

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

村落聯接與雲南怒江傈僳人的基督教儀式——以福貢縣娃底村為中心的討論 [Village Connection and Christian Ceremony among the Lisu in Nujiang River Area: A Discussion focusing on Wadi Village in Fugong County, Yunnan (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LU, Chengren;XU, Weibing
Publisher	Logos & Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 09:46:05
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164435">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164435</a>

# 村落聯結與雲南怒江傈僳人的基督教儀式<sup>1</sup>

——以福貢縣娃底村為中心的討論

盧成仁

浙江財經學院社會工作系講師

浙江大學公共管理學院博士後

中山大學哲學博士

徐偉兵

廈門大學人類學與民族學系博士候選人

在雲南怒江峽谷中段傈僳族社會的基督教儀式中，<sup>2</sup>不僅有村落性的儀式，也有跨村落的儀式，儀式時間持續三天。我將對福貢縣娃底村教會與其他五個村教會在復活節、感恩節、聖誕節期間輪流主辦的跨村落儀式進行敘述和分析。教會之間跨村落的儀式活動，對這分佈於河谷與半山之間諸村落的聯結有着非常重要的作用；通過這一活動，不僅是單一的村落教會，同時生活在村落中的人們也被聯結到了一個更大的社會網絡中。關於中國鄉村基督教

- 
1. 感謝合作導師毛丹教授的悉心提點和指導。感謝沈海梅教授，為我打下的學術基礎。與雲南大學張海超老師多年來不間斷的討論，讓我受益良多；感謝劉永青老師的無私幫助。感謝香港大學中文學院趙蕊娟博士提供的建設性意見與幫助。在中研院民族學研究所訪學期間，受到陳文德、黃宣衛、蔣斌等老師的指點和關照，心內至感；也謝謝黃樹民所長在研究上提供的便利。同時，感謝匿名審稿人的修改建議。但文責由作者本人承擔。本文亦按人類學慣例，對文中人名均作技術性處理。
  2. 在漢語學術話語中，廣義的基督教包括天主教、東正教及新教，狹義的基督教只指新教一種，本文中所述的基督教僅指新教而言。娃底傈僳人的基督教信仰，在傳播之初有神召會的背景。

儀式的調查與研究，學界已取得了較為可觀的成果，但鮮見跨村落儀式的研究。<sup>3</sup>而通過對已有研究的梳理，存在於怒江福貢僛僛族信仰中的跨村落基督教儀式，似乎可以視為一種具有自身理論意義的文化現象。然而，學界對此並未給予足夠的關注和討論，即使在以怒江地區基督教信仰為主題的研究中，相關的討論也不多見。<sup>4</sup>因此，對這一跨

3. 在鄉村基督教儀式的調查與研究中，黃劍波對甘肅天水吳莊漢人社區基督教信仰中的禱告、查經聚會、禮拜等儀式，進行了細緻的描述；雖然吳莊有「跨越邊界的社區」之實，不過作者並沒有提到吳莊是否存在着跨越社區的基督教儀式（黃劍波，《「四人堂」紀事——中國鄉村基督教的人類學研究》〔中央民族大學 2003 年博士論文〕）。劉海濤對河北永成縣鄉村基督教的洗禮、禮拜儀式（小聚會、三侍奉）；王再興對四川西充仙林鄉鎮教會的禮拜儀式；白慶俠對山東臨沂白莊村基督教信仰中的早禱、晚禱、禮拜、喪葬儀式；都進行了較為清晰的呈現和詳細的說明，但也都沒有提及這些地區是否存在跨村落的基督教儀式，及其樣態的問題（參見劉海濤，《透視中國鄉村基督教》〔中央民族大學 2006 年博士論文〕；王再興，《社會轉型與中國基督教》〔四川大學 2003 年碩士論文〕；白慶俠，《魯南農村基督教信仰考察研究》〔中央民族大學 2006 年碩士論文〕）。李銳也對河北永年北河莊村落內部的基督教喪儀進行了詳細的描述（李銳，《河北農村基督教喪葬儀式考察研究》，載《改革與開放》〔2010 年 1 月〕，頁 74-76）。郁弘芳對廣東雷州半島小蘇村的禮拜儀式、聖誕節、復活節、受難節、感恩節等進行了描述，亦沒有提及這些儀式與跨村落之間的關係（鬱弘芳，《〈風吹稻浪〉——百年小蘇基督教會手記》〔西安：太白文藝，2008〕，頁 92-93）。董譽嬌在雲南祿勸撒老塢彝族基督教信仰的調查中，深入描述了禱告、禮拜、獨特的「山禱」儀式，並對聖誕節儀式進行了詳細的敘述，但沒有提到撒老塢彝族是否存在跨村落的基督教儀式（有趣的是，撒老塢彝族的聖誕節會期也是三天六餐，但與福貢僛僛族不同的是，撒老塢的聖誕節只在本村舉行；同時，復活節、感恩節的聚會天數與聖誕節亦不相同；因而，如董譽嬌所形容的「年度盛會」一樣，聖誕節在撒老塢更多的是一個年節；參見董譽嬌，《畝入彝族「禮信」的耶穌》〔中山大學 2011 年碩士論文〕）。同時，金志偉對廣東揭陽上山村天主教信仰的調查中，亦涉及到歲時節儀、人生禮儀式及天主教儀式，但沒有提到天主教儀式與跨村落聯結之間的關聯（金志偉，《鄉村社會與鄉土教會》〔中山大學 2007 年博士論文〕）。另外，吳飛對河北武垣段莊天主教信仰中的人生禮儀、彌撒等儀式有非常細緻的描述，但這些儀式與跨村落的聯結之間，在他的敘述中似乎並沒有特別的關聯（吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰與生活》〔香港：道風書社，2001〕）。
4. 盧榮和在怒江基督教信仰的調查中，對怒江僛僛族基督教的歷史、現況及特點，進行了較為全面的梳理，但卻較少提及僛僛族村落中的基督教儀式，對於跨村落儀式則付之闕如（盧榮和，《少數民族基督教信仰的田野研究》〔中國社會科學院 2004 年博士論文〕）。晏權對福貢里底村基督教禱告儀式、人生禮儀及年禱儀式有較為詳細的描述；與娃底一樣，里底的復活節、感恩節、聖誕節也在五個村落間輪流舉辦，不過晏權並沒有說明里底跨村落基督教儀式舉行的過程（晏權，《僛僛族的「基督臉」》〔中山大學 2010 年碩士論文〕）。曹月如對福貢里吾底村的聖誕節、復活節、感恩節期間跨村落的基督教儀式有簡略的描述；里吾底也同樣是在各村輪轉過節，但曹月如並沒有就跨村落基督教儀式過程及對生活於其中人們的意義、對地域社會的意義，進行理解和討論（曹月如，《雲南怒江僛僛族基督教文化研究》〔中央民族大學 2009 年博士論文〕）。

