臺大文史哲學報　第六十二期
2005 年 5 月　　頁 347～380
臺　灣　大　學　文　學　院

語言、戲謔與聯姻：貴州苗人平日游方說話的分析

簡 美 玲 *

摘　要

日常會話的研究，著重由社會互動、日常經驗、語言行爲來探討社會、文化與個體之間動態的關聯。苗人游方會話活動在「參與」及「輪流」原則的運作下，所突顯的，不只是會話的語言結構特性，也是村寨脈絡下的人群分類、聯姻結構的關聯。游方的會話活動，在互動的行爲，及所傳達的語意訊息，還有屬於行爲、情緒面向的特殊性。這是通過輪流這樣的語言行動，所表現的游方過程中的「行禮如儀」，與「戲謔的氛圍」。本文指出，經由會話的結構脈絡，及語意兩層面的探討，苗族日常游方會話的語言行動，提供一特定、具體的，由在地行動者發聲的詮釋角度，說明游方在苗族村寨社會的主動性，而非簡單的作爲婚姻的附屬。亦即，經由日常對話的形式、互動，創造游方的制度性、戲謔、聯姻結構三者的聚焦與並置。游方說話的例子，闡述言說行動以其特定、具體的文化形式，展現其對社會生產與再生產之維繫的效力與價值。

關鍵詞：會話分析、制度化談情、聯姻、苗族

本文 93.7.26 收稿；94.4.20 通過刊登。

*國立交通大學客家文化學院人文社會學系助理教授。

Conversation, Joke and Alliance: An Analysis of the Miao Daily Talk of Courtship

Chien, Mei-ling *

Abstract

Focusing on daily experiences and courting speeches, this study aims to explore the dynamic relationships between the social, cultural and individual in the courting conversations occurring in natural settings. The theories of participation and turn-taking have been devised by the school of Conversation Analysis since 1960s. Through analyzing the structures and contents of the Miao daily courting talk, this paper finds that these two rules of participation and turn-taking are both active in formulating the whole conversations. But operating by these two rules, the Miao daily courting activities and conversations have not only manifested specific linguistic characteristics but also indexed the social connotations of kinship and marital alliance of local Miao villages. Furthermore, the social interactions and semantic exchanges by the participants in the Miao daily courting actions and talks also possess specific emotional and behavioral features. Those are the manner of politeness and joking, and the amusing atmosphere created by Miao courting boys and girls taking turns when they are making conversation. Moreover, a peculiar, substantial and local voice, which expresses that the institutional courtship are consonant with joke and marital alliance, has been made up concretely and intelligibly by the forms and interactions of daily courting talk.

Keywords: conversation analysis, institutional courtship, marital alliance, Miao

---

* Assistant Professor, Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University.

語言、戲謔與聯姻：
貴州苗人平日游方說話的分析*

簡 美 玲

一、前言

游方，明清以來的貴州苗族文獻已記載的制度化談情 ，隨時代、物質文明、媒體文化的變遷，在內容上不斷加入新元素。例如，在當代貴州東部山裡的苗家村寨，游方男女也會相聚打橋牌、觀看電視。在靠近鎮上的苗家村寨，男女游方，則會一同觀賞電影，或以卡拉 OK 唱流行歌曲。然而，無論是 1950 年以前或以後，以說話、唱歌爲主的語言行爲，在游方的過程中，始終是最重要的內容。

苗人的游方可分爲平日游方與節慶游方。兩者除了時間的不同，在空間的安排也有所不同。兩者進行的方式，與參與人身份的規定，雖有一些相同的基本原則，但在不同脈絡下 ，仍有細微的差異 。伴隨節慶儀式而出現的白天游方，通常是以更大規模的型式進行。

平日的游方，夜夜可作。晚飯後，老人家、小孩多半早早入睡。除了從每一家木屋窗裡所透出的稀微燈光，整個寨子，是一片黑與靜。沉靜一陣之後，或遠或近傳來一陣接一陣夾雜著呼嘯與哨音(ko^{44} $ghai^{44}$)。暗夜中，它們顯得很放肆，但也很熱鬧。之後是一陣陣的腳步聲與低低的說話聲 ，由遠而近，再遠去。他們是夜晚游寨找姑娘的 da^{44} $vang^{55}$ (游方男孩)。唐家小寨的男孩走去張家小寨，張家小寨的男孩走去唐家小寨。腳步聲若緩下，取而代之的是一串敲

* 本文材料係根據筆者於 1998 年至 2000 年所進行的貴州民族誌田野研究。承蒙陸委會中華發展基金會，中央研究院民族所「亞洲季風區高地與低地的社會文化」經費補助。以及感謝貴州東部 $Fang^{13}$ Bi^{11} 苗寨長輩與朋友的支持與接納，使此民族誌研究工作得以順利進行。本文的書寫及修改，筆者感謝兩位匿名審查人、林淑蓉老師、林淑敏、劉子愷，提供重要意見。多年的苗族親屬的研究過程，筆者感謝李亦園、何翠萍、魏捷茲三位老師，長期以來細心的指導、鼓勵。

擊木屋的聲音。那是男孩在敲窗邀姑娘夜談。姑娘若開窗，也許是一對一的輕聲細語，也可能是一群男孩與一個姑娘，高聲的談笑。游方的男孩夜晚出來，不止敲窗，還要找姑娘是否聚一塊。木屋擋不住屋內姑娘的談話聲與笑聲，所以游方的男孩很容易可以循聲，加入有姑娘聚一起的游方聚會中。

非平常日子的節慶游方聚會，最爲姑娘們所期待的是每年田裡秧苗長到三寸高，村寨開滿花樹的春天 (約農曆四月)，會有一段時間可以搞姐妹飯 (*a*^{44} *nen*^{53} *ghai*^{44} *ling*^{31})。其他在卯節、丑節、苗年等節慶日子裡，也有白天的坡上游方。相對於其他白天舉行的節慶游方，主要是年輕男女在坡上談情話或對歌，姊妹飯在節慶的游方當中，特出的是有吃喝的活動，而且整個籌備過程以及活動進行的時間、地點，比其他類型的游方活動來得複雜。姐妹飯的活動本身在 *Fang*^{13} *Bi*^{11} 苗人的概念裡，不歸爲過節，老人家認爲這是年輕人(特別是指姑娘)有機會熱鬧一番的日子。它提供互爲姻親的青年男女，一場從深夜到隔天日夜，從家屋內、寨內游方坡，再到寨外高坡的玩樂時空(簡美玲 2002：41-52)。

本文僅以平日游方的描述及討論爲主。相對於節慶游方的繁複 (可在白天及夜晚，村寨內、外空間舉行，並且共食米飯、酒、肉)，無共飲、共食行爲的平日游方，最突出的就是在家屋內或姑娘臥房窗旁的夜晚說話。本文主要描述及分析我於 1998-2000 期間，在貴州東部高地苗寨進行民族誌田野工作時，所實地記錄的一場平日游方中的窗邊對話。日常會話的研究 (Goodwin and Heritage 1990；Have 1999)，著重由社會互動、日常經驗、語言行爲來探討社會、文化與行動者之間的關聯。這篇文章以苗族年輕人在平日游方時的日常會話的語言材料爲主要研究對象，描述及分析苗人在平日游方說話活動的身分分類、角色分配、組成，以及參與者在會話中的對話內容及互動行爲。苗人游方會話活動在「參與」(participation)及「輪流」(turn-taking)原則的運作下，不僅突顯會話的語言結構特性，也還與村寨脈絡下的人群分類、聯姻結構有所關聯。再者，游方會話活動的互動行爲，及所傳達的語意訊息，也還創造了屬於行爲、情緒面向的特殊性：通過輪流的語言行動，表現出游方過程中的「行禮如儀」與「戲謔氛圍」。本文認爲，經由會話的結構脈絡及語意兩層面的探討，苗族日常游方會話的語言行動，提供特定、具體的，由在地行動者發聲的角度，說明游方在苗族村寨社會的重要位置。這樣的了解，並也提供另一種角度詮釋制度性談情的價值。游方不是被動的作爲婚姻之附屬，而是主動的人群語言活動，活躍的標記此地方社會以婚姻爲核心的理想。

(一)、會話分析的理論背景

日常會話的研究，著重由社會互動、日常經驗、語言行爲來探討社會、文化與個體之間的關聯。會話研究的學者認爲：人的社會或世界是經營而成。參與者的認同，可能被認定，也可能被拒絕。文化會被轉變、更新，也可以修正。由會話研究的觀點，經由社會的互動過程，可以達到對人類行爲、共享意義的理解(Goodwin and Heritage 1990：283)。對於一群人聚在一起說話(無論是對話，或會話)，這種人類社會極其普遍的行爲，Peter Berger 與 Thomas Luckmann (1966)在 *The Social Construction of Reality* 指出：「如果社會的事實，就是人類面臨混亂的不穩定建構，那麼人與人的『對話(或會話)』就是維繫此社會事實的重要工具」(轉引自 Rapport and Overing 2000：129)。

自 1960 年代起，Harold Garfinkel，Aaron Cicourel，Harvey Sacks 將「日常會話」當作嚴謹的、長期研究的議題 (Have 1999)。這幾位學者認爲日常會話是一種微觀的社會實踐，卻蘊含宏觀的社會意義 (Rapport and Overing 2000：129)。日常會話研究的源頭，可回溯到 Garfinkel (1952)在博士論文 *The Perception of the Other: a Study in Social Order* 對 Parsons 社會行動理論的批評。Garfinkel 認爲日常經驗的本質與內涵，以及日常知識的分類，都對行動者在行動中的推理行爲有所影響。不僅社會脈絡能決定行動，行動者藉由支持、修正、更新或變遷其行動，也可能對當下的脈絡有所影響(Goodwin and Heritage 1990：285-286)。[1]

