德宏傣族族源神话的多元叙事与文化记忆¹

李斯颖

【摘要】：族源神话是一个民族关于自身来源的能动叙事，属于人类文化记忆的范畴。德宏傣族传承着丰富的族源神话内容，以“九位天神”“弟兄民族祖先”“葫芦生人”“混鲁与混赖”等母题为主。从文化记忆理论角度出发探索德宏傣族族源神话传承现状，对其仪式与文字文本演述并行、傣文与汉文叙事共存的现象进行探究，可以解读傣族文化记忆塑造过程中多重认同标准并存与角力的关系。作为特殊文化记忆的族源神话，受到佛教文化、汉文化的深刻影响，同时保持着本民族文化传统基因与地域性色彩。它们发挥着凝聚德宏傣族集体意识、传授传统历史文化知识的作用，强调地方资源的分配与多个民族的“和而不同”，建构了对应的地方知识体系。族源神话叙事是德宏傣族人民整合历史、自我调适而形成的一种“文化记忆”。

【关键词】：德宏；傣族；族源神话；文化记忆；仪式；文字文本

【中图分类号】：I27 **【文献标识码】**：A **【文章编号】**：1003-6644(2018)03-0109-14

作者：李斯颖，女，壮族，广西上林县人，文学博士，中国社会科学院民族文学研究所副研究员（北京 100732）。

族源神话作为有关一个民族或民族支系来源的叙事，通过仪式专家的塑造以及文本的经典化等方式，形成了一种特殊的“文化记忆”，它使得“基于事实的历史被转化为回忆的历史，从而变成了神话”。^[1]云南省德宏州傣族自称“傣纳”“傣卯”“傣龙”等，文化共性较为突出，拥有自成体系的族源神话叙事。这些族源神话叙事各有侧重，角度不一，有的突出了信仰的重要性，有的突出了英雄祖先的丰功伟业，有的突出了民族关系。虽然叙事内容大相径庭，真实性有待商榷，但其世代传承的内在动力显示了族源神话在德宏傣族中的重要意义。这类叙事中既蕴藏着丰富的民族历史信息，又折射出该民族诸多传统观念的留存与文化构建的持续进行。2016年9月底，笔者着重对云南省德宏州芒市、瑞丽市、陇川县、梁河县、盈江县等地的傣族进行了为期一个月的族源神话调查，获得了丰富资料。访谈对象以掌握傣文与汉文、主持民间各类仪式的“活鲁”^①居多，还有一些是熟悉民间口传故事的中老年妇女、常在佛寺帮忙的人员。在田野调查的基础上，笔者将结合文化记忆理论对德宏傣族的族源神话进行叙事内容、仪式表达、文本经典化及传承途径等方面的探讨，以期深化对族群认同形成与变迁、回忆形象塑造及神话叙事实践功能等方面的理解。

一、德宏傣族族源神话的多元叙事

德宏傣族族源神话主要有“天神生人”“弟兄民族祖先”“葫芦生人”“混鲁与混赖”等母题，通过仪式、佛经抄本、口头等方式传承，内容上存在部分交融的倾向。虽然侧重点不同，这些神话又彼此呼应，构建了德宏傣族族源神话的“历史记忆”叙事体系，在仪式与文字的记录与经典化过程中彰显出叙事的多元性与认同的选择。

（一）天神生人

族源神话“天神生人”与傣族早期的天神信仰息息相关，民众称呼这个神话母题为“桑高布”“布桑套雅桑套”^②等，通常

¹2014年国家社会科学基金青年项目“台语民族跨境族源神话及其信仰体系研究”[项目编号：14CZW070]阶段性成果；2017年国家社科基金重大项目“中国少数民族神话数据库建设”[项目编号：17ZDA161]。

