



苗族女神祭坛的类型及特征论析*

陆 群

提 要：苗族有一定数量的女神祭坛，分布于苗族社会的私人空间及公共空间。相对来说，私人空间的祭坛数量较多，且遗存完好，带有极强的“家为巫史”之遗风；苗族女神祭坛相对于苗族女神数量来说，神多坛少，有神无坛的情况明显；从其筑建规制看，多简易粗糙，有坛无庙，或坛多庙少的情况突出。苗族女神祭坛的空间设置具有圣俗时空转换的意义，可透视苗族早期社会的生命状态，是寻找和辨识苗族远古时期人类始祖的标识，其变迁映照出苗族社会发展的历史脉络。

陆群，长沙理工大学哲学系教授，硕士生导师。

主题词：苗族 女神祭坛 空间设置

一、苗族女神祭坛：苗族女神信仰研究一个值得注意的视角

苗族社会的信仰神灵体系中存在一定数量的女神群体：既有源自远古时期具有鲜明苗族“族性”特征的始祖女神“蝴蝶妈妈”、“辛女”、“龙母”、“蚩母”、“三王娘娘”、“谷娘娘”、雷公女儿等；又有各类仪式活动中与其他少数民族“共有”的信仰女神如傩母、先锋、七姑娘等，还有佛道教中的女神观音、王母娘娘、急急（姬姬）等。除了这些被供奉的女神群体，在日常生活中，还有一批数量可观且十分活跃的具有通神能力的“女巫”，如“仙娘”、“蛊婆”、“落洞女”，她们因具有一定的通神能力亦被人们当神一样看待，她们是日常生活中活着的“女巫”或“女神”（相对于男性巫师，她们的地位不高，且主要活动在私人领域。）这些女神信仰至今仍在苗族社会生产生活中普遍存在并广泛而深刻地发生着影响。

对苗族女神信仰的研究，早期散见于人类学学者的田野调查资料中。凌纯声、芮逸夫的《湘西土著居民报告书》、石启贵的《湘西土著民族考察报告书》《民国时期湘西苗族调查实录》，日本鸟居龙藏的《苗族调查报告》中均提及苗族女神。解放初期汇编的《民间文学资料》集成中，亦可见大量女神的祭辞。1980年以后，吕大吉

等主编《中国各民族原始宗教资料集成——苗族卷》（1996），石宗仁所著《中国苗族古歌》（1990）、龙宁英的《苗族巴岱古老话》（2012）和《古苗河风情》（2001）等，收集了苗族女神信仰方面的资料。上世纪末至本世纪初，一些学者在对苗族传统宗教信仰神灵体系的研究中，涉及到苗族女神，如罗义群、吴晓东、陆群、刘锋、张晓、麻勇斌、吕养正、明跃玲、杨德、石宗仁、张子伟、陈一石、石家齐、龙文玉、隆名骥等^①，他们各自基于自己的学科背景，从神话学、民俗学、宗教学等角度对苗族始祖女神展开研究，主要集中在蝴蝶妈妈、盘瓠辛女等方面。如杨正文通过对苗族创世神话史诗《苗族古歌》的神体系的分析，记录了苗族初民塑造的一系列神的形象，把众神连缀起来形成了自己的神体系，其中就不乏女神^②；张永国的《关于苗族的图腾崇拜问题》^③；隆名骥的《苗族风俗中的祖先崇拜》^④；吴晓东的《苗族图腾与神话》（2002）对苗族各支系图腾进行了梳理^⑤；吴曦云的《苗族的图腾和盘瓠》^⑥；王岚的《论苗族盘瓠崇拜属于图腾崇拜》（1990）^⑦等在研究苗族盘瓠信仰的同时，对辛女神崇拜也加以了考察研究。与此同时，一些学者如隆名骥、吕养正、向春玲、陆群（2012）、明跃玲、吕养正等学者在研究蚩尤、白帝天王的同时，对蚩尤之母及白帝天王之母等两大女神也有所关注。^⑧应该看到，