村落儀式進行深入的闡釋與分析，不僅有助於我們重新理解基督教在怒江地區的傳播與發展；同時，這一跨村落儀式也為我們提供了基督教在中國鄉村社會多樣性發展的生動事例。不過，在敘述這一跨村落儀式之前，有必要對施堅雅（G. William Skinner）關於中國市場體系的經典理論和台灣的祭祀圈概念及其相關評論做一個簡短梳理。

施堅雅認為在中國城鄉存在着基層市場、中間市場、中心市場的類別，這一等級的市場區分與各自的規模、人口有着相當關係。基層市場對應着數量不等的諸多村落，而在基層市場與中間市場之間，集期有着嚴格的區分，以作功能上的銜接。在實地調查的基礎上，施堅雅認為如果說農民是生活在自給自足的社會中，那麼這個社會不是村莊而是「基層市場社區」，因為每一個「基層市場社區」都固守着一個獨特的亞文化群，是一個文化的載體。<sup>5</sup>施堅雅用市場體系理論來理解中國歷史的發展進程，從而成為西方中國研究中一種經典的理論。

他的理論在二十世紀八十年代以後翻譯成中文出版，成為國內史學與人類學研究中非常重要的理論工具。但對於他的批評，也從來沒有斷過。<sup>6</sup>這一批評，在六邊形市場區域與統計模型推論之外，也主要來自於對市場結構是否可以作為一種社會體系來看待，亦即基層市場社區是否成立的問題。目前，國內對於市場體系理論的批評主要來自史學界，特別是近代史和經濟史部門，較少來自人類學民族志調查角度對施堅雅理論的反思。同時，史學界對於施

---

5. 施堅雅著，史建雲，徐秀麗譯，《中國農村的市場和社會結構》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁40-51。

6. 參龍登高，〈施堅雅的中國社會經濟史研究述評〉，載《國外社會科學》2（1998），頁66-69；史建雲，〈施堅雅市場理論的若干思考〉，載《近代史研究》4（2004），頁71-89；王慶成，〈晚清華北的集市和集市圈〉，載《近代史研究》4（2004），頁57-69；任放，〈施堅雅模式與中國近代史研究〉，載《近代史研究》4（2004），頁108-122。

堅雅理論的某些批評也忽視了其理論所蘊涵的人類學的視角和方法。這一視角和方法主要在於，對人們所生活之社區的文化背景的關注與理解。

然而更為重要的是，對於施堅雅理論在具體方法與結論上作過多的糾纏，並不是理解和運用其理論模式的最好方式。二十世紀七十年代，施堅雅的學生克里斯曼（Lawrence Crissman）帶着其理論來到台灣彰化平原做調查時，發現這一理論並不能解釋台灣市場集鎮和聚落的發展；因漢人內部閩客、漳泉群體之間的械鬥，在文化和群體的差異中，出現了市場和集鎮的分佈與展開的不同面向，他將這一現象稱之為「文化崎區」，從而創造性地應用和發展了施堅雅的理论。<sup>7</sup>不過，台灣人類學在漢人社區的研究中，運用施堅雅理論所給予的啓發，在較大區域的田野調查中重提並發展出一套祭祀圈概念，<sup>8</sup>用以解釋台灣

- 
7. Lawrence Crissman,《鎮和縣：中心地理論與華人市場系統——以台灣彰化為例》(Town and Country: Central place Theory and Chinese Marketing Systems, with Reference to Southwestern Changhua Hsien, Taiwan; Unpublished Ph.D Dissertation, Cornell University, 1973)。
  8. 祭祀圈最早由日本學者岡田謙在台北士林地區的調查中提出(岡田謙,〈臺灣北部村落に於ける祭祀圈〉,載《民族學研究》,四卷一號〔1938〕,頁1-22);二十世紀七十年代以後,許嘉明在台灣彰化平原的調查中,從地域組織的面向入手,重新應用了祭祀圈的概念(許嘉明,〈彰化平原福佬客的地域組織〉,載《中央研究院民族學研究所集刊》36〔1975〕,頁165-190);施振民在彰化平原的研究中,對祭祀圈在地域組織、人羣結合等方面,作了深入的分析,並將祭祀圈作為一個研究概念進行處理(施振民,〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉,載《中央研究院民族學研究所集刊》36〔1975〕,頁191-208)。其後不久,許嘉明提出,祭祀圈應以成員和主祭神之間不同的權利與義務為分析基礎,從而對祭祀圈的研究對象與研究指向(即與地方組織之間的緊密關聯)做出詳細的闡述,進而將祭祀圈概念進一步系統化、理論化(許嘉明,〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉,載《中華文化復興月刊》第十一卷6〔1978〕,頁59-68)。一九八〇年代以後,林美蓉對祭祀圈是作為一個解釋框架還是描述框架,提出質疑;即對祭祀圈是作為研究對象還是作為研究概念,重新提出了思考(林美蓉,〈土地公廟——聚落的指標:以草屯鎮為例〉,載《台灣風物》第三十七卷第一號〔1987〕,頁53-81);其後,林美蓉在比較研究的視野下,綜合前人研究,對祭祀圈概念作了較為清晰、明確的界定與論述(林美蓉,〈由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的地域構成與發展〉,載張炎憲編,《第三屆中國海洋發展史研討會論文集》〔台北:中央研究院三民主義研究所,1988〕,頁95-125;另林美蓉,〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉,載《中央研究院民族學研究所集刊》62〔1986〕,頁53-114)。由此,在七十多年的發

聚落與社會組織的發展。認為祭祀圈「是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀圈的居民所屬的地域單位」，<sup>9</sup>在這裏共同舉行祭祀活動的村落間可以看成是同一個「地域單位」。也正是在這個意義上，莊英章認為市場體系理論和祭祀圈概念，都是研究和分析村落社會組織形式的兩種不同模式。<sup>10</sup>

不過，在施堅雅的理論建構中，怒江山地形態的農業區域是被排除在他的理論模式之外的；<sup>11</sup>同時祭祀圈概念是以漢人民間宗教為對象，所研究的地域集中在平原地區，並與市場體系有着相當程度的重合。<sup>12</sup>因而，將施堅雅理論和祭祀圈概念所給出的視角和啓發，應用到研究對象中去，並以實地調查資料與之對話，重新認識和解釋研究對象才是對這兩個經典理論較為深入的理解和應用。因此，本文將娃底跨村落基督教儀式看作是西南山地少數民族地區所特有的一種村落組織形式，從而提出「儀式社區」的解釋概念，並將之作為理解娃底傣僳人基督教儀式及其信仰的基礎。由此來討論，基督教跨村落儀式對傣僳族及地域社會本身的影響。

### 一、三大節日與跨村落性慶典儀式

娃底村所屬的福貢縣，位於碧羅雪山與高黎貢山之間的怒江峽谷中段，西與緬甸接壤，北與貢山縣鄰接，傣僳

---

展歷程中，經過幾代學人努力，祭祀圈概念也成為了台灣漢人民間宗教研究中極具解釋力和創造力的一個研究概念。在上述學者的研究中，祭祀圈大體上包括聚落性、村落性、跨村落性這三個層次，本文中使用的祭祀圈概念，更強調其跨村落層次的意義。

