

# 武陵民族走廊土司时期的信仰研究<sup>※</sup>

——以容美土司为例

◎ 岳小国

【摘要】武陵民族走廊土司时期的宗教信仰是一个复杂的文化复合体，其相关活动是在区分或调和不同宗教系统的过程中得以实际运营的。这种宗教文化融合现象涉及宗教信仰体系中不同成分的形成及互动形态。文章在历史文献梳理以及田野调查的基础上，从土司时期的社会生活实践出发，研究、解读其信仰文化，勾勒出宗教信仰与土司社会、文化的关联性，并进而探讨它对土司社会的意义和影响。

【关键词】武陵民族走廊；容美土司；宗教信仰

【中图分类号】G122 【文献标识码】A 【文章编号】1008-0139(2012)01-0070-7

## 一、前言

在我国湘、鄂、渝、黔四省区交界处，存在一条西南——东北走向的武陵山脉，其东边是雪峰山，西边是大娄山，北边是大巴山，南边是苗岭，武陵民族走廊是沿着武陵山脉由东北向西南延伸的一条民族通道<sup>[1]</sup>。该区域自古就活动着三苗、百濮、百越、巴人等许多族群、部落，今天那里仍生活着土家、苗、侗、瑶、白、维吾尔、汉等30多个民族。武陵民族走廊（下文简称“武陵走廊”）地

处西南边疆与中原大地的结合部，在历史上具有重要的战略地位，元、明、清三代曾设立土司。土司制在武陵走廊历时四百余年，对后世产生了重要而深远的影响。土司时期的宗教信仰构成了当地丰富、灿烂的土司文化中极其重要的一环。本文以容美土司为个案，在历史资料梳理以及田野调查的基础上拟探讨武陵走廊土司时期的宗教实践状况，勾勒出宗教信仰与土司社会、文化的关联性，并进而解析宗教信仰对土司社会的意义和影响。

※ 本研究得到国家社科基金青年项目“藏彝走廊川藏交界地区多元化丧葬文化研究”（项目编号：11CMZ017）、教育部人文社会科学青年项目“生命观视域中的藏族丧葬文化研究：对西藏贡觉县三岩区的田野调查”（项目编号：10YJC850035）以及三峡大学科学基金项目“清江流域土司文化的历史人类学研究”（项目编号：KJ2010B044）的资助。

〔作者简介〕岳小国，三峡大学武陵民族研究院助理研究员，湖北 宜昌 443002。

## 二、民间信仰与土司的祖先崇拜

容美土司曾是武陵走廊历史上规模最大、影响最为深远的土司之一,按今天的行政区划,其所辖区域主要包括湖北省恩施土家族苗族自治州鹤峰县、五峰土家族自治县和湖南省的石门县、桑植县以及与之接壤的部分地区。从元至大三年(公元1310年)建立黄沙寨千户,到雍正十三年(公元1735年)对容美宣慰司进行改流,容美土司在武陵走廊统治达425年之久,土司时期的信仰文化构成了区域社会历史、文化研究的一项重要内容。

### (一) 民间氏族祖先神崇拜

武陵走廊土家人的氏族祖先神主要有“八部大王”、“向王天子”、“土王”等。八部大王是土家族传说中的部落首领,也是土家族的祖先。八部大王信仰主要存在于湘西地区。相传,他们是湘西土家族早期的八个部落首领,带领族人为地域开拓、保卫家园、抵御外族入侵建立了功勋,故受后人世代敬奉。此外,在酉阳、秀山等土家族地区也供奉有“八部大王神位”的神庙<sup>[2]</sup>。

有关向王天子的故事众说纷纭,其中“巴廪君说”与“汉朝相单程说”流传最为广泛。廪君是传说中率领部族拓展生存空间的巴人(土家族)先祖,而相单程则为率众抗击外来入侵的地方首领。武陵各地有着不同的向王天子“版本”,但因文化间的传播而导致故事情节大致类同,表明向王天子已非确指某一位,而是一个被民间传说加工了的“群体领袖”化身。

向王天子是民间信仰中主宰一切的神灵,有关向王庙、廪君神像以及祭祀活动的记载充斥着整个武陵走廊的历史。据同治版《长乐县志》记载:土司时期,在今五峰(改流后的长乐)境内谢家坪高尖子山顶,曾建有规模较大的向王庙,于鸡爪观还供有向王天子神像。《长阳县志》(1992年版)亦曾载:“明、清年间,县境先后建有向王庙44座”。流传在五峰、长阳土家族聚居区的《向氏族谱·先世遗迹》也曾提到其先祖在长阳三角坪

