

哈尼族的原始宗教信仰与仪式治疗*

徐 义 强

提 要：哈尼族是我国西南一个古老的农耕民族，宗教的仪式治疗在其民间医疗体系中扮演着极为重要的角色。哈尼人日常生活中的各种疾病体验和认知都与原始宗教信仰中的神、鬼、灵魂观念息息相关，致病原因大致包括得罪神灵、鬼怪作祟、灵魂丢失、祖先怨恨、黑巫术攻击等，相应的便出现了敬奉、驱除、咒语等治疗方法。哈尼人的仪式医疗实践向我们展示了一个受现代化影响较少的古老民族依然固守着的传统，文章从宗教人类学和医学人类学的角度对哈尼族的疾病理论、治疗实践以及神职治疗人员展开研究，并就其与生化医疗模式展开比较，进而对传统与现代、知识与信仰展开理论反思。

徐义强，中山大学人类学系博士研究生，云南省红河学院国际哈尼/阿卡研究中心副教授。

关键词：哈尼族 原始宗教 仪式治疗 医学人类学

哈尼族是一个世居中国西南的古老农耕民族，其宗教形态上依然是以“万物有灵”观念为基石的多神崇拜的原始宗教信仰，以图腾崇拜、自然崇拜、神灵崇拜、鬼神祭祀、祖先崇拜等为表现形式。在此基础上，哈尼族形成了独特的灵魂、鬼怪、神仙观念体系，各种仪式在哈尼人日常生活世界中扮演着极为重要的角色，尤其在健康与医疗方面表现较为突出，哈尼人认为每一种疾病都可归因于超自然力量起作用的结果，而各种关于疾病致病原因的解釋与治病方法主要都与其宗教信仰密切相关，可以说，仪式治疗^①业已深深融入哈尼人的观念之中。在有关哈尼族的既有研究中，就哈尼族的原始宗教信仰方面已有部分学者涉足其中，但对于原始宗教信仰与医疗的讨论，特别是哈尼族仪式治疗的理论与实践，尚鲜有涉及，本文将从宗教人类学和医学人类学之角度讨论哈尼人的疾病理论与仪式治疗实践。

一、哈尼族原始宗教的一般形态

从学理层面来对哈尼族宗教略作瞭望，哈尼族宗教形态依然保持古老的多神崇拜的原始宗教信仰，它起源较早，属于人类宗教的早期范畴，以万物有灵为其信仰基石，朴素的认为凡天地万物包括太阳、大地、草、木、花、鸟、兽都是具

有灵性的，也就是说，它把世间万物都加以人格化。在此基础上，认为灵魂又是不灭的、永恒的，万物（包括人在内）有生有长，有灭有终，然而它们的灵魂却是永久存在的^②。

从经济形态上来看，哈尼社会以梯田陆地农耕经济为主，哈尼族的神灵崇拜紧密地与农业耕作联系在一起，总体而言，哈尼人的神灵种类繁多，各神灵分工明确，职能各不相同。

哈尼人认为鬼和魂是有紧密联系的。大致说来，是人死了之后灵魂不灭，经过祭司举行仪式，灵魂便回到祖灵居住之地，魂就变成鬼。人如果是寿终正寝，自然死亡，便会成为善鬼；但如果是非正常死亡，如刀枪刺死、暴死等，即成为恶鬼，哈尼人称为“沙尸”，善鬼将会保佑儿孙，而“沙尸”则会祸害后代。哈尼人认为：人有十二个重要部位，每个部位由一个魂守护，因此人有十二个魂。从人有灵魂的观念出发，表现灵魂崇拜的方式则又集中体现在为人驱鬼叫魂和为死者亡魂“指路”等。如果魂丢失，人就会生病，这时就要举行叫魂仪式，甚至当人受到惊吓，小孩子跌倒，都要叫魂。每一个村寨也要定期叫魂，而那些猪、牛、马羊、狗等牲口也要叫魂。

