

刊於中國飲食文化學術研討會論文集。張玉欣主編，p. 427-450。台北：中國飲食文化基金會。
2000。

米飯與親緣 ——中國西南高地與低地族群的食物與社會

何 翠 萍

中央研究院
民族學研究所

摘要

米飯對於中國的稻作文化而言，是最家常而通常不上宴席的。但就是由於米飯的家常性，而使得他在人類學研究上有特殊的重要性。從大洋洲或近年來東南亞的研究中，人類學者發現共食養育與親緣構成間不可分離的關係。近年來對於東南亞社會的研究更進一步發現在平民老百姓的生活中，米飯的共食、家的共居才是社會結群認親最重要的條件，血緣、世系反而是次要的。本文的目的在從中國西南高地少數民族族群之一的景頗人飲食中糯米飯、白米飯及稀飯之食用對於社會結群及親緣塑造上的意義加以探討，並進一步與米飯在低地的傣系社會之食用相比較，企圖對於中國西南區域高地與低地的飲食文化與社會建構間的互動關係提出一些看法。

照日本學者對於稻米的研究指出，全世界有超過三分之一（34.9%）的人口是以稻米為唯一主食，倘若加上其他輔以玉米、馬鈴薯為主食的人口，比例則升到百分之三十八。**①**有關於稻米的起源，早有發源於熱帶印度近赤道地區之說，後有發源於亞熱帶的雲南－阿薩姆山區之說，近年來又有學者對稻米的亞熱帶起源說再提出質疑，而最終無法有一致的結論。**②**照 Ohnuki-Tierney 引用幾位農業專家研究的說法，無論稻米的起源是在熱帶或亞熱帶，「毫無疑問地，稻米是一種亞洲的作物：全世界百分之九十的稻米都生長在亞洲季風區的範圍之內，而其中的百分之六十四又都生長在東亞和東南亞的範圍」。**③**

依照 Buck 的劃分，本文所謂的西南族群分布範圍正處於他的中國農業區劃分下的「西南水稻區」，**④**也就是雲貴高原的範圍。**⑤**並非所有的西南少數民族都以米飯為主食，而且在很多族群米飯和其他的穀類作物是混合著吃。**⑥⑦**以米飯為主食的主要以低地的族群為主，泰/傣是較典型的代表，因為他們大多居住在低地。也有不少高地的族群會在坡地開梯田種水稻，也會在旱地種旱稻，如本文所討論的景頗。**⑧**

只從米飯的角度談西南少數民族的食物是不可能的，因為它太家常。但從人類學的角度而言，就是由於它的家常性，而使得它的研究在了解一個社會親緣(filiation)和建立他群/我群的結群議題上有重要的意義。從大洋洲或近年來東南亞的研究中，人類學者發現共食養育與親緣構成間不可分離的關係。近年來對於東南亞社會的研究更進一步發現在平民老百姓的生活中，米飯的共食、家的共居才是親緣構成最重要的條件，血緣、世系反而是次要的。

在研究食物與歷史過程下不同社會脈絡間關係的主題上，Ohnuki-Tierney 的《米飯的自我：時間歷程下的日本認同》一書毫無疑問的是一本重要的著作。全書從二個層面來敘述日本人在米飯與自我間關係的建構。一是敘述稻米與人的魂及體構成間關係的建立，以及與農業宇宙觀和國家間的關係。二是從米的共食與家親緣關係的建立到稻田成為日本國的象徵的歷史情境與過程，作者將米飯如何在歷史的變遷之下成為日本人及日本國自我象徵的歷程做了很詳細的描述。最後並總結共食與社會結群中己與異己建構間是不可分離的結論。

米飯是什麼時候開始成為個別人群的主食，在哪些地區哪種米成為主食，在什麼條件之下，它成為某一群人的主食，這種主食的情況如何曾有階層的差異，都是很重要的研究問題。但筆者在本文中必需先把有關米飯對於個別人群歷史意義的探討暫擱一旁，而集中討論米飯對於西南族群高地與低地社會親緣建構的比較意義問題。

筆者以為對於米飯在中國西南高地與低地少數民族社會中的意義深入而全面性的探討會對我們了解各文化有關人的建構有相當的幫助。本文的目的在從中國西南高地少數民族族群之一的景頗人飲食中糯米飯、白米飯及稀飯之食用對於社會結群及親緣塑造上的意義加以探討，並進一步與米飯在低地的傣系社會之意義相比較，企圖對於中國西南區域高地與低地的飲食文化與社會建構間的互動關係提出一些看法。^⑨筆者總結景頗文化中米飯的意義要從兩個人的構成的角度去理解：一是滋養與體的構成，二是米與魂構成之間的關係。從這兩個角度，我們看到景頗米飯的親緣建構是拉鋸在討妻者/給妻者之間的親緣和父系夫居制的家的親緣關係之間。相對於高地的景頗，Van Esterik 等學者的研究指出低地的傣/泰是在米飯的滋養與生命之間劃上了等號，同時在養育孩子和供養僧侶與推動佛教社會中個人的力量之間建立了連結。米飯似乎在建構一種家的親緣關係，但卻毫無景頗米飯在建立家的親緣關係上必需要經過的與討妻者/給妻者的親緣關係的拉鋸。在結論中，筆者提出這種米飯所建構親緣關係上的差異，或許可以對照於 Shelly Errington 對島嶼東南亞所提出的二元性的 (dualistic) 社會與中心型 (centrist) 社會的模式來加以思考。

壹、食物、社會與親緣

從十九世紀末 Morgan 的開創以來，在人類學研究中獨領風騷了一百多年的親屬研究，在六十年代後、七十年代初遭受到幾件相當膾炙人口的「再思考」親屬研究的作品的批評。其中包括一九六六年李奇 (Edmund Leach) 的〈人類學再思〉 (*Rethinking Anthropology*)，一九七一年 Rodney Needham 的 *Rethinking Kinship and Marriage*，一九七二年 David Schneider 的 *What is Kinship All About?* 以及一九七三年 Andrew Strathern 針對新幾內亞高地人類學研究上再思考的 *Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples*。就本文所處理的食物與社會來說，Leach(1966) 及 Strathern(1973) 是在再思考人類學的親屬研究時，另闢蹊徑而提出討論食物與親緣間關係的論文。

在〈人類學再思〉一文中，李奇用收集蝴蝶標本的比喩來描述 Radcliffe-Brown, Malinowski，以及 Goody, Fortes 等人的著作，而對他們的經驗論和建立整體關連的功能論作法有很嚴厲的批評。他認為他們所做的是一種根據既有的認定對社會做分類，形成一種預設後，再繼續不斷地在既有的分類之中做次分類或次次分類的工作。這種工作，事實上並沒有帶給我們什麼新的知識，而只是不

斷地用一些先入爲主的概念，如父系、母系、單系或非單系等來說些我們已經知道的東西。李奇全文最主要的目的是在說明用「繼嗣」或「輔助性的親子關係」(complimentary filiation)這種概念來對社會作分類的錯誤，他用不同民族誌中幾個有關人的構成的資料來論證他的論點。他提出「我們應該把任何社會中所發現的組織概念當成它們是形成一種數學式的模式來看待」。¹⁰他把個人與「父親」的親緣關係當成 p，與母親的親緣關係當成 q。所以人的構成資料就包括對於各種親緣建構的內容。在不同的社會裡，p 可以是長像上的相似，q 可以是實質上血的傳承。p 可以是骨的傳承，q 可以是血、肉、食物及長像上的關連；或是 p 是血及長像上的關連，而 q 是超自然力量的控制關係等等。

由於李奇對於緬甸克欽¹¹的熟悉，他也用了本文所要討論的景頗/克欽的例子作說明。他提出在景頗人觀的概念裡，與父親的親緣是來自魂的連結。「魂」(minla [j], byu [z])只會在誕生之時才會產生，而非先天的，更不是由母親所來的 (Leach 1966: 13 – 14)。¹²而因爲小孩的出生必需要在夫家的習俗，所以魂是由嬰兒出生的環境所來，也就是父親及父親的房子以及所有他們不稱之「給妻者」(mayu [j], mon [z])或是「討妻者」(dama [j], moq [z])的自家人。而另一方面，與母親以及母親所代表的給妻者間的親緣關係則是建構在與孩子的血、肉、食物和神祕力量的連結上。李奇在〈人類學再思〉中打破了原有父系或母系的框架，而把親緣的建構開放到更寬廣的一些人觀概念中去探討，所以食物被帶入親緣的討論當中。

