

“款”与区域社会——黔东南南江河流域多族群视角下的社会结构研究 (Is Minzu A Problem? — Regional View on the Studies towards Southwest China)

(孙旭 人类学硕士 广州中山大学)

据传当年忽必烈对马可·波罗的故乡——威尼斯——充满了好奇，希望马可·波罗能够为之描述一番异国的奇景。马可·波罗却断然拒绝了大汗的要求，理由充满浪漫色彩。马可·波罗言称，威尼斯在他的记忆中精致细腻，五光十色而珍奇无比，若是用语言和文字将之描绘出来，记忆就会被这些词语固定下来，让故乡变得苍白而难以想象。

——转述自《看不见的城市》，伊塔洛·卡尔维诺

一、绪论

对于黔东南的研究，初入此地，初涉此题的我，也有一种惯性，停在一群被称为少数民族的人群聚居的村寨里面，扎扎实实地呆一阵，搞清楚他们的文化及其内涵，继而解释这个社会是如何运作的。然而，我在第一次黔东南展开田野时，便与“款”结缘，而之后的研究，是我对上述惯性有了再思考。对于这个据说曾经存在，后来消失，而当地人几乎了无知的“东西”，我只好借助各种相关研究成果。在丰富的文献中，“款”被描述成了侗族社会曾经存在的一种完善的社会组织形式，从单个村寨一直延展至成百上千个村寨的区域，通过小、中、大、超大联合四个层级进行区分，每个层级涵盖的村寨数量依次增多，款组织内部有款首和款兵，并制定款约。款组织依靠款首、款兵和款约不仅有效地实现了侗族社会内部的自治，而且面对在外人入侵时，还能集结成规模的抵抗力量¹。面对对于“款”日趋繁复的研究，有两个最基本的问题始终无法令我满意，也引导着我继续开展研究——“款”到底是什么？“款”到底还在不在？后一个问题既是前一个问题的延伸，也是前一个问题的引子。初入田野时，我在调查的区域，一直为弄清“款”的形貌做着访谈，人们对之的认识和记忆都十分模糊，因而我发现尤其要将“款”的内涵首先清晰化。进而，回答了款是什么的问题，自然就能更易于在历时和共时中把握“款”的存无问题。

¹ 现有的“款”研究，集中在侗款方面，我将之分做四类：一是溯源性研究；二是款词的研究；四是侗款制度性研究；四是综合性研究，常涵盖前三方面，注重侗款的社会功能，间及历史变迁。我的总结基于综合性研究的成果。可参见：杨昌嗣，“侗族社会的款组织及其特点”，《民族研究》，1990（04）；邓敏文、吴浩，《没有国王的王国——侗款研究》，中国社会科学出版社，1995；石开忠，《侗族款组织的文化人类学阐释》，中央民族大学博士学位论文，2007。

此外，在目前的研究中，普遍存在两种观点，第一是将“款”当作侗族所特有的社会组织形式，甚至将之视作一种侗族的社会制度；第二，是断言在新中国建立后，随着社会主义建设的开展，款组织已经消失，而仅将“款”当作一种历史上的存在物。本文正是要针对这两方面进行反思，并希望以此推进对于黔东南地区社会的再认识。

于前者，其根本问题是依照民族识别后的划分，进行单一民族的研究，并将某一民族的文化与社会等同起来，忽略了西南地区复杂的族群状况以及不同族群间长期以来的交往与互动。这一问题，已经有许多涉足西南研究的国外学者提出，代表人物如 Harrell, Katherine · Kaup 等。他们指出在现有的民族标签下，实际上存在着多种族群，而这些族群在文化和认同上都很难以单一民族囊括¹。实际上，Leach 早在其《缅甸高地的政治制度》中就已经深刻地指出，“当社会结构表现于文化形式中，其表达总是不精确的”²，其挑战的便是将一种文化对应一个社会，或一个社会只存在一种文化的偏见。依此思路，我们更要将社会与文化的研究，置入一个多族群互动的区域中。“款”正是这一思路下的切入点，无论现有的研究将之称作“款组织”还是“款社制”（款是一种社会制度），都不应将之视作侗族独有的，或是侗族和苗族各自拥有的一套组织形式或社会制度。而是以区域和多族群的视角展开研究，观察“款”背后的一套社会理念，或可称为人际交往的理念/规则，如何在一个多族群的区域中发挥作用，将之维系为一个整体，而因地理、历史等原因，又在不同族群中以不同的或相近的文化形式表现出来的。

于后者，实际上是要将研究置入一个过程中进行研究。我将“款”视作区域人际交往理念/规则的具体层面上的表达，就是希望莫要将之视作一个实体。若是视作实体，如组织或制度，则其背后的含义便是当断言“款”消失时，同时就代表着侗人对于其社会构成之理念也随之改变。这种认识于我看来难以信服。这就需要开展一个历时 100-150 年的历时研究，看到这段时期内，外部的变动和内部诸多力量的涌动。这是一个复杂的过程，在这个历时过程中，我还希望进行社会结构纵向上的把握，换言之，就是对人群诸概念的研究。并不是如过往研究一样，单纯地将“款”抽离出来，进行变迁的描述，而是看到人群由小到大，不同层次上的变化和维持。国内的历史人类学研究，常强调“结构化”的过程，实际上强调的不

¹ 相类观点，散见 Stevan Harrell, ed. 1995. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press; Katherine Palmer Kaup, 2000. *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*. Boulder, Colo. and London: Lynne Rienner; Susan D. Blum. 2002. "Margins and Centers: A Decade of Publishing on China's Ethnic Minorities" *The Journal of Asian Studies*, Vo.61, No.4 (Nov., 2002), pp. 1287-1310.

