

个人与社会

——云南省芒市傣族村寨的生活伦理、仪式实践与社会结构

褚建芳

(南京大学 社会学院, 江苏 南京 210096)

摘要:个人与社会的关系是社会文化人类学的重大议题。涂尔干、马林诺斯基、莫斯等人类学大家都对此有所论述。然而,他们所着力的对象都不同程度地偏离了人类生产生活的常态,其解释力因而有所局限。通过对云南芒市傣族村寨生活伦理、宗教信仰和社会结构的考察,可以发现,社会与个人之间并非对立两分的关系,而是由不同规模、不同性质、不同大小的集体与之密切联系,形成一个连续的统一体。社会的力量也不仅仅来自于神圣和禁忌,还来自于凡俗的日常生产生活实践,来自于二者的统一协调以及二者之间的各种中间状态。

关键词:芒市;傣族;懂人话;上座部佛教;生活伦理;社会结构;宗教信仰;人类学

中图分类号: C958

文献标识码: A

文章编号: 1672-433X(2014)01-0053-07

一、引言:人类学的个体与社会关系研究

在人类学家马林诺斯基看来,个人行为不同于社会行为,因为后者是在前者之外的^[1]。可是,他又认为,众多个人的行为汇集在一起,便凑成了社会行为^[1]。那么,个体行为是如何汇集成社会行为的?个体行动之外的“整个的集体制度”是如何产生以及如何对个体行动产生影响的?对于这些问题,仅用“活动复合体”和“有机整体”^[1]来回答,显然难以令人满意。

法国社会学人类学导师涂尔干和莫斯也遇到了同样的问题。在涂尔干看来,存在一种超越人类个体的道德力量,这就是集体力、社会力。它使个体在维持以有机体为基础的个人存在之外,还能体验到一种非个人的、属于智识和道德秩序的更高的集体存在。于是,人同时参与了两种对立的生活,人性兼具了个体性和社会性^[2-3]。这种集体力、社会力从何而来?涂尔干的回答是:宗教。为此,他把社会与神圣和禁忌结合起来。在他看来,神或图腾是对源于社会的非人格力或集体力的物质性表达,即以外在可见的符号或动植物乃至人格化的神的形式来表征社会。换句话说,作为一种集体表象,神就是社会的人格化表征,社会就是神^[4],而集体力或社会力便来自于这种“社会的制造”^[5]的宗教力。

然而,涂尔干的这一假设极端强调了社会的外

在特征:神圣—社会总是远离凡俗一个体的。结果,两者的结合就成为一件极其困难的事,甚至总要以凡俗一个体的自我牺牲为前提,而且,这种结合难免要与“谵妄”、“狂暴”相连^{[4]289}。

诚然,在仪式庆典、集体聚会乃至革命和战争这样的集体欢腾场合,集体力与个体意识融会贯通,社会在个体身上得到了充分展现。甚至可以说,只有在集体欢腾的情况下,社会才是名副其实的社会。可是,这种把集体欢腾当作社会化的最高形式的看法,却暗示集体欢腾以外的社会不是社会,至少不是完全的社会。于是,个人与社会既密切相关,又彼此疏离,带上一种高度紧张、极不稳定的特征。

对于这个难题,涂尔干的外甥和学术继承人莫斯从另外一个角度作出了解答。他从礼物的流动这一中介入手,讨论了社会的运作过程。在他那里,社会不再是本质、外在、断裂和疏离的,而是关系、内在、连续和切近的,它通过礼物的流动过程而得以集中体现。礼物的流动并非断裂式的集体聚会,而是社会成员间持续的日常交流。在莫斯看来,正是通过这种持续的日常交流,社会得以形成、延续、运作和维持^[6]。然而,礼物的流动可能是人类生活中的重要方面,甚至有时是某些人群社会生活的核心方面,却并非日常生产生活的常态,只能算是日常生活生活的特殊状态或场合之一。这种特殊状态或场合

收稿日期: 2013-09-14

基金项目: 江苏省高等学校优势学科建设工程资助项目“新自由主义、全球化与中国模式”

