

传统的“撤离”与未来的拓殖

——一场哈尼族驱火灾仪式的人类学思考

罗丹

(云南省社会科学院 民族学研究所, 云南 昆明 650034)

〔摘要〕哈尼族村落社会中个人的日常往往被村寨集体秩序所规范,因此个人的灾难要以集体的驱灾仪式来应对。传统的驻留和再造是村寨权威合法化的标志,而现代性却既消解又重置着传统。在一个“除魅”和日趋理性的现代社会中,尽管意外不断,人们拓殖未来的意愿和实践却从未停歇,被宣称断裂的传统在面对现代风险性以及未来的不确定性时通常表现出式微或社会整合功能的下降。但来自哈尼族村寨的个案表明,传统并非真正撤离,而是换一种形式被言说,其规训意义还在存续,传统正不断地吸纳着现代性的新元素进行自我调适,并营建着整合村寨日常生活的新模式。

〔关键词〕传统撤离;拓殖未来;哈尼族;村寨秩序;日常生活

〔中图分类号〕C953

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1001-5140(2018)04-0017-09

DOI:10.14084/j.cnki.cn62-1185/c.2018.05.003

红河南岸地区的一些哈尼族村寨在面临突发性意外灾难时,要举行一场集体驱灾仪式,以告慰神灵,祈求寨子安康。仪式有如下几方面功能:一是凝聚与整合,即动员村寨全体成员整合资源共同应对灾难,村寨“用系统的村寨性宗教祭祀活动来建构和强化村寨空间神圣性,村民的集体行动总是遵循以村寨为边界的文化逻辑”^{[1]206},从而实现村寨文化逻辑对个人不言自明的规训意义,即个人的行动必须符合村寨的最高利益;二是慰藉当事人,与现代社会的技术性心理干预相对应的,传统哈尼社会中的祛灾仪式有消除受灾当事人心理紧张和焦虑的功能,正如拉帕波特所定义的仪式“能抑制人们的焦虑,驱逐其恐惧,并给人们提供一种安全感”^{[2]13};三是化解村寨集体的恐慌和对当事人的怨愤,仪式的指向在于将灾难归咎于鬼神等某种“不洁”的对象,既化解了集体对灾难受体的怨恨(因为个体的灾难使村寨陷入困厄的隐患),又缓解了集体对灾难的担忧和恐慌(潜在的隐患可以被仪式驱除)。

作为一种内生性文化制度,村寨主义需要由一系列传统仪式来标识边界,强化集体秩序的神圣性。然而“随着现代制度不断向外扩张,通过全球化过程实现普遍化”^{[3]73},现代意义上的村寨不可避免地被裹挟到与现代性并置的后传统社会中,出现了吉登斯所说的内部变化过程“是传统撤离的过程,是对传统的发掘并使之问题化”^{[3]73},那么,假如传统真正“撤离”了,作为传统载体的仪式和祭祀活动还在多大程度上支撑着村寨空间秩序及规范的神圣性呢?此外,当传统的边界无法阻断村寨空间内部的行动者去理解村寨文化逻辑之外的逻辑,灾厄的起源业已突破了传统鬼神作祟和“不洁”的朴素解释,那些被仪式聚合起来的群体,也即“由那些认为其集体福祉有赖于共同仪式展演而聚居在一起的个体组成,可以

〔收稿日期〕2018-05-17

〔基金项目〕云南省哲学社会科学规划项目“国家级非物质文化遗产哈尼族‘四季生产调’活态传承机制研究”(项目编号:QN2017028);云南省社会科学院哲学社会科学创新工程项目“云南民族团结进步示范区建设研究”

〔作者简介〕罗丹,女,哈尼族,助理研究员,云南大学民族学与社会学学院博士研究生,主要从事哈尼族社会文化研究。

称为‘会众’”^{[2]12}的行动者又将如何去理解现代性呢？

在机遇与风险并置的现代社会，人们拓殖未来的强烈意愿也隐喻着风险性，越是对未来满怀期待和想象，越有可能遭遇意外，遇见未知的风险，然而“在具有这种风险的世界里，很多东西仍然是‘特定’的，包括外部的自然和由传统协调的各种生活方式”^{[3]75}，因此，即便村寨秩序规范下的行动者在拓殖未来的主观愿望中理解并接受了外部文化逻辑，但在以村寨为标志的物理空间之内，他们的行为依旧要符合村寨的秩序逻辑才能获得身份的合法性及行动的意义。申言之，整合村落社会日常的传统或许并未真正撤离，而是换了一种方式存在，哈尼族村寨的个案表明，乌尔里希式的自反性现代化即“对传统社会形态首先进行了抽离，接着进行了重新嵌合”^{[3]5}的形态是真实存在的，后传统社会并非意寓传统的断裂，而是赋予传统新的姿态以规训和整合社会生活的日常。

