

苗族传统宗教信仰研究的回顾与展望

陆群¹ 蒋欢宜²

(1.吉首大学 哲学研究所, 湖南 吉首 416000; 2.铜仁学院, 贵州 铜仁 554300)

[摘要]苗族传统宗教信仰研究开始于20世纪20~30年代,经历了50年代至70年代的曲折发展和停滞阶段,80年代复兴,90年代进入全面发展阶段。苗族传统宗教信仰研究具有与其他学科的交叉兼容性,形成了一支专业队伍与业余研究人员优化组合的研究队伍,建立了一批各具特色的研究阵地。未来苗族传统宗教信仰研究应具有跨学科研究的视野,更加注重面向社会,解决民族地区的实际问题,如关注苗族传统宗教信仰的空间分布,及文化生态、重视研究苗族传统宗教信仰的历史变迁及当代价值,等等。

[关键词]苗族;传统宗教信仰;图腾崇拜;巫文化;“巴岱”文化

[中图分类号]C950

[文献标识码]A

[文章编号]1009-3621(2015)06-0077-05

一、苗族传统宗教信仰的研究状况

苗族传统宗教研究兴起于20世纪20~30年代,早期的研究是随着对苗区社会调查的展开而开始的。凌纯声、芮逸夫的《湘西土著居民报告书》和石启贵的《湘西土著民族考察报告书》,其中记载了湘西苗族有关宗教风俗习惯方面的内容。1933~1937年,石启贵搜集湘西巴代文化的仪式经文100册,后于2009年由中央民族大学与台湾中研院历史语言研究所合作整理出版,定名为《民国时期湘西苗族调查实录》,共8卷10分册,交由民族出版社出版发行。其主要篇幅是湘西苗族祭祀辞和相关习俗,这是目前为止对苗族宗教仪式过程描述最完备的资料集成。(日)鸟居龙藏的《苗族调查报告》中提供了大量苗族传统宗教的资料。20世纪50年代以来,相关单位在全国各省搜集整理民间文学资料,出版了《民间文学资料》。20世纪60~70年代,苗族传统宗教信仰研究处于低迷状态,直至改革开放后逐渐出现研究热潮。

1990年10月,中国首届盘瓠文化学术研讨会

的召开,标志着苗族研究也进入新的蓬勃的阶段。鉴于苗族传统宗教信仰研究成果主要集中在1990年以后,本综述的重点放在这一时期。

(一)原始资料的继续收集与整理

1980年以后对苗族传统宗教信仰的研究延续了早期开拓者们的做法,首先是继续致力于原始资料的收集与整理。吕大吉等主编《中国各民族原始宗教资料集成——苗族卷》介绍了苗族传统宗教信仰的基本情况;石宗仁所著《中国苗族古歌》共分为十一部,其中第五部《辰州接龙》描述了苗人接龙祭祀的隆重场面和祭龙由来;吴晓东的《苗族祭祀“送猪”神辞》,是对湖南凤凰县禾库镇苗巴岱吴老腊采访的基础上整理编撰而成的。陆群在田野调查的基础上,建立起一个集文字、照片、影像为一体的“苗族巴代信仰历史与现状调查数据库”,该数据库计文字整理和收集200余万字,图片及照片2000余张,影像资料100余小时。此外,张子伟撰写出版的《湘西苗族傩戏发展简述》,龙宁英的《苗族巴岱古老话》(2012),石建华和伍贤佑主编的《湘西苗族百年实录》,龙庆和的《湘西苗疆志》(2007)等是湘西地区的史料汇编,其中也有大量湘西宗教文化的详

[收稿日期] 2015-06-04

[网络出版] <http://www.cnki.net/kcms/detail/45.1268.C.20151130.0926.042.html>

[基金项目] 国家社会科学基金项目《湘西少数民族传统宗教坛庙时空分布及其对区域社会影响研究》,(15BZJ047)。

[作者简介] 陆群(1969-),女,湖南古丈人,吉首大学哲学研究所教授,主要从事宗教与文化研究;

