

返復、延遲與區隔： 福建惠東「不住家」婚後雙居、交換與社會再生產*

簡美玲

交通大學
人文社會學系

婚後雙居意指，婚後的婦女生育子嗣前，多住在原生家庭。對人類社會，這是相對少見的婚後居習俗。但直到二十世紀晚期，婚後雙居仍可見於中國西南和東南的部分族群社會。環繞婚後雙居習俗，1990年代初，福建惠安東部人類學研究開始之際，李亦園老師就積極投入。李老師出生成長於泉州，惠東研究或亦可算是一趟遊子返鄉的心靈之旅。做為老師的學生，在這篇文章，我以受到老師學術啟蒙，初初開展婚後雙居研究的惠東民族誌田野描述與分析為主。本文指出1990年代晚期惠東人的婚儀，涉及縱向的父系氏族傳承和橫向的姻親聯通兩種社會關係。這雙重社會關係的維繫和延續，正是社會再生產的關鍵所在。本文記錄並闡述環繞婚儀相關行為細節，包含「小重行」、「大重行」，有如以社會劇碼的搬演，創造與想像不住家婦女在通婚村落重復往返的現象。誠然本文前提是社會再生產的必須和必然性。然而，惠東不住家的婚後雙居現象，也還涉及社會體系如何形成，是區與他區的分野。其存在因素，變與不變的關鍵。本文雖未涉及前述議題，但蔣炳釗（1989）與李亦園老師（1997），都已提出討論。本文主要闡述惠東親屬、婚姻與性別的獨特意義。由較細微的村落民族誌路徑，探索新娘處於娘家和夫家之間的身份界定、轉變與歸屬，如何通過交換儀式，建構社會整體

*能有這篇文章的完成與出版，受到很多人的幫助與叮促。感謝莊英章老師提供田野研究經費，以及曾少聰老師協助筆者順利進入田野。謝謝福建惠安東部鄉下的長輩與友人，1997年夏天讓筆者習得惠東不住家的民族誌。感謝亦師亦友的余舜德兄與劉斐玟老師，邀約一起為紀念李亦園老師寫文章。謝謝兩位審查先生的寶貴意見，對於此文的修改極具啟發。本文進行書寫與修改時，筆者擔任2018-2019日本京都大學東南亞研究所國際共同合作計畫學者（the Scholar of IPCR, CSEAS, Kyoto University 2018-2019）。感謝速水洋子教授與佐藤若菜助理教授對亞洲族群與性別研究議題的意見交流。最後也謝謝我的學生尤士豪與鄭品潔協助資料的整理。

之特性與價值。這也是本文承先啟後，在惠東研究，已完成與有所突破處。

關鍵詞：交換，婚姻，婚後雙居，社會再生產，福建惠安，中國東南

一、前言

(一) 師生緣起

1990年代，我在清華大學讀人類學研究所。碩士班（1991/9-1994/1）至博士班（1996/9-2002/1），雖然主攻的課題與區域，有了轉變，但李亦園老師，都是我的導師。讀碩士班時，李老師與許木柱老師，兩位專長於臺灣南島民族研究的人類學前輩，指導我在花東縱谷山區奇美阿美族部落，進行醫療人類學民族誌田野研究。讀博士班時，李老師、何翠萍老師、魏捷茲老師，指導我在貴州東部高地山區苗族村寨，進行親屬與婚姻的民族誌田野研究。無論是臺灣南島語族或中國大陸周邊族群的研究，李老師由1960年代起，長達半世紀，持續不斷的人類學民著述，與在臺灣、大陸、東南亞等亞洲華語人類學界，引領開展田野研究與民族誌書寫，影響了許多後輩學生。我也幸運地成為其中一人。

1996年秋天，我在清華大學人類學研究所博士班修業的第一年，先後選修了李老師與何翠萍老師開授的〈中國少數民族〉，以及莊英章老師與魏捷茲老師講授的〈親屬與婚姻〉。這兩門功課的基礎，讓我起心動念，想經由人類學田野研究，較微觀的通過民族誌描述與分析，探索在人類社群相對少見，但在亞洲南方的華南、西南到南亞，卻擁有超越族群邊界，相對普遍的婚後雙居制。雖然由博士論文開始，我對於婚後雙居、交表聯姻、親屬與個人情感的探討，是以雲貴高地東邊的苗族社群及其地方社會為主，進行長期的研究。但是1997年夏天的田野工作與那個時期的文獻閱讀，卻是銜接了李老師、喬健先生與莊英章老師於1990年代初期，兩岸學術交流初初開始的年代。老師們與廈門大學合作，在福建展開惠東地區長住娘家婚姻習俗的人類學田野研究。那個年代李老師所引領的惠東研究與莊英章老師的鼓勵，田野經費的支持，使我能在1997年的夏天，先到惠東進行了一個田野，接著前往貴州台江縣為博士論文進行田野探勘。這一趟由中國東南到西南的田野經驗，對於我後來在貴州東部高地苗族村寨社會，展開較長期的親屬與婚姻研究，以及系列民族誌書寫，是一段重要的啟蒙與田野的實踐之旅。

李亦園老師出生、成長於福建泉州。青年的李老師，為求學來到臺灣。1949年兩岸隔離，老師與父母、家人分離，在臺灣繼續求學、成家、立業。老師生前最後的研究著述，泉州學也列在其中。這有如一個心靈上的返鄉旅程（李菲 2018）。我們或許可如此聯想，在1990年初兩岸學術交流重新開展之時，在福建東部離泉州不算遠的地方，在同是說閩南語的說話社群，惠安東部的長住娘家婚後居習俗，引起人類學民族學者的關注。惠安東部研究開始之際，李老師就積極投入。這或許也是一趟遊子返鄉的心靈之旅。對於做為李老師學生的我，從生命之旅的視野，在這篇紀念李老師的文章，我將以受到老師的學術啟蒙，初初開展婚後雙居研究的惠東民族誌田野描述與分析為主。接著，讓我先從人類學的親屬研究與亞洲南方區域性，來說明婚後雙居制。我希望由此背景進入，來說明惠東人類學研究的學術意義。

（二）區域性的婚後雙居習俗

中國大陸的東南與西南，這個相對地處中原漢文化政治中心邊陲的南方廣大區域，雖多數延續著父系繼嗣婚姻觀念與從夫父居的婚後居制，但在此地區的部分地方社會，還並行另類形式的婚姻與婚後居。雙居制的婚後居，即是其中一種突出於中國東南方至西南邊區社群的婚俗。雙居制意指婦女在婚後生育子嗣之前，多半住在其所出生的原生家庭。對人類社會而言，這是相對少見的婚後居習俗。但直到二十世紀，婚後雙居仍可見於中國西南和東南地區的部分族群社會中（李亦園 1997：35-62）。婚後雙居的文化現象，在不同地區有著不同的實踐過程和名稱的差異。人類學親屬研究稱此為婚後雙居制（*duolocal residence*）、原居制（*natolocal residence*）（Bernard and Good 1984：81），或延遲讓渡的婚姻（*delayed transfer marriage*）（Stockard 1989）。

福建省惠安縣東部沿海地區（即今之崇武、山霞、涂寨、東嶺、淨峰和小岞）說閩南語之地方社群的婦女婚後居，也具有延遲的特性。學者大多以長住娘家來描述此居制。而研究西南中國的苗、瑤與壯、侗語族等邊區社會之少數民族的學者，則多將此居制，稱為不落夫家或緩落夫家。地方用語對此類型婚後居現象的稱呼和學者不同。貴州東部苗人稱坐家（*niangt zix*,

