

# 湘西苗族丧葬仪式中的灵魂信仰与象征表达

龙胜阳<sup>1,2</sup>, 柏贵喜<sup>1</sup>

(1. 中南民族大学 民族学与社会学学院, 湖北 武汉 430074; 2. 贵州师范学院, 贵州 贵阳 550018)

**摘要:**“哒夹”和“哒汝”是湘西苗族由来已久的灵魂信仰分类,前者被视为危险和污染,后者则具有庇佑功能,是洁净的表达。苗族人在社会生活中对灵魂信仰表现出无限崇敬和畏惧,并付诸于实践的种种行为,是社会分类和社会分工的直接体现,形成了一整套基于灵魂信仰的社会分类体系和解释规范,具有丰富的文化象征意义,折射出社会结构的有序存在。在田野调查的基础上,从象征人类学视角对湘西苗族丧葬仪式中的灵魂信仰与象征意义进行阐释。

**关键词:**湘西苗族; 丧葬仪式; 灵魂信仰; 社会结构; 象征表达

【中图分类号】C95

【文献标识码】A

【文章编号】1672-867X(2016)04-0057-05

DOI:10.13727/j.cnki.53-1191/c.2016.04.009

生命信仰是人类社会由来已久的传统,不同民族(或社会)对于生命死亡有不同的文化认知。世居于武陵山区的湘西苗族社会,历来被界外描述为“苗乡鬼神类多,有谓三十六神,七十二鬼”<sup>①</sup>、“神即是鬼,鬼亦是神”<sup>②</sup>、“苗人有病必曰有鬼”<sup>③</sup>以及“苗妇能巫蛊杀人,名曰放草鬼”(《乾州厅志》卷七),湘西苗族社会被想象成为好鬼奢巫和混乱无序的乡野社会。实则不然,苗族认为死亡有“哒夹”(das jad,俗称凶死)和“哒汝”(das rut,俗称善终)两种,前者被视为具有污染和侵害属性,是危险的象征,后者则有庇佑功能,是洁净的表达。

总的看来,死亡二元分类是浓缩了苗族文化意义的超级文本,“善终”和“凶死”反映了苗族人“善终者祭”、“凶死者恶”的灵魂信仰观,是社会分类结果的直接体现,承载着社会文化象征意义,折射出苗族社会象征结构体系,印证了社会结构的有序存在。本文在田野调查基础上,从象征人类学视角对湘西苗族丧葬仪式中的灵魂信仰与象征意义进行阐释。

## 一、湘西苗族灵魂信仰的分类体系

在湘西苗族社会,人们认为世上之人在冥冥之中已注定死后仅有两条路可走,即“哒汝”和

“哒夹”,二者之灵虽皆称为“衮”(ghunb,俗称鬼),实则有“衮汝”(ghunb rut)和“衮夹”(ghunb jad)之分,意指善终<sup>④</sup>和凶死两类灵魂。在“衮汝”和“衮夹”分类认知的基础上,苗族社会围绕死亡形成了一整套自我认知和解释的灵魂信仰分类体系。

### (一)“衮汝”——祖先之魂信仰

祖先崇拜是我国众多少数民族的文化信仰,湘西苗族尤为如此。在苗语词汇体系里,人们对已故祖先统称为“香剖香娘”(xiangx poub xiangx nian-gx),其中“剖”(poub)是对祖父的称谓,辈分远高于祖父则统称“剖果”(poub ghoi)，“果”(ghoi)有老、尊之意,对祖母则用“娘”(nian-gx)称呼,祖母之上统称为“娘果”(nian-gx ghoi)，“香”(xiangx)则有亡故和灵魂之意。而且,被称为“香剖香娘”的祖灵属“衮汝”(指“好鬼”),意指寿终正寝的亡魂,具有洁净、善和庇佑的功能。在人们看来,寿终正寝的亡灵不仅能够回到祖先生活“故地”与祖先同过形如俗世的生活,还能察看世间百态和庇佑生者。在生活中,苗族认为在房屋“夯果”(hangd ghod,有火坑的一间)为大,“果蒙配”(ghoi mongx bleix,中

