

祭祀仪式“反结构”的“不完整倒置性”

——基于上果村壮族“祭太阳”仪式的讨论

周灵颖 林继富

摘要:云南西畴县上果村壮族“祭太阳”仪式在“反结构”阈限期内具有“不完整倒置性”现象。在上果村的传统文化和村民生活结构中,“祭太阳”仪式的“反结构”具有生活的逻辑性和合理性。“祭太阳”仪式中男性与女性“不完整倒置”的反结构现象蕴涵了上果村传统地方知识、壮族两性文化和仪式结构功能共同支配下的稳定性与流动性。

关键词:祭太阳仪式;反结构;不完整倒置性

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2020.03.014

仪式是人类社会文化的普遍现象,学人从仪式结构、社会功能、象征意义、仪式心理学等不同视角对其进行研究,解释其产生的原因及其具有的作用,由此诞生了诸多关于仪式研究的理论学说和流派。其中,过渡仪式理论是以仪式进程视角出发,对人类仪式文化进行讨论的代表之一。过渡仪式理论区分了仪式过程的“结构”与“反结构”状态,“反结构”取消了“结构”规定的界限,呈现出“结构”的倒置状态。法国学者范热内普提出过渡仪式包括“分隔——边缘——聚合”三个阶段,其中“边缘”指与日常生活“分离”之后的过渡阶段^①,该阶段呈现出一种“反结构”的模糊状态。格鲁克曼发现祖鲁女性在农业祭典仪式中占主导地位,然而在日常社会中男性却拥有绝对优势,女性完全是服从的角色,由此促成了祖鲁女性在仪式和社会上“结构”的倒置状态。“仪式也给了妇女特殊的权力和能力。简而言之,祖鲁社会中的女性仪式不独凝聚成了社会机制上的‘情结’(complex);同时也是该社会‘情结’——社会构成的‘反叛’主题。”^②特纳引入“阈限”解释这种反结构,认为在仪式中“反结构”是“‘时间之内或时间之外的片刻’,以及世俗的社会结构之内或之外的存在”。^③

本文基于云南西畴县上果村壮族“祭太阳”仪式的讨论,认为上果村“祭太阳”仪式阈限期内出现的“反结构”现象是对日常生活“结构”的逆转。但是,这种结构性的“逆转”并非为完全的结构颠倒,而是一种“不完整”的结构倒置性现象。格鲁克曼解释“倒置”的具体表现形式是“在许多仪式中人们必须去表演不一样的角色,或每一个参与者都表现出一些极高的象征性行动,或者每一个参与者可能会与他或她日常的角色和样子倒置。”^④“倒置”一词,简单来说,具有超越常规、反日常的特征,在一定意义上可以等同于特纳仪式理论中的“反结构”概念。但是,为了突出“祭太阳”仪

作者简介:周灵颖,中央民族大学民族学与社会学学院博士研究生(北京 100081);林继富,中央民族大学民族学与社会学学院教授(北京 100081)。

基金项目:本文系2016年度国家哲学社会科学重大攻关项目“中国民俗学学科建设与理论创新研究”(项目编号:16ZDA162)的阶段性成果;本文同时获得中央民族大学2018年度社会学一流学科建设经费资助。

① 张举文:“对过渡礼仪模式的世纪反思(代译序)”,[法]范热内普:《过渡礼仪》,张举文译,商务印书馆,2010年,第14页。

② 彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,民族出版社,2007年,第190页。

③ [英]维克多·特纳:《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波、柳博赞译,中国人民大学出版社,2006年,第96页。

④ I.M Lewis, M. Gluckman, *Politics, Laws and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell, 1965, p.250.

式阈限期内“反结构”状态并非绝对逆转的结构。故而,笔者提出“不完整倒置性”这一术语,以此描述这种特殊的“反结构”现象。

在以往仪式结构研究中,学人研究局限在结构描述和意义探索两方面,缺乏对仪式阈限期内反结构的具体特征及其成因进行深入全面的分析,并且仪式主体也往往被隐匿于符号化和整体性的结构之中。因此,扩展仪式结构和功能的研究,需要明确仪式在社会文化、民众生活结构之中存在的合理性。即“阈限的实体既不在这里,也不在那里;他们在法律、习俗、传统和典礼所指定和安排的那些位置之间的地方”^①。笔者试图从仪式结构功能意义、村民日常生活呈现以及壮族传统地方文化知识等方面探究“祭太阳”仪式产生的文化机制、男女两性文化差异,继而阐释上果村壮族传统“祭太阳”仪式在阈限期内反结构“不完整倒置性”现象的理论指向及其意义所在。

