

芒市傣族的“咋尬”仪式及其年龄群体与社会生活^{*}

□褚建芳

〔摘要〕 在田野调查基础上对云南芒市傣族村寨的“咋尬”仪式进行了重点描述。认为无论从名称、内容和形式来看,还是从活动的主体来看,“咋尬”都具有一种兼跨神圣和凡俗的特性,把神圣时空与日常生产生活连接成了一个连贯统一的整体。佛教信仰、对世俗声望的追求和年龄群体的压力一起,使“咋尬”这样的公共活动中的“做好事”价值观从个人性的功德变成了当地社会生活中的一种“公德”。对于仪式研究来说,在不忽略其神圣性的基础上,结合仪式之外的更广阔、更凡俗的日常生产生活场景,从社会生活整体的角度展开分析,具有重要的意义。

〔关键词〕 傣族村民;“咋尬”仪式;年龄群体;功德;公德

〔中图分类号〕 C912.5 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1673-8179(2013)05-0096-09

On the “Zaga” Rituals, Age-groups and Social Life of the Dai People in Mangshi

CHU Jian-fang

(Nanjing University, Nanjing 210046, China)

Abstract: Based on fieldwork study on the “Zaga” ritual in Dai villages of Yunnan province, the author argues that the “Zaga” ritual is characterized by both divinity and secularity, judged from either its name, contents and forms or the participating subjects. It connects the divine space and daily trivial lives as an integrated whole. Buddhist beliefs, the pursuit of secular prestige, and pressure from age-groups, jointly act in changing values of conducting good deeds in public activities, such as the “Zaga” rituals, from personal “merit-making” into the public social ethic “merit-making” of the Dai villagers. Regarding of ritual studies, it is important to make a holistic analysis on people’s social life, combining rituals with broader and more secular daily lives outside of the ritual circumstances when concerning the divinity of them at the same time.

Key Words: the Dai villagers, the “Zaga” ritual, age-group, merits and virtues, merit-making

一、引言

人类学仪式研究的一个重要路径就是对仪式过程的关注与探讨。其中,范·热内普(Arnold van Gennep)和维克多·特纳(Victor W. Turner)的工作最为瞩目也最具代表性。他们所研究的仪式主要是在社会身份或社会秩序发生转折或转换时所举行的过渡性的庆典礼仪,分为三个阶段。其中,最突出、最重要的阶段即第二个阶段,

范·热内普将其称之为“过渡阶段”,特纳则将其称之为“阈限期”。这个阶段是一个非常特殊的阶段:受礼者要与一般凡俗生活和其他参与者隔离开来,去到偏远的山野、洞穴或专门的小屋中,接受各种禁忌;参与仪式的其他社会成员在仪式过程中也表现出与正常社会关系相反的颠倒了的行为举止,比如穷人扮演富人、富人扮演穷人、王公暂时变为百姓、民众作威作福等。总之,在这个阶段中,受礼者和仪

* 基金项目:2010年江苏高校优势学科建设工程项目。

式参与者要进入一种特殊的时空状态,表现出一种神秘的特性。而在仪式结束之后,秩序又恢复到仪式前的状态,人们的地位等级关系仍同平时一样。于是,仪式展现出一种从(与日常状态的)分离到过渡再到(与日常状态的)聚合,^[1]或从结构到反结构再到结构^[2]的历时性进展过程。他们指出,通过这个阶段,社区中人们的地位分化和人与人之间的差别得以暂时性地消弭,人们获得一种团结感和一体感。从而,仪式强化了既定的社会结构与秩序。

人类学仪式研究的第二个重要路径并不否认仪式发生的具体过程与情境,但是,他们的着力点并非仪式的历时性进展过程,而是仪式中人与神圣力量的交流。这一派的学者也不少,主要以利奇(Edmund Leach)和马丁(Emily Martin Ahern)为代表。他们把仪式看做人与神圣力量交流的场合,借助仪式,有限而凡俗的人界与永恒而神圣的神界之间搭起一座桥梁,^[3]使得神的能力可以通过桥梁达到人类世界。^[4]

以上两种研究仪式的路径虽然各自的侧重点不同,却并不相互矛盾,更不相互排斥。它们的一个最大的共同点就是,都是在预设了一个神圣/凡俗之对立两分的前提下展开论述的:正是在这样的对立两分的基础上,才会有特定时空下的特定仪式情景,才会有这种仪式情景对社会秩序的强化和对人与神沟通的促成。它们或多或少地可以诉诸涂尔干所开创的神圣/凡俗两分的研究理路。^[5]自涂尔干以来,仪式通常被视为与日常生产生活相对立的成分。前者往往被视为神圣、无序、混融的,后者则被视为凡俗、有序和泾渭分明的。

然而,如果仅讨论那些与日常生产生活分离开来的神圣场合下的仪式,像涂尔干及其追随者们那样从情感和功能的角度谈其对凝聚社会的作用,似乎并不足以解释凡俗社会的秩序与团结,更不足以理解作为研究对象的人们精神世界。

人类学仪式研究的第三种路径既不否认仪式的具体过程和具体情境,也不否认仪式的历时性进展或人与神圣力量的交流,但其关注的焦点并非这些方面,而是把仪式当做一种“文化操演”(cultural performances),注重从仪式的“意义”层面入手,把仪式这种文化操演作为当地人们理解、认识、解释和表述其所在世界的文本或符号体系,对之加以浓厚描述或深层解释。^[6]与此前两种路径相比,这种路径既能注意到仪式的历时性进展,也能看到仪式中的人神交流和人人交流,同时还能关注到仪式的情节、场景以及仪式与人们的意义世界的关系。对于研究那些神秘性不那么突出的仪式而言,这种路径有着极大的优势。不过,这样的路径仍然预设了一种仪

