

苗漢之間

——湘西道教與儀式專家傳統初探

康豹著*、陳亭佑譯**

摘 要

本文旨在透過歷史學與民族誌的角度，考察湘西苗族地區漢人與非漢族群儀式傳統之間的交涉，包括道教在當地為時悠久的各種表現。在湘西的宗教生活中，除了道士以外，在地儀式專家的型態也相當多元，道教對此有何影響，將是探討的核心，整體目標在於辨析道教與地方宗教的關係。面對這些現象的交錯，本文透過兩個研究概念的反思，作為全篇之總結。首先是轉譯（translation），這是官方或菁英經常運用的機制，藉以引入社群外部的文化傳統，並與本地文化相融合，包括宗教事務也在其內，但這個概念在應用上，往往會忽略文化互動並不全然是目的性的結果，因此必須借助另一個概念，也就是雜糅（hybridity），包含各種非目的性的文化同化表現。以湘西來說，由於漢人長期移入，影響當地的苗人生活，自然促成漢文化與地方傳統的整合，包括儀式亦然，且無須假借國家或地方菁英之主導。在此基礎上，個人認為可用「跨雜糅性」（trans-hybridity）來加以理解。

關鍵詞：道教、儀式專家、苗、湘西、跨雜糅性

* 作者係中央研究院近代史研究所特聘研究員。

** 譯著係國立臺灣師範大學國文系專案助理教授。

一、引言

本文旨在透過歷史學與民族誌的角度，考察湘西苗族地區漢人與非漢族群儀式傳統之間的交涉，¹包括道教在當地為時悠久的各種表現。在湘西的宗教生活中，除了道士以外，在地儀式專家的型態也相當多元，道教對此有何影響，將是探討的核心，整體目標在於辨析道教與地方宗教的關係。本文也希望藉此反思學界以往的分析模式，司馬虛（Michel Strickmann，1942–1994）曾以瑤族為例，指出非漢族群保留早期道教形式的可能性，而這些已不復見於今天的漢人地區。²本文則以湘西為對象，從接觸帶（contact zone）的概念出發，重探道教與當地儀式傳統共同參與、塑造地方歷史的方式，進而思考中國史上的邊緣區域，及其文化雜糅等課題。在湘西的宗教傳統中，這些表現不只包含道教神靈、經典、科儀的傳佈，也牽涉地方信仰與實踐的存續和演變，個人認為可用「跨雜糅性」（trans-hybridity）來加以理解。

類似的情形其實也見於中國境內其他地區，包括江南、福建、珠江三角洲，已有學者從事討論，可以作為湘西之參照，本文除了指出現象，也將探討其演變，以及何以某些模式會存在於若干地區，其餘則否。此外，透過湘西的案例，有助於補充過去地方宗教研究的某些觀點：華生（James Watson）曾以華南天后信仰地位的提升，說明國家與地方菁英協力於文化整合的過程；³周紹明（Joseph McDermott）將社神祭祀、民眾神聖空間、

1 本文材料得自筆者所主持之中央研究院深耕計畫「近代宗教與族群關係之演變——以湘西地區的道教跟苗族之互動為討論中心」（執行時間：2010年1月至2014年12月，相關說明可見 http://www.mh.sinica.edu.tw/PGGroupStudyPlan_Page.aspx?groupStudyPlanID=7）。計畫成果參看康豹、龍海清、羅康隆主編，《湘西宗教文化調查與研究》（北京：中央民族出版社，2021）。

2 Michel Strickmann, "The Tao among the Yao: Daoism and the Sinification of South China," 載於酒井忠夫先生古稀祝賀記念の会編，《歴史における民眾と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》（東京：国書刊行会，1982），頁23-30。

3 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien-hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960–1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 292–324. 中文本見華生（James L. Watson）著，潘自蓮譯，〈神明標準化：

佛、道教團體與宗族組織，喻為公共宗教實踐的「鄉村四重奏」(village quartet)；⁴科大衛(David Faure)則主張地方社會在整合於國家的過程中，形成社群「內」、「外」的分野。⁵這些研究都指出官方與地方菁英扮演的主要角色，但對於經歷「整合」的人群本身，往往著墨有限，更少有人深入分析其中的性別、族群、語言等面向，⁶本文將綜合這些考量，以湘西為例，嘗試提出新的思考。

至於道教與地方宗教的互動，如前所說，也是本文討論的重點，有些研究華南與臺灣的學者將道教視為民間宗教中較高等的型態，道教透由其崇拜架構(liturgical framework)，納入其他信仰，並使之規範化，而且有種流行的認知，是將宗教專家劃分為三階等：道士居首，法師居中，靈媒在下——包括巫與乩童。⁷在道教史上，始終可以看到道教徒竭力締造儀式的正統性，區

華南沿海地區天后之提倡(1960-1960))，《思與言》26.4(1988): 369-397。

- 4 Joseph McDermott, "The Village Quartet," in *Modern Chinese Religion I*, ed. John Lagerwey and Pierre Marsone (Leiden and Boston: Brill, 2015), 1:169-228.
- 5 David Faure, "The Ordering of Community in Ritual Life," in *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 193-217. 另見 David Faure, "The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, ed. Pamela K. Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (Berkeley: University of California Press, 2006), 171-89.
- 6 參看 Megan Bryson, *Goddess on the Frontier: Religion, Ethnicity, and Gender in Southwest China* (Stanford: Stanford University Press, 2016); Ho Ts'ui-p'ing 何翠萍, "Gendering Ritual Community across the Chinese Southwest Borderland," in *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, ed. David Faure and Ho Ts'ui-p'ing (Vancouver: UBC Press, 2013), 215-25; Kao Ya-ning 高雅寧, "Ritual Practices and Networks of Zhuang Shamans," in *Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions III: Key Concepts in Practice*, ed. Paul R. Katz and Stefania Travagnin (Berlin: Verlag Walter de Gruyter GmbH, 2019), 179-207; Charlene E. Makley, *The Violence of Liberation: Gender and Tibetan Buddhist Revival in Post-Mao China* (Berkeley: University of California Press, 2007); James Wilkerson, "Negotiating Local Tradition with Taoism: Female Ritual Specialists in the Zhuang Religion," *Religion* 37, no. 2 (2007): 150-63; reprinted in *Women and Gender in Contemporary Chinese Societies: Beyond Han Patriarchy*, ed. Du Shanshan and Chen Ya-chen (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 53-68.
- 7 Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, trans. Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993); John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan, 1987); Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton:

分道教與地方宗教，從而建立前者之優位，也頗有斬獲，但從未達到將後者全然規範化的目標，有大量案例顯示，道教想將地方神靈納入正神的系譜，改為齋食祭祀，卻不見成效，反而有時需要接納他們所欲打擊的異端。這些案例都說明道教與地方宗教傳統的關係複雜多端，不可一概而論，而且參與的力量相當廣泛，包括官方政府、在地菁英、宗教專家，彼此的構想更可能大相逕庭。⁸

在本文蒐集的湘西苗族材料中，可以清楚看到當地的宗教文化情態，絕不僅限於上述力量的產物，更像是各種文化元素的特殊合成，宛如變化多端的合奏曲。在此過程中，官方的角色固然不可低估，但苗寨的守護神、母系親屬在儀式中的地位（尤其是母舅與妻舅），以及當地儀式傳統家族傳承的性質，同樣值得討論。如果想評估道教的影響，當地的儀式專家更不可忽略，有鑑於此，本文除了儀式本身，舉凡他們所用的書面或口傳文本、語言、服飾、法器、法壇、法名，乃至召請的神靈、成為合格專家的過程，乃至跨傳統之間的儀式分工，都有系統性的紀錄。此外，當地專家的族群認同，以及女性靈媒等性別課題，也都在關注之中。⁹另一方面，這些儀式專家的傳統也反映湘西族群歷史的縮影，一般來說，漢人移居較早、活動較多的地區重視漢字書寫的道教文本，而且師承有緒，其他地區的苗族色彩較濃厚，屢見苗、漢元素之並陳，透過不同的儀式專家型態，不僅可以看到人群間的分野與認同，甚至能從中尋繹整合的線索。此文之作，正是想揭示這方面的重要性，供學界參考。

不過在研究性質與方法上，有兩點必須在此說明，以釋可能之疑。首

Princeton University Press, 1993); Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

8 Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century," in *Facets of Taoism*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), 53–82; 康豹,〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉,《臺灣宗教研究通訊》4 (2002): 1-30。

9 相關討論詳 Paul R. Katz, "Weapons of the Strong: Gender and Religion in Western Hunan," 「世界史中的中華婦女國際學術研討會」會議論文（臺北：中央研究院近代史研究所，2017年7月11日）。並參 Ho, "Gendering Ritual Community across the Chinese Southwest Borderland," 215–25.

先，本文不是典型的民族誌作品，並未長期從事定點的田野紀錄，也沒有使用苗語等當地語言，自 2010 年起，筆者與研究團隊赴湘西進行田調，每趟平均為期一至二週，冀以結合歷史材料，提供更深入的分析。再者，為求描述之便，對於研究的人群對象，本文使用了「苗族」等詞，但在思考上，盡可能避免將之本質化——亦即假定各文化屬於孤立的個體，進而發生彼此間的接觸與互動；無論從歷史材料和田野紀錄，都可以看到湘西在地文化結合外來影響的多重表現，包括巴代雄和女性靈媒儀式中的漢人神靈，乃至巴代扎儀式使用的苗族歌曲。在思考這類文化互動時，個人認為既有的「苗」、「漢」等論述，我們都應加以深思，並致力從材料中發掘更多的訊息。¹⁰

回顧現代學界的湘西研究，可溯及 1930、40 年代中央研究院學者凌純聲（1901-1978）、芮逸夫（1898-1990）的西南民族調查工作，當時蒐集的田野照片多達 8000 張，以及文物 1100 餘件、文書 800 餘種，彌足珍貴。¹¹ 1933 至 36 年間，他們來到湘西展開調查，成員還有當地的苗族知識份子石啟貴（1896-1959）。凌、芮等人在 1940 年撰成《湘西苗族調查報告》，石氏也在同年完成工作，是中國本土最早的人類學著作之一，但前者要到 1947 年始出版，後者更晚到 1986 年才面世。日後石氏之子石建中、其妻麻樹蘭均任教於中央民族大學，結合學界與當地專家，整理當時的調查成果，總共有八卷，計十冊之多，已於近年問世。¹² 同屬苗族的永綏縣人石宏規（1898-1982）於 1948 年當選第一屆立法委員，翌年來臺，也曾做過類似調查。¹³ 民

10 相關討論可參考 Nicholas Tapp, *The Hmong of China: Context, Agency, and the Imaginary* (Leiden: Brill, 2001), 3-15, 38-46.

11 包括一部以湘西文化傳統為主題的影片，片長 50 分鐘，可能是中國首部民族誌影像作品。

12 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》（臺北：南天書局，1978，據 1947 年中央研究院歷史語言研究所單刊影印）；石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》（長沙：湖南人民出版社，1986，1940 年完稿）；石啟貴編，《民國時期湘西苗族調查實錄》（北京：民族出版社，2009）。相關背景可參考石建中，〈湘西苗族調查與石啟貴的中國夢〉，《湘西宗教文化調查與研究》，頁 1-24。此時期民族誌寫作的學術史意義，見 Cheung Siu-woo 張兆和，"Miao Identities, Indigenism and the Politics of Appropriation in Southwest China during the Republican Period," *Asian Ethnicity* 4, no. 1 (2003): 85-114；張秋東，〈「文化獵奇」與「政治自覺」——凌純聲等與石啟貴的湘西苗族研究比較分析〉，《樂山師範學院學報》25.3 (2010.3): 108-112。

13 石宏規，《湘西苗族考察紀要》（長沙：飛熊印務公司，1933），頁 43-51；崔榕，〈國家

族學者盛襄子、¹⁴作家沈從文（1902-1988）等人也各有探究。¹⁵ 1950 至 80 年代並有後續報導，筆者的研究團隊近年在當地進行田調工作，這些成果即是本文論述的重要基礎。

另外，要特別說明的是本文所說的「湘西」，主要係指今天的湘西土家族苗族自治州，位於湖南省西部，總面積為 15486 平方公里，北鄰湖北恩施，西接四川重慶、貴州銅仁，屬於湖南境內的沅水、澧水流域。首府吉首市（舊稱乾州），轄有保靖、鳳凰、古丈、花垣（舊稱永綏）、龍山、瀘溪、永順。此地歷史悠久，但要到民國時期，湘西才成為行政單位，1935 年設立湘西綏靖處，下轄 19 縣，治所沅陵。1952 年 8 月改設湘西苗族自治區，轄保靖、鳳凰、古丈、瀘溪、吉首、花垣，年底加入永順、龍山、桑植、大庸，總計 10 縣。1957 年 9 月成立自治州，1989 年大庸、桑植劃為張家界，目前總計 1 個縣級市、7 個縣。¹⁶ 這些行政區域的變遷涉及熟苗、生苗文化疆界概念的變化，或許有讀者會聯想到清代臺灣與日本殖民政府對「蕃」的界定。¹⁷

以下將先說明本文討論對象的基本概念，以及由此衍生的課題，並依序討論當地不同的儀式專家類型，最後提出綜論與反思，以結全篇。

二、概念與課題

關於「道教」的定義向來紛紜，本文基本採用席文（Nathan Sivin）與

在場與湘西苗族文化的變遷——民國政府的文化同化策略在湘西苗族地區的實踐》，《青海民族研究》22.1 (2011.1): 69-74。

14 盛襄子，《湘西苗區之設治及其現狀》（重慶：獨立出版社，1943）；張永國編，《民國年間苗族論文集》（貴陽：貴州民族研究所，1983，《民族研究參考資料》第 20 集），頁 47-71。

15 Jeffrey C. Kinkley, "Shen Ts'ung-wen's Vision of Republican China" (PhD diss., Harvard University, 1977), 289-95; Jeffrey C. Kinkley, *The Odyssey of Shen Congwen* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 126, 327.

16 劉路平，《湘西名辭釋義》（北京：作家出版社，2006），頁 1-5；熊曉輝、向東，《湘西歷史與文化》（北京：民族出版社，2008），頁 5-19。

17 參考 John R. Shepherd, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800* (Stanford: Stanford University Press, 1993).

司馬虛的說法：以太上老君及（或）張道陵為共同主神，所崇拜的神靈則為「道」的純粹顯現。¹⁸高萬桑（Vincent Goossaert）拓展其說，提出道教以階等化的神譜為信仰對象，最高者為超驗性的先天神，並強調儀式和相關宗教組織的角色。¹⁹不過我們必須注意「道教」一詞始終包羅甚廣，各面向之間甚至可能相左。²⁰另一個核心概念是「地方宗教」，在本文的界定中，包含地方信奉的神靈、寺廟、儀式、相關團體，以及各種儀式專家。²¹有些討論習慣將寺廟視為地方宗教的中心，但在湘西苗區，乃至以非漢族群為主的西南中國，未必有此現象，因為當地的宗教生活集中於村寨與家庭，而非大型的公眾性祠廟，因此本文寧採用更廣泛的定義，以顯湘西地方傳統的特色。²²

在中國宗教研究中，道教與非漢儀式傳統的關係千絲萬縷，相關研究亦不勝枚舉，但有時不免治絲益棼，造成誤解。有學者研究浙江、福建、

18 Nathan Sivin, "On the Word Taoist as a Source of Perplexity," *History of Religions* 17, no. 3-4 (1978): 306; Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in *Facets of Taoism*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven and London: Yale University Press, 1979), 165.

19 Vincent Goossaert, "From Diocese to Local Temple? A Historical Proposition on the Continuity Between the Heavenly Master Church and Modern Popular Religion," 「道教與地方宗教——典範的重思國際學術研討會」會議論文（萊比錫：萊比錫大學圖書館，2018.11.30）。

20 詳 Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1987); Liu Xun 劉迅, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009); David A. Palmer and Liu Xun, *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2012); Liu Xun and Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013).

