

现代化背景下原生宗教的两种发展趋势

——以花腰傣为例

吴 乔

[摘要]基于对云南花腰傣族群宗教在十年跨度内的发展变化分析,辅以东北达斡尔族的案例,本文指出现代化背景下原生宗教普遍存在“个体化”与“避害化”发展趋势,并进一步通过分析这两种趋势的成因与意涵,强调了宗教的“文化事实”要义。

[关键词]宗教人类学;宇宙观;制度化宗教;个体化

中图分类号: B933

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2017)10—0009—07

作者简介: 吴乔,中国社会科学院社会学研究所副研究员。北京 100731

一、问题: 制度性宗教与现代化背景下的宗教个体化

自学科肇始,人类学者就开始关注宗教现象。而早期的名家们几乎无一例外重视宗教的社会属性。涂尔干(Emile Durkheim)在《宗教生活的基本形式》中断言,宗教就是社会本身;对宗教的崇拜就是个体对集体的依赖。^[1]韦伯(Max Weber)的《新教伦理与资本主义精神》则提出,新教教义所催生的社会体制,是近代资本主义产生的制度前提。^[2]拉德克利夫-布朗(Alfred Radcliff-Brown)在《原始社会的结构与功能》中认为宗教仪式可以加强整个社会的信仰结构,从而有助于社会整体保持一致。^[3]可以说,古典人类学大家在研究宗教时,关注重点多放在宗教的群体属性,或者说宗教的社会性、制度性。自那个时代起,社会性已成为学界公认的宗教的要素。

而近年来,随着现代化、全球化趋势在世界范围内的扩张,学者们的研究对象和理论热点都发生了变化。一方面出于西方社会宗教组织与活动日渐衰微的经验事实^①,另一方面由于国家现代化和社会领域个体化理论的影响,许多西方学者开始关注和研究宗教的“个体化”现象。例如卢克曼(Thomas Luckmann)就指出“宗教从公共领域退入私人领域”,“(宗教的)私人化是现代社会个人生活普遍私人化的一个中心部分”。^[4]皮特·伯格(Peter Berger)则说“现代社会分化的结果是建制宗教及其机构对分化后的其他社会领域以及个体宗教生活影响力的下降(宗教影响力的下降);而

个体自主性的增强则意味着个体在宗教制度失去了信用后转而以种种非制度化的社会方式构建其宗教生活(宗教的去制度化)”。^[5]在《自己的上帝》一书^[6]中,自称“世俗主义社会学家”的乌尔希希·贝克(Ulrich Beck)更认为宗教的个体化是不可阻挡的世界趋势,说“个体化是宏观的历史和社会学现象,并不是出自有意识的选择或个人倾向的一种过程”。

对于现代语境下的宗教变迁,我国学者基本上认同上述西方学者的观点,认为个体化有其本源的优势和必然性。“宗教的个体性维度与其结构功能或制度化层面相比,更具原生性和普遍性,同时也更具灵性和现实超越性”^[7]。

不过,上述西方和中国社会科学界对宗教个体化的探讨,其论述对象仍主要是制度化的、传入性的宗教,如犹太-基督教源流的各教派、伊斯兰教等;讨论的语境,也主要是西方国家的现代化进程。而对东方社会原生性的宗教的研究还很罕见。我国学者在介绍西方宗教个体化的学术观点时,也都强调这种趋势并不具备普适性,未必可以解释和预测东方社会。因此,本文尝试以我国两个少数民族—花腰傣、达斡尔的原生宗教为例,来探讨其发展趋势中的两项特点。

二、案例: 花腰傣原生宗教的概况与发展

花腰傣是居住在云南中部的一个傣族支系,是我国傣族中唯一未受南传佛教影响的族群。其传统宗教就教义而言,可简单表述为一种“亨/批”

二元的宇宙观。“亨”类似于泛化的“生命力”,为一切活物所必备。有充足而健康的亨,牲畜才会兴旺,庄稼才能丰产,人才会健康长寿。花腰傣人的仪式中,很大一部分是召回遗失的亨和保护现有的亨。“批”则是承载着拟人特性的实体(entity)。死去的祖先成为批;山河崖潭有各自的批;社区和行业也有其主管之批。如村寨的主管之批“布召社”。批有着人世的记忆,也有着拟人的性格和行为可预测性。

