

从鬼到神：云南景颇族地区的基督徒身份建构——以新米感恩节为例

李叶^①

中国人民大学 哲学院

live2016ruc@126.com

From Ghosts to God: Identity Formation among the Christians as Seen in the
New Crop Festival in the Areas of Jingpo Ethnicity of Yunnan Province

Ye LI

School of Philosophy, Renmin University of China

摘要：基督教传入景颇族地区之后，通过称呼上“以神代鬼”，外在形式却向景颇族传统文化妥协的方式，调和着景颇族与生俱来的身份认同与基督徒身份认同之间的冲突。然而，这种看似民族化的方式，实则是上帝权威对景颇族身份认同中的“鬼”的绝对他律地位的冲击，进而由内而外逐渐实现基督徒身份建构。景颇族地区的新米感恩节是其具体体现。

关键字：“以神代鬼”；景颇族；基督徒；身份建构；新米感恩节

Abstract

The introduction of Christianity to the areas populated by people of Jingpo ethnicity was known locally as “replacing ghosts with God.” As a compromise with the cultural traditions of the Jingpo people, the localization of Christianity worked to mitigate the tensions between the innate identity of the Jingpo aboriginals and the new identity of the converts. Nevertheless, the process also entailed an inevitable impact of the authority of God upon the validity of various native forms of ghosts that had been part and parcel of the Jingpo people’s spiritual life, which in turn facilitated the formation of the converts’ new identity as Christians, as seen in their participation in the New Crop Festival in the region of Jingpo ethnicity.

基金项目：中共中央宣传部 2015 年度马克思主义理论研究和建设工程重大项目“宗教问题若干重大基础理论研究”阶段性成果（项目编号：2015MZD022）。

中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目成果（项目编号：18XNH114），“中缅边境少数民族基督教的现代适应性研究——以云南景颇族基督教为例”

^① 李叶（1989—）女，汉族，云南曲靖人，中国人民大学宗教学博士。

Keywords: “Replacing ghosts with God”; Jingpo ethnicity; Christians; identity formation; New Crop Festival

建构主义，强调认知主体在已有知识的基础上与所处的周围环境互动过程中，能够生成或获得新的意义理解与认知。建构，是一个互动、生成与获得的动态过程，即个体与环境互动中的重塑。由此，身份建构，即行为主体在已有的身份理解与认同基础上所形成的新的身份认知与认同过程。

云南景颇族地区的基督徒身份建构，指的是在 19 世纪末 20 世纪初，基督教自缅甸克钦族^①地区传入云南景颇族地区之后，基督教所代表的文化体系与景颇族传统文化体系两种异质文化在碰撞、冲突、互动中，所引发的景颇族新的身份生成与认同。基督教为能在云南景颇族地区顺利推进基督徒身份建构，采取了一系列措施，以消除或缓解源自景颇族传统文化的习惯力量的抵制与反抗。其中，最为核心的便是以基督教文化体系中的唯一至上神——上帝替代以原始氏族一部落宗教为核心的景颇族传统文化中门类齐全、数目繁杂的“鬼”。

然而，随着基督教在云南景颇族地区的不断发展与壮大，这种替代早已从最初仅是名称上的替代，深入到了对“鬼”在景颇族生产、生活中的职责与功能的替代，在看似顺利实现“景颇族—基督徒”身份叠合的同时，实则却在很大程度上，瓦解着景颇族传统文化的核心内容，冲击着“鬼”对“景颇族”身份认同的绝对性、神圣性规定，进而削弱甚至淡化景颇族的民族凝聚与认同，强化以上帝为核心的基督教宗教认同，最终实现新的身份建构。这是一种在多元文化参与之后，以景颇族个体意识萌生为前提的，由内而外进行身份建构的方式，与景颇族身份建构过程中，个体价值与目标完全服从于以“鬼”为绝对律令来规定的整体价值取向，由外而内的建构方式截然不同。新米感恩节则正是基督教在云南景颇族地区“从鬼到神”，由内而外逐步实现基督徒身份建构的个案体现。

一、景颇族地区传统新米节中的“鬼”与身份认同

“鬼”，许慎《说文解字》云：“人所归为鬼。”^②这里的“归”即为死，亦即人死为鬼。而早在《礼记·祭义》之中就已有此释义“众生必死，死必归土，此谓之鬼。”^③因此，从横向上来看，“鬼”在一定程度上变成了人的此世与彼世的重要联结，从纵向来看，“鬼”则又成了人类代代承续的内在纽带。由此，“鬼”在文化的传承与发展中往往扮演着重要的角色，尤其是对于全民信奉某一原始氏族一部落宗教的少数民族而言，则更是如此。

景颇族，作为聚居于云南边境山区、半山区，全民信奉原始氏族一部落宗教的“直

^① 主要聚居于缅甸北部的克钦邦，与中国景颇族属同出一源。

^② （东汉）许慎：《说文解字（第九卷上，鬼部）》。

^③ （西汉）戴圣：《礼记·祭义（第二十四）》。

过”民族，“巫鬼”信仰是其主要的宗教信仰。景颇族不仅认为人死之后会变成鬼，而且人活着的时候也有专门庇佑自己的“鬼”，自然万物皆有鬼灵，如家堂鬼^①、太阳鬼、月亮鬼、山鬼、树鬼、风鬼、雷鬼等，这些种类庞杂的“鬼”都能“作祟于人，给人以祸福。”^②因此，“鬼”通过“巫”而与景颇族的生产生活发生着密切联系，并从纵向与横向上构织着景颇族传统文化之网，使景颇族能在这一文化“坐标”之中获得清晰的身份定位，在全然不自知的前提下就完成了符合“景颇族”这一身份的行为型塑。同时，“鬼”的神圣性也使贴合“景颇族”身份的所有行为获得合法的意义根据，亦即“鬼”使景颇族与生俱来的自然身份变成了“法定”身份，景颇族的身份认同服从于以“鬼”为核心的绝对律令，进而在景颇族群体之中形成强大且坚固的向心力与凝聚力。故而，若原始氏族一部落宗教可以被视为景颇族身份认同的核心凝聚力，那么，“巫鬼”文化则完全可被视为其核心的核心。传统新米节既为景颇族传统文化之网的一部分，自然也就变成了景颇族传统“巫鬼”文化的直接表达，服从于“鬼”的神圣意志。因此，无论其起源、庆祝仪式，还是组织形式都无不是在“鬼”的统摄下来实现对“景颇族”这一与生俱来的身份的合法性认同。