修建有向王庙。五峰、长阳曾是容美土司的属地,当地有关向王庙的丰富记载显示土司时期向王崇拜之风行程度。向王信仰是土司时期武陵地方社会重要的祭祀活动之一。在民间,“蛮人畏疫,故自归而上,达于施州,多有不祀其先,而祀所谓向王者”<sup>[3]</sup>,直到改流后这类现象才有所改观。

“土王”是土家族传说中的最高统治者,在武陵走廊,有关向王、土王崇拜的仪式展演异常丰富。清江流域“每年六月六,舟揖排筏全部停航依港,虔诚纪念向王天子开拓清江之功”<sup>[4]</sup>。在湘西,土家族村寨每年春天都会举行隆重的集体祭祀——“祭土王”。该仪式由巫师椎牛以祀,每晚男妇聚集土王庙前,高唱神歌,击鼓鸣钟,跳摆手舞。据雍正《永顺府志·杂志》载:“每岁正月的三至十七日,男女齐集,鸣锣击鼓,唱舞伴歌,名曰摆手。”“摆手舞”土家语为“舍巴兹”,是武陵土家人特有的一种祭祀与文化娱乐活动。摆手可分大摆手和小摆手两种。“大摆手主要祭八部大神,地点在八部大神庙,由梯玛带领大家敬‘八部大王’,带头演唱‘八部大王’颂歌。祭毕,举行摆手”。“小摆手是敬土王的,和大摆手一样,主持祭祀的是梯玛,据说此权力是土王授予的”<sup>[5]</sup>。

有学者指出,民间社会通常以宗教方式来管理地方事务,创造出地方主神等想象的权威,它试图将遥远但真实的权威(国家权力)转化为切近的象征性权威<sup>[6]</sup>。武陵走廊的氏族祖先等地方神灵通常冠有“帝”、“君”或“王”之类头衔,被视作地方最高权威,他们实则是切近的土司权威的象征或转化。不论是廪君、八部大王,还是各姓土王,均为传说中统治一方的首领,为地域扩张、人们安定生活做出过重要贡献。他们掌管着当地百姓的命运,慰抚人们心灵上的不安,并为人们“化解”实际问题。由此,这些氏族祖先神赢得了民间社会的尊敬和崇拜。氏族祖先神信仰有利于土司等统治者确立、加强自身长久的世袭特权。土司在其统治区不断宣讲这些“英雄祖先”的事迹,强化其在人们心目中的记忆,有助于增强辖区内民众的凝聚力,培养民众的服从意识。

## （二）民众对已故土司的祭祀与崇拜

武陵走廊的“土王”（信仰）可分为两类：一是早期的氏族部落首领；一是已故的土司，他们也被尊称为“爵爷”、“都爷”或“土王”<sup>[7]</sup>。在土家族传统文化中，除了供奉早期的氏族神外，还有已故的土司。土司时期民间信仰在地理上一个最大的特征是各地都纷纷供奉自己区域内保境安民的官员、土司，成为一方之神祀。据嘉庆《龙山县志》记载，摆手堂内“供土司某神位，陈牲醢，至期即夕，群男女并入。酬毕，披五花被锦帕首，击鼓鸣钲，跳舞唱歌，竟数夕乃止。其期或正月、或三月、或五月不等。”人们祭供土司神位是因为他是令人生畏的区域主宰，有生杀予夺的大权。人们相信，土司的权力是天赐的，即使土司死亡，其灵魂依然会照管民间的一切。因此对已故土司进行祭奠，具有福佑全家的作用。在湘西永顺县，“每逢度岁，先于屋正面供已故土司神位，荐以角肉。其本家祖先神位设于门后，家中鸡犬具藏，若言鬼主在堂不敢凌犯惊动。各寨皆设鬼堂，谓之是已故土司阴魂衙署”<sup>[8]</sup>。在度岁仪式中，已故土司神位被置于显要位置，而本家祖先神位却被安排在了门后，足见土司在人们信仰体系中的重要地位。在人们的观念中，衙署是土司生前行使统治权的象征，死后其灵魂在阴间衙署中仍享有此等权力。

