

## 生命儀禮、物與日常生活專輯 (II)

### 前 言\*

何翠萍

中央研究院民族學研究所助研究員

### 一、主題構想

「生命儀禮、物與日常生活」專輯係以物為切入焦點，呈現不同人群如何以儀式與日常生活中所用的物來建構他們的社會生活，而日常生活的變動又如何通過儀式中的物來呈現的研究。筆者認為從物的角度切入，能夠使我們開展如 Comaroff and Comaroff 所說的「歷史化」、「日常生活化」儀式研究的企圖(1993:xvi)。延續本專輯上期前言所立下對本專輯論文與儀式、物與日常生活人類學理論脈絡在二方面的連結，一是「儀式、物與變遷」，一是「物、物性與社會記憶」，以及本期三篇論文不約而同呈現在對「食物、人觀與結群」議題的討論，以下從我的閱讀角度概述各篇論文的內容並略做引申。

---

\*本期原預計收錄五篇論文，但一篇論文作者無法及時完成修改，故僅存四篇。筆者另外收錄本人於兩年前即開始進行邀約，近日完成翻譯、審查之〈瑤族之宗教文獻：概述巴伐利亞州立圖書館之館藏瑤族手本〉一文，完整本期篇幅。雖然，〈瑤族之宗教文獻〉一文性質與本專輯並不相同，但由於本專輯上下兩期共九篇論文中，有六篇係對中國西南人群的探討。收錄〈瑤族之宗教文獻〉一文在此期中，預期對本專輯及此文都可收畫龍點睛之效。本前言介紹討論範圍將限於本專輯公開邀稿、徵稿得來之四篇論文。

## 二、儀式、生活與變遷

筆者在上期前言中，對於儀式、生活與變遷的議題，曾提出三個探討的方向：儀式與生活間的關係，如何是一種意識形態的操控，如何是一種人群文化設計出來的後設性地建構不同社會性建構的展演？儀式如何呈現人們在歷史過程中的自我意識？以下的論文概述與討論將延續這三個方向。

本期高雅寧、潘春見與翁惠娟的論文雖有不同的物的切入角度，但都呈現了三個以稻米為主食的人群，如何以不同形式的稻米界定、討論他們的人觀、人群關係與人群分類的界限。

高雅寧論文從他既有對廣西靖西壯人女性祭儀專家me<sup>4</sup>mɔt<sup>2</sup>(魔婆)研究(2002)的基礎，在本文中以一種有蓋容器 ?ən<sup>1</sup>k<sup>1</sup>oŋ<sup>5</sup> 切入討論稻米在其人觀建構上的重要性，並提出此探討所引發對既有壯族研究上有關於「那文化」(水田、稻米文化)與「花文化」間連結之意義。作者認為在既有「花文化」的研究中最核心的花婆或花王信仰與生育習俗的研究忽略了其在日常生活中人群集結，聯姻關係的意義；而既有「那文化」的研究中又對稻米與壯人生活中最重要的親緣關係不夠重視。高文認為，從人類學物的研究角度切入，對這個有蓋容器 ?ən<sup>1</sup>k<sup>1</sup>oŋ<sup>5</sup> 及其內容物的討論，能把既有「那文化」與「花文化」的探討落實在最攸關壯人社會生活的層面。只有落實在攸關壯人日常生活價值的討論，才有可能了解「那文化」與「花文化」間的關連是如何形成的。

高文首先對此有蓋容器 ?ən<sup>1</sup>k<sup>1</sup>oŋ<sup>5</sup> 一般使用、製作與買賣狀況做描述，其次從其作為容器物質形式上的特性——有蓋、成對，以及容器內物品——米與肉的生熟往還之間，論證其溝通於聯姻家戶間、親戚間的關係性質。從此有蓋容器封閉而成對的使用方式，靖西壯人清楚地區辨「禮物」的送與還(交換)，是有別於食物的共享

價值的。高文呈現靖西壯人，如何從籃內生的米、肉「禮物」與熟的食物間的往來，區分家的界限；但也透過米與肉在一家中的共炊，把禮物轉換為大家共享食物的方式，強調不分彼此的一家人的我群認知與建構。另一方面，高文認為靖西壯人以米、糯米與肉的食物來建構他們人觀中體與魂的構成，以及個體與同居共食的家屋間無法分離的意義。相對的，他們以生糯米、不可殺的小雞的禮物，以及只有某些「特殊狀況下」的人——如做花王儀式中的婦女、或小孩，以及坐月子的婦女——才可以吃的食物(頁53)，對給妻的後家與本家的界限做區辨。

最後作者總結：一，有蓋、成對使用容器的不可展示性與內容物的生熟轉換性正是將「禮物」轉換為滋養人的體與魂的「食物」的關鍵。稻米作為壯人食物的核心，作者認為更重要的是在其落實於壯的人觀上的意義。二，這個從「禮物」轉為「食物」的特性，同時也是壯人花婆或花王信仰儀式得以保護孕婦、剛生孩子的婦女以及小孩長大成人的關鍵。作者認為花婆或花王儀式力量的來源，是來自儀式中後家的給妻者所帶來的「禮物」成為滋養、培育花的「食物」的轉換上。也就是說，壯人「花文化」的概念中，花的成長、茁壯，就是人的成長、茁壯的信仰，是有賴於後家禮物的成全。三，在社會變遷下，當本文討論的有蓋容器已經逐漸被其他容器所取代時，親屬間的往來仍然保持以米與肉為其最重要內容，作者認為主要的關鍵實在其人觀構成的意義。

潘春見論文從稻米為切入點，非常全面而詳盡地論證郁江北岸壯人稻米的人觀如何是其建構社會結群的基礎。一般而言，高雅寧論文中的壯人被視為桂西的南壯，而潘春見論文中的壯人，則被視為桂中的北壯。<sup>1</sup> 從本專輯物的研究立場而言，這兩篇壯人的研

1. 高雅寧提供以下有關桂西、桂中，以及南壯、北壯幾個概念的一般意義如下：蘇建靈(1993)對明清壯族歷史研究中將壯族依地理分成了桂東、桂中

究，表面上看來，由於切入點的不同，而有些許差異。

潘文從他既有對壯人稻作生產及有關稻、米、飯相關生活習俗、說法、禁忌的廣泛理解，對比於儀式中不同形式稻、米、飯的使用，論證廣西郁江北岸壯人在儀式進行時以參與者實際對稻、米、飯的操作行為——餵食、共食與分食——建立稻米與其人觀、親緣、家與村落建構與界限分辨的關係。作者認為郁北壯人以稻米建立他們生命的意象，個體生命的時間性與家、村落生命的再生循環性。米飯是其人觀與家屋建構的實質，米飯的餵食養育與共食為個體與家屋做界定。米飯的共食與分食不但建構與解構家，同時也是建構社與村落，分辨我群與他群，己與異己的機制。但個體與家屋生命的源頭來自後家的穀種，子孫與家的生生不息，也來自後家的穀種、與「米魂」。