（一）起源

“起源”即根源，在文化事象之中，通常以代代相传的方式，输植于文化主体的记忆与认知之中，并伴随着文化主体在社会生产、生活实践中的参与，逐渐沉淀为文化主体身份认同的习惯性共享“事实”。因此，民族传统节日的起源往往蕴含着强大的群体凝聚力，成为整个民族群体身份认同的重要“事实”根源。然而，对于这一节日的起源“事实”是否与历史事实相符则显得无关紧要，真正关键的是民族群体是否能“对某一真实或者虚构起源”^③形成惯性共享“事实”的认知，也就是“集体记忆”。集体记忆本身具有群体性，群体不同，其所形成的集体记忆也就各不相同。正因如此，集体记忆变成了不同群体身份认同的重要区分依据。当处于某一特定群体的人们对其文化传统之中的节日起源进行回忆时，人们就已经是在固有的群体习惯框架之中对共享“事实”，亦即集体记忆进行回忆，在不自知的状态下进行着身份认同。

对于信仰原始氏族一部落宗教的景颇族而言，传统新米节作为其传统民俗节日，自然具有惯性共享的属性，对新米节起源的回忆与把握，能够维系“景颇族”这一群体惯性认知框架的稳定，在一定程度上解决或避免了“我是谁”的困惑，确保并强化“景颇族”这一身份认同的明晰化。

关于景颇族新米节的起源，虽各支系说法略有所异，但大致内容则相差无几。相传在很久以前，谷魂^④飞到天上去了，地上的谷子长得不好，不够吃。狗就一直对着

^① 主要为故去的三代以内的祖先。

^② 景颇族简史编写组（1983）：《景颇族简史》。云南人民出版社，第87页。

^③ 张媛（2015）：《凝聚共识：集体记忆的媒介建构与少数民族身份认同》。《内蒙古电大学刊》第3期，第25—27页。

^④ 景颇族认为谷子也是有鬼魂的。

天上吼叫，直到把谷魂叫回地上。从此，景颇族的谷子就长得好了。当然，也有说最初地上本没有谷子的种子，是狗叫下了种子，让景颇族不再饿肚子。但无论是何种传说，景颇族新米节都是为了感谢狗的恩情，以及谷魂、家堂鬼、木代鬼^①、风鬼、雨鬼等各种与农业生产有关的鬼的庇佑而举行的庆祝丰收，以祈祷来年风调雨顺的节日。

景颇族各支系对传统新米节起源的清晰记忆，使其节日内涵也随之变得明朗确切。同时，作为纵贯此集体记忆的“鬼”的核心地位也得以凸显，并主要以“鬼”为关键连接点，从血缘亲族认同与整个民族群体认同双重层面，强化着“景颇族”这一身份的认同。

（二）庆祝仪式

节庆活动的庆祝仪式既是一种文化体验，也是一种互动仪式。以传统节庆的庆祝仪式为代表的这类互动仪式“是一种有规律的、不断重复的和程序化的社会行为，并富含象征的意义。”^②加之，其本身所携带的群体性，从而促使参与其中的仪式活动的主体往往置身于一种特定的习惯性群体框架之中，有特定的行为规范与意义阐释系统，维系着专属某一特定群体的社会关系。因此，“借助仪式，人们能够克服社会存在的差异，建构社会秩序和共同的归属感。仪式使人们有可能在共同的行动中邂逅、相知并相互融合。”^③也就是说，通过仪式活动，不仅能够使仪式活动的主体强化群体内部的归属与身份认同，同时也能使到场观看的客体（游客、观众）从中获得一定的认知与了解。

景颇族新米节一般在农历的八九月间^④举行，即秋收之时。新米节前一天，主人家就要背着礼节背^⑤到田里把长得最好的谷子割回家，放在“鬼门”^⑥旁边一晚，以祭献家堂鬼。然后，向亲朋好友、左邻右舍发出邀请，告知第二天来家里做客。第二天，女主人忙着舂新谷、煮新米饭，男主人用自家酿的水酒招待客人。

吃饭前，要请“董萨”^⑦到家里，用新谷舂的粑粑、水酒、干鱼、干老鼠、老南瓜、芋头、生姜等祭献家堂鬼、太阳鬼（木代）、月亮鬼等。祭献的时候，董萨要念祷告词：“××村寨××家在××鬼的保佑下种植谷子，没有遇到什么灾害，平平安安的可以收谷子了。到明年做活路的时候，希望你们能保佑××村寨××家的谷子、鸡、牛、猪都有好的收获。现在把这些东西献给你们，愿××鬼保佑。”^⑧念完之后，

^① 景颇族原始宗教信仰中最大的鬼。

^② 罗辑、梁勤超（2016）：《族群节庆：仪式互动与文化认同——以黎平·侗族鼓楼文化艺术节为例》。《贵州社会科学》第9期，第49—54页。

^③ （德）洛蕾利斯·辛格霍夫（2009）：《我们为什么需要仪式》。刘永强译。人民出版社，第5页。

^④ 景颇族各个村寨的谷子成熟先后有别，新米节举行的时间也就各不相同，较迟的可能在农历十月才举行。

^⑤ 景颇族用来背礼物的一种背篓。

^⑥ 老人去世时，景颇族专门用来停放尸体的地方。

^⑦ 景颇族巫师。

^⑧ 各个董萨所念的祷告词的细节、用词会有所变动，但大致内容如此，且都会念得非常详细，越详细越好。

先给狗吃新米饭，以感谢它的恩情，再给牛吃，然后老人尝过新米之后，宴会才正式开始。吃的菜必须要有老南瓜和芋头。吃过饭之后，老人要讲谷子的来源，唱新米词，大家聚在一起喝酒聊农事，在院子里跳象脚舞，通宵达旦。

