

樂戶在中國傳統社會中的地位與角色

喬 健*

摘 要

樂戶是中國傳統賤民中最突出的一種，首先是他們有鮮明的職業特色，其次是長久持續的歷史，其三是樂戶是唯一的階級能把統治的最高層與被統治的最低層連接起來。我們研究樂戶的目的，除了從碩果僅存的第一手資料瞭解樂戶本身外，便是透過樂戶進一步瞭解傳統中國的底層社會。

幸得蔣經國國際學術交流基金會資助，並獲山西大學華北文化研究中心的人力支援，筆者得自1994年夏起聯同山西當地的劉貫文與李天生兩位先生在晉東南對現存的當地樂戶作了一個廣泛而深入的調查，共訪問了151戶樂戶。調查結果已寫成報告題為《山西樂戶研究》，現在正修訂出版中。本文則以晉東南樂戶為例，專就樂戶在中國傳統社會中的地位與角色問題陳述一些我們調查所得，再做一些理論與方法論上的探討。本文除就樂戶之社會地位、社會待遇，各種社會角色提出前所未見，第一手資料外，並在理論上提出兩點創見：

1. 從樂戶研究發現決定中國社會中地位高低的基本結構（structure）並非如Louis Dumont在其名著*Homo Hierarchicus*所講述的印度的情況，即潔與不潔的二元對立，而是伺候人與被人伺候的二元對立。
2. 樂戶極度低下的社會地位與其多樣化的社會角色，並不能從其存在的現實社會甚至包括向上回溯一百年的社會中的政治、經濟與社會等條件來作滿意的解釋，而必須從其長遠的歷史演變過程中尋求答案。因

* 作者係國立東華大學族群關係與文化研究所教授兼所長。

此樂戶研究有力地說明了地位與角色的研究，並非如一般結構功能學派所主張的其是非時性的（non-temporal），而同時也必須是互時性的（temporal）。

關鍵詞：樂戶、地位與角色、社會階級、賤民、底層社會

一、引言

「樂戶」是中國傳統社會中的一種賤民。什麼是賤民？據《清史稿》的說法是：「四民爲良，奴僕及倡優爲賤。」¹樂戶與倡優同列爲賤民。其具體的內涵，各個朝代不同，以清代爲例，便包括了奴婢、世僕、伴當、僕戶、蛋戶、九姓漁戶、丐戶和樂戶。²

賤民是生存於傳統中國社會底層的階級。過去對他們的研究極爲少見。但他們畢竟是傳統中國社會的一部分而且是基礎部分。不瞭解他們，何能瞭解傳統中國社會與文化的全貌？然而，1911年之後，由於政治與經濟的根本變化，他們已經逐漸消失。1949年之後，他們的消失更爲加快。到了九十年代，除了極少數地區例外地保留下來的一些外，其他真是消失殆盡了。山西樂戶便是這極少數的例外。

在各種賤民中，樂戶是最爲突出的一種。首先是他們有鮮明的職業特色，其次是長久持續的歷史，其三是樂戶是唯一的階級能把統治的最高層與被統治的最低層連接起來。我們研究樂戶的目的，除了從碩果僅存的第一手資料瞭解樂戶本身外，便是透過樂戶進一步瞭解傳統中國的底層社會。

幸得蔣經國國際學術交流基金會資助，並獲山西大學華北文化研究中心的人力支援，筆者得自1994年夏起聯同山西當地的劉貫文與李天生兩位先生，在晉東南對現存的當地樂戶作了一個廣泛而深入的調查，共訪問了151戶樂戶。調查結果已寫成報告題爲《山西樂戶研究》，現在正修訂出版中。³本

1 引見馮爾康、常建華，《清人社會生活》（天津：天津人民出版社，1990），頁28。

2 同註1，頁28-38。

3 喬健、劉貫文、李天生，《山西樂戶研究》（臺北：三民書局，出版中）。

文則以晉東南樂戶爲例，主要根據《報告》的第九章，⁴僅就樂戶在中國傳統社會中的地位與角色問題陳述一些我們調查所得，再做一些理論與方法論上的探討。

地位(status)與角色(role)是研究社會結構的兩個最關鍵性的概念。⁵這兩個概念經過美國人類學大師Ralph Linton的詳盡闡釋，早已成爲現代社會人類學及社會學理論的基石。⁶

根據Linton的定義，「地位」一詞有著雙重的意義，一方面可指某人所有的一個特定地位；另一方面又可指其所有的各種地位的總和。他不厭其煩地解釋道：

地位一詞，抽象地說，即指一具特殊形式的位置。由於個人在不同場合呈現的不同，因此，如說一個人的地位具多重性，可說相當正確。但是，除非詞意本身有所限制，任何一個人的地位乃指其所居各種地位的總和，此地位代表他在整個社會中所處的位置……。

地位，如與占據此一位置的個人分別開來，便純然是一種權利與義務的集合體。⁷Linton的貢獻不僅明確界定了「地位(status)」一詞的意義，而且，還替它找了一個搭配的概念——角色(role)，同時指明了兩者之間既有顯著區別卻又不可分割的關係。他說：

