

貴州東部苗人的米飯禮物與親屬關係： 以新生兒命名儀式為例*

簡美玲

人文社會學系助理教授
國立交通大學客家文化學院

摘要：稻米在季風亞洲是主要的作物與糧食。米飯的食用與共食，對社會的結群認親，有不可分離的重要性。但米飯與親屬的關係，不僅在食用及家常。貴州東部苗人的稻米種植、生產，長期受國家影響，也與歲時祭儀緊密相關。並且，米、飯也以其形式、種類的區分(糯米，白米)、轉變(生米，熟飯)，在生命儀禮的交換，成為禮物組合中突出的標記。本文描述在一場新生兒命名儀式，米飯做為贈禮的形式、過程，以及成為苗人標示送禮者與受禮者間屬性、程度有所區辨的親屬關係。母方平表親(如MZ，母親的姊妹)與生糯米的組合，展現獨立於父方平表親(如FB，父親的兄弟)的禮物內容與性別、親屬的內涵。再者米飯禮物還以糯飯、粘米，標記姻親的多重範疇：新結的、老的、旁支的姻親。針對母方平表相對於父方平表，或不同屬性的姻親之間，苗的親屬稱謂體系均不作區辨。但米飯禮物則細微的區分母方、父方平表的有別，以及姻親範疇的差異。對比於稱謂、婚姻的交表、平表對等而簡潔的結構，米、飯在禮物形式上的差異，代表更細緻且具體的人群分類。物的實質與形式，如何參與社會的形成，是人類學研究「物」的重要議題。我認為苗人的米飯禮物標記出較細微的親屬分類。這使一個以親屬為底層，世代進行交表聯姻的苗人社會，對於人群的分類及辨認的過程，有在社會行動的層次上，被觀察、解釋的可能。

關鍵詞：物，生命儀禮，親屬，苗。

*本文材料係根據筆者於1998年至2000年，在貴州東南部高地苗族地區所進行的民族誌田野研究。承蒙陸委會中華發展基金會(1998-1999)，中央研究院民族所「亞洲季風區高地與低地的社會文化」(1999-2000)經費補助。筆者感謝Fangf Bil 苗寨長輩與朋友的支持、接納、協助，使研究工作順利進行。本文的書寫及修改，筆者感謝本專輯主編何翠萍老師、兩位匿名審查人，提供珍貴的批評及意見。並感謝王秋桂老師、《民俗曲藝》全體編輯同仁，協助本文的編輯，與文字的改正、修飾。

一、前言

稻米在季風亞洲是主要的作物與糧食。米飯的食用與共食，對社會的結群認親，有不可分離的重要性。但米飯不僅與親屬的實質建構有關，如來自家事的餵養，日常或儀式裡的共食(Carsten 1997；何翠萍 2000)，米也能以其形式、種類的區分(糯米與粘米)、轉變(米與飯)，在生命儀禮的交換場域，成為禮物組合中，突出親屬關係的分類標記。本文擬從貴州東部高地苗人日常生活所吃的兩種米飯(糯米與粘米)，和他們慶賀新生兒出生或命名所贈送的米飯禮物的描述，討論米飯的禮所區辨的親屬關係，以及親屬稱謂所區辨的親屬關係的異同。

Carsten(1997)，Parish(1994)，Weismantel(1995)以不同區域及人群的民族誌資料，呈現米飯等食物的餵養與共享，具體建構親屬之間的實質關係(Galvin 2001:114-21)，而擺脫以生物為中心的親屬觀。例如在馬來西亞的Langawi社會，女人是在火堂(或爐邊)，經由食物分享(餵哺母乳，或分享米飯)，建立與他人的關係。食物的分享與親屬關係的形成，尤其突顯於分享母乳的孩童們，彼此間手足關係的形成。亦即原本非屬於家裡的，非同一火堂的孩子，一旦與家裡的孩子一起分享母乳，這些孩子間便具有立即產生亂倫禁忌的能力(Carsten 1997)。同樣的，如Weismantel(1996)在厄瓜多爾Zambagua教區的研究，也顯示經由分享食物與時間，建構了一種親屬的型式。食物在Zambagua社會是創造親屬關係的重要中介。供應人食物，即能使得彼此的親屬關係具有效力。這些研究說明，親屬關係的建構，在一個社會可能是關鍵而具體的存在。並且，與歐美社會視生物關係為親屬體系的核心有所對比：Langawi或Zambagua之親屬關係的合法性，可以源自食物分享的社會文化行動與概念，而非必然基於生物的關聯(Galvin

2001)。

貴州東部高地苗人之親屬世界的形成，也與其日常食用米飯，有密切的關聯。然而有別於前述 Carsten, Weismantel 等學者對米飯、食物與親屬關係之建構的民族誌研究，主要著重在經由母乳、米飯等物質的哺育、餵養與共食等食物的分享行爲，來確認親屬實質關係的有效性。苗人的米飯民族誌資料，除了親人間日常的米飯共食，以及姻親之間儀式性的米飯共食，還具有一項特殊性，即米飯在生命儀禮的場合，作為重要且珍貴的贈禮。在西南中國貴州地區，一個地方社會裡的稻米種植及生產，與國家對土地、人口的管理有關，並也積極關聯著一個地方社會的歲時祭儀脈動。我在這篇文章，擬以貴州東部苗人的村寨民族誌例子，說明米如何以其形式、種類的區分(糯米與粘米)、轉換(生米與飯)，在生命儀禮的交換，成為禮物組合中，突出親屬關係分類的顯著標記。物的實質與形式，參與著社會的形成，是人類學研究「物」的重要議題(Allen 1998; Haroche 1998; Gell 1996; Mauss 1954; Strathern 1988, 1992)。本文探討貴州東部高地苗人將米飯在餵養共食的實質基礎上，作為贈禮的形式，如何運用在日常生活與生命儀禮中，使米、飯成為溝通的，定調或主調的(keying)社會形式展演(Bateson [1955] 1972; Goffman 1974; Bauman 2001)，並使得人群間的親屬分類、親屬與性別、親屬與婚姻的關聯，具體可見。

基於苗人民族誌資料的特性，本文在概念上的出發點，係將米飯做為食用的實質，與米飯做為禮物的型式對比，並特別著重後者如何以物在形式上的具體、可見及可組合、轉變的溝通特性，再現高地苗人社會全社會關係的最基礎：親屬關係。像這樣特別針對物的型式(而非物的其他特性)，所創造的人群間的溝通效力，也是 James Austin, Dell Hymes 等社會語言學者(或語言人類學者)，對於語言研究的核心觀點。社會語言學者的觀點，不同於 Noam

Chomsky 等結構語言學派。後者著重說話者的語法衍生能力，認為語言表演的特性是次要的。然而，前者則延伸 Roman Jakobson 對語用價值的重視，認為語言如何被說話者所用，以及通過語言所創造的社會美學形式，在人類社會生活中，具有積極的創造力與社會效力(Duranti 2001:1-38)。在這個探討語用價值的典範裡，社會語言學家主要關注語言符號的行動特性，及其對人際的溝通以及社會生活的影響。本文經由語言的表演及溝通的理論，來描述及探討物的溝通意義，是因為米飯的物也如同語言一樣，突出了符號的行動特性，並以此建立及突顯人群生活中溝通的實質。在這個脈絡裡，Richard Bauman(2001)的「口語藝術與表演」(“Verbal Art and Performance”)一文的二個特點，與本文對苗人米飯的研究及解釋：區分苗人米飯禮物做為共食、餵養的食物，與做為具溝通效力的禮物型式，有頗為靠近的關聯。

首先，本文的基本觀點受到 Bauman (ibid:165)對於口語藝術表演“folklore”研究新觀點的啟發。他提出“folklore”應由解釋為「材料」的觀點，轉為「溝通及表演的現象」。並將分析焦點放在後者。這個對於口語表演分析焦點的移動，和本文根據民族誌的特性，而轉移面對苗人米飯的分析焦點是相似的。這個轉變使我們有機會了解如米飯這樣的物，在苗人社群的生活裡，所扮演的超越其作為食物的其他價值。其次，Bauman 一文融合 Erving Goffman (1974)與 Gregory Bateson(1972)的理論，指出口語藝術表演所具有的兩個特性：溝通與主調的形成。他們認為，溝通在每一場表演中，都是核心的。表演以其「獨特、可區辨的框架」(a distinctive frame)(比如，特定的風格或範圍)，成為特定社群裡的說話者與他人溝通的訊息來源(Bauman 2001:168-69)。在這個觀點裡，演出者與觀眾間，前者經由積極的表述，後者經由高度的關注，建立了互動式的動態溝通行動。

定調或主調概念的提出，是 Bauman (ibid) 一文的另一個重點。Bauman 指出，每個說話社群以其文化所約定的獨特方式，從眾多資源中，形成獨特的溝通介面 (communicative means)，來為整場表演定調 (或形成表演的主調) (key the performance frame) (ibid:171)。這個概念也突顯在本文所面對的米飯做為符號的特性。根據對貴州東部苗人民族誌資料的理解，筆者在本文將探討，米飯何以能被解釋為在苗人的禮物交換體系，為親屬關係的創造及加強，突出其作為主調的地位。如此的解釋方向，呼應著 Bauman 對於 folklore 的主調特性所提出的理論。

藉由社會語言學家討論口語表演所具有的溝通能力，以及形成表演的主調概念，本文面對米飯作為禮物的溝通特性與效力，並由米飯禮物的表演，來描述苗人社會最基本的親屬關係。¹ 也就是由溝通的角度，討論米飯形式，如何作為一群人認定彼此親屬關係的突出標記。本文指出相對於米飯作為日常及儀式共食的物質，米飯在苗人村寨的生命儀式的脈絡裡，還以禮物的型式，作為標記與溝通彼此親屬關係的中介。換言之，米飯作為物的形式標記，使得苗人的親屬關係得以在一個地方社會，具體地被識別。在這個米飯作為儀式賀禮的贈與行動的理解之外，本文嘗試探討米飯禮物展演與地方社會之維繫的意義。何以一再重複於生命儀禮的送禮行動中，經由米飯禮物的形式差異，來分類彼此？這與一個婚域小，姻親、親人互動緊密的苗人地方社會的現實與理想是否相關？

1. 雖然前述的框架概念以及定調與主調的理論，並無法包含口說表演也能因為溝通的資源、個人的競爭能力、參與表演目的等不同因素的交錯，形成即興的，或新的表演文化 (George 1969; Bauman 2001:179-83)。不過因為苗人米飯民族誌資料並非即興的展演，呈顯結構的穩定與簡潔，因此，社會語言學所提出的溝通與定調的概念，雖然其解釋效力有侷限，但對本文的描述與分析仍提供相當關鍵的概念上的協助。

本文所描述及分析的民族誌資料，是蒐集自貴州東部高地苗人村落裡一場慶賀新生兒儀式的賀禮交換(參本文第三節)。經由描述米飯做為贈禮的形式、過程，來說明苗人藉此可見的標示，解讀出給禮者與接禮者之間，在屬性、遠近、親密等程度有所區辨的親屬關係。最後，本文將進一步指出，對比於高地苗人親屬稱謂所表達的交表、平表二分對等的親屬與婚姻的關係(Chien 1999；簡美玲 1999, 2002)，具溝通效力的米飯禮物，以形式上的差異，所傳達的親屬關係，代表更細緻的人群分類。其中，母方平表親與「生糯米」的組合，展現獨立於雙邊交表親與父方平表親的禮物內容與性別、親屬的內涵。

經由民族誌資料的描述與分析，筆者希望說明，米飯對貴州東部高地苗人社會生活的意義，不僅是米飯建立於可餵養與共食之物本身的價值。也還突出米飯作為禮物的型式，表達苗人所陳述的可經閱讀與辨識的親屬關係。亦即，苗人著重以米飯做為一特定的溝通形式，對其社會生活的整體意義，具有一定的影響效力。

