

# 从祖先到家先：湘西苗族墓祭仪式的发生<sup>①</sup>

——以湘西凤凰县吉信苗寨为例

田泥

(吉首大学 文学与新闻传播学院,湖南 吉首 416000)

**摘要:**湘西苗族地区在清代中后期被纳入王朝国家的行政版图后,随着地方治理的深入,湘西苗族人逐渐放弃了传统的“跳鼓脏”与“椎牛”祭祖仪式,继之以对家先的“墓祭”。仪式的取舍反映的是湘西苗族人为满足生活需要对神圣权能的选择,在此过程中,湘西苗族人对于家先信仰的价值进行了重述。王朝国家推行的神明信仰是包含了神明的神圣权能与价值的结构性网络,民众通过对神明价值的再表述以及将仪式与地方传统结合的方式,将本地传统编织进结构性网络,并保持了地方文化的特点。

**关键词:**祖先;家先;湘西苗族;墓祭仪式;民族民间信仰

**中图分类号:**B933

**文献标志码:**A

**文章编号:**1672-7835(2022)01-0169-09

对于中国文化的统一性与多元性问题,历史人类学、民俗学、社会学等学科均作了相当精彩的论述,其中深具洞察力并引发了持久争论的思考是华琛提出的“神明的标准化”观点。认同者很容易在中国范围内发现众多与华琛在文中提到的类似案例,而反对者亦不难找到与观点相悖的例证,争论延续至今。之所以会引发如此持久的争论,不仅在于观点,更在于问题本身,对于中国文化统一性与多元性的思考有助于理解传统中国的行政运作方式,在当下仍具有现实价值。中国历代政权面对的是幅员辽阔、民族众多的治理对象,复杂局面之下犹能容纳众多个性鲜明的文化,历经千年虽有分合,统一却始终为大势所趋,如此巨大的凝聚力,很难不引起学者们的探究。而在当下现代文化与后现代文化、民族文化与网络文化、主流文化与亚文化并置的社会图景中,如何在保持文化的统一性的同时,让各民族文化依然存续

并张扬其鲜活生命力也是颇具时代紧迫感的问题。

在讨论神明的“标准化”问题时,一个争论的焦点在于如何理解民众对于信仰的不同解释。对此本文想要思考的是,作为文化的统一体,这些对于信仰接受的解释或拒斥的“说辞”之下是否有某种更深层的缘由,或曰这些接受或拒斥是否基于某种共同的逻辑?本文希望能提供一个案例,以此了解帝国晚期湘西苗族地区在被纳入行政序列之初,民众如何应对官员以及文化精英们的文化统一举措。本文讨论的对象是湘西苗族两个仪式,“椎牛”与“墓祭”。前者在论及湘西苗族信仰的文献中几乎都会被提及,被认为是湘西苗族传统中最盛大、最重要的祭祀仪式,但是在当代,除了旅游地区的民族风情表演,已经不能在湘西苗族地区再见到这种自发举行的祭祀仪式了。后者是湘西苗族祭祀其家庭祖先的仪式。在田野调查

收稿日期:2021-10-08

基金项目:国家社会科学基金西部项目(20XMZ009);吉首大学引进人员和学成返校博士科研资助项目

作者简介:田泥(1977—),女,湖南津市人,博士,讲师,主要从事民俗学、民间信仰研究。

① 湘西苗族人将有血缘关系的亲人去世以后的神圣存在称为“家先”(音“嘎先”),但是“家先”一词并不是湘西苗语原生词汇。湘西苗语中称已逝的亲人为 xangb,音“香”。如在祭祀辞中呼唤家庭中的祖先,称其为 xangb poub xangb niax,音“香剖香娘”,意思是“先祖与先祖母”。“家先”在当代湘西苗语中还具有多重含义:安放和祭祀先祖或过世父母的神位;家庭中已经过世的直系亲属;泛称家中祭祀的神。为方便问题的讨论,本文的“家先”意为湘西苗族人家家庭中与本家庭成员有明确血缘关系的三代至五代之内的近祖,而“祖先”则指湘西人苗族祭祀的族群始祖或家庭远祖。

中,经由报道人的提醒,在查阅资料后笔者发现,湘西苗族人的墓祭并不是一种历史悠久的传统仪式,在清代“开辟苗疆”以后才产生。在湘西清代的地方志中,直到清晚期才提及湘西苗族有墓祭的习俗,而在清代后期的方志中,“椎牛”也消失了。因此本文试图由此讨论,这两种仪式在同一个时间段中,一种消失,一种出现,是否有某种关联?或者是否可以经由习俗消失与出现的原因入手,理解文化统一性与多样性产生的深层逻辑?