作者简介: 褚建芳,男,南京大学副教授,博士,主要研究社会文化人类学、经济人类学。E-mail: chujianfan@nju.edu.cn

与真正的日常生活仍有某种疏离感。以这样的具有一定特殊性的“中介”为核心来展开论述,仍然无法真正解决社会—神圣与个人—凡俗的关系问题。

不过,莫斯从中介入手来展开讨论,给我们带来了有益启示,即不一定要从个人和社会对立两分的角度出发来思考人的社会性和个人性。本文将对中国云南芒市傣族村寨为例,通过对其生活伦理、仪式实践和社会结构的分析,对个人与社会关系进行一些思考和探讨。

二、“懂人话”:芒市傣族村寨的生活伦理

“芒市”是对中国云南西部一个地方的汉语称谓,当地傣语称之为“勐焕”(méng huàn),意思是“公鸡报之地”,它是云南省德宏傣族景颇族自治州府和潞西市市府所在地。

芒市傣族村民们在聊天时,常常会说到“懂人话”这个词。可以说,“懂人话”与否是村民们在谈论一个人或一类人时最常用的说法。这里,“人话”虽然也有“人讲的话”或“人的语言”的意思,但其最重要、最核心的意思则是“人的规矩”。因而,懂不懂“人话”就是会不会做人、言行合不合乎规范的意思。

在日常的具体语境中,该词更多被用于否定性的表达,即“不懂人话”或“尚未懂得人话”。“不懂人话”与“尚未懂得人话”所针对的对象并无大的不同,基本上针对中青年、小孩子和外族人。但是,由于二者在意思上略有差别,前者直接表示不懂,却不暗示将来是否可以懂,后者则在前者基础上蕴含了一种可能性,即虽然现在不懂,将来可能会懂。所以,后者更常被用来谈论那些尚未进入佛寺学习佛经的傣族中青年和未成年人,而前者则更常被用来谈论那些不信仰佛教的外族人。

一般而言,懂不懂“人话”这样的说法可被用于日常生活中的各种场合、针对各种有关人的言行是否合乎社会规范的评论,但其具体含义与所带有的感情色彩并不相同。这种话语既可以用来谈论自己,也可以谈论别人,既可以谈论不那么重要而严肃的事,也可以谈论重要而严肃的事。比如当他们比较老人和年轻人的时候,往往会不那么当真地说老人们懂人话,而年轻人还没懂人话。如果他们自己就是还没进入佛寺修行的老人,他们甚至还会自嘲地说自己还没懂得人话。在谈到小孩子时,他们也往往会说,小孩子不懂人话或还没懂人话。此时,他们没有什么特定的目标,只是泛泛而谈。然而,当他

们谈论比较重要而严肃的事情时,懂不懂“人话”就带有很强的情感色彩了。比如当他们谈论偷盗或打架这样的事时,所提到的“不懂人话”往往具有讽刺、批评的意味。当涉及情节严重的大事,如不孝敬老人、伤风败俗等,“不懂人话”这样的评述就显然带有骂人的味道了。

“懂人话”这样的话语及其所表达的生活伦理也被用到佛教人物身上。比如对佛祖释迦牟尼,村民们会说他特别心好,因为他慷慨大方、乐善好施,把自己的财产、衣服乃至家庭都捐献给了需要的人。此外,村民们对僧侣、卜庄^①和祖先也有类似的评论和看法。因此,他们实际上把佛、僧侣、卜庄、祖先、老人以及普通村民都视作是人,将其置于一个道德性由强到弱的连续序列之中,用统一的生活伦理标准来衡量与评论。这种生活伦理跨越了佛教、祖先崇拜和凡俗世界的生产生活,成为一个连续统一的整体。

在芒市傣族村寨,有关“懂人话”与否的标准并未明确成文。然而,对广大村民而言,这种标准是不言自明、心照不宣的。尽管在具体运用中,这种标准往往会随着评论者、被评论者、被评论事件,以及发表评论的具体情境的不同而有所不同,而且评论者有时甚至会从众多标准中选择一部分出来作为评论的依据,但从总体来看,这些标准基本上是在村民中得到公认的,属于一种共识。

