

阿细密枝山祭祀仪式之生态意蕴阐释

——以云南省弥勒县西一镇红万村为例

彭兆荣, 路 芳

摘 要: 仪式历来被认为是社会生活的重要因素, 在生态和谐方面, 仪式的作用同样不可忽视, 仪式为人们制造了神圣的时间与空间。以云南省弥勒县西一镇红万村的密枝山祭祀为例, 可以看出仪式与生态的相互依存关系, 以及村民们如何在仪式实践中实现与生态的和谐。

关键词: 密枝山祭祀; 生态和谐; 空间观念; 时间观念

仪式历来被认为是社会生活的重要因素, 因为很多仪式都是来自久远的古代, 并被认为是具备一定的法律效力。正如莫妮卡·威尔森 (Monica Wilson) 所说, 仪式“一般被认为具备法律效力的部分主要是被当作古代的制度”。也有学者认为仪式可以“作为人们制造和改造世界的文化原动力的‘窗口’”。因此, 人们可以通过仪式这扇窗口, 来全方位了解生活: 它是“展示社会(集体)力量和唤起集体意识的场所”; 它“不仅属于一种历史形貌的展示形式, 也是一种人们参与和认知的内容”。通过仪式, 人们不仅可以了解一个民族或民族的历史, 而且通过仪式展演还能强化历史记忆, 促进群体的凝聚力, 进而规范个人的行动。在这种集体活动的场合, 集体的道德意识被重新唤醒或加固, 使之能指导群体成员的日常生活; 通过仪式, 法律效力或是社会制度也被加强了, 而这些被加强的法律效力与社会制度又反过来影响着人类与生态的关系, 正如埃文斯-普理查德所述: “社会制度是生态学系统内的一个系统, 它一部分是依靠生态学系统, 一部分依靠自身而存在。”从某种意义上来说, 社会制度所体现的价值观是对自

然环境的可能反应之一, 同时这种价值观又帮助他们建构适合在这种自然环境之下的价值体系, 如“最早的人类希望通过祈祷来控制环境。因为缺乏工具与其他保护方式和力量, 他们便依靠环境的怜悯。他们设想周围的环境是由一些隐藏的力量和超自然的实体控制的, 可以通过宗教仪式或献身于这些力量和实体并影响他们。”流行于云南省红河州弥勒县西一镇红万村的彝族支系阿细人的密枝山祭祀便是通过一年一度的仪式展演, 进而规范村民的行为, 积淀成他们特有的文化, 并形成了和谐的生态。

一、阿细密枝山祭祀仪式概述

密枝山, 在阿细语里意为“神山”, 相传是阿细人所崇拜的密枝神的居住地。该神是村寨人畜兴旺的保护神, 而密枝山中最枝繁叶茂的那两颗被村民指定的树就被称为“神树”或是“龙树”。祭密枝山就是通过对龙树的祭祀来表达阿细人对密枝神的祭祀, 于每年农历二月初二举行, 是当地比较隆重的祭祀。祭祀当天一早, 每家每户凑出两炷香, 一碗米(大约500克左右), 几根柴, 外加5元钱交到村委会, 村民

作者简介: 彭兆荣, 厦门大学人文学院教授; 路芳, 厦门大学人类学研究所博士研究生(福建厦门, 361005)。

Monica Wilson, 'The Wedding cake: a study of ritual change', *The Interpretation of Ritual*, (eds) by J. S. La Fortain Tavistock Publications, 1972.

Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 3.