潘文所呈現的稻米的人觀不但有相當豐富的日常生活對於米飯滋養的說法（見「生活習俗」節）及儀式上很細緻的做法敘述（見「儀式中的稻米」節）與分析（見第四節與第五節）的支持，同時還有一些很有意思的對於人的生命、運勢說法的輔證散見於全文。

在生活習俗上，潘文描述壯人對稻穀——頭季稻、穀種與秧

---

與桂西三部分。桂東是壯人漢化較徹底的區域，因為在這個地區，移入的漢人較多，壯漢雜處與通婚，也較早受到中央王朝的控制，漢文教育推廣的也較徹底。漢壯來往共同考慮的是利益問題而非民族界線。桂中是局部融合，該地漢人與壯人各自聚居，所以一直到清中葉，漢人的文化才得以深入壯人地區，不過壯人聚居的形式還是沒有被打破。至於桂西地區，未改土歸流的地區，土司家族受漢人文化的影響較深。改流的地區，漢文教育隨之而立，同化政策也加強實施，不過阻力大於桂東地區。至於南壯、北壯的分類，到目前為止，主要依據仍集中在語言上的差異。有關於文化上異同的討論，相當少見。高雅寧注意到其在女性與男性祭儀專家的位階及分工上有差異，同時在男性祭儀專家的類別上也有差異，但仍未定論。後者包括是否有「師公」及什麼樣的「師公」等問題，與本期Obi and Müller 論文中討論到不同瑤族支系間「道公」與「師公」類別的異同相似。

苗，與生白米、糯米相關的民俗、信仰——如「命糧」、集米、福米、財米、糯米的說法與做法；以及日常生活中人們對於白米飯，糯米飯的規範、禁忌和說法。從此描述中，潘文首先建立稻、米、飯在郁北壯人生活中的重要性，以及生活中對於稻、米、飯的說法與習俗如何為壯大人觀中對生命的綿延及個體的建構所勾勒的輪廓。在人觀上，郁北壯人認為每個人一生的運勢與其「命糧」有關。個人的「命糧」有別，而又與花婆所賜花的「品色」與「質地」直接相關。花可以靠各種「架橋搭花、求花、解關、契養與托養」的儀式來改良，其中米糧是重要的關鍵，而有各類親戚間送米的習俗(頁 77)。但「送米要看親疏，如果給一般的人送兩斤米，則親的人送三斤、四斤或更多，而給最親的人則要兩倍三倍地送，而且如果覺得這樣還不夠，則最好是送糯米。當地人認為糯米能夠承載更多的人情，只有最親的人才能受得起以糯米相贈的人情」，而「一般情況下，只有後家或母親才贈送糯米」(頁 79)。當地人以天天吃的白米與不家常的糯米，一方面分辨關係的親疏，一方面界定後家與本家的關係內容。

儀式中的稻米一節很全面地分兩大部分描述，一部分是描述生命儀禮，包括婚嫁、生養(生育、要契、托養)、建房、入新居、生命關口的添糧、喪禮儀式；一部分描述年節儀禮，尤其著重在祭祀新舊亡靈的七月節、農曆二月的春秋社節、與全村性安龍儀式。從不同生命儀禮中稻、米、飯的使用與親戚、給妻的後家與娶妻的本家間稻、米、飯的往來，作者呈現了不同形式、生或熟的稻、米、飯如何具體地在生命儀禮的往來間，建構個體、界定親屬關係的實質與後家／本家的關係界限。其中尤其值得注意的是作者指出後家在個體生命的出生與死亡關口上所送的米及「米魂」在人與家生命綿延上的關鍵性。

從年節儀禮中稻米的使用，作者指出不同於生命儀禮的是，在

年節儀禮中，生的稻、米的互贈不再出現，而僅有熟的新米飯、米飯或更精緻的米製品的粽子、糯米糬粑的往來與使用。這些熟的米飯或米製品的共享，是在姻親間所交換的活雞與活鴨的禮的界定下發生的。春節時後家給一對新婚夫婦得以飼養的公母小雞。七月節吃新米飯時，嫁出去的女兒送給後家一對活鴨祭祀亡靈。郁北七月正是春種稻米收割，夏種秧苗入田，新舊交替，鴨子長大繁衍的時節（頁 93）。作者認為郁北壯人以稻作生長與放養在田中的鴨子生命週期的相似性為基礎，在吃新米飯的季節交替時間循環的關口，討妻者以鴨為禮，祭祀後家亡靈，周而復始地綿延後家家系生命。給妻者在開春時為新生命綿衍給的公母小雞，與討妻者七月節時對亡靈祭祀給的鴨，是以雞、鴨的區分對給妻者與討妻者彼此關係做區辨。雞與鴨的交換，一方面是對後家所給與生命繁衍力量的送還，一方面是對後家家系綿延，如季節時間一般周而復始的祝福。由此，作者建立了人的生命時間與稻作生長、季節交替時間的關連性。

接著作者以「米飯的滋養」一節，討論上二節中所呈現的餵食、共食與分食米、飯在建構、區辨人與家的意義與界限的論證。其中又輔以其他更細緻的與米、飯來源、消費、空間等相關脈絡資料做佐證。「稻種的贈與」節延伸討論既有材料中的稻種意義與更多男女成親、入住新屋、及喪禮送殯時、安葬老人後用稻種的習俗與說法，論證稻穀作為個體、家與家系生命力量來源表徵的意義。這些稻種都被稱之為 haeu<sup>21</sup>tçwn<sup>42</sup>，意思是開春、開親的穀。作者呈現壯人如何以稻種從給妻者到討妻者、母親給兒女的新屋、媳婦給過世的家公、家婆，以及死者後家在吃過「潔淨飯」後再給死者家系間的流通，建立人與穀的生命相互比擬的關係。郁北壯人「人生一世就如稻作一春」的說法，即清楚地呈現他們對生命與稻作時間的理解（頁 108）。

