

思考文化理性：桂东北苗族的鬼神观

(区纘 人类学硕士 广州中山大学)

一、问题的提出

在现代社会，很多人已经不相信有鬼，却很害怕鬼。人们为何会害怕一个自己认为不存在的事物呢？这是宗教人类学值得研究的问题。

在桂东北山区的苗族聚居地，那里的人们不害怕鬼，但相信有鬼，并由此衍生出很多与鬼有关的信仰仪式。苗人尚巫崇鬼，古今亦然。从前的山村是一个封闭的区域，恶劣的自然环境使得人们生活艰难，思维中保留有很多鬼神观念，是可以理解的。但是，在现今科技深入山区，通讯、媒体日益普及的年代，鬼神观念依然在苗族村落盛行，似乎有点说不过去。但是，如果我们能细致观察当地苗族的日常生活，就会发现他们对鬼神认知的坚守是一种另类的“心灵构建”。我将其称之为“文化理性”¹，这是本文的关键概念。

在写作本文之前，笔者常常想到的是两本著作，一本是埃文斯-普里查德的《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》，一本是许烺光的《驱逐捣蛋者：魔法·科学与文化》。这两部著作所体现的学术思想是笔者进行本研究的主要动力。

(一) 埃文斯-普里查德关于阿赞德人的研究

埃文斯-普里查德对于非洲赞德社会巫术、神谕和魔法的研究，就是“对人们社会生活中遭遇不幸的责任追究这一普遍现象的不同处置方式的研究。当遭遇不幸，是指控他人或自负责任，不同处置方式其背后必然有着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）构成不同社会对遭遇不幸的特种处理系统”²。他试图通过赞德社会的信仰体系来确定当地人是否与西方人同样的理性，透过深入的田野个案调查，他挑战了“过去西方文化视原始人为幼稚不具理性的偏见”³。

但是，彼特·温奇对此表示了完全不同的立场，他对埃文斯-普里查德提出了

¹ 与“文化理性”对应的是科学理性，这一般是指西方启蒙时代以后的形式理性，带有经验科学观的深刻烙印。

² (英) E. E. 埃文斯-普里查德著；覃俐俐译：阿赞德人的巫术、神谕和魔法北京：商务印书馆，2006年，代译序，第9页。

³ 黄应贵：反景入深林：人类学的观照、理论与实践，台北：三民书局股份有限公司，2008年，第316页。

反驳。⁴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。因此，温奇认为普里查德虽然承认阿赞德人与现代人同样具有形式理性的逻辑思考能力，但他仍然认为巫术与经验相违背。这在温奇看来不仅涉及以西方文化的偏见去理解阿赞德人文化的问题，更涉及文化间的不可共量性，依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。于是，温奇认为普里查德并没有处理阿赞德人独特的实质理性。⁵

温奇的反驳引发了 20 世纪 60 年代以来的“理性论争”，文化相对论受到空前强调：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者特殊理性，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。虽然这样的论点面临着困境⁶，但是许烺光 1984 年出版的《驱逐捣蛋者：魔法·科学与文化》提供了一位本土学者对本文化的田野调查个案，值得我们思考。

（二）许烺光关于宗教魔法的研究

许烺光既不满意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不以为然。⁷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分属于两个不同的范畴，而这种观点是经不起田野事实的考验。他的结论至今重要的参考意义：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。⁸

这个结论与埃文斯-普里查德的观点大有迥异之处，后者认为“阿赞德人对巫术拥有的是感觉经验，而不是思考经验”，他们“对巫术的理性认识很初级”，只不过是“把这些信仰化作行动，而不是对他们进行纯理性的研究”⁹。在阿赞德人观念的因果关系中，巫术是一个重要的概念，它是“特定的地方、特定的地点对特定的人产生有害现象的原因，它不是事件发生次序之内的一个必然环节，而是处于事件之外，从外部参与事件之中并赋予这些事件特殊意义的某种东

⁴ 邱慧：非理性还是不同的合理性——阿赞德人的案例，自然辩证法研究，2004 年第 5 期。

⁵ 黄应贵：反景入深林：人类学的观照、理论与实践，台北：三民书局股份有限公司，2008 年，第 323 页。

⁶ 这种困境在于：如果每种文化都有独特的思考方式或实质理性，研究者如何实现了解异文化的可能？

⁷ 许烺光著：王芃、徐隆德、余伯泉合译：驱逐捣蛋者：魔法·科学与文化，台北：南天书局，1997 年，第 1 页。

⁸ 同上，第 8 页。

⁹ (英) E. E. 埃文斯-普里查德著；覃俐俐译：阿赞德人的巫术、神谕和魔法，北京：商务印书馆，2006 年，第 100-101 页。

西”¹⁰。普里查德认为，阿赞德人的行为在欧洲人看来是非理性的，尽管合乎当地的逻辑，他始终把赞德社会作为一个简单的社会来研究。许烺光跟普里查德不同，《驱逐捣蛋者》中所运用的材主要是当时大理喜洲¹¹霍乱和香港沙田鼠疫的个案。这充分表明许烺光研究的是有文字的复杂的中国社会。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，起作用的是文化而不是人。他认为，“作为社会的一员，一个人在其成长过程中不断地受到他人的影响和影响他人。一个人不可能每走一步就停下来仔细分析他/她所遇见的现象本质究竟是属于超自然的还是科学的，但他/她会自觉或不自觉地将新的经验与早先建立的反应系统结合起来”¹²。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，这就是“信仰合并”。

