



末婆、嬭嬭、娘娘與我： 反思壯族儀式研究的田野經驗與知識生產*

高雅寧

國立政治大學民族學系

本文採取「自我／自傳式民族誌」(autoethnography)的方法與文類，回顧與反思筆者在廣西壯族地區以女性為主的儀式團體中進行田野工作的經驗，與自身知識生產及其影響，並討論未來透過「合作式民族誌」(collaborative ethnography)的方式與壯族研究夥伴進行知識生產的可能性。身為一名臺灣女性民族誌工作者，在廣西壯族農村進行壯族女性儀式專家(末婆)的研究，首先要突破的是「臺灣人」的身份障礙，順利取得當地人的信任後，女性研究末婆的優勢才能顯示出來。在反省知識生產的過程中，我發現身份差異、性別意識轉換、參與觀察程度的深度，都會影響知識生產。最初，我被當地人視為具有威脅的臺灣間諜或騙子，接著成為參加觀察末婆主持的家屋與社區儀式的學徒或記者，最後我成為末婆口中的「大姐」與儀式支持者的「乾女兒」，參與觀察末婆／末公與乾媽家舉行的儀式。研究的主題也從描述末婆生命史與家屋儀式，轉變至討論性別區隔的社區儀式展演，及維繫儀式專家與支持者(嬭嬭、娘娘)關係的「燒衣儀式」。目前壯族宗教儀式研究有性別區別的傾向，即大部份本土與外來男

*謝辭：本文據於「性別與人類學知識研討會」(中央研究院民族學研究所，2011年11月18-19日)發表的「末婆、嬭嬭、娘娘與我：壯族儀式的田野經驗、兩性互動與知識生產」一文修改而成。感謝中央研究院民族學研究所研究員張珣的邀請，讓我透過發表會議論文機會，回顧與反省這十多年來的田野經驗及其部分成果。也感謝我的評論人輔仁大學織品系副教授何兆華的評論與幾名匿名審查者給予珍貴的修改意見。本文涉及我從1998年初到2016年中在廣西壯族地區累積超過十八年的田野工作經驗。我特別要感謝這麼多年來，廣西壯族地區接受我的訪問與觀看儀式的儀式專家、儀式助手與主辦儀式的家庭與村落，以及所有接受我訪問、叨擾與陪伴我一起成長的朋友們，無論文中有否提及，我都要表達我的感謝之意。本文做為會議論文發表前與此文稿修改期間，在我在廣西進行田野工作期間無私給予我協助的鄧家伯母、黃丹瑤女士與金桃婆先後去世，謹以此文紀念她們。

性研究者研究男性儀式專家而非女性儀式專家。末婆／末公的儀式以口傳為主，且末婆／末公的生物性別與舉行儀式時的性別並不一定相同，儀式中他們扮演與他們生物性別不一樣的人物。目前我的研究成果對壯族研究界的影響大於對研究對象本身的影響。身為一名民族誌工作者，我期望運用「合作民族誌」的方法，與儀式專家、本地與外地壯族研究者、一般民眾與政府官員共同參與壯族儀式專家的「影音」民族誌的生產，以超越性別、身份、族群、書寫的限制，並透過彼此協商各自知識生產的差異與衝突，發展出一種可以同時傳遞與傳承壯族宗教與人類學知識的方法。

關鍵詞：壯族，性別，田野經驗，知識生產，自我／自傳式民族誌

一、前言

「我們在廣西參加儀式時得知『巫婆』在壯族農村中很活躍，我們沒有機會進一步接觸，妳有沒有興趣去看看？」一位學長如此建議我。抱著姑且一試的心理，在1998年的一個冬夜，我第一次參與在廣西西南邊境縣——靖西縣壯族農村由女性儀式專家——末婆 (*me moed*) 所舉行的儀式，從此之後，參加末婆的儀式成了我田野工作的主旋律。¹

若干年後（2005），一位在廣西博物館工作的壯族青年問我：「小高，我小時候對巫婆的儀式就很感興趣，會跟著祖母參加儀式，但是大部份的儀式都是女人參加的，我一個男的夾在女人中間，覺得很不好意思。妳有什麼建議？」當時，我認為身為在中國的臺灣研究者，首先要克服的是身份的問題，贏得了儀式專家與儀式主辦家庭或社區的信任後，研究者的性別才不是觀看或參與儀式的障礙。然而，當時我並沒有考慮到的是身為壯族人在觀看末婆儀式時可能沒有身份的問題，但有性別的界限。

身為一個女性田野工作者，置身於以女性為主的壯族儀式團體與活動中違和感較低，但在「臺灣漢人女性研究者」與「中國壯族女性儀式專家與支持者」之間，仍有政治體制、族群、教育程度、宗教信仰與生命經歷等方面的巨大差異。在進行末婆研究的過程中，最初，我認為要如何克服臺灣人身份、獲得當地的接受與許可及得以參與末婆儀式的方法，是建立在人與人之間的真誠互動和相互觀察與理解，而不是單憑身為女性研究者就容易打入女性的宗教團體。然而，性別真的不會對人類學知識生產造成差異嗎？在回顧1970年代以來田野工作者反思與民族誌方法中關於性別的議題之後（Golde 1986；Whitehead and Conaway 1986；Bell et al. 1993；Warren and Hackney 2000），我深刻意識到研究者的性別與人類學的知識生產密不可分。

本文的目標是審視我作為一位女性民族誌工作者，在廣西壯族社會中研

1 本文的壯語拼寫，是採用廖漢波（2010）〈台語支中部組俛儂語（德靖土語）音系概況與拼音方案詳解〉一文的拼寫法，去掉每個音節後面代表聲調符號的羅馬字母，以方便讀者拼讀，例如：*meh moed*中的*meh*，*h*是代表第六調，因此去掉，而成為本文中的拼寫結果*me moed*。

究女性儀式專家「末婆」的過程中，其身份轉換、性別意識與知識生產的關係。《Gender Issues in Ethnography》(Warren and Hackney 2000 : 39-40) 一書中探討女性在自己原本的文化中就有特殊且性別化 (gendered) 的位置，田野調查的文獻亦反應出不同時代的婦女被描繪成不同的樣貌。1920年代芝加哥學派並沒有意識到研究者的性別是方法論要討論的議題，1960年代以來西方卻發展出來一個普同的看法，認為女性研究者比男性研究者較易在田野中與人建立起諧密關係 (rapport)，這其實也反映出女性在自身文化中的位置 (同上引：40, 43)。本文從筆者的性別身份出發，剖析與壯族儀式專家與宗教團體相處的模式，並比較筆者的角色轉換過程中，知識生產上的差異及結合個人經驗與知識生產的討論。在知識生產上，目前壯族宗教儀式研究有著性別區隔的傾向，即男性研究男性儀式專家，較女性研究女性儀式專家的比例高。

我對壯族研究的興趣與主題最先是在意識到壯漢差異中發展出來的，身為一名外來的漢人研究者，與本地壯族村民、幹部、儀式專家與支持者有著錯綜複雜而且非絕對的權力關係。外來具有書寫能力的漢人，是不是就有權力與能力書寫壯族的文化呢？事實不然。首先，儘管壯族是中國的少數民族（人口數有一千九百萬），但是一到靖西就會發現壯族是當地的主體民族，我才是少數民族；例如，有批後來移民到此地生活在偏遠山區的漢人，被生活在河谷平原區的壯族，稱為「高山漢」。其次，對大部份的末婆、嬭嬭、娘娘來說，我是晚輩，即便我從一名研究生到現在成為老師，並且儀式中末婆／末公尊稱我「大姐」，就年紀與輩份來說我還是晚輩。雖然我受過高等教育習慣漢字書寫，但是在記錄與翻譯儀式唱詞時，我根本是一名學徒。協助翻譯的惠敏婆經常勸我不要記錄儀式中場休息的聊天，她曾用很粗俗但很貼切的形容，說這些聊天都是「屎尿」，對她而言那些優美的對句與意義深遠的唱詞才是她有興趣一聽再聽、展現出儀式專家才能與她個人宗教知識的功力。對口傳的儀式專家本身而言，書寫這件事並不具有絕對至高的價值。我記得1999年中國政府打擊法輪功不遺餘力的那段時間，有漢字書寫傳統的儀式專家[道公]很害怕經書被沒收，於是把經書拿到岩洞裡藏。我反問末婆媽倍怕不怕，她回答說沒有什麼好怕的，她又沒書。最後，關於宗教經驗方

面，我因為個人成長過程缺乏參與宗教活動的經驗，才選擇研究少數民族的宗教。²儘管我曾經在做田野調查、面臨人生低潮時去找仙娥嬭，但並沒有拿香與米去求問；介於那種好像相信，又躊躇不前的狀態，直到成為壯族家庭一員與嬭嬭、娘娘的一份子後，才比較自然地加入他們所參與的儀式之行列。

余光弘（1996）反思他在蘭嶼的研究經驗，將他研究的前九個月稱之為「參加觀察」，之後才進入「參與觀察」的階段。我在壯族社區的研究過程中，也經歷了「參加觀察」末婆儀式到「參與觀察」末婆宗教團體的過程。或者說我從一名外來的研究生，到慢慢成為「嬭嬭、娘娘」一份子的「局內人」，對末婆儀式和宗教團體的理解與知識生產也出現了差異。最初參加觀察末婆儀式中，我僅看到一個個獨立的末婆儀式；中間跟末婆的家庭「同吃、同住、同勞動」，參與末婆的日常生活與觀察儀式活動，體會到身為一名女性儀式專家的不易，也深刻理解家屋儀式與親屬關係之關聯性（高雅寧 2002）；後來，當我真正成為壯族家庭的一份子，且進一步成為末婆宗教團體的成員後，才深刻理解到壯族本土宗教活動能夠延續的關鍵，是末婆／末公與她們的支持者之間不斷互動的結果（高雅寧 2015），也認識到社區儀式如何回應壯族地方社會的歷史記憶與所處的當代政治經濟環境（Kao 2013）。

本文是運用「自我／自傳式民族誌」（autoethnography）的方法框架進

2 為什麼要研究宗教信仰與儀式的主題，其實是跟我自己的宗教經驗有關。我的家庭成員中並沒有特定宗教信仰者，也不熱衷參與儀式活動，最多是過年過節與祖先忌日時拜神祭祖，跟社區內的廟宇聯繫並不緊密，更沒有什麼環島進香活動。大學時就讀天主教學校的宗教系，身旁有不少因為信仰驅使而來讀書和教書的同學與師長，但這也沒有讓我成為某個宗教的信徒，反而是讓我更好奇這些跟我宗教經驗不同的人們、想要更客觀的觀察與認識不同的宗教，進而發展出參與與觀察儀式活動的興趣，儘管當時曾與某位任課老師爭論關於個人宗教經驗對研究宗教經驗是否有幫助的問題。當外人知道我研究的是壯族口頭儀式專家時，最常碰到的問題是：「你信不信？你怕不怕？」關於信不信的問題，我最初的回答是如果我在當地成長，我應該會相信；接觸久了之後，我相信世界上確實有人可以與另一個我們接觸不到的世界之存在而互動。至於怕不怕的問題，我不怕的，當初我非常好奇，當更多接觸儀式專家後，我反而覺得跟他們在一起工作再安全不過了。至於當地人也會問我信不信，我的回答是：重點不是我信不信，而是你們信不信，以及你們為什麼信與不信。當然我現在也會轉而回答，做了這麼久的研究、參與這麼多的儀式活動，我也慢慢相信。

行書寫的 (Adams et al. 2015 ; Ellis et al. 2011[2010] ; Jones et al. 2013 ; Reed-Danahay 2013 [1997])，偏向個人的敘述 (personal narratives) 類型，敘述與分析的焦點是我個人研究壯族儀式專家「末婆」與儀式支持者「嬭嬭」、「娘娘」之間的互動與知識生產過程。有些學者把自我／自傳式民族誌的類型分成兩種：一種是「土著民族誌」，土著研究土著或自己人研究自己人；另一種是「民族誌的自傳」 (ethnographic autobiography) 或「土著的自傳」 (native autobiography) (Reed-Danahay 2013 [1997] : 9)。Ellis等人在一篇回顧性的文章，透過將autoethnography拆解成三個字根，做了以下的定義：「Autoethnography 是一種研究與書寫的途徑，尋求描述和有系統的分析 (graphy) 個人經驗 (auto) 以獲致理解文化經驗 (ethno)」 (Ellis et al. 2011 [2010])。本文我採取Ellis的定義。

自我／自傳式民族誌的研究與書寫方式，具有「民族誌」與「自傳」的優缺點，經常招致的批評是從民族誌角度來看太主觀，從自傳書寫的角度來看藝術性又不夠，不過自我／自傳式民族誌要打破的就是科學與藝術之間的二元性 (Ellis et al. 2011 [2010])。早在1960年代，研究者質疑民族誌研究的客觀性與知識生產的中立性，指出資訊是無法透過完全客觀的方法取得，包括研究的問題、方法、理論的選擇，都會受到研究者所處的社會，以及個人實際狀況，例如：性別、年齡、與被研究者的諧密關係程度、田野地位置，甚至贊助研究的機構所影響 (Hayano 2013 [1979] : 35)。對民族誌研究之反思發現，民族誌工作者不可避免的參與和涉入他所紀錄的現象，對於現象的解釋經常是民族誌工作者的想像 (Atkinson 2006 : 402)。從1980年代以來，這種客觀民族誌的書寫已經備受批評與反思，自我／自傳式民族誌是在1980社會科學的反思浪潮下，發展出的研究方法與書寫類型，當時人文與社會科學出現「再現的危機」 (Marcus and Fishcer 1986 ; Clifford and Marcus 1986)。研究者開始質疑科學家發現的「事實」與「真相」，其實跟用來描述的詞彙與典範密不可分，因而重新理解「作者」、「讀者」與「文本」三者之間的關係，認識到故事是複雜與有意義的現象，用以引導人們思考與感受的方法，有助於意識到自己與他人；並且反對研究者不顧研究者與被研究者的權力關係，利用與書寫他者的文化以獲取金錢或學術的利益，忽視研究

者與被研究者的關係（Adams et al. 2015；Ellis et al. 2011 [2010]；Jones et al. 2013）。儘管自我／自傳式民族誌清楚地承認其個人的或傳記的基礎，不過也要面對雙重的問題：第一：自我／自傳式民族誌必須透過分析，才能使得它比民族誌還更引人入勝且令人難忘；第二：個人經驗還是不及「他者」來得吸引人與重要（Atkinson 2006：402-3）。

我認為自我／自傳式民族誌具有「民族誌」與「自傳」的優缺點是可以相互補足的，這篇文章是我第一次嘗試「主觀」地描述我如何進行研究，我如何跟研究對象與夥伴們互動，他們又如何理解與認識我，甚至是如何評價我的研究，來重新理解我的「客觀」研究生產的過程。過去我自認採取客觀的方式進行儀式專家的研究，但現在我發現過去進行民族誌研究與書寫時，充滿著主觀性，但我當時並沒有這種敏感度。透過這篇反思性的文章，我開始清楚地意識到當我開始選擇要做這個題目、紀錄某一場儀式、要跟隨哪位儀式專家、要找哪些人進行翻譯與記音，其實都充滿著主觀的選擇，甚至是被研究對象決定的，換言之，我的主觀選擇與研究對象的主觀選擇是相互構成的。如同協助我進行唱詞記錄與翻譯的主要報導人所言，她不會帶我去參加她不支持的儀式專家的儀式，如果儀式專家唱不好，她也不會有興趣協助翻譯。根據我的經驗，不同的儀式專家各自有不同的支持者，如果拿一場儀式專家的儀式去給其他儀式專家的支持者看，會得到很多負面批評。然而如果這種主觀選擇所研究出來的成果，可以得到被研究者的共鳴，能夠從其他研究者的發現得到驗證，或者透過自我民族誌的再次驗證，才能真正地呈現出該文化的核心。

