

書寫與歌詠的交織： 女書、女歌與湖南江永婦女的雙重視維*

劉斐玟

中央研究院民族學研究所

本文旨在探討表達方式與情意音聲兩者之間的交織與互動。以流傳於湖南省江永縣農村婦女之間的女書、女歌為例，本文分析書寫與歌詠兩者各自的表意利基 (niches) 或表意空間，以及兩種不同的表意空間如何反映當事人不同層面的生命脈動。本文之論證理路主要係就當前學界於文字與口語議題上，兩個常見的現象而發抒：一是漢學界重文字而輕口語或歌謠的治學傳統；二是人類學界對文字與口語二元對立的關懷。為了化解文字與口語兩者之間的「主從問題」與「二元對立」，本文提出一個新的思考方向，亦即：文字與口語的關係，除了本質上的異同之外，還涉及社會文化所賦予其中的表意利基，以及使用者如何善用該利基，以建構論述、申述自我和體現人情。在此一認識論下，研究主體不是個別的表意工具 (或文字、或口語)，而是使用社群。更具體的說，即是使用社群如何透過口語與文字各自不同的表意空間，投射她們看世界的不同視維 (vision)，這兩個不同的視維或有重疊，但也有其獨特利基，無法相互取代。誠如文中所述，文字書寫在時、空之間穿梭；口語歌詠則在禮法、權力結構的內外游移。在書寫與歌詠的交織下，呈現的不僅是自我在時間與空間中的轉圜、置換，更是一己與社會相互主體性的建構，以及情思與禮法之間的糾葛、妥協。由是之故，若欲瞭解江永婦女幽微深蘊的情意音聲，則關鍵不在個別的口語女歌或文字女書，而是兼容並蓄，亦即把這兩種不同的表意工具視為一個整體或當成一個表意連環結，而非各自獨立的象限，如此才能呈現被研究社群的多重視維。

關鍵詞：書寫，歌謠，表意，音聲，中國婦女

* 本研究乃由 Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc. (1992-1993), Syracuse University (1994-1995) 和中央研究院民族學研究所資助。本人感謝唐曉峰、郭旃、何介鈞、袁家榮，以及湖南省文物考古研究所的安排，使得大陸的田野之旅得以成行。另外，要感謝的是周碩沂、周共明、譚玉婷、何文祥全家，陳其光、趙麗明、宮哲兵、楊仁里、吳多祿、羅躍江、義永忠，以及女書老人陽煥宜、唐寶珍、王剛珍、楊喜梅、何豔新、吳龍玉、何靜華等。本文初稿承蒙黃應貴、喬健和審查人提供修訂意見，在此一併致謝。

1982年，大陸中南民族學院教授宮哲兵在湘、桂、粵交界一帶，進行瑤族文化的社會調查時，無意中從報導人那裡得知，湖南省江永縣流傳著一種異於漢字的書寫系統，稱作「女書」。¹「女書」顧名思義就是女子專用，而男子不識的文字。²百年來，江永一代的農村婦女，即利用此一女性文字撰寫傳記、結交姊妹信、三朝書（結婚祝賀書）、敬神祈願文、民間故事和傳說敘事等文體，以訴說她們的情意音聲（Liu 1997）。傳統中國的農村婦女向來被摒於學堂教育的大門外，³「識字」對她們而言，可說是一種可望而不可及的奢侈品，這些「文盲」竟能發展出屬於她們自己的文字系統。面對這個「驚人的發現」（趙麗明、宮哲兵 1990），宮哲兵立即前往江永縣做進一步的考察。

宮氏的考察，剛開始並不順利，主要原因在於江永縣的縣城居民大抵沒聽過女書；走訪農村地區，年輕一代也不曾耳聞，只有老一輩婦女知曉此事，但這些受訪的老太太既不識得女書，也沒有保留女書作品。所幸，在江永縣文化局一位退休幹部周碩沂的協助下，⁴終於找到一份寫在藍色布面上的女書。然而這份女書的主人何西靜老太太，並不會寫女書，寫下這份女書的是何西靜的結拜姊妹胡慈珠。胡慈珠早已辭世多年，但她的女兒提供了胡慈珠生前結拜姊妹的資訊，循此線索，宮哲兵和周碩沂終於找到兩位會寫女書的老太太：高銀仙和義年華（宮哲兵 1991），也從此揭開世人研究女書的扉頁。

世人所以對女書另眼相看，最重要的因素在於它的性別取向，它可能是目前所知唯一尚存的女性文字，女書之於兩性課題的意義自不在話下；但對中國大陸的學者而言，女書更引人注目的是它的文字特性：中國早在兩千多年前就已「書同文」，湖南省江永縣這個偏遠的農村地區，何獨會發展出一套異於漢字的書寫系統？然而，或許因為過於專注女書和漢字的關係以及它的歷史源起，以致女書另一個和文字相關的特色便掩而不彰，亦即女書雖說是「書」，但無法默

1 有些學者以「女字」稱呼此一書寫系統，而另以「女書」來指涉以「女字」書寫而成的作品。但因筆者所採訪的婦女常以「女書」指涉兩者，故本文不特予區分。

2 這位報導人雖身為男性，但因有個去世多年的江永姨娘會寫女書，所以知曉此事（宮哲兵 1991）。

3 明朝時，舞文弄墨多在樂妓間流行；直到清朝，在仕紳階層中，識字教育才更為普及。關於明清女子的書寫，請見 Chang (1991)；Hu (1994)；Ko (1994)；Mann (1997)；Widmer and Chang (1997)。

4 周碩沂在女書研究史上扮演極關鍵的角色。早在 1950 年代，當他在編纂《江永縣解放十年志》（1959）時，就將一篇女書作品入史；此外，為了進一步瞭解女書，當時他親自向胡慈珠老太太學女書，所以，在 1980 年代，當女書吸引各國學者前去一探究竟時，周碩沂幾乎是人人前往請益的對象。雖是男子，他對女書文字系統的整體掌握，恐怕也非當下其他女書老太太所能及。關於周碩沂和女書的淵源，請參考周碩沂（1995）。

讀致知，必須用「唱誦」的方式表達，才能理解文意，這在世界各文字傳統中，是極為特殊的，而這也是女書最被忽略的一面。

女書「既書又唱」的表達方式不但有女書方法論上的便利性，也有理論意涵。就研究方法而言，女書的口語表達（唱誦）使得女書和當地婦女的另一個表意傳統，即女歌（包括民歌、山歌、哭嫁歌），⁵有著若即若離的依存關係，無法一分為二。更具體地說，一篇女書作品，可以經由一個不識女書，但聽歌、學歌能力極佳的婦女，幾經旁聽、覆誦，而將作品轉變為女歌；反過來說，一首女歌也可以筆之成文，而為女書。在女書、女歌可以互通的情況下，會唱女歌的老太太便成了瞭解女書文化的重要線索，如此，不僅大大拓展採集女書文本的範圍，且不會因為女書老太太日漸凋零，而阻絕女書的研究空間。

就理論意義而言，女書和女歌的互通性，提供了文字（literacy）與口語（orality）如何交織的絕佳範例。交織一則意味著文字與口語無法截然劃分；二則提醒吾人重新思考兩者間辯證性的主從或互補關係。蓋文字與口語的關係，除本質上的異同外，也涉及社會文化所賦予的表意空間，以及使用者或當事人如何連橫、轉圜或置換不同的表意空間，以建構不同向度的論述（discourse），或申述自我，或體現人情，或超越困境。在此一思考脈絡下，研究主體便由表意工具轉而為使用社群；研究取向也由檢驗任何單一的表達工具（或口語，或文字）所帶來的影響（consequences），轉而為探索各個表達工具所擁有的表意利基（niches）。利基一詞意味著不同的表達工具所擁有的表意空間，雖或有重疊，但也有其無法相互取代的獨特性。從這個角度看，口語與文字就如同兩面透視鏡或聚焦鏡，各以不同的角度折射出當事人不同的視維（vision），這些不同的視維或相互應和，或爭妍競唱；若欲瞭解研究社群多層次、多面相、環環糾結的社會現實（social reality），則口語與文字都要兼容並蓄，才不會失於以偏蓋全和斷章取義。也因此，如何把不同的表意工具（如口語、文字等）視為一個整體或連環結，而不是各自獨立的象限，將是一個探究音聲（voice）與表意（expression）等相關議題的切入點與思考軸，而這也是本文的主要論旨。

以下，本文將以一傳記性質的訴苦女歌，以及婦女之間往返的女書信函（含結交姊妹書和三朝書）為主要材料，探討歌詠與書寫這兩個聚焦鏡，所各自投射的表意空間或觀看視維，以及這兩個不同角度的視維如何交織，以呈現江永婦女情意音聲的幽微深蘊。透過此一研究，本文一則呼應當前人類學界企圖化

⁵ 女歌並非江永縣所獨有，而是中國南方（包括少數民族）婦女在 1949 年以前，很普遍的一種表意文化（參見劉經菴 1928；譚達先 1990）。

解文字與口語二元對立的關懷，並提出一個可行的思考方向；二則呼籲向有輕忽口語及歌謠傾向的漢學界，除了文心與史語等「雅」音之外，也能傾聽民間性情之「風」。

不過，在進入討論之前，筆者將先對本文的理論建構和江永的歷史文化，做一番說明。

一、理論建構

人類學界之於文字和口語兩者關係的研究當中，就影響力與受矚目程度而言，首推 Jack Goody。Goody 認為文字乃一“technology of the intellect” (1977)，亦即文字之有無，是文化心智發展上的關鍵點。他以西方文明為例說明：希臘文化很早就發展出文字，文字得以記錄史料，而不同史料的記載難免互相衝突，也因此孕育懷疑的精神和批判的態度；再者，爲了在相衝突的紀錄、觀點與不同解釋中找出真相，懷疑與批判便進一步發展成邏輯思維。Goody 認為這正是西方之所以發展出文明的原因所在：以歷史取代神話，以理性取代空談、議論，乃至於對傳統的盲從（另見 Goody and Watt 1963）。⁶

Goody 這種文字優越論的解釋模式，在學界引起不少迴響，⁷ 但也遭致不少批評，其中有兩點和本文的主旨最爲相關。其一是 Goody 模式中的決定論色彩，也就是把文字書寫當作是一超然、不受外界其他因素左右的獨立變項，因此又被稱爲「文字自主模式」（autonomous model of literacy）（Street 1984, 1987）。一些來自人類學、心理學和社會語言學等領域的學者，就分別從不同文化區域所發展出來的實證資料，具體指陳文字並非自變項，而是深受各種「社會力」（social force）左右與牽制的中介變項（Vygotsky 1978, 1986）。社會

6 Goody 使用字母文字（alphabetic literacy）來研究希臘文明，Gough（1968）就以中國和印度這兩個非字母型文字的文明，挑戰 Goody 學說的通用性：印度的書寫文化並沒有產生如 Goody 所聲稱的史學傳統，而中國雖然使用表意文字，照樣有著輝煌的科學發明。Vansina（1985）和 Vial and White（1991）也根據他們對非洲社會的研究，質疑「口語社會無史」的觀點。因應這些挑戰，Goody（1993）又將他的研究領域由希臘擴展到印度、中國和日本等深受佛教影響的地區，並堅稱三段論法實是文字效應所致，並非西方文明所獨有。

7 例如，Ong（1982）就將 Goody 模式加以發揮，歸納出文字和口語兩者相對應的屬性，亦即文字導向客觀、抽象、分析、記錄以及距離感；口語則以記憶爲基調，和情境、參與感、同理心等息息相關。心理學家 Olson（1977, 1994）則從閱讀的角度出發，指出文字所以異於口語，主要在於文字允許讀者和實際情境脫離關係（de-contextualized），因此，讀者所思考的已不是實物本身，而是抽象化的表徵世界（即書寫）。他認爲這種跳脫實際場景或事情本身，代之以抽象推論來瞭解世界的方法，正是西方理性文明的根基所在。

力之一就是文化。舉例而言，Tannen (1982) 對美國社會所做的研究就指出，口語表達往往充斥著情緒性用詞，而書寫則能傳遞較多的資訊；Besnier (1995) 的研究恰恰相反：對住在太平洋珊瑚島礁的 Nukulaelai (使用 Tuvaluan 語) 而言，寫信最重要的功能就是交換喜怒哀樂的情感，而這些情感表達在日常口語中並不多見的。兩相對照，文字的「自主性」確實有待商榷。

除了文化因素外，社會階層或生活環境的差異，也左右著文字所能產生的效應，Heath (1983) 比較研究美國南方三個不同社區 (白人中產階級、白人藍領和黑人藍領)，結果發現，同樣是英文母語教育，但由於家庭教養方式的差異，不同社會階層的小孩卻發展出不同的心智特色。⁸ 更何況，並非所有社會皆「書同文」，有些地方除官方或主流文字外，還有所謂的俗文字 (vernacular literacy) (Akinaso 1996)。Scribner and Cole (1981) 對賴比瑞亞 Vai 族群所做的研究即是一例。他們指出當地所流通的三種文字 (英文、阿拉伯文和俗文字)，因在日常生活中所扮演的角色不同，對使用者產生的影響也就迥異。⁹ 他們甚且質疑，這些影響可能還不是來自文字本身，而是來自培養識字能力的機制 (特別是學校) 和學習環境 (另見 Akinaso 1992)。

除了決定論的色彩外，Goody 模式另一個常被非議之處，就是將文字和口語化約為對立、互無交集的兩端，或稱之為 “a great divide” (Finnegan 1988)。為了消弭這種二元對立，不少的學者主張以「延續性」(oral/literate continuum) 的思考角度取而代之，亦即主張口語和書寫之間的差別並非顯而易見、不言自明；況且，兩者在功能或特質上也有重疊之處，端視歷史、文化和社會情境而定。Biber (1988) 對羅曼史的研究就指出，小說雖是書寫，但為了親近讀者，就出現很多口語化的對白。事實上，早在1930年代，Parry就提出一個在當時極為大膽的論證，他根據修辭技法上的分析，而推斷《伊里亞得》和《奧迪賽》

8 白人中產階級有所謂睡前說故事 (bed-time stories) 的習慣，而且父母在說故事的過程中，常以問答方式，誘導小孩發揮想像力、模擬劇中情境，或將之推演到日常生活中，而這些正是學校所重視的才能，所以白人中產階級的小孩在學校的表現最好。在白人藍領的家中，睡前說故事並不流行，偶一為之，小孩也只是被動的「聽」故事，如此而已。至於黑人藍領，其父母和白人藍領的父母一樣，教育程度不高，所以也不太有「說書」的機會，但由於黑人社區裡，閱讀往往是公開的社會活動，書寫內容的意義，也是藉公開討論而得，在這種環境耳濡目染下，黑人小孩不乏鬥嘴、練口才的機會，所以善於口語表達 (Heath 1983)。

9 英文由西方教學機構所傳授，是政府機關或洽公主要使用的文字；回教人士所創辦的學校則教授阿拉伯文，用以記錄、背誦可蘭經 (即令他們不懂得寫阿拉伯文，但卻會用阿拉伯語背誦可蘭經的部分章節)；俗文字則經由非正式學習管道而得，用以應付日常生活中種種用到書寫的場合，像寫信、列名單、記小抄等。Scribner and Cole (1981) 對當地人所做的測驗就顯示，精通英文者，三段論演譯法表現最佳；長於阿拉伯文的人，記憶力最好；擅長 Vai 俗文字的人最會猜謎 (蓋此一文字似日文假名，乃音節文字，使用者需將幾個音節串連成一字，故解謎能力較佳)。

這兩部西方所稱頌的經典名著，在當時應該是以口語唱誦的方式呈現的（Lord 1960）。換句話說，口語與文字之間的界線並非涇渭分明。

當然，不可否認的，延續性（continuum）一詞乃針對「二元對立」而發，但這一概念本身並不具有特定的理論意涵，更非分析工具，如何將它落實在實際操作上，無疑是當前學界的一項挑戰。而在另一方面，反對「文字自主說」的學者，雖然分別從不同的社會力來檢驗文字／口語的效力，但大體而言，其研究主體仍在書寫，口語則僅是參考架構。這種傾向或許是因為相對於口語傳統的「理所當然」，書寫文化對社會或個人而言乃「未必然」，因此，書寫和識字變成值得探討的議題；反過來說，由於書寫並非必然，探索口語文化的學者，也就不一定會觸及書寫的課題。再加上很多人類學或社會語言學家，其研究範圍大多集中在原本沒有文字或文字傳統不深的地區，直到西方傳教士的引介，書寫文化才開始生根，文字的從無到有，自然成為學者關注語言學習和文化變遷的重要議題。在此前提下，口語傳統之落為陪襯是不難想見的。

