

广义论证视域下苗族“蒙脸”占卜仪式的 说理研究

——基于“问亡灵”仪轨的“细描”

吴小花

摘要: 苗族的仪式研究一直以来都遵从于功能、结构及象征的理论进路, 本文试图以广义论证的“本土化原则”及说理的“文化依赖性”为理论依据, 从苗族人的内部视角将仪式视为是人神互动过程。鉴于说理规则的研究目标, 从对“蒙脸”占卜中“问亡灵”仪轨过程的“细描”中提取出通灵取信、隐语避讳、圣物溯源、动作增效、维护权威、鬼神具名六条说理规则。这六条规则围绕仪式主持者“过阴师”的权威建构而展开, 形成了一个完整的论证闭环, 即构建信任 → 生产答案 → 提供方案 → 强化信任的说理模式, 通过具体的说理言语施为, 以寻找因果的方式将不确定的病亡灾祸变为可操控, 缓解问卜者焦虑, 旨在修复与祖先、诸神的关系, 达到家宅平安、人寿年丰的目的, 动态地呈现了苗族在“问亡灵”仪轨中的内在信仰状态, 是苗族仪式从象征研究走向经验研究的有效途径之一。

关键词: 广义论证; 苗族“蒙脸”占卜仪式; “问亡灵”; 说理规则; 细描

中图分类号: B81 **文献标识码:** A

广义论证的说理研究大多以日常世俗空间中人与人之间的互动为主([4, 16]), 而本文以苗族神圣的信仰仪式场域作为具体语境, 参与说理者的双方主体为人与神, 因而与已有研究中在人与人之间互动语篇的描述及说理规则的特征上具有较为明显的差异。作为区别于日常生活的仪式场所, 仪式的互动过程首先是一种程式化过程, 这种程式化是经过苗族这一文化群体的历时性选择后以固定形式传承下来的。与一般的日常世俗互动比较起来, 仪式场所包含着的文化规则更加丰富, 它是一个民族文化核心的演绎场域。也正因为如此, 这个场域的互动行为也具有比日常生活更加强烈的文化依赖性。“蒙脸”占卜作为苗族社会中最具神圣性的仪式之一, 必须从苗族人的内部视角来进行解读, 如此才能让“神”成为真正的“在场者”, 使得仪式现场不再是仪式主持者的个人独白, 而是人神共在的交流互动空间。

收稿日期: 2025-06-06

作者信息: 吴小花 贵州财经大学文学院
83017600@qq.com

基金项目: 贵州省社会科学基金项目“广义论证视域下苗语黔东南方言苗族仪式的说理研究”(21GZYB48)。

1 苗族仪式的已有研究路径

苗族的仪式研究作为中国仪式研究的一个缩影，具有较为典型的主题类型特征。从研究主题来看，大致可分为仪式的社会功能探索及仪式重要符号的象征研究。这两类主题既是苗族仪式的横向研究整体，亦是纵向上的理论变迁过程。

仪式功能探索是苗族仪式研究的最早开展方式，从信仰仪式的功能视角探讨其社会功用，这一进路以社会的需求为目标，考察仪式外围中诸如仪式在社会运行、群体认同、身心疗愈等方面的世俗功用。杨正文认为苗族家族的集体大祭祖鼓藏节仪式是其祖先崇拜的最佳表达方式，具有社会统合功能，是血亲和姻亲关系的再次加强和确认。〔20〕贾雪玲认为月亮山地区作为集体意志的苗族鼓藏节仪式与个体之间是互塑关系，为“化个体”及“化社会”的过程。〔6〕蓝咏石、侯德忠认为方旒（苗族支系称呼）苗族的仪式是诊疗目的下以父亲血缘为纽带的群体性活动，以之引导人们审视病痛之后身心的变化，进而指导人们抵御身体病变。〔11〕总之，苗族仪式的功能主义探讨主要包括社会治理、凝聚力、心理慰藉、治疗等功用，是一种基于仪式外围的延伸性研究。

象征进路是功能研究之外最重要的仪式研究方法，其研究主旨就是站在外部视角对仪式中重要的符号进行象征学的阐释，以求追溯该符号的真正内涵。陆群从苗族的驱赶类仪式“保东斋”中的重要符号诸如桃木、祭鸭等符号进行象征学分析，认为前者是洁净的表征，而后者则是驱逐污染的象征等。〔15〕龙胜阳、柏贵喜以湘西苗族丧葬仪式中善终和凶死两种不同的死亡方式为分类标准，将人的灵魂分为“袞汝”和“袞夹”，前者是祖先信仰的象征，后者则是邪恶的象征。〔13〕陈正府以反排苗族木鼓舞的展演仪式过程为考察，认为木鼓舞是当地日常生活、社会秩序、人际关系与个人情感的象征表达。〔3〕可见，象征进路所倡导的“深描”更多依赖于研究者外部视角的阐释，尚未触及仪式核心，而基于象征阐述亦与仪式内部视角的本有蕴意之间具有一定差异。

对于苗族仪式的研究，正如陆群所预测的那样，“不再单纯执着于‘简单’社会里仪式的仪轨、参与者心理、情感体验以及仪式本身的结构功能分析，而更在意仪式与政治、权力、意识形态的关系，以及仪式作为民族认同和国家认同的方式，关注仪式在复杂社会里的存在状态和运行状态。”〔15〕从这个趋势上而言，仪式研究的变迁是研究目的和仪式分析方法的变迁，旨在呼应地方与国家之间的互动在仪式中的呈现，为一种新式的功能路径。但无论如何，它们皆是以研究者的外部视角为最终分析标准，忽略了仪式核心场域中人及其信仰对象互动过程的精细复原。也就是说，“人们论说这仪式与社会的种种关系，却不深究这种关系是如何透过个人这一真正的实践者来进行。也就是说，人们讨论着仪式做了什么，却不讨论它是如何做的。”〔2〕忽略仪式的个体实践就是忽略了仪式主体的信仰立

场的探讨，从学理上来说，就是忽略仪式本身“效验”问题的深究。

2 苗族仪式的说理研究路径

仪式的说理路径是在广义论证的框架下所进行的研究。所谓广义论证，是指“在给定的文化中，主体依据语境采用规则进行的语言博弈，旨在从前提出发促使参与主体拒绝或接受某个结论。”〔7〕由此定义中，广义论证所要探讨的是不同文化中的语言行为，通过论证参与主体的行为施为，使得论证双方达成某种观点。在此基础上，我们可以进一步认为，论证是隶属于不同文化的主体遵循文化规则而进行的基于语篇的、具有说理功能的社会互动，旨在消除分歧达成一致意见。在广义论证视域下，仪式的说理研究聚焦于仪式的重新定义、仪式互动中的广义语言媒介、基于仪式主体实践的内在化原则、不同于已有研究的论证步骤及提炼说理规则的研究目标。

从定义上而言，对苗族信仰仪式进行说理规则的研究，就是站在苗族人的内部视角，将仪式场域视为是神圣的人神共在空间，将仪式过程视为是人神沟通的互动过程，通过仪式参与者人与神的对话序列提炼说理规则，这些规则真正呈现了苗族仪式体系的本真样态，是仪式效验追溯的有力依据。仪式的说理路径旨在突破仪式已有成果中止步于仪式外围的研究取向，直面仪式人神对话的核心场域，亦即站在仪式持有者的内部视角来观察仪式，力图呈现出仪式的本有面貌。

在此基础上，我们可以进一步认为，广义论证是指：“某一社会文化群体的成员，在语境下依据合乎其所属的社会文化群体规范生成语篇行动序列；其目标是形成具有约束力的一致结论。”〔8〕可见，行动序列包括了言语序列及行为序列，它们是在特定社会文化的规约下生成的，这就要求仪式中人神互动媒介的关切是广义的。仪式场域作为某个群体信仰表达的最有效载体，必须遵从于信仰者自身的视角及立场，因而研究过程中必须做到以下几点：

