

讓吃鼓藏及我們的村子走向世界： 地方菁英的敘述與苗的現代性*

簡美玲

國立交通大學人文社會學系助理教授

摘要：本文主要探討貴州東部苗族的男性地方菁英，如何經由語言(發聲)行動，創造及經驗其特定的「土著現代性」(the indigenization of modernity)。有別於過去漢對苗人的觀點傾向「漢文化傳統的女性延續者」之異己論述，本文聚焦在一場苗族村寨長達四年(2000-2003)的大型吃鼓藏祭祖儀式文化復振行動裡，以及擔任儀式頭人或地方的行政、政治領袖之男性地方菁英，並尤其關注他們於當代再造的吃鼓藏儀式裡的語言事實及意識型態。經由民族誌資料，展現男性苗族地方菁英，在這場村寨祭祖儀式的再造活動，如何擔任主要管道，積極對外溝通、傳遞村寨的儀式訊息，學習儀式語言及知識。針對他們個別通過甚麼樣的語彙、句子所組成的說話片段，表達對儀式復振，以及當代脈絡的特定觀點、價值及想像，本文探討通過語言的行動，苗族的男性菁英如何表達傳統與現代的各種關聯，以及通過說話表達當地現代性並以此作為對外溝通的想像與實際。本文指出：這個高地苗人村子是通過展示及演出，和外面的現代世界，創造關聯。村寨苗人的現代性不是異化，或與傳統村寨文化有所斷離的想像及經驗的處境。相對的，現代性是

* 本文的完成，筆者誠摯感謝本專輯主編王嵩山先生、兩位審查先生、《民俗曲藝》編輯部，F 村寨長輩及朋友。本文為中華民國國家科學委員會補助之赴大陸短期研究部份成果(NSC-91-2816-H -3200001-8)，筆者謹此致謝。

在他們日常熟悉的生活場域及空間地景，對傳統儀式元素，建立新的動員。筆者以為這是貴東高地苗人通過復甦、展演一場宗教儀式，所展現之可被理解為地方或土著「現代性」的內涵。

關鍵詞：述說，文化展示，文化復甦，地方(或土著)現代性，苗。

一、重返田野

我是在 2000 年春天剛開始時，結束在貴東高地村寨 Fangf Bil 約一年六個月的民族誌田野工作。2003 年春天是我完成博士論文，並已在大學任教後，首次在中國政府批准下回來這個村寨，執行民族誌研究工作。並也探望村寨裡的老朋友及長輩。此次研究特別針對村寨自 1950 年以來，在中斷了將近半世紀之後，首次復甦的地方宗教活動。它以父系繼嗣群為最小的祭嗣單位，並也是全村寨及連結鄰近有親緣關係的跨村寨活動。參與的人群及作為犧牲並消費的物力(如一場吃鼓藏，可以砍十餘頭壯碩的公水牛來祭祖)，規模都很大。苗話稱這個儀式為 *nenk jangt niuf*(或 *nenk jet niuf*)；文獻裡的漢字或台江地區的漢話，都稱之為吃鼓藏。我一接近村寨，就被「提醒」眼前所看到的，或耳邊所聽到的，都和這個宗教活動的「復甦」有關。¹

這次回來村寨，有兩樣新的建築，格外醒目。順着山路蜿蜒前行的中巴車，快到村寨口時，進入眼簾的是一個醒目的深紅色木製牌樓。它約有一層半的樓房高。車子都得從這牌樓下通過。我稱它為「寨門」，但苗語沒有這樣的話。這顯然是一個外來的東西。我後來知道，它是台江縣城派人來蓋的(和國家或地方政府對於「少數民族」的「發展」所做的觀光或地方特色的規畫，顯然是有關

1. 我在本文藉由人類學對於宗教運動復甦的觀點，來探討苗的吃鼓藏。所謂的復甦運動「是項積極求變的社會運動，它的方式包括因外力脅迫，而重整全部或部分的宗教內容。或者是為適應新的習慣及信仰。這樣的社會運動通常發生於文化面臨快速的變遷。而它也往往是人們再現其所認知的變遷世界，以及在其中為自己找到一個位置」(Miller [1999] 2005:317)。在下面二節(問題意識及儀式背景)，我會直接或間接說明，為何吃鼓藏對於苗文化的展示，與苗人的文化復振運動是重要的。

的)²，而且時間就在2002年底吃鼓藏儀式的殺牛、祭祖及大宴客的前一個月完成。³ 進入村寨口，踏上寨內唯一的一小段水泥路，直通籃球場兼為儀式節慶或觀光客來訪時的舞蹈廣場。廣場一旁，高高立着一棟二層半樓高的新房。房子在型式上包含當地苗人家屋的元素，但其建工、材料與屋頂、陽臺的雕刻、裝飾，都比村寨內其他的家屋，來得講究。它也是多功能的。不僅是村的辦公室及活動室，也是可以供外來遊客住宿的旅社。這棟建築物，據說是由村寨內一位多才多藝的寨老所設計，但是由貴州省林務局資金在2002年夏天協助建立的。建成的日期也是在2002年底的殺牛祭祖前。

回到村寨與村裡的老朋友、長輩寒暄招呼時，不論老人或年輕人，幾乎都問我，為何沒有在2002年農曆十月⁴殺牛祭祖的時候來？他們都說，以為我會在那時回來看熱鬧。很多人興奮的對我說，「村子裡到處擠滿了人，人山人海的。」在村寨入口的公路旁開着雜貨店的張家姐夫，指着路的一頭，然後畫向另一頭說：「殺牛的時候，*maib yut*(叔媽) 妳沒來看，⁵開來的私家車，從路的那

2. 隨着1980年代以來，中國國家的經濟發展，位於貴州東部的F苗寨也被挑選為最具民族文化特色的村寨之一。此村寨並在2000年，列入聯合國所保護的人類文明遺產。在中國國家規畫的地方發展，及推動以族群文化為號召的觀光活動裡，這樣的村寨，往往較容易在「復甦傳統文化」的宗教儀式活動，或與前者有關的地方建設，獲得經費補助。換言之，中國國家邊陲的地方傳統文化的復振，和國家及政治經濟有着相對正向的關聯。

3. 根據吳澤霖等人的記錄，「吃鼓藏」或「吃牯臟」是漢人對這種儀式的通稱，巫腳交苗人稱此為 *nenk niuf*，意思是「吃鼓」。當地人的解釋是「因為殺牛祭祖必須敲鼓」。另一說法是 *nenk ful leit*，意思是「吃公水牛」（吳澤霖等 [1956] 1986:247）。

4. 本文所提到的日期皆是農曆。F苗寨傳統上習慣以十三天為一循環來算日子，與農耕或儀式相關的計月，則與漢人的農曆（或農民曆）的算法一致。

5. *Maib yut*(叔媽)：姻親間稱互稱對方未婚或已婚的年輕女性。這個稱謂在此的用法是與苗人社會的指定交表婚姻的價值有關。張家的大哥如此喊

一頭到這一頭。」還有一位唐家的伯伯，以很慎重其事的口吻對我說，「貴陽、北京電視臺都有人來，也有很多外國人，這次恐怕全世界各國都有人來看我們這裡吃鼓藏。」他們的話，不只形容外面的人湧入此苗寨觀看盛大的祭祖儀式的盛況，也傳達了村人熱切、興奮的心情。

新建的「寨門」、「村活動辦公室兼民宿的新樓房」，以及村人熱切的敘述在這場儀式裡，外人來到村寨的盛況——使得一個苗人村落展演的祭祖儀式，超越地方性的村寨或跨村寨的區域範圍。政府的資金、外來的觀光客、來自省城或北京的影視媒體工作者——這些資源及人群的到來，激起一個地方村寨苗人的集體想像或雄心壯志的論述：「外面的世界，在注意着我們這個村寨。」對於村人的意義，這個儀式的當代再現，雖是地方性的，卻同時也創造了一特定時空脈絡下的，將村寨，與外面世界，通過既是想像，也是寫實的接觸，關聯起來。在這篇文章，我將描述及討論，通過復甦的吃鼓藏儀式行動，促動當地人(集體地)想像、述說及經驗，地方如何作為一個可見、自信的主體，它能與外面的世界接軌(互動、溝通)——我認為，這是貴東高地苗人通過復甦，以及展演一場宗教儀式，所展現的一種可被理解為「現代性」的內涵。

二、問題意識

吃鼓藏欣牛前的「翻鼓儀式」：苗人透過翻鼓的象徵行為，來「驚動」祖先，告知祖先吃鼓藏即將舉行的消息。

翻鼓共有兩次……在進行時，五個鼓藏頭都戴藤帽、著新

我，是因為我在此村寨進行田野工作期間，一直都住在唐家。而張家與唐家在這個社會是長期在進行以村寨內婚為主的廣泛型的交表聯姻。

衣、張着傘、拿着一把砍牛刀，同着四個唱歌郎以及寨裡本族的男女老少共同參加。在唱歌郎歌唱祭祖後，五個鼓藏頭都各執一把砍牛刀，在岩前晃幾下，再由“往”(dingk wank⁶ 進洞去翻一下鼓，並由群眾將杉樹皮蒙在鼓上，敲擊幾下。祭祀時不用香紙，只需酒飯及殺鴨一隻。祭後把鴨切為頭及四肢等五股，大家分吃……。(吳澤霖等 [1956] 1986:252)

吃鼓藏砍牛後第十一天，是儀式最多的一天。所舉行的儀式圍繞着婚姻交換及育孕生命的主題。鼓藏頭妻子的儀式性角色，也在此時有所呈現。她們以走矮凳表演「過橋受精儀式」，表徵了女人在婚姻體系中的流動性以及孕育力。

早飯後，五個鼓藏頭的妻子穿着自己丈夫的長衣，提着一個籃子，從一個門進來，依次在第一鼓藏頭家的矮凳走過(同過橋一般)，然後從另一個門出去。在走過凳子的時後，由第一鼓藏頭預請一人，拿着一個盛酒的葫蘆向她們洒酒……認為這樣才會生兒育女，同吃鼓藏的全體家族就會人丁興旺。同時，唱歌郎配合着這一舉動唱着有關的歌詞。這一切都會引起群眾的笑聲……。(ibid:258)

吃鼓藏祭祖儀式，是黔東南雷公山高地片區，諸多苗人村寨的歲時祭儀中，動員人群多，社會結群的規模大(以各父系繼嗣群為底層，聯結至全村寨，以及鄰近地區跨村寨間的聯盟)。在時間的

6. 吃鼓藏儀式選出的第四鼓藏頭，專職儀式中的招呼(貴州省編輯組 1986: 249、267)。

展現上，儀式活動啓動後歷時四年才完成。儀式與儀式之間的間隔，也比一般的歲時祭儀長，間隔五年、七年或十三年。此外儀式活動場面大，也是吃鼓藏的特殊性所在（貴州省編輯組 1986）（參後）。1950 年代以後，中國歷經劇烈的文化大革命等社會變動，吃鼓藏儀式基本上就被國家所禁止，已經多年不舉行。直到 1990 年代起，隨着中國經濟的整體發展，以及社會諸多限制逐漸鬆綁，此大型儀式活動，才陸續在黔东南山區的各苗族村寨，逐漸恢復。2000 年至 2003 年，在山地苗寨 Fangf Bil 所進行的吃鼓藏儀式，也是在社會主義中國國家禁止下，不得不沉寂半世紀後的一次復甦行動。我以為這個行動的意義，並不僅是一種村寨內的儀式行動，而是一種自覺、積極、正向的對外面的人及世界展示「我們的村寨」以及「我們苗人的文化」。在這篇文章，我將描述及討論的焦點，放在村寨苗人如何以述說，向我（村子外的人）展示他們的這場行動。該行動的本身，並不僅是村寨對內的傳統復甦活動，並也是混雜着國家等外來資源，以及穿梭、滲透着各式媒體的文化展示。

