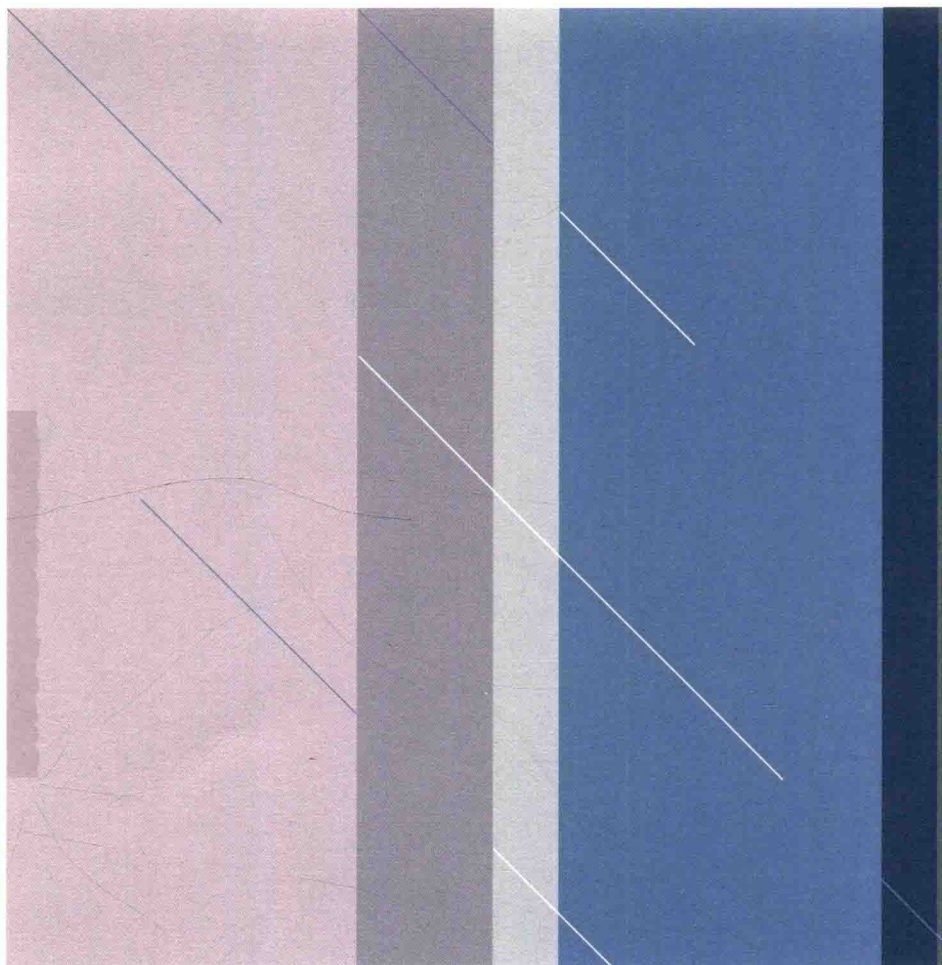


文化艺术出版社
Culture and Art Publishing House

中国仪式音乐研究丛书
上海市高校人文社会科学重点研究基地基金资助
蓬瀛道教音乐研究基金资助

湘西苗族仪式 音乐研究

魏育鲲 著



湘西苗族仪式 音乐研究

魏育鲲 著

贵州师范学院内部使用

图书在版编目 (CIP) 数据

湘西苗族仪式音乐研究/魏育鲲著. —北京:
文化艺术出版社, 2019. 11
(中国仪式音乐研究丛书)
ISBN 978-7-5039-6818-1

I. ①湘… II. ①魏… III. ①苗族—宗教信仰—宗教
仪式—宗教音乐研究—研究—湘西土家族苗族自治州
IV. ①J608-9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 249303 号

