

# 社会结构与过渡仪式\*

## ——以花腰傣社会及其“月亮姑娘”仪式为例 对特纳理论的检验

吴 乔

本文通过对中国云南花腰傣社会结构的展示,以及对花腰傣“月亮姑娘”仪式的描述和分析,检验了美国人类学家维克多·特纳的过渡仪式理论,并用认知论的研究视角及信仰理论与其进行对话。

关键词:花腰傣 过渡仪式 结构与反结构

作者吴乔,中国社会科学院社会学研究所社会人类学研究室助理研究员。地址:北京市建国门内大街5号,邮编100732。

### 一、问题的提出:结构/反结构与过渡仪式

人类学对结构的研究可谓贯穿学科的始终。美国人类学家维克多·特纳(Victor Turner)是这方面的名家之一。从20世纪60年代开始,他先后出版了《象征之林》、《仪式过程:结构与反结构》、《戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为》等多部专著,<sup>①</sup>提出了一系列相关理论。其中,仪式的结构分析至今仍有广泛的影响力。<sup>②</sup>

在《仪式过程:结构与反结构》(以下简称《仪式过程》)一书中,特纳沿袭并创造性地发展了范·杰内普(Arnold van Gennep)有关过渡仪式(rites de passage)的研究思路,系统而全面地展示了自己的过渡仪式理论和社会结构观点。范·杰内普认为,过渡仪式具有三段式发展模式:分离、阈限和重新整合。其中,“阈限”(liminary)是其创立的一个重要概念,即指仪式的参与者在仪式过程中处于一种门槛上的状态,不在任何一种社会形态或分类体系中。特纳在此

\* 本研究受到中国社会科学院社会学研究所重点课题“中国南北方族群原生信仰比较研究”的资助。

① 参见[美]维克多·特纳著、赵玉燕等译:《象征之林》,商务印书馆2012年版;[美]维克多·特纳著,黄剑波、柳博赟译:《仪式过程:结构与反结构》,中国人民大学出版社2006年版;[美]维克多·特纳著,刘珩、石毅译:《戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为》,民族出版社2007年版。

② 特纳身后,有不少学者将其理论应用到更为广阔的社会领域,如现代社会的政治运动、体育盛会等,也都展现出了相当的解释力。中国学界接触特纳理论较晚,但接受程度颇深,近年来已有一些研究者使用这一理论对中国田野中的具体案例进行分析。

基础上加入了新的视角,揭示了仪式过程中的“结构与反结构”。特纳认为,任何仪式过程,首先在于将仪式参加者从原有的社会身份中剥离出来,将他们置于一种无差别的、身份混同的状态,是谓“交融”(communitas);仪式期间,原有的社会结构及人与人之间的关系消失,乃至被颠倒,即原来身份低下的人变得高高在上,而原来身居高位的人却表现得谦卑自抑,是谓“反结构”(anti-structure);仪式结束时,人们重新回到既定的社会身份秩序中。在《仪式过程》中,特纳宣称过渡仪式理论具有普适性:“尽管我们此处所关注的焦点是传统的前工业社会,但是有一点很清楚:整体性的范围、交融和结构,存在于所有的文化与社会的各个时期与各个层面之中。”<sup>①</sup>

特纳不仅考量了仪式这种特殊现象,还为仪式在更广阔的社会背景中找到了原动力。《仪式过程》中说,任何一个社会,不论是现代国家还是前工业社会中都存在结构,这是人类之所以为人类的根本。<sup>②</sup> 在结构中,个人受到角色、关系和规则的束缚。因此,有结构,就有结构性对立,就会有不满和冲突。身处低位的人总试图抗争,而高位者也需要释放压力。在结构性社会中,过渡仪式起到了“净化”结构的作用。通过仪式中身份的混同、结构的倒置及高位者的降尊,经过短时期的交融状态和反结构状态,社会得以重新整合人群,再次回到秩序和结构之中。特纳理论可以用一个公式来表述:结构→张力→过渡仪式,倒置结构→消解张力→维系结构。在这里,仪式被看作结构性冲突的产物,也是结构的反向平衡器。这也正是《仪式过程:结构与反结构》书名的含义所在。可以说,特纳开创了社会结构的“结构动力学原理”。他还指出,结构和交融普遍存在于人类社会中,他甚至以此来定义“社会”:“……社会是一种过程——一种辩证的过程,其中包含着结构与交融先后承继的各个阶段。”<sup>③</sup>

概言之,特纳理论主要包括以下几点:对立的社会结构普遍存在,结构需保持动态平衡;过渡仪式与“交融”、“反结构”具有普遍性;结构性张力是产生仪式(过渡仪式)的原动力。

