

# 儀式的空間脈絡與脈絡化

何翠萍

中央研究院民族學研究所

## 《非物質文化遺產保護與田野調查方法》

王文章 主編

二〇〇八年

頁 168-188

北京：文化藝術出版社

# 儀式的空間脈絡與脈絡化

何翠萍

王文章主編，2008，《非物質文化遺產保護與研究中的田野調查方法》，頁168-188。北京：文化藝術出版社。

本文假設諸位有一個收集沒有文字文本的儀式中祭儀專家唱誦祭詞的計畫。雖然在目前科技的條件下，我們可以非常容易地做到儀式現場鉅細靡遺的錄音、錄影，但從人類學的角度，這些錄音、錄影的再現，要如何避免誤導觀眾，空間脈絡訊息的呈現是非常重要的研究方法之一。本文即對人類學在做儀式研究時，如何做空間脈絡與脈絡化研究的方法與理論意義做一介紹與討論。

首先，在我開展這篇論文以前，我需要提出本文的立論基礎：本文認為在非物質文化遺產中對於沒有文字文本的祭儀專家唱誦祭詞的研究計畫，應該儘可能地在儀式進行的脈絡中做錄音、錄影的收集與說明。不是請儀式專家到異地做脫離脈絡的表演，也不是從安排一個虛假的表演情境中收集儀式文本。此與儀式文本作為一種知識的認定有關。文本本身無法與儀式和生活分離，只有從有脈絡的情境中獲得的文本在傳承中才有可能對其所代表知識的性質有適當的定位。基於以上認知，筆者首先將簡要介紹在表演的人類學研究中，文本脈絡與脈絡化的理論意義；其次從筆者的田野喪葬資料與「雲南民族古籍叢書」中《景頗族傳統祭詞譯註》喪葬祭詞文本之個案敘述景頗喪禮祭詞的空間脈絡與脈絡化；最後討論景頗儀式空間脈絡與脈絡化的理論意義。

## 一、文本脈絡與脈絡化的理論意義

非物質文化遺產的收集本身，就是一件很弔詭的事。不但遺產本身的定義就意味著某種程度的死亡、斷裂與創新，同時，它必需經過一種「物化」的過程，如儀式唱詞的文本化，視像化才能傳承。在既有儀式中，文【頁169】本與儀式完全不可分；但在儀式文本收集的計畫中，即使我們有條件配以多台攝影機鉅細靡遺地把整個儀式進行的現場都拍攝下來，也無法改變這個儀式與文本分離，文本性質已經完全改變的事實。也就是說，我們收集的是已經「再文本化」(entextualization)的文本（見下文）。

從生活中，從無數對於「脈絡化」(contextualization)的表演研究中，我們知道口語儀式文本本來就是不斷地在做因時、因地、因人的改變。Bauman and Briggs 就明白指出表演本身，就是「一種相當具有反思性的交流方式」，這使它「具有『去脈絡化』(decontextualization)的潛在能力」(p. 73)。就一個收集計畫的立場來說，當計畫介入本身已經是改變文本的最重要脈絡時，我們需要有介入者的自覺。筆者以為這個自覺可以從Bauman and Briggs (1990)在回顧語言人類學及民俗學從七十年代以來「表演」的研究發展中所提出文本「脈絡」與「脈絡化」的理論意義之理解開始建立。

Bauman and Briggs 認為表演研究取向的建立，最關鍵性的轉折來自從文本研究轉向文本如何在脈絡中產生的分析(1990: 66)。文本研究一般持的說法是，當我們要了解一個文本的內容時，我們需要知道它是在什麼樣的脈絡中產生的。也就是說，只有從脈絡中，我們能夠了解文本。但這種從脈絡到文本的研究到了八十年代有了一個新的討論「脈絡化」的轉變。這個轉變對

「文本」、「脈絡」以及他們之間的區分有了截然不同的定義。這個改變，也創造了幾個探討「文本如何產生的過程」以及了解「什麼、誰是促成文本產生的動力(agency)」議題的辭彙—文本化(entextualization)與脈絡化(contextualization)。其討論焦點從文本的脈絡轉到脈絡化此文本，從文本轉到文本的產生過程（文本化）研究。他們認為，脈絡化的過程是持續進行的。脈絡化包涵了一個很活躍的，包括很多參與者在內的協商過程。在這協商中，參與者，無論是祭詞的表演者、說故事的人、錄製表演的研究者或其他祭詞表演或故事講述的對象都是其文本形成的脈絡。文本是在所有參與者的互動中，表演者對既有文本形式、內容、修辭方式、功能等的反思性的詮釋結果；而我們要研究的則是這些行動者的詮釋。隨著這種脈絡化的研究，逐漸開展了不少對於文本表演時「脈絡化的暗號」(contextualization cues) (同上引文：68)，或民族誌接觸的脈絡化(contextualization in the **【頁170】** ethnographic encounter, 同上引文：71) 等的研究。

在這個從脈絡到脈絡化研究的發展中，另外又有一群人開始了反方向的思考。先前持脈絡化研究為切入點者所探討的問題，包括：什麼樣的口語藝術形式、表達方式、修辭策略以及表演者的目的，表演者與觀眾的連結、表演論述與其所處時機間的連結，或參與者、以及各種表演場合的連結，鞏固了文本與脈絡不可分離的特性？現在，他們反過來問是什麼條件使得從前鞏固連結的力量不再有效，使得文本與脈絡逐漸脫離？他們反向地把這些「去脈絡化」的做法作為研究核心，探討是什麼讓這種做法成為可能？它是靠什麼樣的形式與功能的方式來做到的？是什麼人，為了什麼目的，在什麼情況下做的？(同上引文：72-73) 他

們認為在文本與脈絡間逐漸開始分離的過程，事實上正是另一個「文本化」過程的開始。

在祭詞收集計畫中，研究者、儀式專家及做儀式的對象，都是最重要的參與者。Bauman and Briggs 認為參與者本身就是可能直接而強烈地參與在文本化，去脈絡化與「再脈絡化」(recontextualization) 的社會管理中 (同上引文：74)。鞏固在脈絡中某種論述的過程，可能會被另外一群企圖將其從脈絡中分離的力量所挑戰。如果我們考慮去脈絡化的文本的形成，我們會知道事實上從一個社會脈絡中去脈絡化，就隱射了在另一個社會脈絡中再脈絡化的可能性。文本的去脈絡化與再脈絡化是一個過程的兩個面向。由於這個過程是轉換性的，所以我們必須決定在這再脈絡化的文本中，它從從前的脈絡中帶來什麼？又在其再投射的脈絡中用了什麼形式、功能與意義？(同上引文：74-75)

以下筆者即從景頗喪禮祭詞的個案討論喪禮的空間脈絡與喪禮文本祭詞中去脈絡化與再脈絡化的問題。景頗喪禮的材料來自筆者個人的田野資料，<sup>1</sup>喪禮文本祭詞則來自「雲南民族古籍叢書」中《景頗族傳統祭詞譯【頁171】註》(2003)之記錄。《景頗族傳統祭詞譯註》是目前景頗研究上非常難得見到的一本翻譯景頗語支系不同類別的祭儀專家頌詞與祭詞的書。譯註者是昆明雲