式与日常活动的两分,从仪式与日常生产生活的相互映照中寻求解释的力量。然而,在现实生活中,并非所有的仪式都一定要有与凡俗世界隔离开来的神圣场合和特殊时空的显著存在。比如,芒市傣族村寨盛行的“咋尬”(zǎ gǎ)仪式,虽然也带有神圣的一面,但这一面并不那么突出,而且,在这样的仪式中,受礼者和参与者们并不明显表现出特殊、分离或过渡的状态。对于这样的仪式,从别的维度或视角进行考察和探讨便有了极大的意义。

本文将首先对芒市傣族村寨中盛行的“咋尬”仪式加以描述,继而对“咋尬”的含义与形式予以阐释;接下来,将对与这种仪式相关的佛教信仰及其变迁情况加以介绍;在此基础上,对“咋尬”仪式与年龄群体的关系进行探讨,并对“咋尬”仪式向凡俗生活的延伸和扩大以及年龄群体在日常生产生活和仪式生活中的“兼跨”性质进行论述,从而指出,这种仪式与村民们日常的生产生活实践有着逻辑和形式上的一贯性和连续性。最后,从仪式与日常生产生活的连贯性和社会生活整体性的角度对仪式研究的一个新理路展开探讨。

二、“咋尬”仪式

2002年8月23日,是芒市傣族地区的傣历十月十五。按照习俗,这是傣族老人们的一个“戒日”。这一天,那目寨的老人们照例要到本寨的“庄”(即佛寺)里去参加佛事活动。此前,“茉祥”班的老人们已经同佛事带头人订好,要在这天中午在“庄”里“咋尬”饭菜,犒劳今天到佛寺里参加佛事活动的老人们。为此,他们早就做好了准备,不仅集资2546元,还出物、出力,在佛堂后面的院子和厨房里做饭做菜,准备向老人们表达敬意。

临近中午时,佛堂里佛事活动告一段落,佛事带头人宣布解散,门口有人敲起钟鼓,老人们纷纷起身,拿出从家里带来的碗筷,到后院吃饭。此时,茉祥班已经把饭菜做好,上到已经摆好的饭桌上。参加完佛事活动的老人们坐下吃饭时,茉祥班的成员们就在厨房里和各个饭桌之间穿梭行走,给老人们添饭加菜。比茉祥班年轻的那个班的老人们不好意思受茉祥班照顾,纷纷起身加入到茉祥班的行列。

中午12点左右,参加佛事活动的老人们吃好了,便拿出从家里带来的用芭蕉叶包好的生大米,上面捆扎着一些2元至5元不等的纸钞。茉祥班的人们也吃好了。他们一起走进佛堂。已经进入佛堂的人们在佛堂中央靠近大门口的一块地方为茉祥班让出了位置。在这里,茉祥班排好队,面朝佛堂里面正对中央大门口的大佛像蹲下来,双手合十举在额前。

别的老人们也进入佛堂坐好,掏出刚才准备好的纸钞,放到茉祥班和佛像之间的一个被称为“办”(bàn)的盛器上,请佛事带头人帮他们诵经念经,向佛表彰茉祥班的功德。佛事带头人诵念已毕,他们一齐向茉祥班诵送“阿嘎”(ā zuō)^①。茉祥班则跪拜行礼,口诵“萨图、萨图”^②,领受福报。领福后,茉祥班队列中走出一些代表,上前来取“办”,“办”上放着因刚才念经诵经而被神圣化了的小钱和鲜花等。取到“办”后,茉祥班的两位老太太清点了一下钱的数额。这次,他们共得到341元。他们商量了一下,拿出50元捐给佛寺,由佛事带头人收起来。佛事带头人再次走到台前,拿起话筒,向众人大声宣布茉祥班又捐出50元的好事,同时颂扬茉祥班的功德,大家又一齐向茉祥班诵送阿嘎,表示祝福。

三、“咋尬”的含义与形式

以上所描述的是芒市傣族村寨众多“咋尬”仪式中的一个。笔者在芒市从事田野工作的时候,曾多次见到包括未婚青年、已婚成年人和刚进佛寺不久的老人班级在内的不同群体在“瓦”期^③的戒日里向全体进佛寺拜佛听经的老人们“咋尬”饭菜。除了瓦期里的“咋尬”仪式,在芒市傣族村寨中,“咋尬”的情形还有很多。

从含义上看,“咋尬”一词带有“施舍”“布施”“捐献”等方面的意思,虽然不强调现世的回报,却隐含着对来世福报的追求和预期。因而,在这个意思中,“咋尬”有很强的佛教“做功德”的意味,主要指的是人们向佛寺、僧侣和那些已经皈依佛门的老人们所做的带有“功德”性质的“好事”。但是,“咋尬”的含义并不与“做功德”完全等同。从严格意义上看,“咋尬”属于芒市傣族村民现实生活中佛教活动的范畴,属于“做功德”的一种形式。然而,该词还常常被用来表示一些佛教意义不那么强的更具凡俗性的做好事的行动,比如捐献财物、义务劳动、提供免费服务等。

“咋尬”一词所表示的活动并非脱离主体和客体的抽象的活动,也不是双向和均衡的活动。相反,“咋尬”活动都有特定而明确的主体与客体,而且,“咋尬”的主体和客体之间都有特定而明确的关系。通常而言,这种主体与客体的关系主要涉及俗人向僧侣、年轻人向年长者、资浅者向资深者、宗教(神圣)地位低者向宗教(神圣)地位高者的单向表达,而后者向前者的表达则不被称为“咋尬”。因此,“咋尬”一词所表达的涵义带有很强的等级色彩,即表示地位低者向地位高者的施舍、捐献和服务。这里,界定地位高低的因素或标准很多,主要涉及以下几个