林耀华:《宗教生活的初级形式》, 参见[法]E. 杜尔干《宗教生活的初级形式》, 林宗锦等译, 林耀华校, 北京: 中央民族大学出版社, 2002年, 译序之第7页。

彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》, 北京: 民族出版社, 2007年, 第17页。

[英]埃文斯-普理查德:《努尔人》, 褚建芳等译, 北京: 华夏出版社, 2002年, 第114页。

[美]罗伯特·B. 塔利斯:《杜威》, 彭国华译, 北京: 中华书局, 2002年, 第25页。

注: 弥勒县西三镇可邑村的密枝山祭祀是在农历四月初二举行。

在笔者的调查过程中, 我们发现这个习惯已发生了一些变迁。如: 原来是每家交玉米面, 随着生活水平的提高, 变成了大米, 且由生米变成了熟饭。在过去祭祀的时候, 在大家跪祭磕头时, 两个毕摩的分工也有不同, 一个在念祭文, 一个把祭祀过的米发给每家每户的人, 然后大家回来后就把手撒到床下面, 预示着这家人能够生男。但是近几十年来, 祭祀的供品已变成了米饭, 而且毕摩也不再发米给去参与祭祀的人了。而所交钱的数量会随生活水平的高低有所变化, 近两年一般就交5元。

集资的款项用于购买祭祀的牺牲——一头黑毛伢猪。牺牲由主祭毕摩和相关人员事前认真挑选，一般要求是健壮的、品相较好的猪。吃过午饭，毕摩和寨老们就事先到达村子西边的密枝山，把祭祀寨门、圣水、清香叶等祭祀用品准备好，等待壮年村民把牺牲运到山上，穿过预示着镇魔避邪的寨门，经过两位毕摩舞动清香叶沾着圣水沐浴过的猪即成了神圣的祭品。在这个过程中，由于猪是不能再走回头路的，村民们就引着、甚至生拉硬拽，把猪赶到神树前面，首先进行生祭，然后在神树前杀生，再将毛刮干净后，把猪头、猪脚、猪尾以及一个扇子骨、两碗米饭、两碗酒、两炷香拿到神树前进行祭拜，剩下的猪肉通过就地取“柴”，被做成简单美味的菜肴，水则取自密枝山旁的清泉。当晚，村民们就在山上共享圣餐。按阿细人的规矩，密枝山上的树是任何人都不能砍的，即使是枯树枝都不能捡。因此，虽然红万村地处高山地带，年降雨量只有900~1000毫米，但却是一个绿树环绕，泉水叮咚的村落。此村民风淳朴，村民热情好客，互帮互助，有着良好的自然生态与人文生态。

二、仪式行为的生态性质

从很多学者对仪式的研究中，我们知道仪式对于生态的关系首先是表现在人类对时间和空间的认知以及对时空制度的记录上。仪式是时间和空间的展示，因为只有在一一定的时间和空间的基础上，人们才能去建构、筹划或确定仪式的内容。这首先要涉及人们的分类，及“人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程。”通过分类系统，形成了仪式的时间与空间，在这仪式的时间和空间里，人们还对它附加了“神圣”和“世俗”的分类，也就有了“圣物”或“禁忌”。围绕这些分类，一些具有社会意义的法律效力的社会制度也会随之产生。如中国的“天人合一”概括了中国古代人与自然生态的哲学观念，像祭祀、庆典、巫术、占卜、测字、看风水、观天象等都是伴随着敬畏自然、将自然神化等崇拜、信仰、观念等行为化和技术化的果实。通过仪式的展演，使自然环境“神圣化”，加强了对自然环境的保护。同时，

通过仪式的特殊形式和神圣力量来建造一种能够平衡人群与人际关系的生态环境。因为仪式的作用并不限于一种纯粹形式性的品质，它属于一种“生态型平衡”。它既可指人类与自然生态的关系，亦可指社会中的人与人、阶级与阶级、性别与性别等社会范式和传统所形成的既定关系的平衡，即“人文生态”。

桑迪认为，仪式与自然生态压力之间存在着一种可能性和假设关系。这就解释了由于生态资源在数量或质量上的消耗对社会全体成员造成生存上的威胁并导致了仪式这样的“集体行为”。生态压力越大，人群的生存压力也就越大，那么，人类依赖集体行为的实际可能也就越大；尤其依赖像仪式这样的集体行为。因为仪式模仿了社会结构和宇宙论上的结构，从而为预测变化和控制在社会行为提供了公开讨论的机会。因此，在人类的发展过程中，人们与自然环境之间构成一种对应、对立又友好和谐的关系。概而言之，在传统的民间社会里，自然力经常被想象、被塑造成为“神”而给予人类很多压力和庇护。同时，社会化的人类自身也会形成一种人与自然相仿的关系情境，这不仅表现在不同的人群之间的关系上，也会表现在同一个人群之中。这种由人与人所建构起来的“等级生态”，同样需要通过仪式进行疏导和平衡。故在仪式的实践特征中，总是包含着二元对峙的元素和要素以及相互之间的挤压和调和。也就是说，仪式与生态实现了一种相互依存的关系。

