

山地民族有“神”社区的 建构与生态智慧*

——以贵州小丹江、苏丫卡两个苗族村寨为例

□ 蒙祥忠

[摘要] 山地民族万物关联的生态观体现在人与自然之间彼此向对方植入了自己的文化符号,使人与自然融为一个生命体。在这样的生态观的影响下,山地民族不断地向其所处的社区里布控着“神”的化身,使其社区极具神圣性,每一生命体和非生命体都成为人们的崇拜对象。结果是,在一个有“神”的社区里,其生态环境得到了很好的保护。这一传统思维给未来人类社会的可持续发展提供了诸多生存方式的选择。

[关键词] 山地民族;有“神”社区;生态智慧

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2015)01-0014-08

Construction of Communities with Gods and Ecological Wisdom Among Mountain Minorities

——A Case Study of Two Miao Villages of Xiaodanjiang
and Suyaka in Guizhou Province

MENG Xiang-zhong

(Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China;
Guizhou Academy of Social Sciences, Guiyang 550002, China)

Abstract: Man and nature embed respective cultural symbols into each other and integrate into one, which reflects the ecological philosophy prevailing among mountain minorities that all things are related. Influenced by such a philosophy, these minorities keep placing Gods' incarnations to sanctify their communities and the beings and non-beings are worshiped by people, so that the ecological environment turns out to be well protected in the communities with Gods. Therefore, this traditional way of thinking provides options of living style to the future man society in pursuit of the sustainable development.

Key Words: mountain minorities; communities with Gods; ecological wisdom

在 近现代殖民主义扩张的历史进程中,非西方的知识体系,尤其是土著民的知识体系日益被边缘化,西方科学技术知识逐渐被世界极力推崇,成为全球范围内的普世性知识。但在当今

这个生态灾变频发的时代,越来越多的人意识到源起西方社会的所谓世界“普世性知识”或“主流文明”并非我们生存的唯一方式,相反它所造成的生态危机已经严重威胁到了全球人类的生存,而世界各地

* 基金项目:国家社会科学基金西部项目“西南少数民族传统森林管理知识的生态伦理学研究”(项目编号:13XMZ042);国家社会科学基金重点项目“人类学视角下现代中国公共记忆与民族认同研究”(项目编号:13AZD099)。

土著民所创造的丰富的传统生态智慧与生态技能在保护人文生态与自然环境方面的价值却日益凸显,其贡献不亚于现代科技知识,甚至是很多区域生态治理的唯一途径。正如萨林斯(Marshall Sahlins)所言,在文化的普遍进化中,较高系列之文化并非就一定比较低系列之文化更能适应环境。^{[1](P26)}山地文化所体现的万物关联的生态观,给未来人类社会的可持续发展提供了诸多生存方式的选择。山地民族有“神”社区的建构,看上去与现代科技知识的手段格格不入,但对预防和化解生态危机却产生积极而深远的影响。倡导重建有“神”的社区,也许是生态文明建设的最好路径。本文以贵州山地民族有“神”社区的建构为例,讨论在现代文明进程中,我们应该尊重各民族的传统知识,充分发挥其在生态维护中的作用。

一、海、河之上的贵州山地文化

贵州文化因其突出的山地表征而被冠以“山地文化”。历史上,贵州是典型的族际区域和民族交往的大走廊,是氏羌、苗瑶、百越、百濮和中原华夏文明五大族系的文化交汇之地。贵州山地文化是不同民族文化在适应山地环境之后的文化再生产,这种文化再生产不仅包含着环境对于文化的调适作用,而且还包含着在生产过程中文化对环境的重新模塑。贵州山地文化的核心是山地自然环境和社会人文长期耦合运行的必然结果,体现出多元民族、多元文化在生物多样性环境中的和谐共生关系。当然,贵州山地文化同样与河流文化、海洋文化存在必然关联性,之所以提出海、河之上的贵州山地文化概念,一方面是因为贵州是中国唯一没有平原支撑的山区农业省份,是河流与海洋的天然大水塔;另一方面是要强调三者之间的内在关系。贵州山地里的溪水汇聚成河流,河流分别归入长江与珠江,最后归入大海。自古以来,流入贵州大山里的各族群大都沿着长江与珠江的各水系溯流而上,流出贵州的各族群也都是随着长江与珠江的各水系顺流而下。贵州的族群流动同样是建立在山、水交通网络之上,贵州山地文化本身包含着山、水、人的复杂关系。因此,对贵州山地文化的研究,还应该考虑到山之下的河流与海洋。

贵州是扼控长江和珠江上游流域的重要生态安全屏障。在由乌蒙山、武陵山(梵净山)、大娄山、大小麻山、云雾山、月亮山、雷公山等七大山系和清水江、都柳江、乌江、南北盘江、舞阳河、红水河、赤水河等七大水系所组成的贵州地域空间中,任何一座山系和一条河系都形成了至少两个或两个以上民族共

