



## 仪式象征与实践建构——以民和三川土族纳顿体系为例

发布日期：2007-5-16 15:15:15 作者：文忠祥

文忠祥

(青海师范大学人文学院, 青海西宁810008)

摘要：纳顿是农事活动链环上的一个重要节点，与牌头的选任、“叶尔将”、九月九祭祀、春天开耕仪式、堂运、浪青苗、立插牌、夏至嘛呢、庙神装脏等前期准备过程构成农事祭祀系列。农事祭祀系列作为仪式和象征的汇合，有其内在的构建逻辑，随着时空转换，信仰意识在逐步累积、升华。

关键词：土族；纳顿体系；仪式象征；实践建构

中图分类号：C921.4

文献标志码：A

文章编号：1008-2883(2007)01-0080-05

仪式与象征是体现人类本质特征的行为表述与符号表述。“仪式，通常被界定为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一整套行为方式。它可以是神圣的也可以是凡俗的活动，这类活动经常被功能性地解释为在特定群体或文化中沟通（人与神之间，人与人之间）、过渡（社会类别的、地域的、生命周期的）、强化秩序及整合社会的方式。”[1]作者深入调查发现，三川的“纳顿体系”①中包含许多的仪式与象征形式，它们之间存在紧密的联系，展示了土族群众观念的、心智的、内在逻辑的、表达统一的信仰理路。土族群众在内在信仰逻辑的支持下，将一系列活动进行整合，其意义在意识中逐步累加、蕴涵，在合适的时空升华，成为一种大型仪式和众多象征的汇合。

（一）安神 “安神”，意为“安置神灵”，一般都在一村纳顿结束之后的第二天或第三天进行。这一天，虽被称为“安置神灵”，然而实际活动内容却是总结一年来的工作情况，选举新任牌头②，并交接工作。参加人员为本届所有组织人员，即当年的牌头和其他工作人员以及本村所辖家庭的男性代表。一般以轮流充任的办法来确定来年的牌头人选的“家伍”（房支），之后由该家伍内部再按照既定规矩确定牌头的人选。牌头等上任后，与上一任牌头进行财物交接手续。上一任牌头将一年来的财物收支情况、纳顿用具数目以及损坏情况、一年内利用公款添置的器具等一一向新任牌头进行说明。关于纳顿负责人的称呼，不同的村落有不同的名称。有的村落所有的负责人均称牌头，只以大小区分级别；有的村落，如杨文家牌头最大，另外还有总甲、老者、土饶其等若干名，而巷道祁家总甲为首，各村有若干牌头；有的村落，称“当事”或“岁头”疑可能为“水头”之意，为安排灌溉用水的负责人。，悟释村称“百总”，之下有乡老若干名；王家村为大牌头，其下老者、小接。新一任的牌头及其他负责人的选举产生，是新的一年纳顿体系工作开始的标志。安神，实质上是总结一年的工作情况，完成交接。仪式“安神”，象征着一年的活动结束了，借安神的名义进行交接。由此也可以看出，民间信仰活动中，大众是如何借助神灵的名义开展活动，如何使各项工作披上神圣的外衣。借助神灵的名义，实际上是为了便于工作开展，并使该项活动顺理成章地纳入到以祭祀神灵为主题的纳顿体系之中。

（二）叶尔将牌头上任之后，其具体工作依各区各村有所差别。像文家寺管辖的26户 26户，实际上包括上下马家、杨家、祁家、文家、宋家、鄂家、甘家等自然村，关于26户的称呼的来历，说法不一，有的说是26个姓氏的家族构成，有的说是文家寺初建时期，其管辖区域中只有26户分居各村。村庄在纳顿结束之后第一件事情就是“叶尔将”。文家寺全体僧人从七月十五至七月三十在寺内做法事，诵经祈求平安，称为做“叶尔尼”“叶尔将”、“叶尔尼”是藏语音译，当时的喇嘛无人知晓为何意。可能与“亚尼”有直接的关系。丹珠昂奔主编的《藏族大辞典》907页（甘肃人民出版社，2003年）的“亚尼”条为：“亚尼，……夏令安居，藏语音译，意为坐夏，律经中制定比丘、沙弥僧众立誓承认于前夏或后夏3个月中，不越出界外，至黎明犹不还寺，不兴僧伽内讷，提倡勤求闻修，维修寺庙等活动。在古印度雨期的3个月里禁止僧尼外出，以免伤虫损草，而应在寺内坐禅修学，接受供养。称这段时期为‘安居’”