一、西畴上果村“祭太阳”仪式

“祭太阳”仪式是云南西畴县上果村壮族传承的太阳信仰仪式。上果村是云南省文山壮族苗族自治州西畴县瓦厂村委管辖下的自然村落。该村位于西畴县东北部环山的河谷之中,距离县城9公里。上果村四周山峰纵横,群峦逶迤。坝达河绕村而过,连接下游的达嘎河,因流经鸡街又被称为鸡街河。坝达河是季节性河流,流量受到雨水影响,夏秋两季河流水量大、易发洪水,冬春两季水流缓慢,为低水位期。壮族人保持着“有树才有水,有水才有田,有田能种稻,稻米能养人”的生态观,几乎每个村落都会有茂密的树林作为村落保护神。据村民介绍,上果村后竜山脚、坝达河岸边的大榕树树龄有百年左右,每逢村中举办重大节庆活动都有布摩(祭司)到榕树下进行祭祀。

上果村因地理位置较为偏僻,道路交通不畅等原因,相关历史沿革和社会变迁的文献记录较少,无法确切得知村落形成的时间。上果村是一个以壮族为主的村落,根据2016年的数据,村中共有76户,340多人,壮族占人口总数的2/3,汉族占1/3。村中较大的姓氏为陆、田、李三姓,陆姓占总人口的50%,陆姓与田姓自称是上果村最早的居住者。如今大多数上果村青壮年和中国许多农村青年一样,更多地选择外出务工,上果村村民的生产方式已经从传统农业种植转向新兴的农村产业发展模式。

2014年西畴上果村“太阳山祭祀”被列入国家级非物质文化遗产名录,“祭太阳”仪式在传统祭祀仪式的基础上发生了许多演变。以下是笔者在2015年3月20日(农历二月初一)参加的仪式活动。

净身:上午9点,全村16岁以上女性在村尾集合,穿着传统壮族“著尾”鸟衣,在女性长者带领下唱《太阳古歌》中“找太阳”部分,穿过稻田到坝达河边沐浴净身。此部分不允许男性加入或参观。下河沐浴者多为中年妇女,年轻人不愿意在公众场合裸身沐浴,老人们只是象征性地用河水洗手、洗脸。若有妇女在月经期间,则禁止参与沐浴净身环节。沐浴净身仪式持续一个多小时。结束沐浴后,妇女们穿戴整齐,从另一条小路(不走回头路)回到寨中大榕树祭祀处。

请太阳:中午12点,全体女性在布摩和其两位男助手的带领下,在大榕树下进行“请太阳”仪式,演唱《太阳古歌》中“请太阳”部分。祭祀仪式中献祭活公鸡一只、白酒一碗、刀头肉一块、炸小鱼若干。仪式过程较为简单,除主祭人员进行祭祀外,女性只需在旁伴唱古歌。

送太阳:众人跟随布摩,穿过村庄,沿盘山土路,边走边唱《太阳古歌》中“送太阳”部分,最终到达寨子西面的太阳山顶举行送太阳仪式。在祭祀台前由布摩上香、献祭。^② 祝祷之后,全体女子集

① [英]维克多·特纳:《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波、柳博赞译,中国人民大学出版社,2006年,第95页。

② 祭品是曾在“请太阳”时被祭献的活公鸡,在“送太阳”的进程中公鸡被祭司助手带上太阳山。在此献祭环节,活公鸡须在现场宰杀,用新鲜的鸡血祭祀。布摩的男助手在祭祀现场劈柴生火,将鸡肉煮熟。

体演唱《太阳古歌》中“送太阳”部分,接着举行系列仪式,之后众人分食黄色糯米饭。祭祀过程从2点持续到4点左右,此部分的祭祀活动为整个祭祀仪式的高潮。

狂欢:下山后,村中男人们为女人做饭,按照传统规定所有菜肴只能煮食,不能炒制,否则将会预示新的一年干旱少雨。参加祭祀的女性在下午5点左右到坝达河边草地进行聚餐。晚餐结束后,祭祀活动逐渐进入尾声。另外,当天所有的家务活都由男性承担。“祭太阳”仪式于二月初一举行,但在往后两天之内人们不被允许下地干活,主要以探亲访友、各类娱乐活动为主。

通过对“祭太阳”仪式的简要描述,并结合对上果村日常生活的体验,笔者发现西畴县上果村男/女两性在世俗和神圣空间中的地位存有明显差异,特别是在“祭太阳”仪式的神圣场域中男性和女性的地位、角色出现了一种“反日常”“反结构”的倒置现象。在“祭太阳”仪式中,女性地位较其在日常生活中的普遍位置有了明显提升。然而这种倒置现象并不是绝对意义上的完全相反,而是保留了一定结构特征的“不完整性”倒置状态。