蒋欢宜(1988-),女,湖南安化人,铜仁学院梵净山佛教文化研究院研究人员,哲学硕士,主要从事民族宗教与文化研究。

细记录。同时,很多县市民委编撰的《民族古籍资料》都不同程度地涉及苗族宗教信仰方面的内容。

(二)对苗族传统宗教信仰的定性分析

对苗族传统宗教信仰的内涵、特征及功能的定性分析,旨在构建苗族传统宗教信仰的整体认识,使人们对苗族传统宗教信仰有一个整体把握。伍新福认为苗族宗教还没有达到一神教层次,仍处于万物有灵基础上的多神信仰和崇拜阶段^[1]。吕养正撰写的《苗族鬼神文化研究》,认为苗族传统宗教信仰的基本特性是“巫教”信仰,郑英杰的《苗族巫文化的原型与巫性略论》(2008)、张子伟编撰的《湘西傩文化之谜》(1991)、陆群的《民间思想的村落——苗族巫文化的宗教透视》(2000)、《湘西原始宗教艺术研究》(2012)等书中亦持此观点。刘锋^[2]、李廷贵^[3]、田彬^[4]等学者对鬼巫文化的成因作了分析。

罗义群亦认为苗族巫术中混杂着民族历史、哲学、诗歌、神话故事、小戏、音乐、舞蹈及器乐,它与苗族巫教互为表里^[5]。并认为苗族巫术与宗教具有同一性,与神话具有混融性,与艺术具有互渗性^[6]。龙文玉介绍了苗族的招魂巫术^[7],陈一石注意到苗族巫师巫术包括过阴或称望鬼术、驱鬼术、占卜术与神判法术^[8]。杨德认为苗族占卜有用人占卜、食物占卜、动物占卜、植物占卜等,认为通过占卜可以了解苗族的历史、哲学、宗教^[9]。一些学者关注苗蛊问题,刘锋认为苗族巫蛊是一种以自我为中心的以邻为壑的想象与建构,其根基是巫文化^[10]。

(三)神灵体系研究

一些学者对苗族传统宗教信仰神灵体系展开了研究。盛襄子认为苗族的神灵体系包括天地山川、白帝大土(三土神或竹土)、太后(三土之母,疑即高辛氏女)、财神、盘土及列祖列宗;主张苗族乃中国巫教之首创者,并从巫之来源、卜策之记载上进行了论证^[11]。周相卿基于雷山县力祥乡格头村的田野调查^[12],胡卫东基于黔东南苗族树崇拜^[13],对苗族的树崇拜展开分析。杜殿文注意到榕江苗寨祭祀土地和岩石祭拜,指出岩石主要保佑孩子健康如石,长命百岁^[14]。杨正文认为苗族先民曾经历过灵魂、影子、躯体三位一体的认识时期^[15]。刘德昌列举了苗族不同支系有关亡灵鬼魂的两魂说、三魂说,鬼魂有善恶之分^[16]。学界对图腾崇拜的研究,主要集中在盘瓠、蝴蝶妈妈等方面的研究。吴晓东的《苗族图腾与神话》对苗族支系及其图腾进行了比较全面

的梳理,对其相关的图腾神话进行了相应的阐释^[17]。一些学者认为苗族曾经盛行盘瓠崇拜,吴曦云^[18]、王岚^[19]、张永国^[20]、隆名骥^[21]、陈一石^[22]等学者主张苗族以盘瓠为始祖。苗族公认蚩尤为其始祖,田玉隆研究了苗族民俗文化中的蚩尤形象^[23],隆名骥认为苗族椎牛仪式源于对蚩尤的崇拜,并认为神牛是蚩尤的精灵。卫聚贤考察了湘西麻阳红苗的天王庙的祭祀,考证出天王庙即竹王庙^[24]。苏堂栋的《族群边缘的神话缔造:湘西的白帝天王信仰(1715~1996)》一文较早关注到湘西本土白帝天王信仰的变迁。吕养正认为白帝天王是湘鄂渝黔边苗民心口中道德和司法的最终裁判者,其原型是竹土王^[25]。向春玲通过对凤凰城天王信仰的历史考察,追溯天王信仰的原生态神话向次生形态转化的历史逻辑^[26]。明跃玲对18世纪湘西苗疆的宗教信仰进行了论述^[27]。吴曙光认为苗族祭祖具有神秘性与人性相结合的特点^[28]。

