

漢人「親屬」概念重探： 以一個台灣西南農村為例*

林璋嬪

台灣大學人類學系

相對於過去漢人親屬研究著重父系繼嗣的原則，本文從人體構成物質、好命的道德人觀與家屋三者來討論漢人的「親屬」概念。首先，透過人體構成物質與其在生命儀禮中象徵流動的探討，試圖釐清個人與父方以及母方關連的性質：前者強調的是血脈的傳承，後者則具有擴展繁衍的意涵。其次，「親屬」關係的形成不僅由生育的文化概念而來，而且也必須透過日常生活中親子之間持續的互惠養育才使這關係具有更深刻的意義。如此我們也才能理解為何漢人重視親子義務的實踐，而且在生命儀禮中賦予這實踐獨特的文化價值——「好命」。因此，漢人的「親屬」概念所蘊含的不僅是父系血脈的傳承與繁衍，且以實踐親子義務，完成「好命」的道德人觀做為終極價值。對於這一多重之親屬的文化建構，本文最後將透過家屋的討論來說明：家屋不但是親屬關係實踐的場域，其象徵的結構更銜接並傳遞了以上所討論的多重親屬文化概念。

關鍵詞：親屬 (kinship), 人觀 (person), 家屋 (house), 台灣 (Taiwan)

* 本文改寫自筆者博士論文 *Kinship and the Concept of the House in a Taiwanese Village* (1998)。該論文的田野工作於 1995~97 年間進行，為期十四個月。田野工作期間，非常感謝台南縣鹽水鎮萬年村村民的協助。此外，中央研究院民族學研究所提供的「訪問學員」身份，也使得研究工作得以更順利的進行。至於經費方面部份由 Richard Fund、Wyse Fund 與黃應貴田野基金贊助，主要則來自父母的支持。筆者也由衷地感謝 Marilyn Strathern 和 Charles Stafford 兩位教授在論文寫作期間的指導。本文寫成後曾於 1999 年 10 月與 12 月分別在中央研究院民族學研究所「台灣漢人社會研究群專題討論會」與清華大學人類學研究所宣讀，非常感謝黃應貴、陳祥水、林美容、謝國雄、葉春榮、魏捷茲、黃宣衛、張珣、陳文德、林淑蓉、林開世、鄭依憶以及清華大學人類學研究所同學提供的意見。兩位匿名評審對本文亦提出了非常寶貴的建議。黃郁茜同學最後為本文潤稿，在此一併致謝。

一、前 言

人類學的親屬研究在九〇年代以後已邁向這個分枝發展的另一個契機。自從 1984 年 Schneider 指出過去親屬研究基礎乃是根植於西方人類學家賦予生殖概念的優先性，進而否認有所謂「親屬」範疇存在後，九〇年代一系列的有關親屬研究的作品便轉而從被研究者的觀點來思考究竟什麼是「親屬」(Gow 1991, 1995; Schimizu 1991; Weismantel 1995; Carsten 1995a, 1997, 2000)。這些研究的重點首先在於企圖從被研究者的文化概念描述「親屬」，如此的「親屬」文化概念可以結合或否定被研究者本身對生殖事實的瞭解。然而，九〇年代的親屬研究尚有一個特質是過去親屬理論所看不到的：也就是強調它與日常生活的結合。這兩個特色豐富了九〇年代的親屬作品。由於 Carsten 的蘭卡威馬來人研究不但相當能呈現這個研究取向的特質，而且也有較清楚的民族誌敘述，因此以下以她的研究為主要討論對象 (1995a, 1997)。

Carsten 指出，對蘭卡威馬來人而言，親屬是一不斷轉變的過程。親屬的關連 (relatedness) 建立在「共享物質」(shared substance) 的概念上：此物質首先來自母血，然後是母奶與食物。而血與母奶由母親而來，手足所共享，以及食物由女人在家屋爐灶上烹調，使得「共享物質」的概念在象徵上與女人、手足、家與爐灶結為一體，成為蘭卡威馬來人認知與體驗「親屬」的方式。此外，Carsten 也強調在親屬形成的過程中，蘭卡威馬來人也在「轉變為完全的人」(becoming complete persons)。所以她的研究建議以一種「過程性」(processual) 的觀點來理解馬來人的親屬與人觀。

Carsten 的研究企圖從當地人的「特殊的文化風格」(cultural special idioms) 說明當地人對「親屬」的理解 (1997:285)。但是對於這些文化風格與親屬之間的關係，她卻沒有清楚的說明。例如，她認為在同居共食的過程中，蘭卡威馬來人同時在變成「親人」(kin) 與人 (person)。但是在她的作品中，事實上親屬與人觀的關係卻是十分的曖昧。雖然她的敘述往往透露出人的觀念對於理解蘭卡威馬來人的親屬有其根本的重要性，但是由於她對人觀的討論並不深入，因此也使得我們無法真正理解蘭卡威馬來人如何可以在親屬形成的過程中，也同時成為「完全的人」。

漢人親屬的研究則提供了回答這個問題的可能。以下筆者將一方面以九〇年代以來新發展的親屬理論為基礎來重新探索漢人「親屬」的特質。另一方面，相對於 Carsten 對蘭卡威馬來人人觀與親屬的關係之模糊的敘述，筆者也將指出人觀的探討——這裡包含了人的構成與「道德人」的概念——是釐清漢人「親屬」概念的關鍵。

二、漢人親屬研究回顧

從 Freedman 以來，親屬就被視為漢人社會結構的基礎，以理解經濟活動、祖先崇拜與政治聯盟關係。Freedman 將非洲「世系群理論」(lineage theory) 用來分析廣泛分布於中國東南的宗族 (1958, 1966)。他認為宗族成員之間的關係奠立在父系繼嗣的基礎上，呈現在系譜上是一種如同金字塔的型式 (1966:14)。宗族同時是「一個法人財產擁有團體」(a corporate estate-owning group) (1958:11) 以及政治與宗教活動上運作的單位。宗族之間的關係則經由通婚建立，因此，女人在父系團體之間被視為是重要的聯繫。

在 Freedman 理論框架中，中國的宗族幾乎是 Tallensi lineage 的複製，二者的相似性可與以下 Fortes 對 Tallensi lineage 簡要的敘述對照得知：

〔Tallensi 人的〕經濟、法律、政治與宗教組織都互相連接且相互決定，之所以會如此是因為它們都建立在系譜結構的共同基礎上。(Fortes 1970 [1943-4]:49)

同樣的，在 Freedman 的模式中，與母方的關係被視為與父系繼嗣關係具有功能上的不同。這也不出 Fortes 從“complementary filiation”(1970 [1959])的角度來理解與母方關係的性質。因此，我們不難理解為何漢人親屬研究長久以來一直被視為「**另一個繼嗣理論的征服點**」(R. Watson 1985:5，黑體字為筆者附加)。

Freedman 的模式被大量應用到台灣與香港的研究中(見莊英章 1978；莊英章、陳其南 1982；黃應貴 1983, 1995；陳奕麟 1984；Chun 1996)。在香港，雖然近來的研究指出，世系群出現在中國東南部有其地方經濟與政治的淵源 (Faure and Siu 1995)，早期的研究顯示許多大規模的宗族組織事實上符合 Freedman 的理論 (Baker 1968; Potter 1970)。同樣的，Freedman 的理論在台灣也被廣泛的運用。這固然與他提供了一個解釋漢人社會結構的模式相關 (黃應貴 1995:297)，然而透過民族誌的檢驗，學者也提出了不同的歷史、社會背景如何影響宗族組織與其發展過程 (Pasternak 1972；莊英章 1973)，或以祭祀關係取代親屬聯繫做為形成社會群體的法則 (許嘉明 1973；施振民 1973；林美容 1988)。在 J. Watson 一篇對中國親屬的一般性討論中，土地擁有已不再被視為界定世系群的重要因素 (1982a)。

上述的研究固有其不可抹滅的價值，但是，正如 Hallgren 的評論指出(1979:7)，以上的研究並未構成對 Freedman 致命的批評。換言之，以上人類學者指出的是在繼嗣理論模式中，某些因素因時間或空間的不同而變成特別重要，或者是其他的關係取代了繼嗣關係，但是這些學者所使用的仍然是 Freedman 的世系群模式，討論的仍是「法人團體」、成員資格或是土地擁有情形。最後的結果，依照 Chun (1990:246) 的評論，是繼續複製了世系群理論。

另一個對中國親屬分析的取向是由 R. Watson 所代表的馬克斯論。在她的著作 *Inequality among Brothers* (1985) 中，R. Watson 不再強調宗族之整體性，相反的，她指出世系群中階級的區分：地主—商人與小農—佃農階級。地主階級更進一步透過策略性婚姻以及姻親關係來鞏固他們的地位(1985:117)。R. Watson 的研究從對土地控制的角度呈現氏宗族成員之間不平等的關係。但是她所討論的焦點仍然是宗族組織的運作，更進一步而言，她對宗族成員如何透過婚姻、姻親關係來維持政治或經濟上的秩序仍不出 Fortes 以“complementary filiation”之功能性概念來解釋與母方親屬的關連。最後一點值得提出的是在 R. Watson 的敘述中，女人被視為是「立於父系繼嗣體系之外」(1985:135)。類似的概念也出現於其他著作。如，女人被視為排除在男性意識形態之外 (Wolf 1972:387; J. Watson 1982a:615) 或者她們與其娘家的關係被視為是「在父系親屬關係之外」(Judd 1994:187)。

在以上所討論的漢人親屬研究中，主要的問題在於它建立在研究者理論本身的預設而非根據被研究者本身的認識(Chun 1996:431)。事實上自從影響世系群理論至深的人類學家 Radcliffe-Brown 以來，繼嗣關係的確認就被視為維持社會秩序，以及規範權利、義務與繼承的方式(1952 [1935])。如此，在漢人研究中也造成了父系繼嗣關係被理所當然的賦予一種分析上的優先性。一些本質性的問題，例如，究竟漢人的父系繼嗣關係建立在什麼基礎上？以及與此相關的問題，如與母方的關係，皆缺乏進一步的探討。此外，權利、義務與行為模式，對 Radcliffe-Brown 而言，也只被視為「附屬於繼嗣關係之上」(1952[1941]:52)而缺乏本身的意涵。Schneider 更指出在後來許多親屬研究中，繼嗣關係被視為「固有的本質」(inherent quality) (1984:72)，為永久不變的，而權利、義務與行為模式只是由繼嗣關係衍伸而來 (Schneider 1984: 188)，因此是可有可無 (1952[1941]:127-132)。

針對以上的問題，本文希望能夠透過如前述九〇年代親屬研究的取向，以一個台

灣西南農村——萬年村——的研究為基礎¹ 重新檢討：第一，父系繼嗣以及與母方關係的本質。筆者認為這些關係的本質需透過「人體構成物質」(bodily substances) 以及它們在生命儀禮中的「象徵性流動」(symbolic flow) 來理解。此外，筆者也將討論「人體構成物質」與漢人親屬單位「房」的關係。

第二，筆者認為對萬年村民而言，「親屬」概念的內涵不僅來自當地人對生育一種獨特的理解，也包括了日常生活中，親子之間持續的互惠交換——其中又以衣物、金錢與同居共食為主要象徵——所蘊藏的文化意義。這種互惠交換對理解漢人親屬概念的重要性已由 Stafford (1995, 2000) 在他的台灣綠島與中國研究中提出。從萬年村的例子中，我們將可以進一步看到實踐親子義務與權利的重要性——它們主要包括了完成個人本身的婚姻、擁有傳承父系的男嗣、扶養子女長大並為他們完成婚事、奉養父母、年老時由子女奉養以及有一個合宜的死亡。這些親子的義務與權利一方面支持了父系的意識形態，但另一方面它們本身也被賦予一種獨特的文化價值：即，「好命」的理想。此理想不但強調了父系傳承，而且更是一種「道德人」的概念。在過去的親屬研究中，由於焦點被放在繼嗣關係的探討上，因而只將這些父母與子女在不同生命階段中的義務與權利視為父系意識形態的呈現與加強(如，Fortes 1958:4-7; Freedman 1970:179)。如此，反而窄化了我們對漢人親屬的理解。

第三，對於此一多重之「親屬」的社會文化建構，筆者最後將透過家屋的討論來說明家屋不但是親屬關係實踐的場域，其象徵的結構也結合了以上我們所討論的多重之親屬文化概念。

如本節一開始就提到的，漢人親屬概念的重要性一直與探討漢人社會結構原則密不可分。雖然這個想法仍待證實，然而此一前提無疑是漢人親屬研究背後源源不斷的動力。雖然本文尚無法真正處理這個議題，不過希望透過親屬概念的重新探索可以有助於未來對漢人社會性質進一步的釐清。

三、萬年村與父系繼嗣關係

萬年村位於臺南縣鹽水鎮。² 目前的經濟活動以栽種高粱與玉米為主，但由於農業

¹ 筆者基本上同意陳奕麟先生 (1996) 強調從「土著觀點」探討漢人親屬概念的方式，但在本文中筆者更希望以實際的民族誌來鋪陳這個想法。

² 為保護村民的隱私，本文所提到的村名、姓氏與村民姓名皆非原名。又，關於萬年村在台灣漢人聚落代表性的問題，目前尚無法回答。這必須等到未來對台灣漢人有更整體的認識後才有可能進一步探討。

活動收入不高。許多村民亦經常外出打零工。1960 年台灣工業化之後，許多人口逐漸外移，目前村中人口以五十歲以上的老人居多。現居於村中約有七十戶人口左右，其中以高姓、王姓與李姓三姓為村中主要的姓氏。雖然他們皆肯定的表示他們的祖先來自福建泉州，但確切地點則無人知曉。

