

# 汉人亲属概念重探 ——台湾农村的例子

林玮嫔（台湾大学人类学系专任教授）

## 一、引言

人类学的亲属研究在 90 年代以后已迈向这个分枝发展的另一个契机。<sup>[1]</sup>自从 1984 年施耐德（Schneider）指出，过去亲属研究基础乃根植于西方人类学家赋予生殖概念的优先性，进而否认有所谓“亲属”范畴存在后，90 年代一系列的有关亲属研究的作品转而从被研究者的观点来思考究竟什么是“亲属”（Carsten, 1995a, 1997、2000；Gow, 1991、1995；Schmizu, 1991；Weismantel, 1995）。此外，90 年代的亲属研究尚有一个特色是过去亲属理论所

---

[1] 本文曾发表于台北“中研院”民族学研究所集刊 90: 1–38 (2001)。部分资料来自作者博士论文 *Kinship and the Concept of the House in a Taiwanese Village* (1998, 《台湾乡村的亲属与家屋概念》)。该论文的田野工作于 1995–1997 年间进行，为期 14 个月。田野工作期间，承蒙台北“中研院”民族学研究所提供多方的协助。部分研究经费由英国理查德基金 (Richard Fund)、怀斯基金 (Wyse Fund) 与黄应贵田野基金赞助。笔者也由衷地感谢玛莉莲·史查森 (Marilyn Strathern) 和查尔斯·斯塔福德 (Charles Stafford) 两位教授在论文写作期间的指导。本文写成后曾于 1999 年 10 月与 12 月分别在“中研院”民族所“台湾汉人社会研究群专题讨论会”与台湾“清华大学”人类学研究所宣读，非常感谢与会者提供的意见。“中研院”民族所集刊两位匿名评审对本文亦提出了非常宝贵的建议。黄郁茜同学最后为本文润稿，在此一并致谢。

看不到的，那就是强调与日常生活的结合。这两个特色丰富了 90 年代的亲属研究。由于卡斯特（Carsten, 1995, 1997）的兰卡威马来人研究不但相当能呈现这个研究取向的特质，而且也有较清楚的民族志叙述，因此以下以她的研究来作进一步的说明。

卡斯特指出，对兰卡威马来人而言，亲属是一个不断转变的过程。亲属的关联（relatedness）建立在“共享的物质”（shared substance）的概念上，此物质首先来自母血，然后是母奶与食物。而血与母奶由母亲而来、手足所共享以及食物由女人在家屋炉灶上烹调的过程，使得“共享的物质”的概念在象征上与女人、手足、家与炉灶互相结合。如此的象征整体成为兰卡威马来人认知与体验“亲属”的方式。此外，卡斯特也强调在亲属形成的过程中，兰卡威马来人也在“变成完全的人”（becoming complete persons）。所以，她的研究提出以一种“过程性”（processual）的观点来理解马来人的亲属与人观。

整体而言，卡斯特（Carsten, 1997: 285）的研究企图从当地人的“特殊的文化风格”（cultural specialidioms）来说明当地人对“亲属”的理解。但是对于“文化风格”的内涵，她的研究却没有清楚的说明。例如，卡斯特虽然强调人的观念对于理解兰卡威马来人的亲属概念有其根本的重要性，但是从她的文章中，我们并不甚明白她所指的人观是什么，以及究竟马来人如何在亲属形成的过程中也同时“becoming complete persons”（变成完全的人）的。再者，有关家屋的分析一直是卡斯特关注的中心，她与休·琼斯（Hugh-Jones）在 *About the House*（《关于家屋》）（一书中曾提出从家屋结构的象征分析可以超越列维－斯特劳斯（Levi-Strauss）从社会结构或组织的观点来研究家屋的问题，但在她自己的研究中（Carsten, 1995b: 127），我们反而看不到家屋如何可以衔接或协调不兼容亲属原则的特质（见 Levi-Strauss, 1982 [1979]: 184）。

本文将以 20 世纪 90 年代以来的亲属理论发展为基础来重新探索汉人“亲属”的特质。相对于卡斯特对兰卡威马来人人观与亲属的关系之模糊的叙述，本文则指出人观的探讨——这里包含了人的构成与“道德人”的概念——是厘清汉人“亲属”概念的关键。此外，有关“房”的概念与家屋的讨论也体现出，家屋不但结合了不同的亲属原则，而且家屋的人体意象也提供了一个象征转换的机制，可调解不同亲属原则运作过程中产生的矛盾。

## 二、汉人亲属研究回顾

从弗里德曼 (Freedman) 以来，亲属就被视为汉人社会结构的基础，以理解经济活动、祖先崇拜与政治联盟关系。弗里德曼 (1958, 1966) 将非洲“世系群理论”(lineage theory) 用来分析广泛分布于中国东南的宗族。他认为宗族成员之间的关系建立在父系继嗣的基础上，呈现在系谱上是一种金字塔的形式 (Freedman, 1966: 14)。宗族同时是“一个法人财产拥有团体”(a corporate estate-owning-group) (Freedman, 1958: 11)，以及政治与宗教活动运作的单位。宗族之间的关系则经由通婚建立，因此，女人在父系团体之间被视为是重要的联系。

在弗里德曼理论框架中，中国的宗族几乎是塔伦西 (Tallensi) 世系群的复制，二者的相似性可与以下科达斯 (Fortes) 对塔伦西世系群的叙述对照得知：“(塔伦西人的) 经济、法律、政治与宗教组织都互相连接且相互决定。它们之所以会如此运作是因为它们建立在系谱结构的共同基础上。”(Fortes, 1970 [1943–4]: 49)

同样，在弗里德曼的模式中，与母方的关系被视为与父系继嗣关系具有功能上的不同。这也超不出科达斯 (Fortes, 1970 [1959])

从“complementary tiliation”（补充性的亲子关系）（1970 [1959]）的角度来理解与母方关系的性质的范围。因此，我们不难理解为何汉人亲属研究长久以来一直被视为“另一个继嗣理论的征服点”（R. Watson, 1985: 5）。

弗里德曼的模式被大量应用到台湾与香港的研究中（见陈奕麟，1984；Chun, 1996；黄应贵，1983,1995；庄英章，1978；庄英章、陈其南，1982）。在香港，虽然近来的研究指出氏族出现在中国东南部有其地方经济与政治的渊源（Faure and Siu, 1995），但早期的研究显示许多大规模的宗族组织事实上符合弗里德曼的理论（Baker, 1968；Potter, 1970）。同样，弗里德曼的理论在台湾也被广泛运用。这确实与他的理论提供了一个解释汉人社会结构的模式相关（黄应贵，1995: 297）。然而通过民族志的检验，学者也提出了不同的历史、社会背景如何影响宗族组织与其发展过程（Pasternak, 1972；庄英章，1973），或以祭祀关系取代亲属联系作为形成社会群体的法则（林美容，1988；施振民，1973；许嘉明，1973）。在J. 沃特森（J.Watson, 1982）一篇对中国亲属的一般性讨论中，土地拥有已不再被视为界定氏族的重要因素。

上述的研究固有其不可泯灭的价值，但是，正如杜赞奇（Hallgren, 1979: 7）的评论指出，以上的研究并未构成对弗里德曼致命的批评。换言之，以上人类学者指出的是在继嗣理论模式中，某些元素因时间或空间的不同而变得特别重要，或者是其他的关系取代了继嗣关系，但是这些学者所使用的仍然是弗里德曼的世系群模式，讨论的仍是“法人团体”、成员资格或是土地拥有情形。按照陈亦麟（Chun 1990: 246）的评论，最后的结果是继续复制了世系群理论。

另一个对中国亲属分析的取向是由 R. 沃特森（R.Watson）所代表的马克思论。在她的著作 *Inequality among Brothers* (1985, 《兄弟间的不平等》) 中，沃森不再强调宗族之整体性；相反，她指出

世系群中阶级的区分：地主—商人与小农—佃农阶级。地主阶级更进一步通过策略性婚姻以及姻亲关系来巩固他们的地位（同上引：117）。R. 沃特森的研究从对土地控制的角度呈现氏宗族成员之间不平等的关系。然而，她所讨论的焦点仍然是宗族组织的运作，更进一步而言，她对宗族成员如何通过婚姻、姻亲关系来维持政治或经济上的秩序仍走不出科达斯以“补充性的亲子关系”（complementary filiation）之功能性概念来解释与母方亲属的关联的范围。最后一点值得提出的是，在沃特森（R. Watson, 1985: 135）的叙述中，女人被视为是“独立于父系继嗣体系之外”。类似的概念也出现于其他著作。如，女人被排除在男性意识形态之外（J. Watson, 1982:615；M. Wolf, 1972:387）或者她们与其娘家的关系被视为是“在父系亲属关系之外”（Judd, 1994:187）。

以上所讨论的汉人亲属研究中，主要的问题在于它建立在研究者理论本身的预设上而没有根据被研究者本身的观念来探讨亲属（Chun, 1996:431）。事实上，自从影响世系群理论至深的人类学家拉德克里夫－布朗（Radcliffe-Brown, 1952 [1935]）以来，继嗣关系的确认就被视为维持社会秩序以及规范权利、义务与继承的方式。如此，在汉人研究中也造成了父系继嗣关系被理所当然地赋予一种分析上的优先性。一些本质性的问题，例如，究竟汉人的父系继嗣关系建立在什么基础上，以及与此相关的问题，如与母方的关系，皆缺乏进一步的分析。此外，权利、义务与行为模式，对拉德克里夫－布朗（同上引：52）而言，也只被视为“附属于继嗣关系之上”，本身不具有重要性。施奈德（Schneider, 1984: 72）更指出在后来许多亲属研究中，继嗣关系被视为“固有的本质”（inherent quality），永久不变；而权利、义务、与行为模式只是由继嗣关系衍生而来（同上引：188），因此可有可无（同上引：127–32）。

针对以上的问题，本文希望能够通过如前述 90 年代亲属研究的取向，以一个位于台湾西南的聚落——万年村来重新检讨：第一，父系继嗣以及与母方关系的本质。<sup>[1]</sup> 笔者认为这些关系的本质须通过“人体构成物质”（bodily substances）以及它们在生命仪礼中的“象征性流动”（symbolic flow）来理解。此外，笔者也将讨论“人体构成物质”与汉人亲属单位“房”的关系。

第二，笔者认为对万年村民而言，“亲属”不仅是由生育而来的关系，它更必须通过日常生活中亲子之间持续的互惠交换——其中又以衣物、金钱与同居共食为主要象征——而具有更深刻的意义。这种互惠交换对理解汉人亲属的重要性已由斯塔福德（Stafford, 1995, 2000）在他的绿岛与中国研究中提出。从万年村的例子中，我们将可以进一步看到实践亲子义务与权利的重要性。它们主要包括了完成个人本身的婚姻、拥有传承父系的男嗣、抚养子女长大并为他们完成婚事、奉养父母、年老时由子女奉养以及最后有一个合宜的死亡。这些亲子的义务与权利一方面支持了父系的意识形态，但另一方面它们本身也被赋予一种独特的文化价值，即“好命”的理想。此理想不但强调了父系传承，而且更是一种“道德人”（moral person）的概念。在过去的亲属研究中，由于焦点被放在继嗣关系的探讨上，因而只将这些父母与子女在不同生命阶段中的义务与权利视为父系意识形态的呈现与加强（如，Fortes, [1958:4-7]; Freedman, [1970:179]）。这样反而窄化了我们对汉人亲属的理解。

第三，对于这一多重之“亲属”的社会文化建构，笔者最后将通过家屋的讨论来说明家屋不但是亲属关系实践的场域，其象征

---

[1] 笔者基本上同意陈奕麟（1996）强调从“土著观点”探讨汉人亲属概念的方式，但笔者在本文中更希望以实际的民族志来铺陈这个想法。

的结构一方面结合了以上我们所讨论的多重之亲属文化概念；另一方面则具有调解其不一致之处的可能。

如本节一开始就提到的，汉人亲属概念的重要性一直与探讨汉人社会结构原则密不可分。这一前提无疑是汉人亲属研究背后源源不断的动力。虽然本文尚无法真正处理这个议题，不过希望通过亲属概念的重新探索可以有助于未来对汉人社会性质进一步的厘清。