一、一场无妄之灾带来的集体恐慌与对未来的焦虑

火灾事件发生的牛保铺村，是世界文化遗产哈尼梯田核心区所在地元阳县新街镇爱春村委会下属的一个哈尼族自然村，牛保铺村分为上寨和下寨，位于红河哈尼梯田核心区旅游交通环线上，下寨因人口、水源、土地和公共空间饱和而从上寨分建出来，上寨有42户、210余人，下寨有74户、370余人。两寨基本以公路为物理边界，尽管血缘、亲缘、姻亲关系交织，住居布局略有穿插，但两寨有各自的寨神林和磨秋场，各自有能够独立主持集体寨祭仪式的老贝玛和大咪谷，一年中最重要的“昂玛突”（祭寨神）和“砣扎扎”（六月节）也是分开进行的，因此其神圣空间是界分清晰的。与有形的物理边界互嵌交织不同，无形的社会文化边界在两寨村民的日常生活中泾渭分明，而“在场”的国家行政单元又将两寨整合到同一个政治空间内；两寨合称牛保铺自然村，隶属于爱春村委会（行政村），牛保铺村的村民小组长来自上寨，村民副组长来自下寨。

火灾发生在牛保铺上寨一位残疾留守老人的蘑菇房^①内，其蘑菇房建在遗产区旅游公路沿线，是梯田管理局挂牌在册的传统民居保护建筑，老人在用现代电器做饭时因房内线路老化不慎引发火情。时值7月旱季，蘑菇房内配置的安全消防设备供水不畅，蘑菇草顶和当天的风势助长了火情，导致一幢两层土基蘑菇房不到两小时就化为灰烬。

（一）集体的恐慌

一场毫无征兆突如其来的火灾，打破了村寨的宁静，与大火中丧失殆尽的财物和留下的残垣断壁相比，像疫情一样蔓延在村寨里的焦虑与恐慌感更甚，或许可以理解为是当“人类无法控制自身环境中对他们至关重要的许多活动与过程时，人们体验到（的）一种无助感”^{[2]13}。然而，焦虑与不安被框定在系列仪式和标识物（寨神林和磨秋场）所确立的神圣空间范围内以及之后驱火灾仪式的指向、边界更是被严格地控制在村寨社会边界内，这一村寨主义的具体实践为我们提供了理解被传统所规训的村寨的鲜活个案。

在村寨文化空间内部，集体表达恐慌情绪的方式在于对当事人的趋避上，在驱灾仪式举行之前，火灾当事人在村寨范围内行动的随意性被禁止，因为在大家看来，灾厄将随着当事人的移动而传播。村民们认为“火妖”侵扰源于该户人家的“不完整性”：失火户主早年丧偶失聪，其儿子膝下又有3名年幼的子女，儿媳出走已无音讯。这个家庭本身存在二重缺陷：首先是户主身体上存在残缺（没有完整的听力），其次他们一家祖孙三代中两代成年人都没有妻子，意即家庭不完整，因而更容易成为“火妖”作祟的对象。

^① 蘑菇房：哈尼族的传统筑居模式，因状如蘑菇而得名。据《哈尼阿培聪坡坡》（朱小和演唱，史军超、卢朝贵译，云南人民出版社，2016年，第37—38页）记载，哈尼先民迁徙到“惹罗”（地名）时，因看到不畏狂风暴雨生长的蘑菇得到启示而创造蘑菇房，其建筑形制则因哈尼族分布地域不同而呈现不同样式。滇南红河南岸的蘑菇房多为土墙草顶楼房，以板石垫基，以木为柱，土基砌墙，茅草铺顶，红河南岸甚至流传着“谁盖不起蘑菇房，谁就不是真正的哈尼”的俗谚；元江—墨江一带的哈尼蘑菇房多为土基楼房，平面屋顶；西双版纳哈尼族爱妮支系的蘑菇房则多为竹木结构的楼房，设有凉台，便于晾晒。

传统哈尼社会非常强调个体和集体的完整性：一个完整的家庭要父母双全、儿孙俱全、夫妻健在，一定周期内没有意外灾祸，甚至村寨文化空间内某些特殊的合法性身份的获得也与之密切相关。比如可以主持各种宗教祭祀仪式的贝玛和咪谷、村寨内掌握权威性资源的议事成员、维护村寨日常秩序并组织重大祭祀活动的“约头”^①都必须具备上述的“完整”条件。此外，在村寨一年中最重要的寨祭活动“昂玛突”仪式举行时，“不完整”的残障男性（寨祭是以男性为主的民间宗教活动）也不能进入寨神林参加公祭活动。完整象征某种高度聚合的力量或能量，它足以抵御或对抗灾厄。当然，日常的哈尼社会中并不排斥这些“不完整”的群体，反而会在村寨内部结构性功能互济行动中，从精神和物质层面向这类人群倾斜。