9. 林美蓉，《祭祀圈與地方社會》（台北：博陽文化事業有限公司，2008），頁132。
10. 莊英章，〈漢人社會研究的若干省思〉，載《中央研究院民族學研究所集刊》80（1980），頁27-35。
11. 施堅雅著，〈十九世紀中國的地區城市化〉，載氏編，葉光庭等譯，《中華帝國晚期的城市》（北京：中華書局，2000），頁243、288。
12. 莊英章，《林圯埔》（上海：上海人民出版社，2000），頁168-175。

族是福貢縣的主體民族。娃底村位於怒江西岸的一個山間台地上，海拔一千二百四十米，地形和村子呈線性聚落，南距縣城約九公里。娃底現有住民 168 戶 639 人，信仰基督教的人數為 508 人，其中男性 266 人，女性 242 人，受洗人數 302 人，<sup>13</sup>基督教信徒人數佔全村人口的 79%。基督教於一九四〇年前後傳入娃底村，<sup>14</sup>在娃底村七十多年的傳播進程中，已經成為本地傈僳族的主要信仰。我於二〇〇六年八月、〇七年七至九月、〇九年八至十月、一〇年四月、一〇年八至十月、一〇年十二月至一一年一月，在娃底進行了約十個多月的田野調查，<sup>15</sup>本文將以娃底村教會為主體，並結合其他五個村教會的儀式實踐，來敘述這一跨村落的基督教儀式。

實際上，與娃底村聯合舉行跨村落儀式的共有六個村子，即密丁戈、王最、旺咱、亞朵、嘎拉布、念坪村（念坪與王最較近，並使用同一教堂，在舉行跨村落儀式時由兩個村子共同承擔服侍工作；因而，王最教會也就包含了兩個村落）。<sup>16</sup>復活節、感恩節、<sup>17</sup>聖誕節這三個基督教節日在六個教會間輪流渡過，每兩年由一個教會主辦一個慶典儀式，過節的時候各個村落的信徒都要集中到這個村教

---

13. 這項信徒數據來自於娃底村教會於二〇〇四年所做的統計。

14. 這一傳入時間來自於對村落中老人的訪談；而基督教傳入福貢縣的時間，是一九三〇年前後。

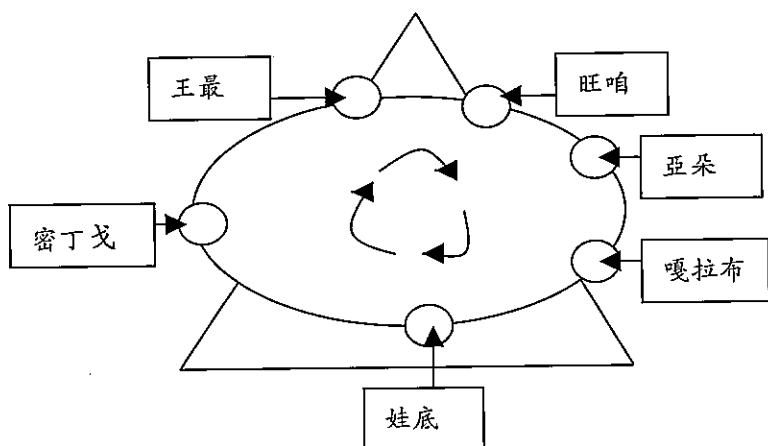
15. 最初，我是以做調查的研究生身份進入娃底村，隨着相互認識的加深與信任度的提升，村民亦不視我為純然的外來者；在整理「月初奉獻」時，也會讓我幫忙清點和計算。在前期的兩次調查中，我認真學習了傈僳語和老傈僳文（相對一九四九年以後創制的新傈僳文而言，老傈僳文主要由傳教士富能仁（James O. Fraser）及巴托（Ba Thaw）等所創立）；但村落中除老年人和部分中年婦女不會漢語外，其他人羣基本上都可以用當地的雲南方言交談。語言學習因調查的間隔而生疏，因而大部分的調查都使用雲南方言進行；對於老年人和部分中年婦女，或專門、或隨機請傈僳語翻譯進行共同訪談。

16. 包括娃底村在內，實際參與跨村落儀式的是六個教會、七個村落。因而，在下文的「輪轉過節簡易順序圖」中，以教會名指代輪轉過節的順序，不再特別呈現念坪村。

17. 感恩節起源於北美美國殖民地普利茅斯（Plymouth），是美國基督教的重要節日。娃底及福貢的基督教信仰傳播伊始，有美國神召會的背景；二者之間有着重要的關聯。

堂來一起過節。輪轉過節的順序按照各村落的地形分佈進行轉圈，從河谷到半山，再到河谷。下面我們以二〇〇七年的復活節為序，對各村落過節次序進行排列：旺咱（復活節）—亞朵（感恩節）—嘎拉布（聖誕節）—娃底（復活節）—密丁戈（感恩節）—王最（聖誕節）—旺咱（復活節）……

圖一 輪轉過節簡易順序圖



娃底在怒江的河谷地帶，密丁戈、王最、旺咱、亞朵在半山，嘎拉布在河谷與半山之間；以娃底為中心，按順時針方向，從河谷到半山之間，再到河谷，正好在六個村落之間繞成一個圓圈。如果某個教會有事，像因建蓋教堂等不能舉辦儀式，則由後一位教堂接續舉辦。如〇七年嘎拉布教會因新堂在建，所以聖誕節就由後一位的娃底教會接續舉辦；原定娃底教會主辦的復活節，就由密丁戈教會舉辦，以此類推。

這三大節慶的舉辦會期都是三天，聖誕節一般從十二

月二十三日下午開始到二十六日上午結束；復活節和感恩節會期並不固定，由教會之間協商決定，一般都選在四月和十月的某個星期五下午開始，到下星期一上午結束。以下我們以二〇〇六年十月六日至九日，在娃底舉行的感恩節慶典為例，對這一跨村落儀式進行一個整體的敘述。<sup>18</sup>

在十月六日星期五下午四、五時，各村參加感恩節儀式的人，或單獨、或各自結伴、或在各村教會「密枝扒」或「馬扒」，及「密枝媽」和「哇候扒」的帶領下，<sup>19</sup>背着各自的鋪蓋，陸續來到娃底教堂。娃底教會事先已經安排好人員在教堂外迎接。這次會期三天的感恩節儀式規定：參加儀式的人，每人要交七斤大米和八元菜金作為伙食費。娃底本村的人則以戶為單位把各家的伙食費交到教堂廚房，因而娃底全村信徒在這三天的儀式之中都在教會廚房吃飯（在其他村落舉行跨村落儀式時，本村信徒家庭亦都如此）。娃底教會在教堂外迎接的人將其他村落來的人員，領到事先安排好的娃底人家裏住下；住的地方按男女分開，基本上都安排同村的人住在一起。在路上，娃底教會的人就會告知他們廚房幾點開始打飯，請他們注意。同時，需要說明的是，感恩節、聖誕節、復活節儀式時，其他村也以戶為單位，出一至數人不等，來主辦村共同過節；在這三天裏，必須吃住在主辦村。<sup>20</sup>

