

親屬、族群性與地景： 從中國雲南普米族人的「根骨（ꞑꞑ³⁵）」談起^{*}

李文筠^{**}

摘 要

本文由中國雲南寧蒗彝族自治縣永寧鄉普米族人的「根骨／ꞑꞑ³⁵」的觀念為例，呈現人與空間如何互相構成的理解在滇川西部藏地邊緣人群的「親屬」關係、社會單位構成以至族群身分的區辨等關係形式中扮演的角色。我在文中介紹永寧普米族人述說村落人群構成的語彙，人在家的空間中完成生命使家延續的過程，以及家屋與村落的空間安排與日常實踐所形構的地景，以說明「ꞑꞑ³⁵」所表徵的身分與關係形式所建基的本體及其所存在的脈絡，實建立在承載了人們的實踐與生命而具有特定意義與過去的地景之上，並且體現了具有生殖力的人和周遭持久的物理空間各自形構社會關係的力量。我認為藏地邊緣許多土著人群用以表達「親屬」或群體關係「骨」的概念，即蘊含這種經由人與物理空間相互構成的地景與身分所建立的本體基礎，並構成當地人與不同人群區別與互動的憑藉。而相對於當地普米族人依據「ꞑꞑ³⁵」而認定的自稱範疇建立在人的身體與外在物理世界互相構成參與的本體預設之上，官方認定的「普米族」範疇則是建基在生物學式本體論以及個人之間的關係構成與空間相分隔的空間觀念。由此我提議族群範疇不能只被視作是區辨人群的名字，而應當看作是存在不同本體形式的標誌，不

^{*} 本文以我的碩士論文為基礎改寫而成。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，本研究並參與在科技部研究計畫「國家、親屬與社會文化變遷：納西（摩梭）族與臺灣阿美族、卑南族的比較研究」（100-2420-H-001-012-MY3）當中，也受到經費補助。田野過程要感謝高志英、謝春波、陳柳、李小敏、熊歆諸位協助聯繫，以及嘎布家、下洛家、崇恩家與瓦都村所有族人在我進行調查時的配合與幫忙，尤其是讓讓家全家人的照顧與分享。我對普米族人的認識也得益於與熊永翔、胡文明先生在普米研究上的交流討論，以及格榮品措在普米語的教導、訪查經驗的分享與許多關鍵語彙的仔細說明。而碩論寫作前後林開世、陳文德、何翠萍、黃應貴老師與鄭依憶學姊的建議與評論，以及兩位匿名審查人對文稿的意見，皆幫助我在本文的敘述更為清晰與完善，在此一併致謝。唯一一切文責在我。

^{**} 國立台灣大學人類學系碩士。

同語言的族群範疇即表徵著以不同方式連結人與周遭物理空間並由此界定社會身分的不同本體與關係構成的機制。

關鍵字：普米族、骨、親屬、族群性、地景、本體論

Kinship, Ethnicity and Landscape: The ‘bone (ɿu³⁵)’ of the Pumi Speaking People in Yunnan, China

Wen-yao Lee*

ABSTRACT

Through discussing the concept of “ɿu³⁵” of the Pumi speaking people living in Yongning Township of Ninglang Yi Autonomous County in Yunnan, China, this paper illustrates how the mutual engagement of humans and their physical surroundings contributes to the forming and understanding of “kinship” relation, social grouping and ethnic identity of the local people in the Tibetan borderlands. I introduce how Pumi people understand the relations between houses in their local community with the idea of “ɿu³⁵”, how individuals realize the continuity of the house by accomplishing one’s life in the space of the house with one’s ashes(ɿu³⁵) buried in the mountains that exhibits the specific identity of the house and its endurance, and how the ritual practices and arrangement of the house and village space form the configuration and understanding of the landscape that composed the context of this process. Thus, I explain how the ‘bone’ concept in Pumi, the idiom of “ɿu³⁵”, expresses the relation and identity generated through the interaction and mutual engagement between the reproductive gendered human bodies and the durable physical surroundings people inhabit, and I argue that the concept of “ɿu³⁵” implies an identity and form of relations which build upon the meaningful landscape loaded with human practices and past lives as its ontological basis.

I suggest that this relational and ontological form generated by the mutual formation of human and physical surroundings may be shared by other native peoples who use the concept of ‘bone’ to express the relation of their essential social groupings in the Tibetan borderlands, and that this ontological form is the basis of the interaction and mutual understanding between different peoples in the region. Compared with the self-designated ethnic category of the Pumi speaking people that represents an identity unified by the “ɿu³⁵” and embodies

* M. A. Department of Anthropology, National Taiwan University

an ontology that assumes the continuity of social identity with the human body, physical house and the surrounding landscape, the official category of “Pumi Zu” rests upon a biological ontology with a spatial scheme assuming that the formation of social relation is independent from the physical surroundings. Therefore, I suggest that an ethnic name should not be seen as solely a name for categorizing peoples, but rather as the reification of an ontological process that implies specific ways of connecting human and physical surroundings and through which social relations and identities are defined.

Keywords: Pumi, bone, kinship, ethnicity, landscape, ontology

前言

在這篇文章裡，我將闡述中國雲南省西北部的普米族人如何以「根骨（ꞑ³⁵）」的概念來理解「親屬」關係、群體構成以及「族群」身分的區辨，並說明這一種作為當地社會關係構成基礎的「根骨」概念，是建立在具有生殖能力的人與持久的物理空間相互構成的本體預設之上，而與當地人對生活周遭空間的地景認識以及形塑此地景的實踐無法分離。藉由此地說普米語人群的例子，我試圖提出，漢藏交界地帶土著人群的族群性特質，即建立在一種經由人與物理空間的相互構成來理解的關係形式與地景認識之上。我由此主張，特定語言表述的族群範疇，應當看作是存在不同本體形式的標誌，表徵著人如何與物理空間連結並由此定位身分的本體預設、經由此機制形構社會關係的過程、也是由此而持續與特定地域互相構成的存在。

在中國民族學者稱作「藏彝走廊」的雲南、四川西部高原縱谷地帶，長久以來交雜居住著多種使用不同語言、有不同自稱的人群，而不完全與官方的民族分類相對應（石碩 2005；費孝通 1981[1980]）；這些人群多樣性與官方「民族」框架之間的落差，尤其吸引學者探究在地不同人群的區別與互動關係、在地認同的形構機制或是人們面對官方民族身分的態度等議題（參見李立 2007；李錦 2010；巫達 2010；袁曉文 2010；郭建勛 2012；Harrell 2001）。其中，說普米語的人群就是在中文與英語學界都受到討論的一個例子：既有西方學者討論在不同省份被認定為不同「民族」身分的原委以及兩地人群的應對（Harrell 1996, 2001；Wellens 1998），也有中國學者以「普米」為單位討論此人群與其他土著人群之間的互動關係（胡文明 2002；翁乃群 2010）。

但是，探問人們如何理解官方「民族」範疇、或是討論人們的自我認同如何受到官方認定的身分所影響，其實是將當代國家力量所塑造的現象作為了解的對象，卻會難以注意到存在於當代國家語言以外而由過去延續到當代的連續性。這種討論傾向幫助強化國家力量所產生的後果，當地土著人群的現象也只是成為了解中國整體的媒介或例子。而學者直接以當地人的自稱為分析單位，卻沒有說明這一種範疇是依據甚麼原則或機制被理解為同一群人的做法，也很容易將人群範疇去脈絡化地預設為時間中持續存在而不變的實體。

在對於中國西南人群的已有研究中，官方民族範疇的建構與認同以及在地人群認同所依憑的社會秩序，常被當作兩種不同的主題。本文則希望由藏地邊緣區域常見的「骨」的概念切入，討論在地社會關係運作與表徵的形式，嘗試提供一個能夠討論國家

體制與在地社會秩序如何接合或互相影響，也可由在地人群理解自身所處社會秩序的觀點來探究在當代社會持續發生的變遷與延續性的框架，以呈現出當地人無法被當代國家體制及論述所化約的主體性。

普米語被認為是屬於藏緬語系的獨立語言，其使用者約有八萬人，分布在中國四川西南與雲南西北一帶，過去在文獻與當地漢話中被稱作「西番」，而當前於雲南境內被中國官方認定為普米族、四川境內則是藏族（陸紹尊 2001：1）。¹ 說普米語的人群的自稱發音因地而異，如「p^hzə⁵⁵mi⁵⁵」、「p^hzə⁵⁵mə⁵³」、「tɕho⁵⁵mi⁵³」等（陸紹尊 2001：1），本文所敘述的雲南省寧蒗彝族自治縣永寧鄉的普米族人則自稱「tʰɔŋ⁵⁵mə⁵⁵」²，而這些說法都是「白人」的意思；下文依據文意的脈絡與通順，我會以「普米」或「白人」來表示說普米語人群的自稱範疇。

永寧普米族人的「ɬu³⁵」這個語彙在漢話中翻譯為「骨頭」、「根根」或「根骨」³。同樣的漢話語彙也被永寧其他土著人群用來翻譯他們各自語言當中具有骨頭意涵、並且可由其相同——如「一個骨頭」的說法——來描述群體關係或身分的概念。而除了永寧之外，在漢話中用作「根根」或是可翻譯為「骨」的概念，也在更大範圍的藏地周遭說不同語言的土著人群當中被觀察到。⁴

Nancy Levine (2008[1981]) 首先指出在尼泊爾尼巴 (Nyinba) 藏人的「骨」——「rus」⁵——的概念，其實是當地土著生物理論當中用來理解親屬關係的遺傳物質。她說明「rus」這個語彙有三種意涵：1) 構成身體的一種來自父親的遺傳物質，2) 經由骨的共享而可追溯相同祖源的群體範疇，以及 3) 在具有階序的社會中的一個世襲層級。Elizabeth Hsu (1998) 則將川滇「納系族群」當中納西與納(日)／摩梭⁶的「骨」概念與社會組織，和 Levine 所描述的「骨」的概念放在一起討論，而認為「骨」的概念與表現群體名聲的實踐相關，呈現的是藏地與其東緣山區土著人群所共通的關於社會階序的意識形態。⁷

比較當前文獻中所記錄到中國雲南與四川境內的納西、納(日)／摩梭與說普米語人群的「骨」的概念，在這些人群之間或是與尼巴藏人相比，都有著或明顯或細微的差異。比如，就永寧普米族人的情形來說，構成人的身體的「骨」這種物質可以稱作「ɬu³⁵」或「ɬe²²qa⁵⁵」，但只有人具有「ɬu³⁵」，且「ɬu³⁵」這種物質也指涉人死後火化完撿拾埋放到山裡的骨灰，共享相同骨頭的關係也是由「ɬu³⁵」而非「ɬe²²qa⁵⁵」來述說。⁸ 因此，永寧普米族人的「ɬu³⁵」與尼巴藏人的「rus」並不能等同看待：如 Levine 所言 (2008[1981]: 616)，尼巴藏人的「rus」也可指涉動物的骨骼，但普米族人的「ɬu³⁵」則否。甚至，普

米語的「 ɥ^{35} 」的原意是植物的莖幹，而其他關於土著人群的「根骨」或「骨」概念的文獻都沒有看到相似的記錄。無論如何，即使這些不同人群的「骨」概念之間有著細微差異，但它們都能在漢話中以「根」、「骨」等字彙來翻譯或以構成身體的「骨」來理解，而提供了不同人群理解彼此的基礎；這也使我認為，此地多種人群如何在差異中相互理解互動、在相似中又區分彼此所憑藉的基礎，或許即可從「骨」概念的性質來了解。⁹

較早對於「骨」的關注主要是以之來討論土著人群的婚姻規則與社會組織原則（Hsu 1998；Levi-Strauss 1969；McKhann 1992），而學者也將「骨」說明為人們自出生即取得並且終生不會改變的構成身體的遺傳物質（Levine 2008[1981]）。近年對於永寧納（日）／摩梭的「骨」的討論，則較強調在人與所居處空間之間關係的面向，甚至指出個人的「骨」可以因為移居到另外一所家屋終老而改變（周華山 2003）。我在這篇文章則以永寧普米族人的「根骨（ ɥ^{35} ）」概念為例，指出這一種既構成身體又可表示群體範疇的「骨」的概念，其實連結了生殖、身體構成、個人在生命歷程中與周遭物理空間的關係等面向，使得「骨」的概念具有身體以外的物質性與空間實踐基礎。而由我們對普米「根骨（ ɥ^{35} ）」及其與社會範疇身分如何關聯的觀察，我認為可以歸納出一種界定社會關係的本體形式，此本體不同於以生物學為基礎而預設社會關係是由具有相同身體的個人所連結建立的本體形式，而是預設了社會關係與群體是建立在人與周遭物理空間連結與相互構成的特定形式之上，因此在此過程所介入的一整套實踐與受實踐所塑模而具有特定秩序的地景，亦構成了此地區人群的社會關係形式憑藉的本體的一部份。

此處我提的本體（ontology），是採用 Eduardo Viveiros de Castro（2009）經由亞馬遜印地安人認為人類具有相異身體的概念來反省西方人類學的親屬分析仍建立在人類具有普同「自然」與差異「文化」的預設時，以本體論來定位不同人群對於自然或者關係的給定（given）基礎有不同界定這一層次差異的用法。我在本文以當地人理解「關係構成的給定基礎」的意涵來使用「本體」一詞，¹⁰並且以 Viveiros de Castro（2009）所反省的生物學式本體論作為比較對象，說明「骨」的概念在理解身體與關係的性質上確實隱含一套與其不同的本體形式，以對比此地土著人群本有的人群範疇區分與當前民族框架兩者所預設本體的歧異，同時也由此呈顯出延續自當地傳統而無法被當前國家體制化約的主體性。