Strathern 在重新檢討對於新幾內亞高地親屬與社會的研究時，延續幾位人類學者由民族誌資料中所發現的再思考方向，他強調(一)用單系繼嗣結構原則思考的錯誤；(二)繼嗣只能視爲一種建立群內共識、群間聯盟的藍圖，而非法則；(三)繼嗣應該被視爲一種文化分類上的建構，繼嗣成員的資格是由文化類別(categories)所界定，而不是群體(groups)；(四)繼嗣群體的研究必須放在時間的脈絡下看它的發展。血緣的概念是形成的，而非既定的，所以也是有強有弱的。

¹³Strathern 在此文中最突出的貢獻是在作者提出地緣的認同、地緣與血緣混同說法的認同，以及地緣和繼嗣血緣認同建構上的矛盾在很多新幾內亞高地社會結群上的重要性，¹⁴以及食物作爲繼嗣血緣的親屬和地緣間認同轉換媒介¹⁵的說法。從幾個現有新幾內亞高地民族誌的資料，他提出有關食物與人的構成間的關係：

食物造成人體就好像生殖造就人體一般。所以食物會是一個最好的

創造地緣認同的象徵，同時也是一個最好的表現與父母子女間滋養、成長、情感及一體感價值的象徵。從文化的角度看來，我以為在高地社會的親緣認同是基於食物的撫育、滋養和消費所發展出來的多種理念和親緣構成的結果。¹⁶

Leach 和 A. Strathern 的再思不但重寫了親屬研究的內容，同時也提出食物與親緣間關係的架構。晚近的學者如 Foster(1990, 1995)和 Cartsen(1995, 1997)在更進一步地丟棄人 (person)作為一個界線分明的單位 (a bounded unit)或是個體 (individual)的預設之後，更細緻地把食物與人觀構成之間的關係發揮的淋漓盡致 (見下文)。

在米飯作為「主食」的東亞與東南亞地區，近年來也開始強調米飯的滋養與人觀或社會建構之間的關係。Ohnuki-Tierney 《米飯的自我》一書對日本米飯意義的探討中，她將米與魂的意義做了連結，並推展到米飯與日本國建立的宇宙觀之間的關係。她說，在日本人的概念中，人們認為魂是居住在肚子裡的，就像胎兒一般。所以自殺常以切腹來進行，讓魂因此而離開身體造成死亡。而在有關米的傳說中，也說米是由穀神的肚子部位出來的，不像小米是由穀神的眼睛，麥子和豆子則是來自穀神肛門的部位。¹⁷進一步地，她提出稻米與日本人宇宙觀之間的關係。她以為稻米具有一種神性，而這種神性是一種 nigitama—神的正反兩極力量中屬於正面的力量。人的生命沒有這種 nigitama 的滋補就會衰竭。人們或做某種儀式，或是吃某種食物來補充 nigitama 扭轉這種衰竭。由於稻米所具有的神性，藉著吃飯，日本人把這種神性內化為個人身體的一部分而促成了身體的成長。稻米的神性不但象徵著一種農作物的生長，也象徵著人的生長，它是一種可以改變宇宙的力量。¹⁸

對個別的日本人來說，由於米所具有的滋補力量，一直到今日，人們仍認為稀飯是病人、斷奶的孩子以及要上運動場的青年人的最佳食物。¹⁹從小人們就習慣於將稀飯用做是人奶的替代品，母親與米飯之間象徵性的連結是很清楚的。而米飯/母親與家的親緣關係建構更表現在傳飯匙的習俗中。一個家的飯匙是在大家一起吃飯時，由一鍋飯中舀飯到個人碗裡的匙子。她象徵著日常生活中共食的團體就是一個家戶的意義。一個家女家長的傳承，就是經由母親把飯匙傳到長媳手上來完成的。²⁰

從有關稻米的幾則神話及其與日本天皇體制建立的歷史淵源故事和天皇繼承儀式、幾種民間與稻米有關的儀式中作者總結「稻米的生產，並不是一種經濟活

動，反倒是一種禮物交換的活動。從神那兒所獲得的米種在收成儀式中以新米還之，最後，在米中的體與魂則又通過交換的宇宙觀系統先由天皇對神的供米與共食，再由天皇與賓客的共食完成交換。」。²¹因此稻米成為日本人及日本國自我的一種象徵。但是要真正的完成一個農業的宇宙觀卻也仍有一番歷史的過程。

稻米有魂的說法，也是相當普遍於東南亞及中國西南族群的說法。照泰國普通老百姓的說法，由於人們滋養的來源從小到大都是米飯，稻米的魂和體就造就了人。如 Hanks 所說：「人們的身體就是米飯，所以吃米飯能夠直接滋補身體。胎兒在母親肚子裡成長時，吃的就是母親吃的食物。肌肉組織就是由米飯所構成的，因為其來源就是米飯。母親的奶是白化的血。就像母親把她的食物和身體給與胎兒來孕育胎兒的身體，稻米之母 – Mae Phosop – 把她的身體和靈魂給與人類來造人。所以對於在這些種植稻米的農人而言，人的意象就是稻米，或許也就是由於人是由稻米滋養而成的，所以人是有別於其他動物的。」。²²

這種「米飯的自我」或是「人的意象就是稻米」的說法，在東南亞南傳佛教具有支配性地位的泰/傣人的研究中，更由於母親對於小孩的滋養，和民衆對僧侶及修行老人的供養間的相似性而有有趣的發揮。

Tannenbaum 對分布在中國西南，緬甸的撣邦，以及泰國清邁、Maeongson 山區的撣人的研究，雖然著重點是在什麼是撣人社會的最基本的社會單位以及推動撣社會的力量本質，他同時也相當重視米飯在撣社會連結民衆與僧侶之間的重要性。在撣社會中，無論是對家屋柱子、各角落的神靈，家中佛像、寺廟、村心或村落的守護神的祭拜，以至於僧侶及遁隱在寺廟中度戒的年輕小和尚、修行的老人，米飯都是最重要的由俗衆提供的供養。俗衆帶給僧侶的供養包括每一戶天天都要派一個人送飯到廟裡。當廟裡有活動時，家家戶戶還需帶米、飯及好吃的菜和各種紙花及爆米花等到寺廟的佛壇前。²³從送飯的角度看來，民衆是在供養僧侶，但從僧侶的角度看來，由於僧侶所實踐的清苦及遁世的生活，他們擁有一種力量，這種力量是良善的、能夠保護全村，滋養全村，為全村帶來庇佑、愛，使得村子成為一個平和而「涼」的居住所在。²⁴也就是說，民衆的供養換來僧侶及老人對全村的庇佑。

但是更有系統的有關泰/傣食物與南傳佛教及社會關係探討的研究是來自 Van Esterik。Van Esterik 以 liang(養)的概念貫穿了食物對人的滋養，對寺廟及保護神明的供養，對各種超自然鬼靈的飼養，和對人的共享或上下關係的培養。Liang 的內容當然依場合而異，但其中最主要內容是米飯。她以為通過「養」而建立的互惠 (reciprocity) 是形成泰/傣社會最重要的基礎，是推動傣人日常生活

活力量的來源。筆者以為，更關鍵的是以「養」及「互惠」作為泰/傣社會的核心概念時，作者得以清楚地描述南傳佛教如何成為推動社會中每一個行動者，包括男人及女人的力量的過程，而不再只是用男性、和尚及寺院等相當偏頗的表徵來描述南傳佛教的社會。