高文與潘文都呈現了壯人對於生命來源的兩種說法與做法，一是生命來自「天上的花園」（高 2002 有較詳盡的陳述）中花婆所賜的花，此花需以米來培育，花婆來照顧。一是生命的來源來自給妻者的後家（「後山」或「後方」），需要給妻者帶來的白米、生糯米的滋養。潘文還清楚地陳述家與家系生命的綿延與生生不息，也需要給妻者後家的米魂與穀種的注入。在高雅寧既有對於花婆儀式的研究（2002）中，從女性祭儀專家的「魔婆」所作的花婆儀式，顯示這兩種生命來源間的關係，是花婆信仰對給妻者的女性在生命繁衍地位上角色的收編。在本專輯高的論文中，更由於其從容器物著手的角度，而得以對後家與本家界限分辨與泯滅的過程有更清晰呈現，對於花王／花婆信仰如何取代給妻者在生命繁衍地位上的轉換，有更進一步的論證。

相對地，潘文從稻米著手，討論所有壯人生活及儀式中的稻、米、飯的不同形式，呈現郁北壯人如何用之為建構人觀與不同類別的親屬範疇與社會結群。對於稻米的滋養與人觀及社會建構的關係，有淋漓盡致的論證。潘文所呈現郁北壯人一整套井井有條的與農業生計、季節相連結的稻米的人觀和宇宙觀，似乎已經發展成為一種類似 Ohnuki-Tierney (1993) 視日本農業宇宙觀為一種漸進發展出來的意識形態的層次。雖然如上所述，個體的生命是取決於花王／花婆所賜花的質地與花色，但在稻米的人觀與宇宙觀全面性的影響下，「命糧」似乎對於人的一生，有更決定性的影響。不但個人出生時所帶的「命糧」有別，而且在花王賜花不好的狀況下，人們可以用各種送米糧的儀式來改良。也就是說，雖然郁北壯人一方面也認為花王／花婆是賦予生命的來源，後家更是如潘文所論證地是個體與家、家系生命的源頭，但這兩種生命的源頭，事實上都被稻米宇宙觀的意識形態全面收編了。在實際生活中，後家在郁北壯人間，是否如高文所呈現在靖西壯人間的不可或缺，而不是僅僅在稻

米的宇宙觀下被收編為給稻種的人，我們仍不得而知。但我們知道的是，在靖西壯人間，僅有由女性儀式專家的魔婆所作的花王／花婆儀式，是不斷地會在唱詞與儀式時，提到「後山的禮物」的（高 2002）。即使做同樣的儀式，其他男性的祭儀專家，都不會提到後山的禮物。也就是說，是魔婆的這些儀式，讓後山在靖西壯人間做為不可或缺他者的重要性得以呈現。而在郁北壯人間，這樣的女性祭儀專家並不突出。<sup>2</sup>

從高文與潘文的比較中，我們可以看出花王／花婆的信仰，雖然使得靖西壯人把生命的來源溯於一個與他們父系夫居理想的家相連的「想像的花園」（高 2002，何 2000b），但給妻者是不可或缺的。由於女性祭儀專家魔婆在靖西壯人生活中的重要性，他們所突出給妻者親緣的重要性，似乎有對抗被稻米農業的意識形態所邊緣化的可能性。反之，我們可以問的是，此類女性祭儀專家不見於郁北壯人生活中的意義，是否可能是在稻米宇宙觀的意識形態逐漸加強的歷史過程中，花王／花婆信仰與後家／本家關係被邊緣化了的結果？從高文中，我們知道，高文所描述的「禮籃」似乎並不普遍於所有壯族地區。為什麼靖西壯人會花下如此的精力，做這樣特殊的「禮籃」來往於家戶間？我們是否可以繼續從靖西壯人的花王／花婆儀式儀式及禮籃，討論其如何呈現人們在歷史過程中自我意識的問題？靖西壯人與郁北壯人間的差異，是南壯、北壯，桂西、桂中本身歷史、地域、文化差異使然，或是切入點使然，顯然是有待繼續討論的議題（見註 1 與下文）。

翁惠娟論文從雲南紅河南岸哈尼的個案，討論作為食物的米與

2. 高雅寧（2002）中強調在靖西僅有女性祭儀專家的魔婆所主持的花王／花婆儀式，會格外突出後家禮物的重要性。據高雅寧初步對北壯與南壯的比較，北壯的女性祭儀專家也如南壯，都是靈媒。但南壯的魔婆有獨立進行儀式的能力，北壯的「牙禁」則無。

作為禮物的米彼此相互界定的關係。作者敘述分析雲南紅河南岸哈尼人如何在村寨祭儀中以宗教頭人吃下全寨所供應的稻米與糯米飯的食物方式建構村寨，在生命儀禮中以給妻者不斷地給予討妻者糯米飯或粑粑禮物的方式建構人觀的過程。稻米是哈尼梯田農業下的主食，是滋養的食物。從各種農業祭儀中，我們也可以看到哈尼人對它的擬人化，用它作為客體化人與家戶表徵的方式，同時更進而用它做建構地域化親屬團體的「結拜家門」的方式（頁175）。儘管從農業及村寨祭儀中，稻米作為食物而界定個體、家戶或我群的意義似乎非常明顯，但從紅河南岸哈尼人對不同類別、形式的生或熟的稻米或糯米的使用切入，作者強調，稻米界定我群的意義必須從糯米作為禮物的交換脈絡中產生。也就是說，食物可以是哈尼人觀與社會性建構上重要的實質，但力量的來源卻只能來自與異己禮物的交換。

哈尼人用稻米客體化父系親屬團體或村寨的我群關係，而用糯米做溝通我群與他群關係的媒介。生糯米溝通於人與鬼靈間，熟糯米或糯米粑粑則溝通於給妻者與討妻者的群體間，但熟糯米或糯米粑粑只會單向地、不斷地在逢年過節時，從給妻者送給討妻者。於是「是否曾經食用過哪一個家庭送來的糯米粑粑與豬脂肪的感官記憶，成為雙方成員判斷彼此是否可以戀愛、婚配的標準。……哈尼女人不會嫁給吃過其送來 *hɔ tʰɔ du*（糯米粑粑加豬脂肪）的人」（頁169）。作者認為哈尼的熟糯米具有「聯姻概念屬性」（頁142），既是再生產力量的來源（頁163），也是生產力量的來源（頁142）。村寨宗教頭人在村寨儀式其間，通過吃下在神樹林中煮食的，由全寨各戶供應的稻米與犧牲，而取得其獨特地由神樹林所賦予的力量保佑全寨的平安。在整個村寨儀式舉行期間，村寨宗教頭人在家中，只吃由全寨各戶供應的糯米飯（或粑粑）、鴨蛋與自家種植的青菜，以確保村寨平安、農作豐收以及從他家分給村寨各戶祭肉的福佑力

