

開顯 Geertz 的深描闡微： 女書文本的敘說、閱讀與展演*

劉斐玟

中央研究院民族學研究所

爲了開顯 Clifford Geertz「文化乃文本」的理論視域，本文企圖以跨學科視野，整合文學評論、詮釋學、民俗學和語言人類學等學科中有關文本的概念建構，其中包括 Mikhail Bakhtin 的「互爲文本」、Roland Barthes 的「作者已矣」、Paul Ricoeur 的「社會行動乃文本」，以及 Richard Bauman 和 Charles L. Briggs 的展演理論。藉此，筆者希望能重新審思文化本體論與認識論，亦即在思考什麼是文化之餘，也能兼論如何拾階登堂，發幽闡微，瞭解文化覃奧。

本文是以流傳於湖南省江永縣的女書爲分析素材，特別著重 1930 年代村婦珠告官訴請離婚的案例，說明此一事件如何在撰述、展演、閱讀、敘說、互爲文本、時間，和行動者的生命感知這七大因素的交錯運籌下，演繹出多重不同風格和寓意的文本（與次文本），包括：展演文本、時間文本、以述爲作，和以作爲訴。透過此一實例分析，本文指出，文本不僅是對生活現實的記錄與描述，且是象徵或隱喻的結構。象徵與隱喻所具有的模糊與深晦特質激發了象徵體系的創化性，進而使得文本成了孕育並開展各種不同解釋空間的社會場域和活水源頭。職是，文化若乃文本，則欲瞭解文化所呈現的地方知識並捫理其內在的盤根錯節，吾人就必須將觸角由象徵層面，延伸到象徵體系所具有的創化空間及該空間所建構的社會場域。如此，或能在感受文化內在的深蘊理念之餘，亦能窺探其潛在動量與化生契機。

關鍵詞：Geertz，文本，敘說，展演，閱讀

* 本文初稿曾發表於美國哈佛大學哈佛燕京學社主辦的「儒學工作會議：現代性與本土化學術研討會」(2004 年 6 月 4~5 日)，感謝杜維明教授提供的修訂意見。本文亦爲「敘說：從展讀到展演」研究群的研究成果之一，感謝中央研究院民族學研究所的前任所長黃應貴先生對此研究群的督促與支持。同時感謝《臺灣人類學刊》二位匿名審查人的建議。此外，啓發筆者撰寫本文的二位先進——女書研究先驅周碩沂和美國人類學界泰斗 Clifford Geertz ——先後於 2006 年 10 月辭世（兩人亦皆出生於 1926 年），筆者謹以本文表達追念之忱。

於 2006 年 10 月辭世的美國人類學家 Clifford Geertz (1926~2006)，可說是舉世公認的學術思想巨擘。他的影響力不僅限於人類學界，更遠拓人文、社會科學。能有這種無遠弗屆的學術滲透力，主要歸功於 Geertz 治學的不拘一格以及掙脫學術藩籬的全局關懷。除了人類學固有的民族誌專書外，Geertz 於 1973 年出版了第一本論文集《文化詮釋》(*Interpretation of Culture*)，十年後 (1983) 再出版續集《地方知識》(*Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*)。Geertz 藉此一方面釐清其詮釋人類學 (interpretive anthropology) 立場，另一方面則拓展其論述場域。當然，Geertz 並非詮釋人類學先驅，在他之前如 Edward Evans-Pritchard，就以闡釋文化現象立足人類學界。但 Geertz 筆鋒睿智、文風幽雅，促使「文化詮釋」和「地方知識」等觀念能有效地從人類學推廣到其他學科，如文學評論、歷史、地理、哲學、宗教和區域研究等，並引起廣泛迴響，從而建立他學術泰斗的地位；更使得人類學從學術的化外之地，進入核心 (Ortner 1997)。James Peacock 甚至評述：

不論贊同他的學說與否，我們不能否認 Geertz 在學術界的分量，因為他在美國文化人類學的重生過程中，扮演舉足輕重的角色。美國文化人類學界自 Kluckhohn 和 Kroeber 去世，就進入黑暗時期，也就是只汲營於以管窺天的雕蟲小技，而無法傳承 Boas 所極力宣揚的全局縱觀 (holistic) 和人文關懷 (humanistic)。如果沒有 Geertz 或像他這樣的人物，Boas、Kroeber 和其他美國先驅的繼承權，恐怕早被賤價求售。(Peacock 1981:122-123)

Peacock 這段話呈現了人類學軒闊的氣象：全局縱觀和人文關懷，一種「以人為本」、冀望超越學科畛域囿限的終極關懷。這也確是 Geertz 的學術依歸，用他自己的話語，就是「擴大人類論說的胸懷視界」(1973:14)、「開展不同人群間交流對話的可能性」(1988:147)。Renato I. Rosaldo 對 Geertz 企求「跨越文化鴻溝……促進彼此相互瞭解……並相濡以沫 (mutual engagement) 的倫理觀」，甚表推崇 (1997:33-34)；Fred Inglis (2000) 和 Richard A. Shweder (2005) 更異口同聲，稱頌 Geertz 乃美國人類學界近三十年來最偉大的人類學先進。

Geertz 的論旨大抵可概括為兩點。其一，就是把文化社會的色形萬象，都當成文本 (text) 加以閱讀。以文本為比擬，主要在於文本乃由文字構成，文字

本身又是一抽象符號系統，而閱讀就是尋找符號的隱喻與寓意，故研究文化就是研究文化現象背後的意義。Geertz 最常被引用的名句之一，就是「人者，無所掙脫於意義之網的束縛也」(1973:5)。透過「文化乃文本」的論述，Geertz 希望能為「文化」這一概念提供寬廣的思考空間。

其二是 Geertz 對「地方知識」或「本土觀點」的堅持。此一看法在人類學界並非新論，Bronislaw Malinowski 早在 1922 年出版的《西太平洋航海家》(*Argonauts of the Western Pacific*) 一書中，就強調原民土著或當地人觀點的必要性(故以田野考察貼近原民觀點乃人類學家不可或缺的工具)，這一論旨往後並發展成人類學的指導思想。但 Geertz 的「地方知識」也並非了無新意，他和 Malinowski 在這一論述上最大的差異，在於對話的對象不盡然相同。Malinowski 主要係對二十世紀以前那些多靠冥想的安樂椅人類學家及種族中心主義者提出針砭；Geertz 關懷的則不只是人類學一己的理論建構，更是整个人文學與社會科學之間的交融與激盪。就人文社會學科的認識論而言，Geertz 企圖掃除科學實證論的陰霾，並且將哲學界的詮釋學 (hermeneutics) 引入社會科學的思維脈絡之中；若就人類學場域而言，Geertz 批判的是功能論和結構主義者。與功能論相較，Geertz 反對一味地追求機械式規律和因果性解釋 (*erklären*, explanation)，主張以理解 (*verstehen*, understanding) 及意義 (meaning) 做為思考主軸。與結構主義對照，雖然二者皆側重象徵體系的分析，也都意識到文化層疊這一個現象，但結構主義所關心的是層疊的基底，也就是萬變不離其宗、人類心智所共有的深層結構 (deep structure)；至於 Geertz，關懷的並非放諸四海而皆準的鐵律或是本元邏輯，而是闡幽闡微的深度描繪 (thick description)，也就是爬梳劈理「各種思維結構盤根錯節的複雜現象」(1973:10)。

更值得注意的是，Geertz 在 1983 年出版的論文集以「地方知識」(local knowledge) 為題，而非人類學慣用的「本土觀點」(native's point of view)，此舉多少反映出他對人類學這一學科的省思。¹ 如果說本土觀點呈現的是「原民土著」之於「文明」(也就是外來者、殖民者) 之間，帶有進化論色彩的二元對立，那麼將「原民土著」置換為「地方」呈現的是一較為複雜的世界景觀，因為「地方」可以是具有各不同政治意涵、地理格局和社會指涉的範疇，或國家、

¹ 反思人類學 (reflexive anthropology) 正是崛起於 1980 年代 (請參考 Ruby 1982; Marcus and Fischer 1986)。

世界體系、區域、社群等。這樣的轉變反映了人類學家意識到有必要解構所謂的「外來者」與「原民土著」：「外來者」不應再享有唯我獨尊的知識論優越性，「原民土著」也不再是等待啓蒙的客體，而是相對於其他文化的主體。換言之，每一文化皆是某種程度的「地方」知識，因此彼此之間是平等的對話關係；更有甚者，每一文化皆有其地方「知識」，也因此任何一方水土及其斯民，都有可資借鏡的智慧。誠如 Geertz 所言，「各地方文化既能全然自成一格，骨子裡又有著我們自身的部分寫照」(1983:54)；文化與文化之間其實是「我泥中有你，你泥中有我」(同上引:16)，故而研究地方知識就是在反求諸己，希望藉此喚醒或提醒我們自身經驗中的基本特質。

筆者對於 Geertz 這種「小處著手終至著眼大處」(1973:23)，藉由瞭解他文化以觀照自身的治學取向深表認同。但無可否認，這一人文關懷落實到執行層面將面臨一大挑戰，亦即如何才算「瞭解」？對 Geertz 而言，就是做到鞭辟入裡的深度描繪；但關鍵是，要多「深」才算「深描」，要多「裡」才算「闡微」？換言之，如何評定學者所提出的解釋是優劣深淺，不僅難以論斷 (Shankman 1984)，其間還不無「認識論上的疑點」(epistemological doubts, Asad 1983)。Geertz 本人也意識到此一挑戰之嚴峻，故呼籲學界群策群力，揚棄學科之間的劃地自限，以更有想像力的方式，為人類文明尋覓一條出路。本文即嘗試呼應 Geertz 這一訴求。

以下，筆者將以過去十餘年在湖南省江永縣所蒐集的女書，做為本文的民族誌素材；其中，將特別著重一則發生在 1930 年代，村婦珠珠告官訴請離婚的歷史敘事。本文在 Geertz「科際界線模稜化」(blurred genres, 1983)的啓發下，期能整合文學評論、詮釋學、民俗學和語言人類學等學科的分析視野，特別是 Mikhail Bakhtin (1895~1975)、Paul Ricoeur (1913~2005)、Roland Barthes(1915~1980)、Richard Bauman 和 Charles L. Briggs 等人關於文本的理念。透過此多元視角，筆者希望能披露這一歷史事件的多維意涵，並藉以重新審思文化的本體論 (ontology) 與認識論 (epistemology)；亦即在思考什麼是文化之餘，亦能兼顧如何拾階登堂，發幽闡微，以窺文化覃奧。

本文指出，文化不僅止於意義的織緯，更在於乘載此意義的象徵體系所具有的模糊性與深不可測。² 模糊性和深晦特質一則導致詮釋上的不確定性和可

² Ferdinand de Saussure (1966) 區分了語言或符號的兩個表意層次：表義 (語言文字表面的意涵, denotation) 與隱義 (語言文字由社會、文化、歷史澱積形塑的隱藏意涵, connotation)。舉例

供質疑的空間，二則醞釀詮釋衝突的可能性。質疑和衝突造就了意義的游移，也激發了象徵體系的創化性，因此，文化所孕育的不僅是感知與認知，更是脈動與契機。而要呈現脈動與契機，其要旨便必須在檢視文化的象徵體系之餘，亦探究該象徵體系因模糊與深不可測，所應運而生的創化空間，進而瞭解該空間如何使得文化在穩定的結構中，隱含變異的可能。易言之，瞭解文化不僅繫於文化意涵的深度 (depths) 求索，亦是動量 (dynamics) 的捕捉。

一、理論建構：文本、敘說、展演

Geertz 的詮釋人類學，受詮釋學和文學評論的滋養甚深。³ 詮釋學源自古希臘羅馬和中世紀時期，因解釋聖經經文與法律條文而逐漸發展成形的學科；文學評論關心的則是文學作品的寓意及作用。Geertz 的學說和這兩門學科的共同關注點都是「文本」，然思維路徑卻同中有異。在中古歐洲，闡釋聖經神意的詮釋權掌握在教會手中；宗教改革後，新教強調聖經文本教義自足，釋讀文本乃教眾所能為，毋須假手教會，詮釋學因而由神學進入語言學或語意學的領域。⁴ 文學評論所研究的文本則屬於上層精緻文化，是書寫成文並經過藝術化處理的作品，早期的研究（或稱新批評學派，new criticism）比較著重作品本身的內容分析與文學質素（如意象、象徵、反諷、修辭等），晚近則逐漸將分析手法延伸到作者的創作意圖或是作者本人所處的歷史情境（即新歷史主義，new historicism）（張錯 2005）。

而言，皮草的表義是「禦寒」，而隱義則是「高社經地位」。表義與隱義二者不必然相互驗證或謀合，而可能存在緊張的拉鋸關係，這一張力進而造就了象徵體系的模糊性與深晦特質，或稱之為「符號悖論」(semiological paradox, Barthes 1968)。

3 Geertz 大學期間原主修英國文學，立志當小說家兼記者，後改念哲學。取得學位後，本打算進哲學研究所深造，但他的哲學啟蒙恩師 George Geiger（師從杜威，在大蕭條時期因迫於生計，曾一度淪為計程車司機），特別奉勸他「千萬別進哲學這一行」，並反過來建議「何不到哈佛大學攻讀社會關係或人類學？」Geertz 覺得這主意不錯，但當時還搞不清楚什麼是人類學。後因緣際會，蒙 Margaret Mead 親切解惑，告知「做什麼課題都可以，這就是人類學」(to do anything and call it anthropology)，Geertz 豁然開朗，攻讀人類學的學術志向於焉奠定 (Handler 1991)。

4 Palmer (1969) 概要說明了詮釋學這一概念的歷史發展進程：(1) 聖經釋義 (biblical exegesis)；(2) 語言方法論 (philological methodology)；(3) 語言理解 (linguistic understanding)，如 Friedrich Schleiermacher；(4) 精神科學 (*Geisteswissenschaften*) 方法論，如 Wilhelm Dilthey；(5) 存有和存有理解現象學 (phenomenology of existence and of existential understanding)，如 Martin Heidegger 和 Hans Georg Gadamer；(6) 詮釋體系 (systems of interpretation)（包括解讀神話和象徵符碼的隱喻），如 Ricoeur。

不論聖經、法條，抑或文學作品，詮釋學和文學評論所探討的文本，莫不是文字建構的產物；但 Geertz 的「文化乃文本」卻把文本從文字的範疇解放，並將它擴及文化的色形萬象，或藝術、儀式、俗民文化等。文藝評論大師 Stephen Greenblatt (1997) 就中肯地評道，Geertz 把生活 (lived life)、社會末流、奇異怪誕、原始粗糙等難以預期甚至零散片段的世態萬象，都當成文本加以分析闡釋，的確令人耳目一新。