從實際上功德、業報如何在泰/傣社會運作的狀況，Van Esterik 指出南傳佛教社會所有男女功德、業報的成全是靠男人遁隱、出家、守戒為自己求取功德，為女人製造積累功德的機會，也為社會提供宗教儀式上的服務來達成的。這所謂的為女人製造積累功德的機會是因為女人不能出家成為尼姑，她們可以通過家中各種禮讚作擺的方式或是自己在齋期睡寺行八戒的方式來取得功德。但日常生活中，取得功德最普遍的方式就是靠著每天早上供飯給僧侶以及在齋期（lent 或是趙效牛所稱的「雨季」中老人睡廟行八戒之時）的供養來取得。

對於南傳佛教的社會而言，雖然女性剃度為比丘尼從前在錫蘭及印度曾經是可能的，但在大陸東南亞的社會卻從來沒有這種比丘尼傳統的記載。即使有女人真正地出家過修行的日子，如泰國的 *mæchi*（穿白衣的女人），但她們卻並非真正的比丘尼或尼姑，而且她們的地位比和尚低了很多。甚至女人以供養僧侶來做功德的行為都無法適用在這些穿白衣的女人身上，因為供養她們無法有任何的功德。她們必須自己做飯煮菜或依靠自己的家人，而非村人。換句話說，在南傳佛教的傳統裡，女人的價值是靠她作為家庭主婦，履行作為食物供養者的角色來完成的，並不是靠她真正的離家成為修行者來完成。

女人的功德一方面靠她對寺廟和尚的供養（尤其是食物上的），另一方面還靠她所養育的兒子來成全。Van Esterik 也從交換的角度認為女人在家對於兒女的養育會造成一種恩惠，而使得子女有報答的義務。表現在男孩子上的就是由男孩到寺廟中剃度作小和尚。當一個母親成功地剃度了她的兒子時，這兒子就為母親作了一個功德而報答了母親的養育之恩。表現在女孩上，在泰北就是由家中最小的女孩留在家裡，當父母年邁時，奉養父母。

Tannenbaum 和 Van Esterik 相當強調南傳佛教意識形態下泰/傣社會米飯的滋養/供養的意義，Ohnuki-Tierney 強調在日本米飯的共享與否是決定我群與他群的重要指標，而這兩者都是以「家」為滋養/供養或共食的單位。由於其論述焦點在南傳佛教意識形態以及認同的議題上，有關米飯的滋養與家的親緣建構過程的討論，兩者都是相當不足的。從近年來對於人觀形塑的探討角度看來，從米飯對人體的滋養，母親與米飯間象徵性地連結到米飯共食與家的親緣關係的建立之間，筆者以為這其中有不少的跳躍。他們對於「魂」的概念或是 Andrew

Strathern 所謂「有意識的身體」(mindful body)的探討，筆者以為是不夠的。

在人類學者對大洋洲的研究裡，Foster 也強調在新幾內亞的 New Ireland 社會如何用喪禮中的食物在不同人群間的共食與否來逐步成全他們母系傳承的意識形態所創造的親緣關係。而在對大陸東南亞馬來人的研究上，Cartsen 更強調滋養（無論是就給予滋養或是接受滋養的層面）是他們要成為一個完整的人並全程參與於社會關係之中非常重要的要素。她認為這整個成人的過程是從受孕、出生開始，通過在一個房子裡的共同滋養、成長和居住，經過結婚和下一代的出生，一直到這成年的男女都已經作了祖父母時，才差不多被完成。²⁵

但 Foster 及 Cartsen 的研究與泰/傣及日本的研究很不同的一點是 Van Esterik 及 Ohnuki-Tierney 的研究都有一種認定。他們認定米飯建構了一種家的親緣關係而沒有論述。反之，Foster 喪禮的取材使他得以展現出食物所建構的家的親緣關係的內容，及其如何建立的過程。而 Cartsen 的研究就是在顯示這種滋養在建構家的親屬關係的過程。通過對於家、家屋的女性屬性、女性主控的家的火塘、環繞在火塘邊家人在不同生命關口中食物的滋養、包括米、奶、血的共享、共食與人觀間彼此構成的研究使她得以展現為什麼食物的滋養、共食建構了家的親緣關係的過程。

事實上，Tannenbaum 對撣的研究已經相當明確地指出同是南傳佛教的社會，撣/傣/泰內部是有相當差異性的。在撣，村寨是最小的政治宗教的單位，家戶並不能自成一個單位。這與 Condominas 所研究的在 Lao 的泰人與 Turton 所研究的在泰國北部的泰人在家戶－聚落－到更大的勐的政治團體之間是層層包藏 (emboxment)的關係是很不相同的。同時與 O'Connor 對泰國中部泰人的研究所顯示其在政治階層上是由家戶直接跳到勐的政治層面而與聚落無關者有更大的差異。²⁶更甚者，即使在撣/傣的內部，Tannenbaum 也不認為，他所研究的緬甸的撣與泰國北部的撣/傣會是完全一樣的。既然在泰/傣社會中家戶不盡然可以被視為是最小的政治宗教單位，顯然米飯所建構的家的親緣關係的內容有進一步探討的必要。總結以上對於泰/傣及日本的研究，米飯的滋養是構成家的親緣關係的最重要內容，不但在個人身體的構成上，同時還在魂的構成上。筆者以為在泰/傣研究上，米飯所建構的家的親緣關係的認定需要有進一步地有關人觀的探討。「魂」的構成在泰/傣人觀上的意義，以及南傳佛教的意識形態如何通過不同的渠道：勐－聚落－家戶－人，或勐－聚落－人，或勐－家戶－人的方式來形塑其身體的意識是需要深入討論的。否則撣/傣/泰內部有關「力量」的來源的差異性就會完全無法理解。對比於筆者對於中國西南高地的景頗社會在米飯與親緣

建構間關係的討論，筆者以為將會使我們更進一步了解人觀研究對於泰/傣社會動力的來源。

貳、景頗的米飯與親緣

在對泰或傣的研究中所顯示的滋養～女人～家戶的關係，在高地的景頗社會似乎沒有這麼單純。在景頗，米飯的滋養並非全然由女人來做，而由米飯建構的家的親緣關係更是要通過個人很長的生命過程來與給妻者/討妻者的親緣關係競爭、拉鋸才得以完成。以下筆者將從米飯與滋養，米與魂，稀飯與親緣，以及米飯與親緣間的競爭四方面來做討論。

一、米飯與滋養

(一) 女人～飯

在景頗人的日常生活裡，米飯（*shat* [j], *zang* [z]）是每天必備的。在山居生活的人們一天通常只吃兩頓，一頓是在上工之前，一頓是在做完田活之後，都是以米飯作主食。有時人們會用葉子包著飯糰帶上山工作時吃。從日常生活分工的角度看來，飯似乎與女人更有關些。煮飯在景頗的男女分工中必然是女性的工作，反而凡是牽涉到有肉的菜才是男人的工作。常常景頗男人還會說，女人會做菜、開館子是近年來館子開得多了之後的結果。這主要是與在景頗社會中對於肉的用法有關。開館子就不能只是煮飯，還需賣菜。而賣菜又不能只賣女人拿手的野菜，還必需要有些肉。傳統中，肉只用在祭鬼，而對於一般人而言，祭鬼又與非日常生活的生病、或家中有婚、喪或建房之事有關。另外人們在播種之前和秋收之後，也會祭鬼。這些祭鬼的活動都會用到犧牲，或是用牛、豬、或是雞、或蛋。有些鬼的祭祀還會用到米飯、蛋或小魚乾。凡是處理到用動物做犧牲的場合，都是男人的工作。也就是說在日常生活裡，女人掌廚，煮飯或以野菜、青菜為主的菜；男人則在需要祭獻鬼神時掌廚，所有的給鬼神的菜都是由男人做的，除了某些特殊鬼神需要的米飯，以及祭鬼之後，大家共食所需的米飯仍為女人所煮之外。所以男人認為女人不會做與肉有關的菜，而女人也多認為男人做的菜比女人好吃。無論在農村或都市裡，要請客時，常常由男人來負責烤肉、烤魚或是炒肉的菜，這還包括稀飯在內。

(二) 男人～稀飯

景頗稀飯是指用肉汁的高湯在大鍋裡煮成的稀飯（*shat jam* [j], *gezham* [z]），這個高湯的來源多來自殺雞祭鬼之時煮雞或豬肉的湯。²⁷既是用高湯做成

