

從夢、神話到儀式展演： 中國貴州侗人的自我意象與象徵形構

林淑蓉

清華大學人類學研究所

Freud 將夢及其詮釋看成是一種潛意識（unconscious），是一種被壓抑的慾望（disguised desire）的表面化（resurface）或外顯化的行動（acting out）。然而，此種詮釋夢的理論是否適用於非西方社會？與精神分析一樣，人類學強調詮釋與意義的理解，將神話的論述與儀式行動都看成是一種可比擬為精神分析的外顯化的行動（acting out），可作為理解一特定文化的象徵性，以及生活於該社會中的自我（個人的與集體的我）。本文以回歸 Freud 並延伸 Freud 的精神分析學者 Lacan 的理論作為分析架構，關注語言與象徵性的建構，來探討侗人的夢、神話與儀式展演等脈絡如何建構中國侗人的自我意象。

居住在中國貴州黔东南地區的侗族人，以父方交表婚作為建構社會的理想，形成了討妻者與給妻者必須歷經隔代方得以完成雙方的婚姻交換關係。人類學者在處理自我與人觀概念時，強調社會性（sociality）的重要意涵，亦即不同於精神分析所關注的內在建構機制，以事件、活動（包括行動與行為）、語言（包括說話與論述）等外在化的機制，來形構個人的與集體的在社會關係中的意象與主體位階。因而，自我意象的建構（個別的或集體的）乃是坎嵌於社會生活中。我試圖從侗人的夢、神話（有關祖母神信仰的神話傳說）、以及儀式行動（尤其是百口儀式）來分析侗人的身體、象徵性、與自我認同的建構等之關係。我認為侗人是以日常生活的實踐（禁忌、信仰、論述、行動）來形構與展演其自我。本文最終的目的，在處理夢、神話與儀式等範疇如何以其各自的形式來連結幻想（或想像的）與社會事實之差距，而象徵性則是接合三者的重要機制。

關鍵詞：夢，神話，儀式展演，精神分析，侗族

一、前言

本文的書寫目的，在於探討夢、神話與儀式等範疇如何建構一特定社會的「自我」概念。我將以中國貴州侗人為例，說明夢、神話與儀式等脈絡中所呈現及展演的象徵性，可用來理解他們如何建構自我／人觀。夢、神話與儀式似乎具有相當不同的屬性與效用之社會機制，過去常被放在不同的主題範疇中研究，我認為這三者仍有其共通性存在，三者均涉及了幻想與社會事實的分野問題，分別以意象、語言、及行動等不同的形式，來形構及展演文化結構或文化的意識型態（cultural ideology）。而象徵性則是其中最為具體而明的，可作為理解（或分析）文化結構與意識型態的單位。因此，本文所討論的重點，將放置在夢、神話與儀式展演等範疇所呈現的象徵性，以期理解侗人的自我／人觀的構成內涵為何。

相較於過去的許多學者將夢看成是任意的、無意義的現象，Freud 在其早期的作品 *The Interpretation of Dreams*（1900）中，視夢為一種特殊的「文本」，每一個夢可顯示一個具有「意義」的心理的結構（psychical structure）（1965 [1900]:35）。他描述夢的形成過程，是人類在需求安眠以及滿足潛意識的慾望二者產生衝突的狀態下，人的心理機制創造了夢以作為妥協。因此，他將夢看成是一種潛意識（unconscious），是一種被壓抑的慾望（disguised desire）的表面化（resurface）或外顯化的行動（acting out）。Freud 的「夢的理論」，反映出當時歐美的資本主義社會理想，建構在普同的人類經驗之前提下，試圖尋找其中的法則、結構、以及分析的技術。他所討論的焦點在於釐清幾種特定的意象所傳遞的「深層的動機」，具有揭露個人與其父母之間最深層的潛意識衝突，因而可作為描繪人類心理層面的基礎動力（Hook 1979: 209）。對於 Freud 而言，夢境的「脈絡」不是分析的重點，而是如何透過夢的意象與象徵性來呈現內在的慾望與衝突。

Freud 對於夢的詮釋，事實上是從西方的人觀架構來建構「夢的理論」，著重於探討人類內在的心理機制及個人主體的「關係的衝突」問題。就如同精神分析一樣，人類學關注詮釋與意義的理解，但卻是從脈絡（或文化脈絡）來理解夢、詮釋夢。人類學強調詮釋過程的重要性，尤其是將夢放在個人生命史的脈絡來理解夢的意義。將夢放置在更大範疇的文化結構來理解，例如人類學家 B. Tedlock 在其所編輯的 *Dreaming: Anthropological and*

Psychological Interpretations (1992) 一書中，試圖將做夢的經驗放在溝通的脈絡下來討論，代表一種特殊的文化形構的溝通系統 (a distinct culturally constituted communication systems)。對於人類學家而言，可述說的夢不但具有文化共享的特質，對於其內容的詮釋也具有文化形式的因果邏輯、文法、與時序的意義。從夢的報導、分類、經驗的分享、到詮釋，均隱含於深層的文化結構中 (同上引：p. 28)，經由語言、象徵與文化論述來描述社會事實，反映理想與價值，或成為一種傳遞文化意識型態的工具 (Merrill 1992: 203-4)。Tedlock 建議我們在研究夢時，不應只是將夢看成是一個被研究的客體，而應將「做夢」(dreaming) 看成是一個活動，以避免將清醒與夢境視為截然二分的狀態。也就是說，夢境中的「幻覺」、「幻想」、或主動的想像，並非只具有揭露個人被壓抑的內在慾望，或展現內在衝突的機制，而是可作為反映社會事實之能力 (同上引：p. 29)。Mannheim (1992) 認為人類學在研究夢時，常會出現類似精神分析在處理神話時所犯的錯誤，將夢與神話看成是截然不同的文化系統，而忽略了二者可能具有連結關係。

基於這樣的理解觀點，本文將夢、神話、禁忌及儀式等看成同樣都具有連結幻想與社會事實的文化範疇。George Devereux (1979) 認為幻想與象徵一樣，都具有「事實」的面向，二者是一體的二面，並將象徵看成是接合這二個不同範疇的主要機制。他認為人類學主要以事實來驗證幻想，而心理學及精神分析則是以幻想來說明事實 (同上引：30)。換言之，幻想也是一種象徵，具有公共的與私密的二種存在的可能性，人類更具有將「事實」的面向多元化的能力，以期能充分地進入與人、事物、時間及空間的互動脈絡中。Devereux 所提的公共象徵與私人象徵，與其他精神分析學者所談的「個人神話」(personal myth)、「家庭神話」(familial myth) 與「社群神話」(group myth) (Stein 1990) 等有異曲同工之效，以象徵或神話來形塑人類心智結構與事實的關係，以及被界定為事實的多元性特質。

Gell (1979) 在討論 Umeda 的食物禁忌 (food taboo) 時，提到「禁忌不僅僅表達自我，更是形構自我。」(Taboo does more than express the self, it constitutes the self)。根據 Gell 的看法，禁忌的遵循是透過建立關係來建立一個「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 是以現象學的「存有」的概念來理解食

物禁忌與自我的關係，此時他將「自我」看成是一個具有「意向性的行動」(intentional acts)，而禁忌的遵循即是一種「意向性的行動」。在 Umeda 的社會中，「我」必須置於其「意向性的網絡中」，並與個人主體的生活世界產生連結，而該生活世界是建構在「可分享的互為主體的事實」(shareable intersubjective reality) 之組織中。過去人類學者常將「禁忌」看成是負面的、否定的「本我觀」(ego-hood)，Gell 在此採用了現象學的「時間的延遲」(in the moment of lapse) 觀點，具有將負面的禁忌被自我再吸納進入其生活世界的效用。

至於有關「自我的概念」(the concept of the self) 之人類學文獻相當多，從早期許多西方學者將之看成是一個整合體，個人或主體具有能動性，能主動的思考與行動，並居處於關係的中心（請參考 Geertz (1984: 126) 與 Shweder and Bourne (1984) 等學者的討論），到了晚近這個概念可能包括了所有與人觀及主體性等有關的面性，是由經驗的內在成分、人、群體、及文化世界的再現等有關的認同的行動 (acts of identification) 所組成的 (Mageo 1998: 3-36; Mageo and Knauff 2002: 3-7)。人類學者在處理非西方文化的人觀與自我的民族誌材料時，強調「自我」是關係建構的 (relationally constructed)，個人必須身處於社會生活中才能展現其效用與具體性，而「物」可能是建構這個關係式的自我之重要的成分。例如 M. Strathern (1988) 指出在美拉尼西亞，社會關係乃建構於人們在社會生活中彼此互動的「物」。物是可見的，在不同的人群中移動，因此「物」人化了彼此的關係。M. Strathern 認為外在的社會關係，人與物，都可能是建構自我的一部份。這種強調「關係」(relationality) 的自我概念，同樣的出現在精神分析所討論的本我概念 (the ego)，是一個互為主體的及仰賴與他者的關係而組成的概念。

象徵能力 (the symbolic capacity) 被精神分析看成是建構自我的重要機制，尤以 Lacan 作為其中最重要的代表人物，他強調回歸 Freud 並延伸 Freud 理論不足之處，將語言及象徵做為建構自我認同的主要機制 (Grosz 1990; Lacan 1977; 1981[1968]; Moore 1994; Weiner 1999)。James Weiner (同上引) 認為 Lacan 的精神分析所側重的語言與象徵的使用，仍具有身體的物質性 (materiality of the body)。Lacan 以兒童在發展過程中的二個階段：意象

的（the Imaginary）及象徵的（the Symbolic），來闡述自我的建構與象徵化的關係（Lacan 1977; 1981[1968]）。這二者，都是經由個人的語言能力，並經由身體的空間、移動與感官的輪廓來形塑「關係」的文化意義。

意象的階段（或稱鏡像階段the mirror stage）是兒童建構自我認同的主要階段，其自我的建構是仰賴外在意象的特定型態，自我的形成乃是個人與他者／他物認同的過程，在此階段個人不僅具有想像的能力，而個人的身體意象則是來自主體與所面對的他者之視覺相遇。因此，意象是知覺的感官印象，而視覺的體現則是語言建構過程的一個關鍵。Grosz 亦認為 Lacan 關注體現與認同的關係，其焦點在於本我（the ego）的形成乃是來自本我對他者身體意象的認識，而這個他者的意象同時也是自我的意象。由於對這個身體意象的認識，主體能區辨自己與他所生活的世界。因此，Lacan 的「意象的解剖」（imaginary anatomy）（Lacan 1977: 1-7; 1981[1968]: 29-51），是一個身體的心智地圖，也是一個生活的物質性身體，受社會、象徵及文化意義所規範（Grosz 1990: 46；Moore 1994：144），這種強調社會關係的本我觀點，乃是許多非西方社會所持有的「自我」概念。