【作者简介】龙胜阳,中南民族大学民族学与社会学学院,博士研究生,贵州师范学院讲师。

【基金项目】国家社会科学基金项目“新型城镇化进程中侗族村落空间优化与生态人居环境建设研究”(项目编号:14BMZ100)阶段成果。

① 石启贵《湘西苗族实地调查报告》,长沙:湖南人民出版社,1986年版,第462页。

② 罗义群《中国苗族巫术透视》,北京:中央民族学院出版社,1993年版,第150页。

③ 故宫珍本丛刊《〔乾隆〕凤凰厅志》,海口:海南出版社,2001年版。

④ 湘西苗族社会对善终的界定:首先,死亡方式须是正常死亡而非凶死,其次死亡地点须是在屋内,在屋外或异乡(包括医院)正常死亡和屋内凶死亦不属善终范畴。

堂)次之,“ao blab bloud”最小(非空间、面积上的大小)，“香剖香娘”为家中祖先和长辈则应“居住”在“夯果”靠墙中柱之下处，故而人们常在该地——神龛<sup>①</sup>祭祀祖先，而该地在生活中则被喻为祖先在屋内的聚集之地，“夯果”除了表达房屋方位外，还被赋予了祖先居住——神圣之地。此外，对超出家庭范畴，在寨内枫树下设立的公共祭祀之地称为“jux denl”(俗称土地庙)，所祭祀对象皆称为“剖果”(poub ghot)，即寨神。

现实生活中，人们对“衮汝”祖灵表现出无限崇敬，并时常进行祭拜以期望获得庇佑。若家中出现新亡故的“哒汝”者，在落土安葬当日即请“巴狄雄”(bad deib xongx，俗称苗老师)操持“西象通昂”(xid xiangx tud nangx)仪式将新亡魂请入神龛，并召集所有祖灵汇聚以祭祀。三十天后，则请“勾娘”(goud niangx，俗称“仙娘”或“巫婆”)举行“送咧”(songt liet，俗称“仙姑走阴”)仪式到祖先“故地”寻找亡灵以祭祀，并通过“勾娘”获知亡者生前遗语或遗事。此后，生者则常在屋内或坟边祭祀亡灵，并时常将亡者生前碎事向子女讲述。

## (二) “衮夹”——邪恶之魂信仰

与“衮汝”不同，虽然“哒夹”亡灵同称为“衮”(ghunb，鬼)，但人们深信“哒夹”亡灵具有邪恶、污染、危险、攻击等属性。对于“哒夹”而言，人们根据死亡方式进行了许多分类，如较为常见有“das rangx”(“rangx”指年轻、“daos qid”(破肚死、“ghoas qind das”(吐血死、“sob gonl das”(上吊死、“fan che das”(翻车死、“da bian das”(坠崖死、“da beild das”(断头死、“dia ban zongx das”(掉床死、“dia wul das”(溺水死、“das jid bul jid denl”(客死异乡)等等，生者不论亡者年龄、辈分、性别、社会地位以及与亡者关系如何，皆称其为“哒夹”，“哒夹”是凶死者的总称，被归类为邪恶和危险范畴。

与此同时，人们认为走上“哒夹”之路的亡者虽具庇佑功能，但由于此类亡者死亡方式不洁(凶死)，生者若受其“关注”(或庇佑)，轻则使生者处危险境地，重则致生者重蹈其死亡之路，意即“哒夹”会“污染”生者及其家庭。故而，生者对“哒夹”亡者采取简单处理、驱出屋内、避而远之的态度。埋葬时，仅以白布裹尸便匆忙抬往

山中埋葬，同时请“巴狄扎”(bad deib zhal，俗称客老司)尾随抬棺队伍举行“几踏乃哒夹”(jid tad nex das jad或jid yad ghunb xiangx qiod)的驱出仪式，意即将亡灵驱出屋内。日常交谈中，忌以辈分直呼“哒夹”亡者，亦忌提及姓名，仅以“哒夹”称之，且不在人们祭拜的对象之列。更为重要的是，“哒夹”亡者往往被视为给生者生活带来困扰的主因，进而成为“巴狄扎”仪式操持、彰显武力色彩的主要对象。

## 二、苗族丧葬仪式中的灵魂信仰与社会结构

丧葬仪式既是生者俗世生活的终点，也是亡魂进入神圣世界的意义起点。在苗族现存的文化信仰体系中，“哒汝”和“哒夹”分类信仰成为影响人们生活至深的社会规范。就丧葬仪式而言，人们对不同亡者分类所进行的仪式实践是苗族社会灵魂信仰的实践表达，同时又是社会结构从世俗走向神圣化的过程展演。

