

the Naze in Southwest China. Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Rochester.

Wilkerson, James: 1999a, Zhuang Relationship Terminology and Chinese History: Ludong Township, Jingxi County, Southwest Guangxi. Paper presented at the workshop of Kinship and Economy on the Yun-Gui Plateau, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, May 19. 1999b, Celebrating Longevity among the Zhuang in the Southwest Guangxi. Paper presented at the 99th Annual Meeting of American Anthropological Association, Chicago, December. 2007, Negotiating Local Tradition with Taoism: Female Ritual Specialists in the Zhuang Religion. *Religion* 37: 150—163. 2008, Late Imperial Lineages Formation in the Wancheng Chiefdom. Paper presented at the International Conference of Ancestors, Territorial Gods and History in Southwest China. Research Center for Humanities and Social Sciences, Institute of Anthropology, National Tsing Hua University and International Center for Hakka Studies, National Chiao Tung University sponsor, Hsinzhu, Taiwan, March 23—24.

Yanagisako, Sylvia J. and Jane F. Collier: 1987, Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. In *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Jane F. Collier and Sylvia J. Yanagisako eds. Stanford, CA: Stanford University Press.

坐家、菜姑、自梳女：人观、女性 结群与中国南方婚后 双居的区域性初探

简美玲

(新竹交通大学人文社会学系副教授)

刘涂中

(新竹交通大学建筑研究所硕士)

一 前言

女儿的出嫁,对父母亲来说,意味着自己家的女儿变成别人家的媳妇,不只在身份产生重大的变化,完成婚姻的终身大事,也标示着女儿生命历程的推展。在汉人传统社会的婚姻观念中,出嫁的女人,如同泼出去的水回不来,必须“出门”离开娘家,然后“过门”到夫家的家庭中,其身份归属即由原生家庭让渡到另一个家庭。因此,女人婚后的从夫居成了习俗上的必须,只有在特定节日,出嫁的女儿才能够再回到原生家庭中。中国的西南和华南,这个相对地处中原汉文化政治中心边陲的南方广大区域,虽也延续着如此“正统”的父系继嗣婚姻观念与从夫父居的婚后居制,但在此地区的部分地方社会,却同时并行着其他形式的婚姻与婚后居。双居制的婚后居,即是其中一种突出于中国南方至西南部分边区社群的婚俗。双居制意指妇女在婚后生育子嗣之前,多半住在其所出生的原生家庭。这种在人类社会相对少见的婚后居习俗,主要发生在中国西南和华南地区的许多社

会中^①。双居制婚后居的文化现象,在不同地区有着不同的实践过程和名称的差异。人类学亲属研究的文献称此为双居制(duolocal residence)、原居制(natolocal residence)^②或延迟让渡的婚姻(delayed transfer marriage)^③。在中文的文献里,以福建省惠安东部^④说闽南语的地方社群为主的妇女婚后居研究,学者大多以长住娘家来描述此居制。而研究西南中国的苗、瑶与壮、侗语族等边区社会之少数民族的学者,则将此居制称为不落夫家。但地方语言对此婚后居现象的称呼和学者不同,例如:贵州东部苗人的坐家(niangt zix,苗语发音)^{⑤⑥}、惠东地区的不住家(bo dua ge,闽南语发音)^⑦和顺德地区以普通话发音的不落家(pu lo-chia)、不作家(pu tso-chia),以及粤语发音的自梳女(jihso neuhi)^⑧。而且此双居制的文化现象,在西南与华南的实践也有所不同:有的是一种走入婚姻的生活型态和选择,如贵州东部的苗人的已婚女性最后是一定要落入夫家(niangt dat deif zix,住到男家);但在华南的惠东和顺德等地区,女人则除了婚姻与夫家,还可以选择不婚,如惠安东部的菜姑和顺德及其邻近地区的自梳女。后两者的选择都是非关两性的婚姻。

中国南方社会相对普遍存在的双居制婚俗,不仅让我们重新思考新娘在婚后,于娘家和夫家之间的身份界定和归属关系。进一步的(在不同的时空背景下),女人对于婚姻的选择,是如何关联着情感特性的展现?尤其华南地区的菜姑或自梳女等非婚姻的实作,女人的存在意义与女性的人观,是否有别于女人在一般汉人社会里的意义与价值?

① 李亦园:《汉化、土著化或社会演化:从婚姻、居住与妇女看汉族与少数民族之关系》,刊于黄应贵、叶春荣编:《从周边看汉人的社会与文化》(台北:“中央研究院”民族所),第35—62页。

② A. Bernard and A. Good, *Research Practices in the Study of Kinship* (London: Academia Press, 1984), 81.

③ J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 1860—1930.

④ 惠东指福建省惠安县东部沿海地区,即今之崇武、山霞、涂寨、东岭、净峰和小岞等六个乡镇。

⑤ 此处使用的是贵州东部苗语(Hmub terms)的罗马拼音,每个语汇的最后一个字母表声调并不发音。

⑥ 参考简美玲:《贵州东部高地苗族的情感与婚姻》,贵阳:贵州大学出版社,2009年。

⑦ 简美玲曾于1997年曾在惠东山霞东村做过短期田野,并完成两篇未出版的手稿,包含:“惠东的不住家:继嗣、居住法则,与女性的再生产”与“作堆、查仔伴与查甫伴:惠东同性同侪团体初探”。这两篇手稿作者指出惠东当地对于“不落夫家”的概念用语为“不住家”(闽南语发音)。因此,本文对于惠东当地的“不落夫家”现象,即使用“不住家”一词。

⑧ J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

对于文化现象与地理区域之间的关系,美国人类学界在20世纪初期,即用文化区(cultural area)的概念来加以讨论。这理论可回溯到20世纪初美国人类学家鲍亚士(Franz Boas)。他认为一个文化的特征,必须放在其特有的社会脉络与地理区域来理解。而后,受其影响的鲍亚士学派学者,虽未否认文化是在某个地域社会独自发展的可能,但他们强调从其他文化传播(或采借)的重要性。他们用来分析传播的单位为文化特质(culture trait)、特质丛与文化区(culture area)^①。他们认为一个文化区不是基于特定地理区域的划分,而是根据文化特质的传播,跨越一个特定的地理区域,在邻近不同的区域产生相似的习俗。然而文化区的概念,不只强调了文化传播的可能,同时也隐含产生地域性特征的可能。不同地域即使采借相似的文化现象,仍可能整合至原有的文化中,并具有成就其特有形貌(configuration)的可能^②。这种文化模式(patterns of culture)的观念,在美国人类学家 Ruth Benedict 的著作中有进一步阐释。笔者认为延伸文化区概念的脉络,可能启发思考的是:文化现象中的区域性是什么?在概念上我们不难假设,文化现象和地理区域之间不必然为一对一的关系,而可以是相互流动及影响。然而,在相互影响的同时,又产生什么样的区域差异呢?本文将从双居制这个与华南、西南区域紧密关联的特定文化现象切入,理解它在特定区域中的相同和差异,进而对区域性的意涵提出讨论。

婚后双居的现象主要发生在中国西南和华南的许多社会。我们可以暂时将这原本由人文或历史地理区位所划分出来的两大地区(华南与西南),视为一个较大的文化区^③。对于婚后双居制为何会存在这广大区域,从族群的接触与迁移等互相影响的层次来讨论,是颇为普遍的观点。除了

① C. P. Kottak, *Cultural Anthropology*. 徐丽村译:《文化人类学:文化多样性的探索》,台北:桂冠出版社,2005年,第454—455页。

② Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1961).