在武陵走廊，普遍存在崇拜地域性同姓土王的现象。在五峰、桑植、石门等地，人们信奉“大二三神”，该神祇实际为田氏祖神<sup>[9]</sup>。道光《鹤峰州志·杂述》卷十四载，大二三神“田氏之家神也，刻木为三，灵验异常”，民间流传他们是田姓氏族的三大英雄，帮助女娲补天有功，后人建庙立像，世代供奉。同样的情况也发生在其他地区，人们对向王、彭王、覃王等土司的信仰反映了辖区民众，尤其是同姓氏族对已故土司的一种崇拜之情，一种宗族认同感。由此可见，武陵走廊土王崇拜具有社会整合的功效，有助于区域社会的团结和稳定。

人们对已故土司的信仰与崇拜存在多种形

式。土司生前使用过的物品，以及与土司相关的遗物、遗迹都可能成为人们纪念、膜拜的对象。在容美土司辖区保留着两座“土王钟”，一座在长乐县城关帝庙内，一座在石梁司观音庵，它们“均系土司田舜年所施，上刻伊夫妇属名，……今人犹称谓土王钟”<sup>[10]</sup>。田舜年是一位有为土司，他从政三十二年，开创了容美历史上一段盛世佳话。“土王钟”是土司的转喻，民众将田舜年所施并刻有其名的大钟置于庙庵，连同其他神灵一起祭拜，表明人们对已故土司的信仰已进入当地的神灵体系之中。诸如此类信仰在武陵走廊历史上一度长期存在，且影响广泛。直到改土归流后，土家族地区兴起修宗祠、供家先之风，才盖过长期以来土王庙祭祀之俗<sup>[11]</sup>。

在民族学、人类学研究中，统治者去世意味着连续性的中断，总是与危机相联系<sup>[12]</sup>，武陵走廊对已故土司的信仰可减轻这种分裂带来的影响，起到维持和巩固统治秩序的作用。

## （三）上升为土司“正祀”的祖先崇拜

武陵走廊早期的氏族神、土王崇拜等信仰在历史上曾产生过重要影响，一些信仰元素的形成、发展与土司政权的推动密不可分：氏族祖先神信仰曾受到土司祖先崇拜的重要影响，而土王（土司）信仰的滥觞应和土司家族的祖先崇拜有关。

类似于土司对其先祖的崇拜和信仰是人类社会普遍存在的一种文化现象。在初民社会，宗教信仰的主要内容是反映人和自然的矛盾，其特征为万物有灵——多神崇拜，包括对繁殖、祖先、自然万物、以及社会群体的祈求敬拜。随着社会的发展，在与大自然斗争中，人的作用日益显著，人类逐步形成了人和动物的对立、人高于动物的观念，而对于自己的直系亲属产生了无限眷恋之情，随之产生了祖先崇拜，人们希望自己祖先的灵魂也像生前一样能够庇佑本氏族的成员。人类的祖先崇拜思想在历史的演进中非但没有消退，而且不断融入新的内涵。武陵走廊土司对已故先祖的崇拜和祭奠还与儒家思想的影响密切相关。

土司是武陵各地的最高统治者，该区域自元



代建立土司制后,由土司实行军政合一的世袭统治,历时数百年。受地域条块分割的影响,在武陵走廊,同一宗族通常聚居于一地,土司是辖区内的宗族首领,负有管理民众、维持地方秩序之责。宗族组织、祖先崇拜信仰无疑是实现其有效管理的一个重要工具。向王天子不论是传说中的廩君,还是明代的土司向大坤,或许都不足为信,但其文化意涵却不容忽视:这类传说或信仰很可能与向氏土司、向氏宗族的推动、建构有关。向氏土司在其统治区域内宣扬廩君为同姓向王天子,并为之举行祭祀活动,一是期望廩君“祖先”福佑其统治,二是借以凝聚民众,便于管理和施政。在鄂西,很多地方以信奉田、覃、向三姓土王为主,或称“三抚公”,他们是三姓土司首领,后人之为立有“三抚宫”或“三抚庙”,内供三尊偶像。这种情况应和向王天子信仰如出一辙。土司对其祖先的祭祀仪礼,通过行政权力上升为区域内的“正祀”,类似于国家赐额或赐号的方式,加以推广,使之普及。同时,土司也以其自身的信仰实践制造出一种大众化的信念:土司先祖是土司家族祭奠的对象,亦是辖区属民祭奠和膜拜的对象。

