

主体民族志研究： 布与贵州苗寨的当家女人

□ 简美玲

[摘要] 通过民族志(1998~2000)的理解,在贵州东部村寨两性共享的家屋空间与两性分工的脉络里,由布的物性与生命史,描述苗族当家女人与布之间的亲密及经由布的生产、消费及交换所建立与再现的亲属世界。其中,母亲与女儿经由贴身物的传承,展现与父系结群理想的对话性。作为主体民族志的实作与反思,在交织着民族志田野与书写者主体经验的人类学理解过程里,布之于母亲与我,融入布之于苗族村寨当家女人与女儿,成为探索与阐述的中介与焦点。

[关键词] 布;生命史;亲属与性别;主体民族志;苗族(Hmub);西南中国

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2016)04-00-0

An Inter-Subjective Ethnography: Cloth and Married Women among Hmub Villages in Eastern Guizhou

CHIEN Mei-ling

(National Chiao Tung University, Hsinchu, Taiwan)

Abstract: Based on the understanding of ethnography (1998 ~ 2000), as well as the context of space of house shared by men and women, and their gender division of labor among the villages in eastern Guizhou, this paper describes the intimacy between married women of Hmub ethnic group and cloth; and how the kin-based society is constituted and represented through the production, consumption and exchange of cloth. At the same time, the inheritance of clothes from mother to daughter shows the dialogism with the ideal of patrilineal society. As the implement and reflection of inter-subjective ethnography, in the process of anthropological understanding intertwined with ethnographic fieldwork and inter-subjective experience of the author, the significance of cloth to me and my mother, which embodies the significance of cloth to the married women and their daughters among Hmub villages, becomes the intermediary and focus of cultural exploration and discussion.

Key Words: cloth; life history; kinship and gender; inter-subjective ethnography; Hmub; Southwest China

一、研究缘起

几乎每一个人类社会,都关心每个人在其生命史发展中的重要转折以及新社会身份的给予与认定。诸如许多部落社会在当代依旧行青少年或少女的成年礼。在贵州东部高地的苗人(Hmub 是中国境内苗族的一个支系,本文采用黔东南苗语的罗马拼音体系,每个苗文最后一个英文字母为声调的标示)社会,“当家”是每个苗人能否成为该社会所认可的成熟、成年以及独立人的重要概念、状态、处境。当家是村寨苗人也使用的汉语,但用苗

语来表达,则有性别的区分——at menl 指当妈的人,at bad 指当爸的人。字义上不难明白,这与苗人社会对于生育子嗣(fertility)的重视,有正向的关联。本文想处理的是,当了家的苗族女人,和她一辈子亲密、贴近的一种物——布的关系,尤其在社会的、日常的行动上,后者如何影响或建构当家女人在家屋内所包藏的亲密及特定的人与人的关系世界。

这个民族志田野与书写里,有我个人的性情与生命史,母亲的性情与生命史,以及我对母亲与祖母(阿嬷)深深的

情感。我的母亲是独生女，所以父亲与母亲结婚后，母亲还是在家的。我从小就与母亲，阿嬷（母亲的母亲）一起住。男性的部分，有阿公（母亲的父亲）、父亲和我两个弟弟。对我来说，这是一个最完美的家。尤其母亲一辈子可以和她的母亲居住，可能是我内心永恒的，最温暖的渴望。我大学毕业一年后就结婚落入夫家了。1996年我再次回到母校台湾清华大学人类学研究所攻读博士。在庄英章老师与魏捷兹老师开授的《亲属与婚姻》，李亦园老师与何翠萍老师开授的《中国少数民族》的课上，读到了在父系继承的社会里，女人婚嫁后，却仍住在娘家。福建惠东女的不住家（长住娘家），中国西南的周边族群壮、苗、瑶、布衣等的婚后双居（坐家，不落夫家，或我后来称之缓落夫家），令我为之神往，开始了贵州东部苗族的研究。

这是本文的底层。在这层次之上，本文的书写，还关乎我的母亲。母亲是独生女，我有两个弟弟，但没有姊妹。母亲非常的疼爱我。因为耳疾未适当治疗，母亲年幼失聪。天赋聪颖的母亲，出生于第二次世界大战后，渡过年轻少女岁月。因为耳疾，母亲小学毕业后就未再升学。仅仅学过数月的裁缝，就能缝衣做布手红。长大后的我，长年在外。即使有了电话可以沟通，戴着助听器的母亲，多半无法听到女儿说的许多话。家里不再开店做生意后，年纪渐长的母亲，多了一点闲暇，开始制作各种大大小小的手提袋子，装置小物的小包包，甚至是衣服或裙子。每次电话的交谈中，我们一定讨论与布有关的事而且通常是妈妈在说。无法听清楚许多外界声音，母亲以多彩而柔软的布与手红，与述说布手红的话语，维系了她与女儿之间，数十年来持续的亲密与温暖的母女关系。

本文书写的缘起，是在面对当家的女人。结婚后一辈子住“娘家”的母亲，结婚为人母的我以及我对于阿嬷、母亲与娘家情感上的依恋。由于母亲残缺的听力与缝制手红的精巧技艺，这份延续三世代的母女情感，与布做了实际的联结。在这样的生命史经验成长的我，作为一个田野工作者与民族志书写者，来探看与述说贵州东部苗族村寨里当家的女人与布的故事。它不仅是离家遥远的人类学家功课，也是一种回望自我的历程与联结。接着，让我开始这故事的述说。

如果我采取较宽的角度切入，写当家的苗人女性，其实就是在写结了婚的苗人女性。对于陷入这样状态的女人，Simon de Beavoir 在她的《第二性》(Le Deuxième Sexe)也做了描述。她认为，近代西方社会里结了婚的女人 (Le Femme Mariée) 和母亲、社交圈的女人、妓女、中老年女人都是女人所经历的特定处境 (situation)。在她的描述里，结了婚的这个处境，不仅是有了丈夫及性生活，也由女人日复一日的家务及她和家里的物之间有关。^[1]如果我们暂且不论 Simon de Beavoir 通过西方的文学与非文学作品，所书写女人处境的进一步企图，女人结了婚的困难处境，不仅和丈夫或性有关，也和环绕着物的日常、工作及经验紧密关联。我以为 Simon de Beavoir 表达的女人在婚姻中，因物耗费心

力与自我，令人感觉悲观。但这也正是她在《第二性》这本书的最后一章，走向女人需摆脱及挑战困境，积极追求自主的根源。

我在本文所要探讨的是一个特定的物——布——如何作为贵州东部苗人的成年女性结婚后的个人标记及资源。前者将关系着女性的社会位置，后者则关联着个人私密情感空间的建立及维系。和 Simon de Beavoir 笔下的“结了婚的女人”和日常物及家务事之间所建立的关系，最大的差别在于，在贵州东部村寨苗人的社会里，布的物性与婚姻中成年女性处境之间的相互建构，或许是较为正向的，但却同样都是复杂的关联。这一特点对我的吸引，使得在田野里的我与村寨的关联，不是研究者与研究对象之间客观的，乃至异化的关联。而是在田野里，逐渐与缓慢蕴生的主体之间交互影响的经验。

本文由特定的“物”来讨论苗族村寨成年女人，如何当家的特殊处境，是采用由物来探讨人及社会的观点。人类学对于物与物质文化的研究，其研究重点有放在物的自身，物的交换，物的象征化以及物与其他文化分类的关系。在2004年黄应贵老师所主编的《物与物质文化》则突出物性的不同探讨路径。包括了透过象征性的沟通系统，探讨物性与历史及社会经济的关联，物与其他分类范畴联结的物质与心理基础。物与物质文化的研究，在当代人类学研究的意义，除了能与既有人类学文献的社会文化研究对话，也使得民族志文类的书写有新的开展。如 Annette Weiner 与 Jane Schneider 在她们主编的《布与人类经验》(Cloth and Human Experience)指出，衣服作为一种范畴，有其明显的独特性；延展及柔软性使它有多种形状，因而有非常大的装饰空间或变异性。^[2]在剪裁、颜色、模式上的广泛可能性，使得它几乎有沟通上的无限潜力。有些衣服材质可以保存好几代而成为宝物，但是其柔软与最后的易脆性，却也可捕捉人的脆弱性等。这些物性使衣服不仅有象征的潜力来隐喻社会或表现社会关系脉络，它的政治与社会意义，更由人的活动来显现。至少，衣服所具有现在与过去的关系，将阶序关系客体化，将生物与社会的繁衍象征化，或表达权威的转移与权力的合法化等政治与文化的认同，乃至两性关系及其在社会转换等。这些物与文化的关联，亦涉及社会规模的大小，与资本主义化的程度。由此可知衣服的生产、交易与消费，既与外在的政治经济条件不可分，也与内在的文化与象征联结。前者立基在以交换为切入点的研究，后者则根基于象征化的探讨。^[3]

相对于人类学从民族志的文化或历史脉络探讨物的特性或表征的意义，部分社会学、哲学、心理学或精神分析学家，则着重探讨物与个人的情绪或存在处境的关联。如英国社会学者 Tim Dant 在《物性与社会性》(Materiality and Society)指出物、人及外在现实世界的关联。他认为通过物之所以可了解人的社会生活，并不仅因为物的象征特性，或符号的表征特性，而是物及人在现实的世界里，被紧密地绑在一起。^[4]通过物，人及身体的能动性 (agency)，才能顺利