方面:年龄、性别、学识、宗教神圣性以及凡俗社会中的职务等。这些因素或标准有时单独起作用,有时全部或若干部分结合在一起共同起作用。就“瓦”期佛寺里的“咋尬”仪式而言,通常都是年轻班级的老人们请年长班级的老人们吃饭,比如,就像上文描述的情况那样,茉祥班的老人们请比自己年长(同时佛教资格也老)的老人们吃饭,而比他们年轻的班则会请茉祥班和更年长的班吃饭。即便在茉祥班“咋尬”的这个场合,比他们年轻的那个班也只是沾了年长老人们的光,因此,他们常常要起来帮助茉祥班为老人们服务。

从内容上看,这种活动既包括地位低者向地位高者布施饭菜、衣物以及其他捐献性施舍性的活动,也包括前者向后者提供免费服务或义务劳动的活动。

从参与者来看,这种活动的参与者既可以是集体,也可以是个人。比如,在泼水节、赶多摆这样的节庆仪式中,许多老太太会在佛寺门口或寨内主干道路口处摆上小摊,向参加活动的人们赠送糯米粑粑。这在傣族村民看来,也可算是一种“咋尬”活动,因为这种活动也可以获得“功德”。然而,个人发出的“咋尬”活动并不多见,而且,这样的“咋尬”并非严格意义上的“咋尬”,而是“咋尬”在一种不严格的意义上向日常生活活动的延伸和泛化。严格意义上的“咋尬”通常是以年龄群体为单位组织起来的。即便是个人发出的不严格意义上的“咋尬”活动,也常常是按照集体的惯例进行的。同时,无论发出者是集体还是个体,“咋尬”活动必然会有另一方——接受“咋尬”的个人或集体——作为活动的对象而存在。而且,“咋尬”活动一定要被放到公共场合中,带有一种或多或少的展示与表演的性质,虽不必然有,却常常需要有观众在场。比如,上面提到的老太太们赠送糯米粑粑的行动,一定是在特定的节日场合里进行的,一定是许多老太太们同时在佛寺门口或寨中主干道路口处这样的地点进行的,一定是针对前来参加活动的人们的,也一定是有一种“让人看”的展示和表演的意味的,其“咋尬”所用到的米常常是由

^① “阿嘎”即“福分”“善果”的意思。“诵送阿嘎”是由僧侣或已经受戒守戒的资深老人向俗世信众或资浅者口头吟诵的一种有固定语调、固定套路的祝福程序。

^② 即“叩头”“参拜”的意思,一般不单独出现,而是吟诵两遍,即“萨图、萨图”。也有人将其译成“善哉、善哉”。

^③ 即“雨安居”或“夏安居”,是南传上座部佛教的节日之一,芒市傣语发音为“wā”。在芒市傣族地区,瓦期一般从傣历九月十五到十二月十五,共三个月的时间,大致相当于汉族农历的六月十五到九月十五。

其所属年龄群体内各家一小袋一小袋地凑集起来的,糯米粑粑也是由群体成员集体包好做熟的。从这个意义上说,“咋尬”是一种集体性的公共仪式活动。

但是,作为一种仪式活动,“咋尬”常常并非单独出现或独立进行,而是常常被包含在更大的仪式活动之中的。比如,上面提到的佛寺里的“咋尬”就是包含在瓦期戒日里老人们的佛教活动之中的。而在诸如婚礼、乔迁和做摆这样的仪式中,“咋尬”饭菜以及青年群体的集体服务是必不可少的成分。

从过程和程序上看,这种活动首先要有年龄群体的成员召集、组织和参与;其次,要有一个公共场合;再次,活动的接受者照例要向活动的发出者吟唱一种程式化、套路化的诵词,对其善举表示认可和祝福,后者则以言行向前者示敬,接受祝福。

四、芒市傣族村民及其佛教信仰

严格意义上的“咋尬”仪式与芒市傣族村民的佛教信仰有着密切联系。芒市位于中国云南的西部,是云南省德宏傣族景颇族自治州州府和潞西市市府所在地,当地傣语称之为“勐焕”(mǒng huán),意思是“公鸡报晓之地”。由于公鸡报晓含有“黎明”的意思,所以,芒市城又被称为“黎明之城”。有时,芒市还表示一个坝子,即芒市坝,与遮放和瑞丽等坝相对。在云南,素有“芒市谷子遮放米”的说法,指的就是芒市和遮放这两个坝子的稻米出产很有名。此外,芒市还有第三个意思,表示当地长期以来的行政区划,包括芒市坝子及其所在区域中的山地部分。在本文中,芒市一词就是在最后面的这个意义上使用的。

从传统上看,在芒市地区内,居住着傣族、景颇族、德昂族等少数民族,但在坝区内,主要居民则是傣族。中华人民共和国成立后,大量汉族迁往芒市,汉族人口超过傣族,成为主要芒市的居民,但傣族仍是当地人口最多的少数民族。

在芒市,从实践的层面来看,傣族应该算是普遍信仰佛教的:不管虔信与否,他们的日常生活中充满了佛教仪式和佛教活动,他们甚至把是否皈依佛教和持守佛教戒律视为衡量一个人或一群人是否会“为人处世”的标准。芒市傣族地区的佛教属于南传上座部佛教,俗称“小乘佛教”。在这里,几乎每一个寨子都有一个佛寺。除在日军侵略期间,一些寨子里的佛寺遭到破坏以外,“文化大革命”以前,芒市地区大多数寨子的佛寺里都有和尚住持。“文化大革命”期间,寨子里的佛寺基本被破坏,佛寺里的和尚也受到迫害,要么还俗,要么迁往缅甸。在此期间,