對於村寨苗人在說話裡，積極向我「展示」這一場在後毛澤東時代，重新再做的傳統祭祖儀式吃鼓藏，我覺得非常有意思。因為它有別於我以前在苗寨進行研究的經驗。如大多數民族誌工作者在田野的經驗，1997 年起我在貴州東部進行苗人民族誌研究，也常面對一場又一場具體的時、空、人交疊下的「文化展示」。只是在日常生活及歲時祭儀的活動裡，「文化展示」與其說是苗人外顯的概念，還不如說是我的觀察立場。是我作為一個苗人村寨的民族誌工作者，在田野裡進行觀察，寫筆記，或在田野之後，整理資料、書寫文章時的概念語言或工具。不過這場後毛時代的吃鼓藏復甦儀式，卻是在苗人地方菁英的說話裡，就直接動用「文化展示」的觀點。我很好奇，正向包覆這個觀點的說話行動，是如何的一種言談風格及結構。它與此一時代個別苗人對其處境的想像，如何經由說

話者的敘述而產生關聯。這是本文想描述及探討的第一個問題。

其次，本文的書寫也和苗文化的再現及現代性的討論有關。在已有的文獻裡，作為此二者的討論對象，首先突顯在以苗族女性身體的舞蹈表演、或銀飾、繡衣等與女人緊密關聯之物的展演。其次則為與地方社會保持距離及差異的苗族男性。前者關聯着少數民族在當代中國國家及市場脈絡下的族群化、他者化；後者通常是已經遠離村寨的苗人，他們在文化的認同上，往往擺盪在苗與漢之間，並常以懷舊觀點想像苗人的傳統。延續着 Luisa Schein (1999, 2000) 由實作、展演的角度，探索邊陲民族在經歷中國國家現代化及文化變遷的過程中，所擁有的能動法則(文獻討論參後)，本文擬通過高地苗寨地方菁英對於村寨裡的一場文化復振祭儀行動的個人敘述，探索當代苗人個人的「另一種發聲」，及其在文化展示裡，所表達的獨特性及相對的主動性。與 Schein 的研究有所區別之處在於，前者以描述及分析苗人的非語言展演行動為主，本文則著重將較長的個人說話語料，作為描述及討論的基礎。以「說話者為主」的研究取徑(“speaker-oriented” approaches)，因為可以通過個別說話者串起語言事實、社會事實、意識形態、及說話方式四者之間的關聯，所以有可能補充以「體系為主」的社會文化研究(“system-oriented” approaches) (Milroy 1992:164-205; Johnstone 2000:415)。針對一場傳統儀式之文化復振的探討，本文關注村寨的苗人菁英，如何對外敘述一場當代再做的祭祖儀式。他們個別通過甚麼樣的語彙、句子所組成的說話片段，表達對儀式復振，以及當代脈絡的特定觀點、價值及想像。

雖然本文所研究的主要說話對象，為男性地方菁英或頭人，但這並非基於苗族男性及女性二分的研究前提。而是因為目前活躍在貴州東部區域的苗人村子裡公開儀式場合，普遍仍是以男性地方菁英為主。在這樣的結果裡，這篇文章所展現的研究重點，及民族誌

資料，並不是在針對村寨裡的男性苗人及女性苗人的說話，作有系統的比較。我進行吃鼓藏研究的過程中，也在日常談話的場合，收集了部分村寨苗人女性談論這場儀式的說話材料，但她們的風格和男性並不相同。我在村寨裡所接觸的中老年女性，很少高談闊論這場儀式。印象中頗為深刻的一個例子是，有位唐叔在對我細說鼓藏頭在四年儀式期間，需如何遵守語言的諸般禁忌時，坐在一旁聽着丈夫說話的叔媽(唐叔的妻)，即使插話進來，也十分簡短。我一直聽到她說的都是，“*gbaf naif wab*”(「麻煩的很」)這樣的評語。這是原因之一，使我在這篇文章以三個男性地方菁英如何述說吃鼓藏，進行描述及討論。偏重於男性的說話資料，確實可能為本文的書寫，帶來特定的侷限。因為本文所呈現的資料，仍可能觸及文化展演所傳達的性別差異及意義。如本小節開頭所引述的儀式片段，透露吃鼓藏是由女人及男人，姻親及父系房族，共同完成的一場盛大祭祖儀式。它所揭露的性別文化著重在男女的成對及交換——這個主題無論在吃鼓藏的傳統或復甦都是重要的。換言之，苗的現代性就性別上的理解，不必然是被凝視的女體(衣飾、歌藝、舞蹈)展演，或都會男性菁英對苗族老家的懷舊鄉情。復甦的吃鼓藏所能開展的性別意義，除了本文探討的以男性地方菁英為主的說話，儀式的內容，也還有特定的意義可以討論。

惟本文不以性別分析為重點，筆者核心的關懷仍是回到，在村寨的當代脈絡下，苗人以他們個別的說話，表達對於傳統儀式文化復振的看法。這關聯着村寨或個人，如何在一個當地的地方世界裡，安身立命。經由此，我們將有可能理解高地村寨苗人所體認之現代性的內涵及其特殊性。現代性不是一種異化的，與傳統的、村寨的苗人文化，有所斷離的想像及經驗的處境。相對的，現代性是在他們日常熟悉的生活場域及空間地景，就傳統的儀式元素，建立新的動員。而「傳統」的吃鼓藏，之所以成為村寨苗人進入「當

代」的文化項目，我認爲這和它在儀式的展演密度最高，以及在空間、時間及人群的動員上的格局有關。接下來我將對吃鼓藏的源起，及背景作簡單的介紹。

三、背景

如前一節所述，本文之書寫目的在針對幾例個人的說話材料，討論吃鼓藏儀式對當代高地苗人的意義。但個別說話者的即興說話材料，其特性往往也包含經由較爲特定、片段的脈絡，再現對一特定現象的了解。因而在進入說話材料(第四節)之前，筆者先提供吃鼓藏的背景。我將首先說明，在貴州東部流傳的古文獻及苗歌裡，早已有對於吃鼓藏的文字或口傳記錄。不過關於此儀式比較有系統的材料是到 1950 年代才出現。這份材料也是筆者研究當代苗族祭祖儀式的主要參考文獻。但由於篇幅及書寫目的之侷限，我在本節僅以儀式的時間安排及結群，說明在 1950 年代所記錄的吃鼓藏儀式內容，也在 2000 年至 2003 年的復振行動裡，有着明顯的延續。

位於雲貴高地東側的黔東南，是苗族在中國西南境內聚集最密集的地區。這個地區的苗寨在 1950 年代以前，就有定期敲砍或捶殺水牯牛祭祖的習俗。2001 年出版的《百苗圖校釋》在註解清代陳浩的作品《八十二種苗圖並說》，針對書中的西苗祭白虎⁷、九股苗支系⁸、樓居黑苗公建祖祠⁹，都指出和貴州東南部吃鼓藏儀式的

7. 參《百苗圖校釋》「西苗」的注七。討論西苗的祭白虎與清方志的祭白號、黔東南苗的吃鼓藏的關聯(李漢林 2001:47)。

8. 參《百苗圖校釋》「九股苗」的注一。此注提到「在苗族的傳統習俗中，每一個血緣宗族都有世襲傳承的祖鼓。這種祖鼓是僅在『吃鼓藏』一類的祭典中或操辦喪事時才使用的重器」(李漢林 2001:65-66)。

9. 參《百苗圖校釋》「樓居黑苗」的注六。關於《百苗圖》原書第五十八幅圖的「樓居黑苗」(居於八寨、丹江)一則提到「公建祖祠」。對此，李漢林在注六中提到，「公建祖祠，名約『鬼堂』……苗族祭祖的公共建築，

可能關聯及對照(李漢林 2001)。清水江流域一帶所流傳的苗族古歌、神話(馬學良、今旦 1983)、部落遷移傳說等口述材料，也都包含對吃鼓藏儀式的描述(吳澤霖等 [1956] 1986:247-48, 264-66)。苗族古歌〈蝴蝶歌〉是祭祖的歌，又稱〈黑鼓藏歌〉，因為只有在吃鼓藏儀式中才能唱。歌中所唱的「尋找木鼓」、「追尋牯牛」、「尋找祭服」等，都和吃鼓藏儀式的內容有關(馬學良、今旦 1983:165-238)。本文所要討論的台江高坡地區的大型苗族祭祖儀式，曾由民族學學者吳澤霖教授主持的貴州、湖南少數民族社會歷史調查組，在1956年底至1957年初，針對與Fangf Bil村寨臨近的巫腳交苗寨進行此項儀式的調查及整理。¹⁰1966年又針對Fangf Bil村寨進行補充調查。這份材料，後來被包含在中國國家民委的民族問題五種叢書，並在1986年出版發行至今。直到現在這份材料仍是有關此項苗族祭祖儀式的描述性資料中，內容最為詳細的一部(吳澤霖等 [1956] 1986:247-70)。

對比1950年代的材料，2000-2003年的這場吃鼓藏儀式，在慶典進行的時間，儀式及宗族組織、跨村寨的關係，大抵承襲過去的傳統。根據過去的記錄，吃鼓藏為十二年一次。在儀式之前必須做好許多準備工作，例如選擇鼓藏頭、飼養鼓藏牛、製作木鼓等。正式進入祭祖儀式可達四年之久，第一年祭鼓、祭祖、鬥牛；第二年接鼓、製鼓、鬥牛；第三年是吃鼓藏儀式的高峰，活動包括殺牛、送鼓、祭祖等；第四年行豬鼓藏，活動包括殺豬、祭祖、送祖先回山(吳澤霖等 [1956] 1986)。2000年農曆二月開始至2003年農

專供存放歷次『吃鼓藏』遺留下來的牛角以及祭祖用的禮器，與漢族祖祠立牌位、設香案有所不同」(李漢林 2001:85)。

10. 抗日戰爭爆發後，吳澤霖教授曾隨部分大夏大學師生內遷貴陽。這個經驗與他在1950年代主持湖南及貴州的少數民族社會歷史調查，應有其關聯性。

曆十一月完成的這一場吃鼓藏祭祖儀式，也包括了前三年以牛為主要犧牲的系列儀式活動，以及最後一年，以豬為主要犧牲的儀式活動(參表一)。

表一：2000-2003 年吃鼓藏儀式的主要活動

	2000年 2月2日	2001年 1月	5-6月	2002年 5-6月	10月			11月	2003年 10月	11月
祭祖儀式 週期	第一年	第二年		第三年				第四年		
祭祖儀式 活動	起鼓	買牛	鬥牛	鬥牛	殺牛	祭牛角	吃牛肉	背公婆 衣服去 壩上祭	殺豬 在後	送鼓 回山
主要祭祀 牲品	以牛為主要牲品								以豬為主要牲品	

