考古人類學刊・第 67 期・頁 11-42・2007

侗人的食物與性別意象：從日常生活到婚姻交換*

林 淑 蓉**

摘 要

本文探討侗人如何從食物來認知並實踐其性別關係，以試圖說明侗族社會的基本文化特質為何。我從四個面向來分析：一、以性別分工作為切入點，從食物的生產、交換及消費等日常生活脈絡，來理解侗人如何實踐並建構其性別關係。二、以男女作伴團體及其婚前的社交活動作為主軸，討論女人所生產的花生如何成為作伴團體在「作玩」活動中傳遞情意的食物意象。三、在父系家屋與房族的脈絡下，分析食物禮物的生產如何透過婚姻交換的實踐來展演稻米／米飯的文化意涵－人的構成以及社會的再生產理想。四、從論述與儀式行動的範疇來分析食物與性別建構之關係，包括神話傳說、飲食及行為禁忌、以及儀式性的交換行動。從食物的生產、交換與消費，侗人賦予了男人與女人在空間－時間範疇上不同的象徵連結意涵：女人以種植於坡地上的「花生」來傳遞情感與情意，傳遞著跨越房族或村寨範疇的作伴團體參與「作玩」活動的意義；男人則以田所生產的「稻米／米飯」來表達「人的構成」以及「社會的再生產」之重要性，以父系家屋及房族作為共作與共食的單位。花生與稻米的差異，在於女人的「花生」意象可以共作、共食，但卻不可用來交換；反之，稻米／米飯卻是男人的家屋／房族進行婚姻交換時重要的食物禮物，具有將作為交換物的鯉魚「從生的轉換成熟的」特質，也用來餵養家屋所飼養的雞、鴨、豬等食物禮物，更是「人的構成」過程的主要物質，以男人與女人（或討妻者與給妻者）的共作來完成「人的構成」理想。除此之外，侗人亦以神話、侗歌、禁忌與儀式展演等論述與規範行動，來形塑並強化侗族社會的性別意象。在流傳的神話、傳說與古歌吟唱中，侗人建構了女人與雞、生育力的連結關係；男人及其父系房族祭拜村寨的祖母神之儀式行動，則是侗人以信仰及儀式來強化女人的重要性，尤其是女人所特有的轉化行動：社會的再生產力。

關鍵字：食物、生產、人觀、婚姻交換、性別意象、社會的再生產

---

* 本文初稿發表於 2007 年 5 月 18 日由中央研究院民族學研究所舉辦的「性別與飲食」小型研討會中，感謝評論人何翠萍小姐對本文所提之寶貴意見。此外。筆者亦感謝二位匿名審查人對於該文之修改所提出之建議。

** 國立清華大學人類學研究所副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology・67:11-42・2007

Food and Gender Images of the Kam in Guizhou, China

Shu-jung Lin*

ABSTRACT

The Kam people of Guizhou, China construct their gender relationships in the contexts of food production, exchange, and consumption. After examining gendered work divisions to understand how the Kam practice everyday gender relationships, I discuss images of love and sentiment associated with peanuts, which are treated as “women’s food.” Peanuts are usually produced by women in fields that are mostly segregated from those cared for by men, and are generally tended by individual women or women’s groups. During courtship, peanuts are occasionally raised with male cooperation, thereby embodying images of play and of being “a guest” preceding marriage. During the period of marriage exchange, men (as wife-takers) regularly send portions of glutinous steamed rice to the women’s clans until their first pregnancies and eventual transfer to male households. Rice, which is grown in “men’s” fields, must be co-worked by men and women during the harvest season before wives move into their husbands’ households. The harvest ritual expresses a sense of rice as the main substance for “the constitution of the person” as well as social reproduction. In this paper I also analyze such forms of discourse as myths and songs in addition to taboos and rituals to understand the construction of Kam food symbolism and gender image. In myths and ancient songs that are still performed today, the chicken is used as a symbol to express female social reproduction images, while men and their patrilineal groups make annual offerings of pork and steamed rice to local female deities in recognition of the significance of women’s transformative power in ritual action.

Keywords: food, production, personhood, marriage exchange, gender image, social reproduction

* Associate Professor, Institute of Anthropology, National Tsing Hua University

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

食物的生產、分配、交換與消費等的行為與信仰，不但可以顯示一民族的文化特色(Goody 1982; Kahn 1986; Meigs 1984; Ohnuki-Tierney 1993; Weismantel 1988 等)、階層差異(Mintz 1985; Weismantel 1988)，也可以傳達社群的性別與權力關係(Counihan 1999)。在探討食物與性別的議題時，其中最重要的一個理解範疇，是從食物所隱含的意義來探討一社群的性別關係(the relation between the sexes)，對於性別的界定(gender definitions)以及性實踐（sexaulity or sexual practices）等問題(同上引：9)。有關食物與其所指涉的意義之關係，人類學家可以從食物的顏色、材料、味道、禁忌規範、以及對於食物的品味等，來分析食物所傳遞的社會關係。例如，許多社會經常以食物來隱喻「性」（sexuality)，如「吃」(eating)可用來表達性交，或以特定的食物來指涉「性」(sexuality)（Gregor 1985:70)。在中國社會中，我們常以孟子的「食色性也」一詞來表達食(包括吃及食物)與性之間連結但又複雜的關係。吃（或食物）與性乃是人之本性，不僅二者可以相互借用、相互隱喻，某些特定的食物亦被認為具有增進性功能的效力，這也可以說明為何以食物來增進、調整性能力的治療方法，在中醫傳統及大眾醫療文化中都佔據著重要的位置（Farquhar 2002)。

Mary Douglas（1966）從食物的分類以及進食的禁忌規範來說明食物與社會群體之間的關係。她認為「污染」的概念乃是建立在物的屬性與其分類系統的相互關係上，當某特定類別的食物被界定為不潔的或不可吃的，主要的問題在於該類別的食物無法嵌入其隱含的食物與社群之分類系統中。Mauss（1967）則從社會政治結盟的面向來分析食物的交換，理解人群如何實踐食物交換過程中的給予、收受與拒絕等行動，因此探討食物的交換即在理解社群如何交易(transaction)與結盟。例如，男人常以「食物禮物」(food gifts）來換取婚姻關係外的「性」，或作為吸引可能的結婚對象之重要媒介（Holmberg 1969:64)。在婚姻交換中，許多社會以「食物禮物」來交換「女人的移轉」(the transfer of woman)，事實上其所企圖交換的乃是女人的「身體與性」(Mauss 1967；Levi-Strauss 1949；Strathern 1987)。因此分析食物與性別化的身體(the gendered body)之關係為何，學者分析食物所隱含的象徵意涵以理解婚姻交換所關注的焦點：女人的性與生育力。Meigs(1984；1997)研究新幾內亞東部高地的 Hua 社會，即承襲 Douglas 的思考架構，但不是將食物的分類看成是社會群體與階層的一個反映(a reflection)，而是更接近於 Mauss 的交換理論觀點。她討論 Hua 人如何將食物的交換看成是建立社會聯姻與認同的一個重要的機制，因而進食行動所產生的社群感即成為 Hua 人理解自我的重要脈絡。此外，共

臺灣大學學術期刊資料庫

食（eating together）亦是理解社會關係的一個重要的脈絡，可以探討一起進食的成員如何分享食物、有何特殊的品味與價值觀、以及彼此之間的關係為何等問題。當然在討論進食的行動時，就如同 Gregory 所提醒的，我們需要區辨「禮物經濟」與「商品經濟」的差異之所在。在禮物經濟中的消費行為，其主要的關注點是社會的再生產過程如何規範人群關係（Gregory 1982：79）。因此，與食物有關的社會活動，其作用可能是銘刻及規範主要的社會關係，或作為增進社群連帶的宴客，或具有彰顯政治階層化的進食行動等等，都是值得深入探討的問題（Counihan and van Esterik 1997）。

此外，食物亦可作為一社會建構其「人觀」（the person）概念的重要物質(substance)，不僅與特定區域的生態環境、生產活動緊密相連，更在其社會歷史的發展過程中成為族群／社群建構自我認同的象徵。Ohnuki-Tierney(1993)的 Rice as Self 一書即分析討論稻米／米飯如何在日本的水稻農業－宇宙觀中成為日人建構自我概念的一個隱喻（metaphor），以與他者（尤其是西方世界）做一個區隔。而 Carsten（1997）在討論馬來西亞的 Langkawi 人如何以共享食物（米飯）來將新移入者同化納入親屬社群的範疇，因而所謂的「親屬」（kinship or sense of relatedness）並不是一個靜態的概念，而是透過融入的過程來建構的，尤其是女人在家戶的火塘進行煮食、提供餐食等行動，經由共享物質將新嫁入者逐漸地轉換成我們的親戚。她所強調的乃是 Langkawi 人如何將具有差異的個人轉化成相似的我群成員，並以「強制性融入」（coercive incorporation）的概念來稱此親屬製造的過程。何翠萍（2000；2005）討論食物與親緣關係的建構，以及在中國西南少數民族研究中，食物（尤其是米飯）如何提供了人觀的形成、結群以及社會性等問題重要的思考脈絡。其中，稻米／米飯不僅是社群成員可共享的食物，也是社群互動過程中重要的交換物，更是落實在重要的生命儀禮中，成為社群成員建構人觀概念以及區辨我群與他群之間差異的基礎。而筆者也曾討論過中國侗人的食物分類與人群界線的關係，以及稻米／米飯如何成為侗人理解季節、時間－空間、食物屬性以及人的構成等之基礎（林淑蓉 2004；2006）。這些研究雖然沒有直接處理食物與性別的關係為何，但由於性別關係常常是建基在人觀概念的基礎上，或與其人觀概念相互連結並相互建構，成為筆者無法忽略的參考文獻。

本文以食物及飲食習性作為討論的焦點，分析居住在中國貴州的侗族人如何理解及實踐該社會所建構的性別關係。關於性別建構的議題，許多人類學文獻均強調性別體系乃是文化建構的（cultural constructs）的觀點（Moore 1993；Ortner 1996；Ortner and Whitehead 1981；Strathern 1988），當代女性主義人類學者不只探討社會文化如何界定「性

臺灣大學學術期刊資料庫

別差異」（gender difference），亦處理了個人如何建構其性別認同，以及如何實際生活於社會文化中（Moore 1993；Ortner 1996）。也就是說，性別差異不僅僅是一種語言或論述所產生的效用而已，個人理解其文化範疇中的「男人」與「女人」之差異，實來自於論述與實踐二者的相互作用。論述建構了文化範疇中的男人與女人，而生活於社會結構中的男人與女人亦經由日常生活的學習、內化以及參與，來實踐其性別範疇的內涵。因此，性別認同乃是透過日常生活的實踐參與而逐漸產生的，一個性別化的主體之生產與再生產的過程，常與該社會文化如何建構其「自我」或「人觀」的概念息息相關。上述之 Ortner（1996）承襲 Bourdieu（1977）、Giddens（1979）、以及 de Certeau（1984）等人的實踐理論（Practice theory）觀點，以「製造性別」（making gender）一概念來強調文化意義與結構的設置如何形塑與限制行動主體，同時行動主體也具有建造結構，使結構再生產或轉換的力量。因此，本文在探討食物與性別建構之關係時，我將以上述之文化如何建構侗族社會的男人與女人，以「性別意象」作為理解侗人如何以食物來建構男人與女人的性別特質，或男人與女人的差異，以及性別化的主體（個人與集體）如何理解、實踐並生活於此性別關係中。性別認同的建構，從兒童時期歷經青少年到成年人之過程，透過語言論述、身體實踐以及儀式展演來形塑並實踐個人的自我主體意涵，並賦予性別化的主體相對的權力位階。從食物作為切入點來探討侗人的性別建構，實涉及了侗族男人與女人如何在日常生活中從事生產、交換與消費食物等行動，以及侗人如何運用食物的文化分類範疇來傳遞男女性別及其所涵蓋的人群之文化意涵。因此，象徵與文化意義（Geertz 1973），乃是筆者理解侗人的食物與性別意象時相當重要的分析路徑。