进入包围着人的外在世界。相对的,外在世界也才可以被带入个人的处境里。因为这样双向交流的(reversible)能动性,所以,物才能承载人的记忆、符号、社会关系,并也可以被人所用,借以表达及管理人与情感生活。物和人的关系,可以看作是简单的(物为人所用,之后与人脱离。如物被当作礼物送人,被卖掉、丢弃或收藏)。但人使用物的方式,也可以是复杂并与人的情绪生活紧紧地绑在一起。在这本著作里,Dant 引用了法国哲学家 Serge Tisseron 对于物的能动性及其情感的探讨。Tisseron 指出,透过和物质、物之间的情绪以及实用关系,这些物开始有了人类能动性的地位。相对于 Marshall McLuhan 认为物是人的延伸,Tisseron 以衣服、纪念碑、艺术品以及日常生活中的用品为例,指出个体和物的互动,并不只是功能或单纯的象征性,它也同时和我们自我的感觉连结。Tisseron 提到,物体可以承载情感的与个人的意义。例如母亲买的盘子在朋友来家里作客时拿出来使用,不但传承了情感上和实际上的存有方式,并且也建立了当下的关系。每一件家庭的器具都和回忆有关,并且和使用者的个人历史紧紧联系在一起。它们是承载个人的过去以及促使个体理解和他人之间的情感和实际关系的载体。^[5]

Tisseron 还认为物对人类的意义不只是象征性的,也不只是符码的再现,而是与人在身体行动中的实际安排交缠在一起。所以他认为,物的使用(人和物的身体接触),可以表达或展示人的情感,这是一种外在化情感的方式(externalizing emotions)。而在物质世界中,身体产生的行动同时,也有着具社会意义的情感特性。物作为一个导线,将人以及身体的能动性延伸至这个世界当中,同时也作为将世界带回个人的管道。也就是说,作为工具的物(objects used as a tool)扮演身体的延伸物(extensions)的角色,但它们同时也将感官讯息导入身体之内,因此这些物也变成了身体的一部分。于是,人的心灵生活可以转移到物上,借由这个方式,情绪被明确地表达出来,人和物的物质关系促使感觉以及情感由内被推向向外。这种和日常物的俗世关系(mundane relationship)的心理分析式观点,不只是将物纳入具有社会效益的仪式中来看,更指出个人的能动性,借由对物的处理中,从身体溢出到物上(spills out from their body into the objects)。^{[4][5]}

不同于 Tisseron 强调文化实践和态度的情感面向,对于物的能动性,还有另一种观点,是由心理学者 James Gibson 提出 affordance(能供性,行动的可能或承担之特质)的观念。避开物与社会之间情感的以及文化的关系,Gibson 指出物的“原子价”(valence)或是“诱惑特质”(invitation character)。^[6]

由这些不同理论观点对物性的解释,说明物与人之间越是贴近越是复杂。本文的关怀在于从民族志研究物的路径切入,探讨人与物如何在日常生活里紧密互动,而得以建立复杂的共构关系。在当代贵州东部苗人村寨社会的脉络里,进行文化描述,特别着重布在苗族村寨社会的物性,累

积自当家女人的日常与劳动。布的物性及其可交换的特性,又如何影响高地苗人村寨社会女人成为成熟的、足以当家的,被评为好或不好的女人。这段成年女性的生命史历程,如何通过布的生命史(生产、消费与交换),得以被认可的自我与社会的价值。

简而言之,以我在贵州东部高地苗族进行民族志田野研究(1998~2000)为基础,延续布的人类学与民族志研究,探讨女人与布的亲密关系以及布所建构的社会意义(人观、结群或社会的界线),^{[2][7]} 本文拟由布的生命史及其物性,描述苗族的当家女人与布之间的亲密以及经由布的生产、消费及交换所建立或再现的婚姻与家庭里的女人及其所展现的情感与关系。亦即由布的制造、消费与交换的民族志,本文的书写有三层目的,其一描述布的物性,累积于贵州东部高地苗族村寨的婚后女人细微而持续的日常生活与身体劳动,^[8] 并成为当家女人贴身的标记。其二讨论婚姻中苗族女性个人的生命史历程以及在父系继嗣理想与实际之社群里的生存处境。希望从这两个面向来讨论布与苗族村寨女人的生命史及处境的关联,与前述的人类学对于物质文化的研究以及哲学社会学对于物性的理论观点,有对话的可能。其三民族志田野研究与书写者的多重主体性,隐含在本文底层。亦即,我的个人生命史、母亲的生命史、我的个人情性、母亲的个人情性,都影响了这个民族志的田野研究与书写。

二、田野点概况

本文的研究对象,是聚居于贵州东南部台江县及其邻近高地区域的苗族。台江县及其相邻的剑河、雷山等县,是明清时期史书中所谓的“苗疆腹地”,是中国境内苗族集居率(90%以上)最高的地区(2014年我在台江县的县政府机构的大门看到巨幅的匾额,书写着“天下苗族第一县”)。

Fangf Bil 寨的苗人自称 Hmub。1998~2000年,我在村寨进行较长期的民族志田野研究时,村寨里,仍有三百三十多户人家,一千五百多人。然而2011年,我重返台江进行田野研究工作,县城的郊区,已有近二三十户人家,是从 Fangf Bil 寨搬迁下来城头定居了。近几年,如同黔东南州的许多少数民族村寨,Fangf Bil 村寨的人口,在持续的减少中。本文所记录的是,在2000年前村寨还有一千多人所组成的社会。在当时的社会结构里,仍展现着二层整体而确定的关系:“屋的兄弟”所展现的父系承继关系以及小范围的村寨内联姻关系。此二者凸显出高地苗人对于人际间“主人”(gad ghat,兄弟群)与“客人”(khait,姻亲群)之相对关系的重视,并以此将人群分为两类,展现出二元的社会结构。从表面来看,很容易得到一个印象:Fangf Bil 寨是一个强调男性继承与传递的社会。整个村寨,共分为26个类似父系继嗣群的屋内兄弟群(but ub ghaif zix),分属于唐、张、杨、万、邵等五个大约自清王朝时期开始与国家接触后借入的汉姓。若依地缘团体来分,全村寨分为11个小寨(vangf)。依循追认男性共祖原则,全村寨所组成的兄弟关

系,包括屋内兄弟群与屋外兄弟群两类由近而远的父系继嗣。同一屋,指的是同属一处群聚的父系家屋。他们为同一个可追忆念诵其名的男性祖先所生、收养、认作兄弟的后代。认兄弟的行为一直到三四十年前都还在进行。由于饥荒、战乱逃来本寨,与某一小寨的兄弟群一起耕种、筑屋的外地男性及其后代,也被认可为是同一堂屋内的兄弟关系。他们彼此的后代,“因为住得近了”,而成为同宗、禁婚的父系继嗣关系。换言之,父系兄弟群体的基础并不是仅依赖生物性的血缘关系。

屋内兄弟群的关系除了所生、收养,或认作兄弟而成的共祖亲缘外,其构成内容还包括祖先留下的共有土地,家神社社的祭拜以及特定仪式的遵守。对于祖先留下的土地,虽然自20世纪50年代以来,多次经历了国家政策下的土地重新分配,以至现有耕地早已不是自己所属父系氏族祖先的地,但村民并没有忘记各父系家族代代相传的土地。老人死后的安葬、立新房,仍在各家所承继的祖地上进行。若逾越规矩,强占其他家祖地,会引起非议与家族间的纠纷。在Fangf Bil寨,大多数的仪式或饮宴,多半是兄弟群与姻亲群一起。但是找鬼师上门,在家屋内或寨外举行的治疗除秽仪式,则严格界定只有屋内兄弟群才可参与。笔者向Fangf Bil寨苗人询问了多次,“什么是屋内兄弟群的关系?”他们的回答几乎都是“办什么事都会叫在一起帮忙,喝酒、吃肉都在一起的,就是屋内的、最亲的弟兄”。透过日常与仪式生活的互动,使以屋内兄弟群为焦点的父系结群的结构关系,成为该社会整体而确定的特性之一。

呼应父系继嗣制度的整体与确定,是另一层关系着人的结群,并巩固以亲属、姻亲为根底之社会结构的村寨内婚与交表联姻二者结合的理想。贵州东部高地苗人以父方交表婚为社会理想与实际,不仅依旧是目前贵州苗族(或这一区域少数民族)部分地区的社会理想与事实,更见诸历史文献中。例如,明代《黔记》、清代的《苗蛮图册》均有记载。Fangf Bil寨在当代有两个紧密关联的结群理想,其一是在称谓上表现出婚姻的指定性以及婚姻的法则及行动上表现出优先选择的交表联姻;其二是村寨内婚的理想。

