

边疆傣族村寨的“送贺”仪式及其文化内涵研究

——以云南勐库为例

王祎晨

云南民族大学, 云南省民族研究所(民族学与历史学学院), 云南 昆明

收稿日期: 2024年4月15日; 录用日期: 2024年6月12日; 发布日期: 2024年6月20日

摘要

“送贺”仪式有其独特的社会文化特性, 在边疆傣族村寨的社会文化结构中占据重要位置。在当代乡村治理中, 特别是边疆少数民族村落治理, 为达成治理有效, 必须要充分考虑当地少数民族群众独特的文化逻辑及其实践内涵, 以弥合现代治理模式与治理理念和当地文化习俗的冲突。本文基于对云南省临沧市双江县勐库镇忙蚌村进行的田野调查中获取的访谈和参与观察材料, 对当地傣族村寨信仰生活中的“送贺”仪式的进程、运行机制及文化逻辑进行阐述分析, 最终形成对边疆傣族村寨以万物有灵信仰为基础的民间信仰文化的模式与内涵的认识。

关键词

仪式, 傣族文化, 民间信仰

A Study on the “Songhe” Ritual and Cultural Connotation of Dai Ethnic Villages in Border Areas

—Taking Mengku, Yunnan as an example

Yichen Wang

Yunnan Institute of Ethnic Studies (School of Ethnology and History), Yunnan Minzu University, Kunming Yunnan

Received: Apr. 15th, 2024; accepted: Jun. 12th, 2024; published: Jun. 20th, 2024

Abstract

The “Songhe” ceremony has its unique social and cultural characteristics and occupies an impor-

tant position in the social and cultural structure of Dai ethnic villages in the border areas. In contemporary rural governance, especially in border ethnic minority villages, in order to achieve effective governance, it is necessary to fully consider the unique cultural logic and practical connotations of local ethnic minority populations, in order to bridge the conflict between modern governance models, governance concepts, and local cultural customs. This article is based on interviews and observational materials obtained from field work in Mangbang Village, Mengku Town, Shuangjiang County, Lincang City, Yunnan Province. It elaborates and analyzes the process, operating mechanism, and cultural logic of the “Songhe” ritual in the local Dai village’s folk belief life, and ultimately forms an understanding of the model and connotation of folk belief culture based on the belief of animism in the local Dai village.

Keywords

Ritual, Dai Culture, Folk Beliefs

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

仪式是人类社会自诞生以来即长期存在的社会文化现象，始终在人类社会文化运行发展过程中发挥着重要的功能和作用[1]。仪式研究始终是人类学/民族学学科的经典话题，在针对少数民族文化内核及其存续运行机制的研究中具有重要意义。涂尔干在《宗教生活的基本形式》中将宗教归为一种社会行为，“宗教的表现是表达集体实在的集体表现，并认为仪式是在集合群体之中产生的行为方式，它们必定会要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态。”拉德克利夫·布朗在《原始社会的结构与功能》一书中认为“仪式可被看作是某些情感的有规则的象征性体现，当仪式对调节、维持和代代相传的那些社会构成所依赖的社会情感起作用之时，仪式的特有社会功能也就呈现出来了。”[2]

作为民族信仰生活中的重要一环，仪式以象征符号体系为运行基础、以社会文化功能为存续动力，集中体现了民族的宇宙观、自然观、洁净观等基本观念，在少数民族文化中占据重要位置。

“送贺”仪式是双江勐库傣族信仰生活中极具特点的重要组成部分，“送贺”仪式以万物有灵信仰为基础，在科学技术文化高度发达、人们的生产力水平不断提高的今天，该仪式仍然是当地傣族村寨信仰生活中不可或缺的一部分，并且还有随着时代发展而演变出新的仪式形制的趋势。这给我们带来的启示是：“送贺”仪式有其独特的社会文化特性，在当地傣族村寨的社会文化结构中占据重要位置，其存续发展有一定的合理性和必然性。由此，需要我们对“送贺”仪式进行解读分析，从而清晰地理解仪式背后所蕴含的信仰内核及其重要的社会文化意义，使我们能够更加深刻地理解发展中的傣族社会文化。