## 一 文献中的湘西少数民族墓祭与“椎牛”

在湘西地区的历史文献中,苗族的“椎牛”确实是最大型的民间祭祀仪式,其记载可见于各时期的地方志中,而墓祭的出现则要晚得多。

### (一)唐宋文献:“椎牛”与“五溪蛮”葬仪

唐人张鷟的《朝野僉载》云:“五溪蛮,父母死,于村外阁其尸。三年而葬,打鼓路歌,亲属饮食宴舞戏。一月余日,尽产为棺,于临江高山半,凿龕以葬之。山上悬索下柩,弥高者至孝。即终身不复祠祭。初遭丧,三年不食盐。”<sup>①</sup>唐代文献仅提及湘西地区少数民族的葬式,谈到葬后再无任何祭祀活动。此后宋人朱辅所撰《溪蛮丛笑》辑录“五溪蛮”习俗较前代丰富了一些,书中描述了五溪蛮的葬俗:“死者诸子照水,内一人背尸。以箭射地,箭落处定穴。穴中藉以木。贫则已。富者,不问岁月,酿酒屠牛,呼团洞发骨而出,易以小函,或枷崖屋,或挂大木,风霜剥落,皆置不问。名葬堂。”其“踏歌”条则云:“习俗,死亡,群聚歌舞,辄联手踏地为节。丧家椎牛多酿以待。”<sup>②</sup>在宋人记载中,葬俗在不同人群中存在操作差异。贫困的家庭,如果无力筹措二次葬——宴请所需的米酒、牛肉、“枷崖屋”或“挂大木”(所需花费不菲)——他们会选择将亲人的骸骨埋入土中。无论“贫者”采用的土葬抑或富者采用的二次葬,在葬礼完成以后都不再有任何祭祀仪式。朱辅的记载中提到的“椎牛”,是丧家为了招待客人而举行的活动。

《五溪蛮图志》系沈瓚(?—公元1596年前后)在明成化(1465—1487年)初,任辰州(今湖南省怀化市沅陵县)教谕时初撰。该书的内容相当丰富,包括“五溪”民族的风俗习惯、政治军事、经济文化等诸多方面,涉及土家族、瑶族、侗族等民族。书中“死丧殡葬”条云:“今其俗,有死丧者,哭泣尽哀。无衰麻冠经,亲戚比邻,吊问咸至。先择地发圹,置棺于中。然后用竹簣抬尸入棺,以土覆之。春秋则不复有事于其所矣。”<sup>③</sup>“喜淫祀”条描述略详:“其有追祀远亡宗祖,必会聚亲族,各备一牛,构结庐舍于旷野,推请青年男女二人为尸,设座于上,日夕不敢俯寐。男女击鼓,歌唱,戏舞,三昼宵而毕。名曰“鼓脏”。是时,乡党邻里,远近咸至……”<sup>④</sup>从沈瓚记载来看,五溪少数民族在老人去世以后,没有丧服制度,亲戚邻居会来送丧吊唁安慰。葬仪完成以后“春秋则不复有事于其所矣”,此后不会在墓地举行任何祭祀仪式。而在宋人记载中为家庭葬仪待客之礼的“椎牛”,此时成为“追祀远亡宗祖”的宗族性祭祖仪式。

### (二)清前期方志:“跳鼓脏”“椎牛”与苗族葬仪

清代最早对湘西地区苗族习俗进行描述的是乾隆初年绘制的《红苗归流图说》。阿琳编撰的这本小册子以图为主,配简要文字描述,其“农毕鼓脏”与“祭鬼椎牛”条记载了湘西苗族“跳鼓脏”与“椎牛”<sup>⑤</sup>的习俗。该书认为“跳鼓脏”是在“农毕冬月”祭祀神明的仪式,仪式颇为盛大——“邻苗男妇老稚鼓吹而来”,有杀牛祀神、击鼓跳跃并饮食歌舞等事;“椎牛”的记载比《五溪蛮图志》略详,记载了“以矛刺牛”“以水泼血”,以及用牛头的倒向卜吉凶等细节。此书未提及葬仪。乾隆初年曾任永绥厅同知的段汝霖(生卒年不祥),于乾隆十五年(1750年)编撰了一部《楚南苗志》(乾隆十五年成书,二十三年刻印)。全书共分六卷,细致地记录了当时苗族的服饰、居住、语言、农业生产、生活、信仰、娱乐等风俗,兼及瑶族和土家族。书中如此描述苗族丧葬仪式:“……葬三日后,击竹筒报祖先。岁时不知祭扫。惟每年用火

①张鷟:《朝野僉载》,中华书局1985年版,第23页。

②朱辅:《溪蛮丛笑》,刻本,1831年(清道光十一年)版。

③沈瓚:《五溪蛮图志》,岳麓书社2012年版,第75页。

④沈瓚:《五溪蛮图志》,岳麓书社2012年版,第81页。

⑤段汝霖,谢华:《楚南苗志 湘西土司辑略》,岳麓书社2008年版,第239—242页。

燎去茅草。且云坟热易发子孙。”<sup>①</sup>据上书描述,湘西苗族人埋葬三天以后,“击竹筒报祖先”。对于这个环节,段的记录相当简单。所谓“击竹筒”,应该是在埋葬入土三天之后,会举行一个仪式。仪式过程就旁观者看来,有一个引人注目的特征是主持仪式的人不断地敲击一个竹筒。书云“报祖先”,意即这个仪式的目的是为了告诉祖先(新的亡人即将到来)。这样目的及类似实践的仪式至今依然存在,现在称之为 tud ngangs, 音为“吐昂”,意思是“招魂”。招魂之后,一年之中其他的时间并不会再来墓前祭祀或清扫,但是每年会用火烧掉坟上长出的茅草,人们相信坟热容易让家中人口繁衍,子孙众多。《楚南苗志》还记述了两种大型祭祀仪式:一种是“吃牛”(即椎牛),认为这种仪式是“民家报赛”“每岁亥子两月举行”,举办者“邀请亲朋”,标枪刺牛,以牛倒之向背占卜,其仪式与阿琳所云大体类似;另一种是“跳鼓脏”,是“合寨之公祭”,“越数年始一为主,亦于亥子两月择日举行”,“届期男女毕集,多者千余,少亦数百”<sup>②</sup>,仪式过程与沈瓚所描述大体类似。