---

18. 跨村落儀式在舉行時，並不需要向政府機構申請和報批；也沒有借助政府機構的資源、組織與支持。但在跨村落儀式舉行時，村委會會組織民兵（約七、八人）在晚上十至十一時左右，進行一次形式上的巡邏，以維護治安（大部分參加巡邏的民兵也是信徒）。民兵晚上巡邏過一次後，就各自散掉。教會自己組織的人員則在晚上十二時，進行自身最後一次巡邏後，才解散回家。就怒江基督教信仰與基層政府機構的互動而言，是一個複雜的問題；而就跨村落儀式而言，此一問題，顯得相對簡單。

19. 「密枝扒」、「馬扒」是教會中傣保語職位稱呼，翻譯成漢語可稱為「執事」和「禮拜長」；「執事」管教會中的具體事務，如錢糧等；「馬扒」管與信仰相關的事務，如對《聖經》的解釋等；是教會中兩個主要的職位。「密枝媽」是女執事的意思；「哇候扒」則負責教會音樂方面的事工。

20. 沒有正式參加過節的人，也可以到主辦村來參加禮拜儀式，他們可以隨時來、隨時走。

娃底教會在感恩節之前，就已準備好了這三天所要用的柴火和部分大米，在其他村落的人還沒有到來之前，廚房就已經忙活開了。在舉行跨村落儀式時，教會廚房由全村共同負責，這次感恩節期間廚房的司務長就由村民起仕擔任。因為教會廚房的幫工人員是自願前來的，同時廚房事務非常勞累，因而儀式期間廚房幫工人員的流動性也相對較大。而感恩節期間所彙聚的菜金則由教會管帳人管理，司務長要買東西向管帳人拿錢，但由此發生的帳目由司務長管，並在感恩節結束時由司務長向大家報告。下午五時左右，教會廚房的飯菜已經煮好，教會通過教堂的廣播通知大家前來教會廚房打飯：米飯在廚房窗口前打，菜則在廚房院壩的空地上打。外村來的信徒由其在本村的住宿人家負責打飯，拿到住地後也由主人家提供碗筷。

晚上六時五十分左右，教堂喇叭響起了詩歌聲，為期三天的感恩節禮拜正式開始了。星期五晚上感恩節禮拜儀式的程序和內容與平常禮拜大致相同，但不同的是禮拜儀式由村長老主持，領唱讚美詩的是娃底教會的「馬扒」，帶領禱告的是嘎拉布教會的「密枝扒」。在讚美詩和禱告結束之後，首先由娃底年輕人上台獻舞兩首，表示對各村來人的歡迎，然後由事先請來的縣「兩會」秘書長講道。在講道結束之後，各村來的詩班、舞班在各自教會「哇候扒」的帶領下，上台獻詩或獻舞一至兩首，作為對娃底教會熱切歡迎的回應。教會規定在村裏舉行跨村落儀式期間，也和星期天一樣，全村都要停工休息；所以今晚教堂裏禮拜的人非常多，有些人就坐在教堂外面的院壩上參加禮拜。在歌舞表演結束之後，是與平常禮拜相同的頌唱讚美詩和禱告。禮拜結束時，按座位次序依次走出教堂，由女座的人先走，然後才是男座的人。

在跨村落慶典儀式禮拜過程中有一個特點：講道人是固定的。在這次感恩節期間除了星期六早禮拜之外，講道都由事先請來的縣「兩會」秘書長來講。另外，在舉行跨村落儀式時，各個教會的詩班齊來，所以歌、舞表演的節目與平常相比顯得特別多；講道結束後各村輪流表演歌舞時，一般都會有六、七首（多時達到十三、四首），非常熱鬧。星期六晚禮拜結束以後，娃底教會的人在教堂院壩裏支起柴火，做篝火晚會。把教堂裏的架子鼓、電吉他、貝司、音箱等搬到篝火兩旁，大家一起唱歌、跳舞，這時候院壩裏的人也是最多的。不過，篝火晚會只在星期六和星期天的晚上才做，一般到十一時半左右就要結束，因為教會要求參加感恩節儀式的人都要在晚上十二時前休息。

在感恩節的禮拜儀式中一個非常有意思的現象，就是禮拜時領唱讚美詩的人都由各村教會「馬扒」來做，而帶領禱告的則是各村教會的「密枝扒」。前者以逆時針方向進行，後者以順時針方向進行，亦即若在禮拜儀式中由娃底教會的「密枝扒」領禱，那麼領詩的人，就是嘎拉布教會的「馬扒」，以此類推。從而在禮拜儀式中展現各村教會的平等，也在禮拜儀式中建立起參加慶典的各村信徒平等、團結的儀式印象。

在娃底村舉行的感恩節儀式中，人最多的是星期天下午的禮拜，從其他鄉、村教會及縣城來娃底參加感恩節的人，大多會在這個時候到來。其中有些是自願來參加聚會的，有些是他們在娃底的親戚、朋友邀請來的。星期天的晚飯要做兩道，不但要讓來參加儀式的各村信徒們吃飽，也要讓外來參加的人有飯吃。同時，星期天下午禮拜儀式中的歌舞節目也是最多的，不僅有六個教會的人輪流表演，外來的人也主動上台獻詩或獻舞。在下午禮拜結束前，

也會進行一次自願的奉獻。這一奉獻，主要用於講道人的生活補助；同時，若伙食費有虧空，亦由此來補貼。

星期一早禮拜，也是整個的感恩節慶典中最後的禮拜儀式。在講道結束之後，由司務長起仕上台通報感恩節期間廚房伙食費用的收入與支出；接着，由娃底教會「密枝扒」上台報告感恩節期間參加的人員、奉獻的人員及錢、物的總體收支情況等；之後，在全體合唱讚美詩和禱告的儀式步驟結束時，娃底詩班上台獻唱送別詩。在送別詩聲中由女座開始，人們緩緩的走出，與已等在教堂正門口的講道人、村長老及諸村落教會職事們一一握手。由此，在娃底村舉行的感恩節慶典儀式也正式宣告結束。而這個時間正好是怒江地區的農閒季節，人們開始期待兩個月後在密丁戈村舉行的聖誕節儀式，各教會又將開始籌備聖誕節期間的歌舞了。

## 二、跨村落儀式的發展與社會變遷

在怒江峽谷裏碧羅雪山與高黎貢山兩山夾峙，山谷陡峭，交通異常不便。娃底村所屬的上帕地方，「道路未開闢以前……僅有順怒江東西沿岸兩道，然皆懸岩絕壁鳥道羊腸……行人皆須攀藤附葛而過」。<sup>21</sup>交通不便也使得「怒僳房屋構造十分簡單，不住平原，咸居半山岩畔傾斜之地，擇險而居」；擇險而居的另一緣故，則在於「上帕怒僳獷悍成性，專恃強橫，遇有爭執最喜報復，故仇殺之案甚多」。<sup>22</sup>從這些記載中，一定程度上可以看出在二十世紀初基督教未傳