(二)、會話的脈絡：參與、輪流

「想瞭解人在作甚麼，就是去聽、去看他們說了甚麼，或不說甚麼，以及

1 Garfinkel 所強調的日常生活行動、經驗與認同，與現象學、人類學的知識傳統相關聯。現象學家 Husserl 的方法哲學即主張，對社會整體的瞭解，來自對個體經驗現象的瞭解。另一位現象學者 Schuetz 也主張人類的經驗，無可避免受到日常經驗的影響(Rapport and Overing 2000：130)。根據他們的主張，日常知識的系統，自有其開放、概略、可修正的本質。換言之，通過動態的日常知識，我們才能瞭解「行動當下的現實世界，是經由一種細微(幾乎不可察的)，但無止盡再新的『認同體系』持續的更新」(Goodwin and Heritage 1990：285-6)。人類學家 Clifford Geertz 對於「常識」的理論觀點(1983)也源於現象學家 Schuetz。Geertz 認為「常識」是一種「整體的、有野心的、有權威的思考架構」(Rapport and Overing 2000：133-134)。總之，融合社會互動、現象學、民族方法，「會話分析」學派，以具互動特性的資料為研究對象，探索行動者在其所能認知、建構、創造的居處生息的社會與現象界，進行推理與行動的歷程 (Goodwin and Heritage 1990：286-287)。

在特定時刻，以特定方式，說了甚麼話。並試著去瞭解這些語言行爲。因爲行動本身可能就是答案」(Have 1999：15)。這是 Harvey Sacks 在 1964-65 年的演講，針對會話分析所提出的策略。在此基礎下，會話分析學派探討會話的行動與會話形式的關係 ，以及針對會話或說話結構 (如，會話順序、成對行動、會話開場)，提出理論的解釋 。會話行動中的參與及輪流 ，是其中兩個根本的議題。研究會話裡的參與及輪流，使得會話的行動、形式與結構的關聯，以及行動者與脈絡形成的討論，成爲可能。並能作爲人類學分析言談資料的微觀 、具體之視野及研究策略。接下來本文以 Goodwin 與 Heritage (1990)對會話分析的回顧文章爲基礎，說明參與、輪流與會話脈絡的理論關聯。

1、參與

言談活動的脈絡，在會話分析的研究領域裡 ，是基本的前提。由參與的研究，可以探討動態的語言交換與脈絡形成的關聯 。參與者(participants)指的是在一場互動中活動的任何人。在會話的活動裡，取得參與者的身分，至少有下面三種不同的方式：(1)會話活動提供參與者一組位置，最明顯的是說者與聽者的相對位置。(2)個別參與者的行動，顯示該參與者與位置的合法或不合法的義務關係。(3)形成事件的參與者，至少要具備兩人以上的成對互動關係，如說者與聽者的互動關係 (Goodwin and Heritage 1990：291-292)。

對於參與結構 (participation framework)的探討，更強調在互動的實踐中 ，個人行動對事件之影響的會話分析研究，提供兩點主要貢獻：第一項焦點是探討基本參與成員 (如說話者、聽者、偷聽者、被談論者)如何被分類、形塑、分配、轉變。會話分析的策略堅持行動接受者 (如聽者)也是主動的參與者 。所以整個會話場域是說者、聽者、偷聽者等不同身分的參與者的互動 ，而不只是由說話者所投射的參與場域。第二點貢獻著重在探討行動過程中 ，不同形式的參與，不僅影響事件未來的發展 ，並也詳細的表達對於他者加入的瞭解 或誤解 (Goodwin and Heritage 1990：294-295)。Goodwin and Heritage 進一步指出，後面這個觀點 ，提供我們瞭解文化現象的產生 ，是由於不同的行動者之間 ，緊密、有組織的互動。這就像人類學所關注的，文化之所以能提供我們對於事件的詮釋、評估、瞭解，是因爲文化係經由生活世界的過程及共同觀點 ，彼此相互的創造、挑戰。說話者與聽者相互往來的關係，是社會互動中最基本的互補關係。在會話分析裡，聽者也被當作積極的參與者。因爲聽者無論開口與否，都在會話的活動中，共同促成會話的輪流進行(ibid：293)。

2、輪流

就像在台灣六十至八十年代流行的「大風吹」遊戲，輪到作鬼的人，才有說話、發言的權利。人類社會在不同情境下互動的說話，也有不同的輪流形式。例如在法庭、課堂教室，或新聞訪問的對話，都表現出不同形式的輪流互動過程 (Sacks et al 1974)。由於使用特定、強制的輪流程序，會顯出參與者對特定社會脈絡的強勢傾向與認同，這方面的研究，所關心的是說話中的輪流互動，與社會脈絡的關聯。然而在醫院、精神分析、社會服務等較不強調正式的形式，而著重任務導向的互動對話中，則沒有特定、單一的輪流說話體系，來標示說話的群體所傾向的特定制度脈絡。因此，延續 Sacks (1964-1972)、Gumperz (1982)，會話分析的研究者檢驗輪流、順序在會話中的設計，如何展現制度的認同與脈絡。例如，互動時的開頭與結尾。訊息的取得、送出、接受。描述語彙與推論形式的選擇 等，這些系統化的步驟，都是促成對話的互動，達到某種制度性 (Goodwin and Heritage 1990：295)。

在針對社會生活全貌的研究中，社會互動應佔有重要的位置。會話分析在分析的架構上，結合語言結構的細節，與社會建構的意義與行動，可能帶出有效、緊密的研究成果。會話分析不但將語言、文化、社會組織整合在行動當中，會話分析的材料也將詮釋的主權，交給在社會生活裡的參與者的行動本身 (Goodwin and Heritage 1990：300-301)。

(三)、研究架構

這篇文章以苗族年輕人游方的自然對話之語言材料爲 研究對象。基於日常知識有其開放、概略、可修正的本質，我們可通過動態的日常知識，瞭解行動當下的現實世界。本文以日常游方的對話與互動，探討該行動當下所展現的動態結構與意義。主要的概念架構，係由日常會話之語言結構細節及語意內容，微觀的探討社會所建構的意義與行動。日常會話的研究，著重由社會互動、日常經驗、語言行爲來探討社會、文化與個體間動態的關聯。延伸自會話分析的參與及輪流的理論觀點，本文首先描述平日游方說話活動參與者的身分分類、角色分配、組成，以及會話中所展現的互動、輪流。再則，本文分析對話中的語彙、語意，及其與輪流結構之形成的關聯。前者可爲闡述游方行動結構特點，以及對比游方說話的語言結構與社會結構的基礎。後者可爲討論游方參與者的行禮如儀、戲謔情感、情緒的基礎。經由會話的行動結構，及語意的探討，本文最終擬推論游方說話的語言行動，可視爲特定、具體的在地行動者之

發聲。以及游方的制度性、戲謔、聯姻結構三者的聚焦與並置，在日常對話的形式及互動中形成。

二、背景

苗族爲當代中國所識別的少數民族之一。目前有 900 多萬人，他們大多數聚居在西南中國的雲貴高地，部分遷移至越南、泰國、寮國北境的高地，以及澳洲、美洲等地。我研究的對象則是聚居於貴州東南部台江縣及其鄰近高地區域的苗族。台江縣及其相鄰的劍河 、雷山等縣 ，是明清史書中所謂的苗疆腹地。目前仍是中國境內或境外苗族集居率最高的地區 。貴州東部高地苗人以交表親的婚姻結盟爲社會理想與實際 ，不僅在貴州地區苗族 (或這一區域少數民族)部份地區，依舊是當前的社會理想與事實 ，更有長期文獻的基礎(明郭子章的《黔記》；(清)《苗蠻圖冊》[芮逸夫 1973])。1920 至 1950 年代，吳澤霖等(1987 [1956])以社會科學的訪問及普查方式 ，在貴州進行的少數民族社會歷史調查。這批資料印證明清前述史料上所描述的意象 ，並突顯交表聯姻爲苗人社會的理想與實際 。雖然交表婚姻也是其他支系 、地區苗族突顯的主題 (Chindarsi 1976；Symonds 1991)，但就目前所知，聚集於貴州東南部清水江流域的苗族社會，在聯姻、婚後居制、制度化談情幾方面的表現最爲複雜多樣 。雖然吳澤霖等(1987 [1956])主要由演化的角度，解釋苗族交表聯姻等婚俗爲古老的封建歷史遺存。但他們所蒐集、整理的清水江流域部分地區苗族的婚姻習俗，對我們目前由個別村寨民族誌角度出發的苗族婚姻研究 ，難能可貴的提供了 50 年代以前跨村寨的區域視野及初步的基礎。

我進行田野工作的高地苗人村寨 *Fang*^{13} *Bi*^{11}(以後簡稱 *F* 寨) 位於清水江上游，海拔 800 公尺以上。在當今行政區劃上，*F* 寨屬於貴州省黔東南自治州台江縣番召鄉，離縣城約 26 公里。*F* 寨的苗人自稱 *Mu*^{33}，現今全寨有 330 多戶人家，約有 1500 人。全村分成 11 小寨(*vang*^{31})，居住同一小寨的，以同一父系傳承下的氏族分支[2]爲主，並且有相同的漢姓 。此地區苗人社會採用父子連名制，不論男女，其名的組成順序都是：自己的名，加上父親的名，再加上祖父(FF)的名。漢人的姓，約在十八世紀清王朝力量進來之後才帶入 。直到現今，漢姓在該社會的苗語交談情境下，仍少作爲人名指稱的必要符碼。不過漢姓基

2 每一個小寨在父系氏族上的形成與分類，又依不同的因素，有各自的小寨歷史。

本上是與父系的縱向本質相聯結 ，這點從通婚團體與漢姓的若干關聯可以看出。

F 寨大致上區分成五個可以相互開親的外婚團體，同一群內是禁婚的父系關係。五個通婚團體，主要包括五個漢姓：張、唐、萬、楊、邰。通婚群與漢姓並非一對一的關係。小寨、漢姓，與父系通婚團體，多少都是由共祖關係的繼嗣群所組成。這些群體也是地緣團體，以男性祖先爲共祖，並有共同的祭祖儀式，與共有的田地。漢姓與小寨雖然大致上可以與通婚團體相配合 ，不過只有通婚團體是直接與共祖的繼嗣群體相對應。

