

· 中国社会科学院民俗学研究书系 ·

朝戈金 主编

宇宙观与生活世界

花腰傣的亲属制度、信仰体系和口头传承

吴 乔 | 著



中国社会科学出版社

· 中国社会科学院民俗学研究书系 ·

朝戈金 主编

宇宙观与生活世界

花腰傣的亲属制度、信仰体系和口头传承

Cosmology and Life-world:
Kinship, Folk Belief, and Oral Traditions of the Flower-waisted Dai People

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宇宙观与生活世界:花腰傣的亲属制度、信仰体系和口头传承/吴乔著.
北京:中国社会科学出版社,2011.3

ISBN 978-7-5004-9530-7

I. ①字… II. ①吴… III. ①傣族—民族文化—研究—云南省
IV. ①K285.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 020875 号

责任编辑 张 林
特约编辑 郑成花
责任校对 王雪梅
封面设计 格子工作室
技术编辑 戴 宽

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450(邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 3 月第 1 版

印 次 2011 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

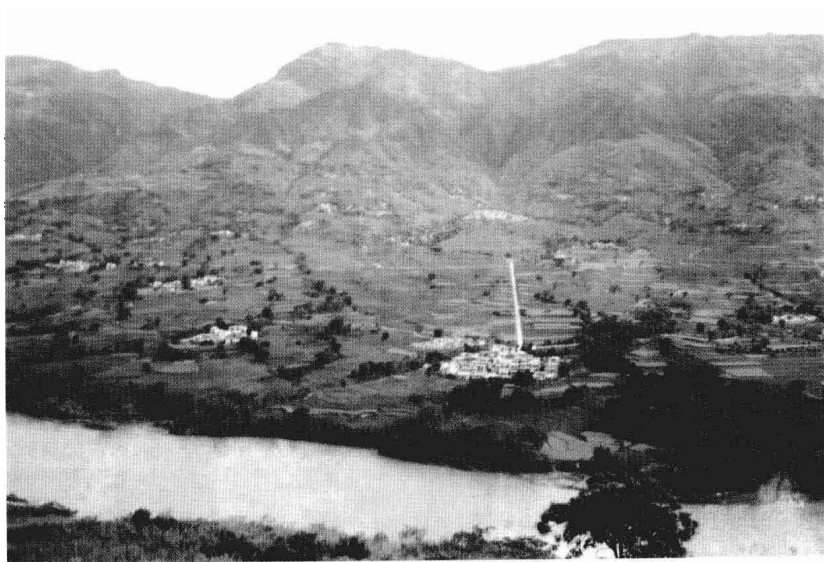
印 张 29.25

字 数 495 千字

定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有 侵权必究



哀牢山、元江、嘎洒坝、花腰傣寨



管寨雅嫫带领小女孩们唱鸡笼姑娘



染批的妇女挥伞乱打



达哈桥头赶花街的姑娘



婚礼时走入男方寨子的新娘及伴娘



花街节上展示民族服装的傣雅姑娘



傣洒老年妇女常装



死者的女儿在葬礼上穿盛装戴大花帽

“中国社会科学院民俗学研究书系”编委会

主 编 朝戈金

编 委 卓新平 刘魁立 金 泽 吕 微 施爱东

巴莫曲布嫫 叶 涛 尹虎彬

总序

自英国学者威廉·汤姆斯 (W. J. Thoms) 于 19 世纪中叶首创“民俗” (folk-lore) 一词以来, 国际民俗学形成了逾 160 年的学术传统。作为现代学科意义上的中国民俗学肇始于“五四”新文化运动, 80 多年来的发展几起几落, 其中数度元气大伤。从 20 世纪 80 年代开始, 这一学科方得以逐步恢复。近年来, 随着国际社会和中国政府对非物质文化遗产 (其学理依据正是民俗和民俗学) 保护工作的重视和倡导, 民俗学研究及其学术共同体在民族文化振兴中和国家文化发展战略中, 都正在发挥越来越重要的作用。

