

# 貴州苗人的私奔婚： 集體與個人的曖昧\*

簡美玲

交通大學人文社會學系

雖然浪漫的情感在聯姻社會，似乎該有其位置，但目前人類學研究對於聯姻與個人的情感、情緒之間，所可能蘊含的豐富與複雜，還是缺乏足夠的理解 (De Munck 1996)。在以嚴謹的村寨內婚為優勢的聯姻邏輯與實際裡，個人的情感如何從中尋找出路？本文就傳統以來相對普遍的貴州苗人私奔婚，說明聯姻的理想、結構與個人情感的內容，以及情感與婚姻的關係，可以經由民族誌的描述與討論，獲得進一步的理解。當代貴州東部高地苗人的私奔婚在婚姻結構上，雖未符合村寨內婚的優勢，但多半並沒有違背交表聯姻的理想。然而每當私奔婚發生，女家在情緒上總交雜著因違背村寨內結群理想，或禁婚與不倫，而產生的傷心，甚至是憤怒的情緒。苗人的私奔婚展現情感及文化上的「個人性」，以及個人情感、集體情緒與聯姻結構之間，不必然一對一的曖昧。經由對當代苗人村寨所發生的私奔婚個案的描述與分析，本文指出，在以聯姻為理想及實際的社會裡，「個人」與「集體」之間的拉扯，相當關鍵地，可能透過情感與結構間的對話來展開。換言之，在一個以交表聯姻為理想及實際的社會，選擇私奔婚的新娘，是在私奔婚所引發的不確定及特定的曖昧，以及交表聯姻所展現的確定與整體的曖昧之間，做了權衡。私奔婚展現了高地苗人在婚姻與情感之間的複雜，應是一個值得做為人類學思考聯姻結構與情感之關連的例子。

關鍵詞：聯姻，情感，個人，苗族

\*在本文的書寫及修改過程中，筆者萬分感謝《臺灣人類學刊》兩位審查人，提供許多寶貴及重要的批評及意見。筆者於目前的成稿中，尙未能完全回應兩位審查人所提出的每個問題，但已盡力進行文章的改寫與釐清。筆者還要感謝學刊協同主編黃應貴老師、編輯委員、助理編輯王薇綺小姐的鼓勵與協助。本文的書寫也是筆者進行貴州苗族親屬研究的階段性作品。非常感謝李亦園、何翠萍、魏捷茲三位老師，長期以來細心的指導與激勵。本文的田野材料係根據筆者於 1998 年至 2000 年所進行的貴州民族誌田野研究。承蒙行政院大陸委員會中華發展基金會和中央研究院民族學研究所「亞洲季風區高地與低地的社會文化」之經費補助。最後，筆者誠摯感謝貴州東部 Fang<sup>13</sup> Bi<sup>11</sup> 苗寨所有長輩與朋友的支持與接納，使此民族誌研究工作得以順利完成。

## 一、前 言

貴州東部高地 Fang<sup>13</sup> Bi<sup>11</sup>村寨（以下簡稱 F 寨）的私奔婚，有其傳統以來相對的普遍性，並交雜著因違背村寨內結群理想的禁婚、不倫，而產生的傷心，或憤怒情緒。然而私奔婚的婚姻結構，卻並沒有違背姑家與舅家彼此建立交表聯姻的理想。另一方面，私奔婚也從諸多方面展現其文化上的個人性，並凸顯個人情感、集體情緒與聯姻結構的曖昧特質。私奔婚，苗語為 *a<sup>44</sup> dlu<sup>35</sup> mong<sup>31</sup>*（偷偷地走）。指姑娘在夜裡偷偷地自己嫁出去。筆者將之譯為「私奔婚」，係採用古漢語對於「奔」的一個定義：「古代女子不經媒妁而私下與男人結合」，如《周禮·地官·媒氏》記載「中春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁」（三民書局大辭典編撰委員會 1985:1054）。依循苗人所說，夜裡偷偷走了一個姑娘，是令那個家傷心 (*hxa<sup>44</sup> hvi<sup>55</sup>*) 的事，並非羞愧 (*xi<sup>35</sup> xei<sup>44</sup>*) 的事。有極少部分的私奔婚被認為是違反倫理與禁忌（如，偷偷嫁給在稱謂關係上稱為「哥」的人。雖然該男女兩家的「叔伯弟兄關係」並非基於血緣，而是依契約，或地方習俗相認的弟兄關係），因此男女兩家的衝突會增高。在此情形下，女家家族的情緒則不僅傷心、擔心，還有憤怒。但他們仍不將此歸咎於羞愧的事。本文所採用的「私奔婚」一詞，亦不帶負面的道德評價，<sup>1</sup> 而只是透過民族誌資料來描述其內容。

本文所描述的貴州東部苗族村寨，在當代仍嚴謹地實踐著結合村寨內婚理想的交表聯姻，並在行為、概念與規範上，展現層層交織的聯姻價值。筆者在博士論文《貴州東部高地苗人的情感與婚姻》(2002)，即對此提出三方面的描

---

<sup>1</sup> 早期的西方社會對於「私奔」的界定，並沒有脫離道德，甚至是法律的評斷，並且常將對象指向女性脫離常態婚姻的現象或行動。第二版的 *The Oxford English Dictionary* (Simpson and Weiner 1989:148) 針對「elope」的定義，就指出這是一個法律用語：“a. Law. Of a wife: to run away from her husband in the company of a paramour. b. In popular language also (and more frequently) said of running away from home with a lover for the purpose of being married”。不過私奔卻成為現在旅館、婚禮代辦業者在網路上的宣傳主題：強調「私奔婚禮」（“Elopement Weddings”）是浪漫的，脫離繁瑣的禮俗及眾多親屬人群，在風景優美的地方，簡單、經濟地完成兩個人的終身大事 (Waring 2004)。商業、流行以及西方社會的個人主義精神，似乎是 elopement 這個名詞的概念正在轉型的當代歷程。在古漢語典籍《元曲選·白傑·牆頭马上劇三》中也出現過對私奔的定義，例如「秉之父母，方可成婚，不見父母，即是私奔」（三民書局大辭典編撰委員會 1985:3434）。而在當代漢人社會的概念裡，私奔一詞，仍包覆著禁忌及違反道德的羞愧。

述：(1)在婚禮儀式中，經由米、飯、肉、酒、布等儀禮物的交換，建立男家與女家世代締結的婚姻關係；(2)親屬稱謂的語意結構表現出指定聯姻的特性(prescription)，<sup>2</sup>並與交表聯姻法則緊密呼應，凸顯出以交表婚姻為核心的結群理想；(3)通過以村寨內婚為優勢的多重交表聯姻的理想與實際，展現建構理想村寨的企圖。筆者由這些說明高地苗人通過小範圍的婚姻結盟策略，向內鞏固一個村寨社會的存續。

以筆者博士論文所鋪陳的架構為基礎，本文主要由情感、情緒面向為切入的重點，通過彰顯個人情感、婚姻策略，與違背村寨理想時之衝突與矛盾的「私奔婚」，探討高地苗人的個人情感與村寨內交表聯姻理想的關連。經由對當代 F 寨所發生的私奔婚個案的描述與分析，本文將指出，在貴州東部高地苗人以聯姻為理想及實際的社會裡，「個人」與「集體」之間的拉扯，相當關鍵地，可能是通過情感與結構之間的對話來展開。換言之，選擇私奔婚的新娘，是在私奔婚所引發的不確定及特定的曖昧，以及交表聯姻所展現的確定與整體的曖昧，做了權衡。私奔婚展現了高地苗人在婚姻與情感之間的複雜，應是一個值得做為人類學探討聯姻結構與情感之關連的例子。

## 二、文獻回顧

本文主要探討苗人的私奔婚，並間接地涉及了早期人類學親屬研究在 1960 年代的一場交鋒——由情感與結構兩種觀點出發，探討交表婚何以存在的學術論戰。Rodney Needham (1962) 以具有社會全體價值的分類範疇，來解釋交表婚在結構上突出的意義。相對於 Needham 將具指定特性的交表聯姻，解釋為具有從親屬稱謂的語言形式邏輯，來展現整體社會分類的結構價值，Homans 和 Schneider (1955) 則是主張，潛意識的深層心理結構決定了交表親優先婚 (preferential cross cousin marriage) 的行為。<sup>3</sup> 交表婚被認為是某類親人與另一類親人，在某種既定結構下，心理情感表現的結果。以父系社會為例，Homans 與 Schneider 認為「父子情結」(Oedipus Complex) 使男性的「我」

<sup>2</sup> 某些社會的部分親屬稱謂，能指出未來婚姻的關係，如 Mother's Brother=Spouse's Father。Father's Sister=Spouse's Mother。南印度的 Dravidian，或本文所描述的貴州東部苗族，都具備這種特性的稱謂，並且也同時有交表聯姻的婚姻行為。但某些社會可能有指定的稱謂現象，卻沒有交表聯姻。有些社會則雖有交表聯姻的行為，但在稱謂上並不具備指定的特性。

<sup>3</sup> 「優先婚」最簡單的定義是指，某些對象成為擇偶的優先選擇對象。

與父親疏離，而母親的兄弟（MB）相對地與男性的「我」在情感上是親密溫暖的（即舅舅對姪兒）。因此「母親的兄弟」將心愛的女兒（MBD）許配給情感上最親近的「父親姊妹」的兒子（FZS）是最恰當的。

Homans 和 Schneider 與 Needham 的對話，展現以結構與情感的視野來面對交表聯姻與情感。雖然，這個針對交表婚所對話的結構與情感，是以稱謂的指定原則、婚姻的優先原則，以及基本結構與複雜結構的界定與討論為主，情感（尤其是浪漫情感）並非他們對話的重點。然而個人的情感、情緒這個被忽略的焦點，對於實行聯姻理想與行動的個人和集體而言，卻可能不僅止於是附屬的位置而已。本文所描述的苗人私奔婚，將提供民族誌的例子做為討論的對象。這樣的討論，實牽涉到人類學由民族誌比較為起點的情感與社會研究的新取徑（詳參下文）。

自 1980 年以來，人類學情感與情緒的研究，在理論的發展上已由民族誌的比較觀點 (Lutz and White 1986)，延伸至對歷史、政治以及個人價值的關懷 (Reddy 1997)。此與早期親屬研究往往將情感附屬於結構的作法，明顯地有所區別。當代情感民族誌的研究，重視情感的內容及主動性，探討情感與人之結群，或情感與個人價值的關連。臺灣近年以文化心理學、人類學為主的情感經驗研究(胡台麗等 2002；余安邦 2003)，也都具體的解析，情感與情緒不但為文化及個人、社會的探討，提供新的理解，也展開與心理學或人類學古典型理論的對話。例如胡台麗 (2002:49-85) 由笛聲的研究，提出哀思的情感經驗，對於排灣文化的延續，可能是最大的正向概念。余德慧與彭榮邦 (2003:109-150) 的牽亡儀式研究，則以關係的締結與重建，挑戰西方以關係之切斷為核心的哀傷治療理論(余安邦 2003:23)。民族誌資料與田野經驗，在這幾本臺灣情感與文化的論文集裡，都是關鍵所在。胡台麗 (2002:1) 指出「基於自身田野經驗的體會，發覺必須由此（情感情緒）的角度切入，才能對文化現象有較深刻的理解，並也形成與國際的人類學或心理學研究連接的基礎」。黃應貴 (2002:127-133) 更視「情緒做為研究新切入點所凸顯的民族誌特性」(如 Rosaldo 1980；Oving and Passes 2000；Cannell 1999) 為情緒人類學突出的貢獻。

幾十年來情感研究的發展，使我們得以掌握特定方向，探討交表婚的理想與實際裡的情感與結構的互動。筆者以為，早期 Homans 和 Schneider 對聯姻結構與情感的觀點，與當代情感研究對情感、社會、個人的觀點，二者之間可見的差異至少包含：(1)人類學情感研究重視情感的主動性。此有別於 Homans 和 Schneider，以及早期的親屬研究，將親人間的情感（如戲謔關係）視為某類

親屬、<sup>4</sup> 婚姻結構的附屬結果 (如 Radcliffe-Brown 1924, 1940; 引自 Parkin 1993)。(2)其次，二者對於情感與結群的看法不同。Homans 和 Schneider 認為深層的心理結構決定社會制度。當代情感研究則是由外顯的集體意義 (Lutz 1988)、內在的體驗 (Leavitt 1996)，或歷史事件 (Reddy 1997)，探討情感與人之結群的關連。(3)就情感與個人而言，Leavitt 認為同情的理解及意義體系，是探討人之情感世界的基礎。Reddy (1997, 1999) 則主張，個人可以通過特定時代脈絡下的語言使用，表述情感與外在世界的協調、折衝，並由此展現行動者個人的自主性。

