

# 女性與宗族

• 張小軍

## 引子

閩江江畔的小村湖口，流傳着一個龍舟的歷史傳說：端午前夜，有一個女人夢見第二天爬龍舟會翻船，遂勸阻當舵手的丈夫。丈夫不依，女人於是將其褲帶偷偷換給丈夫繫身。第二天船行至江中大壑處，水深流急，龍舟翻船，存活者僅有舵手一人。湖口人認為龍舟是祭了龍王，而舵手因為繫着女人的褲腰帶，龍王爺嫌他髒，所以不要他。從此以後，湖口人在端午再不用龍舟，改以木船代替。據說以後每當端午之夜，夜深人靜，還能隱約聽到江面上幽沉的船聲和船手的呼號聲<sup>①</sup>。

這個多少有幾分淒涼色彩的故事，蘊含着豐富的人類學意義。且不論女人給男人帶來的究竟是活命的幸運還是未能見到龍王的遺憾，但其中涉及女性的髒和污染的觀念，在傳統福建鄉村是相當普遍的，女性的內衣

褲不能晾在明眼處，月經對男性更是禁忌。埃亨 (Emily M. Ahern) 曾經討論中國婦女的權力和污染的問題。她指出，在中國人看來，婦女懷孕是代表着生與權力；而有月經則聯繫到不生，意味着父系繼嗣群體如宗族等無法繼傳，所以月經之髒是危險的隱喻。

埃亨認為：月經的污染與婦女的社會地位並沒有必然關係，有月經的少女並不一定污染家庭，而停經的年輕婦女仍可能會弄髒並污染他人。因此，污染與否的標準在於是否影響到身體與家庭的穩定性和整合性，及由此形成的污染的觀念體系<sup>②</sup>。這套觀念體系，涉及到宗族等父系繼嗣群體的維持和家庭繼傳的秩序。

道格拉斯 (Mary Douglas) 曾經描述過純潔和污染的概念<sup>③</sup>，它們是以隱喻的方式表達並由此建構一套秩序，純潔好像是「綠燈」規則，污染好像是「紅燈」規則。李亦園先生就道

\* 本文曾得到 The United Board for Christian Higher Education in Asia Scholarship for Research on Women and Gender 1994/1995的支持，謹在此表示衷心感謝！

格拉斯的純潔和污染，指出其類似於中國社會中的「和諧」和「衝」。古代以色列人認為不清潔即不合他們所有的一套對宇宙認知分類的秩序<sup>④</sup>。其實，無論純潔和污染或男性和女性，都只有在某種秩序的實踐中才能看到意義。本文嘗試從「秩序」的實踐入手，檢討鄉村女性在80年代的宗族「復興」中的權力關係，透過表面上女性的權力空間伸展和她們的宗族解放，探討鄉村秩序之重建。

## 自我選擇：神靈的世界

女性的污染和髒在中國歷史上一直延伸到神靈的世界，《建寧巧洋孔氏宗譜·族規》中有載：「家長縱容婦女朝謁神廟，罰銀五錢。」<sup>⑤</sup>河口村五帝廟一位老年神漢告訴我：「過去婦女不能進廟燒香，因為婦女不清潔，有晦氣。婦女主要去汕頭奶廟（供奉陳靖姑），求生男孩，很少去別的廟。只是實在沒辦法時，有病、災時，才去求。」

婦女在歷史上不僅被排斥在神廟之外，也被排斥在宗祠之外，婦女不能入祠參加祭祖儀式。但是，她們的權力依然能進入祠堂（例如節烈婦女的牌位）和神廟。神漢告訴我：過去五帝廟演戲，男人將婦女的鞋子釘掛在戲台上，意思是有婦女出走，掛鞋求神讓她回來。現在廟內五方神將旁還有一隻。一般（一個人）悄悄來掛，不讓人知道。婦女回來了就取走，然後謝神。多是丈夫來求，鞋一定是過去本人穿過的，只拿一隻（參見圖1）<sup>⑥</sup>。鞋子代表婦女進入神廟，男子為女子求神，說明了她們在家庭秩序中尚有一份權力。