中国社会科学院曾经是中国民俗学开拓者顾颉刚、容肇祖等人长期工作的机构, 近年来又出现了一批较为活跃和有影响力的学者, 他们大都处于学术黄金年龄, 成果迭出, 质量颇高, 只是受既有学科分工和各研究所学术方向的制约, 他们的研究成果没有能形成规模效应。为了部分改变这种局面, 经跨所民俗学者多次充分讨论, 大家都迫切希望以“中国民俗学前沿研究”为主题, 申请“院长学术基金”的资助, 以系列出版物的方式, 集中展示以我院学者为主的民俗学研究队伍的晚近学术成果。

这样一组著作, 计划命名为“中国社会科学院民俗学研究书系”。

从内容方面说, 这套书意在优先支持我院民俗学者就民俗学发展的重要问题进行深入讨论的成果, 也特别鼓励田野研究报告、译著、论文集及珍贵资料辑刊等。经过大致摸底, 我们计划近期先推出下面几类著作: 优秀的专著和田野研究成果; 具有前瞻性、创新性、代表性的民俗学译著; 以及通过以书代刊的形式, 每年择选优秀的论文结集出版, 拟定名为《中国民俗学》 (*Journal of China Folkloristics*)。

那么，为什么要专门整合这样一套书呢？从学科建设和发展的角度考虑，我们觉得，民俗学研究力量一直相对分散，未能充分形成集约效应，未能与平行学科保持有效而良好的互动，学界优秀的研究成果，也较少被本学科之外的学术领域所关注、进而引用和借鉴。其次，我国民俗学至今还没有一种学刊是国家级的或准国家级的核心刊物。全国社会科学刊物几乎都没有固定开设民俗学专栏或专题。与其他人文和社会科学的国家级学刊繁荣的情形相比较，学科刊物的缺失，极大地制约了民俗学研究成果的发表，限定了民俗学成果的宣传、推广和影响力的发挥，严重阻碍了民俗学科学术梯队的顺利建设。再者，如何与国际民俗学研究领域接轨，进而实现学术的本土化和研究范式的更新和转换，也是目前困扰学界的一大难题。因此，通过项目的组织运作，将欧美百年来民俗学研究学术史、经典著述、理论和方法乃至教学理念和典型教案引入我国，乃是引领国内相关学科发展方向的前瞻之举，必将产生深远影响。最后，近些年来，国内外非物质文化遗产保护工作的大力推进，也频频推动国家文化政策的制定和实施中的适时调整，这就需要民俗学提供相应的学理依据和实践检验，并随时就我国民俗文化资源应用方面的诸多弊端，给出批评和建议。

从工作思路的角度考虑，“中国社会科学院民俗学研究书系”着眼于国际、国内民俗学界的最新理论成果的整合、介绍、分析、评议和田野检验，集中推精品、推优品，有效地集合学术梯队，突破研究所和学科片的藩篱，强化学科发展的主导意识。

我们期待着为期三年的第一期目标实现后，再行设计二期规划，以利我院的民俗学研究实力和学科影响保持良好的增长势头，确保我院的民俗学传统在代际学者之间不断传承和光大。本套书系的撰稿人，将主要来自民族文学研究所、文学研究所、世界宗教研究所和民族学与人类学研究所的民俗学者们。

在此，我代表该书系的编辑委员会，感谢中国社会科学院文史哲学部和院科研局对这个项目的支持，感谢“院长学术基金”的资助。

朝戈金

献给：张爽

序 言

吴乔博士的这本题为《宇宙观与生活世界——花腰傣的亲属制度、信仰体系与口头传承》的博士论文终于问世了。作为吴乔学人博士学位答辩的评审委员之一，我十分荣幸能为他学术生涯的正式起航加油、喝彩！

