

國立台灣大學文學院人類學研究所

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

飄泊中的依歸：

從「家」看雲南 *Hmongb* 人的社會關係

The Homeland of the Rovers :

The Customs Center on “House” to View the social
relationships of *Hmongb* in Yunnan

王乃雯

Nai-Wen Wang

指導教授：黃應貴 教授

Advisor : Ying-Kuei Huang ,Professor

中華民國九十七年九月

Sept, 2008

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

飄泊中的依歸：從「家」看雲南 Hmongb 人的
社會關係

The homeland for the rovers: The customs center on "house" to
view the social relationship on *Hmongb* in Yunnan

本論文係王乃雯君（學號 R94125008）在國立臺灣大學
人類學系完成之碩士學位論文，於民國九十七年九月三十日
承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

黃 立 忠
由 位 貝

（指導教授）



林開世

系主任

黃天恩

謝誌

在完成論文的瞬間，對剛誕生的作品固然滿懷喜悅之感，但隨之而來是更多的感謝之情。這篇論文是我對自己的一個嘗試，是在智識上的也是對社會實踐方式的摸索。然而，這個嘗試能踏出第一步，必須歸功於一路上曾經給予支持與鼓勵的師長及親朋好友。

在研究所求學歷程中，感謝指導教授黃應貴老師所給予各種支持，包括了課堂上的嚴謹要求、積極鼓勵我參加與中國西南相關的研討會、論文方向上的提點以及論文寫作中的寬容支持，使我能在此陌生的領域中，循序漸進地摸索出一條可行的道路，老師在治學上的認真精神和對「人」本身的關懷，更像是一股潛隱的力量推動著學生前行，而師母用心贈與 *Hmongb* 人相關書籍與生活上的關照，則讓我倍感溫馨。也謝謝口試中林開世老師將論文的理論定位給予了更全面的關照、何翠萍老師將文中的民族誌現象賦予了更細緻的區辨，促使我進一步思考更多的可能性。

回顧大學時代，夏潮作為我社會思想的啟蒙地，開啟了我對社會批判及反觀自照的視野，讓我得以從不同角度重新去思考當時所感到疑惑與不滿的社會現象，雖然，在研究所階段我選擇了另一種方式來回答問題，但無疑地，那段歲月奠定了我朝向社會科學的基礎，而與諸多朋友們在讀書會中的討論過程，也成為我大學生涯中最可貴的經驗之一。政大民族系張駿逸老師則是引領我進入中國西南的重要推手，讓我從此一頭栽進了這片文化紛陳而豐美的土地；在進入田野的過程中，雲南社科院顏恩泉老師及師母熱情而毫不保留的協助，讓深處異地的遊子感受到無比的溫暖和依靠。馬關縣熊希副局長則在田野中給予了許多幫忙，以及從 *Hmongb* 人知識份子的角度懇切地提出期許，讓我為之動容。田野期間，友善而熱情的村民朋友們，為我的生命留下了無可取代的珍貴記憶，物質相對匱乏下，中國農村所煥發抖擻而堅毅的韌性令人難忘，這也促使我去反省在村民的熱情下，作為一個研究者該如何肩負社會責任與期許。在苗文拼寫上，謝謝布高小學汪茂芬老師以其豐富的經歷和身為 *Hmongb* 人的立場耐心教我辨識音調及詞義解析，讓我得以更清楚地掌握住一些重要概念。此外，感謝北京清華大學杭間老師，從田野前、田野中到論文寫作時的熱心幫忙與鼓勵，而您以過來人身份對集體時代的生命經驗分享，也讓我在面對田野資料時萌發了不少靈感。

在田野結束、論文架構形成的階段，謝謝顏學誠老師在一些重要概念上的提醒、王梅霞老師對論文寫作與資料整理中可能遭遇的問題的經驗分享、陳文德老師不時的關懷。論文寫作中，當我遭遇極大瓶頸與困難時，謝謝楊淑媛學姐與鄭依億學姐的即時鼓勵和務實叮嚀，讓我得以克服障礙終至完成全文。在研究所的

階段，很高興能有許多朋友們的相互支持，包括郁茜學姐在求學路上的提點及耐心聆聽我拉雜的許多想法、品姮學姐在我每每感到焦慮時以善意的微笑和打氣化解我的不安、大怡君學姐在關鍵時刻提出適時的建議、縈瑩學姐在口試前夕越洋的祝福、宜羚、盈如、李克、意智三年多的同窗之誼、學妹婉容溫暖的問候、淑莉學姐慨然出借在台灣遍尋不著的 Chindarsi 一書，還有許許多多沒有列名的朋友師長，謝謝你們的陪伴與鼓勵。

這本論文得以完成，另外一群幕後功臣則是我的家人。謝謝乾爹黃慶萱在求學路上的叮嚀與支持；謝謝爸爸和媽媽總是給予最寬大的包容和義無反顧的協助；謝謝姊姊在關鍵時刻扮演著「過來人」的情緒窗口，抒解了我的不安與疑慮。謝謝宗霖，一路上很高興能有你相伴，很享受與你在一起思辨與討論的時光，享受兩個學科間既針鋒相對又截長補短的知識樂趣，也謝謝你在一路上承擔了我的許多壓力並鼓勵我尋找自己的定位。

紙短情長，但願在這一篇小小的謝誌中，能表達我的感謝之情於一萬，這本論文或許還有許多未臻完善之處，但我仍誠心地將這個階段性的成果獻給一路上曾給予我支持和鼓勵的師長及親朋好友，謝謝你們！

本論文承蒙「中央研究院民族學研究所與台灣大學人類學研究所研究培訓計畫」、「台灣大學邁向頂尖大學計畫」、「中華發展基金管理會獎學金」、「傅斯年紀念獎學金」、「芮逸夫紀念獎學金」支持贊助，特此致謝。

乃雯

2008/10/05 於台北·南港

論文摘要

過往許多文獻中，透露了 *Hmongb* 人親屬關係的動態性，且多半以刀耕火耨的生業型態或因戰亂造成的頻繁搬家所需，來說明他們需建立一個彈性較大、可在搬家時去認親的親屬範疇。但經常性的遷徙可否作為 *Hmongb* 人在親屬觀念上的主要基礎，卻是值得思考的，因為此一解釋可能僅是基於現象所提出的功能論解釋，Sahlins (1976) 曾針對功能論式的闡述提出不同看法並指明：「文化具有自身的邏輯，而非由其外在物質條件所決定」，易言之，「經濟基礎」是實踐活動中的象徵圖式，而不是象徵活動中的實踐圖式。但 Sahlins 也沒有迴避實踐對文化形式的影響，反倒認為物質力量影響的結果，是依賴於它們的文化包容程度。在此前提下，值得進一步探究的是我們可否以更基本的文化特質，或套用 Sahlins 所言：「什麼是 *Hmongb* 的『意義理性』？」來回答該社會的特色，筆者並希冀以此來面對本文所欲回答的第二個問題：在 1952 年的土改、1958 年至 1979 年的人民公社時期，直到家庭聯產承包、節育政策後，原有的文化機制如何去扣連 (articulation) 新的外在條件。在國家力量的強制介入下，地方社會組織固然被施予了積極的「改造」，但大社會對地方的影響，如僅以外在形式的功利主義權力觀之，則過於單向且忽略了意識形態作為介入地方運作的可能形式，故重新去探討 *Hmongb* 人的意義理性，亦有助於我們去理解當代的情境。

本文立基於文獻中所透露出「家」在該社會中的重要特質，分別以父系群體、姻親、地緣團體等三種主要社會關係作為分析範疇，並從田野的觀察中進一步指出「以家為關係核心」的特質及文化系統中「家」的象徵意涵，如何在當代發揮其影響力。

關鍵字：「家」、結群意理、遷徙、社會變遷、雲南 *Hmongb* 人 (苗族)

Abstract

Many papers have revealed the flexibility of Hmongb interfamily relationships, often ascribing this characteristic to the state of continual migration due to slash and burn agricultural methods and post-war disorder. These researchers have proposed that such conditions may explain the establishment of a relatively flexible kinship category beneficial to the task of finding relatives when on the move. However, this interpretation is flawed in that it is based solely on appearances. Sahlins (1976) has stated that “every culture has its logic, and is not determined by the outside material conditions.” In other words, an “economic basis” is a symbolic scheme of practical activity, not just the practical scheme in symbolic activity. Sahlins did not mean that the material forces and constraints are left out of account, or they have no real effects on culture order. It is that the nature of the effects cannot be read from the nature of the forces, for the material effects depend on their culture encompassment. The very form of social existence of material force is determined by its integration in the culture system (ibid. : 206). Taking this as premise, we may explore the validity of interpreting social characteristics by way of a more essential cultural quality, what Sahlins referred to as the “symbolic or meaningful reason” of the Hmongb. This explanation may also help to describe Hmongb society in the aftermath of land reform in 1952, the period of people’s communes from 1958 to 1978, the household contract responsibility system, birth planning policies, et cetera. Although appearances suggest that the state impressed a strong plan to reconstruct traditional social order, we must be careful not to ignore the powerful impact of local society on these processes. In other words, while the Hmongb have been gradually absorbed into the new state bureaucracy, how can originally existing cultural mechanisms “articulate” new outside conditions in this new environment? This is also a question this paper will address.

Reference material clearly shows that the concepts of house and family both play important roles in Hmongb society. Therefore, in this paper I analyze these two factors through the lens of three major social categories: the patrilineal group, affinity relationship, and groups in the locality. From observations made during my field research, I also indicate how the characteristic “family centered relationships” as well as the symbolic meaning of “house” in the Hmongb cultural system influence this society today.

Keywords : “house” , “family” , the ideology of grouping, migration, social change, Hmongb (Miao Zu) in Yunnan

目次

第一章 緒論	1
第一節 問題意識的緣起.....	1
第二節 文獻回顧及章節安排.....	3
第三節 研究方法.....	8
第二章 田野概述	10
第一節 <i>Hmongb</i> 人社會的一般特性.....	10
第二節 進入田野.....	11
第三章 父系群體、「家神」(<i>dlangb khuat</i>)與「家」的轉換	15
第一節 <i>Hmongb</i> 人社會中的父系親屬範疇.....	15
(一) <i>khuat</i> (姓/氏族)	15
(二) <i>ib ob gud dix</i> (一家兄弟、自家兄弟)	17
(三) <i>ib yif nenb</i> (一家人)	19
第二節 <i>dlangb khuat</i>	22
(一) <i>ghab longx</i> 、 <i>nbuat longx</i> (獻財神)	23
(二) <i>nbuat drongx</i> (敬門豬)	24
(三) <i>nbuat dlangb</i> (老母豬鬼)	25
(四) <i>nyox dlangb</i> (牛鬼)	26
(五) 討論.....	27
第三節 靈魂 (<i>blis</i>) 與家.....	29
(一) 人的構成.....	29
1、 <i>Hmongb</i> 人的人觀.....	29
2、從兩個常見儀式中看人觀意涵.....	31
(二) 家的構成.....	33
1、家屋的興建與空間配置.....	34
2、家的運作與維持.....	36
3、家屋內的神祇 (<i>dlangb khuat</i>)	37
4、比較視野中看 <i>Hmongb</i> 人的平權意理.....	40
(三) 喪禮中的家屋空間.....	41
(四) 討論.....	45
第四節 家族祭儀的改變與統一.....	46
第五節 小結.....	49
第四章 姻親 (<i>nenx zhangd</i>) 之間—由交換建立起的紐帶	51
第一節 婚姻關係的建立.....	51
第二節 小孩的誕生.....	55
(一) 老名與親從子名的意義.....	55
(二) 祝米酒.....	56

第三節	年節中的「禮尚往來」.....	57
第四節	從喪禮中看姻親的互動.....	59
第五節	小結.....	62
第五章	地緣中的群體互動.....	63
第一節	地緣群體的形成與村落祭儀.....	63
第二節	跨村落的節慶——花山節 (<i>nghouk daox</i>)	67
第三節	小結.....	69
第六章	歷史過程中的社會關係.....	71
第一節	土地改革前到集體時代的轉變.....	71
(一)	從飄泊四方到定著一地.....	71
(二)	「家」與「集體」的嵌合.....	72
(三)	「權力」的重組與「集體」的高張.....	74
第二節	後集體時代——改革開放/土地分到戶後的觀察	75
(一)	組織「改造」v.s 思想「改造」	75
(二)	文化意理與社會關係的裂變.....	78
(三)	轉換中的「關係」與「認同形式」.....	79
(四)	發展的機緣與限制.....	81
第三節	綜合討論.....	84
(一)	「理性」化與「禮性」化.....	84
(二)	社會網路的差異化.....	86
(三)	交換媒介轉變與村內競爭關係.....	86
第七章	結論與未來發展議題.....	88
第一節	論文定位：從家看雲南 <i>Hmongb</i> 人的社會關係.....	88
(一)	作為關係核心的「家」：社會行動與象徵系統中的意義.....	88
(二)	姻親間的交換：以「家」為主體的互動.....	89
(三)	從「家」看 <i>Hmongb</i> 人社會如何可能？ 從平權意理觀之.....	90
(四)	當代場景中文化的「抽象繼承」	91
(五)	「關係」的重新定位與「家」的社會位置.....	92
第二節	未來發展議題.....	94
(一)	「household」的地方觀點.....	94
(二)	文化採借？什麼是文化？	95
	參考文獻.....	97
附錄一	拼音說明及苗漢詞彙對照.....	105
附表一	雲南省苗族人口分佈表.....	109
附圖一	中國境內苗族方言主要分佈地區示意圖.....	111
附圖二	苗族遷入雲南主要路線圖.....	112
附圖三	夾寒箐鎮地區圖.....	113

第一章 緒論

第一節 問題意識的緣起

二零零二年，因緣際會中筆者第一次進入 *Hmongb* 人¹村寨蒐集民間紡織工藝及圖紋象徵意涵，田野的時間並不很長，但點滴故事，卻隨著時間的流淌匯聚成記憶的長河，召喚我重回田野解答心中的疑惑。當時，地方上有位大伯說 *Hmongb* 人以前是有文字的，有一回老祖宗受到漢人驅趕，在渡河時把記有苗文的書放在肩上，但因河水湍急沖走了書本，*Hmongb* 人從此失去了文字。但他們也很聰明，把歷史改記在女人的裙子上，如此，不論他們搬到哪，後代子孫都知道自己是來自何方。在與幾位奶奶聊天中，她們也說麻裙上有兩條橫紋，代表老祖是過了兩條大河才來到這裡，一旁的大叔補充解釋那就是長江與黃河。在田野中這故事一再流傳，也說明了對當地 *Hmongb* 人而言，長途且長時的遷徙，無疑是歷史中深刻的主旋律。然而，在漫長的遷徙過程中，該族群如何維持其社會連帶，卻是個引人入勝的問題。

在中南半島上，也分佈著近一百二十五萬的 *Hmongb* 人（石茂明 2004：201）。近代以來，當地 *Hmongb* 人受到國際學界的關注，也與遷徙問題多少相關。其一是因其刀耕火耨的生業型態與鴉片種植的問題，致使早期進入泰北研究的人類學者諸如 Geddes 是在聯合國委託下，進行農作轉植的可行性調查；其次，在美國於越、寮邊境策動秘密戰爭²後，寮國政府對當地 *Hmongb* 人進行大規模清剿，致使大批難民逃往泰國，並在政治庇護下輾轉流亡到美、法、澳、法屬圭亞那等地，從而導致這些國家興起一股討論 *Hmongb* 人認同與適應的熱潮。

在早期幾本 *Hmongb* 人的民族誌中，其問題意識主要集中在 *Hmongb* 人的「經濟」行為如何影響其社會型態，其中又以 Geddes（1976）以及 Copper（1976）兩本著作為代表。Geddes 一書廣泛涉及了 *Hmongb* 人生活中的各個面向，但這

¹ 本文主要討論對象是中國境內被歸於「苗族」的 *Hmongb* 人。「苗族」中，凡屬西部方言下川黔滇次方言者，皆自稱 *Hmongb*，為一跨境族群。行文中，若涉報導人的自我指稱時，保留其原文，其餘地方皆以 *Hmongb* 作為指涉以區別「苗族」下的其他支系。

² 這場戰爭所雇用的大多是當時深處山區의 *Hmongb* 人傭兵，與在越戰主戰場上美國士兵（1961-1975）所扮演的角色有所不同，故名之為秘密戰爭（secret war）。詳情可以參閱 Quincy（2000）。

種取向是建立在連結生態適應、社會結構及週期性遷徙的因果—功能模型上，使得作者在書中第一部份所推論的社會結構，成為後半解說 *Hmongb* 人經濟型態的援引資料。Geddes 認為不同關係範疇的重要性非常倚賴於與之相關的社會利益，關係所扮演的角色，只能透過文化脈絡以及人們所應對的特殊環境才能理解，這也是為什麼在面對所謂的社會結構時，社會行為上有如此大的彈性空間 (ibid. : 71)，但，這裡必須特別強調的是，他所定義的「文化脈絡」是以生態系統的適應為出發點。換言之，Geddes 認為特殊情境下的社會利益，主導了人們的實際行為。

至於 Cooper 的博士論文，則以馬克斯主義的觀點來分析鴉片種植的過程中如何影響 *Hmongb* 人經濟的商業化，並進而造成了性別的階層化以及階級的形成。他分析了四個村子並歸納出三種遷徙的類型：lineal、explosive、divisive。在資源尚豐的前提下，lineal 是作為 *Hmongb* 人遷徙的首選形式，它基本上維持了一村為一個世系群的理想，並藉由暫時性的遷移，來填補生產上的不足。不過，在刀耕火耨的生業型態下，資源的消耗殆盡，使得遷徙的形式逐漸轉為各自謀生的模式；在村落的組成上，姓氏也開始多元化，有些地方甚至出現不同支系的混居現象。地利的加速消耗，與鴉片的種植有關，而鴉片所帶來的利益也是作者認為性別階層化與階級形成的肇始。

兩者在方法論上皆取道於外部條件對地方社會型態的限制，但這樣的方式卻有值得商榷之處。首先，在論述結構的安排上，兩本著作都將 *Hmongb* 人的社會型態與風俗視為一被動（不具主體性）的「上層建築」，為生產力和生產關係等「下層建築」所反映。這裡牽涉到第二個問題是，他們以現象來解釋現象本身——比如以社會型態的變遷來自生產條件的改變作為推論，出現了一種以結果解釋原因的套套邏輯，並沒有真正說明變遷所採取的形式是在怎樣的機制下形成。換言之，外部條件的限制，必須是在被當地人所認識/認知後，才得以發揮它不同的影響力，但在兩位作者的論述中，當地人賴以行動的意義體系到底如何運作是付之闕如的。在缺乏土著觀點 (native point of view) 下，所產生的另一個問題是，這兩本著作於許多環節上，皆以某些既有的客觀假定來解釋現象產生的過程，最為明顯的一點即是其推論過程中，皆是以西方經濟學觀點下的「理性人」（個人利益最大化）作為其不證自明的假定，使得其雖試圖說明地方社會與外在環境的辯證關係，卻因此一缺失而缺乏足夠的說服力。

那麼，如果問題的焦點在於過往研究忽略了當地主觀文化條件及其主體性，接下來該問的是，哪些線索透露了可能的解套方案？回到既有文獻裡，頻繁遷徙及大分散、小集中的分佈型態作為該族群最為突出的現象，即是一個很好的切入

點。在其作為一外顯的社會現象下，不可忽略的是，外在客觀限制如何與主觀文化條件在歷史中形成辯證關係。由此，筆者認為首先需要去瞭解當地的結群意理為何，才能進一步解釋外部條件對當地的限制，而這也是本文的問題意識之一。

移動中的結群方式進一步牽涉到親屬的認同問題。在過去文獻中，描述了 *Hmongb* 人親屬關係的動態性，而學者們多以刀耕火耨的生業型態及戰亂所造成的頻繁搬遷來說明 *Hmongb* 人需建立一個彈性較大的親屬網絡，以方便他們在搬家時，可藉由認親來尋找依附對象。上文中已指陳這種解釋方式的缺失，這裡還進一步涉及到 Sahlins (1976) 所指明的一個概念——「文化具有自身的邏輯，而非由外在物質條件所決定」。Sahlins 沒有迴避實踐對於文化形式的影響，反倒是認為物質力量影響的結果，依賴於它們的文化包容程度；換言之，物質力量的社會存在形式，是由它在文化系統中的整合程度而定。在此前提下，我們是否可用更基本的文化特質，或以 Sahlins 的話來說什麼是 *Hmongb* 人的「意義理性」，來面對本文所欲回答的第二個問題——在經歷一九五二年的土改、一九五八年至一九七九年的人民公社時期、以至家庭聯產承包、計畫生育等過程後，*Hmongb* 人以何種方式去扣連 (articulation) 新的情境。國家力量的介入，固然在社會組織上施予了積極的「改造」效果，但大社會對地方的影響，如僅以從外向內、由上至下的功利主義權力觀觀之，則過於單向度，且忽略了意識形態作為介入地方運作的可能途徑，這也是筆者為何希望從 *Hmongb* 人的「意義理性」作為觀察起點的原因之一。

第二節 文獻回顧及章節安排

綜合上述的主要關懷後，在既有民族誌中，提供了哪些訊息可作為進一步的切入點？爬梳過往材料，可以發現「家」在 *Hmongb* 人的社會生活中，扮演極為突出的角色。它不但為生計經濟的主要組織，亦是搬遷時的移動單位，甚至多數的儀式執行及庇護，也以「家」為主角 (Geddes 1976; Cooper 1980; Ovesen 1995; Cooper ed. 1998)，在其象徵系統中，「家」亦為 *Hmongb* 人宇宙觀的映射 (Tapp 1989: 63)。換句話說，不論把「家」視為一社會組織，或由「家」所蘊含的豐沛象徵性來看，它都是一具有潛力的起點來重新處理 *Hmongb* 人的社會結構與文化系統。但遺憾的是，這些資料中雖透露了「家」的重要性，可大多僅停留在現象的描述上，對於什麼是「家」的地方觀點，仍缺乏系統的說明。

人類學傳統上主要把「家」的議題分為 house(家屋)、family(家庭)、household(家戶)等三個面向來談，而三者間往往又有一定的關連。從家屋著手的討論，多半著重於其中所展演的象徵意涵，Bourdieu (1990 [1970])〈*The Kabyle House or the World Reversed*〉一文即為典型。Bourdieu 認為「家」作為一個有衍生力結

構 (generative schemes) 的客體化集合，讓人們在秩序化空間的移動中，透過身體的「閱讀」而使家屋成為人們的記憶機制。在 *Kabyle* 人的觀念裡，家屋為許多同質異形對立所組成的微觀世界，它與宇宙其他部分，一方面保持了一種對應關係，另一方面又是一種對立關係。簡言之，結構 $a : b :: b1 : b2$ 可以將無限多的已知資訊放入這簡潔的劃分原則，在創造對立的也同時促成整合 (ibid. : 277)。具體呈現在民族誌上的特色是，同樣的對比關係如左/右、晝/夜，會因以男人或女人作為行動的主體而翻轉其意義，這裡進一步牽涉到，在象徵的意義上，男/女與屋外/屋內的對比關係；因此，在 *Kabyle* 社會中，作為連結內外的門檻，既是實踐邏輯的翻轉點，又是對立的統合點 (ibid. : 281)。此外，又因家屋的朝向是由男性決定，從而形成了兩性之間的象徵性階序。

相較於 *Kabyle* 家屋作為諸多二元對立關係的轉換與展演場域，*Hmongb* 人家屋中則是以另一種方式呈現該文化中的基模 (schema)。如果要談 *Hmongb* 人家屋，那麼「家神」(*dlangb khuat*)³ 勢必是一重要的切入點。「家神」可說含括了 *Hmongb* 人社會中最關鍵的概念。對內，家神承擔保護家內之人的角色，一家的繁盛興衰也與之息息相關；對外，與家神相關的祭儀規則，成為 *Hmongb* 人用以確認父系群體成員的主要手段。與家神相關的儀式往往有幾項特點，首先儀式的舉行是由個別家庭所發起；其次，儀式過程是一個確認 *gud dix* 關係的場合，*gud dix* 間藉由參與及學習進一步確保「同一家 *gud dix*、作相同儀式、有一樣家神」；第三家屋作為最主要的儀式展演空間，這使其具有如 Fox (1993) 所言「ritual attractor」的特色。

上述中透露了一個訊息是：在祭儀規則作為確認關係的手段而家屋作為舉行儀式的主要空間下，使得家屋成為展演社會關係重要的場域。然而，將視野轉向 *Hmongb* 人日常的社會關係時，我們可以發覺「家」是個具有高度行動力的單位，不僅是搬遷時的主體，亦是認親的主角。這與家屋作為展演社會關係的重要場域，在現象上，有著不謀而合的親近性。

黃淑莉 (2001) 認為在 *Hmongb* 人社會中，並不存在有形的親屬群體，僅存概念上的親屬類別，唯有在 *uat dlangb khuat*⁴ 的行動中，才會展現不同的人群區分，並形成看似親屬群體的暫時性團體。簡言之，她認為「家」是認親的行動主體，*dlangb khuat* 是行動的策略，*uat dlangb khuat* 是確認我群範圍的手段。不過，在其論文中，著重於解析 *dlangb khuat* 如何作為分辨人群的策略，但對 *dlangb*

³ 相關的當地用語，請參考附錄一的解說。

⁴ *uat dlangb khuat* 是指獻祭家神的相關儀式，因其作法上各家族有所不同，而成為 *Hmongb* 社會中認定彼此是否為 *ib ob gud dix* 的重要指標，這個部分在本文的第三章中會有更詳盡的說明。

khuat 何以作為該文化中區辨他者與我群的文化邏輯其文中並未加以討論，換言之，「作一樣的儀式為什麼就是比較親的 *ib ob gud dix*？」成了下一個必須被解決的問題。

其實，文獻中早已有人注意到 *Hmongb* 人以 *dlangb khuat* 來區辨人群的重要性，但卻沒有人把 *dlangb khuat* 置放在整體社會脈絡下，來剖析它真正的意涵。許多文獻 (ex: Geddes 1976; Dunnigan 1986) 傾向以涂爾幹的概念——「儀式作為團結社會的工具」來解釋 *dlangb khuat* 的功能，但對 *Hmongb* 人來說什麼是「社會」本身，就需審慎以對。在這裡，筆者無意延用功能論解釋儀式的方法，但，重新思考「社會」之於 *Hmongb* 人的意義，有助於釐清一些概念，進而找出可行的研究途徑。如果歷史過程中，長時且長途的遷徙是該民族的顯著特徵，在解釋其「社會」的意義時，恐怕得先瞭解其關係建立和社會連帶的方式。

許多研究已經指出，在 *Hmongb* 人社會中，由於缺乏「家」以上特定的法人組織，使其在不斷的搬遷過程，出現人群間分分合合的場景。「家」如果是一個最為堅實的社會單位，那麼從「家」出發的人群連帶如何建立，將會影響其「社會」的樣貌。黃淑莉講的是策略問題，可策略賴以生根的文化體系是什麼？從「家」出發始終透露著隱隱的曙光。

「家（屋）社會」（house society）概念最初由 Lévi-Strauss (1982, 1987) 所提出，並以之作為基本結構與複雜結構的過渡社會類型，他認為家屋社會構成了 kin-based society 與 class-based society 兩種社會秩序間，一種混融與轉換的型態。「家（屋）」作為一種制度性的創造，統合了一系列對立的原則或是社會規範。比如說親嗣關係/居住法則、父系繼嗣/母系繼嗣、女性的高攀婚/下嫁婚、近親通婚/遠距通婚，這些以往被視作互斥的親屬理論，卻可在家屋內獲得「再統合」（reunite）或「超越」（transcend）。換句話說，家超越了給妻者/娶妻者、繼嗣/聯姻關係的對立，並把不穩定的聯姻關係作為一種虛幻的客體化，從而把人群關係物化為不同家（屋）之間的關係。此一觀點的提出，對東南亞民族誌中，無法以繼嗣理論解釋繼嗣群體組成的不規則性，以及聯姻關係在操作上的彈性問題上，提供了新的途徑。在 Fox (1980) 所編纂的一本論文集集中，即針對東印度群島親屬關係的複雜性，重新從「house」出發企圖提出新的可能性。在以「house」作為一個「indigenous category」的脈絡之下，Fox 指出家作為一個基本的文化範疇標示了一種特殊的社會單位，並成為繼嗣群體的一種隱喻。也就是說，在結構功能論下的組織法則，無法有力解釋親屬關係的情況下，人類學家開始擺脫以往過度依賴社會結構法則的途徑，並開始尋求更基本的解釋單位。*Hmongb* 人的社會型態，雖非以往研究中典型的血族社會，但父系作為繼嗣法則下，父系繼嗣群的概念卻不能充分反映該社會的實況，反而從其顯露的社會特質上，以「家」作

為切入點，更能貼近事實。

Lévi-Strauss 所提出的新取徑雖試圖解決一些在親屬理論上的瓶頸，但是誠如 Carsten & Hugh-Jones (1995) 在《*About The House*》一書導論中所提出的觀點，Levi-Strauss 的貢獻反而並不在於創造親屬理論新的典範或類型，更重要的是他提供了一個以家作為出發點的視野，激發了後人去發掘人—身體—家屋（既作為一種客體化的建築也作為一種象徵化的空間）之間所可能有的轉換關係。故本文延續這種精神不僅把「家」視為一社會群體，更試圖從人在家屋空間的實踐中，去發掘其中的文化意涵。Tomforde (2006) 曾由從家神之於一家人的重要性，進一步推論屋內與屋外空間的分辨，如何影響當地人的行為，不過在其書中的結構安排上，Tomforde 並沒有對社會組織與文化象徵意涵間的動態關係，作一系統的解釋，比如說她注意到 *uat dlangb khuat* 作為 *gud dix* 匯集的一個場合，但僅輕描淡寫的說明儀式加強 *gud dix* 連帶的效果，而沒有進一步解釋「效果」的意義及「效果」從何而來？也因此使其「空間性」(spatiality) 的論述有一些孤懸感。

綜合上述，黃淑莉偏向討論親屬的社會形構過程；Tomforde 則是討論了家屋的空間性；另一些作者則強調儀式的社會團結功能。這三個面向皆觸及了 *Hmongb* 人文化中最為核心的觀念：*dlangb khuat*，但在其論述上卻皆有補足的空間。本文在既有民族誌的成果上，以「家」作為出發點，試圖進一步瞭解「關係」背後所牽涉的結群意理。第三章的部分，主要即是交代 *dlangb khuat* 的意義及其所扮演的角色如何影響 *Hmongb* 人社會以「家」為核心的外顯特徵。這一章中，我們也可以看到在「親屬」的認定裡，是否有相同 *dlangb khuat* 甚至高於「系譜」上的出生事實；換言之，親屬的認定中，血親關係僅作為條件之一，從 *dlangb khuat* 衍生的文化意涵，反而更具主導性。由此，從而呼應了 Carsten(1997) 以 *relatedness* 取代 *procreation* 以試圖重建親屬研究的努力。

然而，從 *dlangb khuat* 出發所討論的面向，偏重於父系群體的結群意理，而缺少女性及姻親在此一社會中的角色。在既有文獻中，對 *Hmongb* 人女性議題著墨最深的要屬 Symonds (2004) 的作品。她從出生與死亡儀式中，討論 *Hmongb* 人觀中三個靈魂 (*blis*) 在生死輪迴間的意義，並由此開展該社會中的性別議題。Symonds 認為 *Hmongb* 人的女性社會地位雖不高，但其所具有的象徵力量卻不容小覷。在某些場合裡，比如說女性生殖分娩之際及婚出後以姑姑 (FZ) 身份所具有的發言權中，可以看見一種象徵的力量。不過她在推論這種力量的來源時，過於執著在兩性行為與角色的對比，從而忽略了必須把性別議題置於更為廣闊的社會脈絡來討論。換言之，如果女性扮演著既重要而曖昧的角色，那麼，這種特

質是在怎樣的脈絡下形成；此外，此一特質又如何在日常生活中展演、調節。若依作者所言，女性的權力很大一部份來自繁衍，那麼繁衍意理得以施展的載體——「家」，也勢必成爲重要的觀察點。

下面從兩個部分提出對「家」的觀察重點，其一是家屋空間中的兩性意象，其二是家（family）中女性的角色。Bourdieu 透過家屋空間的象徵系統，簡潔地勾勒了 *Kabyle* 社會中男女的階序關係。相較於此，從 *Hmongb* 人家屋的象徵意涵來看，則展現了另一種互補的兩性意象。比如說，中柱一方面是家屋的主要支持結構，另一方面也是溝通人間與超自然的重要管道，在象徵上，它又與家長、男性存在著類比關係；與中柱相接的橫樑，在當地的習俗中，則由女主人的娘家在立中柱當天送來⁵，並掛上紅布以求好運，換句話說，在家屋的建立過程中，隱含了男女共構的理想。這種象徵性還可見於屋內神龕的擺設上。由正堂向外，牆面上左邊的神位爲財神，由男性所掌管；右邊的神位則爲藥王，通常由女性所照看；中間則是包含了沿父系而下男、女老祖。在整體意象上，男左女右的對比中形成了完整的家屋空間。在一些場合中，女性的意象甚至有著更爲突出的顯影，比如在產婦分娩及坐月子期間，家屋被比擬作母體，故在分娩不順時，旁人會以鏟掘地，形成一聯通內外的孔道，使小孩可以順利產出（Rice 2000：95）；或在坐月子中，外人非必要時，需迴避進入產婦的家屋內，以免帶走產婦的母乳。

在象徵上的互補共構關係，在實際的社會運作中，又是如何呢？有學者（ex：古文鳳 2003）注意到在較重要的幾個家神祭儀中，女性被排除在外或不具祭祀權力，從而推論女性地位的低落；與此同時，也有一些學者（ex：Lee 1994；Geddes 1976）認爲女性與姻親雖在儀式裡缺席，但其在社會關係中，仍扮演重要角色。在這裡，似乎形成分析上的兩難，不過值得留心的是，當旁觀者以階序或互補等詞彙作爲描述工具時，都必須小心觀察其脈絡與當地人的觀點。故在此，筆者認爲有必要再就家神這部分作更詳細的說明。

在 *uat dlangb khuat* 的儀式中，除主祭者家的女性有絕對參與權外，其他參與的 *gud dix*，一般不攜眷，有些家族甚至禁止女性參與。但此一現象是否如上文作者所推論起因於男女間的不平等關係，卻是值得商榷。這裡進一步牽涉到儀式本身的性質到底爲何。與家神相關的儀式，主要以不同範疇的父系群體作爲參與者，這涉及了儀式除了禳除厄運外，*gud dix*⁶關係的確認也是其中重要一環。換言之，由女性所維繫的關係，並非儀式的重心，所以姻親在此也是連帶缺席的。

⁵ 此項習俗當地漢人亦有，地方上對此一習俗的緣由，說法上莫衷一是。不過這項習俗強制性較低，如果後家實在負擔不起，也可知會對方取得諒解。

⁶ 相關當地用語，請參考附錄一的解說。

不過，姻親的缺席，其實透露的是它與 *gud dix* 關係在建立方式上的差異。後者以「共有 *dlangb khuat*」作為連帶，前者則是由一連串的交流過程所維繫。在 Symonds (2004) 書中，可以看見藉由姻親間交換關係的逐漸構築，女性最終得以成為夫家祖先，而獲得社會地位的穩固與提升。故本文第四章，以交換作為主軸來討論姻親間的互動，由此說明 *Hmongb* 人社會中，兩種不同的關係建立方式，牽涉到不同的文化意義，該章節中，並進一步以 *Hmongb* 人的人觀，來處理兩種不同的運作法則如何銜接，從而試圖以土著觀點 (native points of view) 說明，所謂的「階序」，並非如西方傳統女性主義者所認為有一普世標準可以衡量。不過值得注意的是，不論是在父系群體或姻親關係的維繫上，「家」(family) 作為一個社會單位，皆是關係締結的重要結點，或是行動的主體，此一特質也從而影響地緣團體的形塑。

第五章即以田野中的實際例子，來說明地緣團體的形成與互動關係，以及作為跨村落節慶的花山節反映了怎樣的社會特質。第六章則是以前面三章所發展的論述為依據，討論在一連串國家力量的介入下，地方社會如何扣連新的情境。對 *Hmongb* 人而言，國家政策下，首當其衝的是該社會的流動被限制，而公社時期「家」與「集體」的嵌合，也改變了以往的社會型態，但社會組織面上的影響，在包產到戶後已漸式微。然而，十年文革後，思想上的矛盾和扭曲在當代如何轉換？以及改革開放以來地方社會在發展中的利基和限制，無不受其原有文化影響，這些也成為該章中的焦點。第七章則是總結全文觀點，另一方面也指出本文限制及未來發展方向。

第三節 研究方法

本文資料主要來源於二零零七年九月至十一月上旬，以及二零零八年一、二兩月的田野調查，扣除於昆明、馬關、文山三地圖書館尋找相關文獻的時間，實際田野時間約為一百一十八天左右。田野地的選擇上，考量筆者對於傳統文化在當代轉換的關懷，使得地理位置上相對開放的蒿子坪，成為主要的考慮對象；此外，又因它早期曾接受過國家的扶貧挹注，以及作為馬關縣第一個將苗衣上市的 *Hmongb* 人村落，使其在此議題上更具有雙重優勢，遂成最終落腳之處⁷。

田野之中，除了主要的調查村落—蒿子坪之外，也曾赴周邊一些村子參與儀式及農活，其中包括了農曆九月十九曾赴錫廠參與馬 A 家的 *dot sob* 儀式，以及參與過一場錫廠喪禮的籌辦過程；除此之外，還參與了老古沖及與都龍鎮東瓜林

⁷ 選擇蒿子坪作為落腳處的另一個原因，也包括了筆者二零零二年首次造訪時，即對這個村子留下了深刻的印象。

村的兩場喪禮。在農忙時節，也曾隨寄宿家庭至水頭菁，幫忙其妻舅薅玉米等；又因在二度回到田野前，堡堡寨曾舉行過牛鬼儀式，遂至該村請教相關當事人。此外，為彌補蒿子坪中老輩凋零的缺憾，也曾隨村裡報導人到鄰近的新寨、錫廠、老古沖請教老輩相關問題（相關地理位置請參見附圖三）。

在語言能力上，抵達田野兩、三個星期後，開始能掌握簡單的苗語對話，但訪談中仍以普通話夾雜地方漢話（西南官話）進行，偶爾需請當地能懂普通話者協助翻譯；一月初再次進入田野時，已可全程使用西南官話進行交談。當地 *Hmongb* 人的語言使用習慣中，六十歲以上老人多半無法使用和聆聽普通話，但對於西南官話在聽、說上皆無問題；六十歲以下的男性，則大多可以聽、說普通話，但仍有許多人無法流利使用。在女性方面，基本上三十到三十五歲以下才可聽、說普通話，但除非曾經到外省打過工者，多數人都不大敢開口說普通話。普通話的聽與說，其實反映了當地國民教育的推廣普及性，在當地，三十歲以下的女性接受基礎教育的情況才較為普遍。不過，許多女性即便有受過教育，但因日常生活中缺乏使用機會，所以年紀稍長後也開始生疏；但就西南官話而言，不論哪個年齡層及性別，皆有相當程度以上的掌握，這也是不同族群間用以交流的主要語言。

至於文中苗文的拼寫，是依據一九五六年中國科學院派出的少數民族語言調查第二工作隊所制訂的語言方案為主，由當地曾任雙語教學的老師協助教導；內文部分若有引用其他文獻時，以該作者所使用之苗文為準。中國境外苗文多以羅馬拼音（Romanized Popular Alphabet）為主，在調號的使用上也與中國略有差異。*Hmongb* 人之下的次支系間在語言上也稍有出入，近幾年來市集上開始有人販售泰國 *Hmongb* 人所製光碟，當地人說雙方在語言上多聽之後仍可辨識；不過，在一些新穎的詞彙上，中國境內的 *Hmongb* 人多挪用漢人的說法，這與泰國 *Hmongb* 人是有所不同的。

在田野工作的進行上，早期主要是跟隨寄宿家庭進行秋收的工作，且從中觀察當地人群關係。農忙過後，開始對村內進行簡單的系譜訪查，並拜訪熟悉當地民俗的幾位報導人。在對當地文化有一梗概式的瞭解後，開始隨機與村內的各戶人家討論相關的議題，也試著分辨不同年齡層、不同性別對於同一議題的看法。除了平時的閒聊、訪談之外，生活中的參與及觀察也作為本文主要資料來源之一。

第二章 田野概述

第一節 *Hmongb* 人社會的一般特性

在中國的民族識別裡，*Hmongb* 人被歸建於「苗族」之中。歷史上與漢族間的長期征戰及刀耕火耨的生業型態，成為其分佈極廣的潛在外部條件，許多學者從傳說故事與古歌中推測，苗族古代曾聚居於長江中下游及黃河流域的部份地區，後因中原之戰，其首領蒙蚩尤 (*Hmongb zid yeus*)⁸戰敗，才逐漸向外擴散於湘、黔、川、桂、滇、鄂等地，也因其分佈廣闊，使得苗族之下，又細分為眾多支系。本文所討論的對象，就語言學的分類屬於苗語中的西部方言區（王輔世 1985），西部方言下主要又分為川黔滇次方言和滇東北次方言，前者自稱為 *Hmongb*；後者自稱為 *At Hmongb*，兩者間基本詞彙大致相同，但因音調和附加詞略有差異，故彼此間無法完全通話（古文鳳 1988:66）。比較特殊的是，在 *Hmongb* 這個支系中，內部又存有許多不同的自稱包括 *Hmongb Dleub*（他稱為「白苗」）、*Hmongb Shuat*（綠苗）、*Hmongb nzhuab*（漢苗）、*Hmongb Shib*（青苗）、*Hmongb Bes*（紅苗）、*Hmongb Soud*（花苗）、*Hmongb Buak*（黑苗）。但現在除了白苗外，其他幾個支系間的區別已逐漸模糊（文山壯族苗族自治州民族宗教事務委員會 2005：74）。

就分佈區域來看，*At Hmongb* 的分佈主要集中於滇東北，部份居住楚雄、昆明周邊；相對於此，*Hmongb* 則遍居於雲南省的文山、紅河兩州、昭通地區的威信、鎮雄，曲靖地區的師宗，至於川南、黔西、桂西等地的「苗族」則分屬此二支系（可參看附圖一）。而清初以來，朝廷所發動的幾次征戰，使得此一支系不但大量進入滇省，並加速延伸至中南半島⁹。一九七零年代中旬，因國際冷戰結構下的對峙，使其成為難民而再度流亡於美、法、澳、法屬圭亞那等地。綜而觀之，*Hmongb* 人的居住型態呈現大分散、小集中的態勢¹⁰，就縣或區的範圍與其他民族雜居，但到鄉或村上卻有明顯聚居傾向。以現況來說，*Hmongb* 人所在的村落普遍不大，小則十幾、二十戶，多則四十、五十戶，不少村落是由 *ib ob gud*

⁸ *Hmongb Zid Yeus* 翻譯為漢話後「*Hmongb*」為人之意；「*zid*」為父親；「*yeus*」為爺爺（侯健 1995：65）。

⁹ 苗族和清政府衝突的導火線，源於「改土歸流」後，稅賦加重和土地兼併下，造成階級分化加劇，從而爆發了雍乾起義（一七三五年）和乾嘉起義（一七九五年）。鴉片戰爭後，內外交迫下引起了第三次的咸同起義（一八八五年）（苗族簡史編寫組 1985）。這些戰亂也加速了苗族往中南半島遷徙的腳步，相關資料可以參見林心（1984）在越南所收集的紀錄。

¹⁰ 具體的分析數據可以參見郭淨（1987b）〈雲南苗族人口的分佈特徵〉。

*dix*¹¹（暫且理解為同一世系群）所共居，偶有少數村子超過百戶人家。這種聚居傾向對應到 *Hmongb* 人所處的生態環境，形成鄉間流傳的一句順口溜「苗族佔山頭、瑤族佔菁頭、壯族佔水頭、漢族佔街頭」。