芒市傣族民间的拜佛听经活动被迫分散在几个地方偷偷进行。改革开放以后,虽然大多数寨子里的佛寺得到恢复或重建,但是,既由于受“文化大革命”的影响,也由于现代行政体系和学校教育力量的影响,村民们的价值观发生了巨大变化,^{[7](P108~109)}“进佛寺做一段时间和尚”这一傣族传统习俗越来越受到冷落。结果,佛寺里的和尚越来越少。到2000年,几乎所有村寨的佛寺里都不再有和尚,佛寺以及村民们的一切宗教事务都由一些懂得佛经而又热心于佛教活动的俗家老人“卜庄(bo zhuāng)”们来负责组织和安排。

然而,尽管人们的价值观发生了巨大变化,但这种变化更多发生在中青年而不是老年人身上,^{[8](P66~69)}而且,这种变化更多地停留在内心信仰的层面,而在日常生产生活 and 仪式活动这样的“实践”层面,佛教的影响仍然是遍布性的。在日常生产生活中,当地村寨保留着大量的佛教仪式以及佛教信仰。狭义的“咋尬”便是其中一个非常普遍非常突出的佛教仪式。

对芒市傣族村民来说,毫无疑问,他们的佛教知识来自正规的佛教巴利文本。然而,由于绝大多数村民属于“文盲”,即只能听和说傣语,却不能读和写傣文,更不用说掺杂着巴利文、缅文和傣文的佛教经典了,所以,很少有人能够直接从佛经中学习佛教知识,大多数村民的佛教知识是在听那些懂得佛教知识的和尚和卜庄们讲经或参观佛教建筑中的壁画、听当地流传的故事等活动中,以口头而非书面的形式获得的。

村民们对于佛教知识的把握程度和态度并不相同。这与他们的年龄、性别、人生经历和所处人生阶段有关。大致而言,村民的佛教知识和对佛教的虔信程度随着年龄的增长而增高,尤其是做了爷爷奶奶的老年人,由于他们基本从农业劳动和家务琐事中“退”出来,可以有较多时间和精力从事佛教活动,而且,其人生进入晚年,开始关心死后和来世,其学习佛教知识的热情和对佛教的虔信程度明显高于比其年轻的村民。此外,女性的佛教知识虽然与男性并无明显差异,但其对佛教活动的热衷程度却比男性要高。无论男女,在那些信仰佛教的村民中,真正懂得佛教教义的人并不多见。大多数村民所理解的佛教,是一种地方化、实践化和生活化了的佛教,其中许多方面的内容和含义甚至与佛教的原意相反。比如,对于“咋尬”这样的做好事的行为而言,佛教本意是让人们戒除贪念,可是,到了村民们那里,却成了许多人尤其是老人们追求来世福报的手段,甚至成了人们追求凡俗声望的手段。

尽管在佛教知识和对佛教的态度上有所不同,

但无论年龄和性别,村民们并不从行为和信仰上反对佛教,即便那些受到现代学校教育和行政体系影响的年轻人,也不公开反对佛教,而是或多或少地出于佛教信仰与社会压力的双重作用,不同程度地参与当地社区的佛教仪式活动。

五、年龄群体与“咋尬”

作为一种公共性的仪式活动,“咋尬”活动的组织者和执行者通常是一个集体,其中,年龄群体起着非常重要的作用。

年龄群体是由从小在一起活动,比如一起玩耍、一起上学或进佛寺做小和尚、一起参加寨内外各种活动等的年纪相仿的伙伴组成的,是在平时的活动与交往中自发形成的。但是,在这种年龄群体中,往往有明确而严格的制度、规则和纪律,群体的组织并不全靠感情来维系,而是靠集体的吸引力与纪律来维系。这种纪律往往非常严格,不容许其成员违反。否则,一旦被发现,就会受到处罚。比如,在前几年,那目寨老太太群体中有一个班每年春节期间都要在农历的大年初二和初三这两天联合起来,一起去附近的弄么等六个寨子的“庄”里拜佛献供。后来,一位老太太由于在大年初二和初三这两天家里有事脱不开身,就有两年没同大家一起去外寨参加活动。她的同班伙伴们知道后,便罚她交了一笔钱充作“班费”。即便这样,假如此后还有类似集体活动的话,她仍然必须参加,仅仅交上罚款而不参加集体活动是不行的。

年龄群体的制度与纪律的效力有时非常强大,以致其成员们往往不敢去冒犯。对此,田汝康先生曾做过精彩描述:“每次(‘咋尬’)总是全体出动,既已出力有时还得出钱。这一次每一个成员一夜担负现金五角,三夜共需一元五。二百多个成员共凑得三百多块现金。其中有几个成员到缅甸挑香烟,不在村里,他们的家长赶快设法替他们将应摊费用送去。一般家长都晓得这不仅是孩子们应尽的义务,此外还联系着孩子们整个的声誉。要是谁对于‘咋尬’表示漠不关心,他将要变为一般同伴们攻击的目标。自己的子弟被人谈论,家长本身自然也难堪。所以家长们不但替子弟赶快缴费,同时还转托子弟们亲密的朋友多多帮忙。因为团体中有一个成员缺席就减少了一份力量,他决不愿事后使他们的子弟被队长罚一团火草烟。处罚虽然轻微,影响所及是整个社会地位的丧失。试想谁愿意这样做。汤姆象古家的老五,跟金老辛出去挑香烟的时候,适碰上他吃饭会的会友结婚。汤姆象古忘记帮钱,由此会友们不理老五。老五请求补上大家也不准,使得老五

不知和他父亲闹了多少场,有几回甚至于急得哭起来,吃饭会是私人组织尚且如在,全村的组织情形如何可想而知。”^[9]

