

# 折衝於生命事實和攀附求同之間

## ——廣西龍脊壯人家屋邏輯探究

郭立新

中山大學歷史人類學研究中心、中山大學人類學系

### 提要

本文剖析龍脊壯人爲應對生命的事實以及爲向主流社會求同而建構的家屋邏輯。無論是將生命的來源寄託於想象的花園還是將家屋的生命力置於象徵國家秩序的神龕支配之下，龍脊壯人都有生命的事實重在於「養」的邏輯，其社會具有中心求同的內在結構特徵，不以男女間的差異爲異，盡力將夫妻看成是兄妹，在此背景下形成具有血族特徵的兩可制；其結羣行爲以自我的家爲中心向邊緣擴展。養的邏輯彰顯男女之間勞動合作的重要性，夫妻結合的首要價值不在於性和生育，而在於通過勞動合作以供養家屋，親子關係亦可以通過養與被養的方式來形成。

**關鍵詞：**壯族、家屋、國家化、中心型社會

---

郭立新，中山大學歷史人類學研究中心、中山大學人類學系，中國廣東省廣州市新港西路135號，郵政編號：510275，電郵：guolxnj@163.com。

本文爲教育部人文社會科學重點研究基地重大項目「漢族社會結構與周邊社會的互動——以華南與東南亞的研究爲中心」（批准號：05JJD840150）的成果之一。本文初稿曾於「區域社會與文化類型」國際學術討論會（上海大學人類學研究中心，2007年6月28-30日）上發表。筆者特別感謝何翠萍教授，她在認真閱讀本文初次修改稿後提出了許多重要的建設性意見。此外，筆者還受益於與魏捷茲教授、張江華教授、蔣斌教授的討論和交流，高雅寧博士在看完初稿後寄來書面建議，兩位匿名審稿人亦提出了重要修改建議。對於上述各位學人對本文所提出的意見，筆者謹在此一併致以謝忱。當然，本文不足之處，概由筆者自負。

## 一、前言

迄今學者們大多認為壯族源頭是原本居住於嶺南地區的壯傣語系的越人土著。同時，壯族的形成與漢文化的較深植入有關。<sup>1</sup> 漢文化的植入一方面使其族羣獨立性趨於淡薄，另一方面，由於其強韌的族群個性，又與漢族之間有着一定的界線。<sup>2</sup> 但是，這種壯漢界線並非清晰可辨。位於界線一邊的壯，自身的圖景也很斑駁，很難找出全族共有、與漢不一樣的文化「色調」與「圖譜」。這種斑駁的社會文化圖譜的形成原因，除了各地所處社會和生態環境的差異外，其形塑力量還有壯族各地先民原有之社會文化邏輯所代表的傳統力量，<sup>3</sup> 以及他們各自與中央王朝（及其它周邊族羣的）互動的具體歷史進程以不同方式對這些傳統的遮蔽和扭曲。若欲對某個地區的壯族社會文化進行整體性解讀，必須同時考慮這些不同來源的力量的交互作用。但是，近幾十年來的民族學研究，側重於發掘和重構壯族原有的社會文化傳統而有漠視漢文化所造成之遮蔽與扭曲事實的傾向；而歷史學的研究則懷抱着國家本位和相關的學術關懷，更關注中央王朝對壯族地方的開發和經營。在這些研究中，較少見到壯族形成和文明化進程的主體——壯人自身的視角。壯人自身如何因應這一進程？在自然與社會的雙重挑戰中他們如何生存？他們採取了哪些策略？為何採取這些策略？具體言之，如何既延續其社會理想又可以減少其外在壓力？如何處理傳統價值觀與以儒家文化為代表的外來文明所引發的緊張和衝突？應該如何理解各地區壯族現有之斑駁的複合的社會文化現象？這些問題亦是本文關心所在。本文將以一個壯族社區家屋邏輯的建構為例，以一種人類學在地視野，呈現壯人社會文化交融的複雜性，從個案的角度表達對上述問題的關注。

本文材料主要來自於筆者在廣西北部龍勝縣龍脊壯族地區的調查。<sup>4</sup> 在壯

- 
- 1 谷口房男、白耀天編著，《壯族土官族譜集成》（南寧：廣西民族出版社，1998），頁45-46。該書作者認為壯族是在漢族文化攝力圈內形成的。
  - 2 塚田誠之，〈明代壯族的遷徙與生態——明清時代的壯族史研究（一）〉，《廣西民族研究》，1987年，第1期，頁68-75。
  - 3 筆者無意在此預設一個高度統一的壯族傳統文化形象，相反，筆者贊成谷口房男和白耀天在《壯族土官族譜集成》（頁38-42）中的觀點，認為壯族先民雖然具有一定的文化共同性，但在政治和社會方面「峒峒自立」，具有高度的本土性。
  - 4 從1998年底至2007年元月，筆者陸續利用寒暑假先後8次至該地調查。筆者的主要訪談對象是中老年人（按當地習慣，中老年人主要指已結婚生子或已有孫輩者），文中所述主要基於這部份人的觀點、看法，以及他們當前實踐的行為，還有他們對於過去習

人社會進行田野調查，經常可以親身體會到多種語言和文化現象交織或並行的情境。龍脊壯人大多能比較熟練地使用兩種甚至三種地方語言。壯語（屬於壯語北方方言桂北土語）和桂林官話（漢語西南官話）是他們的日常交際語言。隨着電視的普及，很多人開始能聽懂普通話。現在小孩出生後一開始習壯語或桂林話為母語，上小學後開始學中文拼音和普通話。我在調查中學會少數的壯語日常生活詞彙，我本人講普通話並能聽懂桂林話。當我用普通話夾桂林話發問時，對方一般用桂林話或普通話、偶爾會夾一點壯語來回應我。這樣一種交談方式給我的調查帶來一些挑戰。因為我不久發現，報導人在用漢語與我交談時，會無意識地運用他們所理解的主流文化（主要是漢文化）邏輯詮釋當地的概念和邏輯<sup>5</sup>（在龍脊收集到的以漢字書寫的地方文獻如契約、墓碑等存在同樣的情況<sup>6</sup>）；如果調查者同樣站在主流文化的角度提出問題而不能自覺，將會使這種情況更加嚴重，一些在主流文化強勢影響下深藏起來的壯語概念和邏輯，如本文所討論的家屋，就有可能被漢化的表象湮沒掉。本文寫作的目標之一，即揭示這種以漢說壯現象背後隱藏的社會文化邏輯。

基本生命事實構成了人類社會結羣的初始變量。福克斯（Robin Fox）指出，在人類結羣起點上的差別是非常輕微的，「生命的事實」可以簡化為以下四項基本原則：1. 女人生小孩；2. 男人使女人懷孕；3. 男人通常行使控制權；4. 近親間不可互相交配。<sup>7</sup> 一個羣體的形成和延續，需要盡可能滿足上述四項原則。人類不可減和最基本的羣體是母親和她的子女，<sup>8</sup> 這樣形成的基本

---

俗的記憶（對於這部份筆者將在文中特別指明）。龍脊壯族在壯族中所具有的典型性主要體現於以下三個方面：1. 龍脊四周山脈環繞，中通一水，有田可種稻，屬較典型的壯人居峒的寫照。2. 其先祖來自傳統土司地區，是一個明清以來通過移民墾荒逐漸形成的以十多個較大壯寨為核心的小型壯人聚居區，周圍雖還有漢、瑤族分佈，但壯人自清中葉以來在本土範圍內較佔優勢，尚在一定程式上保持着對自身文化的自信和自主性，直至民國和解放初期，龍脊壯族仍保留有較多傳統文化特色，這在漢化較為深入徹底，自身特徵不夠鮮明的壯族中，尤為少見。3. 靠近國家統治廣西的政治文化中心——桂林，雖受流官統轄，但官方力量在較早時期一直未能深入山區，自清中葉以來才受到中央王朝與漢文化較深的滲透，其文明化進程去今不遠，而仍有跡可尋。

5 在調查親屬稱謂時，筆者採訪的一些年輕人（一般不到20歲的未結婚者）能很輕鬆地說出漢語直接或間接親屬稱謂。

6 如漢字地契中對於土地名稱的指稱均用所有者長輩的名字，但實際上壯語是用從子名來指稱土地的。

7 羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》（臺北：黎明文化事業公司，1979），頁4-5。

8 羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》，頁10。

關係是母—女／子和同胞（兄—妹）。1、2、4原則使羣體之間必須交換男人或女人，由此產生六種結羣邏輯：（一）兄弟和姐妹們都留在羣內，如果讓姐妹所生小孩繼承財產並延續羣體，那麼，按第2、4原則要求必須達成某種臨時的婚姻安排（如走訪婚），讓其他羣體的男人來使姐妹受孕，作為交換，本羣體的男人也對他羣女子履行同樣的服務。<sup>9</sup>（二）兄妹們都出去尋找配偶開闢新家；（三）讓兄弟留下來並由其子嗣承繼而讓姐妹離開；（四）讓姐妹留下來生嗣承繼而讓兄弟離開；（五）兄妹中隨便哪個留下（或出去）都可以，兄妹都可以為羣體產生新成員盡力；（六）男人不動，把姐妹「借出去」再由姐妹所生小孩回來繼承。<sup>10</sup>

核心家庭一般會成為除第一種情況之外其他五種情況中最基本的社會單位。本文主要討論家庭的內部建構邏輯。傳統人類學親屬制度研究一般在邏輯起點上預設了一個男女二元區分且彼此間界限清晰的個體，並以這種個體作為基本分析單位，其概念和分析工具大多是在這一基礎上發展起來的。當用這些概念和術語去描寫血族社會<sup>11</sup>時，後者靈活、多變的特徵時常讓觀察者受到似此似彼又非此非彼，難以歸類的困擾。起初正是為了解除這種困境，列維—斯特勞斯（Claude Levi-Strauss）針對東南亞等地的證據，提出了「家屋社會」的概念：

一個擁有由物質的或是非物質的財產所構成的corporate body，它的名字、寶物與名銜經由真實的或想象中的「線」或「世系」傳承下來，而造成自己的不朽。只要這個綿延的世系能以親屬或婚姻

9 羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》，頁13-14。

10 羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》，頁48-52，73-74。

11 血族繼嗣（cognatic descent）指祖先所有的後裔（兒子和女兒）都包括在他的羣體內。換句話說，一個人可能同時屬於很多繼嗣羣——通過+1輩連結2個繼嗣羣：父親的羣和母親的羣；通過+2輩最多可以歸屬到4個繼嗣羣：祖父、祖母、外祖父和外祖母所在的羣；連結的直系親屬的輩份越高，一個人可以歸屬之的繼嗣羣越多，以至於最後在理論上每個人都可能是社會中所有繼嗣羣的成員。事實上，血族制除了這種理想形式外，常常會附加一些限制條件，如規定創始者所有後裔都有權成為成員，但只有選擇住在始祖領域內的人才能成為真正成員；或所有後裔都保留成員資格，但事實上無法使他們具有所屬所有羣體成員的資格而只能在其中靈活選擇一個。兩可制是一種有限制的血族制。參見羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》，頁120。另，+1輩表示高一個輩份，+2輩表示高二個輩份。

關係的語言，更常見的是兩者都用的語言表現出來，這個世系就有了合法性。<sup>12</sup>

筆者的理解是，家屋社會強調以家屋而不以個人作為社會性建構的份子，家屋社會通過作為物質和空間構造物的屋所固有的包容性、可人為建構的特性，無論是強調還是淡化男、女之別，都具有超越男女二元分立的能力；通過人與屋在儀禮與生活中的互動而在彼此間相互建構，互為表徵與表達，將男、女統合或建構到統一的家屋實體之中。<sup>13</sup>

如果社會以「家屋」而非以個體作為社會結羣基本分子的話，那麼，前文福克斯的四原則就需要改寫，親屬制度的基礎不再是男人如何讓女人受孕（婚姻）及繼承人資格與出身的關係（繼嗣）等問題，而是家屋如何保持與延續其生命力。在家屋的建構邏輯中，首先要問的是家屋如何補充、獲得新成員，使其後繼有人？接下來要問的才是人是如何在家屋之間以及家屋內部流動的？統一的家屋如何看待男、女差異？家屋以何種方式把什麼樣的男人和女人弄到一起？統合在家屋中的男人和女人的主要使命是什麼？等等。下文擬以龍脊壯族的個案為例，圍繞上述問題進行分析，以說明家屋的建構邏輯。

## 二、社區背景：地理、族羣、歷史與生計

龍脊位於廣西北部湘桂黔三省交界地區的龍勝族自治縣東部。該地屬越城嶺山系之一部，與北部的金坑地區共同組成一個地形相對封閉的區域，其四周由一系列高山（海拔大都在1,500米以上）環繞成一個大體呈南北走向的圓角長方形，只在西南方有一個缺口，區內水流匯集成一條小河金江河從此缺口流出。南北直線距離15公里；東西8.5公里，面積約130平方公里。域內亦無平地，均為土山。年均降水量在1500毫升以上，但主要集中在夏季，冬

12 Claude Levi-strauss, *The Way of the Masks*, translated from the French by Sylvia Modelski (Seattle: University of Washington Press, 1982), 174, 中文譯文據何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。何翠萍先生在給筆者的通信中指出，早在Levi-Strauss之前，一些研究東南亞的人類學家提出過「家」的概念，注意到了家屋的重要性。

13 這樣的統一體擁有具象化的實物形式——屋，並在屋的結構、建造和使用等方面，以象徵的方式表達或展現其作為人的形象。

季降雨較少。夏季充足的降水使山地梯田稻作成為可能。

龍脊地區封閉但並不閉塞，它與外面的世界緊密聯繫在一起。翻越東部山嶺，即到達靈川東江流域，順江而下，可直達廣西重要的政治、經濟和文化中心桂林市。龍脊到桂林的直線距離只有55公里；步行約一百多公里，兩三天可達。在龍脊西南缺口處為龍勝東部重鎮和平（清代與民國初期稱官衙），桂林至龍勝的官道（現已改為公路）經過此鎮，再沿和平河（金江河與另一條河在和平匯合以後的河道）西行約十餘公里即達龍勝縣城，此公路再往西可直通貴州或北上湖南，是由桂入黔的交道要道。和平是龍脊地區與外界交往聯繫的主要結點。從龍脊出發，經和平沿官道步行至龍勝縣城，大半天可到達。

區內壯族、紅瑤、盤瑤和漢族4個族羣共約一萬餘人，其中壯族和紅瑤各約四、五千人，分別位於該區西側山系的南部（龍脊）和北部（金坑），擁有較多梯田；盤瑤和漢族各數百人，零散分佈於東部各山頭，梯田較少。壯族在該區的政治、經濟和文化生活中佔據相對主導地位，對其他族羣具有較大影響力。

龍脊在明代和清初名義上屬興安縣管轄，是興安縣境內最西邊、離縣城遙遠、政府力量較少到達的偏遠山區。清乾隆五年（1740）爆發了以吳金銀為首的苗、壯、侗族起義。起義被鎮壓後，清政府為便於管理綏靖，將原來的義寧縣西北地析出單獨成立一個龍勝理苗分府，或稱龍勝廳。龍脊在此時被劃歸龍勝。龍勝縣城離龍脊較近，政府對龍脊地方的影響力自此時開始增強。道光至民國初年，龍脊壯區發生了一系列重要變化。這一時期龍脊地區土地逐漸集中於少數人手中，國家力量與儒家文化介入和滲透也越來越直接。

龍脊壯族有一種以寨老為中心的議事和自治機制。清代中晚期至民國時期，村寨之間的合作逐漸得到強化，龍脊地區主要村寨之間出現制度性的議事活動，龍脊諸寨轉變為一個具有政治同盟性質的地方社會共同體。地方自治活動在民國初年發展到頂點。民國四年（1915），龍脊自動宣佈脫離龍勝，歸屬興安。由於興安縣治離龍脊很遠而難以直接管理，龍脊處於實質上的自治狀態。