埃文斯-普里查德用赞德社会的信仰体系来挑战西方对原始社会认识的偏见，许烺光用本土材料来论证魔法与科学可以并行不悖的合理性。从某个方面来讲，许烺光比普里查德更进一步。¹³普里查德一向以自己严格、准确的田野调查自豪，其殖民者的心态常常不自觉地表露，他认为只有简单社会才是人类学的研究对象。许烺光则不然，他对于“任何社会（不管是原始的还是文明的）差异比较的研究都感兴趣”，并“愿意在行为、思想、感觉、态度、生活方式上去研究他们生活的组织及生命的观点”¹⁴。因此，他发现了对于宗教魔法和科学方法两者不加分别的现象“并非只属于人们不能读写的社会，这种现象在西方也是很普遍的”¹⁵。

（三）理解理性

人们面对疾病、死亡、生活异常、社会危机等偶然现象采取的行为必然符合

¹⁰ 同上，第91页。

¹¹ 在云南大理喜洲，许烺光对当地“民家人”的研究被视为“本土化研究”的代表作之一。另外还有费孝通的《江村经济》、林耀华的《金翼》、杨懋春的《一个中国的村庄：山东抬头》。后三位的研究是名副其实的“家乡人类学”研究，许烺光的研究则稍有不同，但也属于本土研究的范畴。虽然后来有不少学者提出了不同的意见。

¹² 许烺光著：王芃、徐隆德、余伯泉合译：《驱逐捣蛋者：魔法·科学与文化》，台北：南天书局，1997年，第80页。

¹³ 普里查德是许烺光在英国求学时的老师，当许打算研究英国社会生活和英国家庭而征求他的意见时，他明确表示不赞同。许一直认为他的老师有“强烈西方文化优于其他文化的殖民地统治者想法”，后来许终于研究了中、美、印、日等多国文化。

¹⁴ 许烺光口述，徐隆德访问记录：《边缘人：许烺光回忆录》，台北：南天书局，1997年，第55-56页。

¹⁵ 烺光著：王芃、徐隆德、余伯泉合译：《驱逐捣蛋者：魔法·科学与文化》，台北：南天书局，1997年，第8页。

当地人的文化传统和社会惯习。面对危机，世代累积的经验足以自觉产生应对的办法。通过超自然的观念，人们赋予了自身行为以确定的意义。须知世界的意义在世界之外¹⁶，超自然的观念由超自然的事物体现。虽然费孝通认为从人格及社会完成体系的长远发展来看，不一定需要超自然的观念。他引用了中国传统的儒家、老庄的生活态度作例证，孔子“敬鬼神而远之”的谨慎，庄子感怀因丧妻悲痛是“不通乎命”的豁达。超自然的观念在他们的生活态度中，几乎没有位置可言。¹⁷纵使超自然的观念并非社会完整体系的唯一方式，至少就苗族的生活而言，它及其所引起的一套活动是最重要的方式。

从上面温奇对普里查德的反驳中笔者得到启示，不同的文化具有不同的理性，不存在普遍的理性标准，不能用一种文化的理性去质疑另一种文化的行为是否合乎理性。这种近似于文化相对主义的认识似乎很容易遭到理性主义者的驳斥。那么，采取折衷的办法，我们可以将理性分为“科学理性”和“文化理性”。科学理性可以视之为普遍理性，文化理性可以视之为特殊理性。在不同的文化里，这两种理性或许会有重合的部分，正如某地食物的禁忌恰好符合现代卫生的标准那样。“文化理性”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。把超自然的观念纳入文化理性的范畴，通过各种信仰仪式表现的超自然观念蕴含着当地文化的内在逻辑。比起科学理性的逻辑推理，文化理性更体现了当地文化的延续与惯性。

笔者尝试运用“文化理性”的概念来理解桂东北苗族如何通过地方信仰知识来理解外部世界的复杂危险，汉族儒家传统对苗族信仰的影响。桂东北苗族的生活对于笔者来说属于一种异文化，既然每种文化都有自己独特的文化理性，那么研究者对于异文化的理解如何实现，这是摆在笔者面前的难题。让笔者心生安慰的是，有许烺光先生的研究珠玉在前¹⁸，笔者勉力为之，努力在这个领域添砖加瓦吧。