21 更深入的討論，參看 Paul R. Katz, "Daoism and Local Cults—A Case Study of the Cult of Marshal Wen," in *Heterodoxy in Late Imperial China*, ed. Kwang-ching Liu and Richard Shek (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 172–208. 宗教與地方社會研究的代表性著作，可見 Barend J. ter Haar, "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," *Studies in Central & East Asian Religions* 8 (1995): 1–43; Michael Szonyi, "Local Cult, Lijia, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing," *Journal of Chinese Religions* 28 (2000): 93–125; Kenneth Dean and Zheng Zhenman 鄭振滿, *Ritual Alliances of the Putian Plain* (Leiden and Boston: Brill, 2010).

22 Paul R. Katz, "Religious Life in Western Hunan during the Modern Era: Some Preliminary Observations," *Cahiers d'Extrême Asie* 25 (2016; published December 2017): 181–218.

江西道教在西南地區的傳播，強調道教是促進當地漢化的文明媒介。²³尤有甚者，不少人常使用「巫教」或「鬼教」等標籤，或梅山教、麻陽教、河南教、湖南教等外來詞彙，界定非漢族群的儀式傳統。²⁴這些做法其實都失之簡化，忽略道教的影響程度往往因地而異，而且面貌紛歧。道士與法師之間的關係亦復如此，²⁵比如在湘中地區，非漢文化的色彩較淡，法師（師公）和道士通常負責不同的儀式，道士常整合師公的作法，反之亦然，有些師公甚至自命為正一道士、元皇法師，乃至兩者兼具，情況頗為複雜，²⁶在湘西又有不同，還包括族群與性別的影響。

上述現象的複雜性亦廣見於其他非漢族群，有些明顯吸收了道教元素，比如瑤族，有些則保留本土儀式傳統，比如壯族，賀大衛（David Holm）將其過程名為文化語碼切換（cultural code switching）和相互封存（mutual encapsulation）。²⁷這些例子都提醒我們，地方社群面對強勢的漢人文化，有可能運用道教包覆本有的傳統，展現高度的彈性。舉例來說，湘西有些專家用苗語進行傳統法事，同時也崇奉道教神靈，在廣西壯族地區也有類似的情形，除了道公、師公信奉道教神靈，當地人稱為魔公的專家也是如此，但

23 李懷蓀，〈梅山神張五郎探略〉，《民族論壇》1997.4: 50-54；呂養正，〈湘西苗族鬼神崇拜探幽〉（北京：中國文聯出版社，2001）。並見 Huang Jianxing 黃建興，「A Research on Shijiao—the Ritual Traditions of Fashi in South China」(PhD diss., The Chinese University of Hong Kong, 2013)，並見黃建興，〈師教：中國南方法師儀式傳統比較研究〉（北京：中華書局，2018）。

24 見張澤洪，〈文化傳播與儀式象徵——中國西南少數民族宗教與道教祭祀儀式比較研究〉（成都：巴蜀書社，2008）。

25 參看「道教與地方宗教——典範的重思國際學術研討會」謝世維、謝聰輝、Mark Meulenbeld、David Mozina 提交的論文。

26 Patrice Fava, *Aux portes du ciel: La statuaire taoïste du Hunan* (Paris: Les Belles Lettres, École Française d'Extrême Orient, 2014)。另參呂永昇，〈湘中「梅山派」的道法淵源及其演變——以新化縣為例〉，《民俗曲藝》184 (2014.6): 105-153；呂永昇、李新吾編著，〈師道合一：湘中梅山楊源張壇的科儀與傳承〉（臺北：新文豐出版公司，2015）。

27 David Holm, "The Tao among the Zhuang: Imported and Indigenous Aspects of Zhuang Ritual," 《民俗曲藝》117 (1999.1): 371-388，特見頁 387；David Holm, "The Exemplar of Filial Piety and the End of the Ape-Men: Dong Yong in Guangxi and Guizhou Ritual Performance," *T'oung Pao* 90 (2004): 32-64.

行法時用的仍是壯語。²⁸此外，女性的角色在許多地方儀式傳統中也不容小覷，特別是靈媒，會和男性專家（包含道士）合作，地位有時甚至超過後者。²⁹

底下將簡述湘西主要的儀式專家類型，除了道士與仙娘，其他稱謂都是苗語的譯寫；雖然在某些地區小有差異，但大致可以通用：

1. 道士：均為男性，主要負責喪葬法事，使用漢語（普通話），並用文言科儀。性質與一般道士相似，有法名，但學成後不須受籙。
2. 巴代扎：俗稱客老司（師），所行儀式來自道教，也有法名。使用漢語或西南官話等方言演法，所用科儀較為白話。³⁰
3. 老嫫：又稱闌沙、老司、巴眉，多見於吉首、古丈、瀘溪。所做儀式與巴代扎相似，不過有很多會向道士學法，也作喪葬法事。
4. 巴代雄：俗稱苗老司（師），以苗語進行儀式，以口傳為主，受道教影響不多，行法時忌穿漢服，須著苗族，右衽黑衣。
5. 巴代捏：儀式與巴代雄相似，專司人、獸占問事宜。設有祖壇，有內、外之分，內壇設在屋內，外壇在山上。人數極少，但地位甚高。（2016年6月田調採訪）
6. 仙娘：靈媒性質，稱為卜姊妹，又稱降仙、仙娘走陰。使用苗語。當地靈媒多為女性，男性稱為仙師。

此外還有兩類專家，但不在本文範圍之內，分別是巴牙和巴匠嘎，前者與老嫫相似，所學較雜，包含風水、相命；後者長於苗醫苗藥，並有醫療性的儀式。

在2010至2014年間，筆者團隊在湘西採訪了63位儀式專家，包括10位巴代雄、1位巴代捏、28位巴代扎、5位老嫫、3位道士，男、女靈媒各

28 David Holm, "The Redemption of Vows in Shanglin," 《民俗曲藝》 92 (1994.11): 853-916; Holm, "The Exemplar of Filial Piety and the End of the Ape-Men," 39.

29 其他的西南地區女性儀式專家案例，可參 Kao, "Ritual Practices and Networks of Zhuang Shamans," 179-207.

30 關於「巴代」的意涵頗有爭議，有許多學者認為「巴」、「代」分別指父、子，合用指稱宗教專家，有父子傳承之意。至於「雄」與「扎」，前者本意為苗，係苗語「果熊」、「仡熊」之省稱，後者為漢。準此則巴代雄、巴代扎分別為苗、漢專家。不過有不少巴代扎自認為苗人，有些更兼學兩種儀式，包括道教的喪葬科儀。

13、3 位，以及 1 位土家族人，所做儀式與巴代扎相似，稱為梯馬。多數人較為年長，並曾因文化大革命中斷身份，絕大多數未受過中等以上教育，但也有地方菁英，至少有 9 名案例可算在內，包含 1 名村長、1 名理老（協調紛爭）、1 名書記、1 名公安局幹部。歸結他們的共同性質，或許不妨援用高萬桑對地方型道士的這些描述：「並未向官方登記，也沒有形成明確法脈；有傳法系譜，其運作不特別依賴宗族、祖先崇拜或共同財產，且恆處於政府的管控之下」。³¹

至於宗教身份的認同，比較少有人自稱屬於某一跨地方性的教派，在 28 名巴代扎中，雖然其儀式有道教的色彩，但只有 5 人在訪談中提到元皇教或玉皇教，梅山教或張五郎完全沒有被提及。此外，也少有人使用「師公」一詞，僅見於瀘溪地區的某些儀式文本，指已過世的儀式專家，可能是因為此地係湘西漢人移入最早、活動也最為密集的區域之一。換言之，這些人的宗教認同和制度性教派的連結很弱，或許是文革之故，但應該還有其他因素。另一個特色是我們採訪的巴代扎中，沒有任何一壇供有神像，和湘中或華南其他地區形成強烈對比。他們在召請兵馬時，也不像其他地區的師公會使用兵牌（排），後者通常還會在其上書寫元帥、將軍、兵士，乃至張五郎等名。³²但這並不足以否定巴代扎與師公傳統可能的關連，他們有許多人也使用令牌，並崇奉道教神靈為祖師，在我們的訪談個案中，三清被提到 13 次之多，太上老君也有 9 次；但沒有人談到玉皇，張天師也只出現 1 次，可見兩者確有差別。在壇名方面，有些取自道教神靈，以老君壇、三清壇、玉皇壇最為常見，但更多的是根本沒有壇名。

此外，有些巴代雄與靈媒信奉太上老君，但最受信賴的對象仍是祖先，尤其是曾經同為儀式專家的先人，其他的專家即使沒有親族關係，也受到尊崇。有些巴代雄甚至僅信奉祖先，會在儀式中結合親屬稱謂和人名，像是公

31 Vincent Goossaert, "A Question of Control: Licensing Local Ritual Specialists in Jiangnan, 1850-1950," 載於康豹、劉淑芬主編，《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》（臺北：中央研究院，2013），頁 569-604，尤其是頁 573。

32 Mark Meulenbeld, "Dancing with the Gods: The Daoists of Yangyuan Village, Hunan," 載於呂鵬志、勞格文（John Lagerwey）主編，《地方道教儀式實地調查比較研究國際學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，2013），頁 113-184。

公明、爸爸坤，加以呼請。巴代雄與靈媒作為儀式專家，與其家族的連結顯然深於特定之教派，其儀式也多在個人家中進行。除了使用苗語，他們也以服飾展現對自族的認同，從法袍到鞋襪無不為苗，他們堅信如果穿著漢服行法，是無法感召神靈的。儘管如此，並不意味這些專家完全不相往來，有些人便同時有巴代雄和巴代扎的背景，某些儀式也是兩者共有的，包括吃血（神判儀式）、洗屋（淨化家屋），以及驅蟲等；他們也通常有正職，很少人能單憑法事為生。再者，如果從儀式型態來看，道士主要負責喪葬法事，巴代雄主持祖先、守護神之祭祀；兩者都作吃血、驅邪淨化的儀式，也替人驅蟲。³³ 巴代扎負責許願、還願等，另有保東齋，目的在茹素悔過，也舉行吃血，並祭祀白帝天王（簡稱天王）等民間神靈，³⁴ 也為人驅邪除蟲。至於靈媒主要負責治病、解厄，其分佈更遍及城鄉。

不過在湘西一帶，巴代雄和靈媒特別受到尊崇，儘管歷來備受官方打壓，此風始終不衰。在田調過程中，我們不時聽到有專家講述以下的故事，足以印證二者在當地宗教傳統中的地位：太上老君為測試學法者的道心，曾化為一名遍身疥瘡的乞丐，要求三名弟子揹他過河。第一人斷然拒絕，後來成為道士，必須站立演法，使用漢文科儀，而且倘若讀錯一字，雙目就會失明；第二人猶豫不決，成為巴代扎，行法時也必須站著說漢語，但不必使用科儀；第三人老實聽命，成為巴代雄，可以坐著以苗語行法。有些故事的版本是將巴代雄換成仙娘，共同的重點在於此二者都源出當地傳統，而且在儀式中使用苗語。³⁵

33 西南地區人群對於蟲毒的恐懼心理，參考顏芳姿，〈變婆的巫術指控：抹黑鄰居的社會展演〉，《民俗曲藝》185（2014.9）：167-217；Norma Diamond, "The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier," *Ethnology* 27, no. 1 (1988): 1-25. 這類指控行為的文化意義，見 Barend J. ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History* (Leiden: Brill, 2006), 中文本見田海著，趙凌雲等譯，《講故事：中國歷史上的巫術與替罪》（上海：中西書局，2017）。

34 Donald S. Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715-1996," *Modern China* 26, no. 4 (2000): 448-500; Xie Xiaohui 謝曉輝, "From Woman's Fertility to Masculine Authority: The Story of the White Emperor Heavenly Kings in Western Hunan," in *Chieftains into Ancestors*, ed. David Faure and Ho Ts'ui-p'ing (Vancouver: UBC Press, 2013), 111-37.

35 Wu Hexian 吳合顯, "Crossing the River: Xiangxi Miao Spirit Mediumship" (master's thesis,

三、道士

談到湘西道教的研究，有一人不可不提，也就是石壽貴，他是當地最有名的儀式專家之一，對於法事實踐，或是保存、研究相關文本，都貢獻良多。1951年石氏生於花垣縣大洞沖苗村，當地的宗教活動甚盛，根據調查，在1949年前，全村共有117戶人家，有13家設有祖壇，6家屬於巴代雄，7家屬於巴代扎，至今仍有9家存留：巴代雄4家，巴代扎5家。其中有3名專家不限於單一背景，包括石壽貴本人，他身兼第32代巴代雄、第11代巴代扎，同時是第18代的正一道士，可以推測石家先人在學習漢人儀式之前，已長期浸潤於當地的傳統。

石壽貴除了儀式專家身份，也參與文化團體，大力推動《民國時期湘西苗族調查實錄》，並和張子偉調查花垣縣內的主要道壇與科儀，整理了大量法本，³⁶這批資料顯示早在唐宋時期，江西的道法傳統已有傳入湘西的跡象，抗戰時有些河南道士南來此地，又帶來了新元素。³⁷在他們訪查的道壇中，有很多都使用佛教經書或科儀，包括《觀世音菩薩普門品》、《金剛經》、《血盆經》、《十王經》、《心經》等，均以文言寫成，在喪葬法事中念誦；³⁸也有和醫療相關的咒語，如〈燒麻瘋〉、〈催胎咒〉、〈止血咒〉。所用法器也很多樣，除了佛教的錫杖，還有老君印、玉皇印、牛角、寶劍、師刀。傳度儀式的道教色彩較為濃厚，有引度師、掌／唱度師、證盟師，但也供奉神佛，而且不使用他處慣見的刀梯。

前文說過，湘西道士主要負責當地的喪葬法事，這點是否和近代中國

University of Kansas, 2010), 1-3, 54-59; 吳曦雲，《紅苗風俗》（香港：香港天馬出版社，2006），頁197-202。

36 張子偉、石壽貴等編，《湖南省花垣縣團結鎮岩壩塘村董馬庫鄉大洞沖村苗族道場科儀本彙編》，收入王秋桂主編，《中國傳統科儀本彙編》（臺北：新文豐出版公司，2008），第13冊。

37 同前注《湖南省花垣縣苗族道場科儀本彙編》，頁3-20。

38 道教法本的語言使用問題，參考 Kristofer M. Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *The Journal of Asian Studies* 45, no.1 (1985): 21-57; Lien Chinfa 連金發, "Language Adaptation in Taoist Liturgical Texts," in *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, ed. David Johnson (Berkeley: IEAS Publications, University of California, 1995), 219-46.

官方發起的反迷信政策和寺廟破壞運動有關？³⁹以華北而言，情況確是如此，由於宗教活動銳減，許多道士失去舞台，喪葬法事乃成為收入的主要來源，⁴⁰但在湘西卻不然，當地的宗教生活並不完全依靠大型祠廟和廟會，特別是苗區，而且上述運動在 1940 年代抗戰期間才展開，衝擊亦不顯著。⁴¹而且在當地的習慣中，針對個人或家庭的治病、驅邪等法事，向來由巴代扎或巴代雄主持，非道士之職司。

四、巴代扎、老嫫

在中國西南地區漢人與非漢族群的宗教迭有交會，其複雜程度往往令人目眩，湘西巴代扎和老嫫的情況便是如此，他們信奉的神靈也見於他處，在實踐上則得於自身傳統，並與當地社區緊密連結。巴代扎和老嫫都使用書面法本，有些個案雖然也有法本，仍憑記憶進行法事。至於法事內容相當多樣，茲略述如下：

1. 祭土地：苗人相信土地為掌管野獸之神，祀之可免傷害，每年逢二、八兩月初二日，合寨共同與祭。
2. 祭飛山：每村寨有飛山廟一所，性質與土地廟相似，每年逢二、八月初二日，合寨祭土地後，必祭此神，以求保佑。據說此神性格凶暴，能作祟使

39 探討近代中國政教關係的重要論著，可見 Mayfair Mei-hui Yang, ed., *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008); Yoshiko Ashiwa and David Wank, eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Contemporary China* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Rebecca A. Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009); Poon Shuk-wah 潘淑華, *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900–1937* (Hong Kong: Chinese University Press, 2010); Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2011); Paul R. Katz, *Religion in China and Its Modern Fate* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2014), 中文本見康豹著，陳亭佑譯，《中國宗教及其現代命運》（新北：博揚文化，2017）。

40 Stephen Jones, *Daoist Masters of the Li Family: Ritual Life in Village China* (St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2017), 9–34, 141–55, 343–61.