(四)神职人员研究

一些学者注意到苗族神职人员的职能、报酬^[29]、传承^[30]、社会功能及其在苗族文化传承中的贡献^[31]。吴晓东对苗族巫师的二重人格作了分析^[32],他还比较了汉苗巫师之间的差异^[33]。陆群以苗族巴岱“过法”仪式为例,探讨了巴岱身份获得的条件,认为能否成为巴岱除了对巴岱个人修为的要求,还受到客观条件的限制^[34]。

(五)仪式及其变迁研究

就宗教仪式及其符号解读而言,吴雪梅通过人类学方法还原了20世纪30年代小茅坡营苗族的椎牛祭仪式,揭示了该仪式在族群中生存互惠和民族认同的重要意义^[35]。张坦指出在“椎牛祭祖”仪式中,牛这一符号的意义历经了“人肉圣餐”——“图腾圣餐”——“牺牲”的变异,但始终保持着“祖先崇拜”这一基本的“母体”^[36]。石宗仁认为苗族祭祀有郊野式祭祀、村落庭院式祭祀和庙堂庵祠式祭祀三种^[37]。石寿贵对苗族“巴岱”所持的300多种手诀进行了分类解读^[38]。石家齐对湖南花垣苗族接龙盛况作简要叙述,指出这是原始社会图腾崇拜遗风^[39]。

对苗族宗教信仰历史变迁,一些学者也提出了一些看法。陆群对苗族“巴岱”原始宗教体系内部出现的“巴岱雄”与“巴岱扎”两大支系的特征和形成原因进行了考察^[40],其在研究“巴岱”信仰神龛设置的文化内涵及其变迁时认为“固守”与“调适”是腊尔山苗族“巴岱”信仰神龛设置及其变迁过程中呈

现出的两个样态^[41]。

二、研究特点及存在的主要问题

(一)苗族传统宗教信仰的研究特点

1. 与其他学科的交叉兼容性

由于苗族传统宗教信仰自身的混融性,其与民族历史、民族政治、民族经济、民族哲学与伦理、民族文学、民族艺术等交叉兼容,致使对苗族传统宗教信仰的研究,不仅是宗教研究学者的使命,也为很多其他学科的学者不同程度关注。

仅以宗教艺术为例。杨鹃国的《苗族舞蹈与巫文化》一书主要介绍了苗族的巫文化以及苗族舞蹈的艺术审美特色,为我们研究苗族宗教舞蹈艺术提供了借鉴^[42]。陆群的研究专著《湘西原始宗教艺术研究》将湘西少数民族原始宗教与原始艺术联系起来,考察民族审美形式如何与民族宗教活动依存、共生,如何因宗教活动而强化或复杂化的形态与动因,体现出“艺术发生—艺术存在—艺术变迁”的系统逻辑层次^[43]。姚岚对湘西苗族接龙舞的由来、发展过程及其独特的表演过程进行详细阐述,挖掘出新的内涵和现代人文精神^[44]。

2. 专业队伍与业余研究人员的组合

对苗族传统宗教信仰的研究,从研究队伍来看,既有专业的研究人员,如吴晓东、陆群、罗义群、杨昌国、吕养正、明跃玲、杨德、石宗仁、张子伟、陈一石等,也有对本民族有着强烈情感,利用工作之余,自发、自觉参与到研究中的业余研究人员,如石家齐、龙文玉、隆名翼等,形成了一支专业队伍与业余研究人员优化组合的研究态势。

3. 形成了各具特色的研究阵地和研究群体

贵州大学、贵州民族学院、吉首大学均成立了民族文化研究所或民族宗教文化研究中心,把苗族传统宗教信仰的研究作为主要内容,在苗族传统宗教信仰的研究中起着中坚作用。贵州大学、云南大学是苗族传统宗教信仰研究的重要阵地,形成了多个具有强大研究能力和创新精神的研究团队。近年来,吉首大学苗族文化研究的队伍也不断壮大,在学科背景方面日趋多元,学历、职称结构日趋合理和完善,取得了颇为丰硕的研究成果。