二、疾病观和治疗实践

任何一种文化中,疾病观和疾病理论都是其中的重要文化特征,不仅仅因为疾病牵涉到生命与死亡这个终极问题,重要者还在于它与生活息息相关。疾病观的背后实则蕴涵的是一种文化阐释体系,不同的文化对于疾病有着自身独特的体验和文理解释。哈尼人的疾病观都与神、鬼、灵魂体系观念有关,致病原因上大致包括得罪神灵、鬼怪作祟、灵魂丢失、祖先怨恨、黑巫术攻击等,相应的便出现了敬奉、驱除、咒语等治疗方法。在致病的原因上,自然因素和超自然因素往往是两个不同的考虑起点,哈尼人对此的解释和体验主要就是与超自然因素相连。

哈尼族的神灵、魂魄、鬼怪观念体系这三者之间界限清晰,各司其职,而所有的哈尼宗教信仰之内核都是围绕着这三个方面展开。仪式治疗实践上则分别是祈神、招魂、驱鬼,概言之,对待神灵方面引起的疾病,是采取祭祀、崇拜、祈求等“宗教”方式;对待亡魂引起的疾病,采用的是祭司念诵咒语将其指引召唤回来等“亲情”方式;而对待精灵鬼怪引起的疾病,则由祭司采用震慑、阻挡、驱赶、击退等“巫术”方式。以下所讨论的疾病和治疗将以此为蓝本,并稍加扩展,分而述之。

1. 与神灵有关的疾病。在哈尼人的观念之中,每一种疾病背后基本上都有一种掌管该病的神,比如瘫痪神(哈尼音:阿嘎内杂),能够使人瘫痪不起,而发热神(哈尼音:漂错),是掌管人发热病痛的神灵。因此,哈尼人一旦得了病,一般首先想到的是可能得罪或亏欠了某种神灵,故须加以祭祀,相应的,认为祭祀了神之后病情也就会好转。

2. 与鬼和精灵有关的疾病。相对于上一类来说,这一类疾病不少都关乎性命攸关之事,或是与致死有关,或是凶死鬼加害,发病情形往往较为严重或突然。比如妇女难产而死,其原因就是难产鬼(哈尼音:撒马呢)作祟,再如哈尼族小孩突然生病,往往认为其在外贪玩不小心碰见鬼了,这时就得祭鬼,不然病就好不了,祭物往往选用猪、鸭、鸡以及姜汤一碗、酒一杯、米饭三碗。哈尼人一般认为,那些非正常的死亡,如刀枪刺死、暴死、客死他乡等,死后即成为恶鬼,哈尼人称为“沙尸”,一旦这些鬼魂得不到

善待,便四处飘流,从而加害村民。因此需要延请专门的祭司来处理,一种方式是将其指引回归鬼王,一种方法是通过咒语将其赶走离开村寨。

日常生活中诸如食物中毒、无名肿痛等的治疗,就是祭司莫批用咒语将疾病相应的作祟神灵驱赶离开身体。史军超详细介绍了以下事例:蚂蝗钻进鼻子里,很难拿出来,往往要进行“阿竹呀”(咒蛆虫)的巫术活动,巫师让患者坐在自己跟前,他一手端一碗清水,一手拿着一根燃烧的柴火,先含一口清水喷于患者身上,再用柴火在他身上比划九圈,然后开始念诵咒语:“阴间龙王的虫,太阳神的红嘴虫,月亮神的黑嘴虫,你离开了可活命,你不离开就丧命,十分火急了,万分火急了……你快离开人体吧……。”^③

此种情形也正如一些学者认为的那样,鬼能够使人生病,但使人生病并不是鬼的本来目的,而是通过这种方式告诫村人,缺少祭祀,或是用病来威胁人索取祭物以满足自己需要,如冷死鬼需要的是衣服和火,饿死鬼需要的是食物等等^④。

3. 与灵魂有关的疾病。最常见的是因惊吓等失魂所致,哈尼人认为魂魄主宰人的气血等一切生命体的运行,人之魂应该保持完整,一旦魂丢失必然致病,若魂只是轻微的暂时失散,病人可能会精神不振而瘫痪不起,魂缺得多了就会生较大的病或疯疯癫癫,若魂全都丢了找不回来了,人就要死了。因此就需要进行叫魂仪式,一般的叫魂在家中即可完成,较大的仪式则须请莫批来主持,村寨也要定期叫魂以使整个村寨平安,疾病少生。比如哈尼语中的“卡从从拉枯”指的便是招回失落在田间的魂,人如果在外干活过程中得病就需要请莫批来主持这个招魂仪式,念诵招魂咒语,病才会好转。