其一，仪式的说理研究具有比一般日常世俗生活对话更强的文化依赖性，因此研究过程中遵循广义论证的“内在化原则”。某一文化的说理活动只有在本文化内才能得到描述和评价。为了达成内部视角的这一目的，笔者在关于仪式的描述和阐释时，都是与仪式的主持者合作完成的，具体做法是将仪式过程进行影像录制后，与主持该仪式的过阴师或祭师重新观看录制的仪式，逐句进行翻译，尽力保留苗语中的本源意思，这是互动语篇描述的“内在化”。而在仪式解读上，遵从于仪式主持者自身的阐释，以便最大程度保持仪式的本义，这是阐述层面的“内在化”。在语篇展示与语篇解读的内在化基础上来提炼说理规则更能呈现苗族人神互动的样态。

在广义论证框架下，内在化原则是指根据某一种文化本身的特点，直接面向

该文化的文本和社会实践，采用该文化的观念描述它本身具有的广义逻辑，或构造广义论证的规则集。〔10〕，第403页）也就是说，在广义论证研究下，以文化为边界，当要对该文化所属的群体的某一社会交往活动进行研究时，必须采用该文化的内生固有观念去描述、理解及评价。〔9〕其具体做法是，在某个文化内，确定某一类型的说理语境后，要重新追溯到产生这一仪式的社会文化背景，从文化所属主体的角度对这一说理过程进行描述，并从文化内部进行合理性阐释。在内在化原则下，拒绝了不符合当时当地文化的任何概念进行仪式的刻画和解读，避免了仪式前期研究中以外部视角来进行阐释的局限。仪式主体的这一过程转化为具有说理功能的语篇，并根据功能的完整性将语篇划分为适合分析的子语篇，子语篇功能的次第展开及实现就形成语篇整体意图的达成。〔8〕

其二，以“细描”作为仪式复刻方法形成互动语篇。按照广义论证的“广义语言观”，语言可被分为自然语言、肢体语言、视觉图像以及具有象征意义的其他事物〔7〕，语篇“细描”所关注的除了言语内容之外，出现在仪式现场中的祭品、用具，仪式主体的动作等皆纳入其描述范畴。“细描”与仪式研究的象征学进路中的“深描”不同，“细描”是站在内部视角所进行的人神互动语篇的精准刻画，包括对互动双方的身份及整个互动过程中言语、动作、物品等都纳入到语篇描述中，在仪式阐释上亦以仪式的持有者的本义为准。

其三，仪式现场人神互动语篇的细描与说理规则的探查同为本研究的目标。已有研究更倾向于说理规则的提炼，但本研究中的仪式细描却可作为苗族社会中仪式传统的传承范本，具有现实功用，因而仪式细描与说理规则同为本研究的目标。为了完成两个目标，特借鉴广义论证研究程序中的研究步骤略加修改如下：

首先，对苗族人神说理的文化背景进行描写。鉴于神圣场域中的仪式说理具有比世俗日常生活中具有更强的文化依赖性，因此必须对苗族社会中涉及仪式的诸因素进行更加详细的说明。其次，对信仰仪式核心场域中人神的互动会话序列进行“细描”，力图更大程度再现仪式现场。再次，对信仰仪式互动语篇进行功能分析，识别、发现人神说理过程中的候选规则。最后，对候选人神说理规则的合理性进行辩护，从经典案例中提取出来的规则是否在整个文化的整体宽度下具有合理性。

3 苗族“蒙脸”占卜类仪式“问亡灵”仪轨的人神互动语篇“细描”及分析

按照广义论证的研究程序，说理研究的第一个步骤是对说理的文化背景进行描述，仪式的说理规则是在这一背景中产生，仪式只是作为这一背景文化的展示场域之一。限于篇幅，本文只聚焦于“蒙脸”占卜仪式的定义、仪式仪轨及说理

主体等背景的介绍。

3.1 “蒙脸”占卜类仪式及其仪轨

“蒙脸”苗语称为“mes mais”（拉丁字母为新中国成立后创制的黔东方言苗语的记音苗文，下同），一般特指过阴师¹进行人神沟通时以帕蒙脸的附身状态。“蒙脸”是“过阴”的隐喻，《中国各民族宗教与神话大词典》对于“过阴”词条的解释是：黔东南苗族古老宗教信仰中卜问吉凶祸福方式之一，并认为其是占卜的最高形式。（[1]，第474页）“蒙脸”这一喻称大多是在仪式或者其他需要遵守禁忌的场合中使用，一般情况下称为“过阴”。本文所聚焦的是仪式场合，故称“蒙脸”。“蒙脸”一词之所以成为过阴的喻称，就在于过阴师在进行过阴之时都是以帕蒙脸，意为掩盖住作为人的官能，以便阴崽²附身进入过阴的状态中。

“蒙脸”占卜最为常见最准确的占卜方式为米卜，即在占卜过程中，阴崽附身于过阴师后即以问卜者带来的大米、糯稻穗为线索进入问卜者家中并对之进行凶吉探查，因此一般“蒙脸”占卜专指米卜。米卜的实质就是问卜者以自己家中的稻米为信息载体，稻米承载了问卜者自己家中人神两界的过去、当下、未来的一切状况，过阴师以附身阴崽为探索者，以问卜者家中的稻米为一切祸福信息的显示和线索，以阴崽能否准确道出问卜者家中的当下情况及困境为占卜能力展示，从而让问卜者相信过阴师与阴崽母子具备占卜出家中的灾祸的能力并为这种现况困境提出解决方案。

在过阴米卜中，参与互动的一方为负责占卜的被阴崽附身的过阴师，一方为问卜者。附身的过阴师及其阴崽在仪式中称为“母子”，“母”是指过阴师，这在于过阴师多为女性的缘故。“子”则是指的阴崽。在蒙脸过程中，“母子”既是合一的又是分开的，两者在不同的情境下呈现出分开和同体状态，是一种既分工有序又讲求合体的关系。另外一方为家里遭受困难的问卜者，或家中有病患，或家里发生莫名之灾祸，需要查探出病灾的原因。问卜者中负责主要咨询任务的人在仪式中按苗语音译称为“烁”，另外还有帮腔者。本次“潘二猝死问卜”的主要问卜者为潘二的妻子，帮腔者为其大嫂，在对话中称为“嫂”。“母子”在占卜仪式中被视为“神”，与问卜者的互动便为典型的“人神互动”。

作为苗族社会最高规格的“蒙脸”米卜，一般具有较为固定的程序。按照仪式的仪轨，一般大致分为召唤阴崽、追循稻米、问亡灵、劝慰稻母五个环节，这五个环节在不同的区域会有不同的称呼，程序也会稍有差异，但大致内容相似。其中，“问亡灵”是指过阴师派遣其附身阴崽前往神灵界亲自询问问卜者家中的新逝

¹苗族社会的通神者分为过阴师和祭师，前者以附身方式达成与神沟通，一般专司占卜，负责少量祭祀。

²阴崽为过阴师的附身神灵，阴崽的来源有两种，第一种是苗族社会中非正常死亡诸如夭折、意外死亡的亡灵，第二种是生前便是过阴师或祭师的亡灵。这两种亡灵死后并不能回归祖灵所在地，而是游离于人间。

亡灵寻找出其亡逝的原因或者问祖灵问卜者家中当下困境的致因，是每一场“蒙脸”米卜中最重要的环节，是真正进行占卜并获知结果的核心程序。本文即以“问亡灵”作为案例来探讨人神互动的说理规则。

3.2 “蒙脸”占卜中“问亡灵”的仪轨过程及互动语篇细描

广义论证说理的第二步就是收集具体案例的说理数据亦即说理过程。本次“蒙脸”占卜案例来自丹寨县扬武镇某村过阴师乌娜（化名）的家中，前来求助的是潘姓三户人家，为已经分家的三兄弟，他们居住在离乌娜家大约有10公里远的寨子里，由于大山阻隔，平日里很少有交往，这次是潘姓兄弟听了别人的介绍才慕名而来的。潘家三兄弟中，作为家中顶梁柱的潘二在去年突然死去，根本没有机会进行施救。潘家一直对潘二的猝死耿耿于怀，一直想要探查清楚猝死原因，因此前来向过阴师乌娜问卜，本案例可简称为“潘二猝死”蒙脸占卜。

