

CROSS-BORDER ETHNIC CULTURE IN YUNNAN

本书由中央财政专项资金支持项目“民族文化专业能力实践基地建设”经费资助出版



云南民族文化丛书 / 总主编 和少英

云南跨境民族文化卷 / 主编 陈斌 张跃

精神世界里的欢愉

——云南边境民族的民间信仰

原源◇著



云南大学出版社
Yunnan University Press

“云南民族文化丛书”总序

和少英*

云南因民族众多、文化丰富多样而成为中国乃至世界人类学与民族学研究的一个天然宝库。自人类学与民族学作为一门独立的现代学科传入中国以来，基于云南的田野调查所取得的一系列研究成果，云南在中国人类学与民族学学科的传播与发展中占有举足轻重的地位。有关云南的人类学与民族学的调查和研究发端于19世纪末20世纪初，一些西方传教士、专家学者、探险家以及外交官等先后进入云南，或窃绘山川险要，或记述边地的风土民情，并以此寻求通向中国的“走廊”或通道（譬如，英国铁路工程师兼情报官员 H. R. Davies 就写过一本非常流行的书，将云南称为“联结印度与扬子江的链环”——此书已于十多年前由我和我的同事们翻译出版）。其后，许多国内的专家学者亦相继来到云南，与云南本土学者一道使这里的人类学与民族学学科逐渐开始发展起来。

纵观云南的人类学与民族学学科一百多年的发展历程，可以说大致经历了以下三个逐步繁荣发展的阶段：

第一个阶段是20世纪30—40年代。抗日战争全面爆发后，许多高等学校和科研机构迁至云南，大批人类学家和民族学家荟萃于此。尤其是吴文藻在美国洛克菲勒基金会的资助下建立了云南大学—燕京大学实地调查工作站，由此开启了中国人类学与民族学的“魁阁时代”。以费孝通、陶云逵、许烺光、田汝康等为代表的“魁阁”成员，对云南各地的经济生活、少数民族风俗习惯、城乡关系的变迁等方面做了专题性的调查研究。其研究成果和社区研究方法在国内外产生了较大的影响，为推动学科的中国化进程做出了巨大贡献。

第二个阶段是中华人民共和国成立以后直到“文化大革命”前。党和政府为了巩固边疆和加强民族团结，组织开展了大规模的民族调查与识别，云南成为当时全国民族问题研究和民族工作的重镇。这一时期的云南人类学与民族学研究

* 和少英，男，纳西族，云南民族大学副校长，教授，教育部人文社科重点研究基地云南大学西南边疆少数民族研究中心暨云南省民族研究院学术委员会主任，博士生导师，兼任云南省民族研究所所长、云南省民族文化研究院院长等职。

主要服务于国家的民族工作，呈现出较为鲜明的政治色彩。不仅为云南本土培养了一大批民族研究工作者，也给中国的人类学与民族学留下了极为丰富的田野调查资料与学术遗产。当然，本学科领域中受“左”的思潮影响以及“大跃进”等风潮的影响也是在所难免的。

第三个阶段就是改革开放至今，云南的人类学与民族学学科进入了一个全面繁荣发展的新时期。首先表现为相关的研究机构得以迅速恢复重建，不仅新增了大批研究人员，出版了一系列民族调查与研究的论著，而且还逐步展开了与海内外人类学与民族学研究机构或研究人员的交流与合作。云南省民族研究所于1979年初得以恢复重建，创办了《民族调查研究》《民族学报》以及《民族研究译丛》等刊物，推出了“云南少数民族简史、简志丛书”“云南少数民族文化史丛书”以及“社会文化人类学丛书”等系列丛书。1984年，云南省社会科学院建立民族学研究所，该所一直坚持了分民族研究的路向，出版了一大批颇有影响的学术成果。云南大学等高校先后设置了民族学与人类学本科专业、硕士点以及博士点，于2001年开始招收博士生，并在不太长的时间里就建成了博士后流动站和国家级重点学科；通过组织对全省少数民族的典型村寨进行了大规模的调查，形成了一批较高质量的专题调研报告，还精心摄录了一大批人类学与民族学音像带和照片，极大地推进了学科的发展。

经过上述三个阶段的发展，尤其是改革开放30多年来的繁荣发展，云南的人类学与民族学呈现出良好的发展态势：首先，学科建设迅速发展。作为云南省哲学社会科学领域中最具优势的学科，人类学与民族学发挥了国家级重点学科的示范和带动作用，带动了政治学、经济学、生态学以及社会学等相关学科的发展，国际和国内的学术交流合作也日趋活跃。其次，研究基础进一步加强。人类学与民族学相关的专业化研究机构已遍及昆明、红河等州市，人员配置亦渐趋合理。尤其是2006年新建于云南大学的云南省民族研究院，通过整合资源、承担课题、培养人才，力图使人类学与民族学发展成为国内外有重要影响的学科。其三，基础理论研究凸显特色。云南学者在人类学与民族学的田野调查与实证研究方面成果丰硕，而在基础理论研究方面却相对薄弱，但近年来有些学者通过积极努力取得了一批相关的成果。尤其是关于生态文化、法律人类学、民族传统文化与现代化、民族政治学以及民族经济学等理论，已在海内外学术界产生了重大影响。此外，应用性研究也大大加强。云南学者近年来将研究视角和关注点更多地投向了现实问题，突出表现在关注民族地区发展，维护边疆安全、民族团结、社会稳定等方面的问题，涉及民族关系调适、社会文化变迁、生态环境保护等问题的研究成果明显增多。

