

从若干仪式看桂北苗族鬼观的文化逻辑^{*}

□ 区 纘

[摘 要] 从仪式与认知结合的角度研究广西龙胜苗族鬼观的文化逻辑。在祈求岁时丰收或面对疾病、灾难等危机时,苗族采取符合当地的文化传统和社会惯习的祭鬼仪式。在日常生活的仪式过程中,苗族对自身行为所蕴含的特定逻辑赋予了象征意义,既满足了人们内心情感的需要,又维系着社会秩序的平衡。

[关键词] 苗族;鬼观;文化逻辑;认知

[中图分类号] C912.5 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2014)01-0081-07

Research on the Cultural Logic of the "Ghost" Conception of the Miao People in the North Guangxi from the Perspective of Some Rituals OU Zuan

(Sanya University, Sanya 572022, China)

Abstract: From the perspective of ritual and cognition, this paper studies the cultural logic of the ghost conception embraced among the Miao people in Longsheng County of Guangxi. When praying for a good harvest every year or facing accidental crises such as diseases and disasters, the Miao people conduct rituals of sacrificing to ghosts or exorcising devils which are in accordance with the local cultural traditions and social habitus. These rituals dealing with ghosts are based on Miao people's conceptual system of diverse supernatural power. During the process of daily rituals, symbolic meanings have been attached to Miao people's particular behaviors which satisfies their emotional demands and balances the social order.

Key Words: Miao people; the "ghost" conception; cultural logic; cognition

一、研究理路

在社会生活中,人们获得幸福或遭遇不幸后,都会有合乎自身文化的解释。这种现象很普遍,不同的处置方式显示出迥异的文化逻辑。埃文斯-普里查德对非洲赞德社会巫术、神谕和魔法的研究,是同类主题的典范。当人们面临危机时,要么自负责任,要么指控他人,不同的处置方

式背后必然有社会本身的合理解释,而这些合理解释(意识层次)和不同处置方式(行动层次)构成了不同社会对遭遇不幸的特殊处理系统。^{[1](P9)} 普里查德试图描述赞德社会的信仰体系来确定当地人是否与西方人有同样的理性,通过深入的田野个案调查和透彻的分析,他挑战了过去西方文化视原始人为幼稚、不具理性的认识偏见。

* 基金项目:国家民族事务委员会2012年度项目“西部省际结合部民族地区的内发型发展研究”(项目编号:2012-GM-038;项目负责人:麻国庆)。

对此,英国哲学家彼特·温奇持不同意见,他对普里查德提出了反驳。^[2]温奇认为,一种语言所建立的世界观和知识系统,不可能去了解另一种语言的世界观和知识系统。在温奇看来,这不仅涉及以西方文化的偏见去理解赞德文化的问题,更涉及文化间的不可共量性,根据现代科学的逻辑思辨来了解阿赞德人的巫术,没法真正了解他们的思考方式。温奇的反驳引发了20世纪60~80年代的“理性论争”,文化相对论受到空前强调:^{[3](P279~281)}每一种文化都有一套独特的知识系统,其中包含了不同的思考方式或特殊理性,不能用现代西方科学的思考方式或形式理性作为普遍理性的标准来理解。

关于如何理解不同文化的思考方式,许烺光在《驱逐捣蛋者:魔法·科学与文化》一书里提供了两个有趣的田野个案。他既不赞成西方人类学家将魔法和宗教完全分割开来的做法,又对他们将宗教魔法与实验或科学分属于人类行为的两个范畴的主张提出批评。^{[4](P1)}他认为,弗雷泽、涂尔干、马林诺夫斯基等学者都将宗教与科学区分于两个不同的范畴,而这种观点经不起田野事实的考验。许烺光所运用的材料主要来自对1942年云南大理喜洲霍乱和1975年香港沙田鼠疫的调查,他证明了,无论是科技落后的大理喜洲还是科技进步的香港沙田,对于人们的思维和行为方式都是建立在他们传统观念的基础上。在这个过程中,传统内容可以冠以新的名称,或将传统名称换以新的内容,许烺光称之为“信仰合并”。其结论至今有重要的参考意义:人们同时采用宗教魔法与科学知识的现象并不是因为他们缺乏理性,而是因为人们的行为在很大程度上受到他们所处的社会组织以及他们在那种文化模式中形成的信仰的影响。^{[4](P8)}