还有一种为身体健康祈福的活动,叫“者擦”(意为把魂与某种神连起来)、“营保保”(意为保命延寿)。有些地方的哈尼人认为,一年之中,不同月份不同日子出生的人,其身体健康状况很不一样,灵魂的壮实程度也不太相同,一般认为在农历每月的二十八、二十九、三十出生的人,其灵魂的力量较虚弱,不能强有力的附在身上,随时存在可能失魂的危险,因而必须时常进行保魂、固魂活动。

4. 与祖先有关的疾病。哈尼人的祖先崇拜往往基于灵魂观念基础之上,各种祭词、神话

中,经常出现“塔婆”、“俄玛”等远古始祖的名字,可见祖先之于哈尼族有着很重要的地位,哈尼人对祖先也往往怀有敬畏之情。一般哈尼人认为人正常死亡之后,经祭司主持的葬礼仪式,便会回到本族的父子连名谱系,成为祖先。但祖先是具有双重作用的,一方面,也是主要方面,即祖先会佑护后人,但另一方面有时祖先也会带来疾病。比如祖先也有怨恨的时候,每在得不到后代祭祀和足够祭品的情况下,祖先可能会生怨恨之心,于是使后代生病,也有的情形可能是祖先得不到有效的祭奉而变得虚弱以致无力保佑后代。也就是说,祖先是处于鬼神之间的一种存在,如果住在鬼界的祖先有后代子孙,能够不断享用来自子孙的祭祀,那么祖先将继续以正面的方式存在且保佑后世福祉,假若祭祀因为某种原因而中断的话,祖先就会沦为孤魂野鬼,继而变成了负面的存在。也就是说,祖先的祭祀呈现为一种动态的灵魂观,人要想求得生活的平安不

生病就必得持续不断地祭祀祖先,代代不中断。值得一提的是,这种动态的祭祀观念与日本渡边欣雄教授在中国东南田野调查中所观察到的情形颇相类似。

5. 与巫术有关的疾病。准确的说,这一点一般是指蒙受黑巫术攻击,即有些人可能会因为嫉妒、仇恨而使用咒语巫术使人致病,让人发病以至于丧命,类似于人类学家所报道的西南民族骇人的“巫蛊”。在哈尼社会中,这种情况相对于神、鬼、魂等致病情形较为少见,若不幸因此得病,就必须请莫批来驱邪,或用更大的咒语等力量将巫术等病原打败驱走。由于其背后害人实,一经发现披露,便为村人所不齿,而使用黑巫术者往往不少即是哈尼族中通晓神灵之士,因此更为有德行的莫批所不容,但这也客观上同时提醒了哈尼人,日常行为上应该不结仇恨,不行恶事,不背后骂人,免遭祸端。

表一: 哈尼族民间疾病分类和治疗实践

疾病类型	治疗原则	治疗态度	治疗模式	典型病例
神灵方面引起的疾病	祈神	祭祀、崇拜、祈求等	“宗教”模式	瘫痪神、发热神
亡魂引起的疾病	招魂	祭司念诵咒语将其指引召唤等	“亲情”模式	妇女难产、儿童撞鬼突病、非正常的死亡、无名肿痛
精灵鬼怪引起的疾病	驱鬼	祭司采用震慑、阻挡、驱赶、击退等	“巫术”模式	失魂疯癫、保魂固魂延寿
与祖先有关的疾病	祭祀	敬畏、崇拜	“贿赂”模式	未定
与巫术有关的疾病	驱邪	更大的咒语等力量将巫术等病原打败驱走	“击退”模式	发病以至于丧命