---

<sup>1</sup> 【頁170註1】 本人的田野資料來源來自於筆者從1988年以來陸續在中國雲南省昆明市及德宏景頗族傣族自治州州府、縣府、鄉鎮及景頗山上村寨的研究。有關於本文所用具體的喪葬材料，筆者需要感謝德宏州各州縣單位對我的研究所提供的幫助，尤其是前州民委的董勒都先生，已故前州文化局局長岳志明先生，州語言文字委員會的Mutu Nongben, Zetang Tauno先生及女士以及盈江縣的 Muru Mai先生所提供的資料及訊息。在我所有景頗研究的著作中，永遠需要感謝的是我在德宏的家人 Muiho Luq, Muiho Sam全家與我多年來持續地討論。景頗族包括景頗、載瓦、勒其、浪峨及博洛五個自稱不同的支系（徐希艱、徐桂珍1984:1）。除非必要，本文將以景頗來泛稱所有在中國的景頗族。

南民族大學資深的景頗族教授石銳。本書最大的突破在於其文本記錄的格式：不但用景頗語記音、國際音標拼音，同時在中文翻譯上先有逐字的字譯後，才有逐句的意譯。<sup>2</sup>

## 二、個案：景頗喪禮祭詞的空間脈絡與脈絡化

讓我們先從我自己在雲南景頗族的一類儀式—喪禮—的研究個案談起。景頗族的喪、葬傳統是不需要同時進行的。由於喪禮是需要很多的食物、犧牲準備的場合，所以人死後，過去常常先埋葬，隔一陣子，才會做喪禮。也就是說，先埋葬之後，再辦沒有屍體（但有屍體表徵）在場的喪禮(Ho 1997: 226-304)。德宏盈江卡場地區這種葬禮、喪禮分開的傳統甚至發展出喪禮中所建的墳，是底下沒有埋人的墳的做法。我在1999年到卡場時仍見過此類習俗。

大體來說，景頗族的儀式都是伴隨著各種犧牲進行的。犧牲越大，祭詞越複雜、越長；而懂得念的人，或是有資格念的人就越有限。從這個邏【頁172】輯出發，喪禮就是一定必須有很多由祭儀專家參與把犧牲祭獻給死者的儀式。<sup>3</sup>也是這個道理，使得

---

<sup>2</sup> 【頁171註1】石銳先生的書，在景頗祭儀文本收集上有大的突破。它是我目前僅見已出版的以中文與景頗文對照、譯註景頗族儀式祭詞的書。景頗族儀式祭詞的書，從前雖然也有用中文、景頗文對照一起出版的，包括李向前(1991)譯註的《目瑙齋瓦：景頗創世紀》與蕭家成(1992)譯註的《勒包齋娃：景頗族創世史詩》。但此二書是對不同類別的祭儀專家—頌師齋瓦(*jaiwa* [j])的頌詞文本翻譯（見註3有關景頗族不同祭儀專家的區分）。與石銳教授所作的「祭師」董薩(*dumsa* [j, z])的唱詞有很大的不同。

<sup>3</sup> 【頁172註1】在景頗祭儀專家的傳統中，民間最普遍的有三大支柱：一是負責誦經的「祭師」董薩(*dumsa* [j, z])，二是負責準備犧牲、祭壇以及祭祀後分肉的「祭司」肯仲(*hkenjong* [j], *kyangjong* [z])，三是為神鬼精靈備酒、倒酒的招待「朋攏」(*hpunglum* [j], *punglum* [z])。在祭祀神鬼精靈時，這三類祭儀專家絕大多數只能用男性。只在非常少數的野外祭獻場合，如載瓦送*mauchut pi*靈時，有用沒有生育能力的女性或一直未婚的女性做「朋攏」的職責。但在婚禮、進新房及喪禮等生命儀禮中，備酒、傳酒的一定

在中國少數民族國家化的過程中，犧牲被視為是落後、浪費的象徵時，喪禮就有被迫簡單化的趨勢。喪禮的去儀式化—尤其是室外部份的儀式—以及室內化或家庭化都是這個國家介入後的發展（見下文）。《景頗族傳統祭詞譯註》對於喪葬祭詞的收集，就顯示了這個去脈絡化的痕跡（石2003）。譯註者所收集的所有喪葬祭詞與說明（pp.300-402, 635-652），除了獻豬的祭詞是在墳地念的之外（pp.321-332, 638-640），其他表面上看來都是僅在室內念的祭詞（但見下文）。<sup>4</sup>但在我從1989-1991博士論文田野以及陸續在1998,1999的田野中實地參加過的九場景頗喪禮（包括景頗族景頗語支、浪速語支與載瓦語支的喪葬資料）看來，雖然看似有同樣犧牲祭獻的內容—獻雞、獻豬或獻牛，但只要在家範圍內，就不會僅在一個室內或室外的地點。其中牽涉到犧牲中的「祭生」—犧牲物仍活著時的祭獻與「獻熟」—犧牲物煮熟後的祭獻之問題，以及不同祭詞念誦空間脈絡的分辨。

由於本文是一篇討論方法論的論文，所以我們暫時只以喪禮在家的範【頁173】圍內，包括室內與室外，所作的儀式空間脈

---

是中年婦女，而且必須是有兒有女，很有福氣的中年婦女。祭師董薩又有不同等級，在景頗支系最高等級的祭師必須要能上天與天上神靈溝通。另外有一類「頌師」齋瓦只在目瑙活動中出現，它是最主要地，也是唯一的會唱頌景頗創世紀起源故事的祭儀專家。與鞏固景頗王者的合法性地位關係密切。此類儀式專家現在已經不存在了。喪葬儀式中用的祭師，需要是已有能力溝通在生死二界之間，較高階的大董薩。載瓦認為做喪事的祭儀專家必須是年紀較大的董薩，而且給予他另外一種祭儀專家的命名，叫做「掌管喪事的官」。在整個喪禮進行期間，他有多半的時間都坐在家內榮耀亡魂的祭壇前與亡魂溝通，替喪家、以及個別親戚向亡魂祭獻他們帶來的禮物。最後他必須負責「送魂」，也就是護送亡魂到他該去的正常死亡的祖輩居住的地方，不再回到人間來。

<sup>4</sup> 【頁172註2】令人費解的是，譯著者還把「招穀魂」的祭詞放在喪葬祭詞的章節中（pp. 403-416, 652-655）。由於譯者並沒有提供任何說明，筆者無法了解其用意。