從傳統親屬研究的觀點來看，萬年村民在某些方面的確有符合父系意識形態之處。父系繼嗣的原則決定了居處法則、家戶組成與認養制。從夫居的習俗使得傳統家戶由父母、未婚子女、已婚兒子與其妻子，以及他們所生的後代構成，已婚的女兒搬至其夫住處，生子為其夫家傳嗣。因此，缺乏男嗣便成為對父系傳承的威脅。解決的方法通常透過招贅、認養兒子或「媳婦仔」（以保證其子結婚無慮）。目前，由於經濟變遷的影響，已婚之子通常不同住一屋。³ 招贅婚也不再施行，再加上生育率銳減，因此，現在解決無嗣的問題已改由女兒的兒子來繼承。⁴

父系的概念也應用在村民認知親屬關係的親密性與否上。有一次筆者聽到一群人在討論村中一個無男嗣（但有女兒）的人是否應把他的財產留給續弦與前夫所生的兒子時，他們說「同父自己，同母別人」(*ts'o pe ka ti; ts'o bo pa lan*)⁵ 而否定了將財產傳與續弦與他人所生之子的看法。過去，凡是同一父系祖先的後代皆禁止通婚，因為他們永遠被視為是「親堂」(*ts'in ton*)。當隔村有這類情形發生時，村民極力反對，最後此二人只好到法院公證結婚，取消婚宴。同理，村民認為「姑是內，姨是外」——與父親姊妹的女兒結婚，稱為「倒調牛」(*to tiau gu*)，並不容易被一般人接受。但娶母親兄弟的女兒並不被禁止，反而被視為是帶來財富的徵兆，所以村民說「那麥『哺』(*pu*)，就要姑孫住共厝」⁶（這句俗諺是從嫁出去的女人的觀點來看的：一個女人與她的姑姑「住共厝」，即一個男人娶其舅之女）。同樣的原則也應用在祖父母的姊妹上，村民說「姑婆是親，姨婆是外人」，因此，比起姨婆，姑婆（或其後代）更常是在婚宴中被邀請的對象。而且，宴後她們也經常留下來「喝茶」——一個介紹新娘認識與正確的稱呼其夫家主要親屬的儀式。

父系繼嗣法則的重要性更呈現在它本身做為其他社會關係的骨架(skeleton)。例如祖先崇拜或以男嗣為主的財產分配。在這兩方面，萬年村的表現與過去台灣漢人

³ 見 Lin (1998) 第四章討論經濟變遷影響下的分家問題。

⁴ 村中有兩個個案均是如此。在村民的理解中，由女兒的兒子來繼承是一種變通方式，與過去行招贅婚是類似的。

⁵ 文中的台語羅馬拼音是依照國際音標協會 (IPA) 所制訂的拼音法寫成。

⁶ 「哺」(*pu*) 通常有富裕與多子多孫等意。這句俗諺也見王崧興 (1967:78)。

研究有諸多類同之處（見陳祥水 1973）。因此，若以傳統親屬研究的觀點來思考漢人「親屬」，我們看到漢人的親屬、宗教與經濟的關係，與 Fortes 在論證 Tallensi 人的情形一樣，三者之間都是互相支持，相輔相成。

雖然如此傳統的描述方式或許對漢人社會結構提供了一個思考的方向，但是卻沒有告訴我們究竟**對被研究者而言，「親屬」到底是什麼？**也就是說，當地人是如何理解「親屬」呢？如果父系繼嗣原則有其支配性，那麼當地人究竟是如何認知父系繼嗣的關係？與此相關的，與母方的關係又是什麼呢？筆者認為要理解這些概念要從漢人本身對人體構成物質的討論著手。

漢人對人體構成的認識相當複雜，這裡的討論只以一般人的理解為主而不涉及中醫或其他專家的知識。村民認為在一個人初生之時的身體構成物質中，骨來自其父，肉來自其母，並以太子爺「剃骨還父，剃肉還母」的典故來解釋這個概念（J. Watson 1982b; Thompson 1988）。從這個說法中我們可知一個人的身體構成有一個男性與女性的成份。不過骨有顯著的系性傳承特質，因為居民提到由父親所傳承下來的骨，又可追溯到祖父、高祖，一直到始祖。因此，我們可得知同一父系的成員之間有「共骨」(*kan ku*) 的關係。除了骨與肉之外，村民對人體的構成還常提到「血脈」(*hue me*) 的概念，而且視血脈與骨一樣都是有父系傳承的性質。因此「共骨」與「共血脈」(*kan hue me*) 同樣都表達了父系傳承的概念，至此，我們可以說父系繼嗣的關係根本上是建立在此「血脈相連」或「共骨」的基礎上。⁷

由於血脈或骨是透過男性（父系）而追溯的，因此在漢人的概念中父親與兒子之間的聯繫形成了獨特的親屬單位，稱為「房」。陳其南對「房」的概念，除了沒有進一步深掘這種父子關係的性質，而直接將它視為純粹系譜概念外，其他層面已有相當詳細的討論（1991 [1985]）。陳先生認為基本上一個兒子相對其父親即成一「房」。因此，長子、次子又可稱為「大房」、「二房」。但是「房」的使用彈性很大：它亦可指稱一個男子、他的妻子與其所有後代，⁸也可擴及相對於一個共祖之下，各分枝的所有男性後代與其婚入之妻，其深度可及數十代（1991[1985]:132）。因此，我們看到一個宗族可由數個範圍較大的「房」組成。在各大「房」之下又可再細分為更小單位的「房」。

⁷ 這裡的「血脈」不同於註 6 所提到的母「血」。當村民提到與父系的關連時，所使用的詞彙一定是「血脈」而不是「血」。

⁸ 在萬年村民的看法中，後代包括男子與未嫁出的女子，這與陳其南排除未嫁出的女子的看法是不同的。

「房」這種可大可小的概念以及與之相對應之更大單位——家族或宗族⁹——對陳其南而言是漢人父系親屬團體的結構法則(1991[1985]:137)，也是他認為漢人社會強調父子聯繫而特異於其他父系社會的根本特質。¹⁰

然而，如果我們更進一步從當地人的觀點來思考房或漢人父子聯繫的性質，可以知道「房」是漢人血脈或骨傳承的重要單位，而不只是所謂的系譜關係。在萬年村最明顯的例子就是「房」的延續與血脈傳承或共骨常有互換的詞彙：例如以「倒房」表示絕脈、絕嗣，以「過房」來代表過繼兄弟之子而產生的收養關係。同樣的，在陳其南文中也提到當地人對「倒房」與「過房」以骨頭「斷節」與「接骨」做為比喻(1991[1985]:139)。

然而，「房」不只是概念中的親屬單位，也是實際生活中家庭成員的基礎。例如配偶家庭——一對夫妻與其子女；主幹家庭——年老夫婦、其子媳與孫子女；擴展家庭——老夫婦、多對子媳與孫子女，都是「房」在不同層次的展現。而對於關係較遠的父系親屬，也傾向從較大範圍的「房」來稱呼以拉近彼此的距離。因此，一個人按照不同「房」的範疇可能同時有很多個「三叔」。稱呼他們時，以加上尾語詞，如「仔」，來區辨他們。在萬年村也有很多人不以父親稱其父，而根據父親兄弟的排行來稱謂自己的父親，例如，假設自己的父親排行老二，那麼就稱他為「阿二」(*a dzi*)；老三就是「三仔」(*sa e*)，或稱「伯仔」、「叔仔」。¹¹

「房」的存在也與財產分配密切相關。財產基本上是依照「房」而分配的。由於房的形成是依男性的血脈而定的，因此男性一生下來便自然而然的形成了一房，即使早夭的男子亦同。因此有時某個兒子繼承了比其他兄弟更多的財產，原因通常在他將他自己的次子¹²「過房」給他死去的兄弟以延續它的血脈，他(或他的次子)因而有權繼承了死去兄弟的財產。各房的男子承繼了父親或祖先的財產之後，也有義務要祭拜他們。然而財產與祖先崇拜並不能簡單地化約為「沒有產業，沒有神主」的功利性關係上(Ahern 1973)。筆者將在觸及祖先崇拜時討論這個主題。

這樣一個小範圍的「房」之財產繼承與祖先崇拜的關係又複製在較大範圍的「房」

⁹ 陳其南並沒有提到宗族，但事實上宗族亦由「房」所形成。

¹⁰ 但是石磊先生在比較經典中的敘述與他的家鄉河南洛陽地區之後(1992)說明這種對父子聯繫的強調在台灣漢人社會似乎特別凸顯。

¹¹ 這種(直接)稱謂的使用另一方面也是為了迴避親子之間因八字「相剋」而有發生不幸的可能。較詳細的討論見林璋嬪(2000b)。

¹² 長子必須留作傳承自己的「房」。但是也有因無次子，而由長子以「兼祧」的方式得到「倒房」者的財產。「兼祧」的意義將在本文最後有關家屋的部份說明。

中。以萬年村高姓宗族為例，高姓宗族共有四大房，每房在早期各有自己由祖先留下來的祭祀公業，¹³ 由每房內一戶人家負責耕作。祖先牌位便在這四戶人家中輪流奉祀。等到收成之後，這四房耕作者會將收成的一半分到房內各戶，各戶再一起到該年奉祀共祖牌位的家中舉行「拜大祖」的儀式。因此我們可以看到較大範圍的「房」與較小範圍的「房」之間有種類比的關係。¹⁴

綜合上述，我們可知漢人的父系繼嗣原則是建立在父系血脈或共骨的概念。父親與兒子之間的聯繫形成了獨特的親屬單位，稱為「房」。「房」範圍運用上可大可小，不但是概念上的也是實際生活上的單位。

與母方親屬的關係則與父系血脈強調的傳承性相反，它會隨著時間的流逝而逐漸淡化。我們從前面提到的俚語可知母方的親人往往被視為「外人」或「別人」。即使是嫁出的女人與原家的關係亦面臨相同的處境。雖然父親的姊妹被視為比母親的姊妹更親密，但其親密的程度無疑仍低於父親的兄弟。這種與表親關係淡化的過程，村民最常用一句俗諺來描述：「一代親，二代表，三代『束』（*sua*, 結束）了了！」。然而以上所談的只是一般關係疏遠的過程，若要對母方關係的性質有更多的理解，並區分它與父方關係的異同，我們可以進一步從生命儀禮中來探討。

四、生命儀禮

台灣漢人的生命儀禮已經有相當多的文獻記載。¹⁵ 雖然地區性的變異的確存在，儀式的主題仍有其普遍性。以下的敘述將以筆者在萬年村（閩籍福佬人）的田野資料為主，以其他相關的研究為輔。儀式內容的描述以目前仍普遍為村民接受、實行者為主。若有特例，行文中將特別說明。此外，筆者並無意詳論儀式的細節，而將重點放在分析儀式中象徵父方與母方的身體物質——骨與肉——以及它們在儀式中的象徵流

¹³ 不過，公業地在日據時期被日人劃歸到高姓二人名下管理，其中一人在光復後因急需錢用，偷偷將其「房」下的公業地賣出。現在這仍是高姓未決的懸案。

¹⁴ 其他兩個主要姓氏：王姓與李姓，也都有類似的公業田。王姓因由隔村渡河遷移而來，因此將其原有的公業田留給了原村中的親屬耕作。收成歸其所有，也由其負責祭拜。因此，王姓雖每年仍在萬年村「拜大祖」，但並不是每戶都參加。李姓宗族則說原有的公業田在很早以前就分給了大房與二房，本來也有「拜大祖」，但是後來逐漸由耕種者負責祭拜。

¹⁵ 中英文資料眾多不及備載，大致上，中文資料見（朱鋒 1959, 1960；余光弘 1980；董復蓮 1987:57-112；林明義 1987）。英文資料見（Ahern 1974；Aijmer 1984；Cohen 1976:149-92；J. Watson 1982b；R. Watson 1985:118-25；Thompson 1988；J. Watson and Rawski 1988）

動。此外，儀式中所呈現的親屬義務也是討論的重點。其重要性在第五部份將會有進一步的論述。

(一) 婚禮

在婚禮的第一個儀式——完聘禮——中，除了「掛手指」(*kua ts'iu tsi*)之外，兩家的禮物交換也是其中重要的一環。在眾多交換的禮物中，值得注意的是新郎送來的豬肉，新娘家人會退回一條腿。據說以前，他們甚至會割下腿肉，只退還腿骨。如此的習俗稱為「吃你的肉，不啃你的骨」(從新娘家人的角度)或「肉給你吃，骨不給人啃」(從新郎家人的觀點)。¹⁶ 以前長者哄小孩入睡的童謡也有這麼一段：「搖阿搖，豬腳雙邊鏐」(*io a io, ti k'a siang pin lio*，意為，只將豬腳雙邊的肉割下來)。新娘家人留下豬肉而退還豬骨似乎意涵著新郎家的「肉」會被新娘「吃」了，但「骨」卻保持完整。這種人的肉與骨和豬的肉與骨之間的象徵關係，在接下來的出生禮與喪禮中，會有進一步的呈現。雖然目前送豬肉較不如從前普遍。但是，沒有送豬肉的新郎家人，通常會以一筆數目的金錢來代替。也有一戶人家把一筆錢放入紅包袋中，在紅包袋上寫著「豬屏(邊)」(*ti pin*)，送往新娘家。

完聘後，兩家也就積極開始準備婚禮了。不過婚禮前一天，還有一項在有關婚禮的儀式敍述中一直缺乏記載的重要儀式：「拜天公」。這個儀式主要是由新郎的父母來執行以答謝天公保護其子平安「長大」(長成，*tionsing*)，以致他們可為其完成婚事(即，完成「成養」[*ts'ia iong*])。在婚禮前一天，新郎的父母會殺一頭豬與羊。無疑的，在此儀式中，新郎的父母是主要的人物。他們不但準備了貢品，而且負責整個祭拜的過程：從婚禮的前一夜到隔日黎明。新娘的家人並不行此儀式，因為他們事實上將失去一位成員。

