

同仁县年都乎村村落山神信仰 与村落民俗的民族志分析

[文章编号] 1001-5558(2012)03-0077-10

●唐仲山

摘要 神灵信仰和仪式构成了文化的基本特质,也构成了社会形貌的象征展示方式。精神世界的神灵存在是现实世界中仪式举行的观念依据,祈求护佑的功利性意愿使得作为村落守护神的外来神并没有受到客观上的排斥,即便是既有的历史文化的冲突也被主观上包容或消解。本文通过对年都乎村村落山神信仰与村落民俗的民族志分析,探讨村落信仰与仪式、民俗空间与村落社会建构之间的关系。

关键词 年都乎村;山神信仰;村落民俗;仪式

[中图分类号] C912.4

[文献标志码] A

一、概况

(一)隆务河流域的地理及历史沿革概述

青海省黄南藏族自治州同仁县隆务河流域,平均海拔在 2500 米以下,日均温 $\geq 0^{\circ}\text{C}$,年日照时数 1760.7 小时,年积温 2450°C ,年降水量 370~430 毫米,年均气温 $5.2\sim 7.0^{\circ}\text{C}$,年无霜期 150~172 天,宜种植中晚熟小麦等作物。沿隆务河两岸呈带状分布着年都乎村、郭麻日村、尕撒日村、吴屯上庄和下庄、加仓麻村等自然村落。这些村落相对较为集中,且因历史原因,村人以屯堡居住。历史上所谓“保安四屯”的季屯(今年都乎村)、李屯(今郭麻日、尕撒日两村)、吴屯(今吴屯上庄、下庄)、脱屯(今保安下庄)就在这里,被周边藏族称为“加册子玉”(意为“汉四寨子”)。关于保安四屯的历史,清代乾隆年间龚景瀚的《循化志》记载:“明初立河州卫,分兵屯田。永乐四年(公元 1406 年)都指挥使刘钊奏调中左千户一所,贵德居住守备,仍隶河州卫,保安其所属也。”

唐仲山·同仁县年都乎村村落山神信仰与村落民俗的民族志分析

贵德共十屯,而保安有其四。”^①又载:“屯兵之初,皆自内地拔往,非番人也。故今有曰吴屯者,其先盖江南人,余也有河州人。历年既久,衣服语言,渐染夷风。其人自认为土人,而官亦目之番人矣。”^②屯堡式的居住使得这里的文化生态较为稳定,同时也因历史上的军事、经济及文化交流频繁而使得这里文化交错相融,语言及习俗交叠,呈现出多元文化共济共荣的格局。本研究依据这些自然村的历史沿革及居住特点,将包括年都乎村在内的所有屯堡式居住的群体称为“屯堡人”。

屯堡人的村落基本沿袭了历史上形成的自然村落格局。由于历史上的战争、民族迁徙及行政建置等影响,人们居住及日常活动的空间形成屯堡特征,如年都乎城、郭麻日城、吴屯上下城、杂撒日城、加仓麻城等大小城堡,密布隆务河两岸。其基本特征为因势土筑,城门洞开,城内庭院相连,曲径狭长,高墙小院,土木平房及小二楼。城内进出货物需人力驮背,大小车辆难以自如。现如今许多城内居民逐渐迁居城外,购置手扶拖拉机等农用机器,方便耕作,也利于从事副业,增加收入。有些1949年前后尚完整保留的城堡在社会稳定、经济发展和人口发展的条件下,现已部分拆毁,难窥全貌。

(二) 屯堡文化特征

屯堡人居住在通常被称为“热贡”的隆务河流域,这一带历史上有蒙古族、吐谷浑(抑或鲜卑)、藏族、汉族等民族来往迁徙,民族的多元造成这一地域文化的多元。由于封建王朝和少数民族政权军事纷争,民族或地域间耕地、牧场的纠葛,驻牧、屯兵等政策的影响,其屯堡文化特征格外突现。杂居——纷争——共存,又使得屯堡文化既呈现保守的封闭性特征,同时又在文化构成上呈现交叠吸纳的开放性特征。矛盾又兼容,形成特有的二元结构。如同仁土族在语言上,蒙古语、藏语、汉语相杂,尤其还保存有大量的古语(古藏语、古汉语)词汇,在服饰上区别于青海互助、大通及民和的土族,在生产习俗及农祭活动中,保留中原农耕文化特征,同时掺杂大量游牧文化内涵,在信仰上,既有本教、萨满教、藏传佛教的内容,同时也不乏道教信仰遗迹,在来源上,有藏族(西藏、四川)说、蒙古族说、世居藏族说、青海互助说、民和三川说、吐谷浑说等说法,也有来自中原汉地之说法,在很大程度上显示出民族构成的多元,在民间技艺上,历来又擅长绘画、雕塑、堆绣等技艺,它们以藏传佛教内容为主要题材,且以精湛的技艺闻名于藏区内外,因而同仁屯堡人是推动“热贡艺术”创造和发展的主体力量之一。