### 三、万年村与父系继嗣关系

万年村位于台南县盐水镇。<sup>[1]</sup>目前的经济活动以栽种高粱与玉米为主，但由于农业活动收入不高，许多村民亦经常外出打零工。1960 年台湾工业化之后，许多人口逐渐外移，目前村中人口以 50 岁以上的老人居多。现居于村中约有 70 户人口，其中以高姓、王姓与李姓三姓为村中主要的姓氏。虽然他们皆肯定地表示他们的祖先来自福建泉州，但确切地点则无人知晓。

从传统亲属研究的观点来看，万年村民在某些方面的确有符合父系意识形态之处。父系继嗣的原则决定了居处法则、家户组成与认养制。从夫居的习俗使得传统家户由父母、未婚子女、已婚儿子与其妻子以及他们所生的后代构成；已婚的女儿搬至其夫住处，生子为其夫家传嗣。因此，缺乏男嗣便成为对父系传承的威胁。解决的方法通常通过招赘、认养儿子或“媳妇仔”以保证其子结婚无虑。目前，由于经济变迁的影响，已婚之子通常不同住

---

[1] 为保护村民的隐私，本文所提到的村名、姓氏与村民姓名皆非原名。另外，关于万年村在台湾地区汉人聚落代表性的问题，目前尚无法回答。这必须等到未来对台湾地区汉人有更整体的认识后才有可能进一步探讨。

在一屋檐下。<sup>[1]</sup> 招赘婚也不再施行，再加上生育率锐减，因此，现在解决无嗣的问题已改由女儿的儿子来继承。<sup>[2]</sup>

父系的概念也应用在村民认知亲属关系的亲密性与否上。有一次笔者听到一群人在讨论村中一个无男嗣（但有女儿）的人是否应把他的财产留给续弦与前夫所生的儿子时，他们说“同父自己，同母别人”（*ts'o pe ka ti; ts'o bo pa lan*）<sup>[3]</sup> 而否定了将财产传与续弦与他人所生之子的看法。过去，凡是同一父系祖先的后代皆禁止通婚，因为他们永远被视为是“亲堂”（*ts'in ton*）。当隔村有这类情形发生时，村民极力反对，最后此二人只好到法院公证结婚，取消婚宴。同理，村民认为“姑是内，姨是外”，因此，与父亲姊妹的女儿结婚，称为“倒调牛”，并不容易被一般人接受。但娶母亲兄弟的女儿并不被禁止，反而被视为是带来财富的征兆，所以村民说“那麦‘哺’（*pu*），就要姑孙住同厝”<sup>[4]</sup>（这句俗谚是从嫁出去的女人的观点来看的，一个女人与她的姑姑“住共厝”是指一个男人娶其舅之女）。同样的原则也应用在祖父母的姊妹上，村民说“姑婆是亲，姨婆是外人”，因此，比起姨婆来，姑婆（或其后代）更常是在婚宴中被邀请的对象。而且，宴后她们也经常留下来参与“喝茶”仪式。在该仪式中新娘被介绍给夫家主要亲人认识，同时也被教导未来应如何正确称呼这些长辈。

父系继嗣法则的重要性更呈现在它本身是其他社会关系的骨架（*skeleton*）上。例如祖先崇拜或以男嗣为主的财产分配。在这两方面，万年村的表现与过去台湾汉人研究有诸多类同之处（见

[1] 见林（Lin, 1998），第四章讨论经济变迁影响下的分家问题。

[2] 村中有两个个案是如此。在村民的理解中，由女儿的儿子来继承是一变通方式，与过去的招赘婚是类似的。

[3] 文中的闽南语罗马拼音是依照国际音标协会（IPA）所制定的拼音法写成。

[4] “哺”（*pu*）通常有富裕与多子多孙等意。这句俗谚也见王崧兴，1967：78。

陈祥水, 1973)。因此, 若以传统亲属研究的观点来思考汉人“亲属”, 我们看到汉人的亲属、宗教与经济的关系, 与科达斯在论证塔伦西的情形一样, 三者之间都是互相支持, 相辅相成。

虽然如此传统的描述方式或许对汉人社会结构提供了一个思考的方向, 但是却没有告诉我们究竟对被研究者本身而言“亲属”到底是什么。也就是说, 当地人如何理解“亲属”? 如果父系继嗣原则有其支配性, 那么当地人如何认知父系继嗣的关系? 与此相关, 与母方的关系又是什么呢? 笔者认为理解这些概念要从汉人本身对人体构成物质的讨论着手。

汉人对人体构成的认识相当复杂, 这里的讨论只以一般人的理解为主而不涉及中医或其他专家的知识。村民认为在一个人初生之时的身体构成物质中, 骨来自其父, 肉来自其母。<sup>[1]</sup>因此我们可知一个人的身体构成有男性与女性的成分。不过骨有显著的系性传承特质, 因为居民提到由父亲所传承下来的骨, 又可追溯到祖父、高祖, 一直到始祖。因此, 我们可得知同一父系的成员之间有“共骨”(*kan ku*)的关系。不过, 除了骨与肉之外, 村民对人体的构成还常提到“血脉”(*hue me*), 且血脉与骨一样也都有父系传承的特质。因此“共骨”与“共血脉”(*kan hue me*)同样都表达了父系传承的概念。因此我们可以说父系继嗣的关系从根本上是建立在此“血脉相连”或“共骨”的基础上。<sup>[2]</sup>

由于血脉或骨是通过男性(父系)而追溯的, 因此在汉人的概

[1] 村民常以太子爷“剃骨还父, 剃肉还母”的典故来解释这个概念。J. 沃特森(J. Watson, 1982b)与汤普森(Thompson, 1988)也都提到过这个概念。另外, 依照村民的说法, 骨与肉更进一步由父精母血所形成。西曼(Seaman, 1981)提到在母亲的葬礼时儿子必须在“破血盆”仪式中喝下血盆内如血般的酒以使其母免于在阴间受血池内之苦, 但是他并没有进一步讨论血的象征意义。

[2] 这里的“血脉”不同于注七所提到的母“血”。当村民提到与父系的关联时, 所使用的词汇一定是“血脉”而不是“血”。

念中父亲与儿子之间的联系形成了独特的亲属单位，称为“房”。陈其南对“房”的概念，基本上将它直接视为纯粹系谱概念，较少探讨其象征意蕴（1991[1985]）。他认为一个儿子相对其父亲即成一“房”。因此，长子、次子又可称为“大房”、“二房”。但是“房”的使用弹性很大：它既可指称一个男子、他的妻子及其所有后代<sup>[1]</sup>，也可扩及一个共祖之下各分枝的所有男性后代与其嫁进来的妻子，其深度可及数十代（同上引：132）。因此我们看到一个宗族可由数个层次较大的“房”组成。在各大“房”之下又可分为更小单位的“房”。“房”这种可大可小的概念以及与之相对应之更大单位——家族或宗族<sup>[2]</sup>——对陈其南而言是汉人父系亲属团体的结构法则（同上引：137），也是他认为汉人社会强调父子联系而特异于其他父系社会的根本特质。<sup>[3]</sup>

然而如果我们更进一步从当地人的观点来思考房或汉人父子联系的性质，我们可以知道“房”是汉人血脉或骨传承的重要单位，而不只是所谓的系谱关系。在万年村最明显的例子就是“房”的延续、“血脉”传承以及“共骨”之间常有互换的词汇，例如，以“倒房”表示绝脉或绝嗣；“过房”来代表过继兄弟之子而产生的收养关系。同样，在陈其南文中也提到当地人对“倒房”与“过房”以骨头“断节”与“接骨”作为比喻（同上引：139）。

事实上，“房”不只是概念中的亲属单位，也是实际生活中家庭成员的基础。例如，无论是配偶家庭（一对夫妻与其子女）、主干家庭（年老夫妇、其子媳与孙子女）或扩展家庭（老夫妇、多

[1] 在万年村民的看法中，这里的后代包括男子与未嫁出的女子，这与陈其南排除未嫁出的女子的看法是不同的。

[2] 陈其南并没有提到宗族，但事实上宗族亦由“房”所形成。

[3] 但是石磊（1992）在比较经典中的叙述以及对他的家乡河南洛阳地区的说明表示这种对父子联系的强调在台湾汉人社会似乎特别凸显。

对子媳与孙子女），都是“房”在不同概念层次的展现。而对于关系较远的父系亲属，也倾向从较大层次的“房”来称呼以拉近彼此的距离。因此，一个人按照不同“房”的范畴可能同时有很多个“三叔”。称呼他们时，会加上“仔”这样的尾语词来区别他们。在万年村也有很多人不以父亲称其父，而根据父亲兄弟的排行来称谓自己的父亲：假设自己的父亲排行老二，那么就称他为“阿二”；老三就是“三仔”，或称“伯仔”、“叔仔”。<sup>[1]</sup>

“房”的存在也与财产分配密切相关。财产基本上是依照“房”而分配。由于房的形成是依男性的血脉而定，因此男性一生下来便自然而然地形成了一房，即使早夭之子亦同。因此有时某个儿子继承了比其他兄弟更多的财产，原因通常在他将他自己的次子“过房”给他死去的兄弟以延续它的血脉，他或他的次子因而有权继承死去兄弟的财产。<sup>[2]</sup>各房的男子承继了父亲或祖先的财产之后，也有义务要祭拜他们。不过，财产与祖先崇拜并不能简单地化约为“没有产业，没有神主”的功利性关系上（Ahern, 1973）。笔者将在触及祖先崇拜时讨论这个主题。

这样一个小范围的“房”之财产继承与祖先崇拜的关系又复制在较大层次的“房”中。以万年村高姓宗族为例，高姓宗族共有四大房，每房在早期各有自己由祖先留下来的祭祀公业，由每房内一户人家负责耕作。<sup>[3]</sup>祖先牌位便在这四户人家中轮流奉祀。等到收成之后，这四房耕作者会将收成的一半分到房内各户，各

[1] 这种（直接）称谓的使用另一方面也是为了回避亲子之间因八字“相克”而有发生不幸的可能。较详细的讨论见林玮嫔（2000）。

[2] 长子必须留作传承自己的“房”。但是也有因无次子，而由长子以“兼祧”的方式得到“倒房”者的财产的情况。“兼祧”的意义将在本文最后有关家屋的部分说明。

[3] 不过，公业地在日据时被日人划归到高姓二人名下管理，其中一人在1945年后因急需钱用，偷偷将其“房”下的公业地卖出。现在这仍是高姓未决的悬案。

户年终再一起到该年奉祀共祖牌位的家中举行“拜大祖”的仪式。因此我们可以看到较大层次的“房”与较小范围的“房”之间有某种模拟的关系。<sup>[1]</sup>

至此我们可知汉人的父系继嗣原则是建立在父系血脉或共骨的概念上的。父亲与儿子之间的联系形成了独特的亲属单位，称为“房”。“房”在范围运用上可大可小，不但是概念上的也是实际生活上的单位。

不过，通过共骨或血脉的联系来理解房的概念本身隐含了一个矛盾：一个人的血脉并不会因婚嫁而改变，但是由于一个“房”包括了嫁进来的不同血脉的女子，因此实际上共一“房”或同一宗族的人并没有真正的“共血脉”，这个矛盾必须通过“房”的另一个象征概念才能理解。本文的最后将对此作进一步的论述。

与母方亲属的关系则与父系血脉强调的传承性相反，它会随着时间的流逝而逐渐淡化。我们从前面提到的俚语可知母方的亲人往往被视为“外人”或“别人”。即使是嫁出的女人与原家的关系亦面临相同的处境。虽然父亲的姊妹被视为比母亲的姊妹更亲密，但其亲密的程度无疑仍低于父亲的兄弟。这种与表亲关系淡化的过程，村民最常用一句俗谚来描述：“一代亲，二代表，三代‘束’（sua，结束之意）了了！”然而以上所谈的只是一般关系疏远的过程，若要对母方关系的性质有更多的理解，并区分它与父方关系的异同，我们可以进一步从生命仪礼中探讨。

---

[1] 其他两个主要姓氏，王姓与李姓，也都有类似的公业田。王姓因由隔村渡河迁移而来，因此将其原有的公业田留给了原村中的亲属耕作。收成归其所有，也由其负责祭拜。因此，王姓虽每年仍在万年村“拜大祖”，但并不是每户都参加。李姓宗族则说原有的公业田在很早以前就分给了大房与二房，本来也有“拜大祖”，但是后来逐渐由耕种者负责祭拜。

