

鬼面節 (*Phi Ta Khon Festival*)： 一個泰國丹塞地區的民族誌書寫

張雅梁

國立政治大學民族學系博士班研究生

摘要

泰國丹塞縣 (*Dansai District*) 位於泰、寮邊境，當地居民以泰佬人 (*Tai-Lao*) 為主，每年雨季時，丹塞會舉行最大的做「賤」 (*Boonluang*) 儀式，祈求來年平安與厄運遠離；儀式中包含了戴鬼面的 *Phi Ta Khon* 活動，後來便將具歡樂氣氛的 *Phi Ta Khon* 活動訂為節慶主題，稱為「鬼面節」。

本文以民族誌書寫的方式，紀錄並分析丹塞地區鬼面節的儀式，同時以基模 (*schema*) 為論述架構，從宗教、國族意識、觀光經濟與地方教育等觀察面向，說明丹塞地區的文化情境和建構鬼面節之間的關連性。

關鍵詞：鬼面節、基模、做「賤」、民族誌、伊森地區

一、前言

泰國人喜按居住地域自稱，除高山族外，泰國人按地域分成四大類：北部泰（蘭那泰）、伊森泰（泰佬）、南部泰及中央泰（暹羅泰）。丹塞縣（อำเภอ ด่านซ้าย, Dansai District）位居泰國黎府（จังหวัดเลย, Loei Province），也就在俗稱泰國東北的伊森地區境內。¹丹塞縣為伊森十九府黎府轄下的一縣，位於黎府西部，古時稱為丹塞勐（เมือง ด่านซ้าย, Dansai muang）。據說丹塞勐早在素可泰王朝建立前（สุโขทัย, Sukhothai Dynasty, A.D. 1238-1438）就已經存在，正確建勐時間已不可查。丹塞縣為一河谷盆地，位於湄公河上游，境內多高山，泰佬人（คนไทย-ลาว, Tai-Lao）大多居住於低地，山區則散佈著苗族（ชาติเผ่าม้ง, Ethnic Hmong）等高山族。丹塞縣轄下有 10 個鄉²（ตำบล, tambon）和 1 個丹塞市（เทศบาล, thesaban），丹塞市位於丹塞鄉內，丹塞市面積大約 4562 萊（泰畝單位：ไร่）分為 5 大社區（ชุมชน, chumchon）及 6 個村莊（หมู่บ้าน, moobaan），本研究調查場域主要以丹塞市及其鄰近村落為主。

本研究調查的人群，主要是以居住在丹塞縣的泰佬人為主，泰佬人乃泛指居住於泰國東北的居民，一般泰國人稱其為「Lao (คนลาว)」、「Tai-Lao (คนไทย-ลาว)」或「Isan (คนอีสาน)」，在民族的歸類上屬於泰國的佬族人，³隸屬於泰—卡岱語系（กลุ่มตระกูลภาษาไท-กะได, Tai-Kadai Language Family）⁴的一支。西元 2011 年（佛曆 2554 年）泰國內政部人口普查統計，伊森人口約有 21,585,883 人，約占全國人口的 34%。⁵他們與寮國的佬族（ethnic Lao）在文化上有密切的關係。現今伊森泰佬人政治上歸屬泰國，傳統文化上卻接近寮國系統，光從「泰佬人」的族稱就知道，泰佬人在文化和政治上既不靠向暹羅泰，也不等同寮國佬族，擁有地區和文化上的獨特性。泰佬人並不是泰國東北部地區的土著民族，移民群來自寮國或泰北等地，謝遠章認為：「泰東北部地區早期土著可能是孟高

¹ 伊森（อีสาน, Isan），泰語東北方的意思。

² 另有翻譯成「區」，為方便華人閱讀，筆者選擇用「鄉」來做翻譯。

³ 泰國的佬族有許多分支，丹塞當地的佬族有黑泰 ไทดำ，又稱 ลาวโซ่ง (Lao Song, ethnic Black Tai)、老聽族 (ชาติลาว, ethnic Laotian) 等，因為混血、遷移和泰國族群識別政策尚未有清楚的分類標準，所以一般就以「Tai-Lao」通稱。

⁴ Tai 族群（如：泰族、傣族、撣族、黑泰、白泰……等）隸屬於泰—卡岱語系，本文將以「泰語系族群」概稱之。

⁵ http://stat.bora.dopa.go.th/stat/y_stat54.html（2012.11.06 瀏覽）。

棉語族的高棉人」(謝遠章 2008: 211)。佬族人大量移民到今天泰國東北部地區是從 17 世紀,即瀾滄王國 (Kingdom of Lan Xang) 末期開始的。當時,瀾滄王國正處於分崩離析的階段,為了躲避戰亂,許多佬族人民便四處逃難,其中有一些就越過湄公河進入今天泰國的東北部地區,廣泛分佈在今天泰國東北部地區的孟河 (Mun River) 和芝河 (Chi River) 流域。西元 1777 年,暹羅入侵寮國,把瑯勃拉邦 (Luang Prabang)、萬象 (Vientiane)、占巴塞 (Champasak) 三個王國變成自己的屬國,致使暹羅的勢力擴張到現在的泰東北地區,這一時期該地區佬人人數迅速增加,出現了一批新的城鎮,如猜也蓬 (Chaiyaphum)、烏隆 (Udon Thani)、烏汶 (Ubon Ratchathani) 等。很長一段時間,伊森地區混居著泰族和佬族,直至西元 1893 年,泰國被迫與法國簽訂《法暹條約》⁶,至此劃定了寮國與泰國的邊界,雙方以湄公河為界,泰國承認法國對湄公河左岸地區原寮國領土的「保護」,而法國則同意湄公河右岸原屬於寮國的「十六府」留在泰國版圖中(許紅豔 2009: 92-93)。從此,伊森地區變成了泰族與佬族跨境居住的邊境地帶。由此可知,伊森地區泰佬族群的「邊界」(boundaries) 隱含著政治、歷史與文化等諸多角力,也正因文化情境的不同,造就了湄公河畔兩種同中有異的族群文化;筆者曾於 2010-2012 年三度走訪泰國黎府丹塞縣進行田野調查,本文以民族誌書寫的方式,紀錄並分析丹塞地區鬼面節 (ผีตาโขน, Phi Ta Khon Festival) 的儀式,同時以「基模 (schema)」為論述架構,從宗教、國族意識、觀光經濟與地方教育等觀察面向,說明鬼面節的建構過程。

二、丹塞地區的宗教特性

(一) 做「賤」、做功德 (ทำบุญ, tam boon)

做「賤」(ทำบุญ, tam boon) 是泰語系族群⁷ (含中國佬族、泰國泰族、寮國佬族與緬甸的撣族等) 宗教活動中的一個重要特色。「賤」,音倓,《康

⁶ 1893 年簽訂《法暹條約》後,1904 年到 1905 年之間,暹羅又分別與法國簽訂割讓協議,將瑯勃拉邦、占巴塞省等地劃歸為法國統治權(尼古拉斯·塔林 2003: 44)。

⁷ 隸屬於泰—卡岱語系 (กลุ่มตระกูลภาษาไท-กะได, Tai-Kadai Language Family), 但在中國大陸的分類是歸於壯侗語族壯泰(傣)語支。

熙字典·貝部·八》：「蠻夷以財贖罪。」意即布施、奉獻；一般相信，賤的好處有五種：(1) 升天享福否則下地獄、(2) 利益下一代、(3) 父母死後才有好吃穿、(4) 可免災除病、(5) 能凝聚社會聲望；相反的，若不做「賤」的後果，則會招致災難，如：遭受戰爭殺戮、飢荒、破財、受上級欺壓、發生有路沒人走的現象、父母離異不得死在一起、有房子沒人住、殘死、墳子裡將充滿各種鬼等厄運。⁸因此，做「賤」這件事在泰語系族群中具有祈福和消災的聖俗功能。

丹塞地區最大的做「賤」稱之為 *Boonluang* (บุญหลวง)，*Boonluang* 是丹塞獨創的地方節慶，它結合了泰佬人的傳統節日⁹中的瓦三敦節¹⁰ (บุญพระเวส , *Bun Phra Wet*) 和火箭節¹¹ (บุญบังไฟ , *Bun Bang Fai*) 兩大節日，而 *Phi Ta Khon* 活動就是 *Boonluang* 節慶中的一部份，指的是遠古以來，跟隨佛陀從森林裡出來的鬼靈，其特性是喜歡搗蛋、跳舞和帶給人們歡樂，後來因為地方文化的行銷手法，地方政府便把具有歡樂氣氛的 *Phi Ta Khon* 訂為節慶的活動主題，稱為「鬼面節 (*Phi Ta Khon Festival*)」，但正確的說法應該是 *Boonluang Festival*。

泰佬人的原始信仰為萬物有靈論，為確保當地的風調雨順，村民們相信他們必須要向丹塞本地的靈魂守護者獻祭，因此他們必須每年舉行鬼面節儀式，村民相信，如果沒有舉行，那丹塞當地就會遭逢很多的不

⁸ 見《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會，《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會（2009：104-105）。

⁹ 泰佬人 12 個傳統節日分別是：*Bun Khow Kram*、*Bun Koon Lan*、*Bun Khow Ji*、*Bun Pa Ved*、*Bun Song Khran*、*Bun Bung Fai*、*Bun Sam Hah*、*Bun Khow Phan Sa*、*Bun Koaw Pradub Din*、*Bun Koaw Sak or Salakkapat*、*Bun Oak Phan Sa*、*Bun Kra Tin*。見 *Thaifolk* (2012)。

¹⁰ *Bun Phra Wet* (บุญพระเวส) 中的 *Bun* (บุญ) 是「賤」、做功德之意，*Phra* (พระ) 是僧人或皇室的意思，*Wet* (เวส) 是 *Wetsandaun*、*Vessantara* (เวสสันดร) 瓦三敦的縮寫，瓦三敦節又稱聽經節，多於寮國和泰國北部及東北等地舉行。瓦三敦即悉達多的前一世，是佛本生的最後一世，被認為是佛陀創建最大的「波羅密多」(到彼岸之善舉)的時代，因此當地居民相信，若聆聽了完整的瓦三敦事蹟，就可以得到來世的福報。此儀式的舉行一般是在泰寮地區小曆 4 月中旬(公曆約 3 月)舉行，一般不會晚於潑水節，但丹塞的 *Boonluang*，結合了瓦三敦節和火箭節，而儀式進行的時間也改為泰國小曆 7、8 月(公曆約 6、7 月)雨季時舉行。

¹¹ 泰佬人的傳統習俗裡，每年小曆 6 月 15 日(公曆約 5 月)會舉行火箭節(又稱高升節)，源於婆羅門教的火神祭拜禮，居民認為放火箭可祛災迎福，同時也是為了要祭拜天地，祈求風調雨順。見馬樹洪、方芸(2004：66)和 *Thaifolk* (2012)。

幸，如：橫禍、疾病和雨季時的農作欠收……等等災厄；鬼面節通常是在泰國小曆 7、8 月（公曆約 6、7 月）雨季時舉行，為的就是要祈求雨水充沛和農作豐收。關於 *Phi Ta Khon* 的由來並沒有確切的歷史，當地口傳的說法有四種，第一種說法源起於一對社會身份懸殊的熱戀男女，相約私奔後躲入一處佛塔的洞穴裏，不料洞穴口後來遭村人封閉，致使這對男女殉情後成了厲鬼，守護著佛塔底下的財產。由於人們的繪聲繪影的說著這對青面獠牙、鬼面猙獰的巨鬼事蹟，使附近的小鬼紛紛前來表示臣服，沒想到卻因此驚擾了附近村民，使人人談鬼變色；後來村民為了安撫群鬼，就定期舉行祭典奉祀，就這樣開始了鬼臉節的風俗，而這對殉情男女，後來就變成具有法力的男巫 *Jao Por Guan*（เจ้าพ่อกวน）¹²和女巫 *Jao Mae Nangtiam*（เจ้าแม่นางเทียม），¹³主導鬼面節儀式的進行。第二種說法認為 *Phi Ta Khon* 與泰國古典舞蹈——佺舞（*khon dance in central Thailand*）所戴的面具相仿，且有佺舞的動作，因此同以「*Khon*」稱之。¹⁴再來的傳說跟伊森當地的民間信仰有關，當地信仰聖僧烏波庫（พระอุปคุต, *Phra Upakud*），傳說烏波庫法力高強，得道後自願變成一塊白色大理石，深埋於孟河（น้ำหมัน, *Mun river*）¹⁵水底下修煉，於是在 *Boonluang* 儀式一開始時，就會迎接烏波庫聖僧前來護持儀式的進行。最後一種說法，也是最多人認同的一種版本，很多人認為這是從「*Phi Tam Khon*（ผีตานคน）」¹⁶的口誤而開始的，泰語 *phi*（ผี）是「鬼」，*tam*（ตาน）是「跟隨」，*khon*（คน）是「人」的意思，意謂呼喚眾鬼靈跟隨佛陀（พระพุทธเจ้า, *Buddha*）修行的意思，久而久之，就口誤唸成「*Phi Ta Khon*」。村民相

¹² 蓄長髮的 *Jao Por Guan* 是當地極有威望，有德行的社會領袖。他是勐神 *Jao Saen Muang*（เจ้าแสนเมือง）的在代理人，是當地男性靈魂的領導人，頭繫白巾、身穿白衫、肩披白布與著泰式傳統褲是他的標準裝扮。

¹³ *Jao Mae Nangtiam* 是當地女性靈魂的領導人，同樣德行高超。長髮髻起並身穿白衫、肩披白布與著泰式沙籠（片裙）是她的標準裝扮。*Jao Mae Nangtiam* 是勐神經由 *Jao Por Guan* 所選定的，她最主要的工作是宋干節時，特定的神靈會附身於她，向大眾傳達某些訊息（筆者田野訪談 *Darinaoy*，周修金口述翻譯〔2012.06.20〕）。

¹⁴ 筆者田野資料，丹塞民俗舊館提供（2010.06.12）。

¹⁵ 孟河是丹塞的命脈河川，它源自丹塞的北部流經丹塞市中心，當流經泰寮邊界時，孟河就匯入湄公河的支流湄橫河（แม่น้ำหมัน, *Huang river*）裡。

¹⁶ 「*Phi Tam Khon*（ผีตานคน）」的另一種說法是「業力隨人」，這是筆者在西雙版納聽到的說法，西雙版納傣族並沒有「*Phi Ta Khon*」的用語，但口語上有 *Phi Tam Khon* 之說，語音語意都跟泰語相同，不過他們的解釋是指「業力隨人」的意思（筆者田野訪談雲南西雙版納勐罕鎮曼春滿佛寺佛爺〔2012.08.02〕）。

信山魅是跟著佛陀從森林出來，並跟隨他進入睽違已久的城市，這些跟隨佛陀走出森林的眾鬼靈，也就是 *Phi Ta Khon*，具有不可思議的力量，因此村民每年需要舉辦鬼面節，以安魂祈福。當村民們戴上面具扮演 *Phi Ta Khon* 時，就是在扮演當地的鬼靈，透過祭儀，那些跟隨佛陀的森林鬼魅會被安頓，同時也是向當地勳神獻祭（ทำถวาย, *tamtawaai*），如此一來，勳神便會護佑丹塞當地的健康與豐收，帶給村民快樂的生活與安詳的來年。¹⁷

