



國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

家的骨，人的根：

中國滇西北永寧普米族人延續在地景上的人群構成

Bone of the House, Root of the People:

The Sociality and Landscape of the Pumi Speaking People of

Yong-Ning in Southwestern China

李文窈

Wen-Yao Lee

指導教授：林開世 博士

Advisor: Kai-Shyh Lin, Ph.D.

中華民國 103 年 8 月

August 2014



誌謝

終於，歷經了一整年好似永無止盡的書寫，真的抵達了能將一本完整的論文呈交出來的一天。在孕育整個研究與論文誕生的過程中，是來自許多人的教導、幫助、分享、支持，才使我能夠走到這一天。

雖然研究計畫是在碩士班之後才逐漸構想形成，但這本論文呈現的也是大學以來在台大人類學系上受到許多老師與課程的啟發所積澱的結果。尤其是陳瑪玲老師對於嚴謹邏輯推論的要求，顏學誠老師的身體人類學課程，胡家瑜老師的物質文化、黃應貴老師的親屬專題、林開世老師的殖民主義與國家等課程，都影響了我如何形成自己的思考去理解材料與定位理論概念，並促成了這本論文的議題設定與討論方式。也要謝謝林瑋嬪老師的督促鼓勵，正是老師引介的計畫助理工作與對於課程修習的建議，才使我的研究主題能往這個方向邁進。

在開展研究與論文完成的過程中，要感謝指導老師的面向真是太多了！林開世老師總是能很快掌握到我想表達的、指出我忽略或不足的面向、引導我更清楚地將想法呈現出來，並提供各種層面上的建議；謝謝老師對我緩慢的寫作進度很有耐心地督促和鼓勵、對書寫方式的許多切實意見，也要感謝老師包容我時常想法不確定或是意圖不清楚的表現。感謝黃應貴老師、何翠萍老師給予我對田野調查與材料分析上的受用建議；兩位老師作為口試委員而對論文的評論、意見與肯定，也讓我更清楚論文中的長處與不足以及值得繼續加強與開展的方向。

擔任計畫助理以來一直受到陳文德老師的照顧。老師對研究構想的提問、研究經驗的分享、對現象材料的討論，對我都是莫大的幫助；尤其感謝老師協助聯繫雲南的學者以及田野地訊息的分享，還有在進行田野與論文寫作期間的不時關心。論文中的許多想法，都是在與鄭依憶學姊討論田野經驗與現象時的分享和激盪中愈加清晰，更要感謝學姊閱讀我論文的意見與肯定，讓我對自己的研究更有信心。

還有同在台大人類所的乃雯、竹雯、奕寧學姊和以霖學長，與同學以萱、理哲、孟蓁、昱婷，不論是在構想研究計畫的建議、前往雲南進行田野的叮嚀、田野經歷與民族誌材料的分享、對進度的關心與討論、口試準備上的建議與評論，或是一同窩在研究室奮鬥論文的許多日子，都是我的論文能夠完成的助力。謝謝你們！

本論文所進行的田野工作受到蔣經國國際學術交流基金會與中華發展基金會的經費獎助。而更重要的是，這篇論文若沒有雲南與田野地眾人的幫助，是完全不可能出現的。在蘭坪、麗江與永寧進行田野預調的過程中，受到太多人的牽線與幫助，我的旅程才能順利平安完成；更要感謝所有願意回應我的詢問、和我聊天的普米族人與永寧在地人，因為你們的每一句話，我才能有今天的認識。

尤其感謝雲南大學高志英老師的照顧與多方聯繫。感謝盧成仁、劉永青、謝春波、陳柳等老師與熊歆、李軍同學，在我到昆明時的接應與田野工作上的建議、協助；在麗江與蘭坪的調查過程，謝謝劉春雨先生、朱凌飛老師，麗江市的楊樹高老師，新主村的和兆山先生，魯甸鄉衛生院的陳院長，魯甸村的李書記、李秘書，載我到維西縣城的兩位四川大哥，蘭坪縣的簡向明老師、通甸鎮的和大哥、

河西鄉的兩位楊校長、三界村的和老師、大羊村的和東陽、和振華，並尤其感謝玉獅場村的和金華大爹與和孀孀、以及和偉科、楊玉繁、楊林先、楊金頂等叔叔的照顧與和勇的友誼。謝謝永寧的爾青大哥、七度大姊、楊梅老師、阿七獨支馬，幫助我了解當地情形；感謝溫泉完小郭老師的引介，我才能認識當地的普米人家。普米族的研究者當中，感謝熊永翔老師、胡文明先生與胡忠文先生在普米族研究相關訊息上的分享，以及對我研究計畫與田野工作的建議和協助。

謝謝在永寧曾受到我拜訪的所有普米、摩梭人家！在永寧溫泉的田野工作中，特別要感謝拖七村的嘎布家、比奇村的下洛家親切地歡迎我、幫助我認識當地，以及中瓦都全村各家族人對於我進行田野調查的配合，友善地接納我的拜訪與詢問。最要感謝的是，瓦都村讓讓家在我居住村中期間的照顧。謝謝讓讓上面家的家人使我待在村中的時候就像在自己家一樣受到照顧，尤其格榮品措幫助我學習普米話、介紹我認識村中人家，大方地跟我分享各方各面的訊息；謝謝舅舅和阿媽不厭其煩的回答我各種問題、不保留地向我說明普米人家的規矩與自身經驗，也要謝謝讓讓下面家總是熱情的歡迎。這本論文的豐富內容，都是因為當地族人真誠地向我分享自身的生活與生命，才有可能達成；對於在地族人的感激，再多次的謝謝也表達不完！

另外，還要謝謝次仁拉姆(Henriette Daudey)對我的鼓勵與建議，以及在普米語研究材料上的分享；能夠認識妳和品措真是難得的緣分！

最後，感謝爸媽對我選擇讀人類學的完全支持，並提供我沒有壓力的環境完成學業與這份論文，謝謝媽媽即使擔心也仍信任地讓我獨自前往雲南，並支援我在田野前與田野中的許多雜務；妹妹是在許多夜裡熬夜工作與哀號進度的伴，也謝謝你在製圖上的協力。還有，謝謝冠文，有你接納與安撫我在完成論文過程中各種不順利所帶來的任性與焦慮，你在那裏就是一股力量。

這本論文最終能以這樣的面貌呈現出來，就是上面這些長長的緣分連繫起來的結果。雖然在書寫的過程也是不斷在修改嘗試如何以更適切的方式去掌握曾經發生的真實並表達出我的認識，現在的版本不過是聚散之中的各種可能累積到這個時間點上的呈現；若身處了不同的立足點、從不同方向出發，相同的情境又會由其他很不同方式來述說展現。我在永寧的田野期間碰巧遭遇地震，所幸當地僅房屋受損而人員平安，但也加速了舊有村落地景與社群互動的變化，若不是我剛好在這個時點來到瓦都，再晚一年所能認識到的景象就會大不相同。這些人與人的聯繫與時序的巧合，以及自己在田野中的順利與平安，成就了這本論文的誕生；就讓我也依循著永寧普米族人的信仰，感謝當地山神與各方菩薩的保佑吧！

文芻 2014.8



摘要

這篇論文以中國雲南省寧蒗彝族自治縣永寧鄉溫泉村的「普米族」人在百年來的變遷為了解對象。我經由當地社會關係與群體構成的形式，在說普米語的人群與被稱作「摩梭」的納(日)人長久於喜馬拉雅高原東緣相鄰而處的區域脈絡之上，試圖勾勒出在地人群範疇的意義所鑲嵌的一套與當代國家體制平行存在的在地秩序力量，以幫助我們掌握在地社會的轉變與持續。

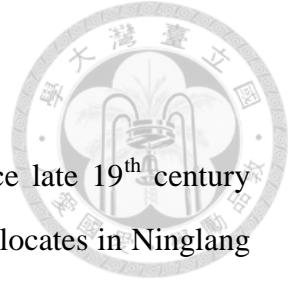
我以 Levi-Strauss 所提出的 house 概念為分析框架，並經由物質形式以及人與所身處空間互動的實踐所具有的象徵效力，來討論社會關係與群體構成的機制與意涵。我在論文中闡述作為此地主要社會單位的「家」是經由哪些在家屋、村落周遭等不同空間上的物質現象與儀式實踐所表徵與凝聚而成，以及當地人理解關係的「根骨(qu³⁵)」概念的文化意義與物質實踐基礎。我指出此地的「家」體制經由人們對周遭山水地勢的理解與儀式敬祭所體現的一套地景(landscape)觀念所支持，而永寧的普米族人由嚴格的婚姻體制轉向採納鄰近「摩梭人」不娶不嫁的「走婚」實踐的特殊表現，則是來自於當地人對關係構成的理解，建立在經由生殖所遺傳的屬性以及人持續居處相同空間所累積的關係兩個面向的相互構成之上。

我認為，此地普米族人的「家」是由兩個面向所共同構成的：包括居住在特定地方並由家名(~~bu⁵¹)所表徵的群體，以及經由埋放在大地上並具有名字的「根骨」所表徵的持久身分。居住在家屋(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)中的家戶群體(me⁵⁵qe⁵⁵)，是從事經濟生產、累積物質財富、持續繁衍後代，並且對等地實現「根骨」及其所表徵身分的載體；「根骨」則是經由分衍自同一家各家戶成員在「家屋」空間中完成生命，並在死後成為骨灰被埋放到山中相同地點的過程所生成，一方面是人群一代接續一代地在特定地域空間上居處的具象化，一方面也作為名字而表徵了在此歷程中取自空間也持續傳遞給下一代的屬性，而標示著「家」的來歷源流。我也說明到當地人如何經由「家」體制所再製的「根骨」來理解「普米」身分，並由此提出，

作為人群自稱的「普米」即是指代代以「家」體制所提供的方式持續傳承與特定地域共同連結的人群，而傳承根骨的「家」體制則構成再製「普米」身分以及當地族群之間區別的機制。

本論文所闡述的永寧普米族人的例子，呈現出人所身處的周遭空間也可以參與構成人的身體與社會關係，呼應了近來以關係構成的本體預設來討論親屬(kinship)議題的取向，並凸顯出以人觀或個人身體構成(substance)來探問關係構成，可能仍隱含著以「個人」為中心的預設；這一個例子也呈現出，當地人們對於人的身體構成、人與人關係、群體構成以至不同族群之間關係的理解，其實可建立在同一系列的人與所身處空間的關係之上。

關鍵詞：普米族、走婚、家、地景、族群、親屬、本體論

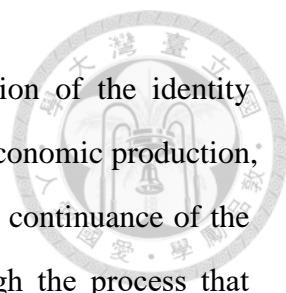


Abstract

This thesis is stimulated by the change of local practices since late 19th century among the “Pumi Zu (Pumi people)” in Yongning Township, which locates in Ninglang Yi autonomous county of Yunnan, China. Regarding the background that the Pumi speakers and the Na(Mosuo) people have lived adjacently for centuries in the eastern margin of Tibetan plateau, and approaching from local formation of social relations and groupings, I attempt to depict a local order that the meanings of native ethnic categories are embedded in, and that coexists with the regime of modern state, in order to help us understand the change and continuity of the local society.

In the thesis, I use the concept of ‘House’ suggested by Claude Levi-Strauss to analyze the main social unit of the Pumi in Yong-Ning, and discuss the formation of groupings through the symbolic effect of material forms and spatial practices that engage with the physical surroundings people inhabit. I describe the material phenomena and ritual practices distributed in residential house and areas around village that unite and represent the Pumi ‘House’, arguing that the local institution of ‘House’ is supported by a regime of landscape realized through native’s understanding and ritual practices about their physical surroundings. And I interpret the cultural meanings and material basis of the concept of ‘Bone(ɟu⁵⁵)’, which local people understand their social groupings with. I suggest that the Pumi speakers in Yong-Ning may adopt from the neighboring Na people the visiting practice “walking marriage”, which took the place of Pumi’s strict marriage institution, is based on the feature that the local relations and groupings are formed by the mutual composition of the attribute one inherits from one’s parent through procreation and the relation accumulated by dwelling in the same place.

I explain that the Pumi ‘House’ is composed of two parts, one is the group settling in a specific area and represented by a ‘House’ name(~~bu⁵¹), another is the enduring identity rooted in the land through the ‘Bone’ buried in the mountains and designated by a name referred as the ‘Bone’ of specific ‘House’. Each group of household(mɛ⁵⁵qɛ⁵⁵)



that resides in a physical house(tɛiŋ⁵⁵ miŋ⁵⁵) is an equal realization of the identity represented by the ‘Bone’. The household undertakes the works of economic production, accumulates material wealth, and reproduces heirs, to guarantee the continuance of the ‘House’ and the ‘Bone’. And the ‘Bone’ comes into being through the process that individuals accomplish their lives in the main room of the house and become ashes buried in a common site in the mountains for members of all the households derived from a same ‘House’, materializing the fact that the group of people continuously inhabit a specific land from generation to generation, and also representing the attribute inherited from previous generations of the relation accumulated with the land and indicating the human origin of the ‘House’. Moreover, I point out that the Pumi in Yong-Ning understand their ‘Pumi’ identity through the ‘Bone’ that generated and maintained by the institution of ‘House’. Through this, I suggest that the “Pumi” as a self-designated category refers to the people who share certain common connection with a specific land, and that the institution of ‘House’ is the mechanism that reproduces the identity of ‘Pumi’ and its ethnic boundary with other peoples.

My analysis of the social formation of Yong-Ning Pumi coincides with the recent discussion of ‘kinship’ through ontology, showing that the physical surroundings an individual dwells in may also engage in the composition of human body and the formation of social relations. This exposes that the approaches to understand relatedness only through body substance or personhood might entail an ego-centric assumption. The case in this thesis also demonstrates that, the native’s understandings about body composition, social relations, groupings and relation between ethnic groups, may all be based on a same series of relations between individual and the physical surroundings one lives in.

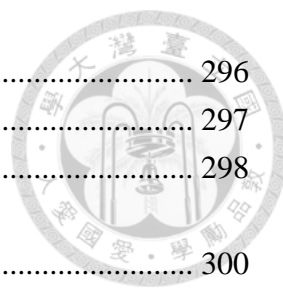
Keywords: Pumi, walking marriage, house, landscape, ethnicity, kinship, ontology

目次



標音方式與系譜圖示說明

第一章 緒論	1
第一節 區域人群現象與問題意識.....	5
第二節 「普米族」與在地社會已有研究回顧.....	14
第三節 親屬(kinship)與家屋(house)分析的理論回顧.....	32
第四節 田野過程與章節架構.....	47
第二章 永寧普米村落當代處境的歷史縱深	53
第一節 來自漢藏的影響與在地土著勢力的結合.....	53
第二節 近代永寧的政治經濟變遷.....	74
第三節 普米村落的來歷與近代變遷.....	85
第三章 作為地方的家屋	104
第一節 村落樣貌、家戶院落與連結二者的地勢概念.....	106
第二節 家屋的核心：正房與火塘.....	113
第三節 針對家屋正房進行的儀式.....	131
第四節 小結.....	145
第四章 家屋外儀式所體現的地景與人群範疇	147
第一節 屋外的敬山神儀式與其中體現的人群範疇意涵.....	147
第二節 不顯著的儀式空間體現的村落與地景的關係.....	159
第三節 骨灰山與神山所構成的鑲嵌有人群秩序的地景.....	167
第四節 小結.....	182
第五章 延續著家的「根骨」與在地景中延續的「家」	184
第一節 用以理解人的「親」屬與家戶之間關係的「根骨」概念.....	186
第二節 從家屋中的人到山裡的根骨：人與家的空間所共構的生命過程.....	202
第三節 由家戶所實現而長存在地景秩序中的「家」.....	227
第四節 小結.....	249
第六章 結論	252
第一節 「家」與「根骨」的文化理解以及與「親屬」研究的對話.....	253
第二節 由人的生殖動態與空間的固定持久所相互構成的關係形式.....	262
第三節 來自地景力量的在地秩序所再製的「普米」身分範疇.....	269
第四節 限制與可能發展.....	276
參考文獻	280



附圖一、雲南境內普米族分布	296
附圖二、普米西番與納日麼些分布區域比較	297
附圖三、寧蒗彝族自治縣永寧鄉所在位置與周遭地圖	298
附錄一、主要報導人基本資料	300
附錄二、永寧土司歷代名譜	301
附錄三、瓦都村人群構成與家戶分衍過程	302
附錄四、潔淨禮、敬鍋庄與燒香等儀式祭詞	303
(一) 新年的潔淨禮與敬鍋庄儀式祭詞	303
(二) 新年在高火鋪上燒香祭詞	320
(三) 山上燒香祭詞	326

圖表目次

圖 一-1：永寧壩子與瀘沽湖周遭普米西番村落(編號 1-8)分布	47
圖 二-1：當代大家庭結合走婚與結婚實踐的例子(典朱家)	95
圖 三-1：溫泉地區普米家戶院落基本格局	110
圖 三-2：瓦都村一戶 1976 年興建之正房的內部格局平面圖	116
圖 四-1：瓦都村人放置骨灰的地點概略分布	169
圖 四-2：雲南永寧鄉與四川依吉鄉、前所鄉範圍內的山神分布圖	177
圖 四-3：永寧鄉與四川木里藏族自治縣境內的山神分布圖	177
圖 四-4：含括雲南西北與四川西部的山神分布圖	178
圖 五-1：人根(mə ²² ɣu ⁵⁵)與人籽(mə ²² zu ⁵⁵)示意	191
圖 五-2：人根(mə ²² ɣu ⁵⁵)與人籽(mə ²² zu ⁵⁵)示意-嫁娶情形	192
圖 五-3：人根(mə ²² ɣu ⁵⁵)與人籽(mə ²² zu ⁵⁵)示意-嫁娶與走婚情形	193
圖 五-4：「一根骨(tɕ ²² ɣu ⁵⁵)」與「一束籽(tɕ ²² -zu ⁵⁵)」關係示意	195
圖 五-5：當代不同類型的「一束籽(tɕ ²² -zu ⁵⁵)」關係的例子	198
圖 五-6：由「人根(mə ²² ɣu ⁵⁵)」與「人籽(mə ²² zu ⁵⁵)」理解的禁止開親對象	199
圖 五-7：家因人完成生命而延續的過程	203
圖 五-8：對上一代的四種稱謂示意	224
圖 五-9：次里家分家時的人口情形	225
圖 五-10：瓦都村人群構成(簡化)與他村人家關係示意	242
圖 六-1：人的生殖屬性與持久空間的相互構成	266

* 圖一-1、四-1、四-2、四-3、四-4 的製圖底圖來自 Google Map。

表 四-1：一套祭詞中敬祭的神山名字與位置	174
-----------------------------	-----



標音方式與系譜圖示說明

普米語被認為是屬於藏緬語系羌語支的獨立語言，語言學者一般將其分為北部方言與南部方言(陸紹尊 2001；丁思志 2005)，陸紹尊(2001)又將南部方言分為箐花、魯甸、新營盤三個土語，北部方言分為拖七、桃巴、左所、三岩龍四個土語。普米語的語音在不同方言土語之間有不少差異，語言學者們主要以國際音標(IPA)進行標音，雖然也有學者提出羅馬拼音拼寫的方案(丁思志 2005；李輝 2008)，不過目前不同學者間對於普米語並沒有一套統一的標音方式。

上述陸紹尊所分類的北部方言拖七土語的代表點位於寧蒗彝族自治縣永寧鄉溫泉村內，在地域上，本論文中主要記錄的瓦都村人的普米語即可歸為此土語。不過，本文的標音方式是來自 Henriëtte Daudey 於 2010 年開始與瓦都村普米族人格榮品措合作研究當地普米語所制定的標音方式(GerongPincuo & Daudey 2012)；一方面我所學得的普米語主要即是由格榮品措所教導，一方面我認為此套標音方式也會比陸紹尊等學者所採用的音標更貼近當代瓦都普米族人的發音。

聲母/輔音

		雙唇音 (Bilabial)	舌尖音 (Alveolar)	捲舌音 (Retroflex)	舌面前 (Alveopalatal)	舌面後 (Velar)	小舌音 (Uvular)	喉音 (Glottal)
塞音 (Stops)	清	不送氣 p	t	ʈ		k	q	
	送氣		p ^h	t ^h	ʈ ^h		k ^h	q ^h
	濁	b	d	ɖ		g		
塞擦音 (Affricates)	清	不送氣	ts	ʈʂ	tɕ			
	送氣		ts ^h	ʈʂ ^h	tɕ ^h			
	濁		dz	ɖʂ	dʒ			
擦音 (Fricatives)	清		s	ʂ	ɕ			h
	濁		z	ʐ	ʒ			ɦ
鼻音 (Nasals)		m	n			ŋ		
	清化	m̥	n̥					
流音 (Liquids)			l	ɭ				
	清化		l̥	ɭ̥				
近音 (Approximants)		w			j			

韻母/元音

		前(Front)		中(Central)		後(Back)	
		展唇 -round	圓唇 +round	展唇 -round	圓唇 +round	展唇 -round	圓唇 +round
高 (High)	鼻音化	i iŋ		i	ʉ		u
中 (Mid)	鼻音化	ɛi		ə əŋ			au əŋ
低 (Low)	鼻音化	æ æŋ		ɐ		a	

聲調調值

高平	高降	中升	低平
55	51	35	22

系譜圖示說明

- △ 男性
- 女性
- △ ○ 不住在此戶的男性與女性
- ~~△~~ ~~○~~ 已逝的男性與女性
- ⇒ 正式結婚 (箭頭表示給入的方向)
- 走婚關係
- ♂ ○ 正式結婚給入其他人家
- ♂ ○ 未經儀式住到其他人家
- ♂ △ 走婚並在其他人家生有子女
- ⇐ 安排分出到其他家戶



第一章 緒論

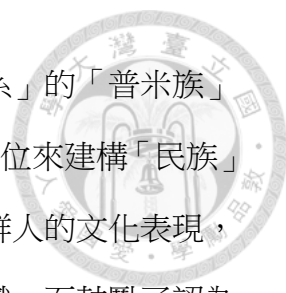
這篇論文試圖描繪的是，在喜馬拉雅高原東緣山地中，人們以特定形式代代相續地生存在大地上所形構的社會實體，如何可能以多樣的面貌持續自身的故事。

我將以中國雲南省寧蒗彝族自治縣¹永寧鄉溫泉村中的「普米族」人在百年來變遷的現象為例，經由當地人形構在地社會關係的當代體制以及對於自身轉變的理解，來勾勒出在地人群範疇的意義所鑲嵌的一套由過去延續到當代的在地秩序力量。我試圖以當代國家認定的「民族」範疇及其所隱含的各「民族」對應著特殊「文化」的框架以外的方式，來闡述永寧溫泉這一群說普米語人群的特殊表現，藉此呈現一套既不同於官方劃定的「民族」身分所體現的當代國家體制，但仍經由在地人群構成社會關係的「家」體制與「根骨」觀念所實現而與當代國家秩序同時並存的秩序。

「普米族」是中國官方於 1961 年正式命名的雲南省少數民族，他們主要居住在雲南西北部的麗江市、怒江傈僳族自治州境內，使用普米語，人口在官方 2000 年的普查中約有三萬三千多人。在官方出版的《普米族簡史》(2009)的記述中，普米族人採行有「父系」與「母系」兩種體制，而居住在麗江市寧蒗彝族自治縣永寧鄉的小部分普米族人，尤其不同於其他大部分地區採「父系制」的族人，而實踐著不娶不嫁的「母系」家庭。據學者的了解，這部分普米族人是在百年前開始採納了與其周遭多數的「摩梭人」相同的「走婚」實踐，男子不再娶妻、女子不再出嫁，家戶轉而由女子的後代而非男子的後代來延續，因而由「父系」轉變為「母系」。

在這樣的描述裡，學者試圖以單系繼嗣的社會型態，來呈現「普米族」內部的

¹ 寧蒗彝族自治縣以下簡稱寧蒗縣。




歧異，但也僅只是「呈現」而已，並無法說明為何原本是「父系」的「普米族」會轉變為「母系」？而在中國官方認定民族身分並鼓勵以此為單位來建構「民族」文化與歷史知識的背景下，以民族範疇為單位來描述或分析該群人的文化表現，也就會參與塑造一種在民族內部同質、民族之間歧異的文化知識，而鼓勵了認為一種民族就要對應於一種特殊文化形式的認識框架。比如上述「摩梭人」在受到中國民族學者調查研究以來即持續以「母系」著稱，永寧這一群普米族人的「母系」制很容易就被理解為被摩梭人影響同化的結果。在我向普米族與摩梭人菁英聊到我以永寧的普米族人為研究對象時，就曾經得到不以為然的回應，認為此地普米族人受到摩梭的影響而改變得跟摩梭一樣；隱含的意思是，在這群「普米族」人身上瞭解到的也不會是「普米族」自身的特性，因而疑慮我由這一群人來了解「普米族」是否適切。²

然而，這一種理解框架並不同於在地普米族人自身的理解，也無法讓我們探知當地實踐轉變發生與運作的機制。當地普米族人如何理解「走婚」這一種做法？伴隨著採行「走婚」而產生的改變具有甚麼樣的意義？在這百年來的變遷當中，是哪些部份已經發生了改變、又有哪些部分仍是過去的延續？而如果這個變遷使得普米族人的實踐與鄰近的摩梭人群愈加相似，也正提供了一個例子讓我們探問：這些普米族人對於自身身分的看法，以及自身與摩梭之間的關係，是以甚麼方式來理解與維持的？除了「同化」以外，我們還可以由甚麼方式來理解這個現象所呈現的人群關係的意涵？

「普米族」與「摩梭人」都是當代國家體制下才確立的人群分類，但這兩種各自講不同語言也彼此區分的人群，在永寧地區其實已共同生活了至少數百年。他們對自己的稱呼只在口語中使用而沒有受文字書寫，在過去則是分別被「西番」與「麼些」這兩種指涉範圍比「普米族」與「摩梭人」更廣的漢語人群範疇所稱

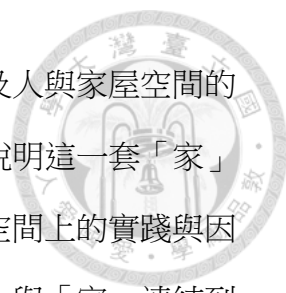
² 但也有普米族菁英不這麼認為。我與曾進行本族研究的胡文明提到永寧普米族人時，他就指出普米族與摩梭人之間誰影響誰比較多還不一定，並認為即使看起來當地普米族和摩梭人一樣，但是裡面最底線的部分並沒有更動。



呼。永寧的「西番」轉向「母系制」的變遷也是開始於當代國家體制尚未出現的十九世紀末期。也就是說，上述以當代國家所定位的人群範疇為框架來描述人群文化所呈顯出的特殊性，其實是來自於當代國家體制與當代區劃的人群範疇所體現的秩序尚未出現的時代上發生的轉變，那麼這整個過程也不應當經由當代國家界定的人群範疇來認識，而必須被放置到當時即存在的人群秩序背景來理解。

本論文試圖由這兩種人群長期在此區域相鄰而處的脈絡，當地社會關係與群體構成的形式，以及永寧普米族人如何看待自身的變遷與所處秩序的角度，來理解這個變遷現象。我尤其關注人與所身處外在空間的關係在社會關係構成中扮演的角色，由此闡述此地普米族人的「家」體制與當地人用以理解關係的「根骨(ꞗ^ꞑ)」觀念，而提出這一套體制與觀念同時是建立在一套經由人在空間中特定形式的實踐所實現與維持的特定地景(landscape)觀念之上。我認為，這一套建立在特定地景觀念上的家體制與根骨觀念，就是由過去延續下來而與當代國家體制平行存在、使當地人們採納不同實踐與理解變遷的在地秩序基礎。我並試圖以此地普米族人變遷的例子提出，此區域相同自稱人群在不同地區有不同實踐變異，或是不同人群在共享實踐與頻繁往來中仍區別彼此身分的現象，即必須以這一套「家」體制與「根骨」觀念的特性，及其相關的地景觀念為基礎來理解。而我以地景的框架來分析人與所身處外在空間的互動在當地社會關係構成與運作中的角色，以及當地「根骨」觀念的意涵，亦呼應了人類學近來由構成關係的本體基礎來切入討論親屬(kinship)議題的反省。我經由永寧普米族人的例子呈現出，社會關係運作的本體不只在於個人身體之上，社會群體的凝聚及其在長存秩序中的身分定位，也是由人的身體所處的家屋、家屋所處的地景所構成的連續整體所一同達成的。

在這篇論文接下來的章節，我將會闡述永寧普米族人的「家」體制與「根骨」觀念，如何經由人的生命於「家屋」空間中開始與終結，並且最後埋放到大地上特定山峰地點的過程所實現；我並且會由這個過程來討論當地人理解人與家的關



係的「根骨」觀念，如何包括了經由生殖關係所傳承的屬性以及人與家屋空間的關係，因而能夠容許不同形式的婚姻實踐。另一方面，我也會說明這一套「家」體制與「根骨」觀念是如何經由人們在家屋、村落周遭等不同空間上的實踐與因之形成的理解所支持著，而實現「根骨」觀念的實踐又如何將人與「家」連結到自視為「普米」的這一群人所生存的這一塊特殊地域之上，並且經由維持「家」的「根骨」即可再製自身語言中的身分範疇以及與他者的區別。我認為此地人群範疇的意涵及其所隱含的社會秩序，即是建立在這套當地人對於所生活周遭空間的實踐與理解所形構的社會秩序之上；而這套秩序既是由人在當地空間的活動所維持，就使支持其運作的力量不同於當代國家秩序，並可因為在地人群持續以特定方式與空間互動而在當代國家體制下繼續持久存在。

在這一章裡，我則會分別由區域現象、民族誌研究與人類學理論概念的面向，更詳細地說明我經由永寧普米族人的「家」體制與「根骨」觀念來談論此區域在地人群秩序的提問脈絡。我會先介紹滇川西部區域不同種人群分布與被分類的情形，以及受到學者關注的婚姻家庭形式的多樣性，由這些區域現象作為背景來介紹「普米族」以及本論文所關注的這一群普米族人與同地區的摩梭人共同採行的「走婚」實踐，以說明永寧普米族人的例子正可以使我們了解「普米」人群的特性以至滇川西部區域人群秩序上的角色。延續第一節所提出的問題意識，在第二節我會再由對普米族、說普米語人群，以及此地摩梭社會構成的研究回顧，來說明本論文經由「家」與「根骨」來探索永寧普米族人如何能接納「走婚」轉變的緣由。第三節則由人類學對於「親屬」與社會關係構成以至「house」概念等討論的文獻回顧，說明我會以甚麼概念框架來闡述當地普米的「家」體制與「根骨」概念，以及本研究與「親屬」討論對話的可能定位。最後我會在第四節簡介本研究的田野工作進行過程，以及論文接下來的章節架構。



第一節 區域人群現象與問題意識

在這一節我將由當代「民族」範疇出現以前即存在的人群範疇，包括漢語文獻當中分類稱呼此區域人群的「西番」、「麼些」等範疇，以及在地人群在自身語言當中指稱我群與他者的範疇，來說明我們要理解永寧「普米族」人的變遷現象所應當放置的更大區域現象的脈絡。

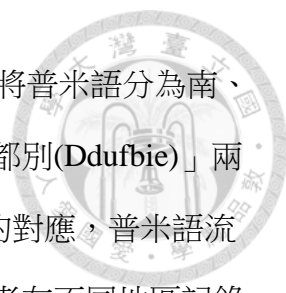
「西番」在史書中或寫作「西蕃」，最早見於西晉張華的《博物志》卷三《異獸》：「蜀中南高山上，有物似獼猴，長七尺，能人行健走...西蕃部落輒畏之。」(引自普米族簡史 2009:11)此範疇所指的人群，除了明代史書中將其等同於西羌而廣泛地包括今天甘肅、青海、西藏、四川、雲南等地的土著以外，宋、元、清與民國的史料記載以及民族學者調查所知被漢語稱作「西番」的人群，則分布於當前四川西部阿壩藏族自治州、甘孜藏族自治州、涼山彝族自治州以及與雲南西北部麗江市、怒江傈僳族自治州³這一塊連續的地域範圍內(松岡正子 2004; 蒙默 2002)⁴。

「西番」包括許多有不同自稱、使用不同獨立語言的人群，這些語言多數被認為屬於羌語支(松岡正子 2004; 普米族簡史 2009:8; 蒙默 2002; 龍西江 1991a:26)。有學者觀察到這些人群的語言雖然不同，但是其自稱大多都是「白人」的意思(普米族簡史 2009:8; 蒙默 2002; 龍西江 1991a)。⁵

³ 這些自治州於下文再次出現時簡稱作阿壩州、甘孜州、涼山州、怒江州。

⁴ 亦可參見收錄在方國瑜(2002)當中 1961 年對於四川省內西番族的調查材料，以及劉輝強(2002)所記錄在 1981 年對四川涼山州與雅安地區西番族的調查。這兩次調查記錄到的主要是在四川西南部今天涼山州、甘孜州與雅安市境內自稱「普爾米」、「爾蘇」、「多虛」、「呂汝」、「呂蘇」、「木尼洛」、「須迷」、「納木依」等地西番。而費孝通(2002)則提及阿壩州平武縣內的「白馬藏族」也是之前被稱作「西番」而語言近似羌語、普米語的人群。

⁵ 龍西江(1991)與蒙默(2002)討論的西番包括了四川涼山州境內使用木雅語、爾蘇語、普米語、史興語、納木依語與納西語的人群，其中說納木依語和說納西語的人群自稱都是「黑人」的意思，而納西語被認為屬於彝語支，納木依語則有屬羌語支或因接近納西語而歸屬彝語支的兩種說法，未有定論。(龍西江 1991a:34)但說納西語的人群更常見的他稱是「麼些」與相似發音的語彙，而他們分布的地區與其他西番幾乎都有所重疊；我在後面會再說明。說納木依語的人群則是在當地他族的稱呼或史書的記錄中都有被稱作「西番」或「獼梭」、「麼梭」的情形；有學者就認為說納木依語的人群是融合於西番的麼些人(木仕華 2010:328)。這裡呈現出的其實是「西番」與「麼些」兩種人群之鄰近性，以及這兩個範疇邊界的模糊性。松岡正子(2004)所討論的西番範圍則是清代、民初文獻在「番」之下的「藏番」、「康番」以外被稱作「西番」的人群，將「西番」界定為語言被劃為羌語支的四川藏族，除了上述使用木雅語、爾蘇語、普米語、史興語、納木依語的人群以外，還包括了嘉戎藏族、白馬藏族以及說貴瓊語、爾龔語、扎巴語、卻隅語的人群；她所認為屬於羌語支的語言與



「普米族」即是「西番」當中說普米語的一支。雖然語言學者將普米語分為南、北兩種方言，也記錄到普米族民間區分有「玉姆(Xxiomuf)」、「都別(Ddufbie)」兩種方言，但因為不同方言在語音、詞彙、語法上的變異有整齊的對應，普米語流利的族人在不同方言之間也能夠交談(普米族簡史 2009:4)。⁶學者在不同地區記錄到的普米西番自稱就包括有：「p^hzəmi、p^hzomə、tɕ^homi」(陸紹尊 1980)、「phəimi、phiŋmi」(普米族簡史 2009:7)等變異⁷，這篇論文所記述寧蒗彝族自治縣永寧鄉溫泉村的普米族人則自稱「t^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵」；而這些不同發音的自稱的意思都是「白人」，第一個音節意為「白」，第二個音節則是「人」。而說普米語的西番其實並不只居住在雲南境內，在四川省涼山州與甘孜州南部也有分布，並尤其集中在涼山州西部與雲南寧蒗縣接壤的木里藏族自治縣⁸境內。四川境內的西番在當代國家的民族識別中都劃歸為「藏族」，說普米語的這一支亦同。在下面的敘述中，我會將四川省內說普米語的人群稱作「普米藏族」，並以「普米西番」來含括在雲南與四川兩省的所有說普米語的人群，而僅在指涉雲南境內的「普米西番」時，才以「普米族」人稱之。

在與西番分布的滇川西部大致重疊的地域上，也居住著另一群在史書記錄與當地漢話的稱呼相同並且可與「西番」相對的土著人群。最早在東晉成書的史籍中記錄有稱作「摩沙夷」的人群⁹，此後漢語古籍中還陸續出現「磨些」、「麼些」、「摩娑」、「摩狄」、「獬梭」等語，指稱居住在滇川藏交界處的人群，學者認為這些用語都是同一語音的異寫(郭大烈、和志武 1999；木仕華 2010)。當今可辨知在過去史書中或在當地漢語裡被如此稱呼的人群，分布的範圍包括今天雲南玉龍縣、寧

孫宏開(2001)對四川西部藏族人群土著語言的分類相似。

⁶ 依學者的分類，操南部方言的人群都居住在雲南省境內，主要分布於寧蒗縣南部與蘭坪白族普米族自治縣、玉龍納西族自治縣、維西僳僳族自治縣、永勝縣，使用北部方言的人群則分布在雲南寧蒗縣北部與四川省的木里藏族自治縣、鹽源縣、九龍縣(丁思志 2005；陸紹尊 1983:90；普米族簡史 2009:3；蒙默 2002)。

⁷ 中國學者用漢字紀錄的普米西番的自稱，除了「普米」以外還有拍米、平米、批米(普米族簡史 2009:7)、拍木依、普日米、普英米、卓米(蒙默 2002)等變異。

⁸ 木里藏族自治縣以下簡稱木里縣。

⁹ 東晉的常璩所著的《華陽國志·蜀志》曰：「縣在郡西，渡瀘水，賓剛徼，白摩沙夷。」(引自木仕華 2010:319)

瀘縣與四川木里、鹽源、鹽邊、冕寧等縣¹⁰。這群人使用的語言主要是被認為屬於彝語支的納西語，其中又可分作不能完全相通的東、西部方言(蒙默 2002；龍西江 1991a)。他們的自稱則多數包含有「納」音，而「納」在其語言中意為「大」或「黑」，這群人即可理解為「黑人」或「大人」的意思(木仕華 2010:323)¹¹。

在本論文裡，我將這一群擁有相似漢語他稱的人群都統稱作「麼些」。在雲南的麼些被官方認定為「納西族」，四川麼些被劃歸的民族則包括有「納西族」、「蒙古族」與「藏族」。就雲南境內的情形，居住在寧瀘縣內使用納西語東部方言的「納西族」人，自稱為「納」或「納日」，認為自身不同於主要聚集在麗江而自稱為「納西」的「納西族」人，而強烈要求被識別為獨立的民族，並爭取以漢語他稱「摩梭」為族名。1990年，雲南省官方認可了「摩梭人」的名稱作為「納西族」的一個分支(木仕華 2010；李星星 2008)，這就是我開頭提到的「摩梭人」的來由。而另一方面，四川境內與寧瀘縣「摩梭人」的居住地接壤的地域上，同樣分布有自稱為「納」或「納日」並使用納西語東部方言的「麼些」，只是他們在官方分類上屬於「蒙古族」。對於滇川兩側說納西語東部方言的納(日)人群，我會在本文中合稱作「納日麼些」，而這群人在永寧的普米語中則都被稱作「nja³⁵ mɔ⁵⁵」，意為「黑人」，此地普米族人在漢話中則都稱他們為「摩梭」，因而我在文中也會以「摩梭」來表示被當地普米族人稱作「nja³⁵ mɔ⁵⁵」的這群人。只有在特別指涉雲南境內的「納日麼些」時，我才會用「摩梭人」來敘述。

簡而言之，「西番」與「麼些」就是對於分布在青藏高原東側邊緣的中國四川西部與雲南西北一帶高山峽谷區的多種講不同語言、有不同自稱的土著人群的兩種稱呼範疇，而說「普米西番」與「納日麼些」各是其中一支。在當代的情況下，雖然有些同語言的人群會較密集地聚居在一塊地區中，但也有很多的情況是被稱作「西番」與「麼些」的各種人群相互錯雜毗鄰，共同被含括在過去此區域林立

¹⁰ 在清初被改土歸流以前的雲南麗江木氏土司，寧瀘縣的永寧與瀘渠土司，以及四川木里、鹽源、鹽邊等縣的「五所、四司、三馬頭」地區與冕寧一帶土司、土目或屬民都曾在文獻中被以相關用詞稱呼(郭大烈、和志武 1999；楊麗娥 2002)。

¹¹ 近年來有學者提出以「納系族群」、「納族群」來含括這一群人(木仕華 2010；李星星 2008)。

的土司政權當中(如蒙默 2002; 龍西江 1991a; 李錦 2010; 翁乃群 2010)¹², 分布於滇川西部邊界一帶的「普米西番」與「納日麼些」即是如此。¹³ 在中共於當地建立政權以前, 這兩群人都雲南永寧、瀘渠土司與四川的木里、前所、左所等土司政權的主要居民。而除了木里土司為「普米西番」以外, 其餘的土司統治者則都是「納日麼些」, 當地「納日麼些」並流傳有「伯—納日, 支根恨尼」這一句話講述彼此為同一地方上的人;「伯」即是納日麼些對普米西番的稱呼(嚴汝嫻、王樹五 2002; 翁乃群 2010)¹⁴。

在滇川交界一帶的這些「西番」與「麼些」當中, 永寧土司境內「納日麼些」的「走婚」與「母系」習俗首先吸引了中國民族學者對於此區域人群婚姻家庭特性的關注。周汝誠於 1936 年八月至永寧調查當地「麼些」, 並於 1950 年寫成《永寧見聞錄》, 最早地由民族學的角度記錄了當地麼些不娶不嫁並由女子繼承的特殊家庭形式。¹⁵ 在中共建政後推動各少數民族社會歷史調查的背景下, 永寧納日麼些這種經由女兒來傳承的「母系」制度, 尤其被民族學者認為是能夠探究人類社會演進的重要實例。除了 1960 年首先由宋恩常前往永寧進行了初步調查以外(宋恩常 1986), 1963 年又有五位學者組成團隊前往永寧土司境內的各村落進行更深入的調查(王承權、詹承緒 2009:4)。¹⁶


¹² 學者據文獻與調查當地口述歷史認為明初建昌衛(今四川省涼山彝族自治州越嶲縣)的元官月魯帖木兒在降明之後又協同當地西番叛變, 而麼些土司亦支持, 後來明廷藉助大涼山彝族鎮壓叛亂, 以及隨後彝族的西遷, 才導致這些西番、麼些往更西方遷移並分散各地(蒙默 2002; 龍西江 1991; 袁曉文 2010)。

¹³ 胡文明(2002b)首先指出對於普米族與納西族之間關係的探究, 應當放大視野「把川西與滇西北金沙江上游一帶地區全面聯繫起來」, 並討論了麗江「納西麼些」與「西番普米」在過去曾發生的往來。我認為「西番」與「麼些」所分布的地域範圍以及這兩個人群範疇, 是讓我們得以由更大脈絡來探究「普米族」與「納西族」及這兩個民族各自相關人群之間的關係更適切的背景與框架。

¹⁴ 嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢(2009:152)調查四川鹽源、木里縣納日麼些時就記錄到「巴—納日」的說法, 我在永寧鄉拖支行政村也曾聽拉丁古的普米族人如此提到, 這位報導人還解釋稱普米西番的「巴」放在「納日」前面就表現出納日麼些是將普米西番看得比較尊敬的。

¹⁵ 此篇文章後來收錄在中國官方出版的《納西族社會歷史調查(二)》中(周汝誠 2009)。另外, 李霖燦於 1942 年春曾在考察麼些遷徙路線的途中於永寧停留(李霖燦 2002), 其當時對於永寧制度習俗的筆記後來整理收錄於 1984 年於台北出版的《麼些研究文集》當中。

¹⁶ 進行納日麼些調查的五位學者為詹承緒、劉曉漢、嚴汝嫻、周裕棟、王承權(王承權、詹承緒 2009:4)。該年調查的報告分別在 1964、1977、1978 年首次印刷, 於中國社會科學院民族研究所內發行, 後來又在 1986-1988 年間由雲南人民出版社公開出版為《寧瀘彝族自治州永寧納西族社會及母系制調查(寧瀘縣納西族家庭婚姻調查之二)》與《永寧納西族社會及母系制調查——寧瀘縣納西



根據學者當時調查的了解，二十世紀中期的永寧「納日麼些」除了少數人家採行從夫居的單偶婚姻以外，主要盛行的是不婚而結交為性伴侶的關係。這種伴侶關係的男女雙方都仍是自己生家的成員，平時各自居住在生家、參與各家的經濟生活，男子則偶爾於夜裡至女子家造訪；在這種關係中生下的小孩歸屬於母親家，因而家戶主要由女性繼承。¹⁷這一批在 1960 年代前往永寧調查的學者，多依據當地人對於這種關係所結交伴侶的稱呼來命名這一種婚姻形式¹⁸，並且隨著小孩歸屬於母親家而使得家中各代是經由女兒來傳承，而將相應於婚姻的整套社會構成體制稱作是「母系制」。一直到當代，當地人使用漢話時都稱此類習俗為「走婚」¹⁹，因此我在這篇論文採用「走婚」這一詞來指涉在婚姻外以這種形式建立的伴侶關係。

雖然當時永寧「納日麼些」當中最盛行的是「走婚」，但這一實踐在過去永寧土司轄區內並非是所有「納日麼些」全面採取的體制。過去土司所屬的貴族階層尤其嚴格遵守從夫居的單偶婚，依循「父系」繼承家業與地位，並與其他土司政權的貴族階層通婚聯姻；永寧土司轄區西部金沙江邊不屬於貴族的納日麼些人家，也以從夫居的婚姻為主。當時的中國民族學者認為這些結婚與「父系」制是後起的結果，表示當地正處於社會由母系演進至父系的過程中(詹承緒等 2006; 嚴汝嫻、宋兆麟 1983)。而中國民族學者於 1963 年前往永寧調查時，同時也有學者專門進行普米族村落的調查²⁰，兩批學者都注意到永寧的部分「西番普米」也採納「母系」


族家庭婚姻調查之三)》二書，2009 年由《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會修訂再版為民族出版社的《永寧納西族社會及母系制調查(二)》與《永寧納西族社會及母系制調查(三)》。(雲南省編輯組 2009a: 432, 2009b: 306; 嚴汝嫻、宋兆麟 1983:8)這五位學者並在 1980 年代針對這批材料寫成了二本專書。(詹承緒等 2006; 嚴汝嫻、宋兆麟 1983)

¹⁷ 另外也有少數以這種形式結交的伴侶未經婚姻就共同組成家庭，或是其中一方到另一方家中居住的同居情形。

¹⁸ 較早期學者對於此種婚俗的命名包括「歐休」婚姻(周汝誠 2009)、「阿注」制度(宋恩常 1986)、「阿注」婚姻(雲南省編輯組 2009a, 2009b; 詹承緒等 2006)、「阿尚」婚姻(嚴汝嫻、宋兆麟 1983)。另外學者也依據此婚俗形式的特性而將此婚俗稱作「望門居」、「訪問婚」(宋恩常 1986)、「走訪婚」、「走婚」(嚴汝嫻、宋兆麟 1983)等。

¹⁹ 嚴汝嫻、宋兆麟(1983:81)提到「走婚」是永寧當地納日麼些對此婚俗的漢語解釋。

²⁰ 主要由王樹五進行調查(王承權、詹承緒 2009:4)，當年調查的相關報告包括：〈寧蒗縣永寧區托甸鄉普米族社會歷史綜合調查報告〉(王樹五 1990)，〈永寧溫泉鄉普米族婚喪習俗調查〉(王樹五、嚴汝嫻 1990)，〈寧蒗縣紅橋區翠培鄉普米族社會歷史調查〉(周裕棟 1990)。



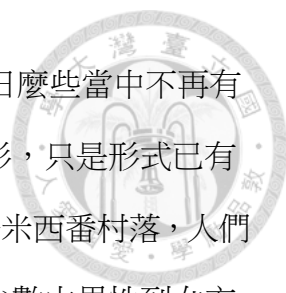
與「走婚」的實踐，並且是由原先從夫居的一夫一妻制轉變而來的。為了進一步了解「母系」的婚姻家庭型態與其他家庭婚姻制度之間的發展關係，嚴汝嫻、劉曉漢、宋兆麟等學者在 1979-1981 年間擴大了考察地區與人群範圍、再次前往滇川交界進行調查²¹。依據這一批調查材料成果，宋兆麟(1990，2009)分別針對「普米西番」與「納日麼些」而歸納出特定婚俗在不同地域的分布，試圖由此討論該地域人群所處的社會發展階段；而這一批材料其實也呈現出，居住在同一地區的「普米西番」與「納日麼些」甚至其他人群，其實都傾向於共享相同的婚制，並且互相通婚。

若將這兩群人在滇川交界不同地域流行的婚俗合起來看的話，其實可以很明顯地呈現出，特定一種婚俗形式所流行的範圍並非以同語言人群為單位，說同一語言的人群在不同地區也不必然採取相同的婚俗，而常有變異。另一方面，當生活在同一地區的「普米西番」與「納日麼些」以及其他人群傾向擁有共通的婚俗，而不同於居住在其他地方的本族人，則突顯出特定婚俗更像是地域性的特徵而非屬於特定人群的特性。

結合上述學者的調查以及近幾年來對於滇川西部一帶不同地域上各種「西番」、「麼些」更加豐富的民族誌研究，對於這兩群人所重疊分布地域的婚俗變異情形，大致可歸納如下：

在滇川交界的瀘沽湖周圍是不娶不嫁的走婚形式盛行的地區，大約是過去永寧、前所、左所土司轄區，今天雲南永寧鄉、四川前所鄉與瀘沽湖鎮的範圍。過去由土司家分衍出來屬於貴族階層的納日麼些人家會採行從夫居且一夫一妻的婚姻，貴族人家以及鄰近土司彼此在相同等級之間相互聯姻，不娶不嫁的走婚實踐則盛行在貴族以外的百姓、奴婢人家之中，並且也有少數的百姓與奴婢人家結婚共組家庭，或是在走婚之後同居(王承權、詹承緒 2009；周裕棟、詹承緒 2009；周裕

²¹ 這一時期的調查材料可見於嚴汝嫻、宋兆麟(1983)，宋兆麟(1990，2009)，嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢(2009)。



棟 2009a；嚴汝嫻、劉曉漢 2009a，2009b，2009c)。當代的納日麼些當中不再有等級區分，走婚的實踐仍然普遍，也有結婚與走婚後同居的情形，只是形式已有所轉變(參見陳柳 2012)²²。而在瀘沽湖沿岸與永寧壩子邊緣的普米西番村落，人們記得在過去都是採行一夫一妻的婚姻，以從夫居為主，但也有少數由男性到女方家上門，婚後的婚外性關係則被嚴格禁止；但在十九世紀末期以來，這些普米西番人家也開始接納不娶不嫁的走婚形式，1980 年代以來的普米西番家中的成員仍有走婚也有結婚，也有走婚之後同居的人家²³(王樹五、嚴汝嫻 1990；周裕棟 2009a；宋兆麟 2009)。

由瀘沽湖與永寧壩子再往西與西南方向，過去永寧土司境內的山地區域與金沙江流域範圍，則是從夫居結婚的比例明顯比終生不娶不嫁的多。學者在 1960 年代於今天拉伯鄉的加澤、托甸、拉伯等地區的納日麼些村落調查時，記錄到當地也有結婚、走婚、同居三種形式結婚的家庭普遍，但各村有結婚與無結婚家戶比例的多寡不一(詹承緒 2009；周裕棟 2009b)；近年的研究則指出，雖然當地納日麼些有婚前自由走婚的風俗，但最終仍以結婚組成一夫一妻家庭為主流(吳喬 2009)。學者於 1960 年代調查今天永寧鄉木底箐村、拉伯鄉托甸村、紅橋鄉的普米西番村落，記錄到過去是嚴格禁止婚外關係的從夫居婚姻，在二十世紀初期才出現有少數走婚或不娶不嫁的現象(王樹五 1990；周裕棟 1990；周裕棟 2009a)；但到了當代，這些山地區域族人在永寧壩子一帶普米族人的印象中仍是保持著一夫一妻的婚姻制度。

由這一區域往北延伸，到四川木里縣西南部的沖天河流域一帶，則是以結婚為主，但是對婚外關係更為容許，且存在多偶的婚姻形式。木里縣屋腳鄉的納日麼

²² 陳柳(2012)指出國家對一夫一妻的宣傳以及當地政府於 1970 年代推行結婚運動對於此地摩梭走婚實踐的影響，包括固定單偶走婚形式成為主流，走婚關係開始有敬鍋庄的儀式來表達關係的確立，以及父子間關係與男女雙方經濟生活上的來往更加密切。

²³ 依據宋兆麟(2009)在 1980 年代的調查資料以及我在田野過程中的了解，走婚的人家或是同居的人家在不同普米族村落中的比例有所差異，並不是每個村落都有一致的偏向。

些村子²⁴盛行由一位兄弟娶妻，其他兄弟姊妹則出嫁或走婚的家庭型態(李近春 2009)；依吉鄉的普米西番有嫁娶也有走婚，並允許婚前結交伴侶，雖不認同非婚生子但對生下的小孩並不會處死(宋兆麟 2009)。而在木里縣俄亞鄉的納日麼些、普米西番與納西麼些當中也流行有類似永寧「走婚」的婚外伴侶關係，人們可在婚前或婚後生育前自由結交伴侶²⁵(宋兆麟 1990)。直到當代，在俄亞鄉與依吉鄉的納日麼些、普米西番與納西麼些等人群的結婚形式除了一夫一妻以外，也有兄弟共妻或姊妹共夫的婚姻，雖然以從夫居為主，但也有從妻居的情形。(宋兆麟 1990；Wellens 2010)。

而瀘沽湖東岸的四川鹽源縣境內更往東一帶的納日麼些與西番普米，則都以從夫居的一夫一妻制為主。Stevan Harrell(2001)於 1990 年代的簡略調查了四川鹽源縣境內東西兩側的納日麼些人家，瀘沽湖鎮西側的蓋租鄉內有嫁娶婚的家庭中也夾雜「走婚」實踐，但在東側的沃底鄉納日麼些則皆以從夫居的婚姻為主，並以交表婚為優先²⁶。而在蓋租鄉南側的長柏鄉的普米西番雖然也允許婚前結交伴侶，但是採行嚴格的一夫一妻婚姻並從夫居，婚外生子不被允許且會受到懲罰(宋兆麟 2009)。

這些不同地域的例子就呈現出，「普米西番」與「納日麼些」在同一地方上採納相似的婚姻實踐並互相往來通婚是很常見的，永寧並不是唯一的情形。對於永寧地區採納走婚的普米西番，雖然宋兆麟(2009:3)稱其是「摩梭化」的表現，因為我們確知此地普米西番是由不同於永寧摩梭的一夫一妻制轉變為採納與摩梭相同的走婚實踐；但若放大視野來看，其他許多地區的「納日麼些」所採行的婚姻形式與「普米西番」更為相似，是以從夫居的單偶婚為主；而且不論對「普米西番」

²⁴ 此村子所在流域其實並不是沖天河流域，而是往另一方向匯流至雅礱江的河流，但是因為屋腳鄉在位置上鄰近沖天河流域，婚俗形式也相近，因而我將它歸類於這一區域。

²⁵ 這種婚外伴侶關係與永寧的「走婚」的不同處在於這是由女子前往男方家留宿的形式。因為宋兆麟主要以聚居在俄亞鄉的「納西麼些」的材料來討論，而「麼些納西」稱此種關係建立的伴侶為「安達」，朋友之意，因而宋兆麟稱此婚俗為「安達」婚。


²⁶ 鹽源縣西部瀘沽湖鎮、蓋租鄉、長柏鄉在過去為左所土司領域，西側的沃底鄉則是瓜別土司領域。

或「納日麼些」來說，多數地區都是以結婚為主，永寧不娶不嫁的實踐在「納日麼些」當中其實也是只在瀘沽湖周圍盛行的較為特殊的例子。

由上述多樣婚姻形式的地區分布變異來看，我們就不能只從永寧的範圍來理解為此地普米族人採納「走婚」的轉變，而應當看作此地普米西番採納了不同婚俗光譜中最極端的一種。因而我們要問的會是：為什麼這兩群人可以容許這麼多不同種形式的婚俗，甚至連完全不娶不嫁的體制都可以採納？這樣的體制為什麼可以被納日麼些與普米西番所採納實踐？而永寧普米西番的例子的特殊性是在於，走婚實踐是由納日麼些開始，普米西番學習從而轉變，是這些地域當中可較清楚追溯曾經過轉變過程才與納日麼些共享婚俗的例子。也就是說，如果我們把普米和摩梭作一體看待，把永寧的走婚實踐視作他們共享的各種婚姻形式中最特別的一種的話，永寧的普米西番是最近才開始走婚的一群，則正可以讓我們探究他們如何能夠採納此轉變，由此凸顯出他們容許不同婚制轉變的特性是甚麼。

其實，對於此地走婚的特殊性，較早期中國學者偏向將它視為納日麼些位處特定社會發展階段所專屬的特殊習俗，後來則有外國學者提出認為這只是滇川一帶各人群共享相同親屬意識形態下的變異之一，因應特定地區的政經歷史條件才在此地發展出來(McKhann 1998；Hsu 1998)。學者們也試圖解釋永寧摩梭內部婚制的差異，如施傳剛(2008；Shih 2001)認為摩梭的結婚是學自鄰近的普米西番，並且因中央王朝力量而制度化，在摩梭人家之間有提升地位、取得聲望的意味；Charles F. McKhann(1998)則提出走婚可能是統治階層為了維持自身地位與政治霸權而強加給平民；兩種看法其實都牽涉到納日麼些社會內的階序分化，以及婚姻與地位之間的關聯。不過這些討論目前未有定論，我在此也不欲討論為何永寧此地出現走婚的原因，而是試圖探究能夠採納走婚的人群所具有的特性。

另一方面，Harrell(1996，2001: 194-208)與翁乃群(2010)都已觀察到，交雜或毗鄰居住在同一地區的「普米西番」和「納日麼些」這兩群人時常互相通婚，並且在生業型態、服飾、建築、宗教儀式等層面上都有許多共通與相近之處，Harrell



也指出這兩群人在「親屬」實踐上有共同隨地區而改變的現象。在此地域性的共通性之上，Harrell 甚至提出「普米西番」和「納日摩梭」的差異更像是繼嗣群體 (descent group membership) 而非族群(ethnic)的差異，而似乎可因相似的親屬實踐與頻繁的通婚而在另一層次構成一個族群範疇(ethnic category)。但即使「普米西番」與「納日麼些」在不同地區都有相似的相互關係與共享的實踐，他們仍然彼此區別。則永寧的普米西番在近代因採行「走婚」實踐而與摩梭從不同變得相似的過程，就提供了機會讓我們經由探究永寧普米西番如何在此過程維持普米身分並且與摩梭區別，來了解普米西番與納日麼些在各地相似卻仍區別的人群關係是怎麼樣構成的。

總而言之，在了解普米西番與納日麼些在不同地區都有相似關係以及各自的婚姻實踐在各地都有所變異的區域脈絡下，我們理解永寧普米族人採行走婚這個現象的方式，就會是探問：為何原本必須結婚的體制也可容許不娶不嫁的走婚？在這個轉變之後，他們又如何與納日麼些區別，如何認定與維持自身作為普米西番的內涵與機制？經由這個採行他族實踐而轉變得與自己本來不同而更像他族的例子，並且是由嚴格的婚姻轉變為可以全然不娶不嫁的特殊型態的例子，我認為就可以幫助我們了解到，滇川交界一帶的「普米西番」與「納日麼些」何以能夠在不同地域採納多種婚姻形式的人群特性，以及此區域人群如何在實踐上趨於相似但是仍然能保持彼此區別的關係秩序。

第二節 「普米族」與在地社會已有研究回顧

上一節我由永寧普米族人所在的更大區域與人群脈絡中的婚姻實踐來定位探討永寧這一群採行走婚的普米族人在了解滇川西部人群特性上所具有的意義，由此說明我的問題意識在於了解此地普米族人如何容許不同婚姻形式並且維持自身與同地區摩梭相區別的身分。這一節我則聚焦於分別討論普米西番與採行走婚的納日麼些的相關研究，一方面由普米西番的已有研究定位本研究對於了解普米西



番這一群人的意義，一方面也回顧目前學者討論滇川一帶普米西番與納日麼些社會構成的成果與限制，以說明本論文為何以「家」與「根骨」為主題來回應此問題意識。

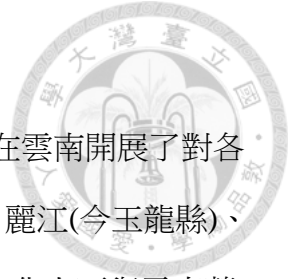
說普米語的人群目前分布在滇川西部甘孜州、涼山州、麗江市、怒江州的範圍內，其人口總數約有五至六萬人²⁷。不過，雖然普米西番的分布區域廣闊，在多數地區是零星分散與其他人群雜居，僅在人口比例最高的木里縣、寧蒗縣與蘭坪白族普米族自治縣²⁸有較多的普米西番村落在連續的地域上聚居，而即使在聚居區的村落也時常與其他人群毗鄰而處²⁹。普米西番所分布的這一塊連續區域，其實又可依據中共建政前的政治秩序而分為三類：在金沙江以西的蘭坪縣、玉龍縣、維西僳僳族自治縣³⁰區域的土官在 1723 年遭到撤銷，歸由清廷派任的流官治理(《蘭坪白族普米族自治縣概況》編寫組 2008；麗江地區地方志編纂委員會 n.d.；雲南省維西僳僳族自治縣志編纂委員會 1999)；金沙江以東的寧蒗、木里、鹽源等地的土司統治則延續到二十世紀上半，而寧蒗、鹽源的土司都是由納日麼些擔任，政治制度也相似，普米西番是在土司踰矩時有權制衡的平民(參見雲南省編輯組 2009a, 2009b；嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢 2009；郭大烈、和志武 1999)；木里的統治者與主要平民都是普米西番，並採行與納日麼些土司不同的政教合一體制(參見四川省編輯組 2009；龍西江 1991；胡文明 2002a)。則木里、寧蒗、蘭坪這三地就正好分處三種不同政治秩序之下，導致了三地普米西番在近代以來的社會文化表現也有所差異。普米西番在當代國家的民族識別中，在省界的兩側分別被官方劃歸為普米族與藏族，其實也是導因於普米西番分布地域的差異，以及各地經歷史累積

²⁷除了雲南境內的普米族在 2000 年的官方普查當中約有 33600 人(普米族簡史 2009:3)，四川木里縣境內的普米藏族據 1995 年出版的《木里藏族自治縣志》記載約有 22000 人(轉引自 Wellens 2010:54)，《鹽源縣志》則記載境內藏族自稱為「普米」，於 1990 年的人口普查有五千多人(轉引自普米族簡史 2009:3)。

²⁸ 蘭坪白族普米族自治縣以下簡稱蘭坪縣。

²⁹ 但是普米西番在這三縣也並非平均分布於全縣，只是在幾個鄉鎮較為集中。木里縣內較集中於依吉、寧朗、桃巴、博科、俄亞等鄉，寧蒗縣內在永寧、拉伯、翠玉、紅橋、金棉、新營盤、西川等鄉有較多人口聚居(寧蒗彝族自治縣志 124-125)，蘭坪縣則是以河西、通甸兩鄉的人口最集中。

³⁰ 維西僳僳族自治縣以下簡稱維西縣。



而在當時所處的政治秩序。

為了推進國家的民族識別工作，官方委託的學者於 1954 年在雲南開展了對各地土著人群的調查。經過兩次調查，學者認為分布於蘭坪、寧蒗、麗江(今玉龍縣)、永勝等縣內被稱作「西番」的人群，使用獨立的語言，在社會文化上可與雲南藏族和康藏西番區別，應當視為單一民族(方國瑜等 2009；林耀華等 2002；雲南省民族事務委員會 2002)。1960 年雲南官方召集了「西番族」代表開會，決議將族稱根據該人群自稱而改為「普米」，並在 1961 年獲得中央認可，「普米族」正式被確認為中國的一個民族(普米族簡史 2009:140-142)。

1950 年代在雲南進行調查的學者，其實也認知到當時西康省(今四川西部)境內也有「西番」的分布，並認為應當在調查後與雲南境內「西番」比較是否要劃為同一個民族(方國瑜等 2009；林耀華等 2002)。但當時毗鄰雲南寧蒗縣而隸屬西康省的木里土司轄區³¹，在 1953 年即因土司與共產黨的協商而成立為藏族自治區，境內「西番」也在 1952 年的人口調查中就被歸為藏族(Harrell 1996；Wellens 2010:51-54)，對於四川境內「西番」的民族識別調查則是到 1961 年才進行³²。則普米西番在兩省分屬於普米族與藏族，一方面是因為「普米西番」是「西番」當中分布得最南而唯一延伸到雲南境內的一群³³，才使他們在雲南省進行民族識別調查時被認定為單一民族，而沒有像其他四川西部各有自稱與語言的「西番」全然被含括在「藏族」之內；另一方面也是因為普米西番分布的地域在更大政治秩序下分屬不同行政區劃的權責體制，中共勢力進入當時在地政權的勢力與主動性，

³¹ 木里土司隸屬於鹽源縣，鹽源縣在清以前皆屬四川省，民國時西康省成立才改隸西康省(木里藏族自治縣概況編寫組 1985:4-5)。

³² 普米研究文集(胡文明編 2002)節錄方國瑜著作的文章〈關於管人的事蹟〉(方國瑜 2002)中提到 1961 年四川省志館調查四川境內西番的報告內容，而雲南省民族事務委員會與四川省民族研究所、西南民族學院及涼山州相關單位在 1981 年才又對川西南的「西番」進行調查(劉輝強 2002)。

³³ 雲南境內的普米西番也都是由北方今天四川境內的地域遷徙而來的，學者多認為是跟隨元軍征大理而南遷的，但我認為在此之前或之後也都有普米西番是因游牧、尋找新居地而遷入雲南境內。在下一章會對此稍作討論。中國學者由此解釋為何普米西番在雲南成為普米族，在四川卻是藏族，認為四川境內的普米西番與其他西番一同受到藏族影響較大，在雲南境內普米西番周遭互動的人群則不相同，因而成為不同民族(何耀華 2002；普米族簡史 2009:24)；但這樣的看法就忽視了我在此提到兩地屬於不同行政區劃以及土司政權性質不同的因素。



以及共產黨在當時的交涉方式等多種因素所共同造成的³⁴。(亦參見 Wellens 1998；Harrell 1996，2001)

因為歷史政治背景而導致被劃分為不同民族以及在社會文化表現上的差異，也間接導致了不同地方上的普米西番受到研究的比重與材料取得難易的差別。當前雖然不少以「普米族」為名的調查、文集也會收錄到四川普米藏族的相關材料(如胡文明編 2002；普米族簡史 2009；宋兆麟 2009；普米族民間文學集成編委會 1990；普米族民間歌曲集成編輯組 1995)，但是要查找特別針對四川境內普米藏族的訊息仍比較困難，因為原本被稱作西番的各人群會被歸屬在藏族之內統一敘述，而難以區別資料所來自的人群，且目前這部分的研究也較少³⁵。即使是雲南境內不同地域的普米族的材料也不平均，大致有東、西(北、南)兩側的差異。金沙江以東、尤其寧蒗縣境內北部的普米族人，因為位於具有「母系」制度而大受民族學者關注的永寧土司境內，在二十世紀中期官方進行少數民族歷史社會調查時，這一區域的普米西番即受到較細緻的調查而有較多材料累積，也就是我前一節所提到的。金沙江以西、以南一側的普米族村落則更為分散，僅蘭坪縣河西、通甸二鄉較為聚集，普米族相關的調查寫作與材料編纂也主要集中針對於蘭坪縣內的普米族人(如雲南民族調查組、王樹五 1990；熊貴華編 1997，2000)。³⁶雖然近年來中國學者對普米族當代處境的研究就較多以西部/南部區域的普米族為對象，但是這些個

³⁴ 二十世紀上半葉滇川交界各土司對自身轄區的權威尤以木里土司仍有較大的掌握，寧蒗、鹽源的納日麼些土司轄區在十九世紀到二十世紀初期多有動亂(楊麗娥 2002)，相較之下木里土司境內則被認為是在木里土司掌握下而戒律森嚴之地(參見李霖燦 2002)。

³⁵ 比如《木里藏族自治縣概況》、《四川省木里藏族自治縣藏族納西族社會歷史調查》等官方文獻中，都統一以「藏族」來描述被稱作西番的各種人群，我們必須先得知普米藏族分布的鄉鎮才能確知哪些部分敘述的是普米藏族、哪些是其他藏族。要查找四川境內普米藏族的材料，也會被包含在學者於川西對各種西番或藏族的調查當中，比如中國學者幾篇討論四川涼山州「西番」的文章(龍西江 1991a, 1991b；蒙默 2002)，以藏彝走廊為框架進行的調查報告(如伍呷 2007；李錦 2008)。除了零星的調查資料以外(如楊曉魯 1989；林俊華 2005)，目前只有 Wellens(2010)針對普米藏族的社會與宗教實踐而有較深入的討論。

³⁶ 最早的對普米族人的調查報告即是訪談來自寧蒗與蘭坪兩縣的族人所寫就(雲南民族調查組、王樹五 1990)。針對寧蒗北部普米族人的調查材料包括：王樹五(1990)，王樹五、嚴汝嫻(1990)，周裕棟(1990)，宋兆麟(2009)。關於金沙江以西的普米族相關材料，除了許鴻寶(2002)對麗江普米族的調查以外，主要就是熊貴華所編的《普米族志》(1997)與收錄於《普米族百年實錄》(傅仕敏編 2010)當中的各篇關於蘭坪境內普米族文史資料。



案研究仍稍嫌零碎，相比於金沙江以東的情形仍較少議題的累積與社會形構的討論。³⁷

除了民俗學材料的調查編纂以及語言學上的研究以外，當前對於普米西番此人群特性有較多材料累積並且可形成討論的主題，主要在於由歷史上的淵源或與其他人群的關係而對此族群主體的界定，由婚姻與親屬制度切入的對社會型態的論述，以及對於宗教儀式實踐的紀錄與意義闡釋；這些討論就主要是以金沙江以東的普米西番的材料為主，同時也與此區普米西番的特性密切相關。

歷史淵源的討論一方面來自國家推動各民族歷史的書寫，一方面也是國內民族學者與本族菁英的關懷，藉由上溯與古代華夏文明以及漢文史籍中記載的古代人群之間的關係來定位「普米族」於中國歷史上的角色；國外學者則藉由普米西番在官方被劃為兩種民族的特殊情形來討論人群自身認同與當代國家認定身分之間的關係。婚姻家庭型態的討論以 1960 年代以來社會調查的材料為基礎，也導因於前述永寧普米族人與納日麼些毗鄰而婚姻受其影響所受到的關注；宗教與儀式實踐上，則一方面來自藏傳佛教在滇川交界的盛行，而有關於本族祭師與藏傳佛教之間關聯的探討，一方面更是出於本族學者認為這是普米族文化保護與傳承的重點，而致力於紀錄保存並復振本族祭師所傳承的經典與儀式(參見胡鏡明、胡文明 2002；胡鏡明 2006；馬紅升 2006)³⁸。其中前兩個議題的討論與本論文主題較為相關，我在以下分別回顧討論。

³⁷ 如賀玲(2006)，李建富(2009)，張更生(2010)，朱凌飛(2009a, 2009b, 2010a, 2010b)，劉慶華(2009)，史婷婷(2010)等研究是以蘭坪普米族為對象；張曉鑫(2013)以寧蒗縣南部普米族為對象，王燕、萬家林(2008)與魏琳(2010)的研究對象則包括有永勝縣的普米族人。

³⁸ 除了楊照輝(1990)、楊學政(1991, 1994, 2002, 2006)與楊照輝(楊照輝編 1999)所整理的較早期調查以外，近年也逐漸出現對於當代宗教或儀式實踐的個案研究(Wellens 2008, 2010；熊永翔、殷海濤 2011；熊永翔 2011；張曉鑫 2013；熊歆 2013)，在 2009-2010 年間則有熊永翔、胡忠文等普米族菁英主導而進行了普米語韓規經典的翻譯(熊永翔 2011)。Koen Wellens(2010)的專書以宗教復振為主題，就包括到當代普米族菁英在記錄與傳承本族宗教知識上的當代行動，而熊永翔(2011)的研究材料則包括有普米族菁英所組成的調查團、研究會赴各地考察蒐集與韓規經文翻譯工作所取得的成果。




關於「普米」是誰的不同討論方式

對於「普米族」指的這群人是誰，歐美學者與中國學者的關注面向及其所導致的界定方式截然不同。歐美學者關心的是自稱為「普米」的人群對官方所認定的「普米族」身分的因應；中國學者則由自稱為「普米」這群人的來源來界定「普米族」是誰。

歐美學者時常關注在中國官方認定的「民族」範疇以及相關政策的實行在關於中國境內土著人群的論述與在地社會所產生的後果，包括被劃定的人群對於此框架的回應與使用(如 Harrell 1995 ; Litzinger 2000)。普米西番被國家認定為不同民族的現象，正好是可以討論國家認定的身分範疇與當地人在地認同的互動，或是當地人如何在自身認同的基礎上應對此官方身分的絕佳例子。不過，這樣的談法也只能觸及在地人群在當代面對國家所建立秩序如何定位自身的面向，也就是關於人們如何理解中共建政後才出現的「普米族」範疇，而無法討論到當地人認知的在地人群範疇延續自過去的意涵。Koen Wellens(1998)指出國家認定的民族標籤「普米族」將在地身分轉化為可接軌到當代中國社會中的現代化社群身分，也使在地身分得以持續再製；比如普米族菁英在官方民族文化的框架下致力記錄保存推廣本族知識，不同地區的普米族人們再將官方建構的普米族文化知識接納為對自身身分的認識。Stevan Harrell(1996, 2001)則指出四川普米藏族與雲南的普米族都認知彼此為同一族人，不在意官方民族身分給予甚麼稱呼，官方身分也無礙於雙方菁英的合作，呈現出這群人並不因自身語言中身分認同在官方認定中被區分為兩種民族而感到困擾。

而 Wellens 與 Harrell 其實都用 ethnic marker 的概念來談各地使用普米語的人群如何在地方社會中與他族區別而確認自身身分。但 Wellens(1998)指出他所接觸到的雲南普米族人(premi)只有語言與官方身分是共通的 ethnic marker，其他各地族人與他族區別的標示則多有歧異；Harrell(1996, 2001)亦指出不同地方「普米(Prmi)」在文化表現上有所歧異，而「普米」與在地其他族人區別的 ethnic marker 則與「納



日(Naze)」相通，與其他人群相較之下「普米」與「納日」就只在語言上有所分別。兩人對於「普米」的描述都好似這一群人內部沒有共同的 **ethnic marker**，但是卻與「普米」以外的「納日」人群擁有共同的 **ethnic marker**；若是如此，則「普米」何以構成一個 **ethnic group** 呢？當學者以同樣使用普米語並有相同自稱的人群「普米 (Premi 或 Prmi)」為單位在介紹此人群在不同地域的變異，以及對於國家賦予身分的因應時，其實就預設了擁有相同語言與自稱的人群可以構成一個群體單位，但何以這一種人群就能構成一個單位，卻是尚未清楚解釋或定義的。由此當然也無法進一步了解，對這一群人來說如何與彼此有許多相似的「納日」相區別。

其實 Wellens 就明白指出，「普米」這一個漢文名稱是建構出的名字，而他們在英文寫作中區別於官方身分而用來指稱當地人自身認同的身分範疇的語彙，即使與「普米」的漢語拼音區別並嘗試更貼近普米語發音，也同樣具有「發明」的性質，因為以英文拼寫的人群名稱也只能妥協於某地的一種發音，而排除了其他地域的不同發音(Wellens 1998)。不論是漢文「普米」或是英文的「Premi」、「Prmi」，其實同樣都是試圖指稱使用普米語而有相同自稱的人群名稱；而由上述 **ethnic marker** 在這些「普米」內部的地域性變異以及「普米」與「納日」之間的共享所帶來的混淆，則呈現出用來標示與他者區別的 **ethnic marker** 並不是能夠適切地理解或界定這一群人的方式。則對這一群人而言，彼此共享自稱範疇的意義是甚麼？擁有相同自稱並使用同樣語言的人群，是否被當地人理解為同一群人、或是被理解為甚麼樣關係的一群人呢？

中國學者對於「普米族」族源的探討，其實就提供了一種理解自稱為「普米」的人群是甚麼樣的一群人的方式。中國學者也明確意識到「普米」是新出的名稱，只是他們更關注在建立這個新人群範疇與過去人群之間的連結。雖然並非所有學者都會明確意識到或提點出來，但中國學者在族源的討論中也必然會涉及到「國家識別的民族」與「當地人自稱所界定的人群」之間的落差，這樣的落差呈現在族源討論當中的兩種談法：一種是追溯「普米族」的先民，探究當今的普米族可



能是過去哪些人群的後裔(如任乃強 2002;格勒 2002;何耀華 2002;王孝廉 2001;段紅雲、馮丁丁 2010);一種是以同樣使用普米語言並有相同自稱的這一群人為單位,探究此一人群單位可能是何時在何地形成的,或再進一步探詢形成共同群體單位的這一群人又是來源自歷史中的哪些人群(如普米族簡史 2009;陳宗祥 2002;熊貴華 2010;熊永翔 2011)。前者的談法強調在當代的「民族」單位,因而對於在川滇二地都有分布的說普米語的「西番」,學者會解釋為是過去的人群與名稱(蒙默 2002:33),而四川境內說普米語的「西番」受到西藏影響較深、與藏族來往較多而融合於藏族,因此成為藏族,雲南的普米西番則否,而成為單一民族(普米族簡史 2009:24;何耀華 2002:43)。後者的談法則更為意識到由共通語言與自稱所界定的人群單位與當前官方認定的「民族」不相等同,甚至明確以「族群」來討論這一種人群單位(如翁乃群 2010;熊永翔 2011),並且會採納來自此人群的口碑作為探究族源的依據,包括遷徙路線與祖先譜系的記憶。不過中國學者其實時常將這兩種談法重疊在一起討論,比如經由追溯「普米」的淵源來說明「普米族」的來源,或是在討論「普米族」族源時其實是在追溯「普米」族群形成的時空。

不論在追溯「普米」族群之形成與來源或是「普米族」的先民時,學者們都會經由文獻中記載的古代人群來尋找線索與連結,藉由追溯普米族與漢語史書中古代人群的承襲關係,使普米族也成為構成華夏文明與歷史的一部份。³⁹而經由當代普米族與普米藏族的口碑記憶來推知「普米」來源的談法,可整理成來自拉薩/吐

³⁹ 當前中國學者經由「普米(族)」在火葬、尚白、遷徙自北方等特性上與史書所記載的羌人習俗相同,多認為普米族是先秦時代由甘肅、青海、四川交界一帶往南遷徙「羌」人的後裔(龍西江 1991b;王孝廉 2001;格勒 2002;何耀華 2002;嚴汝嫻、王樹五 2002;陳宗祥 2002;楊照輝 2003;段紅雲、馮丁丁 2010;熊貴華 2010;熊永翔 2011),只是對於普米族來自於羌人在南遷分化後的哪一支,以及在歷史上各時代與哪些史書中記載的人群相關聯,則有不同談法,而這也涉及學者對於史書中人群名稱的不同理解。也有不少學者又經由居住地域與語言發音的相近,而認為「普米(族)」與東漢時的「白狼槃木」密切相關;一是「槃木」一詞與「普米」自稱發音相近,一是白狼王進獻東漢朝廷的詩歌記音與普米語的眾多可以相應之處(參見任乃強 2002;格勒 2002;陳宗祥 2002;嚴汝嫻、王樹五 2002;熊貴華 2010;翁乃群 2010)。另外,還有學者是經由來自羌人的淵源而追溯普米族祖先與黃帝的密切關聯,或是以普米語中稱漢人之發音近於「夏」,稱綿羊之音為「戎」,而認為普米族與華夏的交往始於夏代,並且就是史書中記載於西方牧羊的「戎」人(普米族簡史 2009;熊貴華 2010;熊永翔 2011)。



蕃、源於蒙古、始自「覺吾布知丹」的三種說法。⁴⁰嚴汝嫻與王樹五(2002)認為源於拉薩或蒙古的說法，反映的主要是「普米」人群分別在唐代、元代與吐蕃、蒙古來往的歷史，若有追溯到蒙古的遷徙來源記憶，也可能只是來自部分在蒙古南下征伐後留下來與本來即居住在川滇一帶的「普米」通婚的士兵⁴¹。嚴汝嫻與王樹五(2002)認為更可信的是更廣泛流傳的「覺吾布知丹、拍米冉貢組」的口碑，並解釋其意思是「穿裙人在雪水匯聚處，四座山的子孫構成普米」，認為由此可知普米是由四個血緣集團在雪水匯聚之地聯合而成，並經由當代普米人們所記憶的祖先遷徙路線來推測普米起源的地點。但也因為學者收集到不同的遷徙路線以及對於來源之地的解釋，而且許多人們記憶中的地名已無法確知位於何方，對於「覺吾布知丹」位於何處就也有不同說法；嚴汝嫻與王樹五(2002)認為位在雅礱江、大渡河、安寧河之間的貢嘎嶺⁴²較為可信，但也有學者認為位於青海境內的江河源頭⁴³。另一方面，嚴汝嫻與王樹五(2002)由普米是由四群人構成的口碑，推論普米其實是居住地相鄰而未必有統一自稱的四群人因通婚往來而逐漸形成的共同體，並認為這四群人就是來自北方的古代羌人所分衍下來的人群。但若「普米」是四群人所構成的，其實這四群人當中也可能同時包括有來自北方的人群與土著於川滇交界的人群，或是來自其他地方的人群。⁴⁴

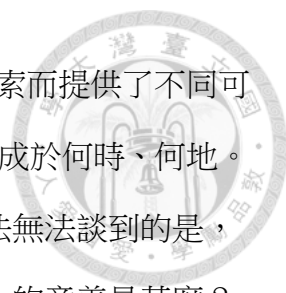
⁴⁰ 嚴汝嫻與王樹五(2002)首先整理出來自拉薩、蒙古或是川西南土著人群的三種說法，源於川西南的說法基本上與學者們認為普米族源自南遷的羌人後裔的看法可相配合；而 1988 年初版的普米族簡史是由嚴汝嫻與王樹五所執筆，其中關於族源的內容就與嚴汝嫻與王樹五(2002)大致相同。熊永翔(2010)對於來自蒙古、來自吐蕃的說法有更詳細的資訊補充。

⁴¹ 熊永翔(2010)記錄到木里普米藏族流傳有來自吐蕃派往邊區的官兵後代的說法，也可以這種方式理解，也就是只是少部分來自吐蕃的人因通婚而參與到當地的普米人群當中。

⁴² 行政區劃上位於四川甘孜州的康定、瀘定兩縣交界。

⁴³ 嚴汝嫻與王樹五(2002)並沒有提出支持的材料說明為何認為「覺吾布知丹」位在貢嘎嶺，而只是提出貢嘎嶺附近有多條河流經過的推論而已。認為「覺吾布知丹」位在青海境內江河源頭的說法，是由族人所記憶的遷徙路線中有意為大沙漠、大草原的地名，符合於由川滇西部經甘肅進入青海所經路途的地貌而如此推測(格勒 2002；陳宗祥 2002；熊貴華 2010)。而認為「覺吾布知丹」位於青海境內的說法，也與普米來自古羌人一支的論點呼應，因為如此普米來自的北方地域就近於羌人在上古時南遷以前來自的青海、甘肅、四川交界一帶。初版的《普米族簡史》(嚴汝嫻、王樹五 1988)由嚴汝嫻與王樹五執筆撰寫，因此《普米族簡史》當中對族源的討論大多與嚴汝嫻、王樹五(2002)這篇文章相同，但是《普米族簡史》修訂版的修訂者則認為「覺吾布知丹」位於青海境內的說法較可信(普米族簡史 2009:15)。

⁴⁴ 我所接觸到的普米族學者熊永翔對於嚴汝嫻、王樹五(2002)以及《普米族簡史》(2009)中對「覺吾布知丹」的意譯有所保留，他以及我在田野接觸的族人都承認自己不知道「覺吾布知丹」此句話



關於過去來源的追溯，或是與歷史文獻記載的連結，不同線索而提供了不同可能性，我們並無法得到絕對的證據來確知「普米」來自何方、形成於何時、何地。學者把族源當作是「過去」發生的客觀事實來討論，這樣的談法無法談到的是，對過去的記憶如何被延續的機制，以及追溯此事對當代「普米」的意義是甚麼？也就是說，被視作「普米」的這一群人如果認為彼此是同一群人，在他們的理解當中彼此是如何構成同一群人的？對於「普米」的討論，相較於歐美學者關注在當下的處境與正在發生的變化，但是無法觸及對於過往的承襲；中國學者著重在追溯客觀的過去事實，卻會忽略當代現況以及當代實踐與過去記憶之間的關聯。

另一方面，中國學者對此區域人群淵源的討論，也提供了一個理解 Harrell(1996, 2001)所注意到但未能解釋的普米(Prmi)與納日(Naze)之間密切關係與相似的基礎：這兩種人群可能來自共同的來源，分化為不同人群，或是不同人群但是在同一地域上長久來往而互相影響，並且經歷相同的區域歷史而愈加相近。⁴⁵王孝廉(2001)與翁乃群(2010)都藉由與「普米」自稱發音相近的東漢白狼「槃木」與史籍中的「麼些」分布在相近的區域並相互通婚的記載⁴⁶，而推論「普米」與「麼些」的來往與淵源已延續千年以上；在千年之間兩人群也共享了來自漢藏兩地的政治與文化勢力影響，以及滇川一帶其他土著政權勢力侵擾的歷史背景(翁乃群 2010)。同時也有學者經由「普米」與「麼些」兩人群的自稱分別具有白、黑意涵⁴⁷，以及「麼些」

的確切意思，田野地的報導人甚至指出是地名、人名或菩薩名的不同可能，熊永翔(2010:133)則認為是人名。關於「覺吾布知丹」以及永寧普米族人對於自身來源的說法，我會在第五章討論。另一方面，我在田野所了解到當地人敬祭的貢嘎山也不是簡史所指的位於康定、瀘定兩縣交界處的貢嘎嶺，而是在木里縣與稻城縣交界的「貢嘎日松貢布」。

⁴⁵ 多數學者認為「普米」以及含括有納日的「麼些」人群都與漢代的「旄牛」、「白狼」種人群有密切關聯，只是不同學者對於當時的「旄牛」與「白狼」人群，有的稱之為羌、有的稱之為夷(任乃強 2002；格勒 2002；何耀華 2002；嚴汝嫻、王樹五 2002；林俊華 2005；方國瑜 2008；郭大烈、和志武 1999；熊永翔 2010)；但另外也有學者認為普米與「麼些」分別來自由北方南遷的「羌」人與土著於四川西部山區的「夷」人(龍西江 1991b)。而陳宗祥(2002)認為「普米」與「麼些」同為先秦時羌人的後代，王孝廉(2001)則認為「普米族」與「摩梭人」同是西夏党項羌的後裔。

⁴⁶ 東晉·常璩《華陽國志》卷三：「渡瀘水，賓剛傲，曰摩沙夷。有鹽池，積薪，以齊水灌而焚之，成鹽。漢末，夷皆錮之，張嶷往爭，夷帥狼岑，盤木王舅，不肯服，嶷擒，撻殺之。」(轉引自翁乃群 2010:306)

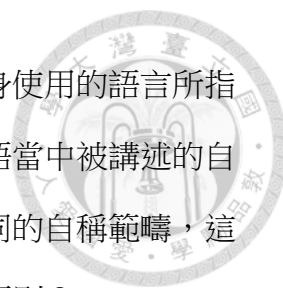
⁴⁷ 翁乃群(2010)依據其田野調查指出「普米」對過去都被稱作「麼些」的「納系族群」各人群都有一致的他稱「年木」，「麼些」各人群對「普米」也有相同他稱「伯」。在普米語的情況中「普米」的自稱與「年木」的他稱亦分別是「白人」、「黑人」之意。不過我田野地(永寧溫泉村)的普米族報

當中的「納西」流傳有黑白大戰與殺敗「普米」的傳說，來追溯兩群人在同一地域上相爭而勢力消長的歷史，並認為兩群人就分別來自於唐代史書中的「烏蠻」、「白蠻」(龍西江 1991；胡文明 2002b；楊照輝 2003；翁乃群 2010)。

不過就如前述由更大時空背景來探究族源的討論，中國學者對於「普米」與「納日」關係的討論，在與歷史文獻比對下找到可對應的人群，指出兩人群在千百年前已有交往，就作為結論而停止了。但是兩人群長久彼此交往並歷經相同歷史脈絡的過程當中，為何仍存在「普米」與「納日」兩種個別人群的特殊性，兩人群之間的分別又是如何被維持的，仍然沒有被提出討論。學者指出，「普米」與「納日」的自稱意涵分別是「白人」與「黑人」，普米語對「納日」的他稱「年木(njæ⁵⁵mə⁵⁵)」也同樣是「黑人」之意，就是值得進一步探究當地人群如何理解彼此關係的切入點；這一組區別與史書中以「黑」「白」來分類當地土著人群的稱法相應，也隱含了與當地人的理解相呼應的在地人群秩序的持久性。目前我們仍然不知道的是，「白」與「黑」在當地人的理解當中是甚麼意涵。當地人是如何理解以「白」與「黑」來表達的人群區別？這個區別又是以甚麼機制與實踐所維持、體現呢？

其實，不論是歐美學者討論普米這一人群如何應對國家賦予的民族身分，或是中國學者探究普米族或普米的歷史淵源與人群關係，都隱含了將使用普米語的人群視作一個整體的預設，而將所有使用普米語的人群作為一個單位來認識或追溯其過往與當下活動。比如中國學者認為「普米」與「麼些」在千年前就相互來往，又認為歷史中存在著人群的融合與分化，這就沒有解釋到兩群人在過去的分別何以能一直維持而沒有融合。Harrell 與 Wellens 都指出各地「普米」在語言以外難以找到共通的 ethnic marker，也正是因為將「普米」期待為一種內部同質的整體單位，因而難以處理此群體內部的變異。因此在本論文中，我並不去討論，被認為彼此是同一群人的這群人是否或如何維持其整合性或一體性，而是將當地人所認為自

導人對麗江「納西」的他稱則是「njæ⁵⁵hi⁵⁵」，對永寧「納日」才稱作「njæ⁵⁵mə⁵⁵」，即翁乃群所記之「年木」；相同處是二種稱法仍都有意為「黑」的「njæ⁵⁵」。



己身為的這種人群身分視作一種範疇名稱來看待，並且是人自身使用的語言所指稱自身的人群範疇。由此出發的探問即會是，作為在當地人口語當中被講述的自稱範疇，是怎麼被當地人所理解的？當地人們為何仍維持著相同的自稱範疇，這個自稱範疇又如何持續與他們稱為「年木」的這種人群範疇相區別？

前面我已提到，不論是漢文「普米」或英文拼音「Prmi」、「Premi」都只能選取各地「普米西番」自稱多種發音的其中之一來作為音譯，這些自稱語音是在國家認定與研究者的書寫中才被建構的單一名稱⁴⁸。但是，實際被各地「普米」所講述的自稱發音則因地而異。則不論用漢語或英語來拼寫這群人的自稱來稱呼，都無法精確地再現當地人的自稱，而反而會扭曲了當地人使用的自稱範疇：一方面是將個別歧異的自稱發音簡化為單一的統稱來表徵人群，會塑造出存在著「單一」群體的錯覺，一方面則是可能將口語中個別存在於各地的自稱範疇，與外來統治者或研究者以文字賦予的他稱相混淆。

因此，為了凸顯出當地人在口語中使用的「自稱」不可能由非當地人且經由文字書寫的研究者所使用，亦即存在於當地社會生活中的「自稱」與研究者在描述中用以指涉人群的用語兩者意涵的差異，我在文中都是用「他稱」來指稱我所討論的這一群人：「普米西番」指的是過去被稱作「西番」的人群當中說「普米語」的一群，用來含括所有說普米語的人。在敘述位於雲南境內的田野對象時，會以「普米族」人稱之，提到四川境內的普米西番，則以「普米藏族」人來稱。我在文中不會以「普米」一詞來指稱人群，我使用「普米」這一範疇只作為當地人以普米語講述「白人」的對應翻譯，主要用作形容詞來敘述。本論文試圖探問當地人如何理解自身身分的方式，即是將當地人用自己的語言稱呼自身所屬人群的語彙，當作是一種具有特定意涵的在地範疇，並且由這一種人群範疇如何在社會生活中被再製的機制，來了解這一範疇所表示的身分如何延續。

⁴⁸ Wellens(1998:22)即指出「普米」是以漢語音譯各地多種自稱發音下的建構。熊永翔(2011:21)則指出又因為漢字無法準確記音與學者用字喜好不同，而導致不同學者對此人群自稱有多種漢字寫法。




對於普米西番與納日麼些社會構成的分析

對普米西番社會性的討論，同樣與納日麼些的研究密切相關。除去 1950 年代的民族識別調查，最早對普米西番社會構成的詳細記述是來自 1960 年代進行普米族社會歷史調查的王樹五、嚴汝嫻、周裕棟等學者；除了王樹五專門進行普米族的調查以外，其他學者同時也進行研究永寧摩梭人的調查，這些學者對普米族與摩梭人就都採取單系繼嗣理論的框架來描述。後來宋兆麟(2009)針對與嚴汝嫻、劉曉漢在 1980 年前後再次前往調查成果的寫作，以及李道生等人(2002)與朱凌飛(2010b)對蘭坪普米族村落社會組織的描寫，也都採用類似的框架，只是增加了不同地區普米西番婚姻家庭類型的材料記錄。Wellens(2010)對木里普米藏族的社會構成方式的討論⁴⁹，才提供了較不同面向的材料與更進一步的分析。

相對於普米西番的研究目前仍少，永寧與鄰近的納日麼些在 1980 年代以後持續受到研究者的關注而累積了較多討論；由早期的調查報告我們即可看到納日麼些與普米西番社會性質上的相似，對於納日麼些的這些豐富討論因而也提供了我們了解普米西番的參考。近年來，學者對納日麼些社會的分析由客觀概念所建構的母系社會轉向以「家屋(house)」社會為框架，並更加著重在土著觀念的意義理解，Wellens(2010)的分析就同樣採取了這個路徑。因此，接下來我除了回顧學者對於普米西番社會構成已有的討論以外，也會稍微回顧納日西番的研究，一方面整理已有研究所呈現出這兩群人社會構成的特性，一方面也指出當前分析的不足之處，以說明我為何以「家」與「根骨」作為本研究了解當地普米族人的主題。

上述中國學者對於普米西番社會的描述，都認為普米族人的社會組織由三種層級的單位所構成，包括：跨村分布並可用以判斷親疏的「氏族」，同一村中擁有共同父系祖先而內部禁婚的「家族(或稱氏族)」，以及作為基本經濟單位並由男性繼承財產的「家庭」；學者並以建立在單系血緣的親屬繼嗣與財產繼承來說明其運作。

⁴⁹ 依據的材料來自他在 1999-2007 年間(Wellens 2010:13)於四川木里縣依吉鄉內村落所進行的田野工作。



嚴汝嫻(2002)認為最早的氏族就是普米起源時候四座山上的人分別形成的四個氏族，這四個氏族後來又各別再分支出新的氏族。家族則是從氏族中分衍出來而實際運作的社會組織，在同村聚居，擁有公共的山林、墓地、巫師與調解內部糾紛的族長，並且是婚姻與人命糾紛時共同出面協商或復仇的單位。(雲南民族調查組、王樹五 1990; 王樹五 1990; 王樹五、嚴汝嫻 1990; 普米族簡史 2009; 嚴汝嫻 2002; 宋兆麟 2009; 李道生等 2002; 朱凌飛 2010b)⁵⁰而家庭則擁有共同家名，收入與財產衣物都由全體成員共同享用，個人並不單獨擁有財物；家庭的財產在兒子婚後分家時諸子平分，由幼子留下與父母同居，家中無兒子的時候才會為女兒招贅，由上門的女婿繼承家產。(雲南民族調查組、王樹五 1990; 王樹五 1990; 王樹五、嚴汝嫻 1990)


除了學者在調查中記錄到的氏族名字外，學者們幾乎都沒有記錄下這些被區分為「氏族」、「家族」、「家庭」等不同層級的組織單位在當地普米語中如何稱呼、具有甚麼意涵。我們只知道家庭的家名或數家共有的姓氏被稱作「木呷」⁵¹，以及同村聚居的「家族」可能稱作「百盡」，而「百盡」是「同一根根」的意思⁵²。嚴汝嫻(2002)較詳細地說明了最早的四個氏族以四座山的名稱為名，後來才有了特定的名稱作為姓，只是當前已無人知曉這些姓的意涵；而氏族所分支出來的家族通常以分支出來的祖先名字為名，對外則會用可能由數個家族所共享的漢姓來與外族交往。也就是說，一個普米西番的家庭至少會擁有普米語的家名、家族名、氏族名(姓)以及漢語的漢姓這幾種表示身分的名字。

這些學者在經由氏族、家族、家庭來理解普米族社會構成的時候，也多認為他

⁵⁰ 李道生等(2002)將聚居在同村的「家族」仍稱作「氏族」，並以在蘭坪調查的例子指出氏族也是擁有共同神祇的祭祀單位，以及有些氏族在分支後因為祖先彼此為兄弟或兄妹，所以兩氏族之間仍然不可通婚。朱凌飛(2010b)對蘭坪普米族村落的材料的分析也將同村而共祖、禁婚並共同祭祀的單位稱作「氏族」，他並指出在「氏族」之下又有若干家庭依據近幾代共同祖先以及葬禮與清明時共同祭拜祖墳所凝聚成的「家族」。

⁵¹ 王樹五(1990:172)在今天寧蒗縣拉伯鄉托甸村的調查紀錄到家庭有各自的家名，普米語稱作「木呷」；而王樹五、嚴汝嫻(1990:192)在今寧蒗縣永寧鄉溫泉村的調查則記錄村中不同的姓氏為「木呷」。兩處其實也都沒有清楚說明「木呷」所指的意思。

⁵² 宋兆麟(2009:281)記錄到木里俄亞的普米藏族在家庭之上有稱作「百盡」的單位，數個「百盡」再構成氏族。我認為「百盡」可能就是我在第五章會說明到的「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵1)」。

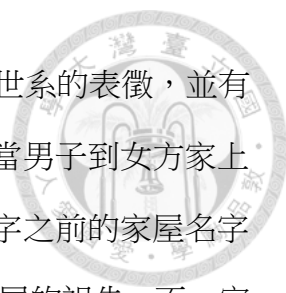


們曾經由母系氏族轉變為父系⁵³，而永寧這一部分採行走婚而不再結婚的普米族人，就被視作是又由父系制轉變回母系制(普米族簡史 2009；宋兆麟 2009)。有學者試圖經由普米族在過去曾是母系制、包含有母系制的特徵來說明永寧普米族人變遷的內在基礎，而不是只由同化於摩梭人來解釋(普米族簡史 2009:44；宋兆麟 2009:294-300)；但學者們沒有再進一步說明的是，為何普米族人的社會構成可以允許在父系、母系之間的轉換？其實，「父系」「母系」與採用「氏族—家族—家庭」的語彙來說明普米西番社會構成的作法也都是來自研究者所使用的「客觀」分析概念，這樣的談法只是靜態的社會結構描述，且預設了單系親屬的繼承為組織人群的方式。在這樣的分析中，我們並不知道當地人是以怎麼樣的範疇、怎麼樣的觀念來理解自身的社會生活，也限制了我們了解不同實踐變異為何可以彈性地發生與運作的機制過程。

相較之下，Wellens(2010:94-131)只區分了「氏族(*clan, jhü*)」與「家屋(*house, dzèⁿ*)」兩種社會構成單位，並指出兩者是以不同的組織原則所構成的：「氏族」是來自對於人體構成的觀念以及人死後存在的信仰，「家屋」則是來自居住的原則。「氏族」只顯現在禁婚規定與成員過世時的互助或少數較大氏族的年度祭祖儀式上，而共同居住的人群所構成的「家屋」才是當地族人理解與實踐社會關係的主要單位。家屋建築本身是具有靈性的儀式空間，居住其中的人群則是在地社會最基本的社會組織、經濟與儀式單位。

雖然 Wellens 也將「氏族」視作單系的父系繼嗣群體，但他更進一步說明了這一群體構成所來自的觀念：當地人認為來自父親的「骨(*raka*)」與來自於母親的「肉(*na* 或 *she*)」共同構成人的身體，而人死後的骨灰要與共享骨頭的父系氏族成員放置在同一墓地，死後仍留存的靈魂則要送回祖先居住地，並由同住一屋的親戚每天供奉，以免變成使人生病的惡靈，因而共同埋放骨頭與祭祀父系祖先即構成「氏

⁵³ 這個論點符合於當時作為中國民族學界指導框架的社會演化階段論，學者也提出相關間接證據來支持此論，詳見《普米族簡史》(2009：42-54)、宋兆麟(2009)。而嚴汝嫻(2002)認為最早的四個姓是來自母系氏族，後來才轉變為父系制；李道生等(2002)則指出有氏族沿用母系始祖為名的例子。



族」。另一方面，Wellens 也明確指出「家屋」名稱並不是父系世系的表徵，並有不同於氏族歸屬的傳遞規則，以強調「家屋」範疇的獨立性：當男子到女方家上門時，此男子及其兒子仍會屬於其父親的氏族，但冠於他們名字之前的家屋名字則會是女方家名⁵⁴；而人們在家屋中祭拜的也只是居住於同一家屋的祖先，不一定是父系祖先(Wellens 2010:94-131)。

Wellens 的研究指出人們共同居住且具有儀式意義的「家屋」與關乎人體構成、死後形體的「骨」的觀念，是當地人理解社會單位的關鍵面向，這就提供了我們探問永寧普米族人何以能夠採納不同婚姻形式的切入點：在當代永寧普米族人採行結婚與走婚的社會再生產過程中，「家屋」與「骨」的觀念如何被理解，並且如何運作在社會單位的構成當中？如果原本「父系」的繼承原則是建立在「骨」與「肉」的人體構成觀念上，則當永寧的普米族人採行走婚而不再結婚、不再以兒子的後代來繼承，而轉變為「母系」繼承時，當地人對於「骨」與「肉」的理解是否也有所改變？當地的社會單位構成原則與理解方式，是否與 Wellens 所記述的木里普米藏族相同，還是另有不同的原則？

對永寧納日麼些的研究，其實也大致有著以親屬與繼嗣理論來建構靜態的社會結構，轉為探究在地土著範疇意義如何參與在社會關係構成的趨向。早期的學者多以母系制來定位永寧摩梭的走婚實踐與相應的家庭構成，並著重在討論永寧摩梭人在親屬制度上的特殊性(詹承緒等 2006；嚴汝嫻、宋兆麟 1983；Cai 2001；施傳剛 2008，Shih 2010)；翁乃群(Weng 1993)首先把研究的主體從「社會」的制度運作轉向「文化」的意義價值，藉由分析神話、房屋建築、生命儀禮、宗教實踐與日常生活中的政治與經濟實踐中的性別象徵來了解「納日」社會對性別的建構。Elisabeth Hsu(1998)則區分出親屬意識形態與親屬實踐兩種層次的討論，嘗試將 Claude Levi-Strauss(1999)提出的 House 概念應用來理解喜馬拉雅山區到高地東

⁵⁴ 宋兆麟(2009:281)在木里俄亞鄉的普米藏族村落記錄到相似的情形，如果家中沒有兒子而招來女婿，則下一代這個家庭表示所屬氏族的「姓氏」就會改成這個男子的姓氏。

南亞區域的人群社會⁵⁵，而提出以重視「house」和諧團結的意識形態來了解此地區各人群在親屬實踐上的變異，避開將納日麼些社會認定為母系或父系的侷限。

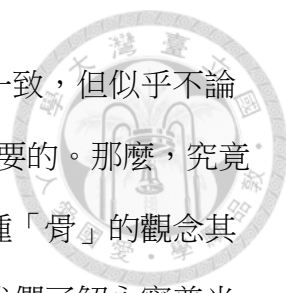
相對於普米西番的研究，學者們對於納日麼些社會的討論較為細緻，會以當地人稱呼社會單位的用語出發來討論其性質。但即使不同學者對於這些語彙的解釋有所歧異，學者們大都認同當地納日麼些社會是由兩種層級的社會單位所構成的，一是共居於一個院落並且作為經濟生產消費與社會繁衍的基本單位的「yidu/zidu/衣杜(度)」或「er/hle/爾」⁵⁶，一是由共同舉行儀式的基本單位所構成並以「一個根骨」、「一個骨頭」來理解的「sizi/size/ sizi/斯日」⁵⁷。視永寧摩梭為母系社會的學者則大多將「一個根骨」視為血緣、血統的觀念，並將「斯日」視作由母系共祖與血緣所構成的氏族⁵⁸。而共同居住的主要社會單位與經由「骨」的觀念來理解的氏族這兩種社會單位，與前述 Wellens 對於普米藏族社會單位的討論正是可以相應的，只是在永寧納日麼些的情況中，「骨」並不是與父方或父系的傳承連結，而

⁵⁵ Hsu(1998)主要以包含在「麼些」與「西番」之中的人群為例子，統整學者的觀察指出：當地在土司統治時期作為徵稅單位也是經濟生產單位的家戶，除了共有的物質財產之外，也擁有由成員所共享的家名、儀式、名聲等非物質財富，以及前面已提及的，在同一人群中存在著不同形式的婚制，家戶單位也會根據情境而採納不同婚姻與居住規則、或是包括成員的方式，以保持自身延續性；這些即是符合於 Levi-Strauss 所定義的「家(house)」的特性。但她也指出，如果我們就以這些特徵的存在而認定此地人群為 house 構成的社會，並無法讓我們對所觀察到的現象有更進一步的理解與詮釋。因此她認為應當將 house 概念視作探索的工具，由此來探問當地人的親屬意識形態。

⁵⁶ 對於共同居住的社會基本單位，較多學者是以當地範疇「yidu/zidu/衣杜(度)」稱之，以之為擁有財產的主體，並解釋此詞的意涵指稱建築，或同時包括建築與居民以及此群體擁有的財產(宋恩常 1986；嚴汝嫻、宋兆麟 1983；施傳剛 2008，Shih 2010；何撒娜 1999、2005；Guo 2008；周華山 2001，2003)。但是也有學者區辨出「衣度」只是對住宅的指稱，對個別家戶的指稱是以家名接上「er/hle/爾」為後綴的名詞(詹承緒等 2006；嚴汝嫻、劉曉漢 2009；Cai 2001；Weng 1993；施傳剛 2008)，甚至定位此後綴才是表示社會群體單位的用語(詹承緒等 2006；Cai 2001；Weng 1993)。

⁵⁷ 這些學者在說明「sizi/size/ sizi/斯日」時，也連帶說明相應的當地人流傳摩梭遷來永寧時的六個群體，有學者認為此六個更大的群體與「斯日」是同性質的組織，以其名字後綴「爾」為此群體的名稱，而「斯日」為此更大「爾」群體析分而成的次群體(詹承緒等 2006；嚴汝嫻、宋兆麟 1983；Weng 1993)；有學者認為「爾」作為後綴可接在「衣杜」、「斯日」的名字或地名之後，不應視為一種群體，而將此更大群體也視作「斯日」(施傳剛 2008)，但區分了二者不同的性質；但也有人指出這六個最大的群體又可由另一不會用來指涉「斯日」的範疇「Zi」來指涉，以此將之與「斯日」區別(Cai 2001)。在學者的描述中，被稱作「斯日」或是以「爾」為後綴的群體，範圍有大有小，可能位於一個村落或分散在不同村落，彼此或是因地緣的分散而沒有共同的活動；但即使對於同在一村的此類群體的共同活動或性質，在不同時代進入永寧且在不同村落調查的學者對其也有不同的理解與記述。學者們依據較晚近的觀察，更趨向指出此群體只在儀式上呈顯出來(施傳剛 2008；何撒娜 1999)。

⁵⁸ 除了將「斯日」翻譯為氏族(clan)，也有稱之為世系群(lineage)或繼嗣群體(descent group)的談法(詹承緒等 2006；嚴汝嫻、宋兆麟 1983；Weng 1993；Cai 2001；施傳剛 2008)。



是母方。則即使在納日麼些當中也有採行結婚而行父系制的不一致，但似乎不論是「父系」或「母系」，共同居住的單位與「骨」的概念都是重要的。那麼，究竟是普米西番與納日麼些對於「骨」的理解有所差異？還是同一種「骨」的觀念其實可同時在父系與母系制中運作？「骨」的觀念似乎正是幫助我們了解永寧普米族人在採行走婚之後有何轉變，又與當地納日麼些之間有何區別的關鍵所在。

以「家屋」為社會主要構成單位來闡述納日麼些社會性質的框架，就避免了將「父系」、「母系」視為不同社會型態，使納日麼些當中過去貴族的嫁娶婚與平民的走婚可以被放在同一框架中理解，同樣都是為了原本家屋的繁衍與繼承(如 Hsu 1998；何撒娜 1998；周華山 2003；陳柳 2012)；而此地普米族人由結婚轉向不結婚的現象也得以放在同一體制中理解。近年將納日麼些視為「家屋」社會的何撒娜(1999)與周華山(2003)就試圖根據當地人的說法而對「骨」提出不同的解釋⁵⁹。何撒娜(1999)指出被認為是「一根根骨」的親戚，其實是經由幫忙舉辦葬禮以及死後靈魂走同一條路而被理解，周華山(2003:75-79)也指出骨與肉是當地摩梭對於身體構成的觀念，但是他認為「骨」是承襲自所居住的家屋，而不與生理上的遺傳性質相關，由此解釋為何在摩梭人當中可聽聞有「骨」來自母親或來自父親的不同說法；他並說明，當地摩梭經由「骨」來判定彼此能否建立伴侶關係，但本來是同胞的兄弟姊妹若過繼成為不同家屋的成員，其後代之間就沒有禁忌限制而可以彼此走婚，可知「骨」所依循與表示的並非來自生殖的遺傳成分。

我們由上述學者對於普米西番、納日麼些的討論已可了解，「骨」的概念對當地人來說關聯到人的身體構成、人死後的方向、人與人的關係、以至社會群體構成等多種面向。而「骨」的承繼與共同居住的原則之間可能有所關聯，也可能互相獨立，但「家屋」中共同居住的人群又是當地社會運作主要的單位。而參考對永寧摩梭的討論，則或許「骨」與「家屋」的觀念也是當地普米族人的婚姻與繼

⁵⁹ 他們也都關注到前述研究經由親屬概念來分析社會構成時可能隱含的文化偏見，預設了以生物性繁衍所產生共享血緣成分的關係來解釋人與人的關係與群體的延續，並試圖呼應人類學親屬研究中的反省，不直接以生物血緣的觀念來理解摩梭人的「骨」的觀念。



承實踐得以容許變異的關鍵之處。

則出於當前對於雲南普米族人的研究當中，缺少由在地範疇的意義來理解人群關係構成的取向，而既有研究已呈現出「骨」與「家屋」的觀念在理解納日麼些與普米西番社會關係的重要性，以及「骨」與「家屋」的性質在這兩群人的婚姻實踐變異所扮演的可能角色，本研究即會經由永寧普米族人對「家屋」與「骨」的意義理解在其社會關係構成當中的角色，來探索為何此地普米族人能夠允許不同婚姻形式的實踐，而在當代同時採納走婚與結婚的情況中，又有哪些延續自過去的不變之處、哪些部分則已有所轉變。而在普米西番與納日麼些所處滇川西部區域民族誌的研究之中，「家屋」社會概念的應用以及對「骨」的觀念的反省，其實是來自歐美人類學對於繼嗣理論與親屬研究的反省，我在下一節則會回顧這部分的人類學理論討論，以說明我將以怎麼樣的概念框架來討論「家屋」與「骨」的意義與當地人的社會性之間的關係。

第三節 親屬(kinship)與家屋(house)分析的理論回顧

由前面的回顧我們可以看到，不論是對於普米西番或是納日麼些社會性的討論，其實都深受人類學親屬理論的影響。而這兩種人群雖然擁有類似於單系繼嗣群體的社會組織樣態，卻同時有豐富多樣且容許變異的婚姻與繼承實踐。經由單系繼嗣群體來理解普米西番與納日麼些的社會構成，既無法解釋不同系譜規則繼承方式的採納，也無法幫助我們進一步探索婚姻實踐的改變或變異在當地理解或社會秩序上所具有的意涵。在這一節裡，我會稍微回顧歐美人類學界對於由「親屬(kinship)」來理解社會構成原則的反省，並尤其注重在 David Schneider 批判親屬概念的文化預設以及 Levi-Strauss 提出 house 概念以後，學者討論人與人關係如何被理解以及群體如何構成的取向。我將說明這些採用 house 概念與延續親屬議題的探問方式，如何指引我在本論文中經由人所處空間中的物質形式如何凝聚表徵群體關係的取向，來探問當地的「家屋」與「根骨」觀念。

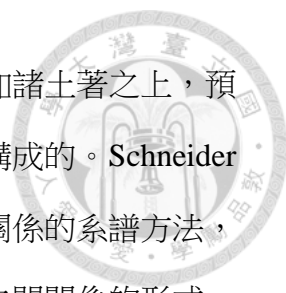


Levi-Strauss(1999, 1987)提出 house 概念以及 Schneider(1984)反省親屬分析所具有的歐美文化預設的背景，可以追溯到二十世紀上半葉的英國社會人類學者們，以探究他者社會如何建立社會秩序為研究目標，並經由「親屬」關係來討論社會關係網絡與群體構成的關懷(e.g. Radcliffe-Brown 1952；Fortes 1969a, 1969b)。如 Meyer Fortes(1969a, b)在非洲社會的研究，歸納出依循親屬關係中的父子關係所構成的單系繼嗣的世系組織(lineage organization)是構成當地社會的主要組織結構，提供了研究者經由這一種繼嗣群體的模型與追溯特定親屬關係的規則來分析特定社會秩序構成的取徑。但是當人類學者遇到太平洋周遭的人群社會時，則遇到當地人不是經由單一親屬關係來認定個人歸屬於哪一個群體的情形，而使得單系繼嗣群體的模型難以適用，研究者也無法經由以系譜關係來理解的繼嗣規則來分類這些社會。(Errington 1989:234-235)

針對某些人群的社會單位無法以單系繼嗣群體來分析，Levi-Strauss(1999, 1987)參考了中世紀歐洲、平安時代的日本以及古希臘的社會單位而定義了「house」的概念，認為這是在特定政治經濟條件下存在的一種社會體制(institution)。他界定「house」為(1999:174; 1987:152)⁶⁰：擁有物質與非物質財富構成的產業，並依循以親屬繼嗣或姻親的語言來表達的一套想像或真實的序列，來合法化地傳遞其名字、產業與頭銜，而得以持久存在的集體(corporate body/moral person)。這個定義就提出了一種經由共享並傳承有形與無形產業而構成的社會實體的概念框架，而非經由特定繼嗣規則來討論社會的構成；為了延續「house」的有形名聲與無形產業，不同的繼承、居住、婚姻實踐即可在不同情境下彈性地受到採納。

Schneider(1984)則是指出經由分析土著的「親屬(kinship)」關係來探究社會構

⁶⁰ 兩處定義的英文翻譯如下：“a corporate body holding an estate made up of both material and immaterial wealth, which perpetuates itself through the transmission of its name, its goods, and its titles down a real or imaginary line, considered legitimate as long as this continuity can express itself in the language of kinship or of affinity and, most often, of both.” (Levi-Strauss 1999:174) “...the concept of ‘house’ as a moral person possessing a domain, perpetuated by transmission of its name, wealth and titles through a real or fictitious descent line which is recognized as legitimate as long as the continuity can be expressed in the language of descent or alliance or, most often, of both together.”(Levi-Strauss 1987:152)



成的作法，其實是將帶有研究者自身文化偏見的「親屬」觀念加諸土著之上，預設土著社會關係也是經由西方文化預設中的「親屬」為根本所構成的。**Schneider** 在他的批判中指出，人類學者經由生物性繁衍事實來記錄親子關係的系譜方法，來了解研究對象人群的人際關係並據以探討該人群理解人與人之間關係的形式，其實無意識地將「生殖繁衍」作為人之間最根本關係的文化預設放入了研究其他文化的比較框架當中。人類學者經由「親屬」來了解研究對象的社會關係，但是當表現「親屬」的稱謂語彙與規則，即是經由生物性繁衍的親子關係來被說明，也經由依據生物性繁衍關係而繪製的系譜來理解與呈現時，學者對「親屬」的談法其實也就預設了生物性繁衍而產生的關係是理解人之間關係的根本基礎，並且因此隱含了來自歐美文化的預設。**Schneider** 由此指出，經由系譜來探究研究對象「親屬」關係的方法，並無法真正了解土著的社會構成以及土著理解其社會關係的方式，因此不應再用為分析他人群社會構成的工具；**Schneider** 強調，學者應當由當地人使用的範疇出發，探究當地的文化意義體系，而非以帶有研究者自身文化預設的框架去套用在對方身上。

而 **Levi-Strauss** 雖然並不是由特定單一親屬繼嗣規則來界定「house」這種社會體制，但他仍認為這一種實體是由親屬的語言來延續自身(1999:174)；他雖然指出 house 的體制採用了親屬的語言是為了翻轉親屬的規則(1999:187)，因而可以採納有看似相斥的繼承、婚姻規則，但是他仍區分出延續 house 的序列可能是「真實的」繼嗣關係或「想像的」「擬親(fictive)」關係，隱含了一種真實存在且作為根本的「親屬關係」的預設觀念⁶¹。在 **Schneider** 已經提出以「親屬」來分析他者社會構成的限制之下，後來的學者即試圖調整對於「house」概念的界定，以利用此概念的長處來進一步探索不同人群社會的關係構成方式。

若將人對於社會形構的認識，及其認識與運作的相關物質形式分開來看待，我

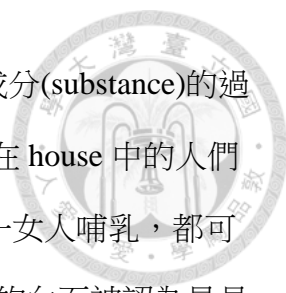
⁶¹ Gillespie(2000b:41)則是經由 **Levi-Strauss** 定義 house 可統合父系或母系、血親或姻親等相斥的原則所造成的模糊切入提出此批評，指出此討論仍預設了存在一致的親屬規則，才會成為可結合的相斥原則。



認為，學者們應用 Levi-Strauss 提出的 house 概念來討論不同人群在其意義體系下如何理解社會關係與群體構成的方式，大致可分成三種；這三種取向對於 house 概念有不同的界定，連帶著對於社會關係構成形式的分析方式也有所不同。最常見的作法，是將作為居所的 house 視作分析民族誌材料的切入點，著重在作為居所的物理空間層面與居住其中的人群之間的互動，由物理建築與人群實踐的象徵面向來看社會關係與當地價值的形構過程(如 Fox 1993; Carsten & Hugh-Jones 1995; Sparkes 2003; Howell 2003); 或者是沿用 Levi-Strauss 的談法，將 house 作為當地社會主要的構成體制，以之作為當地社會單位來分析，甚至在民族誌了解的基礎上重新提出對 house 的抽象定義，以提供討論區域中不同人群社會性質的比較框架(如 Waterson 1990; McKinnon 1991, 1995; Errington 1987, 1989); 更進一步，則是將 house 作為社會實體與 house 作為物質現象兩種面向的關係提出討論，不預設只有居住建築才是 house 作為社會實體的象徵體現，而是經由 houses 的概念來探問物質現象在構成持久社會關係上的角色(如 Waterson 1993; Gillespie 2000a, b)。

第一種作法可以 Janet Carsten 與 Stephen Hugh-Jones(1995)的討論為代表，他們將 house 指為當地語言中同時指稱建築與共居其中的群體的本土範疇，著重在經由這一範疇指涉的物理建築來了解該人群的社會組織。除了討論建築的物理表現與空間格局所具有的象徵意義之外，他們更是強調在建築與人的身體之間會互相構成、賦予意義的象徵效力，而關注人們於儀式與日常生活中在居住建築內的活動所生成的意義，並提出人的生命與 house 的生命應由同一個過程來分析的視角。這一種談法衍伸出的是，對於人與關係以至社會構成的觀念，如何經由人在 house 之中的實踐過程所形構。比如何翠萍(2011, 2013)就從這個取向出發來探討中國西南土著人群社會性，由當地居住建築與其中的實踐來談當地人觀的意義建構與促成社會繁衍的力量來源與形式。


而 Carsten(1995, 1997)則是由馬來西亞半島北部 Langkawi 島人經由一系列在 house 的空間邊界內獲得構成身體的相同 substance 的實踐來建構彼此的關係並構



成群體的例子，提出我們可以經由特定人群取得相同身體構成成分(substance)的過程，來探討當地人關係生成的取向。Langkawi 人認為共同居住在 house 中的人們食用從同一座爐灶所烹煮的米飯，與嬰孩生自同一母親、由同一女人哺乳，都可以生成相同的血；而同居於同樣 house 中的人們就經由共享相同的血而被認為是具有關係並構成一個社群單位的同胞(sibling)。在這個例子中，人們是因為不同實踐過程所促使彼此的身體共享相同的成分(substance)而被認為是同胞與一體的關係，Carsten 認為這就啟發了我們由身體共享成分建構的過程，來談人與人關係的生成與群體的構成，並提出「relatedness」這個語彙來指涉這種過程式構成的關係，以區別於預設了只經由生殖來決定關係的「親屬」概念。

這一種取向的討論方式就提醒了我們關注在人與居住空間之間的互動關係，以及此互動過程中人的身體與建築空間彼此賦予意義的效力，而這些象徵意涵也可能同時形塑了居住其中的人們彼此之間的關係。不過，這樣的觀點也可能只侷限在居住建築的空間範圍之內來討論人群關係的建立，以及同一人群當中具有同質性的平等社會(參見 Gillespie 2000a:9)，並且預設了作為居住空間的建築對於人群社會關係的構成具有最重要的意涵；但 Roxana Waterson(2000:178-179)就提醒到，建築是否對空間劃設下邊界、劃出的邊界所被感知的意涵，都是必須細緻檢視而不可直接預設的；她也指出作為居住建築的 house 應當與其他建築形式放置在一起來理解，經由儀式與公共事務等不同活動在不同建築形式之間的分配，來確知 house 相對於其他建築而在當地社會構成所扮演的角色(Waterson 1990)。

相對於第一種看重在居住建築的象徵意涵的取向，則是直接採納 Levi-Strauss 對於 house 的定義，用作一種社會單位的抽象模型來討論特定人群的社會構成。如 Susan McKinnon(1991, 1995)與 Waterson(1990)針對東南亞階序社會的討論即都指出 house 是可以有效掌握東南亞社會性質的概念。Carsten 與 Hugh-Jones(1995)將 house 概念衍伸為對於居住建築與人的互動所生成的關係與意義的研究取徑，其實是希望不要受限於 Levi-Strauss 對 house 體制定義的限制，試圖將 house 概念也應




用到非階序社會。但 Shelly Errington(1987, 1989)延續 Levi-Strauss 將 house 視作一種社會構成體制的做法，則依據島嶼東南亞的民族誌研究重新定義出一個使階序與平等社會都可以被納入討論的 house 概念，並且避開了「親屬」的概念而提供了一個蘊含有另一種關係構成機制的抽象比較框架。

Errington(1989:239-243)認為島嶼東南亞的 House 是經由一個作為中心的物(object)與一個侍奉此物的群體(serving group)所構成的。作為 house 中心的物通常固定在特定一處，並且被認為是來自先祖的遺留或後嗣，此物不會繁衍也不會死亡，因而持久存在，並由侍奉此中心的人群所保有。相對於作為中心的物，侍奉物的人群則構成 house 的外圍。因為侍奉物的人群是由會死的人所組成的，為了使作為中心物的持久存在，侍奉群體的人們又要繁衍或納入成員來維持社群以使中心持續受到侍奉；但是群體成員的構成不必然只來自生育，人們也不一定會認為看顧的成員都共享有身體的 substance，或認為共享身體 substance 是作為群體成員的重要標準。

Errington 的界定清楚指出 house 作為一種社會體制並不只是群體而已，而是同時包括物以及由物的侍奉而凝聚的人群；她並指出這一人群正是經由作為中心的物才被界定為一個實體(entity)的(Errington 1989:239)。雖然 Errington 的界定是針對島嶼東南亞的人群社會，但是在她對 house 的定義中也隱含了一種關係構成的機制：不是經由身體物質的共享，也不是經由共同居住的建築空間，而是經由對於某種持久而固定的物的侍奉守護。這就提供了從個人的身體以外來討論人與人關係建立與社會構成形式的一種可能性。

我所整理的第三種作法，則經由 house 的概念而納入更多不同的層面來討論物質現象在社會構成所扮演的角色。其實前述兩種取向的討論都已關注到物質形式以及人之於物的實踐在塑造社會關係與意義構成的重要性，這種結合物質面向來探討社會構成的分析方式，就使得學者們也嘗試將 house 概念應用到對於考古材料的詮釋，並且認為這是可以結合考古學與民族誌研究的分析框架(如 Gillespie &




Joyce eds. 2000 ; Beck ed. 2007 ; 亦參見江芝華 2008)。基於這個目標，Susan D. Gillespie 在她與 Rosemary A. Joyce 所合編的 *Beyond the house* (Gillespie & Joyce eds. 2000) 這本文集的導論所提出對 house 的定義，以及她在書中對於由 Levi-Strauss 所啟發的 house 概念與相關研究的細緻回顧，就明確地將物質現象所具有的效力、house 這種社會形構來自於物質現象的特殊性質包含在內，提出了一個以此為主題的探問框架。

Gillespie 將 house 界定為「經由地景中特定位置上的物理結構以及與其相關的物所表徵的持久社會群體」(2000a:3)⁶²，她認為 house 這一種群體是經由物質現象 (material phenomenon) 所凝聚結合而成，但是此物質層面不必然是居所或建築，或是任何具有結實質地的物，也可能僅是經由指涉特定物質形式的無形符號來表徵 (2000b:48)。Gillespie 提出這樣的界定，來自於看重 Levi-Strauss 所提出的 house 在階序社會中持久存在並保有地位聲望的特性。物質現象可以比人的生命還要長久地穩定存在的特性，可以用來作為與久遠過去的關聯或是相同關係在時間中持續存在的表徵或證據。因而 Gillespie 解釋 Levi-Strauss 所定義由 house 的成員代代傳承的物質與非物質財產，其實就是在將這種持續的關係與存在具象化，而使 house 得以在時間中持續。(Gillespie 2000a:12-14) 因此，我們要探問的就會是關於在時間中繼替的不同人群持續與特定一批物質現象連結，來達成持久存在的社會群體，並維持其地位各種機制形式。

Errington 已指出 house 作為一種社會形構同時包括物與人群，並且人群是因為對於中心物的侍奉才構成社會實體；Gillespie 則在其對 house 的定義中更進一步指出物與人群之間的關係，提出人群因為物的凝聚而成為實體不只是來自當地人認為要侍奉物的理解，也是來自物質現象的表徵效力；她對於 house 的界定也就是將物質現象經由其象徵力量而建立關係並構成群體的方式做為提問框架，以探問物

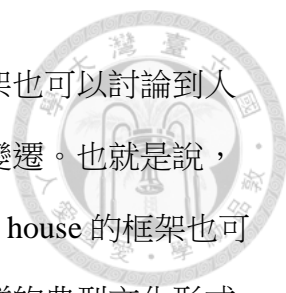
⁶² 英文原文為：“...the house as an enduring social group that is materially represented by a physical structure and the objects that go with it – furnishings, curated heirlooms, and graves – within a designated locus in the landscape.”