絡與脈絡化的意義做討論。<sup>5</sup>同時在儀式上僅限定在對於最重要犧牲一牛一的討論。<sup>6</sup>

## (一)、儀式與祭詞一起靈與送魂儀式

景頗族喪禮中有很多祭儀專家的祭詞可以收集，僅牽涉到牛的犧牲祭詞，就有至少兩處：(1)，表示喪禮正式開始，「叫醒死者」(*mang sharot* 或 *bo sharot* [j], *mang*是死者，*bo*是頭，*sharot*是起身或舉起之意；*shinau u tvu* [z], *shi*是死者，*u tvu*是抬頭之意)儀式中祭獻給死者的「抬頭牛」(*u tvu no*, *no*是牛之意)(Ho1997: 255-262)。<sup>7</sup>「叫醒死者」儀式相當於《景頗族傳統祭詞譯註》所說的「起靈」儀式；(2)，拆除家前榮耀死者的祭壇時，祭獻死者的「立墳牛」(*karoi baw nga*[j], *karoi* 是家前榮耀死者

---

<sup>5</sup> 【頁173註1】事實上，儀式文本脈絡與脈絡化的訊息，絕對不只空間意義而已。時間、儀式物的使用以及儀式參與中人與人、人與超自然力量的關係，儀式脈絡等在儀式文本收集的方法論上，都同等重要。但本文討論的面向僅限於空間。另外，這個討論的出發點的確是來自筆者在景頗山上所見到的所有景頗人的家。山上景頗人的家，無一例外地，其空間定義並非由當今所有權概念下所畫出的家屋建築、土地之界線所劃定。他們家的空間，是被儀式與約定俗成的家的範圍所定義。它不需要有實體的人工建築的樹籬、竹籬或圍牆做界限，但一定有儀式定義的多層次的內外、前後與高低之分。

<sup>6</sup> 【頁173註2】並不意味著只有用到牛的大型儀式祭詞才是可收集的儀式文本。在景頗人的祭儀活動中，即使是小到只用乾魚、乾老鼠的許願，或是儀式犧牲殺了之後不可為任何人食用的雛雞，都有重要的儀式文本需要收集。但由於本文僅討論喪禮中家的範圍內的儀式，許願儀式不會在喪禮中出現；而不可食用的雛雞等的犧牲通常僅在家外路上或山間不常為人走動的地方使用，所以本文暫不討論。選擇牛的理由是因為它屬於大型犧牲的範疇。老人的喪禮在理想上是應做牛的祭獻的場合，有些經濟上不允許的家庭會以豬來取代。但不但家人會感覺羞愧，同時在祭詞中也會對死者說明這不得不的苦衷。我在1989-1991博論田野間看到的七場喪禮，只有兩場用豬。一場的確出自貧困，一場則由於死者仍屬壯年。

<sup>7</sup> 【頁173註3】在喪禮沒有開始之前，即使死者已經埋葬，在儀式上都僅被視為在睡覺。在埋葬之後，喪禮舉行之前，家人每天仍拿飯菜到其臥榻給「死者」吃。若為竹編的牆，人們還會在臥榻頭睡處開個洞，以利死者進出吃飯等。



的祭壇，*baw*是拆除，*nga*是牛之意；*shimau no [z]*, *shimau* 是墳，*no*是牛之意)的儀式(Ho 1997: 267-276)，約略【頁174】相當於《景頗族傳統祭詞譯註》中所說的「送魂」儀式所殺的牛。<sup>8</sup>事實是，這兩場儀式奠定了景頗整個喪禮的架構。在喪、葬分開舉行的狀況下，「叫醒死者」的儀式把已經埋葬的，但在文化意義上卻只是睡著的，死者叫醒，告知他的死亡事實。更重要的是在時空上公開標示此家為喪家的開始。這個時間的標示就是在殺「抬頭牛」前的打槍。<sup>9</sup>槍聲傳播蔓延的很遠，聽到的人，馬上就意識到喪禮要開始舉行了。空間的標示就是在家前院場立起「室外榮耀死者的祭壇」，而在家內「堂屋」(*do dap[j]* or *lupdo dap[j]*), *lupdo*是家裡最重要的火塘，*dap*是火塘或是家的隔間之意；*wap doq[z]*, *wap* 是火塘或隔間，*doq* 是上之意)設立「室內榮耀死者的

---

<sup>8</sup> 【頁174註1】人類學研究認為研究對象所用的專有語彙有其特殊的文化意義，是了解其文化最重要的入門途徑之一。即使在找到近似吻合的語言翻譯時，我們仍強調提供其原有語彙以及解釋其語意的必要性。通常我們的做法是特殊語彙第一次在行文中出現時，以其語言標示，並提供語意與適當的翻譯。在找得到適當翻譯的條件下，為了可讀性的考量，此語彙第二次出現之後可用翻譯文字來取代。沒有適當的翻譯時，則用原語語意的中譯行文。本文中[j]表示此語彙是景頗語，[z]表示是載瓦語。毫無疑問地，「起靈」或「送魂」的翻議會使得行文更為流暢；但就正確性而言，「靈」與「魂」的字彙卻也簡化了原有景頗與載瓦語語意所要傳達的多重意思。舉例來說：無論是「叫醒」、「起身」或「抬頭」都是一種對身體狀況改變的敘述；無論是家前榮耀死者的祭壇，或墳，都是專指立於家外或山上空間脈絡中的建築。「靈」的字彙意義中不包括身體，「魂」的字彙意義中更沒有任何空間脈絡的指涉。故筆者下文中，凡來自本人田野之儀式材料，將採用原語「叫醒死者」、「抬頭牛」以及「立墳牛」之中譯；凡出自《景頗族傳統祭詞譯註》中之材料，則用「起靈」、「送魂」等作者使用之翻譯。

<sup>9</sup> 【頁174註2】有載瓦友人到德宏盞西參加喪禮時，他們在「叫醒死者」儀式時所用的犧牲，最高僅用到豬。盞西是茶山支系的景頗族集中之地。由於筆者對於茶山支系並沒有系統性的研究過，不知道此類差異是否來自支系或地區的差異。

祭壇」（以下簡稱屋內祭壇）。<sup>10</sup>某些載瓦姓Muiho（何）的家庭，由於其家神—yvim mu之緣故，而忌諱將「屋內祭壇」放在「堂屋」的後方，而放在主臥房的後方或是堂屋與主臥房中的走道上。<sup>11</sup>只要遠遠看到家屋院場前樹著榮耀死者的祭壇，人們就知道這家在做喪事了。

「叫醒死者」儀式中「抬頭牛」由喪家所出，但需要由此家娶進來女人的娘家，也就是丈人家代表操刀殺牛。通過此，正式確認死者文化與社【頁175】會意義的死亡，魂與體的分離。從此以後，在喪禮進行的幾天當中，整個家就是一個內外反轉、顛倒的「喪家」。死者的魂即供奉在室內堂屋的祭壇上，接受所有家人、親友祭品、舞蹈、哀歌的榮耀。死者的屍體或已埋在墳裡，但其社會人意義的軀體則供奉在屋前院場的祭壇，接受家人、親友的犧牲、舞蹈的榮耀。