普里查德用赞德社会的信仰体系来纠正西方对原始社会的错误认识,许烺光用中国社会的研究个案论证了魔法与科学可以并行不悖的合理性。不同的文化具有不同的思考逻辑,不存在普遍的理性标准,不能用一种文化的思考逻辑去质疑另一种文化的行为是否合乎理性。正如某地食物的禁忌恰好符合现代卫生的标准那样,特殊的文化逻辑可以理解为,人们在日常生活中用经验知识解决不了的偶然性问题而采取超自然的观念处理危机的思考方式。在世俗的日常生活中,人们采取的行为必然符合当地人的文化传统和社会惯习。面对自然与社会的变迁,人们世代累积的经验足以自觉产生应对的办法。人们把超自然观念纳入文化的范畴,赋予了自身行为特定的象征意义,通过各种信仰仪式展现其内在的文化逻辑。比较科学理性的研究进路,这更能体现当地文化的延续与惯性。

论文的研究对象是广西北部山地苗族。江应樑认为,明代时苗族的居住区域大体确定,但在近五百余年间,移居西南边疆的苗族不断受到外力逼迫,居住地域面积日渐缩小。苗族只好集结于崇山峻岭中,过山耕狩猎的生活。这样持续了几百年,其结果使苗族居住的区域缩小至局限于高寒山地。^{[5](P111~116)}凌纯声认为,苗族居在山巅,垂直分布最高,可称之为“高山苗”。^{[6](P27~28)}高寒之地往往环境恶劣和危机四伏,既要靠天吃饭,又会面临天灾病害等不可抗拒因素的侵袭。对外部环境的把握可以是经验主义,也可以是理性主义,甚至可以是神秘主义,无论是哪一种形式都是对世界的理解方式或对待问题的方法。^{[7](P86~89)}这种形式在广西龙胜苗族身上,则表现为山乡普遍存在的超自然信仰。苗族尚巫崇鬼,古今亦然。在山区当今科学技术、通信媒介日益普及的年代,鬼的观念在苗族社会里依然有所体现。

二、伟江里木:一个桂北山区苗村

广西桂林市龙胜各族自治县的苗族主要分布在伟江乡和马堤乡。论文的田野点在伟江乡。伟江乡位于龙胜北部,境内多山,最高者是北部和湖南城步交界的大南山,海拔1940米。

据乡政府2010年的统计数据,乡总面积170.6平方公里,有8个行政村,人口共9617人。主要调查的行政村包括里木村、中洞村、新寨村、布弄村,其中里木村是重要调查点,该村在籍人口是384户,共1466人,其中苗族人口占有96.3%。里木村到乡政府的公路是村级道路,直到20世纪90年代末才开通。村里开往县城的班车一天只能跑一个来回。山路崎岖,交通极为不便。每逢冬春之际,进出乡的道路必定受冰雪所阻,直至现在依旧如此。^①里木村处高山之上,房屋均为木质干栏结构。山高坡陡,选址建屋一般因地制宜。用石砖把宅基地的一半填高,以木柱支撑,上铺木板与另一半宅基地持平,形成一半悬空一半实地的架构。底层空间分成厕所、猪栏、鸡鸭栏或者堆放木柴、农家肥等,第二层是村民日常生活的场所,包括堂屋、厨房、卧室,第三层是阁楼。

堂屋中安置有神龛,这是家屋里最神圣的地方,当地俗称“香火”。它一般分上下两部分,上部供奉神鬼和祖先,下部供奉土地。上部最显眼的是红纸上正中书写的“天地君亲师位”六个大字,两侧一般

^① 《受“冻”最重的伟江乡群众生活正常》,《桂林日报》2013年1月6日第03版“社会生活”,网址:http://epaper.guilinlife.com/glrh/html/2013-01/06/content_1482837.htm。

用楷书写着本家先祖的姓氏、供奉各路神仙、吉利如意等语句。书写牌位很讲究,新建家屋首次安置牌位时不能随便,要请师傅挑良辰吉日举行仪式。祭祀须追本溯源,如果某家先祖是上门或过继的,其后代一定要把原姓氏并列写上。伟江乡家屋祖先牌位规范的汉文书写格式和经典的儒家语句体现了浓厚的汉文化色彩。“天地君亲师”的提法最早出自《荀子》,^①它很早就被儒家奉为“五伦”,是儒家对生命秩序和宇宙观念的集中表达。^{[8](P194)}可见,当地苗族受汉文化影响较深。

笔者先后于2010年7~8月和2011年1月在当地开展田野调查,认识了数位师傅,主要是中洞村田心组的石岩华、里木村白竹组的蒙政顺等。调查期间,笔者曾多次跟随他们对苗族日常生活的各种仪式进行参与观察。

