

· 民族宗教与西部边疆研究 ·

## 传承与发展：湘西苗族祖先崇拜研究\*

霍 晓 丽

**提 要：**湘西苗族祖先崇拜是民间信仰的核心之一，既蕴涵着远古的巫文化，也承袭了先秦的宗法制度，更与儒、道本土宗教相融合，具有巫、儒、道共生互补的特点。湘西苗族的祭祖仪式蕴含了民众关于人与自然、人与人、人与社会之间关系的原始认知方式，践行着因血缘、地缘关系而形成的区域运行规则，展演过程中实现了湘西苗族的国家认同。在中华民族多元一体格局下，湘西苗族祖先崇拜呈现出国家大传统与地方小传统的互动过程。

霍晓丽，历史学博士，贵州财经大学文法学院副教授。

**主题词：**湘西苗族 祖先崇拜 祭祖仪式 内儒外道

### 一、引 言

苗族是我国历史悠久、文化深厚的少数民族之一，广泛分布在西南地区。迁移到武陵山区的一支，文化上形成了兼具地域和民族特性的地方小传统，学界称之为湘西苗族。他们的民间信仰是地方小传统的代表，根植于民众日常生活，在与国家大传统的互动过程中，以代际传承和族际交融的方式发展，具有巫、儒、道共生互补的特点。一方面，在相对封闭的地理环境中，保留了远古时期巫信仰形态，承袭着先秦宗法文化，成为原始宗教的活化石；一方面，关照国家主流意识形态，融摄儒家伦理纲常和道教的科仪程式，呈现出“内儒外道”的形态。

综观湘西苗族民间信仰，祖先崇拜留存至今，祭祖仪式保存较为完好。祖先在湘西苗族信仰领域内意义非凡，包括民族始祖、英雄祖先、家先三种类型；祭祖仪式在民间最为普遍，潘光华先生曾归纳，苗族祭祖仪式有掏食祭祖、客礼祭祖、年节祭祖、合亲祭祖、猎物祭祖、挂清祭祖、讲财祭祖、鼓社祭祖等多种形式。<sup>①</sup>笔者田野调查发现，湘西苗族祭祖仪式最为盛大的非椎牛莫属，分为合寨公祀和自家私祀两种。前者祭祀民族始祖、英雄祖先，后者则以家先为主，旨在祈求祖先保佑消灾解厄。杀猪还愿规模次之，也是目前举行最为广泛的祭祖仪式。其余较为大型的还有接龙、跳香、安家先，以及丧葬习俗中的打绕棺、“送饭”等。

表 1 湘西苗族与杀猪相关的祭祀仪式

出 处	作 者	名 称	祭祀对象	巫 师	备 注
《湘西苗族调查报告》	凌纯声 芮逸夫	吃猪 意为猪鬼	祖父母及雷鬼	苗巫	苗巫即巴代雄
		打家先 意为打苗猪	家先	苗巫	
		还雉愿	雉神	客巫	客巫即巴代札

续表 1

《湘西苗族实地调查报告（增订本）》	石启贵	椎猪 苗语谓“农芭” 俗称吃猪	猪神	苗覈	苗覈即巴代雄
		还傩愿 苗语谓“撬弄”	傩神	法师	法师即巴代札
		敬家先 苗语谓“农芭夯告”	家先	苗覈	
《湘西土家族苗族自治州概况（修订本）》	《湘西土家族苗族自治州概况》 修订本编写组	吃猪 苗语谓“浓巴” 俗称“打棒棒猪”	祖先	巫师	巫师即巴代雄
《凤凰县志》	《凤凰县志》编 纂委员会	打猪祭祖 苗语谓“保巴果”	本家祖先	苗老司	苗老司即巴代雄
《凤凰县民族志》	《凤凰县民族志》编写组	打猪 苗语谓“保巴果”	本家祖先	苗巫师	苗巫师即巴代雄
《苗族祭仪“送猪”神辞》	吴老腊演诵 吴晓东译	送猪 苗语谓“送巴”	家先	苗巴岱	苗巴岱即巴代雄
《湘西苗族椎牛祭》	张子伟 张子元	送忌猪	一男一女祖神	巫师	巫师即巴代雄
		送老母猪 又叫“吃棒棒猪”	一男一女祖神	苗法师 客巫师	为《椎牛祭》的第二堂法事
《湘西苗师通书诠释》	张子伟 石寿贵	吃猪	原始远祖	苗师	苗师即巴代雄
		敬祖先送猪娘	本家祖宗	苗师	
《湘西祭祖习俗》	张子伟	吃猪 苗语谓“农爬”， 又称“吃棒棒猪”	元祖神	苗师	
		椎猪	族祖神蚩尤	苗师	
		众寨“吃猪”	寨祖神	苗师	
		椎牛“吃猪”	家祖	苗师	
		“吃娘猪”	祖先	苗师	
		祭雷神“吃猪”	雷神	苗师	
		接龙“吃猪”	龙祖神	苗师	

上表罗列出 21 项与杀猪相关的祭祀仪式，其中 18 项旨在祭祀祖先；各项仪式由特定的巫师主持，主家家先、巫师祖师都在必请之列。这些都表明祖先在湘西苗族民间信仰体系中占据重要地位。因此，湘西苗族民间信仰中祖先崇拜的信仰对象与实践形式，为研究国家大传统与民族地区小传统的互动过程提供了一个微观视角。本文以笔者对湘西苗族近 5 年来进行的田野调查为基础，通过分析湘西苗族祖先崇拜类型以及祭祖仪式，表明湘西苗族民间信仰与远古原始宗教、先秦宗法制度的承袭关系，以及和儒家伦理纲常、道教科仪程式的融摄内容，呈现湘西苗族祖先崇拜巫、儒、道共生互补的特点，展示地方小传统的区域性和民族性。