### (一) “哒夹”和“哒汝”的二元结构

在人们看来，“哒夹”和“哒汝”的分类是早已有之或约定俗成的社会认知，并且此两种分类在丧葬仪式实践中有不同的表达方式。人们认为，“哒夹”亡灵具有污染、侵扰、攻击属性，会给生者生活带来困扰，故此主家请来“巴狄扎”操持驱出仪式以确保屋内“洁净”。驱出仪式过程中，“巴狄扎”先将屋内碗柜、酸菜坛、米桶等逐一打开，将火坑中的“袄杠”(ao gangt，俗称“铁三脚”)倒置，熄灭坑中之火，再以灰掩盖火星。完毕后，则坐在“杯仲叨”(bleid zongx deul，火坑一边)念诵仪式神辞。稍后，则到屋外大门边吹哨三声以引亡灵“走出”屋内，主人随即关闭门窗，“巴狄扎”则改变先前温柔念诵神辞为厉声呵斥腔调，并手拿簸箕从门外开始沿路向地上盖去，每逢交叉路口则重复该动作，意即驱赶亡魂至埋葬之地，途径寨内各户紧闭门窗，路人闻声远避。埋葬过程中，人们故意将死者头朝向山崖(或低洼处)方向，脚朝山岭，意即让死者一去不复返之意。总体看来，此类亡者葬礼甚为简单，除偶有丧者亲属悲伤抽泣外，其他众人皆不哭丧，场面甚为凄惨。同时，经“巴狄扎”操持驱出仪式后，亡灵被驱出屋内，在意与世俗家庭分离表象背后，进

<sup>①</sup> 湘西苗族人屋内祭祀的神龛一般在带火坑的房屋靠墙中柱下设立，除以瓦片或旧金属盆作香钵外，无明显标识之物。

入了人们想象中的邪恶世界而遭世俗唾弃。

“哒汝”亡者则不同, 由于其死亡方式被视为洁净, 且具有庇佑生者规避凶灾和危机的功能, 故人们认为需倾力为“哒汝”亡者操办葬礼。在死者断气数分钟内, 便烧三斤六两香纸(俗称“落地钱”)和放鞭炮, 村人闻讯后则匆忙前来探望, 主家随后请“巴狄雄”操持“沐浴、理发和换装”<sup>①</sup>仪式, 请“地理仙”择算入殓、出殡和落土吉时, 后将亡者入殓停于中堂, 再将白布发给众人缠头谓之“代孝”。之后, 请“道师”操持“打绕棺”仪式数日。期间, “道师”昼息夜忙, “地理仙”负责寻觅“风水”墓地和准备埋葬仪式, 村人昼夜陪同守丧以及帮忙处理丧事, 吊丧女性则常在棺木旁哭诉与亡者的不舍之情。整个葬礼仪式表现出了安抚、悲伤、喜庆、娱乐、崇敬、人际等相交融的热闹场景, 在“巴狄雄”、“地理仙”、“道师”等仪式操持人的共同努力下, 亡灵顺利回到“故地”, 同时被请入屋内神龛与祖灵齐聚, 意味着从此进入到受敬仰的善灵世界, “勾娘”在亡者月满之时操持的走阴寻找仪式便是最好的例证。总之, 世俗社会对“哒汝”与“哒夹”亡灵信仰呈现出“善终者祭(敬)”与“凶死者恶(弃)”和“请入”与“驱出”的二元对立结构。

## (二) 灵魂信仰实践中的差序结构

在基于灵魂二元分类信仰体系的丧葬仪式是湘西苗族社会秩序圣神化的再现。长期以来, “巴狄雄”、“巴狄扎”和“勾娘”是湘西苗族社会丧葬仪式中重要的仪式操持人, 三者丧葬仪式实践过程中形成了三种相互依存而独自存在的三元结构, 不相统属, 且严格有序, 不容颠倒, 形如费孝通论述中国社会人际格局以在水面“丢石头形成同心圆波纹”<sup>②</sup>所喻那样, 三者以各所独享仪式知识为中心不断向灵魂信仰网络推去而形成社会差序结构。人们认为, 属“哒汝”范畴的亡者须先由“巴狄雄”为亡者操持沐浴更衣(hnant das)和入殓仪式<sup>③</sup>, 其次由“道师”打绕棺超度、送葬(葬礼中, “巴狄雄”与“道师”交替进行各自仪式), 然后由“地理仙”操持落土埋葬仪式, 再由“巴