這種以書寫為「主」，口傳為「從」的情形，不僅見於當前人類學界，即便是傳統中國也不例外。以歌謠為例，明末清初的儒士馮夢龍（1574~1645）在編輯《山歌》¹⁰時，就嘆道：詠歌在中國歷史上向來是「詩壇不列，薦紳學士不道」。或許這也是為什麼繼孔子編輯《詩經》¹¹之後，歷經二千年，才出現一個以蒐集、整理、編纂民間時調歌曲而聞名於後世的馮夢龍。¹²至於集結眾人之力，以採集民歌為重責大任的風氣，要到民國以後，北京大學「歌謠研究會」和中山大學「民俗學會」相繼成立，在劉半農、常惠、朱自清、傅斯年和顧頡剛等人的大力鼓吹下才揭開序幕。但不幸的是，這股熱潮持續沒多久，就隨著日軍侵華戰事的緊張而被迫終止。¹³更可惜的是，民初少數學者這種尊重歌謠的態度，並未蔚然成風。也所以當前漢學界在這方面的研究，仍是寥寥可數，且

10 馮夢龍的《山歌》（又稱《童癡二弄》）主要係收錄吳語地區的民歌，共三百多首，其內容除了反映當時的社會生活形貌外，多為男女私情。另，須做說明的是，「山歌」指的並非在「山」唱的歌，而是泛指民歌，蓋「山」有「野」、「俗」之意（楊蔭深 1992[1961]:12）。在出版《山歌》之前，馮夢龍已先編有另一部民歌選集《掛枝兒》（另稱《童癡一弄》），內容與《山歌》近似。

11 顧頡剛（1923）認為《詩經》諸篇均為樂歌。這當然也和周朝的采詩制度有關，但春秋中期以後，周王室衰微，采詩制度也就廢棄了。漢代成立樂府，乃仿效周朝采詩之風而成立的官署。唯今尚存的漢樂府民歌僅三、四十首。歌謠之日趨末流可見一般。

12 除了編輯民歌之外，馮夢龍亦以彙整民間文學而聞名，其中最著名的包括：話本集《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恆言》；散曲集《太霞新奏》；以及笑談《笑府》、《古之譚概》等。

13 這段時期所出版的民俗、歌謠等作品，於民國三十八年（1949）國民政府播遷來臺後，婁子匡曾先後以東方書局、民俗學會、東方文化供應社為名，予以重刊。民國七十年代末期，渤海堂文化公司又將這批資料重新編排，出版《中國地方歌謠集成》（舒蘭 1989）。

除少數的例外,¹⁴ 泰半範圍甚為狹隘,或集中於廣東、香港一帶(如張正平 1969; Blake 1978; Yung, Rawski and Watson 1996),或是客家文化區(如徐正光 2000; Johnson 1988),或者是以儀式歌謠為主(如譚達先 1990; Mueggler 1998; McLaren and Chen 2000)。換言之,不論中外古今,口語一碰上書寫,似乎永遠屈居附屬地位。

書寫與口語之間的「二元對立」和「主從問題」,正是本文希望透過女書、女歌的研究以貢獻學界之處。就「二元」的議題而言,要化解「對立」,在技術上,必須對書寫和口語兩者的定義、本質或特色「存而不論」,而將研究重點落實到分析某一特定口頭傳播事件或文字活動的實踐上,或說唱(如 Bauman 1986),或閱讀(如 Heath 1983),或書寫(如 Besiner 1995)。任何「事件」(event)(Hymes 1972)或「實踐」(practice)(de Certeau 1984; Ortner 1984)必然觸及實踐者、實踐的情境,以及所處的特定時空;如此,既能避免化約的謬誤,也能顧及行動者(agents)的主動性、文化社會結構(structuration)的形塑力量,還有兩者之間拉扯、妥協與互動的關係。

不過,著重「實踐」或「事件」的分析架構也有其限制,因為它的重點是在口語或文字個別的運作,無法同時兼顧兩者。若欲探討口語與文字的互動,則必須先分別處理口語事件與文字事件,再予以合併分析;如此,則又不得不正視文字與口語指涉過於廣泛的問題。的確,口語可以涵蓋會話、詩歌、說故事、歌詠等文體;文字書寫可以是經史子集、詩詞小說,甚或嚴肅的學術論文。同樣是詩歌,街頭藝人的唱誦表演、俗民小調,與文人筆下的渾厚或輕靈相較,兩者在形式和修辭上的差異,是否一定比同樣是文字書寫,但文體不同的小說和學術論文之間的差距來的大,有待商榷。有鑑於此,在檢驗文字與口語兩者之間的異同或關連性時,為使論證更為精確細膩,「文體」(genre)(Bakhtin 1986)因素應在考量之列,以免文體所蘊含的意涵混淆了吾人對口語之音與文字之音的定位和瞭解。而本文所討論的女書與女歌,雖然有書寫與否之別,但兩者都是「訴可憐」的文體(劉斐玟 1999),且其創作風格一律是五言或七言的韻文(押調但不押韻),所涉及的口語表達,也皆以歌詠的形式呈現,這些相同處雖無法在本質上將文體因素化整為零(蓋女書、女歌也可以細分出書信、自傳等次文體),但至少可將文體所造成的干擾降到最低。

至於「主從之爭」,女書「既寫又唱」的表達方式,並非意味著「寫」與「唱」

14 由趙如蘭等人於美國成立的 Chinese Oral and Performed Literature, 乃當今仍汲汲於推動口語、歌謠、樂曲等研究的學會。

不存在主從問題，而是提醒吾人兩者的主從關係並非固定不變。比方說，若是呈給當地姑婆廟或娘娘廟用以求子的祈願文，那麼書寫就是主；¹⁵若是新娘在婚禮儀式上所表演的哭嫁歌，那麼唱誦就是主。因此，主從之議並非研究者個人的理論取向或興趣所能定奪，而端視女書、女歌社群或使用者的如何定義，或策略性地使用這兩種表達方式。¹⁶在此一認識論下，研究導向自然而然地由探索口語和書寫在本質上的異同，轉而檢視兩者所各自擁有的表意空間，以及其間的辯證關係。蓋這兩個空間雖或有重疊 (cf. oral/literate continuum)，但也有其獨特利基，無法相互取代；既各有利基，各表意空間所載乘的音聲，也就不必一定相互輝映，而有可能南轅北轍，甚至相互抵觸。但無論如何，兩者都是江永婦女的發聲筒，也反映她們看世界的兩個視點。也因此，若欲瞭解這群向來被「噤聲」(silenced) 的農村婦女，則口語與文字不能分而治之，而是將它們當成一個表意連環結 (an interactional chain of expression)，如此才能細膩而又立體地重現當事人錯綜複雜、糾葛不清的情意音聲與生命脈動。

二、歷史、文化與社會情境

江永位處湖南省南方，靠近粵、桂交界處；它同時也是長江水系（本縣東北的瀟水）和珠江水系（本縣西南的桃水）交會的縣治，¹⁷在地形上，江永群山環繞，四周都是高山峻嶺，特別是西、北邊的都龐嶺和南邊萌渚嶺更是形勢陡峭（海拔高度約二千公尺左右）。¹⁸ 群山環抱的地形，再加上瀟水和桃水這兩條主要水系，一到枯水期便舟楫難行（周碩沂 1983），致使江永對外交通受阻。

15 女書祈願文的內容，可參考趙麗明主編（1992:525-538）。

16 Tannen (1982) 在比較口語與文字時，也用「策略」(strategies) 一詞，不過她的概念指的是語言結構和風格的選擇（例如，用第一人稱或第三人稱來敘事）；本文所指的是表達方式（口語或書寫）的選擇。

17 早在秦始皇實行統一霸業之際，江永就隸屬中國版圖，屬長沙郡。漢朝調整行政區域，江永西南的桃水流域劃歸蒼梧郡的謝沐縣，東北部的瀟水流域劃歸零陵郡的營浦縣（今之道縣）。此一行政區劃基本上反映江永自然環境（水域）的特色。到了隋朝，鑑於歷史上因天然屏障而據地稱雄，有礙大一統，便將以往以自然疆界為行政區劃的原則修改為「犬牙交錯」（詳見周振鶴 1990），亦即自然區和行政區相互交錯，不相重疊，以為制衡。在此一原則下，或將同一自然區域劃歸不同行政管轄，或同一行政範圍涵蓋不同自然區域，江永縣縣界的更動即是一例。自隋以後，歷代行政區劃或有變動，但江永縣界大抵穩定下來。

18 隋時，縣治以永陽縣為名，即因該地位居永明嶺之陽（永明嶺乃當地土人對都龐嶺的稱呼）；唐玄宗天寶元年（742）改以永明為縣名。1955年，中國共產黨將原屬江華縣的沱江、大路舖、白芒營、橋頭舖等四區，劃歸永明縣管轄，並改縣名為江永縣。1958、1989年，這四區雖先後復歸江華瑤族自治縣，但江永縣名仍然沿用。

1949年以前，除了崎嶇的山路之外，對外只有兩條主要路線（驛道）：一是經由北邊的道縣和長江流域的中原漢文化掛鉤；另一則是經由桃水切過都龐嶺和萌渚嶺交接處的龍虎關谷地，和兩廣珠江水系的瑤族文化進行互動（《江永縣志》1995:241）。¹⁹ 地處行政、交通和民族交會的邊緣地帶，或許是女書得以在漢文化「書同文」的威權下，仍然能夠生存的原因，也是女書遲遲不被外人知悉之所在吧！

雖說江永是民族文化的交會處，然就居住範圍而言，漢瑤又似乎涇渭分明。漢人聚落和縣城所在地，都分布於縣境中部和東北的瀟水一帶；平地瑤住在西南的桃水流域；另有高山瑤（或稱盤瑤）則散居山區。而女書主要就是流行在漢人聚居的農村婦女之間。但必須注意的是，這絕非意味著女書和瑤族文化毫無干係。蓋「漢人」這個詞的指涉其實甚為模糊，且帶有濃厚儒家父權思想的基調。根據當地漢人的族譜顯示，這些居民的祖先早在唐、宋或元、明時期，就因避北方戰亂，從山東、河南、山西等地紛紛南下移民（謝志民 1991c:1842；趙麗明 1992:13-15；吳多祿 1995:31-32；唐功偉 1995:38），但移民的過程不是一次到位，而是歷經好幾個階段，分別在不同地點定居，後又逐步南下遷移（例如，先有道縣住下），隨後才在江永落腳。²⁰ 由北到南幾千里的移民，攜家帶眷誠屬不易（更何況其中還有不少單身漢），所以到新地定居後，與當地人結婚生子共組（或重組）家庭也極其自然。²¹ 另外，由朝廷派來駐紮的將領、士兵或委任的官員，也可能和當地人結下婚約，最後落地生根於江永，即便任滿也未回鄉。而這些與漢人男子聯姻的「當地人」可能就是瑤族婦女，但這些瑤族婦女的民族成分往往湮滅在以男為尊的族譜制度中。當然，還有一群人是經常與漢人互動而漢化的瑤人。

19 胡耐安（1970）在《中國民族志》亦曾提到：「湖南瑤人，聚居江華，永明等縣一帶山地。」事實上，自唐宋以降，永明一帶的瑤民不時有起義之舉。江永舊志（即《永明縣志》）（1846，1907）對此亦多有提及，如宋末文天祥，就曾率軍到此鎮壓瑤民起義；元朝大德九年（1305），元兵怒剿江永千家峒，當地瑤民被迫四處逃生。明洪武二十四年（1391）和二十九年（1396），朝廷且在縣內建了枇杷和桃川兩所（分屬江永東南、西南方），駐紮軍隊，防止瑤民暴亂；於此同時，並向當地四大民瑤，即扶靈（源口）、清溪、古調、勾藍的瑤民招安。

20 以筆者田野據點之一的河淵村為例，根據現存明嘉靖十七年（1539）所修訂的《何氏族譜》：「始祖正余公，民籍山東青州安邱縣梁朝人，……洪武十一年（1378）戊午春，七世祖縱太公，藩孽陳友諒擾亂天下，避亂於長沙，洪武十四年（1381）干戈尚猶未息，斯時也，欲歸故土，然而賊勢猖獗，於是決計遠遷，不憚風塵之勞苦，夙夜匪懈……。來至……銅嶺腳下，相其陰陽，觀其流泉，而卜宅於斯，因名之曰河淵」（雷統夏等 1995:55）。

21 林惠祥（1981）在論及福建人的由來時，也認為閩人多來自中原，但必經與土人雜婚，乃成今日之閩人。

這種漢瑤通婚或互動模式所呈現的文化特徵，正是女書地帶的文化特質，這些地區包括上江墟鄉、城關鎮（或稱瀟浦鎮）、允山鄉、黃甲嶺和銅山嶺。²² 在女書流行地區，雖說對外交通不便，但自然條件極好，瀟水流域地勢平坦，土地肥沃，田埂相續，1949年以前，由於田多人少，種一年稻穀甚且夠吃三年（吳多祿 1995）。而就社會結構而言，則以儒家父權的農村社會機制為主軸，如父系嗣、從父居、村外婚和「男外女內」的社會分工；此外，男女之防甚嚴，裹小腳也甚為盛行，被視為是社會地位的象徵。²³ 婦女大部分沒受過漢字教育，平日也不下田，而是在家做針線，如刺繡、做鞋、織花帶等。²⁴ 但若從民間信仰、節日慶典和婦女的表意文化等小傳統來看，則處處可見瑤族文化的影子，例如，以盤狐為祖先的信仰（解放前，有些村子還有盤王廟的祭祀活動），²⁵ 六月六的嘗新節（六月為稻米收割之際，為示感恩，新米煮成的飯一定先給狗嘗新），四月初八的鬥牛節（農村未婚女孩相約打平伙，各出資少許，然後一起買菜煮飯、聚會遊樂）。²⁶ 其他如婦女編織花帶、結拜姊妹、坐歌堂²⁷ 和不落夫家等習俗，也或多或少摻有瑤族色彩。其中，和女書關係最密切的，恐怕是瑤族「好歌」的傳統。瑤族向以善歌著稱，特別喜唱山歌，並以山歌為媒，配其佳偶。江永婦女也好歌，只不過她們唱的不是男女唱和的山歌，而是傾訴可憐的女書之歌。

筆者是在 1992 年冬天第一次前往江永進行田野調查，²⁸ 探訪女書之歌，距離宮哲兵首次發現女書已有十年光陰。在這十年間，已有一些關於女書的研究先後出版，這些研究主要是從文字學的角度來探討女書的緣起以及它和漢字的關係（如宮哲兵、周碩沂 1986；趙麗明、宮哲兵 1986, 1990；謝志民 1990；

22 另外，道縣靠近江永邊界的幾個村落（如田廣洞）也有女書。

23 當地一首抱怨遠嫁的哭嫁歌還唱道：「石榴葉子葉下青，父母嫁女到南京，南京大路女難走，鞋尖腳細女難歸，問下爺娘惜不惜，幾時回家共團圓。」據聞，女書老人高銀仙曾經表示，「女書的盛行是在女子普遍纏足的時期」（沈培言 1995:224）；唐功偉（1995）的調查也指出，凡會女書者，無一不是裹足的。女書和纏足之間的關係究竟如何？的確留有很大的想像空間（如Wang 2000）。