这样的标准很多、很具体,比如为人慷慨不小气,待人谦恭不无礼,乐于助人不自私,积极参与集体活动,尊老爱幼等,从总体上看,可以将其概括为“与人为善、团结合作”。值得一提的是,佛教中的戒律如“五戒”也被纳入到“懂人话”的标准中来。因此,村民们常说,那些已经受戒守戒的老人是“懂人话”的,而那些尚未受戒守戒的人是不懂人话或尚未懂得人话的。即便是那些受过良好学校教育甚至高等教育的人,只要不持守佛戒,便也不会被说成是“懂人话”的。可见,“懂人话”这样的生活伦理有着很强的佛教色彩。

三、多元一体的生活佛教

实际上,芒市傣族村民的宗教信仰与实践并非只是纯佛教的。除了明显占居主导地位的佛教以外,这种宗教信仰与实践还包括祖先崇拜、鬼神信仰、精

^① 卜庄(bǔzhuāng)是当地傣语对那些懂得佛经而又热心于佛教活动的俗家老人的称呼,他们往往承担着一定的佛教职责。

灵信仰等成分。即便就其中的佛教成分而言,普通佛教信众的信仰也不同于佛教僧侣,甚至在有些方面与这些佛教精英的信仰以及佛教的教义相矛盾,表现出一种功利、实用的特点。然而,长期以来,这些不同来源、不同成分的宗教已经很好地构成了一个统一、协调的整体,成为一种独特的以佛教为主体的宗教复合体,在当地人们的生产生活中被不断实践着。从这个意义上说,芒市傣族的宗教可以说是一种多元一体的“生活佛教”。

在芒市,几乎每个傣族村寨都有一个佛寺。除去日军侵略期间一些寨子里的佛寺遭到破坏以外,“十年动乱”以前,芒市地区大多数村寨的佛寺里都有和尚住持。“十年动乱”期间,寨子里的佛寺基本被毁,佛寺里的和尚,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虽仍有保留,却被迫转入地下,分散在隐蔽的地方偷偷进行。改革开放以后,虽然大多数村寨的佛寺得以恢复或重建,但是,既由于文革的影响,也由于现代行政体系、学校教育力量以及经济变迁的影响,村民们的价值观发生了巨大变化,“进佛寺做一段时间和尚”这一曾经的傣族传统习俗越来越受到冷落,佛寺里的和尚越来越少。到2000年,几乎所有村寨的佛寺里都没有和尚,佛寺以及村民们的一切宗教事务转由卜庄们来负责组织和安排。不过,这种价值观上的变化更多地停留在内心信仰的层面。在仪式和日常生活实践的层面,当地村寨保留着大量的佛教仪式以及与佛教有关的活动。尽管对佛教的虔信程度有所不同,但无论年龄和性别,只要在村寨中生活,村民们就要参加佛教活动。即便那些受现代学校教育和行政体系巨大影响的年轻人,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,不同程度地参与到当地社区的佛教活动中。可以说,佛教活动仍然是村民社会生活中极其重要的内容。他们甚至把是否皈依佛教、持守佛教戒律视为衡量一个人或一群人是否“懂人话”的标准。

村民们对佛教知识的把握程度和态度不尽相同。这与他们的年龄、性别、经历及其所处人生阶段有关。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,人生进入晚年,开始关心死后和来世,他们学习佛教知识的热情和对佛教的虔信程度明显高于年轻的村民。女性的佛教知识虽然与男性无明显差

异,但其对佛教活动的热衷程度却比男性高。无论年龄和性别,真正懂得佛教教义的村民并不多见。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常常与佛教的本意相矛盾甚至相反。比如对于献供和布施这样的功德善行而言,佛教的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,甚至成了一些人追求今生凡俗声望的手段。

在芒市傣族村寨,佛寺所藏的文献一般可分为三类:一类是佛教的经书典籍,另一类是傣族村民为了给自己或祖先做功德、求健康或祈福等出资请人抄写的经书。此外,佛寺中还收藏着有关傣族民间传说、史书、民歌、杂文等文献以及从别的文字翻译过来的剧本、小说等。在这样的文献中,教育人们如何做人的内容占有很大比重。

不仅正式的佛教活动在佛寺里进行,村民们在日常生产生活中遇到婚丧嫁娶以及有关健康、工作、人际关系等方面的难题时,都可以到佛寺里请一位宗教首领——过去是和尚,现在则是卜庄——带领受邀前来帮忙的老人们集体诵经祈福。此外,寨里的一些公共活动尤其是功德活动,比如修路、架桥、挖井等,通常会在卜庄们的组织和支持下进行,即便一些村务活动,村寨领导也常常和卜庄们沟通,与佛寺共同组织进行。

