

李岚 著

云南出版集团公司 云南人民出版社

XINYANGDEZAICHUANGZAO
RENLEIXUESHIZHONGDENUO

信仰的再创造

人类学视野中的傩



人类学视野中的傩

信仰的再创造



李岚 著

云南出版集团公司 云南人民出版社

XINYANGDEZAICHUANGZAO

RENLEIXUESHIEZHONGDENUO

图书在版编目(CIP)数据

信仰的再创造：人类学视野中的傩/李岚著. —昆明：
云南人民出版社，2008
ISBN 978-7-222-05580-3

I. 信… II. 李… III. 傩戏—文化—研究—德江县
IV. J825.734

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第132248号

策划：赵丁丁
责任编辑：朱海涛 王绍来
装帧设计：马 滨
责任印制：洪中丽

质量 尊敬
问题 的
， 读者
请 若
与 您
我 购
社 买
发 的
行 我
部 社
联 图
系 书
调 存
换 在
印
装

发行部电话：(0871) 4194864 4107628 (邮购)

书 名 · 信仰的再创造——人类学视野中的傩
作 者 · 李 岚 著

出 版 · 云南出版集团公司 云南人民出版社
发 行 · 云南人民出版社
社 址 · 昆明市环城西路609号
邮 编 · 650034
网 址 · www.ynpph.com.cn
E-mail · rmszbs@public.km.yn.cn

开 本 · 720×970 1/16
印 张 · 27
字 数 · 380千
版 次 · 2008年9月第1版第1次印刷
印 数 · 1—1500
印 刷 · 昆明市五华区教育委员会印刷厂
书 号 · ISBN 978-7-222-05580-3
定 价 · 42.00元

献给我的父母和全体深溪村寨村民

绪论

引子 8

傩仪式的再创造 9

再创造的支配力量 11

再创造的原动力与利害的计算 14

整合与非整合的辩证运动 19

方法论的讨论 23

本书的主要贡献 27

对深溪村寨的人种学描述

自然地理、人口、经济生产 38

家族、家庭、婚姻形式 40

政治领导 41

交通、水电供应、电视接收、通信 42

教育、医疗、卫生 44

住房、服饰、语言、日历 45

婚丧节日习俗 46

主要宗教形式 49

简要的历史回顾 50

祖灵崇拜与傩

“供一个老祖公”	64
“问神”与祖灵崇拜的再创造	73
两种力量的交织与抗衡	78
结语	88

傩宇宙观

傩宇宙观的定义和基本特征	97
界限的不确定性	102
神坛的重构	110
“唯灵是信”与“半信半疑”的奇妙组合	115

傩法师

找不到解的神秘现象	128
深溪社区的萨满——大神	130
深溪社区的祭司——道士	136
萨满—祭司——傩法师的特殊身份	141
傩法师的自身再创造	150
一场钱的风波	150
社会地位的重新打造	155
傩法师与萨满的“生意”合作关系	161
向萨满靠拢	165

许愿还愿

灾难与傩仪式的发生	182
还愿——土家族的社会仪式	188
许愿不还与傩信仰的强化	195
驱鬼 + 傩戏 + 许愿还愿的形成	199

傩戏

傩戏对社会规范的批评、超越、反叛·····	215
对神灵禁忌的违反·····	215
对性禁忌的反叛·····	222
对性爱自由的追求·····	227
对社会正义的要求·····	234
傩戏仪式群体的形成及其意义·····	240
傩戏的再创造·····	245
表演的不规范性与再创造的空间·····	245
古今傩戏的重要差异·····	249
贵州傩戏——进化发展过程中三个阶段的代表·····	253

国家意识形态与傩

意识形态的定义·····	266
国家意识形态与宗法性国家宗教·····	268
作为宗法性国家宗教的傩·····	270
国家意识形态与傩的兴衰·····	276
政教一体的西周时期——傩的黄金时代·····	276
汉唐之傩——宗法性国家宗教延续的产物·····	277
宋傩——山雨欲来风满楼·····	285
再度崛起——土司和改土归流时期的傩·····	287
无神论的国家意识形态与傩的命运·····	291

党—国家政策与傩

党—国家的宗教政策与傩的边缘地位·····	301
党—国家的民族政策与傩的复兴·····	305
土家族的民族身份问题·····	306

利害的计算与民族身份的选择·····	309
傩——土家族的民族文化标志·····	313
傩与地方民族经济的发展·····	318
党—国家的文化政策与傩文化热·····	321