传统花腰傣的社区——傣寨是一个紧密的共同体,并有其自发的机构组织:由“管寨雅嫫(女巫)”、“社头”和“猪头”构成的集体仪式管理体系。管寨雅嫫是从多个雅嫫中遴选出的佼佼者,负责在一切集体仪式上念诵口传经文,与村寨主管之批布召社沟通。社头由男性担任,主持各种集体仪式。社头夫妻要在仪式上负责宰杀牺牲,供奉布召社;还承担这类集体活动的组织和日常工作。如养护和清洁作为布召社住所的“社树”、在全寨筹集祭祀所需之钱物、分配祭肉等。“猪头”由成年男性轮流担任,充当社头的助手。帮着社头记账、买猪、杀猪,故名。傣寨这一套自发形成的民间组织,完整涵盖了从联系神灵(管寨雅嫫)到召聚人众、筹集资金、主持仪式等一套社区集体活动的功能。

傣寨传统上有着频繁而盛大的集体仪式。其中既有以年为周期固定举行的,也有不定期举行的。前者如每年两次的“撵寨子(洁净仪式)”和数次的“祭社(对寨子主管之批‘布召社’的祭祀)”;后者如多年一遇的“月亮姑娘(集体降灵仪式)”和“叫寨亨(丰产仪式)”。此外还有为突发性灾难举行的“清寨子(祛除仪式)”等。

在2006-2007年间所进行的为期一年的田野中,笔者记录了四个傣寨的集体仪式情况。以枸树寨为例,一年周期内有五次“祭社”。共计宰杀水牛一头(与邻寨合祭)、黄牛一头、大猪两头,小猪三头,狗两条,山羊一只,以及鸡鸭数十只。每次祭祀,全寨男女老幼数百人聚到一起吃肉喝酒,一整天才尽欢而散。据村民们说,这还是政府限制之后的情况。20世纪80、90年代时风气更盛,每次都宰牛数头,全寨一连三天狂欢宴饮。傣区炎热,那时又无冰箱。宰牲太多,全寨人三天还吃不完,肉就腐臭了,只能扔掉。政府部门认为这种做法是对财富的很大浪费。尤其是宰杀用于耕田的水牛,不利于生产,故特别规定每次祭社宰杀

水牛不能超过一头,宴饮不超过一天。此后其规模才有所收敛。

花腰傣老人告诉笔者,村寨集体仪式自古以来就搞,而且在“文革”之中也未曾彻底中断。当时政府反对“封建迷信”,社头和管寨雅嫫不敢公开组织活动。许多寨子晚上偷偷杀猪宰羊,在“社树”下献祭,村民们夜里悄悄聚到树下吃祭肉。在老人们的记忆中,历史上仅有的一次暂停“祭社”发生在闹大饥荒的1958年。“那时候没饭吃,人都饿死,哪里找牲口和米、酒来祭社啊”。而生活一旦稍有恢复,集体祭奠就又继续开展。

除了每年固定的“祭社”和“撵寨子”,其他一些数年一遇的仪式也相当隆重和活跃。例如在冬季举行的“叫寨亨”。这是为全寨祈福的大型仪式。管寨雅嫫将派遣自己的巫批,历经迢迢长路,到达世界尽头的一对巨蛇之处,从巨蛇的嘴中将全寨的人、畜、庄稼的“亨”都叫回来。在雅嫫长达几个昼夜喃喃诵经的同时,社头夫妻宰杀一口大猪,给它穿戴上花腰傣女性的银手镯、耳环、发髻包饰等。人们抬着它巡游寨子,然后供在寨心。花腰傣相信经过这样的活动,寨子才会人畜兴旺、庄稼丰产。

另一个多年才举行一次的大型活动是在春季的月圆之夜举行的“跳月亮姑娘”。在连续三个夜晚里,全寨妇女通过合唱召唤月亮姑娘之批降临。被批附体的人就会激烈地狂舞纵歌。在数小时的喊与唱中,妇女们组成情侣对子,分饰情哥情妹进行对歌。到深夜送走批后,妇女们才一个个从沉迷(ecstasy)状态中回过神来。她们如梦初醒,声称对刚才所做的一切一无所知;被附体时的唱和跳和表演都是批的所为。花腰傣认为举行这样的仪式,能让本寨的田地肥沃、水源充足。笔者在2006到2007持续一年的田野期间首次参加这一活动。其后从2008到2011年,又三次参加过在不同寨子举行的“月亮姑娘”。

综上所述,就在不久以前,花腰傣的集体仪式活动仍然频繁而盛大。2007年结束长时段田野后,笔者仍几乎每年都重返傣寨,进行一、两个月的补充调查,迄今已有十年。而在这十年间,花腰傣的传统宗教发生着急剧变化。笔者则成为这一变化的见证者。