二、背景

稻米在貴州東部是最普遍，也最重要的主糧。在這片地區的許多地方社會種植及生產稻米，不僅與國家對土地、人口的管理有關，也直接關聯著國家對於稻米品種的選擇、改良及推動的政策。我在本文背景章節的第一部分，首先擬由部分貴州地區的文獻資料，說明東部高地的苗人村寨，經歷糯稻為主的種植，轉變成粘稻生產為主的歷史。

(一) 由糯轉粘的種稻歷史

定耕的稻作，是貴州東部高地多數苗人村寨最重要的經濟生產活動。村寨座落在海拔一千公尺以上的山谷中，稻田大多以梯田方

式，分布在一千公尺以上的山頭、山谷與山腰間。貴州東部苗人的稻米栽種、收穫，在過去曾以糯米為主。《黔南識略》卷十三記載，「因台拱營裁兵五十五名，今只運米一百三十一石二斗，軍戶多食晚米，苗人惟食糯米」〔清〕愛必達 1987〔乾隆〕:117)。吳一文為其所校注的《苗疆聞見錄》裡的「苗疆米」，作了一條注釋：「苗疆產米。舊時黔東南等地苗族主要以耐寒的糯(穀)為主食。抗日戰爭前夕，粘穀才逐漸多起來」(1997:178)。《台江縣志》也記載了國家對此地區稻米的種植及變遷有直接的影響。乾隆八年(1743年)，台江縣部分漢人駐紮開墾的屯堡地區，引進秈稻(即前述的粘米)。咸豐四年(1854年)台江縣北部、中部的河谷平壩，推行第二次的糯改秈。1927年進行第三次改種(台江縣地方志編纂委員會 1994:6-7, 13)。

育稻種類的改變，也影響台江縣高坡片區的苗人村寨。Fangf Bil 為此高地片區的一個苗人村寨，村寨約有一千五百人。由二十六個父系繼嗣群組成，以張、唐兩個漢姓，相對進行以村寨內婚為主的交表聯姻(簡美玲 2002)。Fangf Bil 村寨在今日的稻米種植，也由過去以糯為主，轉變為糯、秈栽種比例為三七七。由於 Fangf Bil 村寨相對地處台江縣的雷公山高坡片區，與外面接觸較晚，估計可能是在第二或第三次才改為粘米為主的稻種。1986年前後，Fangf Bil 村寨的可耕地共有一千零三十四畝，其中九百九十六畝種田。稻米年產量近五十五萬斤(台江縣人民政府 1986:131)。1980年以來，Fangf Bil 村寨的稻米產量，一直都是足夠自足，並有餘糧可賣給鄰近稻米產量不足的村寨。

目前 Fangf Bil 村寨所使用的米穀種子，應不只侷限於村寨內部或台江縣內部的米穀。至少 1999 年，我在該村寨進行民族誌田

野時，就看過一張標示產地為四川蒲江的育秧用稻種的說明書。² Fangf Bil 村寨自 1986 年起開始使用向外面購買的稻種，並採取溫室育秧的方式。在嘗試二、三年之後，稻作產量穩定，才漸漸有比較多人接受。由糯稻轉為以粘稻為主的種植，這個外來力量帶來稻米種植的變化及多樣。不僅改變苗人日常食用米的實際，並也創造出以米飯的不同形式，與酒、肉組合為交換的儀禮物。

米飯做為辨識親屬關係的標記，被突出並公開展演。使認親(kin recognition)成為生命儀禮的社會行動中，突出、好玩，又嚴肅的遊戲。這個以糯米的種植、生產為主，轉變為以粘米為主的種植、生產的歷史過程，顯示苗人地方社會以米飯作為日常米糧及儀式禮物，及粘米、糯飯等標記人際的關係，與國家力量的進入，及生業內容的變遷，有所關聯(參本文第五節)。

(二) 稻米的生產與農忙脈動

一個地方社會的稻米生產，及米產種類的變遷，表露出與國家力量或文化的接觸。在以食用米飯為主，以農業生計自給自足的苗人村寨，稻米的生產工作對照於他們的儀式及節慶，突顯為日常裡的重心。根據我的 1999 年貴州田野資料，本文的這一小節擬敘述稻米的播種、生產、收穫，與苗人村寨的性別、親屬關係，及日常生活節奏的關聯。

1999 年我在 Fangf Bil 村寨進行民族誌田野時，頗為親近的參

2. 這包雜交稻種命名為「崗優 725」，生產日期為 1998 年 9 月 5 日，產地為四川蒲江。說明書上描述其特徵為，「全生育期 152~156 天(比汕優 63 長 1~2 天)，株高 110~115 釐米，苗期長勢旺、分蘖力強、結實率高、米質優。適應範圍與汕優 63 相同，一般畝產 550~600 公斤。」栽培要點則寫：「4 月上旬播種，畝用量一公斤，溫室兩段育秧，寬窄行(寬 10 寸、窄 6 寸)栽培。畝用 1500 公斤農家肥和 30 公斤複合肥做底肥，每窩栽兩粒穀秧，栽後 5~7 天，畝用 7.5 公斤尿素追施。」其質量標準評為「國標二級」。

與觀察並記錄，他們一整年配合稻作生產而形成的，農忙與農閒交替的生活與儀式脈動。那年的農曆二月中旬，過節的脈動雖已漸遠。但田裡最重要的農活，開田、育秧、插秧都較上一年頭晚。因為自秋冬起，雨水或霜雪都不太足。還好在農曆二月下旬下了幾場雨。終於得以順利犁田、整地。Fangf Bil 村寨過節的節奏與氣氛，總算告一段落。村寨再度回到以工作、生活為主的日常脈動。村寨的第一組已立起一座育秧棚。³ 這似乎是最早的一座。陸陸續續的，各組以七、八家或十幾家為一群，搭起秧棚。這是同一父系繼嗣群的成員，一起合作的工作。我所居住的小寨，也在幾天後的一個上午，於早飯吃完以後，搭建秧棚。每家出一個人力(通常是那個家當家的男性)，⁴ 以分工合作的方式展開。隔天早飯吃完以後，女性也加入工作行列。夫妻、父母，或在家的大姑娘，一起將種子簸散在一個個竹盤上準備入秧棚。相對於入冬以來，總有一群人聚集起來，不是喝酒，就是曬日、閒聊。以稻作生產為核心的農忙脈動即將進入，我深切的感受到大家一起工作的氣氛。

在稻作的生產過程中，有幾個農活重點：*gob mek* 挑肥，*hfat lik* 整田，*dint iat* 育秧，*janx lik* 栽秧，*yif lik* 除草，*dis nak xint* 打穀子。在這些農忙的活動進行過程中，最突出的是親人(*ghat*)與姻親(*kbait*)之間相互的協助(關於這一對親屬關係在苗人村寨的意義，請參本文第三部分)。你出一個人來幫我，我出一個人幫你。

3. 1950 年後，中國國家的管理體系，將全中國各縣市鄉鎮轄下最基層的自然村落(或村寨)，由二、三十個家戶編派成組。Fangf Bil 村寨分為十個組。組的分類雖是外來的分類標準，然而卻大致依照該村原有的小寨(父系繼嗣群)來劃分。一個小寨就是一個組。例外出現在其中一個子孫人數繁衍較多的小寨，編為二個組。此外也有少數家戶，屬於不同小寨，但被歸為同一組。

4. 一個「當家」的男人指他已經結婚、生子，此時多半都已分家、獨立，有自己的新房。苗話說：*at bad*(作爸爸)。

嫁出去，已落夫家的女兒，背著或牽著小孩，回來父母家，幫忙幾天，再返回夫家。出嫁了，還「坐在家」(*niangt zix*)，未落夫家的媳婦(*lueb*)，除了在娘家忙，也要在每個農忙的關鍵時刻，回到夫家幫忙幾天。⁵ 對於一個出嫁的女人，不論她是已落或未落夫家，娘家、夫家兩邊的農忙，她都要各作一些。她如果只作一邊，那另一邊是「一定會生氣的」。

由清明後的播種一直到農曆十月前的收割穀子，稻米的種植活動是苗人村寨農忙的主軸。⁶ 兩性共同投入，親人與姻親輪流幫工、相互協助，以完成稻作生產中，育秧、栽秧、收穀子等勞力密集工作。在現今推行的由家戶向國家承包土地的制度下，稻米的生產以家戶為單位。但是兩性的分工與合作，以及直系親人或姻親間的緊密互動，卻跨越家戶的範圍。稻作是村民極為重視的全村寨生產工作。這似乎與稻米在苗人村寨同時具有食用、經濟、儀式價值，有重要關聯。米是日常的主糧，儀式交換中的必要品。米也是可以零星拿到趕場市集，換取現金的作物。

(三) 吃的米與飯：日常、儀式

糯米與粘米的糧食作物的生產變遷，顯然關聯著現今貴州東部

5. 高地苗人婦女婚後生子之前多半住在娘家。對此婚後居的習俗，英文書寫的人類學文獻稱之為 *natal local residence* (原居制)。在中文的文獻裡，以福建省惠東為主的婦女婚後居制研究，常見的學術用語為長住娘家或不落夫家。
6. 稻米之外，本村寨如同鄰近的村寨，普遍種植油菜、紅薯，以及小米高粱等部分雜糧，以及各式蔬果。油菜在冬天與稻米形成輪種，是明清以來，國家在西南中國地區廣泛推行的農業政策。油菜一則提供了冬日村民主要蔬菜的來源，油菜子也成為來年主要的食用油。除此，紅薯、小米、煙草、辣椒、藍靛，以及白菜、韭菜、瓜類等蔬菜的種植，也是許多村民固定種植的作物。其中，紅薯所種植的土地面積雖然較少，但總作物的產量則超過稻米。不過在當今稻米足夠自家飽食的基礎下，紅薯以及無法消費完的蔬菜，皆連同米糠作為餵食豬、牛的主食。

高地的 Fangf Bil 村寨，日常三餐主食都是 *chat ghait bet* (粘米) 煮成的 *ghait bet* (白米飯)。 *Chat ghait sel* (糯米) 煮成的 *ghait sel* (糯米飯)，不是日常的食物，而是節慶、儀式脈絡下的食物。如，逢年過節、舉行熱鬧活動(如，村寨內舉行放牛打架)、家裡有遠來客人、重要姻親到訪，或家人要出遠門。換言之，相對於白米飯的日常，糯米飯則是特殊的。雖然偶爾也會沒有其他原因，突然就煮了糯米飯。在村寨裡我居住的那家叔媽，有一次就對我說：「好久沒吃糯飯了，想吃得很，所以就煮來吃。」

無論是白米飯或糯米飯，苗人的米飯以乾飯為主。米煮成的粥，在苗人的日常飲食裡，並不是經常的。以糯米加較多的水煮成的 *ghab cat* (粥)，只煮給年紀大的老人、病人，以及產後婦女坐月子。另一種肉湯加白米煮成的 *ghab cat*，則是在儀式脈絡下共享的食物。喪葬、婚禮，或家裡來了重要客人，都可能殺雞煮肉湯稀飯。1997 年夏天，我第一次來到這個高地苗族村寨拜訪。村長知道我從臺灣來，本來說要殺羊，請我及陪同的苗族知識分子。但因為天黑捉不到羊，所以就殺了隻雞，煮肉湯稀飯請我吃。飯桌上主人一再為未能煮羊肉給我吃道歉。然而陪同我前來的，在台江縣城工作的苗族友人則告訴我，在苗族的家裡，肉湯稀飯是待客的好食物。

