

書評論壇  
評論

# 論湘西苗族宗教儀式中性別與族群之 「跨」/「轉譯」實踐

高雅寧 國立政治大學民族學系

本書以「跨雜糅性」(trans-hybridity)概念解釋非漢傳統和組織性宗教—道教—互動之過程與結果，聚焦性別與族群是如何形塑此過程，比較湘西與西南地區在此議題上的普同性與差異性，以回答中國近代史問題(Katz 2022: 1-2)。作者認為跨雜糅性回答道教與非漢民族宗教傳統互動過程的問題，提供了回應中國近代史問題的啟發。康豹主張「跨雜糅性」是結合兩個概念：1. 官方或菁英有目的性地「轉譯」(translation)，即將非地方傳統介紹或引進到地方；2. 地方表現出非目的性的文化同化表現，即「雜糅性」(hybridity) (同上引：9)。作者運用大量民國檔案資料、民族學者與地方學者調查報告，及大範圍田野考察與訪談，描述宗教建築重建、地方崇拜、儀式專家分類及各類儀式展演，以論證跨雜糅性。

我認為本書對「雜糅性」的敘述非常豐富，但對於「跨」(trans-)與「轉譯」之解釋仍有補充的空間。「跨」/「轉譯」需回溯行動者(即轉譯者)所在的脈絡來討論，政治、歷史、通婚與宗教傳承等脈絡，行動者不僅有官員與菁英，還有一般信眾、儀式專家，甚至神靈等等。作者在處理歷史脈絡、官方、菁英與儀式專家方面是專家，以下我將從「婚姻」與「師承」兩點出發，討論「兩性分工」、「族群互動」與「儀式空間／時間」三個面向，透過一系列提問與作者對話。

作者強調婦女、仙娘與女神在宗教事務上的貢獻，並突顯苗族儀式中母舅與妻舅的重要性，不過母舅與妻舅在婚姻規則裡，是其他父系群體的代表。作者主張儀式中對母舅／妻舅的尊敬，是苗族看重女性生育貢獻的表現。第七章簡述花垣縣葫蘆村苗族姓氏組成與支系外婚原則(同上引：204)，儀式展演描述中，強調儀式主家對姻親(母舅與妻舅)的尊重。我認為儀式對姻親的尊

重是同時規範姻親的責任，苗族採支系外婚，是為了鞏固父系群體。苗族年輕男女保有交往彈性與情感抒發管道，例如：「遊方」（簡美玲 2005）。然苗族的理想是行交表婚，姨表之外的表兄弟姐妹為優先婚配對象，「舅家有子，姑家有女，家境和年齡不相上者，只要舅家提出，姑家一般樂意將女兒許給舅家，甚至有姑家主動者。」（石啟貴 1986：183）。儀式展演透過行動重申與強化主家父系群體與母方、妻方父系群體的責任與義務，儀式中展現對男性子嗣的殷切期待，父系繼承仍是苗族社會的理想。

在交表婚姻制度下，若有苗女在其他父系群體中找不到優先婚配對象而外嫁他族，或外族來到苗疆要找婚配對象，跨族婚姻可能成為另一種宗教文化轉譯管道。湘西改土歸流後，乾隆年間開始有「民苗兵丁結親」，乾嘉苗民起義平定後則禁止苗漢通婚；從雍正到乾隆年間一直有關於禁止交表婚的記載（謝曉輝 2012）。土著理想的婚姻形式、官方婚姻禁令幾經調整，反應原則與實踐之間的落差，以及族群婚配原則的差異，但跨民族通婚或族內婚姻方式的鬆動或許就是創造族際互動與轉譯的機會與管道。

湘西當代重建、擴建或改建的宗教建築個案中，是否有跨族群兩性協作之代表，用以說明跨民族婚姻轉譯的過程與結果？根據《鳳凰縣民族志》

（1997：245）引用1990年人口普查結果，漢族與少數民族混合戶佔全縣戶數的將近20%；根據康豹統計，該縣也是湘西宗教建築重建率最高的一個縣，超過30%（Katz 2022：71）。我推估天王廟與雨傘娘娘廟最有可能是代表個案，我對「天王廟重建或雨傘娘娘祠擴建過程中的行動者是否包括跨族群通婚群體？」「不同族群在參與重建或擴建的兩性分工與參與度有何差異？」

「不同性別與專長的儀式專家在寺廟重建與擴建過程如何進行儀式合作？」等問題特別感興趣。

研究團隊訪談64名儀式專家是非常珍貴的材料，建議作者針對儀式專家師承類型，與其家族聯姻關係等項目資訊較多的個案進行爬梳，能更清楚呈現婚姻法則與實踐落差下儀式知識傳承與展演的轉變。以下基於作者已描述的歷史事件或儀式個案，我提出三點討論。

第一，訪談的女性靈媒多於男性靈媒，並強調靈媒的陰傳比陽傳師重要。據我估算男女靈媒追溯到的陰傳師父以男性（去世的苗老師、客老師與

靈媒）佔多數，僅一位少女靈媒陽傳師父是祖母，是少數師從女靈媒的仙娘（同上引：104-105）。作者強調當代女性靈媒活躍於當地儀式活動，但這些靈媒大部分師承卻是男性。如果苗族女性在社會與儀式中的位置是重要的，但師承仍以男性為主，如此是否間接證明男性還是宗教知識的主要掌握者？