近五十年来,Fangf Bil村寨对于交表婚的概念、规范与实际作法倾向于多重表述的结果:有系谱关系上精确区辨的母方交表婚,与父方交表婚的联姻理想与实际,也有以系谱关系较远的姑家(daid zix)、舅家(daid nenk zix)两家交表亲人的世代联姻,而实际展现出类似双边交表联姻的结果。在Fangf Bil村寨将母方交表(MBD/FZS)^①的通婚,称为khait ghad mul(与表开亲)。同一家的表亲,也就是与父亲为同一家成长之姊妹的儿子以及与母亲同一家成长之兄弟的女儿通婚,才被认为是真正的与表开亲。家对于兄弟姊妹的关系,提供了一个具体的认定基础。家的实质来自具体的喂养,无论是亲子之间,同性、异性兄弟姊妹之间,都重视在同一家喂养的关系。因而即使是无血缘关系的收养照顾,也可以形成同一家的亲属关系。

除了母方交表,Fangf Bil村寨也有父方交表(FZD/

MBS)的通婚,称之为diangt mul-diangf(“转回表亲”)。Diangt是转回的意思,diangt mul-diangf是指女人转回母亲来的家,也就是父亲姊妹的女儿,嫁回母亲兄弟的家(FZD/MBS)。当代Fangf Bil村寨苗人认为,第一代与第二代系谱关系的FZD/MBS不能通婚,必须是“外的”,亦即在系谱关系上,要隔三代以上远的FZD/MBS才允许通婚。然而明清时期的历史文献以及从20世纪50年代至今,仍流传于村寨的各类口头传说,所描述的交表婚却一致是指父方交表婚。史籍上记录着,黑苗在贵州东部高地分布广泛。史籍上对不同地区黑苗的描述,都提到姑舅表婚,^[9]显示父方交表婚曾是此区域苗人婚配的优势法则。

直到21世纪之初,近三代以来Fangf Bil村寨苗人所进行之婚姻行为的累计,呈现出优势的村寨内婚(95%以上)以及相对弱勢的村寨外婚(5%以下)。以该寨唐家兄弟群的通婚为例(1998~2000年的统计),在嫁入唐家家族的94个女人当中,有90个是本村寨人,其中多半是张家家族的姑娘。相对的,由唐家家族嫁出的88个女人中,也有77个女人是寨内通婚,多半是嫁给本寨的张家。Fangf Bil村寨所进行的村寨外婚比例不高,主要集中在邻近高地区域的苗族村寨。Fangf Bil村寨的苗人强调村寨内婚的优势,与村寨外婚的弱势,这二者之间地位强弱的差异,和实际的婚姻交换结果呈现相当一致的对比。Fangf Bil寨苗人常说下面、上面寨子间的通婚,或唐家、张家间的女人交换,乃呼应当前实际进行的村寨内交表联姻。在Fangf Bil村寨里以古歌中所演唱的村寨内分支开亲(通婚)的故事,也呈现出对于村寨内婚理想的叙述。再者,“异己”亦是Fangf Bil村寨流行的另一类型寨内与寨外的相对叙述。通过显著对比,传达本寨村人对外寨人的异己化。外貌的美丑是Fangf Bil村寨苗人评论男女的第一个标准。他们认为漂亮姑娘留在寨内(在寨内找亲家),姑娘长得丑才会嫁到外寨。对于来本村寨找姑娘,娶走姑娘的外村寨男方家族,村子里的人最初的反应总是负面而充满怀疑。^{[10][11]}

父系继嗣及结合村寨内婚的交表联姻维系并展现高地苗人的结群在结构或制度上的确定性与整体性。此村寨苗人女性的婚姻及个人生命史,与这两层基础密切的关联。但苗族女人的当家及日常行动,则还与家户类型及有生命家屋的理想及实际相关。虽然如前所述,父系兄弟的家屋是集聚为一小寨一小寨的形式,有时在说话上的同一家,也可指同一父系兄弟群的概念。这在意思上,已近似人类学亲属研究定义的延展家庭(大家庭)的概念,不过此高地

① 本文使用的英文字母符号所代表的亲属关系如下:F=father(父亲);M=mother(母亲);B=brother(弟兄);Z=sister(姊妹);S=son(儿子);D=daughter(女儿);H=husband(丈夫);W=wife(妻子);P=parent(父母);C=child(孩子);G=sibling(手足);E=spouse(配偶);e=elder(年长);y=younger(年幼);ms=man speaker(男性说话者);ws=woman speaker(女性说话者)ALAN BARNARD A G. Research Practices in the Study of kinship [M]. Academic Press, 1984.

苗人村寨实际居住的家户类型,则以核心家庭(小家庭)为普遍,其次才为三代同堂的主干家庭。后者主要是结合了“幼子承本家”的概念,其他较长的儿子则在结婚并当家后分家,搬到附近,成为独立的家户。幼子成家已经有了第二代后,则仍与父母同住。在如此家户形态的布局里,大部分苗人村寨的当家女人其实拥有相对独立的家屋空间。其独立性表现在,每个家屋是这家家人生活的主要空间,是接待弟兄亲人与姑舅姻亲筵宴饮酒的空间。并且也表现在规范除了此家屋主人夫妇以外,所有来此作客人的成对夫妻,都不得在主人的屋内同床——包括回来娘家作客的女儿与女婿。

高地苗人村寨的每一栋家屋之所以能成为独立的家屋,都是因为它被认可为是热的、有生命的。也就是要有火塘燃起的热,而其基础就是至少一对当家的夫妻及他们的小孩。家屋的拥有者如果是未婚或是已婚没有子嗣,那么这个房子就是一个冷的家,还不是一个完整独立的家屋。再者,家屋的生命状态不仅有起点,也有终止的机制。此村寨苗人社会过去以来,就不收上门女婿,也少有收养的现象。如果一个家仅育有女儿,习俗上所有女儿都要出嫁,当这件事完成,居家的老人也因年老过世后,原有家屋的生命,及其与原有家户的关系,从此在实质上与概念上便终止。依照这样的文化逻辑,可以推论一个已婚并生育有小孩的女人,对于一栋家屋生命的有无,扮演关键的角色。本文关心的是在这样的家屋内,高地苗人村寨当家女人的处境能如何被理解。在村寨苗人的社会里,布作为一种物以及布的生产、交换、消费和成为与作为一个当家的苗族女人,有着密切的关联。接下来本文将通过一个我在田野期间居住了一年多的村寨苗人家屋空间为例,说明物的物性如何关联着家屋空间及女人的劳动。

三、劳动、家屋与布的制作

在凸显育有子嗣的成对夫妻以及两性分工的苗人村寨社会,布的物性累积于贵州东部高地苗族婚后女人细微而持续的日常生活及身体劳动。这与布成为苗族当家女人贴身的标记之间有着密切的关联。在 Fangf Bil 村寨,家屋空间是重要的日常生活空间,也是仪式空间,更是当家女人的劳动工作空间。本节由家屋空间的描述,进入当家女人的工作空间以及家屋内、家屋外的两性分工,以说明当家女人制作苗布的事,开展于两性共同劳动,与夫妻成对以及未当家子女共居家屋空间的两个基础。

(一) 家屋内的生活与工作的空间

1998年至2000年我在 Fangf Bil 村寨进行民族志田野研究时,一直就住在 Vangf Dof 小寨唐家姑娘 Ghaif Wank 的家里。当时她还不到20岁。这个家就如大多数 Fangf Bil 村寨的杉木搭成的木屋一样,包含了三层楼的空间安排:第一层楼的空间为大厅和四个房间,包含厨房、父母房、储藏室和未当家女孩房;第二层楼的格局和第一层相同,其中一个房间作为未当家男孩卧房外,其余皆用来作为储藏

谷粮的空间;第三层楼则是个未完全盖好也没有装潢的半户外空间。这个空间除了堆放一些木头、旧物外,还有一台织布机,是 Ghaif Wank 母亲织布的机子。

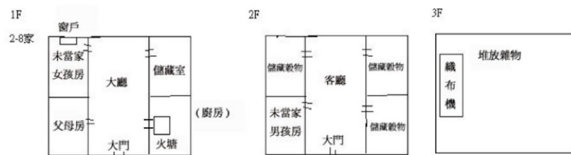


图1 Ghaif Wank 的家

Ghaif Wank 的父母房是在一入大门的左边第一间。在同一侧与此房仅一木板相隔的是当时还未出嫁的女儿 Ghaif Wank 的房间。从1998年开始至今,我在 Fangf Bil 村寨做田野时,都是住在这间女儿房里。村里的人因此都将我当作这家的女儿(因此,村寨里的唐家,都称我为姊妹或女儿,而村寨里作为唐家世代联姻的张家,则喊我为媳妇或姑姑)。一楼的大门推入,是空荡荡的大厅。“大厅”的苗话为 ghaif zix,是家里重要的空间。我之所以说这是屋子里最重要的空间,是因为 ghaif zix 也可以指“家里的父母”。但作为 ghaif zix 通常都应该要有火塘。Ghaif Wank 家并没有在一进门的空间砌一个火塘(jat dok),而是将它做在入门右侧的第一间。火塘设于这间有点像是餐厅连接着一个半户外的厨房空间。我与唐叔、叔妈、Ghaif Wank、弟 Vuk Wank 一家人都在这里吃饭、聊天。这个房间有一个木窗,两个门。一个门就是在大门右侧的入口,另一个门通向屋右侧。在一个似庭院的空间有个炉灶在此。往外一点,就是简单的茅坑。茅坑附近则堆着作为燃料的杂木。这个房间之于 Ghaif Wank 家才是实质上的 ghaif zix。应是有火塘在此,所有家事的吃饭以及叔伯、姻亲来家作客宴饮,经由谈论解决大小事都在这里。家里有人生病,请鬼师来家里作治疗仪式,也在此进行。