(三) 年都乎村的地理及人文概貌

年都乎村位于同仁县北部,距县驻地隆务镇1.5公里。据传年都乎村是1210年成吉思汗军队南征时,部分军士留此居住而形成的。又清《循化志》记载:“明初立河州卫分兵屯田,贵德十屯,‘而保安有其四’。就是说,此村是由屯田军士居住而形成的村庄,属季、吴、脱、李四屯中之季屯。后来逐渐习染藏族风俗。年都乎村原坐落在隆务河边。此地有几眼泉水,群众视为‘龙宫’,称此地为‘年保’地,汉语音译为年都乎,意为‘霹雳闪电’或‘凶险地’,说法不一。藏族学者洛桑年智的《年都乎寺简志》载,忽必烈时期蒙古大将托龙(也称托叁龙)及其部属奉命于藏历第五个饶迥土猴年(1269)镇守黄河南岸,当地藏族称其为‘霍尔年波红裤将军’,把驻军所在地称为‘年波噶尔都乎’,意为‘凶厉营帐’,‘年都乎’这一地名便是由此逐渐演化而来。在藏语中,‘年’为‘厉或凶狠’之意,‘都’为‘上面’之意。年都乎古寨位于今年都乎乡年都乎村,古寨三面筑墙,南面因临年都乎河悬崖而未筑寨墙。土城呈长方形,南北长三百余米,东西长约一百米,城墙均系土筑,残墙高约十米,开东北二门,北门为古寨正门。古寨除三面合围的厚实土墙外,不设瓮城、角楼等其他设施。自建寨之日起,寨内便是屯民居家生活之处。寨内布局十分精巧、紧凑,深深巷道四通八达,排水渠道纵横交错,鳞次栉比的寨内庭院隔墙相连,显得拥挤而又整齐。今日的年都乎古寨内居民仍有‘尚供’、‘尚雄’的说法,亦即‘上街、下街’之分。四寨子之人习惯把古寨内叫作‘卡尔囊’(城内之意),把古寨外叫作‘西拉’(城外之意),有城内村、城外村之分。由于人口的增加,城内有限的空间无法容纳激增的人口,于是很多寨民移居城外,形成城内城外之别。村内有一座藏传佛教寺院,称‘年都乎寺’,为安多地区格鲁派第三大寺院隆务寺之附属寺院。还拥有一座宁玛

① (清)龚景瀚.循化志[G].西宁:青海人民出版社,1981.162.

② (清)龚景瀚.循化志[G].西宁:青海人民出版社,1981.163.



派寺庙,常举行法事。

该村地属凉温半干旱气候区。冬季寒冷干燥,春季冷暖多变、干旱、风大,夏秋两季温暖凉爽,降水少而集中。年平均温度 5.2℃,最热月温度 15.9℃,最冷月温度-8℃。年降水量 492 毫米,年日照时数 1660.7 小时,年积温 2268.3 度,年无霜期 130~152 天。

年都乎村村民以土族为主,他们自称“霍尔”。村内人日常以土语交谈,但他们又熟操藏语,也能以汉语和外界交流。会说蒙古语的能听懂当地大部分的土语,基本交流无太大障碍。隆务河中游一带的年都乎、郭麻日、杂撒日人都自称其祖先是霍尔。年都乎人说他们是蒙古成吉思汗御下多尔达拉汗四军团中霍尔年波红裤将军勇猛者的后裔,史籍中也确有多尔达拉汗其人。1239 年秋,阔端派部将多尔达拉汗率军进入乌思藏。洪武三年五月,邓愈自临洮趋“吐蕃等处宣慰使司都元帅府”所在地河州,豫王阿纳忒纳失里和镇西武靖王卜纳刺及宣慰使何索南普据城抵抗,后豫王西逃,镇西武靖王举部归降。明万历后,黄南地区为土默特蒙古洪萨巴图尔控制。明代后期,蒙古族大量移居青海,进入莽拉、捏工(热贡)二川。今河南县蒙古族就是原驻牧于今新疆乌鲁木齐一带的厄鲁特蒙古和硕特部的一支。这部分人从崇祯十年(1637 年)以后进入青海,逐步南移,约在公元 1665 年以前,在现驻地定居下来。蒙古族的大量移入,使隆务河流域的民族格局发生了改变,至今这一地区的地名、语言和服饰都有很多受蒙古族影响的痕迹,如地名中有霍尔瓦加、霍尔措玉、黄乃亥等。同时,与蒙古族一道进入隆务河流域的还可能来自中亚西亚一带的“西域亲军”和“探马赤军”,如年都乎共有八个措哇(家族或宗族),其中之一叫作“马家木合”(回回军队)。据年都乎的老人讲,夏日仓一世时,年都乎人还信仰伊斯兰教,夏日仓三世时始改宗佛教。据说年都乎村内有一座房子,曾经是清真寺,后年都乎人改宗佛教,这座房子便被废弃了。在外来民族与当地主体民族的交往、融合过程中,各民族文化相互影响,彼此吸收,形成一种多民族文化水乳交融、难分彼此的文化面貌。