的稀飯，傳統又是只有在祭鬼的場合才會食用，所以即使在都市或城鎮中生活的景頗人，或農村沒有祭鬼的場合，想念稀飯的美味時常也是由男人動手來煮。²⁸從這個層面看來，景頗與傣是有區別的。因為不像傣，稀飯是被比喻為如奶般的滋補而是女性的，景頗的米飯並不能說是完全屬於婦女的範疇。

(三) 水酒～奶

另外還有一個了解景頗米飯在親緣關係建構上相當重要的米飯製品是他們的水酒 (*hpagang* [j], *pigang* [z])。²⁹水酒是米飯或糯米飯發酵後泡出來的酒。在景頗人的說法中，做酒是女人的事，而建房是男人的事。這種酒/女人以及房子/男人之間的關連意義非同小可。常常，人們會說某個女人作的酒是甜的，而另外某個女人做的水酒總是酸的，甚至是苦的來形容，水酒成為評價女人的一個標誌。水酒是所有景頗人在一天的工作之後最喜歡喝的，他們認為喝它可以恢復疲勞。有些人更是一早起床就喝，他們認為如此他們一天才會有體力工作。同時他們也會給小孩子喝，因為水酒就像是奶一般白而稠，有滋養的作用。在景頗的神話中，水酒的來源，就是從開天闢地的英雄寧貫瓦的母親的乳汁來的。在以寨為單位男女相約踏青約會的場合，結婚、蓋房、生小孩的慶祝場合，水酒都是必備的。在喪葬及祭鬼時，水酒是不會被使用的。

但是水酒與親緣建構之間的關係，就像稀飯一般，不是因為它與女人、滋養意義上的連結就造成母子或是給妻者－討妻者間親緣的內容。事實上，景頗女人的第一罇水酒是在行過婚禮之後才在男家做的。就像女人只有在生過孩子之後才有乳汁一般，這個水酒也是只有在形式上成為男家的人之後，才會做出水酒來。

女人結婚儀式之後第二天必需要做的一件事就是搗酒。七天之後，當酒已經發酵足夠後就泡水裝進兩個高約90公分的竹筒。男家把這二個竹筒加上一罇蒸餾的酒放在一個特別為此次送水酒的場合所作的 *tanding* 籃中加上婚禮當中由給妻者的代表所象徵性地殺的一頭豬的後腿，和鉛一一放在個別的籃中帶去給女家，希望能對該付的聘禮再做一些討價還價的功夫，並且從女方拿到象徵女人再生產力的織布工具作為給妻者對於答應嫁女和給與做人的種子、保護生命綿延的力量的最後肯定。³⁰也就是說，水酒在景頗社會親緣意義的建構上是把它當成是屬於男家的，或是討妻者家的，而不是只是在母子間的，更不是在父子間的。但它是通過一番相當複雜的儀式過程才隨著女人象徵性地轉換到男家般被男家所擁有。

同樣是母奶的比喻，傣的稀飯在親緣建構上的意義卻與景頗的水酒有很大的不同。從傣學者所提供的論點看來，傣稀飯的滋養就像是母奶的滋養一般，而是女性的，屬於家的。景頗人也認為水酒的滋養像母奶的滋養一般，也是女性的，

屬於家的。但這個家卻只能是女人生孩子之後住的家，而不是生孩子之前住的家。

(四) 米飯與忌妒鬼

有關於食物/滋養在親緣建構上的意義還可以由一種忌妒鬼 (hpyi (j) pyi [z])來了解。在景頗，有一種人是被認為是有 hpyi 鬼附身的，男的和女的都有可能。這種有hpyi 的人常常會對漂亮的衣服，豐盛的飲食，興旺的家戶有所覬覦，而導致人們生病，牲畜、收成或衣物、錢財受損。但在載瓦有一種說法是這種有pyi 的人會一代傳下一代，尤其是傳給女人。男人當然也會傳，但男人身上的pyi 是可以被洗刷掉的，而女人不行。所以男人要討妻時都需要非常確定這家世世代代沒有這種pyi 的牽連。男人和女人之所以會有區別最主要的關鍵就在如③1所說的這種pyi 完全是由食物感染的，而非先天遺傳的道理有關（見下文）。人們告訴我說，當一個家可以想辦法連續三代都娶到沒有pyi 的女人時，那就等於連著三代這個家的男人或女人都沒有吃到有pyi 的飯，那麼他身上的pyi 自然就會消失。也就是說，pyi 的最重要媒介是女人煮的飯。只要一個家的婦女身上有pyi，被她養大的小孩，她的丈夫身上也都會有pyi。一個家的滋養既是女人的事，只有藉著娶沒有pyi 的女人回家，才有可能洗刷；而反過來說，女人自己身上的pyi 却永遠也無法洗刷掉。顯然米飯所具有的養育意義是與人的「體」的構成有絕對關連的。一個常常生病的小孩，除了獻鬼是一個解決問題的方法外，最常使用的方式就是讓他去跟別家討飯吃。

但在李奇〈人類學再思〉一文中，卻從食物與女人的連結推展到把食物視為與給妻者親緣關係的內容，而且還進一步地概化推演到神祕力量的來源都來自給妻者的說法，這是相當值得商榷的。

李奇認為景頗的「巫術」是感染的，而且是通過傳遞及代表給妻者神祕力量的女人所做的食物所感染的。筆者也同意這種說法，但作者的論述及資料都很有問題。李奇以難產鬼及忌妒鬼之一的pyi 為例說明食物與巫術之間的關連，事實上是只有部分正確的。只有忌妒鬼pyi 是通過食物，尤其是米飯所感染的；也只有這種pyi 可以用丟生米的方式來安撫，其餘的鬼大都需要用血食犧牲來安撫。不但血食並非女人所處理的食物範圍，而且米飯所建構的親緣關係並不是與給妻者的親緣關係，而是同住在一個家屋內的人的親緣關係。③2而另一方面，被難產鬼咬到而流產死亡的婦女之所以會造成房子被燒、丈夫及全家受害，不是因為他們是被感染的，而是因為在他們人觀的概念裡，「家屋」就是圓滿了男女同體的「人」的象徵。所以當婦女難產死亡時，家屋被毀是在表示她與她丈夫在婚姻締

結上所成就的「人」的毀滅。

從上述我們可以知道在景頗米飯、稀飯與水酒與親緣間關係意義的建構是無法只由日常生活的層面去了解，而必須擴展到景頗人們宗教儀式和人觀塑模的生命儀禮層面去理解。在宗教儀式的層面中，米與人魂之間的關連顯得非常的突出，而在生命儀禮中它更突出地強調景頗親緣關係的建構如何是一種過程，米飯－家－人間意義的關連如何是與討妻者與給妻者間親緣關係的建構拉鋸的結果。

二、米與魂

在景頗傳統的超自然信仰中最普遍的是一種nat 的信仰。他們認為所有個人的病痛、家戶或村落的災害都是由於一種或多種nat 的作祟所造成的。這個nat 的鬼譜中有很多的nat，大體來說有住在天上的「天鬼」(maunat [z])，包括：太陽鬼，月亮鬼，雷鬼，風鬼，彩虹鬼，穀魂鬼等；住在地上的「森林鬼」(jo so nat [z])；還有住在家裡的「家鬼」(yvum nat [z])；最後還有一種沒有住處，到處出沒的「髒鬼」(a chaq a jut nat [z])。但是這種照居住地的分法，或是在每一個類別之下涵蓋的鬼並沒有一致的說法。大部分的鬼都會「咬」(ngat [z])人，只有非常少數的nat 不會咬人，而在人們供奉牠時會帶來祝福。但當我們從祭獻時所採用儀式和供品的方式來看時，則可以相當清楚而一致地區分三種類型的鬼。一是用熟的供品祭獻的鬼，二是用活的家畜做犧牲祭獻的鬼。後者獻祭時，需要做兩次。第一次是犧牲仍活著時的祭獻，第二次是在把犧牲殺死之後煮熟了以後的祭獻。這兩種祭獻，人們都可以吃這些獻祭品的肉。相對的，第三種類型的鬼是用活的小雞或小狗，或是生米做祭獻，獻完了之後，不會再有共食的行為。第一種的鬼是不會咬人的，第二種是最普遍於景頗各地的鬼，而且其中有不少的鬼都是其原有自。當卜卦的結果是需要用大的犧牲，如牛或豬祭獻時，祭儀專家就得念祂們的起源故事。通常，在從前這些鬼是與人住在一起的。³³第三種鬼是絕對不能與人共處的髒鬼，是必需要把祂們趕走的。