期’。……旧时西藏各寺院每年都要按时举行此项活动。”在《青海土族社会历史调查》49页记载：“六月十五到八月初一叫作‘雅尔奈’，和一般喇嘛寺院相同，喇嘛在此期间不许离寺院远去，此期间也不允许妇女宿于寺院。”“雅尔奈”当与“叶尔尼”为同一件事。到八月初一“叶尔尼”就算圆满了。从八月初一起向他们的供养人（即26户群众）进行回报，将叶尔尼送到各村，称吃“叶尔将”。具体时间是，鄂家和宋家八月初八，八月十二上下马家，杨家和文家八月十五。叶尔将由牌头负责组织，届时在村内选定一户群众家庭，将本村庙神请到这里供奉，请文家寺全体喇嘛诵经。届时供奉并翻念文家寺16卷本的《甘珠尔大藏经》，其用意是在庄稼丰收之后，作为谢神的一种仪式来答报天地之恩。笔者在鄂家叶尔将中看到，全体喇嘛在正房中诵经，庙神供奉在正房廊檐之左侧，右侧供奉“嘛呢其”（念嘛呢的人）信奉的神像，嘛呢其在庭院中席地诵念“嘛呢干本”（经文）。这一天，村内善男信女均要持香、裱到活动地点叩拜庙神、感谢神恩。做“叶尔尼”是土族社会结构的各方面和谐共存的一种形式，是佛教（喇嘛）、民间信仰（嘛呢其）及俗民，在俗民与道教合作完成“安神”之后举行的一个民间活动。可以说，是俗民与各种信仰之间圆融的处理方式。此外，传达着藏传佛教介入土族社会的历史记忆。历史上，河湟地区是多民族、多宗教汇聚的区域，曾是藏传佛教的一大中心。藏传佛教尤其是格鲁派兴起之后，经元明清时期得到飞速发展，逐步成为当地土族的主要宗教信仰。藏传佛教作为外来宗教，为了自身的顺利传播和发展，在适应当地文化过程中与原有的土族民间信仰达成一定的妥协。喇嘛为土族群众做“叶尔尼”，实际上是这种妥协的一种表现形式。

（三）九月九祭祀九月九的祭祀活动，是真正的安神日。此后，“青草结籽，黄草上场”，整个三川地区田地庄稼全部结束，牲畜可以放开不管，自由觅食。牌头们一年的责任基本结束，庙神们看管了一年的庄稼，也该安心歇息。鄂家（村）以羯羊为牺牲献给庙神，答谢众神保佑众人平安、庄稼丰收。届时，嘛尼其诵念嘛呢干本，邀请阴阳先生布十二分醮，为期二天。阴阳先生到庙中树立幡杆，布置庙堂，供奉各路神灵，诵念经文。期间，嘛呢其到庙中进行念嘛呢活动。其它各村均举行形式不同的安神活动，有的村庄，和鄂家一样邀请阴阳先生布醮安神，有的村庄邀请法师作法安神，如辛家（村）每年九月十五至十七举办安神活动。首先要在庙堂前搭一方形小棚，棚北立一神杆，杆顶悬一绘有北斗七星图的斜三角纸旗，杆下供奉祭品（油灯、五谷、鲜花、纸制品、香）。第一天晚上进行请神活动，先是卜卦测吉凶，接着法师和两个陪伴者敲鼓起舞。法师口中不断唱着神歌，分别从东南西北中五个方向跳不同的舞步，唱不同的神歌。第二天上午为安神，将庙神黑池龙王抬至庙院，卦测放置方位并安置之后，法师与陪伴者三人各执羊皮鼓起舞，朝东西南北中五个方位进行狂舞。接着，进行庙神“喜神”（洗神）活动，分别用针开眼、净水洗神、捻子入火、毛笔点主、公鸡入血、镜子照容等象征方式喜神。之后，80岁的法师在阵阵鼓声伴奏下，步履轻盈、腰身柔软、庄严神秘地边唱边舞，唱“五方神灵”、“十二月份”、“二十四节气”、“二十八宿”、“六十花甲子”等。最后要“踏七星”，法师用白面在院中画上北斗七星图，在每星位置放一个内有一块馒头的碗，馒头上插有一小杆，杆顶上有菊花状白纸，下有小黄旗，各碗边有小神灯。法师怀抱一只大红公鸡引路，后依次为不断敲羊皮鼓的两个陪伴者和抬黑池龙王神轿的四人，运转于七星图之间，每个星三遍，整个过程重复三遍。第二天晚上为送神，也是唱神歌、跳舞，法师将用长辫将棚内的各种饰物一一击落，然后降幡杆，焚烧钱粮（黄裱纸），祈求平安。