## 四、生命仪礼

台湾汉人的生命仪礼已经有相当多的文献记载。<sup>[1]</sup>虽然地区性的变异的确存在，但仪式的主题仍有其普遍性。以下的叙述将以笔者在万年村（闽籍福佬人）的田野资料为主，以其他相关的研究为辅。仪式内容的描述以目前仍普遍为村民接受、实行的为主。若有特例，行文中将特别说明。此外，笔者并无意详论仪式的细节，而将重点放在分析仪式中象征父方与母方的身体物质——骨与肉——以及它们在仪式中的象征性流动。此外，仪式中所呈现的亲属义务也是讨论的重点。其重要性在第五部分将有进一步的论述。

### 婚礼

在婚礼的第一个仪式——完聘礼——中，除了“挂手指”（*kua ts'iu tsi*）之外，两家的礼物交换也是其中重要的一环。在众多交换的礼物中，值得注意的是新郎送来的猪肉，新娘家人会退回一条腿。据说以前，他们甚至会割下腿肉，只退还腿骨。如此的习俗称为“吃你的肉，不啃你的骨”（从新娘家人的角度）或“肉给你吃，骨不给人啃”（从新郎家人的观点）。<sup>[2]</sup>以前长者哄小孩入睡的童谣也有这么一段：“摇阿摇，猪脚双边镠”（*io a io, ti k'a siang pin lio*，意为，只将猪脚双边的肉割下来）。新娘家人留下猪肉而退还猪骨似乎意含着新郎家的“肉”会被新娘“吃”了，但“骨”却保持完整。这种人的肉与骨与猪的肉与骨之间的象征关系，在接

[1] 中英文数据众多不及备载，大致上，中文见朱锋（1959, 1960）、余光弘（1980）、董复莲（1987：57–112）、林明义（1987）。英文资料见 Ahern (1974)、Aijmer (1984)、Cohen (1976: 149–192)、J. Watson (1982)、R. Watson (1985: 118–125)、Thompson (1988)、J. Watson and Rawski (1988)。

[2] 类似说法亦见于台北婚俗（董复莲 [1987: 65]）。

下来的出生礼与丧礼中，会有进一步的呈现。虽然目前送猪肉不如从前普遍，但是，没有送猪肉的新郎家人，通常会以一笔数目的金钱来代替。也有一户人家把一笔钱放入红包袋中，在红包袋上写着“猪屏（边）”（*ti pin*），送往新娘家。

完聘后，两家也就积极开始准备婚礼了。不过婚礼前一天，还要隆重地杀一头猪和一只羊来“拜天公”。这个仪式主要由新郎的父母执行来答谢天公保护其子平安“长大”（长成，*tiong-sing*），让他们可为其完成婚事（即完成父母“成养” [*ts'ia iong*] 的任务）。无疑，在此仪式中，新郎的父母是主要的人物。他们不但准备贡品，而且负责整个祭拜的过程，从婚礼的前一夜直到隔日黎明。新娘的家人并不行此仪式，因为他们事实上将失去一位成员。

“*ts'ia*”——扶养子女至为其完成婚事的过程——对万年村村民而言是一大责任，当村民与陌生人聊天时，笔者常听他们不只问起“你有几个小孩”，接下来自然而然地他们会问：“你 *ts'ia* 几个了？”（*li ts'ia kui e a*，意即你为几个子女完成婚事了）笔者在万年村经过访问一段期间之后，亦发现几乎每家在神明厅或客厅都悬挂着子女婚礼的照片。而且，他们都非常乐意谈论这个问题，仿佛这是他们的一大成就！

由于“拜天公”代表父母完成村子女的义务，城市中逐渐兴起不结婚而同居的现象也造成了对万年村民的困扰。例如，有一村民的儿子在台北与一女子同居，但一直无意结婚。这位村民虽然非常生气，但却拿儿子没办法，于是在这位同居女子产下一子之后，这位村民就趁他孙子满月时，杀猪宰羊，祭拜天公。

拜完天公就等着迎娶了。婚礼当天，新娘除了嫁妆之外，另会带着两片猪肉<sup>[1]</sup>（*to kun ba*，肚裙肉）、两个蛋和两个橘子。这些项

[1] 笔者也听村民提及有人带两片猪肝，或猪心。

目据说以前都放在“肚裙”<sup>[1]</sup>的口袋中，但现在则另放在手提包中，带到夫家与夫婿分享。

有一个女人告诉我，她并没有带猪肉到她夫家，但在前往夫家之前，她的父亲喂了她鸡肉。她吃了鸡肉，但留下鸡骨。从上述可推知，无论是新娘带着猪肉到其夫家，或是她在娘家先吃了鸡肉，新娘都在象征上成了“肉”，由其娘家送到夫家去。

汤普森（Thompson, 1988:100-1）也记录了在云林地区相同的猪肉／骨的交换。<sup>[2]</sup>前面笔者曾提到在完聘时，新郎家人送猪肉到新娘家，新娘家人收下猪肉，但退还骨头；这里，当新娘带着肉到她夫家时，我们可以推论原有的“肉”已被新的肉（由新娘所表征）取代，且由新娘家流向新郎家。

婚礼对新娘而言，更是一明显的身份转换仪式。当新郎来迎娶时，新娘必须在“辞公妈”（拜别祖先）之后，才往夫家出发。俗信在此仪式之后，她不再归其父系祖先保护，但其祖先也不能干扰她。在此，我们看到在汉人的亲属关系中，女人一旦嫁出，她与她原父系祖先的关系便暂告结束。

婚礼隔日（或二三日后），新婚夫妇会回到新娘的娘家，俗称“回门”。由于这个仪式又称为“作客”，其名已意指新娘已成为其娘家的“客人”。当这对新人要回夫家时，娘家的人会准备一对公母鸡，两根带叶与根的甘蔗与糕饼让他们带回。村民解释，两根带叶与根的甘蔗象征二人的婚姻会“有头有尾”，且像甘蔗一样甜蜜。一对公母鸡惯称为“带路鸡”（*ts'a lo ke*），意为这对鸡会带着嫁出的新娘回到娘家，他们之间的关系并不是完全中断。此

[1] “肚裙”是以前新娘在婚礼中围在腰际的裙子。等到生产后就将“肚裙”给小孩做“虾仔裳”。

[2] 汤普森的民族志（云林县）与笔者在台南县的调查结果有非常多类似之处。

外村民提到这对公母鸡，不同于新娘出嫁时所带去给其婆婆吃的那一对，必须保留着生小鸡。它们的繁育力亦代表夫家未来的繁衍的能力。俗信从这对鸡所生的第一只小鸡可知新人未来小孩的性别。

由这对鸡的意含看来，我们可以推论：对男方而言，女方是繁衍能力的源泉。正如以上对婚礼所作的分析所示，女方家人通过新娘，所贡献的是“新的肉”，与男方的骨结合而产生新的子女。以下所要谈的出生礼将在骨／肉这个主题上有进一步的呈现。

### 出生礼

笔者在前面提到婚姻的一个主要的课题是繁衍后代，所以“生育”与否便成为婚后关心的焦点。女方的家人在这一方面再度扮演重要的角色。假如一个女人流产，她可要求她的娘家为她煮一锅鸡。当她回到娘家去吃的时候，她必须横跨在门坎两边，一脚在内一脚在外。<sup>[1]</sup>与出嫁时相同的是她只能将肉吃掉，鸡骨必须留下来。<sup>[2]</sup>另外一个治疗流产的方式是由她的母亲准备一个猪肚，然后带到她的住处让她吃，这种习俗称为“换肚”(*wang to*)。

现在，由于医疗质量普遍提升，这两种习俗已经很少施行了，但是笔者仍然时而听到村民提起这个习俗。这些治疗流产的方式更呈现出女方所提供的“肉”——由无骨的（鸡／猪）肉所象征——会不断地流向夫家直到她生育为止。

[1] 没有村民可以解释为何嫁出的女儿回到娘家吃肉必须采取此一站姿。笔者认为，它可能与女儿已嫁出相关；一方面娘家已在婚礼时提供肉了；但另一方面新娘的流产又代表此娘家而来的“肉”似乎有问题，因而又须再回到娘家要求新的肉。所以嫁出的女儿以一脚在内，一脚在外吃肉，正象征这种矛盾的关系。

[2] 以前鸡骨通常会抛置在竹林内，现在则只是丢在垃圾桶中。而且，吃完鸡肉后，女方家人会为她摘下头上的花，换上娘家的花，并诵念“好花插上头，歹花放水流”。

从前面讨论的婚礼与出生礼中猪肉／骨（人之肉／骨的隐喻）的交换呈现出父系成员本身仍然包含其母方家人的一部分。这一女性的成份——“肉”——来自于母亲，但从以上对完聘，婚礼或流产的治疗仪式的探讨中，我们可看出它进一步又得自于其娘家亲人（以猪／鸡肉作为隐喻）。因此，由母方传递而来的女性成分不但添加在父系群体（Strathern, 1988: 263）<sup>[1]</sup>，维持了父方的延续，而且成为父方未来成长与延展的一部分。

因此我们才可以理解一句村民的俗谚——“头胎、二胎，吃外家，穿外家”（*taut t'e dici t'e, tsa gua ke, ts'ing gua ke*）——的意义。字义上来说，就是当第一个男孩与第一个女孩出生时，母方的亲属必须支持小孩的吃与穿。以下将进一步探讨第一个男孩与女孩的出生礼。

小孩出生后 12 日，母亲的娘家会送来鸡、鸡蛋、中药、米酒、面线与麻油等补品。蛋是给父家分送左邻右舍与亲人以通知他们小孩的出生。其他的项目是让刚生完小孩的母亲补身体用。同一天，娘家的人——通常是小孩的外祖母——会来为小孩“剃头”，虽然这种“剃头”通常只是象征性的比划比划。剃完头后的洗发精内会放置两颗小石头与一些药草，以祝福小孩的头会如石头般坚硬。

小孩出生一个月后，母亲的娘家也会送来以糯米做成，代表圆满的“红圆”（*ang i*）给父家分送到全村的每一户。分送至每一家红圆的数目依小孩的性别而定：男孩 4 个，女孩 2 个。不过，若是

[1] 这里所讨论的骨与肉的交换现象无疑与一个非常不同的世界——美拉尼西亚——有许多相似点，见 Wagner (1977)、A. Weiner (1980)、Mosko (1983)、Strathern (1988)、Foster (1990)。笔者应用美拉尼西亚的模式到汉人的研究，一方面是因为资料本身已提供这种可能性；另一方面，正如利奇 (Leach) 曾广泛比较特里布里恩德 (Trobriand)，克钦 (Kachin) 与 塔伦西 (Tallensi) 三个民族之“身体物质的构成”(the constitution of physical substance)。因此，从美拉尼西亚模式重新检讨台湾地区的民族志数据，或许可以给我们一个新的视野。

新生儿为第一个男孩，父亲家人必须祭拜村中神明以求保护以及扫墓祭祖。另外也会准备油饭分送其父系氏族与其他亲友，以及举办一个满月酒宴。酒宴后，小孩父母带着油饭与红圆回到母方家里过夜，当他们隔日离开时，母方家人再度准备一份与“回门”时相同的礼物：一对公鸡与母鸡以及二枝带头尾的甘蔗。父方的亲属通常不轻易宰杀这对鸡，因为它们生的小鸡象征了父方的繁衍力。

当小孩 4 个月大了，母方亲属再度送来糕饼让小孩串起悬在胸前到邻居拜访，请他们为小孩“收涎”（*siu nua*）。小孩满周岁那天，母方的家人再度送来代表长生的“红龟”（*ang ku*）给父方家人分送至村落的每一户。送至每户的“红龟”之数目仍依小孩性别而有不同：男孩 2 个，女孩 1 个。现在，为了省事，许多母方的亲人给父方一笔钱，直接由后者采买“红龟”分赠村人；也有人用较受小朋友欢迎的西式糕点取代“红龟”。

父方与母方对小孩关注角度的不同可从仪式内容来理解。母方所准备的仪式食物，如鸡蛋、红圆、红龟，主要是分给邻居或村落的每一户人家。因此，礼物的分送告知了村人婴儿诞生与成长。进一步来说，由婴儿母方家人提供这些食物给村人，也有使母方家人对这个小孩的贡献让众人知晓的可能。由于母方亲人只在生第一胎男孩与女孩时送来这些仪式食物，我们更可推论这些仪式食物本身也是一种对母方已成功传送 *bodily substance*（身体物质）<sup>[1]</sup>，而使

