

牛粪：民国滇西傣族社会的景观、 燃料及其权力秩序

姚勇¹

(四川大学 中国西部边疆安全与发展协同创新中心, 四川 成都 610065)

【摘要】牛粪曾是民国时期滇西傣族村落中最让外来观察者印象深刻的社会景观,并与谈之色变的瘴气联系在一起。在外来观察者眼中牛粪是瘴气的病源之一,而地方性知识中燃烧干牛粪则是抵御瘴气的办法。这一悖论背后的实质是柴薪问题,需要追溯山地与河谷社会之间的资源控制现象。傣族社会中形成土司贵族烧柴薪、僧侣烧榕树枝、平民烧牛粪的燃料使用格局,可对社区中乡约、宗教信仰与权力秩序得到新的理解。土司的柴薪需求,也加强了河谷与山地社会之间多重的互动关系。牛粪的案例研究中反映出滇缅边境山地社会对河谷的社会生活与权力秩序塑造及影响的现象。

【关键词】牛粪 傣族 景观族 资源控制

【中图分类号】Q988 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-5110(2019)04-0081-09

牛粪作为燃料,是历史上许多民族的生活经验。民国时期的滇西(今德宏州)⁽¹⁾傣族村落,牛粪是外来观察者眼中印象最深刻的景观。当时的调查有大量对傣族社会中牛粪利用的观察与批评,文献中的景观在当今滇西地区已很难见到。类似现象最为人熟知的是藏族、蒙古族仍在广泛利用。牛粪是藏族生活中最重要、用途最广泛的燃料,⁽²⁾林耀华将牛粪燃料视作畜牧经济文化的特征,是对高寒生态环境的一种适应形式,⁽³⁾学界较多从生态角度进行探讨⁽⁴⁾。传统藏族社会,牛粪也成为一种常见的赋税,拾牛粪、晒牛粪被列入“内差18项”,以习惯法固定下来。⁽⁵⁾基于牛粪燃料在藏族社会中的重要性,藏族将牛粪分为6类。⁽⁶⁾蒙古族对牛粪的利用与藏族类似,如有学者列举了蒙古语中牛粪的6种分类。⁽⁷⁾

近年来学界愈加关注“物质文化”的研究,探讨物与人的关系问题。⁽⁸⁾黄应贵对物质文化研究,关注到当地人如何由其基本文化分类观念来理解外在的历史条件而创造新的生活与社会秩序。⁽⁹⁾王明珂指出国内研究的一个趋势是,探讨某种物质的流动、交换所产生的经济与社会价值为人类社会文化所带来的影响。⁽¹⁰⁾邱澎生希望通过物与生活史的研究,勾勒人们生活的状态及其变迁,并梳理政治史、思想史、社会史、经济史的问题。⁽¹¹⁾纪若成(C. P. Giersch)⁽¹²⁾、唐立(C. Daniels)⁽¹³⁾、马健雄⁽¹⁴⁾与何翠萍⁽¹⁵⁾等人从各自对滇缅边境社会的研究出发,对詹姆士·斯科特(J. C. Scott)提出的山地社会组织是对河谷国家形式的抵抗的观点,⁽¹⁶⁾进行了回应与批评,强调资源与贸易在区域社会发展中的作用。综合来看,基于埃德蒙·利奇(E. R. Leach)经典的民族志研究对山地(主要是景颇族)与河谷(主要是傣族)社会的动态结构关系的讨论,⁽¹⁷⁾将它们视为相互依赖,抑或说彼此的对照面,是学界的共识。不过,正如利奇与斯科特关注的重点,相关的回应与讨论,也是较多关注河谷社会对山地社会以及两者之间关系的塑造作用。相比,山地社会对河谷社会生活与权力关系的影响,学界讨论较少。本文主要通过民国时期滇缅公路通车后,外来学者对滇西傣族的诸多观察材料,以傣族村落的牛粪问题,作为讨论山地社会对河谷社会生活塑造的一个案例,并从中观察河谷傣族社会资源配置、权

¹作者简介:姚勇,男,江西九江人,四川大学副研究员,博士,研究方向为西南边疆区域社会史,西南边疆对外关系史。

基金项目:教育部人文社会科学研究青年基金项目“近代中英滇缅边案问题研究”(19YJC770059);四川省社会科学研究规划项目(SC18C024)。

力秩序与文化调适等相关现象。

一、滇西傣族村落的“景观”

“景观”是目前较受学界关注的研究取向。相关研究注重景观本身的主体性,探讨其所蕴含的社会与文化特性,而不是仅将其视为一个客观的、背景式的舞台。景观不仅被视为实体的物质性建筑过程,更为重要的是存在于各种论说话语当中,并在不同话语中呈现为一种被争夺的社会文化的产物。⁽¹⁸⁾滇缅公路修通之后,大量外来观察者为滇西傣族村落的记录,形成傣族村落的实体与观察者自身的知识的文化权力碰撞的“景观”。