三、密枝山祭祀仪式的生态内涵

仪式的种类很多，其中有些仪式的观念、知识和实践与自然有着内在的关联。根据范·吉内普（Van Gennep）的通过仪式，在标志着神圣与世俗之间，有一条中间地带，它可以一条门槛、一根横梁甚至一块石头作为象征，过了这中间地带，人或物就和一个全新的世界有了联系，或者说进入了一个全新的领域。在密枝山祭祀中，高高悬挂的寨门正是这个中间地带的标识，寨门用尖刀草编成，上面插了13把用黄栗木做成的、以黄、黑、红颜料和斜波纹线装饰而成的木制刀。对于村民们来说，这道寨门是能镇魔避邪的。通过这道门以后，所有的不洁与邪恶都被

参见中共弥勒县西一镇委员会，弥勒县西一镇人民政府编《滇南民族文化名镇：西一镇》，昆明：云南民族出版社，2006年，第8页。

[法]爱弥儿·涂尔干，马塞尔·莫斯：《原始分类》，汲喆译，渠东校，上海：上海世纪出版集团，2005年，第2页。

彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007年，第322页。

[美]P.R.桑迪：《神圣的饥饿：作为文化系统的食人俗》，郑元者译，北京：中央编译出版社，2004年，第49~50页。

彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007年，第324~328页。

Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago: the University of Chicago Press, 1960, pp.19~20.

挡在了门外，这道门显示出其特有的禁忌功能。在祭献程序中，一头普通的黑毛猪一旦过了这道寨门就变成了具有某种特性的牺牲，分站两旁的祭祀毕摩用清香叶蘸着水洒向同时过寨门的人身上，口中念着寓意吉祥的祭文，表示着人和牲畜都进入了一个中间地带。这被看做是一个过渡仪式（transition rites），或是一个阈限期（liminal）。这个仪式是对进行密枝山祭祀的牺牲以及参与人的一种净化（purification），这个净化仪式标志着人和牺牲与之前的世俗仪式的分离，同时也被看成了聚合礼仪的前奏曲。另外，密枝山祭祀的主要对象，是两棵枝繁叶茂、郁郁葱葱的黄栗树，一棵被称为公树，另一棵则为母树。这种对树的神化，使得砍伐树木在密枝山成为禁忌，因为密枝山上的神灵会庇佑整个村庄的生灵。这种对树木的崇拜也使村民养成了爱护山林、不随便砍伐树木的习惯，因此为当地保存了良好的植被，又保护了水源，也有了一个很好的生态链。换言之，密枝山祭祀仪式本身就包含了对自然的认知、适应和服从的观念和内容。

（一）祭祀“神圣化”空间的动态发展与生态保护

凡是祭仪都有一个确定的空间，一旦进入这个空间，就与信仰空间相连。在密枝山祭祀仪式中，阿细人的祭祀空间也体现了如“Lefebvre所说的‘空间的存在是建立在对于人的客观性及主观性活动’的描述上；空间也由人体（空间）所构成。”因为在寨门之内的空间就表示受到了祖先的庇荫，密枝山也不再是普通的森林，而是祖先神灵无所不在的、村民精神寄托的空间。但是，在这个神圣的空间里，人体本身的象征如性别被纳入了这个建构的神圣空间。一般来说，在此神圣的空间内，阿细女性在密枝山祭祀的7天之内是禁止在此空间或周围活动的。但是，并非所有女性都是禁止入内的，对于非阿细的女性来说，这个空间却是开放的。在笔者调查过程中，主祭毕摩和当地村民还主动邀请，说可以跟随他们进入神山，去了解祭祀全过程。此外，笔者也发现当地年轻的阿细女孩也在祭祀当天进入密枝山，只是不进入祭坛所在地。这种现象在几年前是根本不可能的，这就说明这个空间是约定和变迁的。正如涂尔干所说：“物体具有的神圣性并不是其所固有的特点：这种神性是外加