本文主要從分析自己的性別對研究的影響出發，輔以討論族群（壯／漢）、年齡（嬭嬭、娘娘與「大姐」）、教育（不識字與識字）、宗教經驗等背景對研究的影響。透過自我民族誌的書寫，我正視自己研究過程中的主觀性、情緒與研究者對研究的影響，也反思我的背景，包括：族群、性別、年齡、能力、教育，甚至宗教經驗都會影響研究者對世界的認識與研究呈現的方式（Ellis et al. 2011 [2010]）。我將我成為儀式專家支持者（嬭嬭、娘娘）的乾女兒與其中一員，視為建立壯族文化認同的關鍵時刻，並分析建立這種認同的漫長過程。如Reed-Danahay（2013 [1997]：5）所言，自我

／自傳式民族誌的工作者經常有雙重認同，是一名邊界的跨越者（boundary-crosser）。同時我也發現在研究過程中，我也不斷地在跨越性別（「榮耀的男性」／女性）、族群（從一名漢人到漸漸進入壯族世界），以及非信仰者／儀式專家支持者之間的界線。

「自我／自傳式民族誌」不只是一種方法，也是一種生產的成果，在這種知識生產過程中，研究者會考慮被研究者如何看待研究成果或研究者的經驗，這種方法期盼研究對象既是知識的共同生產者也是讀者。書寫本文的過程中，促使我思考與計畫在未來進行研究時，必須邀請更多元的讀者加入知識生產的行列。自我／自傳式民族誌工作者最關注的問題是：「誰是讀者，他們如何受其影響，以及如何讓對話保持下去？」（Ellis et al. 2011 [2010]）透過初步觀察，及與壯族研究夥伴對話的過程，身為一名民族誌工作者，我期盼與廣西當地的壯族一般民眾、研究者、男女儀式專家與政府幹部等人，共同參與末婆／末公「影音」民族誌的生產，朝向「合作民族誌」的田野工作方式與知識生產目標前進，在這樣的研究計畫執行過程中，夥伴與我互為知識生產者與讀者。期盼這種方法與成果可以跳脫外來研究者憑恃著個人的研究興趣、文字書寫的能力與「西方」生產出的理論框架，以突破「誰為誰發聲」的困境，來理解與分析以口傳為主的壯族宗教信仰實踐的優勢與困境。

二、壯族眼中的外來研究者

廣西靖西壯族的眼中，對我這樣一個外來者的身份與角色的認知，隨著中國急速的社會變遷而不斷的變化。1998年年初，我被視為計畫生育辦公室的幹部；1998年夏天，因為發高燒到醫院就醫，靖西人民醫院醫生質問我為什麼來到邊境，莫非是間諜？1999年，我搖身變成了臺灣的仙女，跟著末婆媽倍學法術；2005年，我一度被當作騙子，要到農村騙吃騙喝，後來則成了「駐地記者」，被邀請去拍攝各種地方活動。

上述這些身份與角色的變化，脫離不了整個中國的政治經濟社會脈絡，

當然也不可忽視壯族內部文化的認知。計畫生育辦公室的幹部、間諜、騙子與記者等是職業或身份的差異，並不是性別的區隔，本節著重描述在不同情境下，壯族對我這位外來研究者的觀看，以及兩者間的互動過程。

（一）邊境壯人眼中的外來者

第一次進行壯族村落調查，是1998年農曆過年後，透過曾任職於靖西縣壯族博物館的凌樹東先生介紹下，我落腳靖西縣城邊上以做豆腐出名的村子（後文我將其化名為「豆腐村」），住在一個僅有女兒沒有兒子的家庭。白天，家中的二女兒忙著去縣城的市場賣油豆腐，上門的女婿在家中做豆腐，我則在村落中進行家戶調查。我很生疏地操作著在「人類學方法論」課堂上學到的田野調查方法。當時我背著一個色彩鮮明的背包，手拿著一本筆記本，很努力地在滿是泥濘的村落小徑中穿梭、一家一家的訪問，首先詢問家庭成員，然後畫上親屬圖。沒想到過兩天，村落開始謠傳我是計畫生育辦公室的人員，因為我不斷地問家裡有幾個小孩，哪時候出生等等的問題；而我那個色彩鮮明的包包，就成了裝小孩的背帶。後來我才知道，原來壯族小孩滿月時，外婆必須送上一個背帶，而這個背帶通常顏色鮮明並且有精美的繡花。

1998年暑假，我落腳在一個離縣城要坐上兩個半小時巴士、再步行至少一個半小時的村落——大巴屯（化名）。這個村落當時才剛開通給手扶拖拉機行走的路，被炸藥炸開的石頭，棱角依然尖銳。有一個早晨，我與廣西民院的研究生農啟鵬錯過了每天唯一的班車（嚴格來說，是前晚已經約定好的司機放我們鴿子），只好硬著頭皮在烈日下步行了一個早上，因為前兩天參加小孩滿月儀式的疲憊，再加上烈日當頭，我很不幸發了高燒；在離大巴屯還有四十分鐘步行距離的地方，我就已經無法再多走一步。³隔天我赴縣城

3 當天我在大巴屯所屬的行政村停留，因為廣西民院的研究生農啟鵬就在該村做調查，他讓我在他安置在小學教室裡的床上休息，我昏睡了一個下午。當天下午，農啟鵬的姐夫剛好進大巴屯（也就是我做田野的村落，同時也是他表弟的村落）去拉木頭，因為我已經沒力氣走路，加上第二天才有中型巴士到該村拉客，所以我想搭他的便車到他家。當姐夫從大巴屯出來時，天色已暗，他載著我們五個人，在視線不良路況極差的一個下坡路上，姐夫連手扶拖拉機掉到山崖下約四、五公尺處。他是為了極力要保住車，來不及跳車。車禍發生當下，我非常擔心，也非

就醫，醫生得知我是臺灣人，沒有先問我身體哪裡不舒服，反而劈頭就問：「妳到我們邊境縣做什麼？是不是間諜啊？」

1999年農曆過年後，我透過鐘秀英女士的關係，住進了貴水村（化名）黃家，進行我的碩士論文田野調查。黃家的女主人媽倍是鐘秀英女士認識的一位末婆，媽倍喊鐘秀英為姑姑，貴水村所屬行政村的支部書記，又是鐘女士的中學同學，這樣攀親帶故一番，我沒有遭遇到太多困難，就順利搬進了黃家。對當地壯人來說，只有末婆的學徒會住到末婆家，因此當時就有一個傳言，說我是臺灣的仙女，來跟媽倍學法術。儘管我沒有真的學了什麼法術，但我確實就像徒弟一般，跟隨著媽倍到處去看她做儀式。

2005年年初，我選擇靖西縣安德鎮作為我博士論文田野調查的地點，在鎮上幹部與朋友的協助下，我在安德鎮邊上一個叫做大村屯的農姓人家裡安頓了下來。大村屯總共有三位末婆，農家的末婆資格最老，但王家的末婆最有名，另外還有一位凌姓的末婆尚未出師。農家末婆海芬婆資格老，其子女也都有不錯的發展，有做幹部、當老師與做生意的，但對我這個外來研究者卻有很大的戒心。她的大女兒在外面進行販雞生意，接觸外人雖多，但相對來說對我卻很有戒心。⁴2005年的農曆正月初二，海芬婆的大女兒回娘家，晚上我們閒話家常，她說她一開始聽說我來住她娘家時，認為我是騙子，因為當時有很多詐騙集團到農村，假借要教農戶養豬技術而在農家白吃白喝，不過她也聽說我隨著她母親到處去拍攝儀式，當晚又問我從臺灣到他們這地方需要多久時間，並且幫我塗抹藥物（當時我整個身體都被跳蚤咬奇癢無比），她想了想認為騙子不需要花這麼大的功夫來行騙。⁵後來我請求她讓我

常驚嚇。姐夫受了不小的內外傷，休養了很久，這件事情是我田野調查過程中最驚險的一個經驗。姐夫的受傷，讓我感到非常的遺憾，但農啟鵬的姐姐與姐夫為人敦厚，很擔心我的病情，跟靖西人民醫院的醫生反應很不一樣；我在縣城休養了將近一個月，姐姐還過來探望我。那次發燒也是此生最嚴重的一次，我想可能是驚嚇過度，以及當地醫院用藥不當所導致。

4 海芬婆大女兒之所以有這麼大的戒心，是來自自己身的經驗。她描述：海芬婆在她十多歲時就開始瘋瘋癲癲的，當時哥哥是男人（按：哥哥當然是男人，不過這裡我想海芬婆大女兒要強調的是媽媽生病作為要成為末婆跡象的事情，男性是不插手管的），弟弟都還小（小弟當時才三、四歲），所以她與妹妹感受最深，哥哥、弟弟是男人，認為這種事是女人的事情。她們是辛苦過來的，所以不希望再有什麼運動把媽媽抓去。

5 2005年2月10日，田野筆記。

去她家拍攝一場替她丈夫治病的儀式，我熬夜拍攝了一個晚上的儀式，才真正化解她的疑慮。事後她對我說：「如果要用這樣的方式當騙子，也未免太辛苦了。」農曆過年前後，我隨著海芬婆到處拍攝儀式，再加上我參加了當年三月份盛大舉辦的「紀念民族英雄儂智高活動節」，安德人於是把我當成記者，有什麼活動都希望我去拍攝，例如：六月一日兒童節，我被鎮上的幼兒園邀請去拍攝小孩的表演活動。安德當地幹部與老師對我的期待，則是把安德輝煌與悠久的歷史宣傳給外人知道。

以上的描述是當地人對一個外來者的理解，除了跟中國整個社會與經濟發展及政府政策有關外，也與我當時所採取的行動，甚至是我的扮相有關。我的行動多少決定了我的形象，而我的形象再配合當地人的理解，就有了他們對我的無限想像、臆測與期待。

無論是計畫生育辦公室的幹部、臺灣來的間諜或仙女、騙子與記者，對當地人而言，我都是一個「外來者」，唯一的差異是從家庭與國家的「威脅者」變成對社區「有點幫助的人」；從研究者的分類，直到我成為「嬭嬭、娘娘」一份子前，我都還是一位「參加觀察」者，記錄著壯族村落、末婆家庭生活與儀式活動的點點滴滴。

我之所以很難打入末婆的儀式，主要有兩個原因：第一，末婆的儀式活動長期被官方視為「迷信」活動，除非有熟人介紹並得到末婆信任，否則外人很難進入，尤其很難讓我這個臺灣人參加；第二，參與末婆的儀式需要擁有非常高度的語言能力，不會當地語言，很難進入儀式脈絡，也很難真正的進行「參與觀察」。

（二）末婆眼中的研究者

我跟每位末婆的第一次接觸狀況都不盡相同，而他們有兩種極端的反應，他們的反應多少反映了她們如何認識我。第一類反應是恐懼與害怕，拒絕再與我有任何接觸，例如一位從越南嫁來中國廣西的末婆，與一位在安德鎮發達村的末婆。這顯示出作為一個外來者，沒有本地人的介紹或找錯介紹人，很難進入末婆的圈子。第二種反應是歡迎我參加他們舉行的儀式，也有問必答，這類大概是透過他們熟人的介紹，例如：金桃婆、媽倍，或者從別

處聽說我的調查研究，例如：仙娥姨、金蓮姐。⁶

我有兩次跟末婆接觸失敗的經驗，至今還記憶猶新，也仍感到愧疚。1998年夏天，我以研究計畫助理的身份，再次到廣西靖西縣進行田野調查，當時跟著清華大學人類所的魏捷茲老師與廣西民族學院民族學研究所的張江華老師（現在為上海大學社會系教授），以及張老師的三名學生一起到靖西平江進行田野實習，當時整個平江有兩位女性儀式專家：一位是農貢村坐凳子的女性靈媒（當地稱娘仙）；另一位是從越南嫁過來的末婆。整個暑假我沒有見到任何一場末婆的儀式，所以我很期待能夠認識進而訪問這位越南末婆。在張老師的學生農啟鵬引薦下，我見到了她，當時我還不會說壯話，所以是由農啟鵬幫忙翻譯，我問她是怎樣一個情況下開始做末婆的，她很害羞沒有回答，反而是旁邊好奇的旁觀者七嘴八舌的說著，過了一會兒，她開始進入恍惚狀態，馬上變了一個人，然後就喊著說要上街去了，自己撐著傘就從屋裡走了出去。望著她離去的背影，留下一臉錯愕與措手不及的我。⁷另外一次是我剛到安德時，希望能夠找到一個願意接納我讓我住她家的末婆。當時鎮政府的一位副書記與陪伴我前往安德的陸曉芹的表哥是好朋友，所以相當幫忙。他騎著摩托車，載著我與陸曉芹來到發達村的村長家，再由村長去找該村的末婆，當時是由陸曉芹幫我解釋我的想法。但是，無論陸曉芹如何解釋，該位末婆都不能理解，甚至拉著陸曉芹到一邊，暗暗表示她覺得很恐懼，以為是幹部要來找麻煩。最後末婆的媳婦用家公身體不好為由，婉拒了我的請求。這次經驗讓我感到愧疚，同時也顯示了末婆對政府幹部的恐懼之情。

金桃婆是我第一次到靖西田野調查時便覺得「一見如故」的末婆，我看了兩場由她舉行的儀式，一是她替豆腐村林家小男孩的治病儀式，一是她回到豆腐村韋姓祖師家，舉行一年一度給祖師交酒的儀式。她是凌樹東先生長

6 關於造訪金蓮姊的過程，見〈末婆、嬖嬖、娘娘與我：反思壯族儀式研究的田野經驗與知識生產〉一文（高雅寧 2011）。在造訪金蓮姐後，我拜訪鄭淑珍女士，她跟我描述民族音樂學家蕭梅是如何拿著我的論文去找到了她，以及她與金蓮姊到北京後發生的一連串事情（見Kao 2009：125-126）。

7 1998年10月3日，田野筆記。

期合作的報導人，所以對我參加與觀察、記錄她的儀式表示歡迎，我在參加過小男孩的治病儀式之後，厚著臉皮要求去她家，只因為我好奇末婆家到底有沒有不同。當時我很自豪能鼓起勇氣厚著臉皮要求去別人家裡，而金桃婆也很爽快地答應。後來才知道壯族人很好客，就算不怎麼認識，也會邀請你去他家吃上一餐，睡上一晚。跟金桃婆的關係，一直保持至她去世之前，她每次見到我都笑臉相迎，有問必答。⁸