黔東苗語發音)¹ (簡美玲 2009)、惠東地區的不住家 (*bô tuà ke*, 閩南語發音)²和順德地區以普通話發音的不落家 (*pu lo-chia*)、不作家 (*pu tso-chia*)，以及粵語發音的自梳女 (*jihso neuih*) (Stockard 1989)。而且此婚後雙居的文化現象，在西南與東南或華南，有不同的實踐形式：有的是走入婚姻的生活型態與選擇，如貴州東部苗人的已婚女性，最後一定要落入夫家 (*niangt dat deif zix*, 住到男家)；但在福建惠東和廣東順德，女人則除了婚姻與夫家，還可以選擇不婚，如惠安東部進入菜堂的菜姑，和廣東順德及其鄰近地區，居住在姑婆屋的自梳女 (簡美玲、劉塗中 2011: 343-344)。

1980至1990年代，中國南方境內婚後雙居的現象，成為人類學與歷史學關注的一個議題。當時累積較豐碩研究成果的區域，集中在大陸東南沿海地區廣東順德、福建惠東、香山小欖。林惠祥從單線演化的觀點，解釋「雙居制」為母系社會，過渡到父系社會的文化遺存 (林惠祥 1981)。而把此婚後居制與婦女地位的問題，放在整個中國境內各民族的接觸與移民互相影響的層次來討論，也是頗為普遍的觀點 (蔣炳釗 1989；李亦園 1992、1997；莊英章 1993；葉漢明 1999)。Topley (1975: 67-88)、Stockard (1989) 提出女性對父權社會的抗拒，及經濟功能的角度，描述當地婦女利用此婚姻形式，加上蠶絲業所帶來的經濟獨立，形成如此的婚姻策略，來解讀這種婚姻形式之所以存在華南少數漢人社會的可能性。李亦園 (1992: 9) 則以族群認同的表徵來解釋特定人群對雙居制的堅持。他主張從族群結構關係的角度來分析惠安地區族群的結構關係，並認為表現在城外惠東人和城內崇武人的對比，是導致惠東人保持「雙居制」的婚習特色和服裝差異的重要因素。喬健 (1992: 264-265) 提出兩性分工的解釋觀點。他認為惠東地區的女性主要負責粗重、技術性低、費時獲利少的工作。又加上丈夫到外地工作長年不在家的因素，形成「姐妹伴」的團體和合作夥伴。此婚後居是照顧到多方面利益 (包括兼顧農務生產與為夫家傳宗接代，和對姐妹伴的情義與對丈夫的責

1 此處使用的是貴州東部苗語 (Hmub terms) 的羅馬拼音，每個語彙的最後一個字母表聲調並不發音。

2 本文閩南語拼音來源為教育部臺灣閩南語常用詞辭典，https://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/。

任之間的矛盾)，所必須的作法。莊英章（1993：18）則從全貌觀來看惠東婦女的「雙居制」習俗，提出「惠東婦女文化叢」作為瞭解婦女文化現象。他認為此婚俗並不是一件單獨的文化現象，而與惠東婦女承擔家庭的勞務、早婚、姐妹伴普遍、特異的傳統服飾、夫人媽崇拜、以及齋堂菜姑等等現象有密切關係。因而形成一個獨特的文化叢。蕭鳳霞（1996：31-33）則回到19世紀末至20世紀初的歷史時期，將廣東順德和香山小欖地區的雙居制現象，置於整個珠江三角洲的政治和經濟的演化脈絡。蕭鳳霞認為順德地區的不落家，在晚清被小欖地區精英視為身分認同與社會排斥的手段，但在19世紀末至20世紀初，隨順德地區蠶絲業的發展，此不落家婚俗就成為勞動婦女的抗婚策略。因此她認為不落家是女性身分認同與社會地位轉變的象徵（簡美玲、劉塗中 2011：348-349）。

雙居制的婚俗，直到二十世紀末，仍可見於西南少數民族（特別是壯侗、苗瑤兩大語族），以及東南與華南與少數民族有較密切文化接觸的漢人社會。李亦園老師（1997）透過跨文化分析，否定了早期學者用單線演化論、母系社會遺存、婦女反抗和經濟因素等觀點，來解釋大陸東南和西南的雙居制現象，並表達不同文化習俗之間傳播與採借的可能，最後並點出這種特殊風俗與文化表徵之間微妙採借的研究取向。葉漢明（1999：283-284）則從族群涵化（acculturation）的觀點出發，認為東南與華南地區，漢族社會的不落夫家婚俗，是儒家貞操觀與嶺南百越文化，以及婦女對自由要求的一種妥協。葉漢明不只點出族群涵化的問題，也進一步指出地域文化形塑過程中，婦女主體經驗的重要性（簡美玲、劉塗中 2011：348-349）。

綜論前述文獻回顧，我們看到了幾個人類學理論典範的交替：單線演化論、文化區域脈絡下的族群互動、文化要素之採借、變遷，以及文化涵化。再者也有學者由經濟、政治、女性的社會地位來解釋婚後雙居習俗的區域現象。相對於前述宏觀的區域性解釋觀點，Sara Friedman以惠東民族誌描述與分析，由國家與地方，親密政治與性別權力結構的理論視角，闡述此婚後雙居習俗的變遷，及其對於女性情慾情感結構之轉變的影響。Friedman在90年代中期於福建惠安縣東部進行田野，相關研究的書寫多於2000至2008年間發表。綜觀她的研究，數篇文章皆以惠東地區不落夫家的文化為出發點，進行

該地區女性、經濟與國家權力的書寫，且有著重於探討該文化與社會主義實現的交互關係與影響的傾向，例如後毛澤東時代的中國政府與制度如何影響惠東地區的婚姻形式（Friedman 2000a、2000b、2005、2006、2008）。

Sara Friedman著重以傅柯式的後結構典範，討論90年代中期，婚後雙居在惠東地區的鬆動。並以個案說明婚姻結構的轉變，與女性情感、情慾結構及表述轉變的關聯。但同樣是微觀的研究，在90年代末期，筆者所觀察的惠東地區村落社會，儀式、交換與婚後雙居的實踐及意義，仍關鍵的展現親屬、婚姻與性別在該社會的獨特意義。因此本文採取了由較細微的村落民族誌路徑進入，探索新娘在婚姻儀禮、婚禮之後，處於娘家和夫家之間的身份界定、轉變與歸屬，如何通過交換的儀式行動，建構社會整體之特性與價值。

二、一個福建沿海地區婚後雙居社會的田野研究

惠東位於亞洲大陸中國東南沿海，以閩南方言為主，該地區主要的生產活動為漁業、農業與石材雕刻。親屬與婚姻體制，以父系繼嗣、嫁娶婚、婚後從父、從夫居為主。但新嫁娘在未生育子嗣之前，主要是長住在娘家。也就是人類學文獻中所謂的原居型婚後居，或雙居型婚後居—其意為夫妻在婚後最初幾年，並不同居在一屋簷下，而是分開居住。我在清華大學人類學研究所讀博士班的第一個暑假，1997年7月至8月在惠安縣東坑村進行田野研究。這篇文章是以當時田野工作的民族誌資料為基礎，描述、分析惠東的「不住家」婚後居、禮物交換，及社會再生產的關聯。

在許多社會，婚姻都是再生產的主要管道，而環繞著婚姻，則往往密切關聯著禮物交換體系。換言之，人的交換、生產與物的交換、生產與消費，形成一個循環體系（Gregory 1982）。本文以福建省惠安東部地區的原居型婚後雙居為核心，探討該社會制度與生產、交換的關係。有些社會（如西非某些部落）的新郎，是住在青年會所（Bernard and Good 1984：81），惠東地區的新郎與新娘，則分別住在自己所出生的家庭。環繞著這種當地人稱為「不住家」（*bô tuà ke*）的原居型婚後居住制，惠東人建構了一套複雜的禮

物與儀式性的交換體系。本文擬由生產與交換的觀點，來探討婚後居住制與其他生命儀禮之間，相互構成的一套禮物交換體系，以及此交換體系與社會再生產的關聯。最後本文將根據惠東當地人的概念，提出「返復、延遲與區隔」等三個環環扣聯的概念，說明惠東的地區「不住家」制度所展現之「延遲交換」的文化內在邏輯。這方面的討論，將使本文能夠從地方文化的內涵，來掌握惠東人所建構的「延遲交換」概念。