---

[1] 艾默（Aijmer, 1984）以亚赫恩（Ahern）在溪南以及加林（Gallin）在新兴的研究为例，也指出在出生礼中母方送来的礼物以及父方对母方祖先的祭拜呈现了母方家与新生儿的一种特殊关联。不过，由于在万年村父方成员并不前往祭拜母方家祖先，因此这种与新生儿与母方家的关联很可能在北台湾与南台湾有些不同，尚待更多资料来澄清。

得婴儿能顺利孕育与生下的一种见证。<sup>[1]</sup>

父方家人在出生礼中所强调的则与母方有所不同，他们着重的是父系的传承。因此，获得第一个男嗣必须拜神、祭祖并举行满月酒宴。而且，由男方所准备的油饭以男方父系亲属为主，并不分给全村。

总之，通过以上对男女头胎出生礼的分析我们可看出，这些仪式内容所呈现的一方面是父系的传承，另一方面则也强调母方亲属的贡献。但是由于在仪式食物中，并没有如同婚礼中之肉或骨的交换，因此仪式本身并没有清楚的数据可让我们进一步推断新生儿在一年的成长过程中父母双方亲属的贡献。无论如何，假如我们将所有的生命礼仪视为是一个整体，而将出生礼视为是其中一环的话，那么我们可以说出生礼所呈现的是母方家人的“女性部分”（肉）已成功地经由他们的女儿即小孩的母亲传送到男方，并且与父亲的“男性部分”（骨）结合而形成一个小孩。

### 丧礼

在我们进一步讨论丧礼之前，必须先说明当地人的灵魂观。万年村的居民认为每个人的身体都有十二条“元神”（*guan-sin*）。村民认为当一人过世后，十二条元神会分为三部分，在理想的状况下，前往不同地方：一到阴间，另一个在坟墓，第三条则依附到祖先牌位回到家中。这灵魂三分的概念将有助于理解以下丧礼的内含。

当一人将至断气之时，其子孙有义务回来送终。一般而言，将

[1] 母舅在外甥的婚礼中是非常重要的宾客。他所送来的喜幛称为“母舅帘”，悬在公厅内的左边或其他最显眼的地方。母舅也会被安排在宴席主桌中重要的位置，称为“母舅坐大位”。这可能与母舅在生命礼仪中通常是母方亲人的代表有关。在外甥的婚礼中给予此荣誉的地位未尝不是意含着纪念母方亲属对此小孩成长的贡献。

逝者会被移至神明厅，由其子孙围绕在侧而合眼（即所谓“寿终正寝”）。在入棺之前，死者的子女（或请来处理尸体的土公仔或婆仔）必须为死者净身穿寿衣。一个人可以穿几层寿衣根据以下的原则：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，没有更换衣服的必要；假如死者已经长大，但未婚也没有子女，他 / 她可以穿两层“私衣”（*su i*）；只有当死者已婚，他 / 她才有资格可以穿着正式的“寿衣”。

寿衣又有更进一步的区分。假如一人死得早（少于 40 岁），未照顾其年幼的子女，也未尽到奉养其父母的责任，他（她）只能穿三层寿衣。<sup>[1]</sup>假如死者已当祖父母，他 / 她可穿到五层；当一人已当到曾祖父母，他 / 她可以穿到七层寿衣。不过，村民又强调，即使一人已经有资格穿到七层，假如他 / 她的父母或公婆尚未过逝，即使其子孙为他 / 她穿了第七层，等他 / 她到了阴间，祖先仍然会将它脱掉。

因此，寿衣的层次与入敛时衣服的种类事实上是一种“最后的裁决”（Strathern, 1988: 104）——裁决其一生中完成亲属义务的多寡。这个最后的裁决也呈现在棺木摆放的位置上。假如一人早于其父母而逝，未尽奉养父母之责，他的棺木只能放在神明厅的右边<sup>[2]</sup>——位阶较低的位置。当他（她）的棺木被抬出时，其父母还必须“扛棺材头”来表示斥责其子（媳）遗弃父、母、妻、与子之过。<sup>[3]</sup>如果是小孩未成年过逝，他 / 她甚至根本不允许被放在神明厅内。

[1] 以上叙述是根据一位土公仔的叙述。另一位师公则告知，无论娶或未娶都穿可 3 件。

[2] 左右之分是根据当地居民分辨的方式：辨识者必需站在厅堂，由内往外看。

[3] 另一说是由于早死而未尽奉养父母扶养儿女之责是大罪，在地府会受到严惩，所以父母以击棺的方式来瞒骗阎王，让他认为死者是被父母打死，从而令死者的罪减轻一些。

葬礼当天，死者的亲人必须前来悼祭。在这悼祭仪式中，值得注意的还有不同亲人提供的供品。在众多供品中，有一份是由出嫁女儿所送的猪头与猪尾。<sup>[1]</sup>此份祭礼惯称为“查某子头”(ts'a bo kia t'au)。一般而言，万年村民通常认为葬礼中的猪头与尾所代表的是“一只猪”，此外，又有嫁出女儿对父母的恩情回报“有头有尾”的意含。对此习俗，沃森与汤普森(Thompson, 1988)已经有相当多的讨论：他们视此猪头与猪尾为女儿偿还嫁出时从娘家带走的猪肉，以提供死者后代所需之再繁衍的能力(fertility)。J. 沃特森(J.Watson, 1982b: 175)提到，在香港女儿所提供的猪头与猪尾只能在葬礼之后由死者直系的后代与媳妇共享。

在万年村，女儿所献之猪头与尾并没有特定归谁所有，且在食用时也没有区分猪骨或肉，因此使得如上述在婚礼中的骨／肉象征关系在丧礼中并不清楚。但是从另一个角度来看，这种象征关系似乎以另一种方式呈现。一位来万年村做法事的道士说以前死者的家人到棺木入土之前都不可吃肉。如果吃了，别人会说那像是在“吃死人的肉”！即使是现在，丧家到死者入敛之前也都不会吃肉。因此，如果我们从只有嫁出的女儿才回来送猪头尾（即使嫁出女儿先其父母而死，夫家仍需代她回来敬献）来看，我们仍可推测由此猪头尾所代表的“一只猪”带有由嫁出的女儿回来还献猪肉，以补充其父母逐渐腐朽的肉之意图。

除了嫁出的女儿外，死者媳妇的娘家也会派人来参加。除了准备祭品之外，他们在丧礼中主要的工作是“顾房”(ko pan)。在举行告别式之前，丧家须依照死者有多少个结婚的儿子而准备相同数目之米斗（现以铅桶取代）。其中放置生米、红圆发糕（象征团圆兴隆）、韭菜（以韭与九同音来象征长寿）及其他共十二项。

[1] 有时在作法事的“头旬”，女儿就先送来了。

然后以一支大的香插在米中。当棺木移出神明厅，香即点燃，这些米先被集中到原棺木放置处，然后再由媳妇的娘家代表提到各已婚儿子房间“压房”(*te pan*)。村民说这些娘家代表必须保持香继续点燃。米斗内的物品在丧礼结束后，便由死者的儿子各别带回煮食。从将所有的米斗放置于死者原置棺木处，然后再由各媳妇的娘家代表分别提到各房内“压房”，我们可以推知死者对子孙而言，已象征性地转化成生命维续与未来繁盛的物质<sup>[1]</sup>(见 Block and Parry, 1982: 8)。死者转化成子孙之生命维续物质的概念在描述棺材入土之后将再进一步讨论。这里要先说明的是，由于这些物质已被分为几个部分而分配给各儿子，这也意含着已婚儿子各家的分离与独立。这种看法进一步由各米桶分别为媳妇的娘家代表提回自己房中的事实而加强。因此，虽然维续生命的物质由死者传递下来，但对已婚儿子各家未来的延续、繁盛，尚需其妻子之娘家来“顾房”，看顾各儿子之房以持续各房之“香火”。

在最后的悼祭结束后，师公执“幢幡”(*ton huang*，之后由长子手执)以引导死者的灵魂、棺木与哀悼者前往坟场。死者的祖先牌位和五谷(象征谷物丰收)、钉子(与“丁”谐音，意为男丁)以及硬币(象征财富)放置在一斗中，由长孙捧住此斗(称为“捧斗”，*p'an tau*)。在这出发的队伍中，我们所明确感觉到的是对父系传承的重视。当他们到达坟地，将棺木放入事先挖好的洞中之后，师公立即执行“点主”(*tiam tsu*)仪式。师公拿起红珠笔诵念经文，以红笔指向天地与跪在地上之子，最后点在死者牌位上。经过此举，牌位不再只是一片木头，而是有死者之灵(元神)附于其中。

---

[1] “压房”(*te pan*)之“te”一字，有“压注”之意，所以也隐含“压房”之米斗为死者化为子孙的“本钱”，让子孙可以“压注”，未来得到更多的福分。

在送葬者准备回去之时，师公会指示送丧者要绕坟三圈并同时对棺木中的死者轻呼“起来喔”，希望死者的灵魂与他们一同回去。点主后的牌位，成为死者的灵魂栖息之处，带回家中放置在神明桌上供奉。最后，由专人所制的纸厝与死者的衣物也一起与纸人烧去，据言是让死者在地府不愁没衣服穿、没房屋住。由以上的叙述，我们可知死者的灵魂分别位于三个地点（坟地、牌位、地府）：首先，死者牌位象征死者的身体。这是得自民间故事中目连之母救投河自尽，儿子救母不成，将河里捞起的木头视为其母神主祭拜，以及后来这块神主如何在食物供养后逐渐如人一样有血筋脉络的传说。<sup>[1]</sup>这个故事呈现出村民如何思考祖先牌位以及解释了为何死者的后代必须提供食物给牌位——牌位本身被视为是死者的“身体”。它是一个有（死者）灵魂附着于上的身体，且此身体与活人一样：有血流于其中，也有吃的需要。因此，事实上当

[1] 万年村许多人这样告诉笔者设立祖先牌位的由来：

“从前有一个人叫目连。他的脾气很坏，对他的母亲很不好。因为他喜欢吃热的食物，她必须每天带着午饭到田里给他吃。假如她来得晚，他会斥责或甚至殴打她。有一天当目连要到田里去工作时，他看见一只小羊跪在地上吃奶，他非常感动且为自己的行为感到十分羞愧，因此决定从此之后要好好孝顺他的母亲。当天他的母亲提饭到田里时，又延迟了一些时间，当目连远远看见他母亲流着汗、气喘吁吁地前来，他马上跑过去向她为他粗鲁的行为致歉，没想到他的母亲看到目连急急赶来，想必她又要因延误而挨一阵打，索性丢下午饭转身而逃。目连跟着挥手大叫：‘别跑！别跑！是我的不对！’

但他母亲因惊慌而认为是他追打而来，最后便跳入河中。虽然目连也跟着跳入河中要去救她，无奈水势汹猛而不见她的人影，最后只捞到一块木头。他悲伤地带着这块木头回家，将它雕为其母的牌位，每天以食物供奉，希望他的母亲能再活过来。”

村中的两个女人跟着说：

“目连娶妻之后，供奉其母食物的责任便落到她的身上，每日对着木头供奉食物逐渐使她觉得非常不耐烦。有一天，一只鸡跳上供桌去偷吃食物，目连之妻看到了非常生气，便对着牌位大骂：‘柴头 ta-ke (婆婆)，柴头 ta-ke，会吃不会管家 (e tsia be kuan ke) !’，说着便拿起一支针向木头牌位刺去，没想到木头牌位竟流出血来，原来是木头牌位经过了每日食物的供奉，已经逐渐‘牵血筋’(kan hue kin)，要活过来了！”

不过经目连之妻这么一刺，血流了出来便不可再活过来了，这就是我们现在为何要‘点主’的缘故——死人才不会再活过来！”

子孙供奉祖先牌位食物时，他们仍然在尽他们的亲属义务：死亡并没有终止子孙的责任。换句话说，死亡本身是另一种生命的延续。这也呈现在子孙不仅需祭拜祖先牌位，同时也需看顾死者的另外两个“生命”：留在坟地的第二条灵魂与前往阴间的第三条灵魂。

