

2012中国·榕江萨玛节
——萨文化研讨会

论文集

2012中国·榕江萨玛节-萨文化研讨会资料组

2012年12月18日

M
K287.2

目 录

- 0 1、侗族萨岁考辨与研究述评..... (1-20) 赵巧艳 (博士)
- K 2、依托资源把侗族文化产业做大做强
—— 建立和打造三宝侗寨风情园的构想..... (21-26) 杨明生
- 3、从非物质文化遗产角度谈萨文化保护..... (27-33) 吴佳新
- 4、人类学视野下的萨玛文化旅游开发研究..... (34-46) 王恒松 (博士)
- 5、龙胜各族自治县侗族萨文化的传承及现状..... (47-65) 石凌 (博士)
- 6、弘扬侗族“萨”文化浅见..... (66-70) 杨子奇
- 7、记忆中的萨玛节..... (71-72) 石世斌
- 8、论作为原生态民族文化代表作的侗族萨文化..... (73-82) 傅安辉
- 9、对“萨”应该有敬畏意识..... (83-90) 吴家宇 魏国
- 10、试论侗族祭萨仪式的功能..... (91-102) 王雨密 (博士)
- D 11、2012 年坪坦村祭祀萨岁仪式调查报告..... (103-114) 吴文芸 石承
- K 12、试论萨玛文化与侗族地区社会发展的关系..... (115-122) 石仕豪
- K 13、以文化创意产业为准绳打造萨玛文化..... (123-131) 罗康碧 (博士)
- 14、三宝古州有萨护..... (132-133) 黄生工 (网络)
- K 15、宏扬萨玛精神，传承好侗民族文化..... (134-141) 赵海 (内)
- 16、浅谈侗族“萨玛”..... (142-147) 吴国春 (内)
- 0 17、关于榕江侗族萨玛节“生产性保护”的宏观思考... (148-158) 刘宗碧
- 18、“萨不离寨”之初探..... (159-163) 赵世和 (内)
- 19、萨玛与七十二寨侗族人的情源..... (164-167) 林发 (内)
- 20、萨玛建筑初探..... (168-170) 周华 (内)

- W 21、电影文学剧本《萨玛风云》故事梗概..... (171-177) 石晓民
- D 22、广西三江独峒寨一次为“萨”安殿”的情况调查..... (178-181) 周新培
- D 23、三乡萨神调查报告..... (182-188) 杨进山
- D 24、广西龙胜侗族萨文化调查报告..... (189-197) 杨金江
- D 25、侗“萨”时代初探
——广西三江林溪萨神遗迹调查..... (198-201) 梁世华
- D 26、九洞地区“萨”崇拜调查..... (202-209) 石晓章
- 27、侗族崇拜的祖母神——萨..... (210-217) 杨盛中
- D 28、榕江县车江“萨玛”调查..... (218-236) 张民
- K 29、文化产业化是提高民族文化软实力的重要抓手
——对榕江县重塑民族文化品牌的思考..... (237-242) 杨祝
- O 30、谈谈侗族萨玛崇拜与祭萨活动..... (243-247) 杨朝忠
- D 31、侗族萨岁信仰的美学审视
——以坪坦村“萨岁安殿仪式”为例..... (248-255) 刘文明
- K 32、弘扬萨玛文化 深度开发车江..... (256-263) 朱洪智
- 33、关于弘扬萨玛精神的思考..... (264-268) 石晓章
- 34、侗族“萨”文化的流传现象..... (269-275) 杨必松
- D 35、侗族萨岁信仰的美学考察
——以坪坦古村“萨岁安殿仪式”为例..... (276-287) 刘小静
- 36、侗族“萨神”崇拜信仰的本原探析..... (288-311) 杨进山
- K 37、办好萨玛节为侗族地区发展搭建大舞台..... (312-316) 黄秀福
- 38、参加萨文化研讨会人员名单..... (317-318) 杨进山

