



# 變動中的親屬倫理—— 二十世紀晚期中國山居載瓦人家屋人觀的案例\*

何翠萍

中央研究院民族學研究所

近年來學者對Louis Dumont「階序」(hierarchy)觀點的討論，強調其比較研究的文化認識論立場，並開展其對涵括性的(encompassing)整體文化價值在與殖民政權與基督教等外力遭逢時的斷裂或改變之探討。本文將通過Dumont價值階序整體觀的觀點描述二十世紀晚期載瓦山居社會家屋親屬倫理的變動性；並透過它，提供一個中國國家效應下價值整體變動的個案。八十年代中國開始改革開放政策後，載瓦文化習俗呈現不少差異性。本文將以1988-2000年間在德宏潞西縣、隴川縣的載瓦人村寨間所見的差異性為重心，從行動者實踐、體驗與選擇的角度，呈現家屋人觀親屬倫理在國家化過程中的變遷；進而呈現在這個後社會主義的年代，儘管國家看似逐漸退出對人們日常生活的干預，事實上如何仍對載瓦的文化變遷發揮其效應。二十世紀晚期國家化過程中載瓦人在「價值」與「權力」間折衝、妥協，一方面對去整體化後，他們無力挽回的親屬價值的斷裂而落寞；一方面更積極地選擇不同的儀式或慶賀活動從不同方向再涵括化他們的親屬價值。Dumont整體觀的視角，可以讓我們理解這個複雜折衝過程的變動細節。反之，山居載瓦人所呈現的變動性，更突出了開放性與流動性在理解Dumont整體觀的重要

\* 致謝：本人由衷感謝從1988年以來所有景頗友人在不同階段所教給筆者的景頗、載瓦在地知識，以及雲南民族大學、雲南大學、德宏州與潞西、隴川、盈江縣民委和州語委所提供行政與田野上的幫助。同時對於在此期間提供研究經費的各單位，美中學術交流基金會(Committee for Scholarly Communication with the People's Republic of China, CSCPRC)，美國維吉尼亞大學，臺灣中央研究院民族學研究所，表達謝意。筆者也感謝兩位匿名審查者的意見讓本文能對二十世紀末德宏在中國政治經濟發展整體的地位有更明確的定位。2013年4月14日，在此論文修改的最後階段，一直教導筆者各類載瓦知識的何老大先生過世了。筆者將本文獻給他與他的家人，感謝他們多年來對我研究的支持與照顧。

性，以及不同外力——中國國家——效應下的文化變遷。這個變遷是一個人觀整體價值的去整體化，以及再整體化或選擇性的再涵括化過程。

關鍵字：Louis Dumont，整體觀，文化變遷，載瓦人，中國國家效應

---

一九五十年代以前，怒江（薩爾溫江）以西的德宏，無論從帝國邊陲（periphery）或民族國家邊疆（frontier）的角度，都是不折不扣的「多國邊地」（Aldelman and Aron 1999, Crossley, Siu and Sutton 2006）、「間隙地帶」（Thongchai Winichakul 2003）或「中間地帶」（White 1991, Giersch 2006）。一九五十年到七十年代，在中國強力的社會主義民族政策之下，一方面促成民族的國家化，一方面也更深入地通過社會演化進程的民族論述將民族定位，卻也更徹底地使之邊緣化（marginalize）為國家的「底層」（subaltern）。自一九八十年代改革開放以來，中國放鬆了戶口制度（Yang 1993, Wu and Treiman 2004），城市提供的「找錢」機會使得原本住在山上的少數民族紛紛到城裡打工。以景頗族分布最多的德宏景頗族傣族自治州而言，1980年代原本只有有「工作」的人，也就是拿政府或黨的薪水的人，會住在州府芒市及其他縣城「單位」分配的住房裡（Bray 2005）；到了1990年代後期，由於德宏州城鎮的發展，越來越多移動人口移住到都市裡，這些人或租或買，開始住起商品房了。<sup>1</sup> 進入21世紀，由於「西部大開發」政策的影響，德宏外來人口日益增多。在西部大開發的架構下，西部、西南民族地區國土有了新的規畫。除了在自然資源上供應中國其他地區發展必要的水電（Goodman 2004, Litzinger 2004, 2008）以及退耕還林（Sturgeon 2009）、建立國家生態公園（Hayes 2007）等，德宏還成為中國向東南亞國家建立連結的「橋頭堡」。<sup>2</sup> 這些新的國土規畫與使用政策不僅導致低地城市的土地與房地產價值節節升高，山地也開始為民族旅遊鋪路，規畫「民族特色」村寨（王承才2011a, Barabantseva 2009, Oaks 2006, McKhann 2010, Liu 2013），

1 本文視「景頗族」為一個當代中國少數民族分類架構下的民族。在中國景頗族之下又從語言上區分幾個支系，包括景頗、載瓦、浪峨、茶山、及博洛等。根據筆者的研究，出自1950年代以來的中國國家化過程時的資料，即以「景頗族」稱之。當資料主要來自個別支系時，則以支系名稱「景頗（人）」、「載瓦（人）」或「浪峨（人）」等稱之。他們都是跨境中緬居住的人群。歷史上，由於景頗支系的擴張所形成政治文化上的泛景頗化現象以及英國殖民上緬甸時期建立的克欽泛稱，筆者研究中，即以「克欽」指涉來自緬甸的材料與現象，「景頗」指涉來自中國的材料與現象之泛稱。本文主要討論景頗族載瓦支系的家屋與親屬，所有山居家屋與親屬的材料都來自載瓦支系，故本文以「載瓦人」為名。但此類支系的區分在都市研究上，不僅由於家戶構成多已超越支系界限，同時都市「景頗族」現象之突出更是中國民族政治上最清楚的創造。所以在描述都市家屋與親屬現象時，筆者會用「景頗族（人）」作指涉。

2 王承才〈雲南加快面向西南開放的“橋頭堡”建設〉www.yn.xinhuanet.com, 2011年03月02日。

並不時有集體遷村（王應正 2009，吳榮標、賈曄 1997，俸代瑜 2004）的舉措。2011年初，芒市景頗族年輕人已開始焦慮如何在房價節節飆漲下買房的困境；而剛被遷移的山居村民則面臨耕地遙遠，以及遷入的新村竟然連飼養雞豬家禽的基本規畫皆付諸闕如的難題。

一九八十年代中國結束了極左政策，開始了改革開放政策。一般景頗習俗——婚、喪禮等在山區普遍地恢復；而雖然同時全國逐漸恢復了宗教活動（Kipnis 2001），但景頗的nats神靈祭獻等活動一直到1989年才被摘去迷信的帽子，歸屬於景頗民間信仰的範疇。<sup>3</sup> 筆者從1988年到1998年間的景頗族田野多以山居景頗為主要對象。相較於二十一世紀國家西部大開發政策對山區所作的改變，諸如人民幾乎沒有多少選擇餘地而被迫從上到下地改變生活、生計方式的遷村，二十世紀晚期這十年間在社會主義中國近五十年來國家化的影響下，反而呈現較多景頗人自己的主動性。其中與家居生活最相關者，主要有二個方面：一是將景頗族傳統干欄式茅草房改為落地式瓦房作為山區生活具體改善的步驟，一是一九六十、七十年代對景頗族傳統有關超自然靈力（nat）儀式與生命儀禮等習俗干預的影響。這十年間，我們一方面看到人們積極、熱心地回復以家為核心的傳統習俗，尤其是生命儀禮；但另一方面我們也看到人們如何意識到國家權力干預力量，而小心謹慎地選擇恢復習俗的做法。

現有研究指出，山居景頗、載瓦人係通過儀式實踐與日常生活的慣習，來建立家與人相互構成的家屋人觀與親屬價值（Ho 1997，何翠萍2011）。面對急遽變動的中國社會與經濟，傳統家屋人觀的親屬價值對於景頗族究竟有何意義？二十一世紀山居景頗族人在發展計畫下的遷村者，以及完全脫離山居景頗家屋生活脈絡住在國家規畫的城鎮空間者，其親屬倫理價值是否還有景頗文化可言？在理解巨變下的景頗族時，文化的討論如何具有意義？回答這些問題之前，筆者以為從人類學人觀變遷研究議題著手探討二十世紀末山居景頗人有關家屋人觀親屬價值變動的狀況是有必要的。

近年來學者對Louis Dumont「階序」（hierarchy）觀點的討論，強調其

---

3 與何老大口頭交流。

比較研究的文化認識論立場，並開展其對涵括性的整體文化價值斷裂或改變的探討（Rio and Smedal 2009b, Otto and Bubandt 2010, Kapferer 2010）。本文將通過Dumont 的價值與階序整體觀的觀點描述二十世紀晚期載瓦山居社會家屋親屬倫理的變動性，並對後Dumont學者如何用Dumont的整體價值說討論變遷提出一個不同外力——中國國家——效應下文化變遷的個案。筆者既有研究著重在敘述景頗、載瓦人家屋人觀內容與其如何通過生命儀禮、物的往來習俗以及家屋空間使用慣習彼此相互脈絡化地建構過程。不同於過去研究，本文將以這十年間，筆者在德宏潞西縣、隴川縣的載瓦人村寨間做研究所看到的差異性為重心，從行動者實踐、體驗與選擇的角度，呈現家屋與親屬關係倫理在二十世紀晚期國家化過程中的變遷。

以下首先回顧學者對整體觀與Dumont階序價值整體觀看法的再出發，以及其所牽涉到的文化認識論立場與變遷之研究，並建立本文的切入角度。第二節從山居載瓦人在傳統直式家屋中的日常生活與儀式體驗呈現他們家屋人觀的親屬倫理價值及其整體性，第三節呈現山居載瓦人橫式落地家屋中的日常生活與儀式在親屬價值的延續與整體階序性的鬆動狀態，並討論國家效應下不同村落家屋儀式慶賀活動選擇的親屬倫理變遷意義。最後總結Dumont階序的視角讓我們看到文化所創造的整體價值，如何作用在引導人們行動、妥協與創造的細節；與人們在價值變動中的情感失落如何發生在最細緻處的意涵。筆者以為不了解此類細節，就無法理解二十一世紀國家城鎮化過程中人們所遭遇的更大失落與轉變。

## 一、人觀價值的變遷

集合了George Marcus, Anna Tsing, Marshall Sahlins與Bruce Kapferer等學者在內，由Ton Otto和Nils Bubandt所主編的《整體觀試驗：當代人類學的理論與實踐》（2010），給了整體觀（holism）一個定義：「一個現象只有在更大的脈絡中，關係裡或是『（相關的關係網）世界』（world）中有意義，功能與相關性）（Bubandt and Otto 2010：1，「世界」的用法來自

Tsing 2010: 47-8)。他們認整體性是人類學知識的特性，為吸引人類學不斷追求的是對整體觀（性）的反思，整體性是人類學知識的特性（Bubandt and Otto 2010: 11）。人類學追求整體性（觀）（holism, holistic），但不落入有界限的全體（bounded wholes）或靜止、同質全體的追求（Bubandt and Otto 2010: 2, Sahllins 2010: 102-106）。全書論文重新思考人類學田野方法、文化概念、結構概念與社會概念上的整體觀特性，並尋找如何保有對整體觀的追求卻不落入追求全體或總體陷阱的方式（Bubandt and Otto 2010: 10-13）。

Dumont的階序論是代表人類學整體觀的最重要觀點之一，他並不把社會視為有界限的、隔離的整體；而認為每一個人類社會都是關係的存在，是某類價值涵括（encompassment）下的關係結構；不同社會文化有不同的涵括價值邏輯（Kapferer 2010: 189）。Kapferer（2010）提醒我們Dumont的整體觀「是社會中心的，同時，是奠基在與人們觀念和實踐整合在一起的關係中的價值」（p.187），是「涵括所有其他可被視為相關連的關係價值」（p.188-89）。因此正如同Rio and Smedal在2009年主編的專門討論Dumot階序論的合集《階序：社會構成的堅持與轉變》一般，多位作者不約而同都強調Dumont的整體觀不僅僅是一種描述方式，更是分析、比較的方法論（如Kapferer 2010: 187, Iteanu 2009: 331-332, Rio and Smedal 2009a: 9-10）。Rio and Smedal認為「我們應該視階序（hierarchy）為一個人類學在做跨文化理解上的分析模式。階序應該被視為在與西方社會的個人主義、平等主義或權力整體做比較關係上所呈現的涵括性、整體性的價值政體」（Rio and Smedal 2009a: 9）。他們同時認為Dumont式階序的想法「是敏感於社會是本體現實之部分的方法論上的整體觀」，堅持這種整體觀，是人類學在了解未來世界發展的關鍵（同上引：9-10）。

以下將從階序論中的核心概念——價值整體觀，以及其如何理解社會本體現實的認識論以探討變遷的兩個面向，回顧後Dumont學者對於Dumont階序論的討論。

## （一）價值整體觀的分析及比較

Iteanu (2009) 強調對於Dumont「階序」的概念一定要從「價值的政體」(regime of value) 而非「權力的政體」(regime of power) 角度來理解。在某些社會，階序與權力是分離的，階序的價值經常超越權力，在這裡「階序並不是一系列的命令，其背後並不是由政治力量所引發的個人之間的權力關係」(頁331)。社會並不是個體的總和，而個人的價值並不一定等同於西方個人主義價值所界定的天賦自由、平等意志與能動性。階序與權力並不一定可以混在一起談。但在某些社會，階序與權力常混同在一起，權力決定個人的身分價值。例如在比較印度與西方社會時，Iteanu是這麼敘述Dumont觀點的：「(印度社會)的階序並不總可以化約為政治權力，而是與政治權力對立，甚至還是超越政治權力的。……在意識形態上，他們的階序關係比起政治上的權力關係更具優越性。……此類社會承認特定的一系列價值，並依此價值來界定他們的秩序與身分。從比較的角度看來，這套價值又界定了這些社會的特性。……在西方，權力的支配性凌駕在階序之上，在印度，階序的支配性高於權力。當階序是最具涵括性的價值時，人們對其他，如政治權力的追求就不會是第一位。但當權力是最終極的價值時，人們對其他價值，如階序價值，就會被放在其次，被犧牲、放棄，甚至被推翻掉」(同上引：331-332)。

Dumont的階序理論用涵括(encompassment)的概念討論整體價值，他不僅探討一個社會的核心或終極價值是什麼，還探討某種時空中，這種核心或終極價值如何建立在它所凌駕、涵括的一系列價值之上的意義；更探討這種涵括關係(encompassing/encompassed)如何在不同的情境、歷史脈絡做變動(見下節)。Dumont追求價值與整體是他企圖跳出獨立自主的個人與集體社會研究二分的另類方式(Rio and Smedal 2009a: 21)。在價值的政體中，最終價值引導次級與再次級價值而形成全面涵括性的(all-encompassing)階序性整體。這種終極價值引導著政體的社會形式，任何個人的行動都是追求最終價值整體中的部份。

Kapferer指出Dumont強調不同社會具有不同涵括邏輯的比較性意義（Kapferer 2010: 192）。在相對的比較觀點下，以Dumont式的方式尋找什麼是驅使一群人行動、集合的最終價值以及為達到此價值追求所用的方法、制度與社會性設計等，就是不同的「文化」（Rio and Smedal 2009a: 41）。這是《階序》一書多位作者所持的文化認識論角度。Dumont著作區分兩類終極價值的文化，一種是追求整體性的終極價值，一種是追求個人主義的終極價值。Dumont並不認為這兩種終極價值是全世界唯二的，或許新幾內亞的文化終極價值是另外一種。Robbins認為新幾內亞文化終極價值是關係主義價值（relationalism），也就是強調各類為了醞釀、強調、轉換關係的交換行動的重要性（2009: 79-80）。他用Munn的話來說就是，「人會把追求個人性或整體性的價值放在追求關係的前提下來進行。如果前二者無法幫助他們建立關係，他們不會犧牲關係來成就整體或個人」（同上引：80）。

## （二）開放的整體觀與變遷

整體性是人類學知識的特性，但整體觀的運用必需首先確立它的開放性。在《整體觀試驗》中，Sahlins（2010）認為在世界各個角落所出現的任何文化現象從來都不是孤立發生的，他們都是呼應其各自所認知的整體而創造的部份，所以部份與整體都是相對的。Tsing（2010）則指出即使從通過行動者網路的切入點理解一個社會行動現象時，「尋找其（相關的關係網）世界」（worlding）仍是非常重要的。但正如Strathern（1987）指出的，「關係性本身就是多元而不斷移動的」。要跳脫簡單的、固定不動的整體觀陷阱，最有效的方法之一是「去方向性」（disorienting），也就是，在確立方向的同時呈現方向的不穩定（Tsing 2010:63）。Tsing即認為Strathern民族誌呈現的方式，正是用極多的關係連結以及民族誌材料與學者的分析框架間來來去去的相互指涉而呈現整體的不穩定性或「去方向性」。

Iteanu則用部分與整體的關係重申Dumont整體觀中整體的開放性：「Dumont的階序是一種部份與整體的關係。但Dumont所謂的部份與整體和一般理解不同。在一般西方理解中，整體是一種實體，沒有任何可以被遺留在外的實體。但在Dumont階序意識形態中，每一個部份都是從其與更大脈絡

的整體關係來說的。每一個整體也都需要另外一個整體來涵括它。因此，整體不是封閉，而是開放的」（2009：30）。Rio and Smedal（2009a）則主張用整體化和去整體化的行動角度取代階序和個人主義的概念，以突破社會過程描述中落入演化論或區域論等實質化的陷阱。事實上，當我們從價值的觀點理解Dumont的階序整體觀時，我們可以明白Dumont通過階序的探討，主要在尋找是什麼價值以及它如何趨使人們的行動；是什麼意識形態以及它如何形塑價值與行動階序的社會過程。這種對於社會行動與價值，或部份與整體關係的探討，正在突破過去靜滯不動的社會整體觀概念。