祭獻「立墳牛」拆家前祭壇的儀式則是在時空上開始為喪家脫喪的標示。它包含了拆除、送走、丟棄室外和室內祭壇，以及送魂。拆除家前祭壇祭獻「立墳牛」儀式中所用的「立墳牛」，是由此家嫁出去女兒的姑爺家所出。白天家前祭壇拆除後，晚上即可開始「送魂」，拆除家內祭壇。所有拆除下的祭壇，或是隨意丟在到墳地的半路谷中，或是堆在墳的上方成為墳的一部份。意味著死者已經離開家了。完成立墳、大家從墳地回家後，就在家中為所有去墳地的人「招魂」。喪家不再是喪家，而重新恢復日常的生活。

---

<sup>10</sup> 【頁174註3】多數中譯，翻之為「堂屋」。景頗「堂屋」的確如漢人的廳堂般，是款待客人的地方，同時也是供奉祖先或神靈地方的意義看來，此房翻之為堂屋頗為貼切。

<sup>11</sup> 【頁174註4】在傳統景頗山上的房子，由於喪禮進行時，會將臥房與堂屋間的牆拆除或打通，所以空間的彈性很大。

《景頗族傳統祭詞譯註》中喪葬祭詞所收集的「起靈」、「奉獻雞」、「奉獻豬」、「奉獻牛」、丈人家與姑爺家「祭籃」、「送魂」與「招魂」就是在上述這喪禮架構中，幾個由祭師所誦的儀式文本。從文本內容與文字中，我們可以清楚地看出這是一場葬、喪合辦的喪禮。而「起靈」(pp. 301-309) 祭詞部份，無論是景頗語所記錄的*bo sharot* 或是文本內容以及注釋說明所寫起靈的定義 (p. 307)<sup>12</sup>，都有叫醒死者，從此以後死者的魂與體將分離開來，魂將坐在祭壇上的意思。所以此文本即筆者在喪禮現場中所見「叫醒死者」儀式中要祭獻犧牲，可能是「抬頭牛」時吟唱的文本。而「奉獻牛」的祭詞文本，從內容看來就是在送魂之前給死者的「立墳牛」儀式。但由於此儀式唱詞對於此牛的性質並未交代，所以牠有可能是由姑爺家給的那頭真正的「立墳牛」，也有可能是比較富裕的主人家為了要加菜款待參加送魂的客人而殺的牛。<sup>13</sup> 也就是說，從景頗喪禮一般儀式順序的脈絡看來，「起靈」和【頁176】「奉獻牛」的內容所記錄的正是獻「抬頭牛」、「叫醒死者」與獻「立墳牛」拆家外祭壇儀式時的文本。以下對祭詞文本的討論即盡量侷限在對「起靈」和送魂時「奉獻牛」的範圍。

---

<sup>12</sup> 【頁175註1】「起靈指的是請亡人的靈魂起身坐在祭壇靈堂座位上的意思」(石：307)

<sup>13</sup> 【頁175註2】所有送魂前殺的牛一定是在屋前院場的室外祭壇前殺。但倘若此牛是「立墳牛」時，照規矩，它是來自嫁出去的女兒孝敬父親或母親所殺的牛。祭詞中必須清楚指出此牛的性質，同時必須指出此牛是來自誰的出處。即便在沒有女兒的狀況下，此牛作為「立墳牛」的性質，是必須在祭詞中通過屬於此性質使用的牛的專有辭彙明說之。它是有名字的牛。

## (二)、喪禮儀式與祭詞的空間

本段落所謂的儀式指的是本人田野所看到的喪禮儀式，祭詞則指《景頗族傳統祭詞譯註》所記錄的祭詞。

### 1、「叫醒死者」 / 起靈

喪禮的儀式空間，無論喪葬是否合在一起舉行，「叫醒死者」的儀式一定要從死者或代表死者躺著的臥鋪開始。之後「抬頭牛」就在臥室外「屋低邊地」由丈人家的代表殺，在室外煮熟後分好、包好，才拿進屋內祭壇祭獻給死者的亡魂。也就是說這個儀式是在二個室內一臥室以及堂屋，二個室外一臥室外的「屋低邊地」以及屋邊可架鍋煮肉處的空間脈絡中進行的。而其中祭生與獻熟的祭詞也分兩次，在不同地點念。祭生時在臥室，對著死者頭睡處，也就是「屋低邊地」念；獻熟時若放著屍體的棺材仍在屋內，則對著棺材頭處念，若棺材已埋，則在剛完成的「屋內祭壇」前念。

「起靈」祭詞所顯示的空間脈絡，我們可由以下三句祭師與亡魂(*tsu nat*)的對話看出。

祭師：「那麼亡人的魂呀，從屍體中起來，坐到靈堂上來吧！」

亡魂：「我亡人魂啊，從亡人屍體走來，坐在靈堂上了。」

祭師：「亡人的魂靈呀，坐在靈堂上，開始享受供品吧！祭獻飯包供上了，祭獻的肉食擺上了」  
(石：305-307)。

很清楚地，我們看到了一個屋內祭壇的空間、一個屍體所在的空間以及一個隱諱不明的可能有的煮食空間。從作者祭詞中

「供品」（包括「飯包」與「肉食」）的祭獻方式看來，此祭品是在死者坐到「屋內祭壇」後，才給死者吃的(pp. 306-307)。由於豬、雞、牛的肉，都可以稱之為*shan*。所以祭詞中的*ashan*(p. 307) 是用已經殺好、煮熟後的肉，在室內祭壇所作的「獻熟」。我們【頁177】不知道這裡祭獻的是雞、豬或是牛。與「叫醒死者」的儀式比較，顯然少了一個臥室外「屋邊低地」的空間脈絡；同時，那個隱諱不明的煮食空間，我們也無法得知它是在室內或是室外，甚至是否在此家的範圍內都是疑問。

## 2、「拆屋外祭壇」 / 送魂

「拆屋外祭壇」的儀式時，祭儀專家先到室內室外交界的玄關處對著「屋前院場」的祭壇呼喊，然後從屋內堂屋的祭壇開始念「立墳牛」的祭生祭詞，屋外姑爺家的代表則在「屋前院場」祭壇前殺「立墳牛」，在室外煮熟後分好、包好，才拿進屋內堂屋的祭壇祭獻給死者的亡魂。也就是說，這個儀式是至少在一個室內一堂屋，一個室內雨勢外交界處一玄關，以及二個室外一「屋前院場」以及屋前可架鍋煮肉處的空間脈絡中發生的。

「奉獻牛」祭詞所顯示的空間脈絡，從以下七段祭詞中可以看出。

祭師：「亡人的魂亡人的靈呀！……為了舉行送葬送魂儀式，送葬的牛備好了，拴好了送魂的牛。」

亡魂：「智者祭師呀！我喜歡這條活牛，喜歡美味的供食。……」

祭師：「你看中了祭品生牛，就抓住牽牛繩吧！」

亡魂：「我不收人間的活牛，年老的牛我不牽。先把活牛殺了吧！」

祭師：「亡人的魂亡人的靈呀！殺了活牛，擔心斷了牛氣，失去牛的生命。」

亡魂：「智者祭師呀！我會讓牛恢復呼吸，我會讓牛生還。」

祭師：「那麼就要殺祭品生牛了。亡人的魂，亡人的靈呀！就等待著祭品熟牛肉吧！」(石：333-339)

