

复合信仰体系视阈下傣族生态观及其实践机制*

梁晓芬 高兴[◎]

内容提要: 傣族的信仰体系具有复合性特点, 原生性宗教与南传上座部佛教互构共生, 不同的信仰因其内在逻辑不同, 衍生出不同的生态观念及实践机制。在傣族基于复合性信仰体系的仪式实践中, 有着积极仪式与消极仪式之分, 且分别形成了鼓励机制与禁止机制, 进而间接发挥着调节人与生态之间关系的“潜功能”。

关键词: 复合信仰 生态观 竜文化 积极仪式 消极仪式

作者简介: 梁晓芬, 云南省社会科学院宗教研究所研究员; 高兴, 云南大学民族学与社会学学院讲师。

一、问题的提出

学界关于宗教行为的功能性研究主要侧重于某种社会群体内的活动、进程和关系, 然而相关研究一方面对宗教行为的社会单元范围没有明确的界定, 另一方面对于社会群体之外的生态因素也缺乏关注。^① 涂尔干(Émile Durkheim)将宗教行为的社会单元设定为“教会”(church), 即成员对于神圣世界以及神圣与凡俗世界持有共同看法, 但主要聚焦于仪式展演与会众之间的关系, 而关于宗教如何影响会众以外的实体(如生态环境)却很少被注意。

在关于傣族生态观的讨论中, 有学者从功能视角关注到宗教观念与生态之间的联系, 如《西双版纳傣族自然崇拜的生态价值研究》^②《西双版纳傣族“竜林”农业文化遗产保护研究》等注意到傣族传统信仰与生态保护之间的关系, 指出傣族“竜林”文化信仰主要源于傣族的原生性宗教信仰, 认为村寨祖先灵魂栖居的“竜林”因信仰禁忌而避免砍伐破坏, 这在很大程度上促进了“竜林”文化的保护、延续和发展。^③ 然而这类研究大多关注宗教禁忌在保护自然生态方面的间接作用, 即生态保护的“禁止”机制; 事实上, 在宗教的观念中, 还有“鼓励”机制发挥直接作用并协调着人与自然的的关系。有学者在《云南上座部佛教寺院植物文化研究》中探讨了植物文化与佛寺中的植物应用对于植物多样性保护的意义;^④《西双版纳傣族贝叶文化与植物多样性保护》则探讨了在贝叶文化及其供养需求的影响下, 傣族村寨很好维系了森林植物文化知识体系的利用, 使得人们与自然能够平衡发展。^⑤ 此外, 也有研究注意到“因果”“戒杀”等佛教观念对生态实践的影响, 如《佛教寺庙植物的生态文化探讨》从佛寺植物种植来探究其对环境保护和生态文明建设的积极意义。^⑥ 综上, 学界虽对傣族宗教

* 本文系国家社会科学基金项目“南传佛教中国化的路径与实践调查研究”(编号: 20BZJ020)的阶段性成果。

① [美] 罗伊·A. 拉帕波特:《献给祖先的猪》, 赵玉燕译, 商务印书馆 2016 年, 第 12 页。
 ② 黄倩等:《西双版纳傣族自然崇拜的生态价值研究》,《云南农业大学学报(社会科学版)》2017 年第 3 期。
 ③ 莫国香:《西双版纳傣族“竜林”农业文化遗产保护研究》, 南京农业大学博士学位论文, 2016 年。
 ④ 季熊:《云南上座部佛教寺院植物文化研究》,《法音》2019 年第 7 期。
 ⑤ 许再富、刘宏茂:《西双版纳傣族贝叶文化与植物多样性保护》,《生物多样性》1995 年第 3 期。
 ⑥ 覃勇荣、刘旭辉、卢立仁:《佛教寺庙植物的生态文化探讨》,《河池学院学报》2006 年第 1 期。

生态观念及其对生态环境保护的作用进行了诸多探讨，但已有研究却侧重傣族原生性宗教^①或佛教观念与生态环境的关系讨论，研究视角相对单一。一方面，尚无学者从复合信仰体系视角讨论傣族的生态观及其功能，即对傣族生态观缺乏整体性观照；另一方面，关于傣族生态观实践机制的研究尚付阙如。安德鲁·P·韦达（Andrew P. Vayda）在对功能主义的批评中就曾指出，在功能主义的经典陈述中，宗教加强了群体认同或保持了社会结构的延续或满足了需要，却从来没有以任何可操作的方式被阐释，即证实其具体的运作方式。^②