“仪式研究”现已成为人类学、民俗学、音乐学等学科研究的热点,对特纳理论进行修正、补充或证伪,具有重要的学术价值。本文用笔者近年来在中国云南花腰傣社会中发现的案例,尝试对特纳理论进行检验。花腰傣是汉族对几个各有自称的傣族支系的他称,取名于其传统女装中艳丽的花腰带。这个群体有8万多人,居于云南元江河谷,从明朝即开始“改土归流”,受中央政府的统治。传统上,花腰傣为水田稻作的农业社会。与西双版纳和德宏等地的傣族相比,花腰傣的文化独具特色。他们无文字,有语言,但不能与其他傣族支系(如西双版纳和德宏的傣族)通话。他们的服装、建筑模式独特,最大的文化特性在于他们完全没有受到佛教影响,至今仍保存了自身的古老传统信仰。从2006年起,笔者在花腰傣地区进行了累计16个月的田野调查,绘制了涵盖500名在世人口的详细谱系,拍摄和记录了以年为周期发生的各种仪式,翻译了近百万字的口传经文。文中凡未明确注明出处的材料,均来自上述田野调查。

## 二、花腰傣概况:结构隐伏的社会

整体而言,花腰傣社会最显著的特点在于,这是一个结构性力量微弱,张力微小,温和而宽

① [美]维克多·特纳著,黄剑波、柳博赞译:《仪式过程:结构与反结构》,第114页。

② 参见[美]维克多·特纳著,黄剑波、柳博赞译:《仪式过程:结构与反结构》,第141页。

③ [美]维克多·特纳著,黄剑波、柳博赞译:《仪式过程:结构与反结构》,第206页。

容的社会。人类学经典著作中,常常用政治级序、亲属集团、宗教等级、社会性别、年龄分层等角度来考量一个社会的结构性对立,并由此得出结构对立的社会普遍存在的结论。相比之下,花腰傣却是一个不存在明显结构对立的社会。

花腰傣的周边族群如彝族、哈尼族等,多有明显的政治级序。西双版纳、德宏等地的傣族支系,有“召勐”、“寨老”等本民族的政治统治体系。在花腰傣人中,没有贵族、平民、奴隶的政治身份设定,也没有超出社区(寨子)的社会组织。查阅明代和清代的地方志可知,“改土归流”几百年来,花腰傣人受到汉族官员的统治,缴纳贡赋,提供劳役,无人通过科举为官,也没有人受中央政府册封为土知府、知县。从政治地位看,在傣寨中,人与人之间没有明显的身份差异。

亲属制度方面,和花腰傣为邻的彝族有集团间的联姻,有女性流动方向固定的“外婚制”规则,花腰傣则无此习俗。笔者通过访谈得知,他们的乱伦禁忌名义上以父系为基准,推至无穷,但研究其家谱记录可知,实际上被计算的只有三代。花腰傣也没有类似传统汉族氏族、宗族或彝族“家支”等血缘纽带的社会组织。总体上,亲属关系的联系纽带并不紧密。无论是择偶,还是结成经济与社会事务上的互助关系,个人的自由度和灵活性都很大。

花腰傣有着所谓“多灵论”的传统信仰体系,有数量众多的巫师和内容丰富的口传经文。他们日常生活中的各种仪式就是对此信仰的践行。这种信仰为全民所奉行,没有排他性的宗教组织,也没有不同的教派。巫师并不脱离世俗生活和生产,没有复杂严格的教阶等级。做女巫<sup>①</sup>不存在血缘或世系传承方面的限制。女巫之间没有师承,没有组织,没有上下级关系。另外,虽说男人一般不做与灵沟通的工作,但是如果某个男人愿意干,也不会被人们视为性别错乱或受到歧视。<sup>②</sup>如果个人公开反对整个族群的信仰,也可以被宽容。对许多传统社会来说,这是难以想象的事情。宗教方面唯一可以说得上“职位”的是管寨女巫。每个寨子的众多女巫中,只有一人担任管寨女巫,负责在全寨性的集体仪式上念诵经文,跟社区主管之灵<sup>③</sup>沟通。但她并不统辖寨内的其他女巫,没有支使或委派别人的权力。每个寨子至少有一个成年男子担任“社头”,负责在社区仪式上宰杀牺牲和主持祭祀。但社头仅仅是祭祀主持人,这个职位并不赋予其在日常生活中凌驾别人之上的权力。

花腰傣的寨子布局,中间是公共空间——寨心,周围是平行排列的四四方方的土掌房。无论是管寨女巫还是社头,其房屋结构和位置与他人没有区别。需要对全寨人家排序的公共活动,如“撵寨子”驱邪仪式,<sup>④</sup>或者社区祭祀的助手——“猪头”<sup>⑤</sup>的轮岗,都是从寨子北门向南门直线顺序排列。人们生活的方位空间体现不出高位和低位,或者中心与边缘的差异。

笔者在花腰傣田野调查期间绘制了傣寨的布局示意图。<sup>⑥</sup>在绘制过程中,曾向一个当地

① 花腰傣语称女巫为“ja<sup>1</sup>mwən<sup>1</sup>”,笔者音译作“雅嫫”;相对应,男巫称为“pu<sup>1</sup>mwən<sup>1</sup>”,笔者音译作“布嫫”。

② 花腰傣女性巫师数量众多。已婚且有子女(这是必要条件)的妇女,超过半数的女巫。男性作巫师的很少,但并非受到禁止。今天的嘎洒坝子仅有两个男性巫师,其中一个还做过管寨巫师。