上述這些研究取向，都認為社會只是社會本體現實的部份，本體現實是開放而流動不拘的，並沒有清楚、穩定的邊界。在《整體觀試驗》中，Mosko問了一個本體論問題：「我們探討的對象是可以用整體（whole）及部份（part）來描述的嗎？」（Mosko 2010：64）。這個提問事實上與多位大洋洲人類學者早已提出對於「社會」與「人」的本體論討論有一脈相承的關係（Wagner 1974, 1977, 1991; Strathern 1987, 1988, 1991）。他們檢討「個體」（individual）與「個人」（person）的區辨（Strathern 1981引自何翠萍 2011: 299-300, 301-302），質疑「社會」作為不證自明的研究單位的實質論立場（Wagner 1974）。<sup>4</sup> 提出「可分割的人」（partible person）（Strathern 1987:203-204, 1988：13, 何翠萍2004: 294-5）、「碎形人」（fractal person）（Wagner 1991：161-2）、不同視角所見「單數的人」（single man）、「複數的人」（plural men）概念（Strathern 1991：198-9）；以及用某類物件、行動引出（elicit）關係與群間區分的結群以及社會性（sociality），（Wagner 1974:104, 何翠萍 2011:301）概念，和「全像術」（holography）的社會觀（Mosko and Damon 2005, Mosko 2005, 2010）等，都在強調人作為關係構成表徵間的異質性以及個人界限的可變動性，並引伸至不同歷史時空下流動的社會性概念。

4 Dumont在英文版《階序人》（1980）出版序言中指出，此書1966法文版出版後，在英美社會人類學界引來很多負面批評，原因可歸咎於人類學根深蒂固的經驗主義取向（1980：xvii-xxx, 王志明1992：9-25）。

社會整體的開放性或社會與人的碎形存在特質告訴我們在民族誌書寫上需要持續不斷追求的是其意識形態上追求整體階序穩定過程的同時，也要尋找其去穩定性的張力來源與過程。後Dumont學者在這個價值階序變動過程的描述中，說明Dumont立論不但是注重歷史的，而且還在Dumont價值階序的模式上提出了解釋變遷的方向。

後Dumont學者用價值的階序來討論整體，也用價值階序內部的張力來討論整體的變動。在Dumont的概念中，「整體」(totality)最重要的特性是在意識形態的層面，其次是在社會的層面。「意識形態可以傳播、推廣，所以它的深淺不是固定的；人們可以離開、反抗社會。社會也不是有界限的全體」(Rio and Smedal 2009b: 235)。價值的整體形式是變動不羈的、開放的，也是沒有邊界(enclosure)的；它是整體的，但並不抹煞個人的能動性，或是否認差異(Rio and Smedal 2009a: 20, 23-24, Iteanu 2009: 340, 345, 346)。Kapferer (2010: 189, 191, 192)強調Dumont整體觀的變異性，整體涵括關係的形成或變遷都有其歷史過程的脈絡。他尤其強調如何從Dumont的整體觀來理解潛在可能發生的變遷。他說：「Dumont整體觀的方法論，並不是靜態的，或必須建立在同質或共享的價值之上的。對他而言，價值是關係性的，價值的意義、解釋或實踐的運作方式是開放的。Dumont的確是由Lüvi-Strauss結構主義中擴展出一種結構的取向，但他的特色是在建立一種階序性的價值涵括關係。方法論上，假設關係價值永遠不會是平衡或對等的，相對於整體而言，是有階序性的」(同上引：198-199)。正是因為這種涵括的階序關係，價值間必然產生的張力，使得整體觀有它「開放而具有可變性」的性質(同上引：199, 201)。

Robbins認為既有人類學對於變遷的理解太著重在延續或斷裂的重點上，而沒有真正理論的建構。他認為我們應該建立一種討論變遷的模式，這個模式可以建立在Dumont對價值的看法以及從此類價值所造成「文化要素間結構階序關係的改變」上。在這個模式裡，當「新的價值或新的價值等級產生時，即使仍有些看似傳統的要素存在，也不會有類似過去同樣的價值等級」(Robbins 2009: 85)。他認為從Dumont式的價值階序來理解文化變遷是一個能解決基督教大規模靈恩運動改宗現象是在地化或全球化現象爭論的途徑(同上引：68)。

Robbins的研究討論改宗後基督教文化。在基督教文化很有系統的傳入靈恩獲得的個人價值引導下，既有在Urapmin泛靈信仰本體論中所有靈魂、信仰、理念等的存在，雖然依舊存在，但卻是一種附屬在基督聖靈靈恩價值之下魔鬼的價值。各種文化要素之間的關係，由於新的價值的進入，而有了結構性的改變。這是很清楚的文化變遷（同上引：68-79）。在Urapmin人間，個人性與關係性價值之間的競爭，還沒有定論；但在宗教層面上，個人性，而不是關係性，已經幾乎完全成為其宗教再現中追求的最重要價值（同上引：81）。這種Dumont式的價值整體觀取向，堅持不是從「計算有多少舊文化或新文化的元素，來決定是否有重大的文化變遷」，而是檢驗新價值或舊價值之間的新關係，是否對於文化的新舊要素（信仰、理念、事物等等）之間的「關係結構」產生重要的影響（同上引：67，69-79）。同樣強調關係結構的變遷，Eriksen（2009）指出在Ambrym人近五十到一百年殖民主義、基督教對當地衝擊的歷史脈絡下，有兩種對立的性別化社會形式在相互運作。一是男性年齡組織的儀式（mage），一是女性日常生活脈絡下的基督教信仰。過去鼓吹男性儀式價值社會形式引領女性日常生活的結構，已經逐漸轉為女性社會形式——教堂——支配男性的結構反轉局面。

綜上所述，本文將運用Dumont價值整體觀的概念，檢視二十世紀晚期變動中的載瓦社會。進而通過這個個案，討論不同外力如何脈絡化變動的過程。變動中的載瓦社會同樣在文化關係結構上有了改變，但與Robbins和Eriksen在其各自研究的改宗歷史的結構改變不同。Robbins與Eriksen應用Dumont理論解釋劇烈文化變遷時，他們強調是新價值結構性地取代了既有核心價值的概括性，或是舊價值之間的關係被結構性地顛覆、倒轉。本文將論證載瓦的例子告訴我們二十世紀晚期，中國國家效應下的文化變遷是一個人觀整體價值的去整體化，以及再整體化或選擇性的再涵括化過程。

筆者過去對中國景頗、載瓦的研究，已呈現他們的家屋人觀如何作為行動者的重要價值出發點（Ho 1997，何翠萍 1997a，1999：168）。在他們的家屋人觀中，人的再生產是建立在男性家屋把生產與來自於外的女性再生產力源頭包藏在內條件下的繁衍。這樣的人觀所界定的親屬價值首先性別化男女兩性，建立男性包藏女性在內的支配性，以及嫁出去的女兒、姐妹與娶進來

的媳婦、兄嫂弟妹之間的內外與上下的倫理。同時筆者認為「人觀」、「家社會」的理論角度對於理解景頗族內部的多元性（何翠萍 2011）以及其各自與世系社會接觸所創造歷史（何翠萍 2005b, Ho 2013）有相當的重要性。本文在民族誌敘述上，將以差異性為中心，檢視不同人群、山區或村寨間如何通過表演來呈現他們各自對於「家」的親屬倫理意義是否、如何在國家權力的認知下作不同的妥協？或不同的「屋」的形制是否、如何微妙地改變人們對於親屬倫理價值的體驗，而產生可能的價值易位？筆者以為從檢視不同人群在家屋人觀界定上對於家屋物質與儀式慶賀活動實踐上的差異性，可以讓我們理解其對人觀發展未來的不同選擇。<sup>5</sup> 也就是，既有山居載瓦家屋所具有的生命、關係與倫理的存在意義，是否或如何在國家的單位住房與都市商品房中呈現的過程。

## 二、家屋人觀：家屋與親屬倫理價值

我在進行博士論文田野時（1988-1990間），山居載瓦人用日常生活中家屋的空間規畫與使用的慣習，以及各種表演方式——包括生命儀禮與家屋祭儀的儀式或各種慶賀活動——來建構、體驗家屋是有生命的、男女合體的人觀價值。婚禮是創造這家屋人觀下男女合體的人的開始，重心在確保給妻者的女人與她所代表的孕育力量能被討妻者的家屋所包藏；夫妻間有任何一位過世時，喪禮中即以竹木做成沒有包藏性的擬家屋作為逝去親人的表徵。送走那個具象化的死者家屋之後，也就將死者與他的親人與家做了分離（何翠萍 1997a）。<sup>6</sup> 春耕與秋收（新穀進家前）年度家祭時，他們用儀式鞏固家屋作為一種親屬倫理社會單位的界限，確保全家生命財產的平安。家人生病時，他們通過卜卦在不同家屋空間內外做祭獻，修復家屋的社會關係界限。

5 本文行動者的研究角度，一方面呼應人類學在人觀與家社會研究後，對親屬研究的再出發立場（Carsten 200）；一方面回應 Sherry Ortner（2006）的呼籲，她認為實踐（practice）的研究是瞭解文化、權力與行動主體（acting subject）如何交互影響的必要切入點。

6 有關婚禮、喪禮細節與景頗、載瓦人觀構成相互脈絡化的過程已在別處有詳細的討論（何翠萍 1997a, 2004, 2008a: 171-186）。

生命儀禮（除了婚、喪禮外，還包括出生禮、新屋落成時的「進新房」禮）建立不僅「成人」還是「成家」的價值。家祭以及家人生病時在家屋內外做的儀式活動，則建立、鞏固人與家生命環繞在家屋內外的空間體驗與價值。這些儀式表演與家屋空間使用慣習間的相互脈絡化，使得家屋不只是房子而已，還是一種表現親屬關係價值與倫理的存在。因此，本文使用「家屋」的定義，即包括在物質意義上的「屋」，以及在親屬倫理關係意義上「家」的二個層面。

傳統山居房子是杆欄式「長屋」的形式——也就是從正門到後門的屋深較長——的房子（見圖1、傳統直式家屋簡圖），人住在地板上，地板下是豬、雞晚上的處所。<sup>7</sup> 1989年底我開始在景頗山上做田野時，雖然瓦房已經逐漸普遍了，用漢人的橫向空間結構蓋落地式房子的方式也已經出現，甚至還有幾家有二層的木造瓦頂的屋子，但是山上也仍有幾間茅草屋頂的房子，以及傳統的杆欄式「長屋」。在山上，通過儀式或各種表演性的活動來界定家屋作為有生命的關係存在做法有很多種，各地也有不盡相同的習俗傳統。從實踐的角度來看，剛經過1960與1970年代嚴峻的國家化歲月後，1980年代晚期以來山居載瓦人普遍殷切地恢復他們的喪禮，婚禮普遍仍有很多聯姻往來

7 本文三張圖示都由黃宛瑜繪製，特此致謝。繪製這些圖示的目的與原則：(1)三張圖示主要目的，在標示出內文所敘載瓦人如何在家屋內外，以儀式、nat的祭獻或慶賀活動慶祝家屋的誕生，鞏固家人與家屋的身體與界限，哀悼人與家的死亡的空間與地點。(2)圖示中標示物的繪製原則：景頗族nat的祭獻，除了祭筒都是以一節竹筒做表徵外，會依nat的類別而做不同形象、材質的祭壇。同時在喪禮與nat的祭獻中以牛做犧牲時，還會依祭獻者與此家的親緣關係以及nat的類別，而在不同地點以不同的牛樁殺牛。本文圖示中所用的標示物，即依祭筒、不同的祭壇與牛樁形制而繪。(3)三張圖示僅標示在本文範圍內，筆者曾見過在個別形式家屋中的部份空間使用、儀式、慶賀活動標示與地點。首先筆者不可能窮盡所有家屋空間以及儀式慶賀活動的內容、地點與標示物；其次如圖3僅有四處活動地點的標示，僅意味著在筆者有限經驗中，沒有見到過其他如圖1、圖2的其他類活動在此類家屋空間中舉辦。(4)基於其作為展現家屋空間親屬倫理意義之目的，本圖示係去時間性的圖示。也就是說，在景頗山的實際生活裡，我們不會看到任何家屋會同時既在進新房、又在辦喪禮，又在做年度家祭活動。本文圖1乃根據筆者田野所見直式家屋所繪，其中有的是茅草竹架構屋頂、木架構、竹籬笆牆；有些是瓦頂、木架構、竹籬笆牆或是泥巴牆的混合。載瓦直式家屋都是杆欄式的房子，此直式家屋簡圖是其主屋的平面圖，僅用出入口之樓梯作為其係離地而建的標示。因此未能顯示地板下夜晚關豬、雞之處（白天豬、雞都是放養的），也無法顯示幾個以祭獻家屋守護nat的相對立體位置（如圖中地點3的祭獻信物其實是綁在屋頂椽子上，而地點2的祭筒放置高度也約莫一人肩膀高的位置）。

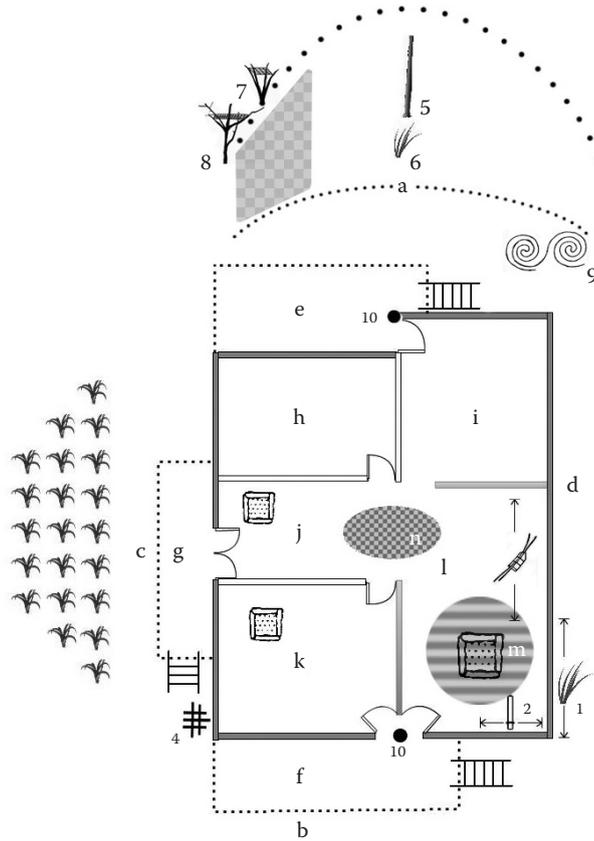


圖1. 山居載瓦人傳統直式家屋簡圖（黃宛瑜 繪）

空間：

- |             |                     |
|-------------|---------------------|
| a. 屋前院場  牛棚 | h. 睡房或小房            |
| b. 屋的後方     | i. 放穀物、水筒、煮豬食或未婚者睡處 |
| c. 屋的低邊  菜園 | j. 廚房               |
| d. 屋的高邊     | k. 睡房或大房            |
| e. 玄關平台     | l. 上房               |
| f. 屋後曬台     | m.  進新房慶家屋誕生的「男性」空間 |
| g. 屋邊曬台     | n.  進新房慶家屋誕生的「女性」空間 |

地點：

- |                       |                |
|-----------------------|----------------|
| 1.  「家nat潔淨儀式殺牲處」     | 6.  進新房潔淨儀式殺牲處 |
| 2.  「家nat祭筒置放處」       | 7.  祭獻「人魂」祭壇1  |
| 3.  「人魂或外nat祭筒或信物綁放處」 | 8.  祭獻森林nat祭壇  |
| 4.  喪禮祭獻榮耀死者的「抬頭牛」殺牲處 | 9.  織布空間       |
| 5.  喪禮祭獻榮耀死者的「立墳牛」殺牲處 | 10.  中柱        |

圖1、山居載瓦人屋傳統直式家屋簡圖圖說

習俗必需遵守，但表演性的慶賀活動則有個別家戶的差異性。<sup>8</sup> 春季播種前與秋收後的家祭與喪禮的舉辦主要牽涉到個別村寨的風氣，同村家戶間有較大的類似性；進新房與疾病醫療的方式，則有個別家戶或時機的差異性。以下將首先由人們在日常生活與儀式中從家屋空間的使用慣習所體驗的親屬關係倫理談起，其次以隴川雙窩鋪的年度家祭儀式敘述他們儀式表演中所傳遞與體驗的親屬價值。

### （一）傳統直式家屋空間使用與家屋人觀的親屬倫理價值<sup>9</sup>

所有山居載瓦家屋都坐落得很分散。家的最外圍界限，並不需要實的圍牆（圖中第一道虛線）。1990年代，山居載瓦人即使有部份人家會用簡單的柵欄圍起，但大部分是以祭獻各類nat的祭壇作為家屋界限的標記。<sup>10</sup> 建房時，會在家屋屋頂前緣雨水落地處挖一小溝方便排水（圖1第二道虛線）。小溝區分前院為兩個空間：一是有屋簷的屋前yvum bvan，一是沒有屋簷的院場yvum kun。這兩個前院空間是外人變為家人，或家人變為外人之間的過度或中介空間。yvum bvan還是舂米或織布活動的空間。所有與家屋／人相關的唱詞或祭詞，都一定會唱到這兩個空間與排水溝。<sup>11</sup> 牛棚則多座落在沒有屋簷的前院，視空間條件或在高邊、或在低邊。以下首先呈現人們如何從對家屋空間的分類、使用方式與習慣建立其親屬關係中性別化、親疏化的倫理價值意義；其次從個人生命歷程在不同家屋空間中的移動，建立人們如何體驗、累積不同空間的親屬倫理價值。

8 1980s中，德宏州對於各民族傳統習俗的禁令開始鬆動，山居景頗、載瓦人馬上就開始恢復喪禮的舉行，但都市中則恢復的相當緩慢。除了景頗族的國定民族節日——木瑙，傳統上就是以聚集最多的人群來展現王權力量外，喪禮是一般老百姓以聚集最多的親友來榮耀一個人一生成就的場合。這兩者人群的聚集方式都是通過大型的祭獻犧牲宴席以及舞蹈來進行（何翠萍1997a, 2002, Ho 2003）。山上剛恢復喪禮時，由於歷經60s、70s國家化運動的影響，有些地方跳喪葬舞時必用的大鉞、長鼓都已經被充公了。1989年我參加過一場在芒市近郊山上的喪禮，在找不到鉞的狀況下，只有用汽油筒充當。但這些都沒有影響到參加的人的熱忱。小小的房子被擠的水泄不通。