## 二、湘西苗族祖先崇拜类型及实践

苗族民间信仰处于原始宗教阶段，由人类学家涂尔干（Emile Durkheim）划分的信仰和仪式两个范畴组成，“信仰是舆论的状态，是由各种表现构成的，仪式则是某些明确的行为方式”<sup>②</sup>。田野调查资料显示，湘西苗族民间信仰中祖先崇拜大致可分为民族始祖、英雄祖先、家先三种类型，分别在较为盛大的还傩愿、祭炯、杀猪还愿等仪式中祭祀。

### （一）民族始祖与还傩愿

由于缺少史料记载和考古证实，后人只能从神话传说中建构民族始祖，“在一个民族的故事中，那些日常生活的重大意外事件，是附带插入

故事中,或者用以当做故事中的主要情节之发展……部落的神话材料,并不代表该民族关于人种学方面有系统的叙述,但是它也能指示该民族兴趣之所在。这些材料,可以代表该部落的‘生活传’”<sup>③</sup>。

湘西苗族始祖最早可追溯至洪水神话中的傩神兄妹,苗语为奶傩芭傩,不同地区又称之为傩公傩母、央公央婆、东山老人南山小妹等。从芮逸夫收集的《傩神起源歌》<sup>④</sup>,和龙玉六唱、龙炳文整理的《跳龙歌》<sup>⑤</sup>,可推测出傩神兄妹经历洪水滔天,自相婚配,繁衍了苗族民众。此外,以巴代雄口述为底本,先后出版的《湘西苗师通书诠释》《湘西苗族巴代古歌》《湘西苗族古老歌话》等书籍,一定程度上反映了湘西苗族的远古历史,讲述了苗族先民钻木取火、做布做帛、找谷种米,创造人类文明的过程,<sup>⑥</sup>表现了远古先民的原始文化。

湘西苗族现存盛大祭祖仪式——还傩愿的主祭神为傩神兄妹,他们以民族始祖的身份享受祭祀。在湘西地区,如果家中诸事不顺,尤其是家人身体抱恙,久治不愈,需向傩神许愿;如愿之后,再择吉日还愿,酬谢神佑,俗称“一傩冲百鬼,一愿了千神”<sup>⑦</sup>。2015年11月19至21日(农历十月初八至初十),贵州省松桃县木树乡独科村吴姓村民举办傩堂愿<sup>⑧</sup>,为长子顺利成长还愿。仪式共请4位巴代札,由本村家传五代吴姓巴代札掌坛;还有本家族的兄长来担任管坛师、刀师、锣师、鼓师,分别负责为诸神上香、敬酒、烧纸;杀猪、杀羊;敲锣击鼓,配合巴代做法、傩戏演出;以及一位阴阳先生,负责查算吉日,书写所用对联、横批。祭品为两头猪、一只羊、一只鸡、一条鱼、若干粑粑、纸钱、香、烛、酒等。

傩堂愿耗时3天。第一天,布置坛场。掌坛师傅按照传统,亲自将五色纸剪成所需样式;用新砍来的竹竿、竹枝搭建桃源洞;再将傩神神像请到洞中。这天禁吃肉食,只有请神、敬神之后,凡人才能开荤。第二天,白天依次请神、敬神,晚上表演傩堂戏。第三天,送神。傩堂愿举办前5至6天,主家还需择吉日,请巴代雄洗屋(又称清屋),在所有房屋门檐上贴符,旨在祛除邪祟、保财进喜。

## (二) 英雄祖先与祭炯

湘西苗族的英雄祖先,首推九黎部落联盟首领蚩尤。后人对其怀念,大都与民族征战、迁徙相关联。《史记·五帝本纪》<sup>⑨</sup>和《山海经·大荒北经》<sup>⑩</sup>都对炎黄部落和蚩尤部落涿鹿中原有所记载。湘西地区流传的祖先歌《湘西苗族》<sup>⑪</sup>也再现了后代对蚩尤的赞颂。除了作为战神威力无边之外,亲民爱子的首领风范也是后人加以祭祀的重要因素。

湘西苗族至今遗存专门祭祀蚩尤的仪式——觉登炯,又称祭炯。2015年5月24日(农历四月初七),巴代雄吴求仓在司令山主持了觉登炯,旨在祈求蚩尤保佑地方安定。龙文玉先生介绍,炯是苗族重要的文化遗存,埋有先民从老家园带来的圣物,是英雄祖先蚩尤的象征,称之为蚩尤坛;又因其在地区地位尊崇,也称之为祖宗土地庙。“凤凰两山地区(腊尔山和山江地区,从文化区域而言,统称八公山文化区)9个乡镇,127个行政村,共有298个‘炯’。”<sup>⑫</sup>因此,祭炯是苗族最为核心的祭祖仪式之一,依据祭祀时间,分为常规祭和紧急祭。前者在每年二月初二,或每月初一、十五定期举行;后者是应对突发事件的临时性祭祀。按照祭祀规模,如果涉及村寨或地区安危,需依次进行准备、布置坛场、开祭、正祭、互祝等程式,是为大祭;如果关乎个人或家庭状况,就自带刀头、粑粑、豆腐、白酒等祭品,焚香、烧纸即可,是为小祭。