角色表現地位的動態面。個人在社會裡相對於其他的地位，擔負起他的某種地位。而一旦將構成其地位的權利義務付諸實施，就扮演起他的角色了。角色與地位無法分開，其中的區分純屬學術上的探討。無角色不成地位，也無無地位之角色。角色一如地位，據有雙重的含義。每個人在不同場合扮演不同的角色，同時還有一種角色，即此各種不同角色的總合，並由此來決定他能爲社會作什麼以及他對社會的期望。⁸

Linton對於「地位」與「角色」的區分及其相關的討論，是社會人類學家及社會學家所共同遵奉的經典理論。社會學家更在其基礎上發展出一系列

4 同註3，第9章，頁246-259。

5 Lucy Mair, *An Introduction to Social Anthropology*, 2nd Edition (London: Oxford University Press, 1972), p.10.

6 Ralph Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1936). pp. 113-131.

7 同註6，p.113。

8 同註6，p.114。

的角色理論 (role theory) 出來。然而當我們運用這經典理論來檢視樂戶在中國社會中的地位與角色的時候，卻發現兩者有一定程度的扞格不入。當理論與實踐出現矛盾的時候，該低頭的自然是理論。因此，在這裡我們準備用中國社會中有關樂戶的現實材料，針對地位與角色的經典理論作出必要的修正。其結果也許因而可以發現一些有關地位與角色前人未曾注意到的問題。首先，讓我們把有關樂戶的地位的實地資料呈現出來。

二、樂戶的地位

考古學家 Gordon Childe 在其名著 *Man Makes Himself* 中論述在西元前 3000 年左右，埃及 (Egypt)、美索不達米亞 (Mesopotamia) 及印度 (Indus Valley)，隨著國家的興起，出現多種專門性的職業與新的社會階級。⁹ 根據他的論述，Harold A. Gould 作出了這樣推論：

Childe 所述的發展，其在社會學上的一個意涵即：工作在人類歷史上首次職業化了，特殊技能正式成爲界定社會成員，給予不同獎勵、待遇的公認基礎。功能區分原是各種社會的一種基本特質，而此一時期的發展在社會演進上尤其是一轉捩點。舊石器時代的獵人與新石器時代的農業社區都依照年齡與性別來分工，一如今日簡單社會中所行。（國家興起後，）首先不同的就是功能分工的規模，已如上述，而形式上更具新貌。代之以年齡、性別等生物標準來分工的，有愈來愈多的工作是按照各人的工作能力，配合能力、甚或其所具備規避強制性工作的能力來分派。職業分類是國家體系裡人類社會生活的基本構成要素。¹⁰

社會演進的結果社會分工越來越精細，「工作 (work)」轉化成爲「職業 (occupation)」。「職業」的特徵，一是分工的精細明確，二是不同的職業有明顯不同的社會價值。高度職業化是複雜的社會分化 (social differentiation) 的基礎，同時也界定了從事某種職業的人的社會地位。

中國傳統上所謂之士、農、工、商四民，如《漢書》〈食貨志上〉所云：

9 V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (New York: New American Library (Mentor Books), 1951), pp. 114-142.

10 Harold A. Gould, *Caste and Class: A Comparative View* (McCaleb Modules in Anthropology, Modul 11, 1971), p.5.

士農工商，四民有業：學以居位曰士，闢土殖穀曰農，作巧成器曰工，通財鬻貨曰商。

並不符合上述「職業」的特徵，只是對整體國民作一宏觀分類而已，而俗語所謂「三百六十行，行行出狀元」之「行」才是「職業」。不過「行行出狀元」只是一種理想，實際上出得狀元的只有極少數的「行」而已。

對於晉東南的樂戶來說，凡從事特定的社會價值低下的勞力工作的叫做「行道」。對於傳統的樂戶來說，「行道」所涵蓋的範圍十分清楚。譬如老樂戶魏保孩（1996年時自稱80歲）便說：

吹打是吹打行道，茶房是茶房行道，剃頭的、管街的、唱戲的、土工都是行道。種地的叫莊稼人，不叫行道。我們這一行有行規，我們要交行錢、支行納稅，民國時變了，不應行了。

根據我們的調查，晉東南地區的老人們公認為是「行道」的包括樂戶、茶房、廚子；這三種由於承辦紅、白事及賽社時總在一起工作，所以又叫做「老三行」或「老三門」。此外還包括放銃的銃手，搭棚的棚戶，抬轎的轎夫，抬棺材和挖墳的硧纜（是否這兩個字，待進一步求證）行，戲子、剃頭匠等。這些都是社會地位低下屬於社會底層的「行道」，彼此都有明確的認同感。晉東南有一流傳甚廣的諺語，正說明了行道中人對這種認同感的強烈感受：

子不親娘親 人不親行親

仔細分析，這句諺語實有深刻的象徵意義：正如在嚴肅的父系父權社會裡，父子間感受不到親情而親情多存在於母子間一樣；在君主集權體制下人與人缺乏真情誼，而真誠的情誼卻存在於體制外的行道間。