1937年,人类学家江应樑从广州去滇西傣族地区做田野调查,云南的亲友先是各种劝阻,见他意志坚决乃又指点各种辟邪方法,江应樑对此有记述:“始而奇怪我为何胆敢独个人到蛮烟瘴雨的边地去,继而知道我要去的是摆夷区,更以为我是发狂了。”⁽¹⁹⁾江应樑刻画了那一时期外地人对于“蛮烟瘴雨”之地的恐惧,他此去不久,汉人便随着修筑滇缅公路蜂拥进入,其中有不少像他这样来自各地的专家、学者,田汝康便是一例。他也描述了外人眼中芒市处处是“瘴”的景象:“树下有毒,草上有瘴,哪儿还能够容足。”⁽²⁰⁾在此之前,敢于挑战这种恐惧的,多半是走投无路,或者是以命搏财之人,一般的苦力多是不愿以身涉险。20世纪初,溥仪的老师庄士敦(R. F. Johnston)在大理雇脚夫,经腾冲至八莫,他记载了大理的脚夫对于“下夷方”的恐惧,写道:“在夏季,特别是在雨季开始之后,大理的脚夫认为经过南甸坝与边境的掸邦雨林是非常致命的,我发现即便是提供行价的三倍依然不能找到一个愿意前往的人。”⁽²¹⁾

瘴是非具象的,也往往不是实际的自然景观,多被形容成某种气体。⁽²²⁾虽然滇西傣族坝区的晨雾严重,但很少有人会将其与瘴气联系起来,周绍模还从专业角度解读:“晨雾见于旱季,其裨益农作。”⁽²³⁾傣族村落的标志性植物景观是榕树与竹林,腾冲人李希泌写道:“出芒市后,顿睹热带风光,榕树成丛,不下万株,粗可十围,高有百寻。翠竹随处皆是,绿新摇曳迷人。”⁽²⁴⁾江应樑也有同样的观察,指出这两种植物是傣族村落的代表物产。竹林就是村落的定位器,“每有大竹丛内,必有摆夷村寨,这可以说是定则。”⁽²⁵⁾从日常家具到房屋建筑桥梁,竹子在日常生活中的应用极为广泛,张印堂谓傣族为“竹器文化民族”⁽²⁶⁾。江应樑看到:“竹以外,最多见的是榕树。夷人叫作大青树。这种树的种植是与宗教有关的,故大多生长在佛寺附近。”⁽²⁷⁾傣族的村落周边往往会有大片的草场,作为牲畜的牧场。1910年,腾越领事娄斯(A. Rose)观察到:“村落如公园一般,高大的榕树散布其中,仅仅用来放养黄牛与驮马。相比,汉人的村落会将每一块土地利用上。”⁽²⁸⁾身为化学家的曾昭抡欣赏草地与榕树配合的“天然”构图。⁽²⁹⁾农学家周绍模更加细致的发现近山的村落,山地与草地的景观对照,他观察到的显然是“人为”的结果。

边地山势较低,距平原多在四〇〇公尺左右,各山森林状况有一共同现象,即山顶葱翠繁茂,山腰以下多为一片黄草荒地,其分界情形至为清楚。盖因山腰树木采伐殆尽,而山顶则居住者以山头人为多,因其野蛮,而采伐者裹足不前,森林反因得保存也。⁽³⁰⁾

村落与植物融为一体,在曾昭抡眼里是“美丽的风景线”。然而,进到村落里,则是另外一番对比强烈的景观,李景汉在猛卯看到“家家墙上及院内满是牛粪,成为一牛粪世界。”⁽³¹⁾对于牛粪,很多观察者并无好感,赵孝纯的感受与观点很有代表性,“曝日光之下,臭味四散,每行经其地,臭气扑鼻。摆夷地向为蛮烟瘴雨之地,疾病时易发生,传播流行,极为迅速,其最通常之疾病,如烧热病、疟疾、肚疔、痢疾、天花、受瘴等”,赵孝纯听到并记录了当地人认为烧干牛粪可以趋避瘴气,似乎他并不相信,写到傣族不讲究卫生时用括号做了注释与对比,“摆夷人民生活,若干方面,卫生不讲,无论城镇村寨之街巷,墙垣抑空场,皆贴放粪饼(据谓此粪饼晒干燃火可避瘴毒)”。⁽³²⁾牛粪作为燃料被收集与保存的场景,对外来者而言堪称印象最深刻的景观之一。与燃料占有反常的现象是,李景汉发现傣族的乡约,使得公共空间中的牛粪滞留更加严重,“得此种燃料之方法,除自有牛在家制造外,见着街上有牛粪一堆,而当时不及立刻拾取,则可插一草棍于牛粪之上。如此他人见之,即知有主,不再拾取。”⁽³³⁾无论是在街市、村落任何地方,牛粪在公共空间更久的滞留,从污染的角度看,显然更加严重。所谓“卫生”的问题也曾让外来观察者困惑,许多报道都提到傣族喜好洁净,一天多次沐浴,是以赵晚屏有这样的疑惑,“摆夷虽讲究一身的洁净,但是对于住屋的卫生却极不注意。牛粪饼在竹墙上任意铺贴,屋顶有无数蛛网及尘垢,厨房的烟气任其向居室中飞扬。”⁽³⁴⁾他这里提到的厨房应该指的是火塘,有记者看到“不论贵族平民,家里同样没有炉灶。每家楼上有个火塘。”⁽³⁵⁾曾昭抡对火塘有更详细的描述:“据说这火差不多是

终日不熄。它的主要功用,并不在取暖或者烧水,而是在避瘴气。每年雨季一来,这火就必须保持着,让它永远不熄,火里面烧着牛粪,传说这样就可以有效地避免瘴气。”⁽³⁶⁾

通过诸多观察者的记录,可以勾勒出滇西傣族村落的典型“景观”。郁郁葱葱的竹林与“拔地参天”的榕树是傣族村落的标识,村落周边有大片的草场,耕牛与驮牛等牲畜在悠闲地牧草,草场上间隔有高耸的榕树,但其他林木匮乏。若是村落在山脚,则与山上葱翠景象形成鲜明对比。进入村落,是另一番景象,牲畜与家禽随地排泄,牛粪被当作燃料搜集,无论是公共空间,还是村民房屋处处可见,堪称“牛粪世界”。柴房(南传佛教寺院)是村落的中心,榕树是柴房的标配景观。进入村民房屋内部,最重要的设施就是火塘,火塘终日不熄,持续消耗着牛粪与竹子。外来观察者必然是如江应樑一样带着对瘴气的印象或想象来到傣族村落,不过看到的更多是竹林、榕树等景观,在不同文献中,这些景观都分别与瘴气勾连在一起,其中最特殊的是牛粪。

