

# 「平權」社會的階序與權力： 以中國侗族的人群關係為例\*

林淑蓉\*\*

清華大學人類學研究所

---

居住在中國貴州的侗族，是以平權的運作原則做為建構社會的理想。在其歷史發展脈絡中，侗人以非正式的老人議會做為村寨的政治領袖，領導著沒有階層化設置的羅漢所組成的「款兵」，參與跨越村寨界線的「合款」組織之運行，形成了具有能發揮政治、軍事與社會功能的區域聯盟機制。然而侗族社會內部事實上存在著相當程度的差異：先來者／後來者、同姓人／外姓人、本寨／分支以及臘卡寨／臘更寨等多元而權力位階有所差異的人群。平權與階序兩種特質似乎同時並存於該社會中。本文主要探討侗人如何在平權的理想下容許差異、規範差異以及行使權力運作的機制。

在政治層面上，侗人以平權做為村寨內外運作的主要機制。在文化與意識形態上，侗人則是以強化「差異」、彰顯「差異」來規範不同來源與性質的人群。侗人在不同的脈絡中應用了不同的區辨原則，此種運作模式並不是如 Dumont 所主張的具有社會整體樣貌的「層次」差異，而是接近於 Fox (1994, 1996) 及 Jolly (1994) 等人所提的，在不同的脈絡中的「內容」差異。他們將地緣與血緣做了明顯的區隔，以地緣的共同性做為展現平權社會的理想，但是在血緣關係上卻予以相當細膩的區辨。在血緣關係的認定上，侗人透過起源傳說、人群的遷徙論述、習慣法的誓言與條約以及身體所展演的象徵權力關係，來分類與區辨不同的人群，並進而規範之。在人群遷徙的過程中，同屬於後來者的臘更寨與外姓人，侗人設置了不同的「階序化」機制：被列為不通婚對象的臘更寨，是臘卡寨的從屬村寨，臘卡寨人以強化血緣關係的「不可逆轉性」原則來予以差異化；而在同一村寨內的外姓人，先定居的同姓人則是以服飾、髮式、住屋、禮俗以及儀式空間的使用等外顯化的象徵展演形式，來予以差異化與邊緣化。

**關鍵詞：**平權，階序，象徵權力，人群關係，侗族

---

- 
- \* 本文所討論的階序與權力關係，囿於篇幅，將不包括性別面向，而以人群或社群為討論的主軸。
- \*\* 本文初稿曾發表於 2004 年中央研究院民族學研究所主辦的「階序與權力學術研討會」，感謝會議籌備人陳文德先生的邀請，以及在研討會上對該文提出意見的與會人士。筆者亦感謝二位匿名審查人對文章的修改所提出的寶貴意見，以及貴州省民族學研究所的黃才貴先生，提供歷史文獻的相關訊息。本文若有任何缺失，筆者仍須負完全之文責。

## 一、前 言

中國貴州的侗族社會是一個具有平權特質的社會，從其老人議會的組成，跨越村寨界線的政治結盟組織——「合款」的運作，世系群及村寨的分支與結合，以及同性伴團體的日常實踐等等，均顯示出平權的理想乃是侗族社會運作的基礎。侗人雖然以平權原則做為建構社會的理想，然而內部其實存在著相當程度的「差異」，其社會事實上並非是同質性的。例如，一個村寨內存在著先來者與後來者、同姓人與外姓人的區分，這些不同的人群範疇就有如中心與邊緣的關係一樣。當一個村寨的人口快速成長，從本寨分支出去遷移到外地居住的人群，與原生村寨之間也維持著一種本地與分支或大寨與小寨的關係。除此之外，在婚姻交換的脈絡下，同一通婚區中也出現了村民普遍認為「不屑與之通婚」的從屬村寨。侗人到底如何區辨這些先來者／後來者、同姓人／外姓人、本寨／分支以及通婚／不通婚等人群範疇？不同的人群範疇之間到底維持著何種關係？以及本寨又是如何看待不屑通婚的從屬村寨呢？本文將從「同」與「異」的脈絡來檢視以上所提幾個具有區辨意義或分化特質的人群關係。筆者將探討在「平權性」的運作原則下，侗人如何容許「差異」、規範「差異」，以及如何從「差異」再進而發展成階層或階序的人群關係。

人類學傳統對於階序 (hierarchy) 與權力 (power) 的討論，以當代西方社會的「國家」做為理想的權力運作體系，強調權威、機制、法律模式以及政經壟斷等面向，來理解位居邊緣並具有特異習俗的部落與酋邦社會 (Hezefeld 2001:118-124)。早期 Evans-Prichard (1940)、Fortes and Evans-Prichard (1940) 在討論非洲的政治體系時，區分了形式化與條文化的政治體制以及無正式首領的、鬆散的 (acephalous) 政治體系，形成了國家社會 (state society) 以及非國家社會 (stateless society) 兩種不同形態的社會。其中，Evans-Prichard 的 Nuer 人研究，更成為人類學討論「平權」社會的一個典範。Nuer 人缺乏正式的政治職位與位階，或中央化的政府與階序性的官僚體系，他們以個人的能力與自主性做為部落社會運作的基礎，形成了一個強調獨立、平等及分支特性的部落政體。Sahlins (2000[1963]) 在比較波里尼西亞與美拉尼西亞社會的政治體系時，認為此二者的差異主要在於其領導權是否具有階序性的首長政體，還是屬於強調平權與個人能力的大人物政體。早期許多人類學者 (例如 Evans-Prichard) 常將「平權性」看成是人類社會運作的理想，與複雜社會的經濟資

源和政治權力掌握在少數人或人群手中所形成之階序與中央化的政體，有了相當明顯的區隔。然而，平權與階序是否真的可以如此二分？晚近有越來越多的學者試圖挑戰平權社會存在的可能，轉而強調平權理想下的不平等面向：例如許多社會仍存在著因為年齡、性別、個人能力等之差異，而使得個人或社群掌握不同的資源，或佔據不同的權力位階。

Salzman (1999) 在 “Is Inequality Universal?” 一文中，重新檢視畜牧社會的平權性問題，試圖回答平權性是否為一種被創造出來的迷思，而不平等才是社會（或政治體系）運作的最基本原則？他認為畜牧社會的政治生活事實上存在著相當大的歧異，即使是分支部落在被整合進入國家體系中，其平權性的程度從其內部能維持獨立自主、分支的、可移動的特質，到階序性較高、較中央集權的社會形態均有，並且常因為時間與環境因素的變異而調整其與國家體系間的關係。Salzman 所討論的乃是政治面向的平權性概念，Galaty 在評論 Salzman 的文章時，提到平等 (equality) 與不平等 (inequality) 事實上涉及了四個不同範疇的意義：政治的階層化、經濟的差異、階級的形成以及聲望文化。Galaty 建議研究者在從事比較研究時，必須先釐清所討論的範疇為何，並注意到「差異並不一定等同於結構的不平等」等問題 (同上引:47-48)。此外，Dumont (1980[1966]:20) 在 *Homo Hierarchicus* 一書也提到，「階序」雖然常等同於「權力」，但是並不盡然如此。他以印度的種性制度為例，說明階序是建立在「把對反含括在內的關係」(the encompassing of the contrary) 中。也就是說，印度社會的階序關係建立在潔淨 (purity) 與不潔淨 (impurity) 的二元對立或相反的關係裡，二者既是互補的整體，同時也是互斥的對立關係，以上層秩序層次 (the higher order level) 含括 (encompassing) 下層秩序層次，而形成一個階序的、但卻有秩序的整體。而潔淨／不潔淨的對立與互補關係，在其架構中則是結構印度社會階序的價值與意識形態，或者稱為「含括的價值」(encompassing value)。

Dumont 企圖將「地位」與「權力」分離，轉而強調價值與意識形態的作法，十分不同於人類學傳統從階層化的社會政治脈絡來理解階序。後期的人類學者受到 Dumont 的階序理論之啟發，將此種強調價值的階序觀點應用到印度以外的地區，例如南島語系民族的研究，從民族誌資料來討論平權與階序社會如何同時並存於一社會的可能，企圖挑戰 Dumont 將平權性與階序性二分的研究趨向 (Alexander 1992; Fox 1994, 1996; Jolly 1994; Jolly and Mosko 1994; Sather 1996; Toren 1999 等)。延續 Dumont 的觀點，Fox (1989, 1994, 1995)

提出了「優先性」(precedence)的概念,以起源論述所建構的優先性來做為理解南島語系民族的階序性之基礎。他強調起源神話、傳說的論述或敘事(narrativity)與意識形態、文化價值觀之間的關係,其並進而影響社會體制的運作,形成了具有階序關係的社會結構。Fox (1994, 1996)認為在不同的脈絡(contexts)中可能存在著不同形式的「優先性」;或基於不同的範疇,或來自於同一範疇中不同的價值系統。他企圖以「脈絡」來超越 Dumont 所強調的以「層次」的認知機制來理解「階序」的結構關係。Jolly (1994)也提到階序性可能不是建構在一個可含括對反關係的整合體,而是建立在幾個不同範疇的階序對立關係上,她強調行動者如何對抗、挑戰與顛覆體制和文化價值,亦是理解階序關係的重要脈絡。此外,一個社會所建構的階序秩序,也可能應用變異、倒轉或可反轉性等原則,而不完全是以單一的「價值—意識形態」來含括整體的系統。Sather (1996)則進一步區分平權(egality)、平等(equality)、階序(hierarchy)、不平等(inequality)等四個概念,做為重新檢討 Iban 是否為一個平權社會的爭議問題。他將平等/不平等界定在物質條件與社會關係範疇,平權/階序則顯現在文化與意識形態範疇,以這二組範疇有所區隔但不相互排斥的觀點來理解一個社會文化的性質。

近年來人類學對於權力的討論,受到 Foucault (1979, 1980)的論述與權力以及 Bourdieu (1977, 1980)的實踐與象徵權力關係等影響,從過去著重探討政治與經濟機制的壟斷關係,或 Dumont 所強調的以價值與意識形態做為階序結構的運作基本原則,轉以個人或人群在日常實踐中的互動與象徵展演,來彰顯彼此相對的地位與權力關係。Foucault 強調的權力乃是透過「論述」的形式來施展,以日常生活的規訓機制來傳遞、表達並完成「論述權力」的作用。Bourdieu 則將權力放在日常生活慣習的養成,以身體及其在時間、空間脈絡中的象徵行動來展演彼此的相對位階及權力關係。二者均企圖跳脫傳統人類學過度強調類型的討論形式,以政治行動的權力過程、權力如何取得與實際運作或結合物質的與象徵的權力展演等,來賦與權力更為動態的研究深度。其中做為生活經驗的能指實踐(signifying practice),個人或人群的身體乃承載階序性與權力關係最基本而有效的展演容器。例如 Comaroff (1985)的經典之作便提到,長期處於不同的人群或族群互動的文化與歷史脈絡中,身體在社會化過程中內化了權力關係,同時也經由時間的流轉、空間的移動和身體的物質性展演,外顯化權力所加諸個體或人群的力量。身體不僅承載著權力關係,也具有抵抗權力的能力與作用,象徵在此時則最具體且有效地展演了權力運作的複雜性。

筆者在處理侗族的田野資料時，注意到侗人的政治組織雖然具有「平權」社會的特質，他們也針對不同的人群而有標示著階序意涵的文化設置。前述之先來者／後來者、同姓人／外姓人、本寨／分支以及通婚／不通婚等人群範疇即具有標記的 (marked) 與未標記的 (unmarked) 差異化形式，似乎出現了如 Fox (1994) 所提，在文化脈絡中存在著不同形式的「價值」或「優先性」的階序關係。在許多範疇中，侗人似乎仍然以平權性做為社會運作的理想，但是在日常生活中卻是以身體行動來展演具有「差異化」或「階序性」的人群關係，以象徵性做為展演權力關係的機制。本文試圖從身體與權力關係的架構來處理差異與階序的問題，尤其承襲 Bourdieu 的日常實踐所展演的象徵性做為主要的分析架構。Foucault 的權力概念則與論述結合，賦與了權力無限的想像空間，他更將權力看成是無所不在的，有權力的地方就有反抗。但是在其理論架構下，行動者也成為時時刻刻被論述與權力所規訓和宰制的客體 (objects)，失去了足以行使任何反抗機制的著力點 (Hartsock 1990)。因此筆者所應用的論述概念，主要來自 de Certeau (1984) 的敘事與實踐理論：其敘事無論是來自主流的社群，或由居於弱勢的、邊緣的行動者所生產的敘事文本，均是包括具有能發揮效力 (effects or forces) 的敘事形式。

本文試圖釐清侗族社會的基本特質，理解侗人如何在平權原則的理想下規範階序。首先，筆者從兩個侗族村寨重要的政治組織：老人議會與村寨「合款」制，來說明侗族社會的基本特質——「平權」的運作原則如何落實在村寨之內與村寨之間的政治範疇。其次，從村寨的起源論述及人群遷徙傳說的脈絡，來探討侗人如何理解「差異」，以及如何從差異進而發展成具有「階序性」的人群互動關係。第三，以一個中毒死亡的事件做為文本，討論侗人如何詮釋此事件，以及其詮釋脈絡背後所隱含的社會權力關係的競逐與展演。一方面，事件使得個人或人群處於說與被說的相對位階，而有了「差異化」出現的可能；另一方面，侗人卻可經由儀式的舉行來處理人群因為差異化而可能形成的對立與衝突。從侗人對於事件的論述與其後續的行動策略，筆者企圖彰顯他們如何擺盪於平等的理想與差異化的競爭關係中。最後，筆者回到本文的討論主軸，試圖回答侗族社會的基本特質為何，到底侗人如何在平權的理想下保有階序運作的可能性？以及權力又是如何實際地運作與展演？

本文所使用的田野資料，主要來自中國貴州省東南的從江縣，尤其是龍圖地區的明水寨。筆者將探討明水與其鄰近的明寨、明全兩個寨子之關係，並討論龍圖三寨與遷移到樣洞片區居住的分支房族及從屬村寨等之關係。從村寨的

層次逐漸地擴大到包括龍圖與樣洞片二區的大龍圖地區，筆者希望能對侗族社會的人群關係有一個較寬廣的理解。龍圖三寨中以明水村的人口數最少，根據龍圖當地的口傳資料，在清末民初時僅有四十戶（見後文註解 3 之說明），而據村幹部口頭提供的資料顯示，到了 2004 年已成長到一百二十戶、約五百六十人。侗族社會是以父系、從父居的小家庭所組成的 *dou*<sup>323</sup>（當地侗人沿用漢語詞彙，稱之為房族）做為社會運作最主要的親屬團體。<sup>1</sup> 原則上，*dou*<sup>323</sup> 為一個禁婚的單位，也是他們在進行婚姻交換時的實際運作團體，屬於同一 *dou*<sup>323</sup> 的家戶，在婚喪喜慶時負有必須實踐與交換脈絡有關的送禮與答禮之權利和義務。在處理階序與權力關係的議題時，筆者無法完全忽略政治與經濟因素對人群和村寨關係的影響，尤其是代表國家力量的軍隊與強勢的漢人族群之移入。然而囿於篇幅，本文的討論重點將侷限在至今仍然流傳於村寨中的論述與敘事形式以及與此有關的人群關係，透過訪談來建構當代侗人對於過去的社會組織與歷史事件的記憶，並與相關的歷史文獻做比對。本文所引用的歷史文獻資料將包括神話傳說、明清時期地方官員與文人所書寫的旅遊雜記，例如與貴州省有關的《黔書》、《黔南識略》、《苗疆聞見錄》等，試圖將當代侗族社會的文化特質延伸到歷史脈絡來討論。