年都乎村现有 323 户,1763 人,分 8 个生产队。1 至 6 队聚居于年都乎城内,7 队 8 队在城外。每两队设一山神庙:1 队 2 队供奉念青山神,3 队 4 队供奉大日加山神,5 队 6 队供奉二郎山神,7 队 8 队供奉玛卿山神。另外,全村共有的山神庙位于村北一小山顶,内供 4 尊神像,各神均为山神,殿名为“二郎神殿”。

年都乎村民主要以农耕为主,但相当一部分家庭因习得绘制唐卡及制作堆绣的工艺,所以在家或外出靠技艺获得比较丰足的经济收入。年都乎村艺人的唐卡和堆绣艺术在藏传佛教绘画艺术中享有盛名。作为热贡艺术的重要组成部分,年都乎的唐卡更是体现了一种淡雅清秀、疏密有致,同时不乏精湛细腻的艺术风格。而该村堆绣艺术又是在同类艺术中独占鳌头的,故该村有“堆绣艺术之乡”的美名。加之近年来村子在隆务镇集资建有较大规模的楼市,出租商铺或经营商贸,民众生活整体较为富裕。

二、村落信仰

(一) 佛教与寺院

佛教在热贡藏区是具有意识形态特征的主体信仰。隆务河谷寺塔林立,彰显着佛教文化恢宏的气势。在目前已经开放的 38 座佛教寺院中,建于唐代的 1 座,建于元代的 2 座,建于明代的 8 座,建于清代的 22 座,而在宁玛派信徒村落中的小规模密修殿则不计其数。目前已公布的国家级文物保护单位 1 处,省级文物保护单位 2 处。民族宗教部门统计的在寺出家僧人 2300 多人,实际接近 3000 人。社区宗主寺隆务寺是安多藏区规模仅次于塔尔寺和拉卜楞寺的藏传佛教大寺,建于元代。寺院有三大学院,48 个传承活佛系统。

社区宗主寺——隆务寺是黄河南部仅次于甘肃拉卜楞寺的藏传佛教大寺。年都乎寺是由丹活佛在土把总关却达杰之子华青道杰所建宁玛派寺院的基础上扩建的格鲁派寺院,扩建正值第三世夏日仓时期。

热贡地区制度化宗教有本教(有自己的寺院、典籍、出家僧人和类似佛教的法会组织,因而是制度化宗教)和佛教,而佛教又分为宁玛派和格鲁派两个教派。本教家庭主尊的一般都是东巴辛热、年迈仁宝且、辛热玛桑等,宁玛派的家族一般都主供宁玛派祖师莲花生大师、卓玛、千手观音三尊佛,格鲁派的家族一般供奉释迦牟尼、文殊菩萨等。

藏传佛教每年的活动次数较多,大约在正月十五、四月八、六月六、七月十五等,大多在寺院举办。届时僧人诵经、表演“羌姆”和举行其他法事活动,参加活动的村民届时烧香、磕长头、听诵经和观看“羌姆”表演。年都乎村内有座历史悠久的年都乎寺,属藏传佛教格鲁派寺院,为隆务寺属寺,被认定为国家级文物保护单位。年都乎寺是年都乎村宗教节日的主要活动场地,现有僧人五十余人。另有藏传佛教宁玛派寺院一座,主要供奉莲花生,现有僧人三十余人。

(二)村落神庙

历史上年都乎村由八个“措哇”(部落或家族)组成,即索霍加、增格桑、马家莫、王家仓、尖吉莫、银吉莫、航咂仓、宗喀仓。现在的年都乎村的行政建置是在由八个“措哇”构成的四个“代哇”(自然村,即拉卡、刀德茫、恰依、代德芒)基础上,又被分成八个行政社。每个自然村有自己的神庙,供奉不同的守护神。而整个村落又有总庙,供奉所有的山神。

因此,传统的民间社会构成影响到了现有的行政区划,传统的社会结构体系决定了年都乎村民间文化得以生存和延续的空间构成。

(三)村落守护神

年都乎村信奉的地方神灵主要有阿尼夏琼山神、阿尼玛卿山神、阿尼达日加山神、战直里山神、格萨尔神、果茂二郎神,后两者实际上是以战神的姿态出现。各个神的供奉有时空上的分配。如阿尼夏琼山神、格萨尔神、阿尼达日加山神的主殿在刀德茫,阿尼玛卿山神和战直里山神的主殿在拉卡,念青山神的主殿在代德芒,二郎神殿在村子西北方的一个小山头上,为恰依供奉。二郎神殿供奉有阿尼夏琼山神、果茂二郎神、阿尼玛卿山神、战直里山神神像,因而也就成为年都乎村地方神的总殿。在村民的信仰中,各神也有其排序,按大小可排列为阿尼夏琼山神、果茂二郎神、阿尼玛卿山神、战直里山神、念青山神的顺序。