狄雄”召集亡魂与祖先回归神龛祭祀, 最后由“勾娘”操持走阴仪式来“验证”仪式操持者是否将新亡灵送达故地, 同时借此探知生者未来的福祸情况。

综观整个丧葬仪式, “地理仙”成为了仪式时间的宏观控制者, 对于什么时候将亡者入殓、出殡和落土等仪式事项时间安排有条不紊, “巴狄雄”则在成为仪式的开头先锋和祖灵齐聚召集人的同时, 充当了世俗社会向洁净世界献祭的桥梁。“道师”操持仪式的另一面, 实则成为喧哗和热闹气氛的营造者, 化解了前来吊丧者的悲伤心情, 而处在葬礼仪式之尾的“勾娘”在扮演沟通人神角色的背后, 充当了社会灵魂信仰的问题发掘者, 以擅长驱出危险和污染的“巴狄扎”则扮演了从屋内引出到屋外驱出, 直至野外埋葬之地的旨在维护社会洁净和秩序稳定的“暴力”角色。总之, 葬礼仪式展演出了世俗社会走向神圣的有序结构。

同时, “勾娘”在“骑马”——持续跳动双脚便可到达祖先生活故地, 与祖灵沟通获知生者家庭祸福凶吉情况后, 则将生者家庭即将面临的祸福凶吉问题转递给“巴狄雄”或“巴狄扎”来解决则较为普遍。于此, “勾娘”在社会信仰中成为了“巴狄扎”和“巴狄雄”仪式操持机会的发现者, 为两者提供了更多操持仪式的机会和资源, 恰如“仙娘不看, 巴岱无饭”<sup>④</sup>之言, “勾娘”、“巴狄雄”、“巴狄扎”在呈现社会分工结构, 践行灵魂信仰于仪式的同时, 亦展现了社会结构的有序存在。

## 三、苗族灵魂信仰的象征表达

“袞”是湘西苗族文化系统中意义丰富的词语, 除了表达生死别离的意义外, 又是苗族人灵魂信仰文化意义的集中表达。社会对皆称为“袞”的“哒汝”和“哒夹”亡者所采取富有强烈情感色彩的差异化处理态度及实践, 不仅折射出了苗族人灵魂信仰观的感情色彩, 还映射出隐藏于文化表象之下, 世居于武陵山区的苗族人所特有的社会结构象征体

① 葬礼上, 一般将善终者打扮为头缠青黑色头巾、身穿苗族服饰、脚穿手制布鞋、面盖冥纸、手握冥纸、面涂朱砂和嘴含碎银, 亡者除戴银饰外, 忌戴其他金属饰件。

② 费孝通 《乡土中国》, 北京: 北京出版社, 2009年版, 第35页。

③ 石如金搜集/翻译 《湘西苗族传统丧葬文化〈招魂词〉》, 北京: 民族出版社, 2007年版, 第1页。

④ 魏育鲲 《一种“关系”的认识——湘西苗族三类执仪人的“仪式音声”解读》, 《中央音乐学院学报》2015年第3期。

系。诚如罗伯特·赫尔兹所言“死亡的类型也造成了无数不同于正常葬礼的例外,哪些因意外而横死的人,……,群体不为这些非正常死亡的人们举行正常的葬礼,不是因为人们对他们的死感情淡薄,而恰恰是因为人们对此的反应相当强烈和迅速”<sup>①</sup>,“哒夹”与“哒汝”表达了丰富的社会象征意义。

### (一) “哒汝”与“哒夹”——洁净与危险的象征

依照“哒汝”与“哒夹”死亡划分,在象征洁净与危险二元意义模式下,“哒汝”则被视为“善灵”和洁净,人们相信生者“善待”死者在日后亦会获得庇佑,虽然其死亡后与洁净的对立面——危险和污染的“哒夹”类属同样被埋藏山野,但“哒汝”范畴者,其所葬之地则是生者和“地理仙”费尽心思选择之地,在埋葬后立即将其灵魂请入神龛成为祭拜和追溯对象。至此,“哒汝”范畴亡灵进入了苗族祖先信仰体系,被视为洁净、庇佑、善的象征。而被视为危险、不洁和具有攻击能力的“哒夹”,则成为了灵魂信仰世界中邪恶的象征。人们认为它会给生者制造各种麻烦和不吉,甚至会引导生者重蹈其死亡方式之路。如若家中成员不幸踏入此路,人们在克制悲伤的同时,不留余力地举行各种仪式将其驱出,以实现屋内洁净和生者生活如意。