¹⁶ (奥) 维特根斯坦著，唐少杰等译：《游戏规则——维特根斯坦神秘之物沉默集》，西安：陕西师范大学出版社，2003年，18-20页。

¹⁷ 费孝通：序；见田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南人民出版社，2008年10月。

¹⁸ 许烺光以大理喜洲的“民家人”为汉族文化的代表，国内外学者都对“民家人”的身份提出过疑问。毕竟他们在1949年后被政府识别为白族。若真是如此，那许烺光进行的不是本文化研究而是异文化研究了。麻国庆认为这种担心并没有必要，因为中国民族互动非常剧烈，汉族社会一些已经消失的东西仍然可以保留在“民家人”的文化里。这可以说是从周边看中心理论的一种早期实践。见麻国庆：《永远的家》，北京：北京大学出版社，2009年，第264页。

二、桂东北苗族村落的地理、历史与社会

里木村是龙胜各族自治县伟江乡的一个行政村，位于广西东北部山岭绵延的山区，海拔较高，是一个典型的山地小农村¹⁹。村里一共有 15 个村民小组²⁰，根据伟江乡计生办普查的数据显示，该村的在籍人口大约有 1400 人。里木村方位布局示意简图如下所示：



以里木街为中心，15 个村民小组分别处于东西南北四个方向，居住极为分散。若是步行，从白竹走到长湾，大约需要两个小时，山路极为难行。

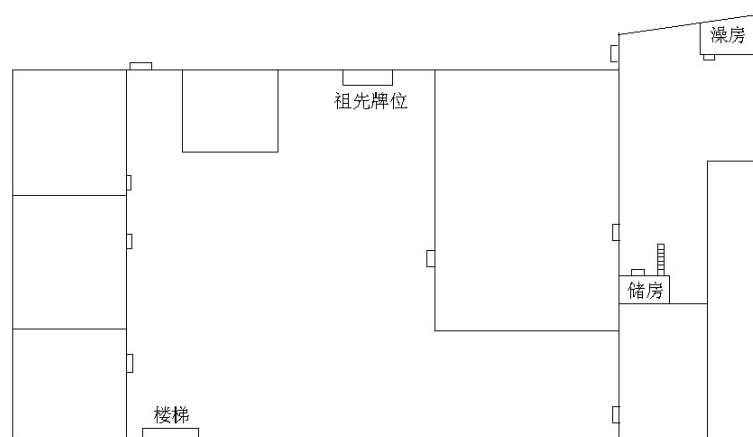
里木村是毫无疑问是一个苗族村落，苗族人口占 96.3% 以上。村里人多地少，

¹⁹ 如果根据林耀华的“经济文化类型学说”理论划分，这个村庄传统上属于农耕经济文化类型组的山地耕猎型。

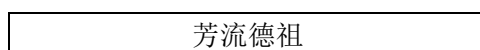
²⁰ 分别是高山、呀嘈、朗其、江口、下寨、上寨、兰家、白竹、白毛、包上、岩底、朋洞、朋湾、马安、长湾。

其经济状况为处于全县最落后的位置。据村主任介绍，该村人均年纯收入不到2500元。里木地势陡峭，几乎没有一块平地。经济上还是以农业为主，梯田甚多。最近十年里，乡政府引进和推广种植经济作物，主要是辣椒和西红柿。现在每家每户基本都会种一点辣椒或西红柿，以增加收入。由于气候变化²¹或打理不善，收入甚为微薄。村民饮食喜辣，爱打油茶²²。油茶是当地饮食的一大特色，每天必打油茶喝，逢客进门先喝油茶，以示敬意。服饰上跟汉族基本没有差别，只有少数老人还会包头巾。语言讲当地的苗话²³，通行的是桂柳话。

村里房子一般是木造的房子，泥砖或石砖砌墙的房子极少。²⁴这种房子类似于半栏杆结构，上下分三层，上层用作储放杂物，中间为生活场所，下面是饲养牲畜和厕所。房子的平面布局一般如下图所示：



里木村每个村民家都祭奉祖先，堂屋正中央贴着香火牌位，正下方设下坛土地，笔者在村支书家看到的堂屋中央的牌位摆设是最有气派的，如下图所示：



²¹ 伟江河上游因南山水电站的建设，已经面临干涸的境地，对沿河村庄的自然环境影响颇大。

²² 据《广西苗族社会历史调查》（2009年修订版）记载：当地人“喜欢吃油茶，每天吃两次或三次，都是在吃饭之前吃。有客人来访必敬以油茶，客人不吃就不高兴，吃了就表示大家是一家人。油茶的制法是把油泡进茶里，然后再放炒熟的苞谷、黄豆、黏米或糯米等。”

²³ 据清代《龙胜县志》记载：龙胜有一种苗人，“苗语天曰梯，地曰底，日曰宜头，月曰回落，星曰些，风曰风，云曰融，雷曰播，雨曰吁，父曰入，母曰仔，吃酒曰于就，吃饭曰于摆，吃肉曰于奶”。发音与笔者调查地所听到的一样。但1993年版《龙胜县志》指出，所谓的苗话实际上属于汉语，伟江、马堤地区分成几个不同的小语群。