③ 参考蒋炳钊:“惠安地区长住娘家婚俗的历史考察”,刊于《中国社会科学》1989年,第3期,第193—203页。李亦园:“两岸惠东人的比较研究:理论架构和探讨方向”,刊于《惠东人研究》,乔健等主编(福建:福建教育出版社,1992),第5—18页;以及李亦园:《汉化、土著化或社会演化:从婚姻、居住与妇女看汉族与少数民族之关系》,刊于《从周边看汉人的社会与文化》,黄应贵、叶春荣编(台北:“中央研究院”民族所,1997),第35—62页。庄英章:《福建惠东妇女文化丛初探》,刊于《“国立”台湾大学考古人类学刊》(1993),第49期,第18—35页。叶汉明:《妥协与要求:华南特殊婚俗形成假说》,刊于《礼教与情欲:前近代中国文化中的后/现代性》,熊秉真、吕妙芬主编(台北:“中央研究院”近代史研究所,1999),第251—284页。

用文化传播来解释此婚后居制的现象与事实外,其他重要的观点包含经济功能^①、族群结构^②、两性分工^③和地位象征^④等角度。这些不同的观点也顺着各学者的推论,导引出对于双居制于不同区域之存在原因和特性的差异解释。然而,针对一个相似文化现象的探讨,除了以较常见的政治、经济等整合功能的角度的来解释其在地理区域上的相同或差异外,是否有其他的方式来予以了解呢?我们在这篇文章相对的提问为:人类细腻的个人或集体的情感和不同的人观,是否也在创造特定的区域性。

在这个从区域的视野来探讨中国南方双居制婚姻现象的议题里,我们有必要先面对三个看似相近的理论语汇之间的关系:地理区域、区域社会、区域性^⑤。王笛在《跨出封闭的社会:长江上游区域社会研究》一书中,将长江上游视为一个独立区域来研究,探索中国社会自传统到现代的历程演变。他从社会史的角度切入,强调长江上游由于地理的封闭和特定生存环境,在经济、社会和文化等面向,都产生区域性的特征。因此,王笛将区域、区域社会、区域性三者的关系,界定为特定地理区域与历史过程之间的相互作用,并进而产生出该区域社会中的区域性。

地理环境往往是构成一个社会特点决定因素之一……(但)强调地理环境的影响并不等于地理环境决定论,所谓地理环境的影响实际上是作为一种长时间的历史现象,即人同自然交往和对话、相互作用及动态平衡的历史……本书在研究各种社会问题时,力图注重地理环境的因素,把与社会相应的生态结合起来进行考察,从而描述这个区域社会所独具的特点^⑥。

① M. Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," In Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 67—88; J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989. 吴凤仪:《婚姻的再诠释:广东顺德自梳与不落家之女性》,香港中文大学人类学系硕士论文(1996)。

② 李亦园:《两岸惠东人的比较研究:理论架构和探讨方向》,刊于《惠东人研究》,乔健等主编(福建:福建教育出版社,1992),第5—18页。

③ 乔健:《惠东地区长住娘家婚俗的解释与再解释》,刊于《惠东人研究》,乔健等主编(福建:福建教育出版社,1992),第258—266页。

④ 萧凤霞:《妇女何在?抗婚和华南地域文化的再思考》,刊于《中国社会科学季刊》(1996),春季号,总第14期。

⑤ 王笛:《跨出封闭的社会:长江上游区域社会研究》(台北:五南出版有限公司,2002),第3页。

⑥ 同上书,第7—8页。

施添福在研究清代台湾北部内山的地域社会及其区域化的议题,也认为特定地理区域内部是透过动态的历史建构,才产生区域化的特征。施添福在文章中的讨论,将区域化和区域性两词相互轮用。除了同样强调地理区域和外部历史之间的互动,同时着重地域社群间内部历史过程中的互动^①。施添福以苗栗内山的鸡隆溪流域为例,探讨自18世纪末起,粤籍客家移民开始对鸡隆溪流域进行拓垦。六个不同的村落,因为设隘防番、水利开发、水灾防患,以及社会治安等因素,产生了各种社会和经济的网络,基于利害得失的相互连结,使得六个村落逐渐产生鸡隆溪流域的区域化特征^②。

从王笛和施添福对于区域特征形塑的讨论可以知道,特定的地理区域透过长期社会内外的互动,即可能产生区域性的特征。他们的观点和鲍亚士学派学者对文化区的概念不同的是:王笛和施添福是从地理与历史之间的作用,强调其背后历史作用过程的重要性;鲍亚士学派学者则是从文化与地理面向之间的互动,探讨文化现象的特质和成因。而两种观点也不同程度说明了区域性的产生是一种动态的作用和形塑。在这种动态建构观点的基础上,本文的提问是个人或集体的情感是否也有建构区域性的可能。我们将从婚后双居制与女性结伴情感的内容与再现,来探讨中国南方的婚姻、婚后居与女性的结群、人观。

“伴”在中文字义的概念包含伴侣和相伴两种意涵^③。前者指两人为伴,尤其在传统的概念是指两性在婚姻基础下的结合;后者则着重在相互陪伴的关系,例如伴读或同伴,不一定局限在两人之间的关系或者性别的差异^④。相伴的概念包含了成对和结群两类意涵。因此,本文通过结伴情感来探讨双居制婚后居习俗里新娘、新郎和姐妹伴三者之间的情感关系。并以新娘为主角讨论婚后双居现象里伴侣和相伴的归属和差异。我们在这篇文章以结伴情感来讨论此婚后居习俗,以避免只将西南和华南区域,简单化约为以汉文化

① 施添福:“清代台湾北部内山的地域社会及其地域化:以苗栗内山的鸡隆溪流域为例”,刊于《台湾文献》,第56期第3卷(2005),第182—242页。

② 同上书,第238—239页。

③ 三民书局大辞典编纂委员会,《大辞典》(上),台北:三民书局,1985,第235—236页。

④ “伴”在中文古文的概念,并不局限在两人之间的关系或者性别的差异,本文用“相伴”来表示陪伴的关系。例如《永乐大典·戏文三种·小孙屠》:“恰才城外见二、三个伴当,吃了两三杯酒,须索到家著母亲见”和《红楼梦·二》:“妙在一个女学生,这女学生年纪幼小,身体又弱,功课不限多寡,其余不过个伴读丫环。”前者表明“同伴”的关系,后者则是陪同念书的关系。

或中国国家为中心的边陲区域社会,或者仅视为地理区块的分类结果。换言之,人类社群的习俗与区域性的关系,除了可从政治、经济的面向来理解之外,习俗中的情感面向与区域性的动态关联,是否也同样值得探究?在这篇文章,我们从贵州东部高地 Fangf Bil 苗人(Hmub)的“坐家”、福建惠安东部霞西村的“不住家”和广东顺德的“不落家”的双居制现象切入,讨论三个地方社会之婚后居现象中,结伴情感及其趋向的相同和差异。在文化的解释上,我们拟将政治意识下的边陲或边区社会予以松绑,而以具体的村落民族志材料探讨区域社会的内涵。并且进一步讨论此三社群的女儿、新娘和未婚女的身份差异,以及女人与家的最终归宿关系。本文通过地方社会对于一个女人生命之完整意义的界定,对于女人生前和死后祭拜与安身世界之安置的连续过程,来理解经由不同地方社会的习俗所形成的区域性特质,及其背后所显现出的女性人观。

二 婚后双居制的文献回顾

目前对于中国南方境内双居制的婚后居研究,累积较丰硕研究成果的区域,集中在华南沿海地区广东顺德、福建惠东、香山小榄。林惠祥从单线演化的观点,解释“双居制”为母系社会;过渡到父系社会的文化遗存^①。而把此婚后居制与妇女地位的问题,放在整个中国境内各民族的接触与移民互相影响的层次来讨论,也是颇为普遍的观点^②。Topley、Stockard 提出女性对父权社会的抗拒,及经济功能的角度,描述当地妇女利用此婚姻形式,加上蚕丝业所带来的经济独立,形成如此的婚姻策略,来解读这种婚姻形式之所以存在华

① 林惠祥:《论长住娘家风俗的起源及母系制到父系制的过渡》,刊于《人类学研究所试刊号》(厦门大学人类学系编,1981),第94—111页。

② 蒋炳钊:《惠安地区长住娘家婚俗的历史考察》,刊于《中国社会科学》,第3期(1989),第193—203页。李亦园:《两岸惠东人的比较研究:理论架构和探讨方向》,刊于《惠东人研究》,乔健等主编(福建:福建教育出版社,1992),第5—18页;以及李亦园:《汉化、土著化或社会演化:从婚姻、居住与妇女看汉族与少数民族之关系》,刊于《从周边看汉人的社会与文化》,黄应贵、叶春荣编(台北:“中央研究院”民族所,1997),第35—62页。庄英章:《福建惠东妇女文化丛初探》,刊于《“国立”台湾大学考古人类学刊》,第49期(1993),第18—35页。叶汉明:《妥协与要求:华南特殊婚俗形成假说》,刊于《礼教与情欲:前近代中国文化中的后/现代性》,熊秉真、吕妙芬主编(台北:“中央研究院”近代史研究所,1999),第251—284页。