云南民族大学是我国最早成立的民族高等院校之一。民族学是云南民族大学最具优势和特色的学科，不仅是云南省省级重点学科和省院省校合作共建的重点

学科，也是国家级特色专业。早在1979年，我校的民族学专业就开始招收研究生，1986年获硕士学位授予权，是云南首批获得硕士学位授予权的单位；1987年至今招收本科生，是我省第一所开设民族学本科专业的高校，迄今已为社会培养输送了大批从事民族文化研究的高素质专门人才；2001年，我校的民族学被确定为省院省校教育合作项目——与北京大学社会学人类学研究所合作共建的省级重点学科，双方在科学研究、人才培养、学术交流等方面开展了广泛而深入的合作，北京大学还先后派出数名社会文化人类学专业博士生对费孝通先生主持“魁阁”工作时期的云南楚雄禄村、大理喜洲和德宏那木寨等著名人类学田野点进行再研究，出版了一批受到学术界广泛好评的研究成果，推动了我校的民族学学科建设；2006年，民族学被列为云南省“十一五”重点学科；2008年被列为国家级特色专业，同年，民族学被列为国家立项建设的博士授权学科。经过近五年的建设，我校的民族学学科在人才队伍、科学研究、学术交流等方面成绩斐然：出版学术著作50多部，发表论文300多篇；获省部级科研成果奖36项；获国家社科基金课题40项，省部级课题50多项，各类项目经费总计2300多万元；主办或承办了“云南与中国的民族学/人类学学术研讨会”“国际人类学与民族学联合会第十六届世界大会”“边疆民族关系与构建和谐社会学术研讨会”等国际、国内学术会议；先后邀请美国伊利诺大学莱曼（F. K. Lehman）教授，美国加州大学阎云翔教授，美国福尔曼大学白荷婷（K. P. Kaup）教授，英国伦敦大学罗兰（M. Rowlands）教授，中国社科院郝时远教授、刘世哲教授，北京大学马戎教授、王铭铭教授，厦门大学彭兆荣教授以及云南大学陈庆德教授等知名学者到校举办专题讲座。在几代民大人的共同努力下，我校的民族学一级学科博士点于2013年7月获得学位授予权，标志着我校在人才培养体系方面取得了新突破，在办学层次上实现了新跨越，为学校的发展提供了良好的机遇和重要的平台。

云南民族大学的民族学学科历史悠久、积淀深厚、人才荟萃、成果丰硕。马曜、王叔武、宋恩常等一批著名的民族学家曾在云南民族大学长期从事民族学教学与研究，在民族学学科建设和人才培养方面取得了突出成绩，形成了深厚的学术积淀和优良的学术传统。多年来，该学科紧紧围绕党和国家各阶段的中心任务，积极开展社会科学研究，取得了一系列有重大影响的学术成果：老一辈民族学家参加了20世纪五六十年代的云南少数民族社会历史调查，编撰出版了“民族问题五种丛书”等影响巨大的成果，提出了“直接过渡”等重要理论，不仅为党和国家制定民族政策、解决民族问题提供了重要依据，而且为我国民族理论的丰富发展做出了重要的历史贡献。改革开放以来，新一代学者主持完成了美国洛克菲勒基金会“大湄公河次区域各民族如何迎接全球化的挑战”、美国大自然协会“滇西北民族文化与生态保护发展行动计划”以及“中外民族学、文化

人类学研究比较”“滇川藏结合部区域经济协作与发展问题研究”“西部大开发与云南跨境民族文化多元化发展研究”“文化多样性与构建和谐世界研究——以大湄公河次区域为例”等一批国际合作与国家级重大项目和研究课题，出版了“云南少数民族文化史丛书”“社会文化人类学丛书”等有影响的系列丛书。其中，受云南省政府的委托，云南民族大学于2001年与美国大自然保护协会合作完成了“滇西北民族文化与生态保护发展行动计划”的课题研究任务，其成果为三江并流地区世界自然遗产的申报成功做出了积极的贡献；1996—2006年期间编写的“云南少数民族文化史丛书”被列为“九五国家重点图书”和云南民族文化大省建设规划的重点项目，对地方社会经济文化发展产生了重大影响；从2002年开始，我主持并带领课题组成员历时多年先后完成了对金平傣人、莽人、克木人、俐侎人、他留人、撒尼人、老缅人等云南特有族群的调查研究，出版的最终研究成果《云南特有族群社会文化调查》引起了学术界的广泛关注及政府有关部门的高度重视。