除了佛寺以外,芒市傣族村寨还有许多别的形式佛教仪式活动,比如在村民家里有人遇到久治不愈的疾病、面临较大困难或有婚丧嫁娶、乔迁新居等情形时,村民们往往会请寨里的卜庄以及其他德高望重的老人到家里帮忙诵经拜佛,为当事人祈福。

无论是在佛寺里还是在村民家中举行的佛教仪式,总会有一位精通佛教知识的宗教首领为前来帮忙的老人们讲经,同时带领大家一起诵经拜佛。在这种场合中,他不仅为大家讲授佛教教义和佛经故事,还常常讲授傣族传统习俗、历史典故以及与人有关的伦理规范方面的事情。在讲解中,卜庄并非照本宣科地念诵经文,而是常常结合村民们的实际生活,采用问答的方法与听众们交流互动。普通老人的很多佛教知识就是在这种场合里学到的。因此,对于芒市傣族村民来说,定期到佛寺和其他佛教场合从事佛教活动和持守佛教戒律,不仅意味着达到了“老人”这一受人尊崇的辈分,更意味着学到了佛教知识,能够很好地遵守为人处世的规范,成为一个“知书达理”的人,即“文明人”,而“懂人话”就是

村民们对教养、文明的注解。

除了参加佛教仪式外,芒市傣族村民还极为重视佛教实践,这一点集中体现在做功德上。为此,他们会做各种各样的“功德摆”,其中最盛大的是“帕嘎”摆,即为了献供佛像而做的集会活动。此外,他们还常常修桥筑路,修挖水井,帮助老人、穷人或有急难者等。在日常生产生活中,常常会见到对歌、跳舞和聚餐等集体活动,其所宣扬的主题大多是有关生活伦理即与人为善、和谐相处等规范的。在这样的场合里,村民们从小便耳濡目染,不自觉地习得了大量有关社会生活伦理的内容。这些活动虽然不一定是佛教的,但常常在与佛教有关的节日里举行,把生活伦理与佛教教训联系在一起。虽然由于现代学校教育的作用,年轻人不一定像老年人那么虔信佛教教义,但是,佛教仪式的场面、仪式庆典所激起的感情和记忆,从小便深深地印入他们的脑中。

四、芒市傣族村寨的仪式与生产生活实践

以“懂人话”为核心的生活伦理也体现在芒市傣族村民的仪式体系和生产生活实践中。无论从种类、数量还是重要程度而言,芒市傣族村寨都可算是一个仪式丰富而发达的社会。在村寨生活中,一年四季举行各种各样的仪式。这些仪式虽然内容、形式和名目各不相同,但从对生活伦理的表达与体现方面而言,它们构成了一个统一的连续体。

在芒市傣族村寨的仪式中,既有神圣性强的,也有神圣性不那么强的,甚至还有神圣性弱到几乎看不到的。比如在佛教仪式中,佛以及代表佛坐在大家面前讲经说法的僧侣或卜庄就是神圣力量的代表;在祭社或祭祖的仪式中,社神或祖先就是神圣力量的代表。这两种仪式的神圣性比较强。而在婚礼、丧礼、乔迁这样的仪式中,神圣力量虽然仍然存在,其突出性和重要性却有所降低。至于小孩子在春节向老人拜年,以及年轻人在日常生产生活中为老人提供服务时老人向前者赐福的仪式,神圣性进一步降低,甚至察觉不到。因而,在芒市傣族村寨,各种仪式实际上构成了神圣性由强到弱的连续体。即便就一个单个的仪式而言,随着神圣力量——佛/社神/祖先、僧侣/卜庄/老人——的不同,也存在着神圣性从强到弱的变化过程,构成一个连续体。

这里,仪式的神圣性指的是仪式中的权威力量——如佛、僧侣、卜庄、社神、祖先、老人等——在仪式中被赋予超自然特征的显著性及其被仪式参与者认可的程度。首先,在不同的仪式中,权威力量各不相同,其超自然特征的显著性和被认可的程度也

