

人與家屋：從中國西南幾個族群的例子談起

何翠萍

中央研究院民族學研究所

《區域文化與地方社會》

張江華、張佩國 主編

二〇一一年

頁 296-342

上海：學林出版社

人与家屋：从中国西南几个族群的例子谈起^①

何翠萍

（“中央研究院”民族学研究所 台北南港）

写这篇论文的动机是这样的：从我开始在台湾清华大学人类学研究所带出一些中国西南少数民族研究的学生，并与中国西南研究的一些学者合作开

① 本文系出自“中央研究院”“亚洲季风区高地与低地社会与文化”主题计划（1998—2001）笔者主持的“生命仪礼与人观：中国西南区域研究”子计划之研究，是笔者在推动中国西南研究时，对一起工作的区域团队提出的一个新研究取向的建议。初稿曾在“中央研究院”民族学研究所及清华大学人类学研究所主办之“仪式、亲属与社群”小型学术研讨会（2000）、南宁举办的“云贵高原的亲属与经济”计划（“亚洲季风区高地与低地社会与文化”主题计划之另一由台湾清华大学魏捷兹教授主持之子计划）年度工作坊（2000），以及在昆明举办的“生命仪礼与人观：中国西南区域研究计划”计划年度工作坊（2000）中发表、讨论。笔者衷心感谢论文发表时及发表后所收到多位研究中国西南少数民族先进与朋友的批评与指教。除了下列三部分笔者认为有必要修改，而需要参考、引用其他著作外，本文主要内容仍维持2000年原稿之架构、讨论内容与参考著作。（1）本文前言针对本书所着重的“区域”与“模式”做了一个界定，并加强人观、社会性理论之讨论。（2）原稿讨论之二个重要个案论文—刘子恺与高雅宁硕士论文已出书。内文中相关引文，皆调整为其出版书本（刘2003，高2002）之页数。（3）本文注释3与讨论节前言，笔者各加一小篇幅，简略介绍2000年以来，后续受此典范影响之相关重要研究。多年来，此稿所提有关于人观与家社会理论的新典范意义，不但在多方面获得直接或间接的印证（如杜1997，1999；翁2000，2005；陈2004；黄宛瑜2003，2005；黄贵权1999；刘光原2003；简2005，2006；连2005，2006等），同时，在更多相关的文章、论文与材料陆续出现后，更有对中国西南区域之了解有进一步精进的可能性。基于此，2007年三次在中国开会的机缘，笔者以人观与家社会理论对中国西南研究的典范转移意义着手，继续发展本文讨论节中几个尚未开展的层面。三次改写过程中，原文讨论内容已大幅扩张，成为一本书的格局，无法以文章的篇幅呈现，只能另行出版。也因此，原有写作初衷，就更有出版之必要。三次开展讨论重点多以上述计划成果与台湾清华大学这几年来对中国西南研究之硕、博士论文与文章为基础展开。2007年6月上海大学社会学系、上海大学人类学研究中心与上海高校社会学研究院主办“区域社会与文化类型国际学术研讨会”，笔者以《人观、家社会与中国西南区域》为题，从壮人社会的研究个案（Wilkerson 2007，2008；张1999，2001，2005a，2005b；郭 n. d.，2001，2007a，2007b；高2005，2008；潘2001，2005；陆2007），笔者进一步讨论中国西南人观与（转下页注）

展西南区域研究计划以来,我就有心发展对夹杂在中国与泰/傣两个文明,道教、儒教与佛教三种宗教体系之间的中国西南族群作为一个区域,可能有的意义上的研究。由于我本身对于人观研究上的兴趣,以及对于云南景颇及载瓦的研究所呈现的“家”与“联姻”在他们人观建构意义上的认知(Ho, 1997; 何, 1997, 1999, 2004), Lévi-Strauss 在东亚大陆所提出的以亲属为基础的社会建构理论及在东南亚所提出的以家为基础的社会建构理论,就很自然地成为引导我教书及做研究计划的理论方向。本文即企图从人类学的人观与社会性建构——尤其是“家社会”研究的角度,以及 Shelly Errington (1987, 1990)对于岛屿东南亚所提出的二种社会建构模式的“区域”出发,讨论其在中国西南研究上可能具有的重要性。通过几个中国西南族群研究的例子,笔者认为在这个中国西南的区域,不但地理、自然环境及政治历史环境上的边陲地位是定义此区域中个别社群形成的关键;同时,对于此区域中个别人群人观与社会性建构——尤其是人与家之间相互构成关系——上的理解,更是了解其各自不同边陲性形成过程中的核心议题。

由于本书探讨的主题之一是“区域”,笔者需要对本文所用的区域概念有一简略的交代。本文所说的“区域”至少有二层意义:一是在行政地理区划上的中国西南区域,笼统地包括广西、云南、贵州,以及部分的湘西范围。本文企图讨论的主要是人观与家社会的这二个研究取向,对于了解中国西南区域可能具有的重要性。中国西南这个地理空间是否有特殊地可以用这研究取向来做理解的理由,并不在本文的讨论范围之内^②。另一层次的“区域”意义则

(接上页注)社会性理论的典范转移在了解历史过程的重要性,呈现其在时间与空间地方的异质性中解释变迁的效力。2007年8月,中央民族大学人类学理论与方法研究中心、西南民族大学西南民族研究院主办“跨越边界与范式:西南中国人类学的再思考”国际学术研讨会,笔者继以《人观、家社会与中国西南族群》为题,做另一部分讨论的开展。此次讨论的开展主要有二:一是以计划成员对傣的研究成果以及新的材料,进一步讨论此典范转移对于阶序理解,尤其是景颇/载瓦与佛教阶序为重的傣,的重要性(黄卫 1999, 2001; 赵洪云 2000; 赵效牛 1997, 1999, 2000; 褚 2005)。二是以流离著名的 Hmong 苗(黄淑莉 2001)与没有佛教的傣(金家琦 2003)为例,讨论在此研究典范下,个体与个人行动实践的意义。2007年9月,中国社会科学院社会政法学部与学术交流委员会主办,中国社会科学院民族学与人类学研究所承办之“藏彝走廊族群认同及社会文化互动:现今与历史”两岸学术研讨会中,笔者再以《“家”的人类学研究在藏彝走廊之可能性与重要性》为题,就教于已有多年在藏彝走廊研究经验之学者。笔者从既有对于摩梭(如, Hsu 1998)、羌(如, 刘碧云 2007)、藏(如, 王廷予 2007)之有限研究与材料,提出这种研究典范与取向在藏彝走廊上可能具有的意义。

② 本文也不讨论西南区域人群社会是否为家社会的类型问题。

来自 Sherry Errington 在岛屿东南亚的地理区域内所谈的“文化区域”(cultural areas)。这个“文化区域”更重要的是一种“观念上的空间(conceptual space)”(1987:404),不是一个地理或行政空间。她认为“文化区域与地理区域并不需要有一对一的对应。不同的文化区域中的社群就像马赛克组合般,彼此参差穿插,而常有那些孤零在外的社群……”(1987:404)。另外,在本文开展之前,我还需要提出我对于模式(model)或形态(typology)的立场。我认为模式或形态是引领研究的阶段性方法,而非目的。无论本文在文献回顾中所讨论的人观模式,社会性建构或家社会的模式;或是从中国西南的例子中,所看到的人观及社会性建构的模式,目的都不在对社会人群做静滞、定性的形态分类,而在提出对于个别人群不同社会形成过程的切入点。人观或社会性模式的提出是为了帮助引导民族志的叙述,重点在了解社会如何建构,不同的力量如何影响、形成社会的过程,并提出其在更大范围的区域历史过程中可能有的转变问题。当我们对人观与社会性的议题有所考虑时,并不是让我们证实中国西南区域是否为“家社会”等类型或模式,而是让我们从最普遍而平常的性别、人、家的描述与讨论,为我们带进更精深的文化、区域与历史的探讨。

以下首先从对人观、家社会的研究做若干文献回顾。其次从四个西南人群——景颇、载瓦、班洪佤及靖西壮的例子讨论其各自如何以不同的方式建构人与家间相互构成的关系,以及其中所显示不同社会构成力量之间的角逐现象与意义。在讨论中笔者将据此与既有对台湾原住民及汉人在人观或家屋的研究,作些对话及比较,企图探索如何进一步精致化中国西南作为一个区域的方向。^①

① 从我们这几年来所作研究中,已经知道人类学有关“人观”、“家社会”的理论角度对于理解中国西南人群多元性(何 2000)以及其各自与世系社会接触所创造历史(张 2005a, 2008;郭 2004, 2005, 2007;何 2005b;连 2006;简 2006)的重要性。我们已经了解(1)此区域家与人彼此构成关系的普遍重要性;同时也突出地显示“家”的物质性在群的繁衍上并不像岛屿东南亚的“家社会”般的重要(但并不意味着在此区域中,没有家的物质性很重要的社会)。(2)在某些人群间“家”作为一种物质性的存在意义明显不突出,反而突出的是由非物质性的仪式所界定的家的特性(黄淑莉 2001;陈 2004;金 2003)。(3)这些强调通过仪式来界定家的存在的人群,一方面是靠仪式的表演来界定内/外,家/野和我群/他群的界限,家/我群的建筑或代表家/我群的宝物都没有突出的物质存在的意义。一方面是靠仪式中的食物,终会被消费而没有物质遗留的食物的共食、分食与不可共食来做己与异己的建构(刘光原 2003;金 2003;高 2005;翁 2005;潘 2005;简 2005;赵洪云 1999)。(4)相对之下,家或社会结群表征的物质性(包括系谱、经书、香炉、神坛、布等宝物的存在)曾经,或是一直相当突出的壮(高 2002;张 2001b, 2005b;潘 2001)、瑶(黄贵权 1999;陈 2004)、傣(黄卫 1999;赵效牛 1997, 1999)、德昂(黄宛瑜 2003)、白(连 2006)、佤(刘子恺 2003)、基诺(杜 1997, 1999)、腾冲汉人(方 2003)和黔东南的苗显然需要有其各自区域、历史与文化的解释。

一 文献回顾

(一) 人观

Errington 在讨论岛屿东南亚性别建构的书《力与区辨》(1990)的导言中,提出了一个研究人的建构或人观的模式(pp. 11—18)。其中之一是探讨人们对于身体(性别)构成的观点,着重点在土著概念中身体的解剖学,但这种解剖学却包括外表可见的及不可见的,内在的与外在的。人类学对人观的研究并不是从性别研究开始,但毫无疑问地,性别研究在 60 年代之后的蓬勃开展,使得人观研究更趋重要。针对当时女性主义者对于人作为生物而自主个体(individual)的预设前提,70 年代人类学者陆续提出性别的文化与社会建构意义在形塑个体上不可或缺性的观点(Ortner, 1974; Rosaldo, 1974; Rubin, 1975; Ortner and Whithead, 1981)。除了指出人的文化与社会建构意义的层面外,Ortner and Whithead(1981:10—24)更清楚地指出在社会生活中,亲属、婚姻以及“声望结构”(prestige structure)在性别的意识形态建构脉络上的关键性。此与 80 年代晚期 Collier and Yanagisako 的《性别与亲属》(1987)以及 90 年代初 Atkinson and Errington(1990)的《力与区辨——岛屿东南亚的性别》有重要承先启后的关连。在这些性别研究的学者不断地往更大的社会文化脉络去探讨性别的建构时,他们讨论的不再是“性别”的问题,而是“人观”的问题^①。

由于本文对区域跟模式的兴趣,所以在人观的讨论上主要将由 Shelly Errington 对于岛屿东南亚的人观模式(1987, 1990)出发做探讨。但在介绍 Errington 的人观模式之前,了解此类人观模式建立的前提是有必要的。其中最重要的是在个体与个人之间在分析层次上的关系与区辨。对此, M. Strathern 的说法是最需要重视的(Moore, 1994)。Strathern 在 1981 的论文中,即提出区辨“个体”(individual)与“个人”(person)的重要性。1988 年她更进一步提出人观的研究在不视人的实体存在为当然前提,而强调“人是制造他们的复数的、组合的关系建构”,而身体是“一种关系的形象”(Strathern, 1988 引

^① 见 Moore, 1994。

自何,2004:294—295),以及“可分割的人”(partible person)的说法(何,2004:294—297)。

Strathern 在 1981 年一篇讨论新几内亚高地 Hagen 人性别意象的论文中,即从 Hagen 人本身对于性别与人的定义,提出区辨个体或个人分析层次的重要性(1981:167)。她强调,当我们不满人类学过去单系取向的研究倾向,却仅把焦点转移到任何其他性别时,是复制人作为一个生物的、有界限的、有实质内容个体的预设。她认为个人是一种“(关系)伦理的存在”(ethical entity),这个伦理的存在,同时也依附在其作为“言语、思想与意志的主体”,也就是“个体”之上(pp. 167—168)。个人与个体之间的关系,有时是同义词,有时是歧义的,有时是对立的。任何文化的行动个体(cultural actor),都不应该被当成一个“不证自明的分析单位”,而应该先检视文化如何建构他们的人观(the constitution of personhood)(1981:167—169)。Hagen 人用“男性”来指那些为社会、大众着想的行为与个人,“女性”来指那些自私的,从自我利益的眼光做事的行为与个人。也就是说,Hagen 人以性别的语汇谈论核心社会价值。但这些价值并不等同于任何性别的个体。男性中,也有那些“烂人”是会选择做出很“女性地”自私、小气的行为;而女性中也有那些好女人,言行上常被认为是很“男性地”视大体,而为大家着想。所以虽然说,Hagen 建构男性为“公”利的、生产的,女性为“私”利的、消费的,但这并没有构成男人或女人有任何不变本质的意味。不但男人(个体)有可能是追逐私利、自我消费满足的人;女人(个体)也有可能是经营公利、为家出外赚钱的人。社会所建构的两性意象事实上是在建立更大范围价值的秩序。表面上,人们好像在谈论女人的问题,事实上,是在谈论所有人的社会价值、伦理秩序的问题。

由于 Strathern 认为人是关系构成的集合,所以她提出“可分割的人”(partible person)或关系构成的说法(1987,何 2004)。首先我们需要了解这个“构成”(constitution)的概念,与 Wagner 70 年代由新几内亚的角度对社会团体(social groups)(1974)与亲属团体(1977)研究的质疑,有相互呼应的重要意义^①。在这个理论典范下,他们认为个人与社会,并不尽然是有界限的个体

^① 而 Wagner 的说法,当然又与 David Schneider(1968,1984)当年在质疑亲属到底是什么的说法是有渊源的。

或法人团体。有界限的个体或法人团体仅是某类人观与社会性发展的结果。个人作为关系构成的集合,其身体或作为“人”(person)的界限是可渗透的、过程性形成而变动的;社会作为关系构成个体的延伸,我们讨论的是社会性(sociality),也就是这种关系构成个体结群时的方式、策略及手段。在任何时空下我们所看到的社会,是社会性与时空条件下不同力量角逐的结果。它不是静滞不动的。Strathern及Wagner在人观与社会性探讨上的想法非常鲜明的表现在Strathern(1987, 1988, 1993),Wagner(1986, 1991)及Battaglia(1990, 1992)一系列的文章及书中。这个“关系构成”以及“可分割的人”的概念,对于90年代几本重要的讨论人观与社会性及其历史脉络的书(如Battaglia 1990, Foster 1995, Carlsen 1997等)有最关键性的影响。

