的神器礼器。布依族的铜鼓长年度藏于家中，平日非重大节庆仪式，不轻易示人，春节期间“击铜鼓为欢”^[1]。早在20世纪30年代，郑师许《铜鼓考略》在胪列历代记载铜鼓的典籍的同时，特别指出“今日使用铜鼓之仲家”，与苗族、彝族不同，强调学人研究铜鼓“不必限于过去之遗物而仅作考古学之研究，且须兼作土俗学之研究”^{[2] (P60-64)}。他在书中不仅载录所见的历朝各代文献典籍，支持考古学文献学上的研究，而且突出布依族“今日”仍然使用铜鼓，号召学者从民俗学人类学的角度作探讨发明。布依族铜鼓历来一直受到文人学士的关注，其隆重的铜鼓文化生活沿续至今。笔者试以民族学人类学的视角，探讨“送宁”仪式在布依族社会结构、文化生活等方面的影响。

本文的考察点是贵州省镇宁布依族苗族自治县扁担山乡的罗村。该村去省城贵阳以西约160公里，距县城镇宁19公里，位于黔省西线旅游区黄果树瀑布打邦河的上游。村子处在扁担山乡的中心，与乡政府隔田相望。寨子四面环河，绿树围绕，田畴广布，群山相拥，是布依族居处的典型。罗村全是布依族，计有罗、陈、韦、伍四姓，以罗姓为主体，约占总户数的85%以上。其中罗姓又分两支：一支是住在西北角的单一罗姓家族，独有一面铜鼓；另一支住在东南角，与陈、韦、伍姓共享一面铜鼓。两面铜鼓前母后公，大小略同，花纹各异；二者只是所有权不同，人们对其崇敬的程度并无二致；使用的方法，举行的仪式也是一模一样的。鉴于罗村多姓共用铜鼓一支，在文化生态上具有典型性、代表性；在使用铜鼓的程式上更谨严繁富，具有统涉性和包揽性。因此限于篇幅，拙文主要以这一支“送宁”仪式为个案，进行文化解析，一方面探究实践记忆在仪式展演过程中如何实现，另一方面剖析实践记忆如何使民族文化得以保存延续和传承播布。

布依族铜鼓的流传方式大致有两类，一为“祖传”，即由历代祖先传续下来，只属于一户或一个家族所有，在传承中占主要地位（特别是家族所有的）；另一类为民间流传，是指铜鼓的所有权不限于一家一姓，而是属于整个社区族群或族群的一部分人所有。布依族铜鼓除了单户独有之外，不管是家族所有，还是民间流传，原则上每年正月十五（元宵节）晚上都要举行“送宁”仪式。“送宁”仪式在罗村具有重大的社会—文化功能。因为布依族没有原创性的文字，社会文化、宗教信仰、风俗制度等方面的保存传承方式，很大程度依赖于具有“言传身教”性质的实践记忆。因此，具有言传身教特性的“送宁”仪式实践，不只是族群社会变得有序的一套认知性的体系，同样也是（而且也有着重要的意义）一套唤起性的工具体系^{[3] (P41)}，在整个社群的社会—文化生活中显得尤为重要和典型。通过仪式的操演实践，唤起民族追本溯源的历史记忆，促进民族群体（支系）的团结互助，增强社区族群的凝聚力，巩固社会结构的和谐秩序。而具体“送宁”（送铜鼓）去哪一家的习俗规范，也反映了布依族重男轻女的生育观和豪爽勤劳的人生观。“送宁”仪式的实践展

演,使民族文化代代相传,生生不息,记忆不止。

罗村在举行“送宁”仪式之前,要成立一个“筹备委员会”,即通过四姓老人协商,共举支系中能干智敏、诚信可靠的成年男子组成。其人数不定,凡可信任、能担事者均列入其中。然后把他们的名字写在一块精致的木牌上(现已佚失,改用纸册),老人们规定每年由二、三人负责,按木牌上的名字依次轮流筹备仪式。筹委会每年主要负责向各户人家收取少量的钱(一般为一到三元),然后用这笔钱买烟酒,购鞭炮等仪式用品,为仪式的顺利举行作好一切准备工作。