三、婚姻交換、社會再生產與「不住家」

結婚後的一段時期（可能一至數年不等），配偶分開居住。就人類學親屬研究的觀點，這是婚後居住形式的一種，稱為原居型或雙居型婚後居住制。這種婚後雙居的習俗，惠東人稱為「不住家」（*bô tuà ke*）。也就是，新娘婚後沒有立即住進內家或夫家，而繼續住在娘家或外家（原生家庭）。惠東當地人說，「未生子就住家，人會笑」。

「不住家」的新娘，只在春節、清明、七月半，以及農忙的四季（或稱時季，農忙時節），返回夫家。惠東人的觀念裡，「不住家」不單是婚後居住型態，也還指涉女性的獨特身份－「伊是不住家」。但在當代的語用情境，不住家所對應的女性與婚姻的關連，似乎有世代認知的差異。在東坑村的一間藥房裡，老闆年約二十歲的女兒，指著住在對街的好友（她的姐妹伴）對我說，「伊還未結婚，伊也是不住家」（我的朋友未婚，她也屬於不住家的身分）。年輕人的這種講法，50-60歲的中年婦女同意，但70歲以上的老人家卻不認可。老人家說「愛說笑，沒結婚，怎會不住家？」（你在開玩笑，還沒有結婚，怎能說她是不住家的身分）。換言之，在東坑村，老人家的觀念，比較靠近親屬研究所界定的，不住家是指婚後雙居或兩可居。而中年人或年輕人，則將不住家這個用詞所指稱女性的社會身分，由婚後雙居的女性，延展到指稱未婚的女性。這形成有如流行用語般，較為寬鬆的指涉。

「不住家」在惠東也稱為「沒欠債」或“*m̄* 欠債”（不願欠債）。而結了婚的女人，一旦生兒育女，住進夫家，就成為「欠債」。這套「債」的概念，透露「不住家」的觀念、行為、制度，蘊含的交換意義。這也是本文由

惠東地方社會對女人婚後居住制的觀念出發，進而討論婚姻與社會交換體系的基礎。

(一) 婚禮中的交換

如果「不住家」，一個與婚後居住相關的制度，在當地人的觀念裡，帶有「債」的概念，那麼我們便有最基本的理由，可以在婚姻交換體系的脈絡下，進行討論。惠東地區以父系繼嗣為主，實行嫁娶婚。進行婚姻交換的兩個團體，在當地的講法，稱為「男方」與「女方」，或「內家」與「外家」。從聯姻的觀點來看，「內家」（男方）就是「討妻者」，「外家」（女方）就是「給妻者」（表1）。平時他們稱新娘的親母（母親）為「外家阿母」，稱娘家為「外家厝」。以被交換的女人為中心，「內家」與「外家」的內／外之分，說明了父系繼嗣原則，對通婚關係的影響。

表1 婚姻中的內外觀念

內家	男方	討妻者
外家	女方	給妻者

簡美玲 製表

在惠東地區婚姻禮俗進行的程序包含：合婚、壓定（訂婚），及結婚三個階段。合婚主要是看男女的生辰八字合不合（詳細儀式內容參張漢輝、張榮輝 1991：35-37）。合婚後，就可看日子行文定（*teh-tiāⁿ*）之禮。

1. 文定（*teh-tiāⁿ*）

在惠東地區，文定時，男方需給聘禮，以金錢為主。其數目需環繞著「八」與「二」。當地人說，是取其吉祥。因為「八塊二」（*peh khoo ji*）和人的「生辰八字」諧音。十多年來，村子裡為訂婚所付的聘金，從八角二、八塊二元、八十二元，到八百二十元；到90年代末期，已有上千元的聘金。惠東地區訂婚年齡甚早，十歲初頭訂婚的很多。1997年我在東坑村做田野時，中、小學的孩童，行過文定之儀，仍不在少數。我曾訪問好幾個已經*teh-tiāⁿ*的青少年，他們對於這種由父母決定的訂婚，倒是持相當審慎的態度。

例如，當我半認真、半打趣的問道：「*Teh-tiā* 過的，還會交女朋友嗎？」唸高一的阿山，一臉稚氣未脫，很認真的回答我「已經 *teh-tiā*，怎可交女朋友？」。不過如果文定後，想解除婚約也可以。但得視哪方先提。如女方解除婚約，則聘金需退回男方。如男方提出解除婚約，女方則不退聘金。

文定儀式進行時，內家拿出聘金，而外家準備「十二盤」，由媒人交給男方。這十二盤禮包括：麵線（米干）、絲線、鉛錢（*ián tsinn*）、白曲（乾酵母）、一對花、薑（一塊或二塊）、二朵春花（大對花）、龍鳳餅（*ling hōng* 餅）、竹心、茶心，與二盤糖。這些都各有其表徵意義。如，白曲主發，薑主多產（張漢輝、張榮輝 1991：38）；竹心、茶心意謂，女兒或姐妹嫁過去，夫家的人會好好的疼惜；鉛錢意謂「人未到，緣先到」（鉛在當地閩語讀成 *ián*，與「緣」音近）。對於婚事，當地人重緣份，老人家說「婚事千年、萬年，結人緣；竹心、竹葉 *sak khi kiánn*（往前推），人未到，緣先到。」

結婚時外家（即給妻者或女方）會收到金耳環、金戒指、銀褲帶等金屬飾物，與布。在惠東地區，女兒出嫁，外家不送禮。外家比較富裕，則打個戒指帶去。

我多次詢問結婚是否須準備嫁妝，田野裡的阿嬤，陳場說：

外家頭不用準備甚麼，就生個查某（女人）來嫁人。過去查仔（女人）沒有用，嫁去就別人的，外家不用準備一項。人家如果有去送衫褲（表示下聘），就煮麵線給厝邊頭尾。這 *teh* 錢（這筆錢），就給男方去開（結婚的費用由男方花費）。

2. 結婚

根據文獻記載，整套婚禮的儀式過程包含：迎娶前，迎娶當日，以及迎娶後三個階段。迎娶前數日的儀式，包括，「送日帖」（擇定各項儀式進行的時辰），為新人「裁衣」（製純白大禮服，著此服表示成人之意。此服除結婚時穿，以後只在父母喪禮上作為孝服，以及自己身後作壽服用），「安床」（選擇良辰吉時將新婚用的八腳床，由專人安在合適的方位），「搓

丸」（分贈鄰里親友與拜謁外祖的祖厝，即當地所謂的，本家有兒子娶媳婦必須行「三代拜外祖桌腳」之禮），「擔盤」（迎娶前，男方送盤儀至女方致意）（張漢輝、張榮輝 1991：42-47）。

迎娶當日的儀式有，「上頭」（乾冠與坤笄）、「女嫁」、「男婚」、「掀巾」、「食丸」、「伴房」、「鬧洞房」、「橘蛋」、「拜金」、「過官」、「送花」（同上：47-67）。迎娶三日後：「謁見」（婚後第三日晨間，新嫁娘謁見祖先、翁姑、叔伯、嬸姆與平輩親屬）、「探房」（新婚後三日，新娘弟弟來姐夫家探望姐姐，男家一見面需贈予一大紅包，稱結衫帶）、「探井與探灶」（行謁見禮之後，新娘儀式性的挑井水、下廚）、「會親」（新嫁娘過門三日後，隨來探房的弟弟返回娘家探親）（同上：67-72）。