侗人自稱為 *Kam*[55]，主要分佈在中國貴州、湖南、廣西三省交界處。筆者之田野地位於貴州省黔東南自治州從江縣的龍圖地區，屬於該省南部侗族方言群聚集區，尤以其中的明水寨[1] 為主要的訪談與參與觀察地點。明水村乃是一個行政村，屬於龍圖地區的一個小寨，根據村寨幹部所提供的資料，在 2004 年約有 120 戶人家 560 人左右。其社會型態是以父系、從父居之小家庭所組成的 *dou*[323]（當地侗人沿用漢語詞彙，稱之為房族），作為社會運作最主要的親屬團體。原則上，房族是侗人進行婚姻交換時實際運作的一個單位，同房族的年輕男女禁止通婚，實行以父方交表作為優先婚配對象的通婚制度。在婚姻交換的脈絡中，男女雙方房族，歷經從訂親、接親、生育、到死亡等生命儀禮過程，分別以討妻者（男方）或給妻者（女方）的身份贈送與收受代表不同的文化意涵的食物禮物。因此，每逢婚喪喜慶時，侗人不是以同房族的成員身份來分擔主家所籌備的送禮物資，亦可能以姻親的身份來參與村寨內外的送禮活動，贈送或收受婚姻交換脈絡中不同階段的「食物禮物」。侗人在進行婚姻交換時，禮物的交換乃是相當重要的

臺灣大學學術期刊資料庫

互動展演形式，從人的行動到物的移轉，從儀式展演到物的象徵內涵，都可作為理解侗人如何建構其「人觀」概念以及其性別關係的重要脈絡，成為本文不得不處理的範疇。即使到了 1990、2000 年的當代中國，以不同的路程積極地參與現代性，居住在邊遠偏僻山區的龍圖侗人，其日常生活亦擺脫不了商品經濟的支配與影響，越來越多的家戶用品都必須從市集中購得，當然也包括與婚姻交換相關的各種禮物。然而，禮物經濟仍然是當代侗人實踐婚姻交換時最主要的運作機制，影響著侗人如何理解並從事食物禮物的生產、交換與消費活動。

本文的分析主軸在於：從日常生活來理解侗人如何理解並實踐其性別關係，以釐清侗族社會所建構的男女性別範疇之文化特質為何？侗人如何以食物來建構其性別化的自我主體，或食物的文化意象如何作為侗族男女建構其性別認同之象徵理解機制？由此，我希望進一步探討侗人如何從食物來認知與體現其性別關係，以試圖說明侗族社會的基本文化特質為何。我將從四個面向來討論以上所提之問題。一、以性別分工作為切入點，從食物的生產、交換及消費等日常生活脈絡來理解侗人如何實踐並建構其性別關係。我將性別分工看成是一特定社會建構其性別意識型態最基本的文化範疇，個人經由日常生活的實踐而學習並內化其所歸屬的性別內涵。二、以男女作伴團體及其婚前的社交活動作為主軸，討論女人所生產的花生如何成為作伴團體在「作玩」活動中傳遞情意的食物意象。三、在父系家屋與房族的脈絡下，分析食物禮物的生產如何透過婚姻交換的實踐來展演稻米／米飯的文化意涵：人的構成以及社會的再生產理想。侗人經由男方（稱之為討妻者）與女方（稱之為給妻者）交換「食物禮物」，以傳遞、展演並實踐其文化所建構的男女性別意象，賦予其性別化的自我主體重要的文化內涵。四、我從論述與儀式行動的範疇來分析食物與性別建構之關係，此包括了神話傳說、飲食及行為禁忌、以及儀式性的交換行動。最後，我認為個人的性別意識，不僅可以從日常的語言習得，經由理解語言所產生的意義與效力來建構性別化的自我認同，亦可以經由日常生活的身體實踐來達成，尤其是本文所處理的主軸：食物的生產、分配、交換、消費、禁忌、以及儀式展演中的食物意象。侗人善於使用食物來展演性別化的個人／人群關係：物質性的展演形式、語言意象的展演形式、以及個人／人群經由身體來實踐並體會食物的性別意涵。

臺灣大學學術期刊資料庫

食物與性別分工

一個社會的性別分工（division of labor by gender）不僅與其經濟及政治活動有關，更可以從中顯現該社會的性別意識型態（gender ideology）以及性別權力關係（gender power relations）（Counihan 1999）。性別認同的建構，乃奠基在日常生活中的學習與實踐。男人與女人女在社群中所參與的活動，提供了個人在成長過程中具體而微的學習內涵，對於生活於前工業、前資本主義社會的人來說，此學習實踐過程尤其重要。男孩與女孩從小即學習、模仿並實踐家庭內的性別分工，透過實作以理解男人與女人在家庭與社會中的性別角色及其文化意涵，並將此性別意涵與其所隱含的意識型態內化成為部分的自我，成為建構性別認同時相當重要的元素。食物是理解前工業社會的經濟活動一個非常重要的範疇，可以反映出不同層面的社會組織：從親密的個人關係、到家庭、到社區、或到更大的地域特質。因此，食物的生產、分配、交換、與消費等乃是探討性別分工議題時最基本的理解範疇，其中涵蓋了男女在經濟生產活動中所擔負的角色，如何實踐家戶領域中的煮食與進食活動，在社群與社區的互動過程中如何實際進行食物的交換與分配，以及如何理解並內化食物所傳遞的意義與文化價值等內涵。以下，我將從食物的生產、烹調與製作、以及食物的消費與交換，來分析家庭內的性別分工如何提供侗族男女學習並實踐其性別意識型態。

在描述生產範疇的性別分工時，侗人是以「女人負責『地』（*ti*^{11}）的活路[2]，男人主掌『田』（*ga*^{53}）的生產」來區分。田是男系家族或房族所擁有的財產，男人在田裡種植稻米，可栽種傳統的糯稻或改良品種的粘稻，在水稻的生產期間，田裡流動的水兼著飼養鯉魚，這些產物都屬於父系家屋所有。而地則為村寨共有的財產，女人是主要的生產者，女人在其所屬的空間範疇上，種植著花生、玉米、高糧、以及豆類、瓜果、蔬菜等雜糧作物。而與女性意象緊密連結的布、衣著及女紅製品，其主要的原料－棉花，亦種植於女人的坡地上。侗人對於食物所建構的性別化意象，即立基在生產範疇的性別分工上，以男人所屬的「田」之產物來對比女人所擁有的「地」之產物，作為該社會最基本的性別意象，同時也是食物與性別意象連結之基礎。從性別分工侗人進一步建立了「男人的田 vs.女人的地」之象徵連結關係，將人（男人／女人）與物（田／地的生產物）在季節（工作的季節／休息的季節）與空間（家屋／村寨）範疇中的移動與轉換連結，形成一個「男：田：：女：地」之象徵對比關係（詳見林淑蓉 1999）。侗族男人與女人從小即學習實踐並內化這一套田與地之象徵對比關係。田裡的生產工作，包括稻米的種植、管理與收割、以及鯉魚的養殖，雖然女人參與了許多的工作，但其產物（稻米與魚）

臺灣大學學術期刊資料庫

在象徵意義上乃是屬於男性意象的食物。女人在坡地上所生產的食物中，以花生最具代表性，偶而男人也參與生產，但卻是屬於女性意象的食物。

有關食物的烹調工作，侗族男女從小即開始學習，尤其是女孩子。早自 5、6 歲開始，每當大人必須上坡工作、家中沒有成人可以做飯時，她們會幫忙煮米飯，等到大人做完活路回到家中後，再燒個一、二道菜即可進食。日常的煮食工作是男女均可做，不過家戶內的煮食仍然是女人做得多；男人通常是女人有事忙或不在家時，才會動手做飯菜。至於與公共事務有關的煮食工作，例如婚姻、喪葬、或政府官員來視察時，男人會出來主掌，女人僅需在一旁協助，或根本不會出現在這種場合中。在食物的製作與儲存方面，女人坡地上的產物，若需要晾曬與醃製時，都由女人來做；而田所產出的稻米之晾曬與儲存，由於工作粗重，由男人來負責。每逢過年過節時，每戶人家都會蒸煮糯米飯、宰殺雞、鴨、或豬等食物，此時一定是女人負責蒸煮糯米飯，或在過新年時將糯米飯打成圓圓的粑粑，男人則負責殺豬、分配豬肉等較粗重的工作。而殺雞、殺鴨等較不需體力的工作，則男女均可做。醃製鯉魚是女人專屬的工作，男人最多幫忙清洗鯉魚，其餘則交由女人來完成。除此之外，男人負責到山上砍柴火，以提供煮食所需之柴火；女人則承擔挑水的工作，每天需要往返於家屋與水井之間好幾回。男人參與了許多日常的煮食、處理食物的工作，但唯一不做的就是挑水，也很少自己動手洗衣服。倘若家裡沒有女人可以幫忙挑水或清洗衣物等工作時，通常住在附近已婚的女兒或姊妹會回來幫忙。從性別分工來看，除了前述之「男人的田 vs.女人的地」之象徵對比關係外，侗人亦以「男人的材 vs.女人的水」之象徵意象，來形塑男人與女人之間的差異。木材是建造家屋的主體，尤其是家屋的中柱是男人的表徵，因此在空間範疇上與家屋形成一個對比關係的水塘，非常明確地則成為女人的意象。我們若將「材 vs. 水」的意象進一步推衍，在空間範疇上則形成了「男人的家屋」vs.「女人的水塘」之象徵對比關係。

在食物的交換與消費方面，屬於男人範疇的食物，例如稻米、魚、肉等，其營養與交換價值都較女人坡地的產物來得高。日常最重要的主食是米飯，尤其是糯米飯，具有極高的營養與交換價值，是過年過節時用來招待客人的主食，也是生育過後的婦女在其坐月子期間唯一的主食。稻米存糧的多寡，常被用來衡量家戶的經濟生活是否豐足。糧食夠吃，代表該家戶生活的富足。家有餘糧並且懂得分送給有需求的人家，是能夠與人分享食物的人，乃是侗人所嘉許的人格特質。無論種植的是傳統的糯稻，或是改良品種的粘稻，稻米是侗人最重要的交換物，在婚姻交換的過程中是討妻者送予給妻者的主食。若逢家庭經濟困難、三餐無以為繼之時，有些人家會將稻米拿到市集上販售，以換取金錢