同居住的分布格局。在贵州这样的地域空间中,人的四周是山、森林与河流,必然拉近了人与自然的距离,人的“生态感”更加强烈,人与大自然的亲密关系更加明显,人与山地、河流彼此之间更加相互包容。这种包容使世居贵州的各民族根据其自身的文化追求,在山区的不同海拔地带和生态环境中找到了适合各自文化发展的栖息繁衍之地,实现了自然、人类和文化三者之间的相互兼容与契合,形成了独特的贵州山地文化。

本文选择小丹江和苏丫卡两个苗族村寨为主要考察对象。小丹江与苏丫卡分属于贵州省的黔东南与黔西北。如果将贵州地理板块想象为一个圆形,然后用一根线将这两个村寨连接起来,那么这根线基本上经过该圆形的圆心。两个村分属于不同的苗族方言区,小丹江属于中部方言区,苏丫卡属于西部方言区。小丹江苗寨建寨历史悠久,地处雷公山东南麓,平均海拔约680米,森林覆盖率达90%以上,人口800人左右,苗族占85%以上。小丹江村寨依山傍水,村寨四周被一片郁郁葱葱的原始森林所覆盖,犹如被一条绿色的巨龙环抱,由雷公山深处发源的丹江河在寨脚盘绕而过,与昂英河汇合后流入清水江。苏丫卡苗寨建寨已有250年左右的历史,地处被冠以贵州屋脊之称的威宁县,乌蒙山系纵横威宁全境。苏丫卡平均海拔约为2100米,森林覆盖率为40%左右,全村300多人,均为苗族,村寨各户人家散居于树林间,林木主要是一些耐寒耐旱的松树、青杠树、毛栗树、漆树、核桃树等,主要农作物是荞麦和土豆。

二、何为有“神”的社区

在滕尼斯(Ferdinand Tönnies)的“社区”概念里,“社区”是古老的,是代表传统的,是人与人之间休戚与共、同甘共苦、富有人情味的共同体。这一共同体本身应该理解为一种生机勃勃的有机体,^{[2](P53~54)}在这有机体的村庄社区里,公共土地、森林、河流是其活动和关心的对象;^{[2](P88)}“社会”是新的,是公共性的,是世界的,是被理解为一种机械的聚合和人工制品,^{[2](P53~54)}是缺乏感情交流和关怀照顾的社会团体。张海洋教授认为,在滕尼斯看来,社区比社会更接近共产主义,因为社会是功能功利群体,社区才是价值情感群体。社会满足人对功名利禄和发展创新的追求;社区满足人们对于安全稳定和永恒不朽的追求。^[3]滕尼斯的“社区”概念对我们今天重建有“神”社区具有十分重要的启示。

那么,何为有“神”的社区呢?滕尼斯的有“神”的社区概念,大概是一个有秩序、有法、有道德的社

区。他认为,一种共同生活的秩序,只要它是建立在意志的协调一致,基本上是在和睦的基础之上……一种共同的和有拘束力的现行法,在各种意志的相互关系方面作为强制准则的一种制度,它扎根于家庭生活之中……道德是共同生活规则的一种纯粹思想的或者灵感的体系:这个体系一方面基本上是宗教的观念和力量的表示和机关;另一方面,它完全是公众舆论的产物和工具。^{[2](P328~329)}“神”就是集体道德意识,涂尔干(Durkheim E.)称之为“集体意识”或“集体良知”。“神”是人们基于对文化或地域习俗的认同,或出于对祖先和自然的感戴而从事的超越眼前功利的活动及其结果。归根结底,它是群体的道德责任感和知恩图报的义务感。个人出于对共同体的义务和感戴而投身于它的仪式活动,那样的社区就是有“神”的。现代中国的社区之“神”有三个来源:一是中华民族的历史文化大传统;二是中国各个民族自身的文化小传统;三是中国各个地方的文化小传统。^[3]

本文所讨论的有“神”的社区概念,注重于人与自然的互动关系,强调集体信仰意识。所讨论的社区之“神”,来源于“中国各个民族自身的文化小传统”,这里的“神”是一种生态观。所讨论的社区,是一个有信仰的社区,是一个追求人与人、人与自然和谐共生的社区,是一个有共同体精神的社区。

三、山地民族万物关联的生态观

一个有“神”的社区,必然是集体地表现为一种精神,这种精神是人人所共享的,是经过世代传承下来的,是极具权威性的。正如在涂尔干的概念里,集体意识状态之所以能够产生力量,不仅在于它在这一代人的心目中是完全一致的,更在于它的绝大多数都是前几代人的遗产。所以,集体意识的权威绝大多数都是由传统权威造成的。^{[4](P248)}就山地民族而言,其集体意识的形成是依赖于万物关联的生态观的。那么何为万物关联的生态观呢?贝特森(G. Bateson)指出,统辖我们思维和学习的心智体系,也统辖世间生物的进化和生存生态,有一个元模式(metapattern)统辖着世界。^[5]纳日碧力戈教授在贝特森的基础上提出了万物关联,即人类和其他生物,乃至和非生物,都生活在同一个超级生态系中。^[6]这种万物关联的观点,肯定了宇宙万象中,不同形态的生命体和非生命体之间都有可能存在一些共有的特征和特性。这种万物关联模式所形成的生态观,能够指导人们将不同的差异连接起来,形成一个包罗万象、求同存异的超大系统。尤其是生活在山地系统里的各民族,由于他们与自然的亲近感更加明

