

● 中国民族文化专题研究丛书

彭兆荣 田原 著

神灵文化与高原民俗

贵州人民出版社



神灵文化与高原民俗

彭兆荣 田野 著

(黔) 新登字01号

责任编辑 王培德
封面设计 石俊生
技术设计 荀新馨

神灵文化与高原民俗

彭兆荣 田 原

贵州人民出版社出版发行
(贵阳市延安中路9号)

贵州省新华书店经销 贵州新华印刷厂印刷

787×1092毫米 32开本 8.75印张 189千字

印数 1——1000

ISBN 7-221-02592-4/G·1462 定价: 4.00元



中国民族文化专题
研究丛书

主 编 汤 璧

副主编 严汝嗣

执 行 张 克

主 编 程志方

王育英

出并受到人们的青睐。国际人类学界对西南高原的人类学研究不断升温，许多国家设立了专门的研究机构，每年都有专门国际研讨会（比如一年一度国际人类学瑶族专题研讨会等）；国际学术界对藏学、敦煌学、苗—瑶学、民族学、民俗学、原始宗教研究等领域的巨大热情，反而使得“中原文化”多少有些受“冷落”之感，其原因乃是“这一方水土养一方人”，是这里存在着一种唯此独有的高原文化。

任何一种文化类型，文化涵义的阐释又都是参照性的。“大参照”是当今国际学术发展的自觉要求，它包括思维形态、思想观念、宗教信仰、科际整合、阐释手段、表述方式、文化类型和习俗等全方位研究态势；诚如本书的宗旨“神灵文化与高原民俗”那样，作者试图把“高原文化”（“南蛮文化”为主体）置于世界文化的大背景中，使“高原文化”类型化并挖掘其中的价值和含义。当然，愿望终究是愿望，它与结果难免存在距离，一如阐释学中符号的能指与所指将永远存在距离那样。显而易见，要把高原文化、中华精英文化、世界文化同时提到一个层面上来参照认识无疑是一件难度极大的工作，作者无论在学识上、功力上、资料上都深感不足，错误与不当之处在所难免，祈请读者指正。

彭兆荣

一九九一年四月

前 言

任何文化都是民族的，同时又是超越于民族的。作为中华文化，理应是五十六个民族文化的总和。然而，由于几千年文化传统的作用，传统文化（精英文化）事实上成了以“儒学”为正统的文化，同时又具有地域上的时空规定。人类学的所谓“文化圈”、“文化区域”、“文化模式”等在很大程度上便是就特定的时空而言的。“地域”从来就是价值判定的一个重要指标。“中原文化”（相对南蛮、北夷、东狄、西戎）自古便是一种价值判定。而作为“南蛮”腹地的高原文化无形中成了一种“亚类”。时空的规定是唯物的，无法易改；文化的创造和价值判断则是可以易改的。“亚类”本来自有其独特的丰采。事实证明，在改革开放的今天，高原文化（即传统的文化观念中和人文地理规定上的“南蛮文化”）已成为中华文化百花园中的一枝奇葩。它越来越显示出其内在独具的特色而为世人所瞩目。日本人“寻根”寻到了高原的最原始地区；侗族的大歌队被请到了法国的巴黎、意大利的罗马，他们原始而朴素的山歌和声回荡在世界文化之都的上空。国际著名学者纷纷来到了这块原来被称作为“荆蛮之地”的地方，法国学者带来了洋洋数十万言的《古代苗族文化史》手稿，世界一流学府的人类学博士论文从大洋彼岸搬进了高原的深山老林里。云南楚雄彝族的文化研究丛书在国内外引起巨大的反响。苗族的蜡染，在世界展