而这个房间及其相连的半露天小厨房(其实就是一个土制的大灶以及旁边放一个可提式的小炉,还有一个洗涤用的木桶),也是此屋内当家的女人 Ghaif Wank 母亲在屋内劳动的主要空间。这块约17平方米的劳动空间,是当家女人烹煮日常食物(给人吃的汤、饭、菜,给家养动物牛、猪的牛食与猪食)以及仪式的饮料与食物(酒、糯饭、粑粑)。这里也是当家的女人,在作布的几个过程(煮线、浆布、染布)使用的工作空间。

Ghaif Wank 家与这间有火塘的 ghaif zix 同侧相连的是一间作为储藏红薯以及腌制的醋辣子酱、酸菜汤的地方。二楼同样有四个房间,中间一个客厅,靠楼梯的一间是当时年约16岁,还在念中学的儿子 Vuk Wank 的卧房兼书房。其他三间都用来堆放尚未去壳的米粮(糯米谷与黏米谷)。相对于一楼的幽暗(此寨大部分的一楼家屋窗子都开小小一个,光线不易进入),二楼则有较多的窗子。特别在有阳光的日子十分明亮。由二楼再延一个木梯往上爬,Ghaif

Wank家还有一层,虽有屋顶但四周并未围起的三楼。上面除了堆放一些旧物,还有一落落将来要把家屋弄得更好的建材——长短兼具的杉木柱或杉木板(传统上在此村寨,每个当家的男子从种杉树开始,都要用十几二十年的时间,为他将来会分家的儿子,盖座屋子)。此外最显眼的就是在一角静静摆着的一架母亲织布及 Ghaif Wank 织花带的织布机。我还记得第一次登上此三楼,是在 1998 年 12 月 12 日,一个有阳光的好日子。前几天才下过雪,但只要是在阳光下就十分温暖。那天早上与 Ghaif Wank 登上她家的三楼。第一次看见她家的织布机。Ghaif Wank 一边织花带(at lieb),我蹲坐在一旁,根据她的口述报导,进行她所属小寨的家户系谱调查与记录。

如今回想十多年前这段在田野里的寻常时光,这台手工木制的织布机子以及 Ghaif Wank 与母亲,村寨里女儿与母亲,通过布所建立的关联;就如同在寻常日子里,瑞穗老家客厅的胜家牌老缝纫车以及母亲与我,环绕着布与女儿及与之有关的话语、聆听,所建立的情感关系。这是我的个人生命史经验。它在田野里成为我探索 Fangf Bil 村寨女

人在寻常日子的感受,乃至母亲与女儿的情感世界。这种交织着在田野里与民族志书写里的主体性,成为有如布一般柔软之同理心(empathy)的根底。

(二) 两性分工

Fangf Bil 村寨里的劳动,可以依工作场域分为三种“事”(gonf ghit 这个词也同时可用来泛指物品或东西):田里的事、坡上的事、家里(家屋内)的事。田里的事以犁田、插秧和种油菜为主,是男女分工较平均的工作。据说从以前到现在都是如此。坡上的事以种菜、红薯和豆子等为主。除了割草和砍柴会有男性加入外,其余家户之外山坡上的工作,几乎都是由女性来做。家里的事以煮饭、做酒(酿酒)、烧酒(蒸馏酒)、喂养家畜和布的制作为主。这部分劳动在当地人的概念,也是主要属于女性的,男性偶尔帮忙。在所有的工作里,布的制作(煮线、绕线、拉线、织布)则归属于女性,尤其是当家的女性。以上这些事,基本上是有着不同程度的两性分工。我们可以由下面三个表,进一步看出当地对于工作上性别分工的原则:

表 1 田里的事

	犁田	挑肥	整理秧田	点秧	二次犁田	除秧	插秧	锄草	打谷子	绑稻草
昔日	男人做	女人做	女人做	女人与男人都可做	男人做	女人与男人都可做	女人与男人都可做	女人做	女人与男人都可做	男人为主
当今	男人做	女人做	女人做	女人与男人都可做	男人做	女人与男人都可做	女人与男人都可做	女人为主	女人与男人都可做	女人与男人都可做

说明: * 与稻米耕种相关的,还有米谷收成之后,种油菜与收成油菜的工作也由女人做。

表 2 坡上的事

	割草	砍柴	打猪菜	挖土	种菜	种辣子	种红薯	种蓝靛	种豆子
昔日	男人做	女人与男人都可做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做
当今	女人与男人都可做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做

说明: * 种作物时,将土挖松以及成熟后采摘由女人来做。

表 3 家里的事

	煮饭	煮菜	煮猪牛食	酿酒	烧酒	喂猪	喂鸡	喂鸭	喂牛	挖那以 ^①	煮那以	挖魔芋	做辣子	做酸菜	做葱头	做布
昔日	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做
当今	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做	女人做

这三类工作的两性分工,除了田里的事分为男人做,女人做,或男女一起做,女人做了大多数家屋里的事与坡上的事。然而在现实的生活里,有些家里或坡上的事,男人也会做,如喂养家里的动物,或煮饭菜等等。而未当家的女儿,更是协助或承接家里与坡上原由母亲忙碌的活。唯独布的制作这件事,不仅丝毫没有男性的介入,而且作布还是当家女人的事。未出嫁或已出嫁,但未生儿育女的女儿,仅帮忙着一些技术比较复杂的部分。如染布过程中,协助洗、晒的工作。未当家女儿则编织花带,并与当家母亲作布,展现成对的互补。这种母女在编织、作布与缝衣上头的分工,与互为交换、赠予的基础,一方面可能与技艺与学习有关,但

也由此更为突显,在村寨苗人的物质文化里,作布这件事,与当家女人独特而紧密的关联。

(三) 当家女人作布

布的制作也被包含在家里的事,这与作布的过程,多半在家屋空间内(主要是女人日常的劳动空间)进行有关。作为当家女人的必要工作,作布这件工作的特殊性至少有两点。其一有别于其他家里的事,它是一个当家的女人,要完成整件工作所经历的时间最长,所需进行的步骤也最多。整个过程包含:买线、煮线、绕线、拉线、织布、染布。要完成这所有项目得从农历五六月持续到年底,并且在作布的过程中,女人并没有中断田里的,坡上的以及其他家里面的

^① “那以”(nak vib)是 Fangf Bil 寨附近坡上野生的根茎植物,可经处理后加辣椒煮来吃。在没有肉吃时,当地人会幽默地说:“这 nak vib 吃起来还蛮像肉的。”

事。其二则是它在制作的过程,并不是那么的公开。如织布前整理纺线的工作,只有该家户的人或住的近及最亲的同一家屋兄弟群之妯娌(FBW,当地苗话为 maib liut 或 maib yut,叔伯妈)才会被邀请帮忙。较远的亲人不小心撞见某家女人在整理纺线,不但失礼,且触犯当地禁忌。若要经过此家屋应该绕远路而行。这样的特性是不见于其他的家务事或其他的日常劳动。此外制作染料以及染布过程,也都是相对私密与个人。作布行动的这些项特点,再现布与当家女性个人的联结性。

有别于清水江边施洞地区的苗族村寨妇女擅长织布与绣花,Fangf Bil 村寨的妇女织布,但不绣花。记得 1998 年 11 月我刚进来 Fangf Bil 村寨开始博士论文的民族志田野研究,直到 1999 年 1 月下旬,零零星星的总见到这种织好、染成的细细长长,蓝黑色的苗家布条,从家屋的二层楼高高的窗台,或前阳台的“女儿靠”垂挂着。在寒风中,或偶见的冬阳底下,摆动着。无来由的,我至今仍清晰记起,独自待在村寨里的我,看着蓝黑色染布在寒风中摆动,总触动我想家之情与思念喜欢与布为伴的母亲。这种情绪与经验上的感受与响应,正是此民族志田野研究主体与书写主体经验的一部分。当时我已经开始研究村子里的当家女人在仪式场合送布的事,因此也对布如何制作有兴趣。但由于 1999 年的 1 月,早已过了大部分妇女织布的时候。只有少部分人家还在进行染布的工作,于是由 Ghaif Wank 的母亲与 Ghaif Wank 做口述报导。她们的叙事包含买线、织布、染布三个重要过程,而略去买线之后,织布前还有一些需处理的细节(如煮线、拉线、整理纺线)。但更重要的是,她们的叙事总将布的制作与当家女人的其他日常与工作放在一个脉络内。换言之,必须从整体来看,才能理解布的制作与女人日常生活之间的关联。