显,与自然的互惠关系更加突出,使他们更加尊重万物关联的定律,进而更加能够与自然和谐共生。在万物关联的生态观的影响下,山地民族将自然赋予了“神”的力量,不断地创造了“神圣”(the sacred)^①的空间,在这神圣的空间里,人与人之间、人与自然之间更加有秩序、更加有“法”^②可依、更加体现道德伦理关系。

山地民族万物关联的生态观体现在其日常生活中的方方面面,在此仅从苗族的服饰纹图案与人名的命名法则去讨论,就能够看出其中的奥妙。苗族所处的地理环境孕育了苗族文化,同样苗族文化也赋予了其所处的地理环境的人文意义,这种相互融合、互为环境的结构来于他们生命同源或者生命关联。在小丹江和苏丫卡,其山川河流和动植物的专名,都用苗语命名;其人名、地名等也是用自然中的山、水、石、牛、虎等来命名;其服饰的基本构图单元也是以山川河流和动物为主,其构图体现了特殊的文化意义。正如萨林斯对服饰的研究认为“服装样式和款式中的结构线(structural lines)构成了一个相似的关于意义对立的类别”。^{[7](P243)}苗族的服饰纹图案与人名的命名法则,让我们看到了人与自然彼此向对方植入了自己的文化符号,使人与自然本来就具超大关联性的系统融为一体。在人与自然的相互利用之间,存在着特殊的关系,他们在彼此利用对方时,同时考虑到了和自身存在相关的特性,注意到了她们之间的和谐关系,维护了他们之间的自然秩序。也正如博德利(John Bodley)所说的,部落民在一定意义上常常把自己看作自然的一部分,他们会给自己取一个动物的名字,把灵魂转嫁给动植物,承认与某些物种的亲属关系。^{[8](P75)}

在小丹江和苏丫卡,妇女服饰纹样大都是山石、河流、枫树、蕨草、蝴蝶等图案(苗族服饰纹样的图形结构大致可划分为三个层次,包括:基本构图单元、各种构图单元的组合关系以及时空场域的表达。基本构图单元在服饰纹样中频繁出现,图形具有稳定含意的最小构图单位;构图通常要经过基本构图单元之间的有机组合才能共同完成,各基本构图单元

① 在涂尔干的概念里,“神圣”的事物决不能简单地理解为称作神灵的人格化存在,也不是纯粹的物理空间。金泽《宗教人类学导论》,北京:宗教文化出版社,2001年,第269页。在伊利亚德(Mircea Eliade,1907~1986)的概念里,“神圣”(the sacred)与“世俗”(the profane)总是相对应而言的。神圣与世俗,“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”。参见[罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德《神圣与世俗》,王建光译,北京:华夏出版社,2002年,“序言”第5页。

② 这里的“法”是社区中的一种秩序,是大家自觉遵守的有关约定俗成的社区规范。

之间存在关联性且呈多层次复合。服饰纹样通常采用三种构图模式,包括:自上而下的连环画构图模式;虚拟与写实复合构图方式,虚拟部分描绘的是想象中历史上的某个时空场域,现实部分则是表现眼前的情景;从外围向中心多层次的时空场域套合构图)。在苗族的“自然发生说”^①中,枫树是最早有生命形态的生物。枫树后来产生出了鹤宇鸟和蝴蝶,蝴蝶生下了蛋,再从蛋中孵化出各异的动物来。可见,苗族所理解的生命起源是从无生物到有生物的过程。千姿百态的苗族服饰纹样蕴含了苗族对生命现象的理解与表达,包含了深厚的自然宗教信仰底蕴,具有原始知识整体性,并与苗族的生存环境紧密相关,具有显著的地域性特征,^[9]也反映了苗族人民独特的民族信仰与民族审美情感。^[10]在小丹江和苏丫卡,给孩子取名的法则,通常以金属、动物、植物、自然物、器物等命名。给男孩取名,一般使用“惹”“豆”“尼”等;给女孩取名则一般使用“扁”“鸥”等。在苗语里,“惹”“豆”“尼”“扁”“鸥”分别是石头、树木、牛、花草、河水之意。苗族人名命名法则,体现了人与自然环境之间构成了相互依存的网络关系,也说明了在苗族的生命观里,各种生命现象是平等的,也是互相依赖的。在苗族的生命观中,所涉及生物或非生物都成了他们的崇拜对象。例如,在他们的日常生活中,苗族把枫树看成是万物和人类的始祖,为了表达对枫树的崇拜,苗族世代代在修建房屋时,总是用枫木作中柱,认为枫木能生人,住了这种房子,子孙才兴旺,全家才发福。^[11]以此方式将枫树作为他们集体记忆的符号。