于此,不幸凶死成为了文化意义上“哒夹”——独立存在于祖先信仰体系之外,进入无所约束、自由、孤立存在的邪灵世界。被归类为“哒夹”范畴的亡者,在人们信仰模式下,其注定在葬礼上被标榜为“武将”角色的“巴狄扎”驱出的厄运,同时也意味着无法享受“巴狄雄”、“勾娘”、“地理仙”等共同将其送回祖先故地、请入屋内神龛以供祭祀的待遇,反倒易被视为造成人们生活困惑和危机的始作俑者。总之,“哒汝”与“哒夹”信仰的存在,在被人们视为“洁净”和“危险”的意义象征背后,社会形成了超越丧葬仪式认知,意义更为宽泛的文化象征体系和解释规范。

### (二) “哒夹”——世俗情感表达的工具象征

死亡对于人类社会来说是极其沉重的话题,其所表达出来的象征意义远超于人们在葬礼上悲伤情绪,甚而成为社会人际情感交流和隐喻表达的重要

工具。日常生活中,人们常以“哒夹”来表达愤怒情感或作攻击他人的语言利器。若诅咒某人意外死亡,则用“哒夹”或“哒夹哒炯”(das jad das jous)表示被咒者不得善终,再具体指向凶死类别时,则穷尽各种所能表达凶死之词,且使用之范围不仅局限于外人,家庭成员之间亦常用之。在凶死词汇成为泄愤工具的表象背后,表达了人们对凶死和害怕被驱出的恐惧心理。

此外,许多指向祖先方面的词汇也被当作泄愤工具,如原意指祖灵聚居之地的“宗布”(zongx bul)则常引申为辱骂女性之词,如“奈宗布”(nail zongx bul)、“代奈宗布”(deb nail zongx bul)、“壬凶”(renx xiong,有招凶模样之意)等词。另外,“代奈欺”(deb nail qid)则是专门用于辱骂女性为放蛊之妇的词语,常用“钵勾钵欺”(bol goud bol qid)表达对啰嗦、挑唆、搬弄是非者的愤怒。而若在正常语气之下将某女性为“帕欺”(npad qid),则“语极刺人,易惹对方怒冲发指”<sup>②</sup>,往往成为家庭间(或扩展到家族间)械斗的导火索。究其原因,人们认为“放蛊”者擅长操弄各种“袞夹”(ghunb jad或deb deb qid,意指致人不适的各种邪灵)来作弄和伤害他人,且不分亲疏远近,皆为其实施对象,故而受世人厌恶和憎恨,并忌与其交往,更忌讳被视为“放蛊”者。但正恰相反,人们所忌讳和憎恨的反倒成为了相互攻击、表达强烈情感的工具象征。在洁净与污染二元分类信仰体系中,污秽始终伴随在社会生活、信仰和意念之中。正如玛丽·道格拉斯所言“污秽从来不是孤立的。只有在一种系统的秩序观念内,它才会出现。”<sup>③</sup>综其看来,人们在生活中以“哒夹”为情感表达工具的深层意义上编织出一个为世俗所唾弃的意义世界。

### (三) 祖灵信仰下的秩序象征

丧葬仪式中,“勾娘”操持“走阴”仪式到“故地”寻觅祖灵是整个葬礼的最后仪式,举行走阴仪式的目的主要是祭祀亡者和验证亡灵是否到达祖先故地。走阴仪式开始前,先在屋外烧少许香纸,意即打理“哒夹”亡灵勿侵扰走阴仪式。仪式中,“勾娘”以头帕遮眼,坐在“夯果”和“壬布”(renx bul)交汇处,以歌唱叙述仪式剧情,

① [法] 罗伯特·赫尔兹 《死亡与右手》,吴凤玲译,上海:上海人民出版社,2011年版,第68页。

② 石启贵 《湘西苗族实地调查报告》,长沙:湖南人民出版社,1986年版,第566页。

③ [英] 玛丽·道格拉斯 《洁净与危险》,黄剑波,卢忱,柳博赞译,北京:民族出版社,2008年版,第52页。

双脚持续跳动似处于癫痴之态,并在祖先、新亡灵、本师(“勾娘”祖师)等角色扮演中根据剧情需要切换自如。“勾娘”在“故地”每遇亡灵则问姓名,再与主家祖灵进行比对,确认无异后,众人则再向“勾娘”详问其祖灵生前碎事和探问生者家庭情况,问毕则叮嘱祖灵等待,待找齐其他祖灵再统一祭祀。从文化象征意义来看,“勾娘”走阴仪式在完成人们对灵魂信仰的同时,其本身完成了抖动双脚、身不离位便能完成世俗与神圣两个世界转换本领的塑造和社会秩序的展演。同时,“勾娘”在走阴仪式中预知世俗将面临的“凶吉”问题为以擅长解决世俗社会与邪灵危机问题的“巴狄扎”和祖先祭祀的“巴狄雄”预留了社会实践和表演的空间。