情感人類學的發展與轉折，對我們探討「社會」與「個人」提供特定的觀點，並也對親屬與婚姻的研究注入新的方向。目前人類學還缺乏對於聯姻與個人情感、情緒間，所可能蘊含之豐富與複雜的理解。通過斯里蘭卡回教社區的民族誌研究，人類學家 Victor De Munck (1996) 認為，在婚姻主要由父母安排的聯姻社會裡，浪漫愛情也可能在婚姻實踐的過程中扮演重要角色。他認為在研究 Dravidian 社會的聯姻與擇偶時，若是過於著重稱謂結構的分析模型 (Dumont 1983)，或者是地方的社會經濟 (Leach 1961; Obeyesekere 1967; Tambiah 1965)，並不一定能對 Dravidian 婚姻進行充足、有效的分析。針對結構論者 (Dumont 1983) 對於「文化範疇」的堅持，De Munck 從印度 Kutali 的婚姻行為說明，村民並不是盲目地跟著「範疇」（由結構的角度來看，印度南部社區的婚姻可分類為父母包辦的婚姻，與透過私奔所展現的愛情婚姻二類範疇），而是「運用」這些範疇。根據數則婚姻個案的分析，De Munck 認為村民不斷在操作這些「範疇」內的各種要素。他們有所擇、有所捨，將某些要素搬到社會舞台的幕前，某些移到社會舞台的幕後，創造符合行動者特定的行為模式(同上引:712)。因而，De Munck 認為新的理論方向應包含結合心理、認知與生活實踐的浪漫情感的核心象徵，以討論交表婚為主的聯姻體系，在社會生活中被運作的複雜及多樣。De Munck 指出，Kutali 村民視不同的情況，掌握愛情與社會價值觀 (包括宗教力量、父母的威權對於子女婚姻的影響) 的折衝，並運用不同方式，實踐其對婚姻的選擇。換言之，聯姻的研究應該包含愛情研究，才可能瞭解聯姻結構與個人情慾之間動態的張力 (Trawick 1988, 1990a,

<sup>4</sup> Parkin (1993) 認為，戲謔在早期的親屬研究的作品裡，多半不被當成研究的主體，因此它做為人類社會相當普遍的一種人際關係，在特定社會所可能擁有的豐富性，以及可能表現的意義，便無從瞭解。

1990b)。回到聯姻社會裡個人的行動研究，是 De Munck (1996) 一文主要的理論關懷。依循這樣的理論方向，本文也將由貴州東部高地苗人私奔婚的民族誌資料中出發，探討村寨內婚與聯姻的理想與實際裡，個人的情感如何從中尋找出路。從描述私奔婚的行動者所經歷情感、<sup>5</sup> 情緒與全社會集體理想的拉扯中，尋求對苗人親屬的特定內涵及意義的理解。

### 三、背景

本文的研究對象，是聚居於貴州東南部台江縣及其鄰近高地區域的苗族。台江縣及其相鄰的劍河、雷山等縣，是明清時期史書中所謂的「苗疆腹地」，目前仍是中國境內或境外苗族集居率(90%以上)最高的地區。自清朝中葉開始，政治與歷史事件不斷，外來力量的滲入從未停止，對此貴州東部的雷公山高地區域的苗人社會也產生不少影響（例如，清雍正以來直至民國期間的大小戰爭和屯墾，所導致之人的遷移、引入農耕技術以及物器；1950 年前後的社會革命；1950 至 1980 年，土地與人之關係的劇烈而迅速變遷等等）（台江縣志編纂委員會 1994:5-31），但這裏的苗人村寨，卻仍在二層關係上維繫並展現人群結構或制度上的確定性及整體性。

F 寨的苗人自稱 Mu<sup>33</sup>。全寨現今有三百三十多戶人家，一千五百多人。這一千多人所組成的社會結構，展現著二層整體而確定的關係：「屋的兄弟」所展現的父系承繼關係，以及小範圍的村寨內聯姻關係。此二者凸顯出高地苗人對於人際間「主人」(*ga<sup>35</sup> gha<sup>44</sup>*，兄弟群) 與「客人」(*khai<sup>44</sup>*，姻親群) 之相對關係的重視；並以此將人群分為二類，展現出二元的社會結構。從表面來看，很容易得到一個印象：F 寨是一個強調男性繼承與傳遞的社會。整個村寨，共分為二十六個類似父系繼嗣群的屋內兄弟群(*bu<sup>44</sup> u<sup>33</sup>ghai<sup>31</sup>zi<sup>55</sup>*)，分屬於唐、張、楊、萬、邰等五個漢姓。若依地緣團體來分，全村寨可分為十一個小寨(*vang<sup>31</sup>*)。依循追認男性共祖原則，全村寨所組成的兄弟關係，包括屋內兄弟群與屋外兄弟

<sup>5</sup> 本文所用的「個人」或「行動者」等詞彙，主要採用英文的 agent 與 agency 在人類學（或者是社會科學）的定義。這兩個詞彙在人類學的知識史裡，從 Weber 與 Durkheim 的時代開始，到 Parsons、Giddens、Bourdieu 已有著長期的對話。筆者在此採用這兩個用語在當前比較基礎的定義，即 agent 與 agency 都與權力有關，並且都關連到個體與社會結構之間的關係。然而它們也蘊含個體意識的本質，有能力建構自己，以及具備某種程度的自由以擺脫外在的約束(Rapport and Overing 2000:1-9)。

群二類由近而遠的父系繼嗣。同一屋指的是同屬一處群聚的父系家屋。他們為同一個可追憶其名的男性祖先所生、收養、認作兄弟的後代。<sup>6</sup> 認兄弟的行為一直到三、四十年前都還在進行。由於飢荒、戰亂逃來本寨，與某一小寨的兄弟群一起耕種、築屋的外地男性及其後代，也被認為是同一堂屋內的兄弟關係。他們彼此的後代，「因為住得近了」，而成為同宗、禁婚的父系繼嗣關係。

屋內兄弟群的關係除了所生、收養，或認作兄弟而成的共祖親緣外，其構成內容還包括祖先留下的共有土地，家神社社的祭拜，以及特定儀式的遵守。對於祖先留下的土地，雖然經歷 1950 年代以來，多次國家政策下的土地重新分配，以至現有耕地早已不是自己所屬父系氏族祖先的地，但村民並沒有忘記各父系家族代代相傳的土地。老人死後的安葬、立新房，仍在各家所承繼的祖地上進行。若逾越規矩，強佔其他家的祖地，會引起非議與家族間的糾紛。在 F 寨，大多數的儀式或飲宴，多半是兄弟群與姻親群一起。但是找鬼師上門，在家屋內或寨外舉行的治療除穢儀式，則嚴格界定只有屋內兄弟群才可參與。筆者向 F 寨苗人詢問了多次，「甚麼是屋內兄弟群的關係？」他們的回答幾乎都是：「辦甚麼事都會叫在一起幫忙，<sup>7</sup> 喝酒、吃肉都在一起的，就是屋內的、最親的弟兄。」透過日常與儀式生活的互動，使以屋內兄弟群為焦點的父系結群的結構關係，成為該社會整體而確定的特性之一。

呼應父系繼嗣制度的整體與確定，是另一層關係著人的結群，並鞏固以親屬、姻親為根基之社會結構的村寨內婚與交表聯姻二者結合的理想。然而在這個整體理想的運作與實際裡，卻又流動著某種游離在整體與個體間的曖昧與不確定。本文的重點就在解析貴州高地苗人村寨社會，如何在確定而整體的村寨內交表聯姻體系中，能同時存在顯著的私奔婚，以及後者所凸顯的貴東苗人民族誌裡不得不然的曖昧意義。

本文是以筆者於 1998～2000 年在 F 寨所記錄的個案為基礎，描述及討論私奔婚行動者（姑娘及女家家人）的情感、情緒內容，及情感與聯姻結構的關連、矛盾。但在描述及討論較細微的私奔婚現象前，有必要先將早期的苗人私奔婚記錄以及苗人私奔婚的兩個重要來源，做一些敘述。與高地苗人的私奔婚現象緊密關連的，是結合村寨內婚與交表聯姻之理想與實際，以及具制度化傾

<sup>6</sup> 中老年男性對於自己宗族的男性祖先名字，平均都可追溯十代左右。寨老或儀式專家有些甚至可記憶十五代以上的祖先名字。

<sup>7</sup> 指生命儀禮的大、小事，或生產、勞動的事。

向的年輕人情感天地「游方」。這兩部分在筆者的博士論文裡（2002），分別有較多篇幅的描述及分析。本文僅摘要地敍述，以做為討論私奔婚的情感與結構的基礎。

### （一）苗人私奔婚的早期記錄

本區域苗人的私奔婚可能在明清時期便已經形成。中國大陸在 1950 年之後經歷十年的文化大革命（1966～1975）。1980 年左右開始進行全面的經濟改革。至今，私奔婚在此苗人村寨社會仍有其相對的普遍性。1999 年春天，筆者在 F 寨所記錄的十個苗族姑娘出嫁個案中，有一半是實行私奔婚。究竟影響私奔婚的動力為何？它的變遷過程又是如何？對於私奔婚與外在因素變遷的關連（例如，經濟、政治或文化變遷），囿於目前有限的文獻，以及筆者對苗人私奔婚的研究中缺乏普查、比較或區域層面的資料，因此本文將暫不論及私奔婚的外在因素。但至少經由早期資料的輔佐，我們可以初步推論私奔婚所佔有的社會位置，並不只是當代或局部地區的特殊現象而已。

據文獻的記載，至少從 1920 年以來，私奔婚在貴東高地的苗族社群可能就已具有相對的普遍性。1965 年的四月至七月，即文化大革命的前一年，張民等十二位學者來到 F 寨進行社會歷史調查。當時針對 F 寨年齡在二十八歲以下的夫妻進行的統計指出，五十九對夫妻當中，有三十七對是私奔婚。根據當時的估算，年齡在四十歲左右的夫妻，約有 50% 是私奔婚。年齡在五十至六十歲的夫妻，約有 30% 是私奔婚（張民等 1986 [1965]:176-177）。這批資料與筆者在田野研究期間（1998～2000）所聽聞的相吻合。寨子裡的老人說：「以前我們這裡姑娘偷偷出嫁的事，比現在多。即使是村內小寨之間的婚姻，也多半是『偷偷地去』。」然而苗人的私奔婚不是當代才發生的現象，並也不僅侷限於筆者所調查的高地苗人社會。明、清兩代的文獻與 1950 年以前（國民政府時期）所做的「貴州苗夷社會研究」，也都描述了不同地區之苗人社群的私奔婚。比如清代方亨咸在《苗俗紀聞》寫到「其婚也無媒妁，男壯而無室者……登山四望，吹樹葉作呦呦聲，則知為馬郎至矣。未字之女，群往從之，任自相擇配」（引自章啓光、朱文東 1990:160）。清嘉慶年間，陳浩在《八十二種苗圖並說》裡，描述荔波縣伶家苗的私奔婚：「于十月晦日祭鬼〔以〕為〔大〕節。男女均以藍花帕蒙首，未婚者其帕稍長。每仲冬，未婚男女相聚歌舞。所歡者約而奔之。生子後方歸母家，名約『回親』。使用媒而過聘焉。若未生子，終不歸寧」。（李漢林 2001:127）。這兩例對於私奔婚的描述與更早的文獻《溪蠻叢笑》所述的

「出面婚禮」極其相似：「搶親之後，年生子，引妻攜酒，歸見婦家，名：出面」（朱輔 1966 [宋]）。1940 年代羅榮宗針對貴州東南部爐山凱里以及施秉兩地區的苗族婚姻進行比較研究，指出前者是由父母親促成的媒妁婚與私奔婚並行，而後者則是以私奔婚為主（1983:320）。

上述這些關於私奔婚的敘述，都相同地指出婚姻與「個人選擇」的可能關連。私奔婚的個人選擇，是早期苗族婚姻研究者所關注的焦點。吳澤霖（1987 [1956]）或張民等（1986 [1965]）在描述及討論苗人的私奔婚時，也都集中在自由擇偶婚配的特性，並且將苗人私奔婚的個性與自主性，全然歸於個人的浪漫情感。筆者以為，早期文獻對於私奔婚的解釋，忽略了將苗族的交表聯姻與前者放在一起討論。私奔婚與交表聯姻的並存，是否表示私奔婚並非僅是個人的問題而已，還進一步與苗人村寨社會的集體特性有所關連？

換言之，可能與私奔婚有關的兩個脈絡——交表聯姻與制度化談情——是不該被忽略的。

## （二）交表聯姻與村寨內婚

貴州東部高地苗人以交表婚為社會理想與實際，不僅依舊是目前貴州苗族（或這一區域少數民族）部分地區的社會理想與事實，更見諸歷史文獻中。例如，明代郭子章的《黔記》、清代的《苗蠻圖冊》均有記載。F 寨在當代有兩個緊密關連的結群理想，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。

近五十年來，F 寨對於交表婚的概念、規範與實際作法傾向於「多重表述」的結果：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」（*dai<sup>35</sup> zi<sup>55</sup>*）、「舅家」（*dai<sup>35</sup> nen<sup>53</sup> zi<sup>55</sup>*）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、理想及述說上卻都不是「姊妹交換婚」）。此有別於人類學親屬文獻所記載的，非洲或是澳洲土著社會以姊妹直接交換的概念進行的雙邊交表婚）。在 F 寨將母方交表（MBD/FZS）的通婚，稱為 *khai<sup>44</sup> gha<sup>35</sup> mu<sup>11</sup>*（「與表開親」）。「同一家」的表親，也就是與父親為同一家成長之姊妹的兒子，以及與母親同一家成長之兄弟的女兒通婚，才被認為是真正的「與表開親」。「家」對於「兄弟姊妹」的關係，提供了一個具體的認定基礎。「家」的實質來自具體的餵養，無論是親子之間，同性、異性兄弟姊妹之間，都重視在同一家餵養的關係。因而即使