也因其入滇時間較晚，生態區位較佳的土地皆被佔盡，多數 *Hmongb* 人在沒有自己的土地下，必須依附於該地的領主或地主。而領主與地主制的差異，進一步造成了 *Hmongb* 人在一九五二年的土地改革前，已有不同程度的社會分化。在領主制下，山地水田實行自由佔有政策，由土司徵收地租，但水田開後三年要向土司領取田照，以取得長期佔有權，農民租佃、抵押、買賣其佔有權是被允許的，但所有權仍歸土司。因佔有權可以轉手，使一些能力較強者，先向土司承租大片田地，後又把土地轉租無地者，長期發展下，成為土司領地內的地主。相較於此，地主經濟中，土地並非自由佔有的形式，而使得同為佃戶間不大可能轉租，也不存在佔有權的買賣的問題（宋恩常 1986：359）。此外，在領主制中，需要地方上的管理者作為其代理人，而許多管寨、召垵在「改土歸流」後，也進一步成為地主。綜合上述，兩相比較下，在經歷過領主經濟的地區，逐漸出現 *Hmongb* 本民族內的社會分化¹²。

就「政治」上來講，從現有史料看來，*Hmongb* 人一直沒有形成相對穩定和獨立的政治實體，也相對缺乏堅實的社會組織。傳統上，其社會秩序主要是依靠「寨首」（或稱「寨老」）來維持，寨首主要由村民推舉，經村內各家庭和家族同意即可，此一職位通常由年高德劭且有能力者擔任，下文中還會進一步說明這種「權力」特質的社會脈絡。在簡略介紹 *Hmongb* 人社會的一般特性後，筆者將進一步說明田野地的背景。

第二節 進入田野

本文的田野地點位在雲南省文山州馬關縣夾寒箐鎮蒿子坪村（相關地理位置請參見附圖三），距離越南邊境約一個多鐘頭的車程。馬關縣在宋代以前地僻人稀，相關記載也不多，只知為大理國所統治。至宋仁宗皇佑五年（一零五三年）宋將狄青征討儂智高，吳人龍海基為宋軍嚮導，屢建奇功，賞賜阿雅（馬關縣八寨一帶）等地¹³作為世襲領地（馬關縣國土局 2001：53）。康熙六年（一六六七

¹¹ 請參考附錄的苗語詞彙對照。

¹² 在〈雲南省金屏邊苗族瑤族社會調查〉（1976）中，針對此一問題提出了部份的調查數據（*ibid.*：13），不過是否產生了所謂的「階級」分化，還有待更細緻的資料來說明。故此處以「社會分化」代之，意圖說明其社會形態的可能改變。

¹³ 其餘包括維摩（今硯山縣一帶）、朵那、白謹耳、大小教化（今文山縣舊城及古木一帶）、王弄（今屏邊縣地）、安南（今蒙自縣地）、牛羊（今西疇縣地）、新現（今文山縣的樂龍一帶）。

年)改土歸流,土司世襲制被廢除,設開化府。咸豐六年(一八五六年)開化府(即今文山)爆發了以回族為主,聯合漢、壯、苗、彝等各族的反清起義,義軍以白帕、白旗為號,至於清軍則以黃巾、紅巾裹頭,故史稱紅白旗之戰。白旗起義失敗後,大批 *Hmongb* 人向南遷徙,並有部份進入越南、寮國(老撾)境內(項保昌 2004: 65)。光緒十年(一八八四年)中法戰爭爆發,馬關縣被徵調大批的糧、草、馬、夫應戰,後在《中法越南條約》內才將都龍七社收回中國¹⁴。民國時期,國共內戰加劇下,長期的徵兵增稅使得許多人因不堪負荷而四處遷徙。一九七七、七八年,越南排華造成大批難民流入邊境。一九七九年,對越展開自衛還擊,正面衝突雖不到一個月,但卻也自此使馬關邊境處於十年備戰狀態(馬關縣地方志編纂委員會: 36)。從以上簡短介紹裡可以發現,近一百五十年來,馬關整體是處於經常性的動盪之中,當地人常以「老祖宗在這個地方跑上跑下,很多是為了解災躲難」來形容自身處境。

就區域的人口構成上,馬關縣是雲南省內 *Hmongb* 人最多的縣份之一(參考附錄表一),蒿子坪所在的行政村¹⁵,又是縣內 *Hmongb* 人最密集的區域(佔 46%)。就整個行政村而言,少數民族比例約佔總人口的 82%。

在當地的概念中,對於地域間的概念,可以以是否「趕同一條街」來衡量,對通訊不發達的農村來說,趕街的意義不僅是日常用品的買賣,還包括了可以在每週一次的集市中,交換彼此的訊息。蒿子坪距離市集步行需四十五分鐘左右,依地理位置的差異分為上寨、下寨,全村與下布高(壯族)、河尾(漢族)兩村,形成三角對望的格局。自然條件上,其海拔約一五六三公尺,全村處於石灰岩溶地帶,除溶洞甚多外,田地中時常可見岩塊。氣候特質中,全年無霜期約有三百五十天,年降雨量一千兩百毫米,稻米和玉米皆為一年一穫;秋收過後,部份家庭會於農曆十月中下旬栽種小麥、蕎、油菜等,作為補充性的飼料來源。近年來,陸續有外來投資者,在本地栽種高收益的經濟作物——三七,也改變了當地地貌和工作型態。整體來說,蒿子坪的土地面積並不寬裕,一九八二年家庭聯產承包責任制實施(當地多以「土地分到戶」形容)後,各家因男女比例的差異,在兒

¹⁴在田野中,當地人對此事的描述頗有意思。他們說馬白鎮東南一帶,原屬於安南(今越南)所有,當時兩國將軍互相比試,安南將軍說對方射程所及將歸其所有,沒想到中國將軍臂力如神,一射竟將箭射至安南境內,原先他們在那打賭的小河就被稱為「賭咒河」。

¹⁵ 夾寒箐鎮下轄 11 個行政村(村委會),而其中夾寒箐村委會又下轄包括蒿子坪、夾寒箐、山後、地房、馬草灣、河邊、錫廠、甲博、金廠、上干溝、中干溝、下干溝、下布高、上布高、老古沖、鍋廠、新寨、紅石岩、碗廠、河尾等 13 個自然村。其中除夾寒箐、上、下布高及河尾外,皆為 *Hmongb* 人村落,或有 *Hmongb* 人分佈(資料來源:夾寒箐村委會)。

女分家、出嫁後，各自土地面積也出現了較大的差距¹⁶。

全村共有四十三戶人家，其中有七戶漢人皆為劉家，三十六戶 *Hmongb* 人包括了：馬 B 家六家、陶家、王家、侯家各三家，其餘則是作為全村主體的馬 A 家。村子裡，幾乎每家都有一段曲折的搬遷史¹⁷。總的來說，村內的 *Hmongb* 人大多是從貴州搬遷而來，至於從貴州到雲南的具體路線，多數老人已不清楚。不過，遷徙作為一種記憶，對當地人而言，仍是十分鮮明的意象。剛到田野時，想請教各家族的歷史，在有些老人聽不懂普通話的情況下，一旁的大叔便說：「你就說說你們家是怎麼搬家的就是了！」。馬 A 家一位被公認最懂該家族禮性的大伯說，他們是家從貴州鎮雄¹⁸、途經文山一路搬遷而來。如果算到剛出生的小輩，馬 A 家搬到這個地區，已有九代人、一百五十年左右的時間。在他們家族的傳說中，搬遷至此也有著一段故事。

馬 A 家在貴州時，因為一個 *gud dix* 被誤認殺了漢人的小孩，只好連夜搬離，原先只打算搬到開化（今日「文山」），後來陰錯陽差間走過了頭，一路就到了夾寒箐。先到的哥哥在河尾（當時叫「半坡」）住了幾年後又到越南；作為弟弟的他們，在找不到哥哥的情況下，遂落腳於蒿子坪。不過，這僅是馬家遷徙的首部曲而已，遷徙的故事並沒有隨著他們搬到蒿子坪而劃下句點。近代以來，因為地方上土匪（楊國華）橫行，加上國民政府的拉兵派款，使得馬 A 家不斷在這個區域內輾轉搬遷。幾十年間，他們從上寨搬到錫廠，又從錫廠遷至老古沖，一九五八年「小寨變大寨」（大躍進）的政治運動中，老古沖、水頭菁、新寨整併為一公社，開始吃大鍋飯，但人多糧少，為解決當時生存困境，才重新定居於蒿子坪。除了馬 A 家之外，其他家族多半只記得三代以內的搬家過程，以馬 B 家為例，落腳於蒿子坪之前，其老家原在馬關縣的仁和鎮，後搬到夾寒箐的水頭，又因田地不足遷至水頭箐，小寨變大寨時，才與馬 A 家一同搬到蒿子坪，形成今日下寨成員的雛形。

至於村裡的王家，對其家族具體的搬家路線也已不清楚，只知道在文山時，弟兄間又走散，有些到紅河、一些往廣西，他們則是向南走到馬關，先到馬關的 *gud dix* 中，又有部分去越南。王家在馬關的老家，是在仁和鎮的阿峨，起初搬至夾寒箐的岡田沖，最後才到蒿子坪來依附後家（馬 A 家¹⁹）。而侯家的情形，

¹⁶ 土地分到戶時，是依各家人口數來分配的，所以當地人有時會開玩笑說：「男孩雖好，但是如果一家有太多男孩的話，幾次分家後，每個人的土地也會越來越稀」。

¹⁷ 川黔滇方言區中，*Hmongb* 與 *At Hmongb* 的整體遷徙趨勢可以參考附圖二。

¹⁸ 實際上，鎮雄是在滇東北的雲貴交界處。

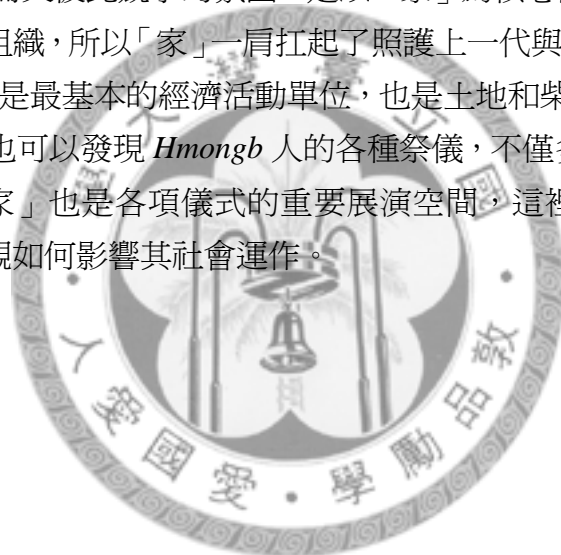
¹⁹ 這家馬 A 家在系譜關係上，與落腳於下寨的馬 A 家（同為一個爺爺所生）關係較遠。

則與王家相似，他們皆為上寨馬 A`家的後家，因在外處境困難，才來到蒿子坪尋求幫助。在上寨的馬 A`家與一家劉家（漢人）中，則有一共同特色，民國時期，因其家中皆為女兒或僅有獨子，故可免於「三丁抽一、五丁抽二」的抓兵政策，所以在當時他們並未像其他家庭一樣四處搬遷，反而成為王、侯兩家的資助者。上寨中的陶家，則為馬 A`家的上門（入贅）女婿所繁衍，又因之前馬 A`家收養了錫廠 *gud dix* 的兒子，使得今日上寨中是由馬、陶、王、侯、劉多姓併陳。

在田野中，有位剛嫁來兩年的 *Hmongb* 人媳婦這樣形容他們的村子：

「大家彼此就像一家人，有什麼事情都會互相幫忙；但是大家又很愛比賽，一家看著買豬菜機，娶媳婦也是一個看一個，去年就有五個媳婦嫁進來；連要收大米的時候也是一家看著一家收，就怕比別人慢！」

這種互相幫忙而又彼此競爭的氛圍，是以「家」為核心而開展的。由於缺乏「家」以上的法人組織，所以「家」一肩扛起了照護上一代與教養下一代的責任。在今日，「家」不僅是最基本的經濟活動單位，也是土地和柴山的實際所有者²⁰。在隨後的章節中，也可以發現 *Hmongb* 人的各種祭儀，不僅多數環繞於解決各家所發生的困難，「家」也是各項儀式的重要展演空間，這裡還會進一步牽涉到 *Hmongb* 人的宇宙觀如何影響其社會運作。



²⁰ 在土地分到戶後，土地的使用權七十年不變，近幾年又額外延長了三十年。所以嚴格說來，雖名義上各家僅有土地的使用權，但因其年限超越一個家的生命週期，而形成類似所有權的效果。不過也因為在法權上，土地的不完全所有，故無法以土地作為抵押。

第三章 父系群體、家神 (*dlangb khuat*) 與「家」的轉換

第一節 *Hmongb* 人社會中的父系親屬範疇

從上一章對 *Hmongb* 人歷史的簡介中，不難發現長期的流離遷徙，使得 *Hmongb* 人很少有大規模的聚居，而是以村落為單位的聚居方式來組織他們的社會生活。也正因為 *Hmongb* 人進入雲南的時間較晚，使得可以安身落戶之處，多半在高山峻嶺之間，且加上原先刀耕火耨的生業型態，使得一個聚落的規模往往無法負荷過多的人口。一直到國家的四固定政策之前，遷徙的頻繁意味著家族間潛隱著分散的可能性，如何維繫自身家族的認同，成為 *Hmongb* 人文化中相當突出的一部份。在轉入這個議題前，下面先就 *Hmongb* 人社會中的父系親屬範疇作一簡介。

(一) *khuat* (姓/氏族²¹)

「姓」是 *Hmongb* 人社會生活中所認同的最大親屬範疇。當筆者剛要進田野時，縣上一位 *Hmongb* 人長輩叮囑說村裡面也有王姓人家，如遇上什麼問題可儘管去找他們，他們一聽到是自己同姓，即便不是 *Hmongb* 人，也會覺得是自家人。短短幾句話，其實就已概括了 *Hmongb* 人社會生活的互動輪廓。*Hmongb* 人採用漢姓，在歷史上確切的時間已不可考，根據一些學者推論，漢姓的採用主要可以歸納為幾種原因：第一是中國歷代王朝為了方便其統治與管理而賜姓；其次，是從其所依附的地方勢力中所得；第三為與外族發生婚姻關係而沿用；第四為 *Hmongb* 人古老姓氏的音轉。而其中也有一些是，原有漢姓經變異而產生的姓氏（古文鳳、朱獻榮 1996：28）。傳統上，漢姓主要用於 *Hmongb* 人與外部世界的交往，在其自身社會中，仍是以苗姓作為區辨彼此關係的依憑²²，不過近年來，漢姓似乎有取代苗姓的趨勢。而對各姓始祖的產生，有一則流傳甚廣的傳說：

很久以前大水氾濫成災，兄妹兩人受到一個老人指點躲進牛皮鼓中，才倖免於難，結果大水退去之後，人世間只剩下兄妹倆，兄說：「我們如果不婚配，世上就沒有人了」。妹妹起初不肯，兄卻一再要求，妹說：「如果我們要婚配那要看天意如何。我站在這座山頂上，你站在那座山頂；我手裡拿一枚針，

²¹ 這裡以傳統人類學對親屬的分類作為暫時性註解，是因為在苗族中 *khuat* 的意涵與一般所講的氏族意義上是相近的：即彼此擁有一想像中共同的祖先，但在系譜關係上已不可追溯。

²² 不過在實際的田野調查中，可以發現年輕一代多半已不大清楚苗族本身的姓氏，而依據在中南半島的研究成果看來，幾乎都是直接以漢姓（以拼音方式表達）取代苗姓。但是在滇東北 *At Hmongb* 的民族誌中（如郭淨 1987a；古文鳳、朱獻榮 1996），可以發現部分苗姓中，包含了一個以上的漢姓，而在此一社會中，苗姓還是用以判斷彼此是否能夠通婚的依憑。

你手裡拿一根線，你把線丟起，我把針丟起，如果線能穿進針孔裡，我們就配婚」。於是兄跑到那邊的一座山頂上，將線丟起，妹在這邊的山頭上將針丟起；兄的線果然穿到妹的針孔裡。兄便要求和妹成婚。妹仍不肯，說：「這還不行，我們還要看看天意如何。我站在這座山頂上，你站在那座山頂上；我們各拿一個簸箕，如把簸箕丟下山，兩個簸箕仍合在一起我們就結婚」，結果兄照做之後，果然兩個簸箕又相合。但妹還是不答應，並提出了第三個要求說：「我站在這山頂上，你站在那山頂上，你拿磨盤的下半，我拿磨盤的上半，各自向山下丟，如果兩者能滾合在一起，我們就婚配」。於是兄妹照做，兩者又滾合在一起，此時妹無話可說只好同意。結果兩個人婚後，生下一團肉，妹便對兄說：「我說兄妹不要婚配，你說要婚配，結果生下一團肉怎麼辦？」哥說：「不要緊我們把這些肉切成一塊塊，散丟在山谷中就是了」。他們這樣做之後，第二天發現丟出的肉塊都變成人煙，丟在楊樹下的姓楊、丟在李樹下的姓李、丟在桃樹下的姓陶、丟在黃樹下的姓黃

---（摘錄自管東貴1974：440-442）²³。

在這一則故事中，兄妹在無奈下破壞亂倫禁忌而成婚，也因此有了各姓的祖先。而在今日 *Hmongb* 人社會中，同姓禁婚卻是最主要的婚姻原則²⁴；因為同姓之人，縱使無法識別雙方在系譜上的關係，但彼此仍為 *gud dix*（兄弟之意）、是一家人而無法成婚。田野裡有一位報導人這樣形容同姓間的關係：「估計很久很久以前，同一個姓的，應該都是同一個老祖，但後來人越來越多，大家就分開來了，不過只要是跟我們同一個姓的，都還是可以叫做 *gud dix*！」²⁵。在實際的社會生活中，氏族做為一種親屬關係，更傾向於是一種概念上的我群意識，*Hmongb* 人在長期遷徙的歷史過程中，難以在同一地點發展較為堅實的氏族組織，這使得氏族在政治、經濟或是宗教的層面上，並沒有承擔任何積極的角色。不過，氏族內部雖存在著分散的潛在因子，但仍無礙於同一姓氏者對於自身的認同，隨著不同的情境，姓氏也可以被當事者作為界定他者與我群的界線²⁶。

²³ 此一神話故事不只見於川南的記錄中，在《文山壯族苗族自治州民間故事集》（1982）、《雲南苗族瑤族社會歷史調查》（1982）都有相關口述資料。

²⁴ 同姓不婚的禁忌，首先是反映在當男女雙方有意交往前，往往會彼此先唱起「問姓歌」，來確認彼此是否適合婚配（熊玉有 2003：147）。

²⁵ *gud dix* 可以說是苗族社會中，指稱任一類父系群體的詞根，包括了 *ib ob gud dix*、*cenb gud dix*、*ib yil gud dix* 等後文還會陸續介紹。

²⁶ Leepreecha（2001）曾經指出，在苗族社會中，當兩人相見時，首先就是要確認彼此該使用何種親屬稱謂來稱呼對方，若兩人同姓時，則再依輩份和年齡來稱呼；若兩人不同姓時，則是以兩人共同認識的第三人為基準來判斷，假設找不到此人時，可以依照雙方的妻子或是母親的姓氏來

(二) *ib ob gud dix* (一家兄弟、自家兄弟)

在實際社會互動中，扮演積極角色的是同屬 *ib ob gud dix* 的成員，很多時候這些成員也有地緣上的親近性。*ib ob gud dix* 與 *gud dix* 的區分在於彼此是否擁有相同的祭儀規則、禁忌以及傳說故事，系譜關係上也比較明確。前者實際上就是面對氏族分散的趨勢下，所產生的更小單位，性質上偏向社會群體，以別於 *gud dix* 作為一種社會範疇。

通常各家族每年會選擇一個固定的日子，輪流由各家承辦 *dot sob* (砍火星、邪星)，因而使得 *ib ob gud dix* 更帶有祭祀群體的特質。*dot sob* 在性質上屬於禳祓的儀式，*dot sob* 的前一晚，承辦的家戶會先請到 *zid nenb*²⁷ 下陰去探查，在預言未來運勢的同時，*zid nenb* 也試圖將不好的部分改掉。正式舉行儀式的早上，*zid nenb* 在承辦家屋內的四方，放上各色色紙象徵四方的水火風土，參與儀式的各家代表，將家裡帶來的紅、白、黑三股線，共同纏綁在一根茅草上。儀式開始後，*zid nenb* 一邊唸著祭詞²⁸、一邊以線圈將所有參與者圍起，並同時以色紙餵食手中公雞；隨後，*zid nenb* 於雞頸劃上一刀，再以雞血繞巡眾人一圈，便將公雞使勁擲出門外，也象徵著把 *sob* (惡神、火神) 驅逐出家屋空間。儀式的尾聲，*zid nenb* 將線圈剪開，以殺雞之刀作為門檻，讓所有參與者跨越後離開。此時，大部分的人開始張羅吃飯的事情，堂屋中剩下一些人將剪斷的線頭和留在地上的色紙收到一個瓶內，再拿到人跡罕至之處掩埋。

當地人也喜歡把 *dot sob* 翻譯成「團圓飯」，以說明對兄弟共聚的祈願。儀式前，報導人說有七十多家會來參加，但一個家屋之內，何以容納這麼多人？事實上，在當天儀式中，每家只派出了一至兩個代表，在這些代表出發前，家人間會輕輕觸碰彼此的手，表示一家人是在一起接受禳祓的。儀式的空間中，堂屋四方

追溯。他舉了一個例子具體說明了這種情況：在清邁熊姓的年輕人遇到從美國來的陶姓長輩，兩人找不到可以作為聯繫的第三人時，熊姓年輕人說因為他的母親也是姓陶，就讓他稱呼這位陶姓長輩為舅舅。自身的姓氏，是判斷兩個陌生人間親疏關係的首位原則，這也適用於一個人在異地遇到困難時，首先會去找與自己同姓者，其次才會再依母親和妻子的姓氏，作為尋求建立關係的方式。一旦兩個男人建立關係後，其妻小都是以他做為稱謂的基準，兩個女人即使同姓，若其中一人已婚，就要以丈夫的關係作為基準；若兩者皆未婚，則以父母親為基準 (cf. 黃淑莉 2001)。

²⁷ 地方漢話將男的稱為端公白馬，女的稱為師孃。具有與陰間溝通的本領，也具有療癒病患的能力，而這些能力無法經由學習而得，往往是當事者生命過程中，遇上某些重大疾病或異常行為，被認為是老祖附身，如果當事人不願成為其在世上代表，可能因此久病不癒或身故。

²⁸ 祭詞內容大同小異，具體內容可參考熊玉有 (2003: 170-171)。在泰國東北的苗族中，認為此一惡鬼是來自低地 (也就是意味著其他族群所在之處)，所以在祭詞中會沿著從他們所居住的地方，一路將惡鬼驅逐出境，這些地點分別是他們所在的次級行政中心、主要行政中心、省會 (清邁)、首都 (曼谷)、大海 (Geddes 1976: 68)。

置紙，參與者圍繞堂屋中心，形成了以家屋為中心對照出四方所在的格局²⁹；*zid nenb* 把吃下四方厄運的公雞擲出門外，意味將為惡的 *sob* 逐出家屋，也象徵著以家屋為中心展演了 *Hmongb* 人的宇宙觀。對於他們來說，屋內各處有著不同的鬼神 (*dlangb*) 守護，而有別於具有潛在危險性的屋外空間³⁰。儀式裡，*zid nenb* 和參與者在空間中的共同實踐，形成了以家屋為中介來區辨內與外的對比，應照到人群關係上，則又是我群與他群的分別。換句話說，*dot sob* 本身就是一個確認我群的儀式，透過在家屋空間上的運用，巧妙地把 *ib ob gud dix* 納入家屋之內，而與他者/外姓（潛在的競爭者）區別開來³¹。

ib ob gud dix 內，其中一個重要的認定依憑是彼此依循著相同的祭儀規則。所謂的祭儀規則可分為幾類：一類是與喪葬儀式相關，包括了喪禮如何舉行、埋葬後三天送火送飯的遠近順序、*uat sit*（回煞）、*uat blis*（出靈）³²的流程等；另一類則是與獻祭家神有關，除了各家自行舉行的 *hot bos yeuf*（獻飯）外，其他還包括了 *nbuat longs*、*ghab longs*（兩者為獻財神）、*nbuat drongx*（獻財門）、*nbuat dlangb*（獻中柱）、*nyox dlangb*（獻老祖）。對 *ib ob gud dix* 而言，不僅是遵循相同的祭儀規則，在這些儀式中，他們也具備基本的參與資格和出席義務。其中，老人過世是諸多儀式中最為慎重者，在老人往生後，附近的自家 *gud dix* 一般都會在第一時間內前來致意與協助喪禮的籌備，喪禮當天自家 *gud dix* 也會幾乎全數出席。然而，喪禮之外，與家神相關的儀式中，出席的意義，就不止於互相幫忙，還多了學習本家儀式流程和祭祀規則的性質在內，不同的儀式中，出席的人員也有所不同，進而形成不同的親屬範疇，這在後面章節還會詳述。

相較於 *ib ob gud dix* 在認定上有一定的條件，*cenb gud dix* 所指涉群體邊界就

²⁹ 對苗族來說主要有四個方位，即 *pangb hnob duax*、*pangb hnob bongb*、*ghouf deb*、*ghangb deb* 前兩個詞為日升及日落之處；後兩個詞譯成漢語後，雖為「上方」與「下方」之意，但卻不是指地勢的高低，而是指南北關係。從苗族由北向南的遷徙過程觀之，北方成為故地，南方成為後居之地，所以 *ghouf* 有「上方」之意，也有「背後」之意；*ghangb deb* 有「下方」之意，也有「後來」之意（熊玉有 2003：281-282）。

³⁰ 苗族認為花草樹木、水潭溪流等也各有其 *dlangb*（詳細字義請參考附錄）在照管，隨著距離家的距離越遠，這些 *dlangb* 愈發不可測，所以老人常說在深山野林裡有老病婆，叫小孩子不要靠近。一般來說，懷孕的女性也會避免涉足這些地方，因為孕婦的 *blis*（魂）較弱，很容易受到不好的 *dlangb* 的攻擊而流產。

³¹ 各個地方在儀式的實踐上可能有所出入，比如部分儀式是在屋外舉行，不過整體來說，儀式中所傳達的邏輯是相仿的。

³² *uat sit* 是指在死者埋葬後第十二天（但是說法上是第十三天，用一天來騙鬼），*yeuf zid yil*（在喪禮中負責獻飯的人）會到死者墳前，把他接回家裡玩一趟。*uat blis* 有時可與前者同天舉辦，有時則是在死者往生數年後，由死者托夢要求舉辦，此一儀式的目的主要是幫死者解除身上的簸箕，好讓 *blis* 可去投胎。

較有彈性。後者在語意上譯為「親親的哥弟」，可用來指涉自己的同胞兄弟，也可用以含括居住在同村的 *ib ob gud dix*。通常在逢年過節，特別殺年豬的場合，或是婚禮、喪禮、小孩滿三早上的 *nghent blis*（叫魂）中，他們都是最直接的參與者。在清明（*zit nzingt*）的掃墓祭祖中，*cenb gud dix* 也是統一行動的集體。依據以往（尚未定居於一地前）一般苗寨的規模與組成，*cenb gud dix* 對照的實際人群，多半是由同一個爺爺分屬下來的父系群體，不過，在不同條件下可能又略有出入。

遵循一致的祭儀規則，是認定 *ib ob gud dix* 的重要前提，但 *Hmongb* 人長期遷徙的生活形態，有時又使祭儀規則不免被改變或遺忘。以馬 A 家為例，每每聊到他們家族的歷史時，他們總會提到還有曾是自家的 *gud dix* 跑去越南，先過去那裡的是哥哥，他們則是弟弟的後代，但兩邊之間現已不大來往。一位大伯說：「當時，老祖相當有本事，各娶了一位漢族和苗族的女老祖，結果苗族女老祖的兒子被誤認殺了漢族的小孩，死者家追究起來，苗族女老祖一句漢話都不會說也膽小怕事，就連夜搬離了；漢族女老祖則認為必須要先把事情說清楚，才隨後跟上。但到了蒿子坪的時候，已經不見苗族女老祖的蹤跡，所以就在這裡定居下來。先走的哥哥對家族儀式比較懂，擺七碗，弟弟對這些就很不瞭解，只擺五碗，做的也比較簡單。後來大家碰在一起說我們兩家作的儀式也不一樣，談不攏下就分成兩家了，哥哥在越南那裡後來還作了官，但人很不發，寫信來我們這兒，說要我們過繼一兩個人過去，但我們都不願意」³³。在這段敘述中，有兩點值得注意：第一是 *ib ob gud dix* 的認定中，若重視祭儀規則的一致性超越已知的系譜關係時，其所代表的意義是什麼？其次，在這段敘述中也暗示了 *ib ob gud dix* 所包含的人群，在潛在的分裂因素下，可能只小至一個家庭再由此延展出去。結合兩者，下面將藉著對於 *Hmongb* 人社會中，更基本的社會單位——*ib yif nenb*（一家人）的分析中，來試圖回答這個問題。

（三） *ib yif nenb*（一家人）

對多數 *Hmongb* 人來說，「家」的規模是由一對夫妻和其子女所共組，又因其父母在分家後習慣與幼子同居，故幼子家中常為三代同堂³⁴（cf. 芮逸夫 1963）。在過去研究中曾指出家（*yil*）是作為 *Hmongb* 人社會中最基本的經濟單

³³ 祭儀規則與 *ib ob gud dix* 的認定問題中，田野地所提供的只是其中一個案例，說明了「作不同儀式，為不同家族」的民族特色。但也有案例是因兄弟失散而造成祭儀的遺忘或差異時，一旦雙方重新將關係梳理清楚後，且彼此願意共同協商一致的祭儀時，他們仍可重新成為 *ib ob gud dix*。

³⁴ 不過，有時也會因家境欠佳而延後分家，形成三代的擴展家庭（*extended family*）。此外，在中共建政前，文山地區仍有多達 99 人的大家庭，但為極少個案（雲南省編輯委員會編 1982：3）。

位 (Geddes 1976 ; Copper 1980 ; Ovesen 1995) 與宗教儀式單位 (Geddes 1976 ; Tomforde 2006) 。所謂最基本的經濟單位可以理解為共同生產、共同消費的單位；至於家作為最基本的宗教儀式單位，以往的解釋首先是從家神出發的，比如 Tomforde (2006) 就認為家中的每一份子，透過對祖先和家中五個神祇 (*dlangb*)³⁵ 的崇拜而社會性與儀式性的連結在一起。在這裡也指出了一個很關鍵的概念，那就是家中神祇的重要性。

不過，在進入討論家中神祇的具體內涵前，筆者希望先聚焦於「家」作為一個行動者的特殊性。在上一個段落中，曾經提到過 *ib ob gud dix* 間，有時可能在因緣際會中離散，且因長期疏於聯絡而使彼此祭儀方式出現某些差異，甚至進一步導致原有群體的分裂，或有時是以一個「家」為單位，各自又發展出屬於己身的祭儀規則，並在幾代繁衍後茁壯成新的群體，針對此一現象部分民族誌中已有討論。

在泰北的民族誌中，曾舉例說明 *Hmongb* 人社會中搬家的決定權與行動者往往僅是個別的家庭，其中一種理想的搬家形式是由個別家庭率先向外墾荒，如該地資源相對豐富時，可使自家 *gud dix* 在新建土地上重新匯聚 (*regroup*)。但隨著資源匱乏，與自己 *gud dix* 同住的首選，有時也會變成不可得，故在統計數據上可以發現，在男子成家後直到過世前，多少都有隨妻居的經驗³⁶ (Cooper 1976 : 68-69)。不過值得留心的是，因為家本身是作為搬遷時的主體，所以當個別家庭在其遷徙過程中因而與其他 *gud dix* 失去聯繫時，它仍然可以透過子嗣的繁衍而重新結群，很明顯的一個例子是其「世系群」結構的淺薄化，且多數不超過三代 (*ibid.* : 58)。

Geddes (1976) 和 Cooper (1976) 曾不約而同地強調，*Hmongb* 人家庭在其兒子分家後的繁衍中，進一步形成了地緣上的「世系群」。對「世系群」的概念，雙方分別有如下看法：Geddes 把 *lineage* 視為地域化的 *sub-clan*；Cooper 則認為 *lineage* (*ib cuab kwv tij*)³⁷ 和 *village* (*zos*) 在許多時候是指涉同一件事情。換言之，兩者咸認為 *Hmongb* 人的「社會組織」有地域化的傾向，而對一個經常搬遷的族群來說，任何一地點都只是個短暫停留之處，也因此在其「社會組織」的成

³⁵ 這裡所指的五個神祇 (*dlangb*) 包括了 *dab qhov rooj* (門神)、*kug ncej cuab* (中柱神)、*dab qhov tsug* (煮豬食的灶神)、*dab qhov cub* (煮人食的灶神)、*dab xwm kab* (保佑全家的祭壇神) (*ibid.* : 359)。不過，Cooper (1998) 認為家神的數目和所在位置會隨著不同的 *clan* 和 *sub-clan* 而有所不同。

³⁶ 隨妻居包括了與岳父母同住或是依附於岳父母或姻兄弟所在之村落。

³⁷ 此字意等同於 *ib ob gud dix*。

員上，具有相當的變異性與彈性，Geddes 進一步把這種組織上的彈性歸因於經濟上的需求 (ibid. : 54)。

姑且先不論兩位作者直接把 lineage 或 clan 等一般化的人類學概念直接套用於 *Hmongb* 人身上是否妥當，在兩位作者的陳述中，我們可以發覺「社會組織」的概念，在 *Hmongb* 人的實際生活中難以有明確的定義和輪廓，甚至我們能從諸多民族誌裡發現，*Hmongb* 人間不存在太多制度化的權利義務關係；換句話說，與其用「社會組織」來描述該社會的型態，不如以「社會群體」（更鬆散的「集體」概念）切入更能貼近社會實況。與此同時，上述的社會特質中也透露了，長期的遷徙中唯有「家」才是亙古不變的關係核心所在，也就是說 *Hmongb* 人的社會互動，是以「家」為核心所展開的社會群體關係。

延續 Geddes 和 Cooper 的討論，另一個值得商榷的地方是：到底 *Hmongb* 人社會群體中分裂與再結合的彈性，是來自於長期的遷徙及刀耕火耨的生業型態 (Geddes 1976 : 71-72)³⁸？抑或是其本身的文化特質作為一前提條件，而使得 *Hmongb* 人成為東亞大陸上移動力極強、分布範圍極廣的一支民族。如果是依據兩位作者所言，照理來說，其他類似生業型態的民族，都應有相似的文化特質，但事實上，雲南其他刀耕火耨的民族，在文化上卻各異其貌³⁹。誠如 Sahlins (1976) 所言文化具有自身的邏輯，外在的物質條件反而是被納入了文化中的象徵意涵後，才得以發揮其在該社會的影響，簡言之，「經濟基礎」是實踐活動中的象徵基模，而不是象徵活動中的實踐基模。

那麼，如果要討論的是社會群體的分合彈性，還是得從其結群意理著手。在上述的推論中，不管是從社會群體的形成過程或採取親屬認同的方式中，*ib yif nenb* 是一個很值得切入的面向。上文已經提到過 *Hmongb* 人結群的方式，可能從小至一個家庭逐漸擴展成一個包含三代在內社會群體，但在這社會群體內，不存在任何「家」以上的法人組織 (corporate existence) (Copper 1976 : 58)，這也意味著「家」成為 *Hmongb* 人唯一的法人組織。正因如此，在現象上我們可以觀察到，*Hmongb* 人的群體關係建立來自於彼此的認同，而非由強制權利義務關係下的法權結構所維繫。

但認同的依據是什麼呢？非常有意思的是多數認同原則是圍繞在與家神相

³⁸ 或是如 Cooper (1976) 論文核心思想所提出的一個概念：「resource scarcity and the hmong response」。

³⁹ 在雲南省的諸多民族中，包括布朗族、基諾族、佤族等相當多的民族，到上世紀中葉之前仍採用刀耕火耨的生業型態，相對於 *Hmongb* 人在分佈上的零散，上述幾個民族在雲南的分佈卻是集中許多，詳情可參考尹紹亭 (2000) 及楊毓才 (1989)。

關的儀式上；此外，又因這些儀式多半由個別家庭所發起，並以主祭之家為關係核心來邀約儀式的參與者，從而加強了在社會互動裡以「家」為中心來確認我群的現象。很有意思的是，上文曾提及在社會群體的形成過程中，「家」本身扮演了相當重要的角色，然而在一些資料中，我們甚至可以發現一些極端的例子是——「家」本身即社會⁴⁰。「家」與「社會」的邊界重合，一方面突顯了「家」的中心性，另一方面也透露了雖然在安全上一個村落只有兩、三戶或少於五戶的情形，縱使令人有所疑慮，但卻也不妨礙其他社會生活的正常進行。

另一個可以繼續討論的問題是，與家神相關的祭儀規則作為認同關係的基礎，但長期遷徙加上缺乏文字紀錄，憑心記的結果，使得用以認同的依憑往往在有意無意間被改變，有些家族因而分裂，但是卻也不乏透過認親又重新結合的例子，黃淑莉（2001）認為把這些認同的條件視為一種策略，可以藉此含納或是區隔我群與他者，在上述馬 A 家的例子，我們也的確可以看到，他們以祭儀規則作為一種策略，來與越南的 *gud dix* 區隔。可是這種策略得以產生效用的文化脈絡是什麼即——為什麼有一樣的祭儀規則、或「做」一樣的儀式（黃淑莉之用語）⁴¹顯得這麼重要，仍須更多解釋。下面一節對於 *uat dlangb khuat* 的內容及意義的分析，更可以說明「家」⁴²不但在社會的結合上扮演關鍵而重要的角色，由家神而衍生一連串的祭儀，更起到了象徵性結合人群之作用。此外，環繞於家的祭儀，也透露著 *Hmongb* 人的宇宙觀中以「家」為中心的訊息。

第二節 *dlangb khuat*⁴³

dlangb khuat 直譯漢話為「鬼客」，當地人的解釋則為「用最清晰的話說就是所有家神家鬼的、宗教的話都叫做 *dlangb khuat*」。進一步來說，此一詞彙首先是一種概念上的統稱，用來指涉諸如中柱、門等「家神」；其次，可作為各家族的「家規」⁴⁴解釋；第三，可擴大解讀成在「家裡」舉行的宗教活動，也就是 *uat dlangb*

⁴⁰ 在一些資料中我們可以看到一個村落中只有兩、三戶或是少於五戶的情形（雲南省編輯委員會 1982：36）。而在這裡，「社會」的概念是沿用人類學中把個別村落視為一小型社會的觀念。

⁴¹ 上文中其實有提到過其實認同彼此為 *ib ob gud dix* 的標的不少，而本文特意突出與家神相關的儀式，一方面在於報導人特別強調這些儀式在作法上一致性的重要，另一方面在於其他認同的標的往往是由個別家所執行，而祭儀的形式強調要請到自己家族的 *gud dix* 來看、來學，是一種集體來商榷彼此同一性的一個重要場合。

⁴² 在這裡的「家」，已經涵蓋了許多部分在內，這裡包括了 *dot sob* 當中的整體家屋空間、*ib ob gud dix* 的認定中圍繞著與家神相關的儀式、與以家為核心出發的參與人群等幾層意思在內。

⁴³ 在 *dlangb khuat* 一詞的界定上，本文與黃淑莉（2001）略有出入，經口委提醒是否可能為田野地選擇上的差異所造成值得留心，筆者目前尚無能力回答，但值得後繼研究者深究。

⁴⁴ 在詢問此一詞彙意涵時，絕大多數的人皆以「有關家神家鬼的宗教/迷信活動」回覆；直至一

khuat (做 *dlangb khuat*) 的過程。具體來說, *uat dlangb khuat* 有幾項特色包括了:

(1) 各家祭儀規則不同;(2) 須要動用到牲口;(3) 依不同儀式, 會請到不同的 *gud dix* 來學習儀式的做法;(4) 皆與獻祭家神有關(5) 主祭者基本上為發起儀式的各家家長, 若家長不熟悉儀式流程時, 可由自家 *gud dix* 在旁指導下完成。下面主要是對這些儀式過程作一簡單介紹⁴⁵。

(一) *ghab longs*、*nbuat longs* (獻財神)

這兩個儀式都是用來獻祭財神, 只不過前者以雞, 後者以豬作為獻祭的犧牲。*longs* 意味著動物「最最忠誠而美好的靈魂」把它獻給財神。馬 A 家對此一儀式的起源, 有一個傳說:「很古的時候, 馬家有一對相當窮又沒有後代的夫妻給人家犁地, 有個做生意的人掉了一袋銀子, 老媽媽在犁地時看到了, 把土蓋在銀子上, 後來這個商人來找, 老媽媽騙他說沒有看到。後來老媽媽就把這個銀子扛回來, 她又良心不好, 一個娃娃也沒有, 也捨不得給旁邊鄰居一點, 後來兩夫妻就趁著深夜搬走了。所以就是這樣才做 *nbuat longs* 來獻這個銀子, 後來他們去哪了也不知道」。現實生活中, 這個儀式往往是在家裡養雞不順諸如黑雞交配生下白雞等異象發生時舉行。舉行此一儀式時, 通常只需請到自家**最親的幾個 *gud dix* (通常是同胞兄弟)** 來即可。儀式的過程也相對簡單, 把作為犧牲的雞殺好之後, 在財神前按自家規矩擺碗獻祭即完成。

nbuat longs 俗稱 *nbuat khaod coud* (火輪豬), 多半也因養豬不發像是小豬出現六隻腳、白豬生下花豬、或兩、三個月的小豬每每要成大豬時, 不明原因死去, 發生類似情況後, 有人會先請 *zid nenb* (端公或師孃) 來看, 由他/她來判斷是否要舉行這個儀式, 不過也有人會逕自舉行。儀式在火輪 (正堂旁其中一側可烤火之處) 邊舉行, 大家一邊烤火、一邊作。一部份人將豬宰殺後, 拿到灶上處理乾淨; 豬肉煮熟時, 主祭者⁴⁶先用一個竹製的小杯子舀起湯汁淺嚐一口, 隨後, 將到場的小孩們召來一起喝肉湯。此時, 主祭者在火輪邊, 放上五個竹製的杯子和碗, 依豬的心、肝、腸、肺、頭、尾、四肢等部位一一置於碗中 (*uat zil*), 每放一回、唱一回調子。把肉放妥後, 由此家的主祭者手握竹製的杯子, 雙手交叉在

偶然場合, 筆者知道馬 A 與馬 B 家在處理分家後的祭祀權上有所差別時, 當地人以兩家家規不同——「他們家有他們家的鬼、我們家有我們家的鬼」解釋, 且仍以「*dlangb khuat*」一詞概括「家規」, 故讀者需注意「*dlangb khuat*」也可進一步指涉帶有差異性的「家規」。

⁴⁵ 由於各家的儀式流程和擺碗 (*uat zil*) 有所不同, 以下將以馬 A 家的儀式為主, 輔以部分二手資料進行說明。縱使如此, 並不影響本文所欲論述的主題, 因為各家在儀式形式上的差異, 本來就是這些儀式的特點之一, 重要的是他們的內在邏輯是相仿的。

⁴⁶ 通常為該家的男主人, 若男主人不會做, 也可在其他 *gud dix* 指導下進行。

碗的上方來回擺動並念誦祭詞，表示將豬交給財神。儀式完成後，有時在場的長輩，會讓小輩重新操演一次作為練習，這種練習的形式也可見於其他儀式之中。之後，大家便開始喝酒、吃肉、話家常，但在整個場合中，忌諱使用苗語外的語言，特別是漢語；一旦有人違反此一禁忌，該儀式便失效，必須重頭來過。儀式結束後，主人家把竹製的杯子和碗放在竹簍中收好，掛於二樓中柱之上，以防不懂事的小孩將它拿出屋外。餐後，若有剩餘的豬肉，可讓 *gud dix* 帶上一些給家中不克參與的老人。此一儀式請到的人，主要是同村自家的 *gud dix*，但一般來說，可依其與主祭者的親疏而有所彈性。