Phi Ta Khon 儀式融合了南傳上座部佛教和在地的巫信仰，儀式的核心人物除了佛教蓬猜寺（วัดพนาลัย, *Wa Phon Chai*）¹⁸的僧侶外，還有當地的巫師 *Jao Por Guan* 和 *Jao Mae Nangtiam*，他們分屬男眾和女眾的靈魂精神領袖，按漢語來說，意義等同於地方上的男巫和女巫，其中 *Jao Por Guan* 地位更高於 *Jao Mae Nangtiam*，相當於是地方上的心靈教父。

Jao Por Guan 是整場鬼面節的靈魂人物，他是丹塞當地勳神 *Jao Saen Muang*（เจ้าแสนเมือง）的靈媒代理人。¹⁹傣、泰、佬族群都有祭拜勳神的傳統，早期的封建制度中，開寨或建勳的祖先往往就是後來的寨神或勳神。丹塞人相信，在地方上極具道德聲望的 *Jao Por Guan* 即是勳神指定的在世代理人，認為他是眾鬼靈的首領，因此整場鬼面節儀式，除了有求雨、安魂的功能外，還能透過 *Jao Por Guan* 以收安頓人心的功效，因為伊森地區長期以來因征戰所造成族群對立的不穩定性，經常引發官民衝突，據丹塞民俗舊館²⁰文獻記載：在早年，丹塞村民和泰國政府經常出現緊張的對立，後來泰國官方觀察到鬼面節有助於營造和諧的村落氣氛，加上

¹⁷ 筆者田野訪談 Darinao（2012.06.07）；筆者翻譯自田野資料，丹塞蓬猜寺提供〈鬼面節的歷史〉（ความเป็นมาในงานผีตาโขน）（2012.06.11）。

¹⁸ 蓬猜寺位於丹塞市丹塞村，為主辦鬼面節的佛寺。

¹⁹ *Jao Por Guan* 是丹塞當地勳神 *Jao Saen Muang* 的靈媒代理人，*Jao Saen Muang* 是久遠以前丹塞建勳的祖先，當地人十分尊崇。*Jao Por Guan* 家中有個神龕，供奉的就是 *Jao Saen Muang* 的靈魂分身，村裡人有事請求祈願時，就會去 *Jao Por Guan* 的家中請示與許願，然後點蠟燭告知 *Jao Saen Muang*，希望勳神協助完成。勳神會挑選道德高超的 *Jao Por Guan* 當他的在世靈媒，也會透過 *Jao Por Guan* 傳達旨意，如丹塞每年 *Boonluang* 的舉辦時間都是 *Jao Saen Muang* 擇定後，透過 *Jao Por Guan* 佈達眾人知悉（筆者田野訪談 Darinaoy，周修金口述翻譯〔2012.06.20〕）。

²⁰ 丹塞民俗館已於 2012 年由黎府斥資規劃，重新建立頗具現代感的新館，2012 年以前的田野資料為舊館所提供。

又有 *Jao Por Guan* 的協助，足以達到安定民心與降低官民衝突的效果；²¹ 且 1970 年後，泰國政府力推地方觀光，所以原屬宗教活動的鬼面節就慢慢轉型成文化節慶，直至今日，鬼面節一直是丹塞縣市政府年度最為注重的地方節慶。筆者曾於西元 2012 年 6 月受邀參加丹塞市政府舉辦的鬼面節行前會議，與會人士有丹塞市市長、鄰近鄉鎮官員、*Jao Por Guan*、地方學者與媒體工作者，商討的重點便是如何呈現鬼面節地方節慶的文化特色，使其不僅成為丹塞的地區文化意象，還希望能邁向國際化，創造更大的社會效益。丹塞市府官員告訴我，市政府每年都花很多的經費在支持鬼面節活動，甚至鼓勵工藝家創作面具，從現場海報、布條的印製以及舞台搭建、遊行花車等製作，不難看出地方政府對鬼面節活動重視的程度。此外，蓬猜寺的住持也告訴我，這幾年蓬猜寺在主辦鬼面節活動時，每年都要花上 10 萬泰銖左右，經費的來源，全是靠地區民眾和寺廟長期捐款而來。²² 這種集結地方資源，群策群力的社區運作模式，便是傳統泰語系社群中對「賤」文化的最佳體現。

鬼面節是泰佬人的傳統社群活動，強調集體參與、集體經濟，它整合了地方資源與佛、巫等宗教領袖，也發揮了安定人心的效果，丹塞居民也往往透過鬼面節創造歡樂的節慶氣氛，以達到抒壓的目的。

(二) 丹塞的保護神

丹塞的原始信仰就是萬物有靈論 (animism)，²³ 認為一切現象是由超自然的神靈控制著，這些神靈鬼怪和人一樣，有情感、慾望，而人們也常透過各種儀式進行與神鬼之間的溝通，以求避凶趨吉。伊森的族群歷史導致了多元宗教的融合，其中萬物有靈論和上座部佛教結合了巫信仰，長久交會的結果，已融合成具佛、巫性質的「泰式佛教」。崇神敬鬼是許多泰語系族群至今普遍常見的信仰行為，他們對於「神」、「鬼」的概念，鮮少有明確的定義，往往會因為地方傳說或某個社會功能性的需

²¹ 筆者田野資料，丹塞民俗舊館提供 (2010.06.12)。

²² 筆者田野訪談 Phrakhrusrirattanalangkarm (2012.06.11)。

²³ 這是英國人類學家泰勒 (Edward Burnett Tylor) 在 *Primitive Culture* (1871) 書中所提出的一種宗教起源理論，認為原始人在宗教形成前有一種泛靈的觀念，說明人體內存有一種非物質的靈魂 (anima) 可以主宰人，而大自然的萬物乃至夢境中的任何物件也都具有 anima，他將這種現象稱為 animism (陳國強 2002：214)。

求而扭轉了「神」、「鬼」的善惡特質，如中國大陸的金沙江傣族人的神、鬼、魂常常交織在一起，對人有利的是神對人不利的是鬼，有時神和鬼可以交換使用，而神鬼的善惡也可以轉換（畢芳 2011：113）。對此，楊文學也有類似的觀察：「從花腰傣的整個靈魂觀看，他們對人、靈魂、鬼的認識，有時是清晰的，有時卻是模糊的。」（楊文學 2005：508）攸關對神與鬼定義模糊的部分，這種現象在丹塞也不例外，丹塞人除了明顯的「佛陀（พระพุทธรูปเจ้า, Buddha）」是屬於天神的概念之外，當地的泰佬人會用「*phi* (ผี)」來統稱很多的神祇或鬼靈，*phi* 是鬼的意思，但 *phi* 裡面有好的鬼也有壞的鬼，並且當地人常依 *phi* 的「社會功能性或地區傳說」而給牠們不同的定位，甚至畫分這些 *phi* 的保護區域。如中國大陸傣族的保護神可以依保護範圍分成：家神、寨神跟勐神，相同的，丹塞的宗教體系也有類似的區分（參表 1），筆者曾詢問有關土地公和勐神的宗教屬性，究竟是神還是鬼？當地人很難講清楚關於神或鬼的概念，他們認為只要能起保護作用的，就是好的「*phi* (ผี)」，²⁴此點跟前述金沙江傣族的神鬼觀相一致。另外，保護神信仰的昌盛也跟泰佬人普遍相信「魂、精神（ขวัญ, *Kwan*）」的概念有關，泰佬人認為萬物有魂，身體各部份也都有魂，透過保護神的庇佑，會有助於人的魂不散失，如此可保安康吉祥，泰佬人社群中常見的拴線儀式（บายศรีสู่ขวัญ, *Bai Sri Soo Kwan*），就是藉由召喚失去的魂，並緊緊拴住牠，來讓自己的身心靈一切平順。²⁵丹塞當地研究者拉達娜（Rattana Sangsawang）告訴我：丹塞居民認為當地的巫信仰也就是現今佛教體系中的一環，兩者並無宗教定位上的問題，²⁶這段話反映出鬼面節儀式中兼融了佛、巫的信仰元素的現象，在南傳佛教傳入後，融合了在地的原始信仰，並以各式各樣的傳說故事「合法化」萬物有靈論的許多神祇，使其成為各地區的保護神，並納入佛教傳播的體系之中。

²⁴ 筆者田野訪談 Darinaoy (2012.06.07)、Uthai (2012.06.16)。





²⁵ 參見 Thailfolk (2012)；Anuman Rajadhon (1962：119-120)。

²⁶ 筆者田野訪談拉達娜 (2011.08.01)。

表1、丹塞地區保護神靈一覽表

宗教派別	代表神祇	圖片	屬性
上座部佛教	佛陀 (พระพุทธรูปเจ้า)	 (拍攝地點：丹塞市蓬猜寺)	神
婆羅門教	神獸等，如：龍神 (พญานาค, naga)	 (拍攝地點：丹塞縣)	好的鬼靈，有為修行者。
祖靈信仰 (ancestor spirit) ²⁷	Jao Saen Muang (เจ้าแสนเมือง)	 (拍攝地點：丹塞市)	祖靈 (好的鬼)，丹塞縣勳神，為創建丹塞的祖先，屬於地方保護神。

²⁷ 以祖先為崇拜的對象。祖先崇拜的前提是相信靈魂不死，由此推論先人亡靈可以在冥冥之中庇佑子孫，從而構成對祖靈的信仰。祖靈並非特指哪一位先人，它代表社會所有先人的亡靈 (陳國強 2002：205)。

宗教派別	代表神祇	圖片	屬性
祖靈信仰	家神 (ตี่, <i>daam</i>)	 <p>(拍攝地點：丹塞縣寺廟內)</p>	好的鬼，指家裡的祖先。
萬物有靈論	山魅 (ผีตาโขน, <i>Phi Ta Khon</i>)	 <p>(拍攝地點：丹塞市)</p>	原指山林惡鬼，後跟隨佛陀走出森林，現已轉型成一種製造歡樂的村寨保護神，具有文化商品與地方文化意向。
萬物有靈論	樹神等 (พระเจ้าดั้นไม้, <i>pra jao dton maai</i>)	 <p>(拍攝地點：丹塞縣)</p>	指稱好的鬼靈，有為的修行者。
萬物有靈論	土地神 (พระภูมิ, <i>pra poom</i>)	 <p>(拍攝地點：丹塞市)</p>	好的鬼，家宅(土地)保護神。

資料來源：整理自張雅梁2012年田野資料。

東南亞在長期的戰亂之下，經常出現混教信仰的情形，在泰國也不例外，尤其在偏鄉地區，更常反映出宗教綜攝 (religious syncretism)²⁸ 的現象。由上表得知，除了傳統的祖靈信仰外，丹塞當地的宗教文化也融合了佛教、萬物有靈論和婆羅門教 (Buddhism, Animism and Brahmanism)，從下述鬼面節儀式的過程與結構上，可說明丹塞所顯現出多元宗教交融下的文化特性。²⁹

三、鬼面節 (ผีตาโขน, Phi Ta Khon Festival)

丹塞地區最大的做「賤」稱之為Boonluang (บุญหลวง)，通常是在泰國小曆7、8月 (公曆約6、7月) 雨季時舉行，它是丹塞獨創的地方節慶，整場活動歷時三天，Phi Ta Khon活動就是Boonluang節慶中的一部份，儀式內容除了有泰佬人傳統的瓦三敦節 (บุญพระเวส, Bun Phra Wet) 外，還強化了Phi Ta Khon的故事扮演，因此地方政府便把具有歡樂氣氛的Phi Ta Khon訂為節慶的活動主題，稱為「鬼面節 (Phi Ta Khon Festival)」，使其成為丹塞縣市特有的文化意象，但這場儀式正確的說法其實應該是Boonluang Festival，為使閱讀方便，在此便以丹塞政府所稱「Phi Ta Khon Festival」為整場儀式的稱呼。

瓦三敦節 (บุญพระเวส, Bun Phra Wet) 是寮國佬族和泰國伊森地區泰佬人的傳統民俗，很多村落視瓦三敦節為年度的重要節慶，bun (บุญ) 是做功德之意，phra (พระ) 是僧人或皇室的意思，wet (เวส) 就是釋迦牟尼佛成道的前世 Wetsandaun、Vessantara (เวสสันดร) 的縮寫，它是屬於南傳佛教紀念佛陀的儀式，信眾相信，若在此時入寺聽取佛陀本生經 (เวสสันดร มหาชาติ, Vessantara Jataka) 的宣講，那將會得到保佑，也會有更好的來世。因而每年此時，村莊會擴大邀請各方的親朋好友前來與會，以展現村莊最好的一面，也可說是村落做「賤」時集體經濟力的展現 (Lefferts 2009 : 152)。一般來說，中國西雙版納傣族、寮國佬族和泰國北部與東

²⁸ 指兩種 (或以上) 大致相似，但卻不同的宗教觀念或體系的融合過程，「綜攝」是一種適應或再解釋的方式，通常是指在無意識、無組織的情況下，接受外來成分並將其融合於自己原有的宗教之中 (陳國強 2002 : 202)。

²⁹ 鬼面節儀式有明顯的佛、巫融合現象，另外，蓬猜寺內的 Naga 神獸、虎神和儀式中的火箭施放活動，都說明了鬼面節與萬物有靈論、婆羅門教之間的文化關聯性。

北部地區都有舉辦瓦三敦節的傳統，傣語的稱呼也和泰語相同，稱為 *Bun Phra Wetsandaun*，通常是在關門節 (*hauwasa*) 中，約傣曆 9 月 (公曆 7-8 月) 舉行。³⁰ 而泰、寮大多是在小曆的 4 月中旬舉行，儘管各地區舉辦 *Bun Phra Wet* 有些許差異，但就筆者所知，幾乎沒有像丹塞 *Boonluang* 這樣，在儀式時間和形式上，創造自己地域文化上的獨特性。

筆者曾於 2010-2012 年三度走訪丹塞，並前後兩次全程參與 *Phi Ta Khon* 儀式，現將 *Phi Ta Khon* 儀式 (即 *Boonluang Festival*、鬼面節) 的過程³¹ 說明如下：³²

(一) 清洗 *Prathat Srisongrak* 佛塔 (ล้างพระธาตุศรีสองรัก)

Prathat Srisongrak 佛塔 (พระธาตุศรีสองรัก) 建於西元 1560 年 (佛曆 2103 年)，歷時三年完成。古時瀾滄王朝 (*Lan Xang*) 與阿瑜陀耶王朝 (*Ayuthaya Dynasty*) 為抵禦緬甸的入侵，兩國國王特於國境的交界處³³ 丹塞地區建立 *Prathat Srisongrak* 佛塔，以示兩國和平友好的象徵，³⁴ 一般的佛塔都有舍利子，*Prathat Srisongrak* 佛塔特殊之處在於它並無舍利子，純粹是瀾滄與大城王朝的和平地標。³⁵