到元宵节晚上约九点钟,支系的男性成员不分老少,不约而同地来到铜鼓存放的人家(即送铜鼓的人家),大家谈天说地,彼此问寒问暖,互相传达信息,交流生产生活经验;与此同时,作一些“送宁”前的准备工作,如准备包铜鼓用的衣服或布袋,扎小红花等等,静候参加仪式的人到齐。主人家倾其所有,做好一桌丰盛的酒菜,一则为了敬奉铜鼓和祖先,一则用来招待来客。但是,没有人坐在桌边,各四散在堂屋里;堂屋容不下的就在门口和院子站着。因为没人近桌吃菜,主人就用小碗盛酒,递给老人,他们每人喝一口,互相传递着喝。等到来参加“送宁”的人基本到齐,支系里的唢呐队在这家吹奏一曲,于是从堂屋的横梁上放下铜鼓,由寨老点香烧纸,敬神拜祖,又向主人道福贺喜,然后用衣服把铜鼓包裹严密,使其不能见光——避免铜鼓潜逃。由辈份高、寿延长、精神好、“懂长”^②的寨老背起,送往另一家。

寨老背上铜鼓,走在“送宁”队伍的前面,径直朝目标——迎铜鼓的人家——走去,他不与人交谈,不顾它事,也不回头。铜鼓一出家门,两位“子孙满堂”的老人各拿一朵小花^③,慢慢地跟了出去。“送宁”的人们随意地结伴紧跟其后,一边聊着自己的事,一边向目的地前行。此时,寨子鞭炮不断,路灯通明,人声鼎沸,热闹非常。当铜鼓送到目的地时,主人家早已置酒摆菜,燃烛点香,恭候迎接。人们把铜鼓挂于神龛下,堂屋内;寨老们向主人道吉祥,送平安。屋内铜鼓隆隆,门外鞭炮兵响,皮鼓、锣、唢呐齐奏,彼此合拍,相互应和,奏响了气势恢宏的“午夜狂响曲”。一曲之后,寨老们坐于神龛下“吃酒道福”,青年和小孩散布于院子,猜拳行令,通宵达旦。其间人们欢声笑语,和谐惬意,其乐融融。

铜鼓送往哪家,是有习俗制度的。因为铜鼓是族宝,是神物,具有族群认同和祈福愿望的功用,所以只有当年建好新居或多年不生男孩的人家有权接受铜鼓。想要接铜鼓的人家,必须先向寨老“申请”,经寨老们权衡协商,确定谁家最合适,然后“批准”。同时,通知仪式的筹委会准备今年仪式的一切事务。铜鼓送往新居是“宝地配龙宝,安居乐业样样好”;送到婚后多年不生(子或没生)男孩的人家则是“送宝送宝,‘王相公’(男性的代名词)来了”。原则上,“送宁”倾向于后者——在他们看来,传宗接代是安居乐业的前提,比安居乐业更为紧要。如果送到后者的家中,当年不应验,可以跟寨老说明(寨老们也自明),再留一年。只要该家愿意,可以存到铜鼓应验显灵为止。但是,在要求再次存留的情况下,就不举行隆重的仪式,筹委会也不用到支系的每家去串门收钱,买酒购烟的筹备工作也不准备了。尽管“送宁”仪式不举行,但是主人家还是欢迎村里人来“闹堂”,一切费用均由主人自付,可是来“热闹”的人多是一些青年而已。所以事实上“送宁”仪式并非年年举行,有时要隔几年才举行一次。