## 二、強調平權特質的老人議會與村寨「合款」

許多侗族學者常將侗族視為一個具有「平權」特質的社會，主要是從其村寨事務的實際運作來考量：以一群老人所組成的「議會」做為全村重要事務的領導與決策中心，而沒有正式的政治職位。所有進入議會的老人，不分貧富貴賤，均享有同樣的權利與義務（鄧敏文、吳浩 1995；Geary et al. 2003:62-76）。除此之外，「款」（*kuan*<sup>55</sup>）是另一個經常被提及、亦被視為是侗族社會最重要的社會組織，具有如同 Evans-Pritchard (1940) 所描述的 Nuer 人之分支運作特質。「款」是一個以村寨為單位的地域性團體，負有村寨內外軍事與政治運作的功能。「款」最常被學者稱道之處，在於其可以組織跨越村寨界線的區域性聯盟，

---

1 侗人對於 *dou*<sup>323</sup> 的用法，有時指涉著氏族 (clan) 的概念，有時則指從氏族分支出來、可實際運作的單位，相當類似於世系群 (lineage) 的概念，其成員可以明確地追溯彼此的系譜血緣關係。不過當地人或侗族學者常以漢人的「房族」概念來理解之，並未清楚地區辨概念範疇的差異。本文所處理的材料，包括了經由收養與結拜而進入 *dou*<sup>323</sup> 的運作體系之外姓人與外族人，並不完全侷限在血緣範疇的世系群概念，故此處筆者以「房族」稱之。

或稱之為「合款」，並以平權性的運作原則來組織群眾及推舉領導人。鄧敏文與吳浩（1995）更以「沒有國王的王國」來稱讚侗款如何在沒有國家或階層化的運作機制下成功地組織群眾，形成跨地域的政治、軍事與社會聯盟組織。

老人議會與「款」組織，既然是侗族社會政治與權力運作的核心，此二者到底如何實際運作？其權力產生的機制為何？此外，「平權」運作理想是否亦適用於前面所描述的「差異化」的人群？筆者希望在本節中回答這幾個問題。

老人議會的成員資格是以個人的生命週期之移轉來界定，凡是年滿五十五歲或以上的男性老人，只要是當了祖父，逐漸地從家戶生產的主要勞動者退出，轉而成爲協商與決策指導者的角色，即可進入老人議會的組織。侗人沒有舉辦正式的入會儀式，只要是處於退休或半退休狀態的老人，皆可在同伴的邀請下或自主性地出現在老人經常聚集的鼓樓中，參與以鼓樓空間爲主的作玩與擺談活動。對村寨事務有興趣的老人，其日常活動的重心已從家的範疇轉移到公共事務討論空間的鼓樓。在平日，老人們吃過早飯之後即前往鼓樓作伴，與同伴們擺談、玩紙牌、說故事或唱侗歌。每逢有事情發生時，老人們在此交換訊息，表達彼此對事件的看法，並商討如何處理。在1949年以前的南侗地區，幾乎每一個侗寨都有二至三位長者被稱爲寨老或寧老（侗話稱爲 *yun*<sup>323</sup> *lau*<sup>323</sup>），<sup>2</sup> 年歲雖高，但具權威性，負責處理及協調村寨內外之大事。他們負責協調村民間的糾紛，不收取報酬，但是可以接受民眾的宴請以做爲回報。到了歲末年終，村民會從村寨的公共所得中抽取部分物資，分送給這些寧老們，有時還會再加上一些購買的魚、肉及酒等禮物。寧老們則以辦酒席來回敬送禮的代表，感謝村民對他們的信任與支持。侗人以寧老領導村寨之制度，就如同部落社會中的頭人（headman）的權力運作形式，是以年齡做爲進入寧老的必要條件，而個人的能力則是獲取權力的方式。侗人以老人做爲村寨實際的領導人，所看重的是老人個人的知識、能力以及處理事務的經驗與態度等特質。

以龍圖地區爲例，老人議會（現在當地人稱此組織爲「老人協會」）是村寨內最重要的政治決策中心，由村寨的男性老人所組成。當個人的生命週期進入 *kon*<sup>323</sup>（祖父）的階段時即可加入，其時年齡多已達五十多歲，不再承擔家屋的主要經濟活動。老人議會的運作相當平權，每一位成員均可參與村中重要事務的討論與協商，並可以在討論村寨事務的集會場合中發言。老人議會設有一至

---

<sup>2</sup> 此處的 *yun*<sup>323</sup> *lau*<sup>323</sup> 爲進入此年齡層的男性老人之通稱，而不是指做爲老人議會頭人的男性老人之職稱，見後文之說明。

二位領頭人，可經由正式的或非正式的程序推舉而產生的，通常都推舉能力強、處事公正以及對於村寨事務較為熱心的人來擔任。老人議會的決議常可影響村寨的公設領導人，例如國民政府時期的鄉長、保長，或中國共產黨時期的書記及村長等幹部。在筆者主要的田野地點龍圖地區的當地村民表示，他們從未將貧富或學歷列為推舉村寨領導人的決定性因素。而筆者在侗族村寨超過十年的田野觀察，亦發現在老人議會中活躍的領頭人，不一定是教育水準較高的，也不完全是從政府部門退休回家養老的幹部們。而明水村內少數幾戶較晚定居此地的外姓人，只要個人有意願，也可以積極地參與老人議會的活動，或甚至成為議會的領頭人。

老人議會之下設有「款兵」，現今稱為「民兵」。侗人的「款」或「民兵」組織乃是一個以村寨為單位的地域性團體，負有村寨內部的軍事與政治運作的功能。凡是年紀介於十六到三十六歲之侗族青年（侗人稱之為 *la<sup>33</sup> han<sup>55</sup>* 或羅漢），均有義務進入民兵組織，負責執行以村寨為單位的勞役與治安工作。民兵組織的運作相當平權，但階層關係不明顯，其內部分設小組，每五、六人分為一組，像明水村戶數不多的小寨就有二十多個小組，各自設有小組長，皆經由相互推舉而產生。一位明水村的青年說：「分組完全是自發性的，只要合得來，平時喜歡在一起作玩的人，就會湊成一組。通常老的成員中，會搭配一至二位年紀輕的、剛加入的新成員，新成員需要聽老成員的命令。」侗族社會並未出現形式化的通過儀式，男性青年並不需要經過特別的通過儀式考驗來取得加入「款」的資格。民兵組織中的小組長主要是依據個人的能力與成就而獲得。在此社會中，年齡階層是透過非形式的同性作伴團體來運作。男人與女人雖然從未被納入正式的年齡階級中，以下級必須服從上級嚴謹的階序關係來參與活動，但是同性作伴團體成員之間的關係仍可能間接地形塑個人的人格特質，尤其是影響男人參與「款」組織的意願，以及與其他成員或小組的互動關係。小組長之上設有民兵連長一人，亦是經由相互推舉產生，小組長與民兵連長之間並沒有嚴密而絕對的階序關係存在。民兵組織的實際運作乃是由各小組輪流值班，有事情發生時就由該小組負責。村寨內之外姓人，不但可以參加民兵的組織，也常會因為個人的能力受到肯定，而被推舉為小組長或民兵連長。據筆者所知，在過去的十多年中，就有二位外姓人兄弟曾經先後擔任過明水村的民兵連長職務。

現今民兵所擔負的功用不多，主要的工作是在過年期間必須負責防守村寨治安，包括維護村寨的封山，以防止民眾盜砍山林，並在夜間輪流巡守村寨以維繫治安。侗人的山林乃是村寨共有的財產，平時不准砍伐，唯有在過年前才



會開放給各家戶取用。通常是由民兵連長召集各組成員，先分配各組砍伐數量，然後再一起上山砍柴火。所得之柴火平均分配給村中的家戶，包括家中無人力可參與者，並保留一部分做為老人過年期間在鼓樓擺談作玩時的烤火取暖所需。另外，由於地方政府補助各村寨民兵組織的運作經費有限，在有活動需要推動而經費不足的情況下，明水村之作法是以各家戶需要承擔民兵職務之男丁人數，按丁口分派丁口錢來籌募經費。

侗族社會雖然並未出現正式的年齡組織，然而若對比老人議會與款兵之年齡劃分，以及在日常生活中的稱謂用語，侗人大約將人（尤其是男人）區分成四個年齡層：年齡在十五、十六歲以下者，侗人稱之為 *la<sup>33</sup> pan<sup>55</sup>*（男孩）或是 *la<sup>33</sup> mie<sup>53</sup>*（女孩）；年齡在十六至三十六歲之男性，稱之為 *la<sup>33</sup> han<sup>55</sup>*（羅漢），屬於款兵階段；而三十六歲以上至五十多歲的男性屬於款兵的後勤人員，稱為 *ga<sup>323</sup> lau<sup>323</sup>*，至於五十多歲以上進入了為人祖父階段的男性老人，則可稱之為 *yun<sup>323</sup> lau<sup>323</sup>*（寧老）。這四個年齡層的稱謂用語所表彰的人群，根據當地人的講法，並沒有很嚴謹的層級歸屬原則，其中存在著可跨越界線的模糊空間。如果說這是四個年齡層級，倒不如說侗人將個人的生命週期劃分成四個不同的階段，並以之來表徵個人的生命發展過程中的四個歷程。隨著個人生命週期的進展，其權力的擁有與掌控從無權參與公共事務的男孩，到服勞役階段的羅漢，到屬於後勤人員的 *ga<sup>323</sup> lau<sup>323</sup>*，最後則進入掌有實際決策權的寧老階段。他們採取一個較為寬鬆的界定年齡層級的原則，將年齡層級與日常生活的同性作伴團體結合，建立了非正式的年齡組織，也不需要正式的通過儀式來審核成員的資格。同性作伴團體是年齡差距在二至三歲之內、居住在同一村寨的人群，平日在一起作伴、作玩或互相幫忙，他們常用「我們這一幫」稱之，建立彼此的情誼以及對團體的認同感。上下幫之間沒有很明顯的階序關係存在，據村民表示，在過去也曾經出現過上下幫成員合併的例子，當時是某一幫的成員因為死亡或其他原因而人數過少，在雙方成員的同意下而合併。

侗族學者將「款」看成是侗族社會一個重要的政治與軍事組織（例如吳江 1991；楊昌嗣 1991；潘盛之 1991；鄧敏文、吳浩 1995；黃才貴 2000），是以村寨為單位而組成的一個地域性團體，其主要功能在於自治聯防以及維護治安。遇有戰事發生時，便可立即動員地區內之大小村寨，共同合組成一個具有抵禦外侮能力的軍事聯盟。根據楊昌嗣的研究，「款」最早出現於宋代的文獻資料，當時有文獻記載著「古無大豪長」，「彼此相結，泣血叫誓，緩急相救，名曰門（盟）款」（楊昌嗣 1991:122），在「款」組織盛行的南部方言群地區，「款」有

二層意思：一是指交談或座談，另一是指村寨自治訂立款約（亦稱立款）、村寨與村寨聯合訂立款約（簡稱聯款或合款）、宣講款詞（即講授及推行款規或款約），以及執行款規儀式等。「款」組織的最小單位是「村款」，由此可再漸進地整合成四個合款單位：小款、中款、大款及聯合大款等四級。小款是由侗族社會最小的立款單位（通常是一個自然寨，或由一個大寨加上鄰近若干小寨）組成。同一地區內的幾小款，可聯合盟誓立約，共同組成中款；幾個中款可再聯合立約組成大款；幾個大款也可以再度聯合組成所謂的聯合大款。侗人的合款制度相當類似 Nuer 人，以地域群體之結盟與分化來組織群眾的分支(segmentation) 特質。

龍圖在過去的合款時代乃是隸屬於六洞地區，當時此地被稱作所謂的五百龍圖，<sup>3</sup> 包括了明寨、明水與明全三個大寨，以及附近四十八個自然寨，<sup>4</sup> 共同組成一個龍圖小款（參見圖 1）。龍圖小款又與慶雲共同組成一個中款（參見圖 2），此中款又與貫洞、皮林、酒洞、頓洞、溶洞等共同組成一個大款，稱之為六洞（大、中、小三款的关系，請參見圖 3）。而六洞地區再與其他九個洞合組成一個聯合大款，其地域跨越現今貴州省之黎平、從江、榕江，以及廣西省的三江、融水等五個縣。這裡所謂的「洞」，乃指侗人的居住地，以一條山陵為分界點，同屬於一個「片區」的意思。清代徐家幹的《苗疆聞見錄》（1997）一書中，曾出現有關六洞的記載：「即六寨，曰皮林、曰酒洞、曰頓洞、曰溶洞、曰貫洞、曰龍團（圖）」，大致與現今六洞的地域範圍相吻合。當時每一個大小不同規模的合款組織均有款坪的設置，做為商議款會事宜的場所。五百龍圖小款的款坪，據當地人的說法，是設在現今明寨寨邊榕樹上方的草坪上，至於六洞地區的大款坪則設在皮林。

合款的組織並不是一個常設單位，款首是款眾從各個村寨的自然領袖中直接選舉產生。在一個基層的立款單位中，款眾所推舉出的款首常常不只一個，而是由若干個款首所共同組成的款首群，再從中相互推舉產生一位自然領袖，領

3 所謂「五百龍圖」是指在清末時期龍圖三寨加起來的總戶數，約有五百戶而得名。其中明寨有二百戶，明全二百五十戶，明水則只有四十戶，此說法乃是透過口語方式流傳下來的。

4 侗人的村寨分為行政村與自然寨兩種。自然寨是在人群的擴張與遷徙過程中，自然形成的一個村寨，其戶數可以小到十多戶，也可以多到幾百戶或甚至是上千戶的大寨。而行政村則是經由政府的權力介入而規劃的行政單位，可將人口數少的幾處居住地相鄰之自然寨合併成一個行政村，或可將一個戶數很多、規模極大的自然寨再分化成幾個行政村，龍圖三寨即屬於後者。而行政村的戶數多寡亦不一致，可以小到一百戶左右的小寨（例如明水），也可以多至三、四百戶的大寨（例如明寨與明全）。

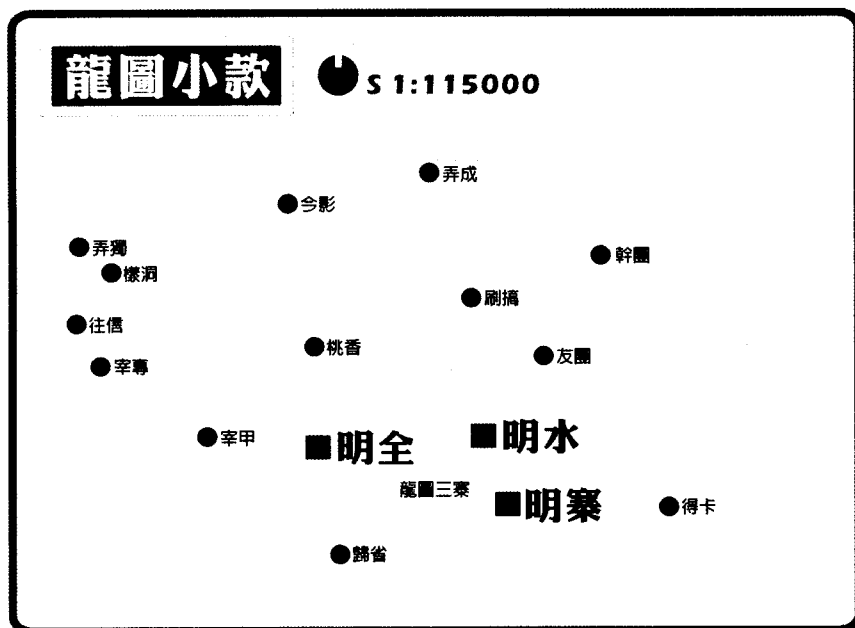


圖 1 龍圖小款範圍 (圖片來源/林淑蓉重構, 洪莞璐繪製)