表1：“问亡灵”仪轨的互动语篇细描

序列	原文	译文
1	Bad dangx dlaib ngal nangl mongl ob	母子：丈夫回归东方 ³ 了呀。
2	eb nenx jus mongl os?	烁：那哪个将他带走的？ ⁴
3	Baod Wangx mongl nais ngit Gangb Wangx mongl nais ngit, mongl od Gangb Zaot Nil od	师：((歌)) ⁵ 宝旺去问看， 给旺去问看， 去把给兆妮。
4	Nenx jus eb menx ax veeb ngix veeb hsongd el	母子：他说他不是骨消肉瘦而去。 ⁶
5	laib nongd dios haib, mongx nais nenx dios dail hxid ed nenx mongl nenb eed	烁：这个是对的，你问问谁把他带走的。
6	Nenx jus ob cuf mongl dangl gux daib, Jes lol zaid nions neel nend dlok ob	母子：他说啊他虽然外出了，但却是回到家里才走的。
7	laib nongd diaos haib	烁：这是对的。
8	Nenx nenb eb:[cuf cuf sif mongl nend dlok] at	母子：他自己突然之间就去的，烁。

³苗族人的祖先原来居住在四周皆是水的东方，苗族人死亡后在“指路经”的指引下魂归故地，故而在仪式场合下用“回东方”喻指死亡。

⁴这是一种避讳的说法，其实质就是在询问亡者为何而死。

⁵“歌”是过阴师在“蒙脸”状态之中与阴崽的交流方式，过阴师在采用“歌”的方式交流的时候，意味着其与阴崽处于分离状态，此时过阴师是作为“人”在与其阴崽交流。在“蒙脸”中，过阴师一般用“歌”派遣、督促阴崽前往神灵之界探查问卜者家的灾病致因，尤其可以直接当面向问亡灵的死因。“(())”为仪式细描的运用符号，表示说话时所伴随的状态，例如以上过阴师是以“唱”的方式进行表达的。

⁶这是一句隐喻，意为亡者并不是经历长期病痛身形消瘦而死，而是突然之间猝死，未满六十而猝死被认为是一种凶死。

序列	原文	译文
9	[hxib dios dail hxid eb nenx mongl] mongx hxid dios ait jangx deis jangf ax vut dliuk	烁：那是谁要他去的呢？是什么原因抢救不了他？
10	Dot ax dot hxit jit lol	母子：是否有习及 ⁷ 来？
11	dot nongd ed	((烁从怀里掏出红色的习及，并把它放到土碗里)) 得来的。
12	seil weix hvib,dol weix nangs dib Hxongb Yongl, gangx Hxit Jit, Dib seix hxid, diot xangs ngit Seix jib wab, xangs jib mol Bad Dins Lax, Meis Dins Seid Seix nangb dail dlangb gib waix, diangs gid dab Ghod lol daib lix nax, meis (daot dis) Dlangb gux fal pit gux, dlangb diongb fal pit diongb Baib seix hxid, baib xangs ngit,	师：((过阴师一只手捏“习及”，另一只手将问卜者带来的大米装到一个瓷碗中，碗装满大米后把“习及”放在其上，后连着“习及”和大米抓了一把，捏紧于手中，放置到嘴边对之念诵))： 冷到心，远达思 ⁸ ， 拿匈永，捏习及， 给圣瞧，让师看， 圣甘甜，师甘美， 定拉父，定圣母。 ⁹ 有上方神，有下方纠纷， 那就来稻谷子，母（得信）， 外鬼现碗外，内神显碗内 ¹⁰ ， 给圣瞧，给师看。
13		师：((将抓在手里的大米和习及放置到碗上，顺手将习及埋入碗中大米之内，将碗放平后用右手转动米碗，待碗停止转动后将蒙脸帕掀开一角，低下头仔细观察碗面上大米的成形情况。 ¹¹))

⁷习及，苗族所有占卜活动中最为重要的东西之一，而且不管是何种占卜，只要是为某人进行占卜就必须使用习极。习极在黔东南不同支系的苗族中称呼不一，称谓多样。丹寨扬武镇一带也称为“hxongb yongl”，音“匈用”。习极经常取本次占卜核心人物贴身衣物上的小布条或者线头，占卜师可以凭此看清此人身上的一切。

⁸“Nangd”为八寨苗的发音，一般与“心”对仗，在分类中应该视为与“心”同类，但其意思却很难表述，类似于精神或智慧的意思，例如说某人“Nangd”，就是说此人非常聪明，有智慧。这句话的意思就是说心的冷暖，人的精神是最难以捉摸和测量的。

⁹定拉父、定圣母是八寨苗中开天辟地之时万物万艺之神，要成师成匠，必须要得到定拉父、定圣母神的庇佑，向其祈求赐予作为职业的“碗”或“升”，也就是“饭碗”之意。

¹⁰内外鬼神是苗族对鬼神的分类之一，按照血缘关系来划分，血缘关系内部的鬼神称为内鬼神，由姻亲关系而来的或者与自家没有血缘关系称为外鬼神。而在用来占卜的一碗大米中，朝占卜师的那边为内，朝外的为外，如果是内鬼作祟，那么内边碗面上的大米就会凸出，外鬼就会凸显在外边碗面上。

¹¹大米作为占卜仪式中最重要的占卜圣物之一，碗内大米经过转动之后在碗面自然形成的凹凸情况代表了问卜者家中的祸福及其作祟鬼神的大致来历。

序列	原文	译文
14	dal dangk yol dlok	母子：丢板凳 ¹² 了，烁。
15	=dal dangk?	烁：丢板凳？
16	↑wil jus dal dangk yol: nenb eb::	母子：我说丢板凳了。
17	ax bub ob::	烁：不知道。
18	jox nongd nenx ax dot dangk niangb yol dlok at::	母子：他从来没板凳坐。
19	ait haib	烁：立了板凳的。
20	wil jus dal dangk dax mongl yol nenb dlok	母子：就是丢了板凳的。
21	=>os<, dod yol nenb, dol ol	烁：哦，砍哦呢，是砍。 ¹³
22	mongx mongl nais nenx ngit dios gid deis nenb	嫂：你去问他看是怎么回事？
23	nenx jus dal dangk nenb ol dlok	母子：他 ¹⁴ 说的就是丢板凳。
24	Dios haib	烁：是的。
25	yab xongt diot xongx mangx des dongt	母子：没有在枫木中柱上立 ¹⁵ （凳）。
26	of, dios haib	烁：哦，是的。
27	nenx cuf dax mongl deid Nenx jus eb::mongl deid laix ghab bul sangs Jas dail Nionsg Bal Nangs diot nenx Eb nenx ax baib jas gad dat gad hmangt od nend dlok	母子：他出门刚好遇到，他说啊，他遇到了同辈朋友 ¹⁶ ，他碰到了夺命鬼 ¹⁷ ，要他吃了早饭赶不上晚饭 ¹⁸ 。
28	Nenb niangb deis jas dail nend	烁：他是在哪里遇到这个（夺命鬼）的？

¹²在黔东方言苗族中，板凳是寿命的象征，如果占卜师占卜出某人天生没有板凳，就要举行“立板凳”“搭桥”仪式，给此人添福添寿，亦称为“添粮”。“立板凳”分为两种，一种是立一张具有象征性的小板凳在家中的中柱上，另外一种立大石凳于寨子附近的公共场所供众人坐下休息。两种仪式必须在占卜之时就要分清楚，立错了就达不到要求。此处说丢板凳就是说女主人家从来没有给她去世的丈夫立过板凳，导致其短命猝死。

¹³此句中的“砍”是指“砍板凳”仪式。如果某人没有板凳或者自己立的板凳使得自己的灵魂坐得不稳，就会去抢别人的板凳坐，与别人共用一个板凳。而被别人共享板凳就会争夺到自己的寿命粮食。当某人板凳被别人共享的时候，被共享的一方就会要求专门的祭师来举行“砍板凳”仪式，以便将那个与自己共享板凳的灵魂驱离，夺回自己的寿命。