而地景（landscape）這個概念一般被用來呈現物理空間被賦予主觀意義理解的面向，具有指涉於外在物理空間或人對物理空間的理解認識的曖昧性；人類學者即多採

取實踐論或現象學的立場，將地景界定為人們經由參與周遭世界的實踐與身體經驗而認識與理解的外在世界。（Bender 2006；Ingold 1993；Tilley 2004:1-31；Vergunst et al. 2012；Wilson and David 2002）本文所要說明的普米「根骨（ꞑꞑ³⁵）」概念與人們在空間中的許多實踐相關，我認為採用這一種表示人的身體及認識與外在物理世界不可分割的地景概念來描述，尤其可以幫助將「骨」的概念所蘊含的人與周遭空間互相參與構成的本體形式呈現出來。

我在文中使用「地景」一詞指涉人們經由日常生活實踐而以特定秩序形式被認識與賦予意義的物理空間，是特定的地域也是人們對此地域的理解；「地景觀念」指的則是可以被賦予到任何地域上的關於特定地理特徵或空間結構具有何意義與秩序的觀念。人們在對周遭空間的經驗與實踐中習得並再製一套地景觀念，同時也經此過程而形構與維持了在特定地域上的地景。我在下文將說明，永寧普米族人的「根骨（ꞑꞑ³⁵）」既作為可區辨身分與關係的語彙，也作為實體而構成地景的一部份，鑲嵌在地景觀念所理解的空間秩序之中；因而「根骨（ꞑꞑ³⁵）」既是形構與理解關係的本體，其所埋放的地景亦構成此本體的一部分。我由此提出，此區域人群的「骨」的概念，是一套透過人參與空間的過程而在特定地域上生成的身分定位與區辨機制，同時也是身份延續的結果；而此區域不同語言土著人群相互理解與來往的共通基礎，就是建立在這一套人與空間互相參與構成地景與身分的本體形式之上。

接下來，我會先介紹永寧的人群構成與歷史背景，然後以一個普米族村落社群為例子，說明普米族人述說村中群體與彼此關係的範疇，以及維繫人們在家屋中延續的生命以及家屋所位處地景的實踐與規範，來闡述當地普米族人的「根骨（ꞑꞑ³⁵）」概念。在此之後，我再討論於近百年來婚姻規則改變的背景中，「根骨（ꞑꞑ³⁵）」的概念如何使當地普米族人理解與再製自身作為「白人」身分的角色，並且將「根骨（ꞑꞑ³⁵）」概念所蘊含的本體預設與官方認定的「普米族」範疇所憑依的本體概念相比較。最後，我再討論此區域的族群性以「骨」的概念為基礎並以空間為重要角色的特質。

永寧的歷史與人群背景

說普米語的人群分布於藏地高原東南一帶山巒與河流平行呈南北走向的山區，與使用納西語的「納系族群」¹¹ 分布的區域相重疊。本文民族誌材料所來自的永寧鄉，即大約位居說普米語的人群分布區域的中點，並且也是說納西語東部方言的納（日）／摩

梭¹²聚居的地區。

永寧鄉以雲南西北部一個緊鄰四川邊界的山間盆地為中心，既位處省、縣、鄉等多重行政區劃的交界，也是省界周遭最寬廣的一座平壩，構成近代川滇兩地商業貿易與人群移動的重要孔道與中繼站。最晚在西元 1382 年時，永寧壩子已成為受漢地中央王朝認可的在地土酋勢力的政治中心，土官的繼承與統治一直延續到 1950 年中國共產黨取消土司制度為止。（雲南省寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993）在二十世紀以前，永寧土司政權統治的人口以摩梭與說普米語的人群為主，但十九世紀末以來愈來愈多外地人群移入，當代永寧鄉境內除了土著的摩梭仍是人口多數，較晚遷入的漢與彝族也已佔有一定比例的人口。



圖 1 永寧鄉行政區劃位置與永寧鄉境內普米、摩梭村落分布

（左圖底圖來自 Wikipedia Commons contributors（2007），我增修文字與永寧鄉的標示。右圖底圖來自 Google Maps（2013），我加上標示與文字；圖中方塊為永寧鄉境內的摩梭村落，編號為永寧鄉境內位處地勢較低並與摩梭村落鄰近的普米村落，圓圈為永寧壩子周圍山區의普米村落。）

永寧的摩梭與說普米語的人群長久在同一地域上遭受相同外來政治、宗教、經濟力量的影響（亦見翁乃群 2010），即使在土司統治的時代，兩人群在政治地位、婚姻制度上有較明顯的差異，但十九世紀後期以來川滇一帶商業貿易的興盛與政經體制的

變遷，也使這些差異在過程中逐漸趨同或被抹除，以致當前永寧的摩梭與普米族人在生業型態、建築外觀、宗教信仰、生命儀禮、婚姻實踐、家戶組成與服裝等方面都十分類似，就外人來看兩人群似乎除了語言以外無甚分別（如 Harrell 2001: 194-208）。而本文所討論的「根骨（ꞑ³⁵）」概念，即是關注於這些外顯行為實踐以外，當地人理解與區辨在相似中仍具差異的身分的觀念運作。

在前永寧土司統治的轄區範圍內，說普米語人群的村落主要分布在壩子邊緣或位居永寧壩子水源上游的周圍山區，而永寧壩子則是摩梭村落主要聚居之處。¹³ 根據學者於二十世紀初、中期造訪永寧的調查紀錄，我們知道永寧土司權位是由依據父系傳承的阿姓摩梭人家所繼承，¹⁴ 而永寧壩區的摩梭又可分成三種等級：由土司家分衍出來並封有土地的貴族，佔有土地可耕作並需要向土司及貴族提供稅賦勞役的百姓，以及沒有土地而為特定貴族家工作的奴婢。¹⁵ 相對於有階序區分的摩梭，說普米語的人家則都屬於擁有土地的百姓等級而彼此平等，並且能夠在貴族或官人做事逾矩時集結眾人前往鬧事，而土司或貴族只能調停或賠罪。¹⁶

永寧的普米與摩梭最晚在清初時候就已經以定居的農耕與畜牧為主要的生業，而在十九、二十世紀之交滇川間商貿活動活絡的時期，當地人也開始參與商隊趕馬馱貨或做買賣生意（王承權、詹承緒 2009[1988]: 11；周裕棟、詹承緒 2009[1988]: 193-197；嚴汝嫻、劉曉漢 2009b: 128）。隨著此時期經商致富者的財富累積以及土地買賣、租佃與同等級人家之間雇傭關係的出現，土地與勞務的分配已逐漸脫離原有等級制度的運作，貧富不均也愈加明顯。¹⁷ 1950 年代中國共產黨於此地建政，取消原有等級與土地制度，後來並實行合作社，田地、牲畜一律收歸公有共同生產，直到 1981 年，政府才又重新依據當時各戶人口分配土地。此後在地經濟生產與消費即以共同居住的家戶為單位，一如過去土司時期擁有土地的百姓人家。而改革開放以後，當地人再次能出外做生意或打工賺取現金，尤其近幾年來前往外地都市打工的年輕人愈來愈多；在當代，不同村落人家所仰賴的收入與生計來源不一，然而仍有許多人家可以農耕畜牧的收穫自給自足。

永寧的普米與摩梭都長期受到來自藏地的儀式傳統所影響。永寧鄉境內約在十四世紀已有藏傳佛教寺院設立（宋恩常 1986: 73），隨著二十世紀初期與藏地商貿往來的活絡與官人提倡，當地人成為喇嘛的人數愈加增多，藏傳佛教在永寧也更加盛行（王承權、詹承緒 2009[1988]: 13；楊建國 2009: 180-182）。另一方面，當地還有兩種受到藏地本教的影響，分別在普米與摩梭之中傳承的儀式專家——韓規與達巴，負責為這

兩群人舉行祭神、祭祖、祭鬼與各式生命儀禮（楊學政 1994），只是這兩種儀式執行者在中共禁止宗教活動的二十世紀中期之前即已開始沒落。改革開放之後，藏傳佛教恢復本來的興盛，格魯派喇嘛成為當代永寧普米與摩梭人家中最主要的儀式執行者，人們也很願意讓家中男孩成為喇嘛；韓規與達巴執行的儀式則或是被喇嘛取代、由家中老人主持，或是不再被舉行。¹⁸

據 1960 年代中國學者的調查紀錄，在十九世紀末期以前，摩梭的不同等級各自構成內婚的單位：土司與貴族人家採行從夫居的單偶婚制度，兒子娶妻、女兒出嫁，通婚的對象為永寧或鄰近土司政權中的土司、貴族人家，而百姓和奴婢人家的成員則不一定結婚，不娶不嫁的男女以摩梭話裡稱作「tisese」的形式與同等級的對象結交伴侶、為自家生育後代。當地人在漢話中將「tisese」稱作「走婚」，其與結婚最明顯差別在於，彼此為伴侶的男女雙方都仍屬於並居住在自己的生家，只由男方在夜裡到女方家造訪、或是偶爾前往女方家居住數天，而雙方在關係中生下的小孩則屬於母親的家。¹⁹有走婚關係的雙方個人與家戶之間也會有禮物的交換或勞力的合作，但這段關係的建立和解除並不需要任何儀式、也沒有任何維持彼此忠誠的強制力；如施傳剛所言，這是一種「非契約性、非義務性與非排他性」的關係（Shih 2000）。²⁰

至於永寧普米族人的情形，不論是早期學者的調查或是我做田野時當地老人的說法，都強調本來普米人家是結婚的，並且嚴厲地禁止婚外生子，與摩梭有所區別：一般是兒子娶妻、女兒出嫁，只在家中沒有兒子時才為女兒招女婿上門，而若已婚女子懷有丈夫以外男人的小孩，生下後小孩馬上要處死。²¹學者在 1960 年代調查時記錄到，約 1863 年時有普米人家不按照傳統規矩、沒有將已嫁女兒和其他男人所生的小孩處死，並在原夫家告到官府後仍受到摩梭官人通融；當地人並相傳此事件導致此地普米人家也開始採行走婚、不再處死非婚生子（王樹五、嚴汝嫻 1990：197）。²²由早期學者和我所調查到當地人對近幾代家戶成員構成的記憶亦可觀察到，在十九世紀末出生的一代出現有離婚回到娘家或是從未出嫁的女兒留在娘家生養兒女的例子，而此後不娶不嫁的男女人數逐漸增多，結婚的比例則同時減少。²³

而在十九世紀末期，摩梭貴族當中則出現了男性娶多妻，或是打破等級區隔而娶百姓、奴婢為妻，婚後又不分等級地與其他人家女子走婚，以及女性不出家而留居生家與男子走婚的例子。同一時期開始，百姓和奴婢當中走婚的比例也有所增加，結交對象的地域範圍和本族限制，也因為商人、馬伕時常途經不同村落並藉由貿易中賺取的財物來追求對象而打破（參見王承權、詹承緒 2009[1988]：84-85；王樹五 1990：

178；王樹五、嚴汝嫻 1990：200；周裕棟、詹承緒 2009[1988]：246-247, 281；嚴汝嫻、劉曉漢 2009a：39, 113, 2009b：165）。也就是說，其實摩梭和普米本有的婚姻規範，都在同一時代背景下受到衝擊而有所轉變。到中國共產黨執政之後，當地人群不再有等級區分，而即使鄉政府在 1970 年代曾試圖改革走婚習俗而鼓勵夫妻結婚同居，也成效不彰，在摩梭與普米人群當中已盛行的走婚關係仍然持續（馬繼典 2006）。²⁴ 在當代毗鄰永寧壩子的幾個普米村落中，包括本文材料所主要來自的村落，走婚的關係與結婚同樣是受到認可的社會再生產方式，而普米人家與摩梭人家之間也有不少通婚或走婚的關係。²⁵ 對此地普米人家來說，走婚關係與結婚最大的差別在於沒有經過「敬鍋庄（te^he²²di^u²²p^he⁵¹）」的儀式將一家的成員轉換為另一家的人，但走婚時男女雙方的關係仍應受到兩家的認可、空閒且穩定。²⁶ 若女子懷孕而不知小孩父親為何、或小孩出生後沒有男方家來送禮認親，也被認為是不光彩的事，這種父親不明的小孩就如同過去的非婚生子一般。

雖然本來摩梭貴族當中也有婚姻制度，但我在當代仍碰到自身實踐走婚的普米族人（年輕和較老一輩都有）以過去普米是結婚的來強調自身與摩梭的差別，或是聲稱以前普米和土司的地位是對等的、只有摩梭才有奴婢，並提及「摩梭不是人（niæ²²mə³⁵mə⁵⁵ me³⁵-dzi²²）」的諺語，隱含普米與摩梭相比位處較優越的地位。Charles McKhann（1998）與施傳剛（Shih 2001）都曾提出婚姻實踐與土司職位之間的關聯，點出了婚姻在此區域所具有的聲望、地位意涵，我在永寧聽到普米報導人對於自身與摩梭區別的論述，亦反映了這層意涵。²⁷ Hsu（1998）認為與婚姻制度相關的「骨」的概念體現了一套當地人關於名聲與地位分化的意識形態，而本文即是經由永寧普米族人婚姻實踐變遷的例子，使我們看到「骨」的概念在銜接不同婚姻實踐時，是經由甚麼樣的實踐過程、依憑甚麼樣的特性，而使彼此殊異的身分持續受到區辨與再製。