²⁴ 里木街上有不少石砖砌墙的房子，但相对于整个村的比例，少到可以忽略。拿白竹、白毛两组做例子，这两个村民小组一共将近300人，却只有两间砖房。一间是属于小卖部，一间还在建筑中。里木村的情况跟笔者在平等乡看到的景象恰好相反，那里的房子基本为砖房，木房子偶然可见，但不用于住人。据笔者的观察，这跟当年广西进行苗族社会历史调查时的描述相差不远，只不过墙基变成了石砖。

银 台 报 喜 烛 生 花	本 家 兴 隆 土 地 福 德 正 神 位	都 天 至 富 财 帛 星 君 之 神 位	天 地 君 亲 师 位	九 天 东 厨 司 命 灶 君 之 神 位	本 音 蒙 石 氏 堂 上 历 代 先 祖 位	宝 鼎 呈 祥 香 结 彩
---------------------------------	---	---	----------------------------	---	--	---------------------------------

堂满玉金					
地 内 产 黄 金	本 家				土 中 生 白 玉
	进 宝 郎 君	灶 王 府 君	兴 隆 土 地	招 财 童 子	

牌位上最显眼的是红纸上正中书写的“天地君亲师位”这几个大字，两侧一般用楷书写着本家历代先祖的姓氏，供奉之类的话语。从前大多是用红纸书写，一年换一次。不过现在不少人家已经采取了用镜框装裱的形式，省却年度换新的麻烦，村支书家的就是这样。牌位上的书写是很讲究的，新家首次安置的时候并不是随便的，而是挑着良辰吉日由道士师公用施过仪式才能安置。“天地君亲师位”最后一个“位”字一定是要站着写成。姓氏表明自家祖先的源头，如果先祖是上门或过继的，后代一定会将他们原本的姓氏并列写出。

从里木的祖先牌位的安置来看，体现了浓厚的汉族文化的色彩。根据上图，牌位有着规范的汉文书写格式和经典的儒家语句。“天地君亲师”的提法最早出自《荀子》，卷十三·礼论篇第十九提到：

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。²⁵

²⁵ 《荀子·卷十三·礼论篇第十九》。

“天地君亲师”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。笔者在城步苗族自治县丹口镇、五团镇同样看到过类似牌位布置，但在龙胜侗族聚居的平等乡却没有发现。

后面提到在家屋举行的仪式中，堂屋中央的牌位处于一个很重要的位置，每个仪式都免不了要祭拜它。

每家每户都装上了有线电视，95%以上的家庭建有沼气池，村民几乎每人拥有一部手机，反而固定电话不多见。往县城的班车已经开通，一天经过里木的班车来回共有九辆，四辆从龙胜开出，五辆从里木开出。里木到县城不过2小时，县城到桂林市也不过2个小时。虽然山路崎岖，不过与外界的联系已经日渐频繁。外出打工的人越来越多，一部分留在桂林市，另外的村民往东到浙江，往南到珠三角，往北远达银川。村里的孩子通过读书走出山里的也不少，学成之后基本都留在就读学校所在地工作，这也是他们父母所期盼的。像大多数封闭的山村一样，外界对里木村的影响越来越大。电视媒体、手机通讯等设备的普及让村民接受越来越多的新思想、新事物。中老年的生活或许还是“日出而作、日落而归”的传统小农经济模式，但是在青壮年生活里打开了观看世界的窗户，迫不及待地走出山区，走向城市。

里木存在历史上唯一值得着重提及的重大事件，似乎就是1934年12月8日，红一军团的主力经过里木村的白竹坪。至今里木街还有一座红军墓。

三、日常生活中的信仰与仪式

埃文斯-普里查德在本书展开论述前曾说过，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实世俗的事情没法比。²⁶在描述里木村苗族的信仰与仪式之前，我也做一个说明。里木村民频繁提及的鬼神相比起他们生活里迫切需要解决的问题是微不足道的，但是并不代表这些观念在他们心中的地位不重要。我发现他们浓厚的鬼神观念，其实比较偶然。他们的祖先祭祀在堂屋中央表现得如此明显，我开始只成他们的祖先崇拜看待。我的家乡有很多类似的拜祭，只不过形式不同，这些实在引不起

²⁶ (英) E. E. 埃文斯-普里查德著；覃俐俐译：《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》，北京：商务印书馆，2006年，第36页。

我特别的注意。如果不是我所住的房东家的父亲是村里有名的送鬼师傅 M，一次偶然的谈话得知他被邀请到县城作法，我开始寻根究底，可能很久以后我才会发现这些信仰。通过这位师傅以及自己刻意地关注寻找，我发现了里木村只有 M 这一位送鬼师傅和一位尚未出师的道士 S。S 有位大师兄 X，是附近有名的道士。会作法的专业人士非常少，我遇到的也就只有这三位²⁷，他们基本包揽了村里日常的信仰仪式。