苗族女神信仰现象在历史与现实生活中大量存在, 相关的研究也较为丰富。综观学界对苗族女神信仰的研究, 可以发现, 这些研究成果, 或是散见于民族学调查中, 或是从单个女神信仰的现象出发加以探讨, 虽然取得了可喜成果, 但系统研究仍尚可深入。

本文以苗族女神祭坛为切入口, 对其类型及特征作出考察, 具有独特价值。关注历史时期苗族女神祭坛及其变迁, 不仅有助于廓清苗族女神信仰产生、发展、演变的历史过程, 区分传统女神与外来女神, 苗族宗教信仰与其他民族宗教信仰文化交往交流的历史状态, 厘清苗族女神与非苗族女神信仰、仪式与神职人员对苗族女神信仰所发挥的影响等, 还可透视苗族社会两性关系的变化, 揭示苗族女神信仰与苗族社会关系变动的一般规律。

二、苗族女神祭坛的类型

本文所谈苗族女神, 主要是指苗族本民族的原生性女神, 对于外来佛、道教女神及其他女神, 进入苗族社会并为苗族人民接受的女神, 也给予一定程度的关注。苗族女神, 可分为自然女神、图腾女神、祖先女神等。女神祭坛是女神信仰的实体化形式。考察苗族女神祭坛, 大约有如下几种形式。

(一) “夯果”(Hangd ghot): “妈妈”祭坛

苗族称中柱为“扭东”, 意为“最高的那根柱子”, 紧靠中柱的那根次高的柱子叫“扭乃”, 意为“妈妈柱”。腊尔山苗族几乎家家户户都会在室内火塘上方, 即在“扭东”和“扭乃”之间, 紧靠“扭乃”柱子的脚下安置祭坛, 由几块简易的石头磊成一个小平台, 上面放一个香碗, 一双筷子。苗语称这个祭坛为“夯果”(Hangd ghot)。“Hangd”是方位和谷的译音, “ghot”是老的意思, 连起来的意思是祖先的方位, 意即“家先”或“祖先神位”。“扭乃”往往要用枫木来做。腊尔山苗族称枫树为“妈妈树”, 当地有枫木崇拜的习俗。如小孩生病, 必须祭祀枫树; 稻田发生旱灾, 苗民便攀折一些枫树枝条, 插在田中, 据说有驱赶、杀死害虫, 保护谷物生长的功能; 若遇皮肤病, 苗民们习惯地将枫籽碾成粉末, 涂于患处, 不久即可治愈; 祭祀所用的神香, 必须用枫木粉制作; 苗族建房, 更忘不了使用枫树; 如苗民每遇搬迁, 哪怕途程千里, 也要

挖几株小枫树带走种植。^⑨石启贵在《湘西苗族实地调查报告》中对这一地方神龛的设置有过记录: 中柱下方, 是安家先之位置, 苗谓之“夯告”(即“夯果”, 音译不同而已——笔者注), 平日供祭时, 向该处烧香纸奠纸奠酒敬之, 所以围炉烤火时, 主宾有别, 伦常有序, 立规以循。^⑩

传说枫木是蚩尤身上的桎梏变的, 据《山海经》载: “有宋山者, 有赤蛇, 名曰育蛇。有木生山上, 名曰枫木。枫木, 蚩尤所弃其桎梏, 是为枫木。”枫树是苗族的主要崇拜物之一, 从生活起居到精神理念都形成了一系列枫树崇拜的仪式性习俗。^⑪相传苗族“蝴蝶妈妈”从枫树生出, 与泡沫游方(苗语, 对歌恋爱)婚配, 生下12个蛋, 孵化出雷公、虎、蛇、龙、姜央等。^⑫“蝴蝶妈妈”成为苗族古老的图腾生育神, 这个图腾生育神, 和自然崇拜、祖先崇拜紧密地交织在一起。

(二) 辛女祭坛

五溪一带的苗民不少家宅神龛上都安上盘瓠辛女祭坛, 且广修盘瓠辛女庙以为“阖寨之公祀”。这一带的苗、瑶、畲等民族, 千百年来, 一直认为自己是“奶婆爸狗”的后裔, 流传着“奶婆爸狗”即辛女和盘瓠的神话传说。