本书从“一个花腰傣女性的感灵初体验”开始，经过“跳月亮姑娘”到走上“女巫之路”，即从女人到女巫的一位花腰傣女性的生命历程，给我们展示了“花腰傣”这个汉语他称的主体世界。花腰傣除了明显的服饰差异以外，这个族群不信奉南传佛教而信仰传统宗教；不住吊脚竹楼而住土掌房；有语言没有文字；很早就改土归流，传统的寨子——勐的政治级序早已消失；等等。总之，虽说他们没有一致的自称，花腰傣却是一个有着显著的内部一致性的族群。首先，地理上相互联系、没有险峻山川河流以及他族的分割；其次，其内部虽有差异，却都能够通话，而与其他傣族人（例如当地水傣，或者西双版纳、德宏等地的傣族）则不能通话；最后，他们有作为一个团体的心理认同。傣族其他支系均全民信仰南传佛教，唯有花腰傣完全不信佛教，还保留着古老的传统信仰。作者从一个花腰傣女性生命历程的线条来展开描写，对这个社会最主要的特征进行勾勒。通过对这样一个实体的研究，逐渐进入当地生活世界，发现“生命力之享”、“人格化的批”、“社头”，进而观察到“批的线性流动”、“花腰傣性爱与婚姻及其变迁”、“花腰傣亲属制度与亲属称谓”，等等。通过对诸“社会事实”的把握，作者分别从时空观、时间观、人观和社会观，讨论花腰傣的宇宙观，即信仰这一文化事实。

本书证明了“身体表征系统”推导出“社会血亲”；“社会血亲”决定“性禁忌”这一基本发现。但是就作者的研究而言，在花腰傣人（譬如嘎

洒地带)中确实有龙凤胎结为夫妻的习俗。新中国成立初期的社会调查资料中也有龙凤胎结婚风俗的记录。在世界各地的人类学民族志中,被认为是“兄弟姐妹结为夫妻”的社会事实还有古埃及法老的兄妹婚和“拉枯西”。这种反例何以成立?作者与维克多·特纳的“阈限、交融,结构与反结构”理论有过对话。我们曾经在特纳的研究中获得过这样的理解:在面对社会事实之间冲突的时候,“反结构”是通过结构倒置的过程来实现其转换的,即“阈限、交融,结构与反结构(结构甲向结构乙)”的转换过程。在两个结构(结构甲、乙)之间出现的模棱两可的交融空间(communitas),是用结构甲或结构乙的“阈限”所无法“凝视”的过程。与此同时,交融空间又包含了结构甲或结构乙的部分元素。由此我们也有一个疑问:即结构转变的动力来自哪里?究竟是结构内部还是外部?还是两个结构之间融合的部分——交融空间?当一种观念成为公共信仰,即“文化事实”,并将导致“社会事实”的时候,它的构想者和接受者们可能并没有料到它与其他既定的“文化事实”在细节上的矛盾,会导致怎样的“社会事实”的冲突。在本研究中,花腰傣人的信仰是父亲的精液而非母亲的身体形成了孩子的身体,因此有着共同父系源头的男女不能交媾。这也是人类社会常见的“乱伦禁忌”现象。而本书的研究给我们展示了一个不被社会血亲禁忌决定的现象,即龙凤胎兄妹(姐弟)结为夫妻的社会事实。研究进一步证明了这一社会事实背后的认识论背景。在花腰傣人的信仰中,“亨”和身体一样,是这个文化中构成“人”的基本特征。花腰傣人也信仰亨是人之生命不可或缺的组成部分,相信龙凤胎属于情侣亨,因而必须结为夫妻。又由于“亨”决定了社会血亲的性别,因而龙凤胎兄妹这一对社会血亲在结构上的转换因认识论上的同一性而不受社会事实的约束。虽然龙凤胎婚姻对“身体表征系统导致社会血亲,社会血亲决定乱伦禁忌”是一个特例,但这个现象与这条定律在一个更高层面上却是统一的。那就是:“信仰决定行为。”这一研究表明:在乱伦禁忌的结构性冲突中,花腰傣社会没有过渡性仪式,即没有“阈限”、“交融”、“反结构”,而是用“一个较低位的规则屈从于一个较高位规则”来完成。所有低位规则都以不违反更高位的规则作为前提。指导这一规则的实施是花腰傣人关于“亨”的信仰所致。因此作者以不同的田野经验证明了蔡华《人思之人》中“信仰原则”的有效性。