41 Katz, “Religious Life in Western Hunan during the Modern Era.”

人生病，祭之病亦速癒。

3. 祭天王：主要與吃血等神判儀式有關。
4. 祭麻陽大王：生奇病或見怪事，須祭此神。如遇火災或天上流星，亦必祭之。
5. 祭公安神：又名五智神，主掌之事最多，供品以素食為主。
6. 祭四官神：主要為求財。
7. 祭閻老大神：如家中有人亡故，須祭此神。
8. 祭高坡鬼：為預防危難，如官司及匪患等，須預求保佑。
9. 祭五姓傷亡鬼：五姓指苗中的吳、龍、廖、石、麻，傷亡係因傷而死之邪鬼，苗人如生病或見怪，常求其保佑。
10. 祭朦朧鬼：如有官司，常祭此鬼，以迷懵對方。
11. 退五鬼：也屬於邪鬼，但為求疾病速癒，或犯鬼怪而祭之。
12. 洗屋：驅邪儀式，目的為淨化家屋。
13. 退口舌鬼：罹病或犯鬼怪，或口舌爭訟，祭之以求保佑。
14. 祭茶神：治眼痛。
15. 謝土。
16. 謝墳。
17. 祭魯班：苗人以魯班為棺材神，患病或見怪則祭之。
18. 架地橋：無子者向神求子，如不滿願，則作此橋，因苗人相傳子嗣在天上，地下架橋，可使下降。
19. 還儺願：如觸犯儺神而生病，需許願酬儺。求子者亦然，家戶終年平安，也要酬神。每年自九月九日至年底都可行之。
20. 跳香：每年九月下旬至十月中旬，瀘溪、古丈、吉首、永順等縣各村寨在各自香殿舉行，祈求來年豐收順遂。
21. 穿街／勸戒、上刀梯：巴代傳法度職的重要儀式。⁴²

關於最後的傳法儀式，學者已經有過不少調查，流程包括上刀梯、禮

42 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁 158-193；石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁 430-433、480-481；呂養正，《湘西苗族鬼神崇拜探幽》，頁 38-70。並見陸群、蔣歡宜，〈苗族「保東齋」儀式研究——以高務村為例〉，《湘西宗教文化調查與研究》，頁 247-276；李翹宏，〈西水土家「梯瑪」的「解邪」儀式〉，同前書，頁 277-297。

請傳度師、使用合同牒文等。⁴³此外，石壽貴也曾記錄「送亡師」的繞棺儀式，係將亡故的巴代扎捆在座椅上，而後行之。⁴⁴某些醫治小兒疾病的儀式應該也和臨水夫人信仰有關，⁴⁵稱為度（渡）關，在漢人聚落或「漢化」稍深的苗區頗為流行，在石啟貴蒐集的民國時期法本中，也可見到巴代扎所舉行的「度花」，用以治癒幼童的天花等疾病。⁴⁶

這些巴代扎和老婆的儀式常以家庭或村寨為單位，以前者來說，還儺願便是一例，⁴⁷ 2011 年 11 月 15、16 日，筆者團隊曾在花垣記錄一場還儺願儀式，地點在當地一名麻姓巴代扎家中。當時他 57 歲，在我們採訪對象中算是年輕，受過高中教育，文革後開始學習儀式，1998 年取得資格。他的傳承只有三代，不過他祖父曾從多位苗族專家得法，至今其名都還供在壇中。

一般而言，還儺願有三種形式：一、還求子願：與子嗣延續有關；二、還白髮願、還長生願、還病願：與健康長壽有關，特別是為老人所作；三、還報恩願、還謝恩願：酬謝神靈庇佑。另有還求財願，主要對象是五通神，但因花費不貲，目前較少舉行。⁴⁸ 這位巴代扎當時想為其父親還二十年前所許的長生願，其妻也提到媳婦兩年前患病，在許願之後，眼下已經康復，並

43 龍海清，〈湘西苗族「穿街」的調查報告與闡釋〉，《湘西宗教文化調查與研究》，頁 25-55；石啟貴，〈湘西苗族實地調查報告〉，頁 158-160；石啟貴編，〈民國時期湘西苗族調查實錄·習俗卷〉，頁 105-130。

44 石壽貴，〈開天門送亡師科儀〉，《湘西宗教文化調查與研究》，頁 318-342。

45 Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*, trans. Kristin Ingrid Fryklund (Stanford: Stanford University Press, 2008). 湘西的臨水夫人儀式，可見張子偉，〈湘西神圖匯編〉（未刊本，2000），頁 347。

46 石啟貴編，〈民國時期湘西苗族調查實錄·習俗卷〉，頁 131-138。

47 參看 Paul R. Katz, "Repaying a Nuo Vow in Western Hunan—A Rite of Trans-Hybridity?" 《臺灣人類學刊》11.2 (2013): 1-88. 另參李懷蓀，〈五溪地域巫文化的變遷和儺神東山聖公、南山聖母〉，《民俗曲藝》106 (1997): 97-166。

48 關於五通信仰，參看 Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley: University of California Press, 2004)，中文本見萬志英著，廖涵續譯，〈左道：中國宗教文化中的神與魔〉（北京：社會科學文獻出版社，2018）。並見 Ursula-Angelika Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung 五通/Wu-hsien 五顯 in History and Fiction: The Religious Roots of the *Journey to the South* 南游記," in *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, ed. David G. Johnson (Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1995), 137-218.

育有一女，不過家人希望第二胎能是男嬰。麻家有意為此二人還願，但並不適合由他本人親自主持，於是禮請他的師父——另一位洪姓巴代扎。洪氏當時 53 歲，有一兒一女，傳承同樣是第三代，他 20 歲開始學法，30 歲出師。他的祖父有兩位老師，其中一人也姓麻，到他的父親則因文革而中斷法務，洪氏本人只讀到小學四年級，沒有法本，完全依賴記憶；和其他採訪對象不同，他沒有擔任過任何公職。雖然受教程度有限，但他精通巴代扎的「四功」：唱、舞、吹（吹奏牛角）、剪（剪紙），可見學習、表演儀式的天賦很高。

還儺願本身的流程則分為三部分，先在當天早上請神、結界，晚間舉行儀式，以戲劇演出為重點，翌日清晨驅除邪祟，至此圓滿。（參考附錄一）其中為時最長、通常也最吸引人的是「扮先鋒」的橋段，在第一天晚飯後舉行，扮演者須作女性裝扮，突顯女性神靈的地位。當天我們就見到洪氏最小的弟弟，也是一名巴代扎，扮演先鋒的角色，但有別於常見的男性勇士形象，他扮的是儺母旗下的女性武神。在苗族傳說中，古代曾發生大洪水，只有一對兄妹倖免，後來兩人結合，繁衍後世，此妹便是儺母。⁴⁹ 這名先鋒角色會使用儺母的令旗，用意是淨除疾疫，甚至會戴上假的乳房，也不介意旁人任意撫摸，頗有性調戲的意味，反映了苗族宗教文化的特色，此外，主家會和這些角色對唱山歌，很多歌詞對性的描寫也很露骨，近乎男女之調情。

在這些儀式中不時能見到苗、漢宗教文化的互動，在當地宗教生活中，許願、還願有不可或缺的功能，但並非都由巴代扎負責，巴代雄也會參與，特別是椎牛、吃豬、祭祖等。以時間來說，巴代雄主持的許願儀式通常介於農曆二到七月，還願則在十到十二月間舉行，大致和巴代扎的習慣重疊。此外，在正式舉行還儺願之前，主家會請巴代扎來洗屋，敬奉先人的工作則交給巴代雄。在這場麻家的還願儀式中，事前一個月就有一名同樣姓麻的巴代雄前來祭拜麻家祖先，半個月後換洪姓巴代扎來舉行洗屋。⁵⁰ 前文提出「跨

49 David Holm, *Killing a Buffalo for the Ancestors: A Zhuang Cosmological Text from Southwest China* (DeKalb, IL: Southeast Asia Publications, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 2003), 192–202; Mark Edward Lewis, *The Flood Myths of Early China* (Albany: SUNY Press, 2006), 8–11, 111–25.

50 在還儺願中，仙娘的角色僅限於決定儀式日期。

雜糅性」的概念，正可說明這種儀式分工的現象。之所以如此，關鍵之一在於還願儀式並非苗人所本有，在其他地區也有類似儀式，並由漢人專家引入湘西。這裡所述雖然只是一個花垣縣的個案，其實類似情形在湘西全境都可以看到，即使在土家、苗族混居地區也是如此。⁵¹

除了還願之外，巴代扎和老嫫也主持其他社區型儀式，像是一年一度的跳香，這是苗族最盛大的節慶之一，在瀘溪、古丈、吉首、沅陵、辰溪境內，便由老嫫主導，這些地區有不少人自稱瓦鄉族，使用的語言稱為鄉話，或瓦鄉話。⁵² 2012年11月16至17日，農曆十月初二、初三，筆者團體來到瀘溪進行田調，也在過程中紀錄了當地童子附體的情形。

跳香多在農曆十月舉行，但也會以素齋祭拜道教和地方神靈，並念誦祭文。從整體來看，儀式的各環節間可能差異頗大，但共同的主題不外農事的還願／許願，酬謝豐收，也祈求來年順遂。舉例來說，儀式中需將五穀埋藏地下，再挖出觀察，以判定來年種植的穀種，⁵³也有一些簡單的戲劇演出，模擬田間作務的辛勞。⁵⁴ 至於跳香的地點通常是在當地的香殿，又稱收豐殿、豐登殿、五穀殿，這些名稱都反映跳香與農業的關連，有些專家會在香殿開光時，手持燒熱的犁頭繞行。在大躍進和文革之前，有些香殿擁有田產，會

51 張應和，〈苗族還願源流考〉，《吉首大學學報（社會科學版）》12.4（1991）：97-104。土家族的情形，參看雷翔，〈還壇神探源〉，《湖北民族學院學報（社會科學版）》13.4（1995）：40-41、44。

52 明躍玲，〈湘西苗族跳香儀式及其演變形式的調查〉，《湘西宗教文化調查與研究》，頁229-246；劉興祿，〈還願回歸：當代還願重建研究——以湘西用坪為個案〉（北京：中國社會科學出版社，2014）；熊長林，〈瀘溪跳香初探〉，載於張子偉主編，《湘西儺文化之謎》（長沙：湖南師範大學出版社，1991），頁170-182；Paul R. Katz, “Incense Dancing 跳香—A Multifaceted Western Hunan Festival” (presentation, The Emergence of a Temple-Centric Society AoE Historical Anthropology of China Conference, The Chinese University of Hong Kong, September 28-30, 2017).

53 所使用的穀物種類視當地農業而定，有些會用未去殼的稻米，或玉米、粟米、芝麻，乃至茶葉，有些用大豆、青豆、糯米、粟米、玉米不等。根據筆者所見，只用了四種，分別為稻米、大豆、青豆、小麥。

54 瞿湘周，〈沅陵苗族十月明香大會記實〉，《懷化師專學報》15.4（1996）：381-386；侯自佳，〈瓦鄉人風俗風情〉（北京：中國文聯出版社，2005），頁3-5、63-84；孫文輝，〈巫儺之祭：文化人類學的中國文本〉（長沙：嶽麓書社，2006），頁218-227。

用每年的收益或田租，作為跳香之用。⁵⁵可惜完整留下來的文字記錄很少，古丈當地的伍秉純整理了一方 1819 年的碑刻，碑文提到有兩姓人家為了重建香殿而苦心捐募。他在田調時也發現當地曾有過兩座香殿，但在 1950 年代遭到破壞，此碑也被藏在一處豬舍中。2011 年修復此碑，並重新樹立在其中一座香殿的舊址上。⁵⁶

某些跳香的老嫗和湘中地區一樣，自稱屬於元皇教或玉皇教，但其他人完全沒有提到這點。其特色之一在於內部有清楚的地域劃分，稱為壇頭，並且會組織壇班，作為儀式的班底。這些劃分涉及重要的收入來源，也是影響力與地位的象徵。由於其專業通常由父子相傳，因此法事職司的範圍大小，往往反映其祖上的功力與聲望。老嫗很重視屬於自己的「地盤」，會盡力鞏固，也尊重其他同道。假使某地舉辦跳香，負責的老嫗不需事先通知村民，在自家祖壇做完儀式後，會吹牛角表示啓程，途中如進行其他儀式，或抵達該村寨時，都會再度吹奏，此時村民將燃炮迎接，並由頭人在家中設宴款待。⁵⁷

在目前見到的跳香儀式中，多由道教神靈居其顯位，不過有法本也提到佛教神佛、法事傳承的祖師，以及許多地方神靈。另一個觀察重點是淨水，功用是保護行法之人，並在童子附體時使用。這些童子的組成從 9 到 15 人都有，全都來自雙親健在的家庭。此時會燃香擊鼓，並在儀式起訖施灑淨水。在除瘟法事中，有些附體的童子甚至會操演兵器，而且就和其他地區的靈媒一樣，事後全無記憶。再者，既以跳香為名，可知「跳」確實是儀式中重要的動作，當地有些專家特別精於「旋場」，據說有人甚至可以單腳站在鐵罐上演法，即使用竹棍刺他也不會受到干擾。在跳香期間，村民會換上最好的本族服飾，赴會狂歡，最後則準備一艘小船，通常由稻草或蘆葦製成，會

55 明躍玲，〈湘西苗族跳香儀式及其演變形式的調查〉；劉興祿，〈愿雛回歸〉；瞿湘周，〈沅陵苗族十月明香大會記實〉。

56 田仁利等編，《湘西土家族苗族自治州金石通纂》（長沙：湖南人民出版社，2015），頁 246。

57 劉興祿，「湘西用坪鄉瓦鄉人還雛願重建研究」（北京：中央民族大學文學與新聞傳播學院博士論文，2010），頁 62-72、115-121；關於道士方面的更多討論，見 Goossaert, "A Question of Control."

先繞行村寨，再送到郊溪焚化，送離水口。⁵⁸有些地區則演出默劇，目的大致相同。⁵⁹

在 2012 年的田調中，我們同時採訪了道士、巴代扎和老婆。當地一位著名的張先生時年 70 歲，⁶⁰自稱苗族之後，是第七代老婆，也是第十八代的道士，顯示其傳承接觸漢人宗教更早，與石壽貴大不相同；他所展演的儀式大多來自道教，並且混用普通話與方言。張氏 8 歲學法，30 歲通過勸戒與刀梯，成為合格專家。他每年主持的喪葬法事超過十場，也做打天狗（解洗）等驅邪法事，請他做還願願的很少，因為需耗時兩到三天，而且費用較高。在他的法本中有元皇教、玉皇門下等詞彙，但他不認為自己隸屬任何道派，自稱是「行兵弟子」。

由於他長年主法，經驗豐富，而且嫻熟跳香儀式，不僅當地人推崇，官方也將他列為跳香省級傳承人，以示肯定。曾有村寨請他主導節慶，不過因為剛好處在他的法事範圍邊界，出於權宜，他改請另一位楊姓專家（48 歲）代他前往。楊氏和張一樣，兼行道教喪葬法事和傳統的驅除儀式，次數以前者為多。由於張氏近年患病，自覺無力負荷跳香的工作，找來一位較年輕的劉姓專家，承擔大部分的儀式工作。

這裡也想簡單說明關於跳香起源的研究，以助讀者之了解。中文學界對此至少提出了五種說法，最重要者當屬苗族的盤瓠信仰，有許多文獻都提到這個人犬相戀的傳說：古代有盤瓠與辛女結為夫妻，共住山中，盤瓠出獵，辛女種作，但所獲不足以供給六子六女，因此盤瓠決定橫渡天河，盜取五穀，由於河水洶湧，所攜穀粒流失殆盡，全憑高舉其尾，才將僅存的種子帶回人間，成為農事的起源。在中國境內，與此有關的信仰遍及湖南、湖北、四川、貴州、廣西、雲南、浙江、福建、江西、廣東等地，甚至遠見於東南亞。⁶¹苗區除了每年舉辦跳香，還會在七月準備豐盛的肉食，酬謝盤瓠之

58 中國瘟船儀式的歷史，詳 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: SUNY Press, 1995).