侗族萨岁考辨与研究述评

赵巧艳

(1. 广西师范大学漓江学院经济管理系, 广西 桂林 541006

2. 中南民族大学民族学与社会学学院, 湖北 武汉 430074)

摘 要: 针对国内对侗族萨岁考辨凌乱与零散、萨岁文化研究丰富但缺乏系统梳理的情况, 从源流与原型、仪式与过程、功能与价值的视角分别梳理和概括了国内萨岁研究的现状, 特别是对萨岁的名称、属性、神址等进行了细致的文献分析, 并对现有研究的成果和存在的不足进行了评述, 展望了未来有待深入研究的方向。

关键词: 侗族; 萨岁; 述评

“萨”(sax)或“萨岁”(sax siis)是侗族原始信仰的重要内容。侗族地区, 特别是侗族南部地区, 每个侗寨一般都建有专门供奉萨岁的神坛, 有特定的祭祀仪式和专门的管理办法, 而且流传着一些表现萨岁地位的俗语: “侗族以萨岁为尊, 汉族以寺庙为大”; “天上地下, 千神万神, 萨岁是众人大神”。在侗人的观念里, 萨岁是至高无上的女神, 她无所不能, 一可以克敌制胜, 二能够保寨安民。侗族社会的“萨”崇拜(“萨”文化)涉及广泛的学术领域, 包括宗教学、社会学、历史学、民俗学、语言学、文学、哲学、美学等多方面的内容, 经过多年的学术研究, 已经形成了比较丰富的学术成果, 但对于该项研究的系统梳理和总结

的文献却尚付阙如，不能不说是一种遗憾。因此，对既有研究成果进行系统分类梳理，并以此为基础分析现有研究存在的不足以及未来有待努力的研究方向，对推动侗族萨文化研究的系统性，拓展研究的广度和深度，以及研究结论的实践应用都将具有较好的积极贡献。

一、源流与原型

虽然目前有关萨岁文化的研究成果已经颇为丰富，可是对萨岁的称谓、属性和神址却并未形成一致意见，一直以来，学术界对此进行了各方论证，形成了以下主要观点。

（一）称谓考证

有关这位万能女神的称呼，各地并不一致，学术界也对此存在分歧。如邓敏文从婚姻制度的角度对萨岁的称呼进行了研究，认为“萨”是对父之母即祖母的一种泛称，她是原始时代族外对偶婚制度的产物，在族外对偶婚时代里，“萨”（sax，父之母）和“得”（deel，母之母）都是互为夫妻的两个婚姻集团的女性长辈^[1]；吴能夫主张萨岁崇拜是原始母系氏族社会女性崇拜的产物^[2]，他以“萨”与侗人的“血缘关系”、“萨”与生育的关系、“萨”与民同乐及主祭者的历史嬗变、与原始生产生活相关的遗迹、侗族款词的传说及其有关的祭萨习俗和萨神传说为依据，从不同的角度论证了侗族萨岁崇拜的起源，指出“萨”在“神的繁衍”上的唯一作用，以及在物质生活资料生产上的重要作用，是萨崇拜产生的根本原因^[3]。更多的研究者都是从“萨”的名称考察，认为“萨”是侗族最早崇拜的女性始祖，同时认为“萨”也是中华民族女神崇拜的代表。然而龙耀宏提出了另一种观点，认

为侗族的“萨”应该就是中国上古时期的“社”。从“萨”的名称，神坛建置，祭祀仪轨等都能证明侗族的“萨”与上古“社”制信仰的密切关系^[4]。下面沿着萨岁的本名和神名两个角度对萨的称谓进行梳理。

1、本名。对萨岁本名或原名比较一致的看法有三种：（1）婢奔（beix bens）或贝芬，不过邓敏文认为婢奔应该为萨岁的爱称，相当于“飞姑娘”的意思，意指萨岁是从天上飞来的女神^[1]；（2）杏妮^[5]，流传于贵州省黎平、从江县毗邻地区，据传是进入阶级社会后率众抵抗官府掠夺、镇压的一位女英雄^[6]；（3）白石娘娘，传说其父为吴培囊，母亲石仰香、舅舅石久库、丈夫石道、女儿石索辟和石索美^[7]。