“*ts'ia*”——扶養子女至為其完成婚事的過程——對萬年村民而言是一大責任，當村民與陌生人聊天時，筆者常聽他們不只問起「你有幾個小孩？」接下來自然而然的他們會問「你 *ts'ia* 幾個了 (*li ts'ia kui e a*，意即，你為幾個子女完成婚事了)？」筆者在萬年村經過訪問一段期間之後，亦發現幾乎每家在神明廳或客廳都懸掛著子女婚禮的照片。而且，他們都非常樂意地談論這個問題，彷彿這是他們的一大成就！

由於「拜天公」為代表父母完成「成養」子女的主要儀式之一，因此城市中逐漸興起不結婚而同居的現象也造成了對萬年村民的困擾。例如，有一村民的兒子在台北

¹⁶ 類似說法亦見於台北婚俗董復蓮 (1987:65)。

與一女子同居，但一直無意結婚，這位村民雖然非常生氣，但卻拿兒子沒辦法，於是在這位同居女子產下一子之後，這位村民就趁他孫子滿月時，殺豬宰羊，祭拜天公。

拜完天公就等著迎娶了。婚禮當天，新娘除了嫁妝之外，另會帶著兩片豬肉¹⁷（肚裙肉，*to kun ba*），兩個蛋，與兩個橘子。這些項目據說以前都放在「肚裙」¹⁸的口袋中，但現在則另放在手提包中，帶到夫家與夫婿分享。有一個女人告訴筆者，她並沒有帶豬肉到她夫家，但在其前往夫家之前，她的父親餵了她雞肉。她吃了雞肉，但留下雞骨。從上述可推知，無論是新娘帶著豬肉到其夫家，或是她先吃了雞肉，新娘象徵上成了「肉」，由其娘家送到夫家去。

Thompson (1988:100-1) 也記錄了在雲林地區相同的豬肉／骨的交換。¹⁹ 前面筆者曾提到在完聘時，新郎家人送豬肉到新娘家，新娘家人收下豬肉，但退還骨頭，這裡，當新娘帶著肉到她夫家時，我們可以推論原有的「肉」已被新的肉（由新娘所表徵）取代，且由新娘家流向新郎家。

婚禮對新娘而言，更是一明顯的身份轉換儀式。當新郎來迎娶時，新娘必須「辭公媽」（拜別祖先）之後，才往夫家出發。俗信在此儀式之後，她不再歸其父系祖先保護，但其祖先也不能干擾她。在此，我們看到在漢人的親屬關係中，女人一旦嫁出，她與她原父系祖先的關係便暫告結束。

婚禮隔日（或二、三日後），新婚夫婦會回到新娘的娘家，俗稱「回門」。由於這個儀式又稱為「做客」，其名已意涵新娘已成為其娘家的「客人」。當這對新人要回夫家時，娘家的人會準備一對公母雞，兩支帶葉與根的甘蔗與糕餅讓他們帶回。村民解釋兩支帶葉與根的甘蔗象徵兩人的婚姻會「有頭有尾」，且像甘蔗一樣甜蜜。一對公母雞慣稱為「帶路雞」（*ts'a lo ke*），意為這對雞會帶著嫁出的新娘回到娘家，他們之間的關係並不是完全中斷。此外村民提到這對公母雞，不同於新娘出嫁時所帶去給其婆婆吃的那一對，必須保留著生小雞。它們的繁育力亦代表夫家未來的繁衍的能力。俗信從這對雞所生的第一隻小雞可知新人未來小孩的性別。

由這對雞的意涵看來，我們可以推論：對男方而言，女方是繁衍能力的泉源。正如以上對婚禮所做的分析所示，女方家人透過新娘，所貢獻的是「新的肉」，然後與男方的骨結合而產生新的子女。以下所要談的出生禮將在骨／肉這個主題上有進一步的呈現。

¹⁷ 筆者也聽村民提及有人帶兩片豬肝或豬心。

¹⁸ 「肚裙」是以前新娘在婚禮中圍在腰際的裙子。等到生產後就將「肚裙」給小孩做「蝦仔裳」。

¹⁹ Thompson 的民族誌（雲林縣）與筆者在臺南縣的調查結果有非常多類似之處。

(二)出生禮

筆者在前面提到婚姻的一個主要課題是繁衍後代，所以「生育」否便成為婚後關心的焦點。女方的家人在這一方面再度扮演重要的角色。假如一個女人流產，可要求她的娘家為她煮一鍋雞。當她回到娘家去吃的時候，她必須橫跨在門檻兩邊，一腳在內一腳在外。²⁰ 與出嫁時相同的是她只能將肉吃掉，雞骨必須留下來。²¹ 另外一種治療流產的方式是由她的母親準備一個豬肚，然後帶到她的住處讓她吃，這種習俗稱為「換肚」(*wang to*)。現在由於醫療品質普遍提昇，這兩種習俗已經很少施行了，但是筆者仍然時而聽到村民提起這個習俗。這些治療流產的方式更呈現出女方所提供的「肉」——由無骨的（雞／豬）肉所象徵——會不斷的流向夫家直到她生育為止。

從前面討論的婚禮與出生禮中，豬肉／骨（人之肉／骨的隱喻）的交換呈現出父系成員本身仍然包涵其母方家人的一部份。這一女性的成份——「肉」——來自於母親，但從以上對完聘、婚禮或流產的治療儀式的探討中，我們可看出它進一步又得自於其娘家親人（以豬／雞肉做為隱喻）。因此，由母方傳遞而來的女性成份不但添加在父系群體(Strathern 1988:263)，²² 維持了父方的持續，而且成為父方未來成長與延展的一部份。

如此我們才可以理解為何在小孩出生禮中，村民說「頭胎、二胎，吃外家，穿外家」(*taut t'e dzi t'e, tsa gua ke, ts'ing gua ke*)——也就是說，當第一個男孩與女孩出生時，母方的親屬必須送來很多吃的與穿的禮物。因此，以下的討論，除非特別的說明，將以第一個男孩與女孩出生禮為主。

小孩出生後十二日，母親的娘家會送來雞、雞蛋、中藥、米酒、麵線與麻油等補品。蛋是給父家分送左鄰右舍與親人以通知他們小孩的出生。其他的項目是讓剛生完

²⁰ 沒有村民可以解釋為何嫁出的女兒回到娘家吃肉必須採取此一站姿。筆者認為，它可能與女兒已嫁出相關；一方面娘家已在婚禮時提供肉了，但另一方面新娘的流產又代表此娘家而來的「肉」似乎有問題，因而又需再回到娘家要求新的肉。所以嫁出的女兒以一腳在內，一腳在外吃肉，正象徵這種矛盾的關係。

²¹ 以前雞骨通常會拋置在竹林內，現在則只是丟在垃圾桶中。又，吃完雞肉後，女方家人會為她摘下頭上的花，換上娘家的花，並誦念「好花插上頭，歹花放水流。」

²² 這裡所討論的骨與肉的交換現象無疑的與一個非常不同的世界——美拉尼西亞——有許多相似點（見 Wagner 1977; Weiner 1980; Mosko 1983; Strathern 1988; Foster 1990）。筆者應用美拉尼西亞的模式到漢人的研究一方面是因為資料本身已提供這種可能性。另一方面，正如 Leach (1959) 曾廣泛的比較 Trobriand、Kachin 與 Tallensi 三個民族之「身體物質的構成」(the constitution of physical substance)。因此，從美拉尼西亞模式重新檢討台灣的民族誌資料，或許可以給我們一個新的視野。

小孩的母親補身體用。同一天，娘家的人——通常是小孩的祖母——會來為小孩「剃頭」，雖然這種「剃頭」通常只是象徵性的比劃比劃。剃完頭後的洗頭水內會放置兩顆小石頭與一些藥草，以祝福小孩的頭會如石頭般堅硬。

小孩出生一個月後，母親的娘家會送來以糯米做成，代表圓滿的「紅圓」(*ang i*)給父家分送到全村的每一戶。分送至每一家紅圓的數目依小孩的性別而定：男孩四個，女孩兩個。不過，若是新生兒第一個為男孩，父親家人必須祭拜村中神明以求保護以及掃墓祭祖。另外，也會準備油飯分送其父系氏族與其他親友，以及舉辦一個滿月酒宴。酒宴後，小孩父母帶著油飯與紅圓回到母方家裡過夜，當他們隔日離開時，母方家人再度準備一份與「回門」時相同的禮物：一對公／母雞與兩枝帶頭尾的甘蔗。不過，這次的「帶路雞」是要引導小孩以後記得回到母方親人家的。父方的親屬仍然必須飼養這對雞一段時間，因為它們所生育的小雞同樣是父方親人繁衍能力的象徵。

當小孩四個月大了，母方親屬會再度送來糕餅讓小孩串起懸在胸前到鄰居拜訪，請鄰居為小孩「收涎」(*siu nua*)。小孩滿週歲那天，母方的家人再度送來代表長生的「紅龜」(*ang ku*)給父方家人分送至村落的每一戶。送至每戶的「紅龜」之數目仍依小孩性別而有不同：男孩兩個，女孩一個。現在，為了省事，許多母方的親人給父方一筆錢，直接由後者去採買「紅龜」分贈村人，也有人用較受小朋友歡迎的西式糕點取代「紅龜」。

父方與母方對小孩不同關注的角度可從儀式內容來理解。母方所準備的儀式食物，如雞蛋、紅圓、紅龜，主要是分給鄰居或村落的每一戶人家。因此，禮物的分送告知了村人嬰兒誕生與成長。進一步來說，由嬰兒母方家人提供這些食物給村人，也有使母方家人對這個小孩的貢獻讓眾人知曉的可能。由於母方親人只在生第一胎男孩與女孩時送來這些儀式食物，我們更可推論這些儀式食物本身也是一種對母方已成功傳送 *bodily substance*,²³ 而使得嬰兒能順利孕育與生下的一種見證。²⁴

父方家人在出生禮中所強調的則與母方有所不同：他們著重的是父系的傳承。因

²³ Aijmer (1984) 以 Ahern 在溪南以及 Gallin 在新興的研究為例，也指出在出生禮中母方送來的禮物，以及父方對母方祖先的祭拜呈現了母方家與新生兒的一種特殊關連。不過，由於在萬年村父方成員並不前往祭拜母方祖先，因此這種與新生兒與母方家的關連很可能在北台灣與南台灣有些不同，尚待更多資料來澄清。

²⁴ 母舅在外甥的婚禮中是非常重要的賓客。他所送來的喜幛稱為「母舅帘」，懸在公廳內的左邊或其他最顯眼的地方。母舅也會被安排在宴席主桌中重要的位置，稱為「母舅坐大位」。這可能與母舅在生命儀禮中通常是母方親人的代表有關。在外甥的婚禮中給予此榮譽的地位未嘗不是意涵著紀念母方親屬對此小孩成長的貢獻。

此，獲得第一個男嗣必須拜神、祭祖與舉行滿月酒宴。而且，由男方所準備的油飯以男方父系親屬為主，並不分給全村。

總之，從以上對男女頭胎出生禮的分析，我們可看出這些儀式內容所呈現的一方面是父系的傳承；另一方面則也強調母方親屬的貢獻。但是由於在儀式食物中，並沒有如同婚禮中之肉或骨的交換，因此儀式本身並沒有清楚的資料可讓我們依據與進一步推斷新生兒在一年的成長過程中，父母雙方親屬的貢獻。無論如何，假如我們將所有生命儀禮視為是一個**整體**，而將出生禮視為是其中一環的話，那麼我們可以說出生禮所呈現的是母方家人的「女性部份」（肉）已成功的經由他們的女兒——小孩的母親——傳送到男方，並且與父親的「男性部份」（骨）結合而形成一個小孩。

(三)喪禮

在我們進一步討論喪禮之前，必須先說明元神或靈魂的觀念。萬年村的居民認為每個人的身體都有十二條「元神」(*guan-sin*)。村民認為當一人過世後，十二條元神會分成三份(條)，在理想的狀況下，前往三個不同的地方：一條到陰間，另一條在墳墓，第三條則依附到祖先牌位回到家中。這簡要的元神概念將有助於理解以下喪禮的討論。

當一人將至斷氣之時，其子孫有義務要回來送終。一般而言，將逝者會被移至神明廳，由其子孫圍繞在側而閉眼。在入棺之前，死者的子女（或請來處理屍體的土公仔或婆仔）必須為死者淨身穿壽衣。一個人可以穿幾層壽衣根據以下的原則：假如死者是小孩，他/她大概就是直接被抱出屋外，草草埋在村外的荒地，沒有更換衣服的必要；假如死者已經長大，但未婚也沒有子女，他/她可以穿二層「私衣」(*su i*)；只有當死者已婚，他/她才有資格可以穿著正式的「壽衣」。不過，壽衣又有更進一步的區分。假如一人死得早（少於四十歲），未照顧其年幼的子女，也未盡到奉養其父母的責任，他（她）只能穿三層壽衣。²⁵ 假如死者已當祖父母，他/她可穿到五層，當一人已當到曾祖父母，他/她可以穿到七層壽衣。不過，村民又強調，即使一人已經有資格穿到七層，假如萬一他/她的父母或公婆尚未過逝，即使其子孫為他/她穿了第七層，等他/她到了陰間，祖先仍然會將它脫掉。

因此，壽衣的層次與入斂時衣服的種類事實上是一種「最後的裁決」(Strathern 1988:104) —— 裁決其一生中完成親屬義務的多寡。這個最後的裁決也呈現在棺木擺置的位置上。假如一人早於其父母而逝，未盡奉養父母之責，他的棺木只能放在神明

²⁵ 以上敘述是根據一位土公仔的敘述。另一位師公則告知，無論娶或未娶都可穿三層。

廳的右邊²⁶ ——位階較低的位置。當他（她）的棺木被抬出時，其父母還必須「摜棺材頭」來表示斥責其子（媳）遺棄父、母、妻、與子之過。²⁷ 如果是小孩未成年過逝，他／她甚至根本不允許被放在神明廳內。