¹⁴这里的“他”是指“烁”丈夫的亡魂。

¹⁵苗族屋宅以中柱为尊，而修建房屋的木材又以枫木为尊。在没有枫木来修建整个木屋的情况下，中柱必须是枫木，以祈求达到部分代替整体的愿望。此处意思是说女主人家即便为其死去的丈夫举行过立板凳仪式，但举行仪式的地点不是在中柱上。这主要是苗族的立板凳仪式分为多种，在做仪式之前必须请占卜师占卜清楚，有在中柱上立的木板凳，有在门前或者寨头立的石板凳等。

¹⁶同辈是指年纪相差不大、而且一起在年轻的时候交往较多的朋友，多数时候是指年轻时与自己对歌恋爱过的异性朋友，在这里是指女主人的丈夫已经死去的异性朋友。整句话的意思是说他遇到了已经死去的异性朋友的鬼魂。

¹⁷夺命鬼苗语称为“Nionsg Bal Nangs”，是鬼神中的一个恶鬼类别，恶鬼由于死因不好，不能追随祖先，也不能回到祖神居所，只能到处谋害人命，是苗族社会中的一种经常作祟、致命的凶鬼，且这种鬼首先作祟的就是生前的亲戚好友。

¹⁸其意思就是有命吃早饭却没命吃晚饭，意指突然之间丧命。

序列	原文	译文
29	Ghab vangl ghab tiab gid aib	母子：在寨脚的岔路口 ¹⁹ 呀。
30	dail Nionsg Bal Nangs dios wuk lul haib ghet lul	嫂：这夺命鬼是男是女？
31	gid gid nais nenb, hxib dios dail pit gux haib diub zaid	烁：慢慢去问，看是外面还是家里的，去好好问他。 ²⁰
32	Gangb Wangx dail vangt aod Lol od sos vangt yut hvit bil mongl nais ngit	过阴师（《歌》） 给旺孩儿啊， 来吧孩子们， 速速去查问。
33	nenx jus eb., laib nongd nenx dax mongl jas ghab bul bad pit gux nenb dlok	母子：他说啊，他是出去碰到了家外的 男性朋友呢烁。
34	Mongx mais daib xangs neid bil bongb yangx	烁：你母子这么说我们知道是谁了。

3.3 基于内部视角的“蒙脸”占卜“问亡灵”仪轨的解读和规则

以上是对“蒙脸”占卜中“问亡灵”仪轨中人神会话过程的“细描”。在对仪式场景刻画的基础上，我们进入第三步，即对会话语篇的分析和及规则的描述和提取。从以上“蒙脸”占卜“问亡灵”仪轨的语篇生成过程中可看出，其总目标是过阴师以其附身亡灵阴崽为媒介找出问卜者前来问卜缘由及其灾病的致因并帮其寻找解脱之法，总目标的达成是需要按照仪轨进程中的子目标逐步完成的。因此，对于仪式的阐释及说理规则的提炼需要对语篇整体以子目标的达成为标准进行分块，形成子语篇，在对子语篇的划分与分析中也就呈现了占卜的说理过程。在对子语篇的划分中，主要从作为占卜主要说理方的过阴师及其阴崽的合体“母子”一方立场出发，以其完成一个子目标作为划分子语篇的依据。

具体说来，其一，“母子”是通过准确探查问卜者本次问卜的缘由即其当下困境以获得其信任，让问卜者认可过阴师及其阴崽的占卜能力是首要子目标，这是开展占卜的前提。其二，为问卜者的当下困境找出原因为“母子”的第二个子目标。其三，为问卜者寻找解脱之法为第三个子目标也是最终目标。为了实现自己的目标，过阴师根据“蒙脸”占卜的仪式进程及规则有步骤地说服问卜者，这就是说理策略。下面将从过阴师本人的解读中阐释这一过程，并在这一过程中呈现每一语篇板块的说理目标、功能及规则。

根据过阴师的阐释，“问亡灵”是“蒙脸”占卜中最核心的部分，这一仪轨是过阴师派遣阴崽直接前往神界询问问卜者家中的新逝亡灵或者祖灵，探知出问卜

¹⁹岔路口是苗族传统信仰之中凶死的孤魂恶鬼的徘徊之所，因为没有归宿，到岔路口就迷路，故而岔路口也被视为凶险之地，常需要搭桥建指路碑镇压或者指路进行疏散。

²⁰这句话是请求过阴师的阴崽去问“烁”死去的丈夫，请问他当时所遇到的夺命鬼是家里有血缘关系的死鬼还是外面的孤魂野鬼。

者家中近期困境诸如疾病、亲人离世或者诸事不顺的致因，这是苗族社会中所认为的最精确的占卜。本次“潘二猝死问卜”就是因为潘二50多岁却猝死，因此询问新逝者的死因成为本次问卜的主要目的。

3.3.1 子语篇1（1-9序列）“问亡灵”：卜出问卜缘由

语境及语篇分析：这是“问亡灵”的开始，在该仪轨之前，过阴师已经通过仪式准备，“召唤阴崽”、“追循稻米”三个仪式环节向问卜者展示了“母子”的占卜能力，尤其是在“追循稻米”阶段，更是直接查探出潘氏家中的基本情况：家里几口人，养了多少牲口等，向问卜者展示其占卜能力，这使得问卜者对“母子”有了一定信任。此时，接着“追循稻米”中的话题，“母子”需要进一步查探出亡者猝死的原因，以便取得问卜者的信任而认可占卜结果。

具体的说理过程如下：在子语篇1中会话序列1中，“母子”直接道出了问卜者的前来问卜的原因是因为潘二新逝，且采用苗族仪式场域中的委婉修辞为“回归东方”。对于“母子”的判断，问卜者“烁”给予肯定并在序列2中提出疑问，即以“哪个把他带走的”委婉提出潘二的死因是什么。在苗族社会中，年轻而猝死被认为是不正常死亡，致死原因多是恶鬼作祟，故如此提问。针对“烁”的提问，过阴师觉得需要进一步查探，于是在序列3中她以歌的方式吩咐阴崽“宝旺”、“给旺”、“给兆妮”再次前往神灵界直接向亡灵问询，这便是“问亡灵”。在阴崽直接询问于亡灵之后，在序列4中对潘二的亡故原因作进一步判断，即以委婉修辞“不是骨肉消瘦”指出其死亡方式为猝死，即苗族社会中所说的“死活人”，就是活生生的人没有任何征兆地突然死去，死前还活力十足。对于“母子”的这一说法，“烁”在序列5中给予肯定并再次要求查探死因。“母子”没有立即给出回答，却在序列6中对潘二的猝死情况进一步给出答案，即他是在家里咽气的。同时，“母子”采用“他说”向问卜者说明阴崽已经成功前往神界与潘二的亡灵相遇，现在“母子”所说的话只是转述潘二亡灵之言，进一步说明占卜结果的准确性。苗族人的死亡观中，年轻而猝死且于室外咽气为一种凶死，猝死却在家里咽气则尚算幸运，在家里咽气可以保证亡灵可以回归祖先故地，灵魂就有了安放之所，因此家这一空间成为划分凶死善终的最终标准。对于“母子”的这一说法，“烁”在序列7中给予肯定。目前问卜者急于知道潘二的猝死原因，在“母子”没有回答的情况下，在序列9中再次提问。

功能：在子语篇1中，过阴师及其阴崽要对问卜者的问卜缘由进行进一步确认，以便向问卜者展示其占卜能力，进一步取得问卜者的信任，这是问卜者认可过阴师占卜结果的前提，是“蒙脸”占卜功能最终顺利完成的必备条件。在整个子语篇1中，“母子”在探查潘家前来问卜的缘由为潘二去世之后，并不急于回答问卜者的下一个问题，而是进一步描述其猝死细节，就是旨在通过这样的细节