（二）关于对未来的焦虑

关于“火妖”袭扰“不完整性”家庭并引发火灾的说法，村寨内部成员可能还会针对报道对象而在表述时选择性地避讳，但围绕火灾起因的表述则在短短数日内一直被强化——不能拆的传统蘑菇房遭遇了老化的现代电线。牛倮铺村于2012年起被元阳县梯田管理局纳入遗产区内5个重点传统民居保护村落项目之一，项目针对传统民居建筑整村规划，新建房屋按传统蘑菇房形制进行“穿衣戴帽”改造。已挂牌在册保护的蘑菇房不能拆除，但要进行加固修葺，改良室内空间格局，改善室内采光和空间舒适度，提高空间的利用率。牛倮铺村共6户挂牌保护蘑菇房民居，且户主又都是精准扶贫系统里的建档立卡贫困户，失火蘑菇房即为其中之一。在村民看来，村寨在遗产开发中“被参与”到了传统民居保护项目中，这一场火灾揭示了全村传统民居建筑存在的安全隐患，火灾之后附近的村民不停地给自家的蘑菇房顶加水，一遍又一遍地检查自家房檐上交缠的各种电线，不断言说屋内消防设备的形同虚设，关于未来人身和财产的安全恐慌在集体蔓延。

另一种深深的焦虑则源自对风险社会的未知和风险抵抗主力群体的结构性缺失。牛倮铺村交通区位条件相对优越，除传统农耕计生，农户主要收入来源为季节性劳务输出，发生火灾的8月盛夏刚好是梯田稻作物生长的农闲时期，青壮年劳动力已陆续离开村寨外出务工，剩下老弱妇孺面对着“几十年未见”的一场火灾。村寨毕竟已经随着不断向前延伸的公路和旅游功能开发项目，一脚踏入了不可逆的后传统社会中，对未来生活充满想象的村民们，不得不面对那些来自现代的未知风险。而村寨社会里那些更能够、也更希望拓殖生计空间、发现社会、理解现代性的，并且可以更好地应变或抵御风险的重要社会成员（例如青壮年），却因生计空间的重塑而在结构性地缺失着。

二、世界的除魅与传统的驻留

韦伯将西方现代社会实现的两个基点归结为世界的“除魅”和理性化。前现代社会中“世界被神和精灵掌控，具有不可预见性。人们试图通过仪式、供奉牺牲来安慰那些看不见的统治者”^{[4]213}，而在一个祛魅的场域中，世界对理性解释敞开胸怀，宗教开始调整航向，支撑前现代社会传统社区成员集体行动的逻辑或多或少被消解，在接下来更加颠覆地在以“全球化和最传统的行动情境的撤离的双重过程”^{[3]120}为基本特征的“自反性现代化”阶段，传统是否在日益接近理性的现代社会中被破除了，现代性与传统是可以并置还是非此即彼的呢？回答上述问题，关键在于如何在现代性中理解传统，全球化现代体系中“民族国家快速发展的时期也便是不同大众被更紧密地纳入横跨地方社区的整合系统时期。制度的自反性成为传统的大敌，行动的地方情境的撤离与增长着的时空抽离结伴而来”^{[3]117}，也即行动者的日常被卷入到理查德·罗蒂描述的“世界性的人类会话”体系中。然而，吉登斯也不否认这些被跨越整合的社区的日常有一大部分尚未被政治中心活动完全渗透，因此雷德菲尔德意义上的“小传统”就在地方社区层面上得以保存。这便可以解释中国西南一些少数民族村寨秩序的规范意义：“这每一种秩序

^① “约头”：滇南红河南岸一带的传统哈尼族村落，称组织和联络村寨公祭或其他集体活动的人（经由选举产生，主要承担公共服务性职能，如负责按照咪谷的旨意准备祭品，仪式活动中组织村民等）为“约头”。

都影响着人类的行为,而人们就在这些秩序构成的环境中生活,这一环境决定了他们的世界观以及他们与之发生关联的人。”^{[4]193}

在中国西南一些少数民族集聚的社区内,国家行政力量在村寨中的真正“在场”是非常现代的事情,当国家开始真正进入时,“村寨内的文化遗产、民间交换、民间法、非正式权力体系、小传统的信仰——符号体系等一切与正式制度不相融的因素都要被剔除,国家在获得配置性资源的支配权之后,也要获得权威性资源的支配权”^{[5]21},村寨主义组织形式下的社区传统仪式刚好为我们提供了观察传统的“地方情境撤离之过程的镜像”。

(一)作为焦虑控制机制的传统仪式

在火灾发生当日必须举行的传统驱火灾仪式,实质是哈尼族村寨整体文化逻辑中“焦虑控制机制”的表达,仪式的功能性依然明确:消解恐慌、整合资源和彰显整体文化的社会控制力。尽管在这场火灾中,导致集体焦虑的原因既传统又现代,驱灾仪式的表达仍然要依靠传统社会中贝玛和咪谷这样的“传统的守护者”来保障运行。在这场仪式中传统的守护者通过仪式的指述严格地控制着村寨神圣空间的边界:

火灾发生在牛保普上寨,因此主持驱灾仪式的贝玛和参加活动的咪谷必须来自上寨,仪式举行的空间必须选在远离村寨(地势比寨子要低)并且有水源的地方,意寓“不洁”的火妖被驱逐顺水流而去。贝玛背诵的祭词包括驱逐火妖、保佑寨子安康、祈求人畜平安等内容,其指述对象严格界定在上寨的神圣空间内部,包括仪式最后叫魂的环节,也只针对祭祀同一片寨神林、供奉同一个磨秋场的全体上寨村民。下寨和附近几个村落的哈尼族同胞都可以自愿选择参加仪式,但是仪式过程中消耗的费用只在上寨42户中均摊。^①