米沙·季捷夫曾经提出一种研究巫术和宗教的新方法，就是根据举行礼仪的不同情况为标准区分巫术和宗教这两种活动。他说：

在所有的原始社会中，与超自然力量相关的活动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”。²⁸

这自然不是为一种好的方法。但是，如何区分周期性的仪式和临时举行的仪式呢？是否就只有这两种仪式的区分呢？未必尽然。根据里木村苗族的传统仪式，笔者认为可分成三种情况。除了周期仪式和危机仪式以外还有一种仪式，既没有固定举行周期，又不是处于危险的情况下，它是为特定对象举行的仪式。就在当地所处的期间，笔者有心寻觅和无意碰上了不少仪式，下面将以笔者亲身所经历的仪式作为例子进行分析。

（一）周期仪式

笔者在田野期间，碰上了两个周期仪式。一个六月六，一个是七月半。六月六在里木村是一个赶集好玩的日子，只可惜今年的六月六发生了一场大火灾，直接导致了另一场危机仪式，下面将会详细提及。七月半在从前是跳香节，举行一系列盛大的仪式，由专门的法师主持。伟江乡有两位这样的法师，一个在里木村，一个在新寨村。惜均已去世，未传有弟子。经过乡政府挖掘整理，今年以此为题举行了第一届苗族文化节。笔者有幸赶上，一睹风采。不过，有村民向笔者言及，这样的仪式一旦举行，必须连续三年举行，不然村里会遭遇不祥。

（二）危机仪式

²⁷ M 的二儿子从小跟他学习作法和打造石碑，至今也未出师。他们家打造石碑的手艺是伟江乡一绝。乡里所有的墓碑都是到他们家订做的。后来，还遇到一位从平等乡请来作法的师傅，只有一面之缘。后文有所提及。

²⁸ 米沙·季捷夫著：研究巫术和宗教的一种新方法，见史宗主编：20 世纪西方宗教人类学文选（下），上海：上海三联书店，1995 年，第 726 页。

单纯看举行仪式的频率和次数，似乎会觉得里木村民每天都处于危机的情况下。在笔者经历的仪式中，有三个仪式最深刻：送鬼、架桥、送火秧。送鬼是村里最常见的仪式。

1. 送鬼

鬼神崇拜是桂东北的苗瑶地区很普遍。神鬼不分是普遍现象。唐永亮发现：

中国南方民族鬼文化在各历史时期都是相当发达的，有关鬼神的词应该进入基本词汇的行列。然而，瑶族基本词汇里没有“神”一词，这里可以提示我们，在瑶族的意识观念里，“鬼”包容了“神”一词，鬼神是一个模糊笼统的概念。²⁹

在里木村，笔者听得最多的是鬼作祟而导致的一系列事件，通常是身体疾病、生活不幸、遇见异物等。村民都把这些事件归咎为鬼作祟。于是，请师傅送鬼，与鬼讲和。过去的学者认为苗人送鬼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。³⁰这自然是受到西方科学理性影响的认识。

笔者知道 M 经常要去帮人家送鬼，我恳求了他几次带我去看，他都以对我不利为由拒绝了。不过最后我还是得到一个机会，这次请他送鬼的人是他自家亲戚，在他女儿的帮忙下，我陪同 M 一起去观看法。

J 是 M 的妻弟，是一名小学语文教师、他今年阳历 6 月 13 日（农历五月初二己卯日）中午十二点到一点间，在溪边看见小鸟在水里洗澡，他以为遇到怪物³¹。隔不久，到泗水乡问神婆。得到神婆的解答后，J 择好日子³²请来师傅，也即自己的姐夫，举行送鬼仪式。具体过程可分为三个阶段：晚上约七八点，在 J 家堂屋正中神龛前，M 开始操作送鬼仪式。M 背对牌位，将各种道具摆放在前面，

²⁹ 唐永亮：《人与自然组合的变形——谈桂北瑶族鬼文化》，《广西民族研究》，1993 年第 2 期。

³⁰ 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。阮镜清在《广西融县苗人的文化》写道：“巫师之以送鬼而治病，而病之？然能愈，……用科学的眼光看来，这确非治疗上根本的办法，不过苗区既没有医生，也缺少药物，假如连这一点暗示感受性都不去利用，使其精神反作用于肉体，恐怕人一病则只有束手待毙了。所以这个也可以说是他们没有办法中的唯一办法。对于大病，虽然无效，对于小病，或有少助。”见阮镜清：《广西融县苗人的文化，民俗》，1943 年第 2 卷第 3-4 期。

³¹ J 根据一本叫《玉匣记注评》（增补万全）的书，陈明、管众注评，是中国民族文化研究丛书之一，由河南人民出版社出版。该书第 277 页写道：“占鹊噪法，午时：主有疾病，求神安，吉。”

³² 《玉匣记注评》（增补万全）第 3 页写道：“己卯、庚辰日，诸神下地府，若人求福，利益子孙，荣华富贵，此日天释生日，得四十四日大吉。”