文化开发与傩的商品化

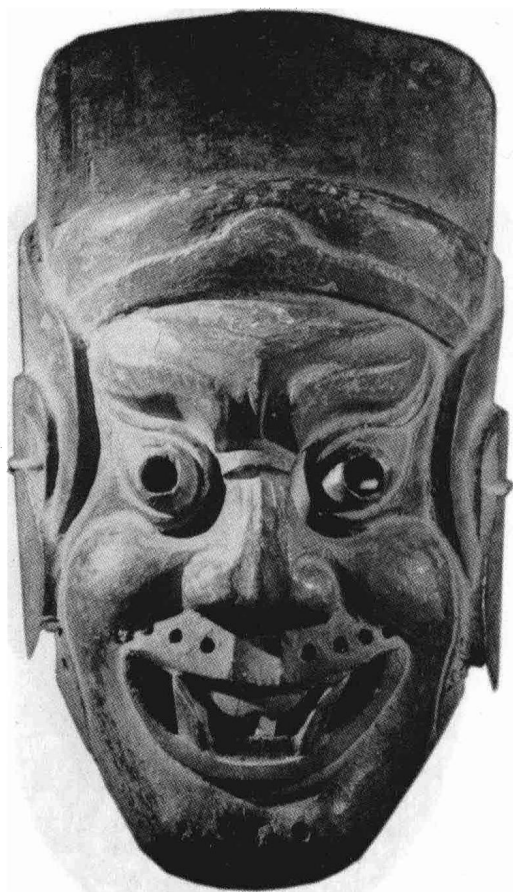
一个遭受冷落的回访·····	340
“申遗”的利害计算·····	343
保护与开发的悖论·····	348
两个层面的商品化·····	354
不划算的挣钱方式·····	359
供求关系的变化与傩的命运·····	364

余论：傩所面临的挑战

“买卖”成功的关键·····	378
两个不同的香火·····	384
传统的消失与利益的重新计算·····	388
傩未来的发展趋势·····	394

索引 ·····	401
-----------------	-----

后记 ·····	422
-----------------	-----



德江傩堂戏面具：判官



德江傩堂戏面具：周仓

第一章

绪论

面对一个宗教信仰仪式，社会人类学家感兴趣的，并不仅仅是这个仪式本身的特征，诸如仪式的起源、定义、分类、传播与发展、表现形式等等，而是隐藏在这一仪式背后真实的社会事实以及该仪式与这些社会事实之间的有机联系。通过这些联系，社会人类学家试图发现人们发明并且不断再创造一个信仰仪式的原因是什么，从而揭示人类从事社会—文化活动的规律。因此，人类学家回答的问题，不是一个仪式是什么样的，而是为什么一个仪式是这样的。作为中国民间信仰的一种形式，雉仪式自20世纪80年代以来吸引了大批专家学者和公众的兴趣，有关雉的展览、表演、文章、书籍、研讨会、电视节目、文化节日等，使雉走出偏僻的山乡，享誉世界。然而，本书的侧重点，并不在于描述雉仪式本身，而是试图揭示雉与它所赖以生存的社会现实之间的有机联系以及这一联系对雉自身再创造的深刻影响，从而发现中国信仰体系的发展变化规律。

引子

一个严冬的日子，贵州省东北地区偏远山区的一个村寨。一个木台子在村民黎明修家门前的坡坎上搭起来。从周围的村寨，陆陆续续来了七八个农民装束的人。其中一个人进村时，吹起了牛角号，号声划破了山乡的寂静。

他们在主人家忙了两天，一个用竹子和彩纸建造的宫殿（即傩神坛）在堂屋里出现了。这宫殿五彩缤纷，里面供着一对叫傩公傩婆的木制雕像，还悬挂着三张大画轴，上面画满了各式各样据说是神祇的画像。

接下来，这个平静的山村颇热闹了几天。头两天，那七八个表演者系上红裙，戴上头冠，载歌载舞。到了第三天，主人家杀了猪鸡羊三牲，那些表演者在木台的中央演开了戏。从远近的山寨呼啦一下来了很多人，把木台子围得水泄不通。那些表演者头上缠着白布，戴着木质的面具。这些面具有的狰狞可怖、有的笑容可掬；有的严肃庄重、有的滑稽可爱。这戏看样子像是滑稽喜剧，观戏的人们不断发出阵阵笑声。