質現象經由不同形式的表徵作用而形構出持久群體的各種可能性。相對於前面討論的第一種取向會將居住建築看作形塑人群關係最重要的物質現象，Errington 所界定凝聚群體的物可包含到居所以外的其他種建築形式或是可移動的物體，而 Gillespie 的界定又進一步指出表徵群體的物質形式可能不只在單一的物，並且提出由物、物理建築空間延伸到建築所位處的空間背景，這一系列將不同形式物質層面關聯起來討論的框架。我認為這一種作法提供的框架，就使我們能在還不能確知對特定人群來說哪一種物質現象在其人群構成中扮演最重要角色的情況下，也得以較不帶預設地探索對此人群來說不同物質現象在構成關係當中的不同角色。這一種 house 的界定，就使我們能夠分析的內容不只在於特定文化形式以哪些物質形式來表徵、理解 house，同時也討論到維持此種 house 的社會關係是在哪些物質形式以及相關實踐的基礎上實現的。

其實，Carsten 與 Hugh-Jones(1995)的討論已提出人類學者對於 house 在構成關係與價值意義的研究可以與對於身體的人類學研究結合，並且指出人的身體與在居住建築中活動而使二者相互類比而產生的象徵效力。而 Gillespie(2000a:2)除了由物質文化來討論 house 所開展的議題以外，也指出 house 的討論可以與地方(place)建構的議題連結。她將 house 視為將人群定位在空間中也將不同時間上的人群連結起來的機制，並將物理建築放在地景中特定地點來看待(Gillespie 2000a:3)，就將 house 物質層面的討論往建築以外的更大空間脈絡延伸，使得 house 的分析也可以與地景(landscape)的研究框架結合來討論當地人群關係、意義構成的形式。也就是說，當地對於人之間關係、對群體構成的理解，可能不只建立在當地人對居住建築的意義理解，或是對人的身體構成成分的理解，而是也來自於人們對所居處生活存在的周遭物理環境背景的理解，也就是當地人的地景認識。

另一方面，Gillespie(2000a)也指出 house 經由物質形式來具象化自身的持久性時，也是藉由長久存在來區別出與其他人群相比的較高地位，因而 house 也可說是一種構成差異化並使人們可策略性操作的競爭機制。house 作為群體與其地位的維



持是經由人群與特定物質形式連結的操作來達成，則使這個框架也可以討論到人的主動性或是外在政治經濟處境提供資源或限制而導致的動態變遷。也就是說，經由 house 的持續性如何由物質形式來達成的討論方式，也就使 house 的框架也可用來探討歷時性的長期變遷或延續性，而不僅只是關於特定人群的典型文化形式或社會形構。

基於我在這篇論文即是希望了解婚姻實踐曾經改變的永寧普米族人在百年來的變遷與延續，這一種談法正提供了我由永寧普米族人的 house 來討論其在百年來的變遷與不變的切入點。而我所整理的這三種取向之中，也以 Gillespie 對於 house 的界定最不會先預設居住建築或是特定物質形式在構成社會群體的首要性，可以讓我們不帶預設地來探討永寧普米族人的居住建築在構成當地人與人關係與持久社會群體上的角色與重要性。

前一節所回顧的已有的運用 house 概念來討論普米西番與納日麼些的研究(Hsu 1998；何撒娜 1999；周華山 2003；Wellens 2010)，都是將當地共享財產與經濟生活的居住單位視作 house 來分析，認為當地人對於居住建築與居住其中的經濟生活單位都是以同一個本土範疇來述說。一方面來自於共同居住的單位同時就是納日麼些與普米西番社會經濟生活最主要的單位，一方面則是這一單位所具有的特徵與 Levi-Strauss 所界定的 house 十分吻合：這一群共同居住的人們也是共同擁有居住建築、土地、牲畜等產業的單位，並共享一個名字，這些產業與名字會由屬於這一單位的成員所繼承，而納入成員的方式即彈性地包含了前面所介紹到的多種婚姻形式甚至不婚所生下的小孩。過去納日麼些當中的貴族與平民地位區別，也會由共同居住單位的成員所繼承維持。

但是納日研究當中就有學者提出關於納日語中述說社會單位相關範疇的不同理解，指出對居住建築的稱法和對人群單位的用語不同：「衣度(yidu)」是對於住宅與產業的稱呼，對個別居住與經濟生活單位的指稱則是特定名字加上「er/hle/爾」作為後綴(詹承緒等 2006；嚴汝嫻、劉曉漢 2009；Cai 2001；Weng 1993；施傳剛

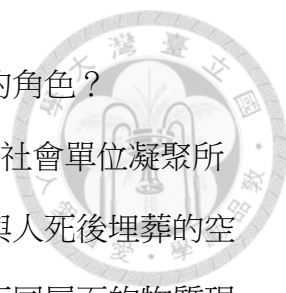
2008, Shih 2010), 而「爾」這個後綴才是表示社會群體單位的用語(詹承緒等 2006; Cai 2001; Weng 1993)。施傳剛(Shih 2010)則認為在納日麼些的土著範疇中持久的群體並非居住單位, 而是「斯日」, 因而他認為不應將納日視作 house 社會來分析。

而 Wellens(2010:94-95)對木里的普米藏族其實也記錄到兩種述說經濟生活與居住單位的語彙, 一是他認為可視作 house 範疇的「dzèⁿ」, 一是指居住成員所構成單位的「k^ha 或 ga」。而我所接觸的永寧普米族人對於居住建築與居住其中的人群單位, 則明確是使用兩種不同語彙來稱呼: 一個經濟社會單位所共同居住的建築空間稱作「teij⁵⁵miŋ⁵⁵」, 而共同居住與經濟生產的單位則稱作「me⁵⁵qe⁵⁵」; 甚至要指涉特定群體的用語也與抽象地指涉這一種共同居住的群體的用語「me⁵⁵qe⁵⁵」不同, 而是在特定群體的名字加上後綴語(suffix)「bu⁵¹」, 才是對實存社會單位的稱呼。⁶³由此我認為在當地普米語當中並沒有一個明顯同時指稱居住建築與居住單位的範疇, 因而我們不能直接將居住單位視作是當地最主要的社會實體 house 來討論。因此, 即使在同一居住建築中生活起居的單位, 對普米西番與納日麼些都是平時社會經濟生活最主要的單位, 兩人群的居住建築也各有固定而被賦予意義的格局結構, 我認為我們也不應當使用前述第一種取向的分析, 而是採用第三種取向的視角, 探問: 居住空間在形構當地社會單位與群體關係的角色如何? 是否又有其他物質形式與居住空間一同在作用形塑著當地關係的構成?

因為永寧普米族人對居住空間與社會單位實體的指稱範疇並不相同, 我所採用的框架也不把居住建築作為構成當地持久社會實體最重要的物質形式, 而是在討論中將二者區分為不同概念: 以「家屋」來稱人們共同居住的建築空間, 而以「家」來稱作為社會實體的 house⁶⁴。也就是說, 我問的是永寧普米族人的「家」是由哪

⁶³ 我認為 Wellens 所記錄的「dzèⁿ」與「k^ha(或 ga)」可與我所記錄到的「teij⁵⁵miŋ⁵⁵」與「me⁵⁵qe⁵⁵」相對應。「me⁵⁵qe⁵⁵」在用作數量詞使用時只稱「qe⁵⁵」, 我認為這可以與 Wellens 所記錄到木里普米藏族稱呼居住單位的「k^ha 或 ga」呼應; 而永寧普米族人稱呼居住空間的「teij⁵⁵miŋ⁵⁵」的第一音節與木里普米藏族的「dzèⁿ」也發音相近。而 Wellens 在文中其實沒有對「dzèⁿ」與「k^ha(或 ga)」這兩種語彙的意義與使用的語境多作說明, 因此對於「dzèⁿ」是否也可以指稱居住與經濟社會生活的單位, 我有所保留。

⁶⁴ 何翠萍(2005a: 8-9)就曾指出將 Levi-Strauss 提出的 house 概念翻譯為「家」與「家屋」可能隱含



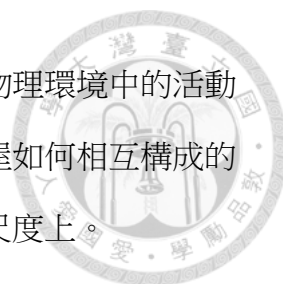
些些物質形式所表徵維持的？而「家屋」在其中扮演了怎麼樣的角色？

Wellens(2010)針對普米藏族而指出在居住單位以外另一層級社會單位凝聚所依據的「骨」的觀念，就相關於當地人對身體構成的觀念，也與人死後埋葬的空間地點相關，也指引了我們要由家屋往內也往外延伸，來探討不同層面的物質現象在構成當地關係與社會群體的角色。因此，我在本論文中將會由當地人在家屋內部以及家屋以外其他地理空間上的實踐活動，由家屋的形式以及家屋以外村落範圍以至周遭地理環境上其他當地人有所互動與賦予意義的物理結構，來分析永寧普米族人由哪些物質形式構成他們對關係與群體構成的理解，由此來理解當地人的「家屋」與「骨」的意義構成，以及這些意義理解與社會體制在近百年來有何延續或改變。

針對家屋層次的分析，我會以前述第一種取向為參考，關注人們在家屋中的日常與儀式活動的實踐過程在家屋與身體之間相互賦予的意義，並且將家屋中居住成員的生命過程中與家屋的互動關係看作一個互相構成的連續體來分析。針對家屋之於其他空間中的建築或物質形式的角色，以及家屋以外空間背景在當地人理解關係與群體構成的效力，我則是參考關於具有意義的「地方(place)」與「地景(landscape)」如何經由人在空間中的物理實踐過程而生成的作法來分析。

「地方」與「地景」的概念一般被用來強調客觀的物理空間也具有主觀意義理解的面向，但仍可經由研究目的或對於物理空間與人的意義理解之間關係的預設而區分出不同的分析取向(參見 Hirsch 1995；Wilson & David 2002；Bendor 2006；Vergunst et al. 2012)。基於對物質性如何形構意義的效力與其在社會關係構成所扮演角色的關注，我在此對地方與地景概念的使用即主要參考自英國學者 Tim Ingold(1993)與 Christopher Tilley(2004, 2010)採納現象學取向的分析方式。他們採取的立場一方面關注物質性的形式構成意義的可能性，一方面也將人的身體與身

有意義上的差異，並認為應釐清作為社會建構原則的 house 是否需要物的物理存在作為前提。她並觀察到在中國西南的某些人群構成中，反而是儀式表演或食物交換在界定家的角色上比家的物質性還來得突出(何翠萍 2011:298)。我在此使用「家」來對應於 house 即是試圖區別出作為社會實體與作為居住空間的建築形式之間沒有必然的一對一等同。



體以外的地方、地景視為不可分割的連續整體，經由人在外在物理環境中的活動來看意義的生成，這樣的分析即可以連結到探問人的身體與家屋如何相互構成的取向，並且將此互相構成的關係更擴展到家屋以外更大的空間尺度上。

Ingold 與 Tilley 主要是經由人的身體在物理空間中活動而對物理空間上的物質特性所產生的感知經驗，來討論人們對於特定地方以及地方之間關係的意義理解。Tilley(2004)界定「地景」為「地方(places)之間被感知與體現的關係組(sets of relationships)」，Ingold(1993:155-156)的討論則提示出「地方」作為在地景中意義的著落點，是經由身體在空間中的經驗以及在不同地點之間移動的感知上的差異，所導致對「地方」與「地方」之間相對關係的理解而產生的；也就是說，人們經由在物理空間上不同地點上來回移動與實踐中的連結與比較而產生整體的地景認識，然後又經由這些由關聯性所構成的整體認識來理解作為整體之一部份的單一地方。在這篇論文的分析中，我會將位處物理空間中特定地點的「家屋」視作為是地景中具有特定意義的地方來看待，並且把當地人經由空間中不同部位的對比或連結所產生的對於周遭空間的認識稱作「地景」觀念，然後再經由這種地景觀念以及村落周遭空間中因為人的活動而具有特定意義的地方所總合起來的地景脈絡，來比較出「家屋」的意義以及相對於其他空間中物質形式的角色。也就是說，我將經由分析人們對於所居住生活的「家屋」以及家屋所處地景空間的實踐與理解，來探問當地人的社會關係與社群如何被形構與理解，再由此脈絡來勾勒作為此地普米族人主要社會實體的「家」經由物質形式所表徵的體制形式。


最後，「骨」的當地觀念也包括到作為身體構成的層面，在這方面的討論我們就可以參考自前述第一種談論 house 的方式所衍伸出來的，經由共享身體構成(substance)的實踐過程來談論關係構成的取向；而許多研究納日麼些的學者常將「骨」的概念以血緣或繼嗣的親屬概念來解釋(詹承緒等 2006；嚴汝嫻、宋兆麟 1983；Cai 2001；Shih 2010)，則經由對當地「骨」的觀念的理解，其實也正可以

與 Schneider 批評「親屬」概念以來對於「親屬」的重新討論相對話。

在 Schneider(1984)指出人類學的親屬分析隱含了經由生物性的生殖而產生的關係是社會關係最首要根本來源的文化預設以後，「親屬」範疇因其帶有的文化預設而被認為無法作為探究他者社會構成與文化理解的有效概念，學者也陸續提出修飾親屬概念的作法或是其他的概念框架，以延續討論「親屬」議題所涉及的人們如何理解與形構社會關係的議題。

日本學者清水昭俊(Shimizu 1991)就指出，雖然 Schneider 批評「親屬」概念帶有將生物性生殖關係視為首要的文化預設，但並不是其他文化就沒有對於生殖所產生關係的觀念，差別是在於生殖關係在不同文化所理解的社會關係當中具有不同的重要性。因此他提出將生育時的生殖關係與出生後被建構的社會關係分開來看待，利用親屬概念來探問特定文化將人由生物性存在轉化為社會性存在的建構過程，認為由此可比較不同文化當中生殖關係被看待與扮演的角色。這個談法仍設定「親屬」是關於生殖所產生的關係，但是不預設這種關係一定在社會關係與群體構成當中扮演首要角色。而 Rita Astuti(2009)也以相似的提問來看馬達加斯加 Vezo 人對關係的理解，她指出 Vezo 人確實也具有來自生殖的生物性關係的認識，並會明確將之與社會性關係區別開來，但是 Vezo 人在小孩成長過程中就會致力於抹消生物性關係在人身上導致的差異。Astuti 並且強調，我們正是必須認識到 Vezo 人也具有對生物性與社會性關係的區別，才能貼切地了解他們將養育過程施作構成的社會性關係看得比生殖性關係來得重要的觀念與實踐。


而 Carsten(1995, 1997, 2000)提出「relatedness」概念，則是希望取代具有生殖關係預設的「親屬(kinship)」一詞，來探問人與人關係被實現與感知的不同方式；她也曾提出可由「relatedness」來探問生物學(biology)在不同人群文化對關係的理解當中扮演的角色(Carsten 2000)，不過，相對於前一種做法針對的是生殖活動所產生的關係如何被理解，Carsten 討論關係構成的方式，則主要是由身體構成成分(body substance)如何共享的建構過程來談。成分(substance)的概念其實是來自



Schneider(1980)對美國文化的親屬觀念的分析，用來說明美國人經由彼此共享相同的自然成分(血)來理解屬於自然秩序的生殖活動所產生的不可改變、不可斷絕且非自願的親屬關係，相對於可自願選擇與改變的法律秩序所建立的關係。Carsten(1995, 1997)對於 Lankawi 人的分析則是將 substance 用來指當地人經由飲食、哺乳、性交、生殖等活動而在人之間流動並逐漸轉變的身體成分(substance)，並由這些促使身體成分共享的實踐，來說明人與人之間的關係是經由過程所塑造而可變的。Carsten (2004, 2011)認為經由探問不同人群所理解的身體成分如何共享的實踐，就提供一種過程式的方式來了解不同文化對於關係構成的理解與實踐形式，而不會將關係構成侷限在生殖的事件而預設了關係的不可變動；另一方面，她也提出可針對身體成分的物質特性所具有的象徵效力，來探討身體成分與關係形式的關聯。

不過，這一種經由身體成分在實踐過程中的轉變、流動來討論關係形成的取向，近年也受到學者的批評，指出這種對於關係的理解仍然是建立在經由生物學來理解人的身體的預設上，或是仍將社會關係經由構成身體的物質成分上的連結來理解，而這背後相關的即是認為人作為特定物種的生理構成與人的身體以外的環境世界互相隔絕，因而外在世界不會介入構成人的社會性的本體預設(Bamford & Leach 2009；Bamford 2009；Viveiros de Castro 2009)。

Eduardo Viveiros de Castro(2009)尤其經由 Amazonian 人也是經由身體(body)來理解人之間的關係，但他們對於身體的認識不是建立在人類普同的生物性之上的例子，來指出 Carsten 所提倡由過程來探討關係建構的取向，雖然看似沒有將關係的建立預設在生物或生理性之上，而將身體成分視為實踐過程建構的結果，但其實這種身體成分(substance)的觀念仍然是生物性的。相較之下，Amazonian 人認為全人類所共享的是心靈(soul)，身體則是人皆殊異的，並且是經由人的身體與其他入與非人的(身)體之間參與來往的過程才形構出來的特殊身體。在這種特殊身體的觀念中，人之間的關係就是經由身體的差異來理解的，而不是經由共享的身體成分來理解的；而這一種身體當然也不是生物學意義的身體。Viveiros de Castro 認為



Carsten 所提倡經由身體成分構成過程來討論關係的缺失，來自於將建立關係的因素都視為建構的，而拒絕承認任何「給定(given)」的成分；但 Viveiros de Castro 認為人類經驗當中一定有某面向必須是被預設為給定的，而人與人的關係就是經由已經被預設的(given)本體基礎以及經由實踐而建構的兩種關係的區分而產生出來的。因而當 Carsten 的作法沒有指出給定的層面時，其實只是把此種關係形式中預設的層面隱藏起來罷了。

由這些討論我們可以看到，相關的癥結其實在於生物性與社會性、生物與文化之間的區分。雖然在 Schneider 反省「親屬」概念具有生物性預設之下，似乎要去除預設才能作為理解其他文化形式的框架；但上述例子則呈現出，我們也不能預設當地人就不會區分生育繁衍事實所導致的關係與其他實踐過程所建立關係的差異，或是認為關係的構成不存在給定而無法變動的面向。我們應當探問的方式是，不同文化對於生物性繁衍的現象如何理解，以及關係建立所依據的給定不變的部分是甚麼。而這些討論也突顯出歐美分析概念具有的不適於跨文化分析的預設，不只是在於對生物性繁殖的看重，更是在於生物學式地理解人的身體構成以至將人與其他世界存在視為分離的觀念，而這後者才尤其是在分析他人群時必須屏除的預設。

在這些啟發之上，我在本論文探究當地「骨」的觀念時，將以 Viveiros de Castro 的提醒為基礎；也就是說，我不只將當地「骨」的概念視作關於人的身體內部構成來理解，而是經由當地人在哪些情境、如何述說這個範疇、與哪些實踐相關，由此整理歸結出「骨」的意義是甚麼，再來看這個意涵所呈現出人的身體與關係構成形式之間的連結。如此，我們就能夠將當地人埋放骨灰於特定地點的實踐也納入來理解「骨」的概念的意義與性質，並且看到人與所身處空間的關係在社會關係構成中亦有所作用。同時，我也會探問當地人理解關係的觀念中，被認為是給定不可改變的根本是甚麼，而其他的關係又如何在此基礎之上構成，以此來分析當地人理解關係構成的觀念形式。

在本論文的最後，我即會根據這些分析所理解到的永寧普米族人「根骨」觀念的意涵，反省人類學討論中以身體構成成分(substance)來討論親屬(kinship)議題的取向，並指出本論文經由 house 與地景概念來分析社會關係構成的取徑，即可以呼應近來經由本體基礎來討論 kinship 的取向，呈現出此地普米族人的「家」與「根骨」觀念，即提供了可由人與所處空間的互相構成來理解社會關係，而非建立在生物性的身體這一種特定形式的本體預設之上的例子。

第四節 田野過程與章節架構


田野地點的選擇

永寧鄉周遭的普米村落主要分布在山區，地勢較平坦的壩子與瀘沽湖周圍則以納日麼些的村落佔多數，但其中也有少數普米村落位於壩子與湖濱的邊緣，如圖中的八個村落；而正是這些村落的普米人家在約百年前開始有採行走婚的實踐，並且延續到今天。本論文研究的主要田野地點，即是最北側四個相鄰普米村落中的其中之一。



圖 一-1：永寧壩子與瀘沽湖周遭普米西番村落(編號 1-8)分布

[方塊為永寧鄉境內摩梭村落，圓圈為永寧鄉與木里縣的山區普米西番村落]




根據學者在 1960、1980 年代的記錄以及我於 2012 年起造訪永寧鄉而對鄉內七個普米村落的了解，其中嘎拉村(5)與落水村(7)都是普米人家與摩梭人家共同聚居的村落，村中普米人家與摩梭之間的來往最為密切，不只在當代仍盛行走婚的實踐，結婚的人家極少，較年輕一輩普米族人也已經愈來愈少使用普米語而多使用摩梭語。拉丁古村(6)雖然也毗鄰摩梭村落且相互通婚頻繁，但其獨立自成一村，而村中也有人仍堅持結婚而不走婚，當代村中人家走婚與結婚的例子都有，而普米語也仍是日常使用的主要語言。北端溫泉行政村內的四個普米村子(1-4)，則是壩子周圍地區中普米族人較為聚集之處，位在由山巒包圍的一個較為獨立封閉的河谷平壩上，鄰近的摩梭村落也較遠。這四個村在當代共有 104 戶人家約 716 人⁶⁵，每一村大約由二十多戶人家構成，相比於拉丁古村，這裡走婚的實踐更為普遍，只有少數人家採行結婚，更多的是同一家中走婚與結婚交雜。這四個普米村落的人家在日常生活全面使用普米語，與鄰近漢族、彝族、摩梭人來往時才使用漢語方言或摩梭語；相比之下，他們對於嘎啦、落水村中已經很少會說普米話的族人就有些不以為然。

溫泉的這四個村既是永寧普米族人當中採行走婚的轉變較為明顯的，又是鄰近地區普米族人最為聚集之處，我認為更能凸顯出普米族人在婚姻實踐上的改變並不是來自與摩梭通婚的個例或是融入摩梭社群的結果。而且溫泉的普米族人不只與同村或鄰近的普米、摩梭村落人家通婚，也與永寧壩子以南、以西的普米族人或是北方四川木里縣境內的普米藏族有所通婚來往，呈現出溫泉普米族人與其他地區普米西番之間的連結。⁶⁶在我 2012 進行預調的時候，了解到最南端的瓦都村(4)中人家在當代約有一半採行走婚、一半採行結婚，當時認為這可以更助於探討採行不同婚姻實踐人家的異同，因而選擇居住在瓦都作為主要田野地點；但在深

⁶⁵ 來自溫泉行政村村委會於 2012 年夏天要求各村組長調查的資料。

⁶⁶ 溫泉的四個普米村落因為彼此鄰近而通婚來往頻繁，周圍鄰近的人口以摩梭為主，而距離其他普米西番聚居的地區較遠，因而在某些節日與社會來往習俗上有彼此共享而可與其他地區普米西番村落區別之處；如當地出身的族人格榮品措與語言學者 Henriette Daudey (Gerong Pincuo & Daudey 2013) 就將溫泉普米定位為一個地區來闡述在此地普米族人所使用的禮儀演說辭，並指出溫泉普米族人所在的地區在連結雲南與四川南北兩側普米語使用人群以及來往兩地商業貿易路線的意義。



人進行田野工作後則得知，村中的變異其實來自於幾乎有一半的家戶是在二十世紀以來才分衍出來的，在婚姻實踐上的差異也不只是走婚與結婚，還包括有在走婚成為常規以後於二十世紀中葉後逐漸增多的同居形式，這些變異其實正可突顯出當地普米人家隨著百年前採行走婚之後的變遷。

田野研究進行過程

我對中國雲南普米族人的接觸始於 2011 年 7-8 月間於怒江州蘭坪縣河西鄉、通甸鎮以及玉龍縣魯甸鄉內十一個普米族聚居村落⁶⁷與寧蒗縣永寧鄉木底箐新村一戶人家的短暫造訪，以及在其中蘭坪縣河西鄉箐花行政村玉獅場村約十六天的調查。這些經驗讓我對於普米族人在不同地區的變異情形有大概的認識。本論文所依據的關於永寧普米族人與永寧當地社會的材料，則來自 2012 年 3 月以來的歷次田野工作。2012 年 3 月 28 日到 4 月 6 日間我到了永寧鄉的落水、拖七、比奇、瓦都、八株、達坡等村落進行預先調查，首次造訪溫泉的普米村落，並結識正從事本族文化與語言調查研究相關工作的當地普米族人格榮品措，經由其介紹而得知瓦都村中的變異性，後來歷次田野工作也都主要借宿在格榮品措的瓦都家中。2012 年 6 月 21 日到 7 月 12 日之間，我與格榮品措一同前往瓦都，參與當地五月五的節日活動，並遭遇到村中老人過世，觀察到一次喪事辦理的過程。本論文主要的田野工作則是在 2012 年 11 月 25 日到 12 月 21 日與 2012 年 12 月 29 日到 2013 年 2 月 18 日之間進行，這段時節正是一年農事結束後較閒暇的時期，也是修建房屋、辦法事等活動與殺年豬、過新年等節日進行的期間。而我在 2013 年 5 月 27 日到 6 月 15 日又再次前往瓦都補充田野資料，並再次參與了五月五的節日活動。進行田野工作在瓦都停留的時間總共近四個月。

在田野工作進行的過程中，我除了前往村中每一戶人家進行居住空間、人員構

⁶⁷ 這些村落分別是：河西鄉箐花村的玉獅場與青岩頭，大羊村的大古梅與陽山，三界村的東至岩與麥地坡，通甸鎮德勝村的羅古箐與稗子溝，以及魯甸鄉新主村新華組與紅岩組、杵峰村、魯甸村甸心四組。

成以及社會關係網絡的調查以外，主要是參與所借宿人家成員的活動，或是跟隨該家社會網絡來觀察村中事務、造訪其他人家。因而我對於當地實踐與理解的認識，最大部分即是來自格榮品措、格榮品措家中的長輩，以及與該家關係較親近人家的長輩。本論文所闡述的當地普米族人的做法與觀念，主要即來自 1950 年前後出生的這一個世代。⁶⁸

雖然當地生活中都使用普米語，但村中上年紀的老人也幾乎都能聽懂當地的漢語方言，只是講述時的流利程度就因人而異。我在 2012 年下半年開始向格榮品措學習普米語，在調查各戶人家基本社會關係的訪談主要就是經由普米語進行的，但是對其他層面的詢問、聊談則仍是以漢語進行。其中格榮品措的舅舅認識既廣、漢語表達亦流利細緻，我對於許多普米語觀念與規矩的釐清，就是來自格榮品措舅舅的說明。而格榮品措持續在進行與普米語研究相關的翻譯工作，因而更敏感於普米語詞意涵的準確性，本論文中對於許多普米語彙的翻譯也是受惠於格榮品措的解釋。⁶⁹

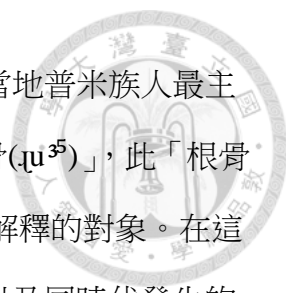
論文章節架構

在本章的第一節，我說明了關於永寧普米族人採行走婚的變遷對當地普米族人來說的意義，以及對於自身作為「普米」如何理解與維持，要放在此區域人群容許多樣婚姻的特性以及人群之間維持區別的機制這個脈絡下來探索。因此，在接下來的一章，我們就由永寧這個地方社會的脈絡開始切入。

第二章是以歷時性的書寫來介紹溫泉村普米族人歷經變遷後所處的在地社會現況。我會由永寧的土司統治、藏傳佛教信仰、近代政治經濟變遷的脈絡，來說明此地普米西番與納日麼些所共享的社會處境與兩人群之間的關係。然後我會介紹田野地村落的人群組成以及理解各種人群單位的名稱，其中以名字加上「bu⁵¹」

⁶⁸ 本文所討論材料所來自的主要幾位報導人的性別、年齡資料，我整理在附錄的表格中。


⁶⁹ 若有意義的扭曲、忽略或解釋得不夠精確，是我的問題與缺失。



為後綴所表徵的特定群體，就是我視作「家(house)」來理解的當地普米族人最主要的社會實體；而這些家又擁有另一個名字來表示自家的「根骨(ɲu⁵⁵)」，此「根骨(ɲu⁵⁵)」的意涵以及它與「家」體制的關係，也就是本論文試圖解釋的對象。在這一章裡，我會討論到溫泉普米族人開始採納走婚的實際過程，以及同時代發生的其他在地社會變遷，指出永寧普米族人開始採行走婚，其實應當看作永寧地區包括摩梭人在內的婚姻體制在十九世紀後半開始鬆弛的秩序變遷；而百年來村中隨之衍伸的家戶分衍的增多，以及當地人觀點將採行走婚的體制以「大家庭」來述說，即呈現出我們確實可經由家戶形式的變遷與「家」體制的關係來探討當地普米族人在採行不同婚姻形式的轉變。

接下來的三、四、五章即是經由當代實踐來探討永寧普米「家」體制與「根骨」觀念的意義與實現。我先在第三章與第四章分別討論當地人由哪些實踐而形構出對於家屋空間與家屋以外周遭物理空間的理解，以及在這些地方與地景空間中的實踐同時對參與群體所賦予的意涵，以呈現當地人對於地景與其中不同地方的認識，以及空間中不同物質形式與相關實踐在形構當地人群關係的角色。在此地景認識的脈絡之上，在第五章再由人在生命過程中與這些不同空間的互動關係，以及當地人理解人與「家」之間關係的概念，來討論當地普米「家」的體制是經由哪些實踐所實現，又由哪些物質形式所表徵，並且由這整個「家」延續的過程來說明「根骨」的意涵。

第三章是以作為居住空間的「家屋」為主軸，說明家屋空間格局與人們在其中的活動對於家屋整體與部分空間賦予的意義理解。除了家屋特定的格局以外，我也指出當地普米族人對於家屋空間的安排與理解是建立在理解外在地勢的方位觀念之上，因此人們指稱家屋的「teiq⁵⁵miŋ⁵⁵」即可視作位處地景脈絡中的特定形構成的地方來看。針對家屋所進行的儀式，則呈現出家屋的建築邊界賦予了居住其中的家戶單位的邊界，也形構了家屋以及家戶群體藏納財富且彼此對等皆為中心的意涵。



第四章所討論的空間延伸到家屋之外，說明人們理解地勢的潔淨觀念以及人們在家屋中敬祭的四周山水神靈，都是經由人們在村落周遭環境上的敬祭實踐所體現與確認；這些標示出神靈所在位置的儀式，一方面強調了人們身處在體現有這些神靈的環境之中，一方面也確認了守護影響著當地人禍福的力量是來自於人們身處的周遭地景之上。這些在不同地點上進行的各種儀式，也是村中各種人群單位被實現與理解的方式；我在此說明共同的神山體現了村落作為地緣社群的意涵，村中各家戶在家屋之外也各有燒香處而呈現其獨立與對等，同支的家在共同骨灰山的體現則具象了其穩固持久且鑲嵌在超越村落範圍的特定地域上的性質。

第五章的主題即是「家」體制與「根骨」的意涵。我在這一章會介紹人由家屋到骨灰山的生命過程、家戶被延續與分衍的規則，來說明「家」延續的體制；而前面章節闡述的家屋與骨灰山的意涵，也經由這些過程與實踐而連結為「家」兩個面向的體現：包括在家屋中關乎物質財富、經濟生產、生命繁衍的在世生活，以及體現在骨灰山中屏除形體、持久不朽、已然逝去卻也持續發生的過去與未來。我對於「根骨」概念的解釋，除了由當地人述說家戶之間、人與家之間關係的概念，來指出「根骨」即是當地人對於「家」的延續的表徵，也會從「家」經由人而延續的過程來說明，「根骨」意涵的核心即在於人與所處空間之間關係的累積。我在這一章裡也會說明，當地普米族人對於「根骨」的理解與「普米」身分是可以串聯起來的，因此維持特定「根骨」的「家」體制也就是確認與延續「普米」延續的機制。

在第六章的結論，我則會以這些章節所闡述的「家」體制與「根骨」概念實現的機制與特性，來分別回應我在這一章的提問：當地普米族人的「家」的體制是以甚麼物質現象所表徵，「家屋」與「骨」的觀念在「家」體制中扮演甚麼角色？何以當地普米族人可以允許不同婚姻形式的轉變，「家」的實現在採行「走婚」以來有何改變與持續？而此地普米族人又如何理解「普米」的身分，由過去延續到當代的在地人群彼此區別的秩序是甚麼？最後則提到本論文之限制。



第二章 永寧普米村落當代處境的歷史縱深

這一章將從歷史過程來介紹普米西番與納日麼些在永寧長期共處的關係，以提供我們了解此地普米村落當代婚姻實踐的背景。我將以「永寧」地區為單位，介紹中共將此地納入其當代國家體制以前，此地普米西番與納日麼些在歷經漢地王朝勢力、藏地宗教信仰等外來影響的背景，在兩人群共同構成的永寧社會當中有差異的關係。由此一方面呈現此地位於青藏高原邊緣山谷地帶的區域中，既夾處漢藏兩文明勢力之間，也充滿著當地多種土著人群勢力(普米、摩梭、納西、彝族)角力的特色；一方面也提供當地普米族人認為自身地位高於摩梭的歷史背景。然後，我會說明永寧地區十九世紀末以來的商貿興盛與二十世紀中葉以後政治權威與體制的變革，以呈現此地普米西番在近代繼續與納日麼些共同歷經的變遷，也由此介紹本研究田野地村落在此政治經濟脈絡下的當代處境。最後，我則以瓦都村為單位，由當地人對於過去源流與事件的記憶方式來說明瓦都的人群由來與構成，並且介紹近代永寧普米與瓦都村中婚姻實踐與家戶分衍的實際情形。我會結合當地人對採行走婚的理解與學者對於永寧普米族人採行走婚原因的討論，並對比同時代永寧摩梭人婚姻實踐的改變，提出我認為永寧普米族人婚姻制度的變遷應當如何理解的看法。

第一節 來自漢藏的影響與在地土著勢力的結合

在當代的行政區劃上，永寧鄉位於雲南省西北處與四川省的邊界上，處麗江市範圍內金沙江東岸的寧蒗彝族自治縣的最北端。永寧鄉西側的金沙江畔台地為同屬寧蒗縣的拉伯鄉，跨過金沙江再往西則是迪慶藏族自治州的香格里拉縣(原中甸縣)與同屬麗江市的玉龍納西族自治縣；永寧鄉東側與北側則毗鄰四川省涼山彝族



自治州，北面為木里藏族自治縣，東面則為鹽源縣。⁷⁰

當代永寧鄉的鄉政府以及鄉內最主要的街市位於川滇邊界上最寬廣的一座山間盆地——永寧壩子上。永寧壩子面積有 47.23 平方公里(寧蒗彝族自治縣志 1993:70)，是寧蒗縣境內第二大平壩、也是縣境北部最大的平壩。壩子內海拔約 2500-2700 米，四周環繞的高山在 3800-4500 米之間(宋恩常 1986；嚴汝嫻、宋兆麟 1983)。壩子四周匯入的水流屬雅礮江水系，由壩子東北方流入四川鹽源縣境內的谷地。壩子東側有斷層形成的瀘沽湖，西側則是分隔金沙江水系與雅礮江水系的山脈，山脈以西即是由北往南流向的金沙江峽谷(參見寧蒗彝族自治縣志 1993:77-80)。

「永寧」此地方之名稱，始於西元 1279 年時元朝將此地土酋歸附所設置的土官改稱「永寧州」，以及之後明清兩朝繼續授予土酋官職而延續到西元 1950 年間的永寧土司政權。「永寧」所指的地區範圍，在不同時代的政治脈絡中有大有小，但皆以永寧壩子為中心。當代永寧鄉的範圍皆屬 1950 年以前永寧土司的轄區，而當代拉伯鄉以及與永寧鄉南側毗連的翠玉傈僳族普米族鄉⁷¹、紅橋鄉部分區域，在 1950 年以前也隸屬於永寧土司。本文中的「永寧地區」指的即是以永寧壩子為中心的政治治理單位的範圍，1950 年以前指的是永寧土司政權，1950 年以後則指行政規劃上當代永寧鄉的範圍。

當代永寧鄉內居住有官方認定為摩梭人、漢族、彝族、普米族、納西族、壯族、藏族的多種人群，並以摩梭人人口最多。在永寧土司統治的時期，土司轄下主要土著居民是納日麼些與普米西番，其他的人群都是在土司統治後期才陸續遷入永寧。雖然從過去到現在，在永寧與永寧壩子的範圍都是以摩梭人的人口最多，過去永寧土司亦是納日麼些所擔任，但當代永寧普米族人仍流傳有認為「普米」的地位比摩梭人要高、跟土司一樣大的說法。這樣向我主張的報導人說明，因為以

⁷⁰ 以下述及少數民族州縣皆簡稱州縣名。各行政區劃位置可參見附圖。

⁷¹ 翠玉傈僳族普米族鄉以下簡稱翠玉鄉。



前土司統治的時候，永寧壩子上的奴婢都是摩梭、沒有普米，而且普米有權力可以反抗土司，摩梭不行；甚至還有人提及，最早永寧土司好像是普米，但後來不知道為什麼才變成摩梭。則中共統治此地以前的土司秩序，似乎仍是當地人藉以理解兩人群關係的依據。其實人們所記憶的土司統治末期的制度，一方面是由中央王朝勢力介入此地設置土官以來逐漸發展、穩固下來的，一方面也反映了自土司制度形成之始普米西番與納日麼些這兩群人即已共同居住在此地的長期關係。以下，我即試圖說明蒙古南征途經此地以來，永寧在地秩序與土司政權演變的情形，來呈現在漢地政權勢力進入多種土著人群居住的此地以來，兩人群在此地的關係的變遷和累積。我也由其中說明，可能是普米自身相對於摩梭較為勇武與互不相服的平等性格，促成了土司制度中對於兩人群的安排規範。

元征雲南與在地秩序的改變

對永寧一地政治秩序與歸屬的確切記載始自元代史書。⁷²在唐時，永寧所處的地域位於吐蕃、唐、南詔三方勢力的交界與相爭地帶之中，據方國瑜(2008a:37-42)對當時此區域的地名考釋，永寧所處的地區曾納入吐蕃勢力範圍之內⁷³。後來南詔從吐蕃手中奪得永寧以東、以西同有麼些分布的昆明與鐵橋城⁷⁴，大理取代南詔後則未能掌控此區。

西元 1253 年，忽必烈南征大理，率軍分三路進入雲南，忽必烈走中路，「至金沙江，乘革囊及筏以渡，摩娑蠻主迎降」⁷⁵。直到今天，永寧當地仍傳說忽必烈曾

⁷² 《元史·地理志》記：「永寧昔名樓頭賤，接吐蕃東徼，地名答藍」(轉引自周汝誠、郭大烈 2009:198)。方國瑜指出「賤」是依據土語稱州之音所記，如當今仍有許多稱為「甸」的地名。方國瑜(2008b:102)指出答藍是藏語對此地的稱呼，我的普米報導人也告知我藏語裡的永寧為「thα²²loŋ⁵1」，普米語為「liŋ⁵⁵」，納日摩梭語中為「li⁵⁵di²²」，洛克(Rock1999:247)則記當地納日麼些人稱永寧為「里堆」，自稱永寧人「里新」。

⁷³ 《舊唐書·吐蕃傳》載，建中四年(公元 783 年)唐與吐蕃會盟，劃定以大渡河為疆界，大渡河西南屬蕃界。(方國瑜 2008a:38)永寧所位處的雅礱江、金沙江流域即位於大渡河之西。

⁷⁴ 方國瑜考據昆明城應為今天之四川鹽源縣，鐵橋則位於雲南玉龍納西族自治縣巨甸鄉之北。(方國瑜 2008a:29-31)

⁷⁵ 《元史卷四·本紀》第四，世祖一。轉引自馮丁丁(2011:13)，明末濂等撰，中華書局標點本。



在壩子西側開基河畔稱作「日月和」的草坪地紮營⁷⁶，史書亦載永寧與麗江的麼些土酋於同年內附⁷⁷，學者一般即認為忽必烈是過道永寧，渡金沙江至麗江再南下大理。對永寧的確切記載也因此而在元代首次被納入漢文史書中。

一般認為，蒙古南征招降當地土著改變了原本此地人群各有領袖、互不統屬的秩序(方國瑜 2008a:58)。⁷⁸蒙古人接受土酋的歸附後，在當地設置土官⁷⁹，並將今天雲南蘭坪縣、維西縣、玉龍縣、寧蒗縣到四川鹽源縣的這一片連續地域納入有附屬關係的行政區劃當中⁸⁰，奠定了明清以來此地政區設置的基礎(楊麗娥 2002:20)。而雲南境內的普米西番，則普遍被認為是跟隨蒙古軍南征而遷入的⁸¹；有此記憶的普米族人並且認為是因族人忠誠勇武的性格，所以被蒙古招為前鋒一同南征，並被交付守邊的任務受封大片土地留居在雲南境內⁸²。

⁷⁶ 參自 Rock(1999:250)，和鐘華(2000b:337)。我在田野調查中則聽聞報導人講述木底箐的普米稱溫泉的四村普米所在河谷為「nwæ ʔ² diŋ⁵¹」，意為「兵的地方」，報導人說明可能忽必烈南征的時候軍隊曾駐紮在此處。

⁷⁷ 《元史·地理志》第四，麗江路永寧州條：「永寧昔名樓頭賤，接吐蕃東徼，地名答藍，麼些蠻祖泥月烏逐出吐蕃，逐居此賤。世屬大理，憲宗三年其三十一世孫和字內附。」通安州(今麗江市古城區)條：「通安州治，在麗江之東，雪山之下，昔名三賤，濮緬蠻所居，其後麼些蠻葉古乍奪而有之，世隸大理。憲宗三年，其二十三世孫麥良內附。中統四年以麥良為茶罕章管民官。」(轉引自周汝誠、郭大烈 2009:198)

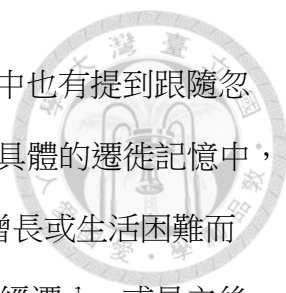
⁷⁸ 蒙古南征這一導致當地秩序轉變的重要事件，也一直留存在當地土司家族的記憶中。永寧與左所的麼些土司家族，都聲稱自身的祖先是來自於跟隨元軍南征的蒙古軍，甚至當代分布在四川境內的納日麼些就因土司的聲稱而被中國官方認定為「蒙族」。但是民族學者已由土司家族的語言、禮俗等釐清永寧與左所的土司並非來自北方的蒙古人，而是在元征大理以前就定居於此地許久的「麼些」，與麗江自稱「納西」的麼些同屬「納西族」的一個支系。(和志武 2008)

⁷⁹ 不過，我們並沒有這些土官在元代承襲的紀錄，而元廷對此地的控制也較為鬆散，史書可見幾例在地頭目犯上作亂與爭奪權勢的事件，中央王朝也沒有為了鞏固其所認可的地方權威而懲罰起事者；如永寧州有村落頭目擅自殺死渠津州吏目、奪取瀘瀘州同知刺牒，應承襲瀘瀘州知州職位的土目與其子被其弟所殺等事例。(楊麗娥 2002:21-22；亦參見郭大烈、和志武 1999:259-260)

⁸⁰ 如茶罕章管民官於至元二十二年(1285年)改為麗江路宣撫司，領有北勝府(今永勝縣境內)、順州(今永勝縣內)、瀘瀘州(今寧蒗縣南部)、永寧州(位於永寧壩)、通安州(位於麗江壩)、蘭州(今蘭坪縣)、寶山州(今玉龍縣北部)、巨津州(今玉龍縣巨甸鎮)、臨西縣(今維西縣)。(郭大烈、和志武 1999:253-255)

⁸¹ 在民族學者進行雲南民族識別的調查時，即聽聞「西番」傳說在忽必烈時由北方遷入寧蒗(方國瑜等 2009)；而玉龍縣與香格里拉縣(原中甸縣)內都有普米西番的墓碑上記載隨忽必烈渡江征戰而遷移此地的事蹟(普米族簡史 2009:14)；民族學者更是常引用清人余慶遠《維西聞見錄》的記述——「巴苴，又名西番，亦無姓氏。元世祖取滇，渡自其宗，隨從中流亡至此者，不知其為蒙古何部落也。」——來說明雲南的普米西番是忽必烈南征大理的時候隨元軍遷移到雲南境內的，包括尤中(2002)，何耀華(2002)，熊永翔(2011:48-49)，《普米族簡史》(2009:14)，馮丁丁(2011)等。

⁸² 我主要是在玉龍縣北部魯甸鄉與蘭坪縣河西鄉、通甸鎮的普米村落得到這些說法。這些地區的普米報導人也有提到，普米在這之後因為作為統治階層、勢力大或太過殘暴，而受到其他族反抗與追殺，因而再度遷徙；或是認同於元人而指出普米在八月十五不過節，因為這是天下殺普米的日子。



不過，對於永寧普米族人的情形，雖然在民族學者早期調查中也有提到跟隨忽必烈南征而來的說法⁸³，但是調查報告中所記載的普米族人群較具體的遷徙記憶中，並沒有看到跟隨元軍或被徵招去打仗的因素，而更多是因人口增長或生活困難而遷徙⁸⁴。則近代永寧境內的普米西番也有可能是在元軍南征之前已經遷入，或是之後才陸續進入此地區。而由永寧木底箐的普米族人稱溫泉的普米村所在河谷為「nwæ²² diŋ⁵ (兵的地方)」是出自元軍南征時的士兵曾駐紮在此處，我們可以推論在蒙古南征以前應當已經有普米西番在永寧附近活動、居住，而以地名留下對此歷史事件的記憶。

其實，一直到近代都還有普米族人於滇川兩側間遷徙⁸⁵，當代分布在某地點的人群不見得是在過去某個時間點遷徙到這個區域之後就一直固定到現在。尤其今天的永寧、拉伯鄉是雲南境內普米族人的分布地與四川最相毗鄰之處⁸⁶，由當地人記憶的遷徙過程看到的情況更像是有許多較小的人群在不同時間點來來去去，遷來又離開⁸⁷。應當是在特定政治體制的限制下，才使人群的分布愈趨穩定；而人們在一地定居之後，又仍不時有小部分人群離開或遷入。

無論如何，我們雖然並不清楚元代永寧的土官任職與其統屬當地人群的情形，但我們可以推知，在中央王朝於此地認可土官權威之前，納日麼些與普米西番應當已是永寧周遭但互不相屬的土著居民。而納日麼些與普米西番作為永寧在地社

熊永翔也提到在雲南的普米族普遍不過八月十五的情形(2011:20)。我在溫泉普米村則聽報導人說在八月十五那天麗江的納西使計殺普米，才使普米人口變少。

⁸³ 王承權、詹承緒在當時忠實鄉的調查報告中寫道：「據傳說，普米族最早的祖先是隨元世祖忽必烈南征而來，住在永寧周圍的山區，在納西族的土司制度建立後，成為封建土司的百姓，承受著各種負擔。」(王承權、詹承緒 2009:3)

⁸⁴ 參見王樹五(1990:135-137)於1963年在今天拉伯鄉托甸村調查所記錄到普米的熊(控)、郭(鐘)、何(資)三姓人群遷到托甸與永寧其他地方的過程，以及周裕棟(2009a:364)在今天永寧鄉木底箐村所記錄到曹姓人群遷徙與定居的過程。

⁸⁵ 瓦都村中就是兩戶是二十世紀初期從木里境內遷出的普米西番的後代，而永寧壩子中八株村的普米族人也是二十世紀初期從四川辣子溝遷來的(嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:124)。

⁸⁶ 寧蒗縣北部一帶的普米族人在當代也仍與四川境內的普米藏族有相互通婚與親戚的走訪，這是此地普米人群不同於雲南境內其他地區之普米之處。

⁸⁷ 在今拉伯鄉江邊的拉卡西村一帶傳說摩梭在此定居之前有普米住過並修建了橋，但當前居住在鄰近的普米族人並沒有曾在江邊居住的傳說，應是最早居住的普米早已遷到別處去了。(周裕棟 2009b:397)木底箐的曹姓普米族人則傳說過去四處遷徙，到過金沙江畔等許多地方，是到了土司牙馬阿(後文還會討論)招收百姓的時候才定居下來。(周裕棟 2009a:364)

會主要人口的情形即由土官設置以前一直延續到二十世紀初期。



逐漸鞏固的土司制度所反映的兩人群關係

在已有文獻中可追溯的永寧第一任土官是明初洪武十五年(1382年)任職的卜都各吉。雖然民族學者依據二十世紀初期永寧土司家的語言、禮俗確認永寧土司為納日麼些，而志書中所收錄土司家傳記的歷代土司世系⁸⁸也可上溯至卜都各吉。不過，據明代成書而於清乾隆時收錄到四庫全書中的《土官底簿》「永寧府知府」條目的記載：「卜都各吉，瀾滄衛西番人，先係本州土官。」(不著撰人 明)這就使得對於永寧土官最初的族屬一直有兩種看法：一是由永寧土司家祭師背誦之系譜與志書記載土官世系之連續由父子或兄弟相襲，而認定卜都各吉為摩梭，並認為史書中對卜都各吉為西番的記載有誤(寧蒗彝族自治縣志 1993:656)⁸⁹；一是認為最初永寧土官為普米西番，後來才因某些原因而轉為摩梭擔任。

我認為，由既有的文獻與田野材料都無法完全確認永寧土司是否曾為普米西番、或是自始即是納日麼些。但是對於明代永寧土司的相關記載以及學者們用來支持土司曾為普米西番的相關訊息，其實呈現出即使由某一部份人擔任土司，此地人群之間也並非完全是誰臣服於誰的關係；在地的納日麼些與普米西番可能勢力相當而曾經互相爭鬥，但即使由一部分人群擔任土司的秩序由來自中原王朝的權威固定下來，土司的權力仍需與其他在地人群建立一種受到認可與制約的合作關係。而由納日麼些擔任土司、普米西番作為百姓但有權力反抗土司的安排，即可能來自普米西番原本在此的有較大勢力、具較強悍的勇武性格，或是普米西番社會關係的平等特性。

在認為永寧土司最初為普米西番的看法中，一說是本族出現爭權的糾紛而推舉

⁸⁸ 來自《永北直隸廳志》所收錄十九世紀末期永寧土司阿恒芳與阿應瑞在襲職前呈報官府的各代承襲圖譜(兩人各在 1879 年與 1894 年襲土司職位)。(參自施傳剛 2009:31；雲南省編輯組 2009a:104-110)

⁸⁹ 以納西族或納日人為主體來書寫歷史的學者則大多略去對「卜都各吉，瀾滄衛西番人」這一記載的討論，而直接將永寧土司認定為納西族或納日人(如郭大烈、和志武 1999；楊麗娥 2002)。



摩梭繼任(寧蒗彝族自治州縣志 1993:656)，一說是土司家缺嗣而招贅納日頭人使血統轉變(普米族簡史 2009:86-87)，一說是麼些土司為西番後代、西番土司因長期娶摩梭女子而使血統轉變(Shih 2001；施傳剛 2008:31-39)。

其中施傳剛(2008:31-39；Shih 2001)的討論相對較細緻。在史料上，他指出明代史書中對於「西番」與「麼些」一直有明確區分，並認為《土官底簿》的記載可信⁹⁰。針對西番本身，他指出一方面永寧四周皆有西番分布，一方面西番傳說其祖先跟隨忽必烈而南遷，則就如近代永寧土司所聲稱，其祖先很可能確實是蒙古軍官，而此軍官實為元軍徵招的西番。更重要的是，施傳剛提出普米西番與摩梭之間的關係來支持其論點，包括：當地普米西番與摩梭在文化上的相近，西番具有以「散羊毛疙瘩」的形式⁹¹召集眾人反對土司的權利，而摩梭只能響應不能起事，以及周汝誠(2009)於 1936 年造訪永寧時所記錄到，因為西番曾有功於此地，在土司過世時西番可前來興師問罪、新土司需禮敬賠罪的禮俗⁹²。

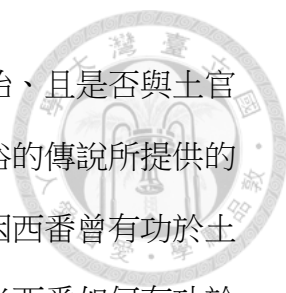
施傳剛根據自身對摩梭的調查，指出周汝誠(2009)所記載的儀式與摩梭人在婚娶妻子過世時娘家人前來大鬧質問的 *sike* 儀式相似，他並認為兩個儀式中對喪家的騷擾都「象徵著一個群體關心其遷出成員的福祉」(施傳剛 2008:36)，由此推論摩梭土司其實是普米西番的後代，所以土司過世時才会有此儀禮；但因為西番吐司在摩梭地區生活已久、摩梭女性為其繁衍後代，才使血統完全變成摩梭。

但我認為施傳剛的推論有幾個問題。首先，我們並不能夠知曉「散羊毛疙瘩」

⁹⁰ 施傳剛說明《土官底簿》是由乾隆時《四庫全書》的編纂者所收錄的，當時編者觀此書繕寫形式內容認為可徵。(2008:31-32)

⁹¹ 當西番百姓認為土司、官人的統治踰矩時，可以向各村寨散發繫上羊毛繩結成的疙瘩與雞毛、木炭等物的木板，通知百姓何時集結，聚眾前往所反對的官人家中抄收家產、宰殺牲畜，而官人只能認錯道歉，不能違抗。(參見周裕棟 1990:210；王樹五 1990:169-171；王承權、詹承緒 2009:39-40；嚴汝嫻、劉曉漢 2009a:97-98) 當代瓦都村中老人仍記得此規矩與近代幾次事件。此種反對方式在當地普米話稱作「*se²² ɿei³⁵ tɔŋ⁵⁵ tʰæ²²*」或「*mɛ²² zi⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ ɿu²² dɔŋ⁵⁵ tʰæ⁵¹*」，*mɛ²² zi⁵⁵*、*ɿu²² dɔŋ⁵⁵*分別指火炭、雞毛。在左所土司的西番百姓也有此權利(嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢 2009:155)。

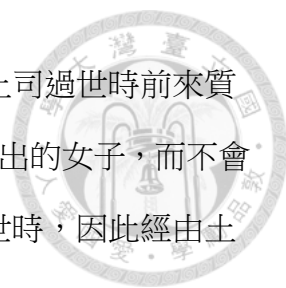
⁹² 「他們的祖先曾有功於永寧土知府。新土司承襲時，他們披帶牛皮甲，各執槍刀劍戟，進土司衙門，質詢老土司如何得病、如何致死。新土司以及眷屬齊跪於西番族之部眾前，哭訴自己罪孽深重，禍延及先君，請我兄弟恕罪恕罪！」隨後西番部眾踞公庭上傳土司眷屬公審，新土司陳訴老土司得病治療無效之情形，如何裝殮、開喪、祭葬等事，並請勘布、舍日向西番為證。西番才勸慰新土司並送上奠儀，新土司則備酒食大宴西番。(周汝誠 2009:162)



與土司去世時普米西番會前往興師問罪的習俗是從甚麼時候開始、且是否與土官制度的建立一同產生；甚至學者所記錄到當地人對於這兩種習俗的傳說所提供的解釋，都與土司最初是否為普米西番無關，如周汝誠即記錄是因西番曾有功於土司，所以在土司死時前來質問，學者更詳細記錄到當地流傳普米西番如何有功於納日土司的故事傳說⁹³。其次，根據我在接下來的章節將要闡述的對於普米「家」的了解，家是再製與區別族屬身分的單位，標示自家身分的「根骨」更是可經由死後骨灰埋放與祖先名譜來定位的重要記憶，這些身分的延續並不會因婚姻而改變；如果土司本來是普米西番人家，應當更不可能丟失對自家「根骨」的認知，也不可能因為娶進摩梭女子就轉變為摩梭人家。

另一方面，當地普米族人在嫁出的女兒過世時，娘家也有前往夫家質問的規矩，稱作 $si^{55}khi^{55}$ 。如果我們以此儀禮為原型來理解土司承襲時普米前來興師問罪的慣例，也不太可能是因為身為普米西番的土司家祖先娶了摩梭女子。因為進行 $si^{55}khi^{55}$ 的對象是有婚姻關係的不同人家，且是當家中有成員給出到另一家之後才會進行的儀式，由給出成員的一家前往娶入成員的一家興師問罪；那麼若普米土司娶了摩梭女子，應當是摩梭家擁有前往土司家質問的權利。如果我們認為普米西番可在土司去世時質問的慣例反映著普米西番對土司家的人員貢獻，那更可能的是西番土司家的成員曾入贅或出嫁於摩梭家，而使該家後代可繼承土官職位；或是摩梭土司家曾娶入或招贅普米西番家成員，而與土司職位的傳承無關。喇明清(2012)就提出周汝誠記錄到的 $si^{55}khi^{55}$ 儀式可能是來自永寧土司在十九世紀末曾

⁹³ 「散羊毛疙瘩」的由來是：一次永寧土司派麼些、西番部眾出兵隨中央王朝軍隊出征，但待遇低下、傷亡眾多而引起士兵憤怒，其時又正值官方來永寧苛徵，有個西番百姓便用羊毛繩結了三個疙瘩，附上雞毛木炭木刻秘密傳給各村百姓，相約三天內到指定地點反抗土司。此次成功後便形成慣例：當官人辦事不合古規，百姓便可散羊毛疙瘩反對。(王樹五 1990:169; 王承權、詹承緒 2009:39) 土司過世時普米西番會興師問罪的慣例則與搓皮·尼瑪加澤的故事相關(參見王樹五 1990:136; 寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993:223; 王承權、詹承緒 2009:119-121; 嚴汝嫻、劉曉漢 2009c: 277-278)。學者從摩梭人與普米族人口中都記錄到普米西番搓皮·尼瑪加澤曾為土司牙馬阿立下功勞的故事，不同版本的故事中尼瑪加澤立功的方式不盡相同，有的是說尼瑪加澤出計使土司牙馬阿逃過追殺，有的說尼瑪加澤提議並陪同土司牙馬阿前往京城告狀，較為不同的版本則是說尼瑪加澤是土司牙馬阿的妻子，而尼瑪加澤娘家的西番人幫助土司牙馬阿逃難並使他可繼續擔任土司(王承權、詹承緒 2009:121)。有些說故事的人還進一步說明，因此搓皮·尼瑪加澤所屬之普米家族可在土司過世時前來質問(王承權、詹承緒 2009:121; 寧蒗彝族自治縣志 1993:223)。



娶普米西番的搓皮家女子為妻，所以才有搓皮家普米族人可在土司過世時前來質問的禮儀；不過我所了解到普米族人的 $si^{55}khi^{55}$ 儀式只是針對嫁出的女子，而不會擴及其後代，學者記錄到普米西番前來質問的場合卻是土司過世時，因此經由土司家曾娶西番家女子也不能全然解釋。⁹⁴

我認為，普米西番可在土司過世時前來質問，確實是經由婚姻關係中的 $si^{55}khi^{55}$ 儀式為模型，但是其所表達的是，普米西番與納日麼些這兩種不同人群之間的關係被經由婚姻關係中不同人家之間的關係來理解與安排。但這兩群人建立關係的原因不必然是出於婚姻，而可能是如當地所傳說普米西番曾解救摩梭土司並助其鞏固權位的關係。其實，毗鄰永寧的左所納日麼些土司也與其轄下的普米西番有著相似的關係，而由左所的情形來看，納日麼些土司與普米西番之間更可能是種合作的關係，突顯出麼些土司是倚賴與周圍普米西番的協商以鞏固其權位。

在二十世紀中期所記錄到的永寧土司制度中，土司統管的人口可分成三種世襲等級：土司家與由土司家分衍出來貴族（「斯沛」），擁有可耕種自給糧食的世襲土地並向土司繳交糧食稅賦的百姓（「責卡」），以及由貴族所擁有的奴婢（「俄」）。其中百姓依居住地區又分為內、外兩種，居住在永寧壩子範圍的「內責卡」必須為土司耕種公有土地，外圍地區的「外責卡」則無勞役⁹⁵，所受限制也較少⁹⁶，並可以響應普米西番發起的「散羊毛疙瘩」反對官人。永寧土司治下的普米西番即全部屬於外責卡，並且在土司官人行事不合規矩、辦事不公正時，可以「散羊毛疙瘩」召集同為外責卡的普米西番、納日麼些眾人到所反對的官人家中鬧事。

⁹⁴ 《普米族簡史》（普米族簡史 2009；嚴汝嫻、王樹五 1988）的作者認為可能是西番土司家絕嗣而過繼摩梭男子，據我在此研究的了解，如果普米人家沒有後代，人們傾向於從家中前幾代兄弟姊妹的後代來繼承，這個範圍內應當是普米，除非在前幾代中有人與摩梭家通婚，因而有後代在摩梭家，找來繼承家的才會是摩梭。但我並不認為如此原本的家的根骨與習俗傳承就都會轉變為摩梭；目前並沒有聽聞到類似的曾為普米家轉變為摩梭家的實例。

⁹⁵ 僅有溫泉普米所屬的阿札魯布區域的外責卡，每年有兩三天必須幫土司犁地；這本來是一次臨時的幫忙，後來固定變成常規。（嚴汝嫻、劉曉漢 2009a:94；2009b:150）

⁹⁶ 嚴汝嫻、劉曉漢（2009b:150）提及內責卡不能自由遷徙，不能穿金邊衣服，婦女不能穿藍、灰等有顏色的裙子，只能穿白裙。

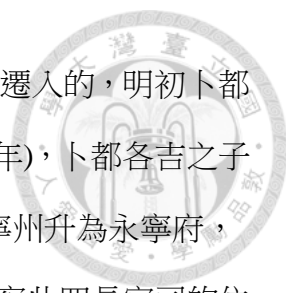
四川左所土司⁹⁷治下的普米西番與永寧相同處包括：普米西番居住在地勢較高的外圍山區，皆屬於只需繳納實物而不需服勞役的外百姓；即使家戶絕嗣，土司也不會將其產業沒收⁹⁸，並且可以散羊毛疙瘩反對踰矩官人。左所的新任土司襲位時的禮俗，則是由西番代表前來告誡土司其官職是百姓所買來的，土司辦事需公道，否則就散羊毛疙瘩反對。對此，當地流傳普米西番為土著、納日麼些則是後來遷入，並且是由普米西番請來擔任土司以仲裁內部糾紛的說法；相應的是當地有「官不大百姓不小」、「先有百姓後有官」的俗語，表示西番百姓對於土司具有的權力。(嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢 2009:151-155)

這些禮俗都在強調摩梭土司統治的合法性與穩固基礎來自西番的認可與支持，散羊毛疙瘩的慣例則是普米西番以眾人之力約束摩梭土官權力的方式；此即呈現出，即使摩梭取得由外界更大勢力賦予的土官權威，其實某程度仍妥協於在地原有勢力的牽制並仰賴在地勢力的認可為其穩固的基礎。另一方面，為何左所的普米西番要找摩梭來仲裁糾紛，當地的解釋是普米西番之間彼此一樣大，「誰也不服從誰管，出了甚麼事，就械鬥打冤家，無人仲裁」(嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢 2009:151)，並有「普米沒有官、雞蛋沒有大小(t^hɔŋ⁵⁵ mɔ⁵⁵ bɔŋ⁵⁵ mɛ²²-ci³⁵, ɿɛ²²gu⁵⁵ ɛje⁵¹ nɔŋ³⁵ k^ha³⁵tse⁵⁵ mɛ²²-ci³⁵)」⁹⁹這樣的諺語表示彼此的平等。則這種彼此認為平等、互不相服的特性，其實就也可以支持永寧的普米西番傳說土司是因本族中爭權奪利才轉由納日麼些擔任的說法(寧蒗彝族自治縣志 1993:656)。

⁹⁷ 左所土司的建置始於明初建昌衛指揮使月魯帖木兒叛亂，元末設置的柏興府(今四川鹽源縣)土官賈哈刺(為麼些納日人)先是率軍攻擊後卻隨之反叛，其弟刺兀不從而於洪武二十五年(1392年)歸順明廷，遣其子喇馬非進京入貢，明廷授其為打沖河守御中左千戶所副千戶，洪武三十五年(1402年)改為鹽井衛中左所千戶(楊麗娥 2002:31-32)；歸順清廷後授為千戶(楊麗娥 2002:47)，勢力一直維持到二十世紀初期(楊麗娥 2002:83-84)。楊麗娥(2002:32)認為《讀史方輿紀要》與《天下郡國利病書》將刺兀誤記為刺他，但我在田野地了解到永寧普米到今天仍稱左所土司之境為「la²²t^ha²²diŋ⁵¹」，即「la²²t^ha²²的地方」之意，則首任左所土司為刺他應無誤。

⁹⁸ 參見詹承緒(2009:340)；嚴汝嫻、劉曉漢(2009a:89)；嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢(2009:147-148, 151-156)。比較學者在永寧與左所兩地的調查報告，似乎左所普米西番保有的權利地位概括來說比永寧的普米西番要好。在永寧可看到記錄到有普米村落需出勞力為土司幫忙、絕嗣的家產被沒收(嚴汝嫻、劉曉漢 2009c:252)、因犯罪或逃婚而成為奴婢的個別例子(王承權、詹承緒 2009:55；周裕棟 1990:211)。另外就是正文中提到的左所普米流傳有「先有百姓、後有官」、「官不大、百姓不小」等俗語，且在新任土司承襲時扮演特殊儀式角色。(嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢 2009:151-156)

⁹⁹ 這一句諺語在嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢(2009:151)也有記載，普米語的原句是來自報導人的轉告。



相對於左所土司境內傳說普米西番為土著、納日麼些是後來遷入的，明初卜都各吉時代對永寧的記載亦呈現四周多為西番。明永樂四年(1405年)，卜都各吉之子各吉八合率永寧北面四處地方的西番首領進京朝見，朝廷將永寧州升為永寧府，並立此四人為長官司，由永寧所轄¹⁰⁰。方國瑜(2008b:102-104)考察此四長官司的位置，應在今天永寧以北的香格里拉縣與四川木里縣境內。由此可知永寧在明代時的轄地比近代大許多，且包括有很大部分的西番居住地¹⁰¹；相比今天普米西番在永寧四周的分布，永寧壩子南側的木底箐以及再往南今天紅橋、翠玉鄉境內，以及永寧壩子西側金沙江河谷往北延伸到木里境內沖天河兩側的山區，都是普米西番村落散布之處，尤其今天木里境內仍是普米西番聚居之地，且人口比寧蒗境內還要密集。而除了當代普米西番居住的區域，永寧境內也有些摩梭居地傳說曾有普米居住過、地名來自普米語。這些也都使人推測，在較早時期永寧與左所一帶的普米西番的勢力可能與納日摩梭相去不遠、且各自互不統屬，則此關係即是在中原王朝在當地認可單一權威之後才產生轉變。

而史書中記載卜都各吉接下來的幾任土官被殺害與驅逐的動盪，則呈現當時此的人群之間互相爭鬥、政治權威並不穩固的情形。《明史》、《滇志》、《土官底簿》等史料與清代永寧土司承襲時提供的宗枝圖譜，都記載到承襲父職的第二任土官各吉八合及其子第三任土官卜撒被左所第二任土官刺馬非殺害的事件¹⁰²，《明史》

¹⁰⁰ 《明太祖實錄》卷五十三：「永樂四年夏四月甲戌，設刺次和、瓦魯之、革甸、香羅(甸)四長官司，隸雲南永寧衛，以土酋張首為刺次和長官，阿直(他本作『苴』)為瓦魯之長官，阿措為革甸長官，八非為香羅長官，各給印章，並賜官服、銀帶、彩幣，時首等來朝貢馬，故有是命。癸未，升永寧州為永寧府，仍隸雲南布政使司，命土官知州各吉八合為知府，蓋嘉其能修職貢也。戊子，遣永寧府土官知府各吉八合等齎敕往大西番撫諭其土酋人等。」(轉引自楊麗娥 2002:27-28)《土官底簿》：「寧番巡檢司巡檢張名，充永寧府把事，永樂三年西平侯差作通事，招諭到西番，刺次和等甸寨頭目張首南罕思八等同赴京朝見。」(不著撰人 明；參自方國瑜 2008b:103)〈永寧土知府承襲宗枝圖譜〉：「二世祖各吉八合襲替父職...永樂三年內率領香羅、革甸、瓦魯之、喇次和等四處西番伙頭板必他、布郎、卜吉分、阿只苴等，於本年十二月內赴京朝見，永樂四年...升永寧州為永寧府...部屬香羅、革甸、瓦魯之，刺次和等地方，立為四長官司」(引自雲南省編輯組 2009c:105)。

¹⁰¹ 洛克(Rock 1999:246-247)也記錄到永寧土司家族仍記憶古時永寧管轄地域更大，北方木里境內的土地是永寧土司贈送給一位來到永寧弘傳黃教的活佛的，成為後來的木里王國。木里王國的統治者即說普米語的人群，今日四川木里藏族自治縣境內也仍以普米藏族的人口比例最多，永寧鄉西北延伸的沖天河流域範圍都是普米藏族的聚居地。

¹⁰² 參見周汝誠、郭大烈(2009:218)，楊麗娥(2002:37)，許鴻寶、王恒杰編(2009:151)，雲南省編輯組(2009c:105)。

更記載此事是永寧當地人與左所土官勾結所為¹⁰³，後來上級命卜撒之弟南八承襲土官，但又被驅趕而使永寧數寨被霸占¹⁰⁴。隨後史書中僅可知朝廷曾派官撫諭，永寧土官請求設置流官節制，而後來南八之子阿苴襲位，此後才不再看到這樣的動盪¹⁰⁵。則在地權位的穩固，似乎也是因外來勢力介入才得以確保。

我們比對不同語言所留存的兩套永寧土司世系對於阿苴以前世系的紀錄，其中其實呈現出永寧土司職位可能曾經被不同人家所掌握替換的端倪。學者後來訪問永寧土司家祭師所記錄到摩梭語名字的口傳土司世系，與志書中收錄漢文記載土司世系的代數完全可以對應(施傳剛 2008:61-63；王承權、詹承緒 2009)¹⁰⁶。另一方面，永寧土司家流傳有曾赴京朝見但回答不出姓氏為何，因而得到「阿」姓的傳說¹⁰⁷，而漢文史料¹⁰⁸中紀錄的各任土官名字，在第五任土官阿苴之後，都以「阿」字為首。雖然我們在阿苴這一代沒有看到任何永寧土司進京的記載，但可以推論阿苴之後的土官名字或許就是以「阿」為姓的漢文姓名，在阿苴以前漢文史料所記的土官名稱——卜都各吉、各吉八合、卜撒、南八——則較可能是對土語的音譯。不過，在摩梭土司家祭師口傳的土官世系在阿苴以前的幾代則另有名字，而非「卜都各吉、各吉八合、卜撒、南八」。則漢文史料中在阿苴以前的土官名字與口傳世系中的不同土語名字，所指的可能就是不同的人物，而祭師口傳世系的麼些家是在阿苴這一代才開始承襲土司職位。如果初始的土官確實為普米西番而其承繼曾經發生轉變，我認為最可能就是在南八到阿苴這一代；或許原本土司家沒有後人、

¹⁰³ 《明史·雲南土司傳》卷三一三：「宣德四年，永寧蠻寨矢不刺非糾四川鹽井衛土官馬刺非，殺各吉八合，官軍撫定之。命卜撒襲知府，復為矢不刺非所殺。已命卜撒之弟南八襲，馬刺非又據永寧節卜上下三村，逐南八，大掠夜白、尖住、促卜瓦諸寨。事聞，帝命都督同知沐昂勒兵諭以禍福，並遣徼四川行都司下鹽井衛諭馬刺非還所據村寨。」(轉引自許鴻寶、王恒杰編 2009:145)

¹⁰⁴ 天啟年間的《滇志》記載「卜撒妻訴於鎮守，三司逮刺馬非副京，道卒。因疆理其地，以卜撒弟南八嗣其職。」(轉引自許鴻寶、王恒杰編 2009:151)

¹⁰⁵ 見於《明史·雲南土司傳》卷三一三、天啟《滇志》、〈永寧土知府承襲宗枝圖譜(甲)〉、《土官底簿》。參考自許鴻寶、王恒杰編(2009:145、151)，雲南省編輯組(2009c:105)。

¹⁰⁶ 參見附錄。

¹⁰⁷ 不同版本的傳說中得到「阿」姓的年代有很大差異：有的說在明代永樂年間(Rock1999:246)；有的說在清代乾隆年間(周汝誠 2009:191)；有的沒有提到確切年代，但說是永寧土司仍據有金沙江南岸的刺寶、木里境內的鼠羅地方，並曾與麗江土司爭戰的時代(李霖燦 1984:249-250)。

¹⁰⁸ 包括《土官底簿》與前述收錄在《永北直隸廳志》的兩篇〈永寧土知府承襲宗枝圖譜〉。



或是後人不願擔任土官，或者有摩梭人家爭取、搶奪或被擁戴為土官，而發生了土官職位由「另一家」的後人來擔任的轉換，才使土官的族屬隨之由西番轉換為納日麼些。

其實，不論最初的永寧土官是普米西番或納日麼些，我們對明代時期麼些人群內部或納日麼些與普米西番之間是否互相統屬以及彼此的權利義務都並不清楚。我們由永寧土司在明初數次被殺與驅趕的事蹟所了解到的是，當時政治權威可能並未穩固與集中，外在勢力對地方權威的認可尚未能維持在地秩序的穩固，因而在地的各方勢力仍互相爭奪此權威。而即使由可知史料來看，永寧土司的繼替在阿苴之後不再有紛擾，此後永寧與相鄰麼些土司之間仍有許多爭端。先是麗江木氏土司將其勢力往東擴展，和永寧土司一同與四川左所等麼些土司持續互相侵略，到嘉慶十五年(1535年)明廷令雲南、四川兩省官員調停之後，永寧土司又與麗江土司互爭鼠羅地方¹⁰⁹的村寨，麗江土司甚至曾攻進永寧俘虜永寧土司。(楊麗娥 2002:38-41；郭大烈、和志武 1999:296-300)

則不論此地土司職位是否真的是由普米西番買來交由納日麼些擔任，或是曾由普米西番擔任但是因爭鬥而移交納日麼些或受納日麼些奪取，還是一開始本來就是由納日麼些擔任土官，我認為或許正是出於普米西番看重平等與偏好武力處理紛爭的特性，使得永寧與左所的普米西番與納日麼些土司之間的關係是以上述這些形式來安排，並使普米西番也將納日麼些土司看待為與自己對等而非高於自身。呼應於前面提到普米西番曾受蒙古徵招為士兵，在土司統治時期亦有永寧納日麼些尋求普米西番協助抵禦左所土司入侵的事例(周裕棟 2009a:364)，甚至直到當代，普米族人在永寧各族人之間仍有著與人爭執時打架厲害又團結、少招惹為好的印象。則普米西番具有的武勇性格，以及普米西番比納日麼些更早或同時就散布居住在此地四周的土著勢力，可能就是納日麼些土司與普米西番合作或妥協的原因，亦是我們由土司與普米西番之間的禮俗慣例所可看到的普米西番的人群特性。

¹⁰⁹ 約為今四川木里縣境內水洛鄉一帶(郭大烈、和志武 1999:296-298)。



漢地王朝勢力對土司權威的更加鞏固

到清代以後，我們才沒有再看到麗江土司與東部的永寧或左所土司相爭的紀錄(楊麗娥 2002:38-41)，而清代對土官繼承的規定以及要求土官負擔的義務也比明朝時更加增多；相應的，當地人傳說土司統治中對於納日麼些的等級區分、百姓的勞役負擔等階序分化的制度，也是由歸順清廷的首任土司所開始建立的。由此即呈現出，正是隨著中央王朝勢力對此地介入增加，而促使在地秩序更加的形式化與階序化。而我在本章第三節會說明到永寧婚姻規矩在十九世紀末期開始受到打破，其實也正是來自於等級化的制度中所鞏固的權位。

清廷要求每一任土官承襲時都必須上繳先前領有的號紙再領取新號紙，且對土司族人承襲職位的次序有所規定，領取號紙時也需附上本族的世系宗圖(楊麗娥 2002:51-52)¹¹⁰；也就是說，每一任土官的權威都必須再次受到中央朝廷權威的確認與許可。另外，清廷也規定土司必須對朝廷上繳貢物與折成銀兩的稅賦(楊麗娥 2002:52)。在此之前永寧地區並沒有上繳稅銀的紀錄(周裕棟、詹承緒 2009: 216)，這個轉變也留在當地人的記憶中，傳說土司「牙馬阿」的時代開始必須向土司繳納錢糧。而學者比對祭師口傳的土司世系與漢文史料紀錄的世系，牙馬阿正是清廷所任命的第一任土官阿鎮麒(周裕棟、詹承緒 2009: 216)。

但其實除了錢糧稅賦以外，各種貢物、勞役負擔以及耕地的分配甚至摩梭內部的等級區分與婚姻制度，當地人都傳說是從牙馬阿這一代開始的。民族學者在調查中也記錄到關於牙馬阿經歷的精采故事，前文提到普米西番對土司有功的故事即包括在內。不同版本傳說中的主要共通情節是：永寧土司與麗江木氏土司相爭¹¹¹，永寧土司牙馬阿逃過木氏土司的追殺後前往京城向皇帝告狀，過程中受到西番尼瑪甲澤的幫助¹¹²，且在前往京城途中，經鹽井地區時碰到摩梭女子尤朱木慷慨拿

¹¹⁰ 如永北直隸廳志收錄的〈永寧土知府宗枝圖譜〉即是新任土司襲位時所上報給流官的。

¹¹¹ 一些版本的故事提到當時牙馬阿的妹妹嫁給麗江木氏土司(嚴汝嫻、劉曉漢 2009c:277-278；王承權、詹承緒 2009:119)；不過據學者考察麗江木氏土司未曾娶永寧土司家女子為妻，僅有兩代曾將女兒嫁給永寧土司(李近春 2008)。

¹¹² 不同版本的傳說中，有的說當牙馬阿被木土司圍攻時，是牙馬阿嫁給木土司的妹妹使計指點牙



出首飾資助旅程。後來牙馬阿得到皇帝喜愛而受封為土知府，回到永寧後請漢商協助找到尤朱木娶她為妻。(王承權、詹承緒 2009:119-121；嚴汝嫻、劉曉漢 2009c：277-278；寧蒗彝族自治縣志 1993:214)

當地人並相傳，牙馬阿取得土司官職回來後招收百姓，宣告想要土地的人成為分有份地的百姓、不想要土地的人就當為土司服役的奴婢，住在永寧壩子的摩梭人此後才有百姓與奴婢的區分¹¹³。土司家歷代成員的分衍，則形成散布在永寧壩子各村並擁有封地的貴族等級。木底箐曹姓普米與搓皮甸和姓普米亦傳說是在牙馬阿的時候得到土司所分配的山場與土地才在永寧境內定居下來，成為土司的外百姓。(周裕棟 2009a:364；王樹五 1990:136)而土司為感謝漢商找到尤朱木，就讓他們世代擔任把事職位，也就是開基村與納哈瓦早已說摩梭語、從摩梭俗的漢人程把事與和把事家¹¹⁴。當地也相傳有在牙馬阿迎娶尤朱木之後永寧的摩梭人才開始行婚姻制度的說法(施傳剛 2008:61)。而尤朱木在永寧境內巡行，各地百姓送上自村特產作為禮物，尤朱木將其登記下來之後要求年年贈送，則成為後來世代上繳的實物負擔¹¹⁵。也是在牙馬阿之後，永寧壩子上的麼些百姓才開始有為土司耕種集體土地的勞役負擔¹¹⁶。另外也有永寧土司是在牙馬阿這一代得到「阿」姓的

馬阿逃出，後來遇到西番尼瑪甲澤建議到京城告狀並同行(嚴汝嫻、劉曉漢 2009c：277-278；寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993:214)；有的說是西番將牙馬阿藏在皮袋中使其躲過追殺(王承權、詹承緒 2009:119、121，寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993:223)，但是對於以此計解救牙馬阿的西番人也還有不同說法，有今拉伯鄉托甸一帶搓皮甸的搓皮·尼瑪甲澤(寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993:223)，草坪地的尼馬甲澤、阿吉、阿機且庫薩、且庫布阿直四人(王承權、詹承緒 2009:119)，嫁給牙馬阿的尼瑪甲澤的娘家(王承權、詹承緒 2009:121)等不同說法。

¹¹³ 後來有些責卡的個人或家庭有的因犯罪或與娃通婚而降為娃，使得娃等級的人數在自然繁衍的因素以外也有增加。

¹¹⁴ 參見嚴汝嫻、劉曉漢(2009c：277-278)，王承權、詹承緒(2009:120)。周汝誠(2009:191)記錄到這兩家把事獲得世襲職位的另一版本的傳說，是因為曾經解救過被關在鹽井衛監獄中的永寧土司，而其所記錄到的把事是姓陳與楊。

¹¹⁵ 見王承權、詹承緒(2009:119-120)，嚴汝嫻、劉曉漢(2009c：277-278)，周裕棟、詹承緒(2009:216)，李霖燦(1984:249-250)。

¹¹⁶ 土司的土地分成「厄魯」與「庫魯」兩種，「厄魯」地由居住在壩區的「內責卡(百姓)」人家負責耕種，「庫魯」地由屬於土司家的「俄(奴婢)」耕種，詳請可見王承權、詹承緒(2009:16-17)與嚴汝嫻、劉曉漢(2009b:143-148)。其設置的起始學者記載到兩種說法：一說是作為土司官署公用而不可為個人動用的「厄魯」地是很早就有的設置，「庫魯」地則是較晚才有的，並傳說「庫魯」地本來是尤朱木的私房，後來才逐漸擴大成為土司家集體的土地，並且在土司家成員分家的時候也可以分出。(王承權、詹承緒 2009:16)一說是百姓為土司種地的負擔也是在牙馬阿一代才開始的。(周裕棟、詹承緒 2009:216)

說法。¹¹⁷


其實這些傳說同樣很有可能是將不同時代的事件都比附到牙馬阿的故事中。就如前面提過的，永寧土司的名字從明初阿苴以後就都以「阿」為首，姓「阿」並不是清代才發生的事。而麗江木氏土司在明代早期曾將女兒嫁給永寧土司¹¹⁸，可知在清代以前永寧麼些早有嫁娶婚姻。並且，我們從清代初期關於永寧土司的史料也沒有看到與麗江土司相爭、土司前往京城等記載，《木氏宦譜》中記載麗江土司擴張領土並與永寧土司有所相爭的時代是在明中葉後嘉靖(1521-1567年)到萬曆(1572-1620)年間的事，清初時麗江木氏已不再擴張且隨即被改土歸流。則牙馬阿傳說中的事件，更可能是明代永寧與左所、麗江等土司彼此侵擾時甚至更早以前所發生的；西番與土司之間的淵源也可能發生在明代或更早。而傳說許多土司統治下的制度是在牙馬阿時代建立的，或許反映的是在其時代之後，土司統治百姓的制度才穩定下來。

牙馬阿傳說中的情節呈現出在地勢力彼此的紛爭經由中央王朝權威介入才平定，隨之而來的則是更加制度化的治理體制(如百姓與奴婢的區分、耕地的分配)，以及土司私家權力的增大(比如貢物與賦稅的規定)，呈現出當地秩序的更加穩固與制度化是伴隨著外界權威的支持而發生。若確實這些制度就是在清初時候確立下來的，則我們看到似乎中央王朝對權威繼承的形式化規範加強，也使得土司掌握在地社會的權力更加穩固。

而除了對於當地人群的等級區分以外，土司掌管轄下人群的職位設置在時代愈晚也有愈加增多的傾向。掌管永寧土司政權的最高層級即是土知府，其下則是土司在阿姓貴族中選任能幹者擔任的總管，以及協助總管的把事與把事之下的師爺。土司統治末期，總管職位連續由達坡貴族家出任，並實際已掌管永寧政治大權；把事則多由已融入摩梭的幾戶漢人擔任。所有百姓村落的範圍中，每一到數村就

¹¹⁷周汝誠(2009:191)記錄到的版本說是乾隆年間的亞瑪土司。李霖燦(1984:249-250)記錄了總管阿少雲說的故事沒有提到土司名字和確切年代，但故事情節大致與牙馬阿傳說相同。

¹¹⁸ 嫁給阿綽、阿揮兩任永寧土司，參見李近春(2008)。



設置有一戶當地人家擔任世襲的伙頭，幫助土司收取貢賦與調解糾紛¹¹⁹。在內責卡的範圍內，設有伙厄官管理公用地耕種的事務，外責卡區域則劃分成二十四個管區，由居住在永寧壩區的土司與土司親近的貴族、百姓人家擔任各區管人，處理轄區內各村的稅收納貢與仲裁糾紛，為土司之下該區的最高權威。而在約 1912 年時，土司為了增加對在地的掌握，又在伙頭之上、管人之下委任一名當地人為總伙頭，統管數村事務。(王承權、詹承緒 2009)在本章後面討論到十九世紀末期納日麼些與普米西番的婚姻規矩受到攪亂、引起紛爭的事件，其實就都涉及到這些官人。

以上試圖勾勒出漢地中央王朝力量在元代以後進入永寧在地社會，將在地人群由原本互不統屬、彼此對等而隨時可交相侵擾爭鬥的秩序，轉變為土司掌一地之權威而規定與百姓之間制度化關係的過程。普米西番雖然未擔任土司，但在承認麼些土司權威地位的同時也仍保有制衡的可能，使西番等外百姓與土司之間不完全是土司與內責卡之間的上下、臣服關係。近代普米西番與麼些土司的關係，普米西番在麼些統治下所受到的規範，西番村落中伙頭、總伙頭與其他西番百姓之間的不對等權力關係，即是經過長期中央王朝力量認可在地權威、介入調解地方勢力間的紛爭、並愈加形式化地掌握地方權威的過程所形構的結果。

藏地儀式信仰權威的持續

接下來要談到的則是來自藏地宗教的影響在永寧社會的沉澱與實現。在當代永寧的普米族人與摩梭人中最受敬重的權威，是藏傳佛教的教法與執行儀式、弘傳教法的喇嘛，且當地人明確將此權威與當代國家體制中的政治權威分開來看待。藏傳佛教其實早在十三、十四世紀即已傳入此地，而當代佛教的興盛其實也包括有喇嘛將另一套在普米西番與納日麼些族人中傳承的儀式執行者的職務含括在內的結果，而呈現出兩人群的在儀式信仰上也愈加結合在一套地域跨度更大的秩序

¹¹⁹ 在外責卡範圍內，數村才設置一伙頭的區域，各村又會有一位"哈基"。



當中的景況。

早期學者記錄到二十世紀初期的永寧社會中有幾種儀式執行者，為數最多的是普米西番與納日麼些皆擔任的佛教喇嘛，另外還有為麼些人舉行祭祖、祭神、祭鬼以及喪葬等生命儀禮儀式的麼些祭師達巴，以及為普米西番舉行祭神、祭鬼、喪葬等儀式的西番祭師韓規¹²⁰。

麼些達巴與西番韓規在其進行的儀式型態上有許多相似之處，楊學政(1994:6, 26,50)認為他們各自認定的祖師「丁巴沙拉」與「益史頓巴」，其實與藏地苯教的祖師「丹巴喜饒」是同一人，納日麼些的達巴與普米西番的韓規信仰也都受到本教的影響¹²¹。楊學政(1994:6-8, 48)認為本教對滇川一帶納日麼些與普米西番等影響，可追溯到7世紀初吐蕃的勢力曾擴張到此地，以及8世紀後吐蕃王朝興佛抑本的歷史，而使本教徒流落到青藏高原邊緣的這一帶傳播與延續其信仰。楊學政另外還記錄到寧蒗縣內的普米韓規記憶有42代的祖師世系(楊學政 1994:52-53)，以此推論傳承已有千餘年歷史。且普米韓規指出各代韓規包括有普米、有摩梭、也有藏族，並非只有在一個人群之中傳承(楊學政 1994:53)。則我們可以知道，分布在滇川西部交界的納日麼些與普米西番共同身處在同一套儀式信仰體系的影響已有千年之久。

此地區的普米韓規擁有以藏文記寫普米語的經書¹²²，摩梭達巴進行儀式時的經

¹²⁰ 在不同地區的普米語中稱祭師的發音有些不同，我在田野調查中聽聞當地普米人較多是稱「haŋ²²tei⁵⁵」或「haŋ²²ku⁵⁵」，較鄰近的寧蒗縣翠玉鄉內稱「韓歪」(周裕棟 1990:210)，木里縣依吉鄉則稱「anji」(Wellens 2010)，都是指同一種祭師；普米族與研究普米的學者一般通稱此類普米本族祭師為「韓規(歸)」，為避免因各地說法、發音不同而造成的混淆，此處沿用一般寫法統稱「韓規」。另外，普米西番當中還有另一種祭師，稱「雅畢」、「釋畢」或「畢扎」，這一類祭師沒有文字經書，也會一同參與韓規主持的儀式，誦唸口傳的經文，尤其是喪禮時的開路經。學者一般認為「韓規」是受本教影響之後才產生的祭師，其中又分有不同派別，包括受藏傳佛教影響較多的支派；而「雅畢」、「釋畢」或「畢扎」等祭師則是本教影響之前已存在的祭師。(參見普米族簡史 2009:272-276；馬紅升 2006；楊學政 1994:49-66；熊永翔 2011:54-59)摩梭話稱普米韓規為「哈巴」，而因為韓規祭山神時不殺牲、報酬也較低，永寧摩梭祭山神時多數請哈巴。(王承權、詹承緒 2009:105)關於「韓規」、「釋畢」與摩梭對普米祭師稱呼的意涵，熊永翔(2011:54-57)有較細緻的說明與討論。

¹²¹ 熊永翔(2011:54-55)針對韓規與本教祖師之間的關係，有依據韓規經文而來的討論。

¹²² 王承權、詹承緒(2009:105)；楊學政(1994:66)；馬紅升(2006)；熊永翔(2011:54-55)。雖然在當代永寧鄉內沒有留存，但學者近來在永寧東北毗鄰的木里縣依吉鄉內已收集到許多，近年來普米本族學者正進行對於滇川交界一帶收集到的這一批藏文韓規經典的譯寫與出版。



文則只根據口傳而沒有文字記載。而翁乃群(Weng 1993:202-204)與何撒娜(2008)認為當地納日麼些所流傳為何達巴沒有文字的故事，正呈現出達巴所代表的本土勢力與外來且後起的藏傳佛教勢力之間的抗衡較勁與共存：據說原本達巴與喇嘛一樣擁有文字寫成的經書，但達巴的經文是寫在牛皮上，一次一位達巴與一位喇嘛同行，因旅程長遠而糧食不足，達巴在喇嘛的建議下把寫有經文的牛皮煮來一起吃了，於是失去了文字；但是後來達巴展現出勝過喇嘛的治病能力，因而此後達巴與喇嘛各自主持不同的儀式，互不干預。

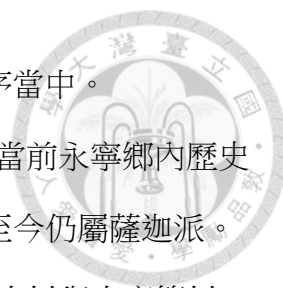
但二十世紀以來，永寧壩子一帶的達巴與韓規都愈來愈少了。學者在 1960 年代調查時就並非每個摩梭村子都有達巴¹²³，我在 2012 年田野預調時甚至聽聞永寧的摩梭人告知壩子一帶只有一位達巴；約瑟夫·洛克(Joseph Rock)於二十世紀初造訪永寧時曾拍攝記錄了當時普米韓規舉行祭龍潭儀式所架設的立牌(Rock1999:137)，但當前永寧鄉內一個普米韓規也沒有，並且是在文化大革命之前就已逐漸凋零¹²⁴。相較於達巴與韓規的沒落，藏傳佛教在二十世紀中期中共禁止宗教活動之前與之後都在永寧壩子持續興盛，只是這兩者的興衰是否有所關聯還需要更進一步研究才能了解。¹²⁵在當代的溫泉普米村落中，必須由韓規來執行的儀式大多已不再進行，有些改由村中老人以較簡單的形式替代，有些則改由喇嘛來主持¹²⁶。雖然人們聘請喇嘛時一般都是找由普米族人擔任的喇嘛，但韓規與達

¹²³ 如當時溫泉鄉範圍(今溫泉行政村)內只有一位達巴(嚴汝嫻、劉曉漢 2009a:99)，當時八株鄉(約當今泥鰍溝行政村)的村人需要達巴時則必須到其他鄉的村落去請(嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:236)。

¹²⁴ 聽聞溫泉村拖七的一位普米老媽媽(1951 年生)說在她的祖父之前家中有人曾是韓規，村落上方還留有當時韓規所居住的房子遺跡，但是在老媽媽懂事以前房子就已經坍塌荒廢了，之後並沒有人學習這套知識，韓規就在此地失傳了。瓦都村的老人(1939 年生，1954 年生)仍知道以前村中會請韓規來舉行祭龍潭的儀式(nin⁵⁵ta²² pu²²)，但是自己的記憶中不曾看過此儀式。由此可推知在 1940 年代以前，溫泉一帶就已經沒有人再傳習韓規知識了。拖支村拉丁古的普米報導人也指出在土司時代村中就已經沒有韓規了。而就整個寧蒗縣的情況，據普米族菁英的了解在 1953 年時縣內仍有 60 多名韓規，但在合作社時期儀式被禁止、韓規被批判、其法具文物也遭破壞(馬紅升 2006)，到 1998 年時麗江市內的韓規皆已過世，只剩下木里縣依吉鄉內還有韓規(胡鏡明 2006)。

¹²⁵ 相對於永寧壩子區域，在今天拉伯鄉境內的金沙江邊一帶的藏傳佛教就不如壩子興盛，在二十世紀中期與當代也都還有比較多的摩梭達巴。溫泉村的普米報導人則指出，雲南境內金沙江邊的普米村落雖然沒有韓規，但是會到鄰近四川木里縣內的普米藏族村落請韓規來主持儀式，請喇嘛的少。

¹²⁶ 目前我所知道的溫泉普米村落的情形是：過去會請韓規來祭龍潭，此儀式在當代已經沒有舉行，但所祭的龍潭各家仍會各自前往祭拜；過去也在喪禮時請韓規來誦經開路(王樹五、嚴汝嫻



巴的沒落也使永寧普米族人與摩梭人更加被納入一套相同的秩序當中。

一般認為最早傳入永寧的藏傳佛教是元廷所支持的薩迦派，當前永寧鄉內歷史最長的寺院即是位於壩子東端獅子山下者波村的達迦林寺¹²⁷，至今仍屬薩迦派。近代以來永寧信奉薩迦派的人家比較少，主要分布在者波村、落水村與木底箐村，而受到永寧多數普米與摩梭人家信奉的藏傳佛教是格魯派，其寺院是位於壩子西端街市旁的扎美寺。1956年時，達迦林寺有喇嘛 220 人，扎美寺則有 511 人。(宋恩常 1986:72-73)我們並不知道扎美寺最初修建的年代與教派¹²⁸，可以確定的是格魯派於 16 世紀下半傳入永寧北面的木里境內，於 17 世紀初期在木里建立了政教合一的政權而勢力漸大¹²⁹。洛克(Rock1999:246-247)曾記載永寧土司家傳說今天永寧以北的土地是永寧土司為了使曾前來永寧弘傳黃教(即格魯派)的活佛留下而贈送給他治理的，據此我們可推知格魯派約在 16、17 世紀之交時傳入永寧，並自此成為此地最主要的教派。

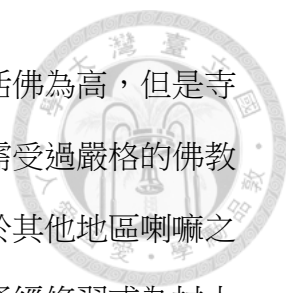
雖然永寧土司信奉格魯派藏傳佛教，但永寧的土司政權並不是以宗教權威來統管世俗事務，對於寺院宗教事務的管理與世俗人民的治理分屬兩套組織體系，而由土司家統管。永寧扎美寺並沒有獨立的活佛轉世系統，歷任的活佛都是由其他

1990:202)，當代則是在喇嘛誦經的同時村中老人也會進行簡單的開路儀式。而在寧蒗縣內其他地區記載由韓規所主持的村人集體燒香、在婚娶與節日時敬祭祖先等部分(馬紅升 2006；王樹五 1990:186)，在當代是由村中老人進行；新年時的喚福儀式(馬紅升 2006)則是由喇嘛誦經與村中老人共同舉行。

¹²⁷ 楊學政(1994:209-210)指出忽必烈曾使薩迦派五代祖師八思巴跟隨在其左右，他認為在忽必烈南征大理經過永寧時，就使薩迦派開始在此地傳播。學者於二十世紀中期的調查則記錄到薩迦派是由藏族僧人從四川巴塘傳入，於 1356 年建造達迦林寺，而清朝杜文秀起事時寺院被毀，1875 年又重建(宋恩常 1986:73；嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:236)；不過這些紀錄都沒有明確指出年代資料的來源。

¹²⁸ 宋恩常(1986:72)記錄到 1276 年便有僧侶到永寧傳格魯派教法，1556 年建立扎美寺；但他沒有明確指出此資料來源，且格魯派於 1276 年時尚未創立。楊學政(1994:212)則指出扎美寺是明代時由噶舉派活佛所創建，清代雍正年間才改宗為格魯派寺院；他也沒有指出明確資料來源。

¹²⁹ 成書於明代的《木里政教史》記載：1580 年三世達賴喇嘛至理塘傳播黃教，木里派人前往朝拜並請求將黃教傳於木里，達賴於是派活佛昌多卻吉松吉降初和嚴丁次稱絨布前來傳教。後來嚴丁次稱絨布培養祖先曾領受官印的普米西番降央絨布為木里黃教首領，降央絨布於 1648 年與木里百姓開會協議降央絨布總管木里的政治與宗教大權，且此職位世代由降家絨布來自的八爾家與阿楚家後代擔任，此後幾任雖有動盪，但木里統治者一直仍由此家人出任喇嘛擔任。《木里政教史》並記載 1694 年時永寧土司曾調停木里與左所的紛爭，並派遣 25 人至木里寺院為僧；1714 年木里境內修建了由永寧土司負擔費用的屋腳經堂，永寧土司亦派貴族與百姓入寺為僧。(木里藏族自治縣檔案館 1993)



寺院聘請過來；雖然在教法的地位上是以其他寺院聘請過來的活佛為高，但是寺院的所有事務都是由土司的弟弟擔任的堪布來總理，堪布也不需受過嚴格的佛教訓練與戒律。除此之外，永寧格魯派喇嘛的行事也有許多不同於其他地區喇嘛之處：一方面永寧喇嘛平日並不住在寺院中，而是留在各自家中誦經修習或為村人舉行法事，甚至也會參與自家的農事生產或外出經商；一方面喇嘛所受的戒律也沒有被嚴格遵守，喇嘛結交女性伴侶是常見並不受輿論批評的事¹³⁰。(楊學政 1994:233-244)

即使扎美寺在行政上的事務管理被包含在土司的行政體制之內，格魯派喇嘛的日常實踐也因應在地社會型態而有所調整，但當地人對於教法以及喇嘛作為儀式執行者的學養評價仍是以西藏與拉薩的格魯派寺院為依歸：喇嘛學位的等級是依據前往西藏寺院學習的經歷長久而定，若從未前往西藏學經則無法取得任何學位¹³¹，而最高學位格西則是必須前往拉薩三大寺學習並考試才可獲得。(楊學政 1994:234-236)

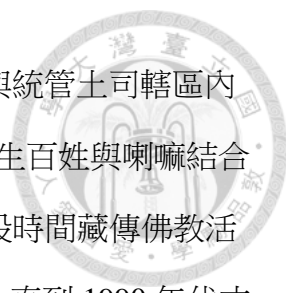
在二十世紀初期任總管的阿奪奇¹³²，本來受培養為喇嘛，後來才還俗做總管，任內大力提倡藏傳佛教，積極從藏區請喇嘛前來講經與派人進藏學經，提倡每家有弟兄的人家必須有一人為喇嘛(楊建國 2009:180-182)。王承權、詹承緒(2009:13)早期的調查也指出，二十世紀以來因永寧與西藏商貿往來活絡，前往拉薩變得比以前容易，赴拉薩進修的喇嘛也增多，1920年代只有十分之一、二到過西藏，到1950年左右已有十分之五、六，社會上並且出現「不到西藏不算喇嘛」的說法。這些因素都使得永寧的藏傳佛教在二十世紀以來更為興盛，與信仰中心拉薩的連結也更加密切。

雖然寺院喇嘛並不介入土司政權的行政管理，但喇嘛寺所實踐的藏傳佛教作為

¹³⁰ 翁乃群(Weng 1993:205-213; 2006:304-307)認為永寧與鄰近左所、前所境內的喇嘛留在自家修行、結交性伴侶等現象，是藏傳佛教傳入後受當地納日文化影響所產生的轉變。

¹³¹ 我的報導人跟我說明，最低階學位的喇嘛都必須要到拉薩的大昭寺取得文憑證書才會被承認是喇嘛，因而要成為喇嘛就必須至少前往拉薩一次；而取得文憑之後就應當遵守戒律，不可殺生、不可做農事、不可飲酒等等。

¹³² 阿奪奇即阿雲山，1915年接任永寧總管職位，曾與洛克結為知交。



土司政權以外的另一種當地人所遵奉的權威，也使它也成為可與統管土司轄區內的政治權力相抗衡的一股勢力的可能。在 1930 年代永寧就曾發生百姓與喇嘛結合對抗當時掌大權的達坡總管的事件¹³³。中共建政以後，很長一段時間藏傳佛教活動受到禁止，永寧壩子的兩座寺院在文化大革命期間也被毀壞，直到 1990 年代才重建¹³⁴。改革開放以後宗教活動又受到允許，當代並且有官方設置的佛學院來訓練僧侶，地方政府也可認定喇嘛資格，甚至最新一任總管扎美寺宗教與行政事務的活佛也是由官方來認定的(阿世雄 2006)。不過，當地人並不會混淆由官方政府認可的宗教職位和教法傳承上的權威，而是仍然認為曾到西藏受過教育的喇嘛學養勝過只由政府認可的喇嘛，甚至要到拉薩取得文憑才是正式喇嘛，並且以流亡印度的達賴喇嘛為信仰與教法傳承的最終依歸。

第二節 近代永寧的政治經濟變遷

除了上一節所提到蒙古南征來自漢地的政治勢力對於在地秩序的愈加介入與掌握，以及來自藏地而在當代持續興盛並且將在地實踐也含括在內的佛教信仰權威，是長久共同作用在永寧普米西番與納日麼些人群之上的外來力量；十九世紀後期以來商業活動的愈加活絡，以至二十世紀中期政治秩序的納入中共統治的全國體制，更是此地兩人群同樣遭受影響、形構著當代人群所處的政治經濟體制並促使兩人群生活樣貌愈加同質的背景。

十九世紀以來的商品與人群流動

在二十世紀中期土司統治結束以前，愈來愈多的人與物流入此地，包括商品、錢財、商人的流動與漢族、彝族的移入定居。這些變動使得原本土司制度中的土地與賦稅權屬分配受到打亂，在地的婚姻伴侶關係也開始因外人的介入而愈加不

¹³³ 詳見後文註解。

¹³⁴ 今天的達迦林寺是 1993 年重建的，扎美寺則是從 1990 年開始陸續重建(阿世雄 2006)。



穩定。

自十九世紀中葉以來，就陸續有外來人群移入永寧土司轄區，而永寧所處位置介於木里及其以北的藏區與麗江、永勝一帶之路線中繼點，也使得永寧在地社會秩序隨著商業貿易活絡而受到影響。雖然永寧土司排斥漢人移民與水稻種植，害怕因而引來漢官而威脅自身統治(周裕棟 1990:205；王承權、詹承緒 2009:6；周裕棟、詹承緒 2009:190)，使永寧境內的外來人群在二十世紀初期占轄區內人口比例相對較少，境內秩序也較安穩而保有較大勢力¹³⁵，不像其周圍其他納日麼些土司因為將山地大量租給西遷來的彝族而使境內彝族人口大增，間接導致境內出現彝族劫掠、針對土司的衝突等動亂，使土司勢力因而敗亡。¹³⁶但是在十九世紀下半葉開始進入當地並逐漸增加的外來人群與商品，也促使了在地秩序的改變與紛擾，也開啟了一直延續到當代的變遷。

十九世紀中葉以前，永寧土司轄區內已有個別漢族人家遷入，多與當地納日麼些通婚。今天永寧鄉南面的翠玉鄉境內，在十九世紀初期已有漢人租種土司許可的紅照地耕作稻米，據說是當地普米西番看中漢人的技術而招納的(周裕棟 1990:205)。在雲南回民反亂(1856-1872年)時，也有一些漢族人家因亂遷入，尤其是今天拉伯鄉的江邊一帶。二十世紀以後，不只遷入永寧土司境內的漢人愈多，並將水稻種植帶入永寧壩區¹³⁷，其他藏、白、回、壯、彝等族也陸續遷入；而在1935-1936年間，百姓偕同喇嘛一起反對永寧總管阿少雲，阿少雲出逃時因曾受黑彝幫忙而使永寧喇嘛與黑彝相攻，後來永寧土司請來木里土司調停，軍閥亦前來

¹³⁵ 楊麗娥(2002:87)認為，永寧境內彝族移入時間較晚，且永寧土司與鄰近的左所、木里土司歷來互為姻親彼此交好、往來支援，十九世紀末期以來掌有大權的永寧總管與雲南軍閥也有良好關係，是永寧政權一直到中共建政之前仍在此區域保有較大勢力的原因。

¹³⁶ 關於清代漢族、彝族之遷入滇川交界納日麼些土司境內，以及民國初年這些納日土司轄區內的彝族動亂、土司敗亡的過程與原因等討論，參考自楊麗娥(2002:71-87)

¹³⁷ 永寧壩區是在1930年代後，隨著漢人的移人才開始有水稻的種植，但直到中共建政後政府推動水稻種植，栽種面積才擴大普遍(周裕棟、詹承緒 2009:190)。除了較晚引入的水稻以外，稗子也是經由漢人引入的。據中良子的漢族說，其祖先在五代以前(推估約十九世紀初期)遷入時，當地稗子的種植並不普遍，後來才逐漸擴大種植面積(嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:125)；而另外還有一種大稗子，則是1930年代從四川移入的漢人帶進來的(周裕棟、詹承緒 2009:190)。另外，玉米、洋芋的種植也是在二十世紀初期以後才開始在永寧壩子一帶普及(周裕棟、詹承緒 2009:190)。

鎮壓，並使阿少雲回到永寧做官。在此之後，彝族才成批遷入永寧壩子周圍的山區。¹³⁸在溫泉普米村落一帶，十九、二十世紀之交開始有瓦都村人將土地出租給來到此地的漢族¹³⁹，1935-1936年的事件之後，因為永寧與溫泉普米村落一帶屢次受到北方藏人東尼伙頭的搶劫，當時總管就讓黑彝帶著他們的百姓住到普米村落上方的山中，要他們幫忙抵禦藏人的劫掠¹⁴⁰。

一般外地人移入當地，或是繳交銀兩給土司獲取租種土地的執照(紅照)而分得土地，或是向土司的西番或麼些百姓租佃土地，甚至也有百姓將土地賣斷給移民¹⁴¹。而當時在土著的麼些與西番當中，也已經有土地的抵押、租佃、甚至買賣的現象，使得在地社會不再單純只有百姓與奴婢對土司與貴族繳納貢賦、負擔勞役的關係，也出現了在同一等級中的租佃或雇傭關係，以及土地集中與顯著貧富不均的現象。¹⁴²而能夠集中大批土地與雇工者，多數就是隨著清末以來商業貿易的活絡而藉趕馬馱貨或經商致富的人家¹⁴³。

根據學者調查當地人對商業活動的記憶，據說很早以前就有藏族商人經過永寧前往雞足山朝拜(周裕棟、詹承緒 2009:247)。在清代時也已有各方商人來到永寧買

¹³⁸ 這幾次散羊毛疙瘩的原因與經過可參見王承權、詹承緒(2009:40)，王樹五(1990:170-171)。對於1935-1936年間的動亂在許多文獻都有記載與討論，除上引兩處資料外，邵建業(2003)、寧蒗彝族自治縣志(寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993:15)對事件過程也有記載，周華山(2003:144-149)則記錄到當地人對此事不同版本的說法。我在田野中聽老人講述的故事是：一次藏族的東尼伙頭來溫泉普米四村一地劫掠後，有一頭牛自己跑回來，被拖七村一位喇嘛找到據為己有，但比奇村伙頭家的人看到是自己的牛，二人互相不服分別上告永寧堪布與總管。永寧喇嘛不服於總管，稱要離開永寧搬去木里，百姓不允許，就散羊毛疙瘩支持喇嘛，一同反對總管。總管被趕走之後，找來了黑彝攻打喇嘛，喇嘛在竹地被使計打敗了，後來總管還是回來當官，而最初起事的拖七喇嘛則逃走了。