三、日常生活的若干仪式及其认知

普里查德在其著作展开论述前曾说过,虽然全书都在描述赞德社会的信仰体系,但是人们谈论的事情大部分都是常识性的,实施仪式占用的时间跟其世俗的事情没法比。^{[1](P36)}在描述伟江苗族的信仰仪式之前,论文也做一个说明:村民们经常举行祭鬼仪式所占用的时间跟他们生活里迫切需要解决的事情也是没法比的,但对鬼的认知观念对他们日常生活有很大的影响。苗族的鬼文化相当发达,但有“鬼”无“神”,日常生活的基本词汇中很少提到“神”一词。在苗族的认知里,“鬼”涵括了“神”。苗族的“鬼”是一个相当笼统的概念,神鬼之间的界限非常模糊。^{[9](P69)}鬼神不分在老百姓的观念中是一种非常普遍的现象。

根据举行仪式的不同情况,米沙·季捷夫曾提出标准区分超自然力量相关活动的标准:有一套往往是周期性地举行的,因而可称为“岁时礼仪”;而另一套的举行则是不固定日期的,也就是在紧急情况下危机即将来临时才举行的,因而可称之为“危机礼仪”。^{[10](P726)}一般来说,在伟江苗族社会,周期性举行的仪式通常与生产性的规律活动相关,多与当地的生计模式相适应;临时性举行的仪式往往为应对危机才举行,多是解决人们生活中遇到的难题和困境。

关于苗族日常生活的仪式很多,本文以三种见于伟江苗族社会典型的仪式作为分析对象。这三种仪式是:拜梅山、送鬼、送火秧。这些仪式都跟苗族鬼的观念有密切联系,分别针对生产崇拜、生活不幸和自然灾害举行。本文的目的即欲探讨这些仪式因何仍存在现代社会中,其存在与苗族对鬼的认知有何关系,而这些仪式背后的认知展现了怎样的文化

逻辑。

(一) 献祭梅山:山地苗族生计的仪式崇拜

按照林耀华的经济文化类型学说划分,传统上伟江乡属于农耕经济文化类型组的山地耕猎型。这种类型的特点主要是多以锄类农具垦殖山田,栽培水稻、玉米、红薯、豆类等粮食作物,住房依山而建,为不发达的干栏式,狩猎有着很重要的意义。^{[11](P94)}桂北苗族所聚居的地方,高山峻岭,延数百里,地势凹凸,水土极劣,但林深菁密,溪涧分流。居所之处耕地少而林业多,耕猎经济是传统的生产方式,从前苗族多以捕猎为生,于是出现了苗族猎神——“梅山神”,猎人私底下也会叫做“倒鬼梅山”。里木村白竹组村民蒙永德告诉笔者:“梅山是倒鬼,大人看不见。小孩可以看见,看见了就哭,怕得很。”打猎之人,都会祭拜梅山神。梅山神的塑像由木雕成,是一个面目狰狞的小鬼,一般用红布包裹着。木雕只有巴掌大,一个圆盘作底托,梅山双手按在上面撑起整个身体,呈倒立状。目前乡里的生计方式已发生改变,但人们至今仍有捕猎的传统。

例如,村民蒙永德现在还常到山里布置陷阱捕杀动物。2011年1月14日傍晚,笔者登门拜访,发现他们家刚捕获一头野猪。蒙永德的妻子正烧水煮肉,锅里发出一阵刺鼻的腐臭味。这段时间天寒地冻,蒙永德很久没有查看捕猎装置了,等到发现的时候,野猪已经有些腐烂。蒙妻不好意思地说:“这野猪烂了好几天,不知还能不能吃,不敢叫大家来。但我们一定要吃的,这是师傅(梅山神)送来的,不能不吃。”蒙永德正在做祭祀的准备。野猪煮熟后,他拿上猎具铁夹,经书、卦、酒壶、梅山吹筒上阁楼拜梅山。梅山神牌位设在阁楼角落,木雕供奉在那里。祭拜完毕,吃肉前还要对着碗念叨一番,以表敬谢。

蒙永德解释说:“这次捕获的野猪已经腐烂发臭。但是不好吃也要吃,师傅(梅山神)帮忙找到的(野猪),只怪自己不及时查看。多少要拿点野猪肉回来拜师傅,如果不拜师傅,痛头得很,不安人。”供奉梅山神是猎人认为获取猎物的必要条件。祭拜梅山神,如同订立一种契约,一旦有所收获,必定虔诚敬奉。蒙永德认为,山里峰峦叠错,野猪为什么不跑到别的山头而跑到这个山头,到这个山头后为什么不落入别人布置的陷阱而偏偏落入自己的陷阱呢?这是因为自己祭拜梅山神,得其庇佑。他说:“我在