Errington(1990)讨论生物性的“身体”(body)与文化意义、历史时空意义的“人”(person)不可分离、相互依附构成的关系(pp. 11—15)。她定义“人”(person)为“某一群共同文化生长情境中的人认为人(human)是什么的说法”(p. 15)。在此定义下,Errington提出一个研究人的建构的模式(pp. 11—18)。一是如上述探讨人们对于身体(性别)构成的观点,着重点在土著概念中身体的解剖学,但这种解剖学却包括外表可见的及不可见的,内在的与外在的。中医中所说的气、血脉、经络、阴阳五行等概念就是最好的例子。二是探讨人们对于理想的“人”(及性别)所界定及区分的言行、举止或气质。三是探讨在一个文化中被界定或区分为不同类别的人,包括男性、女性或贵族、平民等,是否被认定为拥有不同的“力量或灵力”(power/potency),而这些不同力量之后的来源是什么?第三点是Errington自己研究的重心,她认为个别社会对于力量或声望体系(system of prestige)的认定与其对于人的建构之间是有相互作用及界定关系的。她为了解性别的建构是了解人的建构的最重要途径之一。

从这样的前提出发,并且深受Lévi-Strauss对岛屿东南亚地区所提出的“家社会”模式的影响,Errington进一步提出岛屿东南亚二种社会性建构的模式—中心型与二分交换型,并说明这二种理想模式是如何建立在她们各自对于人/性别的建构之上而完成的(1987)。我必须强调,虽然Errington(1987, 1990)常混用社会与结群的社会性,但在模式的层次,我们必须从上述所说的“结群”(groupings)的社会性概念去理解,也就是人们通过某种共享的理念而构成的群体,才能掌握其模式的意涵,而不会陷入实质化社群、分类社群指控

之泥沼^①。这种社会结群的模式,是动态的,有时空条件的;不是滞止、恒久不变的。这种社会结群的模式,如 Strathern(1981)所说的,首先不预设个人是独立自主的个体(individual),而是人(person);其次不预设社会是由先验的自主个体所构成,而是由人所构成的集合(collective)。

归纳既有民族志对于岛屿东南亚社会的叙述,Errington 认为从结群的概念以及结群与婚姻间之关系看来,岛屿东南亚的社会可以区分为中心型(concentric)结群方式的社会(相对集中在中央岛群)以及交换型结群方式的社会(相对集中在东印度岛群)。她以为这种区分是建立在他们对人的建构上的不同方式。从异性同胞兄弟姊妹间关系的探讨出发,以双生兄妹或姐弟乱伦禁忌的神话在这些社会中的流传为例,Errington 提出中心型社会的结群是建立在虽然认知异性同胞(双生)间不可结合的、乱伦禁忌的二分,但却仍企图建立同胞兄弟姊妹是一家、一村甚至一国的群体。他们的建构逻辑是一种“二分中心式”(dualistic centrism)的“同”、“统合”(unity),或是在强调结群的策略与过程上,所谓的“求一”、“求同”的理想,“求同”自然意味着在异的脉络中的“异中求同”。而交换型社会的结群是建立在虽然认知同胞兄妹或是人的起源上的同源甚至一体的关系,但仍企图通过对于同胞兄妹在婚姻上的分隔造成“己”与“异己”群体的区分及联姻交换的方式来建立自己。他们的建构逻辑是一种作者称之为“中心二分型”(concentric dualism)^②的“异”(diverse)及“交换”的理想,或是在强调结群的策略与过程上,所谓的“求异”、“求二”或在同的脉络中“同中求异”的理想。

在 Errington 1987 的文章里,作者由乱伦禁忌开始谈起,谈到在几个岛屿东南亚中心型的社会里,虽然都有其各自不同的谈同胞间乱伦禁忌的规矩、神话或习俗,但在其乱伦禁忌之后事实上都是一种对同胞手足情感的强调与向往,对家的同质性的强调,对外人的恐惧与猜忌,以及对亲上加亲实践上的喜爱。从这点看来,这几个社会共有的是他们所共享的求“同”的理想。他们在人观上企图建立的是从一种同胞手足的情感——同一家人的同与统合的方式泯灭两性界限。在政治经济上,他们是建立在一种“同”的家的基础上,

^① 从这一角度来看,笔者需要承认对于 Errington 理论的介绍,的确有部分是根据笔者之解读。她多处称之为“社会”者,视其意义,笔者会改为“社会性”。“结群”则是 Errington 本身就用的说法。

^② 这个词是来自 Lévi-Strauss(1963)。

有必要形成一种“同”的意识形态以与他者彼此竞争，追求霸权。于是也就有所谓比较那个家或世系群的种或是血是比较白或比较纯的说法。而相对而言，那些在东印度群岛上的几个似乎有清楚二分概念的社会，他们的人观是建立在强调两性差异，甚至用从同中求异的方式区分男女。也就是说，对于同胞手足，他们有意地强调性别的差异。在社会性建构的层面倾向将人群分成“己”与“异己”以达成交换。事实上，己的建构是由建立异己而产生，是通过建立一个异己制造交换而产生。所以交换、求异，认知力量的来源是外来的，通过交换，他们达成扩张。这是他们社会建构的策略。

在中心型的社会中，社会结群的伦理是不断地强调彼此间之“同”来做统合，由于不断地进行对异者的统合是这些社会的理想，所以群体的界线(boundary)是模糊的，性别的区分也是模糊的。在她们对“同”的追求中，人群间或人与人间，更重要的是性别间的界限是不断地要泯灭的。统合、同化是不断从不同方式进行的。相对而言，交换型社会的社会伦理是建立在不断地强调彼此间之异，通过交换所必然区分之异己来建立己，使得己之建立必须靠异己来成全，所以群体的界线虽然可以是时时变动的，但却不时会设法维持清晰的。因为在他们对异的追求中，界线是需要不断划清的，所以在二分型的社会中，性别的区分也是清楚的。

虽然 Errington 提出了两种家社会社会性建构的模式，但提出这两种模式的目的重点并不在分类，而在提出理解个别社会不同形成过程的切入点，了解社会不同的力量如何形成社会的过程。所以在岛屿东南亚的范围内，Errington 总结，“东印尼社会有同的前提而制度化其异的面向”，相对地，中心群岛社会“制度化其同的面向，但却总是被其固有的二分性所纠缠”(1987: 25)。从西南区域人群研究的几个例子，笔者还将指出此类了解人观与社会性的理论在中国西南的运用，如何配合着时间与空间面向之考虑而展现其解释变迁的效力。

(二) 家屋

从中世纪欧洲的“家”和北美 Kwakiutl 家的描述里，Lévi-Strauss 提出了一个家的定义：

一个拥有由物质的或是非物质的财产所构成的 corporate body, 它的名字、宝物与名衔经由真实的或想象中的“线”或“世系”传承下来, 而造成自己的不朽。只要这个绵延的世系能以亲属或婚姻关系的语言, 更常见的是两者都用的语言表现出来, 这个世系就有了合法性(1983[1979]: 174)(1987[1984]:152)

之后他还谈到为什么家屋就如世系般是一种制度性的创造。这是使得他得以提出“家社会”模式的基础, 也是在日后《关于家屋》一书(Carsten and Hugh-Jones)的学者批判他预设联姻与世系间竞争立场的先验存在的依据。他说:

亲缘(filiation)和居住法则(residence)之间的辩证关系构成了家屋社会的共同基本特质。(1983[1979:180])

在所有社会生活的层面, 从家庭到国家, “家屋”就是一种制度性的创造。这种制度性的创造允许各种不同的力量混合而同时存在。在别的地方, 这些不同的力量, 由于它们相互矛盾的特质, 几乎都是只有排他性的存在。父系世系与母系世系, 亲子传承与居住原则, 女人的上攀婚与下嫁婚, 近亲通婚和域外婚, 世袭的权力和选举出来的权力——所有这些观念, 本来是使得人类学家可以用之来区分社会类型的, 现在却都在家屋中被联合在一起。就好像最终这种制度的灵魂(就18世纪的意义来说)在表达一种超越, 在生活的各个层面上理论上说来是互不相容的原则间的一种努力。就是用这种“合二为一”的方式, 家屋完成了一种转内到外的型制上的反转, 它用外在的统一取代了内在的二分。(Lévi-Strauss, 1983[1979]:184—185)

东印度群岛的社会是 Lévi-Strauss 做此论述的最重要民族志来源。他说:

在 Timor 的 Atoni 的例子中, 有男 vs. 女, 外 vs. 内, 外围 vs. 中心, 尊 vs. 卑的二元对立, 这里面包含了一些矛盾……, 但这些矛盾并不能由系谱

原则或是土地居住原则解决。因为这些都不是很重要的。重要的是这种空间的观念是两个群体之间关系的空间投射,为了要建立一个如此虚构的统合(unity),而使得家屋……能将对立的二方放在一起。所以在这些有家屋的社会里,真正发生的事是超越世系和联姻之间的对立而将其凝固、静止、稳定下去(1987 [1984]:157—158)人类学家一直错误地希望在这类制度(笔者按:家)里寻找如世系、财产和居住支配制度的基础。我认为现在应该是将重心远离这些物质基础的想法而转向一种关系的物化(objec-tification of a relation)观念的时候了。作为一种制度而言,“家”的角色就是在巩固婚姻的不稳定关系,即便只是一种幻想(1987 [1984]:156)

1990年在剑桥大学,几位研究东南亚及南美低地的人类学者发起了一个讨论、批判并企图超越 Lévi-Strauss 家屋社会概念的讨论会。这个讨论会的成果就是在1995出版的《关于家屋——李维史陀和对李维史陀的超越》一书。全书作者都相当程度地受 Lévi-Strauss 所提家屋社会概念的启发,但从他们各自的民族志材料中,他们认为需要对于 Lévi-Strauss 从模式或形态的观点提出“家社会”角度的作茧自缚提出批判,同时此书主编者在引言中更进一步地提出对于李维史陀的超越应该是走向建筑人类学(anthropology of architecture)及身体人类学(anthropology of the body)的方向(p. 2)。他们以为“对于家屋更‘完整’的研究将使我们的研究更能聚焦在家屋的建筑、社会及象征意义的关连”。其中家屋与身体辩证性的互动关系,是 Bourdieu 在“habitas”概念发展上关键的论点,同时也是本书作者在发展家屋与生活在其中的人的生命交互牵连观点上的关键(1995:2,42—46)。所以全书的研究就在于提出把家屋当作研究核心而展现它如何是社会形成及建构过程中不可或缺一环的方向;强调家屋是有生命的孕育特质,就像人的身体一般是不可忽视的。

虽然毫无疑问地全书都同意 Lévi-Strauss 提出家屋社会理念的贡献,但他们也都相当有效地批判了 Lévi-Strauss 在定义上的模糊、理论前提上的问题、目的的错误及其所导致的材料引用上的不妥当、不周延或理论观点上的不够精密,关怀焦点的偏颇等等。但笔者以为全书精彩的应该是他们如何从个别民族志的材料(东南亚及低地南美)出发,把家屋——有生命的家屋,构

成人的家屋——视为研究的重心,不但与 Lévi-Strauss 理论对话,同时对 Lévi-Strauss 理论上的缺点提出纠正,并非常具体地提出家屋社会的几个关键性特质,如同胞关系的着重,家屋与人生长过程的辩证关系,家屋社会阶层产生的社会异质性来源,以及家屋空间的秩序如何内化为人的类别的秩序等。

他们重新检视家屋社会与阶层社会或平等社会之间的相关性,而提出家屋社会并不必然如 Lévi-Strauss 的例子所展现的一般是阶层性的社会,同时,对于没有阶层的家屋的研究,反而显示同胞关系才是家屋社会生活组织上的最重要原则,比 Lévi-Strauss 认为的联姻及世系的原则都关键(Gibson 1995:129)^①。笔者以为在《关于家屋》一书中,尤其在批评 Lévi-Strauss 观点如何无法适当地回应一些血亲型亲属社会的特质者,他们批评的症结大体可以用一句话来浓缩:在对于亚洲大陆的亲属研究上,Lévi-Strauss 预设了“群体的边缘”以及群体得以有交换女人权力的立场。但在对岛屿东南亚血亲型社会的研究中显示其“群体”的性质并无法给予他们交换女人或联姻的权力(但当然并不意味着在这些社会中没有“群体”),所以家屋社会概念解决的问题并不是如 Lévi-Strauss 所提出的一般。对于帮助 Lévi-Strauss 建立他的家屋社会理论很关键的东印尼群岛的社会而言,Mckinnon(1991,1995)也指出在东印尼 Tanimbar 社会的阶序形成,更重要的原因是来自成功地走向联姻关系物化(objectified)的贵族“大家”与没有能力发展物化的联姻关系而只能谨守联姻关系的真实“做人”面目(personification)的平民“小家”之间彼此的共生并存关系;而不是由于联姻与世系的矛盾而导致一种建立在物或家名等超越性的家的社会形态所必然会产生出的阶层。

总的来说,《关于家屋》一书企图超越 Lévi-Strauss 较偏向于类型建立的家社会的理论观点之处,最大的用意还在于从详细的民族志材料出发,把家屋视为一个中心制度,发掘其在比较研究可有的潜力(Carsten and Hugh-Jones,1995:20)。他们希望通过民族志检视区域的扩大,针对家屋的研究而能提出一个“较有弹性”的研究取向,这种研究取向“将使得家屋在蕴含社会过程一部分的特性更能突显。”(p. 21)

^① 如 Errington(1987),Carsten(1987),Headley(1987),Gibson(1995)等都强调同胞关系与家屋意义展现的密切相关性。

在本文中,笔者采用与《关于家屋》作者们在正面积极的意义建立上相当类似的方式,也是期望从针对家屋民族志的材料出发,探讨家屋、社会与象征意义之间的关联,并发掘其在比较研究上所具有的潜力。但是笔者将由中国西南的族群着手,比较目前既有的,在地缘关系上又显然比起《关于家屋》一书的东南亚及南美更有关联的中国西南族群与台湾南岛族群及汉人家屋的研究,“发掘其在比较研究上的潜力”(Carsten and Hugh-Jones, 1995:20)。笔者以为通过这个比较,可以突显《关于家屋》一书作者对 Lévi-Strauss 的超越有其绝对的贡献,但也有仍待超越之处。其中超越的方法之一反而是适度地从较正面积极的角度看待模式提出的阶段性意义,并回归 Lévi-Strauss 对于东亚大陆联姻亲属模式及东南亚家社会的观点,及 Errington 对岛屿东南亚社会模式的观点提出讨论。

二 几个西南族群的例子

以下笔者将由家与人之间有相互比拟的关系,家是有生命的这个前提出发,描述几个西南族群的例子。描述将涵盖四个主题:1. 有生命的家屋,并集中描述家屋与人的生命之间的相互构成关系。2. 家屋生命阶段。如人一般,家有孕育的能力,它也会衰败,凋零,同时它也会再生。3. 家屋孕育力量的特质及来源的探讨。我希望从比较的观点在各民族志的材料中叙述家屋孕育力量的特质,并援引 Errington 有关二分一元及一元二分的社会模式所发展出来的统合及交换的关系主轴略做讨论。4. 人的价值、声望与家屋的声望。笔者以为家的声望及人的声望与人观的理想所建立的价值是不可分的,从下述的材料中我们可以看出这些声望荣耀如何被理解为道德、伦理或宗教的实践。

从民族志材料的叙述分析将以四个西南族群的例子为主^①。一和二是云

^① 当开始构想这篇文章的时候,我的确有更大的企图。我想把到目前为止清华已经完成的有关中国西南族群的硕士论文以及在我及 James Wilkerson 的《云贵高原的亲属与经济》计划中已经做出相当成绩的学者的报告都包括进来讨论。但限于时间与篇幅的限制并不可能。其中笔者感到尤其遗憾的是没能在本文现有的篇幅中较仔细地讨论杜玉亭(1997, 1999)对基诺生命仪礼的研究及何撒娜(1999)所作的有关纳人(么些)丧礼及家屋的研究。有关么些家屋探讨的重要性,奠定在几位研究么些学者(Shih 1993, 1995; Weng 1993 等)相当坚实的民族志及历史的材料上,Elizabeth Hsu 已经从理论的角度提出(1998)。但笔者以为对于么些人与家屋相互构成意义上的探讨如何能形成对其社会过程或历史的理解仍有深入讨论的空间(Mckhane 1999 也做了一些讨论)。

