

和少英主编 ■ 社会文化人类学丛书 第Ⅲ卷

田野的硕果

——云南民族大学民族学专业硕士论文选编

Some Essays of MA Students of Ethnology
at Yunnan Nationalities University

主编 和少英
副主编 刘江



云南大学出版社



本书获云南省省院省校合作项目基金
暨美国洛克菲勒基金会项目资助

和少英主编 ■ 社会文化人类学丛书 第Ⅲ卷

田野的硕果

——云南民族大学专业硕士论文选编

Some Essays of MA Students of Ethnology
at Yunnan Nationalities University

主 编 和少英
副主编 刘 江



云南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

田野的硕果：云南民族大学民族学专业硕士论文选编/
和少英主编. —昆明：云南大学出版社，2006
(社会文化人类学丛书 / 和少英主编)
ISBN 7-81112-075-5

I. 田... II. 和... III. 少数民族-民族人类学-
研究-中国-文集 IV. K28-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第071805号



——云南民族大学民族学专业硕士论文选编——
田野的硕果
和少英主编 ■ 社会文化人类学丛书 第Ⅲ卷

主 编：和少英
副 主 编：刘 江
组稿策划：邓立木
责任编辑：张丽华
责任校对：段建堂
装帧设计：孟涛涛[文心雕龙]

出版发行：云南大学出版社

印 装：昆明市五华区教育委员会印刷厂
开 本：787mm×1092mm 1/16
印 张：14.25
字 数：263千
版 次：2006年9月第1版
印 次：2006年9月第1次印刷
书 号：ISBN 7-81112-075-5/C·110
定 价：20.00元

社址：云南省昆明市一二·一大街云南大学英华园（邮编：650091）
发行电话：(0871) 5033244 5031071
网址：<http://www.ynup.com> E-mail: market@ynup.com

“社会文化人类学丛书”编委会

学术指导：马戎 杨圣敏 王铭铭 彭兆荣

主任：和少英

委员：（按姓氏笔画为序）

马兴东 王子华 王文光 王四代 王东昕 王正华

王亚南 王明东 邓立木 木基元 刘江 刘劲荣

安学斌 李国文 那金华 杨宗亮 杨政业 和少英

张跃 罗海麟 郑晓云 施惟达 赵丽珍 高登荣

黄建生 雷兵 韩忠太

“社会文化人类学丛书”总序

民族学/人类学 (Ethnology/Anthropology) 学科是云南民族大学最具优势和特色的学科。该学科人才荟萃, 成果丰硕, 可以说在全省乃至全国学术界均有一定的影响。尤其是近年来在费孝通先生亲自创办的北京大学社会学人类学研究所的指导和帮助下共建的省院省校合作“民族学重点学科”, 开展了对云南特有族群的较大规模调研, 对新中国成立前云南著名的民族学/人类学田野点的追踪研究, 承办了教育部第四届“社会文化人类学高级研讨班”暨国际学术会议, 组织编撰并出版了“云南民族文化史丛书”(共25本), 参与了国家民委庆祝建国50周年的献礼图书《中国少数民族》以及中共云南省委宣传部组织的“云南民族文化知识丛书”(共28本)等重要书籍的编写工作, 既出成果、又出人才, 将整个学科建设大大地向前推进了一步!

众所周知, “社会文化人类学”(Socio-Cultural Anthropology) 是民族学/人类学这个大学科中的核心分支学科, 主要侧重研究人类社会中各种纷繁复杂的社会文化现象, 以传承文明、发掘各类有益的“地方性知识”(Clifford Geerts 语) 以及开阔人们的眼界为己任, 以努力传播有利于增进世界上各个种族、各个民族、各个族群及其各种社会文化之间相互了解的知识为职志, 并进而为实现相互间和谐共处之目的服务。该学科具有“全观性”(holistic) 以及“透视性”(perspective) 等特点, 可以说是一门应用性极强的学科。法国著名的“结构人类学”大师列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss) 将“理解他人的文化”(Understanding other cultures) 作为民族学/人类学这门学科所应达到的最高境界, 这同费孝通先生

