

苗族“鼓藏”文化内涵的人类学解读

——基于互赠“礼物”的分析

彭思涛 邓晓华¹

(厦门大学, 福建 厦门 361005)

【摘要】: 传统节日文化在增强民族文化自信、增加国家文化软实力方面有重要作用,保护和传承民族优秀传统文化有助于增强民族文化自信。“吃鼓藏”是贵州苗族最隆重的祭祀活动,承载着苗族优秀的传统文化。贵州省黔东南州雷公山地区“吃鼓藏”习俗仪式表明,“吃鼓藏”的礼物互馈行为是祖先崇拜与集体记忆构建与强化的物质载体,体现了苗族社会运行的地方道德与社会伦理,是构建和谐苗族社会的重要因素;礼物体现了苗族族群关系与族群认同,也是苗族加强亲属关系联接的物化象征,具有增强民族文化自信心与自豪感的功能,是传承苗族传统文化的重要载体。

【关键词】: 贵州 苗族 “吃鼓藏” 文化 人类学解读

【中图分类号】: Q989 **【文献标识码】:** A **【文章编号】:** 1002-6924(2021)5-0104-05

一、引言

“吃鼓藏”又称“吃牯脏”“鼓社祭”“鼓藏节”“牯脏节”“鼓社节”“牯脏节”,是盛行于贵州省黔东南州雷公山与月亮山区苗族最隆重的祭祀活动。“吃鼓藏”在苗语中,用“nongx jangd、nonggx niel 或 nongx jangd niel”表达,“niel”意为“鼓”,“鼓”是能发出声音的一种祭祀器皿,苗族人认为“鼓”是祖先安息之地或其化身,是独特的地方性认知^[1-2];“jangd”意为“社团”(名词),指土地神和祭祀土地神的地方、日子以及祭礼^[1-2],作为动词是指“祭祀社神”的活动;“nongx”与“niel”为“吃鼓”,而“藏或脏”是“jangd”的汉语音译,约定俗成的汉译为“吃鼓藏”。由于“吃鼓藏”是对苗族社会中存在的一种隆重的祭祖仪式的他族语译^[3],与历史上记载的或学者使用的“吃牯脏”、“吃牯藏”或“牯脏节”等实质上是同义的。为避免引起内脏、脏等相关歧义,本文采用“吃鼓藏”的直译表述。“吃鼓藏”间隔12年举行一次,因此深受苗族重视,部分家庭甚至为“吃鼓藏”而穷尽其财。这一习俗也因过于“铺张浪费”而一度被禁止,但在2000年后重新盛行于雷公山与月亮山苗族村寨。

“吃鼓藏”包括一系列复杂的仪式与禁忌,呈现出苗族独特的文化而被学者广泛关注。其中关于“吃鼓藏”的溯源、仪式的民族志分析最为普遍。刘锋在其《鼓藏节:苗族祭祖大典》一书里收集了六种关于“吃鼓藏”来历的传说^[4]。李廷贵从苗族古歌中的《花娘碟娘》与《醒花娘》唱词中分析“鼓社节”猎兽祭祀^[2]。潘光华、翁家烈等众多学者也对鼓藏节来源的传说作出过阐述。这些传说大多跟祖先崇拜、宗教信仰、图腾崇拜、礼仪、爱情与子孙繁茂期望等有关系。杨正文认为苗族对祖先的坟祭和家祭在统合家族的能力上是有限的,因此需要更加强大的祭祀来统合家族^[3]。王洪光、孙华认为祭祀用的水牛应与苗族有特定的某种联系,与周朝“大牢”、“少牢”所用牺牲核心种类思想可能有一定联系^[5]。苗族鼓藏节亲戚分享剩余牲肉的这一现象与

作者简介: 彭思涛,厦门大学社会与人类学院博士研究生,主要研究方向:文化地理学、文化遗产、族群关系与族群理论;邓晓华,厦门大学社会与人类学院教授,博士生导师,主要研究方向:人类学、族群关系与族群理论、文化遗产、博物馆学。