丹塞地區的村民為了榮耀地方上象徵泰寮兩國和平的 *Prathat Srisongrak* 佛塔，在 *Phi Ta Khon* 儀式舉行前幾個月，會由 *Jao Por Guan* 帶領著當地居民，舉行簡單的淨塔儀式，他們會用香花浸泡成香料水來

³⁰ 張雅梁 2012 年雲南西雙版納田野資料。

³¹ 此過程乃筆者於 2010-2012 前後三年親身參與儀式後，所統整闡述與分類的情形，其與 *Dansai researchers* (2007) 的分類方式略有不同；另黎府大學副教授拉達娜曾將 *Phi Ta Khon* 儀式細分成 16 個實施步驟，筆者 2012 年也參與過她的問卷調查，拉達娜甚至將此 16 個實施步驟製做成公仔模型，本文一併列入參考資料。

³² 參 *Dansai researchers* (2007: 13、20-30)、*Sangsawang* (2009)、*Various Artis* (2006) 和張雅梁 2010-2012 年田野資料。

³³ 指瀾滄王國首都永珍城 (พระเจ้าไชยเชษฐาแห่งกรุงศรีสัตนาคานหุต, *Pra Jao Chaiyachatta of Krungsrisattanakanahoot*) 和阿瑜陀耶王國 (พระมหาจักรพรรดิ แห่ง กรุงศรีอยุธยา, *Pra Maha Jaggapat of Krungsri Ayuthaya*) 交界之處。

³⁴ *Prathat Srisongrak* 佛塔的銘文內容是由瀾滄與阿瑜陀耶兩國國王所訂定的和平承諾，內容如下：「我們兩國是一個共同體，我們的後代日後將會和平的相處在一起，那怕是太陽和月亮從空中殞落，我們也不會侵犯彼此的領土。」(筆者翻譯自田野資料，丹塞市立圖書館人員提供 [2012.06.12])。

³⁵ 筆者田野資料，丹塞市立圖書館人員提供 (2012.06.12)；*Keyes* (1967: 6-7、65)。

清洗佛塔，並持小蠟燭，以逆時鐘的方向繞佛塔三周以祈求平安順利，這也是當地舉辦 *Boonluang* 前的準備工作之一。另外，蓬猜寺內也有一座小模型的 *Prathat Srisongrak* 佛塔，是方便當地居民到寺裡膜拜時所建立的，平時會以鮮花素果祭塔，*Phi Ta Khon* 儀式前一兩天，蓬猜寺的和尚也會特地清洗和粉刷佛塔，蓬猜寺住持 (หลวงพ่อ, *lwonpor*) 告訴我，這兩座大小佛塔，在村民心目中，是具有相同意義的。

(二) *Phi Ta Khon* 儀式佈置 (วันแต่งวัด)

Phi Ta Khon 儀式舉行前，*Por Saen* (พ้อแสน)³⁶、*Nang Tang* (นางแตง)³⁷ 和部份丹塞居民 (大多數是中老年人為主) 會不約而同的來到蓬猜寺進行瓦三敦節的佈置。首先，村民會帶著香蕉、糖、藤、焚香、竹製刀槍、米和鮮花來到寺廟進行佈置，並用鮮花做成香水置於佛寺，待儀式結束後，人們會將供佛的香水帶回家噴灑於家人、朋友和家裡的任何一個角落，以祈求平安。伊森地區的佛寺舉辦瓦三敦節時，一般會在佛殿內準備兩缸水，一缸裡面放了螃蟹、螺、魚、蓮花、蓮蓬和沼澤植物等，此乃源於本生經中瓦三敦捨子的故事，³⁸所以村民會將水缸佈置成池塘的樣子，以供瓦三敦兩個孩子從 *Chuchok* (พ้อชุก) 手中逃脫後藏匿之用。一缸會盛裝著聖水，在僧人朗誦本生經時，一旁的信眾就會點蠟燭置於水面上 (Lefferts 2009: 153)。蓬猜寺大殿內的佈置也跟其他村落相似，不過象徵池塘的水缸準備了四個，安放在僧人講壇的下方，而盛燭火的聖水水缸，也比其他的水缸來得高大，約有一公尺高。此外，蓬猜寺僧人講壇設於大殿的前方 (見圖 1)，講壇前後四根柱子旁邊都放有含花苞的芭蕉樹莖、木花、白色三角布幡和用七彩紙花剪裁而成的竹竿祭器 (วีรวงกระดวยหลากสี, *riw ton ggra daat laak see*)；走出廟宇外，其四周同時也堆起小沙堆、並用芭蕉樹莖、菩提葉、樹枝等懸掛起白色的三角布幡，

³⁶ 指一群德行高尚，協助 *Jao Por Guan* 處理宗教與地方上事物的男眾，通常都是中老年人居多，活動辦事時，多著白袍，但近來在參與 *Boonluang* 儀式時，部分時段改穿有各式顏色花紋的衣袍。

³⁷ 指一群德行高尚，協助 *Jao Mae Nangtiam* 處理宗教與地方上事物的女眾，通常都是中老年人居多，活動辦事時，多著白色的短衫和長裙。

³⁸ 傳說 *Chuchok* 曾要求瓦三敦施捨他的孩子給 *Chuchok* 當僕人，後來 *Chuchok* 帶著孩子離開森林，瓦三敦的兩個孩子趁著 *Chuchok* 熟睡時逃回森林，躲在池塘裡。

以收避邪之效。寺廟內外的佈置，經常使用芭蕉樹，除了就地取材的便利外，據說是因為生長快速，可借此指引瓦三敦王子和他的家人正確快速的由叢林中回家的意思（Lefferts 2009：153）。另外，準備竹製刀槍帶到寺廟來，這也是其他伊森村落比較少見的情形，當地村民告訴我，*Por Saen* 會做竹製刀槍帶到蓬猜寺，主要是為了要趕走惡靈。³⁹

竹製品是丹塞節慶用品的特色，此地盛產竹子，泰國推行 OTOP（One Tambon⁴⁰ One Product）一鄉一產品的經濟政策後，便將黎府的竹籃製品和丹塞的 *Phi Ta Khon* 產品列為區域性的文化商品。*Boonluang* 儀式佈置的作分配工做上，有明顯的性別區分，上述的木蓮花、刀槍供品和避邪用的竹製品製作，全是靠男性一把好手雕製而成的，儀式前一兩天，*Por Saen* 會召集大家到蓬猜寺分工合作，只見人人隨身一把小刀，砍竹、去皮、編織竹篾、雕刻到各式用品成形，手法十分俐落與快速；而女性就負責供品的備料、煮食和其他雜務等，蓬猜寺大殿內佛陀神像兩旁長年懸掛著七彩布幡，就是每年在舉辦瓦三敦節前，由 *Jao Mae Nangtiam* 所帶領一群身著白衣，挽髮素淨的 *Nang Tang* 集體縫製而成的。

蓬猜寺大殿內的壁面上繪有本生經的故事壁畫，早期伊森當地的居民會將本生經的故事繪製於畫卷（scroll paintings）上，Leedom Lefferts 研究指出，捲軸畫風行於泰國東北和寮國低地，當地人相信，畫卷上的本生經是佛教神話的核心，可以助人積累功德，也能讓人有光明的來世，Leedom Lefferts 認為是它不僅是一種藝術，也是個人性的救贖行為（Lefferts 2009：149-152）。後來壁畫代畫卷而起，畫卷反而很難再見，幸而在距離丹塞市 6 公里的納侯村（บ้านนาหอ，Naho village）古佛寺中還保有珍貴的畫卷，所呈現的便是本生經的故事。無論是畫卷或壁畫，莊嚴著南傳佛寺的大殿，明明白白的教導著信眾，學習與力行本生經中的教義精神，*Phi Ta Khon* 儀式也就是一場南傳佛教的心智洗禮過程，從村民的動員、佈置的方式、理由和營造出來的氛圍看來，做「賤」的傳統活動在丹塞依然活躍，由此可知，社區蓬猜寺和常民之間的關係應當也很緊密，集體經濟的合作模式在丹塞這個市級的小鎮，依然有效運作著。

³⁹ 筆者田野訪談 Tak（2012.06.21）。

⁴⁰ *Tambon*（ตำบล），鄉、區域的意思。如 *Phi Ta Khon* 就是丹塞鄉文化產業推行重點，所以有關 *Phi Ta Khon* 的相關資訊，就屬丹塞鄉最為齊全。

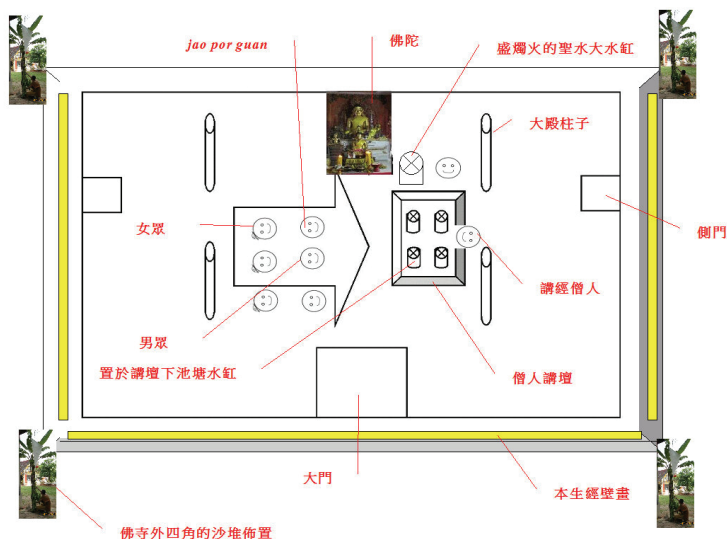


圖 1、蓬猜寺內 Boonluang 儀式佈置方位圖

資料來源：筆者自行繪製。

(三) 迎接聖僧烏波庫儀式 (วันโอม)⁴¹

泰語系族群向來與水的關係都十分親近，丹塞境內有一條重要的孟河貫穿其中，丹塞居民認為這條孟河就是他們社區的心臟所在，所以他們相當重視孟河 (Dansai researchers, 2007: 3)，而為期三天的鬼面節儀式便是從孟河開始。傳說烏波庫 (พระอุปกุด, *Phra Upkud*) 是古印度阿育王時期的傳奇高僧，生活在海底，法力高強，阿育王曾請其來護衛重大的佛事祭儀，⁴²以免遭受邪惡的魔羅 (พญามาร, *Mara*) 破壞，因此人們只要遇有重大的佛教慶典時 (如：瓦三敦節、佛塔落成典禮……等)，便會邀請烏波庫前往護持。Amphay Dore 及泰國學者宋邁 (สมหมาย, *Somma*) 指出，在泰北，人們除了新建、改建重大宗教建築或紀念塔落

⁴¹ โอม 是浮誇的意思，วันโอม 指的是以誇張的聲勢揭開儀式序幕之意，由於 *Phi Ta Khon* 儀式的首日主要是以迎接聖僧烏波庫到寺護持為主，因此在此段落的中文翻譯上，將直述活動目的，而不採用逐字翻譯。

⁴² 相關的傳說故事很多，其中比較著名的是阿育王請烏波庫前來護持慶祝阿育王建塔 84,000 座的佛教集結儀式；另一個傳說則是阿育王為保存佛陀遺物而新建舍利塔時，怕惡魔干擾，特請烏波庫到場保護。

成典禮外，一般不邀請烏波庫前往護持，但在泰國東北地區舉行瓦三敦節時，人們都會邀請烏波庫前往保護《本生經》的舉行儀式（Dore and Premchit 1992）必須說明的是，這些伊森地區迎接和祭拜烏波庫的儀式雖大致相似，但各村落間仍有差異性存在。由於伊森地區信仰烏波庫，所以在 *Boonluang* 儀式一開始時，就會迎接祂前來護持儀式。

儀式第一天，傳統上都是中老年人參加居多，清晨 3-4 點鐘，*Por Saen* 穿著白色的制服引領遊行隊伍從寺廟走到孟河，遊行隊伍中由兩名男子抬著一面大鉦鑼（*khong*），其它村民就敲著小鑼，一路又唱又叫的來到孟河，與會村民不論男女都會應和著鑼聲，不斷發出「*hom* (ໂອ້)」的聲響，通常會由一名女性拉一長音「*hom~*」，然後其他人就會跟著不斷發出「*hom~hom*」的嚎叫聲。這種藉由聲響的迎神驅鬼儀式，傣族先民在遠古時期便有類似以聲響驅魔趕獸的習俗，郭淨在解釋「儺」儀式的原始性時，便將古代人們一邊揮動武器，一邊發出「儺、儺」的吼叫聲以逐疫鬼的做法，賦予了儺的形聲意義（郭淨 1993：1-2）。眾人到達孟河後便由主祭的 *Por Saen* 朗誦經文，以說明眾人到此恭迎的來意，此時另一名 *Por Saen* 會跳入孟河，尋找象徵烏波庫的靈石；找尋烏波庫靈石的過程必須下水三次，村民相信，第三次找到的靈石就是烏波庫的化身，將靈石恭迎上岸時，岸邊的群眾會敲鑼打鼓並狂叫以示慶賀，之後在 *Por Saen* 的帶領下，遊行隊伍便將這具有靈力的石頭一路請回蓬猜寺，安放在早先就準備好的神龕之上。*Boonluang* 儀式中很注重「四」這個數字，而對泰國人而言，「四」是吉祥的表徵，所以蓬猜寺裡烏波庫的神龕共有四處，其中會有一個主神龕，分別座落於蓬猜寺的東西南北四方，由於烏波庫是聖僧，所以在主神龕上會準備祂常用的金鉢、僧衣、傘、水壺、拖鞋等用品，還會準備一些簡單的食物，如：糯米、肉、辣椒、蘿蔔絲、魚肉和甜食（爆米花）等，以供奉聖僧享用。

當烏波庫的靈石一迎回到蓬猜寺時，蓬猜寺的大門必須立即關閉，避免其它的野鬼惡靈入寺搗亂，領頭的三位 *Por Saen* 會帶領著群眾，以逆時針的方向輪流在寺廟的東、西、南、北四面進行焚香、點燈（蠟燭）和唸誦烏波庫祭禱文，*Por Saen* 每唸完一次就會有專人鳴鐘一次，待鳴鐘三次結束後，另一名 *Por Saen* 便會舉槍鳴炮，此時原批人馬會再移到下一個方位進行祭禱儀式，以祈求烏波庫能保佑 *Phi Ta Khon* 活動順利進

行。等聽到第四聲槍響時，即表示四個方位的祭儀完畢，此時蓬猜寺的大門便可開啟，迎接村民在破曉時分入寺祭拜。

幾小時後，穿花袍的 *Por Saen* 和穿白色制服的 *Nang Tang* 集中在 *Jao Por Guan* 的家中，進行 *Bai Sri Soo Kwan* (บายศรีสู่ขวัญ) 的拴線祝福儀式，信眾會用白色棉線拴在 *Jao Por Guan* 和 *Jao Mae Nangtiam* 的手腕上，以祈求自身的快樂、好運跟健康。之後 *Jao Por Guan* 會引領遊行隊伍與其他民眾至蓬猜寺繞寺三周，以示祈福。