二、谁主导“祭太阳”仪式

上果村壮族女性与男性在日常生活中存在二元对立的结构状态。壮族男性代表着集体意志、负责村落中一切社会事务、过着相对清闲安逸的生活,并且在祭祀性的神圣生活中也享有绝对主导地位;而壮族女性在日常生活中多辛勤劳作,操持家中各项事务。她们一般远离社会生活,这也导致其在家庭生活与神圣生活中的角色和功能呈现失衡和不平等。女性忙于家里的农活和家务事,对家庭和村落中的神圣生活不闻不问。“一般女的都不兴去,以前老人总觉得女的不干净,一般祭祀都是男的。”^①然而,在上果村“祭太阳”仪式中,上果村壮族男性与女性之间关于神圣/世俗的二元对立结构没有保持绝对的永恒,而是出现了反结构的倒置现象。

“我提出将与先前世界分隔之礼仪称为‘阈限前礼仪’,将在边缘阶段中举行之礼仪称为‘阈限礼仪’,将融入新世界之礼仪称为‘阈限后礼仪’。”^②随着“祭太阳”仪式的进行,上果村16岁以上的女性开始远离家庭的世俗生活,在坝达河边通过沐浴的洗礼仪式,实现了身份上的转换,以期进入到祭祀太阳的“共时域”中,也即“为了抹去在日常生活中不同结构分层之间的界限,使大家能够进入共同体状态”^③。在清洁仪式之后,参与祭祀的女性依次在大榕树下和太阳山顶,按照布摩的指挥进行相应的祭祀活动。在祭祀的整个神圣实践中,女性保持着与日常生活相分离的状态,处于与世俗生活角色相互倒置的阈限阶段。最终女性在村落中的公共场所实行共餐,以此聚合走出阈限状态,重新融入日常生活世界。由此,我们也看清了“祭太阳”仪式中女性的分离—阈限—融合过程。

男性	女性
集体	个人→集体
村落	家庭→村落
安逸	操劳→安逸
神圣	世俗→神圣

上表反映出上果村女性在“祭太阳”仪式阈限阶段的符号转向过程。在“祭太阳”仪式中,上果

① 访谈对象:陆顺梅;访谈人:周灵颖;访谈时间:2015年8月4日;访谈地点:上果村陆顺梅家。

② [法]范热内普:《过渡礼仪》,张举文译,商务印书馆,2010年,第17页。

③ [英]维克多·特纳:《戏剧、场景及隐喻》,黄剑波、柳博赞、卢忱译,民族出版社,2007年,第296页。

村男性与女性的二元对立结构发生了微妙的变化。仪式中女性的符号意义和神圣地位获得了“提升”。当女性从个人世界跨入集体生活,重心也从家庭生活转向村落社会生活,在此期间女性无须在家庭中忙碌,也拥有了更高的神圣地位。但是,需要注意的是上表左侧属于男性的角色、地位并没有因为祭太阳的仪式过程而产生变化。这与特纳提出的“阈限”期的神圣阶段与世俗的生活之间是两极性的存在,以人为中心的文化表达完全处于逆反倒置状态是不相符合的。“在阈限阶段中,最下层的人变成了最上层的人。第二,掌控最高行政权力的人被表现为‘像奴隶一样’”^①。然而,在“祭太阳”仪式的“阈限”期内,其体现出的“不完整的倒置”现象,表现为男性其实才是“祭太阳”仪式的真正主导者。在仪式的阈限期中,女性因脱离世俗生活而获得神圣地位,不代表对男性“祭太阳”仪式中的神圣地位产生影响。

据西畴地方志资料记载,上果村“祭太阳”仪式经历了由男子单独举行祭献,到逐渐向女性开放、女性加入到仪式之中的变化,但男性在“祭太阳”仪式中依旧占据着主导地位。

祭太阳是云南文山壮族古老宗教仪式。祭日在农历二月,祭场在村边日出或日落的山上。祭祀由族长主持。杀一只白公鸡、一只红公鸡、一头猪。祭品置于树下,放一碗生血,上置一树枝,不诵祭词。祭毕全村成年男子在祭场共吃一餐。^②

《当代壮族简史》中也记录了西畴县革机乡男子二月初一祭日情形^③,其中男性仍然处于领导地位。那么,女性是如何进入到“祭太阳”仪式之中的呢?对这个问题的回答,上果村村民提出女性是因为无聊才自发聚在一起参加“祭太阳”仪式的。

以前就是喊祭太阳、祭太阳。二月间几个女子约起凑点腊肉、几个鸡蛋,有时腊肉都没有,就是凑点鸡蛋。有肉拿肉,有鸡蛋拿鸡蛋,再带点米去河边,就喊祭日子。也不做什么,几个人就坐在河边玩玩,吃吃,就传了出来祭太阳这个传说。^④