湘西苗族仪式音乐研究

著 者 魏育鲲
责任编辑 王 红 刘变梅
装帧设计 姚雪媛
出版发行 文化艺术出版社
地 址 北京市东城区东四八条 52 号 100700
网 址 www.caaph.com
电子邮箱 s@caaph.com
电 话 (010) 84057666 (总编室) 84057667 (办公室)
(010) 84057696—84057699 (发行部)
传 真 (010) 84057660 (总编室) 84057670 (办公室)
(010) 84057690 (发行部)
经 销 新华书店
印 刷 国英印务有限公司
版 次 2020 年 1 月第 1 版
印 次 2020 年 1 月第 1 次印刷
开 本 700 毫米×1000 毫米 1/16
印 张 13
字 数 220 千字
书 号 ISBN 978-7-5039-6818-1
定 价 48.00 元

版权所有，侵权必究。如有印装错误，随时调换。

序

《湘西苗族仪式音乐研究》一书是由魏育鲲6年前的博士学位论文《仪式音声表述下的信仰世界——湘西苗族仪式音乐调查研究》改名而来。书中除了将论文中的绪论依据重点拆分成扼要梳理出湘西苗族在民族混居中的历史语境，强调越出单一类型的信仰仪式而从三类执仪人及其执仪活动探讨湘西苗族生活全景中的仪式音声的必要性，以及就前人在信仰仪式与民族音乐学领域对湘西苗族的研究回顾之“导论”，和论述该研究所采用的“制度”与“关系”作为观察湘西苗族信仰世界的介入视角之“第一章”外，其他的内容基本保留了博士学位论文的原貌。

这几年给学生的著述写序之事渐渐增多，每次提笔都充满了回忆。

首先是选题。同一部分在博士阶段改换硕士研究领域学生一样，魏育鲲的博士学位论文选题与她在硕士阶段对凉州“贤孝”的研究相距甚远。这个原因一方面与我自己在上海音乐学院“中国仪式音乐研究中心”的任职有关，另一方面则因为她自硕士毕业后就一直在地处湘西的吉首大学任教有关。2008年，她第一次考博未果，此时，我和上海音乐学院的两位同学在暑假来到吉首，展开湘西苗族和土家族民间信仰的初步调查。魏育鲲作为半个向导，和我们一起走访了吉首、保靖、古丈、龙胜、永顺、花垣几个县，接触了巴岱雄、巴岱扎、“仙娘”三类执仪人及其执仪活动。2009年，她成功申请了“中国仪式音乐研究中心”的课题“湘西苗族信仰体系中【苗一客】巫乐比较研究”。2010年，她在通过上海音乐学院的博士生招生考试后，又与当年的另外半个向导、一起做调查的苗族学者吴华强一块儿，再次得到“中国仪式音乐研究中心”的课题“湘西苗族‘跳仙’仪式音乐的调查与研究”的资助，如此选题也是顺理成章。

不过，在是否将“仙娘”纳入博士学位论文的研究中，魏育鲲在开始时是有纠结的。最重要的原因用她自己的话说，是“我不信这一套”。当年我因为研究广西壮族的“魔婆”（当地学者现在多用音译“乩末”指称）、娅禁等仪式音乐，

从而扩展至跨地域的音乐与迷幻 (trance), 魏育鲲虽然也曾于湘西同行, 但她是“冷眼看戏”, 兼带怀疑。确实, 我所接触的许多读者或听众每每关心的是所谓的“萨满”与“巫”是真还是假? 更有人或因历史偏见视之为“迷信”, 以至相歧。相当一段时间内, 在讨论天人鬼神的交通类型上, 学者们在学理上或讨论庄子之“气”与“心斋”, 或者讨论《易传》与占卜, 或者是屈原之“出神”, 又或者是礼乐之“天人合一”, 却往往视那些在仪式中进入“附体”“出神”“迷幻”的灵媒、乩童、仙姑等为下层末法。然而, 这些被视为残缺“小传统”的民间信仰, 实际上却与中国民间社会生活息息相关。对其信仰仪式音乐的研究, 一方面可以直指音乐的效应, 它不仅仅局限于音乐生理、心理、神经生物、意识变化等学科一直以来的探讨, 也可以为人类通过音乐效应认识自我铺设基础, 进而探索音乐力量及人类意识现象; 另一方面可以触及仪式音声作为一种结合自然与文化的能量, 究竟在天地人神之间有何作用、如何作用, 以探索人是如何制造、使用并理解“音乐”的。此外, 相应的仪式音乐研究, 依然是探讨仪式音声作为信仰的“现声”, 如何能够体现社会文化内涵和宇宙观, 并赋予仪式音声宗教学的含义。而真假的判断倒是次要并应“悬置”的。