2009年，“国际人类学与民族学联合会第十六届世界大会”在昆明成功举办，不仅进一步扩大了云南在全国人类学与民族学界的影响，而且促进了云南人类学与民族学的学科建设与发展。之后，国家又先后提出把云南建设成为我国面向西南开放重要桥头堡和我国民族团结进步、边疆繁荣稳定的示范区，这不仅对促进云南经济社会又好又快发展具有重要意义，而且给云南民族学研究和民族文化繁荣发展带来了新的机遇。然而，从以上对云南人类学与民族学的历史与现状的简介中不难看出：在抗战期间以及新中国成立之初的民族识别与调查期间，云南曾经是全国人类学与民族学研究的中心，但随着老一辈人类学与民族学的专家学者逐步逝去，新一代专家学者又出现“断层”，以及学术重心的迁移等种种原因，云南的人类学与民族学呈现出了“风光不再”以及被“边缘化”的趋势。怎样才能重振云南人类学与民族学的雄风，为中国乃至世界的人类学与民族学贡献新的学术建树？这是当前云南学界亟须探讨的一个问题。云南省委、省政府提出的建设民族文化大省和民族文化强省的宏伟目标，为云南人类学与民族学的发展带来了前所未有的机遇。我认为当务之急便是培育全国一流的学科，培育全国一流的学者，推出全国一流的科研成果，并结合省情和特色以期形成人类学与民族学的“云南模式”。

要实现新形势下云南人类学与民族学学科的大发展、大跨越，形成人类学与民族学的“云南模式”，需要社会各方面长期的共同努力，而云南民族大学更是责无旁贷。因此，为打造更大的科研平台，建设更强有力的学术团队，我校由我领衔申报了2012年中央财政支持地方高校发展专项资金项目“民族文化专业能力实践基地建设”并获得批准，项目经费高达1200万元，这也是云南民族大学建校以来获准立项经费最高的项目。与此同时，为充分利用我校民族学、民族语

言、民族艺术、民族理论与政策等学科专业齐全、人才荟萃、成果丰硕的优势，有效整合全校的民族学学科专业与人才资源优势进行“大民族学”建设，不断提升学校的核心竞争力，学校于2012年12月挂牌成立了云南省民族文化研究院，下设民族语言研究所、民族艺术研究所、民族体育研究所、民族理论研究所、民族社会学研究所、民族教育研究所、跨境民族研究所、民族生态学研究所8个研究所。“民族文化专业能力实践基地建设”项目的实施和云南省民族文化研究院的成立，为我校的民族学文化研究搭建了重要的开放式科研平台，有利于推动民族学学科发展。

文化是民族的血脉，是人民的精神家园。在文化越来越成为民族凝聚力和创造力的重要源泉以及经济社会发展的重要支撑的当今时代，充分利用云南民族大学得天独厚的学科专业与人才资源优势，抓住中央财政支持地方高校发展专项资金项目“民族文化专业能力实践基地建设”和民族学一级学科成为国家新增博士学位授权学科的契机，围绕云南边疆民族地区经济社会发展的热点问题进行调查，推出一批民族文化研究的标志性成果，不断提升学校服务社会和文化传播创新能力就显得尤为重要。为此，我们策划并组织编写了这套“云南民族文化丛书”，分“云南民族文化传承与变迁卷”“云南少数民族语言文化卷”“云南少数民族传统体育文化卷”“云南跨境民族文化卷”“云南民族艺术研究卷”以及“云南民族传统文化与现代化卷”六个系列。本套丛书主要收录我校教师近年来民族文化研究的新成果，内容涉及云南少数民族的语言文字、婚姻家庭、宗教信仰、节庆习俗、族群认同、传统体育、民族艺术以及民族文化保护传承与繁荣发展等诸多方面，较为全面地展现了云南民族大学在民族学学科建设方面取得的新进展。

总体而言，“云南民族文化丛书”具有以下几个方面的特色：

第一，理论与实证研究相结合。本套丛书秉承民族学研究的优良传统，注重理论与实证研究相结合的方法，丛书中既有对民族文化保护传承进行系统理论探讨的专著，也有对云南少数民族文化进行深入调查的个案研究。丛书力求从不同的视角来探讨当下云南民族文化多样性及其繁荣发展的规律和特点，提出全球化与现代化语境下民族文化保护传承的路径选择，必将为促进云南民族文化强省建设和民族文化繁荣发展发挥应有的作用。

第二，学科建设与人才培养相结合。长期以来，云南民族大学一直坚持学科建设与人才培养并重的原则，以学科建设推动人才培养，以人才培养促进学科建设。本套丛书既有关关注民族文化的学术专著，也有加强学科专业建设和人才培养的系列教材。例如，内容涉及纳西、傣、彝、傈僳、景颇、拉祜、哈尼、苗、壮、佤等11个语种的语音、文字、词汇、会话等方面的中国少数民族语言文学专业教材，以及陀螺运动、秋千运动、蹴球运动、射弩运动、高脚竞速运动等云

南少数民族传统体育文化教材的出版，不仅对促进民族学学科和专业建设起到积极作用，而且对提高人才培养质量和弘扬民族文化具有重要的意义。

第三，田野调查与文献资料相结合。自20世纪20年代英国著名人类学家马林诺夫斯基开创了人类学现代田野工作范式以来，我们不难发现，中外经典的民族志著作，无一不是建立在深入细致的田野调查基础之上的；而近年来的民族学研究在倡导田野调查的同时，也强调了历史文献资料对民族志文本撰写的重要性。本套丛书的另一特色是注重田野调查与文献资料相结合的研究方法，丛书中的不少专著，就是其作者在长期深入云南边疆少数民族地区进行田野调查获取大量鲜活的第一手素材并参考借鉴了云南丰富的地方文献资料的基础上撰写的。