(二) *nbuat drongx* (敬門豬)

nbuat drongx 的舉行，也與家中養豬不順有關；有時外出掙不到錢，或家中運勢不好，都可能成為儀式舉行的關鍵。*nbuat drongx* 又稱為「關門豬」或「守家豬」(*nbuat zod zhed*)，此一儀式與 *nbuat longs* 在流程上有些相近，不過相比之下，*nbuat drongx* 特別強調儀式過程中家屋的整體封閉性，譬如說在屋內將豬宰殺後，豬毛、糞便等穢物不能夠隨意傾倒在屋外，必須埋於左側門下⁴⁷；儀式開始後會將大門關上，在整個儀式結束前任何人都不得任意進出，若完成儀式後沒有將大門「現祭現開」，外人還需忌腳三天，換言之，除了這家人之外，再親的人都不准進去，此時該家門前也會在一根竹竿上掛起一頂草帽，敬告外人勿入。在儀式的流程上，*uat zil* (擺碗/ 擺字) 完成後，家裡的男主人唸誦下面這段祭詞把豬交給門神：

<i>dlangb drongx dlangb zhed</i>	門鬼和家裏的鬼
<i>dol naf zax naf cod</i>	這些大的牲畜
<i>god yos thud yos zouk</i>	我已經把牠們餵夠餵膩了
<i>muab keuk dout gaox</i>	把牠們送給你
<i>gaox yuad baod fuf bles zax bles cos</i>	你要保護家裏的大牲口
<i>bles nyax bles gob</i>	招來金銀財寶
<i>bles dob bles ged</i>	保護家裏的子孫
<i>bles ghongb bles longt</i>	保佑五穀豐收
<i>hos zox zis lol</i>	全部都來

把豬交給門神後，大家開始吃肉，不過比較特別的是，*uat nbuat drongx* 的

⁴⁷ 苗族的方位觀多半是以家作為參考點，來對照相對位置，所以這裡的左側是指由堂屋向外看的方向，在他們的觀念中，有男左女右的想法，在堂屋左側立藥王歸女子管，右側立財神歸男子管。

豬不用太大，因為儀式所宰殺的豬需要一頓吃完，不能帶出家門。至於，*nbuat drongx* 所請到的人，則多半是與主祭之家同村的 *gud dix*。附帶一提的是，包含 *ghab longs*、*nbuat longs* 在內，這三個儀式皆帶有求財性質⁴⁸，因此，儀式前有些主祭者會同時以 *hot bos yeuf* 方式請求陰間的老祖幫忙。

(三) *nbuat dlangb* (老母豬鬼)

nbuat dlangb 仍以豬作為家中不順時的獻祭，但所用的卻是體型較大的老母豬。那麼，同樣以豬獻祭、同樣因家裡不順而舉行的儀式，它們之間的差異在哪呢？當地人總說 *nbuat dlangb* 是比較正式、比較大的儀式：「因為 *nbuat dlangb* (老母豬鬼) 是管全面、管全盤，是管家裡面所有的牲口！一般我們很不作這個東西，要 *zid nenb* 看到了、說有了才能作，有些人一輩子過去了，也沒有看過幾次，像是哪一家作一次這個，就可以看出誰是真心的。可以同在一起作的才是真 *gud dix*！」。此一儀式的前置作業也相對繁複，在儀式開始前，先要在堂屋中間架好一竹製的桌子，放上五塊木頭，稱為 *jangx*，並捏上一個泥人，完成這些佈置後，主祭者開始唱著：

<i>yeus nzeus yeuf nens</i>	(對神的尊稱)
<i>gaox nyaob ghangb ndos</i>	從很遠很遠的天邊
<i>duax shout nelox duax</i>	來到上邊
<i>lol shout zhed</i>	來到房屋上面
<i>bongb shout ntangb</i>	來到樓上
<i>lol shout zangx</i>	來到竹桌上
<i>drouit kuaif</i>	走簇

在此時，一部份人把豬殺好，並將豬血和著蕎麩做成粑粑，先給眾人分食；豬肉煮好後，再依心、肝、肺、腸等，抓放在五個碗裡，同時口中唸著「走肺」（依不同部位替換用詞），也就是將肺塊分放在五個碗中。未了之際，需把 *jangx* 及拴豬的草繩收好後拿到人煙罕至的山洞中埋起，表示將厄運帶離家中。在把豬肉處理完畢後，還有一個重要的動作是需將豬的下顎骨掛在中柱之上表示獻骨。

在整個儀式中，獻祭的對象主要為二：一是 *yeus nzeus yeuf nens*⁴⁹，二是中柱 (*njex dlangb*)。從管東貴 (1966) 於川南鴉雀苗 (自稱 *hmong nzhuab*) 的儀式記錄中觀之，當地 *Hmongb* 人將中柱視為天神所在之處⁵⁰。不過，在筆者田野

⁴⁸ 在某些家族中，兒子分家後也需先做過這幾個儀式，表示自立家神。

⁴⁹ 當地人以「他是一個很大很大的將官」來形容 *yeus nzeus yeuf nens* 的身份和地位。

⁵⁰ 管東貴所載儀式之名稱和所獻祭之對象與本文所記錄者略有差異，唯儀式的目的和內容相

中，當地人偏向把兩者分開，他們認為 *yeus nzeus yeuf nens* 為天上之神，掌管人間八字和生死，一般只有在家中發生重大危難之際，才請祂來家裡作客以消災解厄；又因祂從天邊沿中柱而下來到儀式裡，故在當地人的心目中，中柱是溝通人間與超自然的重要媒介。有位報導人曾對中柱的角色有一鮮活描述：「中柱它有個鬼 (*njex dlangb*) 在管！就像一個管家、掌家的老人，就是一個主人的樣子，所以生要中柱頂、死要中柱送！」。換句話說，在他們的觀念裡，中柱被賦予了多重形象：一方面中柱如同門和灶等有 *dlangb* 在管；另一方面又因為其特殊性而被客體化為上達天聽的媒介。正因如此，當地人對此儀式相當慎重，一般不輕易開口提及，他們認為如果在家裡隨意亂講而沒有真要殺豬來作，天上的神會反過頭來索討。也因 *nbuat dlangb* 為一較正式的儀式，故每當舉辦此一儀式前，主祭者必須通知全數的 *ib ob gud dix*。以馬 A 家來說，除了蒿子坪的 *gud dix* 外，還需請到錫廠與後洞的自家 *gud dix*。

(四) *nyox dlangb* (牛鬼)

對於 *Hmongb* 人來說，老人過世時一般都要殺一頭牛作為獻祭 (*uat nyox blis*)，民間一句俗語很生動地概括了這種想法：「*nyox duas jat gob, zid duas jat dob* (牛死留牛角，父親死了留兒子)」。不過，其中也不乏因家裡經濟情況不允許而沒有殺牛獻祭者。此時，老人可能在過世數年後，經由托夢或藉著一些奇特事件比如說蛇、鳥進到家中、外家豬闖入自己屋內⁵¹，或是家人久病不癒、牲口不順等來傳達他/她的意見。若遇上這些事情時，家長會拿一些香、錢紙，請 *zid nenb* 來看，如說是老祖要牛的話，就得準備作此一儀式。

uat nyox dlangb 的整個流程開始於殺牛的前一晚，這天晚上各方 *gud dix* 先到主祭者家中吃飯，飯後大家忙著將牛皮鼓掛起，*gud dix* 們整個晚上便在擊鼓和吹簾笙中渡過。對 *Hmongb* 人來說，需用到鼓的儀式往往特別盛重，它意味著儀式中的受邀者因往生已久無法以人聲喊到，須以鼓聲來請⁵²。在不同的場合中，擊鼓的節奏也有所不同，辦喪時鼓聲為三聲，*uat sit*、*uat blis* 為兩聲，*uat nyox dlangb* 則為一聲。在經過徹夜的擊鼓後，第二天早上，主祭者把牛牽往村外較空曠的草坪上，大夥也把鼓和簾笙帶上。此後的流程就與一般老人過世時殺牛的儀式相仿，不同的是，*uat nyox dlangb* 會在一個簸箕上插起兩根竹箴並蓋上一件衣服，以象徵性地代替往生者。眾人將牛宰殺後，開始把牛皮剝掉，牛頭、牛腳等

似，故判斷兩者仍應為相近之儀式。

⁵¹ 在苗族的觀念中，如有別家人的豬、牛或外面的蛇、鳥等闖入家中，是一種兇兆。

⁵² 正也因為如此而使得 *nyox dlangb* 與 *hot bos yeuf* 有所不同，前者必須以鼓來請老祖 (*jiuk dlangb*)；而後者是逢年過節時都必須要作，流程上也簡化很多。

各部位依自家規矩擺放⁵³；*uat zil*（擺碗）完成後，主祭者以竹卦交寄給來要牛的老祖，同時也交代他/她去請其他老祖來一同分享。*nyox dlangb* 是所有 *uat dlangb khuat* 儀式中最盛大的一個，通常此一儀式請到的 *gud dix* 範圍也是最廣，***ib ob gud dix* 之外，該片區內尚可追溯關係的 *gud dix* 也會受邀**。換言之，這個儀式不但聚集的 *gud dix* 範圍最大，請到的老祖（以父系追溯但包含嫁入的女性）也是最多。也可以說這個儀式，涵納了一個極廣的、以父系為主軸的共同體意象。在進入下文的討論前，表一是對以上儀式的簡略比較。

	獻祭對象	參與者身份
<i>ghab longs</i>	財神	多為同胞兄弟
<i>nbuat longs</i>	財神	同村自家 <i>gud dix</i> （較有彈性）
<i>nbuat drongx</i>	門神	同村 <i>gud dix</i>
<i>nbuat dlangb</i>	中柱	<i>ib ob gud dix</i>
<i>nyox dlangb</i>	祖先	<i>ib ob gud dix</i> 外， 還包括仍可追溯關係的 <i>gud dix</i>

表一 *uat dlangb khuat* 儀式的比較

（五）討論

綜觀以上的敘述中，可以發現此類儀式有些相近的特質。第一、儀式的舉行往往與個別家庭的不順遂有關，當一個家接連發生不幸之事或出現異象時，一般先請 *zid nenb*（端公或師孃）來察看，若有需要時，家長得依 *zid nenb* 指示另外舉行 *uat dlangb khuat* 儀式；易言之，*uat dlangb khuat* 皆是由個別家庭所發起和承擔。第二、這些儀式的獻祭對象都與家神相關，其中包括了財神、中柱神、門神、老祖宗等；不同的獻祭對象，在儀式流程上也所有不同。第三、這些儀式多以牲口獻祭，牲口各部位如何劃分、分為幾份、如何擺放統稱為 ***uat zhil*（擺字）**，

⁵³馬家做牛鬼時原是要擺十二碗，但因較懂家族禮性的哥哥已到越南，故他們現在的作法是將所有牛肉放在一大盆中，讓受牛的老祖去請其他老祖一起來分。在郭淨（1988）記錄的一個牛鬼儀式中，該家族必須把牛的內臟分作十六份盛在十三只土碗和三張葉子上，第一份給主人去逝的父親；第二份給祖輩；第三份給死去的兄弟姊妹；第四份給死去的兒女；第五份給死去的孫輩；第六份給死去的重孫輩；第七份給主人之兄死去的子女；第八份給主人之弟死去的子女；第九份給主人之兄死去的孫輩；第十份主人之弟死去的孫輩；第十一份給主人之兄死去的重孫輩；第十二份給主人之弟死去的重孫輩；第十三碗給家族中所有已經不知道名字的死者；其餘三張葉子的供品獻給世間一切鬼神（*ibid.*：177-178）。

是一套區辨我群與他者的識別碼，以地方話來說就是：「要看親不親，看碗怎麼放就知道了！」。第四、儀式的舉行必須要請到自己的 *gud dix* 出席，目的在於儀式流程的學習，以及確認彼此的祭儀規則是一致的，若主祭者不熟悉儀式流程時，也可在自家 *gud dix* 指導下完成；此外，不同的儀式、有不同的規模，請到的人群範疇也有差異，其原則基本上是以主辦之家為核心所擴展的差序格局。

「以家為核心」所區辨出的差序格局，不僅見於上述各儀式的舉行中，個別儀式在歷史過程中的變遷，也突顯出這樣的特色，郭淨（1987）所記錄一個 *ad hmaob*⁵⁴ 祭祖儀式的轉變，即為一例證。在以往，祭祖儀式中的享祭者是以「主祭者父親為核心的三代祖先」，即由一位高祖父繁衍下來的、所有已過世的父系尊親屬，而凡在三代父系親屬網絡中，與主祭者平輩的男性親屬，一概享有參加祭典的權利。然而，當該作者進入田野時，享祭者只剩下由同一個祖父所生的父輩祖先（即主祭者的父母及其親伯叔父母），獻祭者僅限於本主一家、其親兄弟和一從兄弟。郭淨認為明清以降，朝廷的征討使該社會逐漸解體，親族群體不斷分化、縮小的結果，使得三代祭祖演變為一代祭祖。前者雖觀察到儀式的變遷，但僅以歷史上的外部條件作為解釋卻有疑義。因為從史料上來看，對 *At Hmongb* 或 *Hmongb* 而言，戰爭與遷徙是常態，戰亂所帶來的流離失所或許是祭儀規模改變的原因之一，但「改變」作為一種行動，絕不只是外力介入下的單方影響，值得深究的反而是，在現象上我們不斷看到以家庭為核心所延展的儀式人群關係，其背後透露了怎樣的文化訊息。

儀式規則是一已外部化的客觀標準，使其具有「認定同一」的外顯特徵，但，儀式規則背後的文化意義是什麼，使其可成為「認定同一」的條件？當地人常說：「我們每家⁵⁵ *uat dlangb khuat* 都不一樣，因為各家有各家的宗教、各家有各家的鬼神！」。這句話在第一個層次上所強調的是，在各家祭儀規則的差別中，**辨「異」的同時進而促「同」**。這還反映在另一件事情上：自家 *gud dix* 或許因時空相隔而產生了祭儀規則上的歧異，但彼此關係一旦被重新確認後，雙方就得把分歧的祭儀統一。這裡，一方面牽涉到祭儀展演時的空間意象，作為凝煉我群性的重要條件（下一節會繼續討論）；另一方面祭儀的統一還牽涉到「**不同的祭儀規則**」是獻祭「**不同的家神、家鬼**」。在第二個層次上，不同的 *ib ob gud dix* 間，不僅在祭儀規則上有著形式的差異，Tapp（1989）還曾提到，在 *Hmongb* 人中各個不

⁵⁴ *ad hmaob*（即 *At Hmongb*，漢稱鴉雀苗或花苗）雖在語言上與 *Hmongb* 略有差異，但是從歷史遷徙過程，如在大南山的 *ad hmaob* 調查中當地苗族遷往文山者眾（貴州省編寫組 1987：32）以及生活習俗等各方面看來，兩族群間應當有相當深的淵源。

⁵⁵ 文脈中的「家」，類似於漢人「家族」的用法，實際上是指遵循一致祭祀規則的 *ib ob gud dix*。

同的氏族 (clan) 或亞氏族 (sub-clan) 會祭拜不同的家神 (ibid.: 63)，即他們所祭拜家神的確切數目和家神的實際所在，是略有出入的⁵⁶ (Copper ed. 1998: 28)；這也意味著「不同宗教」所隱含的，可能不只是由形式衍生而來的差異，也許還具有在本質上的區別。

綜合這些特質，我們可以發覺，從獻祭的家神、到祭儀的規則，「家」已作爲一個**客體化的空間場域**，用以區別他者與凝聚我群的同一性。這種同一性是由兩個層次構成，除了對「**相同的祭儀規則及家神**」的認同外，還包括舉行儀式時，必須請到相關的 *gud dix* 從而成爲「**行動上的集體**」。這也無怪乎每當提到 *uat dlangb khuat* 的問題時，他們總是要一再強調：「殺年豬、吃酒那些事情沒有找我沒關係，但是 *uat dlangb khuat* 的時候，一定要把該叫的 *gud dix* 都叫到，如果沒有叫到的話，好像不是同一個家的，心都分了！」。

不過，*uat dlangb khuat* 的舉行還有一項特質就是：**隨著不同儀式規模，請到不同的人群範疇，而邀約的基準是沿著主祭之家而開展**。故不論是從儀式的意義或儀式的參與者中，我們都可以看到「家」的關鍵性；前者關注於家神，後者則著重由個別家庭出發所界定的人群範圍。下文擬從 *Hmongb* 的人觀中出發，來進一步處理「有相同的祭儀規則和家神」如何連結到「我們是一家 *gud dix*」的問題。

第三節 靈魂 (*blis*) 與家

在上一節中，曾就 *dlangb khuat* 進行了簡略的解說，並從 *uat dlangb khuat* 中，討論了由家作爲一個「宗教」單位，在父系群體中所開展的差序格局。這一節裡，筆者回到「家」內的關係來進一步討論「家」的意涵。由於「家神」與人「魂」(*blis*) 的互動關係構成了家屋之內的重要特質，故下面就先從 *Hmongb* 的人觀作爲觀察的起點。

(一) 人的構成

1、*Hmongb* 的人觀

回到田野的第二天晚上，當我正在火輪邊取暖時，突然有一位早上拜訪的大叔來找我，問我願不願意當他們家剛出生小孫子的「親媽」(乾媽的意思)。起初我還有點納悶他們為什麼會臨時起意有這個念頭，後來這位大叔解釋說，因為他們家有一個剛出生未滿三天的小嬰兒，按 *Hmongb* 的規矩，如有非本家人在小孩叫魂 (*nghent blis*) 來家裡的話，必須要當小孩的親媽，才能保佑小孩順利長大。

⁵⁶ 不過大致上來說，上述的幾種家神，各家多半都有。

當晚，他要我幫小孩取一個小名，我給了他們三個名字，這位大叔選了「君」這字，他們說小孩的小名就叫做「王君」，跟著親媽的姓，明早他們就會用這個名字來叫小孩的魂（摘錄自 2008/1/4 田野筆記）。

以上是摘自筆者田野日記的一段紀錄，因為這偶然的經歷，讓我開始注意到「魂」（*blis*）對於 *Hmongb* 的意義。

回顧中南半島 *Hmongb* 人的民族誌可以發現，在他們的觀念中一個人有三個 *blis*⁵⁷（魂），第一個靈魂在母親懷孕後、嬰兒的骨骼開始發育時就進入身體；第二個靈魂是在嬰兒出生時，經由呼吸第一口空氣而獲得，老人們通常會在小孩臍帶切斷前，為其戴上一銀製項圈或用紅白兩色棉繩繫在其脖子上，以確保靈魂能安穩地伴隨嬰兒；第三個靈魂則是在小孩生出滿三早上那天，舉行 *nghent blis*⁵⁸（叫魂）儀式後，才進入小孩體內。而三個靈魂的載體——身體，是由母親所賦予。對於她們而言，懷孕的發生是因女人的 *lub qe*（蛋）和男人的 *tus qab*（種子）相遇於性交，一個女人能夠成功懷孕是因為 *lub qe* 與 *tus qab* 兩者力量相當，否則種子被蛋吃掉後，就成為月經流出體外（Rice 2000：73；Symonds 2004：98）。換言之，小孩的誕生，一方面需依靠與母親之間的物質連帶，透過母親的血液、脂肪滋養了肉體的形成；另一方面，在滿三早上時，又需有父親或父方親屬為其叫魂（*nghent blis*）才算完滿⁵⁹。未滿三天而夭折的小孩，通常僅是草率處理；相反的，當小孩在 *nghent blis* 後才死亡，多半需為其 *qhuab kev*（指路），引導他回到祖先的居地，並等待下一次的投胎。

肉體與靈魂間的依存關係，「死亡」是另一個觀察點。一個人往生後，指路歌中會叮囑死者回到生家取走自己的胞衣（*khou tshau*）——也是這輩子最好的衣裳後，才能投胎。而原有的三個 *blis*（魂）中，一個留在棺材裡守骨頭；一個成為老祖，經由 *hot bos yeuf*（獻飯）的方式，在逢年過節、娶妻嫁女、新屋落成

⁵⁷ 在 *Hmongb* 人社會中，對一個人有幾個靈魂的看法眾說紛紜。不過，從其生命儀禮（特別是喪禮）中觀之人主要有三個靈魂。下文所介紹的概念，主要從田野中的線索出發，輔以泰、寮兩國的文獻。後者在某些觀念上，似乎比筆者田野中保留了更多的「傳統」，然而，對報導人而言，許多概念雖無法系統陳述，但也會聽聞長輩提及。

⁵⁸ 在 *nghent blis* 前，一般先由年長者幫小孩取好小名，並經其父母同意。在天未亮時，家門外擺上一張桌子，放上一裝滿生米的碗裝著一顆雞蛋和幾炷香，主事者（通常為小孩父親或其自家 *gud dix*）開始唱到：「今日是好日、今日是好天、我要把（姓）氏子孫金兒貴女的魂叫回來，來跟父母、來靠家庭，讓（小名）無病無痛、長大成人」。另外還需準備一對雞用來告知祖先家裡有了新娃娃，請他們庇佑；香紙、豆腐則獻給觀音老母和送子娘娘，謝謝祂們把小孩平安送到。

⁵⁹ 文革時，有些人在高壓的社會氣氛下，不敢為小孩舉行 *nghent blis*，結果小孩哭鬧不止，束手無策下，還是私下補辦了這個儀式，奇怪的是小孩也就因此乖了。

等場合返回家中；第三個 *blis* 則留在天上等待投胎回自身家族⁶⁰，而此一 *blis* 也就是小孩滿三早時所召喚的 *blis*。換言之，藉由人死後 *blis* 的三種存在型態，形成了在時空中上下相連的父系群體，而由人觀衍生的親屬連帶，後面章節中還有更多討論，故先就此打住。下面分別就分娩過程和常見的兩個儀式，對 *blis* 的概念作進一步陳述。

對產婦來說，理想的分娩地點是在夫家，因為小孩和她的 *blis* 都歸屬於這個家庭，從而能獲得家神庇蔭。一般來說，女兒出嫁後是嚴禁回到生家分娩，因為她的 *blis* 已不屬於生家，如違反此一禁忌，會因此觸怒生家家神，導致家人生病或波及家中牲口。若是未婚懷孕或孕後離婚的產婦，會在生家旁搭建一臨時的小房，等到分娩結束並靜待一個月的休養 (*nyob nruab hlis*) 後，才能返回自己家中⁶¹ (*ibid.* : 90)。

上文提及產婦忌諱在生家分娩是因其 *blis* 已歸屬夫家⁶²，這已涉及一重要的觀念是：只有同屬一家 *blis* 的人，才可共處於一個屋簷之下，且彼此靈魂間的休戚與共始終是人們關心的焦點。上節中，已大致交代 *uat dlangb khuat* 的意涵與來龍去脈，但對當地人而言，遇到困難時 *uat dlangb khuat* 並不是最初的手段，諸如 *hu blis* (叫魂)、*uat nenb* (跳白馬/下陰) 等，反而是首先採取的行動。而在這兩種儀式中，往往透露出同一屋簷下的強烈與共感，這種召喚 *blis* 回到家裡、和家人同在的訴說，不斷地在儀式中重複出現，從而彰顯了「家」的內聚性。

2、從兩個常見儀式中看人觀意涵

當一個人在外受到驚嚇或諸如跌倒、落水時，*blis* 會隨之遺落在外，此時需有人將 *blis* 及時叫回 (*hu blis*)。這個儀式相對簡單，如家裡有人會做即可自行舉行；若家人不知相關流程，也可請任一熟悉者協助，通常知曉此一儀式者眾且男女都有 (女性似乎更多一些)，不熟悉者也可在幾次經驗後獨當一面。惟需注意的是，儀式流程固然簡單，但若缺乏即時處理，卻也可能因此釀成更大不幸。儀式開初，由主事者帶上一隻雞或一顆雞蛋、幾柱香和一些紙錢到 *blis* 遺落之

⁶⁰ 對婚入女性而言，則是投胎到婚入的家族之中。

⁶¹ 在曲靖地區的 *Hmongb* 人，如果嫁出去的姑娘來不及回到夫家分娩，要由姊妹在外面搭一個小草棚，要是連草棚都來不及搭而把嬰兒生在娘家的話，再轉回到夫家一個月後，由丈夫請一位巫師到娘家去舉行「淨屋」的儀式 (張橋貴、陳麟書 1993 : 149)。

⁶² 對於他們而言，一家人的 *blis* 歸於同一個家屋中是相當重要的，這還表現在男子結婚前、把姑娘領回家時，必須先請人來幫她 *nghent blis*；在三天之內 (有些人家必須等到正式辦完婚禮後)，這姑娘都不能去別人家走串，因為此時她的 *blis* 還不穩定，如果去別人家走串，會踩壞人家的家門，必須幫他們掛紅 (結婚時 *nghent blis* 的祭詞可以參考 Symonds 2004 : 63)。

處，一邊說著：「這裡不是你所在的地方，它不能擋風遮雨，夏天炙熱冬天嚴寒，還是趕緊回家和你的父母一起、和你的妻子/丈夫一起、和你的小孩一起」，說完後便在地上挖出一個洞，此時若有小蟲經過，當地人認為這就是遺落在的 *blis*，需以草紙包妥後帶回。到家後隨即把蟲放生⁶³，在家門口時，還得再叫一次魂：「你已經回到家裡了要好好地和你的父母、和小孩們在一起，不要再隨處遊蕩」（Chindarsi 1976：34-35）。

當一個人的 *blis* 無意間迷失時，也會導致當事者的病痛，如果病情輕微或病狀始發，其家人也可藉由舉行 *hu blis* 的儀式以祈求好轉，在形式上這種 *hu blis* 類似於上述提及的 *nghent blis* 儀式，兩者都在自家門口舉行，但前者的唱詞著重於召喚病人靈魂回家。楊渝東（2008）也曾在屏邊紀錄過一個類似儀式稱之為 *zhangt zuos*，一般是在一個人精力突然下降又沒有明顯病症時舉行。儀式主持者在家屋正中央拿一把斧頭，並在大門口豎一塊木板，猛噴一口水並大聲唸道：

「呀——中柱二柱、灶台火坑，要去叫得魂回到陽世間，要回來歸堂歸家，要回來歸床歸位，吃飯香口、喝水養身，千年不逗災，萬年不逗病；呀——四方財門、門方門柱，要去叫得魂回到陽世間，要回來歸堂歸家，要回來歸床歸位，吃飯香口、喝水養身，千年不逗災，萬年不逗病。」

唸完唱詞後，主持者掄起斧頭，把豎立在門口的木板砸爛，並將其扔出門外，這個動作的意思是要把糾纏在病者魂上的壞東西趕走（*ibid*：151）。

從 *hu blis* 的儀式中，隱約透露了當地人觀的某些面向。*hu blis* 不僅著重於魂與個人的結合，還突出了魂（*blis*）與「家」和「家人」同在⁶⁴的理想。而在漢人傳統中，同樣稱為「叫魂」的行動裡，其概念卻僅強調個人狀態的重新調整。換言之，「叫魂」或「收驚」對漢人而言，是迷途的「魂」能重返患者，而較少見到家人角色的出現。

而 *Hmongb* 對家人靈魂間緊密相繫的態度，在 *uat nenb* 上更為清楚。*uat nenb* 的舉行，是當家裡總有人看病看不到、無故去世、看到異象或發生不幸時，各家依據自身情況，來請不同的 *zid nenb*。而在 *uat nenb*（下陰）過程中，所清查的對象不僅是針對出事的個人，而必定是「從小到老」地清查全家的狀況。部分不好之事可在 *uat nenb* 中改掉，有些需以 *uat dlangb khuat* 來解決，還有些則是預

⁶³ 有時，會讓雞去找這隻蟲子，再把雞殺掉分食，並藉由看雞卦的方式，來看這次 *hu blis* 成功與否（Copper ed. 1998：117）。

⁶⁴ *Hmongb* 認為人的 *blis* 很容易離開身體而四處遊蕩，所以每當他們回家前，他們都會在門前輕聲的說「該回家了」，讓 *blis* 沿著聲音的來源回家（Thao 1986：368）。

示性的警告。有一位大哥曾提到他父親摔車時，家裡特意請了一位 *zid nenb* 來看，*uat nenb* 的結果說他們家財門 (*drnonx*) 倒掉故諸事不順，必須重立財門以趨吉避凶。在 *uat nenb* 的過程中，*zid nenb* 也一邊提醒這位大哥，接下來哪幾天不能出門；若要出門，則不能往東、北方走，不然會有血光之災。有時 *zid nenb* 也會根據其清查結果，訂出一個屬於該家庭的忌腳日，在這一天中，全家人不能出門，外人也不准進去，「家」成爲一個封閉的整體。

另一個例子是，一位三十多歲的大哥說起他原先還有一個弟弟，但在四、五歲那年，因急性闌尾炎過世，大哥回憶說：「有一天晚上，大家都睡在一起，小弟半夜突然大叫，不久後便死掉了，結果小弟過世後，請 *zid nenb* 來看，她說弟弟的脖子上被套了鐵圈才會大叫，她又說我和我姐的名字不好，要改，不然也會被抓走」。與當代西方世界中「個人」的觀念有所不同 (cf. Mauss 1979)，在 *Hmongb* 社會中個人的不幸，往往是整個家庭發生不幸的徵兆，家人之間是互相牽連的。這種與共感還展現在許多生活細節中，比如說在家人遠行之際要舉行一個小型儀式，將線圈繫上每個人的手腕，象徵性將全家人的 *blis* 牽繫起來 (Cooper ed. 1998: 117)；此外，當家裡有人生病而束手無策時，其中一個方法是 *zid nenb* 從郊外架設幾座木板橋，引導遺落在外的 *blis* 返回家中，並由家人在當事者的手腕綁上棉繩，表示把其 *blis* 與家人相連。

然而，看似僅與個人靈魂相關的儀式，最終都需要將 *blis* 引導至家屋中，則是與家神的角色息息相關。有一回，筆者隨寄宿家庭的大叔到腳程兩、三個小時的另一個村子幫忙他的妻舅薅玉米，晚上主人家殺雞請客，大叔多喝了幾杯酒，也延誤了回家的時間，當時，筆者十分著急當晚回不了家，因一旦天色全黑後，沿途路況險惡肯定要費更多時間，但大叔卻很從容說：「回家的腳程一定會比較快，因為我們出門的時候家裡面的 *dlangb* (鬼) 會困著你，所以走不快，但是你回家的時候祂一定會拉著你走，所以回家的時候一定會比較快！」這段對話，在無意間彰顯了家神如何照管家中每個人，對當地人而言，理想的生命圖景是一家人的 *blis* 可以與共，而「與共」得以實現，是需以家神庇護爲前提。所以，如果各別人的 *blis* 頻繁地丟失或遺落，表示可能是某位家神已不管事；或是家裡出現某些異象，則意味著家神在警示人們，可能要發生什麼事情。

(二) 家的構成

上文中已針對一家人的 *blis* 與家神間的關係略微鋪陳，下面則是從「家的構成」中來更進一步地說明這種特色。

1、家屋的興建與空間配置

對 *Hmongb* 來說，家屋的興建首先是一家老小的 *blis* 與土地的 *dlangb* 的交涉過程，唯有在取得同意後，新建好的這個家才會興旺。村裡一位五十歲的大叔說：「老班子說在蓋房子前，要先看你要把中柱放在哪裡，選好地方之後，你就在那個點上挖一個小洞，看你家裡面有多少人、多少雞豬，每個人每個牲口都要用一粒米去代替，把米放在洞裡的時候，要把位置放好，代表人的放在人的地方、代表雞豬的放在畜牲的地方，然後用一個碗把它蓋好，三天早上之後來看，如果這些米混成一堆、或是位置擺錯、或是數字不對，就要換一個地方蓋，如果都沒有出什麼問題，表示這裡是一個好地方可以蓋房子。⁶⁵」。

至於在建材的取用上，當地人偏好使用杉樹，因較為堅固，且不易出蟲。至於木材的取得，在集體時期因林地為集體所有，取用上較為自由，不過因當地石山較多林木一般不夠粗壯，故在房屋的主樑結構上，還是傾向於去小坭子等地購買，只有在非主要結構上採用當地木材。屋頂的部分，早期多半以茅草覆頂，集體時期開始有燒瓦能力後也可向集體購買。牆面部分，以往多以竹篾編織，或以夯土築之，隨著經濟情況改善，以河砂混石的牆面或磚牆等也陸續被採納。

蓋房子，是件動員全村的事，每家起碼會出一、二個人力前來幫忙，不過同村的 *gud dix* 又是其中主力。立中柱當天是建房中最為重要的環節，也是所需人力最多的一天，主人家還會請到鄰村較親的幾位 *gud dix*，在說法上是請他們來玩但知內情者都會來幫忙。立柱當天，如後家經濟許可，未婚的妻舅也會送上橫樑並以三枚硬幣將紅布掛於其上，主人家則提供一隻公雞作為獻祭之用。中柱立好後再上橫樑，並把鞭炮掛在橫樑兩頭燃放，此時也就大致完成了建房的儀式。從動土到完工，一座新房需費時兩個星期左右。房子蓋好後，家長必須衡酌全家八字並擇一不會與之相剋的吉日⁶⁶入住。在入住當天，新房主人會請到自己父母

⁶⁵ 在當地也有另一種說法是，先看入住者有幾人，每人先用手碰一下米，然後再把米放到欲選作正堂的四方，如果隔天來看，螞蟻或小蟲把這些米搬到一起，表示這家人以後會很團結，是個蓋房子的好地方。在東南亞的 *Hmongb* 人也有類似的作法，比如說 *Hmongb* 人選擇村落或是蓋新房時，一個很常見的儀式是，先殺兩隻雞給那個地方的靈魂，作為與之溝通媒介及犧牲。如果雞卦不好，則變更計畫；如果雞卦好的話，還需請求當地的精靈到夢裡與他們溝通，如果晚上夢見大風或其他異象時，他們也會另覓他地（Thao 2006：44）。

⁶⁶ 在 *Hmongb* 社會中，許多支系早已在數百年與漢族的互動裡，逐漸把漢人文化採納其中，最明顯的就是八字與風水。一般在一個家庭發生較為重大的事件時，都必須先權衡全家人的八字後再作決定，比如家中有人過世時，出殯日是根據死者及其家人的生辰八字確定的（熊玉有 2003：163）；此外，兒女會避免在與父親埋葬日同生肖的那天插秧，因為他們認為這樣可能導致收成不好（Chindarsi 1976：60）。在這裡也再度應證了家人之間息息相關的觀點。

和同胞兄弟前來聚餐，並舉行簡單的 *hot bos yeuf*（獻飯）儀式請老祖保佑。入住之後，會再另擇吉日宴請親朋好友，近幾年來姑爺（女婿）有時也會特意送匾以賀新房。

剛進田野時，發覺就建材來說，當地漢人與 *Hmongb* 人差別不大，不過如果稍加留意，仍可以在進出之間感受到差別。筆者每每在進入漢人家屋之際，總會有些不自在，因村裡的漢人家戶，幾乎家家都會在主屋建築外，另設一道由庭院對外的大門，這也使主屋外的庭院被賦予較強的私有性。進入主屋後，正堂基本上是一個方正而略顯封閉的空間，外人多半無法看到正堂外的空間配置。相對於漢人，*Hmongb* 人在屋內的空間配置上，就給予人一種相對的開闊感，他們頂多僅以竹蔑或木板將睡覺的地方隔起，在正堂作客，你可以觀察他們如何燒飯、在哪裡取暖。在屋外，*Hmongb* 人一般也不會另設一大門，來宣示對屋前庭院的所有權；相反的，由於該社會中幾乎所有儀式都是以個別家庭作為舉行空間，家前面的庭院進一步成為家與外界連結的重要空間，正也因空間上的相對開放，使得走動於村內時，路上行人可隨意在家前庭院與該家成員閒聊，老人家農忙之餘，也時常在庭院中歇息，或是在冬陽露臉之際，在那兒曬太陽。

兩民族對於空間觀的差異還體現在 *hot bos yeuf* 或祭祖上。漢人逢年過節時，祭祖一般會有三道程序，在飯菜備齊後，會先在家中神龕前擺好飯菜，放上幾雙碗筷，筷子擺放的方向是放上位，象徵老祖回來吃飯。約莫三、五分鐘後，家人會把整桌飯菜抬至家門外再獻一次，這次筷子的擺放則是置於下位，象徵在外過世、無法進家的家人回來吃飯。過一會兒，家長再夾些飯菜在酒杯裡，倒在庭院大門外，讓無人祭拜的孤魂野鬼也可果腹。但村裡 *Hmongb* 人在 *hot bos yeuf* 時，卻只有兩個程序，首先是在神龕前的飯桌上，由主祭舀起一點飯菜、倒一點酒、輕喊每一代祖先的名字；在請完祖先後，主祭⁶⁷拿上一點酒菜倒在門外，請那些無法進門吃飯的親朋好友享用，凡舉在外過世、嫁出的姑娘、外公、外婆等，只要認得這個家卻又進不了門的往生者都可以來吃，但此時就不再唱名。兩個民族在祭祀方式上的差異，所突顯的是對庭院空間觀之不同。對漢人而言，「孤魂野鬼」與「進不了家門的家人」是以庭院大門⁶⁸為介的兩個類別；但對 *Hmongb* 人來說，庭院空間本身就是一具有高度社交性的地方，不論是在實際社會生活中或是 *hot bos yeuf* 所展現的概念裡皆是如此，庭院雖有別於屋內有眾家神的照管，

⁶⁷ 主祭由誰擔任依不同家族有不同規矩，馬 A 家在父親在世時，兒子即便分家出去也需由父親來獻，但馬 B 家則是兒子一旦分家後，即便是在同一個屋簷下也是由兒子自行舉行。

⁶⁸ 部分少數幾家漢人（多半是年輕剛建房的夫婦），沒有另設這道門時，他們則會在他們視為庭院之外的空地（多半已是村中的公用通道或道路），舉行最後一個動作。

卻是公領域與私領域交融的一個場所，而扮演了橋樑性的角色。

2、家的運作與維持

在這一段中，將分由兩個面向，來呈現 *Hmongb* 人生活中「家」的運作與維持。第一部份是對「家內兩性關係與代際互動」的觀察；第二部分則是對「家與家之間」來往動態的分析。

在家的維持上，女性扮演著一種曖昧而重要的角色。女性在該社會中的曖昧性，來自於其結婚時雖舉行了 *nghent blis* 的儀式，但她的 *blis* 對夫家而言，卻僅是一轉換過程，也就是說她們的 *blis* 雖歸屬於夫家，但本質上仍是外姓，舉一個例子來說，在 *Hmongb* 人當中，只要是楊姓人家，不論是哪一個支系，都有不能夠吃動物心臟的禁忌，但是對於外姓嫁入的媳婦來說，卻不受此約束（文山苗族壯族自治州民族事務委員會編 2005：95）。這種曖昧性還展現在許多禁忌是圍繞著女性而生，比如說在有些家族中，兒子婚後未另建家屋前禁止媳婦上樓、有些則是禁止媳婦爬到灶上、或是翁媳不能同桌吃飯等。此外，一般在新建家屋時，也十分忌諱女性爬上屋頂。雖然女性的 *blis* 處於一種曖昧狀態，但在家屋空間的象徵意涵上仍表現出男女互補共構的某些特質。

在一般的家屋陳設上，正對大門的牆上，有時有三個神位：中間以三張錢紙象徵所有沿父系而下的祖先，左邊為財神，右邊為藥王⁶⁹。左右兩個家神，雖是隨著各家情況而立，但它們背後所展現的空間意涵，卻是值得注意的。報導人說，左邊代表男性，負責一家的財運，藥王設在右邊，也與性別的意象有關。筆者曾詢問過一位懂得草藥的大伯，如按照他們「男賓管左、女賓管右」的邏輯，那為何他們家懂藥的是男賓，可藥王卻擺右邊？他說：「男左女右是合的啊！因為女子就是管家管藥，像是我們家女賓雖然不懂藥，但是我認得的話可以指點她去採，採回來之後要放在藥王的香爐下拜，這樣才會靈嘛！」事實上，中南半島的 *Hmongb* 人社會中，藥王（*dab tshuaj*）多為女性所立，更落實了女子管家管藥的分工意象，而這些女性的草藥專家，往往是一個人生病時首先被徵詢的對象（Cooper ed. 1998：112）。

在家屋空間上男女共構的象徵意涵，落實於家的日常分工時，則是男性偏向掌管外務，女性傾向負責內務。涉及雞、豬、牛等交易買賣之事，基本由男性出面，農事生產和家禽家畜的畜養則由男女通力合作，而烹飪、紡織多由女性負責，形成基本的兩性互補分工。在家的重要決策上，「能力」決定了誰可以成為主導者，在當地以農為主的生活中，能力的來源與農業知識的積累有關，因此年長者

⁶⁹ 在苗族的方向定位中，是以家屋為中心來對照其他相對方向的。

往往較能勝任，此外受到隨夫居的影響，故普遍來說男性家長還是擔任主導的角色，但有能力的女性，有時在家務上也具有相當的發言權。

這種看重個人能力的取向，也同樣展現於代際關係上。如果當一家之長，無法調停兒子或妯娌間在婚後的糾紛時，或兒子們在婚後有足夠能力謀生時，皆可隨時提出平分家產的要求。那麼，當家內關係在分家後轉為家與家的互動時，又是怎樣一番場景？在田野經驗裡，分家後的兄弟關係，在某些特定的場合中，仍扮演著不一而足的角色，比如說在逢年過節時，禮貌上兄弟之間仍會互相邀約，或在日後小輩的娶妻嫁女中，叔叔（FB）仍是重要的協助者和出席者。但在一般生活的互動中，兄弟之間就不見得是最頻繁的來往對象，舉例來說，在換工對象的選擇上兄弟不一定是首選，或在農閒時一些熟識的大嫂幫鎮上商家縫製衣裳，一起合作的伙伴也不一定是自己的妯娌。換言之，日常生活的網絡建構上，個別家庭有著相當強的自主權，關係的建立取決於個別家庭的主動性。

回溯前幾個章節，我們可以發現在 *Hmongb* 社會的組成裡，「家」往往扮演著關鍵的角色，在某些村落中，其成員甚至僅由個別家庭分家後所構成。故當家內關係轉為家與家的關係時，其所展現的特質也會連帶影響該社會的整體特性。由上觀之，從兄弟分家的時間點到家產的平分中，我們可以發覺家與家在地位上是平等一致的。在兄弟之外，家與家的關係建立可開始於任兩家庭，而這種主動權也意味著家與家之間需以互相平等的位置作為前提。那麼，如果家與家的平等關係作為一種文化意理（ideology）具體可能是由哪些條件所支撐？下兩段即是以家神和比較觀點作為切入的視角，嘗試給予另一個層次的分析。

3、家屋內的神祇 (*dlangb khuat*)

Hmongb 的家屋多分為上下兩層，上層主要是用於堆放糧食與雜物，下層主要活動空間多區分為三塊。祖先和藥王、財神等神壇 (*shengx ntangb*) 是設在正對大門的牆面上，也是房屋正中的一個空間；正堂兩邊分別為燒柴煮飯之處與睡房。一般來說，屋內空間除了正堂外，並沒有嚴格區分用途，如家裡人多，在爐灶旁以一面竹蔑即可區隔出一個睡房。通常正堂旁的其中一側地上，會另設一個火輪可作取暖之用。這看似十分平凡的空間配置中，對當地人而言，卻有著不大一樣的意義，他們認為家中每一處都有守護神在護佑著一家人的安寧。正因此種觀念，所以逢年過節之際，他們會在家中比較重要的幾個家神前燒香燒紙，其中包括了祖先、中柱 (*njix dlangb*)、通往屋外的門 (*khaod drongx*)、煮家畜食物和人食的灶 (*khaod zok*)，如果有立藥王或財神的人家，也要另外燒香燒紙。

祖先對 *Hmongb* 而言，是家神之一且具有極為重要的地位，一般來說，在逢

年過節⁷⁰、新屋落成、娶妻嫁女之際，後輩們都會以 *hot bos yeuf*（獻飯）的方式請祖先們回家吃一頓飯，不過比較特別的是，這裡所指的「祖先」並不是一個廣泛以父系為主軸所延續的群體，通常 *hot bos yeuf* 的對象，會隨著不同的 *ib ob gud dix* 而有所差異。在這些節日之中，又以過年（*naox zhab*）最為隆重，*Hmongb* 過年的時間與漢人的農曆春節一致，通常從臘月下半旬起，許多家庭會陸續開始殺過年豬，過年豬多半會拉到家裡來殺，表示獻祭給家裡的諸神，感謝祂們一年的保佑。依照不同的家族，從農曆臘月二十八一直到三十晚上，後輩會陸續請老祖來家裡過年，在把送老祖（*sangt bos yeuf*）去踩花山（*nghouk daox*）之前，一家人不允許在外面過夜。