葬禮當天，死者的親人，必須前來悼祭。在這悼祭儀式中，值得注意的還有不同親人提供的供品。在眾多供品中，有一份是由出嫁女兒所送的豬頭與豬尾。²⁸ 此份祭禮慣稱為「查某子頭」(*ts'a bo kia t'au*)。一般而言，萬年村民通常認為葬禮中的豬頭與尾所代表的是「一隻豬」，此外，又有嫁出女兒對父母的恩情回報「有頭有尾」的意涵。對此習俗，J. Watson (1982b) 與 Thompson (1988) 已經有相當多的討論：他們視此豬頭與豬尾為女兒償還嫁出時從娘家帶走的豬肉，以提供死者後代所需之再繁衍的能力 (fertility)。J. Watson 提到在香港女兒所提供的豬頭與豬尾，只能在葬禮之後由死者直系的後代與媳婦共享 (1982b:175)。

在萬年村，女兒所獻之豬頭與尾並沒有特定歸誰所有，且在食用時也沒有區分豬骨或肉，因此使得如上述在婚禮中的骨/肉象徵關係在喪禮並不清楚。但是從另一個角度來看，這種象徵關係似乎以另一種方式呈現。一位來萬年村做法事的師公說以前死者的家人到棺木入土之前都不可吃肉。如果吃了，別人會說那像是在「吃死人的肉！」即使是現在，喪家到死者入斂之前也都不會吃肉。因此，如果我們從只有嫁出的女兒才回來送豬頭尾（即使嫁出女兒先其父母而死，夫家仍需代她回來敬獻）來看，我們仍可推測由此豬頭尾所代表的「一隻豬」帶有由嫁出的女兒回來還獻豬肉，以補充其父母逐漸腐朽的肉之意圖。

除了嫁出的女兒外，死者媳婦的娘家也會派人來參加。除了準備祭品之外，他們在喪禮中主要的工作是「顧房」(*ko pan*)。在舉行告別式之前，喪家需依照死者有多少個結婚的兒子而準備相同數目之米斗（現以鉛桶取代）。其中放置生米、紅圓發糕（象徵團圓興隆）、韭菜（以韭與九同音來象徵長壽）與其他共十二項。然後以一支大的香插在米中。當棺木移出神明廳，香即點燃，這些米先被集中到原棺木放置處，然後再由媳婦的娘家代表提到各已婚兒子房間「壓房」(*te pan*)。村民說明這些娘家代表必須保持香繼續點燃，而米斗內的物品則在喪禮結束後，便由死者的兒子各別帶回煮食。從將所有的米斗放置於死者原置棺木處，然後再由各媳婦的娘家代表分別提到各

26 左右之分是根據當地居民分辨的方式：辨識者必須站在廳堂，由內往外看。

27 另一說是由於早死而未盡奉養父母扶養兒女之責是大罪，在地府會受到嚴懲，所以父母以擊棺的方式來瞞騙閻王，讓他認為死者是被父母打死，所以死者的罪可以減輕一些。

28 有時在做法事的「頭旬」，女兒就先送來了。

房內「壓房」,²⁹ 我們可以推知死者對子孫而言，已象徵性的轉化成生命維續與未來繁盛的物質（見 Bloch and Parry 1982:8）。死者轉化成子孫之生命維續物質的概念在描述棺材入土之後會再進一步討論。這裡要先說明的是由於這些物質已被分為幾個部份而分配給各兒子，這也意涵著**已婚兒子各家的分離與獨立**。這種看法進一步由各米桶分別為媳婦的娘家代表提回到房中的事實而加強。因此，雖然維續生命的物質由死者傳遞下來，但對已婚兒子各家未來的延續、繁盛，尚需其**妻子之娘家**來「顧房」，看顧各兒子之房以持續各房之「香火」。

在最後的悼祭結束後，師公執「幢旛」(*ton huang*，之後由長子手執)以引導死者的靈魂、棺木與哀悼者前往墳場。死者的祖先牌位與五穀(象徵穀物豐收)、釘子(與「丁」諧音，意為男丁)以及硬幣(象徵財富)放置在一斗中，由長孫捧住此斗(稱為「捧斗」，*p'an tau*)。在這出發的隊伍中，我們所明確感覺到的是對父系傳承的重視。當他們到達墳地，將棺木放入事先挖好的洞中之後，師公立即執行「點主」(*tiam tsu*)儀式。師公拿起紅硃筆誦念經文，並以硃筆指向天地與跪在地上之子，最後點在死者牌位上，經過此舉，牌位不再只是一片木頭，而是有死者之靈(元神)附於其中。

在送葬者準備回去之時，師公會指示送喪者要繞墳三圈並同時對棺木中的死者輕呼「起來喔！」希望死者的靈魂與他們一同回去。點主後的牌位，成為死者的靈魂棲息之處，帶回家中放置在神明桌上供奉。最後，由專人所製的紙厝與死者的衣物也一起與紙人燒去，據言是讓死者在地府不愁沒衣服穿，沒房屋住。由以上的敘述，我們可知死者的靈魂分別位於三個地點：首先，死者牌位象徵死者的身體。這是得自民間故事中丁蘭之母投河自盡，兒子救母不成，將河裡撈起的木頭視為其母神主祭拜，以及後來這塊神主如何在食物供養後逐漸如人一樣有血筋脈絡的傳說。³⁰ 這個故事呈現

29 「壓房」(*te pan*)之“*te*”一字，有「壓注」之意，所以也隱含「壓房」之米斗為死者化為子孫的「本錢」，讓子孫可以「壓注」，未來得到更多的福份。

30 萬年村許多人告訴筆者以下這個設立祖先牌位的由來：「從前有一個人叫丁蘭。他的脾氣很壞，對他的母親很不好。因為他喜歡吃熱的食物，她必須每天帶著午飯到田裡給他吃。假如她來得晚，他會斥責或甚至毆打她。有一天當丁蘭要到田裡去工作時，他看見一隻小羊跪在地上吃奶，他非常感動且為自己的行為感到十分的羞愧，因此決定從此之後要好好孝順他的母親。當天他的母親提飯到田裡時，又延遲了一些時間，當丁蘭遠遠看見他母親流著汗，氣喘吁吁的提飯前來，他馬上跑去要向她為他粗魯的行為致歉。沒想到他的母親看到丁蘭急急趕來，想必她又要因延誤而挨一陣打，索性丟下飯轉身而逃。丁蘭跟著揮手大叫『別跑！別跑！是我的不對！』，但他母親看他揮舞的手，而認為是他追打而來，最後便跳入河中。雖然丁蘭也跟著跳入河中要救她，無奈水勢洶猛，不見她的人影，最後只撈到一塊木頭。他悲傷的帶著這塊木頭回家，將它雕為其母的牌位，每天以食物供奉，希望他的母親能再活過來。」村中的兩個女人也跟著說：「丁蘭娶妻之後，供奉其母親食物的責任便落到她的身上，每日對著木頭供奉食物逐漸使她覺得非常不耐煩。有一天，一隻雞跳上供桌去偷吃食物，丁蘭之妻看到了非常生氣，便對著牌位大罵『柴頭 *ta-ke* (婆

出村民如何思考祖先牌位以及解釋了為何死者的後代必須提供食物給牌位——牌位本身被視為是死者的「身體」。它是一個有（死者）靈魂附著於上的身體，且此身體與活人一樣：有血流於其中，也有吃的需要。因此，事實上當子孫供奉祖先牌位食物時，他們仍然在盡他們的親屬義務：死亡並沒有終止子孫的責任。換句話說，死亡本身是另一種生命的延續。這也呈現在子孫不僅需祭拜祖先牌位，同時也需看顧死者的另外兩個「生命」：留在墳地的第二條靈魂與前往陰間的第三條靈魂。

總之，從以上的分析看來，喪禮至少呈現以下幾個主題：(1)父系繼嗣的觀念：如儀式的參與者以父系親屬為主，長子與長孫在喪禮中的重要性，以及以「釘」（男丁的諧音）象徵死者的延續；(2)骨與肉的象徵流動。如同 J. Watson (1982b) 與 Thompson (1988) 已提到的，嫁出的女兒（或是姻親）在喪禮時帶回來的豬頭與尾是對她（他們）在結婚時父母所贈之豬肉的一種償還。所償還的豬肉，象徵著補充死者逐漸腐朽的肉。然而，雖然死者進一步被轉換成後代子孫生命延續與繁盛的物質（由米斗與十二項所呈現），但「壓房」的儀式又將這些物質分給不同的兒子，且由媳婦的娘家代表分別來「顧房」。因此，更顯示已婚兒子之間的分隔獨立以及媳婦（家）對未來傳承繁衍的重要性；(3)元神的概念。子孫對牌位的祭拜、墳墓的清理以及葬禮中燒去給死者在陰間使用的紙曆，不但是元神三分概念的具體呈現，也是一種親屬義務的履行；這又與(4)「好命」的觀念銜接。是否「好命」由壽衣穿著、壽衣層別、棺木擺置以及有無「擊棺」顯示。如筆者前面所述，喪禮本身就是「好命」與否的「最後裁決」，萬年的村民也說「若不等到四支釘子釘下，那知一人（是否）『好命』呢？」

(四) 生命儀禮中「性別物質」(gendered substance) 的意義

從以上所描述的生命儀禮，首先我們看到的是與傳統漢人親屬研究一致的父系繼嗣概念。父系繼嗣被視為是建立在「共骨」或「共血脈」的基礎上。由於骨或血脈只透過男人而傳承，所以在婚禮中，新娘被祝福能多生男嗣，也唯有長子有滿月酒宴。同樣的，我們也看到死者的長子與長孫，因其在父系繼承中重要的位置，在喪禮中也賦予明顯的角色。因此，即使是死亡本身也無法終止此父系之傳承。

婆），柴頭 *ta-ke*，會吃不會管家 (*e tsia be kuan ke*) !』，說著便拿起一支針向木頭牌位刺去。沒想到木頭牌位竟流出血來，原來是木頭牌位經過了每日食物的供奉，已經逐漸的『牽血筋』(*kan hue kin*)，要活過來了！不過經丁蘭之妻這麼一刺，血流了出來便不可再活過來了，這就是我們現在為何要『點主』的緣故——死人才不會再活過來！」

不過，從生命儀禮的分析中我們也看到性別物質——肉／骨——的流動。當一個男嬰出生時，他有從父親而來的骨（或血脈），與從母親而來的肉，由父所得之骨（血脈）更進一步是承傳自男系的祖先。因此，所有的父系氏族成員在意識形態上享有共同的骨／血脈。當男孩長大，準備要結婚時，他的家人送給新娘家人半隻或一隻豬，新娘家人收下豬肉，但象徵性的退還豬骨，此舉呈現了新郎家的肉被送走或被取代，但骨始終維持完整。當他結婚後，新的肉——由新娘家而來，以新娘本身為代表——加入新郎家中。小孩的誕生便是原有的骨與新的肉結合的成果。新婚夫婦日後負起扶養子女與照顧年邁父母的責任，當他的兒子長大結婚，同樣肉／骨的交換再度重複：骨不變，但肉更新。因此，在不同世代的演進中，我們可以看到骨始終保持完整，但肉不斷更新。

假如是他的女兒結婚，其女婿之親人送來半隻或一隻豬，他透過他的女兒回贈以「無骨的豬肉」，也就是他的「女性部份」，所以他「男性部份」仍維持不變。當他死了之後，他的女兒回來以豬頭與尾所象徵的一隻豬回報，雖然他的肉在他死後已逐漸腐朽，但在象徵上是以他女兒所送還的肉補充。因此骨始終維持不變，但肉不斷被取代或重新加入。

一個女嬰與男嬰有同樣的身體組成。透過婚禮，她的父系成員身份改變。不過，她將她（或她的娘家親人）的「肉」傳遞給下一代，但是此「肉」則在她子女的婚姻中，又被取代或送走。當她的父母過逝，她必須回去償還她在婚禮或是其他儀禮所得之豬肉。

從生命儀禮中身體構成物質的分析，我們可知父系的持續象徵性的由「男性物質」——骨——而呈現；其擴展則在不同生命階段由來自不同父系群體的「女性物質」——肉——透過嫁入的女人傳遞而完成。因此與母方的關係並不只是一種“complementary filiation”，而是它具有繁衍更新父系群體的意涵。

(五) 「好命」：漢人的「道德人」觀念

生命儀禮中也同時呈現了另一個重要的主題——即，透過實踐親子義務與權利的實踐而達到之「好命」³¹ 的理想。「好命」是一般人經常使用的詞彙，它可包含兒孫滿堂、高官厚祿與長命百歲等。雖然在一般用法上它所指涉的範圍很廣，然而在萬年村

³¹ 這裡的「好命」與一般面相八字「命」學有所不同，不過它們之間卻可互相結合。由於牽涉的討論與本文主旨直接相關的程度不大，在此不多做敘述。相關的分析，見 Lin (1998) 第七章。

它也有嚴格界定為親子義務關係實踐的一面。從婚禮前一天的「拜天公」，我們可以看到婚禮並不僅僅是為了完成父系繼嗣的傳遞，它同時也是新郎的父母藉以用來拜謝天公保護其子，使其能夠完成他們的義務——將子女“*ts'ia iong tua han*”（扶養長大並完成婚事）——的儀式。在喪禮中，我們也看到，村人希望能在家中，在有子孫媳婦圍繞的情形下才閤上眼睛，如此表示終其一生，死者有得到合宜的照顧。另一方面，能穿壽衣與否，壽衣的層別，棺材擺置的位置與被擊棺與否也是對死者親屬責任完成的「最終裁決」。萬年村村民更以「正頭走」(*tsia t'au kia*)來描述一個人完成對子女應盡之義務，同時也享受到他們的回報然後才過世者，相反的，若一個人早死未盡扶養子女或奉養父母之責，或是子、媳早死，因而未能享有為其奉養的權利，則是「倒頭行」(*to t'au kia*)。