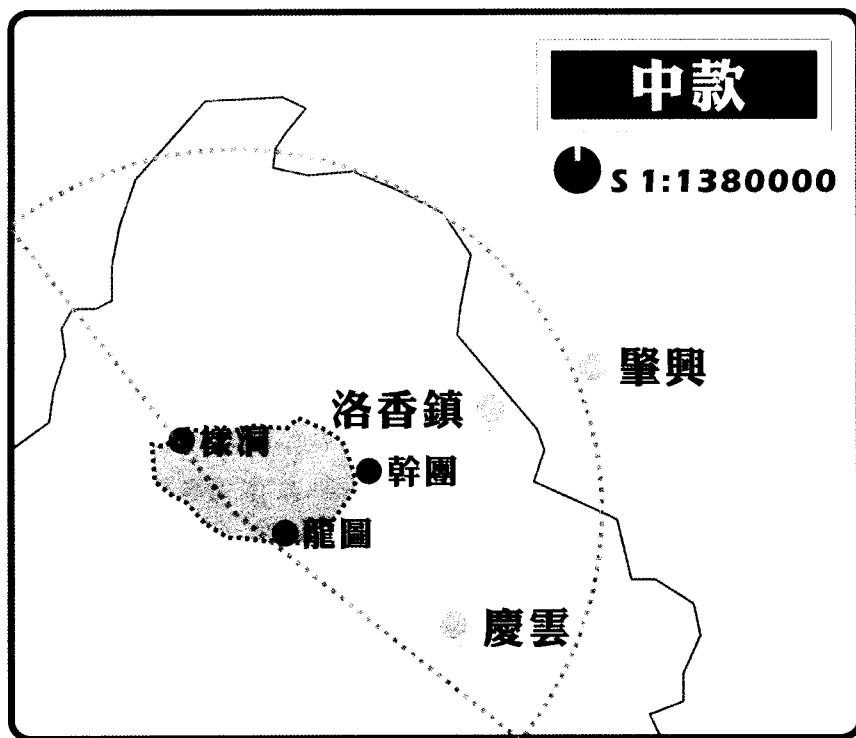


圖 2 龍圖所屬之中款範圍 (圖片來源/林淑蓉重構, 洪莞璐繪製)

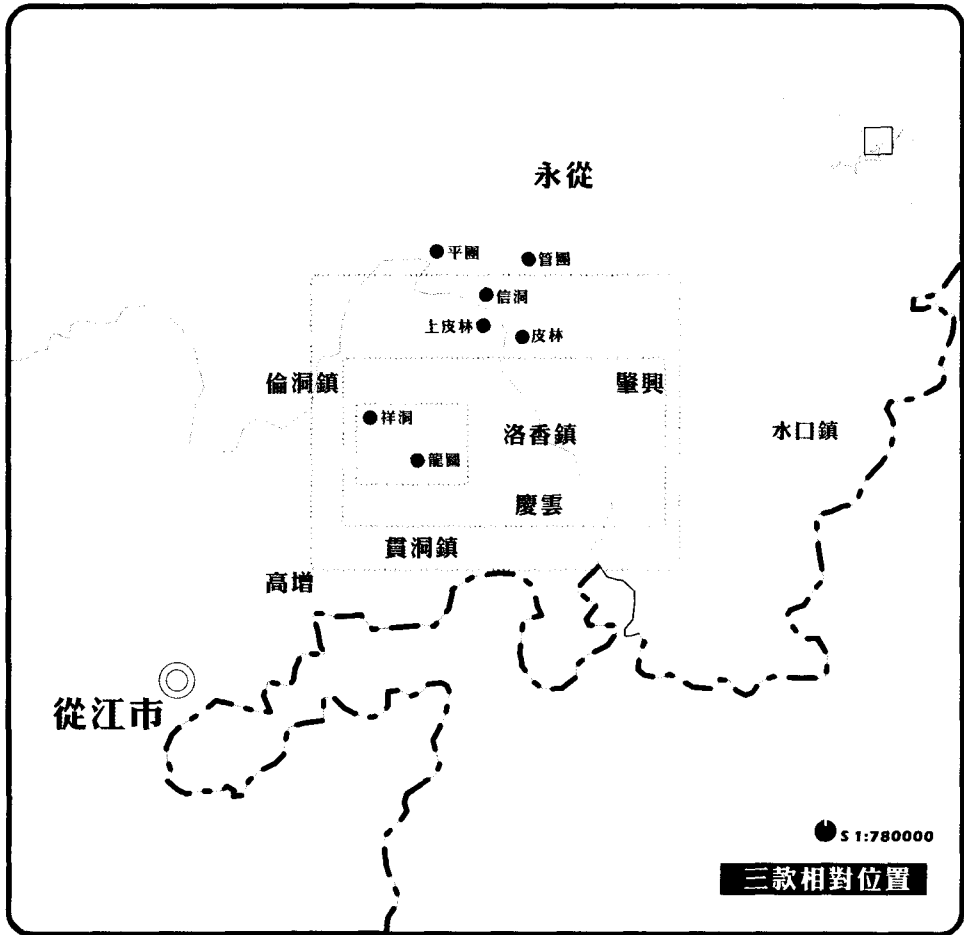


圖3 龍圖地區所屬之大、中、小三款的地理位置圖

(圖片來源/林淑蓉重構, 洪莞璐繪製)

導以此款首群為核心的「議會」(同上引:122-124)。明水村的「*kon*<sup>323</sup>如」在小時候曾聽過老人家談過有關款的運作,<sup>5</sup>他說:「款兵有款頭或款首,都是款眾選出來的。在舊社會侗人會操練武藝,只要武藝強的,有領導能力的,民眾就選他出來,不論年紀輩分。當時的款兵組織,並沒有設年齡級,都是平日作伴團體一幫幫的參與。如果年齡超過四十歲,願意留在軍隊的,還可以繼續留。款首以及寧老的首領都沒有任期,只要願意當,可以一直當到死才換人。」而根據 *kon*<sup>323</sup>如的說法,「款首」是款兵的領導人,當然是由款兵相互推舉產生。然而,

<sup>5</sup> 侗人實行親從子名制,這裡的「*kon*<sup>323</sup>如」是指「如的祖父」,而後文的「*sa*<sup>323</sup>」是祖母之意。

代表村寨參與合款，或稱「款商」會議的人，則一定是由寧老這個層級的人所推舉出來的領頭人，而不是款首。也就是說，款首是款兵之領導人，是屬於武將，而實際負責協調村寨之間有關「議款」之重要事情者，是由已經完成款兵義務階段，並且進入寧老年齡層的人來擔任。因此龍圖人說：「開款會時，主要以鄉老為村款的代表。鄉老是文的，款首是武將。」這裡所說的鄉老，是國民政府時期的行政長官，通常是指由寧老年齡層所推舉出來的領導人。

侗族社會是以寧老所組成的「老人議會」做為村寨事務的決策與領導中心。其領頭人通常以一人為首，亦可能是由二至三人所組成的領導群，平時處理本寨事務，包括協調村民之糾紛、負責督促「款兵」維護村寨治安、執行村規民約之習慣法，在有外敵入侵時則負有組織及指揮款眾進行抵抗之責。有位明水村民說：「在過去，因為各地有土匪，各個村寨會互通聲氣，組成自衛隊，守住村寨的主要入口。一個村寨有好幾個寨門，進入村寨時需經過認可才可進出。」因而，在寧老的指揮下，「村款」必須負責維護村寨之治安，或承擔與村寨事務有關之勞役工作，例如開路、上山砍柴火等。「款首」雖然相當於現今的民兵連長，但是其權力遠大於民兵連長所能施展的影響力。在 1949 年以前每當有戰事發生時，村款之首領（或款首）常會在不同層級的合款制度中脫穎而出，成為該地區的自然領袖。款首平日仍從事生產工作，處理村寨內外之大事，調解村民糾紛，遇有戰事時他們則成為指揮官，也是實際參與戰役的勇士。成為款首的條件，主要在於其具有領導群眾的智慧、能言善辯、有勇有謀且處事公平正直等人格特質。

「款」除了做為村寨之間的自治聯防組織外，侗人議款的內容亦涉及了村寨之間可以共同遵守的習慣法條規，包括通敵、偷竊、通姦、強姦、離婚、再婚等之罰款，以及聯姻團體在辦理喪事時之送禮事宜等。黃才貴在黎平縣肇洞地區蒐集到紀堂四寨的合款條約，有兩個版本，其一是以口傳的方式流傳，做為幾個村寨共同遵守的條規；另一個形式則是出現在清光緒年間所立的碑文中，其清楚地記載著參與結盟合款的村寨必須共同遵守的習慣法（黃才貴 1985, 1987）。筆者仔細比對這兩個版本，發現二者有許多重疊之處，由此可見侗款不僅可做為理解地域團體如何形成一個跨越村寨界線的政治與軍事之聯盟組織，我們也可以從區域小款所訂定的習慣法，來進一步瞭解侗人的婚姻交換關係。另外，從口傳版本中所描繪的結盟合款的範圍來推算，「款」在明清時期似乎具有相當大的影響力，而口傳本能夠流傳至今，我們亦可推論，村寨「合款」可能到了民國年間仍在進行。合款所涉及的村寨數目與結盟範圍，因為不同時代的

政治社會變動，而有不同的結盟形式出現。侗族社會常利用結盟的力量，一方面有效地防禦與對抗外敵，另一方面則做為與官方勢力相抗衡的一股勢力。

大規模的村寨合款組織在明清時期達到鼎盛期，由於當時迭有戰亂發生，許多村寨被迫聯合起來互通訊息以共同防衛外侮。學者在討論侗族的民族發展史時，提到明清時期曾發生過十多次大規模的農民起義活動，其起義的原因乃與當時的政治經濟制度有關，而侗人在當時是以村寨合款制的方式來動員群眾參與。明代為了加強對中國西南地區的管轄，一方面恢復元代的土司制度，另一方面在水路要衝設置流官以監督土司，形成「土流併治」之局（馮祖貽等 1999: 12-14；黃才貴 1991:104-108, 2000:97-110；侗族簡史編輯組 1985:41-45）。這些農民起義活動多多少少與土司對當地農民所強加徵收的沉重賦稅和勞役有關。相傳侗族領袖吳勉在明初曾號眾二十萬人武裝反抗，明政府派大軍三十萬進入湘黔一帶圍剿，歷時八年才告平復。目前筆者所掌握之文獻並未清楚說明當時各個不同層級的合款組織到底是如何動員與運作，僅提到當時參與起義活動之侗族村寨為數眾多，所涵蓋之地域範圍相當廣大；而關於侗族領袖是如何產生，是否如前所述，從各個合款單位中相互推舉產生，亦無記載。戰亂平息之後，明政府在今貴州省黎平、錦屏一帶設置五開衛和七十二個屯（堡），圈佔土地安置了屯軍三萬餘名，以軍隊屯田的方式就近管理農民（侗族簡史編輯組 1985:51-56）。一直到清雍正年間實行「改土歸流」，才逐步廢除土司制度。據筆者推測，合款制度的產生，尤其是大規模的合款運作，應與明清時期常有戰亂有密切關係，加上各地均有流寇四處流竄，村寨為求自保，不得不加入合款組織，以聯合防衛機制來防止外敵入侵。筆者於 1990 年代初到龍圖時，發現各村寨仍保有清楚的村界範圍，僅留固定的路徑可以進入村寨，並在入口處設置寨門。到了深夜，村民必定會將寨門關緊、上鎖，以防止盜賊進入。當時的起義活動、明清政府的屯軍記載與傳說，均成為建構侗族民族史之重要的歷史軌跡，且與下節即將討論的龍圖人的起源論述，以及較晚遷徙定居此地的樣洞人之論述有關。此外，侗族村寨普遍奉祀信仰的 *sa*<sup>323</sup> *shui*<sup>55</sup>（祖母神），侗人也以傳說敘事的形式，將 *sa*<sup>323</sup> 的英勇事蹟與多次發生在明清時期之大規模的起義活動相連結，成為他們建構侗族的民族史最重要的歷史事蹟。因此，*sa*<sup>323</sup> 信仰的傳說、侗人的遷徙歷史以及村寨合款制等，相互建構，敘事文本與社會實踐交織，成為侗族社會重要的理解脈絡。筆者在第三節將描述的三寨聯合舉行之民兵演習活動，即是合款制的延續與實踐，目前在南侗地區仍有許多村寨保留此項傳統，但多已由個別村寨單獨舉行了。

不同時期的政治制度之變革，均相當程度地影響著「款」的運作。根據筆者的調查，在國民政府執政時期仍沿用當地制度，對於款兵與款組織之介入並不多，當時僅增設鄉長、保長等職位，多在地方勢力的協調下產生，因而許多村寨的鄉長、保長是由寧老群中所產生的。當時國民黨政府在地方所設置的鄉長或保長，其職責與寧老有所不同，只負責政府委派的事務，而寧老則管理全寨的公眾事務以及執行風俗習慣法。到了 1949 年以後，中國共產黨的地方政策，主要是將「款」轉化成具有地方自衛隊形式的「民兵」，此時「民兵」連長有日益年輕化的趨勢，其權力與影響也大不如前。過去由寧老所負責的工作及掌握的權力，多數轉移到村幹部手中，寧老的職責只剩調解群眾糾紛而已。而老人議會與款首之權力也被大幅削減，許多職權亦轉移到村幹部（主要為書記、村長及文書三人）手中，村幹部變成了必須執行與協調村寨內外政治與公共事務的主要人物，至於「民兵」則成為僅是執行任務的單位而已。

村寨之間的合款組織，在文革期間也因為政治與社會的劇烈變動而中斷，一直到 1980 年代以後，各地方因為考量文化傳統的重建與復甦問題才又逐漸恢復。例如在 1989 年，龍圖三寨曾舉行過一次地方的小款會議，商議有關紅白喜事送禮事宜。當時代表明水村出席會議的，是由寧老年齡層所推舉出來的一位老人議會代表。此人曾擔任過教師，也參與過縣民族事務委員會之工作，被村民公認為對於侗族文化事務嫺熟，而又熱心於村寨事務者。在這次會議中，三寨共同決議要恢復每年在大年初一早上聯合舉行的「民兵」演習活動，此活動代表村寨合款時代一個重要的儀式，村民藉此來延續及傳遞侗族文化，但於文革期間曾被迫中斷。

總之，侗族社會以此種具有平權特質的「老人議會」與「合款」組織之運作，以最小的村寨為單位逐漸地往上結盟，完成了大規模的合款結盟事實，在不同的歷史時期亦能適時地發揮群眾之力來與中央政府對抗。老人議會與合款組織並沒有嚴謹的階序層級，其成員資格也相當寬鬆，凡是隸屬於同一村寨的老人們均可進入老人議會。而羅漢不論其家庭的社會經濟地位為何，或是在下節所討論的，屬於「被區辨的」、「被標記的」人群，也可以志願地加入「款兵」組織。侗人所強調地乃是個人能力，能幹並具有協調溝通能力的人即可脫穎而出，成為寧老群的領頭人，或成為帶領款兵出兵打仗的款首。即使到了 1990 年代或甚至是 2000 年的當代侗族社會，筆者在田野地看到他們在討論與村寨相關的公眾事務時，仍可依稀見到過去款兵在運作時所強調的平權特質。筆者曾經多次參與過明水寨的群眾大會，地點多在村寨的社會政治活動中心——鼓樓舉