通过这一系列的仪式，景颇族新米节的节日起源与内涵被更为具象化的行为方式及活动表现出来，同时，“鬼”在景颇族生产、生活中所发挥的作用也在董萨主持的仪式之中变得更为鲜活，进而将景颇族的集体记忆唤醒，并完成延续。“景颇族”这一身份也反复得到确认。

（三）组织形式

组织形式并非是一成不变的，它总是随外部环境的变化而发生变迁，特别是现代节庆活动的组织形式则更为灵活多变。但建基于风俗习惯之上的节庆活动的组织形式，则在习俗惯制的约束下，保持着相对较为稳定的状态，即使组织形式发生了变迁，但整体组织意识却不会发生太大改变。

景颇族新米节的组织形式，即新米节庆祝活动的开展方式，主要包括两种：一种是以山官为主的“官方”组织形式，另一种是以家庭为单位的“私人”组织形式。20世纪50年代以前，处于原始社会末期的景颇族，依然残留着山官制度。每年新米节，都要先由山官家开始，各部落、村寨的景颇族，家家户户都要背着柴、酒、鸡蛋等聚集到山官家，然后开展集体祭献与欢庆活动。借此，山官树立了威信，同时也增强了景颇族的群体凝聚力，这就从“官方”上认证了景颇族身份。山官家的活动结束后，各家各户才能回家举行“私人”的庆祝活动，“私人”祭献、欢庆活动中除了要祭献自家的家堂鬼，还要祭献山官家的家堂鬼。此外，“私人”庆祝活动，虽是以家庭为单位，但由于亲朋好友、左邻右舍的参加，则在很大程度上依然可视为是群体性的。

因此，随着山官制度的废除，虽然景颇族新米节的组织形式只剩下“私人”的，但其组织意识中所暗含的群体凝聚与认同并未受到彻底的摧毁。因为，景颇族依然祭献着那些庇佑丰收的“鬼”，而这些“鬼”则亦如从前一般庇佑着景颇族的生产、生活。组织形式的变迁，仅使“鬼”在景颇族社会中的神圣性、绝对性表达的形式发生了变迁，对其在景颇族身份认同中的“法”的效用并无太大损耗，从而也就并未从根本上触及以“巫鬼”为核心所建构起来的节日意蕴系统。

（四）景颇族新米节的社会功能

景颇族新米节是建立在原始“巫鬼”系统之上的一种社会行为，其起源、庆祝礼仪、组织形式建立并展示着以“巫鬼”为主导的景颇族传统文化的整体系统。因此，景颇族新米节的社会功能实为新米节中的“鬼”借用董萨来执行其神圣意志，从而以绝对他律的形式对景颇族社会观念与行为模式进行塑造。景颇族新米节是“鬼”对“景颇族”这一身份的建构、确认及反复强化的重要形式，其主要的社会功能包括三个方面：

1. 文化延续

基于原始“巫鬼”系统而形成与发展起来的景颇族传统文化，注定了巫(即董萨)、“鬼”必然在其传统文化中扮演重要角色，巫、“鬼”关涉到景颇族生产、生活的各个方面。因此，景颇族传统文化的延续，在很大程度上，也就是“巫鬼”文化的传承。从这一角度来看，景颇族身份的建构实则也就是对整个“巫鬼”文化系统的理解与认知过程，同时也是对“鬼”的绝对律令的践行过程。

景颇族新米节作为一种民俗节日，其本身就是景颇族传统文化的一部分，是“巫鬼”系统的构成因子。新米节之时，景颇族邀请董萨祭献家堂鬼、太阳鬼、月亮鬼等以感谢它们对丰收的庇佑就足以体现。同时，作为传统文化的载体，景颇族新米节与其他传统民俗节日一样承载着景颇族的“文化血脉和思想成果”，^①并通过一系列定期的仪式活动，如董萨的祭献及祷告词的诵念，老人在火塘边对新米节起源的讲述，饮酒话农事时的生产经验总结与分享等“周期性地展示自身传统，坚持民族拥有的文化身份。”^②从而使景颇族由传统节日的认同，上升到整个景颇族文化的认同，进而在景颇族的文化得到积累、传承与发展的同时，实现“景颇族”身份的建构与认同。

此外，新米节作为景颇族传统文化的一部分，无论是其起源、庆祝仪式，还是组织形式都无不折射着景颇族整个民族的社会发展历程。因此，景颇族新米节的传承，在一定程度上也就是景颇族民族发展史的顺延，这无疑也是一种文化延续。

2. 伦理规范

传统节日，尤其是民俗节日，通常都会传递着某一特定社会的秩序规范与行为模式。因此，“当一个群体以节日的形式表达自己传统的时候，它会将民族的世界观、价值系统给予公开，让人们分享、交流与实践。”^③而人们在分享与认可这一价值系统的同时，也就意味着接受了某一群体身份的象征体系，进而抽离出较为具体的伦理规范，并型塑着特定群体的日常行为。

景颇族新米节通过老人口述或实践行为，也就是以言传身教的方式将忠诚、善良、刚毅、勤俭节约、尊敬长辈、知恩图报等变为景颇族群体共享的伦理观念，以规范群体行为，维系群体秩序。然而，新米节在景颇族社会生产生活中的伦理规范作用，又都是在直接或间接之中以“鬼”的神圣权威、绝对制约作为保障的。如新米节时，老人讲述狗为景颇族叫回谷魂的故事，并以最先让狗尝新米饭的实际行动表达对狗的感激。紧接着，为了感激牛一年辛劳，所以狗吃完新米饭之后，又要让牛尝新米饭。然后，要在老人尝过新米饭之后，其他人才能正式享用。同时，还要用祭品感激家堂鬼、