量。作者強調村寨宗教頭人的食物是他力量的來源，是在哈尼文化聯姻交換的禮物邏輯情境下產生的(頁172-74)。

翁文呈現村寨宗教頭人——「米谷」——是村寨、家戶人口、生產繁衍的最重要關鍵，但同時也指出做「米谷」雖然可以帶來聲望，卻也會「對米谷自己的父系家庭產生不好的影響，其後嗣的生育能力會因此降低」(頁155)。「米谷」的後嗣常會懇求老人不要接任「米谷」(同上引頁：註36)。雖然，從作者的田野資料中，的確也發現，某村寨在沒有人願意接任米谷的狀況下，必須用各戶出錢聘請的方式來解決他們的困境；但顯然，做米谷所代表的「榮耀」與「威望」(同上引頁：註37)也不會時時造成上述困境。為什麼在會威脅到自家生命力繁衍的狀況下，仍有人會願意當米谷？作者建議從米谷在儀式進行時所吃食物與哈尼人對於力量(potency)、威望(prestige)與權力(power)的概念來理解(同上引註)。但對村寨與家戶繁衍力量來源的區別與轉換，或可能牽涉到的梯田農業發展的歷史及自我意識發展過程的關連，仍有待未來繼續探討。

紅河南岸的哈尼人在中國西南高地人群間，以其精緻的梯田農業著稱。與高、潘二文相同的，在翁文所描述的哈尼人間，人們以米的不同形式與使用對不同的親緣關係及群體做區辨與建構。但他們的結群方式卻有相當的差異。哈尼人對於稻米和糯米所界定的親緣或結群關係有相當清楚的分辨。稻米僅流轉於我群間，包括父系親屬團體、村寨、結拜家門；而糯米則流轉在我群與他群之間，包括人與鬼，給妻者與討妻者間，而且是單向的。壯人除了生糯米與穀種只能用在單向的我群與他群間外，稻米、米飯、糯米飯、都可以在我群內的不同家系、家戶、家門間流轉，同時也可以在給妻的後家與討妻的本家間做禮物致送、共食、分享。

另外，在米的使用上，高文突出呈現靖西壯人在米從禮物轉為食物間生與熟的轉換所界定的結群關係，潘文清楚呈現郁北壯人在

米的餵食、共食、分食與不可共食的交換間所界定、區分的人群界限，翁文則相當突出地呈現哈尼人如何通過指定是我群人中特定的人——如宗教頭人(頁 157, 161-62)，或人群——如未婚女子喪禮中的同村男性(頁 170-71)，食用米飯食物的方式，而不是我群共食的方式，來強化我群的建構。也就是說，哈尼人從吃與不吃某類食物的方式來建構人群。在壯人間，無論是生、是熟，或是共食、分食、不可共食時，大家吃的多是同樣的食物；而在哈尼人間，則是僅有特定的人，吃特定的食物，其他的人不吃。

筆者認為，在低地的靖西與郁北壯人人觀與社會性的建構上，有在異中「求同」的傾向，而在高地的哈尼，則有在同中「求異」的傾向(Errington 1987, Carsten 1997, 何 2000b)。進一步地討論食物、人觀與結群的議題是有必要的。

### 三、食物、人觀與結群

筆者曾在〈米飯與親緣〉一文(2000a)中，集中由食物與親緣關係建構的方向，討論人類學對於食物的研究意義。在六十至七十年代間對親屬研究的重新思考潮流中，不但檢討了親屬、社會組織或群體的研究意義定位，最重要的是研究焦點轉移至群的界限如何界定以及界定過程的討論。研究的典範由組織、群體、社會轉為結群(grouping)與社會性(sociality)(如Wagner 1974)。其中食物在建構親緣關係(filiation)的角色即被提出(何 2000a: 429-31, Leach 1966, A. Strathern 1973)。而在八十年代後期人觀研究開始集中在反思人作為一個界限分明的身體預設後(尤以M. Strathern 1988為代表)，文化如何建構個體，物如何作為人群關係的表徵而建構個體(何 2004)，個體的界限如何形成、改變，是人觀研究的焦點。其中食物在人觀形成和結群上的角色即在Foster(1990, 1995)和Carsten(1995, 1997)民族誌中有精彩的發揮(何 2000a:431, 434)。

在〈米飯與親緣〉一文中，筆者提出「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個別文化有關人的建構有相當的幫助」（何 2000a: 429）。上述高文、潘文與翁文都不約而同地呈現了米作為「食物」在人觀及我群建構的「實質」(substance) 上的重要性，但卻也同時呈現米作為「禮物」在親緣、人群界限區辨上「關係」(relationship) 的關鍵性。當我們連同上期簡美玲 (2005) 討論的米飯禮物一起，再與 Janet Carsten (1997) 對於米飯的共食養育如何建構馬來漁村 Langkawi 人觀與社會界限的討論做比較時，發現後者完全沒有任何形式的米作為「禮物」層面的陳述。在 Langkawi，米在人觀與人群關係的建構上，不是禮物，是食物；但在本專輯四篇論文中都呈現米，既是禮物，又是食物。這是不同文化或是區域的特性，還是研究方法使然，歷史在其中如何扮演角色都是我們可以繼續探討的。

筆者 (2002a) 曾論證在滇緬交界高地的景頗人企圖以米飯的餵食、共食建構一種家的人觀與親緣關係，但這個以米飯為人觀與家的實質建構，卻一直拉鋸在給妻者與討妻者間的親緣與父系夫居制的家的親緣之間。原因在於人們認為繁衍的道理有二：一是來自家的米飯的滋養，一是來自給妻者所給予的以刀、矛、穀種、手織裙為表徵所代表的生命的源頭。所以景頗與哈尼在人群關係建構上有相似的界限分明的二分性；但在景頗家與聯姻的親緣建構是用完全不同類別的物做區分；而在哈尼，則建立在稻米與糯米的區分上。上期簡美玲 (2005) 有關貴州東部高地苗人米飯禮物的討論，強調其以米／飯、酒、肉組成的禮物往來是僅存於家人以外的親屬間。相對於高雅寧與潘春見所呈現的，除了生糯米、穀種與「米魂」(潘文頁 76-77) 外，食物與禮物有生、熟之別，多、少之分，以及共食與分食之區辨，但用的卻是同類的米、飯或糯米饭及糌粑等。筆者以為壯在人群關係建構上，相對景頗與哈尼而言，是較不強調己與