傳統上，樂戶是實行階級內婚即所謂「行親」（這裏的親指婚姻）的，內婚的範圍可於行道中作有限度的延伸，而上述「老三行」便是最常見的延伸範圍，即三種行道間最常互相通婚。晉東南人談到賽社時另有一句諺語說：「辦賽看三行，忘八、廚子、鬼陰陽。」¹¹這句諺語只說明辦賽社，離不開這三種專業卻並不如「老三行」所指，意味著三種社會地位相近的行道。事實上陰陽，又稱陰陽先生或陰陽師的社會地位要比樂戶高的多，並不

11 楊孟衡，〈「山西賽社樂戶陰陽師廚傳記」序〉，《民俗曲藝》，107 / 108(1997)，頁161。

屬於「行道」，也絕不可能與樂戶家通婚。

根據我們的調查印象，在65歲以上的樂戶中，對於「行道」所涵蓋的範圍，也即我們上面所列舉的，有高度的共識。他們都不把農民與陰陽算作「行道」。社會地位低是「行道」的負面特點。正面特點則是其專業化功夫。譬如有一位樂戶便對我們說：

「行道」是正宗的。比如辦紅白事，請的音樂，人們聽了就會說：「這一家請的是行道家，這個沒錯，聽一聽吧！那一家是八音會，鬧鬧笑就完了，沒有聽頭。」

在65歲以下的樂戶，對於「行道」的認知便有不少分歧，而且年齡越輕，分歧越大，有不少人把農民、陰陽甚至教師、幹部都說可以算作「行道」。這一方面表示傳統的「行道」觀念逐漸被混淆；另一方面則表示樂戶的社會地位在現代社會中有根本性的改變，於是水漲船高，「行道」便也不再只指社會地位低下的職業了。

在屬於「行道」的各種低下職業中，從經濟地位來說，樂戶是較高的，甚至最高的，但從社會地位來說，卻是較低的，甚至是最底的。我們在晉城地區收集到一套「順口溜」是關於當地人對於上、中、下九流的分類的。說到下九流，它說：

一流玩馬二玩猴 三流割腳四剃頭

五流幻術六流丐 七優八娼九吹手

從這裡看，樂戶是下九流中最低的一行，排在乞丐、戲子及娼妓之下。這從別人對樂戶的叫法，樂戶在對他人的稱呼，其所著的服飾以及其所受的社會待遇各項，都可一一印證。

樂戶自稱「行道」，一般人對他們的稱呼有「吹打」、「吹手」、「鼓手」及「吹鼓手」等，這些稱呼只是指明他們職業的性質，與對其他「行道」的稱呼並無本質上的差異。極為突出的是，除了這些稱呼外，人們對樂戶另有一系列的污蔑性稱呼，這是對其他「行道」所沒有的。常見的污蔑性稱呼是「龜」、「龜家」、「龜疙瘩」、「鱉」、「王八」等。如加重侮辱，可連起來用如「烏龜王八蛋」。樂戶對他人則需用最尊敬的稱呼，對於僱請他們的人，不論是地主或農民都叫「東家」。見了同輩人稱「大人」、「大爺」、「大伯」、「老舅爺」，對年輕一輩的叫「少爺」，年長的叫「爺爺」，女的叫「大嬸」、「姑姑」等，對任何人都不能直呼其名。

爲什麼稱樂戶爲「龜」？我們尚未找到滿意的解答。一種解釋是說和他們的衣飾有關。譬如王書奴在其《中國娼妓史》一書中便提出這樣的說法：

《明史·輿服志》說：「教坊司冠服，洪武三年定。教坊司樂藝青字頂中，繫紅線襜，樂妓名角冠皂褙子，不許與民妻同，……教坊司伶人常服綠色中，以別士庶之服。」這是明朝的事情。又《輟耕錄》載〈人廢家子孫詩〉云：「宅眷盡爲瞠目兔，舍人總作縮頭龜。」後代人以龜頭爲綠色，遂目著綠頭巾的爲龜頭。樂戶妻女大半爲妓，故又叫開妓院以妻女賣淫的人爲龜，或叫當龜。又以官妓皆隸教坊，後人又呼妻女賣淫的人爲戴綠頭巾，或戴綠帽子。實則碧、綠、青等色，自古爲賤人之服。¹²

這種說法的疑點是：第一，既然「碧、綠、青等色，自古爲賤人之服」，著這種顏色服裝的賤民有多種，何以獨稱樂戶爲龜？第二，根據我們的紀錄，晉東南樂戶的服裝並非綠色。

樂戶在辦事時所著的服裝主要是無袖長掛式的氅，有白、紅兩色。辦白事時著白色的，辦紅事或爲人慶壽時著紅色的。另外，頭戴小帽，上插雞翎，有點像唱戲的。這種服裝在顏色與式樣上都與龜無任何關聯。我們當然不能推論說樂戶因爲這樣的服飾而被稱做龜，反而是這樣的服飾因是樂戶著的使人將之與龜聯了起來，人們見到樂戶穿著這樣服飾走來，便會說：「王八來了。」看到有人著了這種服飾，便會說這人「當龜了。」樂戶被稱作龜與其服飾似並無關聯。然而真正的起因是什麼？仍須作進一步的探索。