由主要相對通婚群組成的這個苗人村寨社會 ，通過「主人」(*ga*^{35} *gha*^{44})與「客人」(*khai*^{44})的概念，將人群分爲二類。屬於同一主人團體內的我群成員之間禁婚，屬於不同客人團體的成員之間，則互爲優先通婚的對象。由一個 *F* 寨女人的角度來看，通過客人與主人(即我群與他群)的成對關係，可以描述她與整個村寨所有人的關係。客人群是她及姐妹嫁去的群體。主人群則是父兄立屋開田之所在。相對地，父兄所屬的主人群，則到姊妹嫁去的群體，也就是客人群，接女人回來作妻子。此相對簡潔的主、客關係，表現出苗人村寨是一個純粹以親屬爲主體而建立的二元社會。

三 、 平日游方

游方是在貴州東部的苗族村寨內與村寨之間 ，相當普遍的制度化談情。這是還沒有完全成爲該社會認定爲 「老人」的男與女，[3]於平常的夜晚 ，與儀式活動的白天，在社會所安排、允許的空間內，男女交表姻親一起談天、訴情、對歌，與作伴的主要場域 。雖然游方多少可以看成是苗族男人與女人結婚之前，談情的型式。但它與婚姻，不是因果的必然關係，這點始終反映在游方進行的方式，參與人的年紀、身份，到彼此的親屬關係，所展現多重的定義與組合形式。本節針對 *F* 寨對游方的概念，用語禁忌，進行方式，參與人的年紀、身份、關係，時間、空間的安排等作基礎的描述。

(一)、游方的概念

「游方」的苗話在 *F* 村寨說成 *iu*^{44} *fu*^{33}，在鄰近的台江地區則普遍說成 *iu*^{44}

3 關於老人的定義，請參本節之(四)。

fang^{33}，直接的語意都是「四處遊(游)寨」。在漢文的文獻裡，西南地區貴州東部苗人的談情活動，稱爲「游方」或「搖馬郎」。貴州中部、西部，雲南東部的青苗、花苗的談情活動則稱爲「跳月」或「跳花場」。*Iu*^{44} *fu*^{33} 這樣的話在 *Fang*^{13} *Bi*^{11} 苗寨平常是不說的。老人家的說法是此話語帶有男女在一起的性暗示，所以苗族年輕人不僅在異性長輩面前忌諱使用，年輕人之間一般也不說這個話，而以 *a*^{44} *zo*^{44} (作玩)、*lo*^{31} *vu*^{35}(休息)、*go*^{35} (聚)、*niang*^{44} (坐)等無關「性」的日常語彙代替。*A*^{44} *zo*^{44} 原意是小孩在一起玩耍。*Lo*^{31} *vu*^{35} 原意是不在工作的狀態。此二語用來指游方時，則是指姑娘與小伙子，在一起談話、唱歌、玩耍、休息。*Go*^{35} 的原意是將東西從各家各處集聚起來。當它用來指游方，是 *go*^{35} *da*^{44} *ghaie*^{33}(聚姑娘)，指姑娘夥聚在一起，等小伙子來游方。*Niang*^{44} 是坐的意思，當它用來指述游方時，是指 *niang*^{44} *da*^{44} *vang*^{55}，姑娘與小伙子坐在一起談話，唱歌。

「游方」一語是吳澤霖先生於 1950 年代，在清水江流域進行苗族婚姻研究，將原本漢人所稱「搖馬郎」轉譯而成。因爲游方這兩個字的聲音接近台江的方言，意義也近似(吳澤霖 1987[1956]：107)。

(二)、游方的事

有關游方的事，可談與不可談的對象，是有所規範。這與談話對象的相對年紀、相對性別及親屬範疇，形成一種組合關係。女人之間，不論年記大小，不論彼此的親人關係，只要願意講都是可以談的。母女(*men*^{31} *da*^{44})、平表姐妹(*a*^{44}，FBD/MZD) [4]、姑姪(*dai*^{35} *nai*^{35}，FZ/MBD)之間，都可談論游方的事。[5]不過交表姐妹之間一般較少談，因爲彼此游方的對象是對方的兄弟，所以會害羞

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

5 本文所使用的親屬稱謂體係是依照人類學親屬研究傳統的符號縮寫體系：F= father(父)，M= mother(母)，B= brother(兄弟)，Z= sister(姐妹)，S= son(兒子)，D= daughter(女兒)，H= husband(丈夫)，W= wife(妻子)，P= parent(父母)，C= child(子女)，G= sibling(兄弟姐妹)，E= spouse (Barnard & Good 1984)。

談。女人在男性長輩面前，是絕對迴避與游方相關的話題。女人在自己的兄弟面前，以及平表兄弟(*bu*^{55} *u*^{33}，FBS/MZS)面前，也需迴避此方面的事。但在交表兄弟(*hi*^{55}，MBS/FZS)面前，則可以較自由的談。男人可以談論游方的對象，分爲同性與異性。同性的，主要是自己的兄弟與平表兄弟。異性的，主要是交表姐妹(FZD/MBD)。男性、女性長輩，以及姐妹，都是迴避的對象。只要不在迴避法則內的對象，游方的事，對於 *F* 村寨的人，往往是日常談話中，容易出現的話題。尤其是年輕的姑娘之間。在進行田野工作期間，我常在河畔、山路旁，遇見三、五成群的平表姐妹，熱鬧的談著昨天晚上，誰和誰游方的事。母女、姐妹在一起，這也常是交談的話題。

(三)、平日游方的兩種型式

由男孩與女孩進行游方的行動來看，平日游方有下列兩種形式：一是「敲窗」(*ko*^{33} *kang*^{33} *xong*^{33})(或稱爲「敲家」[*ko*^{33} *zi*^{55}])，也就是男孩去敲女孩房間的窗，隔窗夜談。另一種稱作「姑娘聚一起」(*go*^{35} *da*^{44} *ghaie*^{31})，或「與男孩坐一起」(*niang*^{44} *da*^{44} *vang*^{55})，也就是至少有二個以上的姑娘，聚在其中一位姑娘的家屋內或家屋附近，等男孩前來談天、休息。

以敲窗或敲家方式進行的游方，通常是在姑娘的家人，甚至姑娘入睡以後。男孩一人，或是三、五爲伴，來到姑娘房間的窗邊，咚咚的敲窗子。他們以手背的指關節，連續而快速的敲打木窗，發出清脆的響聲，再搭配哨音吹話(*pa*^{33} *jing*^{55})，呼喊姑娘的名字(此時男孩還不能以話語與姑娘對話)。姑娘若始終不應聲，男孩通常會繼續再敲一陣。有的會越敲越重，最後可能在臨走之前，用力往木屋踢一腳，然後才離開。姑娘若有意與其游方，便回以哨音，或嘿、喔、嗯，表示聽到了。男孩聽到姑娘回應的聲音，才能以話語向姑娘提出請求。男孩最常提出的要求是要姑娘開窗談話，或開門讓他們進屋休息，也有邀請姑娘到屋外，與他們一起玩。然而，在隔窗夜談的游方裡，因爲姑娘只有一人，所以通常只能開窗，不能開門。我在田野期間，就曾聽過深夜裡一位母親在她的房間裡，大聲斥責女兒不懂禮，因爲女兒獨自開門請一群來游方的男孩進門喝酒。

姑娘從敲窗的韻律、節奏，吹哨聲，以及說話聲，判斷敲窗的人是不是本村寨的人，彼此是否相識，是否曾來窗邊談過話，再決定開不開窗。姑娘把窗子打開後，男孩便趨前與姑娘談話。如果不只一個男孩一同來，通常是輪流上場。有時，另一個人只是作陪，這時他們，便蹲在一角，不作聲。談話進行到

一半，如果有另一批游方的小伙子經過，也會插進來熱鬧一陣，再往別處去敲窗(此部分在文後有更細節的討論)。

由「姑娘聚男孩坐」方式進行的游方，是姑娘們在白天相互約好，晚餐後到哪個姑娘家聚會。姑娘們陸續到來，一起聊天，休息。前來小寨游方的男孩經過附近，聽到有姑娘談笑的聲音，不需姑娘邀請，便可自行推門進來。男孩一人獨行的較少，多爲二人結伴，或三、五成群。他們進來之後，便穿插坐在姑娘與姑娘之間，大家一起談話。姑娘聚在一起等男孩來游方，男孩有時來的多，有時來的少。來的多時，一個晚上就有五、六批，約有三、四十人。相反的，有時姑娘聚會二、三晚，沒有任何男孩來游方。以此方式進行的游方，先是男孩、女孩一起談，等到夜深了，在坐的男孩與女孩，便可能形成一對一的交談。這時，有的會走到屋外，有的則在火塘的角落，輕聲談話。如此，一對一的游方，多半進行到深夜第一次、第二次雞啼左右。但也有坐到天亮的。結束後，男孩回自己家，姑娘則全都擠在提供當次游方聚會場所的那家姑娘的房內睡，天亮了才各自返家。

(四)、游方的人

在 *F* 寨子裡，已婚並且生下小孩的人，才被賦予老人(*nai*^{53} *lo*^{53}) 的社會身份。沒有結婚，沒有小孩的人，不論年齡，都不具備老人的資格。在苗寨村落中，主要參與游方的人，是仍處在年輕人(*vang*^{55})階段的男孩與女孩。基於老人與年輕人的分類原則，對於參與游方的約束規範，卻有性別的差異。女人只要生下小孩，便結束她自由自在的游方生涯。但是男人在他的小孩十二、三歲之前，都還可以出去游方，找姑娘談話，說心情。