臺灣大學學術期刊資料庫

或其他民生用品。相對地，女人在坡地上生產的作物，（例如青菜、豆類、瓜類、及雜糧作物），其營養與交換價值較低，不會出現在過年過節的餐桌上，也不會用來招待來訪的貴客。在女人所生產的作物中，唯一具有交換價值的是棉花的製成品－侗布或女紅製品，在婚姻交換中是女方（給妻者）用來送給男方（討妻者）的主要禮物。而花生則是女人所生產的食物產品中較具營養與文化價值的，偶而會出現在待客的餐桌上。臨時有客人到訪時，倘若家中可以上桌的食物不多，侗族人家會炒上一盤花生以增加桌上的菜色。而在季節交替時節，家中沒什麼可吃的水果或雜糧食物時，臨時炒來一些曬乾的、帶殼的花生，也是很好的待客之道。一般來說，花生是侗族男女在婚前交往、作玩之時相當重要的食物，尤其是做成花生糖的形式相互分享，筆者在下一節中將會有較詳盡的討論。

侗人以各別家戶作為日常的進食行動之主要單位，每逢家中有貴重的魚及肉類食物可吃時，除了父母親之外，他們會邀請較為親近的兄弟來共享。被邀請的對象，以傳承至同一祖父的兄弟及堂兄弟（侗人稱之為 *kau*^{323}）之家庭為優先，其次請小孩的外公外婆，然後才會考慮房族的其他成員或小孩的舅舅們。一般而言，共食是家戶或房族成員在特定的節日中共享食物，以傳遞對於家族的認同感，尤其是在過年過節期間，唯有「我們是同一家人」的成員，才會在家屋的火塘做飯共食，邀請過世的祖先來共享食物。然而，侗族社會卻存在著一種可以跨越家族與房族界線的共食活動，在農閒時舉行得非常頻繁，當地人稱之為「打平」或「打平伙」。此種共食活動多出現在作伴團體中，可以是同一性別的，也可以是跨越性別的，在休息季節中所舉行的「作玩」活動。我將在底下有更詳細的討論。

總之，從日常生活的性別分工，侗人經由家戶的生產、交換與消費等活動，學習並實踐了食物所承載的性別意象，內化了食物的物質形式及其象徵性所傳遞的性別意識型態。從男人與女人所生產的空間範疇，侗人建構了田與地的象徵對比關係，並以此二範疇所生產的稻米與花生作為性別化的男人與女人之食物意象。

花生：作伴團體的「作玩」與傳遞情意的食物

除了家戶的性別分工之外，侗族男女建構性別認同最主要的機制是同性作伴團體。同性作伴團體是侗族社會一種非正式的年齡組織，沒有舉行任何的通過儀式，也沒有正式的年齡組或年齡級的區分，而是從小即學習、實踐的一種生活習性。早自四、五歲開

臺灣大學學術期刊資料庫

始，男孩與女孩即與村寨內同性別、年齡相近(相差在 2-3 歲內)的同儕友人一起作伴，一直到女人結婚、男人老死才告結束。基本上，這種作伴團體是建立在地緣的結伴原則上，打破了家戶與房族的界線範疇，可以小至 2、3 人也可大到 10 多、20 人，平日經常聚在一起作伴、作玩，有事則互相幫忙，彼此建立了相當深厚的「我們是同一幫的」作伴情誼，也成為侗族男女在家庭之外一個建構個人的性別認同相當重要的文化機制。

農忙時，同儕友人會來幫忙摘秧、收割；農閒時，則聚在一起學侗歌、唱侗戲、做針線活，或相約一起打平伙、「撈姑娘」。女性的作伴團體之規模較小，通常是 2、3 人到 5、6 人不等。在婚前，侗家姑娘有結伴共眠的習性，在自家的活路做完後，幾位姑娘常會聚在一起作伴，到了夜晚工作結束後，則輪流到同伴家中睡覺，等待入夜後男性團體來聊天、對唱情歌，此即為侗家所稱的「行歌坐月」。女人在婚前可以一起作伴共眠，但卻不會留在同伴家中吃飯，通常必須回到自己的原生家庭中進餐。進入婚姻正式落夫家之後，女人由於受到父系家族、婚後從夫居之居住法則所影響，結婚後即離開其往日一起作伴的同儕友人。至於男性的作伴團體則稍有不同，除非是受到邀約，男人在婚前或婚後都不會到作伴友人家中吃飯，更不會留在同儕友人家中過夜，無論彼此作伴到多晚亦然。男人的作伴團體通常較女性團體大，可以多達 10 多人、20 人，彼此以「我們是同一幫的」來稱之，此乃與村寨的「款兵」(今稱為民兵）之設置有關（相關的討論，請參見林淑蓉 2006)。男孩滿 16 歲時加入「款」組織，直到 36 歲左右才離開，主要擔負村寨的軍事防衛與政治勞役工作，大約同一年進入「款」組織的男人，因而具有明確的「我們都是同一幫的」之團體認同感。男人的作伴團體不只持續到結婚之後，可延續到退休、進入老人協會之年紀，共同參與負責「老人議會」的領導工作，或甚至到了個人終老之時才告結束。

而花生的種植則與作伴團體的運作有關，不僅女人範疇的坡地在開墾過程中適合栽種花生，花生更是男女作伴團體在婚前的社交活動中經常共享的食物。前面提過，「田」是屬於家戶或世系群的財產，主要由男人及其家屋成員來負責耕種，農忙時同一幫友人會相互幫忙摘秧與收割，其產物則留在男人的家戶或世系群中。而女人所負責的「地」，卻可以打破家戶與世系群的界線，以同性別或跨越性別界線所組成的「作伴團體」共同參與開墾或／及種植活動，其產物由作伴團體共同分享或再分配。屬於村寨共有的「地」，隱含著可以被轉換的特質；個人或群體可以經由開荒地的過程，將不具耕種價值的荒地轉換成「女人的坡地」，女人的地再經過一段時間的種植、培養地力的過程，成為可以種植旱稻的「旱田」。而地點好的旱田，可經由灌溉水渠的引進，將之再轉換

臺灣大學學術期刊資料庫

成可以種植水稻的「男人的田」。因此女人與地的連結關係，隱含著「轉換力」（transformative power）的意含，代表著社會「再生產的力量」(social reproductive force)。這個將荒地轉換成「女人的地」，並且可再進一步地將之轉換成「男人的田」之過程，侗人種植的最主要的作物乃是花生。

花生的種植，具有跨越家戶、世系與性別界線的特質。侗人在開墾荒地時，可以用一個家屋的名義去開墾，也可以由一群女人以同性作伴團體的名義來完成。女性的作伴團體，通常是未婚的女性，在決定一起上坡開墾時，可以邀請一個男性團體一起幫忙，侗人認為新開墾的坡地其土地較不肥沃，石頭多、地力貧瘠，前幾年僅適合種植花生。花生的種植不只可以跨越家戶、世系群與性別的界線，其活動更具有「社交性」意義。姑娘們邀請羅漢團體一起去種植花生，這些羅漢可以是本寨的，也可以是外寨的，但卻不能來自同一房族或親屬稱謂上屬於平表的兄弟姊妹。一般而言，男人負責開墾，女人負責種植與採收。到了花生收成的日子，這些平日一起作伴的姑娘們再度相約，一起去從事這屬於女人的採收工作，其收成則由當時參與共作的男女團體共同分享，到了夜晚時分雙方相聚在姑娘家中作玩，一起做花生糖吃。在花生的種植生產過程中，倘若羅漢們並未實際參與，他們與姑娘作玩時則必須出錢購買做花生糖所需的糖，以遵循侗人的打平伙、平均分擔花費的原則。這個跨越性別的共作團體將焦點放在花生的生產與消費，使得花生成為男女社交活動中相當普遍而重要的「食物」。每當有親友即將出遠門或分離時，侗人會在臨別的前一天晚上相聚在一起做花生糖，一邊唱歌閒聊、一邊做花生糖吃，剩餘的花生糖讓即將遠離的親友帶在路上吃。因此花生糖具有聯繫情感、傳遞情意的意思，可能是親情，可能是友情，更可能的則是男女之間傳遞情意的「愛情」。在侗人的食物中，花生具有女性、「作玩」、作伴團體、以及傳遞情意等食物意象，並隱含著可以從女人的地被轉換成男人的田之「社會轉換力」意涵，此均使得花生含有促成婚姻交換的媒介並使之具體化的意象，是達成社會的再生產之前奏曲，也是一道作玩時的零嘴食物。

男人的「田」所生產的稻米，也可能成為作伴團體在作玩時的食物，是在稻米結新穗、即將收割之前的嘗新米季節。跨越性別的作玩活動，一般是由男性團體來邀約，雙方相約夜晚到姑娘家中聊天唱歌。偶而姑娘們會主動出擊，到了稻穀成熟的季節，他們會將一支上面綁著表徵著女性意象的棉花之竹竿，插到熟識的羅漢頭家的稻田裡。羅漢們看到了之後，必須採摘以這根竹竿為中心所畫範圍內的稻米禾，將這些稻米禾拿到姑娘的家屋中晾乾，幾天之後雙方團體再相約打平伙。此時，姑娘們可將這些新米做成扁

臺灣大學學術期刊資料庫

米，作為作玩時的零嘴食物，也可以拿到市集上換得一些豬肉，雙方團體再共享「女人的花生，男人的扁米與豬肉」等食物。此種以作伴團體作為運作單位的社交活動，過去在龍圖地區相當常見，提供了侗族男女在婚前一個相當制度性的交往管道，其意象總是圍繞在「女人的坡地、花生與棉花；男人的水田、稻米、與豬肉」，清楚地呈現出一個性別化的象徵對比關係。

另一個提供侗族年輕男女在婚前交往的制度化機制，是漢語稱為「吃相思」（*wei*^{33} *Keh*^{55}）的「作客」，同樣地亦以同性作伴團體作為主要的運作機制，尤其是年輕的、未婚的青年男女團體。侗人的「吃相思」，有正式的與非正式的二種形式，通常是在過年後的大年初三、初四以後舉行，此時仍是侗人的休息季節，可作玩、打平伙、或進行社交活動。龍圖地區較為正式的「吃相思」是村寨之間以唱戲的名義，邀約另一個本地或外地的村寨前來我寨作客，以進行跨越村寨界線的社交聯誼活動。其活動至少可以進行三天、五天或七天，亦可視雙方寨子的經濟狀況延續下去，但必需遵守一個原則，亦即整個活動從開始到結束必須進行奇數天[3]。受邀的對象主要是客寨的戲班，由年輕的平日經常在一起學侗歌、唱侗戲的作伴團體組成，負責「吃相思」活動的對歌展演以及登台唱戲等活動。除此之外，村寨裡的重要幹部(村長、支書及文書等人)、老人及小孩也會隨同前往。在此活動中，花生成為男女青年聯絡情誼、傳遞情意時不可少的「作玩」食物。

作客的第一天，客寨人馬通常在下午三、四點到天黑之前到達，在進入主寨的大門時，主寨的姑娘會在路口設置路障阻擋客人進寨，此時雙方人群必須在路口對唱攔路歌。雙方對歌的時候，主寨的姑娘先開唱，客寨的羅漢在姑娘一唱完時要立即以歌回應。對歌的調是固定的，但歌詞卻是各寨自編的，各個村寨都會準備幾首針對特定情境而唱的歌，因而對歌可以看出雙方隊伍在平日的練習成果以及臨場的應對能力。在對歌的過程中，主寨隊伍是由一位最會唱歌、聲音最好的姑娘開頭領唱前面的一、二句，接著所有的姑娘齊唱或以高低音二聲部合唱的方式唱完整首歌；來訪的客寨亦然，由一位男歌師帶頭領唱，隨後所有的羅漢們以齊唱或高低音合唱的方式，來回應姑娘們。如此，雙方隊伍以一問一答、一起頭一回應的形式，可以連續對唱幾個小時，所唱的歌詞不能重複，若其中一方出現重複的狀況即必須向對方認輸。男女雙方對歌從白天進行到天黑，直到吃晚飯的時間，如果女方贏不了，就必須讓客寨的羅漢進寨；若男方贏不了，則必須放鞭炮向女方賠罪，才能夠進入村寨內接受主寨人家的宴請。