米飯除了作為日常或儀式時的主糧，也是製酒的材料。粘米或糯米，煮熟後，再加上酵粉，存入甕中密封數日，就可以釀成甜甜的水酒(*jex eb*)。若是將水酒再經蒸煮的程序，就可以製成有點苦味的蒸餾酒(*jex pit*)。在當地人的概念與習慣，甜甜的水酒是以糯米飯做的，是較珍貴的酒。有位唐叔常在喝水酒時誇說「水酒甜，好喝，可以飽肚，又不會醉」。通常是家裡來了重要客人，或有事拜火塘祭祖或祭鬼時，才會取出來喝一些。苦的蒸餾酒，則客人多的時候喝，或者拿去當陪客(如其他家的叔伯弟兄家裡有事時)的禮

物。

三、一場儀式中的米飯禮物

然而，在貴東高地的苗人社會，糯米、粘米、糯米飯、白米飯，並不僅作為實質的供養及共食的價值。由糯、粘兩類米，生、熟兩種形式所組合的「四類米飯禮物」，在苗人的主要生命儀式的禮物交換，都作為標示人群親屬關係的突出標記。*Gbat* 在苗語的語義為主人、親人、樹的根柢。*Kbait* 在苗語為客人、姻親。這兩個詞也表示苗人社會裡最核心的一對人群、親屬，以及婚姻關係的分類概念。*Gbat* 之間為由祖先所生、收養、認作兄弟的後代。在當地的概念，就是「屋兄弟群」的父系繼嗣關係。彼此為禁婚的平表親人。與 *gbat* 相對，*kbait* 之間則為指定或優先婚配對象的交表姻親。在進行村寨內婚與指定型交表婚的 F 村寨，*kbait* 為一群彼此世代維繫婚姻關係的人。雖然經由婚姻關係或親屬稱謂體系（簡美玲 2002），都突顯 *gbat/kbait* 作為對人群簡潔的成對及二分特性。但這對人群關係的概念或範疇下，是否還有較細微或細節的區辨內容及差異？通過禮物的內容、型式，及禮物的給出方式，在 *gbat/kbait* 密集交流的儀式場合，物的具體性所傳達的當地人對於人群關係分類的表述，是否有別於語言層面的親屬稱謂的分類結果？本文即是要由生命儀禮，禮物交換的民族誌資料，描述及分析米飯如何做為可以分類的、有形式差異的禮物。在村寨苗人共享的認知裡，米飯有別於其他的標記系統（如親屬稱謂），扮演另一種表達及辨認「親人與姻親」（*gbat/kbait*）關係的獨特、具體的標記。

在這篇文章，我要以 1999 年初，在貴州東部高地苗人 Fangf Bil 村寨所觀察、記錄的一場新生兒命名儀式（*xud neid*）裡，親人與姻親間的送禮為研究對象。我之所以僅以一場新生兒儀式賀禮的材料，為本文分析的對象，係基於以下二點理由。第一、除了喪禮

的儀式賀禮，以粘飯取代糯飯，苗人在其他生命儀禮的賀禮，皆採取相同的米／飯、酒、肉禮的組合。換言之，特定一場新生兒命名儀式的賀禮材料，通常與其他場新生兒命名儀式，或婚禮、立新房等生命儀禮的賀禮一致。因而，本文材料的討論，或可暫時認定為具有代表苗族村寨文化的相對普遍性。賀禮的相似與重複性，不僅是我在苗寨的田野工作期間所觀察的現象，也是當地人的體驗。我在寨子記錄了多場婚禮、立新房、喪禮、新生兒賀禮，滿月賀禮的儀禮物材料。一位苗族姑娘對我說：「姊，你看過那麼多次我們這裡的挑東西(*ghet gongf ghit*，當地人對於送禮的用語)，想必看煩了。因為我們都是送一樣的東西。」第二、由於本文目的在面對親屬關係和物之間的對話，所以在分析的策略上，能將兩者的關聯，記錄的越細越好。而這一批材料在我的田野資料當中，是屬於較系統被記錄的儀式個案。

Xud neid 的儀式通常是在新生兒出生後三天，小孩的父親家殺豬來告訴祖先，並宴請眾多的親人與姻親。在 Fangf Bil 村寨，*xud neid* 的儀式是與新生兒的性別或出生序無關。如一位阿叔說的，「在我們苗家，不論是生男或女，不論是生第幾胎，個個都要殺豬慶賀。」不過村寨裡也有少部分的家，連續生了女孩。前兩、三個女兒出生時還殺豬，後來仍是生女孩，就只殺隻雞或鴨來慶賀。宴客的規模也縮小很多。在苗族的習慣裡，當一個家的第一個小孩出生後，那個家就會以這個小孩的全名(小孩自己的名，加上父親的名，及父親的父親名)來命名。本文所描述的這個儀式的主角，為新生兒 Dalf Jok Vil。他是長子，所以宴請的這個家，就被村寨的人稱之為 Dalf Jok Vil *Zix*(Dalf Jox Vil 的家)。⁷ 基於此，本

7. 在父子聯名的系統下，Dalf Jok Vil 是這個小孩最正式的名字，但也可以簡稱 Dalf Jok，或當面稱呼其名為 Dalf。

文有關他稱的親屬關係(referential kinship relations)的描述，就以新生兒 Dalf Jox Vil 為說話者「我」(ego)。

新生兒命名儀式就是要告訴祖先，小孩出生及命名的事(*xef gbet dluk*，祭祖)。需在村寨裡找一位男性儀式專家(*gbet xangf*)來唸祝辭。*Gbet xangf*在念辭中，告訴祖先今天是哪個新生兒的家，喊自家歷代男女祖先(*wed gbet ghaif denk*)一起回家共享美食。今天為此殺了一頭豬，並打開一缸酒。請祖先自己過橋、走坡，回來家中享用。儀式專家為 *xud neid* 的唸誦，時間通常不長。短的只有五分鐘就完事，長的也不過半個小時就結束。在儀式任務完成後，主人家送給 *gbet xangf* 一點錢，二、三斤豬肉，一塊布。他與主人家共進早餐之後(苗人的早餐時間多半近中午)，聊聊天便離去。

我所參與觀察的這場 *xud neid* 儀式，也請了一位老年男性的儀式專家來唸辭。並在有火塘的廳堂內，以一籬筐的糯米飯、一大盆煮熟的豬肉、一缸酒、一碗豬肉湯，一碗甜酒釀，作為供品來祭祖先(這筐糯米飯與酒是嬰兒的 *daid* [FZ]，⁸ 挑來的賀禮)。大約只用了十分鐘的時間，*gbet xangf* 的唸辭及儀式就結束。

雖然有儀式專家的部分結束了，但參加賀新生兒儀式的 *ghat/kbait* 送禮與宴客，卻才正要熱鬧的展開。那天從早上九點到下午三點半，我進行了連續六個多小時的觀察與記錄，一直到 *kbait* 的送禮過程告一段落。接下來是主人家之 *ghat/kbait* 共食的午、晚

8. 本文使用的英文字母符號所代表的親屬關係如下：F=father(父親)；M=mother(母親)；B=brother(弟兄)；Z=sister(姊妹)；S=sun(兒子)；D=daughter(女兒)；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(年長)；y=younger(年幼)；ms=man speaker(男性說話者)；ws=woman speaker(女性說話者)(Barnard and Good 1984:4)。

宴，以及持續到深夜的 *ghat/kbait* 對歌及酒宴。觀察這場 *xudnied* 的儀式，及以 *kbait* 為重心的送禮過程，最主要是想瞭解送禮的形式，以及 *ghat/kbait* 送禮的內容，與送禮隊伍表達了何種親屬關係。

這場賀新生兒儀式以及送禮資料的取得，主要以參與觀察及觀察方式進行，並有當地苗族姑娘的陪同及協助觀察與說明。由於我和這場儀式的主人家熟悉，並也帶了禮物前去給主人家道賀，所以在儀式專家唸誦的儀式進行及儀式後的早餐，交談，我都參與其中。並也在主人屋內，觀察及記錄了最早來到的送禮者及禮物內容。之後，爲了對送禮的人群有整體的觀察，我和陪我前來的苗族姑娘，移往主人家屋附近的小坡上，開始進行較長時間的連續觀察。因爲小坡位置較高，視野好，如此我們將不會錯過任何一群前來的送禮者及送禮內容。並也可以觀察在家屋附近活動的 *ghat/kbait*。然而也因爲我們不是在近距離的觀看，所以有些禮物的分辨容易(如仔豬)，但有些並不容易(如雞或鴨)。此外，有時送禮的人是一大群一起前來，我要同時觀察記錄多筆禮物內容，及確認送禮者之間，送禮者和主人家的親屬關係，並不容易。因此除了以我自己的眼睛看，我也透過一旁姑娘的觀察、解說及轉達給我訊息。我利用當場及沒有送禮者前來的空檔，盡量書寫所看到及聽到的資料。因爲資料是在這樣的方式下蒐集，所以有好幾筆關於賀禮的原始資料，記錄的是「雞或鴨」。當時在田野的現場，如能做進一步確認，會比較理想。但因爲當天舉辦儀式的主人家非常忙碌，而且收到的雞鴨賀禮，往往很快就全都關在同一籠或家屋旁放養家禽的小房間裡，要做事後的賀禮及送禮者之間的辨認並不容易。不過，部分資料的疏漏處，卻也反映了屬於在地觀點的模糊性。同在現場觀看及協助我的姑娘，見到較遠的姻親提來的禮，通常不注意是雞或鴨。不像是看到仔豬禮，或米飯禮，她們總會清楚的強調並識別

此二者所標記的親屬關係。在現場忙著寫觀察筆記的我，每當來不及看清送禮者挑的是雞或鴨時，她們也總說：「阿姐，遠的姻親，不是挑雞就是挑鴨啦。都可以的。」

再者，本文民族誌資料有些部分的理解，是在儀式觀察結束之後，於整理田野筆記的過程中才獲得的。除此，我也進一步向主人家及其他村人詢問，以便將這場送禮行動的 *ghat/khait* 關係，與送禮的內容弄清楚。由於篇幅及這篇文章特定的重點，我在本文將主要針對賀新生兒儀式的送禮。針對以米飯為主的禮物形式，以及當地人觀點下的米飯禮物所標記的 *ghat/khait* 的親屬關係，進行較細的描述及討論。儀式裡的宴客，及親人、姻親間的互動，則不在本文作細節的敘述。

筆者在這一小節將依賀新生兒儀式贈禮送來的時間先後，描述送禮者與主人家的親屬關係，以及禮物內容。時間的先後與贈禮行為共同創造一種社會得以理解的意義。對於觀禮的人群而言，冗長的觀禮是在時間的動線上，往前推進。贈禮者在特定的時間點出現，總因伴隨其禮物形式的差異，成為被觀看、比較及評論的焦點。贈禮者出現的時間早，雖非必然標記贈禮者和主人家的親屬距離最近，但卻是比較常見的。最親的舅家或姑家，通常是在眾人目視下，在比較早的時刻，就帶著大禮到來。因為時間的流動鋪陳在整場送禮展演行動的底層，所以我在下文的描述，將轉述儀式觀察當時，所記錄的贈禮者出現的具體時間。在此基礎裡，下文的敘述，編號 1 至 7，與編號 10，是依序描述在同一個時間點，一起挑禮來到之賀客間的組合。有一個人獨自挑禮來到，也有一小群親戚一起來。賀禮的客人，無論是個人或結伴，都展現有意義的禮物交換與親屬關係。編號 8 至 9、11 至 13 則描述 *khait* 的賀禮送來之際及之後，*ghat/khait* 在宴客現場，分享、共食糯飯與豬肉塊的熱鬧氛圍。