²①“活鲁”为德宏傣语，“活”指首领，“鲁”指赎佛、做功德等行为，“活鲁”指的是带领佛教信徒进行赎佛、举行各类村

以“九位”天神作为关键词。它被吸收进佛教体系，在佛寺赎佛等仪式活动中被讲述，还被记载在各种傣文抄本（包括佛经与民间历史文本）之中，故而妇孺皆知。

芒市户育村的李波水庄（男，75岁）说，七次火烧天地之后，天神下来造世。下来的九个神就是“混鲁混赖”。走在最后面的天神吃了香土之后就飘到天上去了。剩下的八个神变成了四男四女，结为夫妻繁衍人类，其中就有傣族。混鲁混赖用宝石做成了太阳，用银子做成了月亮。他们定下年月日，一年360天12个月，每三年加一个月，有的月份加上五天，有的月份减去五天。因此，傣族的一年被分成了三个季节，而汉族的一年却是四个季节。回到天上的那个天神是“坤桑汗”，他被砍下的头了由四个女子轮流抱着，所以人们今天要为她们过泼水节。^①章凤村的刀庄瓦（男，65岁）讲述的“桑高布”神话则与葫芦母题相结合。他说，从前一个太阳生下了新的太阳，使得天空有七个太阳。大地被热得烧了起来，后又有风吹下雨，变成水灾。水干了之后才出现土地、山川，最后大地上自己长出一个葫芦来，这是天地神鬼做出的葫芦。葫芦裂开之后，出来了九个男人（天神）以及各种动植物等。九个天神修补天地之后，就下凡来到人间。有一个飞回天上，成为了泼水节的魔王。剩下的八个天神吃了香土之后身体变重，不能飞回天界。于是，他们变成了四男四女，互相配对生下了人类。^②弄璋镇广云村的方召龙（男，73岁）说，火烧天地之后，天神派布桑套、雅桑套八个神下凡，他们用火炭灰堆成大地，此后才有了民族、动物以及国家等。因此，人们在吃新米的时候要供奉这些创世者。佛巡视世界，看世界各地适合哪个民族住，安排傣族、汉族等住在不同的地方。^③盈江县弄璋镇下芒桑村的岳小保老师说，布桑套、雅桑套是两位天神，他们创造天地，用泥巴造人。布桑套整天、雅桑套整地，地比天大，男的一手顶天，一手抓地，使二者相合，所以现在地面上有山有谷。^④

九位天神的神话在德宏流传广泛，有的甚至与具体地点联系在了一起。如前人所搜集到的关于瑞丽傣族的神话是这么说的：“瑞丽在几百年前，据说是一个大坝子，没有人住。天神云游看到后，便叫了九个天神到这个坝子来，下来后他们中的八个就不愿再回去，只有一个回到天上去。后来八个天神配成了四对，生了孩子一代代地传了下来，就成了现在的瑞丽傣族。”^{[2]6}八位天神既是傣族的始祖，也是“修整大地”“创造了千万种用具”的神祇。“九位天神”的神话母题在其他傣族地方少有见到，极具德宏傣族文化的特色。

（二）弟兄民族祖先

所谓“弟兄民族祖先”神话，来源于王明珂的“弟兄祖先故事”概念，故事常常将一个地域中的若干人群描述为“几个弟兄祖先”的后裔。^{[3]21}德宏傣族的“弟兄民族祖先”神话，多讲述傣族、景颇、汉族的祖先为三兄弟，后在不同地方居住，具有了不同的生活以及信仰习俗，生活条件等也产生了差别。这类神话多为口述流传，不见于书面记载，且内容较为简短，展示的是傣族民间对德宏地区族群特征的解读。

在德宏州搜集到的傣族“弟兄民族祖先神话”以盏西镇为多。盏西镇芒练村的屈在和（男，78岁）说，从前天上掉下来六只虫，其中三只是公的，三只是母的。第一对“蒙寻”是毛毛虫，变成了汉族老大，居住在中心，比较有文化。第二对“蒙林”是豆狗（一种虫子），变成了傣族，是老二，所以在田间种稻。第三对是“蒙炯”，这种虫子有毒，人触碰到的话会蛰伤人并很快弹走，它们变成了景颇族，是老三，住在山上。^①中寨村孟有德（男，59岁）说，当地的汉族、景颇族和傣族是三兄弟。景颇族是老大，住在山头。汉族是老二，住在街上。傣族是小弟，住在坝子上。^②盈江县盏西镇关上村旧城寨（姐告）岳品礼（男，88岁）讲述德宏地区三大民族的差别：从前景颇、傣和汉族是三兄弟。景颇族是老大，住在山头，用袋子装鬼，用竹篮装钱，钱都漏完了，所以穷。老二是傣族，住在坝子，也是用袋子装鬼，用竹篮装钱，所以穷。用袋子装鬼，所以要祭祀很多门类的

寨仪式的人。

②“桑高布”的傣语意思就是“九个天神”，“布桑套雅桑套”的傣语意思是“天神爷爷、天神奶奶”。

^③①2016年9月29日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

②2016年10月13日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

③2016年10月4日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

④2016年10月3日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

鬼。老三是汉族，在中心的地方居住，用竹篓装鬼，鬼都漏掉了，所以不用祭祀那么多鬼，用布袋装钱，所以富裕。^④盩西镇芒海村的向大祥（男，72岁）也曾讲述过类似神话。通过这类神话，傣族人民解释了汉、傣、景颇人民的脾气性格为什么不同，信仰鬼神以及文化的程度为什么不同，甚至为什么会有贫富差距。