無血緣關係的收養照顧，也可以形成同一家的親屬關係。<sup>8</sup>

除了有母方交表，F寨也有父方交表(FZD/MBS)的通婚，稱之為*diang<sup>44</sup>*  
*mu<sup>11</sup>-diang<sup>31</sup>*(「轉回表親」)。*diang<sup>44</sup>*是轉回的意思，*diang<sup>44</sup> mu<sup>11</sup>-diang<sup>31</sup>*是指女人「轉回」母親來的家，也就是父親姊妹的女兒，嫁回母親兄弟的家(FZD/MBS)。當代F寨苗人認為，第一代與第二代系譜關係上的FZD/MBS不能通婚，必須是「外的」，亦即在系譜關係上，要隔三代以上遠的FZD/MBS才允許通婚。然而明清時期的歷史文獻，以及從1950年代至今，仍然流傳於村寨的各類口頭傳說，所描述的「交表婚」卻一致是指父方交表婚。黎平位於台江縣之東，在清乾隆年間撰述的《黔南識略》，如此描述貴州省黎平府「黑苗」的婚姻：

婚姻多不避同姓，姑家養女定為舅媳，否乃卜他族，母家嫁女助妝多以田畝，終女之身仍歸母家，相沿已久，未能禁也。(愛必達 1987[清]：178)

黑苗在貴州東部高地分布廣泛，史籍上對不同地區黑苗的描述，都提到姑舅表婚(楊庭碩 1998)，顯示父方交表婚曾是此區域苗人婚配的法則。

根據貴州苗族的社會歷史調查，以及現今F寨老年人的說法，在1950年代以前，此村寨仍有凸顯出父方交表婚的「還娘頭」(*ni<sup>53</sup> qi<sup>53</sup> hong<sup>55</sup>*)制度。這種苗人稱為「還娘頭」的婚俗，是指母舅家有娶外甥女為兒媳的優先權。「凡家裡許配長女時，必須先徵詢外婆家的意見，如果舅父家有適當年齡的男孩，且有意娶姑家的女兒，那麼這姑家的女兒得優先嫁入舅家。除非外婆家不要才可配他家……。如果姑家的女兒不嫁舅家，另行擇配，新女婿家須貢獻給女方舅父『外甥錢』」(劍河、施洞口一帶)(吳澤霖等 1987[1956]:101-102)。「乾隆時，*Fang<sup>13</sup> Bi<sup>11</sup>*及鄰近地區的苗族姑娘出嫁時，如果不是嫁給母舅家，就要送

8 同一家的養成關係(可以無關乎血緣)可延至往後世代，後代仍維持「家屋內的兄弟關係」。再以下面這句來說明：「*De<sup>44</sup> diu<sup>31</sup> ju<sup>31</sup> da<sup>53</sup> ghe<sup>44</sup> ya<sup>31</sup>. Ghe<sup>44</sup> Vong<sup>31</sup> de<sup>31</sup> Ghe<sup>44</sup> Dang<sup>35</sup> vu<sup>55</sup>. Qu<sup>44</sup> nong<sup>55</sup> diu<sup>31</sup> bu<sup>44</sup>.u<sup>44</sup> ghai<sup>31</sup> zi<sup>55</sup>.*」意思是，「[他倆]不是同一個公『餵養的』(以此比喻他們『沒有血緣』的關係)，是Vong<sup>31</sup>公跟著Dang<sup>35</sup>公，為他所照顧(在實際系譜的關係上，前者比後者低一世代，但對於說話者，兩人都是高說話者二世代的『家屋外兄弟』的繼嗣群關係)。」現在兩家是「家屋內的兄弟關係」，在用語上以詞彙 *ya<sup>31</sup>* (餵養人或家養的動物都用此字)來表述親子之間的生育(或血緣)的關係。其原因是「不好意思說出 *liu<sup>44</sup>* (生育)這樣的話」。而收養的養育關係，則以另一個用語 *vu<sup>44</sup>* (看顧，養育)來說。*ya<sup>31</sup>*與 *vu<sup>44</sup>*，原本的語意都不帶有「生育」的意思。但它們成對出現時，*ya<sup>31</sup>*與 *vu<sup>44</sup>*成為區辨「生」與「養」的詞彙。

三十到四十兩銀子給母舅。此往往亦是地方紛爭之緣起，得靠地方長老來調解」（顏華等 1986 [1957]:391）。

父方交表婚的規範，雖然在 1950 年代以後出現變遷，但其理想至今依然存在口頭的敘述之中。現今 F 寨苗人還常說「女人從下面寨子上去，又從上面寨子下來」，「唐家女人嫁到張家，張家的女人再來到唐家」，「女人就像水流來流去，一代接一代往自己母親來的方向嫁」。女人如水回流的隱喻，接近父方交表婚所具有的「隔代或延遲交換」的特質，可見於下面這小段 F 寨已婚婦女，在姻親間聚會場合所唱的 E<sup>44</sup> He<sup>35</sup>（酒歌）對歌歌詞。歌詞內容為父方交表婚的聯姻理想唱出了極佳的註腳：<sup>9</sup>

|  |               |
|--|---------------|
| <i>E</i> <sup>33</sup> <i>dinag</i> <sup>44</sup> <i>dang</i> <sup>53</sup> <i>ji</i> <sup>44</sup> <i>je</i> <sup>13</sup>                            | 水轉回往上流        |
| <i>Do</i> <sup>44</sup> <i>vu</i> <sup>44</sup> <i>re</i> <sup>31</sup> <i>o</i> <sup>33</sup> <i>song</i> <sup>31</sup>                               | 得好命我們才能       |
| <i>diang</i> <sup>44</sup> <i>len</i> <sup>31</sup> <i>hxe</i> <sup>55</sup> <i>men</i> <sup>11</sup>  | 轉去母親家         |
| <i>Hxe</i> <sup>55</sup> <i>zi</i> <sup>55</sup> <i>na</i> <sup>53</sup> <i>vu</i> <sup>44</sup> <i>je</i> <sup>35</sup>                               | 母親的家好得很       |
| <i>O</i> <sup>33</sup> <i>bong</i> <sup>53</sup> <i>khai</i> <sup>44</sup> <i>mong</i> <sup>31</sup> <i>hxe</i> <sup>55</sup> <i>nei</i> <sup>31</sup> | 我們本來就是要嫁去那個地方 |

相對於前兩類在系譜概念上，追求精確的交表婚概念與規範，F 寨還有另外一類交表婚理想，是架構在類推的交表範疇親類概念上，也就是廣泛（類推的，系譜關係較遠的）雙邊交表婚。雖然通過姑家與舅家兩邊對等的婚姻儀禮物的交換，及親屬稱謂所表現的血親也是姻親的指定原則，凸顯此類交表聯姻理想的影響力，然而它卻不如前二者，有相對應的苗語詞彙做為專門的表述。筆者是在一次與幾位村人一起討論一個大夥看法不一的母方交表婚姻個案時，聽到有位姑娘說了這樣一句話：「這不是 *khai*<sup>44</sup> *ga*<sup>35</sup> *mu*<sup>11</sup>，因為我們這邊都是嫁給 *mu*<sup>11</sup>（表親）」，才對他們口述廣泛雙邊交表婚概念的方式有些微理解。

<sup>9</sup> 父方交表婚與母方交表婚最大的不同點，同時也是它相當有趣的一點，即是在這個體系裡，女人的流動方向，呈現隔代來回交換的現象。簡言之，在第一世代時，A 群的女人（FZD）由 A 流向 B，到了第二代便由 B 群的（FZD）流回 A (Fox 1967:205)，父方交表婚的這種特性被稱為「延遲的直接交換體系」（delayed direct exchange）（同上引：204）。這種婚姻的形態可舉印度地區 Trobriand 的研究為例，又被稱為「不對稱的父方交表婚」。因為此體系中 FZD 的流動是單向的。換言之，在理想情況下，男性是禁止與 MBD 婚配。不過父系交表婚體系下的兩個地方繼嗣群（不論是母系或父系皆同），最後還是在進行有系統的交換，只是每次的交換都是隔代才完成 (Leach 1971:59)。若進一步從討妻者與給妻者的權力與交換關係來看則是：當 A 群在此代從 B 群討得一個女人，便須在下一代還給 B 群一個女人。於是兩群間的優勢關係也會在下一代由 B 群轉向 A 群——此點可說含蘊在「給妻者在地位上優於討妻者」的原則之內 (Fox 1967:202)。

近三代以來 F 賽苗人所進行之婚姻行爲的累計中，呈現出優勢的村寨內婚（95%以上）以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），在嫁入唐家家族的九十四個女人當中，有九十個是本村寨人，其中多半是張家家族的姑娘。相對地，由唐家家族嫁出的八十八個女人之中，也有七十七個女人是寨內通婚，多半是嫁給本寨的張家。F 賽所進行的村寨外婚比例不高，主要是集中在鄰近高地區域的苗族村寨。相對於 F 賽內張家與唐家相互進行游方與聯姻，跨村寨的游方、通婚則不是對等進行（例如 A 賽的男孩與 B 賽的女孩游方，但 B 賽的男孩卻有前往 A 賽游方的禁忌。通婚的情況亦是如此的不具對等性）。

F 賽的苗人強調村寨內婚的優勢，以及村寨外婚的弱勢，這二者之間地位強弱的差異，和實際的婚姻交換結果呈現相當一致的對比。F 賽苗人常說下面、上面寨子間的通婚，或唐家、張家間的女人交換，乃呼應當前實際進行的村寨內交表聯姻。然而，在 F 賽裡以古歌中所演唱的村寨內分支開親（即通婚）的故事，強烈地呈現出對於村寨內婚理想的敘述：

很早很早以前，我們 F 賽這裡，唐家與張家就是一個公養來的，全部都是兄弟，沒有客。哪一個男人想結婚，就去遠方接得一個媳婦過來，哪一個女人想出嫁時，也要嫁去很遠的地方。於是他們就想起辦法。我們殺了一頭白牛放在地下，他們兄弟講：我們分開兩邊，一部分做弟兄，一部分做為客。他們分成了，就可以成親了。之後，男人不去遠方接（媳婦），女人也沒嫁去遠方。（張老，男，九十歲）

F 賽的苗人對於在實際進行的婚姻交換上，呈現出弱勢的村寨外婚之敘述，所表達的是村寨外婚與遙遠空間、不願碰觸、不潔淨之異己想像的關連。下面舉兩個例子來說明 F 賽的人通過對「遠」的誇示，表述對村寨外通婚的不情願。例子之一是當地人說：「如果要嫁到松巴（小寨），就嫁給漢人。」此話的意思是如果要嫁到松巴小寨「那麼遠」的地方，不如就嫁漢人，因為同樣都是遠嫁。然而對照於當下實際的生活世界，這是一句修辭性很強的話。松巴小寨位在 F 賽西北方向，立於 F 賽高處往北看，肉眼可及松巴。而且，松巴小寨裡的幾個父系繼嗣群，是在三世代之前才陸續由 F 賽的張家氏族遷來此地。不僅與 F 賽的張家仍是緊密的弟兄關係，同時也與 F 賽的唐家建立了世代聯姻關係。由松巴小寨與 F 賽的張家屬於同宗的兄弟關係，與唐家為世代的聯姻關係，以及兩寨

空間距離的靠近，使得此句話所誇示的遙遠，更加地凸顯了 F 賽苗人對於村寨外婚的不情願。例子之二是 F 賽有個姑娘跟交下村寨的一個男孩子私奔。每當一有這樣的事情發生時，寨子裡到處都會有人在談論此事。當時有位村寨內的婦女不經意地說了一句話，在多年後的今天，村寨內的人還在廣為傳述。這句話是：「不知交下寨的天空是亮的還是暗的？」交下寨位於 F 賽的南方，兩個村寨同屬於一範圍並不太大的高地區域。通過這句話的表述，似乎順勢地將交下村寨「異域」化。

「異己」乃是 F 賽流行的另一類型寨內與寨外的相對敘述。通過顯著對比，傳達本寨村人對於外寨人的異己化。外貌的美醜是 F 賽苗人評論男女的第一個標準。他們認為漂亮姑娘「留在寨內」（在寨內找親家），姑娘長得醜才會嫁到外寨。對於來本村寨找姑娘，娶走姑娘的外村寨男方家族，村子裡的人最初的反應總是極端負面而充滿懷疑。「外村寨的男人為何不在他們自己的寨子找姑娘（當妻子）？為何要到遠的地方找？是不是這男人長的不美？或是他沒有好而大的家屋？或者田地不夠寬？男孩的家庭是否『不乾淨』帶有蠱？」在這重重疑惑未解之前，女方家族往往陷入村寨外婚的恐懼與不安之中。

### （三）游方

若欲瞭解苗人私奔婚的個人行動和意義，必須先對村寨內婚與交表聯姻所建立的婚姻體系和集體理想有深入的認識。而已有制度化傾向的苗人「游方」談情，則更直接地提供了私奔婚普及的重要基礎——可以說所有私奔婚都是在游方的脈絡裡發生的。

在 F 賽，日常的游方幾乎是夜夜都在進行。每一場游方，可以從深夜一直進行到黎明將至。晚飯後，老人家與小孩通常都早早就寢，除了從每一家木屋窗裡所透出的稀微燈光，整個寨子是一片漆黑與寧靜。沉寂一會兒之後，或遠或近傳來一陣接一陣夾雜著呼嘯與哨音的聲響。之後是陣陣的腳步聲與低沈的說話聲，由遠而近，再遠去。那些是夜晚游寨找姑娘的男孩。唐家小寨的男孩走去張家小寨，張家小寨的男孩走去唐家小寨。腳步聲若緩下，取而代之的便是一串敲擊木屋的聲音，那是男孩在敲窗邀姑娘夜談。姑娘若開窗，也許是一對一地輕聲細語，也可能是一群男孩與一個姑娘，高聲地談笑。游方的男孩夜晚出來，不止敲窗，還要找姑娘問問是否聚一起。木屋擋不住屋內姑娘的談話聲與笑聲，所以游方的男孩很容易可以循聲，加入「姑娘聚一起」的游方聚會中。有時，一整晚窗外只聞一陣未歇息的腳步聲，然後又是一片靜寂。到了子