女性在神靈世界擴展她們的權力，是因為在那裏可以有更多的創意和自由，正如祠堂之於男性一樣，而李氏鳳林祠則將兩者結合起來。鳳林祠座落在陽村鳳凰山麓，面積約2,500平方米，包括祠堂（祭祖）和香火院（拜佛）兩部分。在歷史上，它由功德寺演變為宗祠，至今每逢祭祖，還要先拜佛後祭祖，這一現象本身已經挑戰了正統的儒家宗族的規範<sup>⑦</sup>。

河口村五帝廟一位老年神漢指出：過去五帝廟演戲，男人將婦女的鞋子釘掛在戲台上，意思是有婦女出走，掛鞋求神讓她回來。鞋子代表婦女進入神廟，男子為女子求神，說明了她們在家庭秩序中尚有一份權力。



圖1 擺放在河口村五帝廟神壇上的婦女鞋子

1958年以後，鳳林祠成為陽村青年遠耕隊的住所，80年代宗祠重修，卻自然形成了男、女兩個空間：祠堂有其理事會，是個男性控制的空間；香火院有一個尼姑釋尼主持，信徒多為女性，是個女性空間。

李氏香火院的權力轉移是個頗為有趣的問題。80年代李氏理事會先後三次修祠，由於財力不足，均無力顧及香火院的重修。1994年，一個叫芳立的外姓婦女，竟然挑起了這副「擔子」。芳立當年38歲，在村裏的影響力主要來自其「馬夫人」的薩滿身分。她告訴我：「馬夫人」就是媽祖，媽祖能通過她來顯現。媽祖很耐講，問甚麼都能講出來。後來經常有人來求。考大學，幹部也有來，因為靈。所以人們送來很多禮物，有劍、鐘錶等。求生男孩，靈。做生意、生病、運氣不好的，都來。

芳立告訴我她修寺的動機：「(修香火院)有兩萬多元的信徒捐款，我自己捐了600多元。嫁陽村17年了，來時不信。後來看電影拜佛精神很好，聽鼓響、木魚響，心裏很舒服。就幫助一起來恢復佛寺。」

在芳立修香火院的同時，曾經有一個和尚界具和一個不願透露姓名的尼姑住在香火院。他們與芳立不和。芳立告訴我：「和尚、尼姑現在兩人在一起倒無所謂，問題是他們天天罵我們，想讓我們給他們錢修寺，可他們又不管，也管不好。他們現在吃我們的糧。尼姑是寧德來的，不知多大，不是尼姑，是吃葷的。她兒子很多，她以前在寧德化靈觀，男的在雪峰寺六個月，後來在虎壩鄉龍門庵，與人關係搞不好，出來又在鳳都桃源寺，也處不合。又跑到寧德化林觀，認識了那個女的。在化林觀作風不

好，又與人不和。這裏寺廟地方，來和尚不敢趕他走，不好趕他走，現在已經半年。我說現在已經修了一半，暫時沒錢，下面的事你(指和尚)當家吧。結果不行。經也不會念，經常出門，也不會開光。」<sup>⑩</sup>

香火院本來屬於李氏宗祠，據說歷史上鳳林和尚狀告宗祠侵佔其財產，結果李氏贏了官司，民國時福建省長李厚基還親自為鳳林祠題了「李氏宗祠」的門匾，他並非陽村李氏的後裔，但是否有李唐手足的親情，就不得而知了。當我問宗祠理事長如何管理香火院時，他只是說：「我們沒錢修香火院，她們修是好事。」

誰對香火院有合法的權力，涉及到文化的資源、傳統、資本和社會意識等方面。李氏佔有香火院本來是合法的，但是因為沒有資源，不得不讓外姓人來經營，似乎有違傳統；和尚住廟本來是合法的，但他們「作風不好」、不正經，尼姑兒子很多，不是「真」和尚，因此變得不合法了。正是在這樣的實踐中，芳立得以合法地經營香火院。她不僅新塑十幾尊佛像，而且使那對和尚尼姑離開。有趣的是，她在1995年也出走福州削髮為尼了。有人說，她是跟一個修香火院的工匠私奔了；也有人說，看見她回來看孩子，確實削了髮。