2、神名。由于侗族是有本民族语言无本民族文字，常常采用汉字记侗音，因此与萨岁的本名相比，关于萨岁神名的翻译和记录更是多种多样：一个字的有“萨”；两个字的有“萨岁”（sax siis）、“萨玛”（sax mags）、“萨柄”（sax biingl）、“萨翁”（sax ongc）、“萨样”（sax yangs）、“萨留”（sax liul）、“萨温”（sax ungs）、“萨藤”（sax daengc）、杏奴（xens nyux）等；三个字的有“萨天巴”（sax tiinp bas）、“萨巴闷”（sax bas menl）、“萨玛神”、“大神母”等；四个字的有“萨玛天子”、“萨麻天岁”、“萨玛庆岁”、“萨巴天岁”、“萨摩天子”、“萨巴庆子”、“达摩娘娘”、“圣母娘娘”等。但对于上述的称呼也有学者并不完全赞同，如张民就认为《嘎茫莽道时嘉》一书中所称“萨天巴”不准确，而将萨岁的别称“萨柄”看成是“变婆”（恶鬼）则更加不可取^[8]。还有人认为“萨天巴”属于当代人编造的古代神^[9]，因而《嘎

茫莽道时嘉》也被视为个人创作^[10]。但苗延秀却指出“萨天巴”并非杜撰^[11]，并撰写了一系列文章来进行辨析^[12-13]。相对而言，萨岁的称法较为普遍，也较能获得大家的认可。

（二）属性考证

1、神祇。与萨岁的称谓一样，萨岁的神祇属性同样并不统一，目前学术界主要存在七种不同的观点：（1）洗夫人。张民提出萨与隋朝时期号为“圣母”，誉称“锦伞夫人”，震撼岭南的“洗氏夫人”有关^[14]，因而萨被视为侗族先民越人首领的巾帼英雄。后来他又进一步考证指出萨岁是由自然土地神演化为人神化的社会土地神，他从称谓、象征、出生、少年时代、寿岁、出身、生平、受封享饬、地望、基地、时代背景、职能、族属等方面考证萨岁就是洗夫人，只不过洗夫人是汉名，萨岁是侗称^[15]。（2）孟婆。过伟考证后提出萨是三国时期梁孟获的第九个妻子“孟婆”，而且这个观点在广西龙胜县流传较广，传说孟获降蜀，其妻率众东迁，遂成为阶级社会中的一位女英雄^[6]。（3）始祖。吴治德调查指出侗族对于萨有两点基本认识：萨是侗族的始祖母，所有侗人都是萨的后裔；萨神通广大，能创造人类，又能保护地方，为人民消灾造福。因而，萨是侗族的祖母神，萨屋即祖母神的屋宇^[16]。余小云通过对湖南侗族萨岁崇拜的考察，认为萨岁崇拜是远祖崇拜或称始祖崇拜^[17]。（4）女款首。吴定勇跳出了对萨的神话传说考证的范畴，根据历史记录考证认为萨岁很可能是一位生活在唐贞观年间，战斗于今都柳江上游地区的侗族女款首，为了抵抗“李家王朝”入侵，保卫侗乡的幸福安宁，她率领父老乡亲同犯境之敌殊死搏斗，奋勇抗争，终因寡不敌众，全军覆没，

萨岁只身奋战到最后一刻，跳崖牺牲^[18]。(5) 女性神。吴国华指出萨崇拜既有“图腾崇拜”，也有“土地崇拜”，还是“生殖崇拜”和“多神崇拜”，是侗族信奉女性神的天启宗教的产物^[19]；曹端波指出萨岁崇拜起源于侗族父系集团的始祖母崇拜，并与土地崇拜相结合，形成了以祭祀土堆这一表现形式的祖母崇拜仪式^[20]。