（二）解讀與分析

在這整個婚禮儀式過程中，「交換」就像可大可小的基調，在不同的樂章間跳躍著。以當地所流行的一種對於「媒人」的說法，便生動地點出，成就這場交換的重要角色，穿梭在通婚兩造間進行交換遊戲的意象。惠東當地的人說，為了成就一段婚事，「媒人吃得36頓，*seh tsit lé*底時要結婚，要換*tse*。*Hit tah*吃點，*tsit tah*吃點」（一會兒去問婚期是否決定，一會去談婚禮要交換的禮物。於是這邊吃一餐，那邊也吃一餐）。又如，在入洞房後，新郎首先要向新娘「討上頭衫」，「討雞蛋」，當地人的詮釋是，因為兩人不相識，所以必須以此作為交談的話題。這些例子都點出，在這套婚禮的過程中，透過儀式的進行，與物的給予及接受，交織著人與人之間的交流與溝通，以及新關係的建立。

面對這套婚禮，本文提出以下幾項論點來闡述，惠東當地人對這套禮物交換體系的解讀。其一是它所表現的物與人的交換；其二是不住家的文化設計及其實踐，與婚姻交換儀式之間所存在的關聯。

1. 交換體系

從文定到婚禮，在這整個過程中，有禮物的交換、給予、回禮。以文定為例（見表2），就交換物的內容，作為討妻者的男方，所拿出的是現金、金銀飾物，與衣衫。這些都屬於「有價的寶物」（valuable objects）。置於東坑

的社會經濟脈絡，它們屬於商品體系的一部份。大多數的東坑婦女可清楚說出，十幾、二十年前，結婚時，她收到幾套衣衫，戒指、耳環、首飾幾錢、幾兩重，銀褲帶多重，相當於多少現金價。

表2 討妻者與給妻者的禮物交換

<p>討妻者提出的聘禮 錢、金、銀飾（項鍊、耳環、手鐲、銀褲帶）、衣衫</p>
<p>給妻者的回禮：十二盤 麵線（米干）、絲線、鉛錢、白曲（乾酵母）、對花、薑（一塊或二塊）、二朵春花（大對花）、龍鳳（<i>lǐng hōng</i>）餅、竹心、茶心、糖（二盤）</p>

簡美玲 製表

換言之，所交換的，雖是一種具有保存價值的禮物（銀飾在當地是婦女最普遍的寶物。而據她們的說法，金飾更珍貴，只是金子比較昂貴，所以多用銀飾）但這都已含括在可用現金買賣的市場體系內。而在文定儀式中的聘禮，即便是以紅紙包成的「現金聘禮」，也不僅是商品化的貨幣或現金。我們暫且不論已明顯具有「寶物」、「飾物」意涵與本質的金銀飾物，就「現金聘禮」來看，當地人強調聘金的數目，需有表徵生辰八字的「八」與「二」，便也賦予它象徵的意義。如此，現金包成的聘金，也就不只是商品化的貨幣，而是一種帶有象徵符碼的「禮物」。換言之，以聘金作為女人的交換，便不再只停留於，以物的商品價值作為計量的中心。

相對於討妻者（男方）提出具商品特性的交換物，在文定儀式中，給妻者（女方）給出的是女人，與一些極具表徵色彩的日常物。後者包括麵線、薑、糖等日常用品或食物。這也是女方在收到聘金時，回贈的禮物。而男方收到後，要立即拿回祖厝祭拜，再將這些象徵物放到它們應該擺放的位置。如代表「緣」的鉛錢，投入井中；將通婚兩方的緣份，溶在水中，讓共飲井水的討妻者氏族親人同享此緣。或將代表「多產」的薑，放到廚房水缸底下，讓它發芽，以象徵新娘進門後，為夫家氏族帶來多產的福氣。

被人類學家C. Lévi-Strauss (1969) 喻為人類社會進行交換時「最珍貴寶物」的女人，在惠東的這套婚姻交換體系所被賦予的，又是何種意涵？我

記得在田野訪談時，接著聘金之後，一再的想詢問當地人對「嫁妝」的概念與實踐的情形。我用的語句是「結婚時，外家要準備甚麼東西」。被當地人公認為對地方婚俗最熟悉的阿婆陳場，似乎有些被我的固執惹煩了，她是這麼說的，「外家頭不用準備甚麼，就生個查某來嫁人一這*teh*錢給男方去開」（女方無需特別準備什麼，就生個女兒來嫁入。這筆錢（聘金），就由男家來支出）。因為，「過去查仔沒有用，嫁去就別人的，外家不用準備一項」。在這樣的說法裡，從給妻者的角度來看這場交換，給出女人似乎是一種全然付出的事業，最多也只換來一筆「現金聘禮」。因為作為聘禮中的衣衫與金銀飾，通常是隨新娘，流回討妻的一方。而且當一個女人臨終前，她所得的這些飾物，除了極少數作為陪葬外，是要全數留給媳婦。換言之，作為交換的「寶物」在換來一個女人之後，最後又繼續在它原先所屬的父方氏族流傳著。

至此，當地人所給的觀點以及我的討論，都未離開以物的價值，來評定女人在這場交換的意義與價值。由Melanesian民族誌研究為基礎的人觀與agency的討論出發，Robert Foster（1995）以Tangan的喪儀研究，對「交換」與「交換價值」重新定義的理論觀點－交換的真正價值，並不在於外表明顯的禮物交換形態，而在於從事禮物交換的人，藉此展現相互的關係（Foster 1995：10）。Marilyn Strathern（1988）由物不只是物，且做為一種隱喻，構成了物、男人、女人，三者關係的形式，以此理解重視禮物交換的Melanesian社會的整體特性及意義。銜接聯姻與物之交換的人類學研究典範，何翠萍（2004）則進一步以細膩的民族誌描述及分析，闡述西南邊地行母方交表婚的景頗人群，通過新娘、禮籃、新娘梯等買賣似的物，首先消解一邊的關係，再來構成另一種的牽連與關係。兩方形成一種不斷環環相扣的特性。同時以物的體系與交換的行動及過程，這個行母方交表聯姻的中緬邊地社會，也展現了他們身處於中緬邊境，與不斷變動的當代處境。這幾個出色的交換人類學民族誌研究，啟發本文對惠東婚姻交換的解讀。換言之，通過婚姻儀式中禮物的交換，與女人的交換所表達，或藉以確認的是，「給妻者」與「討妻者」彼此的社會關係。這種社會關係的展現，與儀式交換的關係，我將在接下來兩部份的討論，進一步闡述。

2. 社會再生產

創造人與人的關係，是社會基本的存續要素（Wagner 1977；Foster 1990，1995），所以社會關係的構成與維繫，可視為一種重要而基礎的社會再生產。惠東人通過婚姻與儀式，藉以確認或再造兩層社會關係：一層是縱向的氏族承繼關係，另一層是橫向的，連結「給妻者」與「討妻者」的姻親關係。而且透過儀式，傳達當地人對這兩層關係如何相互關聯的看法。

(1) 縱向的氏族承繼關係：人觀與女性的再生產力

縱向的氏族承繼關係，在惠東地區是一個明顯，而且被強調的主題。例如以祖厝為中心，所建構的父系氏族，是東坑村人群分類的基礎。「同祖厝」、「同親堂」是界分我群的最普遍概念之一。在婚姻儀式與過程中，對氏族傳承之重視，同樣是一個被呈顯的主題。例如迎娶前所進行的「上頭」（即梳頭）、「安床」，迎娶後的「謁見」家人，與「探井探灶」，皆與此相關。以阿金伯對「上頭」、「安床」的一段說明，我們可以做進一步的討論。

安床、上頭都要看時辰。婚前男女各在自己的祖厝上頭（女人多半是在家裡的廳堂即可）。通常是安床完才上頭。上頭時，由「牽新人的」（婦女）陪新郎去祖厝。先以紅圓仔祭拜，並帶把木梳。燒香祭拜後，放一把新竹椅給要上頭的人坐。「牽新人的」牽著那「請出轎」（在婚禮中要擔任請新娘出轎的孩童）的手，拿著木梳，去梳新郎的頭。