关于该学科应以“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”为指导方针的主张，确有着异曲同工之妙。这无疑为我们廓清了诸多的疑团和迷雾，明确了今后的努力方向，我们一定要沿着前辈们所指引的这条道路坚定不移地走下去。

为了更进一步继承和发扬前辈学者不畏艰辛、勇于创新的治学精神，力争使云南民族大学的民族学/人类学学科建设再上一个新台阶，并希望对全省乃至全国的学科建设有所裨益，我们不揣浅陋地推出了这套“社会文化人类学丛书”，作为献给学界同仁以及即将于2008年在昆明隆重召开的人类学民族学世界大会的一份薄礼。我们真诚地期待着不断有更多更好的新作汇入到这套丛书中来，为真正建成能够跨出国门、走向世界的中国民族学/人类学学科体系增砖添瓦！

“社会文化人类学丛书”编委会

2006年3月于昆明

前 言

这本文集既是云南省省院省校合作项目——云南民族大学和北京大学合作共建“民族学重点学科”的一项成果，同时也是对跨入新世纪以来云南民族大学最具特色的民族学专业硕士点研究生培养质量的一次检验。我们之所以将此书命名为《田野的硕果——云南民族大学民族学专业硕士论文选编》，一方面是由于书中的所有文章都是在进行了较为深入细致的田野调查的基础上写成的；另一方面则由于田野调查在民族学/人类学这门学科中的重要作用非同寻常，无论怎么强调都不会显得过分！

在民族学/人类学作为一门独立的学科创立之前，大量的关于“异文化”的民族志资料是由旅行家、航海家、探险家、地理学家、殖民者以及传教士等撰写的；直至19世纪70年代末，才开始出现了第一批由专业人员撰写的民族学/人类学学科的著作和田野调查记录。20世纪20年代初，功能学派创始人、英国著名人类学家马凌诺斯基（Brownislaw Malinowski）开创了“参与观察”的田野工作方法，使民族学/人类学学科的发展进入了一个崭新的阶段。用某些民族学/人类学学者的话来讲，马氏的学术历程经历了从“在这里”“到过那里”以及“回到这里”三个阶段：“在这里”指的是研究者系统学习和掌握本学科领域基本理论与方法的专业训练阶段；“到过那里”指的是到田野调查点，即研究对象的场域中，运用已经掌握的理论与方法获取第一手研究资料；“回到这里”则是指研究者在经历了实践研究的过程以后，再回到自己的专业研究机构中对其资料整理和归纳，并进行理论的提升。本书主编曾负笈欧美诸国，并赴马氏筚路蓝缕、苦心经营多年的伦敦大学政经学院（LSE）人类学系担任高访学者（Visiting Professor），亲眼目睹了马氏弟子、我国著名民族学/人类学家费孝通先生曾多次描述过的“席明纳”（Seminar）至今仍在每周五的上午坚持举行，师生中勤奋的田野调查者仍一如既往地备受推崇——这只需看一眼系办公室门口那幅插满了标志着该系师生所到过的世界各国田野点的小旗的地图就足以心领神会！田野调查不仅是民族

学/人类学思想的重要源泉和宝库，而且也是全人类知识的重要源泉和宝库之一。许多引起整个社会文化发生巨大发展和变迁的重要理论正是田野经验的概括与升华，是用田野调查得来的资料建立假说或阐释问题，并对传统的“权威理论”提出反思和挑战的。