诚然,山地民族的生态观始终坚持所有生物生命形态平等,生命与无生命的界线并未进行严格的区分以及各生命现象之间存在着互惠的关系。山地民族的自然生态和人文生态与其认知系统和实践模式相对应,相辅相成,互相制约,相互转化,互补共生。这种对自然的认知模式,铸就了山地民族万物关联的生态观,这种生态观不仅排除了人类中心主义,也排除了生态中心主义。

四、山地民族有“神”社区的建构

山地民族万物关联的生态观对生态建设极其重要。生态环境遭受破坏的原因是极其复杂的,但人对自然资源的不合理利用以及一切缺乏对自然敬畏之心的生态行为,对生态环境的破坏是极其严重的。然而,并非所有对自然资源的利用都会对生态环境造成破坏,甚至有些对自然资源的利用方式还有可能使生态环境得到更好地维护。但如果人类缺乏对自然的敬畏之心,对自然资源无限度地利用,就会对

生态环境造成破坏。山地民族万物关联的生态观本身就带有对自然的敬畏,正是因为对自然的敬畏,山地民族积极地在其所处的生态环境里布控着“神”的化身,不断地建构了有“神”的社区。在其有“神”的社区里,山、森林、水等都是他们所信仰的对象,它们不但与人们的价值观、信仰和宗教实践具有关联性,而且还与族群认同、文化认同和宗教认同关系密切。

在山地民族对自然的认知模式中,山川是人和动物的祖先,人与动物是平等关系,要想获得山川对人的护佑,实现永续发展,就必须像尊重自己的祖宗那样尊重它。在山地民族看来,人与大自然构成了超级的关联性共同体,他们互为环境,结构耦合。例如,在小丹江所处的雷公山苗族地区有这样的传说:古时候,天地合一,就连一只耗子也无法钻进天地之间。后来有一神仙将天地掰开,不过地为一马平川,无山川河流,也无一草一木。神仙使用一竹鞭向东、南、西、北各打一鞭,结果地上凹陷的形成山谷河流,凸出的形成山脉,其余未被鞭打到的形成平原,之后山川平原均长出茂盛森林。后来,有一叫“巫扁”的仙婆到河里游玩,不料怀孕并生下12个蛋。最后,这12个蛋分别孵化出一个人、一只野生动物、一个雷公、一条龙等。又如在《苗族古歌》中,苗族先民肯定了枫木与自己有着直接的血缘关系。^[12]苗族通过这些神话故事叙述了其历史事实。正如泰勒(Edward Bernatt Tylor)认为,古老的神话作为思维发展的证据,作为很久以前的信仰与习惯的记录,甚至在某种程度上作为民族历史的素材,它在历史事实中都占有一席之地。^{[13](P282)}苗族的这些传说故事告诉我们,在苗族人类起源的谱系里,人与自然本为一个生命体,即是从“天地”到“山川”到“森林”到“巫扁”再到“人与动物”。人与动物是由“巫扁”所生,而“巫扁”是依靠天地、山川、森林的灵气来怀孕,天地、山川、森林和人与动物一样均有灵性,均是鲜活的生命体,苗族并非认为它们都是法力无边的神灵,而只承认对待它们就像尊重祖先灵魂一样。它们都能够感受到人间的冷暖,它们彼此之间早就达成了“投我以桃报之以李”的互动共生关系,谁若无礼将遭报应。这种以山川作为自己祖先来敬重的观念,形成了苗族宗教信仰的思想源泉。

在小丹江,当地苗族同胞认为,他们所处的生态环境中,其每一口水井、每一条河流、每一棵古树、每一片森林、每一种野生动物均获得了神灵的保佑,若要索取首先得向神灵请求,否则将遭受神灵的惩罚,

^① 学界一般认为,世界各民族的生命起源传说大致可以分为“自然发生说”“一元神创造说”“人格神创造说”和“进化说”四种类型。苗族的生命起源应属于“自然发生说”类型。