除此之外,哈尼族社会中还有其他一些仪式的治疗,常见的是占卜与附体。占卜是用于诊断病情的重要方法,常见的有熟鸡蛋卜,即将鸡蛋煮熟,由莫批将鸡蛋切开,观看鸡蛋黄的纹路和形状来判断吉凶,在招魂仪式中,如果在熟鸡蛋黄边观察有水,则表明魂回来了,否则说明招魂还没有成功。猪肝卜主要用于断定病因,用新鲜的猪肝放于碗中,由莫批根据猪肝的形状、部位、颜色、纹路来判断吉凶,猪肝卜往往比较复杂,只有经验丰富的老莫批才可以熟练使用。鸡骨卦也是断定吉凶的重要方法,鸡煮熟以后,由莫批将鸡骨上的肌肉剥离干净,莫批用细竹签沿着骨眼插入,若竹签插入深且形状竖直则为上等

签,反之为下等签,另可根据鸡骨两端特定部位与竹签夹角以及各竹签之间的排列方向来判断吉凶好坏。

神灵附体也是较为重要而流行的方法。哈尼族莫批中有一种级别较为低级的叫“沟批”。他们治病比较神秘,主要是可以神灵附体,求神向仙,自由来往于神和人之间,把人的愿望送到祖先那里去,并且他们不是像贝玛那样需要经过长时间的向师傅学习,而是天生的或者突然得病之后就拥有的本领。具体而言,首先他们可以通过附体状态探知病情的来源,告诉病者为什么发病,比如说是因为魂丢在外了或某某神灵的怪罪。其次他可以治病,大概的方法是选择在晚

上,睡在一张特别的新制大床上,病者围床而坐,要准备一些纸钱,摆上米、酒、茶等供品,沟批念诵咒语之后,沟批便附体上身,沉沉睡去,梦中见到患者的前世今生,遇见患者的祖先,或者得知失魂位置,这时,他通常有一个助手(哈尼音:启口)站在旁边助其传达神意,治病的方法都在此时一一告诉病者,过了一阵,沟批睡醒过来,一切恢复常态。从其宗教性质和状态来看,与中国北方民族的萨满治病方法颇为相似。

值得一提的是,在施行仪式治疗的同时,有的祭司会在仪式治疗过程中使用一些自身所掌握的传统民间草药知识,神药双解地为人治病。这已超越本文所讨论的仪式医疗之主旨,所以将另文详析。

三、仪式治疗者:莫批与咪谷^⑤

莫批与咪谷是哈尼族社会中两种有着不同角色及功能的宗教职业者,从疾病实践与治疗的角度来看,他们亦属两种不同的仪式治疗“专家”,以下渐次述之。

莫批,哈尼人认为是具有智慧之人,他可以在神与人之间互相沟通,起到媒介的作用,亦充当神灵在人间的代言人。在哈尼人中有这样的古老谚语:“头人不在城墙倒,莫批不在鬼作乱,工匠不在土地荒。”这深刻地反映了哈尼社会中最重要三种能人不同的作用和地位,亦即头人负责政治事务管理,匠人负责技艺,而莫批专掌宗教事务,同时也反映了哈尼族历史社会结构是“政、教、工、艺合一”的组织形式。由于哈尼族历史上没有自己传统的文字书写系统,其文化传承只能靠莫批世代口耳相传之方式流传于世,因此作为巫师的莫批,熟练地掌握着本民族丰富的创世神话、迁徙史诗、习惯法则、民风民俗、各种神咒献词以及哈尼人视之为极重要的“父子连名制”谱系,也可以说,莫批是哈尼社会中民族文化的传承者和集大成者。

哈尼族中莫批有不同等级,各自职能不同,地位相异,扮演的社会角色亦各有区分。贝玛是莫批当中等级最高的,是一般莫批的师傅,有时也可用于对老莫批的尊称如“老贝玛”,通常都是莫批中最有威望的人,他们可以主持最高等级的葬礼,可以进行杀牛祭祀等大型的全村公祭活动,他们大都师徒相承,更多的乃是父子相传。

贝玛了解本族的迁徙史诗,熟悉各种祭词,掌握本族重要的文化知识,因而倍受人们的尊敬。

次于贝玛的祭司称为“沙批”,各地叫法不尽相同,有的地方又称“批则”或“翁批”。这种莫批没有资格杀牛,亦不能主持大型公祭活动,但可以做一般的祭祀活动,例如:求神驱邪,制服鬼怪,招魂献祭等,也往往为村人疗病治伤。

