

劳动合作、仪礼交换与 社会结群

广西龙脊壮族村落的社群结构分析

郭立新

摘要: 本文通过对广西龙脊壮族家族和村寨组织的构成及其运作进行描述与分析,具体地呈现一个壮族地方社会的建构逻辑。文章认为,龙脊壮人的“家门”是一个依两可家系组织起来的血缘组织,以家屋为核心,且与家屋具有同构性;“寨”则是一个血缘与地缘合二为一,以寨老为联系中心的人群共同体。“家门”与“寨”以劳动合作和互助以及仪礼交换为基础进行建构;他们充当着家屋之间社群联结及友情的蓄水池,承载并具体实践着龙脊壮人与自己人一起劳动、一起吃住,跟自己人结婚的理想。

关键词: 壮族 村落 社会建构 劳动合作 仪礼交换

一、前言

本文涉及的田野调查的对象是位于广西北部龙脊的壮族,该田野调查是在自1998年以来的十余年间持续地进行的。在此期间,笔者先后八次进入田野调查点,调查方式以参与观察为主,结合随机访谈和个别深度访谈。当地通行壮语(属壮语北部方言桂北土语)、桂林官话和普通话,笔者调查主要以桂林话和普通话进行,但也尽可能问清一些关键概念的壮语表达方式及含意,以尽量避免因使用汉语交流而对壮族社会文化造成误读。¹

郭立新 中山大学历史人类学研究中心

中山大学社会学与人类学学院副教授 博士

本研究受“211工程”三期重点学科建设项目“珠江流域的文明进程与民族互动”课题资助。笔者特别感谢与何翠萍教授、魏捷兹教授、张江华教授及蒋斌教授的讨论和交流。对于上述各位学人就本文所提出的意见,笔者谨在此一并致以谢忱。当然,本文不足之处,概由笔者自负。

¹ 这种以汉说壮的现象在当今汉语主导的壮族研究文献中颇为常见。

龙脊东距桂林约一百公里,西距龙胜县城约三十余公里。该地域为越城岭山系之一部,其四周由一系列高山(海拔大都在一千五百米以上)环绕成一个大体呈南北走向的圆角长方形区域,只在西南方有一个缺口,区内水流汇集成一条小河——金江从此缺口流出。金江流域面积约 130 平方公里,聚居壮族和红瑶各约四、五千人,分别位于该区西侧山系的南部(龙脊)和北部(金坑),另有盘瑶和汉族各数百人,零星地分布于东部各山头。

壮族村寨大多位于山腰中低部及山脚附近。主要生计方式是在相对较缓的山坡上辟出梯田,进行精耕细作,种植一季水稻。一般而言,高山环境因生态条件的局限,较难形成大型的村寨。但龙脊壮人通过开发与维持大型梯田耕作系统,在高山环境中形成了十余个大型村落,每个村落的规模从二、三十幢干栏房到二百余幢干栏房不等,人口规模少则一、二百人,多则上千人;这些村落内房屋鳞次栉比,分布十分紧凑。在相对艰辛且需合作的梯田耕作环境中,龙脊壮人形成了一种建构于劳动合作基础上的社会结群逻辑,强调与自己人一起劳动并同吃共住,并出现了生命事实重在于“养”的亲属逻辑及两可继嗣,¹具体表现在:其婚姻和生育逻辑显示,夫妻结合的首要价值不在于性和生育,而是通过夫妻共同的劳动以供养家里的人,故婚姻直到生育后才算正式确立;在继嗣环节,除生育的途径外,亲子关系还可以通过养与被养的方式来缔结;有淡化性别间差异的倾向,不以男女间的差异为异,尽力将夫妻看成是兄妹,儿子和女儿都可以传承家系(郭立新, 2008)。

壮语称家屋为 ran,² ran(家屋)是龙脊壮人进行社会结群的核心。

1 两可继嗣 (ambilineal descent) 指一个人在父方或母方群体中选择一方归属与继承。换言之,若从长辈的角度来看,两可制指一个后代只能属于父方或母方继嗣群的一方所有。若只考虑上、下两个辈份的关系,一个子/女要么象父系制一样属于父方所有,要么象母系制那样属于母方所有。所以,仅仅就父母-子女关系而言,两可制好像是父系或者母系二选其一;但不像父系制或母系制那样一直以父方/母方传递下去,在每一次传代时都可以重新选择。两可制与父系制或母系制的相同之处是,一个人只可以从一个源头计算世系、谈论祖先。这使两可制也可以象父系或母系那样形成清楚有序的单线传承系谱。两可制与单系制的差别之一在于,父系或母系均对性别在单线传承中扮演的角色做出了明确规定,世系分别依男性或女性来计算;两可制则在传承中对男人和女人采用大体相同的态度;另一差别则是两可制具有血族特征,个人对父方和母方都有权继承(虽然在一般情况下个人只能选择其中一方),而在父系或母系制中,个人只有权利继承父、母之一方。

2 文中壮语拼音系依照国际音标协会 (IPA) 所制订的拼写法写成。

一个 ran(家屋)包括一幢独立的房屋以及住在这幢房屋里的人、¹神灵²以及拥有的其他财产:动产主要是粮食和工具,不动产是土地。ran(家屋)有自己的宝物和名字,宝物即神龛和火塘,名字如同当地常用的从子名,即在 ran 的后面加上该家屋成员中最晚一辈后代中最年长者(即长子/女或长孙)的名字。这样的 ran(家屋)构成了一个相对独立的人口再生产和物质再生产中心,也是基本的供养单位、劳动合作单位以及社会结群单位。基于此,本文关于亲属的分类及彼此间互动行为的分析,均以 ran(家屋,本文中,笔者以 house 作为与 ran 相对应的英文学名)而非以个人(individual)为单位。

卡斯滕(Carsten, 2004: 322)认为,亲属(kinship)表现为人们行为与感觉的相关者(relatedness)。就龙脊壮人的 ran(家屋)而言,其亲属相关者主要由两类构成:一是经由血缘或地缘的途径与其他 ran(家屋)联合起来而形成的家族性或地域性团体——家门和寨上,此二者属“自己人”(壮语 kou)的范畴;二是由“外家”和“郎仔”组成的姻亲。外家是当地人对给偶者的指称,郎仔是对讨偶者的指称。³由于内部通婚的存在,龙脊壮族并不存在固定的讨偶者群体和给偶者群体。家门和寨上一方面被建构为 ran(家屋)的“我群”,同时也可以作为 ran(家屋)潜在的讨偶者或给偶者,即作为我群的相关者群体出现。我群与相关者的区分是动态的,因场景变化而使群体间的界线不断改变。

所以,龙脊壮人的初级群体(primary group),除了 ran(家屋)之外,就只有家门与寨上。笔者曾专文论述 ran(家屋)的建构逻辑(郭立新, 2008),在此基础上,本文旨在描述龙脊壮族家门和寨上的建构与运作逻辑,具体呈现壮族地方社会,特别是村落内部的社会结群状况。本文将说明,在具有两可制倾向的龙脊壮族社会中,作为超越 ran(家屋)之

1 一般情况下为一对夫妻及其小孩,有时还包括其供养的长辈或其他亲属。

2 屋内的主要神灵以文字的形式书写于中堂正上方的神龛上,主要有“天地君亲师”、历代祖先及社神。此外,还有分别管护门、灶和牲畜的门神、灶神和守护家屋所在空间的五方龙神等。龙脊壮人神龛上的神灵以及相关的仪式象征性地表达了由地方到中央的国家秩序。

3 由于龙脊壮族男、女均可嫁娶,笔者将在文中将人类学常用概念讨妻者/给妻者(wife taker and wife giver)称为讨偶者/给偶者(spouse taker and spouse giver),国内亦有学者分别译为“娶进者”和“嫁出者”(参见范可, 2005: 46)。本文在除了有需要作概念性讨论的场合仍采用给偶者/给偶者的术语外,尽可能使用本土概念“外家”和“郎仔”。

上的初级群体组织的家门和寨上是如何组织、建构和运作的？对于 ran（家屋）而言，家门与寨上有何意义？家门与寨上如何参与讨偶者与给偶者之间的交换？村民是如何看待家门与寨上的？作为对于上述问题的回应，本文尽力避免掺杂作者自身文化背景带来的遮蔽与偏见，尽可能还原壮族村落社群结构的真实面貌及其蕴含的社会文化逻辑。笔者相信，这一研究有助于丰富对人类社会基本群体的建构这一古老且时新的学术命题的讨论。