在清朝前期对湘西苗族的风俗进行记录的文献中,除了这部描述细致的《楚南苗志》以外,还有其他地方志。乾隆二十三年(1758年)刊刻的《凤凰厅志》将汉族和土家族称为“民”族群的习俗与苗族的习俗进行了分别描述。在卷十四“苗俗”中记载当时苗族的丧葬风俗:“……三日后割牲复墓,邀戚饮食。次年二月以牲楮祭奠,子陈设在左,女陈设在右,各以其类。如是者三年,从此不复过问,无岁时伏腊拜扫祭奠之礼。初丧,亲友各以土物吊其家,主人则椎牛设饮,谓之送哭。”其书“赛祀”条所记之“跳鼓藏”<sup>③</sup>与段书大体类似,“苗人于农毕十月”,“或饶裕之家,或通寨醮钱购牯牛”,并有以牛占卜、击鼓而舞、男女歌舞等事<sup>④</sup>。在《凤凰厅志》中记载的湘西凤凰厅的苗族习俗与段永霖观察记载的有些出入。这些区别

除了习俗的地方性差异以外,也不能排除调查者深入人群的程度以及观察访谈的细致程度所造成的差别。从《凤凰厅志》记载来看,凤凰厅的苗族人也使用土葬。老人去世以后,没有披麻戴孝的习俗,不用棺材装殓尸身。亲友带着自家的土产来吊唁,而丧家则杀牛置酒招待,这叫“送哭”。第二年二月在墓前祭奠,儿子和女儿都来献祭。连续三年如此,之后就不再有祭祀活动。书中记载了两种以牛为牺牲的仪式:丧仪中的“椎牛”宴客和“跳鼓藏”。值得一提的是,在这时期的祭祀仪式中,已经出现了在逝者墓前的祭祀活动。

### (三)清中后期至当代:“椎牛”的消失与墓祭的出现

乾隆六十年至嘉庆二年,湘西地区发生了一场规模空前、席卷全境及周边地区的战事,史称“乾嘉起义”。这场起义涉及凤凰、永绥、乾州三厅,四千多苗寨,人口近四十万<sup>⑤</sup>。起义后,湘西人口、经济都受到了重创。在这场旷日持久的战争中整个苗疆约四分之一的村庄被毁,受到影响的家庭可能达到25 000户,直接焚毁的房屋25 000余座,无家可归者10余万人<sup>⑥</sup>。

这场战事平息后,自嘉庆二年开始,清政府开始在湘西地区全面禁革“椎牛”仪式。对于禁革“椎牛”的原因,其时任辰沅道的傅鼎在《收缴苗枪并禁椎牛通禀》中云:“及至秋冬,繁兴淫祀,比户皆然。小则附近寨落百十为群,大则聚集邻省苗人盈千累万。巫师妄言祸福以惑愚顽,从前癩苗滋事皆由此起。”<sup>⑦</sup>由是,从嘉庆元年开始的“椎牛”禁令,至嘉庆十二年时尤为严苛。同治十一年刻印的《乾州厅志》卷七“报赛”下有一条小注:“此俗自嘉庆十年痛加剿捕后即已禁革。”<sup>⑧</sup>而芮逸夫等学者在民国时仍调查到有“椎牛”的习俗,从描述来看,此时之“椎牛”应为“民家”之“报赛”,而非名之为“跳鼓脏”的“合寨公祭”。“合寨公祭”已在嘉庆后消失了。

①段汝霖,谢华:《楚南苗志 湘西土司辑略》,岳麓书社2008年版,第169页。

②段汝霖,谢华:《楚南苗志 湘西土司辑略》,岳麓书社2008年版,第171—172页。

③原文如此,地方志中“跳鼓脏”最后一字并不确定,“藏”“脏”往往混用。

④潘曙,杨盛芳:《(乾隆)凤凰厅志》,抄本,1930年(民国十九年)版。

⑤吴荣臻:《乾嘉苗民起义史稿》,贵州人民出版社1985年版,第157页。

⑥谭必友:《清代湘西苗疆多民族社区的近代重构》,民族出版社2009年版,第90页。

⑦黄应培,孙应铨:《(道光)凤凰厅志》,刻本,1881年(清光绪七年)版。

⑧蒋琦溥,张汉槎:《(同治)乾州厅志》,刻本,1872年(清同治十一年)版。

湘西苗族人的墓祭仪式在宣统刊刻的《永绥厅志》卷六“苗峒”“祭礼”条中始见:“正月上旬、清明、七夕、社日、除夕,必用随时菜物亲诣墓祭,宗族男女序昭穆哭拜。此土绅及贤而有力者为之,贫贱之家则只停柩在堂时如上之祭耳。”<sup>①</sup>此后依民国时期石启贵在《湘西苗族实地调查报告》的第五章“生活习惯”中的描述,其时湘西苗族墓祭习俗已经非常普遍,“至关扫墓,年有两次。虔备肉酒香纸,于清明及年终墓祭,平日无扫墓之习惯也”<sup>②</sup>。

“椎牛”仪式嘉庆初年开始革禁,嘉庆十二年再次重申,其间动用层层行政力量严加防范,可以推测禁令的落实遇到了极大的阻碍。在“禁令”中,“跳鼓脏”与“椎牛”并没有被明显区分,于行政者而言,这两者没有本质的区别,都是以牛为牺牲的祭祀仪式,差别仅在于规模的大小,因而统称之为“椎牛”加以严禁。但是,消失的是“合寨”性的“跳鼓脏”,而家庭的“椎牛”却在禁革运动中一直留存。因而“跳鼓脏”的消失,恐怕在官府的革禁外有其更深层的原因:“椎牛”禁令始于嘉靖二年,此时经过长期的战乱,湘西大量家庭中的成年男性丧生,劳动人口的缺乏使普通家庭面临巨大的生存难题。在战争中无数家庭的父亲、儿子、兄弟、丈夫死于战场,当时在湘西地区,战争的灾难导致近四分之一的家庭主要劳动力缺失,十万余人无家可归的湘西苗族社会,个体和家庭的存续显然是更为紧迫的需求。