村落内部结构显示出的波状差序结构

附表 年都乎村自然村、行政社与神庙一览表

土语	代德芒	刀德茫	恰依	拉卡
藏语	尚雄	尚贡	希拉	拉卡
汉语	下庄	上庄	城外	台沿上
现行政社	1、2社	3、4社	5、6社	7、8社
神庙	夏琼神庙	夏琼神庙(另供奉大日加神、念青神)	二郎神庙(总庙,供奉村内所有山神)	玛卿神庙(另供奉战直里神)



在年都乎村信奉的诸神灵中,唯果茂二郎神是一尊外来神,其地位仅次于热贡地区被尊为“万神之王”的夏琼山神。据说果茂二郎神即为汉地的二郎神。有关果茂二郎神的相关口传较为丰富,现举二则故事如下:

故事一:二郎神有三兄弟,果茂二郎、尕泽东木洪、尕撒日区科尤拉。以前三兄弟给一位皇帝守护仓库。有一天仓库被盗,财物遗失。皇帝将他们发配到热贡地区。三兄弟来到隆务地区,商量着各占一个山头,这样他们就可以相互看得见了。所以他们分别在年都乎、尕泽东、尕撒日各自占了山头。他们的庙也就都在高处。^①

故事二:二郎神原是内地的神,是被年都乎的人偷来的。当时,年都乎的人到汉地后,对二郎神说我们这里怎么怎么好,最后二郎神就跟着年都乎的人来到这里。途经麻巴地方的果茂山时,二郎神不走了,说是要回老家。带他来的人就给他唱了一首歌:“家里回去哎呦,阿里有哩哦?撒日玛梅朵依拉屯,沙里玛梅朵俄拉腾,罗阿梅朵塞拉腾……”二郎神听了,就继续到了年都乎。因为二郎神想家,村民就把他的庙修建在了一个小山顶,方向朝东方,这样他在想家的时候就可以看到自己的家乡。现在六月会时主持邦的法师还要专门给他念诵“大路大枪大马大神大……”的赞颂词,说的就是二郎神来的时候很威风。二郎神到这个地方时,恰依庄子的人说是他们的神。我们是霍尔,不能过八月十五。因为二郎神是汉族的神,所以自从二郎神来了之后,恰依的人每逢八月十五就要给二郎神过节。要在二郎神庙里蒸“盘”。提前一天要在家里做两个“盘”,一个像月亮,一个像太阳。到八月十五这一天拿上鲜花、苹果和“盘”,送到庙里。男人们要在庙里煨桑,做烩菜,献供品。^②

之所以对二郎神故事作较为细致的记述,是因为二郎神的确在年都乎村的民间信仰和意识中占有重要的地位。作为一个外来神,二郎神对当地人的护佑在当地人看来也是较为显著的。所以信众对二郎神位置的选定,以及专为其过八月十五中秋节,更是体现出信众在对其他民族他文化体系的因素接受的同时,也对与本土文化相对甚至冲突的文化因素的包容。在以往生产力水平低下的状况下,多一尊保护神就多一份平安和丰收,人们就获得更多的自信。曾经也有村民提出,本村民众是霍尔即蒙古人的后裔,不应该过中秋节。但作为一个惯习,二郎神的中秋节习俗并没有被打破。然而在2005年的“六月会”期间,新选出的二郎神代言拉哇(法师)在作法时借二郎神的口谕命令村民从此不再过八月十五中秋节。至此,围绕二郎神而举行的一项历时已久而具有特殊意义的传统民俗得以终结。

这项民俗仪式的终结,原因是多方面的。其一,这份“神谕”的下达有着较为广泛而深刻的社会背景。近几年来,隆务河流域历史上的“四寨子”内部产生的族群认同,在更大程度上得到彰显,这在有关史志所记述的“盖江南人也”的吾屯村表现得尤为突出。这种文化涵化和族群认同的新趋势,已经得到相关科学学者的关注。所不同的是,年都乎村保持其“霍尔”的认同,而吾屯村则趋向于藏民族的归属。其二,随着经济和文化交流的发展,外来文化对地方文化形成强力的冲击,尤其是接近城镇的村落文化首先发生剧变。为了保持自身的特性,村落文化作出了力所能及的抉择。其三,由于“文化搭台,经济唱戏”的惯性影响,旅游业带给年都乎村经济直接的刺激,使得村落文化力求彰显特色,保持奇异。这三个方面分别代表了民众对身份归属、文化个性及经济利益的诉求。如此看来,尽管是一个外来神,二郎神信仰对年都乎村民的宗教与日常生活的影响也是显著的。

年都乎村岁末仪式的举行也与各神灵有着密切的关系。无论是诵经、“邦”还是“於菟”仪式,都无一例外

① 讲述人:金巴,男,土族,62岁,年都乎村五社社员。记录人:唐仲山。翻译:普华(土族)。时间:2007年1月2日下午。地点:年都乎村。

② 讲述人:勒毛,女,土族,84岁,年都乎村四社村民。记录人:唐仲山。翻译:普华。时间:2005年6月。备注:老人于当年下半年去世。

唐仲山·同仁县年都乎村村落山神信仰与村落民俗的民族志分析

地和神灵发生对应关系。在仪式中,神灵是核心,仪式是过程,而民众的祈愿便是终极。二郎神就中秋节的“神谕”、“邦”在代德芒(1,2社)的缺失、“於菟”中人员由最早的八人缩减为七人等实例,就体现出仪式所表达的更多历史记忆,同时又是对传统的变通。