二、家门的构成

“家门”是笔者在田野调查期间所听到的报导人经常挂在嘴边的一个词，常用来表达或评论人们之间的关系：“我们是家门”、“家门有点事，我去帮一下忙”、“家门会来帮忙的”——言下之意是，家门跟我是自己人、一伙的，我们是很亲近的；“那是他们家门的事”、“那就要看他们家门怎么做了”——言下之意是，我与他们之间是有距离的，这件事是属于他们家门的职责，我不用插手，只要在旁边看看就行了。“家门”是当地人用桂林话创造的概念，但已渗透到壮语中。¹与家门相对应的壮语概念有两个：reran 和 ta w a。

reran 之 re 字面意思为“内”，合起来就是内部的 ran 即家屋内部。这一词在壮语中有两种用法，一是用作代词，大体相当于汉语“家里”所指代的；二是用作名词，指由系谱上比较亲近的 ran 组成的家门，本文讨论后面一种用法。依据其语义分析，reran 是 ran（家屋）的扩大，成员之间的关系，仍然属于家屋内部的关系，所有成员都还被视作“家屋”的成员。当然，在此语境中的 ran（家屋），不同于作为实体存在的家屋，它没有统一的建筑形态，只以一种想象的观念形式存在。这种 ran（家屋）观念的存在说明龙脊壮人在进行社会结群时，存在着将自身家屋形象放大，在更高层次上建构抽象的大家屋（great house）以达到

1 龙脊壮人大多能比较熟练地使用两种甚至三种地方语言。壮语（属于壮语北部方言桂北土语）和桂林官话（汉语西南官话）是他们的日常交际语言。随着电视的普及，很多人开始能听懂普通话。现在小孩出生后一开始谄习的母语是壮语或桂林话，上小学后开始学中文拼音和普通话。笔者在调查中学会少数的壮语日常生活词汇，笔者本人讲普通话并能听懂桂林话。当笔者用普通话夹桂林话发问时，对方一般用桂林话或普通话，偶尔会夹一点壮语来回应笔者。

联合与结群之目的取向。在这样一个 reran(大家屋)内,同一辈分的人,不论男女都互称 ping luen 即同胞,这样的称谓方式突显了 reran 作为一个大家屋所具有的整体性。ping luen 彼此间不能通婚。在 reran 的具体构成上,上世纪五十年代龙脊社会历史调查报告存有“以汉说壮”式的误读。该报告将 reran 称为“房族”,并认为它是依父系血统远近亲疏、三代以内亲属组成(广西壮族自治区编辑组,1984 111)。但依笔者重建的龙脊廖家寨和平段寨系谱分析,将成员联结成 reran 的系谱并非只有纯粹的父系即父-子联结,也包括父-女、母-子或母-女这样的联结方式。也就是说,实行两可制的龙脊壮人,其亲属联结所依据的并非父系血缘,而是一种家系,即列维-斯特劳斯(Levi-strauss 1982 174)所谓让家屋(house)得以传承和绵延的“线”或“世系”。这根绵延的“线”或“世系”具有两个特征,其一,它不像父系那样只经男性或像母系那样只经过女性传递,而是采取两可的态度,超越男、女性别区分,男女均可作为世系绵延的媒介(如图 1 所示);其二,已经实践了的家屋世系虽可分流,但只能有一个源头,这使它在形式上更像单系制,即每个人在向上追溯家系时,只与父方或母方中的一方在实质上发生联结。但是,两可制与单系制的不同在于,单系制中的父系只能通过父亲,母系只能通过母亲追溯源头;而在两可制中,当一个人通过父亲或母亲中的任一方追溯家系源头的同时,仍保留着通过另一方追溯的潜在可能性。即个人分别与父方和母方亲属群发生联结,其中有一方是已经实际发生的联结,以后只需沿着这个联结向上追溯源头;另一方则以潜在权利的方式退隐幕后,在一定时间内,只要有需要就可以将这两

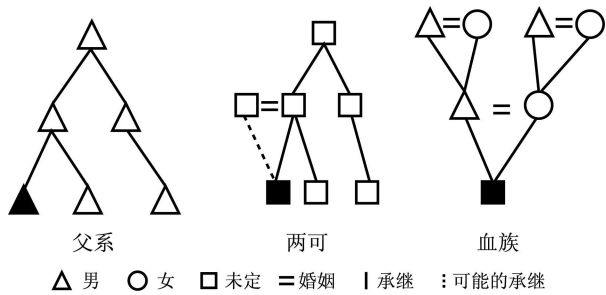


图 1: 父系、两可与血族继嗣模式比较

种联结方式完全颠倒过来;当然,这种潜在的联结权力会无限制地延伸很多世代,一般经过一两个世代以后就会淡忘。比如,若一对从夫居的夫妻,其孩子原本属于父方群体,在系谱上与父方群体发生联结;后来因某种变故,这对夫妻可以转回妻方继嗣,其孩子改为归属于母方群体,同时需放弃以前他与父方群体发生的联结。随着父母继嗣身份的变动而使子女归属权有可能随之改变,子女归属权因此变得不稳定,具有双重性:一方面,这个子/女现在已经属于“我”方了;另一方面,“我”还有可能被征召到给“我”配偶的那个外家去继嗣,我可能替外家再生一个或把这名孩子带过去。从子女的角度言之,现在“我”属于父亲(或母亲)这边,但将来他们可能把我送到外家(给偶者)那边去,即“我”也是外家继嗣的潜在候选人。前者表现为直接的、现实的控制权,后者预示一种间接的、潜在的可能性。所以,两可制直接呈现的系谱在形式上具有单系的特征,若加上隐性的系谱(这种系谱不断被遗忘),就呈现出血族¹的特征(图右侧示意图)。这种观察有助于解释,在很多情况下为什么血族社会经常看起来像不怎么严格的父系社会。

taíwa之 tai意为“边”,wa意为“一伙人”,合在一起的意思是“边上的一伙人”,即稍远一点的房族,但也有共同的祖先。从 taíwa的语义构成可以看出,龙脊壮人的社会结群具有中心-边缘的空间建构意味,以己为中心而呈渐次向外伸延。笔者以为,这也从侧面印证其以 ran(家屋)这一空间实体为结群核心的做法。若从空间关系来看,如果说 reran尚有一个大家屋的概念在里面,taíwa则已超出家屋之外。从亲属的性质来讲,同一 taíwa的成员已无专属的称谓词,彼此间也可以通婚。reran禁婚而 taíwa即可通婚的做法表明,龙脊壮人乱伦禁忌的范围仅限于同一个 ran(家屋)。

前文提到龙脊壮人的结群行为具有空间建构的意味,那么,在现实生活中,家门的空间分布有何特征呢?以龙脊廖家寨为例,该寨所有家

1血族继嗣(cognatic descent)指祖先所有的后裔(儿子和女儿)都包括在他的群体内。血族的基本特征是可以同时通过父母双方追溯来源,即一个人可能同时属于很多继嗣群:父亲的群和母亲的群;祖父、祖母、外祖父和外祖母所在的群。事实上,血族制除了这种理想形式外,常常会附加一些限制条件,如规定创始者所有后裔都有权成为成员,但只有选择住在始祖领域内的人才能成为真正成员;或所有后裔都保留成员资格,但事实上无法使他们具有所属所有群体成员的资格而只能在其中灵活选择一个(参见福克斯, [1967] 1979: 120)。

门均用所在地名或地物特征作为标识名称,如 *li yu* (枫树下), *teqiong* (石门边), *ramo* (新房),就此而言,家门似乎也跟某个地域有关,但实际情况远比这复杂。解放后将廖家寨分为四组、五组以及六组和十一组等村民小组,这种划分基本上是一种地域上的区分,分别代表了上寨、中寨、下寨左侧和下寨右侧。各家门在寨内的分布情况是,除了其中一个家门共计有 4 个 *ran* (家屋) 只分布于 6 组外,其余各个 *ta i w a* 都至少分布在两个以上的村民小组,也就是说, *ta i w a* 成员很少有完全集中在一起居住的。一些成员较多的 *ta i w a* 的成员家屋分布于三个或四个小组中。反过来,各个村民小组也大都包括了寨内大部分 *ta i w a* 的成员。这种情况表明,各 *ta i w a* 在寨内交错杂处,并没有专属的空间。另一方面, *reran* 在分布空间上相对集中一些。同属一个 *reran* 的房屋一般相隔不远,但这些房屋所占空间合起来也没能形成一个相对独立的专属空间,其间经常穿插有其他 *reran* 成员的房屋。这也说明, *reran* 并不独占有一个专属的寨内空间。虽然大部分家门同属于一个寨子,但也有个别家门因其成员搬迁而分散于两个或两个以上的寨子。所以,家门的空间分布显示,家门是一个血缘组织,这一系统虽然有地域上的关联,但并无专属的地理空间,在地理空间上不具有排他性。家门,特别是 *ta i w a* 所蕴含的空间意象,是一种观念上的亲属关系建构与表达方式。