在景頗支系，只有至高無上的Karai Kasang (j)是不吃血食的。這位Karai Kasang 的供品是飯、蛋、魚乾、水及水酒，有的時候，人們還將雞或牛放生算是給祂的禮物。照景頗創世紀的說法，這位Karai Kasang 手裡握有「掌握人生死的生命線」(lamon sumri jum, lasa sumtai phum)。人之所以會生病一方面的說法是因為鬼在咬這條生命線，另一方面的說法是如上述－魂走失了。當生命線斷的時候也就是人死的時候了。在載瓦支系，天鬼之一的singlap，人們向祂求財。求財時據說是必須要有三十對的乾魚與乾鼠，煮熟的豬肉和糯米飯。這兩種吃熟食的，都沒有聽說祂們會咬人，只是祂們的確有相當的力量可以給與人們庇

蔭和財富。在給祂們的供品中，煮熟的米飯或糯米飯（nbo shat [j], zang bung [z]）是很突出的。

在載瓦慶祝新屋落成時，還沒有把火把及家當拿進家門前的夜晚，寨子裡總有會唱調子的人唱房子起源的故事，給主人家帶來祝福。第二天，主人家還會擺出很大一盆的糯米飯、雞蛋和滿裝在大鐵鍋中的水酒（i yo or i pe [z]）安排一位會唱叫魂的人或是祭儀專家 – dumsa – 紿寨子裡所有幫助建房的人及師傅祝福。這個祝福的重點就在把建房的人由於在建房過程中進出森林伐樹、抬木、砍竹子、背茅草而可能流連或迷失在外的魂（minla [j], byo [z]）叫回（byo wut [z]）。其中魂要能回來的最重要關鍵就是要有「頌詞」（zhi [z]）作為指引，以及香噴噴的糯米飯、雞蛋和水酒作為誘餌。在頌詞中，他們一開始就把此頌詞的目的及準備好的物品先唱了出來：

在這喜進新居之夜，叫男人的六個魂，叫女人的七個魂。在屋前，
在佈滿小草的地方，在這 Tingnvam 家上廳的後邊，在這房子的中
心；鋪上了竹墊，準備好簸篩，上面備齊了糯米飯、放好了雞蛋，
準備好三角架（架起夠衆人喝的水酒的鍋子），（鍋裡）放好了竹
瓢、竹鍤。

之後他們就開始到家屋的每一個人們建房時工作過的地方，到村子、到村腳、山上割草、伐木、砍竹的地方、經過的路途上去收魂（byo zhvup [z]），叫魂回家。同時一步步地指引著魂走回家裡，進到院場，進入有屋簷遮蓋的屋前、上了梯子進入屋裡的上廳放糯米飯、雞蛋和水酒的地方。在這裡糯米飯是很突出的。

從米飯作為供品的角度看來，第一種會賜福的鬼用的是煮熟的米飯或糯米飯，供後大家都可以一起共食。就像在叫魂時可以吸引魂的糯米飯一般，是所有在場的男女老幼都共食的。第二種曾經與人共處過的鬼只有在第二道把血食煮熟後的熟祭才有可能用到米飯，但得是稀飯。祭師（dumsa [j], [z]）把第一道犧牲念給他要獻祭的鬼之後，祭儀專家 hkjangjong 負責殺死犧牲，負責煮食的 phunglum 則將去毛之後的犧牲在一大鍋滾水中煮熟。雞或豬肉被煮熟之後 hkjangjong 負責切割出供鬼的部分，phunglum 就把米倒入，做成稀飯，煮好後一包包地包好，分給在儀式現場的衆人共食。通常，給鬼的部分的肉及稀飯包只有祭儀專家和老人可以吃。

所以賜福賜財、叫魂的米飯及糯米飯是大家都可以吃，稀飯是在場的祭儀專家和老人可以吃，而趨鬼的生米是要被丟棄的，任何人都不能吃。魂～財～米飯～糯米飯之間的連結似乎是相當清楚的，而在親緣關係上，似乎也最著重家的親緣建構。所有的祭鬼或叫魂的活動都是以家戶為單位，而在生命儀禮中凡是用來叫魂的糯米，可以是左鄰右舍帶來的米混在一起煮成的，也可以就是主人家的米，但絕對不會是給妻者的米。即便祭的鬼是從給妻者家來的鬼，所有的祭品都是從自家拿的。但相對於米飯、糯米飯，稀飯與親緣建構之間的關係就不是可以如此一目瞭然的。

三、稀飯與親緣

稀飯在親緣建構上的意義需要更深入的探討。在景頗，稀飯對人們的幫助，並不是因為如在 Van Esterik 所研究的傣的社會、或是 Ohnuki-Tierney 所研究的日本社會一般，是建立在其與母奶滋養意義上的關連。在景頗的概念裡，米飯是可以滋補的，所以多吃飯，才會長大。但他們卻從來不這麼說稀飯。有人會說稀飯是美味的，就像肉一般；但也有人不喜歡吃稀飯，尤其是女人。因為她們說一想起吃稀飯就想到獻鬼。對她們而言，祭鬼的世界是男人的事，是有距離的。從來沒有任何人說多吃稀飯會長大。稀飯的確可以幫助病人渡過難關，可是，那是因為稀飯是用祭鬼的肉湯所煮成的。既然有祭鬼，病自然會好；治病的關鍵在於祭鬼而不在吃稀飯。而事實上，反而在因病而祭鬼的很多場合，生病的人本身是不能吃這祭鬼的稀飯。例如，村子裡有個老人這兩年來身體都不好，時常有胃痛或是肚子痛的問題。晚上總睡不安寧，常夢到已經死去四、五年的母親。每回夢到母親，第二天總會生病，精神很不好。家人去找祭師問卦，看看到底是犯到了什麼鬼。³⁴看卦的結果說是除了過世母親的魂在想念他之外，同時由於他家近年才蓋了瓦房，外頭有些忌妒的鬼羨慕他有錢蓋瓦房的財富所以來騷擾他。³⁵他需要給他的母親一隻大雞，同時念給她一些衣物及項鍊、手鐲等。這隻雞在第一道生獻過後，仍須熟獻。所煮的稀飯，病人不能吃，所有其他在場幫忙的人（家人、各種祭儀專家及我）都可以吃。另外他需要在家外村中隱蔽的角落，給那些忌妒鬼兩隻小雞、及各式共九樣屬於這種忌妒鬼吃的「菜」，其中還包括放在九瓣芭蕉花瓣中的稀飯。這個稀飯及雞，只有幾位在場的祭儀專家和我可以吃。任何家人、病人都不能吃。

既然病人或家人都不能吃為了改善病人身體疾病的祭鬼場合所煮出的稀飯，這個稀飯就不是如泰/傣或日本社會的稀飯一般是在滋養人的身體了。可以共食和不可以共食這些稀飯的人之間就有了明白的區分。第一場在家內的儀式是叫做

「送死去的人魂」(*shibyo dye*)，不可以共食吃稀飯的就是與死去的人魂相連無法分清界限的病人。第二場在村腳的儀式叫做「送口舌鬼」(*mauchut pyi dye [z]*)。不可以共食的是這所有住在此家中的人，因為這口舌的對象是這個房子(和其內的人)。相對而言，在這兩個例子裡可以共食稀飯的人是與鬼協商、為鬼煮食的祭儀專家及在場的外人。