正是在对“跳仙”仪式的调查与研究中, 魏育鲲体会到, 就湘西苗族信仰世界中三类执仪人及其种类繁多、功能各异的执仪活动之间的内在关系, 恰恰可以展现他们的宇宙观和生活世界耦合而成的共生整体。只是在当时, 多数的仪式音乐研究还是偏重于个案的调查, 选择一个地区的族群中不同教门或种类的仪式音乐作研究对象, 题目会不会太大? 好在魏育鲲之前已经分别在两个课题中就三类执仪人及其执仪活动有了一定的调查基础, 并在田野中与他/她们始终保持着良好的关系, 这为其论文写作提供了较为充分的材料。其时, “中国仪式音乐研究中心”的课题规划中, 亦明确提出了“仪式音乐的地域性与跨地域性、传统与变迁的个案与比较”的研究方向。此外, 在我自己以壮族“魔仪”为出发点并扩展至北方萨满及境外“巫乐”的研究中, 深切地感受到过于专注某种信仰或宗教文化的纯粹定性和区别, 如制度的、弥散的, 本土的、外来的, 中国的、外国的, 大传统的、小传统的, 难免忽略历史过程中文化之间的互渗互融。因此, 谱系的发掘与非同源性的比较研究, 将为我们更深入地辨析和理解民间信仰仪式在历史过程中你中有我、我中有你的交错并存与演变延续提供资料。2010年, 我在上海高校E-研究院的第四次讲习班的报告中, 就以“中越边境‘巫乐’考察”为例, 阐述了在“关系主义民族志”视角下, 开展谱系学研究与比较的重要性, 并以研

究实例具体地阐述了如何以制度性展演与制度性音声属性两个方面作为比较的抓手（这些研究后来陆续发表于2012—2013年《民族艺术》的“巫乐研究专栏”）。

因此，以“制度”和“关系”为切入视角，应该是当时我们师生鉴于实地考察的切身体会，以及与人类学界互动的一个结果。正如魏育鲲在答辩中和答辩后就为何使用“关系”作为视角的思考：

论文最初的思路是选择湘西苗族某一类仪式的音声展开分析与研究，但是随着对当地人生活的进一步了解，发现当地不仅仪式类型丰富、多样，而且还存在不同职能的仪式专家，他们共同支撑了当地人的信仰与生活，是包容在特定空间中的“整体”。接下来的问题是，该如何去审视和理解这样“混杂”的信仰现实呢？在这样的现实面前，总是不得不注意到不同仪式和仪式专家之间的差异、共性，以及互补关系。也正是这样，我以“关系主义民族志”为方法呈现这部湘西苗族“整体”信仰生活的音声民族志，面对的第一个问题即是：什么事物不是在关系中呢？它被强调的意义是什么呢？而这里，我想强调的是，正是由于任何事物都处在关系之中，以“关系”来解读更显必要。因为任何事物的样态并非在自我定义中完成，而是透过与其他事物的比较才得以显现，并且常常因坐标的不同而不同。也正是在关系中审视，我才更清晰地观察到“苗”“客”巫师与“祖先”“神”“鬼”，以及“主”“客”“陌生人”等概念间的某种对应。（选自魏育鲲曾经交给我的作业）