這種親子之間的義務常被人類學家稱為「行為模式」(codes of conduct) 或「模範」(norms)，而被認為是衍伸自生物的或繼嗣的關係(Schneider 1984:188)。其存在通常被視為表現或建構了由生育而來的生物關係或繼嗣關係，因此在過去人類學研究中通常也被看做可有可無(1984:127-32)。然而從以上漢人生命儀禮中對這些親屬義務的強調，並賦予它獨特的文化價值「好命」來看，我們可以理解透過這些親子義務的實踐，漢人的「親屬」所蘊含的不僅是父系傳承的意識，且包含了另一個文化價值——「好命」——的完成。這理想是「道德人」的概念(the concept of the moral person),³² 有其根本的價值，而不能單純化約在父系繼嗣的概念之下。它們之間有一種互補的關係，但各有其價值。

因此，我們可以說漢人「親屬」的概念，不只是一種文化的生育概念所衍生出來的關係，它同時也涵括了藉由親子義務實踐而完成「道德人」的文化價值。我們從漢人的例子看到的是：親屬義務的實踐與否並不會如Yap人一樣中斷了由生育而來的親屬關連(Schneider 1984; Schimizu 1991)，親屬義務的實踐本身反而是要完成另一個「好命」的文化價值。

以下筆者將進一步說明這種儀式所蘊含之「好命」的文化價值如何在日常生活中呈現。

³² 這裡「道德人」的概念採用Harris (1989)，黃應貴 (1993:6) 的看法。黃先生並沒有區辨「道德人」與「社會人」二者。本文認為前者指涉的傾向道德義務的實踐，後者則包含了社會聲譽的獲得。

五、「好命」與生活中的實踐

如前所述，「好命」在萬年村民較嚴格的界定中，基本上包含了完成個人的婚事，生育子女並奉養父母，扶養子女長大並助其完成婚事，老了之後為子女所奉養，以及一個合宜的死亡（在家中，由子女的陪伴下閉上雙眼）。這個概念所強調的是行為層面——親子之間互惠養育的義務與權利。但由於這些親子義務與權利的細節通常與日常生活結合，反而不易具體說明。不過，已有學者曾經強調它的重要性。例如，Stafford 提出「與父系繼嗣體系並行的另有一同樣有力，有吸納性的『漢人關連』（Chinese relatedness）體系」，也就是他所說的“the cycle of *yang*（養）”（暫譯為「互惠養育」）。他認為：

漢人父母與小孩的互惠關係，雖然相當複雜，但仍由最基本的公式發展而來：
首先，父母扶養小孩，然後小孩奉養父母。（1995:80）

「互惠養育」是一介於親子之間非常全面性的關係，其中最重要的就是金錢與食物的交換。祖先崇拜也是這個養的循環的一部份，因為祖先同樣的由其後代供養食物與金錢。（2000:42）

為要進一步理解這種親子之間全面性的互惠養育行為，我們可以透過村民時常舉行的「拜契」儀式來做說明。在萬年村如果一個小孩常常生病不好養，小孩的父母親可以行一個「拜契」的儀式把小孩給他人³³ 做「契子」。³⁴ 儀式當天小孩的父母親必須代替小孩準備貢品、幾套衣服、鞋帽與紅包，一起和小孩到契父母家去。到了契父母家後，首先必須以貢品祭拜他們的祖先以昭告他們小孩從今以後已成為他們的後代，然後把帶來的衣服、鞋帽與紅包贈送給契父母，契父母也準備相同的禮物回送給小孩。當天中午兩家在契父母家一起吃飯。等到下午啓程回去之前，契父母會另外準備一包米與一瓶水給小孩親生父母帶回去。回到家之後，小孩的母親會將米倒入自家的米缸中與自家的米混合，再以帶回來的那瓶水煮飯給家人與餵小孩吃。從此之後，小孩要

³³ 通常也是會選擇「好命」人。

³⁴ 也見游謙（1994）。

稱契父母為父母，而改稱自己的親生父母為「阿叔」與「阿嬸」（或其他非父母的稱謂），以表示現在已經是契父母的小孩了。兩家不但關係更為密切，也有義務需參與彼此的生命儀禮。

若是拜契的對象不是人而是神明，小孩的父母親則只需準備小孩的衣物鞋帽帶到廟裡等祭過神，燒完金紙之後，在衣服上蓋過神印即可，這是象徵這些衣物由神所贈與。其他需準備物品或之後的餵食行為，則與拜契人的方式相同。此後每一年在神明生日時，父母都要帶著小孩回到廟裡祭拜以及準備一套新衣好重新蓋神明印章，³⁵ 如此一直到十六歲「長大」(*tiong tua*)³⁶ 為止。

不過，一餐飯或一套衣物當然是無法取代小孩與親生父母日積月累同居共食所培養出來的情感，這也可從萬年村中小孩與其契父母的親密性遠遜於他們與親生父母的關係看出。然而，筆者透過這個儀式反而是要說明「親屬」的意涵並不僅由生育的關係而來，更因親子之間長期持續的「衣物與金錢交換以及共食同居」所凝聚的情感而更加豐富。我們可以說拜契儀式中「衣物」與「金錢」交換以及「同居共食」不但是以象徵的方式來呈現「親屬」如何由父母與子女在日常生活中建構，也是二者長期互惠養育關係的具體呈現。

同居共食的象徵也可被用來治療被狗咬傷的意外。村人認為如果被他人的狗咬傷，很容易發炎不易治好。這時如果狗主人請被咬傷者到他家與他家人吃一頓飯或是拿一碗家裡灶上（現在則在電鍋中）煮的飯，放一些家人吃過的菜來給被咬到的人吃，那麼傷很快就會痊癒了。村人解釋這是因為無論到狗主人家吃飯或吃了狗主人家中煮的飯，傷者就好像變成狗主人家中的一份子，因此，「被自家的狗咬到，傷口不會發炎」(*kat ti e gau ka bo hon*)！

以上無論是透過長期同居共食所建立的親屬關係或藉由吃一碗他人灶上（鍋裏）的飯菜所形成之短暫的擬親關係，都呈現了養育對形塑親屬關係的重要性。我們可從村民對認養的概念進一步來探討養育的意涵。一般台灣漢人在膝下無子時，為了父系的傳承通常會以認養的方式來彌補無子之憾。過去的研究對認養者與被認養者所形成的親屬關係常以「骨皮」來解釋。亦即，例如一個姓李的人認養了一個姓陳的小孩，那麼小孩仍保有生父陳家的骨，但皮肉的成長卻是李家養育之功。不過，「陳骨李皮」的說法，根據筆者的觀察，往往是用來說明骨之與生俱來、不可改變的性質；後天的

³⁵ 如果小孩不住在村裡，則可只是帶著小孩衣物回廟裡蓋神明印。

³⁶ 等到結婚時一個人就是“*tiong sing*”（長成），是「大人」了。

養育則被視為外在、肉眼可見的皮。不過，在萬年村，養育的重要性卻也經常在其他的情境中被強調：萬年村民視認養者與被認養者的關係為「飯碗親」(*ban ua ts'in*)，其關係性質甚至「比血親更親」。因此，村人王來發是小時候由他村抱來養的，但是村民並沒有隱瞞他是認養的事實。當他的生父過世時，雖然他仍然回去參加葬禮，但並不披麻帶孝，村人更認為他回不回去送葬都沒關係，³⁷ 因為「生的放一邊，養育的功勞卡大天」(*si e pan tsi pi, ts'i e kong lo k'a ta t'i*)。可見養育對界定漢人親屬概念的重要性。

當子女逐漸長大後，父母的照顧也繼續表現在為子女尋找工作與安排上：在過去農業社會，通常是繼續務農而沒有尋找工作的問題，然而在台灣工業化後迫使年輕一輩必須外出謀生，父母透過親友的引介為子女安排工作，在萬年村非常普遍。

等兒女適婚年齡到了，婚姻的安排更是父母的大事。過去婚姻純粹是「父母之命」，然而父母也需為聘禮而四處籌措。過去為結婚而負債的家庭不在少數。萬年村民，賜仔（約六十歲），告訴筆者現在他與他的家人都會去幫波仔（村中的有錢人）收成，原因即是因當年賜仔要結婚時，籌不到錢佈置「新房」，最後是波仔的母親借給賜仔的母親一筆錢去買新床與新被，這個恩情一直被感念至今。現在萬年村中有些較富裕的人家在小孩離家工作時，就會開始為他們投資買房子做將來結婚的準備，一般人則鼓勵兒女將部份工資寄回讓父母為他們儲蓄做為未來結婚成家立業之用。

雖然現在「父母之命」已不如過去一般具有權威性，然而若是子女在外沒有找到合適對象，父母仍會視兒女的婚事為己任而積極的為子女覓偶。村中充滿了父母如何辛苦為（或逼迫）子女相親的故事，以筆者的鄰居為例：他已吃齋改信一貫道，而且時常對筆者表示：「出家是一種福氣！」但是當他的兒子表示想要結婚但卻找不到對象時，他還是非常積極的介入，前後總共為他安排了十九次相親！由於沒有一次成功，還幫他兒子改名以求好運，最後終於娶了一位大陸媳婦。也有一對夫婦花了八十萬台幣為其不良於行的兒子選來印尼新娘。另外村中也曾發生一極端的例子：有一個父親因好賭散盡家財無法籌措出幼子結婚的費用。結果只好由他的長子與次子來負擔。不料二人討論婚禮事宜時，起了口角，父親勸架的結果反遭其子惡言相向，譏笑他沒有做父親的本事。父親在羞愧之餘，便跑出村外投入溪中，幸好最後仍被救了起來。

除了為子女完婚外，為求其子有一安穩的家庭生活，幫助其子在都市貸款購屋在萬年村非常普遍，其他資助項目也包括生意上的急需、購買車子等。有時一對老夫婦

³⁷ 「媳婦仔」的情形亦同，回不回去為她們的生父母送終依個人而定，沒有任何義務。

辛苦一年的收成或幾年省吃儉用的積蓄，就在一通電話或一次兒子回家探訪中全部告罄。由此可以理解兒女不肯結婚對父母所造成的衝擊：村中有一年輕人出家做和尚，據說他回來探視父母希望得到他們的諒解時，其母不但不承認他是她的兒子，還剪破他的袈裟，將他逐出家門。村人來旺在路上遇到他也不願意與他說話，認為他「不願有所『擔當』」（「擔當」，根據來旺解釋，指結婚生子奉養父母）而不諒解他的行為。

等到父母年老後，兒媳便需負起奉養之責。最理想的方式是兄弟合力奉養父母，直到他們過世才分家。然而依據日據時期與台灣工業化之前的戶籍資料以及筆者所蒐集的資料，這種情形並不普遍。³⁸ 但是當初的記錄卻顯示出分家時間通常在兄弟婚後。這與村人認為當「理想」無法達成時，他們多少可以接受兒子在父母已為兒女完成婚事後，提出分家的要求。然而這情形在台灣工業化開始後又有不同：年輕人相繼遷往都市，父母之命也漸漸失去效用，適婚而未婚的情形逐漸增多。此時若家庭中大部份成員都已成家且經濟上已可完全獨立，因而要求分家時，在萬年村有幾種因應的方式：有的父母仍然堅持要等到所有的兒女成婚才分家；有的父母知道要所有的小孩在近期之內完成婚事並不可能時，會特別為未婚兒子另準備一份產業做為「娶某本」(*ts'a bo pun*)或留一些錢給女兒當嫁妝，以表示他們已盡了為人父母的責任；也有的家財產不多，無法分給未婚者更多產業時，就與成家立業的兒子說好：「在他們得了父母財產之後，有義務在未來要支付未婚弟妹結婚時的支出。」

分家後，對父母的照顧方式有幾種：有的是由兒子輪流奉養父母，即，俗稱之「輪伙頭」(*lun hue t'au*)；也有由居住在村中的兒媳負責生活照應，所需的金錢由外地兒媳輪流供應。此外，經常性的探視、帶食物回來給父母吃或給父母紅包也是兒女回報父母的方式。當父母過世後，葬禮費用則由所有兄弟一起分攤。最後，如前所述，對去世父母或祖先的祭拜——包括每日早晚的「燒香點火」、提供他們在陰間所需的衣食、金錢（紙錢）與房子（葬禮中燒去的紙厝）——也都是子孫履行親屬義務的呈現。

總而言之，由以上的討論我們可知漢人的「親屬」概念有多重意涵：首先，從與父方的關係我們看到對血脈傳承的強調，「房」即是據此父系血脈為基礎而形成的親屬單位；與母方的關連則是著重在其擴展繁衍的意涵。然而「親屬」的關係不僅是由生育而來，這關係更必須透過日常生活中親子之間持續的互惠養育——其中又以衣物、金錢與同居共食為主要象徵——以及對祖先的看顧祭拜而能有更深刻的意義。因此我們也才能瞭解為何漢人重視親子義務的實踐，而且在生命儀禮中賦予它獨特的文化價

38 本段討論詳見 Lin (1998) 第四章。

值——「好命」。它不僅強調父系傳承概念，更以完成「道德人」為「親屬」的終極文化價值所在。

對於這一多重之親屬的文化建構，筆者最後將透過家屋的討論來說明家屋不但是親屬關係實踐的場域，其象徵的結構更銜接並傳遞了以上所討論的多重之親屬文化的概念。

前面已討論過「房」的概念，但那時基本上是將它視為結構性的父子關係，即，長子、次子相對於父親是大房、二房。不過這樣的看法：則忽視了「房」的另一個意涵：我們知道「大房」、「二房」，所指的不只是長子、次子，它也同時也是漢人家屋中特定的房間。因此下一節將就人、親屬與家屋的關係做進一步討論。