进一步展示其占卜能力，完全获得问卜者的信任。同时，“问亡灵”所谈及的是死亡话题，“死亡”在仪式场合中是需要避讳的话题，因此多用委婉修辞来表达以达到避讳目的。

规则 1：通灵取信，即“母子”通过“合体”展示自己的通神能力以取信于问卜者，这是“蒙脸”占卜的首要的前提规则。这一规则在“蒙脸”占卜过程中一般通过准确道出问卜者家中的基本情况以展示过阴师及其阴崽的占卜能力来达成目标。本子语篇中，“母子”就是通过准确道出潘家的问卜缘由为潘二猝死，并对猝死的细节再三描述，以显示阴崽真正前往神界面见亡灵，亲自询问其死状。“母子”合体的合理性来源于苗族传统人神同源的神话叙事，人神同源则同一，同一则可以互通。

规则 2：隐语避讳，这是仪式场域神圣性的外显方式之一。在仪式场域中，神祇、恶鬼、灾祸等与仪式相关的重要物事都需要委婉修辞进行避讳，形成专用的仪式隐语。这种隐语一般由仪式的主持者诸如过阴师或者祭师作为掌握，也是苗族社会中大多数人的常识，因此，在仪式的实践过程中，过阴师是否会精准地使用隐语也成为判断其水准高低的标准之一。这一原则中的“回归东方”喻指死亡，这在于苗族人信仰中，灵魂在死后要回归东方的祖先故地，这体现了其祖先信仰。“在家里走的”则呈现了苗族的死亡观，“家”是灵魂得以追随祖先的保证，是人得以善终的空间保障。

3.3.2 子语篇 2（10-14 序列）“看习及”：查探猝死原因

语境及语篇分析：本语篇是在上接子语篇 1 问卜者几次对潘二猝死原因的追问下开始的。查探亡者猝死原因是本次占卜最重要的环节，过阴师需要做更高级的占卜。在这一语境之中，过阴师通过“看习及”的方式进一步占卜，这是“蒙脸”占卜中最高等级的占卜方式，力求占卜的准确性。“习及”一般出自被问卜者的贴身衣物，承载了问卜者最精确的信息。在子语篇 2 中，过阴师乌娜采用祭师诵卜辞方式来进行“看习及”，这也是一种能力展示，即向问卜者展示作为过阴师的乌娜兼具祭师的能力，这是取得问卜者信任的有效方法之一。

在问卜者再三追问亡者死因的情况下，过阴师在序列 11 中向问卜者索要“习及”，问卜者在序列 12 中将习及递给过阴师。序列 13 是“看习及”仪轨中最重要步骤，即过阴师以稻米和习及为载体查探出潘二的猝死致因，稻米的运用其实是将稻米视为祭师的使者，是为稻神。在该序列中，化身为祭师的乌娜先将问卜者带来的稻米放到一个碗里，再将“习及”放到稻米中，然后将“习及”连着大米一把抓到嘴边，对两者进行卜辞唱诵。这一动作表示祭师的卜辞主要是向“习及”和稻米唱诵，派遣稻米以“习及”为线索去查探潘二的死因。在卜辞内容中，祭师提及苗族社会中的创世万艺之神定拉父神定圣母神前来相帮，以增强“看习

及”仪轨中占卜结果的准确性和权威性。在稻神的查探下，习及会成为一种病灾的呈现凭据。尤其“内鬼现碗内，外鬼现碗外”一句是对导致潘二猝死的恶鬼的来历进行判断。以祭师自身为定位，若是“习及”出现在米碗中祭师一侧则为内，预示该作祟恶鬼出自潘氏家族亡灵，若显示于米碗外侧则为没有血缘关系的“外鬼”。卜辞作用的生效需要配合相应的动作，于是在序列14中乌娜祭师将手中的“习及”和大米放回到碗内，并用大米将“习及”盖住。转动米碗，待米碗停止转动之后掀开蒙脸帕观察“习及”的位置和大米经过转动之后在碗面所形成的纹路来做占卜的判断。

功能：子语篇2的主要目标是以从亡者贴身衣物中扯下的线头“习及”作为问卜最重要的线索，化身为祭师的乌娜运用稻米为媒介通过卜辞唱诵的方式查探出潘二猝死的原因，也就是实现占卜结果的功能。

规则3：圣物溯源，这是苗族人“蒙脸”占卜中人神得以链接的关键。在子语篇2中，化身祭师的乌娜以稻神为使者以“习及”为线索进行潘二猝死原因的探寻。稻在仪式场域中具有神圣化功用，在占卜中可作为探索神灵界的使者，被视为与阴崽同等功效的“稻神”。而“习及”因为与亡者直接接触，携带其所有的信息，包括猝死的原因。因此，稻神就是循着“习及”的踪迹寻找到潘二猝死的原因的。在“蒙脸”占卜场域中，“习及”体现了苗族人对于“接触律”的笃信，而以稻为神使则体现了苗族作为稻作民族深厚的稻信仰。

规则4：动作增效，占卜具有成效是需要圣物和仪式动作的共同作用。在本子语篇中，序列13、14都是祭师占卜时所采用的仪式动作，这些动作是为了使得卜辞产生效用。其中，对于潘二猝死原因的追查过程中，对于稻米碗的操作都是依靠于祭师动作实施。动作是产生最终占卜结果的重要因素，更是过阴师取信于问卜者的有效行为之一。

3.3.3 子语篇3（14-26序列）“丢板凳”：卜出猝死根本原因

语境及语篇分析：子语篇3是在祭师完成“看习及”所有言语、动作操作之后展开的，其主要目标就是把“看习及”的结果告知问卜者并说服问卜者相信这一结果。在序列14-26中，过阴师整个过程都是在告知问卜者造成潘二死亡的根本原因是他小时候寿命不足，需要在中柱上立增长寿命的板凳，即需要举行“中柱立凳”仪式，但由于疏忽却为其举行了“砍凳”仪式，导致其寿根受损。

过阴师在序列14中直接道出“看习及”的结果，即“丢板凳”，意思是说潘二猝死的根本原因是因为没有增加寿元的“板凳”作为辅助，因此寿命只能到此。由于立板凳一般是在成年之前举行，故而后来才嫁到潘家的“烁”一时之间没有想起来，于是在序列15中提出疑问，这个疑问在过阴师看来就是对“母子”占卜能力的质疑。对此，过阴师在序列16以“我说”来强调占卜结果，以坚决的态度

维护自己的权威。在过阴师坚决的口气中，问卜者“烁”只能退而回复“不知道”。对此，过阴师再次以“从来没”来维护自己的观点。在这个时候，“烁”隐约记起来好像立过板凳的，于是否定了过阴师的说法。对于问卜者的否定，过阴师在序列 20 中以“就是”再次确定自己的占卜结果。问卜者听到过阴师的再次确定，突然之间确定了自己的记忆的，家人给潘二举行过“砍板凳”仪式而非“立板凳”仪式，于是确定在序列 21 中给予了回复，也间接地承认了过阴师关于“不立板凳”的占卜结果。在这一情况下，一直在旁边没有发言的帮腔者突然代替“烁”向过阴师提出问题，请阴崽亲自问亡灵到底是什么原因致死的。对此，过阴师在序列 23 中回复，意为“丢板凳”的结果就是阴崽亲自问亡灵得来的。对此，“烁”同意了占卜结果。为了使得问卜者更加信服自己的占卜结果，“母子”进一步在序列 25 中强调，潘二家没有给他在中柱上立枫木凳，中柱立枫木凳是所有立凳仪式中增福添寿功效最强的，没有选择合适的仪式不仅没有起到增元添寿的作用，更可能会起到相反的作用。对此，“烁”给予认可。

功能：本子语篇主要功能是过阴师维护自己占卜结果的权威性，以便让问卜者认可其占卜结果。过阴师权威性的维护事关到问卜者占卜结果的认可，而对占卜结果的认可是整个“蒙脸”占卜仪式最重要的步骤，这涉及到问卜者最后对自身困境的解脱方式选择。维护权威的过程中，本子语篇更重要的功能就是卜出了潘二猝死的根本原因。