与蚩尤相关的还有四月八、枫树和“夯比”(苗语音译)。相传,蚩尤在农历四月初八被黄帝擒杀,故这天为其祭日<sup>⑬</sup>,后代便椎牛、跳花缅怀。由于“蚩尤所弃其桎梏,是为枫木”<sup>⑭</sup>,郭璞注释“蚩尤为黄帝所得械,而杀之,已摘弃其械,化而为树也,即今枫香树”<sup>⑮</sup>。苗族将其视为神树,不仅于四月八跳花节清晨以熟刀头肉、粑粑、红烛、香、酒等祭奠,平日还会通过抚摸树干、摘取树枝、树叶,来治疗疾病。腊尔山一带民众,在中堂右侧一角设置名为“夯比”的神位,上常年放置半碗水,每逢年节焚香烧纸,以敬奉蚩尤。

## (三) 家先与杀猪还愿

在湘西苗族地区,只有寿终正寝的人,民间称之为死好的人,其灵魂才能回到天上的祖居之地,成为家先。后人将其供奉在家中神龛之上,逢年过节顶礼膜拜,以求庇佑。

杀猪还愿是至今兴盛于湘西苗族的家庭祭祖仪式，较之逢年过节时的祭拜，规模盛大。主家修建新屋后，先请阴阳先生或仙娘测算，确定需要请巴代雄或巴代札或二者同坛，主持杀猪还愿仪式，才可入住。此后，如家中增添男丁，或久病不好，或诸事不顺，或到了还愿的年限，主家再次请师傅杀猪还愿。仪式因规模不同分为大做和小做。

目前，年底举行的杀猪还愿大都为小做，有巴代雄和巴代札主持两种类型。主家需要准备一头当年饲养的公猪，若干粳粿、白酒、纸钱、红烛、香等祭品。巴代雄使用苗语湘西方言西部次方言西部土语<sup>⑤</sup>主持仪式，为表1中的打家先、敬家先、送猪，用到唤魂铃、竹筴、魂布、蜂蜡等法器。时间除了农历正月和七月之外<sup>⑥</sup>，其他月份的吉日都可，多集中在冬月（农历十一月）和腊月（农历十二月）。依次按照告家先、表原因、请祖师、主神、家先、送猪魂（在火塘边进行）、敬神灵、送猪（在与火塘同侧的门口进行）、洗屋、问吉凶、收吉驱邪、送神、封言等程式进行。<sup>⑦</sup>据山江镇大门山村巴代雄吴求仓统计，2015年冬、腊两个月共做杀猪还愿法事59处，约占全年法事总数的三分之一。

巴代札使用汉语北方方言西南次方言主持仪式，头系红色布帕，需要司刀、竹筴等法器。时间需在农历九月初九至腊月二十期间，如果立春早于腊月二十，就截止在立春之日。相传在这之后，巴代札祖师回到天上居住的地方过年，不再护坛行法。主家堂屋中间为主祭场所。仪式过程为：架桥、请神灵、斋敬神灵、请祖师、斋敬祖师、告家先（堂屋门前）、上生（堂屋中柱下）、上熟、勾愿、驱邪纳福、许愿、问吉凶、送神、封言（堂屋中间）。其他祭祀地点还有灶台和门外屋檐下右侧，分别祭祀灶神和虚空神。<sup>⑧</sup>据山江镇东就村巴代札龙正国讲述，2015年冬、腊两个月做杀猪还愿法事60余处，约为全年法事总数的一半以上。

#### （四）其他祭祖仪式

除了上述较为大型的祭祖仪式之外，湘西苗族的祖先崇拜活动还有日常生活中的兴相（苗语音译）和丧葬仪式里的“送饭”。兴相是巴代雄为主家祖坟补力的法事，在湘西地区，如果参加葬礼的人，将头上戴过的白帕放在了别人家中，

会导致别家运势不好。主家先请阴阳先生或仙娘测算，再请巴代雄择吉日来做。日期禁用鸡日，一般为农历每月的三、九、十五、二十一、二十七的上午，这5天为狗日。笔者于2016年1月24日（腊月十五）跟随吴求仓前往山江镇毛都塘村实录了兴相法事。<sup>⑨</sup>

“送饭”仪式在湘西苗族较为盛行，家中老人过世满月，儿女请仙娘<sup>⑩</sup>将凡间准备的美食，如猪肝、猪肺、甜酒、甘蔗等送到家祖在天上居住的地方。在祖师七仙女的陪护下，仙娘灵魂依次经过灶神、祖先、土地公公、表牛、表寨居住的地方，到达天庭，寻找主家已故亲人的灵魂。笔者2016年1月20日（腊月十一）观察了古塘村一户人家仙娘“送饭”的过程。<sup>⑪</sup>

### 三、尚鬼巫、尊宗亲：湘西苗族祖先崇拜承袭先秦文化

从商代较为完备的祭祖仪式可推测出，祖先崇拜在夏代就已形成；到周代，祭祖礼制更为程式化，呈现出世俗化的趋势。<sup>⑫</sup>湘西苗族祖先崇拜承袭了先秦祭祖礼仪，各种仪式保留了远古巫风，通过重复定期展演，来规范人与自然、人与人之间的关系。

#### （一）尚鬼重巫

湘西苗族巴代雄主持的杀猪祭祖、兴相，和仙娘的“送饭”仪式中，集中体现了原始社会信仰体系尚鬼的特点。苗族民间信仰起源于远古时期，先民探索自然过程中，萌发了“灵”的认知观念，认为其能够对人与自然产生影响，希冀通过巫术达到预期目的。随着抽象思维的提升，先民赋予“灵”人的品格，统称之为“鬼”，与之相对的实践活动则为“做鬼”。对人类有益则敬称为好鬼，祈求保佑；有害则贬之为坏鬼，做法祛除。后人视为神的都归到好鬼之列，如《苗族古老话》中记载的36堂神；民国时期，有关湘西苗族的调查报告提到的众多恶鬼，大都属于72堂鬼之列。正如石启贵先生所言“苗乡鬼神类多，有谓三十六神，七十二鬼。此系约数，实尚不止矣”<sup>⑬</sup>。