1933年是龍脊壯族歷史的另一轉折點。這一年龍脊壯族參加桂北瑤民大起義。<sup>14</sup> 桂系政府挾軍事上的勝利對龍脊社會進行初步的現代化改造，設立鄉

14 1933年由鳳馥山等發動的桂北瑤民起義，波及興安、全州、灌縣、靈川和龍勝等地的瑤、壯羣眾。龍勝地區參加起義的羣眾主要為金坑和潘內的紅瑤，他們通過打醮發動羣眾，然後攻打泗水的地主炮樓。龍脊部份壯族寨老參加了打醮，但未直接參加

村行政機構取代傳統議事制度和寨老制度，推行新式教育，將國家行政體系直接延伸到龍脊壯族社會中。解放後，國家的力量更加深入地滲透到龍脊。與其他地方一樣，龍脊經歷了土地改革、四清、文化大革命、包產到戶、計劃生育等，但龍脊的部份地方傳統仍頑強地存在着。包產到戶後，政府對農村基層的管治放鬆，村寨寨老制度重新恢復。<sup>15</sup>

龍脊地區主要生計方式為在相對較緩的山坡上闢出梯田，進行精耕細作，種植一季水稻，供養着稠密的人口。耕地（梯田和旱地）為各家所有，山場則以村寨或各族姓為單位共有。梯田維護和耕種也遠比平地水田耕作辛苦很多。<sup>16</sup> 生產效率不高，清代民國時期很多家庭常缺糧。一對成年夫妻大體上只能供養約兩個小孩和一個老人。

勞動的艱辛除了使勞動在社會文化的建構中佔有重要位置外，也使各種形式的勞動合作非常盛行。建立在勞動合作基礎上的「一起吃」、「住在一起」是龍脊壯人社會結羣的理想形態。龍脊壯人家屋的建構（還有村寨），就是這一理想的具體展現。

下文在介紹龍脊壯人家屋所具有生命形態及其內部結構的基礎上，將重點探討以下兩個問題：首先，家屋為什麼會有這樣的形態與特徵？是哪些深層原因和力量在形塑與建構這樣的家屋？其次，在這些力量交織作用下，家屋的延續如何通過成員的獲得、補充和交換來完成？

### 三、家屋是什麼？

在龍脊壯語中，家庭稱為ran，<sup>17</sup> 但ran的含義卻遠比漢語「家庭」概念要豐富得多。一個ran指一幢獨立的房屋與住在這幢房屋裏的人、神靈以及擁有

---

戰鬥。起義很快被新桂系軍隊鎮壓，龍脊除有人被殺外，所有人都被罰款，部份田地被充公，參見廣西壯族自治區編輯組，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊）（南寧：廣西民族出版社，1984），頁117-119；廣西壯族自治區編輯組，《廣西瑤族社會歷史調查》（第四冊）（南寧：廣西民族出版社，1986），頁62-180。

15 1934年至1980年這段時間內，寨老制雖然沒有得到官方的承認，但村民心目中仍有寨老存在，寨老仍在暗地裏為村民協調和解難，組織一些寨子的活動，如挖陰墳。

16 1933年首事者發動大家參加桂北瑤民起義時，說：「以後我們不在山地，要去大地方居住，耕大塊平坦田，免受壓迫剝削」，參見廣西壯族自治區編輯組，《廣西瑤族社會歷史調查》，頁119。

17 文中壯語拼音系依照國際音標協會（IPA）所制訂的拼寫法寫成。

的其他財產：動產主要是糧食和工具，不動產是土地。ran有自己的寶物和名字。寶物即神龕和火塘。ran的命名方法如同當地常用的從子名，即在ran的後面加上該ran成員中最晚一輩後代中最年長者（即長子／女或長孫）的名字，比如，一個ran裏最晚一輩中的首生子女（男或女均可）叫hao，那麼這個ran就叫ran hao。下文依列維－斯特勞斯的定義將這樣的ran稱為「家屋」。

家屋是基本社會單位。在社會日常生活中，不管家屋所居住人員有多少，每一個家屋都被視為一個基本單位，參與其他社會活動，如組成作為政府行政組織的村民小組以及其他傳統社區組織。寨上和家門事務所需勞力與費用攤派、集體性禮儀活動以及私人禮物來往也都以家屋為單位，土地亦以家屋來命名。<sup>18</sup>

房屋均為木質干欄樓，懸山或歇山式青瓦屋頂；與其他地區的壯族干欄相比，顯得高大寬敞。一幢干欄樓至少面闊三間，進深四間；較大的干欄面闊五間或七間，進深四至六間。一般高三層。底層高約兩米，四周圍以木板或用小石塊砌牆。底層內部空間被分成豬欄、牛欄和雞圈，或堆放農家肥，廁所也均修在底層。整幢樓一般只有一個入口，從底層側門上樓梯進入第二層，就來到了人們日常生活的地方，中堂、神龕、火塘、廚房、臥室等均在這一層（參見下頁附圖，該圖右側一間是後加的，原來面闊六間）。第三層一般為閣樓，用來放雜物，平時人們很少上去。

木質干欄樓的主要建材是原木。豎造一幢新樓是最重要的人生理想或成就之一。近年龍脊壯寨大興土木，新造樓房甚多。據筆者觀察，人們之所以跟風造樓，除了經濟條件改善外，多數時候並非是因為原來的房屋不夠用或破爛，而是出於相互攀比的心理。<sup>19</sup>雖然家屋沒有劃分明確的等級形式，但全新、間數多、材質好、看起來氣派的欄房，可以讓主人有一種自我成就感，並贏得寨上的羨慕和尊重。<sup>20</sup>

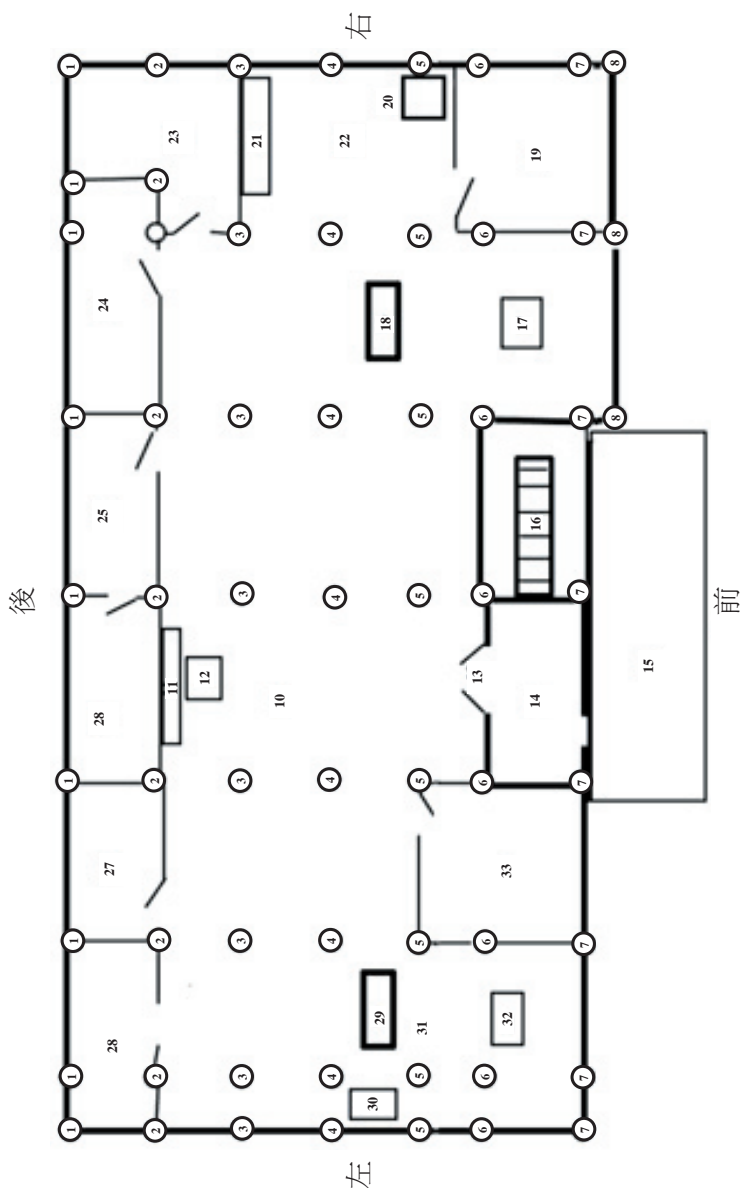
18 土地有兩種指稱體系，一是專有地名，另一用ran名代替之。二者可以合用，比如，若一個叫tsi kai的地方有ran hao家的地，這些地就叫tsi kai ran hao。集體化時期的地名沿用集體化以前土地所有者的名字，包產到戶後，同時使用集體化時期的地名和土地承包者的地名。

19 從樓房豎造時間集中的現象或許有助於說明攀比心理。筆者1998年初到龍脊寨時，寨上很少有人豎房。最近兩三年突然興起豎房熱潮，筆者房東所在的家門僅在短短一年內豎造的樓就有3幢。我的房東明顯感到了壓力，加緊籌劃豎造新房。其他如平安、黃落、金竹、江邊、新寨、龍堡等寨的情況與此類似。

20 目前龍脊寨年代最久的一幢干欄樓始建於清末同光年間，由當時龍脊地區最大的地主和鄉紳廖金全、廖承翰父子豎造，在當時是最大的干欄樓之一。原來面闊五間（後加



附圖：龍脊壯族干欄房屋居住平面圖



- 1. 後檐柱 2.-3. 後副柱 4. 正柱 5.-6. 前副柱 7. 前檐柱 8. 吊柱 9. 發墨柱 10. 正堂 11. 神桌 12. 供桌
- 13. 大門 14. 走廊 15. 曬台 16. 樓梯 17. 飯桌 18. 灶塘 19. 臥房(兒女) 20. 水缸 21. 碗櫥 22. 廚房
- 23. 雜物及煮豬食房 24. 臥房或食品儲藏室 25. 女主人臥房 26. 男主人臥房 27. 長輩臥房 28. 長輩臥房或儲藏室 30. 碗櫥 31. 廚房 32. 飯桌 33. 兒女臥房

新樓的建造時機主要有二，一是當家裏有兩個或兩個以上的子女在家繼承時，在分家之際建新房。分家一般在其中一個或所有繼承人將有小孩之時進行。每一對夫妻理想上都都要有一幢獨立的欄房（分家後父母可以跟子女一起過）。如果欄房不夠，就要再建。分家時常用抓鬮的辦法平均分割財產和房屋。分家時經常出現這樣的情況：籌劃中的新房還沒開建，卻已在分家時作為一幢樓房分配了主人，建造這幢新房時就按這個主人——分到這幢房的嗣子（女<sup>21</sup>）夫婦而不是父母的生辰八字來確定建房過程中的重要時刻，儘管這幢房是全家人——包括父母和所有嗣子（女）共同出資出力建造的。二是當主人覺得所住欄房老舊不合使用時，拆舊建新。這種情況下承擔建房所需財物人力的只有房主夫妻，其父母和同胞無須像第一種情況那樣分擔費用和勞務。

豎造一幢欄房如同打造一個生命體。作為家宅的欄房，其神龕左側那根柱子叫發墨柱（pengfame），正堂最高處的主樑叫梁木（taiwu）。造房時其他木料來源不限，或購或自採均可，唯獨發墨柱與梁木必須使用由主家自己在山林裡找到的，並在地理先生定好的時刻經過特定砍伐與加工儀式處理的專用木料。主家在山林中選擇發墨柱與梁木時，幾乎是用其理想的人生標準（生命力旺盛、長相好、位置好、有後代）來衡量這兩棵樹，如要看樹是否長得粗大直挺，枝繁葉茂，蔥綠茂盛，枝葉絕無枯黃之色，充滿旺盛的生命活力；樹的長相好看，姿態優美，樹形勻稱；樹苑周圍又生出很多小樹崽；周圍地形平坦，向陽開闊。這兩棵樹的砍伐、搬運、加工和安裝均伴隨一系列的禁忌和儀式。如砍樹的人必須命運好，具體說來是父母雙全，已育有子女，身體健康，品德和口碑好，懂得禮儀。砍伐時樹倒地的方向要與地理先生推定的房屋朝向一致。樹倒地時，主家還要供祭祈禱。不能跨越，加工前由主家和木匠分別拉墨線以象徵家道、運氣吉凶。通過由人到樹，再由樹到屋的層層隱喻和象徵過程，龍脊壯人打造了一個符合理想人生標準的有生命的家屋；建房的幾個關鍵時刻均要與家屋主人夫妻的八字相合，這對夫妻在建房過程中的儀式責任與禁忌等均表明，新建造的家屋生命體就是以這對夫妻為隱喻的，是一個男女共同體。<sup>22</sup>在下一節的分析中，我們還將看到，這個

---

寬到六間），進深六間。這幢樓被作為榮耀保存至今，其所在的家門亦因此而被稱為「新房門」。

21 在龍脊，女兒也可以在家招贅繼承，詳見下文。

22 郭立新，〈打造生命：龍脊壯族豎房活動分析〉，《廣西民族研究》，2004年，第1期，頁36-42。

共同體亦是無性的。

在這樣的家屋中生活的人，通常包括一對夫妻及其未生育的子女，有時還有老人，偶爾還有雇工<sup>23</sup>或其他投靠依附<sup>24</sup>或臨時借住的人。<sup>25</sup>所謂老人，指以討偶者的身份讓兒女結婚、生育，並為第一個孫輩舉辦過三朝酒，當上了po (+2)的人，也就是作為討偶者的夫或妻之父母，有時還包括所依附的老父母的同胞。<sup>26</sup>家屋內的主要神靈以文字的形式書寫於中堂正上方的神龕上，主要有「天地君親師」、歷代祖先及社神。此外，還有分別管護門、灶和牲畜的門神、灶神和守護家屋所在空間的五方龍神等。

神在家屋中的位置是固定的，而人則是流動的。只要條件許可，一般家屋中每一個常住的人都有一個屬於自己的房間。一個人年輕時通常住家屋前面或兩側的廂房；結婚生子成為一家之主時，搬到家屋後邊左側的臥房裏；當有了孫輩時，就將後邊左側的臥房讓給已婚兒女住，自己又搬到後邊右側的臥房住；這個人去世後，其中有一個魂上升到中堂的神龕上成為祖先。所以，龍脊壯人家屋空間的使用與人生階段相鈎連，人在家屋內居住空間的轉換同時象徵着人生不同階段的身份轉換，家屋內部生活空間以隱喻的方式定義並實踐着理想人生的必經階段。

神龕和火塘作為神聖和世俗生活的象徵而被視為家屋內最重要的地方。當筆者問起家屋內哪個東西最重要時，很多人毫不猶豫地說是神龕，也有少數人說是火塘。但當筆者要報導人對神龕與火塘進行比較時，大家又都聲稱，對於實際生活而言，火塘其實比神龕更重要，有了火塘才能煮食養人祭神；他們說，神龕比較好看，但更像一個擺設，但火塘與實際生活息息相關。

為什麼會有這樣的認知分歧呢？這要從不同的家屋孕育力量來源說起。

#### 四、家屋孕育力量的來源：花園、火塘與神龕

在龍脊，家屋是最重要的孕育生產中心，它既是人的再生產中心，又是物質再生產中心。家屋內灶塘和神龕所代表的兩種孕育力量從何而來？彼此

23 解放以前田地較多的人家裏會雇請1-2個長工，現在已很少見。

24 如殘疾的未婚同胞、離婚後暫時回家的兒女或同胞。

25 如拆了老房正砌新房而暫時借住的家門、鄰居。

26 由於龍脊男、女均可嫁娶，筆者將在文中將討妻者／給妻者（wife taker & wife giver）改稱為討偶者／給偶者（spouse taker & spouse giver）。