基于以上背景，笔者赴云南省临沧市双江县拉祜族佤族布朗族傣族自治县勐库镇忙蚌村，采取人类学参与观察法与深入访谈法对双江勐库傣族村寨的社会文化生活进行了深入调查，对当地傣族村寨信仰生活中的“送贺”仪式的进程、运行机制及文化逻辑进行阐述分析，最终形成对当地傣族村寨以万物有灵信仰为基础的民间信仰文化的模式与内涵的认识。

2. 田野点概述

勐库镇，云南省临沧市双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县下辖镇，地处双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县北部，东与临翔区圈内乡相连，南与沙河乡接壤，西与耿马大兴乡交界，北与临翔区南美乡、博

尚镇毗邻。勐库镇行政区域面积 421.96 平方千米。民国三十八年(1949 年)前, 属四排山六屯地、北区、第五区、勐库镇。1988 年 2 月, 改称勐库镇。

勐库镇属于亚热带山地季风气候, 干湿季分明, 昼夜温差较大, 立体气候突出, 年日照 2400 小时左右, 年平均气温 18℃, 境内降水丰富, 坝区年平均降水量 1700~1900 毫米。全镇森林面积 45 万亩, 森林覆盖率 60%。勐库镇境内地势北高南低、河谷交错、山峦起伏、分为东西两半。最高峰大雪山, 海拔 3233 米; 最低点位于勐库河与回雷河交汇的大河湾, 海拔 1040 米。

本次调查的核心田野点是勐库镇城子村委会下辖的忙蚌村民小组(下文简称忙蚌村)。忙蚌村属于半山地区, 忙即傣语中的“寨子”, 蚌则在傣语中表示“硝石”的意思, 因忙蚌村落附近有硝石矿产而得名, 现行政区划名称为历史沿革。忙蚌村位于勐库镇北部, 距离城子村委会 7 公里, 国土面积 0.36 平方公里, 海拔 1321 米, 年平均气温 25℃, 年降水量 1560 毫米。

根据对忙蚌村村民的访谈, 忙蚌村现共有农户 73 户, 共 254 人。其中男性人口占比约 70%, 女性占比约 30%, 60 岁以上的老人约占 10%; 全村以傣族为主要民族, 傣族约 200 人, 其余民族为布朗族(共 9 户 36 人)和汉族(共 15 人), 除傣族为长期居住外, 其余民族均为通婚迁入忙蚌。按照当地村民的说法, 忙蚌傣族可分为世居傣族和“汉籍傣族”, 汉籍傣族据传是明末时期逃难至此的汉族经融合演变成为傣族。全村傣族主要姓氏为刀姓、傣姓、肖姓、李姓和周姓, 其中肖、李、周三姓据传即为汉籍傣族。该村主要的生计方式包括养殖和作物种植, 其中养殖的动物主要是牛和猪, 养牛最多的农户可达到 20 余头, 按照目前的市场价, 两年养殖期的黄牛可以卖到两万元左右。田地共约三百亩, 其中水田仅占 30%, 其余均为旱地, 主要农作物包括玉米、甘蔗、水稻和茶叶; 在三种主要作物中玉米占比最高, 主要供给给本村村民喂养猪, 甘蔗种植数量较少, 主要供给双江县城的糖厂, 而由于当地茶叶价格较低, 农民几乎不会选择养护茶树, 茶树基本属于荒废状态。忙蚌村原来水稻种植面积也较大, 但是由于修路将引水线路截断, 水稻种植用水得不到保障, 因此种植面积大幅度减少。截止 2022 年, 村民年平均收入可达到一万余元, 基本都是农业收入, 外出务工者比例较小且基本集中于勐库镇附近, 外出至省外务工者寥寥无几。忙蚌村内道路基本为水泥路, 寨子口新修建有寨门, 全村自来水均接通。