作為「親屬」概念的「根骨（ɿu³⁵）」：村落的人群構成與區分

本文討論的民族誌材料來自我在永寧壩子外圍另一個較小河谷平壩上的瓦都村所做的田野調查。²⁸ 這個小壩子上除了瓦都還有另外三個普米村落（即圖 1 所示編號 1-4 的村落），四村居住在此地已有百年以上，其中瓦都與拖七兩村尤其可能早在十六世紀就已有普米人家定居。²⁹ 此四村普米人家在摩梭人口為多數的永寧鄉中位於相對獨立的一個地理區中，彼此往來密切，在生命儀禮、年節習俗上有大致相同的實踐，但各村

人家的社會網絡也不侷限於此四村普米，而包含了永寧鄉以及雲南、四川境內鄰近鄉鎮的普米、摩梭村落人家。接下來的描述整理自我在 2012 到 2013 年間觀察、聽聞到的當代實踐，對村中每一戶近幾代人口組成與親戚往來關係的調查，以及與 1950 年代出生的長輩聊談他們對於普米家傳統規矩的認識或是對不同情況做法的評論。³⁰

學者已指出滇川區域可容許多種婚姻、繼承實踐的家戶群體適合以 Claude Levi-Strauss (1987[1984]: 151-152, 1999[1975]: 163-187) 所界定的「house」概念來理解（何撒娜 1999；周華山 2003；Hsu 1998；Wellens 2010）。永寧的普米族人家亦是如此。此地村中最基本的社會單位是家戶（ $me^{55}qe^{55}$ ），是擁有財產、進行經濟生產消費、參與村落公共事務以及可獨立進行儀式的基本單位；即使不同家戶的經濟處境有好壞差異，不論在討論公共事務、參與村落儀式上，各個家戶基本上都享有對等的地位。Levi-Strauss 定義「house」為「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」（Levi-Strauss 1999[1975]: 174, 1987: 152）；永寧普米族人的家戶即共同擁有居住建築、土地、牲畜等物質財富，也傳遞共同的家名，並藉由繁衍或納入下一代成員以繼承家業與家名來延續。

Levi-Strauss 界定 house 是經由「親屬或姻親（繼嗣或聯姻）的語言」所表達的一條「真實或想像的序列」而受到繼承（同上引）。在普米的情形中，我認為這一套構成連續序列的「親屬或姻親的語言」，也就是普米語中表達家中延續相同「根骨（ qu^{35} ）」的語言。而在這套「根骨」的語言中，家戶成員被納入與連結的方式，則又要經由人的繁衍能力與其生命過程所居住的家的空間的關係來達成與理解，會更為貼切。

一個家戶成員所居住的房屋院落在普米語裡稱作「 $tei^{55}mi^{55}$ 」，並且 $tei^{55}mi^{55}$ 又可專指在家戶在成立發展的過程中首先具備也是被認為正當的家戶一定要有的主要建築——「 $tei^{22}ma^{55}$ 」。為強調 $tei^{55}mi^{55}$ 作為居住空間的特性，以下我會將 $tei^{55}mi^{55}$ 譯作「家屋」；作為家屋中最核心的建築「 $tei^{22}ma^{55}$ 」，則依據當地人在漢話中的譯法稱作「正房」。正房既是家戶成員平時起居、飲食、聚集、待客的主要活動空間，也是因平日與節日禮俗中的座位安排、儀式實踐而共同構成也被賦予豐富意義的象徵儀式空間。我會在下一節討論人和家屋的生命如何相互構成的過程，這些時候「家屋」指的就是正房；而在此我要強調的則是，普米語的家屋（ $tei^{55}mi^{55}$ ）並不適合以一些學者所界定的 house ——同時指涉居住建築與其中人群單位的範疇（Carsten and Hugh-Jones 1995；Hsu 1998）——這樣來理解。在永寧普米族人的情形中，家屋（ $tei^{55}mi^{55}$ ）即使

是構成家戶($me^{55}qe^{55}$)與定位個人的重要面向,它仍不能等同於居住其中的社會單位;作為社會單位的家戶($me^{55}qe^{55}$)與作為一種具有特定結構的物理空間的家屋($teij^{55}mij^{55}$)是密切相關但也明確被區分開來的兩種概念。普米家戶所擁有的家名,指的就不是居住房屋的名字,而是住在家屋中的家戶($me^{55}qe^{55}$)的名字。而雖然家名指涉的一定是居住在家屋中的家戶,一個家名也可能涵括分別住在不同家屋的多個家戶;我將在以下進一步說明。

人們認為最正當理想的分家情形,是當一個家戶中的成員增多到家務的安排討論上容易發生紛爭時,經過彼此討論安排而分出新的家戶。在過去嚴格遵守婚姻規矩的時代,通常是在家裡有一個以上的兒子結婚娶妻後,分出新的家戶讓家中每對夫妻能各自構成一個家戶;³¹後來在採行走婚的人家之中,則傾向將不同兄弟姊妹及其各自的後代分成不同的家戶。³²通常人們在商量好要分家之後,原本家戶的所有成員都會共同幫忙為新家戶至少建造一座正房,並由男性長輩主持將原本的土地、牲畜、家用品平分給新舊家戶;當新的家屋建造完畢,分出的成員遷入新家屋居住,新的家戶就算成立了。³³

而較不正當的分家,在過去是當已經嫁出的女子與夫家不合而離婚回到娘家之後,娘家會使其成立一家戶獨自另過,³⁴在當代則通常是少數成員與家中其他人吵架,或因個人意願而獨自離開成立新的家戶,此種分家許多是與先前走婚的伴侶共同成立一個新的家戶,但不一定經過正式婚禮。³⁵這種並非經過全家討論同意的分家,通常只能分到較少的財產甚至沒有,建造家屋也不見得會受到幫忙,成家後的經濟條件就相對較困難。

但不論以何種原因方式分家,因分衍而區別的家戶之間都會被理解為同性別的長幼同胞的關係,稱作「 $pei^{22}kwəŋ^{51}$ 」;對原有的家戶或新成立的家戶來說,各自都是對方的「 $pei^{22}kwəŋ^{51}$ 」。普米語中, pei^{35} 指的是年紀較長的同胞, $kwəŋ^{35}$ 則是年紀較幼的同胞,「 $pei^{22}kwəŋ^{51}$ 」即是指同性別的長幼同胞,依不同情境意為「兄弟」或「姊妹」,³⁶衍伸又指由同一家分衍出的不同家戶之間的關係;³⁷在文中我且以「兄弟/姊妹」翻譯之。分家之後,原本的家名同樣可用於指涉舊有的家戶與新成立的家戶,而原本就存在的家戶也會被稱作是「 $teij^{22}mæ^{55}.ɿ^{51}$ 」,³⁸漢話翻作「老家」或「屋頭家」,新成立家戶則通常會以原本的家名加上一個新的名字——可能是分出家戶的家長名、或是相對於舊家的方位、或是新家戶所在的地點名稱——作為新家戶專屬的家名。

分家而產生的關係就使這些不同家戶構成同屬一個範疇的單位。從同一個家戶中

分出、彼此同為「兄弟／姊妹」的家戶之間，原則上在每年各家戶舉行嘗新糧（ $tɕ^{h}au^{22}ɕiŋ^{22}dzi^{55}$ ）、殺年豬（ $tɕ^{h}wæ^{22}tɕ^{h}i^{55}wu^{55}ɕi^{22}$ ）的節日上都會一起聚餐，並尤其在過新年（ $wu^{22}ɕi^{35}$ ）的時候，各家戶都要有一位男性成員到每個家戶共同敬祭祖先（ $tɕ^{h}e^{22}diu^{22}p^{h}e^{55}$ ）；在各自成員的婚喪儀禮上，或是參與家戶各自親戚的婚喪儀式時，彼此為「兄弟／姊妹」的家戶是優先提供幫助的對象，或必須共同負擔某些送禮或儀式的責任。最重要的是，彼此為「兄弟／姊妹」的家戶成員在死後火化完撿拾的骨灰，都要埋放到相同的山中地點，人們也認為各個家戶的家屋中都同樣敬祭著所有埋放在相同地點的祖先。埋放在山中的骨灰即稱作「 $ɿ^{35}$ 」。只有分衍自同樣家戶的家戶才可以將成員的骨灰埋在相同地點，也只有在分自相同家戶的家屋中，才可以敬祭那些埋放在該家骨灰放置處的祖先名字。³⁹在實際情形中，曾經從同一家戶中分衍出來的不同家戶，可能因為成員彼此關係不好、分家年代久遠、又有新家分出等原因而疏遠，在節日儀禮上並沒有共同進行，但成員死後骨灰仍然會與最早以及其後分出的所有家戶埋放在同一處；這一種經由埋骨在同一處而確認相同來源的實踐，就構成了將因為分家而產生的不同家戶含括為一個範疇的機制，除了互為「兄弟／姊妹（ $pei^{22}kwəŋ^{51}$ ）」，人們也將彼此稱作是或「 $te^{22}-ku^{55}$ 」⁴⁰的關係，或在漢話中以「一支人」來表達。

村中在家戶單位之上的人群構成，就是依據這種最初來自同一個家戶的關係，而區分成各自包含一個或多個家戶的不同類別。而這些分自同一家的家戶所構成的單位，除了可由「兄弟／姊妹」、「一支人」等描述彼此關係的一般範疇（general term）來表達，也可由這些家戶都共享的特殊名稱（specific name）來含括。每個家戶都有的家名，是以特定名稱加上「 bu^{51} 」為後綴的語彙。前面提到，新分出的家戶與原本的家戶共享同樣的家名，只是另外會再加上可以區辨新家戶與原本家戶的新名稱。隨著時間變久，人們可能就省略老家的名稱而直接以新增的名稱來稱呼新的家戶。比如村裡讓讓家（ $zæ^{35}zæ^{22}bu^{22}$ ）在 1970 年代分成兩家，新家的家屋在地勢上位於舊家的上方，村人就稱新分出的一家為讓讓上面家（ $zæ^{35}zæ^{22}ti^{55}wa^{55}bu^{51}$ ），村人對該家成員都稱作是讓讓家的人，而我也曾聽村人在言談提及該家時簡稱作上面家（ $ti^{55}wa^{55}bu^{51}$ ）；⁴¹另有一戶人家是名為次拉（ $ts^{h}i^{51}la^{22}$ ）的女性與其兒女在二十世紀初期從其哥哥家拈底家（ $n^{i}æŋ^{35}ti^{22}bu^{22}$ ）分出，現在村人已稱該家為次拉家（ $ts^{h}i^{51}la^{22}bu^{22}$ ），對於該家成員的名字也都是冠以「次拉」而非「拈底」來稱呼。

但在某些情況下，老家的家名也可以用來含括所有從這一家戶分出、或是包含由

分出的家戶再分出的家戶；人們也會用老家的家名來說明某個家戶的身分來歷。前述讓讓家老家與新家較晚才分家、兩戶仍來往密切，有時村人稱讓讓家或該家人講到我家（ $v^{35} bu^{51}$ ）時，其實是把兩戶人家當一個單位統稱；而相對於讓讓家，次拉家已從拈底家分出較久，當今村人提到拈底家時，通常就不包括次拉家，但在要說明次拉家的來歷時，仍會說他家是拈底次拉家（ $niæŋ^{35}ti^{22} ts^{h}i^{51}la^{22} bu^{22}$ ），或在區別於其他家、表示該家身分時，以拈底家含括這兩戶。又比如，村中八里家（ $ba^{22}li^{35} bu^{51}$ ）在 1950、1960 年代分出兩戶，現在被稱作恰里米家（ $te^{h}iæ^{22}li^{22}mi^{55} bu^{51}$ ）、熊庸東家（ $ɕɔŋ^{35}jɔŋ^{55}dɔŋ^{55} bu^{51}$ ），又在 1980 年代分出一戶，村人稱八里直馬家（ $ba^{22}li^{35}dʒi^{22}ma^{55} bu^{51}$ ），此戶近年又分出一戶稱八里多吉家（ $ba^{22}li^{35}dau^{22}zi^{55} bu^{51}$ ），其中恰里米、熊庸東、直馬、多吉都是當時離開原家成立新家戶的人的名字或綽號。村人對較晚分出的八里直馬家和八里多吉家有時也會以八里家稱之，而對恰里米家、熊庸東家則是在表示其在村中的類屬時才以八里家來說；但在與其他人家區分時，也可以八里家（ $ba^{22}li^{35} bu^{51}$ ）來統稱所有這些都來自於八里家的家戶以及最早的八里家一戶。然而八里家其實是十九世紀時從年家（ $niæŋ^{55} bu^{51}$ ）分出的，年家又是不知何時從辜哩家（ $ku^{55}li^{55} bu^{51}$ ）分出的，所以這些家戶又全部可以稱作是辜哩家（ $ku^{55}li^{55} bu^{51}$ ）、以辜哩家來含括。家名的連綴與較早家名可涵括不同家戶的情形，反映的即是家戶分衍時的來源；可以說，家戶的分衍是人們理解村中人群構成與類別最根本的依據，家名則是對這些類別的表述。