2006年田野时,花腰傣寨子的“社头”还是一个令人称慕的职位。社头是通过“称衣服”神选方式产生的。全寨的成年男性都拿出自己的一件衣

服来参选。主持人在“寨心”架一杆秤来称衣服,并通过往候选人衣服中添加米粒或抓出米粒的方式,让所有衣服都等重。在撒米祈请“布召社”之后,所有衣服都将再称一遍。这时有的衣服会“变重”,使原本持平的秤杆高高翘起来。其中最重的一件衣服的主人,将成为新任社头。花腰傣人认为,虽然人们看不见寨子的主管布召社,他实际上也会来到现场挑选自己的代理人。并用扯衣服、压秤盘的方式让其衣服变重。那时,神选产生的社头是相当荣耀的职位,甚至令人渴慕到不惜以作弊手段来谋求。在收集民间传说与神话时笔者就听到:以前有人为了当上社头而在“称衣服”时偷偷往自己的衣兜里塞入银元;但欺人难欺天,却仍不能如愿。老人们也常说,过去当上社头的人“不到老死,是不会放出(这个职位)来的”。正因为这个缘故,“称衣服选社头”仪式多年难逢。在笔者2006一整年的田野中虽曾听说,但从未得见。

五年之后的2012年,笔者得到花腰傣村民的通知,大槟榔园将要举行称衣服选社头的仪式,于是再赴傣寨参加。笔者原先好奇的是衣服是否真的会变重。孰料这次事情却令人惊讶地发展到另一方面:仪式选出的新社头坚决拒绝接任。在第一天的仪式上,就有三件衣服让原本平衡的秤杆高高翘起。当主持人挑出最重的一件后,那一家的老奶奶夺回了自家衣服,以先辈有人死于非命为由,拒不接任。老社头夫妻和管寨雅嫫无奈,又挑了另一个吉日再次举行称衣服仪式。秤杆再一次高高翘起,选出了一件衣服。而这一家的主妇又借口自己的丈夫排行太小,拒绝就职。全寨村民在村长和老社头的带领下,将象征社头身份的背箩和全寨凑集的一大袋米抬到这家人门口,企图迫使他们就任。但当事人夫妻堵在门口,大喊大叫,推推搡搡,坚决不让人进门。这第二次仪式又无果而终。寨子为此事议论纷纷。不同的代表人们提出了四种解决方案,各自为其主张造势。三天后的傍晚,大槟榔园举行了一次全村大会。会上四种观点都被提出来议论。最后人们用“声浪表决”的方式,定出其中一种:让原先企图退位的老社头继续任职。老社头夫妻颇不情愿地接受了,这次大槟榔园称衣服选社头的纷争才暂告平息。又过了两个月,村委会改选。在选社头事件中主张就此取消社头,不再祭社的年轻村长被选了下去。人们认为,这与他的主张得罪了布召社不无关系。这才真正构成了“难产的社头”故事之尾声。

从老人们的口中笔者得知,选出了社头却无人愿意接任。在戛洒坝子的傣寨里,这是史无前例的第一次。而在那之后,这变化更有加速的趋势。从2012迄今五年,戛洒坝的各个傣寨又发生了多次“选社头”,笔者听说的就有8起,其中最频繁的寨子五年间已换了3届。当年大槟榔园那个勉为其难继续任职的老社头,也终于在两年后退出。过去社头多年不替的情形已不复存在。

2016年笔者再次来到戛洒坝子。这次是水牛寨出了新事:这个寨子在八个多月时间里陆续有十个村民死亡,其中不少被认为是非正常死亡。这引起了村民们的恐慌,认为寨子被恶批缠上了。他们开了一次全村大会,决定从外面聘请“摩(法师)”来搞一次“清寨子”仪式。不久之后,摩在村委会主任和小组长陪同下,到寨子里挨家挨户用枝条扫房间,甩铁链抽打,撒米撒谷。还用稻草做了一条龙,祭祀之后放到江里顺水漂走。仪式之后,水牛寨现任的两位社头提出退位。他们说寨子为恶批所缠,是社头不称职的表现,故而引咎辞职。为此水牛寨召开了第二次全村大会重新选社头。人们聚集在社树下,由管寨雅嫫念诵,村长主持了“称衣服选社头”仪式。但所有中选中人都当场表示拒绝。几天后,水牛寨举行了第三次全村大会。村长事先做了工作,企图在会上劝说称衣服选中的人接任社头。但会上一番争执后,不但未能劝服社头,管寨雅嫫也提出了辞呈。第二天晚上,管寨老雅嫫在自家的巫灵神龛前念诵了一整夜。她要告诉“布召社”,对他们的祭祀将从此断绝。在黎明前的静谧中,老雅嫫数次大放悲声,泪眼婆娑。按照花腰傣人的理解,这并不是她自己在哭泣,而是附在她身上的社批们在痛哭。自此,水牛寨成了第一个“灭社”的傣寨。