历代史料如《山海经》《风俗通义》《晋纪》《搜神记》《后汉书》《魏书》《蛮书》《元和郡县图志》《通典》《文献通考》《皇清职贡图》等都有盘瓠辛女的记载, 其中范晔《后汉书·南蛮西南夷列传》中传说盘瓠应募斩敌将首级获赏得与帝女结为夫妻的叙述算是较有代表性的。^⑬该说法应是取材于东汉时应劭所作《风俗通义》。^⑭宋朱辅《溪蛮丛笑·叶钱序》云: “五溪之蛮, 皆盘瓠种也。”^⑮清代以来的地方志中更是频频出现, 如《峒溪纤志》载: “苗人, 盘瓠之种也。帝啖高辛氏以盘瓠有歼溪蛮长之功封其地, 妻以女生六男六女, 而为诸苗祖……以十月朔为大节, 岁首祭盘瓠, 揉鱼肉于木槽, 扣槽群号以为礼”。^⑯这里写的是古夜郎今黔西苗族的风俗, 对于居住在武陵地区的红苗, 史籍中虽无“揉鱼肉于木槽, 扣槽群号以为礼”的写照, 但以10月为大节(过苗年)和庙祭盘瓠的记载却比比皆是。

在沅水岸白龙岩壁后面的青山上, 有座一丈见方的小庙, 叫辛女祠, 庙内只敬辛女像; 临近白龙岩下侧, 靠辛女溪出口的南岸上, 有盘瓠辛

女庙，内敬盘瓠公公和辛女娘娘。《泸溪县志》载：“辛女岩在县西南三十里，奇峯绝壁，高耸插天，有石屹立如大相传高辛氏之女于此化为石。”^⑦当地苗老司告诉我们，这座盘瓠辛女庙是苗家的祖庙。自明代以来，每年7月25日至29日，附近泸溪、沅陵、辰溪3个县各苗寨的人都要到这里来“吃牛”和“吃猪”，围鼓唱歌，持续3天3夜，祭祀盘瓠辛女祖神。沅水两岸的这一带，以辛女岩为中心，附近的铁柱潭、汀流坪、辛女溪寨、侯家、辛女坪等村分别建有盘瓠辛女庙。^⑧祖先崇拜往往和自然崇拜融合在一起，对地方的人文景观和自然景观产生较大影响。如凤凰三拱桥乡麻冲村附近就有两座山峰，一曰“盘瓠山”，一曰“辛女山”，“盘瓠山”雄奇陡峭，“辛女山”葱郁秀丽，崖上有穿山大洞，名曰“库巴辛”，“库巴”意为洞穴，“辛”意为辛女，“库巴辛”直译是“洞辛女”，意译是“辛女洞”。两山脚下有一个祭坛，祭祀的就是“盘瓠”和“辛女”。在泸溪县境内酉水流域地段，至今仍遗存众多以“辛女”命名的地名，如辛女岩、辛女溪、辛女桥、辛女滩、辛女潭、辛女坪，以及以辛女命名的村庄如辛女村等。苗族“椎牛”习俗即由此演变而来，盘瓠信仰遗俗至今在苗族一些村寨仍有遗存。

（三）椎母祭坛

椎母祭坛又称椎公椎母祭坛，系指祭祀椎公椎母的椎坛。椎坛是椎歌、椎舞、椎仪等活动所需的神圣祭坛。多为临时搭建，通常在椎祭前一天用竹枝扎就在需要椎事活动的事主家的堂屋。石启贵的《民国时期湘西苗族调查实录——还椎愿卷》对民国时期的湘西椎堂有过详细描述。“吊飞”系用各色纸条剪就，船谱长约三五尺，宽约三五寸，上书各类诗文。大门两侧及中堂梁柱上均贴有红纸对联。以上布置显得十分庄严肃穆。当晚子时，便按部就班地开始了整堂法事的祭祀仪程。^⑨通常，一个椎坛由一个坛主主持，下有6—12个人数不等的徒弟。平时主要替人驱魔，治病，画符，除咒，做法事。湘西民间，凡家宅不宁，时有妖怪作祟，人畜不旺者，家人疾病缠身，死阴复阳，久陷垂危之中，自然灾害严重，年久而不得雨，都可请椎堂戏“冲椎还愿”，又叫“还椎愿”。“还椎愿”仪式繁多，程式冗杂，内容广泛，涉及神祇甚多，所需的时间较长，往往3到7天不等，有的长达半月，多视主