除此在下文的描述中，親屬稱謂及禮物的量詞，因為與地方的特殊性有相當強的連結，所以我需先作一些說明。首先，下文所敘述苗語親屬稱謂，能具體計算出關係遠近的，是以嬰兒為說話者的間接稱謂。較遠或較老的親屬關係，則依當地的習慣，以贈禮的家，與新生兒的家，兩家的親屬關係，來做大概的表述。因為關係的遠近，而在稱謂上，所能表述的具體或模糊，這些都是符合村寨苗人所實際經驗的親屬稱謂的使用(Chien 1999；簡美玲 2002)。親屬稱謂與禮物所個別表述的親屬關係，兩者間的對照及異同，是本文討論的重點。

其次是和儀禮物連接的量詞。量詞的豐富及細膩，是貴州東部苗語相當突出的特性(潘元恩、李錦平 1992)。禮物在量的差異表現，成為物的形式上，被關注的重要部份。這和苗語量詞豐富的特性，或許不無關聯。針對與儀式賀禮連結的量詞，我在此先將當地人的概念，做基本的說明。米／飯、酒的量詞，與容器的類型及量的多寡有關。它們的意義，將在下一節分析的部分討論，這裡先作簡單介紹，以便於讀者閱讀下面的敘述。米／飯的量由多至少，區分為籬筐、籃、盆。它們被苗人解釋為大約可裝盛三十斤、十五斤、十斤米／飯的差異。同樣的，酒的量也以盛裝容器的大小，分為缸、桶、盆。大約是三十斤、十斤、五斤的酒。

接下來就是依儀式禮物送來的時間先後，描述送禮者與主人家的親屬關係、禮物內容，以及宴客現場 *ghat/khait* 分享食物及談話的熱鬧氣氛。

(01)

10：50，頭一個送禮的親人(*ghat*)來到。她是嬰兒的 *wed* Ghaif (FMZy)。送來一盆生糯米，米上放兩顆生雞蛋。由嬰兒未出嫁的

daid Nak (FZ) 收下來，放進剛才嬰兒父親 *bad* Jok 放半邊豬⁹的房間內。

(02)

11:15, 第一位姻親 (*khait*) 挑禮來到。她是嬰兒的 *daid* (FZ), 她嫁到本村寨一組張家。她挑著一隻活鴨、一籬筐糯米飯。糯米飯上面放著一塊布。另一挑則是一缸酒。嬰兒的 FZ 來到後, 放了禮, 就與我還有另一位苗族姑娘閒話家常。我後來發現, FZ 所帶來的鴨子被放到房內收起來, 但酒及糯米飯都留在廳堂 (*ghaif zix*), 並且一起做為主人家喊祖先的供品。

(03)

14:10, 在主人家後面的小坡上, 我們看到又有姻親挑東西來了。這是「最親的 *khait* 來到了」, 我旁邊坐著看送禮的一位苗族姑娘這麼說。在這群送禮的人群裡, 依序走著嬰兒的 *daid nenk* (MB) *Zangb Vuk Ongx*, 嬰兒的 *wed khait* (MM) 與 *dongt mongt* (MBW)。MB 挑著兩挑東西: 一缸酒與一籬筐糯米飯。其中一挑還綁著一隻仔豬。MB 將「東西」(賀禮) 挑進主人家時, MM 走上樓到旁邊的新家 (*zix hvix*) 去看嬰兒。

與這位 MB 同來的是嬰兒父親的 *nied* (FZS)。這位挑禮者 *Zang Jix Vongf* 的母親原是沒有兄弟, 找嬰兒父親 *bad* Jok 當兄弟。這位 FZS 也挑著與 MB 同樣的兩挑東西, 他也是屬於親的 *khait*。

9. 苗家在重要的生命儀禮會殺豬或殺牛, 宴請來賀禮的姻親, 以及陪客的親人。無論豬或牛都會留下半邊的豬肉當作回禮。

(04)

14:30, 在 MB、FZS 之後, 來了六個婦女。她們都挑著兩挑東西: 一籃生米(米上面放著布, 也有放著幾顆雞蛋), 一桶酒。酒旁邊有人掛著一隻雞, 有人掛著一隻鴨。坐在我身旁的一位苗族姑娘首先對我說, 「她們都是較遠的 *kbait*」。但後來她又提醒我, 其中有兩位婦女不屬於 *kbait*, 是 *ghat*。

是 *kbait* 的婦女有三位是嫁給嬰兒的 MB 的堂弟兄(MBFSW)。對受禮者而言, 三個婦女的夫家, 就是主人家的 *kbait but ub*(或 *kbait ghab but*) (MBFS) 姻親的弟兄。這三家都是隨弟兄來給姻親家祝賀。而第四位婦女的丈夫與嬰兒父親則是 FZS 與 MB(甥與舅)的關係。她們四人今天挑的都是一藍生粘米、一桶酒, 以及掛著一隻雞或一隻鴨。

二位是挑生米的 *ghat*。其中一位與主人家有較遠的父系弟兄的關係(*ghat, but ut*)。因為住在村寨內較遠、較高的小寨 *Zix Het*, 所以雖然是弟兄的關係, 挑的生米形式及禮物的組合卻與前面三個婦女沒有差別。另一位是嬰兒母親的大姐(MZe)。她嫁到九組。有別於前面五位, 她挑來的米是生糯米, 而且除了布、酒以外, 不帶肉。

(05)

14:35, 三位嬰兒父親的 *nied*(FZS)到來。其中兩位各挑著兩挑東西: 一籬筐的糯米飯, 上置一塊布。另一挑是一缸酒, 挑籃旁綁著一隻仔豬。

三位男性是同時到來, 他們都是松巴小寨過來的。三人的身分相對於主人家都是相同。其中有兩位是親兄弟, 三人的母親是親姊妹(這關係稱為 *menl but ub*)。她們因為沒有兄弟, 遂以嬰兒的父親及父親的堂兄弟「當作(認做)兄弟」(*at dongt deik*)。她們出嫁

了，這認的兄弟家，就成爲她們的舅家。因爲將FFBS當作親兄弟，出嫁後視爲親舅看待，她們的兒子挑糯米飯回母親的舅家。但這三兄弟只挑了兩筐糯米飯，其中一個則是妻子挑生粘米來。爲何相同的親屬身分，卻又有糯飯與生米的差別？我旁邊的苗族姑娘解釋說，決定挑糯米飯或挑生米有二個原則：與父母同住，尚未分家出去，是替母親挑東西去舅家，所以一定要挑糯米飯。已分家出去的弟兄（通常是兄長），則兩種都可。她還認爲與經濟條件有關，家中糯米多，酒夠，肉夠，則挑糯米飯。

(06)

差不多同時，繼前三位男性之後，又來了三位女性的 *kbait*。她們都挑著酒、生米、布。米上面放幾顆雞蛋，或斜插一張人民幣。在肉方面，有帶鴨、帶雞，或一條豬肉。

三人都是 *kbait lok* (老姻親) 家挑東西來的媳婦。其中一位是 FFFBDSW，她挑生粘米來。她丈夫的母親，對於主人家是 *ghab zix guk bel daid* (外面的姑姑)，與嬰兒的 FF 認作兄弟姐妹。另一位是 FFZDSW。她丈夫的母親是主人家親的 *daid* (FFZ) 所養大的 (也就是生、養的母親，但在苗寨都講 *yel* [餵養])，算是 *kbait lok*。她也挑生粘米。第三位挑禮的婦女與主人家的關係也是 FFZSW。但她丈夫母親爲主人家親的 *daid* (FFZ)。她挑糯米飯。

(07)

在這之後，又獨自來一位挑禮的姻親。她挑著一籃生米，一桶酒及一隻鴨。她來到時，我詢問身旁的苗族姑娘及烤火的婦女，挑禮者與主人家的關係。她們說：「她是 *kbait lok*。Gbet Vil 的母親 (嬰兒的 FFM)，是從送禮的這一家嫁來的。」嬰兒的父親 *bad Jok* 與挑禮婦女的丈夫，互相喊爲 FZH/MB (*daid yut/daidenk*) 的關

係。挑者為FFMBSSW，但被以 *dongt mongt*(MBW) 相稱，挑的禮物為生粘米、鴨子、布塊、一桶酒。

(08)

14:45，來了兩個女性 *ghat*，她們都是張家嫁來 Vangf Dof 小寨的婦女。在她們所出的娘家(張家兄弟群)，兩人原是 FZ/MBD (*daid-nied*) (姑姑/外甥女) 的關係，現在則是婆、媳關係。是主人家的 *ghat*。兩人來時都沒有帶東西。

陸續又來了三位唐家兄弟群的媳婦(屬於 *ghat*)。她們早上就來主人家吃過飯。

(09)

15:15，戶外有兩群人在烤火。一群包含著 *ghat/khait* 的婦女，在 *Ghet Vil* 家門前烤火。一群男性，*ghat/khait* 都有，在主人家大門右側的空地上圍成二圈，一起烤火、打牌、喝酒、聊天。

這時嬰兒的父親與一位叔伯媽，端出煮好的青菜肉湯稀飯 (*ghab cat*) 到戶外。並一碗一碗的端給在屋外烤火的一群婦女。婦女們將分得的 *ghab cat* 餵食跟著她們前來的幼兒。有些婦女與小孩，陸續上去新房二樓看主人家的新生兒 (*vagt neid*)。成年男性則不上樓看嬰兒。

差不多已到了吃午飯的時間。天氣十分寒冷，似乎又有很細、很細的凍雨¹⁰ 在飄著。主人家的屋內、屋外，已坐滿、站滿來喝酒、挑東西賀禮的 *khait*。除了 *khait*，此時也已聚集不少的 *ghat*。相對於 *khait* 挑來米/飯等賀禮，女性的 *ghat* 則送布來。明天這

10. 在貴州地區的寒冷季節，如果飄起綿綿的細雨，天氣會變得更為冷冽。所以將冷天的細雨稱為凍雨。

些 *ghat* 的婦女，還會帶一小桶酒來主人家陪客。男性的 *ghat* 與男性 *kbait*，則送五元、十元等一點錢給主人家表示心意。

(10)

15:30，差不多是到了 *kbait* 挑東西來的尾聲了。此時，又有四個女性 *kbait* 從松巴小寨來到。這四個女性 *kbait*，一個挑糯米飯，其他三個挑生粘米。挑糯米飯的是親的 *daid*(FZ)，是嬰兒父親的二姐。三個挑生粘米的婦女，她們的丈夫與挑糯米飯的 *daid* 的丈夫是親兄弟(*but ub bad*)與堂兄弟(*but ub ghaif zix*)的關係。挑生米的婦女對於主人家都是隨弟兄來訪姻親的 *kbait ghab but*(姻親的叔伯弟兄)。

(11)

15:30，我向主人家以及圍坐在主人家門前烤火的婦女道別，回去小溪對岸我住的家。走前才發現，我住的那家叔母，已和鄰居的伯母，一起倚靠在主人家門牆上。她們都是新生兒家的 *ghat*。正等在那兒，但並沒有靠近那群以姻親為主的烤火婦女群。叔母親切的對我笑著。個性有些內向的叔母，是去那裡陪姻親喝酒。這是此村寨裡，每個當家的男人、女人，必須負擔的義務。雖然叔母常對我說，她實在不想去陪姻親喝酒，因為她喝一點就會醉。不過她總還是會過去。

(12)

17:30以前，叔母從宴客的主人家回到家中兩趟，前後約15-20分鐘。第一次帶回幾塊豬肉塊，第二次帶回一糲糯米飯。這種有 *ghat/kbait* 喝酒宴客的場合，主人家都會 *bab gbait*(分糯飯)給在場的 *ghat/kbait*，一人一糲糯米飯。*Bab ngik*(分肉)給在場的 *ghat/*

khait，一人一塊豬肉塊。叔母隨後又回來第三次，將分得的幾糰糯飯拿回家。近晚，我住的這家叔叔，也拿回他所分得的幾糰糯米飯。

(13)