間有何種關連？本節分別從花園信仰與無性婚姻、養育的人觀與火塘，以及神龕與祖先三個方面說明這一問題，並簡要描述龍脊社會家屋孕育力量在外來影響下所發生的變遷。

### 1. 花園信仰與無性婚姻

壯族傳統文化關於人、家屋和社會繁衍的觀念，以花園信仰和無性婚姻為代表。

壯族地區常見一種花園信仰。如高雅寧指出：

靖西當地壯人認為每一個小孩都是一朵花，而這些花都在天上的花園裏。一般人是在婚前就舉行過開花的儀式，結婚後都可以順利的擁有子嗣，但當一對夫婦命運不好的時候，就不會有花，即使婚前做了開花儀式也不一定有小孩，因此要靠儀式專家來替她們「求花」，也就是帶她們夫婦兩人的靈魂到天上的花園裏選一朵花。當一個女人懷有第一個小孩到五個月或七個月的時候，必須舉行架花橋的儀式，讓這個小孩能夠順利的產下。出生後，一般的小孩在其三歲、五歲、七歲、九歲這樣的單數年齡時，請儀式專家來「還花」。「還花」的意思並不是還一朵花給送花來的神公，而是拿酒、肉、果、糖等禮物送給這些神公，「還花」的同時還會順便連同護花、培花，也就是將這株花培培土，鬆鬆土，以達到保護與使之堅強的目的。<sup>27</sup>

筆者對上一段話試做出以下四點分析：1. 小孩是來自天上花園裏的花朵；2. 求花和架花橋的儀式表明，普通人需要通過儀式專家才能到花園中選花，才能把花接回家——使「小孩順利的產下」，這說明花園與普通人是隔離的。3. 開花和求花儀式表明，一對夫婦能否順利獲得花／子嗣，跟他們的命運而不是跟他們的身體有關係，在一般情況下，結婚後獲得花被認為是自然的事情；4. 還花的儀式表明即使在小孩出生——花朵來到人世間後，其生長狀況仍跟其本源地——花園存在神秘聯繫，花／小孩的健康成長需要神公的培護。花園信仰的邏輯，是要將人的再生產寄託於想象中的花園，夫妻本

27 高雅寧，《廣西靖西縣壯人農村社會中me<sup>214</sup>mo:t<sup>31</sup>的養成過程與儀式表演》（臺北：唐山出版社，2002），頁163。

身已不是生物人層面之新生命孕育的源頭。

龍脊壯人的花園信仰已日趨淡泊，但仍存在架花橋和安花筒等儀式。<sup>28</sup> 架花橋儀式在二三十年前還很常見，現在已少有人舉行，一般發生在女人第一次懷胎大約有七八個月時，請地理先生根據其生辰八字推算，看是否需要架花橋，將花魂接回。如果需要架花橋，則請師公來主持儀式。主家（討偶者）需要殺一隻豬，將此豬祭獻給花神（花婆與安花判官）。並用紙醮豬紅，將紙塗紅。然後將紙糊在竹片上，彎曲成拱形，做成一個花橋，架在主家樓梯口。架花橋所用的各種祭儀物品均由主家備辦。一旦某個女人在懷第一胎時架了花橋，以後即使改嫁也不用再架花橋了。何翠萍在分析靖西壯人的材料時，指出由於架花橋儀式一定是在夫家舉行的，這個儀式的意義不在於連結花園與母親，更重要的是連結花園與孩子父親的家。<sup>29</sup> 按此邏輯，龍脊壯族架花橋連結的是花園與孩子將要歸屬到的那個家，這個家可能是父親的，也可能是母親的。龍脊壯人在一般情況下不需要架橋，表明花園與母親、與家的連結被認為是可以自然發生的；將不能連結作為特列，將其原因歸結於母親的生辰八字，呈現了花園與母親之間的密切關係。

與架花橋儀式側重於在相關者之間建立連接不同，安花筒的主要目標則是為小孩解除關煞，保佑小孩平安成長。為首生子安花筒大多在做三朝酒的前一天舉行。據張晶晶了解，如果在小孩出生的三個早晨以內安花筒，稱為「安三朝」，在此以後安花筒則稱為「安六位」，即安看護小孩成長的六位伯娘。<sup>30</sup> 安花筒在小孩所住房間的門外舉行，要製作一個竹筒、竹花和一個花橋，竹花、竹筒和做花橋的竹片必須出自同一根竹子。竹花係將象徵花魂的彩紙條纏貼在細長竹簽上。花橋形似一把弓，將纏彩紙的竹片彎曲成弧形，插於一根直桃木棍上。儀式過程中，師公根據小孩及其父母生辰八字推

28 這並不是說當地人到現在都還不知道夫妻性生活對於小孩生育的作用。筆者採訪過當地一位有高中學歷的曾負責過村裏婦女和計生工作的村幹（中年女性），她對小孩生育的原理了解得很清楚，但她也相信小孩與「花」之間的神秘聯繫。

29 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。

30 實際不止六位，其名字如下：案房門花部判官父母、催生降生父母、安名立姓父母、當五門花王父母、花釵銀精父母、接花種花昭父母、金枝銀枝父母、花根花枝父母、六甲轉身父母、女變成男父母、十月懷胎過花山門下、房門貪花賣花父母。參見張晶晶，《情境中的知識和權力——桂北龍脊村古壯寨師公信仰個案研究》（廣州：中山大學人類學系未刊碩士論文，2006），頁27-28。

算所犯關煞，將關煞名稱及解煞的判官名字均寫在不同的冥紙上，用雞作為解關煞時小孩的替身，將雞血沾於這些冥紙上，做法後燒掉這些冥紙。師公還請來花婆伯娘，拿一個粽子（一般由外家送來，也可由主家自備），在上面插上五枝竹花<sup>31</sup>，依次置於東、南、西、北、中五方；由師公念經，請伯娘佑花。儀式完成後，將此粽子拿給小孩吃。完畢後，師公將竹花放入一個竹（花）筒，小孩母親從竹筒中取出兩根竹花插在花橋的桃木棍中間。最後將花橋、花筒釘於小孩所住房門後邊，花筒位於花橋一側。它們將一直原地保留。<sup>32</sup>

除了花園信仰外，壯人還有認為家屋是無性的觀念。一些地方的壯人曾有夫妻或情人不在家裏而到僻靜山野或密林中媾合的習俗。<sup>33</sup> 據明人王濟〈君子堂日詢手鏡〉載：「其夫妻未嘗同宿，但於晴晝牽臂入山，擇僻處盡一日之樂。既入，則於路中插松竹以斷來者，謂之插青。見者即返，或誤入，則加以刀弩，死且不顧。」這一習俗顯示出壯人對於家屋內性生活的迴避態度。

壯族地區的緩落家、夫妻異室等習俗則表明無論是在懷孕之前還是落家生育之後夫妻之間都有對性生活進行迴避的取向。

緩落家，龍脊壯語稱為song tun tsai ke，song tun意為兩邊，tsai ke意指走走；合起來即「兩邊走走」，有的文獻亦稱為「不落夫家」、「緩落夫家」或「坐家」，指結婚以後到女方懷孕這段時間，給偶者長期仍住自己父母家，只偶爾到配偶家生活數天，一直到女方懷孕後，夫妻雙方才開始長住在討偶者家中。緩落家期間，夫妻雙方的交往自由，各地存在從完全不受限制，到受到嚴格限制不允許與配偶以外異性交往的差異。龍脊壯人在解放後還有緩落家的習俗，在此期間仍可自由與異性交往；但最近十數年來，遵行緩落家習俗者日漸減少，但一般在婚禮後還需要象徵性地回父母家住幾天。對於壯人緩落家的原因，國內學者大多用社會進化論的觀點解釋，認為這是從母系制到父系制或從對偶婚到一夫一妻制的過渡形式，是一種社會進化殘

31 一種說法是五枝竹花分別用五色紙做成；另有一說，竹花分別用紅、白兩色紙做成，男孩三枝紅色，二枝白色；女孩則三白二紅。

32 安花筒儀式具體呈現了「花」的形態：代表一個小孩的「花」不是一朵，而有好幾枝；花、花魂分別與五方觀念有對應關係；做花的竹簽與盛放花的竹筒必須用同一根竹子做，即它們必須是同源的。這些材料有助於分析其人觀構成，因篇幅所限，擬另文探討。

33 覃聖敏主編，《壯泰民族傳統文化比較研究》（南寧：廣西人民出版社，2003）（第四卷），頁2298。

跡。<sup>34</sup> 高雅寧認為壯人婚姻關係不等同於性關係，夫妻之間存在性迴避，緩落家可以解讀為「婚姻關係建立後與丈夫的性關係一開始是被限制的」。<sup>35</sup> 靖西化峒的民族志同樣支持高的說法，在當地，如果新娘「立即在夫家居住下去，別人就會說這女人太餓男人之類的閒話」。<sup>36</sup>

生育後夫妻雖然會住到同一幢欄房裏，卻仍各有自己的房間。20世紀50年代調查報告所繪龍脊壯人房屋平面圖顯示兒子與媳婦、家公與家婆均有不同的房間。<sup>37</sup> 至今仍有部份報導人聲稱家裏每個人都應該有一間房，夫妻應該有不同的房間。<sup>38</sup>

高雅寧認為南壯社會在面對社會延續時是矛盾的，一方面強調屋是無性的、夫妻之間採取性迴避的態度，另一方面卻用一連串的與花有關的儀式保證下一代順利出生與成長。<sup>39</sup> 筆者認為，這種矛盾與其說是壯人社會內部固有的，不如說是用生物性親屬連結範式考察壯族社會所產生的假象。花園信仰和無性觀念相伴共生，體現了壯人對於生育和繁衍、對於生命源頭的獨特看法。在這一體系裏，家屋通過想象中的花園獲得、補充後代，後代是從花園中送來的，故性並不被認為是生育所必須的前提。何翠萍針對高雅寧所提供材料，對靖西南壯<sup>40</sup> 花園信仰與家的生命和繁衍做過精彩分析。她指出，南壯

34 潘其旭，〈壯族「不落夫家」婚俗初探〉，《學術論壇》，1981年，第2期，頁79-82；范宏貴、談琪、顧有識，〈壯族「不落夫家」的婚俗〉，《社會》，1984年，第5期，頁19-21；范宏貴，〈談談「坐家」和「不落夫家」〉，《華南與東南亞相關民族》（北京：民族出版社，2004），頁79。

35 高雅寧，《廣西靖西縣壯人農村社會中me<sup>214</sup>mo:t<sup>31</sup>的養成過程與儀式表演》，頁249-250。

36 吳國富、范宏貴、談琪等，〈靖西壯族社會文化的人類學考察〉，《廣西民族學院學報（哲社版）》，1997年，增刊，頁18。學術界對於壯族不落家習俗原因的解釋，還有好幾種，如日本學者塚田誠之也曾在龍脊做過調查，他在對有關歷史文獻進行梳理後，給出了一個功能性的解釋，認為緩落家的真正原因是壯族把生子作為正式婚姻關係的標誌（塚田誠之，〈廣西壯族的婚姻習俗「不落夫家」之歷史研究〉，壯學首屆國際學術研討會論文，廣西武鳴，1999年）。

37 廣西壯族自治區編輯組，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁128。

38 筆者注意到部份年輕夫妻已公開住到同一個房間，顯示夫妻異室習俗正在發生變化。

39 高雅寧，《廣西靖西縣壯人農村社會中me<sup>214</sup>mo:t<sup>31</sup>的養成過程與儀式表演》，頁93。

40 學術界依據壯語方言將壯族劃分為南壯和北壯。壯語有南部和北部兩個方言區，大體以右江、邕江、郁江三條江為方言界線，江以北的屬北部方言，江以南的屬南部方言。靖西屬南壯，本文田野點龍脊屬北壯。

農民的家有與人相互構成的意義；在家之外還通過儀式表演建構一個花園作為孕育中心：

從創造花園為一個想象的、乾淨的、無性的魂的世界，到有足夠能力分家、成家而在「形體」上真正有「家」來作夫妻同體的「體」的表徵，靖西農村壯人成就了一個以「家」為比擬的「人」。這個家（體）包藏了一個想象的花園（魂）在家內，這個理想完成的人是成功地把有性的男女關係——夫妻——轉換為無性的男女關係——兄妹的人。筆者認為這種成人的意義顯然是建立在成家或是象徵性地把夫妻變為兄妹關係之人觀上。<sup>41</sup>

## 2. 養與火塘

花園信仰和無性的觀念顛覆了將性和生育作為夫妻之間建構社會性連結起點的預設，把夫妻變得類似於兄妹，使我們需要重新思考，在壯人傳統社會結羣行為中，社會性連結的依據是什麼？婚姻的價值在哪裏？親子之間或同胞之間如果不完全依賴生物性血緣的話，又憑何而形成？筆者注意到，吃住等日常行為在結羣認親中具有重要意義。20世紀50年代以前婚姻的締結，就是從夫妻雙方共吃開始，婚禮亦在象徵性地共吃中達到高潮。

龍脊壯人整個婚禮過程是無性的。根據老人對20世紀50年代以前婚禮過程的回憶，其時婚禮包括迎親、進屋、宴饗、對歌、回門等環節組成，但沒有夫妻拜堂和進洞房這些環節，在整個婚禮過程中新娘和新郎始終不同房，甚至不在一起活動，分別由各自的同性同伴陪同。訂婚時，「媒人由男家（討偶者）拿去雄雞鴨各一隻，酒三、四斤，和男家父親一起到女家，而女家用一隻母雞作陪禮一起殺來大家歡宴，女家做些粽子（並拿）一把禾送給男家和媒人帶回。」<sup>42</sup> 婚禮的高潮是在討偶者家，當大家唱了一夜酒歌將近天亮的時候。廖仕龍老人說：

這時在堂屋中間放兩張桌子，把一隻公雞和一隻母雞放到桌上，在中間撒一些米，大家一邊唱着酒歌，一邊看着雞，要是雞把

41 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。

42 廣西壯族自治區編輯組，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁134。



米啄了，就齊齊開懷大喊大笑，都很高興，因為這表示這對夫妻會百年到老、永不相離。要是雞原先已吃飽，這個時候不啄米，大家就唉聲歎氣。

訂婚和婚禮中的公雞和母雞明顯有代表婚姻中男人—女人或夫—妻的意思。訂婚時雙方一起吃雄雞和母雞，通過食物的共用而你中有我，我中有你，在身體上造成初步的連結。以公雞和母雞一起啄米的場面作為婚禮的高潮，再次突顯夫妻共食的價值。無性的婚禮以及共食的舉動將婚姻所強調的價值，指向讓男人和女人在一起同吃共養，而不是指向夫妻之間的性及由性而導致的後代生育。緩落家習俗表明，只有當小孩出生，才有必要讓夫妻吃住在一起（但不同房），一起勞動。這使我們可以進一步推測，其婚姻最主要的價值在於養育「花」，養從花園裏送來的「花」，即通過夫妻共同勞動的成果撫養後代。

何翠萍指出壯人家的「孕育力量是建立在超越人的繁衍的再生產以外的工作或生產上」。<sup>43</sup> 筆者認為，工作或生產正是構成養的邏輯的重要環節之一。養「花」的使命使夫妻更像是合夥人。如果把家屋比喻成一個公司，夫妻則是這個公司的合作夥伴，家屋把這兩個夥伴合為一體，結成為基本的勞動單位、勞動手段和成果的佔有單位，用共同的勞動成果滋養後代。所以，夫妻結合的基礎就是勞動。男女在勞動方面有一些習慣性分工，如清代和民國初年婦女多在家從事紡織<sup>44</sup> 和家務工作<sup>45</sup>，男人則包攬所有田裏的活；民國後期至解放初期，機製商品布在龍脊推廣，減輕了婦女的家務勞動量，使她們轉而下田勞動，除煮飯菜、縫衣服、帶小孩等工作外，耕田和扯秧也成為婦女專有的工作；男人則負責挖田、耕田、耙田、插田、打穀；其他工作則

43 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年，頁26。

44 清代龍脊的紡織手工業還相當盛行，許多家庭很少買客布（機製商品布）；民國時期買客布的人增多，但每一家還有一架織布機用來織麻布。民國後期婦女開始不會織布，也不興穿麻布。龍脊不宜種棉花，手工紡織技術比較落後，產量很低，每天最能幹的婦女最多只能織好一丈二尺麻布，一套衣服所需布料必須付出很多的勞動時間。布的生產成本很高，織得又粗糙，故漸不敵物美價廉的客布，參見廣西壯族自治區編輯組，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁87-88。