笔者以为,上果村女性参加祭祀太阳仪式的原因,并非以“无聊”能解释得了。虽然较之以前,现在上果村“祭太阳”仪式中女性的参与程度越来越高,但是女性在“祭太阳”仪式中仍处于从属地位,并不参与神圣的、核心的祭献环节。

以前我们不兴上山,是政府这几年来做了以后才兴上山。山上是男的可以上去,我们就在河坝边等着。现在我们也跟着上去了,不过还是男的献祭。^⑤

我们暂且搁置对“祭太阳”仪式最初形态的讨论,从现代“祭太阳”仪式变迁过程来看,上果村“祭太阳”仪式经历了由男子专门负责的村落祭祀仪式,到逐渐允许女性参与的变化,并且女性在“祭太阳”仪式中的参与度不断获得提高。但是,在“祭太阳”仪式阈限期内,不论女性神圣地位如何发生变化,男性自始至终都主导着祭祀仪式,这也就是笔者所提出的反结构“不完整倒置性”状态的具体所指。

三、“祭太阳”中“不完整倒置”的层次性

上果村“祭太阳”仪式并非是单一线性的。参考过渡仪式理论对仪式多层次性特征的认识,“‘过渡礼仪模式’虽然主要是线性的进程模式,但它含有多层次,即每个阶段还可以划分出较小的过渡进程模式”^⑥。通过对贯穿于上果村“祭太阳”仪式进程中的男女二元结构对立的倒置状态进行分层划分,可以发现在不同的进程模式中,其倒置状态的不完整性程度也存在明显差异。依据

① [英]维克多·特纳:《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波、柳博赞译,中国人民大学出版社,2006年,第103页。

② 《壮族百科全书》编纂委员会:《壮族百科全书》,广西人民出版社,1993年,第333页。

③ 《当代云南壮族简史》编辑委员会:《当代云南壮族简史》,云南人民出版社,2012年,第319页。

④ 访谈对象:陆顺德;访谈人:周灵颖;访谈时间:2016年10月2日;访谈地点:上果村陆顺德家。

⑤ 访谈对象:陆顺梅;访谈人:周灵颖;访谈时间:2015年8月4日;访谈地点:上果村陆顺梅家。

⑥ 张举文:“对过渡礼仪模式的世纪反思(代译序)”,[法]范热内普:《过渡礼仪》,张举文译,商务印书馆,2010年,第15页。

线性时间进程对上果村“祭太阳”仪式进行划分后我们可以看到：

(女)沐浴净身——(男)祭献榕树——(男女)上太阳山——(男)太阳山顶祭献——(女)集体聚餐。

“祭太阳”仪式的每一个阶段都包括了更小的过渡模式。例如，在以地域转换为核心进行过渡的男女同上“太阳山”这一仪式进程中。布摩抱着公鸡走在最前方，两个男助手在其身后，背着其他祭品、盛具、锅具等仪式用具，一起爬上太阳山。女性则跟随在三名男性身后，同时不被允许触碰任何祭祀品。“在以前，要拿个木板当太阳，拿个轿子抬着太阳上山，两个男的来抬，外面是四个女的在保护。”^①当祭太阳的队伍到达太阳山顶后，具体祭献活动由男子负责，此时女性在旁边唱诵祭祀太阳的歌谣。在上述祭祀太阳两个层次的仪式模式中，女性并没有被排斥于祭祀太阳的神圣活动之外。而当“祭太阳”仪式即将结束，祭品却只允许男性在太阳山顶食用，女性不能分享祭祀太阳神的食物，这也体现出女性被排斥于关键的神圣行为之外。

还不是杀了以后随便煮一下，拿了献，献了以后又砍了煮，煮熟了以后又去献一会儿，一般要献两回。献了以后，两三个男的在那里喜欢吃了就吃一小点，不过咋个都要吃一点。^②

R·史密斯第一个提出，食用圣餐的活动也是祭祀礼仪的组成部分，“这餐饭由提供食物的信徒与接受食品的神共同分享。这些食物一部分留给神；另一部分由祭祀人自己食用……祭礼宴的目的恰恰就是使信徒与神之间形成同一种血肉关系，从而在他们之间建立亲属关系”^③。笔者以为，这也可以解释在中国许多民族传统文化中祭祀神灵的食物都被视作具有赐福辟邪的神奇力量，而“人神共享食物”的祭祀行为也成为了神灵庇佑子孙的方式。