民國之前，樂戶不能應試、出仕，民國之後，入學仍受到壓制。清雍正於其元年（1723）把山西的樂戶、浙江紹興的惰民、蘇州的丐戶等「除籍」，使他們「改業爲良」。¹³此後，理論上他們應該不再受到歧視了。但事實上，有清一代，他們如果要參加科舉或捐官，卻還要證明四代不作樂戶才行。請看下面引文：

《京報·乾隆三十六年》夏六月庚辰，禮部議復陝西學政劉尊：山陝之樂戶，浙江之丐戶，雖編籍出來而其相承舊業，實屬卑污。應請以報官該業之人爲始，下逮四世清白自守，方許報捐應試。¹⁴

12 項陽，〈山西「樂戶」考述〉，《音樂研究》1996:1（1996），頁86。

13 俞正燮（1775-1840），《癸巳類稿》（臺北：世界書局，〔1883〕1980印行），頁476。

14 同註13，頁85。

民國以後，法律上對樂戶更沒有了任何歧視，但實際上樂戶入學仍然受到排斥。

樂戶在應試、出仕與入學方面所受到的歧視，與其他低下「行道」所受的差別不大。然而在其他方面所受到的歧視卻既深且廣，遠遠超過了同等級的其他「行道」。

傳統上，樂戶在衣、食、住、行，生活的主要方面都受到極不公平的待遇。前面已經說過在衣著方面，在辦事時需著特別服裝，而人們一看到這服裝都有一種污蔑性的聯想。即在平時只能穿深藍色衣服，類似囚犯穿的「緇衣」。到主人家辦事時，必須待別人吃完飯，樂戶才能吃，而且不能上桌，只能蹲著吃。如需過夜，不能上炕睡，只能在地上鋪上乾草睡。舊時，城市裡都有供樂戶及其他低下「行道」中人過夜的地方，叫做「窩鋪」。至於行的方面，樂戶永遠要把好路讓別人走；晴天自己沿著屋簷走，下雨自己走在路中間，把屋簷下讓給人走。晉東南有一些流行甚廣的順口溜可能是樂戶自己編的，敘述樂戶生活上的不平等。譬如：

動在人前，吃在人後，穿的衣服少領沒袖，走在大街，一擺兩溜。坐下一圈，站起一溜。

在居屋方面，樂戶只能住在村邊上，屋子的建築及墓地的設施都有一定的限制。

三、樂戶的角色

如本文開首所引，Linton把角色認作是地位的動態面，地位與角色是一體的兩面，互為依存，不能獨立存在的。稍後，美國社會學大師 Robert K. Merton把Linton的概念作進一步發展，而提出了角色組 (role-set) 的理論，他認為根據Linton，所謂社會角色是社會地位佔有者 (status-occupants) 根據別人對他的期許而作出的行為。¹⁵Merton進一步推論，與一個社會地位所關聯不是只有一個角色，而往往是會有一系列的角色，這便是角色組。¹⁶現

15 Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Enlarged Edition (New York: The Free Press, 1968).

16 同註 15, p.42。

在我們便根據這一理論對樂戶的角色作一些分析。一些社會學家更進一步說在這一系列的角色中，總有一個是主要角色（master role）。¹⁷

樂戶的主要社會功能，也就是其主要角色是音樂吹打演奏。據調查員楊力軍的調查，傳統上一般樂戶使用的樂器有文樂和武樂之分。一般文樂器有：嗩吶、小祭吶、笙（包括才笙和胡笙）、巨琴、胡琴、笛子、管子（銅制）、蕭等。武樂器有：大鼓、擗鼓、鼓板（又叫「和尚頭」）、大鑼、小鑼、大釵、小釵、梆子、馬鑼（比小鑼小些）、叫狗（比馬鑼還要小的鑼，直徑大約十公分左右，發出的聲音是「狗、狗……」）等。在吹「十洋景」這個牌調時，還專門有十個類似於「叫狗」大小的鑼，能夠敲擊出不同的音符，這種樂器是「十洋景」等牌調所特有的。當時平順縣西社樂戶王冀旦家就有這種樂器。

以前樂戶家自己擁有的樂器一般只有文樂器及一些小型粗樂器，如小鑼、小釵、梆子、擗鼓、鼓板等。一些較大的粗樂器如大鼓、大鑼、大釵等各村都有，辦事時事主一般就準備好了。

以前，不是每個樂戶家都有較齊全的文樂器和武樂器，而是名聲較大，家景富裕的科頭家裡，文樂器和武樂器才較為齊全。對於個別窮樂戶，就是一杆嗩吶打天下，沒有更多的樂器。而以前辦事，不是每次各種樂器都要用。因為在以前辦事，以六到八人居多，所使用的樂器有：嗩吶、笙、擗鼓、大鑼、小鑼、大釵、小釵、梆子等。1949年前，窮人多，講究不起來，到了臘月天，紅、白事多，樂戶家顧不過來，也有三個人辦事的，敲個擗鼓、大鑼、大釵等。最緊張時還有一個人辦事的時候。一個人時就敲個大鑼就把事辦了。平順縣北社鄉西社村樂戶王雪禮說他曾經一個人在一天內辦了六處事，到了天黑時還忘了一戶。