南景颇及载瓦的例子,三是云南班洪佤的例子,四是广西靖西南壮的例子。景颇及载瓦在语言学家的分类中都是属于汉藏语系的藏缅语族群。他们还进一步地区分景颇语为景颇语支,载瓦语为缅语支。在人观及社会理想的形塑上,景颇与载瓦的确有不尽相同的看法及做法,笔者在别处已做过仔细的区辨(何,1997,1999;Ho,1997)。就本文的分析层次看来,重点并不在分辨他们的差异,反在突出他们与佤及壮的差异,故相提并论。但凡有必要提出差异之处,则将明白标示是景颇或是载瓦的习俗。班洪佤在语言学家的分类中是属于南亚语系孟高棉语族的绷龙语支,他们是信佛的佤。靖西南壮在语言学家的分类中属于 Tai-Kadai 语系壮傣语族中的壮语支。在生活习俗、人群分类上都充满了泰/傣及汉文明接触的影响(Wilkerson,1999a)。景颇、载瓦的民族志材料是我自己的,班洪佤的材料来自刘子恺(2003),靖西南壮的材料来自高雅宁(2002)。

(一) 景颇及载瓦的人与家屋

中国西南的景颇及载瓦社会都有以“家屋”为比拟的人观层面。家屋与人之间相互比拟及构成关系清楚地表现在人们如何用家的生、老、病、死来比拟人的生、老、病、死的过程,反之亦然^①。一个新的家屋的产生是在一对夫妇开始成“人”的时候——怀孕,最好还是生了孩子之后——建立的。当男性得以成功地盖房而将女性所代表的孕育力量包藏在家内的时候,也就是一对夫妇孕育出新生命的时候。换句话说,一对夫妇只有生了孩子之后才开始成人,而成人的表征则是新的家屋的诞生。当一对夫妇已经生了很多个小孩却一直没有能力盖房时,绝对不是光彩的事。而当已到了适婚年龄却尚未成家的儿子,虽然有足够的钱可以不断地替老父亲翻修房子,在人们的认知中,绝对也不是理想的。就算是家里有了成婚的儿子和媳妇,但当他们还没有小孩,家长还没有孙子或孙女之时,盖新房贺新房的庆贺活动还是会表现出没有孙的遗憾和祝福能尽快有孙的期许(何,1999:208)。成人的意义是以成家来表达。

^① 有关于景颇及载瓦社会家屋与人之间彼此构成的关系,笔者以为还必须更深入地由人们对于现世与死后世界、家与墓、活人与死人间的分辨来加以讨论才足以了解。笔者已在别处(Ho 1997: 175—305;何 1997)做过详细的讨论及分析。

男人成功地盖房建屋，把他的妻子、儿女纳入屋内表达了这对夫妻成人的开端。夫妻二人共为“家的主人”，丈夫叫做“男的家主人”(yuum sing po)，妻子叫做“女的家主人”(yuum sing myi)。夫妻已经成就了一个男女的共同体——家屋，而且是个有孕育能力的家屋。当景颇及载瓦人说“盖房子是男人的事、做酒是女人的事；屋顶漏水要找家里的男人负责，家里没有水酒要找家里的女人负责”的谚语时^①，他们说的方法总必然维持对句(pairs)的形式，绝对不是偶然的。他们说的是共同成就一个理想“人”的男与女，男的构成是以家屋为表征，女的构成是以她们酿的水酒为表征。水酒是母奶的象征。这个社会理想的人是男女相互构成的男女同体的人。而这个体就是他们的家屋。

1. 打造男女同体的家屋与人

在新房完成上屋顶的当天，青年男子从房子高处的地上丢扎好的茅草到屋顶上给负责铺绑茅草的中年男人(已成家的男人)；而在前院的地上，妇女则不断地给在屋顶的男人及来祝贺的宾客水酒。在屋顶上绑茅草的男人很夸张地要酒喝，在地下的女人也很夸张、戏谑地在要给不给间讨价还价。或是要男人自己下来拿酒喝，或是说没有酒了等等。这不断进行的场景，一方面为工作的辛劳增添无限的笑声与情趣，同时毫无疑问地，在工作的男女间通过彼此的言行、戏谑中展演了她/他们对自我角色定位的诠释。也就是说在庆贺新房落成的当下，他们更多地在祝贺她/他已经是有了孩子，而且还有源源不绝母奶供应的男女同体(androgynous)的“人”或“家”的诞生。这是新家的诞生，也是新人的诞生。

茅草。在景颇/载瓦的神话里，茅草当初之所以会成为做屋顶的材料，故事是这么说的：原本创世祖的房子屋顶是用女人的裙子铺的，可是后来发觉她不够大，无法达到庇荫的效果。于是茅草女神就用茅草来补充原来裙子的不足，才完成了庇荫包藏的效果。茅草的本意就在建屋顶的庇荫与包藏，但茅草本身却是女性的。从新房完成当下男女分工的方式看来，男人茅草的铺

^① 水酒是用植物性的酒曲放在米或糯米中发酵五六天之后冲泡出来的酒，不是经过蒸馏的酒。在乡间，水酒从来不会被当成商品交易。人们工作疲倦的时候，最喜欢拿水酒解倦。她是在各种节庆、婚礼、庆祝新房落成中最常用的饮品。

绑展现了理想人中男性构成的家屋庇荫与包藏的意义；女人水酒的供给则展现了女性构成水酒的滋养意义。

Carsten and Hugh-Jones 对于李维史陀的超越最正面积极的意义应该就是他们所提出来的走向建筑人类学(anthropology of architecture)及身体人类学(anthropology of the body)的方向(1995:2)。从景颇、载瓦建屋过程中,就像神话中把茅草定义为女性的一般,建屋时唯一让女性参与建屋的部分工作就是背茅草。茅草必须由女人背到建房的地点,之后由男老人用竹篾将其捆扎成把。可是不像神话中的屋顶也是由女人铺成的,在日常生活里,屋顶却只能由男性来支配。因为他们更强调的是在从屋顶的覆盖来完成家屋包藏及支配女性所有的做活的劳力,包括做饭、做酒的滋养孕育的力量。很多较老的景颇、载瓦家屋,在前门最外侧的撑住地板的横梁上还刻有浮起的两或四对乳房,各自在通门的楼梯的两侧。人们因此还撑此梁为“乳梁”。类似这种非常具象的乳房雕刻在景颇还见于婚礼时男家所新作的木块凳上,及为了婚礼新做的给新娘走的上门梯上。木凳上的乳房是雕在坐面的反面,也就是人们坐在这乳房之上。上门梯上的乳房则刻在梯子的顶端正好与房子竹板接触之处。换句话说,所有这种分解的、部分的、女性的象征都被家屋的屋顶及建筑所覆盖,包藏及支配。

水酒。一个女人所做的水酒甜不甜常被用来作为评论女人的方式,好像水酒可以代表女人的某种状态。在婚礼中,水酒只会用来作讨妻者给给妻者的礼,而绝对不会是给妻者送出来的礼。女人在婚礼之后所作的第一件家务事(yuum igvun mu)就是做酒。只有结了婚的女人才会做酒,少女是不做的。而且照上述的习俗看来,这第一次的做酒也必须是在男方家做。做完了,她就可以回娘家去了。什么时候到夫家去,还需看夫家给聘礼的状况以及新娘与新郎感情发展的状况,是否怀孕等等。婚礼过后讨妻者需要对给妻者做多次正式的造访,其时必须带几样必带的礼。当新娘在夫家所做的酒到可以喝的时候,大约也就是在第七天的时候,夫家代表又会到妻家去做一次造访(叫做“取棉花筒和捻线轮”[景颇称之为 *taugu hkabang la nhtang*, 载瓦称之为 *wu wang ku*]),其中新娘所做好的水酒是最重要的礼之一。在最理想的状况下,这次通常也会是做最后一次聘礼讨价还价的时机(但非必须,仍可在“取棉花筒和捻线轮”时说好要拖延一些时日)。此时所谓的聘只可以是那些可

以讨价还价部分的聘，而不是那些一定要给，不可以讨价还价的礼(*buji ze*)。拖延的理由通常就是因为后者还没有备齐之故(何,2004)。

景颇与载瓦在家务劳力分工上很清楚的区分男性作竹工、木工、编篮、盖房、放牛和祭祀家屋保护神灵的工作，女性则煮平日家人吃的饭菜、背水、背柴、喂猪鸡、作酒、织布等事。载瓦把这些劳力区分为三类，一是“男人的事”(*yoqgemu*)，二是“女人的事”(*myiwuimu*)，三是“做活的事”(*muzui*)。“男人的事”专指盖房及编篮，而“女人的事”专指织布和生小孩，最后“劳力的事”则指除了“男人的事”与“女人的事”之外的事，所以煮饭、作酒、及织布虽然都是女人在做，可是只有织布被称之为“女人的事”。

从笔者已建立的景颇、载瓦家屋与人之间相互构成关系的探讨中(Ho, 1997:Chapter4;何,1997)，笔者以为所谓“男人的事”与“女人的事”事实上谈的是两者如何合而为一的“做人的事”。通过生命仪礼的形塑，景颇与载瓦期待完成其“人”的理想。这个做人理想的完成在景颇与载瓦共有最重要的一环是能够通过婚姻将从外而来的“女性的事(生产力)”——以种子、裙子或此处所谈的织布梭为表征——包藏入“男性的事(生产力)”——以男性所编的篮子与所盖的家屋为表征——之内，并把女性的“做活的事(生产力)”(如做酒)转移为男家所支配。相对于女性要到婚后才在夫家做第一次酒，女孩从少女时就在自己家开始学织布，整个婚礼过程所表现的就是这个包藏及转移的期许与男女同体的成人的开始。也就是说，在这个男女同体的家屋/人中，男女的构成关系是有支配性的，而且是男的家屋以包藏、庇荫的方式支配女的以乳房为表征的滋养力量。

2. 家屋与身体的辩证与互动

但当我们把对家屋的观察焦点从盖房、建筑移到他们对家屋空间的分类及使用时，从家屋与身体辩证性互动关系的角度看来(Carsten and Hugh-Jones, 1995:2, 42—46)，我们发现景颇、载瓦同时也经由对家屋空间的分类使用来孕育其理想人形成的过程。从家屋内部，到屋的外缘但仍在屋顶覆盖的范围，到家屋园场之外的外围，人们相当固定的通过空间及日复一日活动的交织建构了一个不断地二分而又统合，统合而又二分的过程。

从家屋内部看来，一对夫妻刚盖的房子无论有多简陋，但在他们的屋内

最起码会隔出一个公共的,生产的及祭祀的(男性意义的)空间,和一个隐秘的、再生产的(女性意义的)空间。从载瓦自己的话来说,就是“做活的”和“做人的”空间。前者包括他们的放水筒、酿酒、工具、米、煮饭的地方和较小的或是在祭祀(家的祖先鬼或家的守护神)场合才转换成祭祀空间的地方;后者就是他们的睡房和放较贵重物品的地方。这些贵重的物品通常指的是用于联姻中交换的仪礼物。做活的空间是由讨妻者或是婚姻中的男方做支配的,如随夫居的妇女所有做活的成果是属于夫家的。而做人的空间主要就是牵涉到繁衍及再生产的事。从家屋作为男女同体的理想人的表征来说,做人的空间是女性的,而做活的空间就是男性的。这种屋内做人的空间与做活的空间通常是以没有顶到屋顶的竹篱笆墙做分隔的^①。也就是说,内部空间使用上的二分,仍被家建筑的竹墙与屋顶所统合了。

内部空间二分的统合还在丧礼时发生。家中有人死亡办丧事时,会拆掉这“做人的”与“做活的”,或是“男的”与“女的”空间之间的墙以利夜间丧舞的进行,同时也象征性地统合了两者的区分。这个在丧礼中的统合是为了家屋的再生而做的。这种室内夜间丧舞的内容是由亲朋好友穿着礼服荣耀死者的“魂”或是他在生产持家上的贡献与价值(Ho, 1997: 97—433, 469—470; 何, 1997), 丧舞的用意一方面在悼念死者个体的死亡,另一方面在通过舞蹈中所荣耀的价值来创造此家屋得以复生而不朽的转机。也就是说生前原被区隔的男女及做人、做活的空间,通过丧舞抹灭了这些区隔,而形成这家屋由死而复生的转机。

在屋的外缘,景颇、载瓦都相当固定地让他们的女人在屋前靠屋的“高边”处织布(高边是放水筒、工具及男人祭祀家的祖先鬼或守护神常在之处,也是有土山可以靠的一边),而让他们的男人在屋后靠屋的“低边”处编篮(低边就是菜园和妇女煮饭处)(何, 1997; Ho, 1997: 90—107; 何, 2008)。就像上述婚礼中只有在必须给的聘都付了之后,男方才可能去“取织布梭”。织布梭的取得代表给妻者愿意让妇女所代表的孕育力转移到男家的许可。织布这种做人的源头是操控在给妻者,也就是婚姻中的女方手上的。但家屋或人的

^① 有关于家屋空间及其日常和仪式活动中对于人的形塑意义创造的详细民族志材料请参考(Ho, 1997: 90—136, 357—397; 何, 2008)。

形成需要讨妻者的家屋或男人的篮可以成功的包藏、纳入给妻者的女人或她的织布梭才是。就像屋的前后必须有女人织布、男人编篮才成形一般。越是新建的家屋，在人力不足的状况下，没有足够的梁柱、竹料及茅草就越不可能开出够大的地基，撑起够长的屋顶，遮住够大的空间让妇女在有遮荫的屋顶下织布，或做出够大的屋后阳台用作男人编篮之用。这屋前屋后似乎分辨的非常清楚的二分，当然也程度不一地被家屋外围由仪式所遗留的标记或围墙所统合。

有意思的是在丧礼时，这个空间的二分是被反转了，而没有被统合。人死时为了要制作荣耀死者的“人像”，老女人在低处做绒线的“花”，老男人在屋前高处用质地较软的木头，将它刻成中空似竹般的人像的身躯。这个人像也是男女同体的。但不同于家屋作为人的表征是把种子及女人包藏在男人的房子里，只是把代表女性的线做的“花”曝露在代表男性的竹子之外，而形成开花竹子来再现并荣耀死者完成的人的价值。而因为是荣耀死者的，而不是要死者再生的，所以二分的逻辑仍然保留着，没有被统合（何，1997；何，1999，2004）。

有关家屋的外围。当国家没有介入族群的信仰或宗教生活以前，每年春耕及秋收前后，人们总需要祭仪专家为她们重新安顿各种护家或守家的神灵，确保家屋的灵力没有衰败。无论安抚神灵的牺牲是大或是小，最后总会家的外围及高边留下祭祀的标记。事实上，大部分载瓦的家屋除了这些祭祀的标记及出入后门的禁忌之外，多没有围墙或任何形式的划界建筑的。这些祭祀的标记就是他们的墙，代表的是他们守护神灵的力量。每当秋收背谷入仓之前走进任何载瓦宗教传统仍维系着较好的村寨，我们会在各家门前陆续看到的有大多数仍是生气犹存的祭坛。这些祭坛都是用各种不同的树枝、树叶、芦苇、茅草及竹篾或是竹子所做成的。做这些祭祀的祭仪专家只会是男的。作好安顿家屋神灵工作之后，总会作一道为全家人用糯米饭叫魂的仪式^①。只是不像先前的安顿家屋神灵仪式，总在家前或是家中的“男性”空间进行。这个叫魂仪式总在家中——也就是男性的做活的与女性的做人的空间交会的地方，甚至有时候也会在女性的、做人的空间中——面对着家屋的