打卦³³，念咒，杀鸡取血。他把鸡血洒在黄钱纸堆上，J拿出一只平箩筐，把插香的彩钱纸和沾有鸡血的黄纸钱统统放进去，还有已经煮熟的鸡。J端着箩筐先下楼，M由J儿子领着也下楼，去不准我跟着。过了好一会，J端着鸡先回来。M在楼下门口念念咒，打卦，而后上楼。上来后继续念咒，打卦。M当场烧了钱纸，在楼梯边洒洒。吃过晚饭，仪式继续进行。这次在堂屋神龛祖宗牌位前。方桌上摆放各种祭品，M面对牌位坐下，一边念咒，一边打卦。J妻帮忙杀鸡取血，J则用红纸作冥币封包，在上面写字。M念一张，烧一张。待全部念好烧完，M再次念咒一番。至此，仪式结束。

在笔者调查期间，M的二儿子无精打采，浑身乏力，在龙胜县城医院和桂林市医院都检查过了，身体机能没有任何问题。查来查去没有结果，后来他父亲帮他送鬼，情况才有所好转。据他的妹夫讲，他跟大家一起去烧山，碰见鬼了。为什么别人没碰见看到只有他碰见，那是因为他时运低。这种解释很受中国传统儒家的影响。在儒家学说中，“天”是个人格化的最高神抵，由超自然的“天”观念产生的一个结果就是对“命”的相信。³⁴根据李亦园的说法，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。³⁵把鬼送走，与鬼讲和，也是凭借师傅的力量将自己的“运”加以改动。

2. 送火殃

送火殃实际上也是送鬼仪式的一种，因为这个仪式送的是火鬼。不同的是，一般性的送鬼是个人或家庭内部进行，送火殃则是全村的事情。

前面提到，今年的六月六发生火灾。村支书的哥哥家因煤气失火，房子化为灰烬。当时风大火急，村里的救火措施极为落后和简陋。适逢过节，村里聚集了很多人，大家协力救火。最后烧掉了他一间房子，没有殃及隔壁家。不然一烧准

³³ 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”。见林耀华：《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。又与海南岛苗族的木卜类似，海南的苗族占卜中有一类是木卜，它“其实就是筊杯卜，筊杯由两块小木片制成，一面圆拱形，一面平，……占卜时，道公或师公拿起一对筊杯，口中念咒语后扔于地上，若筊杯为一仰一伏，则说明占卜者已得到天神的庇护；筊杯两伏时说明得到天神、祖先共同保护；筊杯两仰时说明阳气盛阴气衰，能压住一切邪气”。见黄友贤、黄仁昌著：《海南苗族研究》，海口：海南出版社：南方出版社，2008年，第229页。

³⁴ 杨庆堃：《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》，见刘勿尼、段国昌、张永堂译：《中国思想与制度论集》，台北：联经出版实业公司，1976年，第327页。

³⁵ 李亦园：《和谐与均衡——民间信仰的宇宙诠释》，见李亦园著：《文化的图像（下）：宗教与族群的文化观察》，台北：允晨文化事业股份有限公司，第80-81页。

烧一大片。这是村里两年来第三次火灾了。

在这次火灾后，里木村在街上举行了送火秧仪式（或称“送火种”），这是一种类似于傩戏形式的活动，请平等乡玻璃村的杨师傅主持。这位杨师傅的法术得自祖传，他的先祖本是伟江乡新寨村人。一共花了两天，一天准备道具，一天举行仪式。在里木街，以被烧的房子为中心进行。准备的道具有草龙一个，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，钵两个，鸡笼一个，神符若干。草龙开路，龙船跟着，师傅随后，四人敲锣打钵，一众村民尾随。龙船走遍每一户人家。进出人家时，号角必响，此为号召天兵神将，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。念了一阵，蹲下蹲下打卦，为主人家测吉凶。若有情况，则当场说出。对屋里布置不当之处，立即纠正，然后离去。比如堂屋中间牌位左边的贴画撕掉。若无问题，可以离去。离开前，鼓钵齐响，龙船先走。师傅把水盆里的水泼洒在地板上，浇熄火炭，然后翻倒水盆盖在上面。在一家装修得很漂亮的主人家里，瓷砖地板上被弄得一地水和灰，师傅走前对主人笑，得意中带有可惜。附近每一家都打扮完后，众人来到河边。那里早已搭好一草捧，每家每户都献出一件物品送给火鬼。村民杀了两只鸡，龙船洒满鸡血后被抛到棚上，点着火烧棚。师傅又唱又念，绕着草棚转圈，两手合拢放在腰间，双腿交叉半蹲，然后向火里洒米，又唱念一番。男人可以在旁边看，女人远处的山坡上看。仪式结束后，村民们各自散去，师傅留守等着火完全熄灭。