45 當時稻穀去殼需要人工用磨、碓等工具，耗時費力，在家務勞動中佔較大比重。

由男女共同負擔；小孩一般不參加田間勞動，只做一些放牧之類的輕活。<sup>46</sup>目前，田裏的活，女人負責扯秧、挖田、挖地、種紅薯、種玉米等，犁田、耙田一般是男人幹的。其他事情，扛木頭、砌屋、抬死人上山、挖牛欄糞、宰殺大牲畜等一般由男人做，洗衣、掃地、做飯、餵豬、釀酒等活由女人幹得比較多。雖然在特定歷史情境中形成了這樣或那樣的自然分工，但筆者在採訪和觀察中，感到龍脊人並沒有將這些分工在文化上建構為「男人幹的活」和「女人幹的活」，相反，他們認為，一般由男人幹的活，其實女人也可以幹，反之亦然。也就是說，他們並不認為男女間的差異為異，更願意強調男女之間的統合而不是分辨其間的差異。

除了勞動合作以外，養的邏輯還包括以夫妻共同勞動成果供養家，通過同吃同住成就一家人，親子關係通過養和被養而形成。對於通過一起吃或分開吃來連結或區分人羣和家屋的做法，在高雅寧、潘春見討論壯人主要食物之米、肉（本文提到的肉均指豬肉）的論文中，已有討論。<sup>47</sup>何翠萍的評論指出，高文呈現了靖西壯人「透過米與肉在一家中的共炊，把禮物轉換為大家共用的食物的方式，強調不分彼此的一家人的我羣認知與建構」；潘文則表明，在鬱江北岸壯人社會中，「米飯是其人觀與家屋建構的實質，米飯的餵食養育與共食為個體與家屋做界定。米飯的共食與分食不但建構與解構家，同時也是建構社與村落，分辨我群與他群，己與異己的機制。」<sup>48</sup>

但是，在如何養的問題上，各地壯人卻呈現較大差異。與育花有關的儀式中，如開花、求花、還花、培花、護花、安花筒和架花橋等都需要提供禮物，用這些禮物滋養花朵，答謝神靈。這些禮物主要由父母提供。在靖西，外家亦起到相當重要的作用，需要由外家（即給偶者或「後山」）負責在儀式中提供一些禮物以確保花的存活與滋養，讓花朵所代表的小孩可以繼承家產，<sup>49</sup>反映了家／己羣在儀禮供養行為中對外家的依賴。龍脊壯人在禮物交換

46 廣西壯族自治區編輯組，〈龍勝族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁73-74。

47 高雅寧，〈ʔen<sup>1</sup>k<sup>1</sup>oŋ<sup>5</sup>、米、肉與靖西壯人人觀〉，《民俗曲藝》，第150期（2005年），頁27-68；潘春見，〈鬱江北岸壯族農村的稻米與親緣〉，《民俗曲藝》，第150期（2005年），頁69-132。

48 何翠萍，〈前言〉，《民俗曲藝》（生命儀禮、物與日常生活專輯II），第150期（2005年），頁3-4。

49 高雅寧，《廣西靖西縣壯人農村社會中me<sup>214</sup>mo:t<sup>31</sup>的養成過程與儀式表演》，頁244。

中亦嚴格區分外家（給偶者）和討偶者，外家送米（或禾把、其他米製品）給討偶者，討偶者送酒和肉給外家，絕不能反過來送（唯有喪禮例外<sup>50</sup>），說明討／給偶者之間有各自明確的身份區分和儀禮責任。朋友、同庚兄弟類同於給偶者／討偶者，年長者所送禮物與給偶者相同，年小者則與討偶者相同；也可以視主家需要送米或酒肉，譬如說，主家辦宴席時如果缺酒，就可以央請庚兄不送米而送酒。庚兄弟的存在，使討／給偶者的禮物可以在討／給偶者羣體之外通過庚兄弟來獲得，這種方法實際上在某種程度上降低了主事者對討偶者或給偶者在儀禮上的依賴，增強了自身的獨立性。更進一步的是，在一些儀禮宴席如小孩三朝酒、安花筒、建房最重要的儀式——上樑等場合，外家所送的禮物如雞、米、糍粑等雖被看重，但並非必不可少，在沒有外家，也沒有找到替補的庚兄弟的情況下，主家甚至可以自己準備這些食物供儀式用。這說明龍脊壯人社會更強調己羣（主家、庚兄與同胞、家門或寨上）的作用，使夫妻在己羣的協助下就可以完成對「花」的培育和撫養任務；其潛臺詞是，除了那神秘的花園之外，憑「己」一方之力，即可完成生命事實的全部需要。

在養的邏輯中，火塘因集中體現了養的功能，而成爲養、吃住等日常生活行爲的象徵。火塘是一個長方形木框，嵌於二樓生活面的樓板中，裏面墊一些泥土，再在泥土上面以四塊石板合圍，石板上放置火塘架。火塘架的上面，掛一個很大的竹籃，竹籃內放置種子及雜物。火塘壯語爲chiao pu fei，chiao的意思是「頭、開頭」；pu爲「塘」，fei爲「火」；合起來即「火塘頭」、「屋內煙火或生活開始的地方」。火塘是家屋內世俗生活的中心。炊事、吃飯、待客、聊天、議事、唱山歌等活動一般都在火塘周圍進行。吃飯時，慣常的吃法是，在火塘架上放一口鐵鍋，當地叫扒鍋，炊煮的食物大都放在這口鍋裏，眾人圍坐四周分食，如同吃火鍋。火塘四周置小板凳，座位有一定的次序，以靠內部和靠神龕方位爲尊。火塘只能用來煮人和神享用的飯菜、祭品，不能在上面煮豬食。

一幢欄房內一般有兩個火塘，分別置於正堂左右兩側，左邊的一般給年輕夫妻用，右邊給老人用，年輕夫妻和老人經常各自爲炊。如果家屋裏只有一對夫妻，平時也只按上述方式使用其中一個灶塘，留着另一個灶塘空而不用。這說明當初新建一幢欄房時，不管當前家屋裏有上下兩輩兩對夫妻居住，還是只有一對夫妻居住，一般都按兩個火塘的理想形式來建造，以滿足

50 在岳父和岳母的喪禮中，討偶者送來的禮物中一定有數十斤米。

家屋週期性發展需要。事實上，龍脊壯人的家庭類型，經常週期性地在核心家庭和主幹家庭之間變換。對於核心家庭來說，兩個火塘可以滿足家庭內部將來潛在的需要；在此層面上，也反映出欄房在龍脊壯人社會中是一個相對恒久的設施，需要考慮到較長時期的需求。

起火塘架以及在新房裏生第一次火都需要舉行儀式，要求嚴格按照營造日課<sup>51</sup>上規定的時間進行，這些時間需要同時考慮男女主人的生辰八字。到底由男主人還是女主人來生第一次火，也由地理先生根據其生辰八字來確定。如果新砌的欄房同時有兩對夫妻居住，一般以年輕夫妻作為主人，在年輕夫妻所使用的火塘生第一次火。這說明家屋所代表的生命力，是正處於生命旺盛階段的年輕夫妻而非老人。

龍脊壯人一對夫妻只使用一個火塘，一個火塘也只給一對夫妻使用。將火塘與夫妻對等連結，筆者認為，這再次表明婚姻的價值在於一對夫妻一起吃住，共同撫養後代。這對夫妻及他們的孩子們吃同一個灶塘炊煮的食物，進食時又將食物放在同一口鍋裏。這種做法不斷強化這樣一種意象，即吃同一個來源的食物，通過同源食物的共吃而使吃者相互連結起來成為親屬。<sup>52</sup>

這種觀念對親屬與結羣的影響，詳見下文「家屋的延續」部份。簡言之，花園信仰和養的邏輯使龍脊壯人在親屬制度上形成了高度靈活、富有彈性的兩可制，<sup>53</sup>重視後天的養育——通過共吃同住成為一家人（或一羣人），並未將先天出生而形成的生物性血緣關係作為親屬關係建構的唯一依據，通過後天的養育同樣可以建構親子關係。這一傾向在另一種力量——以祖先和神龕為代表的父系意識和國家力量的影響之下（影響的方式和強度具有高度時代性），雖不斷被扭曲，卻仍然具有較強大的生命力。

51 豎房之前，地理先生根據房屋位置、年辰光景和主人生辰八字確定和書寫的一些豎房重要環節的操作時間表。

52 另一習俗能更直接說明吃在連結人與家屋中的作用。龍脊壯人在小孩出生的頭三天內禁止外人進入房屋；如果外人貿然闖入，必須在這一家人吃一點酒或茶，方能祛除晦氣，保障小孩平安。據說以後這個小孩的脾氣會像這個人。這一習俗背後的邏輯是，小孩剛出生時非常脆弱，全靠家屋的保護，外人的闖入威脅到小孩安全，當地人稱這種威脅為「晦氣」。當外人喝下這個家裏的酒茶以後，由於食物的中介作用而使這個人與家屋發生連結，「外人」不再是「外人」，晦氣也就解除了。

53 兩可繼嗣（ambilineal descent）指一個人只能在父方或母方羣體中選擇一方歸屬與繼承。換言之，若從長輩的角度來看，兩可制指一個後代只能屬於父方或母方繼嗣羣的一方所有。若只考慮上、下兩個輩份的關係，一個子/女要麼像父系制一樣屬於父方所有，要麼像母系制那樣屬於母方所有。所以，單就父母—子女關係而言，兩可制好

### 3. 神龕與祖先

花園信仰只是以不同方式、程度不同地存留於當代壯人社會中，如果對此視而不見，就難以理解壯族社會結羣行為中的諸多現象。另一方面，各地壯人社會結羣也受儒家文明的影響，深淺不同地打上了父系和宗族的烙印。這是一種與前述結羣邏輯完全不同的、強調基於性與生育的生物性血緣關係並以單系為基礎進行分支裂變的體系。對於龍脊壯人家屋而言，這種影響具象化為神龕。神龕是除花園與火塘之外家屋孕育力的第三種來源。下面探討神龕如何以及怎麼成為龍脊壯人家屋的另一孕育中心。

神龕壯語稱之為la kan，la即「上面、面上」，kan為「位子」，合起來即「上位」、「上面的位子」。一個欄房只有一個神龕，一般位於二樓堂屋後牆正中較高的位置，右靠發墨柱，前對梁木和大門，上方直通屋瓦，屋瓦上一般裝有幾片玻璃瓦，這樣光線可以從天空中直射到中堂和神龕。在有兩層居住面的三層欄房，神龕前方那一間屋的二、三層多是中空的，沒有樓板分隔，這樣住在二樓和三樓的人都可以仰望到神龕。神龕是一個凹進去的方形木龕，寬、高各約一米餘。龕底邊放一個至三個香爐。<sup>54</sup>

龍脊壯族欄房所有承載家屋的立柱都樹根朝下。所有橫置的左右方向的梁和枋的樹根都朝向正堂，所有橫置的前後方向的穿木（聯結正柱和前後副柱的橫木叫穿）的樹根也都要指向正柱。這種安排實際上是將所有橫木的樹根都朝向家屋的對稱中心——中堂和神龕。樹根是樹木生長之根本。如果視家屋為一個生命體，那麼，這種安排就意味着，首先，大地是家屋生命體的力量之源；其次，在家屋生命體內部，神龕又是其力量之源，家屋的其他空間和結構都從這裏吸取力量。這是一種什麼性質的力量呢？

---

像是父系或者母系二選其一；但不像父系／母系那樣一直以父方／母方傳遞下去，在每一次傳代時都可以重新選擇。兩可制與父系或母系制的相同之處是，一個人只可以從一個源頭計算世系、談論祖先。這使兩可制也可以像父系或母系那樣形成清楚有序的單線傳承系譜。兩可與單系的差別之一在於，父系或母系均對性別在單線傳承中扮演的角色做出了明確規定，世系分別依男性或女性來計算；兩可制則在傳承中對男人和女人採用大體相同的態度；另一差別則是兩可制具有血族特徵，個人對父方和母方都有權繼承（雖然在一般情況下個人只能選擇其中一方），而在父系或母系制中，個人只有權繼承父、母之一方。

54 一般只有一個香爐，用來給祖先上香。如果家裏現在或曾經有過師公、道公等儀式專家，就會再加一個香爐，象徵這些儀式專家的歷代師傅。筆者曾在一戶人家的神龕上發現三個香爐。這一家祖父（+2）曾做過師公，其曾祖（+3）是清末監生，太祖（+4）為九品登仕郎。

神龕上最顯眼的是牌位，用紅紙書寫，粘貼於神龕正中，佔據神龕正面的絕大部份面積。牌位正中書寫「天地君（或民、國）親師」幾個顯眼大字，在其一側再用較小的字書先祖牌位：「本音堂上某氏門中（宗親）祖考妣之神位」；另一側亦以小字書寫寨上社王牌位。各寨社王大多不一樣，龍脊廖家寨的社王是莫一大王，書「本家香火莫一大王之神位」；侯家寨書「侯姓香火土管一主土管二主尊神之位」；平段和平寨的潘家人書「本家香火京朝太子、廣佑祿官尊神之位」。神龕外面的板壁上有一幅以大字書寫的對聯，如「金爐不斷千年火、玉盞常明萬歲燈」，「天高地厚恩德重、祖德宗功師範長」等。上方多以紅紙書一橫批懸掛於神龕之上：「祖德留芳」。

神龕的佈置顯然具有濃厚的漢文化色彩：規範的漢文書寫格式（對聯和橫批）和典型的儒家禮教語句。神龕上的主祀牌位是「天地君親師」。「天地君親師」的提法出自荀子。荀子說：「禮有三本：天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也」（《荀子·禮論篇》）。故「天地君親師」被認為是儒家禮教之根本，是儒家關於生命本源和人倫綱常秩序的集中表達。以其作為神龕主祀對象的現象在漢族地區是很常見的；在少數民族地區亦不少見。<sup>55</sup> 但在使用時一般照抄原句，不會做任何改動；龍脊壯人有些家屋卻將「天地君親師」牌位改寫成「天地民親師」或「天地國親師」。一些報導人告訴筆者，所謂「君」、「民」、「國」分別指代清朝皇帝、中華民國與中華人民共和國。筆者認為，雖一字之變，卻可看出龍脊壯人對國家力量的存在和國家政治變遷給其命運帶來的變化的深切感受，並以符號化的方式表達這種力量在家屋空間中的在場以及他們對於國家的認同。

神龕上的神靈，除了天地國家外，還有社神和祖先。這三類神靈與家屋的關係呈現出由近而遠的階序性。祖先與家屋的關係最密切最親近，他們原本就是家屋內的成員。人在家屋中的最後歸宿之一就是死後其中一個魂上升到神龕成為祖先。也可能因為這樣，人們常對神龕上其他的神靈視而不見，直接將神龕當成祖先的所在和象徵。客人送來禮物，要先在神龕下的供桌上放一放，說是先給祖先看一看；逢年過節在神龕前的香爐上燒香也說成是敬祖先。神龕後面的房子不能給女人住，據說是怕「穢」了祖先。在家屋內舉辦儀式時，神龕上的祖先是必須要請到的。社王作為家屋之外另一重要結羣單位——寨的象徵，也出現在幾乎每一個儀式中。至於「天地君親師」諸

55 據徐新建記錄，貴陽市郊區羅夷的布依族社區也供奉「天地君親師」牌位，參見徐新建，《羅夷實錄》（貴陽：貴州人民出版社，1997），頁176。筆者在重慶市巫山縣農民家裏也發現類似的香火牌位。

神，在儀式中具象化為類似於官府的大小不一的廟裏的判官。這些判官不是每個儀式都要奉請到場的，師公根據儀式的目的以及所用犧牲的大小，決定是否奉請以及去請哪一級別的判官。一位師公跟我打了個比方說，假設只有一隻鴨（作為獻品），我們請寨上廟裏的判官就行了，如果有一頭豬就可以請到官衙<sup>56</sup>廟裏的判官，如果有牛或羊，還可以請到龍勝或桂林廟裏的判官。總之，禮物越重，就越可以請到更大的廟裏的判官。師公在此所說的廟與判官，與現實世界中龍脊在地方和國家系統中所處位置是一致的。故由祖先、社神和各級判官組成的神龕所表徵的，實際上就是龍脊壯人在現實世界中的位置，代表了家屋與地方以及國家所發生的連結，以及這種連結對壯人所具有的力量。其中最具支配性的力量來自於遠離龍脊壯人的國家體系的統治中心，這與龍脊壯人作為國家邊陲的地位相適應。

