

多元混溶:改土归流后土家族聚居区民间信仰的融合

——以《控送诸神本章》为中心的探讨

王凤英¹ 郭峰²¹

(1. 四川美术学院 思政部, 重庆 沙坪坝 401331;

2. 湖北民族大学 马克思主义学院, 湖北 恩施 445000)

【摘要】本文结合方志等文献分析新发现的《控送诸神本章》中各类神祇和祭祀仪式,从中可见,改土归流后多种形态的民间信仰进入土家族聚居区与当地原有的信仰整合,在唯灵是信的原则下被融合到以百姓为中心的生活圈、生产圈、想象空间等三个不同层次的祭祀圈中。它深刻反映了中国传统民间信仰的包容性,本地区改土归流后的文化变迁,土家族聚居区民族走廊地理位置的特殊性等。《控送诸神本章》为我们对中华民族多元一体格局的形成研究提供了一个很好的案例和角度。

【关键词】改土归流 《控送诸神本章》 武陵山区 土家族 民间信仰

民间信仰是考察中国传统基层社会的一个很重要的角度。中国民间信仰研究,堪称中国宗教史、中国思想史乃至整个中国文化传统研究中的一大难题^①。土家族聚居区主要分布在今天湘、鄂、渝、黔四省市接壤的武陵山地区^②,民间信仰也是该地区核心研究内容^③,受到民族学、历史学、宗教学、民俗学等各界的关注,取得丰硕成果。但是,目前的研究从时间上看,主要集中在古代和当代,对近现代关注较少;从内容上看,主要集中在该地区显著的少数民族传统民间信仰诸如土家族的梯玛、苗族的巴岱等,其他形态的民间宗教信仰较少^④。近现代民间信仰研究的匮乏让学者对这一时期,尤其是改土归流之后土家族聚居区民间信仰的基本面貌、变迁、在民族融合中的作用等核心问题不甚了了。困扰学者最大的难题就是近现代该地区民间信仰由于泄法禁忌、官府查禁等原因^⑤保存下来的史料太少,尤其是民间文献稀缺。笔者在土家族聚居区湖北恩施土家族苗族自治州咸丰县田野调查的过程中有幸收集到一本反映改土归流后该区域民间信仰的珍贵史料《控送诸神本章》(正文以下简称《控》),为解答这些问题提供了可能。

《控》中主要记载了米神、婆神、七杀神、伤鬼、金神、硃(峒)神、口舌、水鬼、七郎土地、山王土地、川主、四官财神、白虎、瘟神、火神、三抚神、杨泗将军、马鬼神等在当地流传的18类民间信仰。该书向我们展现了一个较为全面和丰富的民间信仰世界,是我们了解改土归流后土家族聚居区普通民众精神生活不可多得的史料。本文结合方志和民族志材料详细地分析《控》中各类神祇和祭祀仪式,还原改土归流后土家族聚居区普通民众丰富多彩的精神生活,同时展现这个精神世界所反映的相关社会背景和族群历史记忆。

基金项目: 国家社科基金青年项目“土家族道教史研究”(17CZJ018)

一、一鳞片甲：《控送诸神本章》其书

该书由笔者收集于今天的湖北恩施土家族苗族自治州咸丰县。咸丰县位于武陵山区深处，清江流域和西水流域在这里交界，是土家族聚居区的核心地区之一。该书手抄，抄写格式仿版印，疑底本为版印本。封面题写“控送诸神本章”^⑥，内首页题写“刘百川记”，“刘百川”应该为其作者或抄录者，全书约4600余字。《控》中有“今据大清国湖北某府某县某里地名土地祠下之民信士某人”之句，同时咸丰县是雍正十三年(1735)改土归流^⑦之后所设。该书后还附录了《问地理应答秘诀》《开歌场》《解罗经天机真传削去卦例秘法》，从书法上看应该是同一人抄录，这三个部分分别是本地区土葬丧葬仪式中选地、唱孝歌所需要的内容。土家族聚居区大部分地区在改土归流之前民间普遍盛行的是以崖葬为主的二次葬^⑧。二次葬与土葬仪式完全不同，不需要这三个部分，土葬的盛行是在改土归流之后汉文化推广的一个结果^⑨，所以推断《控》书形成于改土归流之后，是土家族聚居区文化融合的一个结果。

《控》分为两部分：第一部分无标题，根据内容来看主要是“请先神和先师”；第二部详细记载了“祭米神”“祭婆神”“祭七杀神”“祭伤鬼”“祭金神、栏杆碓神”“送口舌”“祭水鬼”“祭碓神”“祭七郎土地”“祭山王土地”“祭川主庙”“祭四官财神”“送白虎”“祭瘟神”“祭火神”“祭马鬼神”“祭三抚神”“祭杨泗将军”等在当地流传的18类民间信仰的祭祀仪式。由于历史久远，其具体的写作背景不得而知，可能是当时作者刘百川记录的其所见各种请神仪式的简要流程和要点，也有可能是记录当时已经民俗化了请神仪式，但就单个仪式上来说较为完整但过程简略^⑩。不管为那种情况，该书均向我们展现了一个较为全面和丰富的民间信仰世界，是我们了解改土归流之后土家族聚居区下层民众精神生活不可多得的史料。

二、恒河沙数：《控送诸神本章》书中诸神

《控》记载神祇有18种，初看似乎纷繁杂乱，其实是一个完整的体系。根据内容可以分为三大类别，即自然神、驱凶神、人物神。

(一)自然神

《控》记载了不少与自然物相关的神，如山王土地、洞、水、火、米、茶、白虎等。

1. 山王土地。山王土地信仰广泛存在于土家族聚居区及其周边外围地区。民国《大足县志》记载本地普通百姓：“至山门石镌山王土地一龛”^⑪。贵州地区祭祀山王土地，“豺犬咬人无算，尽夜一呼百应，中杂鬼声，邑人震惊，公拟祝文一道，用骈体首用牲体祭山王土地，其患遂息”^⑫。《控》中记载山王土地是“统天护国，山王地主万化尊神”。可见，山王土地信仰是土家族聚居区一个神通广大、惠泽民众的神祇。