再有一种祭司称为“擦批”,也有地方称为“沟批”。他们可以神灵附体,求神向仙,来往于神和人之间,把人的愿望送到祖先那里去,他们的活动常常被认为是巫术的一部分。

成为莫批一般有两种方法,较多的情形是家族世袭传承,父亲传给儿子,儿子传给下一代,于是出现了不少的莫批世家,也有的是通过学习培训而非家传的,但无论哪一种,都要经过刻苦的学习,通过大量的祭词咒语的背诵,并且在实际操作中得到检验。不少莫批自小开始学习,记忆力十分惊人。

“咪谷”,意为“大地的需要者”,哈尼语“咪”意为“地”,“谷”意为“经脉”,可引申为“为村寨祭祀之人”或“为献祭大地的主祭人”^⑥。

学术界一般认为,在哈尼先民社会中,曾经存在“鬼主”制度,即部落首领和原始宗教祭司合二为一的氏族部落制。从宋代大理国至明清时期,中央王朝在哈尼族居住地区推行土司制度,土司领主取得统治地位,政教合一的鬼主制度由此受到冲击,不得不从政治权利中分离出来。今天的“咪谷”依然保留头人的意味,但其政治权利一面已经荡然无存,而其宗教的功能依然保留。正如有学者所分析的:“在被迫同权利分离后,鬼主分化为较纯粹的神职人员巫师和祭司。从而宣告了莫批——咪谷宗教组织的开始。所以,莫批——咪谷宗教组织实在特定历史条件下,以及外来力量的挤压中妥协和调适的结果。正是外部力量的逼迫,使莫批与咪谷的政治经济功能逐渐消失,并不断向宗教功能压缩。这最终导致了咪谷享有很高的地位,但其整合社会的手段只是象征性权威。”^⑦应该说咪谷更多地乃是一种象征性人间楷模,其所依赖的并非莫批那样特殊的个人技能。

被选定为咪谷通常需要以下条件:一是为人正直,没有偷盗、做坏事等行为;二是直系亲属中有人做过咪谷;三是只有一次婚姻,并且儿孙

满堂；四是男性。咪谷声望颇高，在重大节日如“昂玛突”、“苦扎扎”中担当仪式主祭，代表全寨向神灵献祭祈福，每当村寨风调雨顺，居民安康，则说明咪谷的献神有效，但是如果发生村寨集体性瘟疫，牲畜病死，自然灾害不断，则归于咪谷品性不端或对神不敬，就需要改选咪谷。

在宗教职能上，莫批与咪谷是不同的，其中差别可初步归纳如下：

从属性上来说，莫批主要从事的是求神驱鬼、主持丧礼、驱邪叫魂等属性为“阴性”事务，而咪谷主持村寨献祭和大型典礼，充当全寨代言人为村寨祈福等，多为属性“阳性”之事务。

从社会纽带之关系上说，莫批的角色是建立在血缘基础上的，往往一个家族都拥有属于自己家族的莫批，而莫批也通常多为本族人服务。更重要者，莫批是本族“父子连名制”谱系的唯一掌握者，每当氏族内成员去世了，莫批将在丧葬仪式上念诵本族父子连名谱系，从始祖开始一直念诵到死者，再从死者倒念诵至始祖，经过这样一个过程，哈尼人认为死者才正式加入本家族的父子连名谱系，也就得以回到祖先序列中，成为列祖列宗。因此，莫批的社会角色往往建立在血缘性基础之上，只要是同一氏族，可不受村寨地域范围之限制。而咪谷作为全寨楷模和象征，其社会角色是建立在以村寨为单位的地缘基础之上的，从哈尼语“咪”意为“地”就可看出明显的地缘性意味，每一个村寨都有属于本村寨的咪谷，咪谷在全寨性节日和仪式上带领村民周期性地祭祀，为村寨祈福，本村寨内不同的宗族也都依赖于咪谷，所以咪谷不受血缘和家族之限制，但其角色一般不可以跨越本村寨之范围。