守护者们“可能会声称自己仅仅是神的代言人,但他们的行为实际上界定了什么是真正的传统”^{[3]101},因此传统的“地方情境并未完全撤离,无论是作为传统守护者的贝玛和咪谷,还是村寨内部行动者集体遵守的心理和社会秩序,都是传统情境的重要载体”。

仪式传递两重讯号。一是贬损火妖,慰藉当事人和文化关系网络中的所有成员。对“不洁”的火妖的不断贬损本身只是灾难责任推卸的心理暗示,随着旅游开发和现代性的进入,在一个不断“除魅”和理性化的后传统社会中,将灾厄的原因归咎于自然精灵与鬼神作祟已然屏蔽不了人们具备了判断“火妖”真实存在与否的能力的事实。仪式“前台”对火妖的贬损无非是出于“后台”化解对不可抗力因素的恐慌的需求。二是村寨集体意识的再次强化。村寨主义组织原则中个体是有机整体的组成部分,一旦个人遭遇不幸,将由集体来解决、分担,个人的问题被集体化解,具体表现在仪式所消耗的费用由村寨神圣空间内的所有人共同承担。“本次仪式共有50余人参加,全部为男性,主要是上寨的村民,也有下寨、附近村寨大鱼塘、阿者科(同隶属于爱春村委会)的哈尼族村民。共计消费人民币900余元,包括购置猪、鸡、鸭等规定数量的祭品以及当天全体仪式参与人餐食消耗。”^②仪式营建了一个强化个体认同村寨最高组织原则的场域,个人的日常被整合到村寨集体社会文化运行系统中去,进一步讲,作为村寨一员的个人在享受被集体帮扶的权利的同时,也要完成效忠村寨的义务,因此个人行为必须符合村寨集体利益。

(二)传统中的“社会排斥”与结构性互济

传统总是严格捍卫着既有秩序空间的边界,只要是村寨社会文化系统的成员,即便他暂时不在空间内也要受到神圣仪式的保护,贝玛的祭词里有一句很现代的祈语:“只要是这个寨子的人,都会健健康康、顺顺利利,无病无灾。外出打工的所有本寨子人也要平平安安。”其意指已经很明显。传统又是排他的,仪式对神圣空间“内部”的行动者和空间以外的“他者”的指述意义有所不同,作为牛保铺上寨之外的

^① 受访者:牛保铺村上寨马姓贝玛,男,哈尼族,53岁;访谈地点:云南省元阳县新街镇爱春村委会牛保铺村小组牛保铺上寨;访谈时间:2017年7月31日。

^② 受访者:马干惹,牛保铺村小组副组长,男,哈尼族,26岁;访谈地点:云南省元阳县新街镇爱春村委会牛保铺村民小组牛保铺下寨;访谈时间:2017年8月2日。

其他仪式参加者有参与观摩的权利,但并不意味着他可以获得驱灾仪式的庇佑,也即村寨神圣空间之外的人即便参加了仪式也不等于他们未来发生火灾的可能性就被消解了。

遭遇灾难的当事人要在一定的时空内被排斥在某些集体社会关系之外,驱灾仪式未举行前,当事人在村寨空间内的随意行动被禁止,因为灾厄可能会随着他的行动而在村寨传播,同样在“昂玛突”仪式中,也有孤残鳏的男性成员不能进入寨神林的禁忌。然而,行动者因某种“能力”或“完整性”的临时性缺失而不能体面地进出公共场所,并不意味着他在村寨社会文化关系中失去了行动意义和得到应有的庇佑,相反,他们成为了村寨社会集体组织在日常中重点照拂的对象。例如驱灾仪式中的所有物质和财富消耗都是通过村民共济或其他一些现代的补偿渠道来筹措,财物尽毁的当事人在仪式中只用提供象征性的“一升谷子、一斗米、几个鸡蛋”,同样,那些被排斥在寨祭仪式之外的孤残鳏寡等“能力”贫困者,在生活的日常中却被特别允许就近捡拾寨神林周围的枯木树枝当作薪柴使用(传统哈尼族社会中寨神林里的一草一木都被视为禁忌,一般人不能随意触碰)。

阿玛蒂亚·森认为“社会排斥本身不但是能力剥夺的一部分,而且也是造成各种能力不足的原因之一”^{[6]2},哈尼族村寨主义组织原则刚好给出了一个鲜活的反例,哈尼族村寨整体社会文化观中需要一种“完整性”抑或是“洁净”来维持社会文化制度的运行,因而在特定场域内限制某些不与整体达成一致的成员的部分活动,但社会结构内部又在日常的其他方面对这些偏离“一致性”的个体做出互济性补偿。这种既排斥又关爱的二元对立逻辑,也只有村寨主义文化情境中才能得到解析。