火灾惊动了乡政府，大家都知晓事故的原因是煤气使用不当。为什么还要举行送火鬼的仪式呢？难道大家真的相信有火鬼吗？我曾经问过 M，M 说他从未见过鬼。可以肯定的是，村民们已经预设了有一个“鬼”的事物存在，他们相信这些关于“鬼”的超自然力量。“鬼”必须得送走，然后村子才能安宁。在科学的世界观看来，这是纯粹的不科学的信仰。但是，遭遇火灾送火鬼，这在当地是有传统的。可能以前真的不明起火原因而相信，但这已经成为村里重要的文化制约因素。只要与火灾有关，就有火鬼的存在。送火秧，驱火鬼已成习惯。而且，绕

村一圈，师傅点拨家屋布置不当之处，让大家心生警惕。于是，装修漂亮的地板不惜被火炭弄脏也要完成仪式，我看见那家的小孩很不满，但男主人却坚持完成仪式。在另一户人家，师傅认为堂屋中央牌位旁的贴画不妥当，男主人马上把贴画撕掉。他们都知道火灾的原因，可他们都很认真地执行仪式。由此可见，文化的惯性和约束比起科学的根据对当地人更有影响力。

3. 架桥

里木苗族的架桥仪式跟同一个县别的乡矮寨红瑶的架桥仪式类似，那里的红瑶认为人的一生就是在过海、江、河，阴间转世最终回归阴间，这个轮回是一个从彼岸到此岸再回彼岸的过程。连接两岸的是桥，人要顺利走过人生的江河海，就要凭借桥。身体病痛则是走到某地，桥路不通。于是，要寻找师傅做架桥仪式来祛病消灾。³⁶

那次 M 为 J 送鬼后，又帮 J 妻妹家架桥。次日凌晨四点，笔者和 M 以及 J 妻妹家的三个儿子走到正对面山的半腰。M 停下来，对着一个小坡，挥手画符。于是，三兄弟开始帮忙布置仪式道具。M 在山坡的布置基本与屋里无异，方向是侧对山坡，正对上山路。兄弟们把带来的木头横切面削平滑，横跨平放在山坡前面的水沟上。木头前还有四根木头。这些是 M 以前架的。M 念咒，打卦。面对着山坡念咒，杀鸡。鸡血满洒在新放的木头上。M 依旧念词打卦，吩咐烧香插香，将煮熟的鸡摆在前面祭拜。整个过程中，三兄弟不时说说笑笑，没有丝毫敬畏之意，随意开 M 的玩笑。此后，又来了一名男子，也是请 M 架桥。他哥哥身体不适，两个儿子不在家，于是作为弟弟的他就来了。

（三）特定仪式

这些仪式都是为特定的对象举行的，比如说新房子建成，为故去的父母立碑等。这些可以说是危机仪式的延伸，既然生活会有紧急情况，为何不未雨绸缪？以预防的心态做好准备，打点一切，祈求平安。这就是特定仪式举行的意义所在。

1. 安土地

村寨有寨神，家屋有土地神。村里的房子建成以后要安大门土地，保佑一家平安。安的时间和位置需要经过师傅的计算和布置。

M 为 Y 家安大门土地。Y 是 M 姐姐的女婿。是日下午五点，Y 家堂屋正中祖

³⁶ 冯智明：身体象征与生命体系——以广西龙胜县矮寨红瑶为例，中山大学人类学系博士论文，2010年，未刊稿，第209页。

宗牌位前，方形桌子上酒杯按前五后三之数两行排放。小盆装来，米上两个鸡蛋，钱纸一叠，插上三根香。还有蓝布一张，细线一条，针一根。小石一块，是 Y 刚从河边捡的。地上有玻璃瓶，瓶里装河水，M 将针和小石放进瓶里，对着瓶口摇手作法。盖上瓶盖用细绳绑牢，放在牌位旁边。Y 帮忙打卦，因坐着被妻子责怪，赶忙站起。M 双手摊开合并，拇指交拢，双脚后交叉跪下，Y 帮忙打卦，其妻要求他打高些。家门口，大门土地的外形已经砌好，是 M 做的。长方中门，里面有废弃的饮料罐一个，用来装香。M 打卦念词，Y 妻拿出一只鸡递给他。M 宰鸡洒血，大门土地顶上全是鸡血。M 一边打卦，一边帮主人家许愿。Y 要他许家里老大大步步高升，老二考取大学，并要他把卦打高点。最后，要主人家打卦一次。Y 一次成功打出阴卦，很高兴。于是两夫妻开始烧钱纸在大门土地前，嘴里尽是说要保佑他家如何如何好之类的话。