在隆务河流域,无论是藏族,还是土族和汉族,都有各自崇拜的神灵。这些神灵有的是河流、湖泊、山峰的统治者,而更多的是山峰的人格化身,是某一山峰周围地方的主宰。山崇拜和水崇拜是古代藏族最重要的自然崇拜形态,神山、圣湖遍布藏族各个地区。同样,山神崇拜在热贡地区原始信仰中也占有相当重要的地位,只是已与藏传佛教有非常密切的联系而已。除了各个山神之外,热贡地区的地方神灵中还有一个显赫的神灵,就是二郎神。二郎神崇拜显然源自汉族道教信仰。热贡地区是一个藏汉文化交汇地带,生活在这里的藏、土、汉等民族在长期的杂居生活中,各自的文化彼此互动,相互影响,从而形成了别具一格的热贡宗教文化。

据说,热贡地区及其周围有二十多座山神护卫着,其中最著名的是阿尼玛卿、阿米夏琼,隆务寺、吴屯寺、年都乎寺等寺院中都会绘有阿尼玛卿和阿米夏琼的壁画。在隆务寺大经堂大门檐廊迎门右侧的东壁上有一幅壁画,上面绘有热贡地区信仰的神山的全图,整幅壁画的主神是阿尼玛卿山神,周围是作为伴神的其他山神像,主神与伴神共有二十四位。其中有些山神超出了热贡的地域范围,是整个安多藏区乃至藏族全民族所信仰的山神,如阿尼玛卿、阿尼念青等。热贡地区最普遍信仰的是阿米夏琼、阿米德合隆、阿米夏吾等山神。每一位山神在当地民间都流传着与之相关的神话传说和优美的神灵赞颂词。在这些传说和赞颂词中,对每一位山神的来历、形象、性格、所骑乘的坐骑、服装、法器及其司职、法力等都有详细的描述。

热贡地区藏、土族所祭奉的山神大小小有许多,每个村庄供祭的神灵也并不一致。从山神崇拜活动和宗教神话中看,热贡地区的山神崇拜与其他藏族地区一样,是一种内容非常庞杂的宗教文化现象。在供祭神灵的仪式活动中,既有原始自然崇拜的遗俗,也有本教和藏传佛教的思想内容,而且,在不少村庄的祭神活动中自然崇拜、本教和藏传佛教的内容兼而有之,呈现出一种各宗教文化相互渗透、相互影响、相互融合的特点。

三、村落仪式中的组织与时空制度——以“於菟”为例

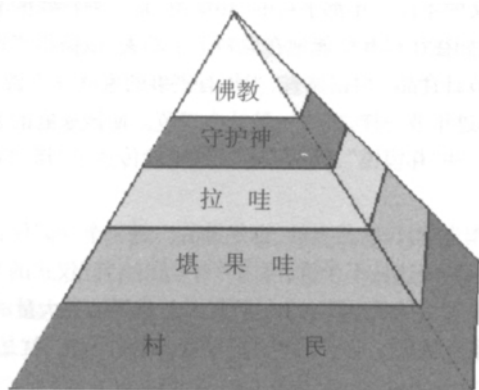
年都乎村岁末“於菟”系列活动,环环相扣,寓意贯穿。其过程可简示于下表:

农历十一月	初五	初六	初七	初八	初九	初十	十一	十二	十三	十四	十五	十六	十七	十八	十九	二十	二十一、二十二
民俗活动																	
本本子念经																	
二郎神 五、六队邦																	
僧人、百姓念经																	
玛卿神 七、八队邦																	
大日加神 三、四队邦																	
二郎庙邦																	
选於菟人员																	
於菟活动																	
庆祝喝茶																	选定一天

(一)民间组织与阶序

“於菟”系列活动有其较为完善的民间组织和制度。在诵经仪式中,出家居寺的藏传佛教格鲁派僧众成为第一层次,闲时居家、忙时事教的宁玛派教职人员成为第二层次,务家的民众诵经群体成为第三层次。在“邦”

仪式中,主持仪式的“拉哇”居于核心位置,助手“店觉窝”处次位,六位表演人员处第三层次,参与的观众则处于第四层次。在“於菟”仪式中,“拉哇”处第一层次,“店觉窝”处第二层次,“於菟”表演人员为第三层次,参与民众则为第四层次。除这样的组织构成外,村内有类似“长老会”的组织,被称为“堪果哇”。“堪果哇”由民众推举产生,主要由村中的老人组成。“堪果哇”是个无报酬的、义务的,却又具有相当权威的民间组织。“堪果哇”可以调停村内的有些纠纷,可以实施护青苗,组织和监督重大节日的仪程,维持村落社会的民间秩序等。因此,在“於菟”系列活动中,“堪果哇”是个重要的影响因素。如2007年1月2日,同仁县文化局派人到村内,要求迎合政府旅游宣传的需要,将传统上的七名“於菟”人员增加为十四名。村内行政人员迫于压力认同这一举措。2006年农历十一月十八日晚,距离选“於菟”仪式表演人员还有一天时,七位老人商定不能增加人数,举出种种反对理由,并于次日在念青山神庙中举行的全村老人会餐聚会上将意见陈述出来,获得大多数人的支持。最终,政府有关部门放弃增加人数的决定。这次事件显示出“堪果哇”及村内长老对传统秩序的作用和影响。