我們無法明確看出這個祭師與亡魂的對話是在那裡進行的。從此段話進行的同時，祭師與亡魂對話中所談論的那條送葬送魂的牛，仍是活著，而被「拴」住的祭詞看來，我們可以明確地說，這是在做「祭生」時的唱詞。但從其他喪禮做「立墳牛」「祭生」的做法，犧牲必然拴在室外祭壇【頁178】前，但祭師在有的地方是在室內祭壇前念，有的地方則在屋內與屋外交界的玄關念。另外，顯然還有一個空間脈絡一煮牛肉的空間脈絡是存在的，但不明說。所以這段文本是發生在至少三個空間脈絡中的，但具體空間在哪裡顯然不重要。

也就是說，從實地田野儀式的進行看來，我們可以看到至少六個很具體的空間脈絡一臥房、屋內祭壇處、臥房外的「屋邊低地」、置屋外祭壇的「屋前院場」、屋內屋外交界的玄關以及煮食的地方。<sup>14</sup>在祭詞文本中卻只明確呈現一個室內祭壇所在的空間、一個可能是室外拴牛祭獻的空間以及隱諱的煮食處。更精確地說，暫時撇開煮食處不談，此儀式祭詞文本突出一個室內空間，建議一個室外空間，卻對這些空間是什麼，在哪裡，保持沈默隱諱。對於不了解景頗儀式如何進行的讀者而言，我們無法知

---

<sup>14</sup> 【頁178註1】筆者在此完全無法很仔細地討論室外分肉、煮肉及飯，以及包飯菜的不同空間。但這些實際上都是「祭生」、「獻熟」的必要脈絡。在我看到的九場喪禮中，從來沒有任何一處把煮飯的空間與煮肉的空间混在一起；也從來沒有任何一場喪禮，可以把抬頭牛與立墳牛的分肉、煮食放在一處。

道在文本祭詞所明示的空間之外，有多少做此祭儀中必要的空間？這些空間在哪裡？換個角度來看，這個祭詞文本創造了一個新的喪禮。此喪禮的空間脈絡有室內與室外的區分，但在室內或室外的哪裡卻不做區分。

### （三）、送魂與起靈祭詞空間的去脈絡化

綜上所述，我們可以看出起靈與送魂祭詞的去脈絡化傾向。在「起靈」祭詞中，很清楚地，有一個「抬頭牛」祭生時所在的空間脈絡—臥室外的「屋邊低地」—沒有呈現；同時，我們也不清楚「起靈」祭詞中所意味的停屍的地方在哪裡；甚至我們也不知道室內祭壇在哪裡（如表一）。在「送魂」的「奉獻牛」祭詞中，不但在其祭生祭詞中，沒有呈現任何吟誦「立墳牛」祭生祭詞的室內祭壇或玄關的空間脈絡，同時其室外拴牛處是否即在「立墳牛」祭生儀式中所見「屋前院場」之祭壇旁，也不清楚。最後，送魂祭詞中也沒有呈現「立墳牛」祭熟儀式的室內祭壇空間脈絡（如表二）。

表一、「抬頭牛」儀式與「起靈」祭詞的空間脈絡

	叫醒死者 / 起靈時的祭獻	
	犧牲	空間脈絡
儀 式	「抬頭牛」的「祭生」	1. 臥室 2. 臥室外的「屋邊低地」
	「抬頭牛」的「獻熟」	屋內堂屋處祭壇
祭	「飯包」與「肉食」的「獻	1. 停屍的地方

詞	熟」	2. 屋內祭壇
---	----	---------

表二、「立墳牛」儀式與「送魂」祭詞的空間脈絡

拆屋外祭壇 / 送魂時的祭獻		
	犧牲	空間脈絡
儀式	「立墳牛」的「祭生」	1. 「屋前院場」祭壇 2. 玄關處 3. 屋內堂屋處祭壇
	「立墳牛」的「獻熟」	屋內堂屋處祭壇
祭詞	牛的「祭生」	屋外拴牛處

【頁179】也就是說，《景頗族傳統祭詞譯註》第一個去脈絡化的傾向是在「起靈」時，僅呈現儀式中「獻熟」的文本；而在「送魂」祭獻的敘述中，僅呈現儀式中「祭生」的文本。結果造成起靈儀式中所有「祭生」時的空間脈絡被泯滅，送魂儀式中所有「獻熟」的空間脈絡之泯滅。但，祭詞的去脈絡化事實上還更複雜。從抬頭牛儀式的空間脈絡看來，起靈祭詞中獻熟的空間脈絡還對屋內祭壇所在的「堂屋」或「堂屋」與臥房交接處，以及停屍的臥房的區辨毫不介意。而送魂祭詞中祭生的空間脈絡，還對屋外之前方與後方空間不做區辨；拴牛處是否在室外祭壇旁或甚至有沒有祭壇的空間脈絡都無所謂。總而言之，要了解祭詞的去脈絡化，我們需要了解（一）、為什麼《景頗族傳統祭詞譯註》一書只提供部份的祭詞卻沒有做任何交代及解釋？（二）、為什麼《景頗族傳統祭詞譯註》喪禮祭詞的空間脈絡對於家的室



外空間不做屋的前後方與高低邊的區分？更不做前方與【頁180】後方，高邊與低邊的區分？（三）、為什麼《景頗族傳統祭詞譯註》喪禮祭詞的空間脈絡對於家的室內空間不做臥室與堂屋或是臥房與堂屋間之走道的區分？或是室內與玄關的區分？在進一步討論之前，我們需要了解「抬頭牛」與「立墳牛」儀式空間脈絡化的意義。

## 1、「抬頭牛」與「立墳牛」儀式空間的脈絡化

需要討論的「抬頭牛」與「立墳牛」儀式空間，包括室外的「屋的前方」與「屋的低邊」，室內與室外之間的玄關，室內的臥房、堂屋、以及臥房與堂屋之間的走道。首先，筆者將從傳統長屋形式家屋日常生活的使用上來談這幾個空間區分的意義；其次則從實際「抬頭牛」與「立墳牛」儀式空間之使用討論儀式與家屋空間相互脈絡化的意義。包括在非傳統長屋型家屋舉辦喪禮時空間之實際使用狀況的討論。

### *家屋日常生活的空間*

1989年底我開始在景頗山上做田野時，雖然瓦房已經開始普遍了，而且用漢人的橫向空間結構蓋房子的方式也已經出現，但是山上仍有幾間茅草屋頂的房子，也仍有多間傳統普遍的「長屋」的形式——也就是從正門到後門的屋深較長一的房子（見圖一、傳統家屋略圖）。