拉德克利夫-布朗（Alfred Radcliffe-Brown）通过将安达曼岛人的传说、仪式等自然现象与社会价值相联系，探索其社会价值在影响人们行动的过程中调节人与自然关系的机制。布朗将其界定为“某个事物影响社会生活（不管是好的还是坏的）、从而影响社会成员的个人情感的方式”。^③ 安达曼岛人赋予某些现象以负面价值，因而在传说、仪式的禁令中禁止导致这些现象的因素产生。如安达曼岛人认为唱歌、舞蹈和松香都有正面价值，因为它们可以驱赶黑暗，而蝉鸣会导致黑暗出现，因而在安达曼岛所有部落都有不得杀死蝉的禁令。^④ 因而在布朗看来，传说、仪式实际上是社会价值的表达，并且间接调节了人与自然的的关系。事实上，傣族宗教生态观的实践，一方面通过赋予森林、土地、草木、水等自然物以正面价值而加以保护；另一方面，通过禁忌观念建构起一套森林、土地、草木、水等自然物免受破坏的规训，建立起调节人与自然关系的机制，客观上起到了保护生态的作用。

受斯图尔特（J.H.Steward）影响，拉帕波特（Roy A. Rappaport）尝试分析宗教对于社会群体适应其环境方面的作用，从而关注到文化仪式、人与生态环境之间的关系。斯图尔特从技术层面出发，关注到生产技术与人和环境之间的关系。在拉帕波特看来，斯图尔特既未关注到技术之外的文化层面，也未关注到其他生物^⑤。拉帕波特将新几内亚僧巴伽·马林人的仪式——猪的献祭作为研究对象并指出，猪的献祭不仅成为战争与休战交替的转折，也成为调节人口、生计与生态环境的重要因素^⑥。然而，类似安达曼岛人的神话，在拉帕波特看来，仪式作为一种人与生态之间关系的调控机制，其运行并不必然被当地人所理解，仪式所发挥的“潜功能”，^⑦即一种并未被当地人意识到或预期的结果^⑧。因而，他通过关注仪式在调节人口、生计与生态环境中的实践机制，探讨宗教观念及其实践的功能问题。

云南傣族的宗教信仰是原生性宗教与南传佛教互构共生的一套复合信仰体系，这一复合

① 本文所指“原生性宗教”概念借鉴了金泽先生的界定，指的是自发产生，而不是创生的信仰；它不仅表现于文献、考古发现的化石，还是一种在社会生活各方面发挥作用的活态宗教；原生性宗教不仅从史前社会延续到文明时代，而且许多民族的原生性宗教还具有成文的经典。参见金泽《宗教人类学导论》，宗教文化出版社2001年，第104页。

② [美]罗伊·A·拉帕波特：《献给祖先的猪》，赵玉燕译，序第3页。

③ [英]拉德克利夫-布朗：《安达曼岛人》，梁粤译，广西师范大学出版社2005年，第246页。

④ [英]拉德克利夫-布朗：《安达曼岛人》，梁粤译，第245页。

⑤ [美]罗伊·A·拉帕波特：《献给祖先的猪》，赵玉燕译，导论第2页。

⑥ 袁同凯：《人类，文化与环境——生态人类学的视角》，《西北第二民族学院学报（哲学社会科学版）》2008年第5期。

⑦ [美]罗伊·A·拉帕波特，《献给祖先的猪》，赵玉燕译，第16页。

⑧ 默顿将“潜功能”界定为“无助于系统调试、系统参与方不期望也不认可的客观后果”，而“未预期到的后果”则被分为三种类型：第一，对所指定的系统具有功能的那些后果；这些后果构成潜在正功能；第二，对所指定的系统具有负功能的那些后果；这些后果构成潜在负功能；第三，那些与系统无关的后果，它们既不在功能上也不在负功能上影响这一系统，即非功能后果中那些实际上很不重要的后果。在此，拉帕波特指涉的应是当地人“未预期到的后果”，即“有目的的社会活动中未预期到的后果”。参见[美]罗伯特·K·默顿：《社会理论和社会结构》，唐少杰等译，译林出版社2008年，第130页；Merton, Robert K. “The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action” *American Sociological Review*, vol. 1, no. 6, 1936, pp. 894-904.