華若璧 (Rubie S. Watson) 曾在其香港新界的研究中指出，婦女在村莊中她們的「飛地」內是強烈得到認可的能動者 (sanctioning agent) <sup>⑪</sup>。在陽村，神靈的世界正是婦女的這樣一片「飛地」。因為在基層社會的非組織性的民間信仰中，國家和男性的控制比較薄弱，女性神靈更潛在強化着女性的權力。這些女神不僅有觀音、地母，還有廣泛流傳當地的臨水夫人陳

基督教的「永生」超越了男女的界限，超越了天地乾坤的隱喻空間，這其實正是「秩序」和上述實踐的真正所在。這個「秩序」，不是以某性別為中心，而是男性和女性共同實踐的結果。

靖姑，以及女薩滿家中的馬夫人（媽祖）、蔡元帥、朱大姐等（圖2）。李氏香火院的尼姑釋尼有一天指着香火院中供奉的一尊地母像（圖3）對我說：「地母是最大的，她比如來更大，開天闢地，是盤古。」一個尼姑竟然說非佛教的雜神地母比男性的佛祖如來更大，令人想到她的尼姑身分和女性意識形態之間的有趣聯繫。

基督教也是女性的伸展空間，一位信仰基督教的老年婦女，在其丈夫臨終前，一直在勸丈夫信主耶穌。她認為丈夫正面臨上天堂（見上帝）還是下地獄（變成鬼）的選擇，因為其夫是余氏宗祠理事會的理事，本來應在祠堂佔有一席之地。但是在妻子的勸說下，他終於信奉了上帝。她的兒子說：「她與我爸爸矛盾，直到我爸爸死前，她還這樣講。他最終接受了。」老婦則平靜地告訴我：「他爸爸死時，正坐牀上吃飯，就被主接去了。」她曾經說：「信主好，永生生命，沒有死。不用拜偶像。」這也使我想起了她的兒媳（也是信徒）的一句話：「信主最主要還是永生……。」<sup>⑩</sup>

這個故事使我想到一連串的隱喻和隱喻後面的東西：女性為坤地，信主耶穌，能死後升天；男性為乾天，崇拜祖先，死後要入地。然而最終，在生死天地的選擇中，只為一個永生。「永生」超越了男女的界限，超越了天地乾坤的隱喻空間，這其實正是「秩序」和上述實踐的真正所在。這個「秩序」，不是以某性別為中心，而是男性和女性共同實踐的結果。摩爾（Henrietta Moore）在重新論述 Feminism 時，指出其主題“not for women, but about women”，強調的不是婦女，而是兩性關係（gender relation）<sup>⑪</sup>。由其中，可以看婦女怎樣能動地利用資

源和權力去參與社會秩序的創造，她們所利用的資源和權力，又是怎樣歷史地發生，怎樣被她們改造的。

## 男性選擇：權力的工具

80年代以來，伴隨着宗族「復興」，婦女越來越多地介入宗族活動。過去，陽村婦女一般不能入祠，不能參加祭祖，上譜有許多限制。現在，婦女可以入祠遊玩，參加祭祖儀

圖2 蔡元帥和朱大姐



圖3 李氏香火院供奉的地母像



式(圖4)和祭祖宴；在祭祖的行列中，女孩子們打着牌子走在各縣宗親代表隊伍的前面；女性可以上譜，甚至在譜上有所發表。例如一份1993年的《李氏族譜·譜例》有：「……現代男女平等，應廢除重男輕女習俗。無男女則承嗣，有法律保障，其有財產繼承權，女嗣宗譜應載入。」<sup>⑫</sup>