祖先雖然位於上述力量階序的末端，卻產生於家屋本身，是家屋親近可及的力量來源，在日常生活中以福佑者的面貌出現。前文述及，在龍脊壯人心目中，命運好的人的重要標準之一是父母雙全，所隱喻的觀念是，這些人因有年老父母福佑而命運好。小孩亦常被認為是某個祖先送來的。<sup>57</sup> 在龍脊壯人的生育行為中，架花橋儀式衰微，取而代之的是告祖先儀式。婦女生產之前要請師公來燒香敬告祖先，請其接受並保佑即將出生的小孩。當孩子出生時，亦要給祖先燒很多香，向祖先報告新生的後代，並求祖先保佑。筆者認為，這些儀式旨在強化小孩與家屋內祖先的連結，以獲得祖先的福佑並加強對家系傳承的記憶。

如前文所述，神龕在家屋空間中高高在上，直通於天，神龕被視為家屋內生命力量的源頭之一。與家屋有關的儀式，如為新房子安香火、為家屋解穢，以及大部份跟人有關的儀式如喪禮、貢太歲等均在神龕前舉行。要定期對神龕焚香祭祀。家裏吃好酒菜時也先向神龕供祭一會才給人吃。這些均表明神龕是家屋中最重要神聖空間，在家屋結構中居於統攝位置。

56 「官衙」是地名，今稱「和平」，清代設有官衙塘，是與龍脊壯人直接打交道的最基層的官方機構。

57 2007年元月筆者在龍脊時，房東請師公推算出自己剛出生不久的孫女是他的繼祖父送來的，為此特地舉辦了一個謝墓儀式，他與師公一道，拿着一隻鴨子及米、香紙等物品，到該繼祖父的墳上去獻祭。而靖西壯人卻認為「花」是由公土地、觀音、龍王和玉帝等神靈來完成的，參見高雅寧，〈廣西靖西縣大甲鄉壯人的神·鬼·靈魂與祖先：以me<sup>21</sup>mo:t<sup>31</sup>（魔婆）的還花開花儀式為例〉，雲貴高原的生命儀禮與人觀第一次學術討論會論文，雲南澄江，1999年。

#### 4. 從花園—火塘到神龕—火塘

龍脊壯人曾一度將花園信仰和火塘作為家屋生命的孕育中心；如今花園信仰已趨式微，取而代之的是的象徵着祖先、地方和國家間連結及其力量的神龕，在家屋中取得統攝地位。這一過程是如何發生的？神龕所象徵的力量又如何進入並直接參與龍脊壯人家屋生命的建構呢？若全面回答這一問題，需要從龍脊壯人社區的文明化歷程談起，因篇幅所限，筆者擬另以專文介紹，下面僅擇要交待與本文主題——社會結羣有關的父系制和祖先觀念在龍脊的發展和演變以初步勾勒這一歷史輪廓。

明末清初壯人遷入龍脊時已有漢姓。乾隆五年（1740）龍勝廳的建立以及龍脊劃歸龍勝管轄，是龍脊壯人國家化的重要轉折點。正是從乾隆時期開始，漢文化對龍脊的影響逐漸顯現，並逐漸由間接轉向直接。從筆者重建的系譜來看，乾隆末年至嘉慶時期，龍脊壯人模仿漢人制定了班輩詩，使用班輩名。現在有明確系譜關係的祖先只能追溯到這個時候。班輩制在漢人社會是父系宗法制度的產物；在龍脊壯人社會，班輩名字主要用於以下三種場合：1. 小孩出生以前作為呼喊名字，但一般省掉前面的班輩字而只呼第三字；2. 各種需要用文字記錄的場合如登記禮簿、碑文、契約、合同；3. 與外人、官方打交道時。班輩名主要用於第二、三種場合，這兩種場合都與漢字或外來力量有關。所以，班輩名對龍脊壯人而言，所代表的更多地是一種對外交往身份。在日常生活中班輩名使用頻率並不高，其重要性遠不如從子名。<sup>58</sup> 即便如此，班輩名的推廣還是給龍脊壯人帶來一些困擾。班輩名依父系血緣原則將個人輩份絕對化並終身固定使用，而傳統的從子名則是依個人的生育成就建立一個相對輩份階序。前者使同輩不一定同齡，後者一般同齡則同輩。世系發展有快有慢，經過若干代以後，就出現了一些人班輩名中的輩份很高，從子名中的輩份卻很低的現象。在這種情況下，往往是班輩名做出讓步：世系發展得太慢的家庭在給後代起名字時放棄使用絕對輩份較高的班輩字，跨輩使用較低輩份的字輩；或者暫時不用寨上的班輩派字，以後再根據子孫年齡回歸到適當的輩份行列中。

班輩制給龍脊壯人帶來的另一擾動是出現了所謂的超輩婚姻，當然這個「輩」是班輩制裏的「輩」。同姓同寨通婚者較多，班輩制出現後，人為造

58 一種指稱與命名體系，在稱謂詞後面加上直系後代的名字，如稱一個叫「甲」的小孩的母親為「媽甲」。參見郭立新，〈為了ran的延存：桂北龍脊壯族的兩可繼嗣、婚姻與親系稱謂〉，載魏捷茲編，《雲貴高原的親屬稱謂》，雲貴高原的生命儀禮與人觀第一次學術討論會論文，雲南澄江，1999年。



成一個絕對的輩份標杆，若以此標杆衡量，則不同輩份的男女結婚者甚多。20世紀50年代有報告說：「在結親時，這裏是不計輩份的高低。據說龍脊鄉很多都是超輩成婚，估計約佔全數一半以上。」<sup>59</sup> 漢人班輩制的意義之一是明確同姓成員之間的輩份階序並用一套基於輩份的稱謂來體現。在漢人社會超輩婚屬於亂倫，並將引起親屬稱謂的混亂。壯人雖也因此面臨一些衝突，但並沒有造成大的挑戰。主要原因有二，一是壯人雖在形式上模仿漢人使用班輩制，卻沒有採用漢人的親屬稱謂，平時使用的仍是以從子名為基礎的親屬稱謂。如廖家寨志固和志光同屬「志」字輩，按漢人稱謂應為兄弟；志光娶了志固的姑媽（FZ<sup>60</sup>），志固因此喊志光為「ao」（龍脊人對+1輩中比自己父親小的男性的稱謂），或用桂柳話稱志光為「姑爺」。我為此與志固討論，他斷然否定他們屬於同輩兄弟。志固在廖家寨有11個同庚兄弟，其中有3位屬「仕」字輩。以班輩制而言，「仕」與「志」是上、下輩關係，但並沒有因此妨礙那些年紀相仿，感情較好的朋友結為庚兄弟。其二，只有男性才用班輩名，在男人從妻居時，需以妻方班輩改換姓和名，這樣避免了男性給偶者原有班輩與妻方班輩不一致造成的衝突。

所以，所謂超輩婚的說法是外來觀察者「以漢說壯」，人為製造出來的說法。從班輩制的推行可以看出龍脊壯人對於借用漢文化的態度：唯以形似為先而已，其實質則不大深究。筆者認為，首先以外表的形似和求同減輕來自國家和主流文化的壓力，是龍脊壯人應對儒家文明滲透時在一開始就使用的手段。它所形成的漢表壯裏、多重混雜文化景觀，正是產生本文開頭所謂「以漢說壯」現象的原因之一。

父子意識以及生物性血緣觀念強力植入龍脊壯人社會是以清代咸同危機為契機的。龍脊南鄰桂林通往貴州的要道，東靠興安、桂林、靈川一帶；後者不但是清代廣西政治經濟文化中心區，而且是聯繫廣西與內地的重要孔道；因此地理形勢，咸同危機期間，戰火多次波及到龍脊地區。為了保衛家園，龍脊壯人在各寨頭人的主持下辦起了團練。為興辦團練和防守盜寇，地方精英與龍勝官方開始了頻繁而直接的合作與互動。<sup>61</sup> 咸同危機以及此後一直

59 廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁134。

60 用字母標識親屬之間的系譜關係是人類學常用方法之一。本文所用字母的標識意義如下：M-母親 F-父親 P-父母 B-兄弟 Z-姐妹 G-同胞 W-妻子 H-丈夫 E-配偶 S-兒子 D-女兒 y-小 e-大。FZ即父之姐妹。

61 據龍脊廖家寨紳士廖金全所寫的《廖記軍民剿匪》（大約寫於清咸豐年間）記載，當

存在的安全外患，使龍脊原本已積累多時的社會內部矛盾爆發，土地越來越集中，光緒年間多達七成以上的梯田集中在少數地主手中。<sup>62</sup> 在貧富分化嚴重的情況下，爭財奪產的事越來越多，尤以繼承之際為最。財產繼承的合法性基礎是親屬制度，後者又與親屬與社會結羣意識有關。這時的龍脊已出現儒家文化教育，同光年間整個龍脊地區有8人通過科舉考試、有7人通過捐贈獲得初級功名。<sup>63</sup> 父系繼承或基於生物性血緣關係的親屬繼承隨着儒家文化的普及而開始具有合法性，一些人強調這類親屬觀念以使自己在財產繼承中獲利。新出現的父系、生物性血緣觀念與原有兩可親屬制度所引發的衝突，成為造成清末民初龍脊社會動盪的重要原因。

墓碑的變化從一個側面反映了儒家式父系意識及相關制度在龍脊社會不斷深入的過程。石質墓碑在龍脊的出現是漢文化傳入以及對祖先慎終追遠意識不斷強化的產物。由於龍脊壯人沒有祠堂，也很少有成文家譜，墓碑文字還承擔着記憶家系的任務。

迄今筆者在龍脊所見最早的墓碑是嘉慶二十二年（1817）的，墓碑很小，約80×40厘米。碑文格式是，正中為墓主「皇清待贈新故顯考滿壽父親廖□□之墓」。兩側上部各書「慎終」、「追遠」，其右側下部刻墓主子孫「孝子廖□□、□□」。碑左、右兩側記墓主生年死時：「玉兔東升原命生於癸未年二月初八日寅時……，金烏西墜大限歿於丁丑年之五十五歲八月初□□。」<sup>64</sup>

這塊碑開始呈現出濃厚的漢文化影響：慎終追遠的祖宗意識以及甲子紀年方法。現存道光年間墓碑兩塊，形制與碑文格式與上述相同。

咸同年間所豎墓碑增多，筆者迄今找到8塊。石碑形制大變，除了增高加大外，還在左、右兩邊側立石條作為碑框，上部加蓋似屋頂的碑帽。碑文格式變化較大。下面是筆者抄錄的一例，從左到右依次為：

---

時龍脊團練經常通過官方通報來了解各種匪患資訊以及時防守相應的邊境隘口，官方亦曾派出官員到龍脊指導團練，並提供了部份彈藥原料。咸豐五年（1855），在縣城已陷的情況下，以龍脊團練為首的地方武裝居然自發組織起來，將孔亞福部數千人擊退。這些活動使龍勝官方看到龍脊團練的力量，數次將龍脊團練調到龍脊之外進行防守；龍勝縣城數次被攻破，這時常有官員逃到龍脊避難。

62 此資料係筆者根據地契及有關調查材料推算得到的。

63 廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁140-141。該書記載的龍脊人獲得的最高功名是舉人，但筆者遍查清代廣西歷次科舉名單，未發現有來自龍勝的廖、潘、侯諸姓之舉人。

64 標點為筆者所加。

蓋謂吾父居住新寨，富忠公之孫，海蛟公之子，發配吾母蒙氏，育生男一女一，俱配完成。原命生於乾隆四十四年十月初八日亥時，歿於道光□十九年十月初三日酉時，卜葬土名寨古上□□，寅向兼庚分金。父恩難報，謹刊石碑為志。

皇清顯考稀壽廖公諱光秀老大人之佳城

孝男廖學保，媳廖氏／潘氏，孫金□□□

大清同治十四年十一月廿□□□立碑

上述碑文格式此後成為龍脊地區墓碑的典型樣式。碑文有三點值得注意，一是詳細載明墓主父祖姓名、居住地、配偶及生育的後代，是刻在墓碑上的家系表，具有家譜的功能；二，雖有一女兒，其名字卻未刻在石碑上，這有違龍脊壯人男、女一樣看待的傳統，反映出父系意識的抬頭；三，豎碑時間發生在墓主逝世數十年後。這種為去世多年的祖先修墓立碑，勒碑記述該祖先以下世系分支的做法始見於咸豐十一年（1861）廖家寨最富有的人之一廖金陵等為其高祖廖文登墓所立墓碑。廖文登是雍正至乾隆早中期人，碑文述文登之祖、父及次子才說以下歷代子孫，碑文中的後代子孫對應於廖家寨現有的一個家門。其他還有光緒二年（1876）所立廖良茅（1782-1849）墓碑、光緒五年（1879）所立蒙文累（1721-1776）夫婦墓碑。光緒十五年（1889）廖家寨為倫公所立墓碑最為典型。該碑尊倫公為始祖，錄有三房九代共123位子孫的世系和姓名，三房正好對應於現廖家寨三個家門（另碑上載有兩支數代單傳，現已失傳），佔廖家寨人口的一半。<sup>65</sup> 這些碑文均只記載始祖以下所有男性後裔及配偶，而將女性後裔排除在外，具有鮮明的父系色彩。這種旨在重建始祖以下父系系譜，並以此來強化和團結世系羣分支的現象在咸同和光緒初年集中出現，反映出父系意識的興起主要發生在這一時期。

同治末年至光緒初年，墓碑形制基本定型，趨於標準化；也正是從這一時期開始，在老人下葬時或下葬後不久就在墳前豎立墓碑成為通行的做法。墓碑變高變大，碑文格式與咸同年間相似。與那些為很久以前祖先所立墓碑碑文只載男性後裔及其配偶不同的是，為新逝祖先所立墓碑，常將墓主所有

65 該碑所述「才、光、金、玉、吉、貞」六輩屬據實照錄，但前三輩卻頗多疑點，顯示出再造的痕跡。倫公之名不見於嘉慶年間的《廖姓宗支部》。正文述倫公「育生二子」，後面卻記有三大房，並將第三房始祖「同封公」亦稱為「次男」。第三房的第三代祖先是「襪公」，但「襪公」亦為寨內另三個未載於此碑的家門之始祖或始祖之

後裔（包括男性和女性）及其配偶都載於墓銘右側，有時還將墓主父祖以下所有旁系後裔，特別是子侄輩（也包括男性和女性）都刻錄其上。這樣一座墓碑儼然就是一部比較完整的家譜。<sup>66</sup> 這類碑文一方面反映了龍脊壯人對系譜知識的關心以及擴大家系記憶範圍的企圖，另一方面，這種家系將後代中的女性及其配偶名字也同列於墓碑上，它所反映的並不是純粹的父系制，而是兩可血族傳統。

如前所述，兩類墓碑雖大體同時出現，卻採用了不同的系譜建構策略。筆者認為，其原因在於，為新逝的父祖立碑，關係到將要或已經發生的繼承實踐，涉及到財產的繼承和轉移；而為很久以前的先祖立碑，則純粹是一種撫今追遠的行為，其意義更多地體現在觀念或意識形態上。這兩種墓碑採用不同的策略記述系譜，說明在當時的龍脊地區，一方面有效仿當時的主流文化建立父系宗族的企圖；但在另一方面，兩可血族傳統仍有深厚的土壤。父系的植入首先發生在不涉及財產繼承的意識形態層面，而具體的繼嗣實踐則因涉及到財產繼承以及感情等因素，為傳統習俗承認的兩可制仍保持強大的影響力。

龍脊壯人的兩可制亦有男性優先的傾向<sup>67</sup>，這使兩可意識與父系意識在大部份場合可以相安無事，唯有當一些家庭有女無子或子女皆無時，父系制與兩可制的矛盾才變得特別尖銳起來。在父系制中，這一類家庭只能過繼近親侄子來延續香火。如果這個家庭財產豐厚，其兄弟子侄等近親就會拿出父系原則說事，極力反對招贅，主張過繼族侄以繼承、分割部份財產。顯然，父系原則對有子者有利，卻將有女無子或無子女的家庭推向不利位置。於是，這些家庭也團結起來，於民國十七年（1928）成立添丁會，並在龍脊通往官衙幹道的涼亭中勒碑宣示：