实际上,龙脊壮人对于 *reran* 和 *ta i w a* 的区分,又视说话人的认知与说话情境而带有一定的随意性。家门有时只指 *reran*, 有时则把 *ta i w a* 也包括进来; 如果只指 *reran*, 则家门或 *reran* 都可以用; 如果指的是 *ta i w a* 则一般只称其为家门, 很少用 *ta i w a* 来指称。笔者要关注的是,在这种随意性的背后,到底在家系上多远的成员会连接起来,组成一个 *reran* 或 *ta i w a* 呢? 据其系谱观察,家门成员自共祖以下三代至八代的都有,这个数字基本上代表了当地人所能记住的祖先系谱的辈数。具体依多少代为准,其间的关键变量是家门的规模,而规模又跟家门最主要的功能——操办并实践仪礼活动的实际需要有关。家门在礼仪实践中的角色详见下文分析,这里仅讨论家门的这一角色对于家门的组织与规模的影响。以廖家寨为例, *reran* 的规模,最多有 10 家,小的仅只 1 家,一般以 4 至 6 家居多。如果把二者都算上,该寨一共有 8 个家门 (其中一个家门的多数 *ran* [家屋] 已迁到岩背寨), 单个家门最多 23

家,最小 3家,平均约 14家。这是一个能够操办中等规模的仪礼筵席的家门的规模。当家门规模远远超出或小于操办仪礼与人情往来所要求的合宜的规模时,可依家系或分或合,进行重组。所以,家门虽然在名义上是依家系裂变的血缘分支组织,在实践中却因带有人为操作的痕迹而烙上了厚重的工具性印迹。

对此,报导人侯荣士说得很清楚:¹

寨子大,就分家门。家门比寨上亲|些,哪家在外面受难,首先找家门帮忙。家门主要帮忙办红白喜事,|般 10来户就可以了。20多户就大了,1户来 2个人,就有 40多个人来帮忙,办|次红白喜酒,用不着这么多人来帮忙。家门人多的话,人情开支也重很多。如果家门户数多,就可以分。我们这个家门就分开过。我们原来 20多户,现在分成 2个,我们这个家门有 10户,另|个12户。我们是根据太公(系谱)分开的。如果家门人变少,还可以合并,我们寨上有|个家门只有 2户,后来跟另|个家门商量,就挂靠到那个家门去了。办红白喜事,家门人手不够,可以靠寨上相帮。如果寨上户数不多,也可以不分家门。

除了家门的组织之外,上述谈话还提及寨与家门一样是一个劳动互助及合作体系。以下是对寨的详细介绍和分析。

三、寨的界限与结构

龙脊壮人称寨为 w an。各个寨都独占一定的地理空间,具有鲜明的空间特征,这些空间可以为一个农业群体提供绝大部分生产和生活要素。

寨拥有专属的一片土地,这是其与家门很不相同的地方。土地类型包括山场、耕地(梯田、旱地、菜园)、聚落、水源地等。靠近山顶的山场大多以寨为单位占有,整个寨的人都可以使用并拥有其收益;其他山场则由各家占有。其他土地,如梯田、旱地、菜园、屋地等,虽然为各个家屋占有,但在大的空间格局中,基本上仍以寨为单位成片分布,使寨能够独占特定空间内的资源。梯田的分布虽不如山场那样集中,但仍

¹ 为保护报导人,文中报导人的名字均非真名,而是笔者依当地命名规则另拟。

体现了以寨为单位大集中小分散的原则。如廖家寨右侧的梯田多为廖家寨所有,潘家寨下部的梯田多为潘家寨所有,而侯家寨土地则位于龙脊寨与平安寨之间及下方。土改以前,属于某个寨子的成片梯田之间也常夹杂少量为它寨之人所有的田。

作为居住空间的聚落是寨的核心部分。聚落选址的关键因素是要有常年饮用水源,其次需要考虑其他生产要素如土地、光照、灌溉水源等。龙脊寨有几处出水量很大的泉眼,为龙脊寨提供了充足的饮用水源。

各个聚落之间界线分明。以龙脊村四个寨子为例,廖家寨居上,侯家寨居中,平寨居下,平段偏于一侧。虽然前三个寨的房屋实际上是连成一片的,之间没有任何可以作为区分标志的自然空间界线,外人单纯从房屋的分布根本看不出其分界;但是,寨内人却将这几个寨子分得很清楚。廖家与侯家,侯家与平寨,虽然其房屋比邻,但各寨的范围清晰而固定;人们不会把自己的房屋建到别寨,也不会允许别人到自己的寨子范围内兴建房屋。龙脊四寨的形成已有数百年的历史,但其聚落分布格局始终被小心翼翼地维护着。寨与寨之间人员的流动大多通过婚姻与过继等。若要在不改变身份的前提下迁出寨子,一般只能在下面这种情况下发生,即在村寨现有容量已经有限的情况下,村寨中某些成员实行集体搬迁,到另一个地方开辟新寨。如金竹寨、新寨与平安寨的先人据说都从龙脊廖家寨迁出的。一些更小的村落,是从较大寨子中迁出的人建立起来,如岩湾从侯家寨,雨落、毛坡、桥屯从金竹,必道、岩板等从廖家寨,二龙山从平安迁出。

为了标明聚落界限,廖家、新寨、金竹等寨在进出寨的大路边上设立寨门。廖家寨左侧的福坚门和右侧的万年门均为清末所建,位于山溪或陡坎侧旁。¹

综上所述,可以将龙脊壮人的寨,定义为与土地控制有关的团体,一个控产机构 (corporation)。龙脊壮人的寨如何成为与土地控制有关的控产机构,与其自明清以来开发移民的历史有关,因篇幅所限,在此

¹ 报导人说以前建寨门是为了防“老虎”等进寨,当我说这样的寨门和障碍防不了“老虎”时,报导人说寨门施了法术,“老虎”就进不了寨。是否可以把老虎理解为对外部世界恐惧威胁的象征,还需结合仪式作进一步分析。

不再赘述,这里主要讨论寨之地权的层次,以及寨与人的关系。科大卫(2004)指出,弗里德曼宗族理论对于地缘关系的论述,还需要加上“入住权”的概念,即村民是个在乡村有入住权的人,乡村就是有入住权的人的群体。入住权包括建房子的权利,也包括开发乡村荒地的权利,是村民最重要的权利。作为一个控产机构,所控关键之产即为土地,而龙脊壮寨对于不同类型土地所实施控制的程度是不同的。控制得最严的是作为居住空间的聚落,聚落内的屋地不能够卖给寨外的人,只允许在寨内各家屋之间流转。其次是公共山场,只允许本寨的人在这些山场上砍柴、放牧和埋葬或开田辟地,公共山场权益的任何变更都需要经过寨上众人的同意才能实施。而对已经开辟的梯田和旱地的控制则较为宽松,仅要求在买卖时先征求家门的同意,在家门与寨上的见证下进行买卖,可以卖给寨外的人。显然,龙脊壮寨是存在清晰的入住权的。寨子通过对聚落和公共山场的垄断和独占,行使其建房的权利和开发的权利,并明确了自己的边界。

寨作为控地机构,住着的是一群自称由同一祖先传下来的后代。如龙脊廖家寨公认的始祖是登泰和登仁两兄弟,马海田寨人都说自己是蒙良累的后代。因有这种血缘上的联系,姓成为寨的重要标识。大部分寨为同姓寨,如廖家寨、平安寨和金竹寨村民均姓廖,侯家寨村民均姓侯,平寨、平段、八滩、龙堡和黄落村民均姓潘,枫木寨姓陈,马海田寨均姓蒙,马海中寨姓韦。只有个别寨子有两个以上的姓,如新寨和江边寨有廖、潘二姓。即使寨上有两个姓也按姓各占一片,如新寨廖、潘二姓以道路为界,一在路上方,一在路下方,俨然分为两个小寨子。