作布(at dod)主要是已婚生子的媳(lueb)或家中的母亲(menl),大多是成为“当家的老人”(naik lok)才作布。第一个阶段是买线。买三四斤或十多斤的都有。每斤约十五六元。Ghaif Wank 家大多是一年买三四斤左右。一斤线可织得约十多米长的布(ib jant det ib qint dod)。买回线之后,经过煮线、绕线、拉线,才进入织布的阶段。Ghaif Wank 的母亲大多是在农历六月,也就是插秧完之后,开始织布,两三天织好 ib qint dod。三四斤的线,“一个赶场天”(六七天)可以全部织完。这期间当家的女人,仍然继续日常的干活。除了家屋内的工作,也天天要到坡上菜园采摘各式家种的蔬菜果实(当地人称 niuf veb nenk 找菜吃)。这些蔬菜果,实即是煮给家人吃,也是煮给家养的猪、牛吃。家里的男人若出外打工不在家,女人还要到田里“看管水田”(非农忙时,则看看灌溉的水源是否正常)。第二阶段是染布。染布的时间约在农历九月,打完谷子之后。前后要两三个月(农历九月至十一月)。染布的主要材料为蓝靛叶(veb ngek)。现在所用的蓝靛,已经不是野生的,是女人坡上活路的一个项目。女人做的布美不美,不但观看其织工,更重要还会被村人观看、评价染得黑不黑。儿女所穿的苗衣,或

当作礼物送出的布,若呈现一种非常均匀、细腻的暗红与深蓝黑亮(当地人称之 zok)颜色的苗布,会获得最高评价。而这就等同于给予织布、染布的当家女人,最好的社会评价。

染布的关键就在制染料。在 Fangf Bil 村寨染料的制作有四个过程。(1)取蓝靛(daib veb ngek)。将蓝靛叶放到大桶子里,加冷水。热天泡两三天,冷天则泡六七天(一个赶场天)。(2) dlob veb ngek:将碳粉(碱粉)放到蓝靛桶里,用瓢来搅动。一瓢瓢的搅动桶里泡的 veb ngek,这个动作就是 dlob。大约需要搅动半个小时。(3) juk ghab denb:大约二天后,桶下会有 ghab denb,这是一种黑色的沉淀物。(4) at eb veb:将 eb veb(浸液)从原来浸泡 veb ngek 的大桶里舀出来,放到另一个桶里。接着将 eb veb 加热。然后用手抓桶里的 ghab dent 出来,放到已经装有热了的 eb veb 桶里。再用一块大大的塑料布,将染料桶包起来。放在厨房或火塘房(ghaif zix jat dok)的一个不显眼的角落。放约十三天。Ghaif Wank 母亲强调说,染料桶大多放在 ghaif zix。要染布时,就将布拿到那个桶(染料)去。

最后是染布。(1) dot dod:十三天后,染料制成,便可染布。一次染 ob gint(二十几米)布。先将第一 qint dod 放入装有 eb veb 的桶里。约一个半小时拿出来放到架在桶上的板子,将染料水沥干。此时,再将第二 gint dod 放入桶内染。如此上下替换染这二 gint dod。一天内要上下染十多次,共要染两三天。再拿去河边洗一次。然后拿到 det ghab ux 晒干。Det ghab ux 主要立在一间家屋上层的楼上(ghaif wak),在屋的两侧,或屋的两侧中的一侧(niangt hongx dank zix)。

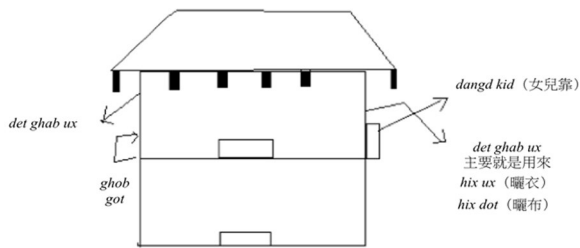


图2 坐两侧屋(有关晒布)

晴天,布就快干;阴、冷天就干得慢。至今我仍记得 1999 年初,近农历新年时,几家布染得慢的,还在屋旁晒布(det ghab ux)。长长的布,就着冷风,或偶尔有的暖暖冬阳下,飘呀飘的。有的布颜色已深(近黑),有的布颜色仍浅(近蓝)。

待布晒干之后,就再重复前述的染布程序:染、沥干、染。1 天十余次,连续两三天。将染布拿到河边洗,晒干,继续重复染(浸)、洗、晒。这过程持续一两个月。最后就要看布是否“黑了”(dlat iouf)。Ghaif Wank 的母亲说:“看这布是否染成,就看这布有没有红,或黑。有黑,有红就是好了。”用苗语来说就是“dlat iouf”(黑了就染成了)。Fangf Bil

村寨这里新染成的布都是黑(dlat)中带点红(xod)。所以新衣(ux hix)可以说是黑衣(ux dlat)或红衣(ux xod)。

(四) 未当家女儿织花带

花带在 Fangf Bil 村寨主要是未出嫁的姑娘在织。有了小孩当人家媳妇的当家女人就比较少织花带。年纪中年以后的叔伯妈就更少织。我在村寨进行民族志田野时,20 岁的 Ghaif Wank 还是尚未出嫁,也还未当家的“唐家女儿”。她会织花带(at lieb),但不会织布。在 Fangf Bil 村寨,未出嫁或出嫁未生子的姑娘,少织布,多的是织花带。织花带及织布都是“女人做的事”(dab ghaif bel ghit)。这两样工作在母女之间形成分工。以 Ghaif Wank 为例,她是在十二三岁时,母亲教她学织花带。大约十四五岁起,Ghaif Wank 就会独立完成织花带的工作。当 Ghaif Wank 会织花带之后,母亲就不再织花带了。Ghaif 织花带给母亲和自己用。母亲现在就仅织布。如果女儿不织花带,中、老年妇人也还是得自己动手织。一条一米长的花带需两三个工作日完成。每年织二到三条。不同于母亲在家染布,现今女儿织花带的七色彩线,是到县城赶场时采买。换言之,由布的制作与花带的编织,不仅呈现当家母亲与未当家女儿的分工,也由布的材料与花带的材料,看到家屋内的手工与市场买卖的对比。

四、布的交换

根据前一节的描述可知布的制作过程与技术上的细节,与 Fangf Bil 村寨当家女人日常生活、工作安排、岁时节奏,形成紧密的关联。在家屋空间的生活与劳动脉络里,作布在苗族村寨当家女人的工作与生活场域,占有特定位置。她们织的布,普遍具有可以延展、剪裁、缝制的特性。布的生产也累积于当家女人专属的手工艺技术、身体的劳动经验,与较长时限之日常生活的实际里。我认为前述的结合是布能以其相对独特的物性,再现苗族结了婚、生了子后的女人,作为当家的母亲与女人的关键。在这个基础里,苗布与当家女人的联结与象征意义,也就可能进一步形成于女人拿着布,进入不同场域所进行的交换仪礼之中。在苗人村寨,布或衣做为仪礼物,并不仅是与生命仪礼结合的家屋外交换(建立由家户及家族的相对集体价值,到超越姻亲及血亲之女人个人价值的确认)。还在家屋内进行交换(一方面正向的建立与维系母女的情感与关系,另一方面则负向的回避并确认婆媳的界线)。

(一) 布在家屋外与交表姻亲、平表亲人的交换

苗家的布,除了做衣服,也是当家女人送往家屋外,最常见也重要的赠礼。例如 Ghaif Wank 的表哥 Lik Ongx (MBS)1999 年冬天要去参军入伍前,家人为他举行欢送宴客。Lik Ongx 的姑妈(FZ),也就是 Ghaif Wank 的母亲,在挑去舅家作为贺礼的糯米饭上,就放了她自己织染的一块苗布。而当时还是未婚姑娘的 Ghaif Wank (FZD) 则在赶场的日子,亲自到台江县城街上,为表哥挑选一块华丽的红色人造纤维丝绸作为贺礼。同样是在那年冷天农历年前,

Fangf Bil 村寨四组 Yangf Ward Ghab 家,找了同村寨的一位仪式专家(鬼师 ghet xangf)在凌晨来家屋喊白公鸡鬼保护家(gangx ghait khat)。当仪式完成时,这家当家的女人,亲手赠送鬼师一块她自己作的苗布。另一个例子则是,村子有家姑娘要出嫁了,同为堂姐妹的陪嫁姑娘群的母亲们,也会在陪嫁队伍出发前,每人送来一小块苗布与一盆酒,向迎亲队伍的新郎及其弟兄致意。

在苗人村寨的生命仪礼中,对仪式专家或姻亲的心意,家屋外赠布的行动,当地的解释都是“表人的心意”(jok hvit naik)。当家女人在家户之间以布相赠,和此村寨的米饭礼相同的是,都维系了一个家屋与家屋之外的关系。但有所不同的是,米饭礼并不指向个人(虽然米饭多半也是当家女人煮),而指向家与家的交换层次,并尤其作为姻亲与姻亲之间的礼物交换。因此可以说是代表家屋对于姻亲的贺礼。布则不仅中介于姻亲与姻亲之间,也不仅是代表家屋的贺礼,它所表征的赠予关系,更为多样。布可搭配米饭礼物作为姻亲间(khait, affine)的贺礼,并也可作为在叔伯弟兄家往来的妻子间(属于 ghat 的关系)遇大小事时,互表心意的礼。布在由女人送到家屋外时,也可随着米饭、酒、肉等其他礼物一起送出,以维系家对家,尤其是姻亲对姻亲的关系。但在叔伯弟兄家有仪式宴客,或有伤心事,当家女人往往也带点酒,带一块布,前往陪客或陪主人说说话。此时,布所表述的是当家女人个人的心意。换言之,相对于其他的礼物(如米饭赠礼不被当地人解释为表述个人的心意,而是姑家与舅家之间的交换关系),布在家屋外的交换,是少数能跨越以家之名给姻亲与亲人的礼,以之作为代表当家女人个人心意的礼物。而在这个当地人的说法背后,我们应该还可以细究,布是在哪个层面代表女人? 仅是代表心意、情感,或是也代表身体? 关于后者的线索,本文将由染布的禁忌来讨论。