单从宗教社会学角度来看，这是因为民族社会生产力发展缓慢，长期处于滞后状态，因而原始宗教仍有其存在的现实基础。即使在原始社会解体很久以后，仍然与某些社会现实密切结合，以各种残余形式保存下来。这种原始宗教文化相对的保存，集中表现在原始宗教活动中的唱词、咒语、法师操作的器物 and 作为记录的符号中。幡杆象征生命树、宇宙树，作为中介完成法师与神界的交流；献牲以羊为主，是游牧生活的残余；棚象征天幕，并有象征五方的祭拜仪式；“喜神”（洗神）活动，每一个细节都是相应象征表现的组合，用针开眼、净水洗神、捻子入火、毛笔点主、公鸡入血、镜子照容等方式喜神，象征通过这一系列的形式来给神注入新的生命力；“踏七星”象征着过去的北斗星崇拜。九月九祭祀，从时间上来看，是农事结束后的具有总结性质的祭祀仪式。

（四）春天开耕仪式 王家村在开种之前，将庙内的众神轿请至庙外的麦场上，集中嘛呢其诵念经文，邀请喇嘛念经。届时还跳情节与纳顿一样的面具舞《庄稼其》，祈求保佑平安，顺利播种。现在，其他村庄都没有保留春天开耕仪式，但在每个村庄纳顿里的面具舞《庄稼其》中仍保留着开耕仪式，反映这种仪式在过去存在的普遍性。“在每年春季开耕以前，土民也有开耕的祭礼。仪式是选择一吉日，向着当日喜神的方向赶牛，带一些草到自己地中燃烧，然后烧黄裱纸、烧香，给神农爷磕头。带去油馍两个，人和牲口都吃一些。于是便在地中犁成一个圆圈，圆圈中再犁成一个十字。共去三人，一人赶牛，一人扶犁，后面一妇女撒种。犁过的圆圈和十字的沟中都撒上种子。这种仪式举行完毕后，才能开始耕种。”[2] (42)开耕仪式是在新的一年里对农神的初次祭拜，也是土族先民从畜牧生活转换为农耕生活后吸收汉族农神崇拜的具体表现。

（五）堂运 大多数村庄的牌头们，直到次年的清明节前后才又行使职责，恢复活动。这期间活动叫“堂运”，群众每人带馍、茶等在庙中集中，邀请本村的喇嘛念经，宣告今年的纳顿活动正式启动。清明后十天，开始启动“罚香”活动，即从此开始，牌头带领其他负责人开始实施连续的田间管理工作。群众不准在田间地头放牧牲畜，只能到草山放牧。如有违反，即记录在册，每次定额罚款，到纳顿的小会上统一收取。庙中祭祀，羯羊为牺牲，全村群众参加，由此向全村群众宣布要开始罚香活动，同时请求庙神照看庄稼，祈求丰收。这一活动与农时一致。此后，牌头们加强了田间管理的力度，这是一种民间自我约束、管理的行之有效的办法。