另一方面，其實村人都傳述他們是從其他地方遷徙來到此處定居的，而用來定位最早到此地的家戶的來歷身分的名字，則被稱作「 ju^{35} 」。被視作「 ju^{35} 」的特殊名稱並不像家名會加上「 bu^{51} 」為後綴。在瓦都村人家的例子中，有些人以所來自地方的名稱來表示自家的「 ju^{35} 」，有些人則有另外的名字來表示。比如前述拈底家（ $niæŋ^{35}ti^{22} bu^{22}$ ）因為從拈底地方（ $niæŋ^{35}ti^{22} diŋ^{51}$ ）遷來，家名就被稱作拈底家，在我詢問他家的「 ju^{35} 」時也說是「拈底（ $niæŋ^{35}ti^{22}$ ）」；而前述讓讓家（ $zæ^{35}zæ^{22} bu^{22}$ ）的「 ju^{35} 」是「 $zɔŋ^{55}dʒæ^{22}$ 」，辜哩家（ $ku^{55}li^{55} bu^{51}$ ）的「 ju^{35} 」則是「 $ʂɔŋ^{35} \cdot ʒi^{22}dʒɔŋ^{55}$ 」。⁴²村裡所有從同一戶分出的家戶，也就會如共享老家家名一般，有著相同名字的「 ju^{35} 」，並且將自家成員的骨灰（「 ju^{35} 」）埋放在同一地點。「 ju^{35} 」可說是在家名以外、專門表示家的身分類屬的名稱。只是在村裡日常生活中，幾乎不會聽到村人使用表示「 ju^{35} 」的名字，人們甚至只會知道自家的「 ju^{35} 」的名字，而不清楚和自家不是來自同一家的其他人家的「 ju^{35} 」。

對於這些依據最初從同一個家戶分衍的關係而區分出的類別，人們會說村裡有來

自不同地方的人家，或是以村子裡有不同的「姓」來表達。永寧的普米族人普遍具有漢姓，而從同一家戶分出、 ɿ^{35} 的名字相同的人家，通常就具有著相同的漢姓。只是，有些從不同地方來到同一村的人家也會具有同樣的漢姓，或是村人以不同原因而更改原本的漢姓，而使得同（漢）姓或不同（漢）姓不一定與家戶分衍的關係或 ɿ^{35} 的名字完全一致。如前述讓讓家與拈底家都姓馬，村人也時常以「馬家」來統稱這兩家人，但其實他們分別從不同地方遷來、也有不同的 ɿ^{35} 的名字；而辜哩家姓楊，但其中則有家戶自行改姓熊。大致來說，漢姓在村中比較是在家名、 ɿ^{35} 的名字以外可表達身分或家戶類別的另一種名稱，而不是可絕對經由其異同來判定既存身分或關係的依據。⁴³

而依據同在一村的地緣關係，為了方便在喪禮等辦事場合上能互相幫忙，人們也可能將相同來源的單位再聚集或區分為新的單位，並由此來理解整個村落的人群構成。比如，人們最常以「關因比 ($\text{qwa}\eta^{55}\text{jin}^{55}\text{pi}^{22}$)」與「辜哩比 ($\text{ku}^{55}\text{li}^{55}\text{pi}^{22}$)」這兩部分人來理解瓦都村的構成，而「關因比 ($\text{qwa}\eta^{55}\text{jin}^{55}\text{pi}^{22}$)」就是包括前述讓讓家、拈底家以及搓皮家 ($\text{ts}^{\text{h}}\text{u}^{55}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{22}\text{bu}^{51}$) ⁴⁴ 等不同來源的人家所合併而成的單位，在各自有喪事時彼此幫忙；村中其他從辜哩家 ($\text{ku}^{55}\text{li}^{55}\text{bu}^{51}$) 中分衍出的家戶，則相對於「關因比」而統稱作「辜哩比 ($\text{ku}^{55}\text{li}^{55}\text{pi}^{22}$)」，只是近代又有新的人家遷入瓦都，曾因為彼此開親的緣故而和「辜哩比」的人家一同辦事，之後也被納入成為「辜哩比」這一部分人，並且一同姓楊。「 pi^{22} 」這個後綴是將一個地方上的人群含括為一個單位來稱呼的意思。而雖然「關因比」與「辜哩比」內部其實都包括有來自不同地方、 ɿ^{35} 並不相同的人家，但他們彼此也互相稱為是「兄弟／姊妹 ($\text{p}\epsilon\text{i}^{22}\text{kw}\eta^{51}$)」與「一支人 ($\text{t}\epsilon^{22}\text{-ku}^{55}$)」。又或是鄰近的比奇村，相傳最早到此地居住的是叫做比奇 ($\text{pi}^{55}\text{ts}^{\text{h}}\text{i}^{22}$) 的男人，而現在村中人家都是由比奇的三個兒子所成立的家戶分衍而來的。隨著分衍的家戶愈來愈多，現在比奇村人在年節祭祀與辦事互助上區分為「 $\text{ma}^{35}\text{li}^{55}$ 」和「 $\text{t}\epsilon^{\text{h}}\eta^{22}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{55}$ 」兩個內部互稱為「兄弟／姊妹」的單位，前者包含比奇的大兒子「 $\text{k}\eta^{55}\text{ti}\eta^{55}\text{ma}^{35}\text{li}^{55}$ 」的家戶所分衍出去的家戶，後者則包括從二兒子「 $\text{t}\epsilon^{\text{h}}\eta^{22}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{55}\text{g}\alpha^{55}\text{ma}^{55}$ 」與三兒子「 $\text{t}\epsilon^{\text{h}}\eta^{35}\text{a}\eta^{55}\text{e}\text{u}^{22}\text{t}^{\text{h}}\text{i}^{22}$ 」的家戶分衍出去的家戶。⁴⁵ 但因為所有家戶都是來自於比奇，所以即使分成兩個單位也有著相同的 ɿ^{35} ——「 $\text{d}\text{u}^{22}\text{dz}\alpha^{35}$ 」，全村人家骨灰也都埋放在相同地點。

總而言之，家戶分衍或來自同一地方的關係，即是當地人理解村落構成最主要的依據。當不同來源的人家將彼此結合為同一個單位時，則又是以從同一家戶分衍出的「兄弟／姊妹」為模型。來自相同家戶的「兄弟／姊妹」家戶在節日共同進行的活動，也提供了家戶之間表達親近的方式，使得村中這種並非相同來源但是合併為「一支人」

的家戶之間，也會採行一些與由「兄弟／姊妹」家戶一起進行的活動，包括在殺年豬的節日上互相幫助、共食，在新年各自敬祭祖先之後一同共食，以及在各自有喪事時提供人手幫忙。

但能夠真正界定也標示出共同來源與曾經分衍關係的，是死後骨灰 ɿu^{35} 的埋放，對於 ɿu^{35} 埋入自家地點的祖先的敬祭，以及表示家的身分的 ɿu^{35} 的名字。如果不是真正分衍自同一家戶，即使彼此有著同樣的漢姓、彼此互相稱為「兄弟／姊妹」或「一支人」、並且在喪事上互相幫助、在節日上共食，這些家戶成員死後埋放骨灰的地點以及 ɿu^{35} 的名字，也並不會相同。 ɿu^{35} 所埋放的地點與名字，可說是不同家戶在過去曾經屬於同一家戶、遷自同一地方的具象體現與記憶，也是對於家戶身分最根本的認定。

當地普米族人對於家戶之間關係類型的理解，除了從同一家戶分衍出來、或表示共屬同一單位的「兄弟／姊妹」、「一支人」關係之外，則是不同家戶彼此「開親」所產生的親戚關係。當兩戶人家的成員彼此締結婚姻，或是因走婚關係而生下小孩，就會互相稱作是對方的「 $\text{q}^{\text{h}}\text{ɔŋ}^{55}\text{m}^{\text{ə}55}$ 」、「 $\text{t}^{\text{c}}\text{au}^{55}\text{t}^{\text{c}}\text{æ}^{22}$ 」或「 $\text{kau}^{55}\text{tsi}^{22}$ 」，⁴⁶ 漢話裡即是「親戚」。當地人將這兩種使兩家人從沒有關係變成「親戚」關係的過程泛稱作「開親」，可說是不同人家彼此貢獻使彼此產生後代的關係。

「親戚」與前述由家戶分衍而來的「兄弟／姊妹」原則上是兩種互斥的關係類型。因為人們認為兄弟或姊妹的小孩，也就是彼此的父親為兄弟或彼此的母親為姊妹的兩人，互相不能通婚或發生性關係，所以曾由同一家分出、被理解為「兄弟／姊妹」的家戶彼此就不能開親；相應的，彼此開親的人家之間，也不會是從同一家戶分出的「兄弟／姊妹」。⁴⁷

而兄弟或姊妹的小孩不能開親的觀念，其實是建立在分別經由男性和女性所傳遞的「骨（ ɿu^{35} ）」和「肉（ næŋ^{35} 或 $\text{si}^{51}\text{næŋ}^{22}$ ）」的概念之上。人們認為構成身體的骨是來自父親、骨上的肉則是來自母親，而彼此有著相同的骨或肉的人不能開親；因此，兄弟的小孩或姊妹的小孩之間不能開親，而兄弟姊妹分家的後代成員原則上彼此也不能開親。

「 ɿu^{35} 」的這一層意思即是與學者記錄到其他人群的「骨」的概念最相同的層面：指涉構成身體的成分，具有遺傳自親代的性質與禁婚的意涵，並且可經由其共享來理解與表述凝聚為同一群體的關係。按照男娶女嫁的體制，家戶中父子相續，家戶中新生的每一代就會具有相同的骨（ ɿu^{35} ），而當兄弟分家時，其各自家戶也會繼續傳承著

他們來自父親的共同的骨。當地長輩即指出，同一家戶或是兄弟分家的家戶之間，可稱作是「te²²-ɿu³⁵（直譯為「一個骨」）」或「ɿu³⁵ ti³⁵ dzi²²（意為「骨是一樣」）」的關係，在漢話則稱作「一個骨頭」。也就是說，在過去嚴格的婚姻規範之下，同一戶分衍出的「兄弟／姊妹」與「一支人」的單位，也就是以「一個骨頭（ɿu³⁵ 相同）」的關係而被理解的群體。

到目前為止的說明我希望呈現出的是，從同一家戶中分衍出來所產生的家戶之間的關係，就是永寧普米族人的群體凝聚以及理解村中人群分別的根本模型，而這一種群體關係的凝聚或區分，在普米語裡是由 ɿu³⁵ 的三種意涵來界定或表達：構成身體的 ɿu³⁵、死後火化埋在山中的 ɿu³⁵、以及可表徵身分來源的作為特殊名字的 ɿu³⁵。在採行嚴格男娶女嫁規範時，從同一戶中分出、將死後的 ɿu³⁵ 埋放在相同地點、並且共享表示家戶身分來歷的 ɿu³⁵ 的名字的關係，即可明白地以「te²²-ɿu³⁵（一個骨頭）」來表達。

但是，由當代的情形來看，來自父親而構成身體的骨，與其說是界定群體的依據，不如說是表達群體關係性質的媒介。採行走婚的普遍情況是小孩屬於母家，父子則不屬於同一戶人家，這就使得來自父親的骨(ɿu³⁵)的性質不再於同一家中相承相續，而家中不同世代成員或分家之後的不同家戶之間，也不再共享同一種來自父親的性質，當代就有長輩認為這嚴格來說並不能稱作是「te²²-ɿu³⁵」。但是一般時候我也仍聽到人們以「te²²-ɿu³⁵」或「一個骨頭」來述說同一家或從同一家分出的家戶之間的關係，而不顧家戶不同世代之間是否實際以父子或兄弟關係相連。⁴⁸ 無論如何，如我前面所介紹的，只要是從同一家戶分衍出的家戶，彼此之間就會將死後的 ɿu³⁵ 埋放在相同地點，並且共享表示家戶身分來歷的 ɿu³⁵ 的名字。

也就是說，「ɿu³⁵」這個語彙而可表達的凝聚，其實並不只有經由父子傳承而產生的連帶；在當代情形中，即使家戶中不再保持構成成員身體的骨的一致，彼此之間仍舊可依據分衍關係、家戶繼承與骨灰埋放，繼續維持凝聚由 ɿu³⁵ 所表徵的關係與身分。這樣的凝聚其實就來自 ɿu³⁵ 的多種指涉，而將不同層面建立的關係扣合成一個連續體，也使 ɿu³⁵ 所表徵的關係並不會受到由生殖過程所決定的身體構成特性所限制。在下一節我將進一步說明，經由人的生命與繁衍能力在家的空間當中延續，而將「ɿu³⁵」的三種意涵銜接起來的過程。我認為由此即可了解到，「ɿu³⁵」作為關係表徵的涵義，必須從人與空間的關係來界定，而不能只單純視作構成身體的一種生物性成分，或是把身體構成當作其根本意涵；而人的繁衍能力與周遭物理空間在構成「ɿu³⁵」這種群體關係的角色，也是在人與空間互動而延續彼此生命的過程中得到體現與界定。

作為地景一部份的「根骨 (ju³⁵)」：人與空間互相構成的身分與生命

這一節要說明的是，構成人的身體一部分的 ju³⁵，如何成為埋放在山中的 ju³⁵，而使被視為 ju³⁵ 的特定名字所表徵的身分得到延續的過程。在這個過程中，人的繁衍力量以及空間將差異含納為一體的效力，共同交織成就了在特定地點上延續的身分；ju³⁵ 的名字所表徵的共同身分，即可說是「人在空間中依循相同的特定路徑而完成與延續生命」的過程。而這一套人與空間互相構成的過程，則持續體現在個人完成生命不同階段時所依循的空間規範，以及不斷呈現與再製所處空間秩序的家屋、村落格局與儀式實踐之中。同時，人們的生命所歷經的周遭物理空間，以及持續被遵守與實現的空間秩序，受到前人的實踐所形構，並埋放著前代生命完成後的 ju³⁵；因而與人的生命共同構成而產生 ju³⁵ 的關係的空間，其實也是累積著前生命而乘載著意義理解的特殊地景。ju³⁵ 的身分與關係因而不只建立在個人身體與家屋空間的互動，也是鑲嵌在家屋所處的特定地域之上，並且使身分的共享與殊異就體現在 ju³⁵ 於地景中埋放的特定位置之上。