本书所选编的硕士论文同样是一些青年学子经过“在这里”“到过那里”“回到这里”的基本训练和初步尝试所取得的成果。作者通过自己的田野调查收集到大量珍贵的第一手资料，然后运用本学科丰富多彩的理论、从不同视角分析这些资料中所蕴涵的本民族或异民族文化之精华，初步形成了自己的一些看法。在这些文章中，有的对民族学/人类学学科理论方法做了某种补充印证，有的就某一理论方法或某种观点提出了具有一定创新意义的挑战。尽管这些文章还略显稚嫩，仍存在诸多不足之处，但它们无疑为民族学/人类学宝库增添了一些新鲜的东西，将对民族文化的保护与传承起积极的促进作用。“长江后浪推前浪”，一批又一批新人的茁壮成长便是民族学/人类学学科的希望之所在！

编者谨识

2006年3月于昆明莲花池畔

目 录

新平花腰傣的灵魂观探析	刘 江 (1)
金平傣族女性在家庭及社会中的双重角色与地位	艾菊红 (23)
怒苏的村寨内婚 ——以福贡县匹河乡老姆登村为例	姚 伟 (43)
当代摩梭女性的生育健康探讨	高屹琼 (64)
德钦藏族婚姻家庭结构	熊佳艳 (84)
一个纳西村庄的礼俗研究	和立勇 (101)
彝族腊罗人的生态文化初探 ——以大理市凤仪镇后山村为例	罗明军 (119)
马关县波龙村苗族的生死观	杨朝荣 (137)
沧源佤族民间医学人类学探析	龙 鳞 (156)
和顺人的人格构成	何 林 (176)
人类学视野中的徽州宗族村落 ——以安徽黟县宏村为例	吴兴帜 (196)
后 记	(214)

新平花腰傣的灵魂观探析

刘 江

内容提要：准确把握灵魂观是开启新平傣族社会文化宝库之门的一把钥匙。本文通过对“宇宙”“人”“家”“村寨”等一系列基本概念的深入分析，力图从纵向空间层次和生活习俗、生命礼仪的横向维度以阐释新平傣族对自然界及其人类社会的认识，说明新平傣族生活在现实的物质世界与灵魂观念构筑成的想象世界的统一体中，具体小到作为个体的“人”、大到广袤的宇宙都是以这两极世界的统一体的形式存在的。这种存在又包含着四个层面的表现形式：“人”是第一层面的存在，是物质世界的躯体与想象世界的魂的统一体。“家”是第二层面的存在，是人们赖以生存的最基本的空间——“家屋”这一物质实体与护佑家屋的家鬼的统一体。以此类推“村寨”是第三层面的存在，是作为社会群体的人们生存和交流的空间——村落以及保护村落的寨鬼的统一体。随着物质世界的外延的扩大，想象世界变得纷繁复杂，扑朔迷离，因此，第四层面的“宇宙”也因它那博大无边与复杂多样的万事万物，使其想象世界色彩斑斓，各种各样的鬼魂充斥其间。

新平傣族从自己生活的物质世界与想象世界的统一体中去诠释人类社会与自然界的一切现象。灵魂观是他们认识和理解人类社会和自然界的出发点和思想基础。新平傣族的灵魂观并没有随着现代化进程的加快而弱化或消失，人们仍不断地通过各种仪礼的展演以及在日常生活中对灵魂观的体认和感悟，使其能够自然而然地传承下去。

一、田野概述

新平傣族主要分布在云南省玉溪市新平县水塘、戛洒、腰街、漠沙的四个乡镇，地处北回归线附近、哀牢山下戛洒江、漠沙江两岸，上至水塘三江口，下至漠沙曼线与元江县的交界处，总人口4万余人。

新平傣族有多种自称，一般依据其所居住地域或特点称之。居住在漠沙的，因地名“勐雅”（meŋ⁵³ja³⁵）而自称“傣雅”（tai⁵³ja³⁵）；居住在戛洒和毗邻的水塘的，因地名“勐洒”（meŋ⁵³sa:i⁵³），而自称为“傣洒”（tai⁵³sa:i⁵³）；居住在腰街的称为“傣卡”（tai⁵³kha³¹），意为“汉傣”，据说是与汉族融合而来的傣族。不论何种自称，新平傣族在文化、语言、宗教信仰等方面都有很多的相同、相似之处。新平傣族与元江哈尼族自治县以及通海、元阳、石屏、绿春县的部分傣族被其他民族和学术界统称为“花腰傣”。花腰傣因当地妇女腰上都缠裹着层层叠叠的花腰带而得名。