除了延展文本的定義，Geertz 還將研究範疇由「文」(textuality) 拓展到文本外在的「物」或「事」，並認為二者之間互為主體，這也使得分析視野由文本向外擴張到文境、語境或情境脈絡 (context)。更具體地說，Geertz (1973) 認為情境脈絡乃理解文本的不二法門。他借用 Gilbert Ryle 所舉的「眨眼」為例，說明同樣是眨動眼皮，卻有幾種可能的解釋：打暗號或心照不宣的眨眼、眼部肌肉神經不自主的抽動、舞臺演員的肢體訓練等；至於哪一種解釋的可能性最高，端視當事人的目的、動機、預期以及當下的處境，也就是依文境而定。Geertz 所謂的「深描闡微」就是希望在文境的導引下，看透表象底下所蘊藏的含義。這一立場頗有《金剛經》所謂「若見諸相非相，即見如來」的意趣，只不過 Geertz 所關心的「如來」不是佛家所謂眾生本自具足的佛性，而是文化建構的形貌。對 Geertz 而言，文化就是藉由公共符碼具象 (embodiment)，並為成員所共享的象徵系統，這一系統形塑成員的感知、認知，與道德氣質等傾向。

雖然 Geertz 對符碼或象徵情有獨鍾，但誠如 Sherry Ortner (1984) 所指，Geertz 對象徵的分類或區分 (諸如標誌、符碼、指標、圖示等)，並未深究；對象徵符號的操作面 (如象徵性儀式如何具有治病療效等)，以及行動者所扮演的角色，亦置喙不深。⁵ Roger Keesing (1987) 則認為，Geertz 從象徵出發，視文化為意義網絡，但卻未將觸角延伸至意義是由誰創造，又由誰定義等課題。換言之，Geertz 關注的是象徵符號如何塑造吾人對世界的感受及思考 (model of and model for)，而不是當事人如何介入文化體系。Geertz 這一思維路徑，極易忽略文本的「當下性」(Silverstein and Urban 1996)，漠視文化的變異生化 (Walters 1980; Biersack 1989; Sewell 1997)，甚至陷入文化「本質論」的泥沼中 (Ortner 2005)；再則，Geertz 似乎也小覷了權力如何居中折衝，或策謀

⁵ Geertz 雖意識到「對文化的象徵分析須以行動者為主導 (actor-oriented)」(1973:14)，但亦認為「集體經驗足以超越個人」(1983:108)。無怪乎 Ortner (1984) 會認為行動者的角色在 Geertz 理論建構中，向非核心；Eric K. Silverman (1990) 亦認為 Geertz 對「人」的界定，偏向於 Max Weber 和 Émile Durkheim 的人觀，著重其集體性格，忽略其積極主動性。

反動，或再製文化霸權，或粉飾太平的過程。William Roseberry (1982, 1989) 即認為，Geertz 的「文本說」恐難顧及世界政經情勢（如殖民霸權）加諸於文化的影響力，且易忽略文化內部因階級、性別、種族所造成的不平等。George Marcus (1995, 1997) 則批評 Geertz 對「地方文化」的指涉過於拘泥。對 Marcus 而言，跨國文化間的頻繁交流，已使得地方文化不再侷限一隅，而是在政治、經濟、民族、信仰等各領域，與其他地方文化各自形成不同層次的幅員交錯，「地方」或「社群」的疆界因此不僅變動不拘、模糊難辨，甚且有可能呈現多重中心，或某一文化同時具有多重地方性，而這些新變局皆非 Geertz 的文化觀所能夠盡括。有些學者因此建議，應該將地方知識概化為一各方勢力競唱爭鳴的情境知識 (situated knowledge, Nygren 1999)，或者是一相互協商的歷史過程 (Canagarajah 2002)，而非一地信仰、理念之總和。⁶

綜觀上述，Geertz 的「文本說」在理論上面臨兩大挑戰，一是如何活化象徵體系的內在視域，一是如何開展象徵體系的外在脈動。落實到方法論層面，就是要解決(1)如何深入文化底層並感知其內在幽微，以達「深描闡微」的意旨；(2)如何勾勒象徵體系的脈流與勢力所及，以重新思考「文化」或「地方知識」的概念深度。筆者以為這兩個課題的交會點即是行動，蓋唯有行動才能昭顯象徵體系的氣韻並賦予生命。然行動又必涉及行動的主體與該主體所掌控的權限，而這又衍生兩個問題：誰是行動者或能動者？⁷ 能動的機制又為何？本文即嘗試整合文學評論、詮釋學及展演等相關分析視角，為上述挑戰提出思考空間。

就傳統的文學理論而言，文本的能動者當然就是作者，但是法國文藝理論大師 Barthes 卻打破這一迷思，將文本的主權自作者手中釋出，轉交讀者。他在〈作者已矣〉(The Death of Author, 1977a) 一文中即宣稱，「寫作」(writing) 是音聲解構之源，在寫作的同時，作者的主體性與發言權隨之消逝，取而代之的是讀者的揮毫，因為閱讀本身就是一種饒富創見的「著述」。⁸ 更具體地說，作品一旦問世，便墜入無邊無際的語言汪洋，那是讀者的世界，非作者所能左右，

6 關於 Geertz 的中文論評，另請參考潘英海 (1992)。

7 Karp (1986) 將行動者 (actor) 和能動者 (agent) 予以區分。前者依規行事、照章辦事，後者則企圖對人與事產生影響；換言之，當行動主體意圖以其權限發揮影響力時，行動者就變成了能動者。

8 對 Barthes 而言，「作者」做為論述威權的掌控者，是意識形態下的產物，此乃文藝復興以後的事。Alessandro Duranti (1986) 則從民族誌的角度指出，何謂「作者」係與各地方傳統如何界定「所說」的責任歸屬 (responsibility) 與能動性 (agency) 有關。

也因此作者是永遠的「既往」，而讀者才是作品的「當下」。⁹ 在〈從成品到文本〉(From Work to Text, 1977b) 一文中，Barthes 進一步指出，閱讀不是作者與讀者之間一對一的對話，而是以作品為核心，向四面八方各色讀者輻射所形成的網絡，文本也因而是芸芸「著述」的匯聚點。在此一架構下，Barthes 關心的並非如何鑑定、裁量何謂文本的正解優見，而是循著網絡的擴散，捕捉文本所孕育的立體多義性 (stereographic plurality)。Barthes 顯然拒絕將文本意涵定於一尊。¹⁰

既然無法定於一尊，個個不同解釋不免形成 Ricoeur (1974) 所謂的「詮釋衝突」(conflicts of interpretation)。¹¹ Ricoeur 在詮釋學領域中扮演舉足輕重的角色，¹² 一則是他廣納結構主義、精神分析、歷史研究等學科的分析手法，冀以加深詮釋學理論視野；二則在於他提出「社會行動乃文本」(social actions as text) (1971) 的說法。傳統詮釋學向來以文字經典做為闡釋對象，Ricoeur 卻將不具有文字性質的「社會行動」也納入詮釋學的研究範疇，這不可不說是 Ricoeur 的一大創舉 (Ulin 2005)。¹³

文本莫不由象徵、隱喻組構而成，將「社會行動」比擬為「文本」，一方面是因為 Ricoeur 意識到象徵勢力無所不在，故主張亟需嚴肅地面對符碼、隱喻所蘊含之寬廣浩瀚的能動空間；另一方面則繫於 Ricoeur 建構詮釋學方法論的企圖心，Ricoeur (1971) 希望能夠以「文本模式」來化解科學性「解釋」(explanation) (尋求客觀的因果規律) 與人文性「理解」(understanding) (探索主觀的意義與感知) 二者之間的鴻溝。更具體地說，Ricoeur 以行動為文本，即是希望將結構主義分析語言以淬煉抽象深層邏輯的作法，運用到分析話語上，以達到科學性的解釋標準，但同時又為了跳開結構主義偏重分析靜態語言的限

9 就史學角度而言 (黃進興 2005)，因「作者已矣」，放任讀者自由詮釋史料，難免導致師心自用、望文生義，乃至「過度詮釋」(Eco 1992:45-88) 等弊病。從社會論述的角度而言 (Olsen 1990)，「讀者至上」是否意味著任何詮釋 (甚至是種族主義者) 皆享有正當的合法性，也是一個值得深思的課題。

10 除了 Barthes 之外，讀者反應理論 (Tompkins 1980; Freund 1987)、接受美學 (Jauss 1982; Holub 1984) 和閱讀現象學 (Iser 1978, 1980)，亦主張從閱讀角度切入文本。

11 必須說明的是，對 Ricoeur 而言，詮釋衝突並非肇因於詮釋者的立場差異，而是詮釋的對象 (隱喻或象徵) 所具有的內在性格：模糊與深晦 (Ulin 2001)。

12 Ricoeur 乃虔誠的基督徒，青少年時期，因害怕失去信仰的確定性，遲疑不敢從事哲學。幸蒙哲學啟蒙恩師開示：「遇到任何問題，讓你感到焦慮或害怕，你就必須面對它，而不是逃避。」這番話使得一度畏懼哲學的 Ricoeur，最後選擇以哲學做為一生志業 (沈清松 2000)。Ricoeur 並於 2004 年，榮獲素有諾貝爾人文社會科學獎美譽的克魯格終身成就獎 (Kluge Award)。

13 Geertz (1973) 亦不諱言，他的「文化乃文本」實受 Ricoeur 啓迪。

制, Ricoeur 將動態活力灌注到隱喻的概念建構上。對他而言, 隱喻不僅是具有指涉性(reference), 同時也能為話語定調, 甚至激發新意涵, 創造新語意、新觀點; 換言之, 隱喻乃想像和認知上的同化、吸收, 與轉生活動(廖炳惠 1993)。強調隱喻的創造性與行動力實即意味著「理解」並不是回歸作者的本意, 而是要開拓並實現作品的潛能,¹⁴ 文本的意涵因而永遠保持於變動和游移狀態之中(fleeting), 時起時沒(appear and disappear)。強調「社會」則是為了說明每一個行動所代表的意義, 不能化約為行動者一己的內在動機與心理狀態。個人的內心世界一旦付諸行動, 形成 Ricoeur 所謂的「敘說」(narrative)——例如陳述夢境、回憶、畫作、儀式——它就不再是個人所能掌控, 而是受諸公眾論評的場域。Ricoeur 將個人話語轉換為公共場域的觀點, 和 Barthes 閱讀理論中作者無法掌控文本意涵的說法, 頗有異曲同工之妙; 但與 Barthes 不同之處在於, Ricoeur 認為詮釋的變異不僅在於各色象徵寓意的競唱爭鳴(social contestation), 他更強調時間在其中扮演的角色。¹⁵ 換言之, 詮釋者不僅受歷史情境左右, 還可能跨越時間來重新建構社會與文化現實、延展自我, 並縱橫歷史長流彼此對話(Ricoeur 1984, 1985, 1988)。¹⁶

提到「對話」, 蘇俄籍作家兼文論哲學大師 Bakhtin 可說是其中最具代表性的人物, 特別是在評論杜斯妥也夫斯基的小說時, 所演繹的話語關係(1981)。這一話語關係又稱為「對話論」(dialogism, Holquist 1990)、「互為文本」(intertextuality, Kristeva 1980), 或「互為論述」(interdiscursivity, Bauman 2005)。對 Bakhtin(1981, 1986)而言, 一個文本的意義不是來自文本本身, 而

14 Ricoeur 借用 Gadamer 的「距離化」(distanciation) 以及「挪用」(appropriation) 這兩個概念, 來開演文本的潛能。在 Ricoeur (1971) 的詮釋體系中, 「距離化」主要呈現在下述四方面: (1)話語內容(what is said)和話語事件(the event of saying)這二者之間; (2)作者意圖與文本寓意之間; (3)文本生產的特定情境和文本閱讀之間; 以及(4)文本的當下指涉(ostensive reference)和非當下指涉之間。「挪用」則指讀者藉由文本所投射的世界, 開展自身視野並瞭解自我的方式(Ricoeur 1988)。在距離化和挪用交相運作下, 文本的命脈因此得以生生不息, 無限延異。

15 對 Barthes 而言, 文本存在於抽象的空間, 或者說它的空間是流動的, 亦沒有時間向度(孫小玉 1991); 但 Ricoeur (1991) 卻認為敘說行為的共同特質即是時間(temporality), 文本因之成了具時間性的感知經驗與敘說行為之間的中介(高宣揚 1988)。

16 Ricoeur (1984) 標示敘說所涵蓋的三種模擬關係(mimesis): 經歷過的時間、情節化的時間、被釋讀的時間。在時間的變異性與想像力的醞釀下, 文本和現實衍生出「吹皺一池春水」的漣漪效果; 亦即二者之間一方面相依相傍, 相生相持, 另一方面又使文本世界得以不斷地向外擴展延伸。但辯證的是, 文本在虛構與想像力的引領下, 看似將掙脫現實枷鎖的羈絆, 實則卻以更深刻的方式直指現實生活中的人情本真(leads us to what is essential in reality, 1981)。

是來自與其他文本相互鑲嵌的「對話關係」；易言之，沒有一個文本可以本自具足，不假他求，而總依賴「他者」(outsideness) 在對話式的互動過程中(或回應、挑戰，或相互引用)，完成意義塑造的工作。值得注意的是，「他者」不只限於是讀者、其他作者，或任何形式的行動者，亦可為抽象概念，諸如時空(chronotopo 或 time-space)、¹⁷ 文體等。Bakhtin 這一對話論，至少蘊含了二層理論意涵：(1)當他者改變時，便激發同一個文本的不同意義，因此一個文本含義既多元，也同時具有潛在的變動性；(2)在你來我往的對話過程當中，不但涵化了人我之間的主體互陳(intersubjectivity)，同時也營建出百家爭鳴、眾聲喧嘩(heteroglossia, 1984)的場景，如此或能揭示文化內部複雜辯證之深幽與精微。¹⁸

在 Geertz 的體系中，文本是主，而情境脈絡乃揭示文本意涵的方便法門；Barthes 認為文本意涵無可限量，因為文本的意義並不取決於作者，而是文本向外輻射所及的芸芸讀眾；Ricoeur 則把隱喻、時間、敘說所共同策謀的「社會行動」當成研究主體，進而注意到不同詮釋之間的潛在衝突。儘管三人的視野或切入點有所不同，他們共同的關懷都是「文本」，但 Bakhtin 卻認為文本無界，既然無界，要瞭解文本意涵，唯從文本與文本之間的對話關係或「互文性」著手。¹⁹ 綜合上述各家說法，情境脈絡、讀者、敘說、時間和其他文本，這些都是潛在的能動因子或能動者。