巴代雄主持的所有仪式，涉及神灵分为主神、祖师、家先三类。田野调查发现，主神在不同法事中各有所请，如杀猪祭祖仪式中为“补狼中辽，辽提追代去仙，个狼中坐辽门冈山，怕布

追斗女布追耐,补金追斗,窝金龙追耐,龙辽斗,金高追耐”(苗语音译主神名称),洗屋仪式中为“辽斗丙拿、辽天丙狗、外从辽都狼代作合、辽天狼东让农”(苗语音译主神名称)。这些主神名称都没有对应的汉语词汇来表达,苗语中称谓固定,表明出现时间较早。巴代祖师爷都为太上老君,因师承不同,其他祖师各异。吴求仓祖师能上溯至曾祖父吴久伯、龙姓师傅、祖父吴中大、父亲吴成兴四代。与巴代雄相比,仙娘主持仪式涉及神灵较少,提到了祖师七仙女、师父妹叭云生、灶神和土地神。家先则是主家历代考妣。在湘西苗族信仰体系中,这三类神灵都为善鬼,居住在天上某个地方,功能各异且各司其职,地位平等,并无隶属关系。他们都有固定苗语词汇表示,只是初步具备人格,抽象地存在于民众信仰意识中,还没有具体的形象。

同时,湘西苗族祖先崇拜也有先秦重巫的文化因子,这里的“巫”包括巫师和仪式两部分。巫师方面,罗振玉先生根据甲骨文中的“巫”字形,认为其象征巫在神幄中用两手奉玉以事神。<sup>⑤</sup>周朝“司巫,掌群巫之政令。若国大旱,则帅巫而舞雩”<sup>⑥</sup>。其中,司巫率领的是女巫,她们“掌岁时祓除,衅浴。旱暵,则舞雩”<sup>⑦</sup>。而“男巫,掌望祀,望衍,授号,旁招以茅。冬堂赠,无方,无筭”<sup>⑧</sup>。可见,男女两性在信仰场域有明确的执事分工。因此,《说文解字》曰:“巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。像人两袖舞形。与工同意古者巫咸初作巫。”“覡,能齐肃事神明也。在男曰覡,在女曰巫。”<sup>⑨</sup>

湘西苗族地区,传统巫师也因性别而分工各异,地位不同。身为女性的仙娘,又称为仙姑、蒲勾娘、布勾娘,只有命中注定的极少数才能拜师学艺。她们运用“过阴”的方式,查探主家不幸的原委、测算吉日,主持“杠仙”、求子、“送饭”、问事、解蛊、看病等法事。而作为男性的巴代,不论苗教(巴代雄)还是客教(巴代礼),都通过师承或家传,以请神的方式来主持各项法事。职能与先秦时期的祝相同,“修其祝嘏;以降上神,与其先祖”<sup>⑩</sup>，“以事鬼神示,祈福祥,求永贞”<sup>⑪</sup>。巴代与仙娘相比,人数较多,社会地位也相对较高,是地方社会具备“卡里斯玛”性质的精英。他们一直以来在湘西苗族民间信仰体系中共生互补,满足民众日常生活的信仰

需求。

湘西苗族祭祖仪式都不同程度地借助超自然的力量影响鬼神,控制客观世界。比如巴代雄主持的洗屋法事,是主家出现猫儿死于屋中、异姓夫妻同床、亡人尸体停留、产妇未满月登门等情况,导致家先不悦,引起家中不和、人丁不旺,需请巴代雄用装有银子或金子的净水、一只母鸡做法以祛除污秽。这类巫术属于人类学家弗雷泽(James G. Frazer)在大众化驱邪方式中划分的“随时驱邪”,“只要他们能摆脱这些可恶的折磨鬼,他们就能重新生活幸福而清白”<sup>⑫</sup>。再如仙娘做的“过阴”法事。与张舜徽先生所言的“下马”相同,“湖湘间犹称巫覡能见鬼神,谓可招致亡魂与生人对语”<sup>⑬</sup>。届时,仙娘坐在供桌前方,用布帕将脸遮住,手拿一炷点燃的香,待香、纸的烟雾呛到嗓子、鼻子3次,请求师父降临,陪同其灵魂途径灶神、土地神等处,到达天上寻找主家家先,请家先附体,主家与之对话。这些仪式在性质和程式上都有先秦巫术的痕迹,至今仍在湘西苗族日常生活中发挥重要作用。

## (二) 尊亲敬祖

先秦祭祀原则为“法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典”<sup>⑭</sup>。湘西苗族三种祖先类型都在此祭祀之列,与先秦重视尊亲之义一脉相承。中国的个体家庭至迟在夏代出现<sup>⑮</sup>;商代就已形成了较为完备的祭祖祀典,甲骨卜辞表明受祭的大都为商朝历代先王、先妣<sup>⑯</sup>;到周代,祭祖礼仪更为规范,所祭对象大都为近祖,已与孝道相结合,体现出敬祖重宗的特点<sup>⑰</sup>。湘西苗族祖先崇拜也更侧重于具有血缘关系的家先,祭祀大都以家庭为单位展开。祭祖仪式不仅呈现出祈求庇佑世俗化的特点,更实践着先秦时期就已形成的伦理道德,以调整家庭、家族、地区内部人与人、人与社会之间的关系。