家的经济状况而定。

苗族之祭祀椎公椎娘，民间传说乃在远古洪荒时代的一场特大洪水，唯剩兄妹二人。为了繁衍后代，兄妹成婚。这个解释，与南方多个民族祭祀椎公椎娘的解释一样。湘西苗族椎堂，就是祭祀椎公椎娘兄妹成婚，传下人烟的。至今，腊尔山苗族每逢秋冬时节，仍有大量的民间“还椎愿”椎事活动。其椎坛依然保留着当时代的样貌。虽然数量大为减少，但其椎事活动在一定程度上依然影响着民众的生产生活。

（四）蚩母祭坛

蚩母指的是蚩尤之母。在花垣县古苗河，有一洞被称为“蚩母洞”，相传蚩尤兄弟81人，蚩母在生蚩尤第82个兄弟时难产而亡，化为此洞，因此此洞又名“生命之洞”。苗民尊奉为生殖崇拜之地，时常会有年轻夫妇到这里烧香祭祀，这样就可以如意得到“乖儿乖女”。刘范弟先生在其名著《善卷·蚩尤与武陵》中描绘出蚩尤遗族战败迁徙的路线：从中冀、涿鹿到台前、巨野再到长江中游洞庭、鄱阳湖一带，最后到达以武陵为起点的西南地区。“蚩尤遗族将被敌人杀死分割的首领遗体分葬各处，以纪念他们心目中的英雄首领，而武陵就是蚩尤的最后一处陵墓，武陵山就是掩埋武圣蚩尤遗骨的圣山。”^⑩这种纪念逐渐演变成一种风俗，在湘西，就是以祭坛“炯”的形式对英雄祖先进行纪念。而蚩尤的母亲作为英雄的母亲，亦被人们赋予神性，成为湘西苗族具有强大生育能力的生育神象征。

（五）伏羲女娲祭坛

苗族有“伏哥伏妹治人烟”传说，与洪水兄妹的神话如出一辙。伏羲苗语称“卜羲”，意即祖公伏羲。女娲苗语称“雅娲”，意即祖婆女娲。芮逸夫等《湘西苗族调查报告》云：“苗族奉祀伏羲和女娲是隆重的盛典。”苗族至今仍有一些村寨设有伏羲女娲祭坛。如在火炉坪村总祭坛西有伏羲山，伏羲山山脚，即女娲冲，设有伏羲、女娲祭坛，主供伏羲、女娲二神，用几块岩头简易搭建而成。因年久失修，淹没在乱草中，概莫能辨。^⑪

（六）谷神祭坛

几乎每一个苗寨都有自己的谷神祭坛，通常都是由几块石头简易搭就。苗语称谷神祭坛为“比炯”（Poud jowl）。“比炯”就是指让谷神“了农”居住的地方。“了”即谷，“农”指小米，

古代先有小米,后有稻谷,后统称谷种。在苗族民间传说称谷神为“白姑娘”,是一位美丽善良又贤惠的白衣少女。苗族认为五谷丰登是得于谷神的恩惠,所以筑祭坛以敬奉。笔者调查火炉坪村的谷神祭坛位于村东北神农山的山腰小路旁,几块石头成一个小小祭坛,上面布满了村民进供时烧的香灰和纸钱。^②