在一起游方的人，與彼此的親屬身份有關，也與居住的地方有關，後者對一起游方的姑娘尤其明顯。從姑娘群的組成來看，以住在同一小寨的平表姐妹(FBD 與 MZD)爲多。此外，輩份雖然高一輩，未婚，或已婚未生子，還住在自己家(本家)的父親的姊妹(FZ，*dai*^{35})，或未分家的兄弟的女兒 (BD，*nei*^{35})，也可作伴一起游方 。就男孩群的組成而言 ，則是以親屬關係爲平表兄弟 (FBS 與 MZS)爲多。不同輩份的叔姪(父親的弟弟[FB，*ba*^{35} *yu*^{44}]與兄長的兒子[BS，*ji*^{35} *da*^{44}])，也可以相偕一起找姑娘游方。可以一起游方的男孩與女孩，爲同一世代的交表兄弟姐妹(FZS/MBD&FZD/MBS)的關係。但是類推出去的 MB/FZD 等不同世代的交表關係，也可以是游方的對象。總而言之，游方人群的組成關係，是由一群同性的平表親人，來找異性的交表親人爲伴，一起說話、談情、

唱歌。在類推的原則下，世代輩份的約束變小。而且游方夥伴無論是同性或異性，在年齡上沒有嚴格的約束 。十四 、十五歲的表弟 (FZS/MBS， *mu*[11]-*diang*[31])，去敲二十幾歲的表姊 (MBD/FZD，*mu*[11]-*diang*[31])的窗子，通過說話的語言，表達愛慕之意，也是此苗人社會常見的情況。

(五)、平日游方的時間與空間

在 *F* 寨子，可以進行游方的空間與時間 ，是經過安排與設計的 。在時間上，晚上與白天，日常與節慶，是分割游方的四個象限。平常日子裡的游方，是每一天的夜晚都允許進行。吃丑、過苗年、放牛打架等有節慶活動進行的日子裡，年輕人既在白天游方，也在夜晚游方。本文主要描述的，是在日常生活節奏中，於夜晚進行的游方。每一場夜晚游方的時間，是在入夜後到天亮前。入夜是指吃完晚餐，家裡的老人入睡以後。一間家屋內，只要有老人還在堂屋活動(尤其是男性長輩)，就不被允許進行任何型式的游方 。游方是可以從深夜，一直進行到黎明將至，這叫「坐到天亮」(*niang*[44] *fe*[53] *wa*[53])。出來游方的男孩如果直到天亮還留連在女孩的小寨，會羞於遇到老人。所以無論如何，男孩一定要在天亮之前回到自己的小寨。在游方時，只要有女孩這邊的老人出現，男孩必須低頭，並用手將雙眼睛遮避，以此表現對於老人的害羞。游方進行到甚麼時間，除了日光是一種計量，另一種計量是雞啼，以雞啼幾道來瞭解大約是甚麼時間，離天明還有多久。並不是每場游方都需要很長的時間 ，如敲窗夜談，有的只有十分鐘便結束。也有談了兩、三個小時的。

在空間的安排上，*F* 寨的四周共有五個白天游方的場地。各小寨的姑娘，只有在可以進行白天游方的時候 ，才會來到這裡 。平時不允許年輕人來此游方。平日夜晚的游方，只能在姑娘房間的窗外，或某姑娘家的家屋內。通常是在有火塘(*ja*[44] *do*[53])的堂屋內，或者在家屋大門旁的空地、小坡上。這些家屋附近，合適休息的地方，白天就是老人休息、日曬的地方。到了夜晚，就轉變成年輕人游方的空間 。對於已婚而未生子的女人而言 ，空間與游方是另一種意義。已婚的女人只要在夫家，就不可以游方，在自己的娘家，則不論她年紀爲何，只要她還沒有生育小孩，便可以與平表姐妹，聚在一起，等男孩來聊天。她也可以開窗與男孩夜談。

因爲空間與時間的組合，使游方空間與對象的創造成爲可能。游方空間的產生，可視爲以時間換取空間的結果。有火塘的堂屋，在白天是家人生活空間的中心，火塘是祖靈在家屋所居的神聖中心，但到了夜晚，火塘四周及堂屋則

成爲年輕人的游方空間。白天、夜晚區隔的原則，也表現在對外寨人來游方的身份之給予及轉換。我在田野時，有一個縣城的公安大哥，曾上來苗寨數回，關心我研究的情形。村寨的苗族姑娘都喊他 *dei*[53] (哥)。有天我問與我十分熟悉的苗族姑娘阿水，「那位公安大哥，我們喊他 *dei*[53]，他夜晚可以來敲窗，與妳游方嗎？」阿水說：「可以啊，白天是 *dei*[53]，晚上就變成 *da*[44] *vang*[55] (來找姑娘玩的小伙子)」。

四、研究方法：一場「隔窗夜談」的語料

平日游方是以語言行爲爲主的活動。以說話文本爲研究對象，對於探討平日游方的社會意義，因而有其積極性。在前節對游方的概念，以及游方的時、空與人的介紹後，本節擬將 1999 年筆者在 *F* 村寨實地紀錄的一場平日游方的說話文本的語料來源，及整理過程，以及在研究方法上的特性及其限制，作一些說明。這場平日游方會話語料的逐句呈現，則置於本文文末的附錄。

如前節所述，村寨內的平日游方談情，有白天及夜晚的聚會型，也有深夜的隔窗夜談型。對於前者，我曾全程或半程的參與觀察，對於後者則只能用聽的。因爲後者的發生，經常是在深夜十一、二點，甚至凌晨兩、三點，我與陪我的苗族姑娘多半已經入睡，或準備入睡的時後發生。我通常躲進被窩裡，聽窗邊的動靜、聲音與對話。每當有一些男孩問起我，或起哄要找我與他們談話，陪我的苗族姑娘總是半哄半騙的說，「我家的嫂子已經回台灣了，」或「我家大姐已經熟睡了。」

因爲我無法只從聆聽游方男孩講話的聲音及語調，判斷是哪些人來參與一場場隔窗夜談的游方行動，並也因自己苗語語言能力的侷限，所以除了記憶當場所感受的游方氣氛、印象及聆聽到大致對話內容，我通常是在第二天早上，以回溯訪問的方式，逐句聽寫，紀錄前一晚游方夜談的對話內容及場景。我先以苗語逐字逐句聽寫，再轉譯爲中文。因爲相當倚重回溯式的報導，而非現場的錄音，本文所呈現的會話資料，未能包含會話發生時，更細緻的綴詞、停頓、延宕。[6]

除了語言的侷限，我在苗人平日游方的研究，之所以採用兩種不同形式的方法，是因爲村寨內的游方談情，既有公開的儀式表演性質，也有非常個人的

6 針對會話的研究，這是本文較大的侷限。對跨文化及語言的苗人會話研究，我希望未來能以更細膩、精確的形式，記錄、呈現臨場對話的語料。

一面。如果不是我在田野期間有 *F* 村寨的苗族姑娘相伴，並願意與我分享她們自己及她們所知悉的其他姑娘在游方場域的情感經驗與心情 ，我是無法進入村寨的制度化談情較爲日常的一面，及其所反映的個人情感與社會價值。

雖然在語料的呈現上 ，尙有相當的侷限 ，本文針對貴州東部高地 較爲個人、日常的游方談話研究，擬以一個在說話的內容、風格，以及會話進行的順序結構上，都是該村寨平日游方中，頗爲普遍的一場游方會話作爲例子。

這個說話文本爲七位 *F* 村寨裡的張家男孩，在 1999 年春天某個深夜，前後約二小時的時間內，輪流與一位唐家女孩的苗語對話。本文所呈現的語料，除了我不現身的觀察與聆聽，主要由這場游方談話的女性參與者 ，以回溯的方式逐句進行報導。我將她所報導的全文，轉譯爲中文句子。因篇幅的限制，本文的會話語料僅呈現中文部分。依男性說話者的不同，我將這一場平日游方會話，標記爲七小段。其中 A-1 和 A-2 爲這場會話起頭、開展迄結尾的框架，A-3 至 A-7 在其間加以穿插。標記的會話全文，請參考本文文末的附錄。

五 、 分析

會話研究所發展的兩個理論角度： 「參與」及「輪流」 使我們對會話的行動、形式與結構間的了解，以及會話的行動者與社會脈絡的形成 ，具備某種可能性。

本節以一場貴東高地苗族年輕人窗邊夜談的語料爲例 ，分析平日游方說話參與者身分的分類、角色的分配、組成，以及參與者在會話的互動與輪流。藉由此探討日常游方會話的語言結構及語意內容 ，與苗族村寨社會的意義與行動間的關聯。

(一)、游方會話的參與

在會話分析的研究裡，參與者指的是在一場會話互動中 ，活動的任何人。取得參與者的身分可以有三種形式 ：(1)會話活動提供一群參與者一組位置 。(2)「個別參與者的行動 」顯示該「參與者 」與「位置 」的義務關係。(3)形成這個事件的參與者 ，至少要具備兩人以上的成對互動關係 (Goodwin and Heritage 1990：291-292)。我們首先由這三個角度 ，探討這場苗人的平日游方談話裡，參與者的身分、位置、相互關係。第一，本文的這場平日游方說話活動，也決定了參與者彼此的位置：他們不僅是一起游方的年輕人，而且在性別

與親屬的分類範疇，有相對的組合關係。在這個例子，女與男各分屬 *F* 寨兩大通婚團(唐家與張家)。並且根據親屬稱謂與族譜關係，唯一的女性與這群男性，具有同世代，或跨世代的交表姻親關係。至於來自外寨的男子，在游方時，則被擬同爲女孩的姻親。而男性之間則互爲同世代的平表兄弟，或跨世代的叔、伯與侄的關係。男性所共屬最大親屬範圍是張家通婚團成員，其次則有屬於較近的父系繼嗣群(*bu*^{44} *u*^{44} *ghai*^{31} *zi*^{55}，同一堂屋的弟兄關係)(如[A-2]的張林，與[A-3]的張鞏，雖然在居住上分屬不同小寨，但爲可記憶之共同男性祖先之後代)。或屬於已無法追憶的共同男性祖先之後，是較遠的父系繼嗣關係(*bu*^{44} *u*^{44} *gha*^{44} *zi*^{55} *gu*^{53}，不同家屋的兄弟關係)。