從表面上看，婦女有一種解放的趨勢，實際上，她們常常是男性選擇之下的權力工具。陽村彭氏分支到土平村的真榮公系理事會，反傳統地吸收了一位女理事花秀，其簡歷是：1929年生，文化初中，曾任土平村秘書，曾出席北京全國「三八」紅旗手會議、全國僑聯會議<sup>⑬</sup>。其實，如果看該會會長曾擔任平南市委常委、副市長、農業局長的身分，就不難理解花秀於理事會的價值所在了。無獨有偶，1992年，陽村林氏家廟以「林朝聘民族英雄紀念堂」<sup>⑭</sup>的名義重修，立「樂捐榜」紀念：

本紀念堂於一九九二年十月十五日落成，承蒙各單位及諸宗親慷慨資助，特立此碑，永作紀念。

陽村鎮人民政府叁仟伍百元，陽

現在陽村婦女一般可以入祠遊玩，參加祭祖儀式和祭祖宴。從表面上看，婦女有一種解放的趨勢，實際上，她們常常是男性選擇之下的權力工具。

圖4 陽村婦女參加祭祖儀式



村村委會柒仟元，林心艾、翁富足陸仟壹百捌拾捌元，馬來西亞春洪壹仟柒百捌拾壹元……

林朝聘紀念堂重修董事會：

名譽會長：心艾、富足、春洪

林心艾和翁富足是夫妻，定居香港。心艾是女性，其夫是外姓，為甚麼能一反宗族的父系血緣傳統，雙雙當上祠堂的名譽會長？祠堂副董事長容舜告訴我：他們請心艾當會長，主要是因為他們捐的錢多。林家是清朝才遷到陽村的，分支不多，華僑很少，經濟上不富裕。董事長兆出告訴我：「要不是借重修紀念堂的名義，家廟根本修不起來。」

心艾自從1992年回家鄉參加家廟落成典禮後，至今沒有回過家鄉，更沒有看過記載着她為名譽會長的石碑。這一切安排，完全不是出於她的本意，但是她以她的理解接受了。在「男性」的選擇之下，她成為增權的權力工具。表面上的男性選擇，其實並非真是以「男性」的特殊角色而為之，而是秩序實踐的結果。陽村天一房的毅公一家也是一例。

毅公下有四女，均為招贅婚。長女香畢業於上海化工學院，夫為胡丙，三子輝「出繼泮洋胡丙嗣」。二女英師範學校畢業，為同姓婚。三女玉上海交大畢業，生兩女，真隨父姓湯，仍上譜。四女青畢業於中師，同姓婚，一對子女均出嗣夫下，令原來的入贅婚等於零。這樣一份女性上譜、外姓上譜、入贅婚又全部出嗣、且包含了同姓婚的「不規範」族譜，表面上似乎反映了女性地位的變化，其實卻有另外的含義。

英(退休教師)告訴我：「父親很反感重男輕女，我三歲時父親在建寧

任職，與建寧稅務局長是好友。稅務局長有兩子，一個與我同日生，其妻跟父親說想對換一下，這樣兩家都有男孩女孩。我父親不同意，說我女兒就是我男兒。我父親就是把四個女兒當男兒，所以我們不能違背爸爸的思想，以後結婚都招贅。」

這是一段十分有趣的談話。為甚麼女兒要當男兒？為甚麼要按照招贅這樣一個男性父系的制度結婚？對輕視女性的批評難道只是把「女兒當男兒」，卻仍然要按照男性父系中心的規範去做嗎？這不仍然是對女性的消抹和向男性中心的標準看齊嗎？如此的女性的伸展和解放，其實仍然沒有擺脫原來的女性處境。英在族譜中寫給堂兄艾擇的一首詩就說明了這一點，其中有四句<sup>⑤</sup>：