行。雖然男性參與群眾大會的比率仍居多數，但是並未禁止女性出席，尤其是家中沒有男人在時，女人也會出現在鼓樓，只是她們較少當眾發言。明水村一位村民說：「村寨開群眾大會時，人人有權發言，老的、中年人以及年輕人均可發言。雖然老人及德高望重的人講話較能被其他人信服。而婦女也有其聲音。尤其是婦女在家裡的聲音大。」村幹部及老人們在討論公共事務時會先領頭發言，年輕的世代亦會在適當的時候切入議題，發表個人對事情的看法。侗人在老人議會中也保留兩個位子給女性，由她們來負責處理與女性相關的公共事務。

### 三、遷移、人群的區辨與階序的建構

合款制度似乎是以強調去除差異做為基調，藉由強化村寨與村寨之間的結盟，侗人建立了共同防禦外侮的軍事聯防組織。透過款約的訂定，侗人將習慣法形成文化並予以制度化。侗款的運作是建基在他們所關注的「平權的理想」上，尤以村寨的「老人議會」與「款兵」之運作最為典型。然而，侗族社會內部事實上也存在著相當程度的「異質性」，以及因為強調人群之間的「差異」而出現了「階序」的文化設置。接下來，筆者首先將描述地方的起源傳說，以討論侗人如何援引起源論述來界定村寨與村寨之間的關係。其次，筆者將討論村寨內、外不同來源的遷移人群之間的互動關係，據此說明侗人如何理解「差異」以及差異如何被具體化，而成為他們分化人群或甚至是建構不同人群之間階序關係的基礎。

在中國西南地區的各民族中普遍存在著有關起源的神話與傳說，常以兄弟關係做為論述的主軸，以此來說明村寨與村寨之間的連結關係，並將民族起源或來源與漢族社群做緊密的扣連。王明珂（2003）在討論羌族的起源傳說與族群認同之關係時，認為兄弟故事是凝聚族群認同的根基性情感之最原始的形式。羌人以模擬手足關係的兄弟說，建構了羌人共同的血緣想像，此種歷史記憶形式成為羌人建構族群認同的重要機制。居住在貴州東南地區的侗人以村寨做為主要的運作單位，亦流行著兄弟關係的起源故事，成為村寨與村寨之間建立連結關係的重要機制。筆者在此討論侗人的起源傳說，主要的目的並不在於理解起源傳說與族群記憶或認同的建構之關係，而是將起源傳說放在侗人的社會結構之脈絡來理解，以釐清侗族社會的特質，到底是一個平權的社會（由上所述之老人議會與侗款的運作來看），或是一個階序的社會（例如，本節即將討論的差異化的人群）？前述 Fox（1995）從南島民族的起源結構中，提出「優先性」



(precedence)的概念，做為理解南島民族社會之特質的分析概念。優先性所傳遞的社會特質，相當分歧與多元，但卻打破了過去人類學強調系譜關係以及從上而下的分析架構之問題。在南島民族之中，Fox 認為強化起源優先性的社會將會形成具有階序的社會運作體系。在侗族村寨中，也存在著先來者／後來者、同姓人／外姓人的說法，這些不同類別的人群到底如何互動？這些具差異性的人群範疇是否發展成該社會的一個基礎性的人群區辨概念？而這些有差異的人群範疇又是否構成階序 (hierarchy) 或階等 (rank) 的社會關係？以及這些後來者、外姓人是否被先來者、強勢世系群所接納，或如何被接納，正式被認可為村寨的成員？筆者將從階序與權力的脈絡來思考以上所提的幾個問題。

### (一) 起源論述與世系群的擴展

在龍圖地區，明寨、明全及明水三個村寨比鄰而居，彼此相互通婚，又共同參與六洞地區的款兵組織，形成一個既是合作又是競爭的關係。這三個村寨是以兄弟關係做為三寨起源論述與建構彼此關係的基礎，*kon*<sup>323</sup>業說：

根據調查，我們的祖宗是在明洪武八年跟著朱元璋來的，從江西省集安府的朱士巷遷過來的。我們屬於第四十堂，稱為安定堂。我們遷來時，這裡是一片原始森林。當時先到新安，再遷到幹團。那時候，有一家人到達幹團，養了一條母狗，狗要下崽時，從幹團跑到此地明寨之井邊，在一棵楓樹下生了崽，三天或好幾天沒有回家吃飯。後來雖然回家了，一吃完飯就跑出去，到晚上才回去。主人家覺得奇怪，怎麼這隻狗一吃完飯就不見了，就拿一個撈魚的籃子，裡面裝著石灰，套在狗的身上，循著石灰的痕跡，跟隨在狗的後面，察看這隻狗到底去哪裡。一路跟著狗，來到了龍圖，發現這個地方有山、有河、有井水，蠻適合人居住的，就搬來此地定居。早期鬼師禁止我們吃狗肉，但是後來我們也可以吃，喜歡吃狗肉。這一家人，夫婦二人，有一個兒子，後來又娶了一個小老婆，生了兩個兒子。大老婆的兒子，就是現在明寨的祖先，小老婆生的老大住在明全村，小兒子就住現在的明水寨。子孫分成三個寨子住，現在的關係只有社交，過年期間相互邀請唱侗戲。

龍圖地區的侗人，依據這個傳說來說明他們的遷移時間、路線以及與漢人的關係，並且以兄弟關係做為理解三寨關係的歷史連結。姑且不論這個起源傳

說的真實性為何，就如同普遍出現在中國西南地區各民族中的論述形式一樣，當地人以兄弟關係做為建構龍圖三寨的起源與社會關係的論述基礎。龍圖三寨是以兄弟關係來連結彼此，但並沒有形成明顯的階序關係，三寨均加入上述之村寨「合款」的運作機制中，以平等的關係互動著，彼此維持著既是合作又相互競爭的關係。目前三個寨子的關係，比較明確的是建立通婚關係，表現在社交及互相邀請來唱侗戲等活動上，以及三個寨子在大年初一聯合表演的民(款)兵演習活動。關於村寨戲班相互邀請與走訪的習俗，筆者在〈物／食物與交換〉(林淑蓉 2004)一文中曾討論過，乃與侗人的婚姻交換有關。這習俗在龍圖地區是落實在村寨的層次上，於農閒時期以兩個村寨之間相互「吃相思」之名，<sup>6</sup> 結合社交、唱戲與宴客等活動，來模擬或展演他們實踐父方交表優先婚時，必須倒轉的結構性關係，以象徵展演的形式來傳達討妻者與給妻者的婚姻交換關係。除此之外，龍圖人的通婚對象也與起源傳說的遷移路線有關，新安與幹團都是在龍圖人的通婚區範圍內。筆者認為侗族服飾，尤其是婦女傳統服飾的顏色、胸襟的樣式以及做為調整胸襟高低的銀飾(侗話稱之為 *niou*<sup>323</sup> *huang*<sup>55</sup>) 等等，均明顯地展現出區域性的特色，實與其通婚區的界定或辨識有關。而通婚區的界定更與前述之「合款」的結盟地域範圍有所關連，這也可用來說明為何在款約之中，合款的村寨必須將送禮事宜以及與姻親有關的禮俗條文化，並納入書寫的款約中。與龍圖僅有半小時路程之遙的貫洞，由於不屬於龍圖人合款範圍的六洞地區，亦即不在龍圖人的通婚區內，其婦女所穿戴的胸襟以及懸掛在背後具有調整胸襟高低作用的銀飾，與龍圖婦女衣飾的文樣即有相當明顯的差異。因此，根據一位龍圖人的說法，「幹團、洛香、新安與龍圖地區一樣，是源屬於同一個老祖宗。龍圖人嫁娶，喜歡娶本地的姑娘」。他又說，「所謂本地，包括三寨，友團、幹團、得卡等地」。龍圖人將鄰近的貫洞地區之村寨排除在通婚區之外，實與其村寨「合款」制之結盟範圍有關。

在龍圖人的通婚區中，樣洞片區是屬於從龍圖三寨分支出去而建立起來的寨子，碰到外地人時，他們常會自稱是龍圖人——也就是說，他們是含括在整

---

<sup>6</sup>「吃相思」為侗人結合社交與婚姻交換作用的活動，是以村寨或世系群為單位所建立的。侗人強調平等互惠的交換關係，一個寨子以主寨的名義邀請同屬於一個通婚區中的另一個寨子來作客，到了第二年，當年的客寨則必須反過來以主寨的名義回請前一年的主寨來作客。此種具有倒轉主客關係的交換形式，筆者認為乃與侗人所實行的父方交表婚的婚姻交換特質有關，以「吃相思」活動所展演的象徵性來傳遞彼此的關係，主、客寨關係的轉換主要表徵著婚姻交換關係的轉換與完成，以及在時間延遲的交換關係中，彼此必須倒轉的討妻者與給妻者之相對關係。

個大龍圖地區內的人；或者更明確地說，他們是屬於整個龍圖小款地域範圍內的龍圖人。樣洞片區共包括了四十八個小的自然寨，絕大多數是由龍圖三個大的村寨遷居出去定居於該地的人口，其胸襟飾物之文樣和龍圖本地一樣，是屬於龍圖人通婚區的範圍。*kon*<sup>323</sup>琇在談到與樣洞片區之村寨的關係時說：「那是和我們共一個房族的，我們共一個父親、母親。這裡的田少，怎麼辦呢？就分一個到上頭去種田、種地，爲了耕種方便，便於守田、守地，於是就搬到上頭居住。」

龍圖三寨與分支出去的人群，到底維持著何種關係？*kon*<sup>323</sup>雄是這麼說地：「以前認（親）的時候是這樣的，每一年掛青時，<sup>7</sup>還有像生小娃崽子、滿月送禮時，或是有人過世時，他們那裡都要派人來的，他們也要送禮。他們那裡有人過世，我們要派人去幫忙，我們這裡有人過世，他們也來幫忙。每一年掛青的時候，他們都來這裡吃飯，一起來這裡吃飯，認房族、兄弟，就是這樣。他們也依照我們這個字輩來命名，小孩大了，也曉得了。解放以後，這些都沒有再搞了。」*kon*<sup>323</sup>琇也說：「搬到高坡的，是因爲我們這裡田也不夠，地也不夠，三個兄弟嘛，就分一個上去住。今後每年掛青的時候，他們會下來這裡，大家一起去掛青。有一些田是屬於房族的公產，今後我們掛青時，就一起用這個田所生產的，買得一些紙、香來用。」樣洞片區的人口有許多是來自於龍圖本地，因爲人口增多而擴展、分支出去的人群。這些分支出去的房族（*dou*<sup>323</sup>）根據傳統的習俗運作，每當同一個房族中遇有婚喪喜慶事宜時，必須依據彼此關係的親疏遠近來送禮與答禮。近幾年來分支房族的擴展在龍圖地區也有例子出現。自1980年代改革開放以來，龍圖三寨的人口快速增加，在居住地基不夠，或住屋的空間過於擁擠的情況下，一些男丁較多的家庭，會有一、兩個兒子在結婚生子之後遷往距離村寨僅有十分鐘路程的坡地上另外建新房。經過十多年來的遷移發展，人口逐漸增多與集中，該地區已形成一個新的自然寨。從這個實際發生的例子來看，我們可以推知龍圖三寨與樣洞片區一些村寨的關係爲何。樣洞片區的發展，乃是在龍圖本地村寨人口增多的情況下，不得不往外擴展與遷徙而建立形成的分支房族與村寨。主寨與移居外地的分支房族之關係，展現在生

---

<sup>7</sup> 龍圖人常以「掛青」來指涉在每一年清明節時候，從本寨分支到高坡居住的房族成員，必須到龍圖來與母寨房族的成員一起去祭祖。此習俗之所以能夠持續，與早期個人的墳地是房族所擁有的財產有關。分支出去的房族成員在過世時，仍須將棺木抬到母寨來舉行儀式，並葬在母寨房族所屬的墳地上。有關此部分，筆者在後文處理母寨與分支村寨以及村寨內的先來者與後來者之關係時，有更多的討論。

命儀禮過程中的送禮與答禮，以及每年清明節時之掛青祭祖活動。清明節時的掛青活動，多多少少是受到漢人的掃墓習俗之影響。在 1949 年以前的舊社會時代，墳場是房族所擁有的財產，因此每逢有人過世時，這些分支出去、遷徙到高坡的房族，仍必須將死者抬下山來，埋葬在屬於房族的墳場上。在清明時節，這些分支房族會回到龍圖來參與母寨房族的掛青活動，開銷或是以打平伙的方式由各家戶平均分擔，<sup>8</sup> 或是從公產的收入支付。

遷移到高坡或其他地方的分支房族與母寨的關係，可以從鼓樓的建造與使用權來理解。做為個人重要的政治與社會活動空間的鼓樓，其大柱象徵著個人以男系為主軸的房族。鼓樓的建造與否，與村寨之大小有關。人口少的小寨通常是一村寨建造一座鼓樓，由村內幾個房族共同集資建造。人口及戶數多的寨子，亦可以一個房族為單位，一個大的房族即有能力建造一座鼓樓。也就是說，一個大的房族可能擁有自己的鼓樓，而其他幾個較小的房族，則須共用屬於村寨的鼓樓。因此在侗族地區，我們可以看到一村一座鼓樓的小寨，例如明水村；也存在著一個擁有許多座鼓樓的大寨，例如明寨與明全寨。至於高坡的村寨，由於多屬於自然寨性質，村寨人口不多，地基較小，很少有鼓樓的設置。以明水村為例，全村僅有一座鼓樓，是由全村各房族出資合建的，也是各房族共同使用的場所。明水村原來的鼓樓在 1960 年代因為發生火災而損毀，一直到 1988 年才在全村商議之下，決定在原地重新改建。當時村委會討論鼓樓中柱經費的分擔方式時，決議其四根中柱中最主要的一根必須由本寨各家戶平均分擔。其他三根則由分支出去、遷居到他地的房族來承擔，包括遷居到樣洞片區的宰磚與今引村各分別負擔一根，而移居到友團、桃香及弄成等幾個寨子，由於人數較少，故共同合出一根中柱的費用。至於鼓樓的邊柱，則是由本寨各家戶捐款來支付地。

個人是以鼓樓的中柱來象徵房族之間的關係，分支到其他地區的房族必須分擔建造鼓樓所需要的中柱費用，以中柱做為人群歸屬於同一個村寨的象徵物。鼓樓的作用，除了做為政治與社交活動的場域之外，另一個作用則是在喪葬儀式舉行之時，提供給村民或同屬於一個房族之成員做為停放棺木與舉行儀式之場所。在樣洞片區，由於大多數的村寨並未建造鼓樓，過去只能安葬在屬於村寨共有的墳場地，使得移居他地的分支房族更是必須回到母寨，以母寨的鼓樓

---

8 [打平伙]為侗人在日常生活中經常舉行的一個共食活動，跨越家戶或世系群共食的習性，以作伴團體（同性別的或不同性別的作伴團體之聯誼）一起出資購買食物，共煮共食的作玩聯誼活動。

做為暫時停放棺木與舉行喪葬儀式之所。分支房族必須負擔重建母寨鼓樓中柱的費用，明水村民說，「碰到白喜事時，這些分出去的寨子才有權利使用鼓樓」。分支房族與母寨的關係，或是以持續參與母寨房族的生命儀禮活動，或是以外寨人的身分與母寨發展出「吃相思」，建立互為主寨與客寨的交換關係，並進入母寨房族的婚姻交換體系內。

除此之外，每逢過年期間，許多村寨的羅漢會幾個人一幫一幫的，遊走於地域內的寨子中，與他寨的羅漢相互較量吹蘆笙。根據當地人的說法，這些分支出去的村寨，若來到龍圖地區比賽，必須先進到母寨，在母寨鼓樓前面的大壩子上吹奏一下，才可以到別的寨子去比賽。其用意，一方面是對母寨表示尊重；另一方面，當地人認為，這樣子出去比賽才不會輸。以上所舉的喪葬與吹蘆笙比賽等習俗，皆是個人以制度化或非制度化的禮俗，來維繫著母寨與分支房族之間連結關係的具體表現。