不相同。其次,在大多数仪式中,上述权威力量中的大多数可以共同在场,比如在泼水节、赶多摆、傣历新年等节日庆典中,佛、僧侣、卜庄、社神和老人都可在场,并被赋予不同程度的超自然力量。在仪式以及仪式后的日常生活中,上述这些权威力量仍然保有一定的效力。按照其在日常生活中所保有的效力的高低,这些权威力量构成一个从高到低的序列,即佛/社神/祖先—僧侣—卜庄—老人。至于仪式的普通参与者——那些尚未皈依佛门持戒守戒的村民,则没有任何神圣性而言,属于没有区别的凡俗等级。因此,如果说仪式中的神圣力量代表社会,而普通村民代表个人的话,那么,佛、僧侣、卜庄、社神、祖先、老人等则在不同程度上代表着社会。而且,这些社会的代表并非是与凡俗的个人相分离的,相反,他们不同程度地带有个人的特征——他们也是人,按照人的日常生产生活的规范来行事,被按照人的日常生产生活的规范来要求、期待和评论,而且,他们不同程度地与凡俗个人相连接,构成从凡俗到神圣的连续序列的各个中间状态。

从举办的名目和所针对的对象来看,芒市傣族村寨的仪式既有个体性、私人性的仪式,也有集体性、公共性的仪式。这里,集体性、公共性的仪式指的是以集体或社区的名义而发起和举办的仪式,如各种佛教节日庆典、时令节庆以及以村寨名义举办的仪式等;而个体性、私人性的仪式则是指以个人或家户的名义,如身体健康、事业顺利等,而发起和举办的仪式。但是,个人性的仪式并非仅由个人举办和参加,而是包含个人、家庭成员以及与其相关的亲友。比如帕嘎摆,从名义和所针对的对象来看,通常是以个人或家户的名义组织起来的以向佛寺捐献佛像为主要内容的仪式活动,但是,做摆者所在村寨甚至周边村寨的村民们都会赶来参加庆祝——事实上,周边村寨的村民们即便不是阖村前来,也常常有很多人来参加。他们常说,做帕嘎摆是对全村乃至周边村寨有益的好事。

然而,芒市傣族村寨的大多数仪式并不是那么明确地分为个人仪式或集体仪式。可以说,大多数仪式既有个人性,又有集体性,既可被看成私人的,也可被看成公共性的,比如由同一个年龄组的伙伴们合起来所做的向佛寺捐献佛像、佛经、匾额等的“合摆”^{[7]58-74},以及因修葺佛寺建筑、筑桥修路、修挖水井、建造寨门等公共行为而由参与者们组织发起的各种被称为“摆”或不被称为“摆”的仪式。近十几年来,芒市傣族地区还出现了由同一村寨中数

个同姓家户联合起来做帕嘎摆的情形。对于这些仪式活动,从不同的角度可以对其私人性和公共性作出不同的解读。除了这些与佛教有关的仪式活动外,芒市傣族村寨日常生产生活中还存在着许多个人性与集体性兼有的仪式活动,比如婚礼、丧礼、乔迁仪式等,虽然是由个人或家户发起且为了个人或家户而举办的,但仪式的参与者往往包括本寨的大多数村民以及周边村寨的亲友。因而,即便是个人仪式,也会把个人和集体联系在一起。

关于这种把个人和集体联系在一起的仪式,一个典型而常见的例子就是“洗沐嘎”(hǎdmūzā)。这是一种祈求健康顺利的仪式。举行洗沐嘎仪式的情况大致分为两种:一种是当事人的身体很好,也没有遇到什么不顺利的事。不过,按照生辰八字,他需要在生命中的某个时间点上做这样的仪式,以便求得健康长寿、事事顺心。一般来说,这种仪式在瓦期到村寨佛寺里举行,连续做上3年。举行这种仪式的人多是老年人。每到这个时候,他们本人或晚辈便带上比别人多得多的供品去佛寺,送上额外的钱,把自己的经书交给佛寺长老,请他帮忙念经祈福。另外一种情形更为常见,即当一个人在一段时间内身体不适久难痊愈或接连受挫诸事不顺的时候,往往会举办洗沐嘎仪式。在这种情况下,洗沐嘎可以说是一种祛病除灾的仪式活动。有时,这种活动会和叫魂、驱鬼的活动结合在一起。在这种情况下,仪式中往往会用到一根白线,这是刚刚纺好或刚刚买来,尚未浆洗过的生线。据说,这根白线连着佛,有了这根白线,鬼便不会来扰。