“土王实为土司家族祖先神的普及化”<sup>[13]</sup>,武陵走廊的土王信仰受到土司祭奠、崇拜等先行为的重要影响。土司对其先祖的祭祀活动,“具有一种政治的合法化和促进社会稳定的效果”<sup>[14]</sup>。

### 三、土司儒教信仰

相对于民间信仰来讲,人文宗教儒教对土司社会的影响要深刻得多。武陵走廊地处中原大地与西南边疆的结合部,有利的地理交通条件为儒家思想的传播提供了便利。当地土司因势利导,积极倡导、吸收儒家文化。在明代,武陵走廊土司已设置了先师庙与明伦堂,重视儒化教育。崇祯十三年,思南宣慰司甚至将文庙的修建追溯到永乐年间,称“溯其初建自永乐时,迄今三百年所矣”<sup>[15]</sup>,表明儒化教育对该区域土司浸润之久远。

#### (一) 儒家思想与土司生活礼俗

儒教十分强调对“孝道”的尊崇。忠孝是儒教

纲常伦理的核心,土司接受儒教后,将孝道置于重要的位置,将“二十四孝”作为宣扬伦理道德的摹本,并将其引入家族的生活礼俗之中。

在容美土司内部,田世爵首倡儒教教化,强化尊孔读经,“国中属员皆讲君臣礼”,土司上层诸子弟多送汉区读书,以使土司家族取得优胜的教化。田世爵积极推行汉文化,并在子女中“以诗书严课诸男,有不嗜学者,叱犬同系同食,以激辱之”<sup>[16]</sup>。在日常生活中,土司亦规定,属员需讲君、臣、父、子之礼,即便子已袭父职,“每在父所,青衣带刀侍立,听指挥,如家将”,“子敬酒于父,弟敬酒于兄,皆长跪俟父兄饮毕方起。父赐子,兄赐弟,亦跪饮之”<sup>[17]</sup>。容美土司还积极学习、效仿儒家文化中的尊长、避讳思想。田舜年为“讳父名并讳嫌名,以父名甘霖,司中禁最‘甘’字。即言乾,亦以‘枯’字代之”<sup>[18]</sup>。生活中礼仪化的习俗是土司家族必须遵守的行为规范,正所谓“宗之有规,犹国之有法也。”它强化了土司的权威,是土司政权用以规范族众行为、强化宗族意识、维护统治秩序的有力工具,并具有劝谕性、强制性,和道德教化的作用。

土司在其内部推行儒化教育的另一项重要措施就是兴办学校,扩大土司子弟接受教育的范围。其目的除教育子弟,认真学习为承袭奠基之外,还有两个方面的功用:一是借重儒学,以孔孟之道的忠孝节义教育臣民,使臣民忠于土司为一种大节大义,以达到巩固土司地位的目的;二是培养人才,以治理土司、振兴土司<sup>[19]</sup>。

武陵土司辖区的碑刻、摩崖石刻展示了历史上土司所受儒化教育的高深程度。由土司及其代办和土舍题写的碑刻数量众多,就水平而言,明代早中期,永顺宣慰司最高,明万历以后、南明时期,乃至清康熙时期,容美宣慰司后来居上<sup>[20]</sup>。容美土司的儒化水平与其一贯倡导的儒家文化实践是分不开的。

#### (二) 儒家思想与土司政治向心力

土司学习、吸收儒家文化,一定程度上反映了国家权力在武陵走廊的延伸,在土司内部起到了

维持封建伦理及秩序的作用。元、明、清三代王朝在边疆地区实施土司制的同时,均致力于推行儒家传统教育。明永乐六年(1408),酉阳宣抚司设立了儒学,这正合乎朝廷的思想,于是皇帝下诏赞曰:“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣!圣人之言,万事可行”<sup>[21]</sup>。嘉靖元年(1522),贵州巡抚都御史杨沐也上议:“土官应袭年三十以下者得入学习礼,不由儒学者不得起送承袭”<sup>[22]</sup>。对土司职位的承袭和学习儒家思想紧密地结合在一起,并由国家强势推行,客观上有助于儒家文化在土司区的传播。