（三）葫芦生人

独立的“葫芦生人”神话母题在德宏州傣族中流传得比较广，讲述葫芦中直接走出人类祖先。葫芦神话中常出现蛋生葫芦、孕育葫芦的牛、螃蟹为什么没有头等内容，与老挝佬族、泰国泰族的神话母题更为相似。但德宏地区傣族的葫芦神话多讲述人类的共同起源，而不是以多个民族的出现为重点。该母题和“天神生人”母题一样，常被纳入傣文的佛经或民间历史典籍之中，在佛教与民间仪式上被讲诵。

德宏傣文《创世纪》中说，天神让母牛和鸽子来到地上，母牛生下三个蛋，鸽子把蛋孵化。其中一个蛋孵出了一个葫芦，人类从里头出来。^①瑞丽市的傣族帅喊应（女，64岁）、阮喊红（女，73岁）说，古时候火灾、洪水之后，天地毁灭了，只留下一棵葫芦，它长满了世界并结了一个葫芦果。葫芦里有一男一女，他们结婚繁衍人类，才有了世界上的各种人。^②有的“葫芦生人”神话则与“弟兄祖先民族”神话母题结合在了一起。如广云村（寨）的曹咩贵安（女，58岁）、曹咩贵富（女，60岁）说，人是从葫芦里出来的，有汉族、傣族、德昂族等。^③

德宏傣族的葫芦生人神话注重解释为什么螃蟹没有头。比如，芒市户育村的李波水庄（男，75岁）说，最高的天神“坤桑龙”造天地万物之后，就把万物种子放到葫芦里送到人间，包括人类。为了放万物出来，他朝葫芦砍了一刀，劈到了螃蟹的头，所以现在螃蟹没有头。^④有的葫芦生人神话提到葫芦里的“一对男女”繁衍了人类。如盈江县盩西镇关上村旧城寨（姐告）的岳品礼（男，88岁）说火烧天地、洪水后地上遗留下一个葫芦，葫芦里有一男一女。他们的孩子在大树的帮助下成为夫妻，从此人类才繁衍起来。^⑤

（四）混鲁与混赖

混鲁与混赖作为带有神话色彩的英雄祖先与德宏地区的勐卯古国（勐果占壁）并存，不但在口耳相传之中被傣族人民世代记忆，且通过本地和尚使用傣文记载而被纳入“正史”的经典化文献。混鲁与混赖是德宏傣族神话中的英雄祖先，记载于一些傣文历史文献及佛经之中。根据傣文本的《勐果占壁简史》^[4]，“公元567年，混鲁与混赖在勐卯（今瑞丽）崛起，替代了达光王国而建立果占壁王国。他们把王国的版图向东跨越南宏江，扩展到南晃江（澜沧江、湄公河）流域的勐宏地区及景线、景迈（今泰国北部）一带地区”^{[5][6]}。根据《勐卯大秦纪年》（泰文译本），混鲁与混赖是从天上降到人间的两位仙人，混鲁是勐塞奎王，混赖是泰卯王。《勐卯大秦（应为“泰”，笔者注）纪年》（法文译本）说，混鲁和混赖分别是天神的长子和次子，“扶黄金之梯而降于瑞丽江谷道”。^{[6][24]}混鲁与混赖是否真实历史人物还有待进一步考证。可以肯定的是，傣族人民所记忆的这些英雄祖先，是他们对“过去”的一种集体回忆，故笔者将混鲁与混赖视为族源神话中的英雄祖先。民间并无专门对混鲁混赖的祭祀，只是以文字和口头讲述的方式传承。

^①2016年10月6日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^②2016年10月7日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^③2016年10月5日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^④德宏傣文《创世纪》为德宏傣族孟尚贤老师搜集整理，目前中文版正由屈永仙、孟尚贤进行翻译。

^⑤2016年10月14日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^⑥2016年10月4日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^⑦2016年9月29日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^⑧2016年10月5日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