² 李区，张恭启、黄道琳译，《上缅甸诸政治体制——克钦社会结构之研究》，台北：唐山出版社，1999（1954），页 5。

仅仅是文化结构或社会结构，而是更强调在历史过程中对于人或人群的重视¹，揭示他们与结构和历史之间存在的张力，在我看来是人类学背景下的历史人类学的旨趣之一。因而我的研究就更重视人/人群的活动对于地方文化和社会结构的影响，同时也关注大历史与地方社会的并接。

基于上述，我要对我的田野点的选择和研究对象进行两层意义上的重新定位。首先，是以区域社会研究取代某一侗族社会的研究。其次，是以区域社会研究取代以村落为单位或以单一村落发散式的以点带面的研究。于前者，以区域取代单一民族，或许能够洞察黔东南一隅人群组织及社会构成的实貌；于后者，与选题相关，观察一个“历史地建构出的区域社会”，辅之以比较的视角，也许能够更好理解人群互动和他们对于人际交往关系的理念。因此，我将田野点定为“四脚牛”这个区域，并不以一个族群一个村落为定点，而是观察和研究区域社会中的组织、人群活动，直达对其社会结构与构成过程、机制的理解。但需要说明的一点是，以目前材料来看，仍无法实现均衡地比照不同族群之间的诸多人群概念的内涵，本文仍然是以侗人的研究为基础（因为他们占去大多数），而辅之以苗人的相关情况以作对比。希望之后能更为深入。

二、四角牛地区

我所研究的人群，位于黔东南州水口地区，因为一条南江河纵观而过，也可称作南江河流域。在清实录的一段片段中，可以窥到外界对此地最初的印象：“查南江距黎平府城一百五六十里，东南接连湖南，西南接连广西，三省苗瑶，呼吸相通，俱有姻亲……”²。这样的观察与我的调查或有出入，因为族群间的通婚并无如文中所说那么普遍，但却勾勒出了此区域中各族群密切交往互动的图景。

而我在绪论中提及的“四脚牛”，没有非常明确的地理边界，基本包含了整个南江河流域。由于其所在地区的人群有语言而无文字，所以对于“四脚牛”的记录，总见于外人观察或描述的文献中。其中多是以代称出现，只见“四脚牛”三字，未见其他，而最详细的一段见于光绪五年清人徐家干的记录：“地名四脚牛，初不知其何意，即执苗人问之。凡地方有事，需众会议者，则屠牛分四脚传之以为之约，因即以四角牛名。曰水口，曰南江，曰古邦，曰高岩，号称四脚首寨，余各随所近者附之。主其寨者皆称曰“头公”，而首寨头公尤见尊大。牛传毕至，相应如响，故一旦狡启，数千之众随时可集，其称伪王、将军、元帅、先锋、

¹ 可参看萧凤霞，“反思历史人类学”，《历史人类学学刊》，第七卷第二期，2009.10

² 大清高宗纯皇帝实录/卷之一百四十一/乾隆六年四月下，（清）《清实录》，中山大学数字古籍资料库

总理者，皆即所谓‘头公’也。楚军至，踏平首寨，禽首要，余悉不战降。毋亦牛盟无主，约散而胆落矣！”¹。

上述基本可谓各种文献中对四脚牛最清晰的描述和解释，但实际上对于我们划定这个区域仍然没有太大帮助，尤其在边界上因为杂处的村寨和山型而显得异常模糊。惟有结合上文引述史料和现在的区划，做一大概勾勒。

所谓的“四脚牛”地区，地处桂、湘、黔三省边陲，位于今贵州省黔东南州的东南一隅，若按现行的行政区划，包括黎平县水口镇、龙额乡、雷洞乡和地坪乡的大部分村寨。其北达黎平县城，南通广西三江富禄乡，西邻肇兴乡及从江县，东与广西、湖南边境相接。以现有之民族划分，该地区以侗族和苗族为多，其中侗族占去了85%以上，苗族约占7%，间有瑶族、水族村寨，以及杂居其间的汉族。都柳江的支流南江河由北向南从此区域纵贯而过，西来之东郎河、岑信河，东来之雷洞河，北来之已信河于水口村在地汇入南江河，在此并为一支南下都柳江。如前文提及的，河道网络基本覆盖了“四脚牛”地区，所以或可商榷以南江河流域为一区域对之定位。

对于“四脚牛”的解释，我将之区分为“组织说”和“地形说”两种。前者无疑是受到了徐家干极大的影响。“款”作为一种侗族传统的社会组织主要形式被认识后，学者们就将“四脚牛”视作了一个黔东南地区的主要大款之代表²，而此地方也因为这一大款而得名，与徐的表述相差不大，只是用款组织概括了。后一种说法，则来自自我调查时获得的信息。走访了几个村寨之后，当地人认为“四脚牛”实际上是对这一地区地形的描述，这一地区的地形看来，就如同一头牛，其头在乍团（另一说在南江），尾在地坪，南江、古邦、新寨和地坪则分属牛的四只脚。我无意于对当地人这种说法做地形上的考证或与文献比照出入，而是想试着从文献之外人描述（虽然徐也这么做了）抽离出来，获得一个主位的视角。这样的询问也许还有更多细节会在之后铺成出来。但现在要提的是，对于“四脚牛”，口耳相传也好，穿着附会也好，当地人已有了自我之归属的认知，因此通过他们的言语出现了一个实体边界目前尚显模糊，但观念层面上归属明确的地区。以此作为我研究开展的基础。