在這個大的儀式時間安排裡，還有更細的活動逐日進行。我熟識的一位唐叔說，從2000年農曆二月至2002年農曆十一月，共有二十七場與吃鼓藏有關的傳統儀式活動，在前三年逐日進行。包括：登起鼓山(農曆二月第一個丑日)；村寨河壩吹蘆笙；找(挑選)鼓藏頭；到第一鼓藏頭(*Gbat Niuf*)家「殺雞看眼」(以觀雞眼占卜)。若為吉，則先在第一鼓藏頭家中，喝酒，吹蘆笙一天；再到第二鼓藏頭(*Gbat Xongf*)家「殺雞看眼」，喝酒，吹蘆笙一天等等。對當地人而言，這些都是完成一整場吃鼓藏儀式的部分。當地人相信寨老等有聲望之老人家的說法，這些儀式細節之所以如此進行，其根據都在於“*mak lab lii*”(「過去有這樣的理」)。唐叔及幾位F村寨熟悉古禮的寨老，都是如此說法。

再者，2000-2003年這場吃鼓藏，在村寨與跨村寨的社群動員情形，大體上也按古禮行之。根據1950年代記錄的材料，吃鼓藏是一個以父系宗族為基礎的家族活動(一個家族可能包括十幾個家戶，甚至百餘家戶)。經由特定之口頭傳說，標識彼此共享父系遠

祖之親緣關係的臨近寨子之間，也共同吃鼓藏。台江縣的F苗寨，與鄰近其他三個村寨(巫腳交、巫腳南、巫梭)，在1950年代都一起吃鼓藏。這幾個寨有共鼓的關係，也有一寨多鼓的關係。吃鼓藏時，每個村寨需選出同樣人數的鼓藏頭與專職人員，同時進行相同的儀式活動(吳澤霖等 [1956] 1986: 248-49, 266-67)。換言之，傳統的吃鼓藏儀式活動，在家族的基礎上，對寨與寨之間的互動，也提供一個空間。

與古禮相同，2000年至2003年F苗寨的吃鼓藏，在結群的表現上，既是一個全寨性的活動，也是一個跨村寨的活動。F村寨的楊家、唐家，與(鄰近區域)巫腳南村寨的唐家、張家、萬家，¹¹共有一對「雙鼓」(一公、一母)。F村寨的張家、萬家，也共有一對「雙鼓」。這個基礎的維繫，使此次吃鼓藏的結群，仍得以延續古禮。兩個村寨選出相同人數的儀式領袖(鼓藏頭)，在相同時間舉行放牛、砍牛、祭牛角等相同儀式，完成二個盛大的儀式場面。而鄰近的另外三個村寨(巫腳交、巫梭、四登)，雖不與村寨共鼓，但過去一起吃鼓藏。

據說過去五個村寨的人會全部集中在寨前的一個小山坡 Bod Dank Diaf Phit 起鼓。在此坡上吹蘆笙、踩鼓。黑鴉鴉的，小坡上站滿了盛裝的男女老少，在那裡跳一整天舞。不過針對村寨這次的吃鼓藏儀式，過去一起行動的夥伴村寨，巫腳交及巫梭，認為近年他們的年成不夠好，這次不願一起作。他們表示等待下一次再一起舉行吃鼓藏儀式。這個結果意謂着此一高地片區的苗人村寨在儀式上的結盟，和他們在經濟生產活動上的競爭，似是不可分離。總

11. 漢姓在這個苗人地區是直到清朝雍正年間才置入，不同的漢姓的苗家也可能是同一男性祖先下的父系繼嗣群。如 Fangf Bil 村寨的楊家與唐家就是兄弟的關係，不可通婚。

之，吃鼓藏既是一場全村寨，同時也是跨村寨的大饗宴。這高坡地區的苗人，以十餘年的長期投資及生產準備之後，才做一場大的饗宴。這是生產的、經濟的行為，也是依循古禮群聚人群的儀式行為。¹²

四、「說」吃鼓藏

上一節我經由對比 1950 年代的苗族社會歷史調查報告書對吃鼓藏的記錄，來說明 2000 年在 Fangf Bil 及巫腳南苗寨發動的祭祖儀式，如何在某些環節(本文以儀式進行的時間及人的結群為例)與過去的「古禮」有所銜接。不過欲了解一場儀式所具有的文化復振特性，除了可以針對儀式細節的變遷進行研究；也可以由說話者對此復振儀式的述說，探討人、村寨和國家，或者當代及傳統，是如何在地方敘述裡，展現特定的關聯。因此相對於 1950 年代吳澤霖先生等人的材料以客觀、寫實的記錄風格，展現吃鼓藏儀式的過程及細節。我在這篇文章要描述及討論的則是，誰在說這件事，述說者的觀點，以及這場儀式為何如此被展示，它是否標記貴州東部苗人社會，與中國國家等當代情況之間的關聯。這樣的問題在 1950 年代以前對於吃鼓藏的報導，是隱身在材料背後的。

2003 年春天我前往 Fangf Bil，針對這場當代的吃鼓藏，進行短期的田野研究工作。回到村子裡，大家最有興趣對我說的，都是這場在我 2000 年春天完成博士論文田野離去後不久就開始，長達三至四年的吃鼓藏祭祖儀式。2003 年春天我返回村寨時，又已錯

12. 除了儀式的時間及結群傳承着過去，在當代吃鼓藏的儀式裡，包含着以木鼓、牯牛為核心的祭祖主題，以及第三年的殺牛與第四年的殺豬之後，連續數日展演婚姻交換儀式，也都與古禮相承襲。

過 2002 年農曆十月盛大的砍牛祭祖儀式。¹³ 於是我只能以聽及問的方式，記錄個別說話者對我描述這場吃鼓藏的儀式。在執行這次田野研究及訪問，我發現苗寨裡以男性菁英為例的個人說話或敘述行動，並非僅在描述一場復甦的儀式內容，更是在對我(或對外人)進行一場儀式及文化的多重展示。也因此這批語言資料引起我特定想探討 Fangf Bil 苗人，如何說他們所作的這一件大事。

本文以村寨的三個苗族中年男人——唐叔、楊支書、唐村長——的說話，作為討論的主要材料。這三個人並不是對苗寨的傳統知識懂得最多的寨老級人物，也不是這次吃鼓藏儀式所推選出來的 *Gbat Niuf*(第一鼓藏頭)，*Gbat Xongf*(第二鼓藏頭)等儀式頭人。如果在「文化」的概念上，筆者預設着有一個“authentic culture”，那麼所要討論的這三個人，或許就不會成為研究的個案。甚至可能被認為是不太合適的報導人。然而本文希望了解的，是這個苗人村寨已與其外在的社會或國家有不能分離之關係的當此情境下，傳統祭祖儀式如何被村寨裡的個人所述說。

唐叔、楊支書、唐村長，就像寨子裡大多數的中老年男人(五十至六十歲)一樣，對於吃鼓藏儀式的知識，聽說一些，知道一些。同時也 and 大多數村裡的成年男性一樣，受過初等小學教育(少部分人受過初中教育)，有長年或短期到台江縣城或外縣、外省打工，或以表演民族舞蹈為職業的經驗。他們並且也都在中年以後(多半他們最大的小孩成年時)，紛紛從打工的外省或外縣市，返回貴州東部大山裡的苗族村寨，當家務農，過渡至老年。這群兼備文字性，以及文化接觸經驗的村寨中老年男性，在日常生活裡，也是對於看看過期報刊(通常報紙送到山寨往往已過了發刊日期)，以及

13. 2002 年農曆十月是我原本要返回民族誌田野地點的時間，但因為研究許可的批函延遲了，所以延遲至 2003 年初才成行。

收看中央電視台播報的新聞，比較熱衷的一群。相對於村寨裡的中老年女性談論更多的是村寨裡，家戶內、家戶間的事。這群中老年人男性有較多的話題是和村寨外的世界相關。例如針對我這樣一個臺灣來的女性人類學者，隻身在這山寨苗村裡作民族誌田野研究，這一群人也是比較有興趣，比較敢開口問我關於臺灣的政局、兩岸局勢等敏感且具現代性的話題。唐叔、楊支書、唐村長，所代表的就是村寨裡一群在個人的生命史經驗及平日的生活中，對於當代的「外面世界」有着正向且特定的積極性。

但唐叔、楊支書、唐村長這三個人在村寨裡的中老年男性裡，卻又有其獨特且彼此略有(差異)的社會位置。我以「地方菁英」來暫時將他們歸類。這個概念化的必要性在於，三人在村寨裡，都各有其獨特的社會身分或特性。在年齡上，楊支書約長唐叔二、三歲，唐叔約長唐村長三、四歲。年齡及世代的差異，並不明顯。楊支書及唐村長除了均有多年在外省打工的經驗，在本研究進行時，都是村裡最高的行政領導。相對於寨老及儀式專家，負責商議傳統儀式對內的復甦，楊支書除了統籌村子裡的動員，並和唐村長兩人，擔任這場儀式復甦活動，對外的聯繫及展示。

唐叔在本文被歸為另一類型地方菁英。他雖只是村裡的一位行政組長，但卻是村裡的中老年人裡，唯一受過簡易師範教育的人。曾在施洞地區的小學教過一年書。當年因為父親過逝，家裡需要身為獨子的他，回來種田，唐叔從此就以務農為生，並也沒有在年輕時，赴外省長年打工的經驗。僅有短期的打工經驗。不過因為教育程度較高，唐叔非常喜歡讀報以及新聞性的節目。也很喜歡與人談外面的事。

在方法上需要指出的是，本文所討論的幾個說話行動，不是自然或即興的對話，而是和我(一個他們已熟識的，曾在1998年至2000年期間，與他們一起在F村寨相處、生活十個月的民族誌

研究者)的發問緊密關聯。這對研究方法及語言材料無可免的，已產生某種特性及侷限，對材料的解釋也產生影響。此外，本文所描述、分析的苗人說話，不是苗語，而是村寨苗人說的普通話。唐叔受過師範教育，算是地方中老年人裡，少數的知識分子。村長或支書在年輕時，都有多年赴外省打工的經驗。他們個別在現有的行政職位上，不僅需要與地方黨部及縣政人員往來，也需接待來村寨觀光的旅客。這些不同的經驗，都使地方的男性菁英能說流利的普通話。換言之，這些男性菁英雖生活在村寨，但在他們個人的生命成長經驗裡，相對的都有較多對外交流機會，因此說普通話及說苗話，都是他們個人生活中實際與日常的經驗。作為苗文化的研究者，我雖然能聽、說、寫^F村寨當地的苗語，但在語言的表現上，其實不如男性菁英們的普通話好。地方的男性菁英以普通話與外地學者對話，也是自然，即興，是此地方社會裡並不陌生、不突兀的經驗。這是本文以苗人說普通話為主要研究對象的主要原因。