春志憂慮秋前事，眾兄恩慧大如山。  
苦去甜來永不忘，共黨恩情深似海。

雖然女性在譜中作詩已經是相當新潮的表現，但詩中的男性和政治語言，卻依然如故。特別是對艾擇帶頭修復宗祠，英有「春風作伴好修祠，白日放歌光遠堂」之句，令人感到女性在秩序實踐中的工具性。吳燕和曾論及現代新幾內亞華人婦女在商業活動中逐漸有了平等化的經濟地位，但在家庭中的地位，並未因經商而變，她們自認的角色，無論從觀念上或實際行為上，與傳統的並無不同<sup>⑥</sup>。正因為參與的是秩序實踐而不是自由實踐，婦女才常常會做出這種慣例化 (routinization, Anthony Giddens 語) 和慣習 (habitus, Pierre Bourdieu 語) 的選擇。

華德英 (Barbara Ward) 曾經提出三個模型：現實模型 (immediate model)、

意識形態模型 (ideology model) 和內在觀察者模型 (internal observers' models) <sup>⑦</sup>。英對父親的反對重男輕女以及木主不入祠表示強烈認同，這是她的現實模型；她積極寫詩讚兄讚黨讚修祠，是其認同傳統和國家政治的意識形態模式；族人用她寫詩，是當作毅公的烘托，這是對英的內在觀察者模式。這三模式之不同，反映出作為女性的英在選擇和被選擇中的不同實踐。

## 國家選擇：政治的腳註

要思考為甚麼經過四十年的社會主義革命之後還會有宗族的「復興」，女性的「成分」可以作為一個分析的角度。在1951年的《中央政府關於劃分階級成分的決定》中，階級成分或家庭出身均以父親或男性為標準來劃分。但是，女性的成分，已經不是簡單的「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」了。《決定》中規定<sup>⑧</sup>：

凡在解放前結婚的：地主、富農、資本家女子嫁與工、農、貧民，從事勞動，依為主要生活來源滿一年者，承認其為工人、農民或貧民身分。不從事勞動，及從事勞動不滿一年者，依原來成分不變更。工、農、貧民子女嫁與地主、或富農、或資本家，過同等生活滿三年者，才能承認其為地主或富農或資本家成分，如生活不與地主、富農、資本家同等，而與工、農、貧民同等 (即靠自己勞動為主要生活來源)，或過同等生活不滿三年者，依原來成分不變更。

凡在解放後結婚的：工、農、貧民女子嫁與地主、富農、資本家，其

要思考為甚麼經過四十年的社會主義革命之後還會有宗族的「復興」，女性的「成分」可以作為一個分析的角度。

原來成分不變更。地主、富農、資本家女子，嫁與工人、農民、貧民，須從事勞動，依為主要生活來源滿一年者，承認其為工人、或農民、或貧民身分。如不從事勞動，及從事勞動不滿一年者，依原來成分不變更。

從《決定》中，可以看到婦女的成分之確定：

(1) 解放前，「壞女」(地、富、資之女)嫁「好男」(工農、貧民)，只一年便可能變成好成分；好女嫁壞男，至少三年才能變成壞成分。

(2) 解放後，壞女嫁好男情形同上；若好女嫁壞男，仍是好女。

結論是：出嫁女子的成分變好容易變壞難。引伸出的兩點是：男方的成分依然主導，是看齊的標準；娘家的成分也很重要，好的娘家成分即使嫁給壞男，仍可延長變壞的時間(解放前)，甚至根本就可以不變壞(解放後)。

在上述階級和性別的交織中，無論男女，階級出身好是非常重要的，而出身又是由父系決定的。《決定》雖然給了壞女一個變好的機會，給了好女一個盡量不變壞的條件，但是，基本的坐標軸仍然是階級和父系。《決定》並沒有給婦女一個更根本的制度變革，婦女卻為階級的劃分做了一個支持的腳註。透過階級劃分，階級父系代替了宗族父系，並合法地進入了社會主義。在這其中，一些婦女利用

其階級父系出身好的條件，在黨和國家創造的「階級」範疇之下，發展着她們自身的意義<sup>19</sup>。

史坦詩(Judith Stacey)在其《中國的父權制和社會主義革命》(*Patriarchy and Socialist Revolution in China*)一書中認為，黨在從事革命中，曾迫於農村現實的需要，放棄「五四」激進的男女平等思想，轉而迎合農村群眾具有父權制色彩的家庭觀念，以便動員農村廣大群眾。社會主義並未實現婦女解放，只是把稍加改革的父權制轉化為社會主義中的一部分<sup>20</sup>。史坦詩仍然沒有擺脫第一階段女性理論的男女平等之抱負和局限，如「徹底解放婦女」、「真正實現男女平等」的理想，她的貢獻是看到了女性如何為政治所安排。