从与神沟通方式看，莫批与咪谷都是人神之间的媒介，但是咪谷主要是作为全寨的代言人使用牺牲向天神等祭祀，把村民的意愿如求雨、避祸等传达给神灵，但却无法知晓神灵的善恶态度。而莫批所进行的驱鬼招魂打卦等仪式既可以将村民意愿告知神灵又可以反馈神灵的意思，比如在治疗疾病时，莫批既要病情告诉神灵又须将神灵治疗的手段转达与村民，更有莫批中的一种是沟批，在神灵附体之后可成功的自如来往于神界和人界，因此可以说，莫批与神的交流是双向的，而咪谷仅仅是单向的。

从技能本领上来说，莫批拥有招魂驱鬼、占

卜问卦等技能。而咪谷则更多地归于一种象征性的楷模，代表人间的品德规范，不需要掌握特殊技能。

再者，从公私及经济收入层面，莫批是较多从事私人活动，收取报酬，而咪谷只主持公共仪式，不直接收取报酬，只是接受每一年约定俗成的仪式期间敬献的谷物、烟酒等。

至于仪式时间上，莫批可随时为村民举行消灾祈福驱鬼等各种仪式，主持频率亦较繁复，且贯穿整年。咪谷所举行的仪式往往是指向村寨整体的，大多在全寨性节日如“昂玛突”、“苦扎扎”、“祭寨神”和“祭水神”等中进行。在哈尼人中有这样的说法：“一年三百六十日，最能干的是莫批，昂玛突三天中最大的咪谷。”由此可以看出两厢时间上的差别，也可得知宗教事务中能力强者属莫批，但特殊时间村寨地位较高者又是咪谷。

表二：莫批与咪谷的比较

类别	莫批	咪谷
宗教属性	阴性	阳性
社会纽带	基于血缘	基于地缘
与神交流	双向	单向
活动类型	私人性	公众性
报酬	收取	不直接收取
仪式时间	不定期举行	周期性节日举行

在以上就莫批与咪谷职能比较之基础上，我们便可总结出莫批和咪谷在仪式治疗上的差别。首先，由于莫批的社会纽带立足于氏族内部，故而莫批的仪式治疗范围多限于本族之内（同时也才会有更佳的治疗效果），但可以在不越过氏族范围之内而跨越村寨；而咪谷的社会纽带立足于地缘性的村寨内部，其仪式范围也就只限于本村（同时也才会发生更大作用），但可以在不越过村寨范围之内而跨越氏族。其次，莫批作为与神双向交流的使者，更像巫师，其行为模式颇相类似于挂牌行医之私人医师；而咪谷的仪式治疗作用往往关涉村寨范围内所有人的福祉和需要，比如当全村发生集体性瘟疫之时，咪谷作为村寨代言人的作用就凸现出来了，他主持村寨献祭仪式，率领村民为村寨祈福，其角色类似于一位公共医生或慈善医生，治疗作用当然也非常重要。一般的讨论中都会关注到诸如莫批这样的私人性巫

医，而像哈尼族咪谷这样集体性的公共医疗者“村医”，却往往极易被忽视。

值得一提的是，虽然莫批和咪谷在哈尼社会中扮演着不同角色，但在民间，常常又呈现为一种杂糅状态。仪式的实践中，莫批和咪谷有时候往往混在一起，当有大型仪式之时，咪谷在与神交流方面也会需要莫批的帮助。这种杂糅还体现在地方管理上，在一个哈尼村寨中，既有政府层面上的地方行政长官即村长，又有村寨仪式象征层面的宗教祭司即咪谷，还有民俗层面的事务专家即巫师莫批，他们三者之间相互调适，多重管理，并行不悖，在哈尼人的社会中各自扮演着不同的角色。

四、医疗体系比较及理论反思

世界上的大部分地方都是医学人类学家所称的“多元医疗体系”而非一元的单一系统，一个社会往往有几种不同的医疗模式同时存在着，常见的比如有一个西方的生化医疗体系以及一个本土的传统体系，中国很多地方就既有西医也有中医系统存在，他们二者分别代表着传统与现代，知识与信仰。由于文化的结构不同，不同社会中哪一种医疗体系起着相对较为重要的主导性作用是颇有意义的论题。