在象徵的階段（the Symbolic），Lacan 使用了語言的能力，也就是經由話語與符碼來填補因為身體或物質性的分離所產生的空間的距離，使得這種仰賴「關係」（relationality）所建構的「自我」成為可能（Weiner 1999: 242-247）。語言乃是以意義系統及重要性來形構主體性，兒童進入象徵階段，會學習並內化社會以語言、法規及象徵性來作為社會與社會秩序的基礎（Moore 1994：145），例如 Lacan 所提的「象徵的父親」（the Symbolic father）（Lacan 1981[1968]: 29-51），可以看成是禁止近親禁忌的法規。因此，理解一特定社會的自我或主體性的形構，必須將之置於「社會的論述」（social discourses）以及「論述的實踐」（discursive practices）來理解，亦即從一特定人群的社會生活與社會實踐來探討自我認同。

此外，Lacan 將潛意識（the unconscious）視為是「他者的論述」，在互動過程中以說話或身體的位置、手勢、權力與能力等符碼來傳達主體與他者共同建構的「意義」。因此，自我認同是一種意義的建構過程，或關係的詮釋，而且必須放置在社會活動、社會生活的脈絡來詮釋（Weiner 1999：253）Lacan 認為本我並非是自主的或自我含括的，而是互為主體的、依賴與

他者所建立關係。Lacan 的理論強調語言做為建構個人認同的關鍵角色。由於自我的建構是決定於意象與再現，因此自我並非天生的、不具備基礎性的特質。Lacan 的自我概念是一個分裂的自我，因為這個自我是基於本我（ego）與他我（alter-ego）的關係，也就是說主體之所以成為主體，乃是內化了他者的緣故。主體對自我的認同，不僅是對自我意象的認同與含括，而這個自我的意象也同時是他者的意象。因此，本我觀看自己是一個整合的意象，但此種意象的存有，其內在卻已被分化成自我與他者。

底下的分析，我將著重在意象的建構與語言的象徵性所發揮的限制、規訓與建構力量。以意象及語言作為形構自我／人觀概念，除了以上所提之 Strathern、Weiner、Lacan 等人之外，Foucault（1979；1980）的論述與規訓亦是經常被提及的理論。Foucault 在《性史》（1990）一書中提到權力的機制，已經從過去的君權時代所強調的服從、摧毀、壓制的性質，轉化為將個人規訓成為社會上積極有用的「社會的身體」之機制（p.136），我們可以將這樣的觀點看成是一種透過知識與權力的規訓機制，來達成資本主義社會所需求的理想的「社會人」之作用。而 Butler（1990；1993）的展演性（performativity）概念，結合了 Foucault 及精神分析的理論，強調認同的建構或主體的形成乃是語言或論述所產生的效用，例如性別化的自我認同是個人在命名（naming）、禁忌、與權威規範等所表達及產生的效用。因此，性別認同或自我的形成，是經由語言、禁忌、規範等對於被命名的主體所產生的限制、壓破與束縛，主體將之內化而逐漸形成其對於自我的理解。Butler 的理論似乎結合了外在的與內在的形構力量，並賦予主體一個不穩定的實體。

在本文中，我從侗人的一個夢境出發，試圖帶出侗人對於夢境內容的詮釋如何呈現社會事實。亦即，侗人將夢境的經驗或意象，看成具有預測即將發生的或正在發展的事件之特質。其次，我進入了侗歌的吟唱與歌詞的脈絡，說明侗人如何經由制度化的情感與情緒的表達，來學習與展演「理想的自我」並表達個人的慾望與特殊處境。接者，我探討侗人如何以禁忌的遵循與實踐，神話／傳說所傳遞的意象與象徵性，以及透過儀式的實踐與展演等，來形塑及建構自我意象。因此，本文的討論重點，在於夢境中所展現的象徵性與自我意象，再由此延伸到相關的文化脈絡中的語言、禁忌、規

範等，以釐清侗人的自我意象與象徵形塑之關係。在理論層次上，本文將以上述 Lacan（1977; 1981[1968]）的理論所關注的語言與象徵性作為主要分析的架構，而 Devereux（1979）、Gell（1979）、Moore（1994）、Weiner（1999）等人的論點，則視為精神分析的延伸性理論。

二、從侗人的一個夢說起

1995年冬天，我和助理再度回到中國貴州省從江縣龍圖地區的明水寨，進行人類學的田野工作。這是我們第二次進入侗族村寨調查，才剛抵達暫時借住的村衛生院沒有多久，還正在將帶來的行囊打開之時，村人就過來告訴我們有關明水村的炳魁伯伯過世的消息。我們聽到這個訊息，非常訝異，向來身體看起來無恙的伯伯，年紀才50多數，怎麼可能在我們離開還不到半年的时间就突然過世了。前一年的夏天，我首次進入明水寨從事人類學研究，當時擔任村文書工作的伯伯，帶領著我到寨上各戶人家拜訪，將我介紹給村人認識。由於伯伯一直將我和助理看成是他的女兒，村人覺得我們跟伯伯有特殊的關係，因此在我們回到村寨的第一時間內，就主動過來告訴我們這個消息。一聽到這個訊息，我們隨即放下手邊的工作，前往喪家弔謁，瞭解他過世的原因，當天傍晚更隨著他的女兒上山到其墳前點材火¹。才過世二十天的伯伯，死因是嚴重的胃潰瘍及出血過多，由於早年侗人的生活條件差，經常挨餓及不正常進食，罹患胃病已經多年了，幾乎沒有接受治療的他，認為只要忍耐，等到疼痛過去了就沒事。到了後來，有一天身體突然覺得胃痛不已時，病情已經十分嚴重了，醫生緊急幫他開刀治療，手術還是失敗了，幾天之後因為傷口感染而離開人世。

事後，當我們與村衛生院的 nei³²³ 翠² 聊到伯伯時，與伯伯同屬於一個 dou³²³（房族）的 nei³²³ 翠告訴我們，她在伯伯過世前三天，曾經夢到與伯伯

-
- 1 當地侗家習俗，一個人過世後在未滿一個月之內，家人必須在每天傍晚時候到其墳前點材火，以照亮他回家的路。
 - 2 侗人實行親從子名制，nei³²³ 翠為「翠的母親」。本文所記錄的侗語詞彙，以田野調查地貴州省從江縣所屬的南部方言群為主，採用國際音標記音法，語音上標代表聲調，例如 nei³²³。原則上，侗語共有九個聲調，但因地域性的差異，而在聲調上可能出現相當大的差異。

有關的內容。她告訴我她在夢中見到我的助理又回到龍圖了，而我卻沒有來，她就問助理到：「老師呢？怎麼沒來？」助理回答：「老師忙！」在夢中，她看到炳魁弟弟的女兒³站上戲臺上，正在唱侗戲。她請老人家解夢，老人說：「在夢中唱侗戲是極凶之兆，該戶人家可能要死人了！」當時她以為夢境中所出現的凶兆，指的是炳魁已經八十歲的父親，沒想到這個出事的人卻是炳魁自己。nei³²³ 翠說她是在伯伯過世的當天下午，收到助理的來信，告訴村人我們即將回來的消息，但是伯伯沒有來得及得知這個訊息就過世了。而另一個說法是，村人收到我們的來信，是在伯伯過世的第二天。無論信件到達的時間為何，都沒有影響到底下我所要討論的重點：nei³²³ 翠的夢呈現出我們與伯伯的關係，預測了我們即將到來，以及伯伯家有人即將死亡等訊息。對於這個夢的述說，是在事情已經發生之後，夢境的內容或多或少經過驗證後，而產出的一個文本，並強化了「夢的預測」效力。然而，在此我想討論的並不在於夢的預測效力為何，而是理解侗人如何詮釋夢，並透過他們對於夢的詮釋來釐清侗人所意圖呈現與反映的社會結構關係為何。

我問 nei³²³ 翠：「為何在台上唱侗戲，侗家認為是極凶之兆，會跟死亡有關？」nei³²³ 翠回答：「唱戲是二人在打對台」，打對台是對立的關係，有衝突的意思，因此是不好的徵兆。當時我聽到 nei³²³ 翠的解釋，好像聽懂了，似乎理解了侗人對於夢的詮釋與其特定的文化脈絡有關，但是仍然不確定該如何將這一則夢的在地文化詮釋，與侗人的社會結構產生關連。事隔多年，在我處理有關侗族村寨的「吃相思」活動之意涵時，才驚覺到侗人對於這一則夢境內容的詮釋，與村寨之間彼此相互競爭與結盟之行動有關。

唱戲是侗人在農閒時經常舉行的娛樂性活動，尤其是在過年期間，村寨之間會彼此相互邀訪，邀請對方的戲班來唱戲。此種戲班之間的相互邀訪，是在相當制度化的「吃相思」機制下運作。「吃相思」侗話叫做 wei³³ hei⁵⁵（作客）或 tsian⁵⁵ hei⁵⁵（吃客），是侗族村寨與村寨之間互訪的社交活動，以村寨為單位所建立的互惠性交換（balanced reciprocity），二個村寨建立互惠性的邀請與回請的社交關係，以擴展其社會人際網絡。通常是在大年初三以後，侗人會以村寨的名義邀請區域內的一個村寨前來唱戲，被邀請的寨子若同意前來，會派人正式回覆並告知正式到訪的日期。就字義而言，侗語

3 侗人將同一個祖父傳承下來的家族成員，都視為是同一家（η an⁵⁵）的人。

「吃相思」(wei³³ hei⁵⁵或 tsian⁵⁵ hei⁵⁵)所表達的意涵為吃與作客，也就是村寨與村寨之間的互相走訪與宴客，而漢語的翻譯則以「相思」二字來強化未婚男女在婚前一個較為正式的社交管道。侗人實行以父方交表為理想的「一般交換婚」，「吃相思」的交換的單位，可以是村寨，如從江縣龍圖地區，（其村寨規模較小，乃以村寨作為吃相思的運作單位），也可以是 dou³²³（房族），如黎平縣永從一帶，（其村寨的規模大，可以大到擁有超過一千戶人家，故允許同一個寨子內不同的房族之間相互邀訪「作客」）。原則上，當二個寨子同意「吃相思」時，第一年受邀來訪的寨子（我稱之為客寨），其男女老幼均可到主動邀約的寨子（我稱之為主寨）去作客。到了第二年，雙方村寨必須倒轉主寨與客寨的關係，此時前一年的客寨成為主寨，需回邀宴請前一年的主寨來唱戲與作客。對於侗人而言，唱戲是侗人在其吃相思活動這個特殊的文化機制運作下，二個村寨之間所進行的平衡的互惠性交換。