媽倍是凌樹東嫂嫂鐘女士的遠房親戚，透過鐘女士的介紹，媽倍一家人接受我與他們「同吃、同住、同勞動」，雖然沒有真正成為媽倍的徒弟，也沒有認她為乾媽，但媽倍一家人排除眾議寬容地讓我住進他們在貴水村的家，並且幾乎毫無保留的讓我參與她所主持的所有儀式活動。生活方面，那段時間媽倍家正在建新房，因此我有機會參與了他們建新房的整個過程，也體驗到三口小家庭中有一人身為儀式專家的不易；人手不足時，我成為煮飯給一群來幫工的親戚與鄰居的主要勞動力，以及照顧媽倍女兒的保姆。媽倍經常因為去趕村串寨做儀式，爸倍的家庭責任變得很沉重。我也見到一位壯族女性身兼兩職的不易，她有兩種社會關係要維持：一是身為壯族農村與家庭的一份子，所有親屬間的責任義務在儀式工作之餘都要盡力完成；另一個是身為儀式團體的一員，得不斷透過儀式保持跟儀式社群的關係。

仙娥姨是廣西靖西安德境內比較有名氣的末婆，如果我第一次造訪大村屯時她在家的話，我的博士論文田野調查過程可能會是另外一個版本。當時她被邀請到外地做儀式，所以我只見到海芬婆，又加上當地支部書記的夫人與海芬婆來往較多，所以我就住進海芬婆家。不過仙娥姨是個人面廣見識多的人，在我還沒正式拜訪之前，已經把我的「底細」打聽得一清二楚。因為想參加仙娥姨在「紀念民族英雄儂智高活動節」之前的儀式，我小心翼翼地到王家拜訪她，希望得到仙娥姨的首肯。我一踏進門，她便笑臉迎來，並為上次我來訪她不在家的事向我道歉。還輪不到我自我介紹，她就已經知道我之前在貴水村做過研究，於是我鼓起勇氣跟她說我想拍攝她過兩天要舉行

8 非常遺憾地，金桃婆已於2012年去世。

的儀式，她很爽快地答應了，然後跟我說當天早上到她家就可以了。從此之後，我經常往仙娥姨家跑，她也有問必答。

大部份我找仙娥姨的時候，都是要詢問有關儀式的問題，但在一次比較交心的談話中，她表達了理解我的同時，也陳述了對自己的定位。當時我在大村屯的田野工作已經進行了約五個多月，與臺灣男朋友的關係漸走下坡，有一天晚上接到他的分手電話，當下我無法接受這樣的事實，整夜沒睡暗自哭泣。第二天早晨，我決定採取當地人的作法，去找仙娥姨問事。一般人去末婆家問事情，通常是拿著一碗米、一件衣服與一兩塊錢。但我躊躇不前，不知道該不該拿海芬婆家的米，雖然我住在農家已經五個多月，但我仍不太確定自己是不是這個家的一份子，且偷偷去米缸拿米也不好。於是我什麼也沒拿，就跑到仙娥姨家。我覺得整個「問事」的過程比較像找「諮商師」的經驗；我簡單描述了一下情況，仙娥姨就回應說：「妳我一樣辛苦，經常離家那麼遠。妳回臺灣搞清楚到底是什麼問題。如果妳的朋友不能理解，天下還有其他的男人，妳會找到理解妳辛苦的人。」我當時確實猶豫該不該回臺灣一趟，主要是經濟上、還有時間上的考量，但如果我留在田野地，其實什麼也做不好。經她這麼一說，我便毫不猶豫地踏上回臺灣的旅程。

儘管我有機會跟媽倍與海芬婆的家人住在一起，但這不是意味著「住在」儀式專家家裡，就自然而然成為儀式專家的家人或儀式團體的一份子。雖然我在媽倍家居住了一陣子，有一天她請她的師傅與徒弟來家裡舉行給祖師交酒的儀式，因為不是她自己主持的儀式，媽倍不願意讓我進行錄音錄影，我反而成為一名只能「徒耳徒眼」進行觀察的研究者。儘管我也住在海芬婆家一陣子，我仍舊不確定自己是不是家裡的一份子，能不能拿他家的米去問事情。

跟媽倍或海芬婆的家人一起生活，讓我更完整地記錄到末婆儀式的過程，也細微地觀察到末婆的日常生活，不過這時候我還不能算是「參與觀察」者，我還是保持客觀地記錄末婆一家人的日常生活、村落裡發生的大小事情，以及末婆走村串寨舉行儀式的過程，只有偶爾被動地成為儀式觀眾中的一份子（見下文）。唯一可以稱之「參與觀察」的是我在媽倍與海芬婆家的日常生活參與。

認識仙娥姨及參與她進行的一場儀式後，讓我在遇到難解的問題時有一位諮詢的對象，也開始有機會更進一步認識她的儀式支持者，最後我還成了她的支持者以及其中一位支持者的乾女兒，正式進入「參與觀察」末婆支持者所構成之儀式團體的階段。

(三) 嬭嬭、娘娘眼中的我

嬭嬭、娘娘指的是末婆／末公（在靖西有少數男人也執行跟末婆一樣的儀式，稱為末公）儀式進行中，在旁邊參加儀式的老年婦女總稱。他們是末婆／末公的儀式支持者，若有青年或中年女性的參與者則被稱為「大姐」。末婆與嬭嬭、娘娘總有辦法把一個外來的旁觀者納入儀式表演的一部份。我隨著參與末婆儀式次數的增加，以及後來研究工作的需要，自然而然的成了末婆口中的「大姐」，成天跟嬭嬭、娘娘一起在做儀式唱詞的翻譯，甚至成了其中一位嬭嬭、娘娘的乾女兒。

第一次感受到我也是儀式中的一份子，是在靖西大荷村農家所舉辦的儀式中。當時鐘秀英女士陪伴著我在末婆旁邊觀察儀式，這是一個「殺豬祭祖」的儀式，由道公與末婆合作舉行，儀式到了下半夜，大家都處於很疲憊的狀態，當儀式進行到過海的段落，我跑到架設在末婆前面供桌旁邊的攝影機，確認它是否運作正常，同時也避免我自己不小心打瞌睡。攝影機頗為合作地運作著，但我這個舉動卻犯了一個「禁忌」。過海儀式是我最喜歡的一段，因為這段的旋律與其它段不同，其它段落通常是模仿末婆騎在馬背，馬兒奔跑的節奏，相當單調，聽了六七小時相同的旋律，確實有點枯燥，是最佳的催眠曲；但過海這段的旋律就像是在海中划船一般，輕快明朗。不過，過海這段也是最緊張的，因為如果那個人的靈魂沒有跟緊末婆而掉到海裡，那可就麻煩了（Kao 2011a）。我因為在末婆前面晃動，旁邊的儀式參與者在過海結束後嚴肅地對我說，剛剛末婆把我的靈魂也喊上了，要我趕快跟末婆道謝。鐘女士幫我向旁人詢問該怎麼補救，最後我拿了幾塊錢人民幣，在末婆中場休息時，讓她幫我算命。這次的儀式，當末婆在過海的片段中把我的靈魂一起喊上時，我也被動地成為儀式的一份子。

儀式中場休息時，末婆通常會以即興的方式與觀眾互動，這時觀眾會

被末婆／末公主動拉進儀式，透過對談與互動，成為儀式參與者。有一次我跟隨著安德鎮上的幾位婦女到鄰縣那坡縣城郊末公爸勝家，參加一年一度的「燒衣」儀式（高雅寧 2015）。這是我第一次參與爸勝所舉行的儀式，爸勝與安德鎮上的惠敏婆來往密切，事前惠敏婆已經先打過招呼，所以我隨行去參加儀式，沒遭到拒絕，反倒是受到歡迎。我們到達爸勝家時，儀式已經進行了幾個小時，安德的婦女們很熟練地把帶來的紙衣服與祭品一一拿出來擺放，然後就圍到爸勝旁邊觀看儀式，我也隨著她們坐下，觀察儀式參與者之間的互動。儀式過程中有幾次中場休息，爸勝一次發糖果、一次發符、一次敬酒，以感謝這些一直支持他的婦女們。我在敬酒的這一次休息成了眾人關注的焦點，我認為這是末婆或末公把一個原來不熟悉的觀眾納入她／他的儀式的策略。爸勝輪流給每個儀式參與者敬酒（用水作為象徵性的酒），輪到給我酒的時候，他以很慎重的方式，離開他在儀式中盤腿而坐的席子，來到我的面前，採取半跪姿的方式，用一碗酒敬我，尊稱我為「大姐」，以吟唱的方式，說我從遠方來參加儀式。禮貌上，我應該要回應，最好還能跟他對唱幾句，但我功力不夠無法唱壯歌，我只能用有限的壯話回應他，但當我喝下他敬我的酒並回應他時，我已經是儀式中的一份子了。

除了跟隨末婆到處去看儀式之外，田野工作中，最常與我為伴的正是這群在末婆儀式中被稱為嬈嬈、娘娘的婦女，他們是末婆儀式唱詞的最佳解釋者與翻譯者。我在進行碩士論文調查時，主要透過當時靖西縣政府民族語言辦公室的秘書鄭淑珍女士幫忙記音與翻譯末婆的唱詞。不過，這樣的合作關係有許多問題：記音與翻譯者本身對該末婆的口音無法全盤掌握，對儀式中的參與者與舉行地點也不熟悉，再加上其既有的理解，致使記錄與翻譯的唱詞有為數不少的錯誤。在博士論文研究過程中，唱詞的翻譯與記音工作，成了我在方法上要極力克服的問題。在克服的過程中，意外地發展了與末婆儀式助手之間的關係。

在參與完兩場由仙娥姨所舉行關於儂智高崇祀的儀式之後，我決定要仔細記錄與翻譯這兩場儀式，但最棘手的問題是：「到底仙娥姨能不能幫我？」根據第一次拜訪的經驗，她是安德境內聲望比較高的末婆，經常有人請去做儀式，基本上就算我付「誤工費」也不一定能讓她幫忙，畢竟她做儀

式是在幫忙別人解決疑難雜症。我的第二類人選是她的助手們，但我不可能找其他末婆的助手，畢竟同業之間都存在著緊張關係。另外還有一個棘手的問題是，儘管我能夠用壯語與當地人進行日常生活的對談，但儀式所吟唱的都是對句，有些詞彙在日常生活也用不到，因此我還需要能說普通話的人來擔任翻譯。

透過安德中學趙校長的幫忙，我找到兩位女老師擔任我的翻譯，這樣的安排確實有性別與年齡的考量。首先，要男老師協助翻譯末婆唱詞，大概沒有人有興趣，畢竟大部份男人對末婆都「避而遠之」；其次，年紀大一點的女老師都有家庭，課餘時間通常忙於家務。因此，在趙校長的協助下，找到了安德當地的馬老師與家在靖西縣城的譚老師。

找到擔任翻譯的女老師後，緊接著就是要尋找能夠聽得懂末婆唱詞的婦女。我邀請末婆仙娥姨與當天參與儀式的部份婦女，一起來看我拍攝的儀式過程錄影帶。當天一群婦女們就擠在譚老師的單人宿舍裡，參與儀式的婦女看到自己在螢幕上出現都很興奮，大家七嘴八舌的討論著（見照片一）。而我最重要的工作就是看看到底哪位婦女比較熟悉儀式唱詞，經過一番觀察與詢問之後，有兩位人選出現了：一位是惠敏婆，一位是鄧家伯母。我當場詢問仙娥姨是否願意讓我與這兩位婦女進行她的儀式翻譯工作。在她的首肯下，儀式翻譯的工作正式展開。



照片1 末婆與嬭嬭、娘娘們（筆者拍攝於廣西靖西縣安德中學女老師宿舍，2005年4月8日）

接下來幾個月的翻譯工作，讓我與這兩位婦女，還有統籌的農小英女士，建立起深厚的關係，也開始參加她們所舉辦或參與的許多儀式活動。每晚，在兩位婦女忙完所有家事之後——大約是晚上八點多到十點多之間——兩位中學老師輪流與我，在鎮上惠敏婆的家裡進行儀式的記音與翻譯工作。翻譯工作進行緩慢，兩個小時最多只能翻譯十分鐘的唱詞，又加上婦女與老師們不是天天都抽得出時間，所以七個多鐘頭的儀式錄音，就花掉了好幾個月的晚上。但在這幾個月之中，我除了參加仙娥姨舉行的儀式之外，還參與了在農小英女士家舉辦的儀式，也參加了與惠敏婆關係良好的末公爸勝家的「燒衣儀式」，還有惠敏婆幫鎮上一位八十多歲婦女舉行的「添糧儀式」。

我與嬭嬭、娘娘因翻譯儀式唱詞而結緣，但是透過一年一度農曆七月份分別在末婆和末公家裡舉行的「燒衣儀式」，我成為「嬭嬭、娘娘」的一份子。第一次參與金桃婆家的燒衣儀式是1999年，當時，我只覺得儀式中燒掉上百件紙衣服很壯觀，但根本不知道這些紙衣是「嬭嬭、娘娘」親手製作的。2005年在進行儀式唱詞翻譯過程中，惠敏婆與鄧家伯母在農曆六月底告知我，她們這段時間有更重要的任務，而無法進行儀式唱詞解釋工作，她們與安德鎮上的婦女們，要趕工製作「燒衣儀式」用的紙衣。剛開始我還擔心翻譯進度，但擔心也沒有用，索性就觀察他們這群年紀超過六十歲的婦女們如何製作紙衣服。看著她們戴著老花眼鏡，用長滿厚繭的手，顫抖地拿著剪刀，慢慢剪裁一張一張的色紙，再把之前蒐集來的一些精美裝飾，一小塊一小塊地黏貼在這些紙衣上，我才突然間意識到1999年金桃婆家燒掉的上百件紙衣，應該也都是她的「嬭嬭、娘娘」這樣費時費工做出來的。當我2005年農曆七月十五日上午跟惠敏婆與鄧家伯母一起到末公爸勝家與晚上到末婆仙娥姨家參與「燒衣儀式」後，我終於知道她們為什麼花了那麼多時間做紙衣，也感受到他們是多麼自豪於自己製作的紙衣，以及末婆／末公是如何透過燒衣儀式維繫與「嬭嬭、娘娘」的關係。我自己後來幾年與「嬭嬭、娘娘」一起做紙衣與參與「燒衣儀式」，就成為末公爸勝與末婆仙娥姨家的支持者，他們一定在儀式中感謝我這位「大姐」。

除了跟上述幫忙翻譯的嬭嬭、娘娘建立起比較深厚的工作夥伴關係外，我還認了一向熱心籌辦儀式活動的農小英女士為乾媽。農女士是鎮上熱心的

儀式組織者，「紀念民族英雄儂智高活動節」前一天由末婆仙娥姨舉行的儀式就是由她統籌的，因為該儀式後來成為我主要翻譯與分析的主題，所以我與農女士有非常多互動的機會，她不但組織儀式，還幫我統籌「翻譯工作」，幫我說服兩位經常跟隨仙娥姨觀看儀式的助手，協助我一起做儀式唱詞的記音與翻譯工作；不但每天晚上陪伴我們翻譯，有時還準備水果與點心。除此之外，她非常的關心我的日常生活，特別是我的飲食起居。就在農小英女士家舉辦的一場儀式及一個事件發生之後（詳細事件過程見後文），我決定認農小英女士為乾媽，同時也從農村搬到鎮上去住。2005年的8月，農小英請末婆到她家舉行了一場儀式。當時我還住在農村，但因為與她來往密切，所以決定不錯過這場儀式。我本來是以一個儀式觀察者的身份，想看看儀式組織者的關係網絡。可是到了儀式現場，農女士就讓我把隨身的一個玉鐲子拿下來，然後與她全家（她、大女兒、大女婿與外孫）的衣服放在一起，在儀式中給末婆用來收魂。⁹這個鐲子在儀式後三天，就連同其他人的衣服，一起放在一個籃子裡，放在農小英女士的臥房，三天後才又戴回我身上。這場儀式之後，我就認農女士為乾媽，接著也就從大村的海芬婆家搬進鎮上的農小英女士家住，真正成為她家中的一份子。這種乾親的關係至今已超過十年，不僅只是跟農小英女士本人的關係，還擴展到她與我的家人，我們兩家之間不斷地透過歲時祭儀的實踐與生命儀禮中的禮物交換維繫。在時間與經濟許可的情況下，我暑假都赴廣西跟農小英女士一家人過壯族第二大節「農曆七月十四」，而臺灣的家人結婚生子，廣西的家人也都會送上一份符合家人身份的禮物。