德宏傣族对于混鲁与混赖的记忆较为深刻，但对于他们身份的认知同样在神话与历史之间摇摆，有的人把他们当作天神，有的人把他们当作历史人物。芒市户育村的李波水庄（男，75岁）说，混鲁与混赖是人祖人王，四方的勐王、皇帝都是他们的后代，而葫芦里出来的就是低等一些的人类。混鲁与混赖建造傣族村寨，谷种也是他们从老鼠国拿回来的。民间并没有为了纪念他们而举行的祭祀仪式。^①瑞丽市的傣族妇女帅喊应（64岁）、阮喊红（73岁）说混鲁与混赖是两父子，混鲁（又称岩等）与龙女结婚，生下混赖。他们是从“勒宏隆惹”来的傣族首领，后代自称为“傣卯”。^②芒市菩提寺的银宗德（男，87岁）说“混鲁混赖”也即“桑鲁桑莱”，是傣族历史上的祖先。他们的后代迁徙到各地，繁衍生息。^③盈江县弄璋镇下芒桑村的岳小保老师说，混鲁与混赖比九位仙人出现的时间要晚很多，他们与傣王国勐卯龙的历史有关。^④

二、作为文化记忆的族源神话

历史上，德宏傣族傣仂支系从滇北迁徙而来，他们沿着金沙江的支流向西翻越云岭山脉，经红河上游及其以北地带，抵达澜沧江的河谷，后又顺澜沧江西侧的支流进入怒江流域，再翻越高黎贡山脉，进入南灼江流域中下游的河谷地带。^{[5]21}在他们进入滇北之前，来源于百越的哪个区域仍存在争议，有的学者认为“广西和贵州的西江流域，是傣族的发祥地”^{[5]11}，有的认为德宏的傣族与南越丞相吕嘉及其后人的迁徙有关。^{[4]83-87}不论来源何处，可以确定的是，德宏傣族并非德宏的土著民族，而是经过艰辛的迁徙才来到这个地区的。纵观他们的族源神话叙事，它们与真实的历史之间保持着“若即若离”的亲密关系，既有真实历史的影子，又是人们主观建构与文化记忆选择的结果。

（一）仪式与文字并行的文化记忆

阿斯曼按照“有文字”和“无文字”两种情况来区别人类社会的记忆模式，其中，仪式行为是无文字社会的文化记忆方式，而文字与文本则是有文字社会的文化记忆方式。^[4]但正如海德堡大学的学者指出，“由文字形成的文本文献只有在仪式化之后才能发挥集体记忆的功效……管束人们思想行为的经典文本，也必须将其内容转化为可见可感的仪式规范之后才能发生作用。”^[4]实际上，文字与仪式并行是德宏傣族社会中常见的文化记忆状态，这或许可对阿斯曼文化记忆理论提供补充。

在傣族贺新房仪式上，仪式与文本分别在不同场域发挥着记忆作用。被收录在佛经中的“天神生人”“葫芦生人”神话母题，保持着在仪式与文字文本之间传承的摇摆不定。只有特定的佛教活动——比如赎佛、节日等大型仪式，才会吟诵涉及族源神话的经文，从而向内部成员传递记忆信息。这些文化记忆内容不但被放置在仪式中被传承，也通过文本得到固定，处于被“经典化”的过程。被记录在傣文历史手抄本中的“混鲁与混赖”神话母题则脱离了相关仪式传承的方式，进入了以文字与文本传承为主的阶段。这时，虽然口头传承依然在民间发挥着不小的作用，仪式的规则却已经不适用。参考《嘿勐活勐——勐卯古代诸王史》作者在文末写下这段话^{[7]171}：

傣历乙丑年，我这个知识浅陋的勐卯人，才动笔整理傣族的这些历史。我要写的就到此结束。请你们看一看，听一听所记述的这些历史。我死了以后，请后代不要遗忘了。而且以后还要请有知识的人，把我们未来的历史继续写下去。我搜集了许多资料，大多是不知名的前人记录下来的；我只是把这些资料集中、选择、充实后，加以整理而编写。

我是勐卯弄冒人，名叫卞章嘎，是“幢”寺中的二佛爷（和尚），姓帕。我的叙述就到此结束。

这段描述可被视为文化记忆进入文字“文本化”“经典化”阶段的脚注。文化记忆多是经过权威性的机构或人士进行整理，并被确定为典范。^[4]在这段文字中，这位有着高贵文化身份的“二佛爷”通过整理各种文献，力图完成对傣族“回忆形象”的塑

^①2016年9月29日搜集，屈水仙翻译，李斯颖整理。

^②2016年10月14日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^③2016年9月28日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