规则 5：以神力维护权威，这是问卜者信任占卜结果以采取相应祭祀行为的保证。在子语篇 3 中，整个说理过程是围绕过阴师说服问卜者接受潘二猝死的根本原因为“丢板凳”这一占卜结果。在问卜者多次的质疑否定之中，过阴师凭借自己亲问亡灵的能力和对“立板凳”仪式体系的熟知获得问卜者的信任。在根本原因的占卜中，“立板凳”仪式体现了苗族人的寿命观：寿元并非天定，而是可以通过相关的仪式改命。枫木中柱的神圣化不仅呈现了苗族人的枫树信仰，更体现了苗族家屋中的空间认知。

3.3.4 子语篇 4 (27-34 序列) 道神名：确认作祟鬼神身份

语境及语篇分析：子语篇 4 是在问卜者认可潘二猝死的根本原因是“丢板凳”这一占卜结果的前提下展开。“丢板凳”是潘二寿元受损的根本原因，在苗族社会中，寿元受损之人会遭受各种意外致死，这种意外就是致死的直接原因。致死的直接原因需要家人谨慎处理，否则有可能会危及家人及亡者的后代。因此，过阴师占卜出根本原因后，需要进一步找出直接原因，才算是完成占卜任务。直接致死原因需要采取一定的手段来善后，以摆脱这一致死原因造成的严峻后果，让死者亡灵能够福荫后代。

正是因为有“丢板凳”这一根本原因，因此引发了致死的直接原因，于是在序

列27中,“母子”断定潘二的猝死是因为出门的时候遇到了“同辈朋友”。“同辈朋友”是委婉修辞使用的隐语,意指生前与潘二同辈的朋友死后化为“夺命鬼”。“吃了早饭赶不上晚饭”也是一种委婉修辞,就是有命吃早饭无命吃晚饭,意为瞬间死亡,一般没有抢救机会。为了进一步锁定这个夺命鬼的身份,“烁”在序列28提出疑问,问潘二是在何处遇到夺命鬼的鬼魂,鬼魂徘徊的地方一般就是其生前的区域。对此,“母子”在序列29回复说是在潘家所住寨脚的岔路口,这就意味着这个夺命鬼生前跟潘二同寨,且与潘二是同辈好友,这进一步缩小了范围。为了进一步缩小范围,“烁”在序列30中又进一步问夺命鬼的性别。此时,帮腔者在“烁”的基础上提出请阴崽亲自问潘二亡灵“夺命鬼”是“外面”的还是“家里”的,也就是是否与潘二有血缘关系。对此,过阴师以“歌”的方式催促阴崽给旺好好前去查探。经过阴崽亲自向亡灵询问后,“母子”在序列33中给出确切回复,潘二所遭遇的“夺命鬼”是没有血缘关系的同辈男性朋友。如此一来,“烁”及潘家其他人在以下条件删选下最终锁定作恶的鬼魂身份:生前与潘二为同辈、潘家寨人、无血缘关系、早年凶死者。于是,在序列34终于给予“母子”肯定的回复,认可了其占卜结果。

功能:这个环节之所以需要确认“夺命鬼”的身份,就在于只有知晓这一“夺命鬼”的身份,才能通过相应的仪式将其驱赶出去。苗族所有驱赶类的仪式中,必须获知这些被驱赶的恶鬼的名称,名称是实现仪式效验最重要的依凭。因此,这一子语篇既是占卜结果的最后确认,也是问卜者下一步解决问题手段最重要的依据。

规则6:鬼神具名,这是是问卜者实施解脱困境行动的主要依据。在整个子语篇4之中,“母子”与“烁”及帮腔者之间的互动都是围绕追问致潘二猝死的“夺命鬼”身份展开,作祟鬼神身份的确定预示着占卜的最终完成。作祟鬼神身份确定其实是为了获得鬼神的类别和名称。苗族社会针对不同的类别的鬼神有不同的献祭仪式,仪式举行中要呼喊神名,只有举行准确的仪式和确切地喊出神名才能准确地向鬼神献祭,达到驱恶得福的目的。因此,占卜的实质就是为了确定作祟鬼神的身份,是问卜者向其祭祀将其驱离的重要凭借。“鬼神具名”规则呈现了苗族仪式的真正内蕴,仪式的完成是围绕某个神进行祭祀,而祭祀的实质就是人对神说服,说服最关键前提就是呼出神名,这就是“神就是神名”的最重要的体现。

作为群体核心文化表述的场域,仪式中的人神说理具有更强的“文化依赖性”,每个会话序列的背后都与其信仰有关联,因此有必要将上述说理规则的提炼过程及其所包含的信仰内核展示出来,制作成“问亡灵”的整个说理规则“文化依赖”分析图(见下页图1)。

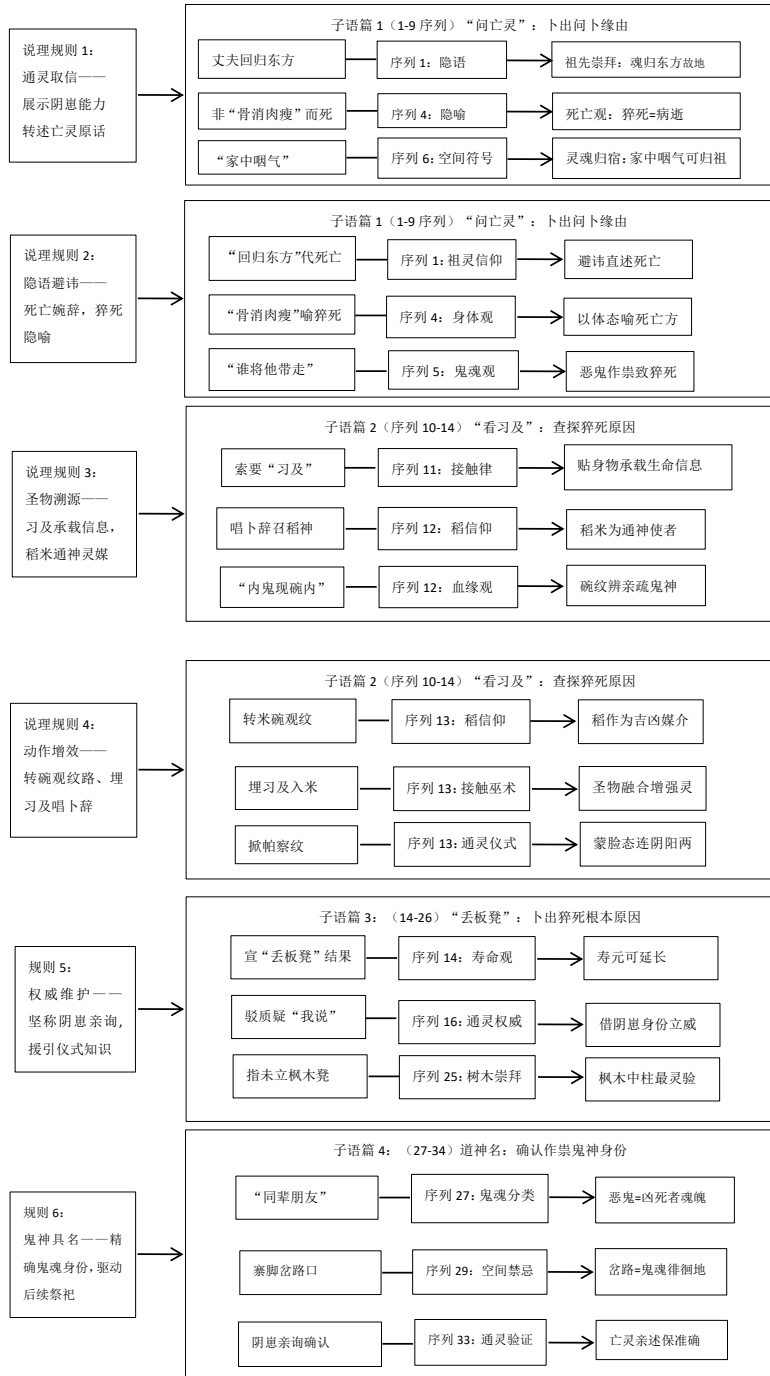


图 1: 仪式说理规则与逻辑结构表

4 “问亡灵”说理规则的合理性辩护

通过以上说理过程语篇及功能分析,我们获取“蒙脸”占卜中“问亡灵”阶段的六条说理规则,从而体现了这一仪轨的人神互动内涵。按照广义论证的研究程序,我们进入最后一步即需要从“潘二猝死”案例中提取出来的规则放入到社会背景文化中,以其背景规则来观察其合理性。