^① 有关在载瓦人的建构上如何建立米饭与魂之间的关联，请参考何，(2000)。

“生命柱”进行。

换句话说,每年家屋靠重新安顿家屋的界线确保家屋有足够的保护它的家人、家畜及谷物的力量。当这些“界线”被确保了之后,家中的“生命柱”才有条件累积足够的灵力,在小孩或大人病痛失魂时,将魂吸引回家。也就是说人的健康与否是靠家屋的维系。

最后有关家屋上下的外围。打造家屋完工当天,男人在上,女人在下工作的空间意义,事实上还进一步地符合景颇开天辟地故事中创世祖所造的人间的轮廓。当初创世祖 *ningkongdu* 在打造天地的时候所创出的天地宇宙就是王宫或是人类住的地方在中间,天是男的,是 *ningkongdu* 的父亲和哥哥住的地方;地是女的,是 *ningkongdu* 的母亲和妹妹住的地方;母亲的乳汁滋养了各种各样的草、果和做酒曲用的草。*Ningkongdu* 的父亲告诉她通过对太阳神(*singlap*)的祭祀,父亲就会得到奉养,而父亲哥哥们会一直与她在一起;母亲告诉她通过对地神(*shadip*)的祭祀,母亲就会得到奉养,而喝到水酒就好像吃到母亲的奶一般(李,1991:123—138)。在平常人的生活中,太阳神的祭祀可以带来财富,祭祀时所用的竹筒、竹篓总会绑在屋顶的椽子上;对地神的祭祀是王者的特权,但很多人家都会有对 *shadip* 的化身——彩虹神 *zhanku* 的祭祀。这个祭彩虹神的竹筒都是绑在放长条水筒旁靠地的墙上。换句话说,通过宇宙神灵的祭祀与安顿,家屋成为一个小宇宙,屋顶是天/男的,竹板是地/女的,家屋由于这些祭祀而得到了守护的力量。

3. 另一种家屋/人构成的版本

可是把这种家屋的男女构成说成好像是建屋时分工合作的构成;家屋空间分配及使用的分类;或是男的构成代表包藏、女的构成代表滋养;或是男的构成代表天及财富、女的构成代表地及滋养其实都只是一种家屋/人构成或是妻孕育力来源的一种版本而已。另外最少还有一种版本。这个版本是把这种理想的人/家屋的构成叙述为给妻者(*mungwui*)和讨妻者(*zamowui*)间婚姻的构成。也就是说在这个版本的叙述里,给妻者是这个理想的人/家屋的“女的”构成,而讨妻者则是“男的”构成。通过庆贺新房落成的各种活动,这个版本被叙述的特别清楚。如果说前一个版本所叙述的人/家中的男女构成是着重从家屋建筑及空间使用的角度来看,后者则有更着重在从仪式庆贺

及对前者的男女构成提出批判及反思的角度。虽然在景颇及载瓦都存在这种仪式上的批判及反思，而两个社会由于建构在不同的社会理想上而有不同的批判方式（详见何，1999），但从本文论点的必要性而言，以下仅以载瓦为例做叙述。

一个人的一生可以盖很多个家屋，但真正使他/她成人的家屋是由他们的给妻者带着“进新房的财富”（*yvum wang ze*）——铁锅、架铁锅的三角及水酒——来“带领着他们进新房，来帮助他们完成新房”（Ho, 1997: 380—381；何，1999）^①。载瓦上新房屋顶时，在高低两边的茅草从后到前都上完了之后，人们需要铺中心屋脊的茅草，也是从后往前铺。最后在屋前中心柱顶端位置——叫做 *kungpau*——茅草的覆盖是给妻者的特权。通常主人家仍会在 *kungpau* 的位置之上覆盖一层较长的茅草垂下中心屋脊，后者叫做 *buimung*。但主人家做的 *buimung* 可以先作好，仍须留下 *kungpau* 的位置让给妻者来完成。就是从这个角度，给妻者定位自己是来带领着进新房或来帮助完成新房的角色。所以给妻者才是最终完成家屋包藏的人（而不是上节在盖房子时的村人或自家的兄弟（*gumang litdang*））。盖 *kung pau* 的特权展现的是家是给妻者孕育力量的成果，就像给妻者是孕育人的源头一般。家屋既是与人相互构成的，她/他自然是给妻者（*mung wui*）和讨妻者（*zamo wui*）间联姻构成的结果，并不是作为建房师傅的工作或技术、知识所造成的结果。

于是在载瓦进新房的庆贺活动中，几个特别会搞笑的妇女就会带着一群妇女以给妻者所赋予此家做人的种子（以姜为做人种子的表征）等的身份演出数场对讨妻者予取予求的闹剧。借此他们对以工作的观点及技术的观点或是创世纪中建房的观点提出批判及反思（何，1999: 204—210）。无论妇女喧哗而热闹地演出的闹剧重点是什么，每场表演都是以她们的身体和毫不整齐的随兴的哼唱做摆弄、表演的中心。

4. 孕育力的转换与统合

但当然有趣的是，虽然给妻者提出了竞争性的有关家屋/人的孕育来源的说法，但即使在这个庆贺活动中，她们也同时通过她们所送的“财富”的习

^① 也有人说给妻者还需要带姜及饭豆来为讨妻者新房祝贺（何，1999: 208—209, footnote 45）。

俗显示其终被家屋本身即是孕育力量源头的说法所统合的状况。给妻者送来“财富”的内容,除了用在闹剧中的姜等(见 Ho, 1997: 380—392)之外,最重要的是属于妇女做活用的铁锅、架铁锅的三角,及上述代表家屋统合的意识形态下确定要被包藏的水酒。水酒在此之前从来没有被当成是给妻者家的礼品过。在这个贺新房的当下,给妻者自己将象征女性滋养上的孕育力送给男家,清楚意味着她们允许这份孕育力量的转移。事实上,在贺新房的祝贺活动中带更多水酒来祝贺的是主人家的讨妻者。而无论他们带多少来,都被视为理所当然,甚至还要遭人说仍是太少的调侃。相反的,给妻者只需带一些来(习俗上说三公斤)就被感激的无以复加。在实际生活上,还有很多人/家在盖他们第一个新房时,还请不到他们的给妻者为他们祝贺呢!

综上所述,景颇及载瓦人/家屋的构成有很明显的“男女同体”的特质。这个男女同体的人/家的孕育力量有二:一是强调代表工作及宇宙观的家屋(在概念上是属于“男的”构成)包藏代表“做人”及生命繁衍的“女的”构成在内所产生的孕育力。二是强调“男的”构成的讨妻者与“女的”构成的给妻者之间的交换所产生的孕育力量。前者孕育力的来源出自家屋,而后者孕育力的来源则出自给妻者。载瓦的“生命柱”及景颇守护在屋后高处的祖先或神灵是家的孕育力源头的表征;载瓦热闹而戏谑的仪式表演所展现的给妻者的力量,及景颇堂皇地守护在屋前偏低处或房中的给妻者的祖先或守护神灵是给妻者作为家/人孕育力源头的表征。当然后者最极端的再现就是在景颇王者家在屋前靠菜园的“低处”特别辟有一房专为供奉其给妻者天神 *medai* 的房间,叫做 *medai dap*。

无论是包藏或是交换,他们共有的逻辑都是从异中建己的区分男女二元存在的关系。当然在实际生活的运作中,要能完成一个理想的人/家的关键就在于这两种孕育力量的角逐。家或“男的”构成是否有足够的力量包藏“女的”;讨妻者或“男的”构成是否有足够的力量通过交换来造成取代、转换及统合。于是人观的价值就产生在这种力量的展现角逐当中。人们争取各种可以展现他们孕育力量的场合来荣耀自己。生命仪礼的几个关口——婚礼、进新房和丧礼就是他们展现力量的最重要场合。这在载瓦是非常明显的。

但需要一提的是景颇的故事的确更复杂。景颇的理想人/家仍有上述两种孕育力量的角逐,但同时,景颇还进一步区分可以做王的贵族和不可以做

王的平民。由于王者的合法性是建立在只有有资格在他们的家前设立祭祀天神 *medai* 之房的人。而有资格祭祀 *medai* 的就是在系谱上可以证明其祖先是娶 *medai* 女儿的家姓的后代。在景颇有做王资格的人通常就是在其领地范围中最重要的给妻的姓氏，而他们家自己的媳妇通常就必须到别的地区去娶。景颇的阶序事实上就是建立在确保作为给妻者的“女的”构成有足够的力量在交换及给与的同时仍保住自己的原则。由于只有某些姓氏的子嗣可以做王，而且做王者又有他们专用的祭仪专家——吟唱创世故事的 *jaiwa* 来为他们记系谱，所以有足够的稳定性让他们可以阻止由于交换所可能造成的取代或转让；就像 Weiner 所谈的“keeping while giving”的道理一般。此与 Mckinnon(1995)所谈的在 Tanimbar 社会的阶序在内容上显然是有重要区别的。姓氏、系谱记忆及维系其姓氏优越的持续性地母方交表婚的实践与景颇的阶序形成是息息相关的，而在 Tanimbar 社会，更重要的是某些珍品的“物”的累积使“大家”足以持续不断地实践母方交表婚者。

5. 老人、宇宙观与戏谑

景颇、载瓦成为老人的标记是当他/她有孙儿女的时候，不再做活。男老人在盖房子的时候是把年轻女孩或是成家没有多久的女人抬回建地上的茅草扎成束，这个工作也只有男老人能做。屋顶或是茅草在景颇及载瓦的起源故事中都是与创世祖的姊妹有切身的关系。而且在创世纪的故事里，屋顶就是女人的，不但用女人的茅草或裙子做，而且也从来不需要假手男人来作。女老人也不再做从前中年人时的酿酒或是传酒给在工作中的男人的工作了，这些工作有中年妇女们做。当然也不会再做背水的工作，这些工作是年轻女人的工作。她们要做的是带领一些老年或儿女都已较大的中年妇女在庆贺新房或是照上所述论点所说的“成人”诞生的活动中用戏谑的方式提出对于家屋意义的反思^①。女老人提出的观点是：不是因为家屋是男人建的或是中老年男人在吟唱中所一味赞颂的是工作或技艺的结果，所以男性或是作为讨妻者的家就对家屋或是家屋里的人有绝对的支配权。她们提出大家更不可

^① 有关进新房庆贺活动的细节以及其如何是一种对于景颇、载瓦不朽社会理想反思的分析，请参考何，1999：204—210。

忽略的是家屋作为社会再生产的繁衍意义以及家屋是通过与给妻者联姻交换成果的事实。因为做人的种子或是家屋兴旺的来源是由给妻者来的。

不但景颇、载瓦理想人的诞生是用家屋来表示，这家人的病痛、成为老人的过程也有必要以家屋做标记。但有意思的是老人与家屋相互构成的意义是建立在对于家屋孕育力量来源的另外一种版本——联姻——或给妻者之上。男老人小心翼翼地处理代表女性或是在景颇巩固王者阶序的创世纪中从天而降的孕育力量；载瓦的女老人戏谑地提醒家/人的孕育来源是来自给妻者的事实。

从 Errington 的模式看来，景颇、载瓦都是属于中心二分或是“同中求异”的社会。他们强调孕育的力量需要来自男女的二分与交换，同时也强调孕育的力量需要来自二分的统合。但他们的统合方式是通过交换而造成包藏的——男的包藏女的在内的，而不是取代、转换而全然支配的。因为就像 Errington 所说的一般，“固有的”从“异己”或二分而来的孕育力量是会不断地来“纠缠”的(1987:25)。

(二) 佤的人与家屋

刘子恺(2003)对于班洪信佛教佤人的研究提供了我们很难得而鲜明的家屋孕育力形成的例子，同时还提供我们佛教如何在这种孕育力成形中帮助促成家屋力量的统合。这种家屋力量的建构为班洪佤人在其生命历程中通过成就盖房的方式来创造个人追求功德的动机，同时还进一步地成就班洪佤社会佛教化的理想^①。

班洪佤人新家屋的诞生，只会在夫妻有了小孩，同时获得了中年名之后才会发生。即使在夫妻建立新家之后，传统上也须要经过一段过程才会有能力建起一个真正有孕育生命能力的新房。这段生命的历程还清楚地展现在一对夫妇分家出去之后所盖的阶段性质房子的不同型制当中。这些代表不同生命阶段的房屋类型，包括：1. 落地的“地下房”；2. 只有两根柱子撑住家

^① 此论点是笔者由刘文中材料读出的。由于关怀的理论议题有些差异，与刘本身在此硕士论文中所要提出的论点并不完全一致。刘在论文中提出家所蕴藏的栽种的力量与生命的力量的说法，在刘(1999)提出“福佑”的力量(nbuan)与“生命”的力量(kuan)的说法。由于人观并非刘探讨的主题，有关 kuan 的力量如何为家所拥有的过程，仍有待说明；对于夫妻或婚姻关系上的着墨也较少。

的“下方”，家的上方以土丘撑住的“半蹲半坐”似狗般的“狗蹲式的房子”^①；3. 有四根柱子撑起的乌鸦嘴的房子；4. 大茅草房（刘，2003：69—74）等。这几种不同型制的房子与人的成长间相互比拟的关系除了必须建立在人与家屋的生命间彼此构成的关系之外，更重要的还清楚地展现出孕育及塑模人与家屋生命力量不同来源间彼此作用（articulate）及消长（obviate）的过程。这不同的孕育力量来源一是来自土地以及女人与土地同具有孕育生命力量的隐喻关系，二是来自家的生产力及老人所被认定具有的“福佑”的力量（nbuan）。

从人与家屋之间彼此构成的角度来看，班洪佧家屋中心的火塘显然是一个有最核心意义的空间。照刘文的说法，班洪佧人视火塘为家的“心”，无论哪一阶段的家屋都必须有此火塘。这个火塘除了是煮饭、吃饭的地方外，围绕在其四周的空间还是家屋中成员生、老、病、死的处所。家中的新生命在火塘靠门处出生，平日这里是家人吃饭的空间。火塘与屋的“上方”墙间的空间是平日煮饭的地方，同时在各种生命关口中的“人”也在此度过他/她中介的阶段——包括产妇在此坐月子、病人在此处休养，已有了孩子的夫妇尚未分家之前也暂睡此处，甚至尸体尚未埋葬之前也停在这里吃饭。火塘靠屋的“下方”的空间则是客人休息的地方，也是村寨头人等来到家中吃饭或是做各种福佑仪式的场所。火塘靠后边老人房的空间则是家中老人日常吃饭、休息的处所。很显然地，火塘是集中家屋多种孕育力量的中心，包括老人、头人的福佑、女人繁衍孕育的力量，米饭滋养的力量等等。但要了解到底这些孕育力量的来源是什么我们必须更进一步地从上新房的建屋及庆贺过程和贺新房的庆贺活动中不同人的参与来观察。

有关家的孕育力量来源非常清楚地表现在班洪佧的建屋过程中，栽种中柱、大柱以及建新屋火塘时所用的人选条件上。栽种中柱的人除了必须与新

^① 但有关“狗蹲似房子”靠土丘坐靠背的部分是屋的“上方”还是“下方”的问题，刘文中的材料有些不甚一致之处（见第70页的图示与第119页的相关说明）。笔者采用了第119页的讯息，主要是因为假设佧人不同房子的成长过程与其理想人的成长过程是有相互构成的关系时，对于仍处于初入中年期的夫妻而言，狗蹲式房子虽然不像初获得中年名的夫妻一般仍需要完全依附土地或是女人的孕育力量（落地房的孕育来源），但仍是有一部分需要依附土地及女人的。无论如何，他们能真正地只靠家屋的孕育力量——展现在支撑于屋的“下方”的土地（包括菜园及家内中老年人和佛祖力量集中之处的空间）——来完成的，仍旧有限。