三、内部分化

通过历史文献展现出的，是“四脚牛”地区的村寨联合成为一个整体与外敌对抗。但在实际的调查中，却可以看到其内部清晰的分化。以现有的田野材料为据，这一地区包括了“三

¹ 《苗疆闻见录》，[清]徐家干著，吴一文注释，贵阳，贵州人民出版社，1997，页232

² 可见《黎平县民族志》，黎平县民族事务委员会编，贵阳：贵州人民出版社，1989.12 页32

佰水口”、“七佰南江”、“二佰古邦”、“佰二己流”、“佰五雷洞”、“四十牙双”、“八佰安民”等村寨联合体。先不论它们彼此的分化情况，仅就“X佰”¹就已经让我困惑不已。放眼看去，这种叫法在黔东南并不少见，如从江县的“伍佰龙图”、“七佰贯洞”……。调查的期间亦为此做了不少功夫，却收获甚少。根据本地的说法，这种称呼代表其后面所指地方的户数多少；也有专事研究侗族的邓敏文认为实为朝廷的“编户齐民”；第三种认为这样的叫法如同现在基层划村分组的行政规划。言说不一，我也不敢相信，至今于我仍然是个悬而未决之问题。而至于“X佰”之后的名称，一词多指代两意，一个指的就是具体的村寨，如南江村、古邦村等；第二个意思就是以这个村子为核心的村寨的联合。对于第二种意思，代表了这种“X佰XX”的实际内涵。以南江为例，七佰南江实际上就是代表了以南江为核心的周围几个村子的联合体，之所以将南江放在首位，是因为当地人认为南江之外同归属于七佰南江的村寨，本都是南江村人，后因种种原因分出而另立村寨，但仍以南江为主。其他几个村寨联合体亦是如此。碍于篇幅，只以水口、南江和古邦做一概说。

“三佰水口”，如今由二十四寨子组成，依照现在的行政区划，分属水口镇和雷洞乡，包括（属水口镇的）对门江、新寨、河口、甲对、金岩、滚干、岑化、新言、滚政和（属于雷洞乡的）规格、美样、毕义（苗）、厦头（苗）、己敏（苗）、美老、弄大、弄格、归难、岑显、己马、三山（瑶）、细劳（水）、黄土（水）、厦米²。按照我在前文所述，当地人相信水口本有三百户人，后来逐渐分出，形成了如今二十四寨子的规模。三佰水口的村子之间在平时里鲜有集体性的活动，难以看出他们是一个联合体。只有到了正月间，这种联合的关系才显露出来，一是以村落为单位的彼此间做客，二是二十四寨子同时参加的三百水口祭萨活动。我在这里要详细说明的是后者。“萨”信仰在侗族地区非常常见，在“萨”为侗语之音译，侗语意思为“祖母”、“奶奶”，所以用汉语附会后，许多的确也有见到将之称谓为圣母娘娘，作为侗人的至高神，几乎在每个寨子都能见到供奉萨的萨坛或萨堂，每逢初一十五上香，正月初一全寨拜祭，以求庇佑。三百水口并不是寨寨有萨坛，而是在新寨有一个总萨坛，祭萨的活动据说自此地有人落户便已开始，而现在所能见之萨坛，则据老人回忆修建于80年前。此处有萨坛而别处没有的情况，成了当地人确定三百水口的是由此地分出去的凭据。新寨、对门江和河口村对这个萨坛拥有管理权，因为他们认定自己祖上为最早落户于水口的人，而今日的分离之格局，则是由于汉商在水口发展贸易和定居占地的结果，

¹ 为叙述方便，笔者会用“X”放在“佰”之前来代替数字，“X佰”是“三佰”、“七佰”、“二佰”……的统称，而“X佰XX”则是村落联合体的统称。

² 地名部分为音译，其括号中标明的是现今识别后的族属，未做说明的均为侗寨。

当然这属于另一故事了。因为此三寨所宣称祖宗之地位，因而享有“父寨”之身份，三佰水口其余各寨，是为“子寨”。正月初八的芦笙节，传古已有之，每隔一年举行一次。本来的日子只定在正月，仍需当地会看日子的师傅选吉日尔后通知各寨，后因过于繁琐而于2003年其共同商议定于初八日。父与子在地位上的区分在这一日尤其明显，芦笙坪位于萨坛之前，被视为神圣之地，需待三父寨先进入后，其余各寨才能陆续进入。三寨的寨老可悉数参与活动，子寨只派一、二代表。

“七佰南江”包括（水口镇的）高寨、岑烂、岑吾、务仔、务赧、归能、己信、八劳、宰洋、宰直和（东郎乡的）东郎与金抗十二个侗寨。早在一块立于咸丰元年的“万古章程”石碑上，七佰南江以“七百大口”的方式被提及，而此碑文之章程，又正用于约束七佰南江所囊括的村寨。及至1983年，七佰南江各村干部与联合起来商定了“七佰南江乡规民约”刻于此碑之另一面。七佰南江作为一个整合体，一直是他们自我认同的概念。对于活动来说，七佰南江并无水口那样规整。只是在2006年才打造出了“七佰南江文化艺术节”，定例此后每隔三年举行一次，位置并不固定，第一届之后都有抽签来决定。第一届定在南江，也算尊重和确立南江作为核心的地位，第二届在己信，第三届准备2012年在务赧举行。这个活动和水口的比起来，要新的多，而且“七佰南江”并非只有一个共同供奉的萨坛，而是每个寨子各有萨坛各自拜祭。然而南江有一个“石牛坪”，传说是历来各处寨老相聚议事的场所，虽然如今已经被沙泥淹没，却是曾经各寨有事必须齐聚的地方。关于描述这个石牛坪，南江村人还有另一番暗示，即南江在七佰南江中的地位之重要。接续着这种证明方式，南江村还将自己的核心地位辐射到了整个南江和流域。他们认为南江实为此一流域的“政治中心”，而“三佰水口”、“二佰古邦”、“佰二己流”又处于南江的从属地位。这种看法并非南江人自我中心的表达，在上述几个地方，人们的确也有如是之说法。

“二佰古邦”包括古邦、亚改、亚罕（苗）、德过、起凡（苗）、美更、思姑、平金和弄播（瑶）九个村子共二十二个自然寨，古邦亦是这写寨子的父寨。古邦的集体活动在农历的十五举行，什么时候发起的已难以追溯，活动也是隔年举行一次，每次两天，第一天是全寨集合于古邦芦笙坪的赛芦笙，第二日则是在村子另一头坪的“赶坪子”¹。作为父寨，古邦不仅要承担起组织活动的责任，也要做好接待各子寨的工作，主要就是为他们准备甜酒以飨芦笙队伍。参与这个活动有强制力，子寨若是不按时前来，就会受到其他各寨的责难。在我调查期间，有机会参加农历八月十五的活动，亚罕就在未通知各寨的情况下未来参加。虽