《贵州民族研究》《贵州大学学报》《云南大学学报》《云南社会科学》《贵州社会科学》《黔东南民族师专学报》《民族论坛》《怀化学院学报》《重庆师范

大学学报》等学术刊物,成为发表研究和介绍苗族文章的主要阵地。这几种刊物成为苗学人联络和交流的主要纽带。同时,《民族研究》《中央民族大学学报》《中南民族大学学报》《吉首大学学报》等,也发表了很多有关苗族传统宗教信仰方面的文章。

一些学术团体相继成立,一些专题学术研讨会也频频召开,有力地推动了苗族研究向纵深发展。

(二)苗族传统宗教信仰研究的主要问题

1. 本体研究多,与社会发展、社会稳定关系的研究较少

以往的研究成果,主要集中在对苗族传统宗教信仰的事实性描述、宗教仪式及其符号意义解读、宗教文化和宗教现象内涵及特征的探究、宗教文化的变迁及其功能分析,苗族传统宗教信仰与社会发展、社会稳定关系的研究较少。

2. 重源而轻流,重传统功能的价值研究而轻当代性价值判断

部分学者先验地认为苗族宗教信仰是一个自足完整的板块,而对其在历史过程中由于社会变动、文化交流的作用,其表现形式、内涵、特征、功能等方面发生变化的内在逻辑缺乏应有关注和历史性追问。苗族传统宗教信仰形式在现代环境下对苗族地区的社会到底产生哪些影响,特定历史场景下其仪式活动与政治、权力和外来文化的关系以及仪式作为民族认同和国家认同方式所具有的作用等方面,至今仍缺乏深度研究。

3. 研究资料一定程度的“他性”,部分研究资料来源缺乏明确的时空场域

如已有研究中未能充分注意到不同区域苗族自身的叙述话语和叙述逻辑,对苗族传统宗教神职人员一律按汉语呼称为“巫师”“鬼师”“苗巫”等。应该看到,不管采用什么称呼,都不会比他们自己对自己所采用的称呼更好,在内涵的理解上也才可能更确切。如苗族东部方言区对本民族传统宗教神职人员的称呼是“巴岱”(“bax deib”),如果不充分注意到苗族自身的叙述话语和叙述逻辑,就难以对“巴岱”信仰及其内部的“分脉”获得精确区分。部分研究资料的来源缺乏明确的时空场域的交代。

三、研究的未来面向及展望

(一)苗族传统宗教信仰研究的未来面向

笔者认为,宗教研究应面向社会,解决民族地

区的实际问题,增强学术研究 with 民族社会的联系与互动,提升学术研究服务民族社会发展的能力。这是因为,从大的方面看,社会主义核心价值观体系建设必须将宗教文化纳入其视野,并对宗教与社会主义相适应的理论与实践进行深化研究;从小的方面看,民族地区宗教信仰问题常常和民族问题交织在一起。我们必须科学引导和规范民族地区民间宗教与社会主义相适应,为民族地区民间宗教事务管理提供资料储备和历史借鉴,为民族地区防范突发性信仰失控及统一战线理论研究提供理论支持。

(二)苗族传统宗教信仰研究的展望

1. 关注苗族传统宗教信仰的空间分布及文化生态

对苗族传统宗教信仰的研究,可尝试以其传统宗教坛庙的空间分布为切入点,从历史和现实的双重维度,考察明清以来历史进程中苗族传统宗教坛庙的时空分布状况,探讨宗教坛庙之于区域社会的影响等,从宗教地理学的角度展开对少数民族宗教信仰的实证研究。

同时,要把苗族传统宗教信仰放在当地社会、经济、文化的大背景中来考察,了解当地的社会结构特点、地理环境和自然资源、经济结构、人文历史资源等情况及其对苗族传统宗教信仰历史与现存状况的影响;了解改革开放30多年来当地社会、经济、文化的巨大变化,及其对苗族传统宗教信仰历史与现存状况的影响。