① 《荀子·礼论篇》:礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡焉,无安人。故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师。是礼之三本也。

楼上拜师傅时打卦,^①开始时要阴卦,代表师傅(梅山神)来了,第二要阳卦,代表师傅要快乐,第三要保卦,告诉师傅要保佑土地要旺。”通过猎物献祭仪式,不仅使得猎物为猎人合理所有,而且他们也必须要有资格得到猎物。于是,猎物献祭成为了猎人与梅山神之间的惯常仪式,只要取得猎物,必然就有献祭的仪式,这种仪式的庄严性与猎人的生产性质相适应。猎人要享用到猎物,必须先让梅山神拿到它应有的份额,而其他人与猎物接触则要冒极大的风险。

因此,那些妄图不劳而获盗取猎物之徒则会受到梅山神的惩罚,蒙永德讲述这么一个例子:“三年前的九月某天,新寨村老寨组有两户人家不问自取,拿了猎人捕获的野猪吃。他们遇到了梅山,不到一年,一家死了两人,另一家死了一人,一共死了三人。”在蒙永德看来,梅山神不仅为他驱引来野兽,还能确保他顺利获取猎物。对于献祭的猎人来说,梅山神是一位猎人的守护神;但对于贪图便宜的外人来说,梅山神就是恶鬼,它会以惩罚的方式来约束现世的秩序。

(二)神药两解:仪式治疗与药物治疗并用的医病观

相对于狩猎中的献祭仪式,伟江当地最常见的还是关于身体疾病的送鬼仪式。早在民国时期,阮镜清在《广西融县苗人的文化》一文中曾有桂苗送鬼的详细记述。在苗族看来,鬼相当于害人的恶魔,作祟害人得病,唯一的办法是请能通鬼灵的巫师询问它的要求并设法满足欲望,然后送出村外。阮镜清认为,巫师送鬼治病能愈,是心理暗示作用影响,于大病无效,于小病微助。但归根结底,这是苗族未开化的思维所致,他们不能区别现实与非现实,认为一个对象可以转化为另一个对象,所以吃了鹿角会善于奔跑,喝了酋长的血会获得伟大力量。^[12]他对苗族送鬼仪式的作用归因于心理解释。

阮镜清对广西苗族地区送鬼仪式的描述距今已有七十年之久,苗族社会在这段时间变化很大,但又变化很小。所谓的“大”,是指科学生产技术和家庭生活便利设施的大规模引进;所谓的“小”,是指这些技术多用于改进基本生存方式上,而苗族传统的疾病认知上对鬼的观念实质延续至今。

苗族对于什么是病、什么是痛,给不出完整的科学解释。现实的个体最清楚对自己身体的感受,任何的异常都会有所察觉。一般情况下,人们有病首先求助于现代医学。里木村有两间小诊所,感冒、发烧、跌伤、肚子疼等常见的小病痛都可以在此开药治疗。有病求医,很正常,连送鬼的师傅也这样做。求助于师傅送鬼治病,通常是两种情况:第一,濒临病危,现代医院告知没得救了,但家属还是抱着一线希

望,祈求超自然力量的帮助;第二,身体机能检查正常却又感到浑身不舒服的病人,医生对此束手无策,没法指出病痛根源,无法给出科学的解释。人们迫切地需要合理的原因,去理解这些身体病痛的现象,这时,“因鬼致病”的传统观念会主导他们的行为。这样的事例在里木村很常见,兹以列举三例。

个案1:里木村一名妇女几年前患有重病,在龙胜县医院住院治疗。某晚病情加重,连医生都说没得救了,过不了当晚。她家人连夜把师傅蒙政顺接到县医院,替她作法送鬼。这名妇女居然挺了过来,身体开始逐渐恢复健康,出院后至今健在。

个案2:前面提到的蒙永德是蒙政顺的二儿子,前段时间浑身乏力,在龙胜县医院和桂林市医院都做了检查,没查出医学上身体机能的异常。后来,父亲帮他举行送鬼仪式后,身体才慢慢好转。据其妹夫蒙政祥说,永德上山砍柴时遇鬼了,才会出现状况,其妻曾流产过两个孩子,鬼可能是那未曾出世的小孩。

个案3:村民蒙磨花自己全身不舒服,医院查不出病因,同年家里丈夫被骗钱,小孩不听话,诸事不顺。于是去问师傅,师傅告知其夫的父亲摔死后家人不安置其鬼魂,他带回了不三不四的野鬼。请师傅作法,发现鬼魂不能上家先位,便在屋里另找位置设立牌位祭祀。之后,她才身安家宁。