但在上果村“祭太阳”仪式中男性得以食用祭献过的祭品，女性则不能食用，这也反映出即使女性处于脱离世俗生活的神圣阈限期内，男性的神圣地位依旧高于女性。“祭太阳”仪式不同阶段表现出的不同层次的“过渡礼仪模式”，都共同表明了上果村女性在神圣生活中的从属地位，以及男性的权威性。“祭太阳”仪式阈限期中男性与女性并没有实现二元对立的完全逆反式倒置。换句话说，“祭太阳”仪式阈限期中女性获得的神圣地位是表面的、不完整的。其阈限期内壮族男女二元对立的倒置结构，仍然受制于上果村民众日常生活结构的影响。实际上，这种“不完整倒置性”的结构是上果村民众日常世俗结构在祭祀的神圣仪式结构中的投射。

祭祀太阳期间，上果村女性从烦琐的家庭生活中解放出来，参与到“祭太阳”仪式中。随之，进入到祭祀的阈限阶段，实现了与日常生活结构的倒置并获得了某种特权：如男子负责祭祀时间内的饭菜制作，招待亲戚朋友；女人在“祭太阳”仪式期间不再困囿于琐碎的家庭事务中。女性不做家务、不需要劳动的特权带来了女性地位的提升，其实这些都只是表面现象。本质而言，女性在祭祀太阳的神圣活动中仍然处于较低的地位，她们并不能接触到祭品制作、祭品食用等核心环节。“祭太阳”仪式中祭品的准备和制作皆由男子负责，他们提前准备染饭草，将米染成黄色，煮熟后作为祭品带上太阳山。还有刀头肉、鱼、酒、公鸡等其他祭品也是由男子负责准备。同样的，在上果村其他节日仪式或是家庭祭祀中，男性一直是祭品置办环节中的唯一负责人。

过年都是男的来煮，三十、初一、初二、初三都是男的煮饭，女人不煮饭。老人说一年四季都是女人煮饭，到了过年这几天就是男人来煮饭，给女人好好地休息，不让煮饭。但是呢，这个不是自愿的，是女子不被允许去煮饭，家务，扫地、洗碗也都是男的去做，女子光是玩就可以了。还有二月间也是男的煮饭、煮菜。还有我们三月初一到十二之间，属鼠的那天祭竜也是

① 访谈对象：陆朝海；访谈人：周灵颖；访谈时间：2015年8月4日；访谈地点：上果村太阳山。

② 访谈对象：陆顺德；访谈人：周灵颖；访谈时间：2016年10月2日；访谈地点：上果村陆顺德家。

③ [法]涂尔干：《宗教生活的初级形式》，杜宗锦、彭守义译，中央民族大学出版社，1999年，第373页。

男子煮饭。^①

涂尔干借贝尔和莫斯对祭祀作用的认识,谈到“我们曾指出,在祭祀中,人们要进行一系列预备性活动,如洒圣水、擦圣油、祈祷等;这些活动使那种应该宰杀作为祭品的动物变成了一种圣物,而且这种圣物的圣性又传播给食用它的信徒”^②。如上所述,上果村男子在“祭太阳”仪式及其他神圣活动中负责祭品准备,并不代表女性在仪式阈限期内的神圣地位,相反不允许女性接触祭品是为了保证祭品的神圣性和纯洁性。这也是上果村女性在“祭太阳”仪式的“阈限期”内并不能参与关键的核心祭祀环节的原因,也是其神圣地位远不如男性的表现之一。

现代上果村“祭太阳”仪式阈限期内产生的反结构“不完整倒置性”现象,表明“祭太阳”仪式实际是由男子主导的仪式。女子在阈限期内与家庭、劳作生活分离开来,获得了参与村落公共事务的机会,神圣地位在表面上得到认可和上升。然而这种表面上的男女对立结构的不完全倒置现象,使女性在“祭太阳”仪式的时空场域中处于模棱两可的“表面的神圣”地位。“祭太阳”仪式之后,上果村民众生活恢复如常,男女二元对立结构在“经过结构到反结构,再回到结构之中,由此从象征上强化结构”^③。这意味着上果村“祭太阳”仪式阈限期内神圣实践活动呈现出“不完全倒置”结构形态的“反结构”,其目的是通过“过渡仪式”对“村落共同体”的凝聚力进行强化。同时,这种“反结构”变化并非意指男女地位、身份的彻底转变,而是通过“祭太阳”仪式的“阈限”作用对男女二元对立结构再次加强,使“祭太阳”仪式之前的传统生活与“祭太阳”仪式之后“新”生活保持一致。