9 本節部份文字與內容改寫自本人〈儀式的空間脈絡與脈絡化〉一文（2008a）頁180-183；圖示、說明改寫頗多。

10 相對的，景頗支系比較有作圍牆的習俗，nat祭壇就立在圍牆的內或外的地點上。

11 見下文注釋17。

這種房子順著山勢沿坡而蓋，因此有一邊屋頂茅草幾乎接近地面。此邊屋牆背靠著山坡或路面，稱為「屋的高邊」（yvum goq）。相對而言，另一邊面向較開闊地者，稱為「屋的低邊」（yvum lang）。<sup>12</sup> 屋低邊地上通常是開闊、寬廣的園子，種有自家食用的青菜、瓜果或經濟作物。家高邊地由於緊靠山坡，通常都是很狹長的地。只有在需要對家中「上房」的守護神靈，統稱家nat，做祭獻時，才會進入此空間（見圖1「屋的高邊」空間以及地點1.「祭獻家nat祭壇處」）；坡地上也只會立祭獻守家神靈殺牛時的牛樁。<sup>13</sup> 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祭才會進出的空間。正門前方與後方都有院場。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，前院也是婚禮新娘進家前，殺新娘豬、清淨所有來自給妻者的女人與禮籃的地方（Ho 1997：462-466）；喪禮殺「立墳牛」榮耀死者之所在（何翠萍 2004：289-292；見圖1地點5.祭獻榮耀死者的「立墳牛」殺牲處）。<sup>14</sup> 牛棚上可堆牛草，從前也是

12 三十年代芮逸夫、凌純聲與勇士衡等人在數次邊疆民族調查中，攝製了多張相當珍貴的景頗傳統直式家屋的相片，請參考中央研究院歷史語言研究所「中國西南少數民族村寨網」（下文簡稱為「村寨網」）<http://ethno.ihp.sinica.edu.tw/index.htm>。筆者在1989-1991年間景頗山間所見的直式家屋外貌、與內外部空間使用方式之特性，與半個世紀之前的相片幾乎沒有差異。具體三十年代家屋內、外部圖像，請參考「村寨網」中景頗族相片：JP-P-00-001429, 1430, 1431, 1436, 1437, 1438, 1465, 1467, 1476, 1487, 1488, 2039與說明著錄。

13 家nat通常不只一個，其中包括此家姓氏專有的nat，是較古老的人魂。這些較古老的人魂，有名字，也有故事，通常都是他／她如何兇死的故事。家nat祭獻的屋高邊地與祭壇，可參考上述「村寨網」<http://ethno.ihp.sinica.edu.tw/index.htm> 中景頗族相片JP-P-00-001438與著錄。圖1地點7之祭獻「人魂」祭壇1，即與1438圖片中之祭壇是同類祭壇，但支架是用樹幹做的。下文圖2地點7之「人魂」祭壇2，即與1438圖片中之竹製祭壇完全相同。本文圖1、圖2地點1用pong草做「家nat潔淨儀式殺牲處」之表徵，是依卜卦要求犧牲要見血的潔淨儀式所立。祭獻家nat的殺牛樁是用兩根樹樁交叉立在屋高邊的坡地上，如「村寨網」相片JP-P-00-001487靠近攝影者的殺牛樁以及JP-P-00-001488圖與說明。

14 景頗在喪禮以及nat獻祭中，都會殺牛獻祭。依nat性質以及榮耀死者之牛係哪種親屬關係所出之不同，而用不同形狀的木樁。從木樁數目、排列狀態—交叉或平行豎立、木樁的長短以及樹立位置，可以知道獻祭的場合與對象是屬於天上的nat、守寨守家的nat或人魂等類別（Ho1997：121-123）。若是屬於某家人魂的祖先（包括在祭林祭獻社區中官家的祖先，或是開寨者的祖先，或是在喪禮時剛過世死者的祭獻），它們的殺牛樁，都是直立平行結構。在祭祀時，以包著葉子的二短一長的三根平行樹樁直立於地上，另以兩根橫樁平衡之（如圖1、2、3中「抬頭牛」樁表徵，亦見「村寨網」<http://ethno.ihp.sinica.edu.tw/index.htm>景頗族相片JP-P-001437）。喪禮的牛來自嫁出去的女兒時，也就是內文所說的「立墳牛」，它的殺牛樁只能以一棵樹樁為之（如本文圖1、2、3中「立墳牛」樁表徵，亦見「村寨網」相片JP-P-00-001485, JP-P-00-001486與說明）。倘若祭獻對象是住在地上的nat，如與天地人一同出現的「澤統」山

青年男女約會之處或年輕男或女孩的住處（圖1空間a）。前院有屋頂遮蓋處常是放雞籠處、打穀的穀碓處以及婦女織布處（圖1地點9）。太陽晒得很舒服時，也有婦女會移到屋簷外的前院去織，但大體上都是面對著屋高邊的方向，向著斜坡。相對的，屋後院場（gantong）、後門多只允許親戚、家人進出。禁忌的程度又依此家祭祀神靈的性質而不同。

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。這是杆欄式建築很容易創造的既是內、也是外的重要中介空間。人們從前頭院場進門前，先上樓梯到屋前「玄關平台」（圖1空間e），是外人進出的玄關。迎新娘，送死者，迎送姻親朋友等都只能由此門進出。<sup>15</sup> 此處也常是家中狗的棲息之處。除了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。牛在家時關在屋前牛棚（圖1空間a）中，豬、雞在房屋地板的下方或屋前、玄關的雞籠裡。家禽、家畜只有在祭獻時，或是被綁著、被關在籠子裡才可能在屋內。從屋內進出菜園的晒台（圖1空間g）多半是婦女使用。他們在此撿菜、理菜、曝晒食物、準備食材、縫補衣服、做針線、休息與閒聊。後門也有一個晒台（圖1空間f）讓最親近的親人進出。由於此後門邊上就是守家神靈之住所（圖1地點2），因此任何人不得隨意出入。平日男人會在此處編籃、聊天、晒太陽，老男人夜晚進出如廁也在此平台上。守喪期間，負責喪禮中與死者溝通的幾位祭儀專家，就在此後門曬台上建起一個臨時火塘，準備給死者的食物，他們也在這裡進食。

屋內也分兩側，高邊（有人稱之為上方）有男性集中的「上房」火塘，存穀處；低邊（有人稱之為下方）有女性集中的廚房火塘（圖1空間j）以及大小睡房（圖1空間h、k）。屋內高邊又有前後之分。前頭是存穀、放煮食用水之竹水筒、砍刀等處（圖1空間i），「上房」就在長屋高邊的最後頭（圖1

靈（jatung）；以及天上的神靈，如雷nat、風nat等，殺牛時的牛樁就是交叉的。天上神靈的殺牛樁都是一根長，一根短，長的還需帶有樹尖的葉子（可參考「村寨網」相片JP-P-00-001487後方的殺牛樁與 JP-P-001488）；地上神靈的牛樁則兩根等長（可參考「村寨網」相片JP-P-001487, JP-P-001488, JP-P-001489）。

15 見後文註釋17。

空間l.)。空間許可時，前者也可設煮豬食的火塘，或隔出未婚者的房間。上房中的火塘，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。重要的是，任何坐在這個上位的男主人或男老人，他可以看見從前門進來的任何人，以及進出廚房、晒台，甚至各睡房的所有人與大部分活動。

直式家屋「上房」這種可以觀看所有家屋進出的特性，也表現在家屋守護神靈祭祀與祭祀遺留物的空間位置上。「上房」是家屋守護神靈祭壇之所在。這些家的守護神靈包括此家的祖先(yvum nat或家nat)、過世不久的「人魂」(死後仍留連在家的sibyo，如此家的祖父母「人魂」，或過世不久但兇死的「人魂」)或非祖先類的外nat(包括森林nat，天nat等不住在家者)。祭祀後，會留下一些祭筒與儀式信物的遺留。平日這些竹筒或儀式信物就隨意放在或綁在上房內。家nat的祭筒放在後牆的nat架上或綁在後牆上(見圖1.地點2.「家nat祭筒置放處」)；非家nat類，包括外nat與過世不久的「人魂」祭筒或儀式信物則綁在上房的下方半牆上或屋頂椽子上。住在天上的天nat祭筒較靠後方，「人魂」略往前放，森林野地nat最靠前方(見圖1地點3.「人魂或外nat祭筒或信物綁放處」)。<sup>16</sup>

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(圖1空間h)，反之住在越後頭。小孩跟老夫婦住在後頭臥室，家裡的貴重物品也放在老人臥室裡。廚房在兩頭臥室間。從家低邊空間而言，靠牆的位置是此空間的上位，也是在睡房或「大房」(圖1空間k)睡覺時頭的朝向方位。

日常生活中，睡房與上房之間一定會有籬笆隔間。剛分家出來的房子，通常只有一個火塘，所以沒有上房與廚房之分，但臥室與上房/廚房之隔卻一定會有。傳統竹木結構的房子，這個隔間是可以變動的。進新房或喪禮時，傳統長房子中，上房與睡房之間的籬笆或尚未隔起、或被拆除，或可移除部分籬笆，讓跳榮耀家屋的ji ko進新房舞以及榮耀死者的室內喪葬舞人群，有更大空間容納更多的親友。

16 「村寨網」景頗族相片JP-P-00-001430可以清楚看見山居載瓦人把祭獻遺留物綁在上房下方椽上情景。有關於不同nat的祭獻儀式意象以及物質遺留如何為家屋前後、上下、高低畫界限以呈現家屋宇宙觀的細節，無法在此細緻描述。有興趣者，請參考Ho 1997: 108-123。

綜上所述，從傳統家屋日常生活的安排，我們可以看出景頗家屋內高低（或上下）邊與前後方的兩條空間軸線，如何緊密地與形成家人的生命歷程以及他們所認知的家屋綿延與鞏固的力量來源結合在一起；而這個生命歷程以及家屋力量來源顯然又受父系傳承，隨夫居的意識形態所規範。人與家屋空間相互構成的關係，越往後方越與父系、夫居的規範、理想緊密相連；高低邊則區分男性家屋保護與女性聯姻孕育力量的來源。要整體性地理解載瓦家屋空間的親屬意義，我們需考慮人們如何從家屋內外、高低與前後空間使用的體驗中相互呼應而建立的價值。

家屋從外到內的前後空間使用方式呈現了成為家人的時間歷程與人觀上如何隨著個人在家屋內外，從前到後地向內逐步推進，而完成男性的家屋包藏女性身體、生產與再生產力的過程。以女性個人為例，要嫁出去的女兒，從小在父母睡房（圖1空間k）中跟著父母居住；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）先從家內勞務的幫忙開始；她首先學會使用擺放在屋內下方（圖1空間i）或廚房裡的籃子或竹筒；到換上性別區辨的裙子後，她有自己在屋內的房間（圖1空間i），逐漸開始在屋前院場學織布（圖1地點9），一直到她終於從前門下樓梯從院場嫁出去而開始成為別家的人。從她開始被女性化地教養後，她的活動範圍都環繞在家的前方、前院。反之，從外娶進來的女人從踏上前門上門梯進家後，首先住在前方臥室（圖1空間h）。<sup>17</sup> 她在屋前院場織布，養豬、養雞，屋內煮豬食，做飯，屋低邊種菜等等活動也都在家前、家低邊或家內靠前方的空間進行。她住進這個家的時間越長，有了小孩後，甚至有兒子成家後，漸漸有可能住到家後方的「大房」（圖1空間k）。男性在

17 「踏上門梯」是最充滿戲劇張力的婚禮過程。男方從女家娶新娘出門，以及男家求給妻者放手讓新娘入門時都是從踏上此梯就離開或是進入另外一個家的結束或開始。在筆者幾次參加山上婚禮時都感覺像是在看舞台劇般的戲劇化。但這不只是筆者個人的感覺，事實上是景頗人刻意要維持這中介（liminal）階段的戲劇性與給妻者與討妻者間的張力。這種刻意性清楚地表現在他們在婚禮的古調唱詞中對每個空間的強調，包括：到女家娶親時，如何把新娘從家門內一步一步地帶出家門、走下樓梯、跨過屋簷下的水溝、進入屋前院場而踏上路。婚禮現場每一步都有關卡，娶親者一定要被給妻者刁難。而在討新娘進門的過程，則又再一次一步一關卡地求給妻者家人逐步放手，讓新娘踏進院場、過婚禮草棚、走上樓梯而進入家門的路（何翠萍 2004:267-268,284-287, 298-299）。

家中的空間位置也是如此一步步地從前往後方移動。從開始學習家務——放牛、用刀、削竹篾、砍柴火等，他更常住在牛棚上方或隔間小屋、田間小屋或野外。直到結婚成家才開始與妻子共有他們自己的房間（圖1空間h）。到他成為一家的主人及老人時，才有可能坐在「上房」最後端的位置，與家nat一起觀看、凝視所有家內的活動與進出的人。正常老死的夫妻是在老年夫婦睡房斷氣的，還沒有安葬之前，有一條榮耀他（她）的牛——「抬頭牛」，是由兒子出的、聯姻給妻者的代表殺的牛，就牽在屋的低邊睡房外殺（圖1地點4祭獻榮耀死者的「抬頭牛」殺牲處）（Ho 1997：255-262；何翠萍2008a：173-175，179，183，185）。<sup>18</sup>直到喪禮舉行後，當死者仍眷戀家人時，就會以一節竹筒的祭筒形式綁放在上房牆上或屋頂椽子上（圖1地點2或3）。

結婚的載瓦語——「上新郎（家）的梯子」（lang dvo）——正是以女性（身體）登上男家前門玄關的梯子進入男家、被家屋所包藏剎那的關鍵性，來闡述結婚成人的意思。就在此刻、在這個空間點上，這個動作體現了載瓦男女合體家屋人觀開始建立的起始點（何翠萍 2004：267-268，284-287，298-299，300-303）。從此以後，新娘、新郎都被預期越來越穩定地成為此家的人，穩妥地有他們在屋內的一個位置，直到他們死，甚至還可能成為牆上的一節代表人魂祖先的竹筒。這個從前到後、從外到內一步步的空間移動正展現了個體從外人變為家人逐步完成的人觀價值，其中男性及女性個體又都各有其位。

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；家所支配的生產勞力與超自然力量的空間。由於此空間力量的來源及支配，尤其在nat儀式對超自然力量的操作上，都由男性所掌控，也是男性的空間。而屋的低邊空間力量的來源及操作都是從外嫁入的女性，她們在這裡種菜、做飯、生孩子，綿延養育下一代。低邊是女性與聯姻意義的空間，代表著家屋內所企圖包藏的從外而來的女性再生產力與財富力量，是婚姻、女性的餵養以及與外牽連關係的空間。尤其需要指出的是他們以竹編的、易拆卸而有穿透性的牆所作的屋內隔間，以及習慣性的入門方向（如

18 請參考上文註釋14。

圖1)，都使得高低或男女邊之間極富穿透性。所有人的進出、坐臥、行為舉止，其實都在彼此可見到、可聽到的範圍內被規範。家屋力量來源意義的「男性」與「女性」空間彼此不是可以分離的二分，而是有相互構成的互通共構性。

載瓦家屋高低與前後空間軸交互作用的倫理價值最明白地呈現在家屋前後織布與編籃的空間使用慣習中。在傳統直式家屋空間使用上，女性普遍在屋的前方靠高邊地上進行織布，男性則在屋的後方低邊晒台上編籃。此與上述對於兩種家屋綿延力量來源各自依附在「男性」意義的高邊與「女性」意義的低邊邏輯似有矛盾，事實上此二類活動卻在界定男女性別化二分價值的框架。

織布與編籃是載瓦區分男女勞動力上格外特殊的一環，他們不認為這二者僅僅是生產的勞力而已，更重要的，他們是載瓦人觀性別區分上的關鍵。載瓦人說，生孩子、織布是「女人的事」（myiwe mu），蓋房子、編籃是「男人的事」（yuqge mu），與其他任何男女分工的生產力，如作酒、煮飯、放牛、砍地等是不同的，後者只是「勞力的事」（mu zui）。載瓦人織布與編籃的活動都是在家屋外的院場及陽台上進行。女孩需要學織布，但真正開始織穿在身上的衣裙等大幅的布，則只在婚後。在從前緩落夫家習俗特別盛行的時代，在新娘尚未安住在夫家而總在娘家逗留的期間，最後一次完成聘的協議而請新娘住到夫家的禮節就叫做「取棉花筒和撚線輪」（ntuq uwang guq）（何翠萍2004：287-89）。就是把從給妻者家給的生命綿延的種子或新娘完全娶進家中，從此在男家紡線織布，生兒育女。討妻家可以經過很冗長的、禮的來往議婚過程才把這種織布的能力從給妻者家轉移到討妻者家（同上引：297-307）。但如後文進新房慶賀活動中所強調的，在意識形態上，這種再生產的能力，卻不是討妻者可以在短時間內擁有的。真正這種「女人的事」擁有者是聯姻的給妻者，聯姻雙方往來禮節都明白地強調這種「女人的事」能力的完全轉移起碼要到嫁到這家的女性死亡之後才開始有可能。也就是說，這種債，是長期、世世代代的債（何翠萍2004：308-315）。而製做包藏物——編籃或蓋屋能力此類「男人的事」的擁有者，雖然屬於這個家，但這種知識的源頭，在慶新房調中卻一而再再而三地強調是來自於大自然中的飛禽走獸（見下文）。因此布與籃，不但是載瓦人觀建構中最重要

的女性與男性在再生產關係上物的表徵，更重要的是從它們各自在家屋前後的空間定位闡述了載瓦人觀上前者被後者所包藏的價值階序，以及其各自源於家外力量源頭的認知。從織布與編籃各自在使用屋前與屋後空間進行的慣習，父系傳承家屋中男性家的孕育力量支配聯姻女性再生產孕育力量的夫妻價值與倫理也建立了。