在弗里德曼(2000)的论述中,单姓村的大量存在也是华南地区通过宗族建构起来的地方社会的显著特征之一。但是,汉人社会的单姓村是通过父系继承缔造并维持的。而龙脊壮族实行的是两可制,每个寨都有不少异姓上门者。但这些上门者并没有改变寨上各家屋清一色同姓的格局,因为被改变的不是寨,而是他们自己。按习俗,所有过继或嫁入本寨的异姓男子,都需要根据其所入之家屋相应的姓与辈分改换姓名(嫁入的女性不用改姓)。比如,假若有一个叫王瑞华的男子上门到廖姓家里,其妻一辈的班辈字是“志”,那么他很可能将自己的姓名改为廖志华;即使他自己不愿意这样做,家门和寨上的人仍会以这样的方式给他改名换姓并以新名字指称他。在以前,本人大多主动改姓。

近年来受主流社会影响,本人拒绝改姓的事例有所增多,但拒绝改姓会受到来自家门和寨上以嘲笑的方式施加的压力。家门和寨上经常在需用文字记录表达事主姓名的场合,如礼簿、墓碑、寨上布告等,自动给当事人改用家门或本寨的姓而不管本人是否同意这样做。有意思的是,当这个人回到自己原来的家门或寨时,则仍经常使用他原来的姓记礼单。按人们的说法,这是某(廖、侯)家寨,怎么能不姓某呢?我们让他改姓某,也是尊重他在我们寨(的身份),如果不给他改,是我们不对。由此看来,让上门男性改姓,对于其个人的意义在于,给予其相应的寨上身份,获得寨内入住权,得到寨众认同,改姓不像汉人那样涉及对血缘集团和祖先的忠诚问题。¹

改姓对于寨的意义在于,通过增强其成员身份标识符号的同质性与形式上的整齐划一,以血缘整合的方式强化其成员对地缘单位——寨的认同。以姓称寨,以寨论姓,在此情境中,寨即是地缘联系的结点,又是血缘联系的结点,血缘与地缘关系合二为一,强化了其成员对寨的认同的取向。所以,可以认为龙脊壮寨是具有很强凝聚力的社会结群单位。对照福克斯([1967]1979:120)的定义,这类同姓寨可以定义为“受限制的”血缘继嗣群,因为寨子“创始者的所有后裔(男性和女性)都有权成为成员,但只有选择住在始祖领域内的人才能真正成为成员”。这个所谓的“始祖领域”,就是作为基本居住单位的寨。

每个寨都有自己的头人,或叫寨老,壮语称之为 *pow an*, *po* 相当于汉语之祖父(+2), *pow an* 即“村寨之父”。虽名如此,但在实际上,寨老并非都是年长者,也有年轻人。小寨子一般只有一个寨老,大寨子可能有好几个。可以说,寨上所有成员都可以成为寨老,没有年龄、性别或其他身份(如上门、过继)上的特殊限制。在历史上,龙脊壮寨不乏上门郎、女性和年轻人做寨老的例子。

寨老是一种获得性身份(*obtained status*),凭借自己的能力与声望得到大家的认同即成为寨老,一旦失去支持就自动丧失了寨老的身份。上世纪五十年代以前,寨老是自然形成的:或者由于能说会道,在群众中

¹ 汉人之姓在严格的父系血缘继嗣语境,是血脉相连的标志,若更改则意味着背叛祖先,断绝生命根源,会为人所耻。在龙脊,拒绝改姓的郎仔,大多是有国家干部身份的人或从外面来上门的汉人。

有了良好的印象,群众一旦有事,请他去调解,因他能公正处理而在群众中树立了威信,以后有事即找他调解,事久便成为寨老;或者因懂字墨,会写讼文、合同,凡动笔离不了他而成为寨老;或因年老或有威望的寨老提携而成为寨老(广西壮族自治区编辑组,1984:94)。同样地,如果寨老失去村民的支持,有事时大家都不去找他,就意味着这个人自然而然地失去了寨老身份。近年来,在代表官方的龙脊村委的表述中,寨老被称为“屯委”,由寨上全体村民投票选举产生,目前廖家寨、侯家寨均三年选举一次,每次选出屯委1人,副屯委数人,其中至少有1名为女性。

寨老(屯委)的主要职责是:维护村寨安全;调解寨内纠纷与争执;管理和维护寨上公有山场和其他利益;作为寨的代表与其他寨子或与上级官方沟通或协调;寨内公共活动的召集人和组织者,如议事修约、修路架桥、社祭或文艺表演等。寨老很少有制度化的权力,主要凭借自身魅力和能力来行事并通过合理合宜的行事实践累积声望。寨老可以根据情势需要发起活动或组织议事,但他提出的意见或所发倡议只有在得到寨上众人的认同与支持时才能执行。寨老在进行民事调解时没有强制力,只能努力说服当事人服从裁决。

对于寨老在壮族村寨生活中的作用以及壮寨的组织特点,日本学者冢田诚之认为,壮族社会是以自然村寨的领袖即“寨老”为人们联系的中心,寨老通过调解各种矛盾作为人际关系的聚集。如果他能力强,大家聚集,反之大家离散。因此人们的联合关系比较松弛而不坚固(参见范宏贵,2004:63)。笔者赞成冢田关于寨老是村寨联系中心的说法,但并不认为寨上众人会因为寨老能力不强而离散。至少就龙脊壮寨而言,寨不但不是一种关系松散的联合体,相反是一个建立在高度同质化基础上的具有较高统合度的结群实体。¹原因如下:

首先,这跟寨老的产生和退出机制有关。寨老制度实际上是一种强人政治。在一般情况下,寨老大多是寨内品质与能力超众的人。寨老一旦表现不佳,就会失去这一身份,届时就会有新的寨老取而代之。所以,虽然寨老是经常变化的,但占据村寨联系中心位置的,大多是那些强而有力者。

其次,壮族传统社会具有浓厚的中心型社会特征(何翠萍,2000a

¹ 近年来由于现代化建设 with 商品经济对龙脊地区的渗透,对这种同质性构成了真正的威胁。

29-30)。埃灵顿 (Errington 1987: 436) 指出, 在这种社会中, “中心”一方面被视为不可分割、不能挑战、不可挑战的, 要无条件地向中心看齐求同; 另一方面, 不同社会主体通过话题和仪式的展演进行自我表达, 讲述生活的典范样式; 彼此之间通过这种方式展开竞争, 被公认代表了社会典范的主体成为社会中心。中心与边缘的关系需要通过持续互动来维持, 中心要不断证明其合法性而边缘的效忠也需要持续地被检验 (同上: 408-422)。对于龙脊壮人而言, 在求同的社会氛围下, 人们会觉得响应寨老的号召、听从其安排, 自觉参与村寨公共活动, 是很自然的事。但是, 寨老的权威和力量与其说来自于他本人, 不如说来自于他所代表的社会典范, 当且只有寨老以符合村民预期的社会典范的方式行事时, 才能赢得村民的信任和支持。在此情境下, 村民对寨老或其他村民言行所引发的议论, 就拥有决定性的力量。人们尽量与其他人保持一致, 争议主要发生在对典范生活样式的不同理解上 (如清末民初关于父系继承与两可继承的争论)。对寨老的挑战不但来自于其自身——他是否具有推行公认的社会典范的能力, 也来自于他人——是否出现了更合适的人选, 或者在当社会发生变迁的条件下对社会典范存有不同理解时, 新的榜样是否取而代之为大家所接受? 最后一种情况酝酿着使中心求同型社会发生变迁的可能性。所以, 作为村寨团结基础的不是寨老其人, 而是寨老所代表的社会典范, 在此意义上, 寨更像一个在主流意识形态与典范的生活方式的基础上建构起来的地缘与血缘合一的人群共同体。

这样一个高度统合的共同体有自己的集体行动与象征表达。龙脊廖家寨每年在春社、秋社和六月初二这三个日子举办全寨性集会, 有时在正月或七月半还举办文艺演出活动。当寨上发生一连串异常事件时, 还要举行全寨性的“扛同”仪式, 以驱除污秽、不洁与其他对寨子造成侵害的力量。每逢社日, 寨上每家凑钱买一头猪, 每家至少派一人带上半斤米和一瓶酒参加活动 (也可以多来人, 但需要多出份钱和米)。这一天大家一起做与整个寨子有关的公益劳动, 如修路、架桥等。师公在社庙里杀猪祭神之后, 众人饱餐一顿。在此活动中, 众人还可以就寨老选举、寨内事务管理、寨约和习俗的修改发表意见和看法, 如果得到大家一致同意, 就经寨老正式宣布为新的寨规。寨规为寨内所有人遵守, 具有一定的强制性。各个寨还以不同的方式参与成员家屋的建造