总之，从以上的分析看来，丧礼至少呈现以下几个主题。首先是父系继嗣的观念，如仪式的参与者以父系亲属为主，长子与长孙在丧礼中的重要性，以及以“钉”（男丁的谐音）象征死者的延续。第二是骨与肉的象征性流动。如同J. 沃特森（J.Watson, 1982）与汤普森（Thompson, 1988）已提到的，嫁出的女儿（或是姻亲）在丧礼时带回来的猪头与尾是对她（他们）在结婚时父母所赠之猪肉的一种偿还。所偿还的猪肉，象征着补充死者逐渐腐朽的肉。然而，虽然死者进一步被转换成后代子孙生命延续与繁盛的物质（由米斗与十二项所呈现），但“压房”的仪式又将这些物质分给不同的儿子，且由媳妇的娘家代表分别来“顾房”。因此，更显示已婚儿子之间的分隔独立以及媳妇（家）对未来传承繁衍的重要性。第三是元神的概念。子孙对牌位的祭拜、坟墓的清理以及葬礼中烧去给死者在阴间使用的纸厝，不但是元神三分概念的具体呈现，也是一种亲属义务的履行。这又与第四点即“好命”的观念相衔接。是否“好命”有寿衣穿着、寿衣层别、棺木摆置以及有无“击棺”显示。如笔者前面所述，丧礼本身就是“好命”与否的“最后裁决”，万年的村民常说：“若不等到四支钉子钉下，哪知一人（是否）‘好命’呢？”

### 生命仪礼中“性别物质”（gendered substance）的意义

从以上所描述的生命仪礼中，首先我们看到的是与传统汉人亲属研究一致的父系继嗣概念。父系继嗣被视为是建立在“共骨”或“共血脉”的基础上。由于骨或血脉只通过男人而传承，所以

在婚礼中，新娘被祝福能多生男嗣，也唯有长子有满月酒宴。同样，我们也看到死者的长子与长孙因其在父系继承中重要的位置，在丧礼中也被赋予明显的角色。因此，即使是死亡本身也无法终止此父系之传承。

不过，从生命仪礼的分析中我们也看到性别物质——肉／骨——的流动。当一个男婴出生时，他有从父亲而来的骨（或血脉），与从母亲而来的肉，由父所得之骨（血脉）更进一步是承传自男系的祖先。因此，所有的父系氏族成员在意识形态上享有共同的骨／血脉。当男孩长大，准备要结婚时，他的家人送给新娘家人半头或一头猪；新娘家人收下猪肉，但象征性地退还猪骨。此举呈现了新郎家的肉被送走或被取代，但骨始终维持完整。当他结婚后，新的肉——由新娘家而来，以新娘本身为代表——加入新郎家中。小孩的诞生便是原有的骨与新的肉结合的成果。新婚夫妇日后负起扶养子女与照顾年迈父母的责任，当他的儿子长大结婚，同样肉／骨的交换再度重复：骨不变，但肉更新。因此，在不同世代的演进，我们看到骨始终保持完整，但肉不断更新。

假如是他的女儿结婚，其婿之亲人送来半头或一头猪，他通过他的女儿回赠以“无骨的猪肉”，也就是他的“女性部分”，所以他“男性部分”仍维持不变。当他死了之后，他的女儿回来以猪头与尾所象征的一头猪回报。虽然他的肉在他死后已逐渐腐朽，但是象征上由他女儿所送还的肉补充。因此骨始终维持不变，但肉不断被取代或重新加入。

一个女婴与男婴有同样身体组成。通过婚礼，她的父系成员身份改变。不过，她将她（或她的娘家亲人）的“肉”传递给下一代，但是此“肉”在她子女的婚姻中，又被取代或送走。当她的父母过逝，她回去偿还她在婚礼或是其他仪礼所得之猪肉。

从生命仪礼中身体构成物质的分析，我们可知父系的持续象征

性的由“男性物质”即骨而呈现；其扩展则在不同生命阶段由来自不同父系群体的“女性物质”即肉，通过嫁入的女人传递而完成。因此，与母方的关系并不只是一种“complementary filiation”（补充性的亲子关系），它具有繁衍更新父系群体的意义。

### “好命”：汉人的“道德人”观念

生命仪礼中也同时呈现了另一个重要的主题，即通过亲子义务与权利的实践而达到“好命”<sup>[1]</sup>的理想。“好命”是一般人经常使用的词汇，它可包含儿孙满堂、高官厚禄与长命百岁等含义。虽然在一般用法上它所指涉的范围很广，然而亲子的义务关系在万年村也有清楚的界定。从婚礼前一天的“拜天公”中我们看到，婚礼不只是为了完成父系继嗣的传递，它同时也是新郎的父母借以用来拜谢天公保护其子，使其能够完成他们的义务——将子女“ts'ia iong tua han”（扶养长大并完成婚事）——的仪式。在丧礼中，我们也看到，村人希望在家中在子孙环绕下合上眼睛，如此表示终其一生，死者有得到合宜的照顾。另一方面，能穿寿衣与否、寿衣的层别、棺材摆置的位置与被击棺与否也是对死者亲属责任完成的“最终裁决”。万年村村民更以“正头走”(tsia t'au kia)来描述一个人完成对子女应尽之义务，同时也享受到他们的回报然后才过世者；相反，若一人早死未尽扶养子女或奉养父母之责，或是子、媳早死，因而未能享有为其奉养的权利，则是“倒头行”(to t'au kia)。

这种亲子之间的义务常被人类学家称为“行为模式”或“模

[1] 这里的“好命”与一般面相八字“命”学有所不同，不过它们之间却可互相结合。由于牵涉的讨论与本文主旨直接相关的程度不大，在此不多作叙述。相关分析参见笔者博士论文(Lin, 1998)第7章。

范”(norms)，而被认为是衍伸自生物的或继嗣的关系。其存在通常被视为表现或建构了由生育而来的生物关系或继嗣关系，因此在过去人类学研究中通常也被看作可有可无(同上引：127—32)。然而从以上汉人生命仪礼中对这些亲属义务的强调，并赋予它独特的文化价值即“好命”来看，我们可以理解通过这些亲子义务的实践，汉人的“亲属”所蕴含的不仅是父系传承的意识，且包含了另一个文化价值——“好命”——的完成。这理想是“道德人”的概念(*the concept of the moral person*)，有其根本的价值，而不能单纯化约在父系继嗣的概念之下。<sup>[1]</sup>它们之间有一种互补的关系，但各有其价值。

因此，我们可以说汉人“亲属”的概念，不只是一种文化的生育概念所衍生出来的关系，它同时也含括了借由亲子义务实践而完成“道德人”的文化价值。我们从汉人的例子中看到的是：亲属义务的实践与否并不会如人一样中断了由生育而来的亲属关联(Schneider, 1984; Schmizu, 1991)，亲属义务的实践本身反而是要完成另一个“好命”的文化价值。

以下我将进一步说明这种仪式所蕴含之“好命”的文化价值如何在日常生活中呈现。

## 五、“好命”与生活中的实践

如前所述，“好命”在万年村民较严格的界定中，基本上包含

[1] 这里“道德人”的概念采用哈里斯(Harris, 1989)、黄应贵(1993: 6)的看法。黄应贵并没有区辨“道德人”与“社会人”二者。本文认为前者指涉的倾向道德义务的实践，后者则包含了社会声誉的获得。

了完成个人的婚事、生育子女并奉养父母、扶养子女长大并助其完成婚事、老了之后为子女所奉养以及一个合宜的死亡（在家中，由子女的陪伴下合上双眼）。

这个概念所强调的是行为层面——亲子之间互惠养育的义务与权利。但由于这些亲子义务与权利的细节通常与日常生活结合，反而不易具体说明。不过，已有学者强调它的重要性。如，斯塔福德提出“与父系继嗣体系并行的另有一个同样有力、有吸纳性的汉人关联（Chinese relatedness）体系”，也就是他所说的“*the cycle of yang*（养）”（暂译为“养的循环”）。他认为：“汉人父母与小孩的互惠关系，虽然相当复杂，但仍由最基本的公式发展而来：首先，父母扶养小孩，然后小孩奉养父母。”（Stafford, 1995: 80）“养的循环”是一个介于亲子之间非常全面性的关系，其中最重要的就是金钱与食物的交换。祖先崇拜也是这个养的循环的一部分，因为祖先同样由其后代供养食物与金钱（Stafford, 2000: 42）。

要进一步理解这种亲子之间全面性的互惠养育行为，笔者以几个例子来说明。在万年村如果一个小孩常常生病不好养，小孩的父母亲可以行一个“拜契”的仪式把小孩给他人<sup>[1]</sup>做“契子”。<sup>[2]</sup>仪式当天小孩的父母亲必须代替小孩准备贡品、几套衣服、鞋帽与红包，一起和小孩到契父母家去。到了契父母家后，首先必须以贡品祭拜他们的祖先以昭告他们小孩从今以后已成为他们的后代，然后把带来的衣服、鞋帽与红包赠送给契父母，契父母也准备相同的礼物回送给小孩。当天中午两家在契父母家一起吃饭。等到下午启程回去之前，契父母会另外准备一包米与一瓶水给小

[1] 通常也是会选择“好命”人。

[2] 也见游谦（1994）。

孩亲生父母带回去。回到家之后小孩的母亲会将米倒入自家的米缸中与自家的米混合，再以带回来的那瓶水煮饭给家人与喂小孩吃。从此之后小孩要称契父母为父母，而改称自己的亲生父母为“阿叔”与“阿婶”（或其他非父母的称谓），以表示现在已经是契父母的小孩了。两家不但关系更为密切，也有义务须参与彼此的生命仪礼。

若是拜契的对象不是人而是神明，小孩的父母亲则只需准备小孩的衣物鞋帽带到庙里等祭过神，烧完金纸之后，在衣服上盖过神印即可，这是象征这些衣物由神所赠与。其他需准备物品或之后的喂食行为，则与拜契人的方式相同。此后每一年在神明生日时，父母都要带着小孩回到庙里祭拜以及准备一套新衣好重新盖神明印章<sup>[1]</sup>，如此一直到16岁“tióng tua”（长大）<sup>[2]</sup>为止。

不过，一餐饭或一套衣物当然是无法取代小孩与亲生父母日积月累同居共食所培养出来的情感，这也可从万年村中小孩与其契父母的亲密性远逊于他们与亲生父母的关系看出。然而，笔者通过这个仪式反而是要说明“亲属”的意含并不仅由生育的关系而来，更因亲子之间长期持续的“衣物与金钱交换以及共食同居”所凝聚的情感而更加丰富。我们可以说拜契仪式中“衣物”与“金钱”交换以及“同居共食”不但是以象征的方式来呈现“亲属”如何由父母与子女在日常生活中建构，也是二者长期互惠养育关系的具体呈现。

同居共食的象征也可被用来治疗被狗咬伤的意外。村人认为如果被他人的狗咬伤，很容易发炎不易治好。这时如果狗主人请被咬伤者到他家与他家人吃一顿饭或是拿一碗家里灶上（现在电饭

[1] 如果小孩不住在村里，则可只是带着小孩衣物回庙里盖神明印。

[2] 等到结婚时一个人就是“tióng sing”（长成），是“大人”了。

锅中) 煮的饭, 放一些家人吃过的菜来给被咬到的人吃, 那么伤就很快会痊愈了。村人解释这是因为无论到狗主人家吃饭或吃了狗主人家中煮的饭, 伤者就好像变成狗主人家中的一分子, 因此, “被自家的狗咬到, 伤口不会发炎” (*kat ti e gau ka bo hon*)!