¹³⁹ 瓦都當代五、六十歲老人回憶是自己的祖父一輩開始租地給漢族，當地漢族則聲稱遷來有兩、三代。當代溫泉行政村之下有「上瓦都」、「中瓦都」、「下瓦都」三個小組，其中「上瓦都」與「下瓦都」也就是兩、三代以前陸續遷入此地區所形成的漢人聚落，因為租種瓦都的土地、分布在瓦都村兩側，而被政府取名為上、下瓦都，而原來的瓦都村在行政體制下也定名為「中瓦都」。在土司統治時期來到此地的漢族都是租種瓦都普米人家的土地，當代上瓦都的土地過去都是屬於瓦都人家，但下瓦都的土地除了涵蓋過去瓦都的土地、也包括過八家村普米人家的土地。

¹⁴⁰ 這些彝族即是後來溫泉行政村中的安家村、申家村、劉家村三個小組。

¹⁴¹ 參見王樹五(1990:149)，詹承緒(2009:335)，周裕棟(2009b:400-401)，周裕棟(1990:207)。當時拉伯鄉境內已有土地買賣的情形；而據瓦都村老人所言，約在其祖父輩的時候(約十九、二十世紀之交)，溫泉的瓦都村人開始將土地租給漢人，其中也有人家將土地賣斷給漢人。

¹⁴² 關於土地租佃與貧富分化的具體情形，在1960年代學者針對過去永寧土司境內摩梭與普米的調查報告中都有詳細的事例記錄，參見《永寧納西族社會及母系制調查(二)》、《永寧納西族社會及母系制調查(三)》各篇(雲南省編輯組 2009a, 2009b)，以及周裕棟(1990)、王樹五(1990)。

¹⁴³ 周裕棟、詹承緒(2009:223-225)有幾個例子。

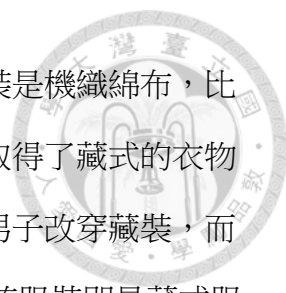


易，有西藏與四川西南部的藏族商販帶來藥材、酥油、毛織品等貨品到永寧換回糧食、鹽與茶，麗江的納西商人與來自四川鹽源的漢族商人則帶來鹽茶、糖與布、針線等各種日用品，換回藏貨與藥材(周裕棟、詹承緒 2009:193)。而原本滇西、麗江一帶的商人是經由永勝、鹽源的路線前往康定到四川做生意，但是二十世紀初期以來，鹽源一帶出現許多彝族沿途劫掠商隊，後來才出現了從麗江出發經過拉伯、永寧、木里前往康定的路線(周裕棟 2009b:403)。隨著鴉片貿易與中日戰爭的爆發，經過永寧的商隊愈來愈多，直到 1950 年代上半最為活躍(周裕棟、詹承緒 2009:247；王承權、詹承緒 2009:11)。早先經過永寧的馬幫多是外來商人，中日戰爭爆發以後，則有愈來愈多的當地摩梭人也蓄養馬匹作為雇工替商人駝貨，在木里、鹽源、麗江、永勝之間來往，少數有資金者也自行做買賣，甚至組織商隊，做生意的範圍包括麗江、拉薩、康定、西昌、雅安等地。(周裕棟 2009b:403；王承權、詹承緒 2009:11；周裕棟、詹承緒 2009:193-197；嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:128)

在十九世紀後期，陸續有數家麗江納西族皮匠遷入永寧居住在巴搓古¹⁴⁴，到光緒年間已經集中有十來家，該處因而被稱為「皮匠街」。到了民國初年，又有一些打製金屬的手工匠人也遷入此地，並有鹽源漢商與滇西的白族商人在此地開設店鋪。學者指出，1930 年之後木里的礦廠重新開辦，工人的糧食與日用品多在永寧購買，吸引了外地商人來到永寧開店，也促進了皮匠街市集的繁榮。再加上滇川商業貿易的活絡，到二十世紀中期，皮匠街有販賣貨物的各種商店三十多家、手工業者四、五十家，是永寧土司與相鄰的滾渠、左所、前所土司轄區範圍內規模最大的集市。(周裕棟、詹承緒 2009:193-194；楊麗娥 2002:96)

早期學者的調查報告中指出不少商貿活絡對永寧帶來的變遷，比如前一節提到，因為在永寧有前往西藏、拉薩的商隊，使喇嘛前往西藏進修更加容易、人數也隨之增多(王承權、詹承緒 2009:13)；永寧壩子一帶藏傳佛教的興盛或許就來自此條

¹⁴⁴ 學者在 1960 年代調查時也記錄到，在十代以前已有麗江納西族的金屬匠人遷入永寧，定居在嘎拉(周裕棟、詹承緒 2009:281)。



件的支持。學者也提到，前來永寧做生意的藏族商人穿著的藏裝是機織綿布，比當地麻布衣服美觀，後來參與趕馬的當地男性因前往藏區時而取得了藏式的衣物與用具等，並以穿著藏裝為美，使二十世紀初期已有許多摩梭男子改穿藏裝，而非本族服裝。(王承權、詹承緒 2009:13)當代永寧普米的男性傳統服裝即是藏式服裝，並且也有人為女兒買來藏族服裝，在年節時穿著，以之為美；這些接受藏式衣物的趨勢或許可理解為人們對藏商所表徵的財富與能力的嚮往，並隨著二十世紀初期趕馬經商的活絡而加強。

隨著商貿活絡之下經過永寧的外地男子增加，二十世紀初期以來也出現許多外來藏、漢商人與本地摩梭或普米女子結交為伴侶的情形。外來商人與當地女子結交伴侶時，也贈送昂貴的禮物或錢財，學者認為這就造成了原本主要在當地人之間的走婚關係因為金錢物質因素而產生扭曲。比如：一些女子已經出嫁或是已有長期伴侶，卻暗中與外地商人結為伴侶，被發現後就引起糾紛；另外也有女子藉由頻繁與外地商人結交伴侶來獲得錢財，並且有專門為外來商人介紹本地女子為伴侶甚至提供住宿的當地人家。而有些公開與外地商人結交伴侶的行為就引起同村當地人的不滿與懲罰，當時女子結交男伴的風氣也有所轉變，愈加看重男子能否給予錢財。(周裕棟、詹承緒 2009:246-247；王承權、詹承緒 2009:84-85；王樹五、嚴汝嫻 1990:200；王樹五 1990:178)

中共的政經體制變革

民國年間，永寧與瀟渠土司的區域合併設置寧瀟縣佐，隸屬於永北縣(後來改為永勝縣)，始出現「寧瀟」此名並沿用至今。本有的在地權威秩序在當時沒有太大改動，中央政府也未能干預土司在地方的統治。(寧瀟彝族自治縣志 1993:47-48；王承權、詹承緒 2009:28-30；周裕棟、詹承緒 2009:194)直到 1950 年，中國共產黨與永寧總管阿少雲交涉進行「和平解放」，取消土司制度¹⁴⁵，並且在 1956 年開始

¹⁴⁵ 在當時成立的寧瀟縣人民政府中，永寧總管等土司制度中的官人仍在新政府體制內擔任職位(寧



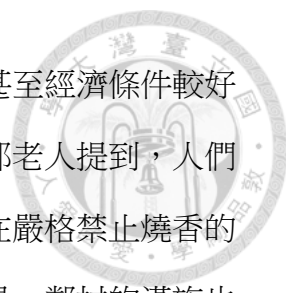
進行土地改革，土司政體下在地人群原本的土地、賦稅、勞務的分配體制才完全改變，永寧一地也納入到全中國一致的行政區劃與政策施行的當代國家體制當中。

在 1956 年的土地改革中，官方依據土地擁有與收租面積的多寡劃定各家「階級」，沒收出租的土地分配給窮人(寧蒗彝族自治縣志 1993:299)。許多永寧土司家族的成員在 1958 年因「歷史反革命罪」被送去監獄、農場勞動改造(和鐘華 2000a)，瓦都村人也記得當時村中伙頭被帶走並在外地過世，伙頭家成員並被趕出自家居住的房子等事件。永寧境內在 1958 年響應中央政策開始組建合作社，將耕地、山林、牲畜都收歸公有，並且集中數村合辦公共食堂(寧蒗彝族自治縣志 1993:300-301)。瓦都老人還記得，那時瓦都與鄰近的漢族、山上的彝族都合併為一個合作社，全部的人一個食堂吃飯，是飯吃不飽、生活過得最困難的時候。

在這之後，集體生產的單位有過幾次改變，經濟生產的方式也因中央權力與政策的擺盪而屢次變動。老人回憶當時大多時候由生產隊安排全村的工作，包括農事生產與牛羊畜牧，再按照各家戶人口以及參與生產活動的工分來分配糧食。此時各家只能私自豢養幾頭豬，但有時會被徵收充公，每年殺豬時也必須繳納很大比例給合作社。1956 年皮匠街集市在亂事中被毀，而後來合作社時期也幾次限制貿易，使得街市不再如過往活絡(寧蒗彝族自治縣志 1993:369-370)。老人也提及合作社時期不能夠隨意離開村中，到永寧街上也必須向工作隊請假核可，街上甚麼東西則要有票才能買；直到合作社晚期，才有能出外工作找錢的機會，但每出去一天也必須向合作社裡交款。

1966 年開始文化大革命之後，國家體制的力量試圖對舊有習俗的改造更加劇烈，但並沒有能抹除在地的傳統。當時請喇嘛做法事、燒香祭祀等活動都受到批判禁止，原本的喇嘛也還俗。村人記得，不只是永寧的喇嘛寺被毀壞，村中的嘛

蒗彝族自治縣志 1993:19-22, 466-467；和鐘華 2000a)。而在 1956 年，原永寧與瀟渠土司境內的彝族曾發起叛亂，反抗共產黨權威的接收，一直到 1958 年才平息。



呢堆被拆毀，各家擁有的法事用具、經書等都被沒收、燒毀，甚至經濟條件較好的人家中的銅製茶壺、鍋子也被收走。但即使政策不允許，瓦都老人提到，人們在需要喇嘛主持儀式的事情上還是會偷偷地請喇嘛來到家中。在嚴格禁止燒香的時期，人們也是在天還不亮的時候悄悄地燒香；甚至有一年乾旱，鄰村的漢族也都請求普米族人上山燒香祈雨。1974 年到 1976 年間，地方官員則曾經試圖改革當地的走婚風俗，鼓勵結婚、「一夫一妻」成家；但據後來的調查，當時結婚成家的家戶有許多伴侶後來又各自回到自己生家，或是在下一代又回到走婚的生活。(馬繼典 2006；和鐘華 2000c)

寧蒗縣於 1981 年推行家庭聯產承包責任制，又稱包交提留到組到戶，將原本集體的耕地與牲畜都按人口承包給各戶人家，各戶自行經營生產，收穫上繳國家與集體所餘全歸自家。就瓦都的情形，在此之前曾將一部分水田分配給各戶，1981 年時則將所有旱地、水田都按各戶當時人口數平均分配了，而後來村中的一些公共勞務與互助義務就依據當時各戶分配到多少口人的土地來分擔。村人習慣稱此事件為「提留到戶」。在當地人的印象中，解放以來合作社時期、文化大革命下的限制也都在這之後解除了，在土司時代允許的商業、宗教等活動又都恢復，生活也逐漸好轉。

而土司原有的山林在中共建政後收歸國有之後，政府在 1961 年劃定了大片國有林，並設立機構開採木材(寧蒗彝族自治縣志 1993:321)。老人提及當時中央下來的工人一邊開路、一邊伐木；從寧蒗縣城通到永寧鄉的公路即是在此背景下於 1970 年開通的(寧蒗彝族自治縣志 1993:407)。1971 年時，寧蒗縣也成立了木材公司組織伐木與收購民間砍伐的木材(寧蒗彝族自治縣志 1993:330)；瓦都的報導人提到，在合作社的後期與提留到戶之後一段時間內，時常前往鄰近地區做民工幫忙砍伐、搬運木料，藉此賺取現金。1983 年縣內推動各村集體林與村內各戶自留山的權屬劃分(寧蒗彝族自治縣志 1993:323)，瓦都過去在土司時代擁有的山林，除了部分在當代仍歸屬瓦都，有些是劃成了國有林，有些則分配給鄰近的漢族、



摩梭村落。雖然瓦都周圍的山林沒有經過外來者大規模的開採售出，但是當地人也曾以砍柴出售來賺取現金，當地老人回憶中 1970 年代村莊近旁仍有的原始森林，或是 1980 年代仍有的粗大樹木，在當代都已經不再能看到。


1980 年代末期開始有少數遊客造訪永寧鄉東側瀘沽湖畔的摩梭村落，而隨著在地的旅遊業於 1990 年代蓬勃發展¹⁴⁶，政府也將此地列為對外開放的旅遊區，設置旅遊管理機構並加強交通建設(周華山 2001:171-174)。陳柳(2012:38)觀察到，在 1999 年麗江通往寧蒗的公路完工之後，除了促進觀光以外，也使得永寧當地勞動力大批外出打工，麗江古城甚至整個雲南省旅遊業的發展也帶來許多打工機會；瓦都當地人的印象則是約 2003 年之後到外地打工的人才開始變多，而村中外出人口的增加也對村中生活帶來了改變。

另一方面，瀘沽湖的旅遊發展，也帶動了從溫泉村出發至四川稻城的徒步旅遊路線，遊客與嚮導多在溫泉普米村落租用馬匹，也有少數當地普米族人自行擔任嚮導接洽遊客；不過，永寧壩區一般少有外地遊客逗留，也一直還沒有相應的觀光規劃。2012 年，由寧蒗往瀘沽湖的新路通車，觀光客進出永寧的交通時間更為縮短。2013 年，永寧發生規模 5.7 的地震，許多村落的房屋受損嚴重，永寧鄉政府經由重建的契機規劃永寧壩區的觀光發展計畫，並預計選定幾個村落進行新農村建設，在這之後可能又會帶動另一波新的發展與轉變。

除了經濟生活條件的改變以外，當代按照行政區劃、民族身分與戶口人數進行資源分配的體制，結合晚近遷入永寧四周的彝族人口的增長，則使得土著於此地的普米族人與摩梭人同樣愈加感到侵擾與受制於人。

過去寧蒗縣境內長期由麼些土司統治、並以麼些與西番為土著居民，但隨著清代以來瀘渠土司境內愈來愈多的彝族、漢族遷入，從 1964 年共黨政府於寧蒗縣內進行的人口普查即可見彝、漢人口已遠超過麼些與普米西番，彝族更佔全縣人口半數以上(寧蒗彝族自治縣志 1993:123)。1950 年「和平解放」時，寧蒗縣人民政

¹⁴⁶ 2002 年一整年，從雲南與四川兩側來到瀘沽湖一帶觀光的旅客已有 34 萬人次。(李錦 2004)




府成立於永寧，後來移至今天縣政府所在的大興鎮。原本寧蒗縣的設置是承接永寧與瀟渠土司的治理，對於此區彝族共產黨另外在今永勝縣羊坪鄉設置有涼山彝務辦事處，但在 1956 年彝族發起叛亂時，彝務辦事處就與寧蒗縣合併成立為寧蒗彝族自治縣(寧蒗彝族自治縣志 1993:466-467)。雖然永寧鄉人口直到 1990 年仍以摩梭占多數，但當地人仍會因為彝族在全縣人口較多、官員數多，並且屬彝族自治縣而使彝族較受到政策關注而感到不滿；即有人不喜寧蒗縣因彝族聚居所帶給外人的負面印象，而更偏向對外縣人介紹自己來自「永寧」。

田野地的當代行政區劃、在地基礎建設與經濟生活

溫泉的四個普米村落，位於永寧壩子北端外側一個較小的河谷平壩，除了源於西面山巒的河流匯聚後流入永寧壩子的東面開口，四周山巒環繞，形成一個相對獨立的區塊。在土司統治的時期，此處的四個普米西番村落——拖七、比奇、八家、瓦都¹⁴⁷——與河流進入永寧壩北端時流經的兩個摩梭村落——八瓦、瓦拉片——合稱作「阿札魯布(a⁵⁵ zi²² lu²² ba³⁵)」，是永寧土司的外百姓中二十四管區的其中之一。1950 年中共取得此地政權之後，將這六村與晚近遷入的彝族、漢族聚落以及永寧壩子西北部的五個摩梭村落劃歸為一個行政單位，因境內有溫泉出水口而稱「溫泉」。(嚴汝嫻、劉曉漢 2009a:96；王承權、詹承緒 2009:26-28)雖然不同層級的行政區劃在合作社時期中又有歷次改動，這幾個村落一直歸屬於同一個單位，1986 年則確立了延續到今天的溫泉行政村。在 2012 年，溫泉村西側這一塊較完整的山區盆地範圍內共有四個普米族村落，兩個摩梭村落，兩個漢族村落與五個彝族村落；除了兩個摩梭村落合為一個小組之外，其他聚落都各是一個小組單位，各有村長、文書等負責通知或辦理上級行政事務的幹部。

在 1963 年時，溫泉村的彝族人口已超過普米、僅次於摩梭，到 2012 年也已超

¹⁴⁷ 在當代行政體制上稱作「中瓦都」，因為後來在瓦都兩旁漢人村落分別稱作上、下瓦都。文中提到的「瓦都」皆指當代的中瓦都小組，除非敘述到行政措施或相對於上瓦都、下瓦都的情形，才會特別以「中瓦都」來描述。



過摩梭人口¹⁴⁸。而行政村的幹部成員是由各村共同選舉出來的，隨著彝族人數的增加，四位村幹部成員在 2013 年首次有彝族擔任，且其中就佔了三人。而溫泉村的彝族所居住的地盤原本都是普米村落的山地，除了在土司時代末期遷入的人口以外，共產黨政府也在合作社時期將過去在其他地區作為奴隸的彝族安排到普米村落的山上定居。2010 年以來，瓦都村中開始有人家私自將土地賣斷給原居山上的彝族，使得彝族人家開始遷居到瓦都村周圍的平壩上，彼此的日常往來或摩擦也愈加增多。當地的普米族人對於彝族人口愈來愈多而對自身權利與生活空間造成擠壓就尤其感到擔憂。

直到 2012 年，溫泉四個普米村落與鄰近的漢族村落中都還沒有商店，距離最近的商店位於溫泉村公所所在、河流流入永寧壩子前經過的瓦拉片村。此處也設置有簡單醫療服務的衛生所，以及供溫泉行政村轄下各村小孩就讀的小學校。當代瓦都村中一、二年級的學生會前往鄰村的學校就讀，三年級之後才到村公所的學校上學。雖然較近的村公所在地就有小商店，但人們需要買東西時通常是直接前往鄉政府所在的永寧街子。

永寧街即是過去的皮匠街所在，於 1960 年代成為區公所所在地之後，一直是永寧鄉的行政與經濟活動中心(寧蒗彝族自治縣志 1993:449)。在當代，永寧街也仍是周遭鄉鎮之中商業活動較熱絡的集市，除了鄉政府、派出所、郵局、衛生院、中學校等設施機構以外，每天都有固定擺攤的農產市場，有數家百貨超市、批發商店，各種服裝、藥品、食品、家電、手機、器材、汽機車修理、理髮等店面，許多餐館、旅舍，以及卡拉 ok 店、舞廳等娛樂場所，日常生活所需都可在此滿足。永寧在今天也仍是來往雲南與四川的交通孔道，每天街上都會聚集許多來往於永寧與四川鹽源縣、永寧與寧蒗縣城或縣內各鄉的客車，也會有來往滇川兩地做生意的商人在此停留。而每年農曆十月二十日前後十天左右的期間是永寧街一年一

¹⁴⁸ 據嚴汝嫻、劉曉漢(2009a:2)的調查，1963 年的溫泉鄉內有摩梭 81 戶，546 人；彝族 113 戶，412 人；普米族 57 戶，308 人；漢族 48 戶，195 人。我抄錄到 2012 年溫泉村村委會調查的各村人口中，彝族村落有 468 戶，1862 人；摩梭村落有 191 戶，1140 人；普米村落有 104 戶，716 人；漢族村落有 57 戶，253 人。



度的「交流會」，除了各地商販聚集到永寧來擺攤以外，永寧鄉各村以及四川木里境內的人家也會將牲畜帶到街上出售，是永寧街上最熱鬧的時節。

由瓦都前往瓦拉片村需步行近一小時，來往於永寧街則需翻過山丘步行兩小時。因溫泉村的阿如瓦村附近有溫泉水源形成的天然浴池，歷來是永寧人們洗浴遊玩的去處，1976年為旅遊業需要，當地政府就修通了從永寧前往溫泉的公路(寧蒗彝族自治縣志 1993: 409)。瓦都人也記得在合作社時期快結束的時候，修築了由溫泉村公所通到村裡的車路，只是路面到近幾年才因普米族作為人口較少民族的優惠政策而部分修整為彈石路。近年在瓦都與近旁的漢族村落有人固定每天駕駛三輪車來往於村中與永寧街市，村中許多人家也購置有機車與農用拖拉機，是人們來往永寧街的主要方式。2003年時村中通電，雖然在今天各家炊煮仍以燒柴為主，但此後村人陸續購置的電視漸成為人們晚餐後的休閒。大約2007年的時候，也是因人口較少民族的政策，政府架設了水管接到水源處並興建水塔，為各家裝設水龍頭方便取水。在我開始進行田野調查的2012年時，當地幾乎各家都有一人以上擁有手機，出外打工或讀書的年輕人回到村裡時，手機也常是他們娛樂與相互聯繫社交的方式。這些現代化設施都造成村中生活型態的轉變。

而直到近年，溫泉普米四村仍是以自給自足農牧業為主要生業，並以出外打工、販售少量經濟作物或多餘的農產、牲畜賺取現金，僅少數人在外經商。溫泉普米所在的壩子海拔較永寧壩子要高，農作產量稍差，但作物種類仍多。當代村中種植的農作有稻米、蕎麥、燕麥、大麥、小麥、青稞、稗子、玉米、黃豆等糧食，以及四季豆、洋芋、圓根、向日葵與其他當地適種的蔬菜，主要用作自家食用與餵養牲口，多餘的收穫才賣出；也有一些人家另外種植蠶豆、藥材等只供賣出的經濟作物。豢養的牲口則以牛、馬、豬、雞為主；過去也牧養山羊、綿羊，但近年因放牧人手不足，大多家戶已不再養羊；過往土司統治的時代也有家戶在附近高山草場放養犛牛。豬、雞是主要的肉食，牛是耕田的勞動力，可取用牛奶、酥油、奶渣等乳製品，山羊與綿羊的毛都可用以製作毛氈衣物，而牛、羊在特殊有

事時也會宰殺食用，馬則是駝運柴糧所必須；牲口也都可賣出換得現金。

在合作社時期後期以來，除了前面提及在鄰近區域伐木以外，來往永寧街與四川木里、鹽源縣內的村落代人馱貨或做生意，到山上採集野生菌菇、藥材，到木里境內礦場做工等，都是當地人轉取金錢的方式；大約 2005 年以後，出外打工則成為主流，女子多在麗江市內尋找旅遊、服務業的工作機會，男子除了近處的縣份也會遠至沿海、北方、新疆等省份打工，而至今仍只有少數人在外經商。在 2013 年時，就我所知首次有較具資金的當地人向村中其他人家承租土地，計畫種植藥材等經濟作物的事例，也聽村人提及有外地老闆想要在這一帶承租土地種植藥材。不過，這些新舉措的成效與收益如何、是否將會改變此地的經濟型態，就還有待將來的觀察。

第三節 普米村落的來歷與近代變遷

前面主要是以地區為主體來介紹長期以來的歷史背景，這一節則要將視野集中到溫泉的普米村落，尤其以我進行田野調查的瓦都村為主，由村人的來歷介紹當代村中家戶構成，以及婚姻實踐在百年來變遷的情形。

學者在 1960 年代的調查記錄到溫泉各村普米族人對於所來自地方的記憶，但是並不清楚來到此地的確切年代¹⁴⁹。嚴汝嫻、劉曉漢(2009a:2)指出明代《六詔紀聞》中收錄嘉靖十四年(西元 1536 年)時永寧土府轄下 131 個村寨名稱，其中即有「瓦都村」在內；當地人現在已記不得多久前即已來到此地，由此可推論普米族人來

¹⁴⁹ 王樹五、嚴汝嫻(1990:190)的調查報告中依據村人所記憶的祖先系譜有多少代來推論各村各姓遷來有多少年的歷史，指出比奇熊姓遷來已有十五代，最早到此，然後是遷來十代的拖七、瓦都楊家，遷來九代的瓦都馬家，然後才是約同時遷入的郭家、曹家。但是據筆者的了解，村人所記憶的祖先譜系並非一代只記一個名字，而是依據死去先後而依序埋放在此家所屬骨灰山的祖先名字，並且也可能同時包含一家以上的祖先；除了比奇熊家的譜系外，王樹五、嚴汝嫻並沒有收錄他們在其他村記錄到的祖先譜系，也沒有說明這些譜系被記憶的脈絡是甚麼，我們不能確定其所記錄到的名字譜系是否即可用來推論代數，且人們口傳的譜系也很可能有缺漏。據筆者調查，村中所流傳的最長的一套男性祖先譜系序列共有二十九個名字。另外，嚴汝嫻、劉曉漢(2009a:89)調查到比奇是十二代以前遷入的，當時向八瓦與瓦拉片村的摩梭承租土地，而瓦拉片在明代 1536 年成書的《六詔紀聞》中還沒有記載(同上引:77)。因此比奇的普米應是在 1536 年之後才遷入的，拖七與瓦都有普米居住的時間則可能較比奇更早。



到溫泉一帶可能有四百多年了。¹⁵⁰前文提到木底箐的普米族人稱此地為「兵的地方(nwæ²²din⁵l)」,那麼也很可能在元軍南征當時就已有普米西番在此活動,或是此地普米西番正是隨著元軍而遷入這一地區的。

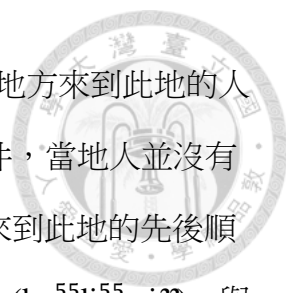
以下我會先以瓦都村為例子,介紹當代村人對於村中人群構成的理解方式,並由此說明來自同一個地方、死後骨灰埋在同一地點的家,是構成村落最主要的社會實體。除了自家的來歷與分衍情形,當地人一般不會清楚了解其他人家的來歷,但經由當代村中各戶人家在婚喪時的互助、死後骨灰的埋放與年節時共同祭祀、聚餐等活動當中的單位區分,人們即可使彼此的區別或曾經發生的遷入、分衍事件持續在當代體現,並由此理解彼此的關係。這些互動方式正是過往各家分衍發展的結果,這些實踐也可說就是過去事件在當代的持續存在;則即使當地人並不會明確記憶與述說這些過去,卻可在這些實踐的過程當中,使這些過往繼續存在且得以追溯。為了比較明白地呈現村中家戶間的關係,我在這裡先介紹當地人對於村中人群構成的說法與印象之後,會再按照時序來介紹村中的組成。

村中人家的來源與分衍

在 2012 年時居住在瓦都村的家戶總共有 22 戶,約 144 人¹⁵¹。村中所有的經濟生產活動都是以戶為單位,各自經營在合作社時期與提留到戶當年分配到田地。全村並沒有共同耕種的土地,除了政府設置的村長、文書職位是約三年由村人推選擔任以外,也沒有其他由全村各戶共同組成的組織;若遇到關於全村的公共事務,會由村長召集各戶代表聚集開會。

¹⁵⁰ 另外,我們知道在寧蒗縣南部新營盤鄉的普米族人與永寧嘎啦、拖支拉丁古與拖甸的郭姓普米族人,都曾經在拖七居住過,因其依據祖先遷徙過程來送魂的路線中有「拖七核桃樹(thu⁵⁵tehi⁵⁵wu⁵⁵tu⁵⁵bu⁵l)」這一地名,可知道溫泉拖七、瓦都的普米到此的時間比永寧、寧蒗境內許多普米還要早許多。這些地方普米的遷徙記憶可參見王樹五(1990:136),寧蒗彝族自治縣志編纂委員會(1993:220);而我的報導人也指出「拖七核桃樹下(thu⁵⁵tehi⁵⁵wu⁵⁵tu⁵⁵bu⁵l)」是很多寧蒗縣內普米人送魂會經過的地名。

¹⁵¹ 在行政村的戶口登記上是 24 戶,178 人。但其中兩戶雖然是由村中家戶所分出,但並不居住在村中,不參與村中共同的事務,因此我未將其包括在內。村中 22 戶所登記的人口有些已不住在當地,扣除這些人數後,村中所住的人口約 144 人,而這其中也有一些人在一年當中許多時間出外打工,而長期不在村內。




當代瓦都村中的二十二戶人家，其實是由分別從五個不同的地方來到此地的人家，後來再逐漸分衍發展而成的。¹⁵²不過除了發生在近代的事件，當地人並沒有對於瓦都村是甚麼時候形成的記憶，也不清楚不同地方的人家來到此地的先後順序、彼此是甚麼關係。當地人對於瓦都的構成主要是以「辜哩比(ku⁵⁵li⁵⁵ pi²²)」與「關因比(qwæŋ⁵⁵jiŋ⁵⁵ pi²²)」兩部分人來理解的，村中所有家戶各分屬這兩個類別。「比(pi²²)」是將一個地方上的人含括起來作一個單位來稱呼的意思，比如瓦都全村的人家也可以統稱作「瓦都比(wə⁵⁵tu⁵⁵ pi²²)」。當地人會說「他們是關因比，我們是辜哩比(tə⁵⁵li⁵⁵ qwæŋ⁵⁵jiŋ⁵⁵ pi²², v⁵⁵li²²ku⁵⁵li⁵⁵ pi²²)」，來表示自家所屬的類別；而彼此同為「辜哩比(ku⁵⁵li⁵⁵ pi²²)」或「關因比(qwæŋ⁵⁵jiŋ⁵⁵ pi²²)」的家戶，人們會稱彼此是「tə²²ku⁵⁵」或「pei²²kwəŋ⁵⁵」，在漢話則會稱作是「一支人」。對於「tə²²ku⁵⁵」與「pei²²kwəŋ⁵⁵」的意涵，我在第五章會詳細說明；在文中為方便敘述，我會將這兩個名稱所涵括的人家以「家戶群」稱之。

對於這兩個家戶群是如何形成的，人們並沒有清楚的說法，但不同時間來到此地的人家就都被納入到這兩類人當中。人們通常只對自家從哪一個地方遷來、與自家彼此有分衍關係的家戶比較清楚，對於其他人家就是由各自屬於「辜哩比(ku⁵⁵li⁵⁵ pi²²)」與「關因比(qwæŋ⁵⁵jiŋ⁵⁵ pi²²)」或是實際活動時彼此是否一同進行來理解。由這些共同進行的活動，人們會認識到「辜哩比」與「關因比」其中也包含有來自不同地方的人家。但即使如此，人們還是傾向以「辜哩比」與「關因比」述說彼此的關聯，把不同人家含括在一個單位；對「辜哩比」與「關因比」當中的歧異，人們通常只是含糊地說他們是不一樣的，或是說明有從不同地方來的人，而不會明確說瓦都是由「五個」地方來的人家構成的。

在後面的章節，我會描述到當代人們如何在年復一年的實踐中呈現出這些人群的區分或結合，因而即使沒有事件序列式的記憶，人們仍可認識人群彼此的區別以及由此推知的過去。不過，這些活動中的共享與區分，正是來自於這些人家過

¹⁵² 瓦都村的人群構成與家戶分衍過程可參見附錄。




去遷入、分衍的過程，因此我們對於當代瓦都村中的構成，人們如何認定各家戶是屬於關因比還是辜哩比的身分類別，也仍然必須以來自不同地方的人家為單位在時間中發展的過程來看，才能理解這些不同人家又區別又共同組成一個單位的關係。可以說，從同一處來的人家才是時間中存續的社會實體，「辜哩比」與「關因比」或是瓦都村，呈現的則是這些不同人家在某個時間點上聚居在一地的結果。

從名稱上就可以呈現出，由同一處來的人家是當地人理解家戶身分最基本的定位。村中每一戶都會有一個被其他人家稱呼的家名，可標示該家特定的身分，稱作「 $\sim\sim\text{bu}^{51}$ 」，對應的漢話則是「 $\sim\sim$ 家」。但人們也可以由這個家戶所來自的家戶的家名來指稱這個分出的家戶，表示它所來自的家戶，或是由最早存在的家戶的家名來含括所有由此家戶分出的家戶。這種來自同一個地方，可以由同一個家名來稱呼的所有家戶，會將成員死後的骨灰(qu^{35})埋在同一處，並且會另有一個表示該家「 qu^{35} 」的名字。人們通常將埋在山裡的 qu^{35} 在漢語中稱作骨灰、骨頭，而對於表示 qu^{35} 的名字則稱作是自家的「根根」、「根骨」或是「姓」；為避免與漢姓混淆、也為了含括具體骨灰的意涵，我在論文中主要以「根骨」來翻譯普米語中的 qu^{35} 一詞，但是在明確指涉人死後的骨灰時則以「骨灰」稱之。這種將「根骨(qu^{35})」(骨灰)放在特定地點而有著特定「根骨(qu^{35})」(名字)的「家」，即是構成當地社會網絡並在時間中存續的社會實體，也是本論文所要了解的當地社會構成的主要對象。

而因為當地人對於一個家戶，分出的新家與老家，或是從同一家戶分衍出來之後又再分衍的所有家戶以及最早的一家，都可以用同一個家名來含括，所以一家可能有一戶，也可能有兩戶以上。在我提到這些含括範圍不同的單位時，因為當地人都可以由同一個家名、都以「 $\sim\sim\text{bu}^{51}$ 」來稱之，我在論文中也會仍以一家來描述；只有在特別提及單一家戶或多個家戶的時候，才會說明是**同屬一家**的家戶，或是用**同支**的家戶來稱。

接下來，我就分別依照時序介紹瓦都村中這五家人到此定居，並形成當前村中人群分類的過程，以說明瓦都村中當代家戶的組成情形。



辜哩家(ku⁵⁵li⁵⁵ bu⁵ l)是村中戶數最多的人家，他們稱自己的根骨是「雄·里糾(ɕoŋ³⁵ .ji²²dzoŋ⁵⁵)」，漢姓是楊。辜哩家的人相傳來到這個地區的時候是三弟兄，老大走到拖七核桃樹的時候留下來定居了，老二繼續往前走到瓦都這裡才停下，老三則去了今天四川木里縣依吉鄉境內的花義(hwe⁵⁵ji²²)村¹⁵³；而三弟兄分開到了不同地方居住後，相約死後火化完的骨灰仍放到同一座山上，因此直到今天，拖七大部分姓楊的人家與瓦都辜哩家的家戶成員死後的骨灰仍拿到同一個地點埋放。瓦都的辜哩家在二十世紀以前，已經在村中分衍成六戶人家。

辜哩家即是構成辜哩比的主體，而辜哩比這一個家戶群中其他一部份的人家則是十九、二十世紀之交才遷入瓦都的都茄家(du²²ɕhja²² bu⁵ l)。當時有一位來自木里境內桃巴(tʰɔ⁵⁵pa²²)地方都茄瓦補(du²²ɕhja²² wa²²pu²²)家¹⁵⁴的婦人，帶著一兒一女流落到永寧土司境內，起先投靠木底箐伙頭，後來因織毛毯的手藝而受瓦都伙頭賞識收留。婦人的兒女後來就留在瓦都成家，並且因為與村中辜哩家的人家通婚，這家人也併入到辜哩比之中，並一同姓楊。當代人們就也會以「楊家」來概括辜哩比這一個家戶群。因為都茄家遷入的時間較晚，當地仍有人記得這個來由，且村中其他人家也會分辨認為都茄家是外來的、是後面才來的人家，而非本來就是瓦都的人家。

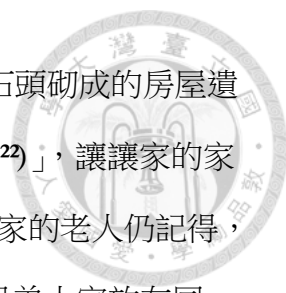
「關因比(qwæŋ⁵⁵jin⁵⁵ pi²²)」的人家則是由分別從三個地方來的拈底家(nja²²i³⁵ bu⁵ l)、讓讓家(zæ³⁵zæ²² bu⁵ l)以及搓皮家(tsʰu⁵⁵pʰi²² bu⁵ l)所組成的。拈底家只記得是由木里境內的拈底地方(nja²²i³⁵ diŋ⁵ l)¹⁵⁵遷出來的，因而被稱作拈底家。讓讓家相傳與木里縣依吉鄉內雨初(ji⁵⁵tsʰu²²)村的人家¹⁵⁶是兄弟，當初共同從木里境內某個地方遷出來，哥哥到了瓦都，弟弟則去了依吉鄉內；在雨初村附近有個已經無人

¹⁵³ 此村的漢名是以報導人向我說的普米語音(hwe⁵⁵-ji²²)和《木里藏族自治州縣地名錄》(木里藏族自治州縣地名領導小組 1986:38)中的大略方向的地名紀錄對照而得。王樹五、嚴汝嫻(1990:190-192)則記錄到瓦都的楊家最早住在四川冕寧，曾經先到拖七核桃林地住過，後來又到木里與江邊一帶，最後才遷到瓦都的記憶。

¹⁵⁴ 當代村中非此家的人大多因為該家名為都茄(du²²ɕhja²²)而認為他們是從「都茄」地方來的人。

¹⁵⁵ 不清楚確切地點位置。

¹⁵⁶ 據讓讓家人所言，這一家名為達里家(de²²i²² bu⁵ l)，稱自己根骨為「戎租(zɔŋ⁵⁵tsu⁵⁵)」，「綿羊的兒子」的意思。



居住的地名叫作讓讓村(zæ³⁵zæ²²ci⁵⁵)，另外則有一處山下留有石頭砌成的房屋遺跡，其不遠處有個草坪稱作「讓讓分開的地方(zæ³⁵zæ²²dɑ²²dɔŋ²²)」，讓讓家的家人因而推測這些地方可能都是自家祖先曾經居住過的地點。這一家的老人仍記得，過去家中成員死後的骨灰要拿到木里境內的山上，與雨初村的兄弟人家放在同一處，後來才將骨灰埋放的地點遷到瓦都的山上，但已經不知道遷來多久了。

讓讓家的根骨是「戎甲(zɔŋ⁵⁵dzæ²²)」¹⁵⁷，姓馬，而拈底家也姓馬，並與讓讓家合併稱兩家的根骨為「拈底-戎甲(njæŋ²²ti²²-zɔŋ⁵⁵dzæ²²)」；村人通常就將這兩家人合稱為「馬家」。老人說合稱為「拈底-戎甲(njæŋ²²ti²²-zɔŋ⁵⁵dzæ²²)」表示的是拈底與戎甲「不分開...結合在一起的意思」，而這兩家人一般也都互稱彼此是「一支人」。但其實讓讓家與拈底家各自記得來自不同地方，成員死後的骨灰也埋放在不同山峰。至於這兩家原本是甚麼關係、為何會合併為同一個家戶群，又或是否哪一家人先來到瓦都的，當代老人也並沒有明確的記憶，只是藉由上述名稱的共享以及年節共同燒香、共食的關係，推測過去可能彼此有著「叔伯弟兄」的關係，可能兩家先後遷來，所以合為彼此稱為「一支人」的一個家戶群。

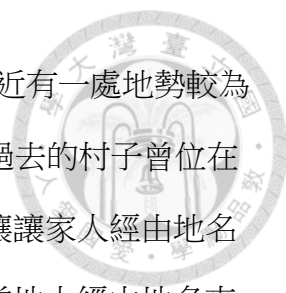
搓皮家(ts^hu⁵⁵p^hi²²bu⁵ɿ)的名字也是表示這一家所來自的地方，是位於今天拉伯鄉托甸行政村內的搓皮甸(ts^hu⁵⁵p^hi²²dij⁵ɿ)¹⁵⁸。這家的根骨是「瓦喜搓皮(we²²ci²²ts^hu⁵⁵p^hi²²)」¹⁵⁹，漢姓則姓何¹⁶⁰。這一家人與前面四家人一樣，有獨立一處自家成員死後埋放骨灰的地點，並且也不記得多少代以前就已經來到瓦都居住了。村中馬家的人認為搓皮家是後來才遷入瓦都，因為關因比人數較少，所以合併到關因比裡面來。

¹⁵⁷ 讓讓家人解釋是「戎甲(zɔŋ⁵⁵dzæ²²)」綿羊(zɔŋ⁵⁵)的手(dzæ²²)的意思，並說明木里、鹽源一帶許多人家的根骨都是以某種動物的手來稱。

¹⁵⁸ 中國民族學者在 1960 年代的調查報告中也有稱作「草皮地」。

¹⁵⁹ 永寧鄉拖支行政村的拉丁古村也有根骨同為「瓦喜搓皮(we²²ci²²ts^hu⁵⁵p^hi²²)」的普米人家，即提到前節所述曾對永寧土司有功的「搓皮尼瑪加澤」是自家的祖先，且根骨的名字除了提到「瓦喜搓皮(we²²ci²²ts^hu⁵⁵p^hi²²)」以外，還提到「鍾和(zɔŋ⁵⁵ɿ³⁵)」。

¹⁶⁰ 近代有其他漢姓的男人到這一家入贅，這一家中就有成員跟隨父親的姓而不再姓何，但仍是屬於搓皮家的人。雖然人們如何理解漢姓與普米語所表達的「根骨」概念之間關係會是值得探究的議題，但本論文先以了解「根骨」的概念為主，因當地人目前也仍依據「根骨」所表示的身分來理解與應對不同家戶之間的關係，漢姓比較像是對已知關係的多一種表示方式。



雖然當前村中老人都不記得來到瓦都多久了，但瓦都聚落附近有一處地勢較高起的草坪，地名為「村上(ɕi⁵⁵tu²²)」，當地老人據此名稱認為過去的村子曾位在這一地點，後來才遷到現在聚落的位置¹⁶¹。類似於前面介紹到讓讓家人經由地名而認為自家曾經在木里境內分衍、居住的例子，在此我們看到當地人經由地名來推論過去曾發生事件的傾向，則過去人們的活動就好像遺留在事件發生的地方上一般，過去的事件也就因為持續存在的地方而延續到當代並可以被人們所追溯。

當地人們對於瓦都人群構成的看法也有著相似的傾向，亦即人們是經由持續在當代留存的家戶來理解瓦都的過去；相反地，已經消逝的人家則不再受到記憶。比如，辜哩家在過去其實曾逐漸分衍成五戶，但是後來有兩戶因絕嗣而消失了；雖然這個記憶仍保留在辜哩家的長輩中，但村中其他家的人就以目前辜哩家有三戶存在較久的老家，而認為這三戶是曾經在某一時代有三弟兄各自建立的家戶。我聽村中老人也提及其他還有兩家曾存在瓦都的人家，在二十世紀初期甚至之前就已經絕嗣了，而瓦都村人對於村中由辜哩比與關因比兩部分人所組成的理解，也就不會把當前已經不存在的家包括在內。其實村中過去流傳一句諺語「瓦都十二戶(we⁵⁵tu⁵⁵ pi²²qu⁵⁵-ni⁵¹qe²²)」來含括全村的人家；對比於當代的二十二戶人家，即呈現出瓦都人戶在近代的增加。雖然人們也說不清楚這句諺語從甚麼時候就已經流傳下來，但我詢問村人時，他們也傾向由當前存在的家戶往前回溯，而不會思考到曾經存在但後來消逝的家；可以說，家在當代的存續，就也同時是過往存在的見證與延續。而另一方面，相比於新近分衍的家戶，人們會認為過去已經存在的家戶是「老家」，人們並且傾向認為已經持久存在又一直保持凝聚沒有分衍的家戶是比較好的，而已經存在愈久的家戶則愈會被認為是瓦都本來的構成。這些看法其實隱含著家戶如何構成村落的觀念：家經由在時間上長久的凝聚與存續，

¹⁶¹ 王樹五與嚴汝嫻(1990:191)在 1960 年代的調查也有記錄到相關的故事：瓦都的楊家先是遷到「希都」與何家一同居住，但在此地出生的女人強悍、男人卻聾啞短命，所以後來又一起遷到「瓦都」；何家並相約曾經幫助過的馬家一起到瓦都居住，於是原本住在四川境內的馬家也來此居住。由他們記錄到的傳說則可能最早來到此地居住的其實是辜哩家與搓皮家，而後來拈底家與讓讓家才受邀約前來，並且與何家合併為關因比，辜哩家分衍出來的人家則相對於關因比而被統稱為辜哩比。



因而確認並持續作為村落社會秩序的一部份。

這種觀念就體現在過去家戶分衍的情況並不多，一旦分衍也傾向持續維持一戶的情形。即使瓦都可能已經存在上百年，但前述構成關因比的三家人，到了十九世紀末期仍然各只有一戶；辜哩家在當時雖然已分衍成六戶，但其中一戶也是十九世紀下半才出現的。在都茄家之後並不再有其他人家遷入瓦都，而當代村中的二十二戶人家，有十二戶人家即都是到了中共建政以後，才由村中已有的人家陸續分衍出來的，其中不乏新分出的家戶在下一代又有家戶分出；由此可清楚看到二十世紀中葉以來，村中分家速率與分家形式與過往的差異。¹⁶²這些轉變與歧異一方面與當地採納走婚的過程相關，一方面也呈現出社會秩序的變遷，我將會在後面的段落更進一步說明。

當代婚姻實踐與過去的比較

永寧土司境內的普米村落在 19 世紀下半就開始出現有婦女在婚外結交伴侶或不嫁而在生家生育子女的情形，這些例子在二十世紀初期商業貿易活絡的時期愈加增多，女不嫁、男不娶的生活方式也在永寧壩子周圍的普米村落中盛行。根據學者 1960 與 1980 年代的調查，在溫泉四村、永寧壩子邊的嘎啦以及瀘沽湖畔的浪泛、落水上村採行走婚的人家比例較高，而拖支的拉丁古、木底箐以及拉伯、翠玉鄉境內的普米村落則仍是以結婚為主，但在二十世紀初期也有不少婦女結交婚外伴侶或完全過走婚生活(王樹五、嚴汝嫻 1990；王樹五 1990；周裕棟 1990，2009a；宋兆麟 2009)。直到今天，永寧鄉內的溫泉四村、嘎拉與落水上村的普米人家仍以走婚為多數。

接下來我會先由當代普米族人所採行的婚姻實踐形式來介紹結婚與走婚對當地人來說的差異；然後我再回顧瓦都村中開始出現走婚實踐的過程，由其中的政治經濟因素說明普米族人的轉變只不過是永寧此地普米族人與摩梭人共享變遷秩

¹⁶² 瓦都村各家戶關係與分衍時代可見附錄圖表所示。



序的一部份，此變遷即是婚姻規範人群之間關係的力量被瓦解；最後，我再說明政治經濟因素無法解釋的當地動力，以及此秩序變遷如何也體現在瓦都村中不正式分家的增多當中。

在當代，婚姻與走婚都是當地普米族人可以生育後代並使兩戶人家建立關係的正當形式。婚姻一般的情形是女子出嫁到丈夫家，在普米話中是以「給出到他家(tə²² bu⁵⁵ bi⁵⁵ tʰe²²-kʰiŋ²²)」或「他家裡去坐(tə²² ba⁵⁵ wu²² ne²²-dzɔŋ⁵⁵)」來說¹⁶³；男方家娶了妻子，則會稱作「去找妻子(tʰi³⁵ tʰe²²-ɬən²²di⁵⁵)」。另外也有男子到女方家「上門」¹⁶⁴的情形，普米話稱作「去坐女婿(tsu⁵⁵ mə n⁵⁵ ne²²-dzɔŋ⁵⁵)」，但人們也經常用「給出到他家」、「他家裡去坐」來表示。雖然表述的方式有些不同，女子嫁到男方家與男子上門到女方家的婚禮儀式都是相同的，只是男女方對換¹⁶⁵。整個婚禮儀式可統稱作「喝黃酒(tʰwi⁵⁵ tiŋ²²)」¹⁶⁶，已成婚就也可以由「已喝過黃酒(tʰwi⁵⁵ kʰə²²-tiŋ³⁵ səŋ⁵⁵)」來表示。

以女子嫁出為例的婚姻締結過程中，雙方談妥婚事後，男方家人會帶禮物到女方家來，女方家將男方送來的禮物在自家鍋庄上敬祭給祖先(tə²² djau²² pʰe⁵⁵)，向祖先稟告將家中女兒嫁給哪一戶人家，從此這位女兒就成為所嫁去的夫家的人，而不再是娘家的成員。此時雙方會談好接親的日期，之後男方家人又到女方家迎娶新娘，之後男方家才在男方村中請客完成婚禮(tʰwi⁵⁵ tiŋ²²)。

走婚關係¹⁶⁷的建立則不需要經過如婚禮一般的儀式，但是一般也會經由雙方家

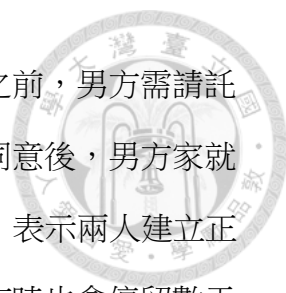
¹⁶³ 給出(tʰe²²-kiŋ²²)就隱含有經過敬鍋庄的儀式而正式將一個人由這一家的成員轉換為另一家的成員的意思，而「去坐(ne²²-dzɔŋ⁵⁵)」則是用「住過去」的方式來表達，一般普米話中以「坐(dzɔŋ⁵⁵)」來表示長期居住在某處的意思。

¹⁶⁴ 當地漢話中男方入贅到女方家的說法。

¹⁶⁵ 在當代村中舉行婚姻的情形很少，在田野調查期間我沒有機會參與到溫泉的普米村中進行的婚禮。因而以下所提及對當代婚姻締結過程的描述是來自當地報導人的講述，並不是來自全面的調查或觀察記錄，僅提及幾個關鍵的過程而已，並且省去了對雙方禮物往來的記述。較早的調查報告中有關於此地與鄰近普米聚居區的婚禮過程，有較為繁複細緻的儀式與送禮規範的描述(王樹五 1990；王樹五、嚴汝嫻 1990；雲南民族調查組、王樹五 1990；宋兆麟 2009)，並也提及招女婿上門的婚禮儀式與娶進妻子的儀式相同(王樹五 1990:177)。

¹⁶⁶ 黃酒(tʰwi⁵⁵)是由大麥、稗子、蕎麥等數種糧食混合釀製的發酵酒，呈淡黃色，當地漢人與文獻中多稱其為「蘇里瑪」。黃酒對普米族人來說，除了是日常與活動、儀式中的飲品外，也是敬祭神靈祖先時的重要祭物。

¹⁶⁷ 這一種關係在普米話中可以用「去走(tʰe²²-qi²²qəŋ⁵⁵)」來表示，但當地人也常用漢話「走婚」來



戶的送禮往來給予兩人關係的公開認可。走婚的伴侶關係開始之前，男方需請託一位受敬重的長輩為媒人，帶上禮物到女方家說親，經女方家同意後，男方家就要向女方所在村落的各戶人家散發糖、菸、酒等禮物(bu²⁴he⁵ l)，表示兩人建立正式公開的走婚關係。此後，男子可時常拜訪並留宿在女方家，有時也會停留數天並幫助女方家中的工作。在女子生下兩人的第一個小孩時，男方家也要在小孩滿月之前，來到女方家送禮並在女方家的村落分送菸、酒、糖等禮物給村中人家並請客(ji²⁴ca²ci⁵ l)。¹⁶⁸

結婚與走婚最關鍵的差別，在於是否有一家的成員轉換為另一家的成員。在結婚的情形中，不論是女子嫁到男方家，或是男子到女方家上門，只要是某一家的成員「給」到另一家去「坐」了，身分歸屬的轉換都是絕對的。這個身分轉換是由成員給出一方的家中敬鍋庄的儀式所建立的，只要敬過鍋庄，即使後來婚姻沒有完成，或是結婚後又離婚，已經給出的成員都不能再算作是自己生家的成員。走婚關係中的雙方則一直仍是自己生家的成員，沒有任何一方改變歸屬；也因為如此，走婚關係的斷絕也比婚姻還要容易，若是男女雙方彼此不合，只要不再往來，兩人的關係就結束了。結婚關係中生下的小孩，若是女子嫁入夫家，則小孩要在夫家出生，也是屬於夫家的成員；若男子到女方家上門，女子在自己生家生產，小孩亦歸屬於女方家。在走婚的關係中，女子沒有給到其他人家而留在生家，所以小孩就會屬於女方家。

對於當代採行走婚的實踐與過去的對比，人們傾向用以前女兒都必須嫁出去、現在則留在家裡來說明¹⁶⁹；針對過去與現在的不同，當地人也曾用漢語說以前是

述說。

¹⁶⁸ 此處對走訪關係建立過程的描述也是來自當地報導人的講述，而非我對實際過程的觀察紀錄或全面調查；我在田野地調查期間僅遇到兩次滿月前來請客送禮的事件而已。學者在 1960 與 1980 年代對此地普米走訪形式有較多的調查紀錄，可參見王樹五、嚴汝嫻(1990)、宋兆麟(2009)、嚴汝嫻(2002b)。

¹⁶⁹ 比如有位老人這樣說明：「現在，習慣一點變囉，從以前來說嘛[女兒]應該是要嫁出去，不能[留在家中]坐。現在，習慣甚麼都是變一點了，完全，原原本本以前的規矩不興了，[現在家裡女兒]多了嫁一兩個，少了不能嫁她嘛。以前的規矩，你[若]有一個兒子，有一個姑娘，[這一個]獨姑娘都必須要嫁。以前的道理。你四個都姑娘都要嫁，本身道理是這樣，你獨兒子，獨兒子媳婦要接回

「一妻一夫」或是「兩個人一家」，現在則是「大家庭」¹⁷⁰。則此處呈現出人們一方面是由人在家之間的移動來理解兩種婚姻形式，一方面則是由家戶的構成來理解這兩種婚姻形式導致的差異。在過去為兒子娶妻的情形中，若家中有兩個以上兒子娶妻，就要安排分家，一戶人家中一般會是由夫妻兩人所組成的；在走婚的情況下，沒有娶進外人、也不需要分家，同一輩的兄弟姊妹與姊妹的小孩都居住在一起，則形成了人口多的「大家庭」。

不過，在我所了解到瓦都村在二十世紀以來的婚姻實踐當中，更常見的是結婚與走婚實踐交互或同時在同一戶人家中並行的情況。比如圖二-1 中典朱家的例子¹⁷¹：在 E 的一代有人結婚、也有人走婚；E 的丈夫到典朱家來上門，與 E 一同分家出來成立新的家戶，而 E 的其他兄弟姊妹繼續留在老家，並與彼此的子女一同生活。到了 T 的一代，則有 T 嫁出到其他人家，其他姊妹則留在家中。典朱家的老家就是「大家庭」的典型例子。

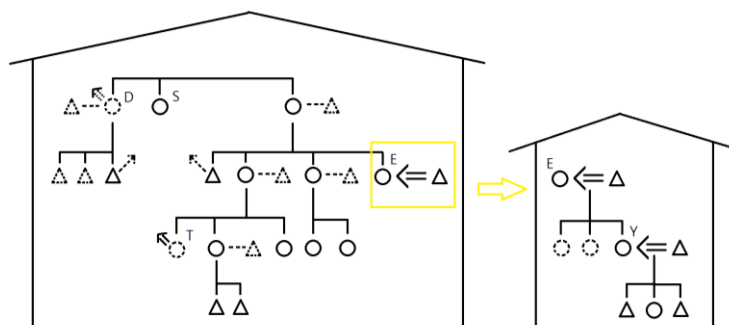


圖 二-1：當代大家庭結合走婚與結婚實踐的例子(典朱家)¹⁷²

而對於當代普米族人允許走婚實踐的評價，則有老人指出是原本的規矩「不興了」，是學起摩梭「不好的道理」。前面提到此地普米族人認為自身地位比摩梭要

來，這個才合，普米家道理。我們的道理是這樣。」

¹⁷⁰ 這些用詞都是當地人與我以漢話對話的時候所用的，而我沒有機會聽到當地人彼此之間對話時候提到這個主題，或是普米話中是否對這兩種以不同方式構成與延續家庭的體制也有特定的說法。

¹⁷¹ 這是瓦都村中某家人的實例，但此處的家名是虛構的。

¹⁷² 圖中的 D 是先在家中與走婚伴侶生下三個兒子，後來與前兩個兒子移出住到走婚伴侶家，並且因為 D 的姊妹 S 沒有生下子女，因此將第三個兒子留下來給 S 當兒子；Y 的兩個姊妹則是成年後在外工作居住，沒有住在村裡。

大的看法，其實還呈現在「摩梭不是人，喇柴不是柴(njæŋ²²mə³⁵ mə⁵⁵ me³⁵-dzi²²,
lɑ²²səŋ⁵⁵ səŋ³⁵ me³⁵-dzi²²)」¹⁷³這一句諺語上，表現出對於摩梭的貶低以及對於自身
與摩梭之間差異的強調。當地人跟我提到「摩梭不是人」的時候，也連帶比較到
過去普米有著嚴格的婚姻規範，現在則是學了摩梭的做法，與摩梭之間的通婚也
比以前更加頻繁。則這些說法其實也隱約呈現出，普米族人結婚的體制即是當地
人認為可以展現自身比摩梭高一等的一面；則採行了摩梭的走婚實踐，就使得這
種較高的身分好似被減損了。接下來，我繼續再由這個變化發生過程的政治經濟
因素與在地理解來看這個轉變具有的意涵。

婚姻規範瓦解對家與家之間關係的鬆動

永寧地區的普米族人由結婚轉向採行走婚所呈現的變遷，其實並不只是限於普
米族人內部的現象，而是關乎永寧地區中普米與摩梭共處的人群秩序在相同政治
經濟條件下的變遷；也就是憑藉土司制度中權位的官人與握有財物的商人，將原
本當地人家確立彼此間關係的婚姻規範及其穩定性給打破，使得婚姻不再有力量
規範人群關係的秩序變遷。

在 1960 年代的調查報告中，學者記錄到當地人相傳導致溫泉一帶普米村落開
始走婚的事件(王樹五、嚴汝嫻 1990:197)：當時瓦都村伙頭與已嫁給鄰村的女子
八珠走婚，使得八珠在 1863 年生下了女兒達柱，八珠娘家卻不願按照普米原本的
習俗將此非婚生小孩砍死，八珠的夫家於是上告總管要求懲罰瓦都伙頭。但當時
永寧總管駱左若把指出土司都不殺私生子，指示應把小孩養起來，婦女不願嫁人
也可；而下一任的總管阿奪奇也曾提出類似命令，而後女子不出嫁而在家生子的
情況便漸趨流行。¹⁷⁴由我在田野中所了解的瓦都人家的系譜以及學者分別於 1963、
1980 年調查所記錄到溫泉普米人家的系譜可以看到(宋兆麟 2009；王樹五、嚴汝

¹⁷³ 普米話中的柴薪稱作 səŋ⁵⁵，lɑ²²səŋ⁵⁵則是一種樹的名稱，但這種木頭在火裡燒一下子就燒完了，不能作為柴薪使用。而普米話中稱摩梭的 njæŋ²²mə³⁵，njæŋ²²是「黑」的意思，mə³⁵則指人。意指摩梭雖然被稱作是「黑人」但是也不能算作是人。

¹⁷⁴ 阿奪奇即阿雲山，他在 1915-1933 年任永寧總管(楊建國 2009:182；Rock1999:297)。



嫻 1990)：此地的普米人家大約是在達柱之後、十九世紀末期出生的一代，出現有個別女子不出嫁而留在娘家生養子女的情形，1900 年之後出生的一代則有愈來愈多人家的女子不嫁、男子也不娶¹⁷⁵；則他們結交婚外伴侶的時期也就是永寧的商業活動愈加興盛的二十世紀上半葉。


在永寧的普米族人開始採行走婚的時代，當地摩梭人群的婚姻實踐其實也因同樣的背景因素而發生轉變。學者們提到永寧的摩梭當中過走婚生活的人家即是在駱左若把擔任總管一代以來愈加增多，而先前摩梭人家中採行結婚的比例是比 1960 年代時更高的¹⁷⁶；學者認為其中一個原因就是駱左若把一代與其後的總管、土司、堪布皆憑藉權勢強迫各村婦女與之結交伴侶，破壞民間已有的走婚或婚姻關係，使婚姻關係愈加不穩定，而一般喇嘛也仿效官人，不守戒規任意尋找伴侶(嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:165)。除了摩梭官人仰仗政治權威而干預普米本有婚姻規矩與破壞民間婚姻關係，學者也提到二十世紀初期以來永寧地區商業興盛，往來的外地商人藉由財物引誘與婦女走婚，並藉賄賂平息由此引發的婚姻糾紛，也促使普米人家走婚的情況增多；就如本章前一節所提到的，這些外來商人帶入的物質因素即引發了在地人原有伴侶關係的不穩定以及結交伴侶風氣的轉變。¹⁷⁷

而從駱左若把一代開始，摩梭官人在介人民間婚姻關係的同時，也打破了自身

¹⁷⁵ 由 1963、1980 年調查的系譜資料也可看到落水上村、嘎拉與拉丁古村人家逐漸採行走婚的情形：在落水上村，約在八珠之前一代就已經有一戶人家的女子未嫁而在生家生養子女，並在約八珠與達柱這兩代時，男不娶女不嫁的人家逐漸增加，到 1963 年時全村十一戶已經沒有任一家娶妻，前代結婚的成員也都已過世(周裕棟 2009a:389-394)。嘎拉村與拉丁古追溯記錄到的世系則大多只能到二十世紀之後出生的世代，而 1900 初期出生的一代已有不嫁生子的女子，並且也是在這之後的一兩代才比較多不娶不嫁的情形。(宋兆麟 2009:116-126)不論是溫泉或嘎拉、拉丁古的普米村落中，至今都一直仍有家戶採行嫁娶。

¹⁷⁶ 若把時間拉得更長，則在摩梭當中也有從結婚而轉向走婚為主的現象：學者在 1963 年的調查報告中記錄到幾處村落的摩梭人家相傳祖先是男子娶妻的說法，如今天永寧村境內的甲布、格沙家的祖先為各自娶妻的弟兄(周裕棟、詹承緒 2009:281)；今天溫泉村瓦拉片的瓦拉家傳頌的世系在十代以來有嫁有娶、近六七代才有較多不嫁不娶的現象(嚴汝嫻、劉曉漢 2009a:39)；鄰近前所鄉內的摩梭村落則有受當地摩梭影響而在遷來後才由結婚轉變為不嫁不娶的記憶，而同時永寧的摩梭也認為不嫁不娶是後來的轉變(嚴汝嫻、劉曉漢 2009a:113)。

¹⁷⁷ 學者指出今天拉伯鄉的托甸村一帶普米人家在 20 世紀開始有婦女在婚外結交伴侶的起因，就是來自於土司到此強佔有夫之婦為伴侶。而外來商人與婦女走婚後又憑藉財富賄賂官人平息糾紛，也促使走婚情形增加。(王樹五 1990:178)亦可參見周裕棟、詹承緒(2009:246-247)，王承權、詹承緒(2009:84-85)，王樹五、嚴汝嫻(1990:200)。




的婚姻規矩：原本土司家一律男娶女嫁，通婚對象是左所、滾渠等同族的土司人家或是永寧的阿姓貴族，但與駱左若把約同代的土司阿恒芳就娶了普米百姓女子為妻，在其後數任土司、總管人家也都有娶進外族或是百姓與奴婢等級女子為妻的例子，並且土司、總管人家也從阿恒芳一代開始娶進多妻，土司家中也有女兒抗拒婚姻的安排，堅持不出嫁而分居過走婚生活。(王承權、詹承緒 2009:97-99；詹承緒等 2006:117)由此即可看到，在十九世紀後半到二十世紀初期，原有婚姻規矩的瓦解是在永寧的摩梭貴族、百姓以及普米百姓當中都出現的共同現象，而此其實是肇始於據有政治權威的摩梭土司與貴族。

由普米族人過去嚴格婚姻規範的特性，則可以看到婚姻規範受到打破所導致的是，婚姻實踐不再具有建立與維持不同人家之間關係的力量。

從學者在今天永寧鄉、拉伯鄉、翠玉鄉與鹽源縣瀘沽湖鎮境內普米村落的調查，我們都可以看到過去普米人家建立婚姻關係的長久過程以及對婚約的嚴格保障。婚約在一般男女仍年幼時即已由雙方父母訂定，待雙方年長才舉行婚禮。而迎娶新娘的儀禮完成後，新娘又會回到娘家，過一陣子男方家又再帶上禮物前往將妻子接回，如此可能反覆數次，直到懷了第一個孩子以後女子才會在夫家定居。雖然婦女可以一直跑回娘家抗拒這段婚姻，但實際要離婚十分困難，因為若是男方提出離婚，女方不需將聘禮交還，若是女方提出，即使雙方同意，女方也必須退還聘禮並賠償婚禮費用的三分之一。並且，如果女子生下婚外關係的孩子¹⁷⁸，剛生下的嬰兒必須馬上殺死，使女子懷孕的男子與女子的夫家也會引起糾紛而需高額賠償。但另一方面，普米人家並不限制青年男女在婚前發生性關係，只是不允許懷孕生子，而在婚禮、新年、進新房晚上的打跳也都是男女能夠交往的機會。(王樹五、嚴汝嫻 1990:196; 周裕棟 1990:211; 王樹五 1990:177-178; 宋兆麟 2009:174; 曲扎偏初、葉咏歧 2002)

¹⁷⁸ 非婚姻關係所生下的小孩在普米話稱作「ze⁵⁵jiŋ⁵⁵」，在當地人使用漢語時以及調查報告中稱作「私生子」或「雜種」。當代盛行走婚體制下，人們仍有「ze⁵⁵jiŋ⁵⁵」的觀念，認為母親無法指認父親、父親家沒有在滿月前到女方家送禮的小孩就是「ze⁵⁵jiŋ⁵⁵」；當代人們並不會殺死或歧視這種小孩，但會認為這是讓女方家丟臉的事。



宋兆麟(2009:294-300)指出，普米婚姻規範中允許婦女長久待在娘家又難以離婚，本來就容易導致糾紛；而容許青年男女因這些社交場合而發生性關係，亦是普米本有習俗當中就提供走婚發生的機會。但他未進一步詮釋的是，其實對婚外生子的嚴厲懲罰，可視作是遏止婚外關係的機制，使女子只能為夫家生育小孩，保障男方家以大量聘禮換得女子為其生育後代的權利。當摩梭官人允許了不殺婚外生子，就等於解除了婚約關係中嫁出女子為男方家生育後代的強制力量，也解除了雙方建立彼此關係的約束力；這不只鼓勵了婦女不要進入只能為夫家生育小孩的婚姻關係，也使男方家無法保障娶入妻子所生育的是自家小孩。則走婚的盛行所反映的即是婚姻關係的穩定與有效性的瓦解。

婚姻規範瓦解對於家戶之間連帶關係的影響，也呈現在同一家中不同家戶之間的關係上。當代瓦都村人對於上述村中人家開始走婚的例子，即是由不正式家戶的分出來理解的；而前面提到瓦都村在二十世紀以來分家頻率增加的情況，我認為即是採行走婚之後連帶的後果，因為近年許多家戶分出的形式就是伴隨著走婚實踐才出現的不正式分出方式。

對於前述女子八珠在婚外所生的女兒受到允許，而使溫泉普米村落開始有人家採行走婚過程，我從當代瓦都村人所了解到的是：村中 **NB** 家有女兒嫁到鄰村，後來此女兒不願意留在夫家而回到娘家，但因為是已經嫁出的女兒，所以就使她成立新的家戶，因而產生了村中的 **BL** 家。¹⁷⁹則當代村人對此的敘述並不是著重在女子是否在婚外與人結交伴侶而生子，而是婚姻關係的破裂，以及因此分衍出來的新家戶的產生。

按照過去此地普米族人的規矩，正當的分家來自家中兄弟各自娶妻，這時人們會將家中的土地、牲畜平分，並由原本的家中成員一同幫助建造房屋，以成立新的家戶。過去的規矩是由兒子娶妻繼承家業，女兒一概嫁出；因此一般來說，女

¹⁷⁹ 因為 **NB** 家的人仍記得這一代分出的女子與其女兒的名字，所以我能與學者早期紀錄的故事對比而知

子並不能夠繼承家中的土地，當代長輩仍記得有這麼一句諺語表達這個規矩：「狗沒有午飯，姊妹沒有土地(tɕ^{hi}35 ɕwæŋ⁵⁵ mɛ²² ɕi²², ŋjəŋ³⁵ diŋ²² mɛ⁵⁵ ɕi²²)」。¹⁸⁰

當出嫁的女子與夫家不合而回來娘家的時候，因為在普米的觀念認為已經嫁出就不再是生家的成員，娘家一般會使離婚的女兒分出成立新的家戶，但無法與原本的老家平分土地、牲畜，經濟條件就不如正式的分家。前述八珠從娘家分出所成立的家戶就是如此，該家在中共建置之前因為自家沒有土地，而需要向其他人家承租耕種，成員還必需其他人家幫工以支付租金。這種由個別成員離開生家所成立，並且無法平等繼承家產的分家，就被稱作「dɔŋ⁵⁵li⁵⁵」或「ba²²i³⁵」¹⁸¹，而被認為是比不上一般家戶的家，這種分出的形式也被認為是不正當的方式。在這個過程中，「dɔŋ⁵⁵li⁵⁵」形式的分家即是反映了婚約的瓦解¹⁸²。

在中共建政之後瓦都村內新分出的十一戶人家中，有九戶就是個別成員自行離開生家之後成立的，或是與原本家中成員彼此吵架而後分家。甚至這些人家當中，有許多是個人離開生家以和走婚的伴侶同居；雖然人們對於這種家戶也會說是「兩個人一家」、「一妻一夫」，但這種同居沒有經過正式儀禮¹⁸³，並不同於過去結婚成家的形式；在當代人們已將走婚認可為正式男女關係的情況下，這種沒有經過儀式的同居就被認為是比走婚更不守規矩的作法。則這些與走婚伴侶同居而分出的家戶，也是不遵守某些規範的展現。

若說採行走婚使得經由婚姻而建立的家與家之間關係更為不穩定、更容易締結與解消，這些自行離家與未行婚禮的伴侶同居成家的情形，則呈現出成員離家與自行成立家戶更加容易，原本的老家與分出新家之間的連結也隨之減弱。我認為

¹⁸⁰ 亦可參見王樹五、嚴汝嫻(1990)。即使因為家中沒有兒子而留下一女兒在家招婿，看似是女兒繼承了自家的產業，但也可解釋為是上門的女婿所繼承的土地。依據 1960 年代在鄰近地區的調查，分家析產時婦女沒有繼承權，但是女婿就有權利繼承(王樹五 1990:174)。永寧摩梭也有類似的諺語及繼承規定：「庫米入麻這，麥日底莫這(黑狗不得午飯，婦女不得土地)」。(王承權、詹承緒 2009:52)

¹⁸¹ ba²²i³⁵是來自摩梭語的說法，摩梭研究的學者多記為「報廬」。

¹⁸² 近代鄰村有另一種反映婚約瓦解的分家例子：男方家不喜歡娶入的女子而提出離婚，但女方娘家不讓女兒回來，而向男方家索要房屋、土地等產業，讓出嫁的女兒獨自成家；而因為女兒已出嫁成為夫家的人，新成立的家戶就歸屬於男方家的這一支人家。

¹⁸³ 在近一兩代內，也有些已經成立的家戶中的成員讓自己的走婚伴侶未經正式婚禮就來到家中同居，村人也不認為是正當的。

這些不同形式的家與家之間關係的減弱，即是百年來當地普米採行走婚、近幾十年來有愈多分家的情形所呈現出的當地社會秩序的變遷。




走婚實踐對於一家團結價值的延續

而雖然普米人家採行走婚是始於官人的政治權威、商人的財富利益等外力介入在地的婚姻關係，但在鄰近永寧壩子的溫泉、嘎拉、落水等村，走婚作為當地普米允許的婚姻實踐到二十世紀中期之後已經穩固；即使當地政府曾在 1975 年推動鼓勵走婚伴侶結婚成家的政策，也並未扭轉這些普米村落盛行走婚的情形，甚至有當地人家堅決不讓走婚的女兒嫁出¹⁸⁴，可見此種婚姻實踐並非只是因外力受迫造成的。由當地人對於為何採行走婚的解釋即可以看到，保持一家團結凝聚的價值，即是使普米族人持續實踐走婚的趨力；且這樣的價值不受政治經濟條件改變的影響，也是不能以政治經濟背景所化約的。

就我在田野地聽聞當地人對於當代走婚或家中前幾代轉變過程的敘述，人們會提到因為周遭是摩梭人比較多、當官的也是摩梭，就學他們的做法了；但另一方面，村人也提到婦女不願出嫁的主動性以及採行走婚促進家戶團結的價值。除了前述最早開啟婚姻實踐變遷的八珠的例子，村中其他幾戶較早由結婚轉變為不娶不嫁的人家，最初也是家中女兒嫁出後與夫家不合而回到娘家，或是訂婚後不願出嫁；則雖然走婚的開始其實是來自婚姻關係的破裂，但當代村人對此的敘述並不是著重在女子是否在婚外與人結交伴侶而生子，而是女子對所嫁去夫家的不同意與返回娘家，因而更加凸顯出女子的主動性以及女子與自己生家的連帶在破除原有婚姻關係過程中的角色。

¹⁸⁴ 1975 年，因雲南省官員的意見，永寧鄉各生產隊推動對摩梭走婚習俗的改革，鼓勵走婚伴侶結婚成家(馬繼典 2006)。村人稱那時的政策為「一妻一夫」，據瓦都的老人說，在八家、比奇、拖七有幾家是當時走婚伴侶住到一起並一直延續下去的，但在瓦都沒有一家照做，有幾對走婚伴侶的女方家都不願意讓自家女子離開去到男伴家，女兒的母親甚至說出「你飛上天我就抓你的腳(把你拖下來)，你下了地我就抓你的頭髮(把你拉上來)」這種強硬不使女兒離家的話語。雖然瓦都確實有一妻一夫共組一家的例子，但也是在政策推動之前或之後成家的，而村中許多家都好幾代連續使兒子不娶而女兒留在家走婚。

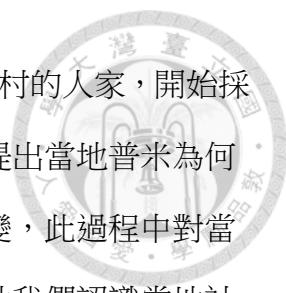


另一方面，一位報導人曾試圖對為何溫泉普米會採行走婚提出解釋，以向我澄清走婚並非普米傳統的規矩。他一方面解釋是因為此地摩梭人多所以向他們學，一方面則指出，因為女人的心眼比較小，若娶進外家人為妻子，和自家母親就容易吵架，若家中都是自家兄弟姊妹，就避免了這樣的問題，也不會因成員結婚而需要分家，就使家中的人手充足可兼顧不同事務。由此我們可以知道的是，當代有人家傾向不使女子出嫁，並不是因為對女性評價的提高，女人反抗出嫁也沒有明確扭轉女性在兩性關係中的位置¹⁸⁵；當地人在意的其實是整個家戶和諧凝聚的價值，這個價值又因為採行走婚時的家戶構成而更加突出。當地人習慣以「大家庭」來指稱採行走婚的家庭體制，也就是這一套觀念的呈現。

在當代，雖然有個別以正式婚禮娶妻的人家認為走婚是丟失普米傳統的做法，但是在當代持續有採行走婚的人家，幾乎都是前述二十世紀之前就已經存在的家戶，並持續保有原本的團結，而沒有出現前段所述自行離開與走婚伴侶同居的分家。這些保持凝聚的家戶就稱自身是「大家庭」，並且認為那些一直有成員分出或與走婚伴侶同居的人家才是不講究傳統規矩的人家。這一種要使一個家世代延續保持凝聚，不要有個別成員分出的理想，經由這些從二十世紀之前即存在而歷經不同政治經濟背景的情況下仍保持凝聚的「大家庭」，就呈現出對於家的凝聚團結的價值並不是僅由政治經濟因素所能解釋的¹⁸⁶。這一套關於家的延續與凝聚如何達成的機制，也就是我在這篇論文所要探究當地人家在採行走婚前後都仍持續運作的持久特性。

¹⁸⁵ 當地人在某些層面上有男尊女卑的觀念，比如在擔任家長、敬祭祖先、決定事務上認為應由男子來負責會優於女子。雖然近年來許多過去對女子的限制已經不再被在意，但這些限制在二十世紀初期出生而走婚盛行的一代仍然有所要求，這個轉變可能也還有其他層面的因素影響。

¹⁸⁶ 1960年代學者的調查記錄到一個外賣卡分家時還需贈禮給伙頭、總伙頭、管人、土司的例子(王樹五 1990:168)，則分家在土司制度下帶來的開銷，可能是促使當地普米人家不喜分家、看重一家團結凝聚的背景。到了後來的合作社時期，土地與牲畜全部收歸公有而由集體安排生產與消費，則使個人自行離開原生家成立家戶也沒有經濟上的顧慮，不需擔心無法分得產業而無法過活，這就減少了經濟上阻礙人們以不正式的方式自行分家的因素。而在提留到戶之後，各戶重新按當時人數分配土地，條件又類似於土司時期；但原本是不正式分出的這些人家，隨後又繼續有成員分出、或是將土地售出，則使得這些人家的土地愈來愈少。一位老人就評論這些原本一開始就不正式成立的家戶，即使給了他們土地還是無法保有財產，最後還是變得像「don⁵⁵li⁵⁵」一樣。



到此，我說明了百年以來永寧普米村落、尤其是溫泉與瓦都村的人家，開始採行走婚以致家戶構成與分家情形上的轉變。本論文並沒有想要提出當地普米為何產生此轉變的原因解釋，我所關注的是，當地人如何理解此轉變，此過程中對當地人來說改變的部分、不變的部分是甚麼，而這個變遷如何幫助我們認識當地社會秩序性質的改變。在這一節裡，我即試圖呈現出此地在近代的變遷是婚姻規範在家體制當中重要性的減低。我指出普米族人在近代轉而採行走婚的變遷並非單一現象，這與摩梭人群中走婚的更加盛行其實是同一時代下、同一秩序變遷的顯現，更尤其與摩梭貴族不再採行內婚、女兒不再出嫁的轉變是相同的過程；因此這並不只是普米族人受到摩梭影響的改變而已，普米族人只是更明顯地呈現出婚姻在家與家之間維繫關係並構成在地秩序力量的減弱。在這裡我想要強調的是，對當地普米而言，相較於近年逐漸增多的未行婚禮即同居的模式，採行走婚並不會偏離普米族人傳統上對於家如何延續與凝聚的觀念與機制，而這一套可容許不同婚姻實踐而持久的觀念與機制，也就是我接下來要闡述的主題。



第三章 作為地方的家屋

在介紹完當代現狀的歷史變遷背景之後，接下來的三章要談的則是在當地普米族人採行走婚時仍同樣被實踐的觀念與習俗，以闡述在當地普米人群中運作的這一套能夠允許婚姻實踐變異的家的體制。這也是關於村中的家戶、同支的家以及不同家所構成的家戶群等不同群體範疇，如何在當代實踐中體現了歷史過程中延續不變的部分，而這些「傳統」又是由哪些具體做法與觀念所維持與實現，因而共構成能夠採納走婚的家的體制。

這三章的內容主要來自我田野調查中所觀察到的當代實踐或長輩對近年或過去實踐的描述與解釋。我並無法確知這些觀念、作法是否確實與當地普米族人開始允許走婚以前的實踐完全相同，但至少這是當地較上年紀的長輩所認為承襲自過去的做法，而他們也有意識的區別出某些當代作法是在容許走婚之後的轉變、某些則是近幾十年甚至近幾年來的轉變，並沒有以為當代全部的習俗做法和以前都是相同的。因此，接下來所要描述的當代實踐，其中包括普米族人採納走婚以後仍沒有改變的「傳統」，也就是 1950 年代前後出生的長輩所認識到從以前延續下來的規矩，也包括有這些長輩所認識到已經與過去不同的做法。而另一方面，有些作法則是在較近幾年才開始有所轉變，我也會在文中說明，不過就不會是本文討論的焦點。

我在這一章與下一章想要提出的是，這些傳統實踐與家的體制，都是由相應的地景(landscape)脈絡所支持的：一方面，家的體制是在以特定方式理解的地景脈絡中實現，一方面，實現家的實踐又再製與加強原有的地景認識。而本章所聚焦的是作為在地經濟生活與參與公共事務單位的家戶所共同居住的家屋院落。

首先要再次說明的是關於家、家戶與家屋的概念分別。前一章介紹到瓦都村的構成時，即有提到可被某特定家名稱呼的家可能只有一戶、或是分衍成許多戶；也就是說，家戶是擁有產業與共同生產消費的單位，家則是有特定名字的人群範

疇。在普米話中，一個共同居住、生活與擁有產業的群體單位稱為「me⁵⁵qe⁵⁵」，對應到漢話的意思是家戶、家庭，並且可由「qe⁵⁵(戶)」為單位來記述。擁有家名的家，如前面所介紹，則是以其特定名字加上「bu⁵¹」為後綴來稱呼，比如「NT bu⁵¹」就是指 NT 家；「bu⁵¹」一詞可轉換為表示歸屬於特定家的所有格「ba⁵⁵」，但不能計數也不會脫離家名或代名詞來使用。當一個家分衍出新的家戶時，人們會以可以分辨的家名來專指每一戶人家，但在正式分衍的情況下，一般所有分衍自同一家的家戶也都可由最早的家名來含括。

家戶(me⁵⁵qe⁵⁵)是居住與經濟生活的單位，因而共享土地、牲口、屋舍等產業，而一戶人家共同居住的院落即稱為「teij⁵⁵minj⁵⁵」，包括一組物理建築，並位處在物理空間中一個特定的位置。在本文中所談的「家屋」即是指「teij⁵⁵minj⁵⁵」，我並視其為具有特定物理空間構成與位置的地方(place)。而這一章所討論的，即是家屋(teij⁵⁵minj⁵⁵)的物理結構與人在家屋中的實踐，以及家屋建築與周遭物理空間的關係，如何界定與賦予了家戶(me⁵⁵qe⁵⁵)為一社會基本單位所具有的意義，並且把此社會單位鑲嵌到更大範圍的物理空間之中。也就是說，我認為在人們對於所居住環境的認識、建造與互動過程中，因為家戶所居處的家屋是具有特定物理性質且位於空間中特定位置的地方，而使家戶這個群體也鑲嵌在物理空間地景脈絡中，構成連續的地景整體中的一部分。

我在這一章將首先說明，人們如何以同樣一套由「潔淨(ɕɔŋ⁵⁵)」來評價的方位概念來理解村落所處的地勢與居家空間，使得各個家戶獨立的家屋院落都是鑲嵌在其所位處的周遭空間之中，構成一個連續的整體，同時對每一戶人家來說其家屋又都是這個整體的中心。我也將討論人們在家屋中特定空間部位甚或針對家屋整體空間來進行的儀式，闡述人們認為依附在家屋的物理結構上的神靈以及家屋的物理空間所關聯的意義，由此呈現當地普米族人的家屋(teij⁵⁵minj⁵⁵)是哪些特定結構與其相應實踐所共構成的地方。而家屋作為建築的邊界，也結合了人們理解地勢高低而形成的潔淨觀念，而使家屋空間與明確限定成員邊界的特定群體連結



在一起，因而家戶群體的界定其實無法脫離於人們對所身處周遭空間的理解。

第一節 村落樣貌、家戶院落與連結二者的地勢概念

對村落周遭的認識與地勢高低中的潔淨概念

溫泉普米村落所在的河谷平壩在東西兩側圍繞著東北-西南走向的山巒，四個普米村落都位於平壩西側山巒的山腳下，瓦都是其中位置最南的一個村。「瓦都(we⁵⁵tu⁵⁵)」村名來自普米話的音譯，報導人依據瓦都之發音推測此地名應當來自對村落所在地勢的描述：「瓦(we⁵⁵)」在普米話中意為「土堆、土丘」，「都(tu⁵⁵)」則是「上方」的意思。村、村落、聚落在普米話中稱作「ei⁵⁵」，在作單位量詞使用時也是稱「ei⁵⁵」，可用「一村(te²²-ei⁵⁵)」來指整個村落的所有人家，整個瓦都村也可以用「we⁵⁵tu⁵⁵ ei⁵⁵」來總稱。而普米話中的「diŋ⁵¹」表示「地方」¹⁸⁷，當地人在提及特定村落時也常常在村落的名字後面加上「diŋ⁵¹」來指稱以強調村落所在的地方，對於瓦都村這個地方就可稱為「we⁵⁵tu⁵⁵ diŋ⁵¹」。

瓦都的房舍主要聚集在山腳下較為平緩的台地上、稱作「村內(ei⁵⁵ wu²²)」的一塊區域；各家房舍所在的地基高低錯落，有些靠近山巒而較高，有些則靠近下方壩子而較低¹⁸⁸。房舍倚靠著後方的山巒，前方望去則是開闊的河谷平壩，只是從村裡看不見壩子裡的河道，只見平緩寬闊的水田與旱地延伸到對面的山腳下，沒有開闢成農地的山坡直到山頂都生長著筆直的青松。而聚落倚靠的山巒往兩旁延伸，在村落的兩側伸展如手臂環繞著村落的山丘，山丘腳下延伸到平壩之間的台地與河谷則有著青綠的草坪。

由村落所在的山腳坡地上來看，往村落所倚靠的地勢較高的山上而去的方向與

¹⁸⁷ diŋ⁵¹可以涵括的範圍不只有一個聚落的大小，也可彈性指涉更大範圍的「地方」，後文還會提到。

¹⁸⁸ 當前瓦都村民的家屋不只分布在村內(ei⁵⁵ wu²²)，而在村內西側稱作「拉里(la²²i⁵⁵)」的草坪與拉里南側稱作「嘎因(ga⁵⁵jin⁵¹)」的草坪上也都有家戶分布。拉里草坪上約在1980年後才開始有人家在此建房，家戶之間的距離較寬，不似村內密集；嘎因則是2010年左右才出現第一戶家屋，2013年以來又陸續有幾戶人家將搬遷到此處，因為草坪上空間仍寬闊，家屋間都有較寬的院子圍繞，則家戶之間的距離更大了。雖然家戶所在位置愈家分散，「村內(ei⁵⁵ wu²²)」仍僅指村落家戶原本聚集的位置，而家舍所在位置不在「村內(ei⁵⁵ wu²²)」的人家也仍然是屬於瓦都村的人家。

北方大約一致，當地人稱作「ti⁵⁵-bi⁵¹」，相反於「ti⁵⁵-bi⁵¹」的方向，往下方地勢較低的壩子而去的方向則是「qa²²-bi⁵¹」。若站在村中往平壩的方向望去，每天早上太陽由左前方壩子對面的山巒後升起，陽光先灑落在村子背後的山巒上，才逐漸照射到整個村落；這個太陽升起的方向被稱為「k^hu⁵⁵-bi⁵¹」。日落時分，夕陽則消失在村落右後方的山巒之後，而這個方向同時也是村落的水源以及平壩河流的水源處所來自的方向，此方向稱為「hɔŋ²²-bi⁵¹」。¹⁸⁹「ti⁵⁵-bi⁵¹與 qa²²-bi⁵¹」以及「k^hu⁵⁵-bi⁵¹與 hɔŋ²²-bi⁵¹」是兩組相對的方向，共同構成一套類似於「東西南北」的方位體系，是當地人根據地勢高低、水流方向、陽光照射與起落等特徵所區劃出來用以描述自己生活週遭四個方向的位置與移動的用語。¹⁹⁰

另一方面，當地人對方位的理解並不只在於地勢高低、水文流向與天體運行，這其中也包含有價值的意涵。對當地普米族人來說，高起的山峰即是山神(也是神山)，並且必須維持潔淨，在瓦都在北側與西側所倚靠最毗鄰聚落的山峰即是瓦都村專屬的山神。相對於地勢高處是必須維持潔淨的神山，河水流去的地勢低處則會是不潔物匯聚之地。瓦都的水源來自聚落北側、西側與南側的山巒，數條小水流匯聚成為壩子上由西南流向東北的河流。若在瓦都村中面向平壩望去，愈往左側地勢愈低也愈加平坦開闊，可看到能行車的公路從壩子中央筆直地往左側延伸過去，河流也以同樣的方向往對面山巒的一處開口流去，匯集了鄰近的河流一同流往東北方向壩子之外地勢更低的四川前所鄉一帶。而因為東北方就是瓦都村周遭的水流離開的方向，甚至也是溫泉普米村落所在的壩子以及永寧壩上河流匯聚的下游處，人們認為不乾淨的東西就會順著水流被帶往這個方向，同時人們也會

¹⁸⁹ 「k^hu⁵⁵ bi⁵¹」與「hɔŋ²² bi⁵¹」是一組相對的指稱方向用語，但是並不完全來自太陽起落的方向，所以也不能絕對等同於東方與西方。對鄰近同屬溫泉行政村的拖七村人來說，「k^hu⁵⁵ bi⁵¹」與「hɔŋ²² bi⁵¹」所指的方向與此處所描述正好是相反的。由絕對方位來說明，在瓦都「k^hu⁵⁵ bi⁵¹」指的是東方，「hɔŋ²² bi⁵¹」指的是西方；在拖七「k^hu⁵⁵ bi⁵¹」指的是西方，「hɔŋ²² bi⁵¹」才是指東方。但另一方面，兩村的水流源頭與流向以及相應的地勢高低正好也是相反的，瓦都村的水流是從西南方往東北方流，拖七村的水源處則在村子東北側，流向村子的西南方。則此組方向概念應當也與水流流向以及地勢相關。

¹⁹⁰ 相應於這兩組方位，普米語中在講述人的移動來去時，會根據移動者所來自或前往的方向而冠以不同的前綴(prefix)。與「ti⁵⁵ bi⁵¹ L-qa²² bi⁵¹」相應的前綴是「tə⁵⁵--nɛ²²」；與「k^hu⁵⁵ bi⁵¹ L-hɔŋ²² bi⁵¹」相應的前綴是「k^hə²²--ɐ²²」。



將不乾淨的東西往東北方向丟棄，以讓水流將它們帶走。

一般如果家中有人感冒許久不好，當地人會將病人吃剩的東西丟到家屋之外，一面喊著讓外面沒有東西可吃的各種不好的鬼物，希望將吃的東西丟出去的同時，家人的病痛也因為這些鬼物跟去吃這些東西而離開。這時候人們就會將剩飯朝東北方向丟棄，在丟棄時一邊誦念的句子更是明確地命令不好的鬼物「到前所¹⁹¹的溝裡去(wei⁵⁵zau⁵⁵ lu²²næ n⁵⁵ qɔŋ⁵⁵ wu²² kʰə²²-cin⁵¹)」。¹⁹²這個儀式實踐即是來自於認為河流下游方向匯聚了不潔物的觀念，所以將不好的東西往河水流去的東北方丟去，但這樣的實踐也同時鞏固塑造了河流下游的低處是不潔物匯聚之處的觀念。

與高處有神山、河水下游低處則匯聚不潔物的觀念相呼應的，是普米族人認為居住在河流上游較好且居住在上游的自身地位較優越的觀念。報導人解釋為何住在水的上游處比較好，是因為村落的上方就沒有人居住，水源會比較乾淨。由溫泉普米村落所在的壩子甚至整個永寧壩子的水系為範圍來看，普米村落確實都是分布在水流的上游地帶：溫泉普米所在壩子的河水主要發源於西側山巒，而四個普米村落就都坐落於西側山巒的山腳下，木底箐的普米聚居區與溫泉一帶則同樣是注入永寧壩子河流的上游，而最靠近永寧壩子的嘎拉、拉丁古兩村與鄰近的摩梭村落相比，也都位於河流較上游與更靠近山腳的邊緣，即使是遷到瀘沽湖畔落水村的普米人家，也一直沿著山巒聚居而與沿著湖畔居住的下村摩梭人家成對比。這些普米村落的位置與大多分布在永寧壩子周圍，但處於河流下游處的摩梭村落相比之下，皆位在地勢較高的水流上游之處，也就是較乾淨之處，報導人就曾以此來支持普米的地位比摩梭還要優越的主張。在這裡我們可看到，當地人基於地勢高處較潔淨、河水下游較汙穢的觀念，而引申出認為上游高處的位置較優越、下游低處的位置較低下的概念。當地普米族人於是藉由自身在山水間所處的位置來與自身地位相互隱喻，來聲稱也延續著普米的地位優於摩梭的這個觀念。

¹⁹¹ 當地普米族人將過去前所土司轄區稱作「wei⁵⁵zau⁵⁵」，也就是今天四川省鹽源縣前所鄉的範圍。

¹⁹² 這個將吃剩的東西往東北方向丟的儀式稱作「la²²ma⁵⁵ p^hu⁵⁵」。



依據高低方位觀念來安排的家屋院落格局

這一套方位觀念認為地位高者位於地勢高處而需受尊敬與保持潔淨，不潔物與地位地者則位於地勢低處，其不只運作於村落外的空間認識，也同時在村落中各個家戶院落中實現。一方面來說，院落內的格局是依據了人們對於整體外在地勢認識所構成的方位觀念而安排的；一方面來說，家屋內按照這一套方位概念來安排，也因為呼應了家屋院落之外的空間秩序，而使家屋院落與外在的村落以至更大地域空間相連結為一個連續的整體。

在普米村中每一戶人家都有自己的房舍院落。過去瓦都村中家戶的房舍格局較為統一，但近一、二十年以來重新翻修家屋的例子中，院落格局與家屋形制開始有較多的變化，各家戶之間的歧異性也增大。以下將會先依據我在 2012 年夏天造訪村中每一戶人家時的觀察記錄以及人們提及過去情形的歸納來描述當地房舍的典型格局¹⁹³，雖然近年來院落格局有所改變，但基本的構成要素與相對方位仍與過去是一致的。

此地普米人家典型的完整房舍組成是四合院的格局。走在村中，會看到一座座三、四棟房子包圍而成的院落，在院落外只能見到高高的房屋外牆與屋頂，外牆上沒有窗戶，從外面也望不進院落內部。每戶人家除了房屋包圍的院落空間之外，在屋子鄰近還有一塊以土牆圍繞的院子(jæ⁵⁵q^hu⁵ɿ)，可用來堆乾草、置麥架曬糧食、停放機具或是種菜、種果樹¹⁹⁴。這座院子位在房屋的哪個方向並不一定，依該家屋舍位置的地勢所在以及與村中其他屋舍的距離關係而定。

家屋院落的大門通常開在四合院下方地勢較低的一側。沿著村中的小徑要走進一戶人家時，往往先是沿著這戶人家或是鄰居人家的屋舍外圍繞到這戶人家最下

¹⁹³ 這裡所提「過去所興建的」的「過去」指的是相對於當前房屋格局的比較下，在目前這所房屋修建以前的房屋是如何修建、有何格局，或者是五六十歲以上的長輩回憶自己小時候所見而比較出今昔的差異。因為村中各家戶翻修家屋的年代並不一致，此處的「過去」所指的時段可含括十年之前到四十年之前，長輩的記憶也可追溯至五十年前以上。但是再往前推至百年之前的情形是否與當地人所知的「過去」情形相同，就不得而知了。

¹⁹⁴ 在院子(jæ⁵⁵q^hu⁵ɿ)中一般會有放置糧食或乾草的麥架(ɿɿŋ⁵⁵)，現在並非所有人家都還有設置。而過去也會搭建用來懸掛菜乾的菜架(nie⁵⁵ɿɿŋ²²)，現在則都沒見到了。

側的房屋前的道路上，然後由下側這棟房屋中間或旁側所開的大門進入院落。

一進入大門，印入眼簾的就是三面的房屋圍繞著中間平坦的院壩。通常最先吸引注意的就是正前方一棟二層樓且修建地較為精緻的房子，座落於院落地勢中最靠近山的上側。面向靠山側所見的左手邊則有一間單層而挑高的大房子，其上寬大平坦的屋頂是以木板相疊而成，由房子前方的牆面可見主要的結構是由木材以井字型架高而建成的，當地漢話稱此種結構的建築為「木楞房」。這間大房子正面的木楞牆上並開有一扇低矮的門，兩側也還有其他的門可通向同一棟房子裡的邊間。院壩右側也會有一棟二層樓房，有四、五開間寬，大門則通常位於院落下側樓房的一樓處，有些人家的這棟樓房與右側的樓房在二樓的走廊還可以相連接。右側與下側樓房的下層，或是靠近大門旁的下側空間，安置有以木楞搭建起的屋舍，關著牲口。白天時候，牛、羊、馬多已趕到屋外牧養，但雞隻就在院壩與房舍上下各處閒步跑跳；若家中婦女正在餵豬，則可見豬隻們從畜圈中走出在院壩裡四處嗅聞等待食物，或是在埋首於院壩中的木槽吃食。

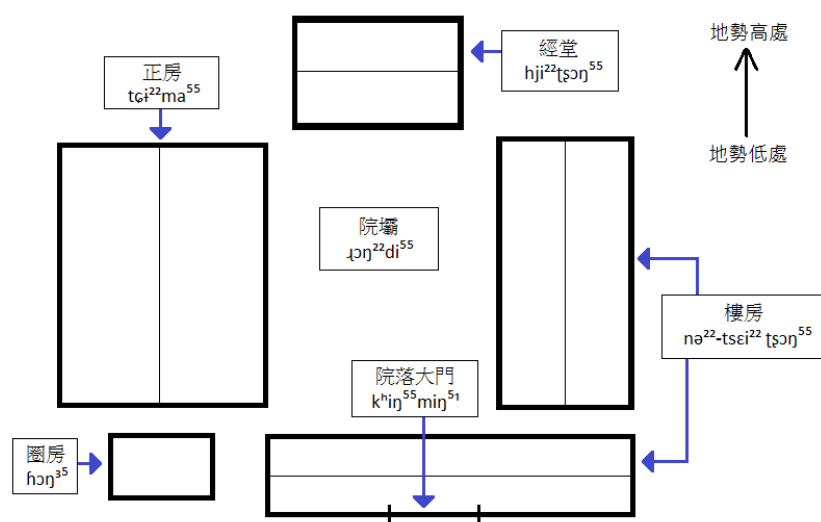


圖 三-1：溫泉地區普米家戶院落基本格局

這樣一個院落，就是普米語中稱作「teij⁵⁵miŋ⁵⁵」，由當地一戶家庭所主要居住生活的空間。不過當你走進院落之後，主人通常又會熱情地向你說：「teij⁵⁵miŋ⁵⁵」

dzɔŋ⁵¹！」意味「家裡坐」，然後引領你到那棟有著寬大而挑高屋頂的木楞大屋子中。這間木楞平房是家中人平時煮食、用餐、待客、起居的空間，稱作「tei²²ma⁵⁵」，當地人在漢話中則稱它作「正房」或「堂屋」。而普米語中房屋總稱作「tʂɔŋ⁵⁵」，院落中的房屋也各有名稱：上側一棟精緻的樓房稱作「hji²²tʂɔŋ⁵⁵」，意為神/菩薩(hji⁵⁵)的房子，即是供奉佛菩薩的「經堂」；右側與下側的樓房都稱作「nə²²-tsei²²tʂɔŋ⁵⁵」，意為兩層的房子。關牲口的畜圈則稱作「hɔŋ³⁵」。

在日常生活中，正房(tei²²ma⁵⁵)是家人最主要的起居空間。由外觀可見的正房屋頂就比院落中其他房舍還要有更多設置。典型的正房形制是由夯土牆包圍中間的木楞房所構成，正房的屋頂即是由木楞房中央的中柱、木楞房與下側畜圈的木楞結構上方架起的梁柱、以及西、北、東側的數根柱子所撐起，上方則由長方形小木板以雙層排列覆蓋，再以白石頭鎮壓¹⁹⁵。覆蓋屋頂的房板(gu⁵⁵)每一年會翻面換蓋一次，讓不同部位的房板都有機會受房中的火煙薰烤，也讓內側一面曬太陽，以防止其潮濕腐爛。正房屋頂中央有一小部分並不覆上房板以作為天窗，使屋內的火煙可從窗中排出，屋頂外再以房板架高檔住天窗上方，防止雨水落入屋中。屋頂的天窗旁通常插有一支綁有一面經幡的帶葉竹枝(dzæ²²tsʰən⁵⁵tsʰi²²mə²²)，以及一支頂端尖銳如武器的鐵製辟邪物(qv²²tɔŋ⁵⁵)。qv²²tɔŋ⁵⁵一般為朝天的三叉狀，三叉如箭簇的尖端下方有時又吊掛鐵環與鐵片。屋脊兩端則各插有一支帶有松葉的青松枝(wv⁵⁵pa²²)，松枝之間拉起一條彩色的風馬經幡(nɔŋ⁵⁵ta⁵⁵nɔŋ⁵⁵teiŋ⁵¹)與屋脊平行。經幡與青松枝在每年新年時都會換新插上。

每一戶人家並非在成立初期就馬上具備包括正房、經堂、樓房的四合院，但是正房是必定不會少的。當一戶人家是以正規的形式從老家分家出來時¹⁹⁶，老家的人會一起幫忙為新家至少修建好一棟正房，以及一些可關牲口的畜圈。當家戶的經濟條件足夠了，通常會接著修建提供家人或客人就寢房間的樓房。在過去，家

¹⁹⁵ 當地人認為白色代表吉祥。後面會提到山上的燒香處也會放置白石頭，也與此觀念相關。

¹⁹⁶ 關於分家，在後面的章節會有所討論。



人與牲畜都居住在同一院落中，樓房的上方住人，樓下就安置畜圈來關牲口¹⁹⁷；近年來重新整修房舍的人家才將牲畜的居所分離出來。樓房上的房間，除了作為個人衣物放置與晚上就寢的處所，白天通常不會使用。

經堂通常是家中最晚才興建的房子。過去幾十年來經堂流行的形制是土木結構的二層樓房，下藏儲物，上層的房間供奉佛菩薩與活佛像，存放經書與喇嘛做法事需要用到的法器或其他物品。每天早上與過節的日子，家人都會到經堂中敬祭菩薩，經堂也是請喇嘛做法事時喇嘛念經的處所，但除此之外平日家人並不會在此活動。如果家中有成員是喇嘛，他則可能會睡在經堂旁邊的房間或是經堂中。經堂二樓的屋簷下通常也會掛起風馬經幡，而經堂通常會是院落中裝修得最為漂亮的房屋，人們以此來表示對佛菩薩的尊敬。

畜圈都是以木楞搭建而成，或是安置在東側、南側樓房的下層，或是在正房下側的空間另外搭建。獨立搭建的畜圈也可修成兩層，第二層做為儲放乾草的草料房。當一戶人家新成立的時候，通常也會修好一些畜圈，用來關從老家中分到的牲口。家中豢養的牛、馬、山羊、綿羊、豬都會關在院落的畜圈中，除了一年中某些時節可能將牛趕到山裡面任其自由吃草，每天白天出外放牧的牲口在晚上都要趕回家中關起，若畜圈不夠則將牛、馬栓起任其睡在在院壩四周廊下；當年將要宰殺的肥豬則是全天都關在圈裡餵養。在人與牲口都一同居住的四合院中，睡在樓房房間裡的晚上都可以聽見牲口在下方圈裡移動、噴氣、低鳴的聲響。

如前面圖示所呈現的，這些房舍在四合院落中的安排一般都有固定的方位：經堂一定是在地勢最高的位置，這即是延續自前面所談到高處被認為較乾淨、是地位高者所在之處的觀念，將經堂安置在靠山一側也呈現出對其中供奉的神佛表示尊敬的意涵。畜圈則安排在地勢較低的一側，或是安置在樓房的下層，或者在整個院落的下側另外搭建，因為聚積了牲畜糞便而是院落中最汙穢的部分。

如果四合院落的後方就是自家院子的空間，當地人還會在經堂的後方或側面用

¹⁹⁷ 樓房二樓的走廊稱作 gon²²dzɔŋ⁵⁵，房間則是 zi²²ɔŋ⁵¹。安在樓房下層的畜圈稱作 fiɔŋ²²ɔŋ⁵⁵。

磚砌成一個類似小佛塔的燒香台(sɔŋ⁵⁵ tʰa⁵¹)，每天早上家人會在此燒香。而因為牲畜會經由大門(kʰiŋ⁵⁵ miŋ⁵¹)進出，若將大門開在院落上方就會使供奉神靈的經堂一側遭受汙染，所以四合院的大門多會設立在院落的下方，或是打通位處南側的木楞房一樓中間作為大門，或是另外興建圍牆與大門。¹⁹⁸ 但如果院落後方緊鄰其他家房屋的人家，除了沒有足夠空間之外，也會因緊靠後側人家的畜圈與大門，平時多有人畜進出，被認為是比較不乾淨的，家中就不會設置燒香台。

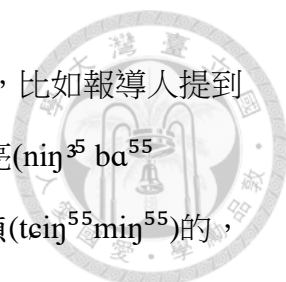
而作為人們社會生活中心的正房，則是位於院落高低地勢的中間位置，並且當地人認為正房的門口以朝向日出的方向¹⁹⁹為好，所以都將正房安置在院落進門後的左側。以瓦都村的地勢而言，聚落所倚靠的山巒偏向北方，因而院落中經堂所在的靠山側的方位約略與北方對應，正房則一致坐落在院落的西側，以面向東方升起的太陽。則樓房通常就是安置在四合院落的東側與南側。而這一套高處為上、低處為下的概念，其實不只形構了四合院落的格局，也繼續延續到正房內部的安排之中。

第二節 家屋的核心：正房與火塘

首先，在這裡我要再更細緻一點的說明「teiŋ⁵⁵ miŋ⁵⁵」的意涵。當地人在使用漢話時除了用「家」、「家裡」來對應「teiŋ⁵⁵ miŋ⁵⁵」一詞，也常以「屋頭」來翻譯它。前面提到當人們身處四合院落範圍內時，人們說的「家」或「屋頭(teiŋ⁵⁵ miŋ⁵⁵)」指的就是正房，這其實是凸顯出正房比院落中其他建築更具有家屋的性質，凸顯出正房在家屋中的核心地位。但另一方面，正房這個建築並非直接被稱為「屋頭(teiŋ⁵⁵ miŋ⁵⁵)」，而是稱「tei²² ma⁵⁵」，就像四合院中每一棟建築也都各有自己的名字，也反映出「屋頭(teiŋ⁵⁵ miŋ⁵⁵)」，並不是對於一種建築結構的名稱。甚至「屋頭

¹⁹⁸ 門統稱為 kɔŋ³⁵，房舍院落的大門又專稱作 kʰiŋ⁵⁵ miŋ⁵¹。

¹⁹⁹ 當地人認為房門朝向日出是一種好的象徵。在瓦都村，正房的門所面朝的方向就是 kʰu⁵⁵ bi⁵¹。但前面提到 kʰu⁵⁵ bi⁵¹與 hɔŋ²² bi⁵¹此組方向所指與瓦都正好相反的拖七村，就也有若干家戶的正房是面朝西方來安置的。



(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」與「房子(zɔŋ⁵⁵)」也是可以明確區分開來的概念，比如報導人提到若要稱讚某家的房子很漂亮，說的是「你家的屋頭的房屋很漂亮(niŋ³⁵ba⁵⁵ teij⁵⁵mjæ⁵⁵ zɔŋ⁵⁵ te^hwi⁵¹zu³⁵)」，也就是說房屋(zɔŋ⁵⁵)是屬於屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)的，而非屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)就等同於房屋(zɔŋ⁵⁵)。另一方面，對於住在同一家屋中同屬一個家戶的成員，可稱之為「屋頭的人(teij⁵⁵mjæ⁵⁵ mə⁵⁵)」，也就是家人的意思。

在此我想釐清的是，某些學者將 house 界定為同時指涉建築居所與居住人群的土著範疇，但普米語的「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」並不是這樣的概念。雖然「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」可包含有房屋與居民，但是它是獨立在房屋與居民之外的。「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」的性質更像是物理空間中有範圍的一個地點。比如在當地人身在自家或前往其他人家時，都可以用「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」來表達，說「我屋頭在(ɐ²²teij⁵⁵miŋ⁵⁵ zɔŋ²²)」表示我在自己家中，說「我你家的屋頭去過了(ɐ²²niŋ³⁵ba⁵⁵ teij⁵⁵miŋ⁵⁵ ei²²sæŋ⁵¹)」表示我去過你家。因而我會將「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」解釋為一個家戶的人們共同居住生活的空間地點，是其上包括有特定建築與居民所構成的地方，而這些建築與居民又因為同處於這個地方而被包含為一體。

而當「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」並不是建築，但是「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」當中又是以正房(ɬei²²ma⁵⁵)才是「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」時，則呈現出正房所具有轉喻「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」意涵的地位，可以說「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」的意涵是仰賴正房作為特定型態的建築來形成與實現的。另一方面，「ɬei²²ma⁵⁵」一詞其實又是正房建築正中間房間的名稱，以此才延伸為整棟建築的名稱，而這個房間並非只是一個方形空間，而是有特定格局與其相伴隨的實踐、意義所共同構成的，而這才是構成「屋頭(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)」意涵的核心基礎。

這一節所要說明的就是，作為家屋中心的正房所轉喻的家屋(teij⁵⁵miŋ⁵⁵)具有甚麼樣的構成與意涵，這個轉喻了家的整體的中心空間如何一方面經由相同的地勢高低關聯於地位高下的概念而與家外空間鑲嵌在同一個連續整體當中，一方面每一個家又都位居於這個連續體的中心。

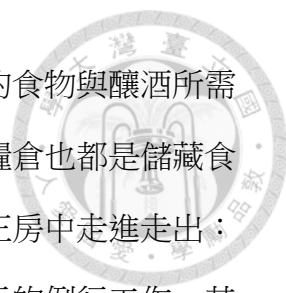
根據我對瓦都村中二十二戶人家的調查，其中在三十年前修建而之後尚未整修過的正房，其內部空間配置幾乎都是一致的，因近年來各家戶陸續重新整修，才出現了不同的格局樣式。此處主要以一間約 1976 年興建的正房作為典型的例子來介紹(參見圖三-2，文中括弧內的代號為在圖中的位置)，再補充說明不同人家的變異之處。

正房格局與人們在各部位所進行的活動

正房面向院壩的前方有一塊數根柱子所豎立、有屋簷所遮蓋的前廊空地(p^{hu}55 lu⁵1)，屋簷下的正面則開有三道門。中間的一扇進去是正房中央的木楞房「tei²²ma⁵⁵」，也就是整個家屋院落的核心空間；兩側的兩扇門，則各通往位於內部正房兩側的兩個空間。為行文方便，以下若僅特指正房中央木楞房內的空間時，則稱作「內部正房」。位於正房地勢較低一側的空間(以下都稱作下側)，也是以木楞搭建成的房間，又分為兩層，下層是關牲口的畜圈(tei²²ma⁵⁵ fi^{oŋ}51)，上層是存放乾草的草房(i^{oŋ}55 q^{oŋ}51)。正房外圍除了下側這一面之外，地勢較高一側與後方一側都是以夯土為牆，正房前門一側的上半部又以木板圍出一個空間與正房上側土牆內部的空間相連，這裡稱作 i^{oŋ}22 dz^{oŋ}55，依其位置且稱為側室。側室內部設有一個大灶(tsu⁵⁵ qwe⁵1)，是平時煮豬食或煮酒時所用，此處也存放著糧倉中放不下的糧食，以及輾磨糧食的機器。內部正房後側與夯土牆之間的空間則稱作 tsu⁵⁵，通常由內部正房後方牆上開的門進入，依其位置且稱作後室。在後室下側的角落，則設置了也是由木楞搭建而成的方型糧倉(ziŋ⁵⁵)，安置在正房下側的圈房後方。側室與後室通常可相通，若有些人家有兩座糧倉，第二座糧倉會設置在上方側室與後室的交角，兩個空間才會被隔開，而這一座糧倉則會經由側室來進入。²⁰⁰

在日常生活中，家人在內部正房中炊煮與用餐，也在此待客、休息、聊天，家

²⁰⁰ 也有個別人家將正房前門外的前廊(p^{hu}55 lu⁵1)也以木板隔成房間，於這個房間外再開一道門，進了此門才可分別通往正房與兩旁的側室。這種格局中，正房下側就不是設置畜圈，而是側室。此種格局在當代溫泉地區較少見。



中的長輩與小孩也會在內部正房中就寢。除此之外，準備餵豬的食物與釀酒所需的大灶也設置在正房的側室中，側室、後室與位在正房裡側的糧倉也都是儲藏食物、擺放用具的空間，負責家務事的家中女性幾乎一整天都在正房中走進走出；早中晚三次準備家人的食物與早晚兩次準備餵豬的食物都是每天的例行工作，其他如煮酒釀酒、炒熟並輾磨糧食成麵粉等製作食物的工作也都在正房中進行。如果有客人來訪，主人會邀請客人到內部正房裡坐，或在內部正房裡招待客人吃飯。在儀式上，每一天與每一個節日時對祖先與神靈的敬祭也都必須在內部正房中進行。後室則是婦女生產的處所，以及家人死後在火葬前暫時埋葬的位置。我們可以看到，正房就涵括了烹煮、用餐、儲藏、就寢、待客、祭祀與生死等生活中幾乎所有面向的活動。是隨著家屋房舍的擴建，儲藏、就寢、祭祀的活動才分別延伸出正房而擴張到家屋的其他房舍中。

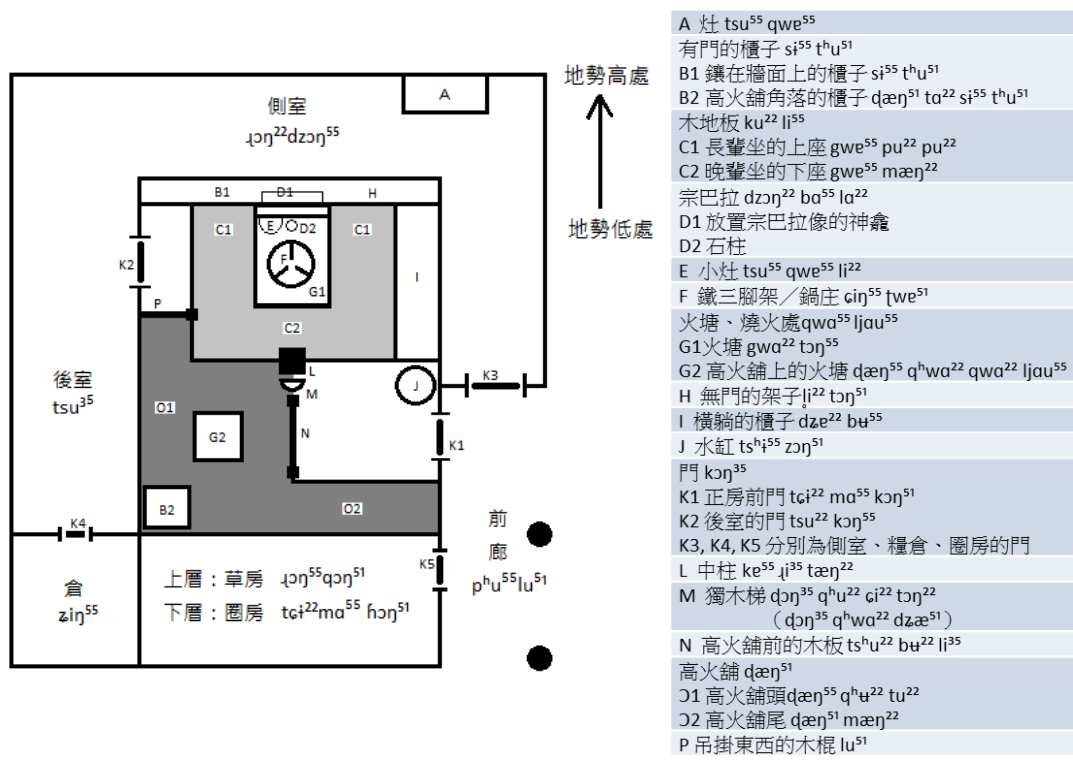



圖 三-2：瓦都村一戶 1976 年興建之正房的內部格局平面圖

正房的前門(K1)是在作為正房主體的木楞房的牆面上砍出來的，門檻就是木楞房底部架起的木料，將近有膝蓋高，使人們進入時需要抬腿；前門的門楣也不高，



若是身材稍大的人進門就必須低頭彎腰。橫過門楣的上方掛了一串繫上五彩方布的旗子，旗子兩側掛了好幾個裡面裝有東西看起來垂垂沉沉的小布包，門楣中央並安置了一對山羊角。旗子的方布上印有藏文寫的六字真言與單人騎馬的圖樣，是稱作「 $n\dot{o}\eta^{55}ta^{55}n\dot{o}\eta^{55}tei\eta^{51}$ 」的風馬經幡。將這種經幡掛在門上有保平安的意思，也有使經過經幡下方的人們每次經過即念過六字真言²⁰¹的祈福意義。小布包裡面則是裝有請喇嘛到家中做法事或永寧扎美寺舉行法會時燃燒糧食後的灰燼，放在門上有保佑這間屋子裡的人的意思。山羊角則是擋鬼之用。當地人認為人死後就會變成鬼(tsu⁵⁵)，若有時家人或牲口突然不舒服一直沒有痊癒，就可能是受到特定的鬼「惹」到了；在門口安置擋鬼的動物角就有防止鬼進入家中惹人的用意。在院落的大門上方也有這三樣東西，擋鬼的角則是犛牛角。