六、家 屋

在萬年村，傳統家屋的建構通常由「三間」——公廳、大房與二房——開始。然後再建大房與二房兩側的「五間」（或稱「五間尾」）。這五間稱為「大厝身」。幾年後當建立這棟房子的夫妻已經有了小孩或孫子，而使得房間不敷使用時，通常就會再建「兩翼」，稱為「伸手」或「護龍」（圖 1）。³⁹

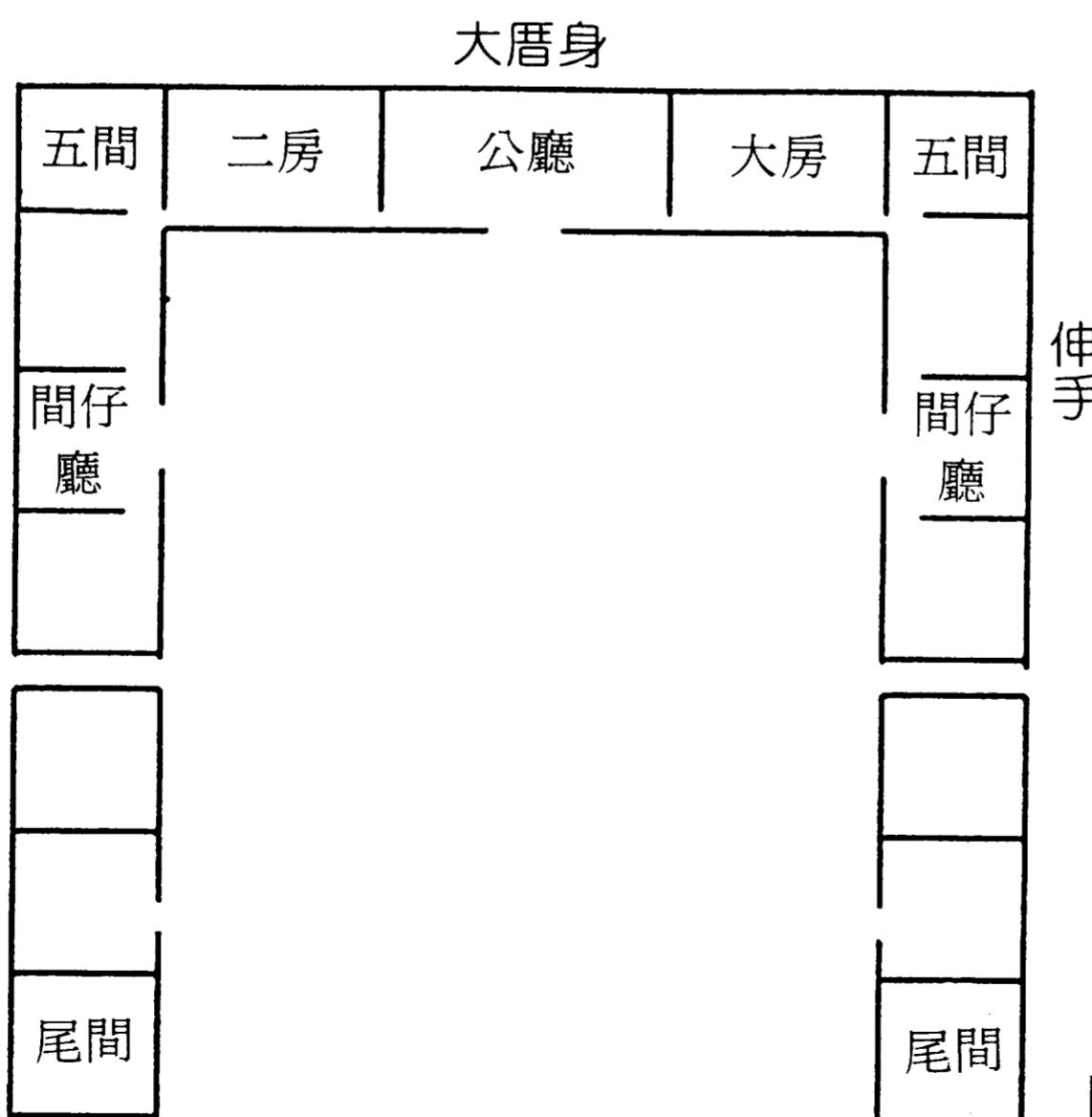


圖 1 傳統家屋的結構

³⁹ 參見 Wang (1974) 與關華山 (1980) 二文有關於一般台灣漢人的家屋的討論。

一般漢人認為每一棟建築物都有它的風水。有關風水的討論，例如 Freedman, Ahern, R. Watson 或近期葉春榮與 Bray 的研究，筆者已另著文（2000a）探討，在此不再重複。基本上，與上述作者不同的觀點是筆者雖然贊同風水先生掌握了複雜的風水知識，但一般人對風水仍有他們的理解，且這理解並不與風水先生的知識違背。那麼這個理解是什麼？這要從他們自己的解釋談起。

當筆者問及村民風水是什麼時，很多人都提到「氣」。當筆者繼續問什麼是「氣」時，他們通常會回答：

氣就是空氣。

有的人進一步解釋：

氣很重要，因為房子就像人一樣需要空氣。

氣是如此的重要，因此混濁的空氣常被視為疾病與不幸的根源。例如筆者的鄰居就認為他與他哥哥的兒子在幾年內相繼過世，是因為他前面鄰居的豬舍中豬的排泄物汙染他家的空氣所導致。相反的，筆者的房東認為他家的風水很好，所以他就在他家的前庭築了一道矮土牆以防止氣的散失。

除了氣之外，光線和水也常是村民用來解釋風水好壞的因素。家屋以人體做為表徵在此就很清楚了。村民說：

要分別風水的好壞，你要看這間房子「吃到」水與光沒有。

村民的敘述透露出房子就如同人的身體一樣，需要水與光。進入房子的光還不可太強或太弱，例如村民李仙家告訴筆者他家因直接面對村集水池，水池前又馬上是一大片農地無東西遮擋，導致他家太「*hia* 白」（太亮）。請教過乩童之後，他在他家懸了一面鏡子，以將過多的光線折射出去。假如光線太弱，這種屋子就不適合人居住。許多人也提到村外那種「三片壁」——也就是，鬼魂棲身的有應公廟——過去就是建在陰暗的地方。人住的房子與濕冷的應公廟不同：前者可從居住者的人氣中得到溫暖。所以沒人住的屋子據說久了就會有「歹物」（*p'ai mi*）聚集，不再適合居住。

一個好的風水不僅能提供如人體般的家屋生命力，同時也要能讓家屋穩固無慮。

村民說家屋應有「靠山」或「椅背」在其後，這樣房子如人一樣才能坐得穩。所以有的村民在後院栽水果，有的將後院用土壤高，為的就是如此。此外，從這個說法我們也可知道家屋的人體意象是採坐姿，而非站姿。

對於一個身體來說，水的重要性也不可忽視。村民認為一個房子理想上要「後面有果子，前面有魚池」。水代表財富，所以家屋內的廢水應好好規劃，集聚到一水路流出。如果水四散流出，就意味這家的金錢終會散盡。正如當地人所說的，「人體只從一處排泄」，那麼房子怎能有不同的排水道？由外而來的水，相同的也不能忽視。流動的水據說可以帶來興旺與財富。村裡以前有一個富有人家就在屋前築了一個池塘來增加他的財富，但是他最後仍失敗了，只好將土地賣掉離開萬年村。

從以上這些當地人用來解釋風水好壞的因素——空氣、光線、水、與靠山等——我們可以發現他們事實上將家屋視為如同人體，這些判斷風水好壞的因素，便如同 Carsten 與 Hugh-Jones 在 *About the House* 一書的前言所提到之提供人體生命力的元素（1995:23）。接下來我們可以繼續透過家屋的構造來討論這個人體象徵如何與其他家屋的概念相連。

(一)家屋的身體意象⁴⁰

前面已提到村民對風水的看法來自他們視家屋為人體的觀念。家屋內部構造的名稱更說明了身體各部位所在的位置。如，最先建的五間「大厝身」是身體，兩旁是「伸手」。家屋的房間又有更仔細的區分：公廳是眼睛所在，所以會妨礙視線的電線桿不可立於公廳之前。假如他人房屋的厝角的對角線，斜對到公廳，這就像眼睛被尖銳的東西刺入一樣，會帶給這家人不幸。位於公廳兩邊的房間，像是眼睛兩旁的耳朵一樣，所以又稱「耳間」。⁴¹ 「伸手」離「大厝身」最遠的一間，則稱「尾間」。此外，「伸手」如果要多加房間，也必要依照人體骨骼的架構。也就是說，如同手臂有關節相連，附加於原伸手的房間也要有一個空隙分隔。並且，如同人的手臂有一定的長度，附加的房間也不宜太多，否則手就會沒力氣。

只有具有正常基本結構的房子才能「安神位」。安神位據說可以增進家戶成員的氣力。但是家屋如何給予成員氣力的方式則各有不同，健康、財富與子孫都有可能。有

⁴⁰ 視家屋為身體的隱喻在人類學文獻中已有廣泛的記載，如：(Blier 1987; Lawence and Law 1990:473-4; Jacobson-Widding 1991; Waterson 1990)。有關台灣漢人與原住民見黃應貴（1995），漢人則見陳文尚（1993）。

⁴¹ 關華山（1980）則說「五間尾」才是「耳間」。

一個常到筆者房東家來拜訪的隔壁村民說他家風水很好，但可惜他的女兒不小心在他家生產，又生兒子，所以他房子的氣力都吸走了，結果他的媳婦都生女兒。這就是俗諺所說的：「(房子) 要借人生不借人死，借人死，有保庇，借人生，*bue* (帶走) 福氣。」前面筆者提到家屋需人氣來給予溫暖，現在也看到他將其氣力給其成員，因此我們可知人與家屋之間，就如同 K. Basso 在他編的論文集 *The Senses of Place* 所提到的，有一種「相互給予氣力」(interanimating) 的關係 (1996:55)。

(二)家屋與靈魂

如果家屋被喻為是身體，那麼它是誰的身體呢？以下將從家屋成員的身體、靈魂與家屋的關係來探討。

家屋做為成員身體的象徵呈現它與其成員靈魂的關係上：成員靈魂依附在家屋的方式與附著在身體有許多相似的地方。當一個女人懷孕，胎神就會在家屋四周移動，從黃曆上可得知它可能一日佔灶，另日佔床、佔廁或佔門等。雖然村民並無法確定胎神是否就是胎兒的靈魂，但是它們之間的確有很多相似處：例如，如果有人不小心毀壞當日胎神佔位的地方，它就有可能毀壞胎兒的身體。村民常說流產或免唇常是在懷孕期間家人忘了看黃曆就修灶或築牆造成。從胎神在懷孕期就不斷移動於家屋各部位以及損壞家屋就有可能損壞胎兒的身體等禁忌來看，我們可以推測在生產前，家屋與即將到來的成員身體幾乎是被視為同一。這種家屋與胎兒身體同一的關係甚至持續到孩童時期。例如，如果有人在家屋四周挖水道或設電線桿，小孩就很容易受驚嚇而啼哭不止或生病，事實上修路工人也都很清楚這一點，在修築之前都會先告知有嬰幼兒的家庭，要去「摔鹽米」壓煞。

雖然家屋整體上是成員共有的身體，但是屋內的各房間卻更與居住在其內的成員身體結合。如，家屋成員若是受驚而失去了元神，而需以「叫元神」的儀式將失去的元神喚回。這失去的元神，當喚回時，會被帶到屋內，然後帶到受驚者的房間，受驚者需盡量待在房裡三天，才能夠讓元神與他的身體以及房間結合。

家戶成員的靈魂與家屋的關係如此密切，以致假如一人的靈魂尚未屬於任一家，他/她就是處在一個身份不明的情況。婚禮中，當新娘拜別娘家祖先（「辭公媽」[*si kong ma*]）後踏出家門後，未達夫家前（未「入門」[*dzi mon*]），她會被用一個篩子或雨傘遮住不能見天，當她來到夫家時，她也不能立即拜見其夫之祖先，成為夫婿家的一員。以前她需留在房內三天，現在則是要等到宴客以後。婚禮過後，新婚夫婦更必須留在家中一段時間，以前是一個月，現在則在一個星期左右。

同樣的，在葬禮中我們也看到當棺材被抬出公廳向墳地出發時，棺材不能見天，而需以一布覆蓋。葬禮後，死者的靈魂再度被引回家屋，接下來的一年，家中成員不能打掃（或修建）房子，否則據說灰塵會沾到死者的眼睛。也不能蒸年糕或包粽子。包粽子因需要纏繞更是被嚴禁，據說纏繞的時候會「綁到死人的腳」。如此看來，家屋成為死者另一個身體，死者的靈魂如同嬰兒的胎神一樣，在家屋四周移動而重新與家屋結合。由此我們可以推知，在萬年村家屋與其成員不但如 Carsten 與 S. Hugh-Jones 在 *About the House* 所敍述的在生命過程中互相隱含，而且在死後亦是如此。

(三)父系繼嗣、「好命」的觀念與家屋

建立在身體象徵的家屋進一步又與一系列二元對立的空間關係——大／小、高／低、陰／暗與繁麗／簡單——結合來呈現家屋中心的重要性。大厝身中的「三間」做為家屋基本的結構，是最大、最高以及設計最富麗的部份。由三間走向五間尾，到伸手，房子逐漸變小、變低且設計簡單。在三間之中的公廳又是最高最亮與最講究的部份，這樣的結構又複製在伸手部份。