¹ 赶坪子，即是姑娘围坐唱侗歌，其他各寨也可以派姑娘前来参加。

然我尚未看到结果，但在离开前，古邦村已经和各寨在商议如何惩罚亚罕的事宜。古邦人自然也言称其余各寨是本寨人分出去而形成，但依然彼此通婚建立了密切联系。这里有一则关于古邦在如今所在地建村的传说。原来，古邦原名为“姑帮”，在侗话里就是“gu33 ba53”（gu33 为爸爸的妹妹，ba53 为爸爸的姐姐）。当初古邦本是在另一处的一个寨子，后因人地关系紧张，迁徙至田地更富足处，就相中了现金所在，却当时该地还是一片森林，而自己寨子人力不够，不足以开垦。于是，他们请来了那些姑姑村的人前来帮忙，为感谢纪念，就将新建起的村寨命名为“gu33 ba53”¹。

三个村寨共同体，表现出了许多相通性。虽然彼此之间长期保持禁止通婚的刚性规定，内部却彼此建立起了错综复杂的姻亲关系。拟制的父子关系中的主从之分，在日常和节庆中确立了主导者和各种规约。具体的集会活动让所有村寨可以参与进来。如是种种，让人不免猜测，这是否就是“款”？它是否至今存在？而它们内部对于各族群的整合，到底出于何种原因？彼此之间清晰的区界，是人为设立还是地理上的分别？最后一个问题，已经有许多猜测，综合看之，或为一种基于地理的人为划分。而不通婚姻的原因，说法不一，尚难有令人信服的解释。至于前几个问题，在我看来，就需要将“款”放在一边，以“款”来理解这个地区，恐犯了本末倒置的错误，而是要从其内部各种层级的人群概念着手，理解了人群交往的理念，或许才能理解“款”是什么。

四、人群诸概念

1. 亲属

亲属包括两部分，房族和亲戚。房族是侗族研究中时常提到的概念，由于是他们血亲支系之概念，所以用汉人之“房”来理解，例如他们以房族为单位共同祭祖（挂清），所以就有了与汉人之继嗣群体的比附。房族对于侗人自身来说，使用的时间并不短，这个汉语概念作为一个词汇如何随官话成为侗人的自身概念究竟从何时起，难以追溯。然而，用房族来指称侗人之继嗣血亲群体，仍存在偏差。相对于能够追溯清晰之祖先的汉人宗族之下各“房”分支之概念，侗人的房族难以追溯明晰之祖先，一旦追溯，那么通常一寨之中同姓之各房族就会指向同一个来此建基的祖先，至于何时分化，难以说清。此外，由于侗人本身无姓氏辈份，采用的是父从子名的方式，所以在几代之中，辈份就会难以区分。而侗人又十分重视长

¹ 又见《苗疆闻见录》，亦有在注释中提及：“今黎平县古邦乡古邦，相传该地区旧为一片原始森林，最先到此地居住的始祖蒋长因修建房屋时得到姑母的很大帮助，为纪念姑母，便将村子命名为‘姑帮’，后谐称今名。苗语称 Gub Bangb”。侗语称 Kgul Bangl。意均不详。”

幼之有别，所以使用汉姓的同时，才以字/班辈作为起名之凭依。过于强调字辈之作用，有时就会影响对侗人本身父从子名的形式和长幼有别之观念的理解。所以房族这个词和“款”一样，对于我们研究来说十分危险，也许为讨论之便，仍沿用房族指称当地这样一个血亲群体，但要从内部视角，赋予其新的意义。在四脚牛地区，“房族”并没有特指的侗语词汇与之对应，如果非要找出一个词来形容房族所包含的成员及关系的话，他们用的是“huo53”。据说在从江一带，用的是“tou323”。直译就是“一伙”、“一兜”。而所谓的一伙人、一兜人，他们习惯用这个词做量词来举例说明，比如“一兜杉树”，同是这个兜。而所意涵的，是基于同一根系聚拢起来的人。同一“huo53”的人，如同一家人，凡其中某家有红白喜事、小孩满月、起房子等事，其余各家悉数前来，就如同自己家的事情一样处理，所以只是帮忙，不用送礼。“huo53”还会吸收非血亲非同一姓氏的群体进入。例如在己信，有一吴姓的“huo53”，其中就有几家潘姓的人，凡一问起，都说他们属于此吴姓的“huo53”，彼此互为兄弟。这种对外人的接纳，并没有特别的要求或仪式，按照此吴姓“huo53”中成员的说法就是“当初看他们人少，很多事情不方便，我们和他们又和得来，就互称兄弟了，为的是有事的时候互相帮忙”。

侗人话语中的亲戚，指的是姻亲。姻亲是十分重要的一个群体。上面提到侗人生活中之大事，除了房族帮手外，主要参加的就是姻亲。参加除了帮手外，最重要的成分其实是送礼，送去的礼依活动不同而在数量上有区别，但都包含大量的粑粑、糯米和肉，甚至现在也有礼金。姻亲互相间参加这些活动，称为“wai323 k'ai33”，就是“做客”。姻亲间虽然平时来往也比较频繁，总做客总是单方面的，凡是一家有事情或过节才会请来姻亲来，但并不讲求往来回请。侗人习俗有姑表婚，孩子娶妻出嫁都需要过问姑家舅家，所以以此结合，便世代联系紧密。而由于房族之概念之于侗人一如兄弟，所以凡一家之姻亲就是房族之姻亲，由此个人之结合实际上那个就是两个群体间之结合。以南江村岑吾寨一吴姓人家起新房为例。起新房基本依靠人工，巨大的木质骨架要在选好的日子里一夜之间树立起来，需要巨大的人手。其房族内部天天都在帮忙自不待言，但是到了竖起骨架的一日还是需要更多人手。南江三寨彼此之间只要不是同一房族，都可相互通婚，所以三个相互比邻的寨子早已结下复杂关系网。当日这家吴姓前去叫亲戚来帮忙，跑遍三个寨子，叫了近30户人家前来帮手，都是亲戚，几乎将一家之事，变作了一寨之事。