首先,祭前准备饱含对家先的崇敬之情。祭品方面,杀猪还愿主要祭品为一头公猪,传统上需由主家亲自饲养。现在虽有变通,仍需年初就早做打算,以备祭祖之用。这一习俗与商周时期天子、诸侯及其后妃亲自生产供享祭品相一致,因为“凡天之所生,地之所长,苟可荐者,莫不咸在,示尽物也。外则尽物,内则尽志,此祭之

心也。……身致其诚信，诚信之谓尽。尽之谓警戒。敬尽然后可以事神明。此祭之道也”<sup>⑧</sup>。祭日方面，湘西苗族都会请阴阳先生或仙娘择吉日，这一习俗与先秦日神崇拜相关。早在商代，先王去世后，需占卜来确定日名，用以标示祭日。<sup>⑨</sup>周代也有“前期十日，帅执事而卜日，遂戒”<sup>⑩</sup>的记载。

其次，祭祀过程演绎了先秦宗庙礼制。一方面，巫师在主家堂屋营造神圣空间，与日常生活的世俗空间相结合，祭祀依据礼制进行。先秦时期只有贵族阶层才能设立宗庙祭祖，随着血缘关系的扩展，庶人从贵族阶层中排斥出来，仍能参加具有助祭意义的籍田大典。庶人虽然远离宗族组织，但仍受宗法约束，也为宗庙礼制从上到下传播提供途径，使民间举行祭祖仪式有章可循。

一方面，仪式过程与先秦祭祀告神、行射礼、献祭（又称享礼）的祭典基本一致。杀猪还愿中，巴代雄先用神辞手诀、请神附体等方式隐藏其凡人的属性，以坛班弟子的身份，借助焚香、燃烛，向祖师、家先禀明祭祀缘由，依次迎请祖师、主神和家先，“上生”后，再请其下界。其中“上生”就是告神，殷墟卜辞《合》22676也载有“癸酉卜，即，贞上甲升岁，其告丁一牛”<sup>⑪</sup>。随后的“杀牲”与先秦时期的射礼相似。甲骨卜辞《屯》1088记载：“祖乙升岁其射，吉。弼射，大吉。伊宾，吉。”<sup>⑫</sup>周代“天子将祭，必先习射于泽。……已射于泽，而后射于射宫。射中者得与于祭，不中者不得与于祭”<sup>⑬</sup>。直到清代前中期，湘西苗族保留“牲畜不宰，多掙杀”<sup>⑭</sup>的习俗，即众人用棍棒将牲畜打死，吴求仓家中还留有敲猪棒。原始杀牲方式较为艰辛，但更能体现出后人对祖先的敬重，以及祭祖仪式的隆重。苗族先民“以火去毛，带血而食之”<sup>⑮</sup>，猪肉稍过热水后，连同白酒、米饭一起向家先“上熟”，即先秦称之为的献祭。《诗经·小雅·楚茨》中描述祭仪场面，“济济跼跼，絜尔牛羊。以往烝尝，或剥或亨，或肆或将”<sup>⑯</sup>，湘西苗族祭祖仪式分工明确、协力合作与之一致。

此外，先秦祭祀中的“尸”在湘西苗族丧葬习俗中也有留存。先秦丧礼，命一人为尸，穿上去世先人生前服装，充当神像，接受后人祭奠。<sup>⑰</sup>湘西苗族丧葬中的“调鼓”与之相似，“死用棺，将所遗衣服装像。击鼓歌舞”<sup>⑱</sup>，属于

“热丧”<sup>⑲</sup>之后的“冷丧”，最后由巫师将亡人灵魂送归天上祖居之地。至此，亡者才能成为家先。满月后，主家再请仙娘给亡者“送饭”。

可见，湘西苗族祖先崇拜承载的原始宗教巫文化，就是中华民族多元一体格局中的“多元”之一。“苗族为中国古氏族部落之子遗，因自然环境之隔绝，遂使其文化停滞于古代农业社会而少进步，其风俗习惯，多墨守祖先成法而不求变。”<sup>⑳</sup>祭祖仪式有条不紊进行，使后代跟随长者习得“亲亲”的神圣和“尊尊”的至上，培育其慎终怀远的责任和担当，同时也体现了中华民族多元一体格局中“一体”的文化凝聚力。

#### 四、内儒外道：湘西苗族祖先崇拜体现国家认同

崇山峻岭无法阻隔湘西苗族与周边民族的交往，地方小传统除了内部代际传承之外，受国家大传统潜移默化的影响，还实现了族际融合。清代前中期的改土归流和乾嘉苗民起义加速并加深了大小传统在地方社会中的互动，增强了湘西苗族对国家的认同度和归属感。“民间社会利用了国家，国家也利用了民间社会，前者这样做的目的是为了自己的壮大，后者这样做的目的则仍是为了控制后者，只不过表现出来的不是激烈的冲突，而是温和的互动而已。”<sup>㉑</sup>民间信仰体系中的祖先崇拜成为民众表达国家认同的重要途径。

##### （一）“内儒”

受国家大传统影响，湘西苗族地方小传统与国家主流意识形态结合，民间信仰承载的长幼有序、尊卑之别等传统道德观念内在地规范着民众的日常言行。首先，表现在祭祖仪式所传达的长幼之序。据说，巴代雄因忠厚、淳朴获得师父认可，被封为坛门大弟子，享受做法时站坐随意、凭记忆念经文，与师弟巴代札同做法事时要优先进行等待遇，巴代体系内部对此也达成了共识。“老君封弟子”的故事不仅表明苗族小传统与国家大传统都源于先秦文化，具有内在的一致性；更体现出苗族民众普遍接受了儒家提倡的仁、义、礼、智、信等伦理纲常，并规范着民众日常生活的言行举止。