^① 孟慧英(2006):《从多元文化视角看民族传统节日》。《民间文化论坛》第1期,第12—16页。

^② 孟慧英(2006):《从多元文化视角看民族传统节日》。《民间文化论坛》第1期,第12—16页。

^③ 孟慧英(2006):《从多元文化视角看民族传统节日》。《民间文化论坛》第1期,第12—16页。

太阳鬼、月亮鬼对景颇族的庇佑。而这整个活动中所传播和表达的伦理观念及价值目标都是以“鬼”作为意义依据和掌控力量的，对于尚未形成自觉个体意识的景颇族而言，在绝对服从这些伦理规范之时，就已经是在融入群体。此外，景颇族新米节的组织形式，无论是“官方”，还是“私人”都依托于血缘群体的氏族——部落社会结构，集体主义是其根本的价值取向。因此，无论何种组织形式都内含着群体性。

因此，景颇族新米节，通过每年定期的口头讲述与行动表演将景颇族传统的伦理价值观念灌输到景颇族认知观念之中，而节日周期性又对其反复进行深化，进而使其变为景颇族日常生产、生活中无可选择的、“理所当然”的价值原则与行为规范，并与“景颇族”这一身份达到高度契合。最终，在遵守这些习俗规范之时，就已然对“景颇族”身份归属进行确认。

3. 群体凝聚

“民族是通过集体记忆来凝聚的，共同的历史记忆对民族群体的维持具有重要意义。”^①景颇族新米节作为景颇族的集体记忆，是属于景颇族群体的共同记忆，加之“鬼”作为绝对律令的外在约束，由此景颇族新米节对整个景颇族群体都具有很强的凝聚力，能够将拥有这一共同记忆的景颇族成员紧紧黏合在一起，形成强烈的认同情感与意识。

景颇族新米节的起源、庆祝仪式、组织形式大致上都是沿用着固有传承，虽略有变化，但其内核尚未发生改变。因此，每一次新米节的举行，都是对景颇族集体记忆的提取与再分享。而在这种反复的提取与分享过程中，往往能够产生“一种煽动情感的力量，它把人们凝聚在一起，形成一股整体性势力。”^②也就是一种群体凝聚力。景颇族在这种凝聚力的影响下，能够自觉在其意识之中催生追求群体性情感归属与身份认同的渴望。

总之，无论是文化延续、伦理规范，还是群体凝聚，都是建立在景颇族对新米节中的“鬼”权威的绝对认同与服从之上，由外在约束转向惯性的内在认同，最终确保“景颇族”这一身份认同具有“合法性”依据。换言之，如果“鬼”在景颇族新米节中的功能被替代，那么这种“合法性”就受到动摇与摧毁，景颇族的身份认同也就意味着将走向弱化，甚至崩塌。

二、景颇族地区基督教新米感恩节的“以神代鬼”与身份叠合

身份叠合，是指“一个人或一个群体可以同时具有多种看似冲突的身份认同。”^③与之相对的则是单一身份的认同。此处的身份叠合，主要是指基督教传入景颇族地

^① 张媛（2015）：《凝聚共识：集体记忆的媒介建构与少数民族身份认同》。《内蒙古电大学刊》第3期，第25—27页。

^② 孟慧英（2006）：《从多元文化视角看民族传统节日》。《民间文化论坛》第1期，第12—16页。

^③ 张志鹏、和萍（2017）：《单一身份和叠合身份：对民族与宗教认同的一个经济学分析》。《西北民族大学学报》第1期，第63—71页。

区之后，所形成的宗教认同与景颇族传统“巫鬼”体系所孕育的民族—宗教认同发生了碰撞、冲突，从而在很大程度上限制了基督教在景颇族地区的传播与发展。基督教为减少、缓和，甚至消除已经绝对化、内在化了的单一的景颇族身份认同与新获取的基督徒身份认同之间的矛盾，采取了“以神代鬼”这种看似向景颇族固有传统妥协，仅在名称上进行替代，最大限度的保留景颇族传统文化外在形式的方式，以实现“景颇族”身份与基督徒身份的双重认同，进而由内而外完成景颇族—基督徒身份的建构与认同。

云南景颇族地区的新米感恩节是基督教传入该地区之后，基于景颇族新米节与基督教感恩节两者都是以庆祝丰收为主题，庆祝时间也十分接近，且都要感谢超自然力量的庇佑这几个前提，而将基督教感恩节与景颇族传统新米节结合在一起，所形成的专属于景颇族地区的信教群体^①的节日。然而，这种看似以景颇族传统民俗节庆为主体的结合，实际上冲击着“鬼”在景颇族身份认同中的神圣性与绝对性，进而实现基督教教义体系在景颇族传统新米节中的深植，使景颇族与生俱来的身份认同，变为了多元可能之一，群体凝聚力受到破坏。这种“以神代鬼”的方式使新米节的节日内涵、庆祝仪式、组织形式都发生了改变，其社会功能自然也随之发生了变迁。

（一）基督教新米感恩节的节日内涵

景颇族地区的基督教新米感恩节，主要是信教景颇族为了表达对上帝恩赐谷物丰收，庇佑家畜兴旺的感谢而举行庆祝活动。在此节日之中，基督教至上神——上帝完全替代了景颇族传统新米节中家堂鬼、太阳鬼、月亮鬼等各种鬼的具体职能，甚至包括景颇族传统新米节中广为流传的狗叫回谷魂的事迹，也被上帝造万物的神迹所取代，节日的起源与景颇族整个民族的发展历程相去甚远。笔者在陇川县广山村下寨调查时，对一位信教景颇族进行了访谈：

笔者：奶奶，你们信耶稣^②以后给还会过新米节？

麻×^③：过的嘛，每年到时候了就会过。我们信耶稣的叫新米感恩节，不仿以前那种叫了，那个是信鬼那哈的叫法喽。

笔者：哦哦，是这种情况噻。认得了。奶奶，么你给认得你们咋个要过新米感恩节呢？

^① 当地一位长老告诉笔者，只有经过洗礼的才是真正的基督徒，但该地区大部分信众没有经过洗礼，所以只能笼统称为“信教群体”。

^② 当地村民把基督教信仰，称为“信耶稣”。

^③ 麻×，女，64岁，景颇族，没上过学，广山村下寨。

麻×：这个么我认得嘛，咋个会认不得。我们过这个节么是为了感谢耶稣保佑我们田地头的庄稼粮食长得好，还让我们好好的、顺顺利利的、平平安安的就把苞谷啊、谷子啊都收到自己家屋头来了。