(一) 唐叔的說話

唐叔(約五十多歲)及他的妻子、兒女是我自1998年起，在F村寨的民族誌田野裡，最親近的一家人。多年來我把他們的家當家，只要回村寨，就自然而然往他們家歇腳。1998年底到2000年初我在當地的博士論文研究工作，唐叔的女兒是我的陪伴者。我在村寨裡四處串時，總是唐叔女兒陪我。2003年我來到Fangf Bil進行這次田野研究，唐叔女兒已隨這村裡一波波抵擋不住的打工潮，去廣東打工了。唐叔於是在這農閒期間，協助我進行研究及訪問的工作。有別於村寨的頭人，從村寨的角度及行政領導的特定身分、角色來敘述吃鼓藏，及此儀式活動與村寨及村民的關係。唐叔不是儀式專家，也非村裡的行政領導。在我進行訪問的過程中，他主要提到在儀式進行時家族的活動情況。以及他作為既是觀看這場儀

式，並也是形成一場大場合之參與者的經驗。

以前，Fangf Bil、巫腳南做二個場合(*at ob jet*)，巫腳交做一個場合(*at ib jet*)，巫梭、四登做一場合，附近村寨一起各做一個場合。這次其他村寨沒有搞，只有我們 Fangf Bil 與腳南做。下一次，我們 Fangf Bil 這裡就做兩場合。四登、巫梭做一個場合，但少數外面搬來的，沒一起做……

這次吃鼓藏，Fangf Bil、巫腳南兩村寨，所有參與的家戶每戶要兜來二十六斤穀子，集中到第一鼓藏頭家，再由第一鼓藏頭按一定的比例，分配給第二鼓藏頭、第三鼓藏頭、第四鼓藏頭、蘆笙手、歌師等人。支書、村長、組長也都分一點。第一鼓藏頭等五個人要輪流各一天招待該場會來的人。去的人帶一些酒，在第一鼓藏頭等五個鼓藏頭家裡喝酒、吃肉，再轉回。有些人喝醉了，還會被別家再拉去喝一圈。因為要招待至少半村寨的人，第一鼓藏頭家要準備二百、三百斤酒才會夠的。所以村寨裡有集全村一起兜米，據說也有提供一些錢給予補助……

十月十一日起有連跳十三天木鼓舞的大場合。那幾天裡我都去(巫)腳南看吃鼓藏，也到第一鼓藏頭家、第二鼓藏頭家喝酒。姑娘部分也去腳南，但大多數就在本寨裡看。*Gbaif Menl*(說話者唐叔的妻)去屬於張家/唐家的第一鼓藏頭家喝酒。吃鼓藏那幾天我們來的人也多，我不知道是誰，我到(巫)腳南去看吃鼓藏，*Gbaif Menl* 在家招待客人……

吃鼓藏期間來的客人，主要招待的是外村寨來的親戚。那幾天我們家也有劍河巫交那邊老親戚。我家 *Wed teit*

(FFM) 從那裡來，遠的很。我以前在施洞念師專的同學，朋友也來。本村寨內來的人較少。親戚來看本村寨的吃鼓藏，就是帶一些酒(幾斤酒)，幾條魚或一隻雞。來本寨，我們招待他們喝酒，吃飯，吃肉。回去時，包一些牛肉給他們帶回去……

下回吃鼓藏殺牛前再寫信給你來看。吃一次鼓藏，像姑爹(指第一鼓藏頭)家花的錢多，我們邊邊的，花的錢也多的很。每一次殺牛打架，弟兄們要出錢，買肉，買鴨，還要買炮敬牛。二年下來，也是花的錢多了。

(本篇由依說話先後序之五個段落的談話組成)

(二) 楊支書的說話

我在 Fangf Bil 進行博士論文田野工作(1998-2000)時，楊忠華是當時村裡能力最受到肯定的幹部。當時他負責的是文書工作。2001 年起，他接任村黨部書記(簡稱支書)。此項職務表面上雖與村長職稱平行，但能被遴選為黨部支書的人，通常是村子裡行政及領導能力最強的人。我在這次田野工作時，詢問推動這場村寨祭祖活動的重要成員時，楊支書是許多人都提到。許多村人都說：「關於這次的吃鼓藏活動，應該要去問楊支書。」以下是在一個多小時的訪問時，楊支書的部分說話。主要摘述他所表達的吃鼓藏儀式的古老性復原，及在當代展演的侷限。

Fangf Bil 這次由 2000 年初開始的吃鼓藏，經 2001 年，至 2002 年農曆十月的殺牛吃鼓藏，要到 2003 年農曆十月十日的殺豬，才算完成(參表一)。對於這次的吃鼓藏，Fangf Bil 由四個公，其中一個在 1952 年最後一次吃鼓藏，擔任第一鼓藏頭的 *Ghet Ink*(楊通榮)所組成的核心。

由懂得過去「古禮」的老人為整個吃鼓藏活動的「傳統」部分，提供「復原過去儀式」的基礎。他們強調，這次 Fangf Bil 的吃鼓藏是要「按古禮」來辦。這是一個遵循古禮的「祭祖節」。他們說，由於過去沒有文字記錄(當他談到此時，我聯想到 1950 年代記錄的那批關於此地區吃鼓藏的苗族社會歷史調查資料)，所以這次活動進行的細節部分，都是靠四個老人家的記憶逐步追憶，然後指導這次選出的鼓藏頭等儀式執行者來做成。這次的「場合」主要是通過幾個老人家的記憶，記得過去，考慮過去如何做……

這次吃鼓藏的確有很多媒體來，做了仔細的拍攝，但他們也只記得到一部分。若要記得全部，得要三年在此，仔細的記錄才有辦法拍攝的完全，完整。七年後，2007 年，要不要再作一次吃鼓藏則看當時形式好不好。其一，村寨收成好不好，光景好否。其二，則是國家的形勢好不好……

吃鼓藏不是以村寨內弟兄(*ghat*)、親戚(*kbait*)之間的走動為主的宴客，而是對外的。吃鼓藏時，我家釀了五十斤酒，因為考慮我家村寨外面的親戚不多，所以只釀了五十斤酒。但這次過年則釀了七十斤，因為我家在寨子裡面兄弟多，來我家喝酒，我再回送酒、肉的機會就多。

(本篇由依說話先後序的三個段落談話組合而成)

(三) 唐村長的說話

唐林村長的兒子明年十九歲要當兵了，唐村長才滿五十歲。陪同我一起去拜訪村長的唐叔稱村長為「年輕人」。唐村長是 Ghad Dlongb 小寨的人。在外面表演木鼓舞長達十餘年。2002 年夏

天，Fangf Bil 改選新支書及新村長，唐林當選村長。唐村長家前面打了水泥，家裡還有黑皮沙發。我們去拜訪他時，他穿着整齊體面的高領前排扣的深黑色中山裝，看起來比村裡同年齡的男性年輕。由於唐村長過去都是帶木鼓舞在外表演，所以這次吃鼓藏殺牛後的那幾天活動期間，對外的接待主要由他來做。

主持吃鼓藏是老人的事。我們行政領導主要負責維持秩序，鞏固新聞單位，將 Fangf Bil 文化宣傳，打入世界市場。我接待的新聞單位有北京中央電視臺七臺，貴州省國際新聞部、貴州新聞部、浙江電視臺、凱里電視臺……

接待的單位很多，就找一個房給他們住。我們村子裡已經制度好費用標準。這次北京有四、五單位來，就一個單位在一個家(住)。香港那裡也有人來了。老外也來了五十幾個。有些來旅遊，有些來搞少數民族文化研究。我村安排規定，經縣府同意，按規定收取。並且橋頭擺有「集款箱」。就在活動中心前面。如是行政單位就給少一點，看他們願意給多少，大部分是三十元。(節目表上的集款項目之下寫着「進寨交祭錢，多祭多福」)……

白天我主要負責在活動中心，主持接待外賓。大家跳跳舞，表演民族舞蹈。使新的、老的演員一起表演。¹⁴晚上有營火晚會，讓大家圍起圈圈跳跳舞。最主要「讓老外有感覺，我們是一個民族村寨」。比平常老外來我們的寨子參觀，表演的場面搞大一點，人多一點，唱歌大聲些，比平時感到還興奮些。年輕人也有，老人，五十、六十歲也都來跳。靠年輕人將場面組織起來，就大家都來唱，大家

14. 參本文第五(二)小節關於 Fangf Bil 村人對外表演傳統舞蹈的說明。

都來跳。早上十點，安排一場跳舞表演，吹蘆笙，大家圍圈跳舞。下午三點三十分，再安排一場跳舞。除了表演，也跳「大團結舞」。人多的話，大家就唱唱吹吹，跳到天黑。如果沒什麼外賓，下午這一場就不用。在十點以前，以及十點到三點之間，就讓遊客去串村寨，或看鼓藏活動……

在殺牛後第三天。各家族的牛頭都要抬到 *Gbat Niuf* 家去舉行「牛頭告白」。看你是哪一家族，將各家族的祖先集中。在由一歌師來對一個一個牛頭，來請這一家族的公、婆祖先，請回老家。讓牛將壞鬼帶走，帶到千里之外，不要讓他們與好鬼混在一起。（說完這些話，唐村長忍不住笑了起來。他轉向坐在一旁的唐叔並互開玩笑說，「話是這樣說的，但我們也不會說那些話。」）因為人太多了，無法全部都擠到第一鼓藏頭家，所以一個新聞單位，只能去一人。我們給外面的新聞單位有日程安排……

後來村長上樓去翻了翻文件，找到了2002年農曆十月儀式活動進行時，所打印的日程安排，遞給我看。當村長上樓去時，我與唐叔看着村長家牆壁很大一張中國地圖，並討論臺灣的大小與福建差不多。然後還看了地圖旁一張標着1996年3月15日台江姐妹節的宣傳海報。上面有很多盛裝的苗族姑娘，背景有黃澄澄的油菜花田。中國地圖上方有兩張北京中國民族園的風景圖片。左邊有2002年Fangf Bil參加踩鼓比賽得獎的錦旗。村長拿下了日程表，我問他可否抄下，村長說就給我。上半面有很簡單的活動行程連着五、六天，下半印着是住宿的費用標準。日程表的敘述，有些是後來加入的東西，如入寨門，交「祭錢」（村長說，這是「集款」）。然後村長接着說：

這上面只能這麼寫。我們真正搞的，是他們無法看到的。鼓藏節不是像「演出」那種。這儀式是一個、一個搞。是五天以後，十三天以後，才搞一個。不是一次搞完。不是像「演出」那種。有些日子可以搞，有些日子不可以搞，所以他們(指外面來的客人)說，「你們這個我們是無法看的」。外面也曾有人提出要求，希望我們在幾天內搞完。但這是不可能的。這也不能由行政組織來組成。鼓藏活動是由「鼓社」這個組織來主持。「鼓藏」這個說法是不對的，應稱作「鼓社」。至少要在我們這待一年，才能了解整個鼓藏節的細節。是他們(指外面的媒體)主動宣傳，我們怎麼有錢宣傳？他們會出錢贊助我們。八〇年代後，媒體單位就經常來我們村子了解。2002年3月15日，我就向全世界發出廣告。這天是台江的「姊妹節」，這個活動有國際人士，媒體來到台江。我對他們說，「歡迎各界人士今年10月15日和我們一起過苗族的吃鼓藏」……

(本篇由依說話先後序的五個段落的談話組合成)