信仰体系蕴含着丰富的生态思想，形成了傣族独特的生态观并付诸于生态保护实践，其生态智慧具有超越历史时空的生态价值。本文结合笔者2020年10月至2022年9月期间的田野调查材料，分别阐述傣族原生性宗教信仰中占据重要地位的“竜”文化及其仪式实践，以及在南传佛教“缘起说”影响下形成的“自然观”“生命观”“功德观”等观念及其生态实践，在此基础上探讨傣族社会复合信仰体系所形成的生态观念及其在调节人与生态关系中的实践机制。

二、积极仪式与消极仪式：“竜”文化及其仪式实践

“竜”这一文化观念在傣族原生信仰实践中占有重要地位，竜林、竜山、寨神林和勐神林均属于这一范畴，傣族村寨会在固定的时间举行相应的祭祀仪式。事实上，“竜”在傣语中的原意并无祭祀的意涵，然而在傣族有关“竜”的具体实践中，“竜”的意涵则发生了转变，即因祭祀和禁忌的实践，使得“竜”林一方面成为村寨的保护林，另一方面也被人类所保护，从而很好地维系了人与身处其中的生态环境之间的关系。

竜，傣（泐）语为“ᨾ᩵ᨶ”，名词，“林、丛林、森林、秘林”之意，^①因此“竜林”即是“林”。可以看出，“竜”的基本意涵并没有超自然之意蕴，然而在具体的信仰实践中，“竜”的意涵不仅被扩展，人们会说“竜山”（即坟山）、“寨神林”“勐神林”等，且“竜”同时也成为了祭祀的对象。一方面，人们积极地祭祀“竜林”“竜山”“寨神”“勐神”等；另一方面，“竜”作为祭祀空间，又成为了一种“禁忌”，即制止人们随意破坏砍伐“竜”林，从而使“竜”林被保护。

高立士曾指出，“傣族村寨空间布局历来遵循‘桑木底古规’，即‘建寨必建竜’的习俗，村寨祖先灵魂栖居的竜林，通常选择村寨背靠的大山上，历史上面积通常在三五百亩到上千亩不等，每座竜林都有村寨保护神相关的传说”。^②因而在云南西双版纳地区，每个傣族村寨均会有一片寨神栖居的“竜林”，寨神负责保护村寨和人畜的平安，“竜林”的树木都不能随意砍伐。村民认为，如果谁去寨神林中砍伐了树木并带回家里，家里人就会生病或有祸端。其次，村寨的公共墓地也被称为“竜林”，一般会选在树林或山林里，被称为“竜林”或“竜山”，每年固定某个时间，村寨的“召曼”^③便会带着祭品去“竜林”（坟山）祭祀，此时其他村民也是禁止靠近的。此外，还有“寨神”“勐神”栖居的“竜林”，寨神、勐神的神宫多为简易干栏式，通常供奉在村寨附近一片特定的山林里面，大则十余亩，小则几亩。傣族认为竜山上的每一棵树都是灵物，严禁任何人入内砍伐，否则会触犯神灵。这种基于原生性宗教信仰的生态保护理念在云南傣族地区已经成为一种集体意识，每年村寨会选择特定的时间前去祭祀，同时，祭祀的地方（“竜林”）任何人都不能去砍伐树木或猎杀“竜林”里的动物。因而在云南傣族地区，至今仍有保存完好的“寨神林”或“勐神林”，里面有许多珍贵的植物，如龙脑香、铁力木等，这对于涵养水源和生物多样性保护都具有十分重要的实践意义。

“竜”文化也是南传佛教与原生信仰融合的一种重要形式。在西双版纳地区，一般每个村寨的佛寺周围都会栽种有菩提树，在傣族看来，菩提树也是神圣的植物，不能砍伐，特别是“穿着”袈裟的菩提树，即“出家”的菩提树，更是不能砍伐。其次，僧人的墓地一般是林地，也被称为“竜林”，同时也是禁地，不能随意进入，更不能砍伐其中的林木。西双版纳的