24 花帶的用途繁多，舉凡褲帶、衣服花邊，乃至揹嬰兒的襁褓帶。花帶偶會織上女書，以為裝飾。

25 河淵村村北，就有明萬曆三年（1575）修建的盤古廟（雷統夏等 1995:55）。

26 江永一帶的未婚女子除做女紅之外，很少負責家務（如煮飯）。

27 江永的「坐歌堂」頗似宋朝周去非在《嶺外代答》中，對當時的靜江（今之桂林，離江永約 200 公里）所描述的「送老」一俗：「嶺南嫁女之夕，新人盛飾廟坐，女伴亦盛飾夾輔之，迭相歌和，含情淒惋，各致殷勤，名曰『送老』，言將別年少之伴，送之偕老也」（卷四〈風土門·送老〉）。

28 江永縣是未開放縣，根據規定，外國人不准在當地過夜。筆者當時以在美國求學的臺灣人身分前往江永，由於既不算外國人，也不是大陸人，筆者的案例算是少見，故第一次申請時，只被允許在江永停留三個月，逾期就必須出境。筆者第二次入境是在 1993 年 4 月，在接待單位（湖南省文物考古研究所）的大力支持下，這一次的申請，筆者取得了九個月的研究許可。

陳其光 1992)；²⁹ 另外，三部收錄共五百多首作品的女書、女歌集成也陸續出版（宮哲兵編 1991；謝志民編 1991；趙麗明主編 1992）；更關鍵的是，幾位精通女書的婦女（如義年華和高銀仙）在過去十年間相繼去世。當筆者抵達江永時，只剩下一位年屆八十有幾的陽煥宜老太太還會寫女書。至於其他和她年紀相當的老太太，她們有些沒學過女書，有些即便學過，但因二、三十年沒有使用，早已忘了怎麼寫（文革時期，女書被貼上「妖書」的標籤，以致沒人膽敢再寫）。年輕一輩約五、六十歲的婦女，她們多半沒趕上學女書的時代，但是儘管不識女書，這些老太太在成長過程中，卻也在母親、祖母或曾祖母的身上觀察到女書的使用與流傳，同時也學會唱女書歌。事實上，學唱女書歌是學會女書字的第一步：以「音」對「字」，慢慢學會「讀」女書，讀熟了，再學「寫」。因此，女書婦女大抵可分成三類：一是既會讀又會寫；二是只會讀不會寫；三是既不會讀也不會寫，但是能唱誦女書歌。在江永農村地區，幾乎所有五十歲以上的婦女，都屬第三類，這一類婦女也是筆者主要的採訪對象。

當筆者 2000、2001 年兩度重回江永進行田野研究時，³⁰ 除了陽煥宜還健在外，又多了兩位會寫女書的老太太：何豔新和何靜華（均是 1939 年出生）。其中，何豔新是筆者在 1992~1993 河淵村田野時期最主要的報導人，她因參與筆者的研究，而憶起部分女書的寫作（八歲時，她的外祖母就開始教她認女書字）。1998 年日本語言學教授遠藤織枝在日本舉行女書展覽，就邀請何豔新赴日，以為觀摩。至於何靜華之所以學習女書，是因為她年僅二十八歲的兒子於 1996 年車禍喪生，為了平撫喪兒之痛，她寫作女書來「訴我可憐傳世間」。

提到女書，中國人最感興趣的議題是它的歷史淵源，但很不幸地，此議題至今仍然無解。主要原因是很多早期的女書原件不是毀於日本侵略中國期間，就是文化大革命之時（遠藤織枝 1996）；至於較晚近的作品，又往往隨著女書主人的去世而被死者的家屬火化。在浩瀚的歷史史料（包括地方志）中，又尋不到女書的蛛絲馬跡，³¹ 以致女書的源起眾說紛紜。宮哲兵、周碩沂（1986）認為女書最早可能是六國的文字之一，秦始皇統一文字之後，男子因須洽公等事

29 有關女書和漢字的不同，另見陳其光（1995a, 1995b）；趙麗明（1995, 1999）；遠藤織枝（1996: 87-123）；Chiang（1995:114-127）。

30 筆者先後做過四次江永田野調查。第一次（1992~1993）主要是以河淵村為據點，之後的研究（2000 年 9~10 月、2001 年 10~11 月、2002 年 9~11 月）則以走訪各村來增加女書資料的多樣性。

31 目前有關女書最早的記載是 1931 年出版的《湖南省各縣調查筆記》。其中在記載花山廟時，有如下敘述：「花山，在層山嶺之麓，……每歲五月，各鄉婦女焚香膜拜，持歌扇同聲高唱，以追悼之，其歌扇所書蠅頭細字，似蒙古文，全縣男子能識此種字者，余未之見」（曾繼梧 1931:99）。

務改學漢字，這些文字便只在婦女間流傳，久而久之便成了女性專用文字。³² 謝志民 (1991a, 1991b, 1993) 更把女書追溯到和甲骨文的歷史一樣久遠。陳其光 (1995a, 1995b) 和趙麗明 (1995) 則較為保守，他們認為女書的字形應當從楷字演變而成，所以女書的歷史不可能超過千年。不過，他們兩人對女書的成因看法不同。陳其光 (1995a) 懷疑女書最早可能是瑤族為了反抗漢人統治，而發展出的神秘文字，後因官府壓迫，故隱而不彰，然女子身居閨閣，便將之保存下來。³³ 趙麗明則認為女書可能是在女紅圖案的基礎上，發展而成的 (1995)。³⁴

女書之所以讓人聯想到女紅圖案，原因之一是女書的字形不同於漢字的方方正正，而是呈左低右高的菱形，且有許多弧形、小圈圈等筆畫 (圖 1)；其次，女書的筆觸都很細緻、修長，故女書在當地又稱做「蝌蚪文」、「長腳文字」、「蚊蟻字」、「蚊腳字」等；再者，對江永女子而言，女書不只是書寫工具，也是圖案，所以有些婦女會把它織到花帶或其他女紅上，當作裝飾。此外，聚在一起做女紅也是江永女子學女書最重要場合。她們邊做女紅、邊唱歌，學會了女歌之後就學習認女書，進而學會寫女書、織女書字。³⁵

除了字形之外，女書和漢字兩者最大的不同在於後者是表意文字，而前者還帶有表音文字的色彩 (陳其光 1995a；趙麗明 1995；Chiang 1995:113-114；Zhao 1998)，蓋女書的字符不只是一個字義的單位，同時也可以代表一個音，只要當地土話發音相同或相近者，都可用同一個字來代表。也因此，女書只需要七百至一千多個字彙，便可以達到基本表意的目的 (趙麗明 1995:26, 1999:53)。但也正因為它的一字一音 (有時是一字多音)，且是以江永土話為「音」，³⁶ 使得女書的流傳地侷限於江永一帶，無法跨出江永土話區。³⁷

32 宮哲兵 (1995, 2001) 後來已推翻當時的論點，認為女書應是清代文字，而周碩沂則仍持原見。

33 根據乾隆《寶慶府志》卷六記載，寶慶府 (今之邵陽) 一帶苗瑤等少數民族，曾有過自己的文字，但官府下令禁用：「其從前捏造篆字，即行銷毀，永禁學習，如有故違不行首報牌內，一家有犯，連坐九家，治寒長失察之罪。」而江永當地有些瑤人就被稱為「寶慶瑤」，故不排除寶慶一地的瑤民起義失敗後，有些人遷到江永，並順便將他們自製的文字也傳了進來。

34 但陳其光並不排除女書和女紅圖案的關連性 (陳其光、梁耀 1997)。

35 江永女子聚在一起邊做女紅、邊唱歌的傳統，光緒年間出版的《永明縣志》卷十一〈風俗〉也有報導：「女子紡車每約鄰為伴，相較巧拙，右手搖紡車，左手牽棉如絲，口中則歌聲競作，惜無人仿金冬心繡車圖以傳世耳」。

36 江永當地有兩種漢語方言，一是西南官話，通行於城鎮或洽公；一是土話，通行於農村。女書所記錄的基本是後者。趙元任、丁聲樹 (1974) 於 1930 年代調查湖南七十五個縣的地方方言時，也提到江永一代除了湘語方言之外，另有一種土話，但他們對此並未進一步調查。黃雪貞於女書問世後，對江永土話有過實地考察。她認為，江永土話與漢語古音及其他方言有明確的對應關係，故屬漢語方言的一種 (黃雪貞 1993, 1995)。

37 黃雪貞 (1995) 實際考察江永土話時，曾與發音人一起前往道縣 (緊鄰江永，兩縣縣城相距約五

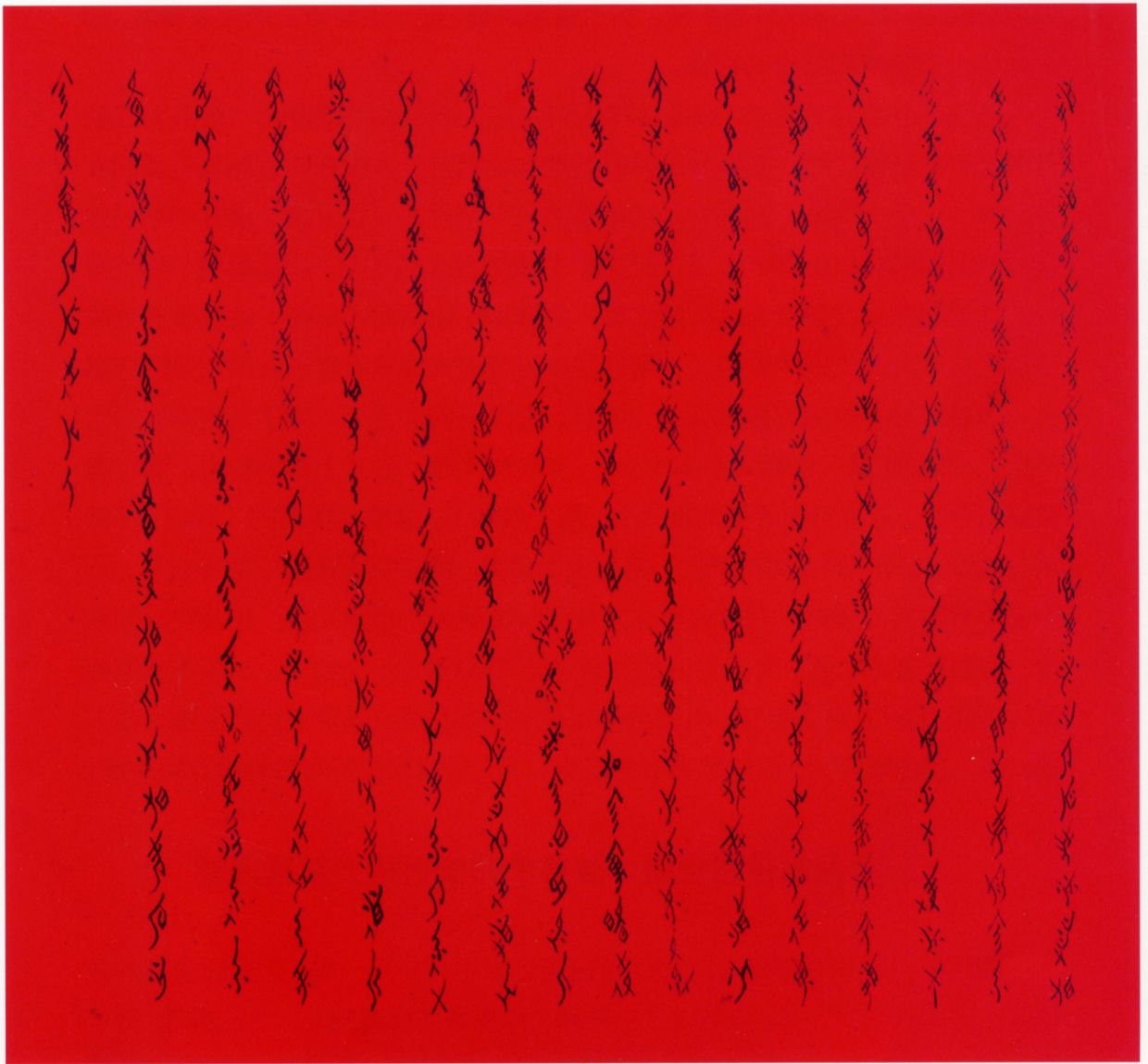


圖 1 湖南江永縣結交姊妹女書信

女書和女歌的內容多樣，可以是訴苦傳記、婚嫁心情、姊妹關係、傳說敘事、敬神祈願或是民間唱本（如《梁祝姻緣》）（見 Liu and Hu 1994；Silber 1995；McLaren 1996）。這些作品，可以自述，也可以述他；可能是為己而著，也可能代人捉刀；³⁸ 但又有一些女書、女歌，一定要當事人親自出馬，比方說，在婚禮儀式中，恁誰也替不了新娘唱哭嫁歌的角色。大部分女書、女歌雖然可以或寫或唱，但哭嫁歌只唱不寫；另有幾類女書，則一定要筆之成文才算數，如祈願文、三朝書和結交姊妹書。

結交姊妹書顧名思義，即是結拜姊妹彼此往返的信函（Silber 1994）；三朝書則是少女結婚之際，其結拜姊妹或其他女性親友，寫給新娘當結婚賀禮的女書，以「三朝」為名，因為它是在結婚第三天舉行的「賀三朝」儀式中所遞送（趙麗明 1995；Liu 2000）。結婚之後，如果婦女久久不孕，或欲得龍子而不可得，那麼這些婦女便會寫篇祈願女書，向當地花山廟的「姑婆」或龍眼堂裡的「娘娘」祈子。若丈夫不幸早逝，則往往以自傳形式編寫女書或女歌來傾訴守寡的苦處或不得不改嫁的緣由（Liu 2001）。在所有的女書中，除了三朝書有特定的格式（寫滿整整三張紙，不多不少），其餘的文體，形式上較為自由，除了編織到花帶上，通常寫在零散的紙片上、扇上或帕上，當地人所謂的「讀紙」、「讀扇」，指的就是唱誦女書的活動。這些女書活動，除了哭嫁歌和三朝書之外，一般也沒有特定的儀式。有時大家在一塊兒吹風乘涼，唱誦女書，也是很好的消遣。有些女書或女歌，有指定的觀眾群（如，寫給姑婆的祈願文、三朝書和哭嫁歌），有些則只是自憐自艾，但因為一定是唱出聲，所以就算不是特意唱給他人聽，別人也總聽得到，而知悉唱者的心聲。下文所討論的訴可憐女歌即是一例。

三、歌詠的情意空間：游移於禮法與權力結構內外

剛珍是城關鎮桐岩村人，生於 1914 年，家中有一兄一弟，因為村子裡的教書先生是她叔叔，³⁹ 故七歲時上了一年學，背誦過「娘邊做女，不出閨門，行不亂步、坐不搖身」的《四字女經》。十八歲嫁到千家峒唐家村。結婚三年後（1935），

十公里），她發現江永人與道縣人在一起時，說起西南官話來暢所欲言，說起各自的土話，竟難以交談。但陳其光（1995a）則認為此一土話，通行區域涵蓋湘南、桂東、粵北等二十多個縣，因這一區域有著名的都龐嶺、越城嶺、萌渚嶺、騎田嶺、大庾嶺，故將此一方言定名為五嶺方言。

38 善寫女書的義年華就曾應不少婦女之請，為她們寫女書傳記（Silber 1995:147）。

39 當時學生共二、三十人，在村子的大廳上課，叔叔的教書薪資由村人自行負責。

丈夫就被捉去當兵。一年多後回來，但沒隔多久，因被誣告偷竊槍砲，又被捉了回去，之後，寫過一封家書「叫我為妻不慮心」，然後就再無音訊。剛珍的公婆對她並不好，「心粗父母不顧我，隨我媳婦冷孤淒，好比深山嶺上鳥，時時日日冷孤淒」，過年過節也不請剛珍一道用膳，更遑論幫剛珍處理農活。裹著小腳的剛珍除了喟嘆「度起女人不中用，男工一概都不知」之外，只好每天「早晨起來去扯稗，下午灑灰遲不遲；挑起畚箕哭著出，走在路上眼淚飛，眼淚流起似雨下，衣襟抹得水淋淋」，「人的有夫井水到，是我無夫乾死禾」，「人的丈夫在家裡，是我丈夫去當兵，獨鳥飛天不見面，我夫當兵不見歸。」而方其時，剛珍唯一的孩兒又夭折，面對茫茫無所從的未來，剛珍便「當廳面前燒起紙，家先燒紙保夫歸」，然後「新織帕頭提白米，提起白米去問仙」，以探夫君下落，「知是我夫命不好，九死一生命歸陰」，剛珍便決定改嫁，因為「才好花落好處，才好女配好夫」，更何況「男人無妻家無寶，女人無夫真無主，好酒喝杯滿臉赤，好花開朵滿樹紅。」面對媳婦要改嫁，公婆似乎是求之不得，一來，可以收回剛珍所住的房子；二來，還可收取再嫁的聘金，剛珍就諷刺道：「收我二千二百塊，年終拿出買良田，買得良田有四畝，有吃有嫖心又歡，嫁卻媳婦置田地，兄弟承攬要命消。」⁴⁰