(6) 侗族女娲。萨岁既不是日神、蜘蛛神，也不是杏妮神，更不是反映阶级社会的英雄神化——仰香神和冼夫人，而是更原始更古老的女娲神的侗族称法，或说侗族化的女娲神^[21]。(7) 女英雄。是“历史遗留下来的传统信仰，包括原始母权制时代的萨和纪堂七萨(jih dangc tedp sax)时期的萨^[16]，即为收复失地而牺牲的七位女英雄等^[22]。

2、神格。随着萨岁信仰和宗教意识的日趋增强，萨岁的神格日益复杂，逐步演化成生育神、始祖神、英雄神、女性神甚至女性妖魔和鬼怪，因此萨岁的神格也被区分成善神、恶灵和中性，但以善神居多，并且其主体神格是“生育”神，这是萨崇拜赋予萨的最初神格，其他的神格为附属的神格^[19]。

(1) 善神。包括动物神、植物神、天上神、地上神、始祖神、英雄神等。① 动物神有“萨并”(sax biings)，龟祖母或团鱼祖母，民间文学界常译成“龟婆”，是人类的始祖母，人类的第一对夫妻“松恩”(songh agen)和“松桑”(song hsang)就是从“萨并”所孵的蛋里生出来的。“萨包”(sax meel)，熊祖母或猿祖母的别称，是一种蓬头垢面、专爱吃人的女妖怪，又说她是一种满身長毛的野人。② 植物神有萨棉比(sax miinc bic)，棉皮祖母，是人类的始祖母，其神力与“萨并”基本相同。

③ 天上神有“萨巴闷”(sax bas menl)、“萨天巴”(sax tiinp bas)或“萨巴天岁”(sag bas tiiap sis),即天姑祖母、仙姑祖母或天姑子祖母、仙姑子祖母,是一位护佑侗乡的女天神,是原始人幻想的人神、自然神和动物神的混合体^[23]。也有观点认为萨岁是“萨麻天岁”(sax maps tiinp siis)(即天子大祖母或仙子大祖母)和“萨岂”(sas bias)(即雷祖母,是“松恩”、“松桑”生养的十二兄妹之一,专管风雨雷电的天神)。

④ 始祖神,有“萨麻”(sax malts)(大祖母)和“萨堂”(sax dangc)(堂上的祖母)两种称谓;英雄神称“萨岁”(sax siis)(指已故祖母),是一位为了保卫侗乡土地而英勇献身的女英雄。

⑤ 地上神的称谓最为丰富,有“萨样”(sax yangp),乡间祖母或人间祖母,是专管人间事物的女天神;“萨休闷”(sax xus menu),守井祖母,负责看管由阳间通往阴间或由阴间通往阳间道路上水井的女神,只有喝下这些井里的水才能去到阴间(死亡)或来到阳间(出生);“萨花林”(sax wap liemc),爱情祖母或青春祖母,专管男女青年爱情生活的女神,也有说法认为她是一种专管小儿麻疹等疾病的女神;“萨高降”(sax gaol xangc),床头祖母,专管妇女生儿育女的女神;“萨高吉”(sax gaos jiuc),桥头祖母,负责看管沟通阴阳两界之间那座桥梁的女神;“萨井崩”(sax jenc baeng),山崩祖母,专管山林的自然女神;“萨能登”(sax naemx daems),储水祖母,专管江河湖海的自然女神^[24]。

(2) 恶灵。萨神是善的,护佑村寨、保境平安,但萨鬼却是恶的,作祟人间、祸害百姓,如萨妖或萨怪就是恶灵。这类恶灵或萨鬼主要有“萨把”(sax bah),也称为谷糠祖母或疯癫祖