笔者：哦哦，认得了，奶奶。么，你给认得以前那哈咋个要过新米节？

麻×：认得，认得。我们没有信耶稣那哈就是过的新米节么，后头信耶稣了才过这哈这个新米感恩节。那哈过新米节么是为了感谢狗帮我们景颇族给谷子的魂叫回来，还要感谢太阳鬼啊、风鬼啊、雨鬼啊、雷鬼啊这些各式各样的鬼保佑我们的谷子长得好，顺顺利利的就得收回来。

虽然笔者所访谈的麻奶奶依然记得新米节的起源，但对于已经信教的她来说，那已经成为与自己目前的生活关联不甚密切的“别人的故事”了。或者，至少已经是自己所经历的过去了的故事，已然不具备当下的时效性了。如果说，麻奶奶对新米节与新米感恩节的认知尚有暧昧不明之处的话。那么，广山基督教堂的神职人员，则给出了一个较为清晰的解答。

笔者：李叔叔，这里信教的景颇族现在给还过新米节？

李××^①：过嘛，咋个不过。信基督教的景颇族过的新米节叫新米感恩节。

笔者：李叔叔，意思是没有信教的景颇族过的新米节跟你们过的新米感恩节是一样的噶？它们只是叫法上有点不一样噶？

^① 李××，男，48岁，曾在缅甸神学院学习三年，广山基督教堂神职人员。

李××：也不可以完全仿这种说。其实，真正的新米节是跟感恩节在《圣经》里是一样的，都是指初熟节。但是，不信教的过的新米节又跟《圣经》上的不太一样，信教的过的新米感恩节就是按照《圣经》来的。

笔者：李叔叔，么你给可以具体讲讲它们有哪些不一样的地方？

李××：这个信鬼的景颇族过的新米节，主要是感恩各式各样的鬼的保佑。《圣经》中说的新米节、感恩节，除了主要感恩上帝的恩赐，比如空气、水、种子等等这些之外，还要感恩平时日常间亲戚朋友的帮助，还要感恩那些孤儿寡母，要分享给他们礼物。

不难看出，神职人员对新米节与新米感恩节的理解，更多的是以《圣经》为诠释准则，试图以其权威来佐证两个节日之间的天然共通性，从而消解新米节原本所携带的传统性。由此，基督教新米感恩节的主题虽依然与景颇族传统新米节一样都是庆祝丰收，但其节日内涵早已发生了改变。究其本质而言，如果说景颇族传统新米节是在整个民族的文化血脉之中追寻自我身份认同的话，那么基督教新米感恩节则是景颇族对整个群体习惯性框架的挣脱，向以基督教为代表的西方文化意义系统的趋近与融入，以寻求身份归属。

（二）基督教新米感恩节的庆祝仪式

随着节日内涵的改变，传统的庆祝仪式在基督教新米感恩节中也发生了变化。基督教新米感恩节的庆祝时间通常也是在农历的八九月间。基督教新米感恩节的当天，信教景颇族要用礼节背背着自家田里最先成熟、最好的稻谷或新米、玉米，菜地里最好的蔬菜，如茄子、辣椒、青菜、芋头、老南瓜、大豆等聚居到教堂。然后，排好队跟着跳象脚舞的人绕教堂一圈，牧师带着神职人员在教堂门口面向队伍祷告，祷告完毕才能进到教堂里面，并把礼节背整齐摆放在前面。

进到教堂里面之后，由牧师主持并带领进行正式的祷告（祈祷节日活动顺利），唱赞美诗，致欢迎词（欢迎新来的人），再进行感恩祷告“感谢上帝保佑××寨子，

家家户户种谷子、苞谷、养猪、鸡……都顺顺利利，平平安安，风调雨顺，没有下冰雹，没有被水淹，没有干旱，家家都有了好的收成，今天我们用你赐给我们的这些东西来感谢你，希望你保佑我们明年做活路的时候顺顺利利……。”^①除了感谢上帝的保佑之外，还要一一感谢那些为这次节日活动奉献了的人。然后，讲圣经（感恩节的来历）、布道、唱赞美诗。结束之后，在教堂做饭聚餐，到晚上聚居在教堂唱歌、跳舞、表演节目。

此外，信教景颇族也会在自己家过新米感恩节，与传统新米节一样，主人家要准备好新米饭、饮料，邀请亲朋好友到家里做客。吃饭前，要请在场的神职人员或家里的老人带领祷告“所有吃的穿的都是在上帝的保佑下得到的东西，今天能吃到新米，要感谢上帝的保佑。××村寨××家在上帝的保佑下种谷子没有遇到冰雹、干旱等等这些灾害，平平安安就收获了谷子。现在将这些东西献给上帝，到明年做活路的时候，希望上帝保佑。”^②祷告完就开始吃饭，不再先让狗和牛尝新米饭。饭毕之后的娱乐活动，则主要是唱赞美诗，分享圣经故事。

不难看出，在基督教新米感恩节的庆祝仪式之中，对上帝的祭献完全替代了传统新米节对“鬼”的祭献。即使信教景颇族依然可以吃着新米饭，并按照传统习俗必须要有老南瓜、芋头这两道菜，依然可以穿着民族服饰，跳着象脚舞来庆祝新米感恩节，祷告时依然迎合着景颇族传统心理所认为的越详细越好，但其核心的象征意义已经发生了改变，其背后指向的是基督教教义体系对景颇族的行为规范。

（三）基督教新米感恩节的组织形式

基督教新米感恩节的组织形式与景颇族山官制度尚存时期的传统新米节组织形式颇为相似，分为“官方”与“私人”两种组织形式。然而，基督教新米感恩节中的“官方”组织形式，却不再是由景颇族传统社会中的山官组织，景颇族群体参与来完成。而是由带着西方文化烙印的教会来操持，信教景颇族参与完成，而并非景颇族全民性的参与。由此，传统新米节的官方组织形式是面向所有景颇族的，是基于整个景颇族群体的分享与共融，是对景颇族身份认同的强化。而基督教新米感恩节的“官方”组织形式，则是面向信教景颇族，是景颇族群体中的一部分，这实际上促使了基督徒与景颇族群体的割裂，方便的是基督徒身份的建构。