2. 洞神。或称作碓神，广泛存在于土家族聚居区。铜仁地区田野调查表明碓神为风神^⑬。杨洪林研究了武陵山地区的洞神信仰，认为洞神的一个重要类型就是掌管雨水的水神^⑭。《控》中记载祭祀洞神要奉请“十二行雨大王，九龙行雨大王”等，可见《控》中碓神即为掌管风雨的水神。

3. 水鬼。水鬼的民间传说和信仰广泛分布中国各地。南方的苗族就有水井崇拜，“除了祈求生儿育女把儿女拜寄给水井之外，还有希望泉水长流，造福人类之意，祭祀的日期大多在二月初二日”^⑮。今天侗族“占里村的鬼世界中有三大系统，而位居第一的是水源鬼”^⑯。

4. 火神。火神信仰广泛存在中国民间，后被道教吸收。《控》中请火神要接“罗宣”“引火使者”。在道教神谱中“罗宣”为南方主管火的三气火德星君^⑰。在民间宝卷《玉英宝卷》中“引火使者”是主管火的南方火德星君下面一将领^⑱。

5. 米神。西南有不少信仰米神的少数民族，也是本地区世居少数民族的民间信仰之一。光绪《秀山县志》云：“帽山有洞，旧传

为米神所栖，祠祀最盛。”^⑨道光《思南府志》云：“翠屏山，城南八十里山形峭削，古木蓊蔚，腰有米神洞。”^⑩光绪《曲江县志》云：“三日祀米神，不炊米。”^⑪湘西的苗族在《通书》中就有“米神收来满仓满库”之句^⑫。贵州布依族、苗族聚集的花溪就有初一到初八不用生米做饭，怕得罪米神的习俗^⑬。

6. 婆茶。“婆茶”代指“梦婆茶”，“梦婆茶”是在地狱奈何桥边为投胎之人准备的消除记忆的茶^⑭。《控》中在请神时请的是“弟(第)一普君，弟(第)二普君，弟(第)三普君”。“普君”，一说为“东岳大帝”^⑮。“婆茶”和“普君”到底是何许神仙，还需要更多的详细资料来考证，不过不管是“梦婆”还是“东岳大帝”，都是主管地狱的神，是治鬼之神。该文中“普君”主要功能是“请在千家门守”，请来控制其他“鬼”的神，这和《控》书书名“控送诸神”相契合。“东岳大帝”为道教主要神灵之一，“梦婆”也被纳入了道教神仙体系之中，但道教神谱中始终把两者分开。将两者合二为一是民间信仰在民间传播中对道教神灵的改造。

7. 白虎。“白虎信仰”一般认为是土家族的典型信仰。贵州德江地区就有赶“五方白虎”习俗^⑯。黄柏权进一步研究，认为土家“白虎信仰”主要有“敬白虎”与“赶白虎”两种形式，而“赶白虎”主要是“赶”受汉文化影响变为凶神的“四象白虎”^⑰。《控》中是“送白虎”，与“赶白虎”类似，在汉文化中，虎代表刑杀、死亡，为凶神和恶神的代名词，两种形式并存代表了土家文化和汉文化的融合。

(二)驱凶神

《控》记载了不少与民俗相关的驱凶求吉神，如七杀神、伤鬼、金神、口舌神、瘟神等。

1. 七杀神。民间信仰大全《封神演义》中封张奎为七杀星^⑱。《控》中记载，祭祀该神首先要请“东方青帝”。“东方青帝”，《尚书》讲其“主春生”^⑲。七杀神能够“炮响三声，人头落地，抢人三魂，夺人七魄”，可见是个凶神。

2. 伤鬼。南方少数民族地区普遍的民间信仰。民国《贵州通志》记载“伤鬼，路鬼也”^⑳。“伤鬼”在《控》中是统称，具体为：“东方本木打伤，南方火烧伤，西方金打伤，北方水淹伤，中央跳岩伤，瞎子伤亡，跛子伤亡，男子伤亡，女子伤亡，生育女产难伤亡……弓伤弩伤，蛇伤，虎伤，自缢伤亡，生死伤亡。”都是冤屈而亡的凶鬼。

3. 金神。是该地区典型的苗族民间信仰。《控》中明确说该神车马“出在麻阳五寨，西溪柳碛坪，清浪龙裹马溪”。“麻阳”应该为今天湖南麻阳苗族自治县。“五寨”可能为“五寨长官司”，明朝始设在曾经隶属于麻阳的凤凰少数民族土司之一。“金神”在传统儒家思想里主兵戈^㉑，它演变为武陵山地区少数民族的战神。

4. 口舌。西南民族有不少送口舌的习俗。民间“常在黄昏夜静时走向三岔路口、十字路旁的幽暗角落，把端去的筛盘或几口板瓦放下，插一圈尖角小红旗，摆出麦面团捏成的青龙白虎，向四面八方撒丢茶叶、盐、米。这是送口舌是非，叫送鬼缚”^㉒。祭祀该神要“奉请上界秦王口舌神君、中界楚王口舌神君、下界平王口舌神君、东方东路口舌神君。五方同请口舌公公、口舌婆婆、关(管)事土地、和事老人。”可见这个“口舌”是指误会或者纠纷而引起的麻烦、诉讼等。