以上无论是通过长期同居共食所建立的亲属关系或者借由吃一碗他人灶上(锅里)的饭菜所形成之短暂的拟亲关联, 都呈现了养育对亲属关系形成的重要性。我们可从村民对认养的概念进一步来探讨养育的意涵。一般台湾汉人在膝下无子时, 为了父系的传承通常会以认养的方式来弥补无子之憾。

过去的研究对认养者与被认养者所形成的亲属关系常以“骨皮”来解释。也就是说, 假如一个姓李的人认养了一个姓陈的小孩, 那么小孩仍保有生父陈家的骨, 但皮肉的成长却是李家养育之功。不过, 根据笔者的观察, “陈骨李皮”的说法往往是用来说明骨之与生俱来、不可改变的性质, 后天的养育则被视为外在、肉眼可见的皮。不过, 在万年村, 养育的重要性却也经常在其他的情境中被强调, 万年村民视认养者与被认养者的关系为“饭碗亲”, 其关系性质甚至“比血亲更亲”。因此, 村人王来发是小时候由他村抱来养的, 但是村民并没有隐瞒他是认养的事实。当他的生父过世时, 虽然他仍然回去参加葬礼, 但是他并不披麻戴孝。村人更认为王来发回不回去送葬都没关系, 因为“生的放一边, 养育的功劳卡大天” (*si e pan tsi pi, ts'i e kong lo k'a ta t'i*)。可见养育对界定汉人亲属概念的重要性。<sup>[1]</sup>

当子女逐渐长大后, 父母的照顾也继续表现在为子女寻找与安排工作上。在过去农业社会, 由于通常是继续务农而没有寻找工

[1] “媳妇仔”的情形亦同, 回不回去为她们的生父母送终依个人而定, 没有任何义务。

作的问题，然而在工业化后迫使年轻一辈必须外出谋生时，父母通过亲友的引介为子女安排工作，在万年村非常普遍。

等儿女适婚年龄到了，婚姻的安排更是父母的大事。过去婚姻纯粹是“父母之命”，然而父母也须为聘礼而四处筹措。过去为结婚而负债的家庭不在少数。万年村民赐仔（约 60 岁）告诉笔者，现在他与他的家人都会去帮波仔（村中的有钱人）收成，原因是当年赐仔要结婚时，筹不到钱布置“新房”，最后是波仔的母亲借给赐仔的母亲一笔钱去买新床与新被，这个恩情一直被感念至今。现在万年村中有些较富裕的人家在小孩离家工作时，就会开始为他们投资买房子做将来结婚的准备；一般人则鼓励儿女将部分工资寄回让父母为他们储蓄作为未来结婚成家立业之用。

虽然现在“父母之命”已不如过去一般具有权威性，然而若是子女在外没有找到合适对象，父母仍会视儿女的婚事为己任而积极地为子女觅偶。村中充满了父母如何辛苦为（或逼迫）子女相亲的故事，以笔者的邻居为例：他已吃斋，而且时常对笔者表示：“出家是一种福气！”但是当他的儿子表示想要结婚但却找不到对象时，他还是非常积极地介入，前后总共为他安排了 19 次相亲！由于没有一次成功，还帮他儿子改名以求好运，最后终于娶了一位大陆媳妇。也有一对夫妇花了 80 万台币为其不良于行的儿子选来印度尼西亚新娘。另外村中也曾发生一极端的例子。有一个父亲因好赌散尽家财无法筹措出幼子结婚的费用，结果只好由他的长子与次子来负担。不料二人讨论婚礼事宜时，起了口角，父亲劝架的结果反遭其子恶言相向，并且讥笑他没有当父亲的本事。父亲在羞愧之余，便跑出村外投入溪中，幸好最后仍被救了起来。

除了为子女完婚外，为求其子有一安稳的家庭生活，帮助其子在都市贷款购屋在万年村非常普遍，其他资助项目也包括生意

上的急需、购买车子等。有时一对老夫妇辛苦一年的收成或几年省吃俭用的积蓄，就在一通电话或一次儿子回家探访中全部告罄。由此我们也可以理解儿女不肯结婚对父母所造成的冲击。村中有一年轻人出家做和尚，据说他回来探视父母希望得到他们的谅解时，其母不但不承认他是她的儿子，还剪破他的袈裟，将他逐出家门。村人来旺在路上遇到他也不愿意与他说话，认为他“不愿有所担当”（“担当”，根据来旺解释，为结婚生子奉养父母）而不谅解他的行为。

等到父母年老后，儿媳便需负起奉养之责。最理想的方式是兄弟合力奉养父母，直到他们过世才分家。然而依据日据时与工业化之前的户籍资料以及笔者所收集的数据，这种情形并不普遍。<sup>[1]</sup>但是当初的记录却显示出分家时间通常在兄弟婚后。这与村人认为当“理想”无法达成时，他们多少可以接受儿子在父母已为儿女完成婚事后提出分家的要求有关。然而这情形在工业化开始后又有不同。年轻人相继迁往都市，父母之命也渐渐失去效用，适婚而未婚的情形逐渐出现。此时若家庭中大部分成员都已成家且经济上已可完全独立，因而要求分家时，在万年村有几种因应的方式出现。有的父母仍然坚持要等到所有的儿女成婚才分家；有的父母知道要所有的小孩在近期之内完成婚事并不可能时，会特别为未婚儿子另准备一份产业作为“娶某本”（*ts'a bo pun*）或留一些钱给女儿当嫁妆，以表示他们已尽了为人父母的责任。也有的家财产不多，无法分给未婚者更多产业时，就与成家立业的儿子说好：在他们得了父母财产之后，有义务在未来要支付未婚弟妹结婚时的支出。

分家后，对父母的照顾方式有几种：有的是由儿子轮流奉养父

---

[1] 本段讨论详见笔者论文 (Lin1998)，第 4 章。

母，即俗称之“轮伙头”(*lun hue t'au*)；也有由居住在村中的儿媳负责生活照应，所需的金钱由外地儿媳轮流供应。除此之外，经常性的探视、带食物回来给父母吃或给父母红包也是儿女回报父母的方式。当父母过世后，葬礼的费用则由所有的兄弟一起分摊。最后，如前所述，对去世父母或祖先的祭拜——包括每日早晚的“烧香点火”、提供他们在阴间所需的衣食、金钱（纸钱）与房子（葬礼中烧去的纸厝）——也是子孙履行亲属义务的呈现。

总而言之，我们可知汉人的“亲属”概念有多重意含。首先，从与父方的关系我们看到对血脉传承的强调，“房”即是据此父系血脉为基础而形成的亲属单位。与母方的关联则是着重在其拓展繁衍的意含。然而“亲属”的关系不仅是由生育而来，这关系更必须通过日常生活中亲子之间持续的互惠养育——其中又以衣物、金钱与同居共食为主要象征——以及对祖先的看顾祭拜而具有更深刻的意义。因此我们也才能了解为何汉人重视亲子义务的实践，而且在生命仪礼中赋予它独特的文化价值——“好命”。它不仅强调父系传承概念，更以完成“道德人”为“亲属”的终极文化价值所在。

对于这一多重之亲属的文化建构，笔者最后将通过家屋的讨论来说明家屋不但是亲属关系实践的场域，其象征的结构更衔接并传递了以上我们所讨论的多重之亲属文化的概念。

前面已讨论过“房”的概念，但那时基本上是将它视为结构性的父子关系，即长子、次子相对于父亲是大房、二房。不过这样的看法忽视了“房”的另一个意含：我们知道“大房”、“二房”所指的不只是长子、次子，它同时也是汉人家屋中特定的房间。因此下一节将就人、亲属与家屋的关系进一步讨论。

## 六、家屋

在万年村，传统家屋的建构通常由“三间”——公厅、大房与二房——开始。然后再建大房与二房两侧的“五间”（或称“五间尾”）。这五间称为“大厝身”。几年后当建立这栋房子的夫妻已经有了小孩或孙子，而使得房间不敷使用时，通常就会再建“两翼”，称为“伸手”或“护龙”（图1）。<sup>[1]</sup>

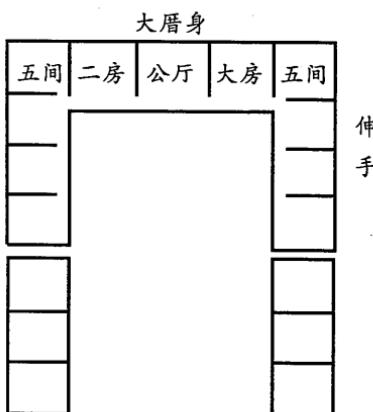


图1：家屋空间结构

万年村的村民要盖房子之前都会找风水先生来看地。不过，一般村民对风水仍有他们的理解。那么这个理解是什呢？这要从他们自己的解释谈起。

当笔者问及村民风水是什么时，很多人都提到“气”。当笔者继续问什么是“气”时，他们通常会回答：“气就是空气。”有的人进一步解释：“气很重要，因为房子就像人一样需要空气。”气是如此的重要，因此混浊的空气常被视为疾病与不幸的根源。例

[1] 参见 Wang (1974) 与关华山 (1980) 二文有关于一般台湾汉人的家屋的讨论。

如笔者的邻居就认为他与他哥哥的儿子在几年内相继过世，是因为他前面邻居的猪舍中猪的排泄物污染他家的空气所导致。相反的，笔者的房东认为他家的风水很好，所以他就在他的前庭筑了一道矮土墙以防止气的散失。

除了气之外，光线和水也常是村民用来解释风水好坏的因素。家屋以人体作为表征在此就很清楚了。村民说：“要分别风水的好坏，你要看这间房子‘吃到’水与光没有。”村民的叙述透露出房子就如同人的身体一样，需要水与光。进入房子的光还不可太强或太弱，例如村民李仙家告诉我，他家因直接面对村集水池，水池前又马上是一大片农地无东西遮挡，导致他家太“*hia* 白”（太亮）。请教过乩童之后，他在他家悬了一面镜子，以将过多的光线折射出去。假如光线太弱，这种屋子就不适合人居住。许多人也提到村外那种“三片壁”——也就是鬼魂栖身的有应公庙——过去就是建在阴暗的地方。人住的房子与湿冷的有应公庙不同，前者可从居住者的人气中得到温暖。所以没人住的屋子据说久了就会有“歹物”（*p'ai mi*）聚集，不再适合居住。

一个好的风水不仅能提供如人体般的家屋生命力，同时也要能让家屋稳固无虑。村民说家屋应有“靠山”或“椅背”在其后，这样房子如人一样才能坐得稳。所以有的村民在后院栽水果，有的将后院用土壤高，为的就是如此。此外，从这个说法我们也可知道家屋的人体意像是采坐姿，而非站姿。

对于一个身体来说，水的重要性也不可忽视。村民认为一个房子理想上要“后面有果子，前面有鱼池”。水代表财富，所以，家屋内的废水应好好安排规划到一水路流出。如果水四散流出，就意味着这家的金钱终会散尽。正如当地人所说的，“人体只从一处排泄，那么房子怎能有不同的排水道”？相同的，由外而来的水也不能忽视。流动的水据说可以带来兴旺与财富。村里以前有一个

富有人家就在屋前筑了一个池塘来增加他的财富，但是他最后仍失败了，只好将土地卖掉离开万年村。

从以上这些当地人用来解释风水好坏的因素——空气、光线、水与靠山等——我们可以发现事实上他们将家屋视为一个人体，这些判断风水好坏的因素，便如同卡斯特与休·琼斯在 *About the House*（《关于家屋》）一书的前言所提到的提供人体生命力的元素。接下来我们可以继续通过家屋的构造来讨论这个人体象征如何与其他家屋的概念相连。

### 家屋的身体意象<sup>[1]</sup>

前面已提到村民对风水的看法是来自它们视家屋为人体的观念。家屋内部构造的名称更说明了身体各部位所在的位置。如，最先建的五间“大厝身”是身体，两旁是“伸手”。家屋的房间又有更仔细的区分。公厅是眼睛所在，所以会妨碍视线的电线杆不可立于公厅之前。假如他人房屋的厝角的对角线，斜对到公厅，这就像眼睛被尖锐的东西刺人一样，会带给这家人不幸。

位于公厅两边的房间，像是眼睛两旁的耳朵一样，所以又称“耳间”。<sup>[2]</sup>至于伸手，村民说如果要多加房间，也要依照人体骨骼的架构，也就是说，如同手臂有关节相连，附加于原伸手的房间也要有一个空隙分隔。并且，如同人的手臂有一定的长度，附加的房间也不宜太多，否则手就会没力气。

只有具有正常基本结构的房子才能“安神位”。安神位据说可以增进家户成员的气力。但是家屋如何给予成员气力的方式则各

[1] 视家屋为身体的隐喻在人类学文献中已有广泛的记载，以其中几个为例，如 Blier (1987)、Lawence and Law (1990:473–474)、Jacobson-Widding (1991)、Waterson (1990)。有关台湾汉人与少数民族见黄应贵 (1995)，汉人则见陈文尚 (1993)。

[2] 关华山 (1980) 则说“五间尾”才是“耳间”。

有不同，健康、财富与子孙都有可能。有一个常到笔者房东家来拜访的隔壁村民说他家风水很好，但可惜他的女儿不小心在他家生产，又生儿子，所以他房子的气力都吸走了，结果他的媳妇都生女儿。这就是俗谚所说的：“（房子）要借人生不借人死，借人死，有保庇，借人生，*bue*（带走）福气。”前面笔者提到家屋需人气来给予温暖，现在也看到他将其气力给其成员，因此我们可以知道人与家屋之间，如同 K. 巴硕（K.Basso, 1996: 55）在他编的论文集 *The Senses of Place*（《地方感》）所提到的，有一种“相互给予气力”的关系。