Watt and Jones (2010 : 111-112) 指出Gold在1958年提出參與者角色的類型幫助他們定義不同層次的參與者角色，研究者參與程度的深淺如光譜一般分成四類：（一）完全的觀察者，（二）觀察如參與者，（三）參與如觀察者，（四）完全的參與者。根據他們的解釋「完全觀察者」與被研究對象是完全脫離的，保持完全客觀的角度進行觀察，有時甚至被觀察者不知道研

9 當我在進行田野工作期間（2004年12月到2006年1月），農小英女士的大女兒與女婿跟她一起住。

究者的存在；「觀察如參與者」的角色或階段，是為了幫助研究者建立未來訪談脈絡與確認研究的型態，被觀察者知道研究者的存在；「參與如觀察者」是研究者已經與被研究者建立起朋友的關係，但研究者還是保持中立的角色；「完全參與者」的客觀性完全消失，且已經成為被觀察團體的一員（同上引）。

我的身份從「儀式專家的跟班」變成「儀式支持者的一員」到最後成為「某位儀式支持者的家庭成員」，我的研究角色也從余光弘（1996）所謂的「參加觀察者」轉變成「參與觀察者」，或者Watt and Jones（2010）定義的「觀察如參與者」過渡為「參與如觀察者」再轉變成「完全的參與者」。當我剛開始住在末婆家裡，跟著末婆去「觀察」她做儀式，是以一個相對「客觀」的角度在觀察與記錄末婆的儀式，包括：儀式過程，儀式中主辦方、儀式專家、儀式團體間的互動，不同類型儀式專家的合作方式等等。嬭嬭、娘娘與儀式主辦方都知道我的存在。這個階段我是參加觀察者或觀察如參與者，我是為了觀察儀式而參加儀式，我感受到末婆／末公是家庭與社區儀式的核心人物。然而，當我跟著儀式支持者，陪伴與參與著他們的剪紙活動，然後帶著禮物一起到儀式專家家裡參加儀式，儘管我是晚輩，但我與嬭嬭、娘娘之間就像是朋友關係，儀式專家也把我當成「嬭嬭、娘娘」的一份子，成為被末婆／末公讚美與感謝的對象。這個階段我成為參與觀察者或參與如觀察者，我參與嬭嬭娘娘的年度活動並藉此觀察活動，但我還達不到「完全參與者」的標準，因為我若是有那一年沒跟「嬭嬭、娘娘」去參加「燒衣儀式」，「嬭嬭、娘娘」與末婆／末公不會有微言，畢竟我不具「正式」成員資格，我家也沒有任何去世的人成為末婆／末公的祖師或儀式中供差遣的兵馬，我也不是任何一位末婆或末公的乾女兒。我感受到「嬭嬭、娘娘」掛出現場最漂亮的剪紙衣服的自豪感。最後，我自己因為一場儀式，成為儀式主辦家庭的一份子，「主觀」地經驗與體會儀式所產生的效果與力量。這個階段我成為壯族家庭的一份子，成為某個家庭的「完全參與者」，逢年過節或家族有各種生命儀禮都要扮演一個家族成員應該扮演的角色，包括一起過節、參與儀式與進入家族成員禮物交換的系統。身為家中一份子，我必須遵守著末婆／末公在儀式中所交代的事項。

三、性別擺中間

上述身份與角色的變化，影響我與末婆、嬭嬭、娘娘之間相互的認識與理解，而我在反思田野調查過程中，也意識到自己的性別觀與壯族性別觀之間的差異，以及這些差異對壯族儀式研究與知識生產所產生的影響。

身為在臺灣長大又有幾年在澳洲受教育經驗的民族誌工作者，我自有一套既有的性別觀。一個位處壯漢長期來往接觸的中越邊境縣，當地壯族也發展出一套自己的性別觀。我自臺灣、澳洲來到中越邊境的壯族地區，當這兩套性別觀交會時，到底會產生哪些衝突，以及我如何重新理解與反思自己的性別觀對研究所產生的影響，是本節要描述的主題。

我在臺灣漢人家庭長大，清楚知道漢人父系結構下女性的處境。母親在公公婆婆的壓力之下，妥協生下了第三個小孩，聽說還好是男孩，所以奶奶願意到醫院去看媽媽。祖父母家的大門，為了改變風水以招來男孫，而改了方位。不過大門方位的改變似乎也起不了任何作用，弟弟仍是十個孫子中的唯一男孫，也是長孫。弟弟享有性別上的優勢與特權，當然也承擔了相對的義務，尤其是在祖父母喪禮中清楚呈現出來。

慶幸的是，生物上的性別並沒有給我帶來太多的限制，儘管某些社會化性別建構的部份還是不可免，但父母儘可能給予我們兄弟姐妹平等受教育的權利，不過當閱讀更多西方與本土的漢人社會研究時，尤其是接觸到所謂漢人宗教與婦女的研究論題，就更多發現漢人女性有很多的限制。例如漢人女性僅能擔任靈媒，漢人女性因為月事與生子的污穢，而在宗教儀式上有特別的限制，甚至女性還沒出嫁就去世，家裡會幫忙籌辦冥婚或將其牌位放在姑娘廟（Jordan 1972；Wolf 1974；施芳瓏 1996）。¹⁰

帶著臺灣漢人女性的成長經驗，到了壯族地區進行研究時，有幾個現象帶給我文化上的震撼。首先，是關於分家的時機。祖父去世前，父親的兄

10 討論台灣漢人宗教的研究者，很多會描述到「冥婚」的過程。見 Arthur Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors", 頁148-154, 很細緻地描述人對鬼新娘的認識。David Jordan, "Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion in Taiwanese Village", 頁140-155。

弟並沒有人提說要分家這件事，但是壯族卻是在一對年輕夫婦生了頭胎小孩之後就可以分家了。其次，親從子稱，這裡的「子」是不論性別的，一對夫妻的稱呼法是跟著長子／女與長孫／孫女變化。再來是家屋中的性別空間分配，夫妻分房，女兒不能在娘家生子，但娘家卻是女人一輩子的後山，小孩生育儀式，後山永遠要準備一份禮物。「緩落夫家」的習俗，即女性結婚後不馬上搬到夫家居住，仍可以保持其未婚時的社交活動，只有過年過節農忙才被請去夫家；但是頭胎小孩一定要在夫家出生。對歌活動是性別界線很清楚的一項活動；不過同性之間的友誼關係與身體界線相對模糊，例如年輕時的哥兒們到了老年在街上還會勾肩搭背與牽手。儀式上的性別分工與界限，例如喝喜酒，一定是男女分桌；儀式上的宴席男女分工也非常清楚，男性負責做酒殺豬，女性處理飯菜與挑水。在末婆主持的儀式中，女性雖為檯面上的參與者，不過在大型的家屋或社區儀式，男女儀式專家與家庭或社區兩性成員必須同心協力，才能讓儀式順利進行與完成。

田野調查的最初期，大家用「小高」稱呼我，我以中性的裝扮（短髮與褲裝）跟隨年長的男老師與同年齡的男同學，進入田野地，當時的我經常處於一個性別模糊的角色，就像是Caplan（1993）描述她碩士論文田野調查時期是去性別的（asexual），或如Warren and Hackney（2000：15）所述是「雌雄同體」的田野工作者。剛開始做田野時，因為跟男教授一起「下鄉」，又再加上「外地人」的身份，基本上請客吃飯的時候，我大多是跟男教授與當地男性在一起；男性聚餐一定會喝酒，所以我也經常跟他們一起喝酒。除了一些非跟女孩一起不可的事情，例如去河邊洗澡，或者跟女性共同睡一張床。當我在大巴屯時，我的活動經常是跨越性別的，所以我採取比較中性的打扮，例如剪短頭髮以節省水用量（當地非常缺水），永遠是褲裝方便翻山越嶺。我到村子的第一天，就有女孩來邀請我一起去洗衣服與洗頭。但是過一陣子，當村裡的男青年知道我會喝酒時，他們晚上來我住的家裡找我喝酒與聊天。不過到了睡覺時間，我又跟大我兩歲的姐姐共睡一張床。當大巴屯的男性與外村的女性對歌的場合，我又可以遊走於兩性空間——男青年在廳堂的火塘邊而女青年在廳堂後的房間，我則忙進忙出的錄音；在大巴屯的最後一天，參加了一場末婆舉行的儀式，儀式進行時我跟女性一起圍在

末婆旁，儀式後的聚餐，我則跟男性們一桌。2004年我被一位退休的中學老師邀請參加道公為一個大家族所舉行的「安龍」儀式，因為我會寫漢字，被要求用毛筆寫一副祝賀的對聯，家族中的一位「有文化」的長者，回送我一首漢語詩，這次我又跟「有文化」的男性長者平起平坐了。

但隨著我在壯族家庭所待的時間愈來愈久，身為女性的我，在壯族家屋中，就必須遵守一個非常嚴格的規定，即在一個屋簷下，非該家戶的男性與女性之界限必須劃分清楚，即便是結了婚的女兒回到娘家，必須與先生分房睡，甚至年輕夫婦也分房睡（高雅寧 2002：43）。原來身為旁觀者感受到壯族性別觀差異的文化震撼，著實發生在自己的經驗裡，讓我印象極為深刻。博士論文調查中期，我邀請廖漢波先生來協助儀式唱詞之國際音標記音的工作，我跟海芬婆家解釋我們的工作，也安排廖漢波住在頂樓的空房；但工作一陣子之後，他們質疑廖漢波的身份，認為我們主要都是在鎮上進行記音與翻譯的工作，村裡有人閒言閒語說我們把他們家當「旅館」。農村把我們這種異性間的工作夥伴關係，認知成男女朋友關係。為了這件事，我在一個海芬婆全家聚餐的場合裡，跟大家解釋與道歉，解釋我們工作的性質與關係，說明我無意觸犯禁忌，並且安排廖漢波搬到農小英女士家住，後來我自己也搬出了海芬婆家住進了農女士家。

無論田野調查初期打扮得如何中性化，或者當地人習慣用中性的「小高」來稱呼我，但在本地人的眼中，我不一定只是上節所敘述具有威脅性的外來者，身為一位女性，本地人對我的人身安危還是有所擔憂。當我告知廣西民族大學的一位資深男教授我關於我的研究計畫時，他第一個擔憂就是：「妳一個女孩子到邊境去做研究，太危險了。」而城市中年輕女孩子的疑惑是：「妳不怕被賣到農村裡當媳婦？」上述搬到乾媽農小英女士家的決定，主要是考量到當時我主要在鎮上進行記音與翻譯工作，工作到晚上將近十一點，獨自從鎮上回到農村途中的人身安全非常令「嬭嬭、娘娘」們擔憂，因為晚間路邊有青少年聚集，她們擔心我被騷擾，而極力要我搬到乾媽家。

女性研究者研究女性儀式專家，確實享有性別上的優勢。¹¹第一次參與末

11 這不表示男性研究者無法提供男性觀點的女性儀式專家的研究，或不具其他優勢，只是本文

婆的儀式，是跟隨著凌樹東先生與她的嫂嫂鐘秀英女士，到鐘女士娘家的村落裡，參與媽倍所舉行的家屋儀式。在那場儀式中，我基本上就像「鴨子聽雷」，當時我壯話一句也聽不懂，更不要說是速度超級快的儀式吟唱。聽了一個晚上，我只能坐在邊上的板凳，盯著五顏六色的剪紙，看著儀式主辦家庭中的婦女們忙進忙出；除了拍照與寫筆記外，剩下的就是感受儀式氣氛。因為新奇，雖然身處寒冷冬夜的通宵儀式，卻不覺得難熬。清晨時，我被安排在狹小的房屋裡，在半夢半醒中與鐘女士、媽倍同床休息了幾個小時；這就是我跟靖西末婆的第一次「親密」接觸。後來，我做碩士論文田野工作時住進了媽倍家，當時因為媽倍家在建房子，空間有限，有段時間我甚至跟媽倍一家三口同睡在一個房間裡。這樣的經歷，讓當地一位前輩學者——潘其旭教授，用有點誇讚與誇耀的語氣對別人說：「雅寧作研究跟末婆睡同張床、同個房間，有什麼人可以做到這樣呢？」當然，這樣的安排其實只是因為空間選擇有限。如果換成一位當地的男性研究者，肯定會有另一種安排，他也會有自己觀察的角度與特殊的經驗。不過，這已是後話。

身為一名女性研究者，我並沒有被排除在壯族男性儀式專家的儀式之外，甚至也不會阻礙我去學習成為一名儀式專家（道公）。一位研究臺灣漢人道士的朋友曾告訴我：身為一個女性研究者，在進行道士研究時的不自在感；再加上相關文獻紀錄：女性月事期間，不可進入廟宇與道場的規定。我先入為主的以為，參加壯族道公的儀式也會有類似的限制。但這一切都是我自己的想像，我發現並沒有那麼多規矩，也沒有感到不自在。我經常跟隨道公與末婆一起參加他們的儀式，通常道公與末婆會有各自的儀式空間，我自由地遊走並記錄兩邊的儀式。1999年，我開玩笑地問一位我熟悉的道公公樣，我可不可以學做「道公」，他說妳會漢字，學起來應該很快。2010年我再造訪公樣時，他跟我提及有一個鄰縣的婦女要求學道，她有「中學的文

強調的是從我身為一個外來女性研究者的觀點與經驗。簡述兩位男性壯族研究者研究末婆的經驗，發現我與他們是有初步差異的。黃桂秋經由本地人的介紹與帶領參與各地壯族女性儀式專家的儀式，他身為大城市來的壯族知識份子相對受到本地人的尊重；凌樹東在參與靖西末婆的儀式過程中，因為有豐富的人脈以及語言的優勢，再加上他當時任職於博物館，於公於私相對容易進入當地的儀式脈絡。

化」（即中學學歷），公樣個人是願意收她當徒弟，只不過有時候幾天幾夜出去做道場，其他的成員都是男性，會有點不方便，所以最後他還是沒有收這名婦女當徒弟。在很多道公舉行的儀式場合裡，因為我會寫漢字，而成了他們的好幫手。

儘管如上所述，身為女性研究者享有某些優勢，但在某些情境下，確實有一些儀式活動不被鼓勵參加或受到限制，甚至在某些場合也覺得不自在。在某些壯族地區或支系，嚴禁女性進入廟堂。我有幾次被嚴格限制不能進廟或儀式現場的經驗：一次是在廣西那坡縣「黑衣壯」的一個村落，根據當地的說法是「女人不進廟堂」，所以黑衣壯沒有末婆。雲南壯族村落中的儂智高廟與祭祀儀式也不允許女性進入與參與。在某些與男性相處的場合，我還是會感緊張與不自在，例如：為了要獲得研究許可時，拜訪政府單位，基本上政府單位都還是男性主導的世界。另外，村落裡面一般中年男性在村頭的閒話家常，或者青少年聚集的活動，我基本上不會主動參與。不過，這些活動大多與舉辦儀式沒有直接關係，因此我面臨這種緊張的情況並不多。