第四，学术研究与服务社会相结合。云南民族大学老一辈学者的民族学研究成果，曾经为党和国家制定民族政策、做好民族工作提供了理论支持，为民族文化传承和边疆民族地区经济社会发展发挥了重要作用。本套丛书立足于国家战略的高度，从不同的层面和视角关注底蕴深厚、异彩纷呈的云南民族文化及其繁荣发展与保护传承问题，力求为云南民族团结进步、边疆繁荣稳定示范区的建设以及云南边疆民族地区和谐发展、跨越发展起到推动作用。

深厚的学术积淀和传承是学术创新的重要源泉。我们不揣浅陋呈现给读者的这套丛书，既是中央财政支持地方高校发展专项资金项目的标志性学术成果，也是我校民族学博士学科建设取得的又一突破性进展。希望这套丛书的出版，能够对提高我校的人才培养质量、推动民族学学科建设、促进云南民族文化繁荣发展起到积极的作用。当然，由于时间仓促和编撰者水平有限等种种原因，这套丛书肯定会存在诸多不足之处，我们诚恳期待学界同仁的批评指正。

2013年国庆于昆明莲花池畔

目 录

序言：云南边境民族民间信仰概说	(1)
一、云南边境地区民间信仰的特点	(1)
二、云南边境地区民间信仰的功能	(4)
第一章 万物有灵：灵魂崇拜	(9)
一、自然物崇拜	(9)
二、“叫魂”	(23)
第二章 祖荫下：祖先崇拜	(55)
一、图腾崇拜	(55)
二、族群始祖神崇拜	(62)
三、村寨保护神崇拜	(76)
四、家神崇拜	(88)
第三章 恶之灵：鬼崇拜	(94)
一、“鬼”的形象特点	(96)
二、景颇族“鬼神不分”	(99)
第四章 在人与灵之间：通灵的人与物	(102)
一、巫 师	(102)
二、通灵神物	(108)
第五章 神灵在场的“人生仪礼”	(112)
一、诞生礼	(113)
二、成年礼	(116)
三、婚 礼	(119)
四、葬 礼	(128)

第六章 信仰之间的互动模式·····	(133)
一、“你的也成了我的”：互相认同·····	(133)
二、“他是我，我是我”：和而不同·····	(134)
三、“你中有我，我中有你”：合而为一·····	(137)
结 语·····	(145)
参考文献·····	(147)
后 记·····	(150)

序言：云南边境民族民间信仰概说

云南 4000 多公里的边境线，穿过的边境县主要有：文山壮族苗族自治州的富宁、麻栗坡、马关；红河哈尼族彝族自治州的河口、金平、绿春；普洱市的江城、澜沧、孟连、西孟；西双版纳傣族自治州的勐腊、景洪、勐海；临沧市的沧源、耿马、镇康；保山市的龙陵、腾冲；德宏傣族景颇族自治州的芒市、瑞丽、陇川、盈江；怒江傈僳族自治州的泸水、福贡、贡山等 20 多个县。这 20 多个市县的境内，生活着苗、瑶、傣、哈尼、彝、壮、汉、佤、布朗、拉祜、景颇、佤佬等族群，以及芒人、克木人。

彩云之南的边陲之地，生态环境的立体性与族群文化的多样性使得这里的信仰习俗也呈现出五彩斑斓的丰富样貌。这些或世居，或迁徙而来的边民群体，各有其信仰体系，特别是各族群的民间信仰，杂而多端，渗透到边民日常生活的各个层面，构成他们生活中“意义世界”的一部分。千姿百态的边民民间信仰服务于不同的意义域，因此具有不同的功能与意义。这些作为一种生活方式和思维方式的民间信仰，不同程度地与族群历史、族群文化、发展中面临的社会问题、民族问题和宗教问题等多重视域相关联。所以，其丰富多彩的形态背后是复杂的文化生态。

走进边民的信仰世界，在其光怪陆离的表象下，仍然有其深层的信仰逻辑存在。这种信仰逻辑不同于中原地域，不同于汉人社区，所以，在承认并尊重这种文明差异的前提下，王铭铭提出了文化上的“三圈说”，即以汉人城乡地带为主，被认为是“文明化”的“核心圈”；像云南、贵州、四川、甘青地区的混杂区域，在文化上常常被认为是“半生半熟”的“中间圈”；“外圈”则是文化上的“圈外”^①。