異己間之界限的。但與 Langkawi 在人觀與結群上顯示強烈的求同傾向，卻又有差異而值得進一步討論。

高文呈現靖西壯人認為「禮物」是「喝酒」時帶去的說法，與潘文呈現郁北壯人很多場合中食物的「分食」，透露了與 Carsten 所強調 Langkawi 人在宴席中是「食物」的「共享」之間相當微妙但重要的差異。靖西壯人所說的「喝酒」，就是 Langkawi 馬來人的宴席。表面上都是人群聚集較正式的以吃喝為中心的場合，而二者吃的內容也相當類似——米飯、酒與肉。但微妙的是，高文顯示靖西壯人在這個場合所吃的食品是來自人們彼此致送的「禮物」，而 Carsten 一書則凸顯 Langkawi 馬來人在這場合中「共享」的是食品，沒有禮物。靖西壯人以有蓋竹籃攜去的「禮物」與返回的「食品」，顯示共食背後以禮物與食品的交換，或壯人所說的「吃」與「還」來分辨、溝通家的界限；Langkawi 人則以宴席中食品的共享、共炊行為強調宴席是以食品來「求同」，抹滅個別家的界限。

潘文則呈現郁北壯人如何通過分食、共食或特殊地點的共食，達成關係界限的區辨。如喪家安龍儀式時，女兒、女婿不能參加，更不能共食。但他們會分得米與生肉，帶回家煮後祭祖(頁 90)。又如後家在出殯前晚，帶來為喪家「轉生」、「轉旺」的白米——「米魂」是需要放在徹夜通明的臥室中，由後家來的女性親屬代表護守，直到出殯回來後，才併入家裡的米缸中(頁 88-90)。喪家在安葬過後吃「潔淨飯」的習俗，是由喪家家系帶著幾十斤米、麵、豬頭、豬肉到後家，用後家的灶、火煮後與後家共食的。此後，後家再給喪家再創家系生命的「開春」或「開親」的穀種(頁 107)。

雖然 Carsten 也說，在 Langkawi 人間宴席是比日常生活正式的；隨著關係的親近與疏遠，越親者參加宴席時越不正式，反之越正式。但同樣以食品為人觀的核心，我們對 Langkawi 人任何食物

交換或送與還的概念或內容及操作，所知甚少，似乎大家都吃同樣的東西，做相同的行為。高文雖然呈現靖西壯人對「禮物」與「食物」清楚的區分，以及禮物的送與還間生與熟的差異，但從禮物與食物除了生、熟，以及量的不同外，送與還間吃的都是同樣的內容，放在容器內的禮物與食物，雖有生與熟，送與還的區別，但由於容器的封閉性，外人是看不見的。也就是說，靖西壯人在區分的同時，也在強調不分彼此、送還不分、模糊家的界限的企圖。

Langkawi 人的確有以食物來「同化」人群的傾向，靖西或郁北壯人也有以食物來「同化」人群的傾向。但在高、潘二文的呈現中，我們卻也看到無數從語言、食物或禮物的操作上，很多區辨家的界限的企圖。靖西、郁北壯人與 Langkawi 馬來人在社會性的建構上，都有以米的人觀來「求同」的傾向（何 2000b）。雖然同樣是以米的人觀來求同，但從目前民族誌材料的呈現看來，Langkawi 人追求我群內部的同質化而形成 Carsten 所謂的「強制性融合」（coercive incorporation）（同上引書：第九章），是比靖西與郁北壯人所表現異中求同的人觀建構中，仍時時不忘區辨同中之異的表現，有相當微妙而有意思的差別的。

Carsten 認為 Langkawi 人這種「強制性融合」的意識形態是在 Langkawi 人由不同地方來的移民歷史背景下所發展出來的。正是因為人們來自不同的移民背景，所以有在建立我群意識上求同或「強制性融合」的發展。無論靖西或郁北壯的社會文化建構，的確無法不考慮稻米文化與花文化的連結。正是從此連結中，我們看到壯人如何藉由「想像的花園」與花婆信仰的創造把生育力的源頭從給妻者的家轉換到花園，又由靠米滋養的土所孕育花與米的人觀結合過程（高 2002:225-47，何 2002b）。而這個「想像的花園」所呈現與市場、區域以及更大範圍外在（「國家」）力量的想像（高 2002: 162-206），更使花王儀式可能是了解南壯或桂西歷史中所經歷國家

化過程研究上，最具潛力的取徑觀點格外有說服力(Wilkerson, 高2002:252-54)。郁北壯人材料中所呈現強烈而全面的稻米宇宙觀的發展，與在歷史事實上，桂中壯人與漢人久遠的接觸關係，但卻維持壯、漢有別的聚落現象(見上文註1)間是否有關連，如何關連，仍有待研究。

#### 四、物、物性與社會記憶

在上期前言中，對於以物為切入點的人類學研究，筆者曾提出其重要性在於：「一方面由於物的無所不在，一方面由於物的價值變動的本質，以物為切入點的研究，使得研究者不但得以對社會異質性的討論，多加著墨，同時得以帶出更具體的對變遷的了解。它對探討人群關係建構與變動中的社會性質研究有莫大的幫助」(2005:7)。其中筆者指出二個探討的方向：物對人觀與人群建構、再建構過程的關鍵性，以及物性與社會記憶的議題；從後者我繼續延伸出來對於「瞬息記憶」的討論。上節中，筆者已討論本期前三篇論文如何呈現靖西壯人、郁北壯人與紅河南岸哈尼人以食物做人觀與人群建構的論點以及其與東南亞的馬來Langkawi人社會性建構上的異同。本節將從物性與社會記憶的角度，一方面概述本專輯第四篇張梅雅的論文，一方面從感官人類學的發展對本期四篇論文略做討論。

張梅雅論文試圖從史料經典中蘭蕙香草在人們生活中的使用與演變建立唐及唐代以前的香草文化。從相當浩瀚的經典爬梳中，作者建立蘭蕙香草從春秋戰國時期到漢代以前在宗教儀式、年節習俗、生命儀禮中的廣泛使用狀況(頁201-14)；以及漢唐以後幾乎「僅在中醫草藥方中才可見到它們的使用蹤跡」，或在文學作品中見到其作為「君子形象」或「女子德行儀態」比喻的存在方式(頁214-19)。作者以為這個重大的改變與外來香料進入中國以及「佛