整個「吃相思」活動，除了客寨到主寨唱戲表演之外，還有許多其他的娛樂性活動，例如宴客、對唱侗歌、猜謎等社交活動。其中受邀來訪的外寨人（客寨隊伍），在到達主寨、進入其寨門前，雙方人群必須對唱「攔路歌」（侗語稱做 ka⁵⁵ sak⁵³ kun⁵⁵，漢語譯為「歌-寨-路」），以及在活動結束時雙方隊伍會在路口對唱「分別歌」，歌詞所傳遞的文化意涵，是如何將外寨的「陌生人」轉換成與我寨聯姻的「親戚」。「吃相思」可以看成是侗人在父方交表婚的交換原則下，一種建立婚姻交換關係的社會機制。以村寨為單位，侗人設置了「吃」、對歌、及唱戲等社交活動，以提供侗族年輕男女在父方交表親的優先婚配原則之外，一個可供個人選擇、發展聯姻關係的場域（林淑蓉 2004）。我們若從雙方對唱攔路歌的歌詞來討論、可清楚地看出「吃相思」活動中的人群如何彼此定位，以及其互動關係所隱含的文化意義為何。例如，當客寨的羅漢走到主寨的路口，或在即將進入寨門之時，主寨的姑娘唱著：

今日你來我忌寨，
我孵雞仔忌寨門。
我忌寨門不准進，
放你進來雞不生。

（摘錄自《從江縣民族誌》卷二〈侗族篇——侗族文學史〉1988:179）

而客寨的羅漢亦以歌作答，請求對方開路進寨門。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。

（同上引| 1988:180）

在歌詞中，主寨的姑娘使用「忌寨門」及外人進入寨內「雞不生」的隱喻，來強調「我寨」與「外寨」之人群差異與維繫界線的必要性，並以禁忌或攔路等具體的規範與行動，來維繫人群之間的界線。吃相思活動中的「忌寨門」之文化意義，就猶如侗族婦女在生育後嚴禁外寨人三天之內不得進入主家的「忌生人」禁忌一樣，以禁忌來維繫不同人群之間的界線。禁忌或攔路所表徵的，事實上，是侗人的人群範疇的界線之不可逾越性，主寨的姑娘與客寨的羅漢必須遵守著婚姻交換的禮儀與規範，否則可能造成「雞」不生的後果。侗人以雞的生產來表徵婦女的生育能力，「雞不生」則隱含著社會無法「再生產」的意涵。相對於主寨人嚴謹地遵循著人群界線，客寨的羅漢卻以「不忌寨門」、「雞才生」來回應主寨的姑娘，傳達出唯有打破人群範疇的界線，女人才能生育，社會才得以進行再生產的活動。侗人在攔路歌中以女人守護著主寨，強調維繫禁忌的重要性，而男人則以客寨或外寨人的姿態來與之互動，試圖說服主寨的女人進行聯姻的必要性，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。攔路歌的歌詞，說明了侗人對於建立聯姻關係之慾望，聯姻關係的建立是人群關係轉換的主要機制，而「吃相思」則是實踐這種人群轉換關係的一個文化設置，侗人經由村寨之間的宴客與互相走訪，得以將外寨人轉換成我寨人（林淑蓉 2004）。

在互惠性的交換關係下，「吃相思」活動提供了年輕男女在婚前一個正常的社交管道，以締結婚姻交換關係為目的，並作為其思考「社會性」（sociality）意義理解的基礎。侗人對於「社會性」或社會關係之理解，在於將「陌生人」、「外寨人」轉換成「我們的親戚」或「我寨的人」，

或更具體地，成為「我房族的成員」。上述，我將討論重點放在納入（incorporation）及轉換（transformation）的意涵。侗人以吃相思的行動及雙方人群之對歌，來形塑侗人的社會性與社會秩序之基礎，亦就是必須經由納入與轉換的行動來完成並圓滿這個社會基礎。在此，侗族人是以參與活動的人群之身體，尤其主寨的女人與客寨的男人各自就其性別角色與主體位階，來進行對話、互動與對歌。他們以「移動的男人與不移動的女人」之相對關係來定位與展演自我。例如，女人在參與吃相思活動時，其自我意象的設定與行動展演，借用上述 Lacan（1977; 1981[1968]）的理論來詮釋，乃來自於與他們對話、互動與對歌的客寨男人的視覺相遇、身體的移動、及對於雙方所唱之大歌內容之理解，都是建構於互為主體的「關係」脈絡下來完成的認同機制（Moore 1994; Weiner 1999）。在過去，侗族男女從小到大到老經常參與吃相思的活動，自 4、5 歲開始，侗家小男孩、小女孩即在家中善於唱侗歌的長輩調教下學習侗歌，等到他們進入了青春期的男女青少年在農閒時會集中起來由村寨的男女歌師來教導侗歌，尤其是侗族大歌屬於集體性的表演，更需要團隊練習與默契的培養。當這些青年到了適婚年齡，他們就會代表村寨去參與吃相思活動中的對歌與唱戲。如此，侗族男女經由學習、觀看、身體的行動與對歌展演，來形塑各自所歸屬的性別化的自我與認同，這是一個強調集體意象的性別化自我，建構於對於主寨與客寨的相對關係之理解上，來形塑並展演男人與女人的自我。

然而吃相思活動並非只有收納與轉換，收納與轉換的另一面向，則是競爭與對立。戲班的到訪與表演，其所呈現的不只是相互邀訪的二個村寨之間的社交與娛樂，亦是彼此透過唱戲的展演行動，來呈現該村寨年輕人在平日的練唱成果，其所凸顯的是村寨與村寨之間透過唱戲活動而呈現出的競爭性。

在 1996 年的過年期間，明水村的年輕人想要吃相思，他們設定了以鄰近的若揚寨作為邀約對象，希望他們前來唱戲。這一次的邀請活動是由寨老、村幹與民兵連長商議而決定的，明水寨人請村中的年輕羅漢⁴送了請帖過去，

4 羅漢是漢語 la⁵⁵ han⁵⁵ 的翻譯，侗人稱年滿 16 歲到 36 歲的年輕人為 la⁵⁵ han⁵⁵，必須加入下文所提之款（或民兵）組織。

但若揚寨人以他們的戲班子許久沒有練習，不整齊，正式回絕了。明水寨的年輕人對於若揚寨的決定相當失望，他們很想在這個過年期間能有作玩的機會，此時老人家回想起他們在1950年代，曾與路途較為遙遠的一個村寨（榕寨）吃相思，當時是由明水寨邀請對方前來作客，後來因為社會政治的劇烈變動而中斷，對方一直沒有回請，雙方的「吃相思」交換關係並未完成。這一次明水人主動派人前去該寨瞭解，該寨的老人還記得這件事，他們決定歸還欠明水人的這一個債，邀請明水人前去唱戲、「吃相思」，促成了經過43年之隔才完成的交換關係。

此次明水人的唱戲邀約歷程，呈現出唱戲活動亦是村寨之間彼此較勁、競爭的場合。一個寨子接到唱戲邀請時，是否接受邀約的主要考量因素，是寨子的戲班水準是否整齊，在客寨公開表演時是否受到該寨民眾的歡迎等。當然，提出邀約的主寨也會考量本寨民眾是否有能力負擔吃相思這幾天的宴客開銷，如果民眾覺得花費過大，無法承擔來訪戲班及相關人員的吃住需求，會傾向於不舉辦。侗人的戲班，屬於業餘性質的表演，依照年齡層而訓練的，主要的練唱時間在夏天農事不繁忙的季節。在過去每個村寨同時都有好幾個不同年齡層的戲班，可在村寨內表演，也可受邀出外表演。一個村寨會有二、三位侗戲師傅負責教唱，由於侗戲的主要表演是在唱與對話，而非動作（事實上，這種業餘演員其動作都相當生澀與僵硬，會因情節需要在台上走上二、三步路，或繞一個圈子）。正式上台表演時，侗戲師傅常會坐在場邊幫演員提詞，因此唱功才是評斷戲班子水準高低的主要標準。

一般而言，一個戲班出去唱戲前，必須先在本寨唱一個晚上的戲，才能出發前往客寨唱戲，而且唱戲的場數必須是單數，回到本寨之後再唱一晚，整個活動才告結束。唱戲的「單數」場次之意義，與侗人實行一般交換的理想有關。放在交換的層次上，唱戲具有將對方「收納」、「轉換」的意圖，但卻需要在彼此相互競爭、打對台的「對立關係」上，去實踐這個可能性，這也可用來說明侗人為何將夢中的唱戲行動看成是「打對台」，是對立的關係，而非收編與轉換。然而，為何夢境中的對立關係，會被當地人詮釋為極凶之徵兆，可能是家族中有人過世的徵兆？對於夢境中所呈現的意象之詮釋，可作為該社會的一種特殊的溝通系統，可以傳遞社會事實、理想與價值（Tedlock 1992；Merrill 1992），但可能是與社會現實「相反的意義」。

來詮釋，侗族人亦然。他們對於夢境內容的詮釋，乃是從「反轉」或「到轉」的觀點來理解。在現實世界中，村寨之間的關係是建立在雙方對伍之間的對立、打對台關係（如對歌與唱戲都有互相較勁之味道，有好與壞、有輸也有贏），而後才有進入關係的「轉換」之可能，也就是必須歷經婚姻交換的「生育」或「社會的再生產」過程，使得原來的「對立關係」得以轉換成姻親關係。然而，侗人對於夢境中的對立關係，其詮釋觀點卻與現實世界中的歷程相反。現實世界中的對立關係，會經由聯姻與再生產的歷程而產生轉換，夢境中的對立卻必須經過「死亡」，而後才有關係轉換的事實出現。在現實世界中的唱戲，是在「吃相思」的社會機制下舉行，是婚姻交換（生育）、宴客與歡愉，而夢境中的唱戲卻是現實世界中的「倒轉」意象——死亡與哀悼。

對於夢境與現實世界所呈現的「意象」之詮釋，以相互關連但文化意義卻是「反轉」的詮釋習性，出現在許多泛文化脈絡中。對於侗人而言，意象的倒轉：生／死、歡愉／哀悼之二元對立關係，看起來可能表徵著完全不同的意象與生命歷程，但就社會結構的「延續」與「再生產」機制而言，二者都是在傳遞結構關係的「延續」意義。經由婚姻交換而出現的生與歡愉，可以將對立的關係轉換，在侗人以父方交表婚作為婚姻交換的主要運作機制中，「吃相思」所必須履行的邀約與回請義務，即是在展演主寨與客寨之間必須「倒轉關係」的文化意象。侗人以實踐「吃相思」的主／客倒轉關係，來傳遞父方交表婚必須歷經主／客關係交換的意象，因而吃相思所展演的意象，實乃侗人建構理想的社會意象的縮影，以強化村寨主／客位階的「倒轉」關係來展演婚姻交換的理想，個人必須歷經「從生到死」的生命過程，以使得主／客位階有倒轉的可能。因此，生／死、歡愉／哀悼是對立的意象，但同時也是一種以意象的「倒轉詮釋」來呈現「關係的倒轉」之重要性。若我們將「夢境的意象看成是現實世界的意象之倒轉」，倒不如說「夢境的意象乃是現實世界的意象之延伸」。侗人以「吃相思」時的交換關係：二個村寨必須倒轉的「年」的時序（即隔年必須回請的義務），來展演從生到死必須倒轉的「世代時間」。在夢境中，「生」意象被反轉詮釋成「死亡」，侗人似乎以夢境的意象來詮釋必須倒轉的「世代」時間。因此，相對於「吃相思」的時間是以「年」的來展演「世代」時間，侗人對於夢境中所