二、牛粪与瘴气的辩证关系

滇缅公路通车后,除了江应樑、李景汉、周绍模等专家对傣族社会的调查与研究外。中外医学专家也进行了疟疾的科学研究工作,⁽³⁷⁾成果丰富且深入,包括对疟蚊的种类、习性、传播方式,以及诊治、防御措施等,在边境生产、传播了一套完全新的知识体系。⁽³⁸⁾以疟疾指代瘴气的科学研究,有助于消弭边境的污名。不过,外来观察者眼中牛粪并未能解除污染源的标签。

遮放疟疾研究所工作的周钦贤观察到一些“不科学”的瘴气认知渐渐失去了市场:“慢慢地,不单外边去的人,久居当地的土著都明白那可怕的‘瘴气’究竟是怎么一回事了;于是那些从前无人问津的珍贵水果的价钱亦一日高一日,后来甚至供不应求”⁽³⁹⁾,他在此强调水果的问题,是因为“初到该地的人听土人传说‘瘴疾是水果传染的’,于是连珍贵的热带水果如木瓜、菠萝、芒果、香蕉等都不敢问津”。有关水果的看法,也是广为流传的关于瘴气的地方性知识。除此之外,许多与科学研究迥异的地方性认知,随着往来的人流也得到传播与记录。

滇缅公路上来来往往的观察者形成的诸多记载,我们通过构建关键词表,对瘴气的形成与防御的认知进行标注,借助社会网络分析软件 Gephi 进行可视化输出,形成了关于瘴气原因与防御办法的认知关系示意图(图 1、图 2)⁽⁴⁰⁾,有连线表示出现在同一资料来源中的关键词。

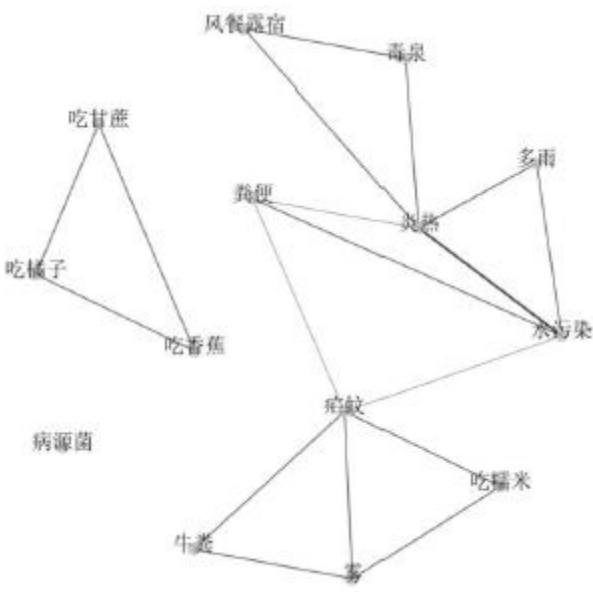


图 1 瘴气形成原因的认知关系图

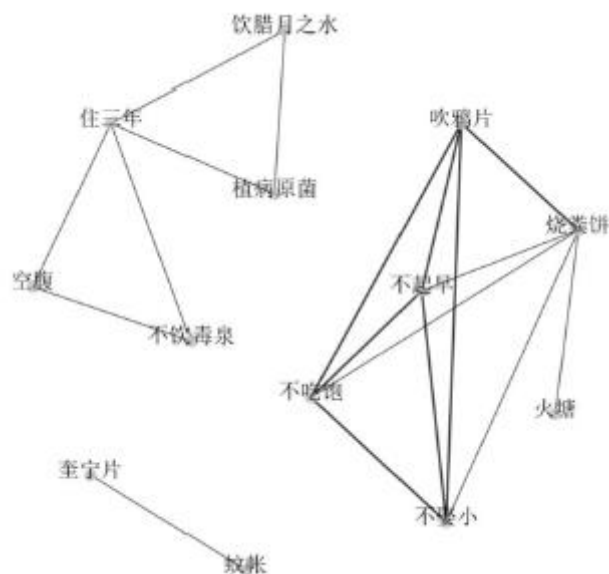


图2 防御瘴气办法的认知关系图

网络大概涵盖了这一时期外来者对瘴气的认知,其中也包括对土著的认知的记录。瘴气与水的关系可能是接受度最广的,无须经过复杂的科学实验,比较容易从日常经验获得的关联,相关记载颇多,其中特别的观察是张印堂发现疟蚊与榕树关联的现象,他写道:

此种树木生有许多气根下垂地面,入地再生,复为副干,一树蕃生,俨若一林。地面排水不良,因而沼泽遍布,芦苇丛生,形成携带恶性疟疾病菌蚊蚋繁衍之渊薮。当夏秋之际,外人绝少敢冒险前往者。⁽⁴¹⁾