（六）浪青苗 堂运之后一段时间麦苗已经长高了。这时，各村庙的牌头们组织一次较大型的“浪青苗”活动，即二郎神巡游青苗。这次出游，时间是从农历四月初一至五月十四，按一定顺序一天一个村庙。每到一个村庄，群众跪接二郎神，并点灯、烧香、上供、磕头，法拉发神回答村人提出的有关今年年成或其他关注的问题。有的文献中把此次活动记载为“浪群庙”[2] (40)，其实误解了这次活动的本意，二郎神出游各庙，只是现象，其重点在巡游所辖各村，看护庄稼，保佑人畜平安。现在，二郎神不再巡游了，只是



让本村的庙神到属辖地按地界大致巡游一圈。庙神的巡游，实质上是通过每年的重复，明确各村或者各神的管辖地界，并由此为各村群众确认各村的边界，创造出地界明确的地方性空间，亦即强化村境意识。“事实上，村境通常还不仅仅指居住地的地理空间，它同时包括了村落成员所拥有的土地、山林、河道、水源。村落成员从共同利益出发，站在同一立场上，协同保护共同的地理空间的这样一种强烈的集体意识，我们称之为村境意识。”[3](92)“为了明确村与村之间财政权与管辖权的界线，青圈亦成为村界，使村庄在历史上第一次成为一个拥有一定‘领土’的实体。”[4](187)此外，二郎神巡游三川，展示作为民间信仰的基本单位的村庙与其区域中心的宗庙之间的关系，是地域性社区与区域中心的关系。即宗庙是区域内村庙的高一级单位，村庙定期地从宗庙请神出巡的活动是两者之间的联系方式。村庙与宗庙之间这种定期的关系，象征各级地域间的隶属关系，象征高低有序、等级分明的行政体系。它是民间在无力参与、干涉地方行政权力时想象的、模仿的行政体系。

(七) 立插牌、答俄博立夏刚一结束，立插牌。由牌头负责实施，大多数插牌立于村界，有界牌之意，划清各村之间界线，有利于罚香时的认定。另外，插牌被认为能够镇压地方，阻挡恶风、暴雨、冰雹。立插牌的具体办法是，先请阴阳先生在一块柏木牌上书“旱魃為雪颶（恶）颶（风）颶（雹）雨”之类字样的符文以及一个狗头，并用一个画有符文的黑瓷碗，加上砖、羊毛、五金、杂粮、各种花、茶叶、棉花等物一起埋于地下，上堆起小土堆，插上十字形草把，中间插上书画“勒令封山神土地把守地界”等字样的木条。之后十来天要答“俄博”，村内各家群众携带石头、柳梢，请喇嘛和嘛呢其念经，用一天时间安置“俄博老爷”。俄博的形式与功用和插牌相类似，只是比插牌要规模大，地点比插牌所在的地点要高，多在周边中山顶部，或小山顶上，一般是用四根高1.5米左右，直径0.15米左右的圆木为柱，中间架设横梁，呈正方体，并在周边竖起栅栏，内部地下埋置与插牌相似的物品，并在四方形的木架中垒置每次由群众携带上去的石块，插上柳条，并在四方形中间立起的嘛呢杆上悬挂经幡，由四个方向斜拉线绳，上悬各色印有经文的彩色布条。俄博可以让阴阳先生立，也可以让喇嘛立，效力相仿。

(八) 夏至嘛呢 夏至/每个村庙开始“夏至嘛呢”。在庙神前供献长明灯，用羯羊祭祀庙神，由牌头安排群众轮流到庙念经。该活动是村民在庄稼收获之时希望平安收获的急切表达。虽然之前采用了一系列的活动，但他们在此时心中还是担忧能否平安收获。采取持续念嘛呢的方法以表达他们心中对天神的敬仰以及祈求之情。这次活动结束后，各村准备收割庄稼，罚香活动结束。有些村庄在大、小暑期间，以羯羊给神灵祭祀，祈求众神在临近开镰收割之际，保佑庄稼平安收获。小暑刚过，大暑不到，三川地区就要开镰收麦了，各项祭祀活动暂时停止，直到庄稼收获后，喜庆纳顿节。