第二，會話分析的研究指出，個別參與者的行動能顯示參與者與位置的合法或不合法的義務關係。這個特點也表現在隔窗夜談的平日游方活動。例如，男性參與者須配合敲窗，以哨音邀請姑娘，開窗談話，或到屋外休息玩耍。但，開窗與否，則是女性參與者的行動。後者說明女性參與者的位置，決定隔窗夜談的游方談話能否啓動(如 A-1)。男性參與者的另一個行動特色是，多半由同世代，或跨世代的同性平表親屬結伴到姻親團體 找女孩游方(A-2，A-3，A-5，A-6，A-7)。在前述的例子裡，只有 A-4 是一個人。A-7 則一句話也沒有與姑娘說，就在屋角蹲了一個多小時，才又陪著弟兄離去。

第三，參與者在這場游方會話的互動關係，雖有現身與不現身的說者、聽者輪流對話的互動關係(A-1 的男性是沒到女孩窗前現身的說者，其他游方男性與唯一女性都有現身 [A-2~A-7])，但擔任說者與聽者的輪流關係則是一致。再者，也有以被談論者爲焦點的對話(如，在 A-2、A-6，游方男女的對話焦點，並不在彼此)。或，自起始至結束，都在一旁聽，完全不出聲的旁聽者(A-7)。以及，由說者、聽者及旁聽者三個身分循環變換的互動 (A-3~A-6)所形成的參與。這場游方會話所形成的多重參與者的互動關係，比會話分析所指出的「形成事件的參與者，至少要具備兩人以上的成對互動關係」(Goodwin and Heritage 1990：291-292)，展現更複雜的動態互動關係。不僅有成對的關係，還有成群的關係，與不同參與身分的變換。

(二)、游方會話的輪流

人類社會在不同情境下互動的說話，有不同的輪流形式：有特定、強制的輪流程序，以顯出參與者對特定社會脈絡的強勢傾向與認同。也有一些互動對話，以無特定、單一的輪流說話體系，標示說話的群體傾向、制度脈絡。會話

分析的研究者檢驗輪流、順序在會話中的設計，以了解會話的參與者對制度的認同與脈絡展現 。例如，互動時的開頭結尾 、訊息的取得、送出、接受。或者，語彙與推論形式的選擇等。這些系統化的步驟，都促成對話的互動，達到某種制度性 (Goodwin and Heritage 1990：295)。

在游方參與者的行動中，輪流亦是十分重要的表現，這使得輪流成爲苗族平日游方對話活動裡，相當突顯的語言結構。在上一小節我們討論的參與者行動與位置的義務關係，所提出的例子就是男性參與者與女性參與者在輪流的行動下，具有與不同位置的義務與合法性。本節以會話分析對輪流研究所提出的幾個觀點爲起頭，來分析苗族平日游方會話裡的輪流。這些理論觀點包括：互動時的開頭與結尾。訊息的取得、送出、接受。描述語彙與推論形式的選擇。

首先，在苗族游方對話互動時的開頭、中段與結尾，都有明顯的輪流及順序的設計。例如，隔窗夜談活動的開頭，須由男性參與者配合敲窗，以哨音邀請女性參與者開窗談話，或到屋外休息、玩耍。而後才由女性參與者回應，決定開窗與否(如 A-1)。在這樣的開頭裡，除了男先女後的順序，並且還規定女性參與者未打開窗以前，男性參與者通常是不可以開口說話，而只能以敲屋及哨音吹話，與屋內的女性參與者溝通、對「話」。

這場隔窗夜談，說明游方不是一男一女獨占的約會行爲。輪流的現象，不僅出現在會話的開頭，也呈現在整個會話活動。輪流的原則，似主導整個會話活動的推進。當姑娘在與窗外的人談話時，其他男孩經過，隨時可以走過來，加入游方的行列。而一旦有新的夥伴來到，原先與姑娘交談的男孩，需先暫時退到一邊。等後來的男孩走後，他再走回窗前，繼續與女孩談話(A-3，A-4，A-5)。換言之，在這個互動的會話場合所運作的輪流行動，不僅是男性參與者與女性參與者，在說者與聽者身分之間輪替，還有在不同時間點加入游方的男性參與者之間，作爲與女性參與者對話的說者、聽者、旁聽者三種身分的輪替。

每組成對的男、女游方參與者，在結束他們的那場對話時，通常以更具表徵性的寒暄話語(討論參後)，作爲結束。在這些作爲結尾的語言行動裡 ，出現男、女參與者以輪替的方式來結束會話 (A-1[3~4]，A-2[11~12]，A-3[8~9]，A-5[7~8])。

游方會話中的輪流，除了表達出順序的、多重參與結構的結果。也在游方說話開頭的對話內容、會話進行中的主題、結尾語的差異等，呈現語言結構的輪流原則與訊息交替，語彙選擇及推論形式的結合。

首先，在隔窗夜談話語的開始，多半是直接關於游方。如，男孩請姑娘到

屋外玩(A-1 [1]，A-1[3])。男孩詢問有沒有姑娘聚會 。男孩請姑娘開門，讓男孩進屋內休息、喝酒(A-3[1]，A-5[1])。姑娘的回應，多半是推脫、婉拒。理由是因爲只有姑娘一人 ，所以只能以隔窗夜談形式來游方 (A-1[2]，A-1[4]，A-3[2]，A-3[4]，A-5[2])。這些開頭對話的句子 ，在訊息的輪替往來上 ，所傳達的是來自男性參與者的邀請，與女性參與者的推辭。

關於婚姻的對話，在此則游方文本，是整場會話進行時的語意焦點。雖然對話中所敘述的婚姻對象，並不一定就是游方交談的兩個人。如 A-2 的男孩，是在替自己的平表弟兄說親 (A-2[3])。這個被談論的男主角 ，在這段話說出之前，也來到窗口，但他卻沒有說出任何與此相關的話(A-3)。在 A-2 這一段，對話的主題是關於一個交表婚(FFBDS/MFBSD) (A-2 [1~12])。A-3 的對話主題是關於娶妻的事 (A-3[1~7])。在游方會話的活動 ，男、女參與者，通過你來我往的輪流對話方式，以特定對話語彙的選用及推論的方式，來談論婚姻，傳達的是對婚姻的玩笑與戲謔。我們以 A-2 這段對話的 3 到 6 句爲例，可以看到，男性參與者及女性參與者，就是反覆運用表達「亦真亦假」的語彙修辭，及推論的方式，進行一來一往的對話。

3 我家有很多(弟兄)，隨便你喜歡哪一個。今天晚上，我也是故意來跟你談這些話。妳真正想不想這個人？....妳答應的話，我們就來妳家喝酒。....

4 好啊，你去問他同不同意 ，同意的話 ，你們就可以來啊。姐夫，你這個人來我家跟我講這些話是騙我的。這個人如果想這樣的話，他就會來我家跟我談。

5 這樣的事都有啊。...以前 ，我沒有來妳家的窗戶跟妳談 。今晚有這個事，我才來。

6 不是，肯定你是走錯這個路 或者去錯這個家 才來這裡跟我談話。

在這段對話裡，男女參與者在語彙的選擇上，以「真的話」、假的話」、是騙的」、 不是騙的 」、 講這些話都是這樣的 」(A-2[4]，A-2[9]，A-2[10]，A-2[11])，創造真真假假的談話意象 。並且，在言談邏輯上，自由跳躍在似真非真，真假並立，由真到假，由假到真的推論上。這兩層語言現象，在男女參與者你來我往的輪流對話原則下 ，至少在會話語言的形式上 ，凸顯戲謔性的創

造。

本節最後以游方對話結尾語的差異來討論輪流原則 、語意訊息，及言談脈絡的相關。根據 *F* 村寨的游方規則，無論是隔窗夜談，或是姑娘小伙子面對面聚會的游方，活動結束時 ，一定有一個人說「今天到此結束 」，然後才可以各自回去睡覺。

就我們分析的這場游方說話文本 ，被記錄的結束對話有四組 (A-1[3~4]，A-2[11~12]，A-3[8~9]，A-5[7~8])。這四組對話 ，在相同的輪流結構下 ，表現出兩類不同語意所傳達會話結束的訊息 。A-1 的[3~4] 與 A-2[11~12]的結束對話，出現 $zo^{44}\ wa^{33}$ (「結束」、到此結束」、今天就這樣 」)的關鍵用語(參下面例句中的黑體)。

3 「娥，來屋外休息。」

4 「你不來靠山的窗邊，那就到此為止**結束**」。(A-1 [3~4])

11 張林：我不是騙妳的 ，真的。講這些話都是這樣的 。很晚了，**今天就這樣了**。去睡覺。

12 唐娥： 睡覺吧。 (A-2 [11~12])

$Zo^{44}\ wa^{33}$ 在貴東高地苗話是一個標記儀式結束的用語。這個話不止在游方結束前使用。娶媳、小孩命名禮，凡爲生命儀禮而進行的喝酒宴客結束 ，當客人要離去時，也是說這個話，表示一場儀式活動的終了 。但是這個代表游方談話活動結束的關鍵用語，並沒有一致的出現在另兩組結束前的對話。在 A-3 這段對話結束前，男女參與者對話的內容是，

8 你們努力玩，一會我倆再轉回來玩。

9 慢走啊。

接下來是 A-5 這段對話結束前，男女參與者對話：

7 我就是哭少 ，還有人哭得更厲害 。我今天是不會開門 。你去那裡，明天早上，你再來吃飯。

8 那妳明天早上飯煮多點，我來妳家吃飯。

雖然不使用「結束」的字眼，但這兩組結束語的對話，也在輪流的結構下，傳達該段會話結束的訊息。比較 A-1/A-2 與 A-3/A-5 在結束話語所使用語意訊息的差異，應和其所屬的會話脈絡的差異有關 。A-1 是一個沒有開窗談話的對話。對於行動者，或許是一個失敗的游方。但在會話溝通的訊息上，卻仍是有開始、也有完整的結束。A-2 所代表的是一場時間拉的很長的隔窗夜談。雖然它在過程中被其他參與者中斷數次，但 A-2 的主要男性參與者，總是自動轉成旁聽者。等插入的游方對話結束，再回到說者、聽者的角色。所以 A-2 這段游方會話，是一個男女參與者獨立起頭、結尾的會話歷程。因此這兩組會話在結束時，也選擇正式的用語來結束。相對的，A-3/A-5 則屬於「中途插入」的游方談話。他們只是短暫的佔有參與會話的舞台，不久即退出，所以在結束這段插入的對話時，所使用的語意訊息，也就不限於原有用語形式的規範。