5. 瘟神。“瘟神”信仰广泛存在中国各地区，李丰懋认为其起源于晋代的道经《女青鬼律》和《洞渊神咒经》^㉓。在闽台盛行着的“送船王”仪式就是送瘟神。《控》中有“白虎滩头应肖九圣……龙舟会上，吹肖(箫)弄笛，摇旗打鼓”之说。可见其与长江中下游地区广泛流传的利用纸船送瘟神，后发展为龙舟会的民间宗教仪式相关。

(三)人物神

《控》记载了不少与英雄人物相关的神。

1. 七郎土地。七郎土地在西南地区各个民族的宗教仪式里面均有身影。“一说为宋代抗辽抗金名将杨业第七子,他勇猛刚强而被奸臣谋害遭七箭穿心而亡,重庆江北有专门供奉七郎土地的庙宇”^⑧。而贵州遵义桐梓县却有“七郎”为夜郎古国竹王第七子,后被封为土地之说^⑨。《控》中要请“肖家一代,孟家一宗等”诸位神祇。

2. 川主庙。以祭祀李冰父子为主的“川主庙”广泛分布于巴蜀地区,“川主信仰”也被看做巴蜀地方最有特色的民间信仰之一^⑩。《控》中川主庙“神宫车马……出在西川灌口”,所以《控》中的川主庙与巴蜀地区相同。祭川主庙而且是《控》书中唯一明确要求到庙中祭祀的神灵。李远国、田苗苗认为川主信仰还代表祖先崇拜,尤其是在移民地区^⑪。作者也认为《控》的情况类似,改土归流后土家族聚居区有大量巴蜀移民,川主庙也大量分布在该地区。

3. 三抚神。三抚神是土家族的典型信仰。方志有许多关于三抚神的记载,如三抚宫“一在大河坝,一在旧司场案,三抚神相传为三姓土司,生有惠政,民不能忘,故没而祭于乡社,颇显灵异,水旱祷之则应”^⑫。一般认为其为土家族敬奉的三位土司首脑神。三位土司,各地说法不同,酉水以西为田、覃、向三姓;黔东北、川东南为冉、田、杨三姓;酉水以东为彭、向、田三姓^⑬。

4. 四官财神。四官财神是土家族聚居区土家族的典型民间财神。铜仁地区的土家族神龛上都写有“西溪显化严罗田冉四官财神位”,每到除夕之夜,祭过家神后,就用纸剪成四个人形,抬着猪头到土地庙祭“四官神”^⑭。四官财神与三抚神之间有某些关联,方志记载,“三抚老穆相公祠,唐乾符三年,太原杨端应募赴播州,平南诏贼,退授武略将军,遂居播地,有善政,后播人立祠以祀,称为三抚老穆相公,附以严、唐、罗、冉为四官财神,至今遍祀”^⑮。

5. 大二三郎。《控》中记载了祭祀马神鬼时候要请“大二三郎”,应该为土家族聚居区土家族和白族广泛崇拜的“大二三神”。桑植白族和石门土家族聚居区的祠堂、家庙中供有红脸、黑脸和白脸三尊神像,相传为“大二三神”,“一说为开辟桑植覆锅岩、狮子岩,鱼龟山白族地区的始祖三人;另一说是上古时帮助女娲补天有功的三位神灵,被奉为本主神敬奉”^⑯。恩施地区土家族敬奉大二三神为开天辟地的祖神^⑰。

6. 杨泗将军。民间传闻说他是一个因治水有功而被封为将军的明朝人。明清时期出现“湖广填四川”的人口迁徙潮,人们为了在路途安全,以“杨泗将军”为护行的水神,湖南、湖北、四川、陕西等沿江民众都祭祀他。《控》中记载“紫云台上,斩龙得道,杨泗将军”,这和长江流域传为保护神的杨泗将军一致。

三、包罗万象:土家族聚居区民间信仰的多元性

《控》记载了多达18类的请神仪式,充分体现了土家族聚居区民间信仰的多元性。

(一) 纷繁复杂的神灵体系

《控》中所有的请神仪式中所请的神灵都是一个复杂的体系,都请了不止一个神祇。这些神祇来源、作用、地位等都不相同。我们以“请先神、先师”仪式为例。“请先神、先师”的仪式所请神祇的体系具体包括两个大的层面和四个小的层次。第一个层面是请先神,有三个层次。第一层次是要焚香请“观音大士”;第二层次是焚香请“天地君亲师五大圣人、三元三品、三官大帝”;第三层次是焚香请“王许老祖、鬼谷先师、周易文王、姜太公先师、袁天罡先师、李淳风先师、杨救贫先师、前知先师、后知先师、天报师、地报师、年报师、月报师、口报时报师、千里眼先师、顺风耳先师、十天干星君、十二地支星君、二十八宿星君、十二宫神星君”等。将这些先神请到信士之家后要请其“领受财物”,目的是“乞保信士口人老安少状,出入清吉,空手出门,抱财回家,日进千金,日进万两,先保人民,后保六畜”等。最后才是第二个层面第四个层次,请法师的“历代宗师、入口传度师”等先师,他们没有前面三个层次的待遇,只能“同来领赏”。从中可见,所请的主神是“观音大士”,这是借用佛教神祇,但陪侍“观音大士”的是借用儒道神祇的“天地君亲师五大圣人”等先神,最后才是自己的“历代宗师”等先师。这是一个杂糅儒释道巫四家但等级森严的完整神灵体系。