年龄群体都有自己的领袖,村民们通常称之为“老胡”(Lǎo hú),意思是“头人”。年龄群体的领袖最初并非由正式任命或选举而产生的,而是在共同的活动和交往中,根据个体对活动的热心程度和领导才能等自然形成的。后来,随着这样的群体组织成员的年龄越来越大,群体组织的规模和影响力达到村寨这一级别,村寨领导和卜庄们便会就对年龄群体的活动及其领袖施加影响。例如,田汝康先生曾经指出:“这种青年群体是一种强制性的组织,处于村寨头人的控制之下。在一个村寨里,通常有数个单位,每个单位都由两个领头的人(一男一女)负责管理,这两个领头的人是由村寨的头人指派的。一般来说,额冒和额扫(年龄在将近25岁以上的未婚男女)享有优先获得这些职位的权利。每一个单位的成员身份都是不确定的,这有赖于该单位自身的吸引力。每一个单位都想吸纳有能力的小伙子和漂亮的姑娘,第二想要的是那些富裕家庭的子弟,因为前者可以使这个群体更有吸引力,后者可以为群体贡献更多的财力。如何引进新的成员主要是由那些领头的人来计划的,但是,所有成员也都拥有介绍新成员或拒绝新成员的权利。有时候,一些不受欢迎的年轻人找不到任何一个单位可以加入,村寨的头人便会强行把他们安排进某个单位中去。”^[9]

就未婚青年的年龄群体而言,男性群体的领袖被称为“胡冒”(hú mào),翻译为汉语,即“未婚男青年的头领”或“伙子头”;女性群体的领袖被称为“胡扫”(hú sǎo),翻译为汉语,即“未婚女青年的头领”。“胡冒”与“胡扫”一般由年龄较长的未婚青年群体的头领担任。在比较重大的活动中,这些“胡冒”与“胡扫”便起到领导和组织自己所管的青年群体的作用。不过,由于男性的地位高于女性,所以,“胡冒”常常也领导着“胡扫”和整个未婚女青年的群体。为了进一步管理和协调这些未婚青年群体的活动,寨子里的行政领导和佛寺里的主事老人们又特意安排了两位已经娶妻生子的青年男子专门负责领导全寨未婚青年群体的活动,当地傣语把这样的已婚青年男子称为“冈冒”(gāng mào)。于是,未婚男女青年在“胡冒”“胡扫”的领导下活动,“胡冒”“胡扫”又在“冈冒”的领导下活动,而后者则在村寨行政领导和佛寺主事老人的领导下活动。

随着成员年龄的增长,群体的规模与人数及其所参与的公共事务的多少也会发生变化。于是,在卜庄们的参与下,年龄群体会不断合并与重组,每个年龄群体所跨越的年龄段也发生变化。通常而言,

从少年到未婚青年这个阶段,随着成员年龄的增长,年龄群体的人数越来越多,规模和年龄跨度越来越大,其参与公共事务的频度越来越高。到了已婚青年和中年的阶段,他们逐渐从宗教活动中淡出,把主要精力用于从事凡俗性的生产生活活动,只参加很少一些佛教仪式活动。这个阶段的年龄群体进一步重组,规模和年龄跨度更大,人数更多。但是,这个阶段的年龄群体内部也会有更多更细的分化,出现许多不同性质的亚群体,比如田汝康先生提到的“吃饭会”等。到了老年,他们重又热衷和积极参与佛教活动,再次有所合并和重组。这一次,他们的年龄段分得更细,跨度更小,通常3~5年为一组,被编成一个“班”。随着老人们年龄的进一步增长,其所在班的规模因成员的逐渐离世而变小。于是,年龄相近的两个班合并成一个新的班,以满足群体参与集体活动的需要。这样的过程发生得比较缓慢,仍然是靠群体所参加的集体活动来显示、标志和促生的。

在年龄群体中,从表面上看,负责安排和发号施令的是群体的领袖,但是,群体成员的共同意见最为重要,群体的领袖们有时候只是常规事务的管理人^{[10](P120)}或集体活动的发起者和组织者。年龄群体的纪律主要是靠大家共同认可和维持的,而不是仅由群体领袖所规定和执行的。

年龄群体通常有自己的经费和财产。这种经费和财产除了由成员们集资而来,往往还由他们以群体的名义一起参加公共活动而挣来。挣到这种经费的场合和机会很多,比如,当谁家做“摆”^①或举行乔迁仪式时,如果主人家的成员里有这些群体的成员,那么,这个群体的成员就会在仪式期间的某个晚上,相约去主人家,为主人唱歌庆贺,并向主人要钱。挣来的钱便作为群体的公费由专人保管起来,等到将来的某个场合以群体的名义消费掉。消费的途径大多是用向佛寺做功德,有时也会用于群体成员聚餐的场合。未婚青年的年龄群体不仅对成员的公共活动有一定的组织和约束作用,还对群体内青年男女的婚姻有一定的影响。芒市傣族村寨素有寨内婚的习俗:未婚青年男女通常要在寨内选择婚姻对象,年龄群体的集体活动便成为他们彼此接触、了解和熟悉的重要场合。如果未婚女青年要嫁到寨外,就必须先向“冈冒”交纳一定的款项。如果未婚男青年要娶外寨的女青年,他自己的年龄群体虽不会干涉,女方的年龄群体却会有所限制。^{[11](P157~193)}

年龄群体的集体活动通常由群体领袖发起,然后通知和组织各个成员参加且出钱出力。比如,笔者在芒市那目寨从事田野考察的时候,“母尊姆行把朗宏祥”这个班,即当时在“庄”里参加佛事活动的最资深的班,在瓦期中便集资为佛寺捐献了一批小凳