以前各種樂器運用較大的時候有兩種情況：一種是大廟裡舉行迎神活動，參加的樂戶人員較多，儀式也較隆重，不但要吹打，還要給廟裡的神鬼唱戲，所以，場面大，樂器也較齊全。另一種情況是地主老財家裡辦紅、白事時，場面比較大，用的樂戶家人較多，所以樂器較多。以前，有錢的地主

17 John T. Macionis, *Sociology*, 4th edition (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1993), p.153.

老財家裡辦事，一般都是三天以上，不但要吹打，還要唱戲，以前唱的是「調方相戲」，即給鬼神唱的戲。用樂戶家吹打的有「兩節」和「三節」。如果是「三節」時，人數可多達二十幾人。第一節一般是由四到六人組成，使用的樂器有擗鼓、大鑼、小鑼、小釵、噴呐等，吹的是曲牌，屬於粗樂，走在最前面。第二節也屬於粗樂，主要樂器有：噴呐、笙、大鑼、小鑼、小釵、鼓板（用手端著敲打，現在樂戶不用了）等樂器。這一節一般有八人，吹的是戲，所以又叫「走唱」。這節走在中間。第三節是細樂，走在最後面，主要樂器有：噴呐、管子、笛子、笙、擗鼓、小釵等。一般也由八人組成，吹的都是曲牌。「三節」這是場面比較大的，場面較小的有「兩節」的，「兩節」的沒有第一節，就是「三節」裡面的第二節和第三節。一般是粗樂在前，細樂在後。

傳統上，樂戶家子弟學習吹打，要求的是各種樂器都要會而且精通，做到樂戶家自己從專業的標準來衡量以及一般人們都承認的「把式」或「好把式」。在各種不同行道之間都有這種稱呼，對晉東南的樂戶來說，「好把式」意味著：第一，他能把各種樂器都要能用得好。如不僅噴呐吹得好，即口音好、手法好，姿勢好。而且也能打鑼打得好。第二是腦子裡記得戲和曲牌調多，辦事時不論點什麼戲或曲牌都難不住，能夠應付自如。在傳統年代，還要求會唱「對戲」、「院戲」等。同時具備這個條件，才能稱得上個好把式。

樂戶家在樂器使用上，對姿勢方面很有講究。他們自己講是「架碼子」要好。如吹噴呐時，雙臂要架起與肩平，同時還要講究口形、手法。如樂戶王連韻口音不好，但手法好，所以技巧多，花樣也多，彌補了口音不好的缺陷。樂戶王起運則是手法不好，但口音好。樂器在演奏時，技術要求很高，每一個曲牌可能技術要求都不一樣，一個好把式就是能掌握較多的曲牌的吹奏技術，而吹出的曲調悅耳動聽。如用笙吹鳳凰單展翅和鳳凰雙展翅的曲牌時，一般人就學不到這個技術。再如吹「百鳥朝鳳」曲牌時，舌頭有單點和雙點的技巧，一般人也把握不了這個技巧。就是一些比較容易掌握的樂器，在姿勢方面也有要求，如打大鑼，要求胳膊伸直，鑼面朝外，每敲打一下都要敲擊在一定的位罝，發出的聲音才能好聽。

綜上所述，樂戶扮演好他的主要角色便是一個「好把式」，而發揮「好

把式」的主要場合便是紅、白事與迎神賽社。樂戶除了在這些場合發揮「好把式」，扮演其主要的角色外，還有其他不少不同性質的角色需要扮演，這些都應屬於Merton所謂之「角色組」中的組成成分。爲了釐清樂戶這一角色的全貌，也即是它的「角色組」的全部內涵，我們應該把樂戶扮演所有不同性質的角色都要再列舉一遍。以下我們將把「好把式」這一主要角色之外的其他樂戶需要扮演的角色一一列出。

1. 迎春活動中的樂戶角色。清代之前，州縣城都有官府樂戶聚居。在每年春節時，便爲州縣組織迎春的相關活動。雍正把樂戶除籍之後，樂戶散居各處，但春節時仍然到縣城應「官差」，參與迎春活動。在這活動中，樂戶主要的角色仍是音樂的吹打演奏也即「好把式」的角色，唯一與其他場合中不同的是應官差（民國時爲公差）的義務性質。不過在迎春活動中樂戶另有一特別角色，便是扮「春官」，其作用除了打春牛外，便是向州縣太爺做一番祝福表演。

2. 正月間的「抓凶」活動。晉東南在正月間流行的「抓凶」活動舊稱「打夜胡」，「打野狐」等，其主要的作用是「驅崇」。一般三至五樂戶一行，其中一人扮財神，一人扮小鬼。逐戶祈福除邪，藉以乞討賞賜。扮小鬼的可以登門入室，甚至上炕，在病人身以鐵錘輕敲以除邪氣惡鬼。