苗乡送鬼治病,以往的学者认为是因为科技医疗不发达而盛行的一种“迷信”,如果现代医学药物能够解决人们的病痛,大家也就不会求助于鬼神了。^{②[13](P7~21)}但事实上现代医学也不能包医百病,不然类似个案1的故事就不会在苗乡广为流传。师傅做法送鬼挽救病人于危重之际,其真实性在当地人的认知中难以置疑。往往现代医学技术束手无策的时候,会带给地方民间师傅作法的契机。灵验,正是送鬼仪式得以存在的关键。师傅的送鬼仪式符合

① 这是伟江苗族用于占卜的工具。木制,形似羊角,一面光滑,一面刻纹。做仪式时均要打卦以测鬼神意,两面同为下翻为阴卦,一下翻一上翻为保卦,两面上翻为阳卦。仪式的不同阶段需要不同的卦象,要打出适合的卦象为止。这跟林耀华在描述福建汉族民间“卜问”习俗比较像,他说:“‘卜问’习俗乃以木头或竹头削成两片,然后在神前投掷,木片之仰者叫做‘阳’,覆者叫做‘阴’,一仰一覆叫做‘圣’。投掷三次,就可到庙壁上查签条。”林耀华:《义序的宗族研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第69~70页。

② 岑家梧在《嵩明花苗调查》(1939年)写道:“苗区的疟疾最为普遍,教会未来之前,苗人患疟疾便要祀神拜鬼,可是鬼神终医不了疼痛,牧师却有了起死回生的医术,一次二次,都凑奇效,于此不信上帝的也信上帝了。……以前苗人遭遇荒灾,除了求神之外,便束手无策,但教会却给了他们运来了大宗的食粮,上帝的奇迹,又把花苗整个信仰改变了。”见岑家梧著,冯来仪编:《岑家梧民族研究文集》,北京:民族出版社,1992年,第7~21页。

苗族传统的认知观念,在心理上容易获取信任。虽然大多数苗族村民都不会探究现代药物作用的医学原理,但肯定明白治病必须吃药。因而苗族以为,药要吃,鬼也要送,于是两者结合,便有了当地人所说的“神药两解”。

与个案2、个案3类似的例子在苗乡同样屡见不鲜,遇到的鬼常常是夭折的小孩、意外身亡的人、未婚早亡的人等。因为这些人死后的灵魂一般都得不到祭祀,上不了神龛,没有香火,成了游魂野鬼。对待亡人的态度,从某种程度上是苗族生死观的一个缩影。如同渡边欣雄所说,只有正常死亡的长寿者才有资格成为家里的祖先,^[14]非正常死亡的人就成了恶鬼。因此,上不了家先位的鬼魂也要妥善安置,才能保证其不对家人作恶。

但是同时上山砍柴,为何只有蒙永德看见了昵?一种解释是他时运低。这种理解隐约可见中国汉文化传统儒家的影响。在儒家学说中,“天”是个人格化的最高神祇,由“天”的观念产生的一个结果是对“命”的相信。^{[15](P327)}中国人的“命”是生来就确定的,而“运”则会时好时坏,是可以调整的。^{[16](P80~81)}因此,要凭借送鬼仪式,使人与超自然力量之间处于一种和谐的状态,力图将坏“运”变好。

当地人曾不止一次向笔者表达过这样的意思:鬼讲仁义,万事好商量。人们对鬼抱着一种既敬又怕的情绪。中洞村师傅石岩华认为,送鬼实际上是“师傅作为中人,同鬼讲和”。这一“讲和”,意味着师傅是人与鬼的中间人,对两边协商,以达到人与鬼的和谐。“鬼”是一种外在的超自然力量的象征,人们对于自己不能解释的事情归咎于超自然力量,对超出自己控制范围的力量怀有一种恐惧的心态,“鬼”就是文化情绪在人们心理的投射。

当然,苗族对送鬼治病也有不同的见解,特别是接受过现代教育或者出外打过工的人,他们有自己的认识,例如村民石政培就认为:“灵验的事情是巧合,很多时候迷信都很灵,但那不是科学的东西,生病要打针才会好。以前的赤脚医生,会草药,也学会了迷信。那时治病到底是药灵,还是迷信灵,谁也说不清楚。农村养成习惯,一边看病吃药,一边请师傅。我看,就是药起了作用。以前没有医疗机构,就算有也不发达,行就行,不行就不行,听天由命,只能靠迷信。迷信是不现实的东西,但基本每家每户都会去做。老一辈传下来,现在的人知道是假的,但不做就不能安慰自己。如果有人不做,社会舆论会说他舍不得花钱。要不没什么事情还好,如果出了什么问题,人家就会谴责。”^①正如他所描述那般,苗族治病常常是药物治疗与仪式治疗同时使用,因而没法确定仪式治疗在医病过程中的实际效用。但即使