后续访谈中笔者得知:在2015到2016年,戛洒坝子的75个傣寨中,已经出现了多起从未发生过的事情。例如,过去社头一向是通过“称衣服”神选产生的,而现在有一个傣寨因为大家都不愿做社头,被迫采取了各家轮流担任的方式,放弃了“称衣服”仪式;又如,以前从来没有担任村长或支书的人兼任社头的情况,因为“村长支书是管活人的,社头是管批的”。现在已经有一个寨子规定:谁当村长,就必须同时担任社头。村长换届,社头也跟着换人;再如,过去社头的报酬来自“社头田”的产出和阖村凑集的谷物。而现在社头的收入大幅缩水。已经有一个傣寨规定:谁担任社头,就把

全村的那个“低保”名额给谁。用每年三千多块的低保津贴来补充社头的亏空。

延续千年,即使在“文革”中也从未断绝过的花腰傣人的集体仪式和社区组织,仅十来年间,就从首次遭遇无人接续的挑战,到首次出现真正的断绝。这不能不让人惊叹当下社会变迁之剧烈和深刻。

但是,就在集体(以社区/村寨为单位的)仪式衰败的同时,笔者也观察到,个体(以个人/家庭为单位)的仪式却并未下降,反似有更加活跃的趋势。

还是2016年在水牛寨,就在第三次全村大会的前一天,当年的第十位死者产生了:白家一个七十六岁的老奶奶去世了。白家举办了盛大的葬礼。请了一位资深雅嫫在死者棺材前念诵一整天经文,还大宴宾客。光黄牛就宰杀了十几头。按习俗杀牛必须在抬棺出寨的当天,这样死者之批才能享受到歃血祭品。但丧家又怕杀牲太多引人注目导致政府干涉,就在抬棺的前一天深夜里杀。因为一过半夜子时,就算是当日了。这次葬礼仪式之盛,比笔者之前参加过的多次葬礼有过之而无不及。

同样是在水牛寨因为灭社之事而大起纷争的那些天。村长夫妻请了一位中年雅嫫,到家里搞一个送恶批仪式。起因是村长18岁的女儿在镇上遭遇车祸受了伤,还被认定负有主要责任而赔了钱。村长请雅嫫查看,认为是撞到了“恶批”。因此他宰杀了一对鸡鸭,用稻草扎了一个假人,加上一条绣花腰带一起交给雅嫫。雅嫫将这些食物和饰品拿到溪边举行“送恶批”。在念诵了两个小时之后,宣称已将供品送给恶批,满足它的要求,将其送走了。

大约一周以后,刀家又搞了一个“亨呗”仪式。水牛寨连续死亡事件第九个死者就是这家排行老四的兄弟。他在县城里从还未建好的楼房顶上跳下来自杀了。由于此人是凶死,死者的兄弟们担心死者的批会去“冲犯”处理后事的亲人,所以请本寨的一个老雅嫫举行“亨呗”仪式。雅嫫在自家巫批龛前念诵了一整天。她一边召唤人们的“亨”回来,叫他们不要跟着死者去,一边解开红绳,将芦苇段一根一根地抽出来。经过这个仪式,就“分开了死者与生者”,不会再让凶死之批把活人的亨带走。

在2015年11月到2016年1月的两个半月期间,笔者在水牛寨拍摄“灭社”事件期间,附带观察

和拍摄到8次这样的以个人或家庭为单位举行的仪式。仪式的举行频次,与2006年在傣区的记录相比并未降低;而规模、资金和人力的耗费,还有所增加。

综上所述,根据笔者的亲眼所见,花腰傣传统宗教这些年比较明显的变化就是:集体仪式和庆典没落,而个体仪式兴盛。

而除了仪式主体的“公退私进”外,还有一个变化趋势。花腰傣宗教仪式按举行人的预期目标可以分为趋利(祈福)仪式和避害(消灾)仪式两种。消灾仪式被看作对已经发生的灾祸的消解,或者是对即将面临的灾祸的预防;而祈福仪式则是在并未发生灾祸的情况下,增加当事人福祉的仪式。