3. 在迎神賽社中演出敬神戲劇。在迎神賽社演出的戲劇有兩種：一種爲了娛人，一般由專業劇團演出；一種爲了敬神，必須由樂戶演出。

4. 在迎神賽社中擔任前行的角色。賽中最重要的兩個角色即主禮與前行。主禮由陰陽先生擔任，前行則必須由樂戶擔任，兩人需密切配合。樂戶擔任前行時，作特別妝扮。其中特具象徵意義的即爲其手執的竹竿，此竿被稱爲「戲竹」或「三元戲竹」。樂戶們相信「戲竹」傳自黃帝、衛靈公及唐明皇，乃溝通天、地、人三界及日月星宿的信物。

5. 給別人家的小孩作乾爹。不少人家包括地主家，喜歡找樂戶作他們未成年子女的乾爹。但先決條件是這樂戶姓氏的諧音要有好意頭。譬如襄垣縣樂戶陳鳳遠便有很多乾兒子及乾女兒，因爲它的姓的諧音是「成」，有成人長大的意頭。平順縣樂戶王雪禮及沁縣樂戶王毛有也都有不少乾子女，因爲王的諧音是「旺」，有旺盛的意頭。絕沒有人家請姓段（斷）姓史（死）等的樂戶作乾爹的。

作了人家子女的乾爹後，要給乾子女作個鎖（用三枚銅錢及紅繩編製）。逢後者過生日時還要用白麵作四個「古輪子」蒸好送去，到12歲至15歲時舉行「圓羊」或「開鎖」的儀式，意味著小孩已成人長大，之後來往便少了。

上述五種角色與樂戶的「好把式」的主要角色並無直接的甚至間接的關聯，同時其他同等的「行道」也極少扮演類似的角色的。為什麼會有這種現象？我們稍後再作深一層探討。

四、樂戶社會地位與角色的考古

以上兩節我們綜合敘述了樂戶的社會地位與角色。看完這些敘述之後，我們一定會問：為什麼樂戶的經濟收入高於其他「行道」甚至農民，然而社會地位卻是最底的，同時還要受到別人特殊的污蔑與羞辱？為什麼樂戶的「角色組」中的許多角色都與其主要的角色沒有直接關聯，而且與其社會地位也不相稱？在這一節裏，我們將試著為這兩個問題找到合理的答案，並做一些理論性的探討。

對於第一個問題的答案，首先應該在文化中找。Dumont在其名著*Homo Hierarchicus*(階序人)中確立了印度卡斯特(caste)制度中存在的高低差序之根源在其文化或意識型態中的基本結構(structure)，即潔與不潔(pure and impure)的二元對立。¹⁸潔與不潔的二元對立結構——也即印度文化廣泛而根深蒂固所關注的污染(pollution)問題——在中國文化並非全不存在，但遠不及在印度文化中的嚴重。譬如，樂戶是被認為不潔的，有污染性的，所以他們使用過的東西如鍋、碗、鋪蓋等，主家就不能要了，要他們帶走。樂戶又被認為煞氣重，所以村外破舊廟宇一般村民不敢住的地方便叫樂戶去住，去把煞氣鎮住。但另一方面，正月抓凶時，扮演小鬼的樂戶又可登堂入室上炕敲打病人，別人家的小孩又認他們做乾爹。相對而言，印度的波羅門(Brahmans)是絕不可能讓污染嚴重的賤民(Untouchables)來為他

18 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*(Chicago: The University of Chicago Press, 1980). pp.39-47.

們做這些事的，所以潔與不潔並非決定樂戶社會地位高低的主要原因。

我們訪問樂戶，請他們自己解釋為什麼樂戶的社會地位如此低下，他們的答案是非常一致的，就是因為樂戶是伺候人的，伺候人的人社會地位低，被伺候的人社會地位便高。老樂戶魏保孩說：

只要是伺候人的就不好，人家讓幹什麼，就得幹什麼。……行道活像割腳、剃頭、吹打都是伺候人的，都不好。

樂戶們的解釋可以說是一語中的，抓住了決定中國社會中地位高低的基本結構，這便是伺候與被伺候的二元對立。孟子說：

……或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人，治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。（見〈滕文公章句上〉）。

這裡孟子用伺候人食物（食人）與被人伺候食物（食於人）來具體說明這兩個二元對立的結構。其實，這裡的「食」讀如「伺」，我們懷疑兩者原來是同一語位的。這個結構說明被人伺候者是統治者，伺候人者是被統治者。其間各種社會階級因伺候與被伺候程度的高低而決定其社會地位的高低。

樂戶因為總是伺候人，所以社會地位低，這是可以肯定的。伺候人的行道除了樂戶之外，還有多種，但樂戶卻是最低的，譬如，老紅衣行畢財順（1995年時自稱73歲）便說：

人分三、六、九等，伺候人的就是下等。但同是伺候人的，又不一樣。茶房就高一些，龜家最低，剃頭的也比龜家高。

為什麼樂戶的社會地位是最低下的？又為什麼只有樂戶受到那污蔑性與羞辱性的稱呼與對待，而別的低下的「行道」卻相對的沒有？對於這些問題，單靠伺候／被伺候這二元對立的結構是回答不了的了。必須聯合樂戶「角色組」中的分歧的角色，一起向更深的層面去發掘答案。也就是說我們要做一番「考古」工作。