“勾娘”操持人神互动的走阴仪式在表达人们对“善终”者缅怀、现实生活期许和人际关系维护期望的意义背后,标志了社会秩序在丧葬仪式上完成神圣意义上的最后展演,与“巴狄雄”、“地理仙”、“道师”及“巴狄扎”共同构成了社会秩序展演的深层隐喻。综合来看,“巴狄扎”、“巴狄雄”所操持仪式是在封闭、少互动的模式下依据既定剧本所进行的自我表演,而“勾娘”则是靠与神圣和世俗的互动表达方式来完成仪式表演。另一层面,“走阴”仪式表象上是一次女性操持寻祖祭祀的仪式,弥补了“巴狄扎”、“巴狄雄”男性自我表演的社会空缺,更是吸引女性主动参与、倾听主家生活碎事和学习世俗人际关系的仪式,是女性融入灵魂信仰的象征和表达。“勾娘”扮演通达神灵和发现问题的女性角色,与扮演惩恶除污、彰显正义角色的“巴狄扎”——“武将”和扮演祭祀祖灵“文官”角色的“巴狄雄”在表达社会分工的同时,反映了社会有序存在的意义象征,而若社会缺少此三

者(或缺其中之一),社会亦将出现正义无伸张、信仰无分类、问题无处觅和心理无慰藉的混乱局面。

#### 四、结论

综上所述,丧葬仪式所展现出来的洁净与污染、崇敬与唾弃、善与恶等表达了湘西苗族人对生命认知的文化象征意义,折射出苗族社会形成以“巴狄扎”、“巴狄雄”、“勾娘”、“地理仙”等仪式操持和解释权威人物为中心并基于灵魂信仰基础的社会分工、秩序和结构。

同时,对死亡类型划分和人们为分类并付诸于社会现实的实践行为和心理态度,一方面展现了苗族人对善、洁净、顺意与正义的信仰追求,另一方面表达出苗族人对恶、污染、危险的厌恶和恐惧。深层意义上,对“哒汝”“请入”与对“哒夹”“驱出”的社会实践行为表达了苗族人对屋洁净、家和谐的心理追求和对危险、危机、邪恶的心理恐惧。从社会文化视角来看,苗族人在社会实践中不断塑造污染与危险或渲染洁净与正义过程中所建构出来的灵魂信仰/行为标准,在无意识中构成或完善了洁净与危险、正义与邪恶、和谐与危机对立并存的文化信仰系统。

诚然,湘西苗族社会形成“善终者祭、凶死者恶”的灵魂信仰以及基于灵魂信仰形成的社会实践规范仅存在于湘西原初的社会、历史和文化场域之中,表达着苗族人对原初社会文化的自我认知和理解。换言之,“善终者祭、凶死者恶”的文化认知仅能作为“地方性知识”来诠释湘西苗族社会的文化事象和实践行为,而不适用于解释广域社会(中国或全世界社会)的文化信仰,否则便可能引发如因战争死亡、屈原投江、耶稣受难或其他客死异乡者受到后世祭奠现象的解释危机。

### Soul belief of the Miao people in western Hunan and its symbolic expression in their funeral ceremony

LONG Sheng - yang<sup>1,2</sup> & BAI Gui - xi<sup>1</sup>

(1. South - central University for Nationalities, Wuhan 430074, China; 2. Guizhou Normal College, Guiyang 550018, China)

**Abstract** “das jad” and “das rut”, which have a long history, are the two types of the soul belief of the Miao people in western Hunan. “das jad” indicates dangers and pollution, and “das rut” refers to purification that has the protective function. The Miao people show much respect and fear to their soul belief in their social life, which finds expression in their actual practice of various kinds with a clear system of social classification and interpretation, and embodies rich symbolic cultural significance and an orderly existence of the social structure. On the basis of the fieldwork, this paper analyzes the soul belief of the Miao people in western Hunan and its symbolic significance embodied in their funeral ceremony in the perspective of symbolic anthropology.

**Key words:** Miao people in western Hunan; funeral ceremony; soul belief; social structure; symbolic expression

(责任编辑 万志琼)