如同婚禮前的「裁衣」一樣，「上頭」本身就是一個成年禮的儀式。當地人說：「三十歲未結婚，大家都還叫他，嬰仔。因為他沒經過上頭。上頭後才是大人。」換言之，在這個社會，婚禮的舉行，是一個人能否順利轉為成人的主要因素。將成年禮與婚禮緊密，而又清楚區隔地放在一起，是具有延續氏族生命的表徵意涵。婚禮儀式前半階段的「安床」、「裁衣」與「上頭」，正是此象徵符碼的傳達。

為展現對這層縱向關係的重視，婚禮結束後三日，新娘被正式帶出拜祖，見家人（「謁見」儀式），以及「探井與探灶」。這層關係的深度，可

以從下面這個角度作一種解讀。根據當地人的說法，新娘坐上轎子的那一刻開始，便具有很強的力量。東坑村的細木孀說，「查仔（女人）就結婚時最厲害。古早時連皇帝遇到新娘轎，都要讓」。因此當新娘被迎娶入門，夫家的人就要開始「避新娘」。一個被交換進門的女人，其力量與危險性的基礎為何？我們可以推論，這和女人在父系氏族承繼的過程，所將扮演的再生產角色有密切關聯。在東坑村，新娘入門時，帶進兩塊布，一塊白布，一塊紅布。紅布披掛在床上，白布則是「月內布」，給嬰兒作衣衫，布上頭放著表徵男嗣的*hái-jī*（小泥人）。女人與生命之再生產的密切關係，在此作了極具象徵意涵的傳達。又新娘入新房內，必須到第三日才出房門，去祖厝拜公媽，入廳內喝茶，正式與夫家的家人見面。迴避三日後，「謁見」夫家祖先與家人，以及「探井與探灶」的儀式，才將女人納入這層父系氏族的縱向關係裡。

（2）橫向的「給妻者」與「討妻者」的姻親關係

透過婚姻所構成的另一層關係，是橫向的「給妻者」與「討妻者」的姻親關係。在婚禮的儀式中，這層關係也是展現的重點。例如「文定」時，女方回禮中表徵兩方緣份的鉛錢，或是迎娶時，強調新娘坐轎到夫家時一定要哭。福明孀說：「你再好看也得哭，如此外家才會旺」，都是對通婚雙方關係，表現出一種關切。再者，迎娶前的「擔盤」（男方送盤儀至女方），以及迎娶後三日開始的「探房」與「會親」，也都是對兩方關係的重視。當地的說法，會親是「一頭妻，九頭親」，表徵聯姻在此地方社會構成與展現多層綿密的關係。

總而言之，惠東的婚姻儀式涉及兩重社會關係，一層是以父系氏族為主的繼嗣或傳承關係，一層是通婚團體間的聯姻關係。前者為縱向的父系氏族為主的關係，後者為橫向的跨越通婚團體的關係。為了地方社會的存續與擴展，兩層關係的建立與再生產都是必需的。面對這兩重關係，每個社會有其處理的方式。我們在前面提過，惠東是一個強調父系關聯的社會，對縱向關係的重視與強化，是可以預期。從當地其他的文化體制，也充份說明這點。在此項前提下，他們面對姻親的關係又是如何？這兩重關係是否存在著某種複雜的關聯？

在東坑的習俗裡，新嫁娘於婚後三日起，返回娘家。並來回、返復往返夫家與娘家會親的儀式細節，也許提供我們一個管道瞭解這個文化，如何在維繫縱向氏族之傳承關係的同時，也一再協商確認橫向的姻親關係。

(3) 從「重行」到「延遲的交換」－延伸一種不可忽略的社會關係

新娘出嫁後第三天起，以新娘為主角，開始一趟為期近七日的重復、往返的儀式之旅。這個儀式前後分為三階段，即「返厝」、「小重行」與「大重行」。整個過程大體是，婚後第三天上午結束「避新娘」的禁忌。新娘、新郎進祖厝拜公媽，入廳內吃茶，正式會見夫家親人後，便回娘家，此即所謂「返厝」。當日晚上得回夫家。隔天，也就是婚後第四天，新娘回去外家，晚上再回來夫家，這叫「大重行」。婚後第五天早上又去外家，這次在娘家渡過二晚，稱為「小重行」。婚後第七天，內家的「牽新娘的」，才又去叫新嫁娘回來「內家」過二晚。以後再去外家，就可以開始婚後的不住家。如此就「結束」(tiâu-tit)，以後便可自由走返(見表3)。在交通上，「返厝」時，是用轎扛，不用人等。「大重行」與「小重行」是內家送到路上，外家在路上等，將新娘接去。待小重行結束後，新娘就自己來來去去(見表4)。

表3 「返厝」、「小重行」與「大重行」

第一天	新娘→夫家。避新娘三日(「牽新娘的」牽著新娘，一進門就喊「新娘來囉，閃喔」)
第二天	在夫家(「避新娘」階段)
第三天	結束「避新娘」，進祖厝拜公媽，入廳內「吃茶」(正式會見夫家親人)；「返厝」：三日早上去(娘家)，晚上再回來(夫家)
第四天	「大重行」：四日去外家，晚上回來
第五天	「小重行」：五日早上去外家，渡過二晚
第六天	在外家
第七天	內家的「牽新娘」又去叫回來內家過二晚(這又稱為「叫十日內」，在婚後十日內，按例又可邀新娘來一次)
第八天	住內家
第九天	去外家(開始婚後的不住家，如此就結束(tiâu-tit)，以後便可自由來去)

表4 走返的交通方式

「返厝」：用轎扛，不用人等
「大重行」與「小重行」：內家送到路口，外家在路上等，接新娘
「小重行」結束後，就自己來來去去

簡美玲 製表

對於這段描述，我們可以進一步問的是，正式迎娶儀式之後，經過「謁祖」、與「探井探灶」，新嫁娘已透過儀式化的表徵行動納進夫家體系，何以又如此儀式性的重復表達「往返」的形式，究竟其中蘊含著何種意義？在這整套婚姻儀式過程中，透過各種以交換為主題的儀式細節，我們至少看到兩層社會關係的再生產，其一是父系氏族的傳承，其二是通婚團體的姻親關係。對這兩重關係的處理，孰輕，孰重，不同的社會，有各自創造的方式。在惠東婚姻儀式中的「小重行」與「大重行」，所展現的意義，也包括他們對於這兩重社會關係的態度。這種帶著延遲、反復色彩的儀式，所表現的是惠東人對這兩重關係的思考與掙扎。換言之，對於這個以父系繼嗣為主的地方社會而言，通婚團體間所形成的姻親關係，是一種既是矛盾，卻又不可忽略的力量。因為過強的姻親關係，對於縱向的父系氏族關係，難免是一種負面的拉力。但是對於社會的存續與擴展，向外通婚卻又是基本且必要，因而以通過新嫁娘在新婚期間，重復的走返兩方，表現出在一個著重父系傳承的文化，「給妻者」是一個不可忽視的團體。透過重復、往返之延遲交換的「重行」儀式，正表現出，他們對於此兩造關係之重視與延伸的企圖。

(4) 「重行」與「不住家」－文化符碼的彩排，與其所宣示的意涵

接下來，本文想轉一個岔，從我對惠東婚姻的瞭解過程，來說明婚姻儀式中的「小重行」、「大重行」與「不住家」婚後居住制，兩者所帶有之某種關聯性的理解，與象徵層次上的詮釋。在1997年進行田野之前，我並沒有從文獻中讀過有關「小重行」、「大重行」的記載。但惠東地區「不住家」婦女在特定節日往返夫家與娘家的行為，卻已透過文獻的閱讀（包括如《雙鐺》[陸昭環 1991] 這樣的小說體裁資料），在腦海裡刻下某種印象。而1997年夏天一進入東坑的田野，我也從有「不住家」經驗的婦女口中（事實上，