③ 花腰傣语称为“p<sup>1</sup>il<sup>1</sup>”,这个词大致涵盖了汉语中“神、鬼、灵”三个概念,笔者音译为“批”。在花腰傣看来,人死后会成为“批”,被子女供养在家的称为“家批”,寨子的主管之神叫“社批”,住在天上掌握人的生命的大神咪冒咪嫫是一个“女性批”,为巫师所驱使的叫“巫批”。在本文的案例部分,为简约直观,译为“灵”。

④ 这个仪式上,管寨女巫要将寨子里所有人家挨个都打扫一遍,以驱除邪祟。

⑤ 花腰傣每个寨子都有“社头”。不少寨子还设有社头的助手,叫做“猪头”,因其协助社头购买和宰杀用于祭祀的猪而得名。社头通常终身不换,而猪头则每年变更,由寨中各家轮流出一名男性担任。

⑥ 参见吴乔:《宇宙观与生活世界——花腰傣的亲属制度、信仰体系与口头传承》,中国社会科学出版社2011年版,第32页。

老人请教他家的“上、下、前、后”各家的情况。老人回答说，一个寨子中邻居家相对自家的位置，不论实际方位是高是低、在哪个方向，也不论离“寨心”和“寨门”是远是近，都只说“旁边的一家”，而不用“上或下”、“高或低”、“前或后”来表示。

花腰傣父母几乎从不打骂孩子。这里也看不到婴儿期严格的排便训练。儿女到了青春期，可以自由结交异性，父母不作干预。在花腰傣最著名的神话《朗娥桑诺》中，还专门有劝诫父母不可禁制儿女自由相恋的段落。在上世纪50年代以前，即使是由父母安排的婚姻，如果子女强烈不满，就可根据自己的意愿离婚。在日常生活中，家中的长辈对于晚辈，几乎从不发出强制性的命令。

在笔者所做的500名在世人口的谱系记录中，20世纪50年代以前结婚的老人，离婚的比例非常高。超过半数的老人有离婚经历，近三分之一的人离婚不止一次。究其原因，得到的回答几乎无一例外，都是其中一方或双方对父母安排的配偶不满意。如果男子不喜欢父母安排的女子，他会赶她回娘家；而如果女子不喜欢父母安排的丈夫，她会带着被褥跑回娘家不再回来。笔者曾询问一名离过三次婚的73岁花腰傣老妇人：“你抛弃了父母为你安排的丈夫，父母不反对吗？”她回答说：“子女不愿意过，父母也没办法。只好为我再找别的夫家。”

与某些传统男权社会不同，花腰傣男人没有凌驾于女性之上的权力。丈夫打骂妻子的例子极为罕见。这个社会也没有明显的男尊女卑观念与性别偏好。两性的社会分工也不是特别明显。在性爱环节，两性都可以主动向异性示好，也都能拒绝对方的追求。一个家庭的生产安排，以及现金、实物财产的管理，是控制在丈夫手中，还是妻子手中，无一定之规。

关于花腰傣的“两性分工”，笔者访谈了很多人，但很难找到习俗规定不准男性从事或不准女性从事的工作。其他一些民族中通常认为只有女性才能做的工作，如做饭、带孩子等家务劳动，花腰傣男女都做。笔者就亲见过多个比寻常女性更精于家务的男子。在笔者查到的清代康熙、道光 and 民国时期的《新平县志》之中，都有花腰傣“男子抱儿炊灶”的记载，可见此俗自古有之。其他不少民族中通常认为男性才能做的工作，如驾牛犁田、上山砍柴、宰杀牲口等，花腰傣男女都可做，并无性别禁忌。调查中，笔者也找到了当地人中只属于一个性别的工作，织布绣花只是女人的事，下河捕鱼只是男人的事。对于绣花，笔者的访谈对象说一直是女人在干，但如果某个男人愿意干也可以；对于下河捕鱼，他们给出的解释是，女人力气小，河里拉网会被大水冲走。这种只属于一个性别的工作，在当地人中并不多见。

从政治、宗教、亲属制度、社会性别与年龄级序等方面来评判，可以说，花腰傣人在思维模式方面的结构性对立并不明显，在社会组织方面，结构隐伏、张力微弱。

花腰傣案例能否归入特纳的解释体系？特纳的《仪式过程》一书，强调了结构在人类社会中的普适性。同时，特纳也列举了人群内部差别微小，或者说无差别的许多“无结构”个案，如以色列的“吉布兹”，“万圣节前夕”的一些西方国家。特纳解释说，这些都是在“结构”的大背景下出现的“交融”。“交融”必须在“结构”的大背景下，在“结构”的间断期间出现，随后社会又回归“结构”。“无结构”的交融状态无法长期单独存在。“无结构的交融虽然能够把人们联合在一起，但只能持续非常之短的一段时间”，因为“交融本身会发展自己的结构”。方济各会和毗湿奴信仰团体在创始人辞世之后都很快脱离平等的初衷，发展出财产和等级，就是典型例子。<sup>①</sup> 特纳列举和分析这些个案，说明了这些“无结构”的案例，都能纳入他的解释体系中，并