中柱（*njix dlangb*）是指與橫樑相接的柱子，在早期文獻的照片中（請參看管東貴 1966：571），這根柱子位在家屋的正中央，後來隨著住房形式的變遷也改變其位置，但卻不影響它對一個家的重要性。中柱一方面具有掌管全家人的意象，另一方面又是能與天溝通的象徵，所以被認為是神聖而重要的，所以報導人會說「中柱就像掌家的老人，要孝敬尊敬他！」；一般在小孩出生後，如果是個男孩，父親會在中柱旁挖一個小洞，把孩子的衣胞埋在裡面，意喻這個男孩以後要撐起此家。也因中柱的神聖性，使得藏有木鼓的家庭，平時會把鼓收藏於中柱側邊。過年前，家家戶戶都會以糯米和稻米各打製一些粑粑，再依據不同家族的規矩，盛放不同數量的粑粑在竹篩上獻祭中柱。

灶（*khaod zok*），是食物滋養的來源，對於一個家的延續有著重要的意義。對於 *Hmongb* 人來說，分灶而食，是分家的重要意象。相對於中柱所隱含的強烈男性特質，灶則是具有濃厚的女性特質，這不只展現於日常生活的實作中，女性多半負責烹飪之事，或是新娘到婆家後要先去灶邊轉三圈，象徵把烹煮之事就交辦給新娘婦外（劉芳 2006：146），還包括了 *Hmongb* 人在指涉管灶的鬼時，是以女性的形容詞去稱呼⁷¹。很有意思的是，在幾個比較重要的家神中，唯獨只有灶與藥神缺乏相對應的特殊獻祭儀式。

就門（*khaod drongx*）而言，它保護了屋內的一切可以免於外面惡意的 *dlangb* 的侵擾，門也是一個家連結內與外的轉換點，有一個事例即可以表現出這種中介

⁷⁰ 在筆者田野中一般需要 *hot bos yeuf* 的日子包括春節（*naox zhab*）、過大年（*naox naf zhab*）、清明（*zit nzangt*）、端午（*naox douf yangx*）、七月半（*sangt bos yeuf*）、嚐新米（*sangx maod nblex chab*）。此外，當地壯族的六月六，苗族也會一起作花米飯以及 *hot bos yeuf*。

⁷¹ 比如說在納雍縣的苗族指路詞中，有一段是死者離開家時與家神的對話，即是以「女灶」（*ngux dlangb*）作為指涉（納雍縣民族宗教事務局編 2003：25）。地方上的人有時也會以灶君娘娘來指涉。

性。有次筆者詢問一位五十來歲的大叔關於 *Hmongb* 人 *blis* 的概念時，他說：「人有一些 *blis* 是在外面探消息的，所以晚上才會作夢嘛！要是今晚的夢不好，早上天還沒有亮的時候，你夢醒，一句話都不要說，你就敲那個門板敲三下，告訴參門老爺說我作了一個很好的夢可能要發大財了。你就永遠都不會闖什麼禍了，就過去了，要是你不懂的話就要費很大的勁、要搞什麼迷信啊，自己才會平安下來，自己要是不生病的話，豬雞也會不順。」我問大叔說敲這個參門老爺有什麼意思嗎？他說：「有的，有時候你起來估計這個夢肯定是不好的，你就告訴他，要是你作夢好了你就不要告訴他，你告訴他就被放送了。天剛亮的時候，外面這個拔夢的鬼啊就來偷聽了，他說『我聽說這個主人家昨晚作夢好像不好』參門老爺就說『哪有不好，天剛亮的時候他說很好他說他要發大財』，不好的事情也就被那個鬼帶走了！」門守衛了一個家，區隔了內與外，屋內不但是 *Hmongb* 人日常生活中休戚相關的場域，也涵括了此一社會中最根本而重要的儀式空間。Geddes (1976) 把這種現象稱之為「the ritual unity of the household」。

Her (2005) 認為 *Hmongb* 人家屋空間可以視為一個微觀的宇宙，家屋內部空間幾乎每一個位置都有一個守衛神，他們的職責在於摒除那些邪惡的力量以及保持家內正向的活力，而被稱為「*dlaab vaaj dlaab tsev* (家的守護者)」。事實上，除了上述幾個家中主要的家神之外，在他們的觀念中，家的內部還有許多神祇 (*dlangb*) 在守護，雖在平時過節時，沒有特別燒香、燒紙，但仍可從一些小細節中觀察這種現象。

大年三十那天，村裡瀰漫著節慶的氛圍，除了準備年菜外，最重要的一件事情就是把家中各處的錢紙⁷²換新，當時我有點納悶為什麼除了上述幾個重要的家神外，在一些過道或房門也都貼有錢紙，一位七十來歲的奶奶解釋說：「因為這些過道也就像是一道門，就是保護保佑的意思嘛！」。在他們的觀念裡，家內各個空間都有不同的神祇 (*dlangb*) 在照管，過道或房門做為空間區隔的中介，他們便以貼錢紙的方式象徵掌管該區的神祇。有意思的是，一般漢人過年時，春聯或門神基本上只貼於對外的大門，但在一對年輕的 *Hmongb* 人夫婦家裡，他們不僅於睡房前貼上常用的錢紙，也於房門兩側貼上春聯。換言之，即使他們採納漢人的形式，仍保留了他們對屋內空間的看法。

家神依附於家屋之上而生，那麼，對分家後仍居於同一屋簷下的兄弟來說，家神的意義又是什麼？舉例來說，若此時兄弟之一要 *uat nbuat drongx* (作敬門豬) 的話，豬要誰出、儀式空間又是如何安排？一位報導人說：「只要分家之後，

⁷² 這些錢紙是以黃色的草紙為底，再以木棍在上面敲出圓形的印記。用途有兩種一種是當作紙錢來焚燒，另一種則是作為庇佑的象徵貼在家中較重要的地方。

哪一家要作，就是哪一家自己出！但如果兩家用同一個門就不用作了，同一個門不好作、分不清楚，作了沒有意思！要他有自己的門他才作！」⁷³。這個例子說明一旦分家後，新的家庭雖在空間上可能與自家兄弟共用，但卻有自身的家神照管，易言之，當地人認為分家後「有自己的家，有自己的鬼神」。⁷⁴在這一段中，特別把家神拿出來談有其意義，因為仔細地觀察 *Hmongb* 人的社會生活我們可以發現「家神」幾乎成為他們超自然信仰中的關鍵，而「家神」依附於「家」的特性，也使得家與家之間的互動，不會因與超自然間關係被特定家庭壟斷而產生階序，這在下一段與排灣族的比較中尤為明顯。

4、比較視野中看 *Hmongb* 的平權意理

在上一段中，曾經提到過家與家之間的平等性問題，這裡可以進一步由分家過程和家神所衍生的一些特質來談；在進入這個正題之前，筆者先以一階序社會為參照點，並以比較社會學的觀點來突顯 *Hmongb* 社會的特質。

排灣族是李維史托筆下典型的家（屋）社會，相較於 *Hmongb* 社會，排灣族在其分家過程中十分講究長嗣與餘嗣之間的區別，因為在該社會裡，個人的地位決定於其出生的順序。長嗣一方面繼承家屋與財產，另一方面也承襲由父母所傳下的家名。弟妹婚出後，每年須從收穫中選一束最好的小米送給留在原家的老大，稱為 *pasajan*（贈與老大），表示分家對於原家的回報義務，也蘊含原家對分家有著超自然力量上的優越性⁷⁵。而在部落層次上，以頭目為不動的本家，平民可藉由操縱其系譜關係與頭目家形成連結，進一步促使全部落納入「本家—分家」的親族團體，也就是 *ta-djaran*（一條路）的關係。換言之，在「一條路」的部落中，頭目就是所有平民的長嗣（*vusam*）；而頭目家也是所有平民的原家

⁷³ 在田野當中有一戶比較富裕的人家，在蓋新房子的時候，就特意規劃了兩道正門，以方便兩個兒子日後分家。另一個例子則是，馬 B 家兒子分家後還無法蓋房，就在父親原屋旁另增一小房間，也算是開了一道自己的門。

⁷⁴ 不過值得留心的是，兒子們在分家後固然有了自己的家神，但在田野的觀察中，隨著不同的家族在作法上也有所差異。以馬 A 家為例，只要父親在世時，分家後兒子仍不立自己的 *shengx ntangb*（神壇），也不具 *hot bos yeuf* 的權力，平時需請父親來為自己燒香、燒紙給家神；王家則相對寬鬆，一樣是父親在世時不准自立 *shengx ntangb*，但卻可由兒子獻飯。不過，像村裡的馬 B 家，在兒子分家後，也不講究這些。但不論是哪一個家族，一般在分家之後，都會留下一個兒子與父母同住，這個兒子的家中，*shengx ntangb*（神壇）仍為父親所立，*hot bos yeuf*（獻飯）也必須由父親或是祖父來獻。

⁷⁵ 排灣族的長嗣稱為 *vusam*，即為小米的種子，小米是宗教儀式和歲時祭儀中的重要作物，排灣族一般相信小米的種子藏有精靈（*tsemas*），所以長嗣被稱為 *vusam*，確實反映出精神優越性地位的信仰（譚昌國 2007：51）。

(*tjumaq*)，而頭目家的神聖性來源往往又與其起源傳說有關(譚昌國 2007: 50-51)。換言之，家與家的關係是在不同來源的神聖性下，形成一定的依附性。

相較於此，從 *Hmongb* 的主要祭儀觀之，「家神」是該社會「宗教」生活中，最為關鍵的一環，這也使「家(屋)」因此具有相當重要的象徵性。但有別於排灣族社會中個別「家」的象徵重要性來自於其先賦權，*Hmongb* 社會中，超自然的神聖性是伴隨個別家庭而生。換句話說，每個家屋都因有各自家神而被賦予了一定的神聖性，家與家之間不存在依附關係，這也是為何在該社會中，每個家(屋)都是最重要且作為最主要的儀式舉行地點。「家神」的重要性，不僅見於多數祭儀以其為主角，且不論在日常生活中或是 *Hmongb* 的生命儀禮中，我們也可以看見人的 *blis* 與家的依附與轉換(包括小孩滿三早上時的 *nghent blis*、婚禮的過程、與死亡相關的儀式)始終是一焦點。在下一節的鋪陳中，對家神所扮演的關鍵角色，會有更生動的描繪。

(三) 喪禮中的家屋空間⁷⁶

古文鳳(2001)在一本回憶錄式的自傳中寫到 *Hmongb* 人把呼吸分為大氣與小氣，大氣斷了之後，喉嚨裡會發出「嗚」的小氣聲響，*Hmongb* 人認為養兒子是為了給父母接氣，老人過世時，最悲哀的莫過於沒有兒子接氣。老人落氣後，在家的兒子及兒媳會幫老人換上一套新衣和一雙新鞋，傳統上這些衣鞋需以麻製作，不過幾年前火麻禁種後，也就不這麼講究。完成這些事後，要儘快去請指路師、簞笙手、鼓手與 *yeuf zid yil* (對叔叔的尊稱)。*yeuf zid yil* 的主要工作包括餵飯(*bob maob*)、把外人帶來的東西交寄給死者以及定奪與辦喪相關的重大決定。這個位置在人選上會隨不同家族而有不同的選擇方式，以馬 A 家為例，就十分講究平班論輩，若死者為家中長子，*yeuf zid yil* 亦需為 *ib ob gud dix* 中與死者同輩的長子且年紀較小，如果此人已過世則由其兒子頂替⁷⁷。指路師與簞笙手、鼓手間在角色性質上有些相近：即負責引領往生者的 *blis* (魂)順利離開家中與祖先團聚。死亡對個人來是件大事，對於照管一家人的家神而言亦是如此，故在指路歌中有不少篇幅，是在交代往生者如何說服家神他已亡的事實以及與眾家神的告別。下面茲舉一段與床門神(*ndroux drongx zangx*)的告別為例：

Gaox yad mol zos ndeuf naf zid dlangb drongx zangx aik 你到床門神那裡
Naf zid dlangb drongx zangx 床門神
Yad haik gaox dak 要問你道：

⁷⁶ 喪禮的流程會隨各家族而異，下面同樣以馬 A 家為例，由於儀式的內在邏輯相似，所以外在形式上的差異並不影響以下的論述。

⁷⁷ 如果是女性過世時，則依據其丈夫的輩份來計算。若未出嫁即過世，則由家族中自選一位。

“gaox yaos beb yif ib lenx duab nens
 gaox yad mol uat dol lek zhit”
 nil uat ndris lek vongs buad gaox gangb
 uat dlangx lek druad buad gaox ged
 nos dak gaox yad mol uat dol zhit nat jaik
 gaox yad haik naf zid dlangb drongx zangx dak
 yenb wef juax hnob gaox ndros uat nzhangx
 gaox ghak hout sib lak zangx hauk
 yif hnob gaox ndros uat nzhongs et,
 gaox ghak hout sib lak njongt ,
 juax houd chuax kot lak kot zhit dout
 yif houd nenb kot lak kot zhit draod
 yat et juax hnob lek das
 dol maob dangf zhenb nif zhit zhes et,
 gaox dot shad dot bangt ghak ntraot,
 duax ndeuf gaox del lok

 gaox yad haik dak:
 gaox njex ntab lod et,
 gaox njex ndox ghous
 naf zid dlangb drongx zangx
 let zhaot gaox gangb mol juas box

「你是我們家的一員
 你要去作什麼？」
 祂緊握拳頭攔住你的路
 伸開雙臂擋住你的道
 如祂問你要去作什麼
 你要對床門神說：
 因為你九天在病中呻吟
 身子總是躺在床上
 你八天都在生病
 頭離不開枕頭
 九副藥也醫不好
 請了八次白馬也治不癒
 九天九夜啊
 病一點也沒有減輕
 你才停止呼吸
 死去了

 你還要說：
 你的天柱斷了
 你的天柱倒了
 那床門神
 才讓路給你去會祖先

——節錄自《苗族指路經·文山卷》(2005)

指路歌中，指路師殷殷地告訴死者該如何與家神交涉、如何才能讓祂們放行，而這一段唱詞也十分生動地把家神的形象襯托出來。在指路歌甫畢之際，正堂內旋即響起簾笙的聲音，簾笙手代表死者逐一從斷氣之處、中柱、睡床、火輪、灶、到大門請示家神讓往生者的 *blis* 可以離去，簾笙手與家神間藉由一只竹卦 (*cenx ndeus*) 來溝通其心意，唯有在眾神同意後才可將死者抬入棺內。

在簾笙響起同時鼓聲也伴隨而起，上文中已提到在 *Hmongb* 社會中不可輕易擊鼓，一般往往是需請到以人聲無法召喚的祖先時，才能擊鼓相請。在有人往生之時，擊鼓便多少帶有這種意涵在內。*bob maob* (餵飯) 又可稱之為 *lais dlangb* (請祖先)，是指在往生者下葬前，*yeuf zid yil* 每天的早、中、晚餐都必須象徵性地舀一點飯菜在棺木旁邊，彷彿餵飯給往生者一般，不過 *yeuf zid yil* 還會交代死者，在他吃完後要請到他的老祖、爺奶、父母、伯叔、孀嫂、兄弟等和那些 *yeuf*

zid yil 所不知但往生者知曉之人，來一同與他吃飯玩耍⁷⁸。報導人對於 *bob maob* 的解釋是：「表示他在世上有爺爺、奶奶、大伯，他死了以後也有這種人，所以要叫他去請這些人和他一起吃飯。」這裡所透露的其實是一種「陰比陽同」與「歸祖」的概念，而展現在空間上的意義則是在世 *gud dix* 與往生祖先的一種共融狀態。

在 *Hmongb* 社會中，老人過世是一件大事，這不但表現於辦喪是所有儀式中歷時最長、且流程最為繁複，也可從其社會動員最廣看出端倪。通常在這種場合中，同屬 *ib ob gud dix* 的成員幾乎會全部出席，除此之外，同村之人、死者或其妻後家、兒媳後家、出嫁女兒、臨村親友也幾乎是全員參與。剛剛提到過在老人甫落氣之時，有專職的的簫笙手 (*yeuf zid ghenx*) 和鼓手會鎮日吹奏，直到喪禮當天才由親朋好友的簫笙手接手向死者告別。村裡的 *Hmongb* 人朋友，很喜歡比較他們與漢族在辦喪時不同的氛圍和態度：「漢族有老人過世的時候都是冷悄悄的，沒有什麼意思，不像我們既要吹簫笙、又要打鼓，這樣才熱鬧。在新簿子⁷⁹那裡一整個片區都是苗族，有少數幾家漢人，苗族嫌漢人辦喪都冷悄悄、很無趣，也都不大願意去，後來漢人沒有辦法只好也吹起簫笙和打鼓，才方便找人來幫忙。」這個例子也許有些誇張的成分在其中，不過，這段談話所表達 *Hmongb* 人對辦喪時應有的理想狀態卻是值得留意。

擊鼓對於喪家而言，是希望可以讓往生者的 *blis* 和祖先們同歡，並引領他的靈魂到祖先之地，但這裡還牽涉一些更細膩的問題在其中。在前文中曾經提到在 *ib ob gud dix* 的辨識當中，除了 *uat dlangb khuat* 的祭儀規則外，與辦喪相關的儀式流程也相當重要，這裡牽涉到一個很重要的問題是：唯有依照自己家族的儀式流程，來處理辦喪的相關細節，才能將往生者的 *blis* (魂) 順利送往祖先之地，並等待投生。擊鼓，只是其中一個環節，其他各個細節隱藏於辦喪相關的一系列事務上，然而其中又有許多細節表現於辦喪時家屋空間的擺設上，而使其具有突出的外顯性，比方說是儀式中的鼓該如何掛？掛鼓的竹尖是向左還是向右？掛鼓時如何繫繩？掛在正堂的哪一個方位？棺材的擺放是頭聽鼓還是足聽鼓？是在堂屋的內側還是左右兩側？這些也會連帶影響到 *bob maob* 的位置。也因家屋空間上的擺設，是最外顯的辨識特徵，所以報導人說：「看你掛這個鼓和這個棺材是怎麼放的，這些都有有一定的作法，兩個人的關係，就看在這些像是很小的事

⁷⁸ 在 *yeuf zid yil* 的唱詞中，是以「*bos gongb*、*yeuf gongb*、*zid yil*、*yeuf loul*、*dol gud*、*dol dix*、和那些我不知道你知道的人」來指涉所有受邀共食者。和 *hot bos yeuf* 有所不同的是，*bob maob* 在請已過世者時，並不是唱名，而是以親屬稱謂代之，所以是一個比較籠統的親屬範疇。至於 *bob maob* 要請幾代人，也是隨不同家族而異。

⁷⁹ 新簿子屬於小坭子鎮內的一個自然村，離蒿子坪大約有二十到三十分鐘的車程。

情上，但要是懂得的人來看，一看就知道我們真是一家，人家懂得就這麼誇獎了！」

與 *uat dlangb khuat* 緊扣家神的儀式內涵略有不同，辦喪相關儀式透露的是另一種「家」的內涵。這種意義除了是引領死者回到祖先故地外，在空間上是展現一種過世老祖與在世 *gud dix* 共處一室的一體感。在 *Hmongb* 的觀念中，*ib ob gud dix* 又可以稱為 *ib tus dab ghuas*⁸⁰ 為「共儀家門」(one ceremonial househod) 之意，同屬 *ib tus dab ghuas* 的成員，可以於該群體中任何一戶人家中過世並於該戶家內舉行喪禮 (Lee 1986: 58)。這裡，一方面是源於他們擁有相同的 *blis*，故不會因此觸犯了該家的家神；另一方面則是因為他們有相同的祭儀，才能讓死者的 *blis* 順利前往祖先之地，並得其所歸。換句話說，相同的祭儀外化為儀式空間上的同一，成為 *gud dix* 間可以辨異識同的條件，不過更重要的是 *gud dix* 間不但在一個他所熟悉的自家儀式空間移動外，這同時也是 *gud dix* 與祖先共處的空間。也可以說，家屋內不僅是一家人 *blis* 的棲身之所，在辦喪的一系列儀式中，在世 *gud dix* 與過世祖先藉著參與由該家族祭儀所營造的儀式空間，進一步把彼此的社會關係脈絡化⁸¹。

辦喪對家屋空間的另一項改變則是，如果死者為家中的男性家長時，原先立在正堂牆上的 *shengx ntangb* (神壇) 會被撤掉。*shengx ntangb* 最簡單的形式原為相嵌在牆上的一塊木板，這塊木板象徵了一個男性家長對於一個家的承擔和祭祀家神祖先的權力。*shengx ntangb* 被撤意味著這位家長已結束這一世人，在其入土同時，這塊木板亦會隨之焚繼給他；此後，新當家的兒子才有權於堂屋內設立自己的 *shengx ntangb*。不過，不同家族在神壇設立的流程上會略有差異，以馬 A 家為例只需殺雞備辦一桌較好酒菜即可，有些家族則需另外以 *uat dlangb khuat* 的方式以表示立了自家家神。而男子獨擁設立 *shengx ntangb* 的權力，也意味著家系是延父系而下，一對夫妻若只有女兒，即使日後有姑爺願意上門 (入贅)，在岳父母過世後，姑爺所立的 *ntangb* 即為其自身家系，在 *hot bos yeuf* (獻飯) 時，也是依照姑爺自家的規矩請到自家的祖先。

很有意思的是，從上述行文到此，我們幾乎可以看到所有的儀式都是環繞於「家」。它可以是在 *hu blis* 或 *uat nenb* 時所傳達的一家與共感，也可以是在「家

⁸⁰ 「*ib tus dab ghuas*」是以寮國的苗文書寫，其中「*dab ghuas*」等同於中國西部方言區苗文的「*dlangb khuat*」。

⁸¹ 類似的場景同樣可見於 *uat blis* (出靈) 當中，*uat blis* 的本意是在死者往生後幾年，因為身上的簸箕 (*vangx*) 沒有被解除而無法投胎，在世的後輩藉由舉行這個儀式讓死者可以輕手輕腳地去投胎。

神」庇護下所展現的內聚性，而家屋空間作為一種對內閉合的空間意象，有時被用以轉喻成一種內在的凝聚力（如 *dot sob*），至於從 *uat dlangb kkuat* 到辦喪相關的儀式中，家屋則作為一種儀式空間不斷在展演各種社會關係。這裡並不是要強調儀式與社會秩序間的功能性連結，反而是想要突顯了儀式背後所蘊含的文化意義：也就是「家」以及「家屋空間」的意義。

用以區辨是否為 *ib ob gud dix* 的兩類儀式中：*uat dlangb kkuat* 主要是獻祭家神以求平安；辦喪相關儀式則關乎如何讓往生者可以順利回到祖先之地、成為家神並讓另一個 *blis* 可以投生。故總結來說作為辨識我群的這兩類儀式，都與獻祭家神或是成為家神有關。單從這個面向來看，我們幾乎可以肯定「家神」是作為 *Hmongb* 文化中的「關鍵象徵」（key symbol）（Ortner 1973）。而 *dlangb kkuat* 圍繞著家、家神與 *blis* 的概念作為 *Hmongb* 文化中「宗教」的內核，也突顯了「家」本身作為「闡發性象徵」的可能性。

（四）討論

這一節中，在面對「有相同的祭儀規則和家神」如何連結到「我們是一家 *gud dix*」的問題上，筆者從「人的構成」中靈魂與家的依附關係為起點，試圖提出一較具建設性的路徑去回答。

報導人常說「各家族有各家族的鬼神、大家的宗教信仰都不一樣」，即意味著同一家族者，可以在共同家神的庇護下⁸²，但在這裡「共同」並非指「共相神」的概念，相反地，家神客體化於每一個家屋中，也因此使得家屋空間成為一種「伸縮性很強的儀式空間」。這句話可分為兩部分來談，在第一個部分中，從 *hu blis* 及 *uat nenb* 的儀式中，傳達了家人間強烈的內聚性，而這種內聚性是在「以家神作為保護」的家屋空間內實現。在第二個部分裡，家神「既客體化於個別家屋，又是 *ib ob gud dix* 區辨異同的依據」的特質提供了一個轉喻的中介，故個別家庭在舉行儀式時，一方面經由相同祭儀規則的實踐建構了彼此熟悉的儀式空間，另一方面以家屋作為儀式實踐空間又與家的內聚性特質形成疊影，並進一步成為一種轉喻關係。故「我們擁有相同的家神，我們是一家 *gud dix*」的同一感，一方面是藉由儀式參與者對此空間的識別凝煉了我群の同一，另一方面則來自於「家」作為不同儀式空間中的轉喻性。所以十分特別的是，儀式中的我群感不一定是由其所產生的集體福佑，它反而是透過一種空間的意象而轉達。

⁸² 這裡的「共同」有兩層意思，一層是會隨著不同家族而有不同的家神（Copper ed.1998：28），甚至可能呈現在各個不同的亞氏族（sub-clan）有不同的家屋陳設（Chindarsi 1976：15）；另一層則因各家有不同的鬼神而遵循不同的祭儀規則。也就是說「共同」的意象，是在「差異」中被突顯出來。

此外，這一節中從對家的運作的觀察中，我們可以發覺該文化裡強調個人後天能力的特質以及神聖性來源的特性，透露了另一個值得深究的議題即：平權意理的可能性。而在後面的章節中，我們還會陸續看到這項特質如何對 *Hmongb* 人的社會型態產生影響。

第四節 家族祭儀的改變與統一

用以區辨 *ib ob gud dix* 的祭儀，理論上應是不可輕易改變的，但實際上卻可能因種種緣故而導致變革。由於 *Hmongb* 人沒有自己的文字⁸³加上長期遷徙的歷史背景，使得繁複的祭儀規則往往會因此發生改變。在此社會中廣為流傳的一個故事可充分傳達這個現象：

原先有兩個兄弟，因為自己住處已經沒得吃，所以弟弟打算先搬到別的地方過生活，當哥哥與弟弟在河邊告別後，哥哥突然想起忘記交代弟弟一件最重要的事情，於是他就對河的那一邊大聲喊著：「*uat dlangb khuat yuad uat cangb uat cuat!*」（以後作祭祀，各個方面都要作好）」但因河水湍急，水聲又大，弟弟誤聽成：「*uat ib dos dled ghuak ib dos nbuat*」（祭祀的時候要用一隻豬隔一條狗）。從此，兄弟兩個就分成兩家了。

---節錄自（熊玉有 2003：47）。

在這一則傳說故事中，不可改的祭儀規則陰錯陽差地被改變，所以在系譜關係上即使親為兄弟的兩人，因為祭儀規則的改變而成為兩家人。當地人常會說「儀式作的一樣，就是同一個老祖分下來的」，可事實上這句話更精確的解讀應該是「儀式作的一樣，我們就是同一群人」，下面有兩個案例即可說明。

第一個案例在本章第一節已略微提過，村裡的馬 A 家都知道在越南還有以前是一家的 *gud dix*，但兩家因分離而產生了祭儀的歧異，村裡的馬 A 家認為先跑去越南的 *gud dix* 不講義氣，出了事情沒有解決反而先跑掉，所以即便後來在越南當官的 *gud dix* 回來找馬 A 家去接他們的手，他們都不願意。第二個案例，也與馬 A 家有關，在離蒿子坪步行大約四、五十分鐘的錫廠，全村都姓馬，剛進田野的時候，村裡馬 A 家的大叔、大伯總說他們和錫廠是很親的 *gud dix*，兩邊發生什麼事情都會互相幫忙。可在一次偶然機會中，筆者才發現，原來錫廠的

⁸³在花苗傳說中，遠古老祖先是有文字的，但因漢人驅趕他們，在渡河時把記有苗文的書放在肩上，但因水流過急，沖走了書本，從此苗族失去了文字。在目前有史可籍的部分，苗族有文字是在二十世紀初柏格理（Samuel Pollard）為了在貴州威寧和雲南昭通一帶傳教，而用拉丁字母、英文速寫符號和克里字母設計一套苗文，但當初是以滇東北方言為腳本設計。一九五六年後，中共又重新針對不同方言區創立了新的苗文，不過中間因曾受到政治干擾而傳播不廣。

馬家其實是兩個群體，其中一家他們還能追溯彼此關係到六、七代以前⁸⁴；但與另一家的系譜關係已不太清楚⁸⁵，只知以前的確是同一個老祖，後者在頻繁遷徙加上老輩去世下，使其小輩來到錫廠時，祭儀上已與馬 A 家有所出入。在此情況下，筆者詢問村裡的大叔說，現在兩邊 *uat dlangb khuat* 時，是否是分開舉行？大叔說：「如果大家是 *ib ob gud dix* 的話，就要在作的時候，大家一起來評價，哪個才是正宗的，哪個是假的，他根據哪一家作的是正宗的，哪一家的是假的，要來合道理。在哪家搞的，大家來協商這個問題，把它糾正過來就好了，就大家統一搞了，以後不能這樣做就可以了。他要這樣做才能夠把 *gud dix* 團結起來。」

在這兩個案例中，可以發覺 *ib ob gud dix* 的實際組成有其變動的空間，但以家族祭儀來界定人群範疇的機制卻是不變的。這裡牽涉到的是：到底「同一的家族祭儀」背後意味著什麼？上面幾節中討論當地人如何藉由家屋空間的轉喻，把人群納入成爲我群，而成爲策略性區辨人群的手段，所以縱使因距離之隔，或種種因素而造成祭儀的部分改變，只要雙方願意相認，彼此還是可以來重新評價和討論，並藉由家族祭儀的統一來肯定彼此是很親的 *ib ob gud dix*。不過很有意思的是，在某些原因下因家族祭儀改變而使他們成爲兩家人時，這些改變的原因往往又成爲某種形式的傳說故事，形成後輩認同我群的條件之一。

比如說在安寧的 *ad hmaob* 中，*hmaob dangl* (王姓) 又分爲 *hmaob dangl raob* 和 *hmaob dangl zhod* 兩支。*raob* 爲「菜」之意，*zhod* 爲「豹子」或「老虎」之意。在傳說中 *hmaob dangl raob* 這一支很窮，祭祖的時候只能用菜獻祭；*hmaob dangl zhod* 這一支相對富裕，排場也大，還要以豹子拿豬的方式來祭祖，據說因爲他們祖先性子很急，見子孫的供品遲遲不來，便化作豹子回到陽間把供品取回享用，此後便形成一道規矩：在天還灰灰亮時，主祭就要把豬放出去，請兩個外姓人裝作豹子把豬抬到野地裡宰殺並把肉分好，吃早飯時，主祭一家假裝出來找豬，到野外把肉取回，但要丟兩塊肉給喬裝成豹子的人作爲報酬 (郭淨 1987：35-36)。⁸⁶

⁸⁴ 這裡的「六、七代」是指以說話者爲基準起算，如果算到現在村子裡面剛出生的最小一輩，可以算到九代。

⁸⁵ 因爲筆者田野中的報導人多半僅爲五、六十歲而已，就他們自身的說法是，也許老一輩的清楚這些系譜關係，但是另一個馬家的確跟他們比較遠一點。

⁸⁶ 在辨識 *ib ob gud dix* 的時候還有一個依據是看彼此的禁忌是否相同，這也與傳說故事有一定的關連。有一位外村的 *Hmongb* 人朋友說，他們王家不允許媳婦上樓 (特別是公公所建的家屋)，傳說是因爲以前有個媳婦趁公婆不在時想要上樓偷肉，正要把肉割下來時竟然動彈不得，公公回來後在旁附耳說「小的不懂事」，媳婦才恢復正常。所以「媳婦不准上樓」的禁忌，成爲他們家族的規矩之一。

家族祭儀「該怎麼作」是由祖先所流傳下來，所以理論上同一家族應該會有一致的祭儀規則，而成爲認同共祖的依歸之一。也因家族祭儀事涉我群的認同，所以當地人都認爲不可輕易改變。但實際上，在某些情非得已的情況下，祭儀一旦改變了，造成改變的那個節點，反而又以傳說故事的形式成爲認同的標的之一。綜合上幾節的討論我們又可以發現，認同的標準實際上是由兩條線索所支撐——一條線是因爲儀式的目的關乎獻祭家神或成爲家神，而使得參與者可藉由家屋空間所展演的轉喻與含括意象，從而確認了我群的同—性；另一條線則是藉由儀式該怎麼作，產生一種另類的「系譜效果」⁸⁷從而界定我群的範疇。這兩條線並非全然分離，而是產生了一定的相互影響，特別是後者在實際操作上，往往會直接表現在家屋空間在儀式中的陳設上而成爲外顯的認同標的。

在這一節的討論裡，可以看到家族儀式另一項特徵即：「其儀式的進行與流程是由家族中的 *gud dix* 所共同確認、共同完成，沒有特定的儀式專家，也沒有嚴格規範的祭儀及祭詞」。因此，筆者試圖從此一顯著的儀式「語言」⁸⁸特性切入，並以此來進一步分析該社會的特質，而 Bloch (1989) 過去之研究正好提供了一個很好的觀點。他注意到以往許多研究將儀式「語言」當作宗教的附屬現象或將其去脈絡化，忽視了儀式「語言」本身屬性對儀式效果的意義，在意識到此種作法的缺點後，他轉而從語意學的觀點分析儀式「語言」的使用型態。Bloch 將儀式語言的形式大致分爲兩類：第一類帶有 *propositional* 的特質，也就是較爲彈性，描述性強；第二類爲 *illocational* 形式，帶有有強制性的意味，不能輕易被改變，且帶有形式化、字彙前後可能不具備邏輯性的特色。通常儀式中的語言愈偏向後者，其語意內容往往愈難以爲一般人所理解，有時其內容可能藉由不斷地重複以及無邏輯性，使其能將把人抽離當下情境，並營造出一種權威感。Bloch 並藉由 Merina 的割禮儀式具體說明，在政治上具有權威的長者，如何藉由形式化的儀式語言把自身連結到逝去的祖先，從而使他獲得超自然力量的加持。而在上節曾提及的排灣族中，也有類似的情況，在排灣族五年祭時，只有貴族巫師才能理解儀式中的咒語，形成了該階層對儀式的壟斷權力，並成爲其權威的來源之一（胡台麗 1999）。

相較於此，我們可看到在 *Hmongb* 社會中，除了 *uat nenb*⁸⁹外，所有的儀式內容，都可藉由不斷的練習而成爲通盤瞭解之人；而在與 *uat dlangb kkuat* 相關

⁸⁷ 因爲苗族沒有文字所以並不存在文字化的「系譜」，真正開始有系譜紀錄也可能只是近一百年來左右（cf. 劉芳 2006：167-175），或是以字派的形式流傳（cf. 古文鳳 1996：29）。這裡所謂的「系譜效果」是指一種可以追溯的共祖關係。

⁸⁸ 這裡所指「語言」不僅包括祭詞等口說語言，還包括了「身體語言」在內。

⁸⁹ 需特別注意的是 *zid nenb* 的形成，並非由世襲而來，而是與個人後天的遭遇有關。

的儀式中，更特別強調在一次次的舉行過程裡，唯有通過 *gud dix* 的聚會才能確認彼此的祭儀規則是否相同，並藉由儀式過程讓年輕一輩都能熟悉相關祭儀。在家族祭儀中，沒有人是絕對的權威，大家都是透過學習來熟悉其操作，這也是這些儀式中相當重要的一環。唯有經過每一位 *gud dix* 不斷的操演，才能在彼此分開後有相認的依據，這裡也反映了其與超自然界之間的關係是有別於上兩者的。在前兩者中，人與超自然溝通的力量被特定群體所壟斷：*Merina* 是依其生理年齡而來的老人集團，排灣族則是世襲而來的巫師，反觀 *Hmongb* 人這種權力是相對分散於人群之中，即便是需經特殊生命歷程而成的 *zid nenb*，在該社會的家族祭儀中也僅扮演事前的查訪，但實際問題的解決都必須依靠主祭者和其自家 *gud dix*。而從主祭者身份的流動中，也可看到每個 *gud dix* 都具備了與自家家神溝通的能力，也由此隱現了該社會的平權意理。

第五節 小結

在這一章中，筆者首先對 *Hmongb* 社會裡，最基本的幾個父系親屬範疇作界定，並指出在當地社會中，姓氏 (*khuat*) 如何成為界定親屬關係的最大範疇。其次，作為生活上實際互動群體的 *ib ob gud dix*，又因 *Hmongb* 人在歷史上長期遷徙的生活形態，使其在居住條件上面臨潛在的分散性。正因如此，有時被迫使 *ib ob gud dix*、*cenb gud dix*、*ib yif nenb* 在實際生活中成為擁有一致邊界的社會群體 (social group)。

固然，對於 *Hmongb* 人而言，*gud dix* 分散的居住型態，在安全上確有其隱憂，不過卻也沒有因此對他們的社會生活構成太大的困擾，在一些調查記錄中，甚至不乏由一、兩戶組成的村落⁹⁰。從這幾節的討論中我們可以看出，*ib yif nenb* 作為一個基本的「宗教」單位，本身即間接透露了這種居住型態何以可能。Tomforde (2006) 認為 *Hmongb* 人家屋所在的實際物質空間並非重點，因為家屋本身就被建構為一個中心。易言之，家屋並不被視為一個地點，而是可在任何地方發生的一種行動 (action)；正因他們在移動上沒有邊界的概念，故哪裡都可成為一個新的中心。所以對 *Hmongb* 人來說「here」、「there」的概念，還不如「inside」、「outside」更有解釋力 (ibid. : 405-406)。

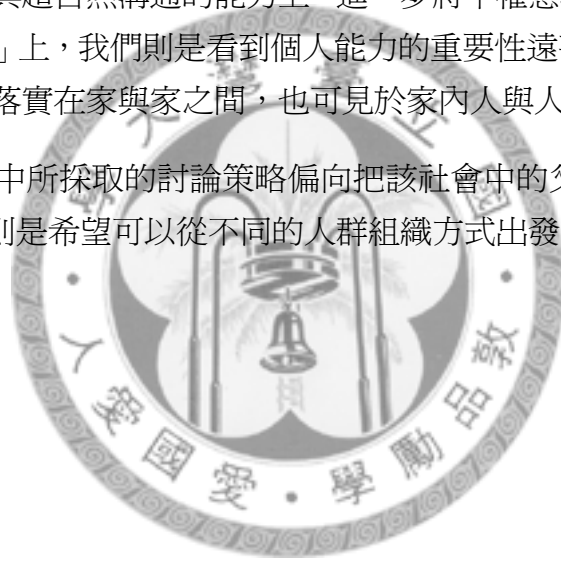
重新回到 *ib ob gud dix* 的潛在分散性問題，我們可看到一方面 *ib ob gud dix* 可能因搬遷而造成時空上的距離；另一方面又因其在認定的條件上存在一定彈性，故分隔許久的 *gud dix*，可藉由調整彼此家族祭儀的方式，重新成為一家兄

⁹⁰ 在屏邊縣一九五七年的調查中，一般苗族村寨的戶口不多，普遍為十幾戶一村，多者一百多戶，少者不上五戶，定居百年以上的人家也不多 (雲南苗族瑤族社會歷史調查 1982 : 36)。

弟。在這裡所反映的不僅是 *Hmongb* 社會中認親時所展現的策略運用，還牽涉到當地人以家族祭儀作為認同的意義到底何在。筆者在文中以兩條線來概括解釋這種意義：一條線是由人觀中來看 *blis* 與家屋以及家人之間的依附關係，而家神的照管又成就了家人 *blis* 與家屋的內聚性。其次，家族祭儀中，圍繞著家神所演繹出的不同祭祀方式，一方面把人群的差異性具體化於祭儀的不同；另一方面又經由家屋空間的轉喻凝聚了我群的同一。而另一條線則是由傳說故事來解釋不同的儀式行為方式如何形成另類的「系譜效果」。

此外，因 *uat dlangb khuat* 時以 *ib yif nenb*（一家人）為計算參與者的中心，從而不斷地突顯了 *ib yif nenb* 如何成為社會關係的核心；其次，在此過程中藉由誰可參與儀式，也看到了該社會人群互動關係的動態性。以「家作為關係建立的核心」本身已隱現了家與家之間的平等地位，而從家族祭儀的實踐過程中，所展現各家家長皆具備與超自然溝通的能力上，進一步將平權意理予以具體化。而在「家的運作與維持」上，我們則是看到個人能力的重要性遠甚於先賦權，也說明了平權的意理不僅落實在家與家之間，也可見於家內人與人的關係。

不過，在本章中所採取的討論策略偏向把該社會中的父系群體拿出單獨討論；下面幾個章節則是希望可以從不同的人群組織方式出發，以提供更為完整的社會互動圖像。



第四章 姻親 (*nenx zhangd*) 之間—由交換建立起的紐帶

上一章中，大致交代了 *Hmongb* 社會裡父系親屬範疇與其實際的社會群體運作；這一章則希望藉由 *Hmongb* 社會中的另一重要親屬範疇—姻親，來討論不同親屬關係的運作方式。而事實上我們可以發現，這兩類親屬範疇的建立過程都是以「家」為中心所開展的社會紐帶，下面分別就婚姻關係的建立到小孩的出生，進一步到姻親關係的結束過程來闡述「家」在不同階段所扮演的角色。

第一節 婚姻關係的建立⁹¹

Hmongb 人婚姻的締結過程，主要分為三種形式，分別為自領 (*chongb jaox/chongb bok*)、提親 (*chongb reux/ chongb pub*) 和搶親 (*chongb rix/chongb hait*)，現在以自領為多，提親次之，搶親形式近年已大幅減少 (熊玉有 2003: 155)，下面主要是討論自領形式的婚姻締結。

自領是指男女互許終身後，男方直接將女方領回，在女方進門前，男方會先另外找人為女方舉行 *nghent blis* 的儀式⁹²，以表達「很歡喜、很高興這個姑娘的加入」，當晚，男方家長便會找上自家 *gud dix* (通常是同胞兄弟) 來討論婚禮相關流程。在將女方領回第二或第三天，男方的報信人帶上一包繫好的錢和些許煙到女方家通書 (*tongb sod*)。報信人先向女方父母遞煙，並以隱喻方式說明其女兒已尋得歸宿，若女方家長同意這門婚事⁹³，便在謙讓一番後將煙接下；此後，報信人還需逐一至女方同村的 *gud dix* 家遞煙，表示禮貌性通知。

通書 (*tongb sod*) 後，娶妻者會由新郎之叔伯或舅舅擔任一正一副的**走媒**，並擇日帶上一對雞、一升酒、一把傘、些許菸至給妻者家中說婚 (*haik chongb*)，後者亦會另覓兩位嫻熟禮數的**坐媒**進行一唱一答的交涉。說婚的同時，給妻者請到自家同村的 *gud dix* 前來商討聘禮多寡，並討論雙方 *gud dix* 過往是否曾有嫌隙，若彼此曾有不愉快的經驗，有些婚事可能因此告吹；否則得先吃上五十到一百斤的罰酒才能談婚，不過婚事的最終決定權一般仍在給妻者家裡⁹⁴。

⁹¹本節內容以當地所收集之材料為主軸，部份輔以《文山壯族苗族自治州民族志》(2005)一書內容做為參考。

⁹²真正執行 *nghent blis* 的人，必須由娶妻者家另找一人，不能由自家人幫女方叫魂。當地人的說法是：「自己不能辦自己的事」必須要找外面的大嬸、大媽，不一定要是自家 *gud dix* 的女伴。