“跳鼓脏”是一年农事结束后的大型祭祀远古祖先、欢庆丰收的仪式,类似腊祭,而此时的湘西苗族人更需要能直接帮助其实现上述需求的神圣权能,这就是为什么族群性“跳鼓脏”不存,而家庭中的“椎牛”能存续,因为人们举行“椎牛”的主要目的是“治病”和“求子”<sup>③</sup>。“椎牛”所能提供的神圣权能与其时苗族人的需求紧密相关,同样的原因,当神圣权能的需求不能被回应,或者有可替代者出现时,人们会选择更有利的仪式,这样“椎牛”也就被放弃了。当代已经见不到家庭举

行的“椎牛”仪式,在田野调查中笔者发现,湘西苗族有很多仪式和仪式主持者可以实现“治病”和“求子”的功能,如巴代扎、巴代雄和仙娘。而巴代扎“还雉愿”所需祭品为一猪一羊<sup>④</sup>,巴代雄和仙娘的收费为50~200元,这些花费相较“椎牛”而言,显然要经济得多。

## 二 当代墓地祭祖仪式

湘西苗族人为何会接受“墓祭”这种仪式,除了通过地方文献的爬梳追溯其历史因由,或许亦可经由仪式本身及相关信仰的分析,得到问题的答案。

### (一) 一次当代墓祭仪式

本文的田野点是湖南省凤凰县的一个苗族村寨(以下简称苗寨)<sup>⑤</sup>。镇政府所在地凤凰县吉信镇在苗寨的东边,距离约为5公里;凤凰县在寨南,约24公里。苗寨有6个村民小组,共324户,1280人,全部为苗族。笔者在此进行了长期田野调查,2014年8月至9月、2015年1月至3月、2016年3月至5月三次实地调研后,又在2017年8月、2018年7月进行过短期回访以及通过视频、微信等方式进行补充调查<sup>⑥</sup>。

2015年2月3日,阴历腊月十五,凤凰县苗寨吴远志和父亲准备给爷爷奶奶和其他的祖先扫墓。吴远志爷爷的坟丘是直径约三米、高度约一米六的半圆形土堆。坟丘前面没有墓碑,下部用山上常见的青石板垒叠了高约半米的护墙。半圆形坟丘的顶部插了一根大拇指粗细、高约一米的树枝,树枝的顶端挂了一个泛白的红色纸折灯笼。坟墓并没有关于墓主人身份的任何标记,在西北的位置长有一株核桃树。苗寨人的坟大多没有墓碑,大家依靠墓地周围的树木、山的方向等作为标志来确定自己家祖先坟墓的相对位置。

吴远志和父亲开始围绕墓地仔细检查,避免出现深达棺木的老鼠洞或蛇洞造成对祖先遗体的损害。在检查过程中,两人顺手除掉了坟墓周围的杂草。检查完成,吴父拿出肉、酒及纸钱、金银

①董鸿勋:《(宣统)永绥厅志》,铅印本,1909(清宣统元年)版。

②石启贵:《湘西苗族实地调查报告》,湖南人民出版社1986年版,第151页。

③石启贵:《民国时期湘西苗族调查实录:椎牛卷(上)》,民族出版社2009年版,第6页。

④根据所“许”之物的区别,所费不定,也有二猪一羊或一猪一羊一鸡等,但均未用牛。

⑤根据学术惯例,文中的地名、人名均使用化名。

⑥文中凡未明确注明出处的材料,均来自上述田野调查。

元宝分别放在坟前与坟后左右位置,并用打火机引燃纸钱慢慢烧化。烧完纸钱,吴远志拿起铁锹往坟上添土。按照苗寨人的习惯,新坟上添土的数量不限,多多益善;老坟上添土一般为十二铲、九铲、七铲、三铲等。吴远志爷爷坟墓的情况不错,于是只在坟上加了七铲土,再用铁锹拍实。吴父从化肥袋中拿出一个红色的灯笼挂在坟丘顶部的小树枝上,把旧灯笼放在纸钱的火里烧化,快烧完时,吴父将酒倒出一半在地上。

接着吴远志和父亲来到另一座坟前。这座坟墓规模要小一些,直径约两米,坟丘的高度一米三左右,坟丘的顶上也有一根小树枝和挂在树枝上已经泛白的红色纸灯笼。吴远志和父亲依照前面的程序,检查、除草、加土。接着吴父从化肥袋里拿出一包朱砂。吴父先走到坟丘顶上,在挂灯笼的树枝附近用树枝刨开浮土挖了一个小洞,倒了一点朱砂进去,再用浮土盖好并压紧。在坟丘顶上埋好朱砂后,吴远志接着在坟丘的东、西、南、北四个方位分别挖洞,倒上朱砂再盖好压紧。埋完朱砂,吴父来到坟前,取出肉、酒、纸钱,将纸钱依然分成三份分别烧化,再把酒瓶中剩下的酒全部倒完,更换灯笼,墓祭完成。