3. 忙蚌村傣族的“送贺”仪式

3.1. “送贺”仪式种类及进程

作为忙蚌寨子信仰生活的重要组成部分, 同时也是对当地灵魂信仰、鬼灵信仰的集中体现, “送贺”仪式同当地村民的日常生活和重大生命事件紧密地结合在一起, 在村寨生活秩序中扮演着重要的角色。通过调查, 笔者发现“送贺”仪式虽然应用场景各异, 但从功能的角度看, 基本可以归为两大类: 预防性仪式和治疗性仪式。

3.1.1. 预防性“送贺”仪式

预防性“送贺”仪式主要应用于重大生命事件发生时, 在此重要时刻, 人们祈祷一切平安顺遂, 因此需要革除一切可能带来不幸和灾难的潜在因素, 预防性仪式即由此而来。在诸多预防性仪式中, 进新房时举行的“送贺”仪式和外出务工者回家举行的“送贺”仪式是较为典型且突出的。

进新房时当地村民普遍会请佛爷和安章来主持“送贺”仪式, 这与当地灵魂信仰中的重要内容——“失魂的病因学”有重要联系[3]。当地人普遍认为魂魄的脱离和遗失是造成疾病、污染和不幸的主要因素, 魂魄一旦脱离实体即会引起恶灵侵入的危险, 因此需要“送贺”来保证实体的洁净与安全。建新房时主家会请来很多外来的工匠, 本身未经过当地拴线庇护的外来人士就比较容易沾染所谓“不洁之物”, 且建筑工作容易磕碰使新房见血招惹不洁, 因此新房建好主家人进房之日必须要请佛爷主持仪式以求庇

护。佛爷在仪式中会将圣水洒满房间并通过唱诵经文来驱散邪灵，仪式结束后，主家人会将经仪式滴水的达寮挂在正门、厨房门、客厅门和卧室门上，以此形成对不洁的持久性预防。

外出务工者归家需要“送贺”的基本逻辑和进新房“送贺”是一致的。当地村民认为灵魂的状态与空间的位置是有重要关联的，大多数孩子出生时都举行过拴线仪式，因此在举行拴线仪式的地方——家乡灵魂是最安全的。外出过远、时间过长相应的会使庇护弱化，且与外来人员过多接触也容易沾染不洁。因此长期外出务工者回家后家人便会举行“送贺”仪式以恢复对其灵魂的庇护。

3.1.2. 治疗性“送贺”仪式

相较于预防性“送贺”仪式而言，治疗性“送贺”仪式就是指在“失魂的病因学”影响下，当事人或家庭已经遭受了由魂魄丢失、恶灵侵入导致的疾病或不幸时举行的“送贺”仪式，其主要目的在于驱逐邪恶与不洁之物、恢复仪式的庇护、重塑灵魂的秩序。在访谈当中笔者得知，目前在寨子中还较为活跃的需要举行治疗性“送贺”仪式的有以下几种情形：(1) 个人或家庭出现重大不幸(包括生产衰败、家人横死等)；(2) 个人出现疾病且通过现代医学难以治愈。