(七) 龙公龙娘祭坛

腊尔山苗族几乎家家户户都会设“龙坛”,作为祭祀“龙公龙娘”的祭坛。“龙坛”又称“龙穴地”,即在堂屋正中地上一直径为一尺五的圆形岩板下方,挖深为一尺二寸左右,内置一碗,中有五谷。苗族称龙为“dadrengb”(大戎),是护家之神。每年春天,腊尔山苗族都要举行隆重的接龙仪式,将龙从村中水井或河流旁迎请回家,安置于此。接龙时,全村妇女盛装列队,徐徐前行,且必选出一位儿女双全、容姿美丽的妇女为“龙娘”,仪式中享受女神一样的尊荣,是全村最为荣耀、最受尊敬的女人。凌纯声、芮逸夫赴湘西考察所著《湘西苗族调查报告》记载:“接龙,苗人为求家道兴隆,而许愿接龙。时期在九月至十一月之间。……在接龙的前几天,须请人去舅母家专程报信。主人亲自去请苗巫二人来家,并把寨中亲族亦都请来帮忙。事前预备做米粑,分雷粑、龙粑、客人粑三种;并须做米龙一条。”苗族人民视龙为吉祥的象征,接龙进寨、接龙进屋,在家里安置龙穴之地,作为祭坛,表达了苗族人民祈福禳灾,祈求平安的心愿。相传龙坛最忌震动,震动“龙坛”,“龙”就会受惊离去,主人就会遭殃。故“龙坛”亦倍受苗家人保护。

(八) 梅山女猎神祭坛

苗族有女猎神称为梅山,又名媒娣。苗家人打猎通常要先安“梅山坛”。多为几块石头简易搭成,内置香碗。石启贵在《湘西苗族实地调查报告》中对梅山神有专门描述:“梅神职务,专管猎人野兽为生活,就任猎者均需祭之。凡手足衰软病痛,相传于山野时,经行道路踩着梅山神所装之套。酒肉致祭,求保平安。”^③猎人进山围猎,常念《围山咒》或《隔山咒》。传说梅山神是一位武艺高超的女猎人,猎杀过熊、猪、老虎等凶猛野兽。一次打猎时,梅山与豺狗搏斗,身上的衣服被撕成了碎片,死时光着身子。所以将梅山神坛多安置于比较偏远的地方,人们在祭祀

的时候不能打赤膊,也不能讲痞话,有的地方在祭祀时还要闭上眼睛。

(九) “三王娘娘”祭坛

“三王娘娘”为三天王的母亲,湘西苗族建三王庙,多附设“三王娘娘”尊像,并设坛祭祀。如吉首雅溪天王殿后有娘娘殿,内供:娘娘、龙公神像。娘娘神像左边有站立式宫女神像,龙公右边有站立式太监神像。泸溪县浦市镇毛家陂天王行宫,建筑规模宏大,分三进:一进为空坪,两廊建有戏台,可容千人看戏;二进有马栏,塑有天王骑的骏马3匹、马夫3个;三进为天王大殿,塑三大王爷和娘娘、龙公神像。凤凰县三拱桥镇火炉坪村三王庙,供三大王爷和娘娘。村里相传有三王爷的故事:雅溪杨穆英和苗王公子恋爱,杨穆英生下3个儿子,老大跟母亲姓杨。这样,杨姓就有两个神龛,一个祭祀父亲,一个祭祀母亲。至今,吉首、凤凰一带的杨姓仍然“有两个神龛”。老二老三就跟父亲姓龙,住火炉坪。^④

(十) 土地坛

苗族称土地神为“addpuddoudeib”(阿朴都),苗族村寨不同姓氏各有自己的土地堂,苗语称“都凳”(doud ndeal),祭祀的是土地公和土地婆。像这样的乡村小祭坛,在苗族村寨数量最多,也最常见。但多数情况下,它们不会出现在地方志中,很少有文字记载。但它们在村民心中的地位却十分重要。逢年过节,人们都不会忘了这些祭坛,都会自发地到前往烧香祭拜。