「童養媳，回娘家」便是這樣一個國家政治對女性的安排。陽村歷史上多童養媳(見下表)，直到80年代還有。現在，陽村周圍的偏僻山村，仍然有不少童養媳。

在1949年的革命之後，童養媳成為階級壓迫和封建壓迫的象徵。黨的口號是「童養媳回娘家」，「娘家」似乎成為童養媳的一個解放空間。一個娶了童養媳為妻的基督徒老人告訴我<sup>21</sup>：

「過去童養媳有一半人，年齡都差不多。有7-8歲、11-12歲招童養媳。我11歲時(小學三四年級)招童養媳。解放初，童養媳離婚很少，很少

在1949年的革命之後，童養媳成為階級壓迫和封建壓迫的象徵。黨的口號是「童養媳回娘家」，「娘家」似乎成為童養媳的一個解放空間。「童養媳，回娘家」只是將童養媳從婚姻狀態還原為娘家的女兒狀態，並沒有真正改變婦女的地位。

陽村封建婚姻情況調查表(1951年)

人口	男數	女數	已結婚 童養媳	未結婚 童養媳	典妻	夥妻	入贅
3,039	1,849	1,190	129	73	13	12	20

\* 資料來源：陽村檔案

對童養媳壓迫。童養媳感覺上還是離婚多點，但實際也很少，大概5-6%，地主家庭相對會多一點。童養媳主要是因為娶不起媳婦，沒錢。地主也有娶童養媳。」

這裏，有兩個特別有趣的問題：一是為甚麼黨要號召童養媳「回娘家」？「回娘家」是否就是對童養媳的解放？二是為甚麼解放初期地主家庭的童養媳離婚會多一點？他們究竟是因為受壓迫，還是懼怕背上「地主老婆」的黑鍋？

娘家在中國基層社會中具有重要的功能，賈德 (Ellen R. Judd) 曾在〈娘家〉(“Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families”)一文中指出，娘家對已婚婦女有特殊的重要性，與娘家的關係之密切程度也影響到婦女在婆家的地位。但更重要的，是父系親屬關係中的這種母系的娘家實踐，是過去的功能模式和官方模式所未解釋的。娘家實踐具有非父系和非官方的合法性，但仍然要依附官方的規範。她歸結出兩個共存的模式：一是經典的父系模式；二是日常實踐的娘家模式<sup>20</sup>。

賈德實踐理論的解釋，忽略了不同人的不同實踐：不同人對娘家有不同的理解和解釋。對出嫁的女兒來說，娘家是重要的避風港；對父系的傳統來說，娘家通過舅舅，依然有父系的合法性；自然地，也就意味着有了官方的合法性。

在福建鄉村，娘家舅舅無論在男方還是女方的婚宴上，都要坐上座。陽村女孩訂婚後，舅舅送大餅，結婚時，舅舅要送實被一牀、衣料一件、鞋襪各一雙，以及雞、兔、鴨、蛋、過門點心等。列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 曾把女孩出嫁歸結為男

性之間的一種交換：「一個男人必須從另一個男人那裏獲得女人，另一個男人不是把女兒便是把姐妹給他。」因此在某種親屬關係結構中，舅舅的存在是「特定」的，他將甥舅和兄妹關係通過婚姻帶入夫妻和父子關係的家庭中，即舅舅是作為「行將存在的結構的一個必須的先決條件」<sup>21</sup>。通過婚姻，舅舅的作用結構性地轉移到家庭的結構中。