二、“送宁”仪式的实践记忆

如雷蒙德·弗思先生所说,仪式是用一套程序把信仰和愿望联系在一起的^{[4](p144-145)}。“送宁”仪式正是布依族把对铜鼓的信仰和他们向往美好幸福生活(迁新居)与“儿孙发达”的愿望联系在一起的具体表现。该仪式按照一定的程序,通过这一联接,社区族群建立一套记忆网络,成为“集体和公开地予以‘陈述’的事件”^{[5](p92)}。因为“在人类学研究的视野范围和意义范围内,仪式首先被限定在人类的‘社会行为’这一基本表述上”^[6],而且“社会只有在行动时才能使影响被人们所感知。也只有当构成社会的个人聚集起来,采取共同的行动时,社会才能是一种行动”^{[7](p466)}。同一阶层共同体的惯习具有结构上的亲和力,不需要借助任何集体性的“意图”或是自觉意识,更

不用说(相互勾结的)“图谋”,就能够产生出客观上步调一致、方向统一的实践活动”^{[8](P169)}。正是共同族群一致、统一的社会行为实践活动,为民族文化的实践记忆提供了展演的舞台。

“送宁”仪式筹委会的成立,是族老权力下放的结果,表现出布依族寨老话语的宽松与“民主”——而不是一种倚老卖老,专权独断的“霸权”。它为中青年“族贤”提供直接参与社区内部的“行政”,使他们深入社区的每家每户,提高他们在社群中的“权力”地位和影响,为他们对族老政治的承接,做好训练性和挑选性的条件准备。筹委会成员在“送宁”仪式的两个场所中,分别对寨老和所有在场的人公开筹备开支经费的汇报,公开帐目是为树立他们在支系中不同年龄段成员的信誉——他们只是受寨老委托为社区服务,没有丝毫“以权谋私”的行为。中青年族贤成为社区族群的纽带,从纵向方面来说,他们是连接老、中、青、少等不同年龄段成员的中轴;从横向方面来看,他们是社区男女、家户、不同姓氏沟通交流的桥梁。比如,在仪式过程中,除了送、迎铜鼓人家的女性在旁帮忙招待外,仪式现场没有其他女性,但女性不“露面”不等于“非存在”^{[9](P87)}。换句话说,女性的不在场并不意味着她们对仪式的不认知和认同。此时,“群体给个人提供了他们在其中定位记忆的框架”^{[10](P37)},一方面是寨老对中青年族贤信任并委以重托,另一方面又是中青年族贤用自己的实际言行,使寨老与所有成员对他们认同。筹委会的成立,是建立在布依族社会一文化秩序约定俗成、自然和谐、相互信任的诚信制度之上的。通过中青年族贤的实践活动,唤醒了社群对“送宁”仪式的记忆,以及与仪式相关的社会秩序、行为习惯等等社会一文化制度。

“送宁”中老人们的到场是自觉、自愿的,他们要在仪式展演中扮演各自的角色”^{[9](P23)}。在场的老人心照不宣,彼此观照,根据自身的辈份高低、子孙兴衰等具体情况和条件,确定自己适宜参与主持仪式的哪一部分,届时他们依据的是自觉参与分工,而不是人为安排指挥的社会分工方式。换言之,人群网络的社会关系,都事先被这个社会规范和框定”^{[9](P194)}。老人在仪式中的主导地位,一方面是在布依族的社会文化中,缺乏文字作为知识载体的文献文本,生产生活、民风民俗等经验知识很大程度依靠长期的累积,因而形成了传统寨老、族贤的权力制度。另一方面,由这一社会特点和权力制度使然,布依族形成了尊老敬老、长幼有序、井然成礼的社会习惯。敬老的习俗特别表现在“送宁”到哪一家,入桌就席时,要请七十岁以上的老人坐在神龛下的八仙桌,以示敬重。布依族没有系统的文字记载的历史,要追根溯源,老人们“留在记忆中的历史,是在当前的情境下用语言表达的”^{[11](P339)},“社会通过赋予老人保存过去痕迹的功能,鼓励老人把凡是自己可能仍拥有的精神能量都贡献出来,用以进行回忆”^{[12](P85)}。到场的中青年及孩子在一旁倾听,承继本民族的历史,保存和增强民族的历史记忆。老人们还畅谈寨子的公共事业,提出自己的看法和主张,以便后生们去实践他们的意愿,促成寨子、社区的健康发展。老人在整个“送宁”仪式的一切演说,使在场的人“耳闻目睹”,“耳濡目染”仪式情境,潜移默化地接受和传承仪式的程序和规则,使民族文化在实践记忆中突显出来。