古代蒙古人、契丹人等的祭祀有相似之处。但是苗族鼓藏节与商周时期的汉族、甚至与古代蒙古族或契丹人等具有怎样的联系，还需要更多的证据来做进一步研究。龚锐、汤欣焯、靳惠娟从人类学的角度对鼓藏节“仪式”进行分析，认为“吃鼓藏”是村民对祖先的崇敬、尊重以及对鬼魅的惧怕而引发的祖先崇拜和万物有灵信仰，是以祖先崇拜为核心的宗族盛宴，是宗族认同与宗族权利的体现^[6]。

“吃鼓藏”具有社会、文化和经济等功能。潘光华通过对“吃鼓藏”各仪式的研究发现，“吃鼓藏”在苗族族群中具有文化传承、统和家族、稳定苗族族群以及刺激经济等功能^[7]。“吃鼓藏”有利于确定和巩固鼓社的地域范围，确定其公共财产，形成共同的文化心理状态，具有军事联盟作用，体现民主等^[8]。“吃鼓藏”还具有缅怀祖先，恳请祖宗保佑后代、唤起整个族群的血亲意识，使整个家族、氏族甚至整个族群变得更加团结的功能；具有联络感情、巩固亲情、结交友情，传承苗族传统文化等功能^[9]。刘锋发现鼓藏节仪式、禁忌和回礼分配等体现了亲属亲疏体制与“舅权”权利制衡机制^[10]。杨正文通过鼓藏节仪式等发现隐在鼓藏节背后的社会组织；通过对祖先、家族、姻亲关系的确认与强化，使苗族社会关系获得了制度化的统合，社会得以有秩序地运行^[3]。不可否认，鼓藏节的一整套仪式，包括鼓藏头的产生，均是苗族社会运行规则与地方习惯法的体现。不但传承了民族文化，也作为一种权力符号对民族村寨社会秩序起到调适作用^[11]。通过鼓藏节，苗族社会建立了临时性、宗族性的仪式领导组织，表达了对祖先的群体性哀思，实现了宗族内部的礼物流动^[12]。此外，杨正文、龚锐等学者还认为，“吃鼓藏”的杀牛活动在经济上不会产生负面影响，反而在一定程度上刺激苗族社会的生产活动，具有刺激经济的功能。

学者们从不同角度深入分析了“吃鼓藏”的来源、仪式与功能等内容。但鲜有对礼物的文化、社会功能进行深入的人类学分析。笔者通过调查发现，“吃鼓藏”的礼物与其他环节与仪式一样，均是不可或缺的一环，须严格按照程序进行。礼物的互赠行为反映了苗族社会运行规则，是苗族集体的历史记忆、身份认同、文化传承的重要体现。通过“吃鼓藏”系列活动，有利于族群边界的维持与强化，增强苗族群众自信心与自豪感，加强不同村落之间的联系与往来，促进苗族乡村融合发展。

二、黔东南苗族“吃鼓藏”礼物个案分析

鉴于“吃鼓藏”规模大小、仪式繁简、杀牲类别因地区而异，礼物也因鼓社而不同。笔者在考察雷公山地区控拜村的基础上对其“吃鼓藏”礼物进行分析。控拜村地处雷公山北面，隶属贵州省雷山县西江镇，距西江镇11公里，全村村民皆为苗族，属于典型雷公山苗族聚落。“吃鼓藏”的相关仪式与活动有一定的典型性和代表性，本文选其作为田野点，对其鼓藏节的礼物进行分析。

（一）送礼

任何一个村寨都有一些特定的物品是参加“吃鼓藏”祭祀时的必备品，控拜村亦如此。控拜村“吃鼓藏”祭祀必备品主要有鸭子、鲤鱼、糯米饭、米酒和鞭炮等。首先，鸭子须是鲜活的公鸭，数量为单数；其次是鲜活的鲤鱼，同样要单数，3条、5条、7条、9条不等，在赠送鸭子与鲤鱼方面，控拜村的情况与刘锋对三棵树大乌烧村“鼓藏节”的描述基本吻合，这也证明在雷公山地区，“吃鼓藏”活动具有内部相似性；第三是糯米饭，按照传统做法，糯米饭应该2~3升（村寨盛稻米的容器——升子，每升约1公斤）；第四是米酒，米酒数量不限，主要是根据自身的能力、身份和偏好等而定；第五是鞭炮，鞭炮的数量同样没有规定，视客人的身份与经济能力而论。其他礼物如饮料、家居用品乃至现金红包等时有出现，是受到现在风俗影响而派生出来的“新礼品”，不属礼物之必需品，本文不作探讨。