福建鄉村的婚姻並非簡單的男人之間的女人交換，而是在儒家文化之下運用男性的語言和借用男性的權力，「舅舅」正是扮演了這樣一個象徵符號的角色。這樣一個安排，仍然是父系主導的。在這個意義下，「童養媳，回娘家」只是將童養媳從婚姻狀態還原為娘家的女兒狀態，如果沒有其他制度上的變革，僅就這一身分變化，並沒有真正改變婦女的地位。

童養媳的社會地位低下，並不是因為這種特別的婚姻，在娘家，女孩的地位也不高。童養婚是包辦的貧困婚姻 (對男方) 和輕女婚姻 (對女方)，即使娘家有錢，也會送女當童養媳。童養婚與一般的婚姻一樣，有的和美，有的衝突。在那個年代，只要是離開父母的無錢兒童，無論進入他人家庭還是進入社會，地位都是低下的。娘家並不是童養媳的解放之處。在閩東鄉村，有一首《童養媳嘆世》的兒歌這樣唱到<sup>22</sup>：

我父賊心肝啊，我母鐵心肝，把我嫁去王歷山。吃碗番薯米，配碗鹹菜乾，天天追我做，割草拔菜在深山。破衫破服無人補，冷風吹來透骨寒，貧家女兒嘆苦命咯，何時能脫王歷山。

列維—斯特勞斯曾把女孩出嫁歸結為男性之間的一種交換，但福建鄉村的婚姻並非簡單的男人之間的女人交換，而是在儒家文化之下運用男性的語言和借用男性的權力，「舅舅」正是扮演了這樣一個象徵符號的角色。



童養媳對娘家父母的這種態度，雖然不知有多少代表性，卻可由此看到娘家並非童養媳的解放空間。

解放初期，在黨的號召下，「地主」家庭的童養媳離婚多，乃因為當時有反封建和階級壓迫兩個「帽子」，地主變成了對婦女進行男性和階級雙重壓迫的象徵。不願背負「地主婆」的帽子，是地主家庭童養媳較多離婚的原因。對貧農家庭的童養媳，政府並不主張離婚。這樣，童養媳便成為階級鬥爭的腳註，成為反封建的工具。

透過童養媳的社會主義「解放」，我們看到父系權力的控制依然存在，這可以部分地解釋為甚麼父系宗族的歷史記憶，在經過四十年的社會主義之後，會重新被喚醒。

## 結 論

女性由誰定義和選擇，是本文提出的中心問題。柯臨清 (Christina K. Gilmartin) 等人編輯的《中國之性別觀念》(Engendering China) 一書強調，自本世紀以來，中國是以國家或政治的標準來定義「婦女」的。例如「五四」以來，共產黨利用「婦女解放」動員婦女，把它變成革命允諾的判斷。「階級」範疇迫使婦女從其中發展自身的意義<sup>26</sup>。

實際上，婦女並非僅僅在國家的定義之下，她們也同時在男性和她們自己(與男性、國家等互滲)的定義之下。在秩序的實踐中，不同的男性和女性，以他(她)們各自不同的選擇和自我定義而各就各位。第一階段女性理論曾經反對男性中心的選擇，強調婦女處「在」相對男性不平等的位置；

第二階段的女性理論強調女性獨立的自我定義，以及與男性的差別，婦女處「在」區別於男性甚至比男性更優越的位置；第三階段女性理論強調兩性關係，認為這是社會和文化實踐的總效果，是文化的建構(cultural constructions)<sup>27</sup>，婦女無孤立、實質性的存「在」。按照蕭鳳霞在對珠江三角洲「不落家」和「自梳女」現象的研究中的觀點，婦女和男性及兩者之間的關係，應放到地方歷史、政治和社會生活的脈絡中考察，婦女和婚俗作為一種文化手段，可被不同的人(包括她們自己)理解、選擇和利用<sup>28</sup>。這就是婦女所「在」。

本文中使用了「秩序實踐」(practice of order) 一詞，認為秩序是實踐的動力吸引子。例如革命是用舊序取代新序；自殺是以破壞身體的秩序去換取心理的秩序。在人類學中，一個精彩的例子就是為甚麼在各種社會都出現了普遍的亂倫禁忌。亂倫禁忌作為一種吸引秩序，乃在於防止社會分裂，因此促使人們去實踐一種婚姻的制度安排<sup>29</sup>。