但能動因子或能動者僅憑自身往往無可施力，須賴外緣策動，才能因勢利導(此即反作用原理)，而這就牽涉到另一個問題，亦即能動因子的能動樞紐何在？它又是如何啟動運轉？是否每一個文化會發展出其特有的機制？在這方面，語言人類學和民俗研究者所提出的展演理論(performance) 極具啟發性。

展演理論在人類學界有兩個不同意涵：一個是著重表演的象徵意涵，另一個則是強調在表演過程中的即興創作與互動(Schieffelin 1985; Foley 1992; Kapchan 1995; Palmer and Jankowiak 1996)。前者通常是儀式研究所探討的對象，Victor W. Turner (1967, 1969, 1988) 就是其中最具有代表性的人物；

17 「時空」在 Bakhtin (1981) 的架構中是極複雜的概念；簡而言之，即指文學作品中透過藝術手法所建構的時、空交錯。

18 語言人類學家 Jane Hill (2005) 甚至還主張，應該將「互文性」的概念整合到文境(context, contextuality) 的脈絡中。

19 Geertz 也強調對話，但他強調的是文化之間或地方知識之間的平等對話，或是「詮釋循環」(hermeneutic circle) 概念上，整體(宏觀)與部分(微觀)之間的相互為證，而不是 Bakhtin 所謂「互為文本」的概念。

後者則是「話語民族誌」(ethnography of speaking) 和民俗學者所專擅的領域，這也是本文所欲借重的理論視野。

在話語民族誌的領域內，以展演為中心的觀點有時又被稱為「文境化」(contextualization) 的分析視角。「文境」(情境或語境) 這一概念向來就是人類學不可或缺的分析面向，但其意涵多指行動、制度、現象背後的文化、社會、歷史等情境因素，是一靜態概念(一如語言使用的基本法則)；而「展演」或「文境化」的分析視野著重的則是這些情境因素的動態性，也就是強調某一事件在發生過程中潛在的創發動量 (Sherzer 1987)。²⁰

著名的語言人類學家兼民俗學者 Richard Bauman 以及 Charles Briggs (1990) 在合著之經典性論文〈詩蘊與展演乃切入語言與社會生活的重要觀點〉(Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life) 中，即從文本的角度析解展演的動態過程。這個過程牽涉二個步驟：先解構 (de-contextualize) 他人所建構的情境，從他人話語、論述中，擷取可供挪用之處，再嫁接到行動者個人當下的情境，重新塑造新的情境文本 (re-contextualize)。²¹ 所塑造的新文本可能只是個人內心解讀的層次，但偶爾也會以文學手法(或口語或書寫)，呈現一語意連貫且敘述前後呼應的文本，此即所謂的「文本化」(entextualization)。Briggs (1992, 1993) 對委內瑞拉的瓦諾族 (Warao) 所做的研究，提供了極佳的民族誌範例。²²

瓦諾族人居住在委內瑞拉東北部的阿瑪庫洛三角洲，人口約二萬二千人，操瓦諾語(委內瑞拉的官方語言是西班牙文)。瓦諾族有哭喪 (*sana*) 習俗。每當親友過世，婦女便群聚遺體身旁哀悼哭喪。哭喪除可表達哀傷與不捨之情外，也是為了感動旁聽者(男士)；此外，哭喪亦可用來控訴嫌犯罪行(例如控訴對方以邪術陷害死者)，或嘲諷其他不義之事，傾訴不平之鳴。就展演形式而言，哭喪一定以集體形式進行，或一人主唱、餘者唱誦疊句 (refrain) 附和，或以輪唱方式接力。而接棒哭喪的人，不但要在內容上承繼前一主悼者所發揮的主題，其音調、頻率也不能差幅過大，以避免突兀。就哭喪的唱詞而言，婦女哀悼的

²⁰ 關於文境、文境化，與展演的概念之別，請參考劉斐玟 (2005)。

²¹ Bauman 和 Briggs 所提出的 de-contextualize 和 re-contextualize 看似 Ricoeur (1984) 所揭示的敘說三部曲：prefiguration、configuration、refiguration，但二者的理論建構基礎與訴求不盡相同。舉例而言，Ricoeur 並不甚重視「人」(human agents) 與權力宰制在其中扮演的角色 (Moore 1990; Ulin 2005)。

²² 關於展演民族誌，另見 Hymes (1981)、Tedlock (1983)、Sherzer (1983)、Hanks (1984)、Urban (1986)、Basso (1986) 以及 Sherzer 和 Woodbury (1987)。

內容雖臨機自撰，但大抵是借用他人話語；更重要的是，她們所能借用的「人云亦云」(reported speech)，幾乎百無禁忌，不論是眾所周知的公共事務或耳語謠傳，甚至在日常生活中被視為是婦女禁地的「男性論述」，也都可以加以挪用，然後重新「安置」在哭喪的場合中。²³ 而且每一哀悼者也深知今朝之哭，可為他人明日所用（不限於哭喪的場合），成為另一種「人云亦云」。這些「人云亦云」儘管是道聽途說，然而一旦藉由哭喪形式表達，原本的鄉言俚談就成了「真理」(truth)的化身。在日常生活中向來沒有發聲空間的瓦倭族婦女，便是藉由 *sana* 儀式中的解構、再建構和文本化過程，取得發言的權與勢(power and domination)。

根據 Briggs 的民族誌分析，*sana* 的展演至少孕育了四種動能：一是將個人感懷轉化為集體情懷；二是將情感或未經證驗的街談巷議轉化為真理論述；三則傳承過去，導引未來；四則創造婦女發言的空間與威望，甚至用以制衡薩滿與首領等男性領導者的權勢。歸納而言，展演所啟動的不僅是話語或文本的語意指涉功能(textual references)，更重要的是，它營造了語意之外(untextuality, Foley 1992) 的論述場域。

這裡揭示的展演理論與前述提及的文本說，可說各有擅長。Barthes 將文本由「點」擴張為「面」(以文本為中心，向讀者輻射的文本網絡)；Ricoeur 將「面」拓展為「立體空間」(時間、敘說與行動)；Bakhtin 的互為文本則類似多個文本網絡或文本空間交錯相乘的「多維矩陣」。至於展演理論，著重的則是文本如何公諸於世(public display)，以及文本體系(文本網絡、文本空間，或文本矩陣)內部各成員(或參與者)的互動，也因此，較能凸顯參與者的主體性及相關的權力指涉。²⁴ 此外，為勾勒文本體系內部複雜的延異空間與辯證過程，展演理論還將文本參與者細分為「作」、「演」、「讀」等角色；其中，「演」又兼具「讀」(即解構文本)與「作」(再建構文本)的雙重性格。更確切地說，原始的創作文本(主文本)經由閱讀衍生「次文本」(閱讀文本)，然閱讀活動一旦由默讀外顯(externalized)為敘說，「讀」就轉化成「演」，閱讀文本也因此成了展演文本；閱聽人(讀者與聽眾)再依此一展演文本(次文本)，建構「次次文本」(閱讀文本)；此一「次次文本」又可化身為展演文本，激發「次次次文本」。

²³ 但一般並不引用薩滿的用語或唱詞。

²⁴ Bakhtin 雖亦注意文本的內在延異，但偏重的並非參與者的主體性，而是音聲與音聲間的競唱爭鳴。蘇俄學者 Vyacheslav Ivanov (1999) 解釋，此即 Bakhtin 採用 heteroglossia 而非 polyglossia 一詞的原因。此外，展演如何啟動文本潛能亦非他的關切 (Bauman 2005)。

依此類推，文本的演繹便有如「打水漂」，波波相續，綿綿不絕。在這一衍生過程當中，有四種現象必須釐清。第一，展演所釋讀的「主文本」可以是文本化 (entextualized) 的產物，也可以是 Geertz 所指的文化色相或 Ricoeur 所謂的社會行動。第二，由於展演不只是傳遞文本寓意，更在開啓文本之外的論述場域，因此即使針對同一主文本，同一展演者會依臨場情境（場合、時機、閱聽人組合），演繹出另類的展演文本。易言之，一個展演事件造就一個文本世界；與展演文本相對應的是展演事件，而非展演者。第三，對未接觸原始文本（主文本）的閱聽人而言，這些演繹的次文本（展演文本）就是主文本，故「主」與「次」乃相對概念，非絕對關係。第四，閱聽人早先可能對主文本略知一二，或已接觸過同一主文本的其他不同展演文本，甚至親身參與展演；因此，閱聽人當下的釋讀活動不僅取決於他與展演者或展演文本的臨場互動，亦受以往的參與經驗左右。簡而言之，每一文本的釋義活動實是多重閱讀或展演經驗的交鋒與對壘。

爲了揭示文本意涵的開放性與延異空間，下文將以江永縣一則關於村婦珠珠的故事爲例，說明這一文化事件如何衍生四種風格與性質各異的文本，包括 (1) 展演文本：展演所演繹的參與文本；(2) 時間文本：時間脈動所醞釀的文本；(3) 以述爲作：藉由重述文本、更動文句次序或修辭、解說文意等方式，建構新文本；(4) 以作爲訴：藉撰文或文本化方式，爲事件或生活實存定調，以申訴當事人的情思與價值理念。這四種類型文本的並時，不僅說明同一文化現象如何得被不同受眾 (recipient)，經由不同的閱讀，在互為文本的方式下，建構出不同文本；同時，亦凸顯了醞釀文本的另外四個重要機制：展演、時間、敘說、撰著。在這七大因素的交錯運籌下，「珠珠」不再是一則單純關乎真偽始末的歷史事件，而是轉化爲具有潛在流動意涵的「文本」。

「文本」在此所指涉的，並非拘泥於以文字組合而成的表意作品，而是強調表意過程中所涉及「象徵與隱喻的組構」這一特質。下文的分析指出，象徵與隱喻所具有的轉生能力，致使珠珠這一事件在「文本化」的過程中（含閱讀、敘說、展演），開展了一孕育釋讀與解義空間的「社會場域」(social field) (Tedlock and Mannheim 1995)；文本化過程也因之成爲發幽闡微，瞭解文意脈流的切入點。透過呈現「珠珠」在文本化過程中所彰顯的詮釋空間與創發特質，筆者希望能據以開顯 Geertz「文化乃文本」的理論視域。對 Geertz 而言，文化不啻於象徵體系，而人類學家的任務就是「深描闡微」。設或珠珠事件所開展的多元詮釋場域，係肇因於象徵與隱喻的化生本質；如是，則由 Barthes、

Ricoeur、Bakhtin 以及 Bauman 和 Briggs 所啓迪的閱讀、敘說與時間、互爲文本、展演等相關文本概念，或亦可挪用以解析文化萬象，裨益吾人在瞭解文化內在的深蘊理念之餘 (cultural depths)，亦能進而窺探其潛在的化生契機 (cultural dynamics)。

二、江永女書

「女書」顧名思義，即是以婦女爲主要使用社群，而男子鮮能讀寫的文本或文字系統。根據現有的文物推測，女書至遲在十九世紀中期，就已在湖南省江永縣的農村婦女間流通使用；若就民間傳說而言，則女書根源更可遠溯北宋徽宗時期。²⁵ 然而，或許受制於「內言不出於外」這一儒家性別規範的影響，江永縣史籍對女書並未置喙，因而讓女書增添不少神秘色彩，致使女書雖逾百年之齡，仍鮮爲外界所悉，直至 1980 年代才引起國際注目，美、日、歐、港、臺等地皆陸續有學者前往江永縣進行研究查訪。²⁶

江永縣舊稱永明縣，位居湘南邊陲，臨粵、桂交界，西以都龐嶺爲界，南以萌渚嶺爲屏；縣境中部和東北爲長江支流瀟江所貫穿，境南則屬珠江水系的桃水流域。長江流域乃漢文化孕育區，而珠江則是南方少數民族(壯、苗、瑤)的大本營之一，嶺南一帶甚且有「無山不瑤」的說法，江永縣也因此成了漢瑤交會之所。大抵而言，高山地區散居高山瑤(或稱盤瑤)，瀟水和桃水流域則以平地瑤或漢人爲主。女書即流傳於瀟水流域一帶，包括上江墟鄉、城關鎮(或瀟浦鎮)、允山鄉、黃甲嶺鄉、銅山嶺農場等；道縣靠近江永縣邊界部分，也有少數村落屬於女書文化區，如田廣洞村。

25 徽宗時，荆田村胡玉秀(另稱胡秀英)因滿腹才學，被選入宮爲妃。據稱胡玉秀曾創作一篇自傳體的女書作品(何豔新提供)，其中提到自己「出到朝中本是好，可比塵人入仙堂。山珍海味吃不了，絲羅綢緞做衣裳。左右也有宮娥女，鼓樂笙簫鬧熱逢。個個說我多富貴；孰知，卻是害了玉秀「百年春」，「來到朝中七年滿，只與君王三夜眠。除此之外沒事做，身在皇宮心不安」。感嘆「如此人世幾時了，幾時氣死我終身」，爲排遣孤寂，玉秀亟欲「修書轉回家」，但恐遭太監阻撓，因之便發明女書，「修書訴出世人聽，將我可憐記在心。我今前頭鬥傷腳，告訴親人提高心。家中若有紅花女，千萬不嫁入朝中。嫁到朝中多苦楚，不如投石問長江」。

26 除了學者的研究與譯介外(如宮哲兵編 1986, 1991; 謝志民 1991; 趙麗明主編 1992, 2005; 趙麗明 1995; 遠藤織枝 1996, 2002; 遠藤織枝、黃雪貞主編 2005; 羅婉儀 2003; Chiang 1995; Silber 1994; McLaren 1996; Idema 1996, 1999)，女書也成了紀錄片(如楊躍青 1999)和文學小說(如 See 2005)的題材。

女書流傳地帶地勢平坦，土地肥沃，田埂相續，居民聚族而居，以農為生，主要農產品包括稻米、芋頭、生薑、花生等，《康熙永明縣志》就有「百姓耕田鑿井外，無他業」的記載（周鶴修[清] 1709:1a）。此一經濟生產方式與儒家男尊女卑的意識形態相互支援，強化了父系嗣、從父居、村外婚等社會機制。在此機制下，「三從」乃婦女身分、地位和認同的根源。此外，在男外女內的社會分際下，男耕女織成了典型的生活寫照，婦女平日在家做針黹（如刺繡、作鞋、織花帶等）或從事家務。除非迫於生計（如身為孤女或寡婦），一般絕少下田務農，這或許是和裹小腳的習俗息息相關（在江永縣，婦女纏足乃社會地位的象徵）。²⁷ 解放以後，村外婚、男耕女織已不再嚴格執行，但以男為尊的「三從」依然宰制著大部分農民的深層思維。