在開始對樂戶的社會地位與角色的考古工作之前，先讓我們再溫習一遍現代社會學、人類學對「地位」與「角色」的看法。如前引Linton對這兩個概念的定義，現代社會學、人類學完全是從一個人現實生活層面的權利與義務來界定其地位與角色的。從這個角度來檢視上列的問題，實無法對那些問題找出滿意的答案來，我們必須尋找一個嶄新的、革命性的角度來解答這些問題。

我們知道費孝通先生是受教於功能學派大師Bronislaw Malinowski的，

他自己同時承認他也受其他結構—功能學派大師如Emile Durkheim, A. R. Radcliffe-Brown 等的影響很深。然而他對於結構—功能學派把社會整合 (social integration) 看做平面的、非時性的 (non-temporal) 看法卻大不以爲然。他認爲中國人把社會整合一向看做是「垂直」的、跨世代的。¹⁹費先生對西方社會學、人類學對社會整合這一基本概念的挑戰，可以做爲我們尋找一個嶄新的角度去分析地位與角色，也就是爲上列問題尋找答案的起點。

根據費先生的看法，社會整合可以是跨世代的，互時性的 (temporal)。那麼屬於其中一部份的社會地位與角色自然也可以是互時性的。也就是說我們對這兩個觀念的界定與解釋，不應只從佔據某一社會地位同時扮演與之相連角色的個人在現實生活中的權利與義務來考慮；同時更應考慮歷史上與此一特定的社會地位及角色有關的歷史事實與事件，這也就是前面所述的考古工作。

根據我們所收集到的歷史性資料，同時我們也曾在《報告》的第一、六及七章中論述過，²⁰我們可以推斷樂戶在由清代向上溯的長遠的歷史中，至少有過下列的地位與角色：

1. 巫覡：巫覡即人類學通稱之薩滿 (shaman)，在早期人類文化中扮演著中介人神的角色。正如《報告》的第六章所述，中國人一早便相信音樂是與神靈溝通的主要媒介，所以樂戶最早的角色便是巫覡。這從春秋時晉之樂師師曠同時是占卜家著有占卜災異的《師曠之書》可證。由於統治者相信通過音樂可以達至天人諧和和穩固其統治，所以對兼有巫覡角色的樂官或樂師都特別倚重。

2. 奴婢：樂戶之名首見於《魏書》卷 111〈刑罰志〉。此時樂戶已是奴婢的一種。再據《報告》第一章中的考述，樂戶之爲奴婢的一種早在北魏之前，而根據第五章的考述則一直到雍正爲樂戶除籍之前，樂戶的奴婢地位迄未改變。

19 Chien Chiao, "Fei Xiaotong: A Personal Appraisal," in Chie Nakane and Chien Chiao, eds. *Home Bound: Studies in East Asian Society* (Tokyo: The Center for East Asian Cultural Studies, 1992), p.24.

20 同註 3。

3. 罪犯：《魏書》所載樂戶是殺人或搶人的強盜的妻女，所以是罪犯，自然受人鄙視。其後代沿襲為樂戶，雖不再是罪犯，然仍不免繼續遭受鄙視。這種把罪犯配為樂戶的措施歷代都有，於明為最盛。明成祖殺戮大批建文帝的舊臣後，再把他們的家族成員沒入賤籍，發配給各藩王為樂戶。在我們訪問的樂戶中，便有一些自認是明代罪臣的後代，只是無系譜（他們不可能保留有系譜）可證。

4. 娼妓或其經營者：在歷史上，樂妓常不分。女樂戶多兼為妓，而男樂戶之妻女多為妓。這種現象在我們所調查的樂戶中雖然早已絕跡，但在清代的地方志中仍多有記載。譬如光緒24年（1898）續修的《隰州志》中便說：

盛世化行俗美，長吏崇厲風教，如金陵所謂花月春風十四樓者，今皆下令驅逐，絕無一人。而唯此地之樂戶，以其土著，行差既不能驅之遠徙，又不能令其改業，倚門獻笑，無地不有。如羶之聚蠅，如墜之陷馬，所關於風俗人心非淺鮮也。誠籍上憲令革去，通省樂戶名色，果能改頭換面，便與齊民一體，許以自新，誰甘下賤？就目前而論，去數千百之娼家，狂且息念，地方寧靜；就他日而論，增數千百之良家，拔之苦海，永免沈淪。此善政之最亟，亦陰德之最大者矣。²¹

上述與樂戶的社會地位與角色有關的一系列歷史事實絕不可能在現代的社會與文化中銷聲匿跡，而是通過集體記憶（collective memory）與傳說，繼續影響其地位與角色在現代化社會與文化中的價值與功能。對這一論點，魯迅先生在他談「墮民」一文中的一段論述便很有啟發性：

六月二十九日的「自由談」裡，唐弢先生曾經講到浙東的墮民，而據「墮民猥談」之說，以為是宋將焦光瓚的部屬，因為降金、為時人所不齒，至明太祖，乃榜其門曰「丐戶」……。

我生於紹興，墮民是幼小時候常見的人，也從父老的口頭，聽到過同樣的他們所以成為墮民的緣起。但後來我懷疑了。因為我想，明太祖對於元朝，尚且不肯放肆，他是絕不會來管隔一朝代的降金宋將的；況且看他們的職業，分明還有「教坊」或「樂戶」的餘痕……。