夜，遠處傳來姑娘到小坡上吆喝的歌聲，高昂聲調結束前，帶上最後一聲高而長的呼嘯聲，在深夜的山寨遠遠地迴盪，顯得十分淒寂。

這樣夜夜可做的日常游方，是苗寨夜晚最活躍的活動。相對於日常的游方只能在女孩的家裡或家附近，節日的白天游方，則允許姑娘與游方男孩脫離家屋範圍的限制，到寨內各父系繼嗣群專屬的游方坡談情。F寨共有五個白天游方的場地，分布在寨子的北、東、東南、南，以及西，五邊的高坡上。除了東南的游方坡是由兩個通婚團體共用之外，其他四個游方坡都專屬於單一父系繼嗣群。每一父系繼嗣群的女兒、姊妹們，逢節慶日子就相約到坡上，與交表親游方。尤其每年春天在秧苗長到約三寸高，村寨開滿花樹的某一段時間裡，是搞「姊妹飯」(*nen<sup>53</sup> gi<sup>55</sup> ling<sup>31</sup>*)的時節。老人家認為這是年輕人有機會可以熱鬧一番的日子，它提供互為交表姻親的青年男女們一場從深夜到隔天日夜，從家屋內、寨內的游方坡，再到寨外高坡的玩樂時空。這些山坡所包圍的就是F寨所屬的境域，鬼師作法時，也會呼喊這些山坡名，以引導祖先往回家的路走。

基本上，貴東高地苗人的游方與婚姻展現出兩種形態的關係：一方面通過游方，提供年輕人日常與節慶的熱鬧場合，並以「時—空—人」的搭配，凸顯游方與交表聯姻的一對一關係。游方的社會性，展現在「時—空—人」之間有序的組成及可變通的規律。在時間與空間的組合上，平常有村寨內家屋旁的隔窗夜談與夜間聚會，節慶時有村寨邊緣及寨外的坡上游方和春暖花開時的姊妹飯。在空間上，姊妹飯通過寨邊同炊共食，凸顯其專屬與邊緣性。而在人的方面，以男女交表親人為游方參與者的結構性原則下，使得男女間交錯的年齡與婚姻身分之「年輕人」的談情世界這特性更為顯著。一起游方的男孩可能是姑娘堂姊妹的丈夫，姑娘可能是男孩兄弟，甚至兄弟孩子的妻。在游方場上這些姻親關係，通過稱謂的呼喊明白地表現出來。在姑娘集聚一起的游方，可以聽到女孩叫男孩 *bu<sup>44</sup>* (姊夫)、*dai<sup>35</sup> nen<sup>53</sup>* (舅)、*ba<sup>35</sup> liu<sup>44</sup>* (伯 [面稱丈夫的兄])，或者是 *ba<sup>35</sup> yu<sup>44</sup>* (叔 [面稱丈夫的弟])。

另一方面與本文的討論更直接相關的是，游方在情感及情緒上所展現的個人性，以及可能延續一輩子的個人浪漫情感，卻不必然與婚姻有一對一的關係。筆者在進行田野調查期間，曾有F寨苗族姑娘談起她們游方的理由：「想出來聚，想游方，找男孩聊天，並不一定是想出嫁。有時就只是想消解心中抑鬱的情緒 (*ra<sup>44</sup>*)。」姑娘們在壓抑了十多天的 *ra<sup>44</sup>*，以及好幾次游方不成的挫折之後(例如沒有等到男孩前來，或者是沒有其他的姊妹想聚)，往往經過一晚的游方，便能將先前壓抑的情緒釋放，轉成一種輕鬆、開朗的情緒狀態。在日常夜

晚的游方前後，姑娘排解壓抑情緒的另一種方式，則是在深夜裡相約上家屋附近的小坡「吆喝」幾聲。她們高昂而悠揚的歌聲與歌詞，都強烈地表達出個人孤寂的心情。<sup>10</sup>

有幾位筆者在田野期間相交較為熟稔的苗族姑娘，就這麼對筆者說：「其實每一次姑娘聚一起，我們不會特別期待誰來。來哪個，就算哪個。來哪些人，也是談話。誰來，我們大部分都是歡喜的。」游方人相聚，主要呈現「相互為伴」的情感；而在游方男男女女為伴的過程中，游方之前個人鬱悶的情緒也多半得以消解。

在游方的個人情感中，也有浪漫的相互傾訴。男女間在相互為伴的情感中，通常還帶入不受限於已婚或未婚之婚姻身分的參與者。以相互依偎的身體語言創造親密，以及經由情話、情歌表露與傳達的思慕之情(*lia<sup>44</sup>*)。苗人游方裡的浪漫情感，傾向於在初次游方就向對方表露。雖也有維繫多年的情人關係，但游方場中最多的是短暫的戀情，經常進入、轉出。談情的人際網絡是「多對多」的情感表現方式。類似的情話、類似的親密身體訊號，傾向於不止對單一異性發出。肢體的親密撫觸與是不是真正的情人無關。在游方場上，即使是初次相聚的男女，只要場合合適，規範內親密的肢體碰觸，都是允許且公開地。記得筆者第一次去看跨村寨的鬥牛會，當活動接近尾聲時，四周的山坡處處可以見到一群群或一對對的男女，親密地談情或是對歌。有些男孩與姑娘親熱的相互勾著肩或相依偎。筆者起初以為他們是情人的關係，後來才知，鬥牛後的游方以不同村寨的姑娘與男孩為主，他們雖然在肢體上親密接觸，卻多半是第一次游方，以前可能從不曾說過話，也不知道彼此真正的名字。

10 *io<sup>31</sup>-he<sup>44</sup>* (吆喝) 是 F 寨內苗歌的一種唱法，主要是女孩合唱。每首 *io<sup>31</sup>-he<sup>44</sup>* 短歌最後以高昂的聲調結束前，會帶上一聲高而長的呼嘯聲，遠遠地迴盪在深夜的山寨，顯得十分淒寂。「吆喝」的歌詞，清一色表述姑娘孤寂落寞的心情。有一首寨子裡最常被姑娘唱頌的「吆喝」，歌詞是這麼唱的：

|  |                   |
|--|-------------------|
| <i>Gha<sup>44</sup> ma<sup>11</sup> gho<sup>33</sup></i>                                       | 我的情人              |
| <i>E<sup>33</sup> hang<sup>31</sup> ni<sup>11</sup> gen<sup>35</sup> gon<sup>53</sup></i>      | 將河裡石子往兩邊挖，水便往那裡流去 |
| <i>Niang<sup>44</sup> hang<sup>31</sup> nei<sup>31</sup> nong<sup>31</sup> lo<sup>11</sup></i> | 你人在哪裡，就自己來        |
| <i>Xu<sup>35</sup> dan<sup>53</sup> li<sup>11</sup> dlu<sup>31</sup> bi<sup>53</sup></i>       | 莫等姑娘來拉你的手         |
| <i>Dlu<sup>31</sup> bi<sup>53</sup> gha<sup>44</sup> dlu<sup>31</sup> do<sup>11</sup></i>      | 等她來拉你的手，就拉不到——遠了  |
| <i>Dlu<sup>31</sup> do<sup>11</sup> ju<sup>31</sup> ve<sup>31</sup> mong<sup>31</sup></i>      | 若是拉不著，姑娘就走遠了      |
| <i>Ei<sup>55</sup> ho<sup>55</sup> .....</i>   | 耶喝喝……             |

在游方的活動裡，其顯著的特性之一是排解個人日常鬱悶的情緒，以及創造即興的、與婚姻不一定有關連的親密。這樣的特性使得個人的浪漫情感與情緒，以即興、流動的方式遊走在游方與婚姻之間。1998～2000年間，筆者在F寨進行游方研究時，中國政府已經在許多山上的村寨，建立衛星電視接收網。村子裡幾乎天天都可以收看臺灣或香港上演過的文藝愛情電視劇。討論文藝愛情片的劇情是村子裡姑娘在閒暇時最愛談的話題。其中一位姑娘阿情曾經對筆者說，「姊，我很希望能像你們臺灣那裡的人一樣，（男孩與女孩）一對一對的在一起。就像電視演的那樣。不像我們這裡，誰喜歡誰，誰在哄騙誰，常常是不知道的。從小學四年級開始，每個夜裡，我跟很多男孩說話。但每個男孩也都跟很多姑娘談。你並不知道誰是真的對誰好。」阿情所敍說的這種在游方裡不十分穩定、明朗的情感內容及感受，在這個村寨也經常藉由情歌唱出來：

男孩唱：男孩陪別人坐。能與姑娘一起游方，死也沒關係。這姑娘會  
騙人。男孩真的高興。

姑娘唱：不知怎麼得到你做丈夫，表兄。真真假假就是說男孩沒得妻  
你們還要我們這對姑娘。

男孩唱：好話沒有好嘴來說。好話沒有好心。妳們這顆表面看來喜歡  
我們的心，跑得遠遠的。我倆非常喜歡妳倆。

這三小段男女的對歌內容裡，所傳達的婚姻外之親密與戲謔，很接近阿情所感嘆的游方場域中，男女情感的不明朗與即興。我們不能說這裡的男女，沒有一對一且持續多年的浪漫情感。但是相對穩定、長久、一對一的情感，並不是唯一優勢的情感形式。再由阿情姑娘所轉述的贈花帶之行動及對話來看（姑娘若想離開某個游方男孩，常以花帶相贈），即使在對話中已不見戲謔，卻還是凸顯出苗人經由游方文化，對於個人情感的流動性所給予的較大包容：

女孩說：我這命不合跟你，親愛的表兄。我送你這條花帶，讓你看見  
它，就能想到我。

男孩說：這樣就隨妳了。妳不來跟我，我不會說妳甚麼。你送給我花  
帶，我便要了。我沒有甚麼東西好送給妳。我也送妳一件衣，  
讓你能想到我。

人類的情感本身原是流動且富於個人特性的，而貴東高地苗人難能可貴地為此創造了一個獨特的、跨界在個人與集體價值間的天地。游方在時、空的組成上，展現其全社會的組合與可變通的規律。游方人的組成一方面呼應交表聯姻的結構，一方面又以較有彈性的稱謂、年齡、已婚與未婚身分的混成與多重組合，建立游方與婚姻間，不必然一對一關連的曖昧。歸結游方所展現的相對特性包括：第一，游方為婚姻上具婚配指定性的年輕男女交表姻親，於夜晚相互為伴的活動；第二，相對於做為全村寨集體價值的情感天地，游方亦被視作年輕人經驗個人浪漫或即興、戲謔的異性結伴，以及個人鬱悶之情緒的抒發。跨界、搖擺在交表婚姻的集體理想，以及個人被允諾婚姻外的制度性戲謔與親密，游方為私奔行動儲備了不可輕忽的可能性。

## 四、夜裡的出嫁

### (一) 私奔婚的形式

1999 年的三月，是筆者在貴州度過的第一個春天，因此在書寫得密密麻麻的田野筆記裡，寫下一個小標題，「初春的日記」。那一個春天對筆者而言，在田野裡最佔據心頭的是兩件與失落有關的事：一個是剛辦完新生兒命名賀禮的嬰兒往生，另一個就是姑娘在夜裡偷偷地出嫁。該月十六日，筆者的田野筆記，對於初次知道 F 寨姑娘晚上偷偷出嫁的事，有如下的記載：

三月十五日傍晚，我去貴陽十餘天回到寨子，阿給告訴我三月初到三月十五日之內發生的事，<sup>11</sup> 擺在很前頭的是「阿水出嫁了」。那一個阿水？唐阿成家的阿水。我腦中浮起阿水圓圓胖胖的，有點靦腆的笑臉。「妳有去看嗎？」「沒有，是第二天聽人說，才知道她是晚上出嫁的。前天七組那邊也有一個姑娘出嫁，也是晚上。」聽阿給這麼說，起初我還以為晚上出嫁是 F 寨的另一種形式的出嫁——其實也是。之後才知，原來姑娘是在父母不同意，或不知情的情況下，在夜裡，偷偷地去（夫家）。

由於阿給是說，「阿水出嫁了」，所以我以為，那是一件皆大歡喜的事。再往下問，才知不是如此的。阿給說阿水的父母都很傷心。三

---

<sup>11</sup> 阿給是 F 寨裡一位姑娘，匿名。為維持田野倫理，本文所有人名皆為虛擬。

月十五日夜裡，她去堂姊家聚（游方），聽到阿水母親在她的大兒子家哭泣。聽阿給如此說，我逐漸感受到，對父母而言，女兒在夜裡偷偷地與人走，是一件傷心的事。我想到黑夜裡偷偷地走了一個女兒，與最近小拉（男嬰）小生命的結束，對家人而言都是一種失落。

深夜裡的私奔婚與姑娘、姑娘家人在情緒上的關連，是筆者注意到這個民族誌現象的關鍵。筆者相信由這一個角度切入，對於描述及分析村寨苗人的當代私奔婚，已有著無法擺脫的影響。有關苗寨當代私奔婚的情緒與個人情感的部分，在本文的下一節，將由姑娘私奔婚的故事，做進一步地描述。這一節主要以 1999 年的春天（自農曆新年起到三月中旬），F 寨十個姑娘出嫁的事為例，由出嫁儀式的形式及姑娘與新郎的親屬關係，對照、描述筆者對苗人當代私奔婚形式的瞭解。