圖 2 呈現的是個人在生命過程中的關鍵時刻與家屋的關係，以及人們死後骨灰是否能與該家成員一同埋放的不同情形。我認為，這是一個經由每個階段持續確認、累積個人與所處家屋的關係，使人的生命經由身在家屋空間而得到延續並確認身分的過程，這個過程並呈現出人是依據所身處空間而被定義的模式。而細查在特定生命階段上人所應身處空間的規範，我們則可以看到，這個過程也同時體現出人的繁衍力量貢獻於家屋並與家屋一同延續、而家屋與土地也促成人的繁衍力量的相互構成意涵。

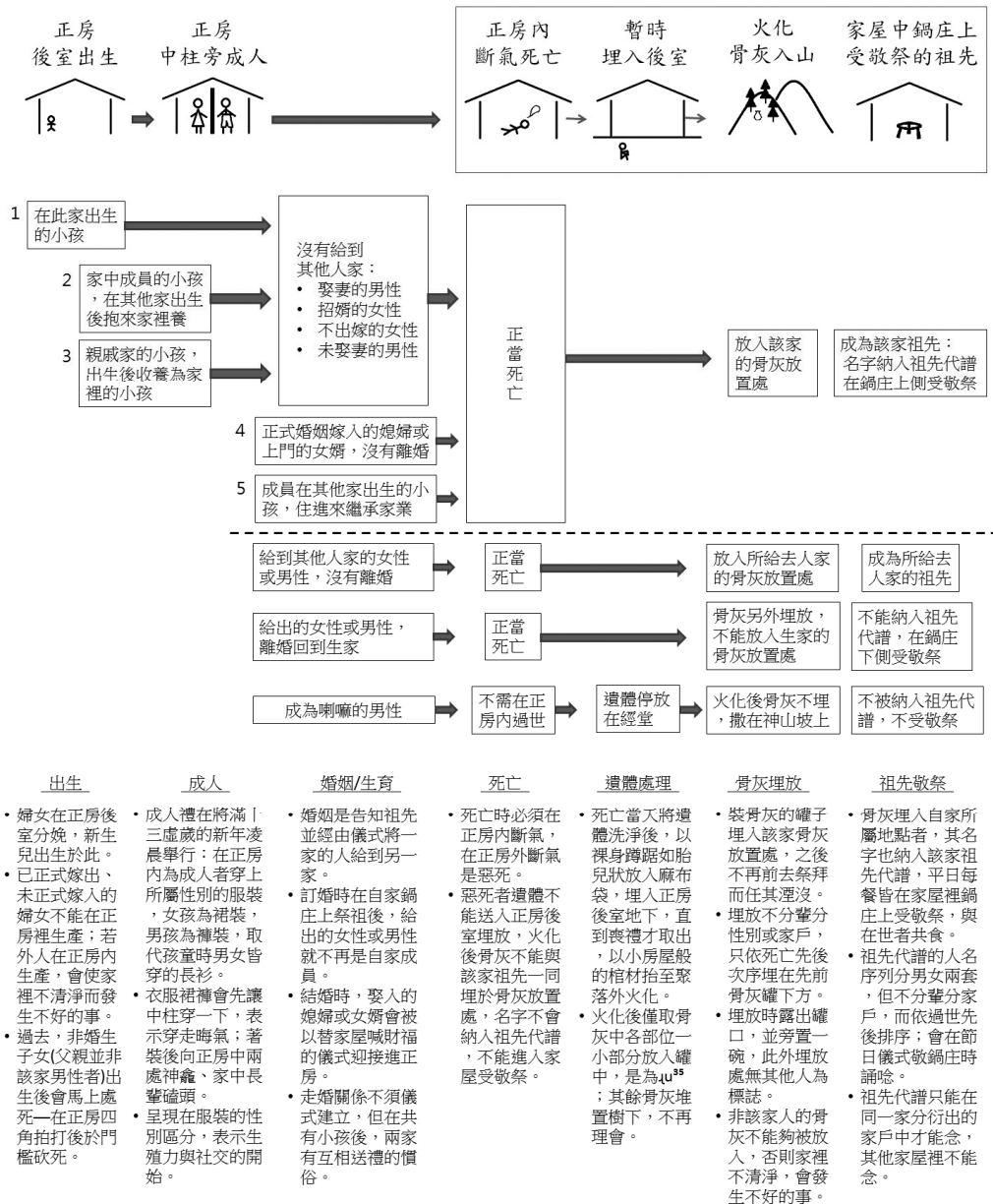


圖 2 人與家屋空間相互構成的生命過程

（圖中的敘述整理自 1950 年代出生的長輩所經歷與認知按照普米家傳統規矩在不同情形中應當採取的做法。這一代人並沒有經歷過將非婚生子女處死的做法，這是他們從老人處聽聞；而男女孩在成人禮穿上區分性別的服裝後取得與異性社交資格而具有生殖力的意涵，可在宋兆麟（2009）紀錄 1980 年時鄰村成人相關儀禮中觀察到，但在當前已不明顯。⁴⁹ 現在年輕一輩在生產、成人禮、婚禮時的做法則不完全與圖中所述相同，因不同家戶而有些變異。上半圖所示的不同情況，來自村中近幾代已發生的情形，以及我向長輩詢問可能情況所得到的判斷。村中有一家人不記得幾代以前已有兩位嫁出又回的女性後來在鍋庄下側被敬祭，而在 1950 年代出生這一代的祖輩和父輩時，村中又各有一女、一男在經儀式「給」到其他人家後離婚回到生家死去的例子，因不能納入祖先而在鍋庄下側受敬祭。村中許多人家在 1950 年代出生這一代的上兩代之中即有不娶不嫁的男女留在生家走婚的例子，過世後也納入祖先受到敬祭；再之前就無法確定。合作社時期婚禮較簡化，但一定要有將成員由一家轉換到另一家的敬鍋庄儀式（ $te^{he}22di^{au}22p^{he}51$ ）；同時期村中也有伴侶未經過儀式就同居，這種情況不算正式結婚，離開生家的成員死後的骨灰仍需拿回生家的骨灰放置處埋放。⁵⁰）

我認為，若由個人需滿足哪些條件才能在死後作為 qu^{35} 埋入山中並成為永存家中的祖先來看，我們會發現個人與家屋空間之間的關係、人身處在特定空間的行為，是**形構身分與關係的重要基礎**。首先最明顯的是，死亡時在家屋正房內斷氣，是個人能否成為祖先的關鍵，而死者之於家的身分，也是經由個人在死後被納入各種屬於家的空間——遺體埋放的後室、骨灰埋放的山中地點、祖先享用祭物的家屋中鍋庄上——而得到界定。個人生命在家屋中結束的空間位置，一方面確認了個人在死後繼續存在於家屋中的定位，一方面也是回到個人出生、最初出現的相同空間——從後室出生也結束於後室。這個過程確認了人的生命位處於家屋之中的定位：不論是出生、死亡的轉換以及死後，「人」從家屋生出、在家屋中成長死亡，即使成為無形祖先也繼續在家屋中飲食，與整個家戶的生命一同延續。

圖 2 中所呈現的以不同生命歷程而在正當死亡後成為該家祖先的各種情況（1~5），也隱含著出身在家屋之中的空間關係具有形構個人身分的效力，尤其個人身分必須要持續留居在特定家屋才能受到確認。我們看到不是在此家出生的人，可以因為在此家成長、持續留在這一家，而成為該家祖先（2、3）；⁵¹ 甚至不是在此家出生、成長的人，也能夠因婚姻而被納入（4），或是為了延續家而住進來（5）。⁵² 對當地人來說，當家

中撫養其他人家出生的小孩，或是家中成員在其他家的後代住過來，不需要如結婚般舉行儀式，只要他們持續住在這一家，就可以被承認為該家成員、將來亦可成為該家祖先。而不論是住過來而被認為屬這一家的人（2、3、5）、或是在這一家出生的人（1），亦必須一直沒有離開原本的家屋，尤其沒有經由婚姻而被給到其他人家，才能在死後被埋入這一家的骨灰埋放處，也納入儀式時誦念的祖先代譜。⁵³ 在此我們可以看到，人在死後能否成為祖先而與家共存的關鍵並不在於人的出身，而是個人是否伴隨著家到生命結束；這個過程即是參與經營家業或繁衍養育後代，是對這一家延續的貢獻。家屋可以將住在其中的人納入，又強調人的留下，正是基於家戶需要由人來維持、繁衍。家必須有人居住其中，家戶才得以持續的性質，就使得人之於家屋的空間關係也得以構成人的身分，使個人可經由居住其中而被納入。

則婚姻中從這一家轉換到另一家的人，我認為即是作為能夠延續家的繁衍力量而被納入。尤其從對於婦女生產空間的規範，更清楚呈現出家屋是經由空間來納入與掌控人所具有的繁衍力量，以及不同家的人所乘載的繁衍力量有所區別、具有不同特性的觀念。對於只有屬於該家的婦女才能在正房中生產的規範，⁵⁴ 以及對於婦女在婚外關係所懷孕的小孩——也就是該小孩的父親並非婦女所嫁丈夫——在出生以後馬上被處死的否定，我們可理解為要求貢獻於該家的繁衍力量以及出生在此家空間中的後代，其特性都必須與所居處之家相符合。而這一套對於婦女生殖力量與生產空間的規範，其實就突顯出女性可懷孕生產的身體特性相對於男性在確保家能夠繁衍後代的關鍵角色，以及可確認小孩身分的明顯效力；基於女性特有的繁衍能力，為了控制在家屋中延續相同特性的繁衍力量，就必須特別掌控女性的生殖行為。

近代以來，當地普米女性不願出嫁，並在自家生育非自家男性的小孩，這個轉變即可看作是由女性所體現的人的生殖力對於男性、家屋掌控的掙脫。但此掙脫既是來自也同時是加強了女性在繁衍過程中能更直接地確認與小孩之間關連以及貢獻於家屋繁衍的力量。因而，在當代留在生家的女性即使懷的是其他人家男性的小孩，也仍然可以在自家正房內生產，生出的小孩並完全具有母親家成員的資格；甚至，人們也偏好家中擁有女兒，即可為自家生育後代，而不需從其他人家娶進外人。不過，此地普米族人在採行走婚之後，也並不認為小孩的身分只需要母親就可界定完足。即使是經由走婚關係所生的小孩，人們也認為小孩的父親身分必須清楚，否則就會受到他人耳語；而即使父親與小孩不屬於同一家，人們也仍會依據父親及其所屬的家來評論小孩。

對於這種因性別而有差異的生殖力量，但又經生殖過程而共同存在並分別連結於後代的性質，在普米話中有分別對應於女性、男性的 $mə^{22}zɯ^{55}$ 、 $mə^{22}ɿu^{55}$ 這樣一組概念來表達。⁵⁵ 若將這一套概念結合個人經過家屋的一生而成為山中的 $ɿu^{35}$ 與家中祖先的過程規範來看，就可以了解到 $ɿu^{35}$ 所表徵的身分與關係的產生，是建立在人所具有的生殖繁衍能力與空間抹除差異又能持久存在的特性，兩者互相構成的運作之上（參見下圖 3）。

普米話裡稱人為「 $mə^{55}$ 」，而 $mə^{22}zɯ^{55}$ 與 $mə^{22}ɿu^{55}$ 作為語彙的用法，指的既是人、也是人所具有的性質，一方面指涉能夠繁衍的載體、一方面又指涉繁衍所傳遞的結果。⁵⁶ $mə^{22}zɯ^{55}$ 與 $mə^{22}ɿu^{55}$ 可分別指某家出生的女性和男性（如甲家出生的女兒為甲家的 $mə^{22}zɯ^{55}$ 、兒子為甲家的 $mə^{22}ɿu^{55}$ ），也可以指具有生殖關係的上下代之間分別依循女性和男性所傳承的特性（如甲家女兒們嫁去人家的 $mə^{22}zɯ^{55}$ 相同、甲家兒子們所分衍家戶的 $mə^{22}ɿu^{55}$ 相同），或是可由此說明某家戶的男女性所來自的家（如某家是甲家男性娶了乙家女性，可說該家 $mə^{22}ɿu^{55}$ 是甲家的、 $mə^{22}zɯ^{55}$ 是乙家的）。這兩個概念也同樣都表示某種使家能夠延續的依據，當某家戶中沒有後人繼承而斷絕，人們會說他家「 $mə^{22}zɯ^{55} / mə^{22}ɿu^{55}$ 沒了（ $mə^{22}zɯ^{55} / mə^{22}ɿu^{55} mə^{35}-zi^{22} tʰe^{22}-dɔŋ^{22}$ ）」、或他家「 $mə^{22}ɿu^{55}$ 斷了（ $mə^{22}ɿu^{55} e^{22}-dwe^{35}$ ）」；但只要該家仍有從該家出生的後代在世，不論男性或女性，這個家戶就能夠被繼承下去，只要繼續有後代居住在該家的家屋中、經營這一家的家業、並且敬祭著這一家的祖先。前面一節提到的 $te^{22}-ɿu^{35}$ ，即同時也是指 $mə^{22}ɿu^{55}$ 的相同：在男娶女嫁的體制中，兒子留在家中繼承，同一家或兄弟分家家戶中的男性即傳承著一樣的男性特性。