3.1.3. “送贺”仪式基本进程

(1) 第一阶段：送鬼

主家人使用芭蕉树皮折成五个盒子，分别代表东南西北中，在每个盒子的四个角都插上人形彩纸，象征这家的人。之后主家人用泥将自己家中蓄养的牲畜捏成型，一般有猪、牛、马之类，数量为八个(偶数即可)，注意此时不应将动物的尾巴捏出来(本地有狗尾巴沾来谷种的传说，因此当地老百姓认为动物尾巴会沾染东西，可能会在“送贺”仪式中沾染上不洁之物)，然后将泥塑放入盒子中，再在盒子中放入鲜花和茶叶若干。之后，主家采集芦篙来制作微型弩箭和梯子，梯子的阶梯数量以单数为吉，同时还要准备用竹子和山茅草编制而成的达寮。之后还要准备用米泡制而成的圣水和用七根山茅草与蔓荆子叶编成的用来泼洒圣水的法器。将五个盒子、达寮、弩箭、梯子和银质圣水钵置于竹桌上，随后由安章在桌子正前方再放置一个小桌子，上面摆上米花、蜡条和三角铁，然后安章诵经并敲击三角铁示仪式开始。佛爷开始诵经，安章在各个盒子里插上点燃的蜡条，死者父母手持蜡条蹲在桌子旁。之后佛爷使用法器蘸取圣水洒在桌上法器和死者父母上，每念诵结束一段泼洒一次。念诵泼洒五次后停止一段时间，更换经文继续念诵，同样每念诵一段使用矿泉水(农夫山泉)向各个盒子灌注饮用水，此过程重复五次。结束后由主家人向各个盒子中倒入碳灰，然后佛爷再次蘸取圣水洒向法器，之后主家人将东南西北四个盒子分别送往村中东南西北四个方向放置并任其腐烂，其中的一个盒子放置于家中。所有盒子出门之后燃放鞭炮并清洗竹床，至此一阶段结束。注意，仪式期间虽有人吵闹，但均无人从竹桌正前方经过，一阶段为送鬼仪式，因此人们比较忌讳被粘上。

(2) 第二阶段：叫魂

家人拿来四根芦篙并在其中分别放入米、谷、水、沙四种东西，使用芦篙搭成四角架子，并在其中一个芦篙中插入蜡条，最后将此架子放置于二楼房间靠近家神贡桌(邸洼拉)一侧，在架子上盖上白布。安章在房间正中放置桌子，桌上四角分别放置米饭、谷子各一碗，米饭在上谷子在下，在每个后面再放置一碗清水，同时米饭中插入蜡条和一元人民币纸币。桌面正中放置圣水银钵并使用彩线与达寮、法器竹梯子、芭蕉叶与甘蔗叶相连，桌上还放有达寮和米花。桌子前放置有火炉、锅、糯米饭(45 块)、主家人的衣服、法器梯子，桌子面向门一侧的右角还放有芭蕉叶和甘蔗叶捆成的辟邪用具。安章在桌子面向门一侧的左角再设一小竹桌，摆上蜡条、米花、人民币纸币和三角铁，同时在桌子下四个角放上烛台，桌子底部放上镰刀一类农作工具。主家人坐在芦篙架子下，手持蜡条，安章敲击三角铁表示仪式开始，然后由安章首先开始念经。安章念诵至结尾处全屋参与者双手合十跟随念诵“sawu sawu sawu”，安章再次

敲击三角铁示一部分结束。之后安章再次开始诵经，在安章念诵完毕后佛爷接着开始诵经，诵经中使用一木制扇子遮蔽面部，此部分为安章与佛爷对诵，诵经告一段落后众人跟随念诵“sawu sawu”，安章敲击三角铁表示结束。此时佛爷拿出经书开始念诵，安章敲击三角铁表示诵经开始，屋内主家人点燃蜡条。佛爷诵经告一段落后稍作停顿，屋内其他人也点燃蜡条，佛爷念诵一段后安章再次敲击三角铁表示结束，随后再次敲击三角铁表示开始另一部分，此部分佛爷暂停诵经，由安章和主家人将桌上彩线绕房间绑一周，随后安章再次敲击三角铁，佛爷开始诵经。此部分佛爷每念一段，安章就手持法器数次蘸取圣水洒向桌上法器、主家人衣物和全屋参与者，之后安章再次加入对诵之中，本部分重复五次后仪式结束。

仪式结束后，主家人会将仪式中使用的糯米饭吃掉(认为经过滴水叫魂的糯米饭具有保健的功效)，然后将芦篙放置在寨心树上。

值得注意的是，关于仪式的时间限制问题，访谈回答差异性很大。在笔者参与观察的个案当中，佛爷在吃过午饭后即开始主持仪式，且两阶段仪式是连续的。但是村里部分老人认为“送贺”仪式一般要在傍晚举行，且第一阶段仪式举行过后，要重新选日子举行第二阶段仪式。由于当地佛爷对僧人戒律的遵守度较低，笔者很难判断当地真实的习惯和规定。