以及成员的丧葬活动。

同一区域内诸寨还拥有各自的社会历史记忆与文化象征。龙脊诸寨的社神并不一样。廖家寨信奉的是莫一大王,侯家寨则是土管一主和土管二主,平段和平寨的潘家人则信奉广佑禄官和京朝太子。细心的调查者还可以感受到不同寨子的人在行为、习俗以及历史记忆方面的一些细微差异,如平段和平寨(这两个自然寨又常合称为潘家寨)的潘姓给人的感觉是相对谨慎内向,他们对乾隆末年潘天洪(平段人)到桂林告状为龙脊乡亲打赢官司的故事津津乐道。¹廖家作为人口最多的寨子,其成员透着一种自信。侯家最晚来到龙脊,占有的土地资源最少,对于寻求外部力量的支持比较主动,近年来外出打工的人也较多。廖家人比较愿意跟人说侯家人迁来龙脊时,如何把瑶人赶走的故事,而侯家人却不愿意提及这段往事。廖、侯家人偶尔会说起潘姓原是瑶人,但潘姓自己则对此避而不谈。龙脊村部旁的过桥石板上刻着一幅三鱼共首图案,现在各寨基于各自的立场和利益做出了不同的解释,潘、侯家认为象征着龙脊廖、潘、侯三姓的团结,廖家则认为此系廖家祖先三兄弟分手时相约日后重见的标记。丧葬入棺时,廖家寨的规矩是“头戴莲花”,即将死者头部放在棺木比较大的一端;侯家寨则为“脚踩莲花”,即把尸体头部放在棺木比较小的一端。²

四、劳动合作与仪礼宴席

如果个人按血族原则将自己的亲属扩展到一定程度,就构成为亲类(kindred)。对于龙脊壮人而言,家门和寨上还有给偶者加在一起构成了家屋的亲类。家门或寨上同时也是讨偶者的外家,是讨偶者的亲类成员。这样,对于一个人或家屋而言,其亲属实际上由以下三类成员组成:由家门和寨上构成的己群、外家(给偶者)以及“以自己或己群为外家者”(讨偶者)。

1 龙脊盛产茶叶,乾隆末年和嘉庆初年官府勒令龙脊每年以茶上贡,民众不堪其苦,潘天洪上訴后,官府取消了茶贡。

2 这个习俗上的差异广为人知,传说有一次廖家人安葬一个侯家的死者,因为不知道情况而将棺材放反了,成为笑柄。安葬是寨上和家门的义务,为什么廖家会帮侯家安葬死者呢?现在已不得而知。但可以肯定的是,这里体现了一种社会文化表达策略,即透过一个细微的差异,人们将两个寨子区隔开来。

亲类的本质是由自我所有某种范围内的血族成员对他而言被认为有某些责任同时也有某些权利(福克斯, 1979: 131)。前面已经讨论到, 家门的规模与仪礼交换及劳动互助的需求量有关, 寨也会提供仪礼与劳动上的合作。以下将进一步说明, 这种劳动合作对于龙脊壮人社会结群的重要性。笔者曾另文(郭立新, 2008)指出, 通过夫妻间的劳动合作以养育家是龙脊壮人 ran(家屋)得以建立的基础, 本文将进一步讨论, 家门与寨之于 ran(家屋)的意义, 也同样产生于劳动合作以及由此延伸而来的养育人观之中。这种劳动合作与养育人观, 除了表现为在社会结群主体之间和群体内部直接提供劳力外, 还体现在日常生活, 特别是仪礼情境中, 特定群体(讨偶者和给偶者, 家门和寨上)之间对劳动成果的交流与共享, 特别是对食物的交换共享与同吃共住行为中。

一般而言, 龙脊壮人的日常生活与生产以 ran(家屋)为单位, 但在举办三朝酒、丧葬礼、寿酒、婚礼等仪礼宴席, 以及砌房等大型工程活动, 需要大量劳力一起工作时, 就会根据用工量, 首先向家门求助, 家门劳力不够时再向寨上求助。家门与寨上对这类事务的参与程度, 与家门及寨的规模大小有关。在较小的寨子如平段寨(一百多人), 由于家门人数少, 在举办大型宴席时, 除了家门外, 要把寨上所有劳力都请来帮忙。而在较大的寨子里, 如廖家寨(五百多人)、侯家寨(三百多人), 家门被认为是所有大型生命仪礼宴席的组织者和承办者。¹在仪礼宴席筹备和举办过程中, 整个家门(reran 和 taiwa)或小寨子甚至整个寨上也被动员起来, 承担起操办仪礼和宴席的任务, 提供整个仪式所需劳务。家门 / 寨上对于操办各类仪式活动已形成较为稳定的工作程式。首先由主家提前通知众家门 / 寨上, 并委托其中某个有威信、办事干练的人作为总管。现在的家门内已没有固定的族长之类的人物。²总管只有临时被委托负责管理某件事的权力, 一旦他被认为管事不得体

1 报导人廖志固告诉笔者, 一年中他参加这种活动(不包括竖房)大约占到六、七天到十来天不等。

2 上世纪五十年代的调查报告提到, “每个宗族和同一宗族内各个支系, 有一个或几个类似于族长的人物, 他们的产生没有经过推选或指定, 也没有一定任期, 而是自然形成, 事实上为本族所公认的。”(参见广西壮族自治区编辑组, 编, 1984 龙胜各族自治县龙脊乡壮族社会历史调查[G] / 广西壮族社会历史调查(第一册). 南宁: 广西民族出版社: 112。笔者在调查期间对此进行确认时, 大家都不承认有所谓的族长, 都认为家门内有什么事的话, 要大家一起商量, 一起决策和行动。

或不得力,下次碰到类似情况,别人就不会再请他做总管。在总管的调度与安排下,家门或寨上所有家屋按约定派出劳力参加活动,¹负责仪礼宴席等所有事务,如迎宾接礼记账、备酒备菜置办宴席,直至散场结束,众家门(或寨上)才离开。

在砌房、丧葬等活动的某些环节所需劳力甚巨,一些寨子为此制订了详细的帮工制度。以廖家寨为例,寨上各个家屋竖造新房时,平地基、扛木头和上瓦等劳动,整个寨都要前来帮忙,主家只要提前将做事的时间通知到寨上各户,各家都要按时派一个劳动力前来帮忙,不得找任何借口推托不来;而且前来帮工的人不在主家吃饭。在一些仪式活动中,寨上也以约定惯例参与其中,如丧葬活动中,寨里每个家屋统一在上山的那个早上派人送约定数量的礼物或钱财到丧家,吃完早餐后负责抬柩上山。但是,近年来由于外出打工使或从事其他劳务,而使人员流动性加大,也使村寨内原有劳动合作项目中的强制性义务劳动受到威胁。为此,侯家寨特别规定,凡按习俗需要由各个家屋提供无偿义务劳动的场合,任何家屋都不得以任何理由缺席,那些由于主要劳力外出务工而提供不了劳力的人家,必须出钱雇佣其他人来为家门或寨上提供义务劳动服务。

建房中除了前面提到的由通寨合作完成的工作外,其他的工序,如木料加工、扇架组装等,单靠主家及请来的木匠还不够,这时就主要依靠家门提供义务劳动。在这种时候,主家如果找家门相帮,后者即使自己另有安排,一般也不能推辞。不但如此,为减轻主家的负担,家门还有义务不时地把主家请来做工的工人请到自己家来吃饭。²

家门和寨上成员还有以仪礼所需财物(米、酒、钱)相帮的义务。具体数量,一般通过家门/寨上成员商量,经约定而俗成。随着生活水平的提高,相帮财物的数量也不断增加,廖家和侯家等寨每隔几年都会重新讨论寨上在不同场合需要送礼的数量以及回礼的方法。比如,