基督教新米感恩节的“私人”组织形式，也就是信教景颇族以家庭为单位而组织的新米感恩节活动。虽然也类似于传统新米节，会邀请亲朋好友、左邻右舍来参加，但邀请来的宾客则主要是以信教景颇族为主，且活动的环节也基本上是按照日常礼拜环节进行。

（四）基督教新米感恩节的社會功能

基督教新米感恩节作为一个借用景颇族传统节庆形式，立足于基督教教义体系而

^① 德宏州盈江县太平镇龙盆村木××长老口述。

^② 德宏州盈江县太平镇龙盆村木××长老口述。

形成的节日，实际上乃是基督教与景颇族原始氏族一部落宗教在相互对抗、博弈、互动过程中，作为强势文化的基督教逐渐获取主动权所带来的结果。换言之，也就是上帝权威对“鬼”在景颇族群体中的绝对性的消融。基督教新米感恩节在景颇族社会中功能发挥主要表现在：

1. 移风易俗

基督教新米感恩节，虽是基督教感恩节与景颇族传统新米节的结合，但在其发展过程中，基督教在两者结合之中逐渐占据了强势地位。因此，基督教新米感恩节变成了基督教对景颇族传统新米节改造，而其中最为核心的便是“以神代鬼”。

景颇族传统新米节原本需要祭献各种不同职能的鬼，而祭献往往需要消耗大量人力、物力和财力，如用酒祭献、杀猪剽牛等都在很大程度上加剧着景颇族的贫困。基督教新米感恩节用上帝这一至上、唯一的神替代了数目众多的鬼，节约了祭献成本，从而在一定程度上遏制了景颇族传统中的淫祀之风、嗜酒之风，客观上推动了景颇族社会的发展。

2. 促使身份叠合

基督教新米感恩节的节日内涵虽已经与传统新米节不同，但却在外在形式上与景颇族传统新米节基本保持着一致。如对超自然力量的崇拜，传统新米节感谢鬼的庇佑，新米感恩节对上帝庇佑的感激，并且都是对丰收的庆祝。在庆祝仪式上，牧师代替了董萨诵念祷告词，且祷告词的内容与传统祭献中的内容几乎一致，在信教景颇族看来，仅是名称不一样而已。在笔者调查过程中，无论是牧师、一般的神职人员，还是平信徒，绝大多数都认为基督教新米感恩节祷告词中的“上帝”跟传统新米节董萨口中的“鬼”没有什么太大的区别，仅是叫法不一样而已，只有极少一部分在神学院学习过的教会神职人员能够进行具体区分。笔者在广山村上寨调查时，作为平信徒的王××^①这样告诉笔者：

笔者：王叔叔，你觉得这个新米节里头的“鬼”跟新米感恩节里头的“上帝”有哪些不一样的地方？

王××：没得什么不一样的嘛，就是叫法不一样么，其实都是一个意思，他们连作用都差不多。

笔者：王叔叔，么既然都一样么，咋个你们新米感恩节祷告的时候不直接说“感谢鬼”么？

^① 王××，男，50岁，初中学历，广山村上寨人。

王××：这种说么就跟《圣经》上的喊法不一样了嘛，《圣经》上头就是喊“上帝”啊。我们信了耶稣么，就要跟着喊“上帝”了嘛。各个有各个的叫法。

当然，广山村下寨的麻奶奶对此几乎也是持同样的看法。

笔者：奶奶，你们信耶稣以后，过的新米感恩节里头喊的“上帝”跟新米节献的“鬼”给有什么不一样的地方？

麻××：没得嘛，就是喊法不一样。还有么，就是“上帝”么是用来祷告的，“鬼”么是用来献的。“鬼”多，“上帝”么只有一个。

笔者：奶奶，么你觉得喊哪个会更灵点？

麻××：喊“上帝”更灵点，不过么，要诚心实意的祷告，不诚心么，喊了也不灵。

甚至连教会的神职人员对此也是持相同观念。龙盆村的木××长老^①，告诉笔者：

“这个以前的新米节里头说的‘鬼’，跟我们现在新米感恩节里头说的‘上帝’其实是一个意思。只是说，以前喊的‘鬼’么，属于迷信的说法，还要用猪啊、鸡啊，甚至有时候还要用牛来献。‘上帝’么就不搞这些了，就只祷告。没得他们献‘鬼’那么浪费。实际上啊，‘上帝’这个说法，基督教来之后才有的，

^① 木××，男，60岁，大专学历，龙盆村人。

在基督教还没有来的时候，我们也还没得《圣经》，么肯定也就还没有人读过它，但是我们景颇话里头就有‘上帝’这个说法了。它不是外国的说法。我们景颇族早就有这个说法了，只是一直没咋个用。基督教来了，我们才用。”^①

不过，虽然木××长老也认为两个节日中的“鬼”和“上帝”在本质上是一个意思，只是名称不同而已。但作为神职人员，与其他平信徒不同的是，他在试图寻找两者间的关联性，以期将景颇族传统与基督教教义联系起来。

然而，龙盆村的李××^②，则对景颇族新米节中的“鬼”与新米感恩节中的“上帝”有着相对比较清晰的区分，同时也点明了新米感恩节所隐藏的“目的性”，即迎合当地景颇族的心理需求，以争取生存空间。

笔者：李哥，你觉得新米节里头喊的“鬼”跟新米感恩节里头喊的“上帝”给是一样的？

李××：不一样嘛，这个两个肯定是不一样的嘛。信鬼的景颇族过的新米节，他们献的“鬼”是景颇族传统宗教中东西，跟我们喊的“上帝”不一样，“上帝”是整个世界的唯一一个真神，他们喊的“鬼”不是真神。