進入正房前門後先有一個類似玄關的空間，腳下是與屋外相同的泥土地，眼前則看到一座高起的木床(O1)，但是被一塊立起的木板(N)擋著，木板旁就連接著豎立在整間正房中央的大方柱(L)。由進門時的方向來看，一進門的右手邊，也是大方柱的右側，或者說整個正房空間中偏向地勢高處的上半側，地上都鋪有木製地板(C1、C2)，地板的中央是擺放著鐵架的火塘(G1)，火塘後的牆面上則是一座神龕(D1)與連接這整面牆的櫃子(B1、H)。走上火塘邊地板上的空間後，則可以比較清楚地看到內部正房在內側的空間格局。剛才被木板擋住視線的空間，是佔了內部正房超過四分之一空間的火舖(O1、O2)，中央也有一塊方形以泥土為底的燒火處(G2)，火舖上的牆角處則放有一張帶門的櫃子(B2)，夾著櫃子的兩側牆面上則貼了好幾張彩色的畫報，內容或是風景、或是吉祥物、或是佛菩薩的畫像。進門所見對面那面牆在偏右側之處也開有一扇小門(K2)，可以通往內側正房後方的空間，但是人沒有在進出的時候門是關著的，看不見裡面有些甚麼。因為正房四面牆上並沒有開設窗戶，從屋外進入正房後，光線陡然變暗，室內最明亮的就是在火塘上燃燒的柴火。如果在白天，屋頂上為使火煙透出的天窗以及屋頂旁側木楞的空隙

²⁰¹ 即「唵嘛呢叭咪吽」，當地人稱此為 $ma^{24}ni^{55}$ 或嘛呢經。



還可容些許陽光照入，使得幾道光線斜斜地畫在火塘邊，隨著太陽的上升而移動，而映照著陽光的炊煙則緩緩地上升瀰漫在整個空間中。

正房中央往上支撐到屋頂的大方柱(ke⁵⁵.ji³⁵tæ n²²)被認為是正房的心(tei²²ma⁵⁵ gæ⁵⁵ k^hwæ⁵⁵)。在修房子的時候，人們會在柱子上方接大樑的位子挖一個小洞，裡面放入一些金銀與自家種植的每一種糧食²⁰²，表示是中柱的心。中柱子都是方形的，柱子的四面與正房的四面牆相平行，當地人並且認為此中柱愈粗大愈好，象徵著這家的吉祥和富裕。聽當地人說，過去會講究在山上砍下作中柱的這根木料之前，要先將樹木生長時面朝東西南北的方向都在樹幹上做好標記，之後豎立中柱時就要依照這根木材原本生長的方向來安放；其他柱子不需講究這些方向，但是仍然要與原本木料作為樹木生長時的樹頂方向一致，不能頭下根上地立柱子。有些人家也會講究將家屋院落各棟房子的橫樑都以該木料原本作為樹頂的方向朝向經堂的方向，也就是朝向靠山一側地勢較高的方向。

雖然正房只有一層的活動空間，但是當走進正房時，會感受到頭頂上方到屋頂之間還有些東西掩蓋著。在正房前門進來的空間上方，有許多橫木(dɔŋ²² lju⁵)架在穿過中柱的大樑以及四周木楞牆頂部之間的若干小樑(dɔŋ³⁵)上，拼成一座平台(dɔŋ²² lju⁵)，在平台下方又經由繩子綁在橫木上而懸掛起一兩支水平木棍(lu⁵)，其上掛了去年殺豬時製作的醃肉、香腸、豬腿、豬腳等等。這些用橫木在樑上架成的平台是過去的正房都會有的設置，平台上方就是存放豬膘肉、曬乾糧食的空間；現在家中興建了樓房而有更多空間，就不再把食物存放在這裡。在中柱旁邊倚靠有一根將獨木每隔一段砍凹而製成的梯子(dɔŋ³⁵ q^hu²² ɛi²² tɔŋ²²或 dɔŋ³⁵ q^hwa²² dzæ⁵)²⁰³(M)，用來爬上平台。也有一個說法是，這個梯子可以在有盜匪攻擊的時候爬到平台上躲避。過去人們會從小樑上吊掛一個小盤子(dɔŋ²² tɕæ⁵⁵)垂到地板中央的火塘上方，可放置松明火把以提供室內照明；現在村內已經通電，電燈則掛在

²⁰² 有一種說法是放了金銀就不會放糧食了，但如果沒有金銀可放就一定要放糧食。糧食除了各種穀物以外，也會放黃豆。

²⁰³ 意為「去平台上的用具」或「平台上的梯子」。

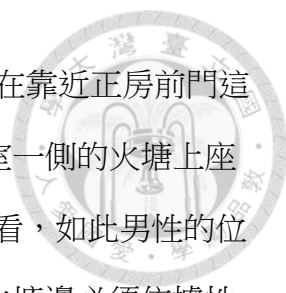
中柱旁。從正房前門進來的右側，還放有一個儲水用的金屬製水缸 (ts^hi⁵⁵ zɔŋ⁵) (J)，儲放乾淨的水以煮飯與飲用；有些人家則將水缸放在門外前廊或其他位置。

正房中有兩處燒火的地方，若以中柱為中心而將內部正房的空間分成兩半，則正房的上半側與下半側各有一個燒火處。燒火處在普米話中統稱為「qwa²²jau⁵⁵」，而位於正房上半側地板上的燒火處也可專稱作「gwa²²tɔŋ⁵⁵」(G1)，在本文中所提及的「火塘」皆指木地板上的「gwa²²tɔŋ⁵⁵」，這是當地普米人家中日常起居與儀式舉行都環繞著的中心。

在正房進門右側這一半所設置的高約十公分的木地板(ku²²li⁵⁵) (C，圖中潛灰色的部分)。地板的中央、也就是屋脊與中柱所在的中線上一塊靠牆的方形生火空間(G1)，即是火塘(gwa²²tɔŋ⁵⁵)所在，其中放置了以三個腳支撐的圓形鐵製鍋庄(ein⁵⁵[twe⁵]) (F)；據報導人言，鍋庄愈大就愈表示家中的富有。鐵鍋庄後方的牆面上設置了四周以木頭雕有裝飾的神龕(D1)，神龕中擺放的是當地人稱作「宗巴拉(dzɔŋ²²ba⁵⁵la²²)」的神祇圖像。在鐵鍋庄與宗巴拉神龕之間，有個突起的圓柱(D2)，也被稱作是宗巴拉，其實是方形石柱上方因每年過年前做灶時敷上的泥巴而呈圓形²⁰⁴。在石柱側邊的靠牆處還有一座用泥土修築的小灶(tsu⁵⁵qwe⁵⁵ li²²) (E)，是為燒水煮食更加方便所設。

火塘中的鍋庄是平時燒水煮飯之處，也是平時燒香敬祖與節日時敬祭各方神靈的所在。火塘四周的木地板則是平時家人用餐、休憩時待坐的空間，但不同位置有長幼大小意涵的區分，當家人都聚集或客人來訪時，必須遵照輩分的次序入座。火塘兩側靠牆的位置稱作「gwe⁵⁵pu²²pu²²」(C1)，是長輩的座位，由輩份最大的人坐在最靠牆位置，輩分其次的人依序往下坐。火塘下側靠近中柱的空間稱作「gwe⁵⁵mæŋ²²」(C2)，則是晚輩的座位。當地普米族人將男性與女性分別對應於右邊(ɕi²²tɕ^hwi⁵⁵)與左邊(wei²²tɕ^hwi⁵⁵)，報導人對於此觀念與火塘邊的座位如何相關的解釋是：當人們面朝火塘而坐下的時候，男性會在女性的右手邊、女性則在男性

²⁰⁴ 近年來正房經過重新裝修的人家大多將此設置移除，並以磁磚砌成宗巴拉神龕前的檯座。



左手邊。在我所居住的人家中，通常家中的男性長輩(舅舅)會坐在靠近正房前門這一側的火塘上座(gwe⁵⁵pu²²pu²²)，女性長輩(媽媽)則坐在靠近後室一側的火塘上座(gwe⁵⁵pu²²pu²²)；如果我們將環繞火塘邊的位置連起成一直線來看，如此男性的位置確實會在女性的右手邊，女性的位置則在男性左手邊。不過火塘邊必須依據性別來入座的觀念在當代並不是很被在意，我所在人家的長輩不認為這樣的坐法是絕對、必須固定的，雖然男女性對應於兩側位置，但是男性也可以坐到女性一側，反之亦然，而其他人家中男女性長輩通常坐的位置也有與上述相反的情形。這其實與正房中的座位曾經過變遷相關，下面會再談到。相對而言，長幼的次序才是被認為確實必須遵守的。雖然當正房裡沒有長輩的時候，晚輩或小孩也可以坐到火塘上座(gwe⁵⁵pu²²pu²²)的位子，但是當比自己年長的同輩或是長輩進房的時候，晚輩就必須起身讓座，移到火塘下首(gwe⁵⁵mæŋ²²)的座位。

當有客人來訪時，主客的座位也有比較明確的區別。靠近後室一側屬於主人與這一家成員的座位，客人則被邀請到靠正房前門的一側入座，長幼輩份的次序則如同平日，客人中輩份最長的坐在靠前門一側的火塘上座(gwe⁵⁵pu²²pu²²)，輩份較低的依次坐在長輩下側。在當地人的觀念與敘述中，長輩坐的位子是「上面(æ⁵l)」，火塘下首(gwe⁵⁵mæŋ²²)處愈靠近火塘的位置也是「上面(æ⁵l)」，而這個被認為是「上」的方向與整個院落以及村落的地勢高低正是相一致的，都是朝向村落所依靠的山巒的方向。在我住的人家搬家的期間我觀察到，有些情況下燒火處所挨近的牆面並非與院落、地勢的較高處相一致，此時仍然是最靠近燒火處後方牆面的位置被認為是給長輩坐的上座，以愈靠近火的方向為上面²⁰⁵。此處可以看到對當地人來說有兩套認定地位高下的上下方位區分方式，一是依據房屋與村落所在地勢的高低，一是以燒火處為中心依據與其距離遠近而定；而在瓦都村每一戶人家的正房格局中，兩套方位機制在火塘的位置安排上是相重合一致的，我在溫泉其他三個

²⁰⁵ 這個情況是在我所居住的這戶人家搬進新房之後所觀察到的。該家因為還沒正式開始生火住進新的正房，所以家人暫時在正房旁的側室燒火煮飯，此時燒火處是靠著正房下側的牆面，燒火處兩側靠牆的位置就整個院落的方位來看是在下側，但是仍被認為是讓長輩坐的上位。

普米村落所造訪人家的正房格局也都符合這一套與外在地勢相重合的方位安排。

宗巴拉神龕的兩側牆面都設有木製的櫃子與架子，通常靠近正房後室一邊的牆面(也就是北面牆的西半部)設置的是有門的櫃子($si^{55}tʰu^5$) (B1)，用來存放碗盤餐具等日常用品。靠近正房前門的一邊則設置沒有門的架子($li^{22}ɕŋ^5$) (H)，有些人家在此也是設置櫃子。在木地板上靠外側上座的後方，也就是貼近東面牆的位置，安置了一座橫躺由上方開箱的櫃子(I)，也是用來裝糧食的糧櫃($dze^{22}bu^{55}$)；有些人家則是設置了高起的床舖，可讓家中長輩在此就寢。在靠近後室一側上座的後方，正房西面的牆面上則是通往後室的門($tsu^{55}kŋ^5$) (K2)，與前門同樣門檻高而門楣低；家中的媽媽經常在此走進走出，到後室或糧倉拿取東西。

正房中的另一個燒火處，位在進門後被木板阻擋住視線的木床架上。正房的下半側，同樣以中柱為中心，又可平分為兩半，進門時被木板擋住的空間就是靠近後室一側的那一半，架有高約七十公分的木床($qæ n^5$) (O，圖中深灰色的部分)；我且將其稱作高火舖，因木床($qæ n^5$)的中央設有一塊方形的燒火處(G2)，四周則是可坐可臥可在此烤火的空間。高火舖上的空間總稱「木床上($qæ n^{55}tu^{22}$)」，高火舖上的燒火處也就被稱作「木床上的燒火處($qæ n^{55}qʰwa^{22}qwa^{22}jau^{55}$)」。而將高火舖上的空間從前門進來的方向擋住的木板(N)($tsʰu^{22}bu^{22}li^{55}$)，據說是以前為了防止盜匪從門外朝門內開槍或射箭所造，以能夠保護坐在高火舖上的人，高火舖上的家人也可以藉著木板的掩護，攻擊門外的人。

在高火舖所在角落兩側的牆面上方，各有一排直接釘入木楞牆上木料的勾子($dze^{55}ji^{22}$)。過去會在此掛上武器以隨時應付外來盜匪，現在則會掛上禮盒或托盤等好看的東西，或是其他用具。高火舖在連接正房西側牆壁的一部分則延伸到後室門的旁邊²⁰⁶，此處的火舖尾端以前立有一根短柱，柱子上方支撐著一根水平的木棍(lu^5)垂直嵌入牆面(P)，可用來掛東西；現在這個設置已經被拆除，此處與高

²⁰⁶ 在個別人家，裡側的高火舖則延伸到正房上側的牆面，要進入後室就必須從高火舖上開門，而不是如多數人家的正房格局在進入後室時會先經過沒有鋪木地板的一小塊泥土地。據當地人說，過去的正房並沒有這樣的格局，是較晚近重新翻修過正房的人家才出現這樣的做法。村中採取這種格局的人家也都是有摩梭人居住到家中的人家，所以這種格局可能受到摩梭人家樣式的影響。

火鋪靠近火塘的一側則擺放著電鍋、電磁爐、調味料、鍋碗瓢盆等煮飯所需的用具。

在高火鋪的牆角，也就是正房西南側的角落，安放有一座較高的有門櫃子($si^{55} t^h u^5$) (B2)，前方朝向宗巴拉神龕所在的牆面擺放；這座櫃子因為安放在高火鋪($d\alpha n^5$)上，就稱作「火鋪上的櫃子($d\alpha n^5 t\alpha^{22} si^{55} t^h u^5$ 或 $d\alpha n^5 q^h wa^{22} si^{55} t^h u^5$)」。這座櫃子修得比較精緻，也被認為是有神靈的處所，當家中還沒修建經堂時，經堂中供奉的佛菩薩就會在此櫃子上供奉。在過去，高火鋪上是家中男性與男性客人來訪時的座位，家中的婦女與女性客人則只能坐在火塘旁的木地板上(C1、C2)，而不能坐在高火鋪上。在二十世紀下半葉以來，這樣性別區分的觀念逐漸減弱了，一方面高火鋪上的空間很少當作生活中的座位，平時家人都在火塘四周活動，當代村人也不再介意女性能否登上高火鋪。現在只有當家中客人太多、火塘四周坐不下的時候，才會請客人坐到高火鋪上。在這戶人家中，高火鋪平日是家中的女性長輩與小孩的就寢之處。

當人們坐到高火鋪上時，火鋪上的座位也有輩份長幼之分。最大的座位是角落櫃子前方、靠著後側牆面的位置(O1)，此處稱作「高火鋪頭上($d\alpha n^5 q^h u^{22} t\alpha^{22}$)」。當家中有成員過世時，死者火葬的前一天晚上與當天送到火葬場之前，其棺材就會放置在高火鋪頭上的位置來受晚輩敬祭。新年的時候則要在高火鋪頭上的位置割開豬膘肉，才算是新年的開始；過去當地普米族人殺年豬的時候，也必須將豬抬到正房裡在高火鋪上宰殺²⁰⁷。高火鋪除了架在正房西南側四分之一的部分，也沿著裡側與下側的牆面延伸。下側的火鋪延伸到前門旁的牆面，稱作「高火鋪尾($d\alpha n^5 m\alpha\eta^{22}$)」(O2)，是客人多的時候晚輩坐的位子。

高火鋪上的燒火處在當代平時很少生火，只有在客人坐到高火鋪上，或是有事情需要多用一處火來烹煮食物的時候，才會在高火鋪上的燒火處生火。有些人家

²⁰⁷ 當代瓦都的普米族人則是在四合院中央的院壩上殺豬，據長輩說這是學自摩梭的做法，因為這樣比較方便；在正房中殺豬時，正房的前門狹窄就使得將豬抬進正房的過程很費事。



平時也會用高火舖上的燒火處煮飯，而過去的正房在高火舖靠近正房上半部的位置，還設有一個灶，也是方便煮食之用；因為較少使用到，此戶人家後來就將這個灶填起了。

到此我們看到，正房整體的格局甚至人們在內部的座位安排與整個四合院落所依循的地勢高低方位都是相一致的，就如供奉神靈的經堂安置在靠山側、畜圈安置在靠平壩的低側，正房內最主要敬祭神靈的火塘也位於正房的靠山一側，與正房相連的畜圈則是位於下側。在火塘周圍的座位次序也延續這一套高下秩序，牆面上神龕裡的宗巴拉神位於最靠山一側，也是最受尊敬的神靈，其次靠近牆面的位置是老人、長輩的座位，再往下遠離牆面、火塘的位置才是晚輩的座位。這一套與外在地勢相同的高下安排，就將正房內的空間與整個正房與院落一起鑲嵌在所坐落的地勢環境上，經由同一套方位概念而連結為一個連續的整體。

只是另一方面，正房內並不是只有一個燒火處和敬祭神靈的處所，也不是只有一處人們坐臥的區域，而是分別位於由中柱所相隔的兩側，使正房中形成一個對稱的格局。在過去，木地板與高火舖上的燒火處這兩組對稱同時對應於兩性，木地板與高火舖距離地面的高度，則又是另一套表徵地位高下的高低方位²⁰⁸：一方面呈現男性高於女性的地位，一方面也使正房內部不只有宗巴拉與火塘一側與外在地勢相應的「高處」，而是還有另一個由位在高火舖角落具有神靈意涵的櫃子所呈現的從正房內部的地面上高起的「高處」。同時，這兩種「高處」也各自都是人們社交坐臥所環繞與儀式進行時的「中心」，這兩個「中心」之間則有著更明確地作為整個正房中「心」的中柱，這些結構就使整個正房不僅只與外在地勢相連續，也同時有著內在的秩序與中心，而構成一個具有特定物理結構的地方。

²⁰⁸ 這一個經由正房內部所界定的高處，卻位在正房中由外在地勢來界定的較低處，即也呈現出正房內部的空間除了受到正房以外地勢高低對應於地位高下的地景觀念所界定以外，還包含另一套不同於正房外地勢高下的邏輯，因此由外在地勢來看應當是低處的高火舖位子，才會在正房內部也被安排為高處。



作為儀式中心的火塘與正房中的神靈敬祭

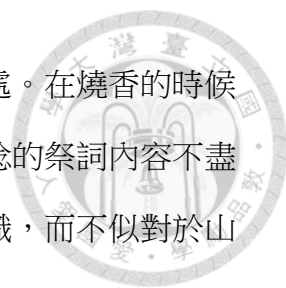
雖然在正房內的格局有兩個敬祭神靈的「高處」，但在當代的情況下，在本地板靠山一側的宗巴拉神龕與火塘所進行的儀式比高火舖一側的敬祭更為頻繁，所敬祭的對象也更多。當地普米族人平常在家屋內的個別儀式依主要敬祭的對象大致可分為三類，分別是對山神(zi²²tsəŋ⁵⁵)、祖先(pe⁵⁵pu²²)以及可被歸為人神(mə⁵⁵gæ⁵⁵hji⁵⁵)的藏傳佛教佛菩薩的敬祭。以下分別介紹對三種神靈的不同敬祭方式，以及平日與節日時在火塘與高火舖個別會進行的儀式。

普米族人認為高聳的山就是神，稱為 zi²²tsəŋ⁵⁵，翻為漢話可以是「山神」也是「神山」，因為這些山神都是村落周圍或更遠地方實際存在的山峰；在下一章我會有更進一步的討論。當地人統稱敬祭山神的儀式為 sɔŋ⁵⁵ tɔŋ⁵⁵，漢話稱「燒香」。燒香(sɔŋ⁵⁵ tɔŋ⁵⁵)指的是以火燃燒青松的針葉(thɛ²²ma⁵⁵)，在上面撒上特製用來燒香的糴粑(sɔŋ⁵⁵dzæŋ⁵⁵/sɔŋ⁵⁵dzæŋ⁵⁵pe²²)，並也灑上水或黃酒(t^hwi⁵⁵)²⁰⁹來表示祭獻的儀式。火裡的松葉燃燒時會產生白煙與特殊的香氣，糴粑受熱也會傳出香氣，有時候人們也會放入其他燃燒後會產生香氣、被認為有清潔功效的植物一起燃燒²¹⁰。燒香用的糴粑(sɔŋ⁵⁵dzæŋ⁵⁵)是由小麥(ɛv⁵⁵)、大麥(mə²²dzi⁵⁵)、青稞(qɔŋ²²tsəŋ⁵⁵)或玉米(q^hæ²²dzi⁵⁵)炒熟後再磨成的麵粉(當地稱作糴粑)，混合了茶葉、柏香(ɛiŋ⁵⁵)的細小枝葉以及自家打製的酥油與牛奶而製成的，並且再用燒了柏香(ɛiŋ⁵⁵)的火煙薰過使它們乾淨。²¹¹ 當地普米族人在敬祭山神的時候，都是以燒香的方式進行，可

²⁰⁹ 黃酒(t^hwi⁵⁵)是一種當地人自行釀製、顏色呈淺黃色的發酵酒，經由幾種糧食混和釀製而成，通常使用的是大麥、稗子、蕎麥三種，或加入或替換以小麥、玉米、青稞等糧食也可以，燕麥則不能拿來製作。人們先把這些穀子的外殼、穀糠篩過去掉之後，混在一起倒到側室大灶上的大鍋裡加水煮起，從早上煮到下午，然後加入酒藥子後放入酒罈裡封起使其發酵，放置數天至月餘之後就可以飲用了。在夏天的時候，釀製所需的時間較短，七八天之後就可以喝了，冬天因為天氣冷，需要較長的時間發酵，大約二十多天至一個多月；當地人認為釀製的時間長一些所做出來的酒，對人的身體比較好一些。當地普米族人認為黃酒是一種很好的祭物，燒香時向神靈祭獻的酒類尤其只能使用黃酒，而不能用以蒸餾法釀製的度數較高的白酒。人們通常在新年之前會特別釀製一罈由大麥、蕎麥與青稞、玉米等多種糧食製成的黃酒，釀好後不汲取飲用，而專門用作在新年期間敬祭祖先與神祇的「乾淨的黃酒(t^hwi⁵⁵gɔŋ²²)」。

²¹⁰ 如當地人稱作 ɛiŋ⁵⁵、tsən⁵⁵din⁵⁵、ɛ²²kæ⁵⁵ju²²等幾種植物。

²¹¹ 通常當地人會將燒香用的糴粑裝在由自家編織的布所縫製的小布袋中，連著另一個盛裝了小麥、大麥、青稞或玉米粒的布袋，以及一個裝了水的小罐子，用繩子串綁在一起，家人要燒香的時候，就可以直接拿起這一串袋子與罐子來燒香。



能在自家正房內、院落內的燒香台，或是村落旁與山上的燒香處。在燒香的時候其實也可能涵括到對於其他神祇的敬祭，但是每家人燒香時誦唸的祭詞內容不盡相同，除了山神以外神祇也大多只知名稱而沒有更進一步的認識，而不似對於山神是很具體知道位於何方的認識。

祖先($pe^{55}pu^{22}$)指的是自己所屬的家過去死去老人的統稱，普米族人認為人死後會成為鬼(tsu^{55})，屬於自家成員並以正當形式死去的人所成為的鬼，就可以被納入為受到自家後人所敬祭的祖先。敬祭祖先的方式是在家人吃喝之前先奉上一部份飲食讓祖先享用，這些敬祭一般稱作「 $te^{hə}^{22}dja^{55}$ 」或「 $te^{hə}^{22}dja^{22}p^{hə}^{55}$ 」，因為在倒上食物的時候要同時念一聲「 $te^{hə}^{55}dja^{22}$ 」表示敬祭給祖先²¹²；「 $p^{hə}^{55}$ 」則是丟、倒的意思，有表示倒下食物或酒的這個動作的意思。不論是家中每一餐煮好的食物、節日時的宴席、正餐以外時間打開新的餅乾或飲料或是要飲酒的時候，都必須先敬祭祖先。而因為對祖先的敬祭都是在火塘上的鍋庄上進行，因而在漢話裡被稱作「敬鍋庄」。另一方面，在節日與重要儀禮時於火塘上敬祭各方神靈的儀式也稱作「敬鍋庄($te^{hə}^{22}dja^{22}p^{hə}^{55}$)」，但此時敬獻的供物不只放在鍋庄上、也不只有敬祭祖先；為了與平日只敬祭祖先的「敬鍋庄」區別，在本文中會將此儀式稱作「敬鍋庄儀式」，我在下面還會進一步介紹。

在敬鍋庄儀式所敬祭的神靈中，有一種稱作「人的神($mə^{55}ga^{55}hji^{55}$)」，是對許多不同神靈的統稱；當地人認為藏傳佛教中的各式神祇菩薩就都屬於這一類神，包括正房中火塘邊供奉的宗巴拉與經堂裡供奉的佛菩薩。對於這一類神祇，當地普米族人平時敬祭的方式是奉上淨茶、淨水、點燃香草，在節日或特定儀式時則會點上酥油燈、擺上鮮花以及其他非肉食的食物。

火塘與高火鋪上的敬祭都不只限於上述的一種神靈，但是人們每一天都會在火塘一側對上述三種神靈有所敬祭，在每個節日與重要儀禮上舉行敬祭所有神靈的

²¹² 報導人指出，如果放上食物的時候沒有念一句「 $te^{hə}^{55}dja^{22}$ 」，祖先是吃不到的，所以一定要念這一聲。



敬鍋庄儀式，也是在火塘上進行。因而雖然火舖上的儀式仍有其不可取代之處，但木地板上的火塘更像是平日與節日時正房內的儀式中心。接下來即對火塘與高火舖的空間與儀式作更進一步的介紹。

不論是當一戶新家成立或是要搬家的時候，在興建新房子之前，放置鍋庄的火塘位置都必須經由卜算決定，這也凸顯出火塘空間之於整個家屋的重要性。卜算的方法是，在將要興建新房的屋基範圍內選擇相距約十幾公尺的三到四個地點，在每個地點都往地面下挖出石頭，然後把這些石頭拿給會卜算的人占卜決定選哪一個地點為火塘位置²¹³。報導人特別指出，在地面上的石頭不能拿來卜算，一定要是往地下挖掘出來的才可以，凸顯出將在地面上興建的家屋與家屋所位在的土地之間的連結，且此連結是建立在土地「內部」而非「表面」。就如前面討論到火塘邊宗巴拉的這個「高處」是來自與屋外地勢一致的高低方位體系，而使正房內部與外在空間成為連續的一體，這個經由地裡的石頭來決定火塘位置的習俗，也突顯出火塘是整個家屋與其所位處的外在空間環境相扣合之處，並呈現出整個家屋並非是獨立於所位處的物理環境之外、而是鑲嵌在其之上的。

當地人每天對山神、祖先的敬祭，以及節日時對所有各方神靈的敬祭，就是在這個連結家內與外在天地世界的火塘與火塘上的鍋庄進行。每天早上家人一起床，就會先在火塘上燒香敬神，當家中有成員要離開村子出遠門的時候，家中成員也會在此燒香為出門的成員祈福。平日燒香的儀式通常都是由家中年長女性來進行，在鍋庄上燒香時，敬祭者會先將燒香用的糝粬各撒在鍋庄的三個支腳上，然後將青松的針葉(*thv²²ma⁵⁵*)與香草放到火塘裡的火炭上燃燒，往火塘的上方撒上一些水，一邊開始誦念起祭詞。祭詞中首先會念到瓦都村三座神山的名字與敬祭者知曉的其他神祇名字，然後再依序唸到家中每一個成員的名字與屬相以求取神靈對他們的保佑²¹⁴，同時也祈求家中牲口、莊稼的平安。燒香時糝粬要撒在鍋庄的支腳上，

²¹³ 卜算者的選擇以其卜算是否準確的名聲為依歸，村中一戶人家在建新房之前就是到永寧壩子一個摩梭村落中請該村一位老年摩梭女性占卜；族屬的區別並不構成隔閡。

²¹⁴ 次序是先念男性成員再念女性成員，從年紀最小的開始唸到年紀最大的成員。

強調這個敬祭是在家屋的火塘上進行的，且在燒香開頭的祭詞也會先提到一句「火塘三腳(qwa²⁴jau⁵⁵ soŋ²²[we⁵⁵)」，指的就是火塘上由三個支腳所構成的鍋庄。這個舉動一方面強調與確認了普米家中的火塘是具有三支腳的形制，呈現出火塘與鍋庄的不可分，一方面也突顯出有三腳鍋庄的火塘是家中敬祭神靈、家人與神靈溝通的重要處所。

火塘與三腳鍋庄的不可分以及此儀式空間的重要性，在敬鍋庄儀式也可明顯呈現出來。敬鍋庄儀式通常是由家中的男性長輩來進行²¹⁵，經由酒與生糧食來祭獻²¹⁶，有些節日上還會敬祭豬肉。開始敬祭前，主持者會先將香草放到火塘裡燃燒，藉由香草燃燒的煙來使屋中潔淨；如果有敬祭豬肉，在開始敬祭時就會先把豬肉放到火塘裡烤，然後一面誦唸祭詞，一面將酒與糧食粒一次次撒在鍋庄最上側的支腳上，當完整的祭詞念完之後，有些人家的主祭者又會在鍋庄側面的一個支腳上也撒上酒與糧食，同時再低聲誦唸一段祭詞。在上側支腳上敬祭的包括山神、人神畜神、宗巴拉神、龍潭神、財福等各種神靈以及自家的男女祖先，在敬祭時誦念的祭詞中都會提到²¹⁷；旁側支腳上敬祭的則是因為意外死亡或曾經在婚姻中給到其他人家因而死後不能納入祖先受到正式敬祭的家中成員²¹⁸。最後，家人會拿一個碗讓主祭者將剩餘的酒倒一些在碗中，然後拿著這個碗走到屋外往正房的屋頂上潑，表示敬獻給這一天沒有受到人家敬祭、在外遊蕩的過去死者²¹⁹。


²¹⁵ 人們認為由男性來敬祭比較好，但若沒有男性長輩或是家中男性成員不會敬祭，則由女性長輩來主持也無妨；村中有一戶人家雖有男性成員，但該成員未學習祭詞而逕讓女性長輩來敬祭，就有村人評論認為這樣是不夠重視的表現，呈現出認為敬鍋庄本來就應當由男性來負責的觀念。節日中的敬鍋庄並不是每一位家人都需要參與的儀式，除了新年時與其他家戶共同敬祭時一定也會有參與家戶的成員在場(後面第五章會說明)，其他節日裡通常就由主持敬祭的長輩一人完成儀式。當長輩在敬祭的時候，其他家人就在火塘旁邊準備菜餚或談話也無妨。

²¹⁶ 通常會準備一碗白酒、一碗黃酒與一盤生的小麥粒。白酒稱作 $\text{ɣe}^{22}\text{dzi}^{55}$ ，是顏色透明而酒精濃度較高的蒸餾酒，在黃酒發酵出來之後又要經過幾道工序才釀製而成。當地人認為敬鍋庄時火燒得愈旺愈好，因此白酒在敬祭時不可或缺，新年時尤其會準備酒精度數較高的白酒，稱作「敬鍋庄白酒($\text{te}^{22}\text{ɣe}^{22}\text{jau}^{22}\text{ɣe}^{55}\text{dzi}^{55}$)」；敬鍋庄時有了白酒敬祭，如果一時沒有黃酒可用來敬祭，則不敬黃酒也可。祭獻的糧食同時也是當地人的主食，但是當代人們大多不再種植小麥，改以稻米為主食，自家沒有小麥的人家就會以白米粒代替。

²¹⁷ 完整祭詞請見附錄。

²¹⁸ 關於這些情況在死後無法成為祖先受到正式敬祭的觀念，在第五章會有更進一步的討論。

²¹⁹ 最後往屋頂上祭獻時，人們不會念任何名字或句子。報導人說明，如果念了名字的話，這些沒人敬祭的對象之後就會一直再過來討東西吃，所以不能念任何話。



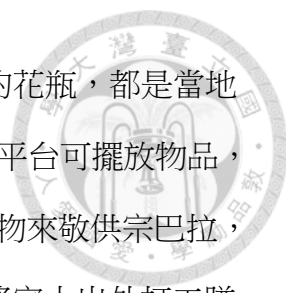
相對於節日時配合有祭詞的儀式，平時的敬鍋庄只敬祭祖先，並簡化為在鍋庄的支腳上放上食物或飲料，若有死去的家中成員未能納入在祖先之中，家人也會同時在旁側的支腳上放上食物，一同敬祭。在每天三餐的菜餚都煮好但還沒開飯以前，家人都會將肉、菜、湯都各舀起一些，倒在鍋庄的其中兩個支腳上敬祭。如果有客人送來餅乾、糖果等禮物，或是有買來的水果、零食，家人將包裝打開或是要擺到盤裡準備食用時，同樣要先放一些在鍋庄上。當家裡的人要飲用酒茶或飲料，或是要招待客人飲用之前，家人也會先倒一些在鍋庄的兩支腳上，表示先讓祖先享用。當親戚在節日時送來習俗上的禮物，人們也會在收下時馬上將禮物的一部分放到鍋庄上敬祭祖先，向祖先說明哪一家人因甚麼緣由而送禮到家裡。

即使火塘與鍋庄的地位如此重要，在它們的上側還有宗巴拉神的供奉。當地人對於宗巴拉的認識有很多意涵但又可互相概括，它是如同藏傳佛教中各式菩薩一般的「人的神」，也像是火塘的神，同時它也是關照著這個家戶的神，並且是保佑家中財富福氣的神²²⁰；當地人每年為家中招納財富的儀式就涉及宗巴拉神，我在下一節也會更進一步闡述。

宗巴拉神龕處擺放的圖像有兩種：過去多是在木板上彩繪或泥塑出的如意寶珠的圖樣，現在則是擺放從寺廟中取得的藏傳佛教中的財神的彩色印刷畫報²²¹。如果是泥塑的宗巴拉，製作的時候在裡面也會放入一些金銀或是各種穀物糧食作為宗巴拉的心，報導人表示是「尊重祂(宗巴拉)」的意思。宗巴拉神龕的上方通常會

²²⁰ 我向報導人詢問時，宗巴拉被認為是與經堂中供奉的菩薩同屬一類的「人的神」，報導人並提及祂是像我們的「家長一樣的」。雖然報導人說宗巴拉像是我們的家長一樣，但是當我詢問房子是否有神的時候，報導人表示沒有聽過這種說法，則宗巴拉如同家長的意象並不能視作是家屋的神來理解。而當我詢問報導人火塘是否有神(hji⁵⁵)的時候，報導人明確地說有，但是這個神並沒有具體的名字；當我又接著詢問宗巴拉和火塘的神是否一樣的時候，報導人又指出宗巴拉大概就是火塘的神的意思了。似乎宗巴拉與火塘的神是兩種不同的神靈，但是兩者之間又有性質相同或可以融合之處。對於火塘的神，報導人較無法明確的描述，也說不出一個明確在敬祭火塘的神的儀式。

²²¹ 關於如意寶珠及其圖像，可參見羅伯特·比爾(2007:200-201)；關於財神像，可參考久美卻吉多杰(2012:196-204)。當地人並沒有以「如意寶珠」或「財神」來指稱宗巴拉或表示宗巴拉的圖像，而是一律都稱作「宗巴拉(dzɔŋ²²ba⁵⁵la²²)」。



掛有白色或彩色的哈達²²²，神龕兩側則放上插有塑膠花或真花的花瓶，都是當地人藉由裝飾美化來對神明表示尊敬的方式。宗巴拉神龕前方有一平台可擺放物品，會擺放著外來客人贈送的酒、茶葉、餅乾等禮品，既是以這些禮物來敬供宗巴拉，也是向客人展示自家的人緣與親友的豐裕；此外，當地人也會將家人出外打工賺回的金錢在宗巴拉前放一下才收起來，似乎呈現出宗巴拉具有將外來財富轉化為自家財富的意涵²²³。而神龕前的平台還會放上一座小香爐與一個小茶杯，每天早飯與午飯前，家人都會換上新煮好的茶、在香爐中放入炭火與柏香，並且以小竹枝灑點了鍋庄上所煮的水向神龕的方向灑，表示向宗巴拉敬上淨茶(dzi³⁵ ʂoŋ⁵⁵)、淨水(tei⁵⁵ ʂoŋ⁵⁵)²²⁴，並以香草淨化周遭。當節日的時候，人們還會在宗巴拉前點上酥油燈，也是表示對神祇的尊敬。

高火鋪角落的櫃子在家中還沒有興建經堂的時候，就是敬供佛菩薩的位置，人們會在櫃子的門前擺上茶杯、香爐以及十四個水杯，每天早上如宗巴拉神龕前的敬上新的淨茶、淨水並燃起香草，到了傍晚的時候則會把淨水倒到乾淨的地方²²⁵。在家中修建經堂之後，每天早上這些淨茶、淨水與香爐的敬供就移到經堂上進行，高火鋪的櫃子在平日就沒有敬祭，但人們仍會認為那是有神靈存在的處所，而不能任意攀爬或對其不敬；而就如宗巴拉神龕兩旁會擺上花瓶裝飾，人們在高火鋪櫃子前以及經堂的供桌上也各準備有一對花瓶，在節日的時候插上新採來的鮮花裝飾，並同時也會在高火鋪的櫃子與經堂上各點起一盞酥油燈，表示節日上對這

²²² 普米話中稱作「k^{hə}da⁵¹」，樣式有全白的絲質長巾，或是以白、黃、藍、綠或紅色為底，上面印有八吉祥圖案與藏文嘛呢經的亮色長巾。當地人時常將此掛在宗巴拉神龕上、經堂中，或是綁在摩托車上以保平安與裝飾。

²²³ 通常宗巴拉前放的物品是來訪客人送給該家的禮物，而現金不同於其他禮物之處就在於，不論是客人所送的禮金還是自家人出外所賺取，都會放在宗巴拉之前。此處似乎呈現出，金錢對當地人來說如同客人所送的禮物，都是外來的，經由對宗巴拉的敬供才轉化為家中的財富；則我們或許也可由轉換金錢的性質並連結兩套交易秩序之機制的角度來理解宗巴拉的角色，並更進一步討論當地人對於金錢以及不同交易秩序如何轉換的看法(參 Bloch & Parry 1989)。不過此非本論文的主題所在，此處僅作為一個可能性而提出。

²²⁴ 淨茶、淨水指的是人沒有喝過就先用來敬神的乾淨茶、水。當地人對神靈的敬祭很重視要使用乾淨的祭物來表示尊敬。

²²⁵ 乾淨的地方指的是不是人們與牲畜會走路踩踏經過的地方。通常會將水倒入家中儲放時用水的水缸中。



些處所神靈的尊敬。

在此處較特別的儀式是，每年普米新年的第一天凌晨，每戶人家都會先在高火舖上向山神燒香，表示新的一年開始。這一天的燒香不同於平日早上在火塘的燒香，通常會由家中男性長輩主持，燒香時誦念的祭詞也不同。當地普米族人在十二月初七過年²²⁶，而初八清晨天還沒亮時，各家人就會早早起來等待，一聽到雞鳴就在高火舖上喊起祭詞開始燒香，一面吹起海螺，人們認為比其他人家要快、愈早開始敬祭愈好。這個儀式在不同人家有些微出入，但人們都會特別準備乾淨的糲粬與黃酒敬神，誦念的祭詞也一定包括以各方山神為主的神靈、家中所有在世男性成員的名字以及祈求牲畜、糧食豐盛的段落。有的人家會在念及家中在世男性成員名字之前，從普米共同的起源「久布吉東(teu³⁵pu⁵⁵tei⁵⁵dɔŋ⁵l)」²²⁷開始誦唸自家男性祖先的名譜，並且在燒香完之後又到火塘上敬祭自家女性祖先；有的人家則是直接在燒香完之後到火塘上敬祭男女性祖先；有的人家在燒香之後則是以酥油塗抹在正房中各個重要部位以祈求家中的平安與財富。

不論是哪一種作法，這個儀式其實都呈現出對於家中男性成員勝過女性成員的偏重，而此並沒有因為這些人家已有一兩代採取走婚、男子不再結婚而更動，其所反映的是當地人仍認為男性才是留在家中的「根根(mə²²ɬu⁵⁵)」的觀念；在第五章我會再說明這些觀念。而幾戶人家的長輩在向我講述初八凌晨的這個儀式時，都表現出質疑其他人家是否仍保有這種習俗的態度，因而這一個儀式似乎也表徵著一種只在自己人家中傳遞、不會主動向其他人家分享交流的排他知識，就如同

²²⁶ 當地人相傳十二月初七這一天是過去的老人依據天上的星星所算出來一年之中最好的日子，因此選擇這一天過新年。在當地普米族人之間流傳有一個故事：普米與摩梭曾經互相爭取十二月初七的日子為自己過新年的日期，後來普米爭贏了，所以先在十二月初七過年，摩梭爭輸了，於是就在比較晚的十二月三十日過年；但是摩梭不服氣，於是搶先在普米過新年之前的十一月十二日過一個被摩梭認為是小過年的節日—ju²²ɬə⁵l。此地普米族人也很清楚地知道分布於不同地區的族人在不同的時間過年。比如同屬永寧鄉的木底箐的普米族人在十二月二十九日過年，鄰近拉伯鄉的普米族人過去在十二月初一過年，四川木里藏族自治州中說普米語的藏族，有部分是在十一月初七過年，四川鹽源縣說普米語的藏族則是在十二月三十日過年。而木底箐的普米族雖然是在與摩梭人、漢族過年時間相近的十二月二十九日過年，但因為知道普米的新年本來在十二月初七，在十二月初七也會過一個晚上。

²²⁷ 在第五章會對此「久布吉東(teu³⁵pu⁵⁵tei⁵⁵dɔŋ⁵l)」的意義有更進一步說明。在高火舖上燒香的祭詞例子參見附錄。

「根骨」也是各家專屬而排他的傳承一般。

另一方面，當家中有成員過世時，在死者火化前的喪禮上，人們會將棺材面對前門安放在高火舖櫃子旁的上座，作為喪禮時敬供死者的暫時靈位。則這個實踐與新年時在高火舖上誦唸家中男性名字的祈禱，也都呈現出高火舖角落的這個位置密切關聯於家中成員的角色，由此也呈現出高火舖的意涵不只是與人的神的連結，也包含有家中成員與這個家連結的意涵。

人們經由在日常生活與特定節日儀禮中一次次於正房內特定部位進行的儀式而與確認了這些空間與特定神靈連結的意涵，就一次次確認了自身所居處的周遭一直存在著這些不同的神靈、這些影響著這個家的豐裕平安的各方力量。這些儀式進行的處所，包括火塘、鍋庄、宗巴拉神龕、高火舖的櫃子，都是家人與周遭各方神靈連結溝通的處所，當每一戶的家屋中都具有這樣的空間結構與儀式實踐時，每一家的人就都是直接經由自家的這些空間與自家人的儀式來與這些連結在家屋空間中也存在於周遭的神靈相溝通，而使得每一個進行這些儀式、與這些神靈溝通的家屋，都成為受到這些神靈力量所環繞的中心。對於每一個擁有同樣空間結構的正房的人家來說，這個正房就是家人連結各方神靈的管道，每一家正房格局的相同也就呈現了每一戶人家彼此的對等，彼此都是自家與周遭神靈相處的中心。

第三節 針對家屋正房進行的儀式

前一節討論的是，正房內座位安排與神靈敬祭的格局與位置使得正房既可與外在地勢空間整合為一連續體又作為自身的中心，並且經由在這些空間上敬祭神靈的實踐而不斷確認每個家屋都是可與神靈直接往來的對等中心，也確認著這些位居正房各處或人們生活世界周遭的各種神靈的存在。這一節討論的則不只是針對家屋中個別部位的儀式，而是針對整個正房舉行的儀式，由此來討論正房作為一個具有邊界而如容器般的空間，以及前一節分別敘述的正房內各個具有神靈或中

心意涵的部位，作為家屋的一部分在儀式實踐中所產生或被賦予的意義，並更進一步闡述家屋作為一個具有物理邊界的整體所賦予居住其中的家戶群體的意涵。

在此先稍作說明的是，在當地村中經濟條件較好的人家，於每年春節²²⁸過後與夏、冬兩季，還會請數位喇嘛前來家中為自家舉行祈福的法事，而當人們修建了新的家屋院落，在新居落成之後尤其會為新房子舉行較大的法事。這種法事從早上持續到傍晚，大部分時間是喇嘛們在經堂內誦經，最主要的儀式則是中午前後在院壩中央以色砂繪製的壇城上架起柴堆、燃燒各種糧食與植物進行火供，稱作「燒糧食(ʂɐ⁵¹bu⁵⁵.ɿu⁵⁵)」。這個法事中最主要的儀式是在四合院落中央的院壩上進行，強調的是包括四周房舍所構成的家屋整體，儀式的細緻處在於火供儀式中燃燒糧食的意涵；與下面我將介紹的儀式不同處在於，這個法事中的儀式主要是由喇嘛執行而非家中成員，儀式過程中針對家屋內部不同空間部位的著墨較少，在正房內也沒有任何儀式的進行。雖然這個儀式很明顯地具有為整個家屋院落祈福以保佑其中居住成員的意涵，但它並不似下面將要討論的儀式可以較明顯呈現出家屋院落與正房中不同部位所連帶的意涵，所以在此處就不做進一步介紹。

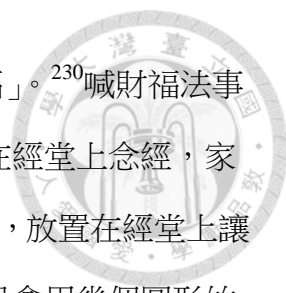
喊財福(dæ²²la⁵⁵sɔŋ⁵¹ / zɔŋ²² .ɿei⁵¹)法事

前面提到宗巴拉神對當地人來說又是關於財富的神、又是關於家的神，而在每戶人家在新房子落成與每年新年時一定會進行的喊財福法事中，我們可以看到家屋作為有邊界的空間，在儀式中被認識為藏納財富的容器，在此過程中迎入的宗巴拉神也就被認為是為一個家戶帶來並保有財富的神祇。

喊財福法事(dæ²²la⁵⁵sɔŋ⁵¹)是由一位喇嘛就可以主持進行的法事²²⁹，其中有一個段落則是須由家中成員一同參與的儀式，稱作「zɔŋ²².ɿei⁵¹」；zɔŋ²²意指所有財富福

²²⁸ 即農曆一月初一，在當地普米族人的節日中稱為喇卜新年(la²²pu²²wu⁵⁵ei²²)；喇卜(la²²pu²²)意思不明。

²²⁹ 若在村中有跟隨該喇嘛學習的小喇嘛，就會由喇嘛帶領其徒弟一同做法事。



氣， ɬei^{51} 是呼喊、叫喚的意思，因此我將 $\text{zɔŋ}^{22}\text{ɬei}^{51}$ 稱作「喊財福」。²³⁰喊財福法事是在早上進行，喇嘛準備好法事所要用到的麵偶之後，就會先在經堂上念經，家人則會準備好統稱做「喊財福用的東西($\text{zɔŋ}^{35}\text{ɬei}^{51}\text{ɰɔŋ}^{31}$)」的物品，放置在經堂上讓喇嘛念過經文。這些物品象徵著要喊進家屋中的各種財富，一般會用幾個圓形竹籩箕盛裝豬腿、豬油、生米、鹽、茶葉、米花糖、餅乾、衣服等物；另外還會準備一支用不同顏色的長條絲布綁在木桿一端上製作而成的五色旗($\text{de}^{55}\text{ti}^{22}$)。²³¹

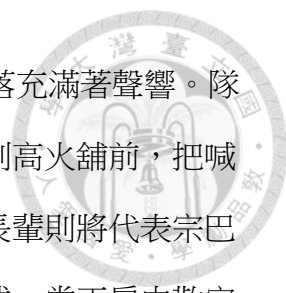
喇嘛開始念經後，在某些段落會一面打鼓、打鈸，並且指示家人在旁吹響海螺。在一個段落中，喇嘛會要家人將一些麵偶拋到正房屋頂上，一些麵偶則是放到鍋庄的三個腳上、一些丟到火塘中。²³²到了喊財福($\text{zɔŋ}^{22}\text{ɬei}^{51}$)的段落，家中成員會集合過來，由前到後依序拿著正燃燒著香草的香爐、五色旗、各項喊財福用的物品以及表示宗巴拉神的麵偶，排排站在經堂前的走廊上。當喇嘛念到最後一個段落的經文時，每個人會抬高手中拿著的物品，有人吹著海螺，其他人則一邊高喊著「 $\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}$ 、 $\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}$ 、 $\text{zɔŋ}^{35}\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}$ ！」一邊跟隨著第一個人從經堂的走廊走下樓梯到院壩上，然後以順時針的方向繞了院壩半圈再走進正房。「 $\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}$ 、 $\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}$ 」是普米話裡呼喊財福的語調，而走在隊伍中最後一位拿著宗巴拉麵偶的長輩，則同時也唸起將各方財富福氣都招集到自己家中的語句²³³。此時，喇嘛的念經聲，喇嘛同時打鼓敲鈸的低沉、清脆聲，吹海螺的嗚嗚聲，以及家人們此

²³⁰ 這個段落的儀式也可稱為「 $\text{dɛ}^{22}\text{a}^{55}\text{zi}^{51}$ 」， $\text{dɛ}^{22}\text{a}^{55}$ 為藏語中的財富福氣， zi^{51} 為藏語的「喊」，與普米語的 $\text{zɔŋ}^{22}\text{ɬei}^{51}$ 意義相同。

²³¹ 關於這個儀式物在其他場合的使用以及其象徵意涵，熊永翔、殷海濤(2011)以寧蒗南部普米族人的材料有較多的討論。在溫泉普米村落中，我還沒有在喊財福以外的場合看到當地人使用這個儀式物。

²³² 這些麵偶稱作 $\text{q}^{\text{hɛ}}^{55}\text{lju}^{22}$ ，也可叫 $\text{te}^{\text{hɛ}}^{55}\text{ba}^{51}$ 。

²³³ 我所記錄到的語句與意思是：「 $\text{ɛ}^{\text{e}}^{55}\text{te}^{\text{hwi}}^{22}\text{bu}^{22}\text{ɛ}^{\text{e}}^{55}\text{nɛ}^{\text{n}}^{22}\text{pu}^{55}\text{gɛ}^{55}\text{zɔŋ}^{35}$ (東方那布的財富福氣); $\text{xu}^{55}\text{te}^{\text{hwi}}^{22}\text{bu}^{22}\text{xu}^{55}\text{k}^{\text{hɛ}}^{22}\text{ɰ}^{\text{ɰ}}^{55}\text{ma}^{22}\text{zɔŋ}^{35}$ (南方卡里瑪的財富福氣); $\text{njɔŋ}^{55}\text{te}^{\text{hwi}}^{22}\text{bu}^{22}\text{njɔŋ}^{55}\text{la}^{22}\text{h}^{\text{v}}\text{a}^{55}\text{gɛ}^{55}\text{zɔŋ}^{35}$ (西方拉花的財富福氣); $\text{te}^{\text{hɔŋ}}^{55}\text{te}^{\text{hwi}}^{22}\text{bu}^{22}\text{te}^{\text{hɔŋ}}^{55}\text{te}^{\text{h}}^{22}\text{tsi}^{55}\text{gɛ}^{55}\text{zɔŋ}^{35}$ (北方起茲的財富福氣); $\text{dzɔŋ}^{22}\text{bu}^{55}\text{li}^{22}\text{gɛ}^{22}\text{gɔ}^{22}\text{zu}^{55}\text{wu}^{55}\text{bu}^{22}\text{kau}^{55}\text{te}^{\text{i}}^{22}\text{tsi}^{55}\text{gɛ}^{22}\text{zɔŋ}^{35}$ (宇宙中間的話是舅舅與外甥的福氣). $\text{ŋɔŋ}^{55}\text{tsɔŋ}^{55}\text{bu}^{22}\text{kɛ}^{22}\text{wu}^{55}\text{dʒɔŋ}^{51}$ (銀房子這裡有); $\text{ŋei}^{55}\text{tsɔŋ}^{55}\text{bu}^{22}\text{kɛ}^{22}\text{wu}^{55}\text{dʒɔŋ}^{51}$ (金房子這裡有). $\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}\text{zɔŋ}^{35}\text{k}^{\text{hau}}^{55}\text{jau}^{22}$ ！」東西南北四方的財富福氣各有名稱，但是各名稱是甚麼意思，向我講述這段詞句的報導人也不清楚。對於舅舅與外甥的福氣，這位報導人解釋為希望世界上的人們都像是舅舅與外甥這樣關係親近的親戚；當地人認為，舅舅和外甥的關係是非常尊貴的。



起彼落著的「k^hau⁵⁵jau²²、k^hau⁵⁵jau²²」喊聲，就使整個家屋院落充滿著聲響。隊伍走進正房裡面後，人們又會依序走上木地板、繞過中柱又走到高火舖前，把喊財福的物品放到高火舖角落的櫃子上與櫃子前方的高火舖頭，長輩則將代表宗巴拉的麵偶放到宗巴拉的神龕前，並且在火塘邊進行敬鍋庄的儀式。當正房中敬完鍋庄，喇嘛在經堂上也差不多誦完經，整個法事到此全部結束。

報導人解釋，一面喊聲一面將喊財福的東西從經堂上抬進正房的過程，就是在將各種財富福氣隨著這些物品一起喊進來放置在家中，保佑這一家的富裕。我們可以看到，這些財富福氣移動的起點和終點，是先從整個家屋院落中的地勢與地位最高處的經堂，然後繞經院落與正房內部再放到正房內離地最高處的高火舖櫃子上，表示宗巴拉神的麵偶則是在地勢的高低方位上由院落中最高處的經堂送到正房內最高的宗巴拉神龕處。這裡則呈現出家屋內的財富來自的是比正房更高的經堂上的神靈力量，各式財物繞經家屋院落各處而停留到正房內，則凸顯出整個家屋就是收納財富的容器，而最後放置各種財富的高火舖櫃子作為喊財福的終點則表示這個角落如同是家屋收納的最內部。而這個儀式是以一個家戶為單位來進行、在一個家戶的家屋中進行儀式祈求，則呼應著家戶是擁有、追求財富產業的單位的性質。

除了表示財富的物品以外，將誦經之後的麵偶放到正房屋頂、火塘與鍋庄上，也都是這個儀式藉由物與家屋關係的操作來達成將財富送入家中的措施。一方面，麵偶在經堂上經過誦經才被送到正房，如上段所述呈現出保佑一家財福的力量是來自藏傳佛教、地理空間中地勢高低構成的方位中高處的力量，投注到地勢上低於經堂的正房之上，即隱含了家的福祉是被容納在整體地理空間與藏傳佛教力量之中。另一方面，麵偶被送去的處所，也可看到整個正房的物理空間中的屋頂、火塘、鍋庄是被認為可表徵居住其中的家戶群體的部分，也是物理層面的家屋與群體層面的家戶連結的關鍵之處。



過年前潔淨正房的儀式

溫泉普米村落從農曆十二月初七開始過新年。在農曆十二月初，各戶人家就會選擇一天清掃正房內部；在初七開始過年當天的敬鍋庄儀式前，也必定先在正房中採行一套淨化的儀禮。這兩個儀式都是在除去舊有的髒污，使家中清潔以迎接新年，藉由拋去髒污使家中重新回到清淨的狀態，並以此建立時間中的節點以及將時序往前推進。

過年前對正房的全面清掃是將正房的屋頂內部、樑上柱頂以及木楞牆上的煙灰、塵垢打下來，然後在傍晚時將這些髒污連同家中成員清洗過的水一同送到家屋外倒掉，稱作「打煙塵(dæ ʔa³⁵)」²³⁴。而打煙塵的日子必須依據家人的屬相²³⁵來挑選，在當天的屬相與家中每一位成員的屬相都不相同的日子才能夠清掃屋頂，也才能夠把清掃下來的髒灰送出家門外丟。²³⁶

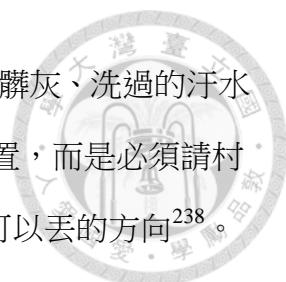
打煙塵必須使用青桐樹葉來打掃，事先須上山砍下兩大枝帶有茂盛枝葉的青桐樹枝條，當天的清掃工作則只需要一人且大約半天就可以完成。從屋內清掃出來的髒灰，會先集中在一個盆子裡。當傍晚家中成員都從外工作回來之後，家人會在正房外的院壩中，輪流以火塘上煮過的水在裝髒灰的盆子上方洗手、漱口，讓洗過的髒水也都集中在盆子裡；家人在洗淨的同時，家中長輩則會一面念著讓過去一年來累積的不清潔的變得清潔的咒語²³⁷。

²³⁴ 當地人用漢話稱此慣例的發音是「打一尤⁵⁵ㄣ⁵⁵」，我無法確認「一尤⁵⁵ㄣ⁵⁵」所指為何，格榮品措提議可能是「煙塵」，因發音較類似且意義也相符，我在文中即如此寫作。

²³⁵ 當地普米族人以每年替換的鼠(te^{hi}ʔbi⁵⁵ wu⁵ l)、豬(p^ha⁵⁵ wu⁵ l)、狗(te^{hi}ʔbi⁵⁵ wu⁵ l)、雞(dzwaŋ²² wu³⁵)、猴(twi⁵⁵ wu⁵ l)、羊(zi²² wu³⁵)、馬(tje⁵⁵ wu⁵ l)、蛇(du⁵⁵da⁵⁵ wu²²)、龍(du⁵⁵tei⁵⁵ wu²²)、兔(zi²²bi⁵⁵ wu⁵ l)、虎(ta⁵⁵ wu⁵ l)、牛(lɔŋ⁵⁵ wu⁵ l)十二屬相(當地人以上述順序述說十二屬相，但實際上各屬相是以與此相反的順序循環)，以此紀年、紀日，也習慣以此來記人的歲數。在許多儀式中，當地人都會根據參與者的屬相或事件的性質來選擇或卜算適合進行儀式的人員或日子或方位。

²³⁶ 村人習慣在十二月初一到初七這段日子中依據自家人的屬相挑選一天來打煙塵。如果初七這天的屬相也符合的話，也可以在過年開頭的這一天打煙塵，然後把髒灰送出去。只是人們通常不會選擇初七這天來進行，因為當天準備過年的事務很多，不會有多餘的時間來清掃；不過當初七之前幾天的日子都有家人的屬相時，就會在初七這天晚上把髒灰送出去。

²³⁷ 我所記錄到的一種是：「ku⁵⁵ ne²²-pu²²、æ²² ne⁵⁵-pu²²、zi⁵⁵ ne⁵⁵-pu²²、ma²² ʂoŋ⁵⁵ q^hə²² ʂoŋ⁵⁵ kei⁵ l，ma²² di⁵⁵ q^hə²²-di⁵⁵ kei⁵ l」。直譯是：年翻了、日翻了、月翻了，不乾淨的讓乾淨，不清潔的讓清潔。報導人提到還有其他句子可以念，但是自己不知道，所以只念這一句，如果會念的人可以念很長一段。



在這之後，由兩個人將打掃用的兩大枝青桐枝葉、掃下來的髒灰、洗過的汗水拿到家屋外面丟掉，稱作「*dæ 22pʰe 35*」。這些東西並不是隨意棄置，而是必須請村中的喇嘛或是會卜算的老人依據家人的屬相卜算出該家的髒灰可以丟的方向²³⁸。有些人家在打煙塵的當天傍晚也會請喇嘛到家中來做法事，做完法事後再把髒灰送出去丟掉，當地人認為這樣子更吉祥；有些人家在兩人走出家屋大門的時候，也會同時燃放鞭炮。兩人丟棄髒污的途中，如果被其他村人在路上碰見了，碰見他們的人要趕緊讓開，而不能像平常碰住人一樣說話逗留。在將髒灰與青桐枝葉倒掉的時候，也要如剛才家人洗淨時一般地念誦咒語²³⁹，祈使將疾病熱痛等不舒適都丟棄。用來盛裝髒灰的盆子在拿回家之後，則會先倒蓋著放，直到明後天才拿起來用；有些做法則是在丟出去的時候直接將盆子倒扣在丟髒灰的地方，過幾天去把它拿回家。

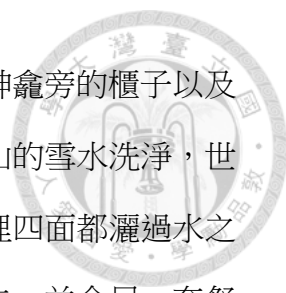
十二月初七的過年是由當天下午家中敬鍋庄儀式的時候開始。其他時節的敬鍋庄儀式在進行之前，主祭者會先在火塘中點燃香草以煙燻來使周遭潔淨，而新年時的敬鍋庄儀式前，則有更完整慎重的一套使周遭乾淨的「潔淨禮(*ɛau 22mau 22 pu 5 1*)」²⁴⁰。

在每年過年時人們都要割開一條前幾年宰殺製作的豬膘來敬鍋庄，這一條豬膘會在儀式前先抬放到正房的高火舖上準備。潔淨禮開始時，家人會在正房一進門的泥土地上點燃矮山杜鵑枝葉(*qʰwɛ 35*)，因為人們認為燃燒杜鵑葉的煙有淨化的效力，充滿著正房內的煙也就淨化著房內的空間。然後，主持儀式的長輩會一手拿舀了冷水的大水瓢，一手拿一株青松針葉，站在正房中央以青松針葉舀起水瓢中的水往豬膘肉上灑，一面喊起「*ɛau 55 mau 22、ɛau 55 mau 22!*」。從豬膘肉放置的角落

²³⁸ 每個屬相在特定年份會有對應的特定方向，卜算的人會算出家人的屬相在哪些方向，並指出家人的屬相沒有在的方向就是髒灰可以丟的方向。

²³⁹ 我記錄到的一句是：*ku 55 ne 22-pu 22、ɛæ 22 ne 55-pu 22、zi 55 ne 55-pu 22、nin 55 ne 55-pʰe 22、tse 22 ne 22-pʰe 5 1*。直譯是：年翻了、日翻了、月翻了，疾病丟下，熱痛丟下。*nin 55*是一切病痛不適，*tse 55*是熱，也可指發燒、腫痛等不適。

²⁴⁰ *ɛau 22mau 22 pu 5 1*意為「做 *ɛau 55 mau 22*」，因為儀式進行中會反覆喊誦「*ɛau 55 mau 22*」。「潔淨禮」的翻譯名稱為格榮品措所提出。



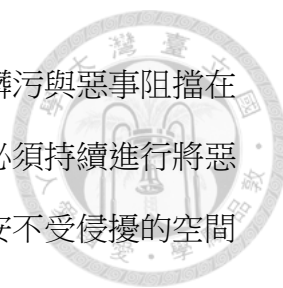
開始，主祭者會陸續往後室門的角落、高火舖的角落、宗巴拉神龕旁的櫃子以及中柱上等屋中各部位各方向灑水，一面念著祭詞，表示以貢嘎山的雪水洗淨，世界上的神山與海子、屋裡的人、圈裡的牲口都要變得乾淨。屋裡四面都灑過水之後，主祭者又會走到在燃燒的杜鵑葉前方，將水瓢中的水倒下去，並念另一套祭詞，命令將人們的閒言閒語與一切邪惡的東西都熄滅掉。火被水澆熄後，家人會把杜鵑葉燒過的灰燼掃起來丟到家門外去，到此潔淨禮就算結束了，主祭長輩則會繼續坐到火塘邊開始敬鍋庄的儀式。²⁴¹

在這兩個儀式上，打煙塵是對於家屋物理性層面的實際打掃，並且比較強調在將過去一年累積的髒污與不好的事物丟到家屋外面使它離開，潔淨禮則是意象式地經由水與煙來淨化，所針對的對象也不只有家屋而包括了家屋之外其所處的世上各方山水，並且在淨化的同時把帶來紛擾的惡事滅除。而這兩個儀式所呈現的家屋空間，一方面是經由其物理邊界而可將髒污惡事屏除在外，一方面則是其作為容器的空間而被用來隱喻為此空間中居住的人與牲畜，以及整個家所身處的含括山水的更大物理空間。就如同前一節討論到的，當人們在正房空間中以儀式來淨化各方山水神靈的時候，也呈現出每個人家的正房都成為人們可以接觸世上所有山水神靈的中心。而打煙塵的日子必須避開家中成員的屬相，其實也表現出家屋中居住的成員是與物理性的家屋空間也勾連在一起的一部分。在這兩個針對整個正房空間來淨化周遭的儀式中，就很明顯可以看到居處的空間與空間中居處的內容被互相隱喻而構成層層包覆而相互連續的整體的情形。

驅鬼儀式

前面喊財福的儀式讓我們看到家屋是儲放財富的容器，過年前潔淨的儀式則呈現家屋以其邊界將髒污惡事排除在外，內部則是可隱喻世界與各方神靈接觸的中心。在驅鬼儀式中，家屋的這些特性則更明顯地整合在一起，突顯出家屋空間內

²⁴¹ 潔淨禮儀式的祭詞例子參見附錄。



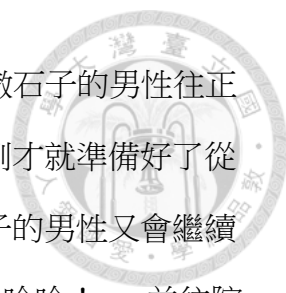
的重要構成與意涵，也呈現出家屋空間不只是在新年時節才將髒污與惡事阻擋在外，也並非藉由物理邊界就能將惡事阻擋在外，而是這個邊界必須持續進行將惡事排除出去的儀式來維持，並且這些儀式也賦予了家屋內是平安不受侵擾的空間的意涵。

村中每戶人家每隔幾個月的時間，以及家中舉行過喪禮之後，都會請來村中喇嘛舉行稱作「 $qo^{24}ba^{55}la^{55}$ 」的法事，用意在於「趕鬼($tsu^{55}ki^{55}$)」或是「打口罪」，以將可能導致人病痛、吵架的鬼魂或他人的評論言語驅趕到家外，使家中保有平安和樂。這個法事通常是在傍晚時分進行，只需要一位喇嘛在經堂上念經主持即可，但整個儀式過程也包括有三個部分是由家人來參與實行，在此我主要針對這些部分來描述。

在法事進行之前要準備好用來進行儀式的物品，包括：由河邊撿來的直徑兩公分以下的黑色小石子，煎炸成爆花狀的蕎麥糰粑(即麵粉)($ni^{55}teju^{22}$)，以及喇嘛用糰粑捏製成代表女人、男人與喇嘛而各有其樣貌的麵偶($niŋ^{55}miŋ^{55}$)。小石子裝在簸箕中，是第一部分為家屋與家戶整體驅鬼的時候所用；蕎麥花與麵偶則放在同一個竹箎上，是第二、三部分為家中各個成員驅鬼的時候所用。這些用品在法事開始時都會放在經堂上接受喇嘛唸經，到了要進行家人參與儀式的段落才被拿到正房裡。

在要開始對家屋趕鬼的時候，家人都會站在正房裏面，先由家中一位男性成員拿著裝石子的簸箕²⁴²，依序在宗巴拉神龕前、鍋座的三個支腳上、中柱子上、正房前後門的門楣上以及後室糧倉的門楣上各放了一顆石子，然後才開始驅鬼。然後同一位男子會由糧倉與後室裡開始，往正房前門所在的方向撒石子，一面高喊像在嚇人似的「呷—哈哈哈哈哈！」的音調，後室撒了之後就到內部正房中撒，

²⁴² 報導人提到過去女性是不能觸摸這些石子的，人們認為若石子被女性摸了就會發生不好的事。現在則沒有這麼嚴格，在到河邊撿石子的時候家中女性也可以撿，只是驅鬼撒石子的時候還是只能由男性來撒。



然後是正房的側室，之後又往正房門外的院壩空間撒去²⁴³。當撒石子的男性往正房門外走去的時候，家中的婦女、小孩都各自拿起一盆或一盤剛才就準備好了從燒火處與灶裡挖起的火灰，跟在男性後面一起走出房門。拿石子的男性又會繼續在家中院壩、廊下與圈房各處撒石子，一邊喊著「呷—哈哈哈哈哈！」，並往院落大門外走去。然後拿石子的男性以及拿火灰的婦女和小孩會一起走到家屋院落之外，將石子與火灰丟在屋外人們時常經過的道路旁，才又回到家中。

從倉裡、後室、正房一直撒石子到屋外院壩、院落之外並同時高喊的過程就是在將家屋中不好的東西驅趕出去，撒石子之前在各處放上石子則是要使在這位置上的神靈留在屋中不要被趕出去。當男子一邊在放石子並撒石子的時候，在一旁看視的長輩就會一邊誦唸著：

[放石子在表示宗巴拉的台座上的時候]

a⁵⁵ je⁵⁵ dzɔŋ²² ba⁵⁵ la²² du⁵¹ ki⁵¹ me²² qau²²

宗巴拉 上 驅趕 沒/不 (正在)

[放石子在鍋庄的三支腳上的時候]

qwa²² lja⁵⁵ sɔŋ²² [we⁵⁵ du⁵¹ ki⁵¹ me²² qau²²

燒火處/火塘 三 支腳 上 驅趕 沒/不 (正在)

[放石子在內部正房中的柱子上的時候]

[ɕɔŋ⁵⁵ tʰiɔŋ⁵⁵ gɔ²² tɛ n²² du⁵¹ ki⁵¹ me²² qau²²

房屋 修建 九 柱子 上 驅趕 沒/不 (正在)

[放石子在前門、後室門上的時候]

tei²² ma⁵⁵ bu²² ze⁵⁵ dzi²² du⁵¹ ki⁵¹ me²² qau²²

²⁴³ 我在田野過程中觀察到兩次趕鬼儀式。一次所在的人家剛修好新房子，但是還沒有正式搬到內部正房中入住，是在內部正房旁邊的側室生火做飯起居，而趕鬼儀式進行時家人就都是聚集在平時起居的側室中，趕鬼儀式也是由這間側室開始，宗巴拉與鍋庄也是位在當時起居的側室中；除此以外，位於內部正房中的柱子、門等部位也都放上石子，即使沒有在正房中生火用餐起居，在後室、內部正房裡撒石子趕鬼的儀式舉動也都照常。而家中的人還是都聚集在側室中，先在正房裡撒完石子後，又到了側室撒了石子，然後才從側室走出正房往院壩撒去，也是此時家中的婦女與小孩端著火灰與撒石子的男性一同走出正房。這戶人家新修的內部正房中架設了兩根中柱，在趕鬼的儀式中兩根柱子上都放了石子。



正房 的話 四方 上 驅趕 沒/不 (正在)

[放糧倉門上的時候]

zɔŋ⁵⁵ ɿwe²² hɔŋ²² dzi⁵⁵ tən⁵¹

財物福氣們 (這裡) 關/裝起

[撒石子的時候]

tsu⁵⁵ no²² ɿu²² k^hu²² dzi⁵¹ k^hə²²-ni⁵¹

鬼 和 (鬼) (那)裡 往(那)攆


mə²² k^hi⁵⁵ he⁵⁵ k^hi²² k^hu²² dzi⁵¹ k^hə²²-ni⁵¹

閒言閒語 (那)裡 往(那)攆

意思大致是表示：我們沒有在驅趕宗巴拉神、火塘上的神、房屋的架子、家裡的神與財富，家裡的財物、福氣、神靈請留在這裡，我們是在把鬼和不好的東西都趕出去，把人們的閒言閒語、論斷毀謗都趕出去。

這個儀式結束後，喇嘛又唸完一個段落的經文，則是由麵偶(niŋ⁵⁵ miŋ⁵¹)來為人驅鬼的儀式，稱作「swa⁵⁵ swa⁵¹」。這時家人還是聚集在正房中，各自從放了蕎麥花的竹箎上拿起屬於自己性別的麵偶，家中作為喇嘛或正在學喇嘛的成員則使用喇嘛樣貌的麵偶，由長輩或自己來驅鬼；家裡的晚輩一般都由長輩為其邊比劃邊念。驅鬼時要面朝門外的方向，將麵偶在自己的頭頂、雙肩、雙肘、雙手、雙腿的膝蓋、雙腳腳尖上各比一下，然後把麵偶放在口前呸一下好似吐一口水，同時一邊念出自己的名字、屬相，說這個麵偶是替身，要代替自己將身體病痛、別人的閒言閒語或論斷或是任何不好的東西都帶走；最後再用手摸一下放了麵偶的蕎麥花。

如果在進行驅鬼儀式的時候，有家中成員因為讀書、工作等原因不在家裡，則家人就會拿了與他同樣性別的麵偶來替他們念。如果不在家的成員是男性，人們會以正房的中柱作為他的代表，用麵偶在中柱上邊比劃、邊念著這位成員的名字、

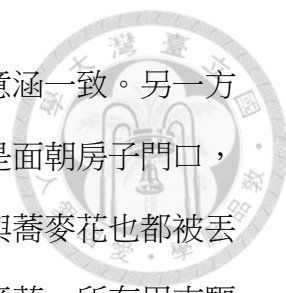


屬性來為他驅鬼；如果不在的成員是女性，有的作法也是在中柱上驅鬼，但現在大多數人家是以這位女性的衣服來代替，在衣服上面邊比劃邊念。²⁴⁴而在正房中家人正在驅鬼的時候，喇嘛在經堂上仍不停地念經。一直到誦經的尾聲，家人才又把驅鬼用的麵偶和蕎麥花也送到家屋外面去，這一次送出去丟棄的方向則要經由喇嘛卜算過來決定。將這些物品都送到屋外而喇嘛也念完經之後，整個法事就完全結束。

在整個儀式中，用放石子在特定部位以表達留下家中的神靈與財富的動作，明顯地呈現出正房當中哪些部位被認為存在著構成家屋所不可或缺的部位以及與這些部位相連結的使家裡保持豐裕完整所必須具有的要素；我們也又一次觀察到特定神靈財富是經由哪些空間部位來表徵。首先，我們看到宗巴拉、鍋庄、柱子、前後門、糧倉，都是一個家屋不可或缺的部位；這些部位所代表的，則包括宗巴拉神，具有三腳鍋庄的火塘，房屋的架子，正房的木楞四方結構，財富的儲存。那麼我們從這些要素，似乎就可看到一套當地人認為構成一個家屋所必然具備的要素：神靈，財富，房屋的柱子與牆面所支起與包圍而可區別內外的建築，以及由人、神、祖先一同共食的火塘。

撒石子的順序與驅鬼時人要面朝的方向，則可讓我們看到當地人對於家屋的內外的看法。用石子趕鬼時是由糧倉開始，然後到後室、到內部正房，然後才到正房外的院壩、院落中其他房舍、畜圈，最後是到院落大門之外，也就是家屋的外面。這在空間上是由家屋裡面到家屋外面，最後將東西丟在家屋之外的地方，很明顯是一個由內到外的過程。由此我們可看到最一開始的糧倉被認為是家屋的最裡面的空間，而這在空間使用的經驗上也是如此，進入糧倉必須經過正房又經過後室才能抵達。而當最後放石子的部位是糧倉的門上，相應所念的是財富福氣要關在裡面，由此來看則家屋的最內部關的是財富福氣，這也和喊財福儀式中表示

²⁴⁴ 報導人提到有些人家也會在中柱上為不在家的女性念；報導人也提到曾有一位高學歷的喇嘛在鄰近村落講法的聚會中告知他們，做這個儀式的時候，不在家的男性在柱子上念，女性則在衣服上念。



財福的物品被帶到正房中所呈現出家屋內儲藏的是財富福氣的意涵一致。另一方面，驅鬼的時候人要在正房內，表示人是屬於家屋裏面的，但是面朝房子門口，也同時是面向門之外的外面，當人們用麵偶驅鬼完之後，麵偶與蕎麥花也都被丟到家屋之外。則包括趕鬼所撒的石子與為個人驅鬼的麵偶與蕎麥花，所有用來驅除不好東西的媒介最後都被丟到家屋之外，就很具體地表現出這個儀式關鍵一層意涵是：將不好的東西排除到家屋的空間之外，家屋的內部就不會受到侵擾。此處即呈現出家屋的邊界的明確性，並且是經由此邊界來保障家屋內部居住群體的平安，而居住在家屋中的家人們，在整套驅鬼儀式中除了針對個別成員來驅除鬼邪，也經由對家屋空間的驅除鬼邪來保佑，也呈現出這個儀式經由區隔內外的家屋建築具象出了家屋中的家人作為一個整體的意涵。

最後，家屋空間對居住其中群體的隱喻不只在於整個正房與家屋空間，也呈現在中柱的使用上。在此儀式中，中柱可被視作家中不在場成員(或只有男性成員)的代表，則呈現出中柱做為家屋的支柱也與家中成員的身分可以相等同的意涵。與此相似的是，在當地普米族人的習俗中，小孩長大到進入十三歲的那一年新年，要在自己家中依據性別而行穿裙子(næŋ⁵⁵gu²²)或穿褲子(zi²²gu³⁵)的成年禮，表示真正成為一個人了。當天在為孩子穿裙或穿褲之前，家人會將要給孩子穿上的裙子或褲子在中柱上比劃一下，像是要為柱子穿上一樣，表示不好的事物都由柱子來穿上、為小孩頂替帶走了，然後才給孩子穿上裙子或褲子。在這邊則呈現出作為家屋重要結構的中柱與家中成員並不是相等同的，但是卻是可以頂替的，同樣與驅鬼時使用中柱來代表家中成員都呈現出家屋與家中成員的疊合。如果由中柱在正房結構中是支撐樑架屋頂的關鍵角色來看，在這兩個儀式中家中成員與家屋中柱的疊合，其實也隱喻著家中的成員被視為是支撐著這個家的重要構成。²⁴⁵

²⁴⁵ 當只有家中男性成員才會以中柱來代替，女性成員則不會時，這個規矩就更進一步劃分了男女性成員之於整個家的關係，這樣的區分呈現的是男性扮演了支撐著整個家的角色，女性則否；但是當我直接地向報導人詢問中柱是甚麼性別時，報導人並沒有明確地認為中柱具有特定性別。關於家屋中空間結構之意涵與兩性活動所呈現出的性別關係與意義，因為當地普米族人的性別實踐在近百年內有所轉變，我已經掌握到的材料有限，且性別不是本文所探討的主題，此處暫不深入討論。



內外邊界的劃分與家戶單位的界定

在喊財福、驅鬼等儀式中，正房與整個院落作為物理建築而具有的邊界都使家屋成為對其中居住的人群甚至牲畜的集體表徵。但就如本章一開始提到的，對當地人來說正房才是整個家屋院落中被認為是「家」之核心，而在驅鬼的儀式過程中，我們也可以看到在正房中進行儀式但是所要排除驅趕的惡事必須送到整個院落之外，呈現出兩個層次的內外邊界區劃。也就是說，平常時候的家屋物理邊界就是被用作排除某些存在的邊界，居住在家屋中的成員也是藉此才得以被理解為一種有排他邊界的群體單位。而這樣一種區隔內外的邊界，其實也可以由家屋內延伸到家屋外，而構成以家屋中的正房為中心但也與家屋所在外在空間扣連為一個整體的體系。

本章第一節描述家屋格局時，即提到在院落大門與正房前門上都有擋鬼的措施裝設，這些設置所阻擋的鬼，也同時是對於自家群體範圍的界定。這尤其呈現在村落中有其他人家的成員去世時，每一家人都會馬上去採摘當地人認為能夠擋鬼的青刺(*ts'hiŋ⁵ hŋe²²*)²⁴⁶枝條，將其放在正房前門與院落大門上，以防止剛去世的人所變成的鬼來到家中；相反的，自家死去的成員在正當的情況下，則會成為在火塘與鍋庄上受家人後輩敬祭的祖先。在這裡我們看到，不論是生是死，只要居處在同樣的家屋空間中，就會是歸屬於同一群體的成員，家屋的物理邊界經由內外的區劃而成為人們得以理解人群分類的依據，即使是死去的人也經由各個家屋獨立的空間而被區分為不同類別的人群。

而這種將不被認為屬於我群的鬼阻擋在特定空間範圍之外的機制，也存在於村落的邊界上，而界劃出了村落這樣的社群單位。瓦都與鄰村的土地之間並沒有明顯的人為邊界標記，但是當地人知道在哪邊就進入其他村的田地或山林。若人們離開村子到其他村落去造訪，會在回程將要進入自己村落的土地範圍之前，摘取

²⁴⁶ 青刺是當地野生的植物，於春夏之交結果，果可榨油，油可食用也可外敷，有治療效果。當地人認為鬼最怕青刺，並傳說此種植物是天上的菩薩下凡來變出來的。



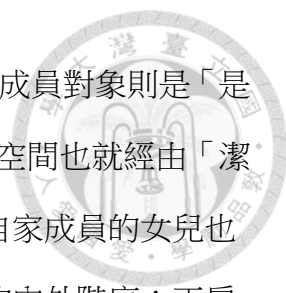
青刺放在經過的路上，表示將其他村落人家的鬼擋住，不要讓他們跟著自己回到村子裏面²⁴⁷。即使瓦都與鄰村之間沒有如家戶一般有明顯的院落建築的區隔標記，但這個舉動就呈現出經由空間差異的內外區隔而界劃出的群體，並且將各居不同家屋的不同家戶也含括成一個單位。而就像家屋院落中與正房中都具有與家屋所在地勢高低的方位一致的格局安排，人們在正房進行儀式、將惡事與鬼排除在家屋院落之外這兩層次的內外區隔，也與阻擋外村的鬼魂進到村內的實踐所區劃出的村落社群範圍可構成一個如同心圓般的連續體；只是村中每一個家戶都是這個同心圓的中心。

另一方面，人們理解在某些活動上對成員與空間的禁忌的方式，則讓我們看到家戶作為排他性群體單位的性質，其實也是經由當地人對於地理形勢的理解所形成的潔淨價值來規範的。

前面已經提過，家中婦女會在後室裏生產，家中成員死後在火化前也會埋放於後室。更重要的是，人們必須要在自己家的正房中斷氣，才被認為是正常的、好的死亡。則人的生命的開始與結尾，都是在正房中發生的，並且尤其是在後室始終。對於死亡及其後與家屋的關連與意涵，在後面的章節我會更進一步討論。在此要先提出說明的是，人們認為若家中女兒出嫁到別人家，就必須在夫家的正房後室裡生產小孩，如果回到娘家並在正房裡生產，因為女兒已經不再是娘家的成員，就會造成娘家「屋頭不清潔」，而導致娘家發生不好的事。即使出嫁的女兒堅持要留在娘家生產，也不能在後室裏生產，而最好是在正房外另搭一間房子，或是在正房的側室裏生產。

這裡我們看到「潔淨」的觀念不只附加在對於地勢高低的理解，也被用來規範人們採取活動被允許的空間，確立了哪些空間允許哪些人、排斥哪些人的實踐形

²⁴⁷ 這個動作稱作「*ti²² ti⁵⁵ khɔ²² si²² kʰi²²*」。在將青刺擋在路上的時候可以一面念著不讓外面的鬼跟過來的句子，如果不知道怎麼念，就只是動作也可以。我一次與村人一同到外村回來的路上，看到村人摘下青刺後，一邊念著句子、一邊拿青刺枝條在前方走著的人的背後往下掃，也比劃一下在自己背後掃過後，才把青刺枝條放在走過的路上。在今天，當村人以步行方式前往旁近的普米村落拜訪親戚回來後，或是步行從永寧街上回來時，仍然會在路上放置青刺；但是若是騎車或搭車前往其他地方回來，就不會有這個舉動了。



式。在生死的情形中，受到規範的空間是正房以及後室，規範的成員對象則是「是否屬於這個家的人」，則屬於某家戶的成員以及家戶的家屋核心空間也就經由「潔淨」的觀念而被扣連在一起。而為了避免家中不潔，不再屬於自家成員的女兒也可以採用正房後室以外的其他空間來生產，則突顯出家屋之中的內外階序：正房與後室作為家屋中最核心與內側的空間而具有專屬於此家的意涵。我們其實可以由此理解當地人認為在家屋中出生的人就可被認定為這一家成員的觀念：一方面，嬰兒是在家屋最內裡的後室中被生出，呈現出人是家屋裡面產生出來、是家屋生出新成員的景象；另一方面，由保持家裡潔淨的觀念來規範非自家人不可在家「裡」生產，則確保了從家屋裡生出的成員也一定來自此家的成員。

在這裡我們看到，由居住在同一家屋中的人員所構成的家戶群體是具有排他性的單位，這個排他性是經由家屋空間結合保持家中潔淨的觀念所構成的規範來運作，也因此，這個家戶群體並不只是經由居住在同一個家屋當中來界定的，而是關乎人的出生所在的空間以及所來自的人；這在後面的章節也將更一步討論。在這裡先要強調的是，這些凸顯出家戶成員與家屋特定空間意涵的規範，是經由保持家內潔淨的價值來被理解與運作的，而「潔淨」的觀念則是來自於人們對於所身處物理空間中的地勢差異的認識，並且經由家屋格局的安排而在每天的生活中經驗。也就是說，家戶群體的維繫同時是建立在人們對於所身處地勢空間的理解所產生的價值之上的。

第四節 小結

在這一章裡，我經由具體的物理空間以及人們在這些空間中的實踐與理解，來闡述作為當地社會基本單位的家戶所居處的家屋如何鑲嵌在更大的空間背景中，又同時具有其自身獨特的結構與意義。我想要強調的是，家屋空間結構與實踐以及家屋與周遭地景的關係，具有賦予家戶此社會群體單位意義的效果。對於高山水流的認識而構成認為高處為潔與地位高者、低處不潔為地位低者的方位概念，



主導了家屋院落中的空間安排與實踐，並且將家屋與所在的山水空間勾結為整個連續體；維持家中潔淨的觀念，則又結合了家屋空間具有邊界的物理結構，藉由限制成員生產嬰孩的空間而界定了群體的排他性。

在潔淨觀念所規範的實踐以外，由地勢高低相應於地位高低的概念，也使正房在家屋院落中的位置成為中心，在正房內的高火鋪櫃子等架設則構成由內部所定義的高處，而得以與宗巴拉與火塘是來自外在地勢的高處相對，形成正房內兩個敬祭神靈的「高處」但以中柱為中「心」的平衡。每一個家屋的正房具有的相同結構與儀式實踐，則呈現出每一家都是藏納財富的容器，都可直接與各方神靈接觸，都可將正房比喻為更大的世界範圍，都可將惡鬼與惡事排除在外，因而也是各自的中心而彼此對等沒有高下之分。

就如前面提到，普米語中的屋頭($teij^{55}miŋ^{55}$)的概念應視作一個空間地點來看待，而不是脫離於四周空間的建築而已。我想提出的是，對當地普米族人來說，他們的家屋居所($teij^{55}miŋ^{55}$)是有特定構成也鑲嵌在地景中的地方(place)。一方面，它的結構與意涵具有來自家屋所位處的更大空間脈絡的部分，我們對它的認識無法將當地人對外在地景的理解排除在外。另一方面，即使每一個家屋有類似結構，但是它們都位在不同地點，住著有不同家名的不同人群，因而也有其獨特性，甚至各個家名就是由家屋所在位置而來，使得居住在此的家戶群體的獨特性也不會脫離於位在的特定地點的家屋這樣的地方。

再進一步即是，家屋此地方的意涵具有來自地景脈絡的部分，家屋此地方的意義也參與構成了被包納在家屋中的家戶($me^{55}qe^{55}$)的意義。我們在這一章由家屋的物理層面認識到生活在家屋中的家戶的性質，既是追求與積聚財富的單位，也是具排他性而彼此對等的群體，而此群體成員的界定又與個人生命過程中與家屋空間的關係密切相關。我將在第五章延續最後這點，進一步討論個人生命過程與家屋空間互相關聯的方式在構成當地人理解群體延續的「根骨」觀念中扮演的角色，而此過程又如何形構出不只在時間中延續也是根植在更大地景脈絡上的「家」。



第四章 家屋外儀式所體現的地景與人群範疇

前一章討論的主要是家屋空間範圍內的格局結構與儀式實踐，說明家屋作為地方如何採納了來自外在物理空間的秩序，也附加意義到居處其內的家戶上；這一章則擴大到家屋以外，以村落周遭的儀式實踐為視野，討論家屋所處的更大地景脈絡以及社會網絡中的人群範疇如何經由這些實踐而持續被認識與實現。

我在這一章裡將村中的儀式空間區分成敬祭山神的顯著燒香處、沒有明顯標記或固定位置的儀式活動地點以及距離聚落較遠的山峰三種面向，分別介紹在這些地點上的實踐與其被賦予的意義。我會說明前一章所介紹的以地勢高處為潔淨的觀念，如何也經由這些儀式被經驗與再製，以及前一章提及存在於家屋周遭世界中的山水神靈，如何在具體村落空間上被認識。同時，村中人群的構成其實也在這些村落空間中進行的儀式裡體現出來。前一章說明了家戶這個基本社會單位以家屋這個地方及其中的實踐所體現，並構成其意義的物理基礎，這一章則會更進一步說明在第二章提到的同漢姓的家、同支的家以及彼此可稱為「一支人」的家戶群等人群範疇，會體現在那些儀式實踐之中，這些人群範疇又因為這些地景上的實踐而具有了甚麼意涵。我認為這些在時間中反覆進行的實踐，構成了這些人群範疇存在與延續的實質依憑，也將同支的家鑲嵌到由自然地勢、族群分布、政治勢力共同交織成的地景之上。

第一節 屋外的敬山神儀式與其中體現的人群範疇意涵

山神是當地普米族人不論平時與節日中皆首先敬祭的神靈，即使在家屋以外也有許多專門敬祭神山的儀式地點。這一節我將說明村落中個別家戶的燒香處如何體現與支持了各家戶的獨立性，而全村集體燒香的空間則是村落社群的展現。但在此之前，我要先介紹一下村落整體空間的構成，以及前一章所討論的家屋空間



在村落中被理解的方式，以襯托出燒香敬山神的儀式空間在整個村落中突顯的意涵。

村落空間構成與各戶燒香處所體現的家戶獨立性

瓦都村是溫泉普米所在河谷平壩中最南側的一座村落，聚落大致倚靠著呈東北-西南方向延伸的山巒，以東南方面朝著平壩對面的山巒。而在瓦都村對面東側的山峰，正是永寧壩子西側最高的一座山峰，稱作牛皮山(qwe⁵⁵ɿ⁵⁵)。而橫躺在瓦都村西北方的山巒，大略以拉長的ㄇ字型環繞在瓦都的後方與東、西兩側，尤其西側是由一座有兩座峰頂的小山屏障在聚落近旁，稱作圖利山(t^hu⁵⁵li²²)，山腳旁則有瓦都四周最大的一座「水井」²⁴⁸，稱作尼達布(ni^ŋ⁵⁵da²²pu²²)。牛皮、圖利這兩座山峰，加上瓦都聚落正上方的山峰與延伸下來的草坪合稱的拉里新年山(la⁵⁵ɿ⁵⁵wu²²ɿ²²gɔŋ⁵⁵)，就是瓦都村的三座神山。²⁴⁹

在瓦都村中最明顯的人為建造，就是前一章所描述聚集在山腳邊的各戶家屋院落以及四合院旁以土牆圍起的小院。若將視野拉大來看村人日常經濟社會活動所涵蓋的村落空間，則可看到房屋集中的聚落周圍兩側與下方是村中人家的田地或以土牆圍起的園子，一直延伸到聚落下方河水流經的整個平壩。聚落上方則地勢坡度漸陡而通往村子所倚靠的山巒，在山巒與平壩上的田地之間則有若干處地勢較高的草坪。平壩上的田地分別由各戶人家所擁有²⁵⁰，各家各自耕作管理，並沒有全村公有的耕地；但田間的水渠²⁵¹、草坪²⁵²與山地²⁵³則是全村共同擁有與使用，

²⁴⁸ 下一節會再做說明。

²⁴⁹ 平時人們以牛皮(qwe⁵⁵ɿ⁵⁵)、圖利(t^hu⁵⁵li²²)、拉里(la⁵⁵ɿ⁵⁵)、新年山(wu²²ɿ²²diŋ⁵⁵)等較簡短的名稱來指稱這些山巒地域，但在敬祭時對這三座神山則有固定順序與較長名字的稱法：瓦都拉里新年山(wɛ⁵⁵tu⁵⁵la⁵⁵ɿ⁵⁵wu²²ɿ²²gɔŋ⁵⁵)、加布圖利(zɛ⁵⁵pu²²t^hu⁵⁵li²²)、簽年牛皮(tɛ^hæ²²ɿ⁵⁵qwe⁵⁵ɿ⁵⁵)。在本章第三節也會提到。

²⁵⁰ 在土司統治時期，各家擁有的田地範圍較為連續，範圍包括今天上瓦都與下瓦都小組的家戶所耕作的田地。中共建政之後，土地全部收歸國有，在合作社時期由全村共同生產，1981年才按各家戶人口數將土地承包給各家耕作，而各戶擁有的土地並非集中單一地點，而是分散各處。

²⁵¹ 在雨水較少而田裡需水量大的春季時節，村人會平均分配各戶田地用水時間，每一年冬季時節全村所有家戶則會合作疏濬修整水道。

²⁵² 草坪是各家戶放牧牲口的地點，但若有人家在草坪上圍起土牆種植作物或果樹，村人通常就會



並沒有區劃各家專屬的使用空間。整個瓦都村在空間中並沒有特定的標誌標示出村落的邊界；與鄰近村落的界線，在平壩上以各家擁有的田地為範圍，在山地則與鄰村有各自範圍的共識為界²⁵⁴。

雖然相鄰村落之間沒有明確邊界的區劃，不過除了前一章提及人們從外村回來時擋鬼的實踐，由當地人平時彼此問候的用語也可以看到人們確實存在某種內外邊界區隔的村落空間意識。當碰到村裡的人正往離開村內的方向走，人們會問候「你要去哪裡(niŋ³⁵ kə⁵⁵ ei²² ʂu⁵l)？」，若是碰到正往村內方向走的人，則會問「你去了哪裡(niŋ³⁵ kə⁵⁵ ei²² si²²)？」。而若是在聚落內部碰到村人，人們則會依據對象的家所在的位置來決定問候的方式，當他正離開他家的方向，會問「要去哪裡」，當他正往家裡的方向走，則會問「去哪裡了」。由此我們可看到當地人對於所問候對象所歸屬空間的認識以及對於人在空間中的活動的關注。

村中除了各家房屋以外並沒有其他建築，而僅次於家屋院落而容易受到目光注意的處所，就是聚落上方山坡的松樹林邊緣許多纏繞有彩色風馬經幡的燒香處(səŋ⁵⁵ təŋ⁵⁵ təŋ²²)了。在村落周遭的儀式地點中，敬祭山神的處所是最顯眼地具有人為建造特徵的一種，而敬祭山神的儀式空間依據建造的繁複程度又可區分為不同形制，並且可區分成全村共同燒香的燒香處，以及專屬於各戶人家的燒香處。其中專屬於各家戶的燒香處通常是最簡單的形制，而這些燒香處也就如同個別且位於特定地點的家屋一樣，是村中個別家戶單位的實體具象，也表徵了各家戶作為獨立的儀式單位都可直接敬祭山神的對等地位。

默認這一塊土地歸屬於該戶人家。但因為近年來瓦都村中有人家私自圍起草坪上的土地並將其賣給附近的彝族，引起村中的不滿，後來在 2013 年時全村開會討論將所有草坪按照各家人口數平分到各戶，區劃出各戶可自由使用的區域以及可供全村各家共同放牧的區域，並且規定歸各戶自由使用的區域也只能出租而不能將土地賣斷。這一變革會導致將來甚麼樣的發展，還有待觀察。

²⁵³ 人們可以在村落所屬山林的範圍內砍伐房屋建材與柴薪、放牧牛羊、撿拾作各種用途的木材或食用的野生植物。雖然數年前政府推行林權改革劃定了全村共管的集體林與每戶的自留山，瓦都村人並沒有按照此劃分來規定各家對山林的使用。

²⁵⁴ 瓦都的草坪沒有與鄰村接壤。此處的鄰村指的是土著於此的鄰近普米村落，而不包括較晚移入的漢族、彝族村落。雖然當代瓦都的草坪與近旁的上瓦都漢族村落接壤，但對瓦都普米族人而言，整座草坪本來就都屬於瓦都，而非屬於上瓦都漢族人家。過去歸屬於瓦都山林範圍也比當代要廣，中共建置以後，瓦都的部分山林被劃歸鄰近村落，也有部分被劃為國有林。

所有這些敬祭山神的燒香處都位在地勢比聚落更高的山坡上，一般人家是選擇一處松樹聚集的地方，在樹木間纏繞著風馬經幡(nɔŋ⁵⁵ ta⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ tɕiŋ⁵ l)，或是在樹梢上綁上高高繫在竹枝頂端的經幡(dzæ²² ts^hən⁵⁵ ts^hi²² mə²²)，就構成一戶人家的燒香處(sɔŋ⁵⁵ tɔŋ⁵⁵ tɔŋ²²)²⁵⁵；有些人家在樹叢下還會集中放置一小堆白石頭。只要有新的家戶分衍出來，人們就會找一處地點設置專屬於自己家戶的燒香處，並且會致力將自家燒香處以經幡裝飾得漂亮，並維護該處樹木的生長，不使其他人前來砍伐破壞，因為當地人認為保護與裝飾青松樹叢會使山神感到歡喜因而保佑自家。燒香時，人們會在這些樹叢面向壩子這一側的下方地面上架起青松針葉來燒香，並且如每日在家中火塘上燒香一般，點燃香草、撒上糴粑與水，並誦唸祭詞向山神為家人、牲畜、莊稼祈求保佑。在屋外的山邊燒香時，人們還會往山的方向撒上一把把生糧食粒²⁵⁶，並且向山的方向磕頭²⁵⁷，才結束整個燒香的儀式。

到各家在村子上方山邊的燒香處燒香稱作「燒香去(sɔŋ⁵⁵ tɔŋ⁵⁵ ɕi²²)」或「山上燒香(wu⁵⁵ q^hu²² sɔŋ⁵⁵ tɔŋ⁵ l)」，一般是由家中一位女性長輩前往進行。當地普米族人認為尾數是五的日子，包括每個月的初五、十五日與二十五日，都是適合上山燒香的好日子。有些人家固定在這些日子上山燒香，也有一些人家的女性長輩每天早上都前往燒香。一般燒香的時候只會堆起一壟青松葉來燒，在尾數是五的日子上，人們則會升起好幾堆火，堆起好幾壟青松葉來敬祭²⁵⁸；在節日的時候²⁵⁹，人們更會準備一百把以上的青松葉來燒香，並且以黃酒替代平常的水來敬神。在節

²⁵⁵ 這是對所有敬祭山神的燒香地點的泛稱，意為「燒香用的」或「燒香的處所」。

²⁵⁶ 這些燒香時拋撒的糧食粒包括小麥、大麥、青稞或玉米粒，稱作 ma²² qi⁵⁵ ʂe⁵ l，ʂe⁵ l 為普米話對小麥、大麥、青稞的統稱。這些糧食粒必須要用清水洗過之後，又在燒了香草 ɕiŋ⁵⁵ 的火煙上燻過，表示使這些糧食粒乾淨，才會用來燒香敬祭。這些糧食平時會裝在小布袋裡與裝糴粑的布袋及小水罐綁在一起方便拿取。

²⁵⁷ 磕頭(tc^hwæ⁵⁵ pu²²)的方式是先雙手合十，在自己的頭頂、眼前、胸前依序各點一下，然後雙腳跪下，雙手往前觸地同時彎腰以額點地，然後起身，這樣子重複三次，第三次磕完起身後又再雙手合十於頭頂、眼前、胸前，才結束。

²⁵⁸ 火堆數與燒香時所放上的一把一把青松葉的數目必須是單數，尤其個位數以五為好。升起的火堆數也是如此。

²⁵⁹ 尤其如五月初五(ŋwe²² ni⁵⁵)、十二月初八的普米新年(wu²² ɕi⁵)、以及一月初一的喇卜新年(la²² pu²² wu⁵⁵ ɕi²²)。



日時較盛大的燒香場合稱作「 $soŋ^{55}dza^{55}toŋ^{22}$ 」²⁶⁰，此時不只有平日負責燒香的長輩前往燒香，家中平常不去的成員也會一起上山，並帶上海螺，在上山的途中與燒香時一邊吹響。

在家裡或山上燒香時敬祭的對象是相同的，誦唸的祭詞也大略相同。由當地人每日在家屋中與山坡上敬祭祈求的內容，即可以很明顯呈現出當地人對於一個家戶構成的觀念與期待。雖然不同人家所傳念的祭詞內容不完全相同，但是敬祭的對象一定都包括瓦都村的三座神山與世界上其他所有山水神祇，祈求的則是家中成員以及牲口、莊稼的平安，並且在祭詞中還會念到家中每一個成員的名字與屬相，也誦唸祝福的話為每一位家中成員祈求。²⁶¹

祭詞中施予保佑的神靈最主要是神山($zi^{22}soŋ^{55}$)，其他的一些神靈其實當地人也不清楚性質，只知道神祇的名字。而當地人在祭詞中誦唸到要保佑的對象時，時常以「屋頭的人、圈裡的牲畜、地裡的莊稼」²⁶²這樣套語般的段落來祈求整個家的福祉平安，這種含括家人、牲畜、莊稼的祈求其實與敬鍋庄儀式以及新年時在家屋高火舖上燒香的祈求內容都是一致的，很清楚的凸顯出人們對於一個家戶內部構成的想像，是以人、牲畜、莊稼共同組成的。這其實呼應著家戶作為財產擁有與生產消費單位的性質。對於這些被保佑的對象，我們也可看到普米族人是經由表示與其關聯的特定空間結構(家屋、畜圈、田地)來陳述定位的特性。

在為家中每個成員祈福的段落，人們則會念及每個成員的名字與屬相來指名各個成員的獨立性。²⁶³對於成員名字的誦唸也有固定的順序：必須先念男性成員再念女性成員，男女成員中再各別從家中年紀最小的成員開始念到年紀最長者。從這邊我們可以看到的是由祭詞所形構出的對家中成員的分類：只依據性別與年齡，

²⁶⁰ 意為一直添加香(指青松葉)來燒。

²⁶¹ 上山燒香的祭詞例子參見附錄。

²⁶² 具體的祭詞實例是：「保佑屋頭人九人($tein^{55}min^{55}ji^{55}pi^{55}gə^{55}tsi^{22}gə^{22}əu^{55}$)，保佑畜圈下的豬兒雞兒、耕牛馱馬($fiŋ^{35}pu^{22}bu^{55}tsi^{22}ju^{22}tsi^{22}gə^{22}əu^{55}$ ， $jin^{22}zi^{35}eə^{22}g^{wən^{55}}gə^{55}əu^{55}$)，保佑地裡的莊稼($din^{35}wu^{22}bu^{22}te^{hu^{55}}gə^{22}əu^{55}$)」。

²⁶³ 有些人家會唸完家中所有成員再一起誦唸祈福的話，有些人則會為每一個人都念一段祈福的話再開始下一個成員的段落。



而不見家庭成員相互之間的其他關係。從另一個角度來說，這裡並沒有將夫妻、親子、兄弟姊妹這些特定的關係形式被提出來特別著墨，而是呈現出整個家戶是由年齡有大有小的男性與女性所構成的。

則不論是每日在家屋火塘上對山神的敬祭，或是到山邊燒香處敬祭山神，這些儀式在祈求整個家戶的平安時，也呈顯出當地家戶的組成內容，並具現出作為獨立儀式單位的家戶受到山神與各方神靈保佑的獨立形象。家屋外山邊燒香處的敬祭也與家屋的獨立性呼應，而具現出各戶與山神的關係是各自成一個單位而相互對等獨立。而人們經由維護與裝飾自家的燒香處來表現對山神的尊敬，也使山邊設置的各戶人家的燒香處構成各家戶與山神獨立關係最具象的表徵。

集體燒香處以及村落社群與姓氏範疇在節日儀式中的體現

除了個別人家的燒香處以外，在鄰近瓦都聚落的山上還有許多全村共享的燒香處，是人們在節日時會集體上山燒香的地點。包括在瓦都村後方口字型的山巒上，每隔一小段距離就設置有一個燒香處，是村人在每年五月初五(ɲwe²²ni⁵⁵)的節日時登山沿途燒香的地點。聚落正上方新年山的山腳邊，則是每年十二月初八的新年(wu²²ei³⁵)早上全村聚集燒香敬祭山神的地點。而圖利山腳下最大的「尼達布」水井旁，是過去村人每年會聘請韓規舉行祈雨法事(niŋ⁵⁵da²²)的地點，也設置有一個燒香處；中共建政以來，人們不曾再舉行過去由韓規主持的祈雨法事，但是據村人說，有時村中也會在雨水不足的年份一起前往燒香祈雨，而一般時候村中也會有個別人家偶爾到此處燒香。這些燒香處的分布其實就體現著瓦都村人與村落所倚靠的山巒之間的關係。²⁶⁴

前面提到燒香的地點有不同形制的設置方式，依其繁複的程度也就呈現人們的重視程度。最簡單的形制是在青松樹上纏掛或綁上經幡，而樹下擺上幾顆白色或

²⁶⁴ 另外，在新年山的半山腰以及新年山北側的一座山峰的山腳也還有兩個燒香處，也是全村各家都可以前去燒香的地點，只是我並沒有聽聞村人提到是否有特定場合全村會集體前往燒香，而現在也少有人前去這兩處燒香。

狀如椎體的尖石頭，這一種形制就概稱為燒香處(səŋ⁵⁵ təŋ⁵⁵ təŋ²²)。當燒香處的樹下有許多石頭疊成堆，可稱作「也紮(je²² tsa⁵⁵ 1)」；如果石頭堆中放置了一個罐子，這種燒香處則會稱作「崩巴(bəŋ²² ba⁵⁵)」²⁶⁵；而最為講究的則是修成小房屋形制的「曾孔(tsəŋ⁵⁵ k^həŋ²²)」。在瓦都最主要的神山拉里新年山的山腳邊全村新年燒香的地點，就是設置了「曾孔」，而圖利山的山頂以及「尼達布」水井邊都是「崩巴」，其他山上的燒香地點則是「崩巴」、「也紮」或一般的燒香處都有。人們藉由對此地點的裝飾來表示對敬祭對象的尊敬，而愈多的裝飾與建造也展現了愈多的關注與尊敬，同時也標記了人們尊敬山川的儀式實踐，因為當每年人們來到這些山上的燒香處敬祭時，又都會帶上新的經幡在燒香處的四周掛上。

這些搭配燒香儀式的設置中，「崩巴」和「曾孔」的製作較為繁複慎重，需要請喇嘛來舉行法事念經才能完工。據幾位長輩的說法，「崩巴」石堆裡的罐子裡會裝入各種糧食²⁶⁶，罐子頂部不蓋起，外面拴上彩色的線；有人提到罐子外會拿一把尖刀插在罐口，有人則提到是罐子兩側一側放尖刀，一側放鐮刀。「曾孔」則是四面無門無窗漆成白色外牆的小屋子，僅在面朝壩子的牆面中央放置有一幅菩薩的圖像；屋內中央會豎立一根由身體健全兒女皆有的男子砍伐的香樹²⁶⁷作成的柱子作為「神的心(hji⁵⁵ gæ⁵⁵ k^hwə⁵⁵)」，並存放各種糧食與金銀首飾等貴重物品，所有家中會用到的家具、炊具、農具、各種工具甚至武器，以及各種香草、佛像、經書與各種動物的圖片。當地人認為「曾孔」像是山神的房子²⁶⁸，內部存放的各

²⁶⁵ 有村人明確分別「也紮」指的是只有石堆、石堆裡沒有東西的燒香處，「崩巴」則是石堆裡有罐子的燒香處。但也有村人將石堆裡有罐子的燒香處也稱作「也紮」，並指出「崩巴(bəŋ²² ba⁵⁵)」是指石堆裡的罐子，是花瓶的意思，而外面有石頭圍起整座就稱作「也紮」。

²⁶⁶ 關於罐子內放的東西，有人更詳細地提到是放入小麥、大麥、稻米、玉米、稗子五種糧食，有人提到也會放入香草，有人提到如果條件允許也會放入金子銀子。

²⁶⁷ 當地人以漢語方言稱之為「百香樹(音)」，但當地人對許多種屬也不同並且在普米話中有各別名稱但都在燃燒後都具有香氣的植物，在漢話中都泛稱作「百香」，而這些香草中有一種似乎是柏樹，則在當地將「伯」讀為「百」音的情況下，「百香」指的也可能是「柏香」，為一種香柏樹。但就我的植物知識以及我對當地人如何述說分辨植物的認識仍甚為淺薄的限制下，我無法知曉這裡所指的確切植物種屬為何。可確定的是被用作柱子的木材必須為平時也會用來燒香敬神，其木材或樹葉具有香氣的植物。被當地人視為香草、稱作「百香」的植物就我所知有 eiŋ⁵⁵-tsən⁵⁵ diŋ⁵⁵ 1-ɛ²² kə⁵⁵ .ɿ²²。

²⁶⁸ 村人指出「曾孔」原本在藏話的說法中應該叫做 diŋ⁵⁵ k^həŋ²²。村人自己解釋在這裡稱作「曾孔(tsəŋ⁵⁵ k^həŋ²²)」是口音變了，並說可能是「山神的房子(zi²² tsəŋ⁵⁵ gæ⁵⁵ k^həŋ²²)」，因普米話中山神稱作「日曾(zi²² tsəŋ⁵⁵)」，而「孔(k^həŋ⁵⁵ 1)」當地人認知是藏話中「房子」的意思。



種物品是表示希望村中人家都能擁有這些物品，並且會將小屋子里盡量裝滿，期望村中人家能豐裕富足。²⁶⁹

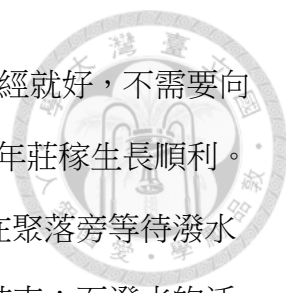
這些燒香處的設置是村中人家集資建造的，這些地點也就是村中所有人家集體與山神建立關係的處所。雖然在五月初五與新年的節日上村人在這些地點燒香的時候，仍然是以各個家戶為單位在進行敬祭，但經由當日燒香儀式進行的方式，還是可體現出除了家戶作為獨立儀式與社會單位以外的社群意涵與人群範疇。接下來首先分別敘述五月初五與新年燒香的儀式，再來進一步討論。

五月初五最重要的活動是轉山(wu⁵⁵dzju²²)。在早上各家舉行敬鍋庄儀式並吃完早飯後，全村人家會相約由聚落西側的圖利山登上村子所倚靠的山巒，順時針地沿著環繞村子上方的山巒陵線而行，在山上經過的每一個燒香處燒香敬祭、在燒香處掛上新的經幡，並沿途誦唱嘛呢經²⁷⁰、吹響海螺，然後再從村子東北側的山丘下山回到村子。

轉山時，人們在每一處燒香處燒香的方式與平日各家在燒香處燒香的形式差不多。人們抵達每一個燒香處時，會先在樹下擺上端午花與菖蒲、在樹上掛上經幡，整理好燒火處後各家人會把青松都堆在同一堆上，有人點起火，然後人們就各自拿出自家準備的糴粑與黃酒撒在松葉堆上開始燒香，接下來每個人又會將自家帶來的糧食粒拿在手中，邊向燒香處的方向撒、邊念著自己的名字與屬相向山神乞討壽命(tsi³⁵ mi²² q^hoŋ³⁵ mi²²)，然後向燒香處的方向磕三個頭。雖然轉山燒香是全村共同的活動，但在各處燒香時並不會有特定一人來主持集體的燒香，而是各家人很自然地先到的先生火、後到的後燒香，各自以各家帶來的物品敬祭。因而這個儀式的集體性僅只呈現在各家人都在同一處地點燒香而已。

²⁶⁹ 瓦都村的「曾孔」是近幾年才修建的，過去在新年山上只有一座「崩巴」。「曾孔」在修建前要先請喇嘛舉行向山神買地基的法事(sa⁵⁵loŋ⁵⁵)，修建完成的法事則稱作 qə²²ni³⁵。作為「神的心」的柱子必須依據木材原本生長的方位安置，安置前還要帶去喇嘛寺請喇嘛在柱子四面寫上經文，並以紅布包覆著帶回來，不能讓其暴露在外，直到在「曾孔」中豎立那一天。而瓦都的「曾孔」正面牆上放置的圖像是乘坐著一匹老虎的菩薩像，村人指出聽喇嘛談及瓦都村的山神是騎著老虎的菩薩，所以就放上騎老虎的菩薩像。

²⁷⁰ 也就是藏傳佛教的六字真言「唵嘛呢叭咪吽」，當地人稱為 ma²²ni⁵⁵，漢話中即稱「嘛呢經」或「念嘛呢」。



另一方面，村中也有人認為五月初五轉山時，只要誦唸嘛呢經就好，不需要向山神乞求甚麼，因為燒香最主要的目的是為祈求雨水豐足，使當年莊稼生長順利。當人們轉山回來的時候，留在村裡的人們會準備好水桶、水瓢在聚落旁等待潑水偷襲下山的人們，然後兩方互相潑水玩耍，整個轉山的活動才結束；而潑水的活動正是祈雨的意涵。村人不止一次地提到，哪一年一直沒有下雨，五月初五轉山燒香，才走到一半就下大雨了，或是一下山潑了水就下雨了。也就是說，五月初五全村上山燒香並不只是祈求個人或各家的福祉，而是祈求居住在同一地域的整個村落的福祉。

山上的燒香處大多位在視野開闊的地方，或是在每一個山頂，或是面朝村落與壩子一側的坡面上，或是上山、下山時途經的坡面中央；這些地點都能夠俯瞰到瓦都的房舍聚落，除非是被四周環繞的松樹所遮掩。從另一個角度來看，這些燒香處所在的山峰都是從村落與壩子上可以望見的，但是從聚落中以及壩子中也只能望見燒香時途經的這一轉最外圍的山巒，其後方更高的山從壩子上是看不到的。而在人們登上山頂燒香的時候，就可以看到在這條山陵線的後方還有更多的山巒綿延不盡，包括有瓦都村人砍柴放牲口的活動範圍以及往四面八方延伸更遙遠的山脈，也可看到瓦都所在壩子以外的永寧壩子與其周圍的山巒。

則轉山時人們登上環繞著村落的山巒沿路燒香敬祭繞行一圈，其實就是在建立人與村落所在地理環境之間的關係連結。在山中許多草木稀疏的地方可見礫石的地表，有些燒香處就是依著地上隆起裸露的石堆而建造的，這樣的敬祭地點也突顯出轉山燒香時所欲建立的人與地理空間之間的連結關係。而平常人們因砍柴等事而登上山巔時，雖然可以遠望瓦都所在的壩子周圍與其外的山巒，但是只有在轉山的時候才會環繞著瓦都聚落而行，這樣的經驗可使人們經由親自的步伐與視野而取得對於瓦都所位處的山巒環繞的壩子的整體印象，以及壩子外圍山巒所在方位的認識，也使人們更意識到自身生活的聚落在四周地理脈絡中的位置。當人們在轉山的途中觀看到村落範圍與經歷到所身處的地理脈絡的同時，又是在向山




神祈求風調雨順使村中莊稼牲畜平安，即加強了同一村中的各家因為居處在同一村落範圍中的地緣關係：因為面對相同的地理環境而敬祭相同山神，並構成一個村落社群。

當地人稱十二月初八的新年早上全村一起在神山下燒香的儀式為「做好事 (ts^hei²²ts^hei⁵⁵ pu⁵¹)」，而燒香的地點即在「曾孔」下方，稱作「做好事的地方 (ts^hei²²ts^hei⁵⁵ pu⁵⁵ tɔŋ²²)」。這個位置一直以來都是瓦都村人在新年時集體燒香敬神的地點，而村人在數年前修建「曾孔」時又修築了三座連在一起的磚製灶台。不同於五月初五的時候，全村各家上山在每一處燒香處都是用同一個火堆燒香，新年時全村人家會區分成三個單位，各自在自家所屬的灶台上燒香。這三個單位對應於村中相同漢姓人家的區別，各是楊家(辜哩家與都茄家)、馬家(根骨為拈底戎甲的拈底家與讓讓家)與何家(搓皮家)。這個燒香單位的區分，就增添了村落不只是由個別家戶、同時也是由這些將各家戶區分為不同類別的人群單位所構成的意涵。而村人在建造灶台的時候將三座灶台相連地砌在一起，尤其具體地展現出一個村落由三個人群單位構成的形象。

在十二月初七這天下午，各家的人們會先到山上採了青松葉，堆起在自己家所屬的灶台上，並架好柴薪。初八早上前往燒香的時候，人們會帶上專門為燒香準備的糰粑與黃酒，以及前一晚所準備要在新年期間敬獻神靈的冷飯糰與各種被認為是珍貴部位的豬肉²⁷¹以及水煮蛋、水果等食物。前一章提到，在初八凌晨各家人就會在正房高火舖上燒香敬山神了，而人們對高火舖上燒香與上山一起燒香時敬祭的糰粑會一起準備、視作同一份來安排。對當地人來說，在高火舖上燒香與到山上燒香，像是新年時敬祭山神儀式中的不同部分，而非完全不相關：人們先各家各自敬祭、然後再全村一起敬祭，先在家屋中敬祭、再到山上敬祭；而這個次序也可延伸為村中各個家戶是先於整個村落社群而存在的意涵。

²⁷¹ 包括豬腿(ɕi⁵⁵ dzi²²)、豬心(te^hwæ²² k^hwæ³⁵)、豬舌(te^hwæ²² lɛ³⁵)、豬肋骨(te^hwæ²² nɔŋ⁵⁵)、豬腳(te^hwæ³³ t^hi³⁵)、香腸(te^hwæ⁵⁵ zwa³⁵)、脊肉(ɛe⁵⁵ ei⁵¹) (指豬背後的兩條瘦肉)。