1 家屋参加此类活动的方式在各寨之间并不相同。如笔者了解到,平段和平寨是每家派两个人,其余人不参加;而廖家寨和侯家寨则是家门内所有人都来参加劳动和吃酒席。

2 1957年的调查提到了此习俗(参见广西壮族自治区编辑组,1984:127)。2007年元月笔者到龙脊廖家寨时,发现寨里正在砌造好几座新房。其中一幢楼的主人是房东的家门(taiv a)。这一家因新房尚未建好,就临时借住在房东家里,房东也经常去帮忙干活(没有工钱),并不时邀请做工的人到自己这边来喝酒吃饭,可见旧俗依然。

1989年廖家一位老人的丧葬礼中,家门每家来米二斗,酒 8~11斤,寨上送礼无统一约定;到了 2005年的另一起丧葬礼中,家门中每家均送米 2~3斗、酒 10斤、钱 10元,家门之外的寨上则是每家送钱 10元。

大型仪礼宴席的主要参与者,除了作为举办方的主家及其所在家门、寨上外,最主要的来宾是讨偶者和给偶者。讨偶者和给偶者又常以家门为单位一起参加。兹举两例:

据马海寨 1979年一场三朝酒的礼单分析,¹共有 132份随礼。²其中 36份为主家家门(包括 reran和 taiwa),其中 reran一般送米 1斗,酒 1担(约相当于 10公斤);远一点的家门则大多送米 1斤,钱 1元。新生儿的母亲、祖母和曾祖母均为出嫁者。曾祖母的娘家(曾祖父的给偶者, FEM-³)在马海毛竹塘的 reran一共有 12人随礼。来礼一般为米 1斗,钱 1元;其中最亲近的 FEM B代表外家加送小背带 1条、大糍粑 1只(一种熟糯米食品,重六、七斤),鸡 1只。新生儿祖母在金江的外家(祖父的给偶者, FM-)有 6人随礼,其中 5人为来自金江的外家家门(因当事人也不清楚其系谱关系,故不清楚其为 reran 还是包括了 taiwai 但从人数来看,应为 reran),一人为金江外家的讨偶者。他们的来礼与曾祖母娘家基本相同。新生儿母亲在平安寨的外家一共有 36人随礼,从人数推断,应该包括所有的家门(reran和 taiwa);其中还包括 2个该家门的讨偶者, 5个该家门的给偶者。其中外祖父(MF)送礼最多,包括:梁粑 1篮、大粑 1块、梁布 1块、背带 1条、棉被 1床、花毯 1床、大衣 3件、毛线 8两、花衣 2件、床单 1块、枕头 1对、枕巾 1双、禾 2把、大米 30斤(以前来米贰拾斤)(这些礼物中棉被、花毯、大衣、毛线、床单、枕头、枕巾等是嫁妆)。外祖父的哥哥送来背带 1条、毛毯 1床、花衣 2件、大粑 1块、米 15斤、鸡 2只。其他人一般送米 6斤,花衣 1件;还有数个由 ping hien关系扩展出来的给偶者和讨偶者;其中 4个

1 滕文丽于 2007年元月在马海收集,该礼单以汉字记录,来礼者以班辈名记录。既使携带礼物前来参加宴席的是女性,登记时一般仍记其配偶的名字。其他礼单与此相同。

2 这种规模在三朝酒中不算大。1987年廖家寨的一次三朝酒共收到 234份礼;2005年该寨另一次三朝酒共来礼 279份。

3 用字母标识亲属之间的系谱关系是人类学常用方法之一。本文所用字母所标识的意义如下: M-母亲、F-父亲、P-父母、B-兄弟、Z-姐妹、G-同胞、W-妻子、H-丈夫、E-配偶、S-儿子、D-女儿、y-小、e-大。FEM 即父亲的父亲的母亲。

给偶者每个送米约 6 斤, 钱 1~2 元; 9 个讨偶者各送酒 1 瓮, 钱 2 元。此外, 还有新生儿父母的朋友老庚 7 人前来送礼。

另一份仪薄是来自龙脊廖家寨, 与葬礼有关, 时间为 2005 年 12 月。逝者是一位七十岁的老人, 二个儿子在家接香火, 一个女儿嫁于本寨。逝者生前为退休教师, 大儿子又曾做过屯委 (即寨老), 所以, 在当地有较广的亲属和朋友网络。该礼薄来礼份数达 286 起, 颇能说明近年龙脊壮人交往网络的构成状况。家门 (reran 和 taiw a) 来礼 23 份, 均为米 2 斗、酒 10 斤、钱 10 元。寨上 76 份, 均为钱 10 元。死者、死者儿女 / 孙女的朋友和老庚一共随礼 38 份。其他来礼以讨偶者最多, 一共有 67 份。所有来礼者之中, 礼物最重的是死者的女婿 (DH), 包括: 鸣响 1 堂、祭品 2 盒、金库 (竹骨黄铜纸扎糊的房屋) 1 座、龙烛 1 对、酒 2 担、米 6 斗、钱 200 元、猪 1 头 120 斤、冥财 1 包、垫布帐 1 床、绒布 1 床、被套 1 床。该女婿的家门 (reran 和 taiw a) 共 14 个 ran 与其一道而来, 这些人一般送祭账 1 床、酒 1 担、钱 20~300 元; 还有 3 个比较亲近的讨偶者: 2 个侄女婿和 1 个妹夫, 都随了较大的礼份, 随其一同而来的家门, 分别代表 3、9 和 6 个家屋。此外, 还有 34 个讨偶者参加, 基本上囊括了丧家所在家门 (reran 和 taiw a) 所有平辈和低一辈的讨偶者。给偶者来礼 55 份, 主要是丧者妻子娘家和两个儿媳的外家。前者共计 12 份, 涉及其妻 reran 内所有成员, 另有 2 份为该 reran 的讨偶者。大儿媳娘家来礼 27 份, 涉及包括 taiw a 在内的家门 23 个, 另有 3 个为该家门的讨偶者, 1 个为其给偶者。小儿媳娘家来礼 16 份, 涉及包括 taiw a 在内的家门 14 个, 另有 2 个为其讨偶者。

对上述礼单所显示的讨偶者和给偶者参与仪礼宴席的方式, 以及家门在其中的参与方式, 笔者试作如下解析。

第一, 讨偶者群体和给偶者群体分别以主办仪礼之 ran (家屋)、reran 和 taiw a 的方式扩展, 凡从主办方所在 ran (家屋)、reran、taiw a 娶进配偶的为讨偶者 (郎仔), 反之, 为主办方 ran (家屋)、reran、taiw a 提供配偶的为给偶者 (外家)。ran (家屋)、reran、taiw a 和寨上的亲属结构, 类似于费孝通先生 (1998: 24) 所称的差序格局: 以当事方家屋为圆心, 向外以同心圆的方式向外扩展, 越往外越疏远, 越向内越亲近。与之相对应, 家门内的讨偶者和给偶者的亲近程度以及在仪礼交换中的重要程度, 也因与之关联的配偶是属于 ran (家屋)、reran 还是 taiw a 而

有所不同,关联配偶越靠前越重要。这种重要性程度对人们的交换行为有重要影响,不管何种仪礼,主家家屋的给偶者和讨偶者都要参加,并可能扮演重要角色;在 reran 层次上聚集的给偶者和讨偶者的重要性次之, taiwa 又次之,寨又次之。这种亲属聚集模式所遵循的就是以自己的家屋为中心的亲类原则。

第二,讨偶者和给偶者身份是以仪礼主办者所在家门为出发点来计算的。讨偶者的讨 / 给偶者均以讨偶者的身份参加,给偶者的讨 / 给偶者均以给偶者的身份参加。如上面葬礼中与大儿媳外家家门一道随礼的就有 2 个该家门的讨偶者、1 个给偶者,他们在这次送礼行动中一道以大儿媳外家的身份随礼,送米而不送酒。

第三,不同的仪礼中给偶者与讨偶者所扮演角色的重要性程度不同;通过这一点可以界定其仪礼义务。在庆贺新生命降生、福佑新生儿的三朝酒中,给偶者是重要角色,其中尤以该“偶”所源出之 ran(家屋)和家门最为重要,即嫁入后生育新生儿的母亲或父亲(+1)之父母(相当于汉语之外公外婆),次重要的是 ran(家屋)内直系+2辈、+3辈的给偶者。讨偶者在三朝酒中只扮演一般角色,讨偶者家门中的 taiwa 可不参加这种仪式。丧葬礼正好相反,讨偶者是一场风光的丧葬活动中不可缺少的角色,丧家家门所有的讨偶者都有义务参加。笔者以为,强调给偶者对于“生”的顺利以及讨偶者对于“死”的荣耀的意义,固与龙脊壮人的人观有关,也说明讨偶者和给偶者负有各自不同的仪礼责任。