花腰傣原本有许多祈福类的仪式。例如打猎之前祈求多获的“叫亨”、捕鱼之前祈求好运的“叫亨”等。家中买了新猪崽或者牛犊来饲养,也会搞一次“叫亨”以促进牲畜兴旺。人生重大时刻的祈福仪式就更多。例如婚礼前、生育前的“保亨”,孩子周岁的“搭桥”,甚至学生去外地上学前也要“保亨”。人们认为,通过这类仪式能增强当事人的“亨(生命力)”,增添福祉。这类仪式在十年前相当盛行,但现在却已经不多见。上述水牛寨的8个仪式中,6个是“消灾”仪式,应对的都是诸如上述交通事故、凶死、疾病、别人的巫术攻击等灾祸问题;只有婚礼前几天为新郎新娘“保亨”那1个,是“祈福”仪式。而葬礼上的那1个仪式则是既消灾又祈福的仪式。

所以,除了“个体化”外,近年的另一个变化趋势是:祈福仪式的比例相对下降,而消灾仪式上升。

三、讨论:原生宗教的个体化趋势和避害趋势

在田野里观察到花腰傣宗教现状的两个变化趋势,可以看作一种“经验事实”。具有上述两种趋势的不止是花腰傣。2012年以来笔者在东北地区达斡尔族自治旗针对萨满现状进行过前后三年,时长累积5个月的田野调研,发现的情况与花腰傣地区类似。与花腰傣的雅嫫一样,达族的萨满也是一种本民族的原生宗教;20世纪50年代前萨满相当兴盛。那时的萨满以氏族(达语称“木昆”)为单位组织活动,师徒传承也在氏族内部进行。20世纪50年代之后,达族萨满经历了较长时间的间断期。20世纪90年代之后萨满重新“复兴”,到21世纪初就有了第二代传人。2014年,达族某自治旗颁发“非物质文化遗产人”证书的五位

萨满均为20世纪60年代之后出生。2012年以来,笔者参加了达族萨满的六次仪式,未能参加而听其口述过程的仪式则有十多次。这些全部是个人(家庭)仪式;而在此调研的三年期间,笔者总共只发现两次集体仪式——特莫呼珠屯“求雨/祭水”、腾克镇“箴箐姑姑”,且其中真正的“活态”仪式只是前一项,也并无萨满参与。笔者参加的六次萨满仪式中,五次是治疗/驱遣仪式。也就是说,集体仪式衰落和个体仪式凸显,以及祈福仪式比例下降而消灾仪式上升,这两个发展趋势在花腰傣和达斡尔民间宗教中都出现了。这两个民族一处西南一处东北,千里远隔;语言上,一属壮侗语系,一属阿尔泰语系,截然不同;传统生产方式,一个是水田稻作,一个是农牧猎兼营,差异明显。可以说,两者文化差异极大,同源可能性极小。但其民间宗教却都出现了相同的发展趋势。故可认为,这样的趋势在当今各民族原生性、非制度性的宗教中具有某种程度的普遍性。

比较而言,花腰傣的情况也许更具典型性。与有着超过一代人中断期的达斡尔族萨满不同,花腰傣民间宗教的传承从未间断。其宗教及实践可以看作一个民族集体创作、集体共享、一直传承的原生性宗教信仰的典型。故后文的分析将基于花腰傣案例来进行。

(一) 原生宗教个体化趋势及其社会文化背景

自古以来,花腰傣的宗教信仰就是和社区组织与集体生活紧密联系在一起。前文提及,傣寨每年有专人组织多次大型仪式。而在中华人民共和国建立以前,傣寨自发的宗教组织甚至兼具经济政治功能。清末及民国时期,“社头”及其助手“猪头”还承担着为政府在本寨收租税、派劳役的职责。这个宗教组织甚至有了“拟亲属制度”的功能。社头夫妻通过集体仪式上的象征符号,扮演“社批”家长治下的大儿子和大儿媳,而将全寨其他人户当作“社批”这对父母祖荫之下的众多兄弟,并用“制度性遗忘血缘祖先”的习俗与之配合,来构建一个社区的共同祖先,乃至形成了类似于血亲性禁忌的通婚禁忌。^②

在传统花腰傣社会中,宗教信仰渗透到社区生活的各个方面,正如杨庆堃^[8]对东方“弥散性宗教”特点的总结。其在共同体内活动频繁,集体性体现相当明显。那么,这样的传统宗教为何在十年的时间内逐渐淡出公共领域,转化为个人(家庭)行为了呢?