(三)传统整合行动者的日常新模式

传统的哈尼社会“以村寨利益为最高原则来组成和维系村寨社会文化关系及运行村寨日常生活的社会文化制度使村民们往往会以整合全村寨力量采取行动的方式处理村寨出现的危机”^{[1]217}。当一些来自现代社会的风险已经超出了传统结构性功能互济模式所能化解的范畴时,传统的整合功能就以“新的形式、新的内容以及相应的新的文化功能在其中又得以发现与发明,从而形成了重新整合社会日常生活的新的模式”^{[5]18}。一个40多户的小寨子,能在火灾发生当天半日的时间内,快速高效地整合了村寨的物质和精神资源,保证了一项50余人参加的集体驱灾仪式顺利进行,一方面是出于消除集体焦虑、化解潜在火灾危机的迫切精神的需求;另一个侧面则反映了村寨传统社会文化逻辑的驱动力。火灾发生第一时间挺身救火的本寨村民、灾后接纳受灾者的亲人、传统的守护者贝玛和咪谷,都纷纷遵循特定的时间秩序一一出场,这些画面显然满足了参与观察的“他者”对传统的所有预期。然而我们却不能忽略更多的在场:虽然迟了最终还是从100千米开外的县府赶来的消防救护车、与村民一起开始救火但却囿于设备缺陷而无能为力的森林公安消防员、匆匆赶到火灾现场的镇级负责人、梯田管理局的相关负责人……恍似一切都是传统的,一切又都是现代的。

社区针对灾害恢复事宜的功能性互济也出现了新模式。灾后第一时间出场的是传递村寨组织原则的驱灾仪式,而更为实际的物质意义上的帮扶则需要政府和相关管理部门提供,毕竟财物的损失以及灾后重建的费用已经大大超出了一个40余户规模的村寨村民互济的能力范畴之外。乡政府为受灾当事人家庭提供了大米、被褥和临时救济金等民政救济,梯田管理局和扶贫部门则按照相关政策陆续发放房屋重建和财物重购的经济补助。针对仪式本身,爱春村委会没有明确表态但是实际资助了500元(也即仪式消耗的900元中仅有400元需要上寨40户村民均摊),理由是尊重和保护本地传统民风民俗,村委会的成员都来自牛倮铺村及附近的村落并承认他们是各个村寨神圣空间里的成员,尽管没有出现在仪式现场,但他们内心对村寨的传统秩序逻辑是承认的。

随着青壮年劳动力的跨地域空间流动以及信息和自媒体时代的到来,村寨社会关系内部新兴的整合范式也在形成。传统村寨组织原则中强调的互助与共济体现在约定俗成的村规民约中,神圣空间内部成员遭遇灾难的,寨内每户必须至少有一名成年男性到场帮忙,惟其如此,当自己发生困难时才会有其他村寨成员来帮忙,关乎村寨集体平安问题的驱灾仪式更是如此。火灾情况很快就通过新的社交平台在牛倮铺下寨外出务工青年的微信圈中流传,在灾情发生的第二天,流动着的村寨社会成员就已经在微信平台上募集到了1000元的捐款,新兴的社区力量整合功能正在积极参与着传统的维系。

应该明确的一点是,国家在获得配置性资源之后还要将象征权威性资源的行政话语体系逐渐下沉到村社生活中去,以取代村寨社群中的传统权威资源并入主村寨社会秩序的日常生活中。申言之,传统往往还规范着村寨日常的心理秩序,而后传统的社会秩序则已经处在一个建构的过程中了。

三、在后传统秩序中拓殖的未来

(一)仪式和传统需要情境

传统社会结构中,仪式的功能非常明确,“对赋予传统以完整的社会框架来说,仪式是必不可少的,仪式是保证存留的实用手段”^{[3]81-82},仪式要委身于意涵丰富的传统场域发挥功能,而仪式在维持和再生产社会秩序方面的功能被认可则需要一个情境。特纳在给出仪式的定义时似乎就暗示了这种情境需求,在他看来“仪式是指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”^{[7]19}。一个“不运用技术程序”并保持着对“神秘物质或神秘力量的信仰”的场域,可以理解为一个被某种特定的传统所规范的神圣空间,它将上文提到的仪式“会众”独立于外在世界的实践之中。仪式的成立需要传统的情境来供养,仪式在神圣空间内回应社会成员消解焦虑的需求,同时也满足行动者创造意义的需求,毕竟人要在社会实践中追求韦伯所谓的行动意义。

传统的两种基本情境:一是仪式社会的排他性;二是建构内部成员身份属性的社会控制力。关于排他性,仪式与文化整体之间的互动性关联提供了一种理解维度。在上文论述的传统哈尼族村寨社会排斥与关爱的二元对立关系中,即便村寨主义组织原则内部的规范中“排斥”了一部分群体,但相对于这些群体外在世界的“他者”而言,这些被“排斥”的群体仍然是属于村寨内部的,依然受到神圣空间集体信仰的庇佑和组织原则的规范,个人的灾厄由集体仪式来消解,个人的损失由村寨(当然还有国家和政府的援助)来共济,因此空间内部个人的行为要符合村寨的最高组织原则,这象征着个体与群体之间互为关联的社会整体观。