新平傣族居住在干热河谷地带，海拔一般在400米~800米之间，气候属南亚热带类型。最高气温42℃，最低气温0℃，年平均气温24.2℃，终年无霜，约有9个月为炎热期；年降雨量800毫米~900毫米，被誉为“天然温室”。对新平傣族的社会文化生活，史书有这样一些描述：康熙《新平县志》载“居炎瘴地，近河，土屋、耕田纳粮”，又有“摆衣，性懦弱，畏寒喜浴，女人穿筒裙，担担；男抱儿炊爨”。道光《他郎厅志》载：“男捕鱼、女纺织。”《伯麟图说》载：“花摆夷，……居临水以渔稼。”民国二十一年《新平县志·氏族》：“摆夷，古夔夷一种，性柔弱，居炎瘴地，喜浴。……食糯米，齿以草药渍，黑如墨。”

在优良的自然生态环境和生存条件下，新平傣族守土重安，自成一体，加之山川的自然阻隔，造成他们受外界冲击力不大。此外，新平傣族长期以来实行族群内婚，虽然与附近山区的汉、彝等民族形成经济上的互补和互通有无的关系，但相互通婚的现象极为罕见，客观上与这些民族深层次的文化交流融合很少。正是由于这样的原因，传统的傣族文化在这里尤为浓厚，特色分外鲜明。

历史上新平傣族地区曾有过基督教的影响：20世纪20年代前后曾有美国牧师进入了漠沙坝子进行传教活动；20世纪30年代初期，又有德国牧师来到这一地区传教，傣族教民虽然曾发展到1583人，但最终没有形成气候，对傣族传统宗教文化影响不大。^① 笔者走访了漠沙到水塘的十几个傣族村寨，

^① 新平傣族彝族自治县民族事务委员会编：《新平彝族傣族自治县民族志》，云南民族出版社，1992年版，第111~112页。

初步发现：单一的原始宗教文化是新平傣族文化厚重的内核，尤其是灵魂观念在他们心灵深处根深蒂固，直接影响着他们对自然界、人类社会的看法。

笔者经过多次到新平傣族地区做田野调查，确定了水塘镇的丙额村作为主要的田野考察点。丙额村傣语称“曼贺那”（ma:n³¹ho³⁵na⁵³），“曼”为“村寨”之意，“贺那”为“田头”之意，顾名思义：丙额村坐落在农田上端的坡地上，背面为山林，前面是农田和小块旱地。它位于水塘镇西北部 18 千米处，距新平县城 108 千米，属水塘镇现刀村民委员会，为新平县最北端的傣族村寨之一。东面坡脚戛洒江支流春河穿过，河两岸分别为岔河村和丙贺村，西面为哀牢山高峰猫耳山，南部为窄长的春河河谷，西南部与麻秧村接壤，北部为无名山，山坡下的曼别村与丙额村毗邻。周围的这几个村子均为傣族村寨，属丙额村民众的通婚范围。丙额村全村共 30 户、148 人，村寨规模与新平绝大多数傣族村寨相似。除一名在读高中生外，全村从古至今没有受过更高教育的人，尤其是 20 世纪 80 年代以前出生的女性文盲率在 95% 以上。已婚妇女中有 8 人为业余神职人员“雅莫”（ja³³mot⁵³）。① 1980 年全寨共 29 户，为了便于到坡脚下的农田劳作，1981 年～1982 年村子一分为二迁出 13 户到坡脚下新建岔河村。②