他认为榕树的植物特性是瘴气形成的一个诱因。这一看法是有道理的,除了他提到的榕树气根形成湿地外,榕树是常见的绿荫,往往成为歇脚、乘凉、躲雨的据点,也客观上增加了疟疾传播的概率。关于沼泽积水与疟疾的关系也在这时得到科学的验证,国联派来的传染病防御专家塞西尔·罗伯特森(C. Robertson)指出是微小按蚊的滋生场所。⁽⁴²⁾

认知网络中明显的“悖论”是牛粪,牛粪既被视作瘴气形成的原因,燃烧牛粪又被视为抵御瘴气的办法。外来观察者将牛粪与卫生问题联系在一起,视为瘴气之源,当地人认为烧牛粪可以抵御瘴气,前文引赵孝纯和曾昭抡都有记录。吊诡的是,张笏说烧牛粪使瘴病更严重,“禁烧牛粪,则夏期可以减少瘴病,冬期可以减少火灾。”⁽⁴³⁾不过,他的隐含之意也是说因烧牛粪而需要收集牛粪,造成环境卫生问题。地方性知识中关于燃烧牛粪可以避瘴气的逻辑,可以从遮放土司属官多立周对监修滇缅路的一段回忆获得启发,他说:“夏秋蚊子肆虐,只得在窝棚里烧一堆火加些牛屎,以烟熏蚊。”⁽⁴⁴⁾不经意间,似乎道出隐秘联系,其逻辑或许在于燃烧牛粪产生的热量与烟雾。

烧牛粪避瘴,首要的逻辑应该在于烟雾有驱蚊的效果,其优势大概有两点,一是燃牛粪烟雾比较大,二是牛粪的燃烧过程比较持久。笔者在瑞丽田野调查中,有傣族老人描述幼年时烧干牛粪的记忆:

我们给它叫牛屎饼。牛屎饼从傣历12月到3月能做,这4个月以外不能做。雨季做会臭、会烂,虫会打牛屎饼,做出来不经烧。干季做的不臭、不烂,烧起来烟也不太大。牛屎饼伴着竹子烧,竹子不经烧,单烧牛屎饼也不会着火,烧牛屎饼的意思是盖着一点,不要柴火烧得太猛,竹子火过得快。⁽⁴⁵⁾

从功能主义来看,燃烧干牛粪产生烟雾,刚好起熏蚊的作用。但有必要质疑的是,牛粪燃烧产生的烟雾会对人体造成不适,不少研究关注藏区的牛粪燃料的空气污染问题。⁽⁴⁶⁾至于生成热量与烟雾,这个功能不必非得牛粪才能实现,普通的燃料也能够有类似的效果。并且前文提到,村民的乡约使得牛粪暴露于公共空间的时间会加重环境的污染,这也并非仅是卫生不讲究能够解释的,正如许多学者注意到他们是爱整洁的群体。这样的矛盾或许不仅是私人空间与公共空间的关系问题,可以追溯为牛粪本身自然特性上的文化适应,有研究指出,牛粪在诸多生物肥料/燃料的收集体系中,是处理困难的一类,原因在于牛粪不易脱水,需要有较长时间的搜集与干燥处理过程。⁽⁴⁷⁾笔者田野调查也听闻:“牛屎饼要晒两三天才能搬动、堆起,又晒十几天可收回家。”⁽⁴⁸⁾事实上,燃烧干牛粪本质上是柴薪缺乏的问题。

进一步观察傣族村落燃料的情况,会发现对平民而言,主要的燃料除了牛粪就是竹子。周绍模写道:“多以竹片尾引火及燃料之用,至用木柴,绝无仅有,换言之,边民之燃料,仅竹片、牛粪而已。”⁽⁴⁹⁾竹子作为燃料的问题,如前文口述是燃烧过快。在日常生活场景中仅烧竹子,也难以忍受随时添加的繁复。李景汉注意到市场的柴薪价格“若自集市购用,每挑须出卖五角。两挑仅足供三日之用。”而“牛粪十块,可供一日之用。每块值三个制钱。”⁽⁵⁰⁾熟悉傣族社会的学者或许会疑惑,西双版纳傣族社会对铁刀木的普遍使用被视为解决柴薪问题的典范,在滇西地区的情况有待于更深入的对比研究,据笔者访谈较少利用铁刀木的问题:“铁刀木周围不太长庄稼,树根生得长,根生到哪,哪里土就干,现在谁也不种。老人说,砍倒,倒在哪,哪里都会干。”⁽⁵¹⁾

1946年,芒市土司代办方克光提出植树护林的计划,指出芒市的气候条件本不应该欠缺林木,缺乏柴薪的历史并不久远:“查潞西虽位于近温带,自来天然森林甚多,惟以近数十年来,因人口渐多,除距离村落较远之天然森林,能有少数存在外,而与村落稍近之处,已成无深林之童山。”⁽⁵²⁾事实上,1908年,应刀安仁之聘来到干崖的日本人,就记录了干崖柴薪极为缺乏的状况,“树木甚少,故薪炭之贵,超过于米。”⁽⁵³⁾柴薪的欠缺并非因为在地方社会中功能的丧失,反而是显示其重要性,牛粪的利用是一个对柴薪替代的过程。1944年,方克光令潞西镇长与猛板土司的交涉案例,体现了对柴薪的资源管控,方克光数封公文要求制止“猛板人民李甲率众越界砍伐柴薪”⁽⁵⁴⁾。

三、燃料背后的权力秩序

柴薪的缺乏与山居群体的资源控制有直接关系。周绍模写道因为山民“野蛮”,傣族不敢上山砍伐。斯科特认为山居群体“自我蛮化”,是隐藏自我的手段,逃离河谷的征税。“野蛮”的印象或行为也许是山民维持资源优势地位的手段。利奇阐述了傣族土司与景颇村寨建立依附关系⁽⁵⁵⁾,相互间形成资源与权力的配置,我们也将柴薪控制现象置于此结构关系中讨论。