權力是秩序實踐中的重要方面，按照福柯(Michel Foucault)的觀點，人們的行動無論是作為男／女、父／子、醫生／病人、牧師／懺悔者，都不能再視為簡單履行功能上所定義的「角色」。這些名詞定義的是他們的關係，無論他們可能做甚麼，都在不斷地處理着如下問題：權力、權威、以及對現實界定的控制<sup>30</sup>。

但是，與福柯把一切秩序還原為權力不同，我則把權力還原為秩序，男人、婦女、宗族和國家，都不過是他們參與其中的某種秩序的表達和顯現，權力不過是秩序表達和顯現的度量而已<sup>31</sup>。透過權力，我們要理解的

自本世紀以來，中國是以國家或政治的標準來定義「婦女」的。例如「五四」以來，共產黨利用「婦女解放」動員婦女，把它變成革命允諾的判斷。而我認為，男人、婦女、宗族和國家，都不過是他們參與其中的某種秩序的表達和顯現。

不僅是婦女和宗族，還有關於他們的秩序之創造。

### 註釋

① 整理自田野筆記，1989年。本文中的村名和人名按照人類學習慣，均做了改動。

② Emily M. Ahern: "The Power and Pollution of Chinese Women", in Margery Wolf and Withe Roxane ed.: *Women in Chinese Society* (Stanford, California: Stanford University Press, 1975), pp. 193-214.

③ Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Harmondsworth: Penguin, 1970).

④ 李亦園：《信仰與文化》(台北：巨流圖書公司，1978)。

⑤ 歐陽宗書：《中國家譜》(北京：新華出版社，1992)，頁167。

⑥ 根據田野訪問，1989年。

⑦ 參見張小軍：《宗祠的演變和社會意義》(碩士論文)(香港中文大學，1994)。黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北：學生書局，1989)。

⑧ 整理自田野筆記，1994年。

⑨ Rubie S. Watson: *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 101.

⑩ 根據田野筆記，1994年。

⑪ Henrietta L. Moore: *Feminism and Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 187-89.

⑫ 《李氏族譜》(1993)。

⑬ 《福建彭氏族志：真榮公系》(1995)。

⑭ 據陽村《林氏家譜》，林朝聘於道光年間曾任浙江餘姚縣縣令，因抗英有功，升定海司馬，被賜家廟。

⑮ 陽村《天福一房光遠堂派譜》(1989)。

⑯ 吳燕和、王維蘭：〈海外華人婦

女的商業行為〉，載李亦園、喬健合編：《中國的民族、社會與文化》(台北：食貨出版社，1981)。

⑰ Barbara E. Ward: *Through Other Eyes* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985), p. 59.

⑱ 《中央政府關於劃分階級成分的決定》(單行本)(1951)。

⑲⑳㉑ Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel & Tyrene White eds.: *Engendering China: Women, Culture and the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), pp. 9; 7-9; 10.

㉒ Judith Stacey: *Patriarchy and Socialist Revolution in China* (Berkeley: University of California Press, 1983).

㉓ 根據田野筆記，1996年。

㉔ Ellen R. Judd: "Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families", in *The Journal of Asian Studies* 48, No. 3 (8/1989): 525-44.

㉕ Claude Levi-Strauss: *Structural Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 41-46.

㉖ 《民間歌曲資料》，寧德地區文化局印。

㉗ 蕭鳳霞：〈婦女何在？——抗婚和華南地域文化的再思考〉，載《中國社會科學季刊》(香港社會科學服務中心)，1996年2月，春季卷，頁24-40。

㉘ Robin Fox: *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective* (Harmondsworth: Penguin Books, 1967).

㉙ 參見 Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry Ortner eds.: *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), p. 4.

㉚ 參見拙著：《社會場論》(北京：團結出版社，1991)中的有關論述。

張小軍 香港中文大學人類學系博士候選人