（二）回礼

受邀参加“吃鼓藏”祭祀活动的都是本家或者本族的姻亲和血亲（目前有向非姻、血亲扩散的现象）。客人带礼物参加祭祀活动之后，主人会予以相应的回礼。而回礼的类别也有相应的规定。一般一头牛分为头腿、二腿、三腿、四腿四个部分，其中头腿归母舅，二腿送妻舅，三、四腿送给其他至亲^[13]。而在笔者调查的雷山县控拜村（控拜村吃猪鼓藏），最重要的回礼是猪腿。

带尾巴的猪腿必须赠予舅舅(下文分析),其次为姑爷,最后才是一般客人,但须保证每户均可带回一只猪腿。其次为米酒,无需规定量的多寡,仅有象征意义。第三为糯米饭,与米酒意义相同,不论多寡,只为象征。礼物原本只是一种象征,近年来受到外来文化的冲击,大有攀比之意。

三、礼物的人类学解读

礼物馈赠是人类社会中最为重要的社会交换方式之一。研究礼物交换为我们提供了一条理解和诠释既定社会中不同文化规则及社会关系结构的途径^[14]。礼物互赠不仅是政治和经济生活中的一种重要交换方式,也是理解中国文化的重要途径。关于礼物交换,法国学者莫斯曾做过深入分析,认为礼物的给与是一种总体性呈现体系^[15]。所有环节——交换、给与、接受和回报过程都承载着巨大的社会压力和义务。同时,礼物的交换还表现出整体性、强制性和集体性的权力与利益原则。参与“吃鼓藏”的亲戚赠礼与主人的回礼都带有集体性的权力与利益的性质,也是苗族社会亲属关系的运行原则与道德规范的体现。

“吃鼓藏”有一套严格的仪式与禁忌,礼物也被赋予特殊的文化意义。“鸭子和鲤鱼”,是苗族寻根问祖的重要象征物。苗族祖先原居在大河流域,鱼鸭成群,是饮食中不可缺少的食物。由于战乱与长期迁徙,苗族先民已背井离乡,为了让子孙铭记此段历史,鱼和鸭子被赋予纪念故土与迎合祖先饮食习惯的特殊文化意义。以此作为祭祀礼物,不仅寄希望获得祖先的庇护,还能强化苗族族群对祖先和故土的集体记忆。单数的公鸭与鲤鱼则与生殖崇拜、子孙繁衍有关。据村民介绍,公鸭代表着男性,单数则表示尚未圆满,需要女性一方来团圆,共同繁衍后代。由于鲤鱼具有产籽能力强的特征,苗民寄寓于鲤鱼则希望子孙后代繁衍昌盛。糯米饭的香味代表着对苗族未来幸福生活的向往,希望未来的生活像糯米饭一样香甜。糯米饭团的粘性意味着苗族群体的团结。

鞭炮最初在进村之前就开始燃放,用于驱赶一种名为“老虎鬼”的鬼魂,同时也是客人到来的信号。但当前,鼓藏头(主持“吃鼓藏”仪式的“祭师”)也承认,燃放鞭炮只是作为热闹程度与客人大方程度相关的表象性行为。