<sup>①</sup> 参见[美]维克多·特纳著，黄剑波、柳博赞译：《仪式过程：结构与反结构》，第154页。

不削弱其“结构普遍性”的观点。从上文的描述可以看到,花腰傣是一个整体的社会,花腰傣社会结构隐伏的状况,存在了很长时间,不是临时现象。这是有文献(汉文典籍)支持和口述史证据的。花腰傣社会是一个特纳理论所未能涵盖的反例。一个社会是可以在结构隐伏的状态下长期稳定存在的。

在《仪式过程》中,特纳还指出,结构性张力若积压到危及社会稳定的程度,就会产生调和张力的“仪式”。那么,不需要化解结构性对立,即不需要“泄压阀”的花腰傣社会,仪式应该并不多见。但事实恰恰相反,花腰傣社会中各种“仪式”<sup>①</sup>多得出奇。在花腰傣人的生活中,以个人或家庭为单位的小规模仪式三天两头就会举行一次,而以社区(寨子)为单位的大型集体仪式每年也会举行多次。每个花腰傣人都为此花费了不少时间、精力、金钱和物资。仪式在花腰傣文化中占据了重要地位。

### 三、“月亮姑娘”仪式:过渡仪式理论的检验

如前所述,特纳理论其实提出了过渡仪式的“结构动力学”原理:结构必然会带来张力,张力的积累会侵蚀结构,而通过过渡仪式暂时性地倒置结构,张力得到释放,结构也就恢复了“健康”。在这一点上,花腰傣社会的案例与特纳理论并不矛盾。既然花腰傣是一个没有明显结构性对立的社会,这个社会中也就没有强烈的结构性张力,自然也就没有“反结构”的动力。因此,没有过渡仪式也就顺理成章了。若套用特纳结构动力学原理的三段式命题,即结构→张力→过渡仪式,那么,花腰傣案例恰恰是它的逆否命题:无结构→无张力→无过渡仪式。两者是等价的。从这个意义上讲,花腰傣社会缺乏过渡仪式的事实,并没推翻特纳“结构与反结构”的动力学基础,相反可能对此有所加强。但是,具体到仪式的发生原理和有关解释,整个花腰傣文化呈现出来的社会事实与特纳理论则不大合宜。例如,“月亮姑娘”仪式就难以用特纳理论来解释。

“月亮姑娘”仪式是以社区(寨子)为单位举行的集体仪式。在这个仪式中,降临到人们身上的灵叫做“月亮姑娘”(因这些灵居住在月亮之旁、星星之侧而得名。虽然名为“姑娘”,但后文中将会看到,它们并非都是年轻女性,而是有男有女,有老有少)。该仪式属于多年才举行一次的大型活动。举行时间在当年的“撵寨子”和首次“祭社”仪式之后,即傣历五、六月(相当于农历二月或三月)月圆的几天。在比较正式的情况下,“月亮姑娘”仪式由两部分构成。

第一部分叫做“鸡笼姑娘”,是专门为几岁到十几岁的孩子们举办的。活动的主要道具是用竹编鸡笼套上传统女装做成的一个假人。这也是该仪式被称为“鸡笼姑娘”的主要原因。连续三个夜晚,管寨女巫和社头妻等成年妇女带领全寨的女孩子在舞场上念唱召灵的韵文,拽着“鸡笼姑娘”的腰带跳动。社头则带着男孩子们挨家挨户转遍整个寨子。这些男孩子念唱驱邪的童谣,用木头叉子撞人家的门,装成小狗在门口打滚,用这种方式为每户人家驱赶恶灵。作为回报,每户人家也会为这群孩子准备一个鸡蛋和一点现钱。社头替这些男孩子把东西收集

<sup>①</sup> 要评判仪式活动的多寡,必须先对“仪式”下定义。遗憾的是,人类学界至今没有一个清晰的、公认的、操作性的仪式定义。特纳有过类似“仪式”定义的话语:“人们在不运用技术程序,而求助于对神秘物质或神秘力量的信仰的场合时的规定性正式行为。”([美]维克多·特纳著,赵玉燕等译,《象征之林》,第23页)但未得到普遍公认。事实上,在“仪式是与日常生活不同的状态”这一点上学者的意见基本一致,人类学者在田野中总能或清晰或模糊地从日常生活的活动中区别出“仪式”来。

起来。三夜之后的第四天白天,社头带领男孩子们来到寨子外面的“撵寨社树”下,将收集来的食物煮熟,献祭社树之灵,然后聚餐。管寨女巫和社头妻则带领女孩子,煮好节庆专用的“黄糯米饭”,在舞场上献祭和遣送“鸡笼姑娘”,然后也聚餐一顿。“鸡笼姑娘”仪式就此结束。