除了儒家小農社經制度的影響外，瑤族文化的滲透力亦不可小覷，像盤王節、四月初八鬥牛節、六月初六嚐新節，以及少女結拜姊妹、坐歌堂等習俗即是數例。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，並以山歌為媒來尋覓佳偶。江永婦女也好歌，只不過她們唱的不是山歌，而是民歌、哭嫁歌。此外，江永縣也有瑤族所普遍實行的不落夫家一俗：婦女結婚數日後，便回娘家定居；值農忙或重要節日才到夫家幫忙數日，旋後即回；屆臨盆之際，才再到夫家待產，並從此在夫家定居。²⁸

女書在江永縣又稱「蚊腳字」或「蝌蚪文」，主要是因女書字體有別於漢字的方正，而以菱形見著，且因筆劃纖細秀長，有如蚊腳、蝌蚪之故。女書另別於漢字之處，在於它所記錄的並非漢語或西南官話，而是江永縣農村地區所普遍使用的方言（或稱土話），這一方言特質使得女書僅能偏居一隅，難以向江永縣方言區域外的地域流布。²⁹

女書在江永縣亦稱作「女書歌」或「女歌」，主要是因為女書雖說是「書」，但一定要以「唱」的方式表達。唱誦的表意方式使得女書和當地的「女歌」傳統（如民歌、哭嫁歌）並非涇渭分明，實則是一體兩面。³⁰ 在日常生活中，一首

27 Dorothy Ko (2001, 2005) 的研究即指出，纏足未必表示婦女的孱弱與欠缺主體性。

28 瑤族婦女在不落夫家期間仍有性自由，然而一旦「落」了夫家，就從一而終；但女書文化區的江永平地瑤或漢人婦女，不論在不落夫家期間、之前、之後，都嚴禁紅杏出牆。關於各地不落夫家的異同，可參考葉漢明（1999）。

29 近來在江永境外亦發現女書線索，例如南京市發現太平天國女書銅幣、廣西鐘山縣發現女書三朝書。2005年，湖南省東安縣蘆洪市鎮斬龍橋上又發現一塊刻有類似女書文字的石碑，該石刻若證實為女書，則將打破當今關於女書流傳地域與男女界限的相關假設。

30 但女書與女歌也各自有其不可相互取代的表意利基（niches），請參考劉斐玟（2003a）。

女書往往可以藉由唱誦，在不識女書的婦女間流傳開來；反之，一首女歌也可以透過文字，筆之為女書。女書歌的傳承或是上輩傳下輩（學自祖母、母親、嬸娘、伯娘），或是同儕互動中耳濡目染。本文所採訪的女書老太太，有的會寫女書，但大部分只能唱而不會寫。

女書歌的內容包括書信、婚嫁歌、傳記、傳說敘事歌、民間故事等。其中，除了民間故事乃轉譯或改編自耳熟能詳的漢文唱本外（如〈孟姜女〉、〈梁山伯與祝英台〉），其餘皆為婦女自撰（或口語或書寫文本），且與她們的生活經歷息息相關。例如：婚前，江永女子以女書撰寫結交姊妹書和外村女子結拜姊妹（Silber 1994; Liu 2004b）；結婚時，新娘唱哭嫁歌，村內未婚女子則相聚一堂舉行坐歌堂儀式，以「歌堂」送嫁；婚禮第三天，新娘娘家女眷或結拜姊妹還以女書撰寫「三朝書」，致賀新娘（劉斐玟 2005）。婚後，如欲求龍子而不可得，婦女便寫女書祈願文向當地花山廟的「姑婆」或龍眼堂裡的「娘娘」求子；若丈夫不幸早逝，則往往以自傳形式編寫女書歌傾訴苦愁（Liu 2001）。此外，不論婚前或婚後，婦女對周遭的生活百態若有所感，亦編撰傳說敘事體的女書歌以抒情解懷。

傳說敘事歌所勾繪的「生活百態」可能是江永百姓所共同經歷的歷史事件。例如一則女書敘事歌就描寫南明永曆皇帝期間因戰事頻仍，永明百姓民不聊生的混亂局面：「遇起兩朝爭天下，人民總是不安然。今此不講其他事，只講永曆過永明，原本永明是苦地，永曆年間更可憐」（趙麗明 1992:456）。「生活百態」有時也是人性情操的最高體現，例如描繪一對母女為救夫／父脫離虎口，卻反為虎噬的孝義事蹟：「我今不寫其他事，只講當年兩女娘。永明女子真命苦，寫出女書疼惜聲」（劉斐玟 2003b; Liu 2004a）。「生活百態」也可能是生活趣聞，〈下腳歌〉即是一例。新娘靜娟的娘家因不識女婿長相，在過年的下腳儀式中便發生錯認姑爺的糗事，新娘事後得知也不覺莞爾：「難為丈夫出了醜，錯入他家羞煞人。提起此事人人笑，靜娟自己亦開心」。此外，「生活百態」亦可能是個人的悲慘境遇，例如訴說芳華女子下嫁童男李三的故事：「十八歲女三歲郎，夜間洗腳抱上床，睡到五更要奶吃，寒妻不係你的娘，台是望其公嬖面，³¹不是一腳踢下床」。無法磨合年齡差距所造成的身心創痛，十八歲女選擇「抱殺李三弔下井，弔下枯井人不知」。這種粗糙弑夫手法，當然逃不過官府眼目，十八歲女終遭法律制裁。臨赴刑場前，她留下書信一封，請人轉搭娘家。信中除了「叫

31「台」即「我」之意。

嫂細心待爺娘」，「叫弟早急讀夜書」外，並希望哥哥能為待嫁的妹妹「樓中備嫁妝」，同時囑咐妹妹「樓中選好郎，不似前頭大姊樣，因為嫌夫上河床，不見河床河殺女，五馬侵屍見閻王」（趙麗明 1992:512-514）。

本文所討論的女書歌〈珠珠〉，亦屬傳說敘事這一文體，這是一起發生在 1930 年代的訴訟事件，江永縣白水村村女珠珠在婚禮當日，因驚覺夫婿是個「四體不全」的癱瘓，心有未甘，便告官訴請離婚。在女書歌中，因「夫主[殘疾]不如人」有感而發之作，非僅是〈珠珠〉一首，³² 但由女方主動要求離婚的案例，卻是絕無僅有；其中，且因涉及偷情、自由婚配與傳宗接代等子題，益發增加〈珠珠〉的文本張力。

三、珠珠事件的女書文本

筆者於 1992 年 11 月首度前往江永縣考察女書，因簽證問題，僅停留兩個月便離境，於翌年四月重返故地，進行為期九個月的田野研究。自 2000 年以後，又數度拜訪江永縣，進行女書以及當地農村婦女的表意文化研究。是故下面提供的數則案例，乃多次訪談並結合個人觀察與反思而得。

筆者第一次聽到〈珠珠〉這則女書故事是 1993 年 11 月，當時是由上江墟鄉浦尾村（今改為普美村）的寶珍（1910~1997）老太太所唱誦；同年 12 月，江永縣當地一位對女書保存不遺餘力的退休幹部周碩沂（1926~2006）提供了另一個女書版本，³³ 據稱原作者是八女（1908~1986）；2000 年 10 月又分別從上江墟鄉呼家村的鳳仙（1918~2001）和白水村的熊船（生於 1917 年）老太太處取得兩個版本；2001 年 11 月道縣田廣洞村的香居（生於 1940 年）再提供另一個版本。這五個版本的採訪過程中，又以寶珍的訪談情境最為「熱鬧」，亦即有多位老太太同時參與討論，因而提供了絕佳的「展演文本」，其中將著重寶珍、箱福（生於 1925 年）和香居三位婦女在參與展演過程中的詮釋互動，特別是因為筆者對這三人的生活經歷知之頗深，故可透過她們的「參與閱讀」與「生命情

³² 舉例而言，由河淵村胡四四（1919~1996）所唱誦的女書作品，即以「坐倒確像雞翅樣，睡倒確像狗豬鞴」（因身體無法挺直）來描繪「夫主不如人」（另參考趙麗明 1992:577）。

³³ 周碩沂乃考察女書的先驅。早在 1954 年，當他被調派至江永縣文化館擔任文化專幹時，便開始他的女書研究生涯；他趁下鄉調查之便，向村婦胡慈珠討教、學習女書。他在縣文化館編纂《江永縣解放十年志》（1959）和《江永縣文物志》（1983）時，更將女書作品入史。到了 1980 年代，當女書吸引各國學者前去一探究竟時，周碩沂幾乎是人人請益的對象，筆者從他身上亦得到諸多協助與啟發。關於周碩沂和女書的淵源，請參考周碩沂（1995）。

境」互為文本的方式，陳述文本潛在的詮釋衝突與張力。更重要的是，香居在數年後，又提供另一版本的〈珠珠〉，隨著時間與生活經驗的變遷，她對〈珠珠〉的定位與敘說也產生變異，這變異體現了時間對文本的滲透性與形塑力，彰顯了「時間文本」的脈動與立體意涵。至於熊船，將透過她如何述說〈珠珠〉來呈現「以述為作」的旨趣。最後，則以八女的例子，說明「以作為訴」的詮釋方式。囿於篇幅，鳳仙的〈珠珠〉只做簡述，不另行深入說明。³⁴

(一) 寶珍：展演文本

第一次見到寶珍是1993年11月，她從上江墟鄉浦尾村前來銅山嶺農場河淵村探視女兒。寶珍很愛唱歌，一到村裡，聽說有位女書學者在村裡做研究，便託人介紹她認識。之後，寶珍每天下午總到筆者住處唱歌。她的「愛現」引發了本村婦女的競爭意識，所以每當寶珍進屋不久，總有幾個老太太跟進來湊熱鬧，半為觀摩、半為較量。較量的方式之一就是解釋女書歌詞的文意，以顯示其博學多聞（女書裡有不少在日常生活會話中並不常見的古語或慣用語，有些老太太只能唱，但無法講解其義）。老太太們你一言我一語，不但幫助筆者瞭解同一首女書作品可能蘊含的多面意義，也增添不少研究樂趣。寶珍就是在這種場合唱起了〈珠珠〉：

珠筆落言紙上記	記□黃家黃書堂 ³⁵
書堂所生是一女	名叫珠珠是女娘
珠珠出嫁王府上	嫁到王家王二郎
二郎本是不體面	四體不全不甘心
珠珠心頭自思想	珠珠思想白蛇精
棠下兒郎真是愛	先通後娶難脫情

一聽到「先通後娶難脫情」，老太太箱福忍不住爆笑，且露出不信的神色，寶珍為昭公信，趕忙強調：「是的，是的！」然後接著唱：

三百毫子出奇事 三千毫子在衙門

³⁴ 本文所討論的女書老太太的真實身分（姓名、村名），多少有所文飾，以保護個人隱私。

³⁵ 引文中的「□」符號，代表原文缺漏或無從辨識。後文皆同。

雙腳跪下法堂上	珠珠一心要講贏
捆起頭花尾又紅	書堂送到義家門
十字路上去會面	三層砲樓去會面
雲紗喚個娘	衣襟抱過是爺娘
珠珠仰起頭來看	看見一張死人床

寶珍唱完後，箱福又不以為然地冷笑了幾聲。

故事中的珠珠是上江墟鄉白水村村女。根據江永縣「衣褲結親」的傳統習俗，大多數人在襁褓之際，便已由父母許下婚約，珠珠也不例外。成親之日，珠珠赫然發現夫婿竟是個「四體不全」的癱瘓，必須經人揹起才能拜堂。珠珠心有未甘，於是要求退婚。但從歌詞內容推敲，珠珠退婚之請恐怕另有隱情，那就是珠珠早已有有了意中人，即棠下村（上江墟鄉）義姓男子，³⁶ 故曰「棠下兒郎真是愛」，並以「珠珠思想白蛇精」暗示她的狐媚與不守婦道。夫家不同意離婚，女方只好告官裁決，最後法庭判定珠珠勝訴。勝訴後，珠珠「捆起頭花尾又紅」，由父親「書堂送到義家門」。根據當地風俗，女子再醮不能由娘家或由原配夫家送嫁，只能在墟場或其他地點會面迎娶，故言「十字路上去會面，三層砲樓去會面」。故事至此，有情人終成眷屬，看似圓滿，孰料珠珠一進義家門，竟然「看見一張死人床」。以「死人床」（即義姓男子亡妻的睡榻）來總結這樁喜慶婚禮，不無詛咒筆伐之意。原作者春秋褒貶，躍然其上。

那天在場聆聽寶珍唱歌的，除了箱福及河淵村的其他村民外，還有田廣洞村的香居（田廣洞村與河淵村隔鄰）。他們大都是第一次聽到這則故事，頗覺興味，於是展開熱烈討論。討論的重點有二：其一，「雲紗」是誰？既然是「衣襟抱過」，雲紗應當是義姓男子與前妻所生的女兒，那麼珠珠下嫁前，知道該男子是鰥夫嗎？其二，珠珠與義姓男子兩人在婚前的關係究竟如何？在解放前，江永婦女向來足不出村（除非探親訪友），珠珠既是白水村村女，如何有機會邂逅棠下村的義姓男子？關於第一點，大家意見一致，認為珠珠應不知義姓男子是鰥夫且已育有一女，所以才有「看見一張死人床」的驚嘆。至於第二點，大家都明白「先通後娶難脫情」乃暗通款曲，但解讀不同。箱福認為這句話簡直匪夷所思，難以置信。的確，在女書中如此赤裸裸的男歡女愛極為鮮見；無怪乎，在寶珍唱畢這首歌後，箱福會報以「冷笑」，並把「先通後娶難脫情」重述一次，

36 棠下村村民幾乎都姓義，這種一村一姓的情形在女書流傳地帶極為普遍。

以示質疑。爲了回應，寶珍不甘示弱，也以堅定非常地語氣將「先後娶難脫情」再次覆誦，藉以表明「這首歌就是這樣唱的！」然而，就在寶珍應答的同時，只聽箱福在一旁「啊——啊——啊！」如同小孩爭吵般，強行用自己的聲音壓過對方，阻止對方發言，以示抗議或否定。此時，筆者轉向來自外村的訪客香居，問道：「你怎麼看？」未料香居只丟給筆者一句話：「這是婊子歌。」寶珍見狀，爲了增加自己的權威性，進一步解釋：「這是真實的事，有好幾十年了……珠珠改嫁到棠下村後，別人就編起這歌了。」

顯然寶珍、箱福和香居三人對〈珠珠〉有不同的定位。對寶珍而言，歌她怎麼學，就怎麼唱；箱福是從根本上懷疑這首歌的真實性和合理性；香居則針對珠珠（而不是這首歌）提出批評。接下來，將以寶珍、箱福、香居三人的個人詮釋和生命經歷，二者互爲文本的方式進行分析。爲便於說明，香居的觀點將合併到「時間文本」一節中討論。