仪式中金字塔状阶序结构

(二)时空分配

诵平安经时,格鲁派僧众在年都乎寺、宁玛派僧众在宁玛派寺院、女性民众在年都乎旧寺、男性民众在堪欠活佛府邸老院内分别诵经,不同群体有不同的诵经时空分配,同时其诵经内容也有所区别。举行“邦”仪式时,恰依邦、拉卡邦、刀德茫邦和乌拉邦分别在不同的时间和不同的场所进行,又分别属于果茂二郎、阿尼玛卿、阿尼达日加各神。前两个“邦”在不同自然村的村民家中举行,后两个“邦”则在相应的不同神庙中举行。

年都乎村自然村、行政社与让所供奉神、邦会、时间分配一览表

土语	代德芒	刀德茫	恰依	拉卡
藏语	尚雄	尚贡	希拉	拉卡
汉语	下庄	上庄	城外	台沿上
现行政社	1、2社	3、4社	5、6社	7、8社
所供奉神	夏琼神	念青神	二郎神	玛卿神、战直里神

邦会仪式	神属	无邦会,仅参与刀德茫、代德芒轮流主持的“乌拉”(山上)邦,为村内总庙的邦会	大日加神邦会	二郎神邦会	玛卿神邦会
	地点	二郎神殿	夏琼神庙 (供有大日加神)	村民家	村民家
	时间	十一月十九日	十一月十四日	十一月初八	十一月十二日

(三)管理制度

在年都乎村,法师(拉哇)、助手(店觉窝)、庙管、“邦”仪式中的六位人员、“於菟”人员、宁玛派教徒、格鲁派僧侣、村民以及如诵经活动中负责筹划、考勤和监督的“堪果哇”,他们各司其职,各负其责,因而体现出仪式的组织性和全民性。从制度来看,仪式具有较固定的时间和仪程,同时也拥有一定的奖惩手段(减免公共义务劳动、处以罚金、罚酒、茶罚茶、磕头、讥谑等)、“拉哇”和“店觉窝”的世袭制度等等从物质或精神上维持活动秩序。又如以前加仓么村参加“於菟”的人员,在翌年的劳动生产及民间娱神活动中,拥有特定的权利和义务。

(四)“於菟”系列仪式中的食物表征

1. “邦馍馍”

“邦”在村民的口头表达中通常被称为“邦节”,具有节日意味。作为节日民俗,它的调节功能尤为彰显。在家庭中,“邦馍馍”就成为节日意义的象征。年都乎村的“邦馍馍”是一种特殊的节日食品,只有在“邦节”时才能做。为了使其香甜酥脆,家庭主妇往往尽其所能地在原料上下功夫,以博得享用者的赞誉为荣。在传统习俗中,它也成为孩子们互相攀比的节日食品。根据调查,当年有丧事的家庭并不做“邦馍馍”,也不过“邦节”。这就如同该村年内有丧事的家庭不过年节一样,成为一种社会规范。而该家庭的亲友(主要是姑舅亲戚)在“邦节”时特意送给有丧家庭的小孩一些“邦馍馍”,以示关心。这也就传达了“邦”的节日属性和节日象征意义。

2. “邦花”

“邦”既是节日,又是仪式。作为节日,它是人的,也是神的。每一个“邦”仪式的举行,往往又表述为某某“代哇”(自然村)的和某某神的。两种表述从不矛盾,可以并存。无论“邦”仪式的举行地点在村民家,还是在相应的神庙,它与某神的“代哇”属性密切相关。每一个“邦”仪式总是要准备大量的“邦花”。如果说“邦馍馍”是家庭给予小孩的节日礼物,从生理上满足了孩子们节日的享受,那么“邦花”就是村落守护神给予孩子们的节日护身符。

“邦花”是每个“邦”仪式之前由“拉哇”及其助手手工制作,并事先供奉在神像面前,使其具备神性的物品。在将“邦花”分发给前来的小孩,或捎带给该“代哇”各家庭的小孩时,“邦花”就从神的供品成为小孩的护身符了。小孩又因获取某神的“邦花”而得到护佑,从而产生对保护神的归属感和安全感。因而“邦花”作为神赐给孩子的节日礼物,象征了宗教意味的庇护。