出現的時間之詮釋，似乎更接近於社會事實。因此，夢境的意象與現實世界的意象，同時都具有形構侗人必須進入交換脈絡的「自我意象」之效力。

三、制度化的情感、情緒與慾望的表達： 侗歌中的「自我意象」

在吃相思活動中，戲班的表演是經由劇中人物的唱、對話與肢體語言，來傳遞侗人的文化價值觀與民族精神（ethos）（Geertz 1973）。除此之外，在此交換活動中，還有許多種其他形式的互動與競賽也會進行，例如主寨與客寨的隊伍會進鼓樓去對唱大歌，也會在吃飯之前一起玩猜迷遊戲，或者到大壩上去踩歌堂。其中，二個村寨的男女歌隊「對唱」侗歌，不但具有娛樂性，同時展現出相互競爭的關係。侗人常以歌來傳遞訊息，個人及社群也經由歌的演唱，將「個別的自我」及「集體自我」融入唱與聽的相對主體位階中。我們可以藉由 Lacan 的語言與象徵能力之概念，來理解侗人經由吟唱的語言形式，來理解歌詞中的意象、內化這種意象、並展演出此種意象所傳遞的自我形構過程（Moore 1994；Weiner 1999）。底下，筆者將介紹侗族大歌所傳遞的集體意象，接著描述較為個人化的琵琶歌之表達方式，討論侗歌的吟唱如何成為侗族男女建構自我的生活實踐。

在筆者所研究的南部侗族方言群中，侗族大歌是最被學者稱道的特色，尤其盛行於黔东南的黎平與從江二縣的「六洞」與「九洞」地區。大歌，侗話叫做 a⁵⁵ lao³²³，是以多人齊唱或多聲部合唱的方式表演，至少包含二個以上的聲部。除了平日練習之外，只能在節日及招待外賓等比較特殊而隆重的場合才演唱。在吃相思的活動中，前述之「攔路歌」為大歌的一種形式，當來訪的村寨隊伍進入村寨內，主寨與客寨必定會在當天選擇一個適當的時候進入鼓樓對歌。如果來訪的是男性客人，如上述的吃相思活動，由主寨的女性歌班負責接待；如果來訪的是女性客人，則由村寨的男性歌班接待。根據侗人的習俗，不同村寨的同性別歌班是不會互相邀請對歌的（龍躍宏、龍宇曉 1997:1-15）。在對歌的場合，雙方歌班進入鼓樓，坐在鼓樓的長凳上，面對面坐著。全寨其他的男女老少則坐在旁邊，或站在後面圍觀。

侗族大歌的唱法是，由一人負責唱高音聲部的歌手領唱，通常一歌班中只有一人擔任領唱，（有時候是二、三人輪流擔任），此人聲音高亢清亮，成為歌頭，是歌班的自然領袖（龍躍宏及龍宇曉1997:4-5）。在對歌時，領唱者坐在歌班的中間，由他／她開頭，其餘的歌手唱的都是低音聲部。開始對歌時，由主寨歌班先唱迎賓歌「啊荷頂」，問候來訪的客人，客隊則回唱「讚鼓樓」，如此往來一、二首歌之後，才正式地進入主歌的對唱，其內容多為抒發男女的青春時光或互訴愛意與埋怨之情。每一首大歌都有特定的歌頭與結尾，只要對方歌隊一開始唱，另一歌隊就有時間準備如何答唱。這是一種相當制度化的對唱競賽形式，雙方歌隊在對唱時不可以重複已經唱過的歌曲，如此可以延續幾個小時，或甚至整個晚上，一直到其中一方反應不及，無法在對方唱完時即時答唱，或重複已經唱過的歌曲，就會被認為其水準比不上對方的歌隊。

作為制度化的情意表達媒介，大歌所傳遞的自我意象是集體的女性或男性。無論雙方歌隊的實際年齡層為何，在對歌的情境中，總是將對方設定為適婚的男女，但卻是以間接的、假想的意象來傳遞情意。明知對方尚未結婚，但在侗人實行「姑舅交表婚的」制度下，在對歌時總是將對方假定為「早已訂親」的人，以 *mai*³²³ *kee*³⁵（別人的妻子）或 *sao*³²³ *kee*³⁵（別人的丈夫）來稱之。此種歌曲的表達，侗人稱之為「怨情歌」，將對方設定為是有夫有妻的形式來對唱，或在歌詞中稱讚對方才貌雙全，但預設其早已有了對象之表達形式，帶有明顯的戲謔之意。例如，在侗人的〈城牆歌〉中，其中的一段對唱：

女唱：今在陽間，
 你油舌滑嘴，
 跟我商量共百年，
 妹早發現，
 你只愛她，
 故意編些假話，
 哄我暫時心甜。
 郎自去想，

人活在世六十年，
沒有多長時間，
男女中意，
心通情願，
就去相連，
郎又何苦說話像不打尖，
講變就變，
將我倆愛情看得不值一錢？

男唱：父母生養，
你投胎大戶有錢，
我家貧苦，
難跟妹連。
家共村寨，
時常遇見，
空眼相望，
難得妹靠身邊，
你有情人，
才貌雙全，
他才得你共百年，
縱有老人阻攔，
妹已捨命追他，
誰也沒法動。

（摘錄自龍躍宏、龍宇曉 1997：98-99）

在此對唱大歌的文化設計中，侗人以男女雙方相互建構的形式來傳達情意，男人對話的女性意象是「你投胎大戶有錢人」、「你有情人」的侗家姑娘，女人則將男性羅漢描述為「油舌滑嘴」、「說話像不打尖，講變就變」，相當清楚地展現出侗人以語言的張力來建構社交活動中的男性與女性意象，這也是一種互為主體的自我建構方式。相對於大歌的集體的、公開的情意展演形式，侗人的琵琶歌則是個人的、半公開的形式，並且是以個人獨唱的方式出現。嗓音出色的，知道如何利用歌來表達情意與情感的歌者，不僅在本

寨負有盛名，其歌者的名聲也常會流傳到外地村寨。筆者有機會多次走訪從江縣的小黃村，當地被譽為侗歌之鄉。在那裡，人人愛唱侗歌，小女孩從四、五歲即開始學習唱侗歌，經常是二、三個小姑娘聚在一起就哼了起來，很顯然地唱侗歌是他們日常生活中的一部份。

琵琶歌，侗話稱為 a⁵⁵ bii³³ bac³³，歌唱時以琵琶伴奏而得名。琵琶歌的形式雖然很多，但是多為三五男女在月堂（其中某一位姑娘家或鼓樓等公共場所）成群彈唱。相對於大歌的氣勢與雄壯，琵琶歌的演唱者常用假音來表達個人細細傾訴、婉轉道來的情意，或描繪人生的遭遇，因此基本上被侗人視為情人之歌。琵琶歌的展演形式，多反映個人的愛情生活或人生境遇，尤其是每一首歌均表達不同的內容與觀點，其即興創作的空間較大，能更為深沈的抒發個人內在的情感與情緒。此外，侗人相當擅長借用自然界的聲音與景物來比喻個人的心境，有明喻、也有暗喻，作為抒發個人感情與自身遭遇處境的表達工具。例如，琵琶歌中的〈我願做小溪流水〉一曲中，侗人以溪流及塘水來比擬愛情，其歌詞為：

我倆的愛情，
 是寬廣的水塘？
 有時平靜，
 有時也起風浪。
 想要塘水，
 年長月久不乾涸，
 要有長流水，
 日日夜夜朝裡流淌。
 我願做小溪流水不斷，
 願你是天上的雨點啊，
 飄飄灑灑落到溪上。
 塘裡的水越積越多，
 誰能分得清你和我？
 你和我混在一起是不能分的呀，
 任隨水面上起什麼風波。

（摘錄自龍躍宏、龍宇曉 1997：236）

在歌詞中，男人與女人的意象是建構在互為主體的「關係」（relationality）（Weiner 1999）意象上，就如同小溪流水與天上的雨點會匯集到溪水中、池塘裡，無法分得清在愛情當中的你和我，男人與女人。除了以上表達情意的歌之外，還有怨情歌、逃婚歌、私奔歌、或表達感謝父母恩情的歌曲，顯示琵琶歌所傳遞的個人處境更為多元，似乎也賦予了個人較多的選擇面向。侗歌是他們傳遞個人的情感、抒發個人的情緒、以及表達慾望最直接的工具。不只是唱者在演唱過程中可以適當地傳達個人的情感與情緒，聽者（即使是六、七十歲的老人）也常會受到歌曲的感動，回到過去的生活記憶中。侗族男女從小到大，從年輕到年老，都在學侗歌、唱侗歌、聽侗歌、教侗歌的環境裡生活著。這個經由歌唱的學習與實踐，侗族男孩與女孩學習成為侗族的男人與女人的過程，亦是 Lacan（1977; 1981[1968]）所提之透過語言與象徵性的理解、內化與實踐，來將歌詞中男人與女人的意象內化成為個人自我的一部份。在侗歌歌詞中，侗人以流水與小溪、雨水與水塘等自然物作為象徵，來比擬男人與女人之間互為主體的關係。

侗人從小到大生活在此種唱與聽歌的社會生活中，將歌詞與旋律所傳遞的民族自我意象，內化成個人的自我寫照。侗歌結合了語言與音符的張力，將演唱者個人的情感、情緒與經驗投注在歌詞中，成為展演自我以及建構自我的最佳工具。由於侗歌的種類相當多元，針對不同場合與不同的個人處境，個別男女可以在適當的場合中，選擇吟唱能表達其處境與心境的歌曲，將侗歌中看似集體性的自我意象，以個人特殊的嗓音與情感表達出個人的自我。這種藉由侗歌的吟唱與對唱的方式，侗人展演了其所歸屬的侗族男人或女人的性別認同，同時也藉由吟唱的行動來表達他們個人的意向性，亦即 Gell（1979）所說的「意向性的行動」。侗歌，無論是強調集體性的大歌或抒發個人情感的琵琶歌，都是侗人在日常生活中藉由制度化的吟唱與對歌形式，來展演集體的或個人的自我。這個自我意象的建構，乃是形塑在侗人「性別化的」集體意象中，以制度化的侗歌展演來提供男人與女人抒發個人的情感，同時也作為男人與女人理解與建構「理想的自我意象」之範例。

四、禁忌與自我的形構

如前所述，Gell（1979）將禁忌看成是一種自我形構的重要機制。個人是一個具有意向性的行動主體，透過對於禁忌的遵循，一方面展演個人在禁忌規範下的社會關係，另一方面則積極地透過遵循禁忌的行動來建構自我。以下有關侗人的禁忌規範，我僅以二個與本文脈絡較為相關的部分做說明：針對懷孕婦女（生育）以及針對喪家（死亡）侗人所制定的禁忌規範。