南少数汉人社会的可能性^③。李亦园则以族群认同的表征来解释特定人群对双居制的坚持。他主张从族群结构关系的角度来分析惠安地区族群的结构关系,并认为表现在城外惠东人和城内崇武人的对比,是导致惠东人保持“双居制”的婚习特色和服装差异的重要因素^④。乔健提出两性分工的解释观点。他认为惠东地区的女性主要负责粗重、技术性低、费时获利少的工作。又加上丈夫到外地工作长年不在家的因素,形成“姐妹伴”的团体和合作伙伴。此婚后居是照顾到多方面利益,包括兼顾农务生产与为夫家传宗接代,和对姐妹伴的情义与对丈夫的责任之间的矛盾,所必需的作法^⑤。庄英章则从全貌观来看惠东妇女的“双居制”习俗,提出“惠东妇女文化丛”作为了解妇女文化现象。他认为此婚俗并不是一件单独的文化现象,而与惠东妇女承担家庭的劳务、早婚、姐妹伴普遍、特异的传统服饰、夫人妈崇拜、以及斋堂菜姑等等现象有密切关系。因而形成一个独特的文化丛^⑥。历史学家萧凤霞的观点则是不应该将传统汉人“落夫家”的婚俗,单纯视为官方认同、男性接受和女性反抗的正统婚俗。她将广东顺德和香山小榄地区的双居制现象,置于整个珠江三角洲的政治和经济的演化脉络。萧凤霞认为顺德地区的不落家,在晚清被小榄地区精英视为身份认同与社会排斥的手段,但在19世纪末至20世纪初,随顺德地区蚕丝业的发展,此不落家婚俗就成为劳动妇女的抗婚策略。因此她认为不落家是女性身份认同与社会地位转变的象征^⑦。

对华南地区双居制现象的解释和讨论,目前多半将此婚后居制与社会经济连在一起,作功能性的解释。但我们认为对此婚后居的了解,还必须掌

① M. Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung", In Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 67—88; J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

② 李亦园:《两岸惠东人的比较研究:理论架构和探讨方向》,刊于《惠东人研究》,乔健等主编(福建:Chinese Society(Stanford: Stanford University Press, 1975), 67—88; J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

③ 乔健:《惠东地区长住娘家婚俗的解释与再解释》,刊于《惠东人研究》,乔健等主编(福建:福建教育出版社,1992,第9页。

④ 庄英章:《福建惠东妇女文化丛初探》,刊于《“国立”台湾大学考古人类学刊》(1993),第49期,第18页。

⑤ 萧凤霞:《妇女何在?抗婚和华南地域文化的再思考》,刊于《中国社会科学季刊》(1996),春季号,总第14期,第31—33页。

握其较深刻的文化内涵,以个别地区、族群及微历史脉络为基础,才有可能了解此相对特殊的婚后居习俗,在中国西南和华南地区所展现之区域性的意义。双居制的婚俗,一方面存在于中国西南少数民族,特别是壮侗、苗瑶两大语族,另一方面也存在于中国南方与少数民族有文化接触的汉人社会。李亦园透过跨文化的分析,否定了早期学者用“线性进化论”、“母系社会遗存”、“妇女反抗”和“经济因素”等观点,来解释在华南和西南的“双居制”现象,并表达出不同文化习俗之间传播与采借的可能,最后并点出这种特殊的风俗制度与文化表征之间微妙采借的研究取向^①。叶汉明也从族群涵化(acculturation)的观点出发,认为整个华南地区汉族社区的“不落夫家”的婚俗,是儒家贞操观与岭南百越文化,以及妇女对“自由”要求的一种妥协。叶汉明不只点出族群涵化的问题,也进一步指出地域文化形塑过程中,妇女主体经验的重要性^②。延续过去跨文化分析的基础,本文主要透过贵州东部高地苗、福建惠安和广东顺德地区相关的民族志资料,从较细微的仪式与情感面向,来重新面对这个虽特殊,但具区域特性的婚后居习俗。因为我们认为,以往在讨论“双居制”的婚后居习俗时,学者多主张从族群互动、经济功能和社会地位等较突出政治经济特性的角度切入,而本文要突显的则是情感和人观面向的差异。

三 村落民族志材料的坐家与不住家

双居制的婚俗,提供女性在婚后居的阶段,拥有不完全受限于婚姻的异性结伴情感空间。这种可长、可短的过渡,是不同于一般汉人社会习俗的认知。后者认为嫁女儿如同泼出门外的水,除了特定日子的回娘家外,女性嫁出去就意味着归属于夫家。娘家和夫家之间的界线在婚礼结束后,即有清楚的区分。贵州东部高地苗人坐家、福建惠东不住家和广东顺德不落家的婚后居制,在实际运作上虽有细微的差异,但同样在婚礼结束后,妇女身份游移在

^① 李亦园:“汉化、土著化或社会演化:从婚姻、居住与妇女看汉族与少数民族之关系”,刊于《从周边看汉人的社会与文化》,黄应贵、叶春荣编(台北:“中央研究院”民族所,1997)。

^② 叶汉明:“妥协与要求:华南特殊婚俗形成假说”,刊于《礼教与情欲:前近代中国文化中的后/现代性》,熊秉真、吕妙芬主编(台北:“中央研究院”近代史研究所,1999),第283—284页。

妻子、女儿、媳妇之间,直到生下小孩才完全住在夫家,并肩负完全的媳妇义务。这个身份模糊的空间,其时间持续的长短,是摆动在个人意愿和社会期待之间,每一个人维持的时间都不一定。但时间太短或太长,通常导致社会舆论的压力。对于双居制婚后居的理解,我们认为必须扣连到当地社会的婚姻制度,才能厘清此婚后居的价值和意义。以下将从贵州东部高地苗人村寨和福建惠东霞西村落的民族志资料^①,描述、探讨双居制的形式与婚姻缔结的过程。

(一) 贵州东部高地苗 Fangf Bil 寨^②的坐家

Fangf Bil 寨的异性结伴理想,表明在公开的交表婚和私奔婚这两种形式的婚姻^③,而婚姻缔结的过程,同时包含着游方^④和坐家的婚后居。新娘生下第一个孩子以前,大半时间住在女家,只在农作忙碌期与重要岁时祭仪才去夫家,平日没事不能随意去。新娘坐家期间,女家与男家在栽秧后、打谷子前、农历春节,相互挑礼给对方,总共三次,称作 *ghet jux luek* (挑过节的粑粑)。除了这个礼,坐家的新娘去夫家,是不带任何礼,顶多带件个人的换洗衣物去,住二、三天便返回女家。媳妇回女家,男家也不需准备礼。新娘坐家

^① 广东顺德的“不落家”的过程和形式,与福建惠安“不住家”近似。因此,本文以下对于“双居制”讨论,仅以中国西南的贵州高地苗和海南的福建惠安,作为进一步比较与研究的例子。

^② Fangf Bil 村寨位于贵州高地清水江上游,海拔 800 公尺以上。全寨有 330 多户人家,约有 1500 人。全村分成 11 小寨,居住同一小寨的,是以同一父系传承下的氏族分支为主,并且有相同的汉姓。其社会结构由父系共祖(包含血缘与共养)为核心的分支、分层原则组成,参考简美玲,《贵州东部高地苗族的情感与婚姻》,贵阳:贵州大学出版社,2009 年。

^③ 详细的私奔婚描述与探讨,请参阅简美玲“贵州苗人的私奔婚:集体与个人的暧昧”,刊于《台湾人类学刊》,第 3 期第 1 卷(2005),第 49—86 页。

^④ “游方”一语是吴泽霖先生于 1950 年代,在清水江流域进行苗族婚姻研究,将原本汉人所称“搭马郎”转译而成,因为这两个字的声音接近台江的方言,意义也近似,参考吴泽霖等,“台江县巫脚乡苗族的吃鼓藏”,刊于《苗族社会历史调查(一)》,贵州省编辑组编(贵阳:贵州民族出版社,[1956]1986),第 107 页。

游方的现象,一方面与联姻的规定相联系,但一方面却也显示个人情感与联姻结构之间的流动性。在苗寨苗族村寨,游方一般只允许在夜晚进行,只有在特定节庆、仪式活动后的大型游方,可以在白天举行。平日的夜晚游方,则只能在女孩所住小寨的家屋附近的庭院或小坡进行。白天举行的节庆游方,则通常在各姻亲群小寨所属的“游方场”举行。参与游方的人是彼此为姻亲关系的异性。总之,游方的时间、空间、人群的安排,都与村寨的联姻结构有关。但游方却又不只是以婚姻为目的。制度化谈情在苗寨苗族村寨是年轻人专属且最重要的社交活动。男人与女人在这个场合共度许多时光,经由谈话、唱歌与物的交换,表达个人的情感,请参阅简美玲《贵州苗人的私奔婚:集体与个人的暧昧》,刊于《台湾人类学刊》,第 3 期第 1 卷(2005);以及简美玲,《语言、戏谑与联姻:贵州苗人平日游方说话的分析》,刊于《台大文史哲学报》,第 62 期(2005),第 347—380 页。