1. 寶珍

寶珍出生於上江墟鄉夏灣村，十九歲嫁朱家村，幾年後先生被捉去當兵，此後一去不回；寶珍膝下的一子一女，又相繼夭折。在「三從」觀念的驅使下，隻身一人的寶珍便向弟郎（丈夫的弟弟）要求過繼，事情本已談妥，但儀式當天，連公證人（舅爺）都來了，兄弟嫂卻臨時反悔，捨不得將兒子過繼（因爲他們當時也祇育有一子）。過繼之事告吹，寶珍退而求其次，收養一女以排遣寂寥，但心裡總覺得不踏實，「因爲像個 [未婚少] 女一樣」，「怕有人侵擾」，最終還是決定「行歸步」（改嫁）。寶珍三十五歲時改嫁白水村王家，當時王家已有兩個前頭仔（前妻生的兒子），寶珍爲夫家再添一女。十多年後，寶珍二度守寡，當時正逢大躍進不久，農村經濟低迷，迫於生計，寶珍一度流落他鄉，行乞爲生，最後則是帶著親生女兒改嫁浦尾村，當時她已年近五十，故未再生育。1974年寶珍三度經歷喪夫之痛，無夫無子爲傍，年過七十的她如何度此餘生？感嘆造化弄人，寶珍於是編了一首女書歌自訴可憐，「靜坐空房無思想，自己修書訴可憐。以前度花多爲貴，到此如今不如人」，「七十有餘猶小可，田地功夫亦要當。地中有草容易得，田中沒水十分難。又想將身自縊死，又氣命中不盡頭，閻王不勾台的簿，小鬼不取台的身。命中不由口中曰，七十有餘正終身」。

命運雖然多舛，但寶珍並沒有因而唉聲嘆氣。她可能是筆者採訪過的老太太中，最達觀的一位。守寡後，她雖生計貧困，但並不自怨自艾；即使要佝僂著八十來歲的身軀，拄著小腳在田裡撿拾散落的稻穀來勉強餬口維生，她也覺

得「我日子過得很好」。她樂觀的人生態度或許和她喜好唱歌有關，只要聽別人唱，她就想學，而且一學就會。³⁷ 她會唱的歌也很多樣，用江永土話唱的女書歌、用西南官話（江永縣城流通的語言）唱的民歌，乃至婦女不該唱的山歌等，她照唱不誤。她的百無禁忌有時不免招來非議。

有天下午，寶珍如同往常來筆者房裡唱女書，當時另有四位五十歲到八十歲不等的老太太坐在一旁，其中之一就是筆者不可或缺的幫手豔新（生於 1940 年）。那天下午才「熱場」沒多久，寶珍便唱了下面這首歌：

十三頭、十三頭上起門樓

起起門樓三丈高 十三頭上好拋繡球

按照往例，老太太唱完一首歌後，筆者通常會立即在當事人或豔新的協助下先譯出歌詞，再把意思弄懂。所以寶珍一唱完，筆者很自然地轉向豔新尋求支援，但豔新這次卻閉不開口。倒是另一位和寶珍年紀相當的老太太發話了，「哎呀，這歌沒意思，我要入屋了」；此時，其他幾位旁聽的老太太竟也很有默契地同時起身，準備離去（往常，她們都待到傍晚時分才各自回家）。「清場」後，僅餘寶珍和豔新兩位客人。氣氛有點沈悶、也有點尷尬，但儘管如此，筆者還是不死心地追問文意。熬不過筆者的糾纏，豔新終於開口，「這歌很難聽的！」「男生女生一起睡覺，動啊動啊，不就像拋繡球？」她還再三叮囑：「這歌千萬不要傳！」此刻，筆者才恍然為什麼其他老太太會「集體」退席。³⁸

豔新的評論和其他老太太的退席抗議，寶珍都聽在耳裡、看在眼裡，但令筆者印象深刻的是，她神色依然自若，絲毫不以為意，也不覺受辱。對她而言，色情歌也好，〈珠珠〉也罷，歌就是歌，歌就是用來「唱」的，何庸置喙？換言之，文本的意涵不在文意，而是文意之外的發聲空間，一種義理 (logos) 和道德之外的音感或美感體驗。或許正因為如此，她一般不太批評歌中所論及的人與事，也因此當問及珠珠的行為是對或錯時，她只輕描淡寫地說：「丈夫不好，改嫁在當時也是有的。」

37 舉例而言，筆者有一回和其他婦女在談論前述所提及的〈下腳歌〉時，寶珍在旁，隨即接口哼唱起來。筆者好奇地問：「你也會唱？」她答：「不怎麼會，只是聽義年華 [另一位女書老太太] 接受訪問時會唱過，所以記了幾句。」

38 事後我還得知，這些老太太離開後，就聚在一起聲討寶珍「不知體統」。

2. 箱福

箱福出生於上江墟鄉錦江村，她是筆者訪問過的老太太當中，最謹慎而保守的一位。她和寶珍一樣都膝下無子（但有女兒），且皆因丈夫當兵一去不返，而後被迫改嫁。從當地農民的觀點來看，她們都是薄命女；但不同的是，寶珍經歷三度守寡之痛，箱福卻在梅開二度後，從一而終。鄰居還如是描述：「箱福和老頭子 [丈夫] 關係很好，老頭子從來不打她，也不曾對她大聲說話。」這就讓筆者想起箱福所唱的女書歌〈羅氏女〉。

〈羅氏女〉在當地流傳甚廣，且版本不少，有譯自漢文唱本（這一版本內容太長，不易記憶，故須以女書記錄），也有婦女自行編撰的女書歌。版本雖異，但根本架構當脫胎於漢朝劉向（77~6 B.C.）《列女傳·卷五節義傳》中的〈魯秋節婦〉、漢朝樂府〈羅敷採桑〉，或其後演繹的唐朝《敦煌變文》中的〈秋胡變文〉、元朝石君寶（1192~1276）所著雜劇《魯大夫秋胡戲妻》。〈羅氏女〉內容概要是：羅氏女婚後三天，夫君陸秋郎就赴京當官，一去十八年，未曾捎訊回家。某日，陸秋郎作了一夢，不解其意，經術士解惑後，方驚覺家鄉父母均垂垂老矣，便即打道回府。在返鄉即將入村之際，於途中見一女子採桑，便上前搭訕，有意調情。女子一聽此人打從京城來，便探問夫君陸秋郎的訊息。對方答道：「九個做官十個死，路上枯骨白如霜」，並以金銀財寶誘惑採桑女委身下嫁：「你要金銀我也有，你要綢緞我開箱」，但為該女斷然拒絕。該女即羅氏女。羅氏女採桑回家後，得知剛才調戲她的竟然就是她朝思暮想的夫君陸秋郎。從父權家長制的角度看，夫妻團圓，這結局應該是喜劇收場，未料羅氏女卻選擇自殉身亡：

一雙紅鞋放海邊	隻身跳進海中央
三十六人跳下水	四十六個下水撈
蝦子魚子撈不到	不見羅氏在哪方
阻止子孫開玩笑	玩笑成真女命無

箱福對〈羅氏女〉顯然情有獨鍾。當筆者與她第一次會面，邀請她唱女書歌時，她的首選就是〈羅氏女〉。「為什麼喜歡〈羅氏女〉？」她回答道：「因為她是真（貞）心女。」「真心女」是什麼意思，箱福也說不上來，但如果與箱福對山歌的態度做為對話文本，或可看出一些端倪。

在江永縣，山歌是瑤族男女唱和、藉歌為媒的一種文體，江永縣古來就是

瑤族的大本營之一，所以山歌在江永縣廣泛流傳，其來有自。然而，在女書流傳地帶嚴禁婦女唱山歌（男子不禁），因山歌多調情之作，有違「男女授受不親」的儒家婦訓。儘管如此，有時婦女走村（到外村去探視親友），在路上聽見山歌應答，不免會朗朗上口幾句，山歌後來也因此成了筆者採集當地婦女歌謠的重點之一。

某日，包括箱福在內的四位婦女在筆者房裡閒聊，一提到山歌，大夥情緒立即變得有點亢奮，便你一首、我一首地唱了起來：

一把扇子兩邊花 你姊愛我我愛她
你姊愛我年紀小 我愛你姊會插花

又如：

不要緊來不要忙 兩手搬起水桶掬
你屋裡還有半缸水 你不是去挑水
你是去看新郎

由於山歌都是對答，必須一來一往才有味道，爲了幫助筆者進一步瞭解箇中趣味，兩位婦女還自告奮勇地分飾男女二角（通常是男唱、女答）：

男唱：那邊女仔乖又乖 看到姊夫去拿衣
 等回二年討你姊 你接紡紗我穿衣
女答：那邊來仔嘴多多 嘴巴高頭生波蘿
 治了三年治不好 請了師公沖大路 [送葬之意]

又如：

男唱：半截樹上叫姑姑 妹的良田租不租
 妹的良田租了我 我一年還你兩年年
女答：半截樹上叫哥哥 妹的良田問丈夫
 有妨丈夫開了口 管你放租不放租 [女的其實未婚]

當我們大夥因山歌的生動活潑而樂在其中時，箱福卻神色惶恐，一邊對我們搖手，一邊指著外面說道：「不唱、不唱，人家聽了會笑！」

從箱福否定具有調情趣味的山歌，但肯定「真心女」的〈羅氏女〉，便不難理解為何她質疑〈珠珠〉歌中的「先通後娶難脫情」。箱福似乎對好女子、壞女子，好歌、壞歌，或什麼歌能唱、什麼歌不能唱，有其標準。從她的標準來看，「先通後娶難脫情」這樣不雅、暗示性別倫理崩解的文句，似乎不宜出現在女書中，甚且不願相信真有其事，故不斷地質疑寶珍的權威和可信度。

相較於箱福，香居則是將〈珠珠〉定調為「婊子歌」，可見得她針對的是珠珠其「人」，而非其「事」（真偽始末），更非其「歌」（女書內容的適當性與合理性）。若加上時間的醞釀和發酵，香居對〈珠珠〉的解釋就更形微妙複雜了。

（二）香居：時間文本

香居自幼失怙，在母親和祖父母的疼惜養育下成長，並接受教育至中學肄業。小時候從祖母那裡學了很多女書歌，解放後，在縣城做了幾年事。與其他同輩婦女相較，她顯然見過更多世面，思想也較開通。她先生阿得也受過中學教育，畢業後在小學教書，但因不滿學校行政官僚，辭去教職後回鄉務農。或許因為出身教育界，阿得甚為看重讀書人，³⁹ 筆者因此獲益匪淺。在農村老輩心目中，男尊女卑的觀念依然根深蒂固，農村婦女與筆者談唱女書，總得先經「老頭子」同意（筆者直到 2002 年才知道這點）。而阿得發現香居「偶爾」還真能幫得上忙，便主動對她說：「小劉隻身來湖南做研究，不容易，妳有空就多幫幫她。」就這樣，筆者和香居常在一起閒聊，討論女書歌，日子一久，兩人遂漸成莫逆，筆者對香居的內心世界和過去經歷也有較深刻的認識。

香居幼時即已許親。1950 年正值解放之初，香居到墟場趕集時，瞥見未婚夫一面，覺得他「又矮又醜」，甚為失望，便向寡母提議解除婚約。當時中國剛實行新婚姻法，舊式婚約失去效力，香居順利重拾自由身。後來，香居到了縣城讀書，結識一位來自零陵地區（零陵轄江永縣）的讀書人，兩人書信往返，情投意合，男方家長便來提親。香居的寡母起初欣然應允，並已收下聘禮；孰料在其他村民慫恿下，寡母萌生悔意，念及膝下無子，捨不得唯一愛女遠嫁他鄉，便決定將香居改許配給同村的阿得。如此一來，母女兩人不用拆散，卻拆散了

39 由於 1960 年代末期實施集體經濟，農村生計甚差，香居一度打算讓長女輟學在家幫忙，但阿得反對，因為「讀書識字才能走天下」。果不其然，這女兒後來前往廣東打工。

另一段姻緣。香居對此很不諒解，絕食七天七夜，甚至逃家，也曾企圖割腕自殺未果，復因香居顧及寡母年邁，最終還是與阿得成婚。

以她見過世面並有抗婚紀錄的角度來看，香居本不至於非議珠珠「前衛」的行徑，但她卻稱〈珠珠〉是「婊子歌」，這或許和她內心世界的矛盾、掙扎有關。香居是性情中人，一直無法忘情那位零陵男子。每次和筆者聊及此事，總是將眼神投向虛空，彷彿能在虛空中凝住往昔的片刻至情。或許因為太執著於這段羅曼史，乃至於即便已育有五子二女，香居仍無法真正地接納阿得，總認為「阿得配不上我」。在過去歲月中，香居就活在兩個世界裡：一是現實的婚姻生活，一是內心的感情世界；對她而言，兩個世界雖相互矛盾，但後者正是否定前者或逃避前者的避風港。這一感情空間的獨立存在，為她帶來一種超現實的美感。而此一超現實感之所以能持續存在，正是仗著香居內心世界與現實生活的涇渭分明。或許正因為如此，她才會覺得〈珠珠〉是「婊子歌」，因為珠珠分不清現實與理想之間的距離，才會「先通後娶難脫情」，最後落得「看見一張死人床」的下場。

當年寶珍唱〈珠珠〉之際，香居也和大夥熱烈地討論劇情，所以當時並未料到香居也會唱這首歌。直到 2001 年的訪談中，筆者才知道她幼時就曾從祖母那裡學會〈珠珠〉，不過情節有所出入：

珠筆落文紙上記	記得黃家黃書堂
書堂所生是一女	名叫珠珠是女娘
珠珠出嫁王府上	嫁到王家王大郎
王郎本是對不住	四體不全不甘心
珠珠心中自思想	心中思想不願情
要我王門成婚配	九死一生萬不能
回家告知父母親	父母聽女講言章
好的花株不會種	種到深山不顯陽
幾時過得我生世	幾時終了女兒身
父母聽了女兒講	連夜騎馬到王門
落到王門貴府上	壓迫退親不願情
三百銀子做書本	三千銀子在衙門
雙腳跪下法堂上	珠珠一心要講贏
棠下兒郎就是愛	先通後娶難脫情

十字路上去會面	雙層砲樓去成親
珠珠頭紅尾又紅	書堂送到義家門
雲紗喚聲娘	衣襟抱過是爺娘
珠珠起眼來觀看	看見一張死人床

香居的〈珠珠〉除了劇情更加翔實外，和寶珍版本最大的不同在於，「先通後娶難脫情」是在珠珠離婚後才出現的詞句。換句話說，珠珠應在離婚後才結識「棠下兒郎」，所以儘管她依然是「先通後娶難脫情」，但至少免去了「白蛇精」的指控。