三、苗族女神祭坛的特征

(一) 苗族女神祭坛的设置,分设于两大不同空间:公共空间和私人空间

前者有如蚩母祭坛、谷神祭坛、梅山女猎神祭坛等;后者有如“夯果”祭坛、傩公傩母祭坛、龙公龙娘祭坛等。相对来说,私人空间的祭坛数量较多,且遗存完好,突出表现在家设祭坛的情况突出,带有极强的“家为巫史”之遗风。

公共空间苗族女神祭坛的设置,虽然只是一个并不起眼的象征性存在,但它提供了一个比存在本身更大的宗教文化之“场”,即以祭坛为中心拓开了一个更大的宗教场域,而“神圣的意义”也就被附着于这个“特定的场内”^⑤在这样“特定的场内”,我们可以感受到,它虽然没有确定的物理围墙,但却有着看不见的“边界”,在

“边界”范围内，它是神圣不可冒犯的。而且，这种空间也不只限定为人工建造的物理空间（如寺庙教堂等），许多自然的山岭河川也可能被赋予“神圣性”，如蚩母祭坛就在以一个天然的石洞旁边。

私人空间的祭坛主要指在民间居所中的某个位置专设一坛供奉神灵，即家设祭坛。这样，居所既为人用，也为神居，可谓“圣俗一体”。“家为巫史”曾是一个历史现象，讲的是远古时期，人可通神，家可祭祀。私人空间的祭坛具有圣俗空间的意义转换功能。如在苗族人家中，举行的“夯果”祭祖、还傩愿、接龙安神等宗教仪式的时候，日常被视为世俗之家居地的世俗空间就会在这个特定事件中转换成神圣空间。神圣空间与世俗空间在一定条件下是可以转换的，在这里，特定空间的神圣性是由特定宗教信仰群体和宗教信仰传统赋予的，它们并不具有贯穿整个人类宗教史和跨越不同地域的统一性。神圣与世俗和东西南北不一样，人们通过空间维度把握世界和通过“神圣世俗”把握世界有着不同的味道。在这一方面，伊利亚德的研究很有建设性和启发性。^⑤他在《神圣与世俗》中指出，宗教源于一种神圣的世界观，借着这样一种宗教意识，原始人生活在一个充满了显圣物（hierophany）的世界之中，一块石头或是一棵树都能成为神迹显现的载体，他认为，“神圣和世俗是这个世界上的两种存在模式，是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况”^⑥“这个世界，成为我们所能理解的世界、所能理解的宇宙，是它显示自身为一个神圣的世界。”^⑦这种对事物的神圣化是理性的产物，因为原始人认定自身乃至整个世界的存在源于那个神圣的“他者”。

（二）苗族女神祭坛相对于苗族女神数量来说，是神多坛少，有神无坛的情况明显存在

苗族女神信仰是苗族传统信仰的重要组成部分。至今，苗族创世女神、生育女神、狩猎女神、芦笙女神、女谷神、女社神等女神的信仰与崇拜，在人们的生产生活中仍然有着广泛而深刻的影响。应该看到，苗族女神信仰提供了苗族社会女性的理想人格形式，提供了早期苗族社会生命状态。女神的神格特征在很大程度上寄托了人类的理想及愿望：观照女神的神格特征可望构建两性和谐的理想社会的蓝图；神性妇女及其活动蕴含了一个民间社会底层女性的丰富心理意

象，即注重生命形式的平衡。这也是苗族女神信仰遗存至今的主要原因之一。

相比之下，苗族女神祭坛的数量较少，神多坛少，有神无坛的情况明显存在。如苗族有先锋女神，为女战神，傩事活动中由巴岱扮演。因为是男性，故男扮女装，特意设假乳房，手持傩母令旗，能腾云驾雾。但在现实生活中，笔者却没能发现一处先锋女神的祭坛。同样，苗族有师娘，也为女战神，傩事活动中由巴岱扮演，届时巴岱穿苗妇衣服，设假乳房，背负布小孩，边舞边战，有如花木兰。在现实生活中，笔者也没能发现一处师娘女神的祭坛。苗族还有女神姬姬，传说与张五郎一起到太上老君那里学艺，张五郎爱上了她。一句“急急如律令”在苗族看来，是“姬姬如律令”，是姬姬女神的律令，是务必要执行的。对于这个女神姬姬，苗族社会里也是只有神，没有坛。另有七姑娘、仙娘，生活中她们只需一个簸箕，一把米，一根筷子，一根香，便可以开坛行法。她们的坛，是一个可以移动的设在膝盖下的坛。但对她们，同样没有专门的坛供奉她们。