^④2016年10月3日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

造，文化记忆的形成与传递，与文化精英个人的喜好、宗教信仰与政治偏向都有着密切的关系。记录着“混鲁与混赖”神话的《勐果占壁简史》文本，虽然没有保留作者信息，但其经典化的过程也大概如此。

神话之外，德傣民众中还有从“贺宏陇勒”迁徙而来的说法。通过“贺新房”仪式及诵词，他们生动地再现了自己从“贺宏陇勒”^①来到德宏本地的历史。在仪式上，房主要带着家庭成员来到新房门口，通过屋内外对答诵词之后才能进入屋内。如这首屋外人的诵词：“我们来自遥远的地方，听我慢慢追溯我们的根源。我们从天的那边来到这里，你们问起我们的祖先，那我将细细说给你们。我们的先辈曾经讲述，他们从遥远的贺宏森林往下走，他们一路不曾停息，直到遮放……我们从瑞丽走到陇川又来到户撒，户撒只是个寒冷的地方，我们只是路过，在那里借宿。谁也没有在那里落户，又一起走到勐腊盖达，人们说那也是勐的下游。从石头寨到并很村，我们日夜不停地赶路……”^{[8]164-165}通过仪式上的展演和叙事，人们传承着先民苦难的迁徙记忆，追忆着自己的来源。作为文化记忆的“首要组织形式”，仪式现场的集体参与给予人们接受并传承文化记忆的身体体验，并通过一次次的仪式重复，使成员获得了共同的文化记忆，认可了彼此作为内部成员的身份。在仪式的口头演述之外，主持仪式的活鲁、村中长老也保存着相关的傣文抄本，这些被视为经典文献的傣文抄本具有地方的权威性，在仪式之外成为族群记忆的教材，并为仪式提供参考。

此外，汉文书写系统进入德宏傣族社会，并带来了新的文化记忆建构倾向。部分德宏傣族人民声称自己来自于“南京应天府”“河南上蔡”等地，并拥有与汉族相似的“家谱”。如盈江县新城乡傣龙村下芒弄小组的活鲁喂柳生（男，68岁）展示了其家族编修的傣、汉双文的《银姓族谱》，族谱讲述“喂”姓实为“银”姓，家族根源统一从琅琊郡改为西河郡，而滇西银姓先祖为明朝的将军银庞。明洪武十二年，银庞将军奉命出征滇西，平定内乱，到达腾越后在此以身殉职。银庞的三个儿子银悔、银恒、银恤平定滇西后，就地安身，成为本地人。“在腾越，是银恤，银恒银悔盈江奔。银恒来把景颇变，银悔变傣把汉更。景汉傣，一家亲，同宗共祖无区分。”^{[9]7}在喂柳生本人撰写的进新房仪式诵词中，喂姓人从山西经过下关、宝山、怒江、腾冲、大盈江，最后来到曼龙寨。^{[2]7}这样，汉族的祖先变成了景颇族、傣族，三个民族有着共同的祖先。这种缺乏实证的攀附汉族姓氏的现象，多出于各种目的的需求。它展示出当事者对文化记忆文本进行“一致性”和“连续性”的经典化诉求，也暗含着文化记忆受到政权影响的结果。“经典化后的文本，其编修权和阐释权往往掌握在一个社会的文化精英手中，并在‘文政’的干预下，与统治阶层的意志保持一致。”^[4]如前所述，中原中央王朝对德宏傣族的征服与管辖在文化记忆的转向中发挥了至关重要的作用，使傣族人民主动选择汉族历史上的名人作为自己的始祖，使族谱成为掌握在知识分子手中的“神圣文本”。这类通过汉文文本确定下来的族源叙事，缺乏仪式的支撑，但却更容易在少数民族地区被誉为更真实的“历史”，建构出新的文化记忆。

文化记忆的文字形式并不一定具有持续性，而存在被遗忘、自动消失、过时和被尘封的危险。这从傣文与汉文族源叙事的博弈中可见端倪。两套叙事系统为傣族族源神话的传承造就了一定的张力，催生着“弟兄民族祖先”这类族源神话的产生。传统的仪式依然与傣文书写传统相呼应，发挥着传承、维系文化记忆的功能。在遭遇汉文系统书写时，旧的仪式被赋予了新的内涵，与汉文神位、族谱与宗亲联谊会等共同服务于新的文化记忆。族源神话的多元叙事，是德宏傣族人民历史上接受多重文化影响、处理复杂民族关系时所形成的表述，多种族源神话与叙事的杂糅并存，是文化记忆在不断重塑民族“历史”时能动性构建的结果。