入夜，屋外全部暗了下來，小溪對岸宴客主人家那邊人聲逐漸沸騰起來。像這樣的喝酒晚宴，會一直吃喝到晚上十一、二點才逐漸散去。據說醉酒回不到家的，才睡主人家。

四、分析

亞洲地區不少社會，將米飯的共食、滋養，當作建構親屬實質關係的基礎(Carsten 1997, 何翠萍 2000)。本文描述的這場米飯禮物交換的儀式裡，姻親與親人也花下大量的時間，共食米飯、飲酒、談話(參09, 11-13)。米飯、酒、話語、時間的共享，這部分所建立的親屬間的關係，或許更該被仔細的計量(Galvin 2001:119-121)。尤其米飯禮物中的糯飯，通常就直接進入儀式宴飲中，成為姻親、親人共食的食物。本文雖不以此為重點，但米飯的共食與米飯作為禮物標記親屬形式，在這個儀式裡所可能有的關連，顯然有討論的空間。因篇幅有限，本文的描述及分析，將著眼於民族誌資料中，所凸顯的另一個面向，米飯在禮物展演中，如何是送禮的主調(禮物的形式，質與量)，又如何標記親屬的分類(米飯禮物與人的關係)。我希望由兩個層次的分析，說明由米飯所標記的苗人村寨裡的親屬形式。在進入分析以前，我認為有必要將前述儀式裡的送禮者，與嬰兒的親屬關係，與米飯禮物的形式(質、量)，表列出來，以便進行整場送禮內容的觀察及分析。

表一

編號	親屬稱謂	系譜關係	親屬範疇	米／飯	量	其他禮物
01	<i>wed</i>	Ghaif	FMZy	<i>ghat</i>	糯米	一盆 一桶酒(?) ¹¹ 二顆雞蛋
02	<i>daid</i>		FZ	<i>khait</i>	糯飯	一籬筐 一缸酒 一隻鴨 一塊布
03(1)	<i>daid nenk</i>		MB	<i>khait</i>	糯飯	一籬筐 一缸酒 一頭仔豬 一塊布
03(2)	<i>bxit</i>		FZS	<i>khait</i>	糯飯	一籬筐 一缸酒 一頭仔豬 一塊布
04(1)	<i>daid nenk</i> (妻子挑)		MBFBS	<i>khait ghab but</i>	粘米	一籃 一桶酒 一隻雞／鴨 ¹²
04(2)	<i>daid nenk</i> (妻子挑)		MBFBS	<i>khait ghab but</i>	粘米	一籃 一桶酒 一隻雞／鴨
04(3)	<i>daid nenk</i> (妻子挑)		MBFBS	<i>khait ghab but</i>	粘米	一籃 一桶酒 一隻雞／鴨
04(4)	<i>bxit</i> (妻子挑) (認的)		FZS (FFFBSDS)	<i>khait</i>	粘米	一籃 一桶酒 一隻雞／鴨
04(5)	<i>bad/ghet</i> (妻子挑)		FB (遠)	<i>ghat</i>	粘米	一籃 一桶酒 一隻雞／鴨
04(6)	<i>maib liut</i>		MZe	<i>ghat</i>	糯米	一籃 一桶酒 一塊布
05(1)	<i>bxit</i> (認的)		FZS (FFFBSDS)	<i>khait</i>	糯飯	一籬筐 一缸酒 一頭仔豬

11. 通常在儀式的場合，酒多少都會帶來，不過在我的原始資料裡，並沒有記錄到這位婆婆來時，除了生糯米、雞蛋，是否還帶了酒。然而依照本地的習俗，無論禮大或禮小，都要帶些酒來到主人家，才合乎禮。
12. 雞／鴨賀禮在苗人的地方概念，屬於同一種禮。是較遠的姻親提來的禮。一旁觀禮的人，也通常不注意是雞或鴨。我在當地苗族姑娘協助下（主要是提供送禮人及物內容的辨認），共同進行的觀察記錄，似也反映了屬於在地的模糊性。

05(2) <i>bxit</i>	FZS (FFFBSDS) (認的)	<i>kbait</i>	糯飯	一籬筐	一缸酒 一頭仔豬
05(3)(同04[4])					
06(1)	FFFBS (妻子挑)	<i>kbait lok</i>	粘米	一籃	一桶酒 一隻雞/鴨
06(2)	FFZDS (妻子挑)	<i>kbait lok</i>	粘米	一籃	一桶酒 一隻雞/鴨
06(3)	FFZS (妻子挑)	<i>kbait lok</i>	糯飯	一籬筐	一缸酒 一頭仔豬
07	FFMBSS (妻子挑)	<i>kbait lok</i>	粘米	一籃	一桶酒 一隻鴨
10(1) <i>daid</i>	FZ	<i>kbait</i>	糯飯	一籬筐	一缸酒 一頭仔豬
10(2) <i>daid yut</i>	FZHB (妻子挑)	<i>kbait ghab but</i>	粘米	一籃	一桶酒 一隻雞/鴨
10(3) <i>daid yut</i>	FZHB (妻子挑)	<i>kbait ghab but</i>	粘米	一籃	一桶酒 一隻雞/鴨
10(4) <i>daid yut</i>	FZHB (妻子挑)	<i>kbait ghab but</i>	粘米	一籃	一桶酒 一隻雞/鴨

(一) 禮的組成

表一所整理的禮物，是在一場儀式賀禮，當地人視為送禮的焦點。也就是以 *kbait* 為主所贈送的米／飯、肉、酒的儀禮物。至於男性 *ghat/kbait* 送的錢，以及女性 *ghat/kbait* 送的布(參 02、04、06、07、09)，則分別表達男性及女性，對於舉行儀式的主人家一份個人的心意。錢只能由男人送出，就如同布只能由女人送出，二者是平行的。雖然錢的多或少，布的好或普通，長或短，¹³ 和禮物的贈與者，及收受者的雙方關係的親或遠，通常正向的關聯。但此二物，並不特別作為區辨 *ghat/kbait* 關係界限及遠近的標記。也

13. 布的顏色黑、質料好，長度長的布，或質料普通、一般長度約一丈長的布。

不是這場送禮行動中，被觀看的重點。¹⁴ 由地方觀看的觀點，我所記錄的這場賀新生兒的送禮，可辨識為九個送禮場次，以及二十件送禮的禮物組成。這些禮物主要由米／飯、酒、肉組成。當地人並且對禮物的質、量的差異，與對應搭配的關係，進行區辨。我認為在他們的概念裡，這些禮物差異之所以能被理解，在於它們積極表現贈禮人、受禮人間的親屬關係及程度的區辨。

首先是禮物在質的部分，有差異並且被歸類。苗人將生命儀禮的禮物內容，相當簡潔、一致地歸入到當地人有意區辨的三個類別（或範疇）：米／飯、肉、酒。米／飯是一個類別。在米／飯的禮物範疇裡，分為糯米、糯飯、生粘米。另外還有一項粘飯，則僅出現於喪禮的儀式贈禮與米飯的分食。肉的範疇裡，有仔豬與雞或鴨。雞與鴨兩者作為生命儀禮的賀儀禮物，無區別的意義。酒的範疇，分為水酒與白酒。前者又被當地人稱之為甜酒(*ghet rok*)，是當地人最喜愛的酒。

物的內容分別與不同的容器結合，展現禮物在量上的多樣性。依容器大小及量的多寡，米／飯的部分有一籬筐糯米飯、一籃生粘米、一盆生糯米。酒的部分有一缸酒、一桶酒、一盆酒。肉的部分，一頭仔豬，相對於一隻雞或一隻鴨。不僅代表禮物內容的差異，也有量的差異。仔豬的禮在禮的分量上，大於雞／鴨。不僅豬與雞／鴨，在質的方面有所區別，亦基於豬大於雞／鴨的原則。雞／鴨雖在苗人的婚禮儀式，或吃鼓藏祭祖儀式，有不同的表徵意

14. 我曾在此苗人社會的兩、三場婚禮的禮物交換場合，看到新郎的母親及叔伯媽，對於所收到女性 *ghat/kbait* 送的布禮物，品頭論足。比長度，也比布的顏色黑不黑、製作的功力深不深。同樣地，在那兩三場婚禮，*ghat/kbait* 男人送的錢多，也會被主人家的家族特別提出來說。錢與布在物的交換上的文化價值及其與性別認同，乃至人觀的關聯，不是筆者在這場儀式所觀察到，以及在本文處理的焦點。但布或錢作為物，對於苗人社會特性的理解，應是重要且必要的。

義。但是作為贈禮物，則不被區別。這點模糊性，也反映在協助我觀察及解釋的苗族姑娘的行為。在觀看一群挑著雞／鴨的送禮行列，她們並不特別區別。總不太在意卻又自信地說，「那些 *kbait* 不是挑雞就是挑鴨啦」。但是仔豬則不同，相對於雞、鴨的不區分，前者總是會被清楚地分辨。

第三、米飯的特定質與量的組成，與酒、肉在質、量上，呈現對應的禮物組成。這種對應的禮物組成關係，亦同樣是當地人有意義的區辨：一籬筐糯米飯搭配一缸酒、一頭仔豬，組成最大賀禮。一籃生粘米，則一定搭配一桶酒，與一隻雞／鴨。在前述的送禮組合，米飯禮與酒禮的對應，完全出現在二十件送禮的例子。在三項禮組合為一的贈禮中，僅有兩例(01 及 04[6])不包含肉禮，送禮者是主人家母方平表(MZ 範疇, *matrilateral parallel*)的親人。01 的 MZ 帶有雞蛋。雞蛋算不算肉？在食物的分類概念上，村寨苗人並不將蛋放在肉的範疇。而且 04[6] 的 MZ 的禮物組成，也並沒有蛋。這似乎說明蛋在母方平表(MZ)的贈禮中，可能不是必要的(請參後文關於米飯禮物與親屬關係標記的討論)。

在基本的禮物組成結構裡，雖然米飯、肉、酒，三種禮物相當緊密地組合在一起。但根據民族誌資料，我們發現在標記人群的表現上，米飯比酒、肉表達更細的分類。接下來的分析，重點在說明米／飯的禮物形式，與標記人群親屬分類的關聯。

(二) 米飯作為標記親屬的主調

第二部分的分析著重在米飯禮物對於親屬關係的標記。米／飯禮物之所以能視為送禮中，表達人群間溝通的主調，主要在於它標記親屬關係的明確性，比酒禮，或肉禮高。在這場送禮的米飯形式分類，基於糯與粘的差異，以及生與熟的對比，使得米飯禮的形式，包括至少糯米、糯飯、粘米、粘飯。但在這個高地苗人社會，

姑、舅等姻親挑粘飯，只會出現在喪禮。事實上，在喪禮的儀式禮物的交換，是以粘飯取代了糯飯。本文以賀新生兒的儀式送禮為個案，所表現的，是在非喪禮的生命儀禮的禮物交換中，最主要的三類米飯禮：糯米、糯飯、粘米。本節將針對糯米與姐妹關係的 *ghat*，以及糯飯、粘米與 *khait*，進行分析。討論米飯做為標記人群關係的溝通形式，及其與親屬知識的關係。

(1) 米飯禮物與 *ghat*、*khait* 的分類

Ghat(表示自己人，叔伯弟兄)，*khait*(表示客人，姻親：姑群與舅群)。這兩個苗語表達貴東高地苗人社會，對人群最大範圍的分類，並且也是人群間禁婚與通婚的範圍(Chien 1999)(參本文第三節)。在這個新生兒賀禮的儀式，二十件的送禮，僅有三件是主人的 *ghat* 所送，十七件是 *khait* 所送。1998-2000 年，我在這個高地苗人社會所見到的多場婚禮、喪禮、立新房等生命儀禮中的禮物交換，*khait* 都是主要的送禮者。*Ghat* 則一般帶少量的酒、肉(一小盆酒、些許肉，或幾條田裏養的小魚)來宴客的主人。在苗人的觀念裡，*ghat* 不是「挑東西」(*ghet ghongf ghit*)來賀禮，而是來「陪客」(*nil khait*)。苗語有兩句話可以表達兩者的對照：