规则1 通灵取信。在仪式场域中,取信原则体现了苗族人对鬼神的情感与认知。在苗族的创世神话体系中,宇宙的诞生有三种方式,即化生说、卵生说和胎生说,这三种不同的宇宙及万物的创制方式都涉及人神同源的叙事。陆群从神的来源探讨这一话题,其中就提到了卵生说和胎生说中的人神同源关系。([14],第18页)关于化生说中,雷公山苗族聚居区有非常典型的版本,创世神之一嘎修公的遗体化成人神等宇宙万物的叙事是当地人最为熟知的神话。([18],第72-93页)人神同源的创世叙事确定了苗族人对神的情感基调,即神与我同母则神与我平等,神并不是全知全能的,因此苗族人并不将神视为绝对的权威,而是与人一样充满了不确定性,包括神力的展示与发挥亦如此,只有在机缘合和的语境下神力才能充分显示并能实施准确的占卜。由此,在仪式过程中,如何展示神力取得人的信任是所有占卜仪式最重要的前提,也是贯穿整个占卜仪轨始终的最主要的目标之一。

规则5 维护权威。维护权威原则与通灵取信原则息息相关,由于神并非全知全能的权威,因此通过神力来达成目标的“蒙脸”占卜也并不一定是每次都是准确无误的,而是因为各种因素诸如问卜者与过阴师之间的缘分、占卜的时间、阴崽的实力等对占卜结果的准确与否造成莫大影响。因此,在每个具体的占卜语境中,作为人的问卜者要对作为神的“母子”进行百般考验与探试来确认本次占卜是否顺利、占卜结果是否准确。对于问卜者的疑问,过阴师及其阴崽必须以自身的占卜能力来获得问卜者的信任,需要在此过程中维护自己的权威。

规则2 隐语避讳。隐语避讳其实就是仪式中的言语禁忌,仪式场域具有神圣性,在这一时空之中,世俗与神圣的界限消失,人神可以借此进行沟通。正是人神界限的消失,使得所有带来灾祸的邪神恶鬼会借此来危害世人。在仪式场域中,“神名”就是神本身,灾害就是灾害本身,因此仪式场合中,过阴师作为仪式规则的遵守典范,需要带领参与仪式的众人进行风险的规避,在关涉到灾祸或者恶鬼的称呼中进行委婉修辞,使用仪式隐语,以防灾祸上身。苗族社会中形成一套仪式语言禁忌的知识,例如在其最大的祭祀仪式鼓藏节中,所有导致灾祸指称都被正面的指称所代替,例如 Xid (盐巴) — vib ghangb vab (甜石头), nangb (老蛇) — bas hlat (藤子), xed (老虎) — ghab lail (官员)……。([12],第113-114页)这些禁忌语的规范要进行严格遵守,如果违反就会招致祖神的惩罚。由此可知,苗族历来就有在人神交往的场合诸多禁忌,语言禁忌便是其中最为重要的一种。

规则3 圣物溯源。仪式空间的说理是一种广义符号的说理，即所采用的互动媒介除了语言之外还要祭品、仪式物件及相配套的动作进行合理匹配，形成人神互动的符号群，这些符号在仪式皆有确切语境下的效验意义。科恩认为，“象征符号可以是物品、动作、关系，甚至是语句”。（[17]，第7页）在“蒙脸”占卜说理中，最重要的圣物就是稻米，稻米分别以糯稻穗、大米的方式在过阴仪式中发挥不同的功用。糯稻穗是过阴师通灵能力增强的圣物，每个过阴师成年之前都必须参加名为“做稻魂”这样的仪式来获得通灵能力，仪式上手持稻穗就是为了获得灵力。问卜者带来的稻米是其家中祸福信息的载体，通过随机的处置，米面上所出现的纹路通过“母子”的解读确定吉凶。糯稻、稻米在仪式中的神圣用途，是苗族作为稻作民族的固有信仰。

规则4 动作增效。糯稻的效验意义要与过阴师将糯稻穗放置到耳边作为匹配才能发挥出来。糯稻穗与该动作匹配在一起，就意味着在稻魂的加持下，阴崽穿越神界的能力进一步加强，可以循着问卜者带来的稻米的踪迹到达其家中，好探查问卜者家中阴阳两界的情况。糯稻穗、稻米的仪式效力是通过与动作、语句互相配合而发生作用的。

规则6 鬼神具名。苗族社会中所有占卜的实质其实就是问询出导致灾病的鬼神确切名称，鬼神名称的获知表示了占卜的最后结果的得出，这是为即将进行的献祭仪式提供确切解决方案的依据。确切的神名不仅决定了献祭仪式的类型，更是确保仪式能够成功献祭且让问卜者脱灾解厄的根本，献祭仪式的成功献祭就在于呼喊确切神名将其请到仪式现场并请其收下祭品，因此神名是解决问卜者困境的唯一关键，也因此苗族的祭祀仪式仪轨中皆呈现了神名的关键作用。诸如苗族的祭祀中，常见仪轨就有仪式空间建立、告知稻米、请神、酌酒、献牲、送神，其中告知稻米、请神、酌酒、献牲、送神等仪轨的完成皆需要喊出确切神名才能完成仪轨目标，尤其是请神仪轨中，到达神处要呼喊神名，请神到仪式现场的路途中要不断以神名确认其是否到达指定地点。（[19]）

以上六个规则出自于潘二猝死为原因的“蒙脸”占卜案例中的“问亡灵”环节，但将这六个规则放入到苗族的信仰整体中却是具有合理的。可见，这六个规则是具有普遍性的，它们对于理解苗族社会中的信仰样态具有信仰者的参考价值，与已有研究中的外部视角的研究形成一种互补关系。

5 余论

从以上“潘二猝死”案例的说理规则剖析中可看出，“蒙脸占卜”的本质是将抽象的灾祸（病、死、厄运）转化为一个可被解释、可被处理的具体问题，其说理共性如下表所示：

系统阶段	核心规则	说理功能	关键技术/符号	输出结果
前提：构建信任 (确立权威)	1. 通灵取信	证明“我能看见你看不见的世界”	阴崽附体、转述亡灵原话、描述细节	取得问卜者信任，获得说理资格
	2. 隐语避讳	建立神圣场域，区隔日常	“回归东方”(死亡)、“骨消肉瘦”(病逝)	强化仪式权威性与专业性
操作：信息转化 (生产答案)	3. 圣物溯源	将抽象问题物质化、可视化	“习及”(信息载体)、稻米(通神灵媒)	获得“客观”凭据(米纹、圣物显象)
	4. 动作增效	使结论从“过程”中自然显现	转碗、埋习及、唱诵卜辞	结论非人为臆断，乃“神示”结果
结论：实践导向 (提供方案、强化信任)	5. 权威维护	应对质疑，捍卫结论唯一性	“我说”、援引仪式知识、坚称阴崽亲询	确保结论被接受，杜绝另类解释
	6. 鬼神具名	将根源精准定位，提供操作接口	锁定鬼神身份(名称、类别、地点)	锁定鬼神身份(名称、类别、地点)