这种仪式在举行之前,当事人家里会派人拿着当事人的生辰八字到一位算命先生那里,请他帮忙看看原因。为此,当事人一家通常要备上一小袋2斤左右的生米,里面放5元或10元钱,送给算命先生。根据当事人生辰八字上的信息,算命先生会判断出当事人是否以及何时需要举行“洗沐嘎”仪式。如果算命先生算出当事人需要在某天举行这种仪式,那么,在算出来的那个日子之前,当事人家里要备办供品,邀请一位宗教首领和亲友邻里中的老人们在仪式当天前来帮忙。在仪式举行的当天,供品被摆放在当事人家堂屋里的佛龕前,前来帮忙的老人们面朝佛龕跪坐在堂屋里。点燃香烛后,宗教首领便带领老人们诵上几段经文,向佛表达虔诚和尊敬,然后开始讲经。讲经后,老人们照例齐诵几段经文,内容主要涉及持守佛戒、虔诚向佛等。家里的仪式完成后,宗教首领带领当事人家的一些男子把一

些拜佛供品拿到村口外的某棵大榕树下举行祭拜仪式:先用一根白线把盛放了荤素饭菜和水果糕点等供品的容器串在一起,绕着大榕树的树干围成一圈绑好。然后,卜庄点燃香烛,带领男子们蹲在地上,双手合十举在额前,口中轻声祈祷,求圣树保佑当事人健康平安顺利。

值得注意的是,在仪式中,前来帮忙的老人们必须齐诵包括“五戒”在内的经文。在这种“助念”中,老人们个人性的念力合在一起,成为一种集体加持力。这种集体加持力被相信一方面对当事人更有益,另一方面也对参与助念的老人们更有益。在这样的仪式中,不管是当事人的家人,还是前来帮忙的老人及在场服务的中青年人,都通过仪式体验到一种社区感和集体感,体验到集体与合作的重要性。于是,个人性的仪式变成了由许多人共同参与执行的公共性的仪式,个人和集体被连接成了一个统一的整体。

除了仪式活动以外,芒市傣族村寨的很多生产生活实践活动都体现了个人和集体的结合,比如建盖房屋、修桥筑路、插秧收割以及各种聚餐等。在这样的实践活动中,合作是基本的主题,比如建造房屋、修桥补路、清洁和维持灌溉系统等都需要村民们的合作劳动。在婚礼、丧礼等活动中,全村各家也会有人赶来帮忙。这些实践活动不仅不与仪式活动相断裂或分离,而且与之相通,共同把个体与社会连接成一个连续统一的整体。

五、芒市傣族的经济生活与社会结构

芒市傣族村寨主要坐落在芒市坝上,农业是其主要经济形式。其中,村寨就是一个个相对独立的社区。从传统上看,芒市傣族村寨的土地所有权名义上属于土司,民众只享有耕种权,但土司只是在指定某个村寨所能处置的土地的限度时,才成为仅有的严格意义上的真正地主。在土司指定的限度之内,土地由村寨头人根据村民们的需要分配给他们,而且,为了保证分配的公平公正,或者为了容纳新来的住户或满足人口增长的需要,土地随时可能被重新分配^[8]。因此,土地实际上是村寨社区的公共财产。农民只需按期缴纳租税,便享有对土地的实际处置权,甚至包括耕种权的买卖^{[7]99-100}。

村寨是一种典型的内婚集团,村民们被鼓励在寨内选择婚姻对象,同时,年龄群体的丰富多彩的集体活动也有利于寨内村民们的交往与择偶。与寨外对象的婚姻不但不被鼓励,而且常常要受到一些惩罚。比如按照习俗,想要嫁到外寨的女性需要先向