Bai Sri Soo Kwan (บายศรีสู่ขวัญ) 是泰國東北常見的拴線祈福儀式，*Bai Sri* (บายศรี) 是用芭蕉葉或樹幹做成的一種精美容器，*Bai Sri* 常做成碗的形狀或拼組成泰國的龍神 (*Naga*)，供信眾奉獻祭品或插香膜拜，它常使用於各式祭祀神佛、婚禮、滿月、祭奠或重要儀式之中。*Soo* (สู่) 是共同的意思，*Kwan* (ขวัญ) 是靈魂，泰佬人相信，所謂的 *สู่ขวัญ* 也就是用線拴住一個人內在各部位的 32 條靈魂，使其不散失，這樣就能永保人身的健康和快樂。當巫師進行拴線的儀式時，對在場的旁觀者，也都有祈福的效用產生。⁴³

(四) 遊行活動 (วันแห่พระ)

隔天，來自丹塞縣鄰近 10 個鄉鎮的居民會組成遊行花車與裝扮成各式各樣的鬼靈和 *Phi Ta Khon*，與丹塞市所有的村民在街上或蓬猜寺裡狂歡，村民們會利用鉦鑼、象腳鼓 (กลองยาว, *goblet drum*)、鈴鼓 (กลองเล็ก, *klongleag*)、泰國長笛 (โหม่งคู่, *taikluai*)、竹笙 (แคน, *khaen*) 等樂器混合成一支支的小型樂隊，任何人都可以隨機的融於四周的樂音盡情跳舞著。遊行花車由 *Jao Por Guan* 領頭遊行丹塞市重要街道，花車主題主要以佛陀轉生故事、泰國民間神話和丹塞地方農、漁產業為主，也會將一些流行文化的創意加入其中；*Phi Ta Khon* 跟隨在遊行隊伍後，製造歡樂氣氛，再次演繹了跟隨佛陀步出修行林，普天同樂的景象。丹塞的遊行一年比一年五花八門，因為 *Phi Ta Khon* 已經成為地方文化特色，所以當地人稱此遊行為「*Phi Ta Khon* 遊行 (แห่ผีนหน้า)」，取代了傳統瓦三敦節中的「佛陀遊行」。

⁴³ 筆者田野資料，丹塞民俗舊館提供 (2010.06.12)；Thaifolk (2012)。

下午三點鐘，會在 *Jao Por Guan* 家門外舉行簡單的誦經儀式，一旁的桌子上，也放有「干隆」（กัณฑ์หลอม, *kanlorm*），⁴⁴方便村民隨喜功德。干隆是泰寮邊境特有的宗教儀式用品，是用竹枝做成樹幹形的的賤用品，信眾可以將布施的物品夾放在細竹篾之間，再用吸管套起固定，一般佈施品除錢幣外，也常有蠟燭、線香、棉花、粽子及糕點等，而 *Phi Ta Khon* 遊行的干隆，是專門要賤給講經僧人的，它會隨行在遊行隊伍之中，方便民眾捐獻。

誦經儀式開始前，會在小木盒裡供奉一尊佛陀神像，神像前則擺放一本貝葉經，以供僧人講經之用，木盒的四周同時擺放了四尊黃袍左衽的小神像。當四位僧侶及 *Jao Por Guan* 等人就定位後，會用白色棉線將佛陀神像和 *Bai Sri* 拴起，此時主持誦經的 *Por Saen* 會帶領大眾進行祈福儀式。待儀式一結束後，主持誦經的 *Por Saen* 便會帶著芭蕉葉和花環做成的 *Bai Sri* 走在遊行隊伍的最前頭，之後由其它著白衣的 *Por Saen* 四人一組，以抬轎的方式依序扛著佛祖雕像、四位僧侶，後面跟著坐在竹火箭座椅（บังไฟไม้ไผ่, *bang fai mai phai*）⁴⁵上的 *Jao Por Guan*，一起被眾多男眾扛著前往蓬猜寺，而 *Jao Mae Nangtiam*⁴⁶、*Por Saen*、*Nang Tang*、*Phi Ta Khon* 和民眾等一行人浩浩蕩蕩遊行至蓬猜寺後，再以逆時針的方向繞蓬猜寺遊行三周，全程 *Jao Por Guan* 會不時向群眾丟灑用金、銀紙包裹成的金、銀幣，金、銀幣象徵福氣與好運，供民眾於遊行時拾取，並製造節慶高潮。在遊行過程中會不斷聽見四周民眾會一直呼喊「*Jao Por Guan*」的名號，並用歡笑聲不斷鼓吹抬轎的人以上下搖晃竹轎的方式。來表達群眾歡樂的情緒。之後，*Jao Por Guan* 和 *Jao Mae Nangtiam* 會進入蓬猜寺禮佛，完成祈福活動。

禮佛儀式結束前，部分村民會先離開寺廟，在蓬猜寺後方空地上開始燃點火箭，火箭的燃放是為了祈求豐沛的雨量 and 豐收的農作，同時也象徵了厄運的去除。每根火箭都有持有者，村民們會先燃放 *Jao Por Guan*

⁴⁴ *kanlorm* (กัณฑ์หลอม) 為伊森地區方言，*kan* (กัณฑ์) 是指聽眾奉獻給僧人的物品。

⁴⁵ 傳統竹火箭由當地那圖村 (บ้านนาทม, *Ban Na Thum*) 專人製作，製作時將黑色火藥粉填裝入藍色塑膠管中，之後再固定於竹竿上；燃放時需於塑膠管內加水，以鐵棒摩擦生熱備用，每根火箭燃放的同時要大喊火箭持有者的姓名，以利觀察來年的運勢。

⁴⁶ *Jao Mae Nangtiam* 近年因身體不適，故未參加遊行活動。

和 *Jao Mae Nangtiam* 的火箭後，接著才燃放村民的火箭，燃放火箭前，會大聲叫喚擁有者的姓名，其它村民會觀察火箭停留在空中的時間，當火箭射得越高，代表它在空中的停留時間越長，那來年的運勢也將會更好。火箭燃放結束後，以往村民會將 *Phi Ta Khon* 丟入蓬猜寺後方的孟河，象徵祛邪避凶，但現在因 *Phi Ta Khon* 面具越做越精美，已經變成一種蒐藏的藝術品，因此在鬼面節結束後，只有將大的 *Phi Ta Khon* 丟入孟河，以示厄運遠離。

整場遊行儀式的高潮盡在 *Phi Ta Khon* 和 *Jao Por Guan* 身上，我覺得還好有 *Jao Por Guan* 在，所以 *Phi Ta Khon* 沒有被商業化弄得過度變形，因為 *Jao Por Guan* 這個角色，有助於凝聚社群意識，同時扮演了很好的靈媒角色，他在 *Phi Ta Khon* 儀式中與蓬猜寺相互合作，從宗教、社群到地方文化節慶，凝聚了儀式的共容和諧，這是 *Jao Por Guan* 很重要的社會功能，丹塞在地工作者 *Darinaoy* 告訴我，伊森雖然有很多的地方教父（เจ้าพ่อ，*Jao Por*），但像 *Jao Por Guan* 這樣扮演地區民眾的心靈領袖者，⁴⁷ 全泰國只有丹塞這個地方獨具，十分特殊。⁴⁸

另外，*Phi Ta Khon* 遊行儀式中很重要的兩個元素就是：「嚎啕大叫」和「製造歡樂」，聲響的製造來自樂器、人聲和歡笑；我的泰國朋友 *Uthai* 和丹塞市市長看到我的第一句問候語總是問我：「Are you happy?」我本來不覺得有異，後來才發現，「製造歡樂」這個元素就是 *Phi Ta Khon* 儀式的重要精神，這在以前農村社會和不斷的征戰歷史中，「安定」與「快樂」確實是多麼難得的願望。

（五）*Phi Ta Khon* (ผีตาโขน)

Phi Ta Khon 指的是遠古以來，跟隨佛陀從森林裡出來的鬼靈，其特性是喜歡搗蛋、跳舞和帶給人們歡樂。早期人們認為 *Phi Ta Khon* 是不好的鬼，最初的 *Boonluang* 傳統是為了要趕走它，後來漸漸的就變成一種

⁴⁷ *Jao Por* (เจ้าพ่อ)，泰英字典釋義為「city god shrine」，中文通譯為「教父」，具有地方神靈、土皇帝、強人之意，泰國尚未現代化之前，各地區是採封建「勛(muang)」制，因此也造就了地區強人政治色彩，當代的 *Jao Por* 多指稱伊森地區具有影響力的人士，有黑道的負面意涵；而 *guan* (กวน) 是伊森方言「官職」的意思，因此 *Jao Por Guan* (เจ้าพ่อกวน) 即意指伊森地區的重要精神領袖，是當地勛神的在代理人，具有宗教和政治的雙重意義。

⁴⁸ 筆者田野訪談 *Darinaoy*，周修金口述翻譯（2012.06.20）

藝術品，反而成為了地方上的保護神。

早期扮演 *Phi Ta Khon* 是畫在臉上，人們裝扮成兇惡的鬼，後來丹塞居民覺得不好看，就改用椰子樹葉鞘做成面具戴起來，才有了現在的 *Phi Ta Khon*。以前的 *Phi Ta Khon*，純粹是為了宗教的目的，每個人最多做一個 *Phi Ta Khon* 面具來參加這個活動，加上那時也很少人外出工作，每逢村裡舉辦節慶就是大事一件，大家都會來參加。⁴⁹

丹塞 *Phi Ta Khon* 的歷史到底有多久呢？每個人的說法都不一，但從小就看過 *Phi Ta Khon*，這一點倒是受訪者一致的共通點。由於 *Phi Ta Khon* 早期是惡靈的象徵，在儀式結束後，都會被丟入孟河中象徵厄運的遠離，加上木材質不易保存，因此目前保存最早的 *Phi Ta Khon* 資料是一張舊照片（如照片 1），照片的來源、正確年代與照片正本等資訊也都無可查起，就連丹塞民俗館內的所陳列的這張舊照片也都是翻拍而來的。



照片 1、目前丹塞地區 *Phi Ta Khon* 最早的影像資料

資料來源：筆者翻拍。

⁴⁹ 筆者田野訪談 Darinaoy（2012.06.07）。

Jao Por Guan 告訴我：「*Phi Ta Khon* 的歷史至今約有 400–450 年，⁵⁰ 正確由來至今已不可考，但寮國的龍坡邦 (Luang Prabang) 也有類似 *Phi Ta Khon* 的節慶活動，稱之為『布約雅約 (*Pu Nyeu and Nya Nyeu*)』，其儀式象徵物是戴著大型面具的一男一女，雖然都是頌魂儀式，但活動內容與形式和丹塞的鬼面節還是相差甚遠。」⁵¹此外，蔡文暉在觀察寮國沙耶武里省的瓦三敦節時提及：「沙耶武里省的巴萊 (Paklay) 地區在迎接隊伍前，有 *Phi Ta Khon* (毗達昆) 隊伍作前衛，*Phi Ta Khon* 形象是長耳朵、大鼻子、大牙齒、長舌頭、身穿寬大衣服。」(蔡文暉 2008：312) 由於巴萊和丹塞的地理位置十分接近，筆者並不排除這兩地的 *Phi Ta Khon* 文化是經由早期移民所導致文化傳播的可能性，倘若如此，那 *Phi Ta Khon* 應是某些特定泰佬人地區所存有的地方儀式，即在傳統瓦三敦節遊行中，一支象徵鬼魅的隊伍，後來形成地區特色，漸漸轉變成丹塞 *Boonluang* 節慶的重頭戲。

遊行隊伍中的 *Phi Ta Khon*，原則上分兩種，一種是普通的 *Phi Ta Khon*，也是最常見的；一種是大的 *Phi Ta Khon*；*Phi Ta Khon* 的標準樣式如圖 2 所示，是由木質面具和碎布衣組成，它的兩項武器分別是銅鈴 (ນາກກະລຸນາລິງ, *mark-ka-long*) 和形似男性生殖器官的尖狀武器，因為對農村社會而言，男性器官象徵了農作物的豐收，村民也相信，性象徵也能帶給當地豐富的雨水，並具有驅趕惡靈的功能。⁵²

Boonluang 儀式的遊行活動，就是要藉由演繹瓦三敦的神話故事傳達教義，也教育人心。早期伊森地區舉行瓦三敦節時，村民會帶著繪有本生經故事的畫卷從稻田走到寺廟，並用樂器演奏歡迎瓦三敦，當畫卷進入寺廟，就形同瓦三敦進入了他的王宮 (Lefferts 2009：153-154)。在這個過程中，畫卷可說是整場活動的核心，而丹塞就是用演出的方式來取代捲軸畫，以遊行、面具化妝，觀光與節慶化這場宗教儀式，所以在丹塞舉辦 *Boonluang* 儀式，官方是以「*Phi Ta Khon*」為整場節慶的主題，而非傳統的「瓦三敦節」。

⁵⁰ *Phi Ta Khon* 的型制有分大小兩種，關於其源起，蓬猜寺的文獻中提及：「從蓬猜寺開始舉行 *Boonluang* 以來，就有小 *Phi Ta Khon* 的扮演，至今也有好幾百年的歷史了；但大 *Phi Ta Khon* 的加入，估計未超過百年。」筆者翻譯自田野資料，丹塞蓬猜寺提供〈鬼面節的歷史〉(2012.06.11)。

⁵¹ 筆者田野訪談 *Jao Por Guan* (2011.07.31)。

⁵² 筆者田野資料，丹塞民俗舊館提供 (2010.06.12)。



圖 2、Phi Ta Khon (標準型制) 整體構造組織圖

資料來源：筆者製圖。

(六) 聽經日 (วันฟังเทศน์)

聽經日的「經」，指的就是本生經。儀式第三天清晨，*Jao Por Guan*、*Por Saen* 和 *Nang Tang* 等人會穿著白色制服到蓬猜寺聽僧侶坐在蓬猜寺大殿的講壇上講經佈道，僧人誦唸貝葉經，講述佛陀在世修行的 10 種波羅蜜 (บารมี, Pāramī)，⁵³ 一旁有 *Por Saen* 負責在聖水缸內點上燭火。村民相信聆聽本生經會得到保佑，也將擁有更好的來世。泰國的本生經長達 13 章，因此每逢 *Boonluang* 時，蓬猜寺鄰村的寺廟僧人也會前來與會，輪流接力誦經。由於佈道持續整天整夜，所以村民們可自由來去蓬猜寺，不受拘束。

在佛寺大殿誦經的同時，殿外陸陸續續集結了很多村民，大多以女性和中老年人為主，一旁的 *Por Saen* 和 *Nang Tang* 依舊分工如昔，男人負責製作供品船 (เรือทาบกล้วย, *reua gaap gluay*)，女人則將供品一一分裝於