也就是說，日常生活與婚喪儀式空間使用的慣習，載瓦區辨家人與模擬兩可介於家人與外人間者的內外空間屬性；家屋內的高邊與低邊空間區分不同家屋力量來源——家與聯姻關係所牽連的，男女不同但共構的屬性與支配倫理；而屋的後方與前方空間，則從父系、夫居的家的立場，屋內部份分辨親屬關係的長幼、世代倫理，屋外或晒台部份建立載瓦男女同體家屋人觀的男性包藏性與女性被包藏性的倫理。外人逐步由屋前進屋而成為家人的一份子，當他們住的空間越往屋後時就表示他們在這家經驗的生命歷程越長，越與此家的關係密不可分。居住在載瓦直式家屋中，人們從前到後的空間中體驗到連續積累的親屬價值，以及長幼與世代的倫理；從高到低的男女區隔空間中，人們同時又體驗到彼此穿透、互通的並存狀態，男女共構的相互性與倫理。

此類由日常生活家屋空間的體驗而產生的對於家屋從前到後從外人變為家人，或是從後到前從家人變成外人的價值，以及對於家屋高低邊性別化二分但共構的價值，從上述可知，是與生命儀禮，家屋祭儀與日常生活空間使用慣習相互作用下共同建立的。但，並非所有的儀式或慶賀活動，或日常生活空間使用慣習都在界定同樣的二分共構人觀價值。隴川王子樹鄉雙窩鋪村年度家祭儀式的例子即告訴我們此類祭儀如何與日常生活家屋空間之使用相互作用，而建立家屋包藏性的界限以及父系、男性親屬價值的涵括性。

## （二）年度家祭與整體親屬價值階序的建立

作為一個載瓦人再生產的包藏物—家屋，它是否能夠緊密地把生產包藏在內是最重要的關鍵；透光性和通風絕對不是載瓦家屋重要的考量。但包藏性的建立必需既是物質上，也是概念上的。前者出自他們對房屋建築設計上的知識，後者則與他們對人在宇宙中存在的根本認知有關。他們不但在建築

形制上設法建立房子的包藏性，同時也通過與各種超自然nat靈力，年度性地定下鞏固他們家屋界限的約定。形制上，傳統家屋向來講究前門不會對上後門，屋低邊的門都很矮，人們只能欠身出入。屋高邊的屋頂幾乎貼在地上。概念上，人們在年度家祭中，把家屋從前到後，上到屋頂下到地板，都協商各類不同的nat做守護。

在1960與1970年代持續禁止任何地方性的宗教祭獻活動後，載瓦地區在1980年代晚期才開始恢復部份nat的祭獻活動，但真正比較普遍地開始恢復社區性的祭獻活動，是1990年代末、二十一世紀開始之後的事情。1990年初，我的田野工作進行到隴川的雙窩鋪。對於載瓦人而言，雙窩鋪意味的是最偏遠、最邊陲的載瓦村寨。我去的時候，正好是他們建房的時候，也是在做秋收叫穀魂進家與家祭的時候。雙窩鋪是在1990年代早期比較少見的載瓦村寨有做年度社區祭林（lumshang）祭獻的村落。家祭在社區祭儀活動後馬上就展開。<sup>19</sup> 在國家嚴厲禁止時，他們也曾經停止社區祭獻過。可是，那幾年村裡就連續出了雞瘟、豬瘟，出外工作的人也不平安。不得已之下，1980年代底政策鬆動些時，他們決定必須恢復社區祭獻活動。他們權宜地認為婚禮或進新房的任何慶賀活動都可以不做，但年度的社區祭獻，假設春天播種前沒做，秋收時就一定要做。

年度家祭是一個家乞求靈力保護最廣的祭獻，包括向所有的家nat，人魂、地nat、天nat乞求保護，最少者也有四、五種祭儀，同時找至少三位祭儀專家一起進行。祭筒多以竹節為之，祭壇與祭樁則因nat的類別與犧牲大小不同而異（見註釋13，14）。祭獻地點，包括祭筒、祭壇、祭樁，也因nat與人的親疏遠近與內外類別、nat的意願，以及犧牲大小的差別而不同。祭獻儀式完成後，儀式時所用的祭壇、祭筒、祭樁與犧牲的骨骸或信物，就被留在屋前、屋後、屋頂、牆上和地上，形成家屋人畜存活靈力保護界限的物質表徵。

19 無論春季播種前或秋收時的年度祭儀都有社區祭祀與家祭二方面。家祭又有在家與在農地上進行的兩個面向。五十年代中期以前，全寨會在播種前象徵性地開一塊地，撒下各種穀物的種子，做社區祭儀後，才作家祭。這種全寨象徵性開地的做法，在過去傳統王者的權威去除之後，就不再做了。秋收時，除了全村性的祭儀活動以及家祭外，個別家戶在地上需做叫穀魂的儀式。穀子是有魂的，倘若魂不附在穀上，此穀就無法養人。所以運穀回家前，需要在地上做叫穀魂的儀式（何翠萍 1999：213-216）。

雖然雙窩鋪人認為年度播種前與秋收時的社區祭獻與家祭是不可或缺的，但無論是社區或家戶祭獻與否或祭獻規模的大小，仍是有選擇的。正如穆勒農（n.d.）2000年雙窩鋪播種前以及秋收後的觀察一般：

有的家庭，如果家裡不發生什麼事情，無病無災，可能幾年不祭一次，有的家庭只是在播種前祭獻，而秋收時卻不祭，有的家庭在播種前不祭而在秋收時祭，有的家庭是每年至少祭兩次。……幾年不祭一次者認為，上一次祭獻做得很成功，所有的yvum nat（家鬼）都很滿意，致使全家人平平安安，暫時不需祭獻。一年中只是在播種前或秋收時祭一次者是因為…活兒太忙，忙不過來做祭獻，有的說是因為沒有釀著酒，有的說是因為沒有shigu（犧牲）。總之，他們認為一年中只做一次也不大礙事。每年祭獻兩次者認為，既然nat主宰著人類的命運、主宰人們的禍福，必須每季不漏地祭獻。

最終的選擇仍需要通過卜卦進行。人畜財富的存在必需建立在與不可知的外在力量取得協議的前提下。通過卜卦，人們與超自然力量協商（何翠萍2002，2008b）。人們用竹卦來確認nat的意願，包括是否祭獻，要祭哪些nat，如何祭獻，要用哪種犧牲的細節。如，當一個家庭卜卦的結果顯示他們的家nat可能因為某些口舌的緣故而不悅需要做去口舌的潔淨儀式時，則無論此家nat要求的是雞或豬，這隻犧牲的殺法，就會用流血的殺法，不用捏死或刺死（只有小量流血）。Nat的這個意願就決定了祭壇豎立的細節——需用peng草作的祭壇。這個peng草祭壇與見血的犧牲是為驅除口舌而立，因此必須立在家外。如娶新娘及進新房潔淨儀式時，peng草祭壇就放在屋前對家屋中柱（圖1、2地點6），若是對家nat祭獻時則需立在屋的高邊後方（如圖1、2地點1）。<sup>20</sup> 倘若家nat的意願是殺牛，就在此屋的高邊後方高地上，立起殺牛樁殺之。但殺犧牲之前與之後的「生祭」與「熟祭」的祭詞都在屋內另立的家nat祭壇前進行（如圖1、2地點2）。祭壇或祭筒都在上房的後牆上；儀

20 由於筆者所看過的雙窩鋪家祭現場有在傳統直式家屋舉行者，也有在橫式家屋舉行者，故此段有關家屋祭獻空間、地點的文字說明指涉空間包括直式家屋的圖1與橫式家屋的圖2。

式過後，人們會把祭獻此類家nat的祭筒綁在牆上，有幾個家nat就有幾個祭筒。若是對外nat做祭獻，祭壇就立在屋前的低邊，做家屋最外圍的界限（如圖1、2地點7，8）。祭獻後的祭筒或祭祀信物則綁在上房靠前方的屋頂椽子上或牆上（圖1、2地點3）。<sup>21</sup>

卜卦時，第一個問題是問：我們不想作祭鬼的事情，我們是不是可以不祭獻？而最後的問題常是在確定要祭哪些nat，用哪種犧牲後，再企圖通過竹卦討價還價——「今年是不是可以先用雞來祭獻，以後再給你豬？」也就是說，試圖通過卜卦商量是否可以先用小的犧牲許願，將來再還願。對主人家而言，倘若卦象顯示同意，就表示可以以小替代大的犧牲，使主人家zhvin hun（負債或背債）。這時候就會做與守家神靈作約定的信物（如圖1、2地點3所用表徵顯示），並把它綁在此nat該擺放的上房下方椽上或牆上。<sup>22</sup>

關於這個背債，有的過幾次後就要「還」債，有的可能永遠只是「負債」，永遠不清還。「還」債主要看主人家狀況，如果家裡確有困難，即便在下次祭獻時（卦象）出現需用大的犧牲，可能由於困難的緣故而以小代大，有的家庭可能因為捨不得而不用大的犧牲，一直以小代大，有的人家覺得幾次都是「負」債，有點不好意思，因此在出現需用大的犧牲時，便會「忍痛割愛」將「債」還清（穆勒儂 n.d.）。

也就是說，雖然他們極力想迴避、操弄，但最終的決定權仍舊訴諸於他們認知中無法操控的超自然力量。他們仰賴與超自然nat的力量訂下的約定，年度性地鞏固他們家屋的界限。例如，倘若卦象顯示需要祭獻的還有森

21 有關於nat的祭獻與家屋空間關係，請參考註釋13、16說明、參考資料以及Ho 1997：108-123，134-37。傳統茅草房高低兩端的屋頂，其實並不很高。高邊的屋頂甚至幾乎碰觸到地面。所以要把祭筒綁在椽子上，尤其是靠高邊的椽上，並非難事。不過要把祭筒綁在有些磚瓦房的屋頂上，確實有它的困難度。我也看過有人家把所有祭筒全放在後牆上，但仍利用一些變通辦法，略作區隔。

22 此信物包是用葉子包小魚干，然後用竹篾綁成圖示中祭包的形式。

林nat，天nat，或死後仍流連在家中的人魂時，通過上述各種以小犧牲代大犧牲，或是「背債」的協商後，所有人就分頭削竹篾、砍樹、找葉子準備做祭壇以及關犧牲的竹籠等。當所有的家祭完成時，家屋的上下、前後、高低的內外界限也就被各種祭壇、祭筒、祭祀信物等標誌標示出來了。也就是說，家屋無論上下、前後、高低的界限都讓人們信仰的天地宇宙間的nat鞏固住了。

重要的是，這種增強家屋保護力量的nat儀式都是由男性在家屋的「男性」空間中與家屋的外圍界限上進行的，沒有女性的參與，也不會在任何女性的空間進行。沒有任何的家nat會從家內的低邊作祭獻。<sup>23</sup>同時在家內，那些相對比較持久的祭筒或信物只存在家屋的上房，而且這些祭筒與信物在上房的前後、上下的擺放，有如把上房圍成一個只有男性操控的nat力量可以掌控的家屋靈力中心。這個家屋靈力中心，不同於下文將談到的中柱（圖1地點10）的中心性空間，它並不在家屋的中央而在屋的高邊後方；同時它的靈力展現也沒有突顯的物質標示。更多的只有在儀式進行剎那，親身經歷過儀式中用各種生意盎然的竹子、樹葉、草木所做成的祭壇與活生生的犧牲，來替代、轉換人與家屋生命的「意象記憶」（Strathern 1990, Battaglia 1992, 何翠萍 2004）。

載瓦家祭在家屋與人界限的建立上，是靠儀式的瞬息意象記憶與相當有限的物質遺留記憶相互激盪形成的；而不是仰賴常存的家屋界限。<sup>24</sup>儀式進行時立的屋外祭壇，由於是竹木結構，風吹雨打下，並不會持久。人們既不會刻意地維護它，也不會有意识地清除它。所以，不在儀式進行或剛過後經過時，我們在家外更常看到的是枯黃的葉子或乾裂的樹幹、竹子。它們或撐著、或零落地歪掛著一片幾隻竹篾簡單編起的平台或是過去放祭筒的竹杯。放在屋內的祭筒，儀式過後把筒內水酒倒掉就倒置在祭壇、牆上、屋頂椽子

23 只有過去做為頭人的官家，有資格聲稱自己是轄下所有土地、物產、人畜主人的王者，可以在屋的低邊有祭祀Madai的祭壇。Madai是他家來自天上的給妻者的祖先。

24 瞬息意象記憶在了解景頗、載瓦人觀與社會性建立上的重要性，在筆者多篇論文有從不同角度的討論（何翠萍 2002, 2004：262, 276-279, 281-293, 300-307, 322-323, Ho 2003）。同時筆者在他處還論證瞬息意象記憶如何是理解中國西南與國家接觸歷史性建構上不可或缺的觀點（Ho 2013：215-225）。

上或地上。只有殺牛樁，必須用相對粗大的樹幹拴住體積龐大的牛，因此比較可能在儀式過後屹立不移。除了殺牛樁外，在山居載瓦的房子內外，這些祭筒、祭壇的存在非常低調，日常生活不需要刻意維護，但也不會隨意拆除。屋內祭筒或信物雖比屋外祭壇有較高的持久性，但在透光性和通風完全不是載瓦家屋建築的重要考量下，房子裡上房、廚房日日夜夜燒柴起火的煙，總是把牆、屋頂薰成一片黑。一小節竹製的祭筒倒掛在竹編的後牆上或是隨意傾倒在nat架上，或是綁在茅草屋頂的竹製椽子上，不是熟悉的人絕對無法分辨哪些是祭筒或信物，哪些是牆上的雜物或掉落的竹篾。

這種儀式瞬息意象記憶的重要性，使得擁有nat祭知識與經驗的人是誰，變成格外重要。是家祭儀式現場鮮明的意象，「引出」(elicit)、落實人們對這些祭筒祭物存在的意識，以及對家屋前後、內外、上下、高低空間價值的體會。這種價值是在與大自然或不可知的外力協商後才得以建立的。因此不是在此類家祭儀式薰陶下長大的人，沒有親身經歷這種儀式經驗的人，對於這種男性涵括支配的家的價值或外在各類不可知力量操控力的價值，或是家屋男性空間的上方、高邊、後方的優勢價值，很難有所體會。即使天天在此類家屋中過日子的女性，由於不會真正參與在家祭活動中，對於這種階序性價值的體會也不比男性真切。

綜上所述，載瓦家屋人觀親屬價值即呈現：(1)家屋人觀最涵括性的終極價值是建構一個如家屋般男包藏女在內的男女同體的人，以追求父方、夫居家庭的綿延；(2)這個終極價值是涵括性地建立在一系列二分的男/女，老/少，與傳統家屋空間上的內/外，後/前，高/低，上/下空間對應間，有等級的、有涵括(encompassing)與被涵括(encompassed)關係的親屬價值之上。因此人的構成隨著他們在生命不同階段在家屋空間中的移動，循序漸進直到他/她死亡才完成。(3)但必須強調的是，這一系列有涵括與被涵括的親屬價值間的等級關係。有其內在的在家人與姻親價值間的張力，因此本就不是靜止不動的。一方面，生命儀禮在男性與女性家屋空間舉行儀式的性別化表演性，就在強調其二分交換的往來前提(詳見下文性別化慶賀節)；另一方面，在家屋人觀階序價值的鞏固上，則相當程度仰賴超自然nat的支配性

與家祭，以及懂nat知識的男性與祭儀專家的知識與經驗傳承。當生活空間有了變化，禮俗儀式表演中的靈魂人物不再，這些家祭儀式不再能做，或男性祭儀專家不斷流失而沒有傳承時，這種親屬倫理的階序性或支配性，是否會有什麼改變？以下將由兩方面來討論親屬倫理階序價值的變動：一從日常生活家屋空間的變化，一從儀式或慶賀活動的變化。

### 三、家屋與親屬倫理價值的變動

物質條件的改變的確造成家屋形制與空間使用的改變，但是否或如何造成親屬價值的改變，是需要探究的。同樣的，1980年代末山居載瓦不但必然有不同村寨儀式實踐上的差異，同時也有不同時間上的變化。這些變化是否或如何造成整體親屬價值的改變，也是需要論證的。在討論脈絡化、去脈絡化與再脈絡化的表演研究議題時，筆者曾指出，盡管1980年代末，景頗山上的家屋已經有物質上、形制上的差異，但「景頗家屋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」（何翠萍 2008a：186）。本文將繼續討論當親屬倫理價值被片斷、分割性地傳遞時，文化的討論如何還有意義的問題。以下即從橫向落地式家屋的生活體驗與國家效應下不同儀式慶賀活動選擇所創造的親屬價值來討論其對親屬價值階序性的影響。

#### （一）橫式與混合式家屋空間使用與親屬倫理價值

在蓋屋頂的茅草越不好找、換工人力越見不足、草房與傳統直式干欄家屋被認為是貧窮、陰暗與不衛生的負面意像下，找師傅蓋橫向開展的漢式落地形磚木瓦房家屋的也越來越多（如圖2）。<sup>25</sup> 另外也有因遷就既有地形或採光的緣故，而將人們進出的門從原有橫的長邊進出（如圖3）的混合形式。<sup>26</sup>