前述壯族青年「不好意思去參加巫婆儀式」的憂慮，我本來以為是長久受到一種意識形態的影響，但是反省壯族的性別區隔時，才意識到他的憂慮是源於民族文化所賦予的性別框架。¹²但男性在某些研究上也享有性別優勢，例如：張江華在廣西田東壯族「隴人」道公研究中發現，道公祕法中涉及到男女交媾之事或存想也不方便傳授給女性，這就是女性研究道公的限制，也得到研究道公的女性研究者之證實。¹³不過，就我參加儀式的經驗，有些男性還是會出現在末婆的儀式場合，在中場休息時，用對歌的方式向女性儀式專家提出挑戰。

當我漸漸恢復或展現出我女性的特質，乾媽用符合我性別與漢名的小名「蝶寧」（*de-neeng*）（「蝶」“*de*”是當地壯話中稱呼尚未生小孩之女性的

12 雖然目前某些地區與人群的儀式口頭唱詞已經被認定為非物質文化遺產，某些壯族男性因業務需要對末婆儀式進行記錄，但他們還是不好意思單獨出現在由壯族末婆主持並以女性為主的儀式場合裡進行記錄工作（與莫福校口頭交流，2015年9月2日）。

13 根據與道公研究者許曉明的口頭交流得知，儘管她的家族中有幾位男性擔任道公，但是即便這些道公都是親戚，他們堅持有些祕法是不方便傳授或告訴女性的。

詞頭，是長輩對晚輩的稱呼）喊我，比我年紀大的末婆／末公尊稱我為「大姐」，女性身份不言而喻，但我也完全不符合當地女性的形象或標準。在貴水村時，當家裡勞力缺乏時，我挑水的樣子與時常生不起火煮飯的表現，都還是差當地婦女一大截；當我在海芬婆家，鄰居看到我會去菜園拔菜，都非常的驚訝，以為我只會寫字，其他的什麼都不會；當我成為乾女兒後，乾媽對我過於中性的穿著也很有意見。

儘管如本節所描述，我身為女性，具有柔弱的一面，做田野時會受到或會被認為容易受到當地男性威脅；但另一方面，又如上節所言，我又是一名外來者，是具有威脅性的臺灣（女）間諜。Warren and Hackney（2000：17-19）指出，在一些參與觀察的研究中，研究者時常被視為「間諜」，例如在宗教團體或酒精成癮的匿名團體之研究者，或女性研究者出現在非女性應該出現的團體與機構中時。隨著社會與政治情境的差異，女性陌生人有兩種相反的形象，一種是隱身者，另一類則是超級交際者（同上引：18）。我的「間諜」形象主要是被我的臺灣身份所決定。不過身為一名女性田野工作者究竟生產了何種知識，以及己身性別對知識生產的影響為何，是下一節描述與討論的重點。

四、女性人類學家的知識生產與其影響

本節試圖透過人類學對田野工作者因己身性別的差異，而產生出不同主題的民族誌之討論與反思，並分析壯族文化中內在的性別分工如何影響本土研究者知識生產的分工，及討論外來研究者的知識生產分工，而我自己的知識生產也嵌入在這個複雜的學術生產網絡內。接著，我回顧身為一位女性人類學家的知識生產過程與內容，及討論目前這些知識生產成果對壯族學術界與研究對象產生的影響。

Bowie（2000）回顧了關於男性與女性在田野工作中，因興趣不同，所生產出的研究成果之差異。她指出Rohrich-Leavitt比較男性學者C. W. M. Hart在1930年代與女性人類學家Jane Goodale於1970年代的研究，發現男性

學者C. W. M. Hart在研究澳洲北部Tiwi人時所關注的是系譜關係，但忽略了神話與維持物質生活的技術；相反的，女性人類學家Jane Goodale則是重視Tiwi女性在經濟生產中的貢獻（Bowie 2000：87-88）。類似的經典例子是Bronislaw Malinowski（1922）與Annette B. Weiner（1976）一樣在初步蘭群島（Trobriand Islands）進行長期的田野調查工作，因為所居住進行長期觀察的村落結構不同，引領研究者進入田野的事件有差異，最後生產出的民族誌，也呈現出對不同性別土著的經濟活動關注程度的差異。Malinowski所關心的是，男性透過航海所進行的大規模交換活動，Weiner則是關注女性跟生計生產相關的經濟活動。Bowie亦發現不同性別的研究者，對一個概念進行不同解讀，例如對儀式性不潔的討論：男性學者Warner Lloyd認為男子氣概、儀式的潔淨與神聖相關聯，而女性特質、儀式的「不潔」與世俗相關聯；女性學者Phyllis Kaberry則反駁「經血與女性是『髒』或『不潔』」的概念，認為經血對Murgin人來說是有魔力的，男女性彼此限制參加彼此的儀式跟不潔的概念一點也不相關，「不潔」甚至沒有出現在他們的概念裡（Bowie 2000：87-88）。

整體而言，目前壯族宗教與儀式專家的研究上有性別區隔的趨向，男性研究者主要以研究男性儀式專家為主，而在女性儀式專家的研究中，研究者的性別比例比較均衡。在男性儀式專家的研究方面，以男性研究者居多，女性為少數，例如海力波（2008）道公的研究、James Wilkerson（2007）社區道教「平安醮」的研究、楊樹喆（2007）、覃延佳（2014）師公儀式與文本的研究、黃桂秋（2006）麼公的研究、David Holm（2003, 2004）麼公儀式及經書與方塊字的研究。女性研究者跟隨男性儀式專家進行實地觀察的則為少數，例如許曉明（2007）出身道公世家，進行道公的研究、潘豔勤（Pan 2014）關於壯族支系岱人儀式專家佛公的研究，其他研究者還是從文本入手，例如梁杏雲（2004）研究麼公的掛圖；關於末婆的研究者在性別上比較平衡，例如男性研究者有凌樹東（1993a, 1993b）、黃桂秋與儂兵（2007）等，女性研究者有高雅寧（2002）末婆的儀式表演及蕭梅（2007）末婆儀式音樂的研究，而莫莉（2010）則是研究末婆的剪紙藝術。

上述研究者與研究對象的性別區隔或分工現象，我認為一方面跟中國的文化政策之推展有關（高雅寧 2009），另一方面壯族文化內部對性別角色的界定，確實也會影響壯族研究者在宗教活動研究上的分工。壯族本土研究者（楊樹喆、黃桂秋、凌樹東、覃延佳、許曉明、潘豔勤、梁杏雲、莫莉等），都是屬於少數民族知識份子與幹部，他／她們在政府與學校工作，自然而然地也就偏向研究壯族社會中的「知識份子」，也就是這些懂得漢字或方塊壯字的儀式專家，或者研究專家們所使用的儀式文本、掛圖與剪紙。不過這裡有一個現象，就是女性研究者的資歷較男性研究者的資歷淺，起步也比較晚。我認為這個現象，與歷史上壯族社會本來就由男性先接觸與學習漢文化與文字，或被納入國家教育系統有關。

至於外來研究者認識壯族文化的媒介與企圖不同，也會導致外來者所關心的宗教活動與儀式專家有所差異。外來研究者的研究主題是根據個人興趣與專長發展出來的，但若仔細分析，我們還是可以發現外來研究者的知識生產還是有性別分工的現象存在，外來研究者進入壯族地區進行研究，還是需要依賴本地的研究機構與研究者引薦，當地壯族宗教的研究者以男性為主，或者以男性為主導的現實條件下，並多以男性的儀式專家與文本為研究主題時，外來的男性研究者順理成章地還是以男性儀式專家的研究為主，例如 David Holm 與 James Wilkerson，兩者基本上都是透過廣西學術機構中的男性研究者進入田野地，前者的興趣在於文字學，後者的興趣在於宗教與社會組織的研究。高雅寧身為他們倆人的學生，又身為女性，才選擇以口頭傳統的末婆為研究對象，形成一種學術上的性別分工的情況，也填補女性研究專家研究的空缺。

Holm 與 Wilkerson 研究男性儀式專家與我在研究女性儀式專家的研究興趣與觀點有所不同，儘管最終目標還是要理解壯族文化。Holm 研究焦點是壯族男性儀式專家的儀式文本，主要是從文字學與語言學的角度來研究壯族方塊字，儀式的描述是作為壯族方塊字文本的脈絡說明，他大規模地收集台（Tai）語人群使用的方塊字文本，其終極目標還是要整理與分析中國南方跨境台語人群（包括中國壯族、布依族、越南岱族、儂族等）方塊字的造字原則，及探討語言與文字的對應關係，進而解答民族遷徙與分佈的歷史，

甚至麼公這類儀式專家產生、消亡與土司制度的關係（賀大衛 2011, Holm 2013）。Wilkerson主要是在廣西西南的壯族社區裡進行民族誌調查，以及對壯族土司的文獻資料進行歷史研究，研究的主題包括親屬稱謂（Wilkerson 1999）、儀式展演（Wilkerson 2007）與土司制度（Wilkerson 2013）等。他在該社區鄰近的村落，也收集了許多麼公與道公的儀式用手抄本；他的儀式研究，著重在儀式活動中男女儀式專家的協商與分工關係，並從社區男性的觀點與道公的角度來理解男性對末婆的看法（Wilkerson 2007），關注於1990年代中國政治氣氛、經濟發展與宗教政策對地方儀式實踐的影響。我主要也是在廣西西南壯族的社區中進行民族誌的研究，住在女性儀式專家的家裡，觀察與參與末婆的日常生活與儀式，研究的主題從早期末婆的生命史與家屋儀式展演（高雅寧 2002）與近期的社區儀式活動（Kao 2013），所有的儀式活動都是口頭進行的，因此跟儀式專家生活在一起和儀式助手們一起整理儀式唱詞是最基礎的工作（高雅寧 2002, 2015）。我非常清楚雖然我身為女性，研究女性儀式專家表面上看似有正當性，但是細究之後還是有很多差異，例如我懂漢字會說普通話、受過較多的學校教育，從小在臺灣的都市長大，擁有更多的資源。當然，無論是研究男性儀式專家或女性儀式專家，研究儀式文本、儀式分工或未婆口頭儀式表演，都是盡可能地要呈現壯族文化核心的一部份。如果要將上述兩位男性研究者放在 Watt and Jones（2010）討論的研究參與程度光譜中，他們是處於「觀察如參與者」與「參與如觀察者」這個階段，他們跟某些研究合作者是處於研究夥伴關係，但他們還是保持研究者的中立角色，客觀地針對儀式文本與分工進行分析。此外，在他們的研究成果中，較少談及他們與中國本土研究者之合作關係與男性儀式專家的互動過程；我則嘗試透過本文，反思研究過程中與研究對象和夥伴的互動過程。

從上述壯族宗教研究性別分工的現象，我們僅看到某個時間段（1990-2010）不同性別的研究者調查不同性別儀式專家的差異，但每位研究者隨著年齡的增長與人生歷練的增加，加上學術界理論的發展與執行計畫的不同，也會影響研究者對研究對象性別的認識，例如英國女人類學家Caplan（1993）詳述了她在東非坦桑尼亞瑪菲亞島（Mafia）從1960年代到1980年代

對當地與自我性別認識的轉變歷程。1960年代，身為單身研究生的她，在男女性別分野清楚的伊斯蘭村落做田野，她選擇「無性別」（genderless）的角色，有利於她參與男性與女性的大部份活動，當時她把當地女性視為受到婚姻捆綁與不斷懷孕生小孩的異己，而她的目標是成為一名專業人士。1970年代中期，當她被邀請參與英國廣播公司（BBC）一個系列影片製作，又回到了瑪菲亞島，大家詢問她先生與小孩的狀況；這是因為她年紀夠大了，真正成為一名女人，本地女人們才覺得可以正式跟她談話。影片拍攝過程中衍生的一些問題，讓Caplan對當地的性別建構有了新的認識，再加上當時女性主義蓬勃發展，Caplan已婚與有小孩並不利於學術事業發展的情況，促使她將當地女性與英國女性進行比較，發現瑪菲亞島上的女性善於表達，在儀式中扮演重要角色，有性與財產的自主權。到了1980年代，整個理論的取向轉向探討性別關係，在執行一個關於「食物、健康與生育力」的研究過程，她發現當地雖然認為男孩與女孩一樣好，但女人最終還是期待生下男孩。女性的工作能力並沒有提高她們的地位，反而是高工作量、持續懷孕、流產與營養不良讓女人的發病率增加。簡言之，Caplan從未婚的研究生到已婚的專業人士的二十年過程中，因為己身身份的轉變與研究取向的改變，導致研究者理解自己與被研究者的「性別」也產生了變化。

回顧我自己研究壯族儀式專家的歷程中，自身的性別如何展現，以及當地人如何理解我的性別，還有我如何理解當地的儀式性別分工，也有幾次比較大的轉變。1998年夏天田野實習，我以一個中性或者男女角色隨時轉換的策略，穿梭在田野地，當時的我確實有點類似Caplan最初的「無性別」的身份，或者雌雄同體的階段，我尚未結婚與生子，在壯族文化裡也不算「成人」，大家都叫我作「小高」，一種去性別但強調年齡的叫法。碩士論文田野調查階段，我參與末婆的日常生活與儀式活動，我的女性角色慢慢確定下來，也為當地人所認可。該階段，我選擇家屋中常舉行「還花開花」儀式作為論文的主軸，儘管這個儀式是在一位男性村支部書記的家裡中舉行的，但這個儀式的記音與翻譯，基本上都是由一群女人所完成的，儀式專家媽倍、幫忙介紹媽倍的鐘女士、協助翻譯的鄭女士與執行論文計畫的我。博士論文田野調查時，進而轉向男女合作舉行的社區儀式與活動（Kao 2009）。2004-

2009我關注當代壯族社區儀式表演中所展演的地方歷史，同時也發現了儀式的性別分工與展演，即女性儀式專家與「嬭嬭、娘娘」主持社區儀式，男性幹部與菁英則負責與參與公開的紀念活動。當時，我的「研究生」或「記者」身份，讓我穿梭於女性的儀式專家，以及男性幹部與壯族菁英份子兩大群體之間。我發現不能單單只關心女性儀式專家的展演，而應該同時關心其他的行動者，同時我除了與「儀式專家」、「政府幹部」、「壯族菁英」互動之外，還有成為「嬭嬭、娘娘」的一員，這個階段我因為觸犯了家屋中禁忌區隔的禁忌，再次確認了我未婚單身的性別身份。1998年以來的儀式文本收集與口頭儀式的記錄與翻譯工作，累積了足夠的材料，讓我開始進行口語表演與儀式文本的比較工作，與討論女性儀式專家的口頭儀式表演的「口語性」與「文字性」的議題（高雅寧 2012, Kao 2011b）。原本我認為壯族文化是一個男性文字與女性口語的二元結構，然而在分析文本的過程中，我發現有一個儀式文本口語化與口語儀式文字化的過程，兩者間是相互構成的。此外，末婆／末公的生物性別與儀式中的性別對應也是不斷的變化，即末婆／末公在儀式中都可以是男女祖師、祖先與兵馬的代言人。換句話說，原來我認為克服我的臺灣外地人身份之後，女性研究者研究女性的優勢，隨著研究內容與自我涉入愈來愈深入之後，有一些初看清楚的限制或二元的結構，不斷地被模糊與挑戰。