屋的男主人在排行名字上有符合习俗的对应关系^①、同时他必须是一位“好心的人”、是“好朋友”、是同村寨的人，但不是有旱谷地在一起的“亲属”（刘，2003：106—110）。这里所谓的好心是一种道德的指涉，指的是不乱搞男女关系的男人^②。而所谓的“好朋友”指的是没有亲属关系的人，同时，此人还必须已经有了栽种式的房子（上述第三、第四类）的成人，而且他的妻子还不能在怀孕的状态中。

相对于必须是中年男人栽种中柱入土的规矩，直接盖在中柱之上的家屋的火塘——被人们视为家屋的心，是家屋内成员生、老、病、死集中的地方——的建造却是由男性老人以及女人所建造的。而且这里的男性老人还必须是“一个干干净净的人”（刘，2003：94），这里所谓的干净是他的妻子已经没有了生育能力的老人，最好还是曾经进过缅寺担任僧职而今还俗的老人。而做火塘的女人却必须是未婚的女孩，她们最主要的工作就是去采蕨叶、挑水并在盖房地点附近挖土作火塘之用。老人和女孩都不需要是与主人家有亲戚关系的人，而且还都不能在怀孕的状态。老人将女孩采回来的蕨叶铺在火塘骨架的底部^③，之后准备五个由“芭蕉叶包着些许米饭、未煮熟的米”的 *miao* 放在火塘的四周及中心。其中放在中心的 *miao* 还必须包有银钱在里头。之后再倒入女孩拾来的土与清水，“赤着脚的老人采踏其上搅拌成烂泥状”，最后把盖房剩下的木头与木削盖在这混合着米饭、半生不熟的米、芭蕉叶和泥土及水的湿的“火塘”上烧之，使泥成干才算制作完成（同上引：95—96）。

栽新房（栽中柱）、做火塘当天无论房子其他部分是否完成，都必须做“上新房”或是人家，也就是拜别原家老人（在分家的状况下）、上新房和“呼叫新房生命力”（*goug kuan nyiex saox*），其中 *kuan* 照作者的说法是代表“生命”的力量的仪式及活动（刘，2003：98—101）。其中与家屋孕育力量及其来源最关

① 例如，新房男主人的出生排行名是老二，那么他就必须找排行名是最小的帮忙栽种家屋的中柱，当一位排行最小的男人要建新家的时候，他又必须找到排行名为老六的人做栽种新房的人。刘文显示这种排行间的对应关系已是行之已久，人们讲不出来为什么但却是很制度化的做法（刘，2003：107）。

② 对于女人而言，好心的人则还特别指涉那些不曾离婚的女人。由于班洪佤认为夫妻没有生育是女人的责任，所以不育的女人就构成离婚的条件。离婚的女人也就是“心”不好的女人。从不育可以成为一种道德的指控的事实看来，班洪佤的道德定义可能必须由他们更深远的宇宙观或佛教的业绩的概念去理解。

③ 火塘骨架是为木匠所作，与老人、女孩都无关（刘，2003：94—96）。

键的是“呼叫新房生命力”的仪式。这部分的仪式是在 *dhammai* (家屋“下方”置放佛书的隔间) 之前的空间进行。请家中老人或是祭仪专家或是村中在缅甸寺当过僧职而后还俗的人主持。这个仪式主要的内容是让老人喊家中牲畜、谷物和分布在人的头、手、脚、腰等的三百多个 *kuan* 随着牛只、谷及人进家,同时借着老人喊后所抓起(已脱壳)米粒的多少(单数或是偶数)来判断 *kuan* 是否进家。若米粒是偶数则表示已进家,若为奇数则尚未进家,而需再呼叫。最戏剧化的是,当显示出 *kuan* 已进家时,家中的女主人需要将这些仍生的米粒接下,并吃下(同上引书:101)。显然,在这个吃米的当下,家屋的生命与成了家的家屋女主人的孕育力量间建立了换喻(*metonymic*)的连结^①,但笔者进一步地以为更重要的是通过米的媒介,这个仪式也明白地为女人孕育力量的内容及来源都做了一番调整及转换。

班洪佤人有一种说法:“小孩出生是从土里出来,来到房子的竹制楼板上”(刘,2003:123)。同时当小孩一出生就生病,或是碰到连续有好几个小孩夭折的状况,人们会掀开家中近门边女人生产处的楼板,“由负责接生小孩的女人将小孩从房子的楼板下往楼板上重新接过三回,每回接到楼板上后,必须从大门送出至楼板下,连续三回”(同上引页)。对于土是孕育生命力量来源的认知、火塘与地通过中柱相连的建房方法、家屋火塘的土是由女孩抬来的做法清楚地表达了土及女性之间文化意义建构上的连结。但这种土地—孕育力—女性的关系是不同于上述上新房中所叙述的 *kuan* 的孕育力量的。关键是在(1)连接火塘与土地的中柱需要由不在孕育生命状态又不是亲属的“好朋友”来栽种的习俗以及(2)火塘需要由已经没有生育能力的老人但却有赐予“福佑”(*nbuan*)能力,甚至是由于曾为佛爷而拥有更多功德力量而备受尊敬的老人(同上引书:110—111及注释17)和(3)虽然富有女性孕育生命的能力,但却必须不在孕育状态的青年女孩共同建筑的做法^②。这些习俗与做法显示的是在他们的文化设计中,在地板之上的家是建立在对土地—女性—

① 在此点上,刘文也做了同样的分析(2003:115)。

② 刘文中并没有提供这些女孩是否可以是一家的未婚女孩,或是同一村的未婚女孩,或是与此家有亲属或姻亲关系的未婚女孩的民族志材料。在此我们无法做类似 Gibson(1995)或蒋(1995)民族志所发展的,以及 Carsten(1987,1997),Headley(1987)或 Errington(1987)的论文或民族志所主张的有关“同胞”与家屋社会建构间的关联性论点的讨论。但毫无疑问的,对于佤的研究来说,这会是相当重要而有必要的讨论。

孕育力关系的部分否定及转换(也就是 R. Wagner 所说的消长或取代转换“obviate”的概念)。被转换的是那些不会再留在此家中(或此土地上),要嫁到别处别家的女性的孕育力量。但要能使土地原有的孕育力量得以转换为地板上的家的孕育力量的方式就是(1)用娶入的妇女来取代要被嫁出去的女孩;(2)用有福佑(*nbuan*)能力(也就没有生育能力)的老人及佛祖的力量来加强家的孕育力量,以及(3)用米。

家屋的生命老人手上的米做表征的事实使得我们确定整个新房栽种,进新房的活动及仪式是在转换、取代、确立家屋孕育力量的内容与女性既有孕育生命的内容是不尽相同的。家屋孕育的是像米谷般由老人的福佑及佛祖的功德所产生的“生命”。但家屋的孕育来源却不仅仅是老人,还必须来自建构此家的女人的生育力。所以在建造火塘时,掌控在德高望重的老人脚下的造火塘内容的材料,必须同时混有米饭、米以及象征女人孕育力量的泥土和水。而在新房“呼叫 *kuan*”的仪式中,家里的女主人需要有接米、吃米的动作,把那些原本属于土地及妇女的孕育力通过福佑而转换了性质的孕育力量吃入当家妇女的口中。显然,老人及佛祖的福佑(*nbuan*)是班洪佤人很多道德价值的依归,但它同时也是一种驯化及支配的力量。这种力量并没有否定妇女及土地的孕育力,但经由建房的种种过程及仪式,它支配或是驯化了后二者。

佤的家屋孕育力量的来源,除了土地及妇女的生育力之外,还有一种:家屋女主人的原生的家。在家屋最终完成其老人房和放佛书的小房之后的贺新房仪式中,有一个“送生命”(*dox kuan*)的仪式。虽然此处的“生命”也叫 *kuan*,但这个 *kuan* 却与前述的 *kuan* 有不同的源头。这个 *kuan* 的源头被指认为是家屋女主人的兄弟家,也就是家屋女主人原生的家,或是给妻者的家。但这个 *kuan* 的源头就像土地及妇女的孕育力一般,显然也被驯化与支配了。表现的最明显的除了嫁进此家的妇女得吃下半生的米来表现她本身可以是家屋孕育力之源以外,在贺新房的“送生命”仪式上,作为 *kuan* 的源头的给妻者竟是以代表佛祖福佑的物——茶叶、芭蕉、钱及蜡条——来再现其孕育生命力量的内容^①。

综上所述,从 Errington 所提的“中心二分式”(centric dualism)的交换型

^① 从黄卫(1999)、赵效牛(1997)及赵洪云(1999)对傣的研究中,我们可以很容易地辨识这些物品用来乞求佛祖灵力福佑的性质。

及“二分中心式”(dualistic centricism)的中心型两种家屋社会理想的分类看来,佹应该是属于倾向于从异中求统合,或是“求一”的中心型社会。家屋孕育力量是建立在超越、支配、统合从土地、女性所有的孕育力和给妻者所赋予的孕育力,或是再生产的力量上而产生出来的。这种家屋的孕育力量是以米谷及其所具有的滋养的力量为表征,同时以老人及佛祖的福佑为保护和增强家屋力量的机制。所以追求福佑成为他们生活伦理上的最高价值。

(三) 壮的人与家屋

高雅宁(2002)对广西南壮农村的女性祭仪专家 *memo:t* 的研究中显示了壮与班洪佹对于家的生命的看法似乎都有很强的超越生物人层面繁衍意义的企图。虽然表面上看来,班洪佹与南壮的农民在价值的追求上是有很大差异的。前者有很明显的南传佛教价值的追求,而后者则有很明显的道教价值的追求。在靖西南壮农民间,家不但与人有相互构成的意义,同时其孕育力量是建立在超越人的繁衍的再生产以外的工作或生产上。但突出的一点是,南壮农民除了将家建构为工作及生产的单位之外,另外还用仪式表演为家在人的一部分构成上——“魂”(khwan)的构成部分——繁衍的意义建构了一个想象的花园作为孕育的空间。以下笔者将从家屋的诞生,人们在家屋中的作息习惯及人们对于孕育力量来源的说法简单的作一陈述。

靖西壮人家屋的生命是与夫妻孕育的再繁衍的力量无关的。这点相当清楚地表现在分家或成家之后,夫妻分房而睡的习俗上。这种夫妻分房而睡的习俗,并不适用在刚结婚不久,虽然有了小孩,但也才两三岁而尚未分家的夫妇身上;但是用在最小的孩子已经有十多岁,而已分家或立新家的夫妻身上。“成家”的夫妻不但在家中分房而睡,女儿与丈夫一起回家也不容许在家中有性行为。人们认为这种性行为会导致家中一切的不顺利。由于在靖西壮人有关分家的习俗中,结了婚有小孩是必要的条件,但什么时候分家,各家的情况都不一样。当家中有两个男嗣,而且各自都已结婚生子时,他们可以把家分成两半,“另开一个门、另起一个炉灶,新立一个神台”,从此“一对夫妇要开始当家作主,一切的生计活动都要自己承担。不和其他的兄弟一起用餐,祭神也要自己准备酒和肉”(高,2002:60)。在这种分家的状况下,父母也就一人跟一个孩子吃、住。若是三个以上的男嗣,要分家时,他们可以

“先结婚有小孩的儿子留在原来的房子,父母随其他未婚小孩出去另建新房;还是结了婚有小孩的儿子到别处另建新房,还是等第三个儿子都结婚有小孩再分家都因人而异”(同上引书:58)^①。基本上,能够在有了小孩之后就分家是他们的理想。三代同堂的大家庭绝对不是一个他们追求的价值或荣耀的居住方式。也就是说在生命阶段的过程里,分家、立新家是每一对夫妇共同的追求。越是工作能力强的,越有可能成(新)家。农村壮人出外打工的可能性相当多,男女出外挣钱打工都有可能(高:61)。劳力分工上,播种、育种、插秧及带小孩,为小孩洗澡,洗衣服一定是女人做的事,盖房子则一定是男人做的事(同上引书:63—73及147)。其他煮饭、做菜、喂猪等家事反倒是男女都可以做的事。所以当小孩可以不需要母亲照顾的时候,女人出去打工的可能性自然就提高很多。钱挣得越多,成(新)家就越有可能。

家屋的生命与夫妻的生育无关,但却与一个想象的花园中花的孕育、生长及花开得茂盛与否有关。靖西壮人有相当制度化的缓落夫家的习俗。婚后妻子住在娘家,丈夫只是不时去拜访而已。夫妻多半要等到妻子怀孕数月之后,才会回夫家。小孩必须在夫家生产,而且从此定居夫家。当女人第一次怀孕之后几个月,夫家就要为她做“架花桥”的仪式,让小孩可以顺利的生出来。凡是做过“架花桥”仪式的妇女就会有一个花王来“管”她的小孩(高,2002:70)。妇女无论结婚多少次,只要做过一次“架花桥”仪式之后就不用再做了。人们说架花桥仪式是让孩子的魂能够顺利过这一座桥而来(同上引:81)。做过架花桥仪式之后,如果妇女流产或是总生女孩,还可以请祭仪专家为她/他做“换桥”仪式。小孩出生之后“三岁起逢单岁年最多选三次进行培(盆)花或围花”,表示为小孩生在花园中的花培土使之生长的更为巩固(同上引:82)。在小孩三到五岁之间,“逢单岁年或是小孩生病时”就要为小孩“还花”,此“还花”就有还愿之意^②。小孩结婚之前,还需要为小孩做“开花”,期待

^① 上海大学人类学所的张江华先生在对广西南壮系统住在立坡屯的洼地壮人的研究中发现“这儿的父母要给每个儿子建一栋房,但总是将旧屋留给已婚的儿子,自己带着未婚儿女住新房……”(信件交流,较详细的叙述见于张,1999:20)。笔者认为当地壮人几乎有可称之为“盖房的一生”的人观的看法,这当然与笔者所论述的高雅宁的靖西壮的材料中显示出来的家的人观可能有相当的关连。但靖西壮并没有洼地壮人这种“盖房的一生”的价值的期许,其中的相似与差异显然是将来研究壮的学者必须面对的问题(张,2002曾经从生态的观点做过有关洼地壮人亲属组织特性的探讨)。

^② 高雅宁在论文中详细而精彩地叙述、讨论并分析女性祭仪专家 *memo: t* 的养成,以“还花开花”为例叙述了他的仪式表演,并从其中“进花园”的唱词做了细致的分析。

小孩能找得到配偶。换句话说，从架花桥的那一刻开始，当祭仪专家为小孩的魂架起了一座桥时，也就是确立了宇宙间那个专门孕育小孩(魂)的花园和这个小孩的家建立起连结。

由于缓落夫家的习俗，妇女第一次怀孕必然不在夫家。而由于无论妇女是否改嫁，所以也就是无论夫家是哪一家，只有在她第一次怀孕时才需要做架花桥的仪式。架花桥仪式必须在夫家，由夫家为妇女为之的习俗显示了这个花园是一个想象的由仪式展演出来的空间，是在母亲仍在她怀里孕育孩子时同时出现的孕育空间。但这个想象的花园连结的不但是母亲，可能更重要的还是这个孩子的父亲的家。也就是花王的神台要放置的家。笔者以为在这个花园里，通过对于花(*wa*)的培养、照顾，孕育的起码有相当的一部分是孩子的魂(*khwan*)的构成^①。这个花园必须在孩子长大的过程中，持续地被照顾。