我所訪談與接觸過的東坑及其附近區域，如，大岸、港漣的已婚婦女，不論年齡高低，全部都有「不住家」的經驗），確定由文獻所獲悉的印象大抵無誤；並進一步得知除了春節、中元節等大節日返夫家外，新嫁娘在代表農忙的「四季」，也會被叫回夫家，如，二月忙種豆，三月採麥，五月為地瓜施肥。而不論是節日或農忙，都是當地自然節令脈動下的結果（見表5）。所以不住家的婦女在特定季節或時期，出現近似集體往返於通婚村落的行為，也是合理、可預期的。

表5 「不住家」期間的往返

二月：種豆（種黃豆）
三月：採麥（ <i>bán bēh</i> ）
五月：地瓜施肥（ <i>ing han-tsi</i> ）
十二月：過年

註：以上為昔日農忙時的「三季」或「四季」（「時季」），不住家婦女才返回夫家。簡美玲製表

我對「不住家」產生一種重復、往返的印象，主要是在這種基底形塑而成。而這種印象在腦海中被沖激起浪花，則是在田野時，首次自阿明伯口中，聽到婚禮中的「大重行」、「小重行」的那一刻。那是1997年七月底的一個傍晚，天色將暗，在東坑市場對面吵雜、昏黃的小藥房內，筆者一邊聽阿明伯張大喉嚨認真的描述，一邊低頭猛作筆記，內心則澎湃不已。因為對我而言，婚後三日起，新嫁娘連續數天進行「返厝」與「大重行」、「小重行」，幾乎是讓「不住家」的主題提前上演，有如進行一種社會劇的彩排與重點提示。它所宣示的是，「不住家」的文化制度，對此社會之重要關係的維繫與再生，扮演不可輕忽的角色。從這樣的角度往內切入，本文下一節針對惠東的不住家婚後居，作比較深入的文化分析。這將使我們對於「不住家」在惠東文化的意義有新的瞭解。

四、「不住家」的內在文化分析

「不住家」婚後居住制度為惠東行父系繼嗣，採從父、從夫居的嫁娶婚體系，添上某種色彩。於是有很多學者想去追溯這制度的由來、源起，以及功能。本文則認為，這樣一個制度，能在一個變遷的社會中持續存在—本文前面提及，不住家在1990年代末期福建惠東地區的許多村莊，還是一個被普遍重視的制度—必定有其深刻意義。因而瞭解此制度所具有的內在文化意涵是重要的。如同本文前面對於婚禮儀式中的「重行」復「重行」的分析，在相同的形式底下，「不住家」或許也展現惠東人對於某種重要社會關係的態度與想法。根據當地人對於「不住家」的說法與相關的儀式行為，本文提出蘊含在「不住家」制度內的三個重要文化主題：延遲、返復與區隔。這三個環環相扣的文化主題，不僅使我們對於「不住家」有新的理解，它們同時也是瞭解惠東地區「不住家」制度，與該社會人際關係之交換與再生產的關鍵。

（一）延遲

新嫁娘出嫁了卻又返回娘家居住，這是從父系社會的觀點，來面對原居型婚後居住形態。換言之，也就是從這種觀點或立場出發，「不住家」才具有延緩交換的婚姻特質。這點特質是惠東當地人所充份理解的—此亦說明惠東是個行父系繼嗣理想之實的群體。在提到不住家的新娘，當地人最常描述的，就是叫新娘的過程。傳統大半的景象是，叫了又叫，新娘還是遲遲不肯去夫家。下面是福順嬸一段極為生動的描述。

沒有人 *tuā tu* 去叫，就 *tuā tu* 來。在伊外家避起來，前場、後場避起來，等到「去叫的」走了，她才轉回去。經常是去叫，也不來。不像現在的少年是，*kiàn* 叫，*kiàn* 來（每回叫，每回來）。

在這場延遲交換的婚姻裡，新娘只要沒有生兒育女，就還是不住家的新娘。結婚十年沒養小孩就還是新娘，也會有人在背後說她是老新娘。³

(二) 返復

然而在延遲交換的過程中，關係的建立還是持續的。事實上根據Charles Piot的說法，如父方交表婚或母方交表婚之類的延遲交換婚姻，反而是擴展關係的管道與設計（1991：415）。同樣的，在具有延遲交換特質的「不住家」制度下，當地人也相對的創造出許多帶有濃厚重復色彩的行為與觀念，來成就延遲的交換行為。例如，婚姻儀式中的「大重行」與「小重行」，可說是最為典型的表徵形式之一。與新嫁娘在「重行」中，返返復復的「行走」意象相串聯的是，在當地人的概念裡，「走」（或「行」）正是那個可具體傳達此項交換事業的主要符碼。他們用「走親」來說明通婚團體間的來往交流；而提到行「不住家」制，已婚女人往往在婚後好多年才有子嗣。在青山宮擔任解籤的蘇州伯也說「要走很久才会有小孩」。

(三) 區隔

在不住家的文化制度中，「生育子嗣」是一個至為關鍵的符碼。因為在當地人的概念裡，不住家的開始與結束，都受到這個「符碼」的牽制。他們說「沒生子就住家，人會笑」，這正展現孕育生命的繁衍，是婚姻與社會再生產之所以緊密關聯之處。生下小孩，新嫁娘返返復復的來往走動，才宣告終止。換言之，通婚團體關係的建立，也從子嗣的誕生才完全確立，但關係的區隔也在此時更為明顯。表現這種關係的建立與區隔，張力最強大的是，新娘觸犯了將小孩生在娘家的禁忌。在這個社會裡，不僅嚴格規定未生子不能住進夫家，而且也規範小孩不能產在娘家。換言之，中間的那條線是十分

3 對於多年未孕的情況，在惠東地區通常以收養子嗣來改變媳婦長住娘家的狀態。又有別於西南周邊的黔東南苗族，有制度化的婚外談情（遊方），結婚後不住家的女性，與婚前的姊妹為伴（查仔伴），原則上是不允許有婚外的感情或踰越的行為。如本文所指出的，被父母安排訂婚了的年輕男性，也有守婚約的觀念。惠東地區行不住家的婚後雙居，但在理想上，則有如漢人傳統般，表現出守貞節的重視。

嚴謹的。依細木孀的描述，觸犯了此忌，當地人的想法與作法是如此戲劇性來呈顯。

生產在外家，外家會倒楣。萬一生在外家，伊阿爸就要用鋤頭來*kút kha liah*（掘腳印）。小孩一下地，還在月內，產婦就要抱小孩回內家。每走一步，阿爸就在後頭，跟著掘一個腳印。嘴裡喊著「斷路囉，不來了」。而後用米篩籃，將掘下的土抬走，表示這女兒是死去，不再來了。

從這段儀式的描述，我們看到姻親間關係的區隔是如此明顯。這與不住家的新娘平時可以千躲萬藏，不論夫家的人如何來叫，娘家都可作她最後的後盾。她若推拖不去夫家，外家厝永遠有她可以安身之處。唯獨除夕夜不能在娘家住，如果不去夫家，子夜時分就得去避廟間（除夕不去夫家，對於新娘與夫家之間，是另一層緊張關係的根源）。這個例子也說明，在特定的儀式性時間裡，要明顯區隔或標示彼此的界線關係。總的來說，這種關係的區隔，與關係的建立是相關聯。我們在前一節談到社會關係的再生，提及在惠東交織的兩重社會關係中，一是縱向的氏族傳承關係，一是橫向的姻親關係。兩層關係在各自的流向上都是連續的，但在關係的交接處，卻必需加以明確區隔，以確保關係的流動方向（我在此處的討論，主要是受了Roy Wagner（1977）以*flow*來談親屬關係之理論概念的影響）可以順利進行。這樣也就清楚說明了，為何惠東女人將子嗣產在娘家，是一大禁忌。因為對於社會關係再生產的過程中，生育繁衍子嗣是縱向氏族關係，最關切的。因此「生育子嗣」這個符碼，若錯落在橫向的姻親網絡上，將會造成兩重關係的混淆。所以利用極具表徵意義的儀式行為來加以區隔、區辨，或確認我群與他者的界限，也就具有積極的意涵。