的。”这也充分说明所谓“神圣空间”是被人们根据文化惯习建构并随着情况变化而变化的，是一个动态的过程。但是他也说道：“如果这种物体被认为拥有的效力不是其固有的，而是来自他唤起的和它象征着的某些感情的。尽管这种感情的根源在这种物体的外部……由于物体的局部能使人想到其整体，局部也能使人产生其整体使人产生的感情。”对于阿细人来说，密枝山带给他们的就是这片森林使他们产生的感情，因为他们基本属于一个自给自足的社会，森林为他们带来了水源、食物，保佑五谷丰登、人畜兴旺。通过密枝山为神山这个象征物，使当地人产生了一种爱护共同生活的环境的认知惯习，而且随着社会的发展以及和外面世界的交流，虽然传统的祭祀空间有了一些改变，但对于当地人来讲，他们有他们的底线，大部分人也会遵循这种传统。

（二）祭祀“神圣化”空间有利于维持生态平衡

“如果社会没有象征物，那么其存在就只能是不稳定的。”从彝族支系阿细人一年一度的密枝山祭祀来看，它起到了很好的稳定和维持生态的作用。在这种祭祀仪式的影响下，人们能自觉维护山林，无乱砍滥伐行为。在村民们的记忆中，对密枝山惟一的一次破坏是在大炼钢铁期间，非本村人对他们的神山进行了砍伐。但对阿细人来说，这种情况则是不能想象的。因为“使得它们（神圣事物）成为神圣的东西就是各有其位，因为如果废除其位，哪怕只是在思想中，宇宙的整个秩序就会被摧毁。”对阿细人来说，山上的一草一木，在他们的分类系统里都非常细致，各就各位；人们对周围生存环境高度熟悉、热心关切，这是因为阿细人本身亦置身其中。关于阿细人有关人与自然的关系，自然的分类和知识往往让调查者惊奇不已。毕摩能够用阿细语准确命名山上每一种植物的名字，而且说出它们的药用功能，对于他们来说，头痛脑热一类的小病基本上可依靠山上的植物来医治或缓解。

（三）美化生态环境：祭祀“神圣化”时间对村民们的社会约束

祭祀当天，家家户户打扫卫生，然后把农家肥送到地里，但是一旦猪被拉到了密枝山上，就连洗衣都被禁止了，因为密枝山祭祀当天已经被

转引自黄应贵《导论——空间、力与社会》，载黄应贵主编《空间、力与社会》，台北：“中研院”民族学研究所，1995年，第3页。

[法] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦等译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第251页。

[法] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦等译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第252页。

[法] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦等译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第253页。

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第13页。

“神圣化”了。猪被拉到山上的时间也被阿细人根据他们的分类系统成为祭祀的时间或是洗衣的禁忌时间。所以，这个时间观念是当地人按照他们活动规律对时间观念的理解，也体现了当地人把自然规律作为认知依据并建立起特殊时空价值的文化基础。比如，“吃午饭”与“拉牺牲上山”成了一个时间的“阈限期”，在此之前，时间是“世俗的”，一旦过了这个“阈限期”，就进入了神圣的时间段，所以也就有了各种禁忌，“世俗的”洗衣服一类的事在牺牲被拉到山上之后，就成了禁忌。密枝山作为一个特殊的时空形态对于阿细女性来说，在祭祀举行后的7天之内也是一种禁忌，因为“时间”也是分类的一部分，有些事情在某一个时间段是禁止的，这是基于阿细传统认知体系的根据。通过这种约束，使人们美化自己的生存环境，克制自己的活动。