21. 《纂修上帕沿邊志》（本書乃手抄本，藏福貢縣圖書館，抄本中沒有明確提示編纂者與出版單位；另雲南省圖書館亦藏有此書，筆者往該館古籍室要求調閱此書時，館員告知已查找不到；從書中多次所提及當時設治局長保維德的情況來看，大致應成書於1929-1932年之間；以下類同），頁5。

22. 《纂修上帕沿邊志》，頁27-28。

入以前的傣族社會，仍然生活在一個較為獨立的村社狀態中，可以說是一個人類學意義上的「簡單社會」。

一九一二年，殖邊隊進入上帕地方設治，並推行保甲制，將上帕地方分為十二保三十一甲一百零七牌，「仍以原日夥頭委充保董甲長牌長，照歸管理，以免疑忌」。<sup>23</sup>原本相對沒有明確歸屬劃分的舊日夥頭，全部納入了民族國家科層制底下，成為其中的一個行政環節。娃底及旺咱、亞朵等村變成是這十二保中龍馬保底下的一甲，根據村中普燦老人回憶，「以前是『波章』來管，誰的力氣大、身體好，就誰來做……鄉里是『嘎帕』管，山上的小隊就是『擺晒』管……『擺晒』不解決，『波章』來解決；『波章』不解決，『嘎帕』來解決」。雖然這些文獻記錄與口述都可能存在着一些問題，但殖邊隊設治以後，傣族村落頭人的行政等級劃分應該是一個比較明確的社會事實。不過，在保甲制實行之後不久，基督教也傳入了上帕地方。<sup>24</sup>

一九四〇年，基督教傳入娃底村以後，娃底教堂是幹布以下、坪公以上，怒江江西片地區所有信徒禮拜的地方。不過，平時禮拜也可以在各自村落的某戶人家裏聚會，但在每月第一周領聖餐儀式時，都必須要來娃底教堂禮拜。同時，除了聖誕節固定在怒江江東面的達普魯教堂集中過節外，復活節、感恩節已經在所屬行政區內的主要教堂輪過。娃底教堂所屬的二區（即今鹿馬登鄉），有三個主要的教堂，除娃底教堂外，還有路哈娃、赤灑底教堂，復活節、感恩節就在這三個教堂內輪過：復活節在路哈娃教堂，感恩節在赤灑底，下一年度的復活節就在娃底教堂過……會期也是三天。這種感恩節和復活節在各自區內教堂輪

23. 《纂修上帕沿邊志》，頁31。

24. 福貢地方志編纂委員會，《福貢縣志》（昆明：雲南民族出版社，1999），頁470-472。

過，與當時怒江村落分佈稀疏，人口較少，有着直接的關係。而聖誕節整個上帕地方集中在達普魯教堂過，與信徒數量及聖誕節在這三大節慶中的相對重要性，有一定的關係。不過，在經歷禁教過程之後，娃底跨村落儀式的輪過形式又發生了巨大的變化。

一九五八年邊疆地區的禁教政策，使娃底村的基督教活動也受到影響而停止，雖然零星的私人家庭內的信仰活動仍然得到舉行，<sup>25</sup>但直到一九七七年政策寬鬆以後，<sup>26</sup>公開的基督教活動才得以進行。七七年時，因為信徒人數較少，娃底所屬的村委會與隔壁另一村委會的信徒一起合過這三大節慶。由於當時教堂尚未建立，信徒們就到某個事先選定村子的一塊較大空地上一起禮拜，唱讚美詩、禱告、跳舞等。到八〇年時，由於各村的教會開始發展起來，信徒人數也直線增加，兩個村委會便開始分開過節。八〇年時，娃底、亞朵及嘎拉布等村，都尚未建立教堂，由王最村一位老資格的信徒「你馬最（傈僳語人名）」老人，召

25. 我在村裏調查時，老人們也談到在當時禁教背景下，仍然有一些老年婦女堅持不喝酒、不抽煙，在生病時自己做禱告……

26. 一九七七年的信仰恢復時間，來自與批柱老人的訪談；我當時亦曾多次詢問時間的準確性；同時在訪談結束時，又重提信仰恢復的問題，老人仍然答以七七年。以現有資料來看，一九七九年中國社會科學院世界宗教研究所在雲南建立了工作站，為研究雲南地區宗教信仰做準備；在工作站撤離之後，隨後又於雲南民族研究所內設立宗教研究室（參見譚耀輝，〈雲南基督教研究五十年〉，載楊學政、邢福增編，《雲南基督教傳播及現狀調查》（香港：宣道，2004），頁 115、120）。一九八四年九月至十一月，調查過怒江地區基督教信仰的韓軍學教授在其文章附錄中以當時的資料，提供了一九八〇至一九八四年，福貢縣基督教信仰的人數：一九八〇年 6742 人；一九八一年 8585 人；一九八二年 10669 人；一九八三年 11128 人；一九八四年六月 12286 人（參見韓軍學，〈怒江州基督教情況調查報告〉，載楊學政、邢福增編，《雲南基督教傳播及現狀調查研究》，頁 311）。設想，如果沒有一九七七年前後基督教信仰的恢復，就不會在一九八〇年地方政府進行統計時，信仰人數達到 6742 人的規模。同樣，娃底村教堂也在一九八一年時，開始重建（山上旺咱村教堂重建時間是一九八〇年）；如果村落信徒沒有達到一定的比例，大體上是不會有建教堂的動議、需要和能力的。在我對其他老人的訪談中，也提到在建教堂以前的家庭禮拜時期，人數是一個月比一個月多；後來，娃底家庭禮拜地址也從批柱老人家，轉移到迪周老人家，因為他家比較寬敞。因而，以現有的資料和實地的訪談來看，我個人認為村落信仰恢復中這一時間段的說法，大抵是可信的。

集各村教會「密枝扒」、「馬扒」協商過節的地點，輪到哪個村教會就在哪個村的空地上一起過節、活動，時間也是三天。八三年時，開始指定村長老，由娃底的「此下」老人擔任，八四年選舉時也由他連任，開始由他來協調各村輪過三大慶典儀式的事務。在二〇〇二年以前，各個村的慶典儀式輪過路線並不像現在這樣規則和確定，輪到的村子如沒有精力、財力主辦，就讓其中一個有意願的村子承辦，並不需由後一位村子接續舉辦；任何有意願的村子，都可以通過村落間的協商來獲得舉辦權。但在〇一年時，由娃底村通過協商方式接下了復活節的舉辦資格，這一年桐籽收價較高，各村村民都有比較好的收入。因而在復活節的奉獻上，除去固定的伙食及其他開支外，娃底教會得到了三千多元奉獻款，引起了其他村教會的意見。因此，在〇二年時由各村教會職事們集體商議之後，定下了現在所執行的嚴格的跨村落儀式輪過次序和規則。