25 山上普遍找漢族師傅，但載瓦人學會蓋房技術者也很普遍。

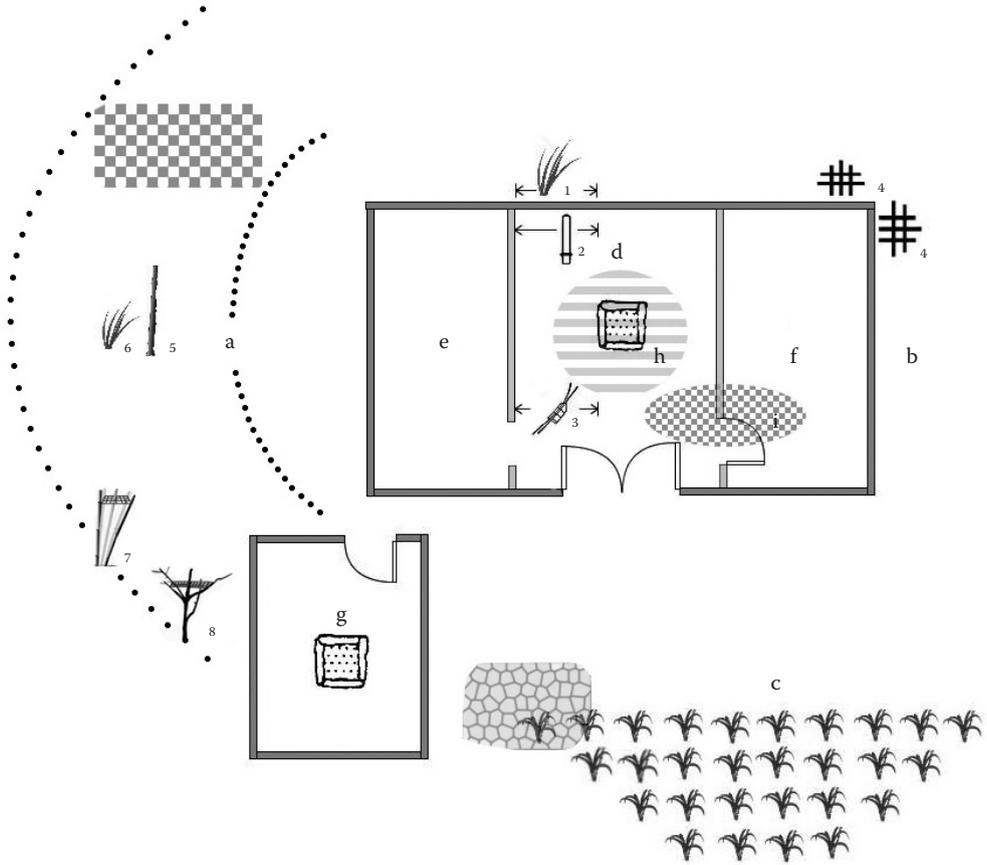
26 橫式落地家屋的豬不再畜養在屋下，而圈養在菜園邊（如圖2、圖3空間c）。此類家屋大都已是瓦頂、木架構與泥巴牆，但仍見不少有部份竹籬笆牆的建築。簡圖2、3所示空間的主建築部份，也可能是左右倒轉的建築或二樓的樓房形式。後者一樓可用作廚房與儲糧處，也可能有一小房間等用途。圖中虛線標示的二道家屋界限意義與上述傳統直式家屋相同。圖2有兩處祭獻榮

在漢式或混合式橫向家屋的形式中，既有由於地形上所造成的高低邊，多已不存在；進出的大門不開在屋長邊的前端，而如同一般漢人的房子開在長邊的正當中。重要的是，人們仍用載瓦的空間概念來使用它，這使得親屬關係價值得以延續。但同時，既有由空間延續、人觀價值層層涵括的整體階序性，在物質空間的變化中則斷裂為部份，去涵括化或去整體化了。

落地式與混合式家屋在物質空間形制上，儘管前後已經有了新的定義，既有從屋的長端區分親屬價值階序的前後、內外的空間倫理，仍舊從日常生活、語言與家祭及生命儀式的空間使用中定位。首先，在形制上，山上此二類橫式景頗家屋的正門前一定有較大的空地（如任何漢式家屋一般），但在長邊的兩端也仍會留有大小不一的空地。通常在同一地基上，屋長邊較大一端的空間仍被稱之為「屋前院場」（圖2、圖3空間a）。因此此類家屋就會有兩個「屋前院場」，一在正門前，一在家屋長端的一邊；而沒有高低邊之分。如在傳統有高低邊之分的房子，菜園是在低邊，在此類橫式或混合式家屋，菜園則在正門前的屋前地基下方（圖2、圖3空間c）。同時，橫式家屋中，從前的上房常用漢語稱之為堂屋。堂屋在家屋的正當中大小睡房之間，而不是如在傳統直式長屋的後方。進這個家門不用登梯，一進門也不用向內走，已經是堂屋。

行為上，所有的人都從屋長邊一端的「屋前」（圖2、圖3空間a）轉入家門，而少從「屋後地」轉入。日常生活空間分配上，入門後也從傳統屋前、屋後的親屬內外意義來作分配。廚房（圖3空間f）或年輕女孩或年輕夫婦的睡房，也就是載瓦人說的「小房」（圖2空間e，圖3空間g1或g2），都相對地靠文化意義上的前方。也多有把廚房遷到靠屋前方的戶外獨立一格的作法（圖2空間g）。年老夫婦的睡房或「大房」（圖2空間f，圖3空間h）則在親

耀死者的「抬頭牛」殺牲處（地點4），是因為筆者在此二地點都見過人們在此殺「抬頭牛」。圖3主要顯示的是一類依物質地形條件而變通的混合式家屋例圖。此案例基本上就是由傳統的直式家屋改建為如漢式家屋般地從橫邊出入而成。同樣出自這種改建，有些家屋仍維持略高於地面的杆欄形式，但此例卻把屋的前半都改為落地式，而維持屋的後邊（d, h, i空間）高於地面。因此出入屋後時，還有上下樓梯與晒台。圖中虛線標示的二道家屋界限意義與圖1、2同，牛棚也都在第1、2道界限之間。



空間：

- a. 屋前院場 牛棚
- b. 屋的後方
- c. 菜園 豬圈
- d. 上房或堂屋
- e. 睡房或小房
- f. 睡房或大房
- g. 廚房
- h. 進新房慶家屋誕生的「男性」空間
- i. 進新房慶家屋誕生的「女性」空間

地點：

- 1. 「家nat潔淨儀式殺牲處」
- 2. 「家nat祭筒置放處」
- 3. 「人魂或外nat祭筒或信物綁放處」
- 4. 喪禮祭獻榮耀死者的「抬頭牛」殺牲處
- 5. 喪禮祭獻榮耀死者的「立墳牛」殺牲處
- 6. 進新房潔淨儀式殺牲處
- 7. 祭獻「人魂」祭壇2
- 8. 祭獻森林nat祭壇

圖2. 山居載瓦人漢式落地家屋簡圖 (黃宛瑜 繪)

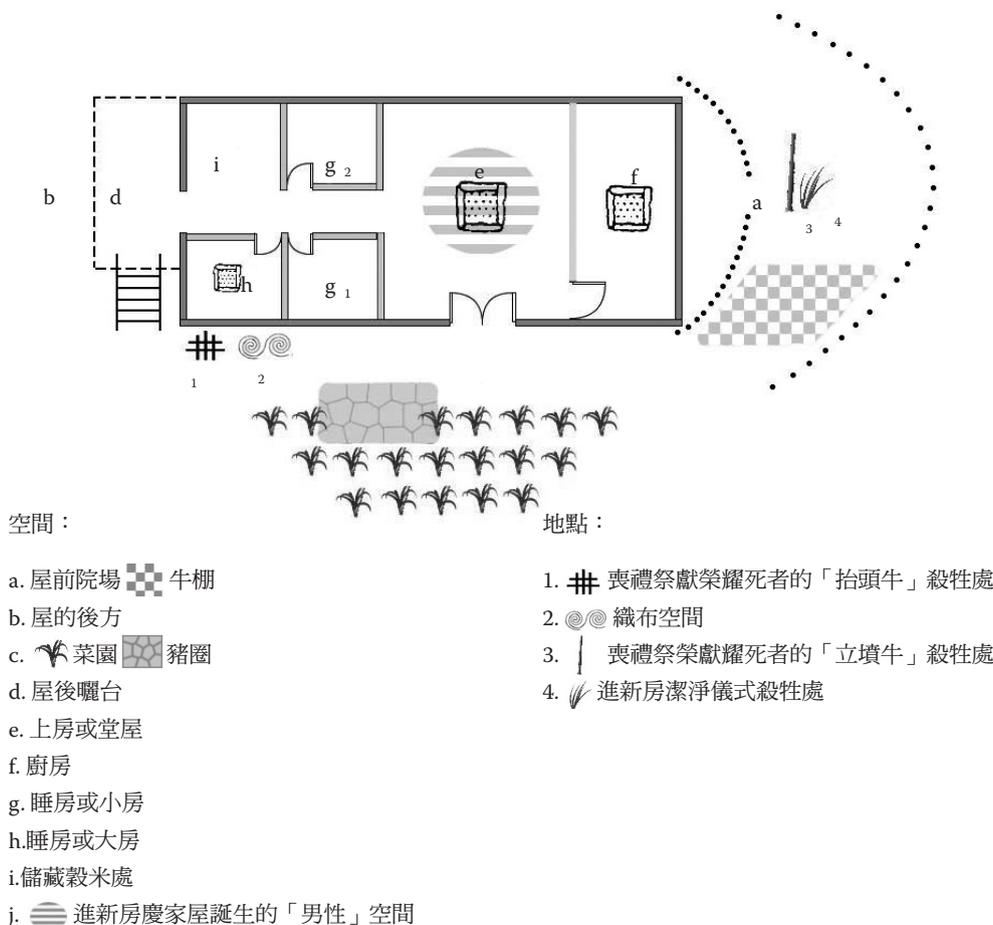


圖3. 山居載瓦人混合式家屋例圖（黃宛瑜 繪）

屬價值上屬於年長、高位者的屋後方。家祭時祭獻「人魂」與森林nat的祭壇都在屬於「外人」的空間，也就是「屋前」的最外方（圖2地點7與8），牛棚也擇「屋前」地形許可處設之。婚禮的新娘與喪禮的死者也是由此「屋前」進出家門，潔淨儀式的犧牲在屋前peng草祭壇旁殺，榮耀死者的「立墳牛」也在此屋前殺（圖2地點5, 6與圖3地點3, 4）。

同樣在喪禮中的殺牛，第一頭榮耀死者的「抬頭牛」是喪家出的牛，由給妻者的代表所殺。在傳統直式家屋中被梆在屋後低邊的睡房外，顯示人們對女性的、由聯姻來的孕育力量的認知與尊重（圖1、圖2地點4，圖3地點1）。最後一頭榮耀死者的「立墳牛」是討妻者家出的牛，由喪家或討妻者的代表殺。在傳統直式家屋中則被梆在屋前面對中柱的殺牛樁前，顯示人們對

此家做為孕育力量源頭的認知與尊重（圖1、圖2地點5，圖3地點2）。在不再高低邊區分的橫式或混合式家屋空間中，喪禮抬頭牛只認定一個原則——在臥房外殺。儘管在物質空間上老人臥房已經不是後方、低邊，但卻是文化意義上的後方與儀式意義的低邊。也就是說，文化與儀式賦與臥室以及臥室外空地女性聯姻支配空間的親屬價值意義。

載瓦人使用落地或混合式家屋堂屋的方式，既像漢人堂屋，又像傳統載瓦的上房。他們在此款待客人也祭獻守家nat。堂屋後方盡頭或貼有「天地國親師」的字樣，或有如漢人的平台香案，但沒有香爐，也多為放置雜物處所。1990年代中期之後，山上載瓦人家開始有電視後，也成為放電視的台子。在離鄉政府比較遠的村寨，仍有祭獻家nat者，則有幾個祭筒，歪斜地靠在台上牆角（圖2地點2「家nat祭筒置放處」）。有趣的是，祭獻非家nat類守家神靈（如仍戀家的最近死的「人魂」、森林nat或天nat等）的祭筒與信物，仍舊依傳統人魂與外nat以及其各自與家人親疏關係的邏輯，綁在堂屋較靠正門方的牆上或瓦頂椽上，不會綁在與家nat相同方位的堂屋後方（如圖2地點3）。做家祭時，獻給家nat類「見血」犧牲時，也就是需做潔淨儀式者，無論是雞、豬或牛，都在堂屋牆後的屋外空間進行（圖2地點1「祭獻家nat類守家神靈殺牲祭壇處」）。也就是說，即使物質空間上，已經沒有家高低邊的區分，人們仍舊從儀式行為上賦予堂屋內外與高低邊的人觀親屬價值。

不少改為落地或混合式家屋的房子，也會用土塊作牆，隔間則從用竹籬而逐漸改用木板。屋頂也改為瓦頂。所有建材的改變都意味著原本屋內外和室內房間間的穿透性越來越少。人們既有生活在直式家屋空間中，通過不同地點的中介空間，如晒台，體驗的不同類別親人和外人的區分；以及穿透、可拆的竹籬牆所體會的家人彼此相互共構關係，無疑也越來越模糊了。堂屋雖有傳統「屋後」的守護意義，但「屋後」原有在直式家屋空間中作為界定家屋包藏外來再生產力與財富最關鍵之最內方空間的價值，卻很難體現。坐在火塘上方的主人或老人，或許仍能看到進出大小房的人，但不見得能意識到他們的活動或看得見進出廚房的人與活動。上房與大、小房及廚房在空間上不再是從外到內的延續空間。任何要到廚房或大、小房的人或活動，都可以在進門後馬上向右或向左轉進；那些廚房在屋外者，甚至可以完全不被察覺地進出廚房。

雖然人們仍舊從直式長屋空間的親屬倫理價值——「上房」與「屋高邊地」所代表的男性家屋孕育與保護的力量來源，以及「屋低邊地」的女性聯姻力量來源之價值，來引導他們運用漢式或混合式家屋的物質空間；但這種使用方式，嚴格說來是比較片斷性地創造、延續空間的親屬倫理價值，家屋親屬價值的階序性是有變化的。家屋物質空間仍以內外、前後區分家人與非家人以及世代倫理的關係；但在內外之間、前後之間卻沒有了空間上連續性，也就是從外人到家人，從家人到外人，從幼到長，從下一代到上一代之間在時間性上逐步漸進的生命歷程，不再被空間化。人們不再能通過居住在此家屋內日復一日地的體驗、認知、潛移默化地培養長幼、內外以及世代倫理價值。雖然人們仍舊能體驗家和聯姻關係親屬價值的男女區分，但在高低空間不再與家屋前後空間相應後，家和聯姻關係親屬價值之間的相互性，則不易被體會。也就是說，人們從直式家屋內外、前後與高低空間之體驗而建立的男女二分相互性、男性家屋包藏女性再生產力與財富在內的家屋人觀，以及男女、長幼、世代的親屬倫理價值整體性，顯然在改為橫式落地家屋時，鬆動了。雖然人們仍然能夠以舉行儀式來為個別空間作定位而區分其親屬價值，但由於空間整體環節的鬆動與斷裂，使得親屬倫理價值，尤其是Dumont意義的整體涵括性，變得相對脆弱。

人觀價值的整體性由於空間形制與材質上的不同而無法被體驗。人們體驗的是在日常生活空間上被去整體化的，但從儀式與道德倫理上仍企圖再整體化、涵括化的價值。這種在日常生活中僅有有限空間依附的親屬倫理價值，有它的脆弱性。這個脆弱性就表現在儀式活動實踐時，由於親屬倫理價值沒有足夠的約束力而造成人們情感的鬱悶與失落。

## （二）親屬倫理價值變動的失落

1989年春天我在邦角村參加一場進新房的進屋儀式與慶賀活動。照載瓦道理，一對年輕夫婦沒有小孩，或是一對中年夫婦的兒子還沒有成親就蓋房子，是不值得太喜悅的事情。但這個新房是雷家大兒子的新房，媳婦已經懷孕。當這新房剛開始挖地基時，我還看到她挺著肚子幫著家人在工作。所以

這應該是最理想的建新房時機，整個建房過程也都非常順利。在我看來，進新房當天所有儀式都按部就班地順利進行；可是旁人卻告訴我，主人家並不很高興，因為給妻者的代表並沒有來幫著進新房。

進新房的潔淨儀式與進屋儀式是普遍在山居載瓦任何形式的家屋或任何支系的景頗人家都會舉行的，1990年代後甚至在都市的進新房中，也會舉行。白天作潔淨與進屋儀式，晚上則所有客人與主人共同作慶賀活動。在做潔淨儀式之前，有一個重要的象徵家屋建築完成的禮——蓋家屋中柱頂的bvumung草。山上傳統直式茅草房屋頂兩邊在中柱前端交會處，從上覆蓋下來的茅草叫bvumung。覆蓋此bvumung茅草的動作，名義上是由給妻者的代表進行的；只有在此處茅草覆蓋後，才算真正完成了家屋的建築工作（何翠萍 2011：315），以及「打造男女同體的家屋與人」小節（同引文：309-311）。無論是哪種形式的家屋，都需要經過誦師董薩（dumsa）作的「建房完工祭口舌」（bvumung mirong）以及老人或是給妻者的代表領著作進房儀式後，才可以真正平安地住在新屋中。「建房完工祭口舌」的儀式主要內容：在進屋前，誦師坐在屋前念祭詞，牲師以會明顯血流在地的方式斬殺一隻公雞，做去除對此家人建房之口舌是非的潔淨儀式（圖1、圖2地點6）。之後由誦師董薩或是給妻者代表引領家人入火、帶家屋財富（包括火塘中用的置鍋的三腳架、穀種、被褥等象徵性的財富）入家的進家儀式。潔淨儀式是在屋前院場面對著家屋前端中柱進行的。帶領進家儀式的老人或給妻者代表在火種、穀種等都進家後，念著口訣、手拿芋頭到每個空間、房間、出入口作象徵性的去邪祈福。這些儀式，都在白天進行，而且多數人會依男主人的生肖與屬份來選進新房的日子（何翠萍 1999：177-190）。

潔淨儀式必須有犧牲、祭詞，所以都由祭儀專家進行；但很重要的是，蓋屋前中柱茅草要以給妻者的名義來作。進屋儀式，若是此男主人第一次蓋新房，規矩是由給妻者的代表帶領著家裡的人與物進屋；第二次以上建房者，就可以由同家系的長者帶領進屋了。<sup>27</sup> 也就是說，對於一對夫婦而言，