在《难产的社头》^③中,笔者记录对多位当事人的访谈,让花腰傣人自己讲述他们认为现在人们不再愿意担任社头和雅嫫、不再热衷集体仪式的几大原因。他们给出的原因主要为:

第一,出于经济利益的考量。过去每个寨子都有一块很大的“社头田”,谁当社头就给谁种,可观的出产也归其所有。近年来,社头田越来越多地被城镇扩张、修路、建厂所占用。政府征地时虽也给了补偿款,但由于“社头田”在现代法律意义上属于集体土地,故大部分款项(征地补偿)归属村委会,小部分(青苗补偿)给了当时任社头的人。这样一来,可持续的土地资源变成了不可持续的现金。“社头”职位失去了经济激励。

第二,基层政府对社区自发组织财政权、话语权的削弱。中华人民共和国建立后,过去社头、猪头、雅嫫等承担的政治经济职能,如收取租税、差派徭役等,早已悉数收归基层政府。自本世纪初村官直选以来,花腰傣村民越来越多地在村委会一级担任职务。村民小组长和村委会主任的权力日涨,而传统社区组织则权力日减。过去,寨子每年集体仪式所需经费均由全村筹集。社头率领猪头,每年一次挨家挨户凑钱、米、鸡蛋,用所得资金购买祭典上宰杀的牲口,及烟酒饭食等一切花销。过去,这笔经费的收支均独立于村委会之外。社头和管寨雅嫫等人拥有这笔集体财产的支配权。近年来,征地补偿款、污染补偿费、民俗旅游收入、出售江滩沙石的收入等越来越多的集体收入纳入村民委员会的账上。“‘公钱’多了起来”。许多寨子便不再挨家凑钱,而是用村委会的公款来支付集体仪式的支出。然而,此类经费都控制在村委会干部手中,使得近年来,村长对于集体仪式,比社头和管寨雅嫫更有决定权。但村干部对于祭祀类活动往往并不热心。用大槟榔园社头的话说“每年去求村长拿钱出来搞祭社,都难得很”。这更让宗教组织丧失了对集体事务的话语权。

第三是老一辈和新生代的观念差异。在过去,“祭社”、“月亮姑娘”、“叫寨亨”等活动不仅是宗教仪式,还是全寨性的“集体欢腾”。花腰傣人利用这个机会尽情宴饮。期间不仅能吃到平日难得的酒肉,更能聚众嬉戏作乐。以村寨为单位举行的这种“狂欢节”,对集体认同的强化起到了显著作用。^④但是近年来,一方面人们的生活条件改善了,“现在家家都有肉吃,谁还想祭社的那点肉?”;另一方面,年轻一代花腰傣人对传统仪式娱

乐越来越没兴趣。他们有许多其他娱乐方式可选择。正如大槟榔园的前任社头所说“你们这辈年轻人对‘社’事是没兴趣的,谁也不来帮忙”。集体仪式场面日益冷清,也让的组织者感到威望和影响力的降低。

不过,这些都只是比较显见的直接因素。笔者看来,在这些因素后面还有更大的社会文化背景的变迁。这十年来,和中国许多农村地区一样,花腰傣社会发生了普遍而深刻的变化。城镇和工矿企业的迅速扩张,吸引大量农村青年外出打工,彻底改变了傣寨的生产结构。过去田地的收获是人们主要的收入来源。而即使在包产到户之后,农活中仍然包含有大量的集体事务。比如村寨之间的农忙时节换工、灌溉渠的修建和维护、寨墙寨门的修建和维护等。现在很多家庭主要的收入来自打工所得。农田用“土地流转”的方式承包给了外来户。傣寨作为一个整体已经没有了集体生产劳动。打工者分散在不同的单位,各自为战。个人只需为自己的活动负责,并且将时间看作可计量出售的商品。大槟榔园的前任社头抱怨说(祭社)忙那些时间,用来折合打工的工钱,每天也有四五十块钱了”。马村长也说“现在谁都忙着打工赚钱,哪有功夫(称衣服)”。不但“祭社”等宗教仪式,就连村寨的日常事务需要召集全村大会时,也很难让村民们聚齐。社区与个人的经济生活日渐疏远,文化娱乐方面亦然。傣寨在21世纪初普及了电视机。2006年笔者首次田野时,手机和摩托车已在年轻人中基本普及。到2016年,可上网的智能手机和家用汽车也开始普及。这些新的文娱设备都是针对个人或家庭用户而设计的。人们在闲暇时刻在家里看电视,或者玩手机、电脑,不再热衷于参加村寨活动,使得集体的文化娱乐日益消散。短短十余年时间,社区这个紧密的共同体消解为单独的个人/家庭的拼合。