① 岩香主编：《傣汉词典》，云南民族出版社2014年，第294页。

② 高立士：《傣族龙林文化研究》，云南民族出版社2001年，第13页。

③ “召曼”，西双版纳傣语，意为寨子的寨主、村社头人等。参见岩香主编《傣汉词典》，云南民族出版社2014年，第237页。

注因古寺地处勐海县勐遮镇龙象山，附近即是勐邦水库。在僧人未入住前，许多村民常常上山砍树、捕猎，该区域的生态平衡遭到破坏，猴子、鸟类等数量都在逐年减少。自2013年僧人开始入住古寺，这一区域便被傣族民众视为神圣的“竜林”，不再有人敢去砍树、捕猎，许多动物又回归到这一空间，在一定程度上修复了该区域的生态平衡。

涂尔干曾将仪式分为积极仪式与消极仪式，积极仪式指的是一种仪式体系，使人们“与宗教力之间维持着一种积极的、双向的关系，一套仪式仪轨的功能就是对这种关系的规则和组织”。^① 祭祀便是其中一种重要的方式，在涂尔干看来，宗教制度的基本原则便是祭祀制度。^② 消极仪式则是将世俗领域与神圣领域分开的特定行为方式，该类仪式通常采取禁忌方式，即为了防止神圣领域和世俗领域不恰当的混同，保证它们彼此不相互干扰，从而采取禁止某种特定的行为方式。^③ 事实上，傣族的“竜”崇拜融合了积极仪式和消极仪式两种形式，即同时包含了祭祀和禁忌两个方面，其结果均是通过信仰观念将“竜”转变为“神圣”之地，一方面使得人们因对“竜林”心怀崇拜而进行祭祀，“竜”于是成为了保护林，同时也成为村寨的守护者；另一方面，又使得“竜”因人们的敬畏而成为禁地，成为禁止随意破坏的神林。可见，作为傣族原生性宗教信仰的重要形式，“竜”的崇拜，即表达了人与其保护神灵之间的关系，而在此观念基础上建立的祭祀和禁忌原则，则在仪式实践层面，基于积极仪式与消极仪式的共同作用，形成了调节人与其所处生态环境之间关系的重要机制。

三、禁止机制与鼓励机制：从“缘起说”到生态实践

拉帕波特指出，仪式作为一种人与生态之间关系的调控机制，其运行并不必然被当地人所理解，即仪式实践的实际功能或出现的结果可能并非当地人所意识到或预期的那样。^④ 仪式于当地人而言表达的是其最基本的信仰观念——人与祖先、人与神灵之间的关系，仪式维系了他们与非经验实体的关系，但这些观念却成为激发他们行为的机制，成为在实践层面调节人与生态关系的重要维度。^⑤ 南传佛教的生态观主要包括基于“缘起说”的自然观、生命观和功德观，在这三种观念的影响下，分别产生了基于“禁止”机制和“鼓励”机制的生态实践，直接或间接起到了协调人与生态关系的作用。

“缘起论”是佛教的基石，是阐明诸法的生成法则及相互影响、相互作用的规律，从而证明诸法之间因果关联的确定性与必然性。^⑥ 关于“缘起论”，即如佛陀所言：若此有则彼有，若此生则彼生；若此无则彼无，若此灭则彼灭。譬如种子和芽的关系，种子灭的时候也正是芽生的时候，芽生的时候也正是种子灭的时候，芽和种子的生与灭现象又是同时的互存关

① [法] 爱米尔·涂尔干：《宗教生活基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社2006年，第432页。

② [法] 爱米尔·涂尔干：《宗教生活基本形式》，渠东、汲喆译，第421页。

③ [法] 爱米尔·涂尔干：《宗教生活基本形式》，渠东、汲喆译，第396页。

④ 默顿将“潜功能”界定为“无助于系统调试、系统参与方不期望也不认可的客观后果”，而“未预期到的后果”则被分为三种类型：第一，对所指定的系统具有功能的那些后果；这些后果构成潜正功能；第二，对所指定的系统具有负功能的那些后果；这些后果构成潜在负功能；第三，那些与系统无关的后果，它们既不在功能上也不在负功能上影响这一系统，即非功能后果中那些实际上很不重要的后果。在此，拉帕波特指涉的应是当地人“未预期到的后果”，即“有目的的社会活动中未预期到的后果”。参见[美] 罗伯特·K. 默顿《社会理论和社会结构》，唐少杰等译，译林出版社2008年，第130页；Merton, Robert K. “The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action.” *American Sociological Review*, vol. 1, no. 6, 1936, pp. 894–904.