相对来说，房和亲戚的概念，在苗寨依然会通过血缘、姓氏和婚姻体现出来。然而，仅从上文的材料就能看到，房族虽然存在，却不是一个刚性的概念，而是有灵活的变化空间。

2. 村寨集体——古楼与萨坛

村寨的说法，有些不准确。具体说来，村子常包含几个寨子，侗人最基本的聚落单位就是寨子。依靠寨门、萨坛和古楼三者将之标识为一个整体。现在见到的寨子内部多样，一个寨子之人或为一个房族，或为同姓多个房族，或为多姓多个房族。无论上述哪种情况，寨门和萨坛都是共有的，只是在古楼上方面，有很大区别，这种区别实际上代笔这村寨内部人群之区分和整合。所以要理解一个寨子之群体，就得从古楼入手。

古楼，侗话里是“lou35”，现在我们常见的用法，是“鼓楼”，原因是在黔东南一带常见的楼顶或楼里火塘边，都有一个传信的牛皮鼓，因此得名。但当地人却明确地告诉我，楼与鼓并非配套出现。己信一位修鼓楼的师傅也说，他只负责修楼，从来都是如此，而鼓是各个村子自己有需要才配的。对于“鼓楼”一词的来源，可能又要回溯清咸丰前后的战乱，在此先不提。古楼究竟是属于一个寨子，无论村寨是一个房族、还是多姓多房族？还是属于一个姓的人，即便他们分做不同房族？亦或者，只是属于一个房族？其实，这三种情况在四脚牛一带都有见到。所以很难立即有一个古楼归属于谁的答案。由于村寨建立，常有一房族先到，后其他姓氏或同姓氏其他房族进入的说法，所以多认为古楼最初原型是一个房族修起一个古楼，实为房族内部处理事端和讲“k'uan323”之场所。但由于多数古楼因火灾或破四旧而毁了，如今多见的是一个寨子全体重新修起一个古楼，而归属也就是全寨共享了。

己信村修古楼的木匠师傅还告诉我，侗人对古楼一种说法，即“田里有鱼窝，寨中有古楼”。鱼窝在一丘田的中心，特意挖这样的一个深坑，是为了干旱或田冻时，给田中之鱼一个安身之去处。据这位师傅说，古楼于寨中老人，有相同之意味。先不说老人受到尊重的地位，在这里，一个寨子实际上被看作了一个共生的大家庭。所以对于老人去世出柩时要在古楼停留和举行仪式的解释，亦是老人对于这个大家庭做最后的告别。

在三佰水口的毕义和厦头，也看到了古楼或类似古楼的建筑。苗寨有无古楼，多是认为那存于寨中的小楼，不能称为鼓楼，但在前文的述论中就可以看到，古楼为何，其实实际存在的形制或名称，远不如其对于村寨的意义来的重要。这意义，大约在于敬老和集体生活，而更深层次的，还是一种公共的包容感。

萨坛的情况与古楼很像，最初的说法，也是一寨一房一萨坛，而如今无论寨子内部姓氏和房族多么复杂，萨坛也都是全寨之公共拜祭的对象了。正月初一多还会举行全寨的拜祭仪式。

如果说一寨一房一古楼和一寨一房一萨坛的形式，还是基于血缘，那么现在看到的复杂的村落内部的分与合，则有点像基于地缘的整合。然而我却不想保持这样的观点。在我看来

无论是单一房族的简单形式还是多姓多房族的复杂情况，在寨子的格局中将其中的群体维系起来的，还是一种共同的人际关系之理念。鱼窝与古楼的类比或可以作为此理念的一个注脚。这套理念或可能脱胎与当地对于家和亲属的理解，但由于一房一寨作为一种理想之模型，不知存在于多么久远之过去，而多姓多房的现状则经历了长期历史的发展，所以这套理念绝不能等同于对于家和亲属理解的扩大，而是不同血缘群体在同一村寨空间中彼此调适的过程中形成的新的认识。进一步说，也许在跨村落的交往中，他们也会把这套理念投射于其上，但又会因为跨村落所遇到的新问题作出调试。是一种层级上推，空间扩大，而又相互牵连的作用模式。

3. 年龄群体

1) 腊汉与腊篴¹——坐姑娘、吹芦笙

腊汉与腊篴实为同一个年龄群体，男性为腊汉，女性为腊篴。这个群体的年龄下限是至少要达到16岁，即要到成年的年龄，而上限的要求是至少是未婚。用“至少”是因为上限和下限都有浮动的空间，下限主要在16-18岁浮动，而上限则最严格的界限是——未成为家长，即尚未生子。这样的限定在于这个群体的意义，除了村中活动需要他们这些年轻人外，他们最主要的活动之一，还是腊汉与腊篴之间的交往与谈情。交往谈情活动主要是入夜后，腊汉带着小琵琶去找腊篴，或弹着琵琶对唱情歌，或是闲坐聊天，为的都是博取腊篴的欢心，所以腊汉们常将之称为“坐姑娘”。浪漫一点的说法被称为“行歌坐月”²。

除此以外，腊汉的另一个大活动就是组织芦笙队吹芦笙。虽然成家者亦会参加芦笙队，但他们并没有年长者应有的地位优势，而只是因为这些人在吹芦笙方面是老手，会的曲子多，经验丰富。实际的组织者和践行者还是腊汉群体，多数还会推选出一个能干的腊汉头，专负责组织、采购物品，联系人制作芦笙等。