在容美土司内部,积极学习、吸收儒家思想,主动加强同中央王朝的互动往来,也取得了良好的政治效果。崇祯二年,皇帝御赐容美宣抚司宣抚使田楚产《奉天诰命碑》一块,以示表彰。碑文中明确,“尔田楚产,乃容美宣抚使司宣抚使玄之父,秉性忠勤,沉雄机略,……赠尔为宣武将军。”<sup>[23]</sup>武陵走廊土司多次获得皇帝所赐碑刻、御书,足见中央王朝对土家族土司的重视<sup>[24]</sup>。土司经过儒家思想的洗礼,尤其是在与中央王朝的互动中,增强了其对帝国政权的向心力。

### (三) 儒家思想对武陵走廊民间信仰的影响

在武陵走廊土家人早期的信仰体系中,主要以氏族祖先神、土王或土司崇拜为主。儒教所倡导的“孝道”与该地区早期的祖先崇拜思想比较接近,儒家思想传入后与当地的信仰发生了融合与渗透,其重要影响体现在以家庭为单位祖先崇拜的确立。

儒教的本质特点是它的宗法、组织活动与宗族、家族结为一体,为宗法制度服务,表现为对祖先崇拜的极端重视、推崇权力至上及等级秩序。儒教对武陵走廊土家人原有的信仰产生了影响,确立了以家为信仰单位、以宗祠为祭拜场所、以“天地君亲师”为神灵或尊长的新形式<sup>[25]</sup>。在今天的土家族农村,几乎家家户户的堂屋内均设有供奉祖先的神龛和牌位,一定程度上取代了对八部大王、彭公爵王、向老官人、田好汉等土王或氏族祖先神的崇拜。可见,由于儒教的特点及其

功能极易与宗法性盛行、祖先崇拜意识深厚的土家族社会结合,其结果是使土家族原来以氏族祖先神为崇拜对象的土王崇拜已基本为以宗祠为中心,代表儒家信仰的宗族祖先神为崇拜对象所取代<sup>[26]</sup>。

### 四、土司佛教、道教信仰及其信仰体系的融合

在制度化宗教中,佛教传入武陵走廊较早,当地的佛教寺庙最迟可追溯至东晋时期。成帝咸康年间(335—342),鄂西来凤县建成仙佛寺,岩塑释迦牟尼、弥勒、燃灯三尊巨佛。佛教主张以忠孝仁义为本,宣扬灵魂转世、生死轮回观念。随着佛教的传入,它在武陵走廊的影响也愈来愈大,并渗入民间信仰之中,使其传统功能得到大大扩充——不仅从事建房奠基、看风水、正龙脉等活动,而且负责为死者超度亡灵、做道场、为病人忏悔、求神降福,祈求神灵庇佑,祛难呈祥。

道教于东汉初年传入武陵走廊。道教所宣扬的养生术、长生术及修道成仙的修炼思想,在武陵走廊得到广泛的传播,继而扎根开花。道教与当地原始宗教结合在一起,其思想也融入到早期的宗教从业者“梯玛”的职能范围中。“梯玛”意为敬神的人,民间称之为“土老司”或“土老师”。

“梯玛”没有正式的经书,他主要靠主持民间宗教仪式,操持民间生育、治病、婚丧、生产、娱乐等活动为生。武陵走廊原始宗教中神灵庞杂,其特点是以祖先崇拜为中心。但自汲取道教文化元素后,道教神占了相当大比重,并居于主神地位,这在土老师作法时张挂的神像图中有明显的体现:神像图中部略下处,为土家族二位远祖神像;二祖神之上,基本上为道教神;神像图最上端为“三清”,上清灵宝天尊居中,其左为玉清元始天尊,右为太清道德天尊(即太上老君);稍下中为玉皇大帝、天、地、水、阳四常、王母、神将、雷公、雷母,其左为南斗六星男神,右为北斗七星女神,这些皆为道教神像;图像下层为地狱图景,当是受佛教影响。从整个神像图明显可看出土家族敬祖与道教、佛教信仰间的相互渗透与影响<sup>[27]</sup>。