27 這些給妻者所帶來的「進新房的財富」放在景頗、載瓦「物」的文化類別中尤其能讓我們理解家屋的誕生就好像人的誕生的文化意義。有關景頗、載瓦「物」的文化類別與十九世紀晚期以

第一個新房的完工，正如第一個小孩誕生時是由給妻者代表剪斷臍帶一般，新房建築最後一道工序——蓋buimung茅草，也是由給妻者代表完成。只有如此，家屋潔淨儀式才能順理成章的進行，給妻者代表也才能引領代表家屋生命綿延的財富進家。對於已經是蓋瓦房的家屋，無論是漢式或混合式的橫式家屋，人們雖然事實上把家屋的大樑當成是中柱，在家前院場（圖2、圖3空間a）作潔淨儀式，但名義上仍舊說他們在蓋buimung茅草。

從直式家屋空間來看，潔淨儀式以及進屋儀式所面對的家屋一整排中柱（圖1地點10）既不是家屋男性或女性的空間，而是既是男性又是女性的空間；是所有外來女性要變成家人之前，嫁出去的女兒、以及死去的家人要離開變成外人前儀式進行時，要面對或背對的核心方位。載瓦人稱此屋內後方的中柱為「生命柱」（Ho 1997：103）。此生命柱是喪禮為死者送魂時生者面對、祭儀專家帶著死者的魂背對的方向；也是喪禮完成後為生者叫魂，進新房後為幫忙的人叫魂時面對的方向。一整排中柱的位置，是代表二分交換人觀的再生產結果在家屋空間中所佔有的位置。載瓦習俗中，第一個孩子出生時，一方面請給妻者代表（或同家系的老人）來割臍帶，另一方面當生的孩子是男孩時，他的臍帶就會被埋在此中柱下方。<sup>28</sup> 前者做法是對聯姻作為此家生命綿延力量源頭的認知，並藉由割斷此力量與給妻者的牽連而轉移此力量到討妻者家的預期；後者做法係對小孩是出自此家屋生命孕育的陳述。因此中柱空間表達的正是上述傳統直式家屋性別化的空間使用所界定的男女二分交換的人觀價值。只有二分才有交換，只有交換的共構才有家人、家系生命的綿延。進房與潔淨儀式的座落點正是家屋二分空間的中心，也是家屋與聯姻孕育力量源頭男女會合相互參照的中心。當房子的落成就如同小孩的出生一般時，請給妻者代表來蓋中柱的茅草，即在認同聯姻作為其綿延的源頭；「進新房的財富」——穀種與架鍋做飯的三角等——也要能請給妻者代表帶進屋，以表達其同意轉移此源頭力量到討妻者家的意願。

來的改變。（請參考 Ho 2007：240-253）。

28 若生的是女孩則埋在靠低邊柱的下方。傳統習俗是把所有出生小孩的臍帶都埋在屋的柱下，並不是只有頭胎的小孩臍帶才如此處理（Ho 1997: 392-97）。

在漢式與混合式家屋中，即使屋內橫樑可以被假想為中柱，此橫樑也並未將日常生活空間、性別化地二分為兩類家屋再生產源頭的男女空間。但人們仍在屋前院場作儀式，虛擬性地建立起想像的二分空間以及這種二分並存的家屋力量來源。這種想像在有給妻者代表來作進屋儀式時，通過儀式的表演性，就引出而落實了家屋的兩種再生產力量的源頭——家與聯姻力量間的折衝與妥協。因此當請不到給妻者代表來作上述兩類儀式時，想像的二種孕育源頭支配與妥協關係就顯得很虛幻；就好像給妻者不認同、不給出他們的孕育力量一般。新家主人的失落來自很深沈的人觀價值的轉變。

無法在日常生活家屋空間中落實的親屬倫理的脆弱性，也預告了山居載瓦人對人心不再——人們無法意識到家屋儀式或慶賀活動的親屬倫理價值——的必然失落。進新房儀式中缺席的給妻者代表，就見證了這個親屬倫理的變化。但事實上，還有更大的力量——國家，對親屬倫理價值變遷有很大的影響。在這個國家化的年代裡，雖然已經脫離極左時代的國家所定義的集體掌握，但家屋生產力仍由國家所定義的家戶掌握，人的再生產力由國家所鼓吹的科學知識，生育計劃幹部掌握，不由家nat掌握。家祭nat的價值，有如上文Robbins所研究Urapman人在基督教化過程般，被「限制」、「侷限」（Robbins 2009：85）在「負面化」的祭鬼儀式中（同上引：79）。空間不再了，家祭儀式不敢做了，傳統宇宙觀創造中用來鞏固家屋人觀親屬價值的nat祭獻，只能在生病時做補償性的祭獻。以下將從另一個角度，國家介入下所造成社區儀式慶賀活動的不同選擇，討論家屋人觀親屬價值階序性的變化。

### （三）國家效應下的儀式慶賀活動選擇與親屬倫理價值

1960-1970年代以來國家嚴厲禁止各種類型的祭祀、犧牲、甚至婚喪、進新房活動的政策效應影響下，各村寨對1980年代後政策的鬆動有不盡相同的理解，對如何恢復、要不要恢復傳統習俗的做法也有不同的選擇。個人性質在家屋內外治病的儀式活動，即使在有衛生所、市或巡迴的醫療人員及赤腳醫生的治療下，都暗地進行。除了婚禮、喪禮外，其他以家屋為中心的儀式或慶祝活動則呈現相當不同的國家效應，而不是普遍都會舉行。不同村寨

間，如何以什麼儀式或慶賀活動的表演來界定親屬倫理價值，有出於他們各自對於國家力量以及自身所處狀況不同的認知與考量。個別村寨中的家戶有他們幾乎大體一致的做與不做的行動考量，做或做什麼活動的慣習。新屋落成時「進新房」的慶賀活動以及如上述雙窩鋪的年度家祭活動，就是在不同社區人們對於國家政策的認知下所做的不同妥協與選擇。

1989-1991我在景頗山的田野期間，有些村寨開始種經濟作物——甘蔗——了，甘蔗收成的季節與景頗人傳統的建房季節重疊，會影響糖廠軋甘蔗的時程，所以不辦任何影響生產的慶賀性活動。1990年初，梁河縣勐養鄉的邦歪村正是由於甘蔗要收成的原因，村長擔心無法配合糖廠軋蔗的日程安排，他們進新房的慶賀活動，就不舉行了。但有趣的是，在社區祭林中，仍有他們在1989年秋做年度社區性祭林活動的遺跡，而且個別家戶也低調地做過年祈福的祭儀。<sup>29</sup> 另外有些村寨由於地處偏遠，如上述隴川雙窩鋪村民，他們仍舊生活在國家不准舉辦任何傳統習俗的禁令氛圍中，所以認為非攸關生命的慶賀性活動就該遵循國家規定而不舉行。但也正由於地處偏遠，在連續兩三年豬瘟、雞瘟不斷，村里人口出外做事又不平安的狀況下，他們仍舊決定了保護村寨村人、家戶家人的年度鬼神祭祀活動不能不做。還有些離鄉、縣政府較近的村寨，對於國家政策有不同的理解。離鄉政府較近的村寨，如潞西邦角村，任何可以在屋內看出nat祭祀痕跡的家屋守護神靈的祭台、祭筒都已經在國家強力禁止的1960-1970年代丟棄了。1980年代，他們知道國家政策對於習俗等活動已經有了鬆動，對於跟傳統生命儀禮有關的習俗或慶賀性的活動，在家戶有能力的狀況下，都會公開、開心地做；但仍只敢暗地而低調地作一些從前被定位為迷信的nat祭祀活動。<sup>30</sup> 以下即通過對邦角

29 有關於傳統社區祭林的活動，請參考「村寨網」<http://ethno.ihp.sinica.edu.tw/index.htm> 景頗相片JP-P-00-001439, 001441, 004272, 004277, 004278, 004279, 004281與筆者著錄說明。另外在個別家戶的層面，即有幾處有祭獻家屋守護神靈的祭壇遺留，聽說是有家人生病的緣故；或在過年時，找從緬甸來的師父，替全家作平安祈福的儀式等案例。只是這些儀式都非常的低調，尤其是後者只有香火、紙錢與符咒。既沒有大型犧牲，也就沒有款宴的活動。

30 當然，村寨中個別家戶的差異性也並不小。雙窩鋪及邦角村的個別家戶，都有不同做法的個案。邦角村內仍有在進新房中舉辦大型家祭及家屋潔淨儀式——更複雜犧牲的去除口舌是非的yvum pyo kun khat（「趨除家屋污穢儀式」）——的家戶。雙窩鋪個別家戶雖不在進新房中做什麼慶賀活動，但趨除家屋污穢儀式卻頗普遍。而且同樣是趨除家屋污穢儀式，還會因為個別

進新房慶賀活動的敘述，對比於上文雙窩鋪年度家祭活動的兩類極端不同的選擇方式，說明行動者如何認知、面對1980年代後期以來國家化過程的自身處境而作的調適，並討論不同儀式慶賀活動的選擇如何種下了家屋人觀變遷的契機。

### 1. 邦角村性別化的進新房慶賀

1989年農曆春節過後，筆者在德宏州潞西縣西山鄉邦角村博士論文田野工作剛開始。過年後、播種前本來就是山居景頗人建房或串親戚，甚至結婚的季節（何翠萍 1999）。1989年春天，我在邦角就遇上了五起正在不同程度進行的蓋新房，二起蓋的是瓦頂。雖然有請外來師傅的幫忙，但相當多伐木砍竹、找屋頂茅草的備料工作以及豎房立柱、鋪茅草、編籬笆的建房工作都仍是寨內外親戚幫忙共同完成的。

我在邦角村田野時，他們已經丟棄了所有家nat祭筒或過去nat祭的信物。我在村里住了一個多月都沒有見過任何公開的nat儀式，直到三月我在平日少去的另外一個社的水源處，看到了用四根竹子做腳，跨過細細水流撐起的一個用竹篾編織、點綴的方形祭壇和高立的一根竹上綁著好幾個開著口的雞籠，才意識到仍有多少nat的祭獻活動在低調的進行。<sup>31</sup> 只是在當時的邦角，他們會進行的nat祭獻活動，多是在少人經過的地方或是夜晚進行；這些祭獻活動不像上述雙窩鋪的年度家祭，通常不會在家裡留下任何容易看見的實物痕跡。但相對於低調的nat祭獻活動，他們卻對慶賀活動非常熱心。這些慶賀活動包括在家外院場裡放電影，或大家一起跳象腳鼓舞助興的活動；在家內則請會唱古調的人、會搞笑的人以及很多親人、姻親大家一起同樂。邦角新房完成的慶祝活動都在吃過晚飯後進行。會唱調子的男性（多為中老年人）在堂屋火塘邊（見圖1空間m，圖2空間h以及圖3空間j）對唱有對句的進新房古調；會起鬨、搞笑，以女性為主的中老年人，在堂屋下方演出包括舂辛薑

---

家屋歷史上的宿怨，而有可能動用到以狗作犧牲的祭獻。

31 後來我才瞭解這是祭水的祭壇。景頗山上無論哪個支系都有相當類似的祭水祭壇。祭壇形制可參考「村寨網」<http://ethno.ihp.sinica.edu.tw/index.htm> 景頗族相片JP-P-00-004277, JP-P-00-004279。

賀新房、簸飯豆賀新房（見圖2空間i）的即興鬧劇（何翠萍 1999：204-210，Ho 1997：380-97）。

所有景頗支系都沒有標準化他們民間任何形式的對歌、甚至儀式唱詞。類似的內容，會出現在不同的吟誦文類中。與進新房對唱類似的內容就出現在木瑙活動頌師齋瓦所唱的創世紀頌讚辭以及進新房祭師董薩所念的「建房完工祭口舌」的潔淨儀式祭詞中。<sup>32</sup> 齋瓦、董薩與唱調子的人，儘管唱頌內容相似，但，角色不同唱法也不同。<sup>33</sup> 建房調在內容上除了需要說清楚此家人名與地名外，主要需要唱到蓋房子的季節性以及整個蓋房中所牽涉到的竹子、木頭、茅草的宇宙觀來歷，款待幫忙的人的慣習與食物，尤其是水酒的來歷等等。如發現竹子、樹木可以做蓋房材料的動物、小鳥的名字、特性及其由來；模倣各種大自然動物的動作而學會備料、起房蓋屋（找竹子、砍木料、抬木料的方法）的方法——包括從水牛摔尾巴的方式學會如何掄斧頭，從牛身上肋條的排列方式想出如何擺放屋頂的椽子，看竹鼠啃竹根找食物的方式學會如何砍竹子等等。唱到水酒來歷時，還須讚頌水的來歷、火的起源等，因此這個水酒的來源就有可能念得很長。但實際上，視演唱者的狀況、能力與聽者的熱誠度，不同演唱者也可以用短短兩句話帶過。

空間上，讚頌家屋起源的對歌都是男性唱者、聽者（也有女性）圍在上房的火塘邊進行（見圖1空間m，圖2空間h以及圖3空間j）。<sup>34</sup> 從家屋日常使用的慣習看來，這個蓋房起源的對歌，顯然更進一步地脈絡化此空間為慶祝家屋誕生的「男性」空間，是讚頌家的力量源頭的空間。

相對的，春辛薑與簸飯豆的戲碼則把一群女性分為主人家的給妻者和討妻者的角色，以給妻者所帶來辛薑代表生育能力的種子、春辛薑的動作以及把飯豆放在腰間簸箕中扭腰簸飯豆的動作象徵的性行為為核心，一群老女人即興地演出給妻者作為此家再生產力源頭的誇耀，以及討妻者只能巴結的情

32 詳見穆勒儂翻譯整理的進新房調唱詞（2010）。此新房調為筆者在1989年錄製的，其內容大綱，就大同小異地出現在李向前1991年《目瑙齋瓦：景頗族創世紀》以及蕭家成1992年《勒包齋瓦：景頗族創世史詩》的相關段落裡。

33 亦見何翠萍1999：206, 207-8。

34 聽者中也有有興趣的女士。但她們會坐的位置總是在上房火塘的下方，也就是上房靠屋前處。

節（何翠萍1999：208-9）。首先，一群老女人在屋前舂穀處嬉鬧地舂辛薑、之後背著沈重的辛薑腰痠背痛、寸步難移地到走上主人家門口，表演出女性與給妻者作為此家生命綿延源頭的誇示；最後又在上房的下方與小房交界處表演簸飯豆的情節（圖1空間n，圖2空間i）。整個過程就在給妻者代表極盡誇張地用動作、語言炫耀他們的功勞與苦勞，與討妻者代表百般低下討好的情節、動作與語言間流動（Ho 1997：386-388）。她們的活動更進一步地脈絡化了討妻者如何引進這外來的生命源頭進屋的空間過程，以及這些空間作為慶賀家屋誕生的「女性」空間，如何充滿了聯姻給與綿延力量的性質。

但當然所有進新房的慶賀活動都需要有足夠條件配合下才可能進行。載瓦新房調都是由男性來唱。碰上有會唱、喜歡唱調子的人在場，主人家又有足夠的酒時，就會擺酒、擺煙出來，請他們唱。有時，一個很會唱的人，卻碰不上可以與他對唱的，或是兩人唱法之間不能搭配；有時，雖然兩人都能唱，也能對，但是，可能連日到處串親戚、參加婚禮或進新房，酒喝多了或是唱調子唱多了，嗓子啞了或精神不濟時，也會唱得七零八落或不完整（何翠萍2010）。在邦角何家進新房唱對歌的兩位主角，同是何家親戚的一位已經半醉，另一位是已經很累了的誦師董薩。雖然他們都想要替主人家唱進新房的古調，卻對不上幾句，就無法繼續唱下去了（圖2空間h）。但我在邦角仍然聽到三場從夜深唱到凌晨的進新房調。另一方面，逗趣的進新房鬧劇主要就是女人的作戲。沒有會搞笑的幾個女性在場，就做不起來。在邦角何家的進新房慶賀活動中，有一群從傍晚開始就在屋前作戲、鬧鬧的婦女，把戲從屋前屋簷下延展到屋內、上房或堂屋的下方，連續演出了舂辛薑、簸飯豆的戲碼（見圖2空間i），而成為慶賀活動的焦點。最後，還興致勃勃地跟也有搞笑興致的男主人代表演出「送蓋房師傅」的戲碼（圖2空間h）。<sup>35</sup>

35 在邦角村我看過兩次送蓋新房師傅的戲碼。幾位老女人扮演出門賣牛找錢以付錢給蓋房師傅的家主人的代表。她們用各種誇張詼諧動作，如跛行、疲倦、全身酸痛的埋怨等等，敘述找錢的艱辛。幾個人極盡喧譁、滑稽地從上房與廚房交界處表演路途的艱苦，一路走到堂屋火塘的上方，象徵性地把錢拿給家裡的男主人，或是代表師傅的幫忙蓋房的男人。此戲有不同的版本（見下文註釋36），但核心都是在評論出外「找錢」與請師傅蓋房要錢的合理性（有關於山居生活中的「找錢」，請參考何翠萍1999：178-182；Ho 2007）。

這幾場以女人為主的作戲，關鍵是必須有會搞笑的女性帶領扮演給妻者家的代表以及討妻者家的代表才有可能演成。如上述這場有女性作戲慶賀活動的何家，三兄弟在寨子里都算很成功；嫁出去的姐妹不但有固定薪水的政府工作，同時先生還在州級單位工作。三兄弟的母親，相當自豪她家的人丁興旺，所有的戲碼都有她的帶頭參與。同時，何家剛娶了媳婦，媳婦還沒有懷孕。丈人家的母親，也就是何家的給妻者，媳婦的母親，也格外會搞笑。有這兩位核心角色的配合，我看到了最淋漓盡致的進新房笑劇，以及家與聯姻親屬關係競爭的反身表演。<sup>36</sup>