在婚姻交換的脈絡下，過去侗人實行「緩落夫家」的婚後居住法則，也就是說侗人雖以父系房族作為婚姻交換的主要單位，婦女在結婚後通常是從夫居，但是其落夫家的時間卻是在懷孕之後、即將臨盆之前。在南部侗族地區，婦女在結婚後仍回自己的原生家庭居住，直到懷孕後才到男方家長住。侗人將懷孕的女人看成是不潔的，當地人常會以「懷孕的女人比較臭腥」來形容，有許多禁忌用來規範並限制懷孕的女人之行動。例如，懷孕的婦女會盡量避免在公共場所出入，如水井、曬壩、與村寨的祖母堂（sa³²³ bim⁵⁵）（關於侗人的祖母神信仰，我在下節會有更多的討論。）然而，有趣的是，一般婦女懷孕了，不會公開地在外面告知親朋好友她懷孕的訊息，一般外人也不會在她面前提這件事。對於侗人而言，懷孕是以主動遵守禁忌規範，以及日漸明顯的外觀來顯現個人身份的逐漸轉換。懷孕的婦女禁止進入祖母堂的禁忌，還延伸到婦女婚後長住的夫家成員，包括其夫家的男性成員，年輕的及年老的。一般而言，村寨的祖母堂平時是不開放的，唯有管理祖母堂家族的男性老人，可以定期進入神堂內打掃、捧茶水祭拜祖母神。另外，當村寨遇有重大的事情發生時，村人也會請祖母神出來消災解厄，此時才會將神堂大門打開。除此之外，每年的大年初一清早，十二個代表村寨各房族的男性老人會進入神堂，帶著一塊生豬肉及茶水祭拜祖母神。這些男性老人必須是家中育有男性子嗣者，才得以代表其房族進入其內祭拜祖母神。祭拜完了，這些男性老人會坐在神堂內的十二個座位上，食用其所帶來的食物（熟食），相互敬酒、划拳作樂。參與這個祭祀祖母神的活動是一種榮耀，但若發現家中有婦女懷孕時，老人會選擇自動迴避、遵守這個禁忌規範，這種迴避規範的原則也適用於管理神堂的家族，此時會由其同房族的兄弟代表出席，及參與後續的相關活動，即民兵出兵打戰的展演活動。

除了針對懷孕的婦女個人設置了禁忌來規範其行為外，另一個重要的禁忌是在面對死亡時。當家中有人過世時，喪家（包括同屬於一個 kau³²³，亦即同一個祖父的家族成員）在出殯之前都必須遵守「只能吃酸，不能吃甜」的禁忌。也就是說，在出殯之前，喪家必須遵守只能吃（酸的）醃魚，不能食用任何肉類（甜的）食物，當然也包括新鮮的鯉魚（林淑蓉 2006；2007）。除了飲食禁忌之外，侗人的傳統習俗亦規定喪家必須在家屋的外面進行食物的烹調。飲食禁忌與烹飪空間的禁忌，都是將死亡視為一種「非常的」狀態。與龍圖同屬於六洞地區的慶雲鄉，家中有人過世時，也有忌吃甜的習俗，但是禁忌比龍圖更為嚴謹。在舉行葬禮之前，喪家絕不能展開與甜的（肉類）屬性有關的任何活動，包括宴客之前的殺豬，都必須等到亡者下葬、家人及親友從坡上回來之後，才可以開始進行。侗人將死亡也看成是一種處於「非常的」狀態，因此與死亡有關的喪葬、祭祀活動，他們使用了屬於「酸的」食物——醃魚，來展現其「非常的」社會狀態。

從侗人針對懷孕的婦女及喪家所執行的禁忌規範，我試圖回應上述 Gell（1979）所提之禁忌具有形構自我的效用。針對懷孕的婦女（生育）及喪家（死亡）所制訂的規範，侗人將生與死看成是一體的二面，都是屬於「非常的」狀態，其所適用必須遵守禁忌的對象，不僅僅是相關的當事人，更包括平日一起共食的家族的成員，（例如懷孕的婦女家族中的男性老人）。這樣的禁忌規範所欲彰顯的自我，乃是一種強化「社會性」或社會關係的自我，亦即人類學家所慣用的社會人觀（social personhood）之概念。所有受到禁忌規範的個人，都必須學習、遵行並實踐這一套社會所規範的禁忌（從行為到食物）。懷孕婦女家族的男性老人，主動的迴避進入村寨的祖母堂內去參與祭祀與共食活動，是一種將自我放在以家族為主體的關係脈絡中來行動，同時這個遵守禁忌的行動也是一種宣稱，將其與另一個家族即將完成的聯姻關係宣告於社會：家族的再生產。因此，我同意 Gell 的觀點，禁忌不但具有形構自我的效用，許多生活於社會中的個人與家族更是透過禁忌的實踐，來凸顯即將完成的社會關係之轉換，「從生到死」或「從死亡到再生產」的社會歷程。

五、神話／傳說與祖母神信仰

相對於漢人的「盤古開天地」的敘事神話，侗人也建構了一套神話傳說，作為人類與民族起源的認知基礎，並經由侗歌的流傳而成為人們理解自我、定位自我主體的重要意象。在侗人的敘事神話中，創造人類的始祖是一位叫做 sa³²³ 敏（或漢語稱為棉婆）者，sa³²³ 敏用孵蛋的方法，孵出了第一個人是叫做松恩的男人，接著又孵出了第二個人，是叫做松桑的女人。松恩與松桑結合後，才有了後來的人，也才有了後來的侗家、漢家、苗家…等各族的人。此神話傳說即出現在侗族的古歌中，以傳說敘事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〈侗族民歌選〉）

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，主寨與客寨分別使用「雞生」與「雞不生」的意象來表徵主寨的姑娘與客寨的羅漢之間的「自我意象」相符合。在此，侗人所彰顯的是以村寨作為婚姻交換單位的「集體自我」，是性別化的自我意象，而非參與對歌的個別自我。雞則是女性表達性別化的自我、形構個人的自我之「象徵」，透過侗歌的唱誦將語言與意象結合，侗家女性理解到作為女性所必須擔負的「再生產」責任，以使得人類社會得以傳遞與延續。侗人透過古歌與當代村寨之間「對歌」的形式，將人類與民族起源的神話傳遞下來，成為侗人理解自我、建構自我、以及展演自我相當重要的內涵。

除此之外，在侗人的信仰體系中，sa³²³ shui⁵⁵（祖母神）是侗族村寨的守護神，負責保衛村寨的平安，幾乎每一村寨都至少設置一座 sa³²³ bim⁵⁵（祖母堂）。在侗人的傳說中，被稱為祖母神的 sa³²³ 本名叫幸奴，（亦有叫做幸姬之版本），為一位未婚的女性，在明清時代，由於朝廷政府對於侗族地區強加統治，造成民不聊生，激發了多次大規模的農民起義運動，而幸奴為其中一位帶領侗人起義的傳說人物。有關 sa³²³ 的傳說，有多個版本，其中一個流

傳在明水村所屬的六洞地區之版本：sa³²³ 為吳能的女兒，在農民起義時期，繼承父志，帶領群眾與佔領侗家山寨的官兵、土匪血戰九年，最後終於不敵人數眾多的官兵，在 long³¹ dan³²³ kei⁵⁵ 的地方（位於現今從江縣與黎平縣交界處的洛香鎮之山區）跳崖自盡，後人為了紀念她，各寨均設有 sa³²³ 堂（或稱 sa³²³ 壇），設有專人管理，負責敬奉茶水以及清掃修繕 sa³²³ 堂（伍蒼遠 1989：102-3）。雖然版本有所不同，其出現的年代也很模糊，但均與侗人被欺壓的歷史背景有關，並將 sa³²³ 塑造成一位帶領群眾起來反抗官府壓榨人民的英雄人物，以及 sa³²³ 死後化為神，仍持續帶領侗族群眾抗爭的傳說故事。往後各村寨若要安設 sa³²³ 堂，均需到其跳崖自盡的小山坡上將她的靈召回村寨（取回當地的石頭或泉水作為表徵），將之埋入 sa³²³ 堂內的土丘中。

由於 sa³²³ 是侗族各村寨中普遍供奉的神祇，是以侗人尊稱祖母的親屬稱謂 sa³²³ 來稱之，而 shui⁵⁵ 則為「先」、「大」、或「過世的」之意，即意為「已逝世的祖母」，含蓋著祖母及其以上之女性祖先。事實上，在侗人的傳說故事中，有許多民族英雄的出現與流傳，均與明末清初時期侗人如何受到官府的壓迫之歷史敘事有關。然而，為何與此時期相關的其他男性的民族英雄，例如在南侗地區被認為帶領村寨民兵抵抗官兵的吳勉，都沒有能夠成為侗寨普遍信仰的神祇，唯獨 sa³²³ shui⁵⁵（祖母神），而且被奉祀為侗寨唯一的神祇？到底 sa³²³ shui⁵⁵（祖母神）與前述侗人的開天地說之 sa³²³ 敏，是否為同一個神話的不同版本，還是為二個不同的神話，實有帶進一步查證。在此，我的討論重點不在於女性神祇的來源，而是 sa³²³ shui⁵⁵（祖母神）與侗人的關係：侗人的 sa³²³ shui⁵⁵ 信仰是否與他們的自我建構有關，以及如何有關？

筆者從 sa³²³ 堂內所安置的象徵物之意象、大年初一早上明水村人的祭 sa³²³ 儀式、以及前述之懷孕婦女的禁忌等三個面向，來討論 sa³²³ shui⁵⁵（祖母神）與侗人的人觀（或自我）建構之關係。首先，sa³²³ 堂內的象徵物充份地表達了侗家女性的形象，包括紅色紙傘、鐵鍋、紡織機等，安放在代表 sa³²³ 的墓塚內，其上則種植著象徵永恆的常綠植物「萬年青」。sa³²³ 堂是侗族村寨的信仰中心，神堂的地點是由鬼師依照風水原理來選定，必位於村寨的中心。神堂內所放置的象徵物，似乎與幸奴帶領群眾英勇抗敵的意象沒有太多關連，反而更接近於侗族婦女在婚姻交換的過程中，作為給妻者的女方必須送給作為討妻者的男方之禮物（或稱嫁妝）。侗人雖然以傳說故事將 sa³²³ 定