（三）苗族女神祭坛从建筑規制上看，多简易粗糙，有坛无庙，或坛多庙少的情况非常明显

苗族女神信仰，多表现为筑坛祭祀，如前面提到的“夯果”祭坛、蚩母祭坛、谷神祭坛、龙公龙娘祭坛、梅山女猎神祭坛、傩公傩母祭坛等，均有祭坛，却无庙宇；为数不多的女神庙有辛女庙、三王娘娘庙等，相对于苗族女神祭坛数量来说，显然是坛多庙少。以辛女庙为例，盘瓠辛女信仰历史悠久，立庙祭祀作为盘瓠辛女信仰的重要形式，始于何时，历史并无明确记载。有关奉祀盘瓠辛女的记载，最早见于隋朝黄闵《武陵记》：“武陵蛮七月二十五日祭盘瓠，种类四集到山，扶老携幼环宿其旁。凡五日，祀牛、豕、酒酥，椎歌欢饮即止。”^⑧隋时人们“环宿其旁”，没有提到庙，而清时文献则表明奉祀盘瓠辛女是“集于庙”，这是否可以推测隋时人们祭盘瓠辛女时可能是筑坛而祭，而明代则为依坛建庙，在庙中举行祭祀盘瓠辛女的活动？很多民族的神庙是由祭坛发展而来。五溪流域盘瓠辛女庙作为盘瓠辛女信仰的实体化呈现，经历了从设坛祭祀到筑庙祭祀的发展过程。^⑨

苗族女神信仰是苗族社会的重要信仰，也是苗族传统文化的重要组成部分，至今在苗族人民

的物质生活和精神生活中发挥着重要作用,产生广泛而深刻的影响。苗族女神,她们不但是世界的创造者和苗族人类始祖,还是各种文化的发明者、创始者,掌管着天文、农耕、狩猎、医药、历史、文学艺术等各方面知识。研究苗族女神信仰可望寻找和辨识苗族远古时期人类始祖的标识,其变迁映照出苗族社会发展的历史脉络;同时,苗族女神信仰提供了苗族早期社会的生命状态,其中内含着苗族社会女性的理想人格形式,在阳性文化片面发展的今天,其所具有的包容性和调和性,能有效弥合人与自然及两性之间的对立和紧张。本文以苗族女神祭坛为切入口加以研究,是为尝试。更多深入探讨,尚可推进。

(责任编辑:今雨)