在生祭與熟祭之間，當把雞放進沸滾的鍋中煮時，同時會先放進去一小把米，稱之為*sho-chi-chin*(洗肉米)。這個動作會使得這煮後的肉和肉湯適合給鬼吃，也適合給人吃。顯然米的潔淨作用是相當清楚的。稀飯既然沒有滋養人體的作用，它就不像飯一般可以建立人與家的親緣關係，但稀飯有它的獨特性。稀飯在景頗由於其所具有的既是飯又有肉的兼容性質，它是男人煮的、只在祭鬼時食用，³⁶不能滋養個人的身體，也不能為家戶求財、叫魂。但它在個人生病的場合，可以當成為病人或有問題的家戶祭鬼驅邪工作的人的食物，而這些食物的來源又都從家中所出。稀飯在景頗傳統文化中的過渡、跨越性的定位顯然是非常明顯了。由於這種跨越的性質，使得它成為人與鬼之間溝通的重要媒介。也就是通過這種媒介的力量，家才足以確立它的界限。換句話說，稀飯也是在建構家的親緣關係，但是通過一種反建構的方式，由祭儀專家和外人(在第二個例子上就是祭儀專家和我)吃掉阻撓家的建構的一些外力(祭肉與稀飯)來確保家的完整。

四、米飯與親緣的競爭

雖然如上文所述，米飯～滋養～體的連結和米飯～魂的連結似乎在在都在建構家的親緣關係，而稀飯則過渡在人鬼之間以反建構的方式來確保家的界限的完整，但仔細深究米飯～女人，水酒～奶及稀飯～男人的意義使我們無法如低地的泰/傣社會的研究一般認為有米飯～滋養～女人～家的關係。雖然李奇預設了血～肉～食物～女人～討妻者的關係，又誤認了食物～「巫術」的關係，而把超自然力量的「巫術」來源都歸於給妻者是錯誤的，但景頗人觀上的確有個根深蒂固的概念—做人的種子是來自給妻者，所以他們(給妻者)是我們(討妻者)家的源頭。如果做人的種子是來自給妻者，上述所謂米飯所構成的人的概念是否是一種如 A. Strathern 所說的轉換的媒介而用之來轉換景頗相互競爭的親緣建構關係？生命儀禮中婚禮的材料可以提供很好的說明。

新娘被娶進家門的第一天晚上，有一個最重要的表示成婚的儀式性祝福是由祭師、或是頌師或是寨子裡會唱調子的人主持的。新娘、新郎坐在對面，中間放著一大盆的糯米飯、一大塊肥豬肉和水酒。當祭師、頌師或唱調子的人依照景頗、或是載瓦的傳統唱完他該唱的有關婚姻起源或是此家系譜及他們如何遵循婚

禮的儀式過程而達到多子多孫、長壽的「歷史」和對一對新人的祝福後，人們要新郎、新娘各自手拿一團糯米彼此餵食。³⁷他們稱相互給糯米的動作為「餵」(bot [j], hum [z]),就像母親給小孩餵飯的「餵」。平時除了母親給小孩食物可以稱之為「餵」以外，其他都不會稱之為「餵」。這也是新娘第一次開始吃夫家的米。在有些景頗族地區，這頓飯的水還必須是新娘從夫家附近的河邊挑來的，象徵著對她勞動生產力(mu zui [z])從娘家轉到夫家的期望。

這個彼此餵食的動作，不但有相當濃厚的性交的意含，同時還有更多的是通過儀式性的相互餵食，以及餵食米飯的養育意義而造成彼此的構成關係。從這個時候開始，新娘變成新郎的一部分，而新郎變成新娘的一部分。就像在景頗、載瓦的生命儀禮所顯示的一般，婚禮是建構他們人觀的開始。人們通過這些儀式性的工作、餵食和共食，表達他們對於社會人層面建構的預期。這個社會人層面的體將會是通過經年累月男女為家所作的工作、在家中的共食、養育而達到最終的男女同體的理想。

但是無論如何，在婚禮所表達的夫妻相互餵食而開始達成吃同樣的飯有同樣的體而彼此構成的想法是一個理想。很多景頗及載瓦的聚落一直到現在新婚夫婦仍有緩落夫家的習俗。女人會覺得如果一結婚就住到男家是不好意思的事。在這段女人仍住在自己家中的時間，男人或是幫忙農事，或是繼續送聘，總是要找機會與新娘在一起。最典型的女人會住進男家的時機是婦女懷孕了之後，或是說好該送的聘已經送全了之後。當女人住進男家多日卻仍不懷孕時，他們會送一頭牛給女家，向女家討做人的種子。也就是說，無論在吟唱調子、頌師、祭師或儀式的傳統是如何強調生命的繁衍是會順理成章地由遵循婚禮習俗的步驟把新娘娶進男家、住進男家之後通過共做、共食糯米飯之後就發生的，³⁸實際上在人們的認知中還存在的是另一種繁衍的道理，那就是生命的產生必需來自給妻者的女家。也就是說共食是建構一家人親緣關係的一種重要方法，但人的構成也是不能沒有源頭的，而後者是建構討妻者/給妻者間親緣關係的重要內容。事實上從筆者對景頗、載瓦人觀形成的過程看來，個人終其一生大部分的時間，在他/她成為老人－即有兒女嫁娶之後－之前，都是拉鋸在討妻者/給妻者間的親緣關係與父系夫居的家的親緣關係之間的。

另外，景頗、載瓦的喪葬儀式突出了幾項在他們人觀中對於生物層面的人的構成建構：(一)是需要通過女人做媒介的，(二)在景頗，體的構成的親緣關係還被界定在父系、夫居的意識形態所界定的族親上；而在載瓦，則界定在父系、夫居的意識形態所界定的給妻者和討妻者的關係上。而在社會層面的人的構成建構上，

景頗與載瓦的喪葬儀式都突出了：(一)以家屋作為人的表徵的建構。(二)把人的繁衍定位在家屋繁衍的建構。當男人的房子足以成功地將女人的再生產力包藏在內時，就會有人的繁衍，以及家屋的擴張或再生。這兩者都突出地表現在喪禮中榮耀死者魂和體的房子上。最後在宇宙觀層面的人的構成建構上，景頗突出了以竹子為理想的人的建構，而載瓦則突出其以家屋為理想的人的建構。這兩者都是一種男女同體，男包藏女在內的一種建構，清晰地表現在喪禮中榮耀死者的人像上。很顯然地，在這三個層面的建構上，尤其突出的是在生物與社會層面人的建構上相當不同的認定。前者視人體的構成與女人間有不可分離的關係，後者則視其與家屋有不可分離的關係。筆者以為這兩種相當不同的認定，事實上是由於他們對於人的繁衍是強調（通過給妻者/討妻者的）交換還是自生的兩個層面有關。前者交換的說法強調人的建構主要就是來自從給妻者所給予的做人的種子，後者自體繁衍的說法，更強調食物或養育在人的建構上的重要性。筆者以為在景頗、載瓦的婚禮中，米飯完成了在這兩者之間的轉換。

參、小 結

在當今經由大眾媒體所帶動的全球化也已進入中國西南各個角落的時代，全球化的訊息中，相當無法抗拒的對於「身體」著迷的潮流，使得人類學對於身體研究的重視也日益加強。食物（尤其是主食）養人的事實，用在不同社會文化對身體意識的形塑常常就表現在不同親緣關係的建構上。探討主食與「體」的建構關係，以及不同社會文化如何塑模身體為「有意識的身體」的過程，是強調社會文化主體性與外在政治經濟影響間連結研究的人類學者所必需探討的課題。

本文首先處理了與米飯與社會建構上相關理論意義的議題。由於米飯的家常性使得我們得以從比較的角度看到高地的景頗與低地的泰/傣社會是如何通過它來建構他們的人觀與親緣。景頗所顯示米飯的親緣建構如何是在家與給妻者/討妻者親緣關係間拉鋸的結果，相對於研究東南亞的泰/撣學者所預設的米飯就構成人、或就是家屋親緣建構的內容，筆者以為在中國西南傣系社會從事生命儀禮與人觀角度的探索或許會有很好的突破。在泰/傣社會早已不斷顯現出其家屋作為社會建構上的最基本單位的特色，相較於景頗早已相當程度地建立其文化上二元性的特色，高地與低地在親緣建構或人觀上的差異是可以預期的。但前提是必須建立在更細緻的人觀研究上。起碼我們需要知道，食物的滋養如何構成個人，或是構成其家的親緣建構的過程。在中國西雙版納傣泐人的日常生活中不時見到