末了，一根长10米的木杆在主人家门前立起来，上面横着一把把磨得锃亮的钢刀。一位表演者赤着脚，一级级踩着钢刀锋利的刀刃上到顶端，从上面扔下一些叫神卦的竹片。

这之后，一个约摸十二三岁的男孩子出现了。他左边脸上带着很重的伤疤，凸凹不平。左耳轮残缺，只剩下很小的一个轮廓。他像是这场仪式的主角，一下子成为大家注目的中心。表演者领着他，踩着12只倒扣的碗，围着一个木甌子边走边唱。这只木甌两头用纸封着，横放在两只长凳上。然后，男孩子被抱起来，从木甌的一头抛进去，从另一头穿出来。顿时，爆竹噼噼啪啪地响起来，人们走上去给他送礼物。这礼物有毛线、衣服、鞋，还有现金。

最后，那五彩缤纷的宫殿给拆了，被扛到村边的公路上烧成了灰。在主人家吃过最后一顿饭，那些表演者走了，喧闹了些日子的山寨又恢复了以往的平静。

傩仪式的再创造

这个村寨叫深溪村，是位于黔东北的一个土家族村寨。男孩子叫黎进强，是深溪村民黎纯扬的长孙。这场表演叫傩（“傩”：nuó）。黎进强年幼的时候，很惹爷爷的喜爱，爷爷就给他许了个愿：如果神能保佑他顺顺当当长到12岁，就办傩仪式，酬神还愿。

1992年，黎进强满12岁。黎家由于经济拮据，没有举办这个傩仪式。第二年，黎进强遭受意外车祸，脸上留下残疾，还落下脑震荡后遗症。按照傩法师的解释，这是对神许愿不还所遭受的惩罚。为此，黎家耗资上千元，补办了这场傩仪式。仪式的前半部分是法事活动，驱鬼禳邪、杀牲祭神；后半部分是戏剧表演，幽默逗笑，娱神娱人。上刀梯、踩扣碗，象征着傩法师带领黎进强渡过人生重重难关，未来一切顺利。木甌子象征着新旧转换。当傩法师把黎进强从这个木甌子中穿过时，这个男孩成为一个宗教象征意义上的新人。送礼的人都是黎进强的亲戚，他们以集体参与仪式的形式，祝贺他的新生。

作为中国民间信仰的一种形式，傩仪式自20世纪80年代以来吸引了大批专家学者和公众的兴趣，有关傩的展览、表演、文章、书籍、研讨会、电视节目、文化节日等，使傩走出偏僻的山乡，享誉世界。最初人们的兴趣，是在傩的古朴性和原始性上，因为傩保留了远古时代假面跳神的某些特征，其唱腔、舞步以及通神的手法等等，也带有浓厚的古风。由此，傩被誉为“原始文化的活化石”^①、“戏剧活化石”^②等，成为追寻中国文化发展轨迹的一个活文物。

我也是出于对原始文化的浓厚兴趣，一点点走进傩的。开始是惊叹和好奇，随后就联想到某种原始巫术的表演，猜想它或许还残留着原始思维的特征，是考察远古时代中国哲学思想形成的好素材。出于这一目的，1991年，我到英国读社会人类学时，把傩作为博士论文的题目报给系里。

然而，在讨论论文大纲时，我和导师瑞丽发生了争论。她不同意所谓

“活化石”的观点，提出历史在我的论文中应该只占很小的比重。她要求我把重心放在考察傩在现代社会中是如何与人们的社会生活结合在一起的，并且，根据英国研究社会人类学的规定，选定一个社区进行至少9个月的参与式的观察，即长时间住在这个社区里，与该社区的成员共同生活，在真实的社会文化背景中，体验傩仪式的宗教象征意义。

为此，我回到中国，在贵州省德江县稳坪镇深溪村寨住了下来。那是1993年的秋天。随着秋收的结束，这一地区村民们举办傩仪式的逐渐多起来。我参加的第一个傩仪式，是为刚刚失去了一个男孩子的家庭举办的。这个10岁的男孩子为打捞一只南瓜，不幸被涨起的河水冲走。我开始不知，只想着下来半个月了，终于有机会亲眼看看在农户里举行的傩仪式，挺兴奋的。想象中的表演，就像我在北京大观园傩文化展览上看到的那样，充满着古朴和神秘的色彩，令人不由得追思远古。