一、云南边境地区民间信仰的特点

总体说来，边境地区民间信仰文化的特点有以下几个方面：

^① 王铭铭：《三圈说——另一种世界观，另一种社会科学》，载《西北民族研究》2013 年第 1 期。

(1) 神灵结构的多样性

由于每个族群所处的自然生态环境、历史发展进程、生产方式以及宇宙观有所不同，加上其民间信仰的成熟程度也存在差异，使得其信仰特征的最直观表现就是神灵结构的多样性。

按照美国人类学家戴维（David, Jordan K.）和武雅士（Wolf, Arthur P.）总结出来的中国民间信仰“神、鬼、祖先”三极互动的民间信仰模式^①，认为在中国民众的信仰中，有“神”“鬼”“祖先”三种类型的超自然存在，“祖先”是自家死后的先人，“鬼”是别家死去的人，“神”是死后有益于他人的人。所以，“祖先、鬼、神的信仰模式”来源于现实生活秩序，分别是族人、外人和官员的象征。对于这一已经成为今天学术界普遍认同的中国民间信仰模式，仍然有学者指出其无法涵盖诸如北方“仙家”和南方“五通神”等信仰内容。^① 即便如此，“祖先、鬼、神”的神灵结构依然可以作为一种参照系统。在云南边民的信仰世界中，有些族群对于神、鬼和祖先的区别较为清晰，三者的特点和功能也比较明确，如勐腊傣族的原始宗教中，一般情况下，神是庇佑人的，打猎时要择吉日祭山神；种庄稼要祭天神和水神；还有供在寨边林中，以某棵大树为标志，每到春耕和秋收前夕，由寨主主祭一天的寨神“丢拉曼”；范围再大一点的，每个勐都有一个甚至几个勐神“丢拉勐”。这些“神”基本上是“公共”的，而傣族祭祀的家族神、家神和神柱则是“自家”的。无论是“神”还是“祖先”，其性质都是“善”的，而“鬼”一般被赋予了对人有攻击性、是“有害的”，并具备“恶”的品性。在云南解放前，傣族的农民若遇病痛，都要找“波摩”占卜问卦或求巫婆“咪的喃”查明原因，乞求神灵，驱妖送鬼，招魂除病。对于不能解释的“中瘴”疾病则认为是“琵琶鬼”缠身。^② 这种神灵结构比较符合武雅士的解读：“神是官员；鬼是土匪和乞丐；祖先是父母、祖父母”^③，也就是说，这些信仰世界里的神灵都是对现实社会秩序的模仿，这种神鬼世界的清晰结构是世俗社会中各种“关系”的映射。

武雅士的中国民间信仰模式并不适用于所有的族群，比如，信仰体系中充斥着大量的“鬼”而没有“神”的景颇族。在民间传说中，一种说法是汉族、傣族、德昂族、景颇族原本都是一家人，后来在分家的时候，大哥汉族分的是金银、二哥傣族分的是坝子田地，三哥德昂族（崩龙族）分的是山坡地，四弟景颇族只分到牛皮，而牛皮里的鬼是最多的。而另一个版本是，在很早以前，汉

^① 李向平、文军、田兆元主编：《中国信仰研究》（第一辑），上海人民出版社2011年版，第40页。

^② 云南省勐腊县志编纂委员会编：《勐腊县志》，云南人民出版社1994年版，第95页。

^③ A. Wolf, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, in A. Wolf [KG - * 3], *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press, 1978, “Introduction” .

族、傣族、景颇族原是一家人，后来三弟兄分家，先分钱，后分鬼，分钱时景颇族背竹篮去装，钱在回来的路上漏光了，分鬼时改用布袋去装，鬼一个也没有漏掉，从此景颇族钱少但“鬼”多。民间传说作为一种口述历史，当然不是对这一信仰现象的学理论证，而是老百姓的一种解释。在这两则传说中，景颇族与其他兄弟民族相比，似乎处于弱势，结果便是“鬼多”。这是在族群交流中，有了文化比较之后，用“他者眼光”来审视的景颇族信仰特征。景颇族信的鬼，种类多达130多种，大体分“天鬼”“地鬼”和“家鬼”三大类。在天空的鬼中，以“太阳鬼”为最大，在地上的鬼中，以“地鬼”为最大，在家鬼中，以“木代鬼”最大。在对鬼的供奉上，有着严格的区分。“木代鬼”是天鬼之一，权力最大，只有山官才能供奉，百姓是不能供奉的。^①在这些多种多样的“鬼”中，有些功能在本质上与“神”“祖先”相类似，有些也需要驱赶和防范，只是其中的善恶之性并不清晰，似乎其对人是善是恶，取决于对其祭祀的好坏。

(2) 神鬼种类的多样性

云南边境上，很多族群的信仰对象都是一个很庞大的神鬼系统，其中涉及较为原始的万物有灵、祖先崇拜、各种天神、鬼怪等。如绿春的哈尼族，认为“世上万事万物都有一个或几个完全超脱于人力意志以外的神灵，小到一块石头、一丛竹子，大到一座山，一条江河，饲养的家畜家禽，野生的各类动植物，在冥冥中都无不处于一种超自然的‘咪松’和‘约拉’（魂灵）主宰下，认为这些众多的神灵都具有七情六欲和喜怒哀乐，并有善恶之分，强弱之别，在一般情况下，人们是无法见到它们的，只有神弱体虚，遭罪得福之时，才能意外见到它们，人们的一切祸福荣辱无不在它们的掌握之中，故人们必须言慈行善，用各种牲畜祭祀它们，不然人们的灵魂就会被其摄去，就会罹灾遭难，甚至死亡。这些众多的神灵中，以‘奥玛’（管天之神，又称‘摸咪’）和‘咪玛’（掌地之神灵）为尊，以各代祖宗神灵为亲，村寨有村寨的保护神——昂玛。除此之外，一个地方（或几个村子），一个村寨，甚至一户人家都有一些各自不同的崇拜对象，这些对象可能是一座山，一股泉水，甚至一块石头或一棵树，对这些各种各样的神灵，除周期性祭祀外，如有灾异变故还要特别加以祭祀”^②。