六、討論

根據「參與」及「輪流」兩個角度所作的分析，苗族日常游方說話所展現的人與語言活動形式的關聯，以及會話活動的動態結構，除了可以銜接會話分析對參與及輪流的討論，並且也由此項語言活動特有的形式，表現苗人及其社會生活的特殊性。其中一個明顯的例子是，游方說話活動參與者的身分與行動之間的關聯，不僅是會話活動在語言現象上的特點，並且也和苗族社會對於性別、親屬、聯姻的分類結構呈現一致性。爲由特定的語言行動來書寫、解讀苗人及其社會生活，本節擬以前文的分析爲基礎，進行兩方面的討論：其一，游方會話的參與者、參與結構與苗族村寨的聯姻結構的一致性。其二，游方會話的輪流互動過程中，所表現的兩種行動態度：行禮如儀與戲謔氛圍。

(一)、游方會話的參與結構與村寨的聯姻結構

在會話分析的研究裡，參與者指的是在一場會話互動中，活動的任何人。參與者的身分，可由說話活動所賦予，由參與者本身行動決定，以及至少兩人以上的成對關係。苗族游方會話的參與者及行動，不僅符合前述三個條件，還包含：現身與不現身的說者、聽者互動。以被談論者爲焦點的對話。參與全場的旁聽者。以及，說者、聽者、旁聽者身分循環變換的參與結構。這場游方會話所形成的多重參與者的互動關係，有成對的、成群的，與不同參與身分的變換。

然而在這場以語言行動爲核心的現象場域，參與者除了是語言行動的負載體，他們的行動及結群，也表達出苗族村寨裡的性別與親屬的分類。這場游方的年輕人，在性別與親屬的分類範疇，形成相對的組合關係：女性參與者與男性參與者，各分屬 *F* 寨兩大通婚團。無論在親屬稱謂與族譜關係上，這場游方說話唯一的女性，與所有的男性，都具有交表姻親的關係。而先後加入這場游方說話的男性參與者間，均共屬遠近不一的父系繼嗣關係。彼此之間互爲同世代的平表兄弟，或跨代的叔、伯與侄的關係。男性參與者間，傾向由同世代，或跨世代的同性平表親屬結伴成行，到姻親團體的女孩住處游方談話。

游方會話參與者的性別與親屬的組合，也直接與 *F* 村寨稱謂體系的語意結構，具有形式上的一致性。*F* 村寨的基礎稱謂體系具有接近印度南部 Dravidian 類型的語意結構。[7]在此稱謂結構中，稱謂標記人群的二元分類關係：說話者「我」的同一世代與上一世代的基本血親、姻親，依父、母的同性與異性兄弟姐妹，分爲交表(MB/FZ)與平表(FB/MZ)二類(簡美玲 1999，2002)。[8]交表、平表二分的稱謂語意結構，是印度地區 Dravidian 親屬稱謂的特點。此項稱謂結構特點，蘊含著指定或優先婚配的原則與作法(Trautmann 1995[1981])。*F* 村寨的親屬稱謂體系，也標記出類似的人群與婚姻的關係：平表親屬間爲禁婚對象，交表親屬間爲優先通婚的對象。以苗人的地方用語及概念來說就是，平表親屬之間，爲主人群(我群)的關係，交表親屬間爲客群(他群)的關係。

進一步的由其他層面的資料可說明 *F* 村寨的村民對婚姻的實際作法，與稱謂的分類原則相符。1999 年至 2000 年，我所統計的 *F* 村寨全寨的家戶資料，*F* 寨子最大的二個通婚團(唐家與張家)，合起來的人數佔 *F* 苗寨村民總人口 90%以上。這兩個通婚團相互通婚的比例，亦遠超過與其他村寨內的通婚團，以及寨外通婚的比例。通過婚姻交換的具體表現，以及我群與他群的分類概念，*F* 村寨的人群及社會基本構成，趨向二元結構。至少近五十年來，*F* 村寨以寨內通婚爲主，至今仍維繫傳統以來的交表親的優先通婚的理想及社會結構。

這場游方會話參與人的分類、組合展現出的參與結構，不僅有多層組合的參與者的互動形式，並也展現出與村寨內聯姻、稱謂結構，一致的分類邏輯。

---

7 但二者並不是完全等同。*F* 村寨具有跨世代親屬使用相同稱謂的「傾斜」(skewing)原則。此項原則在現有印度的民族誌資料，尚未有人提出報告(Trautmann 1995[1981])。

8 另參本文註 4。

(二)、游方會話的輪流與行禮如儀、戲謔氛圍

在苗人的概念裡，游方是年輕人玩鬧、戲謔的場合。但游方不僅在參與人群及行動的組合上，有很突出的結構特性，並且在游方參與者的語言及行動的互動過程，既有戲謔、抓狹，也有彬彬有禮的次序及規範。這兩個看似對立的態度，在游方會話的說話行動中，都和「輪流」、依序」的設計、運作、遵行相關。

1. 行禮如儀

游方互動中的行禮如儀，主要表現在游方對話的參與者對於開頭、中段與結尾的輪流及順序之規範的遵行。首先我們討論開頭與結束這兩部分。在游方說話的開頭，有男先、女後的啓動順序，但在女孩未開窗以前，男孩是不可以由哨音轉成說話。而在結尾時，雖沒有明顯的依性別而定的先後發言的規定，但每組獨立的對話在結束前，對話的男、女需要有一方先說出代表結束對話的專門用語，或替代的結束寒暄(參本文第五節)，另一方則須予以回應，作爲終止。輪流及順序的原則，結合溝通形式的規定，不僅突出日常游方會話行動中的細小結構，也在行動者對語言形式的遵行中，創造出行禮如儀的氛圍。

輪流、依序的語言行動和行禮如儀氛圍的創造，不僅表現在每組獨立會話的開頭或結尾，輪流的原則，也使得整場會話的演出多層化。亦即，一組會話在進行過程中，容許後來的參與者「插隊」，建立新的一組會話。輪流是這個互動會話場合得以運作的主軸。而這個多組參與者在會話進行中的中斷、交替、重新啓動、延續的行動過程，不僅成就游方會話多層輪替的結構，並且更明白的傳達游方會話參與者在行動過程中，所表達的行禮如儀的態度。

2. 戲謔氛圍

就像 *F* 村寨的苗族老人家對於游方的看法，「游方是年輕人打玩，找熱鬧的場面」，戲謔、玩鬧的確是 *F* 村寨平日游方常見的氛圍之一。除了在行爲及行動的結構上，成群、結伴、隨時可以加入或離開的游方活動，提供形成熱鬧氣氛的環境因素。日常游方的會話行動中，戲謔、玩鬧氛圍的創造，主要的還是來自男、女參與者在語言上的交換，亦即游方時的對話。例如在這場平日游方文本的一組對話(A-2)：

「因為你家沒有人要我。如果你家有人要我，我就嫁去你家。」

「我家有很多(弟兄)，隨便你喜歡哪一個。今天晚上，我也是故意來跟你談這些話。」

「好啊，你去問他同不同意，同意的話，你們就可以來啊。姐夫你這個人來我家跟我講這些話是騙我的。這個人如果想這樣的話，他就會來我家跟我談。」

「這樣的事都有啊。因為我們已經商量過。今天晚上我才來喊妳。以前我也是碰到妳，在這個場合(指游方)很多。我就沒有跟妳談。今天晚上有這個事，我才來跟妳談。以前，我沒有來妳家的窗戶跟妳談。今晚有這個事，我才來。」

「不是，肯定你是走錯這個路，或者去錯這個家，才來這裡跟我談話。」

「我是講真的話。妳願意不願意？妳願意，就選一個好日子來妳家。」

「好啊，那天好日子，你們就來。」

「都是說真的話，不是說假的。都是這樣的。」

「真的，你不要騙我。」

「我不是騙妳的，真的。講這些話都是這樣的。很晚了，今天就這樣了。去睡覺。」

男女游方說話者在這小段對話的主要內容，並不是在傾訴浪漫的情感，而是男性說話者爲女性說話者與「第三者」牽紅線的對話。在對話的開頭，兩人對話的口吻及語彙的使用，似乎不是玩笑的。但是中段的對話內容，則無論在語彙的使用，以及說話的推論邏輯，則層層創造出戲謔的效果。對話結尾時，雙方的對話在邏輯上似乎趨向磨合了，但卻又在語彙或語句上語帶雙關的突顯，這是在玩笑戲謔的對話情境。接下來，我們針對這一段對話的敘述結構，逐句說明。

首先，男的說出「我家有很多(弟兄)，隨便你喜歡哪一個」。女的先順著男的說話邏輯回應道 ，「好啊，你去問他同不同意 ，同意的話 ，你們就可以來啊」。但緊接者，女游方者卻又立即在敘述上翻轉成 「姐夫你這個人來我家跟我講這些話是 騙我的 。」男的「有意」將局面拉回 :「今晚有這個事 ，我才來」。但女的則執意作反方向的推論 「肯定你是走錯這個路 ，去錯這個家 ，才來這裡跟我談話」。男的繼續「堅持」他不是玩笑的， 「我是講真的話。妳願意不願意？妳願意，就選一個好日子來妳家」。接下來女的讓步了「好啊，那天好日子，你們就來」。這使得這小段對話開展出進入尾聲的趨勢： 「都是說真的話，不是說假的」。最後在對話的結尾 ，雙方先你來我往的再確認方才對話的「真實性」：真的，你不要騙我」，我不是騙妳的，真的」。然而在最後的結語，男的卻又彷彿語帶雙關的說出「講這些話都是這樣的。」而後「正式的」進入結語「很晚了，今天就這樣了」。