是接受现在科学观念的人们,也不会轻易否定仪式治疗的作用,姑且信之而行动常常是普通民众的一般心态。而且,这样做能够安慰亲人和应对舆论,以维持个人心理的秩序平衡。

以此观之,苗族医治病痛传统多依赖于送鬼,这表明鬼与其个体的生命秩序有直接的联系。现在,科学观念的普及让他们信任现代医学,但吃药的同时举行送鬼仪式,这是传统观念与现代科技的交融,仪式治疗与药物治疗并用,即他们日常生活中所说的“神药两解”。这充分显示出苗族的文化调适能力。

(三)火鬼作祟:自然灾害与文化结果

送鬼仪式多限于个人或家庭内部问题的解决,当全村人面对灾难时,则有更大的祭鬼仪式。里木村大多是木造的房子,泥砖或石砖砌的房子很少。^②木房子最怕起火,苗寨最严重的灾难就是遭遇火灾。举行仪式是整个村寨的事情,必须到外乡请师傅主持。

2010年“六月六”那天,里木街发生火灾,村民蒙明泰家因煤气泄露而失火。当时风大火急,村里的救火措施极为落后简陋,加之地僻路远,等乡里的救援人员抵达,为时已晚。一个多钟头的时间内,该房子已被烧为灰烬。恰逢“六月六”节日,里木街来了很多赶集的村民。大家伸出援手,积极参与扑火,结果只烧掉了蒙明泰的房子,幸而没有殃及他邻居的房屋。在这次火灾后,里木村并没有如笔者预想般对村里防火设施做任何改善,也没有针对此事件就防火知识做任何科学宣传,反而由村干部出面组织了“送火殃”仪式。这是一种类似于傩戏的仪式活动,请邻近平等乡琉璃村的杨师傅主持。这位杨师傅的法术得自祖传,其先祖是伟江乡新寨村人。送火殃仪式一共花了两天时间,一天准备道具,一天举行仪式。仪式过程具体如下:

在里木街上,以被烧的房子为中心开始仪式。草龙一条,用五根木棒撑着;龙船一只,骨架是竹子做成,龙头是草扎,一根长担,两人担起;牛角号一个,钵两只,鸡笼一个,神符若干。草龙开路,龙船随后,师傅跟着,四人敲锣打钵,一众村民尾随。龙船走遍每户人家。进出大门时,号角必响,意为号召天

① 被访谈人:石政培,男,1973年生,访谈时间地点:2011年1月12日于里木村白毛组。

② 里木街上有不少石砖砌墙的房子,但相对于整个行政村来说,比例非常少。以里木村白竹组和白毛组为例,将近300人规模的自然村,砖房数量不超过5间。据笔者的观察比较,这与20世纪五六十年代广西进行苗族社会历史调查时的描述相差不大,只是多数房子墙基换成了石砖。

兵神将,追随其来去。每户人家早已在堂屋正中祖宗牌位前摆好桌子,桌上有一碗米,米里有纸钱一叠,插香三根;前面横放三个酒杯,旁边有一包东西,里面装有米、盐、茶叶、火纸。地上放一个水盆,装着火炭的勺子一个。龙船进门,先到里屋绕着火炉转三圈,然后到堂屋停下,置于水盆之上,龙头朝外,龙尾向内。师傅站在牌位前,大声唱念。念叨过后,蹲下打卦,为主人家测吉凶。若有异常情况,当场指出。凡屋里布置不当之处,主人家立即纠正。若无问题,便可离去。离开前,鼓钵齐响,龙船先行。师傅把水盆里的水泼洒在地板上,浇熄火炭,翻倒水盆盖上。干净的地上被弄得一堆水和火灰,主人家亦毫不介意。待师傅随草龙出门后,其助手即把备好的黄符贴在大门边上。每家都打扮完后,众人来到伟江河边,此时早已搭好一草棚,每家每户都奉献出一件物品给火鬼。村民杀了两只鸡,龙船洒满鸡血后被抛到草棚上,点火烧棚。师傅又唱又念,绕着草棚转圈,时而两手拢在腰间,时而双腿交叉半蹲,不断向火里洒米,一番唱念。仪式结束后,村民们各自散去,师傅和一位村民留守,直到火完全熄灭。^①