---

同胞，據其中一個家門的說法，「禮公」應是成公的後代，成公在《廖姓宗支部》被稱為移居龍脊之後的四世祖。若此說為真，則第三房系舍近而求遠向旁系靠近，此類行為，或與當時寨內政治生態有關。

66 自乾隆末年開始，龍脊的地方文獻即有官府發放門牌之說。筆者認為，龍脊壯人碑文中系譜的敘述方式明顯受到官方發放的門牌格式的影響，但亦有所變化，如將不住在一個地方的親屬（外嫁的子／女及其配偶）也列上。關於清代門牌的介紹參見楊國安，《明清兩湖地區基層組織與鄉村社會研究》（武漢：武漢大學出版社，2004），頁126-131。

67 郭立新，〈爲了ran的延存：桂北龍脊壯族的兩可繼嗣、婚姻與親系稱謂〉，載魏捷茲編，《雲貴高原的親屬稱謂》，雲貴高原的生命儀禮與人觀第一次學術討論會論文，雲南澄江，1999年。

因吾輩命運乖違，欠缺子息，恐後啟之無人，痛先靈之誰靠。不已，而推定相續之人，或同宗，或異姓，以承吾之財產宗支，使數百年繼續之權，一旦失於他人之手，此中景況，難向人言，不但此也。一家相聚，難免無同異之心，父子同居，或具有彼此之見，有善無可勸勉，有惡無從規戒。不已，前派代表赴縣呈請縣公署，馬知事批，狀悉：

准爾承祧備案，自行勒碑，永遠豎立通衢，此批。如是而集同況之人，結為社會，又何敢望優勝於社會上也。只求宗支香煙不替，家庭相督有人，或內外房族稍有差池，可於社會討論，互為勸勉，互為警戒，設此會者，非慶倖也，實自悲也。然無子而有子，無孫而弄孫，蠱斯衍慶，麟趾呈祥，又何嘗與家族有異同也。<sup>68</sup>

添丁會將無子嗣者集聚為正式的議事羣體，形成一股社會力量來制衡當時父系意識越來越濃，變得越來越像宗族的家門對無子嗣者家產的不當爭奪。龍脊有這樣一個習俗，即女子可招贅或媳婦可填房，但需要將一部份田地分給較親的兄弟或子侄以取得他們的同意。<sup>69</sup>筆者認為這正是在父系制與兩可制雙重作用下相互妥協的結果。

民國時期父系制至少在名義上取得正統地位，以至於1957年在龍脊所做的少數民族社會歷史調查做出這樣的描述：

家族家庭的關係，是依據父系血統的遠近親疏，三代以內稱為房族，三代以外稱作門族或宗族。在龍脊每一個村寨都以某一姓氏為主體，很少雜姓，因居住同一村寨的人，大抵也是這個宗族成員之一……每個宗族和同一宗族各個支系，有一個或幾個類似族長的人物……宗族對它內部成員的主要行為負有一定的責任……。家庭中父親或丈夫是家長，婦人是絕少當家的……。婦女在家庭中的地位是較低下的。<sup>70</sup>

68 廣西民族研究所編，《廣西少數民族地區石刻碑文集》（南寧：廣西人民出版社，1982），頁159-160。標點及着重號均為筆者所加。

69 廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（南寧：廣西民族出版社，1984）（第一冊），頁115。

70 廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁111-112。

雖然筆者懷疑上述文字帶有濃厚的以漢說壯色彩，並不代表當時的全部事實——系譜資料顯示即使在父系意識強盛的民國時期兩可繼承仍然普遍存在，但至少也說明，在外來壓力以及壯人向主流社會求同的社會理想的雙重作用下，清末民國時期，在父系制與兩可制的角力中，前者確實越來越佔上風。

但是，這種狀況並沒有一直維持延續至今。1949年以後，國家主流意識形態上宣導男女平等。國家土地政策前期為集體主義，後期改為根據家庭人口平均分配土地，使作為財富主要形式的土地之佔有具有平均化趨勢。福克斯指出，單系制需要承受人口硬性增長或減少帶來的壓力，但血族制則具有較大的彈性，特別在小面積土地出現人口壓力需要靈活進行勞動調整的情況下——如小型島嶼環境中，具有很高的適應性。<sup>71</sup>若採用父系繼承，單系制下繼承人選的僵硬規定將給多子家庭帶來很大壓力，因為在集體主義和平均主義條件下，他們無力為每一個成年兒子修建一幢欄房以便讓他們實現成就一個家的理想。相比之下，兩可制在家屋之間靈活轉移人口的優點在此情況下就明顯體現出來。實行了30年的計劃生育政策（一對夫妻只能生一至兩個小孩）更使家屋之間的人口也趨於平均化，產生了很多有女無子家庭。改革開放以後，女性外出打工和外嫁的機率遠高於男性，女性外流嚴重，婚齡青年中男女比例嚴重失調，導致女不愁婚，好男卻難尋妻的現象。這種狀況扭轉了以往父系意識形態下女性在繼嗣與婚姻中的相對劣勢處境。筆者認為，正是在上述三個方面因素的刺激下，解放後兩可制在龍脊地區再度上升為龍脊壯人社區的支配性話語。

系譜調查顯示，近二百年來，在實踐層面兩可繼承一直存在，這說明父系與兩可的起伏興衰更多表現為觀念上的轉變，對實際行為的影響力遠沒有觀念上所顯示的那樣大。而觀念的轉變與外部國家力量的滲透和轉向息息相關，這一方面表明國家已成爲龍脊壯人社會變遷的支配性力量，無論父系原則的深入，還是兩可制的復興，都與國家力量作為支配性力量介入壯人生活後，壯人努力向這種力量攀附求同有關。另一方面，這一現象還說明，壯人社會在長期的國家化過程中，形成了一套包含多樣和複數形式的社會文化工具箱，根據對外部支配性話語的變遷而從這個工具箱中拿出相應的形式。多樣共存、亦此亦彼、非此非彼的社會文化混雜格局，所體現的是邊陲性的壯族對所處複雜社會環境的適應性以及靈活轉變的技巧。

上面通過簡要敘述龍脊壯人之父系意識的植入及其與兩可制的糾纏，以說明神龕在家屋中出現並成爲家屋新的孕育中心的歷史背景。筆者認為，

---

71 羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》，頁116-124。

從神龕結構與所具有力量的性質來看，神龕在家屋中的地位與國家力量對龍脊壯人生活的直接介入強度相呼應。神龕最早於何時進入龍脊壯人家屋，現已不可考。筆者迄今發現的龍脊壯族年代最早的房屋始建於咸同年間（參見第181頁附圖），這幢欄房係廖家寨廖金全、廖承翰父子興建的。廖金全（1801-1882）是廖家寨最富有的人之一，與官方關係密切，自稱曾獲廣西提督翰林編修秦大人賞給正九品登仕郎。他初通文墨，留下了紀錄咸同亂世的《廖記軍民剿匪記》以及大量地契文字。其子廖承翰（1841-1907）受過較為系統的儒家教育，捐監生。父子二人均長期擔任廖家寨的寨老。父子二人興建的這幢欄房一度成為寨內的標誌性建築，其所在家門即因這幢房屋而獲得「新房門」的稱號，可見該房屋的興建在當時是一件大事。這幢欄房內的神龕在形制上與當代壯族家屋內的神龕無異。從上文關於龍脊國家化歷程中父系制興起歷程的描述推測，象徵祖先和國家力量的神龕很可能就是在清代中晚期，通過像廖金全父子這樣的地方精英的鼓吹和實踐而進入到龍脊壯人的家屋。

當神龕在家屋中居於統攝位置之際，也是家屋的另一孕育中心——花園信仰開始衰落的時候。神龕似乎有取代花園在家屋中位置的趨勢。若將花園與神龕比較，一個只存在於想象中，一個卻是實在之物；一個溫和卻又神秘，只能透過儀式專家間接接觸並操控這種力量；一個威嚴而直接，以文字符號的方式在家屋中顯着呈現出來，讓每個人都可以親身感受其存在，並且每個人都可以參與到有關的活動之中。花園作為孕育中心，其力量是外在、異己的，雖然不能直接駕馭卻又極其重要，因為它左右着家屋的生存與延續。神龕在展示了上至於天地國家，下至於社區和祖先的神靈秩序的同時，又將這一秩序既凌駕於家屋之上又嵌合於家屋之中。神龕本身就是家屋的組成部份外，祖先的福佑和熟悉的社神的保護使家屋在面對這一秩序時多了幾份溫情與互動。所以，相比而言，花園是一個更神秘和外在的孕育中心，而神龕則是雖然威嚴但直接實在的孕育中心。神龕對花園的逐漸取代，與龍脊壯人國家化進程不斷加深的進程是一致的。何翠萍曾經推測，壯族將想象的花園作為孕育中心或許與壯的邊陲性或壯在歷史上與中國的中央或與漢人移民之間的關係有關，即這種看不見的中心或許出自族羣國家化的結果。<sup>72</sup> 筆者在此大膽推測<sup>73</sup>，花園與神龕所代表的或許只是國家化歷程中早晚兩個不同

72 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。

73 更充份的論證還有待於對壯人國家化歷程、花園信仰和神龕興起的歷史背景及現狀，特別是土司統治與花園信仰的關係的深入考察。

階段。在國家化初期，國家對於地方的統治雖然已無可避免，但對於大多數人來說，這還是一種間接和神秘的力量，壯人將這種力量異化為花園，只有儀式專家才能接近它，就像國家在壯族地區實行土司統治時，以土司作為國家與地方之間的中介者和統治代理人一樣。隨着邊陲性的消失或國家化的完成，地方直接納入到國家統治系統，國家深度介入地方事務。在此情況下，花園信仰衰落，類似於龍脊的象徵國家秩序的神龕直接出現在家屋之中，成為壯人生活中的支配性力量。

但在另一方面，作為花園信仰重要環節的養的邏輯，並沒有隨花園信仰的淡化而失去重要性。家屋即使處於神龕的支配之下，灶塘所代表的養的邏輯，仍然是維繫家屋生命不可或缺的基礎。神靈雖然高高在上，但也仍然需要香火與供祭，需要與世俗生活持續互動，而灶塘作為世俗生活的集中體現，依然扮演着重要的角色。無論供神還是養人，都以灶塘為中心。前文所述家屋內部之柱梁結構所呈現的生命意象，亦是以樹根作為吸取生命之源的養的邏輯體現。家屋中一個神龕兩個灶塘在平面上構成為「品」字形結構，具象地呈現了神龕與灶塘的關係是一主二從，即一個神龕主導下的二個供養中心。所以，如果回到前文關於家屋中哪個最重要的疑問時，可以發現他們的兩種回答是互相補充的：神龕雖然在形式上取得支配地位，但其意義卻主要與意識形態有關，彰顯的是它的象徵價值，所以在普通老百姓看來，它像一個「面子上好看」的擺設；火塘所代表的供養邏輯實際支配着人們的生活實踐。

## 五、家屋的延續：生育、繼嗣與婚姻

### 1. 生育的價值

無論從哪種孕育邏輯來看，生育在龍脊壯人社會中都具有重要意義。從花園的邏輯來看，生育雖然不是婚姻的結晶，卻是婚姻的開始，只有生育了後代（首生子），夫妻才有「花」需要撫養，婚姻才算確立。而從神龕的邏輯來看，生育則意味着後繼有人。

首生子的誕生成為家屋延續歷程上的標誌性事件，為慶祝首生子出生而舉辦的三朝酒則是龍脊壯人社會最隆重、規模最大的生命禮儀宴席之一（生命禮儀中另一個重要的宴席是老人的喪葬禮）。三朝酒一般由新生兒的祖父母舉辦，祖父母舉辦過三朝酒就意味着完成了自己撫養兒女的義務，獲得了老人的資格。新生兒的父母則從此開始被當成為成年人而承擔起撫養新一代的責任。由於婚姻在這時才確定下來，給偶者的嫁妝一般也在這個時候才送



到討偶者家中。

三朝酒筵上最重要的一項活動是給新生兒起名字。新名字最重要的原則是不能與其他人同名，因為這個名字在當地的人羣指稱與分類中非常重要，被用來標識與新生兒相關的一羣人：父母（F、M）、祖父母（如父為討偶者，祖父母的系譜位置為FP；如母為討偶者，則祖父母的系譜位置為MP）等均以從子名原則使用新的名字。三朝過後，家屋也獲得了新的名字，並被用來標識家屋所擁有的一切田地及其它動產。

在龍脊壯人的親屬稱謂與人羣分類體系中，從子名是最常用的指稱符號。格爾茲認為，從子名通過把家屋的直系後裔之一的名字歸入到家屋、家屋內夫妻和祖先的名字中的方式把夫妻聯繫起來，也把家屋的各個部份聯繫了起來，對於共同後代的擁有成爲家屋統一的基礎和連結的紐帶，成爲一對夫妻得以正式確立其關係的前提，這使生殖或獲得新的後代擁有巨大的價值。<sup>74</sup> 從子名和從子稱還以稱謂的方式締造了一個以後代爲焦點的、以相對輩份爲基礎的身份階序：男性是kong(+3)－po(+2)－ta(+1)，女性是ya(+3)－me(+2)－pei(+1)。這種身份階序是通過本人努力獲得的，與漢人通過先輩的生育行爲先天確定的輩份是不同的。

## 2. 繼嗣方式

生育的重要性以及從子名稱謂對其意義的放大，使家屋能否及時獲得新的後代，成爲繼嗣關注的焦點。龍脊壯話中，sun yin wa或sun sui fei兩種說法均指繼嗣，並用桂林話把這兩種說法都說成是「接香火」。sun是「接」的意思。<sup>75</sup> yin爲「香」，wa爲「神牌」，yin wa意即敬神牌的香火；sui爲「煙」，fei爲「火」，sui fei意即火塘煙火。無論家屋內燃燒的是香火還是爐火，都是家屋內生活延續的象徵。分別以火塘和神龕作爲家屋或繼嗣的象徵物，與前文分析的家屋以火塘和神龕爲孕育中心有關。

上文述及，龍脊壯人社會的繼嗣制度雖然一度受到父系制的重大影響，但兩可制一直具有頑強的生命力。下面將討論當代龍脊社會在經歷了父系制衝擊之後再度復興的兩可制的內涵與特徵。

報導人廖志固跟筆者有過如下一段對話：

74 克利弗德·格爾茲（Clifford Geertz）著，納日碧力戈等譯，《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1999），頁429-433。

75 這是報導人的解釋，但筆者懷疑這個詞最初借自漢語「順」字。

問：有幾個子女比較好？

答：子女兩個比較好，不管一個男一個女還是兩個女或兩個男（都行）。意思是說，這樣可以給別人（嫁出去）一個，可以留一個。這樣負擔可以減輕一點，兩個負擔兩個。如果你是獨生的，她也是獨女的，那負擔就不是兩個，就是四個了。那樣肯定不行。

問：要多少人來接香火比較好？怎麼讓人來接香火？

答：接香火當然越多越好，但一個也就可以了。接香火不優先考慮長子，只要父母看中了哪個。小夫妻想在哪邊，就看他們自己的想法了，哪邊生活條件好一點會優先考慮一點，不過呢，最主要的還是考慮哪家子女多。要人來接香火，家裏條件要好一點，不然人家不來。接香火的人可以得財產，但要贍養老人，給老人辦理後事。

廖的話包含着兩可制的邏輯。綜合諸多報導人的說法，龍脊壯人的兩可繼嗣有如下五個特點：

1. 後嗣的選擇：兒子和女兒都可以接香火，但一般會優先考慮兒子，沒有兒子或兒子尚小但家裏需要勞力時，就讓女兒先接一個郎仔回來。<sup>76</sup> 如果兒子女都沒有才會考慮過繼一個兒子或女兒來接香火，從何處選擇繼嗣，並沒有特別的規定。<sup>77</sup> 被收養過繼者必須將養父母視為自己的父母而將自己的親生父母作旁系長輩看待。如果留在家接香火的兒女在子女未成年時就因故去世，可以讓媳婦、郎仔到外面再找一個配偶回來接香火。如果原來接香火的安排中途因變故而斷絕，可以把已經嫁出去的兒女，在本人及討偶者同意的前提下，重新徵召回來接香火。