当然，就“制度”的切入点而言，魏育鲲的研究主要关注了三类执仪人所执祭仪的制度性音声属性，目的是在变动的关系中观察仪式中显现的稳定而不可改变的特征，它们指明了声音与仪式意义之间的特定关系，也意味着一个群体对一套传统价值的认同是在漫长历史过程中形成的共享、共识的“默会知识”。事实上，“制度”并非仅是文化结构层次中的较大单位或体系，可以说，各种文化中的诸多能够被共享定义的行为都具有“制度”属性，因而“制度”不仅可以分析对象，同时也是一种方法。魏育鲲认为，“中国传统音乐生存的民间土壤虽然少有如‘礼乐制度’这样的‘成文法’对音乐生活进行规范，但事实上音乐之所以能够在民间生活中以某种形式展现并被接受，以及形成我们所观察到的不同地域独特的音乐风格、用乐方式及乐人组合，都是当地传统、习惯等非正式制度的产物。与乐相关的演出场合、参演人员、使用方式，甚至多种音乐形态一旦可被辨

识、接受、遵守，从本质上就已经成为某种非正式制度”。比如如何理解不同种类的执仪人的师徒传承制度、神启制度；在制度性音声属性中，考察“三类仪式专家在具体的仪式场域之中仪式音声的发出、展现的方式，以及其具体的音声形态；三类仪式专家之仪式音声之间形成的结构关系；人们如何通过组织仪式音声表征信仰内涵”，进而观察它们形成的文化机理。“从这个意义上说，仪式音声本身及行为形成的一系列‘制度’，是行为层面（仪式展演、仪式音声）与思想层面（信仰）的中间层，诚如庞朴所言，通过对‘中间层—制度层’的深入分析，我们可以获取对思想层面的认知，那么把握仪式音声本身及行为的‘制度’则可以成为探讨仪式音声与信仰之深层关系的有效方法。”这也是她的这部著作的精彩之处，即通过仪式中的制度性声音边界展现一个复合的信仰体系。

当然，魏育鲲的论文尚未及更清晰地阐述制度、制度性、制度化的概念及其关系和过程，而在“跳仙”仪式中，那些被安抚、询问的各种“野鬼”等颇有趣味的声音现象也尚未进入她的进一步探讨，等等。

魏育鲲给我的印象是双重的，一重是她在阅读和面对研究对象时的直觉、冷静及概括的能力，并且常常冒出独到的见解；另一重则是她常常在生活和学习中流露出的一种任性。除了天分，前者基于她常年喜欢阅读和分析，多多少少也与她在硕士阶段曾经受教于牛龙菲先生有关；后者则与她从小的经历及个性相关。本来，身为导师，我不该就后者干涉太多，但如果这种个性影响到学术，就有必要“修正”。

记得她刚入学时，恰逢“中国仪式音乐研究中心”举办主题为“流与变：全球视野下本土音乐资源之诠释——两岸三地民族音乐学论坛”的研讨会，基于曾经读过她的阅读报告，以及日常对学术问题探讨时的印象，我把撰写综述的任务交给了她。没想到，初稿一交上来，我差点儿直接背过气去。原来，她因为自己对发言内容的喜好，将一篇综述写得七零八落。又有一次，我交给她一份《人类学评论》的书评稿约，结果又是只有摘引没有评论的敷衍之作。也就在那个时候，我发现她去烫了个刘海儿，打扮得像个电影明星。那一次，我严厉地批评了她。记得我当时的原话是：“妩媚救不了你，记住，只有露出的额头才是智慧的。”不知道是因为我太严厉了，还是她真的听进去了，多少年过去，她一直就没有改变过自己露出脑门的形象。直到今年，我在与一群毕业了的女生聚会的时候，听到她们在议论自己的发际线，我突然就心疼地对魏育鲲说：“哎，你要不还是把发型改了吧！”