游方對話的敘述方式，在敘述的語意焦點，使用的語彙，推論的邏輯，都創造出戲謔的結果。這三層語言的修辭活動，大抵重複的出現在這場游方對話的各小段的對話裡。如我們在前一節分析游方的參與特性時提到的 ，戲謔氛圍的創造尤其是因爲男性參與者及女性參與者反覆運用表達「亦真亦假」的語彙修辭 ，及推論邏輯 ，進行你來我往的對話 。男女參與者不僅通過語彙 (「真話」、假話」)，創造模擬兩可的真假意象 。並且在言談邏輯的推論上 ，跳躍在真、假的流動範疇間 (如前節分析所指出的 ，似真非真、真假並立、由真到假)。這兩層語言現象 ，在男女參與者你來我往的輪流對話原則下 ，至少在會話語言的形式上，凸顯戲謔性的創造。

此外，在游方男女對話中，突出以婚姻爲對話的主題。在日常游方說話，婚姻是整場會話進行的語意焦點。雖然，對話中所敘述的婚姻對象，並不一定就是游方交談的兩個人。在游方會話的活動，男、女參與者通過你來我往的輪流對話方式，以特定對話語彙的選用及推論方式，來談論婚姻。這樣的語言表演，明顯傳達出對婚姻的玩笑與戲謔。

最後，雖然戲謔、玩鬧，對照「行禮如儀」，似是對立、差異的兩種行爲態度。但它們卻並行在平日游方的會話行動中，而且兩者都與會話活動之輪流原則的運行，有所關聯。換言之，輪流的行動原則，成就會話的開頭、結尾，及會話與會話之間的結構 ，以及由此創造游方行爲行禮如儀的氛圍 。並且，男、女參與者也經由你來我往的輪流對話 ，結合特定對話語彙的選用及推論 ，來談論婚姻，並以此傳達對婚姻的玩笑與戲謔。

七、結論

游方在苗族村寨是廣義的「年輕人」所熱情參與的重要社會活動。游方這樣的活動，有點像是我們的社會所說的「男、女朋友的交往」或「談情說愛」。但游方夥伴之間，大半不是一對一的關係。而且，游方活動也多半會更緊密、有意的配合該社會的儀式、生產節令、日常作息、可使用空間的規定。在人類學的英文文獻，稱此類型的談情活動爲 "institutional courtship" 或 "institutional dating"(制度性的談情)。這篇文章想要說的是，游方並不完全等同於我們(或西方社會)概念裡，以個人的情感、情緒、慾望爲主的「談戀愛」。它比較像是一種社交活動，就是人與人一起互動的場合。當然，異性的游方參與者，在形成長期的、固定游方夥伴之後，他們的游方可能就真的比較像是我們所謂的一對一的戀愛。

本文希望透過實際的，自然發生的游方對談的語言材料，來表現游方非浪漫的一面。並且也是較爲俗世的，日常的一面。研究游方裡的說話材料，對於瞭解苗族的游方及苗的社會與人群，是重要的。因爲，語言在游方的行動裡，是相當重要的溝通符號之一。不論它是被說，或是被唱。本文所面對的材料不是情歌，也不是情話，而是男女的游方參與者所說出的，有些正經，但更多是嘻笑、玩鬧的對話。如此戲謔風格的對話，在我進行長期民族誌田野工作的 *F* 村寨，十分常見。這諸多因素指出，如此稀鬆、日常風格的語言活動，是值得關注。

然而在記錄及分析這些日常游方的男女對話時，我發現這樣一個 稀鬆平常，笑鬧的語言行動，卻在不同的層面，展現其嚴謹的意涵。不僅其會話的語言結構，展現一致的「參與」、輪流」的會話結構特點。並且男、女游方參與者的身分屬性、交換的語言行動，也都和前述兩個語言行動原則相關。並創造出和村寨社會的人群分類、聯姻結構相似的平行意象。以及，游方人群在此語言行動下所展現的行禮如儀的態度及戲謔的情緒氛圍。

日常游方會話活動的笑鬧氛圍，及嚴謹結構形式的並行，如此蘊含的社會意含爲何？首先，我認爲此與村寨內婚爲主的小範圍交表聯姻可能有關。*F* 村寨聯姻的概念雖傾向父方交表婚，但實踐的是寨內爲主，聯結地域團體成兩個通婚群，進行相對開親。如此聯姻使本寨實際以雙邊交表的方式，進行社會的再生產。此類型的社會，在婚姻的交換上，是一自足的社會 (簡美玲 1999，2002)。並使通婚環境趨於封閉，由此也就必須通過更嚴格一致的結構原則，

以維持社群內部對於可婚與禁婚人群的分類。

其次，如本文在前節討論所指出的，游方會話參與者的組成，與稱謂體系的語意結構，以及交表婚的婚姻交換法則，呈現一致的分類邏輯。在如此嚴密、一致的結構原則下，我們該如何解讀游方的異性結伴的談話，對婚姻與情感的戲謔？在實際的情況下，每個參與游方的個人，都可能因爲游方，與少數、特定的異性建立一對一交往的談情說愛。一經發展到這種階段，男女對談的情話，就比較不具備那麼濃的戲謔性。然而在 *F* 村寨的游方文化，即使個人與某一特定異性，已發展出較爲深入的情感關係，依然被允許(而且也多半會如此做)繼續參與和其他異性夥伴一起談話、玩鬧的游方。我以爲，游方不完全受婚姻侷限的適度開放性，突出異性間在游方時，以戲謔的語言，來談論婚姻與情感，可能是一制度化的行爲。在游方的場域裡，異性交表親通過語言的戲謔、玩笑，表達彼此在情感及關係上的親密與無禁忌。與此成爲對比的是，異性平表兄妹之間，對於游方的話題，以及對於男女的情感，在語言及行爲均需迴避。總而言之，在游方的社會生活裡，異性交表親與異性平表親，迥異的情感表達方式，是在努力標記平表、交表的人群分類，以加強可婚與不可婚對象的差異。

強調平表與交表兩範疇人群的差異，與 *F* 村寨所做的是一種概念上偏向父方交表，但實行的是寨內小範圍區域通婚的雙邊交表婚有關。村寨內婚的多元聯姻策略，是爲面對封閉的婚姻市場，以及對父方交表的延遲與隔代交換概念的堅持。在不朝向外在空間拓展婚姻市場 (通婚圈不向外發展)的原則下，就只能利用人與人的親屬距離的符號運作，來擴大可婚的對象，亦即，通過稱謂來壓縮世代的距離(不同世代的人，使用同一稱謂)，以及允許跨世代異性交表親的游方與通婚。爲達成以親屬距離的象徵操作 (稱謂關係)擴大村寨內可婚對象的策略，因此，優先或指定婚配的交表親之間，需以誇張的戲謔修辭，強調彼此在情感與婚姻事務的責任與義務。我認爲，每場游方對話的戲謔表述，在嚴肅的意義上，可視爲對婚姻事務的再提醒。在強化交表親之指定可婚的同時，對於平表親在通婚上的禁忌也必須建立，如此才得以確保婚姻交換，可以世世代代在寨子的小範圍內，依平表、交表二分的原則永續進行。

總之，苗族游方會話活動在參與及輪流原則的運作下，所突顯的，不只是語言結構，而是建立與更大的村寨脈絡下的人群分類、聯姻結構之間的關聯。游方的會話活動，在互動的行爲，及所傳達的語意訊息，還有屬於行爲、情緒面向的特殊性，這是通過輪流這樣的語言行動，所表現的游方過程中的行禮如

儀，與戲謔的氛圍。最後本文指出，經由會話的結構脈絡，及語意兩層面的探討，苗族日常游方會話的語言行動，提供一特定、具體的，由在地行動者發聲的詮釋角度，說明游方在苗族村寨社會的重要位置。亦即，游方日常對話的形式、互動，聚焦在游方的制度性、戲謔、交表婚姻結構的並置。以此闡述社會行動以其特定、具體的文化形式，展現其對社會生產與再生產之維繫的效力與價值(Gell 1993)。因而，游方不能簡單的視爲婚姻結構的附屬制度。相反的，通過會話的語言行動，游方呈現一種主動性，並由此活躍的標記此苗人村寨社會以婚姻爲核心的理想。

附錄

A-(1)

1999 年 4 月 21 日，夜裡十一點了。我與唐娥(匿名[9]，女，20 歲，住 *F* 村寨的第二小寨，屬於唐家通婚團，未婚)談了一會白天寨子發生的事，我繼續看書，娥已經脫去外衣，準備入睡。此時，木屋傳來嘟嘟的聲音。外面有人在「敲家」。敲了幾聲之後，這人吹哨音來傳達他想說的話：

1 「娥，來休息呀。」(哨音)。

唐娥輕聲的回話：

2 「不來，要來就來靠山的窗邊。」

那男孩繼續吹哨音來傳達他的話：

3 「娥，來屋外休息。」

唐娥回了他同樣的話。男孩還繼續吹同樣的哨語來邀請。兩人重複了好幾次同樣的對話。最後，唐娥對他說：

4 「你不來靠山的窗邊，那就到此為止結束」。

外面的男孩走了。唐娥輕聲對我說，那人可能是外面寨子，或是小孩子，才會不敢到窗邊來。

A-(2)

窗外寂靜了一陣子。十一點半又有敲窗的聲音傳來。唐娥打開窗子是 *F* 村寨第五小寨的張林(匿名，3o 歲，已娶妻，育有二子，一個五歲，一個三歲)。他與唐娥的親屬關係是類推二代遠的交表親 (FZS/MBD)。今晚是他第一次來敲唐娥的窗子。唐娥打開窗子一看是張林，心中覺得奇怪，因爲他從來沒有來與她游方。以下是他們今晚談話的部份，另一部份是有關張林想託我幫他看一封日文信的事，這是張林來到唐娥窗前的另一個動機，不在此敘述。