⁹³若女方家長不同意此門婚事，會擇期直接到男方家中將女兒領回。故在行文中，筆者以「娶妻者/給妻者」的用詞來指涉雙方已進入正式的說婚過程。

⁹⁴在文獻之中，有些地方則是伯伯的女兒由叔叔作主，叔叔的女兒由伯伯作主，不過所謂「作

聘禮主要涵蓋三個部分：**第一部分**稱為正價，是為數較大的一筆錢，類似於新娘身價，隨著不同區域行情上也略有出入。**第二部分**稱為副價，包括：回報女方母親扶養之恩的奶母錢；其次，涵蓋給付新娘表哥、表弟（MBS），以及結婚當天一同領新娘出門的堂哥（FBS），每人至少三十六元⁹⁵，這些兄長亦需另備較重之禮致贈即將出嫁的新娘；第三為福份錢，表示新娘的外祖父母及祖父母，有福氣見到外/孫女出嫁；最後為支付給妻者備辦婚宴的酒肉。聘禮的**第三部份**是娶妻者需為新娘縫製或購買幾套較隆重的衣裙、帕子，並於驗收後讓新娘攜回夫家。在泰北 *Hmongb* 人的規矩中，娶妻者尚需支付一筆 *nqe tsho*，作為未出生小孩胞衣（*lub tsho tumenyuam*）的禮金；另一筆錢則是「給動物的嘴」⁹⁶（*ncauj tsiang*），以確保在新娘父母過世時，娶妻者家中起碼會殺一頭牛作為獻祭（Symonds 2004：67-68）。通常在經過雙方媒人一唱一答的漫長交涉後，才能敲定聘禮的最終內容。

婚事進行的方式有兩種，一種是只收聘禮，不再另行宴請親友，但聘禮通常較多；另一種則是既收聘禮也辦宴席。在泰北地區，若採納第一種形式，於所有過程告一段落後，坐媒將走媒攜來之傘打開，並置放在家中 *shengx ntangb*（神壇）前。此時，給妻者家中的一位男性親屬開始唸誦祖先名字，當傘被闔起時，表示新娘的 *blis*（魂）已被收起，新娘到娶妻者家三天後，這把傘再度被打開並放在家中椽上長達一個月，象徵著新娘的 *blis* 已加入了男方家裡（*ibid.*：69）。若為第二種形式，舉行正式酒宴當早，新郎和陪郎即向家中祖先、父母和同村的 *gud dix* 由長至幼逐一磕頭。隨後由新郎、新娘、伴郎、伴娘各一名、兩名走媒、一名新郎父母的代表（管事）、及若干幫忙者所組成的隊伍，出發前往給妻者家中。在上述隊伍組成上，各地略有不同，但大原則是去程為單數，返程加上送親隊伍後需為雙數。在前往途中，需先在路上吃頓晌午（中餐），即便是同村之人，也必須完成這道程序；飯前，媒人先向山神土地獻祭，請祂們庇佑眾人，使這對夫妻能明白相處之道。到了給妻者家中後，對方隨即遞上水酒，走媒一邊唱著謝酒歌及開門歌；入堂後，給妻者的管事便將彩禮清點交接，娶妻者送來的彩禮必須依約給付，如有短少，新娘家長會以玩笑口吻說「我的女兒是不是缺了一條腿、少了一隻耳朵」，迫使對方將禮補齊。

主」也是隨著新娘父母的意圖行事（熊自興 2004：85）。

⁹⁵ 在泰北的 *Hmongb* 人把這筆錢稱作 *ntaus nco*，給予的對象包括新娘的 FB、FZ（名義上是給 FZ 但實際上是給 FZH）、B、ZH（Symonds 2004：68）。在黔西北地區，則是有一規矩是如果女兒未嫁回舅家，就必需支付舅家一筆錢作為補償（王慧琴 1984）。

⁹⁶ 在田野中也曾有報導人說過，如果家裡經濟情況許可的話，在女兒出嫁時可以陪嫁一頭小豬，等到父母過世時，女兒和女婿則要帶一頭豬回來，作為獻給父母的犧牲。

彩禮清點完畢，雙方便一起用餐，隨後舉行拜堂儀式。*Hmongb* 的拜堂並非夫妻同拜，而是由新郎、陪郎向給妻者的親戚表達感謝。走媒順著祖先、爺奶公婆、父母、伯父母、叔嬸、姑舅姨母、哥嫂弟妹依序唸誦，拜堂後，還會舉行一認親儀式，由走媒領著新郎、伴郎，逐一找到給妻者的其他親戚，敬上兩杯酒並行跪拜之禮。

隔天早飯後，新娘隨著迎親隊伍離開，比較特別的是，在離開娘家時，需由她的表哥弟（具有優先性）或堂哥弟為其打傘；途中，會如來時一般，在外吃一頓晌午，不過與來時不同的是這頓午餐是由給妻者準備。抵達夫家後，由走媒將傘接下象徵將新娘的魂接回夫家⁹⁷，並將新娘家帶來的兩隻雞獻給新郎的老輩親戚和老祖，告知他們家中已有一位新媳婦。在婚後第三天，有些家庭會由新郎的伯父母或叔嬸領著新郎、新娘到給妻者家回門⁹⁸，婚禮中的主要儀式，到此即告一段落。

從上面敘述中可以總結幾個特點。首先，婚禮作為 *Hmongb* 人最重要的生命禮儀之一，其過程中不斷強調新娘的 *blis*（魂）如何順利移轉到夫家，於此也再次彰顯了 *blis* 與「家」之間的分離與依附，始終是其生命過程中反覆出現的主題，不過有意思的是相較於前一章著重在男性 *blis* 與「家」的關連，婚姻締結中讓我們更加意識到多數女性生命中尚須經歷一個轉換的過程，而這過程中的微妙關係與互動，又具體呈現在下幾節即將討論的主題。

其次，在婚姻締結的過程裡，藉由一個新家庭的成立，連結了幾個層次的關係。最直接的連結是在男女雙方生家之間，它直接表現於聘禮的主要支付對象，以及婚後的日常互動中。此外，值得注意的是在婚事中新娘母方親屬所扮演的角色，這不僅可見於婚禮中的拜堂儀式上，新郎、陪郎需行跪拜之禮的親戚，不但含括了新娘的父方親屬，也包含其母方親屬在內；而從婚禮籌辦到舉行的過程中，新娘之表哥、表弟（*MBS*）又在其平輩間顯得特別突出。在婚禮酒宴中他們被特別安排與新郎、陪郎同桌吃飯，並於隔天一早以歌相送新娘。從婚禮前討妻者需特意致贈新娘表哥、表弟一筆禮錢，到婚姻締結過程中他們所擔任之角色，似乎傳達了表哥弟與新娘間的特殊關係。當地人現多已無法詳述此事的來龍去脈，多以「表哥、表弟在婚禮中的名分相當大」來回應，不過從相關的記錄中，或許仍可找到一些蛛絲馬跡。

⁹⁷ 在川南鴉雀苗的婚禮記載中，女方父親在請親娘本家的叔、伯和隔房兄弟等去送親時，都說會說去「遮影子」（*ntsoj kla*）（芮逸夫、管東貴 1962：125）。而在男方家接傘的喜婆，在原苗語詞義中為「鈎魂」（*nqai ple*）（*ibid.*：115）。

⁹⁸ 以上種種與婚禮進行相關的禮節統稱為 *bangx cong ged gol*。

Mark (1967) 曾從芮逸夫和管東貴 (1962) 所蒐集的川南鴉雀苗系譜中去分析當地的婚姻規則，從整體的比例上來看父方交表婚 (patrilateral cross-cousin marriage) 與母方交表婚 (matrilateral cross-cousin marriage) 的比例分別為 18% 與 10%，從表面上來看並無特定的婚姻規則偏好；但當作者把各家的男女比例考慮進去之後，發現前者的潛在的最大機率為 19.3%，而後者為 35.3%。父方交表婚的潛在最大比率與實際比率有高達 93.3% 的吻合率，作者從而推斷川南鴉雀苗具有指定 (prescriptive) 父方交表婚的傾向，在父方交表婚無法執行時，才會考量母方交表婚或其他方式，但作者也清楚指出，因其推論並未得到當地人的口頭證實，故該篇研究僅具有統計上的意義而已。不過，古文鳳 (2001) 在一本小書中曾提及一段故事，為上述說法提供一些線索，她說：「以前聽母親講起某某家的姑娘 (兒子) 嫁給 (娶) 了舅舅的兒子 (女兒) 時，她說話的口氣和表情都流露出無上的光榮……說這是『青蛙跳在綠葉上一綠上加綠青上青』(親上親)」。

古文鳳的例子可做為一種當地觀點的補充，但卻未指明這種交表婚的具體傾向為何，僅指出「老表」是 *Hmongb* 社會中一切婚姻關係的先決條件 (ibid. : 84)。

在筆者的田野中，四、五十歲的報導人對交表婚的態度偏向不置可否，大多數人會跟我說「這樣太親了，根據科學上的觀點，這樣結婚不好」。不過在土改前的調查報告裡，仍可發現錫廠村內已婚的七對夫妻中，有三對是屬於交表婚性質 (雲南省編輯委員會編 1982 : 55)。其實在 *Hmongb* 社會中，關於交表婚 (特別是父方交表婚) 的紀錄甚多⁹⁹，但因缺乏系統性的統計資料和社會脈絡陳述，故無法深入說明此種婚姻形式偏好，對該社會的文化意涵究竟為何。不過，從交表婚的傾向上看來，還是可以看見李維史托 (1969) 筆下父系群體與姻親之間可能的深層交換關係。在今日學校教育及計畫生育下的宣導與強制作為中，這種婚姻形式已被不少地方所逐漸放棄，也使得後繼研究者無法就此過程有更深的理解；不過縱使如此，姑舅兩代之間的关系，依然相當親近，這不僅表現在婚禮上的拜堂儀式、逢年過節的互動，還包括在下面即將提到的幾個重要生命儀禮場合。但也因為婚姻規則的改變，使當地的 *Hmongb* 人開始也以「頭代親、二代表、三代四代就完了」(這原先是當地漢人用來形容自身婚姻形式的順口溜) 的方式，來表達父系群體與姻親之間的關係。

⁹⁹ 除了在川南的資料之外，還包括了顏恩泉 (1991) 在滇東北的彝良、威信、滇東南的屏邊、馬關等地的調查資料中，都有姑舅表婚的紀錄 (即父方交表婚)，即舅舅 (MB) 有權要求外甥女做為兒媳，若外甥女不願嫁入，而與他人成婚，男方家要給女方舅家一筆「舅公錢」(ibid. : 48)。在泰北的資料則指出，舅舅有優先要求外甥女嫁入的權力，最年幼的弟弟只有在哥哥們放棄權利之後，才有權要求外甥女嫁入 (Chindarsi 1976 : 72)。Symonds (2004) 則是以報導人口述的傳說故事，來說明苗族對於姑舅表婚的偏好 (ibid. : 33)。

第二節 小孩的誕生

(一) 老名與親從子名的意義

上一節當中，已提到過姑舅之間的關係涉及兩代間的互動，所以在這一節中，會進一步探討夫妻成婚及生下第一胎後兩者間的差別與意義。第三章內已就當地人觀中如何看待人之形成作一交代，在此就不再贅述，僅就小孩出生後的相關儀式進行討論。

在小孩出生滿三早上時，其父母會為他/她舉行一個 *nghent blis* (叫魂) 的儀式，儀式中除了請到自家同村的 *gud dix* 外，也必須請到小孩的外祖父母。在舉行 *nghent blis* 後，小孩的外祖母會自娶妻者祖先名字中擇一，作為這對夫妻共用的老名，若外祖母放棄或不克前來時才由娶妻者的長輩作主。一個人擁有老名後，其正式名字由老名加其原有小名而成。例如甲的小名為 *baod*，老名為 *dongs*，其正式名字為 *dongs baod*。在日常生活裡平輩間相稱時，若被稱謂者為男性，則稱其 *yeuf dongs*，如為女性則以 *bos* 代替 *yeuf*¹⁰⁰。晚輩面稱長輩時，則以長輩的小名帶上適當親屬稱謂稱之，如甲的姪子 (BS) 稱甲為 *yil*¹⁰¹ *baod*。若長輩稱呼甲時，則以「親從子名」方式稱之，譬如小孩 *lox* 的父親 *dongs*，被稱為 *lox zaid dongs* (*lox* 的父親 *dongs*)¹⁰²。

小孩誕生，無疑是轉換社會身份的重要過程；親從子名與老名這兩個制度分別從不同角度確認此一重要性。Geertz (1973d) 認為親從子名是藉由將夫婦直系後裔之一的名字歸入他們的名字，從而把一個男人及其妻子聯繫起來，一方面既強調婚姻配偶在地方社會的重要意義，同時也強調了生殖的重大價值 (*ibid.* : 377)，此一制度所造成的影響是個人身份的定位並不是看他的祖先為誰，而是決定於他是誰的祖先；換句話說，一個人所看重的是，在他之後所產生的結構，而非關注生產他的結構。不過很有意思的是，相對於親從子名所產生一種「向下看」的體系，老名的賦予正好又是另一種方向上的意義。

當地大約五、六十歲的報導人說，取老名是因為「這樣子才能把老班子的名字傳下去，才不會說我們死了以後，小輩的都不認得老的名字」；年紀稍輕的大哥則說，取老名「是因為這樣好像說當爸爸了，可以當家作主了」。綜合兩者的看法，會發現一個有趣的現象：如果按照地方上的說法，會有一套屬於各家族的

¹⁰⁰ *yeuf* 和 *bos* 在原意上為爺爺與奶奶之意，但也可以用作對於男性與女性的尊稱。

¹⁰¹ *yil* 為「叔叔」之意。

¹⁰² 此種稱呼方式也可以用於平輩之間的背稱（間接稱謂）或是日常生活的指涉對象方式，比如說在和當地奶奶聊天時，當她們談到自己的老伴時，多半會以「某某（其孫子）的爺爺」來指涉。

名譜¹⁰³在世代間流傳；不過報導人現多已不清楚詳細的名譜為何，僅就他們所知道的部份繼續流傳下去，而這套名譜也成為認親的另一種方式。老名的命名並沒有特定的方式，但深究其內涵，可發現生育作為承擔老名的關鍵條件，意味著這對夫妻藉由小孩的誕生，取得了另一種社會身份；同時他們也可在往生之後，以老名的方式為後輩所記憶。但又因老名的命名特質，使得每個人是以附著於集體之中的形式被記憶；換句話說，一個老名可能代表了許許多多的祖輩，也意味著個人與祖先之間的連結。而這種連結的深刻性還展現在，老名與小名之差異上——小名可能在孩提時代，因成長不順，請乾爹、乾媽來保而另取他名；而一個人一旦有了老名後，基本上就不再隨意更改。

小孩的出生不僅是子嗣延續的概念，又因在 *Hmongb* 的人觀中，一個人過世後，有一個 *blis* 會重新投胎回自己家族，而使得小孩出生的意義，成為銜接祖先 *blis* 輪迴的重要過程。從這裡出發或許能因而瞭解，為什麼「向下看」的親從子名制度會與「向上看」的老名命名同時存在——因為對於他們來說，生命的輪迴狀態，使得他們得以連貫時空而成為同一個父系群體（cf. Her 2005）。而從當地主觀的生命意義來討論社會制度，也避免了 Geertz 僅從客觀社會制度中去討論當地人觀的可能偏誤。小孩的誕生對於娶妻者而言，除了是父系群體的延續與輪迴，也同時確認了其與給妻者之間的關係；在 *Hmongb* 社會中，如果妻子無法生育，丈夫可以因此而休妻，而伴隨第一個小孩出生而有的祝米酒儀式，一方面是讓給妻者來給予小孩子祝福，另一方面也是雙方關係的一種確認。

（二）祝米酒

一般在頭胎小孩出生後十天到二十天中間，這對夫妻會選擇一天好日子，特地邀請後家親戚前來看望剛降臨的小生命。親戚們一般會帶上一些米、雞蛋以及小孩的背帶，經濟條件稍好的也會帶雞過來。祝米酒的規模根據各家的能力，辦得大小也有所差異，以往辦祝米酒時往往最少要殺一隻狗¹⁰⁴，讓後家親戚都可以帶上一塊肉回去；有些家庭則是秤豬肉或殺豬來宴請，但同樣也會讓後家親戚帶一肋豬肉回去，比較特別的是小孩的外祖父母在分肉時比較講究，必須要分給其帶上尾巴的一條腿。如果當時沒有辦祝米酒，則會以辦滿月或是週歲的方式代替

¹⁰³ 除了以老名的方式作為一套名譜之外，事實上許多地方在民國以後也有以比擬漢族字派的方式形成一套名譜，比如說以威信縣高田鄉的古姓字派為例：文-智-正-林-占-成-在-世-登-天-豔-光-輝-田-良-金-忠-孝-全-國（古文鳳、朱獻榮 1996：29）；在筆者田野中，馬 A 家也有十二代轉祖的說法，不過現在當地人已經無法完全記誦。

¹⁰⁴ 以前狗肉便宜，7、8 塊錢就可以買一隻 20、30 斤的狗，但現在狗肉一斤要 15、16 塊錢，比豬肉還更貴，所以有些人家會改以豬肉代替。

¹⁰⁵，有些家庭經濟不錯的，辦得與結婚的規模差不多大。

在以後家爲主的親戚中，包含了幾部份的人群在內。首先是以新娘生家爲主的親戚，這裡含括了其父母、已分家的兄弟、出嫁的姊妹；其次還包含了新娘父母各自衍生出去的關係，主要是其伯叔姑舅姨等。如經濟條件不允許，就只請到與新娘生家最親的幾個人（父母及新娘兄弟）也可以，但此項禮節基本上不可少。

辦完祝米酒後，新娘生家與夫家間，相對缺乏儀式性場合的互動關係，反而是靠日常生活中的互動來構築，田野中常聽幾位大叔談起，「如果舅舅家住得不是很遠，特別還趕同一條街的話，有時趕完街就會來坐坐，他們講話一般都很有份量，平常如果對爹媽不好或不聽爹媽的話，舅舅來了都會扳起臉來罵人！」；在此也凸顯了舅家在婚姻關係中所扮演的關鍵角色，而這種角色是靠著平時互動和特定生命禮儀中的禮尚往來所逐步確認和建立的。

第三節 年節中的「禮尚往來」

在 *Hmongb* 人社會的律動中，除了自己本民族的節日外，往往也會隨著周邊民族過節，報導人曾這樣解釋他們的行爲：「平常沒有什麼節日你不好 *hot bos yeuf* 嘛！人家過節日的時候，你不獻飯，人家的老祖有得吃自己家老祖沒得吃，心裡過意不去嘛！」。在田野中主要節日包括春節（*naox zhab*）其中又包括了農曆正月初三開始爲期四到五天的花山節（*nghouk daox*）、初十五的大年（*naox naf zhab*）；三月的清明節（*zit nzangt*）；五月五的端午節（*naox doub yangx*）；六月初一壯族的花米飯節¹⁰⁶；七月十四的送老祖（*sangt bos yeuf*）；八月底秋收後的嚐新米（*sangx maod nblex chab*）。基本上上述節日，除了 *nghouk daox* 之外，都是以個別家戶爲核心來過節的。不過這裡還必須附加說明的是，所謂的「以個別家戶爲核心」是意指由個別家戶開火做飯，但實際上，在這些節日裡，除了需請到父母之外，同胞兄弟間也是互相作客。如後家就在附近，也會一併請上；若後家較遠，過年時則必須請到。

有意思的是，同樣是年節時的聚餐，但意義上就有所不同。同胞兄弟之間是

¹⁰⁵ 有些家裡經濟條件好的，在辦完祝米酒之後，週歲時也會再辦一次，但一般就只會請上最親的幾個親戚，吃上一頓飯，叫個魂（*hu blis*），有些人家也會舉行一個抓週的儀式。

¹⁰⁶ 此一節日主要是壯族爲紀念其抗宋英雄儂智高而有之節日，民國時《馬關縣志》載：「儂人系出僮人，宋時，僮人首領儂智高據邕州叛，狄青討平之，智高部眾多潰入滇邊，遂聚族而居……」所以今日在馬關縣境內六月節的具體時間會隨著儂智高部隊所進入的時間不同而有所不同，六月節對於壯族來說，是一年當中最隆重的節日，家家戶戶也會包花米飯互贈，不同顏色有不同祝福之意。但是對 *Hmongb* 而言，六月節顯然不如壯族盛大，頂多是包個花米飯，吃一頓豐盛的飯菜就算是過節了。

基於一種「有什麼好吃的一定要找自己的兄弟來一起分著吃、大家一起分享！」¹⁰⁷的心情；但姻親之間的關係就偏向於「禮尚往來」的交換關係。這一方面反映在諸多生命禮儀上：比如說同是與小孩誕生的相關儀式，滿三早上的 *nghent blis* 中，同村的 *gud dix* 在大夥聚餐後，不再另行分肉；可是在辦祝米酒時，小孩的生家會另行再分肉給後家親戚帶回¹⁰⁸。類似的邏輯還展現在過年時 *gud dix* 間互相請客，酒足飯飽後大家便各自返家；但姻親間除了這一頓飯之外，一般還會象徵性地贈與對方一些豬肉。村裡一位年近三十歲大哥這麼說：「殺過年豬的時候，後家不論多遠都要請，你通知他，來不來是他的事，互相來往才親嘛！至於分豬肉怎麼說呢，就是雙方都要給的，你去丈母娘家也要給，丈母娘來你家你也要給，這是禮節的問題都要互相給的。最重要的就是禮尚往來的意思。如果丈母娘家殺不起年豬的話，你作為姑爺，如果你去丈母娘家的話你就砍一腿，還要帶上尾巴，不過那一腿還要宰到豬的一半、四分之一，意思就是砍給丈母娘家過春節。」

如果後家在同村的話，這種關係往往會更加擴大。有一回上寨陶家小兒子準備要殺年豬便邀請我到他家作客，席間幾乎皆為上寨的人，但其中有一家下寨馬 A 家的 *Maxing* (*Maguo* 父親)、*Maguo* 和其妻 *Taohua*，顯得特別突出。當時便感覺有些特別，因為這已不是我第一次看到他們出現在陶家的飯局中。餐後，*Maxing* 先行離開，結果主人家趕緊叫了家裡小孩提上一小袋豬肉送去給 *Maxing*，我好奇地問了身旁大叔為什麼要送豬肉，他說因為 *Taohua* 是陶家大哥的長女，請他們來吃飯、意思性的送他們一些豬肉，表示他們也是 *Taohua* 的後家。理論上，原先關係的互動僅限於 *Taohua* 的父母和兄弟家，但 *Taohua* 的弟弟還小，加上彼此又在同村，所以有什麼事情都會互相請客幫忙。

然而，從另一種角度觀之，這種交換關係的闕如，也意味著與後家關係的一種絕裂。一位從寮國搬遷至加州的 *Hmongb* 人婦女這樣回憶：「在我結婚之前，我和我的父母親與兄弟之間大家的感情非常好，但是結婚之後就變了。在春節聚餐時，他們邀請了我其他出嫁的姊妹，但是我和我的丈夫卻沒有受到邀請，這令我十分的氣憤，不再與他們有所來往，我母親說他們之所以不喜歡我和我丈夫，是因為他們覺得我丈夫家裡並不尊重他們，而且他們早就警告我說我丈夫不會愛我……」(Thao 2006: 35)。

¹⁰⁷ *ib yif nenb* 原意是指「一家人」，但逢年過節時，已分家兄弟聚在一起同桌吃飯，也可以用此詞彙來形容彼此關係。如果有什麼好吃的，卻沒有找上自己的同胞兄弟，兄弟間可能也會因此失和，村裡其中一家馬 A 家，總抱怨他的哥哥家裡有錢，但每當有什麼好吃的也不找他們（但實際是有找的，只不過是該家不領情），這也使得兩家間自分家以來的不愉快，因這件事情而更加凸顯。

¹⁰⁸ 這裡還包括了在喪禮中的交換關係，下面還會繼續詳談。

其實，從這一小節之中帶出了一個饒富況味的議題是：自家 *gud dix* 間是以擁有共同 *blis* 為基礎而發展彼此的關係；但與姻親之間的關係則是建立在一連串的交流過程中，其中包括了婚姻建立初期的聘禮¹⁰⁹、祝米酒中的分肉、年節中的互贈、直到下一節中所要談到的喪禮中交換。透過這一連串的交流過程裡，新娘最終在夫家過世時，才得以成為夫家的老祖。而在女性長者過世之際，指路歌指引著老人回到自己生家取回埋在家中的胞衣，在象徵意義上她取回了自己與生家最後的聯繫，胞衣取走後，她藉由轉世投胎重新成為夫家之人。若娶妻者與給妻者雙方，沒有進一步建立下一代的姻親關係時，兩家的關係也會隨著上一代的過世而漸漸轉淡。

第四節 從喪禮中看姻親的互動

喪禮是 *Hmongb* 社會中動員最為廣闊的一項儀禮，而其本身也牽涉錯綜複雜的關係在其中，這些關係的核心圍繞在送禮與收禮兩者間作為一個長而久的互動過程。在喪禮中的人群約略可以分為三類：*gud dix*、*nenx zangd* 和基於與喪家的朋友鄰居關係而來的客人。在實際喪禮進行的過程中，又以 *yeuf zid yil*（餵飯者或稱「家長」）、*naf nyangt*（大姑媽）、*naf zid dlangb*（大舅）¹¹⁰三者為大。*yeuf zid yil* 為喪家 *gud dix* 之代表，除了擔任 *bob maod* 的工作以及將外人獻祭之物交寄給往生者的角色外，在 *khuat zul*¹¹¹ 當天，*yeuf zid yil* 還會領著自家的 *gud dix* 率先到喪家上祭，通常也會由他代表帶上一只 *tongb ndeud*（紙桶），將其插置於喪家屋外；大姑媽和大舅兩人則分別代表與喪家關係最密切的外家客人。一般來說，*yeuf zid yil* 是整場喪禮中權力最大之人，負責庶務的管事在開飯前皆需先徵詢其意見；而大舅和大姑媽則是外來賓客中最有份量者，他們到場後往往可就喪禮備辦流程向孝子提出質疑，比如說棺材作得不盡理想要求孝子更換等。在 *khuat zul* 當晚，也是往生者下葬的前一晚，管事會通知 *yeuf zid yil*、*yeuf zid ghenx*（簾笙手）、廚官、往生者的兒子、大姑媽（但是發言者是姑丈）、大舅和幾位能力較強的 *gud dix* 來討論隔天要殺哪些牲畜獻給死者，在這個過程中，大舅和大姑媽會極力向喪家爭取更多的牲口交給往生者，並唱起孝歌教誨孝子不忘父母辛勞，

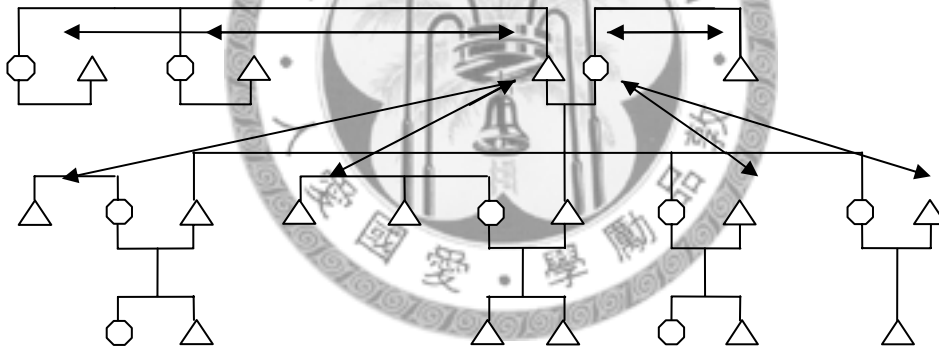
¹⁰⁹ 在泰北的民族誌中可以看到如果男方遲遲無法將聘金依約給付的話，男方將喪失對於小孩子的所有權（Geddes 1976：56；Symonds 2004：61）。

¹¹⁰ 在以往路途遙遠、人力有限的情況下，報喪順序會依死者性別而有所不同，若過世者為男性則先通知大姑媽（這裡稱謂是隨過世者兒子的稱呼）；若為女性則先通知大舅（稱謂方式同前），此後再一一通知死者的女兒和兒媳的後家。至於同村的 *gud dix* 和村民一般在死者嘸氣，聽到喪家鳴槍之後，就會先趕來幫忙。

¹¹¹ *khuat zul* 漢語直譯為「客人到齊」之意，也就是在往生者出殯下葬前一天，各方親朋好友會先前來上祭。

並期勉兄弟間要和睦團結。

在往生者落氣後，喪家前去趕信者都稱為頭祭，*khuat zul*（客人到齊）當天他們所攜之禮也較為講究，報導人說以往在這天頭祭都要帶上一頭小豬，但現在因豬價太高，各家多半隨其經濟條件而決定。至於誰可以作頭祭，基本上是以死者家戶為中心而衍生的四對關係構成，它們分別是：與往生者同輩的姑姑以及舅舅¹¹²（從子稱）、往生者下一輩的女兒、女婿以及兒媳婦的後家。不過值得注意的是這四對關係，不論是角色扮演或送禮方向，皆具有強烈的雙向性（請參看下圖一）。換言之，某甲（男性）過世時，大舅送了大禮¹¹³過來；如果大舅過世時，甲的妻子則以姑姑的身份回送大禮，若甲妻也已過世，甲的兒子則以父母的名義回禮給舅舅家。同樣的情形，也發生在甲的下一輩，女婿乙在甲的喪禮上送大禮過來，等到乙的父親過世之時，乙妻方面則是以兒媳婦後家的身份回禮給親家。在喪禮的簿記上，如對象是本村人僅會記上該家提供了多少的柴、糧食以及禮金等；至於外村人部份，則只有登記禮金以及哪家有送紙桶和牲口。這一本簿記喪家必須好好收藏，成為日後回禮的依據。



圖一 喪禮中姻親互動關係示意圖

¹¹² 一般來說，如果孃孃（阿姨）離喪家不算太遠的話，趕信也會趕到，但是在 *khuat zul* 這一天，多半不會像是其他頭祭一般會送大禮過來。

¹¹³ 「大禮」通常包括四、五升的酒、以葉子包好的飯菜、大米或包谷三到五升、數把以錢紙包束的香、禮金五十到一百、紙桶一只，以前還包括以紙紮成的馬，經濟能力許可的話，會帶上一頭豬過來。立於喪家之外的紙桶在排列順序上有所講究，第一支紙桶為喪家本家、其次為 *yeuf zid yil*、舅舅、姑媽、女婿、兒媳婦後家。一般性的客人只會帶上一些糧食、幾升酒和香與紙，形式上較為簡單，也不一定以竹籃盛裝，而是以一般的袋子裝好即可。

頭祭前來除了禮物較為講究外，在隊伍上也較為隆重，這支約十幾人的隊伍稱為 *bot khuat*¹¹⁴，一般包括簫笙手、歌手 (*zid said*)、一些人背著盛裝禮物的竹籃、一個人拿著紙桶、以及幾位負責哭喪的女性。在抵達喪家前，隊伍中開始燃放鞭炮作為通知；在喪家屋前的路上，雙方的簫笙手以簫笙對歌，若有送紙桶者，孝子須出門跪接，管事此時也會一一倒酒給隊伍中的男性表示感謝。進入喪家後，女性伏棺泣訴其懷念與不捨，男性則扶起跪倒的孝子們並說「受氣了」，孝子們則回「恩情難了」。至於 *bot khuat* 中的歌手則與喪家的歌手，以對歌的方式將籃中的「禮」交寄給喪家，對歌的內容一開始多是詢問死者為何過世、質問喪家子女是否有盡孝養之責（多半是長輩才會如此問）；其後再逐一交寄籃中物品，其內容可以交代很細甚至可從開天闢地講起，比如說對方問起籃中菸葉從何而來，另一方則回菸葉原是牛王老爺所種，後被偷到人間，人們才有煙可抽等等，一問一答間雙方以酒相敬，若兩邊都是嫻熟傳統文化者，可對上一、兩個鐘頭。客人基本到齊後，管事依照 *yeuf zid yil*、大舅、大姑媽等順序一一唱名，並象徵性地點上他們所攜之香，*bot khuat* 中的簫笙手此時也以一曲簫笙調以示懷念，上祭者與孝子長跪至簫笙調結束稱為「候香」。

上文提到，頭祭的關係就是為了處理往生者家戶所衍生的四對姻親關係。但與往生者同輩的姻親關係，在維繫關係的四人分別過世後即告終了；舉例來說，如果己身 (*ego*) 的父母皆已過世，在舅舅 (*MB*)、舅媽 (*MBW*) 過世時，己身還是必須以父母的名義去回禮；但在舅舅、舅媽過世後，己身與表兄弟之間，就不存在送禮與回禮的義務。可是，喪禮中由死者下一輩所締結起的關係，在雙方親家皆過世後，關係還會沿著兒子們所建立的家戶，延續屬於他們自身新的姑舅關係。綜合上述幾點，可以看到幾種角色所建立起的交換關係構織了一張綿密的互動網絡，核心是以「家」為出發的四對姻親關係，但它會隨上一代的過世，把關係的核心從父母所建立的家，轉移到自身所建立的家。

在喪禮中，姻親間的關係不同於 *gud dix*，前者帶有明顯的交換關係，這對後者來說是相對淡薄的。雖然上祭當天，代表 *gud dix* 一方的 *yeuf zid yil* 也會領著一支 *bot khuat* 上祭，但是喪家之於 *yeuf zid yil* 間，並不存在回禮的問題；也就是說當擔任這場喪事的 *yeuf zid yil* 過世時，喪家不用以個別名義再回一支紙桶給他。在禮節上，喪家會在整場喪禮結束後，由管事代表致贈一條豬腿給 *yeuf zid yil*，並將掛在鼓上的兩肋豬肉分送給簫笙手和鼓手，一般來說，*yeuf zid yil* 在事

¹¹⁴ *bot* 漢語中難有適切的對譯詞彙，可以勉強翻譯為「檔」，*khuat* 為「客人」之意。兩者加起來的意思就好像這一支隊伍在喪禮中很氣派、很有架勢的樣子。

後也會將豬腿肉作成一頓豐盛的飯菜，招待自家幾位年長的 *gud dix*¹¹⁵。

不過值得留心的是，對於死者所在的家戶而言，喪禮中的互動雖是由其所衍生的四對姻親關係所構成；但由男老人過世優先通知姑姑（從子稱）、女老人過世優先通知舅舅（從子稱）的理想來看，又是從死者個人的角度，凸顯了同胞關係的重要性。從這個角度來看，表兄妹或表姊弟間婚姻的締結¹¹⁶，或許是把這種對於同胞關係的重視，結合進了下一代的婚姻關係，而不至於使雙邊關係在「三代、四代就完了」。

第五節 小結

本章試著從另一個角度來瞭解 *Hmongb* 社會的人群互動關係，在接連兩章的討論裡，有一個人群的互動輪廓逐漸清晰，那就是不論在 *gud dix* 或 *nenx zhangd* 間的關係，都是以個別家戶為基礎，並進一步衍生至雙方擴展家庭（*extended family*）範疇中。由一對夫妻和其兒女所組成的小家庭，固然在日常生活中享有相當的自主性和代表性，如村裡祭龍時分家出去的兒子可視為單獨一戶，或召開村民會議時可派出自家的代表參與；但另一方面，這些小家庭卻又與其生家緊密聯繫並具體呈現於彼此的互動過程中。首先是部分家族在小輩分家後，祭祀家神的權力仍在父親手上；其次，縱使兄弟分爨而食，但在每個 *uat dlangb khuat* 的場合及逢年過節時，都必須請到對方來家裡聚餐，或在娶媳嫁女之際，也需請到自己兄弟幫忙張羅、討論¹¹⁷，換句話說，同胞兄弟在許多場合中，仍為互相支援的固定班底。

這種以生家為原型所發展出來的形式，亦是 *nenx zhangd* 關係建立的基礎，只是這種關係的建立，就個人而言，是以同胞兄妹或姊弟關係為起點；但就家與家之間來說，這種關係是從婚姻建立到日常生活互動、終至喪禮舉行等一系列交換過程中所構築。小孩的出生，一方面給予這對夫妻在其先生所屬的父系群體中一個新的社會位置；另一方面也穩固了討妻者與給妻者之間的關係，在以往姑舅表婚仍盛行時，小孩的出生更是開啓另一層交換關係的可能性，雖然時至今日姑舅表婚逐漸被禁絕，但姑舅表關係的密切性仍可在婚姻締結過程、喪禮等重要生命儀禮中窺見其角色。

¹¹⁵ 報導人多說以前老人過世都要殺牛，一條牛才七、八十塊，現在殺牛太貴了，大多殺不起。如果喪家殺牛的話，還另外要再分牛肉給大舅、大姑媽、其他頭祭及喪禮中的簾笙手、鼓手、*yeuf zid yil* 等，分完之後，喪家幾乎只剩下牛骨及牛的若干內臟。

¹¹⁶ 也就是交表婚的形式，而其結果是姑媽、舅舅同時又為岳父母，形成親上加親的效果。

¹¹⁷ 在父親過世後，平時逢年過節 *hot bos yeuf* 就由各家家長自行舉行，但是在婚禮上或是新屋落成等較大的喜事上，有些家族還是習慣請自家的大哥來獻。

第五章 地緣中的群體互動

第一節 地緣群體的形成與村落祭儀

第三章中由家屋空間的轉喻和家神的信仰來說明 *Hmongb* 文化中父系群體結群與認同的特質；第四章中則是從姻親互動中，看到了社會生活運作裡，由生家所延展出擴展家庭的重要性，那麼實際的地緣群體又是如何運作的呢？

田野村落中，現有的格局大致形成於一九五八年的人民公社運動之中。馬 A 家原先為最早落腳於蒿子坪的家族，但後因國民黨在內戰中的拉兵派款，使得該家族中男丁較多的幾家人，紛紛躲避於附近較為隱蔽的山林中。一九五八年人民公社運動剛起之際，馬 A 家大部分還住在蒿子坪背面山坳中的老古沖，人民公社當初喊得嘎響的口號：敞開肚皮吃飯，在公社開辦不到一年之際，即告破滅，老古沖缺乏水田多數為看天田，這使得糧食短缺的情況更顯惡化，當時馬 A 家的爺爺倡議重新搬回蒿子坪，便帶其五個兒子下山，但因倉促之際還來不及蓋房，一家人遂在下寨的山洞中住了將近半年。

村裡的馬 B 家和漢人劉家的情形也相仿，劉家當時也是從老古沖搬下來，而馬 B 家，原先是居於水頭箐，因為小社變大社的因素，與老古沖、新寨合併成一個大隊，後來也隨著馬 A 家搬到蒿子坪。這三家基本上就形成了今日下寨的格局。至於上寨的馬 A'家和劉家，則是因為當時只有獨子或女兒的人家而留下，不過嚴格說來，上寨的馬 A'家與錫廠的關係較近，也就是說他們與下寨的馬家只能算是 *ib ob gud dix*，不能算是 *ib yil gud dix*¹¹⁸。

上寨的形成則來自於兩個方面，一是由馬 A'家的姊妹在出嫁之後，夫家在外處境不佳，前來蒿子坪依附後家，形成今天的王、侯兩家，又因為馬 A'家的下一代只有女兒，故又有陶家女婿前來上門，而成了今日的陶家，不過因為馬 A'家收養了一個錫廠 *gud dix* 的兒子，使得上寨的格局，是馬、王、陶、侯、劉多姓並陳，除了劉家之外彼此皆為姻親關係。

上寨和下寨姓氏分佈的格局，加上其地理位置上的天然條件，使得兩寨雖相距不遠，卻也形成兩群體之間的特殊互動模式。一般在大事上，像是村裡有人蓋房、辦喪、或結婚等，彼此都還是會互相幫忙；但在殺年豬或是滿三早的 *nghent blis* 上，就形成比較明顯的群體區別。這還展現在一些互動細節上，比如說在和村裡年輕一輩的朋友聊天時，他們說在他們小時候，上寨、下寨小朋友之間的關

¹¹⁸ 對於他們來說 *ib yil gud dix* 是用以稱呼由同一個爺爺所生的後代，也可用 *cenb gud dix* 來形容他們的關係很親密。

係，不似今日所見一般。當時下寨的小朋友跑到上寨去玩時，會被上寨的小朋友說是「下寨的人怎麼跑到上寨來玩」，有一對村內婚的年輕夫婦甚至開玩笑說，在他們彼此還沒看對眼時，他們都不知道怎麼有對方這個人。而這種由不同姓氏而來的差別，卻隨著村內通婚的人數增加以及國家政策的影響下，而逐漸產生新的風貌，這在下一章當中還會有更多的說明。

把視野轉回村內的同姓互動中，又是另一番景象。在 *Hmongb* 人的建房策略中，同一家族通常習慣住在鄰近之處，也就在地緣上自然地形成了更具有親近性的群體。不過在村裡馬 A 與馬 B 兩個同姓不同宗的家族，平時的來往互動卻很有意思，一位報導人曾以「在遠了是客人，在近了是 *gud dix*」很生動地描述了這種關係。第三章中曾提到 *dot sob* 儀式的參與者，主要是以 *ib ob gud dix* 為主；但是實際上，馬 B 家卻會參與馬 A 家的 *dot sob*，這件事情曾令筆者感到意外。對於馬 B 家而言，自家 *gud dix* 大部分在仁和，離蒿子坪約需一、兩個鐘頭的車程，並不算太遠；相對之下，村裡面的王家、陶家有時會到更遠之處參與自家 *gud dix* 所辦的 *dot sob*，顯然，距離因素不是馬 B 家參與馬 A 家 *dot sob* 的主要考量。

對照於此，在筆者回到田野前，位於小埧子堡寨的馬家¹¹⁹作了一次牛鬼 (*nyox dlangb*)，儀式前他們特意邀請了馬 A 家，但先前馬 A 家辦 *dot sob* 時，卻不見他們的身影。堡寨與蒿子坪雙方的關係，村裡現在的報導人多半說不清，只知兩家原是同一個老祖所分出，又比同姓之下、想像的共祖狀態，更為親近；可因雙方儀式已作得略有出入，且字派也已改開，故除了辦喪或 *uat nyox dlangb* 等較大儀式會互相通知外，平時也不大來往。相比之下，把焦點轉回上一段馬 A 與馬 B 家關係可以發現，兩者間雖已無法追溯任何系譜上的淵源，但因彼此為同姓 *gud dix* 加上地緣的親近性，反而形成了更親密的關係，並參與了原先只有 *ib ob gud dix* 才會出席的儀式。

馬 A 家與馬 B 家的關係，其實可作為 *Hmongb* 人社群互動的一個縮影。我們一開始即提到，對於 *Hmongb* 人而言同姓本身是最大的親屬認同，一般來說，對覓尋新地開墾的男子來說，如果他要進入一個已經有人墾荒的村落時，他首先需確認是否有同姓的家庭在村裡，有同姓的 *gud dix* 意味著他可以獲得一些墾地

¹¹⁹ 雖然現在村裡報導人，對與堡寨的實際關係說不清楚，但他們說可能他們的父輩（但皆已過世）都還瞭解。據傳堡寨的馬家和蒿子坪的馬 A 家原先都是從文山下到達布斯，後來才各奔東西，除了馬 A 家外，其中有一部分又移往蒿子坪隔壁的河尾（原先為 *Hmongb* 所居住時叫做半坡）和錫廠，後來又有一部分去越南，這位辦牛鬼的爺爺家其父親在越南早逝，母親遂帶著他改嫁到堡寨。

以及基本的物質支持 (Cooper ed. 1998 : 39) ; 當然如果在同姓之下, 彼此又擁有相同的祭儀規則、禁忌、傳說故事等, 那表示彼此是更親的 *gud dix*, 可獲得的幫助也就越多。而馬 A 與馬 B 兩家, 雖然都知道彼此在祭儀規則上差距很大, 但仍可以靠著同姓之間的認同來建立關係。

三年前, 村裡的馬 A 家作了一次 *nbuat drongx*, 當時也請上了馬 B 家來參與, 筆者請教舉行儀式的大叔說為什麼兩家儀式作得不一樣, 卻會請到馬 B 家來, 大叔說「兩家同姓馬, 又在同一個村子, 你如果作這個 *nbuat drongx* 不請到人家, 好像看不起人家一樣」。至於同村中的外姓人家沒有人受邀, 大叔的理由則是「他們是外姓的, 又看不懂怎麼作, 來了沒有意思」。兩相對照, 可看到一個有趣的點是, 其實他們也很清楚馬 B 家的儀式與他們作不一樣, 但請他們來一方面是基於大家是同姓的認同, 另一方面也同時確認了彼此的差異。在與多位馬 A 家的大伯、大叔聊天時, 他們的態度一直是: 馬 B 家在村裡不過四、五家, 平常又一起生活, 他們自己也辦不起 *dot sob*, 就跟著馬 A 家一起來作。村裡面馬 B 與馬 A 家的關係是建立在同姓之下, 但這種關係是在地緣上以個別的「家」為單位所建立起來, 也就是說馬 A 家與馬 B 家的關係不會走出這個村子, 在錫廠若是有人要 *uat nbuat dlangb* 時, 只會叫上蒿子坪的馬 A 家, 也就不存在「不請到人家好像看不起人」的問題。對馬 B 家在仁和的 *ib ob gud dix* 而言, 也是同樣的道理。