第四,在仪礼中被期望扮演最重要角色的给偶者和讨偶者,一般以当事者的 ran(家屋)为核心,连带整个家门都有义务参加。如三朝酒中新生儿外公外婆所在的家门(包括 reran 或 taiwa),丧葬礼中死者子/女之讨偶者所在家门(包括 reran 或 taiwa)都一齐出动参与。

第五,家门内部 taiwa 可以通婚,家门之间不禁止直接交换婚,寨内通婚更为普遍。这样,两个家屋、两个家门或两个寨之间经常互为讨偶者和给偶者,造成彼此之间同时具有多重关系,其结果是,在龙脊并无固定的给偶者群体和讨偶者群体。在此情况下,按廖家寨的做法,一重关系需要送一份礼。笔者最多观察到一个人同时送了 4 份礼:这个人的姐姐嫁到丧家所在家门,同时他又从这个家门娶妻,他还与丧者儿子认老庚,他也是这个寨上的。在这种情况下,这个人既是丧家的给偶

者, 又是其讨偶者; 这种情况在龙脊并不少见。但也有关系相同者合送一份礼的情况, 有一份礼是丧者九位朋友或朋友的后辈一起合送的。

第六, 在第一份三朝酒礼单有外家送来的嫁妆。嫁妆在三朝时才送来, 与其婚姻在生子后才确定的观念有关。在仪礼宴席中, 米、酒和肉是主要的礼物, 现在都可以用钱来代替。在一般情况下, 给偶者送来的礼物是米, 主家回礼则是酒和肉 (猪肉, 下同); 讨偶者送来的是酒和肉, 主家回礼则是米。¹回礼的数量在不同时期不同寨子有所不同, 比如, 现在廖家寨约定按来礼价值的 10% 回礼。家门和寨上等己群中人则既可送米, 也可以送酒肉, 或同时送这三样东西, 且不用回礼。送来的米和酒肉在主家混放在一起, 大部分会当场吃掉。

讨偶者和给偶者之间通过米和酒肉的交换, 除了对各自的仪礼责任进行区分和明确外, 在养的人观中还具有更深刻的内涵。米和酒肉具有源和流、或原材料和加工品 / 转化物的关系: 酒是米酿造的, 猪在喂养过程中也要吃米, 酒和肉所代表的是作为食物之源的米转化而来的成果。讨偶者和给偶者各自以米和酒肉为隐喻, 象征地表达了二者在生命过程中源与流的关系定位。另一方面, 无论米还是酒肉, 都是龙脊壮人日常生活中不可缺的食物。每一次仪礼宴席中, 我群、讨偶者和给偶者都通过一同吃住, 分享同一个地方制造的食物而在彼此间形成短暂的亲属连接, 这种亲属认同的范围基本上就是以主家为中心联结起来的亲类。一场仪礼宴席中用来制作食物的原材料, 既包括我群 (家门和寨上) 提供的米和酒肉, 也包括给偶者带来的米, 和讨偶者带来的酒肉。²这些原材料最终混合在一起, 由我群加工和制作成可直接食用的食物, 然后由我群、讨偶者和给偶者在宴席中一起吃掉。无论是我群的米还是给偶者的米, 亦无论我群的酒肉还是讨偶者的酒肉, 都一起为大家所享用。也就是说, 每个人都可能吃到其他所有人带来的食物, 每个人带来的食物也有可能为在场所有人吃到。通过以食物为媒介, 每个人也因此与其他所有人临时建立起共食关系; 另一方面, 此举

1 唯有在葬礼中, 讨偶者送来的礼物, 除了酒、肉外, 还须有米数斗。笔者以为此举系给偶者通过象征性报偿“米”的方式, 归还所欠给偶者之债。

2 一次仪礼宴席中可能还有诸如庚兄弟、朋友之类的其他参加者, 他们送礼的方式可类同于讨偶者或给偶者, 故无需单独分类。

也将来源各异的食物转变为大家共享的盛宴,而主家则在这种场景中起到联系中心的作用。

盛宴和共食促使 ran(家屋)亲类的团结,具体呈现了 ran(家屋)相关者的边界。在仪礼宴席中,主家是讨偶者和给偶者的连接中心和转换中心。无论是讨偶者还是给偶者,他们所收到的回礼,即他们拿回去给其家人吃的食物,都不再是他们原本拿来的东西,而是经由主家加工或转化过的食物,是宴席中准备用来共享的食物的一部分。也就是说,经由食物共享建立起来的关系之链,除连接着出席宴席的所有在场人之外,还进一步延伸到他们各自并不在场的家人及家屋。

如果说讨偶者和给偶者之间通过强调两种不同类别食物的相互馈赠以及有来有往的馈赠与回礼行为,而呈现出强烈的交换色彩的话,家门和寨上的食物和劳务往还的性质却有所不同。家门(或寨上)在仪礼和工程中所提供的劳力是没有报酬的;所送物品包括米和酒肉,也无需回礼。这说明主家与家门(或寨上)之间的往还是以主家为中心的单向流动与吸纳。按当地人的说法,进行这种馈赠是因为主家办红、白喜事耗费大,家门(或寨上)都来帮助一点,这样可以减轻主家的负担。也就是说,家屋身处其中的家门或寨上更像一个将各 ran(家屋)剩余的和分散的力量积攒起来的社群蓄水池,当群体内哪一家有需要时,劳力和食物就流向这一家。群体内的每个 ran(家屋)通过向其他有需要的家屋提供劳力与食物的方式,换来自己在有需要的时候同样获得群体的帮助,以这种方式应对大型工程和大型仪礼对个体家屋带来的挑战。

发挥劳力和食物蓄水池功能的家门和寨上,体现了一种长效合作机制,需要成员长期、稳定的合作。同属一个家门或寨,就意味着彼此间存在互助及合作的义务,需要一起承担某些责任。这使家门和寨上有明确的边界和相对稳定的构成,较大的人口流动会对这种机制造成伤害。前文侯家寨所做的规定,就是在新形势下人口流动性增大的一种补救措施。

社群蓄水池的另一个特征是边界的可操作性。主要表现在为维持合宜的办事规模而进行的分合操作,其中尤以家门最为明显,其规模明显受到仪礼性的劳动合作与人情往来两个因素的影响,这样我们就可以理解前面第二节关于家门规模的叙述。边界的可操作性使社会结群具有高度的灵活性(在龙脊,这种灵活性是通过两可制来实现的)。这

种灵活性在诸如小型岛屿环境中具有能够灵活调整劳力、转移人口的适应性优势,这与龙脊作为一个土地资源极为有限、四周被高山环绕的多民族杂居山区环境相适应。

五、反思与小结

在人类学发展的早期及中期的一个多世纪里,亲属制度与社会结群研究一直支配着人类学的逻辑与思考。二十世纪六十年代后期至七、八十年代,兴起了对传统亲属研究范式的反思与批判之风,其焦点是反思这种研究范式所隐藏的西方社会所固有的分类与认知的普适性问题(Leach, [1961] 1966; Needham, 1971; Schneider, 1972, 1984)。经过反思与批判,二十世纪九十年代以后重新兴起的亲属研究更加注重从被研究者的观点来思考究竟什么是“亲属”,企图从被研究者的文化概念描述“亲属”,反思本土亲属观念与生殖事实的关系(Gow, 1995)。也不再将亲属视为一种既定的、静态的制度而将其放入到时间的脉络中,动态地看待继嗣群及血缘关系的形成与发展(Strathern, 1973: 35-52)。在研究方法上,将亲属研究与日常生活结合起来(Carsten, [1995] 2004, 1997, 2000; 何翠萍, 2000; 林玮婷, 2000)。这种学术转向,从某种意义上说打破了以往亲属研究对于社会制度、社会规则和亲属分析技术的痴迷,超越了西方生物性血缘观念的局限性,也放弃了将人作为一个界线分明的单位和个体的预设,为亲属研究注入了新的活力。