再如澜沧的拉祜族，普遍信仰万物有灵，认为山有山神，水有水神，寨有寨神，家有家神，狩猎有猎神，任何自然现象都有神。但最大的神是“厄莎”，厄莎是万物的缔造者，主宰万物，执掌着人们的凶吉祸福。同时，还供奉路神、山神、树神、雷神等。^③

① 云南省瑞丽市志编纂委员会编：《瑞丽市志》，四川辞书出版社1996年版，第695页。

② 云南省绿春县志编纂委员会编：《绿春县志》，云南人民出版社1992年版，第124页。

③ 云南省澜沧县志编纂委员会编：《澜沧县志》，云南人民出版社1996年版，第120页。

(3) 民间信仰与制度性宗教信仰并存

无论是神灵系统的规范性、教义教规的完善程度还是在神职人员的专业化等层面，民间信仰都无法比拟制度性宗教信仰。然而，文化从来不是这样简单。当一个族群代代相沿成习的传统文化，在与另一种他者文化相碰撞的时候，其结果会因诸多复杂的因素而形成不同的文化格局。特别是信仰，当一个族群面对这种碰撞时，是坚守自己文化的古老神祇，还是在佛祖、基督这些他者文化神灵中寻求庇佑，决定其选择的动机或许早已超出了宗教信仰的范畴，而更多地与当时的历史背景、族群命运、社会情境、军事战争等一系列因素相关联。

所以，在云南的边境地区，就出现了在一个族群中，制度性宗教信仰与民间信仰并存，甚至同一族群中不同成员选择不同信仰的现象。如云南傣族的信仰形态普遍表现为南传上座部佛教和民间信仰共存。据《勐腊县志》记载：“傣历931年（1569年），第十三代召片领诏佻在景洪建成第一座佛寺，并下令各勐土司建寺。佛教开始渗透到生产、生活、政治、文化、艺术各个领域，成为全民性的宗教信仰。”^① 尽管如此，在一个典型的傣族村寨，佛寺与傣族民间信仰中的寨心、寨神是同时存在，各司其职，不能互相取代。然而，同为西双版纳州的勐海县，有两个分别叫曼峦回和曼赛回的村子，与其周围信仰南传上座部佛教的傣族村寨一样，住傣楼、说傣语、穿傣族服装。但是，他们却有着截然不同的信仰，他们头戴白帽，裹着头巾，是伊斯兰教的信徒。

再如耿马地区的佤族中，四排山乡的翁弄、芒翁、芒弄、勐省、耿宣镇的弄坝、允棒，贺派乡的崩弄、水平和勐撒镇、勐永镇、勐简乡、福荣乡的佤族村寨均建有佛寺，过沙堆节、开门节、关门节，信仰南传上座部佛教。四排山乡的老寨、东坡，芒洪乡的东老寨、芒棒寨等仍信仰原始宗教。^②

同属于澜沧拉祜族自治县酒井乡勐根村的老达保和新达保两个拉祜族寨子，一个信仰基督教，一个仍然信仰“厄莎”和“山神”，而信仰上的不同，并未影响两个寨子互相通婚。

可见，云南边境地区的民间信仰系统，总体说来，既有自身神系的多样性，又与制度性宗教信仰紧密纠缠，形成了多样性的信仰格局。这些在异文化的“他者眼光”中难以理解的信仰习俗，在这些文化持有者的生活世界里，却扮演着极为重要的角色。

二、云南边境地区民间信仰的功能

文化人类学者对宗教信仰的研究几乎贯穿了人类学、民俗学的学术发展史，

^① 云南省勐腊县志编纂委员会编：《勐腊县志》，云南人民出版社1994年版，第96页。

^② 云南省耿马傣族佤族自治县志编纂委员会编：《耿马傣族佤族自治县志》，云南民族出版社1995年版，第797页。

仅就宗教功能来看，大致是从社会和个体两个层面来探讨的。对于文化功能的研究，功能学派最具有代表性，功能主义对于宗教信仰的研究避免探讨宗教的起源问题，而将研究的中心放在了宗教信仰的功能上。马林诺夫斯基认为，宗教信仰的功能在于满足人类的心理需求，而拉德克里夫·布朗通过对图腾的研究，肯定了宗教信仰中仪式的价值，认为仪式的作用在于传递社会精神，整合社会成员。宗教仪式虽然形式不同，但都是为了维系群体感情，是社会团结的黏合剂。