母，专门喜欢捉弄小孩；“萨变”（sax biinv），变化无常的祖母，是一种能够变去变来的女妖怪，类似汉族传说中的“变婆”；“萨巴”，恶鬼，白天变成大蜘蛛或大毛虫，躲在阴暗角落，晚上现出原形到处作祟；“萨灭”，野鬼或者野兽，又高又大，全身长毛，见人先抓双手大笑，然后喝人血，令人恐惧^[25]。

（3）中性。这类萨难以区分是善神还是恶鬼，如“萨借更”，路边神，人不犯她，她不犯人；“萨高岑”，山神，管掌管野兽，出外狩猎时要祭她。另外，还有诸如“萨务”、“萨跌”、“萨老”、“萨你”等，既无居处，又无分类^[25]，无法分辨为是善神还是恶灵。

（三）神址考证

1、地名溯源。萨岁居处的地方各种称法有所不同，如堆头（dih douc）、堆并（dih biingl）、龙神、木滕、滕萨（daengc sax）、亭萨（dint sax）、然萨（yanc sax）、堂萨（dangc sax）、堂间萨（dangc jeenh sax）等。从流传于榕江县车寨的《祭祖歌》和珍藏在从江县高传村的《占推遮地多滕》手抄本推断，“堆头”的称法最为古老，属于笼统的自然土地崇拜的原始名称；“堆并”是以人甚至以女性人物为崇拜对象的名称，属于由自然的土地崇拜，演变为拟人化的土地崇拜的反映；“龙神”是侗族先民居处山区，认为山峦延绵如龙如脉，同土地一样具有神灵，也是居住山地之民特有的土地崇拜对象；“木滕”，是以木、坛示为地域的一种标志，显现出抽象化的区域性的地方神的特征；“滕萨”与“堆并”性质类似，同属于女性的土地崇拜，不同之处在于前者无特殊设置，后者垒土成堆以为其征象，因而后者是在前者基础

上发展起来的称谓；“亭萨”、“然萨”、“堂萨”、“堂间萨”等名，是以人物而不是以土地，特别是根据占统治地位的人物为主要崇拜对象的命名，以致于产生亭、房、堂、殿等具有不同层次的神址名称；至于“圣母祠”“威宁祠”、“通灵祠”、“社梭坛”、“历古神坛”等名，无疑是受汉族封建文化影响的结果，除了书写在祠门之上外，在群众当中，皆无此称呼^[26]。

2、地面形式。萨岁的地面设置有两种形式，一为露天式，称为“滕萨”，意为“祖母坛”；一为屋宇式，称为“亭萨”、“然萨”、“堂萨”、“堂间萨”，意为“祖母亭”、“祖母屋”、“祖母堂”、“祖母堂殿”。前一种形式又有三种类型：① 用土堆垒，以石围砌，大者直径丈许，小者三五尺，形同墓丘，顶植黄杨，或蓄芦苇，或旁植芭蕉、冬青之类，以及撑一把半开半合的锦伞，坛的四周空敞，或筑一矮墙环绕，留一门出入；② 僻一方井，深一尺许，宽六七平方尺，旁置一伞，栽一黄杨；③ 立一巨石于地，别无他物。其中以第一种形式较为普遍，后两种极为少见。居室内者，大都设有专屋、专祠、专亭，只有极个别的设在家里^[26]。

2、地下结构。萨岁神坛下通常都埋有植物、非生物、人造物等瘞物或象征物，如浮萍、葡萄、茅草、芦苇、锦伞、阴沉木、萨土、白石、虎粪、蚁窝、弓箭、锅碗瓢盆、纺织用具等。一些学者还据此提出“萨岁”是象征性的“墓葬”，表示这里是侗族祖宗的“墓地”^[27]。不过对所埋瘞物的数量和种类意见不一，如张民认为有三种形态：一是以瓦缸蓄鱼，埋藏于地；二是以木立桩，覆以铁锅；三是中立木桩，杂藏用品，覆盖铁锅^[26]。可是共苗的观点与张民又存在一定差异^[28]。然而在神坛所具有四个基