一般而言,中国的墓祭仪式大概包括“坟前祭拜”“送纸钱”“添坟”“食祭余”等环节<sup>①</sup>。湘西苗寨的墓祭除了这些环节外,还有一项在坟莹上添加朱砂谓之“添力”的行为。这一年吴远志家中出了几件“不好”的事情,吴远志的母亲心里有些疑虑,认为是有什么“衰”<sup>②</sup>在“弄”家里。过年前找了镇上的算命先生帮“算”,算命先生认为这些事情的出现是因为家里的家先“不得力”<sup>③</sup>,特别是吴远志奶奶坟上的“力”很少,只有二“分”,需要“添力”。于是吴父在为母亲上坟的时候,在坟的东、南、西、北、中五个方位埋上朱砂,用这种方式来“添力”。这种用朱砂为坟“添力”的行为源

于两个湘西苗族的传统观念:其一,湘西苗族人认为人在寿终正寝后魂会成为龙,如笔者调查记录的《招魂辞》中就有“你成龙了要做好龙,你成衰了要做好衰。你成龙了要做好龙,你成麟了要做好麟”<sup>④</sup>等语。祭祀辞还会将亡人之魂称为 *rongx poub rongx niax*,音“戎”<sup>⑤</sup>剖戎娘”(意为“龙魂”)。其二,根据湘西苗族的神话,湘西苗族祖先大戎最先发现和使用朱砂,所以后代为了接龙(戎),会在家屋的中堂放朱砂和酒<sup>⑥</sup>。在湘西苗族人看来,朱砂是用以“引龙”“安龙”之物<sup>⑦</sup>。吴父在墓祭之时,为了给母亲坟莹上的“龙魂”增加力量以便更好地护佑亲人,于是在坟莹的五个位置填埋朱砂。

## (二)湘西苗族人的“家先”信仰

在湘西苗族人看来,家庭的家先能护佑自己家庭的子孙。吴远志说他家的家先曾在他的兄弟身陷传销组织时,通过“托梦”的方式唤醒他,帮助他逃离了是非之地。苗寨人认为,在仙娘“杠仙”时,家先会通过仙娘之口与家中的子孙进行交流<sup>⑧</sup>。如有一次在龙俊才家“杠仙”时龙俊才的母亲杨奶奶通过仙娘说,龙俊才有一次从地里干活回家的途中,脚下曾不慎打滑,这次脚滑本来可能会造成更严重的伤害,但由于当时有杨奶奶在他身边帮他“挡”着,所以龙只受了轻伤,而这样的情况还发生过很多次。龙的亡妻红妹在给自己的二儿媳妇“留言”<sup>⑨</sup>时,二儿媳妇也会请求她在“天上”为后代“挡”住大病小灾。湘西苗族人认为,人生病的主要原因是被衰“捉”去了魂。二儿媳妇祈求自己婆婆的衰帮“挡大病小灾”,意即请祖先“挡”住“捉”人魂的衰,让自己一家大小都能健康。红妹则承诺会帮自己的子孙“挡”住可能产生的疾病,不仅如此,还会每天跟在他们的身边,帮他们“挡”住各种危险,护佑一家的平安。

①张勃,荣新:《中国民俗通志·节日志》,山东教育出版社2007年版,第145—147页。

②湘西苗语中,没有“神”“鬼”的区分,这些神圣存在都是用同一个词来标示,此词的苗语是 *ghunb*,音“衰”。

③意为护佑亲人的能力弱,反之为“得力”,意为护佑亲人的能力强。

④此句《招魂辞》为苗语汉译,“你”指亡人之魂。

⑤“戎”为苗语 *rongx*,音“戎”,意为龙。

⑥龙炳文,龙秀祥:《古老话(一)》,岳麓书社1990年版,第266页。

⑦朱砂引龙之说在湘西地区流传广泛,笔者在湘西凤凰、花垣等地调查时,曾听到多位当地苗族族人谈及此观念,这些人包括巴代雄、巴代扎、仙娘与普通的苗族族人。

⑧“杠仙”是由仙娘主持的一种仪式,目的有祭祀祖先、求子等。在湘西仙娘“杠仙”的过程中,仙娘会进入萨满式的“迷狂”状态,进入此状态后,湘西苗族人认为家先会附身在仙娘身上与家中子孙进行对话,此时仙娘所言是家先通过仙娘之口说出。

⑨即“家先”通过仙娘与家中子孙对话。

在苗寨人看来,他们生活的世界中,与人共存的还有各种毒虫野兽和游荡的袞。人若不幸遇到便会危及健康和安全,因此挂念自己亲人的家先会时时跟在亲人的身边,为他们“挡”住这些不可预测的潜在的危险,护佑他们的平安。苗寨人认为人死之后,家先在天上“得力”,都会照顾自己的子孙,庇荫自己的后代,如同父母有保护子女的本能。在苗寨人看来,家先会保佑自己家的子孙是基于对血缘亲情的体认。虽然家先作为“人”在人间已经消失,但是他们并没有彻底消亡,只是居住之处转移到了“天上”“坟墓上”,存在的形式由“人”转变成了“袞”。这种居住之处与存在形态的变化并没有改变家先与子孙的血缘关系,也没有改变家先与子孙之间的情感联系,基于这两个方面的原因,家先愿意护佑子孙。