苗族保持着“娘亲舅大”的文化传统,舅舅社会地位排在姑父之前。在回礼中,作为祭祀的猪肉,按照一定规则分送给参加“吃鼓藏”的客人,带尾巴的猪腿必须作为回礼给舅舅(杀猪时也必须请舅舅,意为有头有尾,体现对舅权的服从与尊重),其次才轮到姑父,一般客人则排在最后。除了分享牲肉之外,主人还得将客人带来的米酒与糯米饭各自留一些返回给客人。按照村民的解释是来客带来的祭品数量太多,以至于他们吃不完、喝不完。祭祀祖先的酒与糯米饭也让他们(客人)带回去与客人祖先分享,双方的祖先均可分享祭祀食物。不难看出,礼物的原则与“吃鼓藏”由来、族源等传说一样,在苗族的认知中,都体现出对祖先的崇拜、祈求子孙繁茂、祈求团结幸福的愿望。

(一)“祖先崇拜”与族群集体记忆的载体

“吃鼓藏”中的礼物均指向祖先崇拜。鸭子、鱼等作为回忆祖先故地的礼物应该是苗族在迁徙过程中,不断用于提醒自己、铭记祖先故地的集体记忆。这种记忆需要通过借助一系列宗教性仪式或者其他物质载体(鱼、鸭、稻、服饰、银饰等)不断强化。正如莫里斯·哈布瓦赫认为,宗教记忆不是在保存过去,而是借助过去留下的物质遗迹、仪式、经文和传统,并借助晚近的心理方面和社会方面的资料,也就是说,现在重构了过去^[16]。贵州苗族聚居地多集中在有河流、湖泊的地方,仍然能利用现有的条件(稻田、河湖)从事鸭与鲤鱼的养殖。这种稻-鱼或稻-鱼-鸭系统不仅是传统农耕文化精髓的体现,更为苗族构建集体记忆,追忆祖先提供了物质条件。集体记忆是族群认同的基础,所以,在其形成的过程中,那些有着标志性和典型性意义的历史记忆就在塑化该族群成员的族群认同意识中发挥了重要作用^[17]。通过祭祖仪式,借用近晚的心理和社会资料象征性地为苗族的子孙后代再现了祖先的生活方式、饮食文化等,以达到缅怀祖先的目的。此外,通过文化集体记忆的延续,人们才能够感知自身与所处的文化传统之间的因果联系,并在自己的生活、实践中保持对这种记忆所蕴含的某些文化价值的认同,形成一个族群身分认同的文化基础。

(二)苗族社会运行规则的体现

苗族的伦理道德、风俗习惯及村规民约，在维护社会秩序的同时，亦增强了族群内聚力^[18]。礼物的交换是苗族族群之间相互交往的社会规则和地方道德的体现。不同于其他节日，邀请亲友参加“吃鼓藏”是一个必备环节，且参与亲友多寡，体现其宗支的强弱。如不邀请亲友参加“吃鼓藏”，则会面临巨大的社会压力，即他的身份在村寨中是否被继续认可，亦或不被亲戚认可。而作为被邀请的亲友也必须默认和接受“吃鼓藏”的事实与规则，即必须要参加，且须带上特定的礼物。如若不能参加，须将原因提前告知主人。无故不参加则被视为与主人家断绝亲戚关系，不遵循“吃鼓藏”礼物规则将被视为对主人的大不敬。这些规则不仅是适用于苗族社会，同样还适用于被邀请的非苗族朋友。笔者也受邀参加了“吃鼓藏”节，按照当地要求带上礼物，结束时也获得了赠与的猪腿。因此，邀请与被邀请、赠礼与回礼已经由“吃鼓藏”必须遵守的基本规则演变成一种社会规则与地方道德。优先分配给舅舅的礼物回赠的规则也反映了苗族社会关系。舅舅作为祖源，是苗族社会运行、伦理礼俗的基础。此外，礼物还作为祭品，是族群关系的表征和联合祭祀的重要体现。作为祭品，表征主、客之间一种特殊的认同关系，主人的祖先认可客人的祭祀，客人也认可主人的祖先。祭品的特征体现了苗族对同一宗支的重视，即被认可为同一家族亲缘关系。同时，象征性的回礼也表达了主人对客人祖先的尊重(避免顾此失彼)，体现了苗族的朴素和谐社会理念。