但是,这里更重要的是,上述的两个结构同时也意味着两个群体。它

给我们展示了最近学者关注的“群体动力学”。京都大学（Kyoto University）杉万俊夫（Toshio Sugiman）研究组不满足于静态的结构分析，而是把研究焦点放在了群体的动力学上。这让我们想起人类学早期研究中的类似情况，如利奇通过对高山政治的权力更迭分析，推导出文化力学的“钟摆理论”。然而在过于强调内部视角的同时，他也忽视了结构外“他者”的文化力学。恰恰在萨林斯的“外来王”研究中证明了力学的外部作用和内部解释学之间的相互作用及其结果。他试图填埋社会与个体之间的鸿沟，通过将文化引入讨论，破除静止不动的结构图景，将事件与变迁纳入人们的视线。杉万研究组的成果表明：矛盾作为动力的能源蕴藏（内涵的）于结构之中，形成对立统一的结构，而结构之间矛盾的相互影响引发变化。最近中国一些年轻学者的研究，如郑少雄博士调查藏彝走廊的一个案例也证明了他者的文化力学，而且这个他者的文化力学是来自于主体视角的一种解释学，因而它已经不是早期二元对立的那种非此即彼的对峙关系。这些都在某种程度上告诉我们结构的动力学并不在外部或内部的二元化的两个端点，而是相互作用所引发的结果。同样，吴乔博士的研究给我们展示了一个极其有洞察力的案例，即龙凤双胞胎在血亲系统中的意义。虽然此前就有古埃及的“神之子”对应俗世的“人之女”，或“拉枯西”双胞胎婚均可以通过仪式在认识论上实现转换，但是花腰傣的龙凤胎婚姻与已知其他社会都不相同。具体而言，虽然这个社会承认他们是兄弟姐妹，是通常情况下不允许发生性关系的“社会血亲”，但也没有某种仪式性举措来完成社会血缘身份的转换便可实现婚姻。只是在婚前，应该把女孩送到别家去一段。民族志显示：龙凤胎婚可算作夫妻，也可算作兄弟姐妹。这是因为，在花腰傣的文化观念中，作为生命力的“亨”受到高度的重视。与亨有关的仪式很多。胎儿的性别由亨的性别决定。生为龙凤胎的两个孩子的“亨”就是分不开的情侣，所以要让他们结合。“社会血亲决定乱伦禁忌”是一条普遍规则。不过在花腰傣社会的这个特例中，一条更加重要的规则——对亨的尊重压倒了社会血亲之间的禁忌规则。可见，广义上的亲属制度（如乱伦禁忌）并没有制约这一案例，相反，这一案例却告诉读者，矛盾恰恰是结构的动力所在，而矛盾产生的依据往往来自于认识论上的障碍。换言之，解决的是认识论上的矛盾，而非结构上的冲突。花腰傣的案例恰恰从反面告诉我们，因为对“亨”的信仰，他们在认识论上并没有障碍。