在十個姑娘當中，其中五人的出嫁，是在白天由父母送出門的婚禮 (*ghai<sup>31</sup> zi<sup>55</sup> ba<sup>44</sup> mong<sup>31</sup>*)，另外的五個人則是在夜裡偷偷地將自己嫁出去 (*a<sup>44</sup> dliu<sup>13</sup> mong<sup>31</sup>*)。父母送出門的這五位姑娘，都屬於村寨內交表通婚。自己夜裡出嫁的五位姑娘，則都是村寨外婚，但是男家與女家也都有較遠的交表聯姻關係。而無論出嫁的方式為何，這十個姑娘都與新郎有過游方，其差異僅在於兩人結婚前游方日子的長短。父母送出門的姑娘與新郎的游方經歷，雖有稍長的時間（二、三年），但也有短的，如十天半個月，或二、三天。而在五件私奔婚裡，姑娘與外村寨新郎之間的游方都只有二、三天或七天，就偷偷在夜裡把自己嫁出。

根據村寨老人家的敘述，近二、三十年來由父母送出門的婚事，多半符合村寨內婚，以及與稱謂的指定特性一致的交表聯姻。而新娘夜裡偷偷出嫁的婚事，則是多半違反村寨內婚理想的村寨外婚，但是男家與女家仍多半屬於關係遙遠的交表聯姻範圍的親屬關係。若是村寨內的私奔婚，則多伴隨著其他因素。據筆者所知的兩個例子，都是違反「兄妹」通婚的禁忌。雖然這兄妹所屬的男性祖先，實際上只是因為共居而形成的弟兄關係，但只要被該社會認定為父系繼嗣群，即使是一種虛擬的關係，也須遵行禁婚的規定。

私奔婚的出嫁形式也有差異。父母送出門的婚姻有較繁瑣的儀式。通常在一大早舉行，熱熱鬧鬧一路喧騰。有一大群與新娘一式裝扮的盛裝姊妹、姑、姪女陪嫁。由新郎的叔伯弟兄從女家將新娘及陪嫁隊伍引到夫家。在婚禮中，還有新娘家族會要新郎弟兄砍雞頭判吉凶，來決定能不能同意這件婚事。雞頭砍下時，雞的雙眼若是張開，表示吉，婚姻為女方家族所認可。反之，雞若睜一

眼閉一眼，或者雙眼緊閉，則不吉。婚禮便可能有所拖延，甚至取消。除了砍雞頭，另一個儀式則是新娘在離家前，須與娘家兄弟共飲告別酒 $xi^{35} wei^{31} je^{55}$ 。在這兩個主要儀式之後，新娘著正式的苗族盛裝及銀飾，在同輩的平表姊妹陪同之下，在吃早飯（約上午十一點）一個小時之前，離開女家，走向男家。

私奔婚相形之下，在形式上簡單許多，沒有繁瑣、公開的儀式。姑娘只要在半夜家人不知情的狀況下，跨出家門跟著新郎或新郎弟兄走，這樁私奔婚姻就被夫家或娘家村寨的人認可。私奔婚不同於公開婚的熱鬧喧嘩，往往在深夜或天亮前靜悄悄地發生。姑娘多半一個人孤零零地離去，或者只喊少數幾個親近的姊妹作伴。私奔婚也通常是違背村寨內婚原則。當代自己出嫁的新娘不著苗裝，不戴銀飾，穿著外面市場買來的成衣( $u^{55} diu^{13}$ ，漢服)。在未經父母同意，或家人不知情下，於深夜或天未亮的凌晨偷偷打開家門，跟隨來迎接的新郎或其弟兄悄悄離去。只要姑娘跨出家門隨新郎而去，此樁私奔婚事便被村寨所認可。不論女家後來願不願意接受這個婚事，姑娘都被公認為已經出嫁。<sup>12</sup>

## (二) 兩個夜裡出嫁的故事

相對於由父母送出門的婚事，夜裡偷偷出嫁的私奔婚雖然在儀式上簡單許多，但這二者不僅是具有儀式形式或內容的表面差異而已。前一節筆者以 1999 年的十個姑娘出嫁為例，由婚姻的結構形式來說明私奔婚雖然違背村寨內婚，但卻並不違背廣泛的交表聯姻理想。但若由行動者的角度來看，夜裡出嫁的姑娘個人的情感、情緒是如何？以及在深夜裡偷偷走了一個姑娘，對其家裡或村寨會產生何種情緒？這樣的個人情感與情緒，在游方的脈絡下，我們應該如何來理解？本文將轉述兩個姑娘夜裡偷偷出嫁的故事。第一個故事除了有女家家人憤怒、傷心的情緒，最顯著的還是在游方的脈絡下，夜裡偷偷出嫁的阿雀姑娘個人的情感及情緒。第二個故事則主要描述阿水姑娘出嫁後，她的家人傷心與擔心的情緒。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 在 2000 年 F 寨發生一件村寨內的私奔婚，女孩只在男家待一個上午就被娘家的叔伯帶回。隨後女方家長想解除婚事不成，遂向地方法院訴請離婚。經過法院長達半年的調查、問訊及審議，才由法官宣判婚姻無效。由此可以知道，即使是形式極簡的私奔婚，至今在苗人的村寨社會內仍擁有強大的規範力量。

<sup>13</sup> 在轉述這兩個個案時，部分內容已做一些調整及隱藏，以保護報導人的隱私。姑娘將自己在夜裡嫁出，確實是較為個人的經驗。但游方、夜裡出嫁的事件，在苗寨社會是普遍搖擺在個人與集體的場域之間。而且，筆者在村寨一年多時間，與 F 寨姑娘朝夕相處，她們知道筆者的研究是想瞭解游方及婚姻裡的集體與個人的經驗。此外，雖然在文中描述了私奔婚所創造的個人情感及情緒的複雜，但並不意味或暗示，在父母送出門的婚姻中，個人的情感或情緒就相對地簡單與明確。

### 故事一：夜裡出嫁與阿雀的心情

2000年二月中旬，筆者前往貴州東南之清水江畔的一個苗寨，尋找歌手以學習苗族古歌。約莫十天之後，在二月底的一個傍晚快五點鐘時，返回高坡的F寨。當回到被雪覆滿的山寨，道路已是四處積雪。一下車，剛在凱里買的背包，帶子就斷了一邊。筆者發現很多村人在旁圍觀，以一種「有事情發生」的眼光凝望著。走到寨內小商店前，另一邊的背帶也斷了，重重的背包「碰」的應聲掉落在雪地上。開車的阿哥（也是寨裡的人）過來幫忙收拾，並說要幫忙將背包扛回去筆者住宿的地方。一邊走著，阿哥邊輕聲地對筆者說：

阿雀已經嫁了，嫁到一組。但聽說她又回家了，我也不知阿雀到底嫁沒嫁。不知她在不在家。她嫁到一組去，等於是嫁到外婆家，嫁到外婆家等於是沒出嫁。聽說，她的父親帶小刀要去殺她。

一轉進阿雀家附近，瞧見三個阿雀家的伯父正在幫忙殺豬。苗人通常是在家裡有事時才殺豬。阿雀真的嫁出了。筆者將背包放下，就去看阿雀。她的臉有點浮腫，神情不好。她說「姊，我真的是瘋了，我也不知道我那時的心。」一想到阿雀是嫁給誰，頓時心中也覺得沉沉的，出門前對她的叮嚀，她沒有聽。也讓筆者更明白地感受到，這裡對於情感與婚姻的態度，似乎還是即興為多。阿雀是我在寨內談話較多的姑娘之一。過年前，她還向筆者說了許多她與阿翁游方的情感，卻在與阿翁的親大哥阿藤游方六、七晚之後，就偷偷嫁給阿藤。

與「哥」游方。阿雀說，二月十九日夜晚，阿藤哥又來敲她的窗。她不開窗，阿藤哥就二次、三次、四次地敲。阿雀怕吵醒父母，就開窗與阿藤哥隔窗夜談。從二月十九日到二月二十四日，只有一個晚上，她沒有開窗。其實從二月十九日的前三天起，阿藤哥已經連續來敲阿雀的窗三天了。阿雀說這是入冬以來，窗前較「熱和」的時候。這一陣子，曾有連續十天，她的窗外在夜裡都是靜悄悄的。

阿藤，是被阿雀稱作哥的。如稱謂上的兄妹相稱，他們所屬的家族之間，是不允許通婚的。雖然雙方家族不是血緣的關係，但是因為阿藤的家族是F寨後到的移入者，並與阿雀的家族認弟兄。阿藤年齡已三十多歲。這種年紀未婚，無論男女，在F寨都算是晚婚。他在上海工作多年，聽說是個廚師。但阿藤在村子裡，聲譽並不好，他們說他很狡猾，又聽說，他拐過女孩子去賣。

二月十六日的夜裡，他第一次來到阿雀窗前，兩人談到深夜。阿雀說他們談得十分高興。阿藤連續來了兩晚之後，筆者問阿雀，像阿藤這種年紀，在快過年的前二十天就從工作的地方回到寨子，他是要回來做什麼(娶媳)，寨子裡的人都明白。阿雀說，「阿藤哥來找我兩天，他是真的喜歡我。」「妳喜歡他嗎？」阿雀想想，說「我不想跟他。」

阿藤是阿翁的大哥。阿翁是阿雀去年在秋季穀子收割期間，談地最深的一個朋友。一前一後，兩兄弟都來與阿雀游方談話，也都表示要娶阿雀。在與阿翁談的過程中，阿雀告訴筆者，她對阿翁的愛慕與欣賞。收完穀子，阿翁離家返回上海工作。我以為阿翁會來個電話或信，但阿雀說始終沒有。阿雀說她對阿翁思念了一陣子，但後來也就不怎麼想了。原以為阿雀只是說說，心還是在阿翁的身上。在阿藤出現後，筆者對阿雀說，你喜歡的如果是阿翁，就不要與他的哥談。

阿雀在頭一天晚上與阿藤游方，阿雀就真真假假地談到，要阿藤帶她去上海工作的事。阿雀一直想出去看看外面的彩色世界。這是她的心。她經常說，她不怕人家講，這是她自信、自傲的一種心。

夜裡偷偷嫁。阿雀還記得那天是苗曆的一月十九日早上五點四十分。趁父母還在睡夢中，她隨著阿藤去他家。阿雀說那天她沒有穿苗衣。她穿的是筆者先前借給她的紅色夾克外套，脖子上則繫著筆者送她的咖啡色絲巾。穿上她自己的棕色毛衣、牛仔褲，和一雙弟弟剛從台江買回來給她的鞋。就在暗暗的、冷冷的清晨，隨著阿藤，走出自己的家門，將自己嫁出了。阿雀說她出門時，父母及弟都沒有發覺。來到阿藤的家，他的母親也還在睡覺，是阿藤未出嫁的小妹來開門。

被父親帶回。阿雀一來到男家，有人撞見了就去告訴阿雀的阿姨(MZ)，「妳家的阿雀真的出嫁了」。阿姨趕下去問時，阿雀的父母都還在睡覺。當天早上，阿雀的父親就在衣襟內藏了一把小刀，和兒子及叔伯弟兄一起去阿藤家找回女兒。父親與弟到了那裡，開口就是一直罵阿雀，但兩家之間並未起衝突。那時阿藤對阿雀說，「沒想到你家人是這樣。」事後，阿雀也對我說：「我也沒想到我的父親會這樣。我本來就知道，我嫁出去到那裡，我的家人是不會接我的酒。我以為是我的母親和伯母她們上來一次，就是這樣而已。等過完年三天，阿藤哥要回去上海，就帶我一起去。」能到上海，能離開山寨到上海那個大都會，顯然是阿雀下決心跟著阿藤的最主要原因。

因為父親、弟弟及陪同來的伯父們態度十分堅定，因此阿雀就隨父親回家

了。他們下來時，阿藤的母親說，「如果你們不讓你們的孩子來此，就將你們的孩子帶下去。」阿雀則向阿雀的父親道歉，「對不起，叔叔(FyB)。」<sup>14</sup> 阿雀的出嫁，從清晨五點鐘離去，到了下午就回到家裡。男家也還沒有喊親戚喝酒。阿雀回到家後，又遭父親的責罵，她的弟弟也不諒解此事。

「永遠是我的妻。」這件事情發生之後，阿雀說她頭兩天心神都有些不在，東西放在哪裡都忘了。幾天後，阿藤要去上海以前，託他家的嬸嬸帶話來阿雀家，「今天阿雀如果沒有來，明天我(阿藤)就去上海。將來阿雀無論去到哪裡，永遠是我的妻。」阿雀母親則回話說：「阿藤哥要娶誰就娶誰做妻子。我家的阿雀也是要嫁到哪裡去，就嫁到哪裡去。」

無辜、受害者？對於阿雀與阿藤的事，阿雀的父母，還有其他阿雀家的叔伯弟兄與姑舅姻親，都有一種共同的想法：發生這樣子的事，是與巫術有關。他們認為「有些男的，在外面混得久了，他的手去摸一下姑娘的手，或對姑娘吹一口氣，姑娘的心就跟著飛了，就變成癡傻了。男人說什麼就做什麼。像那個阿藤哥在外面混久了，騙姑娘的玩意就知道地多了。」