本共同点上却持有相同观点：挖土丘或掘方井或挖土坑埋瘞物；垒白石；植黄杨或芭蕉或冬青树；立木桩和置锦伞。

二、仪式与过程

如果某个村寨是第一次进行萨岁安坛，那么需举行完整的仪式过程，包括接萨、安萨（anl sax）和祭萨（doux sax）等程序；如果萨坛已经安好，以后只需举行祭萨活动即可。

（一）接萨仪式

1、背萨。接萨有三种方式：第一种是去贵州省黎平县龙额乡上地坪山区的“弄塘概”（longl dangc kaip）^①“背萨”，也就是取回一小撮萨土和一小块白岩石^[29]。第二种方式是由村民推举德高望重，并熟悉萨坛历史掌故的老年男子数人，请师公择吉日，先素食三日，然后于吉日起程，前往贵州古州六洞或贵州之利高秧、邓玛塘海或黎平五开等处立有古老神坛的侗寨祭坛迎接，并由当地坛匠、师公陪送回来^[30]。第三种方式由寨老带上一把伞，领着为人正直、热心公益的男性长老数人，老年妇女数人，芦笙队数十人，身着民族古装，于吉日良辰到附近设萨坛外寨神庙的村寨，或是有古老的萨神坛，且坛内安有萨坛外家祖神的寨子迎接萨神。去时寨老不撑伞，芦笙队亦不吹芦笙，到达目的地后，在神庙、坛前打油茶祭祀，表演芦笙舞，祈求萨神回寨。回时，寨老走在前头打伞，其意为萨神遮风挡雨。男女长辈紧随寨老陪伴萨神，芦笙队最后压阵。途经别寨时，芦笙高奏而过。回到本寨，全寨男女老少盛装出寨迎接，接至神坛又举行祭祀仪式

①

有学者翻译为弄堂概、弄堂开、弄堂盖、弄塘凯、邓玛塘海等，对于具体的地点，有说是贵州古州六洞或贵州之利高秧、邓玛塘海或黎平五开等处的萨堂，以贵州省黎平县龙额乡境内的萨岁山较为典型。

[30]

2、迎萨。接萨的队伍入寨时要举行迎萨仪式，寨上成年男女都穿上侗族传统服装，吹芦笙、放鞭炮迎萨。接连数日哆耶、唱歌、跳芦笙舞，杀猪、宰羊，举行寨宴。待陪过来送萨神的坛匠、师公经占卜，萨神乐意在此村寨安居后，再择吉日安神祭坛。

（二）安萨仪式

当确定萨岁愿意在寨子安居后就要举行安萨仪式，即设置一个专门安放萨岁的神坛——萨堂^①。萨坛是一个深三尺，方圆五尺的土坑，按照师公的吩咐，寨子里须准备所有的象征物或吉祥物，然后由师公按照程序安萨岁坛。安萨仪式开始后，师公画符卦身、净化周围环境，然后请神降临护坛，其神有五神五庙，即天王氏、地王氏、人王氏、伏羲氏、神农氏，李王庙、飞山庙、前殿金花小娘、后殿金花小妹，藩、郑、韩、孟四位夫人把坛扬法；然后又请广西的七十二庙，湖南的二十四神来共同护佑。请完神又打卦，一阴一阳为宝卦，证明神灵已降临，可以安坛，否则须重新请，甚至另择吉日。安萨主要有以下四个步骤：（1）安象征物。综合现有文献记载及笔者的田野资料来看，萨坛内主要安放有下列象征物品：阴沉木、萨土、漩涡水、白石、锦伞、蚁房、葡萄藤、细浮萍、茅草、簸箕等，每一样吉祥物都有各自的寓意，都各自寄托着人们的美好愿望^[29]。（2）安陪葬物。到弄堂概去取土，是定居的条件；修建“墓葬”，则是定居的根据^[27]。由于将萨岁神坛看成是萨岁的墓葬，因而在安放象征物之外，还须埋置萨岁的日常生活和生产用品，这些陪葬的瘞物主要有锅碗

^① 萨堂（dangc sax）包括萨屋和萨坛，详见陆中午，吴炳升. 信仰大观[M]. 北京：民族出版社2006：29.