(三)父权制的体现

诸多学者认同，舅权制是母系社会向父系社会过渡的遗存。在苗族社会中，父子连名、家庭财产继承等都体现了父权家庭的特征。一方面男性在家中具有绝对的支配地位，公鸭象征反映出对苗族男性地位的推崇。另一方面，男性地位也随着战争而不断得到提升。频繁战争使苗族男子损失惨重，仅乾嘉起义苗民被杀被围困饿死“不下30万人”。被烧毁1224个村寨，占总寨数75%，杀戮十之七八，“数十百寨无一人”^[19]⁷⁰。在这样的历史背景下，单数公鸭和鲤鱼被自然地视为崇尚父权家庭制的一种象征，希望通过增加男性的方式为苗族增添更多子孙以对抗压迫。正如苗族古歌《张秀眉之歌》唱词提及：“杀我秀眉杀不完，苗家繁殖如鱼崽”^[19]¹¹⁰。可见，通过公鸭和鱼寄予增加男性的希望是苗族在不断迁徙与战争中用以加强和固化男性尊崇地位的体现。

(四)族群边界的维持与强化

仪式活动本身就有区分群体、标记边界，使之有别于其他群体的功能^[20]。苗族正是通过这样的仪式与活动，有规律性地强调共同起源记忆与“苗族”称号，建立并保持族群边界^[21]。族群边界的维持与强化并非手段，而是目的。由于苗族的家祭、坟祭只针对有限的亲属之间，对家族的统合能力有限，如果没有更庞大的祭祀体系，很容易导致家族随着社会的发展而出现分裂。在家祭和坟祭时，一般不会涉及到家庭以外的其他亲戚，而在“吃鼓藏”活动中，凡是跟主人有一定血亲、姻亲关系均可被纳入被邀请之列。被邀请的人被认为具有共同的祖先。这样的祭祀方式显然超出家祭范围所及，在一定的代际和亲等内强化了相互之间的联系，并更直接地体现了这个群体为同一祖先的事实。这为保持苗族社会团结稳定提供了一个基础性的支撑。礼物也就自然地成为亲属关系的粘合剂，成为族群边界维持与强化的手段。

四、结论与讨论

“吃鼓藏”是苗族最重要的祭祖节日，是苗族集体的历史记忆、身份认同、文化传承的重要体现，在苗族族群中具有文化传承、稳定苗族族群以及社会秩序等功能。“吃鼓藏”中的礼物均指向祖先崇拜，任何一个苗族村寨都有特定的物品是参加“吃鼓藏”祭祀时的必备品。亲友的邀请与礼物互馈等现象是“吃鼓藏”节日的独特性与重要性。通过礼物的互馈环节，苗族的族群边界以及族群的集体记忆得到有效的强化，有利于增强族群的文化自信心与自豪感。在“吃鼓藏”的过程中，礼物互馈与复杂的仪式让年青人对其传统文化与社会运行规则有更深入的理解，可加强地方社会治理，对构建和谐社会与乡村振兴有重要意义。

然而任何一种文化事项都不是独立存在的，而是相互影响、相互支撑的^[22]。全球化加速了信息、物质流动的同时，也影响

了文化变迁的速度。苗族传统文化也在全球化推动下迅速嬗变。首先是礼物的品种有被现代商品取代的趋势。在笔者调查中发现,不少村民的礼物已更换成啤酒、饮料以及日用品等。这些礼物显然不具有传统礼物的文化内涵,对鼓藏节文化变迁的影响尚需进一步研究。其次是对经济、文化、社会的影响。不少学者也提出质疑,认为“吃鼓藏”有悖伦理,过于浪费。这些观点主要集中在杀牲环节,社会上比较关注这些在他们看来很血腥的场面。杀牲不但血腥,还会给家庭带来沉重的经济负担。因此,在这样的背景下,“吃鼓藏”将如何嬗变,是否像雷山县控拜村一样改成吃“猪鼓藏”,依然有待观察。最后,随着旅游活动不断推进,各种苗族文化都被推上舞台。将传统文化事项进行现代化包装,并集中展演,虽在一定程度上反映了族群的生活、精神与习俗、族群的集体记忆与文化认同^[23],但其最主要的目的仍是为了迎合游客的偏好与新奇感,而进行对苗族文化(尤其是神圣的祭祀文化)进行舞台化、表演化的开发。这种常态性表演打破了文化的传统生态和环境,正失去传统文化的功能,可能会使部分年轻人对自己的文化产生误解。“吃鼓藏”是否会像其他文化活动一样为迎合“大众口味”而改变是值得全社会深思的问题。