对于云南边境地区的民间信仰来说，其信仰的功能大致有以下几个方面：

(1) 认同功能

每个人在生活中都有各自的归属集团，小到家庭，大到族群、国家，都需要有集体的认同。尽管美国著名学者本尼迪克特·安德森认为这些是“想象的共同体”，但这种共同体的凝聚仍然需要有一些象征、仪式或标志来将其坐实。人类最亲密的关系莫过于“血缘”，身体里流淌着相同祖先的血液是将人类关系拉近的最有效的凭证。如麻栗坡的佤族以前在灶房里放一块木板或临时在堂屋正中壁上贴几张民间用于祭祀的纸钱，表示祖先神位，现已在堂屋中安设神龛供奉祖先。在厨房后面封墙边用树木搭一间小屋做神房，每年农历三月初三杀一头猪敬献。敬献完毕，猪肉只许家族人吃，外族人或已出嫁的姑娘不得参与共食。^①这种族内人的认同意识在这种家族祭祖的习俗和仪式中一遍又一遍地得到强化。

从地域来看，居住在同一个村寨中的人，因为需要共同抵御外敌、在婚丧嫁娶的人生仪礼上需要互相帮忙，以及在日常生产生活中的方方面面都有千丝万缕的联系，所以，其凝聚力和认同意识就显得很重要。在云南边境地区的很多村寨都有以村寨为单位的祭祀活动。如金平的瑶族在正月第一个属虎日（有的在三月初三），举行全寨祭龙、祭谷魂和谷子娘娘等神灵，仪式多在“寨老”家举行。祭时杀猪供奉，妇女不得参加，继后举行“扫寨”仪式，师公带数名已度戒的男子和一名小孩参加。小孩端一碗饭撒在村寨路边，众人持刀游行以示驱鬼。^②

一些在边境地区生活的族群，拥有自己的始祖传说和历史记忆，他们的始祖神也就成为崇拜信仰的对象，而在祭祀始祖神的过程，也就是强化族群认同的过程。

关于族群的界定，“文化说”曾在20世纪60—70年代以前的西方学术界，以及斯大林以后的苏联族群理论界占主导地位，也深深影响了我国的民族理论。“文化说”最为强调一个族群的共同文化，而一个族群的共同文化是在相对隔绝

^① 云南省麻栗坡县志编纂委员会编：《麻栗坡县志》，云南民族出版社2000年版，第195页。

^② 云南省金平县志编纂委员会编：《金平县志》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第118页。

的共同地域和共同社会经济生活中，对生存环境和社会需求所做的漫长历史适应后，逐渐形成的。所以，“文化说”把族群当成一种社会文化承载和区分单位。于是，族群之间的根本差别就是文化差别，族群之间的冲突和矛盾也是由文化差异造成的。直到弗雷德里克·巴斯（Fredrik Bath）的《族群与边界》（*Ethnic Groups and Boundaries*）出版，才较为彻底地批判了“文化说”，巴斯改变了人们对族群概念的认识，认为族群并不是一个文化特质的清单，而是一种人们在社会交往互动中生成的社会关系或组织。这样一来，“族群的意义不是关于社会生活或人类个性的某种基本事实，而是一种社会建构物（social construction），是社会建构于某一人群的边界制度。族群是一个共同体，内部成员坚信他们共享历史、文化或族源，而这种共享的载体并非历史本身，则是他们拥有共同的记忆（shared memories）”^①。如红河州绿春县的瑶族，流传着关于他们的始祖“盘王”的传说，而且也通过文字记载下来，其经书《月午鬼脚科》记载：“盘王是五彩云组成人身降于人间，玉皇大帝命名为盘特护，后来，盘王当了神农（男）与伏羲（女）的媒正，婚后五年生下一个肉团，盘王当即下令将肉团砍碎撒在地，就变成了人；伏羲向上撒，变成了瑶族，居住在高山，因女性力不足，所以瑶族不多；神农向下撒，变成了其他民族，居住在半山，河坝，男性力大，撒得地广人众多。盘王交给瑶族各种子种，教会栽种方法。”又据《过山榜》记载：“盘王赋予瑶族以特权：种粮不纳税，有丁不服役，迁徙自由，乘船渡江不付酬，关卡不受检。”故此，瑶族称盘王是瑶族的始祖。盘王于龙年十月病故，“三清”“三元”师傅们做七七四十九天道场超度哀悼。从此，每年农历十月或十一月，凡住有七户以上的村寨都要杀猪、鸡，并用竹编成三角形彩纸剪贴花、鸟、鱼，由寨老主持祭献，烧给盘王寄托哀思。^②

（2）划分通婚圈

信仰的功能还有划分通婚圈，如镇康的苗族信奉众多神灵，他们崇敬山神、猎神、土地神、灶神等，部分地区受其他民族习染信穰神。氏族是否同宗，以所献之神和祭祀时间是否相同来区分，如同奉一神而献供日期不同，则非同祖，可互相通婚。^③

更为典型的是克木人的图腾崇拜，经高立士在勐腊、景洪的调查，当时克木人还有18个氏族，各氏族都以动物或植物命名，在这18个氏族中，以动物命名的有16个，以植物命名的有两个。在动物中，有飞禽、走兽、爬行三类；飞禽