上述引語，就是剛珍於丈夫第二次離家到她決意改嫁之間，所編的訴可憐歌。然而，因剛珍不識女書，也只上過一年學，漢字不甚了了，所以編歌的工作只能在腦中進行，每天編幾句，編編改改，約半年多才編好。其中有很多字句，都是 Parry 所謂的公式用法(formula)，⁴¹ 例如，「度起女人不中用，男工一概都不知」，「好比深山嶺上鳥，時時日日冷孤淒」，「人的有夫井水到，是我無夫乾死禾」等等。編好歌之後，當夜裡覺得孤獨時，就唱唱自己的可憐；平日與其他婦女相聚做針線或聊天，若有人請她唱歌，她也會拿出來唱。⁴² 而剛珍之所以用編歌的方式抒懷，一則是當地女書、女歌訴可憐的傳統；二則，剛珍

40 關於剛珍的相關資料，最早由周共明協助蒐集、訪問(1994~1995年)，筆者於2000年、2001年、2002年的江永田野之行，再度進行訪問、錄音。

41 Parry 以「公式」(formula)的概念來說明口語文學的寫作方式。此一論文早在1930年代就已完成，但一直沒有出版，他的學說是由其學生 Lord 在 *The Singer of Tales* (1960) 一書中，將之發揚光大。值得注意的是，「公式化」的修辭並不表示作者毫無創意可言，口語詩人也不是記憶公式的機器，Parry-Lord 其實是強調口語表演過程中的創發性，因為公式是死的，只有表演者才能透過藝術手法將之活化。此一角度，後來發展為 performance- or context-center 的架構(如 Bauman 1977; Bauman and Briggs 1990; Duranti and Goodwin 1992; Degh 1995)。

42 剛珍表示，再嫁之後，由於生活美滿，就很少唱自己的可憐歌了。

九歲還懵懵懂懂時，她孀娘就曾為她編過一首「我娘兩個心」的女歌，⁴³ 埋下日後她編歌，傾訴「守生人寡」之苦的種子。

原來，剛珍四歲時，母親便去世，父親照顧不了他們兄妹三人，便娶了一位十九歲的女子為繼室。剛開始，繼母對剛珍兄妹三人還不錯，但有了自己的骨肉（二男二女），態度丕變，對剛珍兄妹日漸疏遠，甚至懷有惡意，動輒得咎；而對自己的小孩則很疼愛，有好東西總留給他們食用。住在隔壁的孀娘實在看不過去，便替剛珍編了這首「我娘兩個心」：

一個菱角兩個葉	討歸 ⁴⁴ 我娘兩個心
刷淨石階掃淨巷	還不思想日吃朝
初三就要拿刀殺	初四吃舖還不消
伯娘上去告訴舅	又曰伯娘老秋香……

剛珍已照後娘的旨意做好家事，但是後娘還是刻意找碴，不讓剛珍吃「朝」（早飯）、吃「舖」（午飯），伯娘看不過去，便向剛珍的舅爺告狀，但舅爺顯然不願插手，便對伯娘說：「你要管，就你來養好了」，並指責她「老秋香」。⁴⁵ 缺少制衡後娘的他力，女歌是婦女最後可以自我掌控的發聲筒，「我娘兩個心」於是接著唱道：

叮嚀客 快些來	才好做雙石榴鞋
石榴鞋子好妝死 ⁴⁶	白紙寫書立靈牌
朝早上立上靈牌上	吃舖奉上家先台
麻線挑起陶陶睡	腳踏檔頭萬事休
點盡清香也沒福	受盡惡言天不收

「叮嚀客」指的是往返於各村之間挑箱販賣針線、布料、戒子、耳環等女子常用物品的賣貨郎（1949年以前，農村婦女裹著小腳，很少上街趕集），⁴⁷ 因

43 女書、女歌一般並無標題，標題多為研究者為指涉上的方便所加。以「我娘兩個心」為名，因剛珍曾以此來指稱這首歌。

44 「歸」是音譯，其意為「再」。「討歸我娘」即再討回一個娘。

45 「秋香」是丫環常用的名字，說人家「老秋香」不但貶低他人的身分，還隱含老不知恥、多管閒事的味道。

46 「妝死」意即為死者穿戴衣服。

47 當地有一女歌就戲謔叮嚀客是「巷頭巷尾看姑娘」。

為這些賣貨郎每到一地，就搖鈴「叮噹、叮噹」走街串巷的叫賣。而「叮噹客，快些來」，就是希望能趕緊裁布為死去的親人做雙「石榴鞋」以為陪葬。「靈牌」與「家先台」更象徵所謂的親人已轉換身分成為祖先；「檔頭」是棺材頂頭頂腳的那兩塊板子（天地日月，踩頭踩腳）；而「麻線打起陶陶睡」則是因為按當地習俗，壽衣無須扣扣子，而是用麻繩將之繫起，打個結即可。凡此種種，無不影射後娘的即將入木，甚且因為她的惡名滿天下（「受盡惡言」），所以不管她生前燒過多少「清香」，也不為天理所容（「天不收」）。

這樣的咒罵，不可不謂嚴厲。所以剛珍總不在繼母面前公然挑釁，而只私下唱唱。但只要是唱，就有人聽，⁴⁸ 久而久之，一些鄰人婦女也學會這首歌，而且還當著繼母的面唱，以諷刺她的偏狹與小心眼（不論是針對剛珍的遭遇，或是他們與剛珍繼母在其他事務的互動上）。面對這一事實，剛珍的後娘也莫可奈何，蓋歌曲本身又沒指名道姓，繼母本人也不好「對號入座」，只好說，「你們唱吧！我又不失錢、不失米。」

儘管剛珍不是「我娘兩個心」的作者，她本人也從不公開演唱以指責後娘的不是，但無庸置疑，表達這樣隱含詛咒意味的思想，本身就是一種以下犯上的行為，不僅有違孝道，還觸犯刑律。例如，根據明清律法，責罵兄姐且仗一百（瞿同祖 1984:53），更何況指控父母不是，乃至詛咒父母之死。孔子也說：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」（《論語·里仁篇》）。從這個角度看，「我娘兩個心」就不只是訴可憐，而且也是對文化價值與律法的挑戰。

不過，剛珍的挑戰並沒有遭致社會譴責，反而引來同情與憐惜。剛珍的孀娘顯然也預見此一後果，才會選擇以女歌的方式來協助剛珍超越她的困境。這個例子一則顯示權力階序（hierarchy）的流動性，但更重要的是揭示一個值得深思與探索的議題，那就是「歌」為什麼有這樣的力量可以氣化權力結構的穩定性？又，若「我娘兩個心」是以「書寫」的方式表達，是否一樣可以跳脫社會價值乃至禮法的指控？要回答這個問題，我們必須著眼於中國文化對口語與書寫兩者不同的定位。

歌謠的口語表意在中國文學界的地位，自《詩經》以降，可說日趨末流，甚至被鄙為粗俗文化，蓋不論男女老幼、鄉野村民，不須特別素養，皆可隨興唱上幾句，就如同馮夢龍所描述的，乃「田夫野豎矢口寄興之所為」（《山歌·序山歌》），故難以和「楚騷唐律，爭妍競暢，……民間性情之響，遂不得列於詩

48 Urban (1988) 對巴西印地安人的研究也指出，旁聽（overhearing）他人唱誦、哀悼，往往是知悉對方內心世界的途徑。

壇，於是別之曰山歌……，薦紳學士家不道也」（同上引）。或許正因「薦紳學士家不道」，所以馮夢龍編纂的《山歌》在刊行後，幾乎失傳，直到1934年，事隔近三百年，才復顯於世。顧頡剛有鑑於《山歌》的內容與「傳統的腦筋太衝突了」（1936），所以在重刊這部書時，不免提出警告：「讀者中如有道學家……，請趁早掩卷合十……，念幾聲阿彌陀佛，不看下去為妙」（1935:4）。顧氏並接著申明：「我們若是站在學術的立場上，用了研究的態度和文藝的眼光來直視這三百餘年前的古民歌，則這些歌詞根本無所謂猥褻與粗鄙。可是……，假如我們的心眼本來就不純潔。我只有敬告讀者：在開卷之前，應先反省，問問自己的心是否純淨，然後去趨吉避凶」（同上引:5）。顧氏這段話主要是在捍衛民歌研究的正當性，但需要捍衛正名，表示民初這股歌謠研究潮，確是遭致不少衛道人士的抨擊，歌謠的定位可想而知。

相較於歌謠的「奇異之所為」，書寫卻是經年累月、寒窗苦讀才能登化境的文化素養。唐宋以來的科舉制度，⁴⁹ 對書寫的「物化」(fetishism)，更是居功厥偉，不但造就了「書中自有黃金屋，書中自有顏如玉」的文字觀，且強化了書寫等同於社會地位、財力，乃至權勢聲望的意識形態 (Elman 1991)。即便在民國以後，科舉已廢，文字和權力之間的相濡以沫，仍深植在農民心中。一位現年六十多歲的河淵村婦女就提到，她母親之所以送她去學校念書（在同輩的河淵村民中，她是唯一讀到初中的女子），因在她襁褓之時，父親就遭人陷害致死，她母親認為「要報仇必先掌權，而權力則來自讀書識字。」

除了權勢效應外，詠歌和文字書寫的不同還在於情感意向。《詩經·魏風·園有桃》就有：「心之憂矣，我歌且謠」的說法。《詩經·毛詩序》更加以引伸：

詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之……。⁵⁰（阮元刻《十三經注疏》本《毛詩正義》卷一）⁵¹

49 許地山（1971）在論及民歌之一的〈竹枝詞〉時就提到，民歌或俗文學於中國文學界無足輕重，並非因為它不能感動人，而是受制於科舉制度的束縛所致。

50 朱自清民國十八年（1929）在清華大學講授「歌謠」課程時，對這一段話有如下註解：「蓋昔人思慮單純，言辭簡質，雖有所感於中而不能細密地抒發於外，所以不得不借助於其他的藝術。後來漸次進步……，迨到描寫的技巧更進步的時候，即由音樂蛻留的韻律，亦漸次破除了……，於是文學上的種種形式體裁與格律遂由以產生，而其源因導始於風謠」（朱自清 1992[1929]:20）。朱氏的說法，仍不免隱含風謠乃一未進化之藝術表達形式的觀點。

51 此一引言可能濫觴於《尚書·堯典》中所謂的：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」換言之，「在辭為詩，在樂為歌」（朱自清 1992[1929]:1）。

詠歌顯然是以情感抒懷為主要基調，且論證、析理均非其長，借用 Bakhtin (1986) 對文體所提出的觀點，「言志」既非歌謠的文體精神，一般人也就不以「文以載道」⁵² 來要求、評斷女歌。再者，歌謠並沒有作者署名，也不必一定要有觀眾（或無固定觀眾），故目的不在說服他人，而是一己情懷之抒發與調整，或是如 Abu-Lughod (1986) 所說的，在於表達當事人的「真我」(true self)。馮夢龍也認為歌詠反映的是真性情，蓋不求名利，故「不屑假」：

桑間、濮上、國風刺之，尼父錄焉，以是為情真而不可廢也。山歌雖俚甚矣，獨非鄭、衛之遺歟？且……但有假詩文，無假山歌，則以山歌不與詩文爭名，故不屑假。苟其不屑假，而吾藉以存真，不亦可乎。
(《山歌·序山歌》)

換言之，由於詠歌的內在導向(self-orientation)、情感意向，再加上它的俚俗性格(vernacularity, informality, unofficiality)，以致在中國官僚體制下，不免「詩壇不列，薦紳學士不道，而歌之權愈輕」(同上引)；然正因為「權輕」，對社會秩序與意識形態的腐蝕性有限，故可聽而不聞、視而不見；其中所表現的情與意也可以因「歌者之心……愈淺」(同上引)，而避開道德審判。詠歌因而多了一些轉圜餘地，而這也是詠歌的利基所在：歌者可以「唱」她所不能「寫」的。⁵³

歌詠的轉圜餘地，其實並不只是出現在「我娘兩個心」的例子中，江永當地的哭嫁歌也有類似的情形。比方說，哭嫁歌中，新娘為了創造愁緒，以達到「哭」的效果，便不免埋怨：「別人種花大門前，吹風遙遙過時間，姐娘有花不會種，種到深山不顯陽」，或是「紅緞到來娘不剪，綠緞到來姐惜錢，姐是惜錢不惜女，留給獨子買田庄」，這裡所稱的「姐」，在江永土話中，指的就是父母親(或是兩人合稱或單指其中一人)。此種對父母的喟嘆，若改以書寫的形式呈現，那麼新娘所創造出來的氣氛，恐怕不是感情上的愁思，而是道德上的墮落：

52 班固在《漢書·藝文志·詩賦略論》評論：「詩以諷其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。故孔子曰：『不學師，無以言也。』」由此可見「詩」與「道」的關係。當然，這並不意味著中國詩文無「情」，而是講求「發乎情，止乎禮義」(《毛詩序》)，或是「樂而不淫，哀而不傷」(《論語·八佾篇》)。關於「緣情」與「載道」在中國文學理論中所扮演的角色，請參見 J. Liu (1975)。

53 有異曲同工之妙的是 Wolf (1972) 在臺灣三峽所做的研究，她指出當地婦女常以「東家長、西家短」這種口傳威力，來超越身為人媳的困境；Scott (1990:160) 關於馬來西亞的研究，也提到口語傳統實是最理想的文化抗爭工具。

蓋新娘不知滿足、不知體恤父母劬勞，反而怨聲滿腹（劉斐玟 1999）。⁵⁴ 所以在女書諸文類中和哭嫁歌性質相似，但一定要以書寫方式表達的三朝書，就從來不會出現這種怨懟之聲，取而代之的是要新娘「擱開抑鬱待六親」（趙麗明主編 1992:62），好好服侍夫家的親眷，畢竟，做媳不比在家做女可以任性而為，凡事須以禮法為依歸，否則別人要取笑新娘子沒教養。也因此，三朝書經常會出現類似的字句：「不給哭愁人心氣，取笑儂家無禮人……，在他難比高樓坐，⁵⁵ 只是樣般依禮行」（同上引:52），相對於三朝書的「依禮行」，哭嫁歌或上述的「我娘兩個心」顯然多了一項特權，得以挑戰尊卑上下的威權關係，穿透文字所不能逾越的藩籬。或許這也是為什麼很多民歌一旦淪為書寫，或經文人錄存，總免不了「筆削」的命運（周作人 1935），以符合文字世界的規範。以馮夢龍所編採的《掛枝兒》和《山歌》為例，這兩部民歌選集中，有些作品的結構、鋪敘和修辭技巧實屬上乘，有學者就不免懷疑或經馮氏改定、潤色，甚至改作（顧頡剛 1935）。凡此，在在說明歌詠確有不同於書寫的表意空間。⁵⁶

當然，對當事人而言，「表意空間」所指涉的並不僅止於什麼能唱或不能唱，對剛珍來說，更重要的或許是唱歌有什麼用？從物質面來看，答案恐怕永遠是未知數。因為歷史無法倒退或重新來過，讓我們檢驗、比較，看「我娘兩個心」之創作，會否影響繼母對剛珍的態度。但可以確定的是，剛珍從「我娘兩個心」的整個過程中，體驗到村人的關懷之情，也瞭解到稚弱一介女字，並非得完全臣服於（繼母的）威權之下而毫無發聲權，因為在「我娘兩個心」一歌中，處處都是剛珍的觀點與聲音，被噤口、消音的反而是繼母。就這一點而言，女歌是道道地地的「弱者之器」（Scott 1985）：透過女歌，剛珍建立了一個「共感的空間」（a community of sentiments）（Appadurai 1990；cf. Wolf 1972；Anderson 1991）。在其中，她找到一種內在精神力，支撐羸弱的她在現實生活中繼續前行。