腊汉与腊篴的交往活动，将不同的村寨联系在了一起。

前面提到一种“wai323 k'ai53”的做客方式。而寨与寨的交往做客，则称作“wai323 je53”。“wai323 je53”多是由腊汉与腊篴的交往活动引起的，比如对门江和滚干，就是对门江的腊汉去滚干坐姑娘，彼此都觉得不错，就请来寨老商量，于是对门江邀请滚干全寨老小前来做客，彼此吹芦笙、踩歌塘、喝酒吃饭。若不是“坐姑娘”，那么就是一個寨子邀请另一个寨

¹ 腊汉与腊篴均是汉字记侗音，此二词在学界已成惯例，固沿用之。其侗语分别为“la323 han53”，“la 323 mie53”，腊汉意为小伙子，腊篴意味姑娘。

² 这个活动侗话称为“niao323 la323 mie53”，直译就是“在姑娘那里”或“坐姑娘”。

子前来赛一下芦笙，目的为交流，也视为“wai323 je53”。当地人将“wai323 je53”称为“交流”是有原因的，因为这种活动最重要的规则，就是一定要回请，是个你来我往的过程。仍以对门江与滚干为例，第一年正月对门江请来了滚干，第二年正月滚干就早早发了请帖来。但是对门江由于寨中有好几对结婚的，难以应付，就推辞了。这不算完结，滚干就欠着对门江的情了，之后每年他们都要发请帖来，直到将对门江请去为止。你来我往了，那么关系会越来越来好，以后彼此还会经常“wai323 je53”。若是只来不请，那么彼此虽不算交恶，关系也被破坏了，难以修复。

2) 宁老¹

宁老是一个受到尊重的群体，它实际上指代的是 60 岁以上的老人。这些老人在村寨中受到的尊重，在于他们的经验和对过往知识的掌握。由于没有文字，生活知识和历史需要“k'uan323”出来，他们在古楼中、树荫下同下辈人“k'uan323”他们从老人那听来的过去种，也对现在的事物和村寨将来的发展发表自己的看法，解决各种不满和争端，“k'uan323”实际上更像是个教育的过程，所以经历丰富的老人受到特殊的重视。宁老中的德高望重者，还会成为寨老或房族长，寨老一般一寨 2-4 个，房族长多为一人担任。前者管理的一个村寨之事务，主持萨的祭祀和各种集体节日，后者则管理族中各种问题。例如己流两庙的重修，就是以己流寨老为主的佰二己流寨老共同努力的结果；新寨的寨老一直主持者三佰水口祭萨活动；己信张姓房族在与黎平张姓的联宗时，同为寨老和族长的张姓老人代表自己房族向黎平宗族理事会的人申诉水口镇的侵占其坟地修路之行为；七佰南江乡规民约的制定，除了基层干部主导外，主要的参与者还是各寨的寨老；二佰古邦芦笙节虽然是村长和支书在安排，但是遇到了亚罕不来的情况，还是要古邦寨老出面直接与亚罕的寨老交涉。听闻 2009 年水口街上发生了两个寨子的冲突和械斗，最终依然是双方寨老出面调解，平息了争斗。如此事例，不胜枚举，要言之，寨老不仅管理者本村寨的事物，而且在还跨村寨的与其他村寨寨老共同处理这一片区域的各种问题，维持地方之秩序。然而无论是“调节”、“维持”还是“管理”，寨老都没有实际的权力，他们的处理，一如“k'uan323”，是要有理者为上，而他们持有的，只是当地人对于年长且德高望重者的尊重。由于这个社会中的诸多观念，如长幼有序，注重知识的口传与“k'uan323”的传统、古楼的象征与禁忌，这份尊重却获得了实际的效力。

¹ 宁老为侗语音译，因此汉语词语也常用，固沿用之。侗语为“niŋ35 lao35”，意味“老人家”。

五、连接与区分

相对于为数众多的侗寨，目前笔者所调查的苗寨并不多，毕义和起凡都属草苗，而厦头苗、侗混居，苗人居多。与周边的侗寨相较，虽然他们强调着彼此在民族身份上的区别，但实际活动中，却又许多相通之处。首先就是他们都归属于相应的“X 佰 XX”的村寨联合体。其次，就要从联合体内部来看。

1. 房族与集体

前文已经指出房族在当地，虽然基于血缘，但并不是严格地血缘支系群体的概念。其缺乏刚性的主要表现之一，就是对于其他无血缘关系的同姓或不同姓的吸纳。这种吸纳的原因，常常在于因为个别血缘群体在村寨中人口不多，无力承担起红白喜事、过节、起屋等活动，必须要依附一个更大的群体来共事之。而吸纳或合并，并无严格的规约章程来安排，只需彼此合意投契便可以。因为这样，反过来也会出现因为互相之间不投契了，便又解体的情况。仅就它们合并的方面来看，再加上他们对于亲戚的定位（合并的房族，既然彼此为兄弟，那么其中任何一个人的亲戚就是自己的亲戚），实则不仅在村寨内部，将寨子联系为一整体，并将这种联系广泛地扩展到了村寨外部。强调寨子内部的集体性，就让如厦头这样侗、苗杂处的寨子中民族身份失去了作用。无论是红白喜事还是起新屋，都是全寨的集体行为，而无民族/族群之划分。即便在节气上，侗、苗有所不同，也彼此邀请，而不会将对方和自己区分开。

2. “wai323 je53”

虽然在族群身份上，几乎到了不分彼此的地步。但有一条却被长期严格遵守着——不通婚。这一约定不知持续了多久。但时至今日，苗侗通婚的也不多见。即便同属于一个村寨共同体，仍然少有通婚的情况。即使是厦头这样的寨子，侗苗结婚的也不多。那么一个“X 佰 XX”内部苗瑶侗村寨如何联系起来呢？除了两年一度的芦笙会或祭萨活动，主要就是通过前文所述的“wai323 je53”。若说以“坐姑娘”而引发的“wai323 je53”无法通行于各族群之间，那么芦笙就成了彼此交流的最好语言。不同族群虽然不同婚姻，彼此赛芦笙的机会却不少，一寨去另一寨，转而就变成了做众客，虽然时间仅限于一晚，当夜去当夜归，少有留宿。“wai323 je53”看似随意，为了热闹而为之，但其中的主要约束条件——一定要“你来我往”——却显得分外苛刻。苛刻的规则依然没有以民族/族群身份作为却别开来，而是