四、“不完整倒置性”结构的象征意涵

格鲁克曼强调对不同部落仪式进行维度分析的重要性,“我不认为每一个象征仪式都必须有着同样的意义……在试图分析仪式时认识到有不同维度的解释是非常重要的……对于行动来说在不同的维度上,象征意识存在多个不同的意义”^④。因此,笔者试图从仪式结构的平衡性与仪式进程过渡两个维度出发,对上果村女性参与“祭太阳”仪式的象征意涵进行解释,探究上果村“祭太阳”仪式中男女二元结构倒置现象所具有的结构意义,以及这种结构如何切实地影响女性的生活。

从“祭太阳”仪式结构倒置现象入手,在“祭太阳”仪式阈限期内男女“神圣”——“世俗”角色出现的反转,即男女二元结构倒置特征,是与壮族对两性关系提出的平衡观念密切相关的,这显示出壮族民众在处理男女关系时的传统智慧。壮族先民宇宙观的核心思想是公母相合,万物才能生存繁衍。公母搭配生命得以延续,其中蕴藏平衡、和谐的含义。在壮族丧葬仪式中,布摩念诵的摩经《分公母》,讲述壮族始祖布洛陀教众人如何分公母,“布洛陀大神分公母,天轻天上升,地重地下沉,样样都成果,母水牛重在下,公水牛轻在上,母鸭重在下,公鸭轻在上”^⑤。公母观是指导壮族民众世俗与神圣生活的思想基础和行为准则。“在经诗的《造万物·造火经》中就有布洛陀和姆六甲教会人们砍树造火的描述:‘你砍树成节,你砍树成段;以七节做公,用九段做母;拿去安四周,拿去做灶口’,其中也包含有‘阴阳合德’的意蕴。”^⑥而在“祭太阳”仪式中男女之间阴阳和谐共生的思想也十分明显,“比如说女人祭太阳,太阳是阳性,女人是阴性,可是女人又是主角,阳中之阴。龙是水,男人祭,阴中之阳。像我们太极图的那两个圆,那是一切运动变化中最平衡的图案,最标准的

① 访谈对象:陆顺德;访谈人:周灵颖;访谈时间:2016年10月2日;访谈地点:上果村陆顺德家。

② [法]涂尔干:《宗教生活的初级形式》,杜宗锦、彭守义译,中央民族大学出版社,1999年,第373页。

③ 王建民:“维克多·特纳与象征和仪式研究(代译序)”,[英]维克多·特纳:《象征之林》,赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译,商务出版社,2006年,第8页。

④ I.M Lewis, M. Gluckman, *Politics, Laws and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell, 1965, p.261.

⑤ 西畴县壮学会、西畴县文联编:《北回归线上太阳神鸟腾飞的地方——西畴县人文自然资源调查报告》,2014年,第46页。

⑥ 罗志发:《壮族的性别平等》,黑龙江人民出版社,2007年,第159页。

平衡点”^①。由此可知,“祭太阳”仪式阈限期内的男女二元结构的倒置,女性神圣地位的相对上升,既是一种结构上的逆转,也寓意着壮族男女平衡与和谐的传统思想观念的延传。

从“祭太阳”仪式进程来看,已婚女性通过参与祭祀仪式,使自己的身份从“不落夫家”向“落夫家”过渡。壮族有对歌择偶的传统婚恋习俗,大多数的壮族男女青年都被允许自由恋爱。而在壮族婚俗中又存在“不落夫家”的传统。民国《马关县志》记载:“依人之婚嫁,多早婚,亦行媒聘之礼。结婚不拘年龄,七八岁即有结婚者。既两小之无知,何有夫妻之情感,其不坐家之恶俗,岂非此故耶。婚日男往女家亲迎,无彩舆仪仗等排场。多数送亲女伴送女至男家,住二三日,夜间女伴同新娘共枕,新婿鲜能问津者。三日后新娘偕婿归宁,母家亲宾预置冷水于门,伺婿至门则尽量倾泼,由水阵冲入,多淋漓而后快。一二日后,婿归,女不归,已成惯例。遇农忙时节,女始至夫家,稍助工作,工未完而复归母家矣。”^②清汪森《粤西丛载》卷十八《蛮习》当中有明人王士性《桂海志续》描述壮族不落夫家的景象:“惟耕作收获,四时节令,方至夫家,不与言语,不与同宿,寄宿于邻之妇女。一二年间,夫治栏成,与人私通有孕,方归住栏。”^③清人林国乔《天河风土诗》也写道:“洞房花烛不须排,婚事东乡礼最乖。晚上进门清早去,明年社节我再来。”^④通过上述例子,我们不仅确定了壮族出嫁的女性会在“社节”接回夫家,同时发现“祭太阳”的节期与“社节”时间是大致吻合的。因而,“祭太阳”仪式期间女性通过参与村落祭祀仪式,完成了一种“落夫家”的地域过渡和精神过渡。