我認為 $mə^{22}zɯ^{55}$ 與 $mə^{22}ɿu^{55}$ 這兩個概念其實表徵了兩種與空間以不同方式連結的繁衍能力。 $mə^{22}zɯ^{55}$ 與 $mə^{22}ɿu^{55}$ 作為兩種使家能夠延續的依憑，分別強調出兩個面向：人要能夠繁衍以及人必須留在原本的家。因為 $mə^{22}zɯ^{55}$ 與 $mə^{22}ɿu^{55}$ 除了分別對應於女性與男性遺傳自生家的屬性之外， $mə^{22}ɿu^{55}$ 在嚴格意義上只能專指上下代男性同屬一家的情形，而不能表示在不同家之間的傳承，⁵⁷ 因此呼應於男娶女嫁的婚姻規則中，是男性一直保持在同一家中傳承的現象。在男娶女嫁的婚姻制度下，女性基於其身體特性而能夠使家屋繁衍出後代，能夠將己身之繁衍力量賦予給所屬於的家屋，而男性留在生家娶妻並終老在出生的家，則能夠使來自生家的繁衍力量在同一空間中延續。因此， $mə^{22}ɿu^{55}$ 其實表述了「留居並繼承同一家的空間以及產生繼承此家的人」的能力， $mə^{22}zɯ^{55}$ 則是「替家屋空間繁衍人以及產生具有繁衍力的人」的能力。

就如後代必須有男女兩性共同介入才可能產生， $mə^{22}ɿu^{55}$ 與 $mə^{22}zu^{55}$ 的概念則表達出家的延續必須具備有人的繁衍力以及人與家屋空間的關係，二者缺一不可：家中要有人的繁衍，繁衍出的人也要留下；家中要有人留下，留下的人也要繼續繁衍。前一節提到人的骨、肉分別來自父、母的概念，也與 $mə^{22}ɿu^{55}$ 、 $mə^{22}zu^{55}$ 的概念可以對應，這兩套概念也都被拿來理解禁婚範圍；就如骨或肉相同的人不能開親， $mə^{22}ɿu^{55}$ 與 $mə^{22}zu^{55}$ 的結合也必須來自不同的家。也因此，家要能夠延續，就必須納入來自其他家的繁衍力量。而 $mə^{22}ɿu^{55}$ 既已代表著留在同一家的繁衍力量，作為 $mə^{22}zu^{55}$ 而賦予家屋空間繁衍力的女性，也就只能來自其他人家，而相應於過去女兒必須嫁出的規範。

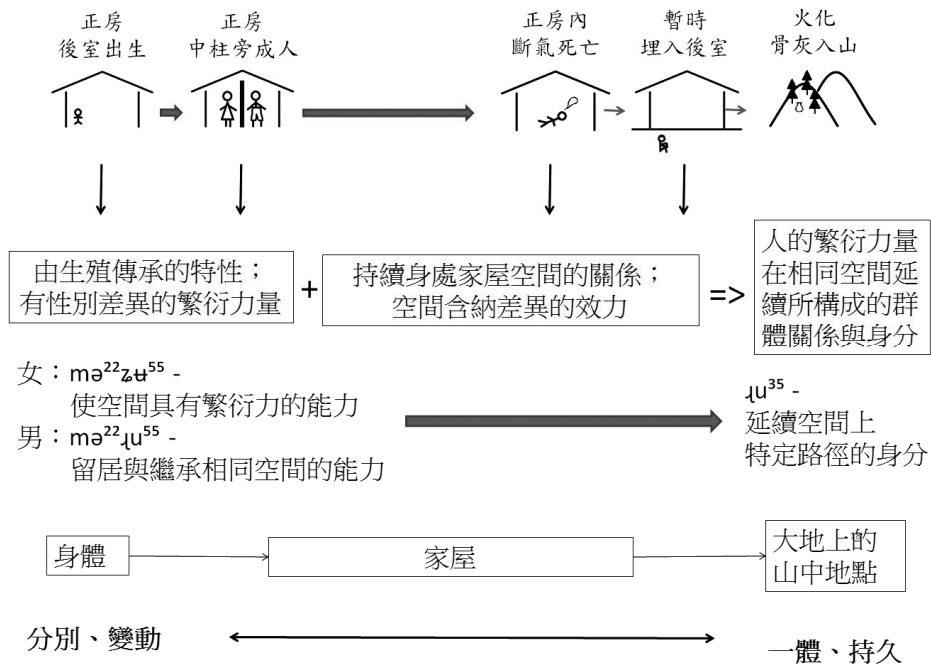


圖3 人的生殖能力與空間的相互構成

但不論男女性，人們在正當死後皆可成為 $ɿu^{35}$ 而埋放到該家的骨灰放置處、成為該家的祖先，這樣的過程即顯現了家屋空間將在其中渡過一生的人的差異性抹除並凝聚為持久的一體的效力，亦呈現出家的延續不只依憑於人的繁衍力量，也仰賴於空間可抹除差異並持久存在的效力。 $mə^{22}ɿu^{55}$ 與 $mə^{22}zu^{55}$ 對應於兩性、表示不同性質的兩種繁

衍力量，亦如男女性在成人時穿上不同服裝，凸顯出因為差異而具有的繁衍力量（見圖 2 與註 49）。後代的繁衍來自兩種差異性別的結合而造就家的延續，但人在死亡時則不分性別，一概脫去服裝而裸體一致地被對待：埋入後室、火化為 ɿu^{35} 、埋入山中、成為祖先同在鍋庄上被敬祭；性別的差異即經由死時和死後與空間的相同關係而受到抹除。甚至，不只是兩性的差異，如圖 2 所標示的，以不同緣由而成為這一家的人的來歷也同樣可以被抹除，不論是在此家出生、被收養或是嫁入，甚至來自普米以外人家的成員，⁵⁸ 只要貢獻於家業的持續、成員的繁衍並正當地在家中過世，死後同樣都只會被記憶為使此家延續的前輩，並且超脫個人有限的生命，而以祖先的形式存在於被繼承的家的家屋而得以持久；亦即，人因貢獻於家屋的延續而被納入家屋空間之中，人之間的差異即可被空間所抹除而含納為共同持久延續的一體。

另一方面，即使空間可將人納入而抹除差異，但若是非該家婦女在正房內生產，或是非該家成員被埋入自家骨灰埋放處，人們則認為會使家中「不清潔」而發生壞事。這樣的規範隱含著哪些人才能被納入的條件限制，即維持了家作為具有特定身分的群體的排他邊界。而這一種規範了邊界維持的潔淨（ ʂoŋ^{55} ）觀念，更可以在當地人對於所生活周遭物理空間應當如何安排與對待的觀念，以及人們敬拜周遭空間上神靈的實踐上看到，並且也同時經由人們日常生活在家屋內、聚落中的實踐而受到維持與強調。

圖 4 是瓦都聚落以及周遭儀式空間的示意圖，圖 5 則是典型家屋院落與正房的平面圖。簡單來說，普米族人認為水源上游的地勢高處較為潔淨，而高聳的山峰是神靈（ $\text{zi}^{22}\text{tsəŋ}^{51}$ ，漢話稱作山神或神山），水源處與大樹下也會有神靈（ $\text{tɕi}^{22}\text{ɿi}^{22}$ ，漢話稱作水井）。⁵⁹ 不論是山神或水井，這些神靈所在的位置都必須保持潔淨，這些神靈也必須以潔淨的祭物來敬祭；⁶⁰ 垃圾或是被認為需要排除的不好的物，則是要往水的下游或是此地河水流去的東北方向丟棄。⁶¹ 這一套對空間秩序的理解與規範，在家屋空間的安排中也有所呼應：院落中敬拜藏傳佛教佛菩薩的經堂位於地勢高處一側，畜圈以及每日人畜經過的大門則位於院落的地勢低側，報導人解釋就是因為牲畜的活動與排泄物會造成不乾淨。在正房內部，兩處神龕也都位於物理空間上相對較高的位置，或是結合屋外空間來看的地勢較高一側（火塘 1）、或是由屋內空間來看離地較高之處（火塘 2），而長輩或客人的上座相對於晚輩的下座則位在靠近神龕的較高之處，使得正房中神與人的安排也相應於家屋以外更大空間的院落與村落之於山神的神在上、人在下的安排，形成一套**地位高者位居潔淨的高處、地位低者則位居低處**的空間位階秩序。圖 6 呈現的即是我認為當地人生活在其中也據以理解與判斷其周遭空間秩序的地景觀念。⁶²

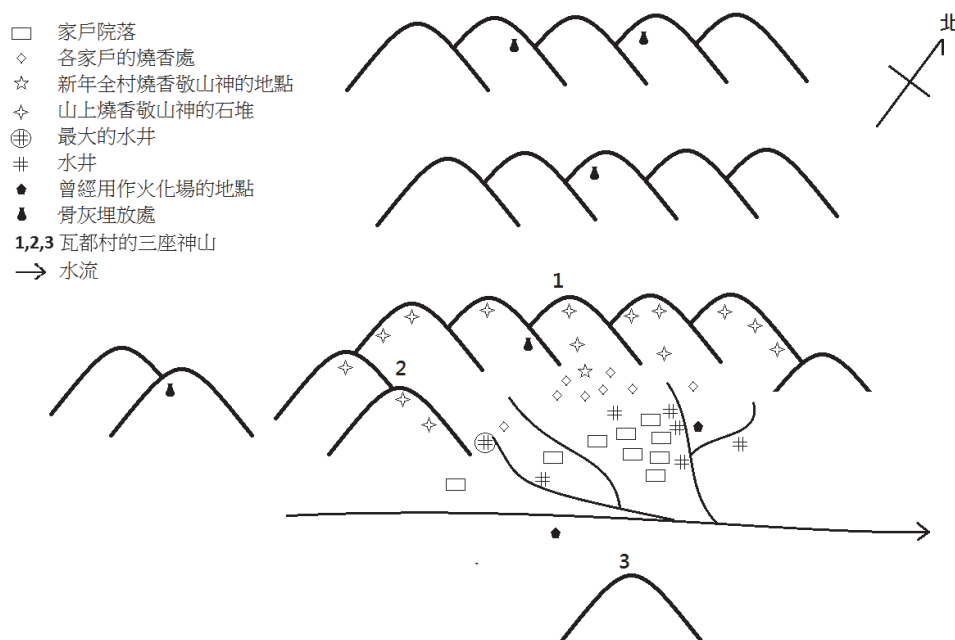


圖 4 瓦都聚落與儀式空間示意

（此圖來自我做田野時所認知的村中情形，圖中家屋院落以及各家戶燒香處並沒有全部畫出，只標示出幾個以表示相對位置，各儀式地點與山巒的距離遠近也不是按照實際比例。原本聚落只集中在圖中家屋較多的區塊，此區塊西南方的兩座家屋所在的區塊，分別在 1920 年代與 1980 年代以後才開始有新家戶建屋，使聚落逐漸往其西南側擴張，2010 年後則開始有位在舊聚落的家戶建新房遷出到聚落外圍一帶。水井以及曾用作火化場的地點沒有人為標示，在聚落周遭可能還有其他地點，不過我確定在聚落中家屋之間沒有水井和火化場。村中有兩家記得骨灰放置處曾由較遠處遷到村落近處，其中一家原本放置四川木里藏族自治縣 2 境內山中（沒有標示在圖中），遷來已不知多少代；圖最上方一排山巒也是村人會敬祭的神山，距村落約走路一天的距離，其中兩處骨灰埋放地點之一是另一家原本放置的地點，二十世紀初才遷到距村落較近一排的山上。村人大致知道各家骨灰放在哪座山上，骨灰埋放地點也不禁止他人經過，只是不能碰觸露出地面的罐與碗，此外骨灰埋放處並沒有其他人為標記。⁶³）