換言之，雖然相對於華南或東南一般的漢人地方社會，惠東地區因為不住家婚後居的習俗，導致有些不住家女性，要往返走多年，很久才會有小孩。甚至少數會變成十年無子的老新娘。但是惠東社會並非不重視夫家子嗣的問題。通過婚禮儀式的交換物（如文定儀禮上，女家對聘金的回禮，包含

表徵多產的白曲與薑。女人嫁到夫家時，所帶的小泥人表徵子嗣，以及和女人生育有關的白布[月內布]與紅布)，或坐上轎子的新嫁娘，擁有危險的力量，夫家需要迴避。這些都直接或間接展現女性與生育力，有著重要關聯。理想上子嗣必須生在男家。惠東社會以掘腳印的儀式，來公開與象徵性的斷絕嬰孩產在女家所造成的牽扯與模糊了的界線。

五、結語

根據前面的分析，惠東不住家的制度蘊含著「延遲」、「返復」與「區隔」三種文化主題。它們都與社會關係的交換與再生產密切相關。不住家在此，已不只是單純的婚後居住制，它同時也是表徵延遲交換態度的文化制度，與在地社會關係的構成。如同Marilyn Strathern (1988)、Robert Foster (1995) 根據其在Melanesian社會的研究，或何翠萍 (2004) 對中緬邊境景頗人群的研究，都指出，有些交換的重點，並不在於物品價值的衡量，而在於建構一種有意義的相互關係。因此交換在此成為行為者相互建構不同價值的過程，或者成為維繫聯姻理想等社會的集體價值。從惠東婚姻體系與不住家制度的分析，在禮物交換的背後，人們所關心的是，人我關係的建立與區辨。不住家所展現出的延遲交換特質，無論在實質上與表徵上，都可視為當地人對於「氏族傳承」與「姻親擴展」這兩重社會關係的思考與創造的結果。而兩者的互動關係透過重復、往返的儀式，既表現兩造間的不確定性，同時也不斷的延伸彼此的關係。一直到表徵氏族傳承的符碼「子嗣」出現後，才終止這種反反復復走返的交換行為。在這過程中，關係的區辨，遂成為維繫整體社會關係體系持續運行的重要因素。

總括而言，本文通過較為詳盡細緻的微觀陳述，指出1990年代晚期惠東人的婚儀，涉及縱向的父系氏族傳承和橫向的姻親聯通兩種社會關係。這雙重社會關係的維繫和延續，正是社會再生產的關鍵所在。本文也記錄並闡述了環繞婚儀的相關行為細節，包含「小重行」、「大重行」，有如以社會劇碼的搬演，創造與想像不住家婦女在通婚村落重復往返的現象。

誠然本文的前提是社會再生產的必須和必然性。然而，對於惠東不住家的

婚後雙居的現象的探討，也還涉及這樣的社會體系如何形成，是區與他區（特別是「非不住家」地區）的分野。這個婚後雙居習俗在二十世紀中晚期，仍可見於惠東地區。其存在的因素，以及變與不變的關鍵，以至地區間的比較等問題，也都是重要的。雖然本文沒有直接涉及前述議題，但如蔣炳釗（1989）的惠安研究，和李亦園老師（1997）的比較研究，都已探討這方面較為寬廣的議題。而Sara Friedman（2008）對惠東的民族誌研究，則聚焦於描述及討論國家及歷史，與不住家婚後雙居習俗之轉變的影響，及其與惠安社會個人情感、情慾結構的變遷之間的對話性。我在這篇文章主要處理惠東地區展現親屬、婚姻與性別在該社會的獨特意義。因此本文採取了由較細微的村落民族誌路徑進入，探索新娘在婚姻儀禮、婚禮之後，處於娘家和夫家之間的身份界定、轉變與歸屬，如何通過交換的儀式行動，建構社會整體之特性與價值。這也是本文承先啟後，在惠東研究，已完成與有所突破之處。

參考書目

李亦園 Li, Yih-yuan

- 1992 兩岸惠東人的比較研究：理論架構和探討方向 liangan huidongren de bijiao yanjiu: lilun jia gou he tantao fangxiang [The Comparative Study of Huidong People in China and Taiwan: Theoretical Framework and Discussion]。刊於[In]惠東人研究 huidongren yanjiu [The Study of People in Eastern Hui'an], 喬健等主編 Chiao Jian deng zhubian [Chiao Jian, et al., eds.], 頁5-18 [pp. 5-18]。福建：福建教育出版社 fujian: fujian jiaoyu chubanshe [Fujian: Fujian Educational Press]。
- 1997 漢化、土著化或社會演化：從婚姻、居住與婦女看漢族與少數民族之關係 hanhua, tuzhehua huo shehuiyanhua: cong hunyin, juzhu yu funu kan hanzu yu shaoshuminzu zhi guanxi [Sinification, Indigenization and Social Evolution: From the Perspective of Marriage, Residence and Women to Explore the Relations between Han Chinese and the Minority People]。刊於[In]從周邊看漢人的社會與文化 cong zhoubian kan hanren de shehui yu wenhua [A View of Chinese Society and Culture from the Periphery: Essays in Memory of Sung-Hsing Wang], 黃應貴、葉春榮編 Huang Ying-gui, Ye Chun-rong bian [Huang Ying-gui, Ye Chun-rong, eds.], 頁35-62 [pp. 35-62]。臺北：中央研究院民族學研

究所 taipei: zhongyang yanjiuyuan minzushe yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

李菲 Li, Fei

- 2018 “泉州學”的桑梓情與學術關懷——記為李亦園先生晚年所做的口述史補充訪談。“Quanzhouxue” de sangzhiqing yu xueshuguanhua--ji wei Li Yih-yuan xiansheng wannian suo zuo de koushushi buchong fangtan [Nostalgia and Academic Considerations on Quanzhou Study: Oral Historical Interview on Li Yih-yuan] 發表於 [Presented] 二〇一八年人類學高級論壇：李亦園先生學術思想與中國人類學發展研討會 Fabiao yu 2018 renleixue gaojiluntan: Li yih-yuan xiansheng xueshusixiang yu zhongguo renleixue fazhan yantaohui [2018 Advanced Forum of Anthropology: the Symposium on Li Yih-yuan's Thoughts and the Development of Anthropology in China] 武漢：中南民族大學民族學與社會學學院 Wuhan: zhongnan minzudaxue minzuxue yu she huixue xueyuan [Wu Han: College of Ethnology and Sociology, South-Central University for Nationalities]。

何翠萍 Ho, Ts'ui-ping

- 2004 從景頗人體圖像談人與物的關係 cong Jingpo renti tuxiang tan ren yu wu di guangxi [The Relations between Person and Thing: Discussing Body Image among the Jingpo People]。物與物質文化 wu yu wu zhi wen hua [Things and Material Cultures], 黃應貴主編 huang ying gui zhu bian, [Huang Ying-gui, ed.], 頁261-333 [pp. 261-333]。臺北：中央研究院民族學研究所 taipei: zhongyang yanjiuyuan minzushe yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

林惠祥 Lin, Hui-xiang

- 1981 [1962] 論長住娘家風俗的起源及母系制到父系制的過渡 lun changzhu niangjia fengsu de qi yuan ji muxizhi dao fuxizhi de guodu [The Origin of the Custom of Duolocal Post-Marital Residence and the Transition from Matrilineal System to Patrilineal System]。人類學研究所試刊號 renleixue yanjiusuo shikanhao [The Trial Issue for the Institute of Anthropology], 頁94-111 [pp. 94-111]。廈門大學人類學系編 xiamen daxue renleixuexi bian [Edited by Department of Anthropology, Xiamen University]。

張漢輝、張榮輝 Zhang, Han-hui and Zhang, Rong-hui

- 1991 惠安舊風俗索談 hui an jiu feng su suo tan [The Traditional Customs of Hui'an]。福建：惠安縣地方志辦公室 fujian: hui an xian di fang zhi ban gong shi [Fujian: The Office of Chronicles of Hui'an County]。