我是从蚌谷边,达磨海子(嫁来),还是远呢,坐车都要十多块,一个半小时才到。我们蚌谷那边不兴祭太阳,但是这边兴。嫁来以后就跟着老一辈在过了。^⑤

范热内普认为过渡仪式具有空间上的隐喻,“从一个到另一个社会地位之过渡对等于地域过渡,如进入一村庄或房子、从一房间进入另一房间,或穿过街道或广场。这正说明为何从一年龄到另一年龄、从一阶层到另一阶层等的过渡常常仪礼性地以通过门框或‘敞开之门’来表示。这些话语和事件几乎不被视为‘象征’,因为半文明人认为精神过渡实际上就是地域过渡”^⑥。按照“不落夫家”的习俗,嫁进寨子的女性在插秧、收禾等农忙时节被接回夫家协助劳作,在村落重大祭祀活动时也被接回夫家,通过参与祭祀仪式完成地域上从娘家到夫家和在精神上从未嫁女向已婚女、从娘家人到夫家人的角色过渡,并最终实现身份的转换。

道格拉斯在《洁净与危险》中谈到了卡人的求雨仪式,认为许多祭祀仪式不仅具有单一的工具性的实际意义,而且根据仪式主体的不同可以产生其他种类的象征意义。“工具性的功效并不是他们象征行为的唯一功效,其他种类的功效存在于行为自身之中,存在于行为的主张以及带有行为印记的经历之中。”^⑦上果村“祭太阳”仪式中的祝祷词说到“祈祷太阳神能够保佑寨子风调雨顺、清吉平安、牛马成群、猪鸭成圈”,但上果村“祭太阳”仪式并不只有此种工具性的功效,从“祭太阳”仪式对女性社会化进程产生的作用便能够证明这一点。

上果村“祭太阳”仪式有16岁以上女性才能参加的年龄限制。在壮族民众心中16岁是一个模糊时间,它不是指生理成熟的年龄,而是指女性社会成熟的时间,所以上果村“祭太阳”仪式又被称为女子成年礼。16岁不是女性婚姻的必须时间,但是女性过了16岁才能参加歌会,踏歌寻友找到

① 西畴县壮学会、西畴县文联编:《中国民间文艺家和媒体记者赴边疆山区西畴县考察“我们的节日——女子太阳节”志愿服务活动专家意见建议汇编》,内部资料,2014年,第3页。

② 张自明修,王富臣纂:《马关县志》,台北成文出版社,1967年,第222—223页。

③ 王士性:《王士性地理书三种》,上海古籍出版社,1993年,第218页。

④ 蒋向明、潘秋林主编:《罗城诗词选》(上),广西人民出版社,2014年,第25页。

⑤ 访谈对象:常娜奶奶;访谈人:周灵颖;访谈时间:2016年10月3日;访谈地点:上果村寨尾。

⑥ [法]范热内普:《过渡礼仪》,张举文译,商务印书馆,2010年,第139页。

⑦ [英]玛丽·道格拉斯:《洁净与危险》,刘珩、石毅译,民族出版社,2007年,第87页。

良缘伴侣。因此,对于刚满 16 岁的女性而言,通过参加“祭太阳”的村落公共仪式,她便完成了从无性身份向有性身份的过渡。

太阳节,规定 16 岁以上才能参加,结婚要 16 岁以上倒没有规定,有钱人结婚早点,十多岁就结了。不过我们寨子里现在也有好多三十多岁都没结婚。这个 16 岁是老辈定下来的。今天寨子里面没有 16 岁以下结婚的,我们一般都要等她成熟才会唱(情歌),男女对唱喜欢了才会跟人家好,跟人家去住。我们壮族还是喜欢自由呢。^①

在与上果村“祭太阳”仪式相关的民间文学叙事中,我们也可以发现其中暗含着女性社会化的经历。上果村流传的射日神话中有对妇女寻日、化为鸟身、送日归天的描述。在太阳歌谣中也有女性“找太阳——请太阳——送太阳”的叙事。这些叙事结构都遵循着“苦行——磨砺——考验”和“赎罪——洁净——奉献”的逻辑线索。彭兆荣提出,“在成年礼中的这些所谓的‘试炼’行为和程序成为成年礼中‘入社(initiated)’所必须的过程”^②。上果村的“祭太阳”仪式作为 16 岁女性的成年礼,其中相应的仪式过程成为成人礼中的“试炼”行为和程序,以此来考验受仪者接受身份转变、经历社会化的能力与毅力。