期间,除了被排除在极少数的祭仪或仪式食物的共享之外^①(虽然本文不针对此点作进一步的探讨,但显然它在双居制与婚姻所形成的人群界限与新娘的社会身份,是重要的),在女家的日常生活作息与工作,和婚姻缔结以前一样,其穿着打扮都与未婚的姊妹无异。无论是上坡工作或游方,都与未婚或其他已出嫁但坐家的姊妹为伴同行。婚礼后的新娘在娘家仍可以参与游方,男孩(包括她的丈夫)可以敲窗与她谈话,她也可以与姊妹们聚一起,等男孩来相会。然她的丈夫如果来新娘的小寨游方,看见新娘与其他男孩一对一结伴谈心,通常会引起口语或肢体的冲突^②。

坐家的婚后居包含着制度化的游方谈情,表明谈情与婚姻之间的流动性。新娘于婚礼后,大多数的时间不与新郎同住,而是回到娘家与父母一起生活。她只在节庆及农忙才到夫家。直到生子后,才结束坐家。值得注意的是,新娘在婚礼迎娶当天的分支仪式,大多以新娘为主角,而各分支仪式的执行,新娘皆有女伴相随。迎娶时随着新娘由女家走到男家,她的伴由女家的姊妹群转为男家的姊妹群。同样地,到了婚礼另一阶段的坐家期间,新娘在女家时与女家姐妹为伴,一起工作也一起游方;来到夫家时,陪伴她的是夫家姐妹。夜晚新娘通常与男家的姐妹同一房间睡,回避与新郎一起。在坐家期间,新郎、新娘都可以如婚前一般的各自参与自己的游方活动。总之,相对于人类社会较普遍在恋爱、婚礼、婚姻的缔结过程,以异性成对伴侣为仪式的主人翁,并将恋爱与婚姻视为阶段性的进展,Fangf Bil 寨坐家的婚后居在交表联姻结构下,突出的却是新娘与夫家、娘家姐妹的相伴,以及并置着游方谈情、交表婚姻、婚后居三者之间的流动性。

① 姑娘坐家期间唯一不同于婚前的是,不能吃 *ghait li f*(礼饭)。这个禁忌说明坐家的姑娘,虽保有许多婚前的身份,但礼饭的禁忌,却反映她在出嫁后,某种身份的改变。“挑礼饭”在 Fangf Bil 是婚姻礼物交换体系中,禁忌最强的礼,女家在收到男家挑来的礼饭后,必须将它立刻收起来放到屋里。礼饭绝不可以让任何的姻亲喝到或吃到。挑礼饭来的男家亲人,也是只能喝女家的酒肉,绝不能喝到或吃到刚挑去的礼。等到男家回去后,女家便找叔伯弟兄来家宴客,消费方才男家挑来的礼饭。吃喝完立即将碗缸洗净,才能招待其他姻亲。挑礼饭的例子对于缓落夫家期间,两家关系的了解是重要的。前例犯禁的姑姑道歉的话语内容,强调两家缔结关系,未经挑礼饭仪式前,违反了禁忌,等于是混乱了彼此正在建立中的关系。换言之,通过礼饭的交换与食用禁忌,所展现两家界线的区辨,被考虑的重点不是关系有无,而是关系如何可以由过去的关系,真正转为新建立的姻亲关系,参考简美玲,《贵州东部高地苗族的情感与婚姻》,(贵阳:贵州大学出版社,2009年),第153—157页。

② 外寨来本寨夜晚游方的男孩,多半都要找本寨的男孩带他们游方,其理由之一就是害怕游方谈情的对象,是已婚的姑娘(姑娘对于外寨来游方的男人是连名字也不说真的,也不会对陌生人谈自己是否出嫁的身份)一不小心可能被姑娘的丈夫打。

(二) 福建惠东霞西村^①的不住家

霞西人称女儿出嫁为做客,这关系表明了非完全和娘家切断关系,出嫁并非直接转移到夫家去。霞西人的不住家分成两次重走(ding kian)^②。重走的意思就是迎娶婚礼之后,再从娘家到夫家^③。谢一谊在描述霞西社会的不住家现象,着重在双居制的习俗是联姻核心与世系法则之间的一个社会摆荡的产物。强调其是妇女本身作为一个行动者可运用的策略,因此,谢一谊对于婚礼仪式过程的细节并没有详细的描写。但透过小重走和大重走的现象,仍可看出霞西社会和贵州高地苗人并行着相似的双居制的婚后居。

传统上,霞西人从婚礼仪式宴席结束后,新娘子会在夫家居住三天,然后回娘家住一天,第二趟再回到夫家几天,再回娘家,这过程称为小重走。第三趟回到夫家住几天后,返回娘家就不再回夫家,直到第一个小孩出生为止,生活重心才完全转移到夫家,并开始承担媳妇的义务,这个较长的时间称为大重走。即使到了90年代自由恋爱风气盛行之后,年轻夫妇同住的机会和时间增多了,村民仍施行大重走和小重走的礼数。在婚礼结束后还是会先待在娘家,只是原本大重走之后便几乎不再回娘家的习俗,改一星期去夫家几天,或者白天到娘家,晚上再回到夫家^④。即使现在来去娘家和夫家的时间和习惯改变了,但基本上新娘在头一胎出生前,整个生活重心还是在娘家。

80年代之前霞西村还是以订婚契的方式来决定婚姻,因此造成婚前完全不认识婚配对象。直到90年代之后,各种消费文化和新打石厂成立,削弱了男女隔绝的风气,并开始盛行自由恋爱的风气,不住家的习俗才开始变化,甚

① 位于福建省惠安县崇武镇郊的霞西村,全村有990多户,约有4700人。霞西全村以姓曾为主,这跟其他惠东地区的村落基本架构一样为单姓村。家庭型态上以核心家庭为多,年长父母与成年的儿子同住。霞西基本上采用汉人社会父系家庭的基本形式:父系继承、宗族谱系清楚、一夫一妻制、孩子从夫姓,有招赘婚、离婚、收养的惯例,家门前都会标上姓氏堂号。村中分为13个“刊头(kan tau)”,“刊头”即为同姓的分支,各“刊头”有独立的系谱和祖厝。更重要的是,“刊头”为最小的外婚单元,同系谱的“刊头”内绝不通婚。1960年代左右,国家的党务组织改变原有的组织架构,“生产大队”的影响力在宗族和家庭之上。但“刊头”的分别还是没有改变。即使在今日已允许同姓结婚和自由恋爱的情况下,“刊头”的界线还是十分清楚,参考谢一谊,《性别、婚姻与个人:惠东不落夫家的再探》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(2005),第26—30页。

② 谢一谊使用罗马拼音系统来标注当地的名称。

③ 谢一谊,《性别、婚姻与个人:惠东不落夫家的再探》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(2005),第69页。

④ 同上书,第69—72页。

至有婚前性行为的发生。但过往当地不住家的习俗,却影响当代霞西妇女在婚礼后,来来去去于夫家和娘家之间的习惯。即使现在来去娘家和夫家的时间和习惯改变了,但基本上小孩出生前整个生活的重心还是在娘家。因此,双居制的习俗对于贵东的高地苗人或惠东的霞西人来说,某种程度上都是现在式,只是在当代他们的婚姻认知和过程中有不同程度的表现。

(三) 小结

福建惠安东部霞西村的联姻制度和贵州东部 Fangf Bil 寨是不同的。除了通婚圈的划定方式不同,前者是村与村之间形成通婚圈,后者则是在同一个寨内区分通婚对象。另外,更重要的差异是决定婚姻的权利。传统上,霞西村主要由父母主导婚姻权;Fangf Bil 寨则并行父母主导的交表婚,与游方谈情的方式,谈情制度产生了某种恋爱自主的空间。两个地区的双居制现象,相似的是它提供个人在此婚后居的阶段,不必马上落夫家的过渡时间。个人在这可长可短的过渡中,不仅表达社会界限与个人情感之间的拉扯,也是创造情感与婚姻之间暧昧性。同样是过渡的状态,但限制性和作用意义是有差异的,我们推测跟当地的婚姻制度和社会结构有关,导致两个地区产生不同的结伴情感。相较于霞西村,Fangf Bil 寨并存着交表婚、私奔婚、游方谈情和坐家,拥有更多个人情感的表达和选择。而霞西村的女人不是顺从父母所订下的婚约,就是要选择进入菜姑堂当菜姑^①。霞西女人在不住家期间的个人主动性,除了能够短暂的延迟进入夫家外^②,并不像 Fangf Bil 苗寨的游方,有更多面向之情感表达的可能。霞西社会的延迟是夫妻培养感情的开始,也可能是对婚姻的妥协过程。从 90 年代开始盛行自由恋爱的霞西社会,女人开始拥有更多自主的选择权,婚姻不再受限于订婚契。但不住家的习俗,却让当代的霞西女人更有在夫家和娘家之间来来去去的可能。