正如利奇描述的坝区与山地互惠的结构关系。瑞丽的傣族老人回忆以物易物的经历:“我们要给景颇村子送礼,送烟草、沙咀、槟榔、酒、米、黑糯米,主要是酒、槟榔和烟,让他们指给哪些林子是他们的,可以砍,哪些不是,不能砍。”⁽⁵⁶⁾市场交易应是更重要的方式,江应樑记录了景颇、傈僳、德昂等赶街所售卖的物品,第一位的是柴薪。⁽⁵⁷⁾1950年,中共的中央访问团在盏达土司地区了解到:

据当地干部讲,普通山民只能吃两三个月,以此例来说,能维持最低生活者不足百分之十,够吃半年者约百分之三、四十,百分之五十以上只够吃三个月。不足的补救方法是:A种烟:山区住家不论是山头、傈僳或汉人,都种大烟,……B卖柴:坝区缺少烧柴,山区居民自山上砍伐树木,于赶街天下坝来卖,换回必需品。⁽⁵⁸⁾

斯科特提到了山民在柴薪交易过程中的优势,可在决策中充分发挥个人能动性,柴薪生长或储存很长的时间,无须照管,山民可根据价格决定持有或卖出这些产品。⁽⁵⁹⁾

景颇山官与傣族土司,由实力差距形成不同的依附关系,景颇人或收取傣族村落的保护费,或为傣族土司提供差役。这两种依附关系中,柴薪的控制或负担都是有效的手段。共和国初期,有调查记载瑞丽的哈顺乡坝别寨村民在柴薪上对山官的依附关系:“广宋山官所辖的坝别寨的头人布幸对群众说:‘只有听山官的话,听头人的话,才能在山官管辖的寨子种田,才能到山上砍

柴割草。’”⁽⁶⁰⁾1963年,梁钊韬等对景颇族的调查,了解到后一种类型的案例,景颇族对傣族土司的负担,“每年每村负担三至五排柴,每户一元半开,以及四至八斤黄豆。”⁽⁶¹⁾土司的政治权力,可以获取山民的柴薪供给,同样,也用于内部的资源配置。张笏注意到土司并不烧牛粪,而是派遣柴薪赋役,“土司地方柴薪异常缺乏,人民概系烧干牛粪,独土司署内烧柴,由人民百里外采来,并不给价。”⁽⁶²⁾所谓“人民”的范畴应该包含了傣族村民。江应樑细致分析了傣族村民对土司的负担,分了五大类型,列举了数种负责土司专供的村寨,柴薪是其中一种,“供应柴炭的,呼为柴炭寨。”⁽⁶³⁾土司即可能通过山民直接获得柴薪,也可以通过指派傣族村寨的差役获得。负担土司柴薪差役的傣族村民,也可能与山官形成依附关系,获取柴薪,还可以通过街市购买,完成差役。土司的柴薪需求,加强了傣族村落内部,及与山地社会之间多重的互动关系。

土司利用政治权力获取社区外部的柴薪资源,而奘房的佛爷通过文化权力掌控社区内部的柴薪资源。佛爷不烧牛粪,烧的是柴,尤其是普通村民不能烧的菩提树/榕树的枝叶。有趣的是前文提到,张印堂认为榕树也是疟疾生成的一个原因。傣族村落虽然缺乏林木,但有许多榕树,榕树是与佛教勾连的,因而得到保护,不被村民当作柴薪。村民也认为佛爷对瘴气是有更强的抵抗力,并且具有治疗疾病的能力,“一般百姓,病了只有请‘老佛爷’念经。”⁽⁶⁴⁾芒市老人告诉笔者:“榕树的枝是不能拾去家烧的,老人说那样脚上会烂的。榕树坏的枝要挑来寺里,给佛爷用,或是做摆的时候大家公用。”⁽⁶⁵⁾村民对佛爷的供奉也隐喻着瘴气抵抗力的习得。傣族信奉南传佛教的生产生活节奏,也可视为生活习惯的避瘴实践。传统时期,在每年炎热的雨季,汉人便习惯从傣族社区中退避,傣族则进入南传佛教中为期3个月的“夏安居”,在奘房香烟缭绕的环境下修行,或在家中围坐于终日不熄烧着牛粪的火塘边,客观上达到减少与疟蚊等病源接触的效果。这样的生活节奏,不失为环境的文化适应。

傣族对榕树的崇拜,并非仅是佛教因素,如笔者对瑞丽老人的这段访问:

我们不敢用,大青树(榕树)上怕有鬼,只有奘房的老佛爷能用。树越大,鬼越大,如果树太大,碍着房子要砍掉一点,得向树鬼要。找树要,用篾子绑着树,第二天去看,如果不给,就解开了。……知青来砍大青树烧,我们都是去山上拿,到现在大青树断了,我们还是拿到奘房去。⁽⁶⁶⁾

他的表述显然包含了傣族社神(村寨保护神)信仰的观念。

1946年,一篇文章描述“滇西上江的摆夷社会”,也记录了榕树即是社神的化身:

每寨有全寨人最崇敬的社神两处,其所在地,多为棵棵又粗又大之榕树,数旁竖立很多参差不齐的石块,这是社神的表示,距地约有五尺的树干上,围绕着六七个竹圈,圈上插了几串用竹织成的竹练,据土人说,这些东西,是每年祭社神时由主祭的人送给社神的饰物,挂树周围数丈,绕以高五六尺的围墙,牛马猪羊固不准进,甚至小孩妇女们也不得入,这是全寨最圣神的地方。⁽⁶⁷⁾