教育部國語推行委員會 jiao yu bu guo yu tui xing wei yuan hui [The Board on the

Development of National Language]

- 2008 臺灣閩南語常用詞辭典 tai wan min nan yu chang yong ci ci dian [The Southern Fujian Dialect Dictionary]. https://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/, October, 2018。
- 陸昭環 Lu, Zhao-huan
1991 雙鐲 Shuangzhuo [Two Bracelets]。臺北：風雲時代 taimei: fengyunshidai [Taipei: Storm& Stress Publishing]。
- 莊英章 Chuang, Ying-chang
1993 福建惠東婦女文化叢初探 fujian huidong funu wenhuacong chutan [A Study of Women Culture in Huidong, Fujian]。國立臺灣大學考古人類學刊 guoli taiwan daxue kaogurenleixuekan [Bulletin of the Department of Anthropology] 49: 18-35。
- 喬健 Chiao, Chien
1992 惠東地區長住娘家婚俗的解釋與再解釋 huidong diqu changzhu niangjia hunsu de jieshi yu zaijieshi [The explanation and reinterpretation of long-lived maiden's marriage in Huidong district]。刊於[In]惠東人研究 huidongren yanjiu [The Study of People in Eastern Hui'an], 喬健等主編 chiao jian deng zhubian [Chiao Jian, et al., eds.], 頁258-266 [pp. 258-266]。福建：福建教育出版社 fujian: fujian jiaoyu chubanshe [Fujian: Fujian Educational Press]。
- 葉漢明 Yip, Hon-ming
1999 妥協與要求：華南特殊婚俗形成假說 tuoxie yu yaoqiu: huanan teshu hunsu xingcheng jiashuo [Compromise and Requirements: Hypothesis of Special Wedding Customs in South China]。禮教與情慾：前近代中國文化中的後／現代性 lijiao yu qingyu: qianjindai zhongguo wenhua zhong de hou/xiandaixing [Neo-Confucian Orthodoxy and Human Desires: Post/Modernity in Late Imperial Chinese Culture], 熊秉真、呂妙芬主編 xiong bing-zhen, lu miao-fen zhubian [Xiong Bing-Zhen, Lu Miao-Fen, eds.], 頁251-284 [pp. 251-284]。臺北：中央研究院近代史研究所 taipei: zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica]。
- 簡美玲 Chien, Mei-ling
2009 貴州東部高地苗人的情感與婚姻 guizhou dongbu gaodi miaoren de qinggan yu hunyin [Marriage and Sentiment among the Highland Miao in Eastern Guizhou, China]。貴陽：貴州大學出版社 guiyang: guizhou daxue chubanshe [Guiyang: Guizhou University Press]。
- 簡美玲、劉塗中 Chien, Mei-ling and Liu, Tu-zhong
2011 中國南方婚後居與女性的人觀：坐家、菜姑、自梳女的區域性

zhongguo nanfang hunhouju yu nuxing de renguan: zuojia, caigu, zishunu de quyuxing [Regionality of Duolocal Post-Marital Residence, Gender and Personhood in Southern China]。區域文化與地方社會（「區域社會與文化類型」國際研討會論文集）quyuwenhua yu difangshehui (“quyushehui yu wenhualaixing” guojiyantaoahui lunwenji), [Regional Cultures and Local Societies (Proceedings of the International Symposium on “Regional Societies and Cultural Types”)], 張江華、張佩國主編 Zhang Jiang-hua, Zhang Pei-guo zhubian, 頁343-367 [pp. 343-367]。上海 [Shanghai]: 學林出版社 shanghai: xuelin chubanshe [Shanghai: Academia Press]。

蔣炳釗 Jiang, Bing-zhao

1989 惠安地區長住娘家婚俗的歷史考察 huian diqu changzhu niangjia hunsu de lishi kaocha [A Historical Review of the Customs of Duolocal Post-Marital Residence in Hui'an Area]。中國社會科學季刊 zhongguo shehui kexue jikan [Chinese Social Sciences Quarterly] 1989(3): 193-203。

蕭鳳霞 Siu, Helen, Feng-xia

1996 婦女何在？抗婚和華南地域文化的再思考 funu hezai? kanghun he huanan diyuwenhua de zaisikao [Where were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture History]。中國社會科學季刊, 總14期 zhongguo shehuikexue jikan, zongshisiqi [Chinese Social Sciences Quarterly, Volume 14: 24-40]。

Bernard, A and Anthony Good

1984 Descent and Residence. *In* Research Practices in the Study of Kinship. London: Academic Press.

Foster, Robert

1990 Value Without Equivalence: Exchange and Replacement in A Melanesian Society. *Man* 25(1): 54-69.

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

Friedman, Sara

2000a Reluctant Brides and Prosperity's Daughters: Marriage, Labor, and Cultural Change in Southeastern China's Hui'an County. New York: Cornell University.

2000b Spoken Pleasures and Dangerous Desires: Sexuality, Marriage, and the State in Rural Southeastern China. *East Asia* 18(4): 13-39.

2005 The Intimacy of State Power: Marriage, Liberation, and Socialist

- Subjects in Southeastern China. *American Ethnologist* 32(2): 312-327.
- 2006 *Intimate Politics: Marriage, the Market, and State Power in Southeastern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 2008 *The Ties that Bind: Female Homosexuality and the Production of Intimacy in Rural China*. In *Chinese Kinship*. Brandtstädter, Susanne and Gonçalo D Santos, eds. Pp. 109-125. London: Routledge.
- Gregory, C. A.
1982 *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Lévi-Strauss, C.
1969 [1949] *The Elementary Structure of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Piot, Charles
1991 *Of Persons and Things: Some Reflections on African Spheres of Exchange*. *Man(NS)* 26: 405-424.
- Stockard, Janice E.
1989 *Daughters of the Canton Delta: Marriage Pattern and Economic Strategies in South China, 1860-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Topley, Marjorie
1975 *Marriage Resistance in Rural Kwangtung*. In *Women in Chinese Society*, Margery Wolf and Roxane Witke, eds. Pp. 67-88. Stanford: Stanford University Press.
- Wagner, Roy
1977 *Analogic Kinship: A Daribi Example*. *American Ethnologist* 9(4): 623-642.

簡美玲

30272 新竹縣竹北市六家五路一段一號

交通大學人文社會學系

mlchien@faculty.nctu.edu.tw

Return, Delay, and Boundary Making:

Exchange, Social Reproduction, and the Practice of
Duolocal Post-Marital Residence among
Rural Societies in East Hui'an, Fujian

Mei-ling Chien

*Department of Humanities and Social Sciences
Chiao Tung University*

The practice of duolocal post-marital residence means that a married woman will stay with her natal family until her first child is born. Such a custom is relatively unusual for human societies, but it was common among minority peoples in Southwest China and in some rural areas in Southeast China until the late twentieth century. In the early 1990s, there was a research team which aimed to explore this custom in eastern Hui'an. My mentor, Professor Li Yih-yuan was one of the pioneer scholars who was deeply engaged in this research. Inspired by their academic commitment, I started my ethnographic journey on study the anthropology of kinship, marriage and duolocal post-marital residence two decades ago, and have continued till now. This paper is the result of my field work study in rural Hui'an in the summer of 1997. From the description and interpretation of the cultural contents of gift exchange and ritual practice during the wedding ceremony, this paper proposes that there are two layers of social relations: one is the patrilineal relations and the other is the affinal relations. The people maintain and continue these two sets of relations for the value of social reproduction. In this paper, I focus on providing ethnographic data about the details of the gift exchange, wedding ceremony and the ritual practices which present the ethos of duolocal post-marital residence through the cultural foci of "return", "delay" and "boundary making."

Keywords: Exchange, Marriage, Duolocal Post-Marital Residence, Social Reproduction, East Hui'an, Fujian, Southeast China