姐妹伴的现象在 Fangf Bil 寨与霞西村的日常生活与婚礼仪式都是重要

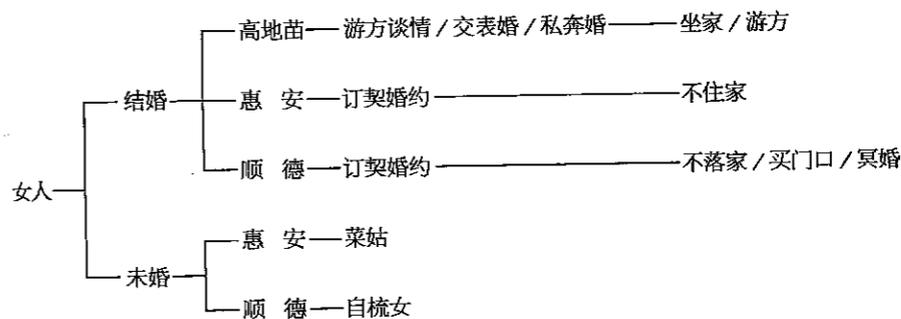
^① 菜姑为从小被父母送到菜堂(宗教性的组织),或者自愿带发在斋堂内拜佛,而成为菜姑。这种带有主动性的选择,和避免婚姻的不美满或宁愿选择不婚有很大的关联。菜姑可经由精文和法事操作的学习,可成为宗教祭祀上的专家,经济上也可维持独立,参考周明慧,《依存与纠葛:惠安崇武的菜姑和菜堂》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(1999)。

^② 夫家在婚后五、六年,可透过收养小孩的方式,来改变媳妇因不孕而必须长期居住娘家的状态。

的,但具有不同的意义和作用。因为两地社会结构和婚姻制度的差异,加上两地受外来文化影响的程度也不一,使得妇女对于结伴的感情依归,也可能是不同的。结伴感情的趋向是否可能传达出不同地理区域的“区域性”? 我们将从婚姻结构与情感表述的关联,来进一步讨论中国西南和华南地区女性结伴情感的差异性。

四 婚姻结构与情感表述

高地苗、惠安和顺德都施行婚后双居的习俗,三个地区实践的过程不完全相同,且更突出的差异是,在华南的惠安和顺德社会,允许女人选择婚姻以外的生活方式(参图表一)。如果选择不婚,惠安的女人可到菜堂当菜姑,顺德的女人则可以选择当自梳女。另外,在顺德还有两种婚姻型式,一种是冥婚,另一种则是具有抗婚意味的“买门口”^①。这两种几乎没有实质的婚姻生活,都可视为在处理和回应女性死后必须归属父系的“有主”身份。不同地域面对婚姻的不同作为,我们认为和当地的婚姻结构与谈情的机制和场域,有很大的关联。



图表一:苗、惠东与顺德婚姻结构的比较

贵州东部高地 Fangf Bil 和福建惠安东部的霞西社会,虽然都有特定区域的婚姻交换,但两地的婚姻结构并不同。Fangf Bil 倾向在同一寨内进行婚

^① 新娘用“买门口”的方式出钱买一个小妾顶替自己到夫家,自己则是一直住在娘家,直到临终前才回到夫家,参考 J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, (Stanford: Stanford University Press, 1989), 48—69.

姻交换,婚姻缔结可分为交表婚和私奔婚。虽然有特定的婚姻圈,但这个看似是限制的交表结构,却同时包含着游方的谈情制度。游方是在贵州东部的苗族村寨内与村寨之间,相当普遍的制度化谈情。游方多少可以看成是苗族男人与女人结婚之前,谈情的型式。在80年代之前的霞西社会,除了村与村之间的婚姻交换,最重要的婚姻决定权是由父母主导。我们在现有资料中,并没办法确认霞西当地是否完全没有男女自由恋爱的空间和可能,只能确定很多男女从小就被定契约给限定住。在图表一的归纳中,我们看到霞西妇女,最后不一定都会进入婚姻的状态,而选择当终身不嫁的菜姑。然而,菜姑制度的存在并不是单纯因为拒绝婚姻而出现,其背后有着更复杂的政治、经济和宗教上因素。但我们认为在婚前拥有多少自我“伴侣”的选择权,可能是影响妇女是否要进入婚姻生活重要因素之一。

Fangf Bil 寨不只在婚前有谈情的权利,在坐家期间依然可以游方谈情,经由具有调情或戏谑特性的谈话和对歌^①,来传达个人的情感。而在霞西社会中,传统上男子大多出海捕鱼,平日村落里几乎都以女性为主。当地也没有制度性的谈情方式,婚姻的形式又只允许定契约。这种婚姻与婚前谈情之间的不连续,可能产生了妇女对婚姻的害怕,进而抗拒进入婚姻的生活。

以霞西村来说,除了有地域性的通婚圈和严格的刊头区分外,传统上婚姻的主导权是落在父母身上。成婚于1980年之前的霞西妇女,婚约大多是由父母决定的。由子女十几岁起,父母开始替他们寻找适合的结婚对象,透过合八字的方式,进一步判定双方是否合适。这种订婚契的方式,有时候会造成男女在婚前不相识的情况。当妇女面对不理想的婚姻时,往往只能透过姐妹伴的谈话和唱歌来诉苦^②。因此,在过去惠东女人吟唱的诗歌中,充满了嫁不好、父母狠心和夫家恶毒等言词,表达了对婚姻无奈和痛苦。而顺德地区的婚姻缔结的过程和霞西类似,是定契约和不落家的制度并行^③。在顺

① 女歌者:结束一首歌了。再找歌来唱。男孩就像话。男与女一起谈天、对歌,好像鸭戏水般欢欣。不知怎么就一直陪你们坐。不知我陪的是别人的丈夫。男歌者:结束一首歌了。姑娘就像话。男与女一起谈天、对歌,好像鸭戏水般欢欣。再找歌来唱。怎么就一直陪你们坐。们回去离了你们的丈夫,再返回。参考简美玲,《贵州东部高地苗族的情感与婚姻》,贵阳:贵州大学出版社,2009年,第98-99页。

② 谢一谊,《性别、婚姻与个人:惠东不落夫家的再探》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(2005),第68-71页。

③ J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

德普遍流行的“鸡公仔”民谣,这首歌在当地虽然有许多版本,但内容都是表达妇女对婚姻规范和媳妇难为的倾诉。歌曲是一种诉情的媒介。Fangf Bil 寨的对歌表达了异性结伴情感的渴望,而广东顺德的鸡公仔民谣则反映了婚后生活的无奈。不过以珠江三角洲的汉人传统社会,或者惠安、顺德一带,普遍传唱的“哭嫁歌”为例,歌词或唱歌本身是否为个人自我情感的表达?或者,歌词或唱歌本身,只是透过日常的学习和传唱,成为在特定仪式场域展演的习俗?因此,歌的词曲或唱歌本身的情感性和仪式性是难以截然二分的。但从前述三个地方社会的婚姻结构、选择和相关歌曲的类别内容,却可看出不同的社会风气和文化机制,不一定是鼓励异性结伴且走入婚姻。华南的惠安和顺德妇女,能够选择婚姻以外的生活模式,而姊妹伴在中国南方地域社会妇女的生活中,都扮演重要的角色和陪伴。姊妹伴的影响力对于婚姻的异性结合,又有着什么样的作用力?