道興起」有關(頁211)。論文中同時以相當篇幅考證蘭、蕙香草究竟是何物，是否與今人所知的蘭花有別的問題(頁188-200)。

張文蘭蕙香草的主題相當呼應從八十年代後期以來發展的「感官人類學」(anthropology of the senses)的立場。David Howes (1991) 定義的感官人類學是在探討不同文化、人群對於不同感官經驗的模式。這些模式是與它們的社會、自我建構以及宇宙觀、情感控制和其他文化表達層面有關連的(如 Howes 1988)。這種感官經驗的模式是建立在不同感官意識彼此相互作用的文化知覺(perception)與典範上(Classen, Howes and Synnott 1994:10)。十八、十九世紀以來，西方社會的哲學家與科學家偏向崇尚視覺經驗在文明與理性建立上的價值，而貶低其他感官經驗，尤其是嗅覺。嗅覺經驗不但被邊緣化，同時還被等同為低等的、動物性的知覺(同上引書)。有鑑於此，從事感官經驗研究的歷史學家、人類學家與社會學家開始討論不同感官經驗價值在歷史過程中的改變與改變背後的角逐力量是什麼；不同感官符碼在不同文化中如何用來區辨或建構性別、人群關係的階序政治與社會；以及建立在各種感官價值上的商品，如嗅覺的香水如何通過全球化的消費風潮與經營，而成為跨文化自我建構最重要的感官符碼等的探討。

從物性的角度看來，張文討論的蘭蕙香草最重要的特色即在其香氣。香氣當然只是在整個嗅覺氣味譜中的一種而已。氣味的特性，是在它的「不可捉摸」(Classen, Howes and Synnott 1994: 3)。氣味不容易如顏色般地被分類，它很難被記錄，也就很不容易超越時空地被傳遞。它常需要通過比喻的方式來敘述，常只能用追憶的方式來捕捉。氣味可以誘發情緒性的感受，人們對於氣味的知覺，不僅僅來自氣味本身，更多來自與氣味相關的經驗與情緒。氣味沒有形狀(Gell 1977)，無法被收藏，而具有跨界，整合的特質，而特別能夠凝聚關係。氣味知覺的理解無法脫離文化、社會與

歷史建構的探討。在前現代的西方社會，氣味還被視為溝通個人的內在於外的一種抒發媒介 (Classen, Howes and Synnott 1994: 2-5)。在此物的特性下，張文對漢唐以前香氣如何出現在文獻記錄的梳理，就如感官人類學對於不同感官經驗的發掘般，帶著我們進入相當不同的古人生活中。

從對蘭、蕙、薰的考證中，張文建立這些香草植物在漢唐以前分布與使用的廣泛程度，以及與今人所謂觀賞用途的蘭花有別的證據。從這節相當長的考證當中，筆者以為張文建立了蘭蕙香草並非稀有，也不珍貴，而是春秋戰國時，（尤其是南方楚地）人們生活中屬於家常物品的立場。人們用它的香氣來創造他們的社會。文中呈現當時，南方楚地祭儀芳香四溢——包括國家巫者的佩戴、祭品、祭壇佈置、祭祀時「芳菲菲兮滿堂」——的情景。這情景顯示香氣在區分與溝通祭祀與日常生活的時空，巫者與普通人時所創造氛圍的重要性；以及轉化婚禮或成年禮中的當事人，過渡年中特殊時節的力量。香氣在儀式中的重要性，還出現在北方《周禮》中對天子—諸侯—大夫不同階序身分在儀式中不同等級香草的使用（頁202），以及《儀禮注疏》中用於喪車及棺木中澤蘭的使用（頁213）。時間面向上，女巫以蘭蕙香氣沐浴去除疾病、不祥，防止不孕等的儀式，到了兩漢時，則轉變為一般民眾到河邊用蘭洗浴潔身的年節習俗。這種從特殊醫療儀式轉變為平民化的年節習俗的現象，到唐代時，更由於宗教性的日益減少，而逐漸轉化為一種老百姓的「春遊活動」（頁205-09）。雖然在此時蘭、蕙在道士沐浴方劑中也有使用，但它的使用價值無疑地已被更貴重的外來沈檀等香料所取代了（頁209-10）。佛教經典中則更「極少見到使用蘭蕙的相關記錄」，即使在「浴佛」香湯中有用到蘭蕙，但它們已經完全為佛教障難的意識形態所收編（頁210）。

蘭蕙香草的使用由漢唐以前的國家儀式逐漸轉到市井小民的年

節習俗，甚至在漢唐之後僅在文學作品中見到其作為「君子形象」或「女子德行儀態」比喻的存在方式的改變，張文認為是進口香料與佛道興起所導致蘭蕙香草的邊緣化結果。但筆者認為有趣的是，雖然蘭蕙香草被沈檀所取代，但香氣在佛道興起後卻又回復到作者從《楚辭》中所呈現「香氣四溢」的核心地位。筆者以為這也顯示了對中國香氣歷史學的研究是大有可為的前景。但香氣只是在整個嗅覺氣味譜中的一種，而嗅覺更只是在人的感官知覺中的一種而已。以其「不可捉摸」、無從記錄、無從複製的氣味特性為核心的儀式，憑藉的是什麼樣的記憶機制，創造的是什麼樣的自我、人群關係或社會性，在在都需要建立在更適度地整合感官歷史學、人類學的視野，才可能逐步解答的問題。

感官經驗與社會記憶的討論是需要被重視的(Sutton 2001, 胡2004, 何2005:9, 註7)。延續以上對香氣的探討，本期三篇討論食物和社會性建構的論文，都有從嗅覺與味覺以及食物經驗的角度更深化其研究的空間，並呼應筆者在上期所提出「瞬息記憶」的現象。上期中所討論的花、紙錢、布與糯米飯四類生命儀禮的物都是「沒有物質遺留，是建立瞬間、形象記憶的物；但卻必須在大家面前公開被觀看的」(何2005:15)。既有研究強調瞬息記憶與建立在有物質遺留的視覺記憶層面的物所建構的人觀或人群關係的面向，很不相同(Küchler 1988, 1999, 2002; Battaglia 1990, 1992; Foster 1990, 1995；何2004)。筆者同時提出這幾類把人觀與人群建構建立在瞬間、形象記憶的物，是由於其作為生命儀禮中物的特性，或是由於個別文化對於社會性建構的特性使然，仍有待討論。本期所突出討論的米飯食物的物性，延伸對於生命儀禮中的物與瞬息記憶的探討，更進一步帶出與關係的內化、遺忘及強化的討論。