1 張林：「叔媽」(*mai*^{33} *yu*^{44}，WyZ，對妻子姊妹的稱呼)，現在我

9 本文所有人物的名都採假名方式敘述。

喊你是「叔媽」，以後你來我家 ，我喊你是 「弟妹」(*lue*^{33}，yBW，對弟弟的妻之稱呼)。

2 唐娥：因為你家沒有人要我。如果你家有人要我，我就嫁去你家。

3 張林：我家有很多(弟兄)，隨便你喜歡哪一個。今天晚上，我也是故意來跟你談這些話。妳真正想不想這個人？這個人是張鞏(匿名)。這個人妳想的話，等到好日子，我們就來妳家。妳答不答應？妳答應的話，我們就來妳家喝酒。

4 唐娥：好啊，你去問他同不同意 ，同意的話 ，你們就可以來啊。姐夫(*bu*^{44}，女性說話者對表哥[FZS、MBS]或姊姊丈夫[eZH]的稱呼)，你這個人來我家跟我講這些話是騙我的。這個人(指張鞏)如果想這樣的話，他就會來我家跟我談。

5 張林：這樣的事都有啊。因為我們已經商量過。今天晚上我才來喊妳。以前我也是碰到妳在這個場合(指游方)很多。我就沒有跟妳談 。今天晚上有這個事 ，我才來跟妳談 。以前，我沒有來妳家的窗戶跟妳談 。今晚有這個事 ，我才來。

6 唐娥：不是，肯定你是走錯這個路 ，或者去錯這個家，才來這裡跟我談話。

7 張林：我是講真的話。妳願意不願意？妳願意，就選一個好日子來妳家。

8 唐娥：好啊，那天好日子，你們就來。

9 張林：都是說真的話，不是說假的。都是這樣的。

10 唐娥：真的，你不要騙我。

11 張林：我不是騙妳的，真的。講這些話都是這樣的 。很晚了，

今天就這樣了。去睡覺。

12 唐娥：睡覺。

A-(3)

在唐娥與張林的談話過程中，有其他男孩也過來唐娥的窗前。每當有其他男孩來到，原本在窗前的男孩張林就會退到一邊，蹲在牆角。等其他男孩走後，他再站起來，走回唐娥的窗前，繼續他倆的游方夜談。今晚他們的談話一共中斷了三次。第一次是因爲 *F* 村寨的第八小寨的張鞏(匿名)，與 *F* 村寨的第七小寨的張旺(匿名)一起到來。張鞏，男，二十來歲，未婚，與唐娥的實際族譜關係爲，只隔一代遠的交表兄妹 (FFBDS/MFBSD)。張鞏與前述的張林(A-2)爲「同一個堂屋內的弟兄」(*bu*^{44} *u*^{44} *ghai*^{31} *zi*^{55})，是不超過二、三代的父系繼嗣群關係。張旺，男，二十多歲，未婚。他與這場游方唯一的女孩，唐娥，是屬於較遠的交表親(FZD/MBS)。張旺與張鞏兩人的親屬關係則是同屬「張家」通婚團，但是屬於較遠的繼嗣群。兩人現在都在外地表演舞蹈維生。

張鞏與張旺倆人一到來，張林就立刻離開唐娥的窗子，走到旁邊去。

1 張鞏：表妹娥(*mu*^{11} *Ve*^{33}，MBD+名，表姊妹加名的稱呼)，妳家聚不聚姑娘？如果聚，就開門讓我們來休息。

2 唐娥：表哥鞏(*mu*^{11} *Vong*^{31}，FZS+名，表兄弟加名的稱呼)，沒聚。說完這話，張鞏就退到一邊。輪到張旺來到窗前。

3 張旺：娥, 喊妳的朋友(指我)來給我們看，與我們聊天。

4 唐娥：我的嫂(*lue*^{33}，BW，對兄弟妻的稱呼)回台灣去了，喊你的妻(*lue*^{33})來給我們看[10]。

5 張旺：我沒有(妻)。

6 唐娥：有，末騙我。

10 在 *F* 寨子，一群姑娘，或一群小伙子，一起休息時，兩個女的會互相說對方為自己的 *lue*^{33}。兩個男孩會互相說對方為自己的*yu*^{44}(丈夫)。

7 張旺：我沒有(妻)。

過後不久，張鞏與張旺兩人要走了，走時他們對唐娥及還在窗子附近的張林說，

8 張鞏與張旺：你們努力玩，一會我倆再轉回來玩。

9 唐娥：慢走啊。(對要離開的兩人說)。

A-(4)

張鞏與張旺(A-3)走了之後，張林又回到唐娥的窗前繼續與她聊天。第二次中斷，是因爲 *F* 村寨的第七小寨的張雷(匿名，男，二十七歲，未婚，與唐娥是類推型的交表親[MBS/FZD])來到。他在窗前大喊聲：

1 張雷：娥「歇」。[11](然後由窗口朝唐娥吐了一口氣)。

沒有說甚麼話就走。唐娥後來對我說，她也沒多大興趣去理張雷對她說甚麼話。

A-(5)

第三次的中斷，是 *F* 村寨的第七小寨的張姜 (匿名)，帶著一個寨外的人來。張姜，男，二十歲左右，剛從廣東打工回來。已娶妻，妻子住在娘家，偶而才到夫家，尚未生子，外寨的人名叫喬 (匿名)，男，約二十七、八歲，未婚。是臨近本寨約三公里交汪寨的人。他在番召鄉治的林業站工作。與唐娥是舊識，當時唐娥在番召中學讀書。

1 喬：娥，開門。我們要來妳家喝酒。

2 唐娥：不開。我家沒有聚姑娘，只我一人。

喝過酒的喬，帶著醉意繼續重複相同的話。此時，張姜站到窗前來：

3 張姜：娥，自以為是，不開門。

11 *Xei*^{44}(歇)是唐娥與她的姐妹(FBD)共有的別名。這是她們共有的一個男性祖先的名字。較近的血親與姻親都會如此呼喊她們。來游方的小伙子大多喊她「娥」。張雷是來游方的小伙子中，如此喊她的少數人之一。唐娥對此不是很滿意。

之後，交汪寨的喬，又繼續對唐娥說：

4 喬：以前妳在番召中學讀書，還是學生，我就喜歡妳。現在妳也是社會青年，我就來要(來娶妳為妻)。如果娥不開門，明天早上我坐車回番召，就會翻車。

5 唐娥：你不要這麼講，你這麼講有人會哭。

6 喬：有就是有妳哭。

7 唐娥：我就是哭少，還有人哭得更厲害。我今天是不會開門。你去那裡，明天早上，你再來吃飯。

8 喬：那妳明天早上飯煮多點，我來妳家吃飯。

A-(6)

當外寨的男孩喬與張姜走了之後，張林才又上來，說了 A-2(1—11)的那一段話，話中提到要促成張鞏與唐娥的(婚)事。

A-(7)

在今晚的敲窗夜談的游方中，有一個男人陪著張林來。但他從頭至尾都一直蹲在一旁，沒有出聲。唐娥問了張林很多次這個人，並一直說他害羞。

1 唐娥：姐夫，有一個叔叔(*ba*^{35} *yu*^{44} ，HyB，指定型稱謂，女孩喊丈夫的弟弟)坐在一側，他害羞呀。

2 張林：是我弟兄(B，FBS)。

之後，唐娥又重複問了很多次，但那個人自始至終都沒有開口說半句話，也沒有到窗前來。

參考書目

芮逸夫，《苗蠻圖冊》(中央研究院歷史語言研究所影印苗蠻圖集之一) (南港：中央研究院歷史語言研究所，1973)。

郭子章(明)，《黔記》(北京圖書館古籍珍本叢刊史部)(北京市：書目文獻，1988)。

吳澤霖，〈清水江流域部分地區苗族的婚姻〉，貴州省編輯組，《苗族社會歷史調查》(貴陽：貴州民族出版社，1987[1956])，116-197。

簡美玲，〈關係稱謂、交表婚與性別身份的認同：黔東南 Fangb Bil 苗族的例子〉，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，(發表於中國雲南省昆明澄江)，1999 年 7 月。

簡美玲，《貴州東部高地苗人的情感與婚姻》，(新竹：國立清華大學博士論文，2002)。

P. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday, 1966.

A. Barnard and A. Good, *Research Practices in the Study of Kinship*, London: Academic Press, 1984.

N. Chindarsi, *The Religion of the Hmong Njua*, Bangkok: The Siam Society, 1976.

H. Garfinkel, *The Perception of the Other*: *A Study in Social Order*, PhD dissertation, Harvard University, 1952.

C. Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983.

A. Gell, *Wrapping In Images: Tattooing in Polynesia*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

C. Goodwin and J. Heritage, "Conversation Analysis," *Annual Review of Anthropology*, vol XIX, 1990, 283-307.

J. J. Gumperz, *Discourse Strategies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

P. T. Have, *Doing Conversation Analysis: A Practical Guide*, London: SAGE Publications,1990.

R. H. Lowie, "A Note on Relationship Terminologies," *American Anthropologist* vol XXX, 1928, 263-268.

N. Rapport and J. Overing, "Ethnomethodology," *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, New York: Routledge, 1999, 129-135.

W. R. R. Rivers, *Kinship and Social Organization*, London: Athlone Press. 1914 (1968).

H. Sacks, *Unpublished Transcribed Lectures*, Oxford: Basil Blackwell, 1964-1972.

H. Sacks, "An Analysis of the Course of a Joke's Telling in Conversation," *Explorations in the Ethnography of Speaking*, R. Bauman, J. Sherzer, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1974, 337-53.

P. Symonds, *Cosmology and the Cycle of life: Hmong View of Birth, Death, and Gender in a Mountain Village in Northern Thailand*, PhD dissertation, Brown University, 1991.1991.

T. R. Trautmann, *Dravidian Kinship*, London: Altamira Press. A Division of Sage Publications, Inc, 1995(1981).