### 三 两种仪式的取舍:关于一体性与多元性

20世纪60年代开始,华琛以三篇系列论文《神明的标准化——华南沿海天后的推广,960—1960年》<sup>①</sup>《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式析出与动作的首要性》<sup>②</sup>《仪式亦或信仰?——中华帝国晚期统一文化的建构》<sup>③</sup>,引发了对中国文化“一统化”问题的探讨。论文中,华琛通过对珠三角地区汉人社区的调查,提出了“国家强加的是结构而不是内容”“国家倡导的是象征而不是信仰”“透过推动正确行动而非强调正确信仰,国家官员可以将不同种族或地域背景的人、抱有不同信仰和不同态度的人组合成一个富有包容性的社会体系”等观点。此后,这些观点不断被讨论或修正,如2007年的讨论专号中提出“伪标准化”<sup>④</sup>及“正确行动的说辞”<sup>⑤</sup>、科大卫与刘志

伟提出的“正统化”<sup>⑥</sup>等观点。近年来,对于华琛观点的探讨仍在进行,如张侃以元代天妃庙碑铭切入,认为王朝、地方与士人的观念存在复杂的互动关系,因而“标准化”或“正统化”的概念需要结合历史语境进行理解<sup>⑦</sup>。李振强亦同意“民间信仰的‘标准化’不是某个朝代的政治操作,而是历史的接力过程”<sup>⑧</sup>。杜树海在考察广西左江上游地区的民间宗教仪式后提出了“层叠统合”的概念。认为中国文化在层叠累积的不同宗教仪式传统之间仍然存在一定的“一统性”力量。同时,地方宗教仪式是在不同时间经由不同宗教仪式传统以不同方式层叠而成,不同的宗教仪式传统可能跟王朝国家相关,可能跟区域政治体相关,也可能是更为久远的底层传统<sup>⑨</sup>。学者们延续华琛的思考路径,面对越来越多的少数民族田野发现,在肯定华琛的观点仍具解释力的同时,亦发现其解释框架的诸多可商榷之处。比如如何理解“标准化”与“说辞”的矛盾?学者们近年的研究补充了“一统”与“多元”的结构特点,但是这种结构是如何被建构的?下文将结合湘西苗族墓祭仪式的接受过程就上述问题试作简要分析。

#### (一)信仰的选择:生活需要与神圣权能

在当代被称为“椎牛”的湘西苗族祭祀仪式,清代嘉庆以前有两类,一类是年末的族群性大型祭祀远古先祖的仪式“跳鼓脏”。这类仪式规模宏大,包含祭祀、击鼓、歌舞以及男女媒合等活动。“跳鼓脏”时全寨人悉数参与,同时还会邀请周边地区的苗族亲友一同参加,集会人数多至数百以至数千。还有一类是家庭进行的祭祀祖先仪式“椎牛”,相对于“跳鼓脏”规模要小得多。“椎牛”主要由同家族的成员参加,人数几十或成百。“乾嘉起义”后,由于湘西苗族亡于战火的成年男

①华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广,960—1960年》,陈仲丹等译,载刘永华:《中国社会文化史读本》,北京大学出版社2011年版,第122—149页。

②华琛:《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》,湛蔚译,《历史人类学》2003年第2期。

③James L. Watson. "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China", in Lowe, I. Dittmer and Samuel Kim (eds.), *China's Quest for National Identity*, Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1993, pp. 80-104.

④Donald S. Sutton. "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times", *Modern China* 33: 1, Jan. 2007, p. 137.

⑤宋怡明:《帝制中国晚期的标准化和正确行动之说辞——从华琛理论看福州地区的仪式与崇拜》,刘永华等译,载刘永华:《中国社会文化史读本》,北京大学出版社2011年版,第150—170页。

⑥科大卫,刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学》2008年第1—2期(合刊)。

⑦张侃:《谁的“标准”?“正统”何在?——元代〈台州路重建天妃庙碑〉与浙东士人的天妃观》,《地方文化研究》2014年第6期。

⑧李振强:《“标准化”还是“集体记忆现实化”?——基于福建东山关帝庙剪瓷雕的分析》,《闽台文化研究》2017年第4期。

⑨杜树海:《从广西左江上游地区民间宗教仪式看中国文化统一性》,《民族研究》2020年第1期。

子数量巨大,相当数量的核心家庭遭到毁灭性破坏。在此情境下,人口增殖以及核心家庭的重建与稳定成为第一要务。由于朝廷的“禁革”,湘西苗族人放弃了族群性的祭祖“跳鼓脏”,保存了能回应当下生活需求提供“治病”与“求子”神圣权能的家庭性“椎牛”,与此同时,以保护家庭成员为主要神圣权能的家先信仰被不断强化。随着能提供与“椎牛”类似神圣权能仪式的增多,人们选择神圣权能类似而花费相对更俭省的仪式,这样“椎牛”也逐渐被放弃,而墓祭被越来越多的湘西苗族人接受。

在湘西苗族地区被纳入王朝国家的治理版图后,湘西苗族人逐渐放弃了族群性的“跳鼓脏”,随后也放弃了家庭的“椎牛”,而继之以墓祭仪式。其中关键的原因在于湘西苗族人神圣权能需求的变化,其时湘西苗族人需要人口繁衍与家庭的稳定,因此凝聚群体认同与群体性娱乐的“跳鼓脏”,相较于强调家庭价值的“椎牛”以及家先祭祀而言变得没有那么重要。在湘西苗族人的观念中,家先可以跟随在子孙身边提供保护,而祖先并不具备这样的功能,因而基于相同的逻辑,能为家庭成员提供人身保护的家先信仰成为湘西苗寨民间信仰中的优先选项。美国著名的宗教社会学家罗德尼·斯达克广泛地将各种信仰纳入视野进行考察后提出了关于宗教信仰“补偿物”的观点。该观点认为“回报”是宗教非常重要的特征,人们相信存在超自然者,并且“相信回报将在不久的将来,或者在不可能立即证实的其他某种境况中获得”。这是因为人类的世俗原则总是追求回报,避免付出代价<sup>①</sup>。在中国民间信仰中,这一特点尤其清晰。民间信仰中人总是追求自己的奉献能得到回报,能被神明赐予所需的神圣权能。当某种神圣权能不能契合当下生活的紧迫需要时,人们理所当然地调整信仰,转而信奉可以回应生活所需的神圣权能。