瓢盆、纺织用品等，这些物品也应一同埋在土位上。陪葬物品一般有：一个火塘三角铁架、一双银筷子、十个新饭碗、一个鼎罐、锅勺、锅铲等炊具和日常生活用品；纺凳、织布机、纺纱机等生产工具。（3）封土。象征物品和陪葬物品安放完毕之后，需将所挖之土重新填入萨坛的土坑之内，覆盖在簸箕之上。（4）栽树。封土之后，在其上栽一根黄杨树或万年，至此，安坛仪式结束。将来如果黄杨树枝叶茂盛，则表示萨岁在坛，如果枝黄叶枯，否则象征萨岁已经离坛。

（三）祭萨仪式

如果是萨岁安坛，则在安萨仪式结束后，需举行首次祭萨仪式，之后便安排登萨（dens sax）掌管祭萨、萨坛等相关事宜。祭祀按不同的标准划分有不同的形式，如按功能划分有分为普通祭、出行祭、战时祭、唱歌哆耶祭^[31]；按祭祀的规模划分有一年一小祭、三年一大祭；按祭祀主体划分，有全寨性的祭祀活动和个人性的祭祀活动；按祭祀的时间划分，有春祭和秋季两种^[32]。祭萨仪式以全寨性的祭祀活动为主要形式，分为定期和不定期两种。

1、定期祭祀。又有年祭、月祭之分，并且不同的村寨祭祀时间有所不同，如桂林市龙胜县的年祭祭期大多在农历正月初八、十月初五、十月初八、十月十五；月祭祭期一般在农历初一、初二、十二、十五、二十二。年祭全寨参加，备办畜禽等祭品，祭祀仪式较为隆重，祭后哆耶、跳芦笙舞；月祭仅部分中老年妇女自带糍粑或糯饭、黄豆、米花、茶叶、油茶等祭品，集中坛庙打油茶祭供。祭后吃油茶、哆耶、唱迁徙歌、颂萨神歌等^[30]。

2、不定期祭祀。这种祭祀活动通常在下列情况发生时举行：村寨发生战事；出现各种灾异迹象；冬季农闲村寨之间开展“月也”活动；兵匪作乱，村寨不宁；久旱不雨，五谷歉收；瘟疫流行；鸡乱啼叫；发生火灾；老虎进寨咬牛扛猪；出现日蚀、月蚀等。祭祀时间由寨老决定，然后召集寨上中老年男女筹办畜禽祭品，请师公择吉日主持众人祭坛；或是由寨上中老年妇女盛装集中坛庙举行油茶祭，祈求萨神保佑，消灾纳福。

三、功能与价值

（一）文化功能

对萨岁在侗族社会历史发展中的地位，学界主要有以下几种看法：

1、荫庇护佑。侗族把萨岁奉为至高无上的民族保护神，在萨岁的荫庇下，生产发展，农业丰收，五谷丰登，村寨平安^[27]。侗族珍贵的古籍《东书少鬼》便有关于萨岁神威和地方保护神的记载^[33]，而且侗区各地也有此类萨岁保佑村寨的故事，侗歌中就有“妖怪到寨边，有萨测算出来”的歌词^[16]。

2、凝聚向心。萨岁用血缘纽带，加强了侗族内部的凝聚力，把全体侗族人民紧密地团结在萨岁的周围^[27]。虽然萨岁活动的表现形式可能有差异，但其性质和作用却是相同的，侗人均相信自己就是萨岁的后裔，有着共同的语言、共同的地域、共同的利益，因而应该紧密的团结在一起。萨岁崇拜加强了族群认同，使民族观念和民族意识更加浓厚。