位為侗族村寨的守護神，但他們仍是以能夠彰顯侗家女性特質的「物」，來表徵 sa³²³ 的意象。

其次，侗人在每年的大年初一早上都會舉行祭 sa³²³ 的儀式活動，其活動過程與內涵亦彰顯著侗人的自我／人觀概念。在儀式舉辦之前，管理 sa³²³ 堂的家族中一位育有三代子孫的男性老人，會先將神堂打掃乾淨，當天大清早即前來打開大門，燒茶水、奉茶給 sa³²³ shui⁵⁵。之後，共有 12 位男性老人（包括神堂的管理人），代表村寨的 7 個房族，陸陸續續的進入 sa³²³ 堂來參加祭祀儀式。老人們盛裝而來，手上各提著一飯籃的食物，包括茶水、一塊生豬肉（當地人稱為刀頭），一碗糯米飯、及一、二盤熟的食物。老人進入神堂內，即將刀頭懸掛在堂內的圓柱上，並將茶水及飯菜放在地上，對 sa³²³ 奉茶水並燒香祭拜。等到 12 位老人都到齊、分別祭拜完畢後，老人們坐在神堂前面代表著 12 地支的板凳上，拿出祭拜過的糯米飯菜，一起共用早飯。他們吃著飯菜，拿起自備的酒來，相互敬酒作樂。這個場景，就像侗人在家中有喜事時的宴客一樣，男人們圍繞著一個小圓桌，吃著豐盛的飯菜，相互敬酒划拳作樂。大約半個多小時後，吃完早餐的老人們先後離開，準備參與稍後舉行的民兵演習活動。

民兵演習是侗人自明清時期以來即實行的「村寨合款」⁵ 制度的當代表徵，已成為侗族各村寨在過年期間的一項慶祝展演活動，（詳細內容，請參閱筆者 2006 年的文章）。吃過早飯後，大約早上九點多，屬於村寨自衛組織的民兵集合在 sa³²³ 堂前面，排列整齊，民兵扛著烏槍或吹著簫笙，象徵性地出兵打仗，最後獵得敵人首級凱旋而歸的儀式性展演活動。男青年們穿戴著傳統服裝參與戰爭，領頭的是管理神堂家族的青年（而非民兵連長），緊隨其後的是民兵連長及其他參與的民兵，村寨老人亦盛裝而來，走在民兵的後面。有些村寨也會要求未婚的姑娘們穿著傳統服裝，跟在老人的後面，他們的說法是 sa³²³ shui⁵⁵ 是女性，當年參與戰役而犧牲性命，因此侗家姑娘亦應參與演習活動。在民兵出發之前，管理神堂家族的老人代表，會先進入神堂內摘取種在裡面的萬年青樹葉，將之佩帶在每位出兵打仗的民兵身上，以保佑

5 「款」(kuan⁵⁵) 是侗族社會以村寨為單位的地域性團體，是政治與軍事運作的組織，而這個組織可以跨越村寨界線，組織成區域性聯盟，稱之「合款」。

民兵平安歸來。演習的最後場景是，村寨的民兵凱旋歸來，在戰場上斬獲敵人的首級，由管理 sa³²³ 堂家族的青年領頭，扛著首級歸來，回到神堂前面，將首級交給神堂的管理者，供奉在 sa³²³ 堂內。

這二個儀式活動：男性老人的祭 sa³²³ 儀式以及民兵出兵打仗的演習活動，都圍繞著侗人的女性神祇 sa³²³ shui⁵⁵，建制成侗族村寨共享的文化特色。到底 sa³²³ shui⁵⁵ 信仰與侗人的自我建構如何有關？侗人如何經由 sa³²³ shui⁵⁵ 信仰以及參與這些儀式活動，來建立個人對於自我的理解、以及個人與村寨的關係？

首先，我們再回到前述的祭 sa³²³ 儀式，其所傳遞的文化意象，與近代侗人對於 sa³²³ shui⁵⁵ 與幸奴所建構的連結，似乎並無明確的關係。我認為侗人在 sa³²³ 儀式中所欲彰顯的仍是侗家的女性特質，以紅色紙傘、鐵鍋、紡織機等「物」來表徵 sa³²³ shui⁵⁵，同時也作為侗家女性的集體意象。其中，紅色紙傘、鐵鍋、紡織機等物，都是侗家女性在婚姻交換的過程中典型的陪嫁物，尤其是女性在落夫家時從給妻者移轉到討妻者家的「物」。而 sa³²³ 堂中表徵著 sa³²³ shui⁵⁵ 意象的墓塚，可看成是女人的子宮，象徵著即將落夫家的懷孕女人。男性老人各自從家中帶來一塊刀頭（生豬肉）進入神堂內祭祀 sa³²³ shui⁵⁵，此景象就如同討妻者以生豬肉送予給妻者一樣，男性老人以生的豬肉來交換女人的生育力（或再生產力）。侗人在祭 sa³²³ 儀式中所展演的，可以說是以男性老人所表徵的村寨房族，來與 sa³²³ shui⁵⁵ 所代表的集體的女性意象進行交換，或更具體地，進行社會的再生產。侗人以種植在 sa³²³ shui⁵⁵ 墓塚上的萬年青，作為社會的再生產力之象徵物，常綠的萬年青即表徵著侗族社會綿延不息的生殖力，作為社會延續的象徵。當老人完成了祭拜 sa³²³ shui⁵⁵ 的儀式後，他們坐在 sa³²³ 堂內（懷孕的女人身體前面）吃著豐盛的食物，飲酒作樂，慶祝人與社會的繁衍事實。因此，男性老人在祭 sa³²³ 儀式中，各自代表其房族的男系成員身份，跟 sa³²³ shui⁵⁵ 所代表的女性意象進行社會交換（social exchange），而萬年青所承載著「社會的再生產力」之意象，透過 sa³²³ 堂家族管理者（男性老人）所摘取的萬年青樹葉，傳遞給每一位即將出兵打仗的民兵。民兵配戴著萬年青樹葉，他們體現著 sa³²³ shui⁵⁵ 作為侗族民族守護神的護佑力與英勇精神，出兵打仗，並祈求能平安歸來。但是我認為更重要的是，侗人以萬年青樹葉來體現侗族社會中人的「再生產力」之價值

觀，這是社會延續的重要內涵。在這個傳遞過程中，管理 sa³²³ 堂家族的男性老人，體現著祭拜 sa³²³ shui⁵⁵ 而擁有的進行社會交換之「精力」(potency)，透過萬年青的意象傳遞給每一位參與的年輕民兵。民兵經由這個儀式化的動作，承襲並內化了社會再生產的精力與價值觀。年復一年，侗人以祭儀及民兵演習活動來展演侗族社會的延續與再生產的意象。

最後，我們回到前述有關侗人對於懷孕的相關禁忌，回答為何女性被禁止進入 sa³²³ 堂內，尤其此禁忌是針對懷孕的婦女。此禁忌亦延伸擴及到懷孕婦女的全家，就是平日在一起共食的家庭成員，包括有權利參與祭 sa³²³ 儀式的男性老人，亦可能因為家中有婦女懷孕而自動迴避參與，或是缺席、或是改請同房族的其他成員代表出席。為何對於懷孕的女人所設置的禁忌，會延伸到平日一起共食的男性，包括已進入退休狀態的男性老人，而且被侗人認為已經完成了生殖事實男性老人？我認為理解設置這個禁忌的脈絡，實與祭 sa³²³ 儀式所呈現的交換與社會交媾的意象有關。當男性老人進入 sa³²³ 堂中，與 sa³²³ shui⁵⁵ 所代表的女性意象進行社會交換，實與家中已懷孕的婦女一已進入社會交換的事實，有所衝突，也就是說侗人必須將 sa³²³ shui⁵⁵ 建構成一位未婚而亡的意象，才有男性老人必須祭拜之，與之進行社會交換的象徵展演行動，否則無法象徵性地完成社會的再生產之理想。而懷孕的婦女，代表已經進入了或已經完成了社會交換的事實，乃與男性老人所意圖透過儀式來達成的社會理想有所衝突，這就如同在祭拜過程中男性老人以生的豬肉來祭拜祖母神，但隨後卻拿出熟的食物來與其他男性老人分享食物的意象一樣，具有「從生到熟」之轉化的意象，二者之間是有所矛盾的。因而，侗人以懷孕的女人之「身體是臭腥的」語言意象來界定之，以禁忌規範來標記已經進入交換事實的女性，此類的女性身體在沒有完成生育責任時，其身份類別仍是曖昧不明的，處於無法界定的主體位階。懷孕的女人暫處於一個特定的身份類別，跟未婚的 sa³²³ shui⁵⁵ 所表徵的未婚的侗家女性意象，有待男性房族成員與之進行交換的身份類別或主體位階，存在著明顯的類別差異：進入婚姻交換系統的女人與有待進行婚姻交換的女人。

六、語言與儀式行動的「自我」意涵：以「百口儀式」為例

最後，我以侗人在日常生活中經常舉行的「百口」儀式來討論語言的效力，具有形塑、規範與建構「自我」的能力，無論是集體的或是個別的。

百口，侗語稱之為 pa⁵⁵ kou³²³，是空話的意思，凡是家中或村中有不順遂的事情發生，例如家庭不和睦、家中失竊、議婚不順、與人打官司、或甚至是有牢獄之災等等，足以引發群眾口舌議論的「事件」，均可以在事件發生之後找一個適當的時機，敦請儀式專家來做儀式。百口儀式主要是用來解決家族或村寨的「社會問題」，而非身體的疾病。當然若有一些疾病被認為起因於過世的、非正常死亡的親人，使得家族或村寨出現了不和睦、意見紛歧等問題時，被邀請來的儀式專家在舉行化解疾病的壓鬼煞儀式之前，須先舉行一個百口儀式，象徵性地來平息群眾的議論。侗人舉行百口儀式的理由相當多元，我過去多年在侗寨所見到的理由，包括家中失火、耕牛遭竊、解除婚約、電視機遭到突發的閃電擊中而損毀、兄弟分家而惡言相向、在接妻過程中新娘未能順利地落夫家、以及遭人陷害而有牢獄之災等等。若家中出現以上可能遭人說閒話的事件時，侗人會找一個適當的時機，請鬼師來舉行百口儀式。許多人家即使當年沒有特別重大的、可遭人非議的事情發生，也會在每年的年終舉行一個年終總結算的百口儀式。有一位家裡在街上開店的侗人說：「我們做生意的、這麼多人，也不曉得在這一年中有沒有得罪別人，遭別人講閒話，到了年終時我們一定要做百口。」沒有開店的侗人也說：「我們家人多，也不曉得這一年內有沒有對不起人家的，搞了較清吉！」舉行百口儀式的單位可以是個別家庭，也可以是村寨，侗人以儀式性的行動來化解或治療家庭與村寨的「問題」：失序的家庭與社會。

關於百口儀式的過程以及其象徵文化意義，由於筆者在其他文章中處理過部分的資料（林淑蓉2006：33-34），我將不再重複敘述。在本文我想要討論的，是「百口」所傳遞的語言行動意涵如何與侗人的自我意象建構有關。儀式專家在做百口儀式時，使用一種叫做 mei³³ wu⁵⁵（五倍子樹）的樹幹，將之切成三段表徵著陰或陽（一段去皮，一段留皮）的百口，在 mei³⁵ wu⁵⁵ 的一端切一個三叉口，拿一個大約如一個人的嘴巴長度的小樹幹或石頭（象徵著銀子）插入三叉口中，就如同一個人的口被東西掐住了一樣，無法開口講