参考文献:

- [1] 廷贵, 酒素. 略论苗族古代社会结构的“三根支柱”——鼓社、议榔、理老[J]. 贵州民族研究, 1981(4):42-47.
- [2] 廷贵, 酒素. 苗族“鼓社”调查报告[J]. 贵州民族研究, 1980(3):85-93.
- [3] 杨正文. 鼓藏节仪式与苗族社会组织[J]. 西南民族大学学报(人文社科版), 2000(5):16-29.
- [4] 张少华, 刘锋. 鼓藏节:苗族祭祖大典[M]. 北京:知识产权出版社, 2012:3-6.
- [5] 王洪光, 孙华. “礼失而求诸野”——观高排村苗族“鼓藏节”有感(二则)[J]. 南方文物, 2008(3):149-150.
- [6] 龚锐, 汤欣烨, 靳惠娟. 贵州苗族鼓藏节仪式的人类学考察——以贵州黔东南苗族侗族自治州榕江县计怀乡乌略村为例[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版), 2009(4):22-27.
- [7] 潘光华. 苗族鼓社祭[J]. 贵州民族研究, 1981(4):47-57.
- [8] 李廷贵, 果酒素. 苗族鼓社研究[J]. 民族学研究, 1983(5):101-106.
- [9] 龙初凡. 贵州省榕江县乌略村苗族“吃鼓”田野考察纪实[J]. 贵州民族研究, 2008(3):90-96.
- [10] 刘锋, 靳志华. “鼓藏节”仪式之权力表达[J]. 贵州民族大学学报(哲学社会科学版), 2010(3):4-9.
- [11] 刘俊. 鼓藏头产生的逻辑规则及法治维度——以 J 县 LP 苗寨为例[J]. 中央民族大学学报(哲学社会科学版), 2019(2):114-123.
- [12] 张池. 月亮山地区苗族鼓藏节的文化调查[J]. 原生态民族文化学刊, 2018(1):144-149.
- [13] 张志发, 潘炉台, 张景梅. 苗族文化[M]. 北京:中医古籍出版社, 2007:221.
- [14] (美) 阎云翔. 礼物的流动:一个中国村庄的互惠原则和社会网络[M]. 李放春, 刘瑜, 译. 上海:上海人民出版社, 2017. 1

-
- [15] (法)马塞尔·莫斯. 礼物:古式社会中交换的形式与理由[M]. 汲喆,译. 上海:上海人民出版社,2002:223.
- [16] (法)莫里斯·哈布瓦赫. 论集体记忆[M]. 毕然,郭金华,译. 上海:上海世纪出版集团,2002:200.
- [17]李技文,王灿. 我国历史记忆与族群认同问题研究述评[J]. 贵州师范大学学报(社会科学版),2012(6):74-79.
- [18]刘洋. 苗族理词:苗族地区基层社会治理的调适规范[J]. 贵州社会科学,2018(9):117-122.
- [19]贵州省地方志编纂委员会. 贵州省志·民族志(上册)[M]. 贵阳:贵州民族出版社,2002.
- [20] (美)弗朗西斯·福山. 政治秩序的起源——从前人类时代到法国大革命[M]. 毛俊杰,译. 桂林:广西师范大学出版社,2012:38.
- [21]王明珂. 华夏边缘:历史记忆与族群认同[M]. 台北:允晨文化实业有限公司,1997:58.
- [22]闵英,曹维琼. 重构传统村落文化保护与发展的文本意识[J]. 贵州社会科学,2016(11):76-83.
- [23]罗辑,梁勤超. 族群节庆:仪式互动与文化认同——以黎平·侗族鼓楼文化艺术节为例[J]. 贵州社会科学,2016(9):49-54.