59 瞿湘周，〈沅陵苗族十月明香大會記實〉；侯自佳，〈瓦鄉人風俗風情〉；楊昌家、龔仁俊，〈瀘溪民俗拾貝〉（北京：中央民族大學出版社，2009），頁 184-192。

60 2010 年筆者曾與之進行訪談。

61 龍海清，〈盤瓠神話的始作者〉，《神話新探：中國少數民族神話學術討論會文集》（貴陽：貴州人民出版社，1986），頁 325-328；王明珂，〈歷史語言研究所與早期湘西苗族

恩，⁶²直到近數十年，相關的風俗仍流行於湘西，苗人和瓦鄉人會讓孩童穿戴犬形鞋帽，有些婦女會配戴特殊的頭飾，據說係由辛女所製。山野、溪流、村寨名稱常帶有犬字，苗民禁食狗肉，亦不可作為祭品。⁶³除此之外，盤瓠也是當地農事慶典中主要的祭祀對象，村人會以五穀紮成其像，再由專家領眾歡舞。個人認為，要說盤瓠傳說是湘西跳香唯一的起源，證據猶嫌不足，跳香之名始於何時何地亦不可考，但顯然頗與此信仰有關，並將此犬尊為農祖。⁶⁴我們在瀘溪的田調過程中，發現不少關於盤瓠的紀錄，包括文人參訪其廟而作的詩作，⁶⁵甚至還有另一個傳說的版本，說盤瓠之子以其犬身為恥，最後竟然弑父。⁶⁶當地還有抬狗求雨之俗，⁶⁷石壽貴即曾如是記載：「天旱無雨，田地龜裂，正當求雨，仍屬罔效，於是鄉人乃有抬狗求雨之舉。其法用大狗一隻，穿人衣人褲，綯放轎中，兩人抬之。凡屬求雨之人，頭戴楊柳或野藤，以蔽太陽，手上捧香，於烈日炎天之下，遊行受旱田地，並鳴鑼鼓，魚貫而行。如落大雨，殺豬祭之」。⁶⁸至今在西南某些地區，仍然可以看到類似實況，用小轎抬著精心裝扮的狗兒，象徵曾幫苗人祖先尋獲水源的

調查（代前言），載於《民國時期湘西苗族調查實錄·椎牛卷（上）》，頁 20-30。並參 Victor H. Mair, "Canine Conundrums: Eurasian Dog Ancestor Myths in Historical and Ethnic Perspectives," *Sino-Platonic Papers* 87 (1998): 1-74; David Gordon White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

62 參考明躍玲，〈湘西苗族跳香儀式及其演變形式的調查〉；瞿湘周，〈沅陵苗族十月明香大會記實〉；侯自佳，〈瓦鄉人風俗風情〉；張永家、侯自佳，〈關於「瓦鄉人」的調查報告〉，《吉首大學學報（社會科學版）》1 (1984): 109-115。

63 石宗仁，〈湖南五溪地區與盤瓠文化遺存〉，載於姚本奎、龍海清主編，《盤瓠文化探源》（長沙：中南大學出版社，2004），頁 18-29；龍海清，〈盤瓠神話的始作者〉。

64 明躍玲，《邊界的對話：漂泊在苗漢之間的瓦鄉文化》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2007），頁 159-160；White, *Myths of the Dog-Man*, 158-64.

65 瀘溪縣民族事務委員會編，《盤瓠研究與傳說》（瀘溪：瀘溪縣民族事務委員會，1988），頁 7-14；明躍玲，《邊界的對話》，頁 107-108。

66 李涌，〈盤瓠之後〉，《盤瓠研究與傳說》，頁 10-11；侯自鵬、龔仁俊、侯自佳，〈辛女和盤瓠神話的傳說〉，《盤瓠文化探源》，頁 310-312。關於中國宗教文化的弑父主題，可參 Meir Shahrar, *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), 18-37.

67 明躍玲，《邊界的對話》，頁 111-117。

68 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁 484。

神犬。⁶⁹

五、巴代雄

巴代雄負責祖先和守護神的祭祀，也作驅邪、淨化類的法事，⁷⁰有時也主持神判儀式，像是榔款（議定契約）、吃血（血誓），平息村寨事務的紛爭。⁷¹在民國時期的調查報告中，保留了相當完整的巴代雄儀式。⁷²以凌純聲、芮逸夫、石啟貴等人的著作所見，至少有以下二十個項目：

1. 椎牛（吃牛）：殺牛獻神，作為酬謝，係苗族最著名的儀式，可分為兩種。第一種稱為「願標許願」，將水牛獻給祖先（岭斗岭茄）；如所求不遂，會續做第二種「水牛許願」，如果主家較窮，此牛可以暫時不殺。這兩種許願都會用到水牛和紅布，前者綁在矛上，後者綁在牛身。⁷³在前述的還難願中，也會使用紅色願紙。椎牛也反映苗人家族文化的特色，特別是對母系姻親的重視，在此儀式中，母舅、妻舅會被尊為上賓，結束後可以將牛腿帶回家中。輩分較高者會分得帶尾的頭腿，較低者得到二腿，沒有牛尾。

69 <http://www.scmp.com/news/china/policies-politics/article/2109554/chinese-tribes-ancient-dog-lifting-festival-honours>; <https://www.facebook.com/scmp/videos/10155620415109820/>（檢索日期：2017年9月5日）。

70 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》對這些儀式頗有生動的紀錄，見頁130-158，以及石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁415-430、433-434。此外可見楊庭碩、楊曾輝，〈苗族祭辭所涉時空場域考訂〉，《湘西宗教文化調查與研究》，頁56-76；龍文玉、程明君，〈苗家接龍活動考評〉，同前書，頁213-228。

71 參考《湘西宗教文化調查與研究》所收以下各文：謝曉輝，〈從「擅入苗地妄拿苗人案」看18世紀湘西苗疆之苗例與神判〉，頁77-90；羅康隆、麻勇恒、吳合顯，〈臘爾山區苗族「呼清」調查〉，頁91-132；麻美垠，〈吉衛地區「他力」法事的宗教學意義〉，頁133-156。並見Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier"; Xie, "From Woman's Fertility to Masculine Authority." 關於神判儀式的討論，見Paul R. Katz, *Divine Justice—Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (London and New York: Routledge, 2009)。

72 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁128-158；石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁415-433、480-481。

73 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁415-423；凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁141-142、191-192。並見張子偉、張子元，《湖南省花垣縣排碧鄉黃巖村苗族的椎牛祭》，《民國時期湘西苗族調查實錄·椎牛卷》收錄的文本及解說尤其值得參考。

屬於父家的姑母依輩分分得三腿、四腿，如果沒有姑母，則歸於母方的姨母。⁷⁴

2. 吃豬（椎豬）：與椎牛相似，通常是出於巴代雄或仙娘的指示，為病癒或求子而舉行，實際的主持者是巴代雄。母系親屬也會被邀請，並分得較好的祭品部位。
3. 祭家先 / 打家先 / 安家先：殺豬祭祖，通常是為了祈求健康。須邀請七名舅家的成員（六男一女），如果人數不足，舅家有權邀其他人加入，只要不和主家同姓即可。如適逢主家居喪或有新生兒，母舅可以拒絕。和前兩項儀式相同，祭肉會分給母舅或妻舅，而且必須帶回食用，途中要避免遇到同姓的人，因此會沿途喊叫，提醒來人注意。回家後要和家人一次食盡，如有剩餘，必須埋入地下。與此相似的儀式還有敬奉先人，只是比較簡化，視先人係自然身故或枉死而定。
4. 接龍：如果是在家中舉行，由該戶的女性家長負責即可，如由村寨發起，每家的女性家長都要參與。通常在早上舉行，除了懷孕者，所有女眷會偕同其兄弟，到村外的水井或池塘邀請龍神。
5. 祭祖：每年一次，通常在收成後舉行。祭品由家人和主持儀式的巴代雄均分。
6. 超度亡人：將亡魂引導到彼世。⁷⁵
7. 祭雷神：據石啟貴的紀錄，當地相傳雷神畏鹽，故此法禁用。
8. 祭五穀鬼：避免農作物歉收或牲畜死亡。根據某些巴代雄的說法，此法也用來消除孩童疾病，或是腹痛。
9. 羅孔山神：又稱贖大魂（帕渣），作法與波吉類似，詳附錄二。
10. 波斯神：似與對治心神錯亂有關，被祟者會忽冷忽熱，口齒不清，情緒失控。
11. 淘砂神：屬於收驚性質。通常是因行經郊野或濕暗之地而被祟。

74 主客關係的問題，參見 Adam Yuet Chau, "Daoist on Top or Host on Top?: The Relationship Between the Daoist Liturgical Framework and Local Cults in the *Jiao* 醮," 《道教與地方宗教——典範的重思國際研討會論文集》，頁 269-308，2020。

75 參考 Nicholas Tapp, "Qha Ke (Guiding the Way) From the Hmong Ntsu of China, 1943," *Hmong Studies Journal* 9 (2008): 1-36. 此文以芮逸夫 1943 年收集的 Qhuab Ke（引路歌）為基礎，並認為這份紀錄應係目前所知的最早版本之一。

12. 揭網神：避免外在傷病，尤其是眼疾。
13. 追魂：如果前述第 9 到 12 項都無效，則行此法。
14. 除傷亡鬼：用以對治難癒的外傷。
15. 祭疱鬼：安撫引發癰子等皮膚病症的鬼靈。
16. 退古樹怪：驅除惡力。
17. 洗屋：淨化家屋。
18. 洗貓兒：淨化家中死貓帶來的汙穢，苗人視貓為不祥。
19. 盟誓洗心 / 吃血：有些起誓者會將手置入熱油中。
20. 打乾鑼（布沖他力 / 他力）：消災用，包括吃血不當的過患。過程會使用三根樹或花樹。
21. 暖牛籠：殺牛為祭，消除破財等厄運。
22. 交牛：類似暖牛籠，唯所用咒語不同。牛隻不能宰殺或販賣，必須任其老死。這兩項儀式都和送丙年類似。

這些紀錄沒有提到儀式舉行的頻率，在凌、芮二人書中，也沒有巴代雄實際演法的描述，但透露似乎有些喪葬法事，係由巴代雄所主持。在我們採訪的巴代雄中，無人有此印象，因為現在這些都是由道士負責。兩者儀式之分工究竟起於何時何地，由於缺乏明確記載，如凌、芮之書無誤，當可溯及清代。其次，從這些紀錄看來，除了吃血偶有例外，其他儀式都不需前往較大型的祠廟等神聖空間，有些在村中的小土地廟，甚至池邊、樹下，就可以舉行。

張子偉等人多年來投入湘西的民族誌調查，詳細記錄了當地椎牛、吃豬的過程，他注意到在椎牛儀式中，母舅、妻舅除了受主家招待，也會陪同巴代雄到殺牛的地點，繞牛兩到三圈，並作勢將矛戳到牛身上，再由交巴代雄等專家執行。⁷⁶ 在石壽貴的未刊著作中，也保留大量相關傳統的紀錄，大有助於了解巴代雄的儀式內容，比如「十四功」，也就是他們所應嫻熟的十四種技法，幾乎涵蓋所有苗族傳統文化的精華：1. 寫功；2. 畫功；3. 雕功；4. 扎功；5. 剪功；6. 吹功；7. 打功；8. 舞功；9. 誦功；10. 唱功；11. 自然功；12. 超自然功；13. 慈善功；14. 醫藥功。大多數可以顧名思義，自然功是指

76 張子偉，《湘西祭祖習俗》（長沙：湖南師範大學出版社，2015），頁 37-74。

上刀梯、過火堆，超自然功是在作法時隱藏魂魄，以及趕屍之術，慈善功強調誠信、助人等善行，最後的醫藥功則強調巴代雄作為醫者的身份。⁷⁷

石氏也整理了巴代雄所行的 33 種儀式，以下略舉其要：⁷⁸

1. 授職 / 過度：前文提到有些巴代雄會供奉太上老君，不過多數人崇祀祖先，尤其是前代的專家，而且只要有師承關係者，雖無血緣，也在致祭之列。石氏還提到有種類似開斗的儀式，用以祭師之魂，弟子在三年訓練之後，可以依此法設壇。
2. 喪葬：包括蓋棺、下葬，後者進行時，要有母舅在場，並舉火把。⁷⁹
3. 祭祖：包括前述的椎牛、吃豬，除了主家先人，也祭祀共同的寨祖，性質接近土地神。
4. 許願 / 還願：以許椎牛願最為重要，祈求病癒或得子，通常是由靈媒指示，再請巴代雄來主持。
5. 神判：用以調解重大糾紛，比如前文提到的吃血，如其不成，另有平息的儀式。在榔款的相關儀式中，除了吃血，還有開鎖解索、打碗隔斷，前者的對象是剛出牢獄的人，象徵枷鎖解除，後者則表示將不肖子女逐出家門，斷除關係。
6. 消災治病：包括洗家，以及驅除病鬼，苗人認為這類鬼靈會破壞祭祖，導致孩童生病。

石氏本人既是專家，也與學界和文化團體有所往來，他的努力必須記上一筆。此外，我們也訪問了其他的巴代雄，第一位姓吳，是鳳凰人，和學界、官員也有互動，正在著手記錄他所通曉的儀式。吳氏的宗教認同比較複雜，他供奉太上老君，自稱道士，並出示道協 2009 年核發的道士證；他也學過一些巴代扎的咒語，以及召請兵將的儀式，同時又在著作與訪談中，屢屢表現身為巴代雄的自豪，⁸⁰ 也向我們提到前文所述太上老君測試弟

77 石壽貴，〈苗族祭祀儀式初探〉，《石壽貴文選》（未刊本）。

78 石壽貴，〈苗祀三十三堂小神科儀〉，《石壽貴文選》。

79 類似的儀式文本可見石如金搜集，《湘西苗族傳統喪葬文化《招魂詞》》（北京：民族出版社，2007）。本書收錄了 1981 至 1983 年間，得自花垣、鳳凰、吉首、松桃等地巴代雄的紀錄，並譯為漢文。

80 比如在其未刊稿〈苗族道教祭司（霸 bà 得 dēi）淵流考〉所言：「自盤古開天地以來……太上老君法力無邊……而苗族道教祭司（霸得）正是他的傳人……苗族一代少數民族也

子的故事。

在兩次訪談期間，這位吳姓巴代雄提供的儀式多達 42 項，有許多已見於前文。（完整版見附錄二）⁸¹ 與石壽貴留下的紀錄相同，其中也有授職 / 過度的項目，以開斗表示弟子之出師。在過程中，過往的祖師會附在弟子身上，並且奔跑跳躍，頗近於「跳仙」（詳後文）。他也提到超度亡人，但他幾乎不做，因為目前這類法事已經幾乎全由道士包辦。至於祭祖、許願、還願，都是他常做的儀式，以吃豬最為重要（見表一）。值得注意的是在最近幾年間，次數不斷增加，和官方在苗區推動的非物質文化遺產政策，恐怕不無關聯。⁸²

表一 吳姓巴代雄歷年主持儀式次數

年度	吃豬	其他	合計次數
2001	43	42	85
2002	41	45	86
2003	43	51	94
2004	46	50	96
2005	48	51	99
2006	43	51	94
2007	47	48	95
2008	48	46	94

年度	吃豬	其他	合計次數
2009	46	45	91
2010	49	42	91
2011	42	51	93
2012	51	62	113
2013	65	68	133
2014	74	94	168
2015	70	118	188

有自己的宗教信仰……一般都是以苗族祭司為主，客宗祭司為輔。據說上天後，苗族祭司的官職要比客宗祭司的官職要大得多」。

81 2015 年 7 月 23 日訪談。並見龍文玉，〈巴代雄：苗族古文化的活化石——原始靈魂論的傳播者〉（未刊稿，2018）。

82 Louisa Schein, *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics* (Durham: Duke University Press, 2000); Kao Ya-ning 高雅寧, "Religious Revival among the Zhuang People in China: Practicing 'Superstition' and Standardizing a Zhuang Religion," *Journal of Current Chinese Affairs* 43, no. 2 (2014): 107-44; Li Lan, *Popular Religion in Modern China: The New Role of Nuo* (Farnham, UK, and Burlington, VT: Ashgate, 2015). 並參 Adam Yuet Chau, ed., *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation* (London: Routledge, 2011).