的為求賜福而做的為人或為家屋屋柱「拴魂」的活動，或是在中國德宏盈江戶孟傣人喪禮中，表現在葬、喪祭品上所用生、熟截然不同的食物及其所代表的佛教意識形態所界定的熱、冷的狀態都是展現傣人「家」的親緣建構過程的開始。

從本文所見在景頗與泰/傣食物與家的親緣關係建構間的差異，我們似乎已相當清楚地看到可以與 Shelly Errington (1987) 對島嶼東南亞所提出的二元性社會及中心型社會力量的兩種不同來源的模式相互對話的可能性。二元性建構的社會中，有兩種體的意識。一是由給妻者/討妻者間關係所賦予的，另外一個是由家的滋養、共食所建構的。但這第二種體的意識，是需要經過一連串的生命儀禮過程的轉換，到死亡、喪禮舉行之後才逐步完成的。就像 Errington 所提到在二元性社會與中心型社會對照下，最突出的不同，是在前者是由建立異己當中建立自我，而後通過交換而結合。也就是 James Fox 所謂的「生命之流」總是來自異己者，社會的動力是來自同中求異的交換。而在中心型的是社會中，中心是力量的來源，社會的動力是來自於異中求同的統和。更細緻的對比，以及對比中國西南及島嶼東南亞作為區域上的意義，還必須在對中國西南人觀的研究有更深入而廣泛的學術成果累積之後，才得已凸顯。

另一方面，本文所暫時擱置的有關食物在不同歷史脈絡下意義變遷的研究，筆者以為更是未來對於個別人群食物與認同的研究上必然可以發揮的主題。事實上，筆者以為 Ohnuki-Tierney 《米飯的自我》一書更大的貢獻是在她展現出米飯如何在日本不同階段對內或對外的歷史過程中成為日本人和日本國國家認同的標記。她說：「農業宇宙觀的形成是漸進的，首先從古代皇室所發展出來，之後則被軍國政府次第地運用而形成一種意識形態。但『日本』作為一個『稻米的國家』並不完全是由上層階級、皇室或武士從上到下所建立的，在普通老百姓的宗教、習俗以及日常生活中，稻米都有相當的重要性」。³⁹後來，稻米與人的連結因此還繼續由於這種共食的關係而進一步經由人們對於稻田意象所代表的豐收、繁衍意義的認同擴展到對於土地的認同及更大社會群體，甚至國家的認同。從前日本處於由中國吸收文化的劣勢，到十八、十九世紀處於對西方文明的劣勢，一直到目前足以對抗西方文明之時，表現在當前日本與美國在加州稻米進口的爭議上就都是不斷地以稻米、米食以及與米食有關的餐桌規範和以稻米立國的論述來做為日本的象徵。筆者在本文中暫不處理的疑問—米飯是什麼時候開始成為個別人群的主食，在哪些地區哪種米成為主食，在什麼條件之下，它成為某一群人的主食，這種主食的情況如何會有階層的差異等—在此類的研究裡，就是必須面對的重要問題。

附 註

- ① Ohnuki-Tierney, Emiko. *Rice as Self : Japanese Identities through Time.* (Princeton, New Jersey: Princeton University press, 1993), p. 12.
- ② see ①.
- ③ see ①.
- ④ Buck, John Lossing. *Land Utilization in China.* (New York: Yale University Press, 1937), pp. 87 – 91.
- ⑤ 但此雲貴高原的範圍是（如 Buck 的地圖四所示西南水稻區）有包括廣西西部山區，與 Skinner 所示的雲貴高原範圍並不完全一樣。
- ⑥ Anderson E. N. *The Food of China.* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 180 – 181.
- ⑦ Anderson E. N. jr. and M. L. anderson. “Modern China: South.” *Food in Chinese Culture : Anthropological and Historical Perspectives.* (New Haven: Yale University Press, 1977), pp. 319 – 326.
- ⑧ 景頗族是中國官定的55個少數民族之一。它是一個跨中國及緬甸邊境的一個民族。在緬甸官方稱之為克欽 (Kachin)。景頗族內部有景頗、載瓦、茶山、浪速及博洛五個支系。本文對景頗的研究主要來自對景頗及載瓦支系的材料。本文以景頗人泛稱景頗及載瓦支系，而在有必要區分支系的差異時，則用景頗支系或載瓦支系敘述之。
- ⑨ 本文所用有關德宏景頗及載瓦的材料主要來自我的博士論文田野工作（1988年9月至1990年3月）以及筆者陸續從1995年以來每年繼續在德宏及昆明所作的短期田野工作。筆者衷心感激各支助研究經費的單位（美中學術交流基金會，美國佛吉尼亞大學及雲南民族學院交換計劃，台灣中央研究院民族學研究所），以及昆明和德宏的景頗友人所提供之无私的幫助。
- ⑩ Leach, Edmund. “Rethinking Anthropology,” *Rethinking Anthropology.* (London: Athlone Press, 1966), p. 2.
- ⑪ 同註⑧。
- ⑫ 在本文中，有關於景頗的材料，主要包括筆者自己所收的景頗族的兩個支系—景頗與載瓦—的第一手資料。本文所用景頗語的拼音以 Rev. O Hanson 在1906年所編的景頗文詞典的拼音為本，載瓦語的拼音則以中國所製作的載瓦文為准。文中所出現的景頗文和載瓦文皆在文下劃線標明，景頗文之後以 [j] 做辨識，載瓦文後以 [z] 做辨識。

- ⑬ Strathern, Andrew. "Kinship, Descent and locality : Some New Guinea Examples", *The Character of Kinship*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 25.
- ⑭ see⑬, pp. 25 – 27.
- ⑮ see⑬, pp. 27 – 33.
- ⑯ see⑬, p. 29.
- ⑰ see①, p. 51.
- ⑱ see①, pp. 55 – 56.
- ⑲ see①, p. 74.
- ⑳ see①, pp. 94 – 97.
- ㉑ see①, p. 57.
- ㉒ Hanks, Lucien M. *Rice and Man: Agricultural Ecology in Southeast Asia*. (Honolulu : University of Hawaii Press, 1972), p. 22.
- ㉓ 當然在佛寺慶典時，村民要帶的東西遠遠不只是當做食物的布施或供品，還包括大小蠟燭，經書，用錢做的小幡，用竹及紙糊成的樹，用葉子包茶和煙絲之後塞些錢入內的 ho – sun 等（趙效牛1997，1999）。還有特別的場合由幾個村共同輪流布施給某村僧侶僧袍及日用品，或是某些王公貴族或大富人家所布施大筆錢財、衣物等（Van Esterik 1996a, 1996b）。但由於就日常生活的層面，每天供養的米飯是在了解供養意義上最核心的物，所以就暫時不談各種不同布施物品的意義。
- ㉔ Tannenbaum, Nicola. "The Heart of the Village : Constituent Structures of Shan Communities." *Crossroads : An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 5(1), 1990, p. 31.
- ㉕ Foster, Robert J. "Nurture and Force – Feeding: Mortuary Feasting and the Construction of Collective Individuals in a New Ireland Society." *American Ethnologist* 17, p. 223.
- ㉖ see㉔, p. 35.
- ㉗ 相較於泰北泰社會家屋就是小宇宙的看法，Tannenbaum 以為撣社會的最基本單位是在他們的村。在撣的社會裡幾乎每個村都有一個寺廟，這個寺廟是在村的外圍，而在村的正當中，通常必有一個村心，每年必有一度「清理」村子的儀式需要在村心進行，在村邊較不明顯的角落，還有一個圍起來專供寨的守護神的地方。一年兩次全寨都會在此祭獻。
- ㉘ 對漢人用水而不是用高湯煮成的稀飯景頗稱之為 hpa，而載瓦稱之為 wuibvug。

但在山居景頗或載瓦人的生活中，這種稀飯是無法與她們的生活步調連結的。

②9 這種沒有特殊祭鬼的場合煮稀飯來吃的現象，在景頗支系中比較在載瓦支系中普遍。

③0 在載瓦，米發酵後所出來的第一泡酒叫做*i_pe*，在頌詞中用了專門的說法叫做*i_yo*。第二泡以及之後的酒則稱之為pegang。

③1 see ⑩, p. 18.