五 女性结伴情感的区域性

姐妹伴在 Fangf Bil、霞西和顺德妇女的生命过程中都占有重要的地位。在 Fangf Bil 婚姻仪式过程中,姐妹伴是来去夫家之间重要的陪伴。婚前和婚后的游方,大多是姐妹伴同行。相较于 Fangf Bil 的陪伴,霞西社会的姊妹伴有更积极的作用及制度化的倾向。霞西人称姐妹伴为“作对”(zhuo dui, 闽南语发音),谢一谊认为这些姐妹伴和同村女人共同劳动有关系,姐妹伴往往是生活相近、共同劳动的团体,新的学校教育和打石场也产生了新的形式的姐妹伴^①。姐妹伴除了平日的互相帮忙和聚谈外,还有彼此在重要节日交换礼物的义务,例如姐妹伴生小孩、婚礼。甚至在丧礼上,死者女儿的姐妹伴,也会出席,穿着上比照女儿,并会集资买花圈排在丧礼亲人队伍的最后。谢一谊进一步推测,姐妹伴团体在惠东地区女人一生中的重要性,可能高于亲属关系^②。在惠东,姐妹伴之间的情谊,也可能进一步发展成组织的运作,甚至

① 谢一谊,《性别、婚姻与个人:惠东不落夫家的再探》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(2005),第108页。

② 同上书,第16页。

包含干部的运作和会费的缴纳^①。

以姊妹伴的结伴情感来说,Fangf Bil 寨基本上是在平等基础下,姐妹之间平日相互聚谈和相约去游方,婚礼过程中作为陪伴的角色,在重要节日上彼此都会礼尚往来。Fangf Bil 的姊妹伴情谊,并未形成严谨的组织形式。但在霞西的姊妹团体,除了上述的姊妹伴关系外,她们甚至有制度化的倾向。不住家的姊妹们形成妇女会,来约束姐妹彼此之间的行为。这些姐妹晚上集中睡,谁要回夫家都必须被批准,回来时还必须做回报的动作^②。并要保证回家不会和丈夫方发生性行为,甚至不能跟丈夫同床,不然姐妹们就会孤立她,并称她为“臭人”。这种相互制约的力量,已不像 Fangf Bil 社会以平等为基础,讲求彼此谈心、陪伴和帮忙。

在顺德地区,“女仔屋”(neuihjai nguk,粤语发音)是一种提供少女结群的地方。这种空间在华南地区普遍存在^③。简言之,在华南地区,女仔屋比双居制是更普遍的习俗。这种组织并没有特定的经济功能,虽然少女姐妹们偶尔会聚在一起做手工赚点零用钱。但 Stockard 根据受访者的描述,女仔屋主要作用是提供少女在夜晚结群,她们可以谈话、说故事、玩游戏和唱歌^④。一般少女白天大多在家中帮忙家务,晚上大多留宿在这。有部分的女孩是因为家中没有空房间才来这住,但有更多地回答是她们不喜欢跟大人在一块,喜欢跟姐妹群玩乐。姐妹群之间是无所不谈的,因此,也包含谈论父母对婚姻的安排。叶汉明根据 Stockard 描述,进一步推断女仔屋的存在,不只强化了姐妹伴之间的情感,甚至是彼此相互影响而选择终生不婚^⑤。

在姐妹伴的讨论中,即可以明显看出结伴情感中伴侣和相伴的差异。在 Fangf Bil、霞西和顺德,姊妹伴在日常生活、工作劳动和婚礼过程中,都担任相

① 蒋炳钊,《惠安地区长住娘家婚俗的历史考察》,刊于《中国社会科学》,第3期(1989),第194页。

② 陈国强,《惠东崇武的民间寺庙与信仰》,收于《惠东人研究》,乔健、陈国强、周立方编(福建:福建教育出版社,1992),第219页。

③ “女仔屋”在不同地区有不同的名称,包含“妹仔屋”(mujai nguk)、“群对屋”(kwahndeuih nguk),在香港地区则称为“鸣屋”(mah nguk)。“女仔屋”存在的地域范围是大过施行“双居制”的地方,参考 J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South Chin*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 32—42。

④ J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 32—42。

⑤ 叶汉明,“妥协与要求:华南特殊婚俗形成假说”,刊于《礼教与情欲:前近代中国文化中的后/现代性》,熊秉真、吕妙芬主编(台北:“中央研究院”近代史研究所,1999),第266页。

伴的角色。华南部分地区,有菜堂和姑婆屋等提供同性共同生活的空间机制,这是婚姻生活以外的选择,虽然不必然指向同性伴侣相恋结合的情况,但同性的相伴关系,却影响着异性伴侣结合的意愿和情感。姐妹伴除了彼此相互扶持外,在不同的地区有着差异和约束力的不同。显然在霞西和顺德社会的例子中,姐妹伴的约束力是很大的。

人是具社会性的存在,社会中各种结构制度都会对个人造成一定程度的影响。在 Fangf Bil、霞西和顺德,因为婚姻结构的不同,导致不同结伴情感的约束力。姐妹伴在 Fangf Bil、霞西和顺德社会的日常生活是普遍存在的,但却形成很不同的力量和作用。以异性结伴的观点来看,Fangf Bil 寨在婚前和婚后大多由姐妹伴一同去游方,姐妹的结伴增加了进入游方场域的推动力,是一种对异性结伴的正向促进力。反观之,霞西和顺德的姊妹团体,并不全然是促进异性结伴的。这背后的原因可能是复杂的,但姐妹团体形成强大约束力与舆论压力,绝对是重要的关键。霞西的姊妹团体有着不同程度制度化,但并不是所有的姊妹伴都形成严谨的组织架构。以往霞西特殊的经济环境,使得姐妹们在工作中彼此互助,诉说生活和婚姻的愁苦^①。当这种连带关系越来越密切和强大时,姐妹伴成群的力量也变得非常大,甚至导致以往惠东地区妇女集体自杀的可能。顺德地区的女仔屋是少女成长过程中重要的空间,夜晚结群的谈话、说故事、玩游戏和唱歌,再加上种种对于婚姻生活的想像和流言,或者已婚女子回来的各种痛苦经验诉说,都可能对于异性结伴的情感有负面影响,甚至不愿选择走入婚姻生活。

六 婚姻与不婚:婚后双居制区域里女人的生命归宿

讨论至此,从结伴情感的观点来说,我们可以区分出来,西南中国的高地苗是完全趋向于异性结伴的理想,而华南中国的惠安和顺德则不尽然。尤其是顺德地区的买门口和冥婚,表明了即使拥有新娘和妻子的身份,也可以不必有实质的婚姻生活。不管选择结婚或其他生活方式,都可发现婚姻的选择在女人的生命过程中,必须面对的问题而结婚对于一个女人的重要性如何?

① 蒋炳钊,“惠安地区长住娘家婚俗的历史考察”,刊于《中国社会科学》,第3期(1989),第194页。

只是单纯满足异性结伴情感的理想,或者是象征成为一个人所必需的身份地位的转换和确立?这个问题的答案可能十分复杂,我们在这篇文章的最后将主要由实行双居制婚后居习俗区域里的女人,在婚姻或不婚的身份转换过程、生活方式,以及晚年或死后身份归属的问题,来讨论婚姻在女人整个生命历程中的定位和影响。

在坐家、不住家和不落家双居制的婚俗,尽管不同地区来去娘家和夫家的过渡时间不一,但最终都还是要落入夫家。然而选择不婚的菜姑和自梳女,虽必须面对死后牌位归属和祭祀的问题,但却不必然得依托于一个由婚姻而来的父系群体。因而从延迟完成父系的理想,或女人死后和父系归属的关联,来解释双居制与女人的社会性,仅能将西南苗人的坐家或华南的不住家纳入,却无法涵盖菜姑或自梳女的现象。

贵州东部 Fangf Bil 寨高地苗人的祖先概念,都是成对的夫妻(公与婆)。女性必须通过婚姻归属于其夫的父系群体,才能成为被祭拜的祖先。女人死后如果能在坟墓,或祭祖仪式中被祭拜,都必须是公婆的成对祖先。死后成对的祖先像是延续生前成对的情侣或夫妻一样,都表明异性结伴成对的理想。祖先必须是男女成对的概念,也展现在苗族最盛大的祭祖仪式“吃鼓藏”的神圣物—公—母的双鼓,以及祭祖仪式行动里的鼓藏头与鼓藏头妻子的成对角色,与背公婆衣物到河畔祭祖的仪式^①。而顺德的买门口和冥婚的婚姻形式,更表明了落夫家和女人死后父系归属的关联^②。

然而选择不婚的菜姑和自梳女,虽必须面对死后牌位归属和祭祀的问题,但却不必然得依托于一个由婚姻而来的父系群体。周明慧以惠安县崇武镇的菜姑现象为例,说明当地的女子如果选择不婚,其唯一的解决方式,即是进入菜堂当菜姑。菜堂是一种宗教性组织,在菜堂中除了可因为执行法事,而得到实质经济上的保障^③。菜堂有功德堂或报恩堂,可提供当地祖先牌位的安置,而进入菜堂的菜姑,也不必担心自己死后牌位安置和祭拜的问题。

① 吴泽霖等:“台江县巫脚乡苗族的吃鼓藏”,刊于《苗族社会历史调查(一)》,贵州省编辑组编(贵阳:贵州民族出版社,〔1956〕1986),第247—70页。

② J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

③ 周明慧:《依存与纠葛:惠安崇武的菜姑和菜堂》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(1999),第75—78页。