⑤ [美] 罗伊·A·拉帕波特：《献给祖先的猪》，赵玉燕译，第16页。

⑥ 何石彬：《〈阿毗达磨俱舍论〉研究：以缘起，有情与解脱为中心》，宗教文化出版社2009年，第103页。

系。^①“缘起论”认为世界上的各种现象的存在都是依赖于某种条件（缘），它可以分为十二个彼此成为条件或因果联系的环节。即《清净道论》所说“由无明缘而有行，由行缘而有识的一因一果，是具有意义和目的的，由触缘而有受的一因一果，是依因果的主要原因之故，受是触动主要之果，因为触依于受而确立之故”。^②这一因果相续关系，其余诸缘均可如此类推。因此，人与人、人与自然万物形成了相互依赖的一个共生的整体。

“缘起论”强调事物因果之间的自然关系，揭示了事物之间的依赖性与相对性。^③万物互为缘起，一切事物或一切现象都处在相互依赖、相互制约的因果关系之中。在万物互为缘起思想的哲学基础上，南传佛教的生态观一开始就超越了人与自然的对立状态，形成了一种平等共存共生的自然观。因此，南传佛教的自然观和生命观在整体上将生命主体与生态环境视为统一体，认为宇宙中的一切生命都是相互联系、相依共存的一个整体，人类是自然的一分子。南传佛教主张即使草木都有其生存的意义和价值，生命主体应该爱护自然，与自然和谐共处，才能保证自身的发展。

南传佛教《律藏·波逸提法》中比丘戒有“伐‘草木’者，波逸提”^④，即比丘不得砍伐草木，犯者违背戒律。“‘草木’者，有五类种生：即根种、茎种、节种、枝种、种子种。”^⑤而“比丘不但不能拔草，也不可以伤害树木、所有生长中的植物、有生长能力的种子，乃至还有生长能力已被剪下的花、树枝等”。^⑥可见佛陀时代便已认识到植物、种子的重要性并对采伐树木和种子的行为制定禁戒，佛教的这些生态伦理规范对当代生态保护仍然具有积极意义。

不仅草木，水中的生物也不能随意伤害。“任何比丘，知而将有虫水，浇于草或土上，或使浇之者，波逸提。”^⑦“任何比丘知水中有虫而饮用者，波逸提。”^⑧因而许多南传佛教僧人出门前，一定会携带一只滤水囊，避免饮水时犯此条戒律。“如犯以上戒律，令心堕落”。^⑨佛教的生命观强调“戒杀护生”，佛教将对生命的平等尊重扩展到了生物界中的一切有情生物类。故而，南传佛教“五戒”“十戒”之首即为“不杀生”戒，^⑩佛教诸罪当中，杀生最重；诸功德中，不杀生为第一。“不杀生”戒体现了南传佛教尊重生命、爱护生命的伦理态度，倡导的是每一种生灵都有生存权利的生态伦理观，蕴涵着南传佛教对生态和谐的内在追求。

此外，夏安居制度也蕴含着南传佛教的生态思想。“夏安居”巴利语称 Vassa，也称雨安居，原指印度佛教徒于雨季三个月间禁止外出，以免踩踏庄稼，伤害草木和虫蚁而静居坐禅修习，后逐渐发展成为南传佛教僧团雨季结夏安居三月的制度。在信仰南传佛教的云南傣族地区，每年傣历九月至十二月间夏安居，傣族信众在此期间会入佛寺听经闻法，持戒修行并举行相应的赧佛活动。可见，“夏安居”制度蕴含着南传佛教尊重自然、尊重生命和顺应自然节律的生态理念，在某种程度上，南传佛教信众遵从夏安居制度，即在客观上践行了保护生