事未過，心已轉。偷偷嫁的這件事發生十天後，父母還在操心。父親連續去縣城好幾趟找公安、法院的人幫忙。阿雀的心卻已經轉變了。她對筆者說：「我現在很想跟男孩談話。」她的「心」已經由懊悔、害怕的狀態走出來。發生這事，對她而言，甚至是有些得意，也有趣。夜裡快要十二點了，阿雀窗邊一陣陣敲擊與吹哨聲響起。在出事後的這段時間，堂姊也交代她莫開窗夜談，但阿雀說很想開窗看對方的臉。響聲又至，是一群表哥來了。他們只喊了一聲「小雀」，阿雀一下子就應聲，並開了窗。大聲地與窗外的男孩們你一句，我一句地說話。阿雀急切地問著這群在外面工作的表哥及姊夫，說她曾寄了三封信給表哥們。因為她想瞭解外面世界的情形，問表哥是否收到了，為何一封都沒有回？男孩們那邊並不直接回答阿雀的問題，就是一直要阿雀開門游方，才願意回答。

## 故事二：阿水夜裡出嫁與家人的心情

阿水偷嫁的故事重點不在阿水本人，而是她家人的情緒。1999年三月中旬的一個午後，筆者聽說村子裡阿水姑娘昨晚已經出嫁了。

<sup>14</sup> 在此寨子稱呼妻子的父親，與稱呼舅舅或姑爹相同的親屬稱謂。在衝突的狀態下，阿藤是以原有的叔姪關係的親屬稱謂，稱呼阿雀的父親。

阿水出嫁了，但沒有人知道這到底是怎麼回事。她跟一個住在劍河縣筆頭村的男人跑了。她是在晚上結婚。有人說是在九點的時候，可是也有人說是在子夜時分。

雖然當時筆者已經在 F 寨進行五個多月的田野調查，記錄了好幾場在白天舉行的婚禮，不過卻沒聽過晚上出嫁的事情。

阿水的父母非常傷心，在她離家的第二天，她母親夜裡到她大兒子家哭泣。後來筆者去了阿水家的門口，但她的嬸嬸不希望我進去，她說「那不是愉快的事，不要看。」阿水的叔叔則在筆者要離開之前，輕聲透露了阿水的訊息。

前天我哥哥有一個女兒離家出走了。我們現在知道她在離此四十哩的筆頭村，那裡雖然並不遠，但也不近。

就在我們說話時，有另一位嬸嬸來此要回她裝酒的容器。昨晚知道阿水偷偷嫁了之後，第二天早飯過後，阿水家最親近的叔伯弟兄及親戚，都帶一些家裡的酒，過來陪阿水傷心的父母說話。姻親來時，還另外帶一塊肉、一小桶生米、一塊布做為禮物，安慰新娘的家人：「請不要難過，我們來陪你們說話」。

幾天後的一個清晨，兩個男家村寨的人扛著酒、肉和雞，靜靜地走向阿水的家。聽說他們抬酒去給阿水的父母喝。在 F 寨，「接受私奔女兒的酒」就表示女家同意這門未事先被女兒告知的婚姻。這種酒通常在新娘私奔之後的兩、三天被送到女家。一旦女家接受酒之後，男家就會殺豬及準備盛宴，款待男家的家族及姻親。通常由男家所送來的酒，並不會馬上被女家接受。女家的家族在答應這門婚事之前，必須確定男家的家族是不是「乾淨」。換言之，如果他們的家族被認為有蠱 (*liu<sup>44</sup> ku<sup>53</sup>*, 即黑巫術) 的話，就會被視為不乾淨。如此，這件婚事就不會為女家所接受。阿水的嬸嬸說：

阿水已經成親了，可是我們並不知道她的夫家是否為乾淨人家，如果他們不是乾淨人家的話，我們也不接受她的酒。如果他們是乾淨人家的話，我們是會接受地，並且早晚也會讓阿水回娘家。當她回家的時候，歡迎妳們來看看她，與她作伴。

私奔發生時，女家村寨的討論焦點，並不是新娘或女家本身，而是新郎及

其家族。阿水私奔後，F寨的人這麼談論阿水的夫家：

我聽說他家很好，不過我就不知道他家是否乾淨？他來此娶得一個媳婦，如果他家是乾淨的，他為甚麼要到這麼遠的地方娶媳婦？

## 五、分 析

### (一) 私奔婚裡的情感特性與兩種情緒

阿水的故事違背村寨內婚的結群理想。阿雀的私奔雖是村寨內婚，但被認為是兄妹禁婚的不倫，而違背交表優先婚的理想。這兩例私奔婚的故事，如同其他的私奔婚，除了抗拒村寨優勢的婚姻理想，也凸顯出苗人私奔婚裡的情感與情緒特性：私奔姑娘的情感、情緒展現的是不確定性與個體性。相對地，女家家人由傷心、擔心到默認，或憤怒抗拒的情緒，所表達的是曖昧與複雜的情緒。此二者說明了與私奔婚有關的情緒，並不僅是個人內在的心理世界。私奔婚的情緒也具體再現與創造了集體與個人之間，競爭與搖擺的可能性。

#### 1. 私奔姑娘的情感、情緒：不確定性與個體性

阿雀的感情內容，從游方到私奔，並不是從容、逐步進展，進而穩定、維繫的感情。反而傾向即興與流動。二十歲的阿雀就像村子裡其他女孩一樣，十歲就開始游方，已有十多年與不同男孩游方談情話的經驗。但姑娘的情感世界是一定不對父兄說的，真正的情感也不對母親、姊妹說。通常只會與自己較親近的姑娘談。就阿雀而言，沒有讓她動心的男孩，她會將他們當成故事說給母親聽。也會與其他姑娘在河邊或路上碰見時，公開談論與她們游方的男孩，並且會用貶抑的詞（例如，「那傢伙」），戲謔地調侃那些在游方時向她們「求婚」的小夥子。但筆者曾感受到阿雀對阿翁的動心。1999年秋天的某個晚上，阿雀拿了她的筆記本，說要算一個人的名字，問說筆畫多少。算完以後，她靜靜地蓋起筆記本。筆者問，「你算的是誰？你喜歡他是嗎？」以前如果與她聊起，問她喜不喜歡那些找她游方而且相談甚歡的男孩，她最常回答的是「我不喜歡」，或是「有時喜歡，但有時不喜歡。我想對方也是一樣對我」。但這次問她，這個算筆畫的主角是誰，阿雀臉上卻出現一絲害羞的喜悅。這人就是阿翁。阿翁因為與阿雀兩人在稱謂上互為兄妹的關係，在她的內心產生無比焦慮。她也曾在游方時，對阿翁說，如果我父母不肯，我就不穿苗衣跟你去。阿翁即將在稻子

剛收割完時返回上海工作，走的前幾天他對阿雀說：「今年的春節，我如果回來就一定要娶妻。我第一個來問妳。如果妳不來我家的話，我就在寨子找其他人。我的嫂對我說一定要找寨子裡的姑娘（當妻子）。我的母親因家裡沒有人幫忙做工，天天哭。」筆者也以為阿雀會等阿翁。但事情的經過卻是阿雀在與阿翁的大哥阿藤游方幾個晚上後，跟阿藤私奔。如前所述，這個私奔對阿雀、對她的家人都是一個痛苦而傷心的經驗，但事後不久，阿雀的心很快地又嚮往游方。

游方所開展的情感或情緒天地，有其抒發個人鬱悶情緒，以及相互為伴的友情與社交。然而自游方走到私奔婚的例子，所凸顯的卻是個人情感的即興與流動。

筆者在本文第三節，已說明游方與婚姻二者具有可關連與可不關連的曖昧。這種情形也就如當地姑娘所述說的，寨子裡婚姻的伴侶，很少與長期的游方伴相一致。無論是父母送出門，或姑娘夜裡偷偷嫁出，最多的例子是「游方幾晚就出嫁」。這種在浪漫情感與婚姻間，以一種趨於即興，半帶嚴肅、半帶戲謔的流動，成就了浪漫情感與婚姻間，非一對一關連的情感內涵，並凸顯出個人的情感、情緒，與個人自主性之間的密切關連。筆者認為此與游方和婚姻在理想及實際運作上，非絕對的一對一傾向不無關係。在時間、空間及人群有序的組合上，游方一方面似在促成以交表聯姻做為村寨的擇偶機制；但另一方面，游方裡的語言、情歌、衣物等的表徵意涵，以及游方人不受限於婚姻的身分、緩落夫家的婚後居等情形，卻又似針對個人情感，提供一個不受婚姻侷限的天地。簡單地說，游方雖與聯姻的擇偶有關，卻又不必然僅是提供一條由情感走到婚姻方向的路。尤其在情感的抒發上，不以婚姻做為個人浪漫情感發展的終點。簡而言之，游方在個人情緒及情感，與交表聯姻集體理想之間的跨界特性，似為私奔婚姑娘個人情感的即興、流動與不確定，儲備了可能性。

然而在私奔婚的情感、情緒內容裡，相對凸顯的以個體或個人為中心之策略性，卻是有別於游方的情感與情緒內容。私奔婚行動裡的個人策略，展現苗村寨的姑娘對個人能動價值及權利的追尋。以阿雀在短時間內，轉折再三的游方與私奔的情感內容裡，浪漫情感雖可能存在，但不是重心。反而，突破個人生活處境的現狀，以及追尋不一樣之未來的動機及策略，才是一再被強調的焦點。筆者認為從游方到私奔，當代苗寨姑娘的感情或內心世界，雖不能解釋為沒有對浪漫、親密為伴的理想之追尋（至少情歌或衣物的相贈，開展了另一種情感與情緒的內涵）。然而在私奔婚的情感內容裡，呈現地卻是強烈的支持個人成就其生命策略的工具性。如同阿雀的故事一般，每年總有不少的姑娘，選擇

在夜裡偷偷把自己嫁出。筆者在田野期間，常聽二十多歲的女孩傾訴，留在村寨中忙家裡、忙坡上的人生，是一輩子的無望。對村寨的女孩而言，外面的世界才是充滿著希望的未來。在當代解決這種進退失據的宿命與無望的辦法，就是嫁給一個會把她帶到大都市、帶到外面世界的男人。姑娘在偷偷離開家之前，與她未來的丈夫可能就只在夜裡，悄悄談話幾天。筆者認為促成當代苗人私奔婚裡獨特的情感內容，其最主要的原因是個人追求新生活策略的個體性，而非浪漫情感所致。

## 2. 私奔姑娘家人的情緒：曖昧與複雜

在某些社會中，私奔的姑娘或姑娘的家，被認為是道德上的缺失，是敗壞門風、令人羞愧的事。以筆者個人的成長過程為例，從小在家庭中所受到的臺灣閩南漢人的傳統教養，祖母就是如此規訓我們對私奔的想法。然而，羞愧、違背道德的歸因及情緒，並不是苗寨對私奔的情緒反應。走了一個姑娘後，在女家看到的情緒是傷心、擔心或憤怒，但不是羞愧，也不是對道德的背離。傷心、擔心或憤怒（相對於傷心，憤怒是較少見的，通常是當姑娘犯了如「兄妹婚」的不倫禁忌時才會出現）的情緒，也是最能凸顯私奔婚與父母送出門的婚事這二者之間的差異。換言之，除了嫁娶儀式的差異外，如果私奔婚與父母送出門的婚姻，在聯姻結構與發生的普遍性，或者姑娘的個人情感內容，都可能有所重疊的話，那麼傷心、擔心的情緒與私奔婚的關連，或許是唯一能積極區辨這二種出嫁之差異。而這二種情緒的凸顯，從為了撫平新娘家人而進行的儀式或敘述來看（例如撫慰傷心、擔心或憤怒情緒的「陪說話」儀式，討論見後文），最突出的部分是走到結群及維護村寨理想界線的集體價值。

傷心與「陪說話」。在阿水的故事裡，即使女家村寨的人也都認定，阿水的偷偷走是「出嫁了」，但是女家家人的傷心與失落的情緒，通常得經由親人以及姻親的聚會儀式來撫慰。而婚姻與傷心情緒的連結，卻也由此得以確認。只要有姑娘出嫁，女家的家人或親戚都會拿酒來相聚。然而如果前往的是姑娘由父母送出門的喜事，則稱作「去喝酒」(*den<sup>53</sup> he<sup>35</sup> je<sup>55</sup>*)。而若前往的是姑娘偷偷嫁出去的傷心事，則稱作「陪說話」(*de<sup>11</sup> mong<sup>55</sup> xi<sup>35</sup> po<sup>44</sup>*)。在 F 寨，有幾類事情發生時，才會是親人與姻親都帶盆酒去安慰遇到傷心事的主人家。去陪說話主要為了三種事：有人生大病或發失心瘋，小孩早夭，再來就是姑娘偷偷出嫁。阿水與阿雀的偷偷出嫁在事發之後，親人的相聚是以傷心的情緒為焦點。陪說話的儀式，是在面對女家家人傷心情緒的本身，卻也可視為是因傷心情緒而

聚集，並成就結群的社會力。

擔心、敘述與社會界線。擔心，是姑娘偷嫁後，女家家人之間另一種顯著的情緒內容。雖然擔心、傷心的情緒，也會透過非語言來傳達（例如哭泣或哀傷的表情）。然而擔心的情緒，在 F 寨也很明顯地是由敘述以及敘述的散播，形成一種集體的力量。在敘述的內容上，通常是以擔心的情緒為焦點，展開異己、詆毀的負面敘述。例如，在阿水偷嫁到外寨之後，筆者知道所流傳出來的敘述就有：「新郎的家是否乾淨」，「他們家族是否流傳著蠱」，「他們家是否很窮」，「他們家是否在很遠的地方」，「他們家是否很漂亮」等等。而在阿雀的例子，女家的擔心情緒也不僅在於他們對於阿藤的巫術指控，還推及兩家是弟兄關係的禁婚與不倫之敘述。這些在內容上不盡相同的敘述，常見於私奔婚發生之後的女家家人，甚或在整個村寨內散播。這一方面將女家家人的擔心情緒公開，並且也以此負面的敘述，積極地以反面的、異己的內容，來強化維繫婚姻與社會界線的理想。