話。此外，儀式專家將一根竹子、一小把稻草綁在 mei³⁵ wu⁵⁵ 上，最後再將事先剪好的、呈現出一段段缺口的長條白紙，插入 mei³⁵ wu⁵⁵ 中。這個以 mei³⁵ wu⁵⁵ 做成的百口象徵物，一方面要在世之人不要講別人的閒話，但是更重要的，是要掐住凶神惡煞的口，使得他們無法再講在世人的閒話。從百口儀式舉行的頻率，我們可以看出侗人對於以「口」所表徵的個人／人群的語言行動之關注。他們以群眾說閒話的概念來理解在世人的閒言議論，這可以說是一種社會評價的行動。我認為百口儀式的舉行以及其儀式意涵，具有建構侗人的自我概念之效用。侗人認為舉行「百口」儀式，可以使得那些會造成眾人議論或說閒話的狀況就此中止或結束。他們經由儀式來企圖改變或轉換家戶、家族或村寨因為發生事件而成為「被議論的」（being talked about）狀態。對於侗人而言，儀式所要化解的是改變與轉換「這個被議論的狀態」，因此需要去除造成這些社會大眾說閒話的可能根源。「說閒話」是一個集體行動，侗人以過世的 tsui³³ i⁵⁵ shan⁵⁵（惡鬼或壞鬼）的力量作為引發在世的眾人說閒話的動力，其所要制約的乃是個人、家族及村寨等任何脫離常態的行動，無論是正面的或負面的皆然。而中止眾人說閒話的解決策略，則必須藉助儀式行動來化解，其主要的目的在於將處於「非日常的」個人或群體回歸到日常的狀態下。筆者認為「百口」儀式所傳遞的「說閒話」的意義，與侗人所強調的平權社會的理想有關。

我在〈「平權」社會的階序與權力〉（林淑蓉 2006）一文中，曾提到侗族社會仍是以平權性做為社會建構的理想。從老人議會到合款組織的運作，侗人都是將協調看成是解決事情最有效的方法，而平權性的協調基礎，則必須落實在個人與村寨的平等性運作原則上，以「競爭」做為社會進步與發展的動力。而「百口」儀式的意義，乃是侗人在其強化平權精神的社會理想下，以消弭閒話作為目的，具有轉化社會因為過度強化競爭而可能產生的差異問題，或由差異再進而產生衝突與敵對。「百口」儀式所欲消弭的，是個人或群體對於差異而出現的焦慮與不安的情緒。經由儀式的舉行，個人或人群具體地展演了儀式所隱含的「去差異化」的文化意義，企圖再度回到平權社會的實踐理想下，過著和諧有秩序的生活。

更進一步地，我認為「百口」儀式具有二層意涵：外在的規範力量與內在的自我建構力量。我們可以將「百口」儀式所關注的空話、說閒話之意

涵，看成是一種社會規範，是以眾人說閒話的力量來規範與制約個人與人群的行動。但是我認為「百口」的意義最重要的不是在治療，而是在防範眾人說閒話的行動，這是一種如同Foucault（1990）所言「內在的規訓力量」，這是一種內化的自我規訓機制，透過儀式化的行動，成為侗人在日常生活中不斷地自我培養的行動力。侗人在討論這個機制時，以模糊的「已過世的但未進入善終的祖先行列之 tsui³³ i⁵⁵ shan⁵⁵（惡鬼或壞鬼）的力量」，作為引發在世的眾人說閒話的動力。固然，引發社會失序問題的根源，可以來自超自然的中介者（神或鬼）所引發的效果，但是害怕超自然力量的作用則是一種內在的機制。透過儀式的舉行，個人、家族及人群內化此種可能造成失序問題的自我規訓力量，以使得個人及人群得以遵循社會規範，強調平權社會的理想意象。因此，儀式的作用固然是化解，治療個人、家庭及村寨的失序問題，但我認為其最重要的目的，乃在於規範侗人的日常言行：以語言及儀式的外顯化行動（acting out），來完成外在的規範以及內在的自我規訓之效力。畢竟，透過儀式一再重複的行為與行動，可以產生如同語言所能發揮的宣示、約束與規訓效果，也可視為一種如 Lacan（1977; 1981[1968]）所提之「象徵的父親」（the Symbolic father），或該社會所強化的禁忌與法規形式。因此，個人及家族可以透過儀式實踐，來傳遞並展演該儀式的象徵意義。百口儀式結合語言與儀式化行動二種力量，同時進行形塑、制約、與建構侗族社會所認可的自我／人觀。

個人或家人發生不順遂的事情後所舉行的百口儀式，與侗人在年終時所舉行的百口儀式，二者之儀式過程完全一樣，只是作為祭拜的「犧牲物」不同⁶，以及儀式進行過程的隆重程度不同，然而二者舉行的目的並不完全相同。面對失序問題所舉行的百口，主要是在治療，治療已經產生的社會失序的問題，使個人及家族能回歸和諧的常態生活。而舉行年終百口的目的，則是強調內在機制的規訓力量。侗人以回顧的、追憶的檢驗（retrospective examination）來處理「百口」所傳遞的「空話」之公共論述，儀式的效用主要是經由外顯化的行動來提醒、限制、束縛並內化個人的「空話」行動，其

6 舉行家族百口，通常是個人及家族發生了可讓人議論及說閒話的重大事件時，侗人常以狗作為犧牲物；而年終百口之舉行，則未必真的有什么不好的事件發生，故一般人家會以一長條豬肉（當地人稱之為刀頭）作為主要的祭拜物。

重點在於個人及家族對於空話行動所可能產生的結果之理解。因此，舉行百口儀式是一種象徵行動，也是侗人所設置的一種規訓機制，透過年復一年個人及家族重新追憶、檢討個人的「空話」行動，來完成規訓的效用。

七、回到夢：在幻想與現實之間

夢的文化相當複雜與多元，存在著有意義的與無意義的夢，有個人的相當私密性的夢，也有公共的具有論述與預測效果的夢。誠然，具有被詮釋價值的夢，通常已進入了文化脈絡，被賦予了文化意義。對於人類學家而言，研究夢的目的與重要性乃在於文化詮釋，如何界定有意義的夢以及如何詮釋夢，透過夢的分享、述說與詮釋，我們可以從中揭開隱含其中的文化結構（Tedlock 1992）。本文雖然僅以一則夢作為例子，以闡述夢的文化詮釋與社會結構的關係，然而從這一則私人的夢卻可以衍生出許多相關脈絡的文化現象，可以幫助我們進一步理解侗族社會的性質。

在侗人的夢境中，唱戲所展演的行動意象，是結盟（婚姻、生育）與歡愉的「反轉」——死亡與哀悼。就夢的文化詮釋脈絡來看，我們不是將夢看成是與現實世界有差異的「幻想」，或者將夢看成是與現實生活完全「相反」的意象。就過去的分析經驗來看，我們很容易將生與死看成是完全相反的意象。但就侗人詮釋「唱戲就是打對台，就是死亡的意象」來討論，侗人對於生與死的看法卻可能不完全是二分與相反的意象，而是延續，「從生到死」是人類與社群必經的過程。夢境中的意象，似乎是現實世界的反轉，但卻又能真實地反映（預測）現實世界的能力。侗人將唱戲含括在婚姻交換的「吃相思」活動中，以「年」的時間來模擬及展演侗人的世代時間，其目的是以儀式化的行動來描述、提醒、與規訓必須反轉的「世代」時間。而夢以其幻想、想像性質出現的意象，經由在地文化的詮釋，以反轉「生」的死亡意象來說明「世代」時間的意涵。在詮釋的脈絡下，儀式所呈現的是模擬的「事實」，而夢則反映或預測可能發生的「事實」。模擬的事實，基本上是文化對於社會理想的「想像」，是一種「文化意識型態」的展演行動，因此，也可以說是一種虛幻與幻想。夢，原屬於虛幻內涵的潛意識創造物，經過文化詮釋的力量，賦予其豐富的文化內涵，因而使之具有反映或說明「事

實」的能力。從侗人的這一則夢來看，我們理解到幻想與事實之間可能不是截然二分的，夢也具有呈現社會結構的可能性。

侗人經由夢的詮釋所意圖說明與揭露的，是社會延續與發展的理想。他們以語言與儀式化的行動來重複表述達成「人的構成」之社會理想，必須歷經社會交換的事實方得以達成；而神話、傳說、禁忌、儀式化的行動（吃相思、侗歌的對唱、祭 sa³²³ 儀式、以及百口儀式等），則是侗人用以傳遞其社會理想或文化價值觀的主要機制。他們藉由語言、戲劇、侗歌、儀式行動等範疇來重複的陳述、揭示理想的侗族社會意象，藉由物與語言的象徵性來賦予個人一個可建構自我理解的想像空間。語言與儀式行動，無論是以敘述神話、侗歌、信仰、或以儀式展演形式出現，同樣地具有形構侗人自我意象之效用。語言結合意象，對於侗人自我產生限制與規範，個人的自我與集體的自我在這個過程中也透過參與行動，內化了這一套文化價值觀。侗人善於應用各種不同的意象：動物（例如雞）、植物（例如萬年青）、食物（例如酸的與甜的屬性之食物）等來描繪不同類別範疇的人，或以之來說明人群的相對關係。透過意象的展示以及語言的象徵力，侗人企圖規範個人與社群，更進一步地，亦作為個人與社群建構自我的內在規訓機制。在侗族社會中，主寨與客寨的位階是相對的、可反轉的，男人與女人的自我意象亦是以互為主體的關係相互建構，但卻展現在侗族社會所認可的男人與女人的集體意象中。侗族的男人與女人，分別以其性別化的身體來實踐理想的集體自我，個人唯有在相當制度化的集體意象中做出可能的選擇，亦即在侗族的集體意象中展現個人的自我。

最後，回到本文最初的書寫目的：探討夢、神話與儀式等範疇如何建構「自我」？具有相當不同屬性的夢、神話與儀式，在學術研究上通常分屬於不同的研究主題，我們如何將之放在同一個脈絡中來討論，說明三者的關連性與差異性呢？就如同筆者在前言中所提，三者的共通點乃在於都涉及了幻想與社會事實之間如何區分與關連的問題。在過去的學術傳統經常將夢看成是個人的、內在的、主觀的事實，或如同 Freud（1965[1900]）所主張的，是一種被壓抑的潛意識外顯化的結果，與清醒時外在的、客觀的事實有所差距。然而，在本文的資料中，我們看到了侗人的夢具有呈現社會事實的能力，可以描述或預測未來即將發生的事件——即社會事實。侗人對於夢境內容的詮釋，乃以其中的意象與語言來傳遞「夢即為社會事實」的效

果，而意象所傳遞的乃是侗族的社會理想，可展現侗族的社會結構關係，也可進一步作為侗族社會形構其「理想的社會人」或「民族自我」的基礎。同樣地，神話亦經常被認為與社會事實有相當大的距離，由於神話文本經常會出現虛構性的人物與情節，如此賦予了它們虛幻性的特質。然而，人類學者 Malinowski (1954[1926]) 提醒我們：神話不僅僅是一個說出來的故事，它更是一個生活的事實 (a living reality)。他從結構功能的角度來說明神話的功能，神話表達、提昇和符號化信仰，它強化道德，它能證明儀式的效率，同時它也提供引導人類的實用規範。雖然 Malinowski 對於神話研究的觀點過於實用，並且不關注其象徵面向，但也足以提供我們思考神話與社會事實、及神話與儀式之間的關連性。從侗族的民族誌資料來看，神話可以合理化儀式並且說明社會實踐的效力，但象徵與文化意義的建構在此卻是重要的，可以連結虛幻的故事情節與社會實踐之間因為時間隔閡而產生的距離。侗族神話中的棉婆孵蛋以及祖母神信仰的 sa³²³ shui⁵⁵ 即充滿了象徵性與文化意義，賦予了祭 sa³²³ 儀式的必要性與重要性，並連結到侗人跨村寨之地區性合款的實踐。筆者認為夢、神話與儀式都具有虛幻的特質，但卻以其不同形式來連結並說明侗人的社會事實為何，這是主觀的、想像的社會事實，與社會科學家過去所強化的外在的、客觀的社會事實同時並存，都是人類社會運作的基礎。

參考書目

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.