村背面的山坡有一条通往双柏县鄂嘉的县乡级公路，为 20 世纪 80 年代以后在原来的人马驿道的基础上修筑的。由于交通不便，这里的傣族文化较之漠沙、戛洒一带受外来文化的影响更小。改革开放以来，尤其是 20 世纪 90 年代后，这一带的傣族求发展的愿望表现得十分强烈，他们对政府的政策和指示反映积极。但与此同时，这里的村民们无可回避地生活在自成一格的观念世界中，他们的灵魂信仰同现实生活有着千丝万缕的联系。因此，选择丙额村作为田野调查点，笔者认为对于探析新平傣族的灵魂观具有一定的典型意义。

二、宇宙观层面的灵魂观

（一）关于灵魂信仰

灵魂信仰是人类早期的宗教信仰的一种普遍形式。对于灵魂的信仰，人类学界有不少的分析阐述，英国著名人类学家爱德华·泰勒（Edward Tylor）

① “雅莫”为傣族村寨中被认为具有超自然能力的会叫魂送鬼的妇女。“雅莫”中的“雅”为奶奶之意，“莫”为“巫”之意，从词义中可知傣族村寨具有巫术能力者多为女性。

② 丙额村会计罗恒良提供。

在《原始文化》一书中，在对人类灵魂观念以及原始宗教信仰进行分析的基础上，提出了“万物有灵论”（Animism，亦称“泛灵论”）的著名观点。他认为：对于灵魂的信仰是所有处在较低级的发展阶段的民族中还普遍存在的宗教信仰，而这种信仰便构成了“宗教哲学的真正基础”。^①并认为它是人类超自然信仰的最早形态，整个原始宗教的起源也就是这种“万物有灵论”；人类的宗教信仰从“万物有灵论”开始，随着人类的逐渐发展进化，信仰的形式自然也就变得日益复杂。慢慢地便出现了鬼神崇拜，由鬼神崇拜逐渐发展而产生多神教（Polytheism），接着最终才出现了一神教（Monotheism）。^②泰勒的“万物有灵论”有两层含义：一是灵魂信仰是人类超自然信仰的最早形态；二是种种复杂化了的信仰形式与人为宗教都是在最初的灵魂观念基础上产生和发展起来的。

对于灵魂与生命的关系，泰勒还进一步明确指出：人类伟大的教义之一，就是深信灵魂在一个生命体死亡后能继续存在和生活。而这种对来世的信仰可以分为两个部分：第一是灵魂的转世论（the theory of the transmigration of souls）；第二是死后灵魂的继续存在。^③泰勒的这一观点与恩格斯的看法很接近。恩格斯指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己的身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。”^④

对灵魂的信仰虽然源自于原始人试图去解释两个“生命之谜”，即“首先，什么是一个活人与一个死人的差异？什么引起醒来、睡眠、恍惚、疾病和死亡？其次，出现在梦里和幻象里的人类形体究竟是什么？”^⑤当人们用灵魂来解释这一切并成为人们的信仰之后，就一直在人类文明发展进步过程中

①和少英：《社会—文化人类学初探》（修订版），云南民族出版社，2003年版，第21页。

②和少英：《社会—文化人类学初探》（修订版），云南民族出版社，2003年版，第22页。

③爱德华·B. 泰勒：《原始文化》，第2卷第2页，转引自朱狄《原始文化研究》，生活·读书·新知三联书店，1988年版，第27页。

④《马克思恩格斯选集》第4卷第219~220页。

⑤Tylor. E. B, Primitive Culture. (volume 2, P. 12), 转引自和少英《社会—文化人类学初探》（修订版），云南民族出版社，2003年版，第21页。

在一定的范围内影响着人们的观念形态,成为其他宗教信仰诞生的基础。迄今为止,还有不少民族和族群用灵魂观念解释自然界的万事万物,不少文明社会的人的宗教信仰仍然与灵魂观念有关。新平傣族在历史的进程中继承和发展了传统的灵魂信仰观念,形成一套独具特色的灵魂信仰体系。