### 3. 競爭與搖擺在集體與個人間的情緒內涵

然而經由私奔婚所開展的個人情感及情緒，不僅是單純地傾向於個人價值或集體理想，其中也存在著個人與集體兩種價值的競爭與搖擺的情緒內容。這或許是苗人私奔婚裡的情感與情緒，更為突出的特性。這樣的特性不僅可見於女家家人的擔心敘述與姑娘行動的矛盾，也見於私奔婚姑娘的選擇及情緒，是在確定與不確定的矛盾中搖擺。

前者可用阿雀的例子來做說明。阿雀的家人及親戚採取了「巫術」的角度，來解讀阿雀偷偷出嫁給阿藤哥的事。在這個以擔心和憤怒為焦點的事件裡，阿雀姑娘的形象被形塑為無辜與無知的受害者。然而，這件私奔婚若由阿雀做為行動者的角色來看，卻不是無知，也不完全是被動。促使阿雀在寒冷清晨打開大門，偷偷出嫁的原因，其實是阿雀嚮往另一種生活世界。她接受阿藤哥在窗外游方幾天的談話所繪出的「未來圖像」，相信可以如此地過下半輩子的好日子。換言之，這裡存在某種屬於個人的主動性。相對於家人的擔心或憤怒的行動與敘述內容，維繫集體理想及追尋個人價值，這二者其實是彼此競爭的。當然我們也可以問：阿雀夜裡的偷偷嫁出，與阿水的偷嫁，或 1999 年春天其他姑娘的偷偷嫁出，是否都顯現出相同的策略？換言之，由行動者的立場來解讀，這個主動性有多少程度是開展了「獨立的」個人價值？或者此種個性實際上也是另一種集體？

在集體與個人之間競爭與搖擺的，還包括私奔婚姑娘的選擇，以及被啟動的情緒，是處在一種確定與不確定的矛盾中。姑娘可以確定的，或許只是做了這個選擇後，她可以有機會「轉變她的人生」（例如到上海這個大都市去打工）。但在過程中，有更多的是不確定的、拉扯的不安情緒。阿雀曾對筆者訴說，偷偷離開家跟著阿藤哥走的那天早上，她交錯的心情：

那天我跟他到他家。在那時候，我不知道自己的心裡在想些什麼？我只是跟在他的後面走著。事實上，在離開家門時，我就已經有些後悔了，不過之後，我心裡有另一個的想法。不管未來是怎樣，是生或死，我想我會跟著他。在家的時候，我從未有如此的想法。

西方社會的文學作品，多半將私奔與浪漫的愛情緊密的接連（例如羅密歐與茱麗葉的故事）。但筆者所知道 F 寨姑娘私奔婚的故事，在情感上都與游方過程中的短暫時間內所即興展開的情感較為接近。一如許多私奔的姑娘，阿水在游方幾天後就偷偷嫁出，阿雀也是。在與阿藤游方幾天，阿雀說，「我確定阿藤哥是真的喜歡我，但我並沒有那麼想跟他。」但她卻還是在天未亮的時分，偷偷離家跟他走。只是就像其他的私奔姑娘採取一樣的方式，她們藉著偷偷嫁出表達了對於另一種拉扯力量之情緒的抗拒與不安：不戴家裡的銀飾，不穿走家裡的苗衣，也不告知家人。

以交表聯姻為理想及實際的社會裡，無論是父母送出門的婚姻，或決定自己偷偷離去的私奔婚，對於姑娘或家人而言，在情緒的內容上都是搖擺在個人與集體的理想之間。因為當姑娘選擇以私奔婚來對抗當代的村寨內婚與交表聯姻所意涵的確定性及整體之曖昧時，私奔對於新娘或家人而言，仍是充滿對前途的不確定性，以及對違背村寨內婚理想和家人期望的矛盾情緒。換言之，苗人私奔婚的情感內涵裡，所開拓的個人主動性的特點，也同時呈現出其所沾黏的集體理想，是不易擺脫的。因此，對於苗人的集體與個人特性的討論，不能只停留在情感情緒的內容層次，還必須瞭解在婚姻的結構，或結構與情感、情緒的層次，苗人村寨的私奔婚，所展現的矛盾特性以及意義。

## （二）私奔婚裡的矛盾

在討論過私奔婚的情感與情緒內容之後，接下來要說明高地苗人私奔婚的第二個特性：在婚姻的結構和結構與情感、情緒之間的矛盾。第一個矛盾是，雖

然違背村寨與家的理想，由個人私密行動而成就的私奔婚，在一個人際結構緊密的村寨社會中，卻有其相對的普遍性。如同阿水與阿雀在不告訴家人的情況下，偷偷地嫁，所有私奔婚對於女家而言，都是悄悄地、突然在一夜間發生，並且一定會為女家家人帶來強烈的情緒反應。但無論是 1950 年代以前或當代，私奔婚在苗人村寨裡都不是少數、例外的個別事件。1999 年春天發生在 F 寨的十件婚姻裡，有一半是私奔婚。如此高的比率，使私奔婚在當代苗寨社會中所產生的影響力，不容忽略。

第二個矛盾是，對女家家人而言，私奔的村寨外婚與送出門的村寨內婚，雖然相對引導出差異的情緒內容，但兩種婚姻卻仍都緊扣著交表聯姻的婚姻結構。針對 1999 年春天在 F 寨發生的五件村寨外婚的私奔婚，村人論及這些私奔婚個案的男家與女家的族譜關係時，都能逐步算出他們之間的交表聯姻關係。換言之，大部分的村寨外私奔婚與村寨內的公開婚，其實具備一致的交表聯姻邏輯。然而 F 寨苗人對於村寨外婚，卻是表現出負面的評價與情緒。對村寨內的公開婚，則表現樂觀其成的態度。亦即，以村寨外婚為主的私奔婚，實展現出情感與結構的矛盾：在情感及情緒上，女家「抗拒」村寨外的私奔婚，表現出與「異域」通婚的傷心與擔心。然而在聯姻雙方的親屬關係結構上，鄰近雷公山高地區域，以清水江上游範圍為主的村寨外私奔婚，卻符合與村寨內婚一致的交表聯姻原則。

第三個矛盾，顯示在浪漫情感與私奔婚之間並沒有必然的關係。<sup>15</sup> F 寨的婚姻大多是在短暫的游方後發生。「談話兩、三晚就出嫁」是村寨內對於游方與婚姻間所存在的複雜曖昧之一致的表述。然短暫談情的婚姻並非專屬於私奔婚。由父母送出門的婚姻，亦多半符合此原則。以 1999 年春天的十起婚嫁為例，五場私奔婚，都在幾天內完成從談情話到出嫁的過程。而五場父母送出門的婚嫁，經過較長交往的新郎與新娘只有二對。其他八件婚事，不論是經由親人介紹，或是自己找，從開始游方說話，到公開出嫁或者是私奔，也多在二、三天或十來天內完成。

第四個矛盾，則表現於高地苗人私奔婚的個人情緒與集體情緒，在價值上的相對性。私奔婚違背村寨內婚或交表聯姻的集體理想，所意涵的是私奔姑娘以個人的選擇所展現的不確定性與特定的曖昧，來對抗後者由集體制度與氛圍所形塑的可預測、確定和普遍曖昧的價值。游方與私奔婚在情緒、情感上的異

15 這點與西方社會以愛情為婚姻價值的核心，並將私奔與浪漫愛情做緊密結合，有明顯的差異。

同，是此一矛盾的重要基礎。根據本節第一部分的分析，私奔婚的情緒實包含兩種不同的情緒。一種是私奔新娘的個人情感與情緒內容，雖不乏浪漫的情思與渴求，但相對特定的是，延續著苗人姑娘及男孩在游方時，即興而流動的情緒及情感特點。然游方男女在你來我往的過程中，以語言及身體所創造的戲謔、歡鬧，或相互為伴的親密，則不再是私奔婚情感及情緒內容的主要重點。取而代之是有些即興意味、以個人生命策略為主，不顧家的私奔行動。私奔婚提供女性得以想像個人生命之自主性的機會：追求新生活，突破既有之生活現狀，以及在情緒、行動上有所出路。此與西方社會將私奔歸因於追求兩人世界的浪漫激情，實有明顯區別。其次，私奔婚還展現出某種「結構」與「情感」的複雜與曖昧。此曖昧體現於導致女家家人傷心情緒的私奔婚，雖大多違背村寨內婚的理想，卻仍符合在高地內進行交表聯姻的婚姻結構以及結群理想。筆者以為私奔婚在結構與情感上的矛盾，應是有姑娘私奔的女家家人在情緒上展現曖昧與複雜的根源。

### (三) 基本親屬結構的理想與複雜的實際

延續這個苗族私奔婚民族誌的描述以及討論，接下來本文擬探討在親屬研究對於聯姻社會所提出的古典概念「基本親屬結構」中，較少被討論的部分。Lévi-Strauss 在《基本親屬結構》一書中，<sup>16</sup> 探討人類社會通過亂倫禁忌、婚姻制度的建立及轉變（由基本婚姻結構的普遍交換〔母方交表婚〕、延遲的直接交換〔父方交表婚〕，到複雜婚姻模式的過渡），得以擺脫自然的侷限而走向文化。Lévi-Strauss 的理論最精采的地方在於處理人類社會深層的心靈結構。他對親屬與婚姻研究所提出的結構模式，亦是對此議題的辯證。有別於 Lévi-Strauss 與 Needham 是針對聯姻社會的整體結群模式展開對話，本文擬以所描述及討論的貴東苗人的私奔婚行動者及其家人的行為和情緒經驗，說明行動者在嚴謹簡潔的婚姻邏輯裡，所經驗的情緒、情感實有其複雜與特殊性。此與研究南印度地區婚姻和情感的 Victor De Munck (1996) 與 Trawick (1990a) 之主張類似：研究聯姻社會應包含對行動者日常的以及實際運作之複雜性的瞭解。

本文以苗人私奔婚所展現的基本聯姻結構之理想模式，在實際運作時所形成的情感、情緒的複雜與豐富，嘗試進入早期 Lévi-Strauss 以及 Needham 對於稱謂分類、擇偶、心理機制與聯姻結構的基礎和複雜之轉變的對話。

<sup>16</sup> 請參見 *The Elementary Structure of Kinship* (Lévi-Strauss 1969[1949, 1963])。

在基本親屬結構概念裡，稱謂決定親人與姻親範疇的分類系統。這些系統指定與某類親人通婚。亦即在這些系統裡，社會全體成員彼此都有親屬關係，人群分為可婚與禁婚兩個範疇(Lévi-Strauss 1969[1949, 1963])。Needham 則對優先原則與指定原則採取不同的定義，認為它們各自決定不同類型的婚姻：

「優先原則」一詞表示有所選擇。就婚姻而言，就是在一群可能做為配偶的人當中，可以做選擇。在一系列準人選當中，可能有一人或多人會被優先挑選……優先性通常基於社會階級與輩分……。可能成為配偶的多樣性，以及多種優先的可能性，所反映的就是典型的選擇情況。「指定原則」一詞則是缺乏選擇：亦即可婚配對象所屬範疇或類型，是完全確定的。婚姻為彼此必要的義務。(Needham 1962:8-9)

根據 Needham 的觀點，前者指向「複雜結構」，後者則指向「基本結構」。有別於 Needham 著重優先原則與指定原則之間的差異，Lévi-Strauss 認為在選擇配偶時的標準(例如包含心理與經濟等的標準)，就已相對進入複雜結構的價值判斷中。

我仍維持原有的看法……基本結構可以既是優先的，也可以是指定的。我並非拿指定或優先，來檢證基本結構的本質。唯一的事實就是，無論是指定或優先，(在基本結構的領域裡)所謂配偶，就是指此配偶與我屬於同一聯姻範疇，或者與我具有特定的親屬關係。換言之，此一重要而必要的關係，是形成此類社會結構的功能。而一旦我們進入複雜結構的領域，優先或指定的理由就會完全依賴別的考量，例如，理想的妻子是要擁有一頭金髮、身材苗條，或者聰明，或者出身自富貴，有地位及權勢的人家。後者顯然包含了社會的標準，但它的價值觀是相對的，整個系統也並非由結構所界定。(Lévi-Strauss 1969[1949, 1963]:xxxiii)

在這段話，Lévi-Strauss 強調「基本親屬結構」也有理想與實際的層面。

無疑地，聯姻結構在此是全社會最深層的分類結構。親屬稱謂所開展的指稱性，則是建立此分類的重要標記。Lévi-Strauss 界定的「指定原則」與「優先原則」，均與「基本結構」有關。若由經濟條件或心理因素影響擇偶，則指向

「複雜結構」。相對地，Needham (1962:8-9) 認為「指定原則」決定「基本結構」，「優先原則」則指向配偶的「選擇」。雖然這兩個定義上的不同，似乎只是文字定義的問題，但卻點出聯姻研究中結構與現實之間可能存在的討論空間。以貴州東部高地苗人的私奔婚民族誌為基礎，本文嘗試（由行動者的立場）面對前述定義的差異，並以此例說明「基本親屬結構」為結群模式的聯姻社會，於實際運作時所可能形成的複雜與曖昧。