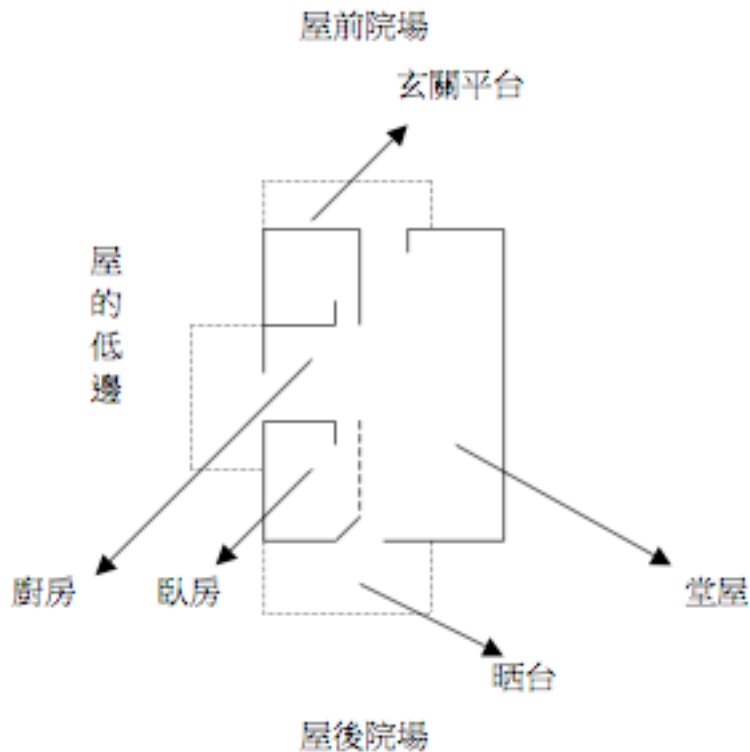
屋外。這種房子順著山勢沿著坡地而蓋，而有一邊屋頂茅草幾乎接近地面，此邊屋牆的外頭即背靠著山坡或路面，稱之為「屋的高邊」（lahta nhpung [j], yvum goq [z]）。相對而言，另一邊則面向較開闊而平的地，稱之為「屋的低邊」（lawu nhpung [j],

yvum lang [z])。屋低邊地上通常是此家自有的園子，種有自家食用的青菜、瓜果或經濟作物，通常是開闊、寬廣的。家高邊地由於緊靠著山坡，通常都是很狹長的地。只有在需要對家中獻於堂屋的守護神靈做祭獻時，才會進入此空間；坡地上也只會立祭獻守家神靈殺牛時的牛樁。相對而言，屋低邊地多是女性工作的地方，而屋高邊地則是男性為了家的祭祀才會進出的空間。正門前方與後方都有院場。「屋前院場」(ndo [j], yvum kun[z])、前門是客人、外人（包括婚禮娶進門的媳婦，喪禮送出門埋葬的家人等）進出的，屋後院場(nbang[j], gantong [z])、後門多半只允許親戚、家人進出。禁忌的程度又依此家祭祀神靈的性質而不同。

【頁181】屋內。屋內也因此分兩側，高邊（有人稱之為上方）有男性集中的堂屋火塘，存穀處；低邊（有人稱之為下方）有女性集中的廚房火塘、臥房。屋內高邊又有前後之分。前頭是存穀及放煮食用水之竹水筒處，「堂屋」就在長屋高邊的最後頭。堂屋中的火塘，是男人聚集聊天、談事情的地方，同時也是他們接待客人的地方。女人、小孩加入時，男人、老人坐靠高邊牆與後方的上位，看得見從前門進來的任何人、廚房以及進出廚房、園子間小門的所有活動。同時，「堂屋」也是在祭祀時，家的守護神靈祭壇之所在。這些家的守護神靈包括此家的祖先或非祖先類的神靈，平日僅有代表這些祭祀遺留的竹筒隨意放在竹架上或是綁在後牆上，有的甚至綁在堂屋上方屋頂的椽子上。除了堂屋外，家內高邊靠前方的空間可用做儲糧、放大型儲水竹筒、煮豬食之處，或可隔為年輕男孩、女孩的房間。家屋外前院有圈牛處，其上可做堆牛草處。從前也是青年男女約會之處或年輕男女女孩的住處。

家屋內低邊的臥室也有前後之分。年紀越輕的夫婦住在越前頭，反之住在越後頭。小孩跟老夫婦住在後頭臥室，家裡的貴重物品即存放在一個有蓋的籃中，放在老人臥室裡。廚房就在兩頭臥室之間，廚房的火塘是女人煮飯、聊天的火塘。廚房會在牆上開一小門通往園子。男人到此吃飯或聊天時，坐的位置仍是靠高邊的上位，女人則是靠低邊牆的位置。從家低邊空間而言，靠牆的位置是此空間的上位，也是在臥房睡覺時頭的朝向方位。從前有頭人的時代，景頗世襲頭人最重要的表徵一祭獻天神木代的祭壇，就在家屋低邊最前頭的一隔房間裡。頭人之所以有世襲的權利，就是因為他的祖先娶了天神木代的女兒，而有祭獻天神木代的權利。

臥房與堂屋之間日常生活中，一定會有籬笆隔間。剛分家出來的房子，通常只有一個火塘，所以沒有堂屋與廚房之分。但臥室與堂屋 / 廚房之隔卻是一定會有的。喪禮時，傳統長房子中，堂屋與臥房之間的籬笆或被拆除，或移除兩片籬笆，讓跳榮耀死者的室內喪葬舞時，有更大的空間容納更多來弔喪的親友。屋內與屋外之間，在前方、後方與通往低邊菜園處都有玄關、晒台或小竹台。外人進出、婚禮中新娘進家、正常死亡者的葬禮中屍體離家都僅經由前方玄關。此處也常是家中狗的棲息之處。除了**【頁182】** 偶而會看到小狗進到家裡外，沒有任何其他的動物、家禽可能自由地出入家屋。當我們看到任何家禽、家畜在家屋之內時，只有可能在祭獻時，牠們或是被綁著、被關在籠子裡或是已經處理過的、煮熟的祭品。



圖一、景頗傳統家屋略圖

虛線範圍表示此空間為開放空間  
 虛線表示在喪禮中可拆除之牆

綜上所述，從傳統家屋日常生活的空間安排，我們可以很容易看出景頗家屋高低邊與前後方的兩條軸線，如何緊密地與家人的生命週期結合在一起。而這個生命週期顯然又受父系傳承，隨夫居的意識形態所規範。屋的高邊，無論內外，代表著維繫父系、夫居制的家屋傳承力量與生產力量的空間；這是代表家、家所支配的勞力與超自然力量關係的空間。而屋的低邊則代表著家所企圖包藏的從外而來的女性再生產力與財富力量的空間；這是

代表婚姻、女性的餵養以及與外牽連關係的空間。人與家的關係，在空間上，越往後方越與父系、夫居的規範、理想緊密相連。以女性為例，從外娶進來的女人從前門進門後，只會住在前方臥室。在家的時間越長，越有可能住到後頭的房間裡，直到死後被供在置於堂屋的祭壇上。反之，要嫁出去的女兒，雖然從小在家裡長大，在父母房中跟著父母居【頁183】住；可是隨著她年紀的增長，她的活動、居住空間就越往外頭、前方移。她開始學做活的時候（約五歲到十歲間）先從家內家務的幫忙，到換上性別區辨的裙子後，逐漸開始在屋前院場學織布，到有自已的房間或跟著姊姊搬到屋前小屋，一直到她終於從前門院場嫁出去。