“*Khait ghet gongf ghit dak.*” (「姻親挑東西禮來。」)

“*Ghat xud jet denk nil khait.*” (「親人端酒去陪客。」)

這兩句話的動詞部分，尤其不能混用。只能說 *khait* 「挑」東西「來」，*ghat* 「端」酒「去」陪客。然而，若只針對 *ghat/khait* 帶去主人家的「物」，量的多寡雖可視為差異的判準，但更清楚的區辨是，來陪客的 *ghat* 一定不會將米飯當做禮物帶來。在酒禮、肉禮都發生重疊的情況下，就只剩下米飯成為 *khait* 與 *ghat* 的區辨標

記。然而 *ghat/kbait* 在宴飲場合，則分享、共食 *kbait* 所挑來的糯飯，以及主人家所烹煮的白飯（就是粘米飯）、肉湯稀飯、糯飯。雖然通常 *ghat* 是不送米飯，但根據前述送禮的材料與人的關係（參表一），卻出現三個例子，是由 *ghat* 所贈。這三個 *ghat*，所贈的米／飯禮物，能否標記他們與主人之間的親屬關係？與作為陪客的 *ghat* 之間，是否有所別，與 *kbait* 之間，又是否有所別，或有所關聯？這是下一小節的重點。

(2) 生糯米與「姐妹關係」的 *ghat*

在禁婚的規定上，貴東高地苗人將 MZ 孩子之間，與 FB 的孩子之間，都歸為平表(parallel)，同屬禁婚範疇。並在稱謂上，將 MZ 等同於 FBW。將 MZH 等同於 FB (Chien 1999；簡美玲 2002)。¹⁵這兩支是旁系親屬重要的 *ghat*。雖然在親屬稱謂及禁婚的方向上，FB 的 *ghat* 與 MZ 的 *ghat*，並無差別。然而在送禮的標記上有所別。如前所述，在儀式的宴客場合，不帶米飯來的 *ghat*，是兄弟關係(FB)的 *ghat*，而帶生糯米當禮物來的 *ghat*，則是姐妹關係(MZ)的 *ghat*。

在這場賀新生兒的儀式，最早來送禮的人(01)，就是姐妹關係的 *ghat*: “wed *Gbaif*”。她是新生兒的 FMZy。她送來的米飯禮是一盆生糯米，上面放二顆蛋。另一位則是新生兒的 MZe，她也帶來

15. Rivers(1914)、Lowie(1928)在二十世紀初已提出「平表與交表」(parallel and cross)的分析原則，可以簡潔地解讀某類親屬稱謂體系的結構。平表與交表所表現的「相對性」(opposition)，與聯姻原則構成邏輯上的內在關聯，較為普遍的是平表被視為與直系關係，等同與 ego 為不可婚的關係；相對的交表在有些社會，則被積極指定為 ego 可婚的聯姻對象。在 F 寨的親屬稱謂體系裡，與父、母相同性別的兄弟姐妹及其下面的世代，為平表親(MZ/FB etc)。與父、母不同性別的兄弟姐妹及其下面的世代，為交表親(MB/FZ etc)。平表親等同直系，為禁婚的對象。交表親等同姻親，為優先或指定婚的對象。

一籃生糯米，一小桶酒。在兩人的禮物中，都沒有肉禮。生糯米在以 *kbait* 爲主的送禮場合，並不多見。並且生糯米就只標記姐妹關係的 *ghat*，因此它的出現，不需要當地人將系譜關係拉進來，就已是一個對特定親屬關係母方平表的清楚標記。

(3) 住遠的 *ghat* 送粘米

在這場送禮，還有一個送禮者也是 *ghat*(04[6])，但卻不是姐妹關係(MZ)的 *ghat*，而是較遠弟兄關係的 *ghat*。如住在村寨內較遠、較高的小寨，雖然是弟兄關係的 *ghat*，也挑米飯禮物來。而且挑的是生粘米。其禮物的形式及組合，與姐妹關係的 *ghat* 不同，而是與遠的姻親送的禮物靠近。

對於 *ghat* 的送禮，當地有一種說法，“*Vil ghat night del buf liud kbait.*”(「關係近的 *ghat*，住得遠，就像 *kbait* 一樣送禮)。在 *ghat/kbait* 二分的送禮，空間的距離，突破了送禮的形式，使得住遠的兄弟關係的 *ghat*，與較遠的姻親，採取相同的禮物形式。

(4) 糯飯與粘米：標記 *kbait* 的多樣性

姻親屬性 *kbait* 的多重範疇，也在這場生命儀禮的儀式交換，經由糯飯、粘米，進行了標記。這場送禮，有七挑糯飯：三挑來自親的姑家(FZ, FZS)，一挑來自親的舅家(MB)，二挑來自「認的」姑家(FFFBSDS)，一挑來自老姻親(FFZDS)。有十一籃生粘米：六籃來自姻親的弟兄(*kbait ghab but*)，三籃來自老姻親，一籃來自認的姑家，一籃則是住遠的弟兄關係的 *ghat*(參表一)。除了一例「住遠的 *ghat*」(前節已討論)，這些經由米飯禮所標記的送禮者，至少包括了四種 *kbait*：*kbait(vangt)*(新結姻親，而且是親舅家或姑家)(02、03[1]、03[2]、09[1])，*kbait lok*(老親家)(06[1]、06[2]、06[3]、07)，*kbait ghab but*(姻親的弟兄)(04[1]、

04[2]、04[3]、09[2]、09[3]、09[4]），以及「認的」*kbait*(04[4]、05[1]、05[2])。

在山地苗人社會，*gbat* 可以在關係上，分爲 *vil*(近)、*dol*(遠)，但 *kbait* 則不如此分類。*Kbait* 分爲 *vangt*(或 *bvix*) (年輕的、新的)，與 *lok*(老的)。它有隨時間推展的意義。*Kbait vangt* 是指這一輩做的 *kbait*，亦即新結成的親家。*Kbait lok* 是上一輩、上兩輩做成的 *kbait*，亦即已結成親家一代以上。在送禮的場合，只要是親的舅家或姑家，不論是 *kbait vangt*(新結的姻親)或 *kbait lok*(老姻親)，都是挑糯米飯。但 *kbait lok* 到了第三輩，就通常改挑生粘米，第四輩以上的 *kbait* 就不再挑米，只帶點酒或肉來，或者也有就不喊來喝酒。一位村寨裡的阿叔說：「因爲第三輩以上的 *kbait lok* 就太久、太遠了(“*kbait lok gbaif denk dol.*”)。我們這裡三輩以上就沒認多少。你們那裡也是這樣嗎？」他反問我。

我所記錄的這場賀新生兒的生命儀禮，有四人爲 *kbait lok*，其中有一人一起送禮來，但她們挑二種不同形式的米飯。這三個 *kbait lok* 在直接稱謂上，無法區分，但米飯禮物的形式差異，卻表現她們與儀式的主人家在親屬關係的差異。06(1)挑粘米，她丈夫的母親對於儀式的主人家是「外面的姑姑」(*ghab zix guk bel daid*)。06(2)也挑粘米，她丈夫的母親是主人家「親的姑姑」(*Daid*, FFZ)所養大的。06(3)挑糯飯，她丈夫母親爲主人家「親的姑姑」(*Daid*, FFZ)。對於儀式的主人家，06[1]的身分是外的，所以挑粘米。06[3]是親的 *kbait lok*，所以挑糯飯。06[2]，也是親的，但因爲在世代上，比第三家高一輩，屬於更老的 *kbait*，所以挑粘米。在這三個世代已較遠的老姻親的例子，我們看到糯飯是親緣較近的標記。

在姻親 *kbait* 的人群範疇裡，相對於 *kbait vangt* 與 *kbait lok* 所表達的新與老的姻親分類，另一組成對的姻親分類，則是 *kbait*

(親的舅家或姑家)與 *kbait ghab but*(姻親的叔伯弟兄)。*kbait ghab but* 又可稱為 *kbait but ub*，也就是 *kbait* 的叔伯兄弟。在親屬稱謂上 *kbait ghab but* 與親的 *kbait* 等同。在米飯禮物上，則做了區別：親的 *kbait* 挑糯飯，*kbait ghab but* 則一律挑粘米。我記錄的這場賀新生兒儀式的送禮，共有六位是 *kbait ghab but*(04[1]、04[2]、04[3]、10[2]、10[3]、10[4])。他們沒有例外的，在禮物的組合上，都是挑一籃粘米、一桶酒，及一隻雞或鴨來賀禮。並且他們前來賀禮的原因都是「隨弟兄來訪姻親」(*del but ub diangt kbait*)，所以通常是一小群弟兄一起挑著禮來到。04[1]、04[2]、04[3] 三個挑禮來的婦人，都是嫁給 MB 的堂弟兄(MBFSW)，他們在 MB(03[1]) 挑來糯飯後，一起來。10[2]、10[3]、10[4]，三個挑禮來的婦人，則是嫁給 FZH 的堂弟兄(FZHFBSW)。她們與挑著糯飯的 FZ，一起來走訪姻親送禮。

最後，在米飯禮物的場域，認的 *kbait*，也被標記為有如真正的 *kbait*。這場儀式贈禮者，有三個人是以姑家的身分來送禮(05[1]、05[2]、05[3](04[4]))。而且其中兩人挑的是糯飯的大禮。他們與儀式主人家之間所結成的 *kbait* 的關係，是因為他們的母親(及其姐妹)沒有兄弟。這儀式主人家，是他們的母親認來的舅家(*at dongt deik*，直譯為作兄弟)。

五、米／飯的溝通形式與親屬知識

在 Fangf Bil 村寨進行田野期間，我曾問一位苗族姑娘，可知挑「糯米飯」與挑「生米」有何區別？她想了想對我說：「煮糯米飯，表示最親的 *kbait* 的心情。」¹⁶ 當地人對糯飯與生米的分辨，

16. 在貴州東部苗人的社會，人做一件事，不論是打聲招呼，或只是送一小塊布、帶一點酒到弟兄家裡陪客，很重要的，都是在表達做這件事、做這個行動的人的「心意或心情」(*jek bvix naik*)。

並不只是在區分親屬關係的差異，並也是表達人的情感、心意的差異。我在這篇文章，雖不針對米飯禮物與情感做更多的探討，但這個例子說明了米飯禮物在形式上的差異，具有的溝通特性，是相當突顯的。不僅在傳達人與人之間的親屬關係，並且也傳達人際間情感的不同。本文前一節分析指出，米／飯的禮物形式，與親屬分類的標記相關。我認為米飯禮物標記出較細微的親屬分類。這使一個以親屬為底層，世代進行交表聯姻的苗人社會，對於人群的分類及辨認的過程，有在社會行動的層次上，被觀察、解釋的可能。這項了解的重要性之一，在於可對比於苗人的親屬稱謂系統所表達的分類觀點。