## (二) 較晚到來的遷居人群

樣洞片區屬於龍圖小款的範圍，是龍圖人主要的通婚對象，然而在片區中也存在著龍圖人認為不屑與之通婚的對象，即住在樣洞村的當地人。龍圖人稱他們為「臘更」(*la<sup>33</sup> gem<sup>55</sup>*)，而龍圖三寨則是樣洞人的「臘卡」(*la<sup>33</sup> ga<sup>55</sup>*)，雙方寨子建立了有如父寨與子寨之階序關係。龍圖人是這麼描繪他們的：

樣洞當地人，是從黎平過來的，在黎平街上住過，他們的親屬稱謂受到客家的影響，例如舅舅喊作「舅老」，大嫂他們喊作「嫂」，與我們侗家極為不同。他們也是侗家，但是在遷到龍圖地區時，先在龍圖三寨打工，負責守寨子間各道路的通道關口，所以龍圖人瞧不起他們，不與他們通婚，地位較低。在以前，每年的二月二他們需要到龍圖各寨來進貢。

在南侗地區的地方文獻中，可以找到有關臘卡與臘更的記載，此二者形成了相當特殊的階層關係。根據侗學專家伍蒼遠的說法：

「臘卡」是最早定居該地的群體，整個寨子或家族。後來流落或遷徙到此地的外鄉人便成為「臘更」，他們得到臘卡的收留與接濟，臘卡無償授與口糧田土或荒山，永不收回，稱為「開倉濟糧，給田耕種」。臘更

則需進貢送禮給臘卡，世代履行各種義務，永尊臘卡為長輩，甚至尊稱其為 *pu*<sup>323</sup>（父親）。（伍蒼遠 1988:14）

有關臘卡寨與臘更寨的記載，曾出現在清代李宗昉的《黔記》（1992:298），「洞崽苗在古州，<sup>9</sup> 先代以同群同類分為二寨，居大寨為爺頭，小寨為伺崽，悉聽爺頭使喚。婚姻各分類，若小寨私與大寨結婚，謂之犯上，各大寨知之則聚黨類盡奪其產或傷命」。而林溥的《古州雜記》也提到，「小寨不能自立，附於大寨，謂之同崽，尊大寨謂之爺頭」（引自伍蒼遠 1988:14）。伍蒼遠提到臘卡寨與臘更寨之間的階序與依附關係，存在於貴州南部侗族的九洞與六洞地區，包括六洞地區的龍圖、上皮林與酒洞等地均曾出現過。以龍圖為例，龍圖三寨被稱為臘卡寨，樣洞村（指行政村）的樣洞寨（指自然寨）則是隸屬於龍圖的臘更寨（同上引）。<sup>10</sup> 筆者在龍圖蒐集到相關的說法，村民說，「龍圖三寨以梁姓佔大多數，樣洞寨不姓梁，是屬於外來人口，曾在龍圖打過零工，向龍圖人承租土地耕種，他們每一年均須進貢，地位較龍圖人低，好像是龍圖人的僕人一樣。他們的服飾與龍圖不同，並在頭上圍上一塊布當作頭飾。龍圖人稱之為刁族，姓氏不同，服裝也不同於龍圖。來到此地，經龍圖人批准，得以在龍圖高坡種田。在以前每年的二月初九要送酒來給龍圖人」。有關龍圖人與樣洞人的關係，龍圖人有相當一致的說法，他們多認為樣洞寨是附屬於龍圖三個寨子的臘更寨，乃是從黎平縣的平團、高供、水口一帶遷居過來的，較龍圖人稍晚來到此地定居。剛移居過來的時候，戶數不多，負責幫龍圖人守山陵的關卡、做長工，或幫地方政府做運送物品的挑夫。時間久了樣洞人就在當地定居，龍圖人分土地給他們種，是龍圖人的佃農與僱傭。每年農曆的二月十五日，也有說法是在二月二日或二月九日，樣洞人必須送一隻雞、幾斤豬肉以及二至三罈甜酒，拿到鼓樓煮甜酒，再分送給龍圖的各個房族。有活動時，龍圖人可以找樣洞人來幫忙。例如有老人家過世時，樣洞人必須來幫忙扛板凳、墊棺木。遇到有開山闢地的事情，龍圖人也會請他們來幫忙。

由於樣洞人乃是龍圖人的從屬，地位低下，因此龍圖人不與他們通婚。已故的侗戲專家梁普安曾經跟筆者說過：「當年他們還立過誓言的，『我要你的姑

9 清初在貴州推行「改土歸流」，廢除世襲土司，改派流官，並在侗苗族地區增設八寨與六廳，加強對少數民族地區的統治。古州為清雍正、乾隆時期所設置的一個廳，廳所在地為現今之榕江，其範圍包括現今之榕江縣與從江縣等地區。

10 樣洞村由四個自然寨所組成，包括樣洞、定八、想懂、己想懂。

娘，我就窮。你要我的姑娘，我的姑娘就死」。當時起這個誓言時，雙方還曾經立過碑，碑上都有寫。」然而，到底樣洞人是侗族嗎？還是與龍圖人不同族群的外族人？與樣洞寨同屬於一個行政村、住在想懂寨的一位老人說：「他們的服裝與本地人不同，男人的穿著與侗家一樣，但是褲管較為寬大。女人則不似此地侗家穿裙子綁小腿，而是穿著長褲，褲管窄窄的，頭上包著藍色的頭巾。剛來此地時，有人說他們是壯族，也有人說他們是刁族。後來他們又自稱是漢族，解放以後，則又說不是漢族，要回復侗族的身分。」樣洞人的髮式與衣著的確與龍圖人有相當大的差異，其族源有可能不是侗族，但是在 1949 年以後的民族識別過程中，由於人數少，最後還是被歸類為侗族。龍圖當地有些人稱他們為刁族，但是刁族與侗族是否為同一個族群則並不清楚。

換一個角度來討論，樣洞人到底如何看待他們與龍圖人的關係？一位樣洞寨吳家的 *kon*<sup>323</sup> 說：「我們來趕後（較晚來到此地），本地人就欺侮外來的。」這一位 *kon*<sup>323</sup> 同意當時他們的祖宗來到此地是來守關卡的說法。而比吳家更早遷來樣洞寨的歐家，約佔樣洞寨六成左右的人口，可清楚地說明其祖先的遷移史。他們說，「我們的祖宗是從江西來的，原來是當兵的，共設有七十二個師，分派到這一帶的有十二個師。我們歐家的祖宗叫做歐主文，有一位戰友叫做歐文輝。主文說有人要攻打龍圖，就被派來此地守關卡。當時主文討的姑娘是龍圖明全寨的姑娘，生了一個小孩，因此每年的二月十五要送一點甜酒及肉給外公」。從這個傳說可得知，樣洞人乃是較晚才遷移到此地的人群，當時可能是隸屬於軍籍，巡守重要關卡的防衛兵之後代，後來在明清時期朝廷轉軍籍為民的政策下才定居於此地。樣洞寨歐家的說法，似乎與前述明代政府大規模的剿匪、平息農民起義運動，並在各地實行屯軍的策略有關。此外，有關臘卡寨與臘更寨之主從關係的記載，目前所知最早的文獻出現在明末清初，可間接說明做為龍圖人的「臘更寨」之樣洞人，在初到大龍圖地區時仍然負責巡守關卡之職務，後來才逐漸地定居下來。他們在何時被納入龍圖小款的運作體系中，已無從可考。樣洞寨上亦有鼓樓的設置，雖然就其建築外觀來看與龍圖地區有些許的差異，但亦以鼓樓做為在政治軍事事務的主要協商中心。據當地人的說法，他們也同樣地參與龍圖地區的合款組織。

在另一方面，當樣洞人談到他們與龍圖三寨的關係時，是以「討了龍圖人的姑娘」為理由，而有了必須進貢龍圖人的行動。但是這個與龍圖人結親的說法，並未進一步發展成雙方人群的婚姻交換關係。他們說，「我們當時共有十二個戰友，一個在樣洞，一個在平團，一個在水口的探戶，一個在高貢……，分

散在十二個地方。<sup>11</sup> 我們認為彼此是戰友，所以就這十二個戰友相互結親」。也就是依據這個傳說，樣洞人不與龍圖三寨或樣洞片區的其他寨子結親。他們結親的對象，可以是本寨的「異姓家族」，但不分姑表或姨表的差異，只要是不同的姓氏即可結婚，或者回到傳說中的十二個戰友的定居地結親。此點與龍圖人有明顯的差異，龍圖人喜與同姓氏、不同房族的本地人結親，並以 *mai*<sup>323</sup> *byou*<sup>55</sup> (妻表婚) 為優先，也就是以姑舅交表親做為優先婚對象，禁止平表通婚。另外，在衣著與婚禮習俗上，雙方人群也出現相當程度的差異。樣洞人因而認為他們的族源可能是水族，而不是侗族，此點有待進一步地查證。

從臘卡寨與臘更寨之間的從屬與進貢關係來看，侗族社會確實存在著以村寨為單位的階序關係。臘卡寨與臘更寨因為遷移與定居的時間先後不同，而發展出主寨與從寨，或父寨與子寨的階序關係。二者的關係就如同 Fox (1995) 所提出之先來者與後來者的「優先性」秩序，並建立在地主與佃農 (patrons 與 clients) 的租佃關係上。侗人是以日常實踐的服勞役及進貢義務來強化人群之間的「差異」，以維繫主寨／從寨之間的階序關係。雖然臘卡寨與臘更寨之間的經濟資源差異，可能是形成主寨與從寨的階序位階之重要因素，但是筆者認為侗人在此所強化的「差異」，其目的並非為了建立經濟上的壟斷與壓榨關係，反而是比較接近 Errington (1989) 在島嶼東南亞所提出的「象徵物質」 (symbolic substance or potency) 的差異，<sup>12</sup> 是以不同的人群類別無法進入彼此的婚姻交換體系，做為展演「差異」或「階序性」最具重要性與文化意義的日常實踐。由於臘卡寨與臘更寨雙方的論述重點，都是圍繞在通婚與否的議題上，經濟差異或地主與佃農之間的主從關係之差異，可能只是為了凸顯不同的人群在本質上的差異之外顯的形式而已。龍圖人將田與地賜予臘更寨的樣洞人，並將從屬的樣洞人排除在可進行通婚的對象之外，乃是主寨為了鞏固其權力與階序位置的一種策略。然而，有趣地是，階序位階較低的從寨也發展出一套傳說論述，以結親論述來說明他們必須實踐對主寨進貢的義務。此論述可用來合理化為何臘更寨必須履行進貢的事實，並以此論述來消弭較弱勢的臘更寨被階序化的可能，也可以看成是以論述形式來賦與弱勢人群的一種反抗力量。樣洞人所引以為傲

11 這十二個戰友所居住之地，大致與前述明清在黎平府一帶所設的屯軍地點吻合。現今在貴州省黎平縣一帶有許多以屯、堡為地名者，根據當地文史工作者的說法，均可能為早期軍隊駐紮之地。

12 Errington (1989) 的「象徵物質」觀點，可能相當接近筆者所理解的臘卡寨與臘更寨之相對關係，基於侗人的人觀概念，二者在本質上可能存在著基本的象徵物質之差異。然而目前囿於民族誌資料仍不完整，筆者將不在此做進一步的論證。



的十二個戰友的故事，可說是他們將歷史事實與傳說故事結合，做為當地人必須積極地回到其遷徙路徑中必經的幾個地區進行婚姻交換的論述基礎，並以此來轉換他們被優勢的龍圖人列為「不屑通婚對象」的弱勢位階。樣洞人充分地應用了這個遷徙傳說的論述效力，企圖轉換其相對弱勢的位階關係。

### (三) 村寨內的先來者與後來者

在村寨層次上，侗人以先來者與後來者的概念來區辨人群，而出現了臘卡寨與臘更寨的主從與階序關係。在同一村寨內，他們同樣地以「定居時間的不同」來區分先來者與後來者的差異。其中，*dou*<sup>323</sup>（房族）是人群區辨的內涵，而姓氏則是具體化此種人群區辨的外顯形式。以龍圖地區為例，三個村寨均是以「梁」姓房族組成村寨的主體，梁姓房族是村寨的先來者，其他少數的外姓家戶則是較晚才遷居來到此地的後來者。因此村寨內部出現了先來者的梁姓家戶或房族，以及少數屬於後來者的外姓家戶或房族。侗人以此種外顯的姓氏差異來做為區辨人群的準則，而被標記的外姓人，他們與先來到此定居的大姓房族到底維持著一個什麼樣的關係呢？不同的遷居人群之間是否存在著權力不平等的關係？他們又是如何維繫與展現權力？這些都是值得深入探討的問題。

根據筆者在龍圖地區的調查，當地人對待這些不同類別的人群，似乎同時應用了兩種不同的策略。其中一種策略，是將弱勢團體融入強勢團體的「融入原則」，以化解人群之間的差異。另一種策略，則是在日常生活中以強化差異，來邊緣化弱勢人群，並彰顯主流姓氏的權力與位階。以明水村為例，較晚到來的外姓人為了融入先來者的村寨，會以結拜兄弟的方式，申請加入村寨中的某一個 *dou*<sup>323</sup> 中，並且可以在不更改其原來姓氏的原則下參與房族的各種活動，正式地被認可為村寨的成員。明水寨的蔣家原來是來自湖南的漢人，即以結拜兄弟的形式，選擇加入了村中的一個房族，因此每逢有紅白喜事的場合時，都能獲得同一 *dou*<sup>323</sup> 人的幫助。村中其他幾個外姓的侗族家戶，例如吳家、贏家、楊家等，同樣地也是以結拜兄弟的方式分別加入不同的房族中。至於加入本地房族的程序如何，根據明水村 *kon*<sup>323</sup> 如的說法：「外姓人來到龍圖是比較晚的，他們來時都是來龍圖打工的，存了錢才買地。他們來的時間久了，想加入寨上的房族，經過該房族同意後，即可加入。只要請該房族的人，每戶出一個人去吃飯即被認可。加入房族之後，當然要遵守房族的一些規定，如果有違犯的，會被逐出房族，或甚至（在舊社會時）會被殺頭的。」另一位 *kon*<sup>323</sup> 琇說：「加入房族時要祭拜，準備一、二桌的菜，喊我們來吃飯。我們吃他們一杯酒，就算是

我們的人了。」這裡所說的祭拜，是指吃飯前先燒香祭祖，用侗語喊著「*kon*<sup>323</sup> *pu*<sup>323</sup> *tsan*<sup>55</sup> *kou*<sup>323</sup>!」(意為 祖父與父親，來吃飯了!)。與擬加入的房族成員共食之前，必須先經過該房族的祖先同意，請祖先們來吃飯代表著正式被祖先們接納的意思。

雖然外姓人常以結拜的方式加入村中的「大姓」房族，當他們面對侗人的婚姻交換之規定時，也就是同一 *dou*<sup>323</sup> 的人禁止通婚的禁忌時，卻可以使用外來者的身分而迴避遵守此一原則。選擇加入大姓房族，其主要作用在於當家中有事情發生（例如家中有人過世，需要人手幫忙）之時，同一房族的成員有義務協助處理。而在出殯之前的入棺儀式，依據龍圖人的習俗，是必須在鼓樓前面的大壩子上舉行，由房族之男性成員將死者抬到大壩上方才入棺與祭拜。此時，加入大姓房族的外姓家族，可以將棺木放置在大壩子的中央；而沒有加入大姓房族的家族，則只能借用鼓樓邊緣的一個角落舉行儀式。在舊社會時代，有些村寨甚至要求這些外姓家戶必須拿酒肉來跟村寨交換使用大壩空間的權利。鼓樓前面大壩空間的使用權利，實與侗人將鼓樓視為是以男系做為房族所表徵的社會意象有關。