五、分析

由儀式的時間及人的結群形式，我在本文的第三節說明這場2000-2003年的吃鼓藏，在文化復振的行動上，對於過去傳統的銜接。不過從扮演特定角色的個人說話裡，我們卻有可能探索，個別的話者以甚麼樣的話語，表達他們個人對於這場古老祭祖儀式在當代舉行的看法。根據話語(或敘述)的語言層面，我要探討在這三則說話行動中，有甚麼樣的語言標記被表達出來，使這項苗文化的展示行動得以經由特定的語言面向來理解。

筆者進行分析及討論的語言單位將包括幾個長短不同，卻可

能彼此有關之語料(篇章、句子、辭彙)的對比。希望由此來探討這三組敘述(或言談)，如何在語言的行動上，表達出說話者對於這場文化復振儀式的觀點。筆者在本文所提出的是較長的語料。它們不是想像的對話，而是在訪談的脈絡下進行的對話。並且我也沒有將報導人在一定說話範圍內所發出的各式語音、停頓、重覆或修正完整保留，是屬於報導式會話(reported conversations)的騰寫語料。¹⁵ 所以本節分析的目的，並不在探討自然對話(natural conversations)的特點。而是想了解三個說話人在幾段有主題一致性的回應式對話裡，如何動用不同長短的語言材料，創造出具有特定目的之語言效果(Duranti 1997:132-44; Hill and Hill 1978; Goodwin and Goodwin 1992)。在觀察、比較前述三組語料的篇章、句子、辭彙的基礎上，本節將說明苗寨的地方菁英如何在對我述說這場吃鼓藏儀式時，傳達出他們對於「傳統與現代」的關係，以及「儀式文化如何被展示」的土著敘述觀點。我在此須說明此處所提到的關鍵用語，「傳統」、「現代」，乃至「儀式」、「文化」或「展示」，皆是研究者分析解讀這三則語料的概念用語，它們雖然不是土著的語彙，卻可以藉以歸納土著敘述裡的內涵。經此我們可以理解，在這場當代復甦的吃鼓藏，有二層力量的展現：一層是對村人的儀式復甦，一層是對外人的文化展示。而且此二層力量之間是有所互動。接下來的分析將說明，這三則個人的說話材料，對於儀式復振裡的傳統與現代的敘述，提供了可能理解個別苗人地方菁英，對其所處

15. 報導式會話和訪問資料(interview data)，兩者在資料的獲取過程雖無不同，不過研究者處理語言的態度，則影響兩者在屬性上的差異。我認為在前者的概念下，突顯語言自身就是研究的焦點。語料的騰寫及分析都被賦予較重的位置。它的對比是自然的對話。而後者的概念則較為一般，語言自身不必然就是研究的焦點，而通常僅被視為人類行為溝通意義的媒介。

時、空、人等現實處境的具體材料，以及關於文化展示的土著觀點。

(一) 吃鼓藏述說裡的「傳統」與「現代」

Arjun Appadurai 或 Luisa Schein，對於非西方社會人群之現代性的討論，都指出傳統與現代之間的關係，不是如同西方社會科學的大理論所指出的，二元或絕裂的關係。Arjun Appadurai(1996)由人群的遷徙移動，及電視、電影等大眾電子媒體的傳播、閱聽，創造出來的「想像」(imagination)，是人能擁有一種跨越時間、空間，成為近鄰般的想像社群，共同擁有現代性的感受。但 Appadurai 也強調在全球化的龐大力量下，地方文化通過一次又一次的實踐過程，還是蘊含着自主的力量。他認為「地方性(locality)是社會生活的一部分，是在特定的鄰近的區域(neighborhoods)，所形成的一套價值觀。它不是憑空來自某些社會的那一套與經驗無關的準則。相反的，人群在特定鄰近區域的各種實踐行動，才是地方性得以生生不息的場域」(Appadurai 1996:198)。

Luisa Schien(1999:363-64)以研究貴州東部西江及其他地區苗族的例子也指出，傳統與現代交錯及並置的諸多實踐行動，與當代苗人在理解及建構其族群認同的掙扎有着重要關聯：

我所注意的是在中國這個社會裡的當代情感結構，經由大量且快速重複的行動，複雜卻有序的組織成無數片刻下的社會性。人們不只在許許多多的行動中經由現代性來定位自己，而且也掙扎於重新給自己定位。有時他們也會動用一些表徵現代的符碼，而這些有可能就是別人安置在他們身上，當成他者的符號。

在 Fangf Bil 苗人地方菁英談論吃鼓藏儀式的說話裡，筆者發現他們也以自己的說話(in its own term)，表達傳統與現代的交錯及並置的現代性(討論參後)。Joel Robbins (2001) 在〈上帝就是說這回事〉(“God is Nothing but Talk”)一文，針對新幾內亞 Urapmin 人的轉宗進行研究，也提出從語言經驗著手的重要性。他認為在人類學對於土著的現代性研究裡，應該要延伸出去探索土著民族如何以自己的話，掌握現代性的內容。本文對於語言行動與中國邊陲族群之現代性的描述及討論，延續了這樣的基本關懷。接下來我經由篇章的風格、語意主題，及語彙的表現，初步討論這三篇說話，在述說這場當代復振的古老儀式時，如何以其特有的語言方式，標記傳統與現代並置及關聯的當代性。

比較前節所描述的那三個說話語料，擔任地方領導的楊支書及唐村長的說話，都相對突出傳統與現代的並置。這個狀態雖然類似文化涵化(acculturation)概念下的漸進式文化變遷(Krober 1948)。不過文化涵化的概念仍主要面對優勢文化的影響力。而在語言的展演，我們看到在「並置」的現象下，「傳統」與「現代」之間，有如舞蹈探戈一般，不只一種關係的表現。換言之，「傳統」與「現代」之於此，並非優勢文化與弱勢文化的權力關係。楊支書的說話，是由分開的兩段(第一段及第二段)，來呈現傳統與現代的對照。在第一段說話裡，語意的主題鎖定於，儀式的價值在對「古禮」、「傳統」的追尋、復原及記錄。並以接連在三個句子裡出現「懂得過去古禮」、「按古禮」、「遵循古禮」的動賓語組合作為標記。「古禮」與「傳統」疊合的意象，也在三個語意平行的句子接續推動下，創造出以重複而增強的語言效果：由(a)「懂得過去古禮的老人為整個吃鼓藏活動的傳統部分，提供復原過去儀式的基礎」，進入(b)「他們強調，這次 Fangf Bil 的吃鼓藏是要按古禮來辦」，再到(c)「這是一個遵循古禮的祭祖節」。

在楊支書的第二段說話裡，原僅關聯着古禮及傳統重疊的語意主題，則轉入由當代的脈絡來論這場儀式。第二段說話出現第一段話所沒有的「媒體」、「村寨收成」、「光景」、「國家形勢」等等的語彙。這些語彙所形成的標記，不僅指向此一儀式和村寨社會的生產及再生產發生關聯，並且也和中國國家的新興力量以及現代的大眾電子媒介有關。但從語句來觀察，包含五個句子的第二段說話，也在表述傳統和現代的關聯。亦即，相對於第一段說話，吃鼓藏被敘述為源於傳統及古禮。這二段說話則以儀式的記錄及拍攝來談論吃鼓藏（「這次吃鼓藏的確有很多媒體來，做了仔細的拍攝……」）。後者的述說已將該儀式置入現代的脈絡。除此，在第二段說話裡，楊支書也提及該儀式重製的條件，是一個當代的形式條件：關係着村寨的經濟生產與現代中國國家的力量（「要不要再做一次 *at jet niuf*，則看當時形式好不好……」）。

唐村長的五段說話風格，和唐叔或楊支書有頗為突出的差別。唐村長的話比其他兩位，在語用上較強的誇飾效果。在他的幾段說話裡，除了在第四段話的前半部，以稍多的篇幅，談論儀式中的祭牛角外，每一段說話，都同時包括傳統與現代的訊息。其中一個特點是他在話語中展現「現代凌駕傳統」的敘述風格。例如，他選用相對華麗、絢耀的語彙，及帶有仔細規畫風格的語句，以敘述創造出吃鼓藏行動與村寨外的世界是可逐步放大的當代關聯（「……維持秩序、鞏固新聞單位，將 Fangf Bil 文化宣傳，打入世界市場……」）。此外，唐村長在不同的說話段落，所敘述的傳統與現代的關係，並不只有一種類型。其中一類是以對照、對比的敘述風格，展現傳統與現代，平行並置的關係。例如在第一段說話裡，唐村長將老人與傳統儀式組合起來，對比於行政領導與對外溝通的組合（「主持吃鼓藏是老人的事。我們行政領導主要負責……」）。另一類由唐村長的敘述所再現的傳統與現代的關係，則是苗人的行動

者可在傳統與現代具接軌、轉換可能的儀式實踐場域，展現近似主體性或能動性的效果。其中一個例子是，在唐村長的第二段說話裡，提到針對外來訪客的住宿及參觀，村裡安排了住宿的空間，並制定了收費的標準。並以「集款箱」搭配(發給客人閱讀的)節目單上的文字(「進寨交祭錢，多祭多福」)。這些說話及節目單上的文字，均指出一個方向：「傳統的」吃鼓藏儀式，已經進入一種轉換的過程。並經由類似文化資本與貨幣交換的關係，成為「現代」的一部分。因為以吃鼓藏為主的文化資源，一方面在這場對村人的文化復振中，獲得鞏固。但也因為有國家、地方政府投入經費、建設，以及媒體、觀光客、學者等入寨參觀、觀察、參與、研究這場儀式的復甦，而使這個文化活動，不僅與國家的地方發展產生關聯，並也因為外來人群在此地的消費，而被推向與貨幣交換，有着不可分離的市場經濟。

第二個例子是，唐村長在第二段說話裡，提到：「(這些來的人)有些來旅遊，有些來搞少數民族文化研究」。筆者認為當說話的苗族地方菁英，能主動的表達出他們在區辨外面來的客人，到苗寨觀看這場儀式的不同「目的」與「企圖」的同時，實際上苗人的主體性，也已生成於這敘述發生的同時。換言之，在這樣的說話裡，「孰為傳統、孰為現代」，似乎已被置入可以挪動的相對關係裡。並也解構了「觀視者」與「被觀視者」的權力關係。

在唐村長的第三段說話裡，進一步的標記出，通過表演的策略不僅是在操弄傳統，更也基於此，創造發生在苗寨這個特定時空下的一種充滿民族傳統想像的、現代的、心靈的體驗(「晚上有營火晚會，讓大家圍起圈圈跳跳舞。最主要讓老外有感覺，我們是一個民族村寨」。「比平常老外來我們的寨子參觀，表演的場面搞大一點，人多一點，唱歌大聲些，比平時感到還興奮些」)。尤其值得注意，他用了「感覺」、「興奮」，這樣與情緒相關的用語。進入第

五段話，唐村長的說話，突出一種具有文化所有者及展示者之「作者威信」(authority)的行動力量。唐村長這樣的苗族男性菁英以說話的行動，撼衛「傳統儀式」的正確、真實的權威(「有些日子可以搞，有些日子不可以搞……這(鼓藏活動)也不能由行政組織來組成。鼓藏活動是由鼓社這個組織來主持。鼓藏這個說法是不對的，應稱作鼓社」……)，與對外、對現代接軌的誇耀之宣稱(「八〇年代後，媒體單位就經常來 Fangf Bil 了解」，「我就向全世界發出廣告」……)的權威。並行的、權威的展現出傳統及現代可通過語言行動成爲一體兩面的發聲。