“邦花”存在两种:举行“邦”赐时给小孩的叫“克特日”,举行“於菟”时由大於菟手持的叫“库鲁”。“库鲁”被大於菟秉持着,要在年都乎城内巷间巡城而过,最终被抛在河流中。“库鲁”实际上是个放大的“克特日”,这不仅仅体现在其形制上。正如上文所述,赐给小孩的“邦花”意味着神对生命个体的护佑,而巡城的大“邦花”——“库鲁”则意味着神对特定空间集体属民的护佑。这样的一种秩序可以描述为:“克特日”——“库鲁”应用的次序象征了神对个体——集体、家庭——村落(社会)的关照意义,从而,使得保护神与信众个体和集体的关系、家庭和社会的关系,在岁末系列仪式活动中体现出其时空架构。

3. “看子”

“看子”是一种中空的环形烧饼。“看子”在不同的场合有不同寓意,处理方式各异。在邦会上“看子”是给神灵的供品之一,邦会结束后,“看子”则是法师和助手的酬劳,而在“於菟”活动中,则是病疫不祥的载体,尤其不净,被投入河中或成为“於菟”扮演人员的酬劳,在“六月鲁若”期间,又是奉给神吃的特殊食品,称“加什的”,多用于煨桑。作为神圣的供品献给神灵和作为污贱的载体弃之河流,“看子”有着两种极端的象征寓意。而其象征意义由掌握有这一民俗物的社会群体共同规约和认同,“看子”成为特定仪式中的象征符号。这就决定了“看子”在不同的民俗场域中具有的不同象征是不能通融的。形制上的相同并不意味着象征意义上的互通。

(五)仪式表征

1. 邦会仪式

邦会的举行在程式化中显得庄严而又意趣横生,场面相对活泼轻松,显现出人神共庆、娱人娱神的气氛。

因为邦会在当地人的理解中有“集会”、“幽会”等含义,所以在系列活动中也唯有邦会被当地人称为“情人节”或“邦节”,或被当地青年人调侃地称为“狂欢节”。这也就说明其节日属性。

村民给邦会明确地赋予了神属,并对四个邦会在不同的时空上作了有序排列。这种秩序也就构成了邦会仪式的时空结构。

“邦会是山神去幽会自己情人的日子,每个邦会要请相应的神像下庙到村内举行仪式的现场。神像下庙必须是在晚上,尤其是二郎神像下庙时不走现成的大道,而要从庙后找偏僻小路绕下,意在避免让人看见。其他山神在村内有庙,则在晚上悄然请走。”^①这种解释将邦会的“情人节”意味解释得更富情理。

通过对邦节神属性质的确定,并为神供奉祭品,或歌或舞,赞颂祷祝,游戏卜卦等,达到娱神娱人的效果。同时神的情人节也成为人的情人节。在传统惯制上,除了总庙的邦会以外,其他邦会时人们可以通过对唱情歌获得异性青睐而去幽会,也可以悄然与旧情人私处,无论婚否,是夜金屋不禁。如此,神的幽会只是象征的存在,而人的愉悦成为意义的终极。

在邦会仪式中,有一种道具是幡杆,上悬筛子,下承簸箕,中间饰以象征麦穗的纸幡,寓意风调雨顺、五谷丰登。实际上筛子和簸箕暗含了天圆地方,天乾地坤,中间的麦穗象征丰收,为典型的农耕文化象征。

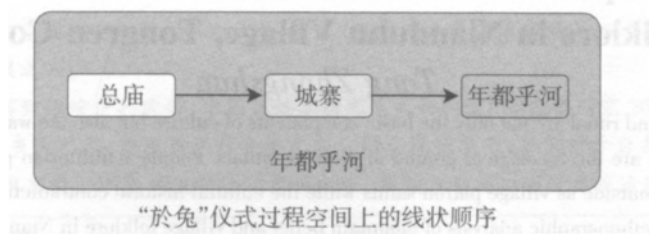
因而,邦会仪式实际上以象征的方式表达了作为古代屯民后裔的村民对人口繁衍、物质丰足的一种心理诉求。

2. “於菟”仪式

“於菟”仪式是整个系列活动中实际举行时间较短,直接参与人数最少,但动作强度和难度最大,风格最为独特的一个仪式单元。“於菟”仪式的过程象征了岁末时整个生活空间的“洁净化”过程,这种“洁净”有物质层面和精神层面的双重“洁净”意味。物质层面的洁净更多表现在“於菟”核心仪式举行之前,村民对家宅庭院及城内巷道的扫除上,这保证了居住空间的洁净。而“於菟”下庙后从不同的路径穿越古城巷道和民居,最终将“不洁净”带到河边,象征了对村落空间在仪式上的净化。因而,“於菟”仪式实际就是一种洁净仪式。

“於菟”仪式中的几个民俗素也具有其象征意义。“於菟”从总庙中出发,总庙象征着村民精神世界中山神信仰的核心(文化认同);“於菟”只在古城穿行,古城象征着村落物质空间的核心(历史认同),给扮演於菟人员实行涂灰、纹身、饮酒禁语的举措象征了从“人”到“於菟”的角色置换过程;“於菟”绕行“拉哇仓”象征了“拉哇仓”的神圣地位,村民用一面团擦拭身体或病灶部位,象征着病灾被沾染除去,擦拭过的面团被烧制成饼,被“於菟”带走和俯卧着被“於菟”跨越,象征着病灾从此远离个人和家庭;“於菟”向水中抛掉棍棒和烧饼,象征着不祥从此远离村民和村庄;在河边洗去纹身并在归途跨火,象征着从“於菟”到“人”的角色回归。