当然当地的人也是神灵的护佑对象。例如,如果随意打死森林里的野生动物将招致各种祸害,轻则病重,重则死亡,还有可能连累到其子孙后代。因此,当地村民对其社区里的生物和非生物都保持着敬畏之心。例如,每年春节初一,家家户户都要到水井边烧香,以感谢水井对人的恩赐。在山间行走时若要喝井里的水,必须向井里投放一根草,以表示对水井心存敬畏和感激。为了保护好河流及河流里的鱼,当地村民采取“议榔”的方式来规范人们的行为。在很长的历史时间里,当地村民每年都要筹集资金购买牛、猪、鸡鸭等到河流边进行“议榔”,全体村民每人都要喝上一碗鸡血酒,以此保证自己不会在河里毒鱼、炸鱼,不得在禁渔期捕鱼,否则将遭水神报应。“议榔”实际上是在万物关联的生态观的影响下,通过集体仪式将人的意志变为“神”的意志,由“神”的力量来规范人的思想和行为。再如,当地居民由于生活在茂密的森林里,蛇类入侵房屋是经常的事,若看到入侵的蛇,他们不会将其打死,而是请巫师施行法式,恳请蛇离开。为防范蛇入侵,他们采取了一种非常合适的手段进行防范,即家家户户喂养旱鸭,旱鸭一般出入于房前屋后,对蛇起到很大的威慑作用。这种通过利用动物之间的相互对抗来达到保护人类安全的做法是相当合适的,它有效避免了人与蛇之间力量悬殊的对抗。这种防范措施普遍见于贵州其他生活在喀斯特森林里的少数民族。据小丹江村的寨老回忆,1949年以前,当地村民很少有人被蛇咬死咬伤,即使是当时的森林覆盖率比现在还要高,森林里的蛇比现在还要多。但在最近几年,村民被蛇咬伤毒死的事件时有发生,究其原因主要是因为有人收购蛇,非法抓蛇的现象比较猖獗。按照当地苗族同胞的解释,他们认为蛇会报仇,神山也在指使蛇进行报复。当地寨老常常向年轻人讲述很多关于不敬神山而遭受报复的故事。20世纪80年代当地发生了一起村民在砍伐树木时不幸被倒下的树压死的事件,人们认为是因为砍树的两位村民在砍伐之前没有进行祭祀神山仪式的缘故。这一事故使当地苗族同胞更加敬畏神山,丝毫不敢怠慢。至今,在小丹江,还一直传承着在砍伐大面积森林之前要进行祭祀神山仪式的传统,他们往往用一只公鸡、一块猪肉、一瓶米酒以及香、纸等进行祭祀。祭祀的地点是固定的,每一片山林均有一个祭祀点,或在一棵古树下,或在一块巨石下。在砍伐的过程中,不许大声喧哗,不许言及非吉利之词,凡事都得小心翼翼,切忌激怒神山,否则将遭祸害。同时,在砍伐之前,要善于观察不祥的预兆,如上山前,遇到煮饭不熟、雷声四起、乌云密布等都为不祥之兆,必须取消砍伐计划,否则将遇到险情甚至惨遭悲剧。当地寨老说,在

20世纪60年代的某日,小丹江生产队组织了一帮人马前往某一山林砍伐,上山前煮饭不熟但却强行上山,结果在砍伐中,一村民就被伐倒的大树压断了一条大腿而落下残疾。当地寨老常常向年轻人讲述这些事故,目的是使年轻一代的信仰重新被唤起。

小丹江苗族同胞将山体视为龙之化身,山体上的森林即为龙的衣服。要保护好龙,首先得保护好龙体上的森林。在小丹江村寨的南面,有一片五十亩左右的林地,苗语里叫“耶梭”,该林地被当地称为龙山。在这一龙山里,不许任何人进入砍伐、烧炭、挖土、葬埋等,若有违反将惊动甚至伤及山之龙,使之离走,其结果会使整个村寨失去了龙的护佑。因此,当地苗族祖祖辈辈都不轻易改变这一规约,并立法规定,违者除被重罚外,还须提供“招龙”仪式所需的猪、鸡、鸭、酒、糯米等。小丹江苗寨总是担忧龙已离走而每年都要举行“招龙”仪式,即是每年都过“招龙节”,其目的是招回神龙,护佑村寨风调雨顺、五谷丰登、人畜平安。当地人说,在20世纪80年代初,该村寨某村民从很远的地方请来一位有名的风水先生到小丹江帮其看风水。该风水先生看中了“耶梭”这一龙山,并告知,若将祖坟迁入此地,其子孙后代定能兴旺发达,享尽荣华富贵。该村民不顾小丹江祖辈约定的规章而连夜偷偷将其某一祖坟迁入“耶梭”,仅过几天,小丹江出现了鸡不鸣、狗不叫的怪现象。当地寨老凭借其经验就断定“耶梭”已被惊动且龙已离走,于是发动整个村寨查找原因,很快就水落石出。结果立即责令该村民家将坟墓迁走,并罚其酒、大米、猪肉各120斤,以及120元钱,用来请整个村寨人大吃一顿。此外,还要提供举行“招龙”仪式的一切祭品。该事件告诉我们,在苗族社区里,人们希望人人平等,追求的是一个相对平等均衡的社区秩序。之所以将“耶梭”作为龙山来保护,作为公共财产,还有一个重要的原因是不许任何人家独占“耶梭”而使其家业兴旺程度过于突出,导致整个社区家与家之间的势力严重失衡,其做法是为了使社区更加和谐。