仪式有助于某一人群在特定的时间和地点进行社会化的交流”^{[9](P160)}。男孩参与“送宁”仪式,一则喜热闹是孩子的天性,一则也是对民族文化无意识“耳濡目染”,潜移默化于演说场域的熏陶。“重大的公共事件在直接参与者的心灵中留下了深刻的印记,特别是在他们还处于成年身份形成的早期阶段,在他们还是年轻人的时候”^{[12](P52)}。斯图尔德也认为,除了家庭对儿童产生影响外,“地方群体或社区所施行的社会化也是从儿童期开始”的”^{[13](P60)}。在“送宁”仪式情境中,孩子们或于一旁观摹,或直接加入男人的活动,深入地体会、感受男人不同于女人的场境氛围,从小树立豪爽、奔放、合群的性格。在这种自由愉快、放任不羁的场合中,孩子们与成人的交往以及戏谑,一方面促成孩子早熟,导致早婚早育的观念;但另一方面,在这种实践记忆情境中使孩子自然而然地融入文化群体,给孩子提供了学习成人事务的机会,使社会结构一直处于和谐融洽的秩序之中。实践记忆就是这样二律悖反,良莠参差,优秀文化与粗劣习俗没有经过离析,二者参合并存,使社群文化选择也处于两难之中。

“送宁”仪式看起来虽然纯粹是男人的事情。但是,一方面仪式所“表现的是社会的内聚力(cohesion),其功能在于把社会的价值和情景灌输给个人”^{[14](P40-47)};另一方面,仪式又是一个确

认的时间、地点、器具、规章、程序以及一个特定的人群网络的人际关系的“公共空间”(public space)^[15]。从仪式筹委会的成员挨家挨户征款,到“送宁”时鞭炮声,唢呐声,铜鼓声齐响的时候,社区的集体记忆被这些实践活动唤起,“实践不是全然有意识的。人在活动的过程中有其目的性,但是他们并不可能完全地‘组织’和‘操纵’活动,而是在活动(实践)中不断习得、复制、创造游戏规则,而且这些规则可以成为大多数人想当然的常识,久而久之变成内化和观念化了了的客观结构(do xo)”^{[16] (P295)}。这种情境和场域“与行动者的实践和表达所构成、受结构形塑的系统密不可分”。^{[8] (P143)}因为“仪式所含的价值是社会成员公认的,既定的社会价值”^[14],所以社群的每个成员不自觉地会想到铜鼓的神圣性和铜鼓牵引出的族源、信仰和禁忌,以及仪式的规矩、愿望和意义等民族文化思想和观念,从而使民族社会价值和文化价值在实践场景中得到重构和传播,并“内化”在社区的每个成员心中。