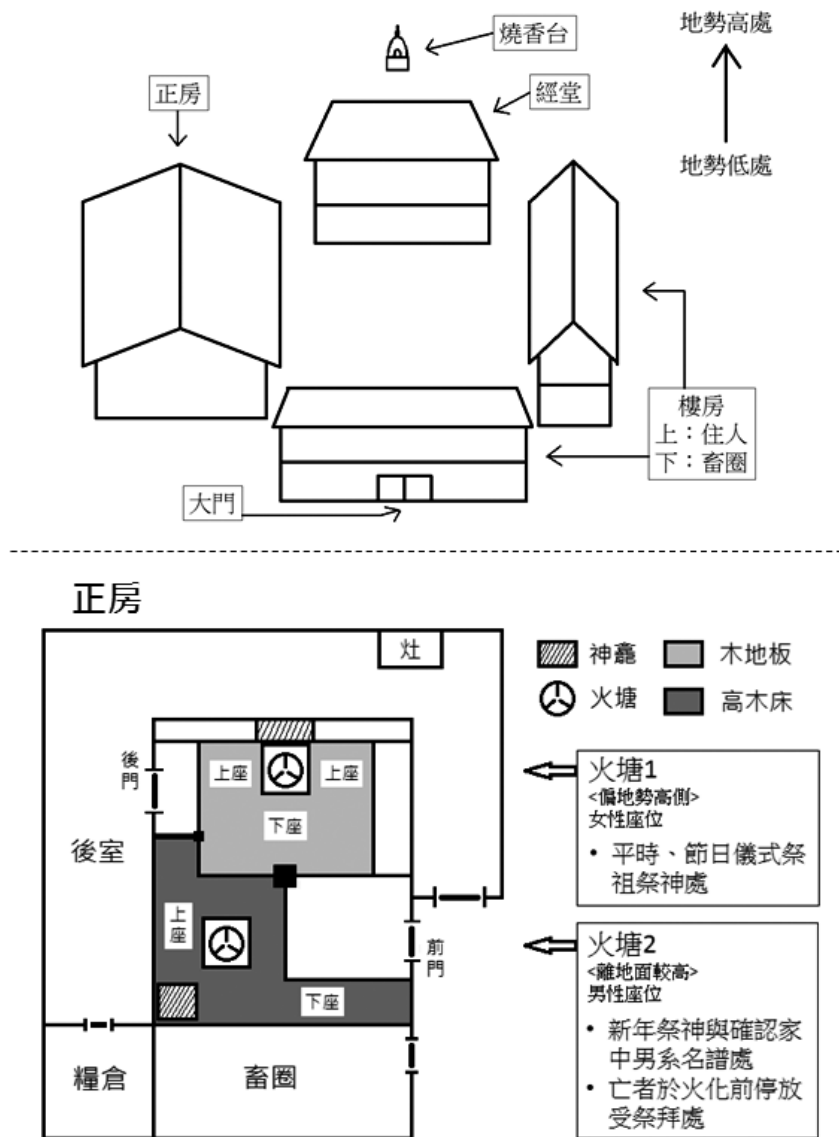


圖 5 典型家屋院落與正房格局

(此處的正房格局是按照村中一戶 1976 年興建之正房所畫，據我 2012 年調查全村家戶在當時以及近年改建以前的格局，在 1980 年前後以及更久以前興建的正房都有與此相同的基本格局。瓦都村的人家在 1990 年後逐漸重修與更動正房與家屋院落的格

局，各家有相似的趨勢而不完全相同，包括院落擴張將牲畜移出、正房內改為兩個柱子並省略一些裝設。但無論如何，經堂在上、正房在中間、牲畜在下的相對位置，以及正房中的後室、地板一側的火塘與神龕、高木床及其上神龕等要素與相對位置，都仍然與過去相同。1950 年代出生的長輩提及其年幼時女性只能坐在地板一側，高木床為男性座位，但後來人們不再在意；當前人們主要坐在地板一側，高木床上的火塘多被省略，座位也只在客人較多時使用。）

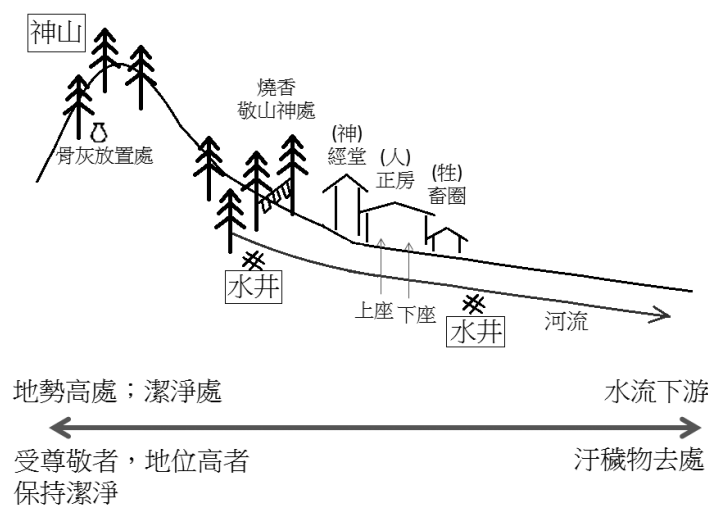


圖 6 具有潔淨與地位高低意涵的地景示意

山神與水井等位於高處的神靈，因人們平時與節日持續的敬祭，以及對於祂們所在空間要保持潔淨的規範，而得到確認與實現。對於神靈所在的認知、以潔淨來敬祭的實踐，以及人們在家屋中起居待客時的座位規範，也持續確認這一套認為特定空間必須維持潔淨、屬於特定地位也應位處相應空間位置的秩序。而前述在人的生命過程當中，屬於特定家的人要在該家家屋中死去，特定人家的人才能放入該家的骨灰放置處，否則會導致不潔淨的觀念，亦可視為是同一套空間秩序的一部份：**神與人都應各自位處符合其屬性的位置、按照其屬性受到對待，以維持潔淨。**

而自同一處遷來的「兄弟／姊妹 (pe²²kwəŋ⁵¹)」家戶的骨灰埋放處，除了不屬於該家的外人不能夠放入以外，其地點也不能任意遷徙，必須請喇嘛做盛大法事向山神買地之後才能夠遷移到新地點；村中有人家因骨灰埋放處路程遙遠而想要遷地，卻仍因

找不到會舉行這種法事的喇嘛而無法更動。人們認為，若是將外人的骨灰放入自家骨灰放置處、或是將自家骨灰任意埋放到山中其他位置，都會對該家後代造成不好的影響。⁶⁴ 這一套規範就使特定身分的人家與山中特定地點具有特殊而持久的連結：對 ju^{35} 所在物理空間的對待就連帶著具有此 ju^{35} 身分的人家的狀態，這一身分的人家即與自家的 ju^{35} 所埋放的地點共同存在。而 ju^{35} 作為特定群體身分的表徵，其具體又指涉延續了特定人家的個人身體在山中特定地點的遺留，則山中持續被埋入骨灰的地點，即構成了此 ju^{35} 所表徵身分的人家存在與延續在地景上的體現。經由 ju^{35} （表示身分）的概念與（作為骨灰的）實體就使我們看到，人所歸屬的群體身分同時即是地景的一部分。

同樣地， ju^{35} 作為人們理解身分與村中社群構成基礎的角色，也可經由其在物理空間中的位置在這套地景觀念中的意義而再次被確認：死後的 ju^{35} 放置在較高的山上，但在世人們的生活以及後代的誕生則是在山下的聚落；這組地勢高低的對比，放在人們認為高處是潔淨的水源、山高者是神靈的地景脈絡上來看，即再次確認了 ju^{35} 之於繁衍著後代的家是位處其根源的地位。這樣的地位是基於人們理解空間秩序的地景觀念所支持，這一套由人們實踐所形構的地景與空間秩序，即構成了 ju^{35} 這一種身分與關係形式在人於家屋中完成生命的過程之外，更大空間範圍上的物質基礎，亦是 ju^{35} 存在的脈絡。

最後，除了在前述人的生命過程當中，身分的確認包含有人的生殖力與身處家屋空間的相互作用以外，儀式空間與生命過程中的特定要素依據空間中的位置而可具有的意涵，也呈現了生命與生殖力是來自於人與空間相互構成的循環意涵。雖然家屋是納入了女性所體現的人的生殖力量而得以繁衍，人的身體以外的物理空間也並非沒有生命力量。死後遺體埋入的後室，也是新生兒誕生的空間，這樣的安排使得死亡與新生好似能夠互相銜接轉化，而土地即是轉化的媒介；而骨灰被埋放到比村落更高處的山上，較高的山峰通常會被認為是神山，且人的壽命以及牲畜、莊稼等其他生命的平安豐盛都是由山神所護佑的，這樣的舉動也好似在藉由山能護佑生命的力量轉化死去生命。這一套生死過程所處空間的安排，即可突顯出山、地同是構成生命的一股力量，使得人所完成的生命，不只是由人的繁衍力與家屋空間相互構成，而是也編織了土地與山神的力量在其中。另一方面，土地與山神的力量又是經由人的敬祭實踐與在其上始終的生死循環而持續確認與體現；人和物理空間的各自力量，即是在這一套人與空間互動過程形式中同時體現與互相成就。

本節說明了 ju^{35} 可界定群體身分的意義，如何經由人一生在家屋中待到死後的過

程，以及人們在家屋、村落空間的儀式實踐與規範中得到確認與再製。由此呈現出， ɿu^{35} 這一種身分關係，其實是由人們時時刻刻應對理解周遭物理空間的行動實踐所形構的地景與空間秩序所支持，甚至就是地景的一部分；而 ɿu^{35} 所表徵的關係與身分產生的互動過程，也體現了人與物理空間各自具有的形構在地社會關係的力量。因此， ɿu^{35} 不只來自人的生殖繁衍，而是人的身體與所處外在家屋、村落、山地等周遭物理空間都連結互相構成的一個連續體所界定出的關係與身分；我認為這一種含納了人與周遭物理空間而在特定地域上延續的 ɿu^{35} ，即構成了此地普米建立社群關係與確認特定身分的本體。

依據「根骨（ ɿu^{35} ）」而區辨與延續的「白人」身分

上一節我說明了，以骨灰為實體埋放在山中的 ɿu^{35} ，是產生自具有 ɿu^{35} 的人在特定的家的空間中完成生命並終止到大地特定位置的路程。這個過程的規範呈現出一套人和外在物理空間相互構成的體制，而這些與空間相關的規範又扣連於既有的家屋、村落儀式空間格局以及人的敬拜實踐所持續體現並鞏固的空間秩序與地景觀念當中，因此人的身分有地景的要素，地景亦有人的生命累積。骨灰埋在同一處的家戶所共享的表示家的身分的 ɿu^{35} 的特定名字，其所標示的共通性，同時也是特殊性，就是經由以上述在家的空間中完成生命的過程中所歷經相同特定空間而建立的；則特定的 ɿu^{35} 的名字，即是標示著持續繁衍後代不斷重複在相同的空間上完成生命並在此空間中使此空間延續的生命。

不過， ɿu^{35} 所乘載的甚至不只是個人在一聚落的家中完成生命的路程，而更是跨地域、歷經相同遷徙路程而完成並延續的生命； ɿu^{35} 不僅是構成村落中社群關係的基礎，也是跨地域地連結同為「白人」這一群人的關係基礎。

我在前面說明同一村落中共享相同 ɿu^{35} 的名字的，是從同一家戶中分衍出來、因而骨灰埋在相同地點的「兄弟／姊妹（ $\text{pɛi}^{22}\text{kwəŋ}^{51}$ ）」家戶。但骨灰埋放的地點所表示的可以不只是在同一聚落中家戶分衍的關係。就如我前面所提，現在居於此地的人家都是從其他地點的其他家戶的人移居而來，而族人從其他地點遷移到現在聚落的過程中，也經由骨灰埋放的地點來表現彼此曾經來自同一家戶、而後才分開的關係。比如瓦都村的辜哩家（ $\text{ku}^{55}\text{li}^{55}\text{bu}^{51}$ ）口傳遷來此地的祖先還有兩個兄弟分別去了拖七（ $\text{t}^{\text{h}}\text{u}^{55}\text{ts}^{\text{h}}\text{i}^{22}$ ，屬永寧鄉溫泉行政村）和花義（ $\text{hwe}^{55}\text{ji}^{22}$ ，位於木里藏族自治縣依吉鄉）定居，三兄弟

各自前去不同村落後相約死後骨灰埋在同一座山上，以致當代此三村中各別分衍自這三兄弟所成立家戶的人家，死後骨灰仍同樣放置到同一座山上，並且共享著相同的 ɿ^{35} ——「 $\text{ɛɔŋ}^{35} \cdot \text{ɿ}^{22}\text{dzɔŋ}^{55}$ 」。則就如在同一聚落中從同一戶分衍出的「兄弟／姊妹」家戶仍然可以用最早的家名來稱呼一般，曾經是兄弟（ $\text{pɛi}^{22}\text{kwəŋ}^{51}$ ）而後來才分開去到不同村落的「兄弟／姊妹（ $\text{pɛi}^{22}\text{kwəŋ}^{51}$ ）」人家，不只是將 ɿ^{35} 埋放在同一處，並且也共享著相同的表示 ɿ^{35} 的名字。甚至，即使彼此的 ɿ^{35} 不再埋放到同一地點，曾經是兄弟／姊妹的人家仍會享有共同的 ɿ^{35} 的名字；如在永寧鄉拉丁古村（屬拖支行政村）姓郭的人家也相傳其祖先是三兄弟，大哥和二哥去了嘎拉（屬永寧鄉永寧行政村）和今天拉伯鄉托甸行政村一帶，雖然現在骨灰沒有放在一起，但 ɿ^{35} 都是「 $\text{zɔŋ}^{55} \cdot \text{ɿ}^{35}$ 」。

而拉丁古的郭姓人家除了說自己是「 $\text{zɔŋ}^{55} \cdot \text{ɿ}^{35}$ 」以外，又以「 $\text{wɛ}^{22}\text{ɕi}^{22} \text{ts}^{\text{h}}\text{u}^{55}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{22}$ 」這個名字來表示身分，聲稱祖先中有個住在搓皮地方（ $\text{ts}^{\text{h}}\text{u}^{55}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{22} \text{dɪŋ}^{51}$ ；今拉伯鄉托甸行政村搓皮甸）曾救過永寧土司的名人。⁶⁵而瓦都村中的搓皮家（ $\text{ts}^{\text{h}}\text{u}^{55}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{22} \text{bɯ}^{51}$ ）即是從搓皮地方遷來的，並稱自家的 ɿ^{35} 是「 $\text{wɛ}^{22}\text{ɕi}^{22} \text{ts}^{\text{h}}\text{u}^{55}\text{p}^{\text{h}}\text{i}^{22}$ 」，其骨灰則放在瓦都旁的山上。則由此我們也可以推論，就如同家戶分衍時會產生新的家名、而新舊家戶仍共享原本的家名一般，新的表示家的身分的 ɿ^{35} 的名字，可能就是在人們從一個聚落移出遷徙到另一地居住，甚至將埋放骨灰的地點也遷到新居地近旁的山上時出現：遷出到其他村落的人家可能只聲稱所來自的人或地方的名字作為表示身分的 ɿ^{35} ，而不再記憶更早的名字，因而使得遷出人家與原居地對 ɿ^{35} 的說法有所差異。⁶⁶