行筆至此, 有一個問題再度浮上檯面, 那就是 *Hmongb* 人文化中關係建立的方式。搬家對他們而言, 曾是一生中總會發生三、五次的事情, 「姓」作為一種社會範疇, 給予了 *Hmongb* 人在搬家時, 認親的最大依憑; 但是在同姓之下, 關係的建立卻是相當依賴地緣上個別家與家之間的互動過程。換言之, 如果哪天馬 B 家搬離蒿子坪時, 他日馬 A 與馬 B 兩家的關係又需重新建立。但 *ib ob gud dix* 間, 就不大一樣, 雖然認同的依據如祭儀規則等, 可能隨著時空之下而有所改變, 但是一旦彼此確認了原先的關係把祭儀規則統一起來, 大家就是很親的 *gud dix*; 也就是說, *Hmongb* 人文化裡關係的建立過程上, 「家」本身具有很強的行動力。而在 *ib ob gud dix* 的內涵中, 十分強調「我們有一樣的家神、一樣的宗教信仰」這件事情, 本身又凸顯了在 *Hmongb* 人宇宙觀中, 把「家」客體化成為關係的凝結點。易言之, 以「家」為中心的關係匯集, 不僅強調關係可由個別的家所建立; 又因在 *ib ob gud dix* 的關係中, 強調同一家神的重要性, 而使得在象徵意義上, 個別的家也起到了重要的意義, 因為家神始終是先附著於個別家之上而成立的。

這種關係建立的特質, 還反映在 *Hmongb* 人是一個相當平權的社會。正因關係可以開始於個別的家庭, 所以家與家之間不存在從屬關係, 在 *Hmongb* 人中幾

乎所有的儀式行爲皆可以於任何一個家庭發生。以 *dot sob* 爲例，並沒有固定的舉行地點，而是輪流由參與此一儀式的家戶所承辦¹²⁰。這種平權的概念不僅存於同姓之內，也可從姓氏之間的關係窺見。Symonds (2004) 調查後發現，*Hmongb* 的人觀中第三個魂會透過投胎而轉換性別，使得原先婚入的女性，在投胎後成爲夫家的男性從而延續家系；而男性則會因爲投胎成爲女性而必須婚出，兩相交又後，並透過同姓不婚的法則運作，不同的姓氏間也就不存在高低之分¹²¹ (ibid. : 21)。

姓氏之間的平權關係，還反映於村落中的寨首是通過村內各家戶同意而產生。一般而言，寨首是由村內主體家族中的年高德劭者擔任，寨首的決定雖不具絕對的強制性，但大多數人在一般情況下仍會尊重其決定。對 *Hmongb* 人來說，在被迫定居前，頻繁的搬家使得村落作爲一個地緣團體，具有相當的臨時性，這一方面表現在許多 *Hmongb* 人所居之村落多半不會以苗語命名¹²²，其次則是地點並不構成他們自身認同的要件。

此外，唯一一個以全村居民爲主體的農業祭儀—祭龍，也不能算是 *Hmongb* 人所獨有之儀式¹²³，在這整個片區之內，包括壯族、漢族、瑤族等幾乎都會舉行這一儀式。這個儀式最初據說是由地主所組織，由地主準備一些酒菜讓農民來「共餐」，全部費用由農民來分擔，並且規定不論參加聚餐與否，一律要出錢，所以後來這種儀式形成一種習慣，每戶都要參加（雲南大學歷史研究所民族組編 1976 : 54）。在筆者田野中，多數人已經無法追溯此一儀式之起源，不過可以瞭解的是，祭龍有著相當強的地域性特徵且與農作生活息息相關。在一九五八年小社變大社之際，蒿子坪、河尾、下布高三個民族當時曾共同舉辦此一儀式，大公社瓦解後，祭龍又由同隊之人輪流承辦。不過，雖然兩次祭龍時間與臨村的下布高皆爲一致，不過壯族顯然舉行得更加盛大，也因此兩村在祭龍規模上的差距，

¹²⁰ 輪流由各家舉辦此一儀式還包括了另一個用意在於，每個家庭最終都可以象徵性的把火星、災星 (*sob*) 從家中驅逐出去 (Geddes 1976 : 67)。

¹²¹ 對於投胎轉世而轉變性別的說法，在筆者村裡現在中年一輩，沒有給予積極的回應，不過他們倒是不約而同的說，以前在老人過世後，會把幫老人擦臉的紅布燒掉，如果紅布燒成花的形狀的話，表示說老人下輩子會投胎成爲女性。

¹²² 舉例來說，夾寒箐作爲文山州 *Hmongb* 人數最多的一個鄉鎮，但從《雲南省馬關縣地名志》(1988) 上看來，以壯語或其他語言命名的村落還遠高於苗族，甚至可以說其中幾乎沒有以苗語命名的村落。

¹²³ 曾經詢問報導人祭龍的苗語怎麼說，結果他們想來想去，只說出以西南官話發音的 *jif longx*。在雲南地區彝族、瑤族、壯族、漢族等都有此一儀式，雖舉行的方式皆有所不同，不過其共同點是皆爲祈求土地山神（龍樹）庇佑的儀式，且舉行時間皆爲農曆二月初一起三到四天。

常被村裡的 *Hmongb* 人拿來作比較¹²⁴。

在村裡，祭龍由每戶人家輪流承辦，承辦者稱為龍頭，負責統籌規劃該年祭龍的相關事宜，儀式的開支則從每一家繳的十來塊錢中籌措。祭龍當天，由各家準備白飯供全部參與者食用，酒菜則由公家支付，通常各家只會派出一名代表參加且多半為家長，在聚餐開始前，由主辦者點香獻祭龍樹，隨後由村幹部宣布一些與村內相關事項，聚餐後，若有多餘酒菜則由各家平分帶回。在吃龍後三天內，所有村民不准動刀砍柴、犁地翻田，怕因此驚動山神而使收成欠佳。這個以全村為名的集會，也是 *Hmongb* 人唯一的農業祭儀，不過以田野中所舉行的祭龍來說，漢族家戶也是加入其中，也可以說祭龍本身並不帶有強烈的我群性特質，反而想強調同居於一片土地上的眾人能得到山神土地的庇佑。也因為祭龍作為一種地域性儀式，使得它是以地緣作為參與人群的依據，個別的家庭即便遷出原居地後，仍可在任何地方重新加入該地的祭龍儀式。

第二節 跨村落的節慶——花山節 (*nghouk daox*)

花山節¹²⁵是 *Hmongb* 人節日中最為盛大的一個節慶。雖名為盛大，但十分有趣的是，在一九四九年之前，花山節並非由任何特定的社會組織所承辦，也缺乏以集體為名義的儀式過程¹²⁶，不過它卻是能聚集最多人群的一個節日。一位錫廠的大叔說，花山節的源由是很悲壯的，不像現在大家都只知道花山節是用來唱歌跳舞，相傳 *Hmongb* 人以前有位首領，在與敵人作戰時，節節敗退中被逼至山頂，無計可施下首領立起花杆，希望遠方同胞看到後能前來救援，可惜因地勢險峻，當援軍到達時，已全軍覆沒，為了紀念這位首領，才在每年的初三立起花杆以團結各地而來的 *Hmongb* 人同胞。不過，現在村裡流傳更廣的是有關花山節的另一種說法，許多人說以前不孕的夫婦會在花山場上立上花杆，並提供節日所需之酒，節慶結束後以花杆做床據說可以求子。文山州邱北縣誌曾有這樣的記載：「婚姻事交聘金後，即領而歸，不擇日時。數年後無子嗣者，許以踩花山，祈神佑之，有效則踩。踩必三年，頭年三日，次年五日，三年七日，遠來者不拘多寡，主人必招待之」（見《人種·邱北縣誌》（1926），轉引自雲南省編輯委員會）。

¹²⁴ 其實，兩村之前被比較的不只是祭龍方式的差異，村裡的苗族常常和我說，「壯族特愛搞迷信活動，搞得又大又多」。事實上，壯族中不論是農業祭儀或是各種節慶都比苗族來得多，可能也是因為如此，使得儀式性關係較少的 *Hmongb*，有此感受。

¹²⁵ 在滇南及滇東南一帶，花山節的舉行時間是在正月初三開始一連三到七天，在昆明、楚雄及滇東北等 *at hmongb* 所在地，多半於農曆五月初五與端午節合辦。

¹²⁶ 這種缺乏以集體為名義的儀式過程，不論是在以往由不孕夫婦舉行，或是中共建政後由國家承辦都是如此。臘月十六那一天，村長和我說以夾寒箐村委會名義辦的花山場要立花杆，結果當天村裡面沒有幾個人到場，甚至有許多人是事後才知道花杆已立。

花山節中的人群來自四面八方，並不侷限於特定的村落或族群，花山場的地點一般是在幾個村落交界的平壩之上，此一地點也非固定，不過至少要連續舉辦三年後才能易主或改變場地（熊育有 2003：145）；換言之，花山場的擇地本身相當有彈性，而場上參與的人群及活動方式，又凸顯了節慶中開放的空間性。對老一輩人而言，花山節是青年男女交友的絕佳空間，男的必須能說會唱才有魅力，女的則需善於女紅才能穿上新衣新裙、爭奇鬥豔，雙方情投意合時，女方進到男方傘下對歌，有些女孩若是裝扮得漂亮，身旁總有男孩子的追求。圍繞著花杆常有各式競技，諸如倒爬花杆或籬笆特技等，花杆的周邊不時有人三五結群地鬥牛、鬥雞，也因為整個節慶裡缺乏向心性的主軸，所以每個人都可以靠著真本事成為匯集目光的主角，這使得為期三到七天的節慶中，競爭的意味似乎高於團結的氛圍¹²⁷。

這種暗自較勁的氣氛還體現在一些細微的事情上。在即將過年時，家家戶戶都會提前一、兩個星期備辦過年所需物品，有一回筆者到一位熟識的大叔家拜訪，恰巧遇上他們剛從市集回來，閒聊之際他的小女兒興奮地把新買來的 *Hmongb* 人衣裙穿上，我便隨口問了一下價錢，竟讓人吃了一驚，大叔說這套衣裙要價三百人民幣，這相當於他們全家年收入的七分之一左右，我問為什麼不穿去年還挺新的衣裙呢？他略帶無奈地回說：「你不買新的又不行啊！這樣你跟不上人家，跟不上形勢，小孩子也會抱怨！」。相對於村裡 *Hmongb* 人的姑娘，每逢過年時幾乎都有一套新的 *Hmongb* 人衣裙，漢族人家在添購新裝時，花費顯然低了許多。在一家家境較為寬裕的漢人家庭中，雖也為小孩添購新裝新鞋，不過加總起來也只不過一百多人民幣而已。從這一件小事裡也反映了潛隱的競爭性與歡愉氣氛的交雜正是花山節的特質之一。

花山節作為 *Hmongb* 人最大的節日，其所展現的並非是以集體為名的象徵意涵，相反的，由於每個花山場上都是競逐目光的開放空間，使得節慶中瀰漫著從個人到個別家庭間的競爭特質。此外，值得注意的是，從節慶承辦的求子心切、到節慶中的求偶氛圍，兩者皆十分強調家的延續，也間接折射出 *Hmongb* 人社會中以「家」為核的曖曖光芒。而上文述及，家與家之間在小孩服裝上所展現的競爭性，則是由多重因素造成，一方面是因為火麻禁種之後，當地 *Hmongb* 人婦女的衣裙變得十分依賴市集上所販售的成衣，二方面也是因為改革開放後，地方上外出打工的人迅速增加，使得原本在集體時期鮮少流通的貨幣大幅增加，不過應

¹²⁷ 在近幾年的花山節中，不時傳出有小夥子為了搶女伴而大打出手的例子，今年蒿子坪附近的花山場上就由夾寒箐村委會下轄的九個自然村負責治安聯防，在花山節前夕，村長還特意提醒我花山節這段時間要特別注意安全。

該特別強調的是，家與家之間的競爭性是一直存在的，只不過受到外部條件改變的影響，給予了它一個新的舞台。下一章中，即是針對近代以來 *Hmongb* 社會所承受的外部變化與其文化特質間的辯證關係有更進一步的討論。

第三節 小結

在這一章中，可以看到 *Hmongb* 人地緣團體的性質，深受其以「家」為核的文化模式影響而充分展現了平權的權力結構。也因為地緣團體的形成與其原有的文化邏輯緊密相關，促使早期許多村落往往僅有一姓，甚或為同一家族所構成，並產生地緣團體等同於父系群體的效應；其後，由於耕地缺乏等因素，慢慢導致許多依附後家的情況，於是村落中也逐漸出現多姓並陳的現象。

在文中提到的一個比較特殊的現象是，以往僅有 *ib ob gud dix* 會參與的 *dot sob* 以及 *uat dlangb khuat* 等儀式性活動，在村內的馬 A 家會基於彼此仍是 *gud dix* 的因素，而邀請馬 B 家，反而具有一定父系連帶關係的堡堡寨馬家沒有受邀。對此，馬 A 家這麼解釋：「*dot sob* 的時候，不親的不敢來，堡堡寨的馬家雖然我們都喊他叔叔，但是關係就比較遠了，有大的事情，像是我們馬家有人過世或是我們也有人作牛鬼的時候他們才會上來」。換言之，對於當地人來說，地緣團體雖不是認同之所在，但由地緣上的親近性，使得馬 A 與馬 B 家透過平時的互助關係，從而建立了一種親密性，甚至超越了原有已知的父系連帶（如堡堡寨馬家）。但這種地緣的親近性，一旦在彼此各奔西東後，馬 A 與馬 B 家的關係，又僅剩下同姓之下的連帶。

在地緣團體的互動和形構中，另一個特色即是家與家之間的平等性和競爭性。平等性的特色首先來自於其親屬的構成特性，其次則是來自於人觀中所衍生的概念，這也使寨首的產生必須經由各家的同意，而非由天生命定的階序而來；而花山節中所隱含家與家之間的競爭性以及家的延續性亦值得留心的。花山節的場面上缺乏一主軸式的進行儀軌，使得參與者靠著各自的本領吸引目光匯聚，在許多場合上，個人的表現往往又被視為一個家庭的象徵，使得節慶的歡愉中帶著競爭的氛圍。

不過很有意思的是，原先報導人口中的團結眾人的聚會，卻在調性上成爲一個求偶與求子的場合，也意外凸顯了一件事情——即當地人對於家的延續觀念。報導人說立花竿可以求子是因為這是做好事，讓大家都可以來這裡玩，古文鳳（2001）也有類似「做好事」以求子的記錄。在其外公、外婆年輕時的一次意外中他們的兒女全都過世，兩位老人家在萬念俱灰下起了一個念頭說：「我們也去修修陰功、積積德，看能不能再求得個把兒女」，於是兩人從自家門前修了近五

十公里的路，在外婆四十八歲那年終於生下一個女兒。「做好事」或「積陰德」的概念，雖也流傳於當地漢人社會中，可筆者目前沒有能力去推論這個機制到底是誰影響了誰，或僅是作為文化上的一種巧合；相反地，筆者希冀把焦點放在既有的文化機制如何在日常實踐中對該社會產生影響。以 *Hmongb* 人來說，雖缺少以地緣為基礎的社會組織，卻藉由這種文化中的道德約制，形成了另一種「家」與周遭社會的互動模式，這種互動形式雖缺乏強制的權利義務關係，但卻不失為家與社會之間一個很好的連結點。而花山場在參與者和空間的開放性上，也同時透露出藉著外來的挹注和積累才能成就一個家的延續的理想。



第六章歷史過程中的社會關係

第一節 土地改革前到集體時代的轉變¹²⁸

(一) 從飄泊四方到定著一地

對 *Hmongb* 人而言，遷徙是歷史過程中的主旋律，甚至可以說 *Hmongb* 人的文化特質與其歷史際遇形成一種辯證的關係。文化特質上以「家」為象徵中心，以及在社會連帶中強調以「家」作為關係匯聚之核，使得 *Hmongb* 人當中並不存在堅實的社會組織¹²⁹，也沒有以村落或家族等為單位的武裝力量。社會組織上的鬆散造成他們在面對外來勢力時，往往無法形成積極的抵抗，在川南、滇東北、滇中、滇南、滇東南的 *Hmongb* 人，在歷史上多數依附於當地王權或地主之下，無土無地也意味著地方上的農民承擔著相當大的賦稅及勞役，如何擺脫沈重的賦稅壓力及尋找新地開墾，成為遷徙的另一根引線。

在民間有兩句流傳很廣的諺語「老鴉無樹庄，苗族無地方，背個梨花討飯吃」、「桃樹開花、苗族搬家」，刀耕火耨的生業型態，固然是促成這個現象的原因之一，不過將 *Hmongb* 人的文化特質及其本身無土無地的處境納入考量後，確實強化了這種搬家的形象。以雲南其他採行刀耕火耨的民族來說，同樣也會因地利耗盡而必須搬家，但由於從文化特性中所衍生土地所有制的差異，使得諸如布朗、基諾等同為刀耕火耨的民族¹³⁰，並沒有產生如 *Hmongb* 人般分散的居住現象。如同上文所述，*Hmongb* 人的文化特質與其土地所有型態形成一辯證關係，文化特質中，以家作為宇宙觀的中心，使得家不是代表一個地點，而是一種「行動」(action)；正因如此，對 *Hmongb* 人而言並不存在空間上的邊界或遷移的問題，相反地，以家為中心的宇宙觀，使得只要有家的建立即可繁衍 *Hmongb* 人文化 (Tomforde 2006: 405)。

¹²⁸ 筆者選擇以土改前後作為切入點，主要是因為該地早期的文獻資料相當少，所以僅就目前老人所能憶及的時間範圍內進行討論。

¹²⁹ 雖然在中國境內目前把「苗族」分為三個方言區，但因中部方言與東部方言區中，不論在自稱、習俗、甚至語言上，差異都非常之大，所以在這裡要特別強調的是，本文所討論的人群需與其他方言區區隔開來，因為事實上，在黔東南苗族中，社會組織型態與西部方言區的苗族幾乎完全不一樣。

¹³⁰ 這幾個民族具體的土地所有型態可參考楊毓才 (1989)《雲南各民族經濟發展史》一書。苗族本身的土地問題，在筆者田野中無法取得土改前的資料，不過不論是胡慶鈞 (2006) 在中共建政之前於川南的調查，或是在《雲南省金屏邊苗族瑤族社會調查》(1976)、《雲南苗族瑤族社會歷史調查》(1982) 之中都已經深刻地指出苗族無地以及租稅沈重的問題。

不過，遷徙的行動力，隨著一九五二年土地改革（以下簡稱土改）的施行而逐漸受到限制。以筆者田野為例，土改當時馬 A 家尚未從老古沖遷下，不過在距離蒿子坪不遠的新寨（苗寨），有許多大伯都還記得土改時的社會氛圍，他們說當時整個片區中，只有上布高、下布高（兩個壯族寨子）和河尾在劃分成分時，有幾個地主階級，附近的 *Hmongb* 人村落，除了少數幾戶因人手不足、雇有小工而被錯劃為富農或中農之外，絕大多數都是貧農或雇農。從老君山嫁來、已經七十多歲的老奶奶回憶起當時的情景說：「一聽到馬鈴鐺響了就知道是保長（按：當時的保長多數為漢人所擔任）來了，如果沒法開錢他就拉牛、拉豬，這時候大家都很怕，好些人就直接從後面的小門先跑走了。當時鬥地主在街上，地主都要戴一塊牌子在脖子上，如果他們不認錯就用槍桿打他，鬥地主之後這裡才平，苗族才有土地，土地才分給社員！」在描述土改的景象時，年紀較大的大伯也會提到，當時家家戶戶都是敲鑼打鼓、歡天喜地的去領土地證¹³¹，而土地證的發放另一方面也意味著 *Hmongb* 人的遷徙受到限制。

（二）「家」與「集體」的嵌合

不過實際上私有土地的形式維持不到五年，就隨著合作社化運動而告終。當時，大家還來不及充分享受小農的權益，就得將剛獲得的土地重新入社，並把自家的牛、耕具等以三百、一百的價格歸公¹³²。這種集體所有、集體生產的方式在一九五八年人民公社的建立中達到高峰，在一九六一年撤銷大食堂前，家的經濟職能幾乎被完全取消，國家透過地方組織的力量介入家庭，從生產、分配到消費的過程全由國家包辦。在為期一年多的大集體時期，連自留地都全部收歸集體所有，這也意味著一個家庭的所有食物來源，都必須仰仗食堂，個別家庭唯有緊緊

¹³¹ 不過事實上，即使在土改後，苗族搬家的情況仍然存在，這裡牽涉到一個因素是，許多苗族村寨在地理位置上皆處高寒山區，土改當時所配給的土地質量並不一定適合長期耕作，土改的施行固然緩解了租稅的問題，卻沒有解決生產力低落的問題。以一九五六年屏邊三、五區的苗族為例，該年間九個鄉即有 166 戶（內含漢族三戶）要求搬家，牛碑鄉共 195 戶，其中苗族 135 戶，合作化以來已經搬走的有 25 戶，沒有搬走的採取觀望態度，等待政府發給搬遷證（雲南大學歷史研究所民族組 1976：51）。

¹³² 一九五四年馬關縣已有常年互助組 599 個，季節性互助組 139 個，臨時性互助組 105 個，並在馬白區的雨波鄉試辦了三個初級農業生產合作社。一九五五年全縣已有 185 個初級農業生產合作社。隔年全縣將 185 個初級農業生產合作社，過渡為 201 個高級農業生產合作社，入社農戶 33555 戶，佔總農戶的 98.45%，土地從農民私人所有變為高級農業社集體所有（馬關縣國土資源局編 2002：12）。在互助組階段，土地仍歸各農戶私有且有權安排自己作物耕種面積，農戶間的互助以換工方式結算居多；初級社時，土地所有權和生產工具仍歸各戶私有，但土地的使用權轉讓給社；高級社則是土地和主要生產資料的集體所有，其規模也較大，其區劃基本上與行政村等同（張樂天 1998：62-65）。

相嵌於集體中才能獲得生存。

但事實上，食堂中敞開肚皮吃飯的榮景僅維持了十個月不到，大鍋飯的後期，嚴重的飢荒問題在老一輩的生命中留下了無可抹滅的痕跡。每每與一些年紀較大的長輩聊到大鍋飯的過往時，往往第一句話就是「造孽得很」，一位從越南嫁來的奶奶說「當時大家都沒有飯吃，都是麩麩飯（按：玉米磨成粉後和水而成的主食）拌菜吃，都是草草飯啦！那時候還要用篩子來篩，小娃吃下面的，大人吃上面的。一天到晚工作不得閒，晚上還要點火把到田裡收包谷，老實累又吃不飽。做活路的時候，累到一句話都不想說，小娃餓狠了都不想去念書。」而村裡面六十多歲以上的大伯，在這一段時期內幾乎都有走路到越南背糧解飢的經驗，也有幾位大伯的妻子因承受不住長期飢餓而跑去越南。在國家強力改造生產關係下，家的職能被迫解組，也喪失了以往的獨立性，依附於集體之中的「家」，也勢必更容易受到大社會的影響，大躍進之中的飢荒即為一個最好的例子。

糧荒的問題，隨著各村所處的地理條件而又呈現不同程度的嚴重性，以當時馬 A 家所在的老古沖為例，全村僅有 10 畝的水田，其餘 105 畝皆為看天吃飯的雷响田，糧荒的問題迫使他們必須另謀出路，也因當時蒿子坪尚有馬 A 家的 *gud dix* 居住，遂經雙方大隊同意，他們重新搬回村裡。馬 A 家遷入時，還是一個僅有三代的擴展家庭，雖兄弟間已分家，但因五個兄弟中有三個外出從事國家派任的「工作」，故馬 A 家的大哥承擔了照顧一大家子人的責任。剛搬下來時，馬 A 家連房子都沒得住，大哥蓋好房子也是三、四個月以後的事，兄弟的妻小部分先跟著大哥住，等到其他兄弟從外面回來後，才又各自將房子蓋好。幾位奶奶提到這位大哥都讚譽有加，並異口同聲的說如果當初不是這位大哥幫忙，一個女人要維持一個家真的很不容易。時代的混亂以及國家的強制作為，帶給地方社會極大的衝擊，個別家庭的經濟功能雖被剝奪，卻反而促使原有擴展家庭的連帶更加緊密。從馬 A 家的例子中可以看到，地方社會的因應之道，仍是沿著既有的文化特質在回應，比如說尋找落腳之處的途徑以及善用擴展家庭的連帶等都是明證，不過需要留心的是在這一段時期中，「家」的性質，似乎更偏向於凸顯「擴展家庭」的連帶性而非原先「核心家庭」的獨立性。

走過「大躍進」帶來的蕭條與混亂，原有的大社規模被重新編制，大食堂也被取消。「大躍進」後的集體時代，「家」的生產和分配權力依然被剝離，人的勞動力被客體化為可以衡量的工分，這也提供了一個前提，使得個人的勞動力得以脫離家庭而歸附於更大的集體，然而勞動力雖從家中分離，但生產隊的收益分配¹³³，重新回歸以「戶」作為結算。換言之，在大集體時代中共同生產、統一分配、

¹³³ 這裡的收益包括了以工分換取相對應的糧食，以及生產隊在上繳公餘糧後，隊上仍有的現金

共同消費的理想破滅之後，國家把家庭經濟職能中的消費一環，重新歸還給家庭，然而這種行為本身是出於對於整體社會文化的一種妥協，其所反應的其實就是公社制度的兩難：公社在小農家庭的基礎上建立了社會秩序，但是小農家庭從一開始就是一種瓦解公社的力量（張樂天 1998：373）。

「家」的許多經濟功能被國家強力取代，但嚴格說來，此一由外施加的「社會改造」，卻也無時無刻與其原有文化及社會型態拉扯。對 *Hmongb* 人而言，「家」之上並不存在任何的法人組織，集體的生活型態增添了家與家之間的矛盾與緊張，好幾位報導人都曾抱怨說：「以前在集體的時候，生病也得去幹活，不然人家就說你偷懶，那時候人多意見多，不像現在自己喜歡什麼時候幹活都可以！」，這種摩擦與緊張，往往又是從勞役分配不均中產生。在以往 *Hmongb* 人社會並不存在階序的情況下，國家的代理人如隊長、會計等，其權威是很大一部份是以國家為後盾所支撐，新的代理人如何在實際生活中建立權威，是集體化之初地方社會首當其衝的問題，這在下面還會談到。

（三）「權力」的重組與「集體」的高張

對地方社會而言，集體化所帶來的影響，就總的來說是一次「道德革命」。當初時代精神所強調的是，家與家之間作為互相平等的生產者，國家對於地方社會的型塑是一種新「公民社會」¹³⁴的期許，至於在作法上是以生產關係的改造作為初步手段。不過比較有意思的是，在國家重新於地方上培養代理人的過程中，它是以「階級鬥爭」作為前導來施行的，貧下中農的掌權也就意味著顛覆地方原有的政治權力結構。地方權力的重組，在田野中又可以分為兩個部分來看待：第一個是村際各民族之間的關係；另一個則是村內本身的權力關係。

對 *Hmongb* 人而言，「階級」問題反而更像「民族」問題，在土改後、小社併大社之初，這問題還一定程度的存在。蒿子坪鄰村的富農與地主，雖在土改過程中受到批鬥，但河尾、下布高、蒿子坪三村編為一隊時，民族間的問題仍以另一種方式呈現。一位奶奶帶著無奈的口吻說：「那時候隊長是下布高儂族¹³⁵的，說苗族腳大所以都分配去栽秧，河尾漢人去薅（按：以小刀割開玉米皮）玉米，我們的腳還不都是一樣，栽秧累啊！那時腰桿子疼，晚上也要去工作！」繼一九

結餘，這個部分又稱為「分紅」。

¹³⁴ 王銘銘（2004）認為這種由上而下的運動總體過程是一種信息工程，它們包括自上而下的信息傳遞以及自下而上的反饋，運動中把中央政府的經濟、社會、文化改造目標嵌入基層社會，把基礎社會改造成民族國家的分子，使得原來相對獨立的社區人民變成國家的「政治公民」，使之成為國家肌體的「細胞」，執行國家的功能（*ibid.*：112）。

¹³⁵ 壯族又可以分為許多支系，下布高的壯族即為儂支系，故村裡的苗族多稱他們為儂族。

六一年河尾從大隊中分出後，一九六三年下布高與蒿子坪也正式分開，很有意思的是，村裡五、六十歲的人幾乎都會抱怨兩隊在分土地時「隔壁的儂族看我們苗族比較老實不會計較，把大丘大丘的田都劃到他們的隊上，就是欺負苗族不識字！」。兩隊分開後，除了一九六九到一九七二年，下布高與蒿子坪兩隊再度歷經合併外，一直到一九八一年土地分到戶前，蒿子坪都是自成一個生產小隊。而一九六四年的「四固定」政策¹³⁶後，在搬遷更顯困難下，蒿子坪今日的雛形也於當時大致確定。

那麼這個過程中，家與集體之間又是如何互動呢？以往家與家之間，不論是村落的各姓或親戚之間，基本上一直保持相當平權的關係，即便是寨老等職位，也必須經由每一家的家長同意，家與集體中間也不存在過多強制性的義務關係。集體化過程中，使原先鬆散的社會組織被迫重組，其中除了家庭經濟權被部分剝離外，還包括了權力的置換與轉移。在筆者的田野中，大集體初期主導的權力尚未真正落實於 *Hmongb* 人身上，直到蒿子坪自成一隊時，才開始以「*Hmongb* 人為主」的「集體生活」。當時，村裡生產小隊的隊長是馬 A 家的老四，會計則為馬 A 家的下一輩。小隊幹部雖為上級指派，但相對某些民族在土改後地方社會所產生的權力重組，田野中隊長的指派，某種程度還是順應原有的政治格局，因在「傳統」苗寨中，主體家族的年長男性往往擔任村中寨老職務。而集體時期得以保留這樣的權力格局，來自於原先社會中家與家之間的「平權」關係¹³⁷，不過此時期中，隊長、會計所被賦予的權威，又迫使原先這種平等的關係被差異化，隊長與會計等幹部所代表的權威是來自政治正確上的「集體」概念。而家與家的關係，也為家與集體的關係所掩蓋——因為「集體」在這一時期，被賦予了絕對的崇高性。

第二節 後集體時代——改革開放/土地分到戶後的觀察

（一）組織「改造」v.s 思想「改造」

集體時期，強迫改造了家與集體的社會關係，因為公社化的緣故，使得個別家庭在沒有土地與生產工具的情況下，必須緊密嵌合於集體中，這也是當初把公社設計成為「政社合一」體制的主要想法。但在一九八一年家庭聯產承包（以下

¹³⁶ 即將土地、勞動力、耕畜、大農具固定到生產小隊。並同時以戶為單位劃給社員總耕地面積「兩個百分之七」的自留地和飼料地。

¹³⁷ 以偏向階序社會的其他民族來說，在一系列政治運動中，對其社會秩序的衝擊似乎更為顯著。就 Mueggler (2001) 所描述的彝族支系而言，文革時聖物被褻瀆的過程中，反映的即是一批新得勢者，藉由政治正確的作為取得權力的正當性，不過在後來的發展中，這些人也因遭受相當大輿論壓力而面臨崩潰。

簡稱土地到戶)後,社會組織的型態其實又重歸集體前的局面,甚至加強了各家在經濟上的獨立性。土地到戶七十年不變的承諾,穩固了以「家」為單位的土地使用權,在各有的田、各做各的活、各吃各的飯的情況下,以往集體生產模式所留下的影響幾乎式微,有些人甚至說村裡好一陣子前,就有許多人不興換工,因大家田地有多有少,在「還不清楚」的狀況下,經濟稍好的家庭都以請工方式解決人力不足的問題。在田野的觀察裡,長達二十多年的集體生活,在土地到戶後式微;但在此過程中思想上的「改造」,反而對此一村落影響甚鉅。

在文化大革命(以下簡稱文革)初期,破四舊¹³⁸鬧得正兇的那幾年,每家牆上的 *shengx ntangb* (神壇)被迫撤下,有些甚至得在原處掛上毛澤東的畫像。不過有形的改變,遠遠比不這幾年中由上而下的政治教育在當地所留下的影響。田野的訪談裡,可以聽到許多人以「老迷信」來指涉以往一些儀式,非常有意思的是,不同的人對什麼屬「老迷信」也有著不盡相同的看法。一位七十來歲的王爺爺在每次想詢問他關於 *uat dlangb khuat* 的問題時,總以帶著說教的口吻說:「這些事情有什麼好談的,鬼都是人嘴兩張皮說出來的,這些都是老迷信,少說一些還是比較好!」;不過當問到 *dot shob* 的問題時,他還卻又高興的說:「就是一家 *gud dix* 在一起嘛!要吃三天大家一起吃肉喝酒,每一家都要出十塊錢!」邊說的同時,還很積極想要帶筆者去。當年王家的 *dot shob* 在都龍舉辦,坐車得花上一、兩個小時才能到,走路的話得花四、五個鐘頭。附帶一提的是,即便這位爺爺把 *uat dlangb khuat* 視為老迷信,不過如果遠方的 *gud dix* 要作這些儀式並請到他的話,若沒有特別重要的事,他也願意花上三、四個鐘頭走路去參加。

老爺爺的反應並非個案,村裡其實有不少人都持有類似的態度,不過還有另一些不同的看法也很值得留心。有一部分的人認為 *uat dlangb khuat* 或 *uat sit*、*uat blis* 等¹³⁹是 *Hmongb* 人的風俗禮性不能算迷信,但卻覺得 *uat nenb* 等,是 *zid nenb* 用來騙錢的老迷信。然而,也有一種人口頭上以「迷信活動」來指稱這些儀式,但實際上卻一定程度的信服這些東西。還有一種人則是精通儀式,對儀式過程或其來龍去脈都可清楚掌握,但在與筆者討論某些問題時,又會以一種略帶窘迫的口吻說「根據一種『唯心』的說法來說,是這個樣子」來定義他所正在解釋的東西。這種對「傳統文化」在態度上的歧異,其實反映了他們在面對真實世界的某種徘徊不定。

¹³⁸ 破四舊是指文革初期以大專生、中學生為主力的紅衛兵以破除舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣為號召的政治運動,與破四舊相對的是立四新即「新思想、新文化、新風俗、新習慣」,破四舊運動的初期,在農村則是以民兵作為武鬥的主力。

¹³⁹ 這幾類儀式中,第一個是與家神相關,*uat sit* 與 *uat blis* 則是人過世之後,讓往生者可以成為祖先以及投胎轉世的儀式。

在其中一些場合，更可以明顯看到對儀式問題上的分歧意見。在 *dot shob* 前一晚，主辦家庭先請到了 *zid nenb* 來查他們該年禍福與未來運勢。晚飯過後，大家匯聚到其中一家來，正堂上放了一張四方桌，並擺著一個盛滿穀子的盆子，裡面壓著一包香煙和做為酬勞的三十六塊錢。等到 *zid nenb* 下陰後，每家派出一名代表，在 *zid nenb* 要查該家前在其背後鞠一個躬、點上一束香，並分別插於盆中的米糧上。*zid nenb* 下陰有時可以查得很細，包括該年哪家人飛進了一隻鳥、或是鄰居的牛闖到自家來吃豬菜，也包括了預測此家人明年的禍福吉凶。

整場儀式後，幾家人各自議論紛紛，筆者私下問帶我來的大哥到底準不準？他說聽他們討論大約有七成準度，接著他以一種試探性的口吻談起他個人的經驗，並試圖尋求一些理解。他說有一年其父親不小心跌傷，請了 *zid nenb* 來看說是要立財門家裡也就照作；但沒過多久其父親又意外摔車，請了另一位 *zid nenb* 來看，在兩人完全不認識且事先沒有知會下，第二位 *zid nenb* 一查就清楚指出不久前他們家曾請人看過並開了財門，但因先前財門又倒故家運沒有好轉。也因這件事情，平常總把鬼神之事稱為「迷信活動」的這位大哥，在講述自身經歷時，以一種猶疑不決的口氣說著「你說它是老迷信嘛！可是它實際上又有點準，讓你有時又不得不相信它！」。

這位大哥出生於改革開放後，在這一輩的成長經驗中，學校教育相對「完整」，小學六年後大家都必須住到鎮上的中心學校讀初中，只有週末兩天可以回家，讀完初中後若沒有考上高中，許多人二十歲不到就去外地打工¹⁴⁰且多數只在過年時回家，也因車費昂貴，兩、三年才回家一趟的也不少。在他們的成長歷程裡，青少年的養成期有很大一部份不像以往是著身於「*Hmongb* 人社會」中，在「科學觀」與「發展觀」至上的教育過程裡，許多人對以往習俗開始有所保留。但這種態度，並非僅是學校教育單方面的問題而已，它更是從文革以來整個社會所積累的風氣。雖一九七九年鄧小平上台時說「各民族有各民族的風俗禮性應該要尊重」，但對許多成長於文革時代的人而言，認同是一種危機。一方面國家由上而下地利用「社會主義教育運動」急切地希望把地方農民改造成為一種「新公民」的身份；另一方面地方社會原有的文化或道德觀仍深具影響，在「消滅一切牛鬼蛇神」與原有宇宙觀的拉扯下，使得這一輩的大伯在聊天中，對 *Hmongb* 人以往的風俗禮性，特別是與鬼神相關之事，時常抱持一種「知道是怎麼一回事，

¹⁴⁰ 「到外地打工」作為一種農村愈行普遍的現象，是與改革開放的過程密不可分的。集體之時，勞動力透過「城鄉戶口的分離」被迫定著於農村之中，但隨著集體經濟或說計畫經濟的解體，現金開支的增加（包括肥料、種子、農具等生產工具以及教育、電費等開銷），糧食價格的壓抑，迫使農村勞動力外出謀求現金。

但對於其『真實性』又有些猶疑」的態度，他們常常會以「老班子說如何如何」¹⁴¹來回答筆者的問題或疑惑。

（二）文化意理與社會關係的裂變

在文革中，透過文藝宣傳隊及武鬥文攻的政策影響下，「牛鬼蛇神」被官方所強力肅清，不論有形的神像或無形的神鬼思想，都成了被毀壞和批鬥的對象，但地方社會真如預期般地被改造成功了嗎？其實也不盡然。在國家以鋪天蓋地的力量進行近二十年的「除魅化」運動後，八零年代開始，許多地方又陸續出現了不同形式的宗教復振運動，以弭平集體時代道德秩序的紊亂，比如說王銘銘（2004）所調查的閩南漢人村落，或 Mueggler（2001、2002）對於滇西北直苴彝族的描寫。可以說，國家宣傳和政治運動的力道固然很強，但同時深根於地方的文化基礎也不淺薄，以筆者所觀察的 *Hmongb* 人村落為例，雖沒有出現類似上兩例的情形，但也出現一個很有趣的現象——改革開放後，這些「老迷信」在信仰的實質上，雖受部分人所貶抑，但其所維繫的社會關係卻依然存在，且不論以往這些信仰受到怎樣的評價，其在有意無意間也轉化成一股伏流，仍不同程度地影響今日社會。

村裡五、六十歲的長輩說，八零年代初期政府允許作這些「迷信活動」時，老輩都還很肯搞，但現在就作得很少了。當詢問他們為何村裡現在很少人 *uat dlangb khuat*，甚至有些儀式大家都不大清楚時，一些大伯會說「現在是經濟社會¹⁴²了，大家都太重視這個經濟，你搞一次這個太花錢了，現在豬又貴，整不起，特別是這些年輕的一輩，他們只關心今天是胡錦濤還是江澤民當頭，這個民族的禮性這些，他們很不瞭解，但是你不重視這個經濟也不行，你不重視又趕不上別人。」。對這個村子來說，作的人雖少了，許多人也對神鬼之事持保留態度，不過原先由「作相同的儀式、有相同的鬼神」所聯繫的 *ib ob gud dix* 關係，依舊被延續著。仔細觀察仍可發現，縱使村裡 *uat dlangb khuat* 漸稀，但遠方如有 *gud dix* 舉行且請到他們的話，大部分仍會樂意赴約。

上文提到的王爺爺是一個例子，另一個例子則發生在馬A家。一月初堡堡寨的馬家 *uat nyox dlangb*（作牛鬼），雖兩邊馬家關係並不十分親近，但他們初到夾

¹⁴¹ 村裡男性年紀最長約七十四歲，女性最長約七十六歲。全村人口組成上，七十歲以上較少，五十到六十歲者較多，他們口中的老班子主要是指他們的父執輩，大約於 1928-1938 年間出生，文革時（1966-1976）已是中壯年。

¹⁴² 這個說法在這裡是相對於以前的「糧食社會」，有一位大叔很喜歡跟我講說以前毛澤東在的時候東西都不能轉手倒賣（即賤買貴賣），以前大家都是「搶（工）分吃飯」，沒有什麼「經濟」（即多餘的流通貨幣）。

寒箒時畢竟還是同一個老祖，故當村裡人被叫上時他們也大多打算赴約。不過，隔壁儂族剛好也在同時辦了一場老人的喪禮，所以好些人派了他們的小孩——大多是二、三十歲的年輕人下去看，結果陰錯陽差間他們把時間記錯，到下面時已人煙已散所以又一窩蜂的跑回來。後來筆者詢問老輩（也就是這些年輕人的父輩）這件事情時，每個人都很氣憤的說：「這些年輕人不懂事，現在下面那個叔叔一定對我們都有想法了！」對今日不少人而言，與老輩相較去看或去參與 *gud dix* 所舉行的 *uat dlangb khuat*，或許少了許多宗教性的意涵；他們在乎的反而是，在原有的關係下怎麼樣的互動才是合「禮」的。

一如村裡有人會直接說，*dot sob*時請 *zid nenb*來作儀式，只是一種形式而已，因這些老古規是老輩傳下的沒有也不行。所以 *dot sob*對他們來說，除了請 *zid nenb*象徵性地禳除災星外，與自家 *gud dix*的聚會亦是非常重要的。不過，隨著對儀式採取「只是一種形式」的態度時，有些東西也會開始動搖，比如說陶家的大哥（36歲）說「現在有些人在文山公家單位工作了，你如果搞這個團圓飯只作青菜豆腐，人家不願意跑這麼遠來，可是現在豬肉又貴，也買不起多少，去年就沒有辦成，今年豬肉更貴，恐怕也辦不下來吧！」。當然陶家的例子可能較為極端，因為陶家的爺爺早逝，其父親從小在楊姓繼父家長大，後又入贅於馬A家，使得他們與陶家 *gud dix*的關係，原先就比較淡薄。不過從當地人對於作牛鬼到吃團圓飯的態度中，我們可以發覺縱使許多「迷信」的內涵，在他們的觀點中漸趨保留，但原先文化意義所構織的社會關係仍被延續，換言之，文化意理與社會關係在文革後出現了一定程度的斷層與裂變。然而，在這種社會關係維繫中，不同的年齡層，也開展出不一樣的範圍，而「關係」的性質，也可能隨著年輕一輩在採納新的認定方式後而逐漸轉變。

（三）轉換中的「關係」與「認同形式」

到田野不久時，一位年約三十多歲的大哥，對於筆者遠從台灣來瞭解 *Hmongb* 人文化感到十分好奇，他本身也對自己家族歷史頗有興趣，遂與我討論起他曾想為馬家製作家譜的念頭¹⁴³；可他無奈地表示，因為現在村裡爺爺一輩的老人幾已凋零，所以他始終無法把資料收齊。對漢人而言，「家譜」是確認彼此關係的一般方式，但對 *Hmongb* 人來說，卻有非常不同的意義。這位大哥無法把系譜收齊本身還有著其他的意義，而不盡然是老輩過世的緣故。Cooper（1976）和Geddes