在苏丫卡,当地苗族祭祀神山比较独特。他们既有公共的神山,也有私自的神山,神山的分工也不同。如,自从其祖先迁入苏丫卡后,不管是何种姓氏家族都必须供奉某一座山,他们称为鸡山,是因供奉祭品为鸡而得名。鸡山主要是护佑整个村寨风调雨顺、五谷丰登、人畜平安等。而私有的神山分属于不同的家族,例如,狗山主要是陶氏家族、朱氏家族和吴氏家族共有,护佑这几个家族人丁兴旺、家庭和和睦。据当地某朱公叙述,很久以前,王某和朱某为两郎舅,带着狗深入某山林打猎,在返回途中的某一青杠树下,朱某顿时发病,回家后,其家人采取了很多

治疗方法都未好转,最后使用狗作为祭品祭拜了长有青杠树的某一山林,朱某的病很快痊愈。从此,朱家便开始祭祀这一山林,并称之为狗山。陶家和吴家是后来跟随朱家共同祭祀狗山的。

苏丫卡苗族同胞每年都要祭拜公共的神山。祭祀神山的日期选择在每年农历四月份的丑日或午日。祭祀当天,每家每户都必须派出一个代表,并各自带上一只鸡、一瓶酒、一些猪油和食物等,作为祭品,并推举一权威寨老当祭师。仪式在祭师的主持下进行。祭师当众念道:祭山石林木,目的是为全村寨远离强风暴雨、促进邻里和睦、保佑人畜安康、五谷丰登。若谁乱砍伐森林,定遭祸害。等等。当地某寨老说,在20世纪末,有一非本寨人用钢钎将神山中一石柱钻穿,当天晚上其几岁大的儿子就死亡。这一事件被传开后,当地居民更加不敢砍伐神山里的一草一木,即使是在“大跃进”大炼钢铁时期,也没有谁敢动神山里的树木。

山地民族对山、森林、水等的敬畏而形成了自己的信仰文化,这种信仰文化经世代流传,已形成了一种有效保护生态环境的生态制度文化。他们还把这种信仰文化传承作为社区生态教育的重要方面,并以乡规民约等形式发扬光大。这种信仰文化的生态制度是在尊重自然、尊重他人、尊重自己的基础上构建的,它比任何其他保护生态环境的手段都要有效,对我们今天化解生态危机具有相当重要的借鉴作用。

五、重建有“神”社区的生态文明

重建有“神”社区是后现代人类学的文化倡议。对自然崇拜是山地民族社会的一种集体表象,是山地文化中重要的象征体系,也是山地民族生存哲学的重要理论源泉。山地民族生存哲学强调的是动态、配合和关系。对自然崇拜体现了山地民族认识到人与大自然是一个互为环境、为一体的动态结构,只有自然生命实现永续发展,人的生命也才有可能获得长久繁衍生息。因此,人与自然必须密切配合。大自然在赋予人类生命资源的同时,人也必须回报大自然。人与自然互为环境,存在深刻的共生关系,在本质上不存在互相“改造”的问题。所谓“改造自然”,不过是在首先顺应自然的前提下实现的,因而这种“改造”是非常有限的、局部的、不可持续的。^[14]只有在互为促进、密切配合的情况下,人在与自然交流中才能实现结构耦合,进而共同组成共生共荣的超级生态系统。

人与自然同根同源的意识在贵州山地民族观念中根深蒂固,除了小丹江和苏丫卡的苗族外,这种思

想观念普遍见于其他地区或其他民族。例如,布依族普遍存在给孩子认“保爷树”的习俗,逢年过节,父母都会带上孩子,用米酒、糯米、鸡等物品祭祀“保爷树”,并在树上粘贴纸钱、涂上鸡血,祈求福寿康宁;水族的水书,虽然以阴阳五行观和鬼神观为核心,但同样体现了水族人民辩证、系统和生态的观念,这种观念引导他们追求的是一种自然、社会与人神之间的平衡状态,并赋予它一种生态价值的意义;瑶族、侗族、水族等很多民族在采集草药时,都会事先向草药周围撒些大米,以示与土地神交换而非掠夺;从江县岜沙苗寨的村民相信,每一棵树都有灵魂,树护佑着人的生命,孩子一出生,父母亲就为其种一棵树,这棵树就与孩子不离不弃,一起变老,当这个人死了,村人就把这棵树砍下,将树皮裹着遗体埋在密林深处的泥土里,再在上面种一棵树,一棵长青的树,象征着生命还在延续;在侗族地区,新生儿出生后,父母就要在坡地上栽上一百棵树苗,直到十八年后才准砍伐,作为男婚女嫁的费用;盘县妥乐村现保存有千年古银杏树一千余株,千年古银杏树是当地村民对长寿和家族人丁兴旺的美好愿望,古银杏树的茁壮成长象征人们的生命旺盛。这些例子充分表明了人与自然之间是可以协调好关系的,人与自然能够和谐共生的。但如果人的行为一旦惹怒神灵,就有可能招致自然神灵的报复。因此,山地民族的很多保护自然生态的习俗,实际上很大程度上是为了不触怒神灵,以期得到神灵的庇佑,获得更好的生存环境、生活条件而累积的行为规范。贵州山地民族还普遍有一种重义轻利的观念,即人们并非无止境地从自然和社会中获取利益,而是更注重社会的公平、公正与和谐,考虑到适应特定的自然生态承载能力。重义轻利的观念还反映到宗教层面上的人神之间的和谐上,体现了山地民族的传统价值观。