### 家屋与灵魂

如果家屋被喻为是身体，那么它是谁的身体呢？以下我要从家屋成员的身体、灵魂与家屋的关系来看。

家屋作为成员身体的象征呈现在它与其成员灵魂的关系上：成员灵魂依附在家屋的方式与附着在身体有许多相似的地方。当一个女人怀孕后，胎神就会在家屋四周移动，从黄历上可得知它可能一日占灶，另日占床、占厕或占门等。虽然村民并无法确定胎神是否就是胎儿的灵魂，但是它们之间的确有很多相似之处。例如，如果有人不小心毁坏当日胎神占位的地方，它就有可能毁坏胎儿的身体。村民常说流产或兔唇常是在怀孕期间家人忘了看黄历就修灶或筑墙而造成的。从胎神在怀孕期就不断移动于家屋各部分以及损坏家屋就有可能损坏胎儿的身体等禁忌来看，我们可以推测，在生产前，家屋与即将到来的成员身体几乎是被视为同一。这种家屋与胎儿身体同一的关系甚至持续到孩童时期。例如，如果有人在家屋四周挖水道或设电线杆，小孩就很容易受惊吓而啼哭不止或生病。事实上修路工人也都很清楚这一点，在修筑之前都会先告知附近有婴幼儿的家庭，要去“摔盐米”压煞。

虽然家屋整体上是成员共有的身体，但是屋内的各房间却更与居住在其内的成员身体结合。如，家屋成员若是受惊而失去了元神，而需以“叫元神”的仪式将失去的元神唤回时，若这失去的元神被唤回，会被带到屋内，然后带到受惊者的房间，受惊者须尽量待在房里三天，为的是让元神与他的身体以及房间结合。

家户成员的灵魂与家屋的关系如此密切，以致假如一人的灵魂尚未属于任一家，他就是处于一个身份不明的情况。婚礼中，当新娘拜别娘家祖先后踏出家门时，她就不再受娘家祖先庇佑了。<sup>[1]</sup>此时，她会被用一个筛子或雨伞遮住不能见天；当她来到夫家时，她也不能立即拜见其夫之祖先，成为夫婿家的一员。以前她须留在房内三天，现在则是要等到宴客以后。婚礼过后，新婚夫妇更必须留在家中一段时间，以前是一个月，现在则在一个星期左右。

同样，在葬礼上我们也看到，当棺材被抬出公厅向坟地出发时，棺材也不能见天，而需以一布覆盖。葬礼后，死者的灵魂再度被引回家屋，接下来的一年，家中成员不能打扫（或修建）房子，否则据说灰尘会沾到死者的眼睛。也不能蒸年糕或包粽子。包粽子由于需要缠绕更是被严禁不可做，据说缠绕的时候会“绑到死人的脚”。如此看来，家屋成为死者另一个身体，死者的灵魂如同婴儿的胎神一样，在家屋四周移动而重新与家屋结合。由此我们可推知，在万年村，家屋与其成员不但如卡斯特与休·琼斯在 *About the House*（《关于家屋》）所叙述的那样在生命过程中互相隐含，而且在死后亦是如此。

前段曾经提到家屋与其成员之间相互给予气力，在说明家屋是所有成员共享的身体之后，也就不难理解这个关联。不过，这关

---

[1] 这是理想中的情形。但是也有娘家的祖先因没有后代而作祟于嫁出的女人（也见陈祥水 [1973]）。

联的基础更涉及了家屋以人体作为比喻中所蕴含的另一个象征：即，家屋作为一个人体也如人体一样有“血脉”相接，且家屋的“血脉”也由家屋的成员所共享。那么，这里就牵涉了一个我们一直尚未讨论的议题——家屋的成员是哪些人呢？村民认为嫁出的女儿在婚礼中“辞公妈”踏出门后，就不是娘家的成员了；因此她便不与娘家成员共家屋的血脉，娘家风水好坏并不会影响到她。祭拜过夫婿的祖先后就是夫婿家的成员，与夫家成员共家屋血脉。由此，我们可知共享家屋血脉的人不一定在继嗣关系上是共血脉的，它反而可以排除嫁出而包含嫁入的成员。这点会牵涉到家屋的探讨可以处理的亲属议题，笔者将在最后再来讨论这个议题。

### 父系继嗣、“好命”的观念与家屋

建立在身体象征上的家屋进一步又与一系列二元对立的空间关系——大 / 小，高 / 低，阴 / 暗与繁丽 / 简单——结合起来呈现家屋中心的重要性。大厝身中的“三间”作为家屋基本的结构，是最大、最高以及设计最富丽的部分。由三间走向五间尾再到伸手，房子逐渐变小、变低、且设计简单。在三间之中的公厅又是最大最亮与最讲究的部分，这样的结构又复制在伸手部分。

二元对立组另外包含了左 / 右、前 / 后和内 / 外，进一步来呈现家屋的阶序关系，例如，男 / 女、长 / 幼、神圣与较不神圣等。这里特别值得注意的是村民如何界定左 / 右与前 / 后。当村民提及这些空间的关系时，他们将房子视为一个人体，从房子的角度即由内往外来分辨这些关系。也就是说他们以站在家屋的中心——公厅——由内往外来看。左边也就是太阳升起的方向是较神圣代表长者与男性的方向，右边则是年幼者与女性的方向。

公厅左边的房间称为大房，左翼称为“大边”(tua pin)。长子结婚后移入大房，未来分家通常大边也是归他。公厅右边是二房，

右翼称“小边”(sio pin)，一般分给次子。由于左边代表神圣、年长与男性且比右边重要，所以家屋也可只建左边伸手不须建右边，但最理想的家屋则仍以左右平衡为上。也就是神圣 / 较不神圣，长 / 幼与男 / 女都处在平衡的情况之下。

以上的二元关系显示了家屋中以父系传承为基础的观念。然而这种二元的架构却往往给我们一个错误的印象，那就是家屋成员总是固定居住于某些房间，因而忽略了成员会根据生命的过程中亲属义务的实践而动态地更换房间的事实。当一个房间盖好了之后，主要的夫妇通常住于大房，没有什么规定来分配小孩子房间。一直等到长子结婚后，大房分给新婚夫妇，其他儿子的房间也可能在这个时候定下来，原夫妇便移至五间。如果年轻的夫妇生小孩或孙子要结婚了，那么老夫妇就再移到尾间，或另建一小房子在伸手尾或外护龙居住。最后当老夫妇逝世，他们则成了祖先，牌位摆在公厅。因此我们可以说房间的分配反映父系继嗣的原则，但一个人根据亲属义务的实践而更换房间的事实则使家屋与完成一个“道德人”的过程、达到“好命”的理想相互隐含。我们看到一个人从没有固定所属房间到婚后迁到屋中最重要的房间，然后再慢慢移往次要，以及最后住在家屋的边缘的过程与他或她生命过程中童蒙时期被父母扶养长大，到结婚并开始承担家计，一直到年老被子女奉养的经历是一致的。

接下来我将从家屋中特别重要的两个地点——公厅与厨房来讨论家屋中两性的意蕴。

公厅如上所显示，公厅在家屋中具有独特的位置。事实上根据它的使用也有不同的名称。首先，“公厅”(*kong t'ia*) 是较常被使用的称谓，“公”可能与其不可分割性有关；另一方面公厅过去亦是接待客人举行仪式的地点，其仪式上的特质也呈现在他第二个名称即神明厅之上。它的神圣性也表现于当住在大房与二房的人

睡觉时，不可将脚朝向它。其他的名称尚有“大厅”(*tua t'ia*)，以其大小与在“伸手”的客厅——“间仔厅”(*king a t'ia*)作一区分。

虽然公厅具有许多仪式性的意义，但在不久的过去，它仍与日常生活不可分：它同时是家人吃饭的地方，男人聊天休息以及小孩做功课的地方。节日用来祭拜祖先神明的八仙桌，也是平时家人用来吃饭的桌子。

公厅在很多方面也具有男性的象征的意义。刚才提到，过去公厅是男人聊天休息的地方。除此之外，家中最重要且富含父系传承讯息的两根梁柱——中脊与灯梁——也位于此。过去这些梁柱在破土之日就要“剪料”(*tsin liau*)，并且要放在安全的地点以防止女人跨过。上梁与安神位都要择时，不能冲犯到男主人的生辰。中脊是屋中最大且最耐用的木材，选好后以红色上漆。上梁之日，另需准备两个“出丁袋”(*ts'up tin te*) 系于上。“出丁袋”是以细长的红袋子内装种子、铁钉、钱币与一块耗头锡以象征五谷丰收、代代出丁和钱财不尽。上梁的工作由男人负责，当时辰一到，中脊由屋顶后方逐步往上推至房子的最高点，然后再安装灯梁。上梁的工作结束后，家屋成员需以象征“完满”的十二项物品祭拜土地公与好兄弟。

以上的仪式与梁柱显示了公厅男性的象征意含，但是“入厝”(新屋落成的仪式)却呈现了公厅的另一个意义。家屋兴建完成之后，“入厝”是公开宣布搬入居住的仪式。入厝的仪式中，安神位是一项重要的内容。因为如我前面已提到的，安神位可增加家屋成员的气力。在安神位之前供桌与祭品置于公厅的右侧或大门外。仪式本身就是在吉时将这些物品放在它们应放置的位置，特别是安置神像的红格桌。安神位所需的物品分别来自丈夫与妻子的娘家。妻子的父亲或兄弟要买两个供桌——“红柜桌”(*ang ke to*)与“八仙桌”(*pat sian to*) (又称顶、下桌)——与其他十二项

的礼物。此十二项中，较重要的是对公鸡与母鸡。“鸡”的福佬话与“家”同音，而一对公鸡与母鸡又分别代表这家的男女主人。这可从这对鸡通常不会很快被杀，反而留着要让它们生小鸡来代表期盼这家人丁兴旺观察得知。其他蕴含丰盛、财富与男丁的礼物，在下一段会有更仔细的讨论。至于男方家人则负责买神明彩、祖先牌位、烛台与香炉。

男方与女方家人所赠送的物品象征了男女双方对家屋的贡献。祖先牌位、烛台与香炉呈现了父系的传承，而女方娘家的礼物——八仙桌与红格桌——就较不易理解，因为即使村民也无法提出具体的解释。只有一个女人告诉笔者“那是对妻子娘家的一种纪念”。不过其他礼物就有较清楚的象征意义。

一对鸡同时具有一个家与一对夫妇的意含，指出了这对夫妻对这个新家的重要性。因此一个家屋的完成并不只是父系或男性的传承，同时也是一对夫妇新的发展与独立的表征，其中所蕴含的女性意义是不可忽视的。这又可进一步从女方家送来的八仙桌与厨具看出。八仙桌在日常生活中主要是家人用来吃饭的。兄弟分家时，有一个仪式是兄弟最后一同吃完中餐后，父母会将一锅饭分为二，由兄弟各自带回去，以此表示兄弟从此不再一起天天同桌吃饭。此时，各兄弟妻子的娘家就要送新的八仙桌与厨具等来“撑灶”。“撑”有支持的意思，“撑灶”无疑是妻子娘家对新家成立最实际的支持。

### 灶、女人与家

家的独立由新灶的设立呈现。未分家的兄弟通常共享一灶，分家后则另建新灶。当地人常以“共一口灶”来指涉家户成员。分家在闽南语中其实也就是“分吃”(*pun tsia*)。日常生活中我也很少看到村民在他人家吃饭的例子。

灶是厨房中最重要的一部分，事实上厨房就叫“灶下”(*tsau k'a*)——灶下面的地方。未分家前灶也只能建在家屋的“大边”(左侧)，灶建好之后要拜灶君。灶君据村民说是天公的弟弟，因为贪恋女色而被贬到凡间看守灶，每天与女人一起。在这个故事中，灶与女人是相连的。女人与灶的密切相连也表现在早期婚礼中。村中60岁左右的女人说她们以前结婚拜完祖先以后，就会被带到厨房去行一些与灶相关的仪式。女人与灶或厨房的关系如此密切，所以当五六十岁的女人互访时，她们通常会直接走到厨房去。

在日常生活中，妇女的工作通常使她们与家的关系更密切。每天下午村民工作结束回到村里后，男人都会出去与邻居朋友泡茶聊天，所以在傍晚五六点时就会看到一群群男人聚在一起，而女人却都赶快赶回家里洗衣做饭。