（二）作为文化记忆的多重功能

德宏傣族族源神话实现了族群内部的认同功能，提升了族群整体的凝聚力，构建了族群与外部的边界。以群体的方式来生活是更好维持生存、获取资源并保障安全的必要方式。“节日和仪式定期重复，保证了巩固认同的知识的传达和传承，并由此保证了文化意义上的认同的再生产。”^{[1]57}作为文化记忆的族源神话，通过在不同仪式场合中讲述自己族群的高贵起源（如“九位天神”神话），或讲述自己的英雄首领（如“混鲁与混赖”神话）的经历，使民众强烈感受到彼此都是共同祖先的后代，共

^①“贺宏”在傣语里是“南宏江（怒江）源头”的意思，“陇勒”在傣语里是“上方的莽莽森林”的意思，故“贺宏陇勒”为“南宏江（怒江）源头上方的莽莽森林”之意。

^②2016年10月5日搜集，屈永仙翻译，李斯颖整理。

享着祖先的光辉与成就，并以此产生强烈的认同感和责任感，积极维系族群内部的发展和兴盛。德宏傣族一路迁徙而来，从“新进入群体”发展成为当地的主体民族，内部的凝聚力与认同的强化发挥着作用。

族源神话对于德宏傣族人民传授传统知识、记忆“历史”而言有着不可替代的重要性。“一种经过共同的语言、共同的知识共同的回忆编码形成的‘文化意义’……即共同的价值、经验、期望和理解形成了一种积累……继而制造出了一个社会的‘象征意义体系’和‘世界观’。”^{[10]146}德宏地区傣族人民的族源神话高度凝练着他们的世界观、哲学观。在“九位天神”的神话中，九位天神同时也是创世的英雄，天地的形成是劳动创造的结果。在“葫芦生人”神话中，天地万物均来源于一处，是葫芦的“孩子”，故共处于大地之上。这些内容，都反映着傣族人民对于世界的认识和解释，并长期指导着他们的生活态度，包括对祖先的尊敬、对万物的宽容等等。迁徙而来的经历虽然有虚构的部分，但无可否认其有着历史的基础，并被傣族人民长期视为真实的“历史”。通过贺新房等仪式叙述，傣族人民祖祖辈辈记忆着本民族的“历史”，并以此为鉴，继往开来地创造新的生活。

德宏傣族族源神话暗含着地方资源的分配与民族关系问题，建构了对应的地方知识体系。在“弟兄民族祖先”的族源神话中，傣族与汉、景颇来源于一处，分别居住于田坝、街镇与山上。汉族人有钱而不用祭祀那么多鬼神，而傣族、景颇族又不同程度地贫穷，祭祀更多的鬼神。该神话符合曾经的历史状况，是对共处民族血缘关系、空间关系、信仰状况、资源分配情形等现实问题的解释。然而，这种描述却与历史事实相左。在历史上，德昂族是德宏的土著居民，傣、汉、景颇等民族都是后来才迁徙而来的，在傣族的族源叙事中却把三者说成是血缘上的“兄弟”关系，没有老居民与新移民之分。这就是族源神话对民族相处及其关系所起到的一种“规范”功能。通过这种描述，各民族拥有自己的生存领地，保持不同的信仰习惯、资源分配传统。各民族人民在这种模式下生活，在不同的区域居住，存在着合作、区分与竞争的关系，不逾越获取资源的“边界”，达成族群和谐共存的目的。这类族源神话构建了傣族人民所认可的地方知识体系，在历史上对于维护地方的稳定有着重要作用。

三、族源神话中的多重文化交融

不论是九位天神、弟兄民族祖先、葫芦生人还是英雄祖先神话，都是德宏傣族人民在历史发展过程中对自己民族文化进行认知与总结归纳的结果。这是一种“巩固根基式”的记忆，它再一次地表达了“重要的不是有据可查的历史，而只是被回忆的历史”。^{[1]46}这些族源神话作为傣族人民历史的有机叙述部分，在自身传统文化的基础上不同程度地吸收了佛教文化、汉族文化的内容，再现了本民族的独特经历，形成了自己鲜明的地域叙述风格。在族源神话及其相关仪式、文字文本中，不同文化都展示出了或强或弱的影响力与博弈，构成了叙事的张力。