作者在关于“批”（类似于亡灵的信仰）的民族志中，描述了花腰傣人活者有亨，人死亨散变成批，两者互为因果。与亨的多重性一样，批也有多种。理论上或多或少暗含了这样一种思想：使花腰傣人不畏惧永恒的死亡这一强大信仰并非理性，也不需要理性的支撑，因为理性不能理解虚无——认识的对象和认识的主体都是虚无的情况。彻底消失，归于绝对的无的那种死亡是人所不能理解的。我们知道，迪尔凯姆在他的晚年作品中也把宗教视为“社会事实”。这是因为，在他看来，一方面“社会事实”的三个特征宗教同样具备。它们就是：1. 信仰与仪轨所组成的统一体，它是外在于个人的约束力；2. 宗教是一种独立于个体心智的社会性客观现象；3. 宗教代代相传，其普遍性和强制性也证明了它的客观性。另一方面，社会学的主旨是要解释能够对我们的观念和行为产生影响的现实的实在。在这个意义上，宗教也就是现实的实在，集体的事物，是社会实在。如此看来，宗教信仰不是一个单纯的心智活动，它还是一个超越个人的、神圣的社会实在。相比之下，花腰傣制度性遗忘祖先的仪轨与有关批的信仰正好合拍。离开了这个世界的批们不再参与活人的生活，所以遗忘之。这些仪轨，或曰“社会事实”存留依赖于“文化事实”。这是文化事实先于并大于社会事实的一个佐证。从中读者可以领略作者试图清楚地划分文化事实与社会事实的意图。既然文化事实是观念的，它也就不该单纯地是康德意义上的“先验知识”的时空观，也不是物理社会意义上的因果关系，它既能表达个体的心智活动，同时又能够超越个体和时空。埃文思-普里查德在《努尔人》中描述的异地的亲属性决定了政治力量的认同这一点也充分地证明了这一点。

吴乔博士从事了一年又两个月的田野工作，并掌握了当地傣族的语言，能用当地语言记录、收集资料，可谓履行了经典人类学所从事田野研究工作的全过程。本书是将数百万字的田野资料整理、浓缩至三十余万字而成。在这部民族志中，每章均以对一个典型事件的描写来引起话题，即为第一步“事件”；之后介绍此事件背后的知识和其他活动，即为第二步“相关”；最后概括事件和相关中体现出来的较为抽象的文化观念，即为第三步“概念”。这些也构成了吴乔博士“写文化”的基本结构。

吴乔博士师从于北京大学的蔡华教授，借用莫斯式的表达方式来形容，从吴乔博士的字里行间中也能感受到其导师的“亨”。这种传承恰似人类学亲属关系中的系谱一样，来去经纬十分清晰。以亲属称谓、亲属制

度为主要线索去研究人类文明的起源、文化形态、人之所以成为人的制度建设、信仰的创造的北京大学这批学人，有着扎实的田野经验。他们保持了相对冷静，活跃于田野、沉思于市井，在“田野的逻辑”与“逻辑的田野”之间搭建知性理解的桥梁。我们不否认自己是某类话语的生产者，但是，我们要经常以“给后来者留下什么”的思想扪心自问，因为经得起历史检验的思想才是具有说服力的知识。它的公共性还体现在知识能够还原于社会，而非科学家共同体的“宠物”。借此机会我也想感谢吴乔博士及出版方给了我这样一个机会，表达我一直想说的一句话，它就是：培根的“知识就是力量”有道理，但它只说对了一半。因为其中的“知识”和“力量”十分重要却未被界定。包括自然科学（家）在内，生产思想的动机与目的往往外在于科学，知识也不可能“客观”到没有了阶级或权力的主体。因此在这种情况下，观念往往不被社会事实所禁锢，它可以游移于不同时空和结构之间。

罗红光

于寓所

2010年11月17日

目 录

引言	(1)
第一章 月下狂舞——一个花腰傣女性的感灵初体验	(6)
事件:跳月亮姑娘	(6)
相关:房屋结构、村寨布局、勐与方位	(26)
概念:与人分享世界的众批	(34)
第二章 花街对歌——花腰傣人生命中的性与爱	(44)
事件:花街节与玩寨子,花腰傣的性生活模式	(44)
相关:朗娥桑诺的神话爱情	(60)
概念:亲属制度	(80)
第三章 女巫之路——人与灵的磨合和沟通	(101)
事件:巫批之舞——从女人到女巫	(101)
相关:送批与叫亨,女巫的日常工作	(138)
概念:生命力之亨、亨在生命流程中的循环、不幸的解释	(145)
第四章 迎生送死——世界的样子和人的位置	(168)
事件:葬礼与上界之路	(168)
相关:生产之前保亨、大蛇处的补充路线、小人国故事	(189)
概念:三界的樣子、人格化的批、批的线性流动	(201)
附加:异能力者——“变西”携带者的故事	(214)