2. 繼承過程涉及財產、子女數量、當事人的感情等諸多變數。只有接香火者才能繼承家業財產。最重要的財產是房子和土地。解放後土地集體化，改革開放以後雖實行承包制但仍然五年一調整，這些政策降低了土地在繼承

---

76 這樣的安排使接香火的人中，男性遠多於女性。從平段庭、珠字輩和平寨瑞、純（克）兩輩（這兩輩主要在解放後20世紀60年代至90年代結婚，可作為解放以後的代表）繼嗣與婚姻的統計情況來看，約有84%的男性娶妻接香火；只有16%的男性到外面上門。約有83%的女性嫁到外面去，另有17%的女性招郎上門接香火。

77 清末民國時期，繼嗣一般從家族中選擇，並要得到其他家族成員的同意。

中的重要性。<sup>78</sup> 現在，房子成爲最重要的財產，一對接香火的夫妻需要一幢干欄樓。從父母的角來，子女需優先考慮自家接香火，多者方可外嫁；如果家庭殷實，年輕人樂意上門，有助於順利實現接香火的願望<sup>79</sup>。從夫妻的角來，從夫居或從妻居皆可，具體到哪邊接香火，需要考慮父母的意願和雙方家境。如果夫妻雙方都是獨生子女，或雙方都有接香火的任務，可以用兩邊頂的辦法解決。<sup>80</sup> 所謂兩邊頂，指一對夫妻同時在夫方和妻方接香火，他們至少要生兩個小孩，一邊給一個。

3. 成員資格與財產繼承。本文用「身份」指實際成爲繼嗣羣的一員，用「資格」指具備成爲繼嗣羣成員的條件，有身份者必有資格，但有資格者未必實際擁有羣體身份。龍脊壯人在父母分別屬於不同繼嗣羣時，一個人理論上可以獲得父方或母方任一方羣體的資格，但不能同時既屬於父方羣體，又屬於母方羣體；具體屬於哪個羣體，取決於父母接香火的安排，具體表現在小孩的三朝酒由哪一方承辦，該小孩便屬於哪一方所有。在一般情況下，同胞擁有相同的身份，但在兩邊頂的情況下，同胞會分別屬於不同的繼嗣羣。

因出生而獲得的繼嗣羣成員資格可以終身保持。廖家寨現在有一個家

78 自從20世紀50年代土地改革以後，土地爲集體（村民小組）所公有，村民們以生產隊爲單位組織勞動。土地出產物亦爲集體所有，糧食等生活必需品按勞動的工日和國家戶口上的家戶人數進行分配。80年代初包田到戶後，土地等主要生產資料重新分配到各家各戶，家屋重新成爲物質生產的基本單位。土地分配的原則是按國家戶口進行。山林與旱地實行一次性分配，即各家戶分得的山場，永歸各家戶所有，以後不管各家戶人員如何變化，都不再調整。但作爲主要生計之本的水田，普遍採取五年一小調的措施，即以村民小組爲單位，每隔五年，根據各家屋人口數量變化情況抽多補少，進行一次小規模的調整。凡因婚姻或出生而在某個村民小組內取得接香火資格的人員，都可以將其戶口遷到小組內參與水田五年一次的調整。所以，目前在龍脊，土地不再是繼承時需要重點討論的問題。

79 財富爲接香火提供保障，而人口在繼嗣過程中相對自由地流動，特別是向富有者家庭流動，使各個ran佔有的財富趨於平均化。傳統的龍脊壯人社會是一個較平均，貧富差距小的社會。清末雖然短期內出現了幾戶地主，這些地主家庭的財富大多不過三代即已分散。在解放初期的土地改革運動中，整個龍脊村沒有一戶被劃爲地主。

80 筆者了解到數起兩邊頂的個案。其中一起爲潘家寨T與平安寨L結婚，他們所生的兩個兒子分別留在潘家和平安廖家。另一個例子是，P原本是龍堡人，嫁給廖家寨S育有一女，S數代單傳，後不幸亡故。P於是改嫁給廖家寨Z，Z的父母也沒有孫輩來接香火。所以，PZ結婚時便通過S和Z雙方家門商定兩邊頂。兩邊頂雖可繼承兩份家業，但也要同時向兩邊承擔責任與義務，故負擔較重；因夫妻只能居於一邊，卻需要經常在兩邊走動以承擔義務，故兩邊不能相距太遠。

門，其先祖原為廖家女兒，嫁到另一個寨子，夫死後又帶着兒女們回到廖家寨砌房立業，迄今已歷五代，據系譜推測此事發生於清代光緒年間。此事說明女性的繼承資格並沒有因外嫁而喪失。另，依照當地慣例，同姓公有山場，所有同姓均可入葬。民國二十一年（1932），潘運福祖父潘美益死，喪於白鶴崗廖家墳地，頭人潘安照、廖東順等不知潘美益本出生在廖家，後隨其母回潘家繼承家業才改姓潘，找岔子說潘運福侵佔了廖家墳地，要罰他的錢，潘運福講出實情而沒有被罰款。<sup>81</sup>已經嫁出的潘美益母及其兒子，中途改回潘家繼承以及潘美益接潘家香火但仍拥有其所出生的廖家的成員資格，依據的也是兩可制和血族的邏輯。

有成員資格者如果同時也居住在羣體認定的地區範圍內，便取得繼嗣羣成員身份。婚姻（更準確地說是生育）也是獲得繼嗣羣成員資格和身份的途徑，嫁入的不論是男或女，均取得配偶所在繼嗣羣的成員身份，直至離婚時為止。討偶者的成員資格與成員身份是一致的。給偶者除了擁有配偶所在繼嗣羣身份的時，還保留有出生繼嗣羣的資格，他們在出生繼嗣羣不能繼承財產，但他們有權返回出生繼嗣羣重新取得成員身份並參加財產的分配。<sup>82</sup>

4. 權利和責任相當。與單系繼嗣依先天之性別法定嗣子不同，龍脊壯人在後天經由親子互動確定嗣子，承繼雙方各有自己的權利與責任。被繼者有責任向繼者提供房屋、土地及其它財產，為每對繼者的長子／女舉辦三朝。只要被認定為接香火，就有權利繼承財產，其責任是贍養被繼者，並在其過世後舉辦喪葬禮。如果同時有幾對接香火的後嗣，就由這幾對夫妻均分財產、家業<sup>83</sup>。新分出來的家屋在安香火儀式時需從原來家屋神龕上的香爐裏拿一些香灰到放到自身神龕上的香爐裏。但新舊家屋地位平等，各自經營，這一點與日本家社會不同。雖然壯人家屋與日本的家一樣都是經營實體，沒有血緣關係的人也可以接香火，但不存在日本家社會那種本家與分家之間的附屬關係。<sup>84</sup>

承繼雙方的付出和回報應大體相當，並將享有的權利與應盡的責任直接

81 廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁98。

82 報導人侯慶珠說，他有五個兄弟，其中兩個到外面上門的兄弟便不再參加父母財產的分配。但如果哪個上門的兄弟中途從外面又轉回來定居，他就重新獲得了分配家產的權利。

83 清末民國時期接香火的長子在平分的份額之外另有一份長子田。長子田的多少視長子為家庭所做出的貢獻大小而定。

84 麻國慶，〈日本的家與社會〉，《世界民族》，1999年，第2期，頁56-65。

掛鈎，特別是當承繼雙方不存在親子關係的時候，這樣的平衡特別引人注目。繼者除了平時應盡的贍養義務外，<sup>85</sup>亦為回報而需要在被繼者過世時隆重舉喪；<sup>86</sup>同時還要以成員的身份參加家門和寨上的活動。承繼雙方行為受到家門直接監督以及寨上輿論的間接監督。如果繼者拒絕履行責任，就有可能面臨其他有資格的繼承者（如出嫁的同胞）的競爭而喪失接香火身份，或直接被家門剝奪繼承權。

以責定權的兩可繼承模式使繼承事件變成為一個漫長而有彈性的過程。承繼從下一代的出生開始，一直延續到被繼承人去世以後才結束。在此期間，性別、生物性血緣關係不是首要考量因素，承繼雙方的意願和表現亦很重要。雖然繼承制度靈活而有彈性，使繼承具有一定競爭性，但承繼雙方責任互相擔當的原則在某種程度上限制了潛在競爭者對財產的爭奪。

5. 嫁入者（上門郎或媳婦）的地位。清末民國時期受父系意識的影響，無論上門郎還是媳婦的地位都比討偶者要低一些，認為男人是因為家裏窮才上門，面子有點不光彩。現在，據筆者觀察，嫁入者不論男女，其地位基本等同於繼嗣羣內性別和輩份相同的成員（上門郎即是兒子，媳婦即是女兒）。上門郎在妻方繼嗣羣內要改用妻子的姓，用她兄弟所用的班輩字改名，可以繼承財產。如果離婚，他對家屋內財產進行分割的權力視他（她）對這個家屋的貢獻大小而定。除了他（她）帶入到這個家屋的東西仍屬於他之外，家屋的其他財富中，只有他（她）在這個家屋內付出了很多勞

85 2007年元月筆者在平段訪談時，報導人A給我講述了她妹妹的事。她妹妹B嫁入龍脊某寨，育有二女，前幾年夫死，因家裏缺少勞力，她又招了一個年齡相仿的男子來填房，撫幼贍老。B之前夫是獨子，有一妹亦嫁於同一寨中。近年，B之公婆想把B一家人包括兩個女兒和招來填房的後夫全部趕走，讓B前夫之妹回娘家接手家業。筆者將這個故事講給廖家寨和侯家寨幾位長者聽，並請他們發表看法。他們紛紛指出，只要B盡到了養老義務，她的公婆就沒有理由趕她走，她公婆這樣做太沒道理了。這一事件從側面反映出，在龍脊人看來，是否取得繼承權利與其是否盡到贍養義務直接掛鈎。

86 喪葬禮亦是龍脊壯人社會很隆重花費很大的生命禮儀之一，參見郭立新，〈榮耀的背後：龍脊壯族喪葬儀式分析〉，《中南民族大學學報》（哲社版），2005年，第1期，頁57-61。我的一位報導人講到他身上的負擔時，將尚健在母親的葬禮稱為他將要承擔的一項大「負擔」。筆者比較數百通墓碑後發現一些無子而由族侄繼承家產者的墓碑反而比較大。解放前有些家庭甚至因喪事賣去田地牛隻而致貧窮，參見廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁130。

動創造出來的財富，他（她）才有權利帶走其中屬於自己勞動成果的那一部份。<sup>87</sup>

綜上所述，龍脊壯人繼嗣制度不論後嗣性別，以保證後繼有人為目標。以生育為基礎形成的父母——子女關係仍是接香火的重要依據，但這種血緣關係的存在只是提供了繼嗣關係得以自然建立的可能性而非必要條件，其他沒有血緣關係的人，若經過適當的為大家所認可的程式（過繼或婚姻），亦可以為家屋接香火。繼嗣的合法性來源，除了因生育而形成的血緣關係外，還包括上下輩之間的供養關係，這是前文所謂養的邏輯的延伸。男性後嗣優先的傾向或跟父系影響有關。

### 3. 婚姻的類型與性別角色

婚姻是具體實現家屋生命孕育和繁衍的主要途徑。龍脊壯人的婚姻受家屋生命兩種孕育體系（花園——灶塘、神龕——灶塘）的影響而呈現複雜的形式。夫妻合夥而無性的觀念使兄妹結婚而不致違背生命事實的第4原則（即亂倫原則），事實上，壯人就有兄妹通婚的神話。<sup>88</sup> 前文「養與火塘」一節所述在禮物交換層面將庚兄弟等同於討偶者—給偶者的做法（米——酒肉）就包含了將「兄弟」、「自己人」、「己羣」作為通婚對象的邏輯。庚兄—庚弟之間禮物交換可以視情境需要變化，反映出討偶者與給偶者之間並沒有成為固定的人羣分類傾向。也就是說，一個羣體既可以是另一個羣體的給偶者，同時又可以是它的討偶者。

在實踐層面，龍脊壯人擇偶不避同姓和近親。亂倫禁忌原則所起的作用是，將一定範圍以內的兄妹或近親排除在適婚人羣以外。到底在多大範圍內禁婚，則具有高度的彈性，視所處情境如通婚人羣規模、當事人地位等因素決定，缺乏確定性，可根據婚姻交換圈的規模大小而進行靈活調整。龍脊壯人的禁婚範圍與村寨大小有直接關係。位置偏僻、人口較少的馬海寨報導人認為超出三代就可以了，<sup>89</sup> 地處區域中心、規模最大的龍脊寨報導人則認為最

87 如果離婚者可以帶走的財產是像房屋這類的不動產，一般需要折算成貨幣帶走。

88 這裏所謂兄妹不一定指同一父母生下的親兄妹，還包括親屬分類意義上的兄妹，如同一個繼嗣羣內同一輩份的異性同胞。

89 20世紀50年代調查報告曾指出龍脊馬海寨堂兄妹成婚者佔到百分之五十，參見廣西壯族自治區編輯組編，〈龍勝各族自治縣龍脊鄉壯族社會歷史調查〉，《廣西壯族社會歷史調查》（第一冊），頁134。這個數字高得令人懷疑，所謂的堂兄妹亦應不是如漢語所示的第二層次同胞關係，而是超出三代以外的第三層次同胞及以外的關係。

好超出五代才行。

雖然目前龍脊壯人男娶女嫁、從夫居的婚姻形式佔主流，但亦不排除或歧視其他婚姻形式。筆者曾將其婚姻形式歸納為三大類六種情況。三大類分別為男娶女嫁、女娶男嫁以及均娶而非嫁。男娶女嫁通常在以下四種情況下發生：兒子娶原配媳婦進門、女兒死後由贅婿再娶妻填房、兒媳死後兒子續娶、子死媳改嫁。出現女娶男嫁的情況有兩種：留女兒在家招郎、兒子死後留兒媳在家招郎上門填房。均娶而非嫁主要指兩邊頂。上述六種婚嫁情況具體歸結為四種行動：「tsou paou」和「tsou kei」，「tsou」為「接」，「paou」為「妻子」，kei為「丈夫」，這兩個詞語分別指娶妻（接個妻子回來）和娶丈夫（接個丈夫回來）；「pei ko paou」或「pei ko kei」，「pei」意為「去」，「ko」即「個」，兩詞分別指嫁女（去個妻）、嫁子（去個夫），合起來可以叫「hai o pei」，「hai」意為「嫁」，「o pei」意為「出去」。「tsou kei」若換成男方的角度，還有一個專門用詞：「heng ran」，「heng」即「上、靠近」，「ran」即房屋，「heng ran」即上門。這些壯語對於男女的嫁娶都表現得很中性，沒有特別的性別偏好。

婚禮中性別角色亦可因男女扮演的娶嫁角色不同而大體可以互換。男娶女嫁的婚禮中，第一天由男方送酒、肉等禮物到女方家辦酒，女方回贈禾把（雙數）或糍粑；第二天送親時女方派一羣以女性為主的送親人員到男方家，男方派出以男性為主的隊伍與之對歌歡宴；第三天回門，新郎及同伴攜肉酒與女方送親人員一起返回新娘家，歡宴對歌，次日夫妻才返回新郎家中。若是女娶男嫁，則由女方送酒肉到男方家，男方回贈禾把或糍粑，派男性送親到女方家，女方由女性與之對歌，回門時回新郎家。所不同者，唯後者稍簡單，禁忌和儀式較少，如20世紀50年代以前女性給偶者要哭嫁、出門時要喝攔門酒，進新郎家門樓梯時要架橋和砍橋，男性給偶者則不一定舉行這些儀式，宴席規模也小一些。

以20世紀50年代為界，龍脊壯人的婚禮有較大的變化。清末民國時期婚姻多由父母包辦且早婚（10歲左右就結婚），婚後緩落家期間仍可與異性自由交往而使離婚率很高。從合八字到訂婚、結婚的整個婚禮過程較為