更重要的是，這種精神力並不僅止於剛珍的個人感受，它同時也具有社會性。因為，任何一種口語表達，是言說也好，是詠歌也罷，只要一出「聲」，就是開放給大眾聆聽與評斷，不論有意或無意；這些音聲，儘管只是情感的發洩，

54 江永的哭嫁歌雖有怨情，但和廣州（劉萬章 1928）、香港新界（張正平 1969；Blake 1978）、上海（譚達先 1990:136）一帶痛罵媒人，甚至詛咒夫家親眷的哭嫁歌相比，詞情算是溫和。

55 女書、女歌中常以「他」來指涉夫家，而以「高樓」來指涉在家做女的時光（蓋女子多半在樓上憑窗做女紅，故未婚少女又稱「樓上女」）。

56 朱自清在論及歌謠的起源時，也曾舉了一例：「Sir Walter Scott的《邊地歌吟》（*Border Minstrelsy*）出版時，很多人都祝賀他，唯獨一位老太太潑他冷水：『那些歌原是做了唱的，不是做了讀的；你現在將好東西弄壞了，再沒有人去唱它們了』」（1992[1929]:9）。

卻都有演變成社會公論的可能。在此過程中，情愫(sentiments)轉化而為義理論述(statements)，個人與社會兩者之間的界線也變得模糊(另見 Grima 1992)。或許這也是為什麼二十年後，當剛珍的丈夫下落不明，膝下又無一兒一女為伴，夫家與娘家也無法替她解套時，她會再度以編女歌的方式來超越她所遭遇的種種可憐，因為從「我娘兩個心」的女歌經驗中，她深深明瞭社會正義或人情溫暖是可以在女歌中申明、體現與實踐的。

必須說明的是，雖然剛珍以女歌(不論是「我娘兩個心」或是她自編的訴可憐)來抒情表意，或指責後娘的「受盡惡言天不收」，或抱怨公婆的「心粗父母不顧我」、「收我二千二百塊……，有吃有嫖心又歡」，乃至詛咒前夫家「嫁卻媳婦置田地，兄弟承攬要命消」等，但這絕非意味著女歌僅以抗爭(resistance)為基調，或暗示口語歌謠乃發「異聲」“heteroglossia”(Bakhtin 1981, 1984)的唯一方式，而是揭示女歌不落文字的呈現方式。雖然造就它的「權輕」與「心淺」，然而也正因為「權輕」與「心淺」，所以得以無聲無息地游移在禮法、權力階序內外；相對而言，文字書寫雖難免臣服於社會結構的論述規範下，但卻能超越時間和空間的囿限。以下，將以結拜姊妹情誼如何透過女書來締結、維繫與見證為例，加以說明。

四、書寫的情意空間：穿梭在時、空之間

1993年8月，筆者在江永縣志辦公室做文獻研究，抄閱歷年來(以及正在編寫中)的方志資料。辦公室有一職員看筆者如此認真的鑽研江永歷史文化，便熱心的告知，「結拜姊妹可是我們江永人引以為傲的傳統。」有趣的是，這位二十來歲的未婚女子知道結拜之俗，但卻從未聽說女書(直到電視播映介紹，才知女書是江永獨一無二的文化遺產)。⁵⁷ 另有一位1910年代出生的老太太也提到，她父親常埋怨她「為什麼結拜姊妹沒結半個！」可見結拜姊妹一俗在江永的普遍性。⁵⁸

此一普遍性也充分反映在當地人對結拜姊妹的分類上：一般的結拜姊妹、老同和行客。其中，第一種結拜的條件最寬鬆，人數不拘，或二、或三，甚至五或七人，只要年紀相當，性情投合即可；結拜之後，相互交換手帕和扇子等

⁵⁷ 很多年輕一輩的江永人都是經由電視介紹才知女書；另有些人擁有家傳的女書原件，但由於母親早逝，故也不知那就是女書，直到電視播映，才恍然大悟。

⁵⁸ 結拜兄弟在江永也甚為普遍，至於男女相互結拜，則尚未耳聞。

信物，象徵日後彼此分享淚水與歡笑。至於老同，就必須以「同年」為主要結拜對象，故又稱「拜同年」；所結拜的姊妹則稱「老同」或「老庚」。此外，除年紀的因素外，最好也身高相若、長相相似，甚至同月同日生，以彰顯其「同」。據說有一麻臉的大腳姑娘，就因長相特殊，而被拒於結拜門外（Silber 1994: 51）。其中道理不難想見，拜同年的精神在於相互輝映，若對方長相庸碌，才華平平，無異於自貶身價。至於行客，⁵⁹ 其結拜的對象不僅是同年，而且不能同時隸屬其他結拜團體；此外，從「客」一詞推敲，它可能僅限於來自他村的結拜姊妹。⁶⁰ 以上這三種結拜形態，雖然在定義和結交條件上有所差異，但有一共同點，即主要流行於未婚少女之間。

締交結拜姊妹的原因眾多，經濟互動是其一。女書老太太陽煥宜在十來歲時（1920年代），就曾和另外三個同村（高陽村）的村女結拜姊妹（彼此各相差一歲），這四姊妹除了平日一起做女紅之外，主要的連結就是組織經濟互助會，也就是每人出資 50 斤穀子（或從家裡拿，或到田裡撿掉落地上的散穀），然後存到第二年的六月，青黃不接時，租借給穀子不夠吃的人家，該人家等稻穀收割後，再連本帶利還給她們，利息二到五成不等，視當年的需求量而定（Dorer 1993:67-90），至於所賺得利息收入，她們並不加以分配，而是逐年累積，等到四姊妹都出嫁了，再一次結算，而這也是結拜關係解散之時。⁶¹ 陽煥宜回憶道，「出嫁後，有錢了，不靠彼此，所以姊妹之間的感情也就淡了。」

除了互助會的形式外，尋找志同道合的伴侶知音，是結拜姊妹最常見的情形。結拜之後，這些姊妹幾乎天天都在一起「耍」，也就是做女紅，且邊做邊唱女歌或女書。女書裡就常有如下詞句：「想儂結交四徠個，日夜坐齊不分居」、「同共逍遙合做針」、「點線穿針合商量」（趙麗明主編 1992:48, 92, 415）。到了晚間，這些少女甚且臥榻一處（雖然各自在家用膳）。⁶² 何豔新在十歲以後，就一直和另外四個鄰居女孩一起同床而眠，直到出嫁為止。這也是為什麼新娘的閣樓在女書、女歌中，往往以「冷樓」為名，何豔新解釋道，「出了嫁，少了個人，不就冷冷清清的。」

59 這可能是最古老的一種結拜形態，因為很多老太太都未聽過行客一詞。

60 當地以女「客」來稱呼媳婦娘，蓋村外婚的習俗，媳婦通常來自外村。

61 根據 Dorer (1993:57) 的研究，這種經濟互助會的形式，也存在於沒有締結結拜關係的少女之間。

62 臥榻的地點並非專為少女起建的獨立住屋，或如廣東順德一帶所謂的「姑婆屋」（吳鳳儀 1994: 葉漢明 1994; Stockard 1989），而是在某一少女的家中，因較為寬敞，故可容納數名女子同臥一處。

要天天「耍」在一塊，大概只有同住一村的結拜姊妹才有可能。有趣的是，女書流傳地區很多是一村一姓。換句話說，村民本是「一大家子」(同一個祖先)，而結拜的對象，也多半是姑姪姊妹，在這種情形下，他們仍然覺得有必要在既有的親族聯繫上，增加以女子為中心 (female-centered) 的結拜關係。與儒家父權體系下的「三從」對照，這或許是一種自主精神的伸張，而這種自主性對農村女子來說，幾乎是絕無僅有的。

當然，結拜姊妹並不限於同村女子，跨村結拜也是常事。只不過在此情形下，媒人就不可或缺了。媒人通常是中年婦女，他們不像農村男子「過湖飄海不出鄉」(謝志民編 1991:89)，因為對婦女而言，由於從父居和村外婚的習俗，結婚就是女書和女歌中常提到的「出鄉」。「出鄉」之後，逢年過節偶爾會回娘家，來往於婆家與娘家兩「鄉」之間，只要看到「登對」的，她們便向當事人提出結拜之議。不過當事人首肯與否，最後還是取決於父母的態度。然而對父母而言，經濟考量扮演相當重要的角色。因為，結拜如同結婚，所涉及的不只是個人，而是兩家子，結拜姊妹的父母兄弟就形同自己的父母兄弟，對方有喜慶或疾惡，少不了要捎禮問候，更遑論年節的禮尚往來。這些額外支出，對家境平平的農家而言，確是負擔。⁶³

但是，如果媒人的提案受到青睞，那麼接著就看當事人如何聯絡感情。在跨村的情形下，女書就派上用場了 (圖 1)：

題言提筆坐	修書先拜情
……	
有緣儂結義	金雞對鳳凰
玉樓賢淑女……	二人各住村
始寫粗文扇	先來邀用心
如今給搭信……	
望芳不嫌棄	隨時不認真
我們難比你	不嫌跟我交
不說離路遠	有名亦有聲 ⁶⁴

63 筆者住河淵村時的房東，就因這個理由，替他女兒回絕了一個拜同年的機會，他說，「更何況，家裡已有三姊妹，沒必要再向外發展。」

64 這是一封寫在紅紙上的結交信，由江河村的一位七十歲老翁所提供，該女書為他已去世的老伴所擁有。

又如：

新起圍牆栽花樹…… 鳳起金雞天遇成

……

先奉吹涼到貴府 驚動姑娘一位芳

……

一取良門家規好 二取奉花你合時

遠聽貴家君子女 世上聰明算開個

使我起心先送熱 來問姑娘真不真

若是真心儂兩位 八月神堂共一雙

若是姑娘不嫌棄 儂就二人交過恩

不過我家難比你 家中貧寒不比芳

儂是結交同耍樂 正是樓中歡過時

儂是依親結為義 二位結交望長行

……

粗字粗針到貴府 只望姑娘請諒寬

不比貴家禮義全 你在高堂好過日

……

(趙麗明主編 1992:409-410)

在結拜姊妹書中，除了表達締交的真心外，通常也會以邀請對方來村裡玩耍、會面為起始點，像是參與上則女書中所提到的「神堂」活動。「神堂」指的就是廟會。在女書流行地區，解放前各村都有村廟，每年農事完了，接著就是廟會，這是村民對神明一年來的庇蔭表示感恩所舉辦的慶祝活動（各村都有一固定的廟會慶祝日期）。廟會除了吃拜拜外，還有戲團表演，熱鬧非凡，所以村人都會邀請其他外村的親朋好友（如結拜姊妹）前來助興，這也是以自給自足為主調的農村社會中，很重要的跨村聯誼活動。

此外，不論是五言或七言，結交姊妹信的寫作講求幽雅，以顯示作者才華，文中不免以「比」、「興」等民歌常見的修飾手法，來烘托結拜關係，如「金雞對鳳凰，玉樓賢淑女」、「新起圍牆栽花樹……，鳳起金雞天遇成」等。但在民歌中較不常見的，是強調自己的卑微，所以總稱對方是「君子女」、「聰明」、「禮義全」、「家規好」，而自己則是「粗字粗針」、「貧寒」、「難比你」。另一則寫在扇上，但內容較為簡短的結交姊妹書也呈現同樣的結構：

飛鼠福桃站扇上 粗字先來驚動鳳
 五月時來送端午 依我求恩上龍門
 我是低門難比妳 你是書高禮義人
 ……⁶⁵

「上龍門」也是結交姊妹中常用的詞彙；而「飛鼠」（蝙蝠）和「福桃」指的就是女書字，蓋「上龍門」寫的書信一定是女書，不管當事人接受過漢字教育與否（女書老太太義年華即是一例），或許是希望藉以凸顯女性風格吧（另見 Radner 1993）。

在客套的開場白並表明心跡後，接著就是自我介紹。不過，雖說介紹的是自己，但很少論及性格、才能、女紅技藝、長相等西方心理學所謂的個人特徵，對女書婦女而言，她們的「台」（即「我」）其實就是她的家人。以上述第二則女書為例，作者就以「姐」（即作者之寡母）的處境來代表自己。所以，結拜姊妹不只是上文所提到的「儂是結交同耍樂，正是樓中歡過時」，而且是「接你到來開姐心」：

你嘛樓中君子女 書家出身禮義人
 我就千行難比你 姐守空房兩點花
 只靠郎公⁶⁶ 剛強在 七十有餘把家當
 上無兄來下無弟 姐娘年輕守空房
 上無倚來下無靠 常到姨家算解煩
 眼前光輝容易過 台姐年高有字難
 是望老同不嫌棄 接你到來開姐心
 （趙麗明主編 1992:410-411）

接到來信，對方除表示對結交一議欣然接受外，⁶⁷ 也會回報以同樣的禮義：

65 這首女書扇是由上江墟鄉大路上村的楊喜梅老太太（1911年生）所唱誦，錄於1993年8月。

66 「郎公」即祖父之義。

67 若因故婉拒結交之意，也須回函女書：「只望姊妹請諒大，我是年輕無禮情，今日修書回文到，是望姑娘請諒寬，雖然我家有兄弟，跟姐貧寒有急憂，若是我家好歡樂，一對鴛鴦共樹啼，鳳凰一對飛過海，拍翅叫啼上天宮，四邊只妒逍遙樂，一雙鳳凰一對飛」（趙麗明主編 1992:417）。

粗書回文到貴府 難比知心先奉來
 前朝結下姑娘意 開會聽言本合心
 ……
 設若早前結下義 同憑知心賽過人
 …… (宮哲兵編 1991:258)

透過女書的往返，兩人的姊妹關係正式締結，之後雙方除了禮尚往來邀請對方參加節慶、生日等宴會或純粹的走村活動之外，兩人可以繼續通信。但不像原先第一封信那樣公式化（講求禮貌、謙虛、對未來姊妹互動的期待、與家庭關係等），之後的書信往來就比較隨興：

再提咱好義…… 長流義不休
 ……
 只說交過義 兩情至為今
 使咱二位義 一雙步不離
 商量咱細說 坐攏人勸人
 知心合時好 結交同共修
 誰知假情意 可虧得信行
 時時心不靜 萬方坐不攏
 ……
 回歸真言到 知人不放心
 女沒假情意 好醜任你罵
 (同上引:264)

從內容來看，姊妹兩人似乎對彼此的忠誠度有所質疑，質疑的原因何在，難以追究（蓋這則女書是 1950 年代就已蒐集的作品之一）；⁶⁸ 但可以確定的是，姊妹間對忠誠度的要求，不只在女書的文辭機鋒中，同時也表現在當地的傳說、習俗上。

⁶⁸ 1956 年，任職於湖南省博物館的李正光，在周碩沂住處看到女書對聯，引發他研究女書的興趣。但隨後，在 1957 年的政治運動中，由於李正光與周碩沂兩人均被捲進，女書在江永也被批為妖書、妖字，女書研究不得不中斷。所幸李正光當時所蒐集的女書原件，方其時正在另一位對女書有興趣的人士潘慎手中，故躲過一劫。平反之後，潘慎便將資料寄還李正光，爾後保存於湖南省博物館（潘慎、李正光 1995）。

根據傳說，少女在結婚前夕，其結拜姊妹會將她的內衣褲上下用針線緊縫，除非用刀剪，否則無法將衣服卸下。目的無他，乃在防止新娘和新郎同房。⁶⁹ 這些女伴們不希望新人同房，倒不是純粹的吃乾醋，而必須從當地不落夫家的習俗來瞭解。