（一）佛教文化的影响

德宏傣族人民接受佛教的历史大约从公元三四世纪就开始了。在德宏曾发现了观世音菩萨塑像、梵文典籍、还愿陶匾等大乘佛教的文物。^{[5]170}大约在13世纪后，南传上座部佛教在德宏傣族地区兴盛起来，15世纪后得到广泛发展。^{[2]3}佛教在传播的时候，积极吸收傣族的传统民间文化。当地的佛教人士或者知识精英根据佛教教义，改写各类民间口头传统叙事，以此获得傣族民众对佛教的认可。

德宏傣族族源神话或多或少都受到佛教文化的影响。“九位天神”神话提到的开天辟地、创世造人等内容，是傣族先民世界观的阐述，是他们集体的创造。侗台语族群先民自古有对“天”的崇拜与天神的叙事，这已获得学界共识。^{[4]265}从目前的流传情况来看，该神话母题已被融入佛教经典之中，并通过佛寺内的抄写和诵读活动，以书面和口传的形式得到世代传承。当地的傣族人民通常以“桑告布”“桑果发拉果林”“布散发雅散林”等概括性的语词作为对经文手抄本与相关神话内容的概括，因此不论是宗教人士还是一般民众，都会通过在佛寺宣讲、日常讲述等口传方式对该神话有所了解。“九位天神”神话中，九位天神之中的一位“坤桑汗”还与佛教节日泼水节（宋干节）紧密相关。为了不让“坤桑汗”的头颅掉到地上引起火灾，女子们轮流抱着他的头，因此人们要在这天为她们泼水去污。因为吃香土而导致无法返回天界的说法，也是来自于佛教的影响。“葫

芦生人”神话中创世时期的火灾、水灾等，来源于佛教的创世观。“混鲁混赖”神话的傣文手抄本亦受到佛教思想的深厚影响，如《勐果占壁简史》中把混鲁说成“活似一位菩萨临世”^{[4]19}，他耳廓肥大下垂及肩、额头圆似满月，带有佛教神像的特征。至今，佛教依然是德宏傣族重要的信仰，故各类族源神话受到佛教文化思想的改编和吸收是一个正常现象。

（二）汉文化的影响

有史以来，德宏傣族人民素与中原王朝交往频繁，传说德宏傣族先民建立的达光王国就曾向东汉皇帝进贡，并得到封赏。^{[5]55}当时德宏地区诸多邦国国王也曾信奉大乘佛教，从中原来的汉族僧人曾为他们主持国中寺院。元朝时，德宏地区先后设立了金齿安抚司、芒施路军民总管府、镇西路军民总管府、平缅路军民总管府、麓川路军民总管府。明王朝三征麓川后，在德宏地区分设孟养、孟定、木邦、干崖、潞江等土司政权，汉文化在德宏地区得到了更迅速的传播与接纳。

在部分德宏傣族地区，寺庙中有阴阳八卦之图，民众保留着祭拜关帝庙等习俗，活鲁所使用的经文中有大乘佛教之《金刚经》等。这些现象都与傣族人民接受汉族文化有关。依据受汉文化影响的深浅，德宏的傣族有“汉傣”“水傣”之分。“汉傣”多居住于德宏州北部地区，如盈江县、梁河县等。这些地方的傣族人民受汉文化影响深，家里堂屋中多有供奉汉文祖先神位，并声称自己来自于“南京应天府”“河南上蔡”等地。不少家族中都有汉文族谱，追忆自己从何处而来。而水傣则居住在德宏州的南部地区，如瑞丽、陇川等，家中没有祖先神位，说自己来自“贺宏陇勒”。史有记载“早摆夷”山居性勤，男子衣及膝，女高髻帕首，缀以五色丝，“水摆，性情柔儒，居多近水，结草枝居之，男女皆浴于河，以春季为岁首。”^{[2]2}关于“汉傣”“水傣”的划分并不是确定不变的，这只是接受汉文化程度不同而产生的一种相对概念，现已逐渐淡化。傣族人民对于中原汉文化持有吸纳、学习的积极心态，对于汉族人相对而言的富裕、文化水平高等现象都有所关注，并在“兄弟祖先民族”神话中有所反映。

（三）民族文化传统基因与地域性

虽然受到佛教文化、汉文化的长期影响，德宏傣族的族源神话依然传承着本民族文化传统的基因，保持了本土地域性特征。德宏傣族与西双版纳傣族，甚至老挝、越南、泰国的泰民族属于彼此文化相近、分离较晚的同源族群，通过比较相似叙事可以追溯德宏傣族的早期神话母题及其个性。