3.2. “送贺”仪式的主持者与参与者

实际上，当地傣族群众的民间信仰生活与南传上座部佛教信仰的界限是模糊的，在许多重要的民间习俗与信仰仪式中，南传佛教的僧人都是极为重要的参与者，“送贺”仪式也是一样的。据笔者调查，当地村寨没有专门的巫师，“送贺”仪式都是由城子佛寺和佛爷和安章来主持。佛爷和安章因其所受的宗教训练而在仪式中扮演着关键角色，因为“送贺”仪式需要念诵大量复杂的南传佛教经典——贝叶经，以此来达到驱邪招魂的作用，贝叶经由傣文写就，但是当地傣族群众大多只会说不识字，因此只能由佛爷和安章来主持仪式，佛爷和安章的神职圣洁属性和技术性能力共同构成了“送贺”仪式生效的关键。据笔者观察，在仪式实践中，佛爷的技术性能力实际上才是主要的影响因素，当地城子佛寺佛爷并未严格遵守僧人戒律，实际上其神职的圣洁性已经受到污染，此事已为村民周知，但是由于“只有他还懂这些东西”，因此村民继续奉他为佛爷，由此可以看出佛爷在仪式中更多的是扮演“技术型巫师”的角色，仪式生效与否更多在于经文和程序的完整性，而非主持者自身的“神性”。

与村寨村民广泛参与的赓佛、祭水龙和葬礼等仪式不同，作为对个人和家庭不幸的预防和后果管控手段，“送贺”仪式是非常私密的，参与者范围有较为严格的限定，且因为仪式需要送走“不洁之物”，大部分村民也不愿意接近正在驱邪的家庭，因此习惯上只有直系亲属会参加“送贺”仪式并帮助进行准备工作，仪式需要用到的泥塑和芦篙等基本都出自直系亲属之手。

4. “送贺”仪式的文化内涵浅析

仪式生活，是乡土中国民间信仰的主要承载和表现形式，构成了少数民族日常生活经验的重要组成部分，同时也承载着众多社会文化功能。它们并非只是技术性的“巫”[4]，而是集中体现少数民族宇宙观、自然观、洁净观的表征，具有其独特的文化内涵与实践逻辑。“送贺”仪式是在傣族社会的生产生活实践过程中产生的民间信仰实践，集中体现了傣族群众有关洁净与危险、危机与生活的文化逻辑。

首先，“送贺”仪式是当地傣族村寨预防和应对危险与不幸的重要手段。“贺”在当地傣语中的意思是“不洁、不幸的事物”，除了“毗色”等具体的神鬼形象外，一切不幸和污秽的根源都可以追溯到“贺”这个抽象的概念上。因此，送贺仪式构成了当地文化对生活状态的两种分类：一种是和谐安定的日常生活，另一种则是对正常秩序造成威胁的危险状态。从主位的视角看，如果出现不幸或污秽沾染，就意味着“贺”的侵入，需要仪式来驱邪并重塑保护，如果社会安定有序，那么就意味着人物魂魄各就

其位,也就不需要“送贺”仪式了。一个社会要正常运转、维持秩序就必须要有其自身应对矛盾的手段,“缓解社会紧张是所有社会都必须具备的功能,但缓解的方式却多种多样。比如说宗教信仰、战争冲突、妥协、对症下药的措施等。即便是现代社会,有的缓解方式还是极大地依赖于社会的非制度化措施”。当地傣族村寨缓解紧张、管理不幸的方式就是通过民间信仰的方式。因此正是“送贺”仪式一类的信仰活动的存在,客观上无形中起到了维护当地村寨社会正常运行的重要作用。借助“送贺”仪式,傣族村民祈求驱逐污秽不洁、社会安定和谐,生活顺遂如意,凸显了傣族群众对和谐社会生活秩序的期盼。