魏育鲲的从业之路并不平坦，考博三年，毕业后在扬州大学工作了两年，又在中国音乐学院做博士后，原定毕业之后继续仪式音乐研究的方向，然而又转为“非物质文化遗产保护”的课题。当然，从学识的积累来说，这些辗转皆非无功。但我还是想对她说，虽然人生际遇不如意事常八九，但有时动不如静，静则能走自己的路。这也是我希望魏育鲲在博士后出站后能够回到西北，回到她自己生于斯、长于斯的地方，走自己的路！

萧 梅

2019年12月4日于上海驿站

导论 探讨“仪式音声”的民族志

第一章 “制度”与“关系”：观察湘西苗族信仰世界的视角

第二章 湘西苗族人的信仰生活与执仪人

第一节 湘西苗族日常生活中的信仰仪式 / 31

第二节 湘西苗族信仰仪式的承担者——仙娘与巴岱 / 39

第三节 巴岱与仙娘在信仰生活中的关系 / 46

第三章 承载祖先记忆的巴岱雄

第一节 人与祖先之交——巴岱雄的“喜香”仪式 / 53

第二节 “喜香”仪式场域的音声 / 58

第三节 献给祖先的音声——巴岱雄“喜香”唱诵的意义 / 64

第四章 “舞刀弄鞭”的巴岱扎

第一节 人与神、鬼之交——巴岱扎的“还傩愿”仪式 / 73

第二节 “还傩愿”仪式场域的音声 / 88

第三节 “还傩愿”中的“客”文化 / 102

第五章 “骑马走阴”的仙娘

第一节 “幽冥世界”的“旅程”——仙娘的“跳仙”仪式 / 111

第二节 “跳仙”仪式场域的音声 / 117

第三节 “无形世界”的显现——仙娘“跳仙”唱诵的意义 / 123

第六章 “音声网络”中的差异与制度性

第一节 制度性音声属性 / 131

第二节 仪式唱诵的再比较 / 143

第七章 “音声”表述下的无形世界

第一节 祖先、“神”、恶鬼之间 / 155

第二节 无形世界与有形世界之间 / 165

第三节 生活与历史——仪式音声的意义阐释 / 171

附录

田野拾遗 / 183

参考文献 / 193

后 记 / 199

导论

探讨“仪式音声”的民族志

贵州师范学院内部使用

一、冲突与交融：湘西苗族的历史语境

“湘西苗族”这一称谓是近代学者冠之，明清时期地方志及更早的典籍称为“红苗”，清朝《蛮苗图说》曾介绍“红苗在铜仁府属，多龙、吴、麻、白等姓，衣用斑丝织成”^①。湘西苗族人自称“仡熊”，现所称的湘西苗族是指居住在湖南省湘西土家族苗族自治州境内，贵州松桃武陵山脉一隅的苗族。这片土地以今湘西土家族苗族自治州为核心，处于中国东西接合部，武陵山脉自西向东蜿蜒境内，东缘武陵山脉东北部，西骑云贵高原，北邻鄂西山地，东南以雪峰山为屏。东北部的龙山、永顺两县与湖南省张家界市交界；东南部的古丈、泸溪、凤凰三县与湖南省怀化市辰溪、麻阳苗族自治县相连；西南部的花垣县与贵州省松桃苗族自治县接壤；西北部的保靖、龙山两县与重庆市秀山土家族苗族自治县和湖北省恩施土家族苗族自治州来凤县、宣恩县相邻，湘西土家族苗族自治州地处湘、鄂、渝、黔边区，是西南交通要道。

从地理分布的角度看，汉代以后除荆襄、江淮尚有一部分苗族分布外，大部分苗族都聚居在今湘、鄂、川、黔毗邻地区的武陵郡，他们与居住在这一地区的其他少数民族一起被统称为“武陵蛮”。唐贞观元年（627），出于山川形便与军事、经济的综合考虑，全国分为十道，道下设州，州置刺史。今湘西一带唐初属