⁵³ 所謂十波羅蜜，就是佛陀在世的 10 種生活與修行方式。根據南傳佛教經典，一位行菩薩道的菩薩必須實踐 10 種波羅蜜，也即導向成佛的 10 種方法。它們依次是：佈施、持戒、出離、智慧、精進、忍耐、真實、決意、慈與捨。泰文十戒為：ทาน、ศีล、เนกขัมมะ、ปัญญา、วิริยะ、ขันติ、สัจจะ、อธิษฐาน、เมตตา、อุเบกขา。參見泰國維基百科網站 (2012.11.07 瀏覽)。

小芭蕉葉盒內。供品船是*Por Saen*用芭蕉樹幹做成的，上頭用小芭蕉葉盒裝滿了各式各樣的供品，如：小塊狀的甘蔗、芭樂、葉子、鮮花、小蠟燭、肉品、泥偶、糯米糰等；供品船旁放置了8個香蕉葉做成的祭品容器（กระทง, *klaton*），上頭插滿紅、黃、藍、及原木色等各式木籤，這些祭品容器都是要讓來聽經的民眾擺放供品用的。

來聽經的村民，大家都帶了糯米糰跟供品前來，村民手中的糯米糰會統一交給一位*Por Saen*的手中，眾人並同時跪在手持糯米糰的*Por Saen*前，進行*Jam Nam Jam King*（จิ้มเนื้อจิ้มกิง）儀式，*jam*（จิ้ม）是碰觸的意思，*neua*（เนื้อ）是精神與本質，*king*（กิง）是身體，這是一個身心靈的祈福儀式，*Por Saen*會將手中聚集成堆的糯米糰在眾人頭上轉繞數圈，一邊唸唸有詞的進行祈福，結束後大家會將具有能量的糯米糰取回，並碰觸身體各部位，最後再將糯米糰丟入供品船，表徵厄運、疾病的遠離。待一切就緒後，就用白色棉線纏繞所有的供品船，並請蓬猜寺四位僧人和*Jao Por Guan*進行拴線和誦經儀式，當四位僧人誦經到一個段落後，就由專人負責燃燒供品船上的祭品，等誦經活動結束後，四位僧人便會取水澆熄祭品上的火花。

隨後由四位壯漢抬起供品船，在隨行村民的歌唱與祝禱下，將供品船丟向蓬猜寺後方的孟河，村民告訴我，供品船上的祭品是要供養給十方眾鬼（*phi*），讓他們吃飽了，同時請他們離開，這樣村子就會平安。供品船一下水的同時，岸上的四位*Nang Tang*會就地鋪上草席，分別插上夾有紅白布條的竹篾各四根，草席上備有兩盤供品及一盤鮮花，兩盤供品各點上兩根蠟燭，一盤盛放數小碗的熟食供品、一盤內裝鮮花、蠟燭、梳子、鏡子及百花甘露水等，主禱的*Nang Tang*在一一捧起供品進行簡單的祝禱與說明後，就會將百花甘露水灑向四方與群眾身上，被灑到的民眾都十分歡喜，紛紛將香水塗抹於頭髮上，因為這香水表徵著好運與祝福；之後一旁的*Nang Tang*會把草席上的熟食供品和鮮花丟灑於孟河之中，以供十方鬼靈享用，整個祝禱儀式歷時約20分鐘，與會人士以女性居多，全程均有鼓樂伴奏，一旁觀看的民眾也會隨著鼓聲起舞。結束後大夥兒回到蓬猜寺，*Jao Por Guan*繼續帶領著*Pore Saen*、*Nang Tang*、信眾及干隆繞蓬猜寺3圈，然後繼續入蓬猜寺大殿聽經，整場聽經儀式持續到傍晚結束，也代表一年一度的*Boonluang*儀式圓滿落幕。

四、鬼面節儀式分析

(一) 二元性現象

結合佛、巫信仰的 *Boonluang* 儀式，主要活動場域是以蓬猜寺為主，隨著泰國觀光旅遊的發展，將原是瓦三敦節遊行中的 *Phi Ta Khon* 元素結合地方產業，形成在地特色，漸漸演變成今日的觀光節慶，如果以蓬猜寺為觀察界線，區分成場內及場外兩個場域，會發現這兩個場域的某些元素，很巧妙的形成對比⁵⁴（見表2）。若以對比性的結構思維來觀察整體儀式的空間佈局，將會出現如圖3分析圖狀。

表2、*Phi Ta Khon* 儀式的對比性關係

項目	場內（寺廟內）	場外（寺廟外）
主從規則	主	從
活動型態	僧人講經（靜態）	遊行活動（動態）
宗教觀	佛陀（神）	<i>Phi Ta Khon</i> （鬼）
禁忌觀	佛法戒律（禁忌與儀式的進行）	<i>Phi Ta Khon</i> 文化創意產業（無禁忌）
服裝	素色（白色、黃色）服裝為主	花色服裝
年紀	老	少
展演性	真實	假象（面具）
社會功能 ⁵⁵	文化保存	商業化

資料來源：筆者製表。

⁵⁴ 這裡所謂的對比性是一種相對性的概念，以蓬猜寺的內外為觀察場域，可以看到具有對比性的文化現象，必須說明的是，蓬猜寺這個界域不是截然一分為二的界線，而是一種「相對性」，例如 *Phi Ta Khon* 的活動範圍可在蓬猜寺自由進出，但一般活動會以場外居多。

⁵⁵ 因蓬猜寺內有丹塞民俗館（*Dansai Folk Museum*），其文化保存的功能，相對於 *Phi Ta Khon* 的商業行為而言，也是一種社會功能的反差對比，所以此處也將此點列入比較。

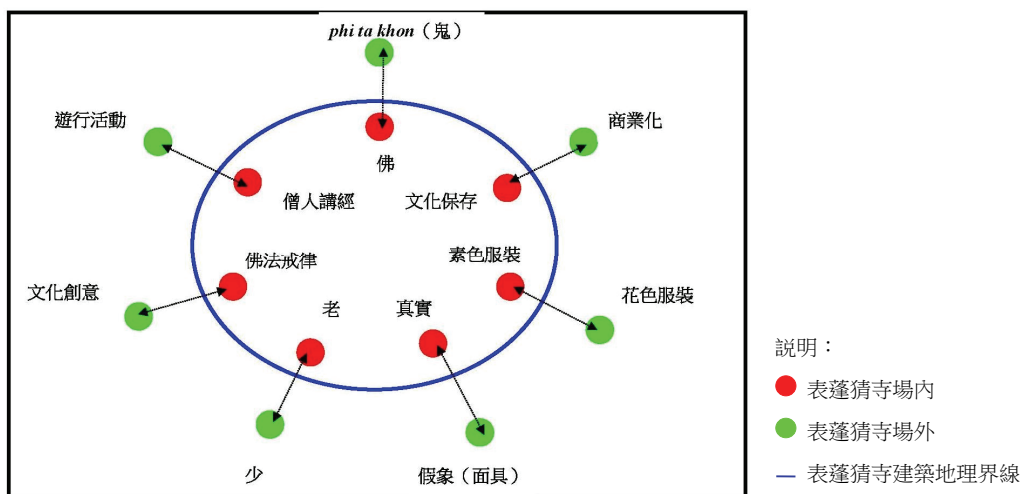


圖 3、Phi Ta Khon 儀式場地空間關係分析圖

資料來源：筆者製圖。

從以上分析得知，蓬猜寺巧妙成為一種隱含二元對比性的現象界限，相互對應著「主與從」、「神與鬼」、「真實與假象」和「紀律儀軌與創意」的對照規律。在原始社會的宗教儀式中，這種具有對比性的二元現象（神／鬼、陰／陽……等）也曾出現，⁵⁶呼應了鬼面節中佛巫交會和邁向節慶化的特性。

（二）合成文化⁵⁷：立足傳統，創新自成

泰語系族群的面具祭儀，幾乎都有各自的神話傳說，儀式進行時，多數會將神話傳說再現、展演；而同一族中，對於神鬼的定義，也沒有一定的說法，舉凡對族人有帮助的就是「神靈」，即便是兇煞的鬼魅，也往往會透過宗教祭儀被降服或轉型成地方保護神，這些轉變經常透過神話傳說找到合理性。整場驅鬼祈福的活動，過程中幾乎都是透過集體祭

⁵⁶ 例如：特納 (Victor Witter Turner) 在觀察贊比亞 (Zambia) 東北部恩丹布部族 (Ndembu) 伊瑟瑪的 (Isoma) 儀式時，其所描繪的儀式空間圖中就呈現許多二元性的對比元素，如：女性之於男性、涼藥汁之於熱藥汁、死亡之於健康……等 (維克多·特納 2007：30)。

⁵⁷ 地方文化團體，透過制度化的文化設置，轉換並轉化了地方文化的本來面貌，甚至是文化精神，形成另一種異於主流文化，也異於弱勢文化的地方性文化，潘英海先生稱之為「合成文化」(潘英海 1994：254)。

祀、分食，並搭配遊行等熱鬧方式進行，且往往會透過面具發揮類似交感巫術（sympathetic magic）的功能，以達到納福驅邪的目的。

位於泰寮邊境的伊森地區，因政權更迭致使當地形成複雜的族群關係，長期混居了泰族與佬族等泰語系族群，而泰寮兩國的泰語系族群於語言、血緣、文化上又有著密切的淵源關係，因此多股的族群力量，便形成了伊森地區現今的族群面貌，而在族群融合的過程中，表徵各族群文化精神之重大節慶的展演方式也出現差異。泰佬人和寮國佬族屬於同源性文化，目前也都各自保有瓦三敦節的民俗活動，究竟誰影響誰，很難說得清，但可以確定的是，越過湄公河之後，瓦三敦節巧妙的融入丹塞的 *Boonluang*，形成今日的鬼面節。泰國文化部將丹塞的 *Boonluang* 儀式列為「『泰國的』傳統和儀式（ประเพณี และ พิธีกรรม, traditions and rituals）」⁵⁸，在國族主義的片面詮釋下，泰國的 *Boonluang* 截斷寮國佬族的文化脈絡，以傳統自居，而創新形式的 *Phi Ta Khon* 連結在 *Boonluang* 的儀式下，自然而然的也成為「傳統」，加上文化觀光的盛行，傳統是最亮眼的賣點，可就歷史典故、儀式內容與舉辦時間來說，*Boonluang* 都不是丹塞這個移民城市自有生成的「傳統」，只能說它是當代地區性的合成文化，是一種文化形成過程中「地方化」的過程，也是一種延伸自傳統的創新：

合成文化的產生與形成，及文化合成，是一種地方文化的自我定義與再定義的過程，一方面是地方文化因應主流文化，並保持地方文化體自主性的一種文化創新過程，另一方面是一種地方文化創新與繁衍的過程，因此我們無法將這種變異的文化體，歸為主流文化或弱勢文化，因為事實上那已經是一種新的合成文化（潘英海 1994：254）。

文化合成的根本源頭，還是在於「人」的因素，因為人是文化的負載者、創新者和詮釋者。如圖 4 所示，若將丹塞的鬼面節和佬族的瓦三敦節內容作細項分析，兩者的高相似度⁵⁹或許可以依文化的相似性而將其歸為一類，這也是現在外界看待泰佬人和寮國佬族之間的關係，認為他們是「相同的」，但就筆者訪問許多泰佬人得知，很多人認為自己跟寮國

⁵⁸ 參見 Ministry of Culture (2012)。

⁵⁹ 兩者的儀式都有祭拜佛塔、迎請烏波庫、遊行、本生經佈道等活動，其中沙耶武里省的巴萊地區也有 *Phi Ta Khon* 加入遊行行列的類似活動。

佬族是「文化、語言相似，但卻『不同』。」⁶⁰很少人會認為自己跟寮國佬族是完全相同的，可是卻會認同自己是泰國的泰族，這種複雜的情緒連泰佬人自己都很難說清楚，但這正說明了國族主義對泰佬人而言，是有很明顯的影響的，在國族界線的影響下，和佬族瓦三敦節本屬同源文化的鬼面節，就會在國族認同的加乘效用下，漸漸和寮國佬族形成差異，而這種跨境族群的文化差異，在團體內部的解讀裡，甚至會慢慢的形成自覺並影響族群認同，使泰佬人思考：「我們是誰？和寮國佬族又有什麼不同？」以鬼面節來說，創新的合成文化有了新的詮釋，丹塞人認為 *Phi Ta Khon* 是他們特有的地區文化，不同於他方泰族，當然更不同於寮國佬族，這其中國族主義扮演了重要的催化角色，血緣、文化和國族的糾葛，就這樣一再呈現於泰寮邊境中。

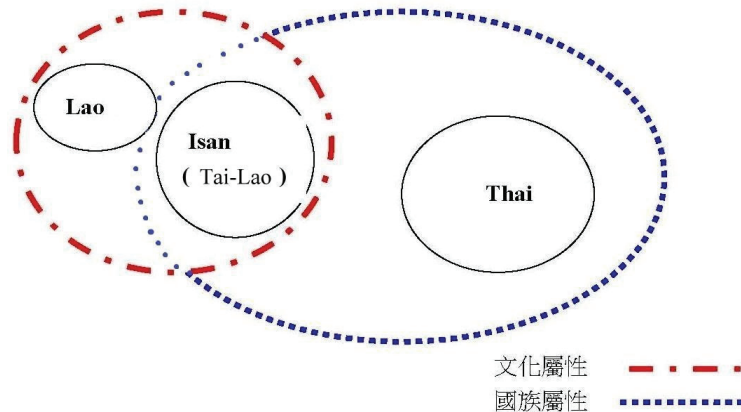


圖 4、泰族、泰佬人和佬族的族群邊界關係性

資料來源：筆者製圖。

⁶⁰ 就像丹塞市政府戶政事務所那位有華族血統的政府官員告訴我說：「伊森人和佬族有共同的歷史，但現在兩者還是不同的。」(筆者田野訪談丹塞市政府戶政事務所官員〔2012.06.05〕)。

(三) *Phi Ta Khon* 儀式的轉變

1. 時間秩序的改變

伊森和寮國都屬於素可泰曆法系統 (Eade 1995: 28-29)，在泰佬人的地區裡，一般瓦三敦節是在當地小曆⁶¹4月中旬(公曆約3-4月)舉行，但丹塞的*Boonluang*，除了在儀式上結合了瓦三敦節和火箭節外，更將儀式進行的時間改為泰國小曆7、8月(公曆約6、7月)雨季時舉行，而且泰族重視月圓之日，許多的節慶都會在月中舉行，但鬼面節不是，主要是因為這是勐神*Jao Saen Muang* (เจ้าแสนเมือง) 所挑選的日子。