美国著名人类学家福斯特与安德森于其所著《医学人类学》中，在把西方与非西方的医疗体系进行“现代”与“非现代”区分的基础上，又将非西方的病痛观分为拟人论与自然论两种，并预言随着第三世界社会的“现代化”，非西方医学体系将被西方生物医学体系所取代，萨满、巫医与其他治疗师将让位于医生、护士与专家^⑧。然而，对于哈尼人而言，情况绝非如此，其社会生活的一切都与宗教及信仰息息相关，信仰的力量十分的强大，与其说哈尼人的医疗理念是多元并存还不如说是呈现为一边倒的局面，即仪式医疗占据最为主要地位。

究其个中之因，首先，哈尼族作为一个世居大山之中较为封闭而古老的民族，其固有之传统较好得以保存，外来文化影响较弱，地域上独居西南之隅，远离国家层面的限制，社会控制也相对松散。正如结构主义人类学家所发现的那样，他们从结构功能视角出发，“在社会规范与把疾病归因于超自然力的实践之间建立了联系，人类学家发现，这些实践具有支持社会规范的作用，

一般而言，把疾病归于巫术或妖术的现象在正式的社会控制制度相对薄弱的社会很常见，而在警察、军队、法庭等制度比较完备的社会中，人们很少把疾病归于巫术”^⑨。哈尼族社会与外界的接触相对较少，正是属于正式的社会控制制度相对薄弱的社会，因而仪式医疗依然大行其道。

其次，对于哈尼人而言，仪式医疗本身有着数以千年的历史，西医^⑩治疗只是很新的理念，哈尼人在多大程度上愿意接受西医治疗往往取决于其对于仪式医疗的依赖与认识程度。哈尼人社会中最重要者便是仪式医疗（或是巫医），至于西医、民间草药的传统和传统中医理论，只是必要之时的补充及辅助手段而已。与祭司莫批那满身充满“贵族气息”的神圣仪式相比，西方生化医疗的理念与方法基本上还无法对哈尼人产生什么深刻的影响。于田野调查中，我们发现，一次仪式治疗之过程往往会吸引很多村民同时到场，众人说说笑笑，或与莫批一起学着念诵咒语，或是对仪式程序步骤品头论足，治疗之地实则成为一个众人聚会之场所。国外不少医学人类学的民族志中都发现，村民（或者家人和亲友）到场体现了对病人的关心和心理支持，分担了痛苦，而这对于一些精神性疾病显然具有心理治疗的优势。换言之，一个仪式医疗实践已经不仅仅是对某一具体疾病施治的简单物化过程，它同时又是一次公开社会表演、一次社交机会、一个调节所有参与者家庭关系的场合，它有效地促进了家族和亲戚之间团结与合作，也就是说，参与者所寻求和期盼的超过了一个具体病症的痊愈^⑪。而在乡镇等专业层面的医院所接受的通常是“冰冷的”严肃气氛以及“谨遵医嘱”式的命令口吻，与器械化的西方生化医疗相比，仪式治疗的背后往往是团体关怀，显然更容易被哈尼人接受。从哈尼人的医疗实践，大致可比较出生化医疗与仪式治疗有以下区别：

表三：生化医疗与仪式治疗模式的比较

类别	生化医疗	仪式医疗
致病理念	细菌，感染，病毒等	神，鬼，魂
治疗方法	消炎，抗体	驱鬼，祭神等
治疗状态	严肃	随意
医生与患者关系	单向，接受	双向，互动，参与

最后，更重要者，仪式医疗对于哈尼人而言

是一种生命信仰，而不像看待西方生化医疗那样将之仅仅看作为一种医药知识。多元医疗并存被西方医学人类学学者认为是实用主义的胜利^⑩，但在哈尼族社会，实用主义在信仰力量强大的支配下似乎其势甚微。