(二) 新平傣族观念中的宇宙世界

1. 宇宙是什么

在新平傣族的观念里,宇宙由天上和人间组成。除了人们能看到或感受到的自然物和自然现象外,还有存在于这些自然物或自然现象中看不到摸不着的灵。前者是人们赖以生存的物质世界,后者是主宰、支配或影响物质世界的超自然力量并构成了精神世界。人们生活在精神世界所支配的物质世界中,物质世界和精神世界构成了整个宇宙。

就其空间位置而言,“天”位于人间之上,但“天”与人间没有中介相隔,人间直接通达天上。天上有“老家”,它是善死的祖先之亡魂的归宿,人间除了有人及其人所看到的一切外,又是非正常死亡者之亡魂居住的地方。通常亡魂被称为鬼(phi³⁵),活人之魂被称为魂(xan³⁵)。鬼分布在整个宇宙中,有固定的居所,又能游历四方;魂存在于人体和其他动植物中,但又会离开其人体失散在他处。

2. 恶鬼与善鬼

人们从现实生活的感受出发,把鬼分成好的或坏的,善良的或凶恶的两类,善鬼又被分为自然鬼和死人之亡魂变成的善鬼两种。自然鬼是指天鬼地鬼、山鬼水鬼等与人相关的自然物和自然现象的灵,它们各在其位,各司其职,互不统属。善鬼保佑人们平安健康地生产生活,如天鬼地鬼使大地风调雨顺、五谷丰登,山鬼水鬼管山中水里的一切,寨鬼管全寨所有生灵的平安,等等。然而善鬼同人一样地有喜、怒、哀、乐的情绪,有情欲、意志和种种需求,每当它们的愿望得到满足,感到欢愉,就会庇佑赐福于人;反之,它们就会作祟、降罪于人。

为报答、取悦或祈求善鬼,新平傣族举行各种各样的岁时祭礼祭献它们,比如:腊月三十家家户户要在自家屋前种年松,在年松上摆五谷粮食、挂鱼篓网兜,清早用“新水”煮汤圆祭天鬼地鬼;大年初一凌晨男人“挑新水”时要在井边先祭水鬼;过去,正月十五前选吉日举行“哦诺”(ʔok¹¹ nok⁵³)仪式祭献山鬼或水鬼:祭山鬼者祭毕上山打猎,祭水鬼者祭毕下河捞鱼摸虾,最终哪怕是山里的一只麻雀还是水里的小虫都要作为收获物带回家来,象征山鬼水鬼保佑人们在新的一年里能找到吃的;播种时节举行请谷魂到田间看秧苗、收割完毕接谷魂回家守谷仓仪式……

死人之亡灵变成恶鬼或善鬼，并不全因其在世时行为的好坏来决定，而是视其死因为正常死亡或非正常死亡而定。非正常死亡者（如车祸、摔死、溺水死、自杀、他杀等死亡者）之魂变成恶鬼。善终者如病死、寿终正寝者之魂变为善鬼。善死者的亡魂被送回“老家”与祖先在一起，由“咩敖”（me³¹ vao³¹）照顾统管，在适当的时候被咩敖指派降生人间。非正常死亡者之亡魂，顺流淌的水被送到遥远的大湖里，受专管非正常死亡者之亡魂的咩敖看管，永远不得再生。非正常死亡者因不满于死因而迁怒于活人，虽然被束居在湖里，但一有机会就溜出来害人。另一方面，据说非正常死亡时，雅莫还未来得及送其亡魂，就有其中的亡魂变成了恶鬼游离到他处逃脱了被束居的命运。恶鬼游荡在田间，粮食歉收；游荡于村内，人畜会犯病或死亡；恶鬼守在家里，会招致家运不顺，家人有不幸之灾。因此人们十分惧怕恶鬼，凡怀疑恶鬼作祟，必须请雅莫作法将其送走。有非正常死亡者之家，必须在播种前，请雅莫举行送恶鬼仪式，否则粮食将会歉收。