勐神 *Jao Saen Muang* 是丹塞建勐的祖先，因為是一方之霸主，所以尊稱為「*Jao* (เจ้า) ⁶²」，這跟神的觀念並不一樣，在丹塞人心目中，勐神的地位非常崇高，也是丹塞地區的最高守護神。祂會挑選道德高超的 *Jao Por Guan* 當他的在世靈媒，也會透過 *Jao Por Guan* 傳達旨意。*Jao Saen Muang* 的勐神舍 (หอวิญญาณ, spirit chapel) 中不立神像，就建在丹塞市裡隱密的林間，離民居只有幾步之遙，一般人沒有 *Jao Por Guan* 或 *Por Saen* 的帶領，是不可以任意進入的。*Jao Saen Muang* 的神舍安設在一棵大樹底下，*Por Saen* 帶我赤腳走進神舍，神舍前有一大塊藍色磁磚鋪起的範圍，*Por Saen* 告訴我，小孩子不能來這兒，女性來了也不能站上磁磚，只有男性才可以進入磁磚範圍內祭拜。從 *Por Saen* 禮拜 *Jao Saen Muang* 的莊嚴與謹慎神情看來，勐神在丹塞人心目中，真的是非常神聖的。

Jao Saen Muang 的子孫分家到他地建村立寨後，他的後輩也會建立屬於他們自己在地的祖靈神舍，但這些神舍都沒有 *Jao Saen Muang* 的神舍來得大，因為他是地位最崇高的遠祖。丹塞每年祭拜勐神的時間並不一定，他會透過 *Jao Por Guan* 來告知大家何時祭拜，祭拜時，來自丹塞縣市各村莊的人們會準備蠟燭、鮮花和肉品前來，參加人數往往超過四、

⁶¹ 小曆 (Chulasakarat, 縮寫 CS) 是一種紀元的方式，建元時間為 A.D.638 年 3 月 22 日，記年方式是以足年計算，從 0 開始，如從建元到 A.D.639 年 3 月 22 日時，才能算是小曆一年。小曆會因地制宜而發展出同中有異的各地區曆法，如：緬曆、傣曆和泰國小曆等。

⁶² *Jao* (เจ้า) 在泰文的用法非常廣泛，有君主、王子、領袖、上帝跟主人等義，泰語系族群古時的封建勐主就稱為「*Jao*」，是社會的統治階級 (Wyatt 2003: 6, 謝世忠 1997: 19-20, 泰語辭典)。

五百人，雖然大家互不認識，但來到此地祭拜就像是一家人那樣，因為 *Jao Saen Muang* 是大家的共祖。



照片 2、*Jao Saen Muang* 勳神舍

資料來源：筆者拍攝（2012）。

至於丹塞 *Boonluang* 的舉辦時間到底是何時開始改在小曆 7、8 月時舉行，已無從考證，但從 *Boonluang* 時間秩序上的改變可得知，勳神與丹塞社群的關係至今仍十分緊密，甚至占了極重要的指導角色，宗教體制上也與佛教成功融合，因此當勳神透過 *Jao Por Guan* 指示 *Boonluang* 儀式的舉辦時間時，村民自會奉行，加上傳統以來「賤」文化對「敬神、行善和做功德」的支持，更加鞏固了勳神的宗教特質。因此整場 *Boonluang* 儀式上，*Jao Por Guan* 和蓬猜寺僧人各司其職，合作無間，體現了丹塞地區藉由「勳神」和「賤」的機制，所營造出來的集結地方資源，群策群力的社區運作模式。

2. 從山魅惡鬼到保護神

Phi Ta Khon 從我小時候就有了，只不過那時都是大人在裝，小孩沒有在玩 *Phi Ta Khon* 的，因為不敢呀！小時候我很愛看 *Phi*

Ta Khon，當他們遊行到家門口時，我就會躲在門後面看，很怕，戴那個面具看起來很可怕；現在不會了，*Phi Ta Khon* 是保護丹塞縣的人民，黎府的人祂也保護，但不能住得太遠，像如果住在孔敬府或儂開府，那些地方沒有祭拜 *Phi Ta Khon*，那 *Phi Ta Khon* 就不是他們的保護神。⁶³

Phi Ta Khon 在早期傳說是指居住在山林裡的惡鬼，是要被驅逐出村寨的，現在卻轉變成是「丹塞地方上的保護神」，祂和丹塞勛神並不相同，但後來卻變成一樣有保護村寨、保護丹塞縣的功能，這個轉折讓 *Phi Ta Khon* 歷經了宗教定位和社會功能的變遷：首先是以一種有傳統精神的新習俗，扭轉了宗教定位和村民的價值觀，後來加上泰國政策和全球經濟所促成的農村經濟轉型，再度讓 *Phi Ta Khon* 從宗教事物轉型成為地方上的工藝商品。*Phi Ta Khon* 屬性的轉變，再次說明泰語系族群對「鬼(*phi*)」的概念，鮮少有明確的定義，往往會因為地方傳說或某個社會功能性的需求，扭轉了「神」、「鬼」的善惡特質。

3. 由宗教祭儀轉為商品經濟

Phi Ta Khon 原本只是 *Boonluang* 儀式中的一小部份，後來因泰國地方經濟政策的實施，才從宗教祭儀的角色，轉變為文創商品。如前所述，筆者曾受邀參加丹塞市政府舉辦的 *Phi Ta Khon* 節慶行前會議，與會的商討重點便是如何呈現 *Phi Ta Khon* 地方節慶的文化特色，尤其面對黎府的清康縣（จังหวัด เชียงคาน，Changkan）這幾年也力推同為面具文化的 *Phi Khon Nam*（ผีขนน้ำ）⁶⁴ 活動，丹塞政府也想做出區隔，而不使觀光客源重疊。

⁶³ 筆者田野訪談 Lapalin (2012.06.06)。

⁶⁴ *Phi Kon Nam* 是清康縣阿繖村（บ้านนาข้าว อ.เชียงคาน）當地泰佬人的地方傳統節慶，清康縣隔著湄公河緊鄰寮國，早期居民多從瑯伯拉邦遷移至此。從西元 1999 年（佛曆 2542 年）開始，村民就開始有規模的舉辦活動，迄今也有 13 年歷史了。當地的傳說故事與水牛有關，當地居民認為，牛死後的靈魂，會不停地停留在運河、湖泊當中，所以每年都會舉辦相關的儀式祭拜水牛，也同時祈求充沛的雨量 and 好收成。*Phi Kon Nam* 有黃牛跟水牛繞城的儀式，參與的民眾也戴面具，活動結束後會祭牲殺牛，並分食牛肉，舉行儀式時也有放火箭的活動，雖然儀式內容都跟面具有關，但它和 *Phi Ta Khon* 是不一樣的地方節慶，名氣也沒有 *Phi Ta Khon* 這麼響亮（筆者田野訪談 Tak (2012.06.21)）；*Phi Kon Nam* 網路資料）。

丹塞縣有 10 個鄉(ตำบล, *tambon*)⁶⁵單位，其中包含一個丹塞市(เทศบาลตำบล, *thesaban Dansai*)，丹塞市位於丹塞鄉內，丹塞市內設有 OTOP 的產品推廣中心，裡頭販售的主要商品便是 *Phi Ta Khon* 相關製品。丹塞鄉有 15 個村落，雖然在丹塞很多人會做 *Phi Ta Khon* 面具，但並不是每個村落都有 *Phi Ta Khon* 的工作室，丹塞鄉內只有 5 個工藝代表村，⁶⁶其中，又以丹塞村是製作 *Phi Ta Khon* 面具的重鎮所在，其他的村莊雖然零零星星的有人製做，但做工品質就沒有這 5 個村落來得好。

對一般農民來說，*Phi Ta Khon* 的宗教性還是強過於藝術性，但對青壯年來說，恰恰相反，他們受高等教育，喜愛創作，懂得將 *Phi Ta Khon* 結合餐飲、飾品來進行販售，但這類的消費族群在農村丹塞畢竟還是少數。以現階段來看，*Phi Ta Khon* 的內需跟外銷都很有限，消費群只要以當地泰國人為主；而外銷的通路也不易開發，連曼谷的市場都很難開拓，所以在地政府才會一直強力推銷 *Phi Ta Khon*，希望它成為「國際化」的節慶，目的無非是希望刺激行銷。*Phi Ta Khon* 雖然有活絡小區域經濟和在地的文化能量，能見度和媒體曝光率也的確比鄰近的觀光節慶還來得高，但對於丹塞經濟產業的刺激目前看來還是很有限，由此可知，文化產業要在農村社會領頭，並非易事。

五、鬼面節的建構過程

鬼面節是泰佬人地區性的合成文化，是一種文化形成過程中「地方化」的過程，也是一種延伸自傳統的創新。它結合多元宗教和地區觀光發展的特點，使立足於佬族傳統文化之上，而又另闢新徑自成一格，它以一種「被發明的傳統 (the invention of tradition)」的姿態重整了族群文化與當地的文化情境，所以丹塞居民會很自豪的向外宣稱：「*Phi Ta Khon*，只有丹塞地區才看得到！」*Phi Ta Khon*儀式的在地化過程有它的族群因素和建構模式，前者是泰佬人的在地意識使然，後者則是當地文化情境中所蘊含的基模 (schema) 的實踐，意指透過環境與教育的心理

⁶⁵ 泰文 ตำบล 是縣轄下的區域行政單位，本文以「鄉」稱之。全泰國有 7,254 個 ตำบล，泰國於 2001 年時推行「OTOP」(หนึ่งตำบล หนึ่งผลิตภัณฑ์) 一鄉一產品的經濟復甦計畫，就是以 ตำบล 為實施區域，希望藉此由上而下的鼓勵每個鄉開發屬於各自優勢的產品。

⁶⁶ 分別是 บ้านตำบลชัย、บ้านเด่น、บ้านนาเวียง、บ้านนาเวียงใหญ่、บ้านหนองฟ้าแลบ 五村落。

認知過程，自然型塑成丹塞人的文化意識。

(一) 因地制宜

Phi Ta Khon 儀式為何會出現在丹塞？這跟泰佬人在地意識的展現和當地的族群生態有關。泰佬人政治上歸屬泰國，傳統文化上卻接近寮國系統，從「泰佬人」的族稱就知道，泰佬人在文化和政治上既不靠向暹羅泰，也不等同寮國佬族，擁有了地區和文化上的獨特性，而泰佬人文化的特性之一就是具備濃厚的在地意識。伊森地區早期人煙罕至，長期被暹羅泰族皇室視為邊陲地帶，從阿瑜陀耶王朝時期，此地的封建屬地「勐」(เมือง, *muang*) 就一直是自理自治的狀態，這也是泰語系族群中「勐」的政治特質之一。泰國中部的暹羅泰族，長期視伊森當地為野蠻不開化的地區，儘管伊森居民同被劃歸為泰族，但伊森泰人的社階地位，自古至今始終低人一等。這種社會歧視下的氛圍，加上伊森長期以來所保有區域自治的中心意識使然，促使伊森人更加凝聚自己的在地文化精神，在地區主義的反動下，與暹羅泰形成鮮明的文化差距；另一方面，在泰國國族主義的作用下，伊森泰佬人也漸漸有別於寮國佬族。因此鬼面節會出現在丹塞，其中很重要的一個因素，便是泰佬人在地意識的體現。

此外，地區生態與族群關係所形成的社會氛圍，也會反映於地方儀式當中，丹塞早期是鄰近勐 (*muang*) 間的前哨地帶，征戰不斷，這從它的命名由來可以得知，⁶⁷而當地著名的 *Prathat Srisongrak* 佛塔正是早年瀾滄與阿瑜陀耶兩國象徵和平友好的重要地標，因此鬼面節儀式中所蘊含求雨、祈求豐收和安定人心等諸多特性，恰巧與丹塞當地早期的生態環境和族群間長年戰亂所導致的政局不安感，有巧妙的呼應。丹塞的鬼面節文化，就是在這樣的文化情境下醞釀而出，成為伊森獨特的面具

⁶⁷ 關於丹塞命名的由來有兩種說法，一說丹塞舊址可能是位於古代邦克朗豪大帝 (พ่อขุนบางกลางหาว, *Phah Khun Bang Khang Hao*) 邦揚勐 (เมืองบางยาง, *Bang Yang muang*) 以西之處，它是邦揚勐領導者所建立的前哨關卡站，又位於左方，所以稱為丹塞 (ด่านช้าง)。第二種說法認為丹塞舊址位於寮國差武里省 (Chaiyaburi Province) 附近，後才遷移至現址，傳說丹塞舊名稱為「丹常」(ด่านช้าง, *Danchang*)，ด่าน 是前哨，ช้าง 是大象的意思，因在古時，這一區域充滿了大象，丹塞又是必經的前哨站，故以 ด่านช้าง 命名，後才改名為丹塞 (筆者田野資料，丹塞市立圖書館人員提供 [2012.06.12])。

文化，有別於寮國佬族的和他方泰族的面具節慶活動。

(二) 在地情境型塑認知基模

鬼面節的儀式是立基於瓦三敦節傳統的合成文化，而瓦三敦節在泰北、伊森和寮國都有類似的宗教儀式，但為何會形成各地不同的展演形式？這其中又以丹塞鬼面節的差異性最大，其主因不外乎丹塞有其在地情境的獨特性。本文採用基模 (schema) 的概念來解釋 *Phi Ta Khon* 儀式的建構過程，主要是觀察到「在地情境」對儀式展演和形成區域特色有直接性的影響，所以在從日常狀態跨越到儀式狀態時，這些在地文化所形成的認知基模，就會發揮作用，反映在當地居民的慾望和行動上，自然就形成了鬼面節，也型塑出在地的文化特色。

基模 (schema) 是認知人類學和認知心理學的重要概念，它是認知結構的基本單位，是導向認知的一種組織的行為模式，是人類用以對環境理智之適應和組織的基本認知結構，包括明確、有組織的順序活動，此等活動之間保持有力及密切的聯繫。基模是會組織，並重複出現的後天學習行為模式，一個簡單的基模 (schema) 會逐漸組織、辨別或合併成更複雜的認知基模 (schemata) (蘇建文 1997: 89)。Roy D'Andrade 觀察到文化 (culture) 跟人們行動 (action) 之間的關係，便是透過基模轉化成慾望 (drives)，繼而影響人們的行動 (D'Andrade 1992: 31)。Roy D'Andrade 對基模的定義與早期皮亞傑 (Jean Paul Piaget) 的認知理論有些許不同，黃宣衛 (2000) 在論述台灣阿美族文化地域性差別時，對於認知人類學透過基模以詮釋文化學理的部份，有精簡的說明，⁶⁸換言之，認知人類學認為基模是被深嵌進人們生活的社會脈絡裡的，並能形成認知，以影響人類行動力的。

如圖5所示，鬼面節儀式展演的結果，反映出來的是一種文化意識的認知過程，會受到在地情境的影響；(如：哲學觀、族群性、文化性與神

⁶⁸ 黃宣衛認為，Roy D'Andrade 等認知人類學家最重要的嘗試是以人工智慧學者率先發展，並以聯結論 (connectionism) 為出發點，重新定位心理學界中基模的概念，以其對文化理論賦予新的生命。在認知人類學的架構中，「基模不再是固定不變的知識結構，而可以是有彈性的、不斷調整的。它是先前經驗的綜合反應，亦由過去經驗去自動地概推，當面對新狀況時會主動地去填入遺失的元素，以方便作判斷、決定。但在此一過程中，基模本身也在不斷地調整，以便以新的形式去反應更新的狀況。」(黃宣衛 2000: 59-60)。