筆者曾在前文討論過，對於外移的分支房族以及較晚定居此地的外姓人，其與村寨的關係是以該家戶（或家族）是否參與鼓樓的建造，做為認可村寨男嗣成員的實踐機制。屬於小寨的明水村，僅有少數幾戶是較晚才遷來此地的外姓人，因此在 1988 年鼓樓改建之時，並未特別對先遷居此地的梁姓人與較晚到來的外姓人做區分，而是以有能力者多捐一點錢、其他費用則由村中所有的家戶共同分擔的方式，來籌得建造所需之經費。因此，由各家戶共同承擔建造鼓樓的中柱，象徵著大家同屬於一個村寨，遇有婚喪喜慶時均有權使用鼓樓及其前面的大壩。至於像明寨一樣擁有三百多戶的大寨，當年在建造鼓樓時，有幾戶較晚定居此地的外姓人並未出錢參與建造，因而每當家中有人過世時，他們僅能借用大壩的一個角落進行儀式。若從舉行喪禮所具有的空間使用權來分析「權力」，侗人是以空間場域所形成的中心與邊緣的對比關係，來象徵性地凸顯主流大姓之先來者的位階，以有權使用中心或核心空間，來與較晚定居此地的後來者做一個明顯的區辨，形成了以中心駕馭邊緣的階序性關係。

不同於龍圖是單一大姓的村寨，距離龍圖約一小時路程的幹團村乃是由幾個姓氏共同組成的，仍然強調先來者的象徵權力關係。該寨的地理師陳先生說：「侗家的鼓樓，最重要的是中柱，由最先到達此寨的姓氏來代表，其外緣的柱子則代表其他姓氏。」由此可見，侗族村寨以區辨先來者與後來者的差異，並以鼓

樓的建造來具體展現此種差異性。中柱與邊柱的象徵對比關係，是先來者與後來者的象徵權力關係，也是中心與邊緣位置所表徵的階序性差異，並以姓氏來外顯化此種人群關係的差異。然而在日常實踐上，中心與邊緣的象徵權力關係並未落實於鼓樓的實際使用權利上；或者說，先來者與後來者、村寨大姓與外姓人均可使用鼓樓，參與在鼓樓所舉行的任何活動。明水村的 *kon*<sup>323</sup> 輝說：「外姓人可以參加在鼓樓舉行的任何活動，可以進鼓樓去參加對歌、集會等。以前有些村寨比較歧視外姓人，在高增鄉的一些寨子，外姓人只能在邊邊或後面，不能站在前面，或坐在中間的位子。我們的寨子從不講這些。」另一位 *kon*<sup>323</sup> 琇也說：「外姓的羅漢、姑娘在鼓樓踩歌塘時，<sup>13</sup> 只能站在後頭，不能在前面領頭。」除此之外，外姓人在蓋房子時，兩邊屋簷不能往外翹，屋頂也不允許像一般大姓人家的住屋一樣，蓋成中間有一高起來的包包。*kon*<sup>323</sup> 琇又說：「他們搞的屋子，只能扁扁的，不准他們抬頭。」在日常服飾方面，主流大姓也會設法與外姓人做區辨，例如 *kon*<sup>323</sup> 輝說：「在高增鄉，有些高坡的寨子甚至要求外姓人穿著長褲時，必須與一般人所穿的褲長稍短一截，我們外地人到了那裡，從外表就可以區分他們。」從這些大姓房族對外姓人所加諸的限制來看，侗人乃是以象徵權力關係的展演實踐來強化彼此的差異。侗人透過住屋、衣著、喪葬儀式的使用空間以及人群互動的展演行動等的規範，來標記有差異的邊緣人群，以身體及其行動來體現主流世系群與少數姓氏之間的階序關係。雖然外姓人被村寨的主流大姓矮化與邊緣化，但在涉及有關全村寨的活動時，卻並未將外姓人排除在參與行列之外。例如，在與外寨舉行「吃相思」活動時，外姓人可以參與鼓樓的對歌，也可與其他同年齡的大姓人一起作伴、作玩，或一起進入款會參與擔負各項的政治軍事活動。當筆者問龍圖人：「外姓人是否可以加入款兵？」他們回答：「可以！他們若有能力，也可以成為款首。不過，在舊社會時代，他們比較窮，自己都吃不飽了，比較不願意來參與太多。」

將外姓人邊緣化的制度，除了展現在物質層面與儀式空間的使用之外，侗人在婚姻交換的策略上，也將外姓家族列為排序較低的位置。一位將姑娘嫁給外姓人的 *sa*<sup>323</sup> (祖母) 說：「以前本地人喜歡嫁同姓的，不喜歡嫁給外姓人，也不去嫁給外地人。別人會說：『那個姑娘可能不好，本地人不要才來。』所以在

---

13 「踩歌塘」是侗人在農閒時所舉行的一種對歌活動，經常是在兩個村寨相互「吃相思」時，在其中的一天舉行對歌活動。其形式是兩個村寨互相對歌，主寨是由一群姑娘，客寨則由一群羅漢代表。這二隊人馬圍成兩個圓圈，女性在內圈，男性在外圈，繞著圓圈行進，邊踩著步伐邊對唱。其領頭者通常是由雙方寨子挑選出來最會唱歌，長相帥氣或美麗的男女來擔任。

我們這裡，一般人家只會將姑娘嫁給本地人，嫁給同是梁姓的家族。」<sup>14</sup> 她又提到，當年她要將姑娘嫁給村內的外姓人家時，有同村人說她傻，竟然要將女兒嫁給外姓人家。當時雖然已經訂了親，男方家還是擔心女方會反悔，他們說，「要等姑娘過來了，才算落實」。在 1949 年以前，侗人的婚姻交換策略，除了考慮優先婚配對象的姑舅交表親之外，另一個考量的因素是雙方的社經位階。侗人說，「以前在舊社會時代，地主家庭找地主，中農找中農，不會找貧下中農的姑娘結親。有的貧下中農的羅漢想找中農的姑娘，也不敢來，覺得自己窮，姑娘也不會去。現在分田到戶了，就不講這些了。以前有些姑娘在本地嫁不出去，因為是貧下中農，只好嫁到外地去」。在婚姻交換的選擇策略上，外姓人的相對位階較低，與其象徵權力的位階有關。至於主流大姓，在婚姻交換的選擇策略上可能居於較不利的位階，主要為社會經濟因素使然，其次則為個人的外貌或人格特質較不突出者。

在龍圖地區，所謂的外姓人除了以上所描述的侗族的異姓家族之外，還包括極少數的漢人家族。其中，較為特別的是原籍江南（即今之江蘇省）的王家。王家祖先是在明代時被派駐到黎平縣擔任駐軍的指揮，後來在明清時期政府的駐軍屯田政策下，如前文所描述，從軍籍轉成農民而定居當地，務農兼經商。其家族中的一支經過多代遷徙，在清末時來到龍圖經商並定居於此，成為地方的大地主。由於王家祖先在國民政府時期曾擔任過縣參議會議長以及國民大會代表等職位，家族勢力龐大，因而龍圖侗人在討論梁姓人與外姓人之關係時，王家常被排除在以上所提之規範外。例如，在行政區上王家雖然被劃分併入三寨的範疇內，而在 1949 年以後中國人民共和國政府所推行的生產隊，也將王家十多戶的人口併入其中的一個大隊之中，但是他們從未選擇加入侗族的房族中。王家人是這麼說的：「許多外姓家族由於婚喪喜慶之需，加入本地的房族，才可以使用鼓樓坪。以前我們家族在建鼓樓時，雖然捐了很多錢，但是我們並沒有將死人抬到鼓樓入棺。我們的習俗是在家裡入殮的，當時我們家也有一些幫工，又是當官的，是個大家族，人手是夠的。」在 1949 年以前，王家由於社經地位高，再加上對地方政府具有相當大的影響力，因而從未以尋求庇護或在婚喪喜慶時

14 龍圖三寨之婚姻交換，以將女兒嫁到本寨的其他 *dou*<sup>223</sup> 為第一優先，其次是三個寨子相互通婚，第三順位是嫁到龍圖小款範圍內的寨子中，但又以平地村寨優先於高坡村寨，最後才是在龍圖三寨所歸屬的六洞地區內通婚。由於三寨有超過 90% 的家戶均姓梁，因此當地人常以同姓／外姓、本寨／外寨、本地／外地等相對關係來說明他們在婚姻交換過程中的優先選擇次序。

需要人手幫忙之理由，選擇加入依附在侗人的世系群中。事實上，王家在長期的遷徙過程中，曾經有過幾代迎娶當地侗人爲妻的例子，但是他們的姑娘絕對不會嫁給侗家人爲妻，尤其是在 1949 年以前，王家總是回到他們所認定的遷徙起源地——黎平縣去結親。他們說，「侗家姑娘行歌坐月，漢族婦女守禮教，我們不跟羅漢們唱歌、對歌，都待在家裡，不跟他們作玩」。在舊社會時代，漢族婦女的髮式與衣著和侗人十分不同，現在則無明顯的差別。由於王家是龍圖當地的強勢家族，以前王家人所實踐的一些禮俗習慣，經常被當地侗人學習與模擬。例如侗人在喪禮舉行之日，喪家會準備一些飯菜宴請來送葬的親友，尤其是在死者下葬之後回到村中再吃一餐飯的習慣，據王家人的說法，最早即是來自於王家。

從以上所描述的現象來分析，侗人在其長期的遷徙與定居過程中，與不同來源的人群有許多互動，其所涵蓋的關係是相當多元而複雜的，包括了侗人／非侗人、臘卡寨／臘更寨、同姓人／外姓人、先來者／後來者等，發展出不同的互動關係及權力運作展演的模式。相對於當地的漢人，尤其是社經地位較高的王家，侗人被強勢的漢人家族視爲較弱勢的族群，以其是否遵循禮教來予以區辨，清楚地展現在髮式、服飾、禮俗、儀式空間以及通婚策略的實踐上。對於從屬於侗人、相對弱勢的臘更寨，則被要求必須履行進貢與服勞役之義務，侗人並將之列爲不屑通婚的對象。至於村寨內的外姓家族，侗人對於這些同樣是侗人的後來者，亦是以衣著、住屋、儀式空間的使用等文化標記，來予以邊緣化、差異化。這裡似乎出現了兩種不同的性質與層次的人群差異關係：同族人群／他族人群（包括侗人／漢人、臘卡寨／臘更寨）、先來者／後來者（包括臘卡寨／臘更寨、同姓人／外姓人），其中臘卡寨與臘更寨之相對關係屬於既是族群差異，亦是遷居時間的差異，在三組差異化的人群中最爲弱勢，其階序位階被侗人視爲最低者。在族源類別與侗人有明顯差異的人群，無論是強勢的漢人或弱勢的臘更寨，彼此之間的差異性似乎是不言自明的，並展示在服飾、髮式、住屋、禮俗以及儀式空間的使用上。然而，對於同屬於一個族源的外姓人，由於其與主流大姓家族或房族之間的區隔並不明顯，侗人是以標示著「差異性」的象徵展演形式，來具體化外姓人與主流大姓之間的分別。文化標記的身體展演，侗人所欲彰顯的是異姓人所佔據的邊緣位階。筆者認爲，此時侗人乃是將他們與外族人之間可不言自明的差異特質與區辨形式，應用在屬於同一族源的異姓人身上，以日常生活中的衣著、住屋、儀式空間的使用等等，來傳遞對被差異化、邊緣化的家族之規範與控制。大姓人將原來不易區辨的同族源人群（外姓

人)，以外顯化的象徵展演形式來予以區辨，不但強化彼此之間的差異，並將之轉化成人羣之間的階序關係來運作。在此，象徵性乃是最具體而有效的權力掌控策略，侗人沿用了其與強勢的漢人家族所存在的外顯化差異，以日常生活中的物、空間與禮俗等象徵權力展演形式，來彰顯不同來源的人羣差異，並進而將差異轉換成具有階序性意涵的象徵符碼。

侗人在區辨先來者與後來者之差異，所應用的人羣分類邏輯與所建構的權力相對位階，似乎與 Fox 的優先性概念不完全相同。在村寨內，侗人的起源論述傳說並沒有以出生序的優先性概念來予以階層化，例如明水、明全與明寨三寨之間仍然維持相當平權、各自獨立卻又可結盟的關係。至於同姓人／外姓人之關係，雖然存在著先來與後到的時間次序，但是並沒有清楚地形成階層，而是以日常生活的象徵性來展演、傳遞彼此位階的差異。在村寨層次上，臘卡寨與臘更寨之相對關係，並不是建立在起源論述所形成的階序關係，而是與其遷徙定居的時間先後有關，以土地或經濟資源的掌控來形塑地主與佃農的關係，而成爲具有明顯差異的階層關係。進貢、服勞役都是經濟權力差異下的產物，而嚴禁通婚的規定則是在雙方租佃契約下所設立的規約，以防止不同階層的人羣相互跨越與流動。此時雙方的關係似乎已從純粹的經濟權力位階之差異，轉換成前述之「人的類別」之差異，或「人的象徵物質」之差異。而這二者的根本差異，可能與其人群分類及婚姻交換的結構性問題有關，筆者將在結論時做比較詳細的討論。

此外，侗人對於村寨之內的人群區辨，也就是先來者的大姓家族與後來者的外姓家族之間的差異，據當地人的理解也與資源的掌握有關。在 1949 年之前的侗族社會也同樣受到地主與貧農、佃農等傳統中國社會經濟資源的擁有與缺乏有關，但是並未形成一個界線分明而嚴謹的階序關係。龍圖人容許外來的人羣以結拜及收養的方式加入村寨的房族中，可以說是一種吸納後來者、外族人並將之轉換成我群成員的實踐策略。在鼓樓建造之時，這些後來者、外族人被允許參與鼓樓的建造，捐款與否即成爲認可村寨成員的資格。侗人以鼓樓的中柱做爲房族的象徵，而四根中柱之內的火塘，則象徵著男系的意象，做爲男性老人在冬日烤火與聊天之處。在此，侗人以鼓樓的中柱及火塘兩種意象，當作後來者與外族人可以參與村寨的政治社會組織之權利，具有共享村寨意象的「象徵的物質」(symbolic substance)之權利。此種將外來者、後來者納入其房族的作法，似乎是在侗人所強調的平權運作的理想下，把具有差異的人羣納入其社會體制內，並將之轉換成侗族社會的基本成員。

#### 四、平權與競爭並存的社會特質： 以死亡與衝突事件為例

在1995年夏天，雨季仍未結束之時，筆者才剛抵達龍圖沒有幾天，明水村的一戶人家因為食用山上摘採的野生菌類，而發生了一家四口中毒死亡的事件。連續幾天的雨水，正是山上菌類生長的好季節，一等到天氣稍稍放晴，侗家婦女便會相偕上山採野菇，以增加當天飯桌上的菜餚。這起中毒事件起因於該戶人家的母親與幾位鄰寨的婦女一起上山採野菇，一家四口在食用這些菌類的當天晚上，即陸續出現身體不適的症狀。十五歲的小女兒首先出現症狀，在不知道是中毒的情況下並未就醫，於第二天清晨就過世了。家中其他也食用過這些菌類的三位成人，包括父親、母親與二十多歲的大女兒，則是在食用後的第二天與第三天才相繼發病，出現嘔吐、頭暈、身體沈重、平衡感不佳等症狀。起初他們請村衛生員來家裡打針、輸液，後來發現情況並未好轉，才轉往從江縣城醫院接受治療。三人的病情都是在剛開始接受治療後曾出現好轉，後來又持續惡化，最後則先後被醫師宣告不治而死亡。這一家的小兒子是這起中毒事件中的倖存者，由於他與朋友打平伙，並未與家人共進晚餐而逃過一劫。家中的二女兒也因剛好到廣東去打工，同樣地得以倖免。