前往山上燒香的通常是家中的年輕人與小孩。出門時，人們會在自家火塘上點燃一束火把，然後一面吹響著海螺一邊到做好事的地方集合。人們抵達之後，會先將帶來的火把在地上圍成一圈使火朝內放置，拿出從自家帶來盛在盤裡的糰粑，撒在自家所屬灶台的青松葉堆上，有些人家也會帶來新買的經幡在「曾孔」四周掛起。各家人都到齊之後，眾人會從火堆中拿出三把火把，放在距離燒香灶台前方一段距離，然後同在一個灶台燒香的人家各自派出一位年輕小伙子為代表，比賽誰先拿起火把衝向灶台將自家燒香的火點燃。人們認為最早點燃的人家在接下來一年會過得最好；不過事實上村人也不會特別在意是哪一個灶台的人家贏了。

當松葉堆燃燒起來後，各家人會再拿出黃酒到自家所屬的灶台的松葉堆上灑，而到場的所有人則會各自在灶台下方的平坦處向著山磕頭三拜。如果有會念敬祭山神祭詞的長輩到場的話，就會由長輩為眾人一起誦念祭詞；若長輩沒有前來山上燒香，人們也是照常各自燒香磕頭，如五月初五轉山時在各個燒香處一樣。人們陸續磕完頭之後，每家都會有人將自家的黃酒倒在剛才用來裝糰粑的小盤子上，向到山上來的人一位一位地敬酒；村人說此時是在相互比較誰家釀的黃酒好喝，而被敬的人要一口將盤裡的酒喝光。同時，各家的人會將自己家中煮了帶來的每一種食物都拿出一些與其他人家帶來的一起集中，並也留下的一些再帶回家。村人又會將集中的食物再分配給在場每一人各種都拿到一小份，在場的人拿到後要隨便吃一些，然後把吃剩下的食物又再集中在一起。這些吃剩的食物會由兩個人包著拎起，一邊往東北的方向走去一邊念著祭詞，並拿出食物沿路丟，直到一處較高的小坡上向著東北的方向將食物全部倒完；這個儀式意思是將食物施捨給沒有人敬祭的對象吃，使他們去吃的同時也把麻煩帶走，使村中新年平安。²⁷²到此上山燒香的活動才算結束了，而眾人在回家的路上又會一面吹著海螺，一面高聲喊著喊財福法事中呼喊的「k^hau⁵⁵jau²²、k^hau⁵⁵jau²²、zon³⁵k^hau⁵⁵jau²²」，來將福氣

²⁷² 為何是往東北方向丟，就如同我前一章說明的，人們認為不好的事物都順著水流往東北方向匯聚到前所的溝裡；而這個儀式也如家中有人感冒時丟棄剩飯的儀式同樣稱作 la²²ma⁵⁵p^hu⁵⁵。

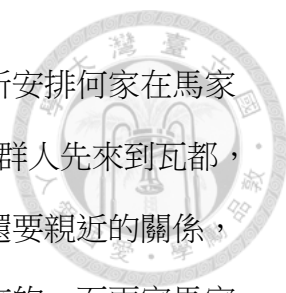


一路帶回自己的家裡。

新年時全村前往集體燒香的位置是村落上方最中間的神山拉里新年山腳下，同時也是瓦都聚落的最上方，可以說是聚落整體與村落的山巒在地勢上相接的地方。當新年這一天全村各家前來此處燒香時，等於是以前整個村落為單位來向瓦都的山神交代、與神山確認請求保佑全村的關係。雖然燒香時的三個灶台將整個村落又區分為三個人群單位，但三個灶台都是砌在同一個平面上沒有高低之分，並且敬祭時是由各個單位各派一人代表比賽誰先衝上灶台點燃青松葉堆而沒有固定的先後之別，都呈現出三個人群單位的對等地位。

其實這三個共享漢姓的人群單位，除了經由新年燒香時的灶台而被分類之外，並沒有其他按照這三個單位的區分來進行的活動，三個單位彼此之間也沒有特別的組織或連結形式；反而是「關因比」與「辜哩比」這兩個人群單位才是人們主要理解村中人群構成以及有相應活動運作的單位。則新年燒香時針對與山神的關係而對村中人群的區分，比較是對於人群所具有「屬性」的區分，而不是界定或反映出在特定活動中運作的社會群體。這個人群區分的「屬性」雖然是以漢姓相同來表現，但這三個人群單位不同的「漢姓」其實也是對村中不同「根骨」的不同人家的分類。若不管都茄家遷入瓦都而納入楊家之後的情形，過去這三個單位就對應於三個彼此共享有特定根骨名字的家：楊家是「雄里糾」，馬家是「拈底戎甲」，何家是「瓦喜搓皮」。但是其實馬家當中又包含有來自不同地方的兩家人，而在「關因比」包含有馬家與何家的情況下，其實「馬家」這個單位或是馬家與何家的區分，就只有在新年燒香的這個場合中才會出現；也就是說，人們對村中「馬家」與「何家」人群單位的區分就是經由燒香的活動才體現與維持的。我們若先不管馬家當中有來自兩處的人家的情形，此處也可看到，除了個別家戶以外，共享一個根骨名字的同支的家也是村中人群與山神來往的一種單位。

另一方面，當我向馬家的報導人詢問為何同為「關因比」一支人的馬家與何家在新年分開為兩個單位燒香時，他推測是因為何家後來才遷入瓦都並併入馬家組



成的「關因比」一支人，但是何家與馬家的姓又不同，所以才新安排何家在馬家旁邊另起一堆火來燒香。其實我們並無法確知何家與馬家是哪一群人先來到瓦都，但「關因比」之中不同根骨的兩家馬家之間比各自與何家之間還要親近的關係，在共享「馬」姓以外就是經由新年燒香時的單位區分才體現出來的。而兩家馬家之間較親近的關係甚至被理解為相對於何家較早來到瓦都的表現，由此我們即可看到村中的人群構成正是經由燒香的實踐來被認識與理解的，而人們認為持續留在當代實踐當中的人群區別來自於過去人群遷徙的結果，也使得人們對村落過去的推測與認識是持續經由當下實踐所維繫或建構出來的。

而新年全村參與燒香時，與五月初五轉山燒香一樣，也並不一定需要有一個人來主持儀式或誦唸祭詞，參與的人們可以各自誦唸祈求自家與個人平安的話語，或是不唸任何祭詞僅向山神磕頭乞命。在集體燒香時被區分的三個單位相互間沒有特定關聯的呈現，全村各家參與的集體活動不需經由一人主持，也不須經由共同且特殊的一套祭詞來界定儀式的意涵，反倒是經由各家成員對山神的敬祭，以及燒香之後各家帶來的酒的相敬、食物的共享，呈現出全村的家戶是因為各戶與相同的山神分別建立的關係，以及家戶間互相敬酒與在同一處共享各自帶來的食物而建立的相互對等關係，而構成的社群。而人們在共享各家帶來的食物後又將吃剩下的食物一起送給無人敬祭的對象來驅除惡事、保佑村中安寧，相似於前一章所提到個別家戶將家中剩飯丟出去以排除家人的病痛的做法，也隱喻了全村的人們就像是如同一家人一般共食也共享禍福的群體。其實就像五月初五是向山神祈求雨水豐足，是在向地理環境上共同的山神祈求，新年共同燒香的儀式也呈現出同村的各戶人家構成的是共享相同地理環境而構成地緣社群。

第二節 不顯著的儀式空間體現的村落與地景的關係

相對於敬祭山神的地點都在固定位置又具有裝飾而十分顯眼，村落周遭還有許多沒有人為標誌或不採固定地點的儀式空間，而這些儀式也同樣凸顯出村落各戶



人家因為同居於一個地域而構成一個地緣社群的意涵，同時也反映並鞏固著當地普米族人認為地勢高處是地位高者必須保持潔淨的方位觀念。以下分別由當地人對水井的敬祭、集體法事與念嘛呢儀式以及村人死後火化的地點與進行方式來討論。

水井(tei²²ji²²)的敬祭

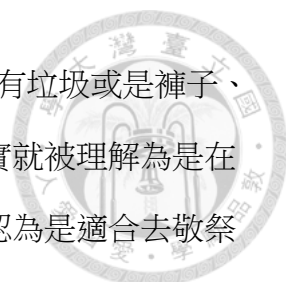
人們對於周遭的自然地理環境除了敬祭神山以外，泉水也是普米族人敬祭的對象。普米話中一般稱泉水或是井水為「tei²²ji²²」，當地人在漢話中則以「水井」稱之，只是受到敬祭的「水井(tei²²ji²²)」不一定是出水處，也可能是大樹的下方。雖然各個水井位在不同位置，每個水井中的神靈都是相同的，也就是在敬鍋庄儀式中也會敬祭到的「龍潭神(se⁵⁵da²²si⁵⁵)」²⁷³。除了前面提到在瓦都的圖利山腳邊的「尼達布」是最大的水井而設置有「崩巴」受人敬祭以外，聚落四周還有好幾處水井是村中人家敬祭的對象。這些敬祭地點雖然是固定的，但是沒有任何人為標記，如果本來不知道這些水井的位置，就無法從外觀辨識出來哪些地方有水井。但因為水井四周的樹不能砍伐，通常水井所在之處就會聚集有較大的樹木。²⁷⁴

這些受到村人敬祭的水井位在聚落周圍近處，據我詢問一兩戶人家所知的水井，瓦都村四周至少有九處。這些水井有各自的名字，依據其所在的地名或地點特徵而來。每一戶人家都會固定敬祭幾處水井，但各戶人家所敬祭的水井不完全相同，通常是距離自己家屋位置較近的幾處，或是人們認為較大的幾處；不同人家敬祭的水井有些會重複、有些則否。而人們通常也只會固定前往一處離自己家屋最近的水井地點敬祭，而不是到每一處水井上敬祭；但人們在敬祭時會誦唸到其他水井的名字，就表示每一個都有敬祭到了。

人們認為水井好的話自家也會發達，而針對水井最重要的就是維持其周遭的潔

²⁷³ 人們在漢話中較多稱為「龍潭」、「龍潭神」，也有稱「水龍」的。

²⁷⁴ 村中有一處有一棵巨大樹木的水井(tei²²ji²²)，後來樹木倒了腐朽了，但該處仍然被認為是水井(tei²²ji²²)，持續有人家去敬祭。



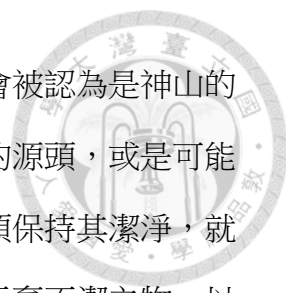
淨。除了水井周遭的樹木不能砍伐以外，人們就會時常注意不能有垃圾或是褲子、鞋子等被認為是不乾淨的東西丟棄在上面。前往水井的敬祭其實就被理解為是在為水井淨化，或是施藥給水井中的龍潭神。尾數是五的日子被認為是適合去敬祭水井的日子，但以我在瓦都最熟悉的一家人的情形來看，村人對水井的敬祭通常沒有如上山燒香這樣頻繁。水井主要是以牛奶來敬祭而不能用酒²⁷⁵，並且專門由婦女前往敬祭。敬水井如燒香一般是在早晨的時候前往，敬祭者會以一個大水瓢盛裝未曾飲用過的乾淨牛奶與水，先倒上一些在家中的鍋庄上，然後才出門前去特定的水井處敬祭。敬祭者抵達水井後，會直接將水瓢中的水與奶倒或潑灑在水井上方，表示敬祭給水井，接下來則在近旁燃燒有潔淨效果的矮山杜鵑的葉子(q^hwɛ⁵⁵)，表示使水井清潔，儀式就結束了。敬祭水井有較嚴格的禁忌，敬祭者在生氣的時候不能敬祭水井，而在鍋庄上倒下奶水後出門到水井的途中則完全不能說話，到了水井處倒下奶水與燒杜鵑葉的時候才可以誦念祭詞。敬水井的祭詞更不能隨意發明，寧可不說也不能憑自己的主意亂說。²⁷⁶

其實不論是人們對自家敬祭水井的照顧，或是前一節提到各家會為自家山邊的燒香處裝飾並保護周遭的樹木不被砍伐，都是呈現出各個家戶與所居住的村落環境的互動關係，燒香處與水井的境況即表現了這個關係的良好與否。不同於家戶與山神經由燒香處所表現的關係是各家都有一處專屬的燒香處，村落周圍的水井則是同時有不同家戶在敬祭與照護，則也呈現出同村的人家必須看雇共同的環境並且因共處相同環境而使彼此可能互相影響的情形；當自家敬祭的水井潔淨的時候自己家中也會平安，也突顯出各家戶的命運與周遭環境息息相關而不可分離。

而當地人對於山神與水井的敬祭也都是確認了人們認為位居地勢高處為地位高者並且必須維持潔淨的觀念，這個觀念也經由這些儀式實踐而不斷被強調與維

²⁷⁵ 當地人認為是癩蝦蟆(pe⁵⁵di⁵)是水井的主人，並流傳著當癩蝦蟆進到家裡時，倒一些牛奶給牠就可以使牠離開的做法。

²⁷⁶ 前往一般的水井敬祭稱作「tei²²qi²²pu⁵⁵」、「noŋ⁵⁵teau⁵⁵k^hə²²zɛ⁵⁵」或「k^hau²²te^hi⁵⁵」、「k^hau²²te^hi⁵⁵」有清潔、淨化的意思，但我目前的田野材料未足以釐清前兩者的意涵與彼此的差別。在「尼達布」則也可以如敬祭山神的形式燒香敬祭(son⁵⁵toŋ⁵⁵)。



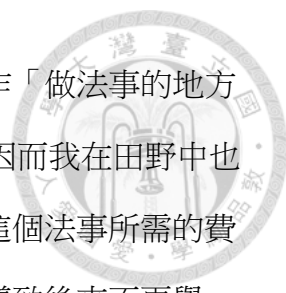
持。不論是神山或是水井，其實都是位於山勢與水流的高處：會被認為是神山的，是與周遭山巒相比之下較為高聳的山峰，水井則是指泉水生出的源頭，或是可能湧出泉水的樹下。而對於神山與水井所在的範圍，人們認為必須保持其潔淨，就定位了神山與水井是「潔淨」的屬性與地位，比如水井旁不能丟棄不潔之物，以及下面我將說明到的神山下方不能火化亡者。而人們在敬祭神山與水井的時候，都要先燃燒香草來淨化周遭，使用的祭物更必須是乾淨的，也就是新製作出來而沒有被人食用過的，比如敬山神用的是乾淨的糝粬、黃酒、糧食，敬水井則是乾淨的牛奶；這些就更為強調神山與水井這些「高處」的「潔淨」意涵。也就是說，人們用以理解高低方位並且也運作在家屋院落中格局安排的潔淨觀念，正是經由人們在村落周遭儀式空間中對於山神與水井等存在於物理環境中的神靈的敬祭實踐所實現與維持的；人們認為山峰與泉水是神靈的觀念，也正是經由這些保持潔淨並且以潔淨的祭物來敬祭的實踐來實現的。

舉行村落集體儀式的不可見也不固定的公共地點

前面已有提及，在聚落中除了各戶家屋院落以外，沒有其他的人為建築；也就是說，除了各戶人家生活的居住空間以外，村中其實並沒有任何專屬公共事務進行的空間。當村落的小組長要召集村人開會的時候，通常會在聚落中的路口或聚落旁較大空地上進行，所選擇的地點也不會是固定的。而其實除了前面提到五月初五與新年時全村共同參與的燒香儀式以外，在溫泉普米村中還有兩個由全村人家共同舉行參與的儀式，分別是每年為全村祈福的法事以及新年結束時的念嘛呢 (ma33ni⁵⁵ li⁵⁵)²⁷⁷，而這兩個儀式進行的地點也都沒有明顯而固定的標誌。

溫泉村中經濟條件較好的普米人家每年會在自家舉行一到三次的法事，為自己家戶祈福，在各戶以外整個村落也會舉行一次集體的法事為全村祈福，這一次法事則會在家戶院落以外的空間舉行。就瓦都的情形，是在聚落上方與新年燒香的

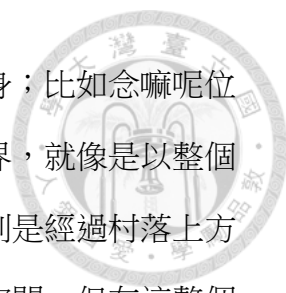
²⁷⁷ 但這兩種儀式瓦都近幾年來都沒有再舉行了。



「做好事的地方」之間的一塊空地上舉行，這個地點也因而稱作「做法事的地方 (ke⁵⁵.ɿŋ⁵⁵ pu⁵⁵ tɿŋ²²)」。在瓦都已經好幾年不再舉行這個法事，因而我在田野中也沒有進一步了解這個法事的內容與過程，但可以確知的一點是這個法事所需的費用是由全村各家分攤的，並且瓦都村中正是因為出錢的紛爭才導致後來不再舉辦。

念嘛呢的儀式則是在新年最後三天的晚上進行。普米的新年從農曆十二月初七過到十二月十五，在十三、十四、十五日的晚上，各家的人們會聚集在一起煮粥共食並誦唱嘛呢經祈求平安。不同於新年初八上山燒香時帶上的食物是各家已經各自在家中煮熟的，這一天是由各戶各自帶來一把柴、一碗米、一塊肉，將所有人家帶來的食材都放到一個大鍋裡煮，全村人一邊煮粥一邊念嘛呢經。粥煮好而大家也一起享用之後，也會如新年上山燒香時一般將剩下的粥往東北的方向倒掉，將食物送給沒有受人敬祭的對象，請他們不要帶來麻煩。這個儀式與新年燒香之後分享食物一樣，都經由共食與共同施捨而突顯出村中各家戶彼此作為一個共同生活與禍福相倚的社群性質，而念嘛呢儀式中共同烹煮的過程則更是與家戶中在火塘炊煮共食的經驗呼應而強調村中各戶的凝聚。在瓦都村中也已經很多年沒有再舉行這個儀式了，聽聞村人說念嘛呢的地點並沒有固定一個地方，可以是在聚落中較寬敞的空地，或者是某一戶人家的院子裡。但這個最蘊含有村落各戶人家作為一個共同社群意涵的儀式沒有固定舉行地點，其實也反映出整個村落並沒有特定「中心」的性質。

其實，即使是新年時人們在神山下燒香的「做好事的地方」，也是近幾年村人修建「曾孔」與灶台後才出現了人為的建築標誌，這個地方在過去也如舉行集體法事與念嘛呢的地點一樣，只有在人們前來敬祭的時候才顯現成為一個儀式空間。則除了向山神敬祭時有表徵與神山關係的燒香處以外，相對於各個家戶的家屋作為各自的儀式空間也是家戶群體的具象，村落集體並沒有任何具象而持續存在或單一固定的儀式空間，整個村落社群也就沒有一個特定明顯的物質性表徵。倒不

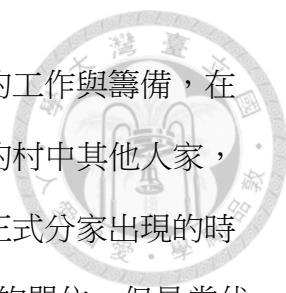


如說，整個村落社群的具象就是村落實際所位處的物理環境本身；比如念嘛呢位在聚落當中、集體法事位在聚落上方的儀式地點都沒有明確邊界，就像是以整個村落為空間，而新年燒香的地點位於聚落與神山之間，轉山時則是經過村落上方整排山巒，則是聚落與環繞聚落的山巒都一起成為村落的儀式空間。但在這整個環境當中，村落的神山對村落整體的表徵其實仍扮演重要角色，這在村中亡者火化地點的安排上尤其能突顯出來。

喪事中顯現的村落社群意涵

當地普米族人對亡者一律採行火葬，火化後再將骨灰埋放至特定地點。正當死亡的情形下會在喪禮的第三天早上於聚落外進行火化，而全村並沒有固定的火化地點，這些火化的地點也沒有特別外顯標示。火化地點的選擇是依據喇嘛對該位死者的占卜而決定的，人們會按照喇嘛卜算出的適宜方位尋找平坦地點進行火化。因而，聚落周遭的許多園子、草坪、田地邊都曾經作為火化地點，而同一個地點也可能火化過許多人。不過，當喇嘛卜算的方位是在村落的神山下方的時候，就必須移到其他地點火化，因為人們認為火化是不乾淨的活動，若是在神山腳下進行，會使得神山不乾淨，而這會為整個村子帶來厄運，比如村中的年輕人都可能會死亡；而除了神山腳下不能火化以外，人們選擇火化地點時同樣也要避開有水井的地方，因為同樣必須保持水井的潔淨。在我做田野期間，曾發生近旁彝族人家有人過世，打算在瓦都神山下的草坪上火化，就受到全村人集體反對。在此我們就看到瓦都的神山不只是保佑全村的莊稼、牲畜平安，當神山的潔淨關聯到全村的安寧時，神山也等同是全村所有人家命運的表徵。

在村中有人過世的時候，從死者斷氣到骨灰安葬完畢的整個過程，也都是全村人家必須參與的共同事務，只是在其中不同階段的事務上，與喪家關係不同的人家參與的程度仍有所區別，而村中區分的「關因比」與「辜哩比」兩群人即是在喪事上有最具體的運作。除了某些全村各家人都必須提供的幫助以外，與喪家屬



於同一個家戶群的人家必須各出一位代表參與喪事過程中重要的工作與籌備，在喪禮上每家人則要有兩人前往喪家幫忙，而並非同一個家戶群的村中其他人家，只要在喪禮期間有一人前往幫忙即可。在過去尚未有這麼多非正式分家出現的時候，「關因比」與「辜哩比」也各是殺年豬與過新年時共祭共食的單位，但是當代同一家戶群內並不是所有家戶都會一起參加這些活動，只有喪事的幫忙上仍明確以這兩個人群範疇為區分，因而可以說「關因比」與「辜哩比」在實際運作上就是喪事互助的單位。

在整個喪事過程中，外村親戚、朋友也會前來參加的喪禮在第三天早上亡者火化之後就會結束，但又要到隔天撿骨送上山之後村中的喪事才完全結束。火化後隔天結束整個喪事的儀式活動是村內的事務，由村中所有人家來參與喪家一起完成，也呈現出村落作為一個社群將亡者視作群體中一個成員，全村各家人會與喪家一同面對人員的死亡並且將此情境轉化回到正常的生活。

火化隔天早上，喪家成員會前往火化地點撿取亡者的骨灰，將十二個部位的骨頭碎片裝在罐子裡，而骨灰罐在由喇嘛於村外誦經之後，會由家人送到山中自家專屬的地點埋放。當喪家前去撿骨的時候，村中每戶人家都會帶上一盤白飯、一顆水煮蛋、一塊豬膘肉與一瓶黃酒，來到喇嘛誦經的地方集合。在喇嘛誦經的時候，村中老人同時會為死者開路，引領死者按照祖先遷徙的路線回到祖先來自的地方。開路的方式是以架成三角形的松明柴堆來燃燒，主祭的老人一面誦念引領路線的祭詞，一面往火裡丟入白布條、生米、麵偶以及各家帶來的食物集中後取出的一小部分白飯、蛋、肉與酒。村人解釋各家帶來的一盤食物與酒是要請喪家的亡者一同帶給自家的祖先享用的，在此我們可以看到村中亡去的死者被認為是會互相往來的同一個社群；而各家帶來的食物除了丟到火裡燃燒的一小部分以外，其他食物則會在現場又分給在場的所有人享用²⁷⁸，這個舉動也強調了全村各家是

²⁷⁸ 在我觀察到的一次喪事裡，人們只有把水煮蛋分給在場的人吃掉，白飯只是堆在地上，豬膘肉則集中給了村中經濟條件較差的一戶，黃酒有些人喝了幾口，剩下的全部倒在火裡。報導人說明以前會直接將豬膘肉火烤以後分食，但現在平時比較常吃肉、人們也逐漸不喜歡吃豬膘肉，因此近幾



共同分享的一個社群的意涵。

撿骨之後，人們會將剩下的骨灰連同柴灰全部鏟起來堆在旁邊的樹下，連同亡者生前使用的杯碗等器具以及將這些器具揸過來的竹籃也倒蓋著堆在同一棵樹下，並插上經幡。自此之後人們就不會再來看顧這些物品，任憑其逐漸風化敗壞，對於火化之後的地點也沒有特別的禁忌，只有亡者後代可能因掛念與尊敬亡者而注意不讓他人在這個地點破壞，但久而久之這個地點也會被人逐漸遺忘。則雖然村中成員在死後火化的地點是針對個人卜算出來而具有個人性意涵，但是這些特殊性也會因為火化遺物的逐漸風化以及地點被人遺忘而被含括在聚落周遭這樣概括的空間之中。

誦經與開路儀式完成後，會由兩位喪家成員將裝有骨灰的罐子帶上山，其他喪家成員回到家中舉行敬鍋庄儀式，村人則各自散去。但是當下午將骨灰送上山的成員回來的時候，全村的人們又會再次聚集到喪家。慣例上村裡每家的老人會集中到喪家，陪喪家成員說話、紓解哀傷的情緒；村中各家的年輕人、小孩則會準備了糴粑(即麥類磨成的麵粉)聚集到喪家的院落裡，等待上山的兩人回來。當上山的兩人回來時，在聚落外面以及自家的正房外都會經過一個簡單的詢問儀式，而在喪家打開正房的門讓兩人進來之後，在喪家正房裏外的村人都會互相撒糴粑到彼此身上，一面大喊「采采(ts^hei⁵ ts^hei⁵!)」表示吉祥、平安。這樣如同打混仗一樣全村不分男女老少彼此撒糴粑的玩鬧時刻，會在喪家家屋院落內持續好一陣子，然後喪家在正房裡又會舉行一次敬鍋庄儀式。不同於一般節日時只有同支的自家人會一起在火塘邊敬鍋庄，這時村中各家的成員也都會聚集到喪家的正房裡一起參與。敬完鍋庄之後，在場的村人不會區分是哪家的人，坐在火塘兩側的人會站起牽手各排成一排，面對面地開始跳舞，同時對唱著描述人們聚集在家屋正房裡歡樂地唱歌的歌曲。當正房內對唱跳舞結束之後，人們可以逗留在喪家正房內唱

年就是將肉集中送給村中較貧窮的人家。

歌喝酒，或是自由離去，整個村落對過世成員的處理安置也就到此完全結束²⁷⁹。

則自從將骨灰擗上山的喪家成員回來以後，在喪家中的所有活動都是歡愉輕快的氣氛，並且也沒有任何家戶或人群範疇的區別，而是在場的人全部共同參與。則這個活動一方面在一個家屋中進行，又不區分彼此而使全村融會如一個群體，一方面也以歡鬧的形式將喪事期間的沉重氣氛解除轉換；這兩方面的結合連同當日早上各家人皆帶上食物送給各自祖先又共同分享的儀式，即呈現當村中成員的過世是被視為整個村落的事件，並且是經由整個村落來共同面對的，而整個村落也經由處理彼此人家成員的死亡而構成同一個社群。

到此我們可以看到村中人群在不同儀式活動上被區分的不同形式：在轉山與新年燒香、集體法事與念嘛呢這些人們在世時參與的儀式中，人們都是以家戶為單位來參加，儀式過程中並沒有任何將各個家戶的成員打散依據其他範疇來跨家戶地組織村人的面向。也就是說，村落群體的意象仍保有著各家戶的邊界，只不過是各個家戶的並置集結；即便是新年燒香時分成三個人群範疇，各範疇人群仍是維持家戶單位的集結。而在火化後骨灰放置完成以後在喪家裡終結喪事的活動中，反而才是全村共同參與而沒有任何社會單位區分的場合。不過這樣的村落共同體的狀態也只是暫時的，亡者火化後其骨灰永久放置的位置，又會依據不同根骨人家的範疇來安排區別，並且又呈現在規模更大的地景脈絡當中。

第三節 骨灰山與神山所構成的鑲嵌有人群秩序的地景

到目前為止討論的主要是人們在世時並且在聚落周遭地域上的活動與空間，這一節則將討論更大範圍內的山峰，如何可被賦予跨村落且世代延續的人群範疇、甚至是跨地域與跨族群的秩序意涵。我將說明瓦都村中五個來自不同地方的人家是如何經由死後骨灰埋放的地點來實現與維持各自的凝聚與區別，並且使這一種

²⁷⁹ 對喪家本身來說還會在死者過世後的第四十九天以及過世週年的時候請喇嘛來家中舉辦法事，但是對村中其他人家來說相關事務已經結束。



人群範疇如同存在於物理空間中的外在持久秩序。我也將討論人們對於山神的敬祭如何反映了普米族人與周遭其他族群勢力在空間上的分布關係，並形構出一套結合有地理地勢與社會政治秩序的地景圖像。

將同支的家鑲嵌在地景上的骨灰山

延續前一節敘述到人們會撿取亡者火化後的一部份骨灰放在罐子裡送到山上埋放，這些被撿起放在罐子裡的十二個部位的骨灰稱作「 ju^{35} 」，而山中埋放骨灰罐的地點則稱作「骨灰放置處($\text{ju}^{35}\text{ti}^{55}\text{ton}^{22}$)」，當地人用漢話時常稱為「骨灰山」，當地漢人諺語中則稱之為「罐罐山」²⁸⁰。在瓦都村中來自不同地方而各有根骨名稱的五家人，即各自將骨灰罐埋放在瓦都聚落西北方向的群山之中五個不同的地點。以下我將由當地普米族人對於骨灰埋放的規範以及骨灰埋放地點的特性來說明，骨灰山如何作為同支的家的具體表徵，並且使這一人群範疇鑲嵌到大地之上。

骨灰罐埋放的地點通常是山中樹木蓊鬱之處²⁸¹。而骨灰罐的埋放是按照死去的先後來放置，不分性別輩分；先死的放上面，後死的放下面。每個罐子埋入後會留下罐口露在土地之上²⁸²，而罐子旁又放上一個漂亮的瓷碗，表示給該位祖先飲食所用。除此之外，這個地點上不會有任何標示各個骨灰罐是屬於哪一位死者，也不會有標示著骨灰放置處的位置、範圍或是這一處屬於哪一家的記號。在喪禮結束後人們將骨灰罐送到山上埋放之後，就不會再前往此地敬祭或清掃過去已埋放的骨灰罐周遭；除非有特殊情況²⁸³，否則人們也不會再度去挪動調整已經埋入的骨灰罐。因而先前放置的骨灰罐與瓷碗就會逐漸自然風化並任憑野生植物掩蓋

²⁸⁰ 據報導人轉述當地漢人比較西番與漢人的諺語：「西番家有個罐罐山，漢人家有個祖墳地」。

²⁸¹ 我並沒有實際到訪過任一個骨灰埋放的地點，此處對骨灰埋放地點的說明是向村中長輩詢問所得到的描述。

²⁸² 放置骨灰的罐口不會蓋上蓋子，而罐底會打一個洞，使天雨時流入罐中的雨水能被排出，因為當地人相傳如果罐子裡的骨灰泡了水、罐裡的水滿到罐口了，家裡就「不清潔」了，就會發生不好的事。

²⁸³ 有特殊情況要挪動骨灰罐的話也只有在下一次家中有人過世將其骨灰罐送上山的時候才能夠處理。村人提到曾經因為忘記將骨灰罐底打洞，因而在下一次送骨灰罐上山的時候又將先前埋入的骨灰罐挖出來檢視。



而不再能輕易看見。

則我們看到山中的骨灰埋放處是一個沒有明確人為建物來具象出其中心與邊界的空間，甚至是骨灰罐與瓷碗等人與活動的遺留也會逐漸分辨不出來，而成為山的一部份。其實人們對於各家的骨灰埋放處，並沒有平時不允許前往的禁忌，也不會限制別人家的成員不能進入自家骨灰罐埋放的範圍，只是規範人們在平時不能觸摸這些埋在山裡的骨灰罐與瓷碗²⁸⁴；這其實就呈現出這些埋放骨灰罐的地點也被視作山林中的一部份來看待，與周遭的山林沒有任何區隔。而人們在說明自家骨灰埋放處所在的地點時，通常是直接以埋放處所在的整座山峰的名字來指涉，甚至有些山峰的名字就是以某家的骨灰埋放處為名，比如被稱作「NT 家放置骨灰的地方(NT ba⁵⁵ .ju²⁴i⁵⁵ton²²)」，或是如當地人在漢話裡稱骨灰埋放處為「骨灰山」或「罐罐山」，就都是將整座山視為骨灰罐埋放的處所：骨灰罐並不只是埋在一個地點，而是埋在整座山裡。則雖然每家的骨灰埋放處並沒有對於這些骨灰罐是屬於哪一家的標示，但這些骨灰罐埋放在不同山峰，也就體現了這些亡者分屬不同的人群範疇；反過來說，這些不同的山峰也就成為同支的家有著相同根骨的表徵。

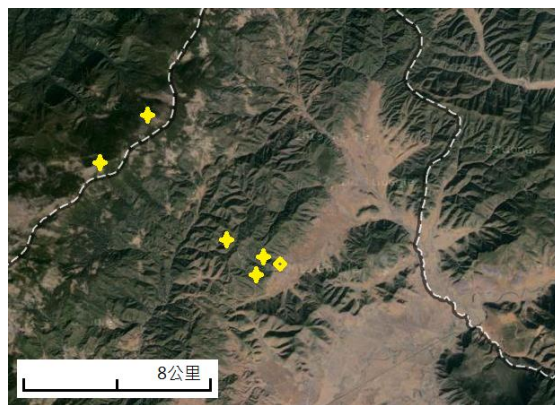
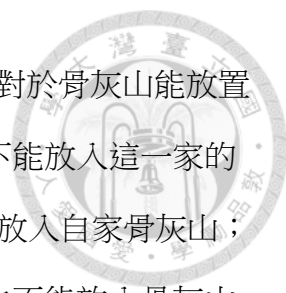


圖 四-1：瓦都村人放置骨灰的地點概略分布
[菱形為瓦都所在，十字為骨灰山所在。²⁸⁵]

²⁸⁴ 人們認為如果埋在山中的骨灰罐在平時被亂摸的話，會造成自家「屋頭不清潔」，家裡的人可能會做惡夢或發生其他不好的事。而即使在火化到將骨灰罐送上山埋放的過程中，也是只有男人才可以觸碰骨灰與骨灰罐，女人在任何時候都不能觸碰骨灰與骨灰罐。

²⁸⁵ 較接近瓦都村的三處都是後來遷移過來的放置處，骨灰放在最上側一處的人家在二十世紀上半



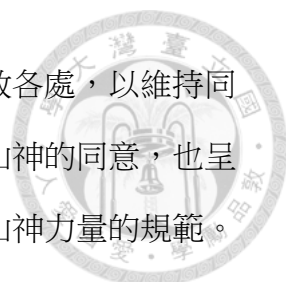
而人們的骨灰山可視作是同支的家的表徵，其實也來自人們對於骨灰山能放置的骨灰有嚴格的排他限制：不是屬於同一家的家戶成員的骨灰不能放入這一家的骨灰山；居住在同一家屋中但並非正式屬於自家成員的骨灰不能放入自家骨灰山；而即使是這一家的正式成員，如果是在正房之外的地方斷氣，也不能放入骨灰山與過去的祖先放在一起，而必須另外找一處山裡埋放。如果上述不可放入骨灰山的情形下仍將其骨灰放入的話，當地人認為祖先不會接受，並會使得家裡「不清潔」，而導致不好的事發生。這樣的規範也就確保了在特定骨灰山中埋入的骨灰罐一定都是特定人家的成員，以維持人群範疇與特定山峰之間關聯的純粹性。

除了對於能夠放入同一骨灰山的成員有所限制，同一家人所能埋放骨灰罐的地點也不可任意改變。我在第二章介紹到瓦都村中人家都是由其他地方遷移過來的，因而我們可以推知村中人家埋放骨灰的地點也可能是由其他地方遷來的；也並不是每一家人的骨灰山的位置自從到瓦都居住之後就一直固定不變，有些人家的骨灰山位置是後來才搬到目前放置的地點。村中就有一家人仍明確記得自家骨灰罐曾埋放在木里縣依吉鄉境內的山上，近代也有人因為過去埋放骨灰的地點較遠，而將骨灰山遷移到較靠近村落的山上。而要遷移骨灰山在儀式上是非常講究的，村中長輩向我說明，必須聘請「文憑高」²⁸⁶的喇嘛卜算出地點，然後舉行法事念經向山神將骨灰罐要放置的地盤「買」下來，才能夠搬遷到新的骨灰山，不然山神不會接受。

如果並未經過法事搬遷而任意將骨灰罐埋放在其他地點，人們認為是不應該的，並且亂埋放骨灰罐的這一戶人家也會遭遇不好的事。瓦都村中就有人家嫌骨灰山的路程遙遠而將自家成員的骨灰罐就近在瓦都村後的山上埋放，因此實際上瓦都村人埋放骨灰的固定地點不只五處；而村中即有其他家人評論這戶人家「不成器」，或是認為這家人後來兒女不多就是因為骨灰罐隨便埋放。這樣的觀念，就規範了

葉才遷移到中間一處，而最晚遷入瓦都的一家跟隨瓦都楊家將骨灰帶到標示最左側的山上，但埋放在不同地點。

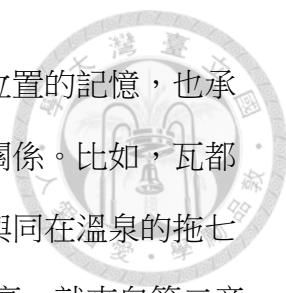
²⁸⁶ 對當地人來說，「文憑高」的喇嘛就是指受過格魯派正式訓練並通過學位考試而具有廣博知識的喇嘛。



同屬一家的家戶就都要將骨灰罐埋放到同一處山上，而不要四散各處，以維持同支的家戶之間的凝聚。埋放骨灰罐的地點必須經過儀式來取得山神的同意，也呈現出骨灰山的地點是與山神交涉建立的關係表徵，並且也受到山神力量的規範。則不論是經由潔淨的觀念來規範能放入同一骨灰山的成員，或是經由山神的允許與否才能將骨灰罐埋放到山中，這些規範骨灰放置的「潔淨」與「山神」觀念正是來自人們如此理解物理空間而具有的力量；也就是說，特定山峰可作為同支的家的表徵，正是由來自地景的力量所維持的。


骨灰罐所埋放的山峰具象表徵了特定人家的意義，在與喇嘛死後骨灰處置方式的比較下更能突顯出來。上一章描述驅鬼儀式的時候已有提到喇嘛被視作與一般男人女人都不同的另一種人，而喇嘛在死後的處置方式也與一般人不同。村中喇嘛不論屬於哪一家的成員，火化後的骨灰都是在圖利神山上一處樹多的山坡上撒，而不會帶到其所屬人家的骨灰山，也不會裝入罐子裡埋進土中。其實，當一般正當過世的亡者骨灰罐被埋入自家骨灰山之後，亡者的名字也就會納入人們在敬鍋庄儀式中誦念的祖先名譜當中，成為家中祖先的一份子；相對的，生前作為喇嘛的成員在死後既不會被埋入骨灰山，也不會成為家中的祖先，名字也不會被傳誦。在此我們就可以明顯看到將骨灰裝在罐裡埋入土中的物質特性所生成的意義：雖然喇嘛死後的骨灰也如一般人的骨灰一樣回歸到山中，但是喇嘛的骨灰不會進入地裡，而是在地面上散失，相應於喇嘛不會成為祖先而被持續敬祭、其名字也被遺忘；一般人的骨灰埋入土裡則在大地中取得穩固而永久不變的位置，一個個骨灰罐的依次排列則在山中展現出延續與累積，如同人們敬祭的祖先名譜持續被記憶與增加，而將原本的家繼續延展下去。則骨灰罐埋入山中而成為穩固山峰的一部份時，在物理空間中長久存在的山峰，既是在表徵著也是在實質地支撐著同支的家的持久存在。

而相對於瓦都的圖利神山只是瓦都村中喇嘛骨灰的歸屬處，同支人家的骨灰山也可能含括了不同地域上的人群，而維持著不同地域人群之間的關係並且成為人



們記憶共同來源的依憑；對於骨灰山曾經遷徙以及過去骨灰山位置的記憶，也承載了自家在不同地域間遷徙的過去，以及與其他地域上人家的關係。比如，瓦都辜哩家的骨灰山位於雲南與四川交界的舒估山上，這個骨灰山與同在溫泉的拖七村以及四川木里依吉鄉境內的花義村(hwe⁵⁵ji²²)中的人家一同共享，就來自第二章介紹到瓦都、拖七與花義的祖先是三兄弟的關係。共同的骨灰山一方面表徵並使人記憶著三村人家彼此為弟兄的過去關係，也確認了彼此即使不在同一村也仍是同支人家的關係，並且表徵了同為弟兄、有相同根骨的這一群人分布在這座山周遭的地域上。而骨灰罐曾經埋放在木里依吉鄉內旭依旭布山上、後來才遷來瓦都山上的讓讓家，也記憶著自家與依吉鄉內同樣將骨灰埋放到旭依旭布山上的人家是弟兄的關係，在過去因為各自前往雨初村(ji⁵⁵ ts^hu²²)與瓦都村而分開。由這兩個例子我們都可看到，共同的骨灰山可以是不同地域上的人家有共同來源的體現、是記憶著彼此曾經並持續為弟兄關係的依憑。如果說骨灰山是將特定人群範疇扣連到大地上，經由物理空間中特定山峰而將特定人家的存在具現與鑲嵌到地景空間上，則當骨灰埋放到同一座山上同一地點的人群不只分布在一座村落時，埋放骨灰的山峰其實也記錄了不同地域人群之間的關係，使得人們對於山峰的認識與不同地域上的人群的認識結合在一起。

依據成員死後骨灰罐埋放的地點而區分出的五家人，是村中最根本的人群分類。即使在某些活動上來自不同地方的人家也可能一起進行，比如前面介紹到新年燒香的場合、或是喪事上的互相幫忙、或是殺年豬與新年的共食，但如果死後骨灰不是放在一處，彼此就不是同一家人，嚴格來說也不是同「一支人」。而這個人群範疇與新年燒香時候分三個灶台燒香的人群分類或是在喪事與殺豬等活動上分別「關因比」、「辜哩比」的不同之處在於，這些來自不同地方的人家並不是以全村共同認知的名字(如「關因比」與「辜哩比」)或是在全村共同參與的活動上明確的具像出來，同支的人家是體現在各自家中有人死時骨灰送去的相同的地點。這些體現並不是在人們的生活中被講出來或被並置觀看，而是存在於人們生活的物理



空間背景當中，並且不是在每年例行儀式活動的動態當中呈現，而是在人們去世之後的靜態歸屬。在這樣的比較之下，新年燒香的姓氏區分或「關因比」、「辜哩比」的人群分類都只是存在於單一村落內部社會生活中的人群範疇，但經由共同骨灰山所表徵的同支人家就不只存在於村落之內，而可以是超出於村落空間範圍的生活世界以外，具有堅實的大地山峰為其依憑而存在於更大物理空間脈絡上的人群範疇。而當地人在敬鍋庄儀式中敬祭的四周神山所勾畫出的人們對瓦都周遭以至更大地理範圍的認識圖像，正提供了經由骨灰埋放而鑲嵌到大地上的社群範疇一套被放置的秩序背景。而瓦都辜哩家的骨灰山與拈底、讓讓家曾埋放的骨灰山，就包括在村人敬鍋庄儀式中會敬祭的神山之中，這些人家即經由骨灰的納入山中而被編織進這一套由神山構成的地景秩序當中。

在神山敬祭中反映的空間與人群秩序

在上一章與這一章介紹的許多儀式中都包括有對於山神的敬祭，但目前我只介紹了瓦都的三座神山，這也是平日燒香時最常會誦唸來敬祭的神山。在敬鍋庄儀式中專門有一段敬祭山神的祭詞，則不只誦唸到瓦都村三座神山的名字，更包括一系列更大地域範圍中的神山。其實在村落周遭當地人平日生活工作範圍內、或是人們出外旅行所經過、甚至幾日路程外的許多山峰都具有名字，被人們在生活經驗中認識；只是並非所有具有名字的山峰都是受到敬祭的神山，也並非一個村落敬祭的所有神山都會被其他村落所敬祭。我認為敬鍋庄儀式祭詞中的這一套依循固定順序與名稱而被敬祭的神山名譜，其實反映了一套當地人認識村落周遭空間與人群秩序的圖像。這套祭詞既呈現出對於地域遠近的判斷，山神與特定地域的連結，也經由指稱山神名字的語言而表徵出普米以外其他人群秩序的分布區域，並因而也將社會人群秩序縫製在大地上。

其實不同人家傳誦的敬鍋庄儀式祭詞不全然相同，在敬祭山神的段落中涵括的神山名字與誦念的次序也不必然相同。在瓦都我蒐集到村中最會誦唸祭詞的兩位

長輩所傳誦的兩套敬鍋庄祭詞，其中山神的敬祭都是由瓦都村的神山開始，逐漸推及到距離愈遠的神山；雖然中間一些神山名字與次序有出入，但擴及的空間方位與最終結束的幾座神山都是相同的。我對其中一位長輩所主持的敬祭有較多次觀察與錄音，且這位長輩對於神山位置與祭詞內容有較詳細的說明，也使我對這套祭詞內容的了解較為完善；以下我就以這位長輩所講述的祭詞版本來討論。我先將這套敬祭神山段落中的山神次序、名字與位置以表格與地圖來呈現如下：

表 四-1：一套祭詞中敬祭的神山名字與位置

次序	祭詞中誦念的神山名字	神山所在地點與海拔高度 ²⁸⁷
1	瓦都-拉里新年山 (we ⁵⁵ tu ⁵⁵ la ⁵⁵ li ⁵⁵ wu ²² ei ²² gəŋ ⁵⁵)	位於瓦都村(we ⁵⁵ tu ⁵⁵)正上方，wu ²² ei ²² 意為新年。海拔約 3000 米高。
2	加布圖利(ze ⁵⁵ pu ²² tu ⁵⁵ li ²²)	位於瓦都村西側。海拔約 2800-3000 米高。
3	簽年牛皮(te ^{hə} ʔnja ⁵⁵ qwe ⁵⁵ i ⁵⁵)	位於瓦都村對面的東南方向，其位置也在永寧壩子西側，即扎美寺上方的山峰。qwe ⁵⁵ i ⁵⁵ 意為牛皮。海拔約 3000-3200 米高。
4-1	嘎拉-沙(gæ ⁵⁵ ɬæ ²² ʂæ ²²)	位於嘎拉村(gæ ⁵⁵ ɬæ ²²)上方，指沙山(ʂæ ²²)與沙山後方的南此山(næ ²² ʂhi ³⁵)兩座神山；南此山在瓦都所在壩子往南側看可望見，是在壩子周圍山脈之後的一座山。沙山約 2800 米高，南此山約 3200-3400 米高。
4-2	嘎拉-南此(gæ ⁵⁵ ɬæ ²² næ ²² ʂhi ³⁵)	
5-1	舒估里都(ʂu ⁵⁵ gu ⁵⁵ ɬe ²² du ⁵⁵)	舒估(ʂu ⁵⁵ gu ⁵⁵)為瓦都村西北方滇川交界處東北-西南走向的山脈，里都(ɬe ²² du ⁵⁵)與如木子(zu ²² mə ⁵⁵ tsi ²²)為其中的兩座山峰。舒估山脈另外幾座山峰也有名字，但在此未被敬祭；村中另一家的報導人則敬祭如木子與其他兩座山峰。舒估山脈的山峰海拔高度約在 3800-4400 米。
5-2	舒估如木子(ʂu ⁵⁵ gu ⁵⁵ zu ²² mə ⁵⁵ tsi ²²)	

²⁸⁷ 概括的海拔高度資料來自 google map 的等高線資訊。

6	八家-里農布(pa ²² dzæ ³⁵ li ⁵⁵ ne ²² bu ⁵⁵)	位於八家村(pa ²² dzæ ³⁵)上方。約 3000 米高。
7	比奇-圖南(pi ⁵⁵ tsʰi ²² tʰu ⁵⁵ næ n ²²)	位於比奇村(pi ⁵⁵ tsʰi ²²)上方。約 3000 米高。
8	拖七-甘雄(tʰu ⁵⁵ tsʰi ²² gæ ²² ɕɔŋ ⁵⁵)	位於拖七村(tʰu ⁵⁵ tsʰi ²²)上方。約 3000-3200 米高。
9-1 9-2	永寧-格姆(li ⁵⁵ di ²² kwæ ²² mə ⁵⁵) 前所-普南(wei ⁵⁵ zau ⁵⁵ pʰu ²² næ ⁵⁵) [摩梭語]	1. 格姆山(kwæ ²² mə ⁵⁵)位於永寧壩子東側，為壩子四周海拔最高的山峰；li ⁵⁵ di ²² 為摩梭語稱永寧的說法。也有人在敬祭時稱此山為 tʰe ²² ɕɔŋ ⁵⁵ sən ⁵⁵ gən ⁵⁵ kwæ ²² mə ²² ，tʰe ²² ɕɔŋ ⁵⁵ 為藏語稱永寧的說法，sən ⁵⁵ gən ⁵⁵ 為藏語中獅子的意思，因而格姆山在漢語中常被喊作獅子山。海拔為 3754 米(寧蒗彝族自治縣志 1993:73)。 2. 普南山(pʰu ²² næ ⁵⁵)位於過去前所 (wei ⁵⁵ zau ⁵⁵)土司轄區內，為獅子山東側分隔瀘沽湖北側與四川前所鄉河谷地區的山巒。海拔在 3600-3800 米之間。 格姆山與普南山皆位在瀘沽湖北端，格姆山在西，普南山在東。登上瓦都聚落上方的山巒都可以望見。
10	旭依-旭布山 (ɕu ⁵⁵ ji ²² ɕu ⁵⁵ pu ²² gɔŋ ³⁵)	木里縣依吉鄉境內依吉(ji ⁵⁵ dzi ²²)、雨初(ji ⁵⁵ tsʰu ²²)、水依(ɕu ⁵⁵ ji ²²)等村上方 ²⁸⁸ ，東北-西南走向的一座大山。海拔約在 3800-4200 米之間。
11	寧朗-宮辛農布 (lən ⁵⁵ ɿɔŋ ⁵⁵ qɔŋ ⁵⁵ ɕin ⁵⁵ ne ²² bu ²²)	木里縣寧朗鄉(lən ⁵⁵ ɿɔŋ ⁵⁵)境內，位於寧朗村(lən ⁵⁵ ɿɔŋ ⁵⁵)上方。海拔約 3200-3600 米之間。
12	格布達克垮 (kə ⁵⁵ bu ⁵⁵ da ²² kʰi ⁵⁵ kʰwæ ²²)	位於木里縣的屋腳鄉與其東北方的桃巴鄉、博科鄉之間，呈東西相連的幾座山峰；格布(kə ⁵⁵ bu ⁵⁵)與達克垮(da ²² kʰi ⁵⁵ kʰwæ ²²)分別為山峰的名字。由瓦都村所在的壩子往東北看可以望見。海拔約 4000-4200 米高。

²⁸⁸ 依吉、雨初、水依等村的漢名是以報導人向我說的普米語音和《木里藏族自治縣地名錄》(木里藏族自治縣地名領導小組 1986:38)中的地名紀錄對照而得。

13	木里-麼此崖 (mə ⁵⁵ ljə ²² mə ²² ʂh ²² gæ ³⁵)	位於木里(mə ⁵⁵ ljə ²²)縣桃巴鄉，木里大寺上方西北側的大山；gæ ³⁵ 為岩崖的意思。海拔約 4400 米高。
14	貢嘎日松貢布 (kəŋ ²² kæ ⁵⁵ ʃi ²² ʂən ⁵⁵ gwən ²² bu ²²)	位於木里藏族自治縣水洛鄉與稻城縣交界的三座山峰，被認為是三尊菩薩，合稱貢嘎日松貢布(kəŋ ²² kæ ⁵⁵ ʃi ²² ʂən ⁵⁵ gwən ²² bu ²²)，當地人用漢話時簡稱作貢嘎山。一座山峰海拔高度是 6032 米、其他兩座皆為 5958 米高。 ²⁸⁹
15-1	麗江-大羅(ji ⁵⁵ gu ⁵⁵ da ⁵⁵ lju ²²)	位於麗江(ji ⁵⁵ gu ⁵⁵)的兩座雪山，大羅(da ⁵⁵ lju ²²)與烏留(wu ⁵⁵ lju ²²)，應為分別位於當今香格里拉縣與玉龍縣的哈巴雪山與玉龍雪山；報導人指出 ji ⁵⁵ gu ⁵⁵ 應是摩梭語或納西語的說法，因麗江在普米話中稱為 dzu ²² gu ⁵⁵ 。哈巴雪山高 5396 米，玉龍雪山高 5596 米。 ²⁹⁰
15-2	麗江-烏留(ji ⁵⁵ gu ⁵⁵ wu ⁵⁵ lju ²²) [摩梭或納西語]	
16-1	四川-峨嵋山	此句即漢語方言「四川峨嵋山」、「雲南雞腳山」，指位於四川省中部的峨嵋山與雲南省西部洱海旁的雞足山。報導人指出，從老人處學來的祭詞就是以漢話來稱這兩座山；而當地人稱雞足山為 tɛ ²² e ⁵⁵ tʂəŋ ²² pa ⁵⁵ ，是一位活佛的名稱；峨嵋山沒有另外的稱呼，但也被當地人認為是佛教中重要的神山。峨嵋山最高峰海拔 3077 米；雞足山 3240 米。 ²⁹¹
16-2	(si ²² ʂh ^h wæ ⁿ wu ²² min ²² ʂæ ⁿ) 雲南-雞腳山 (jwən ²² hæ ⁿ tei ⁵⁵ teu ²² ʂæ ⁿ) [漢語方言]	

²⁸⁹ 最高峰為「仙乃日」，為觀自在菩薩；其他兩座山分別為「夏諾多吉」，金剛手菩薩，與「央邁勇」，文殊師利菩薩。參見維基百科，「仙乃日」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BB%99%E4%B9%83%E6%97%a5>；「夏諾多吉」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%a4%8F%E8%aF%Ba%E5%a4%9a%E5%90%89>；「央邁勇」<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%a4%aE%E8%BF%88%E5%8B%87>。2014 年 4 月 21 日上線。

²⁹⁰ 參見維基百科，「哈巴雪山」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%93%88%E5%B7%B4%E9%9B%aa%E5%B1%B1>；「玉龍雪山」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%8E%89%E9%BE%99%E9%9B%aa%E5%B1%B1>。2014 年 4 月 21 日上線。

²⁹¹ 參見維基百科，「峨嵋山」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B3%a8%E7%9C%89%E5%B1%B1>；「雞足山」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%B8%a1%E8%B6%B3%E5%B1%B1>。2014 年 4 月 21 日上線。

<p>所有高起的神山 (tə⁵⁵me⁵⁵gwən²² bu²², zɿ²²tsən⁵ ɿ)</p> <p>所有凹下的綠海 (ne²²me²²qu⁵⁵ bu²², k^hwɛ²²ni⁵⁵)</p>	<p>這兩句泛指以上沒有誦念到的其他世上所有神山與海子。不論在何時敬祭神山，人們都會以這句話為結尾，以含括世上所有神山湖海。</p>
---	--

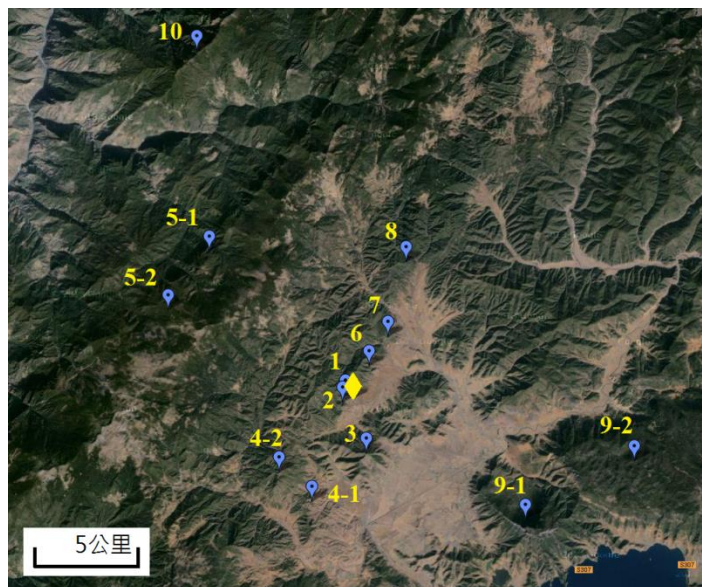
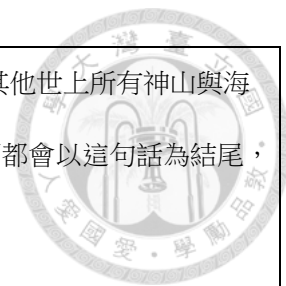


圖 四-2：雲南永寧鄉與四川依吉鄉、前所鄉範圍內的山神分布圖

[菱形為瓦都村所在]

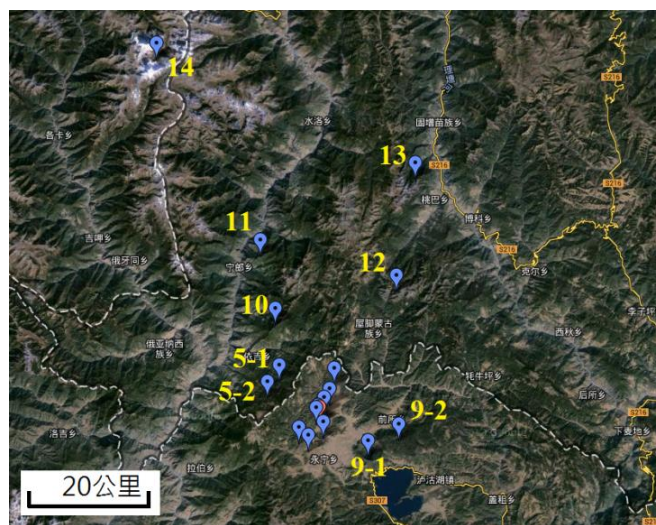


圖 四-3：永寧鄉與四川木里藏族自治州境內的山神分布圖

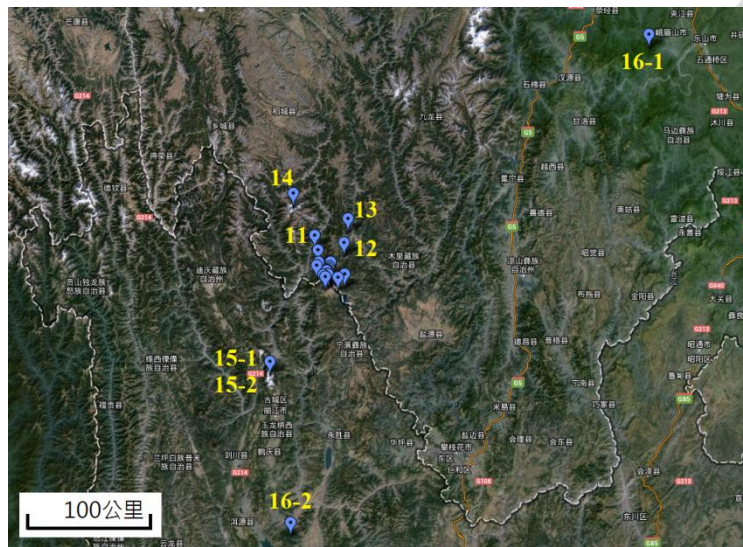


圖 四-4：含括雲南西北與四川西部的山神分布圖

如果我們先由這些神山的分布範圍與順序來看，可以看到敬祭的次序由瓦都村的神山(1、2、3)開始之後，先敬祭的是瓦都所在壩子周圍的山峰(4、5、6、7、8)，再敬祭永寧壩子邊緣的山峰(9)，接下來則都是瓦都所在壩子的北方木里藏族自治縣境內的神山(10、11、12、13、14)，由南而北地延伸到最北面的位於木里縣與稻城縣交界也是周遭海拔最高的貢嘎山(14)。在木里縣境內由南往北的次序敬祭神山時，依循的正是由河流下游往河流上游的方向，而位於最北與最上游的貢嘎山又是這一系列神山中海拔最高的，正是當地普米人認為上游即是高處、地勢高處即是水流源頭潔淨處的這套觀念的佐證。前一章提到人們在新年敬鍋庄以前淨化屋內與世界各地山水的儀式所用的水被認為是「貢嘎山的雪水」，正呈現出貢嘎山的潔淨具有淨化世界萬物的力量的崇高地位。則前面我已經說明了在一個村落的範圍內，聚落上方的神山是周遭地勢最高、最潔淨而受人敬祭的神靈；而這一套祭詞段落則更進一步勾勒出這樣的圖像：在跨村落的區域範圍中，作為每個村子最高處的神山則成為這座神山周遭村落或地域的代表，與其他神山也構成一套由低到高的次序，處於最上游也是這些神山中海拔最高的貢嘎山，則構成這一連串神山所分布的地域中的最高處，也就是最為潔淨與崇高的神山。那麼在這一系列的



神山名譜中，以最高與最上游的貢嘎山為終結，其實也隱含著人們敬祭山神的名譜中愈是後面的神山地位愈高、力量愈大的意涵。

但是這套祭詞中在貢嘎山之後敬祭的神山(15、16)，雖然仍延續了由近到遠的次序，但在方位上不再往河流的上游延伸，山峰的海拔高度也沒有貢嘎山高；與貢嘎山以前所敬祭的神山依循地理地勢的次序相比，這幾座神山的敬祭就呈現出另一套組織空間的概念。而若愈是後面敬祭的神山也意味著比前面的神山位居更高地位具有更大力量，貢嘎山之後敬祭的神山則顯現了以高處與潔淨為力量之外的另一種存在於空間上的力量。這部份就必須把祭詞中如何念誦神山的名稱與人們對這些神山的理解也納入來討論，而這一套秩序或力量其實也不只呈現在貢嘎山之後的神山上，而是與依據地勢而組織空間的概念相互交錯，因而我們必須從頭再來討論神山的名稱。

由上面的表格我們可以觀察到，在祭詞中誦唸到這些神山的名稱構成方式大致可以分成三種：一種是只有山的名字(2、3、5、12、14)，一種是村落名稱加上神山名字(1、4、6、7、8、10、11)，一種是地區或政治轄區的名稱加上神山名字，包括永寧(9-1)、前所(9-2)、木里(13)、麗江(15)、四川(16-1)、雲南(16-2)。大部分的念誦方式都是在神山名字前面加上一個地名，這就使得這一套神山名譜不只是對於個別山神的敬祭，也經由神山與地域的關聯而同時在祭詞的山神名譜中提供了理解與連結這些地域空間的觀點。作為村落的地名與作為政治轄區的地名，各自含括的地域範圍是不相等的，與較大政治轄區相連的神山很明顯地不只是單一村落的神山、而是作為地區性的神山而受到敬祭；而某些較大政治轄區地名使用了普米語以外的語言(9、15、16)，其實更反映了當地人所身處的世界周遭其他人羣與秩序的分布與當地人對此的認識。

首先我們看到上述名譜中最一開始敬祭的神山都是與村名連結的神山或是只有山的名稱。這些神山除了環繞著瓦都聚落的神山以外，就是最靠近瓦都的普米



村落嘎啦、八家、比奇、拖七的神山。²⁹²而舒估里都與舒估如木子(5)雖然在地圖上看來實際距離比八家等村落的神山(6、7、8)更遠，但是瓦都村辜哩家的骨灰山與拈底家過去的骨灰山就是位在舒估的這兩座山峰上，所以瓦都村人在敬八家等村的神山之前先敬舒估山也是可以理解的。

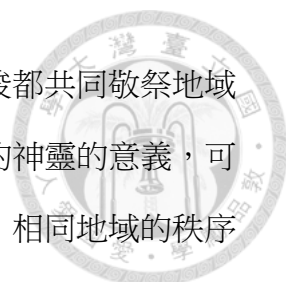
敬完瓦都周遭普米村落的神山之後接續的是永寧與前所的神山(9)。這兩座山所連結的地方不只是村落，而是過去土司政權並引伸為其轄區的名字，這也就呈現出人們是以地區性的神山來認識這兩座山。而如果由近到遠來看，在瓦都所在壩子到格姆、普南山之間其實還有許多摩梭村落與這些村落的神山，但這些神山並沒有受到瓦都普米村人的敬祭。²⁹³則這些摩梭村落的神山沒有受到此地普米的敬祭，就顯現出當地人對於神山與地方的認識也包括人群屬性的區辨在內；而由這一套神山名譜所呈現出來的空間圖景，因為排除了摩梭村落而限定在普米村落當中，也形構成普米村落所分布之範圍自成一個地域的面貌。雖然在物理空間的分布上，普米村落確實分布在相近而連續的地域範圍內，如 10-14 這些神山分布的木里縣東部一帶即是說普米語的藏族聚居的區域，但是山神名譜的述說就更加強化了這種空間感受；只含納普米村落而排除摩梭村落的山神名譜亦構成一套不與同居此地的摩梭共享的專屬普米人群的空間認識。

另一方面，這一套祭詞中念到永寧格姆山的時候用的是摩梭語的「永寧(ji⁵⁵di²²)」而非普米語對永寧的稱法「linj⁵⁵」或「linj⁵⁵wu²²」，格姆山(kwæ²²mə⁵⁵)和前所(wei⁵⁵zau⁵⁵)、普南山(p^hu²²na⁵⁵)等名稱則是當地普米與摩梭都共享的稱法²⁹⁴；則即

²⁹² 我們看到與瓦都在同一個壩子上的八家、比奇、拖七等村都只念到一座神山，但其實由我短暫造訪拖七等村所詢問而得的訊息，這些村落近旁的神山就像瓦都一樣不只有一座，這裡其實顯現出對於自己的村落神山與其他村落神山之間的區別：對自己村落近旁的神山較為看重、其他村落則以一座神山代表即可。

²⁹³ 我曾向提供這套祭詞的長輩詢問摩梭村落是否也有山神，長輩說有的，但我詢問是否也會敬祭他們的神山時，長輩回答普米不會敬他們的，只是敬普米村落的山神。但除了永寧格姆山、前所普南山以外，有些普米人家敬祭的神山也受到摩梭人家的敬祭；見下面的註解。

²⁹⁴ 摩梭學者記錄這兩座山名為「里底格木」或「黑底干木」與「瓦如卜拉」或「瓦如普納」(王承權、詹承緒 2009:106；嚴汝嫻、劉曉漢 2009b:238)。就我在田野預調時拜訪永寧壩子上摩梭村落時所知，其實瓦都的神山牛皮山也有受到摩梭人家敬祭。這些共同的神山就反映著同一地區的普米與摩梭人群經由居住於同一塊地域上、鄰近著同樣的山峰，以及共通的對於神山的尊敬，而被納入在



使此地普米沒有敬祭個別摩梭村落的神山，但在當地普米與摩梭都共同敬祭地域性的格姆、普南山時，若延伸當地人將山神視為崇高而有力量的神靈的意義，可以說是反映了此地區的普米與摩梭都被含納在相同神山的力量、相同地域的秩序之中。而當地普米在敬祭格姆神山時相應的地域名稱是由摩梭語來念誦，也可理解為當地普米在永寧此地域與使用這一語言的人群所支配的秩序相接觸或是被含納在其之下，而呼應了過去永寧是由摩梭土司統治的政治處境。

我們對於在貢嘎山之後敬祭的麗江雪山與四川峨嵋山、雲南雞足山，即可以這個方式來理解其呈現出的空間秩序意義。過去麗江是納西麼些的土司政權，至今也仍是納西族人的聚居地，當祭詞中以麼些語來稱麗江，即呼應了此地域為麼些納西的勢力範圍的事實。即使麗江與其神山的海拔高度比不上貢嘎山、也不是位於瓦都村所在地域的上游處，麗江的神山卻在貢嘎山之後被敬祭，也隱含著集結於麗江的政治勢力超出於貢嘎山所表徵的存在於地勢本身的力量、而瓦都同樣受到此力量之影響的意涵。²⁹⁵

四川峨嵋山與雲南雞足山是由漢語來念誦，則是呈現著四川與雲南範圍內的秩序是由使用漢語的人群所掌握的。這兩座山不同於所有前面神山之處更是在於，牠們所在的地理區域已經離開了滇西北與川西一帶的橫斷山脈地形區，兩座山峰的海拔高度也明顯比貢嘎山或麗江的雪山還要低。不過，峨嵋山與雞足山都被認為是佛教重要的聖地，而在當地人的理解中，對山神的敬祭與佛教是同一套信仰，山神就是佛教中的菩薩；則我們可推知峨嵋山與雞足山就是根據牠們在佛教中的神聖性而被敬祭的。只是峨嵋山與雞足山所在的地域背景就使其隱含的神聖性與貢嘎山等神山來自共享地勢與河流的同地域的神聖性有所不同的，甚至還連帶有其所相應的四川、雲南作為漢地政權的省份與其被念誦的漢語名稱所反映的漢人政治力量意涵。而「四川」與「雲南」所囊括的空間範圍與人群範疇種類比先前

同一套地域與秩序中。

²⁹⁵ 麗江土司在明代時勢力龐大，如第二章裡有提及的，麗江土司曾與永寧土司相爭領土、甚至侵入永寧，其轄區更曾擴及到四川西部；在今天的行政區劃上，麗江市也是永寧鄉所屬地級市的首府。由此來看，確實在麗江所集結的政治力量時常是比永寧還要大的。

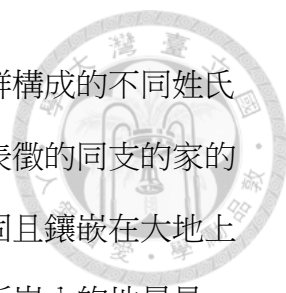


神山相應的永寧、麗江等地更為廣泛，則四川峨嵋山與雲南雞足山的敬祭，其實也呈現出四川、雲南是當地人與在地社會以外更大範圍與更強大政治秩序連結的空間所在。

到此我們已可以看到，這一套敬祭山神的名譜其實不只是呼應了瓦都所在的地域往東北方向愈往水流上游、地勢愈高的周遭地理空間樣貌，也勾勒出由瓦都延伸到貢嘎山的這一塊區域是普米居住的地域，以及永寧與前所的摩梭、麗江的納西等普米以外族群的勢力，甚至漢地中央政權的雲南、四川行政區劃。我認為這套山神名譜反映了一套經由大地上的山神來組織安排並以瓦都與普米為中心來認識的周遭空間秩序，而因為這一套認識中涵括的族群與政治秩序是經由大地上的山神來組織安排，也就強調了當地人所認識的社會政治秩序是鑲嵌在物理空間之上的性質。由具體分布在物理空間上的神山作為組織整套空間認識的依據，也使此世界與秩序認識也可沿物理空間繼續延伸；而敬祭山神的最後一句話將世上所有神山都統括在內，即給予了這套山神名譜含括更多神山名稱的可能性，使這套空間認識並非封閉有限而具有擴張的可能性。這一套鑲嵌在大地上而結合了地理地勢、族群分布與政治秩序並具有開放性的空間認識，即是專屬於瓦都普米族人的地景脈絡，當普米人家埋放骨灰的山峰包含在這些神山當中時，也就是將對應於這座山的人家編織進這一套具有地理社會政治秩序的地景之上。

第四節 小結

在這一章裡，我介紹了家戶、同姓與同支的人家、村落等人群單位如何在不同地點與時機的敬山神儀式中體現出來。各家戶專屬的燒香處與全村共同燒香時各戶以各自準備的祭物個別燒香的做法，都呈現出家戶即村落構成的基本單位與其獨立性。而村中各家戶在環繞聚落的山陵線上與村落神山山腳共同燒香的儀式地點，以及念嘛呢、集體法事時不明確的儀式空間，也突顯出村落因共享周遭空間而作為地緣社群的性質，並且以聚落本身所在的地域與共同的神山為表徵而鑲嵌



在大地之上。雖然新年燒香時經由灶台的區分而展示出村中人群構成的不同姓氏範疇，但村中最根本的分類則是由死後骨灰埋放的山峰地點所表徵的同支的家的範疇。最後我討論了骨灰山的形制如何賦予同支的人家持久穩固且鑲嵌在大地上的意涵，並且由敬祭山神的祭詞闡述了同支的人家經由骨灰山所嵌入的地景是一套涵括了地理、族群與政治意涵的空間秩序。

本章所討論的儀式空間與實踐不只體現出當地人社會生活中的人群單位或範疇，同時也在人們敬祭神山與水井與保持其潔淨的實踐中持續實現著當地人認為高處為潔淨與地位高者所在的觀念，也持續確認著神山與水井位於高處並受到尊崇所具有的力量。當地人敬祭的神山名譜依循地勢愈高與河流上游的方向，其中位於最上游處又海拔最高的貢嘎山又在儀式中具有潔淨萬物的力量，則呈現出這一套以高聳與潔淨為力量的觀念具有著超出單一村落尺度的地理空間、並且正是說普米語人群分布的地域範圍上的支持基礎；每一次敬祭這一系列的神山就是持續在確認著當地人是身處於這一塊地理區域與這一套秩序上的人群。每一次敬祭山水神靈的實踐則是持續在形構著大地上存在具有力量的神山與水井的地景觀念，同時也經由神靈必須維持潔淨的實踐而鞏固著潔淨觀念所具有的規範力量。

在本章所討論到的人群範疇中，尤其是由骨灰埋放處所體現的同支的人家，正是由人們在敬祭時所確認的山神力量與潔淨觀念所支持鞏固的，因為維持潔淨的觀念限制了同一骨灰山與特定人家的連結，而山神的允許又維持了特定人家在山中埋放骨灰的位置。則同支的人家既鑲嵌在地景之上，也是經由這套地景認識所驅使並確認著這股地景力量的實踐所維持著，就突顯出同支的人家無法脫離於形構這些地景觀念的儀式實踐而存在；就如家戶、同姓的人家與村落社群等單位，也是在那些確認著山神與維持潔淨的地景力量的儀式實踐中體現出來。這些都讓我們看到這一整套關乎地景的儀式實踐在形構當地社會範疇的重要性。在下一章，我則會進一步討論構成村中基本單位的家戶與村中最根本人群範疇的同支的家之間的關係，說明家戶如何延續而成為與成員死後埋入的山峰一同長存的家。

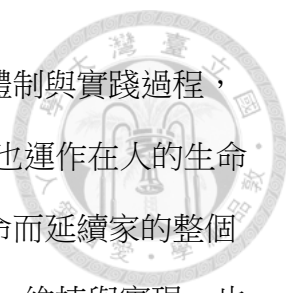


第五章 延續著家的「根骨」與在地景中延續的「家」

前面的章節主要是由空間的物理特徵以及人們儀式實踐的行動與相關的物質內容，來分析人們如何認識其生活的物理空間背景，以及人們在其中的實踐如何參與構成了人群單位所具有的意涵。在這一章裡，我則集中說明在前面兩章已描述的地景上有所體現、並且也鑲嵌在地景上的家戶與同支的家之間的關係，以闡述當地人的「家」如何構成與延續的體制。我將在這一章介紹當地人用以理解「家」的承繼與區別的「根骨(ɣu^ʃ)」概念，以及社會再生產過程中延續「家」的機制，並說明這些概念與機制如何也建立在前述作為地方的家屋空間、來自地景認識的潔淨觀念，以及由埋放骨灰與神山敬祭而被理解的山巒大地等物質空間基礎之上。這些物質空間共同構成家與秩序的延續，因而家也就是鑲嵌、編織在大地上，作為地景一部份的社會秩序。

前面我已經介紹到，村中最基本的社會單位是家戶，最根本的人群範疇則是來自同一處、骨灰(ɣu^ʃ)埋在相同地點而鑲嵌在地景上的同支的人家；而同支的家可能是一戶，也可能包含許多戶，但不論是其中的個別家戶或是屬於一家的所有家戶整體，都可以用普米語中以「bu⁵¹」為結尾的家名來稱之，並且也共享有一個表示根骨(ɣu^ʃ)的名字。本章所主要著墨的「家」的體制，即是關於這一種以家名來表徵並且用以理解人群凝聚、分別與身分的社會實體，是以甚麼樣的方式被實現、理解與維持；同時，我也在本章闡釋，普米語中用來指涉山中骨灰、也是表示同支的家所共享名字的「根骨(ɣu^ʃ)」的意義，以及此概念在連結家戶與同支的家兩個層面的角色，由此呈現「家」體制運作的機制與性質。

在這一章裡，我會介紹從「ɣu^ʃ」一語所衍申出的語彙如何被使用來述說人與家以及家戶與家戶之間的關係，也說明與「ɣu^ʃ」所指涉的山中骨灰、名字相關的實踐與規範，由此來推論「ɣu^ʃ」的意義並闡述這一套我稱為「根骨(ɣu^ʃ)」的觀念。我在第一節介紹當地人如何述說人之間與家戶之間關係的語彙，以及以「ɣu^ʃ」為



字根的語彙在其中的意涵，第二、三節則是描述家如何延續的體制與實踐過程，並說明「根骨(ꞗ^ꞑ)」相關的概念如何運作在使家延續的過程，也運作在人的生命與家、家與家以及家戶與家戶之間的互動之中；我以人完成生命而延續家的整個過程，來闡述「根骨(ꞗ^ꞑ)」的意義是由哪些實踐與條件所形構、維持與實現，也經由使後代繼承家業的不同實例，來呈現此觀念在實際運作的過程中允許彈性與變異可能的特性。

經由這些介紹與討論，我指出「根骨(ꞗ^ꞑ)」即是當地人用來述說與理解社會關係和「家」這一種群體構成的重要基礎：當地人在生命過程中與家的關係，受到人們為了延續「家」並且在死後成為「根骨」的觀念所規範，人們也以相同「根骨」的觀念而將家中代代消逝更替的人們與一家中分衍出的更多家戶理解為同一群體，甚至將一村的家與其他地域上的族人以致所有「普米」皆視為同一群體。也就是說，當地對人的定位，是建立在是屬於哪一家的(~ba⁵⁵)成員之上，而對於家的定位，則是由該家的「根骨」來確立的。我由這一章的分析提出，普米語的「根骨(ꞗ^ꞑ)」是同一群體在時間上延續的具象與表徵，「家」即是仰賴「根骨」的延續來保持其存在；而此亦呈現出當地普米族人用來分辨與述說「家」這種社會實體的名稱與概念的兩個層面：「家名」指稱的是該社會實體，「根骨」則是表明傳承該家的人與其來源屬性。

至於「根骨(ꞗ^ꞑ)」概念的意涵，我由第一節的介紹呈現出「根骨(ꞗ^ꞑ)」與其所衍伸的語彙，是普米語中表述生殖活動所產生關係的用語，在第二節的分析則會進一步經由家被延續的過程指出，「根骨(ꞗ^ꞑ)」觀念也包含有人在生命過程中持續身處特定家的空間而與空間累積的關係。我由此呈現，對此地普米族人來說，「根骨」的概念雖然也具有生殖繁衍所遺傳的意涵，但並非如「血緣」般僅指涉個別身體構成成分，而是指以「家」這個社會實體為單位所具有的成分/屬性，而這種成分/屬性是由家中的人來構成的。因為根骨既指涉人的屬性也指涉人本身，人就是家的根骨，意思是，人就是這個家所具有的成分/屬性；而同支的家，即是由傳



承同一系列屬性的根骨所延續的社會實體。

同時，我將說明「根骨」這個概念蘊含有在同一個位置上延續生長的意涵，因而將人連結到所生活的特定地域空間之上；因此經由根骨所延續的「普米」的家，也就是經由作為「根骨」的人，在生前延續著家屋這個地方、在死後延續著表徵著家的骨灰埋放地點，而使家持續在特定的山峰與村落中的家屋等相同空間上存在，成為位於特定地景中的一個社會實體，並且也構成這個與地景一同存在的社會秩序的一部份。也就是說，人們延續根骨並且由根骨來表徵群體延續的機制，其實也建立在人與空間的互動以及此過程所形塑維持的觀念之上；而這就使得「家」的存在與延續的過程，不只在於本章所將描述的個人生命過程，也是經由前面兩章所闡述的形塑了潔淨觀念、家屋空間、由神山理解的地景的這些實踐的支持與充實才得以完成與維持。

第一節 用以理解人的「親」屬與家戶之間關係的「根骨」概念

家戶之間不同關係形式的表徵方式

到目前為止，我們知道「同支的人家」指的就是由同一家中分衍出來、並且在死後將骨灰放在同一處的家戶。但為了敘述方便，我一直還沒有說明普米語中對「同支的人家」如何指稱，因為普米語中並沒有直接指涉這一類群體的語彙，只有同支的家戶之間互相稱呼或描述彼此關係的用語，並包括了蘊含有家的分衍所產生的關係的不同層面、不同意涵的說法。

我在第二、四章討論到的村中人群分類時，將瓦都分作「辜哩比(ku⁵⁵li⁵⁵ pi²²)」與「關因比(qwæŋ⁵⁵jin⁵⁵ pi²²)」的兩部分人，各自被當地人稱作「一支人」，而這個語彙在普米語中的說法——「te²²ku⁵⁵」——也同時被當地人用來稱彼此同支的人家。「te²²ku⁵⁵」當中「te²²」意為「一的」，「ku⁵⁵」則是「支、叢、束」的意思。「te²²ku⁵⁵」與「一支人」都是當地人用以表達任一種彼此家戶可以劃歸為同一個單位時的用語，包括「辜哩比(ku⁵⁵li⁵⁵ pi²²)」與「關因比(qwæŋ⁵⁵jin⁵⁵ pi²²)」的區分，或是同漢



姓的人家之間，或是指彼此由同一家分衍出來的人家。

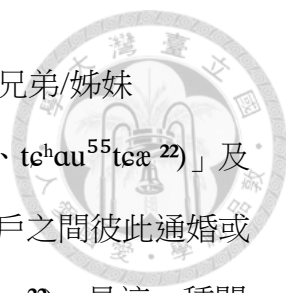
比如，針對村中人群的區分，屬於「辜哩比」的家戶成員對於同樣屬於「辜哩比」的家戶、或是同屬「辜哩比」的家戶之間彼此就可以說：「我們是一支人(ɸ²² ʈi⁵⁵ tɛ²²-ku⁵⁵ dzi²²)」，來表明彼此屬於同一群體的關係。²⁹⁶而村中辜哩家在敬鍋庄儀式中誦唸自家祖先名譜之前，則是會先以「辜哩一支人(ku⁵⁵ li⁵⁵ tɛ²²-ku⁵⁵)」的祖先為開頭，此處的「一支人」指的則是瓦都村中分衍自辜哩家而根骨同為「雄·里糾(ɛɔŋ³⁵ ʈi²² dzɔŋ⁵⁵)」的家戶。另外，我也曾聽辜哩家的成員指出，將骨灰罐放在與辜哩家同一座山上的拖七等村人家與瓦都辜哩家「全是一支人(jɸ²²ha³⁵ tɛ²²-ku⁵⁵ dzi²²)」，指的則是跨村落同支的人家。我認為「一支人(tɛ²²-ku⁵⁵)」這個用語的意涵主要即在於對「彼此屬於同一單位」的表示，而並不帶有這一單位是由何種形式構成或具有何性質的附加意義。而這一語彙只能用作對我群關係的描述，並非對某類群體的指涉，也表現在這一詞語不能用來計數的使用方式上；也就是說，在普米話中沒法說村中有兩個「一支人」或是問你的「一支人」是甚麼。

同一家中分出的同支家戶，除了可彼此說是「一支人(tɛ²²-ku⁵⁵)」以外，還可稱為「pei²²kwəŋ⁵¹」，直譯為「兄弟」或「姊妹」。在普米語中，比自己年長的同輩同胞是「pei³⁵」，比自己年幼則是「kwəŋ³⁵」，不論男女都是相同的稱法。「pei²²kwəŋ⁵¹」兩字結合在一起時，可以指同性別的同胞手足²⁹⁷，也可以指由同一戶家中分衍出來的家戶或是老家與新分出的家戶，並且也可以衍伸來稱「辜哩比」或「關因比」這一種範疇的家戶。

相較於「一支人(tɛ²²-ku⁵⁵)」的說法，「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」這一用語比較偏向對家戶之間的關係類型的表示。在各方親友皆會前來參加的婚喪場合上有一些儀式化的演講，其中會有「q^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵、tɛ^hau⁵⁵tɛæ²²、ɛi⁵⁵mə⁵⁵、pei²²kwəŋ⁵¹」這樣的成語，直譯為「內人、親戚，村人、兄弟/姊妹」，用以含括以各種方式與自己

²⁹⁶ 對於瓦都村中有兩群人的區別，說法則是：「他們是關因比，我們是辜哩比(tə⁵⁵ ʈi⁵⁵ qwəŋ⁵⁵ jɪŋ⁵⁵ pi²², ɸ⁵⁵ ʈi²² ku⁵⁵ li⁵⁵ pi²²)」。

²⁹⁷ 所指的性別依據說話者或說話對象的性別而定。



家戶有所關聯的家戶，以指稱共同參與儀禮的所有在場成員；「兄弟/姊妹 (pei²²kwəŋ⁵¹)」也就是其中一種，而與「內人、親戚(q^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵、tɛ^hau⁵⁵tɛə²²)」及「村人(ɕi⁵⁵mə⁵⁵)」這兩種關係相對比。「內人、親戚」指的是家戶之間彼此通婚或產生後代而建立的關係，「內人(q^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵)」與「親戚(tɛ^hau⁵⁵tɛə²²)」是這一種關係的兩種說法。「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」與「內人親戚(q^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵ tɛ^hau⁵⁵tɛə²²)」正好是互斥的兩種關係類型，家戶間若是「兄弟/姊妹」就不會是「內人親戚」，反之亦然；「村人(ɕi⁵⁵mə⁵⁵)」則是指同在一村的家戶，只有在完全是由同一戶人家分衍所形成的村子，「村人」才會等同於「兄弟/姊妹」。

對於彼此由同一戶人家中分衍出來而同支的家戶，或是前面所述彼此可稱為「一支人」的家戶，都可以說「我們是兄弟/姊妹(v²²ɿ⁵⁵pei²²kwəŋ⁵¹dzi²²)」，也可稱對方是「我家的兄弟/姊妹(v²²ba⁵⁵pei²²kwəŋ⁵¹)」，或是以「我家的兄弟/姊妹(v²²ba⁵⁵pei²²kwəŋ⁵¹)」來涵括所有彼此為「兄弟/姊妹」的家戶。但與「一支人(tɛ²²ku⁵⁵)」的用法相同，這個語詞不能用來計數²⁹⁸，也沒有「你是哪個pei²²kwəŋ⁵¹」的說法。

另外還有一種是以關係的內容屬性來描述分衍自同一家的家戶之間關係的語彙：「tɛ²²ɿ⁵⁵」，意為「一個(tɛ²²)根骨(ɿ⁵⁵)」、「根骨相同」，我譯作「一根骨」²⁹⁹。這個詞語的用法與「一支人(tɛ²²ku⁵⁵)」相同，都只能用來表達彼此家戶的關係，而不似「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」還可用來含括所有彼此具有這一類關係的家戶。雖然我也聽過村人以較不嚴謹的方式來使用「一根骨(tɛ²²ɿ⁵⁵)」一詞，將其衍申來含括並非真正由同一家中分出的同漢姓家戶，但是「一根骨」的原意所指涉的關係其實比「一支人」以及「兄弟/姊妹」更為侷限，因為這個語彙是以家戶成員屬性為指涉依據所構成的表徵。一方面它也可以用來指同一家戶中上下世代的關係，一方面在當代情況下人們也會分辨，即使不同家戶確實是由同一家中分衍出來的

²⁹⁸ 報導人在以漢話回答我的訪談的時候，曾經用某村有「兩個pei²²kwəŋ⁵¹...郭家一個pei²²kwəŋ⁵¹，曹家一個pei²²kwəŋ⁵¹」這樣子的說法來說明。但是在普米話中沒有這種說法。

²⁹⁹ 當地人使用漢話時通常是以「一支人」來對應tɛ²²ɿ⁵⁵，也有人會用「一個骨頭」這樣的說法來表示相同的人群單位；為反映出這個語彙以意指骨灰的ɿ⁵⁵為字根，而當地人又常將ɿ⁵⁵或下面將介紹的mə²²ɿ⁵⁵翻譯為「根根」、「根骨」，所以我在此處將它譯為「一根骨」。

「兄弟/姊妹」，卻不一定是「一根骨」。這牽涉到此地區普米在近代採行走婚的轉變，我在接下來一段也將會更詳細地說明「一根骨($te^{22}\text{-}ju^{35}$)」的意義構成。

簡而言之，「兄弟/姊妹($pei^{22}kwəŋ^{51}$)」與「一根骨($te^{22}\text{-}ju^{35}$)」可說是分別由兩種形式所生成的關係來看分衍自相同人家的家戶。我在這一節與下一節會分別說明，「一根骨」表徵的是成員在代與代之間**縱向**傳承屬性的關係，「兄弟/姊妹」則是屬性傳承中每一代因共同來源而生的**橫向**關係，再加上同居一個家屋所構成的關係。我認為正是因為當地普米族人同時以**人的屬性在代代之間傳承**以及**同居一個家屋空間**這兩種面向作為理解家如何延續的依據，所以當地普米人家婚姻形式的改變並不會影響到原有的家的存續。我想要闡述的「根骨(ju^{35})」概念也就同時包含有**生殖遺傳的屬性與所身處空間**兩種觀念的運作，並且是對於這兩套觀念重疊時候的表徵，因而可使上述這兩個面向連結起來、一起運作在當地普米的家的體制當中。

代與代之間因生殖關係而傳承的屬性概念

「一根骨($te^{22}\text{-}ju^{35}$)」的表述方式不只與「根骨(ju^{35})」相關，也其實是建立在「 $mə^{22}ju^{55}$ 」的概念之上，而普米語中與「 $mə^{22}ju^{55}$ 」相應的還有「 $mə^{22}zu^{55}$ 」、「 $mə^{55}te^hau^{22}$ 」等語彙，這些語彙都反映了一套當地人理解在親子間由生殖關係而遺傳的屬性概念。下面我將說明，這些在代與代之間傳承的屬性是由家名來標示，並且依性別而區分，當地人用它們來述說人的父母所來自的家，或是家中男性女性成員的來源，也用傳承屬性的不同方式來理解自家與其他家戶之間的關係類型，並以之規範了家戶間可建立關係的形式。我接下來會分別解釋「 $mə^{22}ju^{55}$ 」、「 $mə^{22}zu^{55}$ 」、「 $mə^{55}te^hau^{22}$ 」的意涵與用法，以及它們所相應構成的「一根骨($te^{22}\text{-}ju^{35}$)」、「 $te^{22}\text{-}zu^{35}$ 」與「親戚($te^hau^{55}tea^{22}$)」等敘述家戶之間關係的語彙，並說明這些概念又如何規範著家戶之間建立關係的形式。我會說明，當地人將經由婚姻而與其他家戶建立關係稱作「開親」，這個概念其實就是依據這一套人們用來理



解家的延續的屬性傳承觀念來理解的，而不是與生殖關係所構成的「血親」觀念相斥的「姻親」觀念。由此我們也可以看到當地所理解的家，是同時經由一種留在原處的屬性以及一種外來的屬性所共同交織而延續下去，家的同一性即是經由原本屬於家的屬性在原處傳承而得以維持與確認。

「 $mə^{22}ɿu^{55}$ 」一詞是由意為「人」的「 $mə^{35}$ 」與指稱死後埋入山中骨灰的「 $ɿu^{35}$ 」所組合成的，而「 $ɿu^{35}$ 」的原意其實是指植物的莖或樹的主幹。在普米語的使用中，「 $mə^{22}ɿu^{55}$ 」指的是延續著生家的男性後代，以及在同一家中傳承的男性屬性，也指男性遺傳自父親的屬性；當地人在漢話裡多稱其為「根骨」或「根根」，而我在下文則依據其構詞翻譯作「人根」，以便與人們同樣會以漢語稱作「根骨」或「根根」的「 $ɿu^{35}$ 」相區別。「 $mə^{22}zu^{55}$ 」是由「人($mə^{35}$)」與「 zu^{55} 」構成的，但是報導人找不到適切的漢話翻譯「 zu^{55} 」這個詞，而「 zu^{55} 」也有支、束、叢一類的意涵。「 $mə^{22}zu^{55}$ 」與「人根($mə^{22}ɿu^{55}$)」相對，指的是延續一家屬性的女性後代，以及女性遺傳自母親的屬性。³⁰⁰因為報導人指出「 $mə^{22}zu^{55}$ 」的意思較類似於當地人漢譯為「人種」的「 $mə^{55}tə^{hau}22$ 」，在此我且將「 $mə^{22}zu^{55}$ 」翻譯作「人籽」。³⁰¹

此處男性是「人根($mə^{22}ɿu^{55}$)」、女性是「人籽($mə^{22}zu^{55}$)」的觀念，與當地人對於人的身體構成的觀念有關。人們認為人的骨($ɿu^{35}$)是來自於父親，血與肉($nəŋ^{35}$ 或 $ʂi^5 nəŋ^{22}$)則來自於母親，骨($ɿu^{35}$)與肉($nəŋ^{35}$)也就分別對應於「人根」與「人籽」。但另一方面，一般對骨骼的說法是「 $ɿə^{22}qa^{55}$ 」，動物的骨頭也是如此述說，而「 $ɿu^{35}$ 」則是專指人死後埋入山中的骨灰，是只有人才會有的；對於來自母親的肉的說法

³⁰⁰ 對於「根根($mə^{22}ɿu^{55}$)」與「人籽($mə^{22}zu^{55}$)」各別對應於男性與女性的說法，是來自 1950 年代出生的報導人，而一位 1980 年代出生的報導人則認為兩個概念不一定與固定的性別對應。我基於年紀較長的報導人非常明確且肯定地指出這兩個語詞與性別的對應而採用其說法，並認為年輕報導人的猶疑是來自於「 $mə^{22}ɿu^{55}$ 」、「 $mə^{22}zu^{55}$ 」兩個詞語同時隱含的其他意義，以及因應採行走婚的情況下，這兩個詞語的使用也有所調整而不再能直接只與性別關聯；在下文我試圖解釋這些詞語能夠彈性運用所依據的意涵，我認為這些才是對當地人而言更加重要而穩固的觀念。

³⁰¹ 普米話中對兒子、女兒的說法則分別是「 tsu^{55} 」與「 $ŋə^{55}$ 」。另外還有「 $mə^{22}ŋiŋ^{55}$ 」一詞，與「 $mə^{22}ɿu^{55}$ 」、「 $mə^{22}zu^{55}$ 」、「 $mə^{55}tə^{hau}22$ 」等語彙類似，也是以「 $mə^{55}$ (人)」為前綴，並且具有由上一代人生殖繁衍的意涵，意為「後代」、「兒女」。但「 $mə^{22}ŋiŋ^{55}$ 」專指某人所生的小孩、某人的下一代子嗣，不區分性別，且「 $mə^{22}ŋiŋ^{55}$ 」通常用在述說某個「個人」的後代，而不是以某「家」的後代來修飾。另外，某人的小孩、兒女也可以用「 $təiŋ^{35}$ 」來說，指未成年的小孩、兒童。

「næŋ³⁵」，也不同於人們所食用的動物的肉是「tsɑ⁵⁵」或「ʂi⁵¹」。³⁰² 此處雖然我們可以知道骨頭(ɿp²²qɑ⁵⁵)與骨灰(ɿu³⁵)在形體上的關聯，以及骨灰(ɿu³⁵)與「人根(mə²²ɿu⁵⁵)」在構詞上的關聯；但是關於「人籽(mə²²zɿu⁵⁵)」和肉(næŋ³⁵)是如何關聯起來的，我目前沒有足夠的材料能夠確知。

「人根(mə²²ɿu⁵⁵)」與「人籽(mə²²zɿu⁵⁵)」分別對應於男性與女性，指的是一家兒子與女兒，分別來自於父親與母親，並且各自依循男性與女性來傳承；這兩個語彙在使用時，通常是加上家名來表示屬於某家的屬性，但也可以用來指涉人，表示延續這一家屬性的人。比如圖五-1 中，DS 與 DJ 是甲家的男子 YB 的兒子，因而繼承了其父親屬於甲家的屬性，是「甲家的人根(甲 ba⁵⁵ mə²²ɿu⁵⁵)」。而 DS 的母親 SG 是由其他人家嫁來的妻子，SG 來自於乙家因而是「乙家的人籽(乙 ba⁵⁵ mə²²zɿu⁵⁵)」，而 SG 所生的女兒 LT 與 LM 則傳承了母親 SG 來自乙家的屬性，所以也可稱 LY 與 LM 是「乙家的人籽」；但另一方面，LT 與 LM 也是甲家出生的女兒，因而也可稱作是「甲家的人籽(甲 ba⁵⁵ mə²²zɿu⁵⁵)」。³⁰³

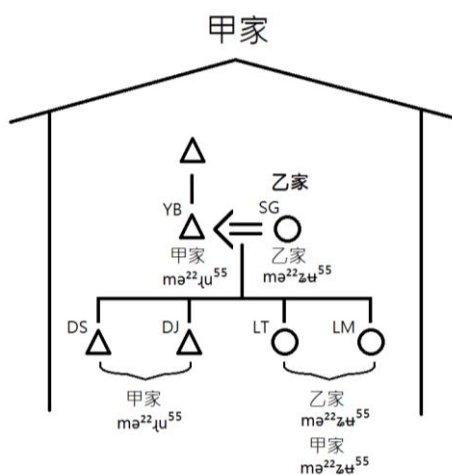


圖 五-1：人根(mə²²ɿu⁵⁵)與人籽(mə²²zɿu⁵⁵)示意

其實「人根」與「人籽」這兩個語彙也都可以用來述說一家的延續或斷絕。當

³⁰² tsɑ⁵⁵指肥肉，並且只有豬肉會以 tsɑ⁵⁵稱之。ʂi⁵¹則是指豬的瘦肉，或是其他動物的肉。

³⁰³ 這個例子是我為了說明方便而假設的，並非村中的家戶實例。

一個家裡沒有後代來繼承，因為沒有人能繼承家的產業而使一個家戶消失時，人們會說這家「人不在變去了(mə⁵⁵ ma³⁵-zi²² tʰe²²-dɔŋ²²)」，意思同於「人沒有了」；也可說是這家「人根不在變去了(mə²²ɬu⁵⁵ ma³⁵-zi²² tʰe²²-dɔŋ²²)」或「人籽不在變去了(mə²²zu⁵⁵ ma³⁵-zi²² tʰe²²-dɔŋ²²)」，或是說這家「人根斷了(mə²²ɬu⁵⁵ ɐ²²-dwe³⁵)」。這些對絕嗣的說法即突顯出，個人是家能夠延續存在的重要角色，並且不論男女性都是可使家延續的依據。

「人根」與「人籽」的概念除了表達使家延續的男女性後代，其實也有表達家中不同性別的人的來源的意涵與用法。比如前面的例子中，SG 是「乙家的人籽」，表示 SG 是由乙家嫁來的，同時也可以用「甲家的人籽是乙家的(甲 ba⁵⁵ mə²²zu⁵⁵ 乙 ba)」來表達，就表示了乙家是甲家妻子的來源。而當甲家的女兒 LM 嫁到丙家的時候(見圖五-2)，甲家可以說丙家是「我家的人籽(ɐ²² ba⁵⁵ mə²²zu⁵⁵ dzi²²)」，說丙家的「人籽是甲家的(mə²²zu⁵⁵ 甲 ba⁵⁵)」，這也是在表達丙家的女性傳承是出自於甲家。在男娶女嫁的結婚體制中，「人根」與「人籽」不只對應於男性與女性，其實也分別具有了「留在原本生家」以及「離開生家去到其他人家」的意涵。

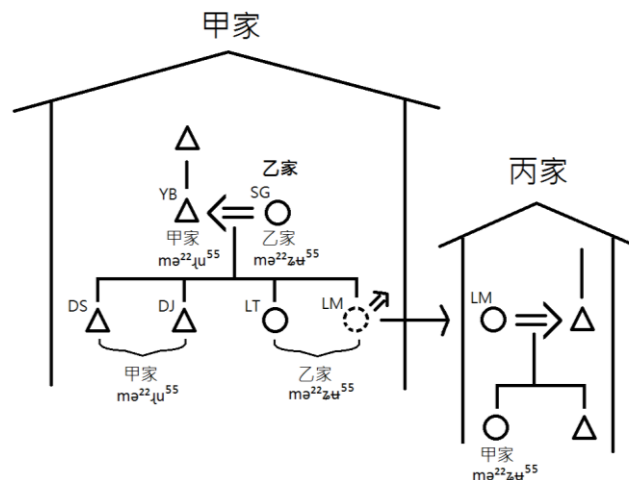


圖 五-2：人根(mə²²ɬu⁵⁵)與人籽(mə²²zu⁵⁵)示意-嫁娶情形

目前所講的是採行結婚並且男娶女嫁的情形。而在採行走婚的情況下，對「人根(mə²²ɬu⁵⁵)」的說法則稍有不同。如果 DJ 娶了丁家的女子(見圖五-3)，生下了兒

子 BM，則 BM 延續父親 DJ 的人根而仍是甲家的人根。但 DS 沒有娶妻，而是與戊家的女子走婚而生下兒子 TL，則 TL 因為與其父親 DS 不在同一家，就不會被視作是甲家的人根，而會是 TL 出生的戊家的人根；而 DS 的女兒 BT 的母親是戊家的女子，則 BT 自然仍是戊家的人籽。若是甲家女子 LT 走婚所生下的兒女也是相同的情形，LT 的兒子 TB 的父親並非甲家的人，但是 TB 是在甲家由甲家人生下，因而也就是甲家的人根。

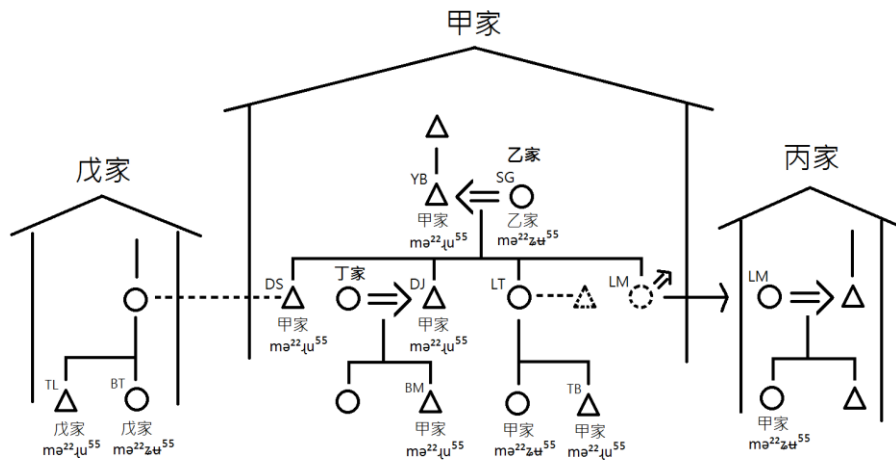


圖 五-3：人根(mǎ²²ju⁵⁵)與人籽(mǎ²²zɿ⁵⁵)示意-嫁娶與走婚情形

也就是說，在走婚的情形下，當父親與兒子不在同一戶家中時，兒子就不會被稱作是父親家的人根、兒子也不會繼承父親家的人根這一種屬性；因此，我認為「人根(mǎ²²ju⁵⁵)」這一個概念同時包含有「男性遺傳自父親的屬性」以及「延續著同一家」的意涵。不過，當父子不在同一家中時，普米話中又另外有「mǎ⁵⁵teᵂau²²」這個概念可以表達親子之間因生殖關係而相承的屬性，當地人用漢話翻作「人種」。我有幾次聽到村中長輩以「某人是某家的人種」來表達此人的父親所屬的家³⁰⁴；相應的，當代男子在走婚伴侶家生下的兒女也會被稱作是這個男子家的「人種」。不過，當我向長輩更仔細地詢問「人種(mǎ⁵⁵teᵂau²²)」意涵時，長輩卻提出了不一

³⁰⁴ 比如一次長輩提到的：「現在 RJ 家的爺爺、喇嘛那個(tə⁵⁵ RJ ba⁵⁵ ɛ²²pu⁵⁵, ja³⁵ma⁵⁵ gə⁵⁵)，是 TN 家的人種會這樣說的嘛(TN ba⁵⁵ mǎ⁵⁵teᵂau²² ti⁵⁵ tei³⁵ weŋ²² ma²²)。你的人種，就是你的爸爸是 TN 家的人這樣說的(nin³⁵ mǎ⁵⁵teᵂau²² gə⁵⁵, nin³⁵ gə⁵⁵ swəŋ⁵¹ bu²² TN ba⁵⁵ mǎ⁵⁵ dzi²² tei³⁵ weŋ²²)。」



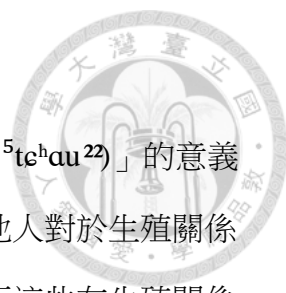
致的用法；一方面提到當其他家戶中有自家成員後代時，這些後代都可稱作「是我家的人種(mə²²ba⁵⁵ mə⁵⁵te^hau²² dzi²²)」，一方面又提到嚴格來說只有自家男性在自家所生的兒子才是自家人種。³⁰⁵我認為這些模糊性所反映的是，當地人認為有某種屬性是不論親子是否同在一家、是否為同一性別，都會在親子兩代之間傳遞下去的觀念，只是過去這樣的屬性同時是在同一家中、經由男性來傳遞下去，而當代的情形已有所轉變。

另一方面，就如前面先提到的，報導人解釋「人籽(mə²²zu⁵⁵)」與「人種(mə⁵⁵te^hau²²)」的意思較為相似。我認為它們的相似或許就是在於兩者都可能在不同家之間傳遞，可以將某家的屬性經由成員繁衍的後代而傳遞到其他人家，而不僅是如「人根」所指必然是在同一家中延續的性質。而「人籽」與「人種」兩者也都連帶有品性的意涵，可指涉來自親代或生家的行為特質，也可能是「人籽」與「人種」被認為意義相近的另一個原因。

當地人會說某人「人種很好(mə⁵⁵te^hau²² te^hwi⁵¹ zu³⁵)」來指某人的品性很好，懂得遵守敬長的道理，與人應對得宜；說「家庭人種很好(me⁵⁵qe⁵⁵ bu²² mə⁵⁵te^hau²² te^hwi⁵¹ zu³⁵)」則是讚許家中長幼有序且團結融洽³⁰⁶。此處呈現出，這一種由親代遺傳給子代的屬性也包含有人與人之間相處上的行為特質，而不僅只是對於所來自的家的標示而已。而當某人做了很多壞事，或是其父親或母親是行事不正當的人，人們則可以說他「人種不好(mə⁵⁵te^hau²² ma²² te^hwi⁵¹)」、「人種差(mə⁵⁵te^hau²² qi³⁵)」來批評，或者也可以說「他家人籽是差的(tə²²bu⁵⁵ mə²²zu⁵⁵ qi²²qe⁵¹ mə²²dzi²²)」，批評此人傳承到了不好的品性。這幾種說法並不是要明確指涉這一種不好的品性是來自父親或母親，而人籽、人種又通常是以特定的家名來修飾，這就使這兩個語彙帶有其父母來自哪一家而具有的特定屬性的意涵，而使「人種」與「人籽」的

³⁰⁵ 我聽這位報導人使用「人種(mə⁵⁵te^hau²²)」這個詞或者舉例說明的時候，意思都是指男子的男性後代，但他也曾指出有些人用「人種」的時候是不區分男女都用的。另一方面，另一位報導人曾說明「人籽」與「人種」的意思是類似的，我認為或許就是「人種」意涵中與「人籽」相似的部分使得人們不再嚴格看待其性別意涵，並使得詞語的使用有更多的可能性。

³⁰⁶ 家中長幼有序而團結也可被讚許為「規矩好(qwi²²ɔŋ⁵¹ te^hwi⁵¹)」。在本章第三節會對「qwi²²ɔŋ⁵¹」做說明。



意涵更著重在來自於上一代或自己所生長的家特性。

我認為，「人根(mə²²ɿ⁵⁵)」、「人籽(mə²²zɿ⁵⁵)」與「人種(mə⁵⁵tə^{hau}²²)」的意義與這些語詞的使用脈絡，就作為對繁衍關係的表徵而反映了當地人對於生殖關係的理解方式：人會經由生殖繁衍而將某些屬性傳遞到下一代，而這些在生殖關係中遺傳的屬性也因傳遞的方式而被分為不同類別，有某些屬性是依循同一性別來傳遞的，有某些是在同一家中傳遞的，有某些則是可在不同家之間傳遞的。這些屬性是經由家名來標示其傳承的來源，則隱含了家的屬性可經由人的繁衍而傳遞到下一代、甚至也傳遞到其他人家的意涵；而這些經由成員的繁衍而在家之中與之間傳遞的屬性，即是當地人理解世代之間以及不同家戶之間關係的基礎。我在下一段將進一步介紹，前面提到的「一根骨(tə²²ɿ³⁵)」以及相關的「tə²²-zɿ³⁵」與「(親戚)tə^{hau}⁵⁵tə²²」等語彙，如何呈現出當地人以生殖所遺傳的屬性為基礎，經由這些屬性在家戶之間傳遞的不同方式，來分類與述說家戶之間關係的觀念。

由生殖而傳承的屬性所定義的家與家戶間關係

「一根骨(tə²²ɿ³⁵)」與「一束籽(tə²²-zɿ³⁵)」這兩種關係分別來自於依循男、女性而傳承的「人根」與「人籽」在下一代之間共享的情形，可表示在同一戶人家之中的傳承情形，也可表示不同家戶之間共享屬性的關係(參見圖五-4)。

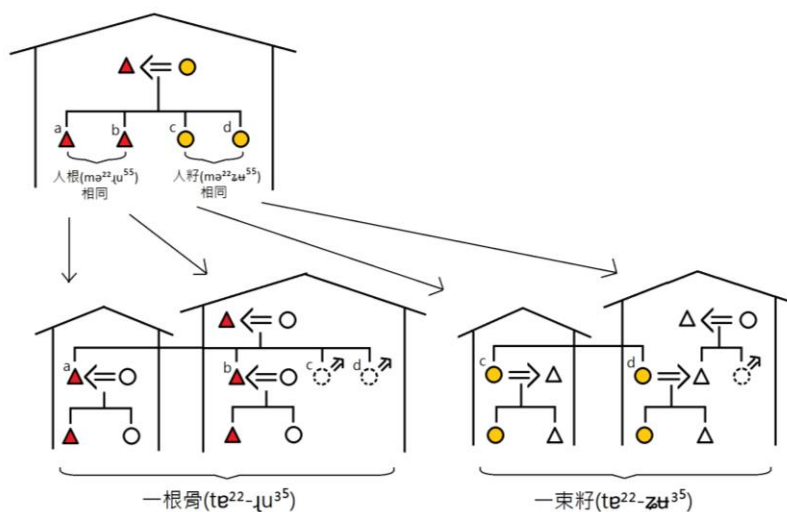
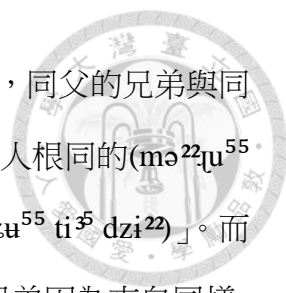


圖 五-4：「一根骨(tə²²ɿ³⁵)」與「一束籽(tə²²-zɿ³⁵)」關係示意



因為「人根」與「人籽」是分別傳承自於父親與母親的屬性，同父的兄弟與同母的姊妹也就會享有同樣的屬性。來自同樣父親的兄弟，可以由「人根同的(mə²²ɿu⁵⁵ qwei⁵¹ mə⁵⁵)」來描述；來自同母親的姊妹，則「人籽是一(mə²²zu⁵⁵ ti³⁵ dzi²²)」。而在結婚的體制下，家中的兄弟各自娶妻分家，在不同家戶中的兄弟因為來自同樣的父親、傳承同樣的屬性、同是自己生家的人根，因而兄弟各自的家戶就因人根相同而可稱作「te²²-ɿu³⁵」，意為「人根(mə²²ɿu⁵⁵)一樣」，也就是前面提到可描述分衍自同一家的同支家戶之間關係的「一根骨(te²²-ɿu³⁵)」。而家中的姊妹要出嫁到其他人家，姊妹分別嫁去的不同家戶則會因為女性的來源都是同家人，而使彼此可稱作是「te²²-zu³⁵」，意思則是「人籽(mə²²zu⁵⁵)一樣」，我且譯為「一束籽」³⁰⁷；當某家娶來其他人家的女子，此女子其他姊妹所在的家戶與該家之間即可由「一束籽」的關係來描述。「一根骨(te²²-ɿu³⁵)」與「一束籽(te²²-zu³⁵)」即可說是分別經由兄弟與姊妹而關聯起來的家戶。而在男娶女嫁的規範下，這兩種關係既表徵了以不同性別所具有的屬性所連結的關係，也同時表徵了以不同方式建立的連結：因為男性一般而言不會離開自己的家，有「一根骨(te²²-ɿu³⁵)」關係的家戶都是由原本的家分衍出來，同樣的「人根」仍是在本來的家中傳遞；而女性則一定會離開自己的生家，「一束籽(te²²-zu³⁵)」的關係也就會離開女性的生家而在其他家戶之間建立，「人籽」也就不會留在同一家中、而是持續在不同家戶之間傳遞。

在結婚的體制中，因為家中每一代基本上都是由兒子留下、女兒嫁出，則每一代的人根都是留在家中、傳承上一代自家的人根，而每一代的人籽都嫁出到其他家去，娶進的其他人家女性則是將與上一代不同的人籽傳遞下去。因而在男娶女嫁的體制下，在同一個家中的每一代都傳承著相同的人根，也可稱作是「一根骨」，但每一代的人籽則都會轉變，帶來其他人家的人籽繁衍兒女之後、自家的人籽/女性又會傳遞出去。則在人根與人籽的傳遞方式的對比之下，在同一個家中傳承的

³⁰⁷ 報導人說明 te²²-zu³⁵ 類似一束、一支的意思，而我在文中將 mə²²zu⁵⁵ 的 zu³⁵ 暫且以「籽」譯之，因而此處將 te²²-zu³⁵ 直譯為「一束籽」，以含括一束的形象與 mə²²zu⁵⁵ 內容的意涵。但這並不是當地人漢話中的講法，我也沒有聽當地人以漢話說過這個語彙。



是人根而非人籽，意為「根根一樣」的「一根骨」也就與不會在家中延續的「一束籽」對比而成為同一家的表徵。

在當代，我則聽到不同長輩以兩種方式使用「一根骨(ɬe²².ju³⁵)」一語：一種是以「在同一家傳承」的意義來使用「一根骨」，是較廣義的用法，將分衍自同一家的家戶都稱作「一根骨」，而不顧及實際分衍或傳承過程中是否皆經由男性「人根」而延續；也就是將「一根骨(ɬe²².ju³⁵)」與「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵l)」或「一支人(ɬe²².ku⁵⁵)」等同，用來泛指所有來自同一家的家戶或同為一單位的家戶。另一種則是以「父子間在同一家傳遞的特定屬性」的意涵來使用，而指出當代的「兄弟/姊妹」之間不再是真正的「一根骨」了，因為當此地普米族人採行走婚時，父子通常不會同在一家，同一家分衍出的各個家戶也不見得仍以父子關係繼承而延續相同的男性「人根」屬性；而分衍的家戶彼此可能是兄妹或姊妹的關係，於是就不再共享相同的男性屬性。與此相對，因為家中轉而以母女關係相承，有長輩指出當代的家與「兄弟/姊妹」可以說是變成「一束籽」了。後一種的談法，一方面反映了當地實踐的變遷，一方面也呈現出當地人可以分開來看待家的延續以及延續著家的屬性，所以同樣的家可以經由不同的屬性來傳承，不論是由男性的「一根骨」或是女性的「一束籽」，都能夠達成家的承繼。

而在走婚的實踐下，若自家有姊妹留在家中沒有出嫁、也有姊妹嫁到其他人家，則姊妹的夫家與自家彼此之間也可以稱作是「一束籽」的關係。也就是說，當前同屬一家或不同家的家戶都可能會是「一束籽」的關係。這呈現出，「一束籽」這個語彙並沒有隨著當地人採行走婚就取代「一根骨」而可專指同一家的關係；「一束籽」只是對於不同家戶彼此成員所傳承屬性之間關係的描述而已，而不是對家戶之間特定關係類型的界定。如圖五-5 所呈現瓦都村中一家人的實例，屬性在同一支的次里家中傳遞或是從次里家到拉木家等不同家之間傳遞所分別構成的兩種關係，雖然都可以由「一束籽」來描述，但也可以經由我接下來將要說明的「親戚(ɬe^hau⁵⁵teæ²²)」與「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵l)」概念來區辨與表徵。我由此要強調



的是，來自親代的屬性加上**屬性傳遞過程中位置的移動與否**，才是當地人分辨家戶之間關係所依據的原則；家並不只是經由特定屬性傳遞而延續，更重要的是經由屬性在**同一處**延續所構成的。

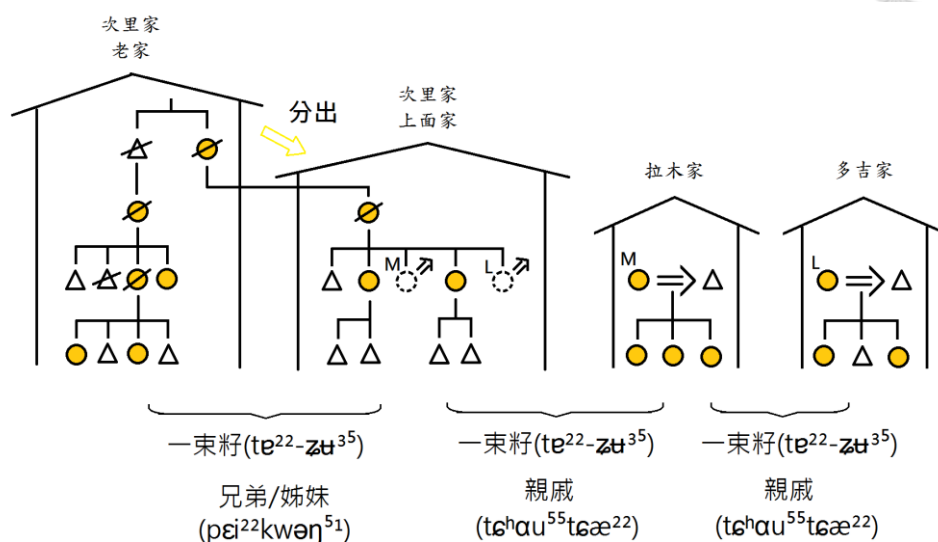


圖 五-5：當代不同類型的「一束籽($te^{22}-zu^{35}$)」關係的例子³⁰⁸

相對於「一根骨」與「一束籽」是經由共享哪一種屬性來描述家戶之間的關係，「親戚($tə^{hau}{}^{55}təæ{}^{22}$)」與「兄弟/姊妹($pei^{22}kwəŋ{}^{51}$)」可說是經由共享的屬性**如何傳遞的方式**來區別家戶之間的關係類型：「親戚」是生殖所遺傳的屬性在不同家之間傳遞而產生的關係，「兄弟/姊妹」則是屬性在同一家中傳承延續的關係。而這兩種關係類型其實就是建立在前面討論的這一套人的屬性傳承的概念之上，因為這兩個語彙與所表達的關係都是來自於人的生殖活動。