(二) 布在家屋内与母女间的交换

布的赠予或交换,并不仅发生在家屋外或生命仪礼等诸多仪式的场合。布之于当家女人还开展一个相对个人,与小范围的人与人之间的关系。那是当家的母亲与女儿维系其一生的关系。母女成对的关系与亲密的建立及维系,往往也通过具体的物性基础来展现。在布的例子中,不仅表现在特定的制作过程——布为谁而作、布要送给谁、布缝制成全套衣裙等家屋内母与女的互动及交换。母女之成对关系还因当家女人与儿媳间之交换关系的回避与压抑,而更为显著。如本文前节所提及,未当家的姑娘 Ghaif Wank 不会织布。她说在村寨里,只看过中老年妇女织布,未曾见过未婚,或已婚未生子的姑娘织布。就年纪已长,儿女也已婚嫁的中老年当家女人而言,织布与缝制苗衣,除了是为家屋内的丈夫、儿子、未婚的女儿与自身之日常或仪式场合的需要,也还会赠予已出嫁、育子,并已住进夫家的女儿。但布与苗衣却都不给起居在同一家屋内的媳妇。呈现相同的文化逻辑,媳妇生子之后,进入当家身份,她也开始织布给自己穿以及娘家年老的母亲,但并不织给丈夫的母亲,婆婆

(wed khait)。媳妇将布织好,也不和婆婆同一染缸染布,而是背着娃娃,携着织完未染的布回自己娘家,与母亲一起同缸染布。虽然这只是一个细微的差异。但如 Bronislaw Malinowski 在《西太平洋的航海者》(Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea)一书所提到的,现实生活的不可测现象对于文化的理解与意义,却是极为细微的关键。^[12]

家屋内的母女间在布的交流也呈现互惠的类型。母亲送布与苗衣给女儿,女儿回赠花带。这类互惠的交流,并不因女儿的婚嫁而终止。女儿出嫁了,仍继续织花带给母亲。村寨里一群日渐年迈的母亲,即便在平日也穿着苗衣。她们系在腰间的花带,一旦旧了,所新换的花带,都是已嫁出的女儿所织。我曾问 Ghaif Wank 的母亲,如果她没有生育女儿,只有媳,媳织不织花带给婆婆?她说:“好心的媳,才会织花带给婆婆,不好心的媳,不织花带送婆婆。”

已出嫁的女儿回母亲家裁衣、缝衣的互动,也再现母女间亲近的关系。村寨内有缓落夫家(mongf mongf lol lol)的婚后双居习俗(duo-localism)。嫁在村内的姑娘“可以一早去母亲家,晚上想回(夫)家就回家”。如果是嫁远的,“就在母亲家待二个到五个晚上才回(夫)家”。出嫁的姑娘回到母亲家,在农闲时通常就是陪母亲裁衣、缝衣。布是由母亲所织、所染。所裁制的衣服,有给小孩,也有给老人。缝制好的新衣,未送出时都是放在母亲所拥有的一只木箱内保管与收藏。等到母亲对女儿说:“我懒了,不再替你缝制衣服。你要靠自己。”母亲就会将这些衣服分给所有已出嫁的女儿。有的分得多,多的有一挑三十件衣服(ib kob,约一箩筐),少的分两三件。要看这母亲有多少个女儿而定。1999年 Fangf Bil 村寨文书的妻子(当年约50岁)对我说,母亲替她缝制衣服到她30岁左右。但也有母亲在女儿婚后十几年,还替女儿裁衣、缝衣。不过她强调,母亲只为自己的女儿以及女儿的小孩织布、缝衣。女儿的丈夫以及夫家的父母或亲人要穿的苗衣,则由男方的母亲作。也因此,母女之间在苗衣、布与花带之间的交换,虽涉及缔结婚姻的男家与女家,并不能一概扩大为是姻亲家屋之间的交换关系。

总言之,凭借着与女人最贴切的物:花带、布、苗衣,在家屋内的制作、赠予及交换,在日常与物的基础里,构成母亲与女儿关系的专属性,及其与婆媳关系的差异与界线。

五、布的物性与当家女人的处境

通过家屋外与家屋内的交换,布的物性开展了一个当家苗族女人的两层处境:一层是在家屋外的社会生活里,女人以送自己作的布,对外表达她作为一个持家的独立女性。在一次又一次的仪式或日常的亲属互动场合里,代表她所承担、护持的那个家以及她作为一个独当一面的女性(是一个母亲,也是一个家屋的女主人)。另一层则是家屋内小范围的母亲与女儿之间,超越半辈子在情感上的为伴关系,也

通过布而得以成就。相对于当家的女人,通过布在前者的处境里,所努力完成的是社会价值。当家的女人通过布在后者,经由女儿做伴,获得个人情感上的支持。这对于一个当家女人长年处在绵密的亲属世界里(父系继嗣结群及村寨内婚的交表婚姻的结盟)所经历之社群压力,进而得到舒缓的出口。

换言之,贵州东部高地村寨的苗人以布伴随米饭礼物的交换,作为一个当家女人在家屋外的生命仪礼等社会生活显著的性别标记。^[13] 布的交换指出性别意义与社会整体文化认知与价值(如人观等)的关联,并也涉入婚姻的结盟与界限的构成。而在日常的、家屋内、个人的场域,布是否也中介于特定的交换?布如何也可能是被放在个人与个人的交换,而不仅被理解为家屋与家屋,或亲人、姻亲间的交换。贵州东部高地苗人社会即通过布、衣的织、染、缝、穿戴、保存、传承,传递布的物性;可以被剪裁、缝制、会褪色、磨损、可长可短、可收藏,并进而创造婚后苗族当家女人与女儿之间可谓之专属的,且延续此生大半辈子的成对关系。本文最后将特别针对布的物性与其所开展的母女间的情感与延续,讨论苗族当家女人经由布的文化论述,进行对家屋内己身之特定处境的对话。而民族志的分析与阐述之后,我将点出,这个探索苗人当家女性与布的过程中,作为中介与交流的,还包含了如我在前文所述,母亲与我的感情,母亲对于布的手艺以及母女之间环绕此的对话与聆听。

(一)物性与母女的情感

在以交换与具体的物性作为底层的家屋内,母女成对的关系与亲密情感之长年建立及维系,是 Fangf Bil 村寨当家女人的处境里,显著与稳定的成对情感。相对于在公众场合被压抑的夫妻关系,^[14]前者自有一股主动的力量,并能与苗人村寨在亲属结构上所张显的社会理想展开对话。Fangf Bil 村寨是个强调父系承继的社会,但却也不间断展现母女关系的价值。后者又主要凭借家常及与女人贴切的物,布衣与花带的中介,而有其可见性。在这个父系继嗣与从夫居的亲属结构里,物的中介所再现母女间的关联性,并不因女儿的婚出而遏止。女儿出嫁后,在未生子之前,一年里还是有大半时间,回到自己母亲家里干活,与母亲相处。并与叔伯兄弟(ghat)未出嫁的女儿或姐妹,或是同样在“坐家”(缓落夫家)的已婚姐妹,白天一起去坡上砍柴、挑柴,晚上一起烤火、交谈(这也让未婚的年轻小伙子,或已婚未当家的青年男性,乃至已当家但儿女年纪还小的前中年男子有机会来一起游方)。

而出嫁并已生子当家的女儿,在 Fangf Bil 村寨农闲时间,也常背上背个娃娃,手里再牵一个娃娃,来到母亲家烤火聊天。寒冷的冬天夜里,依着母亲家的火塘,她们就在与母亲共享一盆热水,洗净泡暖彼此的双足之后,才背子返夫家。这个现象是1999年到2000年,我在村寨做田野期间都还经常可以观察到。这些交织着多重感官与情绪情感之经验与体验的民族志材料,之所以触动我,成为我在田野里较为细腻与深层的感受,并透过笔记的书写,转为人类学的

知识与理解,或许就在于年幼失聪的母亲之于我的布与情感以及母亲生命史里的从母居,之于我内心的渴望。

在苗家村寨里,母女之间可维系很长时间的交换,除了布、衣、花带,还有话语。母女之间可共享、交换的话语及话题,远多于父女,甚至夫妻之间。传统上因为性别的禁忌,父女(母子,兄妹亦同)或夫妻之间有许多话语、话题与行为需回避。举例来说,在白天的日子里,夫妻极少在家屋外谈话或互动。参加各种走亲、岁时祭祀等仪式活动,夫妻也都是各走各的,在公共场合通常不同行。^[15]又如,游方、婚姻等话题,也在性别禁忌的规范内。两性间划出一条线后,在男与女各自的同性范围内,就没有太多约束。如在女性之间,年纪并不成为谈论游方等两性交往之话题禁忌的界线。这些都使得母女的情感维系,更为突出在当家女人的个人处境里。