笔者：李哥，既然不一样么，你们咋个还要过新米感恩节，咋个不直接说过感恩节？

李××：我们过的新米感恩节，虽然喊这个名字，实际上也就是感恩节。我们完全没有献鬼，也没得鬼，全都是向上帝祷告。因为基督教刚来那哈，没得多少人接受它，基督教的感恩节又恰

^① 木××，男，60岁，大专学历，龙盆村人。

^② 李××，男，28岁，初中学历，龙盆村人，曾到盈江县基督教培训中心培训过，之后又到缅甸参加了一个月的（门徒）培训。

好跟新米节的时间差不多么，就合并在一起过了嘛，这种还可以跟不信教的搞好关系。

此外，在基督教新米感恩节中依然按照景颇族传统要吃新米饭，要用最先成熟、最好的新谷献给上帝，要跳象脚舞，要用礼节背背献给上帝的东西，要穿民族服饰，要邀请亲朋好友、左邻右舍来做客，这一天必须要吃老南瓜和芋头。关于这些传统习俗在新米感恩节中的传承与保留，无论是平信徒，还是教会的神职人员都认为与基督教教义没有冲突之处。

景颇族原始“巫鬼”文化体系以“鬼”作为神圣他律由外而内对景颇族身份进行建构，而以上帝为核心的基督教文化体系则是采用由内而外的方式来建构基督徒身份，以此来寻找两种身份建构的共同之处，调和两者间的差异冲突。基督教新米感恩节外在形式上所表现出的向景颇族传统的妥协，迎合了景颇族身份认同的心理需求，减少了景颇族传统对基督教的排斥，特别是不信教的景颇族对信教景颇族的排斥。同时，也缓解了信教景颇族从景颇族群体框架中抽离出来所要面临的“我是谁”的焦虑与困惑。基督教新米感恩节通过这种看似向景颇族传统妥协，主动景颇族化的方式，有效地调和了信教景颇族的外部认同、内部认同所面临的冲突与矛盾，从而促使了景颇族与基督徒两种身份的叠合。

3. 强化基督徒身份认同

基督教新米感恩作为专属于景颇族基督徒的节日，其内涵、仪式、组织形式，无不是以基督教教义为准则，参与其中的信教景颇族自然是基于对基督教教义的认同，或者至少也是趋近的。由此，基督教新米感恩节是信教景颇族践行基督教教义规范，在基督教信仰群体中需求身份归属与认同的一种表现。

每年的基督教新米感恩节都要在教堂举行，教堂作为表征基督教文化的神圣空间，从不缺乏引起信教景颇族群体对基督教产生情感共鸣与认同的能力。当信教景颇族进入到教堂之中，其实就已经与基督教发生了情感联系，而对基督教认同的这一共通情感，又在信教景颇族之中形成一股强大的凝聚力与归属感。此外，用基督教礼拜形式庆祝节日以及牧师用圣经故事对节日进行新的阐释，无一不是在弱化和消解景颇族对传统新米节的情感与记忆，深化景颇族对基督教的认知与理解，强化基督徒身份认同。

三、景颇族地区基督教新米感恩节“以神代鬼”与民族认同

“巫鬼”文化是景颇族传统文化的核心内容，景颇族传统新米节作为景颇族传统文化的一部分，自然携带着“巫鬼”文化因子，“鬼”的控制力贯穿于传统新米节的始终。基督教新米感恩节通过“以神代鬼”的方式将传统新米节中的“巫鬼”文化全部代之以基督教一神信仰，巫，及董萨被牧师或神职人员替代，“鬼”，无论是家堂

鬼、太阳鬼、月亮鬼都统一被上帝所替代，一切与“鬼”有关的祭献都被对上帝的祷告所取代。由此，景颇族传统文化传播与表达路径被阻断，言传身教的教育方式也被取代，原本为整个景颇族群体共享的集体记忆被破坏，“鬼”的绝对权威开始丧失，景颇族身份认同中“理所当然”的“事实”依据遭到质疑与颠覆。这就从根源上切断了传统新米节对景颇族传统文化的传承，剔除了传统新米节的核心内容，仅留下一些无法触及基督教本质的景颇族文化空壳，如吃新米饭、跳象脚舞、穿民族服饰等。基督教新米感恩节完全是以看似民族化的方式，践行着基督化之事实，进而促使景颇族传统文化逐渐走向衰落，甚至瓦解。而一个连自身传统文化都难觅踪影的民族，又何以谈民族认同？

景颇族是一个原生民族，以原始“巫鬼”文化为核心内容的氏族——部落宗教是与之相对应的原生宗教。在此种对应之中，原始氏族——部落宗教渗透到景颇族民族文化的各个领域，且型塑着景颇族传统文化，景颇族与其原生宗教是一种几乎完全合一的关系模式，而传统新米节则是其具体体现，展现着宗教与民族群体间的高度黏合。景颇族地区的基督教新米感恩节通过“以神代鬼”的方式将基督教教义体系引入到景颇族传统文化之中，随即也就打破了景颇族与其原生宗教间的平衡关系，“宗教与民族的内在关系失去平衡，两者之间就形成张力，造成宗教对民族的分化与聚合。”^①由此，随着基督教新米感恩节中基督徒身份的建构，景颇族群体也开始走向分化，对外来宗教的认同超越于整个民族的群体性认同，景颇族民族身份或将面临着被基督徒身份掩盖的危机。

四、余论

基督教在云南景颇族地区通过“以神代鬼”来建构基督徒身份，到底是属于基督教的景颇族化，还是景颇族的基督化？同时，通过这种方式所建构起来的基督徒身份是景颇族基督徒，还是基督徒景颇族呢？

若单以信教景颇族的新米感恩节来论，虽然其节日的核心内容已经被逐渐替代，甚至在神学院学习过的部分神职人员已经试图用《圣经》来重新诠释新米感恩节，以期使之更贴合基督教教义体系，但绝大部分信教景颇族依然是按照景颇族传统来过新米感恩节，对他们而言，这个节日只是换了一个名称，该怎么过还是沿袭着祖辈习俗，唯一的改变就是把先前的“鬼”换了个说法，换成了“上帝”，同时还省去了杀鸡宰牛的财物浪费。笔者在陇川县广宋村基督教堂亲自参与了一次信教景颇族的新米感恩节庆祝活动，并与聚集到教堂过节的信教景颇族进行了交谈。