（二）天南地北的神祇来源

《控》中神祇的地域来源多元,按神祇的起源及其主要流播范围,我们可以以土家族聚居区为中心划分为土家族聚居区本地区、东部地区、西部地区、南部地区等四个主要区域。土家族聚居区的神祇主要有金神(栏杆碇神)、碇神、七郎土地、四官财神、白虎、马神鬼、三抚神等;西部地区主要有来自四川的川主和来自云贵高原的口舌;东部地区主要有来自长江流域的杨泗将军、伤鬼和来自江西的瘟神;南部地区主要有米神、婆茶、山王土地等。从中可见,《控》中除了保留大量本地土生土长的民间信仰之外,也吸收了众多来自周边地区的神灵。从区域分布来看,主要是受来自本地区东西方向汉文化和南方地区(尤其是云贵高原地区)其他少数民族文化的影响。一直以来人们认为土家族聚居区的文化传播是由东北向西南流动,但从信仰上看却主要是西南向东北流动。

（三）多元杂糅的民族记忆

《控》中神灵的民族属性在文化融合的背景下已经较为淡薄,但是还是保留了一些较为明显的民族属性的民间信仰,尤其是该区域的主体世居民族居多。较为突出的神祇有苗族、布依族的米神;土家族的四官财神、三抚神、白虎神;土家族、白族的大二三郎神;苗族、瑶族的“金神、栏杆碇神”等。尤其值得一提的是苗族、瑶族的“金神、栏杆碇神”,《控》中明确说该神车马“出在麻阳五寨,西溪柳碇坪,清浪龙裹马溪”。“麻阳”应该为今天湖南麻阳苗族自治县。“柳碇坪”可能为“柳碇寨”,为乾隆十八年(1753)参加苗民起义的苗族大村寨之一^④。其反映的是乾隆十七年(1752)到乾隆十八年(1753)铜仁、五寨司苗族人民起义,他们曾经一度攻克麻阳县城,但最终被镇压。这段经历湮没在历史之中,但在他们的信仰之中还有所反映。

（四）嵌入无间的宗教属性

《控》中除了本地土生土长的民间信仰之外,明显有来自儒释道的影响,这在《控》中仪式和思想层面都有很深刻的体现。尤其突出的是道教,我们可以从“祭瘟神”仪式中看出。祭瘟神,需要奉请“天符岁分主瘟伏魔大帝,大洋州得道肖公应佑侯王,白虎滩头应肖九圣,人宗一/二相公,宗三/四相公,聂一/二舍人,聂三/四舍人”。“大洋州得道肖公应佑侯王”应该为“大洋洲得道萧公英佑侯王”,为肇始于宋末元初江西新淦大洋州的萧公信仰,其主要作用为水神和航运神^⑤。当代道教正一派在科仪文本中有“水府宗一、宗二、宗三舍人。聂家香火,聂九官人”的表述^⑥。对比可见,“人宗一/二相公,宗三/四相公,聂一/二舍人,聂三/四舍人”是“水府宗一、宗二、宗三舍人。聂家香火,聂九官人”的变形。“宗一、宗二、宗三舍人”应该为“宗氏三兄弟”,“宗三”信仰起源于元末鄱阳湖之战化身龙形助战朱元璋的“鬻(宗)三爷爷”,后成为水上交通重要的民间信仰,明清时期主要流传在长江中下游地区,道教将之纳入其神统^⑦。《控》中有“白虎滩头应肖九圣……龙舟会上,吹肖(箫)弄笛,摇旗打鼓”之说。可见其与长江中下游地区广泛流传的利用纸船送瘟神,后发展为龙舟会的民间宗教仪式相关。道教也吸收了“瘟神”信仰,将其作为一个重要的神灵,清江流域少数民族地区也盛行一种“送船科”民间道教仪式,即为送瘟神^⑧。从中可见,道教影响下的送瘟神仪式传入土家族聚居区与本地信仰与仪式整合,形成了《控》中的仪式形态。

综而论之,《控》展现了一个纷繁复杂的民间信仰世界,其多元性充分体现在复杂的神灵体系、广泛的神祇来源、神祇丰富的民族和宗教属性等方面。

四、融洽无间:土家族聚居区民间信仰的融合性

初看《控》中的众多民间信仰,觉得杂乱无章,其实有着严格的内生逻辑。首先,这些仪式过程相对固定;其次,神灵体系祭祀空间相对独立;再次,神灵作用各有不同,但是统一为普通民众服务之中。这些民间信仰都在祭祀空间、神祇体系、仪式作用上实现了融合,并统一服务于本地普通民众的日常生活,是普通百姓日常生活中的各种诉求在精神生活中的具体体现。

（一）融合在相对统一的仪式和体系中

《控》中每个仪式的记录虽然简单,但较为完整且仪式过程相对统一。每场仪式的基本情况如下:一是有明确的祭祀位置,或在路口,或在大门,或在堂屋,或在庙宇;二是有明确具体神祇,每场仪式均请了众多神祇,或是承担同一种功能的不同神,或是众多配祀的神;三是有祭祀的用品,或香纸,或杯盏(酒),或刀头(方形肉),或鸡鸭,或三牲等;四是明确神祇的作用;五是部分还有神祇的来源;六是部分还有神祇的送神部分。仪式过程和长江流域乃至中国南方地区的请神仪式基本类似,这是少数民族影响汉族,还是汉族影响少数民族已经无从考证,但这基本上就是现实生活在精神世界的一种反映。

《控》中的神祇不管是从宗教属性还是从民族属性上来讲来源都很广泛,但是他们并不是杂乱无章的拼凑,而是呈现出一定的次序。首先从数量上看,神祇还是以少数民族自己的民间信仰为主,融入佛道儒等外来神祇。其次从功能上看,《控》中的“神”往往是个大类,里面包含了众多相关的小神祇,相同职能的神祇不管来源,均一起奉请。再次从神祇所处的地位和排序上看,外来传入的儒释道诸神地位最高,他们往往排在第一位,需要最先奉请和最先享受贡品,但是起作用的还是排位最低的以本地区少数民族民间信仰为主的神、鬼、怪。可见,《控》中体系主要是按照神祇的作用来进行整合的:外来的,起领导作用的大神祇就放到了神谱的上层;本地区起直接作用的小神祇数量最多,就放到“距离”普通民众较近的底层。这也是普通民间信仰的一个典型特征。