---

2007年元月胡相花根據馬海田寨系譜資料統計，馬海田寨蒙姓內部通婚者約佔10%，以民國時期為多。蒙姓自始祖及以後班輩派字為良、進、正、光、應、其、仕、渙、呈、向、國，現寨內所有人均為二世祖進祿後裔，民國時期正是應、其、仕三輩進入婚期，此時應字輩距進字輩才四代，即當時彼此間通婚者應未超出三代。

隆重，塚田誠之認為這是受到漢族主流文化的影響。<sup>90</sup> 筆者認為當時的婚禮是漢文化（如合八字、父母包辦、早婚、聘禮、嫁妝）和壯人傳統（如異性對歌和倚歌擇配、緩落家以及高離婚率或生育之前婚姻關係很不穩定）的混合物，漢文化因素的影響主要停留在儀禮程式層面，並未從實質上顛覆龍脊壯人的婚戀生育觀。解放後，特別是80年代以後，婚禮或從簡（不對歌，酒筵規模小）或將其合併到與三朝酒一起辦，給偶者的嫁妝一般在三朝酒時才送到討偶者家中，這與前文所述以生育定婚姻的邏輯是一致的。但國家婚姻法的影響漸現，出現了以到民政部門登記為標準確定婚姻關係的說法，一些人為了解決其間的矛盾，乾脆等到妻子懷孕以後才去登記結婚。

若從接香火的角度來看，龍脊壯人的各種婚姻形式中，值得注意的是招郎和「填房」。「填房」即續娶的意思。若從父系原則來看，在兒死留兒媳在家招郎上門、女死由贅婿再娶妻填房兩種婚姻中，下一輩接香火的人，即所謂的媳、郎，與被繼者已完全沒有血緣關係。這種現象是難以單純用父系繼嗣來解釋的，但若從養的邏輯來分析，卻是很自然發生的事。它只不過是龍脊壯人為了達到維護家屋生命力的手段：沒有兒子或女兒就過繼一個；沒有兒子或缺少勞力就招一個郎仔；兒子或媳婦死了，尚有下一代需要撫養，就再接一個來頂替。在上述實踐中，最重要的考量因素是勞動和供養。顯然，龍脊壯人雖然曾一度想效仿漢人的父系制，但在其價值觀深處，接香火的重要性遠遠超越了維護血緣純潔的重要性，應對生命事實的生存需要優先於攀附求同的華麗裝飾。

繼嗣與婚姻策略中重供養輕血緣的邏輯使勞動力的流動變得較為容易，其後果，一是使勞動力在自己的家屋面臨生存危機時，保留有通過婚姻與接香火的方式加入到別的家屋的餘地；二是各個家屋的財富從長期來看存在平均化趨勢，靈活性和流動性從客觀上起到了調節人口與資源佔有不均的矛盾的功效，這對於人口與資源矛盾較為尖銳的龍脊地區來說，是非常關鍵的，有利於整個社區的均衡發展和正常運轉。一方面，擁有較多財富的家屋較易成為人口流入方，通過分家析產而使其擁有財富數量逐漸減少；另一方面，財富少的家屋則可能找不到繼承人而絕後。

90 塚田誠之，〈廣西壯族的婚姻習俗「不落夫家」之歷史研究〉，壯學首屆國際學術研討會論文，廣西武鳴，1999年。



## 六、小結與討論

本文以「折衝」為題，所謂「折」，有翻轉之意，「衝」，有衝撞之意，乃藉此形容龍脊壯人以家屋為核心的社會結群形態在不同歷史境遇中由各種不同力量推動而導致的往復變化。「折衝」還有克敵制勝之意，正合龍脊壯人之社會結羣方式變遷雖出無奈而又不失主動性的特點。

龍脊壯區自明末清初開始移民墾荒而逐漸形成。在這樣一個四周都是高山，境內亦無平地，溝壑縱橫，面積只有一百餘平方公里的區域，居然生活着壯族、紅瑤、盤瑤和漢族四個族羣一萬餘人，這些人以辛苦程度高而效率相對低下的梯田稻作為主要生計來源。另一方面，龍脊又閉而不塞，近鄰廣西政治經濟文化中心，雖有一定的獨立性卻又常受外界時局波及、擾動。面對有限的基本不變的自然環境和資源，變化不大的族羣分佈格局以及時常變化的外界時局，壯人家屋如何處理其「生命的事實」？生命事實的解決之道又如何受到以國家為代表的外來力量的影響？這兩個問題及彼此間的糾纏是本文論述的重點。

像龍脊這種四周有高山作為屏障，中通一水可種水稻可聚居的「峒」是壯人生活的典型環境。<sup>91</sup> 龍脊壯人的家屋建構邏輯就顯示出對這種小型封閉環境的生態適應性。一般認為，血族制具有較大的彈性，在諸如小型島嶼環境中具有能夠靈活調整勞力、轉移人口的適應優勢。<sup>92</sup> 龍脊是一個土地資源極為有限、四周被高山環繞的山區。在此環境中，家屋作為供養單元需要控制一定數量的土地。家屋與村寨的人口規模取決於所控制的土地資源、勞動能力及生計技術水準，在三者恒定的前提下，家屋能夠供養的人口規模都是相對固定的。在龍脊特有的親屬觀念中形成的兩可制以及養育的人觀，使人口可以根據家屋的承受能力而在其間相對自由地流動，因為每個人，不管是男還女，都可以根據家裏的情況選擇嫁出去還是留下來；即使那些沒有生育後代的人，或因故喪失主要勞力的家庭，也可以通過接養獲得後代或新的勞力。

91 在這種環境中亦普遍存在與龍脊壯人相似的招贅婚，這或許可以說明，龍脊壯族的社會結羣形態在壯人社會中具有一定普遍性。關於壯族招贅婚的文獻，參見趙明龍，〈桂西壯族「入贅」婚俗初探〉，《廣西民族研究》，1986年，第2期，頁100-104；莫俊卿，〈融安縣壯族婚俗調查〉，《廣西民族研究》，1990年，第1期，頁94-96；李甫春，〈馱娘江流域壯族的歐貴婚姻〉，《民族研究》，2003年，第2期，頁28-35。

92 羅賓·福克斯（Robin Fox）著，石磊譯，《親屬與婚姻》，頁116-124。

傳統人類學對於親屬制度的思考中，普遍採取了一種西方觀念所固有的、自然主義的態度，<sup>93</sup> 即因人的再生產（性和生育）而形成的生物性連結作為親屬分析的基礎，這一預設範式受到了施耐德（David M. Schneider）的批評。<sup>94</sup> 卡斯滕（Janet Carsten）發現在馬來西亞浪卡威人（Langkawi）中，同吃行為通過同源食物（如吃同一個母親的母乳、同一個灶製作的食物）而造成同吃者身體間的連結，從而使同吃者彼此間也可以認親結羣。<sup>95</sup> 龍脊的個案有助於豐富對上述話題的討論。

首先，無論是在花園信仰中將家屋的生命孕育力寄託於一個想象的花園，還是在花園信仰衰落後象徵國家秩序的神龕成為家屋的支配性力量源泉，龍脊壯族家屋生命都具有男女統合的意象。家屋將男女統合起來的主要目標不是通過男女之間的性生活來生育後代，而是通過男女（夫妻）勞動合作所形成的生產力以養育家屋（長輩、夫妻及其後代），所以，家屋的生命與活力體現於世俗的同吃共住行為之中，人們通過日常性的同吃共住行為進行結羣認親。此種邏輯顛覆了以往基於性與生殖的親屬關係範式，突顯了共同勞動、共同吃住等日常生活行為對於結羣認親的重要性，也使我們需要對龍脊壯人生育、婚姻與繼嗣的意義進行新的解讀。親子關係可以突破生物性血緣的限制，不僅可以通過生育的途徑，還可以在養與被養的過程中形成。生育事件成為婚姻確立的開始而不是婚姻的結果，婚姻的價值在於供養共同的後代而不是性生活與生殖，所以，家屋是無性的，夫妻在生子後才長住一起卻仍不同房，表現出對性生活的迴避。參與家屋生命建構的男人和女人，雖然名義上仍是夫妻，卻更像是不可以有性生活的兄妹。

其次，龍脊壯族家屋結羣認親方式亦是歷史化過程的產物。自清末以來，龍脊壯人雖然在實踐層面上一直奉行養的邏輯，但在意識形態層面，其所聲稱的結羣認親方式經常受到主流社會的影響，以父系制為代表的生物性

93 Harold W. Scheffer, "Sexism and Naturalism in the Study of Kinship", in *Kinship and Family: An Anthropological Reader*, eds. Robert Parkin and Linda Stone (Malden: Blackwell, 2004), 321-322.

94 David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), 188. Schneider批評人類學家雖然也重視個人之間社會和文化上的連結，但認為這些連結都源自生物性連結，與後者相比，較不具決定性。

95 Janet Carsten, "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi", in *Kinship and Family: An Anthropological Reader*, eds. Robert Parkin and Linda Stone (Malden: Blackwell, 2004), 309-328.

血緣連結範式的滲透和起伏，就是這一歷史進程的突出特點。龍脊的情況表明，生物性血緣親屬連結範式與養的親屬邏輯是可以並存的。

性別關係是家屋建構邏輯的核心內容。埃靈頓（Shelly Errington）通過對家屋社會中同胞關係（兄—妹）以及婚姻交換形式的比較，將島嶼東南亞家屋社會劃分為中央島羣（Centrist Archipelago）的中心型社會（concentric）和東印度羣島的交換型社會。其羣體建構的邏輯目標，前者表現為「二分中心型」（dualistic centrism）的「同」與「統合」，後者為「中心二分型」（concentric dualism）的「異」與「交換」。<sup>96</sup> 何翠萍強調其動態過程，而分別將其歸納為「異中求同」和「同中求異」之社會邏輯。<sup>97</sup> 此二類型的共同點是他們在終點上都企圖建立家屋社會。但具體到解決上述家屋生命力問題時卻採取了截然不同的策略。在前一邏輯中，男女之間的差異被認為是根本的，異性間只有出自同一家屋的兄弟姊妹才是最理想的同構關係。在兄妹亂倫禁忌的約束下，為了完成一個統合的家，需要不斷地在婚姻中將夫妻變得類似於兄妹之「同」。後者則預設有男女同質的邏輯起點，在兄妹亂倫禁忌的約束下，強調通過性別化的過程，將同構程度高的異性同胞做區分，把姐妹嫁出去再從別處娶入妻子，通過不斷地與外人或「異」的交換來完成一個家的綿延。<sup>98</sup>

何翠萍認為壯族農民理想的人／家的建構是掩飾婚姻交換而強調統合，通過「異中求同」達到男女同體，象徵性地把夫妻變為兄妹，<sup>99</sup> 具有濃厚的中心型社會特徵。埃靈頓認為中心型社會為達到求同的理想而盡力泯滅、模糊各類社會區分範疇如羣體之間、人際之間、性別之間的界限，漠視這些差異而着重強調相似與統合。<sup>100</sup> 在龍脊壯族社會中，雖然認為男人和女人的勞動是有差異的，對家的養育必須有男女間的勞動合作，但龍脊壯人並不把男女勞動分工建構為「男人幹的活」和「女人幹的活」。這種不以男女之間的差

96 Shelly Errington, "Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia", in *Cultural Anthropology* 2:4 (1987): 432.

97 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。

98 本段修改時參考了何翠萍先生的意見。

99 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。

100 何翠萍，〈人、家屋與階序：從中國西南幾個族群的例子談起〉，雲貴高原的親屬與經濟討論會論文，雲南昆明，2000年。

異為異的做法，應是兩可制的意識形態基礎。而將夫妻關係當成兄妹關係的邏輯，直接影響了其婚姻對象的選擇。龍脊壯人儘管模仿漢人使用漢姓、建立了班輩制度、植入過父系制，卻從來沒有因漢人同姓不婚的禁條而禁止系譜位置較遠的「兄妹」之間的通婚。在當地人看來，理想的夫妻本來就應該似兄妹。

在自己人中尋找配偶的兄妹通婚理想，使壯人社會不存在固定的討偶者羣體和給偶者羣體。儘管龍脊壯人通過不同禮物類別來區分給偶者和討偶者，反映出一種在討偶者和給偶者之間建立階序的努力，但是，由於任何一個人或一個羣體的討偶羣體可以反過來成為其給偶羣體，彼此之間可能同時具有多重交叉的討偶和給偶關係，這種狀況使討偶者和給偶者之間的「債」即使存在，也只能維持在就事說事的狀態，既不能長久保持，更有可能互相虧欠扯平了事。所以，在家屋之間或比家屋更大的羣體之間無法通過婚姻形成相對固定的階序。

與島嶼東南亞中心型社會不同的是，壯族在形成過程中以及形成以來，一直處於一個強大中央王朝的邊陲地帶，受到中國中央王朝的強力控制而從來沒有建立過獨立的政權。<sup>101</sup> 這個努力求同的社會，卻身不由己地被一股更強大的國家化力量所主導，成為其附屬和邊陲。<sup>102</sup> 在親屬制度與社會結羣方面，壯族受到儒家文化所推崇的父系血緣觀念與漢族宗法制的強烈影響，以致當前壯族親屬制度研究大多是在父系繼嗣原則和宗族範式的框架內進行的，父系血緣觀和宗族制度被認為是壯族與其他壯泰系族羣相比最顯著的特徵之一。谷口房男和白耀天進而指出，此類觀念和制度在壯族社會的出現，最有可能的影響途徑，首先是地方首領和土官夤緣攀附漢人，民眾從之。<sup>103</sup> 李全偉認為明清時期壯族土司官族的封建宗法形成態達到頂點，形成了較為完整的族長官位和財產宗法式的世襲繼承制以及祠堂、族規、家譜等文化表現形式。<sup>104</sup> 從龍脊的情況來看，雖然以神龕為代表的國家力量與儒家倫理在

101 在壯族形成早期，曾有北宋年間儂智高建立所謂「南天國」政權（1050-1053），並起兵反宋，旋被宋朝狄青領軍鎮壓。參見張聲震主編，覃彩鑾編著，《壯族史》（廣州：廣東人民出版社，2002），頁344-350。儂智高事件對於壯族的形成具有重要意義。

102 這一過程在儂智高事件後明顯加快。

103 谷田房男、白耀天，《壯族土官族譜集成》，頁30。

104 李全偉，〈試論廣西土官官族內的封建宗法形態〉，《廣西師範大學學報》（哲學社會科學版），1994年，第2期，頁38-44。

清末民初強力介入地方社會，成為地方精英們盡力模仿和攀附的典範，但諸如父系血緣觀念、宗法制度等挾主流社會之力而滲透進來的東西，其影響所及，更多地作用於意識形態層面而非生活實踐領域，形而上多於形而下。這使得人們口頭上聲稱的和實際上遵行的社會文化邏輯，是有較大落差的。若要把握壯族親屬與社會結羣的全貌，就必須對其中心型社會特質及其所受到的父系宗族觀念的影響同時加以考察，缺一不可，否則難免有失偏頗。

（責任編輯：闕岳）

# Struggle Between the Life Realities and Identity to the Mainstream Society: A Study on the Logics of the House in Longji Zhuang People, Guangxi

Lixin GUO

Centre for Historical Anthropology

Department of Anthropology

Sun Yat-sen University

## Abstract

The paper attempts to analyze how the people of Zhuang Nationality construct the logics of their houses at Longji, Guangxi province, in their coping with the needs of life realities and identity to the mainstream society. No matter whether they ascribe the origin of life to the imaginary garden, or they attribute the value of the household to the shrine, which symbolizes the state authority, Longji Zhuang people have the logics that fostering is the important life reality. Their social structure is dualistic centralism which does not take into consideration of the differences between men and women, and they tend to regard the spouse as siblings, and being the ambilineal descent whose society groupings is based on the center of their own household. The logics of fostering makes the labor corporation of husband and wife become very important, and the most important value of marriage is not sex and reproduction of offspring, but fostering the house members through the labor of the couple, therefore the parent-child relationship is formed in the fostering process, too.

**Keywords:** The Zhuang People, House, nationalization, concentric society