之后就是成年妇女的“月亮姑娘”仪式,也持续三个夜晚。天黑之后,全寨的妇女都聚集在约定的舞场上。在管寨女巫主持下,一个妇女摇动一根绑着飘带的长竹竿召灵。女人们围成圈子,齐声念唱请“月亮姑娘”下来的韵文。有过“降灵于身”体验的女人则手持一把撑开的花纸伞,站在前排。随着召灵的齐唱,很快就有灵“降临”一些妇女的身体。她们发出一声声呜咽,冲出队列,唱跳起来。已被附身的妇女则用歌唱向周围站着的妇女邀约,被感染的女人越来越多。不久许多女人进入执迷状态,疯狂地又打又闹又唱又跳,将许多花伞打得粉碎。有的妇女也因剧烈地跳闹而披头散发、衣衫凌乱。那些未被灵附身、保持清醒的妇女则尽力在一旁扶持着癫狂的女伴儿。经过一阵喧嚣和打闹之后,被灵附身的妇女在舞场中间预先摆好的桌椅上坐下来,扶持她们的女伴儿坐在两旁。有灵上身的妇女开始一对一对地进行“情侣对歌”。因为身为情侣的男灵女灵分别降临到了她们身上,所以她们要扮演情哥情妹的角色。对歌用“女”问“男”答的方式进行,具有大致固定的套路。“情妹”总是羞涩婉转半推半就,而“情哥”则表现出男人的急迫。对唱往往持续一两个小时。对唱的高潮叫做“猜果子、猜虫子”,是一种猜谜游戏。情妹唱出谜面,要求情哥唱出谜底,才让“他”跟自己亲热(当然,实际上“情哥”们基本都能猜出来,因为对唱的内容基本上是套路化的)。情侣们一问一答,旁观的妇女露出了心领神会的微笑。这样的对唱往往持续到深夜。结束的时候,妇女们一起高唱遣送“月亮姑娘”的送灵调,将“月亮姑娘”送走。那些被灵附身的妇女“醒”了过来,她们露出恍然大悟的表情,对刚才发生的一切似乎一无所知。别人告诉她们刚才做了些什么,她们也不禁哑然失笑。在这个活动中,被灵附身的人基本都是女性。<sup>①</sup> 不管被灵附身时如何疯狂,“醒来”之后,女人们都坚称对当时发生的事一无所知。她们认为,所有的举动都是灵的所为,不是她们自己的意愿。跳“月亮姑娘”时,执迷状态下的妇女们挥舞花伞狂舞乱打,往往皮破血流,受伤不轻,但处在灵附身状态中的她们感觉不到疼痛。虽然在第二天清醒的时候她们也会意识到伤口的严重性,但仍然乐此不疲。即使平时非常内向柔顺的女性,也会热烈地投身到这个活动中。在这个场合,即使举动再“狂野”,也不会被视为失态。三天的狂舞纵歌之后,即第四天白天,寨子里的每家每户要凑集食物和钱,置办一顿丰盛的晚宴。晚宴由管寨女巫主持,给“月亮姑娘”献祭食物,合唱送灵歌,再次恭送“月亮姑娘”之灵回到天上。“月亮姑娘”仪式就此结束。

对不少花腰傣女性来说,从年轻姑娘到成年妇女,从普通人到通灵女巫的成长过程中,跳“月亮姑娘”是其初次“感灵”体验。她们在长辈女性的带领下,在集体狂热氛围的感染中,说话、唱歌、跳舞,第一次体会到灵降临在人身体里的震撼,第一次让灵通过自己的身体。在跳“月亮姑娘”时,被灵附身的女子是在不自觉地(至少她们宣称是无意识地)行动着。她们与灵沟通的能力,会越来越熟练和具有自控性。在通过女巫特定的修行仪式之后,她们中会有人最终成为一个成熟的女巫,具有完全自觉操控巫师之灵的能力,能在召唤巫灵降临自己身体的同时仍保持清醒。从这一点来看,“月亮姑娘”仪式往往成为一个花腰傣女性“宗教职业生涯”的

<sup>①</sup> 如前文所述,花腰傣人中通过灵附身及修行仪式成为巫师的基本都是女性。整个嘎洒坝子有数千女巫,却只有两个男巫。笔者拍摄过的一次“月亮姑娘”仪式中,这两个男巫中的一个就被灵附身,跟一群女性一起唱跳。有意思的是,他扮演的是“情妹”角色,因为他附身的是一个女性“月亮姑娘”之灵。

“初体验”。

花腰傣人说,跳“月亮姑娘”有助于整个寨子保持丰产,能让庄稼丰收、牲畜繁盛、人口兴旺。另外,如果某家的孩子身体不好,或女性生育力差,他们还会特意拿衣服出来给鸡笼假人穿,活动结束后再把衣服拿回家,认为这样做有助于孩子身体健康和女性生育能力的提高。