話……等) 而這些在地情境就會形成認知基模，並發揮效用。從日常狀態跨越到儀式狀態時，這些認知基模表徵了一種「創造與轉換」的能量通道，區隔了日常與儀式、凡與聖、異民族文化，還有不同的宇宙世界觀，而基模建構文化意識的同時，也會和日常狀態中人們的價值觀經常形成一股動態的意識流，如鏡像反射般的，交互影響與辯證著社會各層面的運作。每個宗教的理念與教義會有所差異，乃因不同的社會文化或族群信仰，其所型塑出的基模有所不同的緣故，例如寮國佬族瓦三敦節與丹塞的 *Boonluang* 雖屬同源文化，但因為在地情境基模的不同，就會建構出不同的文化意識和儀式行為，並形成文化差異。

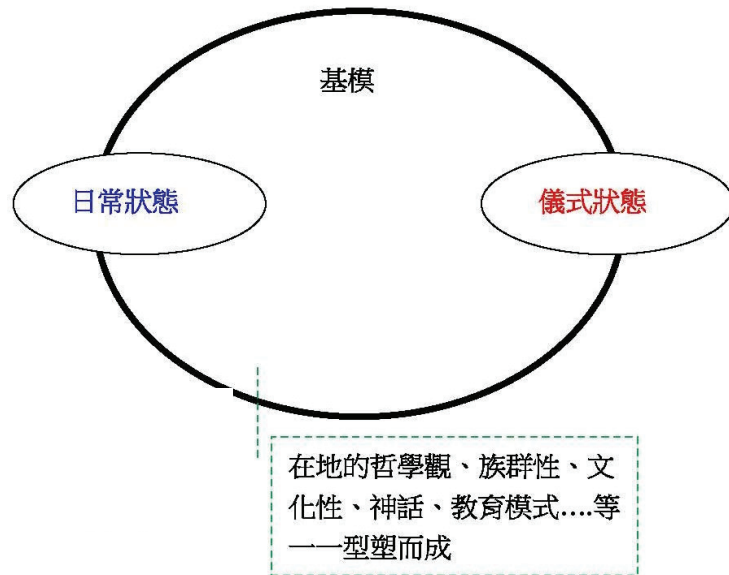


圖 5、基模與儀式關係圖

資料來源：筆者製圖。

*Phi Ta Khon*儀式的舉行，可說是伊森地區居民透過基模形成認知，並展現地文化特色的過程，透過生活與教育的心理認知過程，塑造在地的文化意識。*Phi Ta Khon*儀式的在地性基模形成認知，表達出當地居民對鬼靈崇拜與敬畏的文化特性，今就在地宗教、經濟政策和本位教育課程等方面，說明在丹塞泰佬人如何透過在地情境的元素建構出在地性的

文化意識，並一再透過大腦基模作用與環境的交會，形成文化認知。

1. 佛教神話的正當性

關於祭儀和地方神話的相互性，許多泰語系族群的祭儀中，都含有地方神話傳說，而祭儀的精神也通常與當地傳說有關。泰語系族群本就屬同源性文化，而泛靈論也一直是此族群的傳統信仰之一，這種塗面或戴面具的民俗活動，至今在中國雲南傣族和寮國佬族中都還存有類似的民俗活動，如畢芳（2011）在進行金沙江中下游傣族研究時，就提及當地傣族的「打豬節」⁶⁹節慶，整個儀式結構和丹塞鬼面節十分相似之處，都有地方民間故事的傳說和扮鬼、驅鬼的儀式；另外，寮國的龍坡邦也有類似 *Phi Ta Khon* 的節慶活動，稱之為「布約雅約」，別稱毗昆 (*pi khun*)，其儀式象徵物是著大型面具的一男一女，雖然 *Phi Ta Khon* 和布約雅約都是頌魂祭典，但兩者的活動內容、實施時間和形式還是不相同的。⁷⁰

因此，從族群遷徙、語言和宗教的共通性來看，伊森地區的 *Phi Ta Khon* 極有可能是早期佬族移民傳進泰國伊森的宗教活動。但值得注意的是，泰國 *Phi Ta Khon* 的再現是立基於佛教神話而來，相對於佬族和傣族的原始信仰而言，佛教的國教色彩不僅增強了 *Phi Ta Khon* 的宗教正當性，也符合泰國精神和伊森獨特的在地意識，透過佛教加強地方文化和政治勢力的正統性，以削弱伊森長期在泰寮間的政治邊緣化。

⁶⁹ 古時有個野豬怪，常常進村糟蹋庄稼，村民就把野豬趕到江裡，但野豬沒被淹死，順江游走了，年年都回來，所以每年必須舉辦這個儀式，把野豬怪趕走。每年清明前後，就會請村裡老人看吉日舉行打豬節。地理先生（即當地靈媒）和孩子們從村頭到村尾，孩子臉上要用鍋灰抹上臉，抹得像鬼一樣可怕，手裡拿木棍，挨家挨戶的進到每家的房間，口喊殺殺，把壞東西攆出去，各家拿一些香、紙放到一個竹筐裡，並且每家都會準備一些好吃的花生、瓜子、糖果，給來參加「趕鬼」的孩子，孩子得了好吃的，又到下一家去趕鬼了。等各家的鬼都趕出來了，大家就到江邊。帶上兩口大鍋，各家帶上碗筷，買來兩、三隻黑山羊和雞，買黑山羊的錢如果村里有錢就村里出，如果沒有就各家湊。在江邊的兩棵樹中間拴上一根繩子，編兩個稻草人，拴在繩子上，倒上4杯酒，殺掉黑山羊後放到樹前，家家輪流上前拜祭，先生在一旁給每家每戶念經祈福，最後由兩個人把竹籃扔到金沙江裡。用金沙江水或萬馬河水煮羊肉，大家分吃。兩棵樹還要拿回村的路口插上，繩子仍然綁上，大家都往這個「門」裡回家，表示：「我們已經把這事辦好了，大家都平安回來了，把你這個神敬了，請你保佑我們這個村子風調雨順。」（畢芳 2011：114）。

⁷⁰ 參見筆者田野訪談 Jao Por Guan (2011.07.31)；蔡文權 (2008：312) 整理。

佛陀神話支撐了 *Phi Ta Khon* 的儀式精神與合理性，尤其在伊森這麼崇尚神鬼之說的地方，上座部佛教是泰國的全民信仰，儘管 *Phi Ta Khon* 有巫的色彩，但在結合佛陀神話後，就更鞏固它在佛教神話中的合法性。在 *Phi Ta Khon* 為期 3 天的儀式中，經由群眾以戴面具、化妝等遊行的方式，再次演繹這段宗教神話時，確實為整場儀式帶來歡樂的高潮；當神話再現之時，宗教意識的基模會再度被建構與強化，並能營造一種想像的氛圍，使人們相信角色扮演和儀式的力量。

2. *Jao Por Guan* 的社會影響力

Phi Ta Khon 儀式的核心要素除了佛教的蓬猜寺外，就是當地的巫文化——*Jao Por Guan* 和 *Jao Mae Nangtiam*。佛教和當地 *Jao Por Guan*，以及代表鬼靈的 *Phi Ta Khon*，在鬼面節儀式中各司其職，互相交融與成就整場儀式的進行，鬼面節的精神就是「崇神敬鬼」，尤其當地的勛神 *Jao Saen Muang* 更是扮演了舉足輕重的角色。

勛神是丹塞縣獨特的文化資源，其與丹塞社群的關係至今仍十分緊密，人們對 *Jao Por Guan* 的崇敬，主要是來自於對勛神的信仰。對丹塞居民而言，勛神是祖傳、與生俱來的「共同歷史文化記憶」，在誕生的那一刻，人們就跟勛神的文化脈絡連上關係，這種先驗性的信仰，只要勛神還興盛運作，祂就會影響人們的文化認知。在建構鬼面節儀式中，勛神占了極重要的指導角色，透過在世代理人 *Jao Por Guan* 的影響力，成功整合地區資源，體現丹塞地區傳統做「賤」的機制，也延續了社區群策群力的運作精神。

3. 泰國經濟政策 OTOP

早在 1982 年時，泰國皇家保護署就成立了「邦賽民俗手工藝品中心 (Bang Sai Royal Folk Arts & Crafts Centre)」，這是日後泰國 OTOP 發展的搖籃。1997 年亞洲金融風暴後，泰國經濟嚴重受創，而泰國整體勞動人口中，又以鄉村勞動人口為大宗，因此在前塔信 (Thaksin Shinawatra) 政府的支持下，向日本學習 OVOP (One Village One Product)⁷¹ 的經濟振興運動，於 2001 年時以專案方式在全泰國推行

⁷¹ 日本 OVOP (One Village One Product) 一村一產品運動，此概念是 1979

OTOP 計畫，希望透過「一鄉一產品」的計畫，由上而下的鼓勵每個鄉鎮開發屬於各自優勢的產品。計畫初期政府撥給全國 4.5 萬個自然村每村 100 萬泰銖（約合 90 萬元台幣）作為週轉資金，由其自主決定開發的產品種類，政府再從中幫助開拓市場，以增加就業機會和收入，用意在於推廣泰國傳統精緻手工業，希望將泰國農村的傳統商品行銷至國內外市場，以增進村民收益。OTOP 政策實施以來，泰國政府體認到 OTOP 確實是協助城鄉經濟發展的有效策略，某些村鎮甚至成功推出一樣以上的產品而廣獲好評，因此泰國副總理兼工業部長 Kosit Panpiemras 於 2006 年指出，由於某些村落出產數種優良產品，與 OTOP 的名稱已有所出入，因此，泰國政府擬將 OTOP 更名為 Local and Community Products，並再予細分為兩類：一為一產品係屬於眾多村鎮出產者，可稱為社區產品 (community products)；一為某一村鎮的特產，稱之為在地產品 (local products)；截至目前為止，OTOP 的計畫名稱仍持續延用。⁷²

OTOP 此一自足式經濟體制，確實為泰國的文化創意產業帶來不小的商機，但並非每個鄉鎮都有亮眼成績，Kittiphun Khongsawatkiat 曾就伊森東北的那空帕農府 (Nakhon Phanom Province) 和日本大分縣 (Oita) 在一村一產品的經濟推動經驗上做了比較，Kittiphun 提出，日本一村一產品的經濟政策，有三大面向值得泰國學習，分別是：(1) 應學習立足本土，放眼全球的經濟觀。(2) 提升獨立創造能力的重要性。(3) 應致力促進與發展人類資源 (Kittiphun Khongsawatkiat 2002:5-6) 這些面向無疑也就是泰國許多偏遠農村在推展一鄉一產品時，所遇到的難題。以那空帕農府的個案來說，生產設備的老舊、品管技術的缺乏、創意的不足，甚至某些原物料還需仰賴寮國的進口，這些軟硬體的問題若不得到改善，即便泰國農村有某些獨特的文化元素，恐怕也很難透過經濟的包裝而成為具有競爭力的商品 (Kittiphun Khongsawatkiat

年由日本大分縣前知事（同等於縣長）平松守彥博士提出，也就是每個鄉鎮結合當地特色，發展具有區隔性手工藝或食品特產的產業。

⁷² 參見泰國 OTOP 官網，<http://www.thai-otop-city.com/>（2011.08.17 瀏覽）、國貿局台灣商會聯合資訊網，<http://www.tcoc.org.tw/>（2011.08.13 瀏覽）、OTOP 台灣地方特色網〈泰國 OTOP 一鄉一產品政策〉<http://www.otop.tw/knowledge/storypage4.php?k=global02>（2011.08.17 瀏覽）。

2002：11-12）。Kittiphun 語重心長的論點，其實泰國政府也很清楚，在對 OTOP 的遠景規劃上，泰國政府指出，未來將協助 OTOP 業者改良產品品質及設計，使符合國際水準，希冀能在全球市場上擁有競爭力；另外也要協助業者建立有效管理技術，以利市場行銷（國貿局台灣商會聯合資訊網 2006）。

泰國政府推行 OTOP 一鄉一產品的經濟政策後，丹塞市政府就開始支持 *Phi Ta Khon* 文化產業的推動工作。地方政府每年支持的方式跟編列的補助經費都不一定，像之前也曾提供丹塞藝術家在為期三天的 *phi ta khon* 活動裡，每人每天 1,000 泰銖，聘請他們現場創作 *phi ta khon*，2011 年（佛曆 2554 年）丹塞市政府也曾撥 5,000 泰銖給丹塞民俗館製做相關的宣傳書籍。⁷³丹塞市政府官員 Mr. Theerachai 說，市政府近年推行鬼面節的補助方案是支持轄內的 5 個社區，一年給 10,000 泰銖，然後讓社區去支持村民舉辦 *Phi Ta Khon* 相關活動，雖然贊助活動不一定每年都有，但對於 *Phi Ta Khon*，政府是一定是支持的，因為它是獨特的文化，是黎府的文化特徵。⁷⁴地方政府的支持是引導 *Phi Ta Khon* 文化轉型的重要因素，也相對影響了 *Phi Ta Khon* 面具型制的變遷，正因為面具型製的改變趨向美觀，因此導致很多人捨不得在儀式結束前，依習俗將面具丟棄於孟河，*Phi Ta Khon* 的面具才漸漸成為一種收藏品，也改變了風俗。陳澄（Chanchaem Duangupa）認為，時代總是變遷的，以前面具的功能是為「敬鬼」，現在則轉變為以「裝飾」的功用為主；她認為丹塞居民是可以接受 *Phi Ta Khon* 功能上的變遷，但在變遷的同時，大多數的居民們想極力保留的還是那個「敬鬼」的精神，陳澄說：「這種文化樣貌與功能上的變遷和丹塞居民想捍衛的敬鬼儀式精神，兩者是可以並容的。」拉達娜告訴我，全球化所帶來的商品化衝擊，確確實實在丹塞形成兩股勢力，傳統派以老人家居多，目前這一派的態勢也最強，就算面具這項產業日後在丹塞已經不再能賺錢與商業化了，對當地大多數居民而言，他們也樂於接受的，因為老一輩認為，儀式精神大過一切。全球化確實增加了 *Phi Ta Khon* 的多元價值，但商業化的結果，也可能造成傳統精神的流失，這也是不可否認的事實。⁷⁵

⁷³ 筆者田野訪談 Boton（2012.06.12）。

⁷⁴ 筆者田野訪談 Mr. Theerachai（2012.06.13）。

⁷⁵ 筆者田野訪談陳澄、拉達娜（2011.08.01）。

由此可知，雖然敬鬼民俗同是伊森邊境族群的文化特性，但泰寮不同的政經體系，營造出湄公河兩岸迥異的文化生態。*Phi Ta Khon* 的發展，顯然受到 OTOP 和全球化的衝擊，政經因素的加入，使得丹塞當地的基模型式得到內部更多的討論，這不僅凸顯了當地在地情境的獨特性，無形中也形成了一種丹塞之於佬族和他方泰族之間的文化區隔。