而顺德的自梳女,在姑婆屋、车公庙、方便所,或先娘庙等多样的空间和机制中,也能够完满地处理死后牌位的问题^①。

因此,从成为祖先与牌位祭祀的问题来看,高地苗、惠安和顺德的女人,不管有没有结婚,以及尽管突出了坐家或不住家的婚后双居现象,然而女性作为人,在死后的适当安置(包括安放的空间以及被祭拜,却是在文化上成为完整的人所必需的。只是在这三个都拥有以父系继嗣为其社会理想的中国南方的社群,惠安和顺德的女性,不管生前或死后,却有可能选择不必归属在父系“家”的脉络中,而仍能在家庭内的空间被祭拜。

菜姑和自梳女的存在,除了解决未婚女性死后牌位归属问题,我们可从其身份转换的仪式过程,看见婚姻价值的其他影响,这表明在菜姑和自梳女的“出家”仪式中。在惠安崇武城内的婚俗^②,出嫁的女儿会在大年初二和冬至回娘家,并称为“吃臭酸”,而出家的菜姑也会在这两天回到原生家庭。周明慧进一步从菜姑的梳头仪式中,推论出家的菜姑,具有如出嫁一般的象征意涵。崇武城内的女性在出嫁之日,会由母亲或伯母、叔母,在祖厝正厅举行梳头仪式,用木梳替即将出嫁的女儿或侄女来梳发,口中并诵念着:“三下头梳,二下风梳,生子生孙一大陈”,之后由同胞兄弟梳头三下,然后除去颜面杂生之细毛和涂上白粉,完成摘脸的仪式。而80年代以前的菜姑,成为菜姑仪式中也举行类似出嫁的梳头和摘脸等仪式,同样会邀请亲朋好友来观礼并设宴款待。菜姑的出家仪式是在佛殿前举行,由同样是菜姑的师父执木梳举行梳头仪式,师父口中也会念出:“三下头梳,二下风梳”,然后将其头发盘于脑后,再举行摘脸的仪式^③。

惠安菜姑出家仪式的类“婚礼化”,在广东顺德的自梳女仪式中有更进一步的类婚礼化的内涵与意义。自梳女的仪式是在自家的祖先和神明桌前举行,并在祖先面前念誓词,表明自己要成为自梳女的意愿。亲戚朋友除了观礼外,甚至会赠送金链、衣物、家具等“类似嫁妆”之物品。姐妹伴或女性亲友

① 片山刚:“死者祭祀空间的地域构造—华南珠江三角洲的过去和现在”,刊于《死的文化志:心性、习俗、社会》,江川温、中村生雄编(京都:昭和堂,2002),第108—142页。

② 崇武城内城外呈现两种不同的婚俗,城内是延续汉人婚后从夫居制,城外即是施行“不住家”婚俗,本文提及的惠安霞西村即位于崇武镇外的郊区。

③ 周明慧:《依存与纠葛:惠安崇武的菜姑和菜堂》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(1999),第82—86页。

也可能在仪式的前一晚,来陪伴她或共食。仪式中最突出的地方是将脸部的刘海全部向后梳,并将头发固定成圆发髻。在一般婚礼中,新娘头发的梳通和装扮象征着新身份意义的转变,只是自梳女的发髻是较朴素简单的^①。另外,在仪式过程中自梳女也和一般新娘一样会穿裙子,这是迥异于自梳女日常裤装的装扮。

崇武人称出嫁的姑娘为“新人”^②,结婚标示着姑娘身份的转变,也将其视为“成年人”。菜姑是选择不进入婚姻生活的女性,但我们在其出家的仪式过程中也看到类似“婚礼”的仪式过程和隆重。周明慧也进一步提到,出家后的菜姑,其社会地位明显提高,以前叫其“阿姑仔”,“梳头”改称为“阿姑”^③。成为菜姑也同样被视为是“成年人”。在菜姑的“梳头”仪式过程中,师父口中的念词,和婚礼的“梳头”仪式差别在于:生子生孙一大陈。菜姑选择不婚,自然不会受到有多子多孙的祝福,但菜姑在菜堂这种宗教组织的生活里,会有收养小菜姑的风气,把徒弟当成自己的子女一般来照顾和教育^④。这种徒子徒孙的现象,不尽然完全是为了身份和财产上的传承——因为菜姑死后牌位可放在菜堂内,不会有无人祭拜的无主恐慌和疑虑。但收养的现象可看出,一般婚姻生活所产生的家庭观念,可能影响菜姑在菜堂内的拟家庭关系。

这种收养和继嗣的关系,也同样发生在广东顺德自梳女的生活世界里。自梳女死后的牌位大多放在姑婆屋内,或者是其他的庙宇。自梳女也会收养女儿,其中包括年纪较小的小自梳女。自梳女的财产继承、晚年照料或者牌位祭拜问题,就由自己的养女来处理。另外,自梳女也可能收养自己的侄女,成为自己的继承人,如此一来更可强化自梳女和原生家庭的关系^⑤。

简言之,菜姑或自梳女,离开原生家庭进入菜堂或姑婆屋的生活,除了会结交不同辈分的姊妹,也会有收养女的情形。这姊妹和养女的关系形成一种拟家庭的生活模式。而其自身有经济和自我独立的可能,这固然和抗婚有些

① J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 72—75.

② 周明慧,《依存与纠葛:惠安崇武的菜姑和菜堂》,台湾清华大学人类学研究所硕士论文(1999),第85页。

③ 同上书,第86页。

④ 同上书,第119页。

⑤ J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 72.

许关联,但更表明女性可以自我选择想要的生活风格,且这生活模式是有社会认同,甚至给予很高评价的可能

自梳女不只是选择不结婚的生活方式,也同时被视为像是已婚的“女儿”、承担家庭经济或继承财产的“儿子”,受到更多敬重的“成年人”^①。这种多重身份的象征和意义,标示着顺德社会的自梳女,相对于惠安宗教组织内的菜姑,拥有更多的身份认同和“独立”生活的选择。这身份多重和自身独立可能,可在自梳女的居住空间和死后牌位处理上作进一步阐释。菜姑平日必须住在菜堂内,在特定日子才能够回到原生家庭。自梳女一般被视为已出嫁的女儿,除特定节日外,是不能够住在家中,必须住在姑婆屋内,但也可能住在原生家庭,这端看每个村落和家庭的情况而定。如果家中有姑嫂,自梳女就不能住在同一屋檐下;但在部分家庭,如果姑嫂不反对,自梳女还是可以住在家中。此外较严格的居所限制是在面对即将死亡或死后的自梳女。自梳女此时被视为如未出嫁的女儿一样,通常是不能够死在原生家庭^②避免死后成为“无主”的女儿。自梳女死后的牌位可被安置在姑婆屋、车公庙、方便所或先娘庙,或着由自梳女所收养的女儿来处理 and 照顾死后的牌位问题^③。菜姑不管生前或死后,都必须“住”在宗教性的菜堂中,而自梳女生前可住在姑婆屋或原生家庭,死后牌位安置空间也呈现较多样的可能性。

片山刚在描述广东顺德和龙江地区,自梳女死后多样的屋内空间的祭祀安排(1950年前或1980年后),将祭祀空间分为五类,包含:家庭祭堂、宗族祠堂、神庙和尼寺、姑婆屋和其他屋外空间^④。在家庭的空间内,和一般汉人家庭一样,有资格被祭祀者为父系亲属,但不包含未成年男子和未婚的女性。而在姑婆屋、神庙和尼寺内,是能够安置自梳女牌位的屋内空间。这多样的空间里,值得进一步注意的是宗族的祠堂。以百姓公婆祠为例,这个可容纳

① J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 72.

② 但也有非常少数的案例,姑婆是可以死在家中,死后的牌位也能够被安置在原生家庭中,参考 J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 83.

③ J. E. Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 83.