山地民族的生态制度和传统生计模式,大都受到万物关联的生态观的影响。例如,土家族将成片的古树林划归为“禁山”或“禁林”,禁止任何人砍伐,禁止在这些古树林旁言及亵渎神灵之话,谁若违禁,就得自己花钱购买猪羊等作为祭品,请巫师向树神祭祷谢罪,否则就面临各种灾难。在土家族“封山育林公约”的乡规民约中,路边林、风景林、古庙林、墓地林及路边、井边、凉亭边的树林,都是保护之列。很多山地民族为了保护好水资源,往往将其宗教活动的祭祀场景布置在水井边、溪水边、河流边等,水被视为是圣洁之物,不容亵渎。布依族、水族、土家族等为保护水井的卫生,他们往往在水井流水处另修建有洗菜水池和洗衣水池,不能相互混用。在这些民族观念中,保护水源的清洁卫生,实际上也是为了避免因污染水源而导致神灵震怒降灾、洪水泛

滥。稻田养鱼是山地民族传统的重要生计方式之一,被称为“稻鱼共生”,其对水资源的管理起到积极的作用,一方面既要使水量满足水稻生产的需要;另一方面要考虑到用适当的水量以提供鱼类栖息的环境。此外,为了对水资源的合理治理与利用,在很多民族地区都存在“公”的水,很多村寨一般都有一个公共的鱼塘,鱼塘里的鱼和水都是整个村寨共有,每年都要将鱼塘里的鱼苗平均分配到每一户人家,鱼塘里的水基本上流经每一户人家的稻田。水对维系社区秩序起到了积极的作用。山地民族对水的治理与开发同样也在“某一侧面反映了国家、社会和个人之间的内在关系”。^[15]

万物关联的生态观基本上成为山地民族所共同的集体意识,我们走在贵州民族地区的田间地头、山川河流,随处看到诸多祭祀山、森林、水等留下的痕迹。有的古树被祈求保佑者挂满红布条,有的村寨周围处处有菩萨,有的山林里林立着不同的寺庙,有的河道两旁的某一口井或某一大树被拜为“保爷”等等。这是山地民族在大自然里布控着“神”的化身,不断地构建有“神”的社区。在山地民族看来,“神”的地方是最为安全的,不管是大人还是小孩对有“神”之地都不敢轻举妄动。一个有“神”的社区也是最神圣的。这里的一草一木、一山一水以及任何一种动物,都是人与“神”的保护对象。即使是在新农村建设的今天,乡村公路、水利工程等不断深入民族村寨,但在修建中遇到有“神”之地,往往都是绕道避开,不能强行,否则将招致各民族同胞的极力反对,有的还因此而爆发群体性事件。例如,黔南州有两个水族村寨就曾因一方的有“神”之地被破坏而发生严重冲突。事件发生在前几年,某一村寨在乡村公路修建中,因炸毁了另一个村寨的“保寨石”而发生了群体性事件。“保寨石”被炸毁的村寨两个月后发生了火灾,大部分房屋被烧毁,该村寨的人认为,火灾与“保寨石”被炸毁有关,甚至认为他们村寨的风水已被破坏。两个村寨因此而结下了深仇大恨。

从山地民族所布控着“神”的化身之地来看,我们不难发现,这些地方往往都是具有重要的生态地位。例如,寺庙往往修建在村寨上方的陡坡处,并制定乡规民约规定,不许砍伐寺庙周围的树木,保护这些树木的目的其实是防止村寨上方的树木因被砍伐而导致水土流失和山体滑坡,最终危及整个村寨的生命财产安全。山地民族在河道两旁安置菩萨或者祭拜某些大树为“保爷”也是蕴含了深刻生态智慧。他们安置的菩萨往往选择在河道的拐弯之地,把河道两旁一些险要位置上的大树作为祭拜“保爷”的对象。从洪涝灾害的规律来看,发生最严重的地方往往都是那些被人为改动过度的河道,有的为了某种

需要,或将弯曲的河道改为直道,或将河道填埋,另辟他路。山地民族凭借其经验,将河道的拐弯之处和险要位置作为重点保护对象,其目的是不许人们随意改动河流的自然流向,若改动就不尊重自然的规律,一旦遇上洪涝,被改动走向的河流的洪水就有可能淹没他们的庄稼,甚至是冲毁他们的房屋。