笔者在全程参与送火秧仪式后,发现该仪式比政府任何防火宣传更有效果。被烧掉是里木村比较大的房子,年前才装修好,大火吞噬了房子,让在场的村民感到恐惧。因此,在举行仪式当天,村里每户人家都做好准备,等待师傅的到来。村民们认为火鬼可能匿藏在任何一户人家的房子里,大家小心谨慎地任由师傅对屋内进行仪式性清洁,驱走火鬼。在堂屋中央师傅作法用水浇灭火炭,象征着家里自此无火灾忧患。

村民们眼见火起火灭,但追踪火灾起因,虽知晓是煤气使用不当,却言之凿凿地认为是天上掉下火秧,由火鬼作祟导致的。村民杨玉辉告诉笔者,以前村里曾接二连三遭遇火灾,都是房子无缘无故地起火,他对此言之凿凿:“肯定是天上掉下了火秧,不然房子怎么会无端端起火呢?以前房子被烧,寨上都要送火鬼,会请平等乡的老师傅。有次一位老师傅正要作法,却一屁股坐下来。据说是那火鬼太厉害,这位老师傅法力不够送不走,他回家后不久就去西天了。”^②普里查德在赞德地区的调查也有类似的经历,一间装着啤酒的小屋因起火而被夷为平地,他探得起因是主人晚上点燃稻草去检查啤酒,为了让亮光照到罐子上,把稻草举过头顶,火点燃了屋顶。结果,主人和当地居民却把这场灾难归咎于巫术。普里查德认为,火自身的性质是烫,但并非因为巫术,燃烧是火的普遍性质,但烧伤某个人却不是火的性质。这件事情发生的时候就是那人受到巫术作用的时候。阿赞德人用特有的解释性词语描述事件,他

们意识到和人有关的事件在发生时所处的特定环境,以及事件对某人造成的伤害皆是巫术存在的证据。他们能用巫术解释为什么事件对人是有害的,而不能解释事件是如何发生的。阿赞德人感知事件如何发生的时候跟一般人无异,他们看到的是普通的一束燃烧的稻草点燃了茅草屋顶,而不是超自然的火焰。^{[1](P85~90)}同理,在里木村大火事件里,火的燃烧本性与人损失财产之间,没有必然的联系,也不会产生必然的效应。火没有遵循自然逻辑来对付与焚烧房屋有关的人,而人却依循文化逻辑去追究火鬼的责任。萨林斯认为:“一旦被纳入了人类的领域,自然的行为就决不再仅是一件经验事实,而是一种社会意义。一种自然事实被包容进文化秩序之后,如果还没有失去其物质属性的话,其结果就不再按照由其属性规定的方式发生。文化‘结果’不是自然原因的直接后果。在严格的意义上,恰恰是一个相反的过程。”^{[17](P139)}以此观之,里木村大火不仅是不幸的意外事件,更是突显象征实践的文化事件。煤气起火,房屋烧毁,按照自然逻辑,这是一对很简单的因果关系。但是,村民接受了房屋被烧毁的事实,不等于就接受了房屋被烧毁的原因,纵然他们感知到的事实跟当时在现场的笔者相同。村民的解释是超自然的:天上掉下来火秧,这是苗族对鬼信仰的文化结果,他们认为由超自然力量引发的火灾必须通过送火秧仪式才能消除。

木房子的结构和质地决定了其时刻面临被烧毁的危险。面对这种危险,村民们的第一反应是解决问题,而不是分析原因。笔者问村民:“火灾是如何引起的?”得到的回答是火鬼在作祟,天上掉火秧。如果继续追问:“为什么天上会掉下火秧呢?”村民则无人能解,也不感兴趣。因为他们只要解释了第一个问题就够了,根本就不会去思考第二个问题。因果关系的链接从结果到原因,没必要再从一个原因到另一个原因,那将得不到合理的解释,也超出了他们所理解的范畴。在自身的文化传统中,村民合理地解释火灾的起因。举行送火秧仪式,调整了村寨与外部超自然力量的关系,安抚村民恐惧与不安的情绪,仪式的感性表达有助于恢复社会秩序的平稳。