武陵走廊土司时期的宗教信仰是一个复杂的文化复合体,历时地看,这种宗教文化融合现象涉及宗教信仰体系中不同成分的形成及互动形态;而共时地看,这个过程又包含区域内不同宗教要素的渗透及传播。制度化宗教——佛教、道教自传入武陵走廊后,由于历代统治者的大力扶持,以较强的传播和渗透力,很快扩散到民间各地,特别是土司时期,武陵地区已是庙观林立,遍及城乡。清初文人顾彩旅行容美土司辖区,通过沿途见闻,记录了大量的宗教建筑或遗迹:金佛寺在长乐县城东之白鹿庄金堂岭上,“土司时建”;鸡爪观在麦庄保,“土司田明如於雍正元年建”;莲花庵在宜都县,“容美属官唐继勋所建”;文昌阁“土司时建於西门地”;观音阁在石梁保,“土司时建於河西狮子坪”<sup>[28]</sup>。“城隍庙在西门大街土山上”、“真武庙在龙溪桥北高埠上,有沈道士主持。(年七十善捉鬼)”<sup>[29]</sup>。此外,还有斗姥阁、福田寺、报恩寺、百斯庵、四官庙、杉树观、宝善宫、玉田寺,它们均系土司旧建或旧奉<sup>[30]</sup>。容美土司辖区庙观数量众多,汇集了佛、道、儒三大派的宗教建筑,它们大部分为土司所建或修护,是土司和区域内民众举行仪式的活动场所。

在武陵走廊土司时期的信仰文化中,除了儒教、佛教、道教三大宗教的融合、共生外,还包括鬼、灵、神、巫等民间信仰与制度化宗教的融合。它们综合于一体,构成了武陵走廊复合性信仰体系。当地方志文献记载:在清代鹤峰地区(改流前容美土司所辖区域),“丧必延僧道作佛事,士流间用家礼,葬亦必择地”。在一年的诸节庆中,都安排有祭祀鬼、灵的内容。元日,“盛服祀家神毕,始启门”,初三日,“烧门神纸”;俗重祀神,每年正月初九日、十五日、三月三日、九月九日“妇女亦闲有朝山者”;五月五日,悬艾蒲门外,“贴僧道所印送张真人驭虎符于室中”;小儿出痘,“皆祀痘神”;中元日祭祖,用纸封楮钱,“名包袱上填祖宗考妣姓名”;腊月二十三日“送灶神上天”<sup>[31]</sup>。《容美纪游》也对该区域土司时期相关的民俗事象进行了记录。譬如,在山洞内,燃爆竹可以警山妖”<sup>[32]</sup>;

土地神能防白虎,人们“每出必携纸钱压于所过土地祠炉台下,土地神辄来护之,虽酣眠草中无恙也”<sup>[33]</sup>;此外,当地还有青衣鬼的说法<sup>[34]</sup>。这些民俗信仰内容杂糅,融合了民间的门神、灶神、青衣鬼信仰,以及佛教丧礼仪轨、道教元节等制度化宗教的信仰。

有关土司信仰实践的碑刻铭文更能真切地呈现武陵走廊多元化宗教信仰融合共生的画面。万历十五年,永顺宣慰使彭元锦在《铜炉铭》中,祈求祝融氏“惠我”、“少惠以成”,保佑老城司,“永荫佳城”。在《铜钟铭》中,他提到一个奇梦,“梦帝赐予大刀红马”,“又蒙神节降护持”,“又蒙赐予子嗣”。在现实中彭元锦屡战屡胜,且老年得子,因而他对“神武”、“帝”、“神”、“圣帝”深信不疑,祈求天神“镇我边庭,时和岁利,亿万斯年,彭氏永祀”<sup>[35]</sup>。在土司彭元锦的信仰中,众多的神灵、帝圣融为一炉,共同服务于土司的政治统治和社会生活。

武陵民族地区土司时期多元化宗教信仰在我国民族宗教研究中具有一定的普遍性。有学者指出,中国各民族的宗教至少由两种不同的系统混合组成:一种是在特殊的自然人文环境中形成并与本土文化浑然一体的,如自然崇拜、祖先崇拜、鬼神崇拜等原生性信仰系统;另一种则是形成于异文化环境并在文化传播和涵化过程中融入本土文化的,如佛教、基督宗教、伊斯兰教等被称为世界或民族宗教的次生性宗教系统<sup>[36]</sup>。这种混合型或复合型的宗教信仰系统在武陵民族地区土司信仰中尤为突出。该地区宗教信仰的发展演变与其社会历史直接相关,后期又受到周边民族,特别是汉族文化的强烈影响。因此,武陵走廊宗教信仰在其发展过程中呈现出以下特点:它没有固定的单一宗教,而是多神信仰的多神宗教;善于吸收外来文化,与之合融;人为宗教对当地影响较大,并已渗透到土家族原始宗教信仰形式之中,但它并没有完全取代土家族原生原始宗教,而是与之并存<sup>[37]</sup>。