在以往关于汉族以及深受汉族影响的少数民族的亲属制度与社会结群研究中,大多着重于父系继嗣原则和宗族范式的探讨。壮族亦不例外。1956年开始的少数民族社会历史调查报告的作者们就开始运用宗族概念来描述壮族的家族和家庭形态。如《龙胜各族自治县龙脊乡壮族社会历史调查》指出,龙脊壮族“家族家庭的关系,是依据父系血统的远近亲疏、三代以内称为房族,三代以外称作门族或宗族”(广西壮族自治区编辑组, 1984: 111);“每个宗族和同一宗族内各个支系,有一个或几个类似族长的人物。……宗族对它内部成员的主要行为负有一定责任”(同前, 112)。在此基础上,一些学者通过壮泰和壮汉文化的比较,将父系血缘和宗族制度视为壮族重要的特征之一(钱宗范、梁颖, 1997; 覃圣敏, 2003)。另一方面,学者们却发现,在壮族基层社

会中,仍保存了较多不符合父系血缘原则的习俗,如体现了两可继嗣原则的招赘婚盛行(李甫春,2003;莫俊卿,1990)、反映妇女在婚后享有较高自由度的“不落夫家”习俗(潘其旭,1981;范宏贵、谈琪、顾有识,1984;赵周贤、张江华,2002)等。早些年研究,由于时代的局限性,很多学者将这些习俗视为壮族母系社会对偶婚的残余形式(卢敏飞,1989;赵明龙,1986等),类似的解释至今仍有很大的影响力。

事实上,龙脊壮族的亲属实践并非如1956年调查报告所描述的那样是一个典型的父系宗族社会。笔者认为,造成这种误读的原因有二,一是宗族范式的局限,二是以汉说壮的遮蔽。为了说明当前龙脊壮族亲属实践与社会结群的本来面貌,本文从劳务合作、仪礼交换等日常生活入手进行考察。笔者认为,家门与寨作为龙脊壮人除 ran(家屋)之外最重要的社会结群主体,其当前实践反映了一种关于劳动互助及合作的长期机制。龙脊壮人的家门是一个依两可家系组织起来的血缘组织,它以 ran(家屋)为核心,且与 ran(家屋)具有同构性;虽然当前已不与具体的地理空间构生直接关联,但在观念上家门却仍具有中心与边缘的空间建构关系。寨则首先是一个拥有大部分农业生产要素的控产机构,是一种地缘的结合,但这种结合却被赋予了血缘上的联系和意义;寨也是壮人最重要的政治团体,以寨老为联系中心并拥有相对独立的历史记忆、文化表达以及集体活动。家门和寨都在劳动互助与合作以及仪礼与交换活动中扮演最重要的角色,承载并具体实践着龙脊壮人与自己人一起劳动、一起吃住,与自己人结婚的理想。可以说,劳动互助与合作以及在此基础上形成的相关者的仪礼交换与共享,是壮族乡村社区结群的主要目标,也是其动力之源。家门与寨对于 ran(家屋)所起的作用,犹如蓄水池一般,通过家门与寨在食物和劳力方面的共享或合作而彼此团结在一起。在这种环境中生活的人们,合群与求同是其典型的行为方式。

参考文献

- 范宏贵. 2004. 20世纪的壮学研究[G]//华南与东南亚相关民族. 北京:民族出版社.
范宏贵、谈琪、顾有识. 1984. 壮族“不落夫家”的婚俗[J]. 社会(4).
范可. 2005. “再地方化”与象征资本——一个闽南回族社区近年来的若干建筑表

现 [J]. 开放时代 (2).

费孝通. 1998 乡土中国 生育制度 [M]. 北京大学出版社.

福克斯, 罗宾. [1967] 1979. 亲属与婚姻 [M]. 石磊, 译. 台北: 黎明文化事业公司.

弗里德曼. 2000 中国东南的宗族组织 [M]. 刘晓春, 译. 上海人民出版社.

广西壮族自治区编辑组, 编. 1984 龙胜各族自治县龙脊乡壮族社会历史调查 [G] //

广西壮族社会历史调查 (第一册). 南宁: 广西民族出版社.

郭立新. 2008 折冲于生命事实与攀附求同之间: 龙脊壮人家屋逻辑探究 [J]. 历史人类学学刊 6 (1-2).

何翠萍. 2000a 人、家屋与阶序: 从中国西南几个族群的例子谈起 [P]. “云贵高原的亲属与经济”讨论会论文.

——. 2000b 米饭与亲缘——中国西南高地与低地族群的食物与社会 [G] / 张玉欣, 主编. 中国饮食文化学术研讨会论文集. 台北: 中国饮食文化基金会.

科大卫. 2004 告别华南研究 [G] / 学步与超越: 华南研究会论文集. 香港文化创造出版社.

李甫春. 2003 驮娘江流域壮族的欧贵婚姻 [J]. 民族研究 (2).

林玮婷. 2000 汉人“亲属”概念重探: 以一个台湾西南农村为例 [G] // (台北) 中央研究院民族学研究所集刊 (90): 1-38

卢敏飞. 1989 桂西壮族原始婚姻形态残余剖析 [J]. 广西民族研究 (2).

莫俊卿. 1990 融安县壮族婚俗调查 [J]. 广西民族研究 (1).

潘其旭. 1981 壮族“不落夫家”婚俗初探 [J]. 学术论坛 (2).

钱宗范、梁颖, 等. 1997 广西各民族宗法制度研究 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社.

覃圣敏, 主编. 2003 壮泰民族传统文化比较研究 [M]. 南宁: 广西人民出版社.

赵明龙. 1986 桂西壮族“入赘”婚俗初探 [J]. 广西民族研究 (2).

赵周贤、张江华. 2002 一个“不落夫家”壮族社区的生育分析 [J]. 中国人口科学 (6).

Carsten J. [1995] 2004. “ 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 Robert Parkin and Linda Stone (eds). Blackwell Publishing Ltd

——. 1997 The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community Oxford Clarendon Press

——. 2000 “ Introduction Culture of Relatedness ” in Cultures of Relatedness J. Carsten (ed). Cambridge University Press

Errington, Shelly. 1987. “ Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast

Asia” Cultural Anthropology 2

Gow. 1995 “Land, People, and Paper in Western Amazonia” in *The Anthropology of Landscape*. Oxford: Clarendon Press

Leach, Edmund. [1961] 1966 “Rethinking Anthropology” in *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press

Levi-Strauss, Claude. 1982 *The Way of Masks*. Translated by Sylvia Modelski. University of Washington Press

Needham, Rodney. (ed.) 1971. *Rethinking Kinship and Marriage*. London, New York: Tavistock Publications

Schneider, David M. 1972. What is Kinship all about? *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Priscilla Reining (ed.). Washington: Anthropological Society of Washington. Pp. 32-63.

———. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press

Strathern, Andrew. 1973. “Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples” in *The Character of Kinship*. New York: Cambridge University Press

责任编辑:路英浩

Labor Cooperation, Ritual Exchange, and Social Grouping: An Analysis of the Village Community Structure of the Zhuang Nationality in Longji

..... Guo Lixin 148

Abstract This paper attempts to describe and analyze the structure and operation of the clans and villages of the Zhuang Nationality in Longji, Guangxi, to present the constructivist logic in concrete terms of a local society of the Zhuang Nationality. The paper holds that ‘Jimen’ (clan) is the consanguinity structure of the ambilineal line, on the basis of house as its core structure, and sharing the isomorphism with the household. ‘Wan’ (village) is the consanguineous and geographical combination, a community centering around the village patriarch. ‘Jimen’ and ‘Wan’ construct themselves based on mutual helping in labor and cooperating in ritual operations. As a reservoir in the house, they represent and carry on the ideal of the Zhuang Nationality to work and live, and to marry with their own people.

Keywords labor cooperation, ritual exchange, Social Structure, village, Zhuang Nationality

From the Institutional Underclass to the Structural Underclass: From Wilson’s The Truly Disadvantaged Reflecting the Chinese Underclass Management Problems

Jia Yujiao 173

Abstract In the United States, the rapid social transformation process has produced a special kind of group that could not be accurately classified according to the traditional social stratification theoretical system, that is, the underclass. Their essential characteristic is its severance from the employment system and the code of conduct in mainstream society. Wilson has swiftly grasped this characteristic and overturned the traditional view of the institutional underclass. Instead, he attributes the underclass formation in the residential clusters to the socioeconomic structural transition at the systems level. He then proposes a management mechanism through establishing political alliances, making general policies, and constructing political strategies with hidden agendas. Based on Wilson’s theory and Sun Liping’s theory of rupture, this paper discusses the Chinese underclass management problems.

Keywords institutional underclass, structural underclass, underclass management mechanism