完成碩士論文後我經常問自己：「我的學術生產到底對當地社會產生什麼影響？」是不是真的如其他的研究者所說，是為了自我學術成長呢？《天真的人類學家：小泥屋筆記》的這段話：「老實講，不管是當時或現在，我覺得田野工作或其他學術研究，其正當性不在對集體的貢獻，而是遠為自私的個人成長。」（巴利 2001[1983]：19）讓我在博士田野過程中的某一個失眠夜更加無法入睡。¹⁴

不過從碩士論文改寫成書，到博士論文田野調查至今，透過與廣西壯族研究界持續交往與互動，我的專書《廣西靖西縣壯人農村社會中me²¹⁴mo:t³¹

14 2004年9月13日筆記。

《魔婆》的養成過程與儀式表演》（高雅寧 2002）在壯族研究界已經產生了一些影響。在廣西的大學院校中這本專著被視為「研究方法」的經典個案，經常被老師指定給學生閱讀。¹⁵其影響有兩方面：首先，我身為一名臺灣長大的研究者，到廣西邊境壯族農村進行蹲點的研究，對外省與非壯族學生具有一種激勵作用，我的研究讓他們產生信心，相信自己可以克服環境與語言障礙。其次，對於本地壯族的學生具有引導與鼓勵作用，有些本地學生對於家鄉的信仰活動並沒有太多關注，有些甚至沒有信心，雖然自己的家人可能是信眾，但是他們找不到「理論基礎」說服自己這是「信仰」而不是「迷信」；對本土研究者有不同程度的影響，例如，我長期合作的研究夥伴陸曉芹博士，她的研究興趣是靖西家鄉壯族的歌唱傳統，她曾告訴我，我的研究開啟她另外一扇窗認識自己的文化，原來她對於母親請末婆做儀式這件事情沒有太多關注，但跟我一起參與儀式多了，她開始關心起自家的儀式，她也曾邀請我參與她老家的儀式活動；第二是長期研究壯族語言文字的研究者黃桂秋教授，在跟他口頭交流時，他提到在執行壯族巫文化的專題計畫前已經看過我的專書，在他壯族巫信仰的研究成果中，也引用了我的研究成果（黃桂秋 2012：3）。

在與壯族民間菁英交往的過程中，他們也有正面的回應。壯族民間菁英指的是受過大專教育擔任地方幹部與從事壯族語言文化傳承與推廣的一群人。有位看過我專著的壯族地方幹部，曾詢問我有沒有需要地方政府特別「保護」哪些宗教活動，我回答他「不要干涉就是最好的保護」。有位村支部書記在他家舉行儀式的當天留在家裡陪我參與他自家的儀式，他說身為幹部，應該避免參加這種活動，如果我不來參加儀式，他不會在家陪我。曾經有一位本地公安也直接問我，我相不相信末婆，我反問他說：「重點不是我信不信，而是你們信不信，以及為什麼信？」引我入門研究末婆的地方文史研究者凌樹東先生說，有外面支持的末婆研究，對本地的影響在於當地的執法者可以不用取締這種他們脫掉制服也會參與的活動。另外一個例子是利用

15 廣西民族大學文學院的陸曉芹博士與廣西師範學院廣西民族民間文化研究所的黃桂秋教授都指定學生閱讀我的專書。

網路平台從事壯族語言文化傳承不遺餘力的「壯族在線」站長廖漢波先生，在看完我的專書之後，他二話不說的從廣東往返於廣西，到靖西協助末婆儀式的國際音標記音工作。從小，他的父親身為幹部並不贊成他的母親接觸本土宗教的活動，更不可能在家裡進行這些儀式，不過當他的母親知道我在調查末婆的儀式，這促使他的母親在家裡需要舉行儀式時，決定邀請末婆來主持儀式，並且讓我在他們家全程參與和記錄。

花了這麼長的時間翻譯與研究末婆的儀式與唱詞，到底有沒有用、有什麼用，也是研究夥伴所好奇的。我引用一段我跟惠敏婆的對話證明了，我的研究對這些精通末婆唱詞與儀式的支持者，以及本地的宗教信仰與活動還真是沒什麼用，對他們來說祖師才是讓信仰活動繼續傳承的關鍵。¹⁶

惠敏婆：「（研究）到底有什麼用？」

我：「比較簡單的說，完成這個研究，寫了一本書（當地人沒有論文的概念，我只能說是書），我就畢業了。不過，我寫成書了，有沒有可能以後當這裡沒有末婆了，沒有人懂得做儀式時，就可以參考這本書？」

惠敏婆：「這是一代一代傳下來的，我告訴你，有一個越南嫁到這邊的女人，已經病了十二年都治不好，去找那坡的（末公）爸勝，爸勝告訴她說有祖師要她接班，他們家已經有三代人沒做了，現在她這樣，就要接班，她答應接班後就慢慢好了。一定會有人接班的啊。不會斷掉的。」[本來我覺得她答非所問，但後來發現他是要強調這種傳承不是靠「書」，而是靠「祖師」]

我：「有沒有因為我們做大村末婆仙娥姨的翻譯，而更多人去找她呢？」

惠敏婆：「人有十二個靈魂，魂跑掉生病了就要去找末婆。有人原本不信，但是生病治不好還是得信了。誰做得好就會去找誰，妳來

16 2016年4月6日，惠敏婆訪談，廣西靖西安德。

之前仙娥與爸勝已經有名聲了，不會因為妳來而更多人去找，他們請末婆，是看她做得好不好，跟妳的研究無關。她做不好，我不會去，也不會帶妳去看啊！」[一開始我又覺得她答非所問，怎麼又跟靈魂跑走有關呢？聽完惠敏婆的全部回答我才知道，是因為她們好，才有人信，她才推薦我去參加儀式，而不是我去了他們才變成紅牌的末婆／末公]

簡言之，就是惠敏婆非常堅信末婆／末公的傳承絕對不會斷，這段對話證實了我研究末婆／末公傳承的發現（高雅寧 2015），不過我的介入、研究、發現對本地末婆／末公的傳承不會產生任何影響，只是描述當地宗教信仰傳承的方式與現象，這也呼應了長期研究靖西末婆的本土研究者凌樹東的說法「我們的研究對末婆沒有影響」。換言之，我的研究成果還真的只是一種「學術生產」，對我自己有用，或者對其他研究者有參考價值罷了。

雖然我的研究對壯學研究界產生影響，但是我還是要面對一個1980年以來人類學界反思的一個問題，我是否可以替被研究者發聲的議題。一位外來的女性民族誌工作者走到這一步，如果對當地人沒有影響力，甚至當地人也看不懂，還能甚至還要再往前走嗎？我又有什麼權力替他們發聲呢？我認為「合作民族誌」（collaborative ethnography）可以是一個往前推進的方法。

五、「合作民族誌」的可能性

「自我／自傳式民族誌」生產的過程中，研究者必須考慮被研究者如何看待研究成果或研究者的經驗，因此運用這種方法生產民族誌時，研究對象既是知識的生產者也是讀者，「自我／自傳式民族誌」與「合作民族誌」兩種方法與發展，都建立在反思與試圖突破「誰有權力幫誰發聲」的困境，我認為這兩個方法相互參照與運用，可以提供另一種知識生產的可能性。我將來也企圖用「合作民族誌」作為一種方法與文類，挑戰（一）文字書寫至上的價值觀，（二）僵化的壯族儀式專家性別分工與儀式分工的理解。合作民族誌的作法是打破這種過去研究者與被研究者的僵化界限，而是讓末婆／末

公、其他的儀式專家、各種儀式團體與我都成為「參與如觀察者」，大家都是活動與研究的參與者，且一起進行知識的生產與傳承。

在反思的過程中我試問：我這個都市長大的漢人女性研究者，是不是也太過天真與以自我為中心，拿著我在臺灣也好、在澳洲也好所接觸與學到的西方理論，要來理解這些在國家權力與疆界邊緣的少數民族女性，將她們的儀式活動放在社會太過核心的位置呢？關於這方面，西方與第三世界的女性主義研究者已有深切檢討，認為從西方與都市白人女性角度出發所發展出來的女性主義與性別研究的理論框架，並不適合用來分析「第三世界」女性在社會中所處的位置與價值，甚至「婦女」或「女性」是西方殖民者強加的一種社會分類。

Raewyn Connell (柯挪 2011 [2009]) 回顧性別理論與女性主義的發展，並檢視西方女性主義理論框架的盲點，例如：白人女性主義者把家庭視為是婦女受壓迫的場所，但在都會種族主義脈絡下，家庭往往是黑人婦女與新移民婦女的重要資產 (柯挪 2011 [2009] : 75)。她亦評價庶民研究中印度女性主義學者Gayatri Chakravorty Spivak所撰寫的〈庶民能發聲嗎？〉(“Can the subaltern speak?”) 一文的意義在於教育性與反思性，她認為Spivak希望讀者思考與學習解構主義的方法，同時也反思知識份子替受宰制團體發聲的危險 (同上引 : 78-79)。Connell亦回顧來自西非貝寧 (Benin) 的哲學家Paulin Hountondji曾探討的一個核心但尚無解的概念，全球邊緣地帶知識生產「外向性」(extraversion) 的問題，即資料蒐集與運用在邊緣，理論發展卻在都市，邊緣的研究者尋「外向性」原則往都會區尋找概念、方法與工具等等進行研究，最後也僅會複製出殖民者對本土社會的觀點 (同上引 : 79-80)。Connell認為Hountondji提出的問題在性別研究的分析中更為明顯，她建議一個內生知識與全球知識體系之間的批評驗證 (critical validation) 關係，讓這兩者都是可以接受批評的 (同上引 : 80)。她舉Oyèróké Oyéwùmí研究殖民前的歐耶—約魯巴 (Oye-Yoruba) 社會為例，說明當地社會並有沒西方社會裡面「婦女」這種類別，語言也不區分性別，因此「婦女」的概念是殖民者強加給當地人的 (同上引 : 81)。

簡言之，研究者在進行性別或婦女研究時，需要避免把「婦女」視為

一個理所當然的研究範疇或分類；再者，無論是外來或本土研究者要避免把這種「大都會」、「第一世界」或「白人」（或許在這裡還應該再加上「漢人」的這個分類）發展出來的理論框架拿來分析「邊緣的」或「第三世界」的性別或婦女研究；還有研究者無論是本土或者外來，都要思考作為一個「女性知識份子」究竟是否就能夠代表或者表達本土一般女性的聲音；最後，無論是內生或全球的知識體系要保持一個互為批評驗證的關係。

採取女性主義角度所進行的韓國女性薩滿研究，雖然被韓國本土男性研究者指出其中的弱點，但是上述互為批評驗證的方法，與下述兩個知識系統衝撞與互動的過程中，提供了強化我們對兩個知識系統的理解。男性的韓國本土學者Kim Chong-ho（2003）認為Laurel Kendall（1985）對韓國女性薩滿地位的研究偏向女性主義的觀點，給予韓國女性薩滿過於正面的評價，他認為韓國薩滿是在處理所有的不幸，社會觀感還是負面的，儀式經常得偷偷摸摸地舉辦。不過，Kendall在1970年代末期，以義工（Peace Corps Volunteer）的身份，參與韓國的一場薩滿儀式後，發現薩滿的儀式參與經驗與她之前在韓國的生活經驗不同，參與儀式的婦女與薩滿同為薩滿儀式中的中心與行動者，男性在這類儀式中反而是保持沉默並處於邊緣的角色，Kendall進而選定女性的薩滿與儀式作為研究主題，她提及自己的研究影響了不少研究者，尤其是女性韓裔的美籍學生（Kendall 1998：57-58）。韓國的薩滿信仰與儀式在國內外學者的研究成果之累積，甚至在本土民主運動的運作與「非物質文化遺產」政策的推行下，提高了它在社會行動上的貢獻與民族文化的價值（Kim 1994；Kendall 1998）。

中國目前的社會、政治與經濟環境，產生合作民族誌發展的契機。1990年代，靖西壯族都還視末婆儀式為「迷信」活動，雖然是人人信、家家請、村村做，但末婆的儀式還不是一種可以對政府公開的活動，也不是人人都有興趣研究的題目。1990年代末，當我到政府報到解釋我的研究計畫時，通常不會直接告訴文化局或民族局的人員我要做末婆的儀式研究，民族誌中儀式專家的名字與地名也都是經匿名處理。經過十多年的耕耘，縣政府的文化、宗教與民族相關部門很多人都已經認識我與我的研究，有些人甚至希望我可以提供末婆的唱詞與請我提供觀察紀錄末婆儀式的建議。從2005年中國開始

實行非物質文化遺產政策後，壯族研究界也開始有人重視這類口頭傳承的儀式活動與唱詞，開始進行學術生產（黃桂秋 2012，黃蘭芬、唐遠明 2009）；廣西靖西壯族博物館文藝表演隊與安德業餘文化表演團，甚至將口頭儀式專家的服裝與曲調進行改編後，作為在各種文化表演中之表演節目用。當我與廖漢波先生翻譯完末婆祭祀儂智高的儀式唱詞翻譯後，廣西壯族研究界流傳著安德末婆唱詞中保留著關於儂智高歷史的「千年史詩」，非常期盼我能夠提供該唱詞，以證明儂智高在安德的那段歷史，以證明安德是一座千年古鎮。我尚不敢說自己末婆的研究成果對當地社會直接產生何種影響，也希望破除「千年史詩」的迷思，畢竟我沒有資料證明這個唱詞已經傳唱千年。目前在國家文化政策的推波助瀾下，末婆的儀式已經慢慢擺脫國家論述下的負面標籤，其部份儀式內容被轉化成「非物質文化遺產」，而成為壯族特色文化代表之一或有歷史研究價值的唱詞。

我認為「合作民族誌」可以作為將來生產壯族儀式專家民族誌的方法與文類。Lassiter (2005 : 84) 對「合作式民族誌」(collaborative ethnography) 的定義是「研究者與報導人合作進行民族誌田野工作與書寫」。合作民族誌的實踐是為了延伸與超越女性主義與後現代主義民族誌的方法與精神，同時也超越了研究者接近「土著觀點」的努力或民族誌中「主位」／「客位」截然二分的困境。女性主義民族誌強調要超越「己」(self)／「異己」(other)、主觀／客觀的區分，當女性在書寫女性主義民族誌會意識到自己是一名正在書寫的女性（同上引：91）。當然，這也不意味著沒有男性參與女性主義民族誌的書寫。女性人類學家也發現女性主義典範中視女性是被家庭束縛著的受害者的觀點與男性中心主義的分析工具一樣無法令人信服（Warren and Hackney 2000 : 54）。後現代主義民族誌強調全球化下人類學研究者是在多元文化的世界中重新設定人類學的目標，強調權力、聲音、主體性、對話、複雜性與批判（Lassiter 2005 : 91）。不僅僅是研究者或被研究者的性別需要關注，包括種族、階級等也會造成知識生產的差異（Groves 2003 ; Twine and Warren 2000）。在某些詮釋民族誌中，強調田野調查中的對話過程所建構出來的民族誌，更具民族誌工作者與報導人共同合作進行知識生產的代表性（Lassiter 2005 : 92）。合作夥伴之間可能都有不同的意圖，