不落夫家顧名思義就是新娘不在夫家居住，但這只是過渡，一旦即將臨盆，新娘就必須搬到夫家待產，隨後，因照顧小孩的責任日劇加重，回娘家的時間相形減少，久而久之，也就成了從夫居（即「落夫家」）。而在這之前，新娘主要住在娘家，⁷⁰ 只有逢年過節或農忙時，夫家才派人來接媳婦娘前去團圓或幫忙，並小住幾宿。媳婦娘待在夫家的時間越短，受孕的機會愈少，住在娘家的機會也就愈長。⁷¹ 當然，在這之前，還有洞房花燭夜這一關，若此時便結珠胎，那麼她與結拜姊妹的別離也就指日可待。從這個角度看，緊縫新娘內衣褲的作法，顯然是爲了拖延落夫家的時機。

但是，並非所有的結拜姊妹都會如此大費周章，據稱只有行客才如此，因爲此一姊妹締結的條件最嚴格，對忠誠度的要求也最高。而忠誠度的具體表現，或是婚後三年內不生小孩，或是等所有結拜的行客成員均已成婚，才可懷胎。⁷² 下一則女書就是例子：

紅紙寫書信	我來數一篇
今日知心行不起	日頭照起屋山頭
……	
請到知心做姨娘	問問姨娘做不做

69 把它視爲傳說，因爲很多受訪人對此都僅止於耳聞，沒有人確實目睹或參與此一習俗。

70 由於不落夫家的習俗，當地人看日子選黃道吉日舉辦婚期之際，也同時把新娘回娘家的日子選好了（通常是婚後三、五天左右）。

71 如果結婚數年仍無喜訊，媳婦娘最終還是要「落」夫家。這和福建惠安的不落夫家稍有不同。根據林惠祥（1964）的研究，婦女婚後二十年不生，則二十年不落夫家（另見莊英章 1994）。另外有一個經常被研究的不落夫家是廣東順德一帶（胡樸安 1935；吳鳳儀 1994；葉漢明 1994；Topley 1975；Sankar 1984；Stockard 1989；Siu 1990；Watson 1994）。福建惠安和廣東地區不落夫家的婦女，在家庭經濟上大都具有舉足輕重的地位：在福建，婦女得從事田間勞動；在廣東，這些婦女多是絲廠女工。江永婦女相對而言，則是「不生生產」。此外，另一種較少被漢學家注意的是中國少數民族的不落夫家，例如苗瑤（王慧琴 1995）。苗瑤的不落夫家和漢人社會的不落夫家最大不同點是，苗瑤婦女在不落夫家期間仍有相當大的性自由，但一旦「落」了夫家，就從一而終；漢人社會的婦女，不論在不落夫家期間、之前，或之後，都嚴禁紅杏出牆。

72 《粵游小志》亦有相似的報導：「廣州女子多以拜盟結姊妹名金蘭會，女子出嫁後，歸寧恒不返夫家，致有未成夫婦禮，必俟同盟姊妹嫁畢，然後返夫家。若促之過甚，則眾姊妹相約自盡」（引自田旭東 1995:80）。

做起帽子打成鈴	帽子做起鈴打起
台做姨娘正本當	燈盞面前講的話
掐死兒花送紅娘	灶神面前說的話
口不對心短壽人	偏生不害金佗崽
讓你割心又斷腸…… ⁷³	

「紅紙寫書信，我來數一篇」是很多女書的公式開場白。根據唱這首女書的老太太唐寶珍表示，故事中的兩位「知心」是行客，其中一位不遵守諾言，結婚不到三年，就生「金佗崽」（女書對兒子的稱呼為「金佗」），產後沒兩日，臥病不起，即將出嫁的妹妹前去探病，心中又氣又疼，便要做姊姊的依照當初的誓言，「掐死兒花送紅娘」（替妹妹送嫁），做姊姊的自然不肯，便道：「偏生不害金佗崽」，只能讓你這個做妹妹的「割心又斷腸」。⁷⁴

值得注意的是，這般強調姊妹情，並非意味著她們的天真浪漫、一廂情願或不諳世事，實則是深刻地反映了她們對維繫姊妹關係的掙扎與期望。掙扎，因為姊妹情誼往往隨著「出鄉」，而煙消雲散；掙扎之所以必要，因為當不幸失去可以「三從」的對象時，姊妹關係是最後一個可以支撐她們繼續前行的精神動力；而掙扎之所以尚有一線生機，不致絕望，因為江永婦女擁有女書，由於文字書寫的特質，即令分隔兩「鄉」，女書也可以讓她們憂樂與共。唐寶珍和胡慈珠二個結拜姊妹之間的女書往來提供了最佳的例子：

身坐房前透夜想	耐久起心薄奉言
把筆寫書雙流淚	急跨回家勸妹娘
你夫落橋幾個月	不得回程疼惜聲
……	
夫有家財吩咐你	好不 ⁷⁵ 無水不行船
亦有錢銀交過你	爺得名來子得聲
四邊之人多妒見	手積金銀交子身
……	

73 由唐寶珍所唱，錄於 1993 年 11 月，和趙麗明主編（1992:446-447）、Silber（1994）收集的版本略有不同。

74 由此例子可窺知江永的結拜姊妹，並未像廣東順德一帶的自梳女一樣，發展出終身不嫁，或為夫買妾以為身代的風氣（吳鳳儀 1994；葉漢明 1994；Stockard 1989）。這些女子在婚後也沒有福建惠東一帶所謂的「長住娘家婦女會」（陳國強 1994）等組織。

75 「好不」在江永土話指的是「又不是」。

句句實言來勸你	知理妹娘聽言章
不氣丈夫緣分淺	落地三聲注定來
前夫不完一個女	原配二夫顧大了
養到如今成長大	交卻出鄉多抵錢
.....	
不氣丈夫壽已過	六十有餘正終身
夫死陰曹免得慮	子女個個交全啦
..... ⁷⁶	

胡慈珠（1900年代出生）和唐寶珍（1910年代出生）是結拜七姊妹中的二位成員，分別住在上江墟鄉的葛覃和浦尾二村。唐寶珍的先生病逝，胡慈珠便寫了封女書請她節哀順變：一則，「夫有家財吩咐你」，生計應不成問題；二則，夫妻緣分「落地三聲注定來」，強求不得，更何況，其夫「六十有餘正終身」，不算短壽；三則，子女皆已「交全」（成家），連唐與前夫所生之女，也由這任丈夫照養成人並「交卻出鄉」（出嫁）。文中，胡慈珠還解釋自己為什麼遲了幾個月才去信慰問：

舊年七月時手災	手災半年不光輝
依心早前來勸解	手不便文隔過書
.....	
今年月降大不利	五月初九得星神
身死黃泉一日滿	盲黑一夜不知天
閻王不得勾我簿	小鬼不曾取我身
二世相會來勸你	薄禮勸遲請諒寬
.....	
一唄修書來勸解	二接妹娘過中秋
到台中住幾日	細說細言解開心
.....	
好不同村同屋住	時刻坐攏個解個
.....	

76 原文是寫在帕上，本文乃據陽煥宜所提供的複印件所譯。

除了解釋身體有恙(「得星神」),手痛無法動筆,又加上眼疾復發,以致「盲黑一夜不知天」之外,胡慈珠並邀請唐寶珍到她家過中秋,好「細說細言」,解唐寶珍之憂。但是,除了向對方致意,女書書信另一個特色,就是作者本人也免不了藉此訴說自己的可憐:

勸聲妹娘將完了 再講姊妹一段情
 ……
 眼前在他平平過 也不高來也不低
 生下一兒花一朵 就是金佗單薄了
 只靠上天來保佑 一兒一花養成林
 兒女兩個命勻稱 大齊三兒一朵花
 子女上頭沒顧慮 氣我將身好可憐
 非常回家無出氣 又沒爺娘親弟兄
 父母所生二個女 一個妹娘不識親
 ……
 依其結交幾姊妹……
 冷思冷想無出氣 回想勸言來開心
 理有千層說不盡⁷⁷ 命有萬般的可憐⁷⁸

胡慈珠原有個妹妹,但感情不親,才來「結交幾姊妹」,如此便能經常有人可「時刻坐攏個解個」(相互為伴、說話解悶)。更重要的是,當無處可「出氣」時,結拜姊妹提供了婦女之於娘家、夫家兩個生活領域之外另一個抒憂解悶的空間,這個空間對唐寶珍而言,更是要緊。

唐寶珍在她的自傳訴可憐中介紹自己:「五個弟郎沒一個」、「千般可憐無出氣」;結婚之後,「丈夫當兵到遠府,身死別州不回鄉」,而所生的一男一女也都不幸夭折,於是便「攔了大屋共大廳,使台起身行歸步」。⁷⁹「行歸步」(改嫁)後生了一個女,十多年後,第二任丈夫又「落橋」(去世),當時實施集體經濟(1950年代末期),「搞得家中家又貧」,只好再度改嫁。遺憾的是,唐寶珍前後雖有三次婚姻,但沒生一兒半仔,邁入老年,只好依靠兩個前頭仔(即丈夫與

77 原帕上漏寫「盡」字,這裡將之補入,是根據唐寶珍回憶、唱誦而得,錄於1993年11月。

78 原帕的複印件上無「萬般的可憐」五字,可能是寫在手帕的另一面,故沒有複印到。此處是據唐寶珍的回憶唱誦而補入,錄於1993年11月。

79 唐寶珍的自傳訴可憐歌錄於1993年11月,另可參考趙麗明主編(1992:370-372)。

前妻所生的子女) 過日子, 但前頭仔對她並不好。1992 年筆者第一次拜訪唐寶珍時, 無功而返, 村人說她走親戚去了。但筆者事後得知, 那只是客套話, 實則她是到田裡撿穀子。江永農村採田地均分制度, 每人約可分到將近一畝左右的田(各村視人口多寡與田的質量而定), 曾經裹過小腳的唐寶珍無法自力耕種, 便由前頭仔代勞, 一畝田年可收一千斤穀子, 但前頭仔最多也只給她兩百斤, 而一般成年人至少需六百斤左右才能餬口。糧食不足, 七十多歲的唐寶珍只好在農民收割之際, 佝僂著身體到田裡撿些農民打稻穀時, 掉落在田埂間的穀粒, 雖屬辛苦, 但別無選擇。

沒有娘家支撐, 無夫又無子, 結拜姊妹是唐寶珍最後可以「出氣」的地方, 而「出氣」之所以可能, 因為江永婦女擁有女書。義年華(1907 年生) 是另外一例。⁸⁰ 然不同的是: 胡慈珠致唐寶珍的女書, 主要是慰問; 以下所引義年華的書信, 則有抒怨與抗議的味道, 且其抗議的方式不若前述訴苦女歌般的「直言無諱」, 而是在直陳其事之餘, 百般辯稱自己實際上是儒家父權、尊卑體制的奉行著:

親筆修書到貴府	列位一起聽我音
本是姊妹真有義	相接台身到貴門
來到高門貴府上	觀看姊妹禮義家
兒女婦娘多孝順	孫色外甥鬧熱遙
只妒姊妹修得到	可比神仙下象棋
夫婦二人多福壽	大小千般有商量
……	

寒暄之後, 義年華開始接著表達她對姊妹情誼的期望, 並訴可憐:

難承姊妹不嫌棄	三個結交望長行
就是不該年來到	好義結交沒幾年
心焦心煩同來往	儂算連襟姊妹行
結交三年成骨肉	只靠姊妹開我心
久久坐齊同細說	告訴姊妹疼惜聲

⁸⁰ 女書為世人所知後, 義年華是創作生命力最旺盛的一位。Silber (1994, 1995) 的女書研究即以義年華為主要報導人。

我麼在家命薄女	四歲沒爹惜恨身
姑娘二八守空房	妹娘一歲不知天
只靠公公剛強在	七十年來教囑身
落入盧門生壓煞	他家姑娘自有路
只是有天沒日頭	大小事情多枉惡
可比烏天雲下行	他娘當天來跪下
咬土三口咒台身	咒我將身沒好處

……

(趙麗明主編 1992:424)

這封信裡，義年華沒有解釋為什麼「他娘……咬土三口咒台身」，但是在另一封女書信裡就明言：

到他三年上四載	見下女兒是一人
丈夫出鄉入書院	我在堂前奉雙親
三餐茶水多端正	孝順父母盡我心
三從四德也知禮	忠孝二全父心歡
父親出門墟場去	誰知母親說醜言
枉我暗中煮蛋吃	哪個神仙來證明
日夜與娘同房睡	時刻不離娘的身
哪有何嘗有此話	無人申冤來證明
老娘當天來跪下	咬土三口咒我身
咒我年華沒好處	走到房中打我身
自想自嘆傷心哭	幾夜天光愁斷腸
又想房中自縊死	難捨紅花女一人
左思右想無可奈	等夫回家說分明

……

(宮哲兵編 1991:204-206)

不過是區區一個蛋，男主人不在家，婆媳兩人就鬧得不可開交，詛咒打罵，而受委屈的則想「自縊死」，這樣的劇情令人不得不想到孔子「唯女子與小人難養也」（《論語·陽貨篇》）的喟嘆。可是，如果明白蛋在農村經濟中所扮演的角色，則婆媳兩人的反應就不是「難養」一語可以輕易帶過的了。在女書流行地

區，蛋是價值指標，比方說，做月子時，娘家父母要送一百至二百個蛋，娘家兄弟則是送六十個蛋；做生日，蛋也是必需品；在日常生活中，蛋更是僅次於肉類的營養品。以筆者 1992~1993 年所在的田野據點河淵村為例，日常飲食中除了自種的蔬菜和醃辣椒之外，很少肉食，除非請客（那便是殺雞宰鴨，或者到三天一市的墟場趕集買豬肉），否則，若需特別進補，蛋是最好，也經常是唯一的選擇。所以，當筆者在河淵村時，一旦生病，房東為筆者加的菜就是一碗蔥花蛋湯。1993 年年底，當筆者離開田野束裝返台，河淵朋友的禮物也是蛋，當天筆者收到了上百個蛋。

蛋既是滋補品，又是人氣指數，理應孝敬尊長，而不是私下享用。從婆婆的觀點來看，媳婦若趁著公公、丈夫不在時，「偷偷煮蛋吃」，而不顧她老人家，將來如何靠她養老？！義年華顯然也意識到這一邏輯思維，所以在上述的第二封信中，才一再地強調她「三餐茶水多端正」、「三從四德也知禮」、「孝順父母盡我心」，以及公公對「媳婦有孝心」的深感歡喜。可是「哪個神仙來證明」她的清白呢？有冤無處訴，只能向結拜姊妹發洩苦情：「心焦心煩同來往……，只靠姊妹開我心，久久坐齊同細說，告訴姊妹疼惜聲。」

雖然處境可憐，但唐寶珍和義年華卻能藉由女書與結拜姊妹互通款曲，或傾訴或慰藉，特別是當娘家或夫家都無法適時給予聲援時，女書提供了另一種空間來安頓她們脆弱而又疲累的心，即使分隔兩地，文字書寫也可以將她們的心與情帶往足跡所不到之處，而這正是口語女歌所無法傳達的功能。

正因為書寫可以跨越空間的障礙，也所以在女書結交姊妹書信中，除了以「共園」、「共水」、「共樹啼」等公式用法，來描述彼此心連心的緊密關係外，更往往以「行一世」、「義不休」、「百花相續連」、「藤長根亦深」、「根深種千年」等修辭或概念，來表達她們對此情不渝的寄予厚望。唐寶珍七姊妹的結拜書即是最佳例證：⁸¹

去年十月二四冬天節……

幾個游行到貴家	來到貴家住幾天
細說細言個解個	夜間上床細言說
句句問來美言心	心情年輕不結義

……

⁸¹ 七姊妹結拜後不久，碰巧是二姊生日，大家相聚一堂，便由四姊胡慈珠執筆，寫下這篇結交姊妹書帕，文中一一列舉結拜成員，以為紀念。有意思的是，胡慈珠對每個姊妹的描述並不直指其名，而以娘家與夫家的姓氏為代表。