③2 詳細的有關景頗及載瓦如何通過婚前、婚禮及婚後一連串的儀式來交換、取代最後象徵性地達成轉換給妻者所有的做人的種子、保護生命綿延的力量，以及給妻者的女人所具有的生產和再生產力到討妻者家中的過程，請參考 Ho 1997: 307 – 56, 433 – 78, 482 – 87, 499 – 506。

③3 有關於李奇在文中更進一步地把巫術與姻親關係相連的論點，Lehman(1977)從語言的角度也有相當的批評。

③4 景頗的這種鬼是與 Spiro(1996[1978])所描述的緬甸的nat 非常相像的。但不同的是在 Spiro 的描述中所謂的最常見的三十七種nat 都沒有用血食做犧牲。

③5 這個例子發生在1989年的載瓦村寨。在載瓦村寨，通常祭師也同時做看卦的事情，而不像在景頗支系的村寨，看卦通常要找卦師，卦師通常並不會同時做祭師的工作。一年前，病人的家人就找祭師看過卦了，但因為病時好時壞，他們也就拖延著沒有祭鬼。一直到1989年。

③6 本來蓋了瓦房之後，為了防止忌妒鬼的覬覦，應該殺雞做祭獻，但當初蓋房時，情況不允許，所以沒有做。人們說是因為當事人較小氣的緣故。

③7 在某些忌妒鬼的祭獻場合，煮飯可以是女的，但這女的必須是年紀較大卻一直未婚的女人，或是沒有生育的女人。事實上就是沒有繁衍能力的女人。

③8 唱詞的內容因個別景頗、載瓦的傳統而有差異。

③9 筆者聽說在銅壁關有些景頗地區還有家裡或寨子裡中年及老年的女子帶著新娘去認穀堆的習俗。這是個相當詼諧而充滿趣味性的習俗。主要的目的就是由夫家年長的女子教新娘如何認識夫家的穀倉，將來才得以照料一家的生活，做一家之主。

③9 see ①, p. 94.

參考書目

- Anderson, E. N. jr and M. L. Anderson. 1977. "Modern China: South." *Food in Chinese Culture : Anthropological and Historical Perspectives*. K. C. Chang ed. New Haven: Yale University Press., pp.317 – 382.
- Anderson E.N. 1988. *The Food of China*. New Haven : Yale University Press.
- Buck, John Lossing. 1968. (1937) *Land Utilization in China*. New York : Paragon Book Reprint Co.
- Cartsen, Janet. 1995. "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth : Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Paplau Langkawi." *American Ethnologist* 22(2):223 – 241.
- . 1997. *The Heat of the Hearth : the Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford : Clarendon Press.
- Chang, Kwang – Chin ed. 1977. *Food in Chinese Culture : Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven : Yale University Press.
- Errington, Shelly. 1987. "Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia." *Culture Anthropology* 2(4) .
- van Esterik, Penny. 1984. "Rice and Milk in Thai Buddhism : Symbolic and Social Values of Basic Food Substances." *Crossroads* 2(1), pp.46 – 58.
- . 1986. "Feeding Their Faith: Recipe Knowledge among Thai Buddhist Women." *Food and Foodways* 1(2).
- . 1996a. "Nurturance and Reciprocity in Thai Studies." *State Power and Culture in Thailand*. Paul Durrenberger ed.
- . 1996b. "Lay Women in the Theravada Buddhism." *Women of Southeast Asia*. P. Van Esterik ed.
- Foster, Robert J. 1990. "Nurture and Force – Feeding : Mortuary Feasting and the Construction of Collective Individuals in a New Ireland Society." *American Ethnologist* 17.
- . 1995 *Social Reproduction and History in Melanesia : Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*. Cambridge University Press.
- Gao, Lishi. 1999. *On the Dais' Traditional Irrigation System and Environmental Protection in Xishuangbanna*. Kunming, Yunnan : Yunnan Minzu Chubanshe.

- Hanks, Lucien M. 1972. *Rice and Man : Agricultural Ecology in Southeast Asia*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Ho Ts'ui-p'ing. 1997. *Exchange, Person and Hierarchy : Rethinking the Kachin*. PhD dissertation. Charlottesville, Va : University of Virginia.
- . 1999. *Kinship and Economy : Figuring Relationship Terms among the Zaiwa of Southwest Yunnan*. Paper presented at Workshop on Kinship and Economy on the Yun-Gui Plateau. 19 May 1999. Nankang, Taipei : Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Keyes, Charles F. 1984. "Mother or Mistress but never a Monk : Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand." *American Ethnologist* 11, pp.223–241.
- Leach, Edmund. 1966a. "Rethinking Anthropology." *Rethinking Anthropology*. London : Athlone Press., pp.1–27.
- Lehman, F. K. 1977. "Kachin Social Categories and Methodological Sins." *Man (n. s.)* 5, pp.118–125.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1993. *Rice as Self : Japanese Identities through Time*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Spiro, Melford E. 1996(1978). *Burmese Supernaturalism*. With a new introduction by the author. Expanded Edition. New Brunswick, NJ : Transaction Publishers.
- Strathern, Andrew. 1973. "Kinship, Descent and Locality : Some New Guinea Examples." *The Character of Kinship*. Jack Goody, ed. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1996. *Body Thought*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Tannenbaum, Nicola. 1990. "The Heart of the Village : Constituent Structures of Shan Communities." *Crossroads : An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 5(1).
- . 1995. *Who Can Compete Against the World? Power-Protection and Buddhism in Shan Worldview*. Ann Arbor, Michigan: Association for Asian Studies.
- Weismantel, Mary. 1995. "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions." *American Ethnologist* 22(4).
- . 1996 Children and Soup, Men and Bulls : Meals and Time for Zumbagua Women. *Food and Foodways* 6(3–4).
- 何翠萍。1997。〈雲南景頗、載瓦人的喪葬儀式禮及「竹」與「家屋」人觀的形成〉。「生命儀禮與人觀」小型研討會會議發表論文。1997年5月2日。南港：中央研究院民族學研究所主辦。

- 1999。〈生命、季節和不朽社會的建立：論景頗、載瓦時間的建構與價值〉。
《時間、歷史與記憶》。
- 高力士。1999。《西雙版納傣族傳統灌溉與環保研究》。昆明，雲南：民族出版社。
- 桑耀華整理。1985。〈景頗族的鬼魂崇拜與祭祀〉。《雲南民族民俗和宗教調查》。昆明，雲南：雲南民族出版社。
- 黃衛。1999。〈屋與魂：西雙版納傣泐人觀研究〉。《交換、生命儀禮與人觀—中國西南族群區域研究計劃》期末報告。發表於「雲貴高原的親屬與經濟」計劃及「中國西南族群生命儀禮區域研究」計劃年度期末工作研討會。1999年6月15－17日。
- 趙效牛。1997。〈「老人」與「雨季」—雲南孟定水傣「心」的人觀〉。「生命儀禮與人觀」小型研討會會議發表論文。1997年5月2日。南港：中央研究院民族學研究所主辦。
- 1999。〈不是個體的個人：雲南孟定傣德的生日、命名與生命〉。《交換、生命儀禮與人觀—中國西南族群區域研究計劃》期末報告。發表於「雲貴高原的親屬與經濟」計劃及「中國西南族群生命儀禮區域研究」計劃年度期末工作研討會。1999年6月15－17日。
- 趙洪雲。1999。〈人、家屋、村寨：雲南盈江戶孟傣族喪葬禮儀〉。《交換、生命儀禮與人觀—中國西南族群區域研究計劃》期末報告。發表於「雲貴高原的親屬與經濟」計劃及「中國西南族群生命儀禮區域研究」計劃年度期末工作研討會。1999年6月15－17日。