“送宁”仪式每年唤起社群的集体记忆,既不像一些仪式受当下观念和传媒的冲击而消失,也不像一些仪式受旅游经济的诱导而成为“作秀”似的表演,它保持自己原初性,独立性和绵延性的操演实践,究其个中缘由,(1)“仪式赋予感情神圣统一的表现形式,从而修正、补充和加强了社会稳固所依赖的情感体系”^{[17] (P184)},社群对铜鼓信仰和崇拜的情感认同,引发了他们对民族渊源,宗教信仰,文化传统,习俗观念等方面的认同。“人们聚集到一起,产生共同的感情并且用共同的行动表现出来”^{[7] (P430)},使人与人之间的意识“相互产生共鸣”^{[7] (P236)},促成社会群体的“共同”记忆。(2)布依族“岁首击钢鼓为欢”——整个正月,布依族男女老少都可以敲击铜鼓,在本月的中间日子,即正月十五举行“送宁”仪式,把铜鼓从一家送到另一家,扩大了其影响程度和范围,人们对铜鼓的崇仰达到顶峰。作为年度性仪式^④的“送宁”仪式时间不仅固定,而且周期长,有利于记忆的循环往复重现。(3)“送宁”仪式具有形塑性,会议性,教育性的纽带作用,一则仪式“对于塑造社群记忆起了重大的作用”^{[10] (P54)},一则对社区事务共同协商,讨论,促进了社区和谐发展,再则是社群男性老人与中青年乃至少年沟通传承的教育纽带,使民族文化代代相传,绵延赓续,生生不息。(4)仪式本身就是实践,是民族文化的载体,是社群记忆的起始点,“是社会秩序的展演,对社会结构的构筑有不可缺少的作用”^{[16] (P145)}。由于“仪式孕育和包容了丰富的解释与解读、期许与期待、生理与心理、时间与空间……”从而使得仪式成为一个具有广大容量和对不同信息语码进行贮存^{[18] (P123)}的大熔炉。因此对“送宁”仪式丰富蕴涵的梳理解读和持续不断操演实践的原因分析,我们可以明晰看到:在仪式展演过程中,不仅实现了民族文化的实践记忆,而且明证了实践记忆是民族文化保存延续和传承播布的重要表述。

三、结论

通过对一个布依族村寨“送宁”仪式的描述及其文化分析,我们认识到仪式的操演实践,使民族文化在社群记忆中得以唤醒和重现。因为,一方面,群体自身具有记忆的能力^{[12] (P95)}。这不是独自一人的演讲,而是一个具体化与人格化的群体的“讲话”^{[17] (P230)},群体成员在仪式的实践中,“不断交流着彼此的印象和观点,这会加强他们相互之间的关系纽带。而一旦他们试图要斩断这条纽带时,他们会感到这条纽带竟是如此坚韧”^{[12] (P96)},以至不能割舍,久而久之,民族文化就在实践记忆中代代相沿,按例举行。另一方面,实践记忆也是身体性的,即保罗·康纳顿所说的“体化(incorporating)实践”^{[11] (P91)}。仪式实践的人们通过他们自己当前的身体举动来传达民族文化信息,“只有他们亲身在场参与这个具体活动,才能传达信息。不管这些举动传达的信息属于有意还是无意,不管这些信息的传达者个人还是群体”,我们都把这样的实践举动当成是体化的^{[11] (P91)}。质言之,“实践构成仪式的基本特征”^{[9] (P21)}。民族文化信息正蕴涵于体化的实践记忆中。布依族的“送宁”仪式是在“集体欢腾”的时期操演展现的,它使民族文化的记忆在“单调乏味的日常生活的常规实践中保持鲜活”^{[12] (P44)},它“既是一个个具体的行为,同时,这些行为由于被仪式的场域、氛围、规矩所规定,也就附加上了情境中符号的特殊意义”^[15]。对“送宁”仪式的调查分析,

从布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的观点看: “我们在做的不是去发现文化变迁的断裂性和因果理念, 而是在不同的社会和文化的场域 (fields) 当中找寻场域本身再生产和互动的机制, 不是去切割历史, 而是在社会的具体事象中与人们的实践中, 找到我们的世界观和行为间的沟通点。”^{[19] (P321)} “送宁”仪式正是在特定的时间和特定的场域中, 在“无所用心的状态”下^{[8] (P28)}, 借助当下的心理和社会观念, 通过“具体事象”的实践, 表述自己的民族文化; 它立足于现在, 重构过去, 启示未来。这也正是实践记忆独具的特点之一。

注释:

- ①“送宁”: 布依音译。送是汉语中“送”字的直接引用, 宁是布依族对“铜鼓”称呼的谐音, “送宁”是指当地送铜鼓和迎铜鼓两个仪式同时举行的合称。该词参考罗朝柱《布依族铜鼓曲谱》手抄本。为叙述方便, 行文中送、迎铜鼓有时分开阐述, “送宁”特指原意。
- ②“懂长”: 布依音译, 懂是“都”, “全”的意思, 长 (zhǎng) 是当地布依族对重量工具秤的称呼, “懂长”意指平衡, 特指夫妻健在。
- ③布依族的生育观念有王母送花, 妇女受孕生子的说法, 布依族叙述母亲成长经历及赞颂其功德的经典《母祝文》(黄镇邦、霍冠伦译, 贵州人民出版社 2006 年版, 第 124 页) 就载有“求王母娘娘/王母送花来/花驻我胸怀/母梦见征兆/见月亮升天/三月见紫花/四月见红花/花来驻头上/花来驻头顶/花驻我胸怀”, 花指受孕征兆, 胸怀隐喻怀孕。布依族山歌、情歌也经常唱到王母送花的典故。“送宁”仪式中由子孙满堂的老人拿花朵, 预示接铜鼓的人家将来也象这些老人一样子孙发达。
- ④年度性仪式是指在一年一度的周期之中规定的时间点上举行的仪式。其特点是针对大型群体, 覆盖整个社群的。参见参考文献 [3] 第 171 页。

参考文献:

- [1] 关于布依族敲击铜鼓欢度春节一事, 贵州地方文献记载颇多, 除郑师许《铜鼓考略》征引《黔苗图说》、《贵州通志》、《贵阳府志》等外, 尚有《安顺府志》、《兴仁县志》、《黔南识略》、《黔南职方纪略》等文献均有著录。
- [2] 郑师许:《铜鼓考略》[M], 北京: 中华书局, 1937 年。
- [3] [美] 维克多·特纳:《仪式过程: 结构与反结构》[M], 黄剑波, 柳博 译, 北京: 中国人民大学出版社, 2006 年。
- [4] [英] 雷蒙德·弗思:《人文类型》[M], 费孝通译, 北京: 华夏出版社, 2002 年。
- [5] [美] 马尔库斯, 费彻尔:《作为文化批评的人类学: 一个人文学科的实验时代》[M], 王铭铭, 蓝达居译, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998 年。
- [6] 彭兆荣:《人类学仪式理论的知识谱系》[J], 《民俗研究》2003 年第 2 期。
- [7] [法] E·杜尔干:《宗教生活的初级形式》[M], 林宗锦, 彭守义译, 北京: 中央民族大学出版社, 1999 年。
- [8] [法] 皮埃尔·布迪厄, [美] 华康德:《实践与反思——反思社会学导引》[M], 李猛, 李康译, 北京: 中央编译出版社, 1998 年。
- [9] 彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》[M], 北京: 民族出版社, 2007 年。
- [10] [美] 保罗·康纳顿:《社会如何记忆》[M], 纳日碧力戈译, 上海: 上海人民出版社, 2000 年。
- [11] 费孝通:《学术自述与反思: 费孝通学术文集》[C], 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998 年。
- [12] [法] 莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》[M], 毕然, 郭金华译, 上海: 上海人民出版社, 2002 年。
- [13] J. H. Steward:《文化变迁的理论》[M], 张恭启译, 台北: 允晨文化实业股份有限公司, 1984 年。
- [14] 王铭铭:《社会人类学与中国研究》[M], 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997 年。
- [15] 彭兆荣:《人类学仪式研究述评》[J], 《民族研究》2002 年第 2 期。
- [16] 王铭铭:《想象的异邦——社会与文化人类学散论》[M], 上海: 上海人民出版社, 1998 年。
- [17] [英] 拉德克利夫—布朗:《原始社会的结构与功能》[M], 潘蛟等译, 北京: 中央民族大学出版社, 1999 年。
- [18] 彭兆荣:《文学与仪式: 文学人类学的一个文化视野》[M], 北京: 北京大学出版社, 2004 年。
- [19] 转引自王铭铭:《王铭铭自选集》[C], 桂林: 广西师范大学出版社, 2000 年。

〔责任编辑: 付广华〕