不同版本的〈珠珠〉在情節上大同小異，至少有三種可能性：(1)原始文本的差異，亦即不同作者對珠珠事件有不同的文本化過程，而敘述者僅是忠實地「再現」她所聽聞或習得的女書歌；(2)敘述者的記憶錯置；(3)敘述者有意或無意地以更改修辭、文句次序等方式，編輯原作文本。香居究竟是哪一種，殊難論斷，也無法證實，但可確定的是，隨著時間和個人意識的交感運作，香居對珠珠的評斷開始產生質變。特別是在 1995 到 1997 年間，阿得因病住院，但出院後性情大變。阿得不僅不體恤香居「腳又腫來面皮黃」，獨力辛勤持家之苦，還以言語挑釁，說出很多「無情話」（例如，要香居改嫁他人）；他甚且將穀倉鎖起，不讓香居取用，逼得香居除了四處籌措阿得的醫藥費外，還得向鄰人借米借糧才能維持一家生計。香居在 1997 年寫給筆者的書信中，心力交瘁地感嘆道：

看望丈夫我受急	腳又腫來面皮黃
整的家貧病不好	家中無水不行船
因為家貧言語多 ⁴⁰	丈夫出去傳醜名
講我心毒困死他	管起錢米為女兒
……	
丈夫講出無情話	骨上添刀割我腸
……	
我有此心偏避你	何苦借錢整你身
……	
夫君說話千金重	不得留點妻子情

40 「言語多」即經常吵架之意。

透夜想來透夜哭 心中可如雪一般
 ……
 女人並非真心女 男人盡是鐵心腸

這一經歷使她深刻地感受到「父母壓迫不合縫」(奉母命成婚配),「想我配夫無能志,一世爲人不得歡」的悲哀與無奈。而這一心情不免投射到她對〈珠珠〉的定位上。當香居在 2001 年唱誦〈珠珠〉時,她所下的標題不是「娘子歌」,而是「好的花株不會種」。⁴¹

「好的花株不會種」是江永哭嫁歌常出現的字句,意即抱怨父母心粗,將自己遠嫁深山高嶺,故有「種到深山不顯陽」之嘆。香居以此爲她所提供的〈珠珠〉定調,恐非偶然,而是反映自己的心境:母親將她嫁給阿得,從香居的角度來看,就是「好的花株不會種」。香居結婚時唱給母親聽的哭嫁歌,甚至以「墳」代替「花株」,強烈抗議母親對子女婚姻的不當安排,有如「葬墳」:

一怨爺娘壓迫女 二怨馳娘想不開⁴²
 我娘有墳不會葬 葬進深山不顯陽
 人的清天好過日 是我烏雲一世愁
 要是馳娘想得開 紅花葬出青龍上
 青龍出洞搶陽光 散開烏雲見青天

香居在 1993 年參與討論〈珠珠〉的「展演文本」時,不滿珠珠的行止,故稱之爲「娘子歌」。到了 2001 年,她感嘆的卻是珠珠身爲人女,無法決定終身的無力感,故言「好的花株不會種」。姑且不論這一詮釋觀點的轉化是透過文本再建構的形式(修編文句),抑或僅以閱讀、述說的方式呈現(解讀文本),是肇因於不同文本在劇情上的不同轉折,或個人生命歷程的催化所致;無可否認的是,香居對〈珠珠〉的詮釋並非始終如一,而是與時俱變。這裡所謂的「變」,不必然是替換或抹消(以 A 取代 B),而是不同想法的增補、堆疊與衝撞。總之,經過時間的內化與洗禮,香居對珠珠的行徑在批判中摻雜著同情的理解,在不屑中又有著感同身受的痛:若非「好的花株不會種」,珠珠何苦落到「娘子」的

41 誠如 Ellen Basso (1989) 所觀察:「人」總不免有其時空的特定性,故而不同時、空情境下的「我」,是可能相互矛盾的。

42 「馳」意指父、母,或父母之合稱。

下場？若非「好的花株不會種」，香居何來「配夫無能志」和「一世……不得歡」的感慨？所以在 2001 年，當香居總結「珠珠起眼來觀看，看見一張死人床」時，喟嘆道：「珠珠心裡不好受啊！」

(三) 熊船：以述爲作

儘管寶珍和香居所唱的〈珠珠〉，來源不同（寶珍在棠下村學會此歌，香居則是道縣田廣洞村），內容亦有出入，但文本的主調都在貶抑珠珠。另一個由呼家村鳳仙老太太提供的〈珠珠〉，內容和香居的版本相似，「先通後娶難脫情」亦出現在離婚官司之後，但結語卻更爲溫和，捨「珠珠起眼來觀看，看見一張死人床」，而取「珠珠本是好膽大，兩腳雙雙進房門」。此外，鳳仙在展演的情境中，還提供一個重要線索：那就是白水村的珠珠和棠下村的義姓男子雖分居兩村，但兩人之所以能暗通款曲，乃因該義姓男子前赴白水教書，才導致了「棠下兒郎珠所愛」的後果。⁴³

珠珠乃白水村村女，那麼當地流傳的〈珠珠〉是否比較體諒珠珠的處境？出乎意料之外，它竟是筆者所蒐集的各版本中最嚴苛的。此版本由白水村的熊船所提供，熊船十八歲嫁入白水村後才學得此歌：

白頭貼 貼白頭	黃家養女□□□
黃家書堂生一女	名記珠珠是女娘
珠珠出嫁周府上	配著德正為夫妻
德正一個忠厚子	嫌夫老實女起花
先偷外甥後偷村	甥本識字識得深
日□小敘想珠身	想起珠身難開口
夜間五更好商量	入岩河水容易過
你要時節不離身	外甥退親要千毫
要了千毫不搭緊	積子積孫在眼前
十字路頭會的面	三層砲樓成的婚
人的對她進屋坐	棠下聽聞偷歡喜
接面回家就出親	珠珠頭紅臉也紅
書堂送到義家門	

⁴³ 鳳仙版和其他版本另一個最大不同之處是，女主角名爲「煥珠」，而非「珠珠」。

唱到這裡，熊船沈吟許久，最後說：「記不起了！」的確，筆者於 2000 年訪問熊船時，她已八十來歲，記憶難免出現斷層，甚且詞句顛倒或不連貫；此外，因口齒不甚清晰，故尚有部分內容無法譯出。儘管文本殘缺，但可確定的是，原作的本意是撻伐珠珠，故而以「白頭貼，貼白頭」開場。此乃江永一種民歌文體的起手勢，亦即將當事人的言行以白紙黑字貼榜告示，以資公審。誠如熊船老太太所說：「這歌就是在取笑珠珠，不然怎麼會『白頭貼，貼白頭』呢！」

單就文本而言，這一白水版將珠珠的醜態描繪得最為露骨、不堪，「嫌夫老實女起花」，「夜間五更好商量，入岩河水容易過，你要時節不離身」。而對珠珠的原配夫君周德正（其他版本為王大郎）也最表同情，「德正一個忠厚子」，人善被人欺，最終不得不面臨絕後的困境，故有「要了千毫不搭緊，積子積孫在眼前」的感嘆，意即子孫滿堂的前景「看得到，卻搆不著」。⁴⁴

但就閱讀的角度而言，讀者對作者的意圖可能照單全收，也可能另闢蹊徑，自有主張。熊船看似屬於前者，對珠珠「嫌夫老實女起花，先偷外甥後偷村」的行為不表贊同，認為女子應當「嫁雞隨雞」。但必須注意的是，儘管原作者和讀者對珠珠的評斷相去不遠，導引出這一評斷的邏輯思辨卻不盡相同。對熊船而言，珠珠之所以不可饒恕，是因為：

德正是個痲癱公，白嶺崗的外甥，是個獨子，這個娘是我們那裡的女，一個寡婆子。現在珠珠一退親，這下真的絕了。

從這段敘述來看，熊船關心的恐怕不是原作所深表同情的男家（周德正），而是周府寡母；更確切地說，是對自己娘家的認同吧。熊船和周府寡母都是嫁自白嶺崗，所以她才強調：「這個娘是『我們』那裡的女！」

若將熊船個人的人生歷練也列為參照文本，則周府寡母的一生，或多或少是熊船自身心路歷程的投射。熊船婚後三年，其時兒子才一個多月大，丈夫就被抓去當兵（1938 年前後），從此音訊渺茫，生死不詳，也就是當地人俗稱的守「生人寡」。期間，有不少人前來提親。夫家對此雖無異議，但娘家的父親卻不准她改嫁，「他叫我不去，他說我沒有生得蠢。我生得你有這拳 [聰明]，你慢

⁴⁴ 癱瘓並不會妨害傳宗接代，故在另一首抱怨「夫主不如人」的女書中（見附註 32），即勉勵新娘「好女不嫌夫主醜，個不怨個沒憂愁，恐妨亦有生貴子，成人長大有名聲」。

慢的勞煉，有這幾個工田，⁴⁵ 白水 [村] 好弄。這裡有間鋪，你在鋪門前擺點小生意，你都弄得吃。我沒有生得你傻！」就這樣，熊船沒有改嫁，而是平日靠著做衣服換點零工來協助田事；農忙時則靠娘家父兄前來幫忙收割；若逢家計緊縮，則變賣嫁妝應急。勤儉持家，終把獨子拉拔長大。熊船既感念娘家的奧援，更深深瞭解寡母獨力育子的箇中酸苦。周府寡母做為一個象徵，不正是娘家、寡婦、獨子三要素合為一體的隱喻？或許正因為如此，熊船才為周府寡母抱不平，並因而怪罪珠珠「不認命」：

嫁雞隨雞，嫁狗隨狗，嫁著籬，豎著朽。不是今天這裡離婚 [、那裡離婚]。那刻爺娘許起哪個就是哪個！

對熊船而言，她或許沒有以撰寫的方式立言，但卻以讀者和述說的角色，勾繪她的〈珠珠〉文本。

寶珍、箱福、香居、鳳仙和熊船等人的〈珠珠〉，內容或有出入，但基本上都認為珠珠是咎由自取。下文所討論八女的〈珠珠〉則是珠珠挑戰逆境而成功的論述。

(四) 八女：以作為訴

當筆者 1992 年造訪江永縣時，八女已去世多年，她所撰述的〈珠珠〉是由周碩沂提供。八女出生於黃甲嶺鄉龍洋村，識得女書，晚年因手關節痛風而無法動筆，便拜訪周碩沂，請周碩沂幫忙記錄幾則她所喜愛的女書作品。⁴⁶ 周碩沂完稿後，須經八女審閱，確認無誤方可。〈珠珠〉就是其中之一：

把筆落文紙上記	記的黃家黃樹堂
樹堂家中無兒子	單生珠珠一女娘
珠珠出嫁王府上	嫁與王家王大郎
王郎本是對不住	四體不全不光輝
庚午年間出奇事	白水黃家出奇人

45 一工田約半畝。

46 周碩沂偕同宮哲兵於 1982 年重新發掘女書後，江永電視上偶有關於女書的報導，八女從而得知周碩沂能寫女書。

珠珠本是樹堂女	自小憑媒結遠親
如今成人身長大	花紅柳綠親過門
黃家父母送上轎	雙雙吹打送上門
跨入王門多鬧熱	笙蕭鼓樂鬧熱盈
送入洞房起眼看	看見夫主不像人
珠珠心中自思想	心中思想不順情
要我王家成婚配	九死一生萬不能
回家稟知父母聽	父母聽女說原因
好一兜花不會種	種入陰山不顯陽
幾時過了此生世	幾時終了女兒身
父母聽得女兒話	即便起身到王門
來到王門貴府上	壓迫退親退不成
轉身回程共商議	做起手本到衙門
雙腳跪在法堂上	珠珠講官講贏了
棠下兒郎便來到	兩個同意結成雙
十字路頭去會面	三層樓上去成親
珠珠頭紅尾亦紅	樹堂送到義家門
夫妻成雙有三載	生下一兒花一朵
女兒取名為霜菊	兒子取名叫煥生
夫妻二個多勞煉	一雙兒女長成人
霜菊在家做針線	煥生上學念文章

八女的〈珠珠〉在訴請退婚之前的情節與香居的版本相去不遠，但在這之後，劇情大轉折；香居版本中「棠下兒郎就是愛，先通後娶難脫情」這一諷刺珠珠採取主動的狐媚鄙行，轉成中性的敘述：「棠下兒郎便來到，兩個同意結成雙」。香居版本中的「雲紗喚聲娘」，諷刺珠珠不得善果的情節也消失無蹤，取而代之的是，珠珠與棠下兒郎有了愛的結晶，「夫妻成雙有三載，生下一兒花一朵」。文本經此一轉，珠珠成了不向命運低頭，且最終戰勝命運的「奇人」。而這一敘事觀點其實正是八女一生奮鬥、謀求出困的折射。

八女在自訴可憐的〈八女之歌〉（周碩沂提供；另見趙麗明主編 1992:348-358）中提到，她四歲許親，八歲入學，但因公婆反對，認為女子學針線即可，讀書則是「浪費金銀錢用空」，故十一歲便「只做家事棄文章」。十七歲嫁入黃

甲嶺鄉鳳田王家，但其夫永苟「爲人最惡亦野蠻」，嫌八女生得醜、嫁妝少，故「對待妻子如牛馬」，「夫妻相遇如見賊，日日行兇打婆娘」。更糟糕的是，永苟行爲放浪，吃喝嫖賭樣樣來，雖然家裡豪富，但因「雙親管得緊」，永苟只能「變賣妻嫁妝」、「花街柳巷娶偏房」，並私通有夫之婦。後來這位有夫之婦還慫恿永苟毆打八女及她剛產下的女嬰。這女兒命薄，竟然「被夫一腳見閻王」；而八女坐月子期間，娘家送來的補品也被那有夫之婦半路截去，「餓得八女面皮黃」。所幸八女的親娘前來探視，見狀趕緊把女兒接回家調養，休養二十多日後，再由八女的姪兒護送回夫家。沒想到人剛進村，永苟就當著姪兒的面毒打八女，姪兒愛莫能助，只能忿忿回程；而永苟仍未罷手，甚且喊來三老婆，和他一起「手腳交叉無情打」。最後，三老婆還把八女趕出家門（在這之前，二老婆早已被三老婆趕走了），任她乞食爲生。八女的親友齊勸八女忍氣吞聲，與其流落街頭，不如返回夫家過日子來得實在。但八女念及只要回家就是一頓毒打，便萌生短念：「八女自思無路走，屢次思想要懸樑」，還好「多承牧童來救活，飲了薑湯轉回程」。