六十有餘正終身	不怕四邊來取笑
只氣好日結義遲	二姊出身紅門女
落入人家有紅門	又沒別項的支出
只氣丈夫早落橋	丈夫落橋三個子
文武皆全美四邊……	大姊出身姓高女
大儕同村外甥女	一又親來二又朋
三姊出身姓盧女	大儕姓盧同一村
四姊出身姓胡女	落在人家姓義人
五姊出身姓高女	落入人家姓義人
六姊出身姓義女	落入人家共一村
七姊出身姓唐女	一又一親二又朋
三姓四姓來結義	好樹如花來共園
千里如湖來共水	萬里百鳥共樹啼
長江架橋行一世	七個長行義不休 ⁸²

在這則女書帕中，七姊妹除了感嘆年過六十才彼此結拜，「不怕四邊來取笑，只氣好日結義遲」之外，更渴望並期待此情此誼能「長江架橋行一世，七個長行義不休。」不過，對大多數的少女而言，這種渴望常淪為奢望，而期待則夾雜了疑慮和不確定性；蓋女書儘管可以跨越村里疆界，姊妹關係的維繫並不因此而理所當然。很多婦女就表示：結婚之後，受制於繁忙的家務，「根本沒時間交朋友，更何況到別村去『走』親友」（步行是農村社會的主要交通工具）。女書老太太陽煥宜也表示，結交了三個結拜姊妹，只有一個婚後仍有往來，倒不是因為她們原本就關係密切，而是因為她們嫁在同一村（河淵村）。陽煥宜這段話充分顯示「出鄉」所造成的空間隔閡，對姊妹關係的腐蝕性。女書就常有「打散橋樁有人架，分開合心到底難」的感嘆（謝志民編 1991:47）；更重要的是，它凸顯出一個問題：文字書寫的功能之一本來就是為了打破地理空間的障礙，何以女書不能？

原因之一固然是女書的使用率或平均識字率可能偏低，⁸³ 但更根本的因素

⁸² 由唐寶珍唱誦，錄於1993年11月。

⁸³ 由於女書已瀕臨絕跡的邊緣，江永婦女的女書識字率在1949年以前究竟如何，實難估計。但據嶠里村義晴宣（1910年代出生，原葛覃村人）的說法是，「〔在當時〕大多數女子都會認、會讀女書」（廖景東、熊定春 1995:178）。江永縣上江墟中學的前任校長唐功偉（1995），對該校教職員所做口頭調查則顯示，民國時期的上江墟鄉一帶，每一村平均至少有三人會讀、寫女書。

在於社會結構加諸在通信網絡上的無形枷鎖。在沒有專業郵遞作業的傳統社會中，請人搭信是唯一的傳遞管道。而受限於男女有別的意識形態，婦女是最理想的人選。一則女書書信中甚且言道：「只有男書男來走，哪有女書搭男人；我是良門貴家女，詩書不可亂人拿」（趙麗明主編 1992:844）。但問題是，婦女平日足不出戶，唯有回娘家時，才有可能充當信差，若去信的地點，碰巧不在該婦女回家的路線或左近，那麼只好退而求其次，請男士代勞。相形之下，男子出門的機會較多，因為他們偶爾會去三天一市的墟場「趕集」（或稱「趕鬧子」），進行農產品交易。然儘管如此，這其中還有層限制，那就是墟場只不過是少數幾個村落所形成的經濟中心（見 Skinner 1964）。換言之，它有它特定的轄區，去信的目的地必須在該墟場的涵蓋範圍內，⁸⁴ 那麼搭信人到了墟場，便可找個收件人所在地的村人，請他將信帶回，設若通信雙方分屬不同墟場，那麼通信往來雖不至不可能，恐怕也機會渺茫。⁸⁵

社會通信網絡的暢通，正是為什麼唐寶珍七姊妹或義年華三姊妹等人的結拜關係得以維繫的主要原因。⁸⁶ 以唐寶珍七姊妹為例，她們和一般結拜姊妹最大的不同在於：她們的關係不是在做姑娘時締結的，而是當她們都步入老年之後（1960年代），在一次婚宴上碰面（胡慈珠的孫兒結婚），彼此又或多或少識得女書，便興起結拜之念。同是喜宴的賓客，顯示這七人本來不是遠親也是近鄰。比方說，二姊就是老七唐寶珍姑姑的兄弟嫂；而老四、老五、老六都是嫁入葛覃村；而老三又和二姊一樣是桐口村的女。大姊高銀仙和唐寶珍是浦尾村的媳婦，而老四胡慈珠則是浦尾的女……等等，而且都屬上江墟的墟場範圍內，各村相距也不很遠。換句話說，聯繫網絡是現成的；再加上其結拜關係是在婚後才締結，所以沒有所謂「出鄉」的困擾。但是，像她們這種婚後才締結的姊妹關係，在傳統社會中，恐怕是絕無僅有，否則她們不會有「六十有餘正終身，不怕四邊來取笑」的顧慮。

若姊妹關係在婚前締結，那麼「出鄉」後，其命運如何，往往是「好比河邊楊柳樹，黃水到河推動身」（謝志民編 1991:81），身不由己。因此，儘管在姊妹結交時總是樂觀的期待「前世有緣儂結義，今世有緣配成雙，長江架橋水行走，一世長行久不休，千里如河來共水，萬里如花來共園，同共坐齊逍遙樂，

84 每個鎮或每幾個村莊通常會有一個墟場，農民一般都到本村所屬的墟場進行交易（唯一的例外是到縣城的市集）。

85 或許這也是為何「遠嫁」往往是新娘哭嫁時，抱怨父母的理由之一。

86 義年華的結拜姊妹是高銀仙和胡慈珠，她們的結拜關係也是婚後才締結，義年華致胡慈珠的女書信便寫道：「就是不該年來到，好義結交沒幾年」（趙麗明主編 1992:423）。

細說花聲合商量」(趙麗明主編 1992:415-416), 可是一旦「出鄉」在即, 就語氣逆轉, 最明顯的例證, 就是在結婚時, 好姊妹們寫給新娘的三朝書, 在這些三朝書中, 字裡行間盡是對姊妹情誼哀悼、追憶與緬懷。以下這則女書, 可說是其中的代表之作:

淚流記書本	奉來瞧三朝
.....	
前朝你放下	不安心亂溶
.....	
問芳恨不恨	沒陪就不歡
想起往常倆	雙雙步不離
結交三四載	同情本合心
為我多愁哭	好恩沒日陪
是儂如水冷	千般做不攏
.....	
可憐無相伴	看來世沒邊 ⁸⁷
我今傷心氣	好恩兩位完
.....	
我先離開義	望情有日歡
得吾少氣路	回陽有解焦
放歸高樓坐	雙雙對伴遙
.....	
得儂同一路	樓中女日完
出鄉三朝滿	我來借問聲
姑娘你可恨	我們孤鳥身
.....	
如今可憐盡	夜間雙淚流
.....	
薄文傳聲信	奉來相會身
.....	
人家 ⁸⁸ 要慮著	照歸在以前

87 「世」為「你」的尊稱。

88 「人家」即出嫁在人門。

痛想眼淚落 獨自冷哭愁
 星行月不亮 烏中雲下行
 也要擱開做 書本記千年
⁸⁹

這篇三朝書的作者早一年出嫁，但由於不落夫家的習俗，顯然這兩位同村結義的姑娘仍朝夕相處，「雙雙對伴遙」，如今，結拜和她一樣「樓中女日完」，兩人「落夫家」的命運指日可待，別離是否就是姊妹情誼的終結？作者於此無解，而只能期望：嫁入「人家要慮著，照歸在以前」；甚且，往日若不可追，也要能憶，所以，儘管「痛想眼淚落，獨自冷哭愁」，儘管「星行月不亮，烏中雲下行」，她也要「擱開」一切，提起精神來寫這份三朝書，因為「書本記千年」，這本三朝書記載的是她們的情誼，也象徵這份情誼將歷千年而彌堅，更是彼此友誼的千年見證。

女書做為一種書寫工具，按理是可以不受空間限制，把婦女的情思帶往他鄉；換句話說，「出鄉」理應不會影響姊妹情誼的維繫。但諷刺的是，這些女子反倒以女書來追悼姊妹情懷的往事已矣，且將這個本來可以跨越空間障礙的傳播方式，重新定位為時間的穿梭器，將過去的記憶封鎖在三朝書的書寫中，於是「過去」變成「永遠」，時間不再流逝，也不是凍結，而是變成一個心靈空間，在這個空間裡，記憶恆真、永不褪色。

五、結 論

費孝通在《鄉土中國》(1985[1947])一書中提到，鄉下人因為不常拋井離鄉，「生於斯，死於斯」，故應付日常溝通，語言足矣，不必落於文字。費孝通的論點主要在駁斥「鄉下人不識字故愚」的刻板印象。但無庸置疑，他的分析是從男性觀點著眼，忽略了結婚就是女子的「出鄉」這一事實；更有甚者，從女書、女歌所呈現的情意空間來看，「出鄉」還是婦女心中的痛。痛的不只是父母「燕子銜泥盡費力，養得毛長各自飛」⁹⁰或是自己不能承歡膝下，盡孝養之責；他們還痛心「文字」弄人。

⁸⁹ 這則三朝書是由河淵村一位 1940 年代出生的男子所提供，該女書原為他母親(已逝)所擁有。在筆者所閱讀將近百篇的三朝書文本中，此一作品文筆優美，水準實屬上乘。全文請參考楊仁里等(1995:37-42)。

⁹⁰ 這是江永哭嫁歌中常見的字句。

文字弄人充分地反映在女書之於姊妹情誼所呈現的雙重性格上。女書的文字特性意味著它可代「口」出征，將當事人的情與意，帶往足跡不到之處。因此，江永婦女能跨越村里疆界，結拜姊妹，建立「三從」以外的社會網絡，創造娘家和夫家以外的另一個社交空間或避風港；但矛盾的是，文字在催生姊妹關係的同時，又冷酷地宣告並見證此情此誼的難以善終。蓋文字雖可跨越地理障礙，但跨越本身需要依附搭信網絡才有可能，而搭信網絡又賴其他社會條件配合：收、發雙方的親屬網絡（是否有中間人）、地理位置（距離遠近）和經濟關係（是否同屬一墟場）。從女書實際使用的情形來看，文字力量無論如何強大，也掙脫不了社會結構的「如來掌」。也正因為如此，女書跨越空間障礙的特色，被轉換為對時間的超越。因此，當社會條件許可時，女書可以用來締結、聯繫（跨村的）姊妹情誼，而這在沒有文字的社會裡，幾乎是不可能的；若不果，則女書的功能便轉化成追憶往日情懷的不可再，文字在時間之流中穿梭、跳動，時間也因而變成可以駐紮、棲息的空間。

然而，社會結構或規範並非江永婦女看世界的唯一視角，更不代表她們所理解的生活總體（total reality）。更有甚者，社會結構也並非似「如來掌」般地滴水不漏，無可滲透，只不過要透視這些細縫，關鍵不在書寫這個聚焦鏡，而賴不落文字的歌詠。女歌口語傳播特質中的情真、內在導向與俚俗性格，賦予它「心淺」的特權，從而造就它「權輕」的地位，然而正因為「心淺」與「權輕」，所以容易無聲無息地穿越社會結構所框架的禮法、階序、尊卑、從屬等界線。這也正是義年華在女書中怨嘆之餘，只能為自己的無辜辯解，但無法明指婆婆的無理與偏狹；而剛珍卻可以在女歌中，詛咒後娘的惡毒、嘲諷公婆的勢利。甚且，儘管不識得女字或漢字，剛珍一樣有她的發言台，以歌詠的方式將個人音聲轉化，建構成為一社會論述的場域，並藉以超越困境。

歌詠與書寫顯然各有擅長與利基，若從女書、女歌使用社群的觀點出發，則兩者都是不可或缺的生存利器：書寫帶領她們穿梭在時、空之間；歌詠則允許她們游移在社會禮法與權力結構內外。而時間、空間、禮法與權力，不正是個人在社會實存中欲拒還迎又欲留還走，既須認同又渴望超越，也是化育人心與體現人情的四大象限？拒迎留走之際，自我在時間（記憶與憧憬）與空間（物質面與精神面）中轉圈與置換；在認同與超越的推擠下，個人與社會的相互主體性於焉誕生；在人心與人情的對話中，情思與禮法雖然糾葛，但也相互為用。於是在歌詠與書寫雙重視維的交織下，情意音聲的生命脈動昭然若現；然而，如果只顧及單一的口語女歌或文字女書，則不免削弱甚乃曲解音聲本質上的幽微深蘊。由是之故，要登堂入室，聆聽研究社群內部情意音聲的此起彼落，或相

互唱和，或爭妍競暢，則「扣門磚」不在個別的表意空間（不論書寫、口語或其他表達方式），而是化零為整，將各個不同表意空間所呈現的不同視維，建構成一個複焦鏡或表意連環結，而這也正是本文希望藉以拋磚引玉之處。

參考書目

永明縣志

1709〔康熙〕永明縣志十四卷。〔清〕周鶴修、王纘纂。

1846〔道光〕永明縣志十三卷。〔清〕王春藻纂修。

1907〔光緒〕永明縣志五十一卷。〔清〕萬發元纂修。

王慧琴

1995 苗族女性文化。北京：北京大學出版社。

田旭東

1995 女書流傳的特殊人文環境。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁76-82。北京：北京語言學院出版社。

江永縣志

1995 湖南省江永縣縣志辦公室編。北京：方志出版社。

朱自清

1992〔1929〕中國歌謠。臺北：世界書局。

吳多祿

1995 江永的歷史與民俗。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁29-36。北京：北京語言學院出版社。

吳鳳儀

1994 自梳女與不落夫家：以廣東順德為例。刊於華南婚姻制度與婦女地位，馬建釗等主編，頁107-123。廣西：廣西民族出版社。

沈培言

1995 女書研究之我見。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁222-227。北京：北京語言學院出版社。

周作人

1935 山歌跋。刊於山歌十卷，〔明〕馮夢龍編，〔民國〕顧頡剛校。上海：傳經堂書店。

周碩沂

1959 江永縣十年解放志。湖南：江永縣文化局。

1983 江永縣文物志。湖南：江永縣文化局。

1995 我與女書。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁238-241。北京：北京語言學院出版社。

周振鶴

1990 體國經野之道。香港：中華書局。

林惠祥

1964 從長住娘家風俗的起源及母系制到父系制的過渡。廈門大學學報4:24-44。

1981 福建民族之由來。刊於林惠祥人類學論著。福州：福建人民出版社。

胡耐安

1970 中國民族志。臺北：臺灣商務印書館。

胡樸安

1935 中華全國風俗志。〔出版地不詳〕：大達圖書出版社。

唐功偉

1995 上江墟的婦女文字。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 37-52。北京：北京語言學院出版社。

宮哲兵

1991 導論：解讀女性文字的秘密。刊於女書：世界唯一的女性文字，高銀仙、義年華原作，宮哲兵編。臺北：婦女新知出版社。

1995 女書時代考。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 157-166。北京：北京語言學院出版社。

2001 江永女書是清代文字。尋根 2:19-25。

宮哲兵 編

1991 女書：世界唯一的女性文字，高銀仙、義年華原作。臺北：婦女新知出版社。

宮哲兵、周碩沂

1986 南楚奇字：女書。刊於婦女文字與瑤族千家峒，宮哲兵編，頁 22-41。北京：中國展望出版社。

徐正光 主編

2000 第四屆國際客家學研討會論文集：宗教、語言與音樂。臺北：中央研究院民族學研究所。

莊英章

1994 惠東婚姻制度初探：以山霞東村為例。刊於華南婚姻制度與婦女地位，馬建釗等主編，頁 10-44。廣西：廣西民族出版社。

陳其光

1992 漢字的又一個分支：女字。中央民族學院學報 5:77-82, 76。

1995a 女字的產生和性質。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 113-124。北京：北京語言學院出版社。