## 五、结 语

武陵走廊土司时期的宗教信仰是一个复杂的文化复合体,其相关社会文化活动是在区分或调和不同宗教系统的过程中得以实际运营的,结果就形成了宗教文化融合的现象。

在武陵走廊信仰文化中,既有民间信仰的成分,也有制度化宗教的因素。土司文化具有很强的包容性,能把区域内不同的信仰成分纳入到自身的信仰体系,形成所谓“正祀”系统,实现土司

与民间社会在文化资源上的互动和共享,并借此把地方神连同其信众一起“收编”、整合、引导与控制。另一方面,武陵走廊土司信仰体系增强了对中央王朝的向心力。在土司现实世界与宗教世界的关连中,形成了个人命运、集体命运与国家命运有机关连的系统而宏大的中华意向和“中华情结”<sup>[38]</sup>。武陵走廊土司“中华情结”的形成与中央王朝对土司大力推行儒化教育是密不可分的。在土司学习儒家文化,与中央王朝的互动交往中,增强了其对中央王朝的内向力。

## 【参考文献】

- [1] 黄柏权.费孝通先生与武陵民族走廊研究[J].中南民族大学学报,2010,(4).
- [2] 李绍明.川东酉水土家族[M].成都:成都出版社,1993:259.
- [3] (道光)施南府志[Z].卷30.
- [4] 编写组.中国土家族习俗[M].北京:中国文史出版社,1991.229.
- [5] [7] [11] [13] [26] [27] 钱安靖、汤清琦.论土家族原始宗教的巫师与巫术[J].宗教学研究,1996,(2).
- [6] 王铭铭.明清时期的区位、行政与地域崇拜——来自闽南的个案研究[A].杨念群主编.空间·记忆·社会转型:“新社会史”研究论文精选集[C].上海:上海人民出版社,2001.106-107.
- [8] (乾隆)永顺县志[Z].卷六.
- [9] 吕大吉、何耀华.中国各民族原始宗教资料集成(土家族卷)[C].,北京:中国社会科学出版社,1998.11.
- [10] (咸丰)长乐县志[Z].卷五.
- [12] [14] (挪威)埃里克森.小地方,大传统——社会文化人类学导论[M].北京:商务印书馆,2008.283,282.
- [15] 崇祯十三年重修庙碑记[A].彭福荣、李良品、傅小彪.乌江流域民族地区历代碑刻选辑[C].重庆:重庆出版社,2007.227.
- [16] 田氏世家·世家五[A].鹤峰县史志办等.容美土司史料汇编[C].鹤峰县印刷厂印,1984.87.
- [17] [18] [29] [32] [33] [34] (唐)余知古、(清)顾彩.渚宫旧事译注、容美纪游校注[M].武汉:湖北人民出版社,1999.305,315,305,332,350,369.
- [19] 胡挠、刘东海.鄂西土司社会概略[M].成都:四川民族出版社,1993.62.
- [20] [24] [35] [38] 成臻铭.论明代金石碑刻所见土家族土司的“中华情结”[Z].社会转型与土家族社会文化发展学术研讨会论文集(未出版),2010.259,257,266,266,267.
- [21] 太宗实录[Z].卷六十八.
- [22] 世宗实录[Z].卷二十.
- [23] 崇祯二年奉天诰命碑[A].王晓宁编著.恩施自治州碑刻大观[C].北京:新华出版社,2004.161.
- [25] 宋仕平.嬗变与衍生:土家族的宗教信仰[J].江汉论坛,2005,(1).
- [28] 容美土司史料汇编[A].鹤峰县史志办等编.容美土司史料汇编[Z].鹤峰县印刷厂,1984.430-436.
- [30] (道光)鹤峰州志[Z].卷八.
- [31] (乾隆)鹤峰州志[Z].风俗.
- [36] 王建新.人类学视野中的民族宗教研究方法论探析[J].民族研究,2009,(3).
- [37] 彭继宽.土家族原始宗教述略[J].民族论坛,1996,(3).

(责任编辑 张 斌)