(九) 庙神装脏 “装脏”，简单理解就是为庙神的塑像装内脏，期望使其具有灵气和威力。各村庙中的庙神装脏时间不一，年限不同，但装脏方式与二郎神的相似。故，此处以二郎神为例叙述。二郎神，被封为三川地区大多区域的总神，地位比各村庙庙神要高一级。二郎神分为坐神、走神。朱家庙庙神二郎为坐神，不四处巡游。走神二郎是四处巡游的。群众一般认为朱家（村）是婆家，而赵木川是娘家。朱家的坐神每五年装脏一次，而走神由赵木川承担装脏任务，每年举行一次装脏仪式。装脏仪式由法师来执行。过去从河州（今甘肃临夏）请三个法师。先为二郎神颂经、祈祷。之后由专门邀请的画匠将二郎神像开膛，取出上一次的装脏物品，把新的物品重新装入并油画封好。神像，是由柏木雕刻成轮廓为胎，表面施以泥塑彩绘的塑像，高约1.5米。重新装好的神像要经过开光、点主、坐洞等程序，主要由法师、法拉以及画匠配合完成。具体过程如下：五月十一日，进行“乱堂”。画匠彩绘完成后，开始装脏。头部装马蜂或蚂蚁，胸部装石燕、太极石、十二精药、七种明香、二十四竹节、蜈蚣、海龙、海马等中药料。腹部装蛇一条、喜鹊一只、喇嘛雀一只。这些东西象征二郎神的各种身体器官。在此过程，法师手执单面羊皮鼓，边击边唱，信众伴唱。另外，乱堂过程中也演唱三川土族喜唱的六十花甲子歌、二十八宿开天辟地歌等。五月十二日，将装脏好的神像请到庙外场地，法师演唱请神歌、二郎出生歌，踏七星，并举行开光点主仪式。请神后，法师手执单面羊皮鼓，与画匠手拿毛笔一同为二郎神开光。采取法师问，众人答的方式。之后，再经过坐洞，即预先把塑像藏到一个山洞中，经过一定时间后，在法拉的带领下将塑像寻找出来的过程，让神灵在大家的心目中提

从纳顿体系中可以看出，农事、农时与各类仪式活动之间存在极为密切的关系，构成整个农事祭祀系列。他们在构建系列活动的同时，也建立了系列仪式的象征符号，并由此构筑了他们象征性的生活世界和共同确认的社会秩序观念。而这些与他们的日常生活实践之间存在着密切的特定关联。在他们生活需要、精神需要的构建过程中，一系列活动被整合成为农事祭祀系列，并随着时间空间的转换，到庄稼获得丰收时，它们所有的意义全部汇聚，上演激情洋溢的纳顿。虽然这些活动比不上纳顿那样热烈、浩大，但经过上述一系列活动的铺垫，使大家的信仰意识逐步积累、升华，才有到纳顿时情感的全面迸发。笔者认为，纳顿当天只是整个三川土族农事节庆祭祀体系中最后的高潮和谢幕，纳顿其实还包含许多平凡而又不可或缺的日常组成部分，是由这些组成部分按照时间顺序逐步铺垫、准备、升华的结果。自从土族先民的生产方式由游牧开始转向农耕以后，他们借鉴汉族历法，按照本地气候变化，围绕农耕主题总结经验，把重要的生产节气确定下来，产生了具有自身特色的农事活动链环，并与农事祭祀相结合，逐步修正完善而形成了链环式的农事祭祀体系。在这个链环上，纳顿又以其总括一年的祭祀内涵，报祭今年而祈求来年好收成的祭祀方式，犹如农业生产的界点，农耕祭祀意识从众多的祭祀活动中升华出来，成为独具地方特色、民族特色的节庆仪式。而其前的一些生产节气举行的诸如春天开耕仪式、夏至嘛呢等仪式与其构成整个链环。围绕农耕节令形成的链环式的农耕祭祀链，构成土族农业文化的重要特点，并且以纳顿这种典型的农事节日形式完成它的显性化。所以，纳顿并非一个独立的节日，而是一个节日体系，至今仍保持完整的形态。纳顿体系的时空演绎，隐含系列活动的内在信仰逻辑，在相互整合后逐步将意识的意义升华成为纳顿。