^① 参见（清）《蛮苗图说》，昭和二十年（1945）七月九日影印本。原件藏于日本早稻田大学文学部。

江南道，开元二十一年（733）又将江南道分为东部、中部、西部，西部别置黔中道。湘西地区所处黔中道，“群蛮”杂居最为普遍，是控制当地杂居各民族的要冲。对这样的边远地区，中央王朝依据不同的地理位置与文化经济状况采用不同的统治形式。与内地相邻的地区采用直接控制的方式，设立经制州委流官任刺史；距离内地较远的地区则设立羁縻州，刺史由当地少数民族首领世袭，按期朝贡。史料所载中，关于黔中道中究竟有多少羁縻州与经制州，以及其所管辖的具体区域记载相对模糊，但总体来说中央王朝对当地“蛮夷”事实上实施的是安抚与王化并举的政策。虽然一方面规定羁縻州内可“各依本俗法”^①，另一方面却依然“置镇重兵”，加强王化，因而居于此地的苗族因遭受官府赋税的剥削不断起义。据史书记载，唐开元十二年（724）“溪州蛮覃行璋反。以监门卫大将军杨思勖为黔中道招讨使，将兵击之。癸亥，思勖生擒行璋，斩首三万级而归。加思勖辅国大将军，俸禄、防阁皆依品给”^②。唐末，战乱不断，“蛮酋分据其地，自署为刺史”^③，中央王朝对这一地区的控制较为松散，至五代后晋高祖天福四年（939）彭士愁与楚王马希范溪州一战之后，“溪州刺史彭士愁等以溪、锦、蒋州归马氏，立铜柱为界”^④，确立了彭氏的支配地位，土家族彭氏土司在此地展开了长达八百年的统治。苗族、土家族长期交融，形成大杂居、小聚居的状态，至今，苗族主要集中在自治州境内南部及中部的花垣、凤凰、吉首、泸溪、古丈、保靖等县，土家族则居于永顺、保靖、古丈、吉首。几百年间，当地苗族被压迫及特殊的族群地位，加强了苗族族群内部的凝聚力及认同感。“改土归流”之后，清政府在土司地区设置府、县，并在腊尔山的“生苗区”广设兵防、驻扎军队，在土家族地区普遍建立府学、县学，推行特殊科举制度，并在苗族地区大力传播汉文化，以期“移苗风、易苗俗”。同时，大量汉族移民杂居苗族、土家族之中，形成了多民族混居的现象。

正是由于湘西苗族所处的独特地理环境及在历史上的生存状态，使其呈现某些特殊性：在一定历史阶段不断受到土家族与汉族政治、经济、军事、文化方面的挤压，激起了他们强烈的自我认同与反抗意识。同时，在多民族杂居及强制性

① 《唐律疏议》中明文规定：“诸化外人，同类自相犯者，各依本俗法，异类相犯者，以法律论”，疏议曰：化外人，谓蕃夷之国，别立君长者，各有风俗，制法不同。其有同类自相犯者，须同本国之制，依其俗法断之。异类相犯者，若高丽之与百济相犯之类，皆以国家法律，论定刑名。

② （宋）司马光编著、（元）胡三省音注：《资治通鉴》卷212（唐纪二十八），中华书局1976年版，第6760页。

③④ （元）脱脱等：《宋史》卷493《列传》第252，中华书局1977年版，第14172页。

的“移风易俗”政策下，使得其民族习性、文化特质又不可避免地与土家族、汉族文化发生交汇。这些特性显现在湘西苗族社会、生活、语言、文化等各个层面。

二、稠密的声音网络——基于仪式与生活的“音声民族志”