其年龄群体交上一笔罚金,才能完成这桩婚姻。因此,村寨成员之间往往亲上加亲,整个村寨构成一个亲属关系网。

很多农业性的生产生活靠单个家户是无法完成的,必须要有各种各样的合作,比如插秧、收割、盖房等。此外,婚礼、丧礼等仪式也需要集体的合作。在这样的合作中,村寨成员是主要甚至唯一的力量。因而,村寨的公共舆论和习俗对个体成员有着强大的约束力。不管个体的心里有什么样的想法,只要他想要在村寨中生活,就必须服从村寨的习俗规范。除了舆论的约束力外,村寨的习俗规范还有一定的惩罚力。比如若有成员严重违反了村寨的习俗规范,便面临“洗寨子”的处罚,即请全寨村民吃饭,以示谢罪。

在村民们的合作中,每个个体的任务大致相当,因而,个体性是不被突出的。相反,个人的力量、贡献和价值体现在集体任务的完成上。但是,个人的力量并非可有可无,也并非被忽视,而是将关注的焦点指向一种集中的趋势,汇聚成集体的力量,就像在老人们助念中个人的念力汇聚成集体的加持力一样。

在村寨中,存在着众多不同性质、不同规模的群体组织。其中,最重要、最普遍的是年龄群体。年龄群体是由从小在一起生活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。随着成员年龄的增长,年龄群体的规模、人数及其所参与的公共事务的性质和多少也会发生变化。于是,在村寨领导和宗教领袖的参与下,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,参与公共事务的频度也越来越高。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,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,内部也有更多更细的分化,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。随着老人们年龄的进一步增长,其所在组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,是靠

群体所参加的集体活动来显示、标志和促生的。

年龄群体都有自己的领袖、活动经费和纪律。领袖是群体公共意见的代表:参加什么样的集体活动,在其中出什么力,以及如何出力,并非是由群体领袖个人决定的,而是要得到群体成员的集体认可。领袖的产生也通常是根据个人对活动的热心程度和领导才能自然形成的。年龄群体的纪律往往非常严格,不容许其成员违反。一旦违反,就会受到处罚。因此,年龄群体的成员们往往会认真谨慎地遵守群体纪律,不敢冒犯^{[7]46}。

群体中的普通成员也可以表达自己的意见,还可以在群体活动中尽情展示自己。因此,在群体的活动中,成员们表现出既有合作也有竞争,既有对群体规范的遵从,也有个体意见的表达。然而,这种个体意见的表达最终都要统一为群体的集体意见。群体领袖往往能够把握和提出最能代表或顺应民心的意见,因而,其个人意见常常能够成为群体的集体意见。反过来,那些最常提出顺应民心意见的个人,往往最常受到成员的拥戴,成为群体的领袖。因此,如果我们承认年龄群体因性质、规模和级别的不同所存在的分化是个人与社会之间不同程度的中间状态的话,那么,可以认为,作为个人与集体意见相互作用相互转换的场所,年龄群体起着连接个人和社会的作用。

芒市傣族社会是一个有着强烈等级色彩的社会。等级结构不仅弥漫在政治领域,也弥漫在亲属关系领域和宗教领域。不同领域的等级序列是同构的,比如在政治上,有个人、家户、村寨、乡镇、县市这样的序列;在宗教上,则有个人、家户、村寨佛寺、乡镇佛寺、县市佛寺这样的序列,以及见习和尚、沙弥、比丘、住持比丘、中心佛寺住持和尚、县市佛寺住持和尚这样的僧阶与之对应,从而形成一种“政教合一”的特征;而在亲属关系领域,除了个人、家户、扩大家庭这样的级别以外,还存在着明显的门当户对式的等级内婚习俗,这种等级既包括政治性的身份地位,也包括宗教性的神圣地位,而且在具体的婚姻中,政治地位和宗教地位之间在一定程度上常常可以发生临时性、情境性的交换^[9]。

在这种同构的序列中,个人和集体并非对立两分,而是连续体的两端,中间包括各个不同等级的中间状态。如在神佛与孩童之间,存在着僧侣、卜庄、老人、中青年这样的中间状态,在土司与普通平民之间,存在着官员、乡镇领导以及村寨首领这样的中间状态,而在村寨内部,则存在着不同性质和规模的群

体组织。在每个特定的集体中,个人都有特定的身份,处于特定的位置,享有特定的权利且承担特定的义务。因而,每个人就是集体或社会中的一个具体角色,对于每个人,社会都有依其具体身份地位而形成的规范和期待。于是,芒市傣族村寨的等级结构把村民个人与村寨集体、凡俗生产生活与神圣宗教生活连接成一个统一的整体。