① 赵朴初：《佛教常识问答》，北京出版社 2011 年，第 26—27 页。
 ② 觉音：《清净道论》，叶钧译，中国佛教文化研究所 1995 年，第 483—486 页。
 ③ 董群：《缘起论对于佛教道德哲学的基础意义》，《道德与文明》2006 年第 1 期。
 ④ 《元亨寺汉译南传大藏经》律藏二《波逸提》，中华彩色印刷股份有限公司 1992 年，第 43 页。波逸提，为巴利语“Pācittiya”，意为忏悔。
 ⑤ 《元亨寺汉译南传大藏经》律藏二《波逸提》，中华彩色印刷股份有限公司 1992 年，第 43—45 页。
 ⑥ 觅寂比库编著：《上座部佛教在家居士须知》，云南省佛教协会印行 2010 年，119—120 页。
 ⑦ 《元亨寺汉译南传大藏经》律藏二《波逸提》，中华彩色印刷股份有限公司 1992 年，第 65 页。
 ⑧ 《元亨寺汉译南传大藏经》律藏二《波逸提》，中华彩色印刷股份有限公司 1992 年，第 168 页。
 ⑨ 玛欣德尊者编译：《比库巴帝摩卡》（南传比库戒律），云南省佛教协会印行 2009 年，第 30 页。
 ⑩ 玛欣德尊者编译：《上座部佛教念诵集》，云南省佛教协会等印 2011 年，第 20—21 页。

态的理念。

南传佛教菩萨品中有十种通过悲智双运而得以掌握的美德，亦可被称为“功德”，这些“功德”可在无论此世还是来世带来福报，布施（dana）便是其中第一种“功德”。^①“布施”指的是“促使施与他人适当之物的”，^②它可分为物（财）布施、法布施和无畏布施，其中的无畏布施是对生命或财务给予安全或保护。^③据此，放生即是一种“无畏”布施，其目的是为了获得福报和培养慈爱。

南传佛教倡导积德行善，认为此世的善行能化为此生或来世的福报，而“放生”是“做功德”的一种重要实践。在南传佛教流传区域的放生池旁，通常都悬挂着“放生功德”牌，以示“放生”与积累“功德”之间的内在关联。傣族认同放生积德，特别是在重大传统节日或生日当天，放生实践十分普遍，他们相信借由放生可以消灾延寿，积累福德。虽然在实践者的观念中，“放生”的意义在于积累功德，但放生实践本身却具有护卫生命的“潜功能”，也因此调节了人与其他生命之间的关系。

除放生外，以植物供养佛法僧三宝也是傣族南传佛教实践中一种重要的布施形式，同时也是一种重要的生态保护实践。傣族“章哈”^④（歌手）的唱词中就有：“阿妹经过佛寺不会白经过，我走进佛殿不会空手进，阿妹会采摘莲花来敬拜，阿妹会从山林里采摘鲜花来供养，让佛殿亮堂堂没有黑暗。”“供养鲜花照亮佛寺大殿”，人们赋予鲜花供养以积极的价值。傣族认为，“以花布施，今生来世都会越来越美。因为供养花，谁看到了都会夸奖‘花很美’，还会问‘是谁供养的’，听到这样的夸奖，供养的人便很愉悦，很受鼓励”。^⑤基于鲜花布施的功德，在大大小小的南传佛教仪式中，鲜花供养成为了一种常见的布施形式。如下表1、2所示，分别为西双版纳傣族自治州勐海县勐混镇曼扁佛寺以及打洛镇勐景来佛寺在不同节日仪式中供养鲜花的情况。

从表中可见，不同区域的傣族村寨，在不同的佛教节日中，均会供养不同的植物。其中三角梅、缅桂花、栀子花、茉莉花、鸡蛋花等，不仅是西双版纳勐海县曼扁佛寺和勐景来佛寺常见用于供养的植物，也是西双版纳其他地区普遍用于供养的植物种类。其次，曼扁佛寺在卫塞节、雨安居会供养莲花和茉莉花，而在勐景来则以香莲和龙船绣球花为主。此外，村民也会在不同季节选择不同种类的鲜花带到佛寺供养。同时，人们还会赋予不同植物以不同的社会价值和文化寓意，如“观滴”专用于洒净水祝福，有驱邪和祝福之意；而芭蕉树则象征生命力强盛，甘蔗代表甜蜜，香草则主要在浴佛、浴僧时专用等，不同寓意的植物花草会在不同的佛教节日仪式中用来供养。

无论在佛教仪式还是日常生活中，这些被供养的植物花草均被种植于自家庭院、村寨周围或佛寺空间中，便于适时采摘布施之用。事实上，布施最重要的驱动力还是为了“做功德”，从而获得今生与来世的福报。正是出于鲜花和植物供养诉求，傣族的房舍周围，村寨周围以及佛寺周围便种植了种类繁多的花木。在此，基于“做功德”观念之“花草布施”的“鼓励机制”实践，一方面美化了村寨环境和佛寺环境，另一方面也很好地调节平衡了人与植物之间的生态关系。