综上所述,现代化、经济市场化带来的后果之一是人的“原子化”,以及时间的商品化。宗教退出集体领域的进程,是在现代化背景之上社会生活全面“个体化”的一部分。

(二) 从宗教教义解析个体化趋势

更进一步讲,我们还可以从宗教定义和发生机制看待宗教仪式个体化的原生性与兼容性。笔者将宗教定义为一个民族“宇宙观中的一部分,处理与‘无限’性相关的问题”。“无限”可分为空间的无限性和时间的无限性。前者指世界与方位体

系,后者是世界的时流(创始/灭世神话)及人生的时流(前生和后世)。人类心智无法直接处理“无限性”问题,而是通过宗教标定原点,将无限性问题化为有限性进行处理。而宗教区别于其他哲学及科学宇宙观的本质特征,在于其将追因溯源的逻辑源头归结到“人格化神祇”。^⑤当然,这只是对宗教“教义”,或者说内在文化逻辑的定义,尚未包含对“教会(church)”^⑥的界定。因为后文将述:教会并不是宗教的必要条件。

从宗教的教义看,它是人类提出问题、认识问题、解答问题的思想活动的结果。源自作为个体的人的精神探索。其本身并不要求人的组织,也不必然导致教会的产生。相反,其首先要求的是个人的、内心的关照。

作为宇宙观的宗教,其产生规律遵循蔡华教授在《人思之人》中提出的“信仰理论”。“所有信仰,包括任何宗教信仰,都是建筑在想象、猜测和推理上。想象、猜测和推理又依赖于对可以直接观察的物理存在的感知”,“每个群体都有着自己的感知、理解和解释,并由此得出了独立的结论。人们将思考的结论作为本民族知识的一部分传承下来,坚定地相信这些解释并用它们指导日常生活。各种文化和社会呈现的多样性正是由此而来。”^{[9] P.100}

原生宗教是各民族先民(通过观察、想象、推理)集体创作的产品。它的产生和完善经历了许多个体的添砖加瓦,而成为整个族群共同接受的信念。其必然经过横向(族内)传播和纵向(代际)传承。通过集体仪式营造文化信仰的氛围,确实是传播、传承的途径之一。“月亮姑娘”上的感灵“共振”就是一个例子。但传播和传承也并非必需集体仪式,个体仪式同样有此功效。雅嫫在搞修行仪式“跳门克”的时候,大量旁听和学习的女性,已经为宗教教义和仪轨通过个体传播成为群体共享的宇宙观提供了注脚。而仅以满足精神需求而论,个体化的宗教,相比于原来的集体仪轨,能以更小的社会成本达到同样的效果。

今天的原生宗教正从整合社区的功能中渐渐退出,演变成一种个人内心的需求。但只要理解“无限性”的心智需求仍然存在,只要死亡对于人类来说仍然不可避免,宗教就仍将存在和发展。在社头、管寨雅嫫、猪头这个宗教组织(教会)消失,祭社、撵寨子、叫寨亨这类集体仪式衰微的情况下,花腰傣的原生宗教仍然能够以个体化宗教的方式活态传承。

(三) 原生宗教避害趋势及其意涵

那么,同为个体仪式,为什么趋利性仪式比例下降,而避害性仪式上升呢?今天的花腰傣地区,一些趋利仪式由于客观原因失去了用武之地。例如自从全面禁猎和收缴土枪以来,花腰傣人已不再打猎;近年来河流污染严重,花腰傣人也不再捕鱼;故传统的趋利仪式中打猎叫亨、捕鱼叫亨等,现今不再举行。另一方面,现代社会确实比传统社会创造了更多的物质财富,也使得某些趋利仪式的驱动力降低。例如花腰傣人虽然仍旧养猪、养牛,但其在总收入中已不占重要的份额;花腰傣人仍旧种植水稻,但只种够自家食用就行,粮食不再是主要财富。故为家畜和庄稼举行的叫亨仪式也越来越少见。不过,客观因素并不是导致上述趋势的主要原因。