## (二) 神明信仰的构成要素

由于中国民间信仰的这一显著特征,民众在

选择信仰对象时,神明所能提供的神圣权能是否契合生活所需成为首要标准,人们所接受的关于神明信仰的内容中,神圣权能的类别不可或缺。因此中国民间信仰的神明,应该理解为一种具有多重所指的符号,包括神明的象征物、名称与各种封号、神明的神圣权能与神明的价值等要素。神明的神圣权能是神明所拥有并能提供给信仰者的超自然能力,这种能力是类别性的,为大多数信仰者认同,如提供人身、财产保护;让财富增加;为家庭带来子嗣;让某一行业稳定发展持续繁荣等等。当然神明的权能是复杂的,有些神明集多种神圣权能于一身,而有些神明则只提供一种神圣权能。在历史悠久的文化传统中,中国民间信仰的神明在其超自然能力之外,还被赋予了一定的社会价值。杨庆堃对于中国宗教中的伦理道德价值早有精彩的分析,并以祖先崇拜为例,认为“祖先崇拜本身并不能作为一个独立因素导致宗族伦理系统的形成,但它运用了超自然的假设,并强化了宗族关系所需的儒家价值”<sup>②</sup>。质言之,在中国民间信仰中,对于神明的信仰,不仅包括对其神圣权能的信仰,同时还包括了其长久以来被赋予的价值。

神明的价值由不同的群体表述、建构。以天后信仰为例,对于信仰天后的民众而言,天后的超自然能力是能为水上尤其是海上行船的人提供人身安全保护,“她是渔民、水手和海商的保护神”<sup>③</sup>。这是天后的神圣权能。原本为民间“淫祀”的信仰在传播的过程中,被皇帝敕封,得到朝廷承认而成为官方正祀。官方推行天后信仰的目的,是将信仰作为教化的工具<sup>④</sup>。因而官方所推行的天后信仰,不仅包括规范的仪式,同时也包含了神明的神圣权能及神明所包含的伦理价值。“神道设教”,即通过推行神明信仰,利用信仰所包含的道德秩序来教化民众,几乎已经在历朝历代的官员中达成了共识。官方在推行某一神明信仰时,包含了由神圣权能与价值构成的信仰以及神明崇拜的仪式,民众如若接受国家推行的神明信仰,实际上接受了神明的神圣权能及祭祀仪式,

①罗德尼·斯达克,威廉姆·希姆斯·本布里奇:《宗教的未来》,高师宁等译,中国人民大学出版社2006年版,第6—7页。

②杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海人民出版社2007年版,第261页。

③华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广,960—1960年》,陈仲丹等译,载刘永华:《中国社会中文化史读本》,北京大学出版社2011年版,第124页。

④华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广,960—1960年》,陈仲丹等译,载刘永华:《中国社会中文化史读本》,北京大学出版社2011年版,第125页。

同时还接受了隐含的价值<sup>①</sup>。由于中国民间信仰允许人们建构或表述神明的价值,所以神明价值的各方表述在不存在直接利害冲突的前提下是共存的。如天后信仰在民间流传的过程中,基于其“保护神”的神圣权能,被不同的群体赋予了安定地方秩序、维护宗族关系等价值,实际上在天后信仰的各种价值表述中,国家推行的权力秩序、伦理道德依然蕴含其中。

### (三)“多元”与“一体”的形成:墓祭仪式与家先信仰的角度

类似的对于神明价值的“重述”也体现在湘西苗族人的墓祭仪式及家先信仰中。在第二部分中,本文谈论了湘西苗族人的墓祭过程以及关于家先的观念。湘西苗族人将鬼神称为“袞”,能为人带来福佑的是“好袞”,只会作祟祸害人类的是“丑袞”。根据人不同的死亡方式,分为“死好”与“死丑”。“死好”(das jiad)的人,去世以后的魂便转化为“好袞”(ghunb ranx);而死亡方式为“死丑”(das rut)的人,魂便转化为“丑袞”(ghunb jiab)<sup>②</sup>。对于“死丑”的人,湘西苗族人一般不会举行葬礼,有些村寨甚至不允许将尸体抬入寨中,只能在外简单地掩埋了事。由“死丑”者的魂转化的丑袞,则要请巴代雄进行专门的驱逐仪式,将这些袞驱赶到远方,不让他们靠近村寨,因为湘西苗人相信,死丑的袞会给人带来灾祸、不祥。湘西苗族人在家先信仰中强调家先护佑子孙的神圣权能,这种神圣权能是以保护子孙的人身安全为旨归。在湘西苗族人的神圣世界观中,人生病、发生人身安全事故都是因为袞在作祟,因此需要有神明在神圣世界为人的灵魂及人身安全提供保护,以免因为意外伤亡成为丑袞被驱逐。在这种信仰中,湘西苗族人将死亡的方式进行了价值区分,使得具有正向价值的死亡方式成为人的追求,反向价值的死亡方式就成了忌讳。这种死亡方式的价值区分,使得人的灵魂与身体安全的重要性被凸显,个人的生命价值被彰显。湘西苗族这种关于家先信仰价值的看法与中国许多地方的同类