“苗人有病必曰有鬼，延巫祈祷，酿酒割牲，约亲邻饮福，名曰做鬼，既祭不愈则委之于命，祭后插标于门，不许人入其家，若不知而入，谓惊其鬼，必勒入者偿所费之数，复祭如前而后已。”^① 乾隆《凤凰厅志》记载的这段祭俗中，所指苗人即今居于湖南土家族苗族自治州境内的“湘西苗族”。历史上，苗人常被认为“崇鬼好巫”，时至今日，走进湘西苗族居住腹地，亦随处可寻“巫觋”身影，当地人鲜活的生活中依旧充满了各种关乎生、老、病、死之“巫仪”。因此，作为湘西苗族文化最突出的特征，有关湘西苗族的典籍、志书、民族志，总是或繁或简地记录着关于湘西苗族人的各种仪式。

自2008年起，笔者展开了对湘西苗族人信仰仪式的实地考察。尽管湘西苗族的仪式是多样的，但对它的观察却无法像在汉族地区那样通过寻访各种寺庙、道观来展开。苗族人聚居的村寨几乎没有庙宇，仅有的寺庙常修建在苗族与汉族杂居的地区。通常，苗寨之中只用简单石块搭建供奉“土地”的小小神龛，里面连一般意义上的土地公与土地婆的神像也没有一个。

那么在日常生活中湘西苗族人如何解决与家庭、村寨，甚至族群相关的信仰事务呢？当地苗族人告诉我：“遇到什么事情就请什么人。”这里所请的人就是指不同职能的执仪者。他们说：“问问阴间的事，就叫仙娘来；请自家的老祖先就叫巴岱雄；捉鬼还愿当然要叫巴岱扎；盖房子修坟就找地理先生来看看。”与我观察到的相同，湘西苗族人的信仰生活并非通过进香还愿、朝拜庙宇的方式，而是直接依赖各种执仪人，故而执仪人与当地人信仰构成最直接、最深厚的内在关系，大到族群祭祀，小到生命礼仪，乃至治病驱邪都必然通过这些执仪的“仪式专家”。

于是，笔者从寻找“仪式专家”开始，了解湘西苗族信仰状况。跟随不同的执仪人，亲历了过去闻所未闻的仪式，比如试图通过仪式寻找死去的亲人。笔者

^① 故宫博物院编：《故宫珍本丛刊·凤凰厅志（乾隆）》卷14 风俗志，海南出版社2001年版，第80页。

也常常迷恋在仪式现场和他们一起围坐在火堂边吃饭、喝酒、聊天的过程。通过与他们的交往与自己的经历,笔者开始理解仪式及执仪人对当地人日常生活的重要意义。在这里,对孩子的期盼,对死亡的恐惧,对疾病的焦虑,对未来的迷惑,对亡故亲人的牵挂等,都经由仪式专家的仪式行为得到化解与安抚。几年时间中笔者接触了存在于当地生活中所有的仪式专家,包括算命先生、道士、地理先生、巴岱(包括巴岱扎、巴岱雄)、仙娘。其中,与当地人的生活最密切的巴岱(巴岱扎、巴岱雄)和仙娘,几乎分担了湘西苗族生活中的大部分仪式,每类执仪人都有自己的崇拜对象、执仪方式,并且形成了颇有趣味的关系。

在笔者参与观察的巴岱雄、巴岱扎、仙娘主持的十几场仪式中,无一不以“音声”作为展现的方式,无论你参与到哪一种仪式当中,都等于置身于一个“稠密的声音网络”^①。巴岱雄总是以低沉、迂回的人声唱诵完成召请祖师、祈求祖先等仪式环节,这种唱诵的声音绵延不断,甚至在毫不改变形体姿态的情况下,仪式的各个篇章也经由声音彰显;仙娘更是在有节律的双脚踩踏中,用歌声向期待的凡人描述阴间形形色色的景观;巴岱扎则使用各种乐器、法器唱诵,伴随身体的腾挪翻转,敬神驱鬼、祈福还愿。更重要的是,不同的声音被不同的超自然力量“享用”,也同时为当地人所辨识。虽然三类仪式专家所执仪式之“音声”在形态、展现方式、象征意义上各具特色,每一个参与仪式的局内人却能够通过这些充满意味的“音声”感受经由声音传达的世界,他们可以通过“音调”区分巴岱雄、巴岱扎与仙娘,还可以通过仪式中某些“音声”辨识具体仪式环节的内容。这些“音声”信息对湘西苗族而言,不仅表征了不同的超自然力量,还隐喻着丰富的历史与文化意涵。