据初步估计，一年之中，哈尼人在宗教仪式中度过约三分之一的时间，每一个季节每一个月份都有不同的祭礼和农业礼仪（一个典型的哈尼村寨一年中，主要有“苦扎扎”、“昂玛突——祭寨神”、“开秧门”、“祭鬼”、“里玛主”、“喝新谷酒”、“献新米”、“祭火神”、“十月年”等仪式）。而就个人来说，各种人生礼仪如出生礼仪、成年礼仪、婚姻礼仪、丧葬礼仪则伴随着每一个哈尼人的一生，在哈尼人心中，生病之后延请莫批治病这样的仪式治疗已是生活中极为常见之事，采用仪式治疗已经成为习惯，在哈尼村寨，几乎每一天都有或大或小的仪式举行，或驱邪或退鬼或叫魂，形式不一。由于耳濡目染，哈尼人往往对于一些仪式程序（简易者如叫魂）和祭物以及若干咒语已经熟记在心，在家里便可以轻而易举地开始仪式的治疗，即便是由专门的祭司主持的祭祀或针对病者的驱邪活动，有不少病者本人即对仪式流程亦较为熟稔。有意思的是，从医疗的实践效果的评价来看，如果治疗有效则归功于祭司的本领高强及仪式的成功，而如果没有见效，只会归因于自己心意不诚或供奉祭品出现问题等等，绝不会因此影响到对仪式治疗本身的怀疑。我们从哈尼族的实践中还发现以下事实：仪式疗法的实际效果往往取决于患者对其信仰的程度，信仰的力量越强，医疗效果越是作用明显。因此，可以判断，仪式治疗早已深深融入哈尼人的观念之中。

哈尼人的仪式医疗实践向我们展示了一个受现代化影响较少的古老民族依然固守着的传统，强大的信仰力量使得仪式每天都在村寨中继续上演。仪式医疗与宗教信仰之间有着强大的精神和现实纽带，因此，可以想见的是，一旦哈尼族的传统和信仰力量受到现代化强大的冲击，其仪式医疗的理论和实践也将会随之发生变迁，为此，我们也将拭目以待。

（责任编辑：無邑）

* 本文系作者主持的国家社科基金项目《哈尼族疾病信仰与医疗实践的医学人类学研究》（项目编号：10XMZ0022）、云南省教育厅重点科研项目《哈尼族原始宗教信仰与治疗实践的医学人类学研究》（项目编号：2010Z008）的阶段性成果。论文初稿曾提交中山大学人类学系和香港中文大学公共卫生学院联合主办的“首届医学人类学与行为健康国际学术研讨会”（2009年12月18日至21日），感谢大会的邀请以及中山大学邓启耀教授和程瑜教授的宝贵意见。

- ① 关于仪式治疗的界定，在医学人类学意义上，一般指巫师、祭司等宗教职业者通过举行祭祀、驱除、祈福等仪式而非药品和医疗技术作为治病的一种手段和方法。
- ② 徐义强：《哈尼族的原始宗教信仰》，《中国民俗文化研究》第6辑，巴蜀书社，2010年。
- ③ 参见史军超：《哈尼族文化大观》，云南民族出版社，1999年，第286页。
- ④ 史军超：《哈尼族文化大观》，云南民族出版社，1999年，第145页。
- ⑤ 该部分内容资料来自笔者2008年8月在云南省元阳县登云村田野调查笔记及研究报告，未刊稿。
- ⑥ 王清华：《梯田文化论》，云南大学出版社，1999年，第66页。
- ⑦ 郑宇：《哈尼族宗教权威与双重性社会结构》，《民族研究》，2007年第4期。
- ⑧ [美] 福斯特、安德森著，陈华、黄新美译：《医学人类学》，台湾桂冠图书有限公司，1992年，第73—206页。
- ⑨ 张有春：《医学人类学的社会文化视角》，《民族研究》，2009年第2期。
- ⑩ 关于“西医”（Western Medicine），是个很广泛，很模糊的词。美国伊利诺大学人类学系刘小幸指出：它的实际意义是“西方的医学”，包括西方的信仰疗法、巫术疗法、对抗疗法、顺势疗法等等，当代分子生物医学只是其中一种，用“生化医疗”（Biomedicine）代替“西医”较为恰当，但是，“西医”这个词在中国不仅使用广泛，而且很明确地特指生化医学，在使用过程中并无歧义之嫌，因此，又可用“西医”来指当代生化医学。
- ⑪ 刘小幸：《彝族医疗保健》，云南人民出版社，2007年，第130页。
- ⑫ Quah, Stella R. “The Triumph of Practicality”, in *The Triumph of Practicality: Tradition and Modernity in Health Care Utilization in Selected Asian Countries*, Stella R. Quah, Ed, pp. 1—18. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.