過去我針對這個苗人社會的間接親屬稱謂系統的分析，指出此稱謂系統所展現的交表婚姻的指定性($FZ=MBW=EM$ ； $MB=FZH=EF$)，以及平表、交表二分($MZ=FBW=\backslash=FZ=MBW$ ； $FB=MZH=\backslash=MB=FZH$)的簡潔分類(Chien 1999)。但是生命儀禮的送禮行動中，米飯禮物的形式，卻展現稱謂概念簡潔的二分原則下，存在細微，但醒目的差異。如我們在前節的分析指出的一個焦點，姐妹關係的 *ghat*(MZ)，獨特地以生糯米為禮物。使它標記 MZ ，不僅有別於 *kbait*(姻親)，並也不完全等同於不送米飯的兄弟關係的 *ghat*(FB)。而由稱謂系統及婚姻的禁婚範圍，姐妹關係的 *ghat* 與兄弟關係的 *ghat*($MZ=FBW$ ； $FB=MZH$) 是完全等同的。為何米飯禮物給予姐妹關係的 *ghat*(MZ) 獨特的形式？由糯飯、糯米、粘米的禮物系列，糯米的種類與糯飯等同，但少了烹煮的程序。以此標記姐妹關係的 *ghat*，似乎走在 *ghat* 與 *kbait* 之間。這是否暗示姐妹關係的 *ghat*，未來有可能轉變成非禁婚的人群範疇，或者甚至優先通婚的人群範疇？芮逸夫先生所記錄的四川鴉雀苗的系譜資料，出現了一例 MZC 之間的聯姻(Li Mark 1967)。而且，芮先生所記錄的四川鴉雀苗的親屬稱謂，雖仍是 $MZ=FBW=\backslash=FZ=MBW$ ；

MZH=FB=\=MB=FZH。但 MZC 的稱謂，則已經與 FBC 分開，而與交表的 FZC，MBC 等同(芮逸夫 1972 [1954]；簡美玲 2002:200-205, 226)。

離我進行研究的 Fangf Bil 村寨最近的台江縣城(又稱為台拱)，據說也有 MZC 的聯姻。曾有 Fangf Bil 村寨的苗人婦女對我說：「台江縣城的漢人，*maib liut*(MZe)，*maib yut*(MZy)的小孩(MZC)可以開親(結婚)。我們苗家不行。即使 *maib liut*，*maib yut* 嫁給不同姓，她們的小孩也不能結婚。」姊妹的小孩能否結親的差異，是否在與漢人有更多的接觸之後，將如四川鴉雀苗一樣有所變化？而在米飯儀禮上，區別了不送禮的兄弟關係的 *ghat* 與送糯米の姐妹關係的 *ghat*，是否為親屬體系變遷過程中的線索？

另一個焦點則是在這場生命儀禮的儀式交換，經由糯飯、粘米，標記 *kbait* 的多重範疇：*kbait vangt*(新結的姻親)、*kbait lok*(老姻親)、*kbait ghab but*(姻親的叔伯弟兄)。在送禮的場合，只要是親的舅家或姑家，不論是 *kbait vangt* 或 *kbait lok*，都是挑糯飯。但 *kbait lok* 到了第三輩，就通常改挑粘米，第四輩以上的 *kbait*，就不再挑米，只帶點酒或肉來，或者就不喊來喝酒。*Kbait ghab but* 則是挑粘米。在米／飯禮對 *kbait* 作這樣的區分，也是與高地苗人由親屬稱謂所標記的分類有所別。後者對於 *kbait lok* 或 *kbait ghat but* 在稱謂上都以壓縮(merging)原則，等同於最親的 *kbait*，簡潔的以姑家或舅家稱之。我認為，以米飯的禮較細微的區分 *kbait* 的範疇，與維繫村寨內婚為主的小範圍交表聯姻的理想與實際有著關聯(簡美玲 2002:205-07)。

貴州東部高地苗人以交表婚為社會理想與實際，不僅在貴州苗族部分地區，依舊是當前的社會理想與事實，更有長期文獻的基礎。如，(明)《黔記》、(清)《苗蠻圖冊》。F 寨在當代有兩個緊密關聯的結群理想，其一是在稱謂上表現出婚姻的指定性，以及在婚

姻的法則及行動上表現出優先選擇的交表聯姻。其二是村寨內婚的理想。F 苗寨位於貴州東南台江縣的高地區域，屬於清水江上游的一個相對孤立的村寨，離最近的村寨也需要兩個小時的路程。本寨主要由張、唐兩姓為主，約有三百多個家戶。近五十年來 F 村寨對於交表婚的概念、規範，與實際均展現多重的特性。有系譜關係上精確區辨的母方交表婚，與父方交表婚的聯姻理想與實際，也有以系譜關係較遠的姑家、舅家兩家交表親人的世代聯姻，而實際展現出類似雙邊交表聯姻的結果(但在概念、理想及述說上都不是姊妹交換婚)。母方交表(MBD/FZS)間的通婚，稱為 *kbait ghad mul* (與表開親)。父方交表(FZD/MBS)間的通婚，稱之為 *diangt mul-diangt*(轉回表親)。也就是父親姐妹的女兒，嫁回母親兄弟的家(FZD/MBS)。雖然明清時期的歷史文獻，以及 1950 年代的社會歷史調查，乃至村寨裡的口述傳說，都指出此地的交表婚理想為父方交表婚。然而，當代的觀念及做法則有了轉變。「同一家」(指第一代)的母方交表婚姻被認為可行，但父方交表婚被認為需隔三代才可聯姻。不過結合村寨內婚及指定交表聯姻，F 村寨主要的婚姻，卻是系譜關係較遠的雙邊交表婚。¹⁷ 類推型的雙邊婚姻交換的對等特性，具體的展現在本文所探討的主題，儀禮物的交換，及親屬稱謂所表現的血親也是姻親的指定原則。

至少近三、四世代以來全村寨的系譜及聯姻資料顯示，近親間的交表聯姻是罕見的，但村寨內通婚的方向，卻仍與稱謂的指定原則相配合。由此，我們可以推論，這個社會最主要的通婚，就是建

17. 近三代以來 F 村寨苗人所進行的婚姻行為的累計，展現優勢的村寨內婚(95%以上)，及相對弱勢的村寨外婚(5%以下)。以該寨唐家兄弟群的通婚為例(1998-2000 年的統計)，在嫁入唐家家族的 94 個女人當中，有 90 個是本村寨，其中多半是張家家族的姑娘。相對的由唐家家族嫁出的 88 個女人中，也有 77 個女人是寨內通婚，多半是嫁給本寨的張家(簡美玲 2002)。

立在互為 *khait gbat but* 或 *khait lok* 的通婚群之間。他們彼此為三、四代，或更遠的姑與舅的親屬關係。兩者間在稱謂上的相互對轉(姑家變舅家，舅家變姑家)，是通過女人的婚姻流向作轉變。而一旦結為親家，*khait lok*, *khait ghab but* 就轉變成新的、親的姑與舅的親家了。這樣的類推型交表聯姻關係的流動性，其表徵的意義，就在送禮行動中，經由生的粘米，轉變為煮熟的糯飯，提供了標記與註解。

然而在米飯的標記與親屬關係的辨認行動裡，其實還有一段灰色地帶，並不是那麼明確。挑糯飯所標記的是近兩代內最親的姑家或舅家的關係。但是姑或舅，並不明白區辨。生粘米所標記的人群範圍就更大，可以是 *khait lok*，也可以是 *khait ghab but*。目前在標記的範圍上，比較精確的，就是 MZ 與生糯米的連結了。然而，我們從前面的敘述，也的確發現，米飯的禮物，在標記親屬的關係，確實具有主調的作用。而那模糊的地帶，則是由當地人經由學習而擁有的推算家與家之間，以及人與人之間的親屬關係距離遠近的系譜知識來填補。就如我在前面所敘述的一段送禮的記錄：

在這之後，又獨自來了一位挑禮的姻親。她挑著一籃生粘米，一桶酒及一隻鴨。她來到時，我詢問身旁的苗族姑娘及烤火的婦女，挑禮者與主人家的的關係。她們說，「她是 *khait lok*。Ghet Vil 的母親(嬰兒的 FFM)，是從送禮的這一家嫁來的。」嬰兒的父親 *bad Jok* 與挑禮婦女的丈夫，互相喊為 FZH/MB (*daid yut/daid nenk*) 的關係。挑禮者為嬰兒的 FFMBSSW，但被以 *dongt mongt*(MBW) 相稱，挑的禮物為生粘米、鴨子、布，及一桶酒。

換言之，如果沒有經由學習而得以具備，對於這一個地方社群裡的

人群、家戶間可推算的系譜知識的瞭解，生粘米所標記的親屬對象，也就無法被清楚指認了。

六、結語

延續前面的分析與討論，本文最後總結貴州苗人米飯禮物的三個特點，說明米飯禮物對表達親屬關係的積極效力，包含在回應國家力量對地方社會米穀生產的影響，也包含在作為物的具體性，扮演溝通符號的定調角色。既與語言層面的稱謂符號及系譜知識及推算能力有所對照，並也相互補足。

首先米飯禮物包含國家力量所造成米飯在生產上及食用習慣的轉變，也影響物對親屬關係之標記，在生命儀禮的不同表現。在中國稻作文化社會裡，米飯是最家常，而且通常不上筵席。但在西南水稻區範圍下的雲貴高原裡的有些族群，卻是明白利用不同種類的米飯，標記「日常」與「儀式」的區隔、差異。如，景頗人的肉湯稀飯，傳統上是由男人烹煮，而且只有在祭鬼的場合，才會食用（何翠萍 2000:436）。本文所描述的貴州東部苗人也在米飯的食用上，將後來引入而產量更多的粘米煮成的白米飯，視為日常的主食。相對的，將糯米煮成的糯飯，視為儀式場合的主要食物。糯米相對於粘米的珍貴及美味，也還可以由他們對於女人將米飯轉釀成水酒，是來自糯米，或粘米的評價。前者相對於後者，是有絕對高的評價。然而粘米與糯米的對照性，並非僅是日常相對於儀式的珍貴。在國家的力量下，貴東高地苗人村寨引進粘米的種植。粘米並逐漸在產量上多過糯米。此項結果，不僅促成生活上基本主食的變遷，並且使得儀式中可溝通之符號訊息的資源，更加多元化。這個糯轉粘的歷史過程，顯示苗人地方社會，以米飯作為日常米糧及儀式禮物，及米飯標記人際的關係，與國家力量的介入，及生業內容的變遷，有重要關聯。尤其喪禮的米飯禮，有別於其他生命儀禮的

米飯禮的內容，更突出了這一個轉變的特點。

本文所描述的新生兒儀式賀禮的例子，以煮熟的糯飯、生粘米，區別不同程度的姻親。以生糯米區辨母方平表親(MZ)。但在喪禮的賀儀，糯飯則被粘飯所取代，而以粘飯、粘米區別不同程度的姻親。並且，喪禮儀式裡的共食，也一律是粘飯，而有別於其他生命儀禮的共食是糯飯為主，粘飯為輔。事實上，粘飯在喪禮中，是相當突出的儀式物。除了是姻親的贈禮，在喪禮還有一種儀式是由喪家的媳婦及女兒，儀式性的公開爭食粘飯。根據當地人的解釋，粘飯是比喻財富。由這一家的女人爭食米飯，有為這個家聚財的意義。為何有別於其他生命儀禮，最重要的焦點，糯飯，不在喪禮中出現，而代之以粘飯？由於粘米飯是後來引入苗人村寨的食物，所以它在喪禮的出現，應是變遷後的結果。為何只出現在喪禮中？我認為粘飯取代糯飯所表現的是喪禮的獨特性。除了當地人所說，喪禮與其他生命儀禮最大的區別是傷心事與歡欣事的差別。喪禮是生命的結束，而有別於其他主要的生命儀禮(婚禮、立新房、新生兒)，都是新的開始。同樣的分類邏輯，似乎也對照在以糯飯標示新結的姻親，以粘米標記久遠的姻親。不過以米飯作為標記親屬關係的辨認及差異，喪禮奠儀的粘飯／粘米的區分，與新生兒賀禮的糯飯／粘米的區分，在原則上並無不同。亦即米飯禮在這個苗人社會的主要生命儀禮的交換行動，都扮演區辨人群關係的主調。