记得那天天气很好，走在层峦叠秀、溪水叮咚的山乡，我心旷神怡。沿着盘山路来到寨口，清碧的溪水就在身边静静地流过。碰到一位村民，指着溪水对我和一位陪我下去的县文化局干部说：“他家的老三前两天就淹死在这儿。”

我很快便明白了这就是那天晚上主人家请傩仪式的原因。刹那间我的心变得沉甸甸的。在仪式上，我见到了孩子的父亲，一个皮肤黝黑、老实忠厚的山村汉子。当他与傩法师一同跪在神坛面前时，我凝视着他期待的目光，一股辛酸和悲凉油然而生。我第一次体会到，傩是这样沉重，它所负载的，是真实而深重的人生苦难。

那以后不久，我的房东黎纯扬先生的家属扭伤了腰。我试着用红花油给她按摩，由于技术不佳，不见什么效果。于是，她说要去看村里的医生。我听了觉得很意外。以前在研究傩的文章中多次看到，人们生了病，就去求傩。解除病痛，是人们信傩的一个重要原因。可是现在我却看到，虽然黎纯扬先生本人就是一位傩法师，他的家属生病，她并不让他跳神治疗，而是去寻医问药。

随着在这一地区居住的时间渐长，看到很多村民们请傩的实例，我才终于明白了：灾难与傩并不是一种简单的因果联系。宗教是人借助想象中的超自

然力量与不可抗拒的命运所做的最后挣扎。傩仪式发生的必要前提是灾难，却不是所有的灾难。任何一个灾难降临时，傩信仰者们首先把它作为一个普通的灾难来对待，试图用人力而不是神力来化解这个灾难。只有当一个灾难是不治之症、意外事故，或者严重的天灾，当事人的一切人为努力都无济于事、归于失败时，它才会与傩发生关系。

这两个事例让我意识到，做田野作业之前，我对傩的理解有多么浅薄。回到英国以后，我自己否定了“活化石”观点，在导师瑞丽的指导下，把“再创造”（reinvention）作为重要的论点之一，写进我的论文。我试图说明：现代傩是现代人类社会生活的一部分，它在仪式的发生、基本结构、表演形式、符号象征意义以及与社会整合方式上，都与处在原始文化阶段的古傩有着天壤之别。现代傩有三个重要内容：驱鬼、许愿还愿、傩戏表演；远古时代的傩却只有一项内容：驱鬼。这个简单的事实对活化石理论提出了根本的质疑。社会是在不断变迁的，一个宗教仪式要生存，就要不断重新打造它自己。古傩正是这样走到今天的：它从古代汉族的一个属于宗法性国家宗教的驱鬼仪式，演变为今天西南少数民族民间宗教攘除祈福、娱神娱人的冲傩还愿仪式，这中间跨越了两千多年的时间，经历了无数的社会变迁。在历史发展的进程中，傩与一个既定社会的整合关系不断被破坏，又不断获得重新创造。因此，傩不是一个静态的文化现象。今天的社会，不是两千多年前社会的复制，傩不应该、也不可能是人类社会某一进化阶段的遗存。傩活在现实的人群中，每一代傩信仰者有他们自己特殊的、不同以往的社会生活。人们每时每刻都在选择、淘汰、更新，傩仪式也在随之不断发生变化。

再创造的支配力量

如果把傩仪式看成是一个随着社会的变迁而不断再创造的产物，首先需要回答的问题是，这个再创造是受什么力量支配的？

从表层看，所有的再创造都是一种人的行为，因此，人应该是再创造的

主要支配力量。但是，正如Durkheimian所说，理解人类行为的关键是：它在什么样的条件下发生、以什么方式发生以及根据什么规范指导在行为之间做出选择。因此，控制人类的行为并与它相对立的，是一个特定的结构。这个结构意味着制约甚至强制，时时处处置于每个个体的行动之上，把众多的个体行为纳入一定的社会文化规则之中。^③