相對於上帕地方設治以前獨立的村社狀態和設治以後地域與行政的等級劃分，跨村落的基督教儀式，讓互不往來或者說是沒有穩定的制度性聯繫渠道的村落得以聯結。同時，相對於行政體制上縱向的等級關係，跨村落基督教儀式提供了橫向的較為平等的村落聯結可能與機會。設治以後在傈僳族村落中建立的行政科層制，只解決國家權力由上到下的控制和管轄問題，並沒有解決村落之間的組織與互動問題；基督教慶典儀式各村輪過制度的建立，則為傈僳族村落間組織形式提供了某種制度化的方式。更重要的是，它也為村落間人們的交往、互動帶來便利和條件。因而，基督教慶典儀式輪轉制度在經歷過國家形態的易移、基層政權重建、國家權力滲透的同時；並在經受村落人口增加、信徒人數增多、市場經濟的發展等村落內部變化的考驗之後，儀式輪轉

制度的形式和內容依然沒有發生較大的改變，仍然在村落間社會中流轉着。因而，基督教儀式輪轉制度對於娃底諸村落的傈僳族來說，是其對內部與外部這一系列社會變遷的適應：既是一種一致應對外界變化和挑戰的可能形式，也是村落間的一種內部協調機制；如固定化的輪轉規則和次序，亦是對村落間利益的一種協調。

### 三、跨村落儀式與通婚圈、市場行為、儀式象徵

基督教跨村落儀式所涉及到的村落及村落間組織，不僅為怒江山地環境中人群聚集與結合提供了一個制度化的形式，也使跨村落儀式變成了這一地域社會中共同的民俗節日。同時，在參與儀式輪轉的七個村落之間也存在着緊密的通婚關係、市場行為及儀式象徵。

以下是這七個村落的通婚情況表：

表一 各村婚姻統計表

(涵蓋年齡由一九二七年至一九八五年)

	村內通婚(包括與其他 六個村之間的通婚)	與布拉底村 通婚	與施底村 通婚	與外鄉、村 通婚
娃底	88 戶	13 戶	4 戶	29 戶
密丁弋	28 戶	/	3 戶	2 戶
王最	46 戶	1 戶	3 戶	8 戶
旺咱	53 戶	/	/	4 戶
亞朵	46 戶	3 戶	/	6 戶
嘎拉布	30 戶	4 戶	1 戶	6 戶
念坪	28 戶	/	/	/

(資料來源於村落戶口記錄及個人的訪談)

在這一表格中，村內通婚的共有 319 戶人家，<sup>27</sup>佔七個村家戶總數的 74%；在這 319 戶村內通婚的人家中，村落內通婚佔 2/3，七個村落間的通婚佔 1/3。雖然與外鄉、村的通婚比例在九十年代以後有明顯的增長，但傳統的通婚圈仍然是主流，如交通最方便的娃底與外鄉、村通婚比例，只佔婚姻總數的 19%；<sup>28</sup>而旺咱與外鄉、村的通婚比例，只佔到婚姻總數的 7%。

這一密集的村落內與村落間通婚，也使得親屬關係彌漫在這七個村落的各個角落中。娃底村年青人起奴○六年三月份在教堂舉行結婚儀式，並按傳統請全村人吃飯。在起奴結婚的禮單上，娃底全村共有 119 戶人家給他掛了 5-100 元不等的禮金；另外，亞朵有 12 戶人家掛禮；嘎拉布有 6 戶掛禮；密丁戈有 4 戶掛禮；王最有 14 戶掛禮；旺咱有 5 戶掛禮；這些來自其他村的掛禮數目在 20 至 100 元間不等。在福貢地區的村落中，掛禮數目大多在 20 元左右；20 元以上的禮金，一般都在親屬群體、要好的朋友、有緊密聯繫的兩個家戶間進行。由此，我們可以從一個側面看到，這些外村掛禮人與起奴家關係的遠近與親密。另外，在父系親屬方面，七個村落內有很多人能回溯自己的第四、五代祖先是從來哪裏遷來的。如現任娃底教會「密枝扒」得江的第四代祖先原先是住在山上的密丁戈，他與原先住在旺咱的娃底「馬扒」得華，來自同一家族，敘及輩份兩人還是遠房堂兄弟。因而，村落間綿密的親屬關係，使得娃底及旺咱、密丁戈等村的村民，並不是生活在一個

---

27. 村內婚的計算標準是：家庭中女性配偶的籍貫。以娃底村為例，如果家庭中女性配偶的籍貫，是娃底本村，就計算為村落內通婚；如果女性配偶的籍貫，是王最、念坪、亞朵等六個村落中的一個，則計算為這七個村落間通婚。村落內通婚和七個村落間通婚都是單獨的數字，這兩組數字相加以後，形成文中所說的 319 戶的村內通婚數。

28. 同樣，在包括娃底在內的七個村落中，存在着一些因離婚及老伴去世的單身家庭。

單一的村落之內，而是生活在一個村落間相互聯結的儀式社區之中。

與緊密的親屬關係聯結相對應的是，娃底人基本上都認識其他六個村子的人，別的村子的人也認識娃底及其他幾個村子的人。他們都知道對方在家裏排行第幾，都以其在家中的排行名來稱呼對方。○七年九月的一個傍晚，我和娃底村民余福一起去村北稻田裏放水，回來時余福接連與在路上碰到的三個準備回家的山上村子的人打招呼、談話。在我詢問時，余福一一告訴我他們住的村子、家裏有幾個人、是否結婚等情況。余福認為，對於他家的情況，那些與他打招呼的人也一樣了解。幾天後，我在怒江江東公路上碰到的亞朵教會「馬扒」也印證了余福的說法。亞朵「馬扒」是我在等車時偶遇的，在他與我的談話中，他對於娃底村人和事的了解猶如自己村，因為他要去縣城，所以先上車走了。另一個與我一起等車去鄉上的王最人，則在亞朵「馬扒」走後，對我說起了亞朵「馬扒」的「故事」：他是做甚麼的、他有幾個兄弟、兄弟是做甚麼的等等。讓我感覺他似乎是亞朵「馬扒」的鄰居，而不是和亞朵「馬扒」住在不同山頭上村子的人。

娃底人在農閒時會上山到各個村子收購藥材、桐籽等農副產品，但在各個村落間收購農副產品的並不只是娃底人。亞朵、王最等村也都有人在各村之間收購生豬，自己屠宰後拿到「街子」<sup>29</sup>上去賣。但本村並不是每天都有生豬買，因而他們知道這七個村中有哪些人家養了豬、多大了，在需要的時候可以上門詢價。不過，娃底村憑地利的優勢，可以在山下行收購之便。不僅如此，娃底村的中年人得迪，每年都會到保山批發一批農藥來賣，本村和山上各村需要