「吃相思」的第二天，男女青年到鼓樓前面的大壩上舉行「踩歌塘」，這也是一種

臺灣大學學術期刊資料庫

對歌的形式。當天晚上，客寨的戲班登場唱侗戲，以回饋主寨各戶人家的宴客招待。第三天，其對歌形式轉為戲謔，雙方隊伍選唱一些含有特殊歌詞的歌來怒罵對方，由罵贏的一方獲得勝利，到了晚上仍然是客寨戲班唱戲。如此，到了戲班準備離開的前一天夜晚，男女青年互訴情意、互道別離時，姑娘與羅漢們會相約一起做花生糖吃，邊吃邊聊直到天亮才結束。

我們可以將「吃相思」看成是侗人實行父方交表優先婚之外，另一種可能建立婚姻交換關係的文化機制。他們設置了村寨之間相互交換的「作客」活動，並在雙方村寨強調互惠性的交換前提下進行，提供了年輕男女在制度性的優先婚配之外，另一個可能發展聯姻關係的社交空間。「吃相思」活動中的對歌，屬於相當制度化的大歌，侗族男女從小到大即與其同性作伴團體一起學習領會大歌的意境與內容，以歌唱的形式來體現大歌所傳遞的侗族男女意象。「吃相思」時的對歌，有二種主要的類別：其一為來訪的客寨羅漢在進寨門時，與主寨的姑娘站在路口對唱「攔路歌」；另一種則為客寨即將離開時，羅漢與姑娘們在路口互道別離時對唱「分別歌」，此二種形式都充滿了性別意識型態，並經常以食物來表徵男女的性別意象。有關「吃相思」活動的過程與其文化意涵，請參閱筆者（林淑蓉 2004）的文章。底下，我以雙方人群所對唱的「攔路歌」為例，說明侗人如何使用食物來傳遞其性別意識型態，歌詞的內容以及在對歌時雙方人群的行動展演，均呈現出豐富的人群互動關係。侗人稱「攔路歌」為 ka^{55} sak^{53} kun^{55}（漢語意思為「歌-塞-路」），其意為「塞路以對歌」。當來訪的客寨羅漢走到主寨的大門前，在即將進入寨門時，主寨的姑娘擋在路口唱著：

今日你來我忌寨，
我孵雞崽忌寨門。
我忌寨門不准進，
放你進來雞不生。(摘錄自＜侗族文學史＞編寫小組 1988：179)

面對著擋住路口的姑娘們，客寨的羅漢也以歌回應，請求對方開路放他們進寨門。他們唱到：

今天我來你們不忌寨，
你不忌寨也不忌寨門，
不忌寨門放我進，
放我進來雞才生。(摘錄自＜侗族文學史＞編寫小組 1988：180)

在歌詞中，主寨的姑娘們使用「忌寨門」以及外人進入村寨內可能造成「雞不生」

臺灣大學學術期刊資料庫

的隱喻，來強調「我寨」與「外寨」之間的差異以及維繫界線的必要，並以禁忌或攔路等具體的規範與個人行動，來說明維繫人群界線的必要性。吃相思活動中姑娘們的攔路行動與「忌寨門」隱喻，其文化意義就猶如侗族婦女在生育後三天之內禁止外寨人進入家屋內的「忌生人」禁忌一樣，以禁忌來區隔本寨人與外寨人的差異。侗人以禁忌或攔路的人群行動來表徵人群界線的「不可逾越性」，吃相思活動中的人群行動與對歌乃是一種儀式性的展演，侗人以此儀式展演來強化其文化結構所關注的問題：人群界線的不可逾越性，以及婚姻交換的重要性。主寨的姑娘與客寨的羅漢都必須遵守婚姻交換制度的禮儀規範，否則可能造成「雞」不生的後果。唯有經由正式的婚姻交換，村寨的大門才可以打開，家戶與村寨所飼養的雞也才會再生產。在此，侗人以雞的隱喻來表達女人的生育力，具有完成「人以及社會的再生產」之意涵。因而，相對於主寨的女人必須遵守著人群的界線，唱著「忌寨門」、「雞不生」等歌詞，客寨的羅漢們卻以「不忌寨門」、「雞才生」等來回應主寨的姑娘，此充分地傳達出雙方唯有打破人群的界線，進行婚姻交換，女人才能生育，社會的再生產方得以完成（林淑蓉 2004）。

從攔路歌的歌詞來看，侗族女人在婚前必須守護著主寨寨門，強調遵守禁忌規範的重要性，而男人則以客寨或外寨人的姿態來與之互動，試圖說服女人聯姻之必要性。雙方一來一往的即興對歌與行動展演，賦予了「吃相思」活動豐富的文化意義。中國侗族學者祝融指出，貴州省從江縣龍圖地區的攔路歌極具特色，主寨的姑娘常在攔路歌中戲稱對方羅漢為「表哥」或「上門郎」，使用侗人優先通婚的交表親之稱謂來戲稱之；而客寨的羅漢則常以「大蛇攔路腳踩過，一心一意找婆娘」（祝融1983:283）之歌詞來回應，傳達出他們結親的意願。聯姻是人群關係可能轉換的一個主要的機制，從攔路歌的歌詞，我們看到侗人對於建立聯姻關係的渴望，而「吃相思」的作客行動則是實踐這種人群關係轉化的一個文化設置（林淑蓉 2002）。如此，侗人實行村寨之間相互「宴客」的交換機制，以「吃」的行動來賦予外寨人被轉換成我寨人的一個可能性。

至於非正式的「吃相思」活動，亦經常出現在年輕人的同性作伴團體中，由喜歡作玩的羅漢們與外寨的姑娘相約，羅漢們到姑娘家中一起煮宵夜或稀飯的作客活動，侗語亦稱之為 *wei*^{33} *keh*^{55}（作客）。此種作客形式較不正式，規模小，只要雙方群體同意即可進行，不需涉及全村的財力來舉行，也沒有登台唱戲的表演活動。然而，此種作客形式也一定是羅漢走訪姑娘，當羅漢到達時也需要與當地的姑娘對歌，雙方在進寨門時同樣地要對唱攔路歌，在離開時也會互唱「分別歌」。第二年，若彼此有意思延續此種關係，前來作客的羅漢可以邀請姑娘到他們村寨去作客。到時候前來的乃是姑娘村寨的羅漢

臺灣大學學術期刊資料庫

們，可能是姑娘的兄弟、堂兄弟們的作伴團體，來與羅漢村寨另一幫的姑娘一起煮宵夜吃。此種非正式的作客不要求雙方必須履行對稱性的交換義務，雙方人群若因為各種因素影響無法延續時，不像正式的吃相思活動一樣，無論歷經多少年客寨可以要求主寨必須完成回請的義務，亦即雙方人群沒有必須「倒轉主客關係」的義務。

無論是正式的或非正式的作客，或僅是一幫羅漢在夜晚時分到姑娘家中「作玩」，不涉及任何的煮食行動，侗族男女青年經常使用對歌形式來傳遞情意。前述的攔路歌乃是集體性的歌唱展演形式，男女團體以輪流齊唱或合唱的對唱方式，來傳遞侗族男人與女人的集體意象。另外一種侗歌叫做「琵琶歌」，由男女單獨唱或對唱，一旁有人使用琵琶伴奏而得名，是男女在月堂「行歌坐月」時所彈唱的歌曲，因而又稱之為「坐夜歌」。琵琶歌多以抒情敘事的型態出現，或抒發個人的人生際遇，或描述愛情與婚姻生活，或傳遞個人的情感與情意。無論是侗族大歌或琵琶歌，歌詞中經常使用日常生活中的意境，來書寫比喻個人的情感與情意，其內容涵蓋了非常豐富的性別想像。相較於大歌的集體意象，琵琶歌較能展現個人的能動性，從選唱不同的歌詞內容所傳遞出的意境，來表達個人的情感以及自我處境。然而，侗歌中所描繪的性別意象卻是傳統的、理想的男女意象，並且是以理想的婚姻關係作為建構性別意象的基礎，或描述想像的、完美的「婚姻意境」，或抒發個人無法獲得的一種哀怨情意。他們以互補的意象來描繪男女結親之後的景象，例如將女人比擬為水裡的魚，進入男人的攔網中，其歌詞如「你是河裡的鯉魚游在波濤，我是波濤中擺動的攔網」（龍躍宏、龍宇曉 1997:12），或「現在我誠心戀你，丟下功夫懶做，就像大河流水悠然期待，只待你作溪水匯合，禾穀同窪，建立幸福家庭。」或「秧苗到限分插田，引水不到苗枯黃，引水不到禾枯死，嫁娶不成眼淚淌」等等。在這些歌詞中，他們使用了許多與生產活動有關的意象，如「鯉魚與水」、「鯉魚與攔網」、「禾穀同窪」、或「禾苗與水」等互補而相輔的意象，來描繪男女結合的理想意境。底下，我將探討侗人最重要的主食－稻米，是男女對唱情歌時所描繪的禾穀同窪、禾苗與水、或鯉魚與水等意象之根源。

稻米：人的構成以及社會的再生產之主要物質

相對於花生承載著女人、作玩、作伴團體、可跨越房族或村寨界線等意象，稻米則表徵著男人、工作、父系世系群、以及隸屬於家屋或房族範疇的食物。在侗人的日常生活、節日或宴客等場合中，其最重要的主食是米飯。在其飲食文化中，稻米佔據著相當

臺灣大學學術期刊資料庫

重要的位階，他們常以前述之「禾苗與水」、「禾穀同窪」的意象，來傳遞男女之間的情意以及結為夫婦的意境，他們也常以「一季穀子，一代人」的俗諺，將「稻米的生產時間」比擬成「人的世代」時間。稻米的生產表徵著「人的構成」及「社會的再生產」等文化意涵，不僅人(侗人)與物(稻米)的關係是一種象徵性的建構關係，更實質地，米飯乃是「人的構成」過程中最重要的「物質」(substance)(林淑蓉 2006：45-51)，似乎可以比擬 Ohnuki-Tierney（1993）所討論的日本人以「稻米作為自我」的境界，此同樣地也出現在中國西南其他少數族群中，例如苗族（簡美玲 2005）、壯族（高雅寧 2005；潘春見 2005）等。從人的出生、成長到老死，均仰賴米飯來提供身體所需之營養。侗人不可一日不食米飯，他們對米飯的依賴，就像他們每餐必須以辣椒佐飯一樣，成為其不可缺少的日常習性與身體經驗。