目 录

前言

上 编

第一章 神灵的文化	(1)
第一节 文化的论争.....	(1)
第二节 文化的划分.....	(5)
第三节 神灵文化的民族性.....	(10)
第四节 神灵文化的相随属性与排斥属性.....	(13)
第五节 神灵文化的模式.....	(18)
第二章 神灵文化的本质与功能	(24)
第一节 神灵文化的历史构成.....	(24)
第二节 神灵文化的自然因果.....	(32)
第三节 神灵文化的交感作用.....	(36)
第四节 神灵在文化中的主要功能.....	(42)
第三章 神灵文化的思维形态	(50)
第一节 原始思维概述.....	(50)
第二节 特殊的时空观.....	(56)
第三节 潜在转换.....	(60)
第四节 变形原理.....	(65)
第四章 神灵文化的几个基本律动	(72)
第一节 类比律.....	(72)

第二节	二元对峙律·····	(77)
第三节	循环律·····	(85)
第四节	象征律·····	(90)
第五节	忌讳律·····	(99)
第五章	神灵文化的涵盖 ·····	(107)
第一节	图腾·禁忌·····	(107)
第二节	巫·技·····	(114)
第三节	数·色彩·····	(119)
第四节	节日·庆典·····	(131)
第五节	能力·自然法·····	(141)

下 编

第一章	感应婚姻 ·····	(154)
第一节	文化婚姻的划分·····	(154)
第二节	感应婚的一般界说·····	(158)
第三节	族与感应婚的关系·····	(166)
第二章	神与感应婚姻 ·····	(171)
第一节	感应婚中神性的表现形态·····	(171)
第二节	感应婚与水·····	(176)
第三节	神的“媒妁”作用·····	(182)
第四节	神灵的“初夜权”·····	(189)
第五节	神·性·舞·····	(195)
第三章	感应婚与生殖 ·····	(206)
第一节	母权文化概述·····	(206)
第二节	女性的生殖功能与价值观·····	(212)
第三节	神性与生殖·····	(218)

第四节	血与生殖的象征·····	(223)
第五节	生殖崇拜·····	(229)
第四章	感应婚与性·····	(243)
第一节	性爱母题·····	(243)
第二节	乱伦母题·····	(252)
第三节	强行性性爱母题·····	(260)
第四节	性复仇母题·····	(265)
后记	·····	(273)

上 编

第一章 神灵的文化

第一节 “文化”的论争

“文化”是一个极不容易捉摸的东西，从一开始它就是一个莫测高深的现象。任何学科、门类都可以在它那儿找到自己觉得满意的东西。然而，就“文化”本身而言，那些从某一学科之阈去追索“文化”意义的，那些被视为极其珍贵的东西原不过是沧海一粟。因为“文化”是集社会历史现象为一身的群体概念，要给它下一个绝对的、放之四海而皆准的、能够经受历史考验的界定几乎是不可能的事。据统计，世界上有二百多位著名学者为文化下定义，可谓洋洋大观。较有代表性的有“文化总和”说、“文化模式”说、“文化分类”说、“文化分层”说、“文化生物现象”说、“文化的广义狭义”说、等等。^[1]然却没有一个观点得到统一的认可，而且还呈现出日益分歧趋势。

有两个方面决定了给文化下定义之不易：其一为大幅度的历史变迁，不同历史时期的文化内涵是不能吻合的；不同文化氛围所造就出来的文化人格在观念形态上、行为格式上的差异也显而易见。而站在某一历史断面上去作超乎自身所能做到的历史文化的科学概括，多半事倍功半。因为这里横亘着一个“时空落差”。研究文化也同研究历史一样有一个

婴儿赫刺克勒斯尚在摇篮里就把两条大蛇给扼死了，其能力之大便可想而知。他后来的十二大武功都是在这个基础上扩张出来的。据说赫刺克勒斯的身世还与腓尼亚、埃及等的宗教观念有关，^[10]证明婴儿崇拜是世界性母题。为什么要崇拜婴儿？最直观的经验认知就是性爱，最直接的感性认识就是性爱造化了生命，创造了英雄。