当我们说个人就是社会中的具体角色时,并不意味着个人在社会中没有冒尖或凸显个性的情形。在芒市傣族村寨的生产生活中,虽然等级特性非常普遍和突出,以致个人竞争和冒尖的情形并不多见,但这样的情形并非没有,其中最突出的便是以个人、家庭或联合家庭为单位做“帕嘎摆”。在“帕嘎摆”中,同时做摆的几个家户会想尽办法甚至勾心斗角,以求在所献佛像和其他供品的种类、大小、颜色、形状以及数量等方面胜出。即便在寨中同一年只有一家做摆的时候,这一家也会同以前做摆的人家或者同邻近村寨做摆的人家进行比较,以便能有独到之处。在望摆时,摆主家的老人身穿显贵的衣服,坐在佛屋里接受客人的参拜和祝贺;在礼黄卤时,摆主家的成年人身穿显贵的衣服,走在行进队伍中最显要的位置。这种对个人性的突出是特殊的、暂时的。这种暂时性的对个人性的突出是芒市傣族社会所允许甚至提倡的,因为它首先表明了摆主一家对佛教的奉献、对村寨带来的益处和对社会规范的模范执行。在这样的情境中,个人和集体实现了一种象征性的对等:摆主成为了集体或社会的榜样,成为人们仰慕的对象。

六、结论

前面所谈的个人和社会,都是来自于西方的现

代意义上的概念。在这种框架下,个人与集体、个体与社会、凡俗与神圣被对立两分。事实上,从对马林诺斯基、涂尔干及其追随者们的比较中不难看出,他们都认为社会并不等于个体的简单相加,而是高于个体且外在于个体的东西。这种看法来自于把个体视为自然物,而把社会视为非自然物的西方哲学立场。基于此,他们试图把社会客体化,将其视为个体的产物和认识活动的对象。正是由于这种对立两分,使得马林诺斯基和涂尔干们的解释面临了一种悖论性的困境。

在芒市傣族村寨,村民们并无这样的个人和社会的概念,更谈不上二者的对立两分。在他们那里,二者之间存在着众多不同层次、不同性质、不同规模的中间状态,而且,个人是趋同化的个人,是社会化的个人,个人是与社会相结合的。

其实,涂尔干也对个人与集体以及凡俗与神圣之间的各种中间特征有所提及^[4]⁴⁴,但他并未对这种中间特征给予足够注意。作为涂尔干的学术继承人,莫斯抓住礼物的交换或流动这一处于个人与社会之间的“中介”环节,从关系和运作过程的角度来解决个人与社会关系的贯通问题,虽然在一定程度上较好地解决了涂尔干和马林诺斯基的难题,但由于礼物仅仅在莫斯所研究的“古代社会”中才具有显著性和重要性,并不能代表日常生活的整体或全部,甚至不是日常生活的常态,所以,他的阐述仍然无法真正令人满意地解决社会—神圣与个人—凡俗的关系问题。芒市傣族的案例告诉我们,对存在于二者之间的中间状态以及二者之间相互包含的特征的关注,可能是克服上述对立两分困境的关键。

参考文献:

- [1] Malinowski. Bronislaw, Argonauts of the Western Pacific: An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea [M]. Waveland: Waveland Press, 1984: 83.
- [2] 涂尔干. 乱伦禁忌及其起源[M]. 汲喆, 付德根, 渠东, 译. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [3] 汲喆. 礼物作为宗教生活的基本形式[J]. 社会学研究, 2009(3).
- [4] 爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆, 译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [5] 陈涛. 社会的制造与集体表象[J]. 社会, 2012(5).
- [6] Mauss Marcel. The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies[M]. Translated by W. D. Halls and Foreworded by Mary Douglas. Routledge, 1990.
- [7] 田汝康. 芒市边民的摆[M]. 重庆: 商务印书馆, 1946.
- [8] YosSantasombat. Lak Chang: A Reconstruction of Tai Identity in Daikong[M]. Canberra: Pandanus Books, 2001: 49.
- [9] 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[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.

(责任编辑 程 苹)