小結

在這一小節，我以楊支書及唐村長的說話材料爲主要的例子，試着說明了兩位分別任有行政領導職位的村寨男性菁英，如何由說話表達他們個人對於傳統及現代的關聯，以及現代性對於他們的意涵。雖然在他們的說話材料裡，除了「古禮」與傳統的對應以外，並沒有其他用語可一對一對應於現代或現代性。但在他們的說話敘述裡，通過語彙、句子、段落、修辭，多層組合的語言現象，一再以儀式之外的，村寨之外等諸多外來的、當代的元素，來與這場復振的宗教儀式進行關連。我認爲由苗族地方菁英對於吃鼓藏儀式所表達的語言經驗來看，現代性之於一個高地的少數民族村寨，是具有在地意義的——在於一個深處大山環繞的村寨能被看到，並能與外界建立起想像或實際的關聯。而且這個現代性的獨特意涵，由被看到而建立的對外關係，不是消極被動的觀視與被觀視的成對或固定的關係。我們從楊支書述說的吃鼓藏，聽到一種古禮與現代並依存的自信與尊嚴；我們也從唐村長帶有英雄式誇耀風格的述說，聽到他將包裹着諸多當代成分的「世界」，包含入村寨的世界，所具有的積極性。

(二) 吃鼓藏述說裡的「文化展示」

前一節我以苗寨的兩個行政領導楊支書及唐村長的說話語料，說明通過語言的行動，苗族的男性菁英表達傳統與現代的多種關聯。並解釋通過他們的說話所表達的當地現代性是一種對外溝通的想像與實際。此一初步推論可以延伸至我所觀察到唐叔、楊支書及唐村長三個說話者在談論這個苗寨吃鼓藏儀式的說話裡，突出的另一個特點：這個高地苗人村子通過展示及演出，和外面的、現代的世界，創造關聯。我在下面的分析將說明，他們的敘述表達了文化展示的觀點(雖然並沒有與此一對一對應的用語)，既是吃鼓藏儀式活動原已具備的特性，並且也是苗人用來表達生活在這個村寨，對此項大型儀式行動之處境的理解過程。

首先來分析唐叔的說話。在他的第一段說話裡，有一個關鍵的用語(「場合」)重複出現好幾次(「以前，Fangf Bil、巫腳南做二個場合(*at ob jet*)，巫腳交作一個場合，巫梭、四登做一場合，附近村寨一起各做一個場合。」)做成一個「大場合」，是苗人在遊方、跳舞、吃鼓藏等，可以形成排場的活動上，一再提到的概念用語。吃鼓藏的儀式活動所具備的展示特質，其實在1950年代的儀式記錄，就已被包含。例如，砍牛後第十一天起，鼓藏頭妻子的儀式性角色，就通過展演性強烈的儀式呈現。她們走矮凳，以帶有针对性暗示的誇張戲謔的肢體動作演出，讓一旁圍觀人群大笑的「過橋受精儀式」，也與女婿配對展開「打鬧儀式」(吳澤霖等 [1956] 1986: 257-60)。這個儀式所具有的展示特性，在當今再執行的儀式一樣的突出。

2003年我在Fangf Bil訪問張家第一鼓藏頭時，問到了幾個我過去在讀吳澤霖先生等人所記錄的那批資料時，印象較為深刻的幾個儀式片段。我問有無打粑粑時，第一鼓藏頭似乎並不想做正面的回答。陪我前去鼓藏頭家訪問的唐叔，則興沖沖的說，他在巫腳南

的第一鼓藏頭家，有看到牆壁上貼着一塊塊小的粑粑。而後，張家的第一鼓藏頭才解釋，「打粑粑是要求發展，人多。」後來我又問，在第一鼓藏頭家，有沒有女人走凳子過橋？張家的第一鼓藏頭也對我說，「沒有，我們現在沒做這種(儀式)。」但一旁的唐叔又很興奮的說，在巫腳南，他有看到。在巫腳南第一鼓藏頭家有三個年輕的女人(但唐叔不知她們是否為鼓藏頭的妻子)。她們穿着短裙，以很誇張的走路方式，很慢很慢的，腳跨的開開的，從第一鼓藏頭家的主屋的一邊的一個房間走過來，走到另一邊的房間。當時在第一鼓藏頭家觀看這儀式的人，全都大笑。「有的男的，把身體低下，低頭去看女人的裙子。旁邊有男的，拿水潑女人的裙底……」唐叔邊說邊笑。最後還補一句說，「這我們沒好意思講。」此時，我看見張家的第一鼓藏頭總將臉望向一邊的窗外，似乎不願意，不好意思提。¹⁶

一場吃鼓藏儀式就如一場表演盛會。對於村人而言，這是一場經驗儀式如何復振的新鮮經歷。尤其對於 1940 至 1950 年代以後出生的人，這場古老儀式再次展演的盛會，更是他們初次與會。這個儀式對於他們個人或集體的新鮮與好奇，在某些方面，與對我們外面來的人，並沒有不同。就如，Fangf Bil 張家的第一鼓藏頭所說，「*Dlot Yeit. Wal det nigf*([儀式細節]多呀，我也記不得了)」。在訪問時，第一鼓藏頭的妻子在一旁說，「殺牛以後，要做的事有三十多種」，「麻煩的很」，而後她又加上這樣的評語。

換言之，吃鼓藏儀式的展演性質，不僅是因為研究者或外來客人前來採取觀看的位置，才形成其展示的特性。而是對於做成這儀式的苗人而言，這個儀式本身就有其展示的意義。我認為這正是此

16. 這段儀式行動在戲謔性，以此宣稱攸關生產及人之再生產的孕育力(fertility)所具有的正向價值。

儀式復振，對村人的主要意義。它即是延續傳統，也是新的文化。這點基本上回應了唐叔在這場儀式進行時的某些舉動。唐叔說他作為村子裡的一分子，在吃鼓藏時，他也忙着在自己住的寨子及巫腳南寨來往，忙碌且興奮地擠在人群裡觀看各項儀式。以至自家裡來了哪些客人他也不清楚，都是由妻子在接待(十月十一日起有連跳十三天木鼓舞的大場合。那幾天裡我都去腳南看吃鼓藏，也到第一鼓藏頭家、第二鼓藏頭家喝酒……。吃鼓藏那幾天我們家來的人也多，但我不知道有誰來，我到腳南去看吃鼓藏，*Ghail Menl* 在家招待客人……)。

除了由唐叔的說話，引導我們注意吃鼓藏儀式「本身所具有的展演特性」，這場儀式的「展示」與苗村寨的人群之間的關聯，也還可以由他們個別經由說話，表達對於這場對外接軌的苗文化展示行動的觀點及評論，而使得這項「展示」行動之於苗社群的另一種細節、意義或關聯，有揭露的可能。這部分的討論，將以分析楊支書及唐村長的說話語料為基礎來開展。

筆者在前一小節曾指出，在楊支書的部分說話裡，他重複數次以「古禮」這樣的用語，來表達他所認為的這場儀式的「傳統」性質。延續此，對於這場儀式的展示，他的觀點也在於通過老人的記憶來進行復原。而且對於展示過程的理解，也還包括一系列行動的陳述(「是靠四個老人家的記憶，逐步追憶，然後指導這次選出的鼓藏頭等鼓藏儀式的執行者來作成」)，由此才構成一次「場合」展示行動的完成。除了復原古禮的執行，我們也還可以由他所表達被展示的儀式，其實並不容易被電子媒體完整記錄。他提到媒體做了很仔細的記錄，然後又指出僅記錄了部分，必須在村寨過三年才可以拍攝記錄完整(「……媒體來，做了仔細的拍攝，但他們也只記得到一部分若要記得全部，得要三年在此，仔細的記錄……」)。這樣的話句在提示，一場儀式行動的展演，並不只是舞臺性質的、

濃縮式的演出而已，反而與體現在特定時空下之村寨人群的生活，同義，或者同步。由唐叔的說話到楊支書的說話，已然提醒我們注意，對於參與這場吃鼓藏儀式的行動者，儀式或文化的展示可以是（不知其所以然）行動的一部分及內容的本身；卻也可以是在思考及評價的說話行動中，深化為與人群的生活等質、等量。在這樣的語言活動脈絡裡，文化的展演，並非僅化身為實際的、日常的、生活世界的縮簡或表演的版本，反而是生活的全部。

然而由唐村長的說話，我們則發現苗人對於文化的展示，還可以有其他複雜的述說。這樣的述說行動，指出文化的展示，對於苗人還有不同的關聯。在唐村長的說話裡，就提供了三個例子，表達他對「展示苗文化」的多重觀點及評論。

首先，唐村長的第三段說話提示着，文化的展示是唱與跳的表演，並且有意的，通過表演，創造一種外面人對於「民族村寨」的想像氛圍。在唐村長的話裡，「表演」是個一再被重複的關鍵用語（「……表演民族舞蹈。使新的、老的演員一起表演」，「表演的場面搞大一點，人多一點，唱歌大聲些……」，「早上十點，安排一場跳舞表演……下午三點三十分，再安排一場跳舞……」）。這個苗族村寨自1980年代起，就以有「東方迪司司」美稱的「Fangf Bil 木鼓舞」表演，聞名於外界。村人舞者有人到過北京表演，也有人到過美國、法國等國際性舞蹈場合，演出苗族的傳統舞蹈。後毛澤東時代的近二十年來，更有一批批年輕村人，長年在中國各大城的民俗文化園區，以演出此舞為謀生的職業。唐村長本人年輕時，就在外表演苗族村寨的民族舞蹈，長達十年。屬於Fangf Bil苗寨及村人的此一特定脈絡，與唐村長的這段話語，有着已存在的關係。在這個關聯下，唐村長通過歌、舞表演的述說，所界定的「文化展示」是一操弄性強的行動。文化展示者具有突出的能動性，仿如一個導演或編舞者，能操控全局——也就有被理解的可能。

但在唐村長的第四段說話，所展示的，則由歌舞表演，轉移到吃鼓藏儀式的一段特定儀式內容——被村長稱為「牛頭告白」，以家族為單位的牛角祭祖儀式。對比於前段的話，這段描述祭牛角的傳統儀式片段（「由一歌師來對一個、一個牛頭，來請這一家族的公婆祖先，請回老家……」），所引導出的「文化展示」，就是將「傳統」做一遍。只是這樣的展示風格，隨即被後面的說話改變。發生在前的描述／陳述的文化展示，首先被一段緊接其後的「評論」、「調侃」的話所改變（「話是這樣的說的，我們也不會說那些（儀式專家說的）話（笑）」）。然後村長的話，又再度標記出文化展示者的操作性（「因為人太多了……所以一個新聞單位，只能去一人。我們給外面的新聞單位有日程安排」）。唐村長的這段話語的特性，標記出文化展示者在不算大的說話範圍內，移動在不同的立場或不同程度的操作性，以此建立差異的文化展示觀點的並置。