(二)融合在共有的公共空间之中

《控》中神祇居于两空间之中,一个是神祇的祭祀位置,这是人与神交汇的地方,人在此实现人与神的互动;一个是请神时候神祇的居所,这是想象出来的神长期的居住地。

祭祀位置以人的居所为中心向外辐射,形成三个明显的祭祀圈:一是居所之中,居所之中最为重要的是中堂之上的神龛。改土归流后传统土家族聚居区民居都会留有堂屋,堂屋正中镶嵌神龛,《控》中明确要堂屋祭祀的有四官财神、三抚神和米神,这恰恰是本地区世居民族的典型信仰;居所之中第二重要的就是大门,明确在大门祭祀的有婆茶、白虎、瘟神,以凶神为主;第三就是栏杆^⑨,在这里祭祀的有金神、栏杆嗣神、火神。二是居所外围的场坝之中,有“门场脚下,石板焚香”的口舌、“井边”的水鬼。三是离居所较远的古庙中,只有川主。

神祇的居所比祭祀的场地空间范围要大得多,除了实际存在的地方外,还有很多想象的空间,但总体也可以以人的居所为中心向外辐射大致分为三个空间。一是神祇起作用的地方。主要有七杀神的“凉风丁口,十字路头,九字路尾,岩孔之中,岩孔之内,大教场中,小教场内”;伤鬼的“十字路头,九字路尾,凉风丁口,红罗帐内,青凉树下,血步之地”;水鬼的“大井之中,小井之内”;四官财神的“酉溪一十八洞蛮王堂殿,云贵二省金银场”;火神的“大金盘之中,小金盘之内,火炉之中,火炉之内”;马神鬼的“黄坪白汨滩,真金桥,桂泽溪”;米神的“金溪小路,古州一十八滩”;婆茶的“五龙滩口,南郊二里,白马关滩”。二是神祇起源的地方。主要有口舌起源的“云贵二省”;川主起源的“西川灌口,雷风山上,火烟山下”;杨泗将军起源的“谷府州县,谷河两岸”。最后是想象中神祇所在的地方,多是一些山崖、洞等。主要有嗣神所在的“本境左嗣之中,右嗣之内”;七郎土地所在的“青凉树下,石板盖屋”;山王土地所在的“金轮山上,银轮山下”;三抚神所在的“出在雷庙山中,雷显山中”。

从中可见,改土归流后土家族聚居区的民间信仰以人的居所为中心构建了一个完整而丰富的精神世界,并以普通民众的现实生活空间为基础形成(想象)一个完整的神灵世界。不同的祭祀空间,融合在该地区日常生活中。首先是人的日常居所;其次是人居所之外的劳动、生活的活动空间;最后才是超出现实生活的想象空间。每一种民间信仰在空间上各有不同但又不相互冲突,神灵处处存在并掌握着普通百姓日常生活中的方方面面,且这些神祇可以与普通百姓的日常需求一一对应,可谓就是普通百姓日常需求的精神版本。

(三)融合在共同的服务对象之中

《控》中神灵的作用纷繁复杂,大致可以分为国家和社会层面、个人层面、不能得罪的凶神层面等三类。

1. 国家和社会层面。主要有祭川主庙,作用是“招转山河社稷,巡拿万国九州妖魔,救济万民”。祭米神,作用是“保五谷丰收,吉祥如意”。祭婆茶,作用是“请在千家门,守万家门户,一年四季,百事顺遂”。祭瘟神,作用是“迎恩请福,救济万民”。

2. 个人层面。又可以按照普通百姓的日常生活分为生产、钱财、疾病、是非等方面。生产主要是祭七郎土地的“豺狼虎豹远遣他方”;祭三抚神的“家门清吉,人眷平安,五谷丰收,六畜兴旺,一年四季,百事顺遂”;祭杨泗将军的水神。钱财的主要是祭四官财神的“一年四季,东去遇财,西去遇宝,南通北达,百谋顺遂”。疾病的主要是祭金神、栏杆神神的“送瘟,送火,送鬼,送怪,虎狼百怪”;祭嗣神的“祈保病患,灾厄运去,百事顺”;送白虎的“瘟火不启,疾病不生”。是非主要是送口舌的“家门清吉,百事顺遂”。

3. 凶神层面。凶神一般没有固定作用,但是不能“得罪”。包括祭七杀神的“抢人三魂,夺人七魄”;祭伤鬼的意外伤;祭水鬼的“家门清吉,人眷平安”;祭马神鬼的“自送之后,不要为口作祸”。从中可见,《控》中神祇不是简单的融合,而是各有分工,没有一个神祇是全方位的。但每一个诉求都有相应的神祇管辖,从为国祈福到发财却病,包含了普通百姓生活中方方面面的诉求,这是中国民间信仰的一大特色。民间信仰在唯灵是信的原则下将各种神祇包含其中,这些神祇也在民间信仰中各司其职,找到了自己生存和发展的空间,构成了一个完整的体系。虽然有众多的神祇保护,但普通百姓对日常生活的诉求多是“家门清吉,人眷平安”,也可见他们在现实生活中的苦闷与无奈。

五、民族走廊与文化变迁:《控送诸神本章》精神世界形成的原因

恩格斯在《反杜林论》中指出:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。”^⑨精神世界是现实社会的倒影,之所以形成《控》书中的局面,是因为改土归流后土家族聚居区复杂的社会变迁。首先是中国民间信仰本身在唯灵是信下的包容性;其次是土家族聚居区特殊的地理位置决定了这个区域在历史上是一个著名的民族走廊,众多民族和文化通过这个通道迁徙;再次是明清之后大规模的移民;最后是晚清时期该地区的改土归流后文化变迁的影响。