无论对哪个流派的人类学者来说,上文所描述的事件都是一次典型的“仪式”,而且它有点像一次典型的特纳理论意义上的过渡仪式。例如,“月亮姑娘”仪式中有非常明显地从一种状态到另一种状态的转换:妇女们在灵附身之前处于正常状态,其后经过“召灵合唱”而被灵附身。灵附身后,表现出激烈和癫狂的举动,其行为与日常状态大不相同。仪式结束时,用“送灵合唱”让灵离开她的身体,又回到了日常生活状态。在日常生活状态中,妇女们声称完全不知道自己被灵附身的时候做过什么、说过什么。她们说,那都是灵的所作所为,与本人无关。从正常状态进入仪式状态,再从仪式状态回到正常状态,这种转换在举行仪式的三个夜晚反复上演,表现得十分清晰。

但是,状态转换并不意味着社会身份的转换或颠倒。前文已述,首先提出过渡仪式的杰内普,其理论核心在于“阈限”,即社会身份的剥离;而特纳的过渡仪式理论核心则在于“交融”、“结构与反结构”,即身份混同和社会关系的颠倒。在“月亮姑娘”仪式上,那些作为观众的男性,以及未被灵附身的女性,他们的社会身份在仪式中没有变化,与平时一样,能够认识到亲属、朋友关系中的权利与义务。例如,灵未附身的女性会主动上场去扶持处于癫狂状态的妇女。如果别人问她们为何这么做,她会说这个癫狂者是她的亲戚,或者好友,她们应该扶持她,免得她在灵附身的狂乱中跌倒弄伤。而那些被灵附身的女性,也并不符合“阈限”、“交融”、“反结构”的要义。在花腰傣看来,被“月亮姑娘”之灵附身后的一切所为,都是灵发出的。灵离开后,这个女人如梦初醒的表情,以及对刚才的所作所为全然不知的说辞,都是这一观念的表达。从这一点来看,这个女人在仪式期间确实从原有的社会身份中剥离了出来,她变成了灵。但是,这并非一种混同的无差别的“交融”状态。事实上,附身的灵有很多个,各自表现不一。例如,有的灵会唱小调,有的会狂跳,有的声称会看风水、治疗疾病,还有的只会摇头却唱不出来。另外,在最大的重头戏——情侣对唱阶段,所有的灵分为两类身份:情哥和情妹。这个身份的区分是非常明显的。比如,在对唱的高潮——“猜果子、猜虫子”阶段,按照固定套路,出谜面给对方猜的一定是情妹(女性灵),而听了谜面后猜出谜底的一定是情哥(男性灵)。半推半就,说对方猜不到就不得一亲芳泽的,一定是情妹;而急切无赖,说不管猜得到猜不到都要亲昵的,一定是情哥。身份角色绝不会倒过来。因此,简单来说,仪式期间,就是一群灵的身份取代了一群人的身份,但这些灵的身份是有显著差异的,并非“交融”状态的混同。

更重要的是,这种仪式中找不到“反结构”的成分。如前文所说,花腰傣社会结构隐伏。但是,一些基本的社会身份的对应和对立,或者说结构,还是存在的。例如,核心亲属关系中的亲长与子孙,一个寨子里的普通女巫和管寨女巫,由男人和女人组成的夫妻或情侣关系等。在“月亮姑娘”仪式中,那些被灵附身的女子,并没有将这些关系“倒置”过来。没有子女变成父母,没有普通女巫充当管寨女巫,也没有男性与女性互换角色的现象出现。她们只是变成了形形色色的灵,又根据灵的性别结成了情侣对子。根据笔者的记录,这种情侣对子的结成与现实生活中的人与人之间的关系完全无关。这种新关系既不是比照生活中的社会关系建立的,也不是将生活中的社会关系颠倒了过来。

在枸树寨2007年“月亮姑娘”仪式的案例中,一个中年女人搂着她的姨妈(她母亲的堂

妹),叫她“情妹”,和她亲密不已。还有一个老奶奶抱着她二十多岁的侄孙媳妇,叫她“情哥”,也唱得不亦乐乎。“月亮姑娘”活动连续举行三个晚上,每个晚上的情况都不尽相同。前个夜晚被灵附身的妇女在后面的晚上有的不再附身,而此前没有被附身的妇女也有人加入到附身的队伍中来,情侣对子再次重新组合。在外人看来,哪个角色由哪个人充任,似乎全无规律。而花腰傣人认为,这完全取决于哪个灵降临到了哪个人身上。在访谈中她们告诉笔者,情侣对子组合“是灵来定的,不是人跟人对上的”、“是灵来找灵,不是人约人”。在现实生活中,花腰傣不论男女,都温柔和顺。男性并不狂野和情绪激烈。被灵附身的妇女的狂野表现,并非体现出她们已经变成了一般社会性别意义上的男性形象。另外,当一些妇女在“扮演情哥”时,总有差不多对等数量的妇女在“扮演情妹”。即是说,仪式参加者按灵的身份组成了男女两性的情侣对子,并非由女人“反串”成了男人。总之,在这个仪式中,找不到“反结构”的痕迹。

其他众多的花腰傣仪式,如“祭社”、“撵寨子”、“叫亨”、“送恶灵”、“跳门克”(女巫修行仪式)等,也都不具备“从原有社会身份中剥离”、“置于一种混同的无差别的状态”和“颠倒了日常生活中的社会结构”的特点。简言之,花腰傣社会中虽然仪式繁多,但却没有“交融”与“反结构”成分,找不到特纳理论意义上的过渡仪式。在花腰傣案例中,过渡仪式、“交融”与“反结构”的普适性受到了质疑。