唐村長的第五段說話，再度以具「評論效果」的話語（「這上面只能這麼寫。我們真正搞的，是他們無法看到的」，「外面也曾有人提出要求，希望我們在幾天內搞完。但這是不可能的」），引我們注意在展示文化的過程裡，展示者的主體性。我在分析唐村長的第三段話，指出他重複以「表演」的概念，表達在這場吃鼓藏的儀式，經由苗族歌舞來全盤操控，對外來客人進行文化展示的行動。在唐村長的第五段說話裡，再次明顯的在語言裡，運用「演出」的概念。但是此處的使用，則反向的指出，儀式的被呈現及被觀看，都只能是部分的、有所侷限，甚至是，不可能的（「鼓藏節不是像『演出』那種，這儀式是一個、一個搞」，「不是像『演出』那種。有些日子可以搞，有些日子不可以搞」）。不過說話者所宣稱的不可能性，卻不違背他同樣也在語言使用上，以誇飾的語言風格，建立正向的效力。在這個向「全世界發出廣告」（唐村長的用語）展示吃鼓藏儀式的說話行動裡，突顯村寨及村人，並也在這樣的展示言說

裡，將人及村寨帶入充權(empowerment)的狀態。

小結

在這一小節的分析，筆者提出了三位報導人如何經由他們的說話，頗為一致的表達了文化展示在此一在地脈絡下的具體意涵。然而根據語料的分析，我們也還可以看到三位說話者的敘述，有其重點上的差異。唐叔以其個人的參與及觀看經驗的敘述，表達出對於許多村人而言，展示本身就是這場復甦儀式之特性。而楊村長的說話，則帶有省思的風格，說明這場儀式的復振過程，是依賴一群老人的追憶(及當代的學習)，以及這樣的儀式被完整記錄的不可能性等等。如此，展示的概念，已不停留於敘述的層次，而是轉進評論的層次。而唐村長的說話，則將展示的概念，更往前推動到可來回操作的境界。一方面他在敘述裡提到帶動觀光客手舞足蹈，以創造外人覬覦及想像「少數民族」或「異己」的氛圍，並也由此將觀看者引入村寨儀式展式的場域內。但另一方面，他又以儀示不是表演，不可能為外來的觀光客改編戲碼，來鞏固村寨苗人與這場儀式之間的作者權威，並也由此為敘述的，或想像之村寨苗人的主體性，提供了可能安置的言說場域。

我認為出現差異的說話形式，和他們三人所處的社會位階、所扮演的社會角色、生命史經驗，甚至他們個人與在這個村寨進行民族誌田野工作的我，交情上的深淺，都可能相關。如我在前節所提及的(見本文第四部分)，唐叔是念過書的人，但不是村寨裡地方領導，也沒有長年在外打工的經驗。他的家及家人，又是1998年以來，我在這個村寨裡進行十個月田野工作時，照顧我飲食及生活起居，親如「家人」般的夥伴及生活空間。我與唐叔的談話不是一次或二次的專訪型式。而是在走路或飯後的日常空間裡，與唐叔或叔媽坐在火塘邊，談論吃鼓藏的事。這些脈絡使我們可以部份理

解，唐叔不以領導的語氣(如村長)，或整體宏觀的角度(如支書)來談吃鼓藏儀式，反而對我敘述他個人參與及觀察這場大型祭祖儀式的個人經驗。相對的，唐村長或楊支書都有在外工作的經驗。我與他們的交往遠不及我與唐叔家的關係。與他們談論吃鼓藏的話，是在專程拜訪的情境下進行語料的記錄。他們所提供由較大的視角來談論這場吃鼓藏的文化復振，和擔任村寨行政領導的社會位階，顯然有其關聯。

不過唐村長或楊支書二人在敘述的重點上，仍有突出的差異。在前節分析裡我未進行的是，幾段兩人的說話材料裡，作為主語的代名詞在使用上，呈現有意思的差異及對比。楊支書的前兩段說話，在論及儀式的傳統及現代，都是用複數的第三人稱作為句子的主語(如第一段話以F寨的四個寨老作為主語，楊支書的說話似僅是代為傳達四個寨老「他們強調甚麼」，「他們說甚麼」。第二段仍以他們為主語，但轉為他所評論的外來媒體)。一直到第三段話，楊支書才用了「我家」這樣的第一人稱的主語跳出。但我們可以觀察到，在說話上所呈現的脈絡，已經從全村的宏觀，走進較微觀的個人家戶。相對的，唐村長則一貫的在兩三段的說話裡，都採用複數的第一人稱(如我們行政領導、我們村子、我們是一個民族村寨)，甚至進入單數的第一人稱(如我主要負責……)作為主語。在語言人類學當代的討論裡，第三人稱的使用，所創造的說話或書寫的作者權威，是有別於第一人稱之代名詞的使用，所創造的主體性及作者權威。與此不同人稱代名詞的使用所呈現的說話者權威風格的差異，頗為一致並可相互對應的是，如前節針對兩人說話內容的分析已指出：較諸楊支書的說話，唐村長在敘述吃鼓藏所展現的較為誇飾及對展示表演更具操作力的敘述風格。目前在筆者沒有針對二人其他說話材料作系統比對下，較難針對個人敘事特質(或風格)的差異，進行有系統的討論。我僅將解釋焦點，放在生命史經驗等

差異，作為初步理解之基礎。我認為從唐村長的生命經驗作為解釋的起點，應該是和他有十年在村寨外的中國其他地方表演舞蹈及編舞經驗，不無關聯。我認為這可能使得在唐村長的敘述裡，將文化展示的概念，賦予苗人對於文化傳統復振的作者權威，並也較為積極地在想像及敘敘層面，將村寨儀式活動與當代消費社會的參與接軌。

六、結語

在三個 Fangf Bil 苗寨地方菁英的敘述材料裡，本文的分析指出述說者在說一場文化復振的傳統儀式，以其特定的說話風格，再現了苗人村寨與現代性的關聯。這個針對苗人如何以他們自己的敘述，來談論他們與當代的(村寨外)世界的關係，和文獻裡所展現的他者(學者或外面的觀視者)如何談論、觀看、詮釋苗，尤其一個進入現代世界的苗，有着可以對話的關聯。其中一點是有關長期以來學界在處理苗與他文化的接觸，或苗之現代性等議題，總是突出苗族女性文化的異己面向。另一點則是語言經驗與邊陲族群的現代性探討。

以漢為中心，或苗、漢、國家的脈絡，來討論苗的女性、服飾、身體，或蠱等等之觀視、想像、物化，及此結果與族群關係，或是國家創造族群化的關聯，是當代關於苗人研究，突出的成果之一。Diamond (1988)從族群接觸的觀點來解釋他族群對於苗人與蠱的言說。她提出苗人，特別是苗的女人，常被鄰近的漢人，指為善於用巫術作蠱下毒。但她認為這種指認其實並非基於民族誌的事實，而是對於無法共融，兩相對立之文化差異的說法。Harrell (1995:10-13)也指出「性的意象」是國家以女性，來象徵少數民族邊緣特性，由此達到其族群化目的之策略。但 Schein(2000)提到，國家將族群「女性化」的過程中，主要的一股力量是來自外人

環繞着少數民族婦女的諸多異己「想像」。不過她認為當外來的人群促使苗族文化女性化，以及作為苗族群的認同，藉以突顯自己的現代性同時，苗人也在苗文化的再現，以及苗文化的消費行動中，建構苗人自己的現代性。本文基本上支持這個理論觀點，並且延展至苗人村寨經由儀式的復甦所建構的現代性。本文通過探討苗人個人說話者以述說來展示村寨儀式復甦經驗所建構的現代性，基本上支持 Schein (2000) 的理論觀點。Schein 在 1999 年的文章〈展演苗的現代性〉(“Performing Miao Modernity”)，就已經由展演的觀點來為 1980 年代以來的後毛澤東時期苗人的現代性，提出解釋。她認為對苗人而言，

現代性不只可認為是人群生活的脈絡，也不僅是影響人群主體性的龐雜歧異的規馴，現代性並也還通過表演，被人群有力的建構及妥協。(Schein 1999:361)

Schein 提出展演行動，來討論苗人的現代性，在理論典範的選擇上，是有意義的。因為由行動及展演的觀點來探討苗人現代性的複雜，才與相對宏觀的、唯心的、以西方現代性為中心的大論述，有分離的可能。

其次，在有關苗文化的再現，以及現代性的討論，最常面對的是苗族女性的身體、飾物的展演，或者與地方社會及村民 (local country folk) 有所差異及區隔的苗族男性。前者常是由外面的人群，促使苗族，將女性文化作為苗族群的認同。外面的人群並也往往藉此突顯自己的現代性。而後者通常是長年出外的，他們的生活世界並不在村寨裡。他們與自己所出生成長的苗村寨文化，形成較為疏離的關係；他們的認同往往是擺盪在苗與漢之間，並常以懷舊的觀點，想像苗人的傳統。針對此，Schein (2000) 在《少數民族的

法則》(*Minority Rule*)一書是這麼寫着：

苗的男性菁英不僅促成漢人消費以苗族女性為具體表徵的苗文化，而且也積極在行動上，儀式性的客體化他們所部分參與到自己的苗族「傳統」。這樣的行為尤其普遍出現在那些離開家鄉，混居在都市的多數族群中的苗族男人。他們與家園分離，卻對被他們所遺忘的文化，開始建構一種浪漫的懷舊之情……

這些苗族男性（以及少部分的苗族女性菁英）的行為指出，在二十世紀末苗人對於傳統，不斷的分化成兩種不一樣的型態。其一——通常是配置給苗的女性——包含着高度的表演過程。經由衣服、歌曲、髮飾及行為舉止，以她們被設想的角色及外貌，宣稱苗文化的代表。另一種喚起傳統的方式，則是通過懷想及消費。象徵傳統的苗族女性，對於苗族男性而言，並非喚起他們的文化認同。苗族男性將前者化身為一種特定型式的主體性，藉以眷戀的追憶傳統，並在凝視傳統中找到樂趣。但他們就是不直接投入苗文化的行動裡。（Schein 2000:159-60）

然而，相對於Schein所提出的苗人現代性的內容是一種對苗文化的異化、女性化及沾黏着都市菁英對母文化的疏離及懷舊，本文的描述及分析，則微觀的聚焦於居住並活躍在苗寨社會的地方菁英，及他們個別對於一場村寨內復振之儀式行動的直接參與及敘述。藉由說話的材料，本文指出這些村寨裡的苗族男性，並不扮演傳統文化的凝視者，而是相對主動的敘述者（或者，從說話的行動來看，也是積極的行動者）。在以當地人較長的敘述語料為討論的基礎，本文尤其關注Fangf Bil苗人在敘述這場當代再現的祭祖儀

式時，所使用的語彙、語意主題及敘述風格。並藉此探討這樣的語言行動所表達的觀點、價值及想像。¹⁷ 根據本文第五節就三個苗族男性的說話語料所進行的分析，我們可以看到說話者在片段的口語說話的範圍內，以字詞、句子或篇章等不同發聲長度的語言行動，創造一種微觀的、富流動性，可並置、也可交疊多觀點的陳述、評論或展演的舞台。