一是“入则孝”，表明祖师的尊崇之位。太上老君原型为先秦哲学家、思想家老子，后被道教尊为太清道德天尊，常以为民排忧解难的慈祥形象出现，在民间备受尊崇，成为湘西苗族巴代

的祖师。巴代做法之时,必须恭请祖师相助;平日也要定时供奉。每逢年节,徒弟必须亲自拜访师父,同门之间也要团结互助。二是“出则悌”,表明兄弟间的长幼之义。杀猪还愿时,一直遵循先杀“刀节”(苗语音译)、后杀“仁补”(苗语音译)的规矩,丝毫不得僭越。前者是碗柜底下,指巴代雄杀猪祭祖;后者是中柱安放家先的位置,指巴代札杀猪祭祖。可见,儒家长幼、孝悌观念已经深入人心。

其次,表现在信仰空间中的尊卑之别。巴代札傩堂愿仪式,坛场的布置也是建构神圣空间的过程。堂屋后墙正面挂五幅神图,包括仪式所请的全部神灵。右侧墙角处置一方桌,供奉主家历代家先。神图前面放置两张方桌,上面扎起桃源三洞,中间上层供奉“开荒天下各山大川五岳、五天圣帝;五官、五盟皇后夫人”、“证盟上司三十三天昊天金阙玉皇高真上帝”,以及福、寿、禄三佛;下层表明主家情况,一旁供奉上坛祖师;右边为“南山圣母娘娘 惟后八万”,左边为“东山圣人万主 惟公十万”。桌下用一竹篓安放“下坛南郊大王 五营兵马 四哨路目”等下坛祖师神位。屋外用席子卷起,内设方桌,供奉“天地虚空三界四府万灵真宰文武官员”。灶台上设置“九天东厨司命大一奏善灶王府君 搬茶童子墨水部军”神位。

众神从上至下、自前向后、由中间到两边的布局表明神灵体系的等级高低。神图中越是位于上层、中间的神灵,图像越大、光晕越大,表明其神位越高。苗族民众通过生活经验,在民间信仰体系中形象地建构出国家官僚体系,皇帝位于官僚体系的最高层,官员因官职高低,权力由高到低,并层层统属。神圣空间里,各类神灵的分布位置,表明五岳王、证盟神等的地位最高,傩家神身为正神却只能屈尊第二。而五庙虚空是武官员身份,只能在神坛外听候上坛神调遣。神灵地位的尊卑正如国家行政体系中官职的大小,一旦确定就等级森严、不可逾越。

请神程式是国家行政体制的再现。巴代札请神时,重要神灵如玉皇大帝、太上老君、五岳真君等,要在祖师、家先的陪同之下,身穿法衣、头戴冠札、手执法器、带领所辖兵马,劳烦功曹等通告,获得批准后,才能入殿启奏事由。这与朝廷官员觐见皇帝、地方百姓拜见官吏极为相

像。神灵移驾主家堂屋时,巴代札率领兵马为其开路,随行下属前呼后拥,恭迎其亲临神坛,艺术化地演绎了帝王出巡、官员察访的场面,体现出了民众对神灵威严的敬畏。

再次,家先安身之所位置的变化体现出上下差异。历史上,苗族家先都安置在碗柜下面的地方<sup>⑧</sup>,苗语称为“刀节”,巴代雄在此杀猪祭祖。后来中柱最上端成为尊贵的地方,苗语称为“仁补”,悬挂象征祖先的白色“人”字形纸符,巴代札祭祖时在中柱下方设置供桌。随着大小传统的融合,神龛进入湘西苗族日常生活,民众也普遍认为“神龛的位置更好,家神最喜欢住在上面”。<sup>⑨</sup>现在湘西苗族神龛大都设在堂屋后墙正中间,供奉“天地君亲师”,距离县城较近的苗族地区,家先的象征符号转变为牌位,如“本堂隆氏门中三代家仙祖考老幼灵魂家神之位”。至晚在清朝道光年间,熟苗“各家俱有龛堂,设木主,岁时致祭,凡有嘉会必祭祖先”。<sup>⑩</sup>家先安放位置由下到上,从抽象变为具体的过程,都表明地方社会的国家认同,融入了儒家的伦理纲常。

## (二)“外道”

湘西苗族民间信仰与道教关系密切,“今汉族通行的道教——巫教犹有往茅山——苗山学法之语,是可证明。”<sup>⑪</sup>与此同时,苗族巫师巴代向太上老君学法的故事也表明,“西南少数民族宗教受道教影响,是历史上道教在西南少数民族地区传播所致,是华夏文化在多元一体的中国社会辐射的结果”。<sup>⑫</sup>湘西苗族祭祖仪式通过融摄道教的科仪程式,规范着地方社会的运行秩序。

神灵层面,湘西苗族祭祖仪式的神灵大都与道教的神仙相似,在称谓上呈现出地域性、民族化的变异。这种情况可能与苗族没有民族文字、经文流传年久相关。道教神仙谱系由天尊、道君、真人、天师、天君、仙官等类别构成,大致有玉京天神、人间圣贤、洞天真入、民俗诸神、琼台女仙等<sup>⑬</sup>。其中,三清、四御、五岳等神祇都处于湘西苗族民间信仰高层神位。例如,傩堂愿中的“上司三十三天昊天金阙玉皇高尊上帝”,属于道教中的证盟神,全称为“昊天金阙至尊玉皇大帝”,是四御的最高神。玉皇信仰可追溯至原始时期人类对天的崇拜,经过商周发展,逐渐具备人格,上升为能够统治万物的神。北宋末年,徽宗御赐尊号“太上开天执符御历含真体道