相較於只見到男性親友在上房家nat保護的空間中唱調子（如圖3），有女人帶領做戲的慶賀，不但更生動有趣，還清楚地挑戰了既有家屋親屬倫理中父系、夫居及男性的支配階序。<sup>37</sup>代表父系夫方家屋的男性雖然有時會表示不滿，但仍默許代表姻親的女性以鬧劇形式演出的批判。即使是在男性空間與女性空間沒有連貫地二分的橫式家屋（如圖2），這樣的作戲，仍足以讓所有參與其中的人，表演者和看表演的人，體會到家屋與聯姻孕育力量之間的共構價值，以及家人與姻親間二分交換親屬倫理的認知。<sup>38</sup>

重要的是，這些充滿了歡笑、明朗的慶賀活動，都是即興的。也就是說，在大家都有共識的前提下，只要有人帶領，不需要編劇、排演就可以演出的反思家屋人觀父系夫方親屬價值涵括性的戲碼。但沒有搞笑的老女人帶領，這種做戲就不存在；沒有男性會唱調子的人唱新房調，女人的做戲也就沒有對戲的對象，大家也就無法體會親屬倫理的階序價值是可以被挑戰的可能性。這種搞笑式的即興表演，其實在景頗、載瓦生命儀禮——娶媳

36 同樣的戲碼——春辛薑，雖然也在雷家進新房時演出過，也充滿了笑聲，可是在男主人的抱怨下，作戲作的不長也含蓄許多。但有趣的是，男主人卻和別的喜歡搞笑的男人，演出一場送蓋房師傅的鬧劇（圖2空間h）。水酒撥了滿場、滿身。此送蓋房師傅的情節環繞在用切片的芋頭當成錢，在村人扮演的師傅與主人間，假送錢、實用水酒追逐潑灑以取笑、評論蓋房收錢的現象。

37 不過必需指出的是，進新房慶賀活動的類別很多，包括放電影，或跳象腳鼓舞等，也有男人間的做戲或男女間不同主題的做戲等（如上文與註35、36）。但並不是每種慶賀活動都有如上述性別化的慶賀活動對親屬倫理的階序性或人觀的反身性（何翠萍 2004）有同等挑戰的力道。

38 景頗支系與載瓦支系如何從進新房的慶賀活動中展現對各自不盡相同宇宙觀建構的反思，請見何翠萍1999：204-210。

婦、嫁女兒、進新房、喪禮——的很多關口都有呈現（何翠萍1997，1999，2004）。筆者在既有對景頗人像與人觀研究中曾指出他們人觀建構最重要的特性，不在人像的物質性表徵，而在通過聯姻往來習俗、禮的名目與表演，與物質表徵形成一種虛實相應的鏡像關係；也就是通過儀式作戲的表演（交換），來確立的反身性人觀特性（2004）。<sup>39</sup> 這些笑劇的表演，正在凸顯載瓦文化中的二分交換性。正如上文 Kapferer（2010）所說價值間的張力，在載瓦一方面強調家屋人觀包藏性的整體價值，一方面強調二分共構價值，二者之間必有張力。當前者的涵括性很穩固時，載瓦通過生命儀禮中的表演，強調性別化對立概念間的交換性；而以搞笑風格減少從對等的交換轉化為包藏與被包藏的涵括性階序關係的張力。但，當家屋人觀包藏性的涵括性價值被去涵括化時，既有的張力常是造成變動的關鍵。

## 2. 家屋界限或家屋生命價值的選擇

在國家化的影響如此深入的狀態下，山居載瓦人用不同的方式呈現他們所各自體驗到的國家以及在此國家效應下對家屋親屬價值的表達。邦角人的慶賀活動強調家屋 / 人生命誕生的親屬價值。這些慶祝家屋誕生的活動性別化地表演出生命如何來自人與大自然萬物的交換以及聯姻交換的價值。這類活動一定伴隨著親人與姻親共同參加的宴席。邦角幾個有做進新房慶賀活動的家屋都已經是橫式或混合式的家屋了。但他們以男性與女性為代表，把堂屋分為在火塘周圍的上方與在睡房與堂屋交接處的下方空間（如圖2空間h、i，圖3空間j），在所有人都在場的見證下，戲謔地以生命中來自聯姻交換的再生產價值，挑戰以男性為代表的、來自工作或宇宙觀起源的涵括性生產價值。無論家屋空間形制如何，他們都選擇突出對於生命誕生的慶賀，對姻親在親屬關係價值的強調，挑戰父系、夫居家屋親屬價值的支配性。

相對的，隴川雙窩鋪人與國家政策折衝的方式，則是不做慶賀性的活動，而作年度劃定、修補家屋範圍界限的大型家nat祭獻儀式。雙窩鋪的儀式活動強調家屋與人內外、前後以及上下界限鞏固的宇宙觀價值與涵括性。他

39 有關於生命儀禮中的表演性如何是景頗人觀構成上的重要特質，請見何翠萍 2004：276-279，284-287，299-307，322-323。

們選擇用nat作人與外在不可知世界之間的媒介，以與nat交換的祭儀鞏固家屋與人在天地宇宙間的存在界限，並強調父系傳承家屋的立場。家祭儀式雖然會動用到不少犧牲，參加這些nat祭儀活動的人都是祭儀專家以及少數自家來幫忙的親戚（給妻者的姻親卻完全不會在場），吃的也都是祭祀用的食物，不算是宴席。潞西邦角村與隴川雙窩鋪正展現了載瓦人在國家效應上兩極最不相同的妥協與選擇。

載瓦概念中的nat，雖然他們無常，但人們可以如雙窩鋪人們般通過年度家祭換取他們平安存在的保護；並在家中留下祭獻祂們、曾經與祂們定下保護契約的證據。但在國家干預下，這些原本在想像中可以被主動邀請、與之訂下保護契約的nat，在一般村子裡卻成為只是負面、擾人的nat。人類與nat存在之間的關係被漢人概念中的鬼負面化、妖魔化（demonized）。如在邦角，人們只能在生病時，被動地驅走那些來騷擾他們的nat。雖然人們並沒有因此而去除對nat的信仰，仍舊在有困難時個別化地、不公開地做nat祭獻，但他們喪失了過去對於自我存在表達立場的聲音。他們妥協而選擇用性別化的表演做他們自我存在的表達。

載瓦文化在一九六十、七十年代國家極左時期被去整體化後，面對一九八十年代開始的改革開放政策，除了馬上恢復喪禮再整體化他們的親屬倫理價值外，山居載瓦人通過家祭儀式或慶賀活動的不同選擇，企圖再涵括化他們各自所在意的親屬價值面向。雙窩鋪的年度家祭儀式更在鞏固家屋親屬倫理中父系、夫居、男性包藏女性在內的家屋界限與涵括價值，而邦角進新房性別化的慶賀活動則強調家屋與人生命孕育力量的二類源頭——家與聯姻孕育力量——的共存與競爭關係，挑戰既有家屋人觀的涵括性價值。但無論是男性主導的家祭經驗或性別化的慶賀活動，二者都需要有特定載瓦傳統知識的人懂得祭獻、吟唱，敢於做戲，願意作傳承的條件才有可能。當這種條件不再時，人們只能低調地以沒有做戲表演的宴席過他們的生命儀禮，同時也低調地只在生病時做祭祀nat的儀式。

#### 四、結論：變動中的家屋人觀親屬倫理

二十世紀晚期，家屋在載瓦山居生活中仍是一種表達親屬關係與倫理的存在。這種存在既不是在無視中國國家化族群趨勢的真空狀態下發生，也不是在無視家屋物質條件轉變下一種固定傳統的堅持，而是山居載瓦人從對國家宗教政策與自我處境及預期的理解中，對家屋相關的儀式或慶賀性慣習的選擇性實踐。無論從日常生活空間使用或儀式慶賀活動的體驗，我們看到的是變動中的，而不是一體化、靜滯不動的，家屋人觀價值。

傳統直式家屋在日常生活與儀式的空間使用中相互界定家屋人觀以及與nat共存的存在意義；家屋人觀強調男女二分交換的共構性、父系家屋包藏性的階序價值，以及成為家人生命歷程的空間性意義。這種家屋親屬倫理的階序性與共構性，在落地式或混合式家屋改變中隱約地埋下了價值變動的伏筆：首先，既有的杆欄式空間變為落地式，使得從外到內或是從內到外的緩衝空間沒有了。性別、家人與非家人、人與人魂存在間的區辨不再有家屋空間的依附，而逐漸有不同意義的發展。其次，把房子進出從直式改為橫式，一方面削弱了人們從進出、移動在直式家屋前後空間所能體驗的成為家人的人生歷程，與由此歷程而體驗累積的人觀價值；一方面開創了一個中心空間——堂屋的潛在價值（如上述圖2、圖3的家祭與進新房慶賀空間）。再者，屋外高低邊的消失、建築材質的改變以及傳統直式家屋屋內男女二分高低空間的不見，促成去性別化的空間；減少了人們既有對創造家屋、聯姻二元性孕育力量認知的日常生活空間體驗，同時也創造了獨尊家屋的可能條件。

一九六十、七十年代國家極左政策對載瓦家屋人觀的去整體化後，激起八十年代改革開放開啟後人們主動地再整體化或選擇性地再涵括化他們人觀價值的過程。一九八十年代晚期，載瓦人立即恢復了喪禮，超越家屋物質條件的轉變企圖再整體化他們的家屋人觀價值。同時，不同村寨各自選擇用不同的家屋儀式呈現部份的親屬倫理價值。邦角人選擇生命儀禮的性別化表演來強調家屋生命誕生與姻親的共生交換價值，雙窩鋪人選擇nat家祭界定家屋在宇宙中的存在，強調家屋界限如何通過人與nat的交換而鞏固的價值。這個再整體化的企圖終究只是片面的。

載瓦變動中人觀價值的未來並不樂觀。國家的接觸一方面局限、弱化、鬼魅化了nat的意義；男性主導的儀式價值被視為落後、迷信進而造成nat信仰與自我存在意義定位關係的分離；男性家屋宇宙觀意義的包藏性更備受質疑。另一方面生命儀禮中性別化表演被鄙俗化的傾向，導致越來越少人願意自發地做此類性別化的表演。生命儀禮的慶賀挑戰了既有父系、夫居家屋人觀的階序價值，但被外人甚至景頗、載瓦自己在都市長大的菁英視為鄙俗；家祭活動強調人觀的階序價值卻只能把姻親放在一邊，還被外人甚至景頗、載瓦自己在都市長大的菁英視為落後而迷信。當國家現代化的人口、民族與扶貧政策都一再質疑載瓦家屋人觀與宇宙觀的價值時，Nat儀式或生命儀禮儀式更不容易找到足夠的祭儀專家，搞笑的做戲更不再有人願意帶頭做了。

二十世紀晚期國家化過程中山居載瓦人在「價值」與「權力」間折衝、妥協，一方面對他們無力挽回的親屬價值的斷裂而落寞，一方面更積極地選擇不同儀式或慶賀表演活動再整體化他們的親屬價值，即使這個整體性只是片面的。Eriksen（2009）以Dumont階序理論討論西南太平洋Ambrym人殖民主義與基督教進入他們生活後的文化變遷。他認為Ambrym島的變遷是一種性別化結構形式階序倒轉的過程。載瓦的文化也有性別化的形式區分，但不盡相同；他們的變遷也不是性別化結構階序的倒轉。載瓦的例子告訴我們二十世紀晚期，中國國家效應下的文化變遷是一個人觀整體價值的去整體化，以及再整體化或選擇性的再涵括化過程。這些選擇創造了不同家屋人觀親屬價值的體驗，也形成未來人觀價值單一化的可能變動。

## 五、後記

中國怒江以西與緬甸接壤的沿邊區域，在1950年代以後，因為中華人民共和國的建立而有根本的改變。1950年代以前，居住在這個區域的人，夾在中、緬、泰、傣與湄等政體與國家的「多國邊地」或「間隙地帶」之間，或是雙邊朝貢、多方結盟，或是戰爭、劫掠。他們之間資源，尤其是貿易路線的路權與物權的競爭，是造成此區域人群處於各方勢力不斷離間與重組的「界域」（borderland）狀態的主因。這個「界域」狀態是充滿了跨越文化

與政治空間的人與意象的流動，其文化是不斷地接受挑戰、反身性地建構的（Ortner 1996: 181）。而住在此沿邊高低的克欽、景頗、載瓦等人可以說是如Friedman（2011: 121）所說的不畏國家也不被任何國家完全收編，而傾向自主的政體。<sup>40</sup> 1950年代以後，中國強勢的國家化政策與過程，使住在怒江以西德宏的景頗、載瓦、浪速、茶山等人逐步民族化為中國的景頗族。一般認為中國國家化的高潮到1980年代改革開放政策後，經濟、政治都有相當的鬆動，國家逐漸從一般日常生活中後退。但在德宏，到1990年代當中國與緬甸的關係轉向一個新的經濟合作紀元，也就是緬甸也展開經濟發展政策後，才開始鬆動。<sup>41</sup> 德宏作為中國國家邊界的政治地位開始往經濟地位轉向。進入二十一世紀，中國向東南亞以及全球尋求自然資源保障，而在西南展開往周邊國家的各項交通、經濟開發計畫，並在沿邊縣市建立各項對外連結的橋頭堡計畫，德宏的橋頭堡地位正式啟動。二十一世紀後，對西南邊陲的少數民族而言，中國事實上開始了一個「再國家化」的過程。無論山居或城市景頗、載瓦人的文化變遷都已經不像本文所描述二十世紀末的經歷了。

正是因為二十一世紀後中國邊緣少數民族的發展，是由這再國家化的過程所主導，二十世紀末筆者仍能在載瓦山區看到的，有生氣的、文化再整體化的企圖，已經永遠成為過去。因此筆者認為在本文中集中討論一個時代，建立一個敘述二十世紀末山居載瓦人文化變遷的論文，對於後續民族社會現象的理解正在建立一個扎實的比較基礎。本文顯示二十世紀末山居載瓦人在文化人觀整體價值的變遷仍舊深受早期國家化的影響，而有去整體化、與選擇性的再整體化及涵括化的變遷。二十一世紀後，在國家鼓勵民族觀光政策下，載瓦文化整體性的中心轉移至建立景頗族的認同中。在國家的發展政策

---

40 Friedman對克欽社會的定位是出自其對此區域政體結構模式的比較（2011）。這種說法突出克欽、景頗人歷史上形成有利於隨時能應對情勢而做不同大小規模的劫掠、戰爭的政體現象。但對支撐這種政體的社會結構如何也造成他們在路權、物權上與不同政治、經濟力量折衷、結盟的政治經濟現象卻隱晦不明。Ho（n.d.）與何翠萍等（2011）認為對此區域1950前的歷史應討論政體與政治經濟整合的層面。

41 緬甸在1988年9月23日由「國家法律與秩序恢復委員會」軍政府宣布成立緬甸聯邦（Republic of the Union Myanmar）取代獨立（1948）後建立的緬甸聯邦社會主義共和國（Socialist Republic of the Union Burma），開始他們的經濟發展政策。同時間中國也斷絕對緬共的關係，緬北多個民族武裝力量也與軍政府達成停火協議。中緬之間邊境平靜而開始了一個經濟上合作的新紀元。

強力進入山區後，nat價值只剩下有限制的發展空間，與依附在國家價值之下的次級價值。筆者在討論都市景頗親屬倫理變動的論文中（何翠萍n.d.），描述他們目前去表演化而只有宴席的都市生命儀禮活動的後果。載瓦習俗禮數中精心賦與姻親的親屬倫理角色不再有生活上的可實踐性，導致都市性別化反身性表演的消失。這個消失，失落的不僅是家與聯姻在人觀建立上共構關係的認知，更由於此認知的消失，而導致對於生命來源的一元化與中心化的轉變。「我們是人」的存在價值，在國家不像是過去那類可以協商的不可知外力後，轉為向我們是「景頗族」的存在價值發展（何翠萍2002，Ho 2003）。任何習俗都只有在有景頗習俗的標籤下才有實踐的可能。本文所呈現二十世紀晚期這個國家效應下文化與權力複雜折衝過程的變遷，是載瓦人觀逐步轉向去性別表演化與民族化人觀的過程。

## 參考書目

王承才 Wang, Chengcai

2011a 狠抓工作、落實促進團結進步、奮力實現「十二五」民族工作良好佈局 hen zhua gongzuo, luoshi cujin tuanjie jinbu, fenli shixian “shi er wu” minzu gongzuo lianghao buju [Grasp firmly the work, ensuring consolidation and progress, and strive hard to realize the fine planning of the nationality work of the 12th five-year plan]。網路資源 [Internet Information]，<http://www.ynethnic.gov.cn/Print.aspx?id=3849>，1月20日 [January 20]。

2011b 雲南加快面向西南開放的「橋頭堡」建設 yunnan jiakuai mianxiang xinan kaifang de qiaotoubao jianshe [Yunnan speeds up its construction for its opening the south-west, “Bridge Head” [Qiao-Tou-Bao Project]。網路資源 [Internet Information]，[www.yn.xinhuanet.com](http://www.yn.xinhuanet.com)，03月02日 [March 2]。

王應正 Wang, Yingzheng

2009 貴州省大中型水電工程徵地移民長效補償機制研究 guizhousheng da zhong xing shuidian gongcheng zhengdi yimin changxiao buchang jizhi yanjiu [A study of long-term compensation mechanisms for population relocation and land expropriation during constructions of middle and

large size hydropower stations in Guizhou]。貴州社會科學 Guizhou shehui kexue [Guizhou Social Sciences] 2009(5): 62-66。

吳榮標、賈擘 Wu, Rongbiao and Ye Jia

- 1997 解決移民問題：關係廣西全局發展的一項重大社會工程對岩灘等八個庫區移民安置情況的調查 jieiyue yimin wenti : guanxi guangxi quanju fazhan de yixiang zhongda shehui gongcheng dui yantan deng bage kuqu yimin anzhi qingkuang de diaocha [Solving relocation problems: investigation of the settlement of relocated populations from Yantan and other reservoir areas, A significant social project related to the future development of Guangxi ]。廣西民族研究1997年增刊 kuangxi minzu yanjiu 1997 nian zeng kan [Guangxi Nationality Study, Supplement] 1997: 91-96。