#### 四、进一步探讨:结构与信仰的不同解释视角

特纳认为,两套社会规范产生冲突的时候,就是仪式产生之时。《仪式过程》中曾讲述了著名的“双胞胎困境”。生育双胞胎使恩丹布人处于一种两条规范冲突的尴尬境地。一方面对丰产和生育的渴望和欣喜,另一方面是对过度生育的恐惧。在亲属制度中,一个新出生的孩子将占据一个固定的位置。因此,双胞胎的出现引发了一种规范上的冲突。“……双胞胎一出生,矛盾就随之而来:在数量上是两个,在结构上却是一个;在神秘意象中是一个,在经验所见中却是两个”。<sup>①</sup> 因此,恩丹布人举行仪式“Wubwang’u”,来抚慰规范的冲突。在花腰傣社会中,笔者发现了一个独特的“双胞胎”案例,即亲生兄弟姐妹之间的“龙凤胎结婚”习俗。花腰傣“龙凤胎成婚”的情况,在整个人类文化中都较为特殊。花腰傣的“身体再现系统”表明,父亲是孩子的身体传承者。因此,花腰傣的乱伦禁忌体系禁止拥有共同父系祖先的男女之间发生性关系。同胞兄妹之间的性关系,自然属于被禁行列。但是,一胎生出一男一女两个孩子的情况,却一定要让这两个孩子长大后结为夫妻。对此,花腰傣人自己这样来解释:这一男一女的“亨”,<sup>②</sup>就是好得分不开的情侣。正因为如此,他们才会到一个母亲的肚子里,成为男女双胞胎。所以,当这对男女长大后,要让他们结为夫妻。如此,才是尊重“亨”的意愿,这一家人才能得到丰产,因为“亨”是丰产能力之源。可见,在生育了“龙凤胎”的情况下,“必须尊重亨的意愿”这一行为准则,与“拥有共同父系祖先的男女不可交媾”这一行为准则产生了冲突。在“龙凤胎”结婚习俗中,不举行任何特别的仪式。婚礼自然是要搞的,但这个婚礼与普通的婚礼(非

<sup>①</sup> [美]维克多·特纳著,黄剑波、柳博赞译:《仪式过程:结构与反结构》,第45页。

<sup>②</sup> 傣语发音“xen”笔者音译为“亨”。这个概念类似英语中的“fertility”或汉语中的“生命力”。花腰傣人认为包括人在内的一切活物都有“亨”。必须要有充足健旺的“亨”,庄稼才会丰收,牲畜才会多产,人才会健康。人出生和死亡,“亨”就在生者与死者之间循环。而且,“亨”的性别决定了胎儿的性别。



“龙凤胎”夫妻的婚礼)没有区别。即是说,花腰傣社会里,当两条行为规范产生冲突之时,并不导致仪式产生,不对双方进行抚慰,而是暂时取消其中的一个规范,按照另一个规范行事。

从前文描述的花腰傣社会结构隐伏和仪式众多的情况可知,仪式并不一定是结构性冲突所产生的;从“龙凤胎结婚”案例也可获悉,当结构(或规范)冲突的时候,也未必产生仪式。据此可以判断,结构性对立(或者说规范的冲突)既不是仪式产生的充分条件,也不是必要条件。从此种意义上讲,前面所述的特纳的有关仪式产生的“结构动力学”解说受到了挑战。或者说,结构的视角未能提供具有说服力的解释。该如何理解花腰傣“龙凤胎结婚”的社会事实呢?又该如何理解特纳理论未能解释的花腰傣“月亮姑娘”仪式呢?

在笔者看来,更有说服力的一种解释来自认知论(social cognition theory)的视角和“信仰理论”。认知论是一种不同于结构主义、象征论、诠释论的一种研究范式,它强调人的意识的主体性,认为观念和认知模式制约着人对外部信息的获取。在《人思之人》一书中,蔡华从认知论的研究视角出发,提出了一种带有普适意义的理论,即“信仰理论”。这种理论认为,文化事实决定社会事实,信仰决定行为。<sup>①</sup>花腰傣人的一种信仰体系在于,拥有共同父系祖先的男女为“社会血亲”,因此不可婚配;但他们的另一种信仰体系认定胎儿的性别为“亨”所决定,而“亨”的意愿不可违反,龙凤胎必须结婚。两套信仰体系都存在于花腰傣文化中。但也有迹象显示,人们对前者不是过于看重。如前所述,道理上讲,父系同源不婚的原则要推导至无穷代;而事实上,在现实生活中只遵循三代。花腰傣人自己也说:“不记得(有父系同源亲缘)的,就没关系了。”即使出现了违反乱伦禁忌的个案(这种情况在笔者的田野中发现了两例),人们对当事人也未施加什么实质性的惩罚。而对于“亨”的重视,在花腰傣人的生活中则表现得非常突出。从一个人还是胎儿开始,花腰傣就开始了为他/她举行“叫亨”和“保亨”仪式,这类仪式将贯穿其一生,在婚礼、生育、修行等重要关头要一次不少地出现,在生命中遭遇危机的时候更是频繁举行。到人生命终结的时候,还要举行一个大型仪式,将其所有的“亨”送归天上女神处。在花腰傣社会中,默许情人的存在,不论针对女性还是针对男性,也不论是婚前还是婚后,但社会认可的已婚配偶享有性优先权。而两情相悦的案例,却多发生在双方都已成婚的情侣之间。出现了这种情况,花腰傣也常常将其解释为“这俩人的‘亨’就是情侣”,他们两人相好是不可抗拒的。当拥有共同父系祖先的男女不可婚配、由“亨”的意愿决定的龙凤胎必须结婚这两套信仰体系发生冲突时(当然,这种情况是较为罕见的),花腰傣人就按照更为看重的规则行事。他们并没有处于“尴尬的两难境地”,也没有靠举行仪式来抚慰这种两难境地的“需求”(need)。花腰傣“龙凤胎结婚”的社会事实,由其更为看重的有关“亨”的文化信仰来决定。