發生這起中毒死亡的事件，不僅影響到該戶人家，亦對整個明水寨造成很大的衝擊。當時這個事件成為龍圖三寨家家戶戶討論的話題，例如，有人說：「幾位婦女一起上山採野菇，為何其他幾戶人家都沒有出現中毒事件？」「為何這個中毒事件唯獨出現在明水寨？」或「過去當地也發生過食用野菇中毒的事件，但最後都救活了，並沒有發生死亡的例子。這戶人家卻一下子死了四口人！」龍圖三寨對於中毒事件的許多討論與傳言，更是讓明水寨人不知所措，人心惶惶，整個寨子幾乎完全喪失了士氣，日常生活的節奏與規律也被打亂了。在那一段時間裡，一位喜愛樂器的明水寨青年有一天晚上在家門前彈奏胡琴，被他的父親看到了，罵道：「寨上發生這種事情了，你還有心情在那裡唱歌，我們會對不起人家啊！」這種低迷的氣氛持續了三個多禮拜，直到明水寨的老人要求諮詢侗族的儀式專家——鬼師的意見，找出造成中毒事件的根本原因來，並到高坡村寨去延請鬼師來舉行化解全寨問題的治療儀式，整個村寨的活力與日常節奏才逐漸恢復。

當時，決定諮詢儀式專家的意見並舉行全村治療儀式的，主要是來自寨上

老人議會的寨老們與婦女幹部。有好幾位 *sa*<sup>323</sup>對於近幾年來明水寨的死亡人數較往年增多之現象感到憂心，積極地說服寨老們出面解決，進而說服村幹部，才出現了以上尋求儀式專家化解的行動。這個事件牽涉到好幾個不同層次的問題，當地人對這個事件的詮釋也相當複雜。其中，中毒事件只是一個近因與導引，明水村民所在意的，是由中毒事件所引發的村寨與村寨之間的互動關係。例如，整個事件可以推演到明水寨這幾年內出現了多位被認為有才幹、但尚未到達壽終正寢年齡的人，突然發生暴斃、意外死亡或因急病而突然過世的事情。雖然這幾年該寨的死亡率有較往年提高的傾向，但是並未達到明顯的差異。在突然過世的村民當中，有好幾位是正值壯年而又有才幹的人。綜合當地人與儀式專家對於死亡事件所提出的種種解釋，包括了封山、村寨的龍脈、鼓樓的風水以及在過去幾年內村中曾發生過重大的、不吉祥的事件，但卻從未舉行過任何化解儀式等等，相當多元化的歸因論述。由於這些詮釋面向，涉及侗人的人觀、風水觀以及人與超自然世界的關係，再加上當天所舉行的儀式相當複雜，囿於文章之篇幅，無法在此逐一地討論，有待日後再另文或專書處理。在此，筆者將討論的重點放在明水村民所關懷的村寨與村寨之間的關係。

明水村民對於死亡人數的增加以及中毒死亡事件的發生之詮釋，傳遞出他們所關懷的社會關係，尤其是村寨的領導人才、村寨與村寨之間的互動關係以及人與宇宙世界的關係。一位寨上的 *sa*<sup>323</sup>說，「也不曉得這兩年寨上是怎麼回事，死了這麼多人，又有許多年輕的，別的寨子的人一定會說我們明水村的。我們沒有領頭人，強人都走了，會來欺侮我們的。……前幾年，別的寨子靠他們是大寨人多，侵犯到我們的山林……」。許多明水人將中毒事件的出現，連結到他們與鄰近寨子的糾紛，包括封山的界線、盜砍山林的糾紛、墳場的混亂以及龍脈遭到破壞等問題上。另外，也有人說，「我們蓋鼓樓時，可能是風水有了偏差。村寨的鼓樓在改建時，是全村集資改建的，可能是鼓樓蓋得比原來的大一些，招蜂引蝶，許多人來照相、錄相的，搞得大了一點」。從這些說法，可看出明水村民相當在意兩邊寨子如何看待明水村，對於領導群凋零的憂心，以及發生了這麼多遭人討論與非議的事件，無論是好的或壞的，均可能影響著村寨與村寨之間原有的關係，以及新關係的建立。鼓樓的風水或許與改建之後的鼓樓經常吸引眾多路經此地遊客的目光並沒有直接的關連，但是明水人卻將這兩個原因納入考量，做為明水人可能成為當地人議論的主要原因。

為了消解這種低迷的氣氛，明水寨的婦女與寨老們商議，決定由老人議會出面與村幹部討論，要求村幹部支持婦女們到高坡諮詢儀式專家的意見，占卜



問事並尋求化解之道。最後，寨老與村幹們決定敦請儀式專家前來做儀式，舉行一個以全村寨為單位的化解儀式。整個儀式進行了一整天，包括上午的 *wei*<sup>323</sup> *pa*<sup>55</sup> *kou*<sup>323</sup> (其意為「做百口」)，以及下午的化解儀式。其中侗話稱為 *pa*<sup>55</sup> *kou*<sup>323</sup> 的「百口」儀式，是侗人在日常生活中經常舉行的一個儀式，只要家中發生任何可能遭人討論非議的事情，都可以請儀式專家來做百口儀式。例如，家中的牛遭竊、婆媳吵架、解除婚約、接妻時新娘沒有來或電視遭閃電擊中而損壞等等，一時都可能成為當地人說閒話、討論的話題，必須舉行儀式來化解。許多人家由於不確定在這一年內有多少發生過的事情會遭人說閒話，因此總會在年終時舉行一個年度總結算的「年終百口」。侗人認為只要請儀式專家來做「百口」儀式，別人就不會再說閒話了。舉行「百口」儀式的單位，可以是個別家戶、一個家族，也可以是一個村寨，就如同明水村民為了化解這個中毒事件而舉行的全寨「百口」一樣。此時全村每戶人家都必須出錢分攤儀式所需的花費，包括付給儀式專家的利師費，在儀式進行的過程中必須派員參與，以及分享祭拜後的犧牲物等等。

侗人認為舉行「百口」儀式，可以使得那些會造成眾人議論或說閒話的狀況就此中止或結束。他們經由儀式來企圖改變或轉換家戶、家族或村寨因為發生事件而成為「被議論的」(being talked about) 狀態。囿於篇幅，筆者將不進入儀式細節的部分。在此，筆者所要表達的，主要在於理解「百口儀式」所強調的「說閒話」之意涵，可以看成是理解侗人的社會關係之重要概念。死亡事件的發生，確實成為當地眾人茶餘飯後議論與說閒話的焦點。無論是個人、家族或村寨，若因為特殊的（或不好的）事件之發生，而成為眾人說閒話的焦點時，侗人會感到焦慮與不安，此時唯有藉助儀式來平息或化解焦慮感。對於侗人而言，儀式所要化解的是改變與轉換「被議論的狀態」，因此需要去除造成這些社會大眾說閒話的可能根源。「說閒話」是一個集體行動，侗人以過世的 *tsui*<sup>33</sup> *i*<sup>55</sup> *shan*<sup>55</sup> (惡鬼或壞鬼) 的力量做為引發在世的眾人說閒話的動力，其所要制約的乃是個人、家族及村寨等任何脫離常態的行動，無論是正面的或負面的皆然。而中止眾人說閒話的解決策略，則必須藉助儀式行動來予以化解，其主要的目的在於將處於「非常態的」個人或群體回歸到常態的狀態。筆者認為侗人「百口」儀式所傳遞的「說閒話」的意義，尤其是放在本文所描述的中毒事件的脈絡來討論，與他們所強調的平權社會的理想有關。

由於學校開學在即，筆者於舉行儀式過後不久隨即離開田野地。半年之後，當筆者再度回到龍圖時，看到明水村民的日常作息一如往日，完全沒有人主動

提起半年前發生過的中毒事件，或討論當時所舉行的「百口」儀式是否有效等問題。於是筆者忍不住地詢問當地人，在這一段期間內的生活情景，以及此一事件是否仍是龍圖三寨村民議論的焦點？明水人回答筆者，「做完百口以後就不再說了！別的寨子有事情發生，他們也會舉行的。前幾年，有一個寨子飼養的牲畜都死了，他們也搞了一個全村寨的百口」。的確，後來筆者在龍圖的多次田野中都沒有聽到有人再度提起中毒事件的話題，似乎人們在舉行過化解儀式後，重新又回到往日的作息與生活節奏。雖然當地人已不再討論中毒事件，但是明水與明全二寨則因為封山界線的爭執，出現了許多不愉快的摩擦，更發生了多次的衝突，完全沒有因為百口儀式的舉行而就此化解彼此的糾紛。在中毒事件發生後第二年的大年初一，三個寨子在舉行民兵聯合演習活動時，明水與明全二寨爲了誰該走在前面、誰該走在後面的問題，彼此有了心結，差一點擦槍走火，演出打群架的衝突場面。<sup>15</sup>

三寨舉行的民兵聯合演習活動已有多年的歷史，此乃沿襲早期合款時代「款兵」的操練傳統，在文革期間雖然曾經中斷過，到了1980年改革開放的年代，三寨寨老們經過協商之後，決定重新恢復此項傳統。在演習活動中，三寨的民兵隊伍須按照一定的路線行進，此乃依據寨子所坐落的地理位置以及過去在款兵時代訂定的聯合出兵打仗的行走路線圖。位於公路一邊的明寨，聽到村寨鳴放的鐵炮聲響之後，即從鼓樓前面的大壩子出發，往寨子邊界的田埂路上走去，與正好從公路另一邊走過來的明水與明全二寨會合。扛著鳥槍的民兵領頭，盛裝的寨老們緊隨其後，有些寨子亦要求未婚的姑娘們參與，走在隊伍的最後面。然而，問題就出在明水與明全二寨對於雙方民兵行走的先後次序，有相當不一樣的看法。根據明水村老人的說法，在過去的歷史脈絡中，僅有明水村的民兵曾經在戰場上獵得敵人首級。因而，在起源傳說中位居老么的明水人，經過地方小款會商議，在這個三寨聯合演習的活動中，他們的民兵一直是走在明全寨的前面。明全寨人則認爲明全寨是三寨起源傳說中的大哥，因此他們必須走在明水寨人的前面。的確，在演習行進過程中，當三寨的民兵走到田埂路上時，筆者總是看到明水村民兵的領頭人在鳴放鳥槍完畢之後，會將事先已準備好的、用稻草與泥土所做成的敵人首級懸掛在鳥槍上，將之扛回村寨的祖母堂

---

15 明水與明全二寨之間的衝突，自1980年代以來已發生過很多次，爲了盜砍山林的問題、封山的界線或民兵聯合演習的行進先後次序問題，時有爭執與衝突，亦曾演變成雙方打群架的大衝突事件，必須經由鎮司法單位的協調處理，才得以暫時平息。雖然如此，二寨之間的爭論與衝突仍時有所聞。

(或稱  $sa^{323}$  堂) 前面，交給管理祖母堂的家族代表，再把首級掛在  $sa^{323}$  堂內祭拜祖母神。至於其他二寨，則沒有這個獵得敵人首級的儀式性動作出現。這一次明水與明全二寨之間所發生的衝突事件，最後仍是被寨子的領導群平息了下來，並沒有演變成真正的肢體衝突。這一次的衝突也不是單一的事件，據筆者所知，過去雙方寨子曾經因為封山界線以及盜砍山林的問題，而出現了多次打群架的衝突事件。大年初一所發生的民兵衝突事件，筆者之前也目睹過，只是這一次雙方隊伍的肢體磨擦比較劇烈，當時筆者看到了這個場面也著實地嚇了一跳。筆者看到了所熟識的明水人，無論是年紀大的或年紀輕的都非常激動，迅速地跑回家去，又再度跑回街上，一副怒氣沖沖的樣子，眾人也議論紛紛地。多位明寨人則夾在明水與明全二寨中間勸阻，以防止衝突事件演變成流血暴動。最後，筆者看到群眾在明寨人的勸阻下，慢慢地走回鼓樓，商議如何處理今天所發生的事情。會議是由寨老們領頭，坐在鼓樓的木板上，民兵們則站在老人後面，氣憤地描述著事件發生的過程以及個人的感受。村幹部也進來參與商議後續的解決策略，他們不贊成雙方發生直接的衝突，主張先找人協調，才平息了群眾的情緒。事後，筆者才知道這幾年來雙方民兵對於演習行進的先後次序之爭不斷，但以這一次最為明顯。最後此事件經過三個寨子與地方政府官員的協調，決議採納明水寨的說法，由明水寨民兵走在隊伍的前面，暫時平息了爭議已久的民兵聯合演習行進的先後次序問題。

從以上兩個事件來看侗族社會的特質，筆者認為侗族社會仍是以平權性做為社會建構的理想。從老人議會到合款組織的運作，侗人都是將協調看成是解決事情最有效的方法，而平權性的協調基礎，則必須落實在個人與村寨的平等性運作原則上，以「競爭」做為社會進步與發展的動力。民兵聯合演習路線的先後次序之爭，雖然會出現過衝突，但可以經由協調來排解或化解彼此之間的糾紛。在 1949 年以前，這種協調的機制多由地方或區域「合款」的聯盟運作機制來完成，當代則掌控在地方政府官員的手中。對於此次民兵的衝突事件之處理，侗人能排除起源傳說的「出生序」或優先性的原則，以在戰場上立功或是否獵得敵人首級的個別成就，做為考量演習路線爭議的判決標準，我們可以由此推論，起源傳說的優先性原則並非是侗族社會最決定性的要素，競爭才是侗人所重視的基礎性原則。競爭固然是社會延續與發展的動力，但若過度地被強化，該社會也可能因此出現差異化的人群關係，或從差異進而發展成階序。「百口」儀式的意義，可以說是在侗人強化平權精神的社會理想下，以消弭閒話為目的，具有轉化社會因過度地強化競爭而出現的差異，或由差異再進而產生衝

突與敵對。「百口」儀式所欲消弭的是個人或群體對於差異而出現的焦慮與不安的情緒。經由儀式的舉行，個人或人群具體展演了儀式所隱含的「去差異性」的文化意義，企圖再度回到平權社會的實踐理想下，過著和諧有秩序的生活。

## 五、平權 vs. 階序：「差異」的意義與如何化解差異

本文從理解「差異」的脈絡來探討侗族社會所存在的不同的、多元的人群，處理了他們如何從起源傳說、遷徙論述以及因為經濟資源的差異，而出現了具有階序與權力不對等的人群位階。侗人在中國社會長期的政治、經濟與社會變革過程中，不停地吸納來源不同的人群，有同姓的、外姓的，本族的、外族的，同時其社群也在此歷史進程之中持續地發展與分化，出現了移居他地的分支房族，形成了現今我們所看到的相當複雜而多元的侗族社會樣貌。我們觀察到了展現在政治運作層面的平權特質（例如老人議會與村寨合款），看到了為了區辨差異而產生了進貢義務與不通婚誓言的階序化機制（例如臘卡寨與臘更寨的關係），也見到了村寨內部存在著先來者的大姓人與後來者的外姓人之區辨，顯示在服裝、住屋、儀式空間的使用權等等差異化的設置。由此，我們理解到平權與階序兩種特質同時並存於侗族社會中，就如同 Sather (1996) 所理解的 Iban 社會一樣。在政治層面上，侗人以平權做為村寨內外運作的主要機制。在文化與意識形態上，侗人卻是以強化「差異」、彰顯「差異」來規範不同來源與性質的人群，此種差異並不是如 Dumont (1980 [1966]) 所主張的具有社會整體樣貌的「層次」差異，而是更接近於 Fox (1994, 1996) 及 Jolly (1994) 等人所提的，在不同的脈絡中的「內容」差異。