行动者身份的建构则与传统的社会控制力相关。“在所有的社会中,个人身份以及个人身份与更广泛的社会身份的联系是本体安全的基本要素。这种心理关注是一种主要力量,使得传统能够在‘信徒’身上创造出强烈的情感依附。”^{[4]101}社会成员获取身份属性就是个体行动意义建构的过程,哈尼族村寨中的集体驱灾仪式折射了其社会结构中对危机的集体防御逻辑,或是出于安全的考量、或是为了获取更多社会资本,个体的行为越符合传统的“一致性”逻辑,他就越能获得象征意义上的安全。那么,传统是如何在个体的身份属性建构中展现他的控制力的呢?这就出于个体对集体的情感依附,这种情感依附可以理解为特纳描述的“感觉级”,“它指向社会道德和秩序的组成部分、社会组织原则、团体组织的种类以及结构关系中内在固有的规范和价值”^{[7]28}。出于对这种秩序和组织原则的信服和依赖,哈尼族村寨社会中那些既被“排斥”又被关爱的群体对村寨的情感反而得到强化,“感觉级”也可以进一步诠释那些因空间流动身处异地的外出务工群体为什么依旧要通过微信募捐的形式履行对村寨的结构性互济义务。

(二)传统情境的撤离

仪式无论是提供了吉登斯所谓的“焦虑控制机制”还是表征着拉帕波特的“系统调控机制”都脱离不了特定的情境,然而现代性带来一个最不容忽视的问题是行动者社会交往空间的不断扩大,扩张的交往空间为仪式的每一个“会众”提供了关于未来的一种或多种可能性的选择,那么符合原文化生境的一套秩序,比如村寨主义规范下的文化逻辑对行动者的焦虑控制意义、情感依附价值、系统平衡还有作用吗,这要从传统情境的撤离维度来展开分析。

1. 传统情境撤离,首先表现为神圣空间和仪式功能排他性的弱化。传统意义上,严格的神圣空间边界已经在行动者不断拓展的社会交往活动中外移,村寨神圣空间的驱灾仪式是为了保护全体成员免于陷入灾厄,而那些外出务工、就业、上学的村民的物理空间已经位移,但其又是村寨集体中的一员,他们需不需要得到庇佑?答案是肯定的,因此才有祝由的祭词“村子里在外面的所有人也要平平安安”的说

法;那么,对于刚好在灾厄发生时中进入了村寨空间的“他者”呢,按照村寨的传统文化惯性,至少在仪式场合,应该对来自未知的外部世界的人表现出排斥。以笔者为例,笔者是一个近年来反复进入该社区的“今天到来明天还要逗留”^{[8]143}的陌生人,在这次仪式中首先得到了参与的应允,同时还得到了“你也平平安安”的祝语。“村寨主义社会中的人由于不像宗族主义社会中的人那么看重血缘关系,因此,在生存与发展过程中相对更能接受‘非我族类’的人,也并不觉得与他人的交往有什么大的不妥。”^{[1]219} 陌生人也因此和其他村寨社群一起获准参加仪式,当然相对于村寨内部“外出的人要平安”的祝语,进入社区的“我”获得的“你也要平安”的祝语背后的指述意义是截然不同的。现代性的进入,尤其是旅游文化资源的大力开发,地方话语与国家话语不断对话,村寨物理空间不断被调整和重塑,文化神圣空间所维持的排他性边界也日趋开放。

2. 传统情境的撤离,还体现在传统社会控制力的消解上。在生计方式和生活空间可以得到有效扩展的现代社会,行动者行为和选择的理性日趋上升,村寨文化空间内部的成员彰显身份的需求往往超过了他们对传统情感依附的需求。例如本次驱灾仪式的召集和组织者是来自牛保铺下寨的村民副组长(注意他是在上寨神圣空间之外的行动者,上寨和下寨是在国家行政单位向村镇下沉并向村落延伸过程中被整合到一个行政空间——牛保铺村民小组之中的),他代替了寨子的传统“能人”或“长老”来负责仪式的召集准备工作,这位副组长是当地的年轻的“经济能人”,他负责驱灾仪式的组织工作能够预先独立垫付仪式费用中较大一部分开支(村寨的集体宗教仪式财富消耗一般都要在仪式结束之后才算出费用明细并在村户中均摊收取),一来及时解决了费用之急,二来也是出于“能人”在社区内想要获取更多社会资本和象征身份的需求。在巩固社区内部权威性资源的行动上,村民小组长(来自发生火灾的上寨)的做法是直接与国家基层行政单位的代表对话,向新街镇政府以及梯田管理局表达了希望得到仪式经费支持的诉求,理由是受灾的蘑菇房是梯田旅游文化开发中的传统民居保护项目,火灾预示村落中整个传统民居保护项目(政府行为)都存在安全隐患,必须通过仪式来排解隐患,因此政府应该为之买单。显然,当传统遭遇现代,个体出于本体安全需要而在传统秩序下对集体产生的情感依附的情境日渐被剥离,除传统组织原则赋予的合法性身份外,行动者迫切需求获取新的身份,建构新的权威,积累更多的外向型社会资本。