侗人所栽種的稻米品種相當多，可以區分成糯米與粘米[4]二大類。目前龍圖人的日常主食以粘米為主，但糯米仍然是他們招待貴客的主食，也是婚姻交換送禮時必備的食物禮物，而在儀式活動中糯稻更居重要性[5]。無論侗人種植的稻米是哪一個品種，他們仍然延續過去的生產習性，將鯉魚放到稻田中飼養，一邊栽種稻米一邊養殖鯉魚，等到稻穀成熟了，鯉魚也長大了到了可吃的階段。以糯稻的種植為例，當侗人將糯稻秧苗灑入稻田中時，他們進入了工作的季節，稍後即將水塘中的小魚苗放入了流動的水田中飼養。到了農曆七月中旬、稻米開始抽新穗的時候，侗人過新米節，其身體也從強調辛苦勞動、「吃酸的」食物，進入了等待收成、「吃甜的」食物之季節。到了九月底、十月初、糯稻收割前，侗人開田放水、捕捉田裡的鯉魚，嚐鮮魚並醃製儲存剩餘的鯉魚，也將尚未長大的魚苗放回家屋邊的水塘中繼續飼養。稻穀收成後，侗人正式進入休息的季節，準備訂親、接親以及送禮等活動，此時婦女也開始紡紗、織布、染布、做侗衣、準備過新年，並參與過年期間的唱戲、對歌、吃相思等「作玩」活動。

不僅鯉魚的養殖完全依循著稻米的生命週期，而將鯉魚從生的轉化成熟的食物之媒介物，也必須仰賴米飯－熟的糯米飯之轉化力。其製作醃魚的技術是使用蒸熟的糯米飯，加上酒、辣椒及一些香料，尤其是以糯米飯作為轉化物並阻隔空氣，放入陶甕中三到五個月即可吃。經由糯米飯的物質性轉化，侗人將鯉魚從生的轉化成熟的醃魚，賦予魚「酸的」屬性食物特質，來與肉類「甜的」屬性食物形成一個非常明確的「酸 vs.甜」的象徵對比關係。侗人經常以「吃酸」來傳達在工作的季節中作活路的辛勞，或使用「喝酸湯」來表徵家裡生活的困頓；而「吃甜」則進入休息的季節，在過年過節時可以享用肉類食物，並參與村寨內外的「作客」與「作玩」活動。因此，稻米的種植成為了侗人

臺灣大學學術期刊資料庫

理解時間、季節、以及社會活動的性質等的主要依據：以夏日 vs.冬日、勞動 vs.休息、工作 vs.作玩、吃酸 vs.吃甜、以及生產 vs.再生產等關係與意象來呈現。

在空間範疇上，從勞動進入休息的季節，稻米從男人的田裡進入家屋中儲存，男人從家屋外勞動轉回到家屋內休息，女人也從村寨外的坡地回到村寨內，參與各種社交與作玩活動。在前述所討論的作伴團體及其所舉行的「作玩」活動，我們看到了其中的運作原則為：女人以「不動」、固守著村寨的界線，而男人則必須「移動」、跨越房族或村寨的界線，作為男女在婚前作玩時的行動依據。然而，若要打破這種女人不動的身體規範，唯有透過婚姻交換才得以實現，才有機會達成男女青年在「吃相思」的對歌中，或在對唱琵琶歌時所吟唱的「禾苗與水」、「禾穀同窪」結為夫婦的理想意境。

對侗人而言，社會能夠延續與發展最主要的機制是婚姻交換。唯有透過婚姻交換，不同的父系世系群或侗人的 *dou*[323]（房族），才得以經由女人的移轉來達成「人的構成」理想，也是侗族社會得以再生產的基礎。討妻者以「食物禮物」來交換給妻者的女人，亦即以食物來交換女人的性與生育力，因此這些作為交換物的食物禮物隱含了非常明確的男女性別意象，並以食物來表達性與生育力等文化意涵的效力。在婚姻交換的實踐過程中，人群的行動與時序的掌握完全遵循著稻米的生命週期，尤以糯稻栽秧（侗人的秧節）、糯稻抽新穗（新米節）、以及糯稻收成後進入休息季節所建構的年的概念（新年）等三個節日，作為以食物禮物來交換女人的身體移轉之時序。其送禮的義務，從訂親到最後一次接媳婦到男方家長住的「接妻」送禮，都配合著三個侗人的主要節日來進行，並且必須歷經三年才得以完成。

在進行婚姻交換時，男方以討妻者的名義必須送食物給給妻者的女方，其最主要的食物禮物為：糯米飯(因為送禮節日的不同，可以送一般的糯米飯(在訂親、秧節及新米節時的送禮)、粑粑(在過年時的送禮)、以及染成黑色的糯米飯（在最後一次接親時的送禮)、鯉魚(在秧節時送鮮鯉魚，在過年時可送醃製的鯉魚)、豬肉（每一次的送禮，至少都需送一至二腿的豬肉)、鴨（送 10 多到 20 多隻，但必須是奇數)、及雞（只出現在接親時的送禮)，均來自於具有送禮義務的討妻者房族。當然，有許多家族為了增加送禮食物的排場，可能會到市集添購一些酒、餅乾、糖果等商品化的食物，以展示該家族的經濟實力以及對女方家族的誠意。一般而言，訂親及接親時所送的禮物比較榮重，需送較多的數量。偶而侗人也會將訂親及接親時的送禮，安排在三個侗族節日中進行，此時所送的禮物會比單一節日來得多。表一所列為從訂親到接親過程中，討妻者送予給妻者的食物禮物。

臺灣大學學術期刊資料庫

表一：從訂親到接親的過程男方送給女方的食物禮物

訂　親	秧　節	新　米　節	過　年	接　妻
糯米飯	糯米飯	以前不送，改革開放以後送糯米飯	粑粑（圓的）	黑糯米飯
豬　肉	豬　肉	豬　肉	豬　肉	豬　肉
鴨		鴨	鴨	鴨及雞
	鮮鯉魚		醃魚（可送也可不送）	

如以上所述，侗人以稻米的生命週期作為男系家屋建構其社會理想的基礎，隨著稻米種植在田與家屋、工作與休息季節的「空間－時間」轉換，不僅個人得以仰賴稻米的滋養而茁壯成長，男系房族也以稻米作為食物禮物的主體，來與本寨或外寨的其他房族進行婚姻交換，實踐其「人的構成」理想並擴增家屋的成員。在婚姻交換的進行過程中，倘若女人懷孕了、必須到男方家長住，此時女人則從作玩時的「不動」轉為必須「移動」，由村寨外進入村寨內男人的家屋中。其意象就如同從夏日、工作的季節進入冬日、作玩的季節，女人從村寨外的坡地上勞動回到村寨內，轉入男人的家屋中休息一樣。另一個與女人的身體移轉之意象有關的，是侗人以「懷孕的女人是臭腥的」來描述，並施以禁忌規範以限制女人的行動。女人在懷孕期間必須避免到大眾取水的井邊，也需避免在稻穀收成的季節出現在村人共用的曬穀大壩上，當然更禁止進入村寨的 *sa*[323] 堂（祖母神堂）內。除了這些行為規範之外，侗人沒有對懷孕的女人施行任何的飲食禁忌或規範，而是鼓勵孕婦多吃營養高的食物。此時婆婆會特別照顧有身孕的媳婦，我經常看到婆婆主動幫媳婦挾菜，把好吃的、營養高的肉類食物放進媳婦的碗裡，就好像在招待來訪的客人一樣。侗人將懷孕的女人看成是「臭腥的」，此就如同他們將水塘中的鯉魚看成是臭腥的一樣，養在水塘中的鯉魚即使大到可以食用的階段，也必須再放回有流動水的稻田中幾天，去掉其土味之後才會變得好吃。龍圖人實行不落夫家習俗，必須等到女人懷孕即將生育之際，才會正式地移轉到夫家居住。被視為「臭腥的」懷孕的女人，就如同收成的稻穀即將進入男人家屋中的穀倉，亦如同田裡的小魚苗回到家屋旁邊的水塘一樣，女人、稻穀及魚苗三者同時從外寨移轉進入本寨、從家屋外進入家屋內、以及從村寨外圍的田回到村寨內的水塘一樣。表二所呈現的，是以稻米的生長週期為主軸，對照鯉魚飼養的空間轉換、女人在空間－時間上的移轉，以及三者與人的構成之關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

表二：稻米的生命週期、鯉魚的飼養、與人的構成之關係

三月	七月	九月底、十月	十二月底
秧　節	新　米　節	（接妻進田）	過 新 年
糯稻灑秧 （男人的田）	糯稻抽穗	糯稻收成 （男人的家屋）	
進入工作的季節		進入休息的季節	
放魚苗入稻田中 (女人在坡地上工作)	從吃酸的季節進入吃甜的季節	魚苗回到家屋的水塘中 （醃製鯉魚） （女人懷孕，進入男人的家屋中）	訂親、接親、從事「作玩」的活動

在這裡，我們看到了稻米的生長、鯉魚的飼養、以及「女人的生育」三者同時在時間及空間上都必須實踐「移轉」的行動，在意象上亦相互形成一個象徵比擬的關係。女人的移轉是達成「人的建構」理想的開端，但必須仰賴稻米與鯉魚的營養滋潤才得以完成。從這個脈絡來看，我們不難理解為何侗族男女在與情人（或可能的結婚對象）對唱大歌或琵琶歌時，常會以「秧苗與水」、「鯉魚與攔網」、或「禾穀同窪」等意象，來描繪彼此可能結為夫妻的理想意境。我們亦可理解侗人為何以「一季穀子，一代人」來將「稻米的生產時間」比擬成「人的世代」時間。依循著稻米生長的空間–時間進程，作為人群行動的依據，侗人以婚姻交換來實踐「人的構成」及「社會的再生產」之理想。

總之，稻米在侗族社會中極具重要性，不僅成為侗人建構夏日與冬日、勞動與休息、從坡地到村寨、從田到家屋等季節以及時間－空間轉換的依據，稻米及米飯以其可栽種的、可滋養的、可轉化食物屬性等物質特性，更成為他們理解與構築人與社會之關係的基礎。侗人所建構的「人的構成」概念，即是以稻米作為主軸，其附屬產物跟隨著稻米從村寨外回到家屋，女人透過糯米飯的特質將生的鯉魚轉換成熟的好吃的醃魚，賦予了鯉魚「酸的」、「轉味的」屬性，以與雞、鴨、豬等家屋所生產物的食物之「甜的」、「不轉味的」屬性，在食物類別上形成一個明確的差異。「人的構成」需要酸與甜二種屬性食物所提供之滋養，而「酸 vs.甜」之所以成為建構侗族社會的象徵運作機制，實有賴於稻米所獨具的轉化食物屬性的特質，而女人則是實踐稻米這個轉化力的行動者。在侗人的婚姻交換中，討妻者（男方）與給妻者（女方）相互交換不同屬性的禮物，以禮物展演來形塑並表徵男女性別的差異。然而，如何將差異性進一步地整合並轉化，使之成為具有建設性的力量，則需要仰賴儀式所發揮的效用。女人及其所屬的團體則扮演著相當重要的角色。