侗族社會多元的人群來源，反映在其內部所存在的人群「差異」上，包括人群長期遷徙過程中所出現的族源的差異、定居時間的差異或經濟資源的有無之差異。因而，如何界定「差異」以及如何化解「差異」，則成為侗人必須面對與解決的問題。一方面，侗人以論述或敘事的形式來界定差異，並賦予差異豐富的文化意義，例如起源神話、傳說及人群遷徙的歷史故事；另一方面，侗人以成文法的誓言、法律條約或透過身體所銘刻的象徵秩序來實踐差異。筆者將起源神話與傳說的論述或敘事形式，看成與誓言、成文法的條約一樣，具有對人群加諸權力的效用，同樣地也具有反抗權力的能力。Bourdieu (1977, 1980) 的實踐理論重視慣習 (habitus) 的集體結構，個人僅能在結構關係中策略性地選擇，以其行動效力企圖在結構關係中找到有利的位階。因而，Bourdieu 的文

化結構是延續的、穩定的，其改變是來自於個人的策略性行動。而 de Certeau (1984)則企圖跳脫行動者受到文化結構的強力制約，以弱勢者、邊緣人群如何挪用強勢者的觀點與行動力，做為個人或人群溢出結構關係並策略性地轉換結構關係的一個可能性。de Certeau 在討論民間傳說以及故事之效用時，結合了 Foucault 的論述與 Bourdieu 的實踐理論，將「敘事」(narration) 視為具有行動力的實踐，其作用並不是在趨近歷史，而是透過文本所展示的「真實」來使文本能夠被接受。敘事的歷史 (narrated history) 不僅遠離真實的情境，更是透過敘事的行動與策略來創造一個新的情境，以達到轉換或轉變的作用 (同上引:77-90)。因而，de Certeau 所談的敘事是一種記憶的「藝術」，敘事者透過掌控與操弄他者的位置，從中獲取主動性，企圖改變或轉換原來的秩序或位置。筆者在前文討論臘卡寨與臘更寨的關係時，指出誓言、法律條約以及階序性的人群壟斷關係都是做為實踐、維繫彼此之間的差異所運用的機制。而居於從屬位階的臘更寨，藉助了論述或敘事的效用，使用了與龍圖三寨建立結親關係的敘事或記憶形式，來合理化他們對三寨必須進貢的事實。結親故事的敘事效力，使得臘更寨掌控了敘事的權威，他們更以之來合理化其所建構的遷徙傳說的真實性，以期轉換或甚至反抗被矮化的弱勢位階。

以平權性做為建構社會理想的侗人，在實踐此理想的過程中相當強調集體的行動力，而不是個人或個別能力的展演。從老人議會的運作，款兵的組織，村寨合款的規模等等，侗人所強調的是集體性的組織能力，以及領導群的合作。其中，老人議會與「款」組織的運作，都是建基在非正式的作伴團體之集體性原則上，以作伴同儕在平日一起工作、一起作玩的日常實踐，做為集體行動的運作基礎。不同年齡層的作伴團體之階序性，相對於其他具有會所制度的社會而言，較為模糊而鬆散。然而，一個社會既然這麼強調平權性，為何又存在著前述所討論的臘卡寨與臘更寨的階序性關係，以及對於村寨內的後來者、外姓人予以歧視的制度呢？筆者認為，侗族社會之所以會出現臘卡寨／臘更寨之階序性，及在村寨內存在著先來者／後來者的象徵權力之差異，乃是在平權性的實踐理想下對於「有差異的」人群來源所採取的一個解決的策略。也就是說，侗人在其分類邏輯上，相當清楚地區分血緣與地緣群體的差異。合款制度的運作、老人議會的組織以及作伴團體的實踐，都是建立在地緣的共同性與集體性之理想上，因而不論個人或家族的遷徙來源，都可以參與並加入這些不同性質與功能的組織中，成為組織內的一員，必要時個人也可以脫穎而出，成為組織的領導人。但是，血緣團體的差異則是一個不可逆轉的差異，建立在族群血源

的基礎性差異上。臘卡寨與臘更寨的差異，乃是根深蒂固的族源的差異，來自於血緣差異所形成的階序性，因而是屬於不可以通婚的範疇。侗人是以「不屑與之通婚」的嫌惡感，來強化血緣差異的不可逆轉性，並透過立碑、誓言的形式，以文字及儀式行動來鞏固他們所關注的血緣的純正性問題，用以正當化或合理化雙方人群之間的基礎性差異。至於村寨內部的先來者與後來者，其差異是人群來源的差異，而非族源的根本性差異；也就是說，其差異並非是源自於族源所產生的象徵性物質之不可逆轉性的差異。所以，侗人對於村寨內的後來者、外姓人的歧視，多展現在文化規範上，尤其是展現在身體與物質性的象徵權力關係上。在婚姻交換的選擇策略上，大姓人雖然將外姓人列為較低位階者，或次要的選擇對象，但並沒有達到「不屑與之通婚」的根本性差異。侗人對於村寨內的後來者（外姓人）所加諸的歧視，筆者認為乃是藉由凸顯差異來強化先來者或大姓人的位階，其所強化的，事實上仍然是一個「共同性」、「平權性」的社會理想。

因而，面對來源多元的差異化人群，侗人在不同的脈絡中應用了不同的區辨原則。他們將地緣與族源（亦即血緣）做了明顯的區隔，以地緣的共同性做為展現平權社會的理想，但是在血緣的問題上他們卻予以細膩的分類。起源論述及遷徙傳說都是人群關係的血緣依據，成為侗人分類人群關係的遠近之原則。雖然血緣是植基於房族，以姓氏做為血緣的外顯符碼，卻可經由結拜的形式來轉換不可逆轉的血緣關係。然而，侗人對於血緣符碼的開放，卻僅囿於較為強勢的漢族及具有同源關係的本族人，並未出現在較為弱勢的外族人，亦即本文所討論的可能是不同族源的臘更寨。對於人群分類，侗人特別強化血緣原則，他們在實踐平權社會的理想之同時，若想維繫住族群之間的分界，則可能會出現一個結構關係上（亦即邏輯性的矛盾）的問題。一方面，侗人以個人或人群的競爭來企圖帶動社會的進展；另一方面，他們卻焦慮於人群可能因為過度強化競爭而出現差異，或因為差異而產生衝突、敵對與不和諧。在人群關係的運作上，侗人也同樣出現了在制度上存在著強化「同」——血緣的同，以及擔心「異」——地域團體的差異與競爭性，的矛盾現象。因而，他們在制度上做了明顯的二分，容許地緣的「同」：不同來源的個人與大小不同的村寨，都可以加入款兵，並參與合款的組織。然而，在血緣關係的認定上，他們卻予以差異化、邊緣化或甚至階序化。筆者認為，侗人此種對於血緣關係所強化的「不可逆轉性」原則，實與他們的婚姻交換制度有關。侗人實行父方交表的優先婚配制，必然會出現時間延遲的隔代交換，討妻者與給妻者二者必須在不同的世代中倒轉彼此

的相對角色與位階。來自族源的差異所存在的血緣上的「異」與階序性，必然會與侗人在實踐婚姻交換的歷程中，討妻者與給妻者不得相互倒轉關係與位階的日常實踐有所衝突。也就是說，來自血緣關係的「異」所產生的人群之階序性，必然會與父方交表婚所必須完成的「倒轉結構關係的理想」有所衝突。此種衝突是一個不得不解決的制度上的矛盾，因而唯有將之規範化、制度化，透過制度來化解出現結構關係矛盾的可能性。龍圖三寨對於臘卡寨的歧視，以立誓與碑文將之形式化與條文化，都是為了防止在婚姻交換的實踐過程中可能出現的邏輯性或結構關係的矛盾。而對於村寨內部之差異化的人群，也就是對後來者與異姓人予以邊緣化的制度，同樣地也是為了防止侗人在婚姻實踐的過程中可能出現的結構關係矛盾。但是由於主流大姓人與村寨內部的後來者或外姓人的差異，都不是屬於根源性的、不可逆轉性的族源（血緣）差異，此時侗人挪用了象徵權力的展演形式，以服飾、住屋及儀式展演空間等等，來外顯化他們與後來者、外姓人之間的差異。象徵性成爲最有效地展演人群差異的符碼。

## 參考書目

王明珂

2003 羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究。臺北：聯經出版公司。

伍蒼遠

1988 從江縣民族志，卷二，侗族篇。從江縣民族事務委員會編印。（未出版）

吳江

1991 論「侗款」的社會歷史作用。刊於侗學研究，貴州省侗學研究學會編，頁134-139。貴陽：貴州民族出版社。

李宗昉（清）撰

1992 黔記。刊於黔書·續黔書·黔記·黔語，卷三，羅書勤、賈肇華、翁仲康、楊漢輝點校，黃永堂審校。貴陽：貴州人民出版社。

林淑蓉

2004 物／食物與交換：中國貴州侗族的人群關係與社會價值。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁211-260。臺北：中央研究院民族學研究所。

侗族簡史編輯組 編

1985 侗族簡史。貴陽：貴州民族出版社。

徐家幹（清）

1997 苗疆聞見錄，吳一文校注。貴陽：貴州人民出版社。

馮祖貽等

1999 侗族文化研究。貴陽：貴州人民出版社。

## 黃才貴

- 1985 黎平縣肇洞侗族社會調查。刊於貴州民族調查（之四），貴州省民族研究學會、貴州省民族研究所編，頁 459-484。貴陽：貴州民族研究所。
- 1987 黎平縣肇洞的紀堂等四寨合款條規。刊於民族誌資料彙編，第三集（侗族），向零主編，黃才貴編輯，頁 166-169。貴陽：貴州民族研究所。
- 1991 侗族社會歷史的重大變革。刊於侗學研究，貴州省侗學研究會主編，頁 98-109。貴陽：貴州民族出版社。
- 2000 獨特的社會經緯：貴州制度文化。貴陽：貴州教育出版社。

## 楊昌嗣

- 1991 侗族社會的款組織極其特點。刊於侗學研究，貴州省侗學研究學會編，頁 122-133。貴陽：貴州民族出版社。

## 潘盛之

- 1991 「侗款」三題。刊於侗學研究，貴州省侗學研究學會編，頁 140-151。貴陽：貴州民族出版社。

## 鄧敏文、吳浩

- 1995 沒有國王的王國：侗款研究。北京：中國社會科學出版社。

## Alexander, Jennifer

- 1992 Must Ascribed Status Entail Inequality? Reproduction of Rank in Lahanan Society. *Oceania* 62(3):207-226.

## Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice, trans. London: Cambridge University Press.
- 1980 *The Logic of Practice*. Richard Nice, trans. Stanford, CA: Stanford University Press.

## Comaroff, Jean

- 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.

## de Certeau, Michel

- 1984 *The Practice of Everyday Life*. Steven Rendall, trans. Berkeley: University of California Press.

## Dumont, Louis

- 1980[1966] *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.

## Errington, Shelly

- 1989 *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.

## Evans-Prichard, Edward E.

- 1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: The Clarendon Press.

## Fortes, Meyer, and Edward E. Evans-Pritchard, eds.

- 1940 *African Political Systems*. London: Publication for the International Institute of African Language and Cultures by the Oxford University Press.



Foucault, Michel

- 1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan, trans. New York: Vintage Book.
- 1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon et al., trans. Colin Gordon, ed. New York: Pantheon Books.

Fox, James

- 1989 *Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia*. In *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. David Maybury-Lewis and Uri Almagor, eds. Pp. 33-56. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1994 Reflections on "Hierarchy" and "Precedence". *History and Anthropology* 7(1-4):87-108.
- 1995 *Austronesian Societies and Their Transformations*. In *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Peter Bellwood, James J. Fox, and Darrell Tryon, eds. Pp. 214-228. Canberra: Australian National University.
- 1996 Introduction. In *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. James J. Fox and Clifford Sather, eds. Pp. 1-17. Canberra: Australian National University.

Geary, D. Norman, et al.

- 2003 *The Kam People of China: Turning Nineteen*. London; New York: Routledge Curzon.

Hartsock, Nancy

- 1990 *Foucault on Power: A Theory for Women?* In *Feminism/Postmodernism*. Linda J. Nicholson, ed. Pp. 157-175. New York; London: Routledge.

Hezefeld, Michael

- 2001 *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell.

Jolly, Margaret

- 1994 Epilogue: Hierarchical Horizons. *History and Anthropology* 7(1-4):377-409.

Jolly, Margaret, and Mark S. Mosko, eds.

- 1994 *Transformations of Hierarchy: Structure, History and Horizon in the Austronesian World*. *History and Anthropology* 7, Special Issue. Paris: Harwood Academic.

Sahlins, Marshall

- 2000[1963] *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*. In *Culture in Practices: Selected Essays*. Pp. 71-93. New York: Zone Books.

Salzman, Philip C.

- 1999 Is Inequality Universal? *Current Anthropology* 40(1):31-61.

Sather, Clifford

- 1996 "All Threads are White": Iban Egalitarianism Reconsidered. In *Origins*,

Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography. James J. Fox and Clifford Sather, eds. Pp. 70-110. Canberra: Australian National University.

Toren, Christina

1999 "All Things Goes in Pairs, or the Shark Will Bite": The Antithetical Nature of Fijian Chiefship. *In* Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography. Pp. 163-181. London: Routledge.

林淑蓉

清華大學人類學研究所

30013 新竹市光復路二段 101 號

sjulin@mx.nthu.edu.tw

## Hierarchy and Power within an “Egalitarian” Society: Social Relations among the Kam People in China

Shu-jung Lin

*Graduate Institute of Anthropology  
National Tsing Hua University*

---

The Kam people of Guizhou Province in China historically established a long tradition of egalitarian self-government without formal political institutions known as Kam *kuan* 款. *Kuan* referred not only to alliances and political meetings, but also to Kam common law. There were four levels of *kuan* organization: village *kuan*, minor *kuan*, middle *kuan*, and major *kuan*. At all levels, village elders were on the top as the natural village leaders who made decisions and handled public affairs. The *kuan soldiers*, volunteer men aged between 16 and 36, executed various jobs (including maintaining public order and repelling intruders) under the command of the elders. However, the Kam society has not been a homogenous one. We still can see various asymmetrical and hierarchical categories of social relations in the society today: early arrivals/late arrivals, big surnames/little surnames, clan villages/segmentary villages, and marriageable/unmarriageable, etc. It seems that both the principles of egalitarianism and hierarchy exist in the society.

The paper examines how the Kam people differentiated various social relationships based on the origins, migratory narratives, oaths, written laws, and symbolism inscribed on human bodies and in their daily lives. By comparing and discussing various asymmetrical and hierarchical categories of social relations, I suggest that the Kam people highly valued the “egalitarian” ethos for legal and political affairs. In the context of social affairs such as marriage exchange, however, the Kam in the past established various ways of displaying hierarchy and power for controlling and regulating the marked social groups such as late arrivals, little surnames and the unmarriageable. They developed different mechanisms to differentiate and regulate the marked groups. Therefore, it is in the contexts (James Fox’s concept) rather than the levels (Dumont’s model) that the Kam people operated their concept of hierarchy.

**Keywords:** egalitarian, hierarchy, symbolic power, social relation,  
the Kam people

---