(三)后传统秩序中的抗辩和留白

扩大的社会交往空间与外延不断丰富的现代性并置,村寨社群,尤其是新生代村社成员都面临着受教育年限的延伸,成年劳动力和掌握知识技能的个体都不能抵御传统村社之外的市场对劳动力和人才的需求。地方社区,尤其是像哈尼梯田遗产区这种握持一定文化资源的地方,比任何历史时期都更加积极地参与到与国家话语体系的对话中,文化资源和发展的诉求使村寨快速融入国家并接轨世界,而且不得不去面对一个多元的后传统秩序,去适应世界性的话语架构。

1. 抗辩:营建一个与过去相关的现在。无论是村寨主义还是中国其他区域以血缘宗族或是地缘关系为基础的传统社群组织结构,亦或称为地方“小传统”的其他组织,其行为者遵循的行动逻辑都包含该文化系统对外部自然的协调以及对内部社会生活的规范,我们将之理解为传统秩序。传统秩序正在面临一系列的挑战:传统情境的撤离,传统社会结构的排他性正被不断参与进来的多元主体弱化,传统社会对成员身份合法性的控制力正在被削弱,后传统秩序正在向最末梢的社区单位挺进……当然,这也并不意味着传统就此崩离析,过去从此销声匿迹。

传统的情境因素可以在现代性中言说,“拓殖与过去相关的未来,是与过去的经历中遗留下来的惯性情感相妥协的积极的一面”^{[3]94}。驱灾仪式中,村民小组长向来自其他文化体系的“他者”表述“我们在做一场封建迷信”,但他又是仪式的主要组织者;针对仪式的叙述,村委会态度是暧昧的,但行动表达出来的倾向却很明确:直接给予村民小组经济援助以支持仪式的开展;乡镇和梯田管理部门作为国家行政力量的基层代表,在尊重传统民风民俗的前提下明确否定“驱火妖”仪式的表述方法。置身于后传统社会中,过去依然根深蒂固地存在于村寨社群的意识中,“过去消亡了,但消失的只是表象,因为过去继续存在于无意识中”^{[3]81},这种无意识,使得这些不断在后现代社会中实践着理性探索的人们难以完全

从过去的情感认知体系中抽离出来,传统甚至可以直接穿上现代的嫁衣来一个华丽的逆袭。在今天的一些哈尼族村寨中,作为传统重要守护者的民间宗教人士——贝玛和咪谷,依旧是村寨日常生活中得高望重的成员,这个群体中的大部分人拥有了级别各不相同的、被国家各层级文化单位赋予资质的法定非物质文化遗产传承人身份,这部分人,以真正的传统之名实现了地方话语权威和公共文化空间话语的对接,获得了在更高的平台,甚至在世界舞台上表达传统话语的权力。

2. 留白:拓殖一个与现在相关的未来。谈论后传统社会,就无法回避现代社会中的风险因素,那些原本可以由文化系统内部集体解决的风险,在后传统社会中变得细碎和不确定了,在开放的现代性和多风险环境中,集体解决和规避风险的能力正在下降。“个人生活中的机遇、威胁和矛盾等原本可以在家族和村社中或通过求助于社会阶级或社会团体而得到解决的问题必须越来越多地由个人自己来感知、解释和处理”^{[4]8},个人对集体剩下的更多是情感依赖的惯性,传统的社会控制力遗留下来的心理秩序或许还在影响着一代人,但是这些人也和新生代一样必须去适应全球话语体系下不断涌入村寨的后传统秩序。诚如吉登斯的分析,传统的情境在撤离并不意味着传统从此消失,传统“以现在为参照来组织过去”^{[3]81},这极具自反性的逻辑真实地存在于行动者的日常中,组织一个与现在相关的过去和拓殖一个与现在相关的未来,在各个社群的日常实践中并驾齐驱。

传统和未来都需要一个“现在”作为参照系,“过去”被烙上现代的思维范式并被组织成传统来继续言说,未来同样被热烈地期待,对于行动者和群体行为逻辑的未来而言,除了关于风险和其他不确定性的焦虑,剩下的便是与行动者决策密切相关的一个大大的留白。在后传统秩序中,社会生活的诸多方面都将被决策所支配,个人的“日常决策与全球性后果之间这种不断增强的特殊联系,全球性秩序反过来对个人生活产生影响”^{[3]74},未来未可知,决策却在当下,尽管还不清晰,但是决策与个体掌握的某种社会资本或专业知识技能的密切相关性是真实可见的,进而给我们大致勾勒了那个留白的未来秩序的轮廓,它必定是围绕某种决策支配权和个体影响力的提升而展开的权力之争。