至於神判儀式，吳氏說他主持過四次榔款，其中還涉及村寨主要幹道的修復事宜，但從來不做吃血，他說若不如法，可能反受其害。還有一種報光肉的儀式，是針對逃犯所做，用來促其自首。在改運治病方面，最常做的是高班力，藉以平息鬼祟，或親友間的糾紛。興郁用來治療皮膚疾病，類似於前述的祭庖鬼，柳貴則是收驚安神之用，接近於贖魂。此外，他也會召喚兵馬，稱為放兵、收兵，對象甚至包括苗人崇拜的蚩尤。

我們造訪的另一位巴代雄姓麻，是花垣人，他的傳承背景相當有意思，其先人原本也做巴代扎的儀式，但到了他父親，因為不會吹奏牛角，以致傳承中斷。麻氏也否認巴代雄會做吃血或趕傷亡鬼等儀式，認為這是巴代扎所為；和大多數巴代雄一樣，他也崇奉先人，重視法脈。平日他最常做的儀式是吃豬、接龍、敬雷神、安家先、洗屋和祭土地神。吃豬分為兩種：（一）送母豬：祭祖或敬雷神，麻氏說這頭豬不能用買的，也不可以用闖掉的公豬，而且只能供前來作客的親戚享用；（二）送公豬（敬家先）：用於祭祖，必須使用種豬，至於所邀親戚、各人分得哪些祭肉部位，都有嚴格規定。另有名為他立的神判儀式，麻氏說會在二、三月間進行，並在十月、十一月還願，呼應上文提到的還儺願。我們也訪談了一位同在花垣的田姓巴代雄，他也重視先人與祖師，並強調巴代雄儀式的重要性在於口傳不斷。他最常做的儀式有椎牛、接龍、吃豬、請歷代祖先、敬雷公，也替亡者洗屍、喊祖先亡魂回到牌位。⁸³最後一位接受訪談的巴代雄也姓吳，也是鳳凰人，⁸⁴他在地方黨部和附近的電廠工作過，可以算是菁英，特別強調崇敬祖先，以及苗服所象徵的文化認同。他說凡是巴代雄行法，只能穿著苗服，從頭到腳都不例外。他最常做的是椎牛、做豬（送豬）、接龍、打家先、洗屋（有貓死在家中），以及解咒，也就是前文提到的他力。

歸納以上所見，湘西的巴代雄最常主持的不外椎牛、吃豬，以及接龍、祭家先、祭雷神、贖魂等法事，還有祭五穀神；共同處在於重視祖先、許願／還願，在訪談中還可看到多種自然崇拜，各種改運儀式更令人目不暇給。

83 2011年11月8日筆者與麻、田二人進行訪談。

84 2013年7月13日進行訪談。

六、仙 娘

在中國南方非漢族群的歷史上，靈媒的傳統由來已久，可以遠溯到戰國屈原（ca. 340-278 BCE）之《楚辭》，特別是其中的〈九歌〉。⁸⁵ 以湘西來說，儘管不斷受到打壓，當地的靈媒文化始終蓬勃，而且靈媒相當受到尊敬，從前述太上老君考驗弟子的傳說可見一斑。⁸⁶ 民國以來已有不少學者加以記錄，但經常是出於批判性的眼光，將其人貼上「迷信」或精神疾病的標籤。凌純聲、芮逸夫便採用 James Frazer（1854-1941）和 Bronislaw Malinowski（1884-1942）的人類學說法，稱這些儀式為「巫術」。⁸⁷ 儘管如此，他們還是詳盡記錄其過程，像是以水治病之法，至今在當地仍相當流行。⁸⁸ 他們也記錄了一位保靖縣的龍姓女靈媒，以祈雨聞名。⁸⁹

石啟貴也用「迷信」描述這類儀式，稱女性靈媒為「仙姑」，他以為此風盛行，實與苗區之困苦相連，下筆不無同情，但他也懷有地方知識份子的責任感，盼能藉由教育文化，淡化靈媒的影響。⁹⁰ 他曾如實紀錄了不少相關儀式，比如當地人深信的七姑娘：

仙姑走陰，屬於社會迷信之一，盡人皆知。倘行駁離厄運，不論有無知識者，心為之惑，皆深信也。室有病者，命在垂危，全家眷屬急如星火，於是仙姑決疑，特問津焉，其法用小桌子一張，上擺香米、金錢及酒杯三個。有將桌上鋪布橋，亦有不鋪布橋者。仙姑正坐桌之上方，其面以青帕

85 參見 David Hawkes, trans. and ed., *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and other Poets* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), 18-19, 96-97; Arthur Waley, ed., *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China* (London: George Allen and Unwin, 1955); 林河, 〈《九歌》與沅湘民俗〉(上海: 上海三聯書店, 1990)。

86 麻勇斌, 〈闡釋迷途: 湘、黔交界地苗族神性婦女研究〉(貴陽: 貴州人民出版社, 2006); 黃金, 〈東部方言區山江苗族仙娘跳仙儀式調查〉, 《少數民族宗教研究》1 (2013): 224-230; 康詩瑀, 〈湘西仙娘調查訪談錄〉, 《民俗曲藝》189 (2015. 9): 217-312。並見 Wu Hexian, "Crossing the River"; 吳曦雲, 〈紅苗風俗〉, 頁 197-202; Katz, "Religious Life in Western Hunan during the Modern Era."

87 凌純聲、芮逸夫, 《湘西苗族調查報告》, 頁 193-194。

88 同上註, 頁 194-198。

89 同上註, 頁 308-310。

90 石啟貴, 《湘西苗族實地調查報告》, 頁 524。

遮之。開首請仙妹仙女，七姑娘娘，口唱歌曲，頭擺左右，兩足「登車」，上天尋找病家祖先。良久覓看，有准驗者，概知病家祖先之姓名別號，說話如死者生前之口氣然。首先可告病者情況，怕也不怕，吉凶禍福。又告是何神鬼作禍，有何神鬼救濟，俾便求祈禳禱祭之。若問壽年長短者，仙姑須往閻王處查生死簿，是否將病者名字勾銷，有無票差惡鬼詐搯。如名字已勾，病者無救，仙姑即告述之。有無子者，仙姑可向閻王代邀賜子，並告知禳解方法。限於何年何月，見生男女。各事問畢，例用肉酒飯等擺於桌上，按祖先名一一請而食之。仙姑方退車回來矣。通常仙姑多屬女人，求得真傳，本知過去未來禍福。惟以今日世道日衰，人心敗壞，有借此業者，不學無術，故以騙人爲生活。一言一語，純采社會耳邊之風，迎合心理，淆人聽聞。⁹¹

石氏也提到在仙姑的主持下，有些年輕女性和少女集體入神，這種儀式稱爲「切七姑娘」，下文會有詳述。

除了這些學者的紀錄，在民國時期，湘西的女性靈媒也屢見於牧師陳心傳（1893-1971）筆下，他隸屬中華基督教會，曾在瀘溪、沅陵傳教七年，深入苗寨，爲了解當地信仰，不僅研讀清代方志，也向石宏規等地專家討教。在他的紀錄中，女性靈媒常在地方市集出沒，向群眾展示治病和溝通亡者的能力。⁹² 這點也在我們的田調中得到印證。

作家沈從文也對仙娘現象提出了看法，⁹³ 雖然他的專長在文學，也非苗人，但他在鳳凰成長，對於湘西各地非常關心。在感嘆苗風「迷信」之餘（包括雲貴等地），他曾經提出一個看法，認爲靈媒可能與當地女性普遍的心理困境有關，年長的苗女以施蠱宣洩怨毒，中年者渴望被神附體，使疾病痊癒，年輕女性則常因欲求不滿，變得情迷意亂——當地人稱這種狀態爲「落洞」。沈氏以爲大多數女性靈媒看待自己的身份，其實無從選擇，她們往往

91 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁 519。

92 明·沈瓚編撰、清·李涌重編、陳心傳補編，《五溪蠻圖志》（長沙：嶽麓書社，2012，又名《五溪苗族風土記》、《五溪苗族古今生活集》），頁 77-80。近代基督教在西南地區傳佈的情形，見楊天宏，《中華基督教會邊疆服務研究》（北京：三聯書店，2010）；龍先瓊，《近代湘西開發史研究：以區域史為視角》（北京：民族出版社，2014），頁 98-101、149-153。

93 Kinkley, "Shen Ts'ung-wen's Vision of Republican China," 289-95; Kinkley, *The Odyssey of Shen Congwen*, 126, 327.

被各種痛苦折磨，直到向神靈屈服為止；在附體時常反覆擊打自己，事後卻全無記憶，⁹⁴ 這也讓人想到臺灣常見的童乩。⁹⁵ 他又說這種狀態反覆出現，或與女性的經期有關，此說或有牽強之處，但他將附體和女性的生命困境相連結，是一個別開生面的觀察；他更強調「落洞」與此有關，苗區本有自由戀愛之風，但青春期的壓抑加上性的渴求，讓不少年輕女性備受身心折磨，使她們成為被「附體」的溫床。他的觀點未必能成立，不過從古代五通信仰和狐狸精的傳說中，女性初經來潮或求偶的性張力，確實往往是情節的關鍵點。⁹⁶

近年非漢族群的女性靈媒日益受到重視，麻勇斌、黃金、康詩瑀等人都有所探討。他們在湘西從事田調，指出當地女性往往透過兩種管道，進入靈媒的世界：來自在生者的教導，稱為「陽傳」，得自於已故者，稱為「陰傳」，甚至比前者更為常見。在康詩瑀和筆者合作的田調中，歸納湘西靈媒主要的活動是占卜和治病，稱為「叫水碗」或「照水碗」，以水作為重要的儀式元素；或是召喚、溝通祖先亡魂，稱為「送飯」、「槓仙」（扛仙）；還有求子、治病等，後者稱為「看平安」，也有各種收驚儀式，名稱包括「贖魂」、「喊魂」、「追魂」，目的都在於使人心神安定。⁹⁷ 對女性靈媒來說，這些儀式不以經期為禁忌，甚至在居喪期間，也照樣舉行，只有在懷孕中期後會暫停，等到新生兒滿月後，才會復行。有意思的是她們對於會施蠱的女性，似乎頗有忌憚，有一名仙娘甚至說她被迫成為放蠱師，必須靠其他靈媒或巴代雄搭救，才能擺脫邪教的掌控。

許多湘西女性靈媒的生命故事和臺灣等地的版本其實很相像，都強調她們當初多半不由自主，通常是在某些困境之下，比如身心疾病，唯有獻身成

94 沈從文，〈神巫之愛〉，《沈從文文集》（廣州：花城出版社，1983），第8卷，頁241-300；同前氏，〈鳳凰〉，同前書（廣州：花城出版社，1984），第9卷，頁397-415。

95 例見 Lin Wei-Ping 林瑋嬪，*Materializing Magic Power: Chinese Popular Religion in Villages and Cities* (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2015).

96 von Glahn, *The Sinister Way*; Kang Xiaofei 康笑菲，*The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2006).

97 Wu, "Crossing the River," 38-66; 麻樹蘭編著，《湘西苗族民間文學概要》（北京：民族出版社，2007），頁135-142。

巫，才能解除痛苦。有一個案例即說她從 19 歲開始就備受困擾，直到 34 歲被附體，情況才改善，另一人則是因為失去獨子，在精神創傷之下成為靈媒。有一個案例是起於見到亡魂，在某次斷腿受傷後，另一名靈媒告訴她，是古人造成她的夢魘。至於男性靈媒，有一人說他曾罹患類似瘋癲症，整整三年都不能工作，另一名年輕男性多年來抵抗成為靈媒，因為這會讓他無法成家。其實這種情況不但見於苗區，在中國各地乃至全世界都可以發現。⁹⁸

湘西的靈媒和巴代雄都強調祖先崇拜，更甚於其他神靈，但不同者在於他們所傳承的祖師，有很多並不拘於此背景。有一名仙娘不僅供奉太上老君、白帝天王、觀音，甚至包括毛澤東，她的傳承來源也很雜，有已故的巴代雄、巴代扎，也有仙娘。另一名仙姑提到她被附體的因緣來自某些神靈，但最主要的還是其他早已不在人世的靈媒。男性的情形也類似，有一人說他曾受到一名已故巴代雄的教導，另一人甚至在死去師父的指點下，學會了漢語。有很多案例都說到，必須要得到這些已故師父的同意，他們才能收徒傳法。有一名仙娘的情形相當特殊，她曾得到九名不同背景的專家傳授，包括她的父親，而且她本人是死後才開始授徒！另一名仙娘的師承除了已故靈媒，還包括其父與丈夫的祖父，他們都是當地的儀式專家。

從上段最後兩個案例，可以看出苗人靈媒帶有家族的性格，其師承常來自衆多祖先，而且不拘一源，下例可以為證：有一名仙娘的祖父和外祖父分別為巴代扎、巴代雄，她丈夫的外祖父則是靈媒，這些長輩俱已亡故，如今都被她奉為祖師，另一名仙娘的師承則包含她的公公（巴代雄）、外祖父（巴代扎兼靈媒）、外祖母（仙娘）。在我們的訪談對象中，年紀最小的是一名 16 歲的少女，她的經驗更可說是許多湘西年輕仙娘的縮影：雙親外出到紹興謀職，她由身為仙娘的祖母撫養，因而進入這個世界，並受到男性長輩的教導，其中有巴代雄，也有巴代扎，有些還在世，有些則以亡者的身份向她傳

98 Jean Mottin, *Allons faire le tour du ciel et de la terre: Le chamanisme des Hmong vu dans les textes* (Bangkok: White Lotus Press, 1982); Jacques Lemoine, "Shamanism in the Context of Hmong Resettlement," in *The Hmong in Transition*, ed. Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and Amos S. Deinard (New York: Center for Migration Studies, 1986), 337-48; Xoua Thao, "Hmong Perception of Illness and Traditional Ways of Healing," in *The Hmong in Transition*, ed. Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and Amos S. Deinard (New York: Center for Migration Studies, 1986), 365-78. 並參 Tapp, *The Hmong of China*, 147-58.