例如，對於「傳統及現代」的關係，在說話者短短的、片段的說話裡，就在不同說話者不同質的語言方式被創造出來。楊支書以兩個不同段落，呈現傳統與現代的並置。在其中一段，他將「古

17. 本文以語料為焦點的分析，除了提出貴州東部苗人村寨現代性展現在男性地方菁英語言經驗上的特殊性，並也與 Schein 及 Appadurai 對於地方社會或周邊人群與現代性的討論，有在語言材料之基礎上的對話。Schein (1999) 在寫“Performing Miao Modernity”時，便已針對 Appadurai (1996) 的《擴大的現代性》(*Modernity at Large*)，是一個拜大眾電子媒體之賜的集體想像，提出補充性的回應。Schein 認為現代性在全球各地的漫延，不僅是集體想像的力量，也是表演行動的結果。她針對苗人在重要歲時祭儀的展演行動(如婚禮宴客、招龍儀式等)，人的動作、表情及物的型式特性及空間的配置等細節，進行描述及詮釋，說明現代性與苗人的日常生活的行動展演密切相關。但 Schein 偏重在非語言的展演經驗，對於語言經驗所表達苗人與現代性的描述，則顯得簡單。無論是在“Performing Miao Modernity”或 *Minority Rule*，Schein (1999, 2000) 在寫到苗人的語言，都是簡短的語詞，或孤零零的句字(如，在描述一場西江苗族的婚禮宴客裡的喝酒場合，幾個未包含其他說話脈絡的句子，如「我們苗家就是這樣」，「我們少數民族就是這樣」[Schein 1999:366]，對於 Schein 討論苗人在語言上如何傳達自己的文化經驗，有其關鍵的位置)。筆者以為較長語料的討論，才不會失去進入苗人在說話經驗上所可能創造的複雜性或主體性的機會。換言之，雖然 Appadurai 對「想像」的解釋，或 Schein 對「展演行動」的解釋，都沒有排除其中已具備能動力及主體性的創造。不過苗人通過言說行動，所展現的主體性或能動性，並非不證自明與非語言的集體想像或行動展演等同。以本文所描述分析的三個苗族男性的說話為例，至少表達了苗人對於傳統與現代的關聯，或文化展示的概念，在概念的表達上，包含好幾個層次的細微差異。

禮」及「傳統」的意象，在三個語意平行的句子接續推動下創造出來，並產生重複及加強的效果。在他的第二段話則出現標記「現代」的語彙，將一個傳統儀式，指向與村寨生產及再生產、國家、大眾電子媒介產生關聯。相對於前者，唐村長在每一段說話裡，都同時包括傳統與現代，並通過他的語言表演，賦予「傳統」與「現代」兩者不同的關係。重要的是，在對傳統與現代的不同片段的敘述中，行動者的主體性逐漸增強。首先是以對照、對比的敘述，展現傳統與現代平行並置的關係。其二，傳統經由類似文化資本與貨幣交換，成為「現代」。其三，經由區辨外人到苗寨的不同「目的」與「企圖」，苗人的主體性生成於挪動孰為傳統、孰為現代的相對關係裡。其四，操弄傳統，創造在苗寨特定時空下的民族傳統想像的現代心靈體驗。

除了「傳統」與「現代」的關聯，在三個男性苗族地方菁英的片段說話，也還有系統的先對這場由吃鼓藏儀式所啟動的苗文化，進行「展示」，然後又對這樣的文化展示進行「評價」。根據第五節的語料分析，唐叔多次使用「場合」這樣的語彙，引導我們注意吃鼓藏儀式傳統以來可能就具有「作出排場」的展演特性。但另兩位具有村寨當代行政頭人身分的楊支書或唐村長的說話，則揭露了對「展示」的言說，可以是「展示行動或內容本身」。亦即是在對「展示文化」進行另一種行動——評價。楊支書的說話指出，通過電子媒體在記錄上是無法充足的。在他的評價裡，文化的展演，應深化為與人群的生活等質、等量，而不該是實際的、日常的、生活世界的縮簡版。然而我認為對於文化展示的敘述效力，卻還可能必須置入個人或村寨對外演出苗族傳統舞蹈的社會歷史脈絡。唐村長的說話，一方面先以歌、舞的表演，將「文化展示」界定為操弄性強的行動。但在後半段話的述說裡，卻又以「演出」的概念，反向指出儀式的呈現及觀看，是部分、侷限的。最後唐村長則在誇飾的

語言風格中，進入一個既可與巨大而現代的外界有所關聯（「向全世界發出廣告」），且又能為地方，為村人充權之文化展示的想像裡。

由這些男性地方菁英的敘述，本文指出，苗族男性在儀式生活裡的聲望，仍保有傳統以來在公領域發聲的優勢，此特性並也可能緊密的關聯着一個苗族村寨之現代性的創造與再現。在現有的人類學文獻著重於討論漢人對苗人的觀點傾向「漢文化傳統的女性化延續者」的異己論述，本文的民族誌資料則展現男性苗族的地方菁英，在這場村寨祭祖儀式的再造活動裡，擔任主要管道，積極的對外溝通、傳遞、再學習儀式語言及知識——雖然他們個別也在復甦儀式的過程中，對某些儀式項目進行挪用、更動、有所「誤差」的編排，或者調侃、揶揄。

如我在問題意識的說明，本文針對的是以村寨為主要生活空間的說話人。我以地方菁英的概念，來為與我談論這場復甦的吃鼓藏儀式的說話人定位。他們都是男性——這對我所蒐集的語料及所作的分析與對問題的解釋已發生影響。不過分析比較「男性」的現代性敘述與「女性」的現代性敘述，並不是筆者書寫本文的重點。本文著重的是，以說「吃鼓藏」作為一種「展演」及其所展現的苗人對於現代性的主體經驗，一種較為自信、積極、主動的經驗。尤其在年輕時經歷多年舞臺表演經驗，而現擔任村子領導之唐村長的說話裡，已然操弄着文化展示的概念。這實已翻轉村寨的儀式活動，作為被凝視者，或作為異己文化之想像的對象。我認為這一點是和一般的苗族女性以傳統服裝表演舞蹈，被當做苗文化或苗人的當代再現主要的差異之所在。

總之，通過略帶英雄式的敘述發聲，苗族的地方男性菁英，有意識的作為聯接傳統與當代的行動者。雖然在這場宗教儀式復甦的行動，無可免的暴露在國家及全球性的脈絡裡，但村寨的地方男性

菁英，卻仍能經由口語的敘述，在展示吃鼓藏文化的語言行動裡，具備創造苗人村寨之地方當代性的主體及能動力。我認為這關聯着村寨或個人，如何在一個當代的地方世界裡，安身立命。吃鼓藏復甦的行動本身，並不僅是村寨對內的傳統復甦活動，並也是混雜着國家等外來資源，以及穿梭、滲透着各式媒體的文化展示。這些資源及人群的到來，激起一個地方村寨苗人的集體想像或雄心壯志的論述：「外面的世界，在注意着我們這個村寨。」對於村人的意義，這個儀式的當代再現，雖是地方性的，卻同時也創造了一特定時空脈絡下的，將村寨，與外面世界，通過既是想像，也是寫實的接觸，關聯起來。

高地村寨苗人所體認之現代性的內涵，可被理解為通過復甦的吃鼓藏儀式行動，促動當地人(集體地)想像、述說及經驗，地方作為一個可見、自信的主體，它能與外面的世界接軌(互動、溝通)。本文指出村寨苗人的現代性不是一種異化的，與傳統的村寨文化，有所斷離的想像及經驗的處境。相對的，現代性是在他們日常熟悉的生活場域及空間地景，就傳統的儀式元素，建立新的動員。而「傳統」的吃鼓藏，之所以成為村寨苗人進入「當代」的文化項目，我認為這和它在儀式的展演密度最高，以及在空間、時間及人群的動員上的大格局相關。

引用書目

論著

- 李漢林。2001。《百苗圖校釋》。貴陽：貴州民族出版社。
- 馬學良、今旦。1983。《苗族史詩(*Hxak Humb*)》。北京：中國民間文藝出版社。
- 吳澤霖等。[1956] 1986。〈台江縣巫腳鄉苗族的吃鼓藏〉。《苗族社會歷史調查(一)》。貴州省編輯組編。貴陽：貴州民族出版社，247-70。
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Diamond, Norma. 1988. "The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier." *Ethnology* 27(1): 1-25.
- Duranti, Alessandro. 1997a. "Transcription: From Writing to Digitized Images." In *Linguistic Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 122-61.
- . 1997b. "Speaking as Social Action." In *Linguistic Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 214-44.
- Goodwin, Charles, and Marjorie Goodwin. 1992. "Assessment and the Construction of Context." In *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Edited by Alessandro Duranti and Charles Goodwin. New York: Cambridge University Press, 147-89.
- Harrell, Stevan. "Introduction." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Edited by Stevan Harrell. Seattle: University of Washington Press, 3-36.
- Hill, Jane, and Kenneth Hill. 1978. "Honorific Usages in Modern Nahuatl of the Malinche Volcano Area." *Language* 54(1): 123-55.
- Johnstone, Barbara. 2000. "The Individual Voice in Language." *Annual Review of Anthropology* 29:405-24.
- Miller, Barbara D. [1999] 2005. *Cultural Anthropology*. Third Edition.

New York: Pearson Education.

Milroy, James. 1992. *Linguistic Variation and Change*. Oxford: Blackwell.

Robbins, Joel. 2001. "God is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society." *American Anthropologist* 103(4): 901-12.

Schein, Louisa. 1999. "Performing Miao Modernity." *Cultural Anthropology* 14(3): 361-95.

———. 2000. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham: Duke University Press.

Make the Feast Ritual and Let Our Village Go toward the World: The Narration of the Local Elites and the Modernity of Miao

Chien Mei-ling
Assistant Professor
Department of Humanities and Social Sciences
National Chiao Tung University

Abstract: This paper aims to explore how the “indigenization of modernity” is experienced and created through the action of speaking (voicing). The focus of this paper is on the Miao local elites, who have served as the ritual heads or the local political leaders in an extensive cultural renewal feast ritual lasting four years (from 2000 to 2003) at an upland Miao village in eastern Guizhou. The linguistic reality and ideology in the contemporary renewal ritual of this local village is especially emphasized in this article. Discarding the Han Chinese’s “discourse of otherness” of the past which tended to mark Miao people as “feminized keepers of Chinese tradition,” through the ethnographic data gathered in this paper I will show that the local elites of Miao were working actively throughout this indigenization act as the main channels in communicating, passing down, and re-learning the languages and knowledge of this feast ritual. I analyze the vocabulary and phrases used to express their viewpoints and values toward this contemporary renewal ritual. The local elites of the Miao express the dialectical relationship between tradition and modernity through language. The indigenization of modernity displayed through their voicing is a creative linkage of traditional perspectives and modern reality that is then communicated to the outside world by means of cultural exhibitions and ritual performances. This research seeks to convey the richness of the adaptation of the Miao to modernity while pre-

serving traditional village culture and its presentation to themselves and the outside world as an integrated whole. Modernity has brought new challenges and courses of action that have been blended with traditional ritual elements. The Miao people of eastern Guizhou have embraced modernity and made it their own.

Key words: narrative, exhibition, cultural revitalization, indigenization of modernity, Miao (Hmong).