---

29. 福貢地區把集市叫作街子、集期叫作街子天。

農藥的人都會到他家去買。娃底人的行為似乎有點像施堅雅所說的「小市」的意味，<sup>30</sup>但其他村同樣也有走村串戶的行商，坐商和行商相結合的七個村落內的市場行為，也將各個村落聯結成一個整體的市場網絡，從而共同應對外界的挑戰及自身的調適。如山上村子的人們，因為交通不便，在買一些價格有伸縮性的東西時，都會一起購買；特別是在買農藥時，就會以數量為由要求商家適當降價，這一方面既方便了大家，也使大家在共同購買中獲得一些實惠。

七個村落間的聯結不僅表現在通婚、市場和經濟行為上，也表現在村落中每個人都會遇到的生老病死的生命禮儀上。各個村的村民在教堂舉行結婚儀式時，儀式的主持人必須是村長老。與結婚儀式一樣，村民的喪葬儀式也要由村長老來主持。在有村民去世的那個晚上，村長老會到主人家主持禱告儀式一次；在出殯前也由村長老在主人家主持禱告一次；然後送往事先備好的墓地，由村長老主持下葬儀式，在村長老的禱告聲中，開始上磚封塋。在儼儼族基督徒的喪葬儀式中，還有一項重要事情，就是在墳前的十字架上寫字，這一儀式只有村長老才能做。對於喪葬儀式必須由村長老來主持，村民們的理解是，「意思是向上帝報告說……這個人現在背着十字架過去了，『信他的人得永生』嘛，就是到天國了，請你接收一下」。我在〇七年八月底時也看到，在縣城讀《聖經》培訓班的村長老，因為密丁戈一位村民的去世而匆匆趕回主持喪儀，儀式結束後的第二天下午又匆匆趕去培訓班所在地。參加跨村落儀式的這七個村的村民們，在婚禮和葬禮這樣重要的人生禮儀中，都由村長老主持儀式，也從一個側面說明了，村長老這一儀式性角色在人們日常生活中的重要作用。但更

---

30. 施堅雅著，史建雲，徐秀麗譯，《中國農村的市場和社會結構》，頁6。

重要的是，村長老在各村落住民人生重要儀式中的一再出現，也喻示着人們不是生活在一個單一的村落中，而是生活在由親屬關係、市場行為，以及透過生命禮儀展演所呈現出來的一個村際社會裏；因此，也可以說是生活在一個相互聯結的基督教儀式社區當中。通婚圈、市場行為、象徵體系與跨村落儀式相對應，或者說在這一由儀式所連帶的整體社區中，存在着與通婚圈、市場行為、象徵體系的緊密結合；使得人們不是生活在單一的村落中，而是生活在一個整體的儀式社區中。

#### 四、作為一種村落組織形式的基督教儀式

施堅雅的市場體系理論，雖然在其建構時排除了怒江區域，但對於怒江山地傈僳族社會以基督教儀式為基礎的村落組織形式仍然具有一定的解釋力。他所提出的作為一個文化承載體的「基層市場社區」，從我們以娃底為中心，包括其他村落的互動個案來看是存在的，而不是像有些學者所質疑的那樣，並不存在着一個基層市場社區。<sup>31</sup>但另一方面，施堅雅所說的基層市場、中間市場、中心市場之間明晰的等級劃分，在村落所屬的福貢縣和怒江州的歷史上並沒有明顯的存在。福貢縣最早的街子，一九三一年才在縣城上帕設立，<sup>32</sup>其後時斷時續，並不固定；在二十世紀九十年代以後，才開始由北到南在全縣七個鄉、村設立固定的集市，<sup>33</sup>在這固定的「街天」之外，縣城的上帕街是逢五號、十號趕街。娃底及其他六個村落的人，一般都趕上帕街和星期三的鹿馬登街。

31. 王慶成，〈晚清華北的集市與集市圈〉，載《近代史研究》4（2004），頁2-69。

32. 福貢地方志編纂委員會編，《福貢縣志》，頁291-292。

33. 以一個星期為序，分別是馬吉街、利沙底街、鹿馬登街、匹河街和架科底街、子里甲街、阿路底街，星期四是禮拜天不趕街。

雖然，施堅雅在關於市場基礎的論述中講到，十八個村莊是形成一個基層市場的理想模型，<sup>34</sup>但數字是可伸縮的，並不特別要求統一。以娃底村所屬的鹿馬登街為例，鹿馬登鄉只有這一個固定集期的街天，但鹿馬登鄉共有七十多個自然村，由這七十多個自然村構成了一個基層市場，在怒江山地的環境與村落分佈中，這既不可能、也不具工具性的分析價值。娃底和其他六個村落的人們，顯然更熟悉儀式社區內的人和事，他們大多都和本村及儀式社區內村落的人一起結伴趕街，一起回來。因而，娃底及旺咱、亞朵等村人們的「基層市場社區」不是以鄉為單位，而是以村為單位。但在以基督教儀式作為聯結基礎的七個村的「基層市場社區」中，並沒有固定集期的市場。換句話說，在娃底及其他六個村落作為文化承載體的「社區」裏，並不是以市場作為聯結的基礎，而是以跨村落的基督教儀式作為其聯結的基礎。

在施堅雅的市場體系理論中，有一個基礎性的理論預設——亦即理性「經濟人」的預設——因而施堅雅的理論模式才會以市場作為基礎；雖然施堅雅提到了基層市場社區中宗教的重要作用，並將之作為市場的一個重要問題進行討論，<sup>35</sup>但在他的論述中，宗教還是作為市場的補充存在於其間，在這裏宗教雖然重要，但也只是市場的附屬。但在現實的社會組織和生活中，宗教儀式不完全是第二位因素，它可以是社會生活的核心因素，並成為組織一個社區的基礎。娃底諸村落的社會生活就是以基督教慶典儀式為基礎組織起來的，並成為人們日常生活中一個重要的地理與社會單位。因而，就着施堅雅理論所給出的比較座標以

---

34. 施堅雅著，史建雲、徐秀麗譯，《中國農村的市場和社會結構》，頁 21-23。

35. 同上，頁 48-49。

及研究啓發，我們能夠清楚的認識到娃底諸村落結合的基礎，不在於理性的市場行為，而與基督教的儀式有着直接的關聯。

不過，正是由於了悟施堅雅理論預設的局限性，在台灣人類學者在研究中，重提了祭祀圈概念，並賦予其極大的理論意義。因此，許倬雲在談到祭祀圈時，就借用施氏的說法，直接將其稱之為「祭祀圈社區」。<sup>36</sup>台灣的祭祀圈是在漢人社會對邊疆地區的移植和開發的過程中，出現的一種以血緣和地緣為基礎的人群和村落的組織形式，與傣僳族在邊疆社會中形成的跨村落儀式，有着異曲同工之妙。應該說祭祀圈，與娃底諸村的跨村落儀式有着某些重合，對於這一現象也有一定的啓示和解釋力。但祭祀圈概念是以漢人民間宗教的多神信仰為解釋對象，與娃底諸村落中少數民族普世的一神教信仰存在着相當的差異。同時，祭祀圈所研究的人群活動大部分都集中在平原地區，因而祭祀圈與市場圈也存在着高度的重合；<sup>37</sup>而娃底諸村的跨村落儀式則是在山地社會的環境中生成。更為重要的是，雖然娃底諸村在交易與市場行為中有着綿密的合作，但跨村落儀式與市場圈卻沒有過多的交集。這原因一方面與娃底山地的環境有重要的關聯，也與娃底諸村落在歷史上的社會發展狀況，有着密切的關係。在一九四九年前後，娃底傣僳族還生活在相對封閉的社會狀態中，直到八十年代以後才完全解決溫飽問題，基本需求尚且不周，遑論商業行為。因而在獨特地理與社會環境背景下生活的娃底諸村落住民，在村落組織形式上無法借助來自市場體系的奧援，選擇以基督教儀式作為村落組織形式的基礎，打造了