3、文化传承。萨岁保证了民族文化的继承，促进了民族文化的发扬^[27]，对记述社会历史、再现当时社会状况^[30]、传播民族

文化等^[19]具有不可替代的作用。萨岁文化中所表现出的艺术价值,在促进情感交流好愉悦身心方面都功不可没,如镇远的“萨玛之歌”以开头歌、飞来一个星、伶仃逃难、智斗财主、挖地得宝、聚众雪根、“搜山狗”盗刀、奋起抗暴、巧战官兵、浴血拼搏、化仙退敌、尾声歌 12 个部分完整展现了萨岁文化的音乐特质^[34];祭萨仪式中的哆耶置于整体仪式音声声谱中,以诠释哆耶如何与其他南侗歌谣相呼应作用于祭萨仪式,并成为其中核心音声样式之一^[35]。而且,祭萨对侗族舞蹈也产生了影响,由于将人与祭祀舞蹈联接,使得人们的宗教心理向审美心理升华^[36]。

(二) 遗产价值

随着非物质文化遗产在世界范围内的持续升温,特别是贵州省榕江县申报的“萨玛节”成功入选首批国家级非物质文化遗产名录,使得侗族人民越来越认识到萨岁文化的遗产价值,而且萨岁文化也在资源与经济两方面都呈现出较好的价值功能。

1、资源价值。作为侗族的传统节日,祭萨和祭萨节与花炮节、共耕节、土王节、油茶节、祭“三王”节、吃新节、斗牛节、姓氏节、侗年等一道构成了侗人节日文化的整体^[37],蕴含着丰富的原生态艺术文化^[38]。作为侗族文化源头的萨神崇拜,对侗族文化产生了深远的影响,侗族文化的本质特征,侗族文化中温和、沉静、执著、坚定、宽厚、凝聚力顽强的品质,都可以从侗族的萨神崇拜来进行追溯,萨岁崇拜在宗教、文化、生活、观赏、猎奇等意义上都具有很好的资源价值^[39]。

2、经济价值。资源只有转变为经济利益,才具有持久的保护动力,而在民族文化资源异常丰富,而保护费用十分有限的情

况下,寻求遗产的自我保护和发展便成为各级政府以及地方族群事实上的共同追求。作为中国在人口、分布与文化上都具有较大影响力的侗族,其民族文化的核心要素——萨岁文化自然成为侗族民族文化开发的关键。如贵州肇兴侗寨^[40-41]、格江宰荡侗寨^[42]的保护与旅游开发;广西龙胜宝赠侗寨借助遗产化的手段如展演、阐释、整合来突出祭萨的正统性和合理性,对萨文化内涵进行了重新认定^[43],这一切也是为将来的旅游开发夯实文化基础。

四、述评与展望

本文通过对现有关于侗族萨岁研究的系统考辨与归纳,从源流与原型、仪式与过程、功能与价值三个方面详细剖析了现有研究的理论演进逻辑,对比了不同研究在相同或相似主题上的结论或观点。通过梳理与辨析,可以提炼出现有研究存在的不足和未来有待深入研究的方向。

(一) 现有研究不足

1、研究分散。从研究主体来看,既有本土专家,也有高校的专家学者,既有主位视角,也有客位视角,并且形成了以湘桂黔三省区的侗学研究会和各大民族院校为主的研究机构,按理说应该能够较好地解读侗族的萨岁文化,但迄今为止,系统地研究萨岁文化的文献并不是太多,至今还没有以萨岁为题的专著出版。通过中国知网检索,研究萨岁文化的博士论文仍然未见,硕士论文也主要集中在广西民族大学文学院,特别是张泽忠及其弟子对萨岁文化进行了较多的研究,如张泽忠将萨岁看成是大神母,重点解读了萨玛神的“元信息”^[44];胡雪梅从萨玛神原型意象中的“劫持神圣”主题、萨玛神话“大祖母”原型摹本的置换