也就是說，景頗家屋範圍內的屋內與屋外空間區辨家人與模擬兩可、若即若離家人的活動空間屬性；屋的高邊與低邊空間區分不同關係類別一家的關係與聯姻關係一牽連的屬性；而屋的後方與前方空間則從父系、夫居的家的立場，分辨關係親疏程度的屬性。

### **儀式與家屋空間的相互脈絡化**

從上述不同家屋空間的脈絡意義，我們可以看出儀式與其使用的家屋空間之間如何開展出相互脈絡化的意義。

在屋的低邊，臥房外所殺的「抬頭牛」，以及在臥房內對著屋的低邊而念誦「抬頭牛」祭生的祭詞，從其空間所具有的已屬於此家女性的、但源自聯姻而來的再生產力的屬性，得到了脈絡化的意義。所以這頭牛是由承家的兒子所出，但請丈人家的代表做儀式性殺牛的人。而二者之間又由室外、室內的空間差異，呈現了「抬頭牛」作為死者生命替代物的犧牲，與祭儀專家祭生的

祭詞之間，前者的非家屬性與後者的家的屬性意義。相對而言，在堂屋或堂屋與臥房之間的空間（室內祭壇前）所念誦的「抬頭牛」的獻熟祭詞，與在臥房念的祭生祭詞之間，就有從其各自祭詞念誦空間脈絡所具有的家的關係與婚姻關係屬性，脈絡化祭生與獻熟祭詞念誦對象間，不同的意義區分。也就是說，雖然只是一個祭獻「抬頭牛」的儀式，我們也僅討論其空間脈絡的層面，殺牛、念獻牛祭詞的空間就分為三處進行。而這三處，無論是屋低邊臥房外，臥房內，或堂屋 / 堂屋與臥房之間，都有不同的空間屬性，而賦與不同儀式階段不同的脈絡化意義。

當《景頗族傳統祭詞譯註》僅以「獻熟」的祭詞籠統地敘述起靈儀式中的獻祭時，它不但簡化、室內化了起靈儀式；同時還完全忽視了景頗傳統如何細膩處理家的關係與聯姻關係，生產力量與再生產力量的來源，女性、丈人家以及家的祖先在生命賦與上意義的認知、分辨與轉化的深刻文化意義。這是嚴重的去脈絡化，而可能包含重要的再脈絡化企圖，應該有【頁184】很好的理由與過程需要了解。

儀式中在屋前室外祭壇殺的「立墳牛」，從屋內屋外交界的玄關面對屋前室外祭壇，之後轉向立在堂屋或堂屋與臥室間走道的屋內祭壇而念的「祭生」祭詞，也在儀式與空間之間發展出多重的相互脈絡化意義。首先如上述「抬頭牛」的犧牲和祭詞，「立墳牛」儀式的進行也以室外與室內空間之使用脈絡化「立墳牛」的犧牲和祭詞各自非家與家的屬性。其次，不同於殺於屋的低邊、後方臥室外的「抬頭牛」所具有的源於聯姻丈人家，但已屬於此家的女性再生產力的空間脈絡意義；殺於屋前院場的「立墳牛」使用空間所賦與的脈絡化意義則是源於此家，但已屬於聯

姻姑爺家的女性再生產力的意義。源於此，喪禮中第一隻「立墳牛」一定來自嫁出去的姑娘家，而且由姑爺家的代表殺這頭牛。同樣的，雖然只是一個祭獻「立墳牛」的儀式，我們也僅討論其空間脈絡的層面，殺牛、念獻牛祭詞的空間也分三處進行。而這三處，無論是屋前祭壇，屋內 / 屋外交界的玄關，或立於堂屋 / 堂屋與臥房之間的屋內祭壇，都由其各自不同的空間屬性，賦與儀式階段不同的脈絡化意義。

當《景頗族傳統祭詞譯註》僅以「獻生」的祭詞籠統地敘述送魂儀式中的獻牛，又僅從拴牛處的空間做脈絡時，它不僅簡化、平板地室外化了立墳牛的儀式；同時還完全忽視了景頗傳統如何細膩處理家的關係與聯姻關係，聯姻當中娶進來的與嫁出去的女性再生產力、丈人家與姑爺家的姻親關係、人觀中魂與體多層次的構成關係的認知、分辨與轉化的深刻文化意義。這同樣是嚴重的去脈絡化，而可能包含重要的再脈絡化企圖，應該也有它很好的理由與過程需要了解。

## 2、送魂與起靈祭詞空間的去脈絡化與再脈絡化

綜上所述，《景頗族傳統祭詞譯註》喪葬祭詞文本的去脈絡化背後所代表的意義令人困惑。有可能是因為本書譯註係從某場在「叫醒死者」儀式時，簡化到僅做「獻熟」部份的儀式，不做「祭生」；或某場在殺「立墳牛」儀式時，只做「祭生」，不做「獻熟」的喪禮嗎？前者的室內化傾向有可能是由於中國從五十年代以來對於少數民族習俗的批判、禁止，而造成人們不大張旗鼓地做室外的儀式，而讓室外儀式的空間脈絡模糊不清【頁185】嗎？若是如此，後者要如何解釋？另外一種可能性或許來

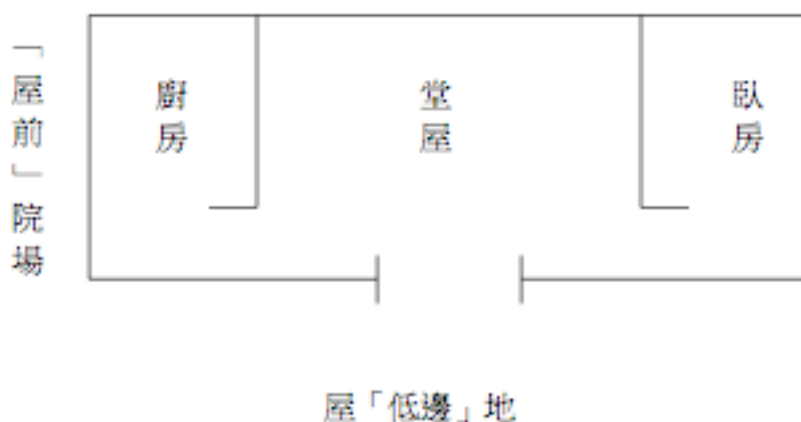
自作者記錄的喪禮是基督徒的喪禮，他們不做「祭生」的儀式。但若是基督徒的喪禮，立墳牛儀式為什麼會僅有祭生的祭詞而沒有獻熟的祭詞，仍舊令人困惑。

另一方面，在《景頗族傳統祭詞譯註》對犧牲 / 祭詞的選擇性呈現外，對於屋前 / 屋後，屋的低邊 / 屋的高邊，臥室 / 堂屋空間脈絡區分的模糊化或簡化做法，是否有可能來自自然的社會變遷，房屋形制也跟著改變的結果呢？筆者當然認為這種可能性是存在的，但實際上在筆者景頗山上的田野調查經驗中，人們並不會因為房屋形制的改變而放棄他們從儀式使用上對空間做再脈絡化的界定。事實上，他們仍然很精巧地用儀式在新的房屋形式中，留下他們如何倫理化其空間秩序的方式。