其次,“送贺”仪式体现了傣族群众的洁净观与疾病观。按照道格拉斯的观点,圣洁是一种秩序,而不是混乱,不洁就是失序或位置不当[5]。任何一个社会都对正常生活秩序有着执着的追求[6],因此在应对污秽和危险生成的过程中,各类祛除和恢复的方法应运而生[7],仪式就是其中较有代表的形式。在傣族的民间信仰生活中,水是一个重要的要素,傣族群众普遍认为水是圣洁的,不仅可以洗去污垢,还可以清洁人和物身上的病痛、不洁与邪物,借助水的洗涤,一切都可以焕然一新。对于当地傣族群众而言,为了维护良好的秩序状态,首先需要采取的手段是保护已有的秩序体系免遭污染的威胁[8],其中最常用的保护方法就是用水净化。因此,用米泡制而成的圣水就成为“送贺”仪式中的核心元素和重要法器。在仪式中,佛爷使用辟邪的植物蘸取圣水洒向人和房屋,象征着通过祈福和清洗,驱逐不洁之物,恢复正常秩序。傣族的疾病观包括傣族社会文化对疾病的病因、病程与治疗方式等内容的普遍性认识,在病因学上,医学人类学家往往将自然因素与超自然因素作为考虑的起点,后者受原始信仰的支配,往往和“巫”结合。虽然在现代科学文化的影响下,村民已经不再将疾病主因归于超自然因素,但是当地疾病观与医疗实践仍呈现出典型的“神药两解”模式。传统上,傣族群众将疾病归结于灵魂丢失恶灵侵入,即所谓“贺”的出现,傣族认为疾病是一种社会“失范”带来的后果,是超自然力量的作祟引起的,要最终消除其带来的危害,只有举行一定的仪式才能避免。在现代医学治疗效果不佳的情况下,人们就会求助于传统的仪式治疗手段,因此送贺仪式作为一种多元医疗形式构成了当地民众医疗手段的有益补充。

5. 结语

人们举行宗教礼仪是因为这些礼仪对于个体、对于整个社会,或是对于有关群体具有某种功能作用,简言之,因为它满足某种需要。“送贺”仪式是双江傣族村寨较为活跃的民间信仰实践形式,集中体现了傣族的信仰观念和社会文化逻辑,在实践中发挥着疏解社会压力、管理应对危险的重要功能,同时也构成了傣族社会富有特色的多元医疗实践形式。在当代乡村治理中,特别是边疆少数民族村落治理,为达成治理有效,必须要充分考虑当地少数民族群众独特的文化逻辑及其实践内涵,以弥合现代治理模式与治理理念和当地文化习俗的冲突。

参考文献

- [1] 罗正副. 仪式的谱系与解释——读《人类学仪式的理论与实践》[J]. 世界民族, 2011(3): 94-96.
- [2] 王凯元. 传统农事禳灾仪式体系结构和功能的象征人类学考察——以浙江省仙居县为例[J]. 非物质文化遗产研究集刊, 2023: 244-259.
- [3] 张琪. 病痛体验与秩序感知的转换: 医学人类学视野中的白裤瑶仪式治疗[J]. 西南边疆民族研究, 2023(1): 5-14.
- [4] 黄彩文, 张继梅. 危险、洁净与秩序: 云南孟连拉祜族的“送玛”仪式及其文化逻辑[J]. 青海民族研究, 2019, 30(4): 197-203.
- [5] 玛丽·道格拉斯. 洁净与危险: 对污染和禁忌观念的分析[M]. 北京: 商务印书馆, 2018: 18-25.
- [6] 陈锐钢. 传承与创新: 玛丽·道格拉斯与牛津人类学[J]. 宗教社会学, 2020, 6: 178-201.
- [7] 周星. “污秽/洁净”观念的变迁与“厕所革命”[J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版), 2019, 51(1): 85-97.
- [8] 丁木乃. 洁净与污秽[D]. 成都: 西南民族大学, 2020.
<https://doi.org/10.27417/d.cnki.gxnm.2020.000371>