父母善终后成为儿女家供奉的家鬼，儿孙们一生被家鬼护佑。但有时过分的庇佑也会给人们带来一些不便：2002年春节期间，丙额村白文珍老妇处于弥留状态四个多小时还未落气，儿子们担心老人晚上落气不便料理，便请雅莫看卦，雅莫问卦后说：老妇赡养的父母之鬼、丈夫之鬼庇佑着她，老妇赡养的药鬼也在庇佑着她，必须把它们祭坛拆了。经雅莫向众鬼们“说明”后，众鬼们才放弃对她的庇佑，老妇便落了气。^①

咩敖是专管人生与死的善鬼，据说咩敖至少有四个：一个管“老家”，主宰亡魂的再次降生和在人间的寿辰；一个在恶鬼的永驻地——遥远的大湖里管恶鬼，不让它们再生和返回人们居住的地方；一个在家屋里守家；一个在人的额头上管人的生命。“老家”和人间一样，但没有恶鬼作祟危害，祖先的亡灵在那里悠然自得地耕田种地、生产生活。从这里可以看出“老家”是新平傣族灵魂不死观念的产物，人们幻想出这个美好的地方来安顿继续存在的亡灵。

综上所述，新平傣族的宇宙世界是物质存在和精神存在的统一体，物质存在是人们赖以生存的自然条件，精神存在主宰着物质世界，作为精神存在的鬼主宰着人类的“生与死”“福与祸”“健康与疾病”，影响着人类生活的各个方面。

三、“人”层面上的灵魂观

“人”是什么？文化人类学界通常把“人”对“人是什么”的认知笼统

^① 这种巧合无形中更加强了当地人对灵魂信仰的“真实性”与“可信性”的信念。

地称为“人观”，认为“人观指的是人类各种能力和行动的理由及根据，自我的观念以及情感的表达方式”。^① 人类学有关“人的观念”（concept of person）的一些著作试图指出：诸如“自我”（self），“个人”（individual）这些概念是有其社会历史发展的背景的；不同民族可能不但没有像西方社会那种伴随基督教义的“自我”“个人”的观念和其隐含的自主性与普遍性的伦理原则或秩序，反而人的观念是随社会情境、社会角色的改变而界定其实质内涵（content）。一些学者试图以比较研究来呈现不同民族的“人的观念”不仅有其差异性，也有相似性，而且可以从中找出一些有待验证的规则。克利福德·吉尔兹（Clifford Geertz）在《巴厘社会中的个人、时间与行为》中，向人们展示了巴厘人的人观如何与欧洲人形成鲜明的对照。马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）则对人观和个性概念进行了泛文化的概说。^② 从已有的“人的观念”的研究，我们大致可获得这样的观点：不论是采用社会的分析观点，或者文化、信仰体系的分析，我们可以从日常活动来掌握抽象的“人”的观念之相关的理念。换句话说，假如我们想知道“人”是什么，我们必须分析与检视环绕于“人的属性”（personhood）的那些社会习惯。^③

每一种宗教所构筑出的“人的观念”的差异，使得在其影响之下，人对自身所作的道德期许，对生命及人生的意义所作的诠释，以至于日常行动的准则都造成差异。^④ 即使是在相同经济、政治背景下的我国傣族，包括信仰南传上座部佛教的德宏、西双版纳等地的傣族与信仰单一的原始宗教的新平等地的傣族，对人的来源及人的生老病死的看法都有较大的差异。那么，拥有不同宗教信仰的不同民族，在这方面的差异，就更加显而易见了。因此，从“人是什么”的意义出发探索灵魂观的意蕴，无疑是认识新平傣族的一扇窗户。