法。⁹⁹

如同巴代雄和巴代扎，湘西的靈媒也有自己的法壇，但大多沒有壇名。在開壇之先，多數人會請同道或其他專家來做安壇的儀式，至今我們只遇到一個例外，她和丈夫都是共產黨員，或許因此之故，她始終拒絕設壇。

除了為民衆占卜治病，靈媒有時也會成為社會力量爆發的觸媒，在近代便曾因單純的跳仙（又名布將帥）儀式，牽動震動湘區的反抗事件¹⁰⁰：1942年1月，湘西南部、西部的苗民因不滿官方治理，發起武裝抗爭，從永綏開始，擴大到鳳凰、黔城，以及貴州的松桃、銅仁，在苗民參戰的過程中，仙娘發揮了催化的作用，透過種種儀式，包括讓人飲用「仙水」，並說飲後刀槍不入，讓許多苗民感受到被神靈附體的力量。值得注意的是苗語「布熊娘」，意指靈媒之儀式，與「布將帥」之「布」相同，仙水的宗教意義也不容輕忽，如同前文所述，水被視為重要的靈力來源或媒介。這個例子提醒我們，在探究西南非漢地區的反抗事件時，必須留意當地靈媒信仰與實踐的影響，¹⁰¹這點也可以在跨國性的研究中得到印證。¹⁰²

99 有一名土家族靈媒未提到任何在世或亡故親屬，不過在她開壇遇到狀況時，家人會來協助。

100 參考張應和，《苗鄉探奇》（成都：四川民族出版社，1994），頁207-211；吳榮臻，〈苗民「布將帥」運動紀略〉，收入伍賢佑編，《亂世聚義》（吉首：湘西土家族苗族自治州文史資料研究委員會，2005），頁50-54；Paul R. Katz, "Dances of the Doomed—Ritual and Resistance among the Western Hunan Miao during the Republican Era," *Asia Major*, 3rd ser., 30, no. 2 (December 2017): 133-86.

101 參考Cheung Siu-woo, "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among Miao in Southwest China," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. Stevan Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995), 217-47; Charles Patterson Giersch, *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 58-60, 198-99; John E. Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 33-68; Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The "Miao" Rebellion, 1854-1873* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 63-85; Nicholas Tapp, "Of Grasshoppers, Caterpillars, and Beans: A Historical Perspective on Hmong Messianism," *TRaNS: Trans-Regional and National Studies in Southeast Asia* 3, no. 2 (2015): 289-318; 吳榮臻主編，《苗族通史》（北京：民族出版社，2007），頁33-36、344-345、402-406。

102 例見James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 2009), 283-323; Geoffrey C. Gunn, "Shamans and Rebels:

在這波反抗事件中，仙娘不僅帶頭領苗民作戰，而且有許多苗女響應，在不少跳仙的歌曲中都有提到。¹⁰³ 男性領袖的作用當然不容否定，當時被視為救星的乃是苗王，而非苗后，但女性在其中的角色不能不予以正視。七姐妹是湘西靈媒儀式的主要神靈之一，也在此事件中發揮影響。在物件方面，仙水的作用已如前述，在其他法事也有類似的用法，舉例而言，叫水碗仍是今天湘西主要的治病儀式之一，再者，布也是重要的儀式物件之一，有紀錄說在作戰前，靈媒會用手帕蓋住被附體者的臉，當地在收驚時也會用布蓋住米碗。有些記載也提到仙娘被附體後，會高高跳離地面，態勢驚人，這些宗教物件與實踐成為當日鼓動苗民起事的主力之一，絕非偶然。¹⁰⁴

關於仙水，在鳳凰有些資料記下了當年的細節，可以在此一提。在場每人會分得一碗泉水，必須含在口中，同時銜三炷香，虔誠向七姐妹等神靈祝禱。再來仙娘會揮動手巾，指示苗民將水服下，接著他們就會感到被附體，發生劇烈反應。有些人會手足舞蹈，吟唱苗人召喚猛禽的歌曲；¹⁰⁵ 有些邊跳邊旋轉，念誦作戰前的咒語，比如「封刀封槍，槍打不進，刀砍不入」。現場也有不少女性，人人穿著苗服，她們會先閉眼坐地，接著前後搖晃，口念咒語：「天降仙女，大顯威靈，刀砍不入，槍打不進」。更特別的是這些被附體的苗民在作戰前，會沿途跳動，口呼登字，在文獻中又寫作蹬，也就是跳；或是噎字——發音聽起來有如事物墜地的重響。有些甚至會用兵器自殘，¹⁰⁶

The Batchai (Meo) Rebellion of Northern Lao and North-west Vietnam (1918-21),” *Journal of the Siam Society* 74 (1986): 107-21; Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910* (Manila: Ateneo de Manila University Press, 1979).

103 楚奇、藝軍合編，《湘西兄弟民族的山歌》（漢口：中南人民出版社，1951），頁 54-55、56-57。

104 Wu Hexian, “Crossing the River”; 黃金，〈東部方言區山江苗族仙娘跳仙儀式調查〉；康詩瑀，〈湘西仙娘調查訪談錄〉。

105 美國印地安人也有類似的表現，見 James Mooney, *The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1965). (originally published in 1896 as Part 2 of the *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1892-1893*).

106 例見劉自齊，〈力量和智慧的頌歌——試論乾嘉苗民起義時期苗族民間歌謠和傳說故事〉，《苗族史文集：紀念乾嘉起義 190 週年》（長沙：湖南大學出版社，1986），頁 275-283；石建華、伍賢佑主編，《湘西苗族百年實錄》（北京：方志出版社，2008），第 1 冊，頁

肖似臺灣童乩操五寶的情形。

有些文獻提到仙水中可能摻有藥物，導致心神迷亂。鳳凰當地的學者吳曦雲曾訪問一位姓龍的婦女，她在 17 歲時參與這波起事，直到 40 年後接受訪談，腿上還留有作戰的傷疤。她回憶當時苗民將仙水當作藥物，飲用後會感到精神百倍，可以連續跳上 4 小時而不疲累，但效力減退之後，要連睡兩到三天，¹⁰⁷ 體力才能恢復。雖然苗醫苗藥自古聞名，¹⁰⁸ 但不宜直接判定這些附體後的迷幻狀態，全都來自藥物的誘發。在許多文化中，都有強烈激發戰士情緒的做法，¹⁰⁹ 在這波苗民起事的跳仙歌曲中也有描述。¹¹⁰ 麻勇斌考察廣州的靈媒現象，也提到附體後的動作，頗類似於當地流行的武術。¹¹¹

不過這種因集體入神而引發的社會事件並非常態，就平常來說，湘西仙娘主持的集體入神儀式有兩種：（一）使村民在祭祀活動中附體，稱為「葡姑娘」；（二）使個別或某些女性附體，稱為「葡七姊妹」、「切七姑娘」。有紀錄提到每年農曆三月十五，仙娘會帶領村人舉行前一種儀式，也稱為跳仙，每家都要準備齋粿和豆腐，供給地方神靈，以求消除疾病以及來年豐收。祭祀結束時，會有人開始被神附體，最後所有人共同舞蹈，繞成一圈。¹¹² 程明君也曾記錄類似的村寨儀式，地點在當地的土地堂，在壇上供有一碗水，仙娘和土地神溝通後，會告知其他有意被附體的人，他們感應的來源可能是神靈，或是過世的祖先。¹¹³

442-449。

107 吳曦雲，《紅苗風俗》，頁 161-162。

108 歐志安，《湘西苗藥匯編》（長沙：嶽麓書社，1990）。

109 歐洲過去也有類似情形，稱為狂戰士（berserker），見 Anatoly Liberman, “Berserks in History and Legend,” *Russian History* 32, no. 1 (2005): 401-11.

110 楚奇、藝軍合編，《湘西兄弟民族的山歌》，頁 51。

111 麻勇斌，《闡釋迷途》，頁 38-128。這點可以和臺灣廟會常見的八家將相參照，見 Avron Boretz, *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011); Donald S. Sutton, *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

112 參看〈苗家跳仙的由來〉，鳳凰縣民間文學集成辦公室編，《中國民間故事集成·湖南卷·鳳凰縣資料本》（1987），頁 425。

113 2014 年 9 月 16 日程明君電郵。

第二種儀式在湘西很多地方都看得到，根據石啟貴 1930 年代的調查，通常是元宵節當天，在家中爐邊，由年長的婦女（很可能是仙娘）進行，讓其他晚輩，尤其是較年輕的女性和女童，進入恍惚的狀態，過程中她們會歌舞，所唱的多半是逗趣甚至帶有挑逗意味的情歌。¹¹⁴ 在古丈地區，則由較老的女性 / 仙娘對年輕女子行法，特別是正值青春期的少女。每人手持七炷香，臉上蓋著手巾，和前段所述的情境相彷彿，今天所見也還是如此；隨後念誦七姑娘的咒語，參與者會前後搖晃，囁嚅亂語，開始唱歌，內容通常和男子調情有關，並邀請旁人共舞。¹¹⁵ 這些跡象都顯示當地靈媒能夠牽動苗民起事，實有其強韌的地方宗教背景，吾人與其加以各種批判性的標籤，不如平情以對，應當會有更深刻的理解。

苗族女性與靈媒現象密切相關，是不爭的事實，這點多少也牽涉女性在當地社會生活中的定位。在湘西苗族的勞動習慣中，有性別分工的現象，多數婚姻仍以男方家庭為中心，但並不妨礙苗族禮俗對母系姻親的高度重視，女性對當地經濟的貢獻（如採茶）也是公認的，¹¹⁶ 苗區溺殺女嬰的比率少於其他地區，想來亦與苗族女性的地位有關。¹¹⁷ 有清代資料提到當地女性會使用火槍，或在作戰時協助男子運載武器，1930 年代晚期，住在湘西的作家周立波（1908-1979）曾描寫一位寡婦為報夫仇，率領其他男子前去火拼，並且擺平了當地的糾紛。¹¹⁸ 在苗族女性的歷史上，石乜妹是 18 世紀晚期乾嘉苗民起事的主導者之一，她是貴州松桃人，曾率領不少女性投入戰事，最後被清軍捕捉，斬首示眾。何兆華曾研究貴州女將務冒細（Wud Maox Xid）的傳說，相傳她驍勇善戰，又有神力，而且雙乳甚長，騎馬作戰時甚至必須拋到

114 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》，頁 519-520。

115 〈請七姑娘習俗〉，古丈縣民間文學集成辦公室編，《中國歌謠集成·湖南卷·古丈縣資料本》（1988），頁 18-20。並見戴業大，《桃花潭》（北京：作家出版社，2011），頁 138-155；麻勇斌，《闡釋迷途》。

116 感謝賴惠敏對此的提示。另參 Kinkley, "Shen Ts'ung-wen's Vision of Republican China," 240-54; Feng Xiaohong, *Tourism and Prosperity in Miao Land: Power and Inequality in Rural Ethnic China* (Lanham, UK: Lexington Books, 2017), 69-88.

117 吳曦雲，《紅苗風俗》，頁 87-91。

118 周立波，〈霧裡的湘西〉，《周立波代表作》（鄭州：河南人民出版社，1989），頁 298-302。原發表於《中國青年》（1940.4）。他是湖南益陽人，1930 年代初期在上海加入中國共產黨，1938 年底在湘西推行共產思想，並編輯《抗戰日報》。

肩上。¹¹⁹ 這種勇武的女性形象不僅延續到民國時期，也見於臺灣或其他中國邊疆地區，¹²⁰ 至今在西南仍流傳不少苗族女英雄擊潰清軍的故事，而她們克敵的法寶之一，正是布製的手帕與頭巾。¹²¹

七、結 語

本文以湘西為對象，評估道教對於苗區宗教傳統的影響，特別關注道士及其科儀與當地儀式專家的關係，從上文的討論顯示，這些儀式傳統活躍於苗漢之間，表現相當複雜，涉及語言、族群與地域等因素，必須放在多元的脈絡之中，始能得到較完整的認識。概而言之，湘西道士使用漢字寫成的文言科儀演法，並在漢人社區廣泛流行，巴代雄和巴代扎以方言進行儀式，和西南地區其他類似的專家頗有相通之處，同時也展現在地的色彩。與苗文化的傳統關係更密切的是巴代雄與仙娘，兩者都使用苗語。此外，性別也是必須考量的因素，在當地許多儀式場合中，母系親屬特別受到尊敬，女性靈媒的影響更不容低估。

這些儀式傳統長期以來也形成專家間的分工現象，各自展現其特色。如上所述，道士負責喪葬法事，很可能是取代了過去巴代雄的位置；也很少像其他地方，由道士主持醮典等儀式，因為苗區的宗教生活並不以大型祠廟為中心。多元的宗教認同也是當地的特色，在本文採訪的案例中，太上老君是共同崇敬的神靈，但許多專家各有其宗教認同，包括巴代扎和老嫫在內，對於巴代雄和仙娘來說，祖先更具有崇高的地位。

119 何兆華，〈施洞苗族剪紙圖像上的戲曲與女性形象〉，《民俗曲藝》177 (2012.9): 275-283。

120 關於性別與宗教關係之課題，以下這些著作都相當有啟發性：Bryson, *Goddess on the Frontier*; Chen Meiwen, "Gendered Ritual and Performative Literacy: Yao Women, Goddesses of Fertility and the Chinese Imperial State" (PhD diss., Leiden University, 2016); Ho, "Gendering Ritual Community across the Chinese Southwest Borderland," 215-25; Jinhua Jia, Xiaofei Kang, and Ping Yao, eds., *Gendering Chinese Religion: Subject, Identity, and Body* (Albany, NY: SUNY Press, 2014); Kang Xiaofei, "Women and the Religious Question in Modern China," in *Modern Chinese Religion II, 1850-1915*, ed. Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey (Leiden: Brill, 2016), 1: 491-559.

121 向農編寫，〈石乩妹的故事·巧擺牛肉宴〉，《湘西民間文學資料》（吉首：湘西土家族苗族自治州文化館，1988），頁 75-76；李經編寫，〈麻姑抗租〉，同前書，頁 201-203。

面對這些現象的交錯，本文想透過兩個研究概念的反思，作為全篇之總結。首先是轉譯（translation），這是官方或菁英經常運用的機制，藉以引入社群外部的文化傳統，並與本地文化相融合，包括宗教事務也在其內，¹²²但這個概念在應用上，往往會忽略文化互動並不全是目的性的結果，因此必須借助另一個概念，也就是雜糅（hybridity），包含各種非目的性的文化同化表現，以湘西來說，由於漢人長期移入，影響當地的苗人生活，自然促成漢文化與地方傳統的整合，包括儀式亦然，且無須假借國家或地方菁英之主導。在此基礎上，筆者進一步提出「跨雜糅性」的概念，以上文所見的還儼願為例，就有這樣的表現，藉由這一概念，對於盤根錯節的文化互動及其對湘西宗教生活的影響，應該能提供更有力的視角。¹²³雖然此儀式並非當地本有，卻充分吸收了苗區生活的元素，並以此展現對自族的認同，比如在先鋒出場時吟唱苗歌，或是身著苗服，扮演苗族女性神靈。再者，瀘溪等地的儀式也保留了古代盤瓠傳說的元素，此處位於湘西最東部，也是漢人移入最早、聚居最多的地區，儀式明顯帶有道教的痕跡，但當地的專家雖然也崇奉太上老君，連同巴代扎在內，很少有人自認為屬於特定的道派，巴代雄與仙娘更強調祖先或有師承關係的先人，充分流露家族傳承的性格。綜觀中國西南地區，也常能發現類似的情形，足以顯示在地族群即使面對強勢的外來文化，有能力調節既有的傳統，吸收、融攝漢人宗教的儀式，乃至移花接木——引漢文化的象徵作為接枝，栽植自身文化認同的花果。

122 相關的案例研究，可參考華生（James L. Watson）著，潘自蓮譯，〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（960-1960）〉，《思與言》26.4（1988）：369-397。並見 Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy Beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society," *Modern China* 33, no. 1 (2007): 72-90. 本期為 "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas" 專號。並參科大衛、何翠萍之討論，見 David Faure and Ho Ts'ui-p'ing, eds., *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China* (Vancouver: UBC Press, 2013), xi-xii, 18-19.

123 參 Katz, "Repaying a Nuo Vow in Western Hunan?"