昊天玉皇上帝”。明清时期，最终成为民间信仰中地位尊崇的神灵，总管天神、地祇、人鬼，也是湘西苗族祭祖仪式的上坛主神。神灵体系中神位的变化体现出维系社会秩序的内在动力，也是国家权威分配、地方权力重组的象征。

法器层面，湘西苗族祭祖仪式使用的法器，与道教斋醮仪式中的形制上虽有差异，但功能类同。巴代雄的唤魂铃，道教称为帝钟，都是通过摇动以降神驱邪；木笏，道教称圭简，两手相合执于胸前，拜谒诸神。巴代札的牛角，道教称为龙角、灵角、号角，用以调兵遣将；司刀，为道教法剑中的短剑，有节奏地晃动以辟邪。巴代札和阴阳先生都有的印章，道教称为法印，加盖于符箓之上，象征神旨；疏文之上，作为凭证；令牌，形制象征天圆地方，用以召集兵将、役使雷神、镇压邪秽。<sup>⑩</sup>此外，巴代雄的招魂筒、敲猪棒、魂布、蜂蜡，以及巴代札的绉巾、马鞭等，道教鲜有，表明湘西苗族民间信仰虽与国家大传统融合，仍保持着民族特征和地域特色。每件法器都有其独特的价值，不可替代，象征着联结国家与地方、神圣与世俗的桥梁，也是皇权、神力的延伸和施展。

过程方面，湘西苗族祭祖仪式与道教科仪一样，层次分明、仪式感强。杀猪还愿仪式请神时，陈列供品、焚香点烛、铺坛上奏、通达神灵、恭迎圣驾；敬神时，赞颂诸神、劝酒吃肉、祈福驱秽；送神时，散坛封言、祝贺主家。此外，道教醮坛执事六职（高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯），以及演奏道乐的经师，在傩堂愿中都有职能类似的人员配置。仪式中使用的祖传符箓，与道教的神符“录召万灵，役使百鬼”功能相同，可驱邪治病、沟通神人。巴代札的踩九州，与道教步罡踏斗，在民间都俗称走禹步，用以朝拜星斗、召请天神。湘西苗族民间信仰仪式展演的过程，通过践行国家主流意识形态教化民众，也传达着国家对地方社会的规范。

因此，在秦汉以来形成的中华民族多元一体格局之下，中原地区的儒家和道教持续向湘西苗族地区渗透影响，促使湘西苗族祖先崇拜接纳并汲取了国家大传统的文化内涵，整体上具有出巫、儒、道共生互补的特点。

## 五、结 语

湘西苗族民间信仰仍停留在“从血缘宗教到

地缘宗教的过渡阶段”<sup>⑪</sup>。祖先崇拜根植于民众日常生活，从远古延续至今，微观地呈现了国家大传统与地方小传统的互动过程。祭祖仪式将神圣空间嵌入世俗生活，承袭了先秦尚鬼重巫之风和尊亲敬祖等文化特质，并与国家主流意识形态、宗教科仪相互融合，共同作用于地方社会。湘西苗族民间信仰内在规范与外在形式互为表里，体现着国家大传统对地方小传统的引导，地方小传统对国家大传统的回应，也表明地方社会的国家认同进程。它内在地蕴含了儒家长幼、孝悌、尊卑、上下等伦理纲常，教化民众，强调哲理的思维；外在地融摄了道教的神灵、法器、程式等，通过科仪的展示来规范地方秩序。“内儒外道”的特点既符合国家治理苗疆的需求，也契合地方维系社会秩序的道德，实现了民间信仰的代际传承和族际融合。在中华民族多元一体格局之下，湘西苗族祖先崇拜最终形成了巫、儒、道共生互补的特点。

（责任编辑：今雨）

\* 本文系国家社会科学基金项目“明清以来湘黔苗区民间信仰与乡村治理关系研究”（18CZJ023）、贵州财经大学2017年度引进人才科研项目“湘西苗族民间信仰传承研究”阶段性成果。

- ① 潘光华：《试论苗族祭祖活动与其经济基础》，《贵州民族研究》1988年第3期，第169—170页。
- ② [法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，北京：商务印书馆，2011年，第45页。
- ③ 吴泽霖：《苗族中祖先来历的传说》，贵州省民族研究所编：《民国年间苗族论文集》，内部资料，1983年，第148页。
- ④ 芮逸夫：《苗族洪水传说与伏羲女娲的传说》，吴定良、凌纯声、梁思永主编：《人类学集刊》，台北：南天书局有限公司，1978年，第1册第155—204页。
- ⑤ 龙炳文、石家齐、梁晓然：《从〈跳龙歌〉探讨苗族族源》，湘西土家族苗族自治州民族事务委员会编：《湘西土家族苗族自治州苗族历史讨论会论文集》，内部资料，1983年，第101—105页。
- ⑥ 龙宁英、石寿贵、石寿山著：《湘西苗族巴代古歌》，长沙：湖南人民出版社，2012年，第39—56页。
- ⑦ 曲六乙编著：《中国少数民族戏剧通史》，北京：中国民族摄影艺术出版社，2014年，第420页。
- ⑧⑨⑩⑪⑫⑬ 仪式过程详见霍晓丽著：《信仰、仪式与地方社会——湘西苗疆民间信仰传承研究》，武汉：华中师范大学2017年博士论文，第174