高、潘、翁三篇論文都強調米作為食物在人觀構成「實質」上的重要性。但，在壯的兩篇論文中，也呈現其無法忽略米作為禮物

在人觀構成「關係」上的重要性。在哈尼人間，更強調米在哈尼人觀建構上的實質性，必須建立在米作為交換禮物的關係構成意義上。

從物性的角度看來，三個人群都用稻米與糯米的不同來區辨我群實質性的建立與他群與我群間關係的建立。上節中，已針對稻／糯米作為食物的層面與 Langkawi 馬來人食物的人觀與社會性做了討論，以下將從稻／糯米作為禮物層面的社會關係意義做討論。高文與潘文都強調糯米的珍貴使它尤其適合做關係界定與區辨的物。在靖西壯人間呈現的是以熟糯米飯用作給祖先、神明、無體的魂的食物，和特定狀況的坐月子的婦女以及做花王儀式中小孩的食物。這些特定狀況的婦女或小孩的糯米飯是來自給妻者家生糯米的禮。潘文說明郁北壯人認為「只有最親的人才能受得起以糯米相贈的人情」（頁79），作為禮物的生糯米只會來自後家，熟的糯米製品則尤其用為年節中家戶間的禮物。翁文的生糯米是人給鬼的禮物，熟糯米或糯米粑粑只會單向地、不斷地在逢年過節時，從給妻者送給討妻者。從感官經驗的角度，除了稻米與糯米的口感經驗有相當大的差異，而可能是人們用以區分它們所各自表徵的關係以外；在嗅覺經驗上，顯然熟的、立即消費性的白(糯)米飯或(糯)米製品，與生的或非立即消費的稻米、糯米之間不同的氣味特質，是很值得關注的。

生米／糯米作為禮物與糯米飯、糯米粑粑等製品作為禮物，在非祭祀層面上，最重要的區分在於前者是從不同家戶來的米，但在一個家戶中或某個地點（如哈尼人俄瑪突儀式的神樹林中）共炊後共食；而後者則是從不同家戶的火塘煮出來的米，在一個家戶中或某個「家戶」（如哈尼村寨宗教頭人的米谷家中）的共食。前者有「異」的來源，通過共炊的過程而成為在同一個空間中「大家」共食的食物。後者雖也有來自他者的「異」的來源，卻無須經過共炊，即可成為「大家」共食的食物。前者大家所共食的不但是在一

個空間中的共炊所煮出的食物，而且還從煮食當下的氣味，轉化不同的家為一大家。它強調的不但是共食，更是氣味共享轉化的共炊。後者大家間食物的共享是無須經過煮食的氣味感染凝聚就已存在的大家關係。它沒有共炊的關係，而突出共食的關係，是來自彼此本就是一個大家的預設。二者之間顯然對群的界限有很不相同的認定。

在村寨儀式層面，哈尼宗教頭人與老人代表在村外神樹林中與神靈共炊、共食，係通過食物氣味在神樹林中的共享，而使宗教頭人、代表與神靈合而為一。這是宗教頭人很重要的力量來源。俄瑪突儀式期中，村人給與食物給宗教頭人，此宗教頭人在自己家吃飯卻只能吃村人拿來的糯米糬巴等食物，一方面顯示他與村人有如家人的共食關係，一方面如作者顯示他與村人間是給與靈力保護的討妻者與給與糯米糬巴的給妻者間的交換關係。但這種給妻者與討妻者間的交換關係，在作者描述的「喪禮中的婚禮」（頁 165-69），筆者以為係以「詼諧逗趣」（頁 167）的方式做了後設性地反思。翁文呈現討妻者以戲劇化的「秤錢儀式」討價還價地買賣給妻者送來的豬和「熱鬧糯米粑粑」。只有這個「秤錢儀式」成功地完成了，「母舅（給妻者）收下同樣具有聘金意義的金錢之後，喪家才能將死者的身體下葬」（頁 167）。雖然，正如作者所指出地，糯米粑粑在哈尼人生命儀禮及村寨儀式中，都是單向性地交換；但翁文材料也在其呈現中區辨了哈尼人在一般人生命儀禮中，突出強調糯米粑粑在收送雙方關係區辨上的禮物特質，而在村寨儀式中強調糯米粑粑在關係實質界定上的食物特質間的差異。在一般人喪禮中所出現以逗趣的買賣方式做改變關係構成的表演；在村寨儀式中，宗教頭人卻以超越一般人價值的道德承諾履行食物禁忌，內化、實質化關係構成的意識形態。筆者以為，在哈尼生命儀禮中糯米粑粑的使用，很重要的，不僅在吃它，還更在讓討妻者拿錢來買的表演與對於關

係構成的另類反思。這個表演的形象記憶，喚起的不僅是共食或不共食的人群界限，還是在大家都觀看的場合中，經營己的異己構成關係的「遺忘」(Battaglia 1992；Foster 1990；Küchler 1988, 1999；何 2004)。它與食物立即消費的感官記憶(Sutton 2001)所經營關係的內化或實質化(Counihan 1999, Carsten 1997)，並不相同。這個區辨對於進一步了解翁文所提有關哈尼梯田農業開發的歷史發展過程中(頁 138)的自我建構應是不可或缺的一環。

潘文呈現郁北壯人後家在喪禮時所送來的米魂與在成家時送來的稻穀，從食物感官經驗的角度看來，既不存在共炊，也不存在共食。事實上，二者都不是立即消費的。也就是說，在這部份生命儀禮的瞬息記憶中，並不存在任何食物氣味的共享經驗；反之經營的是人群關係界限分明的禮物形象，如潘文描述帶著米魂來單獨為死者家守夜的後家女性，「整個晚上，守臥室的兩個後家女親屬不靠近靈堂，不參加哭孝、守靈等活動，也不參加第二天的送殯儀式」(頁 88)。上述通過氣味的跨界、與共食的內化、實質化而凝聚人群的特性，在哈尼人間所整合的村寨群體，或在郁北壯人間所建立的契養、托養、婚姻關係與家(潘文頁 96-102)，在郁北壯人對家的生命綿延中給妻者關鍵地位的解釋上，卻是刻意迴避使用的。同時，從作者的陳述中，我們似乎也看到郁北壯人迴避使用如景頗、載瓦人在生命儀禮中(何 2004)與上述哈尼人在喪禮中以逗趣作戲來反思給妻者與討妻者間關係的方式。在郁北壯人間，我們甚至看不到如在高文(2002)所陳述靖西壯人間似乎有給妻者做最核心地位的魔婆儀式。相對地，我們看到在潘文中，給妻者只是如上述送米魂來時的描述般，安靜地、不與其他人混同地履行她的角色。筆者認為，在郁北壯人發展出稻米宇宙觀的意識形態做整合人群機制的同時，他們以不立即消費的米魂與稻穀，有意識地、「理性地」為他們社會關係上一部分不能整合的他者做見證。這與上文所