附錄一 還儺願儀式流程（2011年11月15-16日記錄）

1. 鋪壇（請殿）（4:25-5:13）
2. 安意（請神）（5:20-6:05）
3. 起灶（安司命）（6:22-6:38）
4. 起土地（6:40-6:50）
5. 交牲、發酒令、慶賀（6:57-7:27）
6. 發功曹（7:52-8:07）
7. 送早餐（8:28-8:33）
8. 結界、結營（9:38-10:01）
9. 會兵、造橋、造牢（10:04-10:19）
10. 立營、圓發酒、領受／御（10:29-10:41）
11. 下馬、下輦／轎（10:42-10:54）
12. 開光（10:45-11:07）
13. 報／抱儺（11:10-11:28）
14. 勸酒（11:30-12:00）
15. 下馬、眾殿吃飯（12:02-12:28）
16. 請神（18:02-18:33）
17. 開洞（桃源洞）（18:37-18:57）
18. 扮先鋒（19:10-20:55）
19. 扮開山〔一〕（21:01-21:40）
20. 扮算命（21:43-22:22）
21. 開（勘）山還願（22:27-22:45）
22. 扮開山〔二〕（22:45-23:03）
23. 扮和尚（23:12-23:40）
24. 禳星（安龍神）（00:12-00:47）
25. 獻神（氣）、發酒令（00:56-01:46）
26. 扮八郎（1:50-3:23）
27. 進（敬）標（3:05-3:14）
28. 紅盤酒（3:27-3:55）
29. 游願（作證）（4:07-4:37）
30. 上大熟（4:48-5:00）
31. 打掃（拜兵馬、立儺）（5:09-5:55）
32. 扮土地、扮判官（勾願）（6:08-6:40）
33. 送神、倒儺、倒五嶽（6:42-7:22）

附錄二 吳姓巴代雄所行儀式項目

項目	苗語名稱	漢語	主祭對象及目的	主要供品
1	農轟	吃牛	祭祖魂，祈福消災	水牛、豬、雞各一
2	松丙業	送牛頭	祭祖魂，消災（又稱小椎牛）	牛頭、牛腳、牛肉、牛雜
3	轉把讓業	捆牛嘴籠	祭祖魂，求全家安寧	牛肉 5 斤
4	飽巴表	打豬	祭祖魂（同意兄妹開婚者之祖魂）	豬一頭，雄雞一隻
5	然絨	接龍	祭龍魂，請龍保佑	白豬、黑豬、白鵝、白鴨、白雞各一，糍粑
6	習相	敬祖	祭祖魂，為祖魂修墳蓋屋，補魂力	8 斤糯米
7	新相	敬祖	祭祖魂，清理祖魂墳上雜樹，治聾啞	8 斤糯米
8	柳農	贖粟	祭小米等五穀之魂，求五穀豐登	小米、稻穀、包穀、高粱、小麥等
9	高班力	祭門神	祭門神之魂，有改運功效	豬肉 3.6 斤，粿 10 個
10	興紹	祭雷公	祭雷公之魂	刀頭 1 個，不可放鹽
11	嘎就	架橋	祭送子者之魂	石板 5 塊，小橋 1 座，粿、肉
12	興郁	祭樹	祭安定之神的魂魄，求心神安寧	豬肉 2 斤，魚、臘肉、樹枝葉
13	報嘎山	祭官山	祭官山之魂，求官求學	豬肉、甜酒、粿
14	難貴	喊魂	祭師魂，喊患者游走之魂	患者衣物，前人喊，後人應
15	柳貴	贖魂	祭師魂，贖回患者魂魄	10 個粿粿，1 斤豬肉
16	椎魂	追魂	祭師魂，從扣魂者追回患者之魂	豬、羊、酒、雞蛋等
17	岔乃	招魂	祭師魂，為死者招回魂魄	死者衣物、7 尺新布，1 升米
18	力忙丟	驅惡鬼	祭師魂，趕惡鬼之魂	一碗飯、五碗酒

項目	苗語名稱	漢語	主祭對象及目的	主要供品
19	仇棍加	趕惡鬼	祭師魂，全力驅除惡鬼魂	布 7.5 尺，公雞 1 隻，肉、粿
20	岔棍加	尋醜鬼	祭師魂，尋非正常死亡者魂祭之，求安寧	布 7.5 尺，公雞 1 隻，肉、粿
21	高相	小招魂	祭師魂，尋未成年和無子女者之魂，放其投胎	飯、酒
22	恰棍相	趕醜鬼	驅趕白虎五鬼等醜鬼之魂	狗 1 隻，豬肉、粿
23	棍東牛	祭洞	祭棍東牛之魂，治久病不癒	豬肉 2 斤，粿 7 個
24	扎表	洗屋	祭師魂，驅除邪惡之魂	布 7.5 尺，公雞 1 隻，肉、粿
25	炭二者棍	祭順產娘	祭管生兒養女順產平安者之魂	
26	報嘎加	祭掛心崽	祭短命者之魂，防養兒不活	
27	報嘎中	求子祭	掌管生養者之魂，求婚求子	同上
28	波吉	祭野鬼	祭野鬼惡鬼之魂	不需供品
29	丟鄧七	趕草鬼婆	趕草鬼之惡魂，防蠱毒之害	公雞 1 隻，織布機的縱扣
30	退六		祭管生死大權者之魂，求生存平安	小棺 1 付
31	煮丙留	請師魂	祭師魂，斷是非善惡	公雞 1 隻
32	合情	合款	祭祖魂、師魂，主持公道，歃血為盟	肉 3.6 斤、公雞 1 隻，粿 36 個
33	喝情	喝血酒	祭公正之祖魂，賭咒發誓	公雞 1 隻、紙、香
34	搭明情	解血酒	祭公正之祖魂，求和解和好	公雞 2 隻
35	報興拜	求落案	祭管糾紛太祖之魂	公雞 1 隻，粿 10 個
36	報光肉	安工程	祭管糾紛太婆之魂，為逃犯舉行	公雞 1 隻，刀頭 3 個

項目	苗語名稱	漢語	主祭對象及目的	主要供品
37	他蘇	解繩索	祭繩索之魂，為被捆者之魂解套	肉 1 斤，粃 10 個
38	開斗	祭師傅	祭師之魂，保徒弟轉正為師傅	布 7.5 尺，公雞 1 隻，肉、粃
39	江敬	放兵馬	祭師傅的陰將陰兵之魂，問明年運氣	臘月三十日，祭肉、粃
40	秀敬	收兵馬	祭師傅的陰將陰兵之魂，問今年運氣	正月初九，祭肉、粃
41	敬炯	祭蚩尤	祭始祖蚩尤之魂，保佑一切順利	豬、羊、公雞各 1 隻，酒 1 斤，粃 30 個
42	敬將帥	祭將帥山	祭蚩尤手下的將帥之魂，保佑武鬥勝利	同上，分量減半

引用書目

一、傳統文獻

明·沈瓚編撰、清·李涌重編、陳心傳補編，《五溪蠻圖志》，長沙：嶽麓書社，2012，又名《五溪苗族風土記》、《五溪苗族古今生活集》。

二、近人論著

王明珂 2009 〈歷史語言研究所與早期湘西苗族調查（代前言）〉，載於《民國時期湘西苗族調查實錄·椎牛卷（上）》，北京：民族出版社，頁 20-30。

未著撰人 1987 〈苗家跳仙的由來〉，鳳凰縣民間文學集成辦公室編，《中國民間故事集成·湖南卷·鳳凰縣資料本》，頁 425。

未著撰人 1988 〈請七姑娘習俗〉，古丈縣民間文學集成辦公室編，《中國歌謠集成·湖南卷·古丈縣資料本》，頁 18-20。

田仁利等編 2015 《湘西土家族苗族自治州金石通纂》，長沙：湖南人民出版社。

（荷）田海著，趙凌雲等譯 2017 《講故事：中國歷史上的巫術與替罪》，上海：中西書局。

石如金搜集 2007 《湘西苗族傳統喪葬文化《招魂詞》》，北京：民族出版社。

石宏規 1933 《湘西苗族考察紀要》，長沙：飛熊印務公司。

石宗仁 2004 〈湖南五溪地區與盤瓠文化遺存〉，載於姚本奎、龍海清主編，《盤瓠文化探源》，長沙：中南大學出版社，頁 18-29。

石建中 2021 〈湘西苗族調查與石啟貴的中國夢〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 1-24。

石建華、伍賢佑主編 2008 《湘西苗族百年實錄》，北京：方志出版社，第 1 冊，頁 442-449。

石啟貴 1986 《湘西苗族實地調查報告》，長沙：湖南人民出版社，1940 年完稿。

石啟貴編 2009 《民國時期湘西苗族調查實錄》，北京：民族出版社。

石壽貴 〈苗族祭祀儀式初探〉，《石壽貴文選》，未刊本。

石壽貴 2021 〈開天門送亡師科儀〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 318-342。

向農編寫 1988 〈石乩妹的故事·巧擺牛肉宴〉，《湘西民間文學資料》，吉首：湘西土家族苗族自治州文化館，頁 75-76。

何兆華 2012 〈施洞苗族剪紙圖像上的戲曲與女性形象〉，《民俗曲藝》177 (2012.9): 275-283。

- 吳姓巴代雄 〈苗族道教祭司（霸 bà 得 dēi）淵流考〉，未刊稿。
- 吳榮臻 2005 〈苗民「布將帥」運動紀略〉，載於伍賢佑編，《亂世聚義》，吉首：湘西土家族苗族自治州文史資料研究委員會，頁 50-54。
- 吳榮臻主編 2007 《苗族通史》，北京：民族出版社。
- 吳曦雲 2006 《紅苗風俗》，香港：香港天馬出版社。
- 呂永昇 2014 〈湘中「梅山派」的道法淵源及其演變——以新化縣為例〉，《民俗曲藝》184(2014.6): 105-153。
- 呂永昇、李新吾編著 2015 《師道合一：湘中梅山楊源張壇的科儀與傳承》，臺北：新文豐出版公司。
- 呂養正 2001 《湘西苗族鬼神崇拜探幽》，北京：中國文聯出版社。
- 李 經 1988 〈麻姑抗租〉，《湘西民間文學資料》，吉首：湘西土家族苗族自治州文化館，頁 201-203。
- 李翹宏 2021 〈西水土家「梯瑪」的「解邪」儀式〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 277-297。
- 李懷蓀 1997 〈五溪地域巫文化的變遷和儺神東山聖公、南山聖母〉，《民俗曲藝》106(1997): 97-166。
- 李懷蓀 1997 〈梅山神張五郎探略〉，《民族論壇》1997.4: 50-54。
- 沈從文 1983 〈神巫之愛〉，《沈從文文集》，廣州：花城出版社，第 8 卷，頁 241-300。
- 沈從文 1984 〈鳳凰〉，《沈從文文集》，廣州：花城出版社，第 9 卷，頁 397-415。
- 周立波 1989 〈霧裡的湘西〉，《周立波代表作》，鄭州：河南人民出版社，頁 298-302。
- 明躍玲 2007 《邊界的對話：漂泊在苗漢之間的瓦鄉文化》，哈爾濱：黑龍江人民出版社。
- 明躍玲 2021 〈湘西苗族跳香儀式及其演變形式的調查〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 229-246。
- 林 河 1990 〈《九歌》與沅湘民俗〉，上海：上海三聯書店。
- 侯自佳 2005 《瓦鄉人風俗風情》，北京：中國文聯出版社。
- 侯自鵬、龔仁俊、侯自佳 2004 〈辛女和盤瓠神話的傳說〉，載於姚本奎、龍海清主編，《盤瓠文化探源》，長沙：中南大學出版社，頁 310-312。
- 凌純聲、芮逸夫 1978 《湘西苗族調查報告》，臺北：南天書局，據 1947 年中央研究院歷史語言研究所單刊影印。
- 孫文輝 2006 《巫儺之祭：文化人類學的中國文本》，長沙：嶽麓書社。
- 崔 榕 2011 〈國家在場與湘西苗族文化的變遷——民國政府的文化同化策略在湘

- 西苗族地區的實踐》，《青海民族研究》22.1 (2011.1): 69-74。
- (美) 康豹 2002 〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉，《臺灣宗教研究通訊》4 (2002): 1-30。
- (美) 康豹、龍海清、羅康隆主編 2021 《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社。
- (美) 康豹著，陳亨佑譯 2017 《中國宗教及其現代命運》，新北：博揚文化。
- 康詩瑀 2015 〈湘西仙娘調查訪談錄〉，《民俗曲藝》189 (2015. 9): 217-312。
- 張子偉 2015 《湘西祭祖習俗》，長沙：湖南師範大學出版社。
- 張子偉、石壽貴等編 2008 《湖南省花垣縣團結鎮岩壩塘村董馬庫鄉大洞沖村苗族道場科儀本彙編》，收入王秋桂主編，《中國傳統科儀本彙編》，臺北：新文豐出版公司，第13冊。
- 張子偉、張子元 2000 《湖南省花垣縣排碧鄉黃巖村苗族的椎牛祭》，臺北：施合鄭民俗文化基金會。
- 張永家、侯自佳 1984 〈關於「瓦鄉人」的調查報告〉，《吉首大學學報（社會科學版）》1 (1984): 109-115。
- 張永國編 1983 《民國年間苗族論文集》，貴陽：貴州民族研究所，《民族研究參考資料》第20集。
- 張秋東 2010 〈「文化獵奇」與「政治自覺」——凌純聲等與石啟貴的湘西苗族研究比較分析〉，《樂山師範學院學報》25.3 (2010.3): 108-112。
- 張澤洪 2008 《文化傳播與儀式象徵——中國西南少數民族宗教與道教祭祀儀式比較研究》，成都：巴蜀書社。
- 張應和 1991 〈苗族還儺願源流考〉，《吉首大學學報（社會科學版）》12.4 (1991): 97-104。
- 張應和 1994 《苗鄉探奇》，成都：四川民族出版社。
- 盛襄子 1943 《湘西苗區之設治及其現狀》，重慶：獨立出版社。
- 陸群、蔣歡宜 2021 〈苗族「保東齋」儀式研究——以高務村為例〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁247-276。
- 麻勇斌 2006 《闡釋迷途：湘、黔交界地苗族神性婦女研究》，貴陽：貴州人民出版社。
- 麻美垠 2021 〈吉衛地區「他力」法事的宗教學意義〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁133-156。
- 麻樹蘭編著 2007 《湘西苗族民間文學概要》，北京：民族出版社。
- (美) 華生著，潘自蓮譯 1988 〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（1960-1960）〉，《思與言》26.4 (1988): 369-397。

- 黃金 2013 〈東部方言區山江苗族仙娘跳仙儀式調查〉，《少數民族宗教研究》1 (2013): 224-230。
- 黃建興 2018 《師教：中國南方法師儀式傳統比較研究》，北京：中華書局。
- 楊天宏 2010 《中華基督教會邊疆服務研究》，北京：三聯書店。
- 楊昌家、龔仁俊 2009 《瀘溪民俗拾貝》，北京：中央民族大學出版社。
- 楊庭碩、楊曾輝 2021 〈苗族祭辭所涉時空場域考訂〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 56-76。
- 楚奇、藝軍合編 1951 《湘西兄弟民族的山歌》，漢口：中南人民出版社。
- (美) 萬志英著，廖涵續譯 2018 《左道：中國宗教文化中的神與魔》，北京：社會科學文獻出版社。
- 雷翔 1995 〈還壇神探源〉，《湖北民族學院學報（社會科學版）》13.4 (1995): 40-41、44。
- 熊長林 1991 〈瀘溪跳香初探〉，載於張子偉主編，《湘西儺文化之謎》，長沙：湖南師範大學出版社，頁 170-182。
- 熊曉輝、向東 2008 《湘西歷史與文化》，北京：民族出版社。
- 劉自齊 1986 〈力量和智慧的頌歌——試論乾嘉苗民起義時期苗族民間歌謠和傳說故事〉，《苗族史文集：紀念乾嘉起義 190 週年》，長沙：湖南大學出版社，頁 275-283。
- 劉路平 2006 《湘西名辭釋義》，北京：作家出版社。
- 劉興祿 2010 「湘西用坪鄉瓦鄉人還儺願重建研究」，北京：中央民族大學文學與新聞傳播學院博士論文。
- 劉興祿 2014 《愿儺回歸：當代還儺願重建研究——以湘西用坪為個案》，北京：中國社會科學出版社。
- 歐志安 1990 《湘西苗藥匯編》，長沙：嶽麓書社。
- 龍文玉 2018 〈巴岱雄：苗族古文化的活化石——原始靈魂論的傳播者〉，未刊稿。
- 龍文玉、程明君 2021 〈苗家接龍活動考評〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 213-228。
- 龍先瓊 2014 《近代湘西開發史研究：以區域史為視角》，北京：民族出版社。
- 龍海清 1986 〈盤瓠神話的始作者〉，《神話新探：中國少數民族神話學術討論會文集》，貴陽：貴州人民出版社，頁 325-328。
- 龍海清 2021 〈湘西苗族「穿街」的調查報告與闡釋〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 25-55。
- 戴業大 2011 《桃花潭》，北京：作家出版社。
- 謝曉輝 2021 〈從「擅入苗地妄拿苗人案」看 18 世紀湘西苗疆之苗例與神判〉，