- 177、105 - 106、171 - 174、107 - 108、109页。
- ⑨《史记》卷1《五帝本纪》，[汉]司马迁撰：《史记》，北京：中华书局，1982年，第1册第1-3页。
- ⑩⑭方輅译注：《山海经》，北京：中华书局，2009年，第266、242页。
- ⑪隆名骥：《从苗族民俗探讨苗族族源》，湘西土家族苗族自治州民族事务委员会编：《湘西土家族苗族自治州苗族历史谈论会论文集》，内部资料，1983年，第110页。
- ⑫龙文玉：《“蚩尤坛”与“蚩尤祭”——凤凰县两山地区蚩尤文化遗产大观园考评之一》，内部资料，2015年4月10日。
- ⑬张子伟著：《湘西祭祖习俗》，长沙：湖南师范大学出版社，2015年，第7-8页。
- ⑮《山海经传》卷15《大荒南经》，[晋]郭璞撰：《山海经传》，四部丛刊景明成化本。
- ⑯杨再彪、罗红源：《关于湘西苗语方言的土语划分问题》，《怀化师专学报》1999年第6期，第82页。
- ⑰据当地民众讲述，农历正月和七月两个月是巴代度职的月份。
- ⑱仙娘，是湘西苗疆能够沟通神人的女性巫师，不同于施蛊害人的蛊婆。目前仙娘较少，据山江镇大门山村吴求仓统计凤凰县约有9位。
- ⑲⑳陈筱芳：《周代祖先崇拜的世俗化》，《西南民族大学学报》2005年第12期，第299、296页。
- ㉑石启贵著：《湘西苗族实地调查报告》（增订本），长沙：湖南人民出版社，2002年，第415页。
- ㉒⑳张舜徽著：《说文解字约注》，武汉：华中师范大学出版社，2009年，第2册第1170、1170页。
- ㉓《周礼》卷26《宗伯礼官之职》，[汉]郑玄等注：《十三经古注》，北京：中华书局，2014年，第3册第500页。
- ㉔㉕《周礼》，《十三经古注》第3册第501、500页。
- ㉖《说文解字注》第5篇上《巫部》，[清]段玉裁著：《说文解字注》，北京：中华书局，2013年，第203-204页。
- ㉗《礼记》卷7《礼运》，[汉]郑玄等注：《十三经古注》，北京：中华书局，2014年，第5册第962页。
- ㉘《周礼》卷25《宗伯礼官之职》，《十三经古注》，第3册第494页。
- ㉙[英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝——巫术与宗教之研究》，北京：商务印书馆，2015年，第857页。
- ㉚《国语集解》卷4《鲁语上》，[清]徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第154-155页。
- ㉛连劭名：《历组二类卜辞多见商代祭祀》，《文物春秋》2005年第2期，第10页。
- ㉜㉝刘雨：《西周金文中祭祖礼》，《考古学报》1989年第4期，第497、517页。
- ㉞《礼记》卷14《祭统》，《十三经古注》，第5册第1058页。
- ㉟㊱㊲连劭名：《商代岁祭考》，《考古学报》2007年第2期，第180、199、199页。
- ㊳《周礼》卷2《冢宰治官之职》，《十三经古注》，第3册第360页。
- ㊴《礼记》卷20《射义》，《十三经古注》，第5册第1114页。
- ㊵㊶[清]田雯撰：《苗俗记》，谭必友、贾仲益主编：《湘西苗疆珍稀民族史料集成》，北京：学苑出版社，2013年，第23册第294、294页。
- ㊷《毛诗》卷13《小雅·谷风之什》，《十三经古注》，第2册第265页。
- ㊸同注㊷，第294页。[清]敬文等修，徐如澍纂：[道光]《铜仁府志》卷2，清道光四年（1824）刻本：“苗人死仍用棺，悲哭终月，亲戚助以牛酒，将死人所遗衣服装像，击锣鼓，群相歌舞，名曰调鼓葬。垒坟墓，其形长。”[清]徐铨修，萧瑄纂：[道光]《松桃厅志》卷6，清道光十六年（1836）刻本：“苗人死，枕半尸于火铺，就其足竖二木竿，达于尾，名曰升天。敛用棺，悲哭终月，亲戚来吊。富者助以牛酒，贫者酒米。将死者所遗衣服装像，击锣鼓，群相歌舞，名调鼓。”
- ㊹“热丧”包括老人去世后举行的子女装殓尸体、亲友吊唁、巫师接引亡灵至祖居之地、安葬棺柩等环节，与《招魂词》中“呼亡人”和“钩门”仪式相同，松桃苗族称之为“打绕棺”。
- ㊺罗荣宗：《苗族的婚姻》，贵州省民族研究所编：《民国年间苗族论文集》，内部资料，1983年，第319页。
- ㊻赵世瑜著：《小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第206页。
- ㊼[清]徐铨修，萧瑄纂：[道光]《松桃厅志》卷6，清道光十六年（1836）刻本。
- ㊽2016年1月21日山江镇古塘村龙自先讲述。
- ㊾[清]黄应培修，孙均铨、黄元复纂：[道光]《凤凰厅志》卷7，清道光四年（1824）刻本。
- ㊿盛襄子：《湖南苗史述略》，中南民族学院民族研究所编：《南方民族史论文选集》，内部资料，1984年，第2册第149页。
- ①张泽洪著：《文化传播与仪式象征：中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》，成都：巴蜀书社，2007年，第12页。
- ②参见黄海德著：《天上人间——道教神仙谱系》，成都：四川人民出版社，1994年。
- ③张泽洪著：《道教礼仪学》，北京：宗教文化出版社，2012年，第95-101页。
- ④张荣明：《殷周时代的宗教组织》，《世界宗教研究》1998年第3期，第127页。