祛疫除邪的“於菟”仪式实际就是一种古老巫风遗俗。河湟地区民间普遍流行给疑为撞邪的患者用某物“擦蘸”,并将擦蘸用的物品抛到十字路口的习俗,流行岁末时在家庭中给家人和各个房间“打醋弹”或“熏柏香”,并将“打醋弹”或“熏柏香”后的残余物抛到远离住宅的十字路口的习俗。藏区普遍存在吃年夜饭“古朵”时,用面团象征性地擦拭身体,将擦拭过的面团和剩饭汤汁一起盛于瓦罐中抛到远离住宅处的习俗,等等。这些习俗与“於菟”仪式是同质同构的,只是因为空间和规模的不同而在形式上有所区别,在结构和寓意象征的实质上并无分歧。“於菟”仪式在空间上是一个家庭岁末洁净仪式的村落化放大,在对象上是个人“擦蘸”仪式的群体化放大。



① 笔者 2007 年 1 月 2 日采访年都乎村村民金巴老人。

3. 共餐聚会

诵经、邦会、“於菟”等仪式活动结束后,全村僧俗百姓都要在年都乎寺的广场上集会,而寺院厨房的大锅内早已准备了足够的甜米供众人享用。混有大枣、葡萄、糖和酥油的甜米,在青海很多地区都是作为节日上的美食享用的。村民从自家出来时,各自揣着自己的饭碗,扶老携幼赶赴餐会。如果家里有行动不方便的人,也可以在餐会上为之领取一份甜米。只要是村民,无论男女老幼都有资格享用甜米。即便是外来的观光客,只要光临现场,一般都会得到品尝的邀请,因为这是村内一年一度的神圣会餐。

会餐前有专门的人员负责上台汇报岁末各项仪式活动的情况,尤其要说明诵经任务的完成情况、违规及处罚情况、获取的罚金、物品的数量及开支等事宜,并作总结,提出对次年的希望,而后领村民诵一段佛经。接着一些年轻人提着盛满甜米的铁桶,依次为列队坐在场院的村民盛饭。会餐完毕,人尽散而去。

会餐仪式结构简单,而参与人数和范围是最大化的。没有性别、年龄、身份角色的限制,每个人都是佛的信徒、神的子民、村落社会的组成个体。神圣的聚餐传达的岁末系列仪式意义是针对全体村民的,也是针对村落空间的,从而象征着村落社会的整体性,直接影响到每个人身份和归属的认同及凝聚力。

四、结论

仪式体系(构成、阶序)是各仪式单元构成系列民俗仪式的内在构架,显示出特定仪式中各要素的主次,在精神和制度层面维持仪式时空配置上的秩序,从而使仪式准确地表达民俗意志。神灵信仰和仪式构成了文化的基本特质,也构成了社会形貌的象征展示方式。精神世界的存在是现实世界中仪式举行的观念依据,“拉哇”和参与群体通过仪式与神灵互动。祈求护佑的功利性意愿使得作为村落守护神的外来神并没有受到客观上的排斥,即便是既有的历史文化的冲突也被主观上包容或消解。

各仪式单元中的象征符号共同构成系列仪式中的象征符号系统,从而展现出特定文化模式。这种文化模式反映出文化持有人的世界观、价值观和人生观,也反映出区域内或群体内部某种秩序的维持机制。仪式过程象征体现出意识中存在(隐性或显性)的金字塔状阶序、波状差序或线状顺序结构,从而对时间与空间、物质与精神、个体与社会等的关系进行文化阐释。

正因为仪式具有其特有的象征寓意,因而仪式当被理解为某种社会需求的外在手段时,就会将社会群体或个人的心理诉求直接地或间接地表达出来。村落民俗对个体社会化具有较强的模塑意义,对强化个体一家庭—措哇—代哇—村落的社会整合与文化认同,对阐释现实世界与精神世界的关系及其协调等方面,彰显出其存在和延续的理由。

[收稿日期]2012-02-10

[作者简介]唐仲山(1972~),男,藏族,青海民族大学民族学与社会学学院教授,硕士生导师,电邮:jikuizhai@163.com。西宁 810007

The Ethnographic Research on Mountain God Belief and Village Folklore in Nianduhu Village, Tongren County

Tang Zhongshan

Abstract: God belief and ritual are not only the basic components of culture but also the way to express social feature. Gods in spiritual world are the ideological ground of realistic rituals. People's utilitarian pursuit for blessing makes them accept gods from outside as village patron saints while the cultural historic contradictions will be tolerated subjectively. Based on the ethnographic analysis of mountain belief and village folklore in Nianduhu, the author discusses the relationships between belief and ritual, and between folk space and social construction.

Key words Nianduhu village; mountain god belief; village folklore; ritual