^① 万建中：《传说记忆与族群认同——以盘瓠传说为考察对象》，载《广西民族学院学报》（哲社版）2004年第1期。

^② 云南省绿春县志编纂委员会：《绿春县志》，云南人民出版社1992年版，第150页。

^③ 云南省镇康县志编纂委员会编：《镇康县志》，四川民族出版社1992年版，第168页。

中，又有森林鸟、水中鸟两种。^①可见，这18种动植物就是18个克木人氏族的图腾。

克木人语言管姓氏叫“达”，即祖先。克木人的图腾姓氏是按性别来继承的，也就是说，女儿随母亲，儿子随父亲。克木人的联姻与图腾有很大的联系，在同一氏族内，只要图腾相同，无论远近都视为一家，不许通婚。哥与弟、姐与妹的子女不能通婚，哥弟的儿子与姐妹的女儿虽属不同的图腾，但也不能通婚。可是，哥弟的女儿与姐妹的儿子则视为远亲，可以通婚。克木人把违反了这些规矩的人视为猪狗，认为他们会遭雷打，不得好死，子女还会受到诸如畸形、聋哑或傻痴等疾病的惩罚。对于违禁通婚者，要杀羊祭寨神，来乞求消灾免难。^②

(3) 制约功能

神灵崇拜作为人类的一种古老信仰，几乎根深蒂固地存在于所有的文化中。对超自然力的信仰也并没有因为人类在自然科学上取得了巨大进步而消亡。如果说，对冥冥之中这些“神灵”的敬畏之心会给信徒们带来思想和行为上的约束的话，那么，从另一个角度看，信仰也在一定程度上起到维护社会秩序和道德准则的作用。这一功能能够得以实现，离不开两个层面：一是人们相信神灵最公平、公正；二是神灵在裁决后，会善恶有报。

最明显的就是“神判”。据《福贡县志》载：“福贡设治前，解决民事纠纷，没有成文的法律，一旦发生盗窃、通奸、杀魂、土地纠纷时，用协调劝告或罚款等方式得不到解决的，就都依靠神的力量来解决，即称神判，除了‘沸水锅中捞石’还有‘泼血酒’等形式。泼血酒，傈僳语称‘华适曲’。某家财物被盗，嫌疑者又不承认或者不知谁盗走，双方发生纠纷而无法判定是非等情况下，一般都用泼血酒的方式来解决。泼血酒的人首先向天地发誓，求万物神灵来惩罚作案或作假的人，让其患病，遭凶死，让他的家族断子绝孙，诸如此类诵恐吓性的咒语，念完后，取一碗酒或清水泼在被盗处。一般认为作案者或理亏一方就要遭咒语所举之灾，男女老少一旦听说泼血酒，心中自然地就产生恐惧感。”^③通过这种恐惧感，人们对规范的遵守，对戒律的遵从，和对禁忌的规避，都会得到强化。

吕静认为：“宗教信仰乃至敬畏的心情，属于人类精神心理的范畴，它是人的本能的、恣意的、一时性的感性情绪，具有不定性和冲动性。单凭这种不定的、冲动的心情，很难保证制约当事人的自由行动，实现盟誓的最终目的。”^④

① 高立士：《克木人的图腾崇拜与氏族外婚制》，载《思想战线》1986年第2期。

② 玉波迪：《关于克木人图腾姓氏及传说的调查》，载《山茶》1993年第1期。

③ 云南省福贡县志编纂委员会编：《福贡县志》，云南民族出版社1999年版，第469页。

④ 吕静：《中国古代盟誓功能性原理的考察——以盟誓祭祀仪式的讨论为中心》，载《史林》2006年第1期。

所以，在她看来，真正对盟誓人具有制约作用的是仪式。然而盟誓仪式的制约功能得以实现的前提和心理基础必然是对神灵的敬畏和信仰，否则，再惊悚的仪式也只是一场戏剧表演。

所以，生活中带有规范意义的场合，必然要有神灵在场的仪式，其制约力度才能得以最大化。如麻栗坡的瑶族，“历史上长期保持着以万物有灵为主要内容的自然崇拜和多神崇拜，凡是与生产生活相关的自然物都被看做是有灵魂的，都受到瑶族人民的崇敬和祭祀”^①，在这样的信仰语境中，其度戒仪式在“聘请师父”“起坛”“动鼓”之后，就开始“镇帅”和“起斋”，“镇帅”即“请五位‘师父’，赵师、邓师、马师、关师、五雷降临坛前护坛”，镇守东、西、南、北、中五方。“经过了‘动鼓’、‘镇帅’之后，诸位师公、道公在坛前动鼓起斋。他们运用意念敬请三清、盘古、玉皇大帝、三元、张天师、雷神、老祖宗等诸神降临”^②。当他们确信诸神已经到位坐下之后，便请度戒弟子前来拜见。可见，只有将神灵请来，才有后来的发誓等其他环节。有了神灵的“在场”和监督，语言才成为誓言，才有外在制约性。

① 盘金贵：《瑶族度戒宗教文化阐释》，载《文山师范高等专科学校学报》2009年第2期。

② 盘金贵：《瑶族度戒宗教文化阐释》，载《文山师范高等专科学校学报》2009年第2期。