36. 許倬雲，《許倬雲自選集》（上海：上海教育，2002），頁 62-63。

37. 莊英章，《林圯埔》，頁 168-175。

與基層市場社區和祭祀圈社區相似功能，卻又有完全不同的組織基礎的儀式社區，以應對內部的需求和外界的挑戰。

同時，在祭祀圈理論中有三個立身的基礎，分別是主祭神、地域、社會組織，並在這一基礎上形成血緣、地緣、同姓（聯宗）的祭祀圈行為；而娃底諸村的跨村落儀式也有三個基礎：基督教（耶穌基督）、地域、教會組織。但與祭祀圈不同的是，這是一個以地緣為基礎的跨村落社會結合行為。事實上，在二十世紀五、六十年代怒江傈僳族社會歷史調查時期，曾提到村落內部，以及村落之間主要以血緣的「氏族」作為聯結的基礎；<sup>38</sup>而在一九二九年前曾進入過福貢的繆悔一，就曾提到村落及氏族間的械鬥，以血緣關係為基礎來動員其他村落人群共同參與。<sup>39</sup>因而，從目前並不多的福貢地區歷史資料來看，<sup>40</sup>在基督教傳入以前，我們似乎可以說並沒有特別鮮明的跨村落地緣性組織的存在。而基督教跨村落儀式則為傈僳族地緣基礎上的結合提供了一種可能，這與祭祀圈本身就是血緣與地緣結合基礎上產生相比，有着截然不同的性質。換句話說，基督教儀式為傈僳族在以血緣的親屬關係為基礎的跨村落結合上，提供了地緣的脈絡；不但豐富了地域社會本身的多

---

38. 參見《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編，《傈僳族社會歷史調查》（昆明：雲南人民出版社，1981）。

39. 參見繆悔一，〈滄怒兩江見聞錄〉，載雲南省立昆華民眾教館編，《雲南邊地問題研究（上卷）》（1933），頁239-258。

40. 除了上面已經提到的《傈僳族社會歷史調查》和《雲南邊地問題研究》外，另可參見陶雲達的《碧羅雲山之粟粟族》，載《中央研究院歷史語言研究所集刊》17（1948）；尹明德編，《雲南北界勘察記》（台北：文海，1970）；《纂修上帕沿邊志》；西南民族學院圖書館編，《雲南傈僳族及貢山福貢社會調查報告》（成都：西南民族學院圖書館，1986）。在這裏有必要說明的是，在《傈僳族社會歷史調查》、《雲南傈僳族及貢山福貢社會調查報告》中，都提到「夥有夥耕」制度和日常勞作中的幫工、換工現象，應該來說「夥有夥耕」制和幫工、換工行為，至少有產生地緣結合的可能性；但其調查資料卻顯示，夥有夥耕的行為，基本上是以血緣的親屬關係為基礎；同時，在幫工、換工行為中，這兩本書都沒有具體提及跨村落的幫工、換工行為與過程。

樣性，也為非血緣人群的跨村落、跨地域結合，立下了重要的基礎。

不過，與台灣祭祀圈社區相類似的是，二者都同樣採取了以宗教儀式作為聯結人群和村落的基礎。不同的是，祭祀圈社區以人群的區分為基礎，<sup>41</sup>而娃底的儀式社區卻是在外在壓力下生成的，以人群的聯結為基礎。不過，娃底村諸村落間這一基督教儀式社區的事實存在，也使得娃底及其他六個村落的人們，不僅僅生活在村落的基督教氛圍裏，也生活在共同儀式社區內整體的基督教氛圍內。基督教儀式不僅造就了娃底諸村落儀式社區的組織基礎，也是基督教信仰在儀式社區內傳播、發展、鞏固的社會基礎。二者相互聯繫，緊密結合，既可以看成是基督教信仰對於娃底諸村落傳播發展的結果，也可以看成是傈僳族對於外界文化、經濟、政治壓力，特別現代民族國家進入怒江以後所發生一系列變遷積極適應的結果。而伴隨着慶典儀式在村落之間的輪轉舉行，並成為這一地域社會的基本制度之一，基督教儀式也成為地域社會運作的一個重要基礎。

**關鍵詞：**怒江 傈僳族 基督教 村落聯結 儀式

作者電郵地址：lsz\_0908@126.com（盧成仁）

---

41. 正如克里斯曼在彰化平原調查中所關注到的，祭祀圈與台灣漢人內部閩客、漳泉這一不同的人群區分相對應；而在岡田謙對台北土林的調查中，也提到土林的漳州人與同安人，分別參與到各自不同的祭祀圈中，同時這一不同地方出身人群的通婚圈，也與各自的祭祀圈存在着對應。因而，在祭祀圈產生的過程中，與人群的區分有着緊密的聯繫（林美容在草屯的調查也部分印證了這一現象）；並非完全是一個人群結合的過程。從宏觀上說，分是合的基礎；但從一個微觀層面上來看，這並不能改變祭祀圈在最初產生時以人群區分為其基礎。換句話說，人群區分應該是祭祀圈基本性質之一。

# Village Connection and Christian Ceremony among the Lisu in Nujiang River Area: A Discussion focusing on Wadi Village in Fugong County, Yunnan

LU Chengren

Ph.D., Sun Yat-sen University

Lecturer, Faculty of Law

Zhejiang University of Finance and Economics

Postdoctorate, College of Public Administration

ZheJiang University

XU Weibing

Ph.D. Candidate

Department of Anthropology & Ethnology

Xiamen University

## *Abstract*

In the Nujiang River area of Fugong County in Yunnan Province, Lisu people has developed a cross-village Christian ceremony at Easter, Thanksgiving and Christmas due to their long time conversion in Christianity. This article thoroughly discusses the ceremony by using G. William Skinner's market structure system theory and the sacrificial circle notion

proposed by Taiwan Scholars to analyze the information obtained from the field research in Wadi village of Fugong County. This article takes the ceremony as a special organizing system of hill minority people in southwest China. Thus, it puts forward the notion of “ritual community” as an interpretative frame, which the authors think as the base to understand the Christian belief and the related ceremony of the Lisu People. Finally, the article explores the impact of the cross-village ceremony on the Lisu People and their society.

**Keywords :** Nujiang River Area; the Lisu; Christianity;  
Village Binding; Ceremony