¹⁴³ 非常有意思的是，相較於製作家譜的熱情，這位大哥對於傳統的 *uat dlangb khuat* 或其他儀式等，就顯得淡漠許多。有一回，錫廠一位大叔猝逝，請他當管事，結果在把人埋葬後的當天，村長（為那場喪事的 *youf zid yil*）回家後，跟筆者抱怨這位大哥當管事當得很糟糕，他說現在的年輕人什麼都不懂，只懂得搓麻將。

(1976)的資料皆指出Hmongb人的「系譜」關係很淺，大約只能追溯三個世代而已，其人群之間關係的辨別，主要是依靠著本文前半段所述的幾個原則；正因如此，**認同的群體邊界是由個別家庭去指認**。這種關係的建立與文字化的系譜關係是十分不同的，系譜的建立很大程度是以血緣及出生事實作為認同的基礎，且個別家庭已被安排在特定的結構位置上，這與以往隨著遷徙而去「找*gud dix*」的關係建立情境是非常不一致的。

與系譜建置相關的，是另一項漢文化影響下的採借：即字派（字輩）的採用。到堡堡寨的馬家去拜訪時，首先想瞭解他們作牛鬼時到底請了哪些人，眾多地名中有一個是達布斯的馬家，這也與他們家遷徙的路線有關，當年其老祖從文山搬到達布斯，又從達布斯搬到越南，因其生父在越南過世，故母親又改嫁到堡堡寨。清明時，他們都還會回達布斯掃墓，但與達布斯馬家卻是各自行動¹⁴⁴，問起原因，老爺爺說「現在字派都開不同了，人家不認你了嘛！」¹⁴⁵。相較於老輩見面時，喜以家族習慣包括禁忌、*uat dlangb khuat*如何擺字等來認親，年輕一輩（三、四十歲）多以字派相認。有一回筆者在縣城參加花山節的慶功餐會時，同桌有很多從周邊鄉鎮來參加的Hmongb人，他們在彼此寒暄時，若發現有同姓*gud dix*，會再進一步互相詢問彼此是在哪一個村，是屬於哪一個字派。換言之，字派對於年輕一輩來說，是用以確認己身和他者關係的重要手段。

不過很有意思的是，從田野的一些材料中，又可以看到在採用此一新的認親媒介時，產生了*ib ob gud dix*間新的裂痕，蒿子坪與錫廠中字派的紊亂即是一例。在與欲製家譜的大哥聊天時，彼此也曾就這個問題討論過，他說：「現在兄弟太多，特別是父輩意見不統一，所以都亂了套，像是現在蒿子坪的榮字派（按：即目前村裡最小的一輩），在錫廠應是文字派，在錫廠與蒿子坪叔叔和姪子的字輩都用正字輩（按：說話者本身即為正字輩），在吃團圓飯時已經討論過，但是現在大家書讀多了，誰也不服誰，且要改名很麻煩大家都沒有共識。」字派的採用，也有地域化的趨勢，馬B家目前最小的一輩為「春」字派，是由其長子所自創，與仁和的*gud dix*已不相同，雖然有什麼事情，兩邊還是會互相來往，但對年輕人而言，字派的不同就像是「隔了一層的感覺」。

¹⁴⁴ 當地人多半會在清明節氣前後（他們說清明那天老祖不在家）去掃墓，去掃墓的時候，多半是一家 *gud dix* 一起去。但近幾年來，出去打工者漸多，在人多時間不易協調下，有逐漸縮小規模，並改由各家各自行動的趨勢。

¹⁴⁵ 這裡意思是指相對來說有一種隔外之感，但並非全然表示達布斯的馬家與他們沒有往來，事實上，在作牛鬼當天達布斯也來了不少人。不過也有奶奶說，現在親不親都要看字派，如果你跟人家字派不一樣，人家會說你是外人，不要在旁邊敲邊鼓之類。其實，字派的採用已有一陣子的時間，只不過在近幾十年間，它被用以標示認同的地位被提高。

在字派採用成爲認同依據的同時，有一趨勢也慢慢在此社會中發酵。在二十多歲這一輩，許多人名字中雖帶有字派，但在一般場合中往往不會主動提及。筆者問起一位田野朋友（22歲）的書名¹⁴⁶，他說他叫馬 X 直接把中間的「正」字派去掉；後與另一同年朋友聊起此事，她說現在大家都很有自己的想法也有個性，不喜歡帶著字派。在幫小輩取名字時，也開始出現一些歧異，男孩子基本上還是跟著家族的字派走；至於在女孩方面，年輕人說反正她們遲早要出嫁，遂隨他們意思取名。老一輩感嘆地說：「現在年輕人都不聽話，都不跟家族走，看電視看多了就想取自己喜歡的名字，自己說多了人家也不聽，還是以前人比較聽話」。

從家譜到字派再到個人主義的出頭，親屬之間認同的方式在逐漸改變，這也同時影響了人與人以及家與家之間的關係性質，這種改變的速度和方式，隨著其與大社會互動方式的轉換，也有了不同的發展：國民教育的深化是其中之一，電視的引進則是近年來影響小村的另一個觸媒。

（四）發展的機緣與限制

電視帶給這個村子的影響的確是不小的，因爲一台小小的電視，卻可以讓這個身處國家邊陲山村，有了一個對外的窗口。剛到田野時，村裡因接收訊號的方式不同，使其能接收的電視頻道讓人驚訝。電視的輸入也轉換了小村與外界的連接型態，一方面它改變了以往面對面的溝通及理解形式；此外，它也扭轉了傳統知識的傳遞方式和內容。而電視安裝本身則是與十年前改變蒿子坪的一項國家政策息息相關，這項國家政策的落實，也與它在發展中的機運有著關連。

一九九五年¹⁴⁷左右，馬關縣城開始有人在做Hmongb的服飾且生意相當不錯，村裡一位大媽與家裡商量後，便以部分積蓄買了一台簡易的踏板縫紉機開始做起衣服並拿到小坳子街上去賣。銷售的對象原是小坳子的Hmongb人，但後來越南邊境上的Hmongb人也紛紛購買，又因當時流亡美國的Hmongb人對傳統服飾需求孔急，所以一夕間Hmongb人服裝成爲一熱門商機。因蒿子坪位在公路旁且與夾寒箐街上距離不遠、易於購買市布加工，成爲地理上的優勢，故短期內村裡多數人家都添購起縫紉機。在這段時間裡，女人沒日沒夜地趕工，許多農活與家務都由男性或老人承擔，甚至不時也可以看到男性加入縫衣的行列，當時許多人家裡都成爲一個小型製衣廠，不過值得注意的是成衣加工的發展始終是以個別家

¹⁴⁶ 在苗族當中平輩中多以小名稱呼，他們多把漢式名字稱爲「書名」或「俗名」。

¹⁴⁷ 一九九零年中央宣布大麻爲國家所禁止的毒品，到九零年代中期，雲南省開始陸續禁種大麻，但因爲大麻（火麻）即爲苗族最主要的衣料來源，使得到九零年代末期左右，幾乎所有的苗族都必須依賴市布來進行加工，或是直接購買苗族的成衣。

庭為單位。當時，一件衣服淨利約二十多人民幣，一家一星期大約可做六到十件左右。每逢小垵子趕街的星期三早晨，天還沒有亮時家家戶戶就趕著去賣衣裳，銷路好的中午不到就可以回家，蒿子坪也因此成為馬關縣境內第一個把苗衣上市的農村，甚至有些越南商人直接和村裡下單。一九九七年，恰巧遇上馬關縣政府與上海淞江市合作選擇重點扶貧農村，他們看上蒿子坪的發展潛力，遂擇其作為資金重點投入的村落。

在這個名為「上海淞江市援建蒿子坪村」的計畫中，由國家出資部份，不足處由村民自行補貼，如村民缺乏現金，政府可以抵押方式提供一年無息貸款。也因這計畫是以村集體為號召，故不論願意與否每個家庭都必須共同參與評估。援建項目主要包括設立沼氣池（可作為簡易煮飯或點燈之用）、改造豬圈、建設山面溝（引自來水到家門前）、發放柿子及沙梨樹苗以及用優惠價購買電視等。同時，還在村長家前建了一個訊號發射台，由村長負責管控頻道接收，並在固定時段播放全國同步的晚間新聞或其他節目。在轉播台壞掉後，村民因念舊而沒把它作為破銅爛鐵賣掉，由此也可看出當地村民對這項政府行為的態度。不過，原先試圖發展地方的計畫，在實際運作上卻起了不同的變化。

當初政府是看上蒿子坪成衣加工的潛力才投入補助，但從上一段中我們也可看到基本上國家補助款項與全村性的發展，沒有十分直接的關連，計畫中反而強調個別家戶的改善；且因這計畫是由縣府直接發放相關物資並沒有派員實際調度，使得村裡一度因物資分配問題引發糾紛。上寨、下寨因為山面溝引水方式的爭執，引爆了其他的心結，並進而形成兩個集團，上寨始終覺得因為當時的村長、副村長都在下寨¹⁴⁸，使他們權利因而受損，這件事情中也透露出村內對領導者的不完全信任。這種不信任感的原因有許多，但部分卻與 *Hmongb* 人社會的文化特色有所關連。由於 *Hmongb* 人一直以來就不存在嚴格的階序，寨首的位置也是誰有能力就可取而代之，且因缺乏家以上的法人單位或以地緣為基礎的社會組織，使村長這個職位注定沒有強力後援，而村內領導權威的弱化也與「村」並非 *Hmongb* 人認同所在有部分關連。在集體時代，雖透過生產方式的調整企圖達至個別家戶對小隊的認同，但在土地到戶後，隨著土地使用權、醫療、救助等皆強調以家戶作為核計單位下，幾乎又回到以前的樣貌，雖個別制度¹⁴⁹仍企圖維繫集體的力量但效果有限。而 *Hmongb* 人以家為核心的文化底蘊，也在成衣加工的發

¹⁴⁸ 在蒿子坪中，從集體時的隊長、會計到土地分到戶後的村長、副村長，幾乎都是在下寨，近幾年來，上寨才出現幾個村幹部，但也僅是副村長或是會計而已。

¹⁴⁹ 譬如每個自然村仍保留一定的共有山林以及共有土地作為公益事業的開支。在筆者回到田野前，村裡面為配合國家政策，也蓋起了一座公房，作為村內會議之用。

展過程中遇到了一些問題。

在上海投入援建後沒有幾年，村內的成衣加工也遇到瓶頸。鄰近村落見 *Hmongb* 人服飾有利可圖也紛紛投入，村裡的人都笑說當時漢族、農族搞這個衣裳搞得比他們還多。此外，由於鎮上的小商人亦看中此一商機，添購了更新型的電動縫紉機，加快了製作的效率，也減低了製衣的成本，也因其懂得變換款式和花樣，遂能不斷推陳出新，而有後來居上的態勢。兩千年開始，村裡的原先如火如荼的製衣氛圍已漸趨衰退；此時，恰巧有外來投資者開始到村裡栽種三七¹⁵⁰，在加工利潤漸薄的情況下，到三七田裡幫工提供了村民另一種賺取現金的管道，而這也加速了成衣加工的沒落。筆者曾和好幾位村裡的朋友討論為什麼他們放棄了原先的生意，許多人都說：「當時候村裡面沒有一個集體的領導可以帶領大家，大家各自作各自的，沒有研發和進步，一下子就被別人比過去了，衣服款式落伍了就沒有人買了！」這種對領導關係的缺乏感還展現在一件小事上。

一天晚上，一個二十初頭的男孩子氣急敗壞地來找村長，原來是他與村裡一個才初三的女生剛「結婚」¹⁵¹，但因小倆口婚後沒多久就鬧彆扭，女方要求「離婚」男方卻不同意，遂找上村長希望他能評理。第二天早上，村長分別到兩家去談判，在女方堅持離婚的情況下，便開始討論原先的禮金該如何退。男方家長要求退回全額禮金，還要女方追加三百元的「名譽賠償費」；而女方家長則認為其女兒已經懷孕，男方也應負責。村長在衡量雙方意見後，十分滿意地將其解決方案與我討論，但雙方家長似乎卻不大領情，結果某天早上男方出手打了女方，使村長不得不到鎮上請村委會（行政村的組織）來協調。

也因為對領導者缺乏絕對的信任，使得在土地到戶後、外來支持一旦崩解時，原有集體的生產方式迅速被放棄，甚至產生一種「避之唯恐不及」的心態。筆者曾一度詢問過村長，大家是否考慮過以集資方式來試著種植一些經濟作物，他很委婉的說大家沒有這種想法也不會願意。後來與一長年在外打工的大哥聊到，他說「村裡面沒有一個比較有力量的領導，即使你有百分之兩百的把握會賺錢，大家也不願意把錢拿出來，大家都寧可出去外省打工賺錢。」當然，這個結果是由多重因素所造成，其中一個因素上文已討論；此外，蒿子坪的土地十分緊

¹⁵⁰ 三七是文山州獨有的名貴藥材，其所要求的生長條件較為嚴格，冬天不可過寒，夏天不可過熱，需在均溫二十度左右的環境生長，三七從播種到採收需要三年的時間，在種植期間，除了溫度之外，濕度和透光率都十分講究，且需不定時的施打各種藥水及施肥，所以不但難於培養，成本也相當高，一塊地種完一輪三七之後，需再隔八到十年才可以再種。

¹⁵¹ 在男孩離開後，村長和筆者說其實這根本是「非法同居」，因為男女雙方都未達法定的結婚年齡，但其實村裡近兩、三年結婚的八對新人中，只有兩對是領有「結婚證」的。

張也是原因之一，兒子多的人家兩代一分下來，田加地不過兩畝，有時甚至不足，這樣的田地面積栽滿大米與包谷也僅夠一家四口一年的糧食消耗而已，也因此幾乎無法承擔失敗的風險。不過弔詭的是，在田野的這一段期間，不時可以聽到哪一戶人家，正在試著種植一些經濟作物、試著發展回到家裡「賺錢」的可能性。

從援建計畫中的爭執、成衣加工的失敗、協調的破裂再到對集體行動的棄絕中，逐漸可以勾勒出一個圖像，而由此一意象中我們可看到所謂的「*Hmongb* 文化」如何在當代形成影響。或許今日許多支撐「以家為關係核心」的文化意理在時代的洗禮中逐漸蛻變，或是其生活形態也由游耕轉為定居，但不論是文化意理的碎裂或生產方式的改變，在村裡依然可見原有文化特質所帶來的影響。換言之，以家為關係核心所衍生的領導權力特質，迄今仍在這個小村中發酵，而在對當代 *Hmongb* 人發展問題的討論中，其影響力仍不容小覷。

第三節 綜合討論

在這一章裡，大致鋪陳了從土地改革前到土改、集體化、土地分到戶等一連串歷史過程中，地方社會如何「扣連」(articulate) 時局以及發生了哪些變化；採用「扣連」這兩個字，即透露本文希望盡量從地方的觀點來看近五十年來這個地處邊疆的 *Hmongb* 人小村如何與大社會互動。第一節中，主要是討論從游耕到集體化時期中，家的性質在國家介入下如何轉換其角色；此外，該社會中以家為關係核心的特質及平權的意理，使其相較於其他階序社會，有著與國家互動的不同方式。第二節中，則針對「組織改造」與「思想改造」在後集體時代的發酵過程，提出了田野中的觀察，而在社會組織型態與文化意理的裂變中，新的認親形式如何可能，以及新的認親形式又將帶來怎樣的影響，亦是本節討論的重心；最後，筆者就 *Hmongb* 文化特質在發展機緣上所遭遇的問題，也提出了一些看法。下面則將進一步總結前兩節的一些討論。

(一)「理性」化與「禮性」化

五十年來社會的型態變遷中，原有的文化價值不斷被挑戰，但其所維繫的社會關係，仍然程度不等地被延續下來。換言之，對以往「老迷信」的遲疑，並沒有全然推翻由此一內涵所衍生的社會關係，比如說堅持把 *uat dlangb khuat* 說成是老迷信活動的王爺爺，仍願意千里迢迢地去參加 *gud dix* 所作的儀式；又如馬 A 家的大叔們，對於自己兒子沒能參加堡堡寨 *gud dix* 家的牛鬼而感到生氣等。

對他們來說，現在比較重要的是如何「合禮」的生活，但在許多「禮」的內涵被強烈抨擊下，他們會以不同的論述方式，以取得安身立命之所在；初到田野時，一直想瞭解各家 *hot bos yeuf* (獻飯) 的方式，故特意去請問不同家族的長者。

一位七十多歲的馬B家大伯說：「*hot bos yeuf*主要就是孝敬自己的爹媽和老祖嘛！你獻他們也沒見過哪個真的來吃，但是爹媽生養你長大嘛！你不獻他，就心寒嘛！是個傳統問題嘛！一代傳一代。你不這樣，特別像我們現在有自己的兒子女兒，他看不起你、你看不起他。總得一個人有爹有媽才合嘛！要有老的才有小的。你沒有老的照顧你不會長大嘛！」¹⁵²在談話說，報導人凸顯了「孝敬」的觀念，而迴避了「祭拜」的用語。類似的論述方式，也展現在一位年近四十、剛從廣東回來的男主人身上，當筆者正和他在討論關於家神的話題時，他指著他剛蓋好的新房說：「雖然我們家現在沒有那一根『中柱』了，但是我們還是會在中柱的位置上要貼上錢紙，怎麼說呢，中柱就好像一個家的家長一樣，要孝敬他的樣子！」，但他不是用*njix dlangb*（柱鬼）這個字，而是以「*njix*」來取代。從這兩個例子來看，當地人現在更傾向用一種「禮」的論述方式，來解釋被認定為「老迷信」的「神鬼之事」，而當他們在講述這種「禮」的概念時，也時常以漢人傳統觀念中的道德價值作為比附¹⁵³。

這個現象，可與巴厘島在經歷劇烈的社會變遷時，宗教上所產生的理性化過程作一比較。社會的變遷使得巴厘島上的傳統貴族不能再依賴宮廷禮儀來獲得自身的合理性，它還需要藉助「理性」（即教義）來合法化其權威，這使在傳統宗教體系中僅獲得含蓄或零碎表達的意義問題，轉變得更為抽象且更具有邏輯的連慣性（Geertz 1973 b：172），當然這個過程還進一步牽涉到宗教如何在此作為一種統治的意識型態。但把視野轉回上文所提到的田野現況中，可以發覺一些相似又不盡相同的地方。相似之處在於同處社會劇變中，宗教的「理性化」成為兩個社會尋求穩固既有社會秩序的方式之一；不過也因巴厘島與*Hmongb*人社會的性質差異，使得理性化的過程所牽涉的關係和對象差異甚大。巴厘島宗教理性化過程中，是由其自身文化邏輯在論述上的縝密化；反觀*Hmongb*人社會賴以作為論述依據的，更多是來自與大社會互動中的教化影響，這使得*Hmongb*人「宗教」的理性化過程更偏於「禮」性化。換言之，在傳統「宗教」理性化的過程中，當代*Hmongb*人所遭遇的情境顯然又所有不同。

與*Hmongb*人傳統文化在當代遭遇的另一個場景是「科學至上」（也是另一種形式的「理性化」）的意識型態。較願意談*uat dlangb khuat*或其他儀式的報導人，都會先提到「如果你一直去醫院看病，吃藥也吃不好、打針也打不好的話，但就

¹⁵² 相較於這個大伯的反應，筆者與另一位錫廠大叔同樣也是在討論獻飯的問題時，他則是說：「如果你不獻飯啊！老祖他就坐在橫樑上看啊！他心裡想著你作什麼好吃的也沒有叫他來，他就會讓你脖子卡住，吃也吃不下去！」兩者在態度上顯然還是有所差異的。

¹⁵³ 這種態度比較像是孔子所說的：「敬神如神在、敬祖如祖在」。它不見得可以算得上是一種信仰，反而是成為一種「禮」的形式。

是吃什麼都不香，喝水也不行，醫生也看不出來是哪裡有問題的時候，那可能就是你要作哪個儀式了，表示這些家神家鬼來要了嘛！」他們總先強調經過「科學」過程後，仍無法解決困境時，才會轉而求助於別人口中的「老迷信」；往往這種情況下，平時對這些事情「有所保留的人」也會在「寧可信其有」的心境下，採納別人的建議，在村子裡面的普遍感覺是，同年齡中，女性比男性更相信這些東西，有時也會成為儀式舉行的推動者。隨著國家以教育和政策宣傳等手段，科學的意識型態逐漸挑戰了以往人們對於人的構成、疾病、以及事件中的因果觀念，於是在當代的場景中，也我們可以看到傳統與科學兩種意識型態的交融與矛盾、「禮性」與「理性」之間的衝突與連結。

（二）社會網路的差異化

從一個角度來看，文革下的「社會主義教育運動」中，國家強力介入原有的知識傳承系統，使得小小的一個村落內，對「傳統」文化看法分歧；但這種分歧性隨著不同年齡層卻又有相異的發展趨勢，是值得注意的。普遍來說，四十歲以下的青壯年，對這些「傳統」多半「不甚瞭解」也「不大相信」；在親戚關係的維持上，其所涉及的範圍也小於老一輩。對前者來說，由於近幾年來大量外出務工的結果，使其社會網絡中的「朋友」關係益形重要；但對老輩而言，其生活領域中所接觸到的人群，絕大部分還是以親戚和鄰居為主，認親的範圍也大多延續上一輩的關係。

認親範圍的在不同年齡層的差異，牽涉到生命經驗的差異，這也反映在十幾年來的定居型態。如同上文所述，有些人對鬼神之事或許有所保留，但仍延續「作同樣儀式，有同樣鬼神」的 *ib ob gud dix* 關係；可五十年的定居型態，也使 *ib ob gud dix* 的範圍比起從前更加固定。隨著個別家庭各自其村落繁衍幾代後，小一輩也逐漸與遠方 *gud dix* 不再那麼熟悉，製作家譜一事，其實多少反映了與老一輩相較，年輕一輩對親屬「關係」的認定逐漸跳脫以往形式，而更加受到漢文化的影響，雖然目前家譜仍未做出，不過家譜形成後所引發的效應是值得觀察的。

（三）交換媒介轉變與村內競爭關係

改革開放解除了計畫經濟的規制，其中一個重大的變化是貨幣的流通與交換媒介的轉變。在集體時代，大家搶（工）分吃飯，家與家之間的經濟差異被制度刻意的抹平，雖有年終分紅可獲得少量現金，但幾乎所有的民生必需品都被管制，比如說布票、線票都是按家戶人口分配，當時農民要到鎮上吃一碗飯，還得有糧票才能進餐館。村內老奶奶的一段話令人印象深刻：「在集體的時，你去趕街一樣東西也沒有，街上就像農民家裡一樣空空的沒有東西，頂多是到合作社

換幾尺布，那時候有錢也沒有東西買，現在哪怕你沒有錢，要買什麼東西都有。那時碗都是自己燒的，用土碗來燒，黑漆漆的就像貓碗一樣。那時候去趕街，錢也沒有，國家也沒有哪樣東西賣。」我問：「國家那時候不是有分紅嗎？」奶奶說：「那個只是哪個工分多就分一點錢，如果小娃多的，還要補錢給國家換工分、換糧，根本沒幾個錢。」另一位上寨的奶奶也說：「我們都是吃菜長大的啦！那時候老實累，每天都得搶工分，但也沒有什麼東西可以吃，可以買，大家也都沒什麼有錢，不像現在，只要自己肯苦錢就有花裙子、花衣裳可以穿！」。

在兩位奶奶的言談中，可以發覺村民對於交換媒介的轉變有深切的感受，現在大家討論的焦點是「有沒有本事賺錢」的問題，而家與家之間的競爭也是沿著這樣的氛圍而開展。村裡現有的磚房幾乎都集中於近兩、三年內蓋好的，去年一年之內，村裡一下子多了五個新媳婦，近兩年內有八對新人。一位剛從達布斯嫁來的姑娘說道：「感覺村子裡面大家很像一家人，有什麼事情的時候大家都會幫忙，但是很多時候大家又很愛比賽，一家看一家裝豬菜機、一家看一家娶媳婦、連收大米的時候都要比誰家收得快！」。

這種競爭的氛圍在交換媒介的轉變中被更加具體化，但其背後所承載的仍是 *Hmongb* 文化中一些觀念。上文已一再述及，理解該社會時必須認真考量「家」所具有的意義以及由其衍生的平權意理，也由於缺乏一個威信的領導者，使得家與家之間的競爭關係掩蔽了合作的可能性。村裡的成衣加工雖在初期得以蓬勃發展，但因缺乏較有威信的領導人物，使其在後期便因缺乏競爭力而逐漸沒落。當然這也與外來商人所挾資本較多、技術較高相關，但無可諱言的是，村民已意識到缺乏一個具有威信的領導者造成他們在發展上的困境。

第七章 結論與未來發展議題

第一節 論文定位：從家看雲南 *Hmongb* 人的社會關係

從 *Hmongb* 的民族誌回顧中可以發覺，早期學者在討論其社會型態時，大多將研究重心放在物質匱乏與遷徙頻繁的關連性，但此一取向，在理論上卻有可議之處。Sahlins (1976) 早已指出文化的形式無法由「物質力量」(material forces) 解讀，因為物質力量的社會存在形式，取決於文化系統中的整合程度，而物質力量賴以發生效果的脈絡，在於其本身的象徵屬性 (ibid.: 206-207)。在此前提下，重新審視過往民族誌，可以發現「家」及「家神」除了作為一種「關鍵象徵」外，亦是該社會中最為重要的組織單位，這給予筆者一些新的啟發，並試圖從該社會的各種群體關係作為分析場域，以此來檢視「家」在各種脈絡下的意涵，希冀能藉此理解 *Hmongb* 人的「意義理性」內涵。

(一) 作為關係核心的「家」：社會行動與象徵系統中的意義

全文篇幅最長的第三章，主要是交代該社會中主要的社會群體——父系親屬關係的構成原則，從 *khuat* (姓) 作為父系親屬的最大範疇，到 *ib ob gud dix* 作為實際的互動親屬群體，可以看到家之上的親屬群體，在認定上有相當彈性。相同的禁忌、傳說故事、祭儀規則固然是認同的重要條件，但可稱上 *ib ob gud dix* 的人，有其地緣上的親近性；在這樣的情況下，如有個別成員搬離且距離較遠時，也可以自身之家加入或逐漸發展成新的 *ib ob gud dix*。舉例來說，達布斯與蒿子坪的馬 A 家，相傳彼此有同一個老祖當時是一起從文山搬來達布斯，但蒿子坪的馬 A 家，先行搬出，經過幾代的繁衍，蒿子坪、錫廠、後洞的馬 A 家，在地緣的優勢下，發展成今日 *ib ob gud dix* 的規模，而現在蒿子坪與達布斯兩邊在 *dot sob* 和 *uat dlangb khuat* 上，也就各自舉行。

從以上敘述中，可以總結該社會的兩個特色：「家」的極高行動力與社會組織的彈性化，且兩者間互為主體。在現象上，家的極高行動力，也意味著它的成員必須有能力在不同地方找到自己的 *gud dix* 以獲得基本支持，而親屬認定的彈性作為背景提供了「找 *gud dix*」的可能性。同姓，是尋求協助的條件之一，但如果彼此有相同的祭儀規則、禁忌、傳說等，則是更親的 *gud dix*，所得到的幫助也更多。但為何認同的依據著落於這些事情上，成為第三章的焦點。

這三項認同條件中，當地人尤其在意彼此是否有相同的祭儀規則。這些儀式有幾項特質，第一、儀式的發起基本上為個別家庭，且祭儀主題皆與「家神」相關；其次，儀式中必須請到自己的 *gud dix* 來學習儀式的流程，不同的儀式有不

同的規模，請到的人群範疇也有差異，其計算的基準是以主辦之家為核心所擴展的差序格局；第三，個別家庭舉行儀式之際，因相同祭儀規則的實踐，而建構了彼此所熟悉的儀式空間，儀式參與者藉由對此一空間的識別，從而凝煉我群同一感，這種同一感所反映的即是「我們有相同的家神，我們是一家 *gud dix*」。

然而，從「我們有相同的家神」到「我們是一家 *gud dix*」過程又是如何可能的？此即在於家神的特殊性——「既客體化於個別家屋，又為 *ib ob gud dix* 認同的客觀依據」，這個特質提供了從家的內聚性轉喻成 *ib ob gud dix* 的我群感的基礎。家神客體化於每一個家屋中，也因此使其成為伸縮性很強的儀式空間，一方面，在日常生活及生命儀禮中，不斷地強調個人的魂與家的依附，彰顯了家作為一個共同體的強烈意象以及家屋空間的內聚性；另一方面，以家屋作為祭儀的主要展演空間，並藉由儀式參與者對空間的識別，使得家的一體感及內聚性，同時與 *gud dix* 間的我群感產生疊影，並形成一種轉喻的關係。相較於此，辦喪儀式中所傳達意涵，則是經由相同祭儀所展演的儀式空間，讓在世的 *gud dix*、往生者與祖先，藉由對此一空間不同形式的參與，把彼此的社會關係脈絡化。

在一系列 *Hmongb* 社會的儀式過程中，家屋始終作為儀式進行的主要空間，這與「家神」在該社會的重要性有密切關連。而從獻祭的家神到祭儀規則，「家」已成為一被客體化的空間場域，用以區別他者與凝聚我群の同一性；也正因如此，家屋作為一種儀式的空間，不斷在展演各種社會關係。換言之，家本身既是親屬認同的最小單位，也是最核心的單位；在象徵上，家屋的中心性更是其宇宙觀信仰的本身再現，這也使得每個「家」都可以成為新的社會關係的開展點，也就是親屬網絡的建立首先是由個別家庭去指認。

（二）姻親間的交換：以「家」為主體的互動

相較於父系群體中以「共有家神」作為聯繫的紐帶，姻親作為一種社會關係則是藉由一連串的交流過程來維繫，而這種交換關係始於婚姻的締結，穩固於小孩的出生。婚姻的建立過程，固然是在許多人的協助下完成，但在婚後的互動中，仍是以這對夫妻與新娘生家之間的來往為主。雙方的互動過程，是一種互惠的交換關係，這不僅展現於平時的逢年過節裡，也可見於喪禮之中。喪禮上 *hot khuat* 的角色，主要由四對關係所構成，它們分別是往生者所在家戶所衍生的四對姻親關係，其中包括了舅舅、姑姑、女婿、與媳婦後家；在禮的互動方向上，也可以看到以「家」為單位的強烈雙向性，即在某一場喪禮上，以舅舅身份而送禮來者，在這位舅舅的喪禮上，這家人則以姑姑及姑丈的角色回禮。但與往生者同輩的姻親關係，在維繫關係的四人分別過世後即告終了（可見第四章說明）；可是，喪禮中由死者下一輩所締結的關係，在雙方親家皆過世後，關係還會沿著兒子們所

建立的家戶，延續屬於他們自身新的姑舅關係。換言之，我們可以看到「家」本身是喪禮中互動關係的主體。

姻親中的另一種交換關係，則可從早期與姑舅表婚（父方交表婚）的文獻中窺見其輪廓。從滇東南、滇南一直延伸到中南半島上，都可見到與父方交表婚相關的紀錄。Mark（1967）一文以芮逸夫、管東貴（1962）在川南收集到的系譜進行分析，並認為 *Hmongb* 人本身有指定父方交表婚的傾向。但因截至目前為止，尚未有人對此一問題進行系統性的追蹤，使得這種交表婚的傾向究竟是 prescriptive 或是 preference，無法有更細緻的分辨。不過，相關記錄中所表明姑舅表婚的偏好，有可能成為 Lévi -Strauss（1969）筆下的 elementary structure of exchange，並作為該社會中更深層的一種交換機制。

姻親與 *gud dix* 兩者，在關係的建立上有著不同的基礎，但十分值得注意的是，兩者關係的建立都十分強調以「家」作為關鍵的出發點。*gud dix* 或 *ib ob gud dix* 的認定，是隨著不同的家庭，在遷徙中新的情境下重新建立起來；姻親關係的維繫則有賴於新娘生家與其新婚之家的長期互惠交換關係。在以往姑舅表婚依然普遍的年代，姻親的關係也是順著原有的兩家互動關係所延續下來。

（三）從「家」看 *Hmongb* 人社會如何可能？從平權意理觀之

在早期 Lévi-Strauss（1982,1987）對「家（屋）社會」（societes a maison）的討論，主要將重心放在階序社會的法權結構，但從 Carsten（1995）所編一書中可以看到，事實上，這個概念在平權社會裡的運用更具有說服力。本文沿著 Carsten & Hugh- Jones 所提出的觀念，揚棄把「家」僅視為社會團體的作法，進一步從家屋空間在儀式展演過程中所延伸的意涵，去探討該社會結群的意理。相較於 Lévi-Strauss 以「家屋」作為一可繼承財產的法人來組織其「家社會」的理論，本文則偏向討論「家」何以成為該社會最重要的社會單位及象徵。

文中，筆者以人觀作為切入點，比較 Lévi-Strauss 筆下典型的家（屋）社會——排灣族與 *Hmongb* 社會間的差異。我們可以看到，前者以「家（屋）」作為一法人所展開的嚴明秩序，是以其人觀中的先賦權（priority）作為基礎；相較於此，*Hmongb* 則透過人的三個 *blis*（魂）的交互運作中，形成其平權意理的基礎，並進一步展現在寨首的產生過程上，是經由各家及各家族的同意。排灣族社會中，「家」的社會地位受到其父母的社會位置及個人的出生順序所牽制；與此相較，*Hmongb* 社會中每個家都可以成為新的社會關係起點，而不受先賦權的影響。而這種平權的意理可見於該社會中小至家內的互動，大至家與家以及家與村落之間的關係。也可以說，平權意理給予了「以家為核」的社會關係得以施展的前提，

另一方面後者的實踐過程也間接地強化了前者的主導性。

以「家」做為關係核心的文化特質，展現在地緣團體上，則是反映於 *Hmongb* 人對地緣團體欠缺高度認同，而偏向於臨時的互助單位。在一般生活中，缺乏特別強調以村落為一共同體的儀式，唯一的村落祭儀，也僅需由各家派一代表出席即可。也因地緣群體的形成主要是依著 *gud dix* 或姻親關係而來，使得這兩種關係中以「家」為中心的強烈特質，連帶影響到地緣團體的運作。換言之，在平權意理之下，家與家之間不存在依附與階序的關係，使得個別的家庭也可以隨時遷出村落，而以「家」作為行動的主體，也型塑了地緣組織的鬆散面貌。

（四）當代場景中文化的「抽象繼承」

然而，若要討論當代 *Hmongb* 社會的樣貌，無可迴避地要面對一九五零年以來國家力量的滲透。嚴格說來，*Hmongb* 人在歷史上不乏與國家互動的經驗，不過從清中葉直到民國初年，國家對於地方的介入，多半還停留在徵兵及稅收，在官僚組織的建構上，也僅能達到縣級而已¹⁵⁴。中共建政以來，對地方的加緊管控，一方面從社會組織改造著手，另一方面則藉由政治運動進行思想改造。

集體時代，除定居化外，社會組織上最大的改變就是「家」與「集體」的嵌合，而「集體」作為一種高張的意識型態，也衝擊了既有的權力關係。不過土地到戶後，原有生產關係下的社會組織型態也隨之瓦解，但十年文革的無形影響卻延續迄今。許多傳統風俗在國家的「科學」號召下，被貶抑為「老迷信」；而在十幾年的政治運動中，地方上對於「老古規」的看法也漸趨分歧。

在以往，這些「老古規」以綜合的性質表現在各個層面之上。舉例來說，家神作為 *Hmongb* 文化中的「關鍵象徵」，不僅是「宗教」的核心，也是「親屬」認同的重要依據，並由此連帶影響其「政治」上的運作；換言之，「宗教」、「親屬」、「政治」等，對他們來說並非各自分立，而是唇齒相依的一體，也就是 Mauss (1990) 所謂 *total social phenomenon* 的概念。十年文革中，這樣的一體性被嚴厲挑戰，家神及其祭儀被抽離既有脈絡而備受批判，不過，於此同時，地方上對原有文化意義下所界定的社會關係仍有心維持，這也牽涉到了當地人對於「禮」的看法。

在當代，出現一個有趣的場景是「禮」的內涵與其形式（作為一種規範）間的斷裂，比如說在 *uat dlangb khuat* 被當地人稱為「迷信」的同時，大多數人仍

¹⁵⁴ 雖在對日抗戰勝利後，國民政府曾為剿共，訂立了一套保甲制度，但也是在既有的社會組織上以連坐方式加以規範，且此一制度實施不到五年即告終止。

願意參與。形式與內涵的斷裂，在當代勢必需要有新的東西來填補，這就是尋求共識與對話的背景。論述的轉換是方式之一。不同的論述方式，把原先帶有濃烈「信仰」色彩的家神概念，抽離成合乎當代情境的文化概念，以支持既有的一些規範。比如說以「孝敬」取代「祭拜」來解釋 *hot bos yeuf* 以及獻祭家神的動作；以 *gud dix* 間的團結，來說明參與 *uat dlangb khuat* 的原因。

形式與內涵的斷裂，使有些行為看似「行禮如儀」，但實際上這卻不盡然只是「形式主義」的產物而已，在更多時候，行為的背後可能已有一套轉化過的意義體系在支持。這套轉化過的意義體系，並非是一套新的、無中生有的概念系統，更多時候像是馮友蘭（[1957] 2001）所說「抽象/一般的繼承」的概念。馮友蘭提出這個想法的用意，是為了解決當時中國在政治與哲學繼承上的矛盾，他認為必須首先區辨出中國哲學史命題中的抽象/一般意義與具體/特殊意義，才能解決繼承什麼與怎麼繼承的問題。他的看法並未為當時的掌權者所被採納，不過十分有趣的是，田野中的小山村，在面臨禮教的重建過程時，即試圖以原有某些的文化內涵來支撐既有的規範，這何嘗不是一種「抽象/一般的繼承」在地方的實踐。

（五）「關係」的重新定位與「家」的社會位置

在當代田野情境中，現象的紛雜往往成爲人類學從業者的一大挑戰，造成此現象的原因之一是田野中各個年齡層的想法往往有相當落差；然而，這也是與不同年齡層的生命足跡已不似以往是沿著同一軌道行進有關。對老一輩而言，縱使在歷史過程中遭遇了思想和生產方式上的劇烈衝擊，但他們畢竟仍著身於同一片土地上。集體時代，「家」的經濟職能雖被剝離，但其教育功能仍保留許多，更因文革時，其父母仍深植於傳統文化體系中，使得五、六十歲一輩仍知曉不少事情。可近二、三十年來，隨著文革中長大的一代成爲父母，加上學校教育的延長化、電視的進入、或過早離家打工等等因素，削弱了原有家庭所承擔的教育職能，促使年輕一輩對以往的「禮性」和其所維持的關係漸行陌生。

從製作家譜¹⁵⁵的倡議中，即透露了許多訊息。對小一輩來說，一方面經教育而來的漢文化影響在幾代當中可謂最深；另一方面，過去以祭儀規則等維持的社會關係，在缺乏「有效且合理」的解釋下，家譜遂成爲一種新的認親途徑。以家譜認親，其影響所及包括轉換了關係建立的方式，也將原先由個別家庭來認親的浮動模式置於更穩定的親屬結構之中。而在今日，字派作爲另一種認親手段，當其社會意義被提高的同時，更小的一輩卻又有將其推翻的趨勢，這種個人主義的

¹⁵⁵ 字派的採用與家譜的修纂，川南及滇東北在民國年間即有少數記錄，但並不廣爲流行，因這牽涉到在當時能識字者畢竟仍爲鳳毛麟角。

突出中，外來文化的影響恐怕僅是原因之一，真正因素反而是受到其文化基底內、個別家庭所具有的強烈主體性影響，使得外來文化僅起到催化的效果。

這裡提到了一個關鍵的概念即是：什麼是文化基底？在此筆者更偏向把其定義為一種無意識中所逐漸形成的社會氛圍。刀耕火耨的沒落，定居化的生活，以及作為關鍵象徵的家神被強力批判，還是沒有徹底推翻文化基底在歷史中所積累的影響力。而在當代的田野情境中，它的影響以兩種方式存在——其一是上文所提到「抽象繼承」的概念；其二是一種無形的影響，比如說缺乏一個具有威信的領導，使得村落的發展因而受到一定程度的限制。社會關係或家與家之間的性質，也許因家譜的採納而改變；但截至目前的觀察，「家」作為一個社會單位及其過往所延續下來的象徵意象，仍扮演著動見觀瞻的角色——近幾年來貨幣流通的增加，具體化了以「家」為單位的競爭關係即為一例。從一系列的例子裡，我們可以發覺在當代的場景下，社會結構與文化意義系統之間的錯綜複雜性，使得任何過於靜態的結構，都容易讓真相因此失焦，Geertz（1973 a）曾指責靜態的功能主義無法分辨邏輯—意義整合與因果—功能整合的差異，使其忽略社會結構與文化結構是互相獨立又互為依賴的變量。這樣的觀點，也可為本文文獻回顧中所引發的問題意識做一註腳。

總結全文，我們可以發現過去「以文化生態系統去適應遷徙生活」論述（Geddes 1976：252）中，不僅在方法論上有其缺陷，在今日原有的生業型態改變後，也無法解釋文化的延續。論文的主軸以「家」作為開展，討論其象徵意涵與各種社會關係的建構，並由其人觀及儀式特質等推論平權的意理作為「從家看 *Hmongb* 人社會關係」的基礎。不過在本文中，仍存力有未逮之處，比如說筆者已觀察到在當代情境中文化轉換的趨勢，並提出「抽象繼承」的概念，但我們可以看到這裡的許多概念與漢族的道德觀有其相近之處。無可諱言，*Hmongb* 文化中漢人影響是深刻的，且早有紀錄（ex：Graham 1937），不過在當代的脈絡下，漢文化是透過何種論述的方式，扮演什麼樣的角色，都還有待更多時間以及更廣泛的觀察（cf. Tapp 2001）；此外，「科學」作為一種高張意識型態，也逐漸在修改當地對於個體（individual）的認定，使得原先人的構成中，魂的概念有逐漸模糊化的趨勢。換言之，人觀在當地的概念中已開始起了一些變化，這包括對於一個理想社會人（person）期許可能含括了地方與大社會的期待以及個體（individual）的「獨立化」（即對魂的輪迴觀不確定性增加）。對這些轉變中的現象及其背後所可能涉及的權力關係，都是筆者尚未觸及之處，故還會在下面一節中，提出一些未來可能的發展方向。

第二節 未來發展議題

本文以 *Hmongb* 社會中的結群意理 (ideology) 來試圖說明 *Hmongb* 人作為東亞大陸上一支分佈極廣的族群，外部的生態條件固然是原因之一，但外部的生態條件如何被當地人所理解並做出回應，必須從其文化本身的特質來考慮。文中以相當多篇幅來說明親屬認同方式如何影響其社會樣貌；但近五十年來與國家磨合關係的轉換，使其原有象徵系統所凝聚的共識逐漸歧異化，然而，我們仍可明顯看出，原有的文化基底依然留下了無形的影響並反映在地方的發展方向上。不過，在此議題上筆者偏重以 *Hmongb* 人的結群意理出發作為解釋依據，而較沒有觸及當地人到底如何看待經濟過程中的生產、分配與消費意涵。正因缺乏對此面向的探究，使得本文對「家」的討論，較少涉及 household 的相關議題，也使之成為未來可以繼續發展的議題之一。

(一)「household」的地方觀點

Geertz (1963) 在處理 Modjokuto 與 Tabanan 兩地的發展問題上，曾試圖從社會組織上來討論兩地發展的各自侷限，但也因其相對側重制度面上的分析，而使得問題的討論到最後偏向社會型態對於地方發展的影響。同樣號稱其研究是「from native points of view」，但是 Gudeman (1986、1990) 在研究時所採用的取徑上，就明顯不同於 Geertz 早期的作法。