观念并不一致。周星讨论清明墓祭的历史与当代实践后认为,墓祭具有缅怀先人、重温家族历史、增强遗族子孙之间的亲睦等功能<sup>③</sup>。刘道超在分析广西客家的坟茔观念时认为当地墓祭能“联络宗亲情谊,在向祖先表示纪念、感激、礼敬和祝盼之情的同时,也在享受丰硕而深刻的精神洗礼,获得一种归属感、自豪感、认同感,以及对未来生活的更大希望和自信”<sup>④</sup>。而邵凤丽对于黄山汪氏家族、温州刘氏家族、山西闻喜裴氏家族、辽宁尚氏家族祭祖仪式的重建研究表明,墓地祭祖能让人感受到历史的延续、生命的绵长,实现身份认同,发挥祭礼彰显孝道、伦理、秩序的作用<sup>⑤</sup>。

在墓祭被接受的过程中,坟墓中的“魂”成为“死好”之人转化成的“家先”的一部分,被湘西苗族人纳入其传统的关于灵魂的信仰话语中,成为其中融合无间的内容,同时,墓祭仪式也以同样的方式被湘西苗族人“修改”,以融合传统仪式的方式适应需求。湘西苗族人在埋葬死者的过程中,棺材放进墓穴,盖好土后,巴代雄会在墓穴一角插一根木棍,再将红布系在木棍上,念诵祭辞,将亡人的一个魂安在坟上。墓祭过程中,在通行的墓祭环节之外,湘西苗寨的吴远志父亲为了给自己家的家先“添力”,依照传统苗族观念在五个方位挖了小洞,在里面埋上了朱砂用以“引龙”。由此可以看到,湘西苗族人由清中期开始逐渐接受墓祭仪式及相关的家先观念,但是对仪式和信仰并不是全盘照搬。苗寨人的信仰及实践表明,他们整体性地接受了信仰及墓祭仪式,但是对家先信仰的价值进行了重新表述,对墓祭仪式也结合传统观念进行了调整。

### 结语

在中国的民间信仰中,神明是一个包含了神圣权能 and 价值的符号。人们在接受信仰时,一并接受的,除了神明的名称、封号、祭祀仪式,还有神明的神圣权能与价值。神明的权能就是被信仰者认同的、类别性的超自然能力,神明的价值虽然有官方

①张杨格:《宗族图像叙事与乡村文化共同体构建——以江西婺源地区为例》,《江西社会科学》2021年第3期。

②“死好”是“正常”的死亡,“老死”;“死丑”大体指年轻去世、身体破损见血、死在户外这三类。如身体破损见血的“死丑”有:难产、打杀、摔死、烧死、车祸、吐血、虎蛇伤死;死于户外的有:淹死、车祸。而这些都是无法预料的突然身亡,在亡故时往往年纪不大。

③周星:《从“亡灵”到“祖灵”或“英灵”:清明墓祭的文化逻辑》,《云南师范大学学报(哲学社会科学版)》2017年第2期。

④刘道超:《宗教人类学视阈下客家祖茔信仰探析——以广西客家为中心》,《龙岩学院学报》2014年第6期。

⑤邵凤丽:《当代祭祖礼仪传统重建的内在生命力》,《文化遗产》2018年第4期。

或隐或现的表述,但是并不反对民间对其进行重述。民间的这些表述是以神明的神圣权能为基础,同时,民间的多重价值表述与官方的表述并置。官方便是以这种方式,推行了文化的“一统化”。湘西苗族墓祭的仪式过程与相关的信仰表明,民间对官方推行的“一统化”指令并非完全接受,而是进行了本土化改造。在这个过程中,神圣权能被接受,神明的价值按照传统信仰的逻辑结合当下的需求被重新表述,而祭祀仪式也按照同样的方式被

“修改”。中国文化的“统一性”应理解为,官方推行的神明信仰是一个复杂结构,这个结构包括能提供各种神圣权能的神明、各神明的名号、神圣权能、价值及祭祀仪式。官方允许民众对神明进行选择,也允许民众对神明进行解释;而民众则从网络中取用需要的部分,将其与本地区传统文化结合形成新的表述,这些传统文化、新的表述形成新的网络结构。这种网络结构与结合方式,既形成了中华文化的统一性,也保留了民众文化的多样性。

## From Ancestors to “Gaxian”: The Occurrence of the Ritual of Tomb Sacrifice of the Miao Ethnic Group in Xiangxi: A Case Study of Jixin Miao Village in Fenghuang County, Western Hunan

TIAN Ni

(College of Literature and Journalism, Jishou University, Jishou 416000, Hunan China)

**Abstract:** After the Miao ethnic group in Xiangxi (western Hunan) was brought into administration in the middle and late Qing Dynasty. With the deepening of local governance, the Miao people gradually abandoned their traditional ancestor worship rituals of “Tiao Guzang” (eating cattle among closely related villages) and “Zhui Niu” (eating cattle in the family), which were replaced by the ritual of tomb sacrifice to Gaxian (ghosts of ancestors). The replacement of the ritual reflects the choice of sacred power of the Miao ethnic group in Xiangxi in order to meet the needs of life. In this process, the Miao people restate the value of family belief. The divine belief promoted by the dynasty is a structural network containing the sacred power and value of the deity. The people weave the local tradition into the structural network through the re-expression of the value of the deity and the combination of rituals and local traditions, and maintain the characteristics of the local culture.

**Key words:** ancestor; Gaxian (ghosts of ancestors); Miao ethnic group in Xiangxi (western Hunan); ritual of tomb sacrifice; ethnic folk belief

(责任校对 龙四清)