生死走一遭，「八女坐在草地上，低頭自己度思量。莫想含冤尋短見，不如縣上去講官」。便走到縣城，請人寫狀紙。當堂法官周德壽看了狀紙，「罵聲永苟太野蠻」，立即開庭傳訊，最後判定「永苟要給贍養金，要給贍養三千元」。但永苟豈肯低頭，心生一計，上訴桂陽，心想八女貧無立錐，如何有盤纏遠赴桂陽！所幸八女有個身爲中學校長的舅父何君祝，⁴⁷於是「亦請舅父何君祝」，找到律師提辯狀。終於蒼天有眼，「承蒙法官判的好，維持原判要執行，逼起永苟錢出了，當堂交出三千元。自此八女苦過日，勞勞碌碌過此生」。

八女 1925 年結婚，〈八女之歌〉並未詳載她和永苟婚姻持續多久，但她訴請離婚的時間，可能在珠珠「庚午年間出奇事」的前後。庚午（1930）年代的江永縣，婦女因婚姻問題而上庭告官的情形應不普遍，⁴⁸八女有可能因與珠珠同爲告官苦主，遂對她惺惺相惜，甚至與之建構了「情感共同體」（sentimental unity）。的確，兩人境遇實有多處疊影：均面臨「夫主不像人」的婚姻（一是精

47 周碩沂猜測，八女自傳體的〈八女之歌〉文字順暢，極可能曾由何君祝潤飾。

48 依中國法制，離婚可分三類：(1)協議離婚(如朱買臣聽其妻自去)；(2)強制離婚(如妻欲害夫，朝廷或政府即強迫離婚，若不離，則予懲處)；(3)呈訴離婚(夫或妻一方提出要求，再由官廳斷其離異者)。珠珠案例屬於第三種。根據民國九年上字二九一號判例，成婚後發現一造有殘疾者，得訴請離異(趙鳳喈 1993)。必須說明的是，民初律法賦予婦女呈訴離婚之權，然此卻爲清朝律法所不許(Huang 2001)。

神殘缺，一是身體殘疾)；所幸皆得以訴求法律救濟，脫離苦海，並覓得第二春。珠珠改嫁棠下男子，育有一子一女，「夫妻二個多勞煉，一雙兒女長成人。霜菊在家做針線，煥生上學念文章」；八女離婚後，改嫁至允山，亦生兒育女。從「最惡亦野蠻」的丈夫魔掌下逃脫出來，八女體悟到「嫁雞隨雞」付出的代價不只是血淚與辛酸，還包括生命尊嚴，而生命尊嚴實遠勝於苟活(故八女寧可自縊，也不屈從)。或許正因為這樣的理解與相惜，才使她以女書撰文，塑造了一個與眾不同的〈珠珠〉文本。

四、結論：從文本到文化

在 1930 年代前後，江永縣白水村村女珠珠遵循傳統習俗，實踐襁褓許親的婚約，但拜堂之際，得知夫君「四體不全不光輝」，於是要求退婚，男方不允，最後只得尋求法律途徑，告官申訴。勝訴後，珠珠再嫁，與棠下村一義姓男子結為連理。此一事件看似單純，然而一旦化身為文本，就不免玄機暗藏：珠珠與義姓男子是否暗通款曲？若有，暗通款曲發生在珠珠與原配夫君結婚前、結婚後，抑或離婚後？再者，珠珠與義姓男子分住兩村，如何有私通的機會？珠珠的原配夫家為何堅決反對離婚之議，終至告官？珠珠再婚是嫁給鰥夫抑或紅花郎(未曾嫁娶者)？若是前者，再婚之際，她是否知道自己將是後母？再婚後，珠珠的婚姻生活又如何？

這些玄機都嵌在〈珠珠〉的劇情鋪陳或字裡行間，但它們從不主動出擊，而是悄然地處在冬眠狀態，等待適當的時機被「喚醒」。此一時機就是任何一個展演活動，或是唱誦，或是閱讀(聆聽)，或是述說，或是書寫，甚至是時間的催化(幾個斷續間隔的展演活動，在時間長河的推擠下，匯流成一事件)。至於喚醒它們的，就是那些參與展演的行動者或能動者。在此必須強調的是，行動者對文本內建暗藏的玄機並非一視同仁，而是選擇性地對其中部分內容或加強分貝，或聽而不聞，或刻意消音，或稍加變頻。因為任何一個行動者本身也是一個充滿符碼(價值、視事觀點與玄機)的「文本」，所以「喚醒」並非單向線性的收與受，而是你來我往、此消彼長、相互妥協或兩相輝映的對話過程。透過這一互為文本的參照建構，新文本於焉誕生。

本文所討論的寶珍、箱福、香居、熊船和八女等老太太，莫不以各自的人生經歷，解讀乃至解構她們所聽聞的珠珠事件。她們的解讀或僅駐留在自己的內心世界，或外顯為敘說。內心世界的玄妙我們無從洞悉，但多少可透過外化

的敘說行為來窺其一二。敘說的形式不拘一格，或演（唱誦或以語氣、肢體語言表意），或說（說明文意或質疑內容的可信度），或述（重述所聽聞的文本，在重述中不免更動原文本的修辭、文句組合，或演繹新意），或作（將事件筆之成文，撰著立說）。此外，每一行動者可能同時兼具多重身分，既是歌者、讀者，也是敘事者；行動者對文本的或事件的詮釋，也不必始終如一，而可能在時間脈動的內化過程中，導致多個文本的堆疊、擠壓或並置。在演、說、述、作和時間的運作下，珠珠這一事件開演了「展演文本」、「時間文本」、「以述為作」以及「以作為訴」等文本。這些文本可能同時涵蓋多個次文本（例如，寶珍的展演文本呈現了寶珍、箱福、香居三個次文本鼎足而立的形勢）。至於文本與文本間，或次文本與次文本之間，也非楚河漢界，畛域分明，而是交叉表述（例如，香居對珠珠的解讀橫跨展演文本和時間文本），甚至並峙對話，或呼應或抗衡。

如上所述，在寶珍的「展演文本」中，箱福拒絕接受「先通後娶難脫情」的可能性；八女的「以作為訴」完全略過此節；熊船的白水原作版則以「先偷外甥後偷村」極盡嘲諷珠珠到處偷人；香居的田廣洞原作版取其折衷，將該情節安排在珠珠離婚後，使珠珠的離婚訴訟名正言順（珠珠成了傳統習俗的受害者，而非私欲難抑的白蛇精）。熊船的「以述為作」認為珠珠應該認命，「嫁著籬，豎著朽」；八女則反其道而行，故給珠珠安排「一對兒女長成人」的理想結局。寶珍、香居、熊船三人所唱誦的原作版本盡繪珠珠醜行，但寶珍對原作的論評採取不拒不迎的中立態度；熊船與原作者立場一致，明指珠珠的不是；香居的「時間文本」則是矛盾，她一方面認為珠珠的行徑宛如「婊子」，一方面又意識到珠珠乃是「好的花株不會種」的犧牲者。寶珍、箱福、香居和八女的版本都把焦點置於珠珠，熊船的白水原作版本則從男家的角度出發，但熊船本人更心疼的卻是周家寡母的困境，甚且將周家寡母當成是自身經歷的隱喻。箱福、香居、熊船和八女的敘事觀點，莫不建基於珠珠其人其事，寶珍卻獨樹一格，採取無庸置評的立場。

這些老太太們對珠珠事件所建構的不同文本，投射了她們看待此事的不同思維取徑，也因之反映江永縣地方文化的多元意涵；甚且，凸顯了這些多元意涵或價值體系間複雜的辯證關係。「關係」又以兩種形式呈現。第一種是類似杜牧所謂「丸之走盤」（《樊川文集》卷十）的動態局面，⁴⁹亦即這些不同視事觀點

⁴⁹ 杜牧在〈序孫子注〉中說：「丸之走盤，橫斜圓直，計於臨時，不可盡知。其必可知者，是知丸不能出於盤也」（《樊川文集》卷十，四部叢刊本）。本文在此強調的是盤內各珠「橫斜圓直」的相互激盪，而非「丸不能出於盤也」。

既平行並存又彼此推擠衝撞。舉例而言，香居便是在父母之命與自由戀愛之間難以取擇，在「婊子歌」和「好的花株不會種」之間周旋轉進。八女則是一度徘徊在逆來順受與命運自主之間，猶豫在恪守男女分際為綱，抑或以生命尊嚴為要。而事件中的主角珠珠也面臨兩難，是應耐心等待「幾時過了我生世」，或者寧可「衣襟抱過是爺娘」？是該顧念男家「積子積孫在眼前」，還是當為「夫妻二個多勞煉」的自身幸福前景鋪路？即便是對讀者和受眾，雖然法律已經裁決珠珠有「理」，但仍不免會以約定俗成的「禮」和「義」來議論珠珠的言行舉止。

除了「丸之走盤」，另一種互動關係是屬於縱深向度，類似顧頡剛（1962 [1926]）所謂的「層累說」，亦即價值觀與價值觀之間存在著時序上的先與後、層次上表與裡，或邏輯上的因與果等依持 (mutual nourishment) 關係。「先」、「表」或「因」所呈現的觀點或許一致，但醞釀該觀點的內在幽微理念卻可能迥異；反之，底蘊理念即便相同，依之運作呈顯的「表相」可能逕庭。隱藏在珠珠事件中的核心價值「嫁雞隨雞」，即是明證。「嫁雞隨雞」乃衍生自儒家男尊女卑觀念中的「從夫」，但對解讀珠珠事件的文化成員而言，她們可能另有其邏輯推演與價值層累。對香居而言，她所奉行的「嫁雞隨雞」，其底層關懷就非「三從」而是「母孝」，一方面是難違母命，另一方面則為照養寡母；同時，也是她對男女有別（拒斥婚外情）這一社會規範的尊重。

與香居對照，熊船的心境層累又是另一番景象。熊船的「嫁雞隨雞」係建基於「從子」：熊船與其妹二人均守生人寡，但熊船留守夫家，而妹妹卻再醮求去，其差別就在於熊船已育有一子，而妹妹卻膝下空虛。因此熊船所唱誦的〈珠珠〉版也以「積子積孫在眼前」來指責珠珠。然「從子」看似是社會底蘊，反映父系社會「無後為大」的根本價值，但對熊船而言，這一價值底下還有更深一層的考量，那就是對一名同鄉寡婦的認同與疼惜。換言之，對熊船而言，珠珠因夫婿「四體不全不光輝」而離婚，有違「嫁雞隨雞」所表徵的「從夫」；然「從夫」實繫於「從子」，「從子」又肇因於她對一名婦女處境的感同身受。從另一角度觀之，熊船非議珠珠離婚之舉表面上是捍衛傳宗接代的父權中心思想，但內心深處卻根源於寡婦間的「情感共同體」。雖如此，非常弔詭地，同是建基於婦女間的「情感共同體」，熊船疼惜寡婦，非議珠珠，但珠珠卻是八女仰慕的對象。此外，值得一提地，八女雖認同珠珠以法律途徑挑戰父權社會的「嫁雞隨雞」，但深層的考量又互異：因為珠珠或基於自由戀愛，或為抗議媒妁之言，或為擺脫夫妻難諧的陰影；八女則為了掙脫暴力的魔掌，甚至是生命的威脅，最後且以性命相搏，只求永離苦難。

當然，這些老太太們對珠珠事件南轅北轍的諸多「異」論中仍有共識，這一共識就是對「先偷後娶難脫情」的擯斥。而擯斥程度的深淺也左右了她們對珠珠罪行輕重的判定：箱福的匪夷所思（質疑確有其事）、寶珍唱誦版本中的「白蛇精」（「先偷後娶」是珠珠離婚的動機之一）、熊船的嚴厲指控（珠珠婚後仍四處偷人），以及香居的矛盾（兩情相悅和傳統婚約的緊張關係）。即便是聲援珠珠的八女，也未敢櫻其鋒，採以「迴避」此一情節的方式為珠珠開罪。

但必須注意地，此一共識並非固若金湯，無可逾越；甚且，逾越的方式不必然在文章辭理（textuality），而是在文意之外（extra-textuality）。寶珍即是一例。對她而言，女書（文本）就是歌，歌就是用來「唱」的，既如此，何必非得在道德義理上「作文章」！易言之，文章、敘事不定然是為了申訴價值理念，有時純粹為「作」而「作」、為「述」而「述」、為「唱」而「唱」、為「演」而「演」；在作、述、唱、演的實踐過程中，體驗文字的力、歌聲的美、展演的藝術性和創作的超越性，並從中感受生活的踏實感。

「珠珠」乃一單純的婦女離婚訴訟事件，但卻開展了諸多「文本」。這些文本所涉及的，不僅是事件的來龍去脈或文化史實，更是這一事件如何向外輻射，激發各方觀點、詮釋、論述，甚至感同身受的過程。文本在反映生活實存之餘，也因此成了策動實存與互陳觀點的引擎，更是諸多詮釋的競技場域。在競唱爭鳴的過程中，不同觀點又不免形成詮釋衝突；而衝突之難以避免，肇因文本意涵不單取決於文字或象徵系統的指涉作用，也在於象徵體系本身所具有的創化性。更確切地說，象徵體系和行動者交鋒後，每每創塑或演繹出新文本。必須注意地，這一新文本雖然脫胎於創塑者（行動者）的受想行識，但在該文本誕生的瞬間，也同時和創塑該文本的行動（者）脫鉤，獨立形成一個公共論述的場域。在這一場域中，其他行動者又可介入該文本的解義與解構；如此循環往復，層層遞進，意義不斷衍生、再生、化生，意義的建構就永遠是進行式，也是未完成式。從此一角度觀之，文本呈現地絕非僅止於價值觀或意義的深沈幽微，更是價值觀與意義的動態變異。

從珠珠事件到珠珠文本，再到珠珠文本所呈現的文化多義、幽微與變異等特質來看，Geertz以文本比擬文化的概念建構，確實「大有可為」（venture-some）；特別是整合文學評論、詮釋學、語言人類學和民俗學等相關理論視野後，「文化乃文本」為文化本體論與認識論開展了新視域。它提醒我們，文化不只是價值體系的靜態具象，更是醞釀意義脈動與權力互動的活水源頭。若欲兼顧文化的恆與動，則要旨便是在探究文化象徵體系之餘，亦求索該象徵體系的

創化空間及該空間所築構的社會場域。本文引用的 Barthes 閱讀論、Ricoeur 敘說與時間、Bakhtin 互為文本、Bauman 和 Briggs 展演說等，即是導引我們進入這一場域的路由器(router)，裨益吾人在瞭解文化內在的深蘊理念之餘，亦能感受其潛在的化生契機。

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。

石君寶(元)

1921 魯大夫秋胡戲妻。[明] 臧晉叔校。上海：錦文堂書局。

江永縣志

1995 湖南省江永縣縣志辦公室編。北京：方志出版社。

杜牧(唐)