臺灣大學學術期刊資料庫

在訂親之後即將接媳婦進家門之前的收穀子季節，侗人必須舉行一個稱之為「接妻進田」（*θip*[35] *mai*[35] *lia*[55] *ga*[53]）的儀式，討妻者會邀請給妻者來參與其家屋的稻穀收割工作。除了男女方家族成員之外，新媳婦會邀請其過去一起作伴的同性作伴團體前來參與，象徵性地到男方的田裡收割稻穀，以稻穀的收成所表徵的「再生產」意涵來完成家戶的生產活動。「接妻進田」儀式所隱含的文化意義，是強調生產與再生產的結合，以及生產活動需經由再生產（或婚姻交換）機制，才得以達成家屋與社會建構的理想。在稻穀的收穫季節，侗人以行動來實踐社會建構的意義與價值，他們使用稻米的意象結合了討妻者與給妻者雙方人群的行動，來完成從生產到再生產意象的轉換。稻米不但以「可吃的」物質形式出現，提供「人的構成」所需之營養，同時亦以其可種植的、可生長的、與可持續繁衍的性質，透過人群的行動來實踐「人的構成」以及「社會的再生產」之理想。在此儀式中，我們看到了他們一再地以人群的儀式行動，來傳遞稻米的文化意義及其在侗族社會的重要性。而此人群則涵蓋了男人與女人、討妻者與給妻者雙方家族之力量，以使得表徵著男人、男系家屋的稻米得以豐收。侗人使用稻米的意象來表徵聯姻關係的重要性，物（稻米）的生產、人的建構、以及社會的再生產，三者之間形成了一個緊密並相互表徵的關係。這也足以說明為何侗人會以稻米的生產時間來比擬人的世代時間，他們是以稻米來表徵「人」或「社會人」的建構概念（林淑蓉 1999：252；2006：48）。從這個儀式我們理解到，男系家屋中的稻米之生產，需仰賴討妻者（男方）與給妻者（女方）雙方人群的共作，這同時也是新媳婦與其作伴團體最後一次的共作行動。從此以後，女人離開其作伴團體在坡地上的作玩行動，從村寨外轉入村寨內男人的家屋中工作。

神話、禁忌與儀式展演中的食物與性別意象

侗族男女除了從性別分工、作伴團體、以及家戶／房族的生產、交換與再生產活動等來學習、內化並建構其個人的性別認同之外，神話、傳說、禁忌、以及儀式都具有形塑個人的性別意識型態之效用。一方面，神話、傳說以語言論述的形式來傳遞文化所傳遞的性別意識型態；另一方面，禁忌與儀式則以禁止行動的規範與積極強化的儀式展演來建構性別意象，以表達男女性別之間的差異，傳遞男女性別的文化意涵，或彰顯其中的性別權力關係。本節將延續前面的討論主軸，從神話、禁忌、儀式等脈絡中繼續申論食物與性別意象的建構關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

首先，我將討論侗人如何以神話傳說來形塑性別特質。在侗人的敘事神話中，創造人類的始祖是一位叫做 *sa*[323] 敏（或漢語稱為棉婆）的女人，*sa*[323] 敏用孵蛋的方法，孵出了第一個叫做松恩的男人，接著又孵出了第二個人，是叫做松桑的女人。松恩與松商結合之後，才有了後來的人。此神話傳說也出現在侗族的古歌當中，以敘事歌謠的形式來形塑有關棉婆孵蛋的意象：

> 四個棉婆在寨腳，他們各孵蛋一個，三個寡蛋丟去了，剩下好蛋孵松恩。四個棉婆在寨腳，三個寡蛋丟去了，剩下好蛋孵松桑。就從那時起，人才世上落。（引自伍蒼遠 1989: 99）

在此神話中，侗人使用雞孵蛋的意象來建構「人」的起源神話，正好與前面討論的「吃相思」活動中二個寨子在對歌時所使用的「雞」的意象有關，主寨的姑娘與客寨的羅漢分別使用了「雞生」與「雞不生」的意象，來表達彼此位階的差異，以及各自對於建立聯姻關係的渴望。這個神話賦予了當代一些侗族學者聯想到侗族可能源自於女性始祖的一個可能性，例如推論其社會型態乃是由母系過渡到父系（張世珊、楊昌嗣 1992：109），或與當代侗族村寨普遍祭拜女性神祇 *sa*[323] *shui*[55]（祖母神）信仰有所關連。更具體地，此敘事神話以「雞」孵蛋的意象來表達女人生育小孩的社會事實，「雞」所表徵的乃是女人的生育力或再生產力，明確而清楚地以雞的意象來表徵女人。

在侗人的家屋所產出的肉類（包括雞、鴨、豬等）食物中，雞呈現出非常明確的女性意象。各家戶以每日吃剩的米飯來餵養雞，使得活動於家屋四周的雞在經過四到六個月的餵養之後，能夠成長為好吃的、營養價值高的「甜的」食物。另一種屬於甜的肉類食物是鴨，同樣有著明顯的女性意象，侗人也是使用米飯來餵養之，飼養至少三、四個月才能吃。不過，鴨與雞不同之處在於，侗人在每日清早將家裡飼養的鴨子趕到家屋邊的水塘中或村寨邊的溪河中戲水，到了傍晚才又將鴨子趕回家屋內休息。因此，白天鴨子吃的是水塘與溪河中的小魚、小蝦與浮游生物，到了夜晚回到家屋內才餵以米飯，此不似雞守著家屋，吃著家戶剩餘的米飯。雞與鴨在生長習性上的差異，即成為侗人建構肉類食物的性別意象二者有所區辨之所在。在嬰兒出生之前的每一次送禮中，除了秧節之外，討妻者都需送鴨給女方的給妻者；至於雞則只出現在最後一次接妻的送禮中。就食物的文化意涵來討論，白天鴨喜棲息在表徵著女性意象的水塘中嬉戲，吃著水塘中的魚、蝦、浮游生物，到了夜晚侗人將鴨趕回家屋中，吃著男人家屋的米飯。此種生長習性與飲食意象，非常類似女人婚前遊玩於村寨外圍的坡地上，享用著同性作伴團體所共作生產的花生，以及與團體成員一起打平伙的樂趣，直到進入婚姻關係中，女人才從外

臺灣大學學術期刊資料庫

寨移轉進入男人的家屋中，吃著屬於男性家屋的米飯。因此，鴨的生長習性，從家屋移轉到水塘、再從水塘回到家屋，其過程就如同女人在婚姻交換中空間範疇的移轉一樣，從原生家庭到坡地、再從坡地到進入男人的家屋中。我們若從鴨與女人的進食習性來討論，二者在象徵意象上亦有所類似：鴨在水塘中嬉戲、吃著水塘中的雜食，就如同白天女人到坡地「作玩」，與作伴團體打平伙、分享花生。鴨所傳遞的文化意義是「作玩」，含有溝通與過程的意涵，就好像女人在這個階段所處的社會位階一樣：進入了交換關係，可以有「性」行為，但女人還沒有懷孕、尚未到達即將生育可以落夫家的階段。侗人一聊到他們對於「鴨」的印象，總是說：「鴨的二隻腳在水塘中划水嬉戲，就如同閒雜人在旁邊講閒話的樣子一樣。」討妻者以鴨作為食物禮物，含有此階段的交換關係仍然不穩定，此時只要有一方不滿意，隨時可以解除婚約。

雞乃是侗人最貴重的食物禮物，也是女性意象的表徵。神話傳說中一位叫做棉婆的女人在寨腳孵蛋，就如同女人進入男人的家屋中，為了家族的延續而生育子嗣一樣，侗人以雞的意象來表徵女人，或更具體地，女性的「再生產力」。如同前面所討論的，二個村寨在吃相思時雙方人群的對歌內容，以「忌寨門、雞不生」來比喻無法聯姻以及女人不生的焦慮，可以清楚地看到雞與女人、給妻者、生育力等之連結關係。這可用來說明為何侗人在送禮時，必須等到最後一次的送禮，當婚姻交換關係已經完成時才會送雞。雞的文化意涵含有結束及分開的意思（林淑蓉 2004:235-240），因此通常使用在儀式行動已經完成的接妻送禮，嬰兒滿月儀式完成時討妻者送予外公、外婆的禮物，或死者的棺木即將離開村寨到山上安葬之前作為引路用的雞等。此外，雞是侗人用來祭神的主要食物，同時也是女人坐月子時唯一食用的肉類食物。在坐月期間的侗族婦女，每日只能食用男人家屋所生產的雞肉與糯米飯，來補充身體所需之營養。女人為男人的家屋生育子嗣，完成了社會再生產的責任，再以具有表徵「人的構成」意涵的糯米飯，以及使用米飯餵養而成長的雞肉來滋養身體。如此，食物、性別化的身體、與「人的構成」，三者形成一個緊密結合又相互表徵的關係，不僅在空間範疇上相互比擬，在移轉的時間上亦具有相互表徵的作用，同時在「人的構成」過程中也需仰賴營養價值高的糯米飯及雞肉來滋養女人。

相對於鴨與雞所隱含的女性意象，豬肉則非常明確地代表男人及其父系房族。從訂親到接親的過程中，豬肉出現在討妻者送予給妻者每一次的送禮行列中，無論是秧節、新米節、或過新年，男方需送至少一到二腿的豬肉給女方。即便是給妻者的女人在為討妻者的家族生下子嗣後，在嬰兒的滿月儀式中嬰兒的外公、外婆送米(生的、去殼的)、

臺灣大學學術期刊資料庫

錢、銀帽、背帶及衣服等給外孫時，討妻者仍然以米及豬肉作為答禮。嬰兒的親外公得到一腿或半腿的豬肉，親外婆得到一個豬頭，其他較遠的外公外婆則帶回一小杯米以及一斤二兩的刀頭（生的豬肉）。當宴客結束外公外婆準備回去的時候，討妻者需再送外公外婆一些蒸熟的糯米飯、一塊刀頭、以及一隻雞。到了人死亡的時候，喪家為死者舉行喪禮，作為女婿的討妻者仍然必須送米（生的）、豬肉（一頭豬或至少一個豬頭）、及三斤醃魚等食物禮物給喪家（給妻者）。從這幾個送禮的脈絡來看，我們看到了豬肉必然與討妻者相連結，從婚姻的締結、嬰兒的出生、到人的死亡，討妻者都必須送豬肉，因此豬肉所表徵的文化範疇是男人、家屋、以及父系房族。豬肉可以說是侗人最常吃的肉類食物，每一家戶都會飼養，平時也可以從市集中購得。無論窮苦或富裕，每一家戶至少都養有一、二頭豬，平日餵以米糠、家中多餘的剩飯、以及女人從坡上採來的蕃薯葉。在婚姻交換的過程中，討妻者送豬肉給給妻者，一方面用來宣示討妻者經濟生活的富裕，男方家族有充沛的勞動力，可以用多餘的米飯來餵養豬隻，其所表徵的乃是男人的「生產力」；另一方面，討妻者以豬肉來交換女人的身體之移轉，或更具體的女人的性與生育力。

回到上述之棉婆孵蛋的敘事古歌中，侗人以棉婆孵蛋的意象來建構女性特質，是侗族社會的起源，同時也肩負社會的再生產力。我們無法僅從這個神話傳說就斷定其社會型態乃是由母系過渡到父系，但是女人在侗族社會的重要性卻是無庸置疑的。另一個跟侗族女性有關的，則是各村寨普遍奉祀信仰的祖母神（*sa*^{323}*shui*^{55}）。在侗族人的傳說中，被尊為 *sa*^{323}*shui*^{55}（其意為死去的祖母）的祖母神，是一位未婚的民族女英雄。在明清時期原名叫做幸奴的 *sa*^{323}，由於當地常有盜匪戰亂，幸奴起而號召民眾出來抵抗外侮，最後卻因寡不敵眾而跳崖自盡，死後被尊為 *sa*^{323}*shui*^{55} 供奉在各村寨的祖母神堂（*sa*^{323}*bim*^{55}）中。*sa*^{323}*shui*^{55} 是各村寨唯一供奉的侗族神祈，侗人以尊稱祖母的親屬稱謂 *sa*^{323} 來稱之，神堂內的設置充份地表達了侗家的女性形象，包括紙傘、鍋子、紡織機等物埋在一個象徵著女人子宮的土丘上，上面種著象徵著永恆不朽與常勝意象的常綠植物「萬年青」。*sa*^{323}*shui*^{55} 是侗族村寨的守護神，負責保衛村寨的平安。每逢村寨有戰役時，侗人總會集合村寨的民兵（或稱款兵），在祭拜完 *sa*^{323}*shui*^{55}，身上配戴著從神堂採得代表著常勝意象的萬年青，才會出兵去打仗。除此之外，侗人在每年的大年初一早上均會舉行祭拜 *sa*^{323}*shui*^{55} 的儀式，其儀式展演內容充滿了經由祭拜的行動以祈求村寨的繁衍與侗族社會的再生產意象。底下，我將描述侗人祭 *sa*^{323}*shui*^{55} 的儀式行動，分析其供俸的食物、人群的行動與性別意象之關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