在现代化进程中,很多人为自然灾害就是因为缺乏类似于山地民族的信仰文化的指导。比如近年来,一些城市爆发了罕见洪涝灾害,造成了重大的人员伤亡和财产损失。而导致洪涝的主要原因之一就是,一些城市的河道过度地被人为改动,有的将河道填埋而修建房屋,改变了河流原来的自然流动,结果酿成惨剧。我们可以想象,在这些城市建设初期,人口稀少,有的河道两旁也可能是已经被人们布控了“神”的化身,但在城镇化建设中,在人地矛盾日益突出的情况下,人们往往选择现代文明,而放弃了传统的建设有“神”社区的构想,其结果是,人们在获得现代文明丰厚的物质的同时,却面临着重大生态安全问题,值得我们深刻反思。但在少数民族地区,城市规划往往受到当地民族文化的影响,有的民族地区的城市建设还被当地市民强行规划,他们规划的鲜明特点就是按照构建有“神”社区的指导思想进行。例如,贵州都匀市城区是个风水宝地,当地风水先生认为都匀市东、西、北三面皆有山峰,唯独正南面的剑江河的一大拐弯处缺少一峰,如在此建设一峰,都匀市才会兴旺发达。于是,在清道光十九年(1839),当地市民在此建塔,命名为文峰塔,该地因此而变得神圣,即使在城市建设大发展的今天,该塔周围的河道与土地均得到了很好的保护。从该塔所处的地理位置上看,它不仅是“神”的栖息之地,也是该城市的重要生态安全之地。这一事例体现的生态智慧,值得当代城市规划设计师的借鉴。我们应该严格控制任何形式的人为生态改性,因为任何形式的人为生态改性,即使在短期内可以获得明显的效益,但从长远来看,却总是弊大于利。^{[16](P119)}

山地民族万物关联的生态观体现在人与自然之间彼此向对方植入了自己的文化符号,使人与自然融为一个生命体。在这样的生态观的影响下,山地民族不断地向其所处的社区里布控着“神”的化身,使其社区极具神圣性,每一生命体和非生命体都成为人们的崇拜对象。结果是,在一个有“神”的社区里,生态环境得到了很好的保护,人与自然相互依存、和谐共生。反观现代文明之所以造成生态危机,一个重要的原因就是缺乏对自然的崇拜,自然信仰文化尚未真正建立。生态文明建设是一项前无古人的浩大而艰难的系统工程。要实现这一伟大工程,人们思维方式和生活方式都必须遵循生态文明理念

而做出重大的文化调适,而最根本的应该是人们的思维方式,就生态环境保护而言,这一思维方式的重要表征之一就是信仰。有了信仰,在生态文明建设中,才会有永久的共同奋斗目标。信仰文化建设已经成为我们这个时代所必需的努力方向。☒

[参 考 文 献]

- [1]Sahlins, Marshall and Elman R. Service, ed. Evolution and Culture[M]. Ann Arbor: University of Michigan,1960.
- [2][德]斐迪南·滕尼斯,著,林荣远,译. 共同体与社会[M]. 北京:商务印书馆,1999.
- [3]张海洋,关凯. 重建有“神”的社区[N]. 中国民族报,2007-03-23(6).
- [4][法]涂尔干,著,渠东,译. 社会分工论[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2000.
- [5]Bateson, Gregory. Mind and Nature: A Necessary Unity[M]. New York: Bantam Books,1980(1979).
- [6]纳日碧力戈. 边疆无界: 万象共生的人类观[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版),2011,(1).
- [7][美]马歇尔·萨林斯,著,赵丙祥,译. 文化与实践理性[M]. 上海:上海人民出版社,2002.
- [8][美]约翰·博德利,著,周云水,等,译. 人类学与当代人类问题(第5版)[M]. 北京:北京大学出版社,2010.
- [9]曾祥慧. 超越传统的认知——试论黔东南苗族服饰的知识性[J]. 贵州民族研究,2012,(6).
- [10]尹红. 广西融水苗族服饰文化创意产业研究[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版),2013,(1).
- [11]杨正伟. 论苗族始祖神话与图腾[J]. 贵州民族研究,1985,(1).
- [12]石朝江. 苗族原始崇拜中的哲学社会思想萌芽[J]. 西南民族大学学报(人文社科版),2008,(7).
- [13][英]爱德华·泰勒,著,连树声,译. 原始文化[M]. 上海:上海文艺出版社,1992.
- [14]纳日碧力戈. 共生观中的生态多元[J]. 民族学刊,2012,(1).
- [15]麻国庆. “公”的水与“私”的水——游牧和传统农耕蒙古族“水”的利用与地域社会[J]. 开放时代,2005,(1).
- [16]杨庭硕. 生态人类学导论[M]. 北京:民族出版社,2007.

收稿日期 2014-07-20

[责任编辑 秦红增]

[责任校对 李月]

[作者简介] 蒙祥忠,水族,贵州都匀人,中山大学人类学系博士研究生,贵州省社会科学院助理研究员。主要研究方向:生态人类学、社会人类学。广东广州,邮编:510275;贵州贵阳,邮编:550002。