Devereux, George

1979 *Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality*. In *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*. R. H. Hook, ed. New York: Academic Press.

Foucault, Michel

- 1979 *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* New York: Vintage Books.
- 1980 *Power / Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977.* Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- 1990 *The History of Sexuality. An Introduction. Volume I.* New York: Vintage Books.

Freud, Sigmund

- 1965[1900] *The Interpretation of Dreams.* James Strachey, trans. New York: Avon Books.

Geertz, Clifford

- 1973 *Person, Time, and Conduct in Bali, In The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.
- 1984 *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In Culture Theory.* Edited by Richard Shweder and Robert LeVine. Cambridge: Cambridge 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.

Grosz, E.

- 1990 *Jacques Lacan: A Feminist Introduction.* London: Routledge.

Hook, R. H.

- 1979 *Phantasy and Symbol: A Psychoanalytic Point of View. In Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation.* Edited by R. H. Hook. London: Academic Press.

Lacan, J.

- 1977[1966] *Ecrits: A Selection.* Translated by A. Sheridan. London: Routledge.
- 1981[1968] *The Language of the Self. The Function of Language in Psychoanalysis.* Translated, with Notes and Commentary, by Anthony Wilden. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Mageo, Jeannette

- 1998 *Theorizing Self in Samoa.* Ann Arbor: Michigan University Press.

Mageo, Jeannette. M. and Bruce M. Knauff

- 2002 *Introduction: theorizing power and the self. In Power and the Self.* Edited by Jeannette Mageo. Cambridge University Press.

Malinowski, Bronislaw

- 1954[1926] *Myth in Primitive Psychology. In Magic, Science and Religion and Other Essays.* New York: Garden City.

Merrill, William

- 1992 The Paramuri Stereotype of Dreams. *In* *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. B. Tedlock, ed. New Mexico: American Research Press.

Moore, H.

- 1994 Gendered Persons: Dialogues Between Anthropology and Psychoanalysis. *In* *Anthropology of Psychoanalysis*. S. Heald and A. Deluz, eds. London: Routledge.

Shweder, Richard and Edmund J. Bourne

- 1984 Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally? *In* *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Richard A. Shweder and Robert A. Levine, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Stein, Howard F.

- 1990 Psychoanalytic Perspectives. *In* *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*. Thomas M. Johnson and Carolyn F. Sargent, eds. New York: Praeger.

Strathern, M.

- 1988 The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: Univ. of California Press.

Tedlock, Barbara ed.

- 1992 *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe, New Mexico: American Research Press.

Weiner, James

- 1999 Psychoanalysis and Anthropology. On the Temporality of Analysis. *In* *Anthropological Theory Today*. Edited by H. L. Moore. Cambridge, UK: Polity.

伍蒼遠 Wu, Tsang-yuan

- 1988 從江縣民族誌，卷二：侗族篇 *tsungchiang mintsu hsienchihi, chuan erh: dongtsu pien* [Tsung Chiang County Ethnography]。從江縣民族事務委員會編印 *tsungchiang hsien mintsu shihwu weiyuanhui pien yin* [Edited by Tsung Chinag County Ethnic Groups Affair Committee]。（未出版）*wei chu pan* [unpublished manuscript]。

林淑蓉 Lin, Shu-jung

- 2004 物 / 食物與交換：中國侗族的人群關係與社會價值 *wu/shihwu yu chiaohuan: zhongkuo dongtsu ti jenchun kuanhsi yu shehui chiachih* [Objects/food and exchange: social grouping and cultural values among the Dong of Guizhou, China]，刊於[In] *物與物質文化 wu yu wuchih wenhua* [Substance and material culutres]，黃應貴主編 *Huang Ying-kuei chu pien* [Huang, Ying-kuei, ed.]，臺北：中央研究院民族學研究所 *taipei: zhongyang yanjiuyuan*

- minzuxue yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。
- 2006 「平權」社會的階序與權力：以中國侗族的人群關係為例 pinchuan she hui ti chiehhsu yu chuanli: yi chung kuo Dong tsu ti jen chun kuan hsi wei li [Hierarchy and power within an "egalitarian" society: social relations among the Kam people in China]。臺灣人類學刊 taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 4 (1):1-43。
- 2007 侗人的食物與性別意象：從日常生活到婚姻交換 Dongren ti shihwu yu hsing pieh yihsiang: thung jihchang tao hunyin chiaohuan [Food and gender images of the Kam in Guizhou, China]。考古人類學刊 kaoku renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology] 67: 11-42。
- 張世朋、楊昌嗣 Chang, Shih-peng and Changszu Yang
- 1990 侗族文化概述 dongtsu weihua kaishu [An introduction to the Dong culture]。貴陽，中國：貴州人民出版社 kuiyang, zhoukuo: kuizhou renmin chupanshe [Kuiyang, China: Kuizhou People's Publisher]。貴州省少數民族古籍整理辦公室編 guizhousheng shaoshu minzu guji zhengli bangong shi bian [Kuizhou provincial ethnic minorities ancient texts editing Program]。
- 2003 侗族大歌 dongtsu ta ke [The Dong group songs]。貴陽，中國：貴州省民族出版社 kuiyang, zhoukuo: kuizhou min tsu chupanshe [Kuiyang, China: Kuizhou Provincial Ethnic Group Publisher]。
- 龍躍宏、龍宇曉編 Lung, Yao-hung and Yu-hsiao Lung, eds.
- 1997 侗族大歌琵琶歌 dongtsu take pipake [The Dong group songs and balloon-guitar songs]。貴陽，中國：貴州人民出版社 kuiyang, zhoukuo: kuizhou renmin chupanshe [Kuiyang, China: Kuizhou people's publisher]。

林淑蓉

清華大學人類學研究所

30013 新竹市光復路二段101號

sjulin@mx.nthu.edu.tw

From Dream and Myth to Ritual Performance:

Self-Image and the Formation of Symbolism Among the Guizhou Kam in China

Shu-jung Lin

Institute of Anthropology, Tsing Hua University

There has long been debate among cross-cultural researchers on whether Freudian dream interpretation is applicable to non-Western societies. Psychoanalysts and anthropologists alike stress the significance of dream interpretation and meaning when dealing with myth and ritual action discourses, both of which can be addressed as examples of acting out, and both of which are viewed as vividly revealing symbols of cultures, especially the subjectivity of the collective self. In this paper I use Lacanian psychoanalytical perspective (esp. language and symbolism) to examine how the Kam people of Guizhou, China interpret dreams, myths, and ritual performances for purposes of understanding their senses of self/personhood and cultural symbols.

The Kam have traditionally practiced patrilineal cross-cousin marriage, which requires two generations of wife-takers and wife-givers to complete a marriage exchange cycle. When dealing with issues of the self and personhood in anthropology, sociality is central to any analysis of the relationship between wife-takers and wife-givers. Whereas psychoanalysts would likely emphasize the aspect of inner self when analyzing this practice, anthropologists are more likely to focus on the external mechanism for establishing self/personhood from such embedded contexts as events, social activities (actions and behaviors) and language (speech and discourse) to locate the position of a subject. In other words, ways that the self and personhood are constituted, either individually or collectively, are embedded in social life.

There are various mechanisms (e.g. myths, taboos, social exchange and ritual performance) in Kam society to inform men and women that they have to learn and to practice an appropriate form of self/personhood. For example, wei33 keh55 is an social exchange between two villages which can be understood as a reflection and an act of performance the completion of marriage transaction between two social groups. First, I describe a dream account told by a Kam woman which foretold an occurrence of death in the village. A dream is not only a social reality but also carries the cultural message to inform Kam men and women to enter marriage exchange practice. Then, I move to the Kam songs performed by Kam men and women during social exchange activities. Through the lyrics and symbols contained in the Kam songs, men and women express their loves, emotions and desires towards their desirable marriage partners. Although Kam song singing is an institutional mechanism, individual men and women are able to convey their internationality[1] by selecting suitable songs to express their personal desires and situations. Third, I discuss how taboo observations constitute the Kam self, one is aimed at pregnant women (birth) and the other towards the surviving family of a dead person. It is through the taboo practices that the Kam people complete their transformation of sociality: from birth to death or from death to social reproduction. In addition, I examine Kam myths and their practices of sa323 goddess [the goddess of a Kam female ancestor] worship to further my discussion of the significance of marriage exchange. In the myths and ritual performance to honor sa323goddess, 12 male representatives of Kam clans enter the sa323 goddess shrine to worship sa323 and then to engage in drinking and eating which I regard as an imitation of marriage exchange or social reproduction. Finally, I describe the content of ritual action performed by the Kam people whenever a disharmonious event occurs in the family or in the village. Pa55 kou323, which refers to empty words, is the ritual practiced constantly by the Kam people to prevent "being gossiped or being talked about" by other people, including either the living or the deceased. Although ritual practice such as pa55 kou323 is an external action, however, it is effective in the constitution of the Kam self by reminding people not to engage with actions of "empty words" or "being gossiped about." That is, the ritual of pa55 kou323 is not only a symbolic action but also serves as a regulatory mechanism to constitute the Kam self.

My conclusions are (a) dream accounts and cultural interpretations of dreams foretell Kam social realities; (b) myths as story-form of living reality legitimate ritual action and verify the effectiveness of social practices; and (c) rituals as fictions and imitations of social reality serve as imaginary social ideals for Kam cultural ideology. Dreams, myths and rituals all contain some characteristics of fantasy and imagination but are all able to express, articulate and verify what social realities are in their own ways. Symbols are the basic mechanisms which have the capacities to connect fantasy and imagination with social realities. In sum, dreams, myths and rituals provide the inner, subjective and the imaginary of social realities, and its significance is no less than that of the external, objective and practical aspect of social realities. For human society to move on from generation to generation, it needs both operating mechanisms: the imaginary and the practical.

Keywords: dream, myth, ritual performance, psychoanalysis, the Kam