二元對立組另外包含了左／右、前／後與內／外，進一步來呈現家屋的階序關係——如，男／女、長／幼、神聖與較不神聖等。這裡特別值得注意的是村民如何界定左／右與前／後。當村民提及這些空間的關係時，他們將房子視為一個人體，從房子的角度——由內往外——來分辨這些關係。也就是說它們以站在家屋的中心——公廳——由內往外來看。左邊也就是太陽升起的方向是較神聖代表長者與男性的方向，右邊則是年幼者與女性的方向。

公廳左邊的房間稱為大房，左翼稱為「大邊」(*tua pin*)。長子結婚後移入大房，未來分家通常大邊也是歸他。公廳右邊是二房，右翼稱「小邊」(*sio pin*)，一般分給次子。由於左邊代表神聖、年長與男性且比右邊重要，所以家屋也可只建左邊伸手不需建右邊，但最理想的家屋則仍以左右平衡為上。也就是神聖／較不神聖、長／幼與男／女都處在平衡的情況之下。

以上的二元關係顯示了家屋中以父系傳承為基礎的觀念。然而這種二元的架構卻往往給我們一個錯誤的印象，那就是家屋成員總是固定居住於某些房間，因而忽略了成員會隨著生命的過程中，親屬義務的實踐而動態的更換房間的事實：當一個房間蓋好了之後，主要的夫婦通常住於大房，沒有什麼規定來分配小孩子的房間，一直等到長子結婚後，大房分給新婚夫婦，其他兒子的房間也可能在這個時候定了下來，原夫婦便移至五間，如果年輕的夫婦生小孩或孫子要結婚了，那麼老夫婦就再移到尾間或

另建一小房子在伸手尾或外護龍居住。最後當老夫婦逝世，它們則成了祖先，牌位擺在公廳。因此我們可以說房間的分配反映父系繼嗣的原則，但是一個人根據親屬義務的實踐而更換房間的事實則使得家屋與完成一個「道德人」的過程，達到「好命」的理想相互隱含。我們看到一個人從沒有固定所屬房間到婚後遷到屋中最重要的房間，然後再慢慢移往次要，以及最後住在家屋的邊緣的過程與他或她生命過程中童蒙時期被父母扶養長大，到結婚並開始承擔家計，一直到年老被子女奉養的經歷是一致的。

接下來，筆者將從家屋中特別重要的兩個地點：公廳與廚房，來討論家屋中兩性的意涵。

(四) 公廳

如上所顯示，公廳在家屋中具有一獨特的位置。事實上根據它不同的用途也有著不同的名稱。首先，「公廳」(*kong t'ia*) 是較常被使用的稱謂，「公」可能與其不可分割性有關，另一方面公廳過去亦是接待客人舉行儀式的地點，其儀式上的特質也呈現在它第二個名稱，神明廳之上。它的神聖性也表現於當住在大房與二房的人睡覺時，不可將腳朝向它。其他的名稱尚有「大廳」(*tua t'ia*)，以其大小與在「伸手」的客廳——「間仔廳」(*king a t'ia*)——做一區分。

雖然公廳具有許多儀式性的意義，但在不久的過去，它仍與日常生活不可分：它同時是家人吃飯的地方，男人聊天休息以及小孩做功課的地方。節日用來祭拜祖先神明的八仙桌，也是平時家人用來吃飯的桌子。

公廳在很多方面也具有男性的象徵意義。剛才提到過去公廳是男人聊天休息的地方。除此之外，家中最重要且富含父系傳承訊息的兩根樑柱——中脊與燈樑——也位於此。過去這些樑柱在破土之日就要「剪料」(*tsin liau*)，並且要放在安全的地點以防止女人跨過。上樑與安神位都要擇時，不能沖犯到男主人的生辰。中脊是屋中最大且最耐用的木材，選好後以紅色上漆。上樑之日，另需準備兩個「出丁袋」(*ts'up tin te*)繫於上。「出丁袋」是以細長的紅袋子內裝種子、鐵釘、錢幣與一塊肇頭錫以象徵五穀豐收，代代出丁與錢財不盡。上樑的工作由男人負責，當時辰一到，中脊由屋頂後方逐步往上推至房子的最高點，然後再安裝燈樑。上樑的工作結束後，家屋成員需以象徵「完滿」的十二項物品祭拜中脊的八卦神。

以上的儀式與樑柱顯示了公廳男性的象徵意涵，但是「入厝」(新屋落成)的儀式卻呈現了公廳的另一個意義。家屋興建完成之後，「入厝」是公開宣佈搬入居住的儀式。入厝的儀式中，安神位是一重要的內容。因為如筆者前面已提到的，安神位可增

加家屋成員的氣力。在安神位之前供桌與祭品置於公廳的右側或大門外。儀式本身就是在吉時將這些物品放在它們應放置的位置。特別是安置神像的紅櫃桌。安神位所需的物品分別來自丈夫與妻子的娘家。妻子的父親或兄弟要買兩個供桌——「紅櫃桌」(*ang ke to*) 與「八仙桌」(*pat sian to*)（又稱頂、下桌）——與其他十二項的禮物。此十二項中，較重要的一對公雞與母雞。「雞」的福佬話與「家」同音，而一對公母雞又分別代表這家的男女主人。這可從這對雞通常不會很快被殺，反而要留著讓它們生小雞來代表期盼這家人丁興旺觀察得知。其他蘊含豐盛、財富與男丁的禮物，在下一段會有更仔細的討論。至於男方家人則負責買神明彩、祖先牌位、燭台與香爐。

男方與女方家人所贈送的物品象徵了男女雙方對家屋的貢獻。祖先牌位、燭台與香爐呈現了父系的傳承，而女方娘家的禮物——八仙桌與紅櫃桌——就較不易理解，因為即使村民也無法提出具體的解釋。只有一個女人告訴筆者「那是對妻子娘家的一種紀念」。不過其他禮物就有較清楚的象徵意義。一對雞同時具有一個家與一對夫婦的意涵，指出了這對夫妻對這個新家的重要性。因此一個家屋的完成並不只是父系或男性的傳承，同時也是一對夫婦新的發展與獨立的表徵，其中所蘊含的女性意義是不可忽視的。這又可進一步從女方家送來的八仙桌與廚具看出。八仙桌在日常生活中主要是家人用來吃飯的，兄弟分家時，有一個儀式是兄弟最後一同吃完中餐後，父母會將一鍋飯分為二，由兄弟各自帶回去。以此表示兄弟從此不再一起天天同桌吃飯，此時，各兄弟妻子的娘家就要送新的八仙桌與廚具等來「灶」(*kian*)。*kian* 有支持的意思，「*kian* 灶」無疑是妻子娘家對新家成立最實際的支持。

(五) 灶、女人與家

家的獨立由新灶的設立呈現。未分家的兄弟通常共用一灶，分家後則另建新灶。當地人常以「共一口灶」來指涉家戶成員。分家台語其實也就是「分吃」(*pun tsia*)。日常生活中筆者也很少看到村民隨意在他人家吃飯的例子。

灶是廚房中最重要的，事實上廚房就叫「灶下」(*tsau k'a*)——灶下面的地方。未分家前灶只能建在家屋的「大邊」(左側)，灶建好後要拜灶君。灶君據村民說是天公的弟弟，因為貪戀女色而被貶到凡間看守灶，每天與女人一起。在這個故事中，灶與女人是相連的。女人與灶的密切相連也表現在早期婚禮中，村中六十歲左右的女人說它們以前結婚拜完祖先後，就會被帶到廚房去行一些與灶相關的儀式，女人與灶或廚房的關係如此密切，所以當五六十歲的女人互訪時，他們通常直接走到廚房去。

在日常生活中，婦女的工作通常使她們與家的關係更密切，每天下午村民工作結

束回到村裡後，男人都會出去與鄰居朋友泡茶聊天，所以在傍晚五、六點時就會看到一群群男人聚在一起，而女人卻都趕快趕回家裡洗衣煮飯。即使晚上她們會有一些時間拜訪鄰居，聊天看電視，但是時間都不久就回家了。

女人與灶之間的象徵關連、灶所具有之家的意涵，以及女人與家日常生活的結合促使我們必須進一步探討家屋的女性意涵。

家屋的女性意涵進一步呈現在入厝儀式或兄弟分家時，妻子娘家提供的禮物，除了以上討論過的供桌與雞之外，最後要討論的是「薑母米」(*kio bo bi*)。「薑母米」是把薑藏在生米中，以「薑母」延展與繁衍的象徵來代表糧食無缺。在新屋落成或分家時由娘家送來，意味著妻子娘家之提供生命延續物質給這個新家的角色。「薑母米」在日常生活中被提起時有「本錢」的意義，它通常是分家後所得或自己賺得的第一筆錢或一塊地。所以在「入厝」或 *kian* 灶儀式中，娘家所送的禮物更有支持這個家未來發展的深遠意涵。這與夫家自己準備的物品所代表之父系傳承的意義是不同的。

透過以上公廳、入厝禮、灶與女人的討論，我們得以理解家屋由男性具有父系傳承概念與女性具有繁衍擴展意涵的物質所建構。這又與人體構成得自父親的骨與母親的肉有十分相似的意義：其中父親的骨因承繼自父系的祖先，而具有父系傳承的意義，母親的肉並不傳承到第三代，因此它的貢獻是在擴展與繁衍上。

總結以上的分析，對萬年村民而言，漢人家屋的意象首先建立在一個人體的象徵上，它不但具有眼、耳、手，並採坐姿穩定的姿態；第二，透過人體以身體為中心，四肢為末梢的概念，以及上下、左右、前後等一般性的空間觀念，家屋呈現出父系繼嗣原則並與實踐親屬義務以完成「好命」的道德人觀念結合；第三，家不但由灶所象徵，也是成員在日常生活中以同居共食建立親屬關係與情感的場所；第四，如同一個人的身體是由父親的骨與母親的肉組成，在以上有關家屋「入厝」禮的討論中，我們也看到漢人的家屋的形成也由父方與母方合力貢獻，從它們貢獻的禮物中也蘊含男方所具有之父系傳承與母（女）方繁衍擴展的性質。因此我們可以說漢人的家屋與漢人的親屬概念不可分，家結合並傳遞了漢人親屬多重的文化價值。

七、結論

人類學的學科特質在於透過不同區域的研究來反思或質疑原有理論預設。以親屬研究而言，無論是繼嗣或聯姻理論的提出，有一部份的原因都牽涉到研究區域的特質。然而漢人親屬研究長久以來卻一直被視為另一個繼嗣理論的征服點，而忽略了漢人親

屬特質的探討。針對這個問題，本文試圖從人體構成物質、「好命」的文化價值與家屋三者來重新思考漢人親屬概念。其目的有三：一是釐清漢人是否認為由生育而來的關係對於理解親屬的概念是重要的？如果是，那麼他們又如何理解這些關係？二、除了生育的文化理解之外，親屬是否包含了後天（親子關係）的實踐？最後，有關家屋的探討則在說明家屋不但是親屬關係實踐的場域，同時家屋的象徵也銜接、傳遞了前二者所討論的親屬文化概念。

如此之探討親屬的方式無疑也援引了當今其他區域研究的成果，並以此來指出過去單純以父系繼嗣或世系群理論來理解漢人親屬的不足之處。然而，本文更企圖透過被研究者的觀點，特別是人觀的討論，來重新探索漢人「親屬」的意涵，以期能對漢人親屬提供一新的視野。相對於 Carsten 對蘭卡威馬來人人觀與親屬二者關係的模糊敘述（1997），本文指出了漢人人觀中人的構成與「道德人」的概念是釐清漢人親屬概念的關鍵。此外，有關家屋討論也呈現了家屋不但是親屬關係實踐的場域，其象徵的結構也銜接、傳遞了漢人多重的親屬文化概念。

參考書目

王崧興

1967 龜山島——漢人漁村社會之研究。台北：中央研究院民族學研究所。

石 磬

1992 房與宗：兩種不同結構類型的漢人繼嗣體系。刊於陳奇錄院士七秩榮慶論文集，頁 377-391。台北：聯經出版社。

朱 鋒

1959 台灣的古昔喪禮。台北文物 8(4):1-13。

1960 台灣古昔的事情。台北文物 9(2/3):1-12。

余光弘

1980 綠島漢人的喪葬儀式。中央研究院民族學研究所集刊 49:149-173。

林明義

1987 台灣冠婚葬祭家禮全書。台北：武林出版社。

林美容

1988 由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的地域構成與發展。刊於第三屆中國海洋發展史研討會論文集，張炎憲編，頁 95-125。台北：中央研究院三民主義研究所。

林瑋嬪

2000a 風水是什麼？一般人的觀點。發表於「儀式、親屬與社群小型學術研討會」，清華大學人類學研究所與中央研究院民族學研究所合辦，7月3日～4日，台灣新竹。

- 2000b 人的觀念、空間實踐與治病儀式：以一台灣西南農村為例。國立台灣大學考古人類學刊 56:44-76。
- 施振民
- 1973 祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討。中央研究院民族學研究所集刊 36: 191-208。
- 許嘉明
- 1973 彰化平原福佬客的地域組織。中央研究院民族學研究所集刊 36:165-190。
- 莊英章
- 1973 台灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗祠與竹山的墾殖形態。中央研究院民族學研究所集刊 36:113-140。
- 1978 台灣漢人宗族發展的研究評述。中華文化復興月刊 11(6):49-58。
- 莊英章、陳其南
- 1982 中國社會結構的探討：台灣研究的啓示。刊於社會及行為科學的中國化，楊國樞、文崇一合編，頁 281-310。台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳文尚
- 1993 台灣傳統三合院式家屋的身體意象。台北：中國文化大學地理研究所與地理系。
- 陳其南
- 1991[1985] 「房」與傳統中國家族制度：兼論西方人類學的中國家族研究。刊於家族與社會，陳其南著。台北：聯經出版社。
- 陳奕麟
- 1984 重新思考 Lineage Theory 與中國社會。漢學研究 2(2):403-445。
- 1996 由「土著觀點」探討漢人親屬關係和組織。中央研究院民族學研究所集刊 81:1-18。
- 陳祥水
- 1973 「公媽牌」的祭祀——承繼財富與祖先地位之確定。中央研究院民族學研究所集刊 36: 141-164。
- 黃應貴
- 1983 光復後台灣地區人類學研究的發展。中央研究院民族學研究所集刊 55:105-146。
- 1992 導論：人觀、意義與社會。刊於人觀、意義與社會，黃應貴編，頁 1-26。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1995 導論：空間、力與社會。刊於空間、力與社會，黃應貴編，頁 1-38。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1998 人類學與台灣社會。刊於社會學、人類學在中國的發展，新亞學術集刊第十六卷，喬健主編，頁 287-342。香港：香港中文大學新亞書院。
- 游 謙
- 1994 宿命與非宿命：以宜蘭地區神明收契子的習俗為例。刊於台灣與福建社會文化論文集（二），莊英章、潘英海主編。台北：中央研究院民族學研究所。
- 董復蓮
- 1987 台北婚俗。民俗曲藝 45:58-77。
- 關華山
- 1980 台灣傳統民宅與民間空間的觀念。中央研究院民族學研究所集刊 49:175-215。
- 關麗文
- 1987 澎湖傳統聚落發展之研究。國立台灣大學建築與城鄉研究學報 3(1):57-85。