當地普米族人經由「人根」與「人籽」的概念來理解與表述禁止通婚或發生性關係的對象：對當地人來說，彼此的父親是兄弟或彼此的母親是姊妹的雙方男女不能夠結婚或發生性關係，也就是彼此是「一根骨」或「一束籽」關係的家戶成員之間不能夠通婚或發生關係(參見圖五-6)；因而能夠共同生下小孩的，必然是來

³⁰⁸ 次里家是瓦都村中某家，拉木家與多吉家則是其他村的人家，次里家、拉木家與多吉家是根骨各不相同的人家；圖中各家構成按照真實情況標示而有所簡化，而家名都是虛構的。

自「人根」與「人籽」都不相同的家戶的成員。³⁰⁹相對的，「兄弟/姊妹」原意指的是同性別的手足，也就是彼此共享相同的人根或人籽的關係；而這樣的關係自然就是不可通婚或發生性關係的對象，因此「兄弟/姊妹」與「親戚」正構成家戶之間兩種相斥的關係類型。我下面則將說明，由普米語中對通婚所建立關係的說法以及過去完成婚姻的過程，都呈現出婚姻所建立的「親戚(te^hau⁵⁵teæ²²)」關係是經由後代的產生來理解的，凸顯出婚姻在不同家戶之間產生關係的意義，對當地人來說也就是來源不同的男女屬性搭配在一起而產生後代的關係。

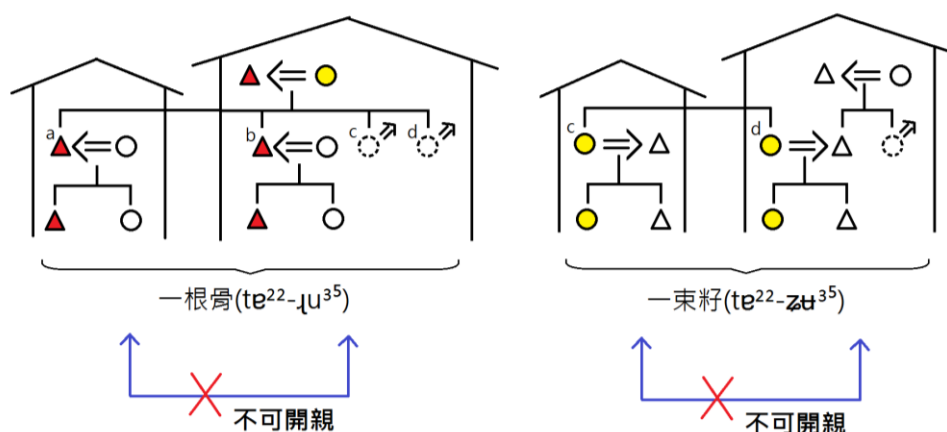


圖 五-6：由「人根(mə²²ju⁵⁵)」與「人籽(mə²²zu⁵⁵)」理解的禁止開親對象

對當代的此地普米族人來說，當兩戶人家的成員舉行正式婚姻，或是因走婚關係而生下小孩時，這個過程在漢話中都被含括作「開親」，對方家戶則會稱作是自家「親戚」；在普米話中，「開親」更明顯指的是家戶之間由原本不是「親戚」而成為「親戚」的轉變。與自家有通婚關係的家戶，在普米語裡可稱作是自己的「q^hoŋ⁵⁵mə⁵⁵(內人)」、「te^hau⁵⁵teæ²²(親戚)」或「kau⁵⁵tsi²²」，當代人們也如此稱呼與自家成員走婚而有後代的對方人家。「q^hoŋ⁵⁵mə⁵⁵(內人)」意為內部、裡面的人，表示自家與對方的親近關係，而開親可稱作是「te^hau⁵⁵teæ²²tu²²」或「kau⁵⁵tsi²²tu²²」，

³⁰⁹ 但如果是兄妹或姊弟的兒女互相開親，並不會違反這個規則，並且在過去被此地普米族人認為是理想的對象；這種情況下，一家的人根與另一家的人籽是來自同一家，也就是上一代嫁出女子的家、在下一代又將嫁出女子的女兒娶回來。此處可以更進一步探討當地人對於交換與性別的概念，但這並非本論文的主題，在此暫不深入。

其中的「tu²²」是不同樣但相對之物「配、合」在一起的意思³¹⁰。「te^hau⁵⁵teæ²²(親戚)」一語由「人種(mə⁵⁵te^hau²²)」的「種(te^hau³⁵)」與「teæ²²」構成，這兩字都有遺傳自父親或母親的成分或性質的意涵³¹¹，「te^hau⁵⁵teæ²²tu²²」即具有不同來源的男性與女性屬性配在一起的意思，隱含著生殖後代的意涵；「kau⁵⁵tsi²²」中的kau⁵⁵與tsi²²分別指舅舅(kau⁵⁵，母親的兄弟)與外甥(tei²²tsi⁵¹，姊姊的子女)³¹²，「kau⁵⁵tsi²²tu²²」指舅舅和外甥配在一起，而舅甥的關係正是因後代出生之後才會產生。如此即可看到，「te^hau⁵⁵teæ²²tu²²(親戚配)」與「kau⁵⁵tsi²²tu²²(舅甥配)」兩個用語都反映出，後代的產生正是普米話裡理解兩戶人家「開親」關係的重要憑藉。

除了在講述親戚關係的語彙上如此表達，由過去婚姻關係穩固的長期過程與當代因走婚而確立親戚關係的儀禮，也明顯呈現出後代在當地人理解親戚關係的重要性。根據二十世紀中期以來的文獻所記載此地與鄰近地區³¹³普米族人的婚姻習俗，女子在出嫁的婚禮完成後又會回到娘家，男方家又要帶上禮物將妻子接回，如此可能反覆數次，直到女子懷孕並生下第一個小孩後，才會留在夫家定居(王樹五、嚴汝嫻 1990:196；周裕棟 1990:211；王樹五 1990:177；宋兆麟 2009:174；曲扎偏初、葉咏歧 2002)³¹⁴。對普米族人來說，婚姻就是將一方的人「給(thə²²k^hiŋ²²)」到另一方成為對方家的成員，而這個過程即呈現出，女子確定成為另一家成員的實質其實要到後代出生才能確定完成。而在走婚的關係中，則是在兩人生下小孩之後，男方要來女方家送禮請客，公開表明與確認小孩的父親來源³¹⁵，雙方也自

³¹⁰ 格榮品措向我說明的例子是，有兩支不一樣的鞋子穿在一起，就稱作「v²².tu⁵¹」。

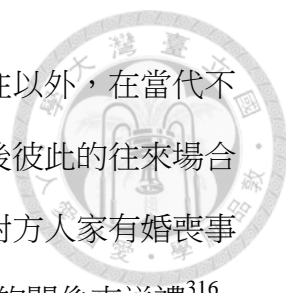
³¹¹ 在評價牲畜的品種、體性的好壞時就會用到 te^hau⁵⁵與 teæ²²這兩個語彙，只是目前我還無法掌握到更精確的意思。

³¹² 在當地普米語的稱謂中，母親的兄弟為 kau⁵⁵，姊妹的小孩則是 tei²²tsi⁵¹，是一組相對而固定的稱呼：自己對自己稱為 kau⁵⁵的人而言是 tei²²tsi⁵¹，稱自己為 kau⁵⁵的就是自己的 tei²²tsi⁵¹。

³¹³ 包括今天雲南寧蒗彝族自治縣的翠玉鄉、拉伯鄉與四川鹽源縣瀘沽湖鎮等地。(王樹五、嚴汝嫻 1990；周裕棟 1990；王樹五 1990；宋兆麟 2009；曲扎偏初、葉咏歧 2002)

³¹⁴ 我沒有向當地人確認當代是否仍有這樣的習俗，而當地人在講到婚禮時也沒有特別提及。近幾年村中有兩家將年輕女兒嫁給他村人家的例子，婚禮舉行不久之後，這兩位女子則是都不願留在夫家而跑回自己家裏，並在自己家裏生育子女，兩家的婚姻關係也算斷絕。

³¹⁵ 若女子經由走婚關係生下的小孩沒有父親家前來送禮、或女子說不出父親的身分，這個小孩則會被認為是不正當的私生子(zə⁵⁵teij³⁵)，對女方家來說是很丟臉的事。此處可看到當地人認為小孩的父母方來源必須清楚公開的慎重。



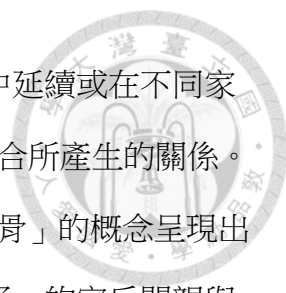
此成為彼此的親戚。而除了一開始建立關係時的儀式或送禮來往以外，在當代不論是經由結婚或走婚生子而建立親戚關係的人家，成為親戚以後彼此的往來場合並沒有太大差異，在年節時候會互相帶上禮物贈送給對方，當對方人家有婚喪事時，作為親戚也必須要前往幫忙與做客，喪禮時則會按照與喪家的關係來送禮³¹⁶。則不論是經過婚姻或走婚，不同家戶「開親」而成為「親戚」的關鍵都是在於來自不同來源的男女雙方共同生下了後代。

由此我們可以看到，正是因為當地普米族人是經由這套在親子之間經由生殖繁衍而傳遞的屬性來理解家戶之間的關係，所以無論有沒有建立正式婚姻，人們都可以由同一套概念而以後代的產生來理解結婚與走婚所建立的關係。對雙方家戶關係的理解與互動方式也可以一概適用。與此同時，人們對於家的延續也是經由這一套在生殖關係中傳遞的「人根」、「人籽」屬性來理解，而無關乎婚姻關係的有無，也因此不論有無正式的結婚關係或是以何種形式產生後代，都不會影響到家的延續與人們對此的理解。³¹⁷

在這一節裡，我說明了「人根」、「人籽」、「人種」等語彙表徵了當地人經由生殖關係中傳遞的屬性來理解家與家之間關係的觀念，也就是普米人家之間有「親」近關係的基礎；這些屬性由家名來標示與辨別，可以分別依循男性或女性、在家中或在不同家之間傳遞。而分別由這三個語彙延伸來表達家戶之間關係的「一根骨」、「一束籽」、「親戚」關係，則反映了經由生殖關係所遺傳的屬性來理解的家戶之間關係，結合了幾種不同層面而構成的「親」屬關係類型：依循男性傳遞而

³¹⁶ 有一些經由雙方成員走婚生子而建立親戚關係的例子，走婚的兩人在生下小孩後卻因彼此不合而不再來往，但兩戶人家之間仍然可以經由孩子與長輩的關係彼此來往而維持親戚關係；即使年節時候沒有再相互送禮，當小孩在其他家的長輩過世時，仍然會因為這個關係而被認為應當前往參與喪禮。走婚與結婚而建立親戚關係的人家之間來往的歲時節日包括嘗新節送白酒($te^{h}u^{22}ci^{55} \cdot \eta^{22}dzi^{55}$)與殺年豬送豬禮物($te^{h}wa^{22} te^{h}e^{55}ku^{22}$)，而在新年與喪禮上的送禮方式才有比較明顯的不同。

³¹⁷ 在當地人使用漢話的描述中，尤其呈現出人們經由生殖關係傳遞的屬性來含括走婚或結婚所建立的關係，並將之與同一家中延續的關係等同的傾向：結婚或走婚都被稱作是「開親」，而對同屬一家的「兄弟/姊妹」或不同家的「親戚」關係，人們也時常會以比較「親」、比較不「親」的同一套語彙來描述。在普米語的敘述則會有所區分：對於屬於親戚($te^{h}au^{55}tcæ^{22}q^{h}o\eta^{55}m\alpha^{55}$)的人家中較近的關係則是以「很內($q^{h}o\eta^{55} zu^{55}$)」來形容；對於自家人則會直接說是我家的($e^{22}ba^{55}$)、我家的人($e^{22}ba^{55} m\alpha^{55}$)。



兄弟共享的關係或經由女性傳遞而姊妹共享的關係，在同一家中延續或在不同家之間傳遞而維持的關係，以及同一種屬性的延續或不同屬性的配合所產生的關係。這一套經由屬性來理解家的延續與家之間關係的概念中，「一根骨」的概念呈現出家是由同樣屬性留在同一處而延續，禁止「一根骨」與「一束籽」的家戶開親與「親戚」的概念則呈現出後代的繁衍必須有不同來源屬性配合的實情。家的延續由此觀念來理解，其實就是不斷與其他人家的屬性相交織以延續彼此的同時，在原處延續自家屬性的過程與結果。

我在這一節也指出，「人根(mə²²ɿ⁵⁵)」與「一根骨(tɛ²²-ɿ³⁵)」的用法除了具有男性屬性延續的意涵以外，也只能用來指涉在同一家中傳遞的相同屬性，因而可專用作對同一家延續的表徵。這除了經由「ɿ³⁵」的本意是固定在一處生長的植物莖幹而呈現以外，尤其與「ɿ³⁵」相關的實踐所呈現的個人與家的關係也互相呼應。下面一節我會先討論在經由生殖關係傳遞的屬性概念以外，當地人如何也經由人在生命過程中身處家屋空間的關係來理解與形構出家的持續繁衍。我並且將由這個過程來說明，「ɿ³⁵」所隱含的固定在一處延續之意，如何經由人的生命過程以及家由此持續的過程而相互形構並更加凸顯，而人與家屋空間的關係又如何結合了生殖關係所傳遞的屬性概念一同構成對於家的成員的界定。

第二節 從家屋中的人到山裡的根骨：人與家的空間所共構的生命過程

介紹完當地人在概念上怎麼樣經由人在生殖關係中傳承的屬性來述說或理解家的延續與彼此關係之後，這一節將由當地人在家中實現的生命過程來闡述，人是怎麼作為家延續的實質而使家存續；也就是說，人如何在生命過程中實現作為家所賴以延續與存在的「人根」或「人籽」的角色。我將說明，這個過程是經由圖五-7 所示的持續身處在家屋空間中的關係所確立的。因此，家的傳承並不只是建立在家中人的屬性的延續上，更包括有人在生命過程中與家的空間之間的關係；即使具有本家屬性的成員，也必須滿足這個過程才能夠真正繼承與延續了這個家，

而這個過程也就是使家延續的相同「根骨」成就的過程。與這個過程相應的，則是一套認為「人的生命身處在家屋中並與家屋共存」的觀念，是關於人在死後的方向以及人的生命過程如何完整、持續的觀念；這一套觀念既是在人的生命過程與家屋的互動中實現，也形構著家所賴以存續運作的體制而驅使著家的延續。

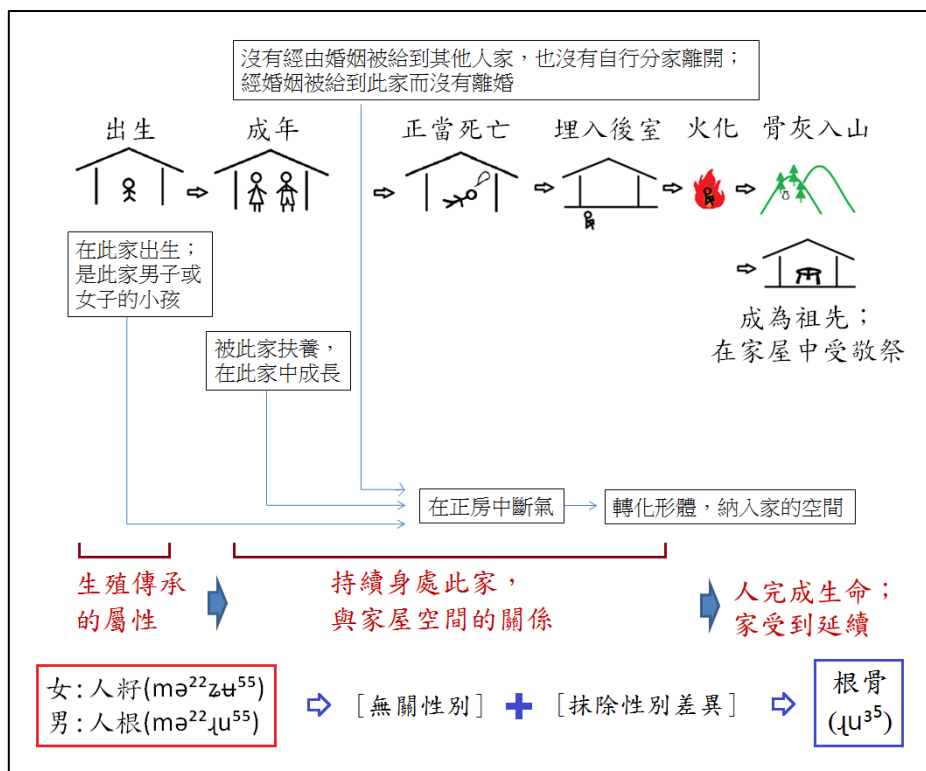


圖 五-7：家因人完成生命而延續的過程

接下來我會先介紹個人在各個關鍵生命階段中與家屋的互動，說明這些實踐過程所體現的家屋與人的關係和意義，以及死後生命存在的觀念如何驅使人們維持家的傳承以使生命經由家屋而長存，生命在生前死後的不同性質又如何呈現出家的不同面向。我們可從中看到，具有特定屬性者就應當位在特定空間的觀念，是這個過程所體現、也規範著這個過程的關鍵原則。我並且在其中分析，女性在家屋空間中生育所具有的象徵效力，可達成使家屋空間中成長的小孩就是此家屋所生出的意涵，由此解釋為何走婚情況下只要是自家女性所生的後代，即可被認為是能延續自家根骨的自家成員，而不需父子傳承；同時也可由此理解，過去結婚

體制中必須娶進女子成為自家成員，並嚴格掌控其為自家男子生育子女的規範。

我也將進一步說明，家屋空間被賦予的共同來源意涵，更結合了「兄弟/姊妹(pei²⁴kwəŋ⁵¹)」概念與對同輩、父母輩稱謂的用法，而使當地人將同家戶的同輩成員都視如來自相同父母的同胞，也同樣都是可繼承這一家的下一代；也就是說，共在同一家屋中成長的過程，即可將屬性上並非來自此家的成員也納入家中，並使人們可以彈性地以這一套概念來容許與理解當代多種繼承家的方式。我會由當地人認為甚麼人是自家成員、為何可以繼承家的實際例子，來呈現人與家屋空間的關係與生殖所傳承屬性的觀念，皆被當地人用來理解家的延續，而當地開始採行走婚的幾代發生的轉變亦是經由這些觀念而被理解的；此即突顯出這一套觀念如何容許實踐變異的特性。

我試圖由這一節的討論指出，正是這一套經由人的生命過程與家的空間的互動關係來延續家的體制，以及經由人被納入家的空間才得以成就「根骨(ɬu³⁵)」觀念，使得當地人不會認為只有被稱作「人根(mə²²ɬu⁵⁵)」的男性才得以維持家的延續，而是男女性都可以是延續著家的依據。婦女在家屋中生育而賦予家屋生育人的意涵與「兄弟/姊妹(pei²⁴kwəŋ⁵¹)」的概念，則使同家屋中成長的後代可納入為同一家的成員。這兩層面即是支持近代的轉變與當代的各種繼承方式的基礎。

婦女在正房中生產為家屋生育後代的意涵

從一家的正房後室中出生，是個人生命過程中最初與自家的家屋建立的關係。在傳統的規矩中，婦女要在自家正房的後室裡生產³¹⁸。分娩之後，婦女與嬰兒還會在後室住上十幾天，之後才搬出來居住。嬰孩出生幾天之後，同村的各家戶得知消息，會為新生兒與產婦送來禮物，包括生米、生雞蛋、紅糖與甜酒³¹⁹。嬰兒

³¹⁸ 伴隨著政府的衛生教育宣傳鼓勵婦女到醫院分娩，近年來也有年輕懷孕婦女前往城鎮裡的衛生院或縣城的醫院生產。

³¹⁹ 甜酒(næ²⁴næ⁵⁵)是稻米發酵釀製的酒，混合著酒糟，當地人會加上雞蛋與紅糖一起煮，認為是對產後婦女最好的食物。



將近滿月的時候，產婦的娘家或夫家又會送來禮物³²⁰，然後生孩子的這戶人家會用送來的禮物在自家請客，邀請全村各家的人前來饗宴。

在第三章裡我已經有提到，只有正式屬於這一家的婦女，才能夠在正房後室裡分娩。比如已經出嫁的女兒，在婚禮中已經成為別人家的人而不再是生家的成員，就不能夠在娘家的正房後室裡生產，因為人們認為有外人在自家後室生產會使家裡不乾淨而發生不好的事。不過，村中在近二十年內曾經有某家的母親因為心疼女兒，而將出嫁後懷孕的女兒接回娘家照顧，讓女兒在娘家正房後室生產。當時村人對這樣的做法不以為然，甚至認為這位母親後來在六十多歲的年齡就去世，正是這件事使家中不潔淨所導致的。

在這個例子中，因為這位女兒已經嫁出成為夫家的人，她所生下小孩仍是屬於夫家的人；但這位女兒因為在娘家生產後，也繼續在娘家居住到新生兒滿月，雖然夫家沒有送禮，娘家仍在自家辦宴席向村人請客。這個例子就讓我們可以來討論人的歸屬與家屋空間在人出生過程扮演的角色。首先，這個小孩並沒有因為在娘家的家屋出生，就成為娘家的小孩，由此可知決定小孩身分的關鍵是在於父母屬於哪一家的身分，而非小孩出生的家屋；但這個例子裡卻是由娘家請客舉辦新生兒滿月的宴席，則呈現出新生兒與其所誕生的家屋之間具有連帶，這個連帶並且是經由母親在此居住與生產而建立的。當出生的小孩仍是屬於夫家的成員，母親卻在娘家生產時，就會使得娘家的家屋中生出了不是屬於這一家的小孩；我認為，小孩經由來自父母的屬性而被認定的身分，與其所出生的家屋空間不相符的情形，應當就是造成家中不乾淨的原因。而普米規矩中不使出嫁女兒回來生產，或許也就是為了避免在家屋與其中出生的小孩有連帶的情形下，家中生出的小孩卻不是自家成員的小孩。這裡突顯的一方面是家屋與婦女生產活動的連結，一方

³²⁰ 將近滿月時向生孩子人家送去禮物的事件稱作「ji²⁴teæ²ci⁵1」，當地人在漢話稱「送玉米」。會送玉米的人家是新生兒母親的兄弟姊妹家，或是新生兒的父親家，看新生兒是生自結婚或走婚的關係。也有新生兒母親的母親的兄弟姊妹家來送玉米的情形。來送玉米的親戚家也會送一份禮物給新生兒人家在村中的親戚家，更為隆重一點的則是村中每一戶人家都送禮，而收到禮的村中人家也都要回禮給來送玉米的人家。



面則是人們認為在遺傳自父母的屬性上是屬於哪一家的人、就應當位處於哪一家的空間中的觀念。

過去當地人嚴格禁止已婚女性婚外生子，若女子懷了丈夫以外男人的小孩，在生產之後會馬上將嬰兒處死丟棄。³²¹這個嚴格的規範我認為也可以由屬性來自哪家就應當位於哪家空間的觀念來理解，並且更加突顯出女性可生產下一代的特殊角色，與家屋所被賦予類似女性的生育意涵。將婚外生子處死其實是強硬地展示婦女只能為丈夫生育後代的方式，消滅了自家家屋中生育出不屬於自家成員的可能性：因為男娶女嫁的體制下，女性是由其他人家嫁來的，若小孩的父親不是自家人，則小孩在父母來源上都不會傳承到自家的屬性；當這個小孩傳承的屬性完全與這一家無關時，這一家的空間也就不允許它存在，因而將他處死。³²²

已婚婦女只能為丈夫生育小孩，以及本章第一節所述及婚姻建立的親戚關係是經由後代出生才完成，則突顯出娶妻最主要的目的即是取得女性為自家生育後代的能力。而婦女必須在自己嫁入的夫家正房裡生產，不應回到娘家，也是形構著娶來的妻子是為夫家生育後代的形象——使夫家的家屋裡產生出新的成員；婦女分娩的場所在於正房最內部的後室，也呼應了此意義的形成。或許正是因為當婦女在家屋中生產時，可成就家屋內生育出小孩的事實，而使婦女的生育能力具有將小孩形構為由這一家的家屋所生產出來的象徵效力，所以人們規範婦女應當在所嫁去的夫家正房裡生產、為丈夫的家(屋)生育。若婦女回到娘家的正房生育，因為所生出的小孩不是屬於娘家的，則會違背了婦女在正房裡生產是為這個家屋所屬的家生育後代的意涵。對於婦女應當在正式歸屬的家屋中生產，即是同時呈現出婦女所能使家屋產生後代的生育能力，此生育事實可使家屋成為後代來源的象徵效力，以及對於婦女所具有的生育與象徵能力的掌控。

³²¹ 當地普米族人仍記得過去有這樣的規矩。學者在鄰近地區的調查對處死的形式則有較詳細的紀錄，今拉伯鄉一帶的普米的對婚外生下的嬰兒，會在出生後在正房四角上各拍一下、在門檻上砍死並丟到河裡(王樹五 1990: 178-179)；在四川省鹽源縣瀘沽湖鎮境內說普米語的藏族則是將婚外生子溺死或活埋(宋兆麟 2009:175, 178)。

³²² 前一個註解所提到在拉伯鄉一帶記錄到的處死方式是在正房的邊界上進行，或許也是在強調此空間具有排他邊界的意涵，不屬於此家的後代就不能在此空間中存在。



成年與婚姻儀式上個人與家屋的疊合

當地普米族人認為小孩在將滿十三歲³²³的那一年成人，但當地人並不會特別記得每人出生的日子，而是統一在過新年的時候為將滿十三歲的小孩舉行成人禮。新年的第一天清晨，人們會在自家正房裡，由家中與小孩同性別也屬相相合的長輩為小孩穿上屬於其性別的普米服裝³²⁴。在普米服裝中兩性最大的區別在於男性穿褲子、女性穿長裙，人們在十三歲成人的儀禮也就依性別分別稱作穿褲(*zi²²gu⁵⁵*)或穿裙(*naŋ⁵⁵gu²²*)。³²⁵

當天在為孩子穿裙或穿褲之前，家人會將要給孩子穿上的裙子或褲子在正房的中柱(*ke⁵⁵.ji⁵⁵taⁿ 22*)上比劃一下，像是要為柱子穿上一樣，才給孩子穿上裙子或褲子，意思是希望讓不好的事物都由柱子來穿上、為小孩頂替帶走。就如同一家的小孩是在此家的正房後室中出生一樣，在這個過程則呈現出屬於一家的小孩就會在家的正房裡成人。而先由家屋的柱子來替個人把厄運穿走的做法，則一方面呈現出家中的成員與家屋建築結構中最重要的中柱能夠重合、相互比喻的關聯性，另一方面也呈現出個人與家屋並不相等同，因而可由家屋來把個人的厄運帶走。

在過去，未滿十三歲的小孩不論男女都是穿著同一種式樣簡單的長衫(*k^hau²²la⁵*)，但在十三歲成人之後就不能再穿，而必須穿著屬於自己性別的服裝，反映出性別身分的確立。在成人之後，家中就可為其安排婚事，少年少女也可以開始與異性交往。³²⁶在當代，年輕人不論是結婚或開始走婚的年齡都遠比十三歲要晚，

³²³ 當地人習慣以屬相來記人的歲數，成人的年份也就是又再次進入與出生年屬相相同的這一年。

³²⁴ 各地區說普米語的人群所穿著的傳統服飾不完全相同。在永寧地區，女性的服裝與當地摩梭女性是相同的，男性的服裝則與藏族相同。當地人認為如果身為普米族人卻穿上其他族的服裝是很丟臉的事，但是若是穿藏族的衣服則不會覺得丟臉，這裡可反映出對於藏族文化的認同。

³²⁵ 雖然現在當地小孩與中年以下的村人日常生活中都穿著一般的現代服裝，人們在滿十三歲這年仍然要穿上褲子或裙子才真正算作成為一個人。因此當地每個人至少擁有一套傳統服裝，在過年跳舞或是婚禮等正式場合中，人們也會穿上本族的傳統服裝。

³²⁶ 穿裙穿褲後即取得與異性社交資格的意涵，可明顯呈現於宋兆麟(2009:381-320)對此地一村在1980年時的成年禮的記載；不過走訪關係的建立通常也不會在十三歲之後就馬上開始，而是年紀較長之後。在當代，中年以下的人們在日常生活中一般不會穿本族的服裝，而穿著從街上服飾店買來的一般服裝，女性在生活中更都是穿著褲裝以方便活動。在滿十三歲的新年仍然會舉行為男孩與女孩穿上屬於其性別的普米族服裝的成人禮，只是當代的少年少女並不會在滿十三歲之後就開始與異性交往，與異性結交或談論婚事的年齡比過去還要再延後。



而當代建立正式婚姻關係的婚禮儀式已經比過去簡化，走婚關係的確立則通常會由雙方家戶的送禮來公開認可。

不論是正式婚姻或是走婚關係，確認關係的過程都會經過在正房鍋庄上對祖先的敬祭。在締結婚姻時最關鍵的過程是訂親時的敬鍋庄儀式，不論婚禮再怎麼簡化，一定要在給出成員一家的正房裡敬過鍋庄，向此家的祖先稟告將家中成員給到哪一戶人家，自此這個人才會成為對方家的成員，並且從此不再是生家的成員。在走婚關係來往的過程中，則是男方送給女方家的禮物以及兩家來往時贈送給對方家的禮物，接受者在收下的時候都要將禮物在先火塘上敬鍋庄，經由向祖先敬祭與告知來表示對對方家的認可。

而在正式婚禮中，將一家成員從這一家接到另一家的過程裡，不論是給出成員的一家還是接進新成員的一家，都會在家屋中進行喊財福的儀式(*ɕæ ʔʰa⁵⁵ sɔŋ⁵ ɿ*)，³²⁷則更明顯的呈現出居住在家中的成員作為家屋的一部分的意涵。

在接親的當天，給出成員的一家會先進行喊財福的儀式，並且在正房火塘上敬鍋庄之後，才讓自家成員離開。當新成員要抵達給入的家中時，接進新成員的家中也會舉行喊財福的儀式，並且讓接來的成員在喊財福的段落中進到正房裏面。學者早期對鄰近地區普米族人的調查也提到這個儀式，並且還提到在嫁出的女兒離開時，會有人在門前拉起一匹布，讓新娘從布的下方走過，表示女方家的財富被布擋下，而不會隨著女兒一同被帶離這一家；當新娘被迎進男方家時，男方家也會在門外拉起一匹布讓新娘從下方經過，表示接到了新娘帶來的財富(雲南民族調查組、王樹五 1990:115)。

這段儀式表現出個人就像是家屋中的一部份一樣，並且是家屋的財富福氣的一部份：在把人給出的時候，期望不要將家中其他的財富福氣一起帶走，將人接進來的時候，則是如家的財富福氣一樣被納入到家屋之中，也成為這一家的一部份。新人接進家裡之後，接著也會在正房中舉行婚禮，由長輩為結成夫妻的兩人在額

³²⁷ 也就是我在第三章第三節介紹到的喊財福法事。

頭上點上酥油表示祝福，也表示接進來新成員已經成為這一家的人(亦參見雲南民族調查組、王樹五 1990:115；王樹五、嚴汝嫻 1990:196；王樹五 1990:176)³²⁸。相較於走婚關係的雙方都仍維持是生家的成員，婚姻的儀式過程很明顯的展示出成員由一家轉換到另一家的改變。我們由儀式也可看到人與家的連帶可以包含兩種面向，一是成年禮與婚禮中的喊財福儀式所呈現出家中的成員如同家屋的一部份，這一種與所居處家屋之間的關係，另一則是在結婚時由敬鍋庄儀式轉換身分所呈現的自身身分與家中祖先之間的連結。

在正房中結束以長存於家的理想生命

經過正式婚禮而被給入其他人家的成員，一般來說就會定居並終老在新歸屬的家中³²⁹。走婚關係中的男女雙方，則是如過往般定居在各自的生家直到終老。而走婚的男性在年輕時候會時常往返於走婚伴侶的家中，在伴侶家中短暫居住與幫忙，隨著年紀漸大，前往的頻率才會減少，而長居在自己的生家；走婚伴侶在生下小孩後也可能因為彼此關係不合而不再往來。有一些情形中，走婚關係的女方家中沒有男性，因而男子就長期居住在走婚的女伴家中幫忙，但到了老年仍回到自己的生家，因為人們認為年老了還時常待在走婚伴侶家是不妥當、令人「害羞 (te^{hæ} 35)」的。

對當地人來說，不論是屬於哪一家的成員、在哪一家定居終老，都必須在正房中斷氣，才被視為正當的死亡。人在正房中斷氣之後，當晚人們就會在正房裡洗

³²⁸ 如前面所提，我在田野調查過程中並未有機會參與當地的婚禮，對當地來說婚禮舉行的例子在當代也很少，因此此處我對婚禮過程的描述來自報導人的簡單敘述以及早期調查文獻中相同的部分。在文獻裡有提及點酥油的儀式是表示娶進的新娘成為這一家成員的記號，讓家中的祖先與山神能看這個記號識別(雲南民族調查組、王樹五 1990:115)；或是在點酥油祈福之後會為新娘改換家名，表示成為這一家的成員(王樹五、嚴汝嫻 1990:196)。我的報導人提及點酥油時是將其看作祈福的儀式，對成員歸屬的轉換則比較強調於婚禮進行之前敬鍋庄的訂親儀式。此地當代的婚禮儀式與過去有哪些相同與轉變，可能還需要更多實際的調查材料才能了解。

³²⁹ 第二章有提到，較早期調查文獻對此地與鄰近地區的普米婚姻的記載，提及新娘在出嫁的婚禮完成後，又會回到娘家，之後男方家又要帶上禮物前往將妻子接回，如此可能反覆數次，直到妻子懷孕並生下第一個小孩後，才會留在夫家定居(王樹五、嚴汝嫻 1990:196；周裕棟 1990:211；王樹五 1990:177；宋兆麟 2009:174；曲扎偏初、葉咏歧 2002)。我沒有向當地人確認當代是否仍有這樣的習俗，但當地人在講到婚禮時也沒有特別提及婚禮結束後新娘會回到娘家而夫家需再次迎親。

淨遺體，然後將裸身的遺體擺放成蹲坐抱膝的姿勢用白布條捆起，當地人稱作是「胎兒狀」³³⁰，並放入一個白色麻布大口袋之中再埋入正房後室，直到喪禮時進行火化。前面提過人出生的時候也是在正房後室中出生的，但婦女生產與埋放遺體的位置仍有區別，死者是埋放在後室中靠山的上側，生產則是在下側

(GerongPincuo & Daudey 2013:87)，這應當與當地人認為婦女生產之後的排出物不潔淨相關，而由此也隱含了對於死生各對應於潔與不潔的分辨。

在喪禮第三天早上，人們會以形如小屋的木製棺材，將遺體從家中抬到聚落外的平坦處，在依據喇嘛卜算結果所選定的地點進行火化。火化隔天，家人再前往火化場挑揀十二塊不同部位的骨頭碎片(ɣu⁵⁵)，裝入小罐子裡，然後由男子送到位在山中各家專屬的地點(ɣu²²i⁵⁵doŋ²²)埋放³³¹。埋放骨灰罐時會按照去世的順序，過去死亡的先輩埋放在上方，新亡者的骨灰罐就接續在下方埋放；先死的放上面、後死的放下面，並不會區分性別或輩分。³³²此後死者就成為人們在家中鍋庄上敬祭的祖先(pe⁵⁵pu²²)的一部份，人們不會再前往骨灰放置的地點祭拜，而是在平時飲食之前以及節日與特殊事件中，在自家正房裡的鍋庄上敬祭；埋入自家骨灰放置處裡的死者名字，也會納入到敬鍋庄儀式中念到的祖先名字譜系當中。³³³另一

³³⁰ 宋兆麟(2009:332)記錄到永寧與左所的普米西番將死者以蹲式捆起的一種解釋，即是認為因為嬰兒在母親體內時是蹲著的，所以死後也要蹲著，才能被祖先認識和歡迎。

³³¹ 火化後將裝在罐子裡的骨灰送上山的時候，必須選擇屬相與死者相合的男人一位來揸骨灰罐；通常是在喪家或與喪家同支的家中選適合的人，如果沒有的話才會在村中其他家中找。所有處理死人遺體的事情都是由男子進行，即使是埋放到山中以後，女子也不能碰觸埋放骨灰處的罐子與瓷碗；並沒有明確規定女子不能前往骨灰埋放的地點，但一位男性長輩評論說婦女「嚇都嚇，不會到那些地方」。

³³² 宋兆麟(2009:347)記錄到鄰近的比奇村人埋放骨灰罐時會區分性別與輩分，並且又分戶埋葬，與我在瓦都瞭解到的有所不同(也參見下一節的說明)；王樹五、嚴汝嫻(1990:202)更早期在溫泉調查記錄到的則是只分男女、不分輩分；熊永翔(2011:147)記錄到寧蒗南部普米族人的材料則提到骨灰罐有不同埋放方式，除了埋在地下以外，也有放置樹下或將骨灰倒在綿羊披氈而骨灰罐打破的做法。這些差別可能是不同地域或人家的變異，也可能有先後演變的影響。但因為本論文想要討論的是當地人在當下持續進行的實踐如何形構當地人的理解認識，我在正文中就不討論其他村落人家的歧異情形，而以當代我在瓦都探問到的方式為主。

³³³ 此處僅簡述人死後對死者個人的處置過程，從人斷氣到喪禮結束整個過程中相關的活動、儀式、禮物的收送皆在此略去，並非沒有。針對不同地區普米族人處置亡者的喪事過程，在許多文獻中都有記載(雲南民族調查組、王樹五 1990；王樹五 1990；王樹五、嚴汝嫻 1990；周裕棟 1990；楊照輝編 1999；許鴻寶 2002；熊勝祥 2002；普米族簡史 2009；魏琳 2010；熊永翔 2011；張曉鑫 2013)，而不同文獻中的描述與我在此處所了解到的過程之間也有些許出入，但這些變異的意義為何、應如何理解，並非本論文所能處理，此處就不細述。



方面，如前一章有簡單介紹到的，在喪禮期間、遺體火化與骨灰埋入山中的時候，人們也會燃燒柴堆並頌念祭詞進行簡單的開路儀式，將死者的靈魂按照此家祖先遷徙前來此處的路線送回到祖先來自的地方。³³⁴

如果人在過世的時候不是在正房內斷氣，會被認為是死得不好，這種情況就不能埋入正房後室，而可能在過世的當天就往外火化；即使延後舉行喪禮，人們也只會將遺體暫時埋在家屋院落之外的院子裡。嚴格來說，以這種方式死亡的人，在火化之後的骨灰也不能埋放到這一家所專屬的骨灰放置處，而只能另外找地點埋放；相應的，亡者的名字也不會被納入人們敬祭祖先時誦唸的名字譜系裡。人們認為在家的外面死去是很不好的，因為死後就不能進到家裏面受到後代專門的敬祭，而是成為在家屋外面遊蕩，只能四處找食物吃而時常會挨餓的鬼。³³⁵

從個人斷氣到埋入山中並成為祖先的這個過程，其實就處處表現著人與家的空間的重合關係，同時也是將生者轉換形式而永遠與家同在的過程：人在斷氣時是身處於在正房中，然後埋入正房後室的地裡，火化後則埋入家所專屬的山中地點，並且也成為在正房鍋庄上受到後代敬祭的祖先；在此過程中，人的一部分形體被放置到山中，永遠歸屬於這一家專屬的地點，一部分存在則仍然回到家屋正房中，經由後代在鍋庄上提供食物與喊念名字的敬祭，而永遠在家屋中與家中在世的成員共同飲食。在死後能否確立一系列與家屋空間的關係以至最終成為家中祖先、永遠在家屋中受到敬祭的關鍵，就在於人死亡的那一刻是否身處正房裏面，則突顯出家屋空間在促使個人生命與家一同延續的過程中作為一個獨立因素的角色；因為即使一個人是屬於某一家的成員，若他並沒有在正房裡過世，仍然會無法被

³³⁴ 在許多文獻中都有記錄到永寧一帶的普米族人在喪禮時要進行儀式，引領死者循著祖先從北方遷移到人們所居村落的路線回到祖先來自的地方(王樹五 1990:183；王樹五、嚴汝嫻 1990:202；周裕棟 1990:211；雲南民族調查組、王樹五 1990:117-118)。其中有記錄到，溫泉的普米與其他地區普米族人在此儀式上的不同在於他們並不會殺羊，並且在死後每七天就為死者開路一次(雲南民族調查組、王樹五 1990:117-118)。而就我在當地的了解，除此之外在喪禮舉行期間、遺體火化後將骨灰送到山上之前和埋放骨灰時，也都會誦唸祭詞進行開路；但我還沒有機會對開路儀式時誦唸的內容有進一步了解，或是詢問到人們對開路的解釋，因此在文中沒有對「開路」有更詳細的說明。

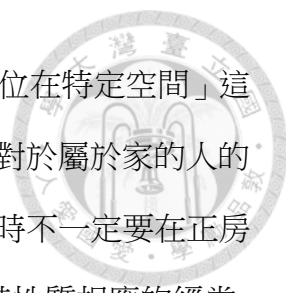
³³⁵ 不過我也有聽過人們在鍋庄側邊的支腳上敬祭這種在家外面或是意外死去的家中祖先作為變通的方式；但不論如何，這種情況都會與正當在正房裡死去的祖先區隔開來對待。

放置到這一家專屬的骨灰放置處，也無法納入在家中被後代敬祭的祖先之中。

由出生時生自正房後室，死亡時斷氣於正房後、又以出生前的胎兒狀態被埋入於後室地下的過程來看，當地人的生命既是在家屋中開始，也要在家屋中結束。以這樣的始終來完成的生命，在死後也能夠在家屋之中受到敬供，就使得會消逝的個人生命因為與家屋同在而持續長存；人在生前與家屋的共處，即換得了死後也與家屋同生。當個人死後在家屋裡受到敬祭時，個人的存在與家的存在也連結在一起：只要家中的後代持續在鍋庄上敬祭食物，在敬鍋庄的儀式中誦唸著祖先的名字，這些死去個人的名字也就會持續被記憶，並且能夠享用著後代敬祭的食物，隨著由後代所延續的家而持久存在。

人們在死後以名字的形式在後代敬鍋庄時被誦唸的譜系稱作「 $t\zeta^{h\alpha} 35$ 」。「 $t\zeta^{h\alpha} 35$ 」在一般對話中是指「世代、輩分」的意思，當「 $t\zeta^{h\alpha} 35$ 」用以指涉祖先名譜時，當地人用漢話會翻為「代數」或「家譜」，因此我以「代譜」來稱之。代譜中逝去前輩的名字序列，即是按照骨灰山上埋放骨灰罐的次序來安排，先死的在前，晚死在後；只是山中埋放不分性別，而敬祭祖先時會分作男女兩個序列來誦唸。但即使代譜中有男女的區分，其中並不包含有對男女之間關係的說明，男女更不會按夫妻關係排列，而是男女序列中的名字各自依照死去的先後排列，序列前後的成員也不必然是親子關係，並且不會有輩份關係的標示。³³⁶也就是說，代譜中對於個人，除了名字以外並沒有其他的訊息，因此也不會侷限只有彼此間有特定關係的個人才能被納入代譜之中；這即隱含著人們是因為各自在家屋中完成生命的歷程而被納入代譜、成為祖先。而代譜中名字的前後只表示死去時間的先後，則突顯出重要的是家中男性與女性都前仆後繼地代代相續，表示著家經由這些男女性前輩而受到延續、這個序列又可繼續往下延伸，使家持續被繼承存在。這一套表徵了家被延續的名字序列，也就持續經由後代繼承家業並在家屋中死去而增長。

³³⁶ 代譜的實例可參見附錄中敬鍋庄儀式的祭詞。前一章我提到喇嘛死後不會被納入敬鍋庄時誦唸的名字譜系、不會成為祖先受後人敬祭。有當地人認為，喇嘛不放入代譜中敬祭是因為喇嘛不會有後代，而代譜中納入的亡者必須有自己的後代接續；不過，我在村中收集到的代譜確實是有將家中沒有後代的成員也包含在內。



而人應當在家屋中生死的觀念，其實也是「特定屬性者應當位在特定空間」這個觀念的展現——屬於家的人就應當位在家屋之中完成生命。相對於屬於家的人的另一種「人」，則是經過訓練而取得文憑的正式喇嘛。喇嘛過世時不一定要在正房裡斷氣，死後也不需要埋放在正房的後室裡；喇嘛通常是在與其性質相應的經堂裡過世，死後遺體也會暫時停放在經堂。前一章提到喇嘛與一般人死後骨灰的處置場所與方式都不相同，而喇嘛的名字在死後不會被納入代譜、不會參與構成該家代代承繼的序列，即凸顯出對兩種生命不同的去向與歸屬的區別；而這樣的區別也在生命結束的時刻即經由死亡的空間而呈現，尤其對比出延續著家的人與家屋之間的密切連結。

就一般的人而言，若沒有在正房中斷氣，因為不是在應該在的空間中過世，死後也得不到正當的待遇，無法繼續留在應該居處的家屋之中；而死後無法進到家屋之中，也無法受到後代的敬祭，而成為在外遊蕩而挨餓的鬼。這就加固著「人應當在家屋中死去，在家外死就是死得不好」的觀念。人們認為沒有在正房中死去的人是死得不好，因為死後無法受到後代敬祭，就會成為在外遊蕩而挨餓的鬼，由此支持著人們認為必須要在正房內死去觀念，以維持著生命結束之後與家屋的關係。

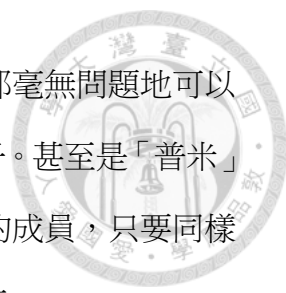
人死後所成為的鬼魂沒有受到敬祭就會四處遊蕩挨餓的觀念，也驅使著人們不讓家因為後代斷絕而消失。人們認為這些在外遊蕩而無法在家屋裡的鍋庄上享用後代敬祭的食物的鬼，會因為挨餓而四處惹人、使人生病，被招惹的人們就得另外送吃的東西給這些鬼，以把他們打發走。而本來在家中去世的祖先，就是由一代一代持續在這一家中生活的成員們於鍋庄上敬祭供養著。如果家裡沒有人生活，家屋的鍋庄上也不會有人放上食物敬祭給祖先，當家產沒有人繼承時，甚至整個家屋都會被拆除而消失。此時，原本能夠在自己生前居住的家屋中吃喝的祖先們，就會變成沒有人專門敬祭、沒有專門的地方可以吃喝，而必須四處遊蕩尋找食物的鬼，跟過世時沒有在家屋中斷氣的死得不好的鬼一樣，成為會招惹活人、給活



人帶來莫名病痛的來源。這樣的觀念使得人們認為一個已經成立、已有成員過世的家戶，如果因為沒有後代繼承而斷絕消失，會是很不好的事，因而人們總是會顧及要讓家裡有足夠傳承的人員。而在家中死去的個人的持久存在，也就同時仰賴著家的持續存在才能永存。

我到此所描述的，是不論男性或女性，由生前到死後化為骨灰(ɬu⁵⁵)而被置入骨灰山都會經歷的與家屋空間關聯的過程。我們可以看到，人在成為放置在山中的骨灰與永存於鍋庄上的祖先以前，必須經過在家屋中完成生命、尤其是在正房內死亡的過程。雖然對人死時的規範是由當地人對於死後的生命如何安定與持續的觀念所支持的，但這些過程更關乎的其實是前一節所討論的**人的屬性以外的人與家屋空間之間的關係**。而我認為，為何經由男性所傳遞的屬性被稱作「人根(mə²²ɬu⁵⁵)」，並且具有在同一家中傳遞的意涵，又為何在同一家中同樣屬性的延續是以「一根骨(tɛ²²-ɬu⁵⁵)」來表徵，就是因為在男娶女嫁的體制下，只有男子的骨灰才會被埋放到自己出生的家的骨灰山裡，從生到死都留在同一家的空間之中，而不像女子會因為嫁出而從生家移動到夫家，並在死後也埋入夫家的骨灰山。我由此想要強調的是，「人根(mə²²ɬu⁵⁵)」一詞中的「ɬu⁵⁵」所隱含的在原處傳遞同一家屬性的意涵，並非建立在特定性別之上，而其實是建立在**人於家屋空間中完成生命的過程**之上，是由人持續身處在家的空間當中所累積而成的。

而人要在家屋中完成生命的過程，除了一直在該家生活直到在正房內過世，也必須是正式歸屬為某家的成員，死後的骨灰才能埋入山中成為該家祖先。正式歸屬的身分除了來自婚姻關係中經由儀式而正式轉換身分，更常是來自於出生於該家、屬於該家後代的身分。但不管是男性還是女性，若在此家出生而沒有給出並在家終老，則與家屋的關係也是相同的，同樣都傳承著所生長的家的屬性並留在同一家中，死後也繼續留在原家與家共存。正是因為在完成生命得到理想歸宿的這一層面上，根據的其實是個人獨立地與家之間的關係，包括在屬性上歸屬此家以及留居在家屋空間中，而無關乎個人與其他家中成員的關係，因而不論是原本



男娶女嫁的體制、或是採行走婚情境下的男女雙方與其子女，都毫無問題地可以納入這一套的體制之中，在生命結束之後成為家的祖先的一份子。甚至是「普米」以外的其他族屬身分的人，若經過正式婚姻被給人而成為此家的成員，只要同樣在家屋中完成生命，也能夠被埋入此家骨灰山並成為該家的祖先。

死後存在形式的轉化

前一段我提到人們認為死時一定要在正房中斷氣，是來自於人們對於死後會成為鬼魂仍需飲食的觀念，並且人們每一天與節日上都不遺漏地敬祭祖先，也持續繁衍後代，就是為了使先前過世的祖先能持續享有飲食，以免因挨餓而對生人作怪。也就是說，家屋中其實同時容納著在世與不在世的兩種形式的生命，而當個人的生命經由在家屋中完成而延展到死後時，這一種死後存在又是經由家本身的延續才能保持的。我認為，當地普米的「家」其實就是由這兩種相互形成的生命形式，或者說是連續生命的兩種層面，所共同構成的。


由上面已經介紹的過程我們也可以看到，雖然人們的生命是在正房內結束，但人的遺體在喪禮時會經過形體的轉化，最後所停留的處所不只在正房的鍋庄上，還包括離開家屋埋到山裡的這一部分；遺體在死後先埋放在家屋內、後來又火化為骨灰埋放至山中，這兩種空間的轉移其實就提供了賦予亡者不同層面身分定位的象徵可能。我在第四章的時候討論過人們將死後骨灰放在罐裡埋在山中固定地點，具有將同屬一家的人群範疇固著在大地上的效果，並且隱喻了成為家中祖先的個人相對於喇嘛而可持續被敬祭與記憶的性質。在此我想要更細緻地討論喪禮過程中，亡者遺體由原本的身體轉化為山中一部份的過程所展現的意涵，以及骨灰埋在山裡相對於生命結束於家屋中所分別展現的意義，以闡述個人在死後持久存在的形式與在世時的生命形式之間的對比，以及死後長存形式的性質。這兩種形式與性質的存在，既是人的連續生命的兩個層面，也是經由空間的區分而表徵了家的體制當中同時存在的兩個層面；一是在各家戶家屋當中、人們在世時社會

生活與繁衍的層面，一是同支的家共享的骨灰山中、人們死亡後在靜止的空間中定義了身分秩序的層面。

死者的遺體在過世當晚洗淨之後，會以胎兒狀的蹲踞姿勢放在白色麻布袋中埋入後室地裡。人們將放置遺體的白色麻布袋看作如同死者的衣服，則相對於人們在十三歲時會穿上屬於自己性別的服裝而正式成為一個人，在死後被脫除衣服且不論男女都以胎兒的姿勢被放入白麻布袋內時，就好像是回到成人以前、甚至出生之前不帶有性別意涵的身分。

火化時，遺體經由形似家屋的棺材被帶離自家，放入以井字堆疊如同家中正房的柴堆，而在火化過程中，棺材也會被砍毀放入柴堆與遺體一起火化，遺體與形似家屋的棺材、柴堆都會一同化為灰燼。則在抹除個人的身體存在的同時，也如同抹除了對於死者來說其身體所居住歸屬的家屋。在火化遺體時，死者生前的衣服與舖蓋也會在近旁被燒掉。而隔天人們撿完十二塊骨灰之後，剩餘的骨灰與柴灰則與死者生前用過的杯碗等器具一同堆放在近旁的樹下，不再理會。死者用過的衣物與器具或是燒毀、或是與剩餘的骨灰一起被棄置，就將死者在世時需要使用的個人器物隨著其身體的消失而一同抹除，使得與死者相關的物質留存幾乎完全從其他成員仍生活的家中排除。

也就是說，死者唯一留存下來的，就只有放在罐子裡的骨灰(𦵑⁵)以及個人的名字。就如前面所提過，人們在將骨灰罐埋入山中地點時，會使罐口露出地面，並在罐旁放一個漂亮的瓷碗表示給死者飲食所用。罐子並不會加上蓋子，人們並且會在罐底打洞，使雨水不要積在罐中。此地普米族人埋入罐子後並不會留下標示個人的記號，埋放時也不區分性別與輩分，而只是依照死去的次序接在家中先前過世的前輩下方埋放，同一家的埋放地點也沒有人造的標示呈現出骨灰埋放的地點範圍或表示此地為哪一家的骨灰放置處。當後人將骨灰罐埋入土中以後，並不會再上山到埋放的地點來祭拜，先前埋放的罐子與瓷碗就任憑野草植物掩蓋湮沒。這一系列的處置都呈現出將死者的骨灰與山融入，而非與山區別的傾向。




我認為，由個人的遺體在死後被抹除的部分與被留存的部分比較，呈現出的是：在世時居住在家屋中並且具有性別可生育後代的身體，被轉化成不具有性別而融合在山巒中特定地點的一部分。死去的個人不再如生前一般是經由身體居住在家屋中而與家同在，但其名字仍被納入代譜而被後人在家屋中鍋庄上敬祭，由此與家的存在一同延續下去；而這個持久與家共處的存在，同時就是經由骨灰被埋入山中屬於這個家的地點，經由成為山中一個地點、山的一部分而達成的。

人在生前的形體與在世的痕跡被消除之後，一方面以無形的名字留在家屋中受後人敬祭，仰賴著家的延續而存在，一方面化作山中的一部份，與整個大地一同永久共存，其持久性比在家屋裡的鍋庄上被敬祭更為穩固，但是也更加抹除了作為人的性質，而轉化為在世的人所生活存在的既存空間背景。呼應於前面提到當人從家屋中出生的時候，家屋就如生出嬰兒的母親一般具有可生育後代的意涵，這個家屋中繁衍出的有限生命既是從家屋中開始、也在家屋中結束，則凸顯出在家屋中以有形形體存在與生活的生命形式的有限性。甚至在人死後，遺體埋放於家屋中的短暫時間也與化為骨灰後埋放在山中的永久時間構成對比。則我們看到，在家屋中可持續繁衍出後代的生命畢竟是短暫的，但是前仆後繼而消逝的前代死後化作的骨灰與進入的山中則是持久的；家屋中繁衍的人在完成生命之後，這些在同一地點上累積的生命也構成後代生活的背景秩序的一部份。

在家屋中短暫的埋放與火化後才長久埋放山中兩種空間的區別，也使得雖然在家屋中正當地過世，但是仍不能被納入骨灰山中成為永久背景秩序的情形可以被區分出來。我在第四章介紹骨灰山的時候，就指出人們對於誰可以埋入自家的骨灰山有嚴格的規範，如果埋入了不屬於這一家成員的骨灰，會造成自家屋頭的不清潔而導致不好的事。

在過去男娶女嫁的體制下，婚姻是轉換人的身分歸屬的儀式，因而在婚姻中嫁到夫家的女兒，在死後也會作為夫家的人而被埋入夫家的骨灰山；而婚姻的絕對性即在於，即使女兒在婚後又離婚回到生家，死後的骨灰也不能夠放入自家的骨

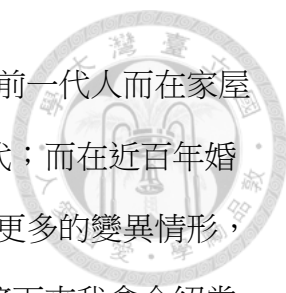


灰放置處，因為已經被祖先視為是外人。村中老人的說明即尤其呈現出認為屬於哪一家的人就應當在哪一家的觀念：「嫁出去的你是[最好]不要回來。不要回來就太好，回來就不好了。...沒有嫁出去的，這裡[家中]在的就，就[是]這邊的人，他鍋庄上能敬，[因為]他專門這裡在，沒有嫁出去[的]就[是]這邊的人。...嫁出去回來就不是一樣，就不好。這個是，他是已經[別]人家的人，不是我家的人，已經都分出去了。」而若是到女方家上門做女婿的男人也是如此，他在妻子家死後即會被埋入妻家的骨灰山。相對的，留在家中娶妻的兒子自然是自家的成員，自家的人根(mə²²ɰ⁵⁵)，在死後就會埋入自家的骨灰山；而在走婚關係的情形下，則因為走婚的雙方都不會給到其他人家、沒有改變歸屬，如前一段所述，人們在自家正房中結束生命之後，就各自放到自己生家的骨灰山裡。

第三章裡介紹到人們會在鍋庄側邊的支腳上敬祭祖先，就是針對已經在婚姻中給到其他人家、但是又回到生家過世的成員，而採取的變通方式。雖然這些已經被祖先視為外人的成員死後的骨灰不能放入自家骨灰山，但是人們基於人死後須受到敬祭否則會成為惹人生病的鬼的觀念，仍然會敬祭這些自家出生但曾經被給出去的成員。而為了與不曾被給到其他人家、或正式給人而作為自家正當成員的前輩相區別，人們在鍋庄側邊的支腳上另外敬祭這些曾經被給出去的前輩，相對於正式屬於此家的祖先則是在鍋庄靠近宗巴拉神龕的上側支腳上敬祭。而因為人們在敬鍋庄時所誦念的祖先代譜是按照骨灰山中埋放亡者的先後次序來敬祭的，曾被給出去的前輩不能被放入自家骨灰山中，其名字同樣也無法納入祖先代譜之中，人們於是在敬鍋庄儀式結束後，才會個別誦唸這些前輩的名字、在鍋庄側邊支腳上敬祭。

家屋納入後代的效力在多種繼承方式的體現

到目前我介紹的是一套我認為從當地普米族人採行走婚的變遷以前持續運作到當代的實踐體制，使得家持續由人們在家屋中始終的生命過程所延續下去，不



論是經由兒子(mə²²ɿu⁵⁵)或女兒(mə²²zu⁵⁵)。在一般情形中，繼替前一代人而在家屋中完成生命、延續家業的成員，即是來自家中成員所繁衍的後代；而在近百年婚姻關係鬆弛瓦解、走婚盛行的情形中，家戶被繼承的方式也有了更多的變異情形，出現了經由安排其他家的成員到自家居住來延續家戶的作法。接下來我會介紹當地人確保家中有後代繼承的實際方式，以及人們對於村中幾戶人家納入來自其他家戶成員的說明與評論，由此呈現出當地人如何結合了生殖關係所傳承的屬性概念，以及人在生命過程中與家或家屋的關係，來認定人如何歸屬於家的方式。對當地普米族人來說，如果其他家出生的成員是作為家中某成員的小孩而住進這一家，則不需要任何儀式、這個小孩就能被視作這一家的正當成員；但如果來自其他家的人是作為家中某人的伴侶而住進來，就必須經過敬鍋庄儀式才能被認為正當成員。我認為由此即呈現出，家屋具有將其中小孩納為成員的生育意涵，而這種生育意味除了來自前述女性在正房中生產所導致的象徵意義，也是來自「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」與相關稱謂用法將共同在一個家屋生長與來自相同父母的兩種意涵疊合的性質；而以「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」來稱同一家、分自同一家的家戶所表達的親近性，也正是在表達曾經在相同家屋空間中成長的意義之上。

在過去以男娶女嫁為主的時代，若自家沒有兒子，人們會留下一個女兒不出嫁、為她招女婿上門繼承家業；村中也有一戶人家因為沒有後代出生，而從外村親戚家抱養來男孩作為自家成員來繼承家業³³⁷。在當代，未婚生下的兒女已被認為是可以正當繼承家業的成員，人們也更傾向由女兒在走婚關係中生下的兒女來延續家業，而不採用結婚來為自家成員繁衍後代。

採行走婚而不結婚的實踐轉變，其實受到當地人注重一家的團結凝聚、不偏好分家的價值支持；就如我在第二章提到的，當地老人曾解釋人們採行走婚的原因，也是為了避免外來的女人與自家的女人之間造成家中不睦，所以認為以走婚的方

³³⁷ 這一個例子是當代 60 歲左右村人的祖父母輩的事了，此家的後代已不記得當時抱養來的男孩來自的家與這一家之間是甚麼樣的親戚關係，但認定一定有親戚關係所以才會從他家抱養來；因為若是毫無關係的人家的小孩，當地人認為這個小孩在家裡也待不長久、很容易因為不服長輩的管教而離開。



式由女兒來繁衍後代，兒子就不需娶妻，更能使一家保持凝聚。出於避免娶入外人而影響家中團結的觀念，即使家中女兒沒有生下後代，人們也傾向以結婚以外的方式，安排家中成員在其他家的後代到自家居住，來延續自己的家。

不結婚的情形下，走婚關係中出生的小孩一般跟隨母親居住，因而家中要有女兒才能夠保障自家有下一代來延續繼承。村中有戶人家在某一代只有兩兄弟、沒有姊妹，年老後沒有後代照顧，哥哥就與走婚的伴侶家商量，讓他走婚所生的女兒從女方家中住過來，連帶這位女兒在母親家中過走婚生活所生下的兒女也一起接過來，由他們來繼承這個家。村中也有一家的男子將走婚關係所生的女兒在她小時候就抱到自家來養，雖然這位男子其實還有兩個姊妹，但據村人說，當時這兩個姊妹都還沒有生下女兒，男子的母親考量家中的下一代還沒有女兒，就與男子走婚的女方家商量，讓男子所生的第二個女兒住過來成為她爸爸家的成員。而除了在走婚關係中出生的女兒住到自己爸爸家的情形外，也有一戶人家將已出嫁姊妹所生的女兒接回娘家，作為娘家的小孩，由娘家的兄弟姊妹來撫養；這一個例子一方面是由於留在娘家的姊妹只生了兒子而沒有女兒，一方面是由於嫁出姊妹有較多兒女需撫養，且不缺女兒，因而將第二或第三個女兒安排給仍有較多兄弟姊妹一同生活而人手較多的娘家來幫忙扶養，同時也讓娘家的下一代有女兒可生育後代，就不需再為兒子娶妻。

除了為避免娶進外人而安排家中成員在其他家的女兒到自家來住，村中也有人讓原本是其他家的兒子住過來作為自家小孩。其中一例是出於走婚關係中女方的下一代已有許多小孩需撫養，因而由男方家來撫養雙方生下的第二個兒子；有兩個例子則是家中姊妹在走婚關係中生下兒女後，才與兒女一同嫁到走婚對象家中，但留下一個兒子在娘家，以補充娘家缺乏的年輕男性人手，也給自己沒有生育的姊妹作兒子。在當代盛行走婚的處境下，即使人們並不是為了保障家能夠延續而收養其他家成員作為自家兒子，其與人們收養女兒的原因也相去不遠：或是因為自家缺少該性別的成員，或是所收養孩子來自的家中小孩較多而幫忙撫養。

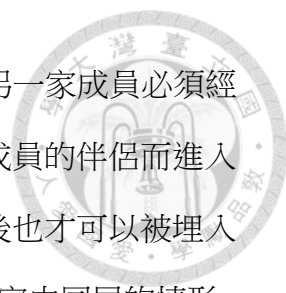
前面提到村中有一家收養親戚家但非自家成員的兒子的例子，也是來自這兩個原因：這個男孩甫出生父母即過世，家中無人手照顧，親戚家之間就安排讓家中沒有兒子的母舅的妻子娘家來撫養，男孩長大後也就成為撫養他的這一家的成員。

在上面這些例子中，不論是不是在此家中出生、母親是不是已經嫁出成為其他家成員、或是否父母都是這一家的成員，這些住進來的小孩都被其他人家也承認是屬於該家的成員，人們也都認為如果這些人在這些家中終老一生，死後自然也可以埋放進該家所屬的骨灰山、成為該家的祖先。這些例子的相同處，在於這些從其他家接過來住的小孩，都是作為家中成員的小孩或兄弟姊妹而住過來的：在許多情形中，接過來的小孩是男子走婚在其他家的小孩，因此本來就是這家男人的後代、是這家的人種(mə⁵⁵te^hau²²)，而若是嫁出姊妹的女兒，則會是自家人籽(mə²²zu⁵⁵)；這樣的小孩本來就是屬於這一家的人，就有資格可以繼承這一家、成為這一家的祖先。對當地人來說，這些將其他人家出生的小孩抱來自己家養的情形，都不需要經過特定的儀式，就能使這個小孩從另一家的人轉換為這一家的人。

而除了抱來的小孩父親或母親本來就是自家成員，因而小孩傳承到自家屬性的情形以外，即使小孩父母都不是自家成員，但若是在嬰兒時就抱過來當作自家的孩子養，這個小孩也不需要任何儀式就能被認定是此家成員³³⁸。雖然這種情況很少、也幾乎沒有人主動這麼做，但只要小孩長大後仍持續留在這一家、照看這一家的家業，其死後照樣也會被埋入此家的骨灰山、成為該家的祖先；照報導人的說法就是：「生是他家的人、死是他家的鬼」。

而另一方面，村中有一戶人家的例子，是男子來到女伴所在的村子與女伴一同成立新家，一同生兒育女、經營家業直到終老，但是因為兩人未曾經過敬鍋庄儀式，男子仍算是生家的人，因而死後火化的骨灰仍然拿回去男子生家的骨灰山埋

³³⁸人們基本上還是認為家中的下一代要是自己家成員的小孩才好。在這裡我想要強調的是，即使有這種狀況出現，也不需要特別的儀式才能夠將這個小孩轉化為這一家的成員，而是只因為從小就是由這一家撫養、在這一家長大，就會被視作是這一家的成員。

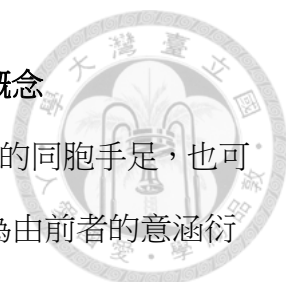


放，而不能放到女方家的骨灰山裡。³³⁹就如婚姻中由一家成為另一家成員必須經過敬鍋庄儀式的轉化所表現的，當其他人家的成員是作為家中成員的伴侶而進入該家時，就一定要經過儀式才會被認可成為這一家的成員、死後也才可以被埋入該家的骨灰山。村裡在近幾代出現走婚伴侶未經儀式就到另一方家中同居的情形，村人對他們的身分就有所保留，認為即使男子長居在走婚的女伴家，到了老年時也應當要回到自己生家。

由這些例子可對比出的是，不論住進家裡的人是否因生殖而從父或母方傳承到這一家的屬性，只要是作為小孩而在家屋中出生、被撫養、在該家中長大，不需要特別的儀式就可以成為這一家的成員。這突顯出，家屋作為一種容納人的空間，具有將家屋內出現的下一代自然納入成為屬於這一家的後代的效力。甚至，這一種效力也可作用在普米以外的其他族人之上。在當代村中有許多女子與周遭摩梭村落的男子走婚，而他們的小孩因為是在女方普米家中生育成長，自然也就是屬於此普米人家的成員；雖然我在溫泉普米村中尚未聽聞將摩梭人家出生的小孩抱來自家養育的例子，但報導人曾舉例說明，若自家的兄弟姊妹較少，可以將自己摩梭父親在其他摩梭人家生養的小孩抱一個過來作為自家的兄弟姊妹，只要自小在家中長大就自然是屬於這一家的人。

家屋這一種能夠將下一代轉化為該家後代的效力，我認為正是由兩個層面共同塑造出來的：一是前面所討論到家屋因為婦女在其中生產而使家屋具有生育、來源的意涵，一是我將在下面繼續說明的，普米話中所有同輩都可稱作是兄弟姊妹的稱謂方式，而使同居在一家中的同一代人也就如同是共同來源的同胞一般。

³³⁹ 一位 2012 年去世老翁的例子首次打破了這個規矩，雖然他也是未經儀式就到走婚的女伴家同居，共同生活養育後代到去世，後來骨灰也被埋放到女方家的骨灰山上，並且也被納入為這家的祖先。但在做這個決定的過程中，這一家的成員也有人提出異議認為他並不是正式算做這一家的成員，不應當放入這家的骨灰埋放處。這一家人這樣做之後，也有村中其他人家的人認為這不是正當的作法，不知這一家將來會不會發生甚麼事。而這位老翁的生家也非普米，而是較遠的四川瀘沽湖鎮的納日麼些人家。這個例子是否會是個案或成為將來也被依循的前例而帶來變遷，還需要時間才能知道。



賦予家屋中成員共享來源意涵的「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」概念

前面已經先解釋過，「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」指的是同性別的同胞手足，也可以是分衍自同一家的家戶之間彼此的稱呼，而後者其實可理解為由前者的意涵衍伸出來的用法。一般人們會以「你有兄弟/姊妹幾人(niŋ³⁵ pei²²kwəŋ⁵¹ tɛ^{h1}²² tsi⁵⁵ bu²²)？」³⁴⁰來詢問個人的同胞兄弟姊妹數量；假設一位女子有兩個妹妹、一個弟弟，她就會回答「我姊妹有三人(e⁵¹ pei²²kwəŋ⁵¹ səŋ²² tsi⁵⁵ bəŋ²²)」，表示包括自己在內是姊妹三人，與自己不同性別的弟弟則一般不包括在內。這裡我們也可以看到，「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」是被視作一個單位主體來看待，人們是以「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」的數量來回答，將自己歸屬在幾個兄弟/姊妹之中，而不是以自身為主體來說自己(以外)的兄弟/姊妹有幾人。

如果要包括不同性別的同胞，普米話中則可以用「兄姊和弟妹(pei²²noŋ³⁵ kwəŋ⁵¹)」或「兄弟和姊妹(mə³⁵ noŋ³⁵ ŋjwəŋ⁵¹)」來說；「mə³⁵」指的是男性手足，也就是兄弟，「ŋjwəŋ⁵¹」則是女性手足、姊妹，同於英文中的 brother 與 sister。而在當地普米族人的直接稱謂中，對於同父同母的親生同胞與非同父同母的同胞，並沒有不同的稱呼，都是比自己年長者稱為 pei³⁵pei⁵⁵，比自己年幼則直呼名字。在間接稱謂上，對於自身父母的兄弟姊妹所生的同輩小孩，也沒有區分堂表兄弟姊妹的稱呼，而一概依據與自己相比的年紀長幼而以「兄姊(pei³⁵)」或「弟妹(kwəŋ³⁵)」來說，或依據性別而以「兄弟(mə³⁵)」或「姊妹(ŋjwəŋ⁵¹)」來描述。所以當一個家中包括有不同父母的後代時，同輩之間都互相是「兄姊與弟妹(pei²²noŋ³⁵kwəŋ⁵¹)」。

一般若以「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」或「兄姊和弟妹(pei²²noŋ³⁵ kwəŋ⁵¹)」來詢問對方的手足有幾人時，人們通常會以同父同母的親同胞來回答；但同在一家人的同輩，人們也會說是自己的「兄姊和弟妹」，甚至屬於不同家、但彼此的父親或母親是兄弟姊妹的同輩，也可稱作是自己的「兄姊和弟妹」。另一方面，普米族人對

³⁴⁰ 也可問「你家兄弟/姊妹是幾人(niŋ³⁵ bu⁵¹ pei²²kwəŋ⁵¹ tɛ^{h1}²² tsi⁵⁵ dzi²²)？」當被詢問者是男的，問的就是兄弟幾人，若被詢問者是女的，則是問姊妹幾人。

上一輩的稱謂，只會依據父方或母方的同胞以及與父母之性別異同來區分，因此只有四種稱呼(見圖五-8)；也就是當並非同父母但同住一家的同輩已到為人父母的輩分時，下一代對他們的稱呼就好似他們是親兄弟姊妹一般，而無法辨別他們是否來自共同的父母(參見下文所舉圖五-9 的次里家例子)。共處一家的同輩關係就使得同胞的後代或是一家中不同父母的小孩之間能拉近距離，甚至使家中的每一代好似都是經由**同一個同胞單位**來繼承。我認為就是基於這樣的理解，使得不論是因為父親或母親是兄弟姊妹的關係、甚至沒有任何關係而住進來的小孩，都會因為同居一家之中且屬於同輩，而將彼此視為兄弟姊妹，並加上家屋所具有繁衍後代的意涵，而被含括成為這一家的成員。

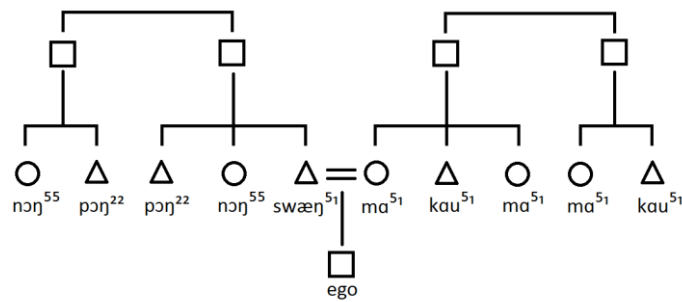


圖 五-8：對上一代的四種稱謂示意³⁴¹

而當父親同為兄弟或母親同為姊妹時，這種同輩的關係又更加親近，一方面表現在對於彼此父親或母親的稱謂是相同的，一方面則是如第一節所說明的，因為「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」可經由彼此是相同「人根(mə²²ŋu⁵⁵)」或是「人籽(mə²²zə⁵⁵)」來理解而具有共享相同屬性的意涵。而同一家所衍生出的家戶之間彼此會稱作「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」，除了反映著相同人根或人籽屬性的傳遞以外，其實更可理解為新家分衍出來以前，所有同輩成員本來都是同在一家的「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」與「兄姊與弟妹(pei²²nɔŋ³⁵kwəŋ⁵¹)」，因而即使分成了不同的家戶，

³⁴¹ 對 ma⁵⁵、kau⁵¹、pɔŋ²²、nɔŋ⁵⁵的直接稱呼分別是「ɛ²²-ma⁵¹」、「ɛ²²-kau⁵¹」、「ɛ⁵⁵-pɔŋ²²」、「ɛ²²-nɔŋ⁵⁵」；對父親的稱謂「swæŋ⁵¹」只會作間接指稱用，對於自己的生父的直接稱呼一般為「pɔŋ³⁵pɔŋ⁵¹」或如對父親的兄弟般稱呼「ɛ⁵⁵-pɔŋ²²」。



彼此之間也仍然如一家中的兄弟姊妹一般親近。稱分衍出的不同家戶為「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」的用法，其實就也突顯了，同居一個家屋中的成員就如同來自相同父母的同胞手足³⁴²。

另一方面，就如前一節所提到，在當地普米人家採行走婚之後，有的家中屬性不再是依循父子傳承，而是由「一根骨(ɬɛ²².ɿu⁵⁵)」轉變為「一束籽(ɬɛ²²-zu⁵⁵)」的傳承。然而「人根」與「人籽」分別是依循性別來傳遞，兩者間的轉變為何可以被接受，而不會被以為已經不再是原來的家呢？我認為其實就是因為「人根」與「人籽」作為延續特定人家的屬性，也是經由人的生命過程在家屋中的居住所實現，並因為「兄姊與弟妹(pei²² nəŋ³⁵ kwəŋ⁵¹)」概念的含納效果而被理解的。

比如瓦都村中次里家³⁴³的兩戶人家，在分家一代的前一代是兄妹的關係(見圖五-9)，當時有一位兄弟娶妻，一位姊妹與其他人家訂婚後沒有出嫁，留在娘家生育子女，這對兄妹各自的女兒(T 與 D)也都沒有出嫁、留在家中與其他男子走婚生子。當 T 與 D 的上一代過世、而 T 與 D 繁衍的兒女使家中人口多達十三人時，T 與 D 共同商議分家，才將一家按照 T 與 D 的後代分成了兩戶，彼此即成為對方的「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」。

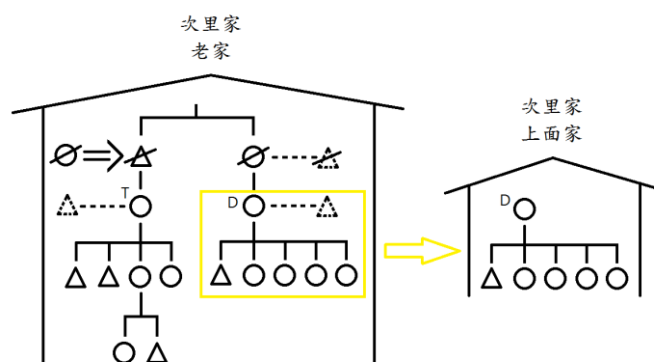
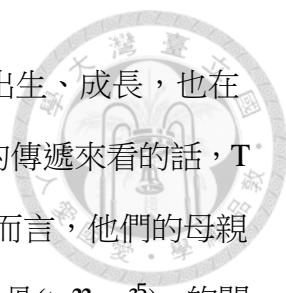


圖 五-9：次里家分家時的人口情形

³⁴² 一次我向報導人詢問「pei²²kwəŋ⁵¹」與「pei²² nəŋ³⁵ kwəŋ⁵¹」的區別，報導人說，本來在一家是「pei²² nəŋ³⁵ kwəŋ⁵¹」，分了家，就成了「pei²²kwəŋ⁵¹」。

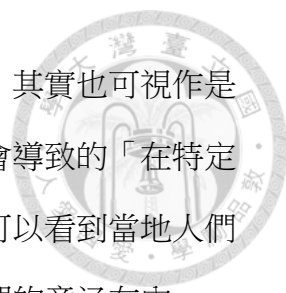
³⁴³ 這與前面所述的次里家是同一家的例子，家名是虛構的。



雖然 T 與 D 的母親其實來自不同人家，但是他們同在一家出生、成長，也在同一家中生兒育女。如果我們按照母女之間「人籽(mə²²zu⁵⁵)」的傳遞來看的話，T 與 D 應該是不同家的「人籽(mə²²zu⁵⁵)」；但是對 T 與 D 的後代而言，他們的母親彼此就是姊妹，而分出新家之後的兩戶人家之間雖然不是「一根骨(te²²-ɿu³⁵)」的關係，也被視作是「一束籽(te²²-zu³⁵)」的關係。我們由這個例子可以看到，T 與 D 的後代認為彼此是姊妹的後代，就是來自「兄弟姊妹的後代也是兄弟姊妹」的觀念，加上同在一個家屋中使彼此如同親同胞的效果。這樣的理解也就使得家的屬性傳承不會只能經由相同性別來傳承，而是由同居一家的同一輩人所**集體**傳承給同居一家的下一代。

我認為，此地普米族人能夠容許採行走婚的轉變，以及當代多種納入兄弟姊妹在其他人家出生的小孩、或是由其他人家找人來延續家的變異情況，就是因為人們對於家的傳承的理解與對兄弟姊妹概念的用法，蘊含有共享家屋空間所具有的象徵效果。此地普米族人對於家如何延續的觀念，並不只有建立在由生殖關係傳遞的屬性之上，而是也包括有人在甚麼家屋中出生、成長與死亡的觀念上，甚至表徵了家的延續、好似只在生殖關係中傳遞的「人根(mə²²ɿu⁵⁵)」屬性，也建立在必須留在相同的家屋空間才能化作山中骨灰(ɿu³⁵)的概念上；當代關於家的繁衍、繼承的多樣實踐方式，就是以這些概念為基礎而開展出的不同可能性。

在這一節裡，我說明了人作為傳承家的屬性的媒介，如何經由在家屋中完成的生命過程來達成家的延續。在這個過程中，人與家屋空間的關係扮演了重要的角色，尤其是表徵家的延續的「人根(mə²²ɿu⁵⁵)」就是建立在留存在同一個地點上直到生命結束的實際過程上，而人在家屋中出生的過程也使家屋具有生育與同源的意涵，而使同居在一個家屋的事實結合了對於兄弟姊妹的稱謂範疇，即可蘊含有共同傳承家的屬性的效果。由在家屋與家的空間中實現的生命過程，我們也可看到有「特定屬性就應當在特定空間中」的原則運作在當地人對於誰可以在正房中生產或出世、誰死後可放入自家骨灰山中的規範上，也表現在期望人死後仍要持



續在家屋中受到敬祭的觀念中。而因為同居一家而被視為同胞，其實也可視作是在「特定屬性就應當在特定空間中」的觀念被實現的情形下所會導致的「在特定空間中就會是特定屬性」的理解。也就是在這些層面上，我們可以看到當地人們藉以理解家受到延續的屬性概念，其實也同時包含了空間所形塑的意涵在內。

第三節 由家戶所實現而長存在地景秩序中的「家」

作為社會實體的家除了是由在家屋(teiq⁵⁵miq⁵⁵)中完成生命過程的人所實現的，更是由居住在家屋中、維持著家屋存在的家戶(me⁵⁵qe⁵⁵)所實現的。上一節我討論了人在家屋中的生命形式從生前到死後的兩個面向，其實也呼應著「家」的兩個面向：作為單一個家戶以及可經由多個家戶共同實現的同支的家。在這一節裡，我將說明同一家分衍出的不同家戶以彼此所共享的層面與相互往來的儀式來延續共同根骨與家名的方式，由此來更進一步闡述同支的家的意義，以及「家」的兩種層面之間的關係。我並且會由家戶之於家的意義來突顯出這一套「家」的體制的性質，是如何藉由人與空間的互動方式而構成的關係來達成。

由同支的家戶之間彼此往來的實踐規範，我們可以看到當地人對於同支的「家」的一體性的強調，以及經由家戶彼此的對等與共享來塑造同為「一體」與凝聚的形式，包括：骨灰埋放的地點、祖先敬祭的名譜、在社會網絡中被分辨與指涉的家名，以及定位與其他人群源流關係的根骨名稱的共同傳承。甚至，分家其實就是為了維持一體의凝聚，而同一家所享有的表示根骨的名字也可將生活在不同地方的普米族人都連綴為共有相同來源的一體。由此，我認為當地普米的「家」體制，即是經由各個繁衍著延續家的根骨的家屋空間，與社會生活中的人在死後歸屬的山中骨灰埋放處，而鑲嵌在作為物理空間的大地上，並且也同時構成人們理解社會網絡的秩序背景；普米的「家」即是作為這個地景的一部分而又同時在其上繼續繁衍與構成此地景認識的社會實體。

接下來我會先介紹當地普米族人分家的情境，再說明分家以後作為「兄弟/姊

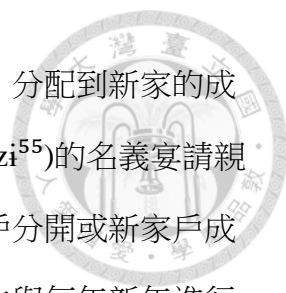
妹(pei²⁴kwəŋ⁵¹)」的不同家戶之間來往的場合與實踐，如何呈現出各個家戶彼此對等地實現家並傳遞根骨的關係。最後我也會討論，到近代不正式分家增加的情況下，家戶之間關係的轉變是如何被理解的，並觸及到普米族人用以述說變遷的「dwi²⁴ɔŋ⁵¹」概念；而這個概念其實正是支持著家的運作、強調家的凝聚、並且同時也使家得以保持延續的觀念價值；就如當地普米近代採納走婚的轉變，也正是建立在「家」的體制特定形式的延續之上。

仍然保持家的一體而只是增加家屋空間的分家

如前面已經介紹過的，過去結婚體制之下的正式分家原因，來自於家中有一個以上兒子娶妻；走婚盛行的情況下，人們認為正當分家的理由則是家中人口眾多的時候。當地人一般認為不要分家比較好，但是當家中人口增加，成員彼此之間就容易產生摩擦，如果同胞之間彼此吵架而給家中長輩帶來煩惱，甚至個別成員離家獨自生活，都被認為是很不好的事。若不是家中所有成員商量後的分家，而是個別或少數成員自行離開家成立新的家戶，人們會認為這是不正當的分家，是如同我在第二章所介紹的 dɔŋ⁵⁵li⁵⁵一類的家；且因為新家並不是在雙方贊同而和樂情形中分出的，這種方式成立的新家與老家之間的關係往往不如正式分家時的新家與老家之間來的密切。為了避免家中人多吵架而導致家中的不團結，尤其當家中不同兄弟姊妹的後代可以區分為兩組人的時候³⁴⁴，比如上一節中次里家的例子，家中長輩通常就會考量分家。則分家其實也是為了避免家中因吵架而分散，正當分家之後以兩個家戶的形式來維持彼此關係，即是另一種保持家的凝聚的方式。

首先由分家的過程我們其實可以看到，其中並沒有對於新家的成立或家戶分別的強調。當家中成員決定好要分成兩戶之後，所有的成員會共同修建新家的正房與需要的畜圈，家中財產則是由家中男性長輩安排分配，將土地、牲畜、用具、

³⁴⁴ 這種情況，在一戶人家之中的成員可以由不同父母而區分為兩部分人，在普米話中稱作「nə⁵⁵-q^hu²²si²²」，可約略翻為「兩支人」的意思。報導人說，當家中成了兩支人了，就讓它分家比較好，不然以後會愈來愈合不在一起。



衣物等大致平分，而其他成員不能有異議。當新房子修建完成，分配到新家的成員搬進去住，為新家的房子舉行喊財福的儀式並以進新房(*tei²²dzi⁵⁵*)的名義宴請親友之後，新的家戶就算成立了。這個過程中並沒有任何強調兩戶分開或新家戶成立的儀式，有的只是新家屋的火塘啟用的儀式，這個啟用儀式也與每年新年進行的喊財福儀式是相同的。而當某戶人家搬家或重新修建了正房時，家中也會舉行同樣的喊財福儀式與進新房的宴席，因此這一個過程並不是新家戶成立時所專屬的，而更像是針對於一個新的家屋空間的出現。

分衍變成的兩戶人家，即各自擁有家屋與產業，也被以特定的家名稱呼。但若細緻一點來看家名的稱呼方式與家產的繼承方式，其實新分出的家戶仍然與原本的家戶一同在延續著本來的家名與產業，差別是在於變成經由位於兩個不同地點上的經濟與居住單位來分別經營與傳承。

在新家分出來之後，人們仍會用原本的家名來指稱新的家戶、標示這些家戶的成員的身分所屬，同樣的家名也可以同時含括兩戶人家，或是所有分衍自最早一戶人家的家戶。只是在要區辨不同家戶或是特別指涉個別家戶的時候，人們通常就會在原本的家名後又加上該戶家長的名字或是家屋所在方位的敘述，來專指特定的某一戶人家，後來分衍出的家戶所來自的最早一家則會被稱作是老家。當新家是因為兄弟娶妻而分出時，新家通常是以娶妻男子的名字為家名，當分家是因人口過多而平分為兩戶時，則通常會以家屋所在位置來稱呼。而對彼此分衍的家戶而言，彼此對對方來說則都是自己家，人們更常是以另一戶家屋所在的方位來指稱。

比如前一節所舉的村中次里家的例子：原本的次里家依據兩兄妹的後代分成了兩家，而新成立的家屋位置在舊家的上方，因此村中就稱分出的這一家為「次里上面家(次里 *ti⁵⁵wa⁵⁵bu²²*)」，在原本舊家居住的家戶則稱「次里老家/屋頭家(次里 *teiŋ²²mjæ⁵⁵.i⁵¹*)³⁴⁵」或「次里下面家(次里 *qa²²wa⁵⁵bu²²*)」。對次里老家來說，就會

³⁴⁵ 當地普米語中對老家(*teiŋ²²mjæ⁵⁵.i⁵¹*)是以屋頭(*tei⁵⁵miŋ⁵⁵*)的複數形來稱呼，「*teiŋ²²mjæ⁵⁵.i⁵¹*」可

稱新分出的家為「(我家的)上面家(e²²-ba⁵⁵ ti⁵⁵wa⁵⁵ bu²²)」；對次里上面家而言，則稱原本的老家為「(我家的)老家(e²²-ba⁵⁵ tciŋ²²mjæ⁵⁵.ɿ⁵l)」或「(我家的)下面家(e²²-ba⁵⁵ qa²²wa⁵⁵ bu²²)」。這樣的家名稱呼方式突顯出「~家(~bu²²)」所包括的不一定只有一個家戶、也不會只能對應到特定的家戶；另一方面也呈現出人們是以不同空間位置來理解同一家中的不同家戶，不同家戶就像是位在不同地點上的相同人家一樣。

而分家時兩戶人家在財產上的分配，則突顯出家中的產業由集體擁有、依循著家戶而非個人而移轉的性質；並不是家戶因為特定個人而分配到財產，而是個人因為屬於家戶、參與家戶生產而享有產業的收穫。雖然我在第二章有介紹到，當地人的觀念裡只有男性可以繼承土地，但這其實也可理解為，因為男性留在原本家中，所以自然就繼承了家中的產業。當一家沒有分衍的時候，新一代人經由參與家中的經濟生產活動、享用家中生產的成果，就繼承了對於家中產業的經營與享用，在此過程中並不會有將財產由上一代交付給下一代的程序。過去分家時由男性繼承財產，也只是反映了新家是經由男性而與老家連結，是老家的產業分給新家，而此新家是位在家中男性與其後代所居住的新的家屋空間。因為人多而分家的情況則更清楚呈現出，家產是由整個家戶一起繼承與擁有，因此當一家分成兩戶的時候，家產是隨著家戶而分成兩份，而不是依據人口而分配。

則當地人繼承家產的觀念，更像是家產隨著家戶而在特定的地點上待著，而人因為進到該家的家屋中而去延續著這筆與家屋連結在一起的產業；在分家的時候，則是原本的產業與成員一同分到一個新的空間地點上去傳承。當彼此由同一家戶中分衍出的家戶之中，有個別家戶斷絕後嗣而無人繼承產業時，絕後家戶的房屋、土地、牲畜等產業也會由這些曾經為同一家的家戶所平分。因而，同一家的各個家戶並不會因為分家而喪失對於彼此產業的繼承權，產業在家戶間的分別其實只是經營與享用上的區分罷了。

直譯為「屋頭的們」。




家戶共享儀式與祖先代譜所體現的意義與秩序

分衍成不同家戶仍凝聚為一家的這一套體制，除了經由家名與產業的安排而實現，在儀式上所呈現出各家戶在祖先敬祭與死後骨灰埋放處的共享，則更可以突顯出不同家戶既分別卻仍作為一體的關係，而分別與一體的這兩個層面更因各自在形體與時間性的差異而可結合為連續的整體。

我在前面描述分家過程中說明，新家並不需要取得某種來自老家的物或是以特定儀式來表現新家由老家衍生出來；只要有啟用新家屋火塘的儀式，人們在新的家屋中生活並經營著屬於新家戶的土地、牲畜與房屋，新家戶也就成立了。我由此指出新家的分出比較像是原本的家多出了一個新的家屋地點來延續，而非原本家戶的擴張延伸。而在啟用家屋空間的喊財福儀式中，人們會用先前仍同在一戶家中時敬鍋庄的祭詞與代譜來敬祭，新家與原本老家的關聯就只經由這一套相同的敬鍋庄儀式與祭詞呈現出來，而且這其實也同時突顯了新家的獨立性。在新家的火塘上舉行與老家相同的敬鍋庄儀式時，一方面表達出新家屋和老家敬祭著相同的祖先，是分家以後不同家戶之間共享的重要層面，一方面也由此定義了新家家屋與老家家屋是相同而對等的儀式空間。

同一家的不同家戶在敬鍋庄時誦念相同的代譜、敬祭相同的祖先、並成為相等的儀式空間，更是來自於各戶共享骨灰山的實踐。就如前面章節一直提到的，從同一家中分衍出來的同支的家戶，其成員在死後的骨灰罐都會埋放在相同地點；而骨灰埋入山中的前輩也就是後人在家屋中的鍋庄上敬祭的祖先，因此同屬一家的各家戶就會敬祭著相同的骨灰山中的祖先。對當地人而言，即使新家剛成立的時候還沒有成員在新的家屋中過世，但是家人仍必須每天在鍋庄上敬祭祖先，而這些祖先也就是過去在老家中敬祭的相同的祖先。又即使在分家之後，不同家戶的成員分別在不同家屋中過世，同屬一家的其他家戶也同樣會敬祭著這些在其他家戶中過世的成員，因為埋入自家骨灰山的亡者都會被納入到這一家敬鍋庄儀式時誦念的祭詞當中。



我在前面提到，此地普米族人火化後的骨灰罐在骨灰山上是按照死去的先後埋放，不分性別輩分；更完整一點來說，則是以可共享家名的整個「家」為單位按照過世順序埋放，而不區分家戶。而人們在敬鍋庄儀式中敬祭祖先的代譜是按照山中骨灰埋放的次序誦唸，此套代譜中收入的名字也同樣不會區分不同的家戶，而是將同一家所衍生出的各戶陸續死去而埋入山裡的亡者名字，都按性別與死去先後納入同一套代譜中，而沒有標示輩份關係或屬於哪一個家戶。若說骨灰山是同支的家彼此作為一個單位的具象形體，整套代譜則可說是相應於具象的骨灰埋放而以文本的形式將各家戶串聯為一體的無形表徵。³⁴⁶

由骨灰埋放與代譜敬祭的意義與形式來看，衍生出來的各家戶在死後骨灰去處的共享，以及在家中已逝祖先的共祭，其實可理解為衍生出來的不同家戶在過去與未來的共享：這些祖先包括分家之前在老家過世的祖先，也包括分家之後在各個家戶中過世的前輩，這就把分家前後一直到當前各家戶得以傳承到當代的「過去」都包含在一起；而骨灰山則是家中各戶成員將來過世都會前往的去處，並且也繼續構成各戶共享的「過去」。經由這個彼此持續擁有的相同過去、也持續將成為彼此的後代所將共享的過去(祖先)的過程，就使得同支的家戶之間不會有明顯的承繼關係，而是彼此對等。由此我們可以看到，個人生命所可以區別出的生前與死後兩個階段，就正對應於來自同一家各家的各個家戶所分別與共享的兩個層面：在個別家屋中以必然走向腐朽的形體所經歷的生命，相對於有形的家屋、居住在家屋中的家戶所享有的有形產業與財富、關乎生命延續的生產活動與後代繁衍；在共享的山中地點所安置與祖先代譜所表徵的永久死後存在，則相對於靜止持久的地點、無形的名字表徵、固定的身分定位與來源。而這兩個層面也同時可對應於兩種時間區段：前者是持續在成長、繁衍、衰老、變動的當下，後者則是隨著生命的結束才會發生的未來與持續經由當下生命的流逝而累積成的過去。

³⁴⁶ 因為一套代譜中包含有多個家戶中的祖先，即使在過去男娶女嫁的情形中，若同一家中有兩個兒子娶妻、或分成兩個以上家戶，一代中死去的成員也不只是一男一女，所以我們並不能以代譜中名字的數量來推論世代數。



簡單來說，各家戶的分別是在於當下、現世的生活，關於經濟生產、繁衍後代、具有形體的動態生活；彼此共享的則是與山中地點連結、在過去與未來永久不變的、只以無形表徵顯現的身分與社會秩序。當同一家所分衍出來的不同家戶，是在死後骨灰放置與所敬祭的祖先上共享，即突顯出各自分別的家戶是經由個人火化後的骨灰與山中埋放地點對個人身體與個別家屋型態的抹除，以及作為表徵而無形的家名不只指涉單一家戶的效果，再加上時間由過去成就當下又前往未來的延續性，而被統合在一起，構成由歷代個人的生命不斷實現的家的整體。經由山中地點所具象並體現了過去與未來的秩序這一層將不同家戶統合的面向，就成為了家戶生活在物理空間與時間上的脈絡；家是經由山中的地點來作為身分的表徵時，也使得這套社會秩序如物理空間一般作為人們身處的長久背景，並使家也鑲嵌在人們對於地景的理解當中而成為長存地景當中的一部份。

不過，就當代的情況來看，同一家中並非每一戶都有成員可記憶完整的代譜，而通常只有在一家共同進行的儀式上，才會由家中記誦代譜的長輩主持敬祭誦唸完整譜系；不記得完整代譜的家戶，在自家敬鍋庄時一般只是誦念該家戶近幾代長輩名字，或乾脆以「爺爺九代、奶奶七代($v^{22}p^{h}u^{55} gə^{22} [ʂ^{h}æ^{35}, v^{22}dja^{55} ni^{22} [ʂ^{h}æ^{35}]$)」一句來概括所有祖先。同一家的各戶慣例地敬祭相同祖先代譜的場合則是在過新年的儀式，而這也是最明確突顯出同支的家戶作為一個單位並且確認彼此關係的時刻。由年節時的儀式，我們也可再次看到各家戶經由在不同空間做同樣的儀式來呈現的對等地位，以及彼此共同承載名字的家是由各個家戶所共同體現、沒有特定中心空間的性質。

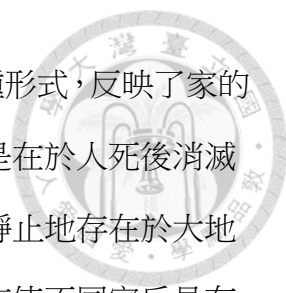
當地普米族人的新年在農曆十二月初七下午各家戶舉行敬鍋庄儀式之後就開始，一直到十二月十五日結束。初七下午敬鍋庄之前，人們會先在正房裡進行使萬物清潔的潔淨禮($əu^{22} mau^{22} pu^{51}$)，然後割開一條新的豬膘肉，接著再以此豬膘肉作為敬鍋庄($te^{h}v^{22}dja^{22} p^{h}v^{51}$)儀式時的獻祭物。潔淨禮與敬鍋庄儀式的內容，我在第三章都已經介紹過了，而新年在每家戶中敬鍋庄的儀式與一般節日不同之處，



除了以隆重的潔淨禮開頭以外，就在於新年時是由同支的所有家戶成員共同參與每一戶人家的敬祭。

當天的儀式會由同一家的家戶當中熟知敬鍋庄祭詞與祖先代譜的長輩來主持，各家戶敬祭的順序則是按照家戶成立分衍的次序，由各家戶所來自的最早存在的老家開始，再按照各家戶從老家分出成立的先後次序，前往各家的家屋中敬鍋庄。共同敬祭的每一個家戶都要有男性成員代表參與，一起輪流在各個家屋中敬鍋庄。當各戶的成員都聚在一戶人家的家屋裡參與儀式時，就如同這些人們都屬於這一戶人家，這也如同在每家戶尚未成立而只有老家時，所有成員都是含括在一個家屋內一樣，重現了各家戶還未從老家分衍出來時的景象。而這樣的經驗與意象在人們輪流前往各家敬鍋庄時，又在每一個家戶的家屋中重複產生，則每一戶的家屋都好像是尚未分衍之前，在一個正房之中就凝聚了所有同胞的最初的家。

這個共同敬祭的儀式在每一個家屋中重複進行，呈現出共同敬鍋庄的這些人家是以對等並置的形式而構成彼此有關係的人群單位，而非被含括在其中一個單位之下，或是共同被一個更高層級的單位含括。這正是經由儀式實踐沒有固著實體的動態性，而得以將位在不同地點上具象的不同家屋，塑造成相互對等的儀式空間。在此共同儀式中，家戶之間的差別只在於敬祭次序的先後，這也是唯一表現出人們用來理解家戶之間地位區別之處；但這樣的次序並不會使首先進行儀式的人家擁有其他人家所沒有的特權或是優勢，較先敬鍋庄的人家在其他場合中的權利義務與較晚敬鍋庄的人家也並無二致。敬祭次序的先後，其實只是再現了各家戶出現的時間次序。如果各家成員聚集到一家中敬鍋庄，如同重現了同胞曾經同在一家的過去，則依序前往各家戶家中敬祭，就像是在重現同胞逐次分家的過去，而在每一家中進行的相同儀式，則表現了分家之後各家戶的對等地位。經由新年時在每一家屋中進行的敬鍋庄儀式，過去同居一家之中的同胞關係就如同附加在當前的家戶分別之上，使過去重疊在當下之中繼續存在延續，也維繫了曾經來自同一家的各家戶的連結。



我在前面的段落討論了人在家屋中的生命過程所包含的兩種形式，反映了家的兩種層面，其中將已分衍的不同家戶連結為一體的共享層面，是在於人死後消滅了形體以後，以名字無形地存在於家屋當中，以及以骨灰形式靜止地存在於大地上的狀態。新年在各家戶舉行的敬鍋庄儀式，經由相同的儀式來使不同家戶具有相等的意涵，則是以沒有固定形體的動態實踐來含括不同家戶群體，其實也相應於家所共同敬祭的祖先因為無形而能夠在不同家屋裡被敬祭而統納了不同家戶的機制，都是藉由**非固定具象的形式**來含括空間上存在於不同位置、以不同成員與產業所延續充實的家戶。不過，家的單位與彼此共享的祖先代譜，也正是經由人們在年節時實踐儀式才能夠體現出來，這也就傳達出永久的家是必須由短暫而形體將腐朽的人來充實、是在家屋裡繁衍生命的動態過程中實現的意涵。

則家的體制，也就是經由可能分別但容納了具體的家業與個人生命等繁衍動態的家戶來完成與延續、並由無形的家名與祖先代譜所表徵、又以具象而靜止在大地上的骨灰山所標示的持久實體。若說山中埋放骨灰的地點體現了生養不同家屋的後代的共同過去來源、也是不同家屋中的人們共同將前往的未來，當代在家屋中活動的人們也就是過去曾發生的來源與分衍的實證，並且又共同傳承著已經長久存在也將於未來繼續存在的家。則「家」不僅是各個家戶所位處的社會秩序的一部份，也是由各家戶在村落中居住的家屋與經營的田地產業、以及村落外埋放有骨灰的山峰等大地上許多具有意義的地方空間所一起體現的，家也就存在此地景之上。

在前述每一戶人家舉行的敬鍋庄儀式結束之後，參與儀式的各家成員又會在火塘邊共同享用敬鍋庄時祭獻過的豬肉，隨後各家的女性長輩也會集合起來輪流前往各家共享食物，稱作「吃敬鍋庄(*te^hɛ²²djau²²dzi⁵⁵*)」，也就是在敬鍋庄之後吃敬過鍋庄的食物的意思³⁴⁷。其實，由同一個家中分衍出來的「兄弟/姊妹」人家，在每

³⁴⁷ 前往每一家時輪流由作為該家成員的長輩招待，家人會將豬肉又在火塘上炒過，並且也端出自家釀製的黃酒請眾人一同享用。

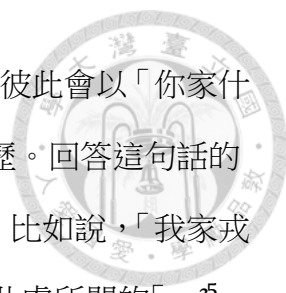
年宰殺年豬($te^{hwa} 21s^{hi55} wu^{55} ci^{22}$)的日子都會彼此幫忙與共食，在近幾代才分衍的家戶尤其在嘗新糧($te^{hau} 22eiŋ^{22} dzi^{55}$)的節日與過年前殺豬的時候也會聚餐，好似未曾分家以前一般共同過節。共食與殺年豬、嘗新糧節日上的聚餐一樣，都是經由人們到各戶家屋中享用食物來確認家戶彼此的親近關係³⁴⁸。

不過，殺年豬與嘗新糧的場合上，一般也會找來近幾代曾開親的村中親戚家戶，或是並非同屬一家但關係密切而屬相同家戶群的家戶，除了凝聚本為一家的不同家戶之間關係以外，也有與不同家的家戶拉近關係的意味。雖然敬鍋庄儀式上一定只由同支的人家參與，村中有些家戶在吃敬鍋庄($te^{hv} 22djau^{22} dzi^{55}$)時也會如殺年豬的場合一般，納入不是真正共享根骨但彼此稱為「一支人」而同為一個家戶群的家戶。我認為這其實也突顯出人們運用來連結家戶間關係的機制的動態性，以及兩種秩序意義的對比：共食是關於在世成員生養的活動，可以動態地超出由根骨界定的同一家的界線，將不同根骨的人家或成員納入，由共食來表現與建立彼此親近的關係；但是敬祭祖先是關於過去與已逝生命在持久秩序的建立，則是已靜止無法更動並且嚴格限定的層面，因為這就是人與家的身分定位的依據。

根骨之於家的意涵以及對「普米」整體的連結

我在前一段討論，同屬一家的各家戶的骨灰共同埋放的地點與共享的祖先代譜，是對同一件過程的不同表徵，具現了在世的家戶成立的來源與繼續延續的社會實體。但骨灰埋放與祖先代譜所表徵的其實不只是村中家戶彼此同來源的家與身分，這個名為「家」的社會實體也是人們用以理解社會中人群構成的秩序的一部份。因而，骨灰埋放與祖先代譜既體現著「家」的來源與延續，也是不同地方普米族人相遇時定位彼此關係的依據，甚至是由此面向維持著「普米」作為同一種人群的意識，藉由這一套實踐與對過去來源的表徵來界定「普米」這一種人的身分。

³⁴⁸ 不同於新年時的敬祭，每一家殺年豬與嘗新糧的先後並沒有固定次序也不需按照分衍的先後，在此也顯見了各家戶的獨立性與彼此地位的對等。



村中老人提到過去出遠門做生意在其他地區碰到同族人時，彼此會以「你家什麼根骨是(niŋ³⁵ bu⁵¹ miŋ³⁵ .ɿ³⁵ diŋ⁵¹)？」來詢問對方的身分、來歷。回答這句話的方式，則是表明我在第二章介紹各家表示「根骨」的普米名字，比如說，「我家戎甲是(ɐ²² bu⁵¹ zɔŋ⁵⁵ dzæ²² diŋ⁵¹)」。如果說家名是表示人的身分，則此處所問的「.ɿ³⁵」與人們所據以回答的名字，則像是對於家的身分的標示。這即是「.ɿ³⁵」除了指涉埋在山中的骨灰以外的另一種意涵。呼應於本章第一節討論「人根(mə²²ɿ⁵⁵)」、「一根骨(te²².ɿ³⁵)」等語彙所表達的是在同一家中經由人的生殖繁衍而傳承延續的相同屬性，人們回應「.ɿ³⁵」的詢問而表達自家根骨的名字，可說是對家中經由人所傳遞著的屬性的標示、命名。也就是說，第二章中提到村中實際上可分為五種來自不同地方、各有「根骨」名字的人家，指的就是傳承著五種不同屬性的人家。經由前面章節的基礎，在此即可以更進一步來討論，這些表示根骨的名字的來由與意義，以及當地人經由「根骨(.ɿ³⁵)」的概念來理解與標示人群身分，所具有的性質與意涵。

就如不同人家由「根骨」名字表達的身分對應於由不同地方來到瓦都的過去，由另一種詢問陌生族人身分的說法則更可以明白地呈現出，根骨不僅是表示家所延續的屬性，也表示了這個屬性的來源，而家的身分就是由此來源所定位的。

若在外地遇到了不認識的族人，人們也可以詢問「你是哪個山的(niŋ³⁵ kə⁵⁵ dzæ²² gə⁵⁵ gɔŋ⁵⁵ mə²² dzi²²)？」來探知彼此關係；對此回答的方式則是各自從普米共同的起頭開始背誦自家的祖先代譜，經由比較兩人的代譜來得知彼此的關係。為何是用問「哪個山」來詢問呢？當地對於普米的來源有一句諺語說道：「白人四山兒子，bi⁵⁵—ti⁵⁵沒有也有 jɔŋ³⁵—(tʰɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵ zɐ²² gɔŋ⁵⁵ tsu⁵⁵, bi⁵⁵ ti⁵⁵ ma²²-ɛi³⁵ jɔŋ³⁵ ti⁵⁵ ɛi³⁵)」³⁴⁹，意思是普米(白人)是四座山的兒子所組成的，共同傳承著 bi⁵⁵

³⁴⁹ 直譯為「白人(tʰɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵)四(zɐ²²)山(gɔŋ⁵⁵)兒子(tsu⁵⁵)，bi⁵⁵—(ti⁵⁵)沒有(ma²²-ɛi³⁵)，jɔŋ³⁵—(ti⁵⁵)有(ɛi³⁵)」。普米的自稱就是「白人」的意思，第一句指的是普米最開頭就是四座山的兒子，第二句則是指 bi⁵⁵與 jɔŋ³⁵是在這普米最開頭的時候就已經有了的，指的是從普米最初所一直流傳下來的規矩規範。

與 $joŋ^{35}$ 的規矩。³⁵⁰而當地老人也指出，所有普米族人的代譜都是從「久布吉東 ($teu^{35}pu^{55}tei^{55}dɔŋ^{51}$)」開始念的，並且將「久布吉東 ($teu^{35}pu^{55}tei^{55}dɔŋ^{51}$)」稱為是「我們的根根」，³⁵¹認為所有的普米族人都從「久布吉東」開始分衍下來。向我說明此事的老人其實說不出組成普米的四座山的名字³⁵²，但是指出只要根據陌生的族人由「久布吉東」開始背誦的名字序列，就可以知道對方是屬於普米當中的哪一部分人，而經由比對各自的代譜有多少名字是相同的，在多少名字之前就開始不同，就可以大概知道彼此是在多久之前分開來、由此推論彼此關係的遠近。

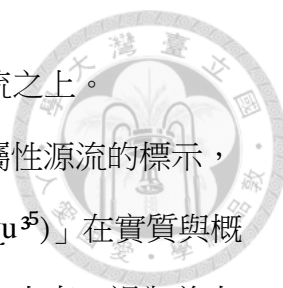
由村中一家的實例來看，其實用來回答第一種用「 $ɬu^{35}$ 」來詢問的問法、標示著一家所傳承屬性的「根骨」名字，就是由久布吉東傳承下來的代譜中的名字。若有人問起村中的辜哩家的「根骨」，他們會回答是「雄·里糾」；雖然該家敬祭祖先時的代譜並不是由「久布吉東」開始，卻正是由「雄·里糾」開始唸起，而辜哩家的人戶中也有老人記得從「久布吉東 ($teu^{35}pu^{55}tei^{55}dɔŋ^{51}$)」傳承到「雄·里糾」的譜系。³⁵³在這個例子中，被稱作是「根骨 ($ɬu^{35}$)」的「雄·里糾」這個名字，其實就可理解為是從久布吉東承繼下來到「雄·里糾」一代的這一套身分傳承的源流的簡稱。也就是說，表達「根骨 ($ɬu^{35}$)」的名字其實是對於從「普米」共同的源頭開始如何傳承下來的特定譜系的指稱，而「根骨 ($ɬu^{35}$)」所表示的家所傳承的屬性，也就是這一套由「久布吉東」開始的一代代人所傳承的屬性的源流。在此，家其實是繼續實現與延續這套源流的體制，當人們以「根骨 ($ɬu^{35}$)」來詢問陌生族

³⁵⁰ 一位長輩提到，在敬鍋庄儀式進行到祭祖的段落時，可以先念這一句諺語，再開始誦唸代譜。

³⁵¹ 據當地人所言，老人並沒有傳下「 $teu^{35}pu^{22}tei^{55}dɔŋ^{51}$ 」指的是人名還是地名，或是在哪裡。有當地人認為也可能是一個菩薩的名字，因為當地人知道西藏有一尊最大的菩薩叫作「 $tei^{22}wu^{55}$ 」，發音與「 teu^{35} 」類同。熊永翔(2011:133)認為可能是指一個人的名字。

³⁵² 早期學者的調查中有紀錄到這四座山分別的名字以及對應的人群的名字。(參見王樹五 1990；王樹五、嚴汝嫻 1990；周裕棟 1990；嚴汝嫻 2002；普米族簡史 2009)

³⁵³ 村中的讓讓家也傳記了較完整的代譜，但是在一般的節日與儀式上進行敬鍋庄儀式的時候，長輩所誦唸的代譜也不是從「久布吉東」開始，而是從一半開始念；只有在新年第一天清晨於正房中燒香念到男性祖先代譜的時候，才會由「久布吉東」開始一直唸到接續平時敬祭所誦唸的代譜、再接續到最晚過世家中男性成員的名字。辜哩家與讓讓家其實就是瓦都村中傳誦代譜最完整的兩家了，由他們的例子呈現出，對當代的此地普米族人而言，對先人的敬祭與可確認自身身分的來源記憶其實還可被分開成前後兩個段落來看待，而前面這一段對於自身來歷的記憶並不會在日常生活中提及與展示，但這兩個部分仍然可以連接起來。



人身分，呈現出的是，人的身分即是建立在家所傳承的屬性源流之上。

在這一層面上，特定「根骨(qu³⁵)」名字既是家所延續特定屬性源流的標示，也是傳承該屬性源流的家確實被傳承延續的表徵，因而「根骨(qu³⁵)」在實質與概念上都構成了普米的「家」能夠傳承的依據。而當地人將「久布吉東」視為普米的「根根」的意涵，則呈現出當地人對於「普米」的理解即是彼此可經由「久布吉東」與四座山的共同來源而連結在一起的人們，並且是可以經由這個共同根源所開展出的傳承分衍，也就是由「根骨」名字或代譜來表達的身分源流，來定位彼此的身分與關係的人群。³⁵⁴

而除了表示來源的根骨名字以外，人們也用山來詢問人的身分來歷與述說普米的共同起源，我認為則是凸顯出山峰在記憶過去來源上的重要角色；因為人們經由過去傳承而定位的身分，就是藉由埋放骨灰在特定山峰的實踐與敬祭這些埋在山中祖先的代譜才得以認知的。而當彼此追溯關係的共同來源是經由這些山峰與名字來記憶時，也就將「普米」這種身分鑲嵌與安置到人們所生活居處的大地上，使這個身分建立在特定的地景脈絡之上，並蘊含了地景的一部份。

就如我前一段所談到，骨灰山與代譜這一層面的家呈現的是當下在世人群的過去也是未來，是過去的生命結束之後放置到大地裡而成為的在大地上的遺存，而後代人們在這些沉澱了過去的大地與社會脈絡上生存，並且又在生命結束後成為這個具有意義的地點的一部份，也構成了因此而鑲嵌在地景上的社會秩序的一部份；人們持續會記得，有某一些家戶是埋放在哪一座山上的，而彼此埋放在同一座山上的人群，則在祖先的敬祭中記得著彼此共同享有的名字，並且經由山與名字而將彼此歸類為同一群人。

³⁵⁴ 我此處稱作「根骨」名字的名稱，應是較早期在此地進行調查的學者稱作是「氏族」或是「姓」的名稱(王樹五 1990、王樹五、嚴汝嫻 1990、周裕棟 1990；嚴汝嫻 2002；普米族簡史 2009)。因為當代此地族人在漢話中提到「姓」的時候大多是指當代使用的漢姓，為避免混淆，所以我在文中將這些普米話裡的名字稱之為表示「根骨」的名字。這些早期的調查中記錄到了組成普米的幾種根骨名字的說法，以及若干根骨名字之間同源分支的承繼歸屬關係，與主要根骨名稱的分布地區(嚴汝嫻 2002；普米族簡史 2009)。學者記錄到的材料其實也不盡然一致，但已可使我們推知，普米族人當中普遍流傳有關於普米共同的根根分衍下來有哪幾群人的知識，並且可以經由各自背誦自己所知曉的共同起始以下的根骨名字的譜系來定位出彼此的關係。



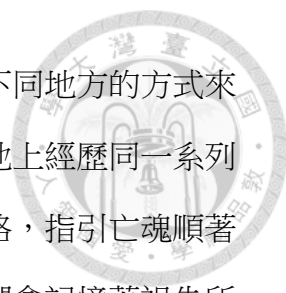
而實際的山峰除了在埋放骨灰的規矩上可以幫助人們記憶哪些家戶屬於同一家人以外，也因為其超脫家屋與村落空間界線的特性，而得以作為人們記憶跨村落人群關係的依憑。人們除了以「久布吉東」以下傳承的代譜來記憶過去，如我前一章也提到過的，人們也會經由骨灰(曾經)埋放在哪座山的記憶來記得或描述來到當下住居地之前的遷移過程，以及在此過程中產生的與其他村落人群的關係。前面我提到當地人表明身分源流的根骨名字，是由普米共同的「久布吉東」傳承下來所敬祭祖先的代譜的一部份，則以此推論，表示根骨的名字以及代譜中「久布吉東」以下的名字，應當都是骨灰埋入特定地點的祖先，而「白人四山兒子」的諺語所提到的山，或許就是普米最初的四部份人分別埋放骨灰的山。也就是說，當不同人家的代譜分歧之前，各自的祖先應當仍是同一家或是住在同一村的「兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」家戶，因而骨灰埋放同一處山上、敬祭時也共享同一套祖先代譜。而隨著人們遷徙到其他地域，埋放骨灰的地點也隨之遷移到其他山峰，後來去世的祖先才不再共同敬祭，各自接下來傳承的代譜也不再相同。

則不同地域的族人彼此的代譜有重疊部分、或是有相同的根骨名字的時候，其意涵更像是彼此的祖先曾經「將骨灰放在一處」或「是住在同一村的兄弟/姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)」或「是同一家的成員」，而不只是在於彼此擁有共同的一位祖先。而人們所記誦的(理想完整的)祖先代譜，也就是曾經在某地定居、又由一地遷徙到另一地的一代一代人們。