④ 片山刚,“死者祭祀空间的地域构造——华南珠江三角洲的过去和现在”,刊于《死的文化志:心性、习俗、社会》,江川温、中村生雄编(京都:昭和田,2002)。

不同姓氏祖先的空间中,室内正面的主牌位列着三行字,牌位中央的大字为“百姓先灵之神位”,右边为“敬公婆落位”,左边则是“请先娘安居”。“公婆”是夫妻的成对祖先,而“先娘”则是未婚的女性。在主牌位旁的牌位群中,也可看到“静女○○○之神位”,未婚的“静女”大部分即是自梳女^①。这说明了百姓公婆祠不只可祭拜成对的公婆,未婚的女性也能够被祭拜,更重要的是未婚的女性能够被独立视为祖先,这和高地苗人或一般汉人社会是不同的。意味着顺德的女人,在生前或死后都不一定要走入夫家,也能有成为被祭拜之祖先的自主性。

所以,婚姻与女人生后归属的关联,在中国南方所展现之区域性的差异,是重要的,因其表现出在实行父系继嗣的地方社会里,女性也可以成为完整的人与祖先,而不必然得附属在丈夫的父系体制内。

七 成对或独立:成为生命圆满的女人

双居制的婚后居是贵州高地 Fangf Bil 苗寨、福建惠东霞西村和广东顺德类似的文化现象。Fangf Bil 寨和霞西村两者同样进行有限范围的婚姻交换,但却拥有不同的婚姻结构。Fangf Bil 寨由于游方与坐家的同时蕴含,即使存在有由父母亲所主导的交表婚,也有一定范围内婚前恋爱谈情的权利,因此导致了私奔婚的可能。Fangf Bil 寨的游方、交表婚和私奔婚同样表达出异性伴侣结合的理想。霞西和顺德的妇女最后则并不完全投入婚姻,不婚的可以选择成为菜姑或自梳女。双居制在惠东和顺德的作用,除了是延迟入夫家的策略外,期间在情感上表达出害怕和抗拒的倾向。在这背后所可能交杂的诸多成因里,我们认为婚姻决定权是一个重要因素。Fangf Bil 苗寨在交表婚姻的基础上,可利用游方制度的存在,进行婚前的谈情;而 80 年代之前的霞西或者顺德妇女,大多由父母主导来订立婚约,整个社会状况和制度,并不允许自我选择伴侣和恋爱谈情的空间。这种婚前恋爱和婚姻生活的不连续,可能导致了婚后生活的无奈、抗拒婚姻,甚至是集体自杀的重要原因。

^① 片山刚:“死者祭祀空间的地域构造—华南珠江三角洲的过去和现在”,刊于《死的文化志:心性、习俗、社会》,江川温、中村生雄编(京都:昭和堂,2002),第 120—122 页。

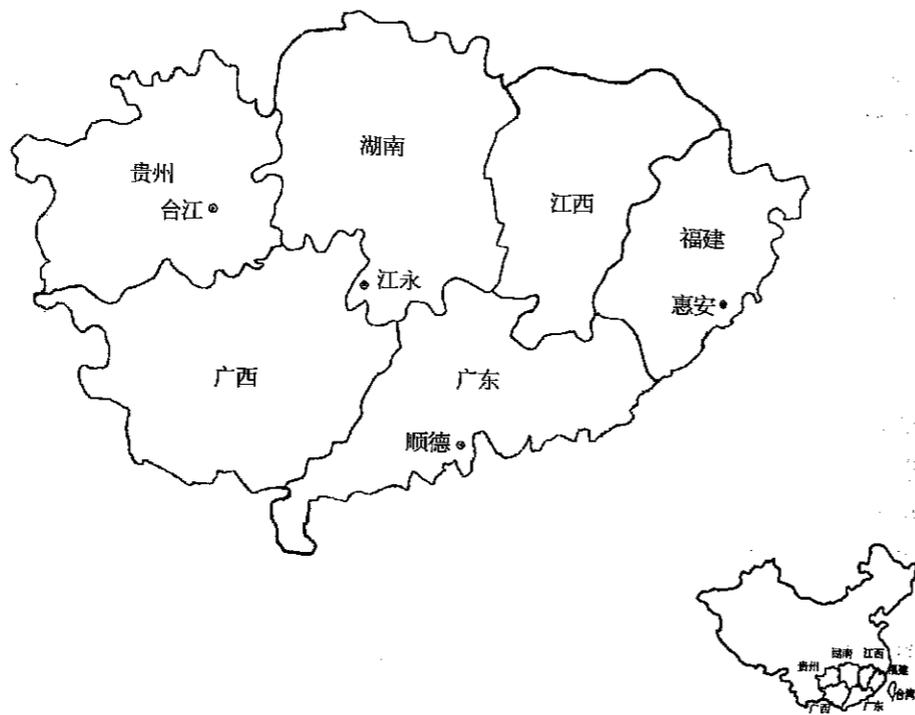
双居制在这三个地方相同之处:拥有进入夫家的延迟时间带,与过程中结伴的情感需求。在这类似的过程中,时间的长短是摆动在个人选择和社会压力之间的。结伴情感的需求,包含伴侣情感的依归和日常生活中同伴的相伴。前者强调性、欲、情(生理和心理)同时结合的成对伴侣;后者则是一种日常生活上相互的依持,这种关系可能发展为群体的组织。在结伴情感需求的相同基础上,Fangf Bil 寨、霞西村和顺德同时具有相伴情谊的姐妹伴。而 Fangf Bil 寨是指向异性伴侣的结合情感,霞西村和顺德则不尽然是导向异性伴侣结合的情感倾向。

姊妹伴在不同结伴情感脉络下,有着不同的意义与作用。Fangf Bil 寨的姊妹伴在妇女生命礼仪和日常生活中,扮演陪伴和分享的角色;而在霞西村和顺德姊妹伴的组织强度和作用力,是可能干预到异性结伴的婚姻生活。我们透过双居制在三个地区的对比,显现出区域性的结伴情感特质,尤其是伴侣结合之情感趋向的差异。然而成因和现象之间或许不是简单一对一的因果关系。区域性特征的出现,可能牵涉到更多面向与动态的建构和差异。我们从情感的面向,对比出双居制在不同区域社会的区域性特质,却同时也带出了更多疑问。菜姑和自梳女和双居制在华南地区的同时并存,让我们不能单存只面对双居制的区域差异,必须再回到婚姻和女性人观的根本问题上。

在中国传统的婚姻观念下,婚姻对于一个女人的生命历程是重要的。它标示女性不同身份转换,结婚使女性有成为新娘、妻子、媳妇、母亲的各种可能,这也象征着生命的更加成熟和真正的成年。这不同身份的跨越,也蕴含着生前和死后必须归属夫家的传统,生前的名分和死后的有主,都是伴随着结婚而发生。简言之,结婚保障了女人有生命圆满的可能基础。坐家、不住家和不落家等双居制的婚俗,尽管在不同地区有不同的实践过程,但最终都还是要落夫家的。而顺德的买门口和冥婚的婚姻型式,也表明了女人死后父系归属的关联,如果没有结婚就不能成为有主的祖先。即使选择不婚的菜姑和自梳女,也是必须面对因婚姻所带来身份跨越、归属和意义等问题。在成为菜姑和自梳女的仪式中,我们都可看到拟婚礼过程。成为菜姑和自梳女,不只有经济独立和生活风格选择的可能,也同要标示着=“成年人的身份跨越,而受到社会更多的尊敬。透过收养子女的方式,也能够形成一种拟家庭的关系。此外,关于死后牌位归属和祭祀的问题,菜堂、姑婆屋或其他庙宇的

空间机制,则可以解决无主的担忧。从这些面向来看,不婚的菜姑和自梳女,同样在满足因婚姻所带来的很多期待和可能,只是不同地区有着不同的习俗和作法。

中国南方婚后居与女性的人观



附录:中国南方婚后双居制田野地点示意图

高地苗、惠安和顺德在结伴情感上有不同的地域差异。相对于高地苗的异性结伴理想,惠安和顺德地区是可以选择不结婚的。在这区域的差异下,我们却看见不管结婚或不结婚的女人,都在面对一个女人圆满生命,该有的各种身份跨越和归属,这里面有很多是必须结婚和“落夫家”才会产生的。但在惠安和顺德地区,结婚和不结婚同时并存的现象,表明了女人不管生前和死后,都不一定要走入夫家,也一样能够拥有各种身份的跨越和归属。在顺德地区,甚至不婚的女人也能独立地成为被供奉的祖先。这些现象都足以说明这些地区产生不一样女性人观,女人生命的“圆满”,不一定要仰赖异性结

伴的婚姻成对,其自身就可以有独立存在的可能。本文从“双居制”的婚俗切入,区别出不同地域社会结伴情感的差异,而这些区域性特征的出现,可能牵涉到更多面向与动态的建构和差异。透过双居制的婚俗研究,我们了解情感面向区域性的建立,可能包含了时间、空间和社群等不同向度。也因为同时面对菜姑和自梳女现象,突显出了不同的女性人观。而这些地域之间文化现象的变与不变,不只积极地建构出区域特征的可能,也涉及到区域社会与国家化或儒家文明化的可能关连,这将是未来可进一步着力的地方。