子。最初是由几位比较活跃的老头老太提议发起的,接下来,他们商量出具体的做功德的方式、方案和数额,然后分头通知群体的成员,最终促成了这次功德活动。

六、仪式的持续性、连接性和年龄群体的兼跨性

根据芒市傣族村民的信仰,“咋尬”是一种“做好事”的活动,而“做好事”是会“得好报”的。这种“好报”体现为“咋尬”者得到的“阿嘎”,即福分。这种福分会在“勐里办”^②里得到验证,并在来世得到实现。

在芒市傣族村民的佛教认识中,人们获得功德的方式基本有三种,即献供、持守戒律和坐禅。其中,通过后两者所获得的功德要比第一种高。但是,在村民们的日常生活实践中,第一种方式却最为流行和普遍。这不仅是因为献供作为花费财富的行为,能够满足人们对凡俗声望的追求,而且还因为与持守佛教戒律和坐禅相比,献供用时最短、所受限制最少,与人们凡俗生活的联系更直接、更密切,因而更简便易行。

严格意义上的“咋尬”的主要内容与核心成分就是献供。这种活动在芒市傣族村民的日常生活中非常常见,甚至可以说非常普遍。

除了严格意义上的“咋尬”活动,“做好事,得好报”的信仰还延伸到广义的日常生活中佛教色彩不那么明显的被称为“咋尬”和不被称为“咋尬”的做好事行为中。比如,在春节、婚礼、丧礼、乔迁以及其他仪式场合的集体活动中,年轻人和晚辈要向老人和长辈磕头行礼或提供服务,后者则向他们赠送一些小钱,并给他们诵送阿嘎,以示福佑。在这种更宽泛意义上的“咋尬”仪式中,和尚或佛事带头人并不一定到场,而是由一些已经皈依佛门的老人坐在那里口诵阿嘎以示赐福。在老人们诵送阿嘎的时候,接受“阿嘎”的人通常要蹲跪在地上,双手合十举在额前,恭敬地听老人们诵经,并在老人们诵送完毕时口诵“萨图、萨图”或“秉行诉袞套”(bing xíng sù

① 一种以个人、家户或扩大家庭为单位组织起来的以供献佛像、经书或修桥、筑路、造井等有功德好事为核心内容的佛教仪式。详见褚建芳:《人神之间:云南芒市一个傣族村寨的仪式生活、经济伦理与等级秩序》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第142~179页。

② 勐里办(mng libàn)是芒市傣族对佛教术语“涅槃”(nibbana)的音译。不过,在芒市傣族村民们的理解中,“勐里办”成了一个具体的地方。他们相信,人死后会到“勐里办”去,在那里住上一段时间,然后再根据前世积累下来的“阿嘎”投胎转世,开启新的生命。

gūn tāo)^①之类的话。而在日常生产生活的其他场合,比如,在插秧、收割水稻以及修建房屋这样的互助换工等活动中,虽然没有老人们诵读“阿嘞”的成分,却也含有“此时我帮你,将来你帮我”这样的互惠性的含义与期望。从这个意义上说,“咋尬”这种仪式被推广或泛化到了芒市傣族村民日常生产生活的各个方面。

从其日常言语的层面上看,“咋尬”仪式的凡俗化和泛化也有体现。正如前面所指出的,“咋尬”除了主要表示人们向佛寺、僧侣或皈依佛门的老人们进行的做好事活动,还常常被用来表示一些佛教意义不那么强的更具凡俗性的做好事活动,比如向学校或其他机构捐献财物,向老人、长者或领导提供义务劳动或其他免费服务等。

“做好事,得好报”只是个人层面上的功德信仰,但以这种信仰为基础的“咋尬”仪式却是集体性的公共活动。在芒市傣族村寨,人们虽然有时可能会在一种不严格的意义上用“咋尬”一词来表示个体性的做好事行为,但这种情况很少,仅仅是就其在性质上有功德有福报这一意义而言的。而且,说话者说这样的话时,其场景和态度往往并不严肃认真。更重要的是,对“咋尬”这种公共仪式活动起到基础性支撑作用的,并不仅仅是一种信仰——正如本文前面所讲过的,在芒市傣族村寨,“咋尬”是以年龄群体为单位来发动、安排和执行的,而年龄群体通常是有纪律、有领导、有经费的,对其成员有着很大的影响力。比如,在青年群体中,人们并不对“阿嘞”有那么多的专注,他们的“咋尬”活动有时甚至没有老人们诵读“阿嘞”和年轻人口诵“萨图”的过程,即便偶尔有,他们也常常并不当真,而是更多地把关注的焦点放在凑热闹、求偶、碍于面子和对群体组织纪律的服从等方面。对于老年人而言,虽然对“阿嘞”的信仰和热衷很强,但是,对面子和群体纪律的考虑仍然是他们参加“咋尬”这样的集体活动的重要因素。可以说,来自年龄群体乃至整个社会的压力、对凡俗声望的追求以及对“阿嘞”福分的欲求合在一起,共同构成了芒市傣族村民们参加“咋尬”活动的动因。

在芒市傣族村寨,集体活动是年龄群体的标志,是其得以存在和展示自己的基本途径和必要机制,而“咋尬”则是这种集体活动的最常见、最重要的形式,甚至是与年龄群体成员身份转换密切相关的“过渡礼仪”或“成人仪式”。这样的“过渡礼仪”或“成人仪式”并不仅限于从未成年向成年的过渡,而是包括从孩童到青少年、从未婚到已婚、从中年到老年等不同人生阶段的过渡。大致来看,我们可以把这些人生阶段的过渡概括为两个大的阶段:一是从未成年向成年的过渡;二是从中年向老年的过渡。从表面