一次村中某家長輩向我提及，幾十年前有一位來自其他地方的普米族官員來到村中調查記錄各家代譜，就與這位長輩的家人比對了各自的代譜³⁵⁵。兩家的代譜在「久布吉東」以下有四個名字是相同的，第五個名字時才開始不同。長輩向我轉述時就說道：「昌宗(tʰɔŋ⁵⁵zɔŋ⁵¹)的啊[那]裡嘛，又分了的...我家嘛比伊(pi⁵⁵ji⁵¹)上去了...他家嘛達度(da²²ɬu⁵¹)上去了」，「頭上嘛一起是了」³⁵⁶。由此我們看到人

³⁵⁵ 這位外來的普米族人與這位長輩家的漢姓是相同的。

³⁵⁶ 這位長輩轉述當時普米族官員背誦的代譜是：「teu³⁵pu⁵⁵ tei⁵⁵ dɔŋ⁵¹, pʰe⁵⁵kæ⁵¹, pʰe⁵⁵kæ⁵⁵ fiɑ²² da²²jæ⁵¹, da²²jæ⁵⁵ fiɑ²² de²²zɔŋ⁵¹, de²²zɔŋ⁵⁵ fiɑ²² tʰɔŋ⁵⁵zɔŋ⁵¹, tʰɔŋ⁵⁵zɔŋ⁵¹ fiɑ²² da²²ɬu⁵¹」，長輩自家的代譜



們在追溯彼此關係的時候，就會由曾經同在一處、後來分開到不同地方的方式來想像理解。因而，代譜以及其所表示的根骨身分，即具有在大地上經歷同一系列在不同地方上遷移、定居過程的意涵。人們在喪禮上為亡魂開路，指引亡魂順著祖先遷徙的路線回到祖先過去居住的地方，這樣的實踐也使人們會記憶著祖先所來自的地方，甚至是先前一代一代人所遷移經過的地方路線。

而當我們了解到當地人是經由過去在不同地方遷徙的歷程來理解彼此關係，而由此來看當地一戶人家所擁有的不同類型的名字，這些名字就可理解為傳承相同屬性的一代代人，在遷徙過程中曾經待在不同地點的歷程所產生關係的標示，並且也呈現出家所傳承的屬性源流歷經新的空間而可進一步具有新的屬性。比如在第二章介紹的瓦都村構成中，有些人家的家名和根骨有相同的名字，也有些人家的家名與根骨名字完全不同。我說明那些取自根骨名字的家名，是在標明這一家從哪一處遷徙而來，其根骨名與家名就都是在反映這群人來到瓦都以前曾經居住過的地方；而與根骨名不同的家名，是用來專指居住在這一村的人家，則可理解為是在強調傳承此根骨源流的人群在此特定地點繁衍所取得的特殊性。而一戶人家在同一村中分衍成多個家戶時，是出現了新的家屋空間來延續原本的家名與根骨，新家戶被稱呼的與老家區別的家名，即是因應出現在新地點的家屋而產生的；用來指涉同支的家中個別家戶的家名，也就是在區別不同家戶的家屋空間在同一村中位處不同地點的特殊性。

則相應於根骨名表示的是由家所承繼的人的屬性源流，家名其實就是在標示在**特定地點**上傳承此屬性源流的群體；以家名、根骨名兩種形式的名稱來標示身分，呈現出此社會身分是由來自某處的人在特定地方上的「家」所延續的，兩種名字標示了共同構成一體的兩面。而若家名是在特定空間上繁衍的標示，根骨則是指過去在相同空間已累積的共同屬性來源。從一個家戶專屬的家名到多個家戶共享

則是：「teu⁵⁵pu⁵⁵ tei⁵⁵ dɔŋ⁵¹, p^he⁵⁵kæ⁵¹, p^he⁵⁵kæ⁵⁵ ɦa²² da²²jae⁵¹, da²²jae⁵⁵ ɦa²² de²²zɔŋ⁵¹, de²²zɔŋ⁵⁵ ɦa²² t^hɔŋ⁵⁵zɔŋ⁵¹, t^hɔŋ⁵⁵zɔŋ⁵¹ ɦa²² pi⁵⁵ji⁵¹...」。

的老家名與根骨名，呈現出的就是可承繼的人的屬性源流在一塊地域上遷徙、分衍到不同地點上，在許多不同的地方延續所來自的相同源流的圖像。(參見圖五-10)

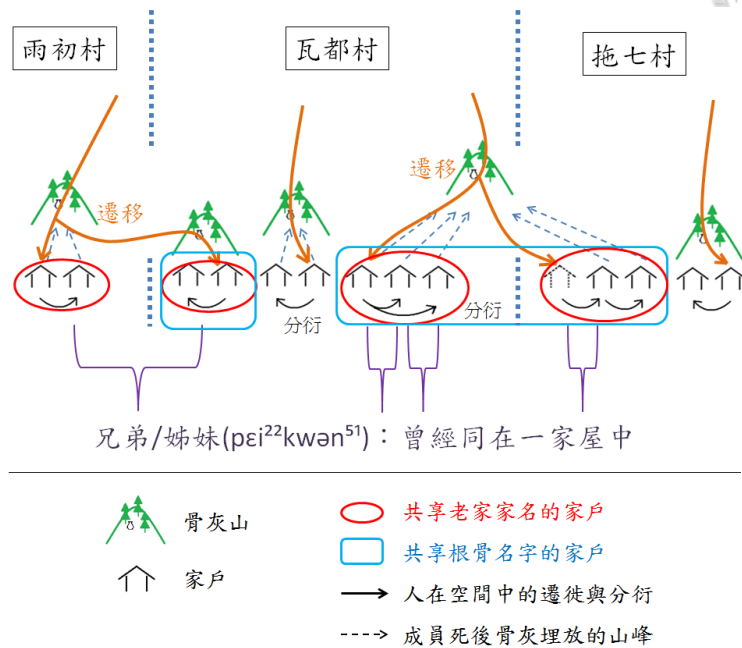


圖 五-10：瓦都村人群構成(簡化)與他村人家關係示意

而由這些角度來理解的「普米」人家，也就是傳承著源於「久布吉東」的根骨屬性，並且最初居住在四座山中的其中一座山邊，之後一次次與原本居住在一起的同家人分開而遷徙到新的地方，也將家人死後的骨灰陸續遷移到新的山上埋放，但持續經由家戶中一代代人的繁衍繼承，而使歷經特定地點而遷移到當前居住地的各代祖先所維持的家能夠延續，也使歷經這些地點的各代祖先們所傳承下來的根骨屬性在當前居住的地方上繼續傳遞下去的人家。這樣的理解方式下，普米的「家」其實就是在一個地方上生殖繁衍後代，而使自家所傳承的根骨屬性——也就是自久布吉東以來代代家人在此地域上生活繁衍死去而累積的與這塊地域的關係——在大地上繼續存在下去的體制；同時，同為普米的這一群人，則是在當地人所記憶的骨灰曾放置、自家曾遷徙經過或居住過的地方所涵括的這一塊特定地域上，經由家的體制來延續傳承自「久布吉東」根骨的人群。前一章所闡述的以敬祭山神的名譜所呈現的當地人對周遭世界的地景認識，即相應地描繪了這



一塊普米所認識的自身所處的地域。

由普米所傳承的規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹)來理解的當代變遷

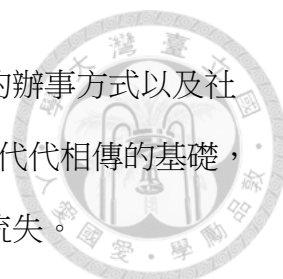
這一套與大地相編織在一起來認識人所傳承的過去並藉以定位身分的社會秩序，以及使這一種身分與認識延續的普米的「家」的體制，也就是在當地普米族人採行走婚之後仍能持續運作的一套穩定的秩序。不過，這一系列延續著上溯到「久布吉東」與四座山，並且使已分衍成不同家戶的同一家仍凝聚的實踐，在當代的運作也已經愈來愈不完整。這些不完整主要呈現在前代傳承下來某些規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹)不再受到遵守，以及可辨知身分的根骨與祖先代譜記憶的流失。

前面提到當地普米族人不喜分家，並尤其認為當長輩還在的時候晚輩就分家是很不好的，對於這個價值，當地人會以「dwi²²ɔŋ⁵¹」這個概念來評論。「dwi²²ɔŋ⁵¹」一詞當地人在漢話裡常翻譯為「規矩」或「道理」，但其意涵也類似於「傳統」、「倫理」的觀念。而「規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹)」最核心的意思是：晚輩要尊敬長輩、遵從長輩的教導指示，而長輩要教導與關心晚輩、要為晚輩考量並妥善地安排事務。³⁵⁷若一家之中上下輩人彼此吵架，甚至是親子之間也吵架分家，比如村中一戶人家在兒子娶妻之後與父母爭吵、後來此兒子與妻子分出另外成家，人們就評論他家「規矩不好(dwi²²ɔŋ⁵¹ ma²² tɛwi⁵¹)」，這個意思不只是在責怪這家晚輩不懂敬長，也是在批評長輩不會做人，指的是雙方的問題。相反的，若是一家中好幾代人都沒有成員分出另外成家，家中成員很多甚至是不同媽媽的小孩都仍能維持在一家，人們就會稱讚是「家庭規矩好(mb⁵⁵ qe⁵⁵ bu²² dwi²²ɔŋ⁵¹ tɛ^hwi⁵¹ zu³⁵ dau²²)」。³⁵⁸

除了指關於長幼互動的倫理價值，「規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹)」其實也泛指所有自古傳

³⁵⁷ 「規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹)」這個詞也可以用來評價個人的行為。若一個小孩見到比自己年長的人知道要以適當的稱謂來稱呼，人們會說他「規矩好(dwi²²ɔŋ⁵¹ tɛwi⁵¹)」或「知道規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹ ɲe²²ji⁵⁵ ei³⁵ dau²²)」；相反的，如果晚輩見到長輩也喊名字，不知道長幼禮節，人們就會說他「規矩差(dwi²²ɔŋ⁵¹ dji²²dɛ⁵¹)」或「不知道規矩(dwi²²ɔŋ⁵¹ ɲe²²ji⁵⁵ ma²² ei³⁵)」。

³⁵⁸ 這兩種家戶情境也可以用「人種(mb⁵⁵ tɛ^hau²²)」和會不會「做人」來評論：家中規矩好的可以稱讚家中長幼都「會做人(ɲə⁵⁵ pu⁵⁵ weŋ²² dau²²)」或「家庭人種好(mb⁵⁵ qe⁵⁵ bu²² mə⁵⁵ tɛ^hau²² tɛ^hwi⁵¹ zu³⁵)」；彼此吵架而分家的則也可以批評是他家人「不會做人(ɲə⁵⁵ pu⁵⁵ weŋ²² ma³⁵ dau²²)」。

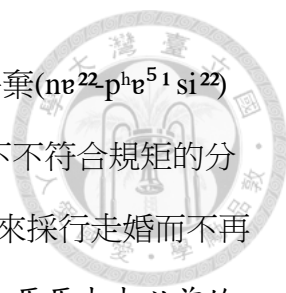


承下來由長輩教導給晚輩的行事規範，包括所有節日、儀式上的辦事方式以及社交往來上的禮節規矩。而家中長幼團結正是作為辦事習俗的規矩代代相傳的基礎，家中規矩不好而分裂，也會間接導致代代相承的傳統實踐鬆弛流失。

當家中個別成員與其他成員吵架而自行離開成立新的家戶時，這種例子因為是來自家中的不合，就會被認為是規矩不好的行為，所成立的家戶通常也會被認為是不正當的 $don^{55}li^{55}$ 。而即使當地普米族人認可了走婚作為繁衍家中後代的正當方式，但對於未行婚禮的伴侶同居在一戶人家中的做法則不完全受到贊同。在近幾十年內，村中開始有家戶是由未經正式儀式就離開生家獨自成立家戶同居的走婚伴侶所組成的，這些家戶就被認為是不正當分出的 $don^{55}li^{55}$ ，分出成員的同居行為也被認為是不符合傳統規矩($dwi^{24}oj^{51}$)的行為。村中一家在百年前由出嫁又回到娘家的婦女所成立的 $don^{55}li^{55}$ 家戶，在近幾代就一直有經由上述這些不正當方式而成立的分家出現；看在村中幾戶好幾代未分家的大家庭的長輩的眼裡，這些家戶就是對於長輩教導的規矩($dwi^{24}oj^{51}$)不遵守、在意。

前面提到正式分家之後，同屬一家的不同家戶在節日、新年上仍會聚在一起共同敬祖過節，但是當分出的家戶因為與留在老家的成員吵架、以上述的不正當方式而分出，則新家與老家的關係通常就不是很好，在這些年節上也不必然會一起度過。如此的話，我在這一節所介紹的這些一家共同過節的傳統規矩($dwi^{24}oj^{51}$)就會被丟棄了，家戶之間也會因為沒有這些年節上凝聚彼此關係的實踐而逐漸疏遠。村中當前可歸為辜哩家的十二戶人家中，只有三戶在百年前就已存在的家戶彼此仍一起過節敬祖，其他家戶則不再參加這三戶「老家」的共同活動，這就是因為不斷有家戶分衍而逐漸疏遠的結果。可以說，家中規矩不好、團結得不好而有家戶分出，或是不遵守正式的走婚也沒有結婚而不守規矩地自行同居成家，這些被評論為規矩不好的行為，就會造成其他傳統規矩不在新家戶中實踐與繼續傳承，使得不符規矩的事愈來愈多、或是遵從規矩應當做的事情被拋棄遺忘。

在維持家的凝聚以及過去傳承下來行事方式的規矩($dwi^{24}oj^{51}$)觀念的基礎上，



當地人即是經由規矩(dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)不再被遵從、原有的實踐受到丟棄(ne²²p^he⁵ ʔ si²²)來理解與評論百年以來的變遷。除了上述近幾十年來愈來愈多不符合規矩的分家、新成立的家戶也愈來愈不在乎規矩(dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)之外，近百年來採行走婚而不再嚴格遵守結婚體制的現況，也被村中老人說是「習慣一點變囉...原原本本以前的規矩不興了」。而在經過文化大革命期間對敬祭儀式的禁止、合作社期間嚴格的工作規定與鄙陋的物質條件對節日與儀禮活動的限制，以及改革開放以至近十年來物質生活的改變與村中貧富差距的加大，有些過去會舉行的儀禮，比如新年期間跳鍋庄舞(dzæ²²s^hu⁵ ʔ)的活動、到親戚家拜年(k^hau²²ʒi²²wa⁵⁵)的禮俗、念嘛呢(ma²²ni⁵⁵ li⁵⁵)的儀式，在當代的瓦都村都已經不再進行³⁵⁹；而夏天嘗新糧(te^hu⁵⁵ ei³⁵ dzi⁵⁵)的節日已有許多家戶不過，甚至五月五日(ŋwe²²ni⁵⁵)應由全村參與的轉山燒香活動，在近幾年也有愈來愈多家戶不再參加。

其實「規矩(dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)」與根骨屬性、家名、代譜相似，也是經由家戶中的人代代相傳才得以延續，並且可上溯至普米共同的起始而蘊含有普米身分的意義。前面提出的「白人四山兒子，bi⁵⁵一句沒有也有 jɔŋ³⁵一句(t^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵ zɛ²²gɔŋ⁵⁵ tsu⁵⁵, bi⁵⁵ ti⁵⁵ ma²²ei³⁵ jɔŋ³⁵ ti⁵⁵ ei³⁵)」這一句諺語當中的 bi⁵⁵與 jɔŋ³⁵，指的就是從過去一直代代傳承下來的做事方法，與家中由老人教導下來在各種場合上如何做事的「規矩(dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)」是同一個意思。這些代代傳承的習俗規範可以稱作是「白人(普米)四山兒子家的 bi⁵⁵與 jɔŋ³⁵ (t^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵ zɛ²²gɔŋ⁵⁵ tsu⁵⁵ ba⁵⁵ bi⁵⁵ nɔŋ²²jɔŋ³⁵)」或是「以前的 bi⁵⁵與 jɔŋ³⁵ (zɛ⁵⁵ bu²²k^hæ⁵ ʔ bi⁵⁵ nɔŋ²²jɔŋ³⁵)」，也隱含著這就是由四座山的後人從共同的起源開始一直共享的做事習慣。而這些在共同承自四座山的普米家中傳承的做事習俗(dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)，也可以特殊地稱作是「普米家的規矩(t^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵ ba⁵⁵ dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)」。同樣地，「規矩(dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)」也構成人們理解普米以外的人群各自傳承不同做事方式的觀念，在普米話裡可以「漢人家的規矩(ɛv³⁵ba⁵⁵ dwi²²ɔŋ⁵ ʔ)」。

³⁵⁹ 新年期間晚上跳鍋庄舞的活動，雖然近幾年在瓦都又重新開始舉辦，但是進行的形式與過去並不相同，有村中老人就認為新年跳鍋庄的傳統已經丟了。

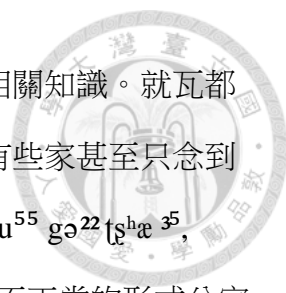
「摩梭家的規矩(njæ ʔmɔ̃⁵⁵ ba⁵⁵ dʷiʔɔŋ⁵ ʔ)」來說其他人群的辦事習俗或倫理價值。則在這一層面，我們看到所有源自四座山與久布吉東根骨的普米族人經由共同的行事與倫理規矩而被凝聚為相對於其他人群的一家——「普米家(tʰɔŋ⁵⁵ mɔ̃⁵⁵ ba⁵⁵)」，而對於這一套傳承自共同起始的規矩的遵守與實踐，其實也是在延續始自「久布吉東」所傳承的普米的根根、以及維持著普米這個身分。是在這一層意義上，才有人認為當地人採行走婚是將普米原本的規矩代換為摩梭的規矩，因而普米就變成摩梭了。

不過，就如到目前為止介紹的，由「久布吉東」與四座山開始在普米家中傳承下來的，不只有辦事的規矩(dʷiʔɔŋ⁵ ʔ)，也包括由每一代的生殖繁衍傳遞屬性並且在相同家屋完成生命而延續的「根骨」，以及表示身分的家名、根骨名字、祖先代譜等；我認為這些對於家所承繼來源的記憶與辨別，才是最關鍵定位人的身分的依據。所以即使當地普米的部分規矩(dʷiʔɔŋ⁵ ʔ)改變為與摩梭相同³⁶⁰，當地人也不會認為自家身分真的已經變成摩梭而不再是普米；其實，當地人認知中，普米與摩梭本來就有許多規矩(dʷiʔɔŋ⁵ ʔ)是相同的³⁶¹，但這也不會造成彼此身分的混淆，因為最關鍵定位身分的還是在於表達來源與家所傳承屬性的根骨之上。

若說當代普米的身分性質有所轉變，我認為是在於記憶與維持身分來源的這些相關實踐上的逐漸不完整。前面我已經提到，一家完整的祖先代譜其實只有在新年時會誦唸，並且一家通常只由一人負責記誦，則除了新年時的主祭者以外，其

³⁶⁰ 除了走婚是當地普米向摩梭學來的做法以外，其他我所得知改採摩梭規矩的例子還包括：當地老人指出普米殺豬的規矩是抬到正房裡的高火鋪上宰殺，但是當代為求方便也學摩梭的作法在正房外的院壩上殺豬；而近年新建或裝修的正房格局也開始採用摩梭家的兩根中柱的架構，取代普米一根中柱的做法，這個改變人們也是以方便作為理由，認為兩根柱子使正房裡的空間較寬敞、行動較不會受阻礙。其實正是因為當地人有普米家傳承有一套特定行事規矩的觀念，使得人們即使採行了摩梭家的作法，還是會記得本來普米家的規矩不是這樣，也不會因為採行摩梭規矩就認為普米根骨的身分也受到影響；改變的只是原本普米家的規矩不再被採用了。

³⁶¹ 在家的體制上尤其有許多共通之處，但其中也有細微的差異。在家屋上比如同樣有四合院的格局並且以火塘所在建築為主要起居與儀式空間，但正房裡中柱的數量與座位安排就有所不同。在人的生命過程上，人也是在家屋中出生、死後埋放在正房後室，男女孩在十三歲時經由穿裙穿褲的儀禮成人，死後遺體受到火化並成為祖先，由後人在正房火塘的鍋庄上敬祭；但在正房中出生的位置不同，男女孩穿裙穿褲的位置不同，火化後骨灰置留到山裡的方式也不盡然相同。其他還有許多共通而可相互比較之處可深入探討，在此僅簡單舉這幾個例子。



他家戶的成員並不一定會知道代譜或是表示自家根骨的名字的相關知識。就瓦都村的情況，只有一家的代譜能夠從久布吉東開始連續唸下來，有些家甚至只念到當代往前推的幾代祖先名字、並以「爺爺九代、奶奶七代(v²²p^hu⁵⁵ gə²²tʂ^hæ³⁵, v²²-dja⁵⁵ ni²²tʂ^hæ³⁵)」來概括。而村中許多家戶也因為過去是以不正當的形式分家出來，於是沒有學到老家過去傳誦的代譜，在敬鍋庄儀式上就只從分家出來的第一代祖先名字開始誦唸，這些代譜知識就都無法回溯到普米共同的起始。除了代譜的記憶缺漏或流失以外，有些家戶對於表示自家根骨的名字也不甚了解，甚至是聽聞其他村落人家對自家的稱呼才得知的。


相應於當代村人們對於代譜、根骨的知識逐漸流失遺忘，當前不同地區的陌生族人碰面，也較少是以我前面介紹的方式來認識彼此了。向我介紹前文中這些問候與回答方式的報導人，其實也是幾十年前到其他地區趕馬的時候，被外地的族人詢問而得知的；我在向村中其他人家的老人詢問時，也有人說不出來詢問對方根根(ɣu³⁵)的普米語說法。就三十多歲的報導人的認識，當代在城鎮中遇到自己族人的時候，更常會詢問對方是哪個地方的人，而人們的回答也就大多按照國家行政區劃來說明，而不再是用可以追溯至普米共同起源的代譜或根骨名字來定位彼此關係了。

則在當代新的辨別外地陌生族人的問答方式中，雖然同樣隱含了以空間來表徵以及由人所在位置來定位身分的傾向，但是在生命代代傳承中經由遷徙與埋放骨灰至山裡而與大地累積的關係，以及彼此經由祖先而可共同追溯到同一塊地域的意涵，並不會被包含在當代政權的行政區劃地名當中。兩種問答所反映的其實是很不同的認識人與大地的關係，以及人與人如何建立連結的形式。當人們不再記得定位身分來源的根骨或是上溯到普米起始的代譜時，一同消失的是從祖先累積而來、與更廣大一片不只是當下居住的地域的關係，同時也使自己與祖先在這片地域遷徙所累積的過去分離。轉而被納入的是一套經由外在掌握權力人群的語言(漢語)所分類的空間，並且與其他由普米觀點來看與自身是不同根骨、與大地有不

同關聯的人群(其他「民族」)，一同被納入其中，被放在對等的位置上看待，而抹除了任何與大地建立關係的特殊形式，或是人的實踐與世代傳承所體現的意義。

不過，即使族人在離開村落生活範圍而理解跨地域族人彼此關係的秩序，已經逐漸有所改變，且持續正在發生，在同村與鄰近村落層級上，人們仍然經由家的體制而在家戶與骨灰埋放的實踐上延續著各家的根骨與普米的身分。這就呈現出在當代國家體制當中逐漸分離出存在不同空間尺度上同時運作的兩套秩序：在超出村落生活的尺度上，與普米共同起始的鬆脫使得過去與地域連結的特殊形式不再被體現，並且被吸納入當代國家體制所界定的空間形式當中；在村落社會生活中，則延續著歷經百年來採行走婚的變遷而仍然藉由當代人們與在地空間的互動所維持的家體制，持續形成身處在特定地域之上的身分。即使各家與普米共同起始的連結減弱了，此地普米族人仍經由傳承本來的家、將骨灰持續埋入山中，而保持著家所承繼的普米身分。只要家仍存在，家中的人也居住其中持續實踐著成就家的「根骨」的一系列措施，普米的身分也就一起持續存在。

在地的這一套秩序，正是因為家的體制經由人身處特定空間的過程所形構的特性，而得以強韌持久，並經由在地的家戶的繼續存在而持續體現；我認為，當存在村落上的原有家戶不再有人居住繼承時，這一套體制才會完全受到威脅。在當代的永寧普米村落當中，雖然愈來愈多年輕人出外打工，甚至開始出現若干一去不回、或是因為在外結交男友而嫁出的例子，但尚未聽聞有家戶因此而斷絕後嗣。村中許多家戶因兄弟姐妹的子女共居而成員充足，即使家中有一兩人離開，仍能保持家中產業的經營與家的延續；比如村中就有人家在培養子女就學到外地工作發展時，刻意安排一位女兒留在村中繼承在地的家，因此即使家中有許多成員因為工作或小孩的就學而居住外地，仍能經由在村中家屋生活的成員來維持家業的經營、家屋中祖先的敬祭以及鑲嵌在此村地景上的在地身分。就永寧溫泉普米村落而言，年輕人出外打工與就學的情形其實是近幾年才開始的發展，未來是否會因移出的增多而影響到在地的家體制的延續，還有待持續地觀察。

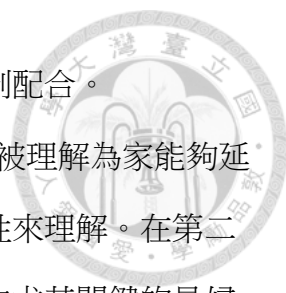


而就我所知道溫泉普米村中較近期發生的家戶絕嗣例子，其實是來自於家戶成員移出到在地的其他家戶之中。鄰村有一戶人家最後一代的兩位兄弟，都與摩梭人家的女子走婚，並且離開自己的生家而到自己走婚的女伴家中與伴侶及孩子同住。這兩位兄弟為了讓家中長輩仍有後輩照顧，就各自讓自己的一位小孩在自己的生家生活，也預期這兩人之後能夠繼承原來的家。但是被安排在生家的兒子後來因病過世了，另一位被安排住在生家的女兒也不願意留在這一家，而回到自己的母親家，使得生家的老人過世之後，這一家就因為沒有後代繼承而斷絕；之後，與這一戶同支的人家將該戶的土地房屋平分，這一戶人家也就在該村消失了。

這個例子除了呈現出當地人在不同家戶之間移動的情形也會促使原本的家不再存在，其實也突顯出此地普米與摩梭之間的區別正是經由家所維持與再製。在上述情形中，其實這一家人的後代仍然存在，只是住到了其他村子的摩梭人家去，而使得原本的家屋無人居住、牲畜田地等產業無人經營。若我們將視野以這個案例中的兩戶摩梭、普米人家範圍來看，當普米家成員的後代留在普米家中時，他們繼承的是普米的家、按照普米家的規矩做事，並且被認為是普米；因為普米與摩梭的兩個家戶都存在，所以普米與摩梭的差別也仍存在。但是當普米家成員的後代移入了摩梭人家，他們因為被納入摩梭家而被當作摩梭人來看待，並使普米家不再延續，就使得原本可體現在兩戶人家的區別，因為只剩下摩梭的家而不再存在了。如此一方面呈現出家的延續也就是普米身分的延續，一方面也凸顯出普米與摩梭的區別是憑藉著家戶的邊界才存在的，當普米家因為人的繼承而延續時，所再製的不只是普米的身分，也同時再製著與摩梭之間的區別。當代永寧普米族人在當代與摩梭之間的持續區別，也就經由家的延續所體現與維持。

第四節 小結

我在這一章試圖說明的是，前二章所介紹到分別具象在村中家屋與骨灰山的家戶與同支的家，如何連結起來構成當地人在生命過程中延續的完整的「家」的體



制，也說明當地人理解的「根骨」觀念如何與這一套「家」體制配合。

我在第一節介紹了人因為在生殖繁衍中傳遞著家的屬性，而被理解為家能夠延續的依據，家與家之間的關係也經由人因生殖後代而傳遞的屬性來理解。在第二節我則說明了人如何在一個家戶當中延續著家的實際過程，其中尤其關鍵的是婦女在正房中生產而使家屋生育後代，以及人必須在正房中死去以繼續在家屋中受到敬祭，體現出傳承特定屬性的人還應當位在特定空間的觀念，以及能夠延續一家的「人根(mə²²qu⁵⁵)」概念，是來自於人由生到死在同一家屋空間中完成以至成為骨灰(qu³⁵)的實質過程，以呈現出人與空間的關係在當地人理解關係的觀念中的重要性。第三節則是說明一個家戶如何也可分衍成多個對等的地方空間、經由共同的骨灰山與代譜來實現相同的家，也傳承著以特定序列追溯到普米起始的共同身分源流，並經由「根骨(qu³⁵)」來表徵；而不論是同根骨名字或同為普米的身分，也都是由骨灰埋放的實踐與山的表徵而經由相同的地域空間來記憶，則使普米家的身分鑲嵌在特定一塊地域之上。

在這些延續著「家」的過程當中，我指出當地人對於人的關係構成的理解包括兩種面向：一是經由在生殖關係可以遺傳給子代的來自某家的屬性，一是經由居住在某家的家屋而具有的人與空間之間的關係；而這兩種面向都可以單獨構成人屬於特定的家的關係。我並且經由「根骨(qu³⁵)」既是指稱人們滿足在所屬家屋空間中完成生命的過程後持久存在於山中的骨灰，又是人們用來描述與形容在同一家中延續的關係的語彙，並且也是表示某一家所傳承源流的表徵，而指出「根骨(qu³⁵)」即是既在物質現象上、也在當地範疇當中對於「家」的表徵；其所表徵的，即是經由生殖繁衍所傳承的屬性與位在同一空間中這兩個層面的重合，也就是持續在同一空間中經由生殖繁衍而傳承屬於此空間的屬性。

而人要成為埋放在山中的根骨(qu³⁵)，需歷經個人自親代承繼了家的屬性，自身生命過程中與家的空間的連結，以及死後身體納入到屬於特定家的山中地點等過程，這個過程同時就包括有屬性與空間位置兩個層次，是隨著人的一生而累積



的過程而非由出生或死亡的事件一次決定的。「根骨(qu³⁵)」又意指家所承襲的身分源流，而家中的人就是延續此源流的實質媒介，此即清楚的呈顯出「家」才是擁有相同「根骨」成分的主體，而這些「根骨」成分也就是家中一代一代的人，在人所身處的家空間中累積而成的。

相應於家的根骨是由其中的個人所構成，人所歸屬的「家」則是繁衍著人以延續根骨的體制，包括了人在家屋中繁衍生命並最終歸結到山裡成為祖先的整套規範與實踐。家屋中的人是為了死後仍能持續在家屋裡受到後代敬祭、也為了使家中的祖先持續受到敬祭的持久生命觀念，因而持續在家屋中完成生命並繁衍下一代；則表徵著家的延續的「根骨」，其實就同時是正在家屋中生活並能夠為家繁衍後代的人，也是已逝的家中成員埋藏在山中的**骨灰**。我也由人們在死後喪事過程中形體的轉變以及生前死後所居處的不同空間，說明「家屋」與「骨灰山」如何體現了「家」體制的兩個面向：前者對應於在世生命的繁衍繼替，後者則是對應於靜止而長存的背景。作為社會實體的家，也就座落在地景上的這些空間當中，持續由人們在其中繁衍而充實，經由人持續在地景中這些相同空間上的生命累積，繼續塑造著這些地景的一部分，而持久地存在於地景之中。

最後，在本章所介紹到將屬性與特定空間連結在一起的實踐，其實都是由關於潔淨的觀念來規範的：人們認為如果特定空間出現了不屬於此空間的屬性的人，就會使這個家不乾淨。而潔淨的觀念，正來自於我前兩章所闡述的人們對於家戶與村落所居處的四周地勢環境的認識，尤其是對於山神的信仰，並且經由家屋空間的格局安排、每日在家屋與聚落周圍的敬祭儀式所實現與持續確認。這一套經由人們對地景的認識與互動所生成的潔淨觀念，構成規範家的體制運作的力量，就使普米的家不僅體現在家屋與骨灰山的空間上，也反過來體現了來自此地物理空間與居處其上的人在其中活動所生成的在地力量。



第六章 結論

這篇論文希望由構成永寧普米族人在地社會關係的「家」體制以及當地人理解關係與群體構成的「根骨」概念，來勾勒出一套百年來持續體現在當代實踐中的在地秩序，以了解此地普米族人採納鄰近摩梭人走婚實踐的變遷現象。

在論文的第二章裡，我說明了瓦都村普米族人由十九世紀末到當代婚姻實踐與家戶構成的演變，其實反映的是永寧地區普米族人與摩梭人的婚姻實踐都不再受到制度的限制而愈加開放變異的現象。接下來的第三到五章，我則經由當代人們在自然時序與生命過程當中在各種空間上的實踐，來說明在百年來婚姻制度改變的情況下仍持續並且可允許不同婚姻實踐的「家」的體制，是經由哪些物質形式與相關的實踐所形構與體現。到第五章的末尾，我才基於對於當地普米族人的「家」體制的理解來闡釋當代的變遷。我經由當地人是以「家」所傳承的「根骨」與「規矩」來理解自身「普米」身分的觀念，來說明此地普米族人認為走婚其實是原有普米規矩的丟失，但是人們也仍然可經由其他普米家規矩與延續「根骨」與「家」的實踐而繼續再製「普米」的身分。這一套當地人理解與再製自身人群範疇的「家」的體制，即是一套由當地人與在地空間之間的互動與理解所形構而不同於當代國家體制的在地秩序，即使在當代因為會相關實踐的減少而逐漸鬆弛，但只要當地人仍在此地域上延續著與周遭地景扣連的「家」的體制，這一套秩序就仍會持續在當代與國家體制平行存在。

在緒論裡，我提出了對於永寧普米族人百年來的變遷現象所可以引起的關於婚姻實踐變異的可能、在地人群的關係與社會構成、人群身分的意涵與區別等等提問，以及關於「親屬」、「族群」等討論的對話可能。在前一章已經說明了我想要探究的當地普米族人所認為的「家」與「根骨」的文化意義的基礎上，我將在這最後一章分成三個面向來討論：此地普米族人的「家」體制與「根骨」概念的特性，當地人理解社會關係構成的形式如何幫助我們了解近代的變遷，以及「家」

體制與地景觀念所構成的在地秩序如何持續再製「普米」此人群範疇。



第一節 「家」與「根骨」的文化理解以及與「親屬」研究的對話

在這篇論文裡，我經由當地人對於所身處地景中不同空間上的實踐與理解，來探討當地社會關係與群體如何由不同的物質形式與實踐所形構，試圖探問當地普米族人的「家」的體制是以甚麼物質現象所表徵，當地人對「家屋」與「骨」的理解又在「家」體制中扮演了甚麼角色。

體現在地景中的「家」

在這篇論文中，我將普米語中以「bu⁵⁵」作為後綴(suffix)而被以特定名字稱呼的單位視作主要構成當地社會的「家」。總括前面的討論，我認為普米的「家」是由兩個面向所同時構成的：一是作為經濟生產、養育與繁衍成員的單位而居住在家屋院落(teij⁵⁵min⁵⁵)中的家戶(me⁵⁵qe⁵⁵)，是家的成員所在，也是家在社會生活中運作的載體；一是經由山中埋放骨灰地點而體現的身分，是在世生活的家戶所來自也將持續實現的在地景與社會脈絡中的位置。而「家」的長存是經由家戶的繁衍與持續繼承而達成，這個過程也就是出生自家屋的人，在家屋中經營家業、敬祭祖先、撫養後代，並在家屋中死去、骨灰被埋入山中而成為祖先在家屋中持續被敬祭的理想生命過程。

「家」作為社會實體的特殊性與持久性是經由山中單一的骨灰埋放地點所體現，但此社會實體可以由一個以上的家戶來維持與實現，因而「家」可以是一個或多個各自居住在家屋院落(teij⁵⁵min⁵⁵)當中的對等家戶(me⁵⁵qe⁵⁵)所組成的集合，而每一個家戶都是能夠實現與繁衍家的社會身分的對等載體。我經由針對家屋的儀式以及家戶敬祭山神時的祈求內容，指出家戶是繁衍人員、畜養牲口、種植莊稼的生產單位，家屋不只是人的居所也是藏納財物的處所。由村中家屋空間中的格局安排與儀式實踐，以及人們在家屋外的村落空間所進行各種儀式活動，則可看到



每一個家屋都是以自身作為中心、可以與世上神靈連結的獨立儀式空間，每一個家戶也都是村中各種活動中獨立對等的基本單位。而對於同屬一家不同家戶來說，各家戶之間的同一性不只是由成員死後的骨灰埋放到同一地點所體現，也是由各個家屋中敬祭著相同祖先的實踐來被理解；每一個家屋都是年節共同祭祖時的儀式空間，亦呈現出不同家戶體現「家」的對等地位。而人在死後到骨灰埋入山中成為祖先的過程中，被抹除了生前在家屋中存在的形體，以及骨灰在山中埋放的地點缺乏人為邊界的性質，則藉由消除體現了不同家戶分別的物質形體，而使不同家戶在骨灰埋放與祖先敬祭上被含納為一個單位，並且成為人所身處的地景空間與社會網絡背景的一部份。

則我們若由固定持久的物質現象來看當地的「家」作為社會實體如何被表徵，我認為此地普米的「家」就是同時經由位在地景上的家屋(teiŋ⁵⁵miŋ⁵⁵)與骨灰山(ju³⁵ti⁵⁵toŋ²²)所體現的。而因為同一「家」可能不只有一戶作為繁衍成員的載體，體現「家」的家屋也可能不只有一座而已，而是如年節時所有家戶的家屋都成為敬祭祖先的儀式空間所表現的，所有共享家名的家戶的家屋都會是這一「家」的體現。則由此來看「家屋」在「家」體制當中的角色，我們就不能將「家屋」直接視作「家」的體現，因為「家屋」所具象的家戶以及其所相關的經濟生產、社會繁衍面向，也只是「家」的一部分而已，一座「家屋」也可能只是同支的「家」中的其中一戶，而不能涵括到特定「家」的整體。「家屋」所體現的「家戶」作為社會單位的定位，還必須被放置在骨灰山所體現的持久身分來界定，要包括有定義了所處地景與社會脈絡的依據，才構成完整的社會實體。

不過，「家屋」與「骨灰山」作為特定形制的物理空間而具有的意涵，以及它們對於「家戶」與「家」身分的表徵，也不是只經由這兩種空間的結構形式以及人們在其上的實踐與理解所構成，而是也來自於人們對於它們所處地景脈絡的認識，尤其是人們對於位處周遭山水神靈的敬祭，以及保持神山潔淨、將不潔物往下游處排除等實踐所形構的將地勢高處與地位高者等同，並認為神靈與潔淨處應

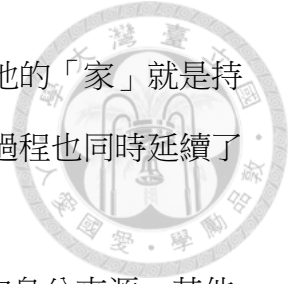


當維持潔淨的觀念與規範。因為這些人們在地景上的實踐所確認的力量與規範，也就形塑著人們對「家屋」與「骨灰山」空間的安排：比如家屋中供奉神靈部位的安排、長幼座位的次序，都與外在地勢高低相應，而人們埋放骨灰位置的選擇，則需要慎重地與具有力量而必須保持潔淨的神山交涉才得以取得；而「家屋」及「骨灰山」與「家戶」與「家」身分的連結，更是經由保持「家屋」清潔的觀念而規範了可納入成員的排他性。

是在這個層次上，我認為普米的「家」其實是鑲嵌在地景之中的地景的一部份。因為「家」的體制是同時經由人們在家屋與骨灰山以外其他空間的實踐，以及對於人們身處空間上具有的神靈、來自地景而具有規範力量的潔淨觀念等理解所構成維持的；而這一套關於具有力量的神靈、必須保持潔淨的觀念，又經由人們在空間上的持續實踐所體現與再製。這些力量既來自於人們所居處的周遭物理空間，也來自於人們在其上的活動，以及與空間的互動所生成的理解。而由山神的敬祭尤其突顯出維持、護佑著「家」的神靈正位處於人們所生活的周遭地域空間之上，也使普米的「家」與其所位處的特定地域扣連在一起，而使「家」所界定身分的脈絡與實際的特定地域相重合。

延續著「根骨」的「家」


另一方面，我也討論到當地普米族人的「家」的延續性是經由「根骨(ɣu^ʃ)」的概念來表徵與理解的。「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」被認為是家戶與家能夠延續的依據，「一根骨(tə²²ɣu^ʃ)」只能用來述說同一家的關係，而同一家的成員在死後都會火化為「根骨(ɣu^ʃ)」而埋到同一地點，特定人家的身分來源更是經由「根骨(ɣu^ʃ)」來詢問。這些即呈現出，若我們由當地普米語的概念來看「家」作為社會實體的持久存在是經由甚麼物質現象而表徵，就會看到「根骨(ɣu^ʃ)」才是當地普米族人理解與表徵「家」的延續性最主要的物質形式，並且「根骨」同時也具有實際物體以外的指涉意涵。在當地概念的理解中，「家」就是經由人所作為的「人根(mə⁵⁵ɣu^ʃ)」來



延續以特定名字來表徵的「根骨(ɣu³⁵)」的群體；也可以說，當地的「家」就是持續經由家屋中的家戶繁衍出人，並在使人成為「根骨(ɣu³⁵)」的過程也同時延續了特定名字的「家」的體制。

而「根骨(ɣu³⁵)」除了具體指涉埋在山中的骨灰以及表示家的身分來源，其他的意義應當如何理解呢？雖然上述這些語彙指涉的對象都與男性相連——「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」是此家出生的男子，「一根骨(tɛ²²-ɣu³⁵)」是同一家中男性屬性的父子傳承，表示「根骨(ɣu³⁵)」的名字是來自男性祖先代譜中的名字——但是當家中的男人與女人都以正當形式在家屋中死去之後，其形體在火化之後都會成為「ɣu³⁵」而埋放到山中，並且成為這一家的祖先。因此，我在第五章就討論了人在完成生命過程中與家屋空間的關係後，才得以在死後成為埋到山中的「根骨(ɣu³⁵)」，來指出男子被對應於「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」，以及「一根骨(tɛ²²-ɣu³⁵)」僅指涉男子屬性在同一空間中傳承的關係，其實是來自男娶女嫁的體制當中是男子留在生家直到終老成為祖先的結果，而「根骨(ɣu³⁵)」的意義核心即是在於在同樣家屋中持續地身處其中的累積關係。也就是說，就如居住在家屋中的家戶是「家」存續的載體，男性其實也只是持續留在同一家繁衍的「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」的載體。

當我們由人們在死後能否作為「ɣu³⁵」而埋到山中並且成為祖先的條件來看「ɣu³⁵」的意義時，我們就會看到這其實關聯到經由生殖關係而遺傳的屬性、在家屋中被生育、在家屋中成長、是否離開或被給到其他人家、最後有無死在家屋正房中這一系列過程當中，人與所來自的人以及人與所身處的家屋空間的關係。則山中的「ɣu³⁵」的實體，就像是對個人生命曾歷經這一系列過程的標示，每一代人死後的「ɣu³⁵」被放入同一山中地點，則是每一代人都持續完成這一系列關係的結果；而經由同一名字表示「根骨(ɣu³⁵)」的同一家人，表徵的也就是人在一代代繁衍的同時，也一代代地延續這一系列與特定家屋空間之間的關係。也就是說，「根骨(ɣu³⁵)」所表徵的關係不只是人經由生殖而在代代之間相承的關係，而是人在代代的繁衍中持續與相同的家的空間建立關係的結果。

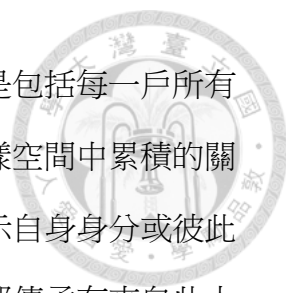


如此再回來理解普米「家」的體制，即是使人延續其與家屋與骨灰山空間的關係、也使表徵此關係的「根骨」繼續延續的體制；表示「根骨」的名字所指的則是累積了與特定的家的空間之間關係，並且又在此家的空間中延續這套關係的人的序列。被稱作是家的根骨的人，則是能夠繼續延續此套身處特定空間的關係的人，使位在特定地域上的「家」因為人身處其中並與其空間累積的關係而繼續存在，同時也繼續生產出累積了與家的關係的「根骨(qu³⁵)」以及能繼續建立此關係的人。

由這樣的理解我們可以來回應第一章所回顧的學者對於普米西番社會構成的討論以及普米西番和納日麼些的「骨」的觀念的比較。

中國學者經由「家族」、「氏族」來說明普米族的社會組織，將這些不同單位理解為擁有相同祖先、傳承相同父系血緣但是分布地域範圍大小不同的同類群體。而依據我的分析，我認為學者記錄到分別表示「家族」與「氏族(姓)」的名字，其實是我所說明具有不同意義的「家名」與表示「根骨」的名字。「家名」表示的是位在特定地域上、經由死後骨灰埋在特定山中地點的家戶而在社會網絡中運作的社會實體；表示「根骨」的名字則是指曾經在特定「家」中的人與特定空間已經建立的關係以及經由「家」的繁衍而傳承此關係的人的序列。而就如我所指出，人們用以理解「家」的延續的「根骨」觀念，除了來自生殖關係而有相同屬性的傳遞以外，還包含有與相同空間所建立關係的延續；因此「家族」或是有共享「根骨」名字的人群，並不能由共享了在生殖關係上可追溯的單一祖先、或是傳承了來自生殖關係的屬性來理解。

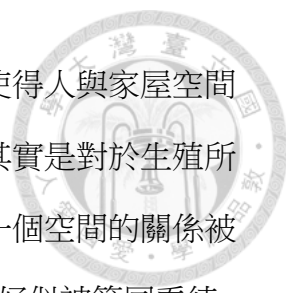
我在第五章說明到，人們用來回答「根骨」以表示身分的名字其實可能來自男性祖先代譜中的一個(或兩個)名字，這個名字所表徵的就是在此人之前已經與其所屬的家的空間累積的關係，而擁有相同「根骨」名字的意涵也就是共享了在此人以前的前輩們與此人來自的「家」的空間建立的關係。在當代同屬一家的不同家



戶共同敬祭的祖先代譜，也不是只有分家以前的共同祖先，而是包括每一戶所有的已逝前輩，亦呈現出人們對於共享的過去是經由一代代在同樣空間中累積的關係來理解的。我想強調的是，即使普米族人會以一個人名來表示自身身分或彼此共同來源的關係，但是此名字所表示的身分意涵並不是「我們都傳承有來自此人的屬性」，而是「我們共享了這個名字所表徵的一系列代代相承的人與家的空間建立的相同關係」。而因為「根骨」的名字表徵的是經由家中的人所傳承的曾經與家的空間建立的關係，這個關係也就可以由不同地域上的「家」的成員來延續，而使得表示「根骨」的名字可以由居處在不同村落的「家」所共享，但這並不同於這些共享「根骨」名字的人群就構成一個群體；「根骨」只是藉由人經由「家」所傳承的與特定空間關係的來表示身分的範疇罷了。

而關於「骨」的討論中，Wellens(2010)認為普米藏族經由關於「骨」的身體構成與死後生命的觀念所形成的父系繼嗣群體，與家屋的共同居住原則相獨立；何撒娜(1999)與周華山(2003)則分別由送魂路線與居住家屋這些空間上的共享來說明「骨」的共享，尤其周華山即使指出納日麼些有著關於「骨」的身體構成觀念，他也認為「骨」的認定並不與生殖關係所產生的遺傳性質相關。他們對於「骨」的概念雖然有看似相反的定位，但其實都將人的身體與身體所處的外在空間分開來看待。但在本論文分析的永寧普米族人的例子上，「根骨」的概念既關乎生殖與人的身體構成，也同時含括了人出生之後的生命過程以及其與家的空間的關係；而這亦是來自於，普米語中用來理解「家」的延續的骨的概念——「ju³⁵」——所指的是人在家屋中完成生命以後火化而被放置到山中的身體物質，而不是人在出生時即具有的位於身體內部形體堅硬的骨骼(ɣe²²qa⁵⁵)。

在本論文所分析的普米族人的情形中，對於人死後的骨灰能否被放入特定人家骨灰山的決定條件來自生命過程的累積，而其中人與家屋空間的關係是在生殖關係所決定的屬性之後所發生的。所以即使某人不是由該家人所生的後代，也可因為在家屋中成長而被視為該家人，或者因為婚姻儀式而轉換為該家成員。而死亡



時是否身在正房當中，更是被埋入骨灰山最必要的條件，這就使得人與家屋空間的關係好似蓋過了生殖關係所扮演的角色。且正因為「根骨」其實是對於生殖所傳承的屬性在同一空間中延續的表徵，當遺傳的屬性與位在同一個空間的關係被以同一個概念表達時，人與空間的關係與來自生殖關係的屬性就好似被等同看待，使得構成相同根骨的關係也就不只來自生殖關係。

則我們若將永寧普米族人的「根骨」概念視作一種身體構成的話，我認為此種身體構成就不是來自生殖關係所遺傳的成分，也同時包含了人在出生以後與所身處空間所建立的關係，而這種身體就會含括有個人身體邊界以外、身體所處周遭空間的成分，並且尤其涵括了人在生命過程中與其所屬的家的家屋之間的關係。

另一方面，「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」與「人籽(mə²²zu⁵⁵)」的意涵既可以指男人與女人分別傳承自其父親與母親的屬性，也用來表示使特定的「家」繼續延續的男人與女人，因此人即是特定家的「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」或「人籽(mə²²zu⁵⁵)」，而由此我們也可看到人之於「家」其實是為其傳遞屬性的媒介，而人本身就好像是「家」的成分。當「一根骨」被用來述說在同一家戶或不同家戶間延續的關係時，「人根相同(mə²²ɣu⁵⁵ ti³⁵ dzi²²)」的意思除了可理解為不同家戶中的男人傳承了相同的「人根」屬性以外，更可直接理解為不同家戶中有作為相同「人根」的「男人」。且在普米語的表達中並不是說個人之間有相同屬性，而是以「家」為主詞來述說其屬性的相同或來源。則我們若要將「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」與「人籽(mə²²zu⁵⁵)」這種經由生殖而產生並且當地人用以理解關係的概念也視為是「身體構成成分」的概念的話，我認為具有「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」與「人籽(mə²²zu⁵⁵)」成分的「身體」並不是個人，而是「家」；個人僅是「家」的一部份，作為家的身體成分而構成家的整體，並且繼續為家繁衍與自身屬性相同的成分，使得「家」經由其構成成分的相同而被理解為一體。則人死後埋在山中的根骨(ɣu³⁵)作為個人身體的遺留但又涵括了生命過程中身處在家屋空間之中的關係，就也可以理解為是人身處在家屋當中、由家屋

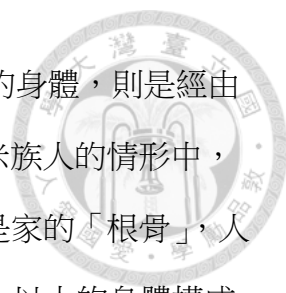
與人的身體所一同構成的一個身體的成分，而人其實就是家所產生的根骨。

由此我們就可以來反省 Wellens(2010)、周華山(2003)以及 Carsten(2004, 2011)所提出試圖由身體構成或是不由生殖所產生的關係來討論關係構成的取向。我前面已經提到，Wellens 與周華山其實都將人的身體構成和人與所居處空間的關係分別開來討論。這種身體構成的觀念，其實就預設了人的身體與個人身體物理構成以外的部分是分隔開來的，因此人的身體構成只會由身體內部的成分所構成，而不會被理解為包括有人與外在空間互動所建立的關係。而普米族人用來理解關係構成的「根骨」概念應當理解為以「家」為主體的構成成分，則突顯出由人的身體構成來探討不同文化理解關係的取向，其實預設了以「個人」為中心的觀點，而將「個人」視為關係構成或理解關係最重要的處所；但在永寧普米族人的例子上，「家」才是社會構成的主體，而人們理解關係的概念也必須以「家」作為主體才能了解，「個人」不過是完成「家」的一部分罷了。³⁶²

前述將個人的身體與外界分隔開來看待的做法，其實也就同樣預設了「個人」為中心的觀點，將「人」與「人」以外的世界視為是不相同的，並且將「人」看得比「人」以外的世界還要重要，因而人的身體以內與身體以外的層面就不會被認為能夠互相構成。在永寧普米族人的「根骨」觀念與「家」體制之上，我們則看到人們同時經由生殖關係所傳遞的屬性以及人在生命過程中與家屋空間的關係來理解群體的構成，並且使作為人的身體遺留的「根骨(ḡu³⁵)」表徵了人與空間互動所累積的關係；在此，人的身體與其所居處的外在空間就是能夠相互構成的關係。

這其實與緒論中所提到 Viveiros de Castro(2009)的反省相呼應：他指出以身體構成成分(substance)形塑的過程來探問關係構成的做法還是預設了身體是生理學


³⁶² 其實何撒娜與周華山都有提出應當以「家」作為社會主體的相似觀察：何撒娜(1999: 86)指出當地人會以房屋(yidu)為主詞在述說人的繁衍；周華山則指出「個人只是家屋的延伸」(2003:12)，「恆真常存的不是人，而是家屋」(2003:9)。只是他們將「家屋」視為主要社會實體的觀點與我不同，我認為「家屋」只是「家」的載體；更關鍵的是，他們並沒有直接將根骨視作是「家」或「家屋」所擁有的，以此來探討個人在其中的角色。



式的構成，但是他以 Amazonian 人的例子所提出的另一種形式的身體，則是經由人與其他非人的(身體**bodies**)之間的關係所構成的。在永寧普米族人的情形中，就是由人所身處的家屋空間在介入構成人的身體，並且「人」是家的「根骨」，人是作為「家」的一部分構成成分被看待，這就更進一步凸顯出，以人的身體構成成分形成過程來探問親屬的取向，不只有 Viveiros de Castro 指出的仍以生理學式的構成在想像人的身體，而且也隱含有將「個人」作為中心的觀點。由此來探問社會群體是以甚麼關係形式構成的話，則仍會將群體視為由個人的集合所構成的，而無法認識到社會構成其實是人以及其身體以外的物質形式所一同構成的，也難以看到「個人」以外的中心以及生理式構成的身體以外的對於人與社會構成的理解方式。

Marilyn Strathern (Ingold et al. 1996:60-66)即討論過，社會不能被理解為由個人的集合所組成，這樣的理解其實是將個人與社會都實體化(reified)，且隱含了個人與社會分立、實體先於關係的錯誤預設；而 Marshall Sahlins(2011a)亦呼應 Viveiros de Castro(2009)的見解而指出，將關係轉化為人觀(personhood)來探討仍有過度著重在單一個人(singular person)之嫌。本論文採用 house 框架來探問當地社會關係構成形式的長處，即是能夠看到若社會不只是由個人的集合所構成，則會是也經由人的身體以外的定著於某處的物質形式作為表徵所構成，而此即來自物質形式可使關係持久與具象化的效用(Gillespie 2000a)。

在人類學者認為是探問社會構成最根本基礎的 kinship 議題上，Viveiros de Castro(2009)提醒我們不應預設人的身體或關係的構成具有生理學的本體形式，Sahlins(2011a, 2011b)於是在其見解上將 kinship 界定為「存在的相互性(mutuality of being)」，以含納不同文化對於關係的理解有不同本體預設的可能性；但是，他們釐清了概念卻沒有提出明確的分析途徑。本論文的例子呈現出，以人群如何經由物質現象而結合的 house 框架，即可連結地方(place)與地景(landscape)的概念來討論人如何經由實踐來形成對所處空間的意義理解，而可將討論社會關係構成形式



的視野擴大到人的身體以外的更大空間；經由考察當地人與周遭不同空間與物質形式的互動在構成當地所理解的關係中扮演的角色，也可在不預設特定物質形式具有首要性的情形下，看到當地人採取哪些物質形式來理解其關係、其關係是以甚麼為給定的本體。而當我們看到當地概念構築在哪些物質形式與實踐上之後，也可以此基礎而觸及當地理解關係的觀念如何可能經由特定物質現象的安排方式而變遷或維持。這即是我接下來兩節所要繼續闡述的。

經由 Viveiros de Castro 所提出當地人是將甚麼層面視為「給定(given)」，在此「給定」的基礎上又以什麼實踐的可能來構成關係的框架來看，我認為人經由生殖關係而作為特定家的「人根(mə²²qu⁵⁵)」或「人籽(mə²²zu⁵⁵)」，即是此地普米族人的關係構成當中不可更動的給定概念，而人在出生以後的生命過程，在哪個家屋中出生、成長、離開或給人以及最後是否死在家屋中，這些人與家的空間互動的過程，則是在給定的屬性之上形構關係的形式。在下一節，我即會呈現出，本論文的取徑探問具有物理特性的物質形式在形構當地社會關係與群體的角色，即可幫助我們釐清當地人理解關係構成的給定基礎，也提供我們討論當地的關係構成形式持續不變或產生變遷的依據。在第三節的討論則凸顯出，我們藉由形構與理解關係的物質形式基礎切入，也能進一步由物質現象來討論到來自其他秩序力量所導致的變遷，可能如何影響或接合原有的關係與社會構成形式。

第二節 由人的生殖動態與空間的固定持久所相互構成的關係形式

這篇論文也試圖經由永寧普米族人由嚴格婚姻改變為沒有婚姻也可的這個特殊例子，來探究分布在此區域的普米西番與納日麼些人群能夠採納不同婚姻實踐的特性。由溫泉普米族人的例子來看，我認為當地人是經由生殖活動所產生的屬性以及人與所處空間的關係兩種面向來理解關係。將生殖關係產生的屬性與人所身處空間的關係分開來看待、但又使兩者可互相形構而構成關係，即是使此地普米族人的「家」能夠允許婚姻形式轉變的基礎。而當永寧普米族人允許了走婚而

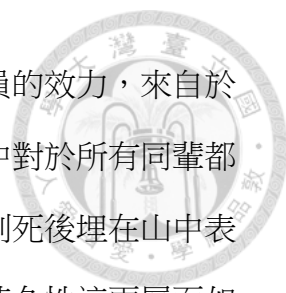


使婚姻不再是必然被遵守的制度時，改變的就是生殖屬性與人所身處空間這兩層面的分別被更加清楚地呈現出來，且兩者不再同時完全重合、而在當代可各自分別運作來形構社會關係。

我在第五章說明了家經由人的生命過程所延續的規範，以及當代人們將其他人家出生的成員納入家中以使自家能夠延續的各種實踐方式。雖然在普米語中表達出「家」是經由家中成員所繁衍的「人根(mə²²ɣu⁵⁵)」或「人籽(mə²²zu⁵⁵)」來延續的，但是人要能被認定為一家的成員、在死後被埋入山中成為家中的祖先，若是作為該家成員的後代，也必須滿足沒有被「給」到其他人家並且在家的正房中過世的兩個條件；而即使不是這一家成員的後代，若是在同一家屋中成長或是經由婚姻被正式給入，這些成員在家屋中斷氣死亡之後，骨灰也會被埋入該家山中並成為該家祖先。而男女性在死後都是受到同樣的對待，在人們將遺體埋入家屋後室時，更是很明顯地將人的性別特性抹除。

則即使男人與女人被認為是家中的不同成分、傳承著不同類型的屬性，但是在人由出生到死亡的生命過程中與家屋空間建立關係而使家延續、並且在死後成為該家祖先的條件與機制，對男女來說就都是相同而沒有性別區分的；關鍵是在於人與家屋空間的關係：是否在此家屋中出生、在家屋中成長、被給入此家、在家屋中死亡。因此若只考量「家」如何持續存在的層面，只要「家」中持續有著可被認為是這一家成員的後代來接替繼承著原本的家，家中成員是否結婚、繼承著家的後代是男性或女性，都不會影響到「家」與其原有身分的延續；即是這一種不分性別地看待人與家屋空間關係的過程機制，使得「家」可以很彈性地容許其成員以不同形式產生後代或是經由不同性別的後代來延續。

我在前一節由人在家屋中完成生命而產生「根骨(ɣu³⁵)」實體的過程來說明，當地人理解關係構成的「根骨(ɣu³⁵)」概念包含了來自生殖的屬性以及處於同一空間中的意涵，並且隱含著生殖關係所產生的屬性與身處家屋空間的關係可以相互含括或構成的意涵。而我在第五章說明關於婦女生產的空間規範時，即提出為何



家屋空間具有使同處其中的人如同來自相同父母而同為該家成員的效力，來自於婦女在家屋中分娩而賦予家屋具有生育力的意涵，以及普米語中對於所有同輩都以同胞稱呼的語彙概念。我們若將視野由家屋中的生產也延伸到死後埋在山中表徵身分的根骨，則更可以看到來自生殖的變動性與身處空間的持久性這兩層面如何在不同層次被區別又相互構成，而共同組成「根骨」的觀念。

在人出生之後，經由身處家屋空間中的關係而最終成為山中根骨的過程無關乎性別，其實正與人們經由生殖而遺傳得的屬性依性別而區分成對比。而家屋是因為婦女在家屋中生產而具有同一家屋中成員生自相同來源的意涵，則可理解為是婦女的生育能力被加諸到家屋空間之上的結果。這樣的理解其實隱含著婦女才具有生育能力、而家屋空間沒有的對比意涵，而婦女的生育能力，正是關乎生殖活動、關乎人的性別差異的面向。在此我們就看到人與家屋空間兩種面向所具有特性的對比，以及經由人身處在家屋空間中而將人的屬性加諸在空間之上的相互構成機制：人擁有性別差異與生育能力，家屋空間沒有生育能力而無關性別；當婦女在家屋中分娩，就使得家屋成為生產出後代的空間，則家屋的生育意涵是來自於人的生育能力，但人的生育能力可以被附加到家屋之上，也是來自人在家屋中生產的空間關係。

不過當人的生育能力被附加到家屋空間上之後，家屋將身處其中的人含納為屬於該家成員的效力則沒有性別的區分；這一方面呈現出性別的差異只被侷限在人以及與生殖活動相關的面向，一方面則呈現出家屋空間可抹除性別差異的傾向。由人的整個生命過程來看，則更清楚看到這樣的趨向：家經由家屋中人的生殖繁衍而使自身有後代可繼承延續，又藉由人身處在家屋中而將人相關於性別的生殖面向轉化為人與所處空間的關係，也就是最終埋放在山中特定地點的骨灰(ḡu^{3ḡ})。

在這樣的理解當中，有兩個觀念是同時成立並相互支持的：家屋具有生育能力、使家能夠繁衍延續的力量是來自於女性的人，以及對於女性生產時所處空間的規範掌握。但其實女性的生育能力也同樣可由空間的意涵來理解，因為新生兒是從



女性的身體裡生產出來的；或許正是因為女性身體的這種空間意涵，所以掌握女性所處的空間是重要的，並且可藉由掌握女性身體在空間中的位置來賦予空間意義。如此，女性所實現的「人籽(mə²²zu⁵⁵)」或許就可以理解為能夠生出新的人的身體空間，而相對於男性所實現的「人根(mə²²ɰ⁵⁵)」所具有的在同樣的空間中延續的意涵。「人籽(mə²²zu⁵⁵)」與「人根(mə²²ɰ⁵⁵)」就是分別表徵了「人能夠再生產的生殖能力」面向以及「人能持續身處於同一空間中」的面向，而共同成就了使家延續的「根骨(ɰ⁵⁵)」；也就是說，根骨是由人的生殖和留居同一空間的能力所達成的，這兩種能力則分別由女人與男人所體現。

到目前為止，我說明的具有性別區分的生殖力量以及沒有生殖力量但也不區分性別的空間面向，是分別經由(女)人與家屋所體現的。不過關乎生殖繁衍與持續身處同一空間的對比，其實也呈現在家屋與骨灰山所體現的家戶與家的持久身分之上。在人死後以抹除性別的形式放入骨灰山時，就凸顯出家屋與骨灰山分別是有性別與無性別的空間，而家屋中的家戶是關乎生產繁衍的經濟社會生活單位，骨灰山則是經由骨灰持續放入空間中的相同位置而標示了從過去到未來持久存在的身分；此處即對比出有性別區分的「人」與無性別區分的空間正對應於會死亡腐朽的變動性與超越人的生命的持久性。

則大地上單一位置的骨灰山體現了分別居住在不同家屋的家戶所共同背負的家的身分，既是由更大的空間來將分別的家戶單位統合為單一的「家」，也是由更大的空間來表徵了時間上的更加持久。我們在此也可以看到，從人的身體到家屋到骨灰山這些不同的空間形式，就對應了從分別到統合、從變動短暫到靜止持久的物質特性；而相應於其所體現的從有性別的人到家戶到家這些不同的社會存在，也呈現出由愈大而愈加不會變動的物理空間來表徵愈持久的社會存在的趨向。人具有生育能力並且有生有死的變動性，與大地空間的固定與持久，正好構成兩個對比的極端。我認為這就是當地普米族人理解關係構成的「根骨」概念具有來自生殖的屬性以及身處空間的關係兩種面向的物質性基礎。(參見圖六-1)

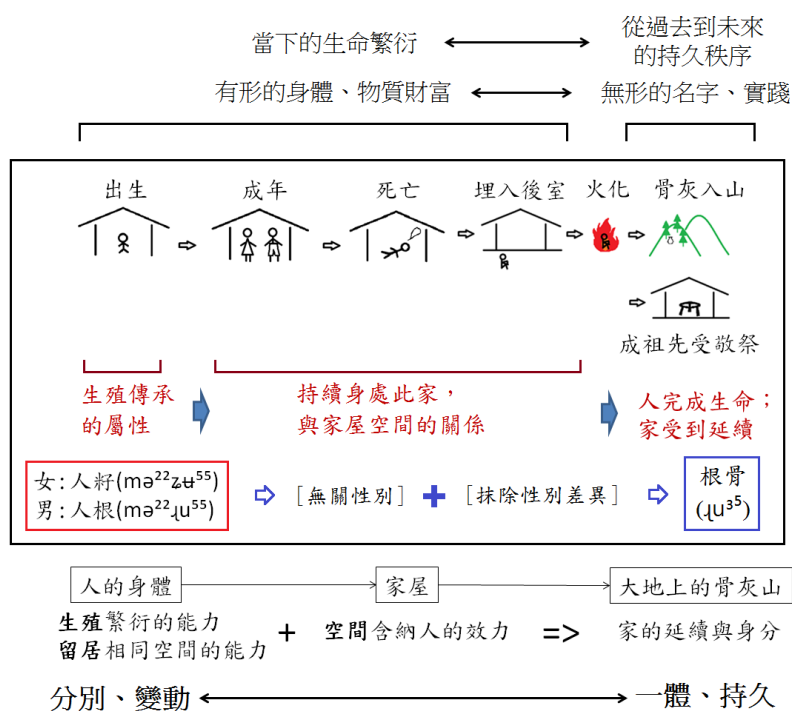



圖 六-1：人的生殖屬性與持久空間的相互構成

另一方面，「家」的單一性與持久性，不只由大地上的骨灰山這個更大的空間所體現，同時也由無形的家名所表徵，並且由祭祀祖先的實踐來確認；祖先是經由名字的記憶與誦唸來表現而不佔據空間，祭祀儀式也是在人們的行動中具現而無固定形體，因而都可在不同的家屋空間中被敬祭與進行，亦使體現在不同家屋建築中的家戶在相同的實踐上統合為一家。則「家」的持久不只經由大地空間的固定所表徵，也同時是經由名字、實踐因其無固定形體的特性所實現的。同樣的，有性別與生死的人促成了家戶的繁衍，居住在分別的家屋中有繁衍活動的家戶則體現了持久而以無形名字所表徵的「家」，使「家」與其「根骨」又經由家戶的繁衍而延續，在此，我們也可以看到有形、分別、變化的一面被固定、不分別、無形的一面所含納與轉化，而無形、單一、持久的存在則是經由有形、分別、變動的媒介來實現的原則；也就是經由具有較變動的物質體來充實較不變動的空間與無形的名，由具有物質性而會變動的體來實現持久而不變的存在的模式。因此，被區分開來的兩個面向同時也互相構成。



而雖然我認為構成根骨概念的生殖屬性與身處空間兩種面向，來自於對於擁有生殖能力的人與無關乎性別的空間這兩者的區分，而家屋空間的生育意涵是由人所賦予的，這似乎隱含了空間不具有繁衍生命的力量。但是我們由人的生命與最為持久的大地空間之間的關係，仍可看到這兩者之間有一種相互循環與促成的關係。人在死後是以嬰兒般的姿態被埋入家屋後室的地下，而此處也是新生兒誕生的空間；人死後遺體最終的形式是火化為骨灰埋入山中，而人們對於山神的祈求則是保佑人的生命與牲畜、莊稼的生長。則大地似乎仍有促成生命的意涵，將死後的人埋入地底似乎也隱含有促使新的生機的意味，人與大地其實就在此構成一種循環：人從家屋中生出、人的生命在家屋中結束、火化離開家屋進入大地累積成社會秩序、人又在已經建立的家屋中生出而進入此社會身分。人在死後被埋入大地，也可視作是由單一持久來含括有形變化的一種——把腐壞的個體納入單一而持久的大地。則即使人是由人所生的，但是在將死者埋入大地後，又會有新生兒出生，並且人們讓他在家屋中出生，就使得家屋好像將死者又轉化為生者，好像是因為埋入大地所以又有新的人出生，這一舉動也就使繁衍力也好似來自於大地。在這個過程當中，人與大地的力量就形構成兩者互相構成、循環生成的關係；由此來看則不只是當地的「家」體制是經由人們在地景的實踐與理解所生成的潔淨觀念與山水神靈等力量所支持著，而是當地的「人」也是由來自人與大地的互動或是大地本身的力量所繁衍的。

而對於普米族人在百年來採行走婚之後的變遷與持續，其實就可以經由人具有生殖活動的變動性與空間所具有的持久性這兩個面向來理解。

在上述討論當中，會死去消逝的人是藉由空間而能夠持久，則當地的「家」體制與根骨觀念，也同樣是藉由人在周遭空間的實踐所塑造的地景觀念而得以持續。與此同時，這一套由人與空間相互構成的關係形式——經由有形的家屋來延續無形家名，以無形實踐來超越有形空間的區別，並且經由與大地同體而使會腐朽的人

得以持久，以及經由人的實踐而形構出來自於人也來自於大地的力量——也因為依附在具有持久性的空間之上，而仍持續運作在當地社會關係構成當中。

在採納走婚實踐之後，關於人的繁衍的活動改變了，但是因為關乎性別與生殖活動的面向與關乎持久的空間面向是可以區分開來的，所以這個改變不會影響到空間面向的持續運作，也就是家的延續。家戶只是為了使家延續而繁衍的載體，因此只要確保家有後代繼承，家戶亦可允許成員構成的變動。但隨著家屋中人的組成不同，經由生殖所傳遞的屬性與空間的關係，在此過程中確實也有所改變。過去婚姻制度對於女性不能婚外生子的嚴格規範，表現的是來自生殖關係的屬性與所處的家的空間必然要完全重合的觀念；從家屋中出生的小孩一定要是來自屬於這一家的男女，因此只有經由婚姻而使男女方都屬於同一家之後才生下的小孩，才能被認可存在於家屋空間當中。而在當代，此地普米族人們不會將家中男人因走婚而在其他人家生的兒子稱為「人根(mə²²qu⁵⁵)」，而雖然人們仍將父親是其他人家但由自家女人生下的兒子認為是自家「人根(mə²²qu⁵⁵)」，但也曾有人認為採行走婚而以家中女子所生的後代傳承的「家」不能稱作是「一根骨(te²².qu³⁵)」，這反映出原本是被統合在「根骨(qu³⁵)」概念當中的生殖所傳遞的屬性與位處同一空間的連結被分開來了。也因為人們理解到原本同為一家的不同家戶在各自皆採行走婚之後，家戶中的男性屬性傳承已經不再是「一根骨(te²².qu³⁵)」，所以在當代村中也出現有原本同為一家的家戶成員彼此結為走婚伴侶的情形；這一方面呈現出人們仍然經由生殖關係所傳遞的屬性來理解家戶之間能否開親，一方面也表示對於彼此同為一家的關係以及是否共享有來自生殖的屬性已經在現實上有所分別了。

而當地人們會將自家成員在其他人家生的小孩接來作為自家成員以使家延續，並且僅經由彼此成員因走婚關係而共同生下小孩的生殖關係就認定彼此的親戚關係，也呈現出生殖產生的屬性在沒有與身處的空間重合的情形下，也可以被獨立用來理解家戶之間關係的構成。只是當走婚的關係不像正式婚姻是將人從這一家轉變為另一家成員而牽涉到人所處空間在家屋之間的移動，而只是經由彼此成員

共同生下後代的生殖關係而建立家與家之間的連結，這種連結就比過往由婚姻所建立的關係還要不穩定與薄弱；本論文的篇幅沒有能對開親家戶之間的來往情形做進一步討論，但報導人確實指出因婚姻與走婚而成為「親戚(q^hɔŋ⁵⁵mə⁵⁵/te^hau⁵⁵tcæ²²)」家戶的關係仍有所差異。而我在第二章所指出在容許走婚之後也一併出現的不正式分家愈來愈多的現象，是「走婚」這一種百年前開始的新形式婚姻規則又不被遵守之後的結果；這些不正式分家的出現如我在第五章所指出的，也促使了同一家中的不同家戶之間的凝聚比以前減弱的變化。

則在普米族人原有婚姻制度的鬆弛之後，一同改變的是作為親戚的家之間關係的減弱，以及同一家中的不同家戶之間關係也愈加疏遠；而這兩種面向都會對比出家戶的個別性愈加凸顯的後果。則百年來婚姻制度的變遷除了在當地人理解為普米規矩被丟失之外，我們由此也可以看到，婚姻制度對此地普米族人的社會關係構成來說，扮演的是連結家與家之間關係的角色，當原有婚姻制度強制性的減低，婚姻在形構當地社會關係的角色減少，隨之改變的即是經由人與空間的關係所維持與形構的「家」與個別家戶的重要性就更加凸顯了。

第三節 來自地景力量的在地秩序所再製的「普米」身分範疇

本論文藉由上述「家」體制與「根骨」觀念的了解，目的是想要瞭解經由當地人的理解所實現的人群區別秩序，並由此呈現出從過去延續下來而不同於當代國家體制的在地秩序。以我們對於此地普米族人的家的認識為基礎，我認為「普米」就如同家名一般：1)是對於傳承著特定「根骨」的人群的標示，2)且此傳承是經由家戶所體現與延續。而「普米」身分在家與家戶的延續當中再製，也同時就維持了與摩梭之間的區別；且因為摩梭也具有相似的「家」可再製其身分並促成兩人群的開親往來，由此我認為這一套由人與地域空間的關係來表徵身分的「家」體制，即是當地普米族人與摩梭理解與安排彼此關係的機制。而這一套提供當地人群區別往來形式的體制，是經由人身處在地的家與地景空間中的實踐與理解所持




續形構與體現，也就來自於人與在地空間的互動而生成的力量。這一套再製「普米」範疇的家體制所鑲嵌的地景脈絡，即是先於當代國家體制即存在此地，並且在當代仍與國家體制並存的在地秩序。

在本論文中，我指出當地普米族人的「根骨」觀念表示的是人與相同家的空間關係的累積傳承，「家」體制是使特定「根骨」延續的機制，也就是使人經由在「家」的空間中完成生命而繼續達成與此家前輩相同的身處在家的空間中的關係。在第五章裡，我則指出人們是經由傳承普米共同的「根骨」與「規矩」來理解「普米」的身分。共同的「根骨」是「久布吉東」與來自四座山的記憶，共同的規矩則是由四座山的兒子傳承下來的「普米家的規矩道理」(tɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵ ba⁵⁵ dʷi²⁴ɔŋ⁵)。而這些「普米家的」行事規矩要能夠由上一代傳承給下一代，也是仰賴於「規矩(dʷi²⁴ɔŋ⁵)」所指涉的長幼互動倫理，「規矩」的好壞會導致家戶的團結或分裂與否。則規矩也像是家的「根骨」一樣，使家能夠延續又在家之中繼續傳承；「根骨」是繼承著家的人在家的空間中完成生命而延續，「規矩」則是經由家中人的實踐，以及上一代教導下一代、下一代學習上一代的相互關係而實現與延續。

在此，「普米」這個人群範疇與永寧普米族人稱呼特定人家的「家名」就有著類似的性質：除了屬於普米的事物可經由表示特定人家所有格的後綴「ba⁵⁵」來述說以外，「普米」也正對應於一個表示「根骨」的特定名字，並且就如家名所指涉的社會實體是由家戶的繁衍繼承所延續存在；「普米」這一種人群，即是經由家戶在繁衍繼承過程當中所傳承的「根骨」與「規矩」而持續存在。

即使同為「普米」的不同人家又會傳承著不同的根骨，表示在「久布吉東」與四座山之後不同人家遷徙到不同地點而與空間各自累積的不同關係，但是因為彼此不同的「根骨」也都是來自於「久布吉東」這個根骨所表徵的共同空間關係，所以只要各個人家仍延續著自家的「根骨」，也就是同時在延續著作為「普米」的根骨。也就是說，延續著特定家名身分與其「根骨」的當地「家」體制，同時就是延續著「普米」身分以及此人群範疇的體制。則就如「家」作為社會實體，是



由表示其位處社會與地景脈絡中身分的「家名」以及體現並延續此「家名」的家戶所共同構成的，「普米」作為此區域中的一種特定人群，也是由「普米」這一個表示身分的名稱，以及體現與再製此身份範疇的「家」體制所構成的；「普米」的身分既是由根骨「久布吉東」以及來自四座山的記憶所界定，也與「家」一般鑲嵌在家體制所扣連的這一塊在地人群生活的地域之上，並構成當地人們所身處地景的一部份。

我在緒論中回顧中國學者在討論普米族族源時提到普米族共同來自「覺吾布知丹」與四座山的說法，與我在永寧溫泉普米族人所了解到的在地認識是相同的。不過，中國民族學者與普米族菁英都注重在探究「覺吾布知丹」的實際地點，並且將此只視為「過去」的事件來看待；這樣的談法使我們無法知道這些過去記憶對於當代普米族人來說的意義是甚麼？這些記憶是否仍然被傳承或是經由甚麼機制而延續下來的？我在此想提出的則是，對當地族人來說的重點不是在於彼此共同起源的地方在哪裡、甚至表示彼此根骨的「覺吾布知丹/久布吉東」是地方還是人名；重點在於人們將其視作定位身分與彼此關係的「根骨」而記得此名字，並且經由山來表徵、經由與大地空間曾有的共同關係來理解彼此的關係。當地人經由表示「根骨」的名字來理解身分與彼此關係時，就是持續經由與空間關係的累積來記憶傳承自前輩的過去來源，並且在「家」體制傳承著「根骨」的時候，也繼續將過去與空間累積的關係延續下去。也就是說，當下的人們在延續「家」的實踐，就是在傳承著人們對過去的記憶，而當此地普米族人對於「根骨」的認知仍經由「家」體制所實現與延續時，也表示人們仍持續經由一套以過去與空間累積的關係來理解人群之間的關係與身分，並且使已發生的過去就存在於當下的身分之中。由此概念所理解的「普米」範疇，就會是當地人對於自身身分與彼此關係的表徵，是傳承著由過去延續至今的「根骨」的「家」體制仍在運作的反映，而不會是官方界定的「普米族」範疇所隱含的對於有著共同來源群體的統稱；以此也可凸顯出中國學者對族源的討論以及「普米族」範疇都有著與當前在地人群


生活實際景況脫離的傾向，而這即是當代國家體制與在地社會生活作為不同秩序的落差所在。



而「家」的概念不只用在理解「普米」身分的延續，也是當地人理解「普米」以外其他人群的框架。一方面，人們除了理解普米人家共同享有由過去傳承下來的「規矩(dwi²⁴ɔŋ⁵)」，當地普米族人也以此概念來指稱其他人群所傳承的行事規矩，並且以表示家名的後綴來統括其他人群的人家與他們所傳承的規矩道理。一方面，在當地普米族人與摩梭之間，「家」體制更尤其是兩人群在彼此來往與相似的情況下仍維持區別的機制。

若將我在本論文所闡述的永寧普米族人的「家」體制來與永寧摩梭的材料相比較，可以看到此地的摩梭人與普米族人有許多共通之處：摩梭的基本經濟社會單位共同居住的家屋院落也是由經堂位處地勢最高一側的四合院構成的，其中的「母屋」與普米家的正房有相應的空間位置與儀式地位，內部有兩個燒火處並以火塘、宗巴拉神龕、置於角落的櫃子為敬祭祖先與神靈的處所；「母屋」並且也是個人生命開始、十三歲成年以及死亡的空間，人們必須要在「母屋」中死去才能達成完整生命以成為家中祖先，否則會變成被排斥在家屋外的鬼，人們也可採取多種實踐來確保家中持續有後代成員繼承該家的產業與家名，以持續原本的家而不使斷絕。對於人的身分，摩梭同樣經由對人死後的處置而最終確定，因而也可將不在此家出生或並非此家人的後代、但被此家收養或在婚姻中進入此家的人，也納入為自家祖先；而摩梭也會將死者在火化之後以骨灰的形式送到山中，死者的身分則可由骨灰送到山中的位置或是死者的亡靈在儀式中依循該家祖先遷徙途徑而被送回的路線來表現，此即是不同家戶理解彼此共享身分的形式，而所有摩梭家將亡魂送走的終點都是相同的。(Weng 1993；何撒娜 1999；施傳剛 1998)


在此我們可以看到，此地摩梭也有著經由大地上的地點與承繼自前輩而與所處空間累積的關係來表徵身分與理解彼此關係的傾向，並且也必須經由人在家屋中



完成生命的過程來達成家的延續，而人也得以經由此與家屋空間關係的累積過程而達成屬於某家的身分。而摩梭在死後確認人屬於某家身分的方式也同時是對其「納日」身分的認定，這個過程也就如我在第五章所提到，普米的家體制可使他族人被納入為自家成員而成為自家的「根骨」，將其轉化為延續「普米」身分的一部份。也就是說，兩人群的「家」都能夠納入其他族屬的人並同時將其轉化為延續「家」原本身分的一部份。且對當地這兩群人而言，當自家成員移動到另一族人家之中時，都能夠經由與家屋之間的關係而被接納為這一家的成員，在家屋中死去成為永存於家中受敬祭祖先的完整生命，也在普米或摩梭的人家都能夠達成。則普米與摩梭的家所共享的這些特性，正是這兩群人可以開親往來的基礎，並且也是兩群人在往來連結的同時仍維持本來族屬身分以及彼此區別的機制。

在此地普米採行走婚之前，普米家皆必須採行的嚴格婚姻規矩是族人理解自身與摩梭有明顯差異的一面；因而當近代以來此地普米族人的婚姻實踐也開展多樣形式，就使得當地人也以普米家原本「規矩」的丟失來指出跟摩梭變得一樣了。由此似乎呈現出「婚姻」在過去當地社會關係中的角色，除了前一節所指出是建立家之間關係的連結，也扮演著人群之間區別彼此關係的面向。³⁶³但即使當代普米族人不再能藉由婚姻上與摩梭的差異來區別彼此，當地普米族人仍然能經由當地的「家」體制與「根骨」觀念當中經由人與所處空間的關係來界定身分的面向，持續確認自身身分以及與摩梭之間的區別。則由當地人理解自身的「根骨」與「規矩」的觀念來理解「普米」身分的意涵，就看到即使當地人也有著類似「文化」與「傳統」的觀念並以之界定自身或是與他者區別，但是也可在原有實踐變遷的情況下仍維持本來的身分。由此我們也可以理解同樣自稱「普米」的人群在不同地區採行不同實踐的變異或是與同地區的其他人群共享實踐的面貌，可以怎麼樣

³⁶³ 其實，即使普米採行了學自摩梭的「走婚」實踐，學者也曾注意到普米族人認為小孩父親要在小孩出生後到女方家送禮認子的儀式上，呈現出比摩梭更看重父子關係的不同(王樹五、嚴汝嫻 1990:200)，以及當家中沒有女兒時傾向為兒子娶妻而非如摩梭家傾向領養女兒的差異(普米族簡史 2009:46)。不過我在田野地的報導人指出父親送禮認子的習俗是普米與摩梭皆有的，其中是否有互相影響的時序變遷，還是當時學者觀察範圍的限制，還需要更進一步的材料才能得知。




討論。我認為這一種由人與空間之間關係而界定人的身分的「家」體制，即是此區域在地人群界定自身身分並區別他者的機制，也是此區域不同人群能夠一面共享實踐一面彼此區別，或是共享自稱範疇的人群在不同地區開展出變異面貌的基礎。

另一方面，因為「家」與「根骨」觀念都是經由人與所處空間的關係而理解的，並且如我已經指出的，普米的「家」其實是地景中的一部份，此「家」體制是由人們對於地景的實踐所理解的力量所維持的，由此所理解的「普米」身分與摩梭的區別，也不只在於彼此是與空間累積了不同關係的人的差異，而也包括了對於彼此所身處的地景脈絡的差異。

比如我提到當地普米族人認為普米比摩梭要高一等的理解，同時就是由此區域的普米村落多分布在山區或是位在流經摩梭村落的河流上游處的實情，以及當地普米族人認為水流高處較潔淨、地勢高處地位較高的地景觀念所相互支持；在敬祭最主要護佑著村中一切生命的山神時，當地人就只納入普米村落的神山而排除鄰近摩梭村落的神山，而由此界定出認為自身所身處的周遭地景與影響著自身的神靈的範圍。則即使普米族人與摩梭共同生活在相鄰的地域範圍中，人們也可藉由對於自身定位在甚麼地域上的理解而界劃出與摩梭的分別。這一種身分不只是在於延續「家」的同時延續身處「家」的空間的關係，也是建立在理解著「家」所位處的地景脈絡的認識上，以及構成此認識的實踐；而經由身處在甚麼樣的地景空間中來理解身分的面向，就也不會因為關於地景中的家之間關係的婚姻實踐的變化而改變。這一套當地人理解彼此關係與身分的人群秩序，也就經由當地人在當代仍在所身處地域空間上的每日實踐所體現與再製，而延續著不同於當代國家體制但仍與其平行存在的在地秩序。


我在緒論時討論到 Wellens(1998)與 Harrell(2001)試圖經由標示自身與他者差異的 ethnic marker 來探索不同地域說普米語人群的共通性，其實預設了「普米」這



個身分範疇或群體是經由與他者的對比來界定的。但是我在本論文以「家」體制及其相關的「根骨」觀念與地景認識來理解「普米」身分範疇的再製，我們就看到人們可以不需要經由與他者的區別來理解人對自身的認定。在對於人群彼此區別身分的族群(ethnic group)現象或族群性(ethnicity)議題的討論中，Fredrik Barth(1969)雖然提出由不同族群劃分彼此差異的邊界來分析，但是他注重的並非劃定邊界的外顯文化表現，而是探問安排不同族群之間社會關係並且維持彼此邊界的體制。由 Barth 提供的框架來看，我認為本論文所闡述的「家」體制就是提供此地普米族人與摩梭人家彼此往來的方式、同時也維持彼此邊界的體制：在普米與摩梭彼此開親、甚至普米採納了摩梭的實踐的情況下，兩人群仍經由延續本來的「家」而維持各自身分以及對彼此的區別。但是此地的「家」之所以維持「普米」與「納日」之間的邊界，是在於「家」是再製本來身分範疇的機制；這就呈現出，與他者的區別不必然需要經由自身與他者的對比來達成，而是經由自身的再製即可確立。

這樣的作法呼應的是 Rogers Brubaker(2004)所提醒的必須將「群體(groups)」與「範疇(categories)」分開來看待、並且探問人們用「範疇」來做甚麼事的取向。正是因為我們將「普米」視作當地人述說自身身分的範疇名稱來看待，所以就不需要探問某種群體如何與其他群體區別、或是此群體如何認定彼此構成一個群體；而是可以探問以這一種名字稱呼自身的人群如何持續存在，人群如何能夠與此身分範疇連結。由此我們即能夠看到已經存在的身分範疇不需要經由與他者的區別，也可以由特定的機制來再製自身。在「普米」的情形，我認為這個人群範疇就是當地普米族人繼承原本的「家」所延續的身分，同時也經由這個「家」體制而再製，而這一種「家」體制也同時是由一套人們理解與在地空間關係的地景觀念所支持的。

而當我們由範疇來看待人群認定或區別彼此身分的現象時，國家體制劃定的民族身分與當地人自稱的身分範疇也可以很明確地被分開來談，因為它們甚至是由

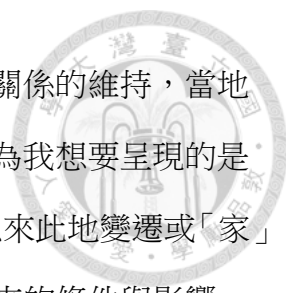


不同語言與形式而存在的範疇：作為自稱的「普米」存在於當地人使用普米語的口語當中，官方認定的「普米族」身分則是對於跨地域人群可經由漢字書寫的分類標示。則雖然這兩個範疇也可能指涉在同一群人身上，但對於當地人而言其實是不相同但同時平行存在的範疇。而體現與再製了「普米」身分的「家」體制與地景觀念，來自於當地人身處在地空間的持續實踐，就呈現出一套與國家體制同時平行存在，但是經由在地的人群以及當地物理空間所共同形構的秩序力量；這即是我認為由過去延續到當代的在地秩序。

因為構成「普米」身分的「家」體制與「根骨」觀念，是經由一套相應的地景觀念與實踐所構成的，則若「普米」身分的理解有所改變，我認為就會是來自於當地人理解自身與周遭空間關係的觀念有所轉變，而維持著原本這一套地景認識的實踐也不再支持原有理解的時候。我在第五章最後提到，當代的陌生普米族人之間已經少以「根骨(ꞗ^ꞑ)」來詢問彼此關係，而是採納國家行政區劃中的地名來認識彼此，這就呈現出兩種不同與空間建立關係形式的對比。則若要探究鑲嵌於在地地景的「普米」身分理解如何受到當代國家體制的影響，或許也就要由國家體制所提供的理解人與所處空間關係的方式，以及在地物理空間與當地人實踐在當代國家體制介入之下的變遷，可能如何改變支持著「普米」身分的「家」體制與地景觀念來切入；在這一層基礎上，我們再探問當地自稱為「普米」的人群對於「普米族」身分的理解與應用，我們也才能看到由過去持續累積到當代的在地力量與存在形式如何在當代繼續開展與變遷。

第四節 限制與可能發展

本論文想要描述的是永寧溫泉普米族人的在地社會構成在百年來的變遷當中持續運作的面向，並且尤其集中在單一的家庭延續的機制，因此主要的限制即是在於對百年間已然轉變的部分在當代的情形或是與過去的比較，尤其是本章第二節所討論到關於人的生殖繁衍的性別層面以及家與家之間關係的面向，是本論文沒




有著墨或較少觸及的；如當代的婚姻實踐，親戚人家的來往與關係的維持，當地族人的性別觀念在採行走婚以來的變與不變等。另一方面，因為我想要呈現的是來自於在地社會而不同於當代國家體制的秩序，因而對於百年以來此地變遷或「家」體制的延續當中，跨地域的政治、經濟甚至宗教力量所可能帶來的條件與影響，也是本論文所沒有觸及的，尤其是當代國家政經體制的角色。

在本論文根據溫泉普米族人的材料而提出對於當地建立在地景觀的「家」體制的看法上，下面簡要說明回應上述限制當中我認為可以針對說普米語的人群進一步開展的研究方向：一是來自藏傳佛教的要素在此地「家」體制的延續上扮演的角色以及其對於在地社會構成的影響，一是物和人的交換在當地人理解性別觀念與關係構成上的角色以及此面向在百年來的變遷。

關於藏傳佛教的部分，其實本論文由當地人對於家屋與周遭空間的實踐與理解來討論的在地秩序當中，有許多藏傳佛教的要素是重合在其上的，包括位於家屋院落最高處的經堂所供奉的神靈與正房裡標示火塘以及家屋藏納財富的核心的宗巴拉神都是藏傳佛教中的佛、菩薩、神祇，而神山也被認為是佛教的菩薩，人們並且經由來自佛教的經文來敬拜神山、經由喇嘛來進行與山神交涉的儀式。而家中經堂的修建裝潢、村落對山神房屋「增孔」的修建，都被認為是家戶或村落社群經濟能力的展現，當代家中成員擔任喇嘛也被認為可以為家中提升名望與收入。則藏傳佛教在此區域如何以其豐富物質形式的表現介入當地秩序、在促使家戶追求與展現財富所扮演的角色，尤其格魯派藏傳佛教的尤其興盛與喇嘛的普遍在永寧很可能也是十九世紀下半伴隨跨地域商業活動的活絡才發展的，則這一套在當代持續興盛的力量是否強化了家體制的特定面向，其如何提供了在地接合跨地域商貿活動經濟力量的渠道，並且將普米、摩梭不同人群含納在同一秩序甚至與更大尺度的秩序連結的角色，都是可以再進一步探討的。

而鄰近此地的木里藏族自治縣在過去是由政教合一的政體統治，該地是說普米語的人群更為聚居之處，也是近代以前唯一由說普米語的人家擔任統治者之處，



則相對於永寧與其他納日麼些土司轄區內的普米西番都沒有地位的分化，就只有木里境內的普米西番有等級劃分；而我也聽永寧的報導人提及木里境內的族人對代譜與根骨的記憶較為淡薄，少人能背誦長的系譜，但境內格魯派佛教盛行的情況在不同普米藏族聚居區也有所差異。則經由比較永寧普米族人與木里境內普米藏族的家體制與藏傳佛教在不同地區流傳的形式，也是可以探問藏傳佛教的體制如何可以不同方式影響在地人群社會構成的方向。

在緒論時我提到 Wellens(2010)對於木里的普米藏族以及學者們對於永寧摩梭的研究，都有指出當地人對於身體構成的理解有骨與肉兩種面向。本論文雖然也提到溫泉普米族人對於身體構成也有著「骨(ɣu³⁵)」來自於父親、「肉(næŋ³⁵)」來自於母親的觀念，但是我的討論主要集中在「骨」的層面，對於「肉」的分析則只有本章第二節提出「人籽(mə²²zu⁵⁵)」意涵的進一步推論。因為除了父骨母肉的說法以外，我也只聽聞到對於同一家也可以由「骨肉相同(ɣu³⁵ti²² næŋ³⁵ti²²)」來述說，但沒有碰到也沒有探問到其他當地人提到「肉」的場合或是對於人與人關係的其他相關意涵，所以並沒有足夠的材料能夠進一步討論。

而在當代彼此不論以走婚或結婚的形式開親的人家之間，包括前幾代開親的親戚人家，在生命儀禮與歲時節日上都有許多禮物往來或共餐的機會，其中有分享骨與肉的情形，而骨尤其只會在自家吃，肉才會也送到其他人家；則對比於「骨」所具有留在原地的意涵，「肉」或許就與人們對交換的理解有所相關。而我認為，我在田野較少接觸到關於「肉」的訊息，或許也與婚姻在此地社會關係中扮演角色減少，使得當代少有女人在不同家之間轉換的情形相關。我在第二章有提到過去婚姻需要多次的送禮直到新娘懷孕才能確定下來，婚姻其實就是最多交換的場合，而我在本章提出當地人對於生殖力量的理解或許即在於女性，則關於物的交換與生殖力量、性別觀念之間的構成關係，就是還需進一步探討的。而在當代，有一些過去親戚人家交換的場合已經被省去，而本來有正式婚姻的親戚家之間在喪禮與拜年的送禮上會有地位差異的意涵，但在走婚而成為親戚的人家之間的送

禮則沒有這樣的差別；這些也都可以進一步了解送禮實踐當中，物的來往在形構家之間關係所扮演的角色，以及在婚姻規矩瓦解以後的變遷。

另一方面，雖然本論文回答了當地自稱「普米/白人」的人群與他們稱為「年木(njæ⁵⁵mə⁵⁵)/黑人」的「納日麼些」是經由「家」而維持區別，但我仍然沒有能回答當地人對於兩人群各為「白」、「黑」的意義理解為何。我在前一節指出婚姻體制在過去可能是兩人群之間區辨的重要面向，我與普米族菁英胡文明交流時，他則提到對於過去必須經由多次接回才使新娘最終確定待在夫家的過程，普米族人稱作是「黑娘子」終於變成「白娘子」了，他並解釋由「黑」到「白」的意思是原本「看不清楚」的變得「公開」「清楚」了。這個說法提供了我們進一步由普米婚姻體制中對於女子在不同家之間移動的意義理解，來探究自稱「普米」的人群如何理解與「納日」之間分別的方向；在此就可能更深入地了解，當地在過去經由婚姻形式來理解不同人群關係、也經由婚姻形式來凸顯兩人群特性差異的可能方式。



參考文獻

若干中國官方出版品因編撰者的題名較長，我在正文內引用時對編寫者以較簡短的名稱記之，下列引用書目則使用原始編撰者名稱。在此對正文中的簡記說明如下：

1. 「普米族簡史」為「《普米族簡史》編寫組、《普米族簡史》修訂本編寫組」之簡記
2. 「寧蒗彝族自治縣志」為「雲南省寧蒗彝族自治縣志編纂委員會」之簡記；
3. 「四川省編輯組」為「四川省編輯組，《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會」之簡記
4. 「雲南省編輯組」為「《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組」之簡記

丁思志

2005 〈普米語簡介〉。《普米研究》1: 23-25。

久美卻吉多杰 編著

2012 《藏傳佛教神明圖譜》。曲甘·完瑪多杰譯。西寧：青海人民出版社。

尤中

2002 〈元明清雲南境內的“西番”(普米族)〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 35-36。昆明：雲南民族出版社。

不著撰人

明 《土官底簿》。明代基本史料叢刊·邊疆卷，五十七。北京：線裝書局。

方國瑜

2002 〈關於箝人的事蹟〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 22-24。昆明：雲南民族出版社。

2008a 〈麼些民族考〉。刊於《方國瑜納西學論集》。白庚勝、和自興編，頁 6-77。北京：民族出版社。

2008b 〈麗江、北勝等地區〉。刊於《方國瑜納西學論集》。白庚勝、和自興編，頁 97-115。北京：民族出版社。

方國瑜、周汝誠、王恩慶、劉璐、批力、劉傳麟

2009[1986] 〈蘭坪、寧蒗“西蕃”族識別小結〉。刊於《雲南少數民族社會歷史調查資料匯編(三)》。雲南省編輯組、《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編，頁 55-57。北京：民族出版社。

木仕華

2010 〈論藏彝走廊的“納系族群”〉。刊於《藏彝走廊：文化多樣性、族群互動與發展(上)》。袁曉文編。頁 319-341。北京：民族出版社。



木里藏族自治縣地名領導小組編

1986 《四川省凉山彝族自治州：木里藏族自治縣地名錄》。阿壩藏族自治州：阿壩藏族自治州印刷廠。

木里藏族自治縣檔案館

1993 〈木里藏族自治縣最早的檔案(代序)〉。刊於《木里政教史》。阿旺欽饒著，魯絨格丁等譯。成都：四川民族出版社。

木里藏族自治縣概況編寫組編

1985 《木里藏族自治县概況》。成都：民族出版社。

四川省編輯組，《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編

2009 《四川省木里藏族自治縣藏族納西族社會歷史調查》。北京：民族出版社。

王孝廉

2001 〈從賀蘭山到瀘沽湖——論摩梭普米族的民族親緣關係及其文化傳承〉。
《絲綢之路》(S1)：29-37。

王承權、詹承緒

2009[1988] 〈永寧區忠實鄉納西族封建領主制、阿注婚姻和母系家庭調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 1-185。北京：民族出版社。

王樹五

1990 〈寧蒗縣永寧區托甸鄉普米族社會歷史綜合調查報告〉。刊於《基諾族普米族社會歷史綜合調查》。《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編，頁 132-189。北京：民族出版社。

王樹五、嚴汝嫻

1990 〈永寧溫泉鄉普米族婚喪習俗調查〉。刊於《基諾族普米族社會歷史綜合調查》。《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編。頁 190-203。北京：民族出版社。

王燕、萬家林

2008 〈從信息傳播看普米族語言社會功能的變化〉。西南邊疆民族研究 5:110-122。

史婷婷

2010 〈少數民族傳統文化在現代化趨勢下的保護與傳承：以云南省河西鄉玉獅場村為例〉。《思想戰線》36 人文社會科學專輯：14-17。

《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編

2009a 《永寧納西族社會及母系制調查(二)》。北京：民族出版社。

2009b 《永寧納西族社會及母系制調查(三)》。北京：民族出版社。

任乃強

2002 〈禿都與白狼夷〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 19-21。昆明：雲南民族出版社。



伍呷

2007 〈九龍藏族社會的歷史考察〉。刊於《爾蘇藏族研究》。李紹明、劉俊波編，頁 253-292。北京：民族出版社。

朱凌飛

2009a 〈普米族—雲南省蘭坪白族普米族自治縣河西鄉菁花村〉。刊於《中國少數民族農村 30 年變遷(上冊)》。張驕、何明主編，頁 260-285。北京：民族出版社。

2009b 〈玉獅場：一個被誤解的普米族村莊——關於利益主體話語權的人類學研究〉。《民族研究》2009(3):48-57。

2010a 〈裂變與統合——對一個普米族村莊社會過程 60 年變遷的人類學研究〉。《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》2010(5)：25-30。

2010b 《玉獅場的故事——1949~2009：地方國家的過程與選擇》。雲南人民出版社。

江芝華

2008 〈考古學的家屋社會研究〉。考古人類學刊 68:109-136。

曲扎偏初、葉詠歧

2002 〈父系制下的婚姻儀程〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 425-429。昆明：雲南民族出版社。

何翠萍

2005 〈前言〉。「生命儀禮、物與日常生活」專輯(I)。《民俗曲藝》149: 1-22。台北：施合鄭民俗文化基金會。

2011 〈人與家屋：從中國西南幾個族群的例子談起〉。刊於《區域社會與地方社會》。張江華、張佩國編，頁 296-342。上海：學林出版社。

2013 〈變動中的親屬倫理：二十世紀晚期中國山居載瓦家屋人觀的案例〉。台灣人類學刊 11(2): 89-145。

何撒娜

1999 《聚散之間——納人的喪葬儀式與家屋象徵》。清華大學人類學研究所碩士論文。(未出版)

2005 〈"一根根骨"抑或是"死路一條"：從喪葬儀式與家屋象徵看納人的親屬關係〉。《民族學評論第二期》，昆明：雲南大學出版社。

2008 《惡靈泉、喇嘛寺與土司：藏彝走廊中摩梭人的文化會遇與空間政治》。清華大學人類學研究所博士論文。(未出版)

何耀華

2002 〈拍木依源流〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 40-43。昆明：雲南民族出版社。

吳喬

2009 《父親的骨頭：金沙江邊納人的親屬制度》。昆明：雲南人民出版社。



宋兆麟

1990 《共夫制與共妻制》。上海：上海三聯書店。

2009 《瀘沽湖畔的普米人》。昆明：雲南教育出版社。

宋恩常

1986 〈寧蒗縣永寧區納西族社會及家庭型態調查〉。刊於《寧蒗彝族自治縣納西族社會及家庭型態調查》。雲南省編輯組編，頁 1-75。昆明：雲南人民出版社。

李近春

2008 〈麗江土知府木氏家族的婚嫁淺析〉。刊於《李近春納西學論集》。白庚勝、和自興編，頁 354-362。北京：民族出版社。

2009 〈四川省鹽源縣沿海公社達住村納西族社會歷史調查報告，附錄二：木里縣利家嘴村情況片段〉。刊於《四川省納西族社會歷史調查》。四川省編輯組，《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編，68-71 頁。北京：民族出版社。

李建富

2009 〈祭祀儀式音樂中的族人心理認同—以蘭坪縣河西鄉箐花村普米族為例〉。民族音樂(06):43-44。

李星星

2008 〈川滇邊“納日”人族稱問題的由來與現狀〉。刊於《李星星論藏彝走廊》，215-221 頁。北京：民族出版社。

李道生、李嘉郁、楊浚

2002 〈蘭坪普米族社會型態淺析〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 143-148。昆明：雲南民族出版社。

李錦

2004 〈聚落生態系統變遷對民族文化的影響——對瀘沽湖周邊聚落的研究〉。思想戰線 30(2):98-102。

2008 《民族文化生態與經濟協調發展：對瀘沽湖周邊及香格里拉的研究》。北京：民族出版社。

2010 〈文化符號與藏彝走廊的多族群共生現象——對甘孜藏族自治州九龍縣的田野調查〉。刊於《藏彝走廊：文化多樣性、族群互動與發展(上)》。袁曉文編。北京：民族出版社。

李輝

2008 〈蘭坪縣普米語拉丁字母拼寫方案設計和應用〉。「少數民族自然語言處理技術研究與進展——第二屆全國少數民族青年自然語言處理學術研討會」會議論文，安徽合肥，2008 年 10 月 7 日至 11 日。

李霖燦

1984 〈永寧土司世系〉。刊於《麼些研究論文集》。頁 249-258。臺北：國立故宮博物院。

2002 〈木里王國的規矩〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 263-280。
昆明：雲南民族出版社。

周汝誠

2009 〈永寧見聞錄〉。刊於《納西族社會歷史調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》編輯委員會雲南省編輯組編，頁 148-194。北京：民族出版社。

周汝誠(編)、郭大烈(校訂)

2009 〈納西族史料編年〉。刊於《納西族社會歷史調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》編輯委員會雲南省編輯組編，頁 195-282。北京：民族出版社。

周華山

2001 《無父無夫的國度?重女不輕男的母系摩梭》。北京：光明日報出版社。

2003 《子宮文化：摩梭不是母系，而是家屋社會》。香港：香港同志研究社。

周裕棟

1990 〈寧蒗縣紅橋區翠培鄉普米族社會歷史調查〉。刊於《基諾族普米族社會歷史綜合調查》。《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編。頁 204-212。北京：民族出版社。

2009a[1988] 〈永寧區洛水鄉納西族領主經濟和家庭婚姻調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 362-395。北京：民族出版社。

2009b[1988] 〈永寧區拉伯鄉納西族領主經濟和家庭婚姻調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 396-430。北京：民族出版社。

周裕棟、詹承緒

2009[1988] 〈永寧區開坪鄉納西族封建領主制、阿注婚姻和母系家庭調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 186-330。北京：民族出版社。

松岡正子

2004 《中国·青藏高原東部の少数民族に関する民族学的研究——チャン族と「西番」諸集団》。早稻田大學博士論文。

林俊華

2005 〈九龍及其周邊地區的普米〉。《康定民族師範高等專科學校學報》(01)：13-16。

林耀華、楊毓才、安榮、黃叔娉、王輔仁、王良志、宛文濤

2002 〈永勝、麗江兩縣“西番”族識別小結〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 9-11。昆明：雲南民族出版社。



和志武

2008[1984] 〈納西族支系研究一題〉。刊於《和志武納西學論集》。白庚勝編，頁 346-352。北京：民族出版社。

和鐘華

2000a 〈追蹤土司家族〉。刊於《生存和文化的選擇——摩梭母系制及其現代變遷》。頁 228-242。昆明：雲南教育出版社。

2000b 〈我所瞭解的永寧 札巴松竹口述〉。刊於《生存和文化的選擇——摩梭母系制及其現代變遷》。頁 337-344。昆明：雲南教育出版社。

2000c 〈摩梭母系制的生命力〉。刊於《生存和文化的選擇——摩梭母系制及其現代變遷》。頁 73-85。昆明：雲南教育出版社。

邵建業

2003 〈原永寧總管阿少雲在中央訪問團座談會上的發言〉。刊於《寧蒗文史資料，第二輯》。中國人民政治協商會議寧蒗彝族自治縣委員會編，頁 137-141。昆明：雲南民族出版社。

阿世雄

2006 〈寧蒗宗教的現狀〉。刊於《寧蒗文史資料，第三輯》。中國人民政治協商會議寧蒗彝族自治縣委員會編，頁 221-223。昆明：雲南民族出版社。

施傳剛 (Shih, Chuan-Kang)

2008[1993] 《永寧摩梭》。昆明：雲南大學出版社。(譯自 1993 年 Stanford 大學的博士論文，The Yongning Moso :Sexual Union, Household Organization, Gender and Ethnicity in a Matrilineal Duolocal Society in Southeast China)

段紅雲、馮丁丁

2010 〈普米族族源研究〉。四川民族學院學報 19(1):27-31。

胡文明

2002a 〈洛克與木里國王——一個特立獨行的孤獨者和探險家的川西紀行〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 473-495。昆明：雲南民族出版社。

2002b 〈普米族與納西族的關係——對《黑白之戰》的一點淺見〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 461-467。昆明：雲南民族出版社。

胡文明編

2002 《普米族研究文集》。昆明：雲南民族出版社。

胡鏡明

2006 〈普米族韓規文化搶救始末〉。刊於《寧蒗文史資料，第三輯》。中國人民政治協商會議寧蒗彝族自治縣委員會編，頁 242-247。昆明：雲南民族出版社。

胡鏡明、胡文明

2002 〈國內普米研究回顧與前瞻(代前言)〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 1-10。昆明：雲南民族出版社。



孫宏開

- 2001 〈論藏緬語族中的羌語支語言〉。LANGUAGE AND LINGUISTICS 2(1):157-181。

格勒

- 2002 〈氏羌南遷與普米族〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 37-39。昆明：雲南民族出版社。

翁乃群 (Weng, Nai-Qun)

- 1996b 〈公眾領域家戶化：納日社會的公眾領域與家戶領域及其社會性別問題〉。刊於《社會文化人類學演講集》。昆明：雲南人民出版社。
- 2006 〈蠱，性和社會性別——關於我國西南納日人中蠱信仰的一個調查〉。刊於《摩梭社會文化研究論文集(1960-2005)》。拉他咪·達石編。昆明：雲南大學出版社。
- 2010 〈伯—納日的共生、依存和認同互構關係：歷史與現實〉。刊於《藏彝走廊：文化多樣性、族群互動與發展(上)》。袁曉文編。頁 297-317。北京：民族出版社。

袁曉文

- 2010 〈多續藏族：藏彝走廊中的歷史記憶與族群認同〉。刊於《藏彝走廊：文化多樣性、族群互動與發展(上)》。袁曉文編，頁 249-270。北京：民族出版社。

馬紅升

- 2006 〈普米族韓規教文化簡介〉。刊於《寧蒗文史資料，第三輯》。中國人民政治協商會議寧蒗彝族自治縣委員會編，頁 233-241。昆明：雲南民族出版社。

馬繼典

- 2006 〈摩梭人”走婚”習俗改革始末〉。刊於《寧蒗文史資料 第三輯》。中國人民政治協商會議寧蒗彝族自治縣委員會編，頁 63-68。昆明：雲南民族出版社。

張更生

- 2010 〈普米族祭祀儀式音樂的調查與解析——以蘭坪普米族祭山神、“三腳”儀式為例〉。《大舞臺》(04)：107-108。

張曉鑫

- 2013 《雲南省寧蒗縣新營盤鄉牛窩子村普米族喪葬儀式音樂研究》。中央民族大學少數民族音樂研究碩士論文。

許鴻寶

- 2002 〈麗江縣普米族婚喪節慶調查〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 403-410。昆明：雲南民族出版社。

許鴻寶、王恒傑編

- 2009 〈附錄二、納西族史料匯編〉。刊於《納西族社會歷史調查(一)》。《中國少



- 數民族社會歷史調查資料叢刊》編輯委員會雲南省編輯組編，頁 111-222。
北京：民族出版社。
- 郭大烈、和志武
1999 《納西族史》。成都：四川民族出版社。
- 陳宗祥
2002 〈普米族源流初探〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 56-64。昆明：雲南民族出版社。
- 陳柳
2012 《永寧摩梭人婚姻家庭變遷研究》。北京：民族出版社。
- 陳雲
2004 〈大香格里拉地區〉。《中國國家地理雜誌》40 期。
- 陸紹尊
1980 〈普米語概況〉。民族語文 4: 58-73。
1983 《普米語簡志》。北京：民族出版社。
2001 《普米語方言研究》。北京：民族出版社。
- 傅仕敏編
2010 《普米族百年實錄》。北京：中國文史出版社。
- 普米族民間文學集成編委會(熊勝祥主編)
1990 《普米族故事集成》：中國民間文藝出版社。
- 普米族民間歌曲集成編輯組(麗江地區行署文化局編)
1995 《普米族民間歌曲集成》。昆明：雲南民族出版社。
《普米族簡史》編寫組、《普米族簡史》修訂本編寫組
2009 《普米族簡史(修訂本)》。北京：民族出版社。
- 馮丁丁
2011 《雲南普米族文化變遷研究—自元朝到中華民國時期》。雲南大學民族研究院中國少數民族史碩士論文。(未出版)
- 費孝通
2002 〈關於我們民族的識別問題(節錄)〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 3-5。昆明：雲南民族出版社。
- 賀玲
2006 〈普米族民間糾紛解決機制探微〉。《甘肅政法成人教育學院學報》(04)：28-29+52。
- 喇明清
2012 〈也論永寧土司的族屬問題——兼與施傳剛先生商榷〉。西南民族大學學報(人文社會科學版) 2012(12):20-26。
- 雲南民族調查組(調查)、王樹五(參訂)
1990 〈蘭坪、寧浪兩縣普米族社會調查〉。刊於《基諾族普米族社會歷史綜合調查》。《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編，頁 88-131。北京：民



族出版社。

雲南省民族事務委員會

2002 〈雲南“西番”確是一個單一民族〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁12-13。昆明：雲南民族出版社。

雲南省維西傈僳族自治縣志編纂委員會編

1999 《維西傈僳族自治縣志》。昆明：雲南民族出版社。

楊建國

2009 《藏著的摩梭史：母系家園最後的瀟灑玫瑰》。昆明：雲南人民出版社。

楊照輝

2003 〈簡論普米族族源與人口變動〉。雲南社會科學 (06):101-104。

楊照輝譯注

1990 《普米族祭祀歌》，雲南少數民族古籍譯叢第29輯。昆明：雲南民族出版社。

楊照輝編

1999 〈普米族卷〉。刊於《中國各民族原始宗教資料集成：傣族卷·哈尼族卷·景頗族卷·孟-高棉語族群體卷·普米族卷·珞巴族卷·阿昌族卷》。呂大吉、何耀華主編。頁585-660。北京：中國社會科學出版社。

楊學政

1991〈寧蒗縣普米族宗教調查〉。刊於《雲南少數民族社會歷史調查資料匯編(五)》。雲南省編輯組、《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編。頁185-200。北京：民族出版社。

1994 《藏族、納西族、普米族的藏傳佛教》。昆明：雲南人民出版社。

2002 〈普米族的韓規教〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編。頁165-171。昆明：雲南民族出版社。

2006 〈摩梭人和普米族、藏族的女神崇拜〉。刊於《摩梭社會文化研究論文集(1960-2005)》，拉他咪·達石編。昆明：雲南大學出版社。

楊曉魯

1989 〈拍米藏族音樂與語言的聯系〉。中國音樂 (01):25-27。

楊麗娥

2002 《川滇交界瀘沽湖地區納日土司研究》。雲南大學中國民族史碩士論文。

詹承緒

2009[1988] 〈永寧區加澤鄉納西族領主經濟和家庭婚姻調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(二)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁331-361。北京：民族出版社。

詹承緒、王承權、李近春、劉龍初

2006[1980] 《永寧納西族的阿注婚姻和母系家庭》。上海：上海世紀出版集團。

雲南省寧蒗彝族自治縣志編纂委員會編

1993 《寧蒗彝族自治縣志》。昆明：雲南民族出版社。



熊永翔(奔廈·澤米)

2011 《普米族宗教研究》。四川大學道教與宗教文化研究所博士論文。(未出版)

熊永翔、殷海濤

2011 〈普米族宗教祭司的法器與服飾藝術〉。民族藝術研究 2011(3):115-121。

熊勝祥

2002 〈寧蒗普米族葬俗〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 399-402。昆明：雲南民族出版社。

熊貴華

2010 〈族源、族體形成和遷徙〉。刊於《普米族百年實錄》。頁 27-44。傅仕敏主編。北京：中國文史出版社。

熊貴華編

1997 《普米族》。德宏民族出版社。

2000 《普米族志》。蘭坪民族事務委員會、蘭坪縣政協民族研究室。雲南民族出版。

熊歆

2013 《寧蒗普米族韓規文化傳承研究》。雲南大學民族學研究院宗教學碩士論文。

蒙默

2002 〈東蠻故地與元明清東蠻故地上的西番〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 25-34。昆明：雲南民族出版社。

劉慶華

2009 《雲南蘭坪鑼鍋箐普米族柴薪的環境人類學研究》。雲南大學民族生態學碩士論文。

劉輝強

2002 〈談川西南“西番”人的識別〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 14-16。昆明：雲南民族出版社。

龍西江

1991a 〈涼山州境內的“西番”及淵源探討(上)〉。《西藏研究》(01):26-39+85。

1991b 〈涼山州境內的“西番”及淵源探討(下)〉。《西藏研究》(03):56-65。

魏琳

2010 《從喪葬儀式看村落文化的涵化——對一個多民族村寨喪葬儀式的調查與思考》。雲南大學人文學院民俗學碩士論文。

麗江地區地方志編纂委員會編

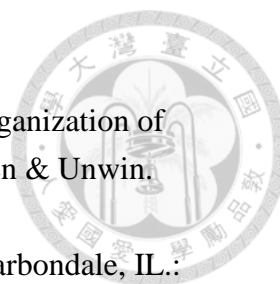
n.d. 《麗江地區志》。昆明：雲南民族出版社。

嚴汝嫻

2002a 〈普米族的姓名結構及其來源探討〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 387-393。昆明：雲南民族出版社。



- 2002b 〈母系制下盛行走訪婚〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 419-424。
昆明：雲南民族出版社。
- 嚴汝嫻、王樹五
- 1988 《普米族簡史》。昆明：雲南人民出版社。
- 2002 〈普米族族源初探〉。刊於《普米族研究文集》。胡文明編，頁 44-55。昆明：雲南民族出版社。
- 嚴汝嫻、宋兆麟
- 1983 《永寧納西族的母系制》。昆明：雲南人民出版社。
- 嚴汝嫻、宋兆麟、劉曉漢
- 2009 〈四川省鹽源木里兩縣納日人社會調查〉。刊於《四川省納西族社會歷史調查》。四川省編輯組編，頁 130-302。北京：民族出版社。
- 嚴汝嫻、劉曉漢
- 2009a[1986] 〈永寧溫泉鄉納西族母系制及領主經濟調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(三)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 1-121。北京：民族出版社。
- 2009b[1986] 〈八株鄉納西族領主經濟和母系制調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(三)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 122-239。北京：民族出版社。
- 2009c[1986] 〈拖支鄉納西族領主經濟和母系制調查〉。刊於《永寧納西族社會及母系制調查(三)》。《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會雲南省編輯組編，頁 240-305。北京：民族出版社。
- 蘭坪白族普米族自治縣概況編寫組編
- 2008 《蘭坪白族普米族自治縣概況》。北京：民族出版社。
- Astuti, Rita
- 2009 Revealing and Obscuring River's Pedigrees: Biological Inheritance and Kinship in Madagascar. In Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered. Sandra Bamford and James Leach, eds. Pp. 214-236. Oxford: Berghahn Books.
- Bamford, Sandra and James Leach
- 2009 Introduction-Pedigrees of Knowledge: Anthropology and the Genealogical Method. In Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered. Sandra Bamford and James Leach, eds. Pp. 1-23. Oxford: Berghahn Books.
- Bamford, Sandra
- 2009 . 'Family Trees' among the Kamea of Papua New Guinea: A Non-Genealogical Approach to Imagining Relatedness. In Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered. Sandra Bamford and James Leach, eds. Pp. 159-174. Oxford: Berghahn Books.