综上所述,上果村“祭太阳”仪式对于不同年龄、处于人生不同阶段的女性具有不同的文化意义。但其中都包含有通过仪式的过渡含义,不论是地域的过渡,还是精神的过渡。这也解释了“祭太阳”仪式反结构的“不完整倒置性”状态对壮族男性和女性的规约性以及对于壮族文化生发和发展具有的多重作用。

五、结语

上果村壮族男性、女性在日常生活、神圣生活中体现出的二元对立结构,村民通过神圣活动建立的意义世界和共同确认的社会结构秩序,是与他们的日常生活实践相一致的。上果村男性与女性在“祭太阳”仪式中脱离了日常生活中结构分层的界限,使其在“共时域”的“阈限”期内进入共同体状态,尽管其中呈现出反结构的不完整倒置性,但这也恰恰强化了地方文化中的和谐共生理念和规则。

上果村“祭太阳”仪式的主导权、仪式中所包含的多层次倒置状态,以及这些在“祭太阳”仪式阈限期内发生的非日常生活实践,呈现出反结构的“不完整倒置性”特征。当我们将“祭太阳”仪式置于壮族传统文化和上果村日常生活情景之中,从祭祀仪式的结构意义与文化表征性出发,可以看出“祭太阳”仪式阈限期内出现的反结构“不完整倒置性”特征所具有的结构功能性作用,及其与地方文化的多元表达之间的密切关联。

[责任编辑 龙 圣]

① 访谈对象:陆顺琼;访谈人:周灵颖;访谈时间:2015年8月5日;访谈地点:上果村上果小学。

② 彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,民族出版社,2007年,第187页。

Time is increasingly regarded as an existing object. Time experience implied in “longevity lock” is not a shifting concept but an historical occurrence. It indicates the beginning of the natural and instant field, which could be applied as valuable reference to the solution of the mystery of time “fracture” and further the study of traditional Chinese time aesthetics.

Key words: longevity lock; time; phenomenology; study

The Modern Performance of Primitive Farming Belief and the Ancestor and Hero Worship:

An investigation of Nuo Opera of Dong Nationality in Xinhuang, Hunan Province

LI Lin, JIN Yuan, LI Yuanyuan

The “*Dong Dong Tui*”, known as the living fossil of Chinese drama, has preserved many kinds of Nuo drama repertoires left by Dong ancestors and shown to the world various complex, orderly, mysterious and interesting customs of Dong people. It is a modern performance of Dong ancestors’ primitive farming belief. The “*Dong Dong Tui*” takes King Pangu and King Feishan as Nuo gods. In addition to the dance ceremonies of inviting, greeting, meeting and sending Nuo Gods back during the performance, the repertoires also show the ancestor and hero worship for people in Tianjing, as a descendant of immigrants to enhance the cohesion of the clan. As a unique drama form of Tianjingzhai people, “*Dong Dong Tui*” provides a very rare and vivid text for the study of cultural heritage and cultural integration of southern ethnic groups in the process of migration.

Key words: primitive farming belief; ancestor and hero worship; “*Dong Dong Tui*”

The Incomplete Inversion of Antistructure in the Sacrificial Ritual: A Discussion on the

Sun Sacrifice Ritual of Zhuang People in Shangguo Village

ZHOU Lingying, LIN Jifu

In Shangguo Village, Xichou County, Yunnan Province, the Zhuang People’s Sun Sacrifice ritual takes on a nature of incomplete inversion within the threshold period of antistructure. In the traditional culture and local life structure of Shangguo Village, the antistructure of the Sun Sacrifice ritual is logical and rational from the point of view of life. The antistructure of incomplete inversion of men and women in the Sun Sacrifice ritual implies stability and mobility under the governance of traditional local knowledge, gender culture of Zhuang people, and structural function of the ritual in Shangguo Village.

Key words: Sun Sacrifice ritual; antistructure; incomplete inversion

Characteristics of Etiquette and Custom: The New Able Villagers’ Organization and Its Cultural Logic

ZHANG Xingyu

In the new era, the new able villagers’ organization originated from southeast coastal rural areas of China is increasingly active. Paying attention to and sorting out the cultural traditions of able villagers has become one of the focal topics in the academic circle. Compared with the old able villagers, the new able villagers obviously bear the characteristics of etiquette and custom in organization and cultural logic. From the perspective of its specific operation mechanism, the characteristics of etiquette and custom of the new able villagers are mainly presented in the dual identification of cultural subject, the favor of daily organizing, the value constraints of morality and ethics, and so on. The reason behind this phenomenon is the two types of cultural logic of the new able villagers intervening rural life, that is, etiquette and custom integration or discreteness, which would be the core meaning of the new able villagers integrating into modern rural society.

Key words: new able villagers; characteristics of etiquette and custom; organization mechanism; cultural logic