Lassiter舉Paul Rabinow在生物科技公司的民族誌研究為例，說明民族誌研究者與企業領導者間的合作關係與各自的意圖（同上引：93）。另外，傳統民族誌研究中所要建立的諧密關係（*rapport*），運用在合作民族誌中就會產生衝突。既然是合作，且彼此間的意圖或目標不同，就需要協商，且衝突與結果的不確定性也在所難免（同上引：93）。

我舉一個末婆的「主觀」經驗與我看到的「客觀」事實之差異為例，說明末婆與我的目標與意圖不同，並討論合作民族誌所關注與描述的重點。過去與末婆互動的過程中，末婆總是說他們不懂儀式唱詞，是祖師與兵馬協助他們完成任務，因此要他們全程解釋唱詞或者在儀式外念誦唱詞並不可能。我曾經邀請末婆媽倍到縣城協助儀式唱詞的翻譯與解釋工作，不過這個過程充滿著緊張關係。我屢屢邀請，但媽倍總有各種理由推遲，除了一般的家務事外，有一次她說她忙著要找雞，因為身為外婆，姪女剛生了小孩，她必須找雞去送禮；有一次好不容易請她到了縣城協助解釋唱詞，工作了一個早上，她就說祖師與兵馬找，頭痛要回家。當時身為一位經驗不足且深怕完成不了碩士論文的研究生，我看到的事實與我自己的解釋是媽倍用各種理由推託解釋唱詞工作，當時我並不知道身為壯族社會中外婆的任務有多繁重，她得利用儀式與家務事的空檔找到合適的雞作為禮物，我也半信半疑到底有沒有祖師與兵馬。這些衝突或不理解後來隨著對壯族文化的認識，以及參照其他研究者與末婆互動的經驗，才能有進一步的理解。在我先前撰寫的專書中，我呈現的是客觀上末婆的儀式與生命史，並沒有詳細探討我與末婆互動的細節，也沒有討論彼此意圖的差異，及慢慢相互理解的過程。然而，這些先前沒有討論到的細節與差異，反而是合作民族誌關注的內容。

我希望透過合作民族誌的研究法，與末婆／末公，甚至更多的壯族朋友（包括儀式助手、翻譯者、壯族男性與女性的研究者、政府部門），一起合作生產壯族末婆／末公民族誌，他們同時是民族誌的生產者與讀者。我想這類民族誌的關鍵在於壯人與末婆／末公如何給自己定位，如何理解與詮釋儀式的知識，如何看待性別區隔與分工，而不僅只是研究者怎麼看這些末婆／末公，或是政府如何轉換對他們儀式活動的論述。

Lassiter (2005 : 94) 建議六種生產合作民族誌的類型，整體而言，目標還是生產出「文字書寫的」民族誌。這六種類型包括：1) 主要顧問成為讀者與編輯者，2) 焦點團體，3) 編輯委員會，4) 合作民族誌工作者／顧問團隊，5) 社區論壇，與6) 共同生產與書寫文本。我認為跟不同類型研究夥伴合作，會採取不同的類型，例如：政府文化部門的合作夥伴也許偏向採用共同生產與書寫文本的方式，但是一般社區居民可能就比較合適用焦點團體與社區論壇的方式進行。

「讓末婆／末公自己發聲」與讓更多大眾理解少數民族口頭傳承儀式專家的管道，隨著電子媒體的多元發展而有「書寫」以外的可能性。我的學術成果花了很多篇幅在討論與分析用拼音壯文與國際音標記錄的儀式唱詞，這樣的學術著作針對的是專業研究者，但一般大眾與吟唱這些唱詞的儀式專家並沒有能力也沒有興趣閱讀這類學術書籍，不過現在的電子書或有聲書，是一個有利的媒介，研究者可以把研究調查的成果，轉換成一種大眾都能懂的書寫方式，再配合上影像與聲音材料，來爭取與吸引更多的讀者，讓大家對「少數民族宗教與儀式專家」有更深一層的認識，進而尊重不同文化之間的差異。

原來我預設「合作民族誌」的讀者是那些對壯族口頭儀式專家不認識、有誤解或太多不實想像的讀者，但是在跟主要報導人對談後，我認為末婆／末公、嬭嬭、娘娘等人也應該在讀者之列。我認為研究過程中末婆／末公、嬭嬭、娘娘等人的互動能夠以影音的方式被記錄與呈現，以及透過末婆／末公與嬭嬭、娘娘分別來解釋他們進行與協助的儀式，可以生產出一種讓外界理解少數民族口頭儀式專家的知識內容，甚至讓一般有興趣的人提問末婆／末公、嬭嬭、娘娘們問題，讓他們來回答，也是一種合作生產知識的方式。這樣的方法是類似Linda Connor將他們拍攝剪輯好的峇里島靈媒Jero Tapakan降神儀式的影片播放給Jero觀看，並且同時紀錄Jero觀看影片時的反應，包括Jero如何評價影片中的自己與求問者，解釋儀式的過程，以及向Linda說明儀式時個人的經驗感受與跟神靈溝通的方式 (Asch, Connor and Asch 2007 [1978, 1981])。不過我的計畫與之不同的是我不會給他們看已經剪輯製作好的降神儀式，而是讓儀式專家與助手，以及一些想認識壯族口頭傳承儀式專

家的觀眾，一起觀看過去所拍攝的一段儀式，讓一般人提問，並讓儀式專家與助手們來回答問題。

我透過訪談與觀察的方式，初步發現影像與影音的呈現應該是目前眾多方法中最受當地人支持的一種。首先，我告訴末婆、嬭嬭、娘娘與一些本地人，我2005年在當地研究的成果是一本英文書寫的「書」（當地沒有「論文」的概念），他們的反應都是她們不識字（漢字或／與英文），他們看不懂。我的主要文化諮詢者都是壯族中老年的農村婦女，沒有受過正式的學校教育，不識字（壯字與漢字），因此任何文字書寫的研究成果對他們而言不具任何意義（如果有任何意義，也是他們將之視為一個珍貴的「物」收藏起來，見下文），不過他們卻津津樂道著那一段我們一起「合作的翻譯」的過程。精通末婆儀式唱詞的惠敏婆對她能夠協助我們解釋儀式唱詞的工作感到自豪；對照顧我日常生活起居的乾媽農小英而言，她慶幸於把我從農村裡「條件不好」的家庭「拯救」出來，對於自己有能力提供我較為舒適的居家生活環境與照顧我的三餐感到欣慰；對於儀式專家仙娥姨而言，她最有興趣看到我對於她進行儀式時的影像紀錄，以及好奇別的地方是否也有跟她一樣的人。雖然他們對於我的研究從各種不同的角度來看都有很大的貢獻，但我能夠給予他們的回饋並不多，我盡可能逢年過節打電話問候，適時寄送一些禮物，以及沖洗出我們工作或出遊的照片送給他們作為紀念，他們則小心翼翼地保存著那些我給他們的照片，甚至拿去翻拍放大掛在家裡。每次我回訪時，她們都會再把那些照片拿出來看一次，回憶與細數當時我們一起工作或出遊的時光。

從上述他們的回應與一些日常生活中的互動與對話可以得知，「書寫」不是他們所熟悉的知識生產方式，「影像」才是他們理想中的知識生產成果呈現的模式。對於協助或參與過儀式的夥伴而言，影像紀錄一定要有他們的身影在裡面，對他們才有意義，表示他們曾是參與或協助調查的一份子。關於有他們的影像在裡頭才有意義的這件事，是透過一個研究調查報告的編輯印刷發送給所有合作參與者後的發現。2014年夏天我帶領一群學生赴壯族地區進行調查，調查結束後又進行了一個學期的民族誌書寫課程，課程結束後我請一名學生協助編排調查期間所拍攝的照片，以及書寫課的部份文字資

料。¹⁷在2015年底正式完稿後贈給所有協助調查的壯族學生與本地的研究合作夥伴，本地學生與研究夥伴們再將書拿給村子裡的人看，他們有兩種反應：第一類是看得懂文字的讀者，他們說看到他們與我們的名字在上面，心裡暖暖的，鎮上書記看到我們的調查報告後，強烈要求我繼續帶學生到當地調查，他一定全力給予調查上的協助；第二類是看不懂文字的讀者，若是看到自己的照片在書中，非常高興，不過照片沒被刊登出的村民則希望我們再把他們的照片放入。還有一個反應也值得玩味，我的乾媽雖然看不懂字，但是她把這本書當作「寶貝」收藏起來，受過漢語教育的姊姊要借去看，乾媽說不能隨便拿出來看。

對於一般民眾，「影音」也是他們感興趣的，我進行調查的過程中，有時候需要地方的影像工作者幫忙轉錄儀式錄影資料給報導人作紀念，跟他們的交流過程中，得知他們經常趕廟會拍攝壯族歌墟活動以及廟會活動，甚至閩年的作醮儀式，現在各地方也有不少的文化活動會邀請他們拍攝製作影像資料，這些影像材料經過簡單剪輯會拿到市場上販賣。甚至當我在拍攝儀式時，也發現儀式專家請自己的親戚拍攝儀式過程，甚至在旁邊的觀看的一般觀眾也拿起智慧型手機拍攝儀式片段。

最後，我完全認同Lassiter提出的，合作意味著會有衝突、需要協商。合作民族誌最終的目標，不是要取得一個和諧或整合的聲音，而是記錄過程與衝突，如果沒有合作生產民族誌的過程，這些衝突永遠不會發生或被意識到，而這些衝突才可能是不同主體的差異之處。我也贊同「自我／自傳民族誌工作者視研究與書寫都是一種社會行動，目標是在生產一種具分析性的，易接觸到的文本，用以改變我們與讓我們生活的世界更美好。」（Ellis et al. 2011 [2010]：第40段）我在繼續進行「客觀」民族誌研究的同時，也會繼續生產「自我民族誌」，以此讓我保持與研究夥伴間的對話關係，也讓我的調查經驗與研究成果有繼續相互應證的可能。

17 這本調查報告題名為《知難行易：2014年度廣西壯族田野調查的成果與反思》（2015）是由呂芝宇、高雅寧、陳淑芬、康議文、劉宗鶴與魏弘宜等人共筆，由陳淑芬負責編排完成的。在書寫的過程中，曾邀請當時協助田野調查的夥伴，廣西民族大學民族學專業的三位學生，陸大吉、陸世初與陸廣軍等人給予初稿的建議，並且也邀請廣西民大文學院老師陸曉芹博士跟我們用越洋網路通訊的方式對話。

參考書目

余光弘 Yu Guang-hong

- 1996 參與觀察與參加觀察：以蘭嶼經驗為例略論參與觀察的階段與深度
canyu guancha yu canjia guancha: yi lanyu jingyan weili luelun canyu
guancha de jieduan yu shendu [Participant-observation and participating
in observation: a discussion on stages of and engagement in participant-
observation through the example of experience in the Orchid Islands]。
國立臺灣大學考古人類學集刊 guoli taiwan daxue kaogu renlei xue
jikan [Journal of Archaeology and Anthropology of NTU] 51: 59-72。

呂芝宇、高雅寧、陳淑芬、康議文、劉宗鶴、魏弘宜 Lu Zhiyu, Kao Ya-ning, Chen
Suk-fan, Kang Yiwen, Liu Zonghe and Wei Hongyi

- 2015 知難行易：2014年度廣西壯族田野調查的成果與反思 zhi nan xing
yi: 2014 niandu guangxi zhuangzu tianye diaocha de chengguo yu fansi
[Easier said than done: results and reflections on 2014 Zhuang field
research]。高雅寧主編 kaoyaning zhubian [Kao Ya-ning ed.] 臺北：編
者自印 taibei: beanzhe ziyin [Taipei: editor]。

奈吉爾·巴利 Barley, Nigel

- 2001[1983] 天真的人類學家：小泥屋筆記 tianzhen de renleixuejia: xiaoniwu
biji [The innocent anthropologist: notes from a mud hut]。臺北：商周
taibei: Shangzhou [Taipei: Shang-zhou Publisher]。

施芳瓏 Shih Fang-Long

- 1996 姑娘仔「污穢」的信仰與其社會建構：以北臺灣三間廟宇為例
guniang zi “wuhui” de xinyang yu qi shehui jiangou: yi bei taiwan san jian
miaoyu weili [Belief and social construction of young women’s “filth” :
three case studies of temples in northern Taiwan]。發表[Presented]於
「婦女與宗教」研討會系列一 funu yu zongjiao yantaohui xilie yi [The
first conference series on women and religion]，中央研究院民族學研
究所主辦 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo juban [Held by
Institute of Ethnology, Academia Sinica]，臺北 [Taipei]，6月8日 [June
8]。

海力波 Hai Libo

- 2008 道出真我：黑衣壯的人觀與認同表徵 daochu zhen wo: heiyizhuang de
renguan yu ren-tong biao zheng [Reflecting the real self: personhood and
identity among the black-clothed Zhuang]。北京：社會科學文獻出版
社 beijing: shehui kexue wenxian chubanshe [Beijing: Social Sciences

Academic Press]。

高雅寧 Kao Ya-ning

- 2002 廣西靖西縣壯人農村社會中me²¹⁴mo:t¹³ (魔婆)的養成過程與儀式表演 guangxi jingxi xian zhuangren nongcun shehui zhong me²¹⁴mo:t³¹ (mopo) de yangcheng guocheng yu yishi biaoyan [The process of becoming a female spiritual medium me²¹⁴mo:t³¹ and her ritual performances in southern Zhuang society of Jingxi County, Guangxi]。台北：唐山出版社 taibei: tangshan chubanshe [Taipei: Tangshan Publisher]。
- 2009 從廣西靖西壯族口頭傳承儀式專家的田野調查經驗談壯族宗教分類 cong guangxi jingxi zhuangzu koutou chuancheng yishi zhuanjia de tianye diacha jingyan tan zhuangzu zongjiao fenlei [Categorizing Zhuang religion: reflections on ethnographic fieldwork experience among Zhuang oral ritual specialists in Jingxi County, Guangxi]。刊於 [In] 百越論叢 baiyue luncong [Collected writings on southern ethnic groups], 第二輯 di er ji [Vol. 2], 袁鼎生主編 Yuan Dingsheng zhubian [Yuan Dingsheng, ed.], 頁38-49 [Pp. 38-49]。南寧：廣西人民出版社 nanning: guangxi rennin chubanshe [Nanning: Nanning People Publisher]。
- 2011 末婆、嬭嬭、娘娘與我：壯族儀式的田野經驗、兩性互動與知識生產 mopo, mama, niangniang yu wo: zhuangzu yishi de tianye jingyan, liangxing hudong yu zhishi shengchan [Mopo, mama, niangniang and I: reflecting on fieldwork experiences and knowledge production of Zhuang ritual study], 發表[Presented]於「性別與人類學知識研討會」xingbie yu renleixue zhishi yantaohui [The conference on gender and anthropological knowledge], 中央研究院民族學研究所主辦 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo juban [Held by Institute of Ethnology, Academia Sinica], 臺北 [Taipei], 11月18-19日 [November 18-19]。
- 2012 壯族儀式文本中的壯漢關係 zhuangzu yishi wenben zhong de zhuang han guanxi [Relationship between Han and Zhuang revealed in Zhuang ritual texts]。刊於 [In] 西南地區多民族和諧共生關係研究論文集 xinan diqu duo minzu hexie gongsheng guanxi yanjiu lunwenji [Studies on the harmonious and symbiotic relationships in ethnically diverse areas of southwest China], 納日碧力戈、楊正文、彭文斌主編 naribilige, yangzhengwen, pengwenbin zhubian [Nari Bilige, Yang Zhengwen, Peng Wenbin, eds.], 頁 89-122 [Pp. 89-122]。貴陽：貴州大學出版社 guiyang: guizhou daxue chubanshe [Guiyang: Guizhou University