事实上,即使在传统社会,以举行的数量而论,也是避害性仪式多于趋利性仪式。笔者2006年的田野记录显示,当时趋利性仪式约占总数的30%,避害性仪式约占50%,另有一些不能简单归类于二者之一的仪式。可能的原因是:相比于平安和幸福所带来的满足感,灾祸和疾病所带来的惨痛感给人更深和更强的刺激。在平淡的日常生活中,人们往往感觉不到祈福的需求;而一旦病痛、灾祸发生,却能驱使人们想方设法去消解,不论是以现实的还是仪式的方式。

同样得自传统社会的一条经验事实是:不确定性越强,越可能发生仪式行为。笔者首次田野期间就发现,相对于日常生活状态,花腰傣人在打猎捕鱼(不难想象,这两种活动比之日常农作的不确定性要大得多)、出远门等情况下仪式更多、禁忌也更多。

与此类同的是,转型中的当今社会比起传统社会,总体上更具不确定性。传统农业社会依赖于土地产出,在花腰傣这样的自流灌溉地区,个人或家庭每年的收入和财富是大致可预期、可依赖的。而现代打工者工作的临时性,使得其收入来源不稳定;农产品进入全国乃至世界市场,价格随大市场波动起伏而不稳定;更进一步说,这个日新月异迅速变化的社会,人们无法预期较远的人生轨迹。只知道在变,却不知道会变成什么样子。这本身就是不确定性的表现。而为应对不确定的风险而举行的仪式,自然主要是避害仪式。

另一方面,社会与文化全面的个体化倾向,在导向个人经济独立、使得精神需求转向内心的同

时,一个附带的后果是:当个人面临风险时,他/她不再能向社区这个集体求助,以期分担。现代医疗制度、保险制度、养老制度在农村的推广普及,确实可以在很大程度上将分担面扩展到整个社会,而不仅仅是一个小小的社区或亲属群。但是这种分担应对的只是经济风险,并无文化因素的风险共担。因此,在社区仪式日渐消解的情况下,个体避害仪式的增长成为最可能的文化解决方案。

注释:

①2008年的“全美宗教身份调查”肯定了以往研究中所预示的美国人越来越“非基督教化”的倾向,调查者还指出“对于基督教的挑战并非来自其它宗教,而是来自对各种组织化宗教的拒绝”。转引自:郭长刚、张凤梅,“多元视域下的宗教观念评析”,载于《世界宗教研究》2012年第2期。

②社头夫妻在祭祀仪式上对待社区主管之批,与子女对待已去世的父母的行为一致。而傣寨中一般同寨不婚,也与亲属制度领域血亲性禁忌的规则类似,只是严格程度稍低。

③吴乔导演,《难产的社头——一个花腰傣社区的信仰与变迁(上、下集)》,北京:社科文献出版社,2015年。

④巴赫金的“狂欢节”理论和维克多·特纳(Victor Turner)的“结构与反结构”理论,都认为这样的“均质性/阈限性”集体欢腾有助于加强群体凝聚力。笔者不同意“反结构”的普遍性,但赞同集体欢腾强化了族群认同的观点。

⑤关于宗教定义及其在一个民族宇宙观中的定位,详见笔者《宇宙观与生活世界》,北京:中国社会科学出版社,2011。所谓“人格化神祇”,是指被赋予了人的特征的神。其有像人一样的可预测性,可以成为恋恋、畏惧、讨好等人类情感的投射对象。

⑥宗教人类学从传统上来说源自西方,迄今许多术语仍然沿用西方词汇。“教会”在西方宗教人类学文献中指的是宗教领域的一切人的组织、机构、教阶体系。译为“教会”可能导致歧义,但本文仍循此旧例。

参考文献:

- [1][法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 汲喆译. 上海:上海人民出版社,2006.
- [2][德]韦伯. 新教伦理与资本主义精神[M]. 李修建,张云江译. 北京:中国社会科学出版社,2009.
- [3][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.
- [4]李荣荣. 从内在幽深处展望世界社会——读贝克《自己的上帝》[J]. 社会学研究,2011(4).
- [5]郑丽. 现代性语境下的公民宗教[J]. 学术交流,2014(10).
- [6][德]乌尔利希·贝克. 自己的上帝——宗教的和平能力与潜在暴力[M]. 李荣荣译. 上海:上海译文出版社,2016.
- [7]郭长刚,张凤梅. 多元视域下的宗教观念评析[J]. 世界宗教研究,2012(2).
- [8][美]杨庆堃. 中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M]. 范丽珠等译. 上海:上海人民出版社,2007.
- [9]蔡华. 人思之人[M]. 昆明:云南人民出版社,2009.

收稿日期 2017-01-10 责任编辑 汤芸