榕树的生物性特征则是传统社神崇拜的重要应由。榕树从枝条上生长的气生根,向下伸入土壤形成新的“支柱根”,四面无限伸展的特性,被傣族赋予某种神性。清代文献即有记载,如王昶描述:“树如千株万株并合而成,其枝下垂及土,复成根,与本合一,大者数围,荫蔽带数亩。……夷人云:树间有神,往往携酒禳赛于此。”⁽⁶⁸⁾瑞丽老人描述榕树里有鬼(可以理解为灵或者神),极为敬畏,甚至表示都不能随便栽种榕树,他说:“小孩不能随便栽大青树(榕树),树与人同命,怕树死了,人就死了。老人说不能栽,我们也跟着怕,不像现在人随便栽。”⁽⁶⁹⁾榕树与人的生命一体的观念,精心栽培也是逻辑相通的崇拜方式,有研究指出:“在德宏州的一些傣族村寨生男育女时,家长要在村寨附近栽一株高榕,以求神的庇护,让小孩健康长寿。”⁽⁷⁰⁾傣族的社神崇拜,较之对南传佛教的信仰更加悠久。⁽⁷¹⁾因而,奘房控制榕树的柴薪资源,并非仅是信仰问题,更应是文化的权力问题。

结语

牛粪作为燃料,总体而言应当视为环境的制约,包括自然环境与社会环境。人与环境的长期互动下形成的社会文化或结构逻辑,在不同区域社会中的塑造机制、过程与现象,值得进一步对比研究。在汉人社会,类似的现象常见于传统矿业加工地区。例如

四川自贡盐业加工对燃料的消耗,牛粪不仅占当地居民生活燃料的三分之二以上,还用于抵充工资,并且形成了半固定的职业加工者——“牛屎客”。⁽⁷²⁾藏族深受自然环境与物质资源的制约,牛粪不仅仅是燃料,更是制作诸多生活用品的原料,不被视为“不洁”,“牛粪可加工成各式各样的器皿,将牛粪泥和细草拌和后可捏成油桶、油灯、酒罐等器具的嘴嘴。”有学者认为“子不嫌母丑,人不嫌牛粪脏”这句谚语“对待母亲的爱和对待牛粪的爱相提并论”,体现了藏族牛粪文化的内涵。⁽⁷³⁾傣族村落随处可见的牛粪,并非因为也不将其视为“不洁”,可能恰恰相反,例如传统傣族社会不用农家肥,江应樑指出他们的观念:“以为这样污秽之物撒在田中,则生长出来的物品,如何吃得下口?”⁽⁷⁴⁾傣族虽然对牛也有深厚的情感,但牛粪并未扮演比燃料更多的角色,因而在当代已经难觅踪迹。传统傣族社会的牛粪燃料现象,更应当从社会环境的制约与塑造的角度理解。

“牛粪”是颇具矛盾性的综合体,即被视为瘴气的诱因,又被当作防御瘴气的工具。外来观察者眼中,牛粪是污染之源,牛粪搜集与处理的困难,更加强了这种印象。牛粪作为燃料的劣势,燃烧慢、烟雾大等,却在趋避瘴气方面成为优势,本质上是应对柴薪短缺的社会情境。如上悖论,我们可以追溯到更广泛的河谷与山地社会之间的资源控制现象,长期的互惠交换,矛盾又依赖的族群关系。在傣族社区的内部,柴薪资源通过政治与文化的权力进行分配,相比文化权力,政治权力的效力不仅在社区内部,也可适用于山地社会。傣族社区中形成不同的燃料使用格局,包含不同的获取途径与圈层,可以对社区中行为道义、宗教信仰与权力秩序得到新的理解。

值得进一步思考的是,南传佛教在滇西傣族社会占据文化支配地位的过程,与景颇山民占据周边的山区的过程,在时间脉络上具有一定的同步性,文化权力与资源控制的关系或许可置于更长历史过程的脉络中进行探究。牛粪的案例反映了滇缅边境地区山地与河谷社会相互依赖的结构关系,学界相关问题的讨论更多关注河谷社会对山地社会文化与权力秩序的塑造。本文的观察视角进一步揭示,山地社会对河谷社会的社区景观、日常生活等方面的塑造作用。

注释:

1 明清以降云南境内怒江以西腾冲以南的滇西地区主要由十个傣族土司统治,土著居民的主体是河谷的傣族与山居的景颇族。江应樑在《云南边疆地理概要》中描述:“腾龙沿边区:包括潞西、梁河、陇川、盈江、瑞丽、莲山六个设治局辖地,在昔本为十土司地,即芒市安抚司、遮放副宣抚司、勐板长官司(案:勐板土千总),属潞西;南甸宣抚司属梁河;陇川宣抚司、户撒长官司,属陇川;干崖宣抚司属盈江;猛卯安抚司、腊撒长官司,属瑞丽;盏达副宣抚司属莲山。各土司地均在民国初年成立行政区,民二十一年改设治局,面积潞西三五九二平方公里,梁河约三千平方公里,陇川二三六八平方公里,盈江一四〇八平方公里,瑞丽二五二八平方公里,莲山二二〇八平方公里。此外潞江岸有潞江安抚司,现属龙陵为一乡镇,其区域约五百平方公里;腾冲西北一部分地,原为南甸昔董等土司旧壤,现可目为边疆者亦数百平方公里。本区合计面积约一万六千余平方公里。”参见江应樑. 云南边疆地理概要[J]. 边政公论, 1947, (4).