苗族传统宗教信仰是在与其他宗教的互动中生存和变化的。因此,了解苗族传统宗教信仰与其他宗教的互动关联,是认识苗族传统宗教信仰存在状况的必不可少的基本信息。

2. 重视研究苗族传统宗教信仰的历史变迁及当代价值

一个新的关键词在学术界悄悄出现,那就是“宗教类非物质文化遗产”。不仅要认识到宗教的信仰功能,还要认识到宗教在承载文化、持续传统方面及民间社会动员方面具有的重要作用。一个基本的观点是:致力加强地方“宗教资本”运作的机制^[45]。在这种情势下,人们也逐渐意识到民族宗教信仰作为“民族文化遗产”的重要性。所以,应致力于苗族传统宗教信仰资源的保护与开发研究,主要侧重于强调它的社会文化传承价值。

3. 重视研究苗族传统宗教信仰与社会和谐

苗族传统宗教信仰是苗族同胞日常行为规范和道德准绳。但是,应该看到,作为一种文化存在,苗族“巴岱”信仰并不总是起到良好的社会功用。和谐的社会关系状况往往取决于其内部和外部民族关系与宗教关系的互动,和谐社会的营造必须有内外部和谐关系作为条件,对此,应予以足够重视。

4. 跨学科研究视野的建立

在研究方法上,应力图打破学科壁垒,在民族学、宗教学、地理学、历史学、法学、心理学、艺术学等多学科的交叉互渗中寻求新的学术研究点,使所关注的核心问题尽可能得到合理阐释和解决。

[参考文献]

- [1]伍新福.论苗族的宗教信仰和崇拜[J].中南民族学院学报,1988,(2):21-25.
- [2]刘锋.“蒙萨”苗族“烧灵”:二次葬的仪式化传承与变迁[J].民族研究,2011,(1):32-41.
- [3]李廷贵,杨正勇.苗族巫教文化浅议[J].贵州民族研究,1989,(3):38-43.
- [4]田彬.论湘西苗族的梅山崇拜[J].邵阳师专学报,1996,(1):20-24,39.
- [5]罗义群.苗族“巫术艺术”论[J].贵州民族研究,1988,(1):79-84.
- [6]罗义群.论苗族巫术的形成、流变与消亡[J].贵州民族研究,1990,(3):68-73.
- [7]龙文玉.苗族的招魂风俗与屈原的招魂作品[J].吉首大学学报,1982,(1):70-84.
- [8]陈一石,曾文琼.苗族原始宗教试探[J].贵州民族研究,1982,(2):123-132.
- [9]杨德.苗族占卜试析[J].贵州民族研究,1992,(1):82-85.
- [10]刘锋.“鬼蛊”的想象与建构:以黔东南苗族聚居区为中心的考察[J].思想战线,2007,(5):9-15.
- [11]盛襄子.湖南苗史述略[J].新亚细亚,1937,(1):72-90.
- [12]周相卿.格头村苗族原始宗教信仰与习惯法关系研究[J].西南政法大学学报,2000,(1):21-26.
- [13]胡卫东,吴大华.黔东南苗族树崇拜调查与研究[J].原生态民族文化学刊,2011,(1):138-142.
- [14]杜殿文.大山中的榕江苗族[J].文明,2008,(9):105-119.
- [15]杨正文.苗族“灵魂”观念浅析[J].贵州民族研究,1990,(2):66-70.
- [16]刘德昌,袁定基.论苗族鬼灵世界的现世意义[J].西南民族学院学报,1996,(S2):73-91.
- [17]吴晓东.苗族图腾与神话[M].北京:社会科学文献出版社,2002.