即使晚上她们会有一些时间拜访邻居，聊天看电视，但是时间都不久就回家了。

女人与灶之间的象征关联、灶所具有的家的意含以及女人与家日常生活的结合促使我们必须进一步探讨家屋的女性意蕴。

家屋的女性意蕴进一步体现在入厝仪式或兄弟分家时妻子娘家提供的礼物上，除了以上讨论过的供桌与鸡之外，最后这里要讨论的是“姜母米”(*kio bo bi*)。“姜母米”是把姜藏在生米中，以“姜母”延展与繁衍的象征来代表粮食无缺。在新屋落成或分家发生时由妻子娘家送来，意味着妻子娘家之提供生命延续物质给这个新家的角色。“姜母米”在日常生活中被提起时，有“本钱”的意义，它通常是分家后所得或自己赚得的第一笔钱或一块地。所以在“入厝”或“撑灶”仪式中，娘家所送的礼物更有支持这个家未来发展的深远意含。这与夫家自己准备的物品所代表之父系传承的意义是不同的。

通过以上公厅、入厝礼、灶与女人的讨论，我们得以理解家屋

由男性具有父系传承概念与女性具有繁衍拓展意含的物质所建构。这又与人体构成得自父亲的骨与母亲的肉有十分相似的意义：其中父亲的骨因承继自父系的祖先，而具有父系传承的意义。母亲的肉并不传承到第三代，因此，它的贡献是在拓展与繁衍上。

总结以上的分析，对万年村民而言，汉人家屋的意象首先建立在一个人体的象征上，它不但具有眼、耳、手，并采坐姿稳定的姿态。第二，通过人体以身体为中心，四肢为末梢的概念，以及上下、左右、前后等一般性的空间观念，家屋呈现出父系继嗣原则并与实践亲属义务以完成“好命”的道德人观念结合。第三，家不但由灶所象征，也是成员在日常生活中以同居共食建立亲属关系与情感的场所。第四，如同一个人的身体是由父亲的骨与母亲的肉组成，在以上有关家屋“入厝”礼的讨论中，我们也看到汉人的家屋的形成也由父方与母方合力贡献，从他们贡献的礼物中也蕴含男方所具有的父系传承与母（女）方繁衍拓展的性质。因此我们可以说汉人的家屋与汉人的亲属概念不可分，家结合并传递了汉人亲属多意的文化价值。

然而，家的意象又为我们提供了一个可以超越前述“亲属”概念内在矛盾的可能。先前提到“房”是建立在父系血脉基础之上的。但是“房”或由数个“房”所形成的宗族的成员，因加上嫁入的女子之故，并不一定具有相同的血脉。我们应如何来了解这一矛盾呢？我认为可以从另一个角度，也就是从家屋的人体意象来理解“房”的另一个意含。

万年村民常说同一宗族或家族的人“共血脉”，但事实上，一个宗族或家族的成员包括不同血脉的媳妇而排除嫁出的女儿。因此，其成员事实上并不共血脉。或许我们可以把这种不一致性归诸于“宗族或家族成员共血脉”的说法只是一种意识形态上而非真实的叙述。但是如果我们将宗族或家

族的形成，由父系血脉单位上的数个“房”转换成构成家屋基础的“房”，那么宗族本身就是一个家屋的隐喻，宗族成了一个“metaphorical house”（隐喻性的房）。通过家屋之人体意象中共血脉的象征，所有宗族或家族成员便共享有这个家屋的血脉。换句话说，原本具有不同血脉之嫁入的女子，通过家屋所具之人体意象的转换，就与男性成员共血脉了！笔者在文章开始也提到有关宗族或家族分枝在当地词汇中都与家屋相关，除了“房”之外，尚有以“兼祧”（*kiam t'iau*）来描述一个人同时承继了自己父母与其他绝嗣亲人。“祧”（*tiau*）是闽南语，意即“柱子”。<sup>[1]</sup>又有以共“梁”（*nio*）来指称“房”中较小的单位，如一对夫妻与他们的子女。甚至父亲训诫儿子或婆婆斥责媳妇时也可附加一句：“二梁还想要高过中脊！”（*dzi nio ko sium be kuan kue tiong tsit*）这种以家屋作为宗族成员隐喻的方式，是否如上所说有其转换的用意所在实待深思。

## 七、结论

人类学的学科特质在于通过不同区域的研究来反思或质疑原有理论预设。以亲属研究而言，无论是继嗣或联姻理论的提出，有一部分原因都牵涉到研究区域的特质。然而汉人亲属研究长久以来却一直被视为另一个继嗣理论的征服点，而忽略了汉人亲属特质的探讨。针对这个问题，本文试图从人体构成物质、“好命”的文化价值与家屋三者来重新思考汉人亲属概念。其目的有三：一是厘清汉人是否认为由生育而来的关系对于理解亲属是重要的？

[1] “房”内分支以“柱”称之者也见澎湖的研究（关丽文 [1987：75]）。

如果是，那么他们又如何理解这些关系？二、除了生育的文化理解之外，亲属是否包含了后天（亲子关系）的实践？最后，有关家屋的探讨则说明家屋不但是亲属关系实践的场域，同时家屋的象征也衔接、传递了前二者所讨论的亲属文化概念。

如此之探讨亲属的方式无疑引借自当今其他区域研究的成果，并以此来指出过去单纯以父系继嗣或世系群理论来理解汉人亲属的不足之处。然而，本文更企图通过被研究者的观点，特别是人观的讨论，来重新探索汉人“亲属”的意含，以期能对汉人亲属提供一新的视野。相对于卡斯特对兰卡威马来人人观与亲属二者关系的模糊叙述，本文指出了汉人人观中人的构成与“道德人”的概念是厘清汉人亲属概念的关键。此外，有关“房”或家屋讨论也呈现了家屋如何可以衔接不同亲属原则。家屋之人体意象更提供了象征转换的机制，具有调解不同亲属原则之矛盾的可能。

## 参考书目

### 一、中文

陈其南，1991[1985]：《“房”与传统中国家族制度：兼论西方人类学的中国家族研究》，《家族与社会》，陈其南著，台北：联经。

陈文尚，1993：《台湾传统三合院世家屋的身体意象》，文化大学地理研究所与地理系。

陈祥水，1973：《“公妈牌”的祭祀——承继财富与祖先地位之确定》，“中研院”民族学研究所集刊 36：141—164。

陈奕麟，1984：《重新思考 Lineage theory 与中国社会》，《汉学研究》2(2)：403—445。

陈奕麟，1996：《由“土著观点”探讨汉人亲属关系和组织》，

《“中研院”民族学研究所集刊》81：1–18。

董复莲，1987：《台北婚俗》，《民俗曲艺》45：57–58。

关华山，1979：《台湾传统民宅与民间空间的观念》，《“中研院”民族学研究所集刊》49：175–215。

关丽文，1987：《澎湖传统聚落发展之研究》，《台湾大学建筑与城乡研究学报》3(1)：57–85。

黄应贵，1983：《“光复”后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》55：105–146

黄应贵，1992：《导论人观、意义与社会》，《人观、意义与社会》黄应贵编，“中研院”民族所。

黄应贵，1995：《导论空间、力与社会》，《空间、力与社会》，黄应贵编，页1–38，“中研院”民族所。

黄应贵，1998：《人类学与台湾社会》，《社会学、人类学在中国的发展》，新亚学术集刊16：287–342。

林明义，1987：《台湾冠婚葬祭家礼全书》，台北：武林。

林玮嫔，2000：《风水是什么？一般人的观点》，《仪式、亲属与社群小型学术研讨会》，“中研院”民族所与“清华大学”人类学研究所合办。（未出版）。

林玮嫔，2000：《人的观念、空间实践与治病仪式：以一台湾西南农村为例》，台大《考古人类学刊》56：44–76。

施振民，1973：《祭祀圈与社会组织：彰化平原聚落发展模式的探讨》，《“中研院”民族学研究所集刊》36：191–208。

石磊，1992：《房与宗：两种不同结构类型的汉人继嗣体系》，《陈奇录院士七秩荣庆论文集》，页377–391。

王崧兴，1967：《龟山岛——汉人渔村社会之研究》，台北：“中研院”民族所。

许嘉明，1973：《彰化平原福佬客的地域组织》，《“中研院”

民族学研究所集刊》36：165—190。

游谦，1993：《宿命与非宿命：以宜兰地区神明收契子的习俗为例》，《台湾与福建社会文化论文集》（二），庄英章与潘英海主编。

余光弘，1979：《绿岛汉人的丧葬仪式》，《“中研院”民族学研究所集刊》49：149—173。

余光弘，1978：《台湾汉人宗族发展的研究评述》，《中华文化复兴月刊》11(6)：49—58。

朱锋，1959：《台湾的古昔丧礼》，台北文物8(4)：1—13。

朱锋，1960：《台湾古昔的事情》，台北文物9(2/3)：1—12。

庄英章，1973：《台湾汉人宗族发展的若干问题：寺庙宗祠与竹山的垦殖型态》，《“中研院”民族学研究所集刊》36：113—140。

庄英章、陈其南，1982：《中国社会结构的探讨：台湾研究的启示》，《社会及行为科学的中国化》，杨国枢、文崇一合编，页281—310，台北：“中研院”民族所。

## 二、英文（按照英文字母表排序）

Ahern, E.1973. *The Cult of The Dead*. Stanford: Stanford University Press.

Ahern, E.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. & 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.

Carsten, J. 1995b. *Houses in Langkawi: Stable Structures or Mobile Homes?* In *About the House: Levi-Strauss and Beyond*, Carsten, J. & S. Hugh-Jones eds., Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, J. 1997. *The Heat of The Hearth: The Process of Kinship in A Malay Fishing Community.* Oxford: Oxford University Press.

Carsten, J. 2000. *Introduction: Cultures of Relatedness.* *Cultures of Relatedness*, Casten, J. ed, Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, J. and S. Hugh-Jones 1995. *Introduction: About the House.* Carsten, J. and S. Hugh-Jones eds., Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, J. and S. Hugh-Jones, eds. 1995. *About the House: Levi-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.

Chun, A. 1996. *The Lineage-village Complex in Southeastern China.* *Current Anthropology* 37(3):429–450.

Cohen, M. 1976. *House United, House Divided.* Columbia University Press.

Faure, D. and Siu, H. 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.

Fortes, M.1958. *Introduction: The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Goody, J. ed., Cambridge: Cambridge University Press.

Fortes, M.1970 [1943-4]. *The Significance of Descent in Tale Structure*. In *Time and Social Structure and Other Essays*, M.Fortes, London: The Athlone Press.

Fortes, M.1970 [1959]. *Descent, Filiation and Affinity*. In *Time and Social Structure and Other Essays*, M. Fortes, 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 31 Roti*. In *De La Hütte Au Palais*, Macdonald, C. ed., Paris: CNRS.

Freedman, M.1958. *Lineage Organisation in Southern China*. London: LSE.

Freedman, M.1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: LSE.

Freedman, M.1970. *Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage*. In *Family and Kinship in Chinese Society*, Freedman, M. ed., Stanford: Stanford University Press.

Gow, P.1990. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*.Oxford: Clarendon Press.

Gow, P.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.
- Levi-Strauss, C.1982 [1979]. *The Way of The Masks*. S. Modelska, trans. 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 University Press.
- Potter, J.1970. *Land and Lineage in Traditional China*. In *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford University Press.
- Radcliffe-Brown, A.1952 [1935]. *Patrilineal and Matrilineal Succession*. In *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois: The Free Press.
- Radcliffe-Brown, A.1952 [1941]. *The Study of Kinship Systems*. In

*Structure and Function in Primitive Society.* Illinois: The Free Press.

Schneider, D.1984. *A Critique of The Study of Kinship.* University of Michigan Press.

Seaman, G.1990. *The Sexual Politics of Karmic Retribution.* In *The Anthropology of Taiwanese Society.* Pp. 381–396. Stanford: Stanford University Press.

Shimizu, A.1991. *On The Notion of Kinship.* *Man* 26(3):377–404.

Stafford, C.1995. *The Road of Chinese Childhood.* Cambridge University Press.

Stafford, C.2000. *Chinese Patriliney and The Cycles of Yang and Laiwang.* In *Cultures of Relatedness*, Carsten, J. ed., Cambridge University Press.

Strathern, M.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*, Watson, J., 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 1973. *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.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Watson, J.1982a. *Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research.* *China Quarterly* 92:589–622.

Watson, J.1982b. *Of Flesh and Bones: The Management of Death*

- Pollution in Cantonese Society. In Death and The Regeneration of life,*  
Bloch, M. & J. Parry eds., Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, J. and E. Rawski, eds.1987. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Stanford: Stanford University Press.
- Watson, R.1985. *Inequality Among Brothers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, A.1990. *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.