2 何峰. 藏族生态文化[M]. 北京:中国藏学出版社, 2006:313.

3 林耀华. 民族学通论[M]. 北京:中央民族大学出版社, 1997:90.

4 先巴. 生态学视阈中的藏族能源文化[J]. 青海民族研究, 2005, (3).

5 张济民. 渊源流近——藏族部落习惯法规及案例辑录[M]. 西宁:青海人民出版社, 2002:15.

6 何峰. 藏族生态文化[M]. 北京:中国藏学出版社, 2006:314.

7 斯钦朝克图. 蒙古语五畜名称与草原文化[A]. 马永真, 巴特尔, 等. 论草原文化(第六辑)[C]. 呼和浩特:内蒙古教育出版社, 2009:148.

-
- 8 孟悦, 罗钢. 物质文化读本[M]. 北京: 北京大学出版社, 2008: 2.
- 9 黄应贵. 物的认识与创新——以柬埔寨布农人的新作物为例[A]. 黄应贵. 物与物质文化[M]. 台北: “中央研究院”民族研究所, 2004: 443.
- 10 王明珂. 青稞、荞麦与玉米[J]. 西北民族研究, 2009, (2).
- 11 邱澎生. 物质文化与日常生活的辩证[J]. 新史学, 2006, (4).
- 12 C. Patterson Giersch. Across Zomia with merchants, monks, and musk: process geographies, trade networks, and the Inner-East-Southeast Asian borderlands[J]. Journal of Global History, 2010, (5).
- 13 Christian Daniels, Blocking the Path of Feral Pigs with Rotten Bamboo: The Role of Upland Peoples in the Crisis of a Tay Polity in Southwest Yunnan, 1792 to 1836[J]. Southeast Asian Studies, 2013, 2(1).
- 14 马健雄. 再造的祖先——西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构[M]. 香港: 香港中文大学出版社, 2013: 27~29.
- 15 何翠萍, 魏捷兹, 等. 论 James Scott 高地东南亚新命名 Zomia 的意义与未来[J]. 历史人类学学刊, 2011, (1).
- 16 詹姆士·斯科特. 逃避统治的艺术——东南亚高地的无政府主义历史[M]. 王晓毅译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2016.
- 17 Edmund R. Leach. Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure[M]. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- 18 黄菲. 祀真武或祭龙潭——清初云南东川府的信仰空间交叠与景观再造[J]. 新史学, 2012, (4).
- 19 江应樑. 滇西摆夷之现实生活[M]. 江晓林笺注. 芒市: 德宏民族出版社, 2003: 396.
- 20 田汝康. 忆芒市——边地文化的素描[J]. 旅行杂志, 1943, (3).
- 21 Reginald Fleming Johnston. From Peking to Mandalay, A Journey From North China to Burma Through Tibetan Ssuehuan and Yunnan[M]. London: John Murray, Albemarle Street, W, 1908: 293.
- 22 周琼对“瘴”的形态有深入研究, 可参考周琼. 寻找瘴气之路(上)[A]. 西南大学历史地理研究所. 中国人文田野[C]. 重庆: 西南师范大学出版社, 2007: 63~119.
- 23 周绍模. 腾龙边区之农业[A]. 李根源编. 永昌府文征(四)[M]. 杨文虎, 陆卫先校注. 昆明: 云南美术出版社, 2001: 3993.
- 24 李希泌. 缅甸行记[A]. 李根源编. 永昌府文征(四)[M]. 杨文虎, 陆卫先校注. 昆明: 云南美术出版社, 2001: 4036.
- 25 江应樑. 滇西摆夷之现实生活[M]. 江晓林笺注. 芒市: 德宏民族出版社, 2003: 117.

26 张印堂. 滇西经济地理[M]. 昆明:国立云南大学西南文化研究室, 1943:125.

27 江应樑. 滇西摆夷之现实生活[M]. 江晓林笺注. 芒市:德宏民族出版社, 2003:117.

28 FO 371/869, Burma-China Frontier Report 1909-1910, APR. 1910[B]. The National Archives, U. K., Foreign Office Files for China. 1910:322.

29 曾昭抡. 缅边日记[M]. 上海:文化生活出版社, 1941:83.

30 周绍模. 腾龙边区之农业[A]. 李根源. 永昌府文征(四)[M]. 杨文虎, 陆卫先校注. 昆明:云南美术出版社, 2001:3999.

31 李景汉. 摆夷人民之生活程度与社会组织[J]. 西南边疆, 1940, (11).

32 赵孝纯. 摆夷社会经济生活之研究[J]. 经济汇报, 1945, (5).

33 李景汉. 摆夷人民之生活程度与社会组织[J]. 西南边疆, 1940, (11).

34 赵晚屏. 芒市摆夷的汉化程度[J]. 西南边疆, 1939, (6).

35 笑岳. 云南摆夷风俗谈[J]. 新运导报, 1937, (1).

36 曾昭抡. 缅边日记[M]. 上海:文化生活出版社, 1941:125.