在筆者觀察到的幾場喪禮中，並不是每一場喪禮在「抬頭牛」與「立墳牛」的儀式與空間之間都發展出如本文上述那般完美的、建立在傳統長屋空間基礎上相互脈絡化的關係。即便在景頗山上，在人們越有財力蓋磚木瓦房的形勢下，蓋橫向開展的漢式家屋的家庭也越來越多。在市鎮土地狹小的情況下，既有長屋形式的傳統家屋更不可及。在漢式橫向家屋的形式中，既有由於地形上所造成的高低邊，可能完全不存在；不同的是，進出的大門不開在屋的長邊的前端，而開在短邊的正當中，如一般漢人的房子（如圖二）。但是，在山上此類漢式景頗家屋的正門前一定會有較大的空地，而長邊中有較大空間的一邊就被稱之為「屋前」，喪禮中的室外祭壇就如從前的長屋般立於這個「屋前院場」中，立墳牛也在此處殺，室外榮耀死者的喪葬舞也在此處跳。而門前那塊空地就成為殺「抬頭牛」時殺牛椿樹立的，相當於「屋低邊地」，的空間。有趣的是，在我看到的此類喪禮空間



的例子，立「抬頭牛」樁的地方，都在主臥房之前。雖然主臥房與堂屋之間已經沒有低邊與高邊之分，但，「抬頭牛」樁總在臥房之室外，而室內祭壇總在堂屋之室內的區辨關係，卻完全沒有改變。而且主臥房也仍順著既有長屋前後的邏輯，在屋的「後」方，而不在「前」方。在這整個房屋空間的大變化下，改變最大的是：由於屋的正當中成為堂屋，所以人們或在新定義的「屋前院場」另築一小房做廚房，另開一小門出【頁186】入；或是把廚房放在屋的「前」方（如下圖二一個最簡單的景頗漢式家屋圖示）。



圖二、景頗漢式家屋略圖

也就是說，在景頗山上，即使房屋的形式改變了，景頗空間的倫理關係仍然通過儀式空間的再脈絡化，片段、分割地完成。

在德宏都市喪禮空間條件有限的狀況下，的確常常不再立室外祭壇。在有足夠空間的家庭，室內祭壇仍立於堂屋，讓人們有

機會圍著它跳榮耀死者的喪葬舞。九十年代以來，政府對習俗的限制逐漸開放後，老人過世時，有條件的人家仍會設法殺牛。在房子周圍沒有足夠空地的狀況下，他們就隔著幾個房子之外的空地上殺牛祭獻。

這種都市喪禮的現狀，似乎類似《景頗族傳統祭詞譯註》所傳達的空間脈絡訊息。在都市生活狀況下，或許他們不再殺「抬頭牛」，而只用小的獻熟儀式來「起靈」；或許他們仍殺「立墳牛」，但只有拴牛處，而此拴牛處的空間並不傳遞任何倫理秩序的意義。在都市中的景頗喪禮，雖然仍舊殺牛；但在沒有任何空間秩序可言的狀況下，祭詞完備與否大約也不重要。就像都市中景頗祭儀專家的處境一般。這或許正是《景頗族傳統祭詞譯註》喪葬祭詞去脈絡化的再脈絡化意義。

## 結論

《景頗族傳統祭詞譯註》中喪葬祭詞的去脈絡化，在作者沒有交代資料來源、脈絡與編寫方式下，讀者無法得知這些祭詞是來自喪禮本身的變化，個別喪禮的特殊簡化，都市的喪禮，或是作者對某類祭詞的特別挑選、運作。但從德宏都市景頗喪禮的現狀，筆者設想了一個從都市的角度，再脈絡化此喪禮祭詞的可能性。筆者在景頗山上參與的最後一場喪禮，是在1999年。我們可以說，至少到二十世紀結束以前，山上的景頗人，都仍企圖通過【頁187】儀式來展現、倫理化其空間秩序。二十一世紀開始，見證了第一本很難得的景頗祭詞譯註的書，展現的卻是零散的、可有可無的、可以任意選擇念誦，與空間倫理秩序無關的祭詞。

從文化遺產的角度，或許這正為景頗祭詞創造一個可以隨時、隨地、隨意表演的全新意義？

《景頗族傳統祭詞譯註》喪葬祭詞文本從去脈絡化到再脈絡化，而可能創造了一個全新的意義。我們必須繼續討論的是：什麼條件使得文本可以如此去脈絡化的方式呈現？誰做了這個創新的決定？是出版社、譯著者、還是社會對於文本化的期許？這個創新背後的考量或脈絡又是什麼？在這文本去脈絡化的同時，又開始了另外一個怎麼樣的「文本化」的過程？

從脈絡化研究的角度，作為一個研究景頗的學者看來，這個顯示在《景頗族傳統祭詞譯註》喪葬祭詞上去脈絡化的創新，可能是對少數民族書籍出版環境、出版單位研究的開始。它讓我們看到當今中國景頗族知識份子如何在古籍出版社的邀約下，文本化他們的祭詞；而這樣「去脈絡化」的文本可能對未來「再脈絡化」的影響都是我們必須持續關心的。其中對於屬於個人、景頗族知識份子、雲南民族古籍叢書、出版社、和整個社會對此類計畫之期許力量是我們將要更仔細面對的。也就是說，對於筆者而言，這些都是當前中國景頗族所要面對社會現實的一部份。而對於此次會議而言，則提供了一個討論收集儀式文本方法論的個案。

筆者希望(1)，本文中所提出的「去脈絡化」與「再脈絡化」的問題，能夠成為諸位在做儀式文本收集之前可以先反求諸己的問題。(2)，本文中所提出脈絡與脈絡化的問題，能夠對諸位在收集儀式文本的方法論上發揮提醒的作用。

參考書目

Bauman, Richard and Charles L. Briggs  
1990 Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language  
and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.

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

**【頁188】**

何翠萍

1997a 雲南景頗、載瓦喪葬儀禮與「竹」、「家屋」人觀的形  
成，發表於「生命儀禮與人觀—中國西南族群區域研究之一」  
小型學術研討會，中央研究院民族學研究所區域組主  
辦，臺灣臺北，5月2日。

2000b 人與家屋：從中國西南幾個族群的例子談起。發表於「儀  
式、親屬與社群」小型學術研討會。亞洲季風區高地與低地  
社會與文化主題計劃期中研討會，中央研究院民族學研究所  
及國立清華大學人類學研究所主辦，2000年7月3日至4日。  
台灣新竹。

李向前

1991 目瑙齋瓦：景頗族創世紀。雲南：德宏民族出版社。

石銳 譯註

2003 景頗族傳統祭詞譯註。昆明：雲南民族出版社。

蕭家成 譯註

1992 勒包齋娃：景頗族創世史詩。北京：北京民族出版社。