總之米飯對於貴州苗人的意義，不僅作為重要的米糧食物，也還是親屬形式的分類標記。這點有別於在東南亞社會的研究，米飯的共食、家的共居才是社會結群認親的最重要的條件，血緣、世系反而是次要的(Carsten 1997；何翠萍 2000)。本文所描述的貴州東部高地苗人的儀式宴客，也重視米飯的共食。在饗宴儀式的場合，親人與姻親持續兩日夜，共飲水酒、共食肉、米飯、肉湯稀飯，並相互為伴、話家常。除此，米飯還扮演另一種角色。貴州東部苗人

將不同的米飯形式作為分類親屬的標記，並公開在送禮的行列中被觀看。很重要的將當地人對於親屬的分類，較諸親屬稱謂，進行更細膩的劃分。然而米飯既可以是清楚的認親標記，將新結的姻親與久遠的姻親有所區辨，將母方平表的 *ghat* 與父方的 *ghat* 以及 *kbait* 有所區辨。米飯禮物對於親屬的標記，卻也不是全面的提出清楚的標記。對於久遠的姻親，對於是姑家或舅家，對於是否為住遠的 *ghat*，是無法從一式的生粘米禮物作進一步的確認。面對米飯禮物所留下的特定模糊性，禮物與人如要合理的結合，而達到認親的明確效果，則需要已經學會推算當地人對於贈禮與收禮兩家的家譜關係(或親屬關係)。換言之，如果你是一個外地人，其實無法從外在看起來有型式不同的米飯禮物，完全瞭解送禮的人，與接禮的人彼此的親屬關係。因此，在苗人的親屬世界裡，除了有米飯作為共食、滋養的重要食物，而成就親人、姻親間，實質的、情感的、親緣的親屬關係之外，也還必須學習推算系譜的知識與能力。在這套系譜推算的過程，行動者能否區辨人群的血緣、餵養、共居及世系群的關係都是相當關鍵的。因此，在貴州苗人的儀式贈禮的展演，人群不僅在儀式裡，通過共食米飯，表達米飯以其實質的體，成就人群的親屬實質。也還以米飯的差異形式，作為可區辨的禮物，以此標記他們對於親屬關係的分類及確認。對於米飯禮物標記，所留下的特定模糊性，則又必須加上所習得的推算系譜的知識與能力。

總之由認親的行動觀之，我們發現在這個苗人村寨的地方社會裡，親屬關係的展示、確認及區辨、加強，是一個由多重符號交織的溝通世界。這裡面包含：語言層面的親屬稱謂體系。結合稱謂語言及認知，推算親屬距離及關聯的系譜知識體系。以及由具體的禮物系統，特別是以米飯為主調，所表達的親屬關係的可辨識的特性。並且，這三種不同層面的溝通符號之間的相互補足，使我們有

機會瞭解苗人對於親屬關係的理解，既有其具體的可辨識特性，也同時並存著模糊性。我認為這樣的特性，與這個村寨社會所運作的交表聯姻的複雜特性(如本文第五節所提及的三種交表聯姻的概念及實際並存的多重特性)，應有所關聯。換言之，經由米飯的禮物，稱謂的分類，家譜的知識，所創造的這個地方社會多層的、差異的親屬辨識感，是否為因應苗人村寨小範圍的直接婚姻交換，所不得不然的策略？米飯禮物中，生粘米對比糯飯，所傳達的 *kbait* 由老到新的可轉動歷程，提供了有別於稱謂的二元分類。也為直接婚姻交換的拘謹，釋放出一個轉圜的空間。這樣的彈性，使得行動、結果像是直接交換的婚姻結構，也不是僵化在禁婚與可婚的簡單二分而已。正如 Lévi-Strauss ([1949] 1969:269-309) 早已注意到，由西南亞洲或東北亞洲的民族誌資料，都顯示了普遍交換婚制、直接交換婚制，或兩者之間的過渡，這些婚姻結構的運作或結果都是複雜的，都不只限於理想型(如Kachin)而已。不僅地理、歷史的因素，對聯姻的結構有所影響。更關鍵的，婚姻邏輯的運作也都不是簡單。但無論如何，婚姻都作為維繫社會存續的核心地位。Lévi-Strauss (ibid) 也指出，對於婚姻為核心理想的維繫，是由社會諸多層面(包括神話、社會組織、禮物系統)共同鞏固，並不僅是親屬稱謂的概念範疇而已。本文以貴州東部苗人米飯為焦點的描述及討論，也在回應上述親屬與婚姻研究的理論關懷。針對苗人的民族誌例子，我們提出了物的層面、稱謂語言的層面、系譜關係推算能力及知識，可相對照、也可相互補足，使親屬關係的被區辨，及確認，可以有效的進行。而親屬關係的確認的重要及必要，必然得回到聯姻的行動，在此地方社會小範圍的世代進行的社會實踐。

最後，這個貴州東部苗人的米飯民族誌敘述，其實也很嘗試性的想面對 Schneider (1984) 之後親屬研究的一個議題：有親屬嗎？親屬是實質或形式？親屬是特殊或普遍？人類學過去所建立的親屬

理論與知識，不是人類社會普遍存在的現象或觀念，而是西方社會的文化產物——這是 Schneider 質疑親屬研究的跨文化有效性的主要論點。然而 Schneider 的學生，卻在不同地區的民族誌研究，放棄以抽象、形式與結構的術語描述親屬，轉而為以滋養、共居、共食、共度時光等不同層面的相互陪伴，建立的親緣或關係，來重新界定親屬(Galvin 2001:110；Schafflin 1991:365)。換言之，親屬還是在這些民族誌中被突出。在 Schneider 之後的親屬研究，我以貴州苗人在一場儀式裡的米飯禮物為例，指出米飯不僅由人群的共食、滋養，建構著人群的親屬關係。米飯並也可能是被公開展示的禮物形式，以此標記親屬的關係，並也在標記的過程中，與系譜相關的親屬知識相互依存。雖然我也強調，這套表現在村寨社會的地方系譜知識，也是經由習得的知識與經驗。

引用書目

史料

- 《台江縣地名志》。1986。台江縣人民政府編。凱里：黔東南州凱里第一印刷廠。
- 《台江縣志》。1994。台江縣地方志編撰委員會。貴陽：貴州人民出版社。
- 《苗疆聞見錄》。[清光緒 1997。[清]徐家榘著，吳一文校注。貴陽：貴州民族出版社。
- 《黔南識略》（卷十三）。[1749] 1987。[清]愛必達修。貴陽：貴州人民出版社。

論著

- 何翠萍。2000。〈米飯與親緣：中國西南高地與低地族群的食物與社會〉。刊於《中國飲食文化學術研討會論文集》。張玉欣主編。臺北：中國飲食文化基金會，427-50。
- 芮逸夫。[1954] 1972。〈川南鴉雀苗的親屬稱謂制探源〉。刊於《中國民族文化及其文化論》稿，1113-35。臺北：藝文印書館。此文原載國立臺灣大學《考古人類學刊》第3期(1954年)。
- 潘元恩、李錦平。1992。《黔東苗語基礎知識》。貴陽：貴州民族出版社。
- 簡美玲。2002。〈貴州東部高地苗人的情感與婚姻〉。新竹：國立清華大學人類學研究所博士論文。
- Allen, N. J. 1998. "The Category of Substance: A Maussian Theme Revisited." In *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, eds. Wendy James and N. J. Allen. New York: Berghahn Books, 175-91.
- Bauman, Richard. 2001. "Verbal Art as Performance." In *Linguistic Anthropology: A Reader*, ed. Alessandro Duranti. London: Blackwell Publishers, 165-88.
- Barnard, Alan, and Anthony Good. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. London: Academia Press.
- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York:

Ballantine.

- Carsten, Janet. 1997. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Chien, Mei-ling. 1999. "Relationship Terms, Cross-Cousin Marriage, and Gender Identity: The Fanpaizai Miao of Eastern Guizhou." Paper presented at *the Workshop on Kinship and Economy on the Yun-Gui Plateau*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, May 19, 1999.
- Duranti, Alessandro. 2001. "Linguistic Anthropology: History, Ideas, and Issues." In *Linguistic Anthropology*, ed. Alessandro Duranti. Maldern, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1-38.
- Galvin, Kathey-Lee. 2001. "Schneider Revisited: Sharing and Ratification in the Construction of Kinship." In *New Directions in Anthropological Kinship*, ed. Linda Stone. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 109-24.
- Gell, Alfred. 1996. *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press.
- George, Robert. 1969. "Toward an Understanding of Storytelling Events." *Journal of American Folklore* 82:313-28.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper Colophon.
- Haroche, Claudine. 1998. "Form, Movement, and Posture in Mauss: Themes for Today's Anthropology." In *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, eds. Wendy James and N. J. Allen. New York: Berghahn Books, 213-25.
- Lévi-Strauss, Claude. [1949] 1969. *The Elementary Structure of Kinship*. Translated from French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham. Boston: Beacon Press.
- Li Mark, Lindy. 1967. "Patrilateral Cross-Cousin Marriage among the Magpie Miao: Preferential or Prescriptive." *American Anthropologist* 69(1):55-62.
- Lowie, R. H. "A Note on Relationship Terminologies." *American*

Anthropologist 30:263-68.

- Mauss, Marcel. [1925] 1967. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated from the French by Ian Cunnison. With an intro. by E.E. Evans-Pritchard. New York: Norton.
- Parish, Steven M. 1994. *Moral Knowing in a Hindu Sacred City*. New York: Columbia University Press.
- Rivers, W. R. R. [1914] 1968. *Kinship and Social Organization*. London: Athlone Press.
- Scheffler, Harold W. 1991. "Sexism and Naturalism in the Study of Kinship." In *Gender at the Crossroads of Knowledge*, ed. Michaela di Leonardo. Berkeley: University of California Press.
- Schneider, David. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Exchange in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- . 1992. "Qualified Value: the Perspective of Gift Exchange." In *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, eds., Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones, Cambridge: Cambridge University Press, 169-91.
- Weishmantel, Marry J. 1995. "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoption." *American Ethnologist* 22(4):685-709.

Rice Gift and Miao Kinship Relations in Eastern Guizhou: A Study on the Ritual of Naming a Newborn Baby

Chien Mei-ling

Assistant Professor

Department of Humanities and Social Sciences

College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

Abstract: Rice is the most significant food among the Monsoon Asia. It's very common that eating a rice meal together has particular significance concerning kinship in many societies of this area. But for some societies, the relation between rice and kinship is not only made from daily eating. The gift of rice may display a prominent keying index within the gift set (rice, wine and meat) exchanged between affine because of its variety (glutinous rice 糯米 and polished rice 白米) and its transformation by cooking. After describing various forms of rice gift and exchanges of rice gift within a ritualized setting for celebrating a newborn baby, this paper explains how the rice gift indicates Miao kinship relations. One of the situations is that a matri-lateral parallel relative (such as mother's sister) presents glutinous rice as a gift to the host of the ritual. This demonstrates she is different from a patri-lateral parallel relative (such as father's brother) for the host of the ritual. Besides, the rice gift displays the multiplicity of affine: new affine, old affine and lateral lined affine. Matri-lateral parallel and patri-lateral parallel kin do not distinguish each other by kinship terminology but they do by rice gift performance. Similarly, the multiplicity of affines could not be recognized by kinship terminology, but it could be by diverse forms of rice gift. The rice gift makes up a more precise kinship classification. How the form and substance of "thing" commit social formation is an important issue for the study of material culture. In this paper I propose that the Miao design the gift of rice meticulously as a keying index to kinship classification. For a society that values affinal alliance, this classification through actions of gift exchange makes it possible to recognize the pattern of kinship.

Key words: thing, life ritual, kinship, Miao.