1995b 女字的造字法和用字法。語言研究 27:154-167。

陳其光、梁耀

1997 女字和女紅圖案。中央民族大學學報（社會科學版）112:76-81。

陳國強

1994 福建惠東長住娘家婚俗與華南不落夫家。刊於華南婚姻制度與婦女地位，馬建釗等主編，頁 45-57。廣西：廣西民族出版社。

張正平

1969 哭歌子詞。香港：佑華出版社。

許地山

1971 粵謳在文學上的地位。刊於粵謳，〔清〕招子庸編。臺北：東方文化書局。

費孝通

1985[1947] 鄉土中國。北京：三聯書店。

曾繼梧 編

1931 湖南省各縣調查筆記。湖南：和濟印刷公司。

黃雪貞

1993 江永方言研究。北京：社會科學文獻出版社。

- 1995 湖南江永土話的多音字。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 94-104。北京：北京語言學院出版社。
- 楊仁里、陳其光、周碩沂 編
- 1995 永明女書。湖南：岳麓出版社。
- 楊蔭深
- 1992[1961] 中國俗文學概論。臺北：世界書局。
- 舒蘭 編
- 1989 中國地方歌謠集成。臺北：渤海堂文化公司。
- 雷統夏等
- 1995 銅山嶺河淵村女書情況調查報告。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 53-59。北京：北京語言學院出版社。
- 趙元任、丁聲樹
- 1974 湖南方言調查報告。臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 趙麗明
- 1992 江永概況。刊於中國女書集成，趙麗明主編。北京：清華大學出版社。
- 1995 女書與女書文化。北京：新華出版社。
- 1999 漢字在傳播中的變異研究。清華大學學報（哲學社會科學版）14(1):47-54。
- 趙麗明 主編
- 1992 中國女書集成。周碩沂譯注，陳其光譯注校訂。北京：清華大學出版社。
- 趙麗明、宮哲兵
- 1986 女字造字法初探。刊於婦女文字與瑤族千家峒，宮哲兵編。北京：中國展望出版社。
- 1990 女書：一個驚人的發現。武昌：華中師範大學出版社。
- 廖景東、熊定春
- 1995 試論女書與平地瑤的關係。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 175-183。北京：北京語言學院出版社。
- 葉漢明
- 1994 權力的次文化資源：自梳女與姊妹群體。刊於華南婚姻制度與婦女地位，馬建鈞等主編，頁 70-96。廣西：廣西民族出版社。
- 遠藤織枝
- 1996 中國の女文字。東京：三一書坊。
- 劉萬章
- 1928 廣州的舊婚俗。刊於蘇粵的婚喪，顧頡剛、劉萬章述，頁 45-55。廣州：國立中山大學出版社。
- 劉斐玟
- 1999 從「以情爲意」到「意由境轉」：女書與訴可憐。發表於「以『情與文化』爲核心的論述學術研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，6月4-5日，臺北南港。
- 劉經菴 編
- 1928 歌謠與婦女。上海：商務印書館。
- 潘 慎、李正光
- 1995 我與女書三十年。刊於奇特的女書，史金波、白濱、趙麗明主編，頁 242-244。北京：北京語言學院出版社。
- 謝志民
- 1990 論女書文字體系的性質。中南民族學院學報 43:1-8。

- 1991a 女書之源不在楷書。中南民族學院學報 48:98-206。
- 1991b 女書是一種與甲骨文有密切關係的商代古文字的決疑和演變。中南民族學院學報 51:59-65, 73。
- 1991c 女書流傳狀況及當地歷史背景。刊於江永女書之謎, 第三冊, 謝志民編, 頁 1824-1910。河南: 鄭州出版社。
- 1993 從女書刀幣字看其在先秦的流傳地域。中南民族學院學報 60:108-129。
- 謝志民 編
- 1991 江永女書之謎, 三冊。河南: 鄭州出版社。
- 瞿同祖
- 1984 中國法律與中國社會。臺北: 里仁書局。
- 顧頡剛
- 1923 從詩經中整理出歌謠的意見。歌謠週刊 39:1-2。
- 1935 山歌序。刊於山歌十卷, [明] 馮夢龍編, [民國] 顧頡剛校。上海: 傳經堂書店。
- 1936 吳歌小史。歌謠週刊 23:1-8。
- 譚達先
- 1990 中國婚嫁儀式歌謠研究。臺北: 臺灣商務印書館。
- 寶慶府志
- 1763 [乾隆] 寶慶府志, 八十四卷。[清] 鄭之僑纂修。
- Abu-Lughod, Lila
- 1986 *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California Press.
- Akinnaso, F. Niyi
- 1992 Schooling, Language, and Knowledge in Literate and Nonliterate Societies. *Comparative Study in Society and History* 34:68-109.
- 1996 Vernacular Literacy in Modern Nigeria. *International Journal of Society and Language* 119:43-68.
- Anderson, Benedict R. O'G.
- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. and extended ed. London; New York: Verso.
- Appadurai, Arjun
- 1990 Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India. *In Language and the Politics of Emotion*. Catherine A. Lutz and Lila Abu-Lughod, eds. Pp. 92-112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakhtin, Mikhail M.
- 1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays*. M. Holquist, ed. C. Emerson and M. Holquist, trans. Austin: University of Texas Press.
- 1984 *Robelais and His World*. H. Iswolsky, trans. Bloomington, AL; Indianapolis: Indiana University Press.
- 1986 *The Problem of Speech Genres*. *In Speech Genres and Other Late Essays*. Caryl Emerson and Michael Holquist, eds. Pp. 60-102. Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard
- 1977 *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- 1986 *Story, Performance, and Event*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bauman, Richard, and Charles Briggs
1990 Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19:59-88.
- Besnier, Niko
1995 *Literacy, Emotion, and Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biber, Douglas E.
1988 *Variation Across Speech and Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blake, C. Fred
1978 Death and Abuse in Marriage Laments: The Curse of Chinese Brides. *Asian Folklore Studies* 37(1):13-33.
- Chang, Kang-i Sun
1991 *The Late-Ming Poet Ch'en Tzu-lung: Crises of Love and Loyalism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chiang, William
1995 "We Two Know the Script; We Have Become Good Friends": Linguistic and Social Aspects of the Women's Script Literacy in Southern Hunan, China. New York: University Press of America, Inc.
- de Certeau
1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Degh, Linda
1995 *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Dorer, Benedikta
1993 *Schreibende Frauen, Geschriebene Frauen: Aspekte der Frauenschrift Nüshu und Ihres Sozialen Kontexts (The Women's Script Nüshu and Its Social Contexts)*. M.A. thesis, University of Vienna.
- Duranti, Alessandro, and Charles Goodwin, eds.
1992 *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elman, Benjamin A.
1991 Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examination in Late Imperial China. *Journal of Asian Studies* 50(1):7-28.
- Finnegan, Ruth
1988 *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goody, Jack
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
1993 East and West: Rationality in Review. *Ethnos* 58(1/2):6-36.
- Goody, Jack, and I. Watt
1963 The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 3:304-345.

Gough, Kathleen

- 1968 Implications of Literacy in Traditional China and India. *In* Literacy in Traditional Societies. J. Goody, ed. Pp. 70-84. Cambridge: Cambridge University Press.

Grima, Benedicte

- 1992 The Performance of Emotion among Paxtun Women. Austin: University of Texas Press.

Heath, Shirley Brice

- 1983 Ways with Words: Language, Life, and Work in Communities and Classrooms. Cambridge: Cambridge University Press.

Hu, Xiao-chen

- 1994 Literary Tanci: A Women's Tradition of the Narrative in Verse. Ph.D. dissertation, Harvard University.

Hymes, Dell

- 1972 Models of the Interaction of Language and Social Life. *In* Directions in Sociolinguistics. J. J. Gumperz and D. H. Hymes, eds. Pp. 35-71. New York: Holt, Rinehart.

Johnson, Elizabeth L.

- 1988 Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women. *In* Death Ritual in Late Imperial and Modern China. James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds. Pp. 135-163. Berkeley: University of California Press.

Ko, Dorothy

- 1994 Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China. Stanford: Stanford University Press.

Liu, Fei-wen

- 1997 Women Who De-silence Themselves: Male-Illegible Literature (*Nüshu*) and Female-Specific Songs (*Nüge*) in Jiangyong County, Hunan Province, China. Ph.D. dissertation, Syracuse University.
- 2000 Locating the Female Identities. Paper presented at the annual meeting of American Folklore Society, Columbus, Ohio, October 28.
- 2001 The Confrontation between Fidelity and Fertility: *Nüshu*, *Nüge*, and Peasant Women's Conceptions of Widowhood in Jiangyong County, Hunan Province, China. *Journal of Asian Studies* 60(4):1051-1084.

Liu, James

- 1975 Chinese Theories of Literature. Chicago: University of Chicago Press.

Liu, Shouhua, and Xiaoshen Hu

- 1994 Folk Narrative Literature in Chinese *Nüshu*: An Amazing New Discovery. *Asian Folklore Studies* 53:307-318.

Lord, Albert B.

- 1960 The Singer of Tales. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mann, Susan

- 1997 Precious Record: Women in China's Long Eighteenth Century. Stanford: Stanford University Press.

- McLaren, Anne
1996 Women's Voices and Textuality: Chastity and Abduction in Chinese *Nüshu* Writing. *Modern China* 22(4):382-416.
- McLaren, Anne, and Qinjian Chen
2000 The Oral and Ritual Culture of Chinese Women: Bridal Lamentations of Nanhui. *Asian Folklore Studies* 59:205-238.
- Mueggler, Erik
1998 The Poetics of Grief and the Price of Hemp in Southwest China. *Journal of Asian Studies* 57(4):979-1008.
- Olson, David
1977 From Utterance to Text: The Bias of Language in Speech and Writing. *Harvard Educational Review* 47:257-281.
1994 *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, Walter
1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London; New York: Methuen.
- Ortner, Sherry
1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26:126-166.
- Radner, Joan Newlon, ed.
1993 *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Sankar, Andrea
1984 Spinster Sisterhoods: Jing Yih Sifu: Spinster-Domestic-Nun. *In Lives: Chinese Working Women*. Mary Sheridan and Janet W. Salaff, eds. Pp. 51-75. Bloomington: Indiana University Press.
- Scott, James
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Scribner, Sylvia, and Michael Cole
1981 *The Psychology of Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Silber, Cathy
1994 From Daughter to Daughter-in-law in the Women's Script of Southern Hunan. *In Engendering China: Women, Culture, and the State*. Christina Gilmartin, et al., eds. Pp. 47-69. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1995 *Nüshu* (Chinese Women's Script) Literacy and Literature. Ph.D. dissertation, University of Michigan.
- Siu, Helen F.
1990 Where Were the Women: Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China. *Late Imperial China* 11(2):32-62.

- Skinner, William
1964 Marketing and Social Structure in Rural China. *The Journal of Asian Studies* 24(1):3-43.
- Stockard, Janice E.
1989 *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Street, Brian
1984 *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
1987 Orality and Literacy as Ideological Constructions: Some Problems in Cross-Cultural Studies. *Culture and History* 2:7-30.
- Tannen, Deborah
1982 The Myth of Orality and Literacy. *In Linguistics and Literacy*. W. Frawley, ed. Pp. 37-50. New York; London: Plenum Press.
- Topley, Marjorie
1975 Marriage Resistance in Rural Kwangtung. *In Women in Chinese Society*. Margery Wolf and Roxane Witke, eds. Pp. 67-88. Stanford: Stanford University Press.
- Urban, Greg
1988 Ritual Wailing in Amerindian Brazil. *American Anthropologist* 90(2):385-400.
- Vail, Leroy, and Landeg White
1991 *Power and the Praise Poem*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- Vansina, Jan
1985 *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Vygotsky, Lev Semenovich
1978 *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1986 *Thought and Language*. Alex Koznlin, ed. and rev. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Wang, Ping
2000 *Aching for Beauty: Footbinding in China*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Watson, Rubie
1994 Girls' Houses and Working Women: Expressive Culture in the Pearl River Delta, 1900-1941. *In Women and Chinese Patriarchy*. Maria Jaschok and Suzanne Miers, eds. Pp. 25-48. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Widmer, Ellen, and Kang-i Sun Chang
1997 *Writing Women in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Wolf, Margery
1972 *Women and Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.

Yung, Bell, Evelyn S. Rawski, and Rubie S. Watson, eds.

1996 *Harmony and Counterpoint: Ritual Music in Chinese Context*. Stanford: Stanford University Press.

Zhao, Liming

1998 *Nüshu: Chinese Women's Characters*. *International Journal of Society and Language* 129:127-137.

劉斐玟

中央研究院民族學研究所

臺北市 11529 南港區研究院路二段 128 號

fwliu@gate.sinica.edu.tw

The Interweave of Writing and Singing: *Nüshu*, *Nüge*, and Women's Dual Visions in Jiangyong County, Hunan Province, China

Fei-wen Liu

Institute of Ethnology, Academia Sinica

In this article, I explore the interactions between singing and writing among women in Jiangyong County in southern Hunan, China. I argue that writing and singing have unique expressive niches and that women take advantage of these different expressive mediums to articulate different voices. To capture the multi-faceted social reality of the concerned community, I suggest that instead of focusing on what a single expressive medium can deliver, various expressive mediums (writing, singing, etc.) utilized within a community should be taken as a whole or as “an interactional chain of expression” rather than separate entities. Such a theoretical orientation not only lends insights into the dialectical relations between literacy and orality, it also calls attention to the significance of oral performances and singing cultures, which have been marginalized in sinology due to its heavy emphasis on historiography.

This paper is based upon research I have been conducting in southern China for a decade. My topic, *nüshu* 女書 or “female writing,” was found in one Confucian androcentric village-based agrarian community. Referring to a writing system as well as the literature written in it, *nüshu* was used not only exclusively among women in rural Jiangyong, but moreover, it was male-illegible—it is semiphonetic compared to the ideographs of Chinese official hanzi. This male-illegible system, though used for centuries, was largely undocumented and unknown to the outside world until the 1980s, just as it was becoming extinct. Prior to the Liberation in 1949, Jiangyong women had used this script to compose sisterhood letters, biographical laments, wedding texts, prayers, folk stories, and other narratives in verse form. More importantly, such literature, though written, required performance in the form of singing or chanting, making it almost completely interchangeable with the local women's singing tradition, referred to as *nüge* 女歌 or “female song.” As a combination of writing and singing, *nüshu/nüge* illuminate the dynamic ways voices are articulated depending on the form of expression.

In this paper, I focus on two types of *nüshu/nüge* literature: biographical

nüge and the correspondence between ritually “sworn sisters” (becoming ritually sworn sisters is a distinctive local custom in Jiangyong). I discuss how the culturally defined overtones of singing performance in traditional China—sentimentality rather than morality, inner-orientation rather than sociality, unofficiality rather than formality—led to the elite assumption that the mind of the singer is shallow or unsophisticated. Ironically, it is this expectation, that gives the act of singing its influence and power. This lapse in vigilance over oral expression allows *nüge* women to “sing” what they are not supposed to “write,” thus helping them to evade the authority of dominant discourse, challenge hierarchical relations, and give meaning to their existence.

In contrast, *nüshu* literacy allows voices to travel across time and space. By writing *nüshu* letters, women were able to make cross-village, in conjunction with intra-village, sisterhood pacts before marriage, thus helping them expand their female social connections beyond the confines of male-centric family relation. But sisterhood ties were often disrupted rather than perpetuated after marriage due to the practice of patrilocal village exogamy. For *nüshu* letters to be delivered between villages, women had to hook into male-controlled social, economic, and kinship networks. Thus, no matter how powerful or touching the writing might be, the women’s literacy in *nüshu* could never completely overcome the androcentric structural confinements imposed on them. To offset this frustration, the role of literacy in prompting spatial and social expansion was converted to that of a time shuttle or time capsule—to memorialize and eternalize the sentiments of the unsustainable sisterhood. Through *nüshu* writing, memory achieves eternal reality, and time became a space in which to wander and rest.

The interweave of oral *nüge* and literate *nüshu* creates a practice through which women in rural Jiangyong can mitigate their difficulties in relation to hierarchy, social relations, space, and time. By examining the intersection of *nüshu* and *nüge*, we thus learn how women negotiate social protocols, how they simultaneously identify with and challenge the local power structure, how they grapple with geographical relocations, and how they give meaning to their existence through memory. It is in this sense that singing and writing should be treated as a whole or as an interactional chain of expression, rather than two separate domains, so that the subjects’ multi-dimensional visions of the world can be captured and revealed.

Keywords: literacy, song, expression, voice, Chinese women