提桂中壯人在與漢人長久接觸歷史下，仍維持壯、漢各自聚居的族群關係應有相當的關連。從儀式中物的使用，郁北壯人呈現了在歷史發展過程中我群的定位意識。是否如此，過程如何，都仍有待廣西壯人研究學者的繼續探討。

在對西方氣味文化史的研究中，學者認為正是因為人們通過氣味所喚起的記憶與情緒是如此的有力，而使嗅覺在十八、十九世紀文明與理性的建立過程中，被貼上動物性的、最低等的感官知覺的標籤(Classen, Howes and Synnott 1994)。Tyler更進一步指出，事實上，從香氣(aroma)的實體(essence)而言，前現代西方社會認為雖然氣味無形，卻常比看得見的、有形的物更能呈現內在地或潛藏的真實(reality) (Tyler 1996:617)。本期所突出討論的生命儀禮中的米飯食物，放在氣味記憶的脈絡，讓我們看到熟食的立即消費性與生食的非立即消費性，在人群關係再生產上的差異。另一方面，從瞬息記憶的研究脈絡看來，熟食與通過共炊之後消費的食物，其瞬間記憶所經營的是通過食物的滋養、內化嗅覺、味覺經驗為整合與凝聚人群的實質。相對地，不共炊、不共食的禮物，則區分人群。當這些不共食的禮物，在強調表演、作戲的脈絡下致送時，其瞬間記憶所經營的是關係構成的遺忘。當人們循著規矩、秩序，安靜地帶來這些不共食的禮物時，其瞬間記憶的形象就只在複製意識形態的支配性秩序而已。

瞬息記憶可以是沒有實物的形象記憶，或不依靠物質遺留的各種感官記憶。不僅在歷史過程的變遷中，不同的儀式可能經營不同的記憶，更重要的是不同人群對於社會性建構會有不同的文化記憶方式。某些生命儀禮中的物所經營的是某種關係構成的遺忘；某些經營的則是社會關係的內化、實質化；還有某些則是深刻而不可動搖的關係記憶。筆者以為本專輯高、潘、翁文材料呈現了關係構成的遺忘如何通過喧鬧表演的形象記憶來完成，關係的內化、實質化

如何通過吃的食  
物、聞的氣味的感  
官記憶來完成，關係  
的支配性如何通過默默地履行儀式角色的記憶來完成。

## 引用書目

### 論著

- 何翠萍。2000a。〈米飯與親緣——中國西南高地與低地族群的食物與社會〉。刊於《中國飲食文化學術研討會論文集》，張玉欣主編。臺北：中國飲食文化基金會，427-50。
- \_\_\_\_\_。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清華大學人類學研究所主辦，臺灣新竹，7月3-4日。
- \_\_\_\_\_。2004。〈從景頗人體圖像談人與物的關係〉。刊於《物與物質文化》，黃應貴編。臺北：中央研究院民族學研究所，261-333。
- \_\_\_\_\_。2005。〈前言〉。刊於「生命儀禮、物與日常生活」專輯(I)，何翠萍主編。《民俗曲藝》149:1-21。
- 胡家瑜。2004。〈賽夏儀式食物與 *tatinii*(先靈)記憶：從文化意象和感官經驗的關連談起〉。刊於《物與物質文化》，黃應貴編，頁171-210。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 高雅寧。2002。清華人類學叢刊七：廣西靖西縣壯人農村社會中 *me<sup>214</sup> mort<sup>21</sup>*(魔婆)的養成過程與儀式表演。臺北：唐山出版社。
- 翁惠娟。2000。〈喪禮中的交換：哈尼族的人觀建構〉。清華大學人類學研究所碩士論文。
- 簡美玲。2005。〈貴州東部苗人的米飯禮物與親屬關係：以新生兒命名儀式為例〉。刊於「生命儀禮、物與日常生活」專輯(I)，何翠萍主編。《民俗曲藝》149:23-67。
- 蘇建靈。1993。《明清時期壯族歷史研究》。南寧：廣西民族出版社。
- 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(1):3-18.
- Carsten, Janet. 1995. "The Substance of Kinship and the Heat of the

- Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Pulau 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.
- Classen, Constance, David Howes and Anthony Synnott. 1994. *Aroma: The Cultural History of Smell*. London; New York: Routledge.
- Comaroff, Jean and John Comaroff eds. 1993. *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Counihan, Carole M. 1999. *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning and Power*. New York: Routledge.
- Errington, Shelly. 1987. "Incestuous Twins and the House Societies of Southeast Asia." *Cultural Anthropology* 2(4): 403-44.
- Foster, Robert J. 1990. "Nurture and Force-feeding: Mortuary Feasting and the Construction of Collective Individuals in a New Ireland Society." *American Ethnologist* 17(3):431-48.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Gell, Alfred. 1977. "Magic, Perfume, Dream." In *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies in Symbolism*. Ioan Lewis ed. London; New York: Academic Press, 25-38.
- Howes, David ed. 1991. *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Sences*. Toronto: University of Toronto Press.
- Küchler, Susanne. 1988. "Malangan: Objects, Sacrifice and the Production of Memory." *American Ethnologist* 15(4): 625-37.
- \_\_\_\_\_. 1999. "The Place of Memory." In *The Art of Forgetting*. Adrian Forty and Susanne Küchler eds. Oxford: Berg.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Malanggan: Art, Memory and Sacrifice*. Oxford: Berg.

- Leach, Edmund. 1966. "Rethinking Anthropology." In *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press, 1-27.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1993. *Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Strathern, Andrew. 1973. "Kinship, Descent and Locality." In *The Character of Kinship*. J. A. R. Goody eds. London: Cambridge University Press, 21-33.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Sutton, David. 2001. *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Oxford: Berg.
- Tyler, Stephen A. 1996. "The Essence of Aroma." *American Anthropologist* 98(3):617-69.
- 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.
- Wilkerson, James R. n.d. *Negotiating Local Tradition with Taoism: Female Ritual Specialists in the Zhuang Religion*. Manuscript.