Barth, Fredrik

1969 Introduction. In *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. Fredrik Barth, ed. Pp. 9-38. London: Allen & Unwin.

Beck, Robin A. ed.

2007 *The durable house : house society models in archaeology*. Carbondale, IL.: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University.

Beer, Robert (羅伯特·比爾)

2007 《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》。向紅笳譯。北京：中國藏學出版社。

Bender, Barbara

2006 Place and Landscape. In *Handbook of Material Culture*. Chris Tilley, Webb Keane, Susanne Kuechler, Mike Rowlands, Patricia Syper, eds. Pp. 303-314. London: SAGE.

Brubaker, Rogers

2004 Ethnicity without Groups. In *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Cai, Hua (蔡華)

2001 *A society without Fathers or Husbands: The Na of China*. translated by Asti Hustvedt. New York : Zone Books ; Cambridge, Mass. : Distributed by The MIT Press.

Carsten, Janet

1995 The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawl. *American Ethnologist* 22(2):223-241.

1997 *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. New York : Oxford University Press.

2000 Introduction: cultures of relatedness. In *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Janet Carsten, ed. Pp.1-36. Cambridge: Cambridge University Press.

2004 *After Kinship*. New York: Cambridge University Press.

2011 Substance and Relationality: Blood in Contexts. *Annual Review of Anthropology* 40: 19-35.

Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones

1995 Introduction: About the house -- Lévi-Strauss and beyond. In *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds. Pp.1-46. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

Errington, Shelly

1987 Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia. *Cultural Anthropology* 2(4): 403-444.

1989 *Meaning and Powers in Southeast Asian Realm*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fortes, Meyer

1969a[1945] *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

1969b [1949] *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

Fox, James J.

1993 *Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay*. In *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*, James J. Fox ed.. Pp. 1-28. Canberra: Australian National University Press.

GerongPincuo & Henriëtte Daudey

2012 Phonological chart of Wadu Pumi. (未出版)

2013 *Too Much Loving-Kindness to Repay: Funeral Speech Rituals of the WenQuan Pumi*. *Asian Highlands Perspectives* 28:81-128.

Gillespie, Susan D.

2000a *Beyond kinship: An Introduction*. In *Beyond kinship : social and material reproduction in house societies*. Rosemary A. Joyce and Susan D. Gillespie, eds. Pp.1-21. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

2000b *Levi-Strauss: Maison and Societe a Maisons*. In *Beyond kinship : social and material reproduction in house societies*. Rosemary A. Joyce and Susan D. Gillespie, eds. Pp. 22-52. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Gillespie, Susan D. & Rosemary A. Joyce eds.

2000 *Beyond kinship : social and material reproduction in house societies*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Guo, Xiaolin

2008 *State and Ethnicity in China's Southwest*. Boston: Brill.

Harrell, Stevan

1995 *Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them*. In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Stevan Harrell, ed.. Pp. 3-36. Seattle: University of Washington Press.

1996 *The nationalities questions and the Prmi problem*. In *Negotiating ethnicities in China and Taiwan*. Melissa J. Brown, ed. Pp. 274-296. Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies.

2001 *Ways of being ethnic in Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.



Hirsch Eric

1995 Introduction- Landscape: Between Place and Space. In *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Eric Hirsch and Michael O'Hanlon, eds. Pp. 1-30. Oxford: Oxford University Press.



Howell, Signe

2003 The House as Analytic Concept: A theoretical overview. In *The House in Southeast Asia: A changing social, economic and political domain*. Stephen Sparkes and Signe Howell, eds. Pp. 16-33. London; New York: Routledge Curzon.

Hsu, Elisabeth

1998 Moso and Naxi: The House. In *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Michael Oppitz and Elisabeth Hsu, eds. Pp.67-102. Zürich: Völkerkunde-museum der Universität Zürich.

Ingold, Tim

1993 The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25(2): 152-174.

Ingold, Tim, Marilyn Strathern, J. D. Y. Peel, Cristina Toren and Jonathan Spencer

1996 The Concept of Society is Theoretically Obsolete. In *Key Debates in Anthropology*. Tim Ingold, ed. Pp. 55-98. London: Routledge.

Levi-Strauss, Claude

1987[1984] The Concept of 'House'. In *Anthropology and Myth*. Translated by Roy Willis. Pp. 151-152. New York: Basil Blackwell.

1999[1975] The social organization of the Kwakiutl. In *The way of the Masks*. Pp.163-187. Seattle: University of Washington Press.

Litzinger, Ralph A.

2000 *Other Chinas : the Yao and the politics of national belonging*. Durham, NC: Duke University Press

Mckhann, Charles F.

1998 Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunan- Sichuan Frontier. In *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Michael Oppitz and Elisabeth Hsu, eds. Pp.23-46. Zürich: Völkerkunde- museum der Universität Zürich.

McKinnon, Susan

1991 *From a shattered sun : hierarchy, gender, and alliance in the Tanimbar Islands*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

1995 House and Hierarchy: The view from a south Moluccan society. In *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds. Pp.170-188. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Parry, Jonathan and Maurice Bloch

1989 Introduction: Money and the Morality of Exchange. Money and the Morality of Exchange. J. Parry and M. Bloch eds. Cambridge University Press.

Radcliffe-Brown, A. R.

1952 Structure and Function in Primitive Society, Essays and Addresses. London: Cohen & West.

Rock, Joseph (約瑟夫·洛克)

1999 《中國西南古納西王國》。劉宗嶽等譯。昆明：雲南美術出版社。

Sahlins, Marshall

2011a What Kinship Is (part one). Journal of the Royal Anthropological Institute 17(1): 2-19.

2011b What Kinship Is (part two). Journal of the Royal Anthropological Institute 17(2): 227-242.

Schneider, David M.

1980 American kinship : a cultural account. Chicago: University of Chicago Press.

1984 A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Shih, Chuan-Kang (施傳剛)

2001 Genesis of Marriage among the Moso and Empire-building in Late Imperial China. The Journal of Asian Studies 60(2): 381-412.

2010 Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life. Stanford: Stanford University Press.

Shimizu, A.

1991 On the notion of kinship. Man 26(3):377-403.

Sparkes, Stephen

2003 Introduction: The changing domain of the house in southeast Asia. In The House in Southeast Asia: A changing social, economic and political domain. Stephen Sparkes and Signe Howell, eds. Pp. 16-33. London; New York: Routledge Curzon.

Tilley, Christopher

2004 From body to place to landscape : a phenomenological perspective. In The Materiality of Stone. Pp. 1-31. Oxford; New York: Berg.

2010 Outline of a Phenomenological Perspective. In Interpreting Landscapes: Geologies, Topographies, Identities. Pp. 25-40. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press.

Vergunst, Jo, Andrew Whitehouse, Nicolas Ellison and Arnar Árnason

2012 Introduction: Landscapes beyond land. In A. Árnason, N. Ellison, J. Vergunst & A Whitehouse, eds. Pp. 1-14. Landscapes Beyond Land: Routes, Aesthetics, Narratives. Oxford: Berghahn Books.



Viveiros de Castro, Eduardo

- 2009 *The Gift and the Given: Three Nano-essay on Kinship and Magic*. In *Kinship and beyond : the genealogical model reconsidered*. Sandra Bamford and James Leach, eds. Pp. 237-268. New York : Berghahn Books.

Waterson, Roxana

- 1990 *The living house : an anthropology of architecture in South-East Asia*. Singapore; New York: Oxford University Press.
- 1993 *Houses and the Built Environment in Island South-East Asia: Tracing some shared themes in the uses of space*. In *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*, James J. Fox ed.. Pp. 227-242. Canberra: Australian National University Press.
- 2000 *House, Place and Memory in Tana Toraja (Indonesia)*. In *Beyond kinship : social and material reproduction in house societies*. Rosemary A. Joyce and Susan D. Gillespie, eds. Pp. 177-188. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Wellens, Koen

- 1998 *What's in a name? The Premi in Southwest China and the consequences of defining ethnic identity*. *Nations and Nationalism: Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism* 4(1):17-34.
- 2008 〈中國西南地區的宗教、社區與人類學的真實性〉。張宇譯。《西南民族大學學報(人文社科版)》(08):1-4。
- 2010 *Religious Revival in the Tibetan Borderlands: The Premi of Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.

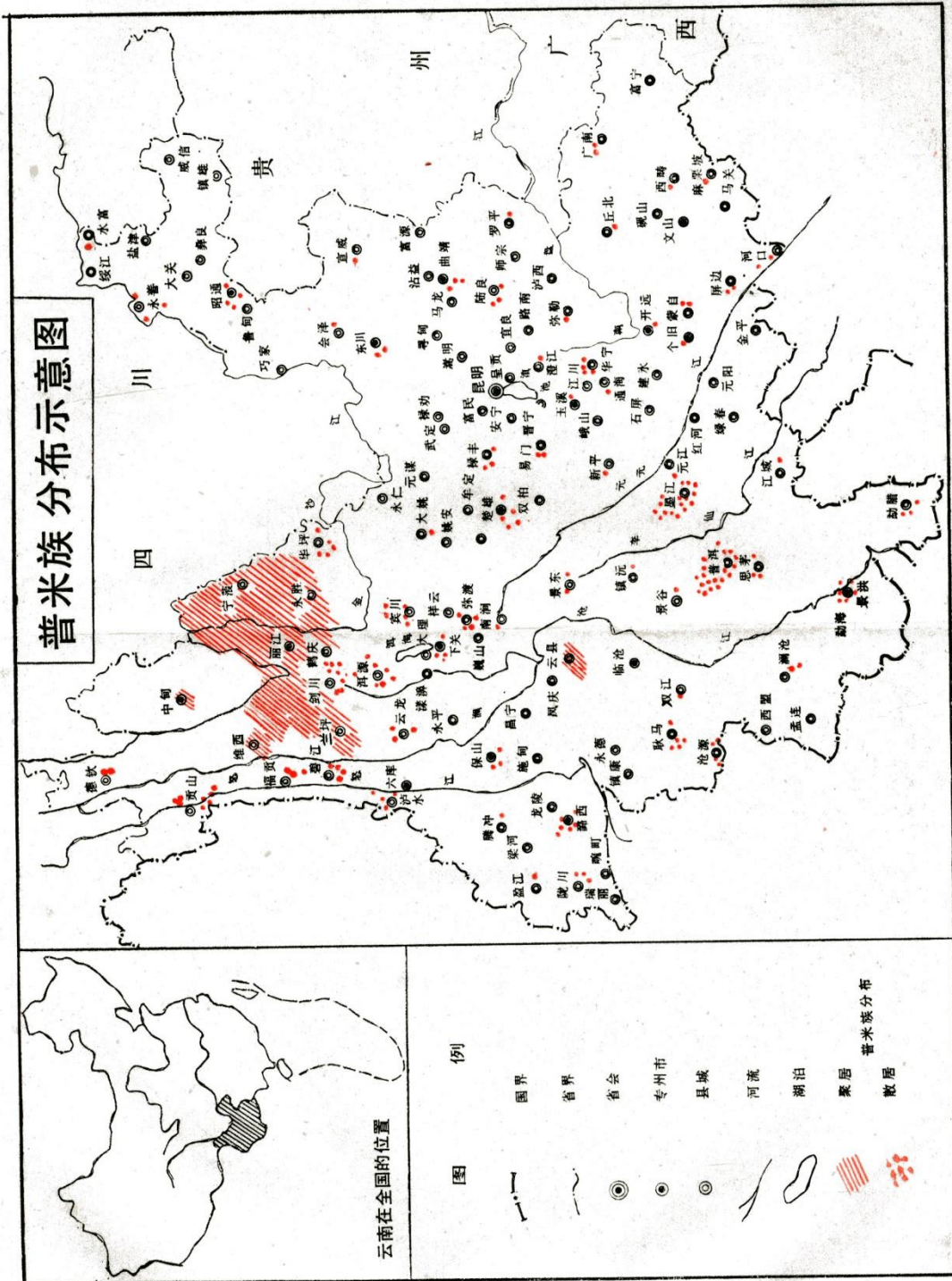
Weng, Nai-Qun(翁乃群)

- 1993 *The Mother House: The Symbolism and Practice of Gender among the Naze in Southwest China*. Ph.D. Dissertation, University of Rochester.

Wilson, Meredith and Bruno David

- 2002 *Introduction*. In *Inscribed Landscapes: Marking and Making Place*. Bruno David and Meredith Wilson, eds. Pp. 1-9. Honolulu: University of Hawai'i Press.

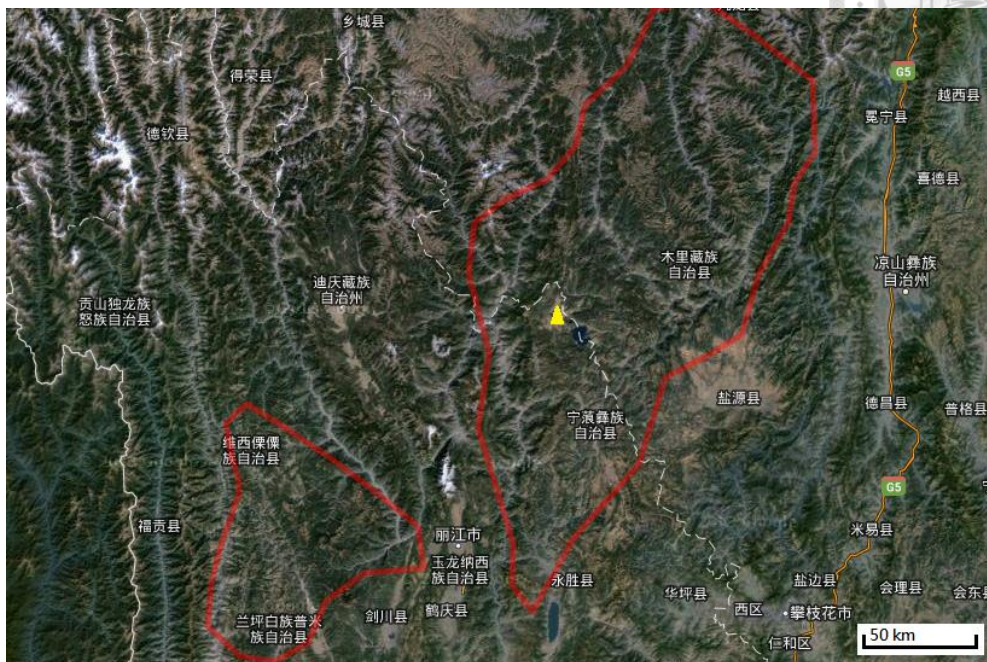
附圖一、雲南境內普米族分布



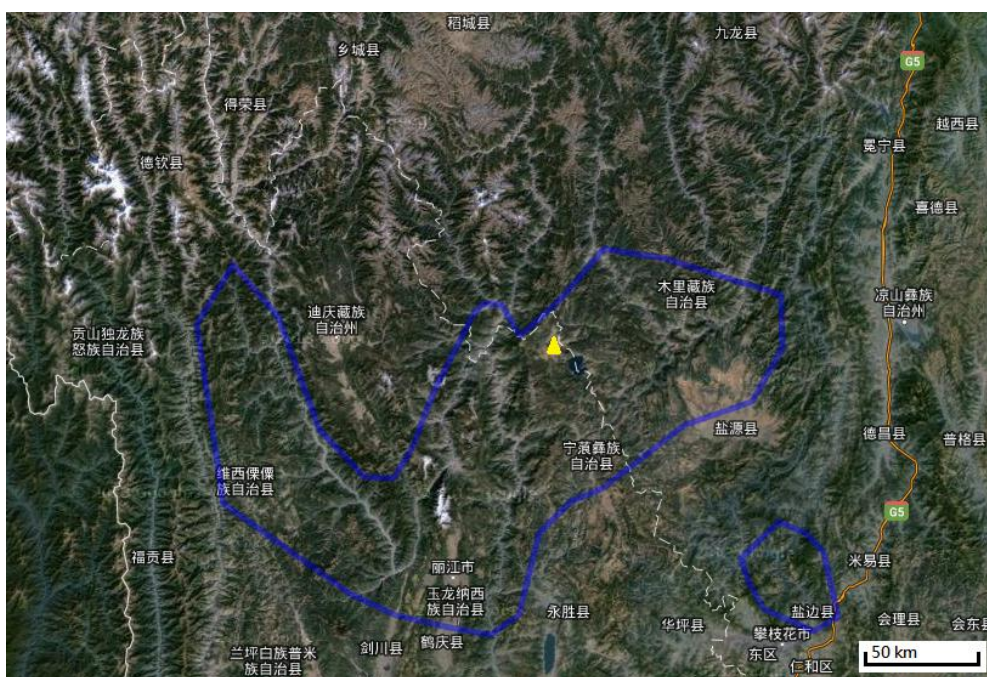
原圖引自嚴汝嫻、王樹五(1988)。



附圖二、普米西番與納日麼些分布區域比較



甲、普米西番在滇川兩側的大略分布區域

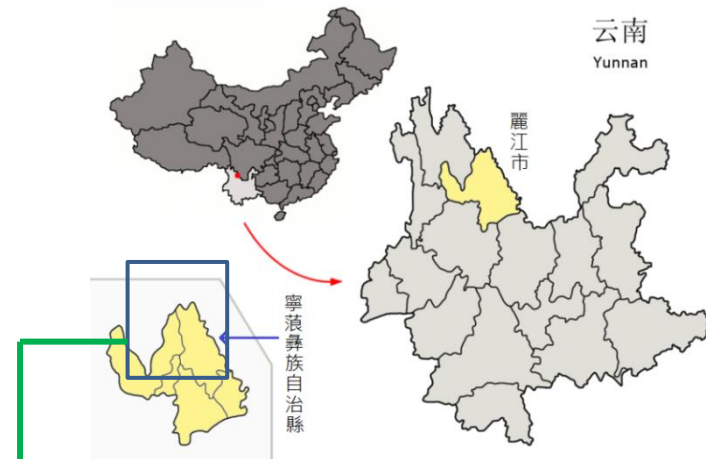


乙、麼些在滇川兩側的大略分布區域

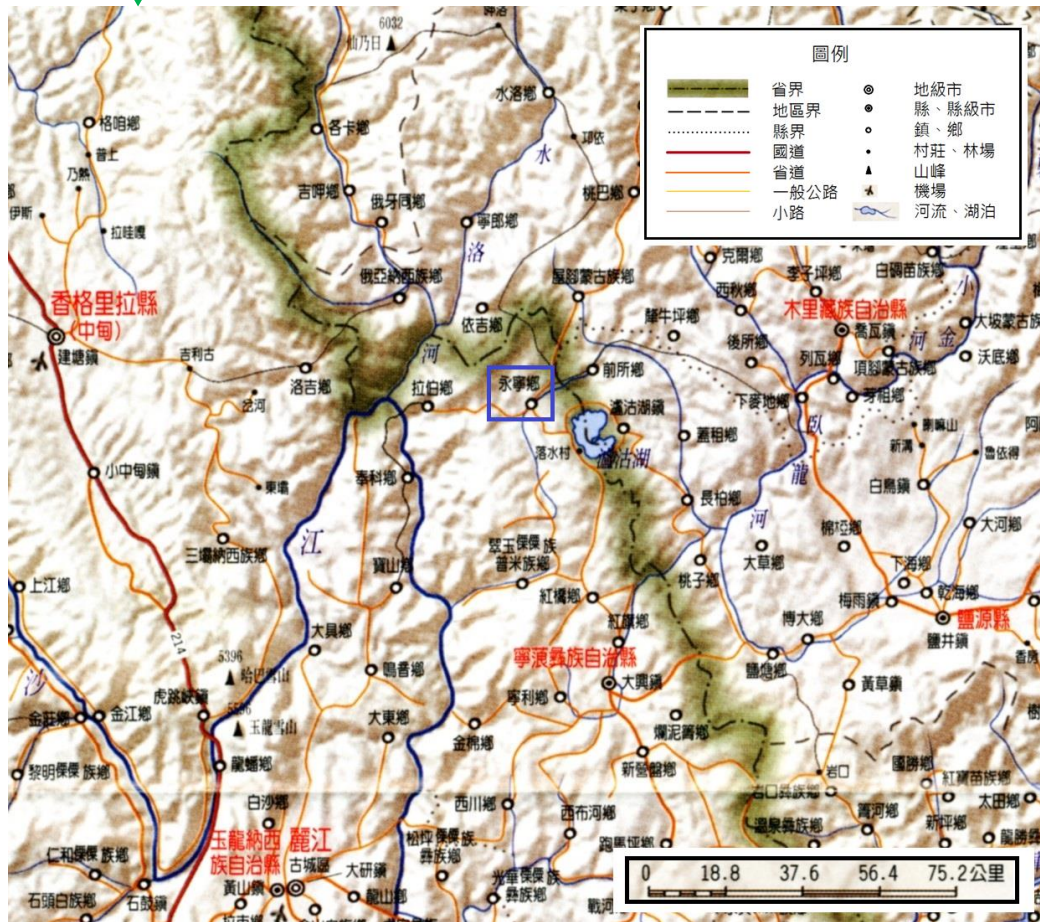
兩圖皆以 Google Map 為底圖製作。甲圖參考自普米族簡史(2009)、四川省編輯組(2009)、林俊華(2005)、Harrell(2001)等所記錄普米族與普米藏族分布鄉鎮。乙圖參考自郭大烈、和志武(1999)中所收錄〈納西族居住區域及其方言土語分布圖〉。兩圖中的黃色三角為田野地永寧鄉所在。



附圖三、寧蒗彝族自治縣永寧鄉所在位置與周遭地圖



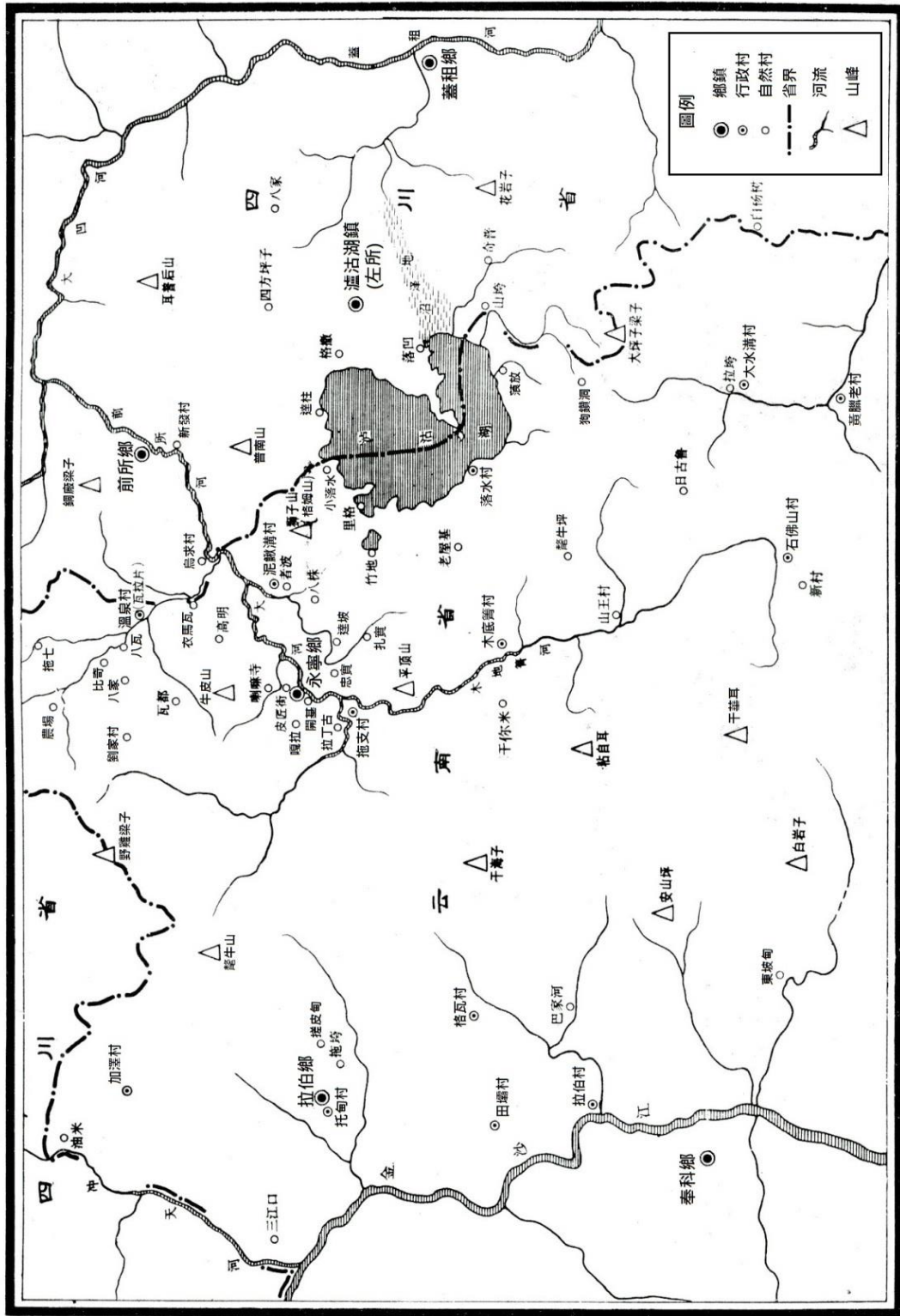
甲、中國雲南省麗江市寧蒗彝族自治縣位置³⁶⁴



乙、滇川西部交界縣份鄉鎮與永寧鄉位置(方框所示)³⁶⁵

³⁶⁴ 原圖來自「維基共享資源(WIKIMEDIA COMMONS)」,「File:Location of Lijiang Prefecture within Yunnan (China).png」。 [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Location_of_Lijiang_Prefecture_within_Yunnan_\(China\).png?uselang=zh-tw](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Location_of_Lijiang_Prefecture_within_Yunnan_(China).png?uselang=zh-tw)。2013年12月26日上線。垂直的繁體字是我所加的。

³⁶⁵ 截圖自陳雲(2004), 為《中國國家地理雜誌》2004年9月號附錄之地圖。



丙、永寧鄉周遭鄉鎮與村落³⁶⁶

³⁶⁶ 底圖來自嚴汝嫻、宋兆麟(1983)所附的地圖，我重新標示與補充鄉鎮、行政村、自然村名。

附錄一、主要報導人基本資料



序號	性別	出生年	所屬家戶	所屬家戶群
1	男	1954	ZT	關因比
2	女	1958	ZT	
3	男	1981	ZT	
4	男	1984	ZT	
5	女	1950	ZR	
6	女	1954	TL	
7	男	1970	TL	
8	男	1953	NB	辜哩比
9	男	1953	KL	
10	女	1930	KL	
11	男	1954	BL	
12	男	1949	LD	
13	男	約 1940'	TN	比奇村沖皮 (te ^h ɔŋ ² p ^h i ⁵⁵)
14	女	約 1960'	CL	比奇村馬里 (ma ³ li ⁵⁵)
15	女	1951	KP	拖七村

以上報導人全部都是本來就屬於該家的人，沒有從其他人家嫁入或上門的。其中一人是出生後父母皆亡，由親戚家扶養因而成為該家的人。

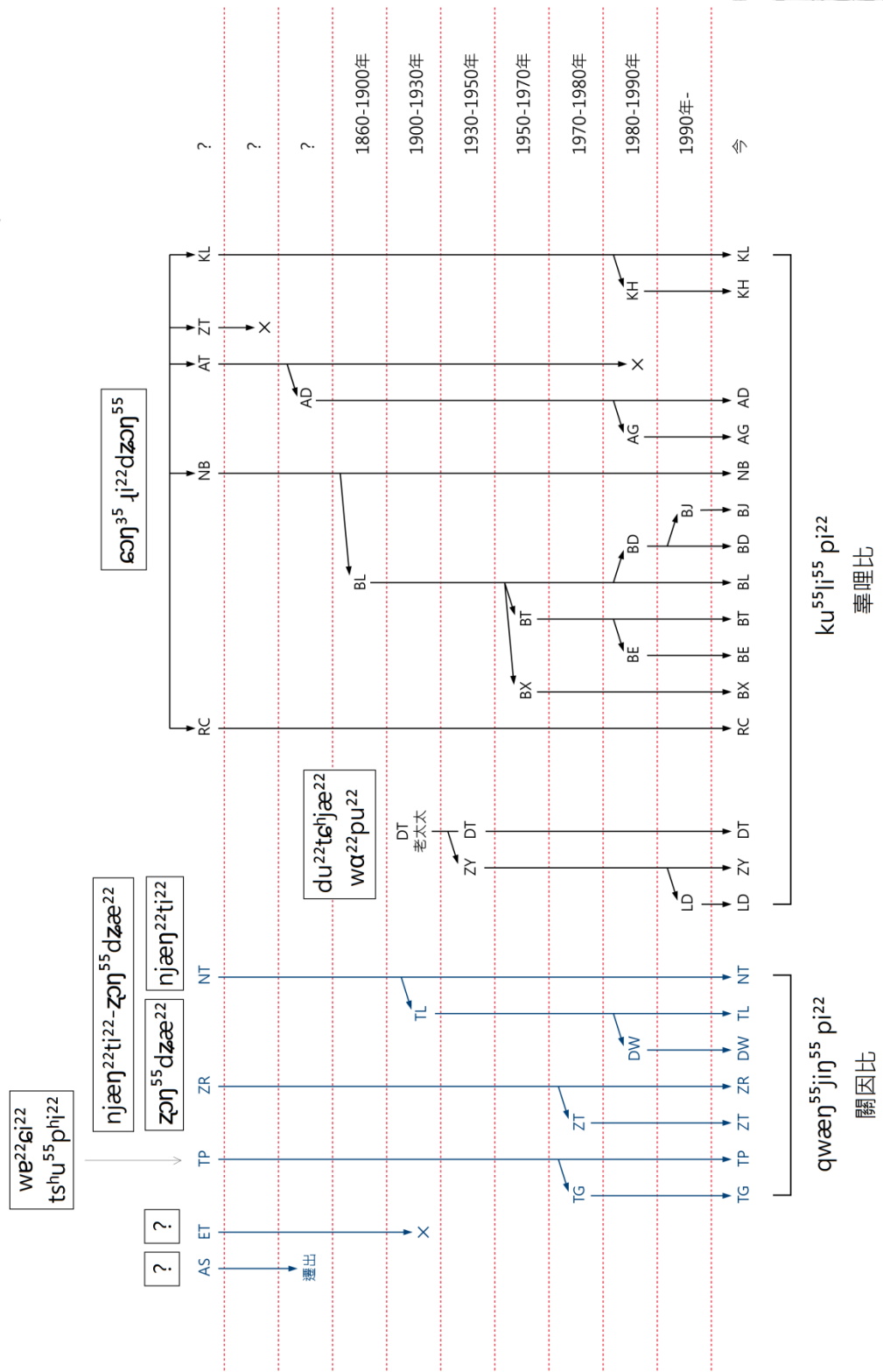
附錄二、永寧土司歷代名譜



汉字记载的世系			达巴口述的世系	
历代顺序	姓名	与上代土司的关系	历届顺序	摩梭语名字
一世祖	卜都各吉		1	阿阿池
二世祖	各吉八合	父子	2	池衣木
三世祖	卜撒	父子	3	木遮果
三世祖	南八	兄弟	4	果直六六
四世祖	阿苴	父子	5	六六依依
四世祖	阿绰	兄弟	6	吉布鲁
五世祖	阿贵	父子	7	鲁比布
六世祖	阿晖	父子	8	远斯远
七世祖	阿和	父子	9	远六木吐
八世伯祖	阿英	父子	10	木吐底吐
八世次伯祖	阿雄	兄弟	11	布独卡机
九世祖	阿承忠	伯侄	12	卡机那巴
十世祖	阿铨	父子	13	那巴牙牙
十一世祖	阿镇麒	父子	14	牙马阿 妻：尤珠木
十二世祖	阿庭棍	父子	15	木尼阿池 妻：古吐生
十三世伯祖	阿锦辉	父子	16	甲泽舟 妻：哈木池
十三世伯祖	阿锦先	兄弟	17	吉古沙 妻：达且直马
十四世伯祖	阿有威	父子	18	吉布采尔 妻：甲呷直马
十五世伯祖	阿世昌	父子	19	六抽拉底 妻：皮错直马
十五世伯祖	阿启昌	兄弟	20	梭拉拉底 妻：梭拉直马
十六世祖	阿良辅	父子	21	独基甲泽 妻：得阿浦池
十七世祖	阿会元	父子	22	措乌朗珠 妻：采尔直马
十八世祖	阿毓兴	父子，主事却未袭病亡		
十九世祖	阿恒芳	袭祖父职	23	果错札石 妻：尔车直马、直马拉错、抽乌直马
二十世祖	阿应瑞	父子	24	独支甲池 妻：尼池直马
二十一世祖	阿占科	父子，未袭职病亡	25	尼马札石 妻：采尔直马、直马采尔
二十二世祖	阿民汉	袭祖父职	26	格若采尔 妻：衣池直马、梭拉直马、采尔直马
二十二世祖	阿民柱	兄弟	27	车皮错 妻：拉乌米札石
二十三代传人	格若	父子	28	格若

引自王承權、詹承緒(2009:160)。表中「漢字記載的世系」出自清代的《永寧土知府承襲宗支圖譜》，學者並補記阿占科以下的世系；「達巴口述的世系」來自學者當時的調查。

附錄三、瓦都村人群構成與家戶分衍過程



方框內表示根骨的名字；AS 為家戶名。箭頭表示在當時分出成立。X 表示絕嗣。



附錄四、潔淨禮、敬鍋庄與燒香等儀式祭詞

以下祭詞皆來自瓦都村中讓讓家長輩在儀式上所誦念的祭詞；我在向長輩請教祭詞含意後，又請格榮品措說明個別詞語意涵，並補充口語中省略的语法構詞，以使祭詞的意義能更加完整與清楚。以下內容皆已將當時實際誦念時所省略的若干單詞補入，沒有大的更動，不再一一標明。實際誦念時有一些沒有具體意涵的發語詞如「噢」、「啊」也在下文略去。另外，若干在敬祭當時沒有念誦到，但是長輩與格榮品措皆補充指出可以包含在祭詞中的句子或段落，我也以()或[]括弧收錄在內。漢語翻譯中以括號表示的則是無法準確翻譯普米語的意思，但具有類似的意涵。

第一、二篇為 2012 年底的普米新年時所記錄到的祭詞，第一篇是農曆十二月初七當天進行潔淨禮與敬鍋庄儀式的祭詞，第二篇是農曆十二月初八清晨在高火鋪上燒香的祭詞，來自扎西次里誦念的內容。第三篇是平時到山邊燒香處燒香的祭詞，來自 2012 年 7 月 12 日(農曆五月二十四日)的紀錄，來自次里永金誦念的內容；因原本祭詞較長，但有許多重複之處，此處僅節錄部分。

(一) 新年的潔淨禮與敬鍋庄儀式祭詞

潔淨禮(ɛau²² mau²² pu⁵¹)

1 撒淨水

ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²².

噤茂 噤茂

ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²²,

噤茂 噤茂

ɛau⁵⁵ mau²²,

噤茂

te⁵⁵ ku²² qu⁵⁵ ni⁵⁵ zi²²,

一 年 十 二 月

te²² zi⁵⁵ se²² qe²² za⁵¹.

一 月 三 十 夜

Ku⁵⁵ ne²²-pu²², zi⁵⁵ ne⁵⁵-pu²², ɛa²² ne⁵⁵-pu²², di²² ne⁵⁵-pu²².

年 翻 月 翻 夜/日子 翻 星星/時辰 翻

噤茂、噤茂！噤茂、噤茂！噤茂、

一年有十二個月，

一個月有三十天，

翻了年，翻了月，翻了夜/日子，翻了星星/時辰。



ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²².

曉茂 曉茂

tə⁵⁵-mɛ⁵⁵-g^{wəŋ}²² bu²², zi²²tsəŋ⁵⁵ .i²² q^{hə}²²-səŋ²² kei²²,

所有高出來的 的話 神山 們 乾淨 讓
nɛ²²-mɛ²²-qu⁵⁵ bu²², k^{hwɛ}⁵⁵ ni⁵⁵ .i⁵⁵ q^{hə}²²-səŋ²² kei²²,

所有凹進的 的話 海綠 們 乾淨 讓
(tɛi²²ma⁵⁵ bu⁵¹, zɛ⁵⁵dzi²² gə²² q^{hə}²²-səŋ²² kei²²),³⁶⁷

正房 的話 四方 (語法詞)³⁶⁸ 乾淨 讓
tʂəŋ⁵⁵ wu²² bu²², mə⁵⁵ gə²² q^{hə}²²-səŋ²² kei²²,

房子 裡 的話 人 (語法詞) 乾淨 讓
həŋ³⁵ pu²² bu²², gi²² gə⁵⁵ q^{hə}²²-səŋ²² kei²²,

圈 下 的話 牲畜 (語法詞) 乾淨 讓
(diŋ³⁵ wu²² bu²², tɛ^hu⁵⁵ gə²² q^{hə}²²-səŋ²² kei²².)

地 裡 的話 莊稼 (語法詞) 乾淨 讓
ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²².

曉茂 曉茂

曉茂、曉茂！

讓所有高起的神山們都變乾淨，

讓所有凹下的綠海們都變乾淨，

(讓四方的正房變得乾淨，)

讓房子裡的人(們)變乾淨，

讓圈裡的牲畜(們)變乾淨，

讓地裡的莊稼變得乾淨。

曉茂、曉茂！

ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²²,

曉茂 曉茂

(mə²²ni⁵⁵ g^{wi}⁵⁵tɛi⁵¹, sa⁵⁵zi²² diŋ²²tɛi⁵¹.)

天空 雨水 世界 地水

kəŋ²²kæ⁵⁵ q^{hwɛ}²² pu⁵⁵tɛi²² gəŋ²² nɛ²²-tɛi⁵⁵ k^{hi}²² bu²²,

貢嘎 上 雪水 用 洗 時候 的話

ma²² səŋ⁵⁵ mə⁵⁵ .i²² bu²², q^{hə}²²-səŋ⁵⁵ kei⁵¹,

不 乾淨 的 們 的話 乾淨 讓

³⁶⁷ 括號中為當時沒有誦念，但是一般來說也會包括在內的祭詞。下文亦同。

³⁶⁸ gə 表示特指，特指對象為一項單數物件或可視作一個整體的事物。



ma²² dʒi⁵⁵ mə⁵⁵ ʒi²² bu²², q^hə²²-dʒi⁵⁵ kei⁵¹.
 不清潔³⁶⁹ 的 們 的話 清潔 讓
 ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²²,
 曉茂 曉茂
 ɛau⁵⁵ mau²² ɛau⁵⁵ mau²².
 曉茂 曉茂

曉茂、曉茂！
 (用天空裡的雨水，世界上的地水，)
 用貢嘎山的雪水來洗了之後，
 讓不乾淨的變得乾淨，
 讓不清潔的變得清潔。
 曉茂、曉茂，曉茂、曉茂！

2 熄滅火煙

tɛ^hwi⁵⁵ q^hu⁵⁵ mɛ²² dɔŋ²² dɛ²² q^hu⁵⁵ dɔŋ²².
 好 滅 不 (我正在) 壞 滅 (我正在)
 du⁵⁵ nɛ⁵⁵-q^hu²², t^hwɛ⁵⁵ nɛ⁵⁵-q^hu²²,
 魔/邪 滅 魔/邪 滅
 (dɛ⁵⁵ nɛ⁵⁵-q^hu²²,)
 做惡事者 滅
 mɛ²²k^hi⁵⁵ nɛ⁵⁵-q^hu²², hɛ⁵⁵k^hi²² nɛ²²-q^hu²²,³⁷⁰
 邪惡的東西 滅 邪惡的東西 滅
 mɛ⁵⁵n^hu⁵⁵ nɛ²²-q^hu²², hɛ⁵⁵n^hu⁵⁵ nɛ²²-q^hu²².³⁷¹
 口罪/閑語 滅 口罪/閑語 滅

(我)正在滅掉壞的，不是在滅掉好的。
 滅掉邪魔，
 滅掉做惡事者，
 滅掉邪惡的東西，
 滅掉在人們背後說的那些閒言閒語。

³⁶⁹ ma²² ʒɔŋ⁵⁵ ma²² dʒi⁵⁵ 通常合在一起說，兩個詞意思相近，表示不乾淨的意思，但 ma²² dʒi⁵⁵ 的音近似不合，可能也有吵架、不合的意思。

³⁷⁰ 這兩句也可以合在一起說：mɛ²²k^hi⁵⁵ hɛ⁵⁵k^hi²² nɛ⁵⁵-q^hu²²，mɛ²²k^hi⁵⁵與 hɛ⁵⁵k^hi²²兩詞意義相近，時常合在一起說，表示邪惡的東西。

³⁷¹ 這兩句也可以合在一起說：mɛ⁵⁵n^hu⁵⁵ hɛ⁵⁵n^hu⁵⁵ nɛ²²-q^hu²²，mɛ⁵⁵n^hu⁵⁵與 hɛ⁵⁵n^hu⁵⁵兩詞意義相近，時常合在一起說，表示人們在私底下說的閒言閒語。



敬鍋庄(*te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²*)

1 說明日子

te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²,

恰 巴 塔 布 恰 丟³⁷²

pu⁵⁵ni²²bu²²qu⁵⁵ni⁵⁵zi²²gæ²²tə⁵⁵gi⁵⁵ni²²ɿæ⁵⁵te⁵⁵ŋəŋ²²bu²²

今 天 的 話 十 二 月³⁷³ 的 初 七 們 的 一 天 的 話

mə⁵⁵gə²²tu²²bu²², cæ²²gə⁵⁵q^hə²²dzi²²kei⁵⁵miæ²²,

天 (語法詞) 之 上 的 話 日 子 (語法詞) 突 出 讓 的

ɕi²²gə⁵⁵tu²²bu²², zi⁵⁵gə⁵⁵q^hə²²dzi²²kei⁵⁵miæ²²

星 星 之 上 的 話 月 (語法詞) 突 出 讓 的

hi⁵⁵mə⁵⁵səŋ²²bi²²te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²².

神 的 (你 們) (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

恰巴塔布恰丟！

今天是十二月的初七的那一天。

從天來看，這個日子是最好的一天；

從星星來看，這個月份是最好的月份；

使這一日與這一月最突出的神們，向你們祭獻！

2 祭山神³⁷⁴

te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²

恰 巴 塔 布 恰 丟

we⁵⁵tu⁵⁵la⁵⁵li⁵⁵wu²²ci²²gəŋ⁵⁵bi²²te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²

瓦 都 拉 里 新 年 山 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

zə⁵⁵pu²²th^u55li²²bi²²te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²

讓 布 圖 利 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

te^hæ²²niæ⁵⁵q^we⁵⁵li⁵⁵bi²²te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²

簽 年 牛 皮 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

gæ⁵⁵ɿæ²²ʂæ²²gæ⁵⁵ɿæ²²næ²²ts^hi³⁵bi²²te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²

嘎 啦 沙 嘎 拉 南 此 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

³⁷² 「恰巴塔布恰丟(*te^he⁵⁵pa⁵⁵th^e22pu²²te^he⁵⁵dia²²*)」是表示祭獻神靈與祖先時所誦念的句子，沒有具體的意思。

³⁷³ 當地人日常對話中都以摩梭語來述說月份，此處當時敬祭者也是以摩梭語的「十二月」——*k^hau²²ci²²li⁵⁵*在唸誦。正文中撰寫的是普米語的十二月說法。

³⁷⁴ 關於此處念到的山神名稱與神山所在位置，可參見第四章第三節的說明。村中其他人家敬鍋庄時會念到的山神名字，除了瓦都村的山神以及鄰近村落地區的山神以外，不完全相同，先後次序也不一定一樣。



恰巴塔布恰丟！
 向瓦都村的拉里新年山祭獻，
 向讓布圖利(山)祭獻，
 向簽年牛皮(山)祭獻。
 向嘎拉村的沙(山)與南此(山)祭獻；

te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 ʂu⁵⁵ gu⁵⁵ ɿɛ²² du⁵⁵ ʂu⁵⁵ gu⁵⁵ zu²² mə⁵⁵ tsi²² bi²² te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 舒 估 拉 都 舒 估 如 木 子 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 pa²² dzæ³⁵ li⁵⁵ ne²² bu⁵⁵ bi⁵⁵ te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 八 家 里 農 布 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 pi⁵⁵ ts^hi²² t^hu⁵⁵ næŋ²² bi²² te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 比 奇 圖 南 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 t^hu⁵⁵ ts^hi²² gæ²² ɕŋ⁵⁵ bi²² te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 拖 其 甘 雄 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

恰巴塔布恰丟！
 向舒估(山脈的)拉都(山)與舒估(山脈的)如木子(山)祭獻；
 恰巴塔布恰丟！
 向八家村的里農布(山)祭獻；
 向比奇村的圖南(山)祭獻；
 向拖其村的甘雄(山)祭獻；

te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 li⁵⁵ di²² k^wæ²² mə⁵⁵, wei⁵⁵ zau⁵⁵ p^hu²² nɛ⁵⁵ bi⁵⁵ te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 永 寧³⁷⁵ 格 姆 前 所³⁷⁶ 普 南 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² te^{hɛ}55 dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 恰巴塔布恰丟！

³⁷⁵ li⁵⁵ di²²為摩梭語稱永寧的說法。

³⁷⁶ wei⁵⁵ zau⁵⁵為過去前所土司轄區，今四川鹽源縣前所鄉。



恰巴塔布恰丟！
向永寧格姆(山)、前所普南(山)祭獻；
恰巴塔布恰丟！

tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
恰 巴 塔 布 恰丟
ɕu⁵⁵ji²²ɕu⁵⁵pu²²gɔŋ³⁵ bi²² tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
旭依 旭布 山 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰丟
lɔŋ⁵⁵ɔŋ⁵⁵qɔŋ⁵⁵ɕiŋ⁵⁵ne²²bu²² bi²² tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
寧郎 宮辛農布 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰丟
kə⁵⁵bu⁵⁵da²²kʰi⁵⁵kʰwæ²² bi²² tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
格布 達克侷 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰丟
mə⁵⁵liə²²mə²²tsʰi²²gæ³⁵ bi²² tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
木里 麼此 岩崖 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰丟

恰巴塔布恰丟！
向旭依村的旭布(山)祭獻；
向寧朗的宮辛農布(山)祭獻；
向格布達克侷(山)祭獻；
向木里的麼此岩崖祭獻；

kɔŋ²²kæ⁵⁵ɿ²²səŋ⁵⁵g^{wəŋ}²²bu²² bi²² tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
貢嘎 日松 貢布 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰丟
ji⁵⁵gu⁵⁵da⁵⁵liə²²ji⁵⁵gu⁵⁵wu⁵⁵liə²² bi²² tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
麗江 大羅 麗江 無鹵 (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰丟
si²²ʃ^{hwæŋ}⁵⁵wu²²min²²ʃæŋ⁵⁵,j^{wəŋ}²²næŋ³⁵ji⁵⁵tɕu²²ʃæŋ⁵⁵ bi²²
四川 峨眉山 雲南 雞腳山³⁷⁷ (語法詞)
tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
恰 巴 塔 布 恰丟
tə⁵⁵mɛ⁵⁵g^{wəŋ}²² bu²², zi²²səŋ⁵⁵¹,
所有高出來的 的話 神山
ne²²mɛ²²qu⁵⁵ bu²², k^{hwɛ}²²ni⁵⁵ bu⁵⁵səŋ²² bi²²
所有凹進去的 的話 海綠 們 (語法詞)³⁷⁸ (語法詞)
tɕʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tɕʰe⁵⁵dia²²
恰 巴 塔 布 恰丟

³⁷⁷ 「四川峨眉山」，「雲南雞腳山」兩句直接是以漢語方言誦唸。

³⁷⁸ nin²²bu⁵⁵sən²²為「你們幾個」之意，bu⁵⁵sən²²表示複數，有呼喊說話對象們的意味。



向貢嘎日松貢布(山)祭獻；
 向麗江的大羅(山)與無鹵(山)祭獻；
 向四川的峨嵋山、雲南的雞足山祭獻。
 所有高出來的神山與所有凹進去的綠海，向你們祭獻！³⁷⁹

3 祭宗巴拉

tɕʰɛ⁵⁵ pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɕʰɛ⁵⁵ dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 dzɔŋ²² ba⁵⁵ la²² tiŋ⁵⁵ kʰiŋ⁵⁵ kei²² mə²²,
 宗巴拉 富裕 給 讓 的
 dzɔŋ²² ba⁵⁵ la²² ɿu²² kʰiŋ⁵⁵ kei²² mə²², dzɔŋ²² ba⁵⁵ la²² bi²²
 宗巴拉 富貴 給 讓 的 宗巴拉 (語法詞)
 tɕʰɛ⁵⁵ pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɕʰɛ⁵⁵ dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟

恰巴拉布恰丟！
 使人富裕的宗巴拉，使人富貴的宗巴拉，向宗巴拉祭獻！
 恰巴拉布恰丟！

4 祭各方神祇

mə⁵⁵ gæ²² hi⁵⁵ bu⁵¹, zɛ²² qu⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ zɛ²² ɿu²² bi⁵⁵
 人 的 神 的 話 四 十 和 四 方³⁸⁰ (語法詞)
 tɕʰɛ⁵⁵ pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɕʰɛ⁵⁵ dia²²;
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 gi²² gæ⁵⁵ hi⁵⁵ bu⁵¹, nə⁵⁵ wu⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ ɛ^{wɛ} ɿu⁵⁵ bi²²
 牲畜 的 神 的 話 二 十 和 八 方 (語法詞)
 tɕʰɛ⁵⁵ pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɕʰɛ⁵⁵ dia²².
 恰 巴 塔 布 恰 丟

向四十四位人的神祭獻；
 向二十八位牲畜的神祭獻。

³⁷⁹ 「所有高出來的神山，所有凹進去的綠海」兩句是總結對山神的祭獻，以此含括其他沒有被誦唸到名字的神山與海子，向其祭獻。

³⁸⁰ ɿu²²為「角」或「方」的意思。



5 祭財福(zəŋ²² p^hɛ⁵ 1)

tɛ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ dia²²

恰 巴 塔 布 恰 丟

tɕɛ⁵⁵ ta²² mɛ²² k^hau²² gə⁵⁵ tə⁵⁵-ɛi²² bu²²,

土 上 的 火 煙 (語 法 詞) 去 的 話

dəŋ⁵⁵ t^həŋ⁵⁵ ni²² ni²² tə⁵⁵-pei⁵⁵ kei²² miæ²² zəŋ³⁵ ɿ^wɛ²² mə⁵⁵ səŋ²² bi²²

雲 白 這 樣 像 冒 讓 的 福 們 (你 們) (語 法 詞)

tɛ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ dia²²;

恰 巴 塔 布 恰 丟

tɕɛ⁵⁵ ta²² mɛ⁵⁵ tsu²² gə²² tə⁵⁵-ɛi²² bu²²,

土 上 的 火 星 (語 法 詞) 去 的 話

mə²² ni⁵⁵ njæ²² ni⁵⁵ ni²² q^hə²²-dze²² kei⁵⁵ miæ⁵⁵ zəŋ³⁵ ɿ^wɛ²² mə⁵⁵ səŋ²² bi²²

天 空 眼 睛³⁸¹ 這 樣 像 花 紋 讓 的 福 們 (你 們) (語 法 詞)

tɛ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ dia²²;

恰 巴 塔 布 恰 丟

恰 巴 塔 布 恰 丟 !

當 地 上 的 火 煙 上 去 時 , 像 白 雲 這 樣 冒 出 來 的 福 們 , 向 你 們 祭 獻 ;

當 地 上 的 火 星 上 去 時 , 像 天 的 眼 睛 (星 星) 這 樣 綻 放 的 福 們 , 向 你 們 祭 獻 !

tɛ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ dia²²

恰 巴 塔 布 恰 丟

ɛɛ⁵⁵ tɛ^hwi²² bu²² ɛɛ⁵⁵ nəŋ²² pu⁵⁵ gə⁵⁵ zəŋ³⁵;

東 方 的 話 (東 方) 那 部³⁸² 的 福

hu⁵⁵ tɛ^hwi²² bu²² hu⁵⁵ k^hɛ²² liə⁵⁵ ma²² zəŋ³⁵;

南 方 的 話 南 方 卡 裡 瑪³⁸³ 福

n'iəŋ⁵⁵ tɛ^hwi²² bu²² n'iəŋ⁵⁵ la²² h^wa⁵⁵ gə⁵⁵ zəŋ³⁵;

西 方 的 話 西 方 拉 花³⁸⁴ 的 福

tɛ^həŋ⁵⁵ tɛ^hwi²² bu²² tɛ^həŋ⁵⁵ tɛ^hi²² tsi⁵⁵ gə⁵⁵ zəŋ³⁵;

北 方 的 話 (北 方) 起 茲 的 福

dzəŋ²² bu⁵⁵ li²² gə²² gə²² zu⁵⁵ wu⁵⁵ bu²²,

宇 宙 的 中 間 裡 的 話

kau⁵⁵ tɛi²² tsi⁵⁵ gə²² zəŋ³⁵ ɿ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²²

舅 舅 外 甥 的 福³⁸⁵ 們 (你 們) (語 法 詞)

³⁸¹ mə²² ni⁵⁵ njæ²² 也可以 di²² t^həŋ⁵⁵ 替代, 白色的星星的意思。

³⁸² nəŋ²² pu⁵⁵ 意義不明, 是東方財福的名稱。

³⁸³ k^hɛ²² liə⁵⁵ ma²² 意義不明, 是南方財福的名稱。

³⁸⁴ la²² h^wa⁵⁵ 意義不明, 是西方財福的名稱。



tɛ^{hɛ}55 pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}55 dia²².
 恰 巴 塔 布 恰 丟

恰巴塔布恰丟！

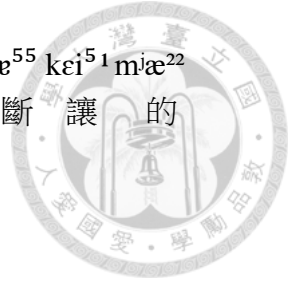
東方那部的財富福氣；
 南方卡里瑪的財富福氣；
 西方拉花的財富福氣；
 北方起茲的財富福氣；
 宇宙的中間舅舅與外甥的福氣，向你們祭獻！

(tsu⁵⁵ gæ²² zɔŋ²² bu⁵¹, mə²²ni⁵⁵ ni⁵⁵ ni²² tə⁵⁵-g^{wəŋ}22 kei²² miæ²²
 兒 子 的 福 的 話 天 空 這 樣 像 高 讓 的
 zɔŋ³⁵ ʃ^{wɛ}22 bu⁵⁵ seŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}55 pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}55 dia²²;
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 mə⁵⁵ gæ²² zɔŋ²² bu⁵¹, sa⁵⁵zi²² ni²²ni²² q^{hə}22-pu⁵⁵ kei⁵⁵ miæ²²
 女 兒 的 福 的 話 世 界 這 樣 像 寬 讓 的
 zɔŋ³⁵ ʃ^{wɛ}22 bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}55 pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}55 dia²².)
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

(像天空一樣高聳的兒子的福氣，向你們祭獻；
 像世界一樣寬廣的女兒的福氣，向你們祭獻。)

(ni²² sɔŋ⁵⁵ ni²² zi⁵⁵ bu²², tɛæ²² tɛi²² gə⁵⁵ tɛ^{hɛ}55 ma²² kei⁵¹ miæ²²
 春 三 春 月 的 話 酒 (語 法 詞) 斷 不 讓 的
 zɔŋ³⁵ ʃ^{wɛ}22 bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}55 pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}55 dia²²;
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 tɛi⁵⁵ sɔŋ⁵⁵ tɛi⁵⁵ zi⁵⁵ bu²², nəŋ²²[hɔŋ⁵⁵ gə²² tɛ^{hɛ}55 ma²² kei⁵¹ miæ²²
 夏 三 夏 月 的 話 白 奶 (語 法 詞) 斷 不 讓 的
 zɔŋ³⁵ ʃ^{wɛ}22 bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}55 pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}55 dia²²;
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 tsa²² sɔŋ⁵⁵ tsa²² zi⁵⁵ bu²², tɛ^{hwɛ}22mə²² q^{hwɑ}55 gə²² tɛ^{hɛ}55 ma²² kei⁵¹ miæ²²
 秋 三 秋 月 的 話 酥 油 燈 碗 (語 法 詞) 斷 不 讓 的
 zɔŋ³⁵ ʃ^{wɛ}22 bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}55 pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}55 dia²²;
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

³⁸⁵ 負責敬鍋庄的長輩對 kau⁵⁵ tɛi²²tsi⁵⁵ gæ²² zɔŋ³⁵的解釋是：世界上的人們都像是舅舅與外甥這樣關係親近的親戚，有這樣的福氣；當地人認為，舅舅和外甥的關係是非常尊貴的。



tsəŋ⁵⁵ səŋ²² tsəŋ⁵⁵ zi²² bu²², tɕ^{hw}æ²² gæ⁵⁵ pu⁵⁵ tsi⁵⁵ gə²² ma²² tɕ^hɛ⁵⁵ kei⁵¹ m¹æ²²
 冬 三 冬 月 的 話 豬 的 燒 肉 味 (語 法 詞) 不 斷 讓 的
 zəŋ³⁵ ʃ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²!)
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

(春天三個月的話，讓酒不斷的福氣，向你們祭獻；
 夏天三個月的話，讓白色牛奶不斷的福氣，向你們祭獻；
 秋天三個月的話，讓酥油燈不斷的福氣，向你們祭獻；
 冬天三個月的話，讓燒肉的味道不斷的福氣，向你們祭獻！)

tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 ŋəŋ⁵⁵ ŋei⁵⁵ gə²² bu²², ta⁵⁵ su²² kei²² m¹æ²²
 金 銀 (語 法 詞) 的 話 箱 子 滿 讓 的
 zəŋ³⁵ ʃ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 ʂɛ²² ʃi⁵⁵ gə⁵⁵ bu²², ziŋ⁵⁵ su⁵⁵ kei²² m¹æ²²
 麥 子³⁸⁶ (語 法 詞) 的 話 糧 倉 滿 讓 的
 zəŋ³⁵ ʃ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 ʃsəŋ⁵⁵ wu²² bu²², mə⁵⁵ gə²² tə⁵⁵-su⁵⁵ kei²² m¹æ²²
 房 子 裡 的 話 人 (語 法 詞) 滿 讓 的
 zəŋ³⁵ ʃ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 hən³⁵ pu²² bu²², gi²² gə⁵⁵ tə⁵⁵-su⁵⁵ kei²² m¹æ²²
 圈 下 的 話 牲 畜 (語 法 詞) 滿 讓 的
 zəŋ³⁵ ʃ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟
 (diŋ³⁵ wu²² bu²², tɕ^hu⁵⁵ gə⁵⁵ tə⁵⁵-su⁵⁵ kei²² m¹æ²²
 地 裡 的 話 莊 稼 (語 法 詞) 滿 讓 的
 zəŋ³⁵ ʃ^wɛ²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɕ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɕ^hɛ⁵⁵ dia²²)
 福 們 (你 們) (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

恰 巴 塔 布 恰 丟 !
 讓 金 銀 裝 滿 箱 子 的 財 富 福 氣 ， 向 你 們 祭 獻 ；
 讓 糧 食 裝 滿 糧 倉 的 財 富 福 氣 ， 向 你 們 祭 獻 ；

³⁸⁶ ʂɛ²² ʃi⁵⁵ 指 小 麥 、 大 麥 、 青 稞 等 麥 類 作 物 。



讓房子裡滿是人的福氣，向你們祭獻；
讓圈裡滿是牲畜的財富福氣，向你們祭獻；
(讓地裡滿是莊稼的財富福氣，向你們祭獻。)

(tɕe⁵⁵ gu²² nɔŋ²² tɕe⁵⁵ ɕi⁵⁵ ɐ²²-mæŋ⁵⁵ mæŋ⁵⁵ kei²² miæ²²
老肉 和 新肉 連接 讓 的
zɔŋ³⁵ ɿ^{wɛ} bu⁵⁵ sɔŋ²² bi²² tɕhe⁵⁵ pa⁵⁵ tɕhe²² pu²² tɕhe⁵⁵ dia²²!
福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
ɬɔŋ⁵⁵ tɕiɔŋ⁵⁵ bu²², gə²² tæŋ⁵¹ kei⁵⁵ miæ²²
房子 建 的話 九 柱子 讓 的
zɔŋ³⁵ ɿ^{wɛ} bu⁵⁵ sɔŋ²² bi²² tɕhe⁵⁵ pa⁵⁵ tɕhe²² pu²² tɕhe⁵⁵ dia²²;
福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
ziŋ⁵⁵ tɕiɔŋ⁵⁵ bu²², zɕe⁵⁵ dzi²² kei⁵⁵ miæ²²
糧倉 建 的話 四方 讓 的
zɔŋ³⁵ ɿ^{wɛ} bu⁵⁵ sɔŋ²² bi²² tɕhe⁵⁵ pa⁵⁵ tɕhe²² pu²² tɕhe⁵⁵ dia²²!)
福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

(讓老肉和新肉接連不斷的福氣，向你們祭獻！
建房子的話，(建)有九根柱子(的房子)的福氣，向你們祭獻；
建糧倉的話，建四方(的糧倉)的福氣，向你們祭獻！)

ɬɔŋ²² ɿæŋ⁵⁵ bu⁵¹, ɕe⁵⁵ ɿɔŋ⁵⁵ gə²² qhə²²-pu⁵⁵ kei⁵⁵ miæ²²
房子 上方 的話 麥 麥架子 (語法詞) 寬 讓 的
zɔŋ³⁵ ɿ^{wɛ} bu⁵⁵ sɔŋ²² bi²² tɕhe⁵⁵ pa⁵⁵ tɕhe²² pu²² tɕhe⁵⁵ dia²²
福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
ɬɔŋ²² pu⁵⁵ bu⁵¹, niɛ⁵⁵ ɿɔŋ⁵⁵ gə²² qhə²²-pu⁵⁵ kei⁵⁵ miæ²²
房子 下方 的話 菜 麥架子 (語法詞) 寬 讓 的
zɔŋ³⁵ ɿ^{wɛ} bu⁵⁵ sɔŋ²² bi²² tɕhe⁵⁵ pa⁵⁵ tɕhe²² pu²² tɕhe⁵⁵ dia²²
福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
khə²²-ɕi²² bu⁵¹, qhə²² tɕiɔŋ⁵⁵ kei²² miæ²²
去 的話 頭 白³⁸⁷ 讓 的
zɔŋ³⁵ ɿ^{wɛ} bu⁵⁵ sɔŋ²² bi²² tɕhe⁵⁵ pa⁵⁵ tɕhe²² pu²² tɕhe⁵⁵ dia²²
福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
də²²-zi⁵⁵ bu⁵¹, mæŋ⁵⁵ tɕiɔŋ²² kei²² miæ²²
(回)來 的話 尾 白 讓 的

³⁸⁷ 普米人認為白是好的、吉祥的顏色，由此表達吉祥、順利的意思。



zəŋ³⁵ tʰe²² bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ dia²²
 福 們 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

讓房子上方掛麥子的麥架變寬的財富福氣，向你們祭獻；
 讓房子下方掛菜的架子變寬的財富福氣，向你們祭獻。
 讓出門去的時候出發順利的福氣，向你們祭獻；
 讓回來的時候結尾順利的福氣，向你們祭獻。

6 祭龍潭

tɛ^{hɛ}⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ dia²²
 恰 巴 塔 布 恰丟
 sə²² da⁵⁵ si⁵⁵ pei⁵⁵ kʷəŋ²² bu²², gə²² pei²² kʷəŋ⁵¹
 龍潭神 弟兄 的話 九 弟兄
 si⁵⁵ mə⁵⁵ ŋiŋ²² bu²², ŋiə²² mə⁵⁵ ŋiŋ²²
 龍潭神 姊妹 的話 七 姊妹
 nə²²-tɛə²² si⁵⁵ bu²², ɛ²²-zə²² kei⁵⁵ mja⁵⁵
 裂開 了 的話 縫合 讓 的
 sə⁵⁵-da²² si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ dia²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
 nə²² tʰwɛ²² si⁵⁵ bu²², tə⁵⁵-wa²² kei²² mja²²
 弄斷 了 的話 發芽 讓 的
 sə⁵⁵-da²² si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ dia²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟
 nə²²-dʰwɛ²² si⁵⁵ bu²², ɛ²²-ɛu⁵⁵ kei²² mja²²
 自己斷 了 的話 接合 讓 的
 sə⁵⁵-da²² si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɛ^{hɛ}⁵⁵ dia²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

恰巴塔布恰丟！

龍潭神弟兄是九兄弟，
 龍潭神姊妹是七姐妹。

使開裂了的裂口縫合的龍潭神，向你們祭獻；
 使被弄斷的(樹木)發芽的龍潭神，向你們祭獻。
 使自己斷了的裂口接合起來的龍潭神，向你們祭獻。

ɛiŋ⁵⁵ dʰwəŋ⁵⁵ gə²² nə²²-dʰwɛ²² bu⁵¹, niŋ⁵⁵ dʰwəŋ²² gəŋ²² ɛ²²-ɛu⁵⁵ kei²² mja²²
 鐵繩 (語法詞) 自己斷 的話 銅繩 用 接起 讓 的



se⁵⁵-da²²si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}di²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

niŋ⁵⁵ dʷəŋ²² tʰɛ²²-dʷɛ²² bu⁵¹, ŋəŋ⁵⁵ dʷəŋ⁵⁵ ɡəŋ²² ɐ²²-ɕu⁵⁵ kei²² miæ²²
 銅繩 自己斷 的話 銀繩 用 接起 讓 的

se⁵⁵-da²²si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}di²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

ŋəŋ⁵⁵ dʷəŋ⁵⁵ ɡə²² tʰɛ²²-dʷɛ²² bu⁵¹, ŋei⁵⁵ dʷɛ⁵⁵ ɡəŋ⁵⁵ ɐ²²-ɕu⁵⁵ kei²² miæ²²
 銀繩 (語法詞) 斷 的話 金繩 用 接起 讓 的

se⁵⁵-da²²si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}di²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

tei⁵⁵ tʰəŋ²² ɡə²² nəŋ²² nəŋ²² tʰəŋ⁵⁵ ɡə²² ɐ²²-tu²² kei⁵⁵ miæ⁵⁵
 水 白 (語法詞) 和 奶 白 (語法詞) 結合 讓 的

se⁵⁵-da²²si⁵⁵ bu⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ}pa⁵⁵ tʰɛ²² pu²² tɛ^{hɛ}di²²
 龍潭神 (你們) (語法詞) 恰巴 塔 布 恰丟

鐵鏈斷掉時，使它被以銅鏈接起的龍潭神，向你們祭獻；
 銅鏈斷掉時，使它被以銀鏈接起的龍潭神，向你們祭獻；
 銀鏈斷掉時，使它被以金鏈接起的龍潭神，向你們祭獻。
 讓白水和白奶相結合的龍潭神，向你們祭獻。

[se²²da⁵⁵]si⁵⁵ pei⁵⁵ kʷəŋ²² bu²², ɡə²² pei²² kʷəŋ⁵¹

龍潭神 弟兄 的話 九 弟兄

si⁵⁵ mə⁵⁵ŋiŋ²² bu²², ŋiə²² mə⁵⁵ŋiŋ²²

龍潭神 姊妹 的話 七 姊妹

si⁵⁵ ɡə⁵⁵ tə⁵⁵-tiŋ⁵⁵ bu⁵¹, mə⁵⁵ ɡə²² tə⁵⁵-tiŋ⁵¹,

龍潭神 富裕 的話 人 (語法詞) 富裕

si⁵⁵ ɡə⁵⁵ tə⁵⁵-ɬu⁵⁵ bu²², mə⁵⁵ ɡə²² tə⁵⁵-ɬu⁵¹.

龍潭神 富貴 的話 人 (語法詞) 富貴

teiŋ⁵⁵ miæ⁵⁵ si⁵⁵ ɡə⁵⁵ nəŋ²² na⁵⁵ si⁵⁵ ɡə⁵⁵

家裡的 龍潭神 (語法詞) 和 外面 龍潭神³⁸⁸ (語法詞)

si⁵⁵ dɛ⁵⁵ ma²² ziŋ³⁵, nəŋ²² dɛ⁵⁵ ma²² ziŋ²² dzi⁵¹,

(?) 不能 (?) 不能³⁸⁹ 是

³⁸⁸ 敬祭者解釋：家裡的龍潭神指的是自己家會去敬祭的龍潭，外面的龍潭神則是自己家沒有去敬祭的龍潭。

³⁸⁹ si⁵⁵ dɛ⁵⁵ ma²² ziŋ³⁵ 與 nəŋ²² dɛ⁵⁵ ma²² ziŋ²² 兩句，有村人解釋為家裡的龍潭神和外面的龍潭神不要吵架，也有村人解釋為家裡和外面的龍潭神不要商量共謀，但意思同樣都類似要讓家中和諧順利。



tɛ^hɛ⁵⁵ pɑ⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟

龍潭神弟兄是九兄弟，
 龍潭神姊妹是七姐妹。
 龍潭神富裕的話，人就會富裕，
 龍潭神富貴的話，人就會富貴。
 家裡的龍潭神和外面的龍潭神不能...，
 恰巴塔布恰丟！

7 祭祖先

7-1 祭男性祖先

tɛ^hɛ⁵⁵ pɑ⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ dia²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 zæ³⁵ zæ²² ba²² pɛ⁵⁵ pu²² gi⁵⁵ sɔŋ⁵⁵ tsei²²,
 讓 讓 家 的 祖 先 保 佑 三 層
 s^wæŋ²² tɛi⁵⁵ .i²² bu²², ku²² dɔŋ⁵⁵,
 父 親 大 們 的 話 古 冬
 ku²² dɔŋ⁵⁵ bu⁵⁵ dzɛ²² dɔŋ⁵¹,
 古 冬 的 話 甲 冬
 dzɛ²² dɔŋ⁵⁵ bu⁵⁵ gə⁵⁵ ma⁵⁵ dɔŋ²²,
 甲 冬 的 話 格 瑪 冬
 gə⁵⁵ ma⁵⁵ dɔŋ²² bu²² ji²² dɔŋ⁵⁵ dzæ⁵¹,
 格 瑪 冬 的 話 以 東 加
 ji²² dɔŋ⁵⁵ dzæ⁵⁵ bu²² næŋ⁵⁵ ts^hi²² .i²²,
 以 東 加 的 話 南 次 仁
 næŋ⁵⁵ ts^hi²² .i²² bu²² tiŋ²² tɕ⁵⁵ p^hiŋ²² ts^hu²²,
 南 次 仁 的 話 頂 朱 品 措
 tiŋ²² tɕ⁵⁵ p^hiŋ²² ts^hu²² bu²² kei⁵⁵ zɔŋ⁵¹,
 頂 朱 品 措 的 話 格 桑
 kei⁵⁵ zɔŋ⁵⁵ bu²² tɛ⁵⁵ ɛi⁵¹,
 格 桑 的 話 扎 西
 tɛ⁵⁵ ɛi⁵⁵ bu²² ts^hi⁵⁵ .i⁵⁵ tiŋ²² tiŋ²²,
 扎 西 的 話 次 仁 頂 頂

恰巴塔布恰丟！
 讓讓家的祖先深深地保佑。



偉大的父親們是：古冬，
古冬然後甲冬，
甲冬然後格瑪冬，
格瑪冬然後以東加，
以東加然後南次仁，
南次仁然後頂朱品措，
頂朱品措然後格桑，
格桑然後扎西，
扎西然後次仁頂頂。

pu⁵⁵ni²²bu²², wu²²ei²²mə⁵⁵dzi⁵¹,
今天的話 新年的是
tei⁵⁵.ɿŋ⁵⁵bu²² ɿ⁵⁵mi⁵⁵dzi⁵¹,
饑餓的話 前面沒吃
ʂ^wa²².ɿŋ⁵⁵bu⁵¹, ɿ⁵⁵mi⁵⁵tʰiŋ⁵¹.
口渴的話 前面沒喝
tʂŋ⁵⁵wu²²bu²², mə⁵⁵bi²²də²²gi²²,
房子裡的話 人(語法詞) 保佑
ɦŋ³⁵pu²²bu²², gi³⁵bi²²də²²gi²²,
圈裡的話 牲畜(語法詞) 保佑
diŋ³⁵wu²²bu²², tɕ^hu⁵⁵bi²²də²²gi²²,
地裡的話 莊稼(語法詞) 保佑
bu⁵⁵tʂi²².ɿ²²tʂi³⁵, ɿiŋ²²zi³⁵ɕe²²g^wəŋ⁵⁵ ɿ⁵⁵bi²²
小豬 小雞 耕牛 馱馬們 (語法詞)
də²²gi⁵¹, də²²-li³⁵, də²²-zŋ²²kei⁵¹,
保佑 放/牧養 守護 讓
tɕ^he⁵⁵pa⁵⁵tʰe²²pu²²tɕ^he⁵⁵di²²
恰 巴 塔 布 恰丟

今天是新年，
(我們)餓的時候沒有在(祖先吃)之前先吃，
渴的時候沒有在(祖先喝)之前先喝。
保佑房子裡的人，
保佑圈裡的牲畜，
保佑地裡的莊稼，
保佑、牧養、守護小豬、小雞與耕牛、馱馬們，
恰巴塔布恰丟！



7-2 祭女性祖先

tɛ^hɛ⁵⁵ pa⁵⁵ t^hɛ²² pu²² tɛ^hɛ⁵⁵ diau²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟
 zæ³⁵ zæ²² ba²² tin⁵⁵ ma⁵⁵ .ju²² ma⁵⁵ .ji⁵⁵ bu²², æŋ²² lu⁵⁵ ma²²,
 讓 讓 家 的 富 裕 媽 媽 富 貴 媽 媽 們 的 話 安 魯 瑪
 æŋ²² lu⁵⁵ ma²² bu²² nɔŋ²² k^hæ⁵⁵ t^hu²²,
 安 魯 瑪 的 話 農 卡 遲
 nɔŋ²² k^hæ⁵⁵ t^hu²² bu²² si⁵⁵ gə⁵⁵ ma²²,
 農 卡 遲 的 話 森 格 瑪
 si⁵⁵ gə⁵⁵ ma²² bu²² dʒi²² ma⁵¹,
 森 格 瑪 的 話 卓 瑪
 dʒi²² ma⁵⁵ bu⁵⁵ ts^hi⁵⁵ .ji⁵⁵ dʒi²² ma²²,
 卓 瑪 的 話 次 仁 卓 瑪
 ts^hi⁵⁵ .ji⁵⁵ dʒi²² ma²² bu²² ju⁵⁵ dʒu⁵⁵ pu²² t^hi²²,
 次 仁 卓 瑪 的 話 尤 都 布 遲
 ju⁵⁵ dʒu⁵⁵ pu²² t^hi²² bu²² dzɛ²² hɔ⁵⁵ pu²² t^hi²²,
 尤 都 布 遲 的 話 甲 阿 布 遲

恰巴塔布恰丟！

使讓讓家富裕的媽媽們是：安魯瑪，
 安魯瑪的後面是農卡遲，
 農卡遲的後面是森格瑪，
 森格瑪的後面是卓瑪，
 卓瑪的後面是次仁卓瑪，
 次仁卓瑪的後面是尤都布遲，
 尤都布遲的後面是甲阿布遲。³⁹⁰

pu⁵⁵ ni²² bu²², wu²² ei²² mə⁵⁵ dzi⁵¹,
 今 天 的 話 新 年 的 是
 tɛi⁵⁵ .ɬɔŋ⁵⁵ bu²² .ji⁵⁵ mi⁵⁵ dzi⁵¹,
 饑 餓 的 話 前 面 沒 吃
 ʂwa²² .ɬɔŋ⁵⁵ bu⁵¹, .ji⁵⁵ mi⁵⁵ t^hiŋ⁵¹.
 口 渴 的 話 前 面 沒 喝
 bu⁵⁵ tsi²² .ju²² tsi³⁵, jin²² zi³⁵ ɛɛ²² g^wəŋ⁵⁵
 小 豬 小 雞 耕 牛 馱 馬

³⁹⁰ 祭祖先的段落會誦唸歷代祖先的名字，有些人家沒有傳下很長的祖先譜系，會以「ɛ²² pu⁵⁵ gə²² tɛ^hæ³⁵、ɛ²² djæ⁵⁵ ni²² tɛ^hæ³⁵」一句總稱所有男女祖先，意為「爺爺九代、奶奶七代」。



ji⁵⁵ tsi²² ji⁵⁵ lu⁵⁵ ʔi²² bi²²
 孫子 孫女 們 (語法詞)
 də²² gi⁵¹, də²²-li³⁵, də²²-zəŋ²² kei⁵¹,
 保佑 放/牧養 守護 讓
 (wa²² tu⁵⁵ me⁵⁵ ha²², ɛə⁵⁵ tu²² me⁵⁵ ha²²)
 惹禍 不 能 (惹事)³⁹¹ 不 能
 tɛ^{hə} pa⁵⁵ tʰə²² pu²² tɛ^{hə} di^{au}²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟

今天是新年，
 (我們)餓的時候沒有在(祖先吃)之前先吃，
 渴的時候沒有在(祖先喝)之前先喝。
 保佑、牧養、守護小豬、小雞，耕牛、馱馬與孫子孫女們。
 (不要讓家中有不合與吵架。)
 恰巴塔布恰丟！

8 祭給出又回到生家去世的祖先³⁹²

tɛ^{hə} di^{au}²².
 恰 丟
 g^{wə} mə²² ta²² ɔŋ⁵⁵ li^{ɔŋ}⁵⁵ ma²² niŋ³⁵ q^{hə} də²²-dzi⁵⁵,
 火塘 下方 之上的 翁龍瑪 你 吃
 pu⁵⁵ ni²² bu²², wu²² ɛi²² mə⁵⁵ dzi⁵¹,
 今天 的話 新年 的是
 tʂəŋ⁵⁵ wu²² bu²², mə⁵⁵ bi²² də²²-gi²²,
 房子 裡 的話 人 (語法詞) 保佑
 hɔŋ³⁵ pu²² bu²², gi³⁵ bi²² də²²-gi²²,
 圈 裡 的話 牲畜 (語法詞) 保佑
 diŋ³⁵ wu²² bu²², tɛ^{hə} u⁵⁵ bi²² də²²-gi²²,
 地 裡 的話 莊稼 (語法詞) 保佑
 bu⁵⁵ tsi²² ʔu²² tsi³⁵, jiŋ²² zi³⁵ ɛə²² g^{wə} ʔi⁵⁵ bi²² də²²-gi⁵¹, də²²-li³⁵, də²²-zəŋ²² kei⁵¹,
 小豬 小雞 耕牛 馱馬 們 (語法詞) 保佑 放/牧養 守護 讓

³⁹¹ wa²² tu⁵⁵ 意為挑起人之間不合的禍端，是使人吵架的不好的東西。ɛə⁵⁵ tu²² 的意思不明，應當與 wa²² tu⁵⁵ 相似，因為在普米語中很多時候是四詞連說的情況，前兩個詞的意思與後兩個詞的意思是相仿的，合併或分開說都可表達相同的意思；比如 q^{hə} ɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵ tɛ^{hə} au⁵⁵ tɛə²² 是指親戚的意思，q^{hə} ɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵ 與 tɛ^{hə} au⁵⁵ tɛə²² 分開也是親戚的意思。

³⁹² 此部分祖先在鍋庄側邊的支腳上敬。較多是嫁出又離婚回來或訂婚卻未出嫁的女性祖先，有些人家也會包括有男性祖先，是從自家到別人家上門去做姑爺，後來離婚回到家去世的男性祖先。



ji⁵⁵ tsi²² ji⁵⁵ lu⁵⁵ ɿ²² bi²² də²² gi⁵¹, də²² li³⁵, də²² zəŋ²² kei⁵¹,
 孫子 孫女 們 (語法詞) 保佑 放/牧養 守護 讓
 tɛ^{hɛ} pa⁵⁵ t^{hɛ} pu²² tɛ^{hɛ} diau²²
 恰 巴 塔 布 恰 丟

祭獻你。

(坐在)火塘下側的翁龍瑪，你吃吧，

今天是新年，

保佑房子裡的人，

保佑圈裡的牲畜，

保佑地裡的莊稼，

保佑、牧養、守護小豬、小雞與耕牛、馱馬們

保佑、牧養、守護孫子孫女們。

恰巴塔布恰丟！

(二) 新年在高火鋪上燒香祭詞

tɛ^{hɛ} pa⁵⁵ t^{hɛ} pu²² tɛ^{hɛ} diau⁵¹,

恰巴塔布恰丟！

tɛ^{hɛ} pa⁵⁵ t^{hɛ} pu²² tɛ^{hɛ} diau⁵¹,

恰巴塔布恰丟！

tɛ^{hɛ} pa⁵⁵ t^{hɛ} pu²² tɛ^{hɛ} diau⁵¹,

恰巴塔布恰丟！

1 說明日子

pu⁵⁵ ni²² bu²² qu⁵⁵ ŋi⁵⁵ zi²² gə²² tə⁵⁵ gi⁵⁵ ɛ^{wɛ} ɿ⁵⁵ tɛ⁵⁵ ŋəŋ²² bu²²

今天 的話 十二月³⁹³ 的 初 八 們 的 一 天 的話

mə⁵⁵ gə²² tu²² bu²², ɛə²² gə⁵⁵ q^{hə} dzi²² kei⁵⁵ m^{iə}²²,

天 (語法詞) 之上 的話 日子 (語法詞) 突出 讓 的

d̪i²² gə⁵⁵ tu²² bu²², zi⁵⁵ gə⁵⁵ q^{hə} dzi²² kei⁵⁵ m^{iə}²²

星星 之上 的話 月 (語法詞) 突出 讓 的

hi⁵⁵ mə⁵⁵ səŋ²² bi²² tɛ^{hɛ} pa⁵⁵ t^{hɛ} pu²² tɛ^{hɛ} diau²².

神 的 (你們) (語法詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

今天是十二月的初八的那一天。

從天來看，這個日子是最好的一天；

³⁹³此處當時敬祭者也是以摩梭語的「十二月」在唸誦；正文中撰寫的是普米語的十二月說法。

從星星來看，這個月份是最好的月份；
使這一日與這一月最突出的神們，向你們祭獻！



2 祭山神

(此段於前述敬鍋莊儀式中第 2 段祭山神的段落是相同的，此處不再重複收錄)

3 祭男性祖先

tɕ^he⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɕ^he⁵⁵ diau⁵¹,

恰巴塔布恰丟！

tɕ^he⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɕ^he⁵⁵ diau⁵¹,

恰巴塔布恰丟！

tɕ^he⁵⁵ pa⁵⁵ tʰe²² pu²² tɕ^he⁵⁵ diau⁵¹,

恰巴塔布恰丟！

tɕu³⁵ pu⁵⁵ tɕi⁵⁵ dɔŋ⁵¹, pʰe⁵⁵ kɛ⁵¹,

久布吉東 帕嘎

pʰe⁵⁵ kɛ⁵⁵ ɦa²² da²² jɛ⁵¹,

帕嘎 (從...)到 達雁

da²² jɛ⁵⁵ ɦa²² dɛ²² zɔŋ⁵¹,

達雁 (從...)到 達茸

dɛ²² zɔŋ⁵⁵ ɦa²² tʰɔŋ⁵⁵ zɔŋ⁵¹,

達茸 (從...)到 沖茸

tʰɔŋ⁵⁵ zɔŋ⁵⁵ ɦa²² pi⁵⁵ ji⁵¹,

沖茸 (從...)到 碧依

pi⁵⁵ ji⁵⁵ ɦa²² tsi⁵⁵ qɛ⁵¹,

碧依 (從...)到 自噶

tsi⁵⁵ qɛ⁵⁵ ɦa²² la⁵⁵ jɛ⁵¹,

自噶 (從...)到 拉炎

la⁵⁵ jɛ⁵⁵ ɦa²² ku²² dɔŋ⁵¹

拉炎 (從...)到 古冬

ku²² dɔŋ⁵⁵ bu⁵⁵ dzɛ²² dɔŋ⁵¹,

古冬 的話 甲冬

dzɛ²² dɔŋ⁵⁵ bu⁵⁵ gə⁵⁵ ma⁵⁵ dɔŋ²²,

甲冬 的話 格瑪冬

gə⁵⁵ ma⁵⁵ dɔŋ²² bu²² ji²² dɔŋ⁵⁵ dzɛ⁵¹,

格瑪冬 的話 以東加

ji²² dɔŋ⁵⁵ dzɛ⁵⁵ bu²² nəŋ⁵⁵ tshɿ²² .ɿ²²,

以東加 的話 南次仁



næŋ⁵⁵tsʰi²²ji²²bu²² tiŋ²²tʰu⁵⁵pʰiŋ²²tsʰu²²,
南次仁 的話 頂朱品措
tiŋ²²tʰu⁵⁵pʰiŋ²²tsʰu²²bu²² kei⁵⁵zɔŋ⁵¹,
頂朱品措 的話 格桑
kei⁵⁵zɔŋ⁵⁵bu²² tʰe⁵⁵ei⁵¹,
格桑 的話 扎西
tʰe⁵⁵ei⁵⁵bu²² tsʰi⁵⁵ji⁵⁵tiŋ²²tiŋ²²,
西 的話 次仁頂頂
pe⁵⁵pu²² gi⁵⁵ sɔŋ⁵⁵ tsei²² ei⁵⁵ sɔŋ⁵⁵ tsei²²ji²² bi²²
祖先 保佑 三層³⁹⁴ (保佑)³⁹⁵ 三層 們 (語法詞)
tʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tʰe⁵⁵dja²²,
恰巴塔布恰丟，
tʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tʰe⁵⁵dja²²,
恰巴塔布恰丟，
tʰe⁵⁵pa⁵⁵ tʰe²²pu²² tʰe⁵⁵dja²².
恰巴塔布恰丟。

久布吉東，帕嘎，
帕嘎到達雁，
達雁到達茸，
達茸到冲茸，
冲茸到碧依，
碧依到自噶，
自噶到拉炎，
拉炎到古冬，
古冬然後甲冬，
甲冬然後格瑪冬，
格瑪冬然後以東加，
以東加然後南次仁，
南次仁然後頂朱品措，
頂朱品措然後格桑，
格桑然後扎西，
扎西然後次仁頂頂。
祖先深厚地保佑，
恰巴塔布恰丟，恰巴塔布恰丟，恰巴塔布恰丟！

³⁹⁴ 三層表示很多的意思，「三」對普米人來說也是吉祥的數字。

³⁹⁵ ei⁵⁵的意涵不明確，但從句法看來可能與 gi⁵⁵意義相近，都是保佑的意思。



4 為同支家中男性在世成員祈福

p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵ bu²²səŋ²² bi²² tɕ^he⁵⁵pa⁵⁵ t^he²²pu²² tɕ^he⁵⁵dia²²,

帕依達依 (你)們 (語法詞) 恰巴塔布恰丟

tɕ^he⁵⁵pa⁵⁵ t^he²²pu²² tɕ^he⁵⁵dia²².

恰巴塔布恰丟

tɕ^he⁵⁵ei⁵⁵p^hiŋ²²ts^hu²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

扎西品措 帕依達依

tɕ^he²²pa⁵⁵dzæ²²ts^həŋ²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

扎巴加策 帕依達依

dau²²zi⁵⁵ts^hi²²ji²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

多吉次里 帕依達依

biŋ⁵⁵ma⁵⁵dzæ²²ts^həŋ²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

賓瑪加策 帕依達依

ji²²ts^hi²²ts^hi²²ji²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

仁青次仁 帕依達依

ki⁵⁵zu⁵⁵p^hiŋ²²ts^hu²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

格榮品措 帕依達依

biŋ⁵⁵ma⁵⁵ts^hi²²ji²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

賓瑪次仁 帕依達依

tɕ^he⁵⁵ei⁵⁵ts^hi²²ji²² p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵;

扎西次里 帕依達依

(dæŋ²²ei⁵⁵tɕ^he⁵⁵ŋ²²bu²², dæŋ³⁵t^həŋ⁵⁵kɕi²²;

跑去一天的話跑快讓

e^we⁵⁵ei⁵⁵tɕ^he⁵⁵ŋ²²bu²², t^he²²qu⁵¹kɕi²².)³⁹⁶

講/說去一天的話贏讓

p^he⁵⁵ji⁵⁵ɕe⁵⁵ji⁵⁵ bu²²səŋ²² bi²² tɕ^he⁵⁵pa⁵⁵ t^he²²pu²² tɕ^he⁵⁵diau²².

帕依達依 (你)們 (語法詞) 恰巴塔布恰丟

tɕ^he⁵⁵pa⁵⁵ t^he²²pu²² tɕ^he⁵⁵diau²²

恰巴塔布恰丟

³⁹⁶ 這兩句也可以代換為下列句子，意思與正文中的句子相同，都是表示與人賽跑時能跑得比別人快，與人辯論時能說得比別人好，能夠勝過別人：

dæⁿei⁵⁵tɕ^he⁵⁵ŋ²²bu²², t^hi⁵⁵t^he⁵⁵-dɕŋ²²ɕŋ²²;

跑去一天的話腳變成去

e^we⁵⁵ei⁵⁵tɕ^he⁵⁵ŋ²²bu²², lɕe⁵¹t^he²²-dɕŋ²²ɕŋ²².

說/講去一天的話舌變成去

去跑的那一天，能變為腳；去講的一天，能變為舌頭。



帕依達依，敬祭你們，恰巴塔布恰丟！

扎西品措 帕依達依，

扎巴加策 帕依達依，

多吉次里 帕依達依，

賓瑪加策 帕依達依，

仁青次仁 帕依達依，

格榮品措 帕依達依，

賓瑪次仁 帕依達依，

扎西次里 帕依達依。

(去跑的那一天，能跑得快；

去講的一天，能講贏別人。)

帕依達依，敬祭你們，恰巴塔布恰丟！

5 祭莊稼與牲口

q^{wɛ} ɛ^{wæ} 22 p^{hɛ} 55 ji 55 dɛ 55 ji 55 ʈi 22 bi 22 tɛ^{hɛ} 55 p^{hɑ} 55 t^{hɛ} 22 pu 22 tɛ^{hɛ} 55 dⁱau 22,

刮夏³⁹⁷ 帕依達依 們 (語法詞) 恰巴塔布恰丟

tɛ^{hɛ} 55 pɑ 55 t^{hɛ} 22 pu 22 tɛ^{hɛ} 55 dⁱau 22

恰巴塔布恰丟

tɛ 55 liɑu 22 bu 22, ɛi 55 liɑu 5 1;

一 粒³⁹⁸ 的話 百 粒

(tɛ 22 q^{wɑ} 22 bu 5 1, ɛi 55 q^{hwa} 5 1;)

一 碗 的話 百 碗

tɛ 22 d^{wən} 22 bu 5 1, ɛi 55 d^{wən} 5 1;

一 量筒³⁹⁹ 的話 百 量筒

(tɛ 22 ɛi 22 bu 5 1, ɛi 55 ɛi 5 1;)

一 量盒⁴⁰⁰ 的話 百 量盒

tɛ 55 pu 22 bu 22, ɛi 55 pu 5 1;

一 量箱⁴⁰¹ 的話 百 量箱

刮夏帕依達依，敬祭你們，恰巴塔布恰丟！

一粒的糧食，變成一百粒，

³⁹⁷ q^{wɛ} ɛ^{wæ} 22的意思並不清楚，但敬祭糧食與牲畜的時候都會先以 q^{wɛ} ɛ^{wæ} 22 p^{hɛ} 55 ji 55 dɛ 55 ji 55開頭稱之。

³⁹⁸ 此段敬祭庄稼糧食，從最小的計量單位說到最大的計量單位。

³⁹⁹ d^{wən} 22是一種計量糧食的量筒。

⁴⁰⁰ ɛi 22也是一種計量糧食的器具，一個 ɛi 22的份量等於兩個 d^{wən} 22的份量。

⁴⁰¹ pu 22也是一種計量糧食的器具，一個 pu 22的份量等於四個 ɛi 22的份量。



(一碗的糧食，變成一百碗，)
 一量筒的糧食，變成一百量筒，
 (一量盒的糧食，變成一百量盒，)
 一量箱的糧食，變成一百量箱。

tɛ²² ɿu⁵⁵ bu⁵¹, ɛi⁵⁵ ɿu⁵¹;⁴⁰²

一 雞 的 話 百 雞

tɛ²² tɛ^{hwæ} 22 bu⁵¹, ɛi⁵⁵ tɛ^{hwæ} 51;

一 豬 的 話 百 豬

(tɛ²² ts^{hi} 55 bu²², ɛi⁵⁵ ts^{hi} 51;)

一 山 羊 的 話 百 羊

(tɛ²² zɔŋ 55 bu⁵¹, ɛi⁵⁵ zɔŋ 51;)

一 綿 羊 的 話 百 綿 羊

tɛ²² q^{wɛ} 55 bu⁵¹, ɛi⁵⁵ q^{wɛ} 51;

一 牛 的 話 百 牛

tɛ²² g^{wəŋ} 22 bu⁵¹, ɛi⁵⁵ g^{wəŋ} 51;

一 馬 的 話 百 馬

(tɛ²² ɿ^{wɛ} 55 bu⁵¹, ɛi⁵⁵ ɿ^{wɛ} 51;)

一 犛 牛 的 話 百 犛 牛

qɔŋ 55 q^{hu} 55 tɔ⁵⁵-ɛi²² bu²², qɔŋ 55 q^{hu} 55 tɔ⁵⁵-su⁵⁵ kei²²,

高 海 拔 區 上 去 的 話 高 海 拔 區 滿 讓

ɿɔŋ 55 pu⁵⁵ ne²²-zi⁵⁵ bu⁵¹, ɿɔŋ 55 pu⁵⁵ tɔ⁵⁵-su⁵⁵ kei²²,

低 海 拔 區⁴⁰³ 下 來 的 話 低 海 拔 區 滿 讓

q^{wɛ} 55 ɛ^{wæ} 22 p^{hɛ} 55 ji⁵⁵ q^ɛ 55 ji⁵⁵ bu²² səŋ 22 bi²² tɛ^{hɛ} 55 pa⁵⁵ t^{hɛ} 22 pu²² tɛ^{hɛ} 55 d^{iau} 22;

刮 夏 帕 依 達 依 (你)們 (語 法 詞) 恰 巴 塔 布 恰 丟

tɛ^{hɛ} 55 pa⁵⁵ t^{hɛ} 22 pu²² tɛ^{hɛ} 55 d^{iau} 22

恰 巴 塔 布 恰 丟

一 隻 雞 的 話， 變 成 一 百 隻 雞，
 一 頭 豬 的 話， 變 成 一 百 頭 豬，
 (一 隻 山 羊 的 話， 變 成 一 百 隻 山 羊，)
 (一 隻 綿 羊 的 話， 變 成 一 百 隻 綿 羊，)

⁴⁰² 在敬祭莊稼、糧食之後是針對牲畜，從體型較小的念到體型大的，家裡有哪些牲畜就念那些牲畜。

⁴⁰³ 這兩句的 qɔŋ 55 q^{hu} 55 (高海拔區)-- ɿɔŋ 55 pu⁵⁵ (低海拔區) 也可以代換成 gɔŋ 55 q^{hu} 55 (山頂/山峰)--qɔŋ 55 wu²² (沟里)，念成 gɔŋ 55 q^{hu} 55 tɔ⁵⁵-ɛi²² bu²², gɔŋ 55 q^{hu} 55 tɔ⁵⁵-su⁵⁵ kei²², qɔŋ 55 wu²² ne²²-zi⁵⁵ bu⁵¹, qɔŋ 55 wu²² tɔ⁵⁵-su⁵⁵ kei²²；誦念的時候可以按個人的表達習慣而以不同的詞句誦唸，意思是相同的，都是從牲口趕到哪裡、哪裡就滿了，來祈禱牲口的繁盛。



一頭牛的話，變成一百頭牛，
 一匹馬的話，變成一百匹馬，
 (一頭犛牛的話，變成一百頭犛牛。)

(家裡的牲畜)上到高海拔地區去的時候，讓牠們把高海拔地區都佈滿(這樣多)，
 (家裡的牲畜)下到低海拔地區來的時候，讓牠們把低海拔地區都填滿(這樣多)。
 刮夏帕依達依，敬祭你們，恰巴塔布恰丟！

6 鍋庄上祭女性祖先

(此段與敬鍋庄儀式中第 7-2 段祭女性祖先的內容是相同的，在此不再重複收錄)

(三) 山上燒香祭詞

ɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵ a⁵⁵ hɔŋ⁵¹.

俺 啊 吽

ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau^{22!}404

哈嘛嘍

1 說明日子

pu⁵⁵ ni²² bu²²,

今天 的話

wə n²²i²²min⁵⁵ gə⁵⁵ nə²²wu⁵⁵ zɛ⁵⁵ ɿɛ²² tɛ⁵⁵ ŋɔŋ²² bu²²,

五月⁴⁰⁵ 的 二十 四 的 一 天 的話

mə⁵⁵ gə²² tu²² bu²², ɛə²² gə⁵⁵ [q^{hə}22]dzi²²,

天 之上 的話 日子 (語法詞) 突出

俺啊吽！

哈嘛嘍！

今天是五月二十四的那一天，
 從天上來看的話是最好的日子。

2 敬各方神祇

mə⁵⁵ gə²² hi⁵⁵ bu⁵¹, zɛ²²qu⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ zɛ⁵¹,

人 的 神 的話 四十 和 四

gi²² gə³⁵ hi⁵⁵ bu⁵¹, nə²²wu⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ ɛ^{wɛ}35,

牲畜 的 神 的話 二十 和 八

⁴⁰⁴ 「哈嘛嘍(ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²)」如「恰巴塔布恰丟(te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² t^{hɛ}55 d^{ia}u²²)」一樣，都是敬祭神祇的用語，不清楚特定的意思。但一般來說女性敬祭時喊「哈嘛嘍(ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²)」，男性敬祭時喊「恰巴塔布恰丟(te^{hɛ}55 pa⁵⁵ t^{hɛ}22 pu²² t^{hɛ}55 d^{ia}u²²)」。

⁴⁰⁵ 此處的五月「wəŋ²²i²²min⁵⁵」是摩梭語的說法。



ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²!
哈嘛嘍

四十四位人的神，
二十八位牲畜的神，
向你們敬祭！

3 敬山神

la⁵⁵ ɿ⁵⁵ wu²² ɕi²² ɕoŋ⁵⁵ bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
拉里 新年 山 上/向 哈嘛嘍
zɛ⁵⁵ pu²² tʰu⁵⁵ li²² bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
加布 圖利 上/向 哈嘛嘍
tɕʰæ²² nɿæ⁵⁵ qʷɛ⁵⁵ ɿ⁵⁵ bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
簽年 牛皮 上/向 哈嘛嘍
ɿ⁵⁵ di²² kʷæ²² mɔ⁵⁵ bi⁵⁵, ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
永寧 格姆 上/向 哈嘛嘍
gæ⁵⁵ ɿæ²² ʔæ²² gæ⁵⁵ ɿæ²² næn²² tsʰi³⁵ bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
嘎拉 沙 嘎拉 南此 上/向 哈嘛嘍
tɔ⁵⁵-mɛ⁵⁵ gʷən²² bu²², zi²² tsən⁵⁵ ɿ²²,
所有高起 的話 神山 們
nɛ³⁵-mɛ⁵⁵ qu⁵⁵ bu²², kʰwɛ²² ni⁵⁵ ɿ⁵⁵ bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
所有凹下 的話 綠海 們 上/向 哈嘛嘍
[dzɔŋ²² bu⁵⁵ lin²² wa²² hɿ⁵⁵ mɔ⁵⁵ sən²² bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
世界 裡面的 神(你)們 上/向 哈嘛嘍
sɔŋ⁵⁵ dzæ⁵⁵ ɕi⁵⁵ nɔŋ⁵⁵ ŋʷɛ²² qʷa⁵⁵ gə⁵⁵ tɔ⁵⁵-tɔŋ⁵⁵ kʰi²² bu²²,
香 添加 百 和 五 (株) 燒 的時候 的話
tɕin⁵⁵ min⁵⁵ ɿ⁵⁵ pi⁵⁵ gə⁵⁵ tsi²² gæ²² ɕau⁵¹,
屋頭 人 九人 的 (保佑)
hɔŋ³⁵ pu²² bu⁵⁵ tsi²² ɿ²² tsi²² gæ⁵⁵ ɕau⁵¹,
畜圈 下 豬兒 雞兒 的 (保佑)
ɿ²² zi³⁵ ɕɛ²² gʷən⁵⁵ gæ⁵⁵ ɕau⁵¹,
耕牛 馱馬 的 (保佑)
din³⁵ wu²² bu²² tɕʰu⁵⁵ gæ²² ɕau⁵¹,
田地 裡 的話 莊稼 的 (保佑)
kɕi⁵¹ mɿæ²² hɿ⁵⁵ mɔ⁵⁵ sən²² bi²², ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²;
會 的神/菩薩 者 (你們) 上/向 哈嘛嘍
ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²~
哈嘛嘍



向拉里新年山敬祭，
 向加布圖里山敬祭，
 向牽年牛皮山敬祭，
 向永寧格姆山敬祭，
 向嘎拉沙山、嘎拉南此山敬祭，
 向所有高起的神山與所有凹下的綠海敬祭。

[向世界裡的神們敬祭。

以一百零五株的香來燒的時候，]

保佑屋頭九個人，
 保佑畜圈下的豬兒雞兒，
 保佑耕牛馱馬，
 保佑地裡的莊稼，
 向保佑這些的神敬祭。

哈嘛嘍！

tei⁵⁵ dʷən⁵⁵ ɿ^{wə}22 dʷən⁵⁵ ei⁵⁵ mə²² ɿæ²² ɕau⁵¹，
 水 逛/繞 路 逛/繞 去 者 們的 (保佑)
 gi⁵⁵ mə⁵¹， ɿ²² mə⁵¹， zɔŋ²² mə⁵⁵ sən²² bi²²，
 放牧 者 牧養 者 守護 者 (你們) 上/向
 ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²~

哈嘛嘍

保佑出遠門旅行的人，
 牧養守護著人們的神，向你們敬祭！

4 為家戶中所有成員祈福

(此處會先男後女、由年紀小到大的順序，在念到每一個成員的名字、屬相後，再誦唸祈福保佑的語句；因為祈福的各種語句可以互相搭配、對每個成員的祈福也通常會有重複，此處我就不完整收錄當時對家中九個人的分別祈福，而是將記錄到的祈福語句都收錄在對一個成員的祈福之中呈現。)

ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²~

哈嘛嘍

tæ²² pa⁵⁵ dzæ²² tsʰən²² ɿ^{wi}55 pi²² gæ²²

扎巴嘉策 猴 屬 的

ŋɔŋ⁵⁵ gæ⁵⁵ ma²² di⁵¹，

銀子 的 (用來敬祭的)糧食



ŋe⁵⁵ gæ⁵⁵ ma²²ɕi⁵¹,
 金子 的 (用來敬祭的)糧食
 tɕ^hæ²²njæ⁵⁵ gæ⁵⁵ ma²²ɕi⁵¹,
 珊瑚 的 (用來敬祭的)糧食
 tɕu⁵⁵tɕu²² gæ²² ma²²ɕi⁵⁵ gɔŋ⁵⁵ ni²²
 ? 的 (用來敬祭的)糧食

用銀子的糧食、金子的糧食、珊瑚的糧食、珍貴的糧食，
 保佑屬猴的扎巴嘉策。

tɕ²²pɑ⁵⁵ dzæ²²ts^hən²² tʃi⁵⁵pi²² gæ²²
 扎巴嘉策 猴 屬 的
 tsi⁵⁵ mɛ⁵⁵ ɿ²² bu²², tsi⁵⁵ gə⁵⁵ tə²²-ɕu²²
 壽 不 得 到 的 話 壽 (語法詞) 接 起
 q^hɔŋ²² mɛ²² ɿ⁵⁵ bu²², q^hɔŋ²² gə⁵⁵ tə⁵⁵-ɕu⁵¹,
 命 不 得 到 的 話 命 (語法詞) 接 起
 mɑ⁵⁵tsi²² [bu²²], ɿ^wɛ⁵⁵ ni²² [ni²²] q^hə²²-ɿ⁵⁵ n⁵⁵ kei⁵¹,
 人 壽 [的 話] 路 這 樣 (語法詞) (變)長 讓
 mɑ⁵⁵q^hɔŋ⁵⁵ ɕin⁵⁵ ni²² [ni²²] tə⁵⁵-tɕɔŋ⁵⁵ kei²²,
 人 命 鐵 這 樣 (語法詞) (變)硬 讓

屬猴的扎巴嘉策，
 得不到長壽的話，把他的壽接起；
 得不到好命的話，把他的命接起；
 讓他的壽命像路一樣長，像鐵一樣硬。

t^hɛ²²-ɕi³⁵ [tɛ⁵⁵-ŋɔŋ²²] q^hɑ²² t^hɔŋ⁵⁵ kei²²,
 離 去 [一 天] 頭 白 讓
 dɑ²²-zi⁵⁵ [tɛ⁵⁵ ŋɔŋ²²] mɑⁿ n⁵⁵ t^hɔŋ²² kei²²,
 回 來 [一 天] 尾 白 讓

出門的時候開頭順利，
 回來的時候結束順利。

nɛ²²q^wɛ²² si⁵⁵ bu²², tə⁵⁵-wa²² kei²²,
 (自 己)斷 了 的 話 發 出 芽 讓
 nɛ²²tɕæ²² si⁵⁵ bu²², ɛ²²-su²² kei⁵¹.
 開 裂 了 的 話 合 起 讓



讓斷掉的繼續生長延續，
讓開裂的合攏恢復。

nəŋ⁵⁵ ta⁵⁵ ɐ²² tʰu⁵⁵ kei⁵¹, ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²².
福分 享有 讓 哈嘛嘍
讓他享有這樣的福分！

tei⁵⁵ dʷən²² ɿ^w ɐ²² dʷən⁵⁵ ei⁵⁵ mə²² gæ²²
水 逛/繞 路 逛/繞 去 者 的
tʰi⁵⁵ qʰu⁵⁵ gə²² bu²², tsau⁵⁵ tʰæ⁵⁵ kei²²,
腳趾 (語法詞) 的話 打 別 讓
mə²² sɔŋ²² gə⁵⁵ bu⁵¹, tɛ^hau³⁵ tʰæ⁵⁵ kei²²,
腳跟 (語法詞) 的話 擦 別 讓
tei⁵⁵ tu⁵⁵ dzɔŋ²² tsi³⁵, gæ²² bi⁵⁵ ɿ²² tsi⁵⁵ mʲæ²² hʲi⁵⁵ mə⁵⁵ sən²² bi²²,
水 之上 橋 搭建 岩崖 上 梯子 搭建 的 神 者 (你們) 上/向
ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²,
哈嘛嘍

保佑出遠門旅行的人，腳趾不會踢到，腳跟不會摩擦；
在水上搭橋、在崖壁上建梯子；
向保佑旅行者順利不會受阻礙的這些神敬祭！

tsi⁵⁵ ɛau⁵⁵ qʰɔŋ²² ɛau⁵¹, pʰu²² ɛau⁵⁵ ɿ⁵⁵ ɛau⁵¹,
壽 (保佑) 命 (保佑) ? (保佑) ? (保佑)
ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²,
哈嘛嘍
wu⁵⁵ zɿ²² fə⁵⁵ li²² kei²² mə²² gɔŋ²² ni²²
(保佑) 讓 者 (把) (語法詞)
də²² wu⁵⁵ zɿ²², də²² fə⁵⁵ li²² kei²² mʲæ²² hʲi⁵⁵ mə⁵⁵ sən²² bi²² ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²².
? ? 讓 的 神 者 (你們) 上/向 哈嘛嘍
zi²² sən⁵⁵ zi²² da⁵¹, pʰa⁵⁵ la⁵⁵ dɛ²² la⁵¹,
山神 (?) (戰神)
tei²² sɔŋ⁵⁵ sɔŋ⁵⁵ mə⁵⁵ nʲæ⁵⁵ gə²² kʷi²² mə⁵⁵ ɿ^{ɔŋ}⁵⁵ ni²²
(神名) 眼睛 九 有 者 (們把) (語法詞)
mə²² tein⁵⁵ tɛ⁵⁵ ŋɔŋ²² nʲæ⁵⁵ tʰɛ²² pu⁵¹,
不 見 一天 眼睛 (去) 做
mə²² nu³⁵ tɛ⁵⁵ ŋɔŋ²² qɐ²² tʰɛ²² pu⁵¹.
不 知道 一天 力氣 (去) 做



保佑人的壽命！
 向保佑人的神們敬祭！
 山神、戰神、眼睛有九個的松瑪神，
 看不見的時候，這些神做你的眼睛，
 不知道的時候，這些神做你的力氣。

mə⁵⁵ nju⁵⁵ he⁵⁵ nju²² tʰi²²-dzi³⁵ tʰe²²-lu⁵⁵ kei²²,
 (口罪、得罪人的口語) 離開 消失 讓
 [lu²² ʔi³⁵ ma²² ei³⁵ tʰi²²-dzi⁵⁵ tʰe²²-lu⁵⁵ kei²²
 失 得 不 能 離開 消失 讓]
 mə²² kʰi⁵⁵ he⁵⁵ kʰi²² tʰi²²-dzi³⁵ tʰe²²-lu⁵⁵ kei²²,
 (擾亂打攪) 離開 消失 讓
 dʰe⁵⁵ tʰe²²-ŋi⁵⁵, tɕ^{hwi}⁵⁵ tʰe²²-qu⁵¹ kei²² mja²² hi⁵⁵ mə⁵⁵ sən²² bi²²,
 邪惡 輸(去) 好 贏(去) 讓 的 神 者(你們) 上/向
 ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²².
 哈嘛嘍

讓批評得罪人的閒言閒語消失，
 讓惹事擾亂的麻煩消失，
 讓邪惡敗退、讓良善勝利的神們，
 向你們敬祭！

qʰə²² mə²² sau⁵⁵ dʰau²² tu²² kʰə²²-tɕ^{hɔŋ}⁵⁵ kei²²,
 所有思考起的 之上 來 讓
 qʰə²² mə²² [s^{hæ}⁵⁵ ʔæ⁵⁵ tu²² kʰə²²-tɕ^{hɔŋ}⁵⁵ kei²²,
 所有準備起的 之上 來 讓
 dʰe⁵⁵ tʰe²²-ŋi⁵⁵, tɕ^{hwi}⁵⁵ tʰe²²-qu⁵¹ kei²² mja²² hi⁵⁵ mə⁵⁵ sən²² bi²²,
 邪惡 輸(去) 好 贏(去) 讓 的 神 者(你們) 上/向
 ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²².
 哈嘛嘍

讓所有想到的事都能實現，
 讓所有一直在準備的事完成，
 讓邪惡敗退、讓良善勝利的神們，
 向你們敬祭！

tʰi⁵⁵ lei²² zæ²² lei⁵⁵ kei²² mə²²,
 腳 重 手 重 讓 者



ɔŋ⁵⁵ tɛ^h₁⁵⁵ nɛ n²² gu⁵⁵ kɛi⁵⁵ mɔ²²,
 (笨拙無能) 讓 者
 zi²² zɔu⁵⁵ tɛ n⁵⁵ dʒ^w_ɛ n⁵⁵ kɛi²² mɔ²²,
 睏倦 (疲憊) 讓 的
 thⁱ²² dʒi⁵⁵ th^ɐ²² lu⁵⁵ kɛi²²,
 離去 消失 讓
 ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²²!
 哈嘛嘍

使人手腳疲累者，使人笨拙無能者，使人疲倦困頓者，
讓你們消失！

dɛ⁵⁵ pu⁵⁵ th^ɐ²² qu⁵₁, tʰ^w_ɐ⁵⁵ pu²² th^ɐ²² qu⁵⁵ kɛi²² mi^æ²² hi⁵⁵ mɔ⁵⁵ sɔn²² bi²²,
 魔 跟 贏(去) 魔 跟 贏(去) 讓 的 神 者(你們) 上/向
 ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau⁵₁!
 哈嘛嘍

向勝過邪魔的神們敬祭！

k^h_ɔ²² zɪ³⁵ bu⁵₁, zɪ⁵⁵ min⁵⁵ dɛ²² tɛ^h_ɔ²² [kɛi²² mɔ²²],
 睡著 的話 夢 壞 來 [讓 者]
 nɛ²² dzɔŋ⁵⁵ bu⁵₁, sau²² dɪ^{au}²² dɛ⁵⁵ tɛ^h_ɔ⁵⁵ kɛi²² mɔ²²,
 坐下 的話 思考 壞 來 讓者
 thⁱ²² dʒi³⁵ th^ɐ²² lu⁵⁵ kɛi²²,
 離開 消失 讓
 lu²² ɿ³⁵ ma²² ɛi²² bu⁵₁, thⁱ²² dʒi³⁵ th^ɐ²² lu⁵⁵ kɛi²²,
 失 得 不 能 的話 離開 消失 讓
 tɛ n²² ɿ⁵⁵ ma²² ɛi²² bu⁵₁, thⁱ²² dʒi³⁵ th^ɐ²² tɛ n²² kɛi⁵₁.
 關 得 不 能 的話 離開 關(上) 讓

在睡著時帶來惡夢者、在坐下時帶來煩憂者，讓你們消失；
讓不能消失的(惡事)消失，讓不能關閉的(惡事)關閉。

5 為全家人祈福

ɿ²² tɛ^{hw}₁⁵⁵ bu²², tsu⁵⁵ dʒi²² ɿ^æ²² ɛ^{au}₁⁵,
 右邊 的話 兒子？們的(保佑)
 wei²² tɛ^{hw}₁⁵⁵ bu²², m^ə²² dʒi⁵⁵ ɿ^æ⁵⁵ ɛ^{au}₁⁵,
 左邊 的話 女兒？們的(保佑)



hɔŋ³⁵ pu²² bu²² bu⁵⁵ tsi²² ɿ²² tsi³⁵, jin²² zi³⁵ ɛ²² g^w ɔn⁵⁵ ɿ⁵⁵ ɛ⁵⁵ ɛ⁵⁵ ɿ⁵⁵,
 畜圈下的話 豬兒 雞兒 耕牛 馱馬 們的 (保佑)

din³⁵ wu²² bu²² tɛ^h u⁵⁵ gæ²² ɛ⁵⁵ ɿ⁵⁵.
 田地裡的話 莊稼的 (保佑)

zi²² sən⁵⁵ zi²² da⁵¹, p^h a⁵⁵ la⁵⁵ dæ²² a⁵¹, tɛi²² sɔŋ⁵⁵ sɔŋ⁵⁵ ma⁵⁵ hi⁵⁵ ɿ⁵⁵ ni²²
 山神 ? (戰神) (神名) 神 (們把)(語法詞)

də²² wu⁵⁵ zɿ²², də²² fa⁵⁵ li²² kɛi²².
 (保佑) 讓

ji⁵⁵ pi⁵⁵ gə⁵⁵ tsi²² gæ²²
 人 九人 的

qɿ⁵⁵ pu⁵⁵ t^h ɛ²² qu⁵¹, t^w ɛ⁵⁵ pu²² t^h ɛ²² qu⁵⁵ kɛi²² mɿ^æ hi⁵⁵ mə⁵⁵ sən²² bi²²,
 魔跟 贏(去) 魔跟 贏(去) 讓的 神者(你們)上/向
 ha⁵⁵ ma⁵⁵ lau²².

哈嘛嘍

保佑右邊的兒子，保佑左邊的女兒；
 保佑畜圈裡的小豬小雞與耕牛馱馬；
 保佑田地裡的莊稼；
 山神、戰神、松瑪神，
 請這些神保佑。
 保佑家中九個人，
 勝過邪魔的神，向你們敬祭！

mə⁵⁵ n^ɿ u⁵⁵ hɛ⁵⁵ n^ɿ u²² pɿ²² ɛin²² tɛi²² mə²²,
 (口罪) 做 想 說 者

mə²² k^h i⁵⁵ hɿ⁵⁵ k^h i²² pɿ²² ɛin²² tɛi²² mə²²,
 (攪擾) 做 想 說 者

qɿ⁵⁵ pɿ⁵⁵ t^h wɛ⁵⁵ pɿ⁵⁵ ɛin²² tɛi²² [mə²² ɿ²²] t^h i²² dzi⁵⁵ t^h ɛ²² lu⁵⁵ kɛi²².
 魔 做 魔 做 想 說 [者 們] 離開 消失 讓

說想要造成口罪者、說想要帶來攪擾者、說想要做邪魔者，
 讓這些都離開消失。

zi²² sən⁵⁵ ɿ⁵⁵ ni²² də²² wu⁵⁵ zɿ²² kɛi²², zi²² da⁵⁵ ɿ⁵⁵ ni²² də²² fa⁵⁵ li²² kɛi²².
 山神 (們把) 保佑 讓 (山神) (們把) 保佑 讓

請山神保佑！請山神保佑！