4. 丹塞教育本位課程

走進丹塞村春春小學，看到許多幼兒畫的 *Phi Ta Khon*，十分討喜。幼兒園老師邀請我入班觀賞，那時班上就放了 3 個 *Phi Ta Khon* 面具，老師說孩子從小在學校就學著畫 *Phi Ta Khon*，大一點的還會學著編織整套的 *Phi Ta Khon* 面具；陳澄曾在丹塞教過 5 年的小學，她說確實如此，丹塞注重紮根教育，從小就透過中小學的本位課程，教育下一代有關 *Phi Ta Khon* 的文化，加上每年舉辦 *Phi Ta Khon* 儀式時，就會有很多外出就學的年輕人，專程返鄉參與盛會，不僅村民會自費做整套的 *Phi Ta Khon* 服裝參加遊行，當地學校還會特別放假一天，讓學生參加盛會。不管是不是泰族，在丹塞受教育的孩子都會接觸到 *Phi Ta Khon*，這是縣裡實施本位課程的重點之一，Uthai 在山區教書，山地的孩子都是高山族，Uthai 說，雖然 *Phi Ta Khon* 不是他們的節日，但學校也都會教，每逢 *Phi Ta Khon* 遊行時，他們一定會組隊下山參加，孩子也非常期待，整套服裝都是 Uthai 帶領學生親手製作的。⁷⁶

在異族與異教徒的教育情境中，教育本位課程不見得都能起得了作用。一村一寺向來是泰語系族群傳統的社區模式，整個丹塞幾乎看不到異教信仰，所到之處盡是佛寺，但很幸運的，筆者在丹塞市就發現有兩戶伊斯蘭人家，兩家都經營小本生意。伊斯蘭女主人告訴我，她的祖父從巴基斯坦來到泰國結婚生子，他們全家都是伊斯蘭。我好奇的問及 *Phi Ta Khon*，她說這是當地有名的節慶，但她不會讓她的孩子參與這項活動，我反問她說：「學校不是有教嗎？」她有點驚訝的轉頭問在一旁的孩子，可是孩子們竟回答：「學校沒教。」伊斯蘭教徒的身份很明顯區隔了像 *Phi Ta Khon* 這樣的異教活動，即便它被定位成文化節慶，也是很難被

⁷⁶ 筆者田野訪談 Uthai (2012.06.04)。

接受的。⁷⁷丹塞市目前的族群成分與宗教信仰還很同質，就是泰佬人所信奉的南傳上座部佛教⁷⁸為主，加上當地做「賤」的社區凝聚力，所以在 *Phi Ta Khon* 儀式的推行上，並沒有受到來自異族或異教徒的反對或阻撓，但假以時日，一旦全球化的衝擊日益深化，導致族群和宗教人口的結構產生變遷時，*Phi Ta Khon* 的文化是否還能保有傳統的在地色彩？尚有待觀察。

無論如何，「教育」的確是一個很好的改造、同化與宣傳的管道，對於丹塞泰佬人和高山族，地方政府一貫的政策就是「大泰主義」。*Phi Ta Khon* 活動是當地泰佬人的傳統，透過 *Phi Ta Khon* 活動，能安定人心，還能藉由觀光促進地方經濟，建立文化品牌以區隔寮國佬族，達到大泰主義最終的民族認同目標，所以丹塞地方政府願意花大手筆，整合地方上宗教、藝師與民俗館等資源，透過地方教育不斷建構出 *Phi Ta Khon* 是丹塞文化特色的品牌印象，這樣在經濟、文化保存與國族主義的凝聚上，都達到了效果。

鬼面節是丹塞居民透過基模形成認知，並展現地文化特色的過程，Robert L. Solso 在 *The Psychology of Art and the Evolution of the Conscious Brain* 曾述及：「藝術、大腦、知覺和進化論彼此有如複雜的鏡像關係，反射及增強著彼此。」(Solso 2003: preface)。他同時也強調，個人在解讀畫作和生活知識時，會用個人基模來尋找和瞭解箇中的意義；最後，在個人生活和心理象徵網絡的結合下，人們就會使用不同的字眼來進行他對藝術的詮釋 (Solso 2003: 7-8)。Solso 的此番論述可呼應筆者上述「基模」的運用與體現，換句話說，文化模塑個人基模，並影響人們的行動。像 *Phi Ta Khon* 的神話、宗教信仰與地方教育等都立體型構且強化丹塞居民的認知基模，並形成文化意識；而透過儀式展演過程，*Phi Ta Khon* 的形象、意識又與大腦知覺形成複雜與辯證的鏡像關係，所以當戴上 *Phi Ta Khon* 面具，或看到面具時，將會刺激大腦知覺，以個人基模的方式，呈現出 *Phi Ta Khon* 應具備的扮演角色。從以上社會、政治與族群文化等在地情境因素，不但型塑出丹塞居民對鬼面節活動種種的基模，同時這些認知基模，會經過教育和環境的強化，反映成為當地居民的慾

⁷⁷ 筆者田野訪談伊斯蘭教友 (2012.06.16)。

⁷⁸ 此處的南傳上座部佛教是指融合原始信仰，在地化後的南傳上座部佛教。

望，最後化為行動，自然就形成了具在地特色的鬼面節，不同於他方泰語系族群的面具節慶。

六、結語

王賡武在研究東南亞華人的身份認同時，提到了幾個有關認同的歷程：歷史認同、民族主義認同、國族認同與地區性或文化認同（王賡武 1994：234-247）。用王賡武的觀念來檢視泰、寮邊境的伊森泰佬人，會發現許多改變或形成認同的力量，很多都是經由國族政治力強力介入的結果，漸漸的，使得原本屬於單一特質的種族或方言群的認同屬性，會慢慢加入歷史與文化的關係，而形成與上幾代之前不同的族群樣貌，這種代間差距所形成的文化邊界，⁷⁹已然在當今的伊森地區產生了作用。

Phi Ta Khon 文化的獨特性是被建構出來的，特別是在與周邊環境相互比較後，所產生的一種「自覺」，讓它有了不同的發展。同樣的丹塞文化，有不同的文化定位，在國籍上，它隸屬泰國，文化上屬於伊森泰，有自己的地區文化和經濟發展，所以當它在面對不同的比較對象時，就會衍生出不同的文化意識，而這些文化意識的比較層級裡，也就隱含了一個個的認知基模，形成彼此差異。

文化意識有很多層次，重點不在於層次的界線清不清楚，而在於為何會出現這些具比較性質的層次群？面對四周的環境，丹塞人一直在「創造」*Phi Ta Khon* 獨特的文化意象，以別於清康府的 *Phi Khon Nam* 和寮國佬族的 *Pu Nyeu and Nya Nyeu* 等面具節慶，這主要是因為全球化、國族主義、和地區意識的自覺所造成的社會變遷，也自然的形成了許多文化意識層級。

本文介紹了鬼面節儀式內容與其立足傳統，創新自成的特色，並提出「基模」與「文化情境」之間的交融互動性，社會、政治與族群文化因素，不但形成在地性的認知基模，同時也締造出屬於當地的文化特色，縱使其與寮國佬族屬於同源性文化，但經由不同地方情境基模的體現，便可建構在地特色，也漸漸與寮國佬族形成了文化差異性。族群邊界是多重歷史力量複雜「交會」而成的文化現象，它常依地方文化情境而有

⁷⁹ 當今伊森泰佬人和寮國佬族之間，其文化、語言都已產生差異，而不再「完全相同」，因而在此使用「文化邊界」的字樣來說明。

所變動，泰寮之間，隨著移民、交通往來與文化交流的頻繁，使得族群的文化板塊不斷形成變遷與融合，也讓文化區辨的複雜度相對提高。總而言之，以丹塞鬼面節的文化現象來說，它反映出來的是舊文化的再造與在地情境的力量，在面對全球化可能產生「文化同質」的疑慮之際，或許，丹塞鬼面節的例證，或許可以提供一些思「辨」與思「變」的激盪。

參考文獻

· 中文

《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會，《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編。2009。《傣族社會歷史調查·西雙版納 第三卷》。北京：民族出版社。

王賡武。1994。《中國與海外華人》（天津編譯中心譯）。台北：台灣商務印書館。

尼古拉斯·塔林（Nicholas Tarling）主編。2003。《劍橋東南亞史》（賀聖達等譯，The Cambridge History of Southeast Asia）。雲南：雲南人民出版社。

凌純聲。1958。〈中泰民族之關係〉。凌純聲編：《中泰文化論集》，頁 1-14。台北：中華文化出版事業委員會。

馬樹洪，方芸編著。2004。《列國志：老撾》，北京：社會科學文獻出版社。

國貿局台灣商會聯合資訊網。2006。〈泰國 OTOP 計畫將更名〉。
[http://www.tcoc.org.tw/\(X\(1\)A\(qkByTFOQzAEkAAAAOWQyNzEwMDgtM2M5My00ODQwLTkzYTAZTWY2N2ExNGZIZTAwwb-ioq6BtXv1ifur0DzskWX24101\)S\(14xo5ebbesns1m45gfdmvs23\)\)/is/dotnet/showarticle.aspx?ID=25896&AspxAutoDetectCookieSupport=1](http://www.tcoc.org.tw/(X(1)A(qkByTFOQzAEkAAAAOWQyNzEwMDgtM2M5My00ODQwLTkzYTAZTWY2N2ExNGZIZTAwwb-ioq6BtXv1ifur0DzskWX24101)S(14xo5ebbesns1m45gfdmvs23))/is/dotnet/showarticle.aspx?ID=25896&AspxAutoDetectCookieSupport=1)（2011.08.13 瀏覽）

畢芳。2011。〈金沙江中下游傣族研究〉，雲南大學民族研究所碩士論文。

許紅豔。2009。〈泰國泰語民族的起源與變遷〉。《曲靖師範學院學報》，28（5）：89-94。

- 陳國強主編。2002。《文化人類學辭典》，台北：思楷。
- 郭淨。1993。《儼·驅鬼·逐疫·酬神》，台北：台灣珠海。
- 黃宣衛。2000。〈區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料初探阿美族文化的地域性差別〉。夏黎明、呂理政主編：《族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會論文集》，頁 41-72。台東：國立台灣史前文化博物館籌備處。
- 楊文學。2005。〈花腰傣人的葬禮及其靈魂觀探析〉。刀保堯主編：《中國·德宏雲南四江流域傣族文化比較國際學術研討會論文集》，頁 501-510。昆明：德宏民族出版社。
- 維克多·特納 (Victor Turner)。2007。《儀式過程：結構與反結構》(黃劍波、柳博贊譯)，北京：中國人民大學出版社。
- 潘英海。1994。〈文化合成與合成文化：頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉。莊英章、潘英海主編：《台灣與福建社會文化研究論文集》，頁 235-256。台北：中央研究院民族學研究所。
- 蔡文懌。2008。《老撾》，北京：世界知識出版社。
- 謝世忠。1997。〈Sipsong Panna 傣泐政體辨析：一個歷史民族誌的研究〉。《文史哲學報》，46：199-241。
- 謝遠章。2008。《泰傣學研究六十年》。昆明：雲南民族出版社。
- 蘇建文。1997。《發展心理學》。台北：心理出版社。
- 英文
- Anuman Rajadhon, Phya. 1962. The Khwan and Its Ceremonies. *Journal of the Siam Society*, L(2): 119-165.
- D'Andrade, Roy G. 1992. Schemas and Motivation. Pp. 23-44 in Roy G. D'Andrade and Claudia Strauss, eds., *Human Motives and Cultural Models*. New York: Cambridge University Press.
- Dansai researchers. 2007. *Phi Ta Khon: Enjoyable Boon Luang Day*. Bangkok Workprint.
- Dore, Amphay and Sommai Premchit (สมหมาย เปรมจิตต์). 1992. *A Research Report the Lan Na Twelve-month Traditions*. Chiang Mai : Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.

- Eade, J. C. 1995. *The Calendrical Systems of Mainland South-east Asia*. Leiden New York: E.J. Brill.
- Keyes, Charles F. 1967. *Isan: Religionalism in Northeastern Thailand*. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Department of Far Eastern Studies, Cornell University.
- Khongsawatkiat, Kittiphun. 2002. *Isan Studies: "One Tambon, One Product" A Government Policy Recovers Farmers' Debts and Fragile Rural Sector in Northeastern of Thailand*. Paper presented at International Conference on Thai Studies, January 9-12, Nakhon Phanom, Thailand.
- Lefferts, Leedom. 2009. *The Bun Phra Wet Painted Scrolls of Northeast Thailand: New Treasures in the Walters Museum Collection*. *The Journal of the Walters Art Museum*, 64/65: 149-170.
- Millis, Robert (Director). 2006. *Phi Ta Khon: Ghosts of Isan*. (DVD) Seattle, WA: Sublime Frequencies.
- Sangsawang, Rattana. 2009. *16 Steps of Story-Telling of Boon Luang and Phi Ta Khon Festival*. Dansai: Dansai Folk Museum.
- Solso, Robert L. 2003. *The Psychology of Art and the Evolution of the Conscious Brain*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Wyatt, David K. 2003. *Thailand: A Short History*. New Haven: Yale University Press.
- 泰文
- Dansai Municipality (丹塞市政府/เทศบาลตำบลด่านซ้าย). 2012. *The History of the Dan Sai District (ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของเทศบาลตำบลด่านซ้าย)*. http://www.tessabandansai.com/data_tessaban123.htm (2012.11.21)
- Ministry of Culture (泰國文化部/กระทรวงวัฒนธรรม). 2012. *Boonluang and Phi Ta Khon Tradition Skits (ประเพณีบุญหลวง และการละเล่นผีตาโขน)*. http://www.m-culture.go.th/detail_page.php?sub_id=2087(2012.11.21)
- Thaifolk (泰國民俗網/วิถีไทย). 2012. *The Bai Si Ceremony (พิธีบายศรีสู่ขวัญ)*. <http://www.thaifolk.com/>(2012.11.06)

The Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (詩琳通公主人類學中心/ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร). 2012. Ethnic Groups in Thailand (กลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย). <http://www.sac.or.th/databases/ethnic/Content/language.html> (2012.11.21)

Phi Ta Khon Festival: An Ethnography of Dansai in Thailand

Ya-Liang Chang

Ph.D. Student, Department of Ethnology, National Chengchi University

Abstract

Dansai is located along the border between Thailand and Laos. Local people call themselves “Tai-Lao”. Dansai residents hold the great merit-making ritual (*Boonluang*) every rainy season, and pray to the local ghosts to keep misfortune away from them. *Boonluang* is also known as “*Phi Ta Khon* Festival”, and is characteristic of the local Dansai culture.

This paper studies the *Phi Ta Khon* Festival through ethnography and analyses the “schema” of how to construct *Boonluang* in terms of religion, national consciousness, tourism economy and local education in Dansai.

Key words: *Phi Ta Khon* Festival, merit-making, schema, ethnography, Isan