（一）“人”与灵魂的基本观念

新平傣族认为：（1）一个“人”是由躯体与躯体内的数十个灵魂结合而成，只有当它们在和谐地相结合的状态下，才能成为精神生活、道德生活及

① 乔治·E·马尔库斯、米开尔·M.J. 费彻尔著：《作为文化批评的人类学》，王铭铭、蓝达居译，生活·读书·新知三联书店，1998年版，第71页。

② 乔治·E·马尔库斯、米开尔·M.J. 费彻尔著：《作为文化批评的人类学》，王铭铭、蓝达居译，生活·读书·新知三联书店，1998年版，第72页。

③ 黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1993年版，第278页。

④ 黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1993年版，第364页。

社会生活的正常“人”。(2)然而这个躯体与灵魂却是容易被分开的,二者处于可分离又可重新结合的状态之中。(3)灵魂与躯体分开的主要原因是灵魂可以被外物惊吓或撞上鬼而外逸离开躯体。(4)外逸的灵魂不会自行返回,须待另一股外力把它导引招回体内。(5)躯体与灵魂的再次结合仍可以还原回原来的“人”。(6)还原回来的“人”的灵魂再受惊吓或撞上鬼时,仍有可能再外逸离开躯体。(7)“人”的一生在数次灵魂外逸与被招回的反复中度过,当躯体内的灵魂外逸而招不回时,“人”即死亡。(8)“人”死后,灵魂即变成鬼。人们还把灵魂分为生魂和亡魂。

在他们的观念世界中,躯体内的数十个灵魂是个虚数,他们用“sa:m³⁵ sip¹¹ xan³⁵ kɔn⁵³ tsao²¹, kao²¹ sip¹¹ kan³⁵ kɔn⁵³ xiŋ⁵³”(三十魂管己身,九十魂管己体),来表述躯体内的灵魂的数量及其灵魂之重要。句子中的“kao²¹ sip¹¹”(九十)中的“kao²¹”(九)不是实数,而是个虚数,是为了与上一句的“tsao²¹”(自己的身体)押韵而虚拟的。所以,在“三十”“九十”数字背后有两层意思:一是躯体内灵魂众多;二是灵魂数量并不明确。这是新平傣族对“人”的理解和对灵魂之功能的认识。

(二) 疾病与送鬼招魂

对于躯体内的众多灵魂是否有外逸?失散在何地?滞留在何方?新平傣族认为并不需要明确。因为在人们的观念中,灵魂有那么多,失散了一两个灵魂不会有什么明显的反应和不适,只有当失散了三个以上,或者鬼已缠身,人们才会生大病。无论怎样,招魂回体总是人们希望获得健康的主要办法。就招魂的原因而言,招魂可分为泛性招魂和特定性招魂两类。

泛性招魂是人们日常生活中不可避免的经常性的民众化仪式,它成为新平傣族妇人普遍掌握的生存技能。是指在不确定灵魂失散与否或失散几个的前提下进行的招魂仪式,通常是以求平安为主。如年节叫魂,娶亲嫁女叫魂,甚至是小孩新学期伊始或亲人出远门归来所进行的叫魂等等。特定性叫魂是指“人”撞着鬼,其灵魂受惊外逸失散而身患疾病,或因鬼惦记而身体不适,如大人体乏多梦或随时怀念着逝去的亲人、小孩无故夜哭不止等而采取的送鬼招魂仪式。不论是泛性招魂还是特定性招魂都是人们为求得“人”的躯体与灵魂的和谐结合而采取的重要手段和途径,使“人”重新获得健康,在医疗条件相对改善的今天,人们通常是小病驱鬼叫魂,拖成重病送医院诊治,治疗不愈再请雅莫做法事,最终不奏效时,则用“魂招不回来”来诠释死因。这样的例子在村寨中并不难寻。

新平傣族的疾病观是灵魂观的衍生,这一切应该说源自于他们对“魂”及招魂功能的理解。