- [18]吴曦云.苗族的图腾和盘瓠[J].中南民族学院学报,1991,(3):57-60,78.
- [19]王岚.论苗族盘瓠崇拜属于图腾崇拜[J].西南民族学院学报(社会科学版),1990,(1):15-20.
- [20]张永国.关于苗族的图腾崇拜问题[J].贵州民族研究,1980,(2):90-93.
- [21]隆名骥.苗族风俗中的祖先崇拜[J].吉首大学学报,1982,(2):66-70.
- [22]陈一石,曾文琼.苗族原始宗教试探[J].贵州民族研究,1982,(2):123-132.
- [23]田玉隆.论苗族民俗文化中的蚩尤形象[J].贵州社会科学,1997,(1):82-87.
- [24]卫聚贤.红苗见闻录[J].说文月刊,1939,(11):629-631.
- [25]吕养正.湘鄂西苗族崇拜白帝天王考辨[J].中央民族大学学报,2002,(1):88-91.
- [26]向春玲.湘西凤凰城天王信仰的历史考察[J].西南民族大学学报(人文社科版),2007,(3):17-23.
- [27]明跃玲.湘西苗疆边墙与白帝天王崇拜文化[J].怀化学院学报,2008,(3):4-6.
- [28]吴曙光.试论苗族祖先崇拜的“非异己性”特征[J].贵州民族研究,2001,(2):70-76.
- [29]潘盛之.论苗族巫师的社会职能[J].贵州民族学院学报(社会科学版),1990,(2):80-86.
- [30]石家齐.苗族“巴岱”初探[J].中南民族学院学报(哲学社会科学版),1988,(6):35-39.
- [31]刘援朝.苗巫与苗族传统社会[J].贵州民族研究,1995,(3):58-61.
- [32]吴晓东.苗族巫师的二重人格[J].怀化师专学报,1994,(2):7-8.
- [33]吴晓东.东部苗族地区的苗巫汉巫之异同[J].怀化师专学报,1991,(3):30-31.
- [34]陆群.社会结构与巴岱身份的获得——以兴中村巴岱“过法”仪式为例对特纳理论的检讨[J].中央民族大学学报,2014,(5):53-59.
- [35]吴雪梅.椎牛祭:从历史的记忆到现实的操演——以小茅坡营苗族为例[J].贵州民族研究,2005,(3):130-134.
- [36]张坦.苗族椎牛祭祖活动中牛的符号意义[J].贵州民族学院学报(社会科学版),1990,(2):79-83.
- [37]石宗仁.苗族多神崇拜初探[J].中南民族学院学报,1986,(1):11-17.
- [38]陆群,石寿贵.跃动在手指间的无声叙事——苗族“巴岱”手诀解读[J].民族论坛,2013,(4):22-23.
- [39]石家齐.苗族接龙[J].民族论坛,1989,(1):87-88.
- [40]陆群.腊尔山苗族“巴岱”原始宗教“中心表现形态”的分径与混融[J].宗教学研究,2011,(1):156-160.
- [41]陆群.“巴岱”信仰神龛设置的文化内涵及其变迁考察[J].宗教学研究,2012,(1):258-264.
- [42]杨鹏国.苗族舞蹈与巫文化[M].贵阳:贵州民族出版社,1990.
- [43]陆群.湘西原始宗教艺术研究[M].北京:民族出版社,2012.
- [44]姚岚.试论湘西苗族接龙舞的文化精神[J].黄冈师范学院学报,2009,(1):44-45,104.
- [45]金泽.宗教人类学(第一辑)[M].北京:民族出版社,2009:398.

[责任编辑:阮月华]

A Retrospect and Prospect of Research on the Miao Ethnic Traditional Religions

LU Qun¹ JIANG Huan-yi²

(1. Institute of Philosophy, Jishou University, Jishou 416000, China;

2. Tongren College, Tongren 554300, China)

[Abstract] Research on the Miao ethnic traditional religions started during the 1920s and 1930s, experienced the tortuous development and stagnation from the 1950s till 1970s, witnessed renaissance in the 1980s and stepped into a stage of comprehensive development. The research on the Miao ethnic traditional religions is compatible with other disciplines, giving birth to a research team of optimized combination of the professional team with amateur researchers as well as a number of research bases with their respective features. The research to be conducted on the Miao ethnic traditional religions calls for our vision of interdisciplinary research fields, our closer attention to the practical problems concerning society and the ethnic regions. Attentions should be paid to the space distribution and cultural ecology of the Miao ethnic traditional religions and the historical changes and contemporary values of research on the Miao ethnic traditional religions.

[Key words] the Miao ethnic tgroup; traditional; totemism; sorcery culture; Badai culture