四、结论

拜梅山、送鬼、送火秧这三种看似不甚理性的仪式,依然存在于山地苗族社会中,必然有其合理存在

① 摘录自2010年7月30日田野笔记。

② 被访谈人:杨玉辉,男,1955年生,访谈时间地点:2011年1月9日于里木村白毛组。

的理由。对于某一种文化的特殊性,只有对其存在的前提加以理解,方能明了其运行的逻辑,而不被表面的差异所迷惑。这些仪式行为实质上都是祭鬼仪式,苗族崇拜带来幸运的善鬼(如梅山神等),而将不幸追责于恶鬼(如游魂野鬼、火鬼等),对其进行安抚与驱逐。之所以有此表现,是因为对很多村民来讲,这些仪式不仅包含着“信其然以备行动”的心态,还涵括了追求幸福的情感认同和理解灾变的认知欲望,这与山地社会特有的基本心理需要有密切的联系。因此,这些祭鬼仪式在苗族社会得以存在并延续至今,很大程度上是由于它们可以在不同层次上满足苗族人们的精神诉求,并借以构建出合理的心理秩序和文化秩序。

捕猎的收获、个人的疾病、村落的灾难,所有这些好的或坏的结果都可以归功于或追究于鬼。个人、自然与社会的和谐或失序,都可以用超自然力量进行阐释。举行祭鬼仪式以维持现有秩序的和谐,或使得外来的超自然力量离去,以恢复原有的文化秩序。送鬼、送火秧中“送”字表明了人们对外来超自然力量的态度。山地苗族村落自有其文化生态圈,不请自来的“鬼”破坏了这个圈内的平衡,人们不想得罪又不能留着,只好礼送出境,这就是“讲和”。在不可预测的灾变面前,苗族选择了超自然力量作为心灵寄托,而这种寄托的存在是人与自然调适的文化结果。通过这些仪式,苗族构建了个人与社会、自然与超自然的和谐关系。从这个意义上说,苗族对鬼的信仰不过是苗族文化与山地环境在相互调适过程中的特殊表现而已。

因此,鬼观的存在与延续是苗族文化选择的自然结果,人们很难摆脱对现世幸福的欲求和各种危险的恐惧,也就很难摆脱对超自然力量的敬畏,因为人们还是要实现对完整生命逻辑的追求。☞

[参 考 文 献]

- [1][英]埃文思-普里查德,著,覃俐俐,译.阿赞德人的巫术、神谕和魔法[M].北京:商务印书馆,2006.
- [2]Peter Winch. Understanding a Primitive Society[J]. American philosophical Quarterly,1964,1(4).

- [3]黄应贵.反景入深林:人类学的观照、理论与实践[M].北京:商务印书馆,2010.
- [4]许烺光,著,王芃,徐隆德,余伯泉,译.驱逐捣蛋者:魔法·科学与文化[M].台北:南天书局,1997.
- [5]江应樑.江应樑民族研究文集[M].北京:民族出版社,1992.
- [6]凌纯声,芮逸夫.湘西苗族调查报告[M].北京:民族出版社,2003.
- [7]马广海.论巫术信仰的合理性根据[J].民俗研究,2009(4).
- [8]郭立新.折衡于生命事实和攀附求同之间——广西龙脊壮人家屋逻辑研究[A].历史人类学学刊(第六卷第一、二期合刊)[C].香港:香港科技大学华南研究中心,2008.
- [9]陆群.民间思想的村落:苗族巫文化的宗教透视[M].贵阳:贵州民族出版社,2000.
- [10]米沙·季捷夫,著,李培荣,译,徐大建,校.研究巫术和宗教的一种新方法[A].史宗.20世纪西方宗教人类学文选(下)[C].上海:上海三联书店,1995.
- [11]林耀华.民族学通论(修订本)[M].北京:中央民族大学出版社,1997.
- [12]阮镜清.广西融县苗人的文化[J].民俗,1943,(3-4).
- [13]冯来仪.岑家梧民族研究文集[M].北京:民族出版社,1992.
- [14][日]渡边欣雄,著,王建新,译.为后世生活——汉族的生死观与死的条件[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2007,(2).
- [15]杨庆堃.儒家思想与中国宗教之间的功能关系[A].费正清,著,刘勿尼,段国昌,张永堂,译.中国思想与制度论集[C].台北:联经出版实业公司,1976.
- [16]李亦园.和谐与均衡——民间信仰的宇宙诠释[A].李亦园.文化的图像(下):宗教与族群的文化观察[M].台北:允晨文化事业股份有限公司,1993.
- [17][美]萨林斯,著,赵丙祥,译.文化与实践理性[M].上海:上海人民出版社,2002.

收稿日期 2013-09-01

[责任编辑 胡宝华]

[责任校对 韦琮瑜]

[作者简介] 区缙(1986~),广东罗定人,三亚学院社会发展学院助教,中山大学人类学系法学硕士。主要研究方向:族群与区域文化、环南中国海渔民社会。海南三亚,邮编:572022。