村寨的祖母堂在平日是關閉的，唯一開放的時間是每年農曆初一的清早。管理神堂家族的男性老人先進入堂內打掃及奉茶，稍候再由十二位代表村寨各房族的男性老人進入神堂內祭拜。這十二位老人各自從家中攜來祭祖母神所需之酒、一塊刀頭（一、二斤的生豬肉）、一大碗蒸熟的糯米飯、以及一至二樣熟的肉類食物。進入神堂後，他們首先將刀頭掛在神堂前面的木柱上，將糯米飯及酒菜放在地上，燒香、燒紙錢、祭拜村寨的祖母神。祭拜結束之後，幾位男性老人坐在一旁的小板凳上，將那些熟的飯菜放在地上，大家圍成一個圓圈吃早飯，邊吃飯邊聊天、互相划拳、敬酒作樂，就如同男人在婚姻交換的脈絡中去參與宴客一樣。倘若老人家屋中有女人（通常是媳婦）懷孕，老人就自動迴避。男性老人在過年的大清早進入神堂祭拜 *sa*^{323}，我認為此祭拜儀式，實為村寨內各房族的男性老人在與 *sa*^{323} 進行「社會的再生產」象徵交換。男性老人以糯米飯及豬肉祭拜村寨的祖母神，亦即以討妻者（男人）的身份來與未婚而亡、代表侗族村寨的女性意象的 *sa*^{323} 進行社會性的交換，男人所欲交換的乃是女人的性與再生產力。男人在祭拜結束後即以模擬婚姻交換的宴客場景，坐在神堂內的小板凳上吃著糯米飯以及甜的肉類食物，相互划拳飲酒作樂，飯後再將帶來的酒菜及祭拜物帶回各自的家屋中。他們所帶來的食物是不會出現醃魚的，因為具有酸的屬性之醃魚是用來祭拜死者的。男性老人參與了大年初一祭拜村寨共同的女性神祇，此儀式性的祭拜與共食行動所欲傳遞的乃是房族的延續以及村寨（或社會）的再生產。這些男性老人們都必須是夫婦二人都健在，並育有已經成家的子女（尤其是兒子），才能代表其房族進入神堂內吃早飯。由此可知，進入神堂內祭 *sa*^{323} 及吃早飯也是一種儀式性的展演行動，侗人以此儀式行動來彰顯房族的延續以及村寨（或社會）的發展之重要性，唯有經由村寨內各房族的交換行動，以 *sa*^{323} 作為侗族女性的共同意象來賦予社會的再生產意涵。

最後，我將討論侗人對女性所實行的禁忌與規範。我在前面曾提過，侗人認為「懷孕的女人是臭腥的」，因此女人在懷孕期間避免到大眾取水的井邊，也避免在稻穀收成的季節出現在村人共用的曬穀大壩上，當然更禁止進入村寨的 *sa*^{323} 堂（祖母神堂）內。此外，對於坐月子的婦女則執行飲食規範。人類學者 Gell（1979）曾討論 Umeda 人的食物禁忌（food taboo），他提到「禁忌不僅僅是在表達自我，更是在形構自我。」根據 Gell 的看法，禁忌的遵循是透過建立關係來建構一個「可認同的自我」，這個關係是將自我放置在一個外在的事實中，以使得「自我」能夠存在於關係中。Gell 將禁忌看成是一種自我形構的重要機制，個人是一個具有用意性的行動主體，透過對於禁忌的遵循，一方面展演個人在禁忌規範中的社會關係網絡，另一方面則積極地透過遵循禁忌的行動來建構自我。侗人對於婦女所建立的禁忌規範，集中在懷孕以及生育的問題上，而沒有

臺灣大學學術期刊資料庫

針對月經作任何的處置，此似乎可以看出侗族社會所重視的乃是婦女的生育力問題。

我們先分析上述「吃相思」活動中的對歌，代表主寨的姑娘們會在進寨門的路口設置與產婦生育後所實行的「忌生人」禁忌一樣的象徵物。「忌生人」是相當有趣的一種文化設置，由產婦的夫家來實踐，禁忌所規範的對象是「外寨人」，在婦女生完產後三天之內禁止進入其家屋。夫家通常會在大門上方懸掛一根柚子樹枝，以昭告大眾該家屋已經完成了「人的再生產」事實。此樹枝會掛在門上一個月，一直到舉行嬰兒滿月儀式後才取下，不過外寨人禁止進入該家屋的規範僅有三天。此種禁忌規範，同時也適用於家屋中的小豬及小鴨。當家屋中有小豬出生時，侗人也會懸掛柚子樹枝，樹枝上方繫著一束稻草，將之掛在牲畜常進出的邊門上方，只懸掛三天即可取下。家屋中的小鴨出生時，他們懸掛一束上面綁著鴨蛋殼的稻草，亦是懸掛三天。然而，此禁忌並不適用於家屋新出生的小雞及小牛身上。從侗人的「忌生人」禁忌來分析，我們看到侗人似乎將人、豬與鴨的再生產放在同一類別中，必須遵守同樣的「忌生人」的禁忌與規範。其關鍵點在於，侗人將三者放置在婚姻交換的脈絡中來理解，因此人、豬、及鴨子出生後的三天之內，主家必須遵守著外寨人不得進入該家屋的規範。在婚姻交換的脈絡中，小豬的生產與人的生育，同樣地都在傳遞男人的家屋、男系的房族已達成了「再生產」的事實，因此侗人使用類似的象徵展演物來昭告社會。而鴨則是女性的意象，侗人以之來表徵女人在交換過程中的「性」實踐。小鴨的生產，就如同鯉魚從稻田中被移轉進入水塘中飼養一樣，是混濁不清的，像一個尚未落夫家「懷孕的女人」，其社會位階曖昧不明，但外寨人卻須避免與她進行「性交換」的協商與溝通。因此，「忌生人」禁忌的主要用意，是在宣示該婦女的社會位階已經轉換了，外寨的羅漢必須迴避與其進行婚姻交換。相對地，代表女人意象的雞，其所指涉的「人及社會的再生產」之象徵意涵十分明確，反而不需再以禁忌來強化之。

若將上述幾個範疇放在一起分析，我們可以看到一個比較清楚的類比關係。懷孕的女人被類比為水塘中的水，是臭腥的與不流動的，必須遵守禁忌與規範。家屋邊的水塘就像女人的子宮一樣，塘內的魚與女人子宮內的胎兒一樣，都是不可吃的，其不可吃的意涵是「尚未完成」，同時他們也無法回到婚姻交換締結之前的「作玩」階段，處於一個曖昧不明的狀態中。討論這個問題時，我們須將懷孕的女人放在其傳統所實踐的「不落夫家」之時序來分析：還未落夫家的懷孕女人，其身體處於一個中介的狀態，其社會位階曖昧不明。侗人在處理這個問題時，是以禁忌來規範夫家，透過禁忌的實踐來傳遞該婦女與夫家的關係為何。更進一步的，水塘是女人的空間範疇，與男人的家屋形成一

臺灣大學學術期刊資料庫

個對比關係，而男人家屋內的火塘，則是女人正式轉化成討妻者家族成員的空間。女人正式移轉進入夫家的時間，通常是在女人懷孕並即將臨盆之前，討妻者會舉行一個接妻儀式。儀式舉行的那一天清晨，過了午夜但雞尚未啼叫之前，媒婆接新媳婦進入夫家的火塘間與祖先共食，此時夫家需先將飯菜做好，（當然包括糯米飯、雞肉與豬肉等貴重食物），但必須迴避被新媳婦碰見。新媳婦在男人家屋的火塘間，先由儀式專家（鬼師）唸 *do*[53] *sa*[55]（一種紀念所有在此家屋中逝世的祖先名子）儀式[6]，正式將新媳婦介紹給死去的祖先，之後才象徵性的品嚐桌上的每一道菜，結束後即回到自己的原生家庭，等待討妻者家族來送禮。直到那個時候，新媳婦才隨同送禮隊伍一起到夫家長住。火塘是家屋最重要的儀式空間，侗人在火塘間做飯，也在火塘間與祖先共食，透過共食行動來強化對於家族的認同感。新媳婦在接妻當天還未天亮前即來到夫家，單獨與祖先共食的行動，即具有從外人被轉化成家屋成員的文化意涵。懷孕的女人若沒有經過男人家屋火塘的轉化儀式，沒有經過與祖先共食的儀式行動，仍然被看成是一個外人。水塘的「水」，充滿了女性意象，實與家屋內的火塘的「火」－男人的材火，形成一個對比的關係。水塘所表徵的是女人的子宮，然而卻是一個是尚未被轉化的女人的子宮，而火塘則是一個已經被轉化的男人家屋的子宮，二者呈現出非常不同的文化內涵。

此外，懷孕的女人不得進入村寨的祖母堂之規範，這個禁忌不只適用於懷孕的婦女，也可用來規範婦女夫家的所有成員，包括已經過了「人的再生產」年齡的公公婆婆身上。為何有資格進入村寨神堂內吃飯的男性老人，在其媳婦懷孕的那一年的大年初一，也需要跟媳婦一樣遵守禁忌規範呢？我認為老人們在大年初一進神堂內祭拜、吃飯的行動，這些老人們實以房族代表的身份來與村寨的祖母神進行儀式交換，以祈求房族的繁衍以及社會的再生產。老人們以豬肉及糯米飯來祭拜 *sa*[323]，就如同男人以豬肉及糯米飯來交換女人的性與生育力一樣。對於家中的媳婦已經懷孕的老人來說，由於其家屋已經進入了社會的再生產之狀態中，因此不需再與 *sa*[323] 進行儀式性的社會交換，而有了必須迴避、遵守禁忌規範的行動出現。

討論與結論

本文討論了侗人的食物與性別建構之關係，從日常生活的實踐、語言論述的意義建構、到禁忌規範與行動展演的效力，侗人傳遞、展演、並實踐了豐富但又複雜的性別關係。如同 Moore（1993）、Ortner（1996）及 Strathern（1988）等學者所主張的，性別建