第二，第五章運用檔案資料，描述女靈媒主持跳仙儀式成為1940年代反抗運動關鍵人物，跟男性苗王同被視為起義領袖。作者描述靈媒與苗王透過親屬關係或治病活動串連到一起（同上引：143-150），是本章精彩之處。根據田野調查與檔案資料，我們看到近百年來，苗區女性靈媒佔多數，作者說明起義被視為禁忌與迷信，回溯有其困難度，但若從已訪談的64名儀式專家宗教系譜中，追溯參與過起義已過世的靈媒與陣亡的苗漢領袖，是否、如何與為何被納入地方宗教系譜中，相信會有更精彩的討論與發現。

第三，還儼願儀式個案中，作者描述儀式主辦者與儀式執行者的宗教系譜（同上引：204，206），我認為若能探究主辦儀式的麻家與主持儀式的洪家在宗教系譜與通婚網絡的關係，定能深入回應作者所要探討的近代中國史議題，也更能展現土著採納與實踐非地方宗教傳統的過程與轉變。幾個相關問題包括：麻姓客老師與洪姓客老師師徒關係如何建立？他們家族為什麼從三代前開始從事客老師一職？兩大家族中的宗教系譜為何？宗教傳承與家族聯姻的關係為何？這些問題都有待進一步考察。

最後，筆者針對儀式時間與空間進行討論。時間方面，我認為從個人或家族成員生命儀禮過程進行分析，能更清楚展現「跨雜糅性」論點。作者描述麻家還儼願儀式前一個月請苗老師進行「敬奉祖先」儀式，15天前由客老師進行「洗屋」儀式（同上引：219），更早之前請仙娘看日子（同上引：203）是為「雜糅性」之展現。筆者認為苗人許願與還願更像生命儀禮而非歲時祭儀，亦贊同「苗族旨在生殖」的論點（同上引：214）。但對於誰決定儀式順序與請哪些儀式專家？麻家一個月內舉行三個儀式的理由為何？儀式專家與一般家庭許願還願有何不同？我認為每次儀式行動者的解釋與實踐，都是一種「轉譯」的過程。若作者針對上述問題進行補充，能讓讀者具體理解儀式行動者所採取的策略。

儀式舉辦時間還需要跟家屋空間相結合探討。作者認為還願儀式發生在秋天，符合「春祈秋報」的漢人風俗，但我主張苗族還願時間跟家屋結構有更深的連結，願紙吊掛在家屋橫梁上並隨時間遞移（同上引：205，211），這是一個非常重要的發現。換句話說，具體的還願時間不但被季節也被家屋結構規範了，由此可見苗族社會小到個人身體與家屋，大到山神身體與地方的對應關係（同上引：73-76），都值得再深入探討。這也回應作者一開始的主張，即湘西苗族神聖空間是不以寺廟為中心。

從聯姻理論下理解，苗族社會中的女性是「被交換」以鞏固父系世系群，從本書研究發現，女性在湘西信仰活動中扮演關鍵角色。交表婚理想下，外來宗教有可能因為婚姻實踐上的例外，而進入苗族宗教實踐中，透過聯姻與宗教師承關係，而被傳承下來成為我們今日湘西或其他西南地區看到的文化雜糅現象。我們已確定官方透過科舉等文明化計畫，讓外來文化更容易進入到土著地區，但我們也不能忽視透過婚姻網絡進入地方社會的管道。近百年儀式專家師承關係與婚姻網絡，若有機會透過個案深入追溯與整理，可讓我們更清楚理解道教或其他外來宗教知識是如何透過師承與婚姻網絡進入非漢社會中，反之亦然。

新冠肺炎疫情讓移地研究顯得更為艱難，本書在疫情肆虐下順利出版，田野材料顯得彌足珍貴。台灣民間宗教研究專家康豹跨海到湘西少數民族地區的調查成果，已提供給歷史學、宗教學、人類學及民族學研究者宏觀理解近代中國歷史的視角與典範。我從本書獲得新的視角與觀點並重新思考壯族宗教研究，文中指出有待進一步探究的問題，一方面就教於作者，另一方面提供學界日後發展相關研究主題之參考。

## 參考書目

石啟貴

1986 湘西苗族實地調查報告。長沙：湖南人民出版社。

簡美玲

2005 貴州苗人的私奔婚：集體與個人的曖昧。臺灣人類學刊3(1)：49-86。

鳳凰縣民族志編寫組 編

1997 鳳凰縣民族志。北京：中國城市出版社。

謝曉輝

2012 聯姻結盟與譜系傳承——明代湘西苗疆土司的變遷。刊於中國社會歷史評論・第十三卷，任建華主編，頁306-337。天津：天津古籍出版社。

Katz, Paul R

2022 Religion, Ethnicity, and Gender in Western Hunan During the Modern Era: the Dao Among the Miao? Abingdon, Oxon New York, NY: Routledge.