在此一地区共享的一套理念中的一部分，另外，或许正是缺乏正式组织可以统合此一地区，所以才需要在交往中做如是限定以实现区域的整合。

3. “款”：“k‘uan323”？“k‘uan35”？

“wai323 je53”或为一种村寨集体内部联系彼此的交往方式，而款无论在形式上还是存在的约束上，都在我的调查中愈发模糊起来。这种模糊并非不好，反倒凸显其中的核心内涵。

据当地人所言，“款”实为两个侗语词汇，一为“k‘uan323”，一为“k‘uan35”。前者的常用的意思就是“讲话、讲故事、聊天”，比如几人坐在一起闲聊，就可称作“k‘uan323”一下。甚至我的访谈，亦被他们称作“k‘uan323”，且发生的地方不限，可见“k‘uan323”的随意性。“k‘uan323”是当地人生活中非常重要的一部分，农忙之外，但逢早饭（侗人称中午12点的一餐为早饭）过后，就会聚集鼓楼或大树下的阴凉处，“k‘uan323”起来。内容多样，主题变换多端，或谈日常生活，闲扯家常，或谈村落建设各抒己见，或谈从老人那听来的过往故事。这些芜杂的主题中，谈故事是老人最爱。尤其是冬日来临，寨中老小多在鼓楼中围着火塘“k‘uan323”，主要的内容，就是老人家来“k‘uan323”故事。这些故事涉及的就是这一地方之历史，由于没有文字，此地之历史多为代代口耳相传，就是依靠“k‘uan323”的形式。访谈期间，凡问道四脚牛或“×佰××”之相关问题时，追述来源，总离不了一句“听老人家‘k‘uan323’出来的”。

除却闲聊之意思，“k‘uan323”作为讲话，还有一种更正式的形式。“用现在的话说，就是开会”，当地人如是描绘之。以“k‘uan323”为形式的正式活动，一般称作“讲 k‘uan323”。活动发生在鼓楼中，由村中有威望者——多为寨老——主持，群寨上下全都齐聚于鼓楼中，为的，是要定下条约，规范村人之活动。虽说有主持着，但“讲 k‘uan323”讲究的是有理者为上。即参加之人均可发言，谁说的有理听谁的，当然判断有理无理的第一个标准，便是是否对寨子有利。每说到无人反对了，便是定下一条，直到定完所有条约。此后每年或隔几年正月间，就会召集全寨在鼓楼将之前定好的条约宣讲一次，并视情况作出修改。“讲 k‘uan323”的形式在40年代末还存在已信，只是当时的主持人，是由甲长来担当的，很难说是否已经变味了。所谓变味，我是针对先在的村民大会说的。之所以村民拿“讲 k‘uan323”与开会比附，村民大会贡献巨大。相对于政策普及式的开会，“讲 k‘uan323”的实际操作更具“民主”意味。比照二者在实质上的分歧，或可助益理解当地社会之变迁。

“k‘uan35”的意思为“集体组织的活动”，该意思才与文献中常见的“款组织”相当。这个词很少单独使用，一般的用法是“kap53 k‘uan35”，“kap53”意味“合拢”，所以将

“kap53 k‘uan35”解释为“集体组织起来的活动”或许更为贴切。合拢起来的人群伸缩性极强，小到一个寨子，大到一片区域上千个寨子。这种伸缩性，主要是由内外两方面决定的。

“kap53 k‘uan35”并非日常活动，而是有针对性的活动，有“一致对外”之含义，即有人作出违反或触犯“内部”之行为，就要“kap53 k‘uan35”了。这个“外”非常模糊，常常需要一个“内部”来界定。以2010古邦芦笙节为例，亚罕虽然属于“二佰古邦”，然而由于违反了内部之古例，它就变成了古邦其他村寨“kap53 k‘uan35”的对象。而将范围扩大，若是水口与古邦有犯，那么古邦又会以“二佰古邦”的形式“kap53 k‘uan35”。继续推演的话，以此地区与清王朝的战乱为例，那么四脚牛这片区域就会以清军为对象“kap53 k‘uan35”。乍一看，似乎确定看出款组织大、中、小款层级的区分。其实不然。首先这种“kap53 k‘uan35”极具机动性，凡有事方会将人聚拢起来；其次，其基础与其说是一个村寨，不若说是“×佰××”联合体。即“kap53 k‘uan35”是以“×佰××”对内、对外和联合对外三种形式开展。

“kap53 k‘uan35”的领导者仍然是村中寨老，若是以“×佰××”为单位，便是父寨之寨老，而其余各寨寨老则其协调组织本寨之作用。与“款组织”被描述成军事联盟不同，“kap53 k‘uan35”活动要温和的多，其目的在于解决问题，多是“kap53 k‘uan35”之寨老和“kap53 k‘uan35”对象之寨老互相商议，和谈作为基本形式。只有事态严重到和谈无法进行时，才有可能发生冲突，而所谓的军事武装，只能算是特殊历史时期被赋予的形式。仍以古邦的节日为例，处理亚罕之事件，古邦与其余各寨“kap53 k‘uan35”对付它的方式，有两种，一位寨老出面施压，要求亚罕出面道歉，给各寨一个交待；另一种发生在假如亚罕不服寨老之调节/要求的情况下，那么“二佰古邦”就集体出动，前往亚罕“做客”，意为“吃穷他们”。