的确,寻找一种“音声”丰富的仪式作为观察对象是笔者最初的研究设想,但在了解了湘西苗族生活中的各种执仪人、仪式后,笔者开始意识到,仪式与生活世界是一个耦合共生的整体,以任何单一类型的仪式为对象都难以看到当地人信仰与生活的全景。因而,笔者改变了最初以某类仪式个案探讨仪式音声内涵与意义的设想,希望将当地多种类型的执仪人、仪式音声进行比较与联系,并展开以“仪式音声”为核心的民族志研究。在整个研究中,笔者试图讨论的问题是:对于一个在历史上不断与其他文化发生交汇并形成多元信仰的特殊族群而

① “稠密的声音网络”是[法]阿兰·科尔班在其著作《大地的钟声:19世纪法国乡村的音响状况与感官文化》中,对钟声在19世纪法国人生活中作用的描述。笔者在这里使用这种描述,意在表达仪式音声在湘西苗族生活中的普遍性与重要性。

言，不同的仪式音声行为如何表述、展现当地人的信仰，如何支撑他们的生活世界，并希望透过多类型仪式的比较，理解仪式音声与信仰、生活、历史的内在关系。

三、民族学苗族信仰研究的历史回顾

一直以来，人类学、历史学、音乐学都不乏对苗族信仰的研究兴趣。早期西方冒险家、传教士对苗地和苗族各支系信仰生活多为一般性描述。在东南亚及我国云南苗族地区传教的法国传教士萨维纳（F. M. Savina），曾详细地描述苗族的语言、习俗、传说和宗教信仰，著有《苗族史》^①。同一时期日本学者鸟居龙藏于1902年辗转于我国西南各省调查，1903年完成著作《苗族调查报告》^②，书中对苗族历史、语言、体制、风俗、文化等方面进行了记录。这本人类学专著，至今仍对苗族研究具有借鉴意义。虽然全书对苗族宗教的描述只在第五章“苗族之土俗及土司”中出现，且仅有一句：“余所访问之苗族均已失去其固有之宗教，而多信佛教，且多少道教化。室内皆设观音像或关帝等像。”^③但这句记录反映了当时苗族宗教信仰受到道教、佛教影响的事实。这与今天湘西苗族地区部分村落丧礼请和尚或道士念经互为印证，不同的是在笔者的观察中，湘西苗族人的固有之宗教却并未失去。

1939年，凌纯声、芮逸夫写成《湘西苗族调查报告》^④，成为这一时期影响最大的苗族研究专著，内容涉及湘西苗族地理分布、经济生活、风俗习惯、宗教巫术、传说歌谣等各个方面，尤其翔实地记录了湘西苗族巴岱的仪式活动内容。同一时期，协助凌纯声、芮逸夫调查的湘西苗族本土知识分子石启贵，编写了《湘西土著民族考察报告书》（1940）及《湘西兄弟民族介绍》（1951）两部书稿，以上两书经整理后于1986年合并为《湘西苗族实地调查报告》^⑤出版。书中用专门的章节讲述民间信仰，几乎记录了湘西苗族所有重要仪式及执仪人特征，谈到男性神职人员时，苗、客两种巫师（巴岱雄、巴岱扎）第一次被纳入比较的视野，

① [法] 萨维纳：《苗族史》，立人等译，贵州大学出版社2009年版。

② [日] 鸟居龙藏：《苗族调查报告》，商务印书馆1936年版。

③ 同上，第259页。

④ 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年版。

⑤ 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版。