尽管Durkheimian的观点过于强调了结构的作用，有忽视人作为行为主体具有能动作用之嫌（这个问题将稍后再讨论），但是，有一点是谁都不能否认的，对于一个社会地文化地存在着的人来说，一定的社会—文化条件，是他行为发生的前提和基础。任何人都不能脱离一定的社会制约去行动，不管他的这个行动具有多强的个人特征。因此Durkheimian这样说也许并不过分：只有在前社会化的动物本性的层面上（在一个社会—文化背景中的病理学状态中），个体才能够采取行动而不受社会结构的制约。^④

社会结构对人的行为所形成的制约力量，决定了人对任何一个仪式的再创造都不是自由自在的、任意的、无条件的。在某种条件下，它会获得鼓励、支持和促进；而在另一种条件下，它可能会碰壁、受挫、甚至夭折。这一点，在傩的发展历程中看得十分清楚。事实上，是强大的国家力量（尤其是一个高度集权国家的国家力量），诸如国家权力、意识形态、制度、政策等等，给傩的再创造限定了范围、程度和方式，从根本上影响了傩盛衰兴亡的命运。它使傩在政教一体的政治体制中，从一个普通的原始巫术仪式，上升为宗法性国家宗教的祭祀仪式，成为国家意识形态的一部分，享有国教的政治地位；而在政教分离、宗教仍然受到政治强有力的支配和控制的体制中，傩虽然不再属于国家意识形态，却仍然属于宗法性国家宗教的祭祀仪式，在宫廷和民间获得了长足发展。儒家正统思想被推到极端以后，傩作为一个具有浓重巫教色彩的宗教仪式受到排斥，失去了国家意识形态的支持，地位一落千丈，在中原地区逐渐消失；而随着大规模汉族移民运动，傩进入巫风猖炽的西南少数民族地区，得到土司政治的支持，地位又一次大幅度上升，成为当地占有统治地位的宗教形式。当无神论成为国家意识形态、并被极“左”思想推到极端时，傩受到严厉禁止，转入地下，生存和发展受到极大的限制；而改革开放以后共产党对民间

宗教活动的宽松政策，又使他从意识形态的禁锢中解脱出来，得到官方的承认，获得大规模复兴。

这一切都表明，社会结构对人的仪式行为具有不可抗拒的制约力量。不管个体再创造的愿望和潜能有多大，这个再创造的方式和进程不可能不受到来自社会结构方面的限制。这一点，高丙中在《民间仪式与国家的在场》中有类似的分析。他以龙牌会的个案为例，指出：“龙牌会的存亡、兴废在根本上是由国家为民间留下的自由度所决定的。”“只有在国家力量在当地留下的余地或漏洞里，地方特色的文化才能够复兴，并且是有所改造的复兴。”^⑤

然而，另一方面，我们必须看到，人所具有的与生俱来的能动作用（agency），决定了他永远不可能绝对服从于社会结构的力量，哪怕这个结构是它自己的杰作。Leach 指出，人类从本质上对受制于他人和现存的结构充满愤恨。因此，每一个人都是“天生的罪犯”，具有以创造反对现行体制的天然倾向，坚定地蔑视和重新解释习俗。^⑥的确，是“富有灵感的个体”破坏规则的行为促使新的社会形成，并赋予文化以活力。新的社会结构一旦被个体创造出来，很快就僵化而丧失了活力。为了从个体创造者那里独立出来，它凝成一个固定的、客观化的、笼统化的、制度化的文化形式。但是，作为积极向个性驱动的创造冲动却一刻也不停止，个体的能动作用终究会发现，与自己的创造需求不相称的结构总是威胁着（可能扼杀）自己的生存——即使这个结构原本是经自己的手而创造出来的。^⑦

因此，尽管以国家权力、意识形态、制度、政策等等为代表的社会结构对人的再创造具有不可抗拒的制约力量，个体却并非完全被动地、顺从地、束手无策地接受这一制约。无论国家力量给一个宗教仪式营造的环境是有利的还是不利的，个体都不会让自己的创造力闲置起来。在一个政治和社会—文化的有利环境中，个体会推波助澜，通过自己的再创造，丰富和发展一个仪式的象征体系；而在一个政治和社会—文化的不利环境中，个体会在国家力量薄弱（如少数民族地区、边远的乡村地区）、允许（如以戏剧形式出现的宗教仪式、冠以原始文化或少数民族的民族文化特征的宗教仪式）或留有缝隙（如政策规定的不明确性、不同政策之间的矛盾）的地方，寻找到发挥自己创造力的