仪式中的夫妇对于仪式的虔诚源于仪式可以带来的福分。大门土地在里木苗族心中是一位守护家屋的神灵，只有把它安置好了，家庭才会兴旺。

2. 谢坟

村支书的母亲今年 5 月 23 日过世，在 8 月 24 日村支书为其母谢坟。主持仪式的是 X。X 住在中洞村，与村支书是亲戚。他自称是“道经人”。

坟后，X 在做法事。面前是黄纸铺在地，一根白蜡烛。五个碗装米一字排开，每个碗里插一根香，还有五个小酒杯。大碗装满米，两个鸡蛋，三炷香，一卷黄纸。左边是宝剑和香，右边是木鱼和牌印。大腕前还有三个小酒杯。X 念咒，打卦。在旁边烧了黄纸。端碗到坟头烧黄纸，左手拿起铁锹，右手端起碗水。铁锹往地上一撞，口含碗里的水随之喷到地上。坟东西南北都如此这般做一次。将坟的四周清理干净，布好中轴线。五块坟石都事先洒了鸡血。坟碑的方向很重要，大家都在测量校正。安好座底，剩下四块依次拼成整体。X 拿出经书《谢坟科》，里面夹有黄纸，是抄写的书文。拿起笔到碑前核对。敲打木鱼，念咒。黄纸包着书文烧掉。X 念咒，左手抓着公鸡，右手用一炷香对鸡身比划。先安好亡魂，接着安好五方五位龙神：中央二煞黄帝龙神，北方五煞黑帝龙神，西方七煞白帝龙神，南方三煞赤帝龙神，东方九煞青帝龙神。旁边堆满了钱纸包，每一叠上都写有孝子孝孙的名字³⁷，道经人一边念上面的字，一边打卦。念完一叠，烧一叠。

³⁷ 语句格式是“阳居孝男/女某某某虔备真财叁拾大包上奉新故先妣老孺人受用寄外鬼无名不许争占公元 2010 年庚寅年七月十五日大化”。

儿女媳妇子孙轮流上香。坟中央和五方插上彩条，烧鞭炮，X在坟前念咒杀鸡。至此，仪式告成。

这里明显表示了里木苗族对祖先墓地的崇拜，看来受汉族文化的影响颇深。竖立的墓碑是M的二儿子造的，手工很精致。祖先的墓地布置好，对子孙才有利，所以每个细节都很仔细，墓碑的坐向尤其重要，这还牵涉到风水问题。

四、结论与讨论

前面我们已经把里木村的信仰界域简单地浏览了一遍。当然还有其他仪式³⁸，不过总可以纳入以上三种分类范畴。如何给分类只是一个方面，更重要的是观察苗族村民如何通过各种仪式表达他们的鬼神观，从而展现苗族文化内部的运行逻辑。求助于超自然力量的观念从来就被认为是“非理性行为”。这明显受西方科学主义影响的主流观点，但其实与中国儒家文化理念不符。孔子曾说过，圣人以神道设教。君子对祭祀表示尊敬，老百姓就会相信。相信什么？大约就是相信祭祀对象。³⁹荀子说得更明白：

祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君之安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。⁴⁰

在儒家君子看来，祭祀只是一种仪式。而对于老百姓来说，敬鬼神除了纯粹的仪式行为外，还包含了强烈的情感认同和履行誓约义务的执着信念。深受汉儒儒家文化影响的苗族文化大致不会越出这些框架。回到开篇的第一个问题，为什么人们会害怕不存在的“鬼”呢？虽然经过科学知识的普及，现实中的“鬼”从未发现，但文化上“鬼”的观念依然存在。按照涂尔干著名的观点，社会创造了上帝。既然逻辑的思维产生于社会，谁可以否认那些符合文化理性的超自然观念呢？

对于中国农村传统的鬼神信仰，毛泽东曾认为“菩萨是农民立起来的，到了

³⁸ 还有致梁，樑上敬酒，地契优安祠下，优藏，今处，安请龙神回位，安香火，安神咒三遍，立海水，立城墙，立水碗，吃酒眼杀咒语，安香火周堂局，小儿架桥，解关煞疏文，安碑文，制将星箭法等。

³⁹ 杨庆堃：《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》，见刘劬尼、段国昌、张永堂译：《中国思想与制度论集》，台北：联经出版实业公司，1976年，第331-332页。

⁴⁰ 《荀子·卷十三·礼论篇第十九》。

一定时期农民会用他自己的双手去丢开这些菩萨，无须旁人过早的代庖丢菩萨。我们对于这些东西的宣传政策是：‘引而不发，跃如也。’菩萨要农民自己丢，祖宗牌子要农民自己打碎，烈女祠节牌坊要农民自己摧毁”⁴¹。这种认识同样适用于民族地区。鬼神观的形成是文化自然选择的结果，决定权在文化不在人，那么我们无法去强迫个人接受或拒绝当地文化的信仰。

依我看来，人们可以丢掉菩萨，丢掉鬼神，但是丢不掉信仰。这些只不过是外在的表现形式，而形式是可以变化的。人，还是会有信仰的。心存畏惧，才能有所节制。这也是社会得以长久存在的原因。

⁴¹ 毛泽东著，竹内实编：毛泽东集•1（1917.3-1927.4），日本：北望社，1972年，第238页。毛泽东的这个认识基本奠定了中国共产党日后的民族宗教政策的基调。事与愿违，1949年后发生的种种让我们不得不对这些政策进行反思，但已经不是本文所能涉及的内容了。