何翠萍 Ho, Ts'ui-p'ing

- 1997a 雲南景頗、載瓦人的喪葬儀禮及「竹」與「家屋」人觀的形成 yunnan jingpo, zaiwa ren de sangzang yili ji "zhu" yu "jiawu" renguan de xingcheng [The construction of "bamboo" and "house" personhood in the funerals of the Jingpo and Ziawa in Yunnan]。發表於[Presented] 「生命儀禮與人觀」小型研討會 "shengmingyili yu renguan" xiaoxing yantaohui [The Workshop on "Life cycle rituals and personhood: an area study of ethnic groups in southwest China"]，中央研究院民族學研究所主辦 zongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo zhuban [Sponsored by Institute of Ethnology, Academia Sinica]，臺北 taibei [Taipei]，5月2日 [May 2]。
- 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 shengming, jijie yu buxiu shehui de jianli: lun jingpo, zaiwa shijian de jiangou yu jiazhi [Life, season, and the creation of an immortal society: a discussion of time and value among the Jingpo and Zaiwa]。刊於 [In] 時間、歷史與記憶 shijian, lishi yu jiyi [Time, history and memory]，黃應貴編 huangyinggui bian [Huang, Ying-kuei, ed]，頁157-228 [Pp. 157-228]。臺北：中央研究院民族學研究所 taibei: zongyang yanjiuyuan minzuxue yangjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。
- 2002 中國景頗社會結群的圖像表徵 zhongguo jingpo shehui jiequn di tuxiang biao zheng [Iconic Representations of Social Groupings of the Jingpo in China]。發表於[Presented] 「人類學的比較與詮釋——慶祝陳奇祿教授八秩華誕國際學術研討會」 renleixue de bijiao yu quanshi - qingzhu chenchilu jiaoshou bazhihuadan guoji xueshu yantaohui [Comparison and interpretation in anthropology: an international conference in honour of professor Chen Chi-lu's eightieth birthday]，國立臺灣大

- 學人類學系主辦guoli taiwandaxue renleixuexi zhuban [Department of Anthropology, National Taiwan University sponsored]，臺北taibei [Taipei]，四月二十六—二十七日[April 26-27]。
- 2004 從景頗人體圖像談人與物的關係cong jingpo renti tuxiang tan ren yu wu de guanxi 從景頗人體圖像談人與物的關係 [Between persons and things: a discussion from Jingpo human figurines]。刊於[In]物與物質文化wu yu wuzhi wenhua [Substance and Material Cultures]，黃應貴編 huangyinggui bian [Huang' Ying-kuei, ed.]，頁261-333 [Pp.261-333]。臺北：中央研究院民族學研究所taibei: zongyang yanjiuyuan minzuxue yangjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。
- 2005b 前言qianyan [Introduction]。刊於[In]「生命儀禮、物與日常生活」專輯(II)“shengming yili, wu yu richang shenghuo” zhuanji (II) [Special issue on “life-cycle rites, objects and everyday life,” Vol. II]，何翠萍編 hecuiping bian [Ho, Tsui-ping, ed.]。民俗曲藝minsu quy [Studies in Chinese ritual, theatre and folklore] 150: 1-26。臺北：施合鄭民俗文化基金會taibei: shihezheng minsu wenhua jijinhui [Taipei: Shih Ho-Cheng Folk Culture Foundation]。
- 2006 「中國西南少數民族村寨網」景頗族相片著錄“zhongguo xinan shaoshu minzu cunzaiwang” jingpo zu xiangpian zhulu [Illustrations of Jingpo pictures in “website of villages of minority nationalities in the southwest China”]。中央研究院歷史語言研究所數位典藏計畫 zhongyangyanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo shuwei diancang jihua [The digital project of special collections of Institute of History and Philology, Academia Sinica]。http://ethno.ihp.sinica.edu.tw/index.htm
- 2008a 儀式的空間脈絡與脈絡化yishi de kongjian mailuo yu mailuohua [Spatial context and contextualization of ritual performance]。刊於[In]非物質文化遺產保護與研究中的田野調方法 fei wuzhi wenhua yichan baohu yu yanjiu zhong de tianye diaocha fangfa [Fieldwork methods in safeguarding and research on the intangible cultural heritage]，王文章編 wangwenzhang bian [Wang Wen-zhang, ed.]，頁168-188 [Pp. 168-188]。北京：文化藝術出版社beijing: wenhua yishu chubanshe [Beijing: Wenhua Yishu Publishing Co.]。
- 2008b 儀式現場的描述意義——記穆勒儂、石瑞芳與我的一段合作研究yishi xianchang de miaoshu yiyi—ji mulenong, shiruifang yu wo de yiduan hezuo yanjiu [The significance of recording of ritual performance on-site: a note on my collaboration with Mu Lenong and Shi Ruifang]。景頗族研究(第一輯) jingpo zu yanjiu(di yi ji) [Researches on Jingpo Nationality, Volume One]，頁149-153 [Pp. 149-153]。

- 2010 記一個景頗進新房調出版的意義與價值（代序）ji yige jingpozu jinxin角度 diao chuban de yiyi yu jiazhi (dai xu) [A note on the meaning and value of the publication of a Jingpo text on house entering antiphonal singing (preface)]。刊於 [In] 景頗族古典經詩 jingpozu gudian jingshi [Traditional Chant of the Jingpo Nationality]，穆勒弄譯 mulenong yi [Mutuq Lenong, trans.]。德宏，雲南：德宏民族出版社 dehong, yunnan: dehong minzu chubanshe [Dehong, Yunnan: Dehong Publishing Co.]。
- 2011 人與家屋：從中國西南幾個族群的例子談起 ren yu jia wu: cong zhongguo xinan jige zuqun di lizi tanqi [Person and house: examples from several ethnic groups in southwest China]。刊於 [In] 區域社會與地方社會 quyue shehui yu difang shehui [Regional studies and local societies]，張江華、張佩國編 zhangjianghua、zhangpeiguo bian [Zhang, Jianghua and Peiguo Zhang, eds.]，頁 296-342 [Pp. 296-342]。上海：學林出版社 shanghai: xuelin chubanshe [Shanghai: Xuelin Publishing Co.]。
- n.d. 劇烈社會變遷下的親屬倫理變動——中國德宏都市景頗族的個案 julie shehui bianqian xia de qinshu lunli biandong — zhongguo dehong dushi jingpozu de gean [Changing kinship ethics during drastic social change — a case study of the urban Jingpo in Dehong, China]。
- 何翠萍、魏捷茲、黃淑莉 Ho Ts'ui-p'ing, James Wilkerson and Shuli Huang
- 2011 Lun James Scott Gaodi Dongnanya Xin Mingming—Zomia de Yiyi yu Weilai 論 James Scott 高地東南亞新命名—Zomia 的意義與未來 [On the significance and prospects of James Scott's coining of the term "Zomia" for upland southeast asia]. Co-authored (with James Wilkerson and Shuli Huang). 歷史人類學學刊 [Journal of History and Anthropology] 9(1): 77-100。
- 俸代瑜 Feng, Dai-yu
- 2004 廣西水電站庫區移民問題的癥結及解決途徑 guangxi shuidian zhan kuqu yimin wenti de zhengjie ji jieyue tujing [The key problems and resolutions of relocating populations of hydropower stations reservoirs, Guangxi]。廣西民族研究 guangxi minzu yanjiu [Guangxi Nationality Study] 2004(1): 105-111。
- 穆勒儂 Mu, Lenong
- n.d. 雙窩鋪家庭祭祀現場描述 shuangwopu jiating jisi xianchang miaoshu [On-site record of the annual house/family worship in the village of Shuangwopu]。
- 穆勒儂譯 Mu, Lenong, trans.
- 2010 景頗族古典經詩 jingpozu gudian jingshi [Traditional Chant of the

- Jingpo Nationality]。德宏，雲南：德宏民族出版社dehong, yunnan: dehong minzu chubanshe [Dehong, Yunnan: Dehong Publishing Co.]。
- Aldelman, Jeremy and Stephen Aron  
 1999 From Borderlands to Borders: Empires, Nation- States, and the Peoples in Between in North American History. *The American Historical Review* 3(2): 814-841.
- Barabantseva, V. Elena  
 2009 Development as Localization: Ethnic Minorities in China's Official Discourse on the Western Development Project. *Critical Asian Studies* 41(2): 225-254.
- Battaglia, Debora  
 1992 The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabarl Mortuary Exchange. *American Ethnologist* 19: 3-18.
- Bray, David  
 2005 Social Space and Governance in Urban China: The Danwei System from Origins to Reform. Stanford University.
- Bubandt, Nils and Ton Otto  
 2010 Anthropology and the Predicaments of Holism. *In Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Ton Otto and Nils Bubandt, eds. Pp. 1-15. Chichester, West Sussex; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Carsten, Janet  
 2000 Introduction: Cultures of Relatedness. *In Cultures of Relatedness*. Janet Carsten, ed. Pp. 1-36. New York: Cambridge University Press.
- Crossley, Pamela Kyle, Helen Siu, Donald Sutton, eds.  
 2006 *Empire at The Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkeley: University of California Press.
- Dumont, Louis  
 1966[1980] *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Gulati trans. Chicago: University of Chicago Press.
- Eriksen, Annelin  
 2009 Gender and Value: Conceptualizing Social Forms on Ambrym, Vanuatu. *In Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. Knut M. Rio and Olaf H. Smedal, eds. Pp. 89-111. New York: Berghahn Books.
- Friedman, Jonathan  
 2011 State, Hinderlands, and Governance in Southeast Asia. Review Article. *Focaal— Journal of Global and Historical Anthropology* 61: 117-122.

Giersch, C. Patterson

- 2006 *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*. Cambridge: Harvard University Press.

Goodman, David S. G.

- 2004 The Campaign to "Open up the West": National, Provincial-Level and Local Perspectives. *The China Quarterly* 178: 317-334.

Hayes, Jack Patrick

- 2007 The Recent Environmental History of Tiger Leaping Gorge: Environmental Degradation and Local Land Development in Northern Yunnan. *Journal of Contemporary China* 16(52): 499-516.

Ho, Ts'ui-p'ing

- 1997 *Exchange, Person and Hierarchy: Rethinking the Kachin*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of Virginia.
- 2003 Spatial and Temporal Markers of Chinese Jingpo Nationality: Entangling the Ephemeral with the Enduring. Paper presented at workshop on Building Territories in the Interethnic Relationships in South-East Asia and South China. Sponsored by Institut de recherche sur le sud-est asiatique. Centre National de la Recherche Scientifique (IRSEA-CNRS), Marseille, France, October 28-29.
- 2007 Rethinking Kachin Wealth Ownership. *In Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E. R. Leach. François Robinne and Mandy Sadan, eds. Pp. 211-255. Leiden: Brill Publishing Co.
- 2013 Gendering Ritual Community across the Chinese Southwest Borderland. *In Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*. David Faure and Ho Ts'ui-p'ing eds. Pp. 206-246. Vancouver: UBC Press.
- n.d. Opium Market and the Kachin Society from 1870s to 1950s — a Rebuttal to Edmund Leach's Oscillation Model in Political System of Highland Burma.

Iteanu, André

- 2009 Hierarchy and Power: A Comparative Attempt under Asymmetrical Lines. *In Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. Knut M. Rio and Olaf H. Smedal, eds. Pp. 331-348. New York: Berghahn Books.

Kapferer, Bruce

- 2010 Louis Dumont and a Holist Anthropology. *In Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Ton Otto and

Nils Bubandt eds. Pp. 187-208. Chichester, West Sussex; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

Kipnis, Andrew B.

- 2001 The Flourishing of Religion in Post-Mao China and the Anthropological Category of Religion. *The Australian Journal of Anthropology* 12(1): 32-46.

Litzinger, Ralph A.

- 2004 The Mobilization of "Nature": Perspectives from North-West Yunnan. *In China's Campaign to "Open Up the West": National, Provincial and Local Perspectives.* David S.G. Goodman, ed. Pp. 174-190. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- 2008 In Search of the Grassroots: Hydroelectric Politics in Northwest Yunnan. *In Grassroots Political Reform in Contemporary China.* Elizabeth J. Perry and Merle Goldman, eds. Pp. 282-299. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Liu, Tzu-kai

- 2013 Reconstructing Cultural Heritage, Imagining Wa Primitiveness in the China/Myanmar Borderlands. *In Cultural Heritage Politics in China.* Helaine Silverman and Tami Blumenfield, eds. Pp. 291-325. New York: Springer.

McKhann, Charles F.

- 2010 Naxi Religion in the Age of Tourism: Persistence and (Re)creation. *In Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State.* Tim Oakes and Donald S. Sutton, eds. Pp. 183-210. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Mosko, Mark S.

- 2010 Deep Wholes: Fractal Holography in Trobriand Agency and Culture. *In Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology.* Ton Otto and Nils Bubandt, eds. Pp. 150-173. Chichester, West Sussex; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

Mosko, Mark S. and Frederick H. Damon, eds.

- 2005 *On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos.* New York: Berghahn Books

Oakes, Tim

- 2006 The village as Theme Park: Mimesis and Authenticity in Chinese Tourism. *In Translocal China: Linkages, Identities, and the Reimagining of Space.* Tim Oakes and Louisa Schein, eds. Pp. 166-192. London and New York: Routledge.

Otto, Ton and Nils Bubandt, eds.

2010 *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Chichester, West Sussex; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

Ortner, Sherry B.

2006 *Updating Practice Theory*. *In Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Pp. 1-18. Durham; London: Duke University Press.

Rio, Knut M. and Olaf H. Smedal

2009a *Hierarchy and Its Alternatives: An Introduction to Movements of Totalization and Detotalization*. *In Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. Knut M. Rio and Olaf H. Smedal, eds. Pp. 1-63. New York: Berghahn Books.

Rio, Knut M. and Olaf H. Smedal, eds.

2009b *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. New York: Berghahn Books.

Robbins, Joel

2009 *Conversion, Hierarchy, and Cultural Change: Value and Syncretism in the Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*. *In Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. Knut M. Rio and Olaf H. Smedal, eds. Pp. 65-88. New York: Berghahn Books.

Sahlins, Marshall

2010 *The Whole is a Part: Intercultural Politics of Order and Change*. *In Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Ton Otto and Nils Bubandt, eds. Pp. 102-126. Chichester, West Sussex; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

Strathern, Marilyn

1987 *Producing Difference: Connections and Disconnections 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.

1991 *One Man and Many Men*. *In Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Maurice Godelier and Marilyn Strathern, eds. Pp. 197-214. Cambridge: Cambridge University Press.

1990 *Artifacts of History: Events and the Interpretation of Images in Culture and History in the Pacific*. *In Transactions of the Finnish Anthropological Society*. Jukka Siikala, ed. Pp. 25-44. Helsinki: Finnish Anthropological Society.

- Sturgeon, Janet C.  
 2009 Quality Control: Resource Access and Local Village Elections in Rural China. *Modern Asian Studies* 43(2): 481-509.
- Tsing, Anna  
 2010 Worlding the Matsutake Diaspora: Or, Can Actor-Network Theory Experiment with Holism. *In Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Ton Otto and Nils Bubandt, eds. Pp. 47-66. Chichester, West Sussex; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Wagner, Roy  
 1974 Are there Social Groups in the New Guinea Highlands? *In Frontiers of Anthropology*. Murray J. Leaf, ed. Pp.95-122. New York: D. Van Nostrand Company.  
 1977 Analogic Kinship: A Daribi Example. *American Ethnologist* 4: 623-42.  
 1991 The Fractal Person. *In Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Maurice Godelier and Marilyn Strathern, eds. Pp. 159-173. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- White, Richard  
 1991 The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Winichakul, Thongchai  
 2003 Writing at the Interstices: Southeast Asian Historians and Postnational Histories in Southeast Asia. *In New Terrains in Southeast Asian History*. Abu Talib Ahmad and Tan Liok Ee, eds. Pp. 3-29. Singapore: Singapore University Press.
- Wu Xiaogang and Donald J. Treiman  
 2004 The Household Registration System and Social Stratification in China: 1995-1996. *Demography* 41(2): 363-384.
- Yang, Xiushi  
 1993 Household Registration, Economic Reform and Migration. *International Migration Review* 27(4): 796-818.

何翠萍

中央研究院民族學研究所

115臺北市南港區研究院路二段128號

tpho@gate.sinica.edu.tw

# Changing Kinship Ethics for Personhood and Relatedness in a “House Society”:

The Hill-Dwelling Zaiwa of Late Twentieth Century China

Ts'ui-p'ing Ho

*Institute of Ethnology, Academia Sinica*

---

The Post-Dumontian discussion of hierarchy highlights the relationship between Dumont's epistemological position on the comparative study of culture against his views on holism and the concept of an encompassing hierarchy of value. The Post-Dumontians argue that Dumont's fluid and open approach to social boundaries in holisms is especially well suited for understanding historical changes that arise from colonial contact and Christian conversion. The aim of this essay is to consider Dumont and the Post-Dumontian discussion in light of the changing kinship ethics for personhood and relatedness within the hill-dwelling Zaiwa house society during the last decades of twentieth century based on fieldwork conducted between 1988 and 2000 in Zaiwa villages in Luxi and Longchuan counties, Dehong Prefecture. With the “opening” policies that were put into practice in China in the 1980s, the cultural practices of the hill-dwelling Zaiwa in Luxi and Longchuan became more heterogeneous as practice, experience, and choice. Surface appearances notwithstanding; state influence over people's everyday lives did not disappear during this era. However, Zaiwa did negotiate with the state over “value” versus “power.” On the one hand, they were experiencing a sense of social detachment due to a loss of kinship as a value that de-totalized their cultural hierarchy of personhood. On the other hand, Zaiwa strategically chose particular rituals or celebrative activities whose intention was to re-encompass and re-totalize kinship as a value. The changes for the hill-

dwelling Zaiwa describe a complicated process of negotiation under the state's gaze that differs from extant descriptions of change in the context of Christian conversion elsewhere in the world.

Key Words: Louis Dumont, holism, cultural change, the Zaiwa, Chinese state effect

---