臺灣大學學術期刊資料庫

構不只是在處理文化如何形塑性別差異，更涉及了個人如何學習、建構其性別認同，以及如何實際生活於性別範疇中。侗人的性別建構乃落實於日常生活的性別分工、作伴團體的共作與共食習性、以及家屋與房族的生產、消費與交換等活動中，以區辨男人與女人的差異作為建構個人的性別意象之焦點。有關食物的生產、交換與消費，男人與女人在空間–時間範疇上被賦予了不同的象徵連結意涵：女人以種植於坡地上的「花生」來傳遞情感與情意，傳遞著跨越房族或村寨範疇的作伴團體參與「作玩」活動的意義；男人則以田所生產的「稻米／米飯」來表達「人的構成」以及「社會的再生產」之重要性，以父系家屋及房族作為共作與共食的單位。花生與稻米的差異之所在，乃在於女人的「花生」意象可以共作、共食，但卻不可用來交換；反之，稻米／米飯卻是男人的家屋／房族進行婚姻交換時重要的食物禮物，具有將作為交換物的鯉魚「從生的轉換成熟的」之特質，也能用來餵養家屋所飼養的雞、鴨、豬等食物禮物，更具有提供人的成長、婦女生育子嗣所需之滋養。花生的文化意涵，在於女人在婚前與同性別的或跨性別的作伴團體之「作玩」、「作客」與「吃相思」活動，此作玩行動乃是侗族男女得以進入婚姻交換的前奏曲。而稻米／米飯則建構在家屋與社會的繁衍意象上，強化交換的重要性，以及男人與女人必須經由交換行動以達成結合生產與再生產意象的社會繁衍目的。

為了彰顯侗族社會所關懷的主軸－家屋與社會的再生產，侗人以不同的種類、顏色、形狀或屬性的食物來表徵男人與女人的關係，以展演食物所表徵的文化意義來傳遞女人與性、生育力的連結關係，並傳遞婚姻交換過程中男人與女人所處的社會位階。由於食物是可轉化的，個人及人群亦然，可藉由結群的理想來將之轉化。因而，侗人操弄食物之可種植的、可烹飪的、或可轉化的特質，來傳達男女性別在此過程中的「狀態」（being）。除了透過食物的生產、交換與消費等日常實踐來建構性別意象之外，神話、侗歌、禁忌與儀式展演等範疇亦以語言論述、行為規範、以及儀式行動來形塑並強化侗族社會的性別意象。在其流傳的神話、傳說與古歌吟唱中，侗人建構了女人與雞、生育力的連結關係，而男人的父系房族祭拜村寨的祖母神（sa^{323}）之儀式行動，則是侗人以信仰及儀式來強化女人的重要性，尤其是女人所特有的轉化行動：社會的再生產力。

侗人的婚姻交換仍然遵循著禮物經濟的運作原則，以宴客及「食物禮物」的贈與或收受作為傳遞彼此關係的主軸。作為交換的食物禮物之生產、交換、消費、以及象徵意象的建構，乃是以稻米作為主軸，依附在其生命週期、空間－時間上的移轉、米飯的滋養、以及轉換人與物的屬性之特質，來賦予侗人建構其性別意象豐富的文化內涵。例如，鯉魚的飼養隨著稻米的生命時間而有了時間－空間上移轉的必要，鯉魚從村寨外的田回

臺灣大學學術期刊資料庫

到家屋邊的水塘，其意象就好像懷孕的女人從外寨進入本寨，從原生家庭進入男人家屋的火塘間與祖先共食一樣。而稻米是「人的構成」最主要的物質，侗人以米飯來滋養個體，也以（糯）米飯來交換女人的移轉，此完全仰賴婚姻交換理想的實踐，就如同女人在火塘間使用糯米飯來轉換鯉魚「從生到熟」的屬性一樣。因而稻米可以看成是侗人建構其「人的構成」最重要的意象，經由人群的行動（人及禮物移轉、禁忌的規範、社群的交換、以及人與神祇的交換）等來完成此理想。因此，食物禮物在婚姻交換的實踐過程中佔據著相當重要的位階，侗人經由交換行動來展演並傳遞不同的類別、形狀、屬性的食物與男女性別或其人群的關係為何。

從以上的討論，我們看到了侗人的食物與性別意象之關係，乃是立基在交換的脈絡下以食物來表徵男女性別的特質：男人的生產力以及女人的再生產力。男人以豬肉來表徵家屋與房族的生產力，用豬肉來交換女人的「性」，以使得女人可以順利的移轉到討妻者家屋。鴨也是男人家屋的產物，侗人以之來凸顯女人在交換過程中的不確定性，此時女人仍可「作玩」、可能成為眾人說閒話的對象，是完成社會的再生產理想之中介狀態。至於雞所表徵的意象則是女人的生育力，從侗人的神話、流傳的古歌、以及「吃相思」活動中的男女對歌等脈絡，我們看到了侗人以「雞生」或「雞孵蛋」的意象來表達社會再生產的重要性。由此，我們看到了侗人的食物禮物之複雜性，以食物來理解其性別意象的建構內涵，並不是單一的詮釋面向即可以釐清的。為了實踐婚姻交換以及建構社會的理想意境，侗人建制了豐富的飲食文化內涵，作為理解其性別意象以及社群關係不可忽略的訊息：從實際的身體經驗到食物的象徵性展演，從靜態的食物到人群的行動／食物的移動與轉化，或從日常生活到儀式脈絡的分析。侗人的性別關係或性別意識型態，即建構在此既細微又複雜的結構關係中。因此，侗人所建構的食物與性別意象之關係，似乎更接近於上述 Mauss（1967）的交換理論，以及 Meigs（1984；1997）所討論的 Hua 人的自我建構，以食物的生產、交換與消費來作為侗人建立聯姻與性別認同的一個重要的機制。

附　註

1. 本文所用之村寨名稱以及人名均為虛構的，以保護當地人之權益。
2. 「活路」為龍圖侗人的日常用語，意指從事勞力的生產活動。
3. 侗人的認知裡，偶數代表結束，有著不吉利的意象；而奇數則表徵著延續、發展、

臺灣大學學術期刊資料庫

以及衍生之意。有關奇數與偶數所代表的文化意義，不僅出現在村寨之間的吃相思與唱戲等活動中，也出現在本寨內的唱戲活動中，（例如每一次唱戲都必須唱奇數天），或出現在侗人的家屋結構上，（例如家屋內的中柱及樓梯數目，均必須是奇數），或出現在底下即將討論的婚姻交換中的送禮義務上（討妻者必須連續送三年的食物禮物，才能將新媳婦接入夫家長住）。筆者認為此乃與其婚姻交換所實踐的一般交換制（generalized exchange）（Levi-Strauss 1949）有關，以奇數來表徵婚姻交換關係的延續與尚未完成之意。

4. 1970 年代以前，侗人的田壩上主要種植著糯稻，其栽種期較後來推廣並大量栽種的雜交水稻－當地人稱之為粘米的來得長，大約多出一個月左右的時間。糯稻的產量較低，當地人卻認為其營養價值高，不但黏性高、易攜帶、食用後也較能耐餓。

5. 侗人對於糯稻的重視，可以從其採收過程看出一般。糯稻的採收必須使用精緻的小刀，一小把一小把的慢慢採收，將採收好的稻禾綑綁整齊後再挑回家，晾在家屋頂樓的樑柱上。他們採收粘稻則不會這麼細膩，使用鐮刀大把大把的割下稻禾，再用人力或收割機將稻禾與稻穀分開，粘穀需在村寨大壩上曬個一二天才收入穀倉。因而，晾乾後的糯稻禾，即使只剩下稻禾亦可用在侗人的儀式中，以代表稻穀或火把等意象；而乾的粘米禾則留置在稻田中，作為冬天牛食用的草。

6. 過去侗人在接妻、嬰兒滿月、及喪葬等儀式中均需請鬼師唸 *do*[53] *sa*[55]，告知祖先此家屋中的狀態，但此儀式目前已不常見了。

引用書目

伍蒼遠

不著年代《從江縣民族誌，卷二：侗族篇》。從江：從江縣民族事務委員會。

何翠萍

2000 〈米飯與親緣－中國西南高地與低地族群的食物與社會〉。刊於《中國飲食文化學術研討會論文集》。張玉欣編。臺北：中國飲食文化基金會。

2005 〈前言〉。「生命儀禮、物與日常生活專輯（II）」，《民俗曲藝》150：1-26。

林淑蓉

1999 〈生產、節日與禮物的交換：侗族的時間概念〉。刊於《時間、歷史與記憶》。黃應貴編，頁 229-282。臺北：中央研究院民族學研究所。

臺灣大學學術期刊資料庫

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

2006 〈食物、味覺與身體感：以中國侗人的社會生活為例〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》65:34-67。

高雅寧

2005 〈?en^{1}k^{j}oη^{5}、米、肉與靖西壯族人人觀〉。「生命儀禮、物與日常生活專輯（II）」，《民俗曲藝》150：27-66。

貴州省少數民族古籍整理辦公室 編

2003 《侗族大歌》。貴陽：民族。

張世珊、楊昌嗣 編著

1992 《侗族文化概述》。貴陽：人民。

潘春見

2004 〈郁江北岸壯族農村的稻米與親緣〉。「生命儀禮、物與日常生活專輯（II）」，《民俗曲藝》150：69-132。

簡美玲

2005 〈貴州東部苗人的米飯禮物與親屬關係：以新生兒命名儀式為例〉。「生命儀禮、物與日常生活專輯（I）」，《民俗曲藝》149：23-68。

龍躍宏、龍宇曉 編

1997 《侗族大歌琵琶歌》。貴陽：人民。

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Richard Nice, trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet

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

Counihan, Carole and Penny van Esterik, eds.

1997 Food and Culture: A Reader. New York: Routledge.

Counihan, Carole

1999 The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power. New York: Routledge.

臺灣大學學術期刊資料庫

de Certeau, Michel

1984 The Practice of Everyday Life. H. M. Parshley, trans. New York: Knopf.

Farquhar, Judith

2002 Appetites: Food and Sex in Post-socialist China. Durham & London: Duke University Press.

Gell, Alfred

1979 Reflections on a Cut Finger: Taboo in the Umeda Conception of the Self. *In* Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation. R. H. Hook, ed. New York: Academic Press.

Geertz, Clifford

1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Giddens, Anthony

1979 Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. Berkeley: University of California Press.

Goody, Jack

1982 Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology. Cambridge University Press.

Gregor, Thomas

1985 Anxious Pleasure: The Sexual Lives of an Amazonian People. Chicago: The University of Chicago Press.

Gregory, Christopher A.

1982 Gifts and Commodities. London: Academic Press.

Holmberg, Hilary

1969 Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia. Prospect Heights, Ill.: Waveland.

Kahn, Miriam

1986 Always Hungry, Never Greedy: Food and the Expression of Gender in a Melanesian Society. New York: Cambridge University Press.

Levi-Strauss, Claude

1949 The Elementary Structures of Kinship. Boston: Beacon Press.

1963 Structural Anthropology. Claire Jacobson and Brooke G. Schoepf, trans. New York:

臺灣大學學術期刊資料庫

Basic Books.

1966a The Savage Mind. London: Wiedenfeld & Nicolson.

1966b The Scope of Anthropology. Current Anthropology 7(2): 112-23.

Mauss, Marcel

1967[1925] The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. New York: W. W. Norton & Company.

Meigs, Anna S.

1984 Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

Mintz, Sidney

1985 Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History. Penguin Books.

Moore, Herrietta L.

1993 A Passion For Difference. Bloomington: Indiana University Press.

Ohnuki-Tierney, Emiko

1993 Rice as Self: Japanese Identities Through Time. New Brunswick, NJ: Princeton University Press.

Ortner, Sherry B.

1996 Making Gender: The Politics and Erotics of Culture. Boston: Beacon Press.

Ortner, Sherry B. and Harriet Whitehead

1981 Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge; Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn

1987 The Gender of the Gift. Berkeley: The University of California Press.

Weismantel, M. J.

1988 Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

臺灣大學學術期刊資料庫