四、结论与讨论

关于驱火灾仪式细节的讨论并不是本文的中心论题,在文章的开头我们就讨论了传统的功能性,无论是以直观的仪式形式还是以社会组织秩序的样态存在,村寨社会层面上的传统还在真实地组织着社会行动者的日常,尤其在一些特定文化和信仰系统规范下的神圣空间内部,传统的规训功能还在有效地整合着有限的地方资源去应对并防控局部的社会风险,即便这种整合功能越来越局限。传统守护者代际传承的结构性断层、行动者对传统的情感依赖、传统在其结构内部的控制力,对行动者身份的建构的影响等情境性要素的渐渐撤离,某种程度上又为传统提供了新的言说形式。

传统又是流变的,在现代性和后传统秩序中既有某种意义上的坚持,又保持着开怀接纳的理性姿态。“当社会的迅速转型削弱,甚或摧毁了那些与‘旧’传统相适宜的社会模式,并产生了旧传统已不再能适应的新社会模式时;当这些旧传统和它们的机构载体与传播者不再具有充分的适应性和灵活性,或是已被消除时;总之,当需求方或供应方发生了相当大且迅速的变化时,‘传统的复兴’或‘传统的发明’会出现得更为频繁。”^{[9]5}那些不断拓展着的整合现代生活的日常的新模式频频涌现:我们看到传统的驱灾仪式需要借用现代的话语来表达;仪式的指述对象之间既排斥又扩张的二元对立逻辑;当传统资源互济功能不足以完全应对灾厄缺损时,村寨的决策者开始向代表国家权威性资源的基层单位寻求应援;传统守护者新的合法地位的获得(各级非遗传承人身份)则象征着民间话语谱系和国家话语谱系对话的转向。

后传统社会使每一个民族、每一种文化都置身于对确定与不确定的未来的期待与愿景之中,社会生活中的行动个体都有拓殖未来、发展自我的主观意愿,现在既组织着过去,又被未来所参照,因而社会的个体要珍视传统,把握现在,“在民族文化不断受到尊重的社会环境下,人们更是会珍惜自己的文化传统。那些长期影响他们的维系社会关系的组织方式,在此种组织方式下进行的处理人与人、人与自然之

间的关系以及由此形成的各种观念等都必然会在现实的生活中产生重要的影响”^{[1]219}。因此尤其不能忽视传统对行动者当下决策的影响,后传统秩序中的行为决策者依据对过去的尊重、对现在的审慎、对未来的期待做出决策,以此开始新一轮的决策支配权之争,在不远的未来,“旧”的传统又将以“新”的姿态规范行动者的日常,建构基于传统的现代秩序。

参考文献:

- [1]马翀炜. 村寨主义的实证及意义——哈尼族的个案研究[J]. 开放时代, 2016(1).
[2]拉帕波特. 献给祖先的猪——新几内亚人生态中的仪式[M]. 赵玉燕, 译. 北京: 商务印书馆, 2016.
[3]贝克, 吉登斯, 拉什. 自反性与现代性: 现代社会秩序中的政治、传统与美学[M]. 赵文书, 译. 北京: 商务印书馆, 2014.
[4]柯斯林, 马科夫斯基. 发现社会: 西方社会学思想述评[M]. 李霞, 译. 8 版. 北京: 商务印书馆, 2014.
[5]马翀炜, 郑宇. 传统的驻留方式——双凤村摆手堂及摆手舞的人类学考察[J]. 广西民族研究, 2004(4): 18—23.
[6]森. 论社会排斥[J]. 王燕燕, 摘译. 经济社会体制比较, 2005(3): 1-7.
[7]特纳. 象征之林——恩登布人仪式散论[M]. 赵玉燕, 欧阳敏, 徐洪峰, 译. 北京: 商务印书馆, 2014.
[8]Simmel G. “The stranger”: On Individuality and Social Forms[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
[9]霍布斯鲍姆, 兰格. 传统的发明[M]. 顾杭, 庞冠群, 译. 南京: 译林出版社, 2004.

Withdrawal from Tradition and Expansion into Future

——Anthropological Consideration of Expelling Disaster Rite of Hani Nationality

Luo Dan

(Institute of Ethnology, Yunnan Academy of Social Sciences, Kunming, Yunnan, 650034)

[Abstract] In village society of Hani Nationality, the daily life of people is regulated by collective village order, therefore, disasters striking individuals will be handled through collective rite of expelling disaster. The maintaining and recreation of tradition is a sign for legalization of village authority, but modernity is dispelling and relocating this very tradition. In a modern society of “casting evils” and moving toward rationality, in spite of constant accidents, people never stop wishing for and implementation of the expansion into future. While facing modern risks and uncertainty of future, the so-called disrupted tradition is showing declination or deterioration of social integration function. However, the case of Hani villages shows that tradition is not really withdrawing, is actually talked about in another way, its discipline meaning survives. Tradition is adapting itself by taking in new elements of modernity, and is building the new modes to integrate daily life of these villages.

[Key words] withdrawal from tradition; expansion into future; Hani Nationality; village order; daily life

(责任编辑 李晓丽 责任校对 李晓丽)