(一) 中国传统民间信仰的包容性

《控》中的民间信仰是土家族聚居区普通民众现实生活在精神层面上的一种反映,民间信仰的包容性来源于该地区普通百姓在现实生活中的包容性。而这种包容性又体现在功利性上,《控》的实用功利性极强,正如英国学者休谟说过:“在所有曾经信奉多神教的民族中,最早的宗教观念并不是源于对自然之工的沉思,而是源于一种对生活事件的关切。”^⑩土家族聚居区所处的武陵山区是中华古代文化的沉积带,崇山峻岭限制了地方经济的发展,文化相对落后。少数民族在艰难的生活中,希望大自然中有无形的神奇力量护佑相助,逢凶化吉。因此,民间对神的崇敬是必然的,也是经常要借用的。在生产力不发达的环境之中,民间长期憧憬着神降嘉生的信仰。土著中的“精爽不携贰者”作为神职人员充当了神人之间的媒介,掌控着宗教精神世界,以适合当地风俗的仪式把敬神求神文化传承下来,以不同的神处理不同的社会问题。而每一尊神的存在与流传,都是民间为了实现功利性目的而设置的,神的身上都有民间的期许。神是有功能的,其功能是民间赋予的。实现“神的功能”,实是通过人的“巫术”,本质上是宗教文化活动,未必能达到实际的效果。

(二) 土家族聚居区民族走廊文化的融合性

土家族聚居区大致与武陵民族走廊相重合,主要分布在中国第二级阶梯向第三级阶梯过渡的武陵山脉一带,整体呈现东北—西南走向。其东边就是长江中游平原,西边是四川盆地,西南边是云贵高原。在这个区域内生活着汉族、土家族、苗族、侗族、瑶族、白族、布依族等众多民族。费孝通就指出,“这个山区(武陵山)……已经成为从云贵高原向江汉平原开放的通道。这条多民族接触交流的走廊,一方面由于特殊的地貌还保住了各时期积淀的居民和他们原来的民族特点,另一方面又由于人口流动和融合,成了不同时期入山定居移民的一个民族熔炉”^⑪。在本地世居民族中,李绍明也认为:“若就文化多样而言,武陵地区三大少数民族

文化亦各有特色。土家、苗、侗均有自身独特文化,但此三族的文化又有相互交融的现象,且呈现出地域不同的变异。”^⑧民族和文化融合成为土家族聚居区文化中一个突出的特色。

(三)改土归流带来的移风易俗

改土归流后,流官进入,按照汉地习俗进行以文化蛮,很大程度上改变了土家族聚居区的文化格局。首先,流官按照汉地的礼法重新构建了一套不同于土司制度下的信仰体系,这套体系是政府主导地方建设的重要内容,以“儒”为主,其中有两个重点,一个是教育,兴文庙,办学校;另一个就是教化,各坛名为祭祀天地等,但是主导的却是王权,显示的是王权控制下的神权,并再由这种控制下的“神权”控制其他信仰等。虽然“儒”也排斥“淫祀”,但更多的时候是包容和改造佛道二家及其广大的民间信仰,以完善自己体系的不足。儒佛道以及广大的民间信仰在这个体系内相融相生,不可分割,共同构成了中华民族传统社会的信仰体系。

政府主导的这种自上而下的移风易俗是成功的。以毗邻咸丰县的来凤县为例,经过改土归流后历任来凤地方官的努力,到了同治年间,来凤的地方风俗已经有了很大的改变。同治《来凤县志·风俗志》中说:“我朝改设郡县,凤以洞蛮旧壤。其初,民皆土著,大抵散毛遗烈犹有存者。久之,流寓渐多,风会日启,良有同承流宣化,用夏变夷。百余年来,士皆秉礼,民亦崇实。斯民三代之直,未始不可数也。”^⑨到了同治时期,来凤的宗教文化不管是儒释道还是民间信仰都明显得到发展。移风易俗的另外一个重要表现就是佛道两家逐步融入来凤县民众的普通信仰生活之中,尤其是丧葬仪式、祈禳等。在土司时期,佛道两家还未进入普通百姓的丧葬仪式之中,甚至到了乾隆年间也未见记载,当时普通百姓的丧葬还是延续的传统火化和二次葬为主,这为当时地方官所诟病^⑩。但是通过了康、乾、嘉、咸等多年的发展,到了同治年间,佛道两家融入了来凤县普通群众生活的方方面面,成为其不可或缺的信仰生活空间。

这也可以理解《控》中体现出来的儒释道三家的影响,尤其是在儒释道三家神祇虽然不是直接起作用的神,但是却往往居于神谱中较为重要的位置。因为他们代表了中央王权,代表整个中华文化的“大传统”对土家族聚居区文化“小传统”的指导和引领作用。

(四)清改土归流之后大量移民的迁入

改土归流是土家族聚居区管理制度上最为重要的一次变革,之后大量移民开始进入,我们以收集到《控》的咸丰县为例。咸丰县自古为少数民族聚居区,“古属廪君国,秦属黔中郡,汉属武陵郡,唐属黔中道,五季为感化州,宋为富州地,寻改为羁縻柔远州,元属散毛司”^⑪。明洪武二十三年(1390)凉国公蓝玉平定散毛土司叛乱后改散毛为大田所^⑫。至此,大田所的成立才让今天咸丰县部分地区为中央王朝所实际掌控,但周边均为少数民族土司之地。清雍正十三年(1735),西南少数民族地区开始“改土归流”,“大田所及唐崖、金峒、龙潭、西坪各土司地,共设一县,命名咸丰,周围八百余里,县治即大田千户官署地”,咸丰县才正式成立^⑬。其后地方政府开始在原来土家族土司地区开始大量招揽移民对其开发,同治《咸丰县志》记载:“明诸蛮未劫之先,烟户五千有零……改土案内勘出人丁……共九万一千三百四十五丁口……闾邑新收民数一万八千三百八十四户,共计男妇大小十万一千七百六十一丁口”^⑭。之后人口出现暴涨,民国《咸丰县志》记载:“总之,咸邑自同、光以来,四川彭、黔移住之民,源源不绝”^⑮。移民不仅带来了人口,也带来了先进的生产力和文化。