笔者：我想问哈，你们信了耶稣以后，过新米感恩节的时候，

^① 吕建福（2006）：《论宗教与民族认同》。《陕西师范大学学报》第35（5）期，第46—51页。

给还要吃新米饭？

普××^①：吃呢嘛。跟以前过新米节一样的过法。只是以前献鬼，现在是祷告。

笔者：么，你们今天背到教堂来的谷子、水果、蔬菜，也是仿以前一样噻？都是自家田地头最先熟的，长得最好的那些噻？

普××：嗯，是了嘛。你刚才瞧见那些姊妹背来的谷子、南瓜、芋头、茄子、青菜、水果都是。只是，以前么这些东西都要先放到各家“鬼门”边上献鬼，这哈么，就直接背到教堂来祷告了。

笔者：么你们信教的除了今天在教堂这边聚会，回到自家屋头给还要过一哈呢？

普××：过呢。各家过么就没得教堂这边热闹了。实际上也算不上过不过，就是这一天按照老人的说法，必须要吃新米饭，吃老南瓜、芋头。这三样是必须要吃的。除了这个么，跟平常也没得什么两样的。

不仅普叔叔这样告诉笔者，当时到教堂聚会，跟笔者同桌吃饭的其他信教景颇族，前文提及的广山村下寨的麻奶奶、广山村上寨的王叔叔、龙盆村的木叔叔，甚至连能够比较明确区分新米节与新米感恩节不同之处的龙盆村的李哥也都如是说。因此，从此种角度来看，通过“以鬼代神”这种方式来建构基督徒身份的新米感恩节，应该是属于基督教的景颇族化，或者也可以视为基督教在景颇族地区的民俗化，其所建构的基督徒身份，自然也就应该是景颇族基督徒。

此外，在信教景颇族的婚礼、进新房等民俗活动中，虽也采用了“以神代鬼”的方式，但却依然保留着大量景颇族传统文化的内容，与基督教新米感恩节的情况极为

^① 普××，男，45岁，初中学历，没有去缅甸神学院学习过。

相似，因此也可视为是基督教的景颇族化。加上近年来，国家对传统文化保护的政策宣传与影响，部分村寨的信教景颇族婚礼甚至将曾被基督教视为迷信活动的一一过草桥恢复起来，虽不祭鬼，但其内容却依然保持景颇族传统。因此，信教景颇族在婚礼之中的身份也体现为景颇族基督徒。

不得不提的是，在信教景颇族的葬礼之中，则又很少能看到景颇族传统文化的遗留，也并未出现恢复之趋势。这或许是因为景颇族的葬礼比婚礼更能触及基督教教义体系的根本，所以基督教无法做出更大的让步。由此，仅从信教景颇族的葬礼来看，则意味着基督教在云南景颇族地区通过“以神代鬼”来建构基督徒身份的过程在很大程度上应该被视为景颇族的基督化而非基督教的景颇族化。那么，其所建构的身份自然就是基督徒景颇族，其思想观念、行为活动也就完全遵循基督教教义。

然而，从整体来看，目前基督教在云南景颇族地区通过“以鬼代神”来建构基督徒身份的过程应该视为基督教的民族化或民俗化，而相应的信教景颇族的身份也就是景颇族的基督徒。对于绝大部分信教景颇族而言，景颇族传统的力量依然远胜于基督教。他们最初选择基督教，更多的是基于基督教的效用性来作出考量的，比起基督教的教义，其远远少于献鬼的“祷告投入”更具吸引力。因此，从此种意义上来看，绝大部分景颇族的基督教信仰并不是特别坚定的，在他们心里景颇族传统与基督教信仰并无实质性冲突，两者不是二选一的关系，景颇族身份是毋庸置疑的前提，这一点笔者在与各个报告人的交谈中都深有体会。

笔者：木叔叔，你们过新米感恩节的时候给还会按照以前老人们传下来的习惯，在那天必须要吃新米饭、吃老南瓜、芋头？

木××^①：一样的。这些都是景颇族的传统，景颇族老辈人们一代一代传下来的习惯，我们肯定要遵守嘛。

笔者：木叔叔，照说献鬼也是你们老辈人传下来的嘛，么你们现在也不献鬼了。

木××：这种又不一样了。老辈人传下来的习惯是每个景颇族都应该遵守的，即使我们信了教也一样，风俗习惯是风俗习惯，信教是信教，各码是各码。你说的献鬼，是老辈人传下来的，但是

^① 上文提及的龙盆村木××长者。

么它是不好的风俗，我们就要改掉了嘛。要不然，还仿以前那种献鬼么，我们景颇族怕是早就没得了。可以说是，基督教救了咱们景颇族，教我们爱卫生、洗澡、不吸毒、不喝酒.....

除了龙盆村木长老外，其余报告人都告诉笔者，景颇族风俗习惯跟基督教不冲突，即使信教了也要遵守自己的传统习俗。

由此，基督教在云南景颇族地区所采取的“以鬼代神”建构基督徒身份的方式，虽然不可否认地改变或者蚕食了景颇族地区一些传统节庆的内容，甚至替代了它们原先固有的社会功能，如新米感恩节。从而在很多程度上造成了景颇族传统文化的断裂，但整体而言，这种“以鬼代神”的建构方式依然是以景颇族这一“先天”身份认同为前提和依托的，景颇族传统的力量尚处于主导。因此，这种“以鬼代神”建构基督徒身份的方式，是基督教本土化的一种方式，具体到景颇族地区，即为基督教的景颇族化，而这种削弱或消解“鬼”的绝对他律地位，由内而外建构完成的基督徒身份，则是景颇族基督徒。

李叶，中国人民大学宗教学专业博士研究生，宗教人类学方向，具体研究方向为云南少数民族基督教。硕士期间主要围绕基督教影响下的景颇族传统文化变迁展开研究，先后发表相关论文六篇。博士毕业论文则将集中探讨景颇族地方社会中的基督教，已发表相关论文两篇。