但最有趣的一点是帮着照顾这个花园，为花培土、围土，并帮家人做还花、还愿的祭仪专家及其仪式的力量来源竟全然是反繁衍的。高的论文中探讨的主要是一类的祭仪专家——*memo:t*。她详细而精彩地告诉我们 *memo:t* 表演仪式的力量来源包括：*memo:t* 本身养成过程及日常生活中必须遵守的戒律，她的行头(包括她的帽子，她的书包及放在书包中的证明等)，以及在她睡房中的“楼”——其中供有她的祖师及她的兵马等。简单的举几个例子来看：通常妇女只有在不再生育或孩子已经较大的状况下，才会真正开始学做 *memo:t*。之前通常会找道士给她的符让她带着，禁着。*Memo:t* 养成中最关键的禁闭阶段需要维持身体的“干净”，其中意味着不言不语，吃饭拉屎都在一个封闭的师父的房中，不可有任何性行为，不能让人跨过她的身体等。在日常生活中，*memo:t* 有很多不可以吃的东西，其中最具代表性的应该就是她不可以杀生，包括可以吃蛋，但却不可以自己打蛋等。她的“楼”只有寡妇可以抬，在各种还花或培花仪式中所用的仪式用酒的制作者必须是寡妇。一对

^① 在黄贵权(1999)对于蓝靛瑶人观及诞生、养育等生命仪礼研究的初步报告中，有与壮人非常类似的花园及花根父母等的宇宙观及生命仪礼。他也提出在蓝靛瑶人观中存在着花或花园中的花根父母与孩子的魂(*hoon*)之间的类比关系的假设。当然，花园中所孕育的不只是“魂”。在高雅宁南壮花园的材料中，至少还有“命”(meng)或是“种命树”(高，2002: 106, 191, 198)。命、魂(*hkwan*)以及在仪式中收魂童子中所用的魂(*wung*)所指涉概念之间关连及人观上的意义还有待研究壮的学者做进一步的厘清。

夫妇在一直都没有怀孕的状态下,可以由 *me mo:t* 引导到花园去求花、选花。当真求到了“花嗣”而有了孩子时,这些孩子需要称呼 *me mo:t* 为母亲。换句话说,所有与 *me mo:t* 的力量来源有关的都有反生物性繁衍的特质。南壮人在家之外建立的孕育人魂的想象花园,其孕育力量需要是“干净的”,无性的。

尽管这个魂的花园的孕育是出自无性的、超越人的生物繁衍意义的 *me mo:t* 仪式表演,高雅宁在他精彩的对于 *me mo:t* “进花园”唱词的分析中,却仍告诉我们“后山”——孩子母亲的家——却是在进花园时带进来最重要的礼物的人。后山需要带来小公鸡、米及布等用来为花培土。*Me mo:t* 在带着他的一群队伍进花园时,后山带礼物来的义务不断地被强调,就像高所说的:“花园提供一个让 *panglang* 和 *pangna* 彼此计算权力关系与义务的空间”(高,2002:247)。从上述几个民族志的呈现中不断出现的取代及转换(*obviate*)的立场而言,或许我们也可以这么说:没有后山带礼物来作为同意 *me mo:t* 转移他们作为妇女孕育力的来源给花培土之用的材料,花园就不会有孕育力,而成人的构成之一——魂——也不会培育成功。

成家或分家是男壮农民成人价值之所系,也是他们的理想。在没有成家或分家以前,他们已经开始培养他们各自的不是属与给妻者或“后山”、超越孕育孩子的母亲的子宫的花园。所以没有分家/成家以前,“家中每个媳妇”——或许更该说是每对夫妇——都会有他/她各自的花王(高,2002:70—71)。从创造花园为一个想样的、干净的、无性的魂的世界,到有足够能力分家、成家而在“形体”上真正有“家”来做夫妻同体(分家之前的有性繁衍的同在一房及成家之后看似无性的分房,但却同在一家)的“体”的表征,靖西农村壮人成就了一个以“家”为比拟的“人”。这个家(体)包藏了一个想象的花园(魂)在家内,这个理想完成的人是成功地把有性的男女关系——夫妻——转换为无性的男女关系——兄妹——的人^①。笔者以为这种成人的意义显然是建立在成家或是象征性地把夫妻变为兄妹关系之人观之上。这种人观的理解可以使我们对某些属于在壮家做客的习俗或禁忌,包括夫妻的客人不应该在主人家同房或是有性关系,已婚或是未婚的姊妹不能与她的丈夫或是爱人

^① 张江华(1999:40—41)有相当精彩的有关当地壮人兄妹通婚神话的材料。全篇论文很重要的主旨之一在讨论洼地壮人同姓内婚的习俗及其可能的生态、生计因素。

在其兄弟家发生性关系的重要禁忌(高雅宁,口头交流);已经嫁出去的姊妹在哥哥嫂嫂的丧礼中所具有的突出义务与角色(张江华,1999:43,图9,43—47)有更清晰的了解。也就是说,由于其理想上所要成就的兄妹共家的人观,使得真正兄妹之间乱伦禁忌的遵守成为人们最为念兹在兹的伦理〔此点与Gibson(1995)的论点是一致的〕。同住在一个家中的男女显然被视作不是夫妻就是兄妹。所以一个家中正当的性行为只能发生在一对夫妻之间,倘若不是一对夫妻的性行为总被视为禁忌。

总而言之,虽然很多 *memo:t* 的仪式用经书唱念的男性祭仪专家——道公——也可以做,可是就像高雅宁所说得,在道公经书中,给妻者或“后山”的角色是只字未提的(高,2002:247)。也就是说虽然 *memo:t* 仪式中的花园是在成就一个无性的、男女同体的家的一部分,而这个成就也必须建立在对后山或给妻者孕育力的转移上,可是她并没有掩饰给妻者是这孕育力的源头的事实。但从比较的观点看来,壮对于婚姻关系的孕育力仍没有上述景颇或载瓦的强调。景颇、载瓦民族志的例子明白显示了在成人或成家的过程中,给妻者的孕育力量是被清楚认知的;同时通过给妻者特有的仪式表演的场合或是在家中特为给妻者的神灵所留下的空间,理想的人与家的成全是与联姻有不可分离的关系的。相对而言,景颇/载瓦的人观建构是强调与她者的交换;而在壮间,即使 *memo:t* 并没有忽略孕育繁衍的源头,但婚姻交换的意义的确没有比她们更刻意强调的“异中求同”,把夫妻关系转换为如兄妹关系的统合意义突显。与景颇、载瓦的理想人/家建构的男女同体一般,壮的理想人/家的建构也是男女同体的。但前者是有性繁衍的,“同中求异”的男女同体的构成,而后者是无性繁衍的,掩饰婚姻交换、强调统合的,“异中求同”的男女同体的构成。

(四) 小结

综上所述,景颇、载瓦、班洪佤及靖西农村壮人都有成人就是成家、成家就是成就理想人的人观建构。以 Errington 在岛屿东南亚发展出来的模式——人观上强调男女性别的统合或性别的分辨而发展出来的不同社会力量和威望体系的认定入手,我们的确看出不同的家屋力量来源之所系的问题。二分一元或是追求一元统合的社会常以同胞兄妹关系为家屋力量来源

的象征,而强调家屋内部成员的统合。家/人的构成常建构在无性的/工作的及神圣宝物(如佉的佛书)的扣连上。一元二分或是追求从异建己的交换的社会常以夫妻关系为家屋力量来源的象征,而强调家屋内部成员的区辨及交换的意义。家/人的构成常建构在有性的,工作的或是婚姻交换的牵连上。班洪佉及靖西壮人都是属于前者,而景颇、载瓦则属于后者。

尽管这些社会在家的人观建构上有强调“一”的统合及“二”的交换的差异,但事实上,这种“求同”或“求异”的差异都是通过人的生命过程及生命仪式来完成的。求同的人观建构是建立在对异或给妻者及性的繁衍孕育力量的取代、转化与超越,求异的人观建构是建立在不断地维持对统合力量的支配或包藏提出的挑战及反思。所以应用 Lévi-Strauss 的“家社会”概念或是 Errington 的二分中心及中心二分的概念不应该视之为静止的分类,而应该视之为一种社会建构的理想而注重在其背后如何成就此理想的过程。比较而言,这四个社会又显现出她们各自在孕育力量内容及建构方式上的差异。班洪佉及靖西壮孕育力量的中心虽然都被统合在强调无性的家的建构上,但班洪佉家屋孕育力量对土地及女人的孕育力量的超越是通过老人及佛祖的福佑力量来完成整合的。靖西壮家屋孕育力量对后山(给妻者)孕育力量的转换及取代是通过仪式表演为他们建立的想象花园和日常生活上的规矩、禁忌与伦理来完成的。景颇及载瓦的孕育力量虽然都有强调至少二种力量来源——家及联姻——的建构,但在人观建构的家的层面,景颇在这两种力量来源之间有相对稳定的制度性的平衡;而载瓦则较无。景颇及载瓦都通过家屋建筑、空间的分类和使用上的惯习,以及他们神鬼信仰的标记及仪式期待能潜移默化地塑模人们对不同孕育力量的了解及尊重。景颇还更进一步地用他们宇宙观中赋与天神 *medai* 为人的起源的给妻者的说法以及在王者家中辟出代表给妻者孕育的灵力空间的做法来强调给妻者是最终孕育来源的不可动摇性。载瓦没有这种王者,有的也是从景颇的统治者来的。他们的确有对两种孕育力量来源的说法及肯定,但同时他们也还发展了加强家屋力量的守护神灵的范畴。他们在两种孕育力量的抗衡间,更常见的反而是在生命仪式的关口上不时见到的扮演给妻者对讨妻者的戏谑与调侃。这种戏谑与调侃,并不是那么有制度性或组织性的,而且通常必须要有较懂得制造笑料的老女人带领。所以当—一个社群中这种老女人凋零了,又没有其他的人懂得

这事实上是属于老年人的权利与义务时，这种足以抗衡的力量也就萎缩了。

三 讨 论

在这篇论文中，笔者企图由中国西南族群有关家屋与人间关系建构的例子来突出在这个区域事实上有很多不同的建立家屋与人间关系相当根深蒂固的模式，以及从人们的行动中一并在建构这些模式的做法、说法、惯习与风俗。这些说或做的行为及习俗包括各种的生命仪礼或社区或家户的宗教祭祀，日常生活的惯习，语汇、说法以及有关人与家的价值、荣耀、理想的追求等等。个别社会孕育力量及建构方式虽有不同，但笔者以为至少显示了四个在中国西南继续探讨个别人群不同力量角逐、协商过程的重点：1. 家屋灵力空间或宝物作为家屋孕育力量的媒介所显示力量的内涵；2. 从灵力空间或宝物所显示家屋孕育力量的角逐、协商过程与社会阶序的形成；3. 家屋孕育力量与文化接触过程历史间的相关性；4. 家屋孕育力量的物质性问题：包括灵力空间与宝物的物质性是否为必然，如何成为必然，又如何不是必然的问题；仪式表演所“引出”（此处指 Wagner 的 illicit 说法）空间与物孕育力量的问题（黄淑莉 2001；陈 2004；何 2004；黄宛瑜 2005；翁 2005）；日常生活的家居饮食、作息、互访等生活习惯或亲人间礼仪的实践（黄淑莉 2001；黄宛瑜 2003；金 2003；何 2004；简 2005）与家屋孕育力量信仰间相互作用的关系（刘光原 2003；高 2005；潘 2005）等。这四点笔者以为在此区域的研究上仍需继续深入探讨的主题。第四点有关家屋孕育力量的物质性问题，由于牵涉子题非常广泛，笔者在别处已另有部分讨论（2005a, 2005b），仍待另文做更全面性的开展（见本文注 3）。以下即针对以上三点分为两个层次，一是家屋灵力空间、宝物与家屋的孕育力量的层次，二是家屋灵力空间、物与阶序的层次做简略的讨论，适当时并与既有的几个台湾南岛语族群及和人有关人观或家屋的研究稍作对话。

（一）家屋灵力空间、宝物与家屋的孕育力量

从上述的四个例子，我们都可以看到家屋孕育力量成形的过程中，总会制造一个或两个“灵力”空间，其中或有或无宝物的安置来成全。在景颇这个

灵力空间明显有两个。一是在屋前(或靠屋的低处,或在屋的中间隔于“做人的”与“做活的”空间之间)祭跟着女人来的给妻者的神灵,一在屋后(靠屋的高边处)祭自家的神灵。在王者家中,更有突出的祭给妻者的天神 *medai* 的房间。在载瓦,也有两个灵力空间,但不似景颇的壁垒分明。载瓦祭祀祖先及家的守护神鬼与景颇一般都在属于屋的高边的屋后。但跟随嫁进来的女人而来的给妻者的神灵常常只有一种——*janku*^①。他的祭祀标志不在屋后,却也不在屋前。而在屋的中段置水筒等工具之旁,但仍在屋的高边。也就是说,景颇、载瓦两个“神性”空间与其所表征的孕育力量来源各自是:景颇屋前低边女人后家(给妻者)的祖先和屋后高边祭台上家的守护神灵及祖先;载瓦屋的高边中间地板上女人后家(给妻者)的祖先和屋后高边祭台上家的守护神灵及祖先。

班洪佤的灵力空间就只有一个,也就是连接着中柱上来的火塘,和支配此孕育中心的灵力空间——老人房及放佛书(宝物)之处。虽然老人及放佛书之处与火塘是有距离的,就目前所有资料看来,他们之间的关系是连续而无断裂的^②;支配家屋孕育的力量来自老人对火塘以及撑住火塘的中柱力量的掌控,与他们所用的佛书。

从高雅宁对于女性祭仪专家的研究中,显示靖西壮的灵力空间虽然看似仅有一个——祖先、守护神灵、花王、灶王的神台,但代表的孕育力量却有至少二个:一是守护家屋的神灵与祖先,一是取代给女人的后家所赋予生育力的想象的花园^③。前者所代表的力量,在张江华的研究中则普遍存于壮的另外一种仪式专家道公,在护家、安家仪式的密法中。密法中显示其把几种神力(包括“师堂”、“宗堂”与“南堂”中的各种神明、花王、灶王的神力)同时收编在他(道公)所默想的家的身体的宇宙中(张江华,2001b:8—12,2005b)。

这两种想象的,却又有绝对支配性的孕育中心的存在,与壮的边陲性或他在历史上与中国的中央或是汉人的移民接触之间的关系为何?同时,这两

① 如上所述,*janku*是在人的来源故事中的创人者。

② 当我们有信佛的佤与不信佛的佤的民族志比较资料时,老人及佛祖之间的福佑是否有区分,如何区分,应该是了解佤社会秩序上的一个重要主题。而在空间上,火塘与放佛书之空间是否有区隔,如何区隔,有重要的指标意义。

③ 前者包括灶君、土地、三官大帝、文昌大帝、观世音、九穹上帝、玄天上帝、菩萨、普化大帝、昭穆宗亲的名号都写在神台上。

种孕育力量之间还显示了角逐与协商的关系。女性祭仪专家所掌控的花园取代了女人外家所具有的对于女性生育力的支配力量。而道公在他的密法中,似乎又企图收编女性祭仪专家所掌控的花王。也就是说,无论在景颇、载瓦或壮的家屋神圣空间中,我们看到的都是不只一种家屋生命孕育力量的角逐。但景颇、载瓦与壮之间的差异在于壮的孕育力量似乎无法不考虑到王权/国家接触历史的问题,而且与中国国家化的影响尤其明显。而景颇/载瓦的孕育力量却没有明确的、个别人群或国家的指涉。