德宏傣族的葫芦生人神话母题在西双版纳傣族、老挝、越南及泰国的泰民族中均普遍存在。葫芦所具有的生殖意义在这些族群中十分鲜明，意蕴悠长。在德宏民间信仰中，葫芦与妇女的生育能力相挂钩。按照习俗，不能生育的妇女去坟头祭祀祖先时，回家时背上一个葫芦，就可以获得生育能力。在日常生活中，他们也有不能切葫芦做凉拌菜的禁忌。如前所述，德宏傣族的葫芦生人有两类模式，一类是无性生人，葫芦中直接出来人类。这一类神话中没有强调出来的人类有什么差别，而老挝、泰国等地的泰族却通过此类神话强调了不同族群之所以存在肤色、生活地理空间的差别。另一类是说葫芦中有一男一女，他们从葫芦里出来后繁衍人类。这类葫芦生人神话并没有强调葫芦中出来的是兄妹，也少见关于兄妹婚的内容。这在老挝、越南及泰国泰民族的葫芦生人神话中也较为普遍。葫芦生人神话作为独立的神话母题，在德宏傣族中保持了较早期的叙述形态。

九位天神的神话母题带有浓郁的德宏地方色彩，与当地的德昂族族源神话更为相似，或为两个民族文化互相借鉴、分享的结果。德昂族古歌“达古达愣格莱标”中就讲述了天帝选择八位神仙作为人种的内容，说天帝混西迦把八位神仙放在宝葫芦里，经历三灾之后来到人间，吃了香土之后变成男人女人，自行婚配为四对夫妻繁衍子孙，又各选一个大洲居住。^{[10]20-31}虽然在“神变人”“吃香土”等细节上，德宏傣族的“九位天神”神话与西双版纳傣族、老挝、越南及泰国的泰民族神话仍存在共性，但其地域性特征更为明显。除此之外，“弟兄民族祖先”以及“混鲁与混赖”神话母题牵涉的是傣族之傣纳支系如何在德宏地区扎根、发展以及维系多民族关系的内容，具有傣纳历史发展的个性与地域性特点。

四、结语

文化记忆“是一种集体使用的，主要（但不仅仅）涉及过去的知识，一个群体的认同性和独特性的意识就依靠这种知识。”^{[1]6} 傣族族源神话叙事丰富，涉及四个主要神话母题，至今仍在传承。傣族较为专职的文化记忆承载者、仪式专家（活鲁、村寨长老等）对“九位天神”“葫芦生人”“混鲁与混赖”等族源神话内容进行了文字文本化与经典化的处理。傣族族源神话的传承，具有文本与仪式并行的特点。通过对历史的选择性记述、书写和仪式展演，“历史才拥有了可持续的规范性和定型性力量，从这个意义上讲，也才变得真实”^{[1]47}；这是文化记忆实现的关键要点。随着傣文与汉文文本及相关仪式的经典化(Kanonisierung)过程的完成，德宏傣族塑造了自身的民族整体意识与独特气质。

傣族族源神话叙事潜藏着巨大的张力。它深植于民族迁徙与文化交流的悠久历程，最终形成的表述是艺术的真实，记忆历史的真实，而非现实的真实。它展示着族群内部对文化记忆的能动选择，构建了德宏本土的地方知识体系，并以此达到凝聚傣族内部认同、区分“我者”与“他者”，传承传统历史文化知识、表述地方资源分配状况等深层功能。无论何种族源神话叙事，最终都是德宏傣族人民根据实际需要而对历史进行整合、自我调适而形成的一种“文化记忆”。

[参考文献]:

[1]扬·阿斯曼.文化记忆：早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M].金寿福，等译.北京：北京大学出版社，2016.

[2]瑞丽市史志办公室.瑞丽傣族文学发展概况[M].芒市：德宏民族出版社，2012.

[3]王明珂.英雄祖先与弟兄民族[M].北京：中华书局，2009.

[4]云南省少数民族古籍整理出版规划办公室.勐果占壁及勐卯古代诸王史[M].昆明：云南民族出版社，1990.

[5]杨永生.傣族历史文化研究文集[M].芒市：德宏民族出版社，2007.

[6]德宏州傣学会.达光王国和果占壁王国研究[M].芒市：德宏民族出版社，2013.

[7]屈永仙.寻找傣族诗歌[M].昆明：云南民族出版社，2016.

[8]银氏族谱编撰委员会.银氏族谱[M].内部资料，2004.

[9]范宏贵.同根生的民族——壮泰各族渊源与文化[M].北京：民族出版社，2007.

[10]芒市非物质文化遗产保护中心.达古达楞格莱标诗画集[M].芒市：德宏民族出版社，2016.