(二) 母女之间在体与物的延续与传递

当我在思索我与母亲的母女情感与生命史,是从“个人”的感受与处境出发。而这个基础,让我拥有了一个立足点来思考直到 21 世纪仍进行积极交换婚之贵州东部村寨苗人之群体文化里的个体,如何在个人与家人的情感上,有其出口与延续。而布之于母亲与我,之于村寨里的苗族当家女人与女儿则在这个交织着民族志田野与书写者主体经验的人类学理解过程里,成为可深一层探索与阐述,是父系理想之群体价值,与母女关联之女性个人生命史处境之对话性的中介与焦点。

布的物性开展在母亲及女儿之间的交换所创造的亲密,其结果除了成就一种长年相互为伴的个人情感,也在物的交换与情感的积累上,形成一种类似 consanguinity 的实质——表达女人与“从己所出”之女儿的关联。我暂且称之为“female consanguinity”。我在本文提出这个概念用语,虽然仍属初步与暂时的发想阶段。然而,根据田野民族志材料,我想以此区别于以社会集体理想为主的“matrilineal consanguinity”,而包含高地苗族村寨具有物性基础的布、话语的生产、消费、交换与流通,所积累之当家女人个人及其女儿之间情感的延续与传递。并与村寨苗人社会的父系继嗣及从夫(父)居的理想与实际里,有对话的空间。而表现在布与花带的交换,还有在分工之外,借由城乡间物的流动,所创造的差异与互补的意义。此处所指的是女儿织花带所需的七彩丝线,是在城里的市集或商家买的。相对的,直到 20 世纪与 21 世纪之交,除了不再是自己栽种棉,当家母亲织布、染布与裁衣,所需的其他材料与手工,都完成于坡上的自家田园与村寨的家屋。此外在 2010 年以前,当家的母亲和未当家女儿在日常衣着的对比,也呈现在母亲穿自家缝制的苗衣,女儿穿市集买卖的成衣。然而布、衣、花带却又区分可对谁交换以及不可对谁交换的文化差异。后者的对比必须进入衣、魂、身体及关系的维系、回避或终止,而这些又需在苗人文化的论述及意义的赋予下,才能获得理解。高地村寨苗人对于衣、魂、身体的文化论述,也是我在本文提出 female consanguinity 的基础。接下来我透过民

族志材料来对此进行说明。

在 Fangf Bil 村寨的社会里,男女恋人互赠自己穿过的旧衣,或系过的花带,是比交换新衣或新花带表达更深的情意。我在村寨作田野时,所常穿的毛衣或外套,借给或送给在生活上照顾我的 Ghaif Wank 或她的母亲,她们欣然收下与穿戴。但 Ghaif Wank 的母亲对我说,“姐,我们会穿你送的衣,但是我们不敢穿外面的社福团体送来村寨的衣服。我们会害怕”。为什么情人之间以旧衣、旧花带互赠?为什么愿意穿好友赠予的旧衣,却回拒某些未知明来源的衣服。他们害怕什么?我认为在苗人的想法里,衣不仅是衣。因为人穿衣,衣与身体、人,已发生了不可分的关系。本身就是黔东南苗族的人类学者刘锋,在讨论巫蛊与婚姻时,描述了在苗人的概念里,衣与不好的灵及具威胁性的身体,是一对一的关联着。因此通过烧掉衣物是可能烧掉恶灵以及除去紧跟着身体的不净与威胁。^[16]

有 dliang gel 或 jab (蛊)的人家的姑娘无论长得多么聪明漂亮,在婚姻上一定非常困难。有 dliang gel 或 jab 人家的未婚男青年也如此。别的女孩也不愿意嫁给他们。因为只要嫁给他们,他们的子女及其亲戚,也成了有 dliang gel 或 jab 的人家。世世代代都受到隔离及歧视。据说也有办法使 dliang gel 或 jab 不能跟随出嫁的姑娘到夫家去。办法是:男方在晚上带着自家制的女人全套衣裙和鞋袜,并烧一堆火在女方村外等候。新娘到达后,即将原来穿的衣着脱掉,跨火而过,再穿上男方带来的衣裙。据说 dliang gel 怕火,新娘跨过火时,它就无法跟去了。此后新娘也永远不能回家,男方也不与女家往来。^[16]

衣作为物,它与身体的关联及对于人要在关系上作维系或回避,展现的是有如“血”般的浓与亲。我想提出我在 Fangf Bil 村寨所记录的母女赠发的民族志材料,来阐述母与女之间的物性交换,是一种极为靠近身体的,如血在身体内潺潺流动的关系。换言之,母女之间所交换的物,不仅是物——不论是出自母亲身体的落发,或是母亲织、染的布与手工缝制的全套苗人衣裙。以下是 1999 年 7 月 14 日,我在 Fangf Bil 村寨所写的二页田野笔记。我在这页笔记的眉批上写着这样的标题:“女人头上戴的头发(gat dob):母亲赠发给女儿。”

今天早上 10:30 左右,Ghaif Wank 的母亲(约 50 岁)本来在看火,煮猪食(喂猪)。因为我要去后院的茅坑,她就暂时离开炉灶,到屋廊下梳发。Ghaif Wank 的母亲手上拿着一把真发。这是她的 gat dob(也就是她梳发髻时,需用的辅助发)。这种 gat dob,有些年轻的姑娘是用城里商家买来的毛线(hut,或称 maud xend)来做 gat dob。包括 Ghaif Wank 在内,她所知道的几个唐家 Vangf Dof 小寨的姑娘(如 Weif Xeit, Veb Xeit, Ghaif Cot, Liuf Mid, Ghaif Ongx Xangf, 一群叔伯家的女儿),都是用黑色毛线当作发髻。但 Ghaif Wank 以为,用真人的头发还是比较多。尤其生子的妇女以及中老年妇女则几乎都是戴真发。Saf gat dob 就是将 gat dob 戴在头上,盘髻。村寨当家或未当家的女性的髻是盘在头

顶中央的,梳子则插在髻的下方。这髻之所以看起来胖胖圆圆,就是因为里面包了 gat dob。这些 gat dob,在梳发时,也会取下来梳。一面梳真正头发,一面也梳作发髻的真发。

Ghaif Wank 的母亲头上戴的是她的母亲在世时,平日梳发自然掉落而后搜集起来的头发。不知为何,我一听说她头上的 gat dob 是她母亲的头发时,内心有深深的感动。这母女之间物的流动,甚至包括像头发这样贴身的,是来自母亲肉体的物。据说是在 Ghaif Wank 的母亲十二三岁时,她的母亲给她的。Ghaif Wank 的父亲对我说:“别人给的,她不要,只要她母亲给的。”通常真发作的 gat dob 是日日月月积累起来,也就是梳发时掉下来的头发,会被留起来,搜集在一块。这些落发积成 gat dob。在河边,女人洗发时,洗自己头上的发,也洗作 gat dob 的发。我见过另一姑娘 Veb Xeit 的母亲(60岁),脚站在河里,她一边洗脸,那作 gat dob 的一束头发,就在她脚边被水冲着。

我问 Ghaif Wank,以后也会戴母亲的真发吗?她回说,现在戴了毛线当 gat dob,以后就不想用真发作 gat dob。

不过也许她结婚、生子成了当家女人以后,也以真发作 gat dob。也许,还是会用母亲赠予的头发当作 gat dob?(我在田野笔记里如此加了脚注)

前文引述的田野笔记,流露出我作为民族志田野工作者与书写者的情绪与情感的主体经验。这促使我进一步思索着,因为发就是肉体的一部分,使得苗人母亲以发赠女儿的民族志例子,更正向地支持了在布的传承上,所进行的母亲与女儿之间,一种质的延续传递。这层关系的确认,并且还反向的来自婆媳间回避关系的建立:不进行布、衣、花带的交换,尤其染布时不同染缸。承上所述,可知:通过布所再现的母亲及女儿一辈子关系的可见与维系,不完全是由直接而纯粹的血缘(consanguine)自身的论述来实践,而是由布与发作为文化论述下,有对话张力的,另一种关于由母亲至女儿的“血缘信仰”。本文以 female consanguinity 的概念,来转译笔者所理解的苗人对布的文化论述以及此论述下关于母女亲缘的行动与观点。虽然这个关于当家的女人在家屋内作布以及与女儿交换衣、布、花带,皆是家屋内的行动。并且由此所展现的情感,也是个人与小范围。但由此所开展的苗人女性之已婚、当家的“处境”,却不是无力面对不具生命力的物质世界(我联想到《第二性》里所描述的,在专偶婚的夫妻关系及物化世界里,生命近乎枯竭、孤单的“结了婚的女人”)。相对的,在贵州东部高地苗人村寨,布的物性与交换所展现的中介力量,却是具有与身体同气的生息以及具有对话的能量。它以 female consanguinity 的概念或行动,将母亲及女儿更紧密的关联起来。