从中可以看出咸丰自古为少数民族聚居区,大田所成立之后为中央王朝和土司交界地区,“改土归流”后开始有大量来自周边地区的移民。晚清民国时期的土家族聚居区实际上接受了来自周边地区大量的移民,“土著”和“移入民族”的文化交流更加频繁,同治《咸丰县志》上就有“接踵而至者遍满乡邑,有‘非我族类’之感焉”的记载^①。这为该地区多元的信仰文化奠定了族群和社会基础。

六、结论

《控》中记载的各类神祇从宗教的角度看有来源于佛儒道、民间信仰等;从民族的角度看有来源于土家族、苗族、侗族、白族等;从地域看有来源于湖北、四川、湖南、江西、贵州等;从祭祀功用的角度上看有守门、驱邪、防病、生财、镇鬼、祈福等,可谓包罗万象。多种形态的宗教信仰进入该区域后与当地原有的信仰整合,他们在唯灵是信的民间信仰原则下被融合到以百姓为中心的生活圈、生产圈、想象空间等三个不同层次的祭祀圈中。

从中可知,改土归流后土家族聚居区在民间信仰上实现了“多元一体”。分析《控》中民间信仰从分散的多元结合成一体的过程可知,之所以形成《控》中的局面,首先是中国传统民间信仰本身的包容性;其次是改土归流后,尤其是晚清民国该地区文化变迁的影响;再次是土家族聚居区特殊的地理位置决定了这个区域在历史上是一个著名的民族走廊,众多民族和文化通过这个通道迁徙;最后是清中叶之后大规模的移民,尤其是从长江中下游、四川盆地等地汉文化圈迁徙过来的移民。所以《控》为我们对中华民族多元一体格局的研究提供了一个很好的案例和角度。

注释:

①张志刚:《中国民间信仰研究的几个关键问题》,《民俗研究》2018年第4期。

②《土家族简史》修订本编写组编:《土家族简史》,北京:民族出版社,2009年,第1页。

③陈心林、冯惠玲:《土家族民间信仰研究述论》,《宗教学研究》2015年第2期。

④比较重要的著作有段明:《四川省酉阳土家族苗族自治县双河区小冈乡兴隆村面具阳戏》,台北:财团法人施合郑民俗文化基金会,1993年;王秋桂、庾修明:《贵州省德江县稳坪乡黄土村土家族冲寿傩》,台北:财团法人施合郑民俗文化基金会,1994年;张子伟:《湖南省永顺县和平乡双凤村土家族的毛古斯仪式》,台北:财团法人施合郑民俗文化基金会,1996年;张子伟:《湖南省龙山县内溪乡岩力村土家族的还土王愿》,台北:财团法人施合郑民俗文化基金会,1998年;雷翔:《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》,北京:中央民族大学出版社,1999年;向柏松:《土家族民间信仰与文化》,北京:民族出版社,2001年;黄柏权:《土家族白虎文化》,北京:中国文联出版社,2001年等。比较重要的论文有刘伦文:《土家族梯玛“玩菩萨”仪式及其社会功能——以双坪村卡落坪梯玛班子为例》,《湖北民族学院学报(哲学社会科学版)》2009年第6期;吴杰:《涪水流域土家族民间信仰初探》,《湖北民族学院学报(哲学社会科学版)》1999年第4期等。