民间社会寻求以民间信仰方式来管理地方事务，因此制造出想象中的权威。它恰如地方的“土皇帝”，是掌管民众命运、抚慰他们心灵的不安与恐慌、处理他们无法解决的生活难题的最高权威，并因此赢得当地百姓的广泛尊敬。他们的这种努力，模拟真实而又遥远的官方权威，并将其转化为虚拟的象征性权威。民间宗教信仰与仪式中以祭拜地方神为主线，各村供奉本村的地方神，以此作为村落的保护神。在这样的意义层面上，地方神具有了村落性或区域性。地方神象征着社会对其成员的内聚力，地方神在民间信仰中界定着一个村落或区域的空间范围。

民间仪式、信仰与区域形成和发展的历史息息相关，可以说，民间仪式反映了一定的区域差序、社会空间制度，也塑造、支撑了一定的社会空间制度。土族社会的民间仪式是多元的、自成体系的。这些特点与区域的社会发展密切相关。以上仪式中，既有原始宗教遗迹，也有佛教的参与，更有道教身影。他们是在不同历史时期相互融合、交流并整合的结果。

杜赞奇(Prasenjit Duara)在其《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》一书中从政治人类学角度探讨民间社会及信仰的区域性，认为传统中国社会区域是帝国政权、绅士及其他社会阶层相互并存的空间。民间信仰在区域中既是作为一个被不同社会阶层共享的文化符号体系而存在，又在不同社会阶层的眼中具有不同的意义，不同的阶层用对同一个象征的截然不同的理解来体现利益的差异。但是，在土族社会中，地方保护神是地方官民共敬的神灵，有着非常坚实的民间信仰基础，它可以是对地方社会具有高度整合力量的一个象征。只要是土族社会所认可或自身认为是土族社会的一员，基本没有不同阶层之间的差异。各个阶层之间对于同一个象征的理解是一致的。这种现象很大程度上取决于土族社会阶层分化的有限性。

#### 参考文献:

- [1] 郭于华.仪式与社会变迁 [M].北京:社会科学文献出版社, 2000.
- [2] 民族问题五种丛书编辑委员会青海省编辑组.青海土族社会历史调查 [Z].西宁:青海人民出版社, 1985.
- [3] 顾希佳.社会民俗学 [M].哈尔滨:黑龙江人民出版社, 2003.
- [4] [美] 杜赞奇.文化、权力与国家: 1900—1942年的华北农村 [M].王福明译.南京:江苏人民出版社, 1995.

【责任编辑 杨德亮】

#### Ritual Symbol and Construction of a Practice

—A case study of Nadun system of Sanchuan Tus in Minhe county, Qinghai province

WEN Zhong-xiang

(School of Humanites, Qinghai Normal University, Xining 810008, China)

Abstract: Nadun is an important point in farming work. Combined with prepared events at earlier stage such as selection of Paitou, (a person in charge of Nadun), Yeerjiang, (a ritual for people's safe and sound), Sacrifice ritual on September 9th according to Chinese lunar calendar, Starting seeding ritual in early spring, Tangyun, (a ritual declared the beginning of field management), Langqimiao (the Erlang God makes an inspection tour among village temples in Sanchuan), Lichapai ritual (erecting a wood sign for bringing hail under control), Xiazhimani (recite or chant scriptures during summer solstice in Chinese lunar calendar), Zhuangzang ritual (replacing internal organs of village Gods), it forms chain of farming activities. As a combination of ritual and symbol, farming ritual events have their own internal logic construction and will be accumulated and updated with conversion of religious belief.

Key words: the Tu ethnic group; Nadun system; ritual and symbol; Construction of a practice