李玉珍在《母女情结:台湾女性出家与继承家庭角色的两难》一文指出:“母亲面对女儿的出家,背弃社会期许的女性生涯(出嫁、生儿育女),以及自己的性别化主体意识,追求更现代,更独立自主性别身份时,不论赞同或反对,彼此对父系社会规范的女性角色,都达到一个相当激烈的分裂点。”^[17] Steven Sangren 对妙善公主的神话研究,也指出女

性出家是对中国父系家庭机制的后补制度。拒婚、出家的妙善,以佛教的大孝向父母尽孝,是弥补从夫居制度中,女儿的心理遗憾。^{[18][19]} 贵州东部高地的苗人,似乎也提供一个对于父系继嗣及从夫(父)居之理想及实际的后补或柔性抵抗的机制。其做法是在以布的物性,作为中介。让母女的亲密及关联,有一个更加可见及被延续的可能。我认为有别于汉人社会女性的拒婚、出家及与母亲的分离,来对抗父系及从夫居的理想。村寨苗人则以文化论述下的物性基础,建构了可与父系的血缘信仰进行对话的“母质”延续。

(三) 母亲与我:主体民族志的实作与反思

对这个研究与对我而言,其内在都有一个更为贴近主体经验的部分。就此,在广义的以汉人父系继承与从夫居为主流的文化里,成长于从母居家庭的我,长大与婚后的我,从新思索已身存有的母女关系。这些经验实则影响了我在苗族村寨观察与感受母亲与女儿之间的关联。从我个人的经验与感受出发,母女之间的关系不是激烈的对立与抗拒(相对于前述出家女性与民间信仰妙善公主对于父系的抗拒),而是较为柔和的延续。或许,这缘于母亲的性情与我的性情;缘于在成为人类学者,在进行苗族村寨的田野与民族志书写之前,我已是嫁出的女儿,已作为人妻与人母。这样的生命史情境,与母亲无须离家成为对比。这些已存在于我与母亲之间的个人主体经验,无论这经验是否独特,它都已经介入我对贵州东部高地苗人村寨当家女性与布,母亲与女儿关系之民族志的观察,书写,再现与阐述。

六、结语

在高地村寨的苗人社会,布在生命仪礼,伴随米饭礼物的交换,作为一个当家女人在家屋外的社会生活突出的标记。但在家屋内,通过布的织、染、缝、穿戴、保存、传承布的物性,创造婚后苗族女性个人的亲密空间。本文尤其关注后者。首先,这有关当代高地苗人村寨的两性分工。在贵州东部高地村寨社会的当代脉络里,越来越多年轻人与中年男性外出打工,使得传统上家屋外的农忙与家屋内的家事间严谨的性别分工,界线逐渐松动。而所有与布有关的事,则是少数在家屋内的工作里,仍仅仅归属于婚后当家女性个人于家屋内私密进行的工作。不仅男人不能涉入布的生产过程,就连未当家的女儿在布的制作过程里,也只能是边缘的参与者,亦即她们会在某些布的生产环节与过程里做母亲的帮手。但母女的成对关系将在布的物性与生命史里,展现出动态的关联。这也就进入本文谈的第二点,布的物性及其制作的过程,中介在家屋内特定的人际关系里。亦即在有如水流般延续着的人与人的关系之流里,特定物中介其中,才使不同的关系得以突显。在这个与布有关的生产、消费及交换的工作场域里,突显“在婚姻状态内女性重要的情感及人我关系”。它不必然是丈夫与妻子的关系。虽然父系继嗣与从夫居是这个苗人村寨重要的结群原则,但结了婚女人的处境,可以不由丈夫决定。虽然这并不表

示以一夫一妻的专偶婚(monogamous marriage)为理想及实际的丈夫与妻子的亲密及关系,在苗人的社会不重要。但它不完全类似《第二性》所再现的西方社会对婚姻的论述,特别倚重在夫妻的成对关系上。苗族已婚女人还同时开展另一类小范围的、亲密的人我关系。如前节所做的小结,本文所提出的是,通过布所再现的当家女人亲密的人我关系,不是夫妻的关系,而是母亲及女儿一辈子关系的可见及维系。而且母女关系的突出,不是由直接而纯粹的血缘自身的论述来实践,反而由布及其他相关物,作为文化论述的底层,并建构出有对话张力的另一种关于由母亲延续至女儿的“血缘信仰”,一种质的传递。

再则,苗布的物性与当家女人的个人情感及社会性的建构,也与城与乡之间物的流动及交换有关。我进行民族志研究的这个苗家村寨,虽然被包在层层的大山里。但与布相关的物(棉线、彩线、成衣),自清末起,已通过走村过寨的货郎(小贩),市集赶场的买卖,在城乡之间流动。当家母亲与女儿之间的差异、互补,表现于女儿织花带、母亲织布,并相互赠予以及未当家女儿平日穿成衣,母亲穿苗衣的成对差异。然而相对于母亲与女儿之间正向、长年的亲密关系(由“年少”女儿,延续到“已婚生子”的女儿)的维系,布的物性场域,也同时作为苗族当家女人,在家屋空间内对于另一层亲属与婚姻关系的抗拒。亦即在布的生产、消费,及交换的工作场域里,以禁忌的态度与惯习(婆媳禁同染缸染布,不互赠布、衣与花带),压抑缘于婚姻结盟的另一成对女性关系;当家女人与儿子的妻子之间的亲密与情感。总而言之,当家女人与环绕着布的工作,所形成的一套物的论述,似开展一个亲密的、家屋内的空间(生成于母女延续一辈子之物的交换及关系的维系),而能与优势的父系亲属及婚姻理想,有柔性对话或竞争的可能。

致谢:本文初稿曾在台北的两场会议发表:2007年的文化研究年会与2011年的“性别与人类学知识”学术研讨会。感谢朱炳祥、何翠萍、张珣、吕玫媛、郑玮宁的重要意见。谢谢刘涂中与杜岳洲先后协助绘图与书目、注释格式的调整。衷心感谢在贵州东部的村寨田野里,始终以温暖情谊与怀抱,让我与她们为伴,一起度过许多仪式与日常时光的叔伯妈与姑娘们。这篇文章谨献给我挚爱的阿嬷与母亲,是她们的性情与人生以及对我的养育与关爱,让我能深入述说母亲与女儿故事的苗族村寨田野与民族志书写。☞

[参 考 文 献]

- [1]BEAUVOIR S D. Le Deuxième Sex [M]. Gallimard,1949.
 [2]WEINER A B A J S. Cloth and Human Experience [M]. Washington:Smithsonian Institution Press, 1989.
 [3]黄应贵. 物与物质文化 [M]. 台北:“中央研究院”民族学研究所, 2004.

- [4]DANT T. Agency, Affordance and Actor-Networks [A]. Materiality and Society [M]. Maidenhead, Berkshire: Open University Press, 2005.
 [5]SERGE TISSERON. Comment l'esprit vient aux objets [M]. Paris: Aubier, 1999.
 [6]GIBSON J. The Ecological Approach to Visual Perception [M]. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
 [7]HOSKINS J. Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives [M]. New York: Routledge, 1998.
 [8]黄宛瑜. 从布的观点看Pulie支系德昂社会关系的建构 [J]. 民俗曲艺, 2005, (149).
 [9]杨庭硕. 人群代码的历时过程:以苗族族名为例 [M]. 贵阳:贵州人民出版社, 1998.
 [10]简美玲. 贵州东部高地苗族的情感与婚姻 [M]. 贵阳:贵州大学出版社, 2009.
 [11]简美玲. 贵州苗人的私奔婚:集体与个人的暧昧 [J]. 台湾人类学刊, 2005, 3(1).
 [12]MALINOWSKI B. Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea [M]. London, 1922.
 [13]简美玲. 贵州东部苗人的米饭礼物与亲属关系:以新生儿命名仪式为例 [J]. 民俗曲艺, 2005, (149).
 [14]CHIEN M-L. Extramarital Court and Flirt of Guizhou Miao [J]. EJEAS (European Journal of East Asian Studies), 2009, 8 (1).
 [15]颜华、罗时济. 台江县苗族的家族:巫脚乡反排村苗族的家族 [M]. 贵阳:贵州人民出版社, 1957(1986).
 [16]刘锋. 巫蛊与婚姻——黔东南苗族婚姻中的巫蛊禁忌 [D]. 昆明:云南大学, 2005.
 [17]李玉珍. 母女情结:台湾女性出家与继承家庭角色的两难 [A]. 胡台丽, 许木柱, 叶光辉. 情感、情绪与文化:台湾社会的文化心理研究 [C]. 台北:“中央研究院”民族学研究所出版, 2002.
 [18]SANGREN P S. Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother [J]. Signs: Journal of Women in Culture and Society, 1983, 9(1).
 [19]SANGREN P S. Myth, Gender, and Subjectivity [M]. 新竹:台湾清华大学人文社会学院思想文化史研究室, 1997.

收稿日期 2016-05-10

[责任编辑 胡宝华]

[责任校对 蓝肖杏]

[作者简介] 简美玲(1962~),台湾交通大学人文社会学系教授。研究方向:文化人类学、亲属与性别、情感人类学、语言人类学。台湾新竹,邮编:320。