“创造自我”隐含着生命的回归意向，这也是赋与“婴儿崇拜”母题里的象征性意味。在考古人类学领域，屈肢葬俗的文化意义历来聚讼纷坛，但其中一个有代表性的阐释就是崇拜婴儿的回归思想。即再现胎儿在腹内的姿势。^[11]东方佛教中有“轮回”思想。“涅槃”时的姿态是双腿盘坐，双手掌对合（西方也有民族习惯风俗是这样），这种姿态正合婴儿在母腹内的姿态。它把性爱——生殖创造与死亡毁灭两极生命表示作为补偿，以达到对生命意识的平衡。朗克认为，性生活是天堂的最好替代物，是最彻底的生之创伤补偿。Coitus（性交）是部分地回归Uterus（子宫）。死也被人看作是回归子宫。和死的思想联系着的恐惧是重复生的恐惧。最古老的安葬形式有：挖地（“大地母亲”），死者盘着双腿成坐的姿态（婴儿姿式），埋葬在小船里（暗示子宫和羊水），坟墓的形式，最后安葬的仪式——这一切都表现了对死的无意识理解，即回归母腹。^[12]死的痛苦与生的痛苦、死的意义与生的意义以及全部所包含着的生命意识都在性爱母题中得到了充分的展览。

性爱母题是原始文化中涵盖面很大的母题，它实际上成了文明的原动力，没有性爱，没有生殖，没有繁衍，没有生命意识的非凡冲动，便无文明可言，亦无文化的纷繁表态。

东与西各居一方，决不相会。

尽管他不时地流露出作为“白种旅行者”的那种风度，娓娓动听地诉说着各族风情和习俗，^[2]却也掩饰不了种族与种族之间的隔阂和文化冲撞所造成的苦恼。福斯特(E. M. Forster, 1879—1970)算得是一位可以与吉卜林相媲美的向西方介绍东方文化的人物，他的《印度之行》(A passage to India)是这方面的上乘之作。可是，东西方文化的抵触在山洞里“回声”的象征性冲突中得到了发人深省的消解。它与吉卜林的诗句内涵如出一辙。“印度之行”原是一个失败的东西文化交流的尝试。美好的憧憬化为淡淡的哀婉，这便是文化与文化之间的抗拒。它构成了民族文化之间的机制差异，机制差异遗留下的历史沟壑并不是一两个哲人，或一个短暂的历史可以填补的。

无独有偶，当那些洋洋自得于长足发展的生产力，当那些抱着“种族优势”的西方人自鸣得意的时候，世界大战的轰轰炮响把他们从醉境中震醒，使得一大批西方知识分子开始清醒地正视“欧洲中心”文化基因中的劣质。同时，他们也开始比较冷峻地看待相对于西方文化的其他文化了。德国人施宾格勒(Oswald Spengler, 1880—1936)在他的《西方的没落》中把文化作为一个有机体来考察，并把古代的阿波罗文化、阿拉伯的麻葛^①文化并列起来，把近代的欧洲文化假设为浮士德文化，认为各文化在产生、成长达到鼎盛之后，就会走向衰亡，而这一现象与文化机体是一致的。^[3]与此同时，凯瑟林(Hermann Keyserling, 1880—1946)怀

^①麻葛(magi)，古波斯祭司阶层的称号。古波斯文Magus的译音。琐罗亚德沿用此称。

揣着东西方文化重叠归复的美好意向作了她的文化环球旅行。结果她多少体悟到了东方文化代表之一的“中国文化”的妙趣。她在《一位哲学家的旅行日记》中说：“中国文化真正的伟大性在于他有这样一个显著特点：认为真理具体表现在人们的实际生活当中，孔子学说是很具体的，其理论落实在日常生活之中，是对实际生活和具体现象的抽象表现。”^[4]米切尔·罗威（Michael Loewe）在对中国文化悉心研究之后，发现中国人把“人的首要职责放在改善他们的行为规范和培养他们的务实能力之上，并通过这些来最有效地改进人的生活方式和促进生活的幸福。”^[5]这些思想家们对中国文化精髓的认知证实了东方古老文明的典型范例之一的中国文化的世界意义；同时也反证了民族化、类型化的文化与文化之间是不可能用一个共同的概念和尺度来衡量的。