1979 樊川文集，四部叢刊本。臺北：商務印書館。

沈清松

2000 呂格爾。臺北：東大圖書公司。

金剛經

2001 李善單講授。修訂版。臺北：財團法人佛乘世界文教基金會。

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，趙麗明主編，頁 238-241。北京：北京語言學院出版社。

宮哲兵 編

1986 婦女文字與瑤族千家峒。北京：中國展望出版社。

1991 女書：世界唯一的女性文字。高銀仙、義年華、胡池珠原作。臺北：婦女新知基金會出版部。

高宣揚

1988 解釋學簡論。臺北：遠流出版社。

孫小玉

1991 解鈴？繫鈴？——羅蘭巴特。刊於文學的後設思考：當代文學理論家，呂正惠主編，頁 78-103。臺北：正中書局。

張 錯

2005 西洋文學術語手冊：文學詮釋舉隅。臺北：書林出版有限公司。

黃進興

2005 閱讀理論與史學理解。新史學 16(2):153-183。

楊躍青 導演

1999 女書：一個隱密的女性文字。臺北：婦女新知出版社。

- 廖炳惠
1993 里柯。臺北：東大圖書公司。
- 葉漢明
1999 妥協與要求：華南特殊婚俗形成假設。刊於禮教與情慾：前近代中國文化中的後現代性，熊秉真、呂妙芬等編，頁 251-284。臺北：中央研究院近代史研究所。
- 趙鳳喈
1993 中國婦女在法律上之地位，附補篇。臺北：稻鄉出版社。
- 趙麗明
1995 女書與女書文化。北京：新華出版社。
- 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。
2005 中國女書合集，五冊。北京：中華書局。
- 遠藤織枝
1996 中國的女文字。東京都：三一書坊。
2002 中國女文字研究。東京都：明治書院。
- 遠藤織枝、黃雪貞 主編
2005 女書的歷史與現狀：解析女書的新視點。北京：中國社會科學出版社。
- 劉 向（漢）
1965 列女傳，四部備要。臺北：臺灣中華書局。
- 劉斐玟
2003a 書寫與歌詠的交織：女書、女歌與湖南江永婦女的雙重視維。臺灣人類學刊 1(1):1-49。
2003b 從「以情爲意」到「意由境轉」：江永女書與「訴可憐」。刊於情、欲與文化，余安邦編，頁 225-287。臺北：中央研究院民族學研究所。
2005 文本與文境的對話：女書三朝書與婦女的情意音聲。臺灣人類學刊 3(1):87-142。
- 潘英海
1992 文化的詮釋者：葛茲。刊於見證與詮釋：當代人類學家，黃應貴編，頁 378-413。臺北：正中書局。
- 謝志民
1991 江永女書之謎，三冊。鄭州：河南人民出版社。
- 羅婉儀
2003 一冊女書筆記：探尋中國湖南省江永縣上江墟鄉女書。香港：新婦女協進會。
- 顧頡剛
1962[1926] 與錢玄同先生論古史書。刊於古史辨第一冊，頁 59-66。香港：太平書局。
- Asad, Talai
1983 Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man* 18(2):237-259.
- Bakhtin, Mikhail M.
1981 The Dialogic Imagination: Four Essays. Michael Holquist, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist, trans. Austin: University of Texas Press.
1984 Rabelais and His World. Hélène Iswolsky, trans. Bloomington: Indiana University Press.

- 1986 *Speech Genres and Other Late Essays*. Caryl Emerson and Michael Holquist, eds. Vern W. McGee, trans. Austin: University of Texas Press.

Barthes, Roland

- 1968 *Elements of Semiology*. Annette Lavers and Colin Smith, trans. New York: Hill and Wang.
- 1977a *The Death of Author*. In *Image, Music, Text*. Stephen Heath, trans. Pp. 142-148. New York: Hill and Wang.
- 1977b *From Work to Text*. In *Image, Music, Text*. Stephen Heath, trans. Pp. 155-164. New York: Hill and Wang.

Basso, Ellen

- 1986 *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1989 *Kalapalo Biography: Psychology and Language in a South American Oral History*. *American Anthropologist* 91(3):551-569.

Bauman, Richard

- 1986 *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005 *Commentary: Indirect Indexicality, Identity, Performance: Dialogic Observation*. *Journal of Linguistic Anthropology* 15(1):145-150.

Bauman, Richard, and Charles L. Briggs

- 1990 *Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life*. *Annual Review of Anthropology* 19:59-88.

Biersack, Aletta

- 1989 *Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond*. In *The New Cultural History*. Lynn Hunt, ed. Pp. 72-96. Berkeley: University of California Press.

Briggs, Charles L.

- 1992 "Since I Am a Woman, I Will Chastise My Relatives": Gender, Reported Speech, and the (Re)Production of Social Relations in Warao Ritual Wailing. *American Ethnologist* 19(2):337-361.
- 1993 *Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing: Music and Poetics in a Critical and Collective Discourse*. *American Anthropologist* 95(4):929-957.

Canagarajah, Suresh

- 2002 *Reconstructing Local Knowledge*. *Journal of Language, Identity, and Education* 1(4):243-259.

Chiang, William W. 姜葳

- 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.

Duranti, Alessandro

- 1986 *The Audience as Co-Author: An Introduction*. *Text* 6(3):239-247.

Eco, Umberto

- 1992 *Interpretation and Overinterpretation*. With Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke-Rose. Stefan Collini, ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Foley, John M.

- 1992 *Word-Power, Performance, and Tradition*. *The Journal of American Folklore* 105(417):275-301.

Freund, Elizabeth

- 1987 *The Return of the Reader*. London; New York: Methuen.

Geertz, Clifford

- 1973 *Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Greenblatt, Stephen

- 1997 *The Touch of the Real*. *Representations* 59:14-29.

Handler, Richard

- 1991 *An Interview with Clifford Geertz*. *Current Anthropology* 32(5):603-613.

Hanks, William

- 1984 *Sanctification, Structure and Experience in a Yucatec Maya Ritual Event*. *Journal of American Folklore* 97(384):131-166.

Hill, Jane

- 2005 *Intertextuality as Source and Evidence for Indirect Indexical Meanings*. *Journal of Linguistic Anthropology* 15(1):113-124.

Holquist, Michael

- 1990 *Dialogism*. London; New York: Routledge.

Holub, Robert C.

- 1984 *Reception Theory: A Critical Introduction*. London; New York: Methuen.

Huang, Philip C. C. 黃宗智

- 2001 *Women's Choices under the Law: Marriage, Divorce, and Illicit Sex in the Qing and the Republic*. *Modern China* 27(1):3-58.

Hymes, Dell

- 1981 *"In Vain I Tried to Tell You": Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Idema, Wilt L. 伊維德

- 1996 *Vrouwenschrift [Women's script]*. Amsterdam: Meulenhoff.
 1999 *Changben Texts in the Nüshu Repertoire of Southern Hunan*. In *The Eternal Storyteller: Oral Literature in Modern China*. Vibeke Bordahl, ed. Pp. 95-114. Richmond, Surrey: Curzon Press.

Inglis, Fred

- 2000 *Clifford Geertz: Culture, Custom, and Ethics*. Cambridge, UK: Polity Press.

Iser, Wolfgang

1978 *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

1980 *The Reading Process: A Phenomenological Approach*. In *Reader Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Jane Tompkins, ed. Pp. 50-69. Baltimore: John Hopkins University Press.

Ivanov, Vyacheslav

1999 Heteroglossia. *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1-2):100-102.

Jauss, Hans R.

1982 *Toward an Aesthetic of Reception: Theory and History of Literature*. Timothy Bahti, trans. Paul de Man, intro. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kapchan, Deborah

1995 Performance. *The Journal of American Folklore* 108(430):479-508.

Karp, Ivan

1986 Agency and Social Theory: A Review of Anthony Giddens. *American Ethnologist* 13(1):131-137.

Keesing, Roger

1987 Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology* 28:161-176.

Ko, Dorothy 高彥頤

2001 *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet*. Berkeley: University of California Press.

2005 *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*. Berkeley: University of California Press.

Kristeva, Julia

1980 *Desire in Language*. Leon S. Roudiez, trans. New York: Columbia University Press.

Liu, Fei-wen 劉斐玟

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.

2004a From Being to Becoming: *Nüshu* and Sentiments in a Chinese Rural Community. *American Ethnologist* 31(3):422-439.

2004b Literacy, Gender, and Class: *Nüshu* and Sisterhood Communities in Southern Rural Hunan. *Nan Nü: Men, Women, and Gender in Early and Imperial China* 6(2):241-282.

Malinowski, Bronislaw

1984[1922] *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Marcus, George E.

1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

- 1997 The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork. *Representations* 59:85-108.
- Marcus, George E., and Michael Fischer
 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- McLaren, Anne
 1996 Women's Voices and Textuality: Chastity and Abduction in Chinese *Nishu* Writing. *Modern China* 22(4):382-416.
- Moore, Henrietta
 1990 Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text. *In* *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics, and Post-Structuralism*. Christopher Tilley, ed. Pp. 85-120. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Nygren, Anja
 1999 Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledges. *Critique of Anthropology* 19(3):267-288.
- Olsen, Bjørnar
 1990 Roland Barthes: From Sign to Text. *In* *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics, and Post-Structuralism*. Christopher Tilley, ed. Pp. 163-205. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Ortner, Sherry
 1984 Theories in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1):126-166.
 1997 Introduction. *Representations* 59:1-13.
 2005 Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory* 5(1):31-52.
- Palmer, Gary B., and William R. Jankowiak
 1996 Performance and Imagination: Toward an Anthropology of the Spectacular and the Mundane. *Cultural Anthropology* 11(2):225-258.
- Palmer, Richard E.
 1969 *Hermeneutics*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Peacock, James
 1981 The Third Stream: Weber, Parsons, and Geertz. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 7:122-129.
- Ricoeur, Paul
 1971 The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research* 38:529-562.
 1974 *The Conflicts of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
 1976 *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, TX: Texas Christian University Press.
 1981 The Narrative Function. *In* *Hermeneutics and the Human Sciences*. John Thompson, ed. and trans. Pp. 274-296. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1984 *Time and Narrative*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- 1985 *Time and Narrative*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- 1988 *Time and Narrative*, vol. 3. Chicago: University of Chicago Press.
- 1991 *From Text to Action*. Kathleen Blamey and John B. Thompson, trans. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Rosaldo, Renato I.
- 1997 A Note on Geertz as a Cultural Essayist. *Representations* 59:30-34.
- Roseberry, William
- 1982 *Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology*. *Social Research* 49:1013-1028.
- 1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press.
- Ruby, Jay, ed.
- 1982 *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Saussure, Ferdinand de
- 1966 *Course in General Linguistics*. Charles Bally and Albert Sechehaye in Collaboration with Albert Reidlinger, eds. Wade Baskin, trans. New York: McGraw-Hill.
- Schieffelin, Edward
- 1985 Performance and the Cultural Construction of Reality. *American Ethnologist* 12(4):707-724.
- See, Lisa 馮麗莎
- 2005 *Snow Flower and the Secret Fan: A Novel*. New York: Random House.
- Sewell, William
- 1997 Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation. *Representations* 59:35-53.
- Shankman, Paul
- 1984 *The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz*. *Current Anthropology* 25(3):261-280.
- Sherzer, Joel
- 1983 *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press.
- 1987 A Discourse-Centered Approach to Language and Culture. *American Anthropologist* 89(2):295-309.
- Sherzer, Joel, and Anthony C. Woodbury, eds.
- 1987 *Native American Discourse: Poetics and Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, Richard A.
- 2005 Cliff Notes: The Pluralisms of Clifford Geertz. *In Clifford Geertz by His Colleagues*. Richard A. Shweder and Byron Good, eds. Pp. 1-9. Chicago: University of Chicago Press.

Silber, Cathy

- 1994 From Daughter to Daughter-in-Law in the Women's Script of Southern Hunan. *In* Engendering China. Christina Gilmartin et al., eds. Pp. 47-69. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Silverman, Eric K.

- 1990 Clifford Geertz: Towards a More "Thick" Understanding? *In* Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics, and Post-Structuralism. Christopher Tilley, ed. Pp. 121-159. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Silverstein, Michael, and Greg Urban, eds.

- 1996 Natural Histories of Discourse. Chicago: University of Chicago Press.

Tedlock, Dennis

- 1983 The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tedlock, Dennis, and Bruce Mannheim, eds.

- 1995 The Dialogic Emergence of Culture. Urbana: University of Illinois Press.

Tompkins, Jane P., ed.

- 1980 Reader Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism. Baltimore: John Hopkins University Press.

Turner, Victor W.

- 1967 The Forest of Symbols. Ithaca: Cornell University Press.
1969 The Ritual Process. Chicago: Aldine.
1988 The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications.

Ulin, Robert

- 2001 Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory. Second Edition. Malden, MA: Blackwell Publishers.
2005 Remembering Paul Ricoeur: 1913-2005. *Anthropological Quarterly* 78(4): 885-897.

Urban, Greg

- 1986 Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist* 88(2): 371-386.

Walters, Ronald G.

- 1980 Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians. *Social Research* 47: 537-556.

劉斐玟

中央研究院民族學研究所

11529臺北市南港區研究院路二段128號

fwliu@gate.sinica.edu.tw

Elaborating on Geertz's "Thick Description": From Text to Reading, Narration, and Performance

Fei-wen Liu

Institute of Ethnology, Academia Sinica

To open up the theoretical horizons of Clifford Geertz's venturesome formulation of "culture as text," in this paper I incorporate various textual perspectives developed in the fields of literary criticism, hermeneutics, folklore and linguistic anthropology, including Bakhtin's "dialogics," Barthes' "the death of author," Ricoeur's "social action as text," and Bauman and Briggs' "poetics and performance." To illustrate, I use the female-specific literature known as *nishu* (female writing), which circulated exclusively among peasant women in Jiangyong County, Hunan Province, in south China. Specifically, I focus on an event taking place in the early twentieth century—a divorce claim made by a village woman called Zhuzhu, when she discovered only on her wedding day that her betrothed/husband was paralyzed. My research shows that "Zhuzhu" as a social event and a *nishu* text has generated various constructions of (sub)texts via the dynamic function of entextualization, reading, narration, performance, intertextualization, temporality, and personal contexts. This suggests that "culture as text" involves not merely metaphors and symbols whereby meanings, sentiments, and values are embodied and manifested, but is also a social field where heteroglossia and stereographic plural voices come into being; more importantly, it is a source of vitality by which change or transformation becomes possible. To "thickly describe" culture, I therefore call for a dynamic textual perspective, that is, one that examines the depths of metaphor in conjunction with how a text is intertextually read, narrated, and performed.

Keywords: Geertz, text, narrative, performance, reading