⑤雷翔:《端公的法术——土家族民间信仰研究》,《湖北民族学院学报(哲学社会科学版)》1998年第5期。

⑥本注释后,本文未加注释的史料均引自《控送诸神本章》。在收集资料上,感谢咸丰县史志办宋健同志,同时也感谢湖北民族大学雷翔教授、刘伦文教授提出的宝贵意见。

⑦改土归流就是把原来少数民族地区土司管理的方式改为派遣政府流官官员管理的方式。

-
- ⑧王晓宁：《鄂西的悬棺葬》，《湖北民族学院学报（哲学社会科学版）》1998年第2期。
- ⑨武陵山民族地区丧葬仪式转换过程在地方志中体现很突出，具体参见本文第五部分。
- ⑩民俗化的请神仪式本身就是对完整繁复的仪式的一个简化，这样其更能在普通百姓中使用和推广，故作者较为认同其为民俗化了的请神仪式，但还需要与其他史料印证。
- ⑪民国《大足县志》卷一《山脉》，民国三十四年（1945）铅印本，第111页。
- ⑫民国《婺川县志存》卷六《宦迹》，《中国地方志集成·贵州府县志集》，成都：巴蜀书社，2006年，第39册第648页。
- ⑬贵州省民族事务委员会、贵州省民族研究所编：《贵州“六山六水”民族调查资料选编（土家族卷）》，贵阳：贵州民族出版社，2008年，第34页。
- ⑭杨洪林：《武陵地区洞神信仰及其特征研究》，《宗教学研究》2014年第3期。
- ⑮贵州省台江县志编纂委员会编：《台江县志》，贵阳：贵州人民出版社，1994年，第121页。
- ⑯姚丽娟、石开忠：《侗族地区的社会变迁》，北京：中央民族大学出版社，2005年，第180-182页。
- ⑰杨光华：《阳戏神祇分类初探》，遵义市人民政府等编：《中国·遵义·黔北雒文化国际学术研讨会论文集》，成都：西南交通大学出版社，2012年，第155页。
- ⑱中国宗教历史文献集成编纂委员会编：《民间宝卷》，合肥：黄山书社，2005年，第17册第523页。
- ⑲光绪《秀山县志》卷十四《地志》，清光绪十七年刻本，第45页b。
- ⑳道光《思南府续志》卷二《山川四》，《中国地方志集成·贵州府县志集》，成都：巴蜀书社，2006年，第46册第40页。
- ㉑光绪《曲江县志》卷三《风俗八》，《中国地方志集成·广东府县志集》，成都：巴蜀书社，2013年，第9册第52页。
- ㉒张子伟、石寿贵：《湘西苗师通书诠释》，长沙：湖南师范大学出版社，2012年，第219页。
- ㉓戴壮强：《花溪布依族苗族乡志》，花溪：花溪布依族苗族乡内部出版，2004年，第181页。
- ㉔黄节厚：《丰都鬼城梦婆茶的源流与前景》，《农业考古》1996年第4期。
- ㉕佛山市博物馆编：《佛山市文物志》，广州：广东科技出版社，1991年，第13页。
- ㉖陈国安：《略论土家族的敬白虎与赶白虎》，《贵州民族研究》1993年第3期。
- ㉗黄柏权：《土家族“敬白虎”和“赶白虎”辩证》，《湖北民族学院学报（哲学社会科学版）》1999年第3期。

-
- ⑳许仲琳：《封神演义》，北京：新世界出版社，2000年，第560页。
- ㉑吕思勉：《国学纲要》，北京：金城出版社，2014年，第94页。
- ㉒民国《贵州通志》卷一百七十《杂志二》，《中国地方志集成·贵州府县志集》，成都：巴蜀书社，2006年，第11册第369页。
- ㉓《洪范篇》曰：“太白之精、白兽之神。主兵戈、丧乱、水旱、瘟疫。”转引自允禄等著：《钦定协纪辨方书(上册)》，北京：世界知识出版社，2010年，第129页。
- ㉔《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《云南少数民族社会历史调查资料汇编(5)》，北京：民族出版社，2009年，第242-243页。
- ㉕徐晓望：《略论闽台瘟神信仰起源的若干问题》，《世界宗教研究》1997年第2期。
- ㉖周白照：《复兴两口村“百字碑”和“七郎土地”》，中国人民政治协商会议江北县委员会文史资料研究委员会：《江北县文史资料》第9辑，江北：内部出版，1994年，第249页。
- ㉗桐梓县地方志编：《桐梓历代文库》，贵阳：佳美印务有限公司，2004年，第82页。
- ㉘林移刚：《川主信仰与清代四川社会整合》，《西南大学学报(社会科学版)》2013年第5期。
- ㉙李远国、田苗苗：《论巴蜀地区的川主、二郎信仰》，《中华文化论坛》2012年第6期。
- ㉚同治《来凤县志》卷之九《建置志·坛庙六》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，成都：巴蜀书社，2013年，第57册第336页。
- ㉛④铁木尔·达瓦买提：《中国少数民族文化大辞典(中南、东南地区卷)》，北京：民族出版社，1999年，第281页，第57页。
- ㉜铜仁地区地方志编纂委员会编：《铜仁地区志·民族志》，贵阳：贵州民族出版社，2008年，第107页。
- ㉝道光《遵义府志》卷八《坛庙寺观》，清道光刻本，第33页a。
- ㉞万里：《湖湘文化辞典》，长沙：湖南人民出版社，2011年，第6册第220页。
- ㉟吴荣臻：《乾嘉苗民起义史稿》，贵阳：贵州人民出版社，1985年，第33页。
- ㊱王元林、郭学飞：《水神萧公信仰的形成与地域扩展》，《世界宗教研究》2012年第2期。
- ㊲张金涛主编：《正一天师科仪之迎鸾接驾科仪》《正一天师圆满谢圣科仪》，转引自《道教之音》网站，2015年12月14日，<http://www.daoisms.org/article/sort026/info20603.html>，2018年4月25日。
- ㊳汪欢、王元林：《明清时期宗三信仰的起源与流变》，《安徽史学》2013年第5期。

④⑧郭峰：《晚清鄂西南少数民族地区民间道教的发展——以长阳〈宝录〉为中心的考察》，《宗教学研究》2015年第4期。

④⑨武陵山地区传统民居以吊脚楼居多，吊脚楼的一个特色就是适应山区坡地，栏杆特别多。

⑤⑩恩格斯：《反杜林论》，北京：人民出版社，2005年，第3页。

⑤⑪休谟：《宗教的自然史》，曾晓平译，上海：上海人民出版社，2003年，第13页。

⑤⑫费孝通：《武陵行（上）》，《瞭望周刊》1992年第3期。

⑤⑬李绍明：《论武陵民族区与民族走廊研究》，《湖北民族学院学报（哲学社会科学版）》2007年第3期。

⑤⑭同治《来凤县志》卷二十八《风俗志》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，成都：巴蜀书社，2013年，第56册第461页。

。

⑤⑮“劝民祀祖先示……最可异者，三年除丧，烧毁木（墓）主”。参见来凤县地方志编纂委员会勘印：《乾隆丙子年纂〈来凤县志〉》，北京：中国文史出版社，2017年，第115页。

⑤⑯⑤⑰⑤⑱⑤⑲⑤⑳同治《咸丰县志》卷之一《疆域志》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，成都：巴蜀书社，2013年，第56册第24页，第24页，第68页，第67页，第27页。

⑥①民国《咸丰县志》卷四《财赋志·户口》，民国三年（1915）刊本，咸丰县档案馆藏，第45页b-46页a。