特纳理论所不能解释的“月亮姑娘”仪式,也可以从认知论的视角出发,用“信仰理论”做出解释:花腰傣的“亨/批”信仰中,认为“批”能够与人沟通,通过人的身体表达意愿;又认为召“批”降临,能带来充足的“亨”,使庄稼丰产、寨子兴旺。为了丰产、兴旺,他们举行“月亮姑娘”仪式。在仪式上,是一群灵的身份取代了一群人的身份。

综上所述,理解仪式,社会结构的视角有其局限性。“仪式”的定义,以及仪式的发生学原理,需要作新的探讨。而“信仰理论”的解释范式,具有广阔的应用前景。

〔责任编辑 刘海涛〕

<sup>①</sup> 参见蔡华:《人思之人》,云南人民出版社2009年版。

development of the minority cause on the basis of the overall goal of *Minority Cause "Eleven Five" Planning* and the main goal and task of the development of the minority cause. It selects 35 key indexes from the economy development, peoples' living, social harmony, social development, and ecological environment by consulting the experts, as well as referring to the relative studies from domestic and foreign academic circles, especially doing many in-depth studies. The empirical studies from the Guangxi Zhuang Autonomous Region indicates that it is feasible and effective for the construction of the system of the comprehensive evaluation and monitoring for the development of the minority cause.

**Keywords:** minority cause; evaluation and monitoring; system of index; empirical study.

**The Social Structure and the Rites of Passage: A Case Study of Flora-belt Dai and Their "Moon Mistress" Rite for Examining Victor**

**Turner's Theory** ..... **Wu Qiao**(46)

**Abstract:** This paper examines the "rites of passage" theory put forward by Victor Turner on the basis of describing the social structure of Flora-belt Dai who live in Yunnan Province of China and their "Moon Mistress" rite. At the same time, it makes dialogue between Victor Turner's paradigm and that of epistemological theory.

**Keywords:** Flora-belt Dai; rites of passage; structure and anti-structure.

**Responses to Drought from Lisu Communities and Its Anthropological**

**Analysis: A Case Study from Jiangyi Township of Yuanmou**

**County, Yunnan Province** ..... **Li Yongxiang**(55)

**Abstract:** Through a case study from Jiangyi Township of Yuanmou County, Yunnan Province, this paper analyzes the way that Lisu people respond to drought disaster. It argues that drought responses depend on the specific characteristics of local communities, people and the local government, and especially the characteristics of the local environment. The successful response of Lisu people to drought can be used as an example for disaster relief in other areas. It may also lead us to rethink anthropological theory of disaster studies.

**Keywords:** drought; Lisu communities; anthropological analysis.

**On the Resettlement and Appointment of the Persons Who Surrendered to Ming under the System of Guarding Post in the Early**

**Ming Dynasty** ..... **Qi Wenying**(64)

**Abstract:** In the early Ming Dynasty, hundreds of thousands of Yuan soldiers and northern non-Han chiefs who surrendered to Ming were resettled in the military guarding post. During Hongwu and Yongle periods, the maximum number of those persons had been reached. Based on the different military and political situation, the policies of resettlement about those surrenders were quite different. Yuan soldiers surrendered in Hongwu period were admitted to the army and became military status from generation to generation; However, voluntary surrenders during Yongle period had more generous treatment, namely their census registers were kept in the guarding post and they were given official status and salary without working. Under the system of guarding post, this kind of differences of identity were inherited throughout the ages. Fortunately, in Jingnan War and Chengzu's Northward Expeditions, those who had the military status among the persons who surrendered to Ming became military officials for their bravery. They got more power after Chenghua period and were very active in military actions during the later Ming Dynasty. Living with other ethnic groups, all of the persons who surrendered to Ming were influenced. Accordingly, their culture had come to some different changes because of the different identities and surroundings.

**Keywords:** early Ming Dynasty; system of guarding post; persons who surrendered to Ming; military status.