在这四个民族志当中,班洪佤及壮在家屋孕育力量的源头上都有明显的宝物(佛书及神台)做表征;景颇、载瓦的神灵表征是可丢弃或可更换的竹筒,而且非常不显眼^①。如果我们与台湾南岛族群中的排湾、鲁凯做比较时,显然排湾及鲁凯的家屋灵力空间只有一个,而且这个灵力空间有非常清楚的宝物的力量与以成全。

在佤与排湾、鲁凯间另有一点还在于他们家屋的孕育来源都与“土”的力量相连。事实上,从西南有关低地信佛的傣及班洪佤的研究中,我们都相当清楚地看到在建屋过程中傣的所谓埋在土里的“家心”(黄卫 1999)及佤的栽种中柱入土(刘 1999)仪式所展现的它们作为家屋灵力来源建构的第一步的意义。相对而言,在排湾、鲁凯他们埋在家的地下的是家的祖先。在排湾(蒋、李 1995)、鲁凯(郑 2000)甚至布农(黄应贵 1995b:80,吴 1999:39,51—2)的材料中非常突出的是他们传统都采用室内葬。而且在排湾葬的是同胞,在西部鲁凯葬的也是同胞,而在郑玮宁的东部鲁凯葬的却是夫妻。有关人死后尸体的抢葬或是葬在谁家的问题,本来就是人观研究上很重要的题目,不但在 Toraja 和 Roti 都有这种经过争夺的过程来决定尸体的归属(Watson, 1995:55—56),在中国西南的基诺人间也有不同社群间不同做法的记录(杜玉亭,1999)。但排湾与鲁凯的例子所突出的不但是尸体归属的问题,同时还是把尸体埋在室内的意义问题,以及这个埋葬在室内、土里的同胞或夫妻与家屋中心式的孕育力量之间,是否衔接,如何衔接的问题。蒋斌与郑玮宁都很正确而精彩地强调同胞的说法或语汇(idioms)在家屋意义建构上

^① 这是牵涉到家屋孕育力量的记忆机制物质性议题,在此无法讨论。但请参考何(2005a:6—16,2005b:15—23)与本文讨论节之前言。

的重要性,但有关同胞或是夫妻同葬在家屋地下、土里所可能牵涉到其与家屋孕育,或是灵力(*potency*)来源间的相关显然仍待深入探讨。

(二) 家屋灵力空间、物、与社会阶序

有关家屋灵力空间通过宗教与王权但不是不同的政体或国家相连者,在中国西南的研究中目前最清楚的展现的是在傣的研究中。

在黄卫西双版纳傣人的研究(1999)中,他提出 *teuvala* 是属于信佛的傣泐宇宙观中对于所有在孟管辖下的空间所具有的生命力或是保护灵力的观点。在召片领统治下的孟有 *teuvala* 孟,之下的一级行政单位 *long*, 又有 *teuvala long* 的存在,到了村寨(*man*)一级则有 *teuvala man* 的存在(这是通常在文献中称之为“寨神”者),当然最重要的是在家户(*hen*)一级则有作者所谓的“家魂”——*teuvala hen* 的存在。作者以为这个“家魂”主要是存在在家中的柱子里,其中最具灵力的是处于卧室中的“魂柱”(*sau xvn*)。凡是家中有人生病或是碰到生小孩、结婚、丧事等生命关口的场合,都必须对魂柱做祭拜。

这种灵力或是生命力与个人之间的关系,在黄文中并没有很仔细的描述。唯一我们可以看到的是当人死后,他的“魂”(*kwan*)就变为 *phi*。而一个寨子 *teuvala man* 或是“寨神”的来源就是来自最早创寨者的 *phi*。也就是说,家魂的灵力或是家的灵力与人的“魂”之间有连续的关系。个人的“魂”通过佛教仪式的转化就有可能成为集体的,有保护能力的 *teuvala*。在赵洪云对于德宏傣人丧葬仪礼的研究中(1999),我们倒是看到在个人的“魂”与家屋及村寨的“魂”或“神力”之间较清楚的连结。赵洪云以为人死后他的 *hon* (“灵魂”)就与 *xap* (“躯壳”,或是“肉身” [*to xing* 或 *le to*])分离。赵文的资料显示葬礼与丧礼虽然连续地举行,但有明显不同的目的。葬的主要内容是所谓的“送老人到金山银山”,而丧的主要内容则是开始通过七日燄(*lutan*)等向佛寺的奉献而将死者的灵魂超生;到了满一百天的时候又经过某种仪式而加入“家神”(*pi hen*)的行列。与黄卫的材料很类似的,创立村寨的人的灵魂“升格为寨神”(*fa ho man*),“对地方孟(*meng*)的创立建立功勋者的灵魂升格为地方神(*fa ho meng*)”(同上引书:16)。虽然在赵所研究的德宏盈江傣人“家神”是以类似汉人祖先牌位的形式而非如黄文所研究的西双版纳的傣泐般以“魂柱”作为其表征,但同样的,“家神”与“魂柱”所具有的神力都与家人

生命的维系有最大的相关。也是家中所有生命仪礼的中心之一。

笔者以为傣的 *teuvala*——傣宇宙观中充斥于各种生活空间的生命力/神力——是傣家屋生命的来源，也显然是由国家或人群社会所建立的宇宙观所赋予的。所以他们有有生命的家、寨、寺等。这种生命是依附在以佛的灵力来统合家的孕育力量于一的逻辑。这种统合的逻辑巩固的就是中心的力的来源。显然对于傣的研究中，我们仍须继续探讨的主题是这些“家神”或“魂柱”的神力来源是什么？也就是回到笔者在第二节的几个例子中所提出的：“家屋孕育的来源是什么”的问题。此点自然有待傣的学者继续深入地探讨。

但除了这种宗教及国家所建立的阶序之外，西南族群展现最清楚的还不在于这种由国家或宗教所合法化的阶序，而在于由于对异己族群的国家化、殖民化、宗教殖民化以及道德化(教化)所产生的阶序以及族群本身建立在他们的人观、物及宇宙观所创造出来的阶序。上述四个西南族群的材料已显示人观、家屋灵力空间与阶序形成的连续性。如景颇的王者，佤的老人、头人以及宝物——佛书，壮的神台。当然，佤的佛书或壮的又有佛、又有道的神台都有牵涉到非常复杂的不同文化接触所造成的族群“文明化”——汉化或傣化，族群国家化或族群殖民地化(包括宗教上佛教、道教等的“殖民”)的过程(如 Mueggler 1998a, b 所显示的)，仍有待研究壮、佤的学者继续深入地探讨。笔者以为其中相当有趣的探讨方向应是(1)外来的宝物与阶序形成之间的关系；(2)衔接在这些通过外来宝物而形成阶序的社会在人观上所表现的“统合”或“中心型”社会的特质；(3)从此引申出来的有关宝物的不同形式——在佤是佛书，在壮是道佛神台的地域意义问题。相较于台湾的排湾社会在阶序形成上扮演很重要角色的陶壶与祭祀用具(蒋、李，1995:185)，鲁凯的如贮有圆形贝壳、琉璃珠、贵族家当家者的披肩(郑，2000:59)等“宝物”，中国西南的“宝物”与宗教(佛教与道教)的传播，族群国家化或文明化(傣和汉)的过程显然有不可分离的关系，而台湾南岛的“宝物”，至少从目前既有的研究看来，似乎与贸易有更大的牵连。

但景颇及载瓦的例子则引导我们走向另一个方向。相对而言，景颇建立在王者世系继承合法性上的世家与平民之间的区分，与载瓦建立在财富竞争上的大家间、或是大家与小家间的竞争都不是建立在“统合”的人观上，而是建立在“二分交换”的人观上。前者王与平民之间的阶序，有相当程度是建立

在他们对“天”在人观的形成上所赋予的地位以及由此而来的道德或伦理上的规范。笔者以为这种道德人的形成,同时是透过在家屋中共居的经验及行为规范而形成。其中最重要的空间是家屋屋顶或家屋上方所表征的文化意义。景颇、载瓦盖房时,只有男人可以上屋顶绑茅草;而真正的在屋顶上的神灵都是与天有关的。只有天鬼才会有很高的神坛;在景颇由于这种祭天鬼的场合很多,所以常常人们会往上,往天看;而在载瓦,这种祭天鬼的场合即使会出现也只会是在村寨大家一起做年度祭祀时在寨林中出现;但真正要能达到像在景颇人家中祭祀所献天鬼那种神坛的高度可谓绝无仅有。换句话说,载瓦人的祭祀活动很少看天。除了从景颇来的王者要展现他们王权的时候。

这种屋顶上所展现的灵力力量来源的意义,在西南中国是一个我们需要正视的问题。杜玉亭先生在基诺的研究(1997,1999)告诉我们,理想基诺家屋的灵力建立在家长身上。当一个家的家长(必为男性)死时,就是房子的死亡,房子必须拆掉重建。而在荣耀这个家屋/家长死亡的时刻,所有他的媳妇(基诺有几个成婚的儿子共住在一个大房子的理念,没有分家的传统)在当初结婚入门时所带来的最重要的礼——手织的布——就必须抬上家屋的屋顶而后从屋顶下展开顺着斜下的屋顶滚下。布滚的直或不直,顺或不顺是展现此家或个别儿子的房是否将会蓬勃发展的重要征兆^①。不但家的未来由此屋顶上滚下的白布来判断,屋的灵力建立标志,也都集中在屋脊或房柱上端。也就是说,在大房子的理念下,不但几个儿子共同居住在一个屋顶之下,而且这个屋顶还具有灵力。

如果我们比较在张江华的资料中所清楚告诉我们的——在洼地壮人做人或作家长的价值是呈现在“盖房的一生”,他/她将老房子留给成家的大儿子,自己再不断地出外另盖新房一直到最小的儿子也有房子为止。我们可以看出对于洼地壮人而言,同一个屋顶的“大房子”是不存在的,相反的,他们做人的价值是在看一个个的房子——盖起,房子盖的愈多,成就愈大的肯定上。这样的对照,如果我们再思考台湾汉人的理想家屋的理念——从正房之后从护龙逐步发展出去(林玮嫔,1999),或许我们可以问的一个问题是:虽然汉人

^① 杜玉亭先生称此种布为“圣布”,而这个成就了大家长的家屋为“神性家屋”(1997)。在杜先生1999的文章中,还有对此圣布如何制作,如何由女家转移到男家过程的详细描述。此1999报告已改写出版在杜(2008:第六章)。

的家屋不像是在基诺或景颇那种真正是一个屋顶的长屋，但汉人理想中几乎是连续不断地，但有高低、正旁之分的相连的屋顶，其“灵力”的来源是什么？也就是说，是什么的力量促使人们追求这一个屋顶的理想？

在景颇，同一个屋顶的意义意味着来自于同一给妻者，同样地被天所庇荫。在基诺同一个屋顶意味着拥有不同的给妻者孕育来源的炫耀，而对于汉而言，同一个屋顶要如何理解？我们可以建议是汉人敬老尊贤及大家庭的价值展现在他们同一个屋顶的做法里吗？“敬老尊贤”或“五代同堂”的道德伦理的理念是否以及如何造成追求这连绵屋顶家屋价值的重要动机？显然在这里可以引出的更大的课题是所谓“儒”家的传统是否、以及如何通过家屋空间来塑模汉人的家/人的问题。

笔者初步以为从景颇、载瓦及基诺给妻者为孕育来源所展现在屋顶及天的灵力建构，到汉人可能是从道德、伦理的价值所建立的同堂及大屋的价值所建立的人与人间关系的秩序（世家与平民、大家与小家间的阶序）是与壮、傣及佤有所不同的。后者展现在洼地壮人并无企图建立大房、长房，反而是多房的工作的价值理念，和建立在具有外来仪式力量的宝物上的佤和壮所创造的宗教世界的追求，而建立的人与人间关系的秩序。这种通过工作及财富所统合的中心型的家屋理念，似乎与外来的宗教——佛与道都有更密切结合的可能性，因为连结在家与外来宗教之间的是对于“物”的价值追求。

综上所述，阶序的形成与外来的宝物、“文明”与政治势力接触之间的关联显然是早已呼之欲出。但笔者以为对于这些阶序的探讨，倘若无法与他们的人观、文化社会所定义的人的孕育及其孕育力量来源一起讨论时，是会有偏差的^①。

^① 在大陆东南亚的研究中 Lehman(1996)曾经提出过以“功德”(merit)和“祝福”(blessing)两种社会普遍认知的“力量”的来源作为一种区域性的模式说法(依照笔者对于 Lehman 所用的 blessing 意义的理解，笔者以为其与刘子恺(1999, 2003)在班洪佤所谈的“福佑”的意义不尽相同。所以在此处笔者用“祝福”表示 blessing 当作动词的状态，“福报”表示 blessing 当作名词的状态) Lehman 区分大陆东南亚为追求功德型的社会以及追求福报型的社会二类。在这篇架构很大的文章中，作者把景颇的阶序与深受南传佛教影响族群的阶序，皆视为同类的“功德”性社会的结果。此点与笔者的论点有显著的差异。由于牵涉议题广泛，无法在此文的范围加以讨论，笔者将另以专文讨论笔者模式与作者模式之间之异同。

四、结 论

从 Lévi-Strauss 所提出的“家社会”的理念,以及 Carsten 等学者在《关于家屋》一书所提出的观点出发,中国西南族群有关家与人相互构成关系的民族志材料使得我们得以对人与家屋的研究有更进一步的进展。首先笔者以为 Shelly Errington 基于岛屿东南亚各社会在家屋孕育力量来源的不同建构模式——中心同一型与二分交换型——是相当有意义的模式。其次笔者以为在《关于家屋》一书编者所提出的有关家屋建筑的深入研究以及视家屋为身体般是在每个社会中普遍而必要的研究课题,笔者认为是正确的。但笔者以为这些中国西南族群的材料还让我们必须更进一步地思考有关人观、家屋与阶序的议题,以及其中所牵涉到的不同文化接触所造成的族群“文明化”,族群国家化,族群殖民地化等等的过程。

参考文献

中文书目

方怡洁:2003,地景、风水与儒商文化:云南和顺侨乡的民间文化与国家象征实践。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

王廷宇:2007,卓克基嘉戎藏人的“家”与亲属。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

李向前:1991,目瑙齐瓦:景颇族创世纪。德宏:德宏出版社。

吴乃沛:1999,家与亲属:以红石的布农人為例。台湾大学人类学研究所硕士论文。

杜正胜:1995,内外与八方——中国传统居室空间的伦理观和宇宙观。刊于空间、力与社会,黄应贵编,第213—268页。台北:“中央研究院”民族学研究所。

杜玉亭:1999[1997],神性家屋与人观:云南基诺族的卓巴葬礼。原稿发表于“生命仪礼与人观”小型研讨会,“中央研究院”民族学研究所主办,台北,5月2日。1999,云南基诺族巴亚寨传统婚礼。《交换、生命仪礼与人观——中国西南族群区域研究计划》期末报告。发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作研讨会,云南昆明,6月15—17日。2008,基诺族传统爱情文化。昆明:云南人民出版社。

何翠萍:1997,云南景颇、载瓦人的丧葬仪礼及“竹”与“家屋”人观的形成。发表于“生命仪礼与人观”小型研讨会,“中央研究院”民族学研究所主办,台北,5月2日。1999,生命、季节和不朽社会的建立:论景颇、载瓦时间的建构与价值。刊于时间、历史与记忆,黄应贵编,第157—228页。台北:“中央研究院”民族学研究所。2000,米饭与亲缘——中国西南高地与低地族群的食物与社会。刊于第六届中国饮食文化学术研讨会论文集,张玉欣编,第427—450页。台北:中国饮食文化基金会。2004,从景颇人体图像谈人与物的关系。刊