Press]。

- 2015 從廣西西南三縣農曆七月壯族燒衣 (*pyau ei*) 儀式論壯族本土宗教儀式專家的傳承 *cong guangxi xinan sanxian nongli qiyue zhuangzu shaoyi (pyau ei) yishi lun zhuangzu bentu zongjiao yishi zhuanjia de chuancheng* [Burning paper clothes rites and the inheritance of Zhuang ritual specialists in southwest Guangxi]。民俗曲藝 *minsu qiye* [Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore] 188: 55-108。

凌樹東 Ling Shudong

- 1993a 壯族巫教的傳承及其組織和流派 *zhuangzu wujiao de chuancheng ji qi zuzhi he liupai* [Transmission of Zhuang spirit mediumship and its organization and schools]。廣西民族研究 *guangxi minzu yanjiu* [Studies on Ethnic Groups in Guangxi] 3: 84-90。
- 1993b 壯族巫術剪紙符號述議 *zhuangzu wushu jianzhi fuhao shuyi* [Descriptions and analyses of papercuts in Zhuang spirit mediumship]。廣西民族研究 *guangxi minzu yanjiu* [Studies on Ethnic Groups in Guangxi] 4: 29-34。

梁杏雲 Liang Xingyun

- 2004 壯族麼教掛圖與壯族民間信仰 *zhuangzu mojiao guatu yu zhuangzu minjian xinyang* [Scrolls of Zhuang mo religion and Zhuang folk religion]。經濟與社會發展 *jingji yu shehui fazhan* [Economic and Social Development] 2(10): 129-130, 190。

許曉明 Xu Xiaoming

- 2007 漢傳道教之重構：壯族道公教研究 *han chuan dao jiao zhi chonggou: zhuangzu daogong jiao yanjiu* [A reconstruction of Han Daoism: research on daogong religion among the Zhuang]。福建師範大學社會與歷史學院哲學（宗教學）碩士論文 *fujian shifan daxue shehui yu lishi xueyuan zhexue (zongjiaoxue) shuoshi lunwen* [MA Thesis. School of Sociology and History, Fujian Normal University]。

黃桂秋 Huang Guiqiu

- 2006 壯族麼文化研究 *zhuangzu mo wenhua yanjiu* [Study of the mo culture of the Zhuang people]。北京：民族出版社 *beijing: minzu chubanshe* [Beijing: Nationalities Publishing House]。
- 2012 壯族巫信仰研究與右江壯族巫辭譯注（上、下冊）*zhuangzu wuxingyang yanjiu yu youjiang zhuangzu wuci yizhu (shang, xia ce)* [Research on wu belief among the Zhuang and notes on the translation of wu practitioner's chanting (vol. I & II)]。南寧：廣西民族出版社 *nanning: guangxi minzu chubanshe* [Nanning: Guangxi Nationalities Publishing House]。

黃桂秋、儂兵 Huang Guiqiu and Nong Bing

2007 鎮安故地壯族女巫蓋帽儀式考察 zhen'an gudi zhuangzu nuwu gaimao yishi kaocha [Investigation of an initiation ritual of female shaman in the Zhen'an area]. 賀州學院學報 hezhou xueyuan xuebao [Journal of Hezhou University] 3: 28-33。

黃蘭芬、唐遠明 Huang Lianfeng and Tang Yuanming

2009 凌雲泗城壯族巫調 lingyun sicheng zhuangzu wudiao [Shamanic songs of Sicheng, Lingyun]. 南寧：廣西民族出版社 nanning: guangxi minzu chubanshe [Nanning: Guangxi Nationalities Publishing House]。

莫莉 Mo Li

2010 使者、代言人、庇護與替換：茅郎在靖西壯族儀式剪紙中的形象意義 shizhe, daiyanren, bihu yu tihuan: maolang zai jingxi zhuangzu yishi jianzhi zhong de xingxiang yiyi [Messenger, spokesman, protector and replacement: the meanings of maolang's image in ritual papercuts among Zhuang people in Jingxi]. 刊於[In]中國壯學 zhongguo zhuangxue [Chinese Zhuang studies], 第四輯 di si ji [Vol. 4], 高雅寧、李富強主編 gao yaning, li fuqiang zhubian [Kao Ya-ning and Li Fuqiang, eds.], 頁291-309 [Pp. 291-309]. 北京：民族出版社 beijing: minzu chubanshe [Beijing: Nationalities Publishing House]。

賀大衛 Holm, David

2011 傳統方塊字的區域性 chuantong fangkuaizi de quyuxing [Regional variation in the traditional Zhuang characters]. 廣西民族大學學報 guangxi minzu daxue xuebao [Journal of Guangxi University for Nationalities] 33(2): 27-33。

覃延佳 Qin Yanjia

2014 儀式傳承之文本媒介：廣西上林縣壯族師公戒度法事中的唱本分析 yishi chuancheng zhi wenben meijie: guangxi shanglin xian zhuangzu shigong jiedu fashi zhong de changben fenxi [Textual medium of ritual transmission: analysis of jiedu scripts of Zhuang ritual masters in Shanglin County, Guangxi Province]. 民俗曲藝 minsu qiye [Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore] 185: 219-295。

楊樹喆 Yang Shuzhe

2007 師公、儀式、信仰：壯族民間師公教研究 shigong, yishi, xinyang: zhuangzu minjian shigong jiao yanjiu [Research on ritual masters in Zhuang folk society]. 南寧：廣西人民出版社 nanning: guangxi renmin chubanshe [Nanning: Guangxi People Publisher]。

廖漢波 Liao Hanbo

2010 台語支中部組俛儂語（德靖土語）音系概況與拼音方案詳解 taiyu zhi

zhongbu zu yangnong yu (dejing tuyu) yinxi gaikuang yu pinyin fangan xiangjie [Introduction to yangnong language (dejing language) of central Tai and detailed explanation of its spelling system], 刊於[In]中國壯學 zhongguo zhuangxue [Chinese Zhuang studies], 第四輯 di si ji [Vol. 4], 高雅寧、李富強主編 gao yaning, li fuqiang zhubian [Kao Ya-ning and Li Fuqiang, eds.], 頁70-192 [Pp. 70-192]。北京：民族出版社 beijing: minzu chubanshe [Beijing: Nationalities Publishing House]。

蕾恩·柯挪 Raewyn Connell

2011[2009] 性別的世界觀 xingbie de shijieguan [Gender: in world perspective]。劉泗漢譯 liu sihan yi [Liu Si-han, trans.]。臺北：書林 taibei: Shulin [Taipei: Bookman Books Co.]。

蕭梅 Xiao Mei

2007 唱在巫路上：廣西靖西壯族「魔儀」音聲的考察與研究 chang zai wu lushang: guangxi jingxi zhuangzu 'moyi' yinsheng de kaocha yu yanjiu [Singing on the road of spirit mediums: an investigation into and research on the soundscape of mo ritual]。刊於 [In] 中國民間儀式音樂研究 zhongguo minjian yishi yinyue yanjiu [Research on local ritual music in China] 華南卷（下） huanan juan (xia) [South China, Vol. 2], 曹本冶主編 cao benye zhubian [Tsao Pen-Yeh, ed.], 頁328-494 [Pp. 328-494]。上海：上海音樂學院出版社 shanghai: shanghai yinyue xueyuan chubanshe [Shanghai: Shanghai Conservatory of Music Press]。

Adams, Tony E., Stacy Holman Jones, and Carolyn Ellis

2015 Autoethnography. Oxford: Oxford University Press.

Asch, Timothy, Pasty Asch and Linda Connor

2007 [1978, 1981] A Balinese Trance Séance and Jero on Jero: "A Balinese Trance Séance" Ob-served. Watertown, Mass.: Documentary Educational Resources.

Atkinson, Paul

2006 Rescuing Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4): 400-404.

Bell, Diane, Pat Caplan and Wazir Jahan Karim eds.

1993 Gendered Fields: Women, Men and Ethnology. London and New York: Routledge.

Bowie, Fiona

2000 Sex, Gender and the Sacred. *In* The Anthropology of Religion. Pp. 91-117. Oxford: Blackwell.

Caplan, Pat

- 1993 Learning Gender: Fieldwork in a Tanzania Costal Village, 1965-85. *In* Gendered Fields: Women, Men and Ethnology. Diane Bell, Pat Caplan and Wazir Jahan Karim eds. Pp. 168-181. London: Routledge.
- Clifford, James and George E. Marcus, eds.
- 1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams and Arthur P. Bochner
- 2011 [2010] Autoethnography: An Overview [40 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art.10, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>. Accessed July 4, 2016.
- Golde, Peggy, ed.
- 1986 Women in the Field: Anthropological Experiences. Berkley: University of California Press.
- Groves, Paula
- 2003 Insider, Outsider, or Exotic Other? Identity, Performance, Reflexivity, and Postcritical Ethnography. *In* Black Women in the Filed: Experiences Understanding Ourselves and Others through Qualitative Research. Gretchen Givens Generett and Rhonda Baynes Jeffries, eds. Pp. 103-115. Cresskill: Hampton Press.
- Hayano, David H.
- 2013 [1979] Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects. *In* Auto-Ethnography vol.1. Pat Sikes, ed. Pp. 29-39. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE.
- Holm, David
- 2003 Killing a Buffalo for the Ancestors: A Zhuang Cosmological Text from Southwest China. DeKalb: Southeast Asia Publications, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- 2004 Recalling Lost Souls: The Baeu Rodo Scriptures, Tai Cosmogonic Texts from Guangxi in Southern China. Bangkok: White Lotus.
- 2013 Mapping the Old Zhuang Character Script: Vernacular Writing System from Southern China. Leiden and Boston: Brill.
- Jones, Stacy Holman, Tony Adams, and Carolyn Ellis
- 2013 Coming to Know Autoethnography as More than a Method. *In* Handbook of Autoethnography, Stacy Holman Jones, Tony E. Adams, and Carolyn Ellis, eds. Pp. 17-47. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Jordan, David

- 1972 *Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion in Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.

Kao Ya-ning

- 2009 *Singing a Hero in Ritual: Nong Zhigao and His Representation among the Zhuang People in China*. Ph.D. Thesis. Faculty of Arts, School of Philosophy, Anthropology, and Social Inquiry and Asia Institute, University of Melbourne.
- 2011a *Crossing the Seas: Tai Shamanic Chanting and its Cosmology*. *Shaman* 19(1-2): 31-52.
- 2011b *Diversification of Flower-rituals among the Zhuang People*. *In* *Tai Culture* vol. 22: *Tai/Thai Women in Asian Context*, Oliver Raendchen, ed. Pp. 73-92. Berlin: Southeast Asia Communication Centre.
- 2013 *Chief, God, or National Hero? Representing Nong Zhigao in Chinese Ethnic Minority Society*. *In* *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, David Faure and Ho Ts'ui-ping, eds. Pp. 42-65. Vancouver: UBC Press.

Kendall, Laurel

- 1985 *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 1998 *Who Speaks for Korean Shamans When Shamans Speak of the Nation*. *In* *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*, Dru C. Gladney ed. Pp. 56-72. Stanford: Stanford University Press.

Kim, Chong-ho

- 2003 *Korean Shamanism: The Cultural Paradox*. Hampshire: Ashgate.

Kim, Kwang-ok

- 1994 *Rituals of Resistance: The Manipulation of Shamanism in Contemporary Korea*. *In* *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Charles F. Keyes, Laurel Kendall, and Helen Hardacre, eds. Pp. 195-219. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lassiter, Luke Eric

- 2005 *Collaborative and Ethnography and Public Anthropology*. *Current Anthropology* 46(1): 83-106.

Malinowski, Bronislaw

- 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: G. Routledge & Sons, ltd.

Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer

- 1986 *Anthropology as Culture Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pan Yanqin 潘豔勤
 2014 *Frontier, Ethnicity and Mobility: The Ritual Practices of the Tai People on the Sino-Vietnamese Border*. Ph.D. Thesis. Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology.
- Reed-Danahay, Deborah
 2013 [1997] *Introduction to Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. In *Auto-Ethnography vol.1*. Pat Sikes, ed. Pp. 3-11. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE.
- Twine, France Winddance, and Jonathan W. Warren
 2000 *Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*. New York: New York University Press.
- Warren, Carol A. B. and Jennifer Kay Hackney
 2000 *Gender Issues in Ethnography (2nd Edition)*. Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications.
- Watt, Sal and Julie Scott Jones
 2010 *Let's Look Inside: Doing Participant Observation*. In *Ethnography in Social Science Practice*. Julie Scott Jones and Sal Watt, eds. Pp. 107-125. London and New York: Routledge.
- Weiner, Annette
 1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Whitehead, Tony Larry and Mary Ellen Conaway, eds.
 1986 *Self, Sex, and Gender in Cross-Culture Fieldwork*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Wilkerson, James
 1999 *Zhuang Relationship Terminology and Chinese History: Ludong Township, Jingxi County, Southwestern Guangxi*. In *雲貴高原的關係稱謂：「雲貴高原的親屬與經濟」計畫第一年度期末報告會議論文集 yungui gaoyuan de guanxi chengwei: "yungui gaoyuan de qinshu yu jingji" jihua di yi nian du qimo baogao huiyi lunwenji* [Working papers on kinship and economy on the Yun-Gui Plateau].
 2007 *Negotiating Local Tradition with Taoism: Female Ritual Specialists in the Zhuang Religion*. *Religion* 37(2): 150-163.
 2013 *The Wancheng Native Officialdom: Social Production and Social Reproduction*. In *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, David Faure and Ho Ts'ui-ping,

eds. Pp. 187-205. Vancouver: UBC Press.

Wolf, Arthur

1974 Gods, Ghosts, and Ancestors. *In* Religion and Ritual in Chinese Society. Arthur Wolf, ed. Pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press.

高雅寧

國立政治大學民族學系

台北市文山區116指南路二段64號

kaoyu@nccu.edu.tw

Mopo, Mama, Niangniang and I:

Reflecting on Fieldwork Experiences and Knowledge Production of Zhuang Ritual Study

Ya-ning Kao

Department of Ethnology, National Chengchi University

At present, research on Zhuang rituals reveals an obvious division of labor between the sexes. Most male researchers, both local or and foreign, have focused their studies on male ritual specialists. However, this gendered division of labor is at odds with the realities of Zhuang ritual. For example, *mopo* and *mogong* ritual specialists conduct ritual orally and—because both male or and female dead ritual masters, ancestors, and spirit soldiers may possess her/him/them—their sex is not always the same as their gender in the ritual. This article offers an autoethnography as I explore my own fieldwork experience among women-dominated Zhuang ritual groups and investigate how status, gender and the degree of participant-observation impact knowledge production. In discussing this research and my experience as an ethnographer, this article makes a case for “collaborative ethnography” as a method—cooperating with ritual specialists, local and outside researchers, common people, and government officials—to produce an ethnography on Zhuang ritual specialists. I argue that this method will help research participants negotiate conflicts in the process of knowledge production while at the same time transcending the barriers of gender, status, ethnic group and literacy to develop a new way to transmit and inherit both Zhuang religious and anthropological knowledge.

Keywords: Zhuang people, gender, fieldwork experience, knowledge production, autoethnography