私奔婚所表現之苗人在情感與聯姻結構之間，非一對一的必然關連，頗能凸顯出在探討聯姻社會的基本親屬結構之結群理想時，區分理想與實際的層面，對瞭解該社會的婚姻以及親屬內涵實有其重要性。苗人的私奔婚，至少以下面三項特點，展現其基本聯姻結構在實際運作時所可能蘊含的複雜：(1)帶有抗拒特質的私奔婚之相對普遍性，展現出與村寨內交表聯姻理想間對壘的一股力量。(2)姑娘偷偷地嫁出之後，女家家人或者是村寨對於違背村寨理想之私奔婚的傷心、擔心情緒，以及私奔婚對於新娘的個人價值，這二者之間的曖昧，開展了以情緒為焦點，相互競爭的價值：一為被標記成指定、肯定的集體價值，一為具有可能性、策略性的個人價值。(3)姑娘偷偷嫁出的事件，雖然引發姑娘與女家家人或村寨在情緒、情感上的對立，然而當代以村寨外婚為主的私奔婚，男家與女家在族譜上的關係，卻多半吻合較遠的、類推的交表聯姻原則。苗人私奔婚在情緒、情感及聯姻結構之間的曖昧性，提醒我們，在基本聯姻結構領域內，個人與集體之間的緊張關係，以及情感與結構之間的豐富與曖昧，也應是形成其親屬內涵及意義的重要部分。這一特點指出基本親屬結構的聯姻理想在實際運作時，所可能形成的複雜性。

## 六、結論

本文雖是以貴州東部一個苗人村寨的私奔婚為敘述對象，然而這個例子的討論，關係著對於人類浪漫情感內容的定義及描述，以及不同文化對婚姻與浪漫情感二者間，可能關連的差異看法。給予浪漫情感獨特的價值，並以愛情為婚姻最重要的基礎，在當代西方社會是相當普遍的看法。在這樣的理想的下，私奔更被理解成是為了凸顯婚姻與浪漫情感間正向關連的行為。

針對苗族私奔婚姻的研究，不少早期或當代的苗族研究者，也多將苗族私奔婚姻歸諸「浪漫愛情」的解釋（吳澤霖等 1987[1956]；張民等 1986[1965]；羅榮宗 1983；韋啓光、朱文東 1990）。但筆者認為高地村寨苗人的私奔婚，其

情感、情緒的獨特性，並不僅止於浪漫的情感。而是偏向即興、流動的個人情感，與家人複雜、曖昧的情緒，並以此凸顯婚姻與浪漫情感二者間，不必然是對一的關連。筆者認為針對苗人私奔婚的解釋，不能僅侷限於個人的浪漫情感，不應脫離它與整體社會價值的關係。Donnelly (1994) 和杜薇 (2002) 也以不完全相同的解釋方式，表達他們對苗人私奔婚同樣的看法。本文經由對苗人私奔婚民族誌的描述，補充交表聯姻與個人情感間，所可能蘊含的豐富與複雜特性，以及個人在緊密的集體理想中，通過情緒及情感而創造的苗人個人與社會整體對話的特性，可以在民族誌的脈絡下被理解。簡而言之，本文直接面對了當代村寨苗人的私奔婚所凸顯的情感與結構間的曖昧，以及由此展現的個人與集體理想之拉扯張力。

筆者認為在糾結著情感與結構的文化氛圍裡，那種展現在苗人私奔婚裡看似抗拒集體理想、追尋個人自主的個體特性，其實卻是身不由己的擺盪在集體理想與個人價值之間。經由苗人私奔婚所呈現的「個人」，並非西方個人主義所想像、渴望的獨立個人的自由境界。本文的分析指出，私奔姑娘在婚姻及浪漫情感上的不確定及個體性，也點出了女家家人在偷偷走了一個姑娘之後的傷心、擔心或憤怒的複雜與矛盾之情緒。事件經由親人「陪說話」來抒發傷心或憤怒的集體情緒，進而對私奔事件予以正面的接納或解決紛爭。簡而言之，私奔婚展現聯姻結構與個人情感、情緒的對話場域。同時，也凸顯苗人的個人性與村寨社會的整體性和價值不相脫離的關連。換言之，苗人的個人價值，可能還是被集體價值所包藏。

而私奔婚的行動與情感內涵所表現的個體性，以及女家家人對女兒私奔的複雜與曖昧的情緒，是否與苗人的人觀有關？人觀與交表聯姻的確定性及整體性的矛盾，又是否有所關連？筆者認為，須待另一文專門討論。目前已出版的苗族研究，還是較為缺乏關於人觀的討論。

經由高地苗人私奔婚民族誌的例子，本文說明交表聯姻的簡潔與基本的結構特性，除了由積極的婚姻、儀式交換、擇伴與結群的實踐來維繫，也包含蘊藏著制度基礎與個人情感、經驗所形成擇伴的複雜，卻並未變動婚姻與基本親屬結構的簡潔性。結構上的整體／確定，隱含著個體／不確定，苗族社會在民族誌上的曖昧與複雜特性，不僅表現在交表聯姻與私奔婚，也展現在其他層面。例如屋內兄弟群的父系繼嗣結群的整體／確定，在這個苗族村寨是一個正向的理想與實際。但與此平行的另一個實際是，社會卻又以緩落夫家的婚後居，允諾生育子女前的已婚女性，在居住娘家期間，能自在地游方，且與夫家無關。由

身體的打扮，到個人浪漫情感、情緒的抒發，都可以有個人的主動性。緩落夫家的實際，相對於父系繼嗣的整體理想，傾向於個體與不確定的特性。二者之間的曖昧性，是這個苗族社會在民族誌上的複雜與曖昧之另一個佐證。最後，通過這個民族誌的基礎，本文嘗試探討親屬研究對於聯姻社會所提出的古典概念「基本親屬結構」較少被討論的部分。在 Lévi-Strauss 的定義下，基本親屬結構有其深層結構的價值。但對於人群而言，親屬的意義，或許還應將聯姻的理想及實際納入。換言之，聯姻的價值不止於由稱謂及婚姻規範所展現的簡潔理想結構，以及反應人類深層的普同認知結構，還應包含「人性」（情緒、情感和生命的希望）、「歷史」與「社會文化」所共同創造的個人情感，與婚姻結構、結群理想之間的複雜、偶然與不定。

## 參考書目

三民書局大辭典編撰委員會

1985 大辭典。臺北：三民書局。

朱 輔

1966[宋] 溪蠻叢笑。百部叢書集成，四，古今說海，第1函。臺北板橋：藝文印書館。

台江縣地方志編纂委員會

1994 台江縣志。貴陽：貴州人民出版社。

李漢林

2001 百苗圖校釋。貴陽：貴州民族出版社。

杜 薇

2002 擇偶婚配考。刊於百苗圖匯考，頁212-265。貴陽：貴州民族出版社。

余安邦 編

2003 情、欲與文化。臺北：中央研究院民族學研究所。

余德慧、彭榮邦

2003 從巫現象考察牽亡的社會情懷。刊於情、欲與文化，余安邦編，頁109-150。臺北：中央研究院民族學研究所。

吳澤霖、蒙 昭、潘國藩、顏 華

1987[1956] 清水江流域部分地區苗族的婚姻。刊於苗族社會歷史調查第三冊，貴州省編輯組編，頁116-197。貴陽：貴州民族出版社。

胡台麗

2002 笛的哀思：排灣族情感與美感初探。刊於情感、情緒與文化：台灣社會的文化心理研究，胡台麗、許木柱、葉光輝主編，頁49-85。臺北：中央研究院民族學研究所。

- 胡台麗、許木柱、葉光輝 主編  
2002 情感、情緒與文化：台灣社會的文化心理研究。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 韋啓光、朱文東  
1990 中國苗族婚俗。貴陽：貴州人民出版社。
- 郭子章  
1988[明] 黔記。北京圖書館古籍珍本叢刊史部，地理類，43。北京圖書館古籍出版編輯部。北京：書目文獻出版社。
- 黃應貴  
2002 關於情緒人類學發展的一些見解：兼評臺灣當前有關情緒與文化的研究。新史學 13(3):117-147。
- 張民等  
1986[1965] 台江縣反排苗族社會歷史調查資料。刊於苗族社會歷史調查第一冊，貴州省編輯組編，頁 116-197。貴陽：貴州民族出版社。
- 楊庭碩  
1998 人群代碼的歷時過程：以苗族族名為例。貴陽：貴州人民出版社。
- 黔南識略  
1987[道光二十七年抄本] 黔南識略三十二卷。與黔南職方紀略合刊。[清]愛必達修。貴陽：貴州人民出版社。
- 顏華、張文杰、羅時濟  
1986[1957] 台江縣苗族的家族：巫腳鄉反排村苗族的家族。刊於苗族社會歷史調查第一冊，貴州省編輯組編，頁 353-409。貴陽：貴州人民出版社。
- 簡美玲  
2002 貴州東部高地苗人的情感與婚姻。清華大學人類學研究所博士論文。
- 羅榮宗  
1983 苗族的婚姻。刊於民國年間苗族論文集，貴州省民族研究所編輯組編，頁 319-323。貴陽：貴州省民族研究所。
- Cannell, Fenella  
1999 Power and Intimacy in the Christian Philippines. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Munck, Victor  
1996 Love and Marriage in a Sri Lankan Muslim Community: Toward a Reevaluation of Dravidian Marriage Practices. American Ethnologist 23(4):698-716.
- Donnelly, Nancy D.  
1994 Courtship and Elopement. In *Changing Lives of Refugee Hmong Women*. Pp. 113-144. Seattle: University of Washington Press.
- Dumont, Louis  
1983 Affinity as a Value. Chicago: University of Chicago Press.
- Fox, Robin  
1967 Exogamy and Direct Exchange, In *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Pp. 175-208. Harmondsworth: Penguin Books.

- Homans, George C., and David M. Schneider  
1955 Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage. Glencoe, IL: Free Press.
- Leach, Edmund R.  
1961 Pul Eliya. Cambridge: Cambridge University Press.  
1971 The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage. In Rethinking Anthropology. Pp. 54-104. London: The Athlone Press.
- Leavitt, John  
1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. American Ethnologist 23(3):514-539.
- Lévi-Strauss, Claude  
1969[1949, 1963] The Elementary Structures of Kinship. Boston: Beacon Press.
- Lutz, Catherine  
1988 Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine, and Geoffrey M. White  
1986 The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology 15:405-436.
- Needham, Rodney  
1962 Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath  
1967 Land Tenure in Village Ceylon: A Sociological and Historical Study. London: Cambridge University Press.
- Overing, Joanna, and Alan Passes  
2000 Introduction: Conviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology. In The Anthropology of Love and Anger, the Aesthetic of Conviviality in Native Amazonia. Joanna Overing and Alan Passes, orgs. Pp. 1-30. New York: Routledge.
- Parkin, Robert  
1993 The Joking Relationship and Kinship: Charting a Theoretical Dependency. Journal of the Anthropological Society of Oxford 24(3):251-263.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.  
1924 The Mother's Brother in South Africa. South Africa Journal of Science 21:542-555.  
1940 On Joking Relationships. Africa 13:195-210.
- Rapport, Nigel, and Joanna Overing  
2000 Agent and Agency. In Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts. London: Routledge.
- Reddy, William  
1997 Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. Current Anthropology 38(3):327-351.

- 1999 Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology Emotions. *Cultural Anthropology* 14:256-288.
- Rosaldo, Michelle  
1980 Knowledge and Passion: Illogot Notions of Self and Social Life. New York: Cambridge University Press.
- Simpson, John A., and Edmund S. C. Weiner  
1989 The Oxford English Dictionary. Oxford: Clarendon Press.
- Tambiah, Stanley J.  
1965 Kinship Facts and Fiction in Relation to the Kandyan Sinhalese. *Journal of Royal Anthropological Institute* 95:131-173.
- Trawick, Margaret  
1988 Spirits and Voices in Tamil Songs. *American Ethnologist* 15:193-215.
- 1990a The Ideology of Love in a Tamil Family. In *Divine Passions*. Owen M. Lynch, ed. Pp. 137-163. Berkeley: University of California Press.
- 1990b Notes on Love in a Tamil Family. Berkeley: University of California Press.
- Waring, Phillip  
2004 To Elope or Not to Elope? That Might Be the Question. Electronic document, <http://phoenix.about.com/library/weekly/uc050200a.htm>. Accessed July 28.

簡美玲

交通大學人文社會學系

30010 新竹市大學路 1001 號

mlchien@faculty.nctu.edu.tw

## Miao Elopement in Eastern Guizhou: Ambivalent Collective and Individual

Mei-ling Chien

*Department of Humanities and Social Sciences  
National Chiao Tung University*

---

Though De Munck (1996) argues that “love” may have a place in arranged marriages, the richness and complexity of sentiment in prescriptive marriage has long frustrated anthropological understanding. Is there a place for romantic sentiment or personal emotion in a restricted marriage system? This paper aims to understand the intersection of prescriptive marriage and individual sentiment through an ethnography of Miao elopement in eastern Guizhou. Today, much like before 1949, marriages occur after a brief courtship; they may or may not involve romantic love and divide more-or-less evenly between public marriages and elopements. Public marriages revolve around, and must come to terms with, the positive rule of prescriptive cross-cousin marriage within village endogamy. Elopements violate village endogamy, are finalized when the bride crosses the doorsill with her groom in the middle of the night, and occur without her family's prior consent or knowledge. This essay considers elopement from the perspective of a bride's weighing the uncertainties and special ambivalence of an alternative cognatic marriage against the certainties and general ambivalence of a restricted marriage. Moreover, elopements make intelligible Miao ambivalence about the collective marital ideal and individuality.

**Keywords:** alliance, sentiment, individuality, Miao

---