- Ahern, E.
- 1973 The Cult of the Dead. Stanford: Stanford University Press.
 - 1974 Affines and Rituals of Kinship. *In* Religion and Ritual in a Chinese society. Wolf, A., ed. Stanford: Stanford University Press.
- Aijmer, G.
- 1984 Birth and Death in China: Musings on a Taiwan Corpus. *Ethnos* 49(1/2):5-42.
- Baker, H.
- 1968 A Chinese Lineage Village: Sheung Shui. Stanford: Stanford University Press.
- Basso, K.
- 1996 Wisdom Sits in Places. *In* Senses of Places. Feld, S. and K. Basso, eds. Santa Fe: American School of Social Research.
- Blier, S.
- 1987 The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M., and J. Parry
- 1982 Death and the Regeneration of Life. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J.
- 1995a The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22(2):223-241.
 - 1995b Houses in Langkawi: Stable Structures or Mobile Homes? *In* About the House. Levi-Strauss, Beyond, J. Carsten, and S. Hugh-Jones, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
 - 1997 The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community. Oxford: Clarendon Press.
 - 2000 Introduction: Cultures of Relatedness. *In* Cultures of Relatedness. J. Carsten, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J., and S. Hugh-Jones
- 1995 Introduction: About the House. In About the House: Lévi-Strauss and Beyond, Carsten, J. and S. Hugh-Jones, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J., and S. Hugh-Jones, eds.
- 1995 About the House: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chun, A.
- 1990 Is There a Structure of Chinese Rural Society? — A Review Article. *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 28:240-261.
 - 1996 The Lineage-village Complex in Southeastern China. *Current Anthropology* 37(3): 429-450.
- Cohen, M.
- 1976 House United, House Divided. New York: Columbia University Press.

- Faure, D., and H. F. Siu, eds.
- 1995 Down to Earth: The Territorial Bond in South China. Stanford: Stanford University Press.
- Fortes, M.
- 1949 The Web of Kinship among the Tallensi. London: Oxford University Press.
- 1958 Introduction: The Developmental Cycle in Domestic Groups. J. Goody, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1970[1943-4] The Significance of Descent in Tale Structure. *In* Time and Social Structure and Other Essays. London: The Athlone Press.
- 1970[1959] Descent, Filiation and Affinity. *In* Time and Social Structure and Other Essays. London: The Athlone Press.
- Foster, R.
- 1990 Nurture and Force-feeding: Mortuary Feasting and the Construction of Collective Individuals in a New Ireland Society. *American Ethnologist* 17:431-448.
- Fox, J.
- 1987 The House as a Type of Social Organisation on the Island of Roti. *In* De La Hutte Au Palais. C. Macdonald, ed. Paris: CNRS.
- Freedman, M.
- 1958 Lineage Organisation in Southern China. London: LSE.
- 1966 Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung. London: LSE.
- 1970 Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage. *In* Family and Kinship in Chinese Society. M. Freedman, ed. Stanford: Stanford University Press.
- Gow, P.
- 1991 Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.
- 1995 Land, People, and Paper in Western Amazonia. *In* The Anthropology of Landscape. Oxford: Clarendon Press.
- Hallgren, C.
- 1979 The Code of Chinese Kinship: A Critique of the work of Maurice Freedman. *Ethnos* 44(1-2): 7-33.
- Harris, G. G.
- 1989 Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis. *American Anthropologist* 91(3): 599-612.
- Jacobson-Widding, A.
- 1991 Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience. *Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology*.
- Judd, E.
- 1994 Gender and Power in Rural North China. Stanford: Stanford University Press.
- Lawrence, D. L., and S. M. Low
- 1990 The Built Environment and Spatial Form. *Annual Review of Anthropology* 1990: 453-505.

- Leach, E. R.
- 1959 Rethinking Anthropology. In *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press.
- Lévi-Strauss, C.
- 1982[1979] *The Way of the Masks*. S. Modelska, trans. Seatlle: University of Washington Press.
- Lin, W. P.
- 1998 Kinship and the Concept of the House in a Taiwanese Village. PhD Dissertation. Cambridge University.
- Mosko, M.
- 1983 Conception, De-conception and Social Structure in Bush Mekeo Culture. *Mankind* 14:24-32.
- Pasternak, B.
- 1972 Kinship and Community in Two Chinese Villages. Stanford: Stanford University Press.
- Potter, J.
- 1970 Land and Lineage in Traditional China. In *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Radcliffe-Brown, A.
- 1952[1935] Patrilineal and Matrilineal Succession. In *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois: The Free Press.
- 1952[1941] The Study of Kinship Systems. In *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois: The Free Press.
- Schimizu, A.
- 1991 On the Notion of Kinship. *Man* 26(3):377-404.
- Schneider, D.
- 1984 A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Seaman, G.
- 1981 The Sexual Politics of Karmic Retribution. In *The Anthropology of Taiwanese Society*. Pp. 381-396. Stanford: Stanford University Press.
- Stafford, C.
- 1995 The Road of Chinese Childhood. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2000 Chinese Patriliney and the Cycles of Yang and Laiwang. In *Cultures of Relatedness*. J. Carsten, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M.
- 1987 Producing Differences: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems. In *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. T. F. Collier, and S. J. Yanagisako, eds. Stanford: Stanford University Press.
- 1988 The Gender of the Gift. Berkeley: University of California Press.

- Thompson, S.
- 1988 Death, Food, and Fertility. In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. J. Watson, and E. S. Rawski, eds. Berkeley: University of California Press.
- Wagner, R.
- 1977 Analogic Kinship: A Daribi Example. *American Ethnologist* 4:623-642.
- Wang, Sung-hsing
- 1974 Taiwanese Architecture and Supernatural. In *Religion and Ritual in Chinese Society*, Pp. 183-192. Stanford: Stanford University Press.
- Waterson, R.
- 1990 The Living House: An Anthropology of Architecture in Southeast Asia. New York: Oxford University Press.
- Watson, J.
- 1982a Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research. *China Quarterly* 92:589-622.
- 1982b Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society. In *Death and the Regeneration of Life*. M. Bloch, and J. Parry, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, J., and E. Rawski, eds.
- 1988 Death Ritual in Late Imperial and Modern China. Stanford: Stanford University Press.
- Watson, R.
- 1985 Inequality among Brothers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, A.
- 1980 Reproduction: A Replacement for Reciprocity. *American Ethnologist* 7:71-85.
- Weismantel, M.
- 1995 Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist* 22(4):685-709.
- Wolf, M.
- 1972 Women and the Family in Rural Taiwan. Stanford: Stanford University Press.

收稿日期：2000年 2月 29日

修訂日期：2000年 11月 15日

接受日期：2001年 1月 3日

A Reconsideration of Chinese “Kinship”: Ethnography of a Village in Southwestern Taiwan

Wei-pin Lin

Department of Anthropology, National Taiwan University

ABSTRACT

This article reconsiders Chinese “kinship” in Wan-nien, a village in southwestern Taiwan. In contrast to the previous studies on Chinese kinship which only emphasizes the patrilineal descent, this article examines kinship firstly from the perspective of bodily substance. It is aimed to clarify the cultural understanding of the nature of patrilineal and maternal connections. Secondly, this article shows that kinship is further built up by fulfilling obligations and rights between parents and children to achieve the cultural ideal of a “good life” (*ho mia*). Thirdly, it is the house which shows the full conceptual field of kinship. Not only is the house the place where kinship is lived, its symbolic structure also conveys and mediates the incongruent principles of kinship.

中央研究院

民族學研究所集刊

第九十期(停刊號)

目 錄

停刊辭 黃 應 貴 i

研究論文

漢人「親屬」概念重探：

以一個台灣西南農村為例 林 瑋 嫣 1

金門與澎湖傳統民宅營建儀式之比較研究 張 徐 宇 明 彰 福 39

佛教理念與實踐的另一種對話形態：

以香光尼僧團高雄紫竹林精舍佛學研讀班為例 釋 見 瞳 111

圍牆內的社會關係與人性 李 美 枝 155

民族學研究所集刊論著目錄暨作者索引：

第1期至90期 江 惠 英 201

中華民國八十九年秋季

(中華民國九十年十二月出版)

臺 北・南 港

停 刊 辭

——停刊為了走更艱難、更漫長而更寬廣的道路——

中央研究院民族學研究所集刊（下簡稱民族所集刊）於民國四十五年（1956）出版第一期迄今，已經歷了四十五個年頭，到本期最後一期集刊出版後停刊為止，共計出版了九十期。期間也出版了幾個專號，其中，《濁大流域人地研究計畫民族學研究專號》（36期）、《高山族研究回顧與前瞻座談會》（40期）、《台灣土著宗教祭儀研討會專號》（67期）等，更是經常被提及與引用，多少也凸顯民族所過去在台灣漢人社會及台灣南島民族研究上之重要的具體成就。另外，有幾期雖未成為專號，卻以某一集體計畫成果或研討會的論文為主而有專號的雛形，如「萬華地區社會變遷研究」（39期）、「工業化與社區生活」（42期）、「族群關係與區域發展」（69期）等，皆代表了民族所當年推動行為科學與科際整合的成果與角色。

民族所的先輩們在早期與外界隔離而無學術刺激與經濟支援的困苦條件下，辛苦地開創了民族所集刊，目的在提供所內成員與其他相關學者一個發表研究成果和互相砥礪的園地。民族所集刊的作者從早期以民族所的人類學（或民族學）者為主（如第1期到20期中，創所所長凌純聲先生只有在第13期缺席），到後來甚至有整期民族所集刊作者均是所外非人類學領域的學者所撰文（如第73期）。而更多的論文則個別呈現出來自日據時期日本學者研究成果的痕跡，或原大陸歷史學派的研究取向，或美國人類學的影響，乃至於英國社會人類學的路徑等。這些年來，透過這份民族所集刊，不僅培養出台灣好幾代的人類學家，也培養出台灣許多與人類學有關的其他學科之優秀學者，特別是社會學及社會心理學等。這相對於當時中國大陸人類學與社會學在五〇年代均被打壓為「資本主義代言人」而被禁，以及文化大革命時有關學者遭下放、批鬥等的情形而言，實是一種幸運，也是一種生機，更是一種責任。因此，到了八〇年代初，民族所集刊不僅在台灣，甚至在全球華人世界的社會科學中，已經成為最具有指標性及最具影響力的專業學術期刊之一。

唯八〇年代以後，新的人類學教學研究機構或以展示為趨向的博物館等在台灣不斷出現，其著重的研究主題、區域與路徑也日漸分歧。民族所雖仍然是台灣人類學界

最具影響力的研究機構，但已不再是一枝獨秀。事實上，民族所本身內部在研究上的多樣性也日漸擴大。這時期台灣人類學者開始到中國大陸、香港、東南亞、東亞等地區從事田野工作，而與這些地區的華語人類學界有著更多的聯繫。然而這些地區的華語人類學界皆缺乏非機關性的專業期刊來從事研究上的對話，以提昇研究水準，並整合華語人類學界來探討共同興趣的研究課題。有鑑於此，如何建立一個新的學術管道來聯繫並整合台灣乃至整個華語人類學界，便已成為當前有關學界所面對的迫切問題之一。此外，民族所也於八〇年代末期以來，透過行政院國家科學委員會的邀請講席，先後邀請了八位國際大師級的人類學家來民族所做短期訪問及演講，他們的論文也陸續發表在民族所集刊上。民族所與國際人類學界有更進一步的聯繫與對話當兒，也更意識到提昇民族所集刊研究水準的急迫與必要性。因此，將原有民族所集刊轉型為非機關性的專業國際人類學期刊，以符合民族所未來在台灣人類學界乃至華語人類學界所應扮演的角色，提昇本所及整個華語人類學界的研究水準，並與全球化趨勢下的國際人類學界接軌，乃成為本所同仁的自我期許。以此，民族所集刊的停刊，事實上是為了走一條更艱難、更漫長而更寬廣的道路，也代表我們對華語人類學未來發展更進一步的奉獻。

當然，會決定放棄過去機關刊物的模式來超越其限制，正代表民族所同仁的重新反省，不再自滿於在台灣一隅的限制，而跨出去面對更大的、更多樣的挑戰，貢獻本所於一個更開放、更廣闊的國際人類學社區。這樣的再出發，與其說是件遺憾，不如說是一件可喜的再生。因此，在感傷中送走我們前輩所艱辛開創的民族所集刊之際，我們也在此預祝新刊物——《台灣人類學刊》能順利誕生及成長。

主編 黃應貴