① The Ven. Mingun Sayadaw:《南传菩萨道》下，敬法比丘译，第5—8页。

② The Ven. Mingun Sayadaw:《南传菩萨道》下，敬法比丘译，第16页。

③ The Ven. Mingun Sayadaw:《南传菩萨道》下，敬法比丘译，第20—24页。

④ 章哈，西双版纳傣语，亦音译为“赞哈”，意为“歌手”。参见岩香主编《傣汉词典》，云南民族出版社2014年，第271页。

⑤ 报道人YMH，采访时间、地点：2021年10月、勐海县打洛镇勐景来佛寺。

表 1 西双版纳勐海县勐混镇曼扁佛寺植物供养

| 时间 | 仪式名称 | 供养花的种类 |
|----------|-------------|--------------|
| 公历 4 月 | 浴佛节 / 泼水节 | 三角梅、缅桂花、栀子花等 |
| 公历 5 月 | 卫塞节 | 莲花 |
| 公历 7 月 | 入雨安居 | 茉莉花 |
| 公历 8—9 月 | 赧坦姆（供养经书活动） | 鸡蛋花、文殊兰等 |
| 10—11 月 | 出雨安居 | 菊花 |

表 2 西双版纳勐海县打洛镇勐景来佛寺植物供养

| 时间 | 仪式名称 | 供养花的种类 |
|----------|-------------|-----------------|
| 公历 4 月 | 浴佛节 / 泼水节 | 三角梅、缅桂花、栀子花、香莲等 |
| 公历 5 月 | 卫塞节 | 香莲、龙船花绣球等 |
| 公历 7 月 | 入雨安居 | 茉莉花、龙船花绣球等 |
| 公历 8—9 月 | 赧坦姆（供养经书活动） | 鸡蛋花、文殊兰等 |
| 公历 12 月 | 立竹仪式 | 香莲 |

如果将南传佛教“戒杀护生”观念影响下保护生命的实践视为一种“禁止”机制，那么南传佛教“功德观”影响下的放生“布施”和鲜花“布施”实践，则是一种“鼓励”机制；而从实践的结果来看，无论是禁止机制还是鼓励机制均发挥了保护生态的“潜功能”，即间接调节了人与生态之间的关系。总之，无论是直接引导，还是潜在影响，南传佛教的“戒杀护生”、放生“布施”和鲜花“布施”观念均在傣族地区发挥着引导和熏陶教育的作用，进而形成了人与自然和谐共存的理念和自觉的实践。

四、结语

综上所述，仪式作为一种调节人与生态之间关系的独特机制，在实践层面基于积极仪式与消极仪式的交互作用，形成了调节人与其所处生态环境之间关系的实践机制。一方面，傣族宗教生态观并非对生态实践直接发挥作用，而是通过不同的调节机制实现其保护生态的功能；另一方面，云南傣族“竜”等原生信仰和南传佛教信仰形成了复合的信仰体系，不同的信仰有其内在的运行逻辑，且其生态观及生态实践机制亦呈现出不同的特征和内涵。傣族基于原生信仰与南传佛教信仰这一复合信仰体系的生态观实践主要表现在以下两个方面：其一，在原生性宗教信仰实践中，“竜”的基本意涵通过积极仪式（祭祀）和消极仪式（禁忌），将自然之林变成了神灵栖居之地，进而也使其成为一个神圣空间而得到保护。其二，在南传佛教信仰实践中，通过“禁止”和“鼓励”机制，深刻影响着人们在佛教仪式和日常生活中生态实践。受南传佛教自然观和生命观影响下的“戒杀”是一种基于“禁止”机制的生态实践，受“功德观”影响下的“放生”实践，则是一种基于“鼓励”机制的生态实践。以“功德观”为基础的布施实践，赋予了不同供养植物不同的意义，不仅在实践中维护了植物生态的持续性，且在客观上也保护了傣族地区的植物多样性。由此可见，在云南傣族的生态实践中，仪式作为一种信仰实践，有积极仪式与消极仪式之分，进而形成了生态实践的鼓励机制与禁止机制，“潜在”地形成了人与自然和谐共存的理念和自觉的实践，间接发挥着调节人与生态之间关系的“潜功能”。

（责任编辑 周广荣）