表 2: “蒙脸占卜”说理规则总结表

因此，整个“蒙脸占卜”过程形成了一个完美的闭环：构建信任 → 生产答案 → 提供方案 → 强化信任。可见，这一过程是以作为“神”的“母子”权威建构为前提，因此“通灵取信”原则、“隐语避讳”原则为一切原则的说理为基础和最后归宿，问卜者最终的困境是否解除，都会归因于仪式执行是否精准，而非系统本身的问题，从而维护了系统的长期有效性。在维护系统有效性的过程中，作为“神”的“母子”将信仰实体（如寿命、鬼魂）转化为具有神圣意向的显效物事如板凳、米纹、习及等，再通过操作这些能够体现效验的物事来“解决”信仰问题。这使无形的恐惧变得有形且可操控。可以说，“蒙脸”占卜说理的根本目的不仅是寻找客观因果，而是诊断和修复“关系”。灾祸的根源总被归结为某种失调的关系：与祖先的关系、与鬼神的关系、与家族福祉（如寿元）的关系。解决方案也必然是仪式性的（祭祀、禳解、弥补），旨在恢复宇宙间（人、鬼、神）的和谐秩序。而且，我们可从中看出，“母子”的权威并非一成不变，而是在整个说理过程中通过能力展示（规则 1）、知识垄断（规则 2）、仪式操作（规则 3-4）和话语博弈（规则 5）被不断动态地建构和巩固的。

总之，苗族“蒙脸占卜”说理系统是一套精巧的信仰文化设置，它远非“非理性”三字可以概括，而是一套逻辑严密、步骤清晰、旨在处理不确定性、缓解集体焦虑、维系文化解释权的本土信仰体系。它用一套独特的文化，将现实困境纳入一个可解释、可操作的框架内，最终实现了认知的闭合（知道原因）和行动的定向（知道该做什么），从而有效恢复了被突发事件打破的社会心理平衡。

当然，“说理”视角的研究目标不仅仅在于揭示仪式过程中人神说理的规则，而是引导仪式研究由象征走向“效验”路径的探讨。基于外部视角的已有研究对于

仪式核心场域的忽略导致了仪式已有研究中的功能取向和象征走向，即认为“仪式不是真的”，而是社会实体的某种隐喻，是某种历史现状的象征，被视为是“不信的传统”（[5]），忽略了仪式对于信仰群体自身的体验及其在信仰社会中的仪式真正效力，这不得不说是仪式已有研究中的一种缺陷。而“说理”视角的研究则能避免这样的缺陷，它的研究目标就是直接面对仪式对于信仰者的意义。说理的目标要求“神”必须作为一个参与互动的“在场者”，只能站在信仰者的视角来谈论仪式真正的功效问题，这就为仪式研究打破象征垄断，从而真正进入效验问题的研究路径。

同时，要揭示基于互动语篇的说理规则，就必须对人神互动的语境进行“细描”，那就要求从仪式现场所使用的苗语出发，以苗汉文对译的方式来呈现人神互动中的所有细节，包括仪式主持者过阴师及其阴崽的动作及对仪式圣物及其他祭品的运用。在仪式语境中，这些圣物、祭品及动作比言语本身具有更大的说服力，因此，本文中的圣物溯源规则和动作增效说理规则也更能展示苗族信仰的独特性，这亦是以往研究最为忽略的细节。此外，基于对人神互动过程的“细描”，说理语篇能在细节上尽量去复刻仪式动态过程中的所有细节，再加上苗汉双文的双对译记录，能够为苗族社会内部的仪式传承提供较为精细的范本，这是从说理视角进行仪式研究中的最具价值的地方。当然，本文对于仪式中人神互动语篇的描述还有待进一步完善，诸如对于仪式中过阴师唱腔的音乐性记录，对于苗族圣物来源的进一步追循，以达到真正的仪式“细描”。

参考文献

- [1] 《中国各民族宗教与神话大词典》编委会编，中国各民族宗教与神话大词典，北京：学苑出版社，1993年。
- [2] 陈纬华，“仪式的效力：理论回顾”，广西民族学院学报（哲学社会科学版），2003年第S1期，第52-56页。
- [3] 陈正府，“反排苗族木鼓舞的仪式过程与象征表述——以舞蹈人类学为视角”，贵州民族研究，2020年第4期，第61-66页。
- [4] 胡炳年，陈彦瑾，“广义论证视角下的农村彩礼说理”，逻辑学研究，2018年第1期，第113-121页。
- [5] 黄剑波，孙攀搁，“湘西‘玩菩萨’仪式中的具身认知过程与仪式效验——兼论仪式表征理论的局限”，开放时代，2024年第1期，第209-223页。
- [6] 贾雪玲，月亮山苗族鼓藏仪式的个体社会化功能研究，博士论文，西南大学，2013年。
- [7] 鞠实儿，“论逻辑的文化相对性——从民族志和历史学的观点看”，中国社会科学，2010年第1期，第35-47页。
- [8] 鞠实儿，“广义论证的理论与方法”，逻辑学研究，2020年第1期，第1-27页。

- [9] 鞠实儿, 张一杰, “中国古代算学史研究新途径——以刘徽割圆术本土化研究为例”, 哲学与文化, 2017年第6期, 第25-51页。
- [10] 鞠实儿等, 融合与修正: 跨文化交流的逻辑与认知研究, 北京: 经济科学出版社, 2020年。
- [11] 蓝咏石, 侯德忠, “人观: 贵州方旄苗族仪式治疗的文化机制”, 北方民族大学学报, 2022年第3期, 第102-110页。
- [12] 刘锋, 张少华, 鼓藏节: 苗族祭祖大典, 北京: 知识产权出版社, 2012年。
- [13] 龙胜阳, 柏贵喜, “湘西苗族丧葬仪式中的灵魂信仰与象征表达”, 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2016年第4期, 第57-61页。
- [14] 陆群, 民间思想的村落——苗族巫文化的宗教透视, 贵阳: 贵州民族出版社, 2000年。
- [15] 陆群, “苗族‘保东斋’仪式符号象征及其发生学研究”, 宗教学研究, 2013年第1期, 第210-216页。
- [16] 麦劲恒, “广式早茶说理的功能结构分析——以‘𧄸’为例”, 逻辑学研究, 2019年第2期, 第86-97页。
- [17] 瞿明安, 象征人类学理论, 北京: 人民出版社, 2014年。
- [18] 文远荣(编译), 雷公山苗族巫词贾理嘎别福, 北京: 中央民族大学出版社, 2010年。
- [19] 吴小花, 麦劲恒, 鞠实儿, “贵州丹寨‘八寨苗’祭祀中的说理研究——以‘请神’环节为例”, 逻辑学研究, 2020年第1期, 第28-52页。
- [20] 杨正文, “鼓藏节仪式与苗族社会组织”, 西南民族学院学报(哲学社会科学版), 2000年第5期, 第13-26页。

(责任编辑: 映之)

A Study of Argumentation in the Hmong “Face-Cover” Divination Ritual from the Perspective of Generalized Argumentation: Based on a Detailed Description of the “Asking-the-Deity” Ritual Procedure

Xiaohua Wu

Abstract

Research on Hmong rituals has long followed theoretical approaches centered on function, structure, and symbolism. This paper attempts to treat the ritual as a process of interaction between humans and spiritual beings from the internal perspective of the Hmong people, using the “localization procedure” of generalized argumentation and the “cultural dependence” of argumentation as its theoretical foundation. With the research objective of identifying argumentative rules, six argumentative rules are extracted through a fine-grained “detailed description” of the “Asking-the-Deity” procedure within the “Face-Cover” divination ritual. They are: 1, establishing credibility through spirit-medium connection; 2, using veiled language and euphemistic avoidance; 3, tracing the origin of sacred objects; 4, amplifying efficacy through ritual actions; 5, maintaining and reinforcing authority; 6, explicitly naming the deity. These six rules all revolve around the authority construction of the ritual holder—the “Guo Yin Shi” (过阴师, Spirit-Passing Master / shaman who journeys to the underworld)—and together form a complete argumentative round, presenting such a recursive pattern as building trust → producing answers → offering solutions → reinforcing trust. Through concrete performative speech acts of argumentation, the ritual seeks to transform uncertain, uncontrollable events of illness, death, and disaster into causally understandable and manageable situations, thereby alleviating the client’s anxiety. Ultimately, it aims to repair the relationship with ancestors and various deities, achieving the goals of household peace, longevity, and abundant harvests. In this way, the study dynamically reveals the internal faith state of the Hmong people during the “Asking-the-Deity” ritual procedure, and represents an effective pathway for moving Hmong ritual studies from a predominantly symbolic approach toward an efficacy-based (or effectiveness-oriented) research paradigm.