于物与物质文化,黄应贵编,第261—333页。台北:“中央研究院”民族学研究所。2005a, 导言。“生命仪礼、物与日常生活”专辑(I)。民俗曲艺149(2005.9):1—22。台北:施合郑民俗文化基金会。2005b,导言。“生命仪礼、物与日常生活”专辑(II)。民俗曲艺150(2005.12):1—26。台北:施合郑民俗文化基金会。2008,仪式的空间脉络与脉络化。刊于《非物质文化遗产保护与研究中的田野调查方法》,王文章主编,第168—188页。北京:文化艺术出版社。

何撒娜:1999,聚散之间——纳人的丧葬仪式与家屋象征。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

金家琦:2003,云南傣洒人与超自然的关系。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

高雅宁:2002,清华人类学丛刊七:广西靖西县壮人农村社会中me²¹⁴ mo: t³¹(魔婆)的养成过程与仪式表演。台北:唐山出版社。2005n¹ k'oN⁵、米、肉与靖西壮人人观。刊于生命仪礼、物与日常生活专辑(II)。民俗曲艺150:27—68。

郭立新:n. d.为了ra:n家的延续,桂北龙脊壮族的两可继嗣、婚姻以及关系称谓。《云贵高原的亲属称谓》,魏捷兹编。2001人与家屋:桂北龙脊壮族的例子。发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作讨会,台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办,云南昆明,8月13—14日。2007a,龙脊壮族地域社会的形成(1611—1933),发表于“中国西南地区历史与文化变迁国际学术研讨会”,中山大学历史人类学研究中心与广西师范大学历史文化与旅游学院主办,广西桂林,1月28—29日。2007b,折冲于生命事实和攀附求同之间:龙脊壮人社会结群逻辑探究。发表于“区域社会与文化类型国际学术研讨会”,上海大学社会学系、上海大学人类学研究中心与上海高校社会学研究院主办,上海,6月28日—7月1日。

连瑞枝:2005,女性祖先或女神——云南洱海地区的始祖传说与女神信仰,历史人类学刊3(2):25—56。2006,祖先与姓氏——云南洱海地区阶序社会的形成,历史人类学刊4(2):1—36。

陆晓芹:2007,歌唱与家屋的建构——广西西部德靖一带壮族民间“吟诗”暖屋的观念与实践,民俗研究81:55—76。

翁惠娟:2000,丧礼中的交换:哈尼族的人观建构。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。2005,作为食物,作为礼物的米——红河南岸哈尼族的社会再生产,刊于生命仪礼、物与日常生活专辑(II),民俗曲艺150:133—184。

陈玫姣:2004,清华人类学丛刊八:从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源。台北:唐山出版社。

张江华:1999,血与土的变奏:广西田东县立坡屯洼地壮人的考察。《云贵高原的亲属与经济》计划年度论文。发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作讨会,云南昆明,6月15—17日。2001a,广西田东县立坡屯洼地壮人的世系群与婚姻,刊于《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》(下),第609—631页。台北:汉学研究中心。2001b,立坡屯洼地壮人的家屋及其象征。《交换、生命仪礼与人观—中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度论文。发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作讨会,台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办,云南昆明,8月13—14日。2005a,科举与广西壮族土民的“文明化”。论文发表于台湾“中央研究院”民族学研究所周一演讲系列,台北,12月12日。

2005b, 道公与壮族社会: 以广西右江陇人为例。论文发表于台湾清华大学人类学研究所周三演讲系列, 新竹, 12月14日。2008, 为权力祈祷—明代广西土司的宗教实践: 以岑瑛及思恩军民府为中心的考察。发表于“西南中国的祖先、地方神与历史”学术研讨会, 台湾清华大学社会研究中心、台湾清华大学人类学研究所与交通大学国际客家研究中心主办, 台湾新竹, 3月23—24日。

陈玉美: 1995, 夫妻、家屋与聚落——兰屿雅美族的空间观念。刊于空间、力与社会, 黄应贵编, 第133—166页。台北: “中央研究院”民族学研究所。

黄宛瑜: 2003, 云南 Pulie 支系德昂人的“布”与关系。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。2005, 从布的观点看 Pulie 支系德昂社会关系的建构。刊于生命仪礼、物与日常生活专辑(I), 民俗曲艺 149: 69—114。

黄淑莉: 2001, 云南屏边 Hmong 人亲属关系的实践意涵。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

黄贵权: 1999, “斗花”与稻米: 从那洪村诞生礼和“培花”、“耍斗”、“度师”仪式看蓝靛瑶的人类生命观和养育观。《交换、生命仪礼与人观——中国西南族群区域研究计划》1999—2000年度计划期中报告, 发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作研讨会, 台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办, 云南昆明, 6月15—17日。

黄应贵: 1995a, 空间、力与社会。刊于空间、力与社会, 黄应贵编, 第1—38页。台北: “中央研究院”民族学研究所。1995b, 土地、家与聚落——东埔社布农人的空间现象。刊于空间、力与社会, 黄应贵编, 第73—132页。台北: “中央研究院”民族学研究所。

黄卫: 1999, 屋与魂: 西双版纳傣族人观研究。《交换、生命仪礼与人观——中国西南族群区域研究计划》期末报告, 发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作研讨会, 台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办, 云南昆明, 6月15—17日。2001, 稻谷的色彩: 傣族生命的“生”与“熟”。《交换、生命仪礼与人观——中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度论文, 发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作研讨会, 台湾“中央研究院”、清华大学人类学研究所主办, 云南昆明, 8月13—14日。

叶春荣: 1995, 风水与空间——一个台湾农村的考察。刊于空间、力与社会, 黄应贵编, 第317—350页。台北: “中央研究院”民族学研究所。

赵洪云: 1999, 人、家屋、村寨: 云南盈江户孟傣族丧葬礼仪。《交换、生命仪礼与人观——中国西南族群区域研究计划》期末报告, 发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作研讨会, 台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办, 云南昆明, 6月15—17日。2000, 种的交换: 云南盈江傣族婚姻礼仪。《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划期末报告。发表于《中国西南族群生命仪礼区域研究》计划年度期末工作研讨会。台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办, 云南昆明, 7月25—26日。

赵效牛: 1997, “老人”与“雨季”——云南孟定水傣“心”的人观。发表于“生命仪礼与人观”小型研讨会, “中央研究院”民族学研究所主办, 台北, 5月2日。1999, 不是个体的个人: 云南孟定傣德的生日、命名与生命。《交换、生命仪礼与人观——中国西南族群区域研究计划》期末报告。发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命仪礼区域研究》

计划年度期末工作研讨会，台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办，云南昆明，6月15—17日。

褚建芳：2005，人神之间：云南芒市一个傣族村寨的仪式生活、经济伦理与等级秩序。北京：社会科学文献出版社。

蒋斌、李静怡：1995，北部排湾族家屋的空间结构与意义。刊于空间、力与社会，黄应贵编，第167—212页。台北：“中央研究院”民族学研究所。

郑玮宁：2000，人、家屋与亲属：以 Taromak 鲁凯人为例。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

刘子恺：2003，清华人类学丛刊十：“裁新房”(sum nyiex saox)：云南班洪佤族“房子”的社会建构。台北：唐山出版社。

刘光原：2003，从食物探讨中国广西百色市蓝靛瑶人的宗教实践。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

刘碧云：2007，三代的亲戚，万代的族房——四川理县水塘羌人的亲属与社会关系。台湾清华大学人类学研究所硕士论文。

潘春见：2001，人与 ra:n 的相互构成。发表于《云贵高原的亲属与经济》计划及《中国西南族群生命礼仪区域研究》计划年度期末工作研讨会，台湾“中央研究院”、台湾清华大学人类学研究所主办，云南昆明，8月13日—14日。2005，郁江北岸壮族农村的稻米与亲缘。刊于生命礼仪、物与日常生活专辑(II)，民俗曲艺 150:69—132。

简美玲：2005，贵州苗人的私奔婚：集体与个人的暧昧。台湾人类学刊 3(1):49—86；2006，汉语、苗泾滨、汶类——贵州苗人家谱的混声与界线。历史人类学刊 4(2):99—125。

英文书目

Atkinson, Jane Monnig and Shelly Errington eds. :1990, Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia. Stanford, CA: Stanford University Press.

Battaglia, Debora: 1990, On the Bones of the Serpent: Person, Memory, and Morality in Sabarl Island Society. Chicago: University of Chicago Press. 1992, The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabarl Mortuary Exchange. American Ethnologist 19:3—18.

Carsten, Janet: 1987, Analogues or Opposites: Household and Community in Pulau Langkawi, Malaysia. In De la Hutte au Palais: Societes "a Maisons" en Asie du Sud-est Insulaire. C. Macdonald ed. Paris: Editions du GNRS. 1997, The Heat of the Hearth: the Process of Kingship in a Malay Fishing Community. Oxford: Clarendon Press.

Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones, eds. :1995, About the House: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones: 1995, Introduction. About the House: Lévi-Strauss and Beyond. Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds. pp. 1—46. Cambridge: Cambridge University Press.

Collier, Jane F. and Sylvia J. Yanagisako, eds. :1987, Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis. Stanford, CA: Stanford University Press.

Errington, Shelly: 1987, Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia. Cultural Anthropology 2(4):403—44. 1990, Recasting Sex, Gender and Power: a Theoretical and Regional Overview. In Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia. Jane

Atkinson and Shelly Errington, eds. pp. 1—58.

Foster, Robert: 1995, *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gao, Yaning: 2008, Chief, National Hero, or God? Representing Nong Zhigao in Chinese Ethnic Minority Society. Paper presented at the International Conference of Ancestors, Territorial Gods and History in Southwest China. Research Center for Humanities and Social Sciences, Institute of Anthropology, National Tsing Hua University and International Center for Hakka Studies, National Chiao Tung University sponsor, Hsinzhu, Taiwan, March 23—24.

Gibson, Thomas: 1995, Having Your House and Eating it: Houses and Siblings in Ara, South Sulawesi. In *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. J. Carsten and S. Hugh-Jones, eds. pp. 129—148. Cambridge: Cambridge University Press.

Headley, Stephen C. : 1987, The Idiom of Siblingship: One definition of “House” Societies in Southeast Asia. In *De la Hutte au Palais: Societes “a Maisons” en Asie du Sud-est Insulaire*. C. Macdonald ed. Paris: Editons du GNRS.

Ho, Ts'ui-p'ing: 1997, *Exchange, Person and Hierarchy: Rethinking the Kachin*. Ph. D. dissertation. Department of Anthropology, University of Virginia.

Hsu, Elizabeth: 1998, Moso and Naxi: the House. In *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Michael Oppitz and Elizabeth Hsu, eds. pp. 9—22. Zurich: Vokerkunde Museum der Universitat Zurich.

Leach, Edmund: 1954, *Political Systems of High land Burma*. London: Athlone.

Lehman, F. K. : 1996, Can God be Coerced? Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian Religions. In *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*. Cornelia Kammerer and Nicola Tannenbaum, eds. pp. 20—51. Yale Southeast Asia Studies.

Lévi-Strauss, Claude: 1963, Do Dual Organizations Exist? In *Structural Anthropology*. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, trans. pp. 132—163. New York: basic Books. 1983 *The Way of Masks*. S. Modelski trans. London: Jonathan Cape. 1987, *Anthropology and Myth: Lectures 1951—1982*. Oxford: Blackwell.

McKhann, Charles: 1999, Houses and Spouses: Kinship, Class and State on the Yun-Gui Plateau. Paper presented at the workshop of Kinship and Economy on the Yun-Gui Plateau, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, May 19.

Mckinnon, Susan: 1991, From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender and Alliance in the Tanimbar Islands. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press. 1995, Houses and Hierarchy: the View from a South Moluccan Society. In *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds. pp. 129—48. Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, Henrietta L. : 1994, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Moore, Henrietta L. and Todd Sanders eds. : 2006, *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Blackwell Publishing.

Mueggler, Erik: 1998a, A Carceral Regime: Violence and Social Memory in Southwest China. *Cultural Anthropology* 13(2): 167—192. 1998b, The Poetics of Grief and the Price of Hemp in Southwest China. *The Journal of Asian Studies* 57(4): 979—1008.

Ortner, Sherry B. : 1974, Is Female to Male as Nature is to Culture? In *Woman, Culture and Society*. Michelle Rosaldo and Louise Lamphere eds. pp. 67—88. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ortner, Sherry B. and Harriet Whitehead eds. : 1981, Introduction: Accounting for Sexual Meanings. In *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Sherry Ortner and Harriet Whitehead, eds. pp. 1—27. New York: Cambridge University Press. 1981, *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York: Cambridge University Press.

Rosaldo, R. : 1974, *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview*. In *Women, Culture and Society*, M. Z. Rosaldo and L. Lamphere eds. Stanford: Stanford University Press.

Rubin, Gayle: 1975, The Traffic in Women: Notes toward a Political Economy of Sex. In *Toward an Anthropology of Women*. Rayna Reiter, ed. pp. 157—210. New York: Monthly Review Press.

Shih, Chuan-kang: 1993, The Youngning Moso Sexual Union, Household Organization, Gender and Ethnicity in a Matrilineal Duolocal Society in Southwest China. Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Stanford. 1998, Mortuary Rituals and Symbols among the Moso. In *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Michael Oppitz and Elizabeth Hsu, eds. pp. 103—26. Zurich: Völkerkunde Museum der Universität Zurich.

Strathern, Marilyn: 1981, Self-interest and the Social Goods: some Implications of Hagen Gender Imagery. In *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S. Ortner and H. Whitehead, eds. pp. 166—191. New York: Cambridge University Press. 1987, Producing Difference: Connections and Disconnects in Two New Guinea Highland Kinship Systems. In *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako, eds. pp. 271—300. Stanford: Stanford University Press. 1988, The Gender of the Gift. Berkeley: University of California Press. 1993, Entangled Objects: Detached Metaphors. *Social Analysis* 34: 88—101.

Wagner, Roy: 1974, Are there Social Groups in the New Guinea Highlands? In *Frontiers of Anthropology*. M. J. Leaf, ed. New York: D. Van Nostrand Company. 1977, Analogic Kinship: a Daribi Example. *American Ethnologist* 4: 623—42. 1986, Asiwinarong: Ethos, Image and Social Power among the Usen Barok of New Ireland. Princeton, N. J. : Princeton University Press. 1991, The Fractal Person. In *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. M. Godelier and M. Strathern, eds. pp. 159—173. Cambridge: Cambridge University Press.

Waterson, Roxana: 1995, Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia. In *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds. pp. 47—68. Cambridge: Cambridge University Press.

Weng, Naiqun: 1993, The Mother House: the Symbolism and Practice of Gender among

the Naze in Southwest China. Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Rochester.

Wilkerson, James: 1999a, Zhuang Relationship Terminology and Chinese History: Ludong Township, Jingxi County, Southwest Guangxi. Paper presented at the workshop of Kinship and Economy on the Yun-Gui Plateau, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, May 19. 1999b, Celebrating Longevity among the Zhuang in the Southwest Guangxi. Paper presented at the 99th Annual Meeting of American Anthropological Association, Chicago, December. 2007, Negotiating Local Tradition with Taoism: Female Ritual Specialists in the Zhuang Religion. *Religion* 37:150—163. 2008, Late Imperial Lineages Formation in the Wancheng Chiefdom. Paper presented at the International Conference of Ancestors, Territorial Gods and History in Southwest China. Research Center for Humanities and Social Sciences, Institute of Anthropology, National Tsing Hua University and International Center for Hakka Studies, National Chiao Tung University sponsor, Hsinzhu, Taiwan, March 23—24.

Yanagisako, Sylvia J. and Jane F. Collier: 1987, *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*. In *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Jane F. Collier and Sylvia J. Yanagisako eds. Stanford, CA: Stanford University Press.