上看,前者所着重和凸显的是“入世”的一面,即群体成员进入凡俗社会承担责任义务和享受相应权利;后者则着重和凸显“出世”的一面,即群体成员脱离凡俗生活,(入寺)进入神圣境界(主要是佛教活动)。然而,从更深的层面来看,二者是同一个社会化过程的两个既不同又统一的阶段:“出世”更多的是一种价值观方面的导向和示范,影响甚至规定和统合着“入世”的道德伦理。二者都提倡和宣扬诸如“慷慨”“大方”“与人为善”之类的价值标准和行为规范,与人们在社会中的“为人之道”这样的伦理道德密切相关。

作为“过渡礼仪”或“成人仪式”,“咋尬”既不是一次性的,也并非仅在人生身份或阶段发生转换的特定时刻举行,而是具有一定连续性,在日常生活中不断举行、经常可见的。除了特定的人生礼仪与时令节庆,诸如做摆、祈福、瓦期入“庄”拜佛听经之类的佛教仪式在芒市傣族村寨可谓比比皆是、司空见惯。此外,在村寨的日常生产生活中,总会有诸如婚礼、丧礼、乔迁、插秧、盖房等需要集体服务或劳动的场合,而“咋尬”则是这种场合中集体活动的最重要形式、内容和成分。于是,“咋尬”这样的仪式活动及其在日常生活中的广义的泛化的形式,表现出一种兼跨的性质:既具有宗教神圣的性质,又有日常凡俗的性质,不仅是经常重复地进行的,而且连接了凡俗与神圣,构成了一个连续体。

未婚青年和已婚成年的年龄群体,要不断参加集体活动,才能逐渐在村寨中确立自己的身份地位,其成员才能完成身份的过渡。而老年人的年龄群体,同样也需要不断参加集体活动,才能维持自己的身份地位。年龄群体身份地位的确立和维持及其成员身份地位的过渡是通过所参与的集体活动的积累而渐进的,表现出一个从量变到质变的过程。即便完成了从一个人人生阶段向另一个人人生阶段的过渡,年龄群体仍然要不断地参加集体活动。比如,每年夏天,都可见到那些即将入寺成为老人的人一方面以个体为单位向亲戚中的老人们求戒,一方面以年龄群体为单位集资向村寨、佛寺或年长老人们提供财物、饭菜和集体服务。即便到了“老人”资格很深,甚至即将从佛寺退出的年龄,老人们仍然会组织起来,向佛寺或村寨提供力所能及的财物和服务,就像前面提到的那目寨“母尊姆行把朗宏祥”班在瓦期中集资为佛寺捐献小凳子的情形那样。

傣族学者线向新曾经断言,傣族未婚青年组织

^① 意思是“恭听老人所言”或“奉老人吉言”。在芒市傣族村寨,老人的话往往被相信具有一种“灵验”性,可以在将来的某一时间、某一场合得以实现。

在佛教传入之前就已形成,而在佛教传入之后得到完善和发展。^[12]这一断言向我们提示,尽管现在的年龄群体常常与佛教群体组织相互关联甚至有所交叉重叠,但其是独立于佛教群体之外的群体组织。事实上,在芒市傣族村寨,年龄群体是一种凡俗性的组织,起着社会性的教育、约束与控制作用,具有连接个体与社会的功能,在与佛教发生关系时,也常常表现出一种兼跨的性质,即这种凡俗性的群体既可以承担凡俗性的集体活动,又可以承担宗教性的集体活动。比如,在重大佛教仪式如泼水节、赶多摆以及其他重大时令节庆中,青年群体往往要负责代表全寨来做宗教仪式以及向外寨进行交流、表演、聚餐等活动,而在平时,同样是这个群体,常常会组织起来,集体到婚礼、丧礼、乔迁仪式以及插秧、收割、盖房等活动中出钱出力。

年龄群体的这种兼跨性质,在老年群体中体现得尤为明显:当老人们进佛寺拜佛听经时,他们是凡俗世界的群体,要向佛寺僧侣、卜庄以及比他们年长资深的老年班级“咋尬”和表示敬意。此时,后者是宗教性的群体;而当他们接受年轻班级“咋尬”时,他们则成为宗教性的群体,后者成为凡俗性的群体,前者要向后者表示认可和赐福。进一步来看,即便是在接受年轻群体“咋尬”时,他们也表现出一种兼跨性:相对于坐在他们前面向“咋尬”群体诵经的佛事带头人,他们是凡俗性的群体,而相对于向他们“咋尬”的年轻资浅的群体,他们则是神圣性的群体,可以为后者诵送阿嘞,以示祝福。

“做好事,得好报”的逻辑不仅限于以年龄群体为基础的集体活动,还体现在日常生产生活的许多细小方面,比如,在日常生活中,常常可以见到年轻人向年长者敬茶、敬香烟这样的细节。即便在这样的场合中,人们也常常可以见到,当受敬的年长者已经进入佛寺拜佛听经的“老人”时,他或她常常会认真地口诵阿嘞,以示祝福。如果受敬者不是已经进入佛寺拜佛听经的“老人”,那么,他或她虽然不会也没有资格来口诵阿嘞,但通常会学着那些老人的样子,对敬献者的善举表示认可和谢意。

这样的情形也可见于外出搭车的情形。搭车是村民们外出时常常会碰到的情况。按照村寨中约定俗成的惯例,村民们外出搭车时通常要送给车主一元或几元的小钱,作为车费。车主往往会坦然地接受这笔车费。然而,当搭车者是已经进入佛寺拜佛听经的老人时,车主往往会客气谦让,不收车费。此时,搭车的老人便会认真地口诵阿嘞,以示祝福。

从佛教信仰的层面看,这样的“做好事”也是一种功德活动,可以积累阿嘞福分。然而,在宗教信仰越来越受到凡俗观念冲击的当下,那些做好事的村

民并非都是为了做功德求阿嘞,这样的人甚至已属少数。在这样的情境中,“做好事”虽然并非必须,却通常会被奉行。这是因为,虽然没有年龄群体的干预,甚至对面子、声望的考虑也不常出现,但是,村民们久已形成的习惯使他们几乎不假思索便做出这样的好事。