Gudeman & Rivera (1990) 在《*Conversations in Colombia*》一書中，以「models and metaphors of livelihood」的途徑相當精采地演繹了不同於以往的家戶經濟概念，Gudeman 延續了其在《*Economics as culture*》(1986) 的論點闡明任何模式都是自身建構而成，而地方模式的建構是環繞於諸如各種隱喻之中，特別是社會中最主要的隱喻 (primal metaphor)。運用此一觀點至其在哥倫比亞的田野中，他以下面這段話簡要地說明了當地社會的特質：「物質的實踐透過家而組織，而對於這些實踐而言，描繪其行動的詞彙是來自於居住的事實。換句話說，在家作為一個避風港意象的同時，也隱喻了家作為一個經濟體 (Gudeman & Rivera 1990 : 2)」。

從一個基本的隱喻出發，在家戶中 strength、work、food、earth 的循環裡，作者說明了「家」作為一個經濟單位，與公司或企業 (corporation) 的運作方式有著完全不一樣的邏輯。「家」與市場雖然呈現了諸如 crops for eating/for sale (ibid. : 46)、making savings/making money (ibid. : 47) 等對立的指涉，但是因為存在於家中的 base¹⁵⁶—money—base` (也就是透過生產來購買衣服、鹽巴等日

¹⁵⁶ 對哥倫比亞的農民來說鄉間的基本經濟組織為家 (la casa)，每個家都有一 “base” (una base)

用品以維持家的再生產)，使得「家」偶爾還是會捲入市場的交易之中。然而因「家」與一般依靠市場運作的企業組織不同，後者的邏輯為馬克斯在《資本論》中所描述的 *money—commodity—money*（簡言之，就是為賣而買，目的是為積累資本），所以企業是必須依靠整體經濟的循環而運作，而「家」卻不會對市場有如此的敏感度，因為對「家」而言， *replacing the base*¹⁵⁷ 具有不穩定及不可預期性，所以對於家的再生產模式是傾向於自足的。但因殖民者覬覦環繞於市場周圍、有利可圖的土地，使得家漸漸地無法再如以往一般作為單純的市場參與者，而是被迫進入市場以及為市場機制所壓榨。

在此一民族誌中，可看到「家」雖有其獨特的運作邏輯，但卻在殖民的過程中被迫越來越深地捲入市場之中，但是相較於馬克斯在資本主義的前提下來討論農民為買而賣（*commodity—money—commodity*）的邏輯，兩位作者在本書中則是更強調 *householding* 作為一個經濟過程，也就是說哥倫比亞的農民所在乎的並不是「商品」的獲得，而是如何去維持一個「家」的 *base*。換言之，在這本書中我們可看到當地如何經由「家」展演了第三世界的鄉民經濟與全球資本主義扣連（*articulate*）的過程，而兩位作者的此一民族誌實驗，的確也可以給予本文在講述 *Hmongb* 人「家」的樣態和運作上一個好的啟發。不過，誠如本文結論所提到的一點，在當代情境裡，關於什麼是「文化」的討論中，地方觀點固然重要，但外在政經條件的介入與之形成了怎樣的關係（不只是一個吸附的過程，可能更是整個文化意理的改觀），卻是值得深慮的。本文中，我們可看到不同年齡層在與當代情境的遭遇中，有著不盡相同的行動，這也說明了不同世代在社會知識的形構上，有著不同的互動條件，下一段即是針對此的討論。

（二）文化採借？什麼是文化？

第二個可從本文衍生的議題是關於知識社會學的討論。文中已提及當地村落經過文革十年、學校教育的完整化、以及資訊傳播方式轉變等，造成了原有禮的形式與內涵斷裂：禮的形式被保留，禮的內涵被程度不等的轉換；但，新的共識和論述方式到底如何產生和運作，文中仍僅就現象的突出面作一歸納分析，至於當地人的主觀意識如何詮釋，還有待更多的材料來充實。不過，值得注意的是，不同世代間就此一問題的不同回應，反映了在大社會的鉅變下，地方社會如何受到程度不等的牽動。而這種大社會與小社會的互動過程，又因少數民族與漢人間在歷史上的特殊關係，比如在位置上的邊陲/中心性以及他者/我群的指涉，而顯

或是“*foundation*”（*un fundamento*），作為家的財富。

¹⁵⁷ *replacing the base* 是一種對於經過貨幣而來的對於家的再生產過程，是相對於不需貨幣轉換的 *returning to base*。

得特別敏感，也因此成為美國人類學在八零年代以來對中國西南研究的重心（彭文斌等 2007）。

近年來討論認同或少數民族與漢族互動的議題中，又以 Schein (2000)¹⁵⁸為典型。她從文化政治的角度，批評國家把少數民族意象作為商品行銷的手段予以異化與物化，而在這種展演過程中強化了原先漢與苗、男與女的不平等關係，Schein 認為在這種新的剝削形式中，人們藉由許多細節的反抗而展現其能動性，諸如索取報酬或是不只是被動的被拍攝而是會主導程序，但這畢竟只觀察到現象本身。在 Schein 一書中，過度以建構主義的觀點來處理「文化」為何的方式，使她把黔東南苗族的身份認同建基於與流動他者的互動過程中，但卻忽略了在面對不同世代、不同生存條件的苗族時所需注意到的差異；這使她雖號稱要展現苗族的主體能動性 (agency)，卻沒有交代這樣能動性是如何可能、以及從何而來。其次，貨幣的進入，或許在現象上造成了一些明顯的改變，比如說女性成為家中的貨幣賺取者之一，而顛倒了原有男女的分工型態，但更重要的恐怕是當女性具有賺取貨幣能力後，原有的象徵系統是如何去協調新的元素，或這個象徵系統本身如何轉換 (cf. Parry & Bloch 1989)。

換言之，要解釋當代 *Hmongb* 人或者是其他「少數民族」的社會現象，唯有以紮實的民族誌為前提，才有辦法去解釋象徵系統的轉換或是挪用，需特別強調的是這種挪用與轉換，不一定以原有村落為場景，也可能發生在城市中的農民工社群或承租低地土地的「移民」¹⁵⁹身上。然而，對 *Hmongb* 人來說，在新一波的「飄泊」中，「家」扮演了怎樣的角色仍是一值得觀察的重心。一如 Sahlin (1999) 所言：「當我們正以過往的方式去捕捉文化的樣貌時，此一文化形式也不斷地隨之消逝，但它卻重新以我們所從未想像過的方式再度出現 (ibid. : xxi)」。綜合上述兩項發展議題以及本文的研究成果上，筆者相信「家」依舊是一個很好的切入點，也期待日後有更多的民族誌可以充實我們對該文化的理解。

¹⁵⁸ Schein (2000) 所討論的主要對象是黔東南境內中部方言區的苗族，雖與本文所論 *Hmongb* 人在民族識別中皆屬苗族，但生活習俗與語言、自稱等皆不盡相同。

¹⁵⁹ 對許多交通較閉塞的地區而言，不一定有足夠的現金可外出打工，他們轉而去承租低地外出務工者較肥沃的土地而形成新的「移民」，但這種承租關係隨時可能因土地所有者放棄務工而解除，在自家原有土地拋荒過久不宜栽種下，他們只好到處尋找新的承租地。

參考文獻

Bloch, Maurice

1989 Symbols , song , dance and features of articulation : Is religion an extreme form of traditional authority ? . *In* Ritual , History and Power : Selected papers in anthropology. M. Bloch, ed. London: Athlone Press.

Bourdieu, Pierre

1990 The logic of practice. Cambridge, U.K.: Polity Press .

Carsten, Janet

1997 The heat of the hearth : the process of kinship in a Malay fishing community. Oxford: Clarendon Press .

Carsten, Janet, and Stephen Hugh-Jones, eds.

1995 About the house : Levi-Strauss and beyond. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Chindarsi , Nusit

1976 The religion of the Hmong Njua. Bangkok Siam Society.

Cooper , Robert, ed.

1998 The Hmong : a guide to traditional lifestyles. Singapore Times Editions.

Cooper, Robert George

1976 Resource scarcity and the Hmong response : A study of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand. Thesis (Ph D), University of Hull.

—

1980 Patterns of work organization in a situation of agricultural transition : their implications for development plans in Hmong Opium producing villages in Northern Thailand. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Dunnigan, Timothy

1986 Process of Identity Maintenance in Hmong Soceity. *In* The Hmong In transition. Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and A.S. Deinard, eds. Pp. 41-54. Staten Island, N.Y.: Center for Migration Studies of New York.

Fox, James J., ed.

1993 Inside Austronesian houses : perspectives on domestic designs for living. Canberra: Department of Anthropology in association with the Comparative Austronesian Project, Research School of Pacific Studies, the Australian National University.

Fox, James J., and Marie Jeanne Adams

1980 The Flow of life : essays on eastern Indonesia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Geddes, W. R.

1976 Migrants of the mountains : the cultural ecology of the the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand . Oxford: Clarendon Press.

Geertz, Clifford

1963 Peddlers and princes : social change and economic modernization in two Indonesian towns. Chicago: University of Chicago Press.

—

1973a Ritual and Social Change : A Javanese Example *In* The Interpretation of Cultures : Selected Essays. C. Geertz, ed. Pp. 142-169. New York: Basic Books.

—

1973b "Internal Conversion" in Contemporary Bali. *In* The Interpretation of Cultures: Selected Essays C. Geertz, ed. Pp. 170-192. New York: Basic Books.

—

1973c After the Revolution: The Fate of the Nationalism in the New States. *In* The Interpretation of Cultures: Selected Essays C. Geertz, ed. Pp. 234-254. New York: Basic Books.

—

1973d Person, Time and Conduct in Bali. *In* The Interpretation of Cultures: Selected Essays. C. Geertz, ed. Pp. 360-411. New York: Basic Books.

Graham, David C

1937 The Customs of the Ch`uan Miao . Journal of the West China Border Research Society 9:13-70.

Gudeman, Stephen

1986 Economics as culture : models and metaphors of livelihood. London ; Boston: Routledge & K. Paul.

Gudeman, Stephen, and Alberto Rivera

1990 Conversations in Colombia : the domestic economy in life and text. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Her, Vincent K.

2005 Hmong Cosmology : Proposed Model , Preliminary Insights. Hmong Studies Journal 6:1-25.

Lévi-Strauss, Claude

1969 The elementary structures of kinship : (Les structures élémentaires de la parenté). London: Eyre & Spottiswoode.

—

1982 The way of the masks. Seattle: University of Washington Press.

—

1987 Anthropology and myth : lectures, 1951-1982. Oxford, [Oxfordshire]: Blackwell.

Lee, Gary Yee

1986 Culture and Adaption : Hmong Refugees In Australia. *In* The Hmong In Transition. Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and A.S. Deinard, eds. Pp. 55-72. Staten Island, N.Y.: Center for Migration Studies of New York.

—

1994 The Religious Presentation of Social Relationships : Hmong World View and Social Structure. *Lao Studies Review* 2:1-15.

Leepreecha, Prasit

2001. Kinship and identity among Hmong in Thailand. Thesis (Ph D), University of Washington.

Mark, Lindy Li

1967 Patrilateral Cross-Cousin Marriage among the Magpei Miao : Preference or Prescriptive ? . *American Anthropologist* 69(1):55-62.

Mauss, Marcel

1979 Sociology and psychology : essays. London ; Boston: Routledge and Kegan Paul.

—

1990 The gift : the form and reason for exchange in archaic societies. London ; New York: Routledge.

Mueggler, Erik

2001 The age of wild ghosts : memory, violence, and place in Southwest China. Berkeley: University of California Press.

—

2002 Dancing fools : politics of culture and place in a "traditional nationality festival". *Modern China* 28:3-38.

Ortner, Serry B

1973 On the Key Symbols. *American Anthropologist* 75(5):1338-1346.

Ovesen, Jan

1995 A minority enters the nation state : a case study of a Hmong community in Vientiane Province, Laos . Uppsala, Sweden : Dept. of Cultural Anthropology: Uppsala University.

Parry, Jonathan P., and Maurice Bloch

1989 Money and the morality of exchange. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Quincy, Keith

2000 Harvesting Pa Chay's wheat : the Hmong and America's secret war in

- Laos. Spokane, Wash.: Eastern Washington University Press.
- Rice, Pranee Liamputtong
2000 Hmong women and reproduction. Westport, Conn.: Bergin & Garvey.
- Sahlins, Marshall David
1976 Culture and practical reason. Chicago: University of Chicago Press.
- 1999 What is Anthropological Enlightenment ? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology* 28:i-xxiii.
- Schein, Louisa
2000 Minority rules : the Miao and the feminine in China's cultural politics. Durham: Duke University Press.
- Symonds, Patricia V
2004 Calling in the soul : gender and the cycle of life in a Hmong village. Seattle: University of Washington Press.
- Tapp, Nicholas
1989 Hmong Religion. *Asian Folklore Studies* 48(1):59-94.
- 2001 The Hmong of China : context, agency, and the imaginary. Leiden Brill.
- Thao, Xoua
1986 Hmong Reception of Illness and Traditional Ways of Healing. *In The Hmong in Transition*. Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and A.S. Deinard, eds. Pp. 365-378. Staten Island, N.Y.: Center for Migration Studies of New York.
- Thao, Yer J.
2006 The Mong oral tradition : cultural memory in the absence of written language. Jefferson, N.C.: McFarland.
- Tomforde, Maren
2006 The Hmong Mountains : cultural spatiality of the Hmong in Northern Thailand. Münster : Lit ; London: Global Book [distributor].
- 尹紹亭
2000 人與森林—生態人類學視野中的刀耕火種. 昆明: 雲南教育出版社.
- 文山壯族苗族自治州民委編.
1982 文山壯族苗族民間故事集. Volume 1: 未出版.
- 文山壯族苗族自治州民族宗教事務委員會編
2005 文山壯族苗族自治州民族誌. 昆明: 雲南民族出版社.
- 文山壯族苗族自治州苗學研究會編

- 2004 文山苗學研究（一）. 昆明: 雲南民族出版社.
文山壯族苗族自治州苗學發展研究會編
- 2006 文山苗族民間文學集. 昆明: 雲南民族出版社.
王輔世
- 1985 中國少數民族語言簡志叢書: 苗語簡志. 北京: 民族出版社.
王銘銘
- 2004 溪村家族—社區史、儀式與地方政治. 貴陽: 貴州人民出版社.
王慧琴
- 1984 試論貴州苗族的親屬制度. *In* 民族學研究第七輯. 中國民族學會, ed. 北京: 民族出版社.
- 古文鳳
- 1988 雲南兩個苗族支系不同社會發展特徵初析. *民族學* 2:66-71.
-
- 2001 漂泊的家庭. 昆明: 雲南大學出版社.
-
- 2003 苗族的姓氏與社會性別關係. *In* 社會性別、民族、社區發展研究文集. 張曉、徐午、和鍾華、馬林英、韓嘉玲, ed. 貴陽: 貴州人民出版社.
古文鳳、朱獻榮
- 1996 苗族的姓氏命名習俗及文化內涵. *民族學* 4:28-35.
- 石茂明
- 2004 跨國苗族研究: 民族與國家的邊界. 北京: 民族出版社.
- 伍新福、龍伯亞
- 1992 苗族史. 成都: 四川民族出版社.
- 宋恩常
- 1986 金平和屏邊苗族社會的封建化. *In* 雲南少數民族研究文集. 宋恩常, ed. Pp. 352-372. 昆明: 雲南人民出版社.
- 林心〔越〕
- 1984 苗族的遷徙與稱謂史. *民族譯叢* 6:53-55.
- 芮逸夫、管東貴
- 1962 川南鴉雀苗的婚喪禮俗: 資料之部. 台北: 中央研究院歷史語言研究所.
- 芮逸夫
- 1963 川南鴉雀苗及其家制. 中央研究院歷史語言所集刊 34 (下): 367-388.
- 侯健
- 1995 淺談雲南來自黃河上游苗族的遷徙及其文化特點的形成. *民族學* 1/2:63-65.
- 胡慶鈞

2006 漢村與苗鄉：從 20 世紀前期滇東漢村與川南苗鄉看傳統中國。天津：天津古籍出版社。

胡台麗

1999 排灣古樓五年祭的「文本」與詮釋。In 人類學在台灣的发展：經驗研究篇。徐正光、林美容, ed. Pp. 183-222. 南港：中央研究院民族學研究所。

苗族簡史編寫組

1985 苗族簡史。貴陽：貴州民族出版社。

納雍縣民族宗教事務局編

2003 納雍苗族喪祭詞。北京：民族出版社。

馬關縣人民政府編

1988 馬關縣地名志：未出版。

馬關縣國土資源局

2002 馬關縣土地志：未出版。

張樂天

1998 告別理想—人民公社制度研究。上海：東方出版中心。

張橋貴、陳麟書

1993 宗教人類學—雲南少數民族原始宗教考察研究。成都：四川大學出版社。

郭淨

1987a 寧村苗族的祖先祭祀與親族結構。In 雲南省社會科學院研究生論文選。雲南省社科院研究生部, ed. Pp. 32-59. 昆明：雲南人民出版社。

1987b 雲南苗族人口的分佈特徵。雲南省社會科學院研究集刊 2:154-165。

1988 文山白苗宗教信仰四題。雲南省社會科學院研究集刊 1:174-188。

彭文斌、湯芸、張原

2007 20 世紀 80 年代以來美國人類學界中的中國西南研究。西南民族大學學報（人文社科版） 12:9-16。

貴州省編輯組編

1987 苗族社會歷史調查（三）。貴陽：貴州民族出版社。

雲南大學歷史研究所民族組編。

1976 雲南省金屏邊苗族瑤族社會調查：未出版。

雲南省馬關縣地方志編纂委員會編

1996 馬關縣志。北京：三聯書店。

雲南省編輯委員會編

1982 雲南苗族瑤族社會歷史調查。昆明：雲南民族出版社。

項保昌

2004 外籍文山苗胞尋根記事. *In* 文山苗學研究(一). 文山壯族苗族自治州苗學研究會, ed. Pp. 65-71. 昆明: 雲南民族出版社.

項保昌 譯注

2005 苗族指路經·文山卷. 昆明: 雲南民族出版社.

馮友蘭

2001a 中國哲學遺產底繼承問題. *In* 三松堂全集. 蔡仲德, ed. Pp. 94-100, Vol. 12. 鄭州: 河南人民出版社.

—

2001b 再論中國遺產的繼承問題. *In* 三松堂全集. 蔡仲德, ed. Pp. 119-132, Vol. 12. 鄭州: 河南人民出版社.

黃淑莉

2001 雲南屏邊 Hmong 人親屬關係的實踐意涵, 清華大學人類學研究所碩士論文.

楊渝東

2008 永久的漂泊: 定耕苗族之遷徙感的人類學研究. 北京: 社會科學文獻出版社.

楊毓才

1989 雲南各民族經濟發展史. 昆明: 雲南民族出版社.

熊玉有

2003 苗族文化史. 昆明: 雲南民族出版社.

熊自興

2004 淺談文山苗族文化習俗. *In* 文山苗學研究(一). 文山壯族苗族自治州苗學研究會, ed. Pp. 85-96. 昆明: 雲南民族出版社.

管東貴

1966 川南鴉雀苗的祭儀. 中央研究院歷史語言所集刊 36(下):525-572.

—

1974 川南鴉雀苗的神話與傳說. 中央研究院歷史語言研究所集刊 45(3):437-466.

劉芳

2006 梘槽高山苗: 川黔滇交界處民族雜散區社會文化變遷個案研究. 北京: 中央民族大學出版社.

顏恩泉

1991a 彝良縣洛旺區苗族調查. *In* 雲南少數民族社會歷史調查彙編(五). 雲南省編輯委員會, ed. Pp. 1-15. 昆明: 雲南人民出版社.

—

1991b 威信縣苗族調查. *In* 雲南少數民族社會歷史調查彙編(五). 雲南省編輯委員會, ed. Pp. 16-26. 昆明: 雲南人民出版社.

—
1991c 屏邊苗族自治縣姑租碑苗族社會歷史調查. *In* 雲南少數民族社會歷史調查資料彙編(五). 雲南省編輯組, ed. Pp. 27-41. 昆明: 雲南人民出版社.

—
1991d 馬關縣金廠區苗族社會調查. *In* 雲南少數民族社會歷史調查彙編(五). 雲南省編輯委員會, ed. Pp. 42-54. 昆明: 雲南人民出版社.

—
2004 雲南苗族服飾文化的傳統與發展. 台北: 唐山出版社.

譚昌國

2007 排灣族. 台北: 三民書局出版社.



附錄一：拼音說明與苗漢詞彙對照

本文內所採用的苗文拼寫，依據一九五六年中國科學院所派出的少數民族語言調查第二工作隊制訂的語言方案為主。內文部分若有引用其他文獻時，以該作者所使用之苗文為準，而中國境外苗文多半為以羅馬拼音（Romanized Popular Alphabet）為主。下面茲僅列出文中筆者所使用之苗文。

一、與儀式、人觀相關的用語

<i>blis</i>	可轉譯為「靈魂」的概念，在 <i>Hmongb</i> 人的觀念中一個人有許多的 <i>blis</i> ，若以其生命儀禮的脈絡觀之，多是指向一個人有三個靈魂，但在中南半島上的部分資料(ex: Copper ed. 1998) 顯示也有人認為一個人有七個或是更多靈魂，在一些以家畜作為犧牲的儀式中，多半有一種說法是可以以牲畜的靈魂換回人的靈魂。
<i>hu blis</i>	叫魂。當一個人跌倒、落水或是無故生病時所舉行，在舉行方式上，會隨不同原因而有所差異。
<i>nghent blis</i>	指小孩出生滿三早上的叫魂儀式。一般多是在清晨天還灰灰亮的時候就舉行。在男子首次將未過門的妻子領回家的當天，也會請自家之外的婦女來幫這名女子叫魂。
<i>dlangb</i>	鬼的一種統稱。因為 <i>Hmongb</i> 人當中沒有指涉「神」的專門用語，在他們的觀念中 <i>dlangb</i> 包括了好鬼與壞鬼，好鬼的概念與神類似，所以有時他們也會以漢語的「神」作為區分，基本上凡是自然之物如水潭、樹木、溪流都有 <i>dlangb</i> ，但是大自然之中的 <i>dlangb</i> 與家中的 <i>dlangb</i> 在性質上不盡相同，後者的 <i>dlangb</i> 扮演著保護者的角色。
<i>dlangb khuat</i>	可以用來統稱家屋內的諸神，也可以作為個別家族家規的一種統稱。在當地，目前也有人會把在家裡作的「宗教/迷信」活動統稱為 <i>dlangb khuat</i> 。
<i>uat dlangb khuat</i>	特指那些與獻祭家神有關的家族祭儀，通常都會需要動用到牲口作為犧牲，且需依儀式規模找到不同的 <i>gud dix</i> 來參加。 <i>uat</i> 是「作」的意思。
<i>ghab longs</i>	以雞的靈魂來獻財神。
<i>nbuat longs</i>	以豬的靈魂來獻財神，又可稱「火輪豬」。
<i>nbuat drongx</i>	以豬來敬獻門神，又稱「敬門豬」、「關門豬」、「守家豬」。

<i>nbuat dlangb</i>	以豬來獻祭中柱，又稱「老母豬鬼」。
<i>nyox dlangb</i>	以牛來獻祭祖先，又稱「牛鬼」。
<i>zid nenb</i>	指可以下陰查看或能通靈者。通常成爲 <i>zid nenb</i> 前會先經歷一段特別的經歷表示老祖附身，無法經刻意學習而來，也非世襲。男性前面可加 <i>yeuf</i> 表敬稱，女性前則加 <i>bos</i> 表敬稱。以地方漢話來說，男的叫做端公、白馬，女的叫做師孃。
<i>uat nenb</i>	指 <i>zid nenb</i> 下陰的過程，通常會在一張板凳上全身顫動、口唸咒語，並搖晃其法器，故又可以稱作跳白馬。
<i>uat zhil</i>	漢譯爲「擺字/碗」。在上述幾個獻祭家神的儀式中，各家族依據其擺字方式辨識彼此親疏。
<i>hot bos yeuf</i>	以當地漢語稱其爲「獻飯」。在逢年過節、娶妻嫁女、新房入住等場合中以較爲豐盛的餐點請祖先回家吃一頓飯。至於請到幾代祖先回來則會依不同的家族而有所差異。

二、與親屬範疇相關之用語

<i>nenx zhangd</i>	姻親。
<i>gud dix</i>	只要是同姓之間的男性都可以互稱 <i>gud dix</i> 。
<i>ib ob gud dix</i>	意指擁有相同的家族祭儀、禁忌、傳說故事等父系群體，且一般在地緣上可能有一定的親近性。
<i>cenb gud dix</i>	指涉範圍可以小至同胞共奶的兄弟，也可以擴大到由同一個爺爺所演生的後代，後者多半又可以以 <i>ib yif gud dix</i> （一家兄弟）稱之。
<i>ib yif nenb</i>	一家人。兄弟分家之後就各自形成 <i>ib yif nenb</i> ，但如果是在像逢年過節等共聚的場合，也可以此詞彙形容彼此的親近。

三、與喪事相關之用語

<i>yeuf zid yil</i>	<i>zid yil</i> 是指父親之兄弟（FB）， <i>yeuf</i> 是敬稱。兩者合稱是指在喪禮舉行前負責餵飯和喪事統籌之一的家長。
<i>khuat zul</i>	指將往生者下葬前一天，各方親友到喪家致敬。就字面意

	思來講，是指「客人到齊」。
<i>bot khuat</i>	漢譯為「頭祭」。指有人往生之後，首先必須通知的對象，通常在 <i>khuat zul</i> 當天會致送較大之禮。
<i>yeuf zid ghenx</i>	喪禮中專職的簫笙手。負責在往生者死後到 <i>khuat zul</i> 前吹奏簫笙，指引往生者的靈魂前往祖先之地。不同的時間有不同的調子，諸如 <i>yeuf zid yil</i> 餵飯時有早晚飯的調子、將往生者由斷氣之處抬進棺材時，有「上馬（棺材）調」等。
<i>bob maob</i>	漢譯為「餵飯」。在人往生之後，會請到一人作為家長，負責在往生者下葬之前，每日三餐在其棺木前象徵性地餵飯給他/她吃，又因在此過程中會請到往生者的祖輩和同輩一同前來享用，故有時又可稱為 <i>lais dlangb</i> 。
<i>tongb ndeud</i>	紙桶，通常是在喪禮中與往生者關係較密切者會致送。
<i>heuf ndeud</i>	漢話譯為「候紙」。在重要客人到齊後，將他們的錢紙、香等，象徵性的燒給往生者，此時，客人與孝子長跪於正堂，直至錢紙燒完。
<i>uat sit</i>	在將往生者埋葬後第十二天，將死者的亡魂邀請回家一趟作最後的巡禮，又稱「回煞」。
<i>uat blis</i>	在死者往生後數年，若經濟能力達到一定水準或是有人托夢時，便以此一儀式協助死者解脫身上的簸箕以利其投胎，又稱「出靈」。如丈夫過世，妻子欲改嫁時，需先將此一儀式辦完才可另嫁他人。

四、與家神有關之用語

<i>shengx ntangb</i>	神壇，通常是指正堂中用於放置香爐的木板。
<i>khaod zok</i>	灶。
<i>njix dlangb</i>	中柱。
<i>khaod drongx</i>	門。
<i>khaod job</i>	火塘。
<i>ndroux drongx zangx</i>	床門神。

五、與節慶有關之用語

- sangt bos yeuf* 送老祖，一是指農曆正月十五時，把過年迎來的老祖送回其故地，另一也可用於農曆七月十四，當地人燒紙包包，給他們的老祖，希望他們以後不用再作漢人的苦力。
- jif longx* 祭龍，指每年正月三十及五月三十起各約三天的時間，在祭龍期間，全村居民不准上山動刀動土，否則得重作，故又稱忌工。
- sangx maod nblex chab* 嚐新米，一般在農曆八月下旬至九月初將田中大米收完之後會以今年新米作一頓豐盛的晚餐。
- naox douf yangx* 端午節，算是一個比較大的節日，以往幾乎家家都會殺一隻狗來過節。
- nghouk daox* 花山節，又稱為踩花山，一般是在農曆初三起一連三到五天。
- zit nzangt* 祭墳，即清明節。



雲南苗族人口分布表

地區	人口數		地區	人口數		合計	男	女
	合計	男		女	合計			
雲南省	895704	457108	楚雄彝族自治州	438596	18143	17364		
昆明市	31256	16114	楚雄市	15142	615	492		
五華區	582	361	雙柏縣	221	133	121		
盤龍區	399	231	牟定縣	168	167	159		
官渡區	1277	842	南華縣	435	22	16		
西山區	2477	1309	姚安縣	1168	11	4		
呈貢縣	39	27	大姚縣	12	182	177		
安寧縣	3249	1667	永仁縣	1582	13	10		
富民縣	6273	3109	元謀縣	3164	555	551		
宜良縣	1721	871	武定縣	850	9320	8973		
路南縣	421	210	祿勳縣	211	3990	6861		
嵩明縣	2850	1430	玉溪地區	1420	5460	2678		
祿勳縣	11919	6033	玉溪縣	5886	57	21		
東川市	3203	1684	江川縣	1519	5	3		
東川市轄區	3203	1684	澄江縣	1519	265	138		
昭通地區	150608	76876	通海縣	73732	15	6		
昭通市	6099	3139	華寧縣	2960	3444	1710		
魯甸市	2030	1018	峨山縣	1012	142	63		
巧家縣	4812	2490	新平縣	2322	173	79		
鹽津縣	10678	5442	元江縣	5084	659	335		
永善縣	13785	7066	紅河州	6719	23372	11538		
綏江縣	282	146	個舊市	136	2	4		
鎮雄縣	25546	13005	開遠市	12541	9467	4563		
彝良縣	40936	20838	蒙自縣	20098	16207	7912		
威信縣	32861	16715	屏邊苗族自治縣	16146	40383	20009		
水富縣	3073	1595	建水縣	1478	55263	27012		
曲靖地區	27418	13940	石屏縣	13478	3090	1829		
曲靖市	2915	1511	彌勒縣	1404	63	30		
馬龍縣	3228	1617	瀘西縣	1611	9279	4554		
					1475	722	753	

地區	人口數		地區	人口數		合計	男	女
	合計	男		女	合計			
宣威縣	3355	1694	元陽縣	1611	5537	5469		
富源縣	283	140	紅河縣	143	10	7		
羅平縣	3410	1619	金平縣	1719	38136	38094		
師宗縣	8372	4312	綠春縣	4060	6	12		
陸良縣	48	23	文山壯族苗族自治州	37360	19103	18256		
尋甸縣	4903	2483	文山縣	49383	25168	24215		
硯山縣	41808	21534	保山市	3791	1890	1910		
西畴縣	11255	5783	施甸縣	9	2	7		
麻栗坡縣	41599	21044	騰冲縣	21	12	9		
馬關縣	70840	35984	龍陵縣	34	18	16		
丘北縣	55493	28477	昌寧縣	4523	2280	2243		
廣南縣	78688	40561	德宏傣族景頗族自治州	449	299	150		
富寧縣	24538	12487	晚町市	70	46	24		
思茅地區	1073	616	潞西縣	127	87	40		
思茅縣	105	71	梁河縣	8	7	1		
普洱縣	51	30	盈江縣	125	83	42		
墨江縣	13	12	蘭江縣	57	36	21		
景東縣	464	247	瑞麗縣	62	40	22		
景穀縣	95	53	麗江地區	5814	2980	2834		
鎮沅縣	172	101	麗江納西族自治縣	2881	1508	1373		
江城縣	39	23	永勝縣	800	409	391		
孟連縣	37	23	華坪縣	1584	813	771		
瀾滄縣	54	31	寧滄彝族自治州	549	250	299		
西盟縣	43	25	怒江傣族自治州	84	59	25		
西雙版納州	2160	1227	瀘水縣	41	29	12		
景洪縣	366	238	福貢縣	15	11	4		
勐海縣	281	179	貢山縣	21	14	7		
勐臘縣	1513	810	蘭坪縣	7	5	2		

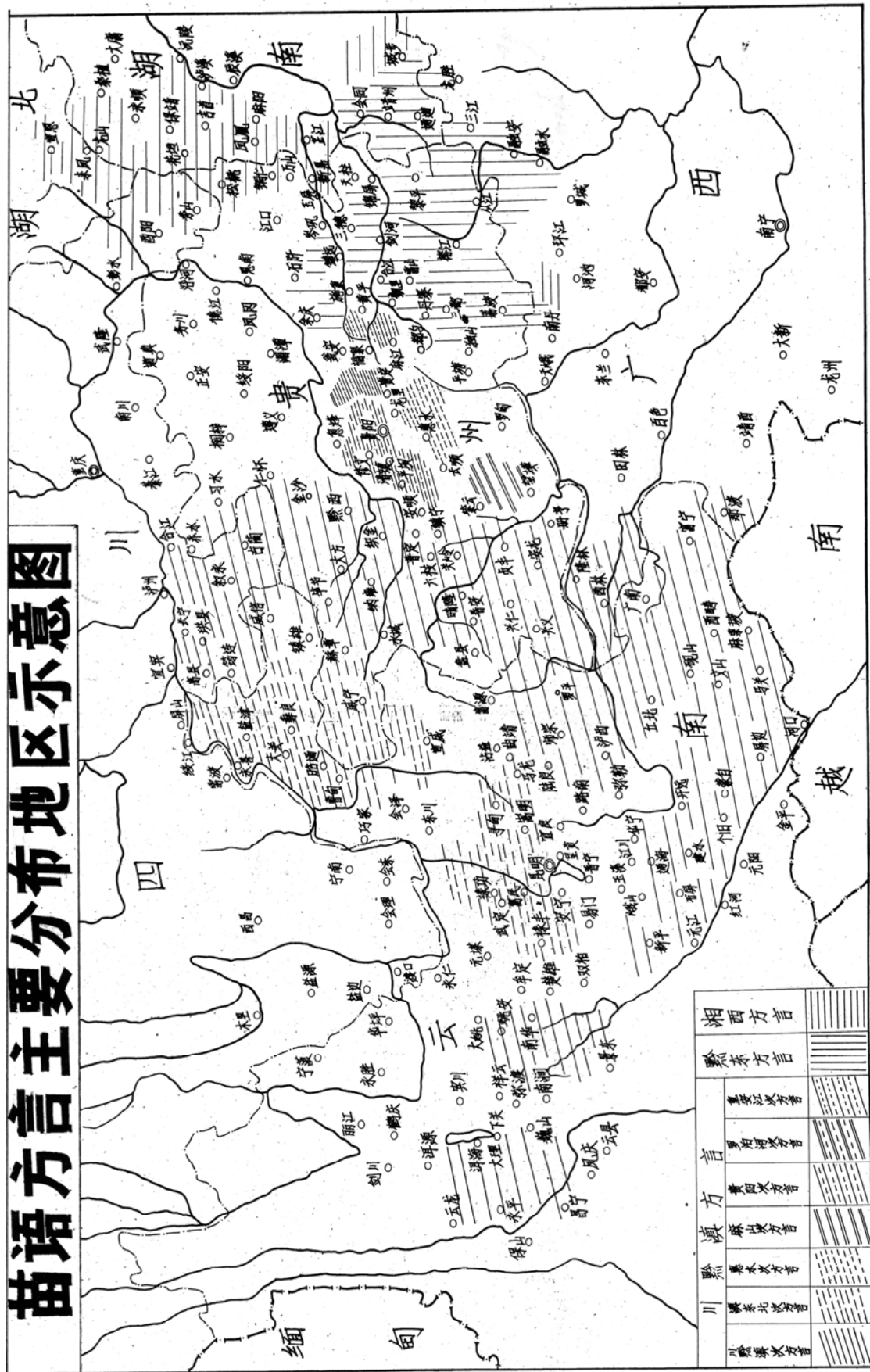
附表一 雲南省苗族人口分佈表 (節錄自顏恩泉 2004)

大理白 族自治 州	9235	4713	4522	1167	614	553
大理市	241	143	98	1132	595	537
漾濞縣	815	418	397	2	2	
祥雲縣	594	296	298	33	17	16
賓川縣	470	233	247	6557	3474	3083
彌渡縣	15	9	6	221	122	99
南澗縣	1248	649	599	3501	1833	1668
巍山縣	1304	657	647	917	514	403
永平縣	1932	974	958	343	186	157
雲龍縣	1361	702	659	1326	658	668
洱源縣	37	21	16	62	39	23
劍川縣	4	3	1	150	98	52
鶴慶縣	1214	618	596	37	24	13
保山地 區	8378	4202	4176			

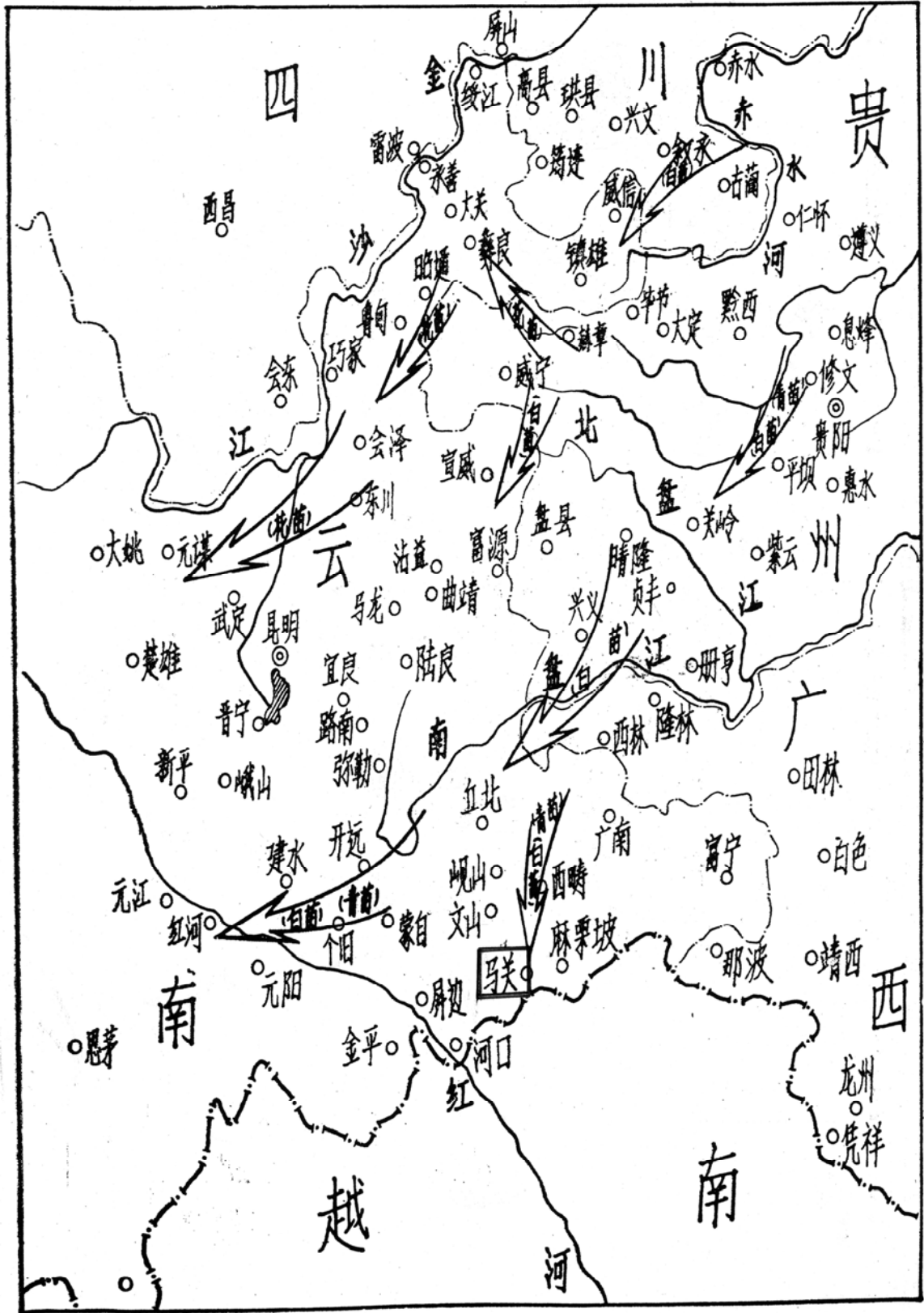


續表一 雲南省苗族人口分佈表（節錄自顏恩泉 2004）

苗语方言主要分布地区示意图

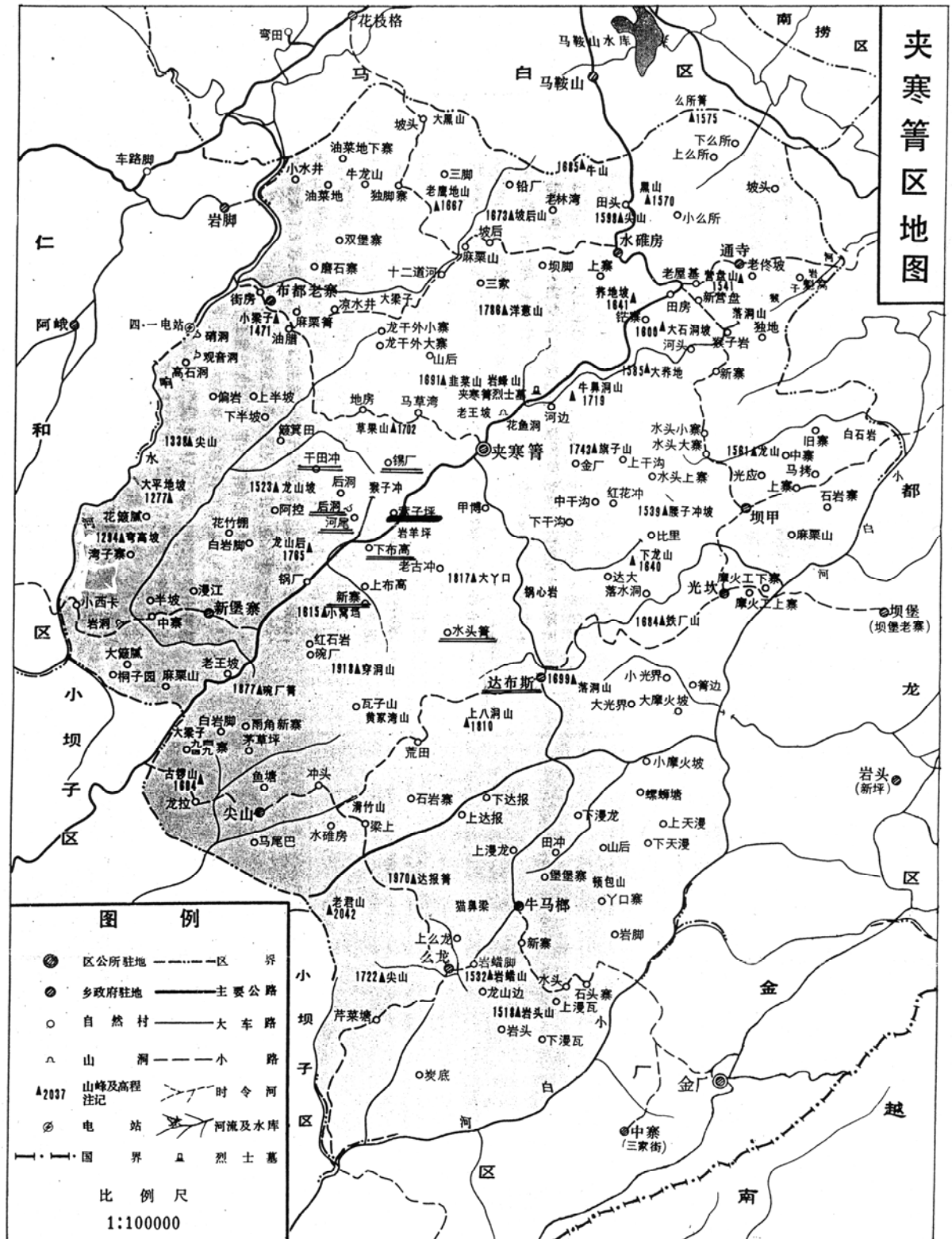


圖一 中國境內苗語方言主要分佈圖（節錄自伍新福、龍伯亞 1992）
馬關縣位於地圖正下方。



圖二 苗族遷入雲南主要路線圖（節錄自伍新福、龍伯亞 1992）。

馬關縣位於地圖正下方，標記為筆者所加。



圖三 夾寒箐鎮地區圖（節錄自《馬關縣地名志》）
圖中標記處為與本文相關之村落，註記為筆者所加。