四、密枝山祭祀仪式实践社会 与生态的依存关系

在密枝山祭祀仪式里，首先是生祭，然后是一餐饭，祭品是米饭、酒以及猪头、猪脚和猪尾。祭祀完毕后，人神共享一顿圣餐。这圣餐由提供食物的信徒——红万村的村民与接受食品的神共同分享。涂尔干说，“在很多社会中人们都认为，大家在一起进餐是为了在参加的人中间建立一种人为的亲属关系，因为人吃进同样的食物能产生与人具有相同血缘的同样的效果。”通过进寨门之初由毕摩撒圣水、念经文等祭祀的预备性活动，使祭牲具有了神圣性，这种神圣性又通过食物传给了村民而且建立了一种更亲密的关系。在祭祀期间，我们也可以看出一些阿细人的亲密关系：首先是年轻的自觉尊重长者，年老的做好领头作用；从制作寨门开始，到祭祀礼仪，基本都是寨老和毕摩们在操作，而且在共享圣餐的时候，毕摩与寨老们的位置是处于长龙宴的头，上菜的顺序也是始于他们。“一起进餐是为了建立起一种人为的亲属关系”，在密枝山祭祀共享圣餐的活动中，充分体现了一种和谐的人文生态关系。对阿细人来说，只要来到红万，就有热情的主人邀请你去吃饭。通过邀请所有的非红万村的来访者共用圣餐，参加者感受并体会村民们的热情。这种集体聚餐使得人与人之间更亲近，感情更深厚。

更重要的是，这种礼仪还可用于“重塑个

人和群体的道德面貌”，使村民从小就知道要爱护森林、尊重老人、热情待人、礼貌待客是阿细人应有的品质。“神话中祖先的群体正是通过一种精神上的联系与社会相互连接的。”“礼仪的职能是防止圣、俗混淆和违反惯例的接近，并阻止圣、俗双方互相侵越。”这也能够帮助我们了解为什么在密枝山祭祀过程中以及在密枝山祭祀的前后一周内，阿细妇女是严禁进入这个阈限内的，因为妇女被视为“不洁”，但是对于阿细妇女来说，这种禁忌却表现为一种消极禁忌，因为据说一旦她们进入这个中间地带，就会生病，所以是千万不能进入的。

五、结语

贝尔认为，“仪式是在特别的社会结构中有效构建某种权力关系的首要 and 重要的策略。”通过这种策略，人们在仪式的展演、重复过程中，使时间、空间神圣化，运用仪式的特殊形式与力量建造了一种自然生态平衡以及一种人群与人际间的社会生态平衡。人类在其发展过程中，与自然环境之间构成了一种对应、对立又友好和谐的关系。在密枝山祭祀中，阿细人通过寨门设立了一个神圣空间，在这个神圣空间里，树这种自然物被塑造为“神”，这种由人类想象、被塑造的“神”给人们带来庇护，带来人们生存需要的水源、果实以及燃料等，也由于一些行为禁忌使得自然生态得到了很好的发展。另一方面，阿细人通过给“神”献以祭牲并设置禁忌来约束人们的行为，与神共享圣餐则可以来表达对人神的一种更亲近的关系，且村民们在这种集体聚餐中也增进了友谊，加深了情意，表现出一种其乐融融的人文生态。笔者认为，作为展示文化的祭仪，它与环境或是生态的关系互相依存，是在与环境的发生、发展过程中滥觞、形成和传袭的某一种独特的仪式。通过这种特殊的仪式，建立起一种保护生存环境的制度，使人们认识和感受到仪式对保护环境、提高生活质量的重要性，坚定了人们为保护自己的家园而继承发扬这种具有地方特色的仪式的信心，使得仪式的传习与环境的保护兼容并蓄，村民们也在遵守仪式的禁忌与规定过程中构建了人与大自然以及人与人之间和谐相处的人文生态空间。

(责任编辑 段丽波)

[法] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦等译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第373页。

[法] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦等译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第411页。

[法] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦等译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第307页、第330页。
Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 197.