值得一提的是，就是同一文化圈内的文化事象也不是刻板的划一。如果说中西方文化的比较使人一目了然两个不同文化类型的差异的话，那么，中国文化内部的文化差异（主要指少数民族文化与汉民族文化，少数民族文化之间等的差异）同样明晰。本书重点描述的是西南少数民族文化。为便利起见，姑称之为“高原文化”。^①并试图把这一文化作为典型的汉文化的异类，放在汉文化，甚至是世界文化的大背景中来认识。倘若我们把高原文化与体系化了的汉文化（正统文化）进行比较就会为同一文化圈内的文化背离现象所瞠目。当汉族人实行严格的一夫一妻制婚俗时，在许多少数民

^① “高原文化”理应包容西南诸省（区）少数民族之总和，但由于条件和资料所限，作者以贵州少数民族文化为主，附带其他省区的民族文化。西南少数民族文化总体上应归入一个“文化型态区域”，国外人类学研究机构亦是如此划分的。

族中间依然残留着浓郁的母权制婚姻的长长尾巴，他们实行“不落夫家”之俗，有些甚至实行着“妻居”形式，而且成为婚俗文化中最有代表性的事态。当汉族人格守着现代婚姻形态的伦理规范时，少数民族仍然畅快地在他们那些文化情境且自成体系的伦理世界中生活着，他们信奉着异性“朋友”越多越荣耀的信念。当汉族人民在衣着上随着时装潮流的快节奏变化而不断产生美感欣赏观念上的变化时，大多数少数民族却始终如一地保持着由祖辈传下来的服装样式，始终如一地保持着自己民族在服饰上的审美观念。当汉族人追踪着现代化步履，讲求科学技术现代化之际，许多少数民族仍坚定地生活在“神灵”的世界里，一切遵从着神意的裁决……。诸如此类的文化取向同时发生在一个特定文化圈内的不容辩驳的现实，使得用“框架式”的概念来阐释文化几乎成为不可能。文化潜移（accultuation）是存在的，但这并不是以文化群体和文化群体之间通过直接接触和相互作用而获得具有共同文化特征的变化是长时间的，也是微乎其微的，因为任何一个文化机制对其他文化机制的浸透都有天然抵御的能力。我们对那种试图用给文化下定义的方式来取得对不同民族文化的认同的努力深表怀疑。

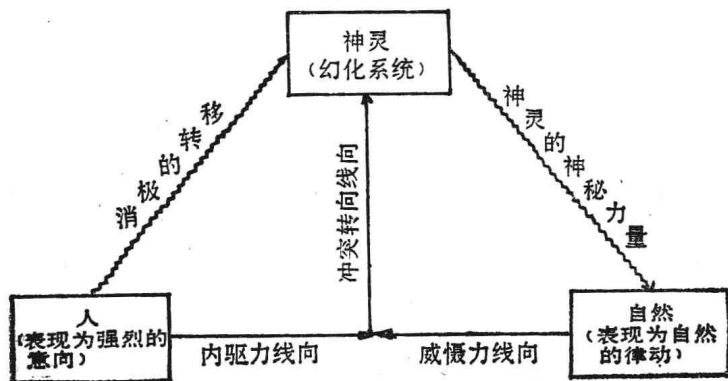
第二节 文化的划分

我们倾向于历史地划分人类文化，从纵向把人类文化分为三个阶段：神灵的文化，人的文化和科学的文化。大致上看，构成文化的最基本内容不外是自然、人、科学。三者互相依存，三位一体。但不同阶段所呈现的文化倚重不尽相同，依次成为：

自然——人——科学

(1) 自然文化属于神灵文化

在原始阶段，人类生活的依据和准则都是在自然的观照中实现。自然的律动直接推导着人类的生存和生活。人类的意动时时与自然力形成了心理的差距。前者经常表现在渴望解释自然，战胜自然，维持繁衍，希冀丰物，保障安宁等美好愿望；而自然力却并不与人类的一厢情愿同步，相反，它们每每以不友好的姿态出现在先民的面前，以雷鸣电闪、洪水猛兽、海啸地震、病死伤残等回报之。人们在这些威慑面前无从解释的时候，便想象有一个巨大的、人类无法感知的神秘力量在背后操纵着这些现象，那个看不见的世界便是神灵世界。“人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映。”^[6]而当人们在这些现象面前无力自助，无法超脱之际，强烈的意向颓然化为消极的寄托，于是这神灵系统便幻化出来。三者的关系实际上成了这样一个模式：