于是,我们可以看到,作为一种公共仪式活动,“咋尬”表现出一种持续性和连接性:一方面,这种仪式并非一次性地完成,而是不断进行,持续人的整个一生的;另一方面,它连接着宗教与日常、神圣与凡俗、年幼与年长、个体与集体。而且,这种公共仪式不仅从名称、内容和形式上向日常生活渗透,其信仰上的逻辑也扩展到了村民们生产生活的方方面面。

从信仰的层面看,功德属于一种个体性、私人性的德,但是,在芒市傣族村寨,通过“咋尬”这样的集体性、公共性的活动及其所带来的教育作用,个体性、私人性的功德信仰在村民中形成一种被普遍公认的价值观念和行为规范,成为一种集体性的道德伦理,而年龄群体则以这种道德伦理为基础来发动、组织和执行集体活动,并以舆论、纪律、处罚等方式对成员形成凡俗性的压力,从而保证了这种集体性道德伦理的维护和运行。从这个意义上说,个体性的功德观通过年龄群体和“咋尬”这样的公共集体活动变成了一种社会“公德”。

七、两分与连续:仪式与日常生活关系再思考

涂尔干虽然开创了神圣/凡俗对立两分的研究理路,但这种对立两分实际上来自于他对“社会”的讨论。在涂尔干看来,社会既有神圣性,又有凡俗性,神圣和凡俗是社会这个整体的两面。他之所以提出神圣与凡俗的对立两分,恰恰是为了通过对社会之神圣性的强调来说明社会的整体性。^①

然而,自涂尔干开创神圣/凡俗两分的研究理路以来,仪式通常被视为与日常生活对立和隔离的一面,被描述成神圣、无序、混淆的,后者则被视为凡俗、有序和泾渭分明的。正是因为前者的存在,才促成了后者的秩序与团结。然而,在现实生活中,并非所有的仪式都一定要有与凡俗世界隔离开来的神圣场合和特殊时空的显著存在。而且,很多仪式是与日常生活密切相连,构成一个整体的。

关于仪式与日常生活的连续性,玛丽·道格拉

^① 这段话得益于杨渝东博士对本文初稿所作评论的启发,笔者在此向他表示感谢。

斯从日常生活仪式的角度做过讨论,她把仪式的范围予以扩大,将其落脚到秩序的层面,包括日常生活中的整理、打扫等恢复秩序的活动。^[13]但是,在她的讨论中,仪式仍然与不可分类、失序、不洁、污染和危险密切相关,仍然带有某种神圣、禁忌或神秘的色彩,而与凡俗性的日常生产生活相对立、相隔离。在本文描述的“咋尬”仪式中,神圣与凡俗并不那么对立两分,而是通过仪式参与者及其“活动”彼此连接,相互交融,构成一个连续的统一体。“咋尬”仪式是一种与神圣仪式和日常社会生活相连接的一系列集体活动,而不是所谓过渡仪式或中间阶段。“咋尬”仪式的参与者——年龄群体的成员——也兼跨凡俗和神圣两个境界,并通过自己的实践活动而把二者串联起来。

因此,在讨论一个或一种仪式时,必须结合仪式外的更广阔、更凡俗的日常生产生活场景,在不忽视神圣力量及其影响的同时,对凡俗的传统规范的影响予以关注。比如,在谈论某些群体或文化中仪式的教育作用时,需要注意到仪式的教育意义不仅来自仪式的过程和场景本身,而且还来自仪式之外,包括仪式之前和仪式之后的日常生产生活。正是由于有了仪式之中以及仪式之外的连接,生活才成了一个整体,仪式的教育功能才得以实现。☐

[参 考 文 献]

- [1]Gennep. Arnold van. The Rites of Passage [M]. Chicago and Illinois: The University of Chicago Press, 1960.
- [2]Turner, V. W. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure[M]. Chicago: Aldine Publishing Company,1969.
- [3]Leach, E., Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected [M]. Cambridge. University Press, 1976.
- [4]Ahern, E. M. Chinese Ritual and Politics: Studies in Social and Cultural Anthropology[M]. Cambridge University Press, 2007.
- [5](法)爱弥尔·涂尔干,著,渠东,汲喆,译. 宗教生活的基本形式 [M]. 上海:上海人民出版社,1999.
- [6](美)克利福德·格尔兹,著,纳日碧力戈,等,译. 文化的解释[M]. 上海:上海人民出版社,1999.
- [7]Yos Santasombat, Lak Chang: A Reconstruction of Tai Identity in Daikong[M]. Canberra: Pandanus Books, 2001.
- [8]谭乐山,著,赵效牛,译. 南传上座部佛教与傣族村社经济:对中国西南西双版纳的比较研究[M]. 昆明:云南大学出版社,2005.
- [9]Ju k'ang T'ien. Pai Cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan-Burma Frontier[J]. American Anthropologist,1949.
- [10]田汝康. 芒市边民的摆 [M]. 重庆:商务印书馆,1946.
- [11]冯雷. 傣族习俗[A]. 德宏史志编委会办公室编,德宏史志资料第十六十七集(合刊)[C]. 德宏:德宏民族出版社,1994.
- [12]线向新. 德宏傣族未婚青年组织浅析[A]. 云南省民族研究所编. 民族学调查研[C]. 1995,(2).
- [13]Douglas, M. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo[M]. London: Routledge & Kegan Paul, 1980 (1966).

收稿日期 2013-06-20

[责任编辑 秦红增]

[责任校对 韦琮瑜]

[作者简介] 褚建芳(1970~),南京大学社会学院人类学研究所副教授。主要研究方向:社会文化人类学。南京,邮编:210046。