不過我現在並不想翻這樣的陳年賬。我只是說，在紹興的墮民，是一種已經解放了的奴才，這解放就在雍正年間吧，也說不定。所以他們是已經都有別的職業的了，自然是賤業。男人們是收舊貨，賣雞毛，捉青蛙，作戲；女的則每逢過年過節，到他所認為主人的家裡去道喜有慶弔事情就幫忙，在這裡還留有奴才的皮毛，但事畢

21 隰縣，《隰州志》（隰縣縣志編纂委員會 1982 年重排，康熙 48 年（1709）修，光緒 24 年續修）。

便走，而且有頗多的犒賞，就可見是曾經解放過的了。

每一家墮民所走的主人家是有一定的，不能隨便走；婆婆死了，就使兒媳婦去，傳給後代，恰如遺產的一般；必須非常貧窮，將走動的權利賣給了別人，這才是和舊主人斷絕了關係。假使你無端叫她不要來了，那就是等於給與她重大的侮辱。我還記得民國革命之後，我的母親曾對一個墮民的女人說，「以後我們都一樣了，你們可以不要來了。」不料她卻勃然變色，憤憤地回答道：「妳說的是什麼話？……我們是千年萬代，要走下去的！」就是為了一點點犒賞，不但安於作奴才，而且還要作廣泛的奴才……。²²

我們相信相關的歷史事實在現代社會與文化中仍繼續發生著作用。因此對地位與角色「垂直的」，「互時性的」分析可以彌補「平面的」，非互時性的（non-temporal）分析所看不到的地方。上述有關樂戶社會地位與角色的歷史事實可以幫助我們解答一連串只從現代社會學、人類學角度分析卻無法解答的問題。

由於樂戶在歷史上曾經是「奴婢」，「罪犯」，「娼妓或其經營者」，造成了其社會地位的極度低下，而且遭到其他賤民或「行道」所沒有的污蔑性稱呼與羞辱的對待。又由於他們曾經是巫覡，所以他們可以在賽社中任「前行」，手持代表上古巫覡所用「建木」的「戲竹」，同時在正月抓凶中扮演驅邪小鬼的角色。他們在迎春活動中扮春官，在賽社中演戲雖然與他們的主要角色「好把式」有一定的關聯，但也與他們歷史上的巫覡角色有關。晉東南樂戶中有句流行的諺語：「秧歌敬不得神，小老婆為不得人。」只有樂戶演出的戲，才能敬神，顯然是與其巫覡角色有關。此外，樂戶的日常行為也常有巫覡遺意，《報告》第六章中所述的樂戶的面具崇拜特別能說明此點。²³

我們進一步認為人們所以喜歡請樂戶認他們的子女作乾爹，也與樂戶歷史上的巫覡角色有關。除了樂戶，僧、道也是人們喜歡邀請作他們子女乾爹的對象。樂戶薛銀旺便認為僧、道也是「行道」與樂戶同類，從歷史的角度看他們確有其共同處。據傳說，道教八仙中的藍采和原是樂戶，後被漢鐘離與呂洞賓強度成仙。²⁴這個故事象徵性地說明樂戶與道士之間的歷史上的共同點如何成功地促成了藍采和的角色轉換。

22 周樹人（魯迅），《淮風月談》（香港：新藝出版社，〔1933〕1967 出版），頁 34-35。

23 同註 3，頁 157-160。

24 同註 3，頁 30。

Status and Role of Musicians in Traditional Chinese Society

Chien Chiao

Abstract

In traditional Chinese society, professional musicians known as *yuehu* 樂戶 (“music households”), formed an endogamous and hereditary group. They were ranked at the bottom of the “mean people” 賤民 class, and prohibited from receiving formal Confucian education and taking government examinations. They were forced to live on the outskirts of towns, and were barred by relatives from entry into their ancestral halls and burial in family cemeteries. Although legal discrimination against them was ended by imperial decree in 1723, social discrimination continued until the establishment of the People’s Republic. Moreover, while they had a wide geographical distribution in the past, their distribution in recent times has been centered in southeastern Shanxi.

With a generous grant from the Chiang Ching-kuo Foundation and logistical help from Shanxi University, the author conducted extensive field research in the above region over a two-year period (July 1994 - July 1996). The present paper, based on the mostly first-hand data collected during this research, discusses the status and role of *yuehu* in traditional Chinese society. Furthermore, the following two discoveries are presented:

- 1) The structure that predetermines the traditional Chinese social hierarchy is not the binary opposition between pure and impure as Louis Dumont suggests for the Indian caste system, but rather between those

who receive services and those who render services.

2) Contemporary social factors alone cannot explain why musicians in traditional Chinese society suffered relegation to the lowest social status and performed a variety of mutually unrelated roles. Rather, one must dig deep into history to find the true reasons. Therefore, research on status and role must not only be conducted in a non-temporal manner, as advocated by the structural-functionalists, but also in a temporal manner simultaneously.

Key Words: *yuehu* (“music household”), statuses and roles, social class
“mean people,” lower class