“k‘uan323”与“k‘uan35”不能截然区分开，其中包含的，是当地人一种以集体的方式解决问题的理念。

六、余论——侗族的款，还是区域社会？

正如本开开篇所言，开展如是研究，实在是出于对单一民族、单一村落、单一文化与单一社会这种研究偏见的的不满。“款”是一种民族志事实，在此一没有文字的地方，即便是被称为“款词”的口传记录，内容也不外乎起源、迁徙、集会、规约和传说。其中并没有关于“款”组织架构的细致记载，更遑论起可以成型的理念基础。而在外人和后来研究者的文字中，“款”完善的形制更像是学者归纳总结的结构。就如已经被语言固定住的威尼斯，让我们怠于触碰其更本质的美丽。

“款”与区域社会，并不是可以并置的两个概念。但正是黔东南，尤其是南江河流域复杂的族群状况，需要我们不能固守民族单位展开研究。将“款”与区域社会关联起来，就是要看到这个社会中多族群可能存在的同质性，这种同质性并不妨碍其多样性的文化展现。诸多研究中对“款”的描述，尤其是侗“款”的刻画，忽略了对“款”存在之基础的探寻，也将侗人与其周边的联系阻断了，看到了侗族的社会，却看不到一个区域中社会的实貌。有一则传说：当初来到南江的四个祖公中的老四，年少而智慧过人，伶牙俐齿，在一次古州大集会（款会）中，主持大会的人提出了许多规约，与会众人正要表决赞成与否，老四就大喊不满，继而跳上讲台，分别用侗话、苗话、瑶话、壮话和客话（汉话）宣讲了一遍他立的规约，这下众人才诚服。这本是一则显耀南江祖先的传说，无意中却透露了一个重要的信息——参加的集会的族群的多样。若只将此归于传说，难以确信，那么时至今日仍然在南江和流域展现出的，就是在一个更紧凑的区域中，相对更具体细微的多族群多村寨联合的实况。

这里仍有两个概念需要重新定位，否则研究仍难脱片面。一是族群，二是社会。我无意于去为这两个在人类学中无比宏大的概念给出新的定义，而是立足于我调查的区域进行思考。就前者而言，此地的侗属于南侗方言体系，而苗更为特别，属于草苗。若说侗族只是依靠语言为标准划分出的群体分支，那么草苗则不仅在语言上有其特殊之处（近似侗语，甚至说的与该地区侗话没有出入），而在婚姻上也有自身的通婚圈。就在2010年正月，在古邦的起凡村，还搞了一个三省草苗大聚会，网络上也有相应的草苗论坛，草苗身份虽然因为“说侗话，唱汉歌”而显得模棱两可，其自身却正在形成广泛而坚实的认同。如此说这个族，那个族，的确又有落入民族的窠臼中，我这么举例无非是为了继续说明，民族的身份在这里难以通行，甚至为了理解此地之人群，必须要将民族之标签撕去不可。至于社会，“四脚牛”存在于文献和当地人零散的记忆中，却难以觅得实体的边界。没有完全一致的文化习俗，也缺少一个确定的中心统摄起来（传说中的南江或可为之，但时下难以明确之），惟有南江河流域将之牵连起来。至于在徐家干中的记述中，可以管理“四角牛”的长老，也早已失去踪影。若说还有什么可以看到一个确立的社会，便是传说中几个村寨联合体之间的互帮互助，以及片段的款词中微弱的联系¹。社会与文化的不一致，在前文中已引 Leach 做说明，这也是本文可以继续的基本预设之一。刚性的社会定义，正如完备的“款”，或许并不适于理解此地

¹ 佰二已流守坳“wo53”\金池已埃守坳“la35”\四十牙双边守候\三佰水口守平坝\佰二江南堵第九个坳，守坳“su53”。

这段话来自务赧村一位老伯的口述，据他说也是老人口传下来的。年代不可考。似乎还有上下文，但他并不记得了。“坳‘wo53’”意为“叫做wo53的坳”，经笔者调查，上述几个地名确凿存在，且临近村人都记得。原话为侗语，后经当地人翻译为现在版本。

区。学界对于社会结构的讨论，其实已经深入到了用“社会性”来描述那些社会并非清晰结构化、边界明确的地方，所谓“社会性”的概念，实则就是强调以人与人之间的互动关系进行分析，把握一个地区及其人群生活之实貌¹。我认为社会性，诸如情感、区分和包容的变通、集体感等，的确可以作为分析南江河流域这一区域的进路，而不必固守一个明确的社会进行定位。

参考文献：

- 邓敏文、吴浩，《没有国王的王国——侗款研究》[M]，中国社会科学出版社，1995
- 黄应贵，《反景入深林——人类学的观照、理论与实践》[M]，台北：三民书局，2008
- 李区著，张恭启、黄道琳译，《上缅甸诸政治体制——克钦社会结构之研究》[M]，台北：唐山出版社，1999
- 黎平县民族事务委员会编，《黎平县民族志》，贵阳：贵州人民出版社，1989.12
- （清）《清实录》[DB/OL]，中山大学数字古籍资料库
- 石开忠，《侗族款组织的文化人类学阐释》[D]，中央民族大学博士学位论文，2007
- 萧凤霞，反思历史人类学[J]，《历史人类学学刊》，第七卷第二期，2009.10
- [清]徐家干著，吴一文注释，（清）《苗疆闻见录》[M]，贵阳，贵州人民出版社，1997
- 杨昌嗣，侗族社会的款组织及其特点[J]，《民族研究》，1990（04）
- Katherine Palmer Kaup, 2000. *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*[M]. Boulder, Colo. and London: Lynne Rienner
- Stevan Harrell, ed. 1995. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*[C]. Seattle: University of Washington Press
- Susan D. Blum. 2002. *Margins and Centers: A Decade of Publishing on China's Ethnic Minorities*[J], *The Journal of Asian Studies*, Vo.61, No.4 (Nov., 2002), pp. 1287-1310.

¹ 未见相关研究著作，只能从理论书籍管窥，见黄应贵，《反景入深林——人类学的观照、理论与实践》，台北：三民书局，2008.页 51-53