37 1939 年,成立云南抗疟委员会,下设云南抗疟研究所(芒市)和云南抗疟总队,分别以姚永政与姚寻源为所长和队长。后美国又协助在遮放设立疟疾研究所,作为芒市研究所之分所。国际著名的流行病专家塞西尔·罗伯特森(Cecil Robertson)也通过国联来到这里进行疟疾的研究与防御工作。国联反流行病协会(Anti-epidemic Commission(League of Nations))给南京政府与云南政府提交了《云南省疟疾(防治)计划》(The Malaria Scheme for Yunnan Province),首席专家塞西尔·罗伯特森(Cecil Robertson)又做了一份《滇缅公路疟疾控制计划》(A Scheme for Control the China-Burma Route),提出防治疟疾应是滇缅公路上的首要工作。

38 FO 371/23443, Work of Epidemiological survey Unit on Yunnan-Burma road. NOV. 1939[B]. The National Archives, U. K., Foreign Office Files for China. 1939:130~148.

39 周钦贤. 谈瘴气[J]. 新中华, 1943, (4).

40 主要的数据来源为 1940 年前后的期刊、报纸,部分资料可参考下文的引用与注释。

41 张印堂. 台族之体质与其地理环境[J]. 地理杂志, 1940, (6).

42 FO 371/23443, Work of Epidemiological survey Unit on Yunnan-Burma road. NOV. 1939[B]. The National Archives, U. K., Foreign Office Files for China. 1939:141.

43 张笏. 云南腾边之危机及其救济[J]. 新亚细亚, 1935, (6).

44 多立周. 抢修滇缅公路终点段[A]. 中国人民政治协商会议德宏傣族景颇族自治州委员会文史资料研究委员会. 德宏州文史资料选辑(第8辑)[C]. 芒市:德宏民族出版社, 1991:39.

45 药喊良(时年72岁), 2016年3月2日口述, 地点:云南省瑞丽市弄岛镇芒艾寨。

46 顾庆平, 高翔, 等. 西藏农村不同燃料利用类型对室内空气污染的影响[J]. 环境科学与技术, 2009, (4).

47 杨曾辉. 川西南彝族厩肥处理与生态维护[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 2013, (4).

48 晓赛(时年66岁), 2016年3月3日口述, 地点:云南省瑞丽市弄岛镇芒艾寨。

49 周绍模. 腾龙边区之农业[A]. 李根源编. 永昌府文征(四)[M]. 杨文虎, 陆卫先校注. 昆明:云南美术出版社, 2001:3999.

50 李景汉. 摆夷人民之生活程度与社会组织[J]. 西南边疆, 1940, (11).

51 药喊良(时年72岁), 2016年3月2日口述, 地点:云南省瑞丽市弄岛镇芒艾寨。

52 芒市安抚使司署训令建字第四十九号(1946年4月3日)[B]. 云南省德宏州档案馆藏. 潞西设治局. 馆藏号:2-1-28.

53 干崖风俗(节录)[J]. 地学杂志, 1910, (1).

54 芒市安抚使司署训令第264(1944年4月)[B]. 云南省德宏州档案馆藏. 潞西设治局. 馆藏号:2-1-28.

55 “另一些族群, 通过与那些比他们富裕的平原地带邻人建立某种形式的政治和经济联盟, 也解决了其难题。这后一种共生关系在不同地区和不同时期采用了多种不同的方式。”(埃德蒙·利奇. 缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究[M]. 杨春宇, 周敏红译. 北京:商务印书馆, 2010:33.

56 药喊良(时年72岁), 2016年3月2日口述, 地点:云南省瑞丽市弄岛镇芒艾寨。

57 江应樑. 滇西摆夷之现实生活[M]. 江晓林笺注. 芒市:德宏民族出版社, 2003:214.

58 中央访问团第二分团. 云南民族材料汇集草稿(保山地区)·莲山情况调查资料[Z]. 1951:6~7.

59 詹姆士·斯科特. 逃避统治的艺术——东南亚高地的无政府主义历史[M]. 王晓毅译. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2016:125~126.

60 全国人民代表大会民族委员会办公室. 傣族地区和平协商土地改革文件汇编[G]. 1956:92.

61 中山大学历史学系. 滇西原始民族社会历史调查[M]. 1979:12.

62 张笏. 腾越边地状况及殖边刍言[A]. 云南省立昆华民众教育馆. 云南边地问题研究(上)[C]. 1933:276.

63 江应樑. 摆夷的经济文化生活[M]. 昆明:云南人民出版社, 2009:159.

-
- 64 中央访问团第二分团. 云南民族材料汇集草稿·保山区几项材料汇集[Z]. 1952:14.
- 65 杨姓老者(时年 65 岁), 2013 年 8 月 25 日口述, 地点: 云南省芒市五云寺。
- 66 药喊良(时年 72 岁), 2016 年 3 月 2 日口述, 地点: 云南省瑞丽市弄岛镇芒艾寨。
- 67 雷泽光. 滇西上江的摆夷社会[J]. 文讯, 1946, (5).
- 68 王昶. 滇行日记[M].
- 69 药喊良(时年 72 岁), 2016 年 3 月 2 日口述, 地点: 云南省瑞丽市弄岛镇芒艾寨。
- 70 许再富, 刘宏茂, 等. 西双版纳榕树的民族植物文化[J]. 植物资源与环境, 1996, (4).
- 71 朱德普. 德宏傣族的勐神崇拜及其历史变化[J]. 昆明社会科学, 1996, (3).
- 72 姜相臣, 罗筱元, 等. 自贡盐场的牛[A]. 中国人民政治协商会议四川省委员会文史资料研究委员会. 四川文史资料选辑(第 32 辑)[C]. 成都: 四川人民出版社, 1984: 47~48.
- 73 普布次仁. 论翻译与文化的关系——以牛粪文化为例[J]. 西藏研究, 2007, (4).
- 74 江应樑. 摆夷的经济生活[M]. 广州: 岭南大学西南社会经济研究所, 1950: 46.