- 《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 77-90。
- 瞿湘周 1996 〈沅陵苗族十月明香大會記實〉，《懷化師專學報》15.4 (1996): 381-386。
- 顏芳姿 2014 〈變婆的巫術指控：抹黑鄰居的社會展演〉，《民俗曲藝》185 (2014.9): 167-217。
- 瀘溪縣民族事務委員會編 1988 《盤瓠研究與傳說》，瀘溪：瀘溪縣民族事務委員會。
- 羅康隆、麻勇恒、吳合顯 2021 〈臘爾山區苗族「呼清」調查〉，《湘西宗教文化調查與研究》，北京：中央民族出版社，頁 91-132。
- Ashiwa, Yoshiko, and David Wank, eds. *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Baptandier, Brigitte. *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Translated by Kristin Ingrid Fryklund. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Boltz, Judith M. *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: Center for Chinese Studies, 1987.
- Boretz, Avron. *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
- Bryson, Megan. *Goddess on the Frontier: Religion, Ethnicity, and Gender in Southwest China*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Cedzich, Ursula-Angelika. "The Cult of the Wu-t'ung 五通 / Wu-hsien 五顯 in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South 南游記." In *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, edited by David G. Johnson, 137-218. Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1995.
- Chau, Adam Yuet, ed. *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*. London: Routledge, 2011.
- Chau, Adam Yuet. "Daoist on Top or Host on Top?: The Relationship Between the Daoist Liturgical Framework and Local Cults in the *Jiao* 醮." 《道教與地方宗教——典範的重思國際研討會論文集》，臺北、萊比錫：漢學研究中心、萊比錫大學圖書館，頁 269-308，2020。
- Chen, Meiwen. "Gendered Ritual and Performative Literacy: Yao Women, Goddesses of Fertility and the Chinese Imperial State." PhD diss., Leiden University, 2016.
- Cheung, Siu-woo 張兆和. "Miao Identities, Indigenism and the Politics of Appropriation in Southwest China during the Republican Period." *Asian Ethnicity* 4, no. 1 (2003): 85-114.

- . “Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among Miao in Southwest China.” In *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, edited by Stevan Harrell, 217–47. Seattle: University of Washington Press, 1995.
- Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2001.
- Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Dean, Kenneth, and Zheng Zhenman 鄭振滿. *Ritual Alliances of the Putian Plain*. Leiden and Boston: Brill, 2010.
- Diamond, Norma. “The Miao and Poison: Interactions on China’s Southwest Frontier.” *Ethnology* 27, no. 1 (1988): 1–25.
- Faure, David. “The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity.” In *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, edited by Pamela K. Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton, 171–89. Berkeley: University of California Press, 2006.
- . “The Ordering of Community in Ritual Life.” In *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China, 193–217*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Faure, David, and Ho Ts’ui-p’ing, eds. *Chieftans into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*. Vancouver: UBC Press, 2013.
- Fava, Patrice. *Aux portes du ciel: La statue taoïste du Hunan*. Paris: Les Belles Lettres, École Française d’Extrême Orient, 2014.
- Feng, Xiaohong. *Tourism and Prosperity in Miao Land: Power and Inequality in Rural Ethnic China*. Lanham, UK: Lexington Books, 2017.
- Giersch, Charles Patterson. *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China’s Yunnan Frontier*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Goossaert, Vincent. “A Question of Control: Licensing Local Ritual Specialists in Jiangnan, 1850-1950.” 載於康豹、劉淑芬主編，《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》，臺北：中央研究院，頁 569-604，2013。
- . “From Diocese to Local Temple? A Historical Proposition on the Continuity Between the Heavenly Master Church and Modern Popular Religion.” 「道教與地方宗教——典範的重思國際學術研討會」會議論文，萊比錫：萊比錫大學圖書館，2018。
- Goossaert, Vincent, and David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

- Gunn, Geoffrey C. "Shamans and Rebels: The Batchai (Meo) Rebellion of Northern Lao and North-west Vietnam (1918–21)." *Journal of the Siam Society* 74 (1986): 107–121.
- Hawkes, David, trans. and ed. *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and other Poets*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- Herman, John E. *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200–1700*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Ho, Ts'ui-p'ing 何翠萍. "Gendering Ritual Community across the Chinese Southwest Borderland." In *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, edited by David Faure and Ho Ts'ui-p'ing, 215–25. Vancouver: UBC Press, 2013.
- Holm, David. "The Redemption of Vows in Shanglin." 《民俗曲藝》 92 (1994): 853–916.
- . "The Tao among the Zhuang : Imported and Indigenous Aspects of Zhuang Ritual." 《民俗曲藝》 117 (1999): 371–88.
- . *Killing a Buffalo for the Ancestors: A Zhuang Cosmological Text from Southwest China*. DeKalb, IL: Southeast Asia Publications, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 2003.
- . "The Exemplar of Filial Piety and the End of the Ape-Men: Dong Yong in Guangxi and Guizhou Ritual Performance." *T'oung Pao* 90 (2004): 32–64.
- Huang, Jianxing 黃建興. "A Research on Shijiao—the Ritual Traditions of Fashi in South China." PhD diss., The Chinese University of Hong Kong, 2013.
- Ileto, Reynaldo. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1997.
- Jenks, Robert D. *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The "Miao" Rebellion, 1854–1873*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
- Jia, Jinhua, Xiaofei Kang, and Ping Yao, eds. *Gendering Chinese Religion: Subject, Identity, and Body*. Albany, NY: SUNY Press, 2014.
- Jones, Stephen. *Daoist Masters of the Li Family: Ritual Life in Village China*. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2017.
- Kang, Xiaofei 康笑菲. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2006..
- . "Women and the Religious Question in Modern China." In *Modern Chinese Religion II, 1850-1915*, edited by Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey, 491–559. Vol. 1. Leiden: Brill, 2016.
- Kao, Ya-ning 高雅寧. "Religious Revival among the Zhuang People in China: Practicing

- ‘Superstition’ and Standardizing a Zhuang Religion.” *Journal of Current Chinese Affairs* 43, no. 2 (2014): 107–44.
- . “Ritual Practices and Networks of Zhuang Shamans.” In *Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions III: Key Concepts in Practice*, edited by Paul R. Katz and Stefania Travagnin, 179–207. Berlin: Verlag Walter de Gruyter GmbH, 2019.
- Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: SUNY Press, 1995.
- . “Daoism and Local Cults—A Case Study of the Cult of Marshal Wen.” In *Heterodoxy in Late Imperial China*, edited by Kwang-ching Liu and Richard Shek, 172–208. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2004.
- . “Orthopraxy and Heteropraxy Beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society.” *Modern China* 33, no. 1 (2007): 72–90.
- . *Divine Justice—Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. London and New York: Routledge, 2009.
- . “Repaying a Nuo Vow in Western Hunan—A Rite of Trans-Hybridity?” 《臺灣人類學刊》 11.2 (2013): 1–88.
- . *Religion in China and Its Modern Fate*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2014.
- . “Religious Life in Western Hunan during the Modern Era: Some Preliminary Observations.” *Cahiers d’Extrême Asie* 25 (2016, published December 2017): 181–218.
- . “Dances of the Doomed—Ritual and Resistance among the Western Hunan Miao during the Republican Era.” *Asia Major*, 3rd ser., 30, no. 2 (December 2017): 133–86.
- . “Incense Dancing 跳香—A Multifaceted Western Hunan Festival.” Presented at The Emergence of a Temple-Centric Society AoE Historical Anthropology of China Conference, The Chinese University of Hong Kong, September 28–30, 2017.
- . “Weapons of the Strong: Gender and Religion in Western Hunan.” 「世界史中的中華婦女國際學術研討會」會議論文，臺北：中央研究院近代史研究所，2017。
- Kinkley, Jeffrey C. “Shen Ts’ung-wen’s Vision of Republican China.” PhD diss., Harvard University, 1977.
- . *The Odyssey of Shen Congwen*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan, 1987.
- Lemoine, Jacques. “Shamanism in the Context of Hmong Resettlement.” In *The Hmong in*

- Transition*, edited by Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and Amos S. Deinard, 337–48. New York: Center for Migration Studies, 1986.
- Lewis, Mark Edward. *The Flood Myths of Early China*. Albany: SUNY Press, 2006.
- Li, Lan. *Popular Religion in Modern China: The New Role of Nuo*. Farnham, UK, and Burlington, VT: Ashgate, 2015.
- Liberman, Anatoly. “Berserks in History and Legend.” *Russian History* 32, no. 1 (2005): 401–11.
- Lien, Chinfa 連金發. “Language Adaptation in Taoist Liturgical Texts.” In *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, edited by David Johnson, 219–46. Berkeley: IEAS Publications, University of California, 1995.
- Lin, Wei-Ping 林瑋嬪. *Materializing Magic Power: Chinese Popular Religion in Villages and Cities*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2015.
- Liu, Xun 劉迅. *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009.
- Liu, Xun, and Vincent Goossaert, eds. *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013.
- Mair, Victor H. “Canine Conundrums: Eurasian Dog Ancestor Myths in Historical and Ethnic Perspectives.” *Sino-Platonic Papers* 87 (1998): 1–74.
- Makley, Charlene E. *The Violence of Liberation: Gender and Tibetan Buddhist Revival in Post-Mao China*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- McDermott, Joseph. “The Village Quartet.” In *Modern Chinese Religion I*, edited by John Lagerwey and Pierre Marsone, 169–228. Vol. 1. Leiden and Boston: Brill, 2015.
- Meulenbeld, Mark. “Dancing with the Gods: The Daoists of Yangyuan Village, Hunan.” 載於呂鵬志、勞格文（John Lagerwey）主編，《地方道教儀式實地調查比較研究國際學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版公司，頁 113–184，2013。
- Mooney, James. *The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Mottin, Jean. *Allons faire le tour du ciel et de la terre: Le chamanisme des Hmong vu dans les textes*. Bangkok: White Lotus Press, 1982.
- Nedostup, Rebecca A. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Palmer, David A., and Liu Xun. *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Poon, Shuk-wah 潘淑華. *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in*

- Guangzhou, 1900–1937*. Hong Kong: Chinese University Press, 2010.
- Schein, Louisa. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham: Duke University Press, 2000.
- Schipper, Kristofer M. "Vernacular and Classical Ritual in Taoism." *The Journal of Asian Studies* 45, no. 1 (1985): 21–57.
- . *The Taoist Body*. Translated by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Shahar, Meir. *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Shepherd, John R. *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600–1800*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Sivin, Nathan. "On the Word Taoist as a Source of Perplexity." *History of Religions* 17, no. 3-4 (1978): 303–30.
- Stein, Rolf A. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century." In *Facets of Taoism*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel, 53–82. New Haven and London: Yale University Press, 1979.
- Strickmann, Michel. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching." In *Facets of Taoism*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel, 123–92. New Haven and London: Yale University Press, 1979.
- . "The Tao among the Yao: Daoism and the Sinification of South China." 載於酒井忠夫先生古稀祝賀記念の会編，《歴史における民眾と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》，東京：国書刊行会，頁 23-30，1982。
- Sutton, Donald S. "Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715–1996." *Modern China* 26, no. 4 (2000): 448–500.
- . *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Szonyi, Michael. "Local Cult, Lijia, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing." *Journal of Chinese Religions* 28 (2000): 93–125.
- Tapp, Nicholas. *The Hmong of China: Context, Agency, and the Imaginary*. Leiden: Brill, 2001.
- . "Qha Ke (Guiding the Way) From the Hmong Ntsu of China, 1943." *Hmong*

- Studies Journal* 9 (2008): 1–36.
- . “Of Grasshoppers, Caterpillars, and Beans: A Historical Perspective on Hmong Messianism.” *TRaNS: Trans-Regional and National Studies in Southeast Asia* 3, no. 2 (2015): 289–318.
- ter Haar, Barend J. “Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study.” *Studies in Central & East Asian Religions* 8 (1995): 1–43.
- . *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*. Leiden: Brill, 2006.
- Thao, Xoua. “Hmong Perception of Illness and Traditional Ways of Healing.” In *The Hmong in Transition*, edited by Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and Amos S. Deinard, 365–78. New York: Center for Migration Studies, 1986.
- von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Waley, Arthur, ed. *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*. London: George Allen and Unwin, 1955.
- Watson, James L. “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960–1960.” In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 292–324. Berkeley: University of California Press, 1985.
- White, David Gordon. *Myths of the Dog-Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Wilkerson, James. “Negotiating Local Tradition with Taoism: Female Ritual Specialists in the Zhuang Religion.” In *Women and Gender in Contemporary Chinese Societies: Beyond Han Patriarchy*, edited by Du Shanshan and Chen Ya-chen, 53–68. Lanham, MD: Lexington Books, 2011.
- Wu, Hexian 吳合顯. “Crossing the River: Xiangxi Miao Spirit Mediumship.” Master’s thesis, University of Kansas, 2010.
- Xie, Xiaohui 謝曉輝. “From Woman’s Fertility to Masculine Authority: The Story of the White Emperor Heavenly Kings in Western Hunan.” In *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, edited by David Faure and Ho Ts’ui-p’ing, 111–37. Vancouver: UBC Press, 2013.
- Yang, Mayfair Mei-hui, ed. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Daoism and Ritual Specialist Traditions in Western Hunan's Miao Regions: Preliminary Observations

Paul R. Katz*, Tingyu Chen**

Abstract

This paper draws on historical and ethnographic data to assess the reverberation between Daoism and ritual specialist traditions in Miao 苗 areas of Western Hunan (Xiangxi 湘西). It does so by considering the roles that Daoist masters (*daoshi* 道士) play in communal life (mainly performing mortuary rites), as well as Daoism's impact on Western Hunan's diverse types of ritual specialists. In considering these phenomena, I have utilized two concepts pertaining to cultural encounters associated with ritual. The first, translation, features mechanisms generally employed by the state or elites who supported it to introduce external traditions (including religious ones) and enable them to blend with indigenous cultures. However, translation overlooks the fact that not all processes of cultural interaction may be purposeful, a problem that can be resolved by means of the second concept, hybridity. Hybridity allows for unintentional forms of acculturation or assimilation, which in the case of Western Hunan's Miao regions involved the lasting effects of Han Chinese migration, with aspects of Chinese culture (including rituals) being integrated into indigenous traditions without necessitating intervention on the part of the state or local elites. In order to give justice to these complex forms of reverberation and their impact on the historical development of Western Hunan's religious life, I have chosen to coin a new term, "trans-hybridity".

Keywords: Daoism, ritual specialists, Miao, Western Hunan, trans-hybridity

* Author, Paul R. Katz, Distinguished Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.

** Translator, Tingyu Chen, Project Assistant Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.