* 本文系国家社会科学基金项目“湘西少数民族传统宗教坛庙时空分布及对区域社会影响研究”(15BZJ047)阶段性成果。

- ① 这些成果主要有:罗义群:《从苗族生殖巫术舞蹈看艺术的起源》,《中南民族学院学报》1992年第2期,第35—38页;吴晓东:《苗族图腾与神话》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第126—129页;陆群:《民间思想的村落——苗族巫文化的宗教透视》,贵州:贵州苗族出版社,2000年,第112—119页;明跃玲:《边界的对话——漂泊在苗汉之间的瓦乡文化》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2007年,第246—250页;张晓:《西江苗族妇女口述史研究》,贵州:贵州人民出版社出版,1997年,第42—49页;麻勇斌:《阐释迷途——黔湘交界地苗族神性妇女研究》,贵州:贵州人民出版社,2006年,第42—49页,等等。
- ② 杨正伟:《试论苗族始祖神话与图腾》,《贵州民族研究》1985年第2期,第51—59页。
- ③ 张永国:《关于苗族的图腾崇拜问题》,《贵州民族研究》1980年第3期,第90—93页。
- ④ 隆名骥:《苗族风俗中的祖先崇拜》,《吉首大学学报》1982年第2期,第66—70页。
- ⑤ 吴晓东:《苗族图腾与神话》,社会科学文献出版社,2002年,第126—129页。
- ⑥ 吴曦云:《苗族的图腾和盘瓠》,《中南民族学院学报》1991年第2期,第57—78页。
- ⑦ 王岚:《论苗族盘瓠崇拜属于图腾崇拜》,《西南民族学院学报》1990年第3期,第15—20页。
- ⑧ 这些成果主要有:向春玲:《湘西凤凰城天王信仰的历史考察》,《西南民族大学学报》2007年第3期,第17—23页;陆群:《明清时期湘西天王庙地理分布及其扩展原因探讨》,《青海民族研究》2017年第4期,第186—192页;杨正伟:《试论苗族始祖神话与图腾》,《贵州民族研究》1985年第2期,第51—59页,等等。
- ⑨ 龙宁英著:《古苗河风情》,长沙:湖南人民出版社,2001年,第237页。
- ⑩ 石启贵著:《湘西苗族实地调查报告》,长沙:湖南人民出版社,1986年,第133页。
- ⑪ 陆群:《“巴岱”信仰神龛设置的文化内涵及其变迁考察——以腊尔山苗族为例》,《宗教学研究》2012年第2期,第258—264页。
- ⑫ 马学良、今旦译注:《苗族史诗》,北京:中国民间文艺出版社,1983年,第165—176页。
- ⑬ 《后汉书》卷86《南蛮西南夷列传》,〔刘宋〕范曄撰:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第10册第2829页。
- ⑭ 〔汉〕应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局,1981年,下册第489—490页。
- ⑮ 伍新福:《“五溪蛮”考释》,《苗族史研究》,北京:中国文史出版社,2006年,第80页。
- ⑯ 〔清〕陆次云撰:《峒溪纤志》,《西南民俗文献》第4卷,兰州:兰州大学出版社,2003年,第373页。
- ⑰ 〔清〕顾奎光修,李涌纂:〔乾隆〕《泸溪县志》卷3,清乾隆二十年(1755)刻本。
- ⑱ 陆群:《五溪流域盘瓠庙时空分布研究》,《原生态民族文化学刊》2017年第3期,第94—100页。
- ⑲ 石启贵著:《民国时期湘西苗族调查实录——还雄愿卷》,北京:民族出版社,2009年,第7页。
- ⑳ 刘范弟:《善卷·蚩尤与武陵——上古时期一段佚史的破解》,长沙:湖南大学出版社,2003年,第108页。
- ㉑ 陆群:《火炉坪苗族村寨宗教祭坛空间分布论析》,《宗教学研究》2017年第3期,第143—150页。
- ㉒ 陆群:《火炉坪苗族村寨宗教祭坛空间分布论析》,《宗教学研究》2017年第3期,第143—150页。
- ㉓ 石启贵:《湘西苗族实地调查报告》,长沙:湖南人民出版社,1986年,第483页。
- ㉔ 陆群:《火炉坪苗族村寨宗教祭坛空间分布论析》,《宗教学研究》2017年第3期,第143—150页。
- ㉕ 金泽:《如何理解宗教的“神圣性”》,《世界宗教文化》2015年第6期,第1—3页。
- ㉖ 金泽:《如何理解宗教的“神圣性”》,《世界宗教文化》2015年第6期,第1—3页。
- ㉗ 〔罗马尼亚〕米尔恰·伊利亚德著,王建光译:《神圣与世俗》,北京:华夏出版社,2002年,序言第5页。
- ㉘ 〔罗马尼亚〕米尔恰·伊利亚德著,杨素娥译:《圣与俗——宗教的本质》,台北:桂冠图书股份有限公司2001年,第104页。
- ㉙ 《太平御览》卷785《四夷部六·南蛮一》,〔宋〕李昉撰:《太平御览》,北京:中华书局,1985年,第4册第3476页。
- ㉚ 陆群:《五溪流域盘瓠庙时空分布研究》,《原生态民族文化学刊》2017年第3期,第94—100页。