在这里，自然文化处处笼罩着神灵意识，处处是神灵意志外化的事象；人类生存、生殖是神的事务，五谷生产是神的事务，生老病死是神的事务……。一切我们习惯称之为文化的事象都是神灵的产物。我们称之为神灵文化阶段。

从文化发展的级分来看，神灵文化从总体上说应该属于人类的历史记忆了。然而，历史的发展，文化的变迁并不总是在同一时空中同步位移；有些历史的原因，地理上的封闭，民族心理积淀的差异等等很可能推演出在历史的扉页上应属于较高文明阶段的今天，仍遗留着一些原始文化的“活化石”。那些“活化石”的存在为人类学、民族学提供了一幅在同一画板上描述不同时期文化色彩的巨大可能性。西南的少数民族文化正是在这种情形中为这一画板支撑起了有益的支架。明白地说，尽管在与汉文化以及其他少数民族的文化浸透中，民族间的文化潜移在渐渐地发生、发展，但它仍不失为研究神灵文化拓展了一片可资开发的处女地。在那里，人们大都畅快地生活在神灵文化之中。贵州月亮山地区的苗族人民执著地认定他们和神灵共处在一个社会里，自然界的风云变幻，社会现象的千差万别，人类的生老病死无不是神灵作祟。他们因此简单地把鬼神类分成善鬼和恶鬼。依照他们的理解，保佑村寨平安无事，来日风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，促使人们延年益寿者均属善神，反之则为恶神。在他们的眼中许多东西都具有神性、神格；土地有地神，大约相当于汉族中的土地公（土地菩萨）；桥有桥婆神，哪家媳妇若婚后不孕可到桥上祭拜，意为“无子人家去架桥”，桥婆则会通过神灵之功让少妇和另一头的“子嗣”桥架上，准保来年受孕（生产）。火有火神，水有水神，山石岩洞树草均不例外。各路神灵各

有所为，各有所司。人们通过歌舞、吟诵、祭祀等方式，通过祭师（鬼师、魔师）等中介祈求神灵攘灾赐福。这些原始文化传承的依据，诸如他们的风俗、礼仪、语言系统、观念形态等等都成了神灵文化的有机部分。所以，文化的划分并不仅仅采用简单的断代划分法，而主要评判文化机制中的文化主体并诉诸的特有价值观念，以及由此引伸的一整套事象。

（2）人的文化是以人为本的文化

人的文化指人在物质与精神的文化活动中以人为出发点，以人为本位，人处在宇宙万物的中心。把这层意义表达得最为精确的莫过于莎士比亚在《哈姆雷特》中的那段话了：

人类是一个了不起的杰作，

是宇宙的精华，万物的灵长。

在这个阶段，任何文化取向都是由人自身所决定的。就西方文化史而论，以人文主义为核心的文艺复兴实质上乃是以“人”对抗“神”。文艺复兴的主旨就是弘扬人的价值和尊严，是彻头彻尾以人为本的文化运动和思潮。所谓“人本主义”来源于希腊文“ $\delta\rho\theta\rho\omega\pi\acute{\alpha}\delta\varsigma$ ‘（人）’ $Z\delta\gamma\alpha\varsigma$ ”（学说），至于后来的人文主义、人道主义与人本主义虽在意义上略有不同，但一直没有离开“人”的宗旨。欧洲的资本主义发展就是在“人”这个旗帜下一路杀来，这场搏斗决定了人的原则对神的原则的最终胜利。彼特拉克和圣奥古斯丁^①的一段“论争”颇能说明两大原则的对立。

彼特拉克：我不想变成上帝，或者居信在永恒中，或者把天地抱在怀里。属于人的那种光荣对我就够了。这是我所祈求的一切，我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。