而當地人對於遷徙過程的記憶，除了呈現在 ɿ^{35} 的埋放及名稱與其他聚落人群的關係之上，在喪禮中則有更具體的表現：人們在將亡者骨灰埋放到山裡之前，會為亡者「開路（ $\text{ɿwɛ}^{51}\text{ɕɛ}^{35}$ ）」，⁶⁷以倒反的次序誦唸死者所屬家戶的祖先遷徙到現居地所經過的地名，以將死者亡魂送回祖先來自的地方。位在同一村而分自同一家、有相同 ɿ^{35} 的人家，即有著相同的開路路線，若來自不同地方、 ɿ^{35} 不相同，開路的路線也不一樣。 ɿ^{35} 的名字不只是在跨聚落的層次，表現了不同村落的人家之間分衍自相同來源或是家戶從某處分出遷徙到另一處的關係，其實也是對於人們來到當前 ɿ^{35} 埋放處之前、一系列遷徙過程所累積的特殊過去的凝結。

大部分討論普米語人群的文獻，都將這一種跨地域分布的人群所共享的名字稱為「氏族」的名字（王樹五 1990；李道生等 2002；雲南民族調查組、王樹五 1990；嚴汝嫻 2002a），或是「姓」（王樹五 1990；嚴汝嫻 2002a）。本文皆以 ɿ^{35} 的名字來指涉，則是想要強調這一種範疇的意義是表示曾經同是一村的兄弟／姊妹、曾經將骨灰

埋放在同一山中地點的關係，以及由此表示的從哪一處分衍出來的遷徙路程；其性質更像是對於在連續性的時間中累積相同過去的標示，而非在特定時刻上聚集的群體組織。當地人所提到或學者記錄到的表示 ju^{35} 的名字，有些像是由兩個名字所構成的，即可理解為經由曾經從某處遷移分出到某處的歷程，來表示這一家所延續的特定路線；由第一個名字表示在此之前所來自的路程，第二個名字則表示曾經在此分出，表徵了此後展開的新的一段路程。因而，特定的表示 ju^{35} 的名字，可說就是對於特定遷徙路線的表徵；被稱作是「氏族」或「姓」的身分範疇，即是來自於依循同一路程遷徙、並且將已經累積走過的這一條路程繼續延續下去、經由家戶而繼續繁衍後代來延續這一條路程的過程。

而說普米語的人群所自稱「白人 ($\text{t}^{\text{h}}\text{ɔŋ}^{55}\text{m}^{\text{ə}}^{55}$)」身分的共通性、彼此確認具有關係並定位關係的依據，即是這些不同的 ju^{35} 其實最初都從共同的地方分衍出來、然後才各自享有不同遷徙路程的起始基礎。當地普米族人流傳一句諺語：「白人四山兒子 ($\text{t}^{\text{h}}\text{ɔŋ}^{55}\text{m}^{\text{ə}}^{55}\text{z}^{\text{e}}^{22}\text{g}^{\text{ɔŋ}}^{55}\text{tsu}^{55}$)，沒有一句 bi^{55} 也有一句 $\text{j}^{\text{ɔŋ}}^{35}$ ($\text{bi}^{55}\text{ti}^{55}\text{ma}^{22}\text{-}\text{ɕi}^{35}\text{j}^{\text{ɔŋ}}^{35}\text{ti}^{55}\text{ɕi}^{35}$)」，意指白人是來自四座山的後代，傳承著共同的規矩倫理。永寧的普米族人也口傳所有「白人」祖先代譜都是從「 $\text{t}^{\text{ɕu}}^{35}\text{p}^{\text{u}}^{55}\text{t}^{\text{ɕi}}^{55}\text{d}^{\text{ɔŋ}}^{51}$ 」⁶⁸ 開始的，並稱之為「我們的根」。而過去族人來往於滇川邊界兩側，與鄰近村落以外遠處的陌生族人相遇時，除了問對方「你是哪家的兒子 ($\text{niŋ}^{35}\text{hæ}^{35}\text{ba}^{51}\text{tsu}^{55}\text{d}^{\text{au}}^{51}$)」，也會問「你是哪個山的 ($\text{niŋ}^{35}\text{kə}^{55}\text{dzæ}^{22}\text{gə}^{55}\text{g}^{\text{ɔŋ}}^{55}\text{m}^{\text{ə}}^{22}\text{dzi}^{22}$)」，或是「你家是甚麼 ju^{35} ($\text{niŋ}^{35}\text{b}^{\text{u}}^{51}\text{miŋ}^{35}\text{ju}^{35}\text{diŋ}^{51}$)」，⁶⁹ 來了解對方的身分，對此人們即會以表示自家身分的 ju^{35} 的名字來回答，或是各自從「 $\text{t}^{\text{ɕu}}^{35}\text{p}^{\text{u}}^{55}\text{t}^{\text{ɕi}}^{55}\text{d}^{\text{ɔŋ}}^{51}$ 」開始背誦自家的代譜，比較彼此在哪邊開始不同。⁷⁰ 也就是說，同為「白人」的人們之間就是經由作為 ju^{35} 而埋在山中的人的名字序列（祖先代譜），或是說表示同埋在此處的人所繼承的相同遷徙路線的名字（指涉名字的 ju^{35} ），來辨識彼此從共同的四座山或「 $\text{t}^{\text{ɕu}}^{35}\text{p}^{\text{u}}^{55}\text{t}^{\text{ɕi}}^{55}\text{d}^{\text{ɔŋ}}^{51}$ 」來源之後所共同或分別經驗累積的路程，並以這種所累積路程的異同來定位彼此具有相同基礎的身分與關係。

除了遷徙自相同地方以外，普米族人其實也同時以傳承著彼此從同一處分衍出來的時候就延續下來的一套做事規範方式，來理解彼此的共同身分。前述諺語「白人四座山兒子，沒有一句 bi^{55} 也有一句 $\text{j}^{\text{ɔŋ}}^{35}$ 」中的 bi^{55} 與 $\text{j}^{\text{ɔŋ}}^{35}$ ，指的即是前輩所傳承下來對於各種場合應當怎麼辦事的話，平時人們稱其為「 $\text{q}^{\text{wi}}^{22}\text{l}^{\text{ɔŋ}}^{51}$ 」，而「 $\text{q}^{\text{wi}}^{22}\text{l}^{\text{ɔŋ}}^{51}$ 」這個詞彙即泛指各種節日儀禮上的辦事習俗、規矩以及長幼輩分間相處的倫理。報導人在言談中時常用「歷史上」就是怎麼樣做的，來向我說明普米人家從過去代代流傳而不變的傳

統實踐——也就是 $qwi^{22}lon^{51}$ ——是甚麼；同時，普米族人也以 $qwi^{22}lon^{51}$ 這個概念來理解其他人群代代相傳的傳統做法，並在其中比較出普米的 $qwi^{22}lon^{51}$ 與其他人群不同或相同之處，或是由這些差異來強調與其他人群之間的差別或近似。

而當前永寧普米族人採行的走婚實踐，就被認為不是普米的 $qwi^{22}lon^{51}$ 。不過，如我前一節所呈現的，經由人在家的空間中完成生命而承繼與延續了祖先所歷經的路程所達成的 ju^{35} 來表徵與認定身分的關係形式，在採行走婚的情形下仍然可以運作，因而在永寧採行走婚的普米族人當中， ju^{35} 的關係構成在當代普米身分的延續與區辨上，就是在 $qwi^{22}lon^{51}$ 的傳承之外更明確與穩固的依據。即使走婚的情況可能使父親與子女不住在同一家戶，但是人們對於個人身分的判斷也主要是依據他在哪一家出生或成長、或繼承延續哪一家，而不是看父親是誰；家戶與 ju^{35} 的名字的繼承延續的關鍵，也是在於是否有人繼承家業，而不一定要是由男性繼承。 ju^{35} 這種形式的關係構成具有的彈性可能，即是能夠允許在不同婚姻與居住實踐之下，都能夠以圖 2 中標示的幾種過程而將人納入成為使家延續的祖先，而同時延續了 ju^{35} 的身分與關係；因而只要人們持續在上節所述經由實踐而不斷確認的空間秩序當中，以個人不斷確認與家的空間的關係的過程來完成生命，即使已經改變或丟失 $qwi^{22}lon^{51}$ 中部分的傳統實踐，也仍然可將既存的來自某處某人的家持續被繼承並繁衍延續下去，保有甚至延伸已經完成的特定的路程，而延續著本來的 ju^{35} 以及「白人」的身分。「根骨」的概念以及產生 ju^{35} 的過程規範，即是在實踐愈加變動的處境中，仍然得以定位人群的身分以及與他者關係的穩固依據。

呼應另一種關係形式與空間秩序的官方「普米族」範疇

這一種可在普米語中以 ju^{35} 來表述，並依據個人生命在特定家的空間的完成、經由對於家的繼承來認定身分的關係構成體制，和當代與官方民族範疇的認定形式有著明顯的差別。我認為，正是兩者同時運作發生在當地社會時的落差，使得人們可以意識到存在有兩種不同的身分與關係型態。

官方所界定的民族身分，經由個人之間的生殖關係即可認定，而無關乎個人生命所歸屬的家，也無涉人在空間中遷移的歷程。因為官方認定的「普米族」是人數在十萬以下的「人口較少民族」，近年國家給予較多優惠政策（朱玉福、伍淑花 2011；李焱 2013），永寧當地一些摩梭人家，就依憑自家與普米人家開親的關係，將父親或母親來

自普米人家的家中成員登記為「普米族」身分，甚至有藉此將全家人都改登記為「普米族」的例子。對於當地普米族人來說，他們並不認為這一種在摩梭人具有「普米族」身分的人與自身是同一族人，而是依據他們所生長與繼承延續的摩梭人家來認定其身分，視他們為普米話對摩梭所稱的「黑人（ $n^iæ^{22}m\dot{a}^{35}$ ）」，而不是「白人（ $l^h\dot{a}ŋ^{55}m\dot{a}^{55}$ ）」。

在跨地域的層次上，官方對於說普米語的人群所認定的民族身分，則因省分的行政區劃而有所不同：在四川是藏族，在雲南是普米族。但雲南、四川兩地說普米語的人群，除了依據彼此有相同語言，也以 qu^{35} 的關係形式來理解彼此同為「白人」的身分，而得以明確區別出官方民族範疇與普米語中自稱的身分範疇是經由不同機制所構成，但也可同時並存在同一人身上的兩種身分形式。除了前節提到，瓦都村中有人家與四川木里藏族自治縣內的村落曾經或持續將死後骨灰放置在一處，而確認彼此曾為兄弟而共同遷徙的相同來歷，當地人也提出自家的 qu^{35} 的名字與木里境內很多說普米語的藏族相同，而連結彼此之間的關係；由此確認的身分關係，即都是經由家的繼承來延續前輩祖先所經歷遷移的相同空間路程，是以同一套機制在累積有前人生命軌跡的地域空間之上繼續延續的身分。

而在當代，一些地區的普米族人使用普米語的能力逐漸流失，甚至已不會說普米話，或是分布地區較遠的族人之間彼此聽不懂對方的普米語口音，使得在不同地區的族人之間，彼此使用普通話交談的比例隨之增加。在地方上，則有祖先代譜的記憶流失、對於自家 qu^{35} 及其承繼源流的知識缺乏的情形。因而，當代在凝聚跨地域「白人」身分上， qu^{35} 概念所扮演的角色也有逐漸減弱、甚至被官方民族範疇與國家行政區劃所共構的定位人的空間秩序所取代的趨勢。前一節介紹到在遇到陌生族人時詢問對方的 qu^{35} 以確認彼此身分關係的問候方式，其實也是村中老人年輕時到其他地區趕馬的時候，被外地的族人詢問而得知的；而村中也有些老人說不出詢問對方根根（ qu^{35} ）或是表示自家身分的 qu^{35} 的名字的普米語說法。據村中三十多歲的報導人所言，當代在城鎮中遇到同為「普米族」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 qu^{35} 的名字來定位彼此關係。這些現象呈現出的是，「根骨」的關係形式即使仍能在同村與鄰近村落層級上，經由家的繼承與骨灰埋放的實踐上延續著各家的根骨與「白人」身分，「根骨」卻逐漸不再是不同地域上的「白人」彼此確認關係的依據；「根骨（ qu^{35} ）」的關係雖然可在四川雲南之間使具有不同官方身分的族人連結，但在雲南同為「普米族」的範圍內，「根骨」與更大地域範圍的連結卻逐漸鬆脫，而被國家的行政區劃所截斷或

取代。

在由漢語普通話所表述的官方民族範疇的體制中，無論是因行政區劃而將人群區分（藏族和普米族），或是人們依行政區劃來區分民族內部人群彼此的關係（哪裡的普米），雖然也是經由人所在的地域來定位人的身分與建立人之間關聯，但這些地域都出自一套經由外在掌權者的語言（漢語）所分類而具有明確邊界與階序的空間秩序。並且，由普米觀點來看並非與自身共享「根骨」、而是與大地有不同關聯的人群（其他「民族」），一同都被納入這套空間秩序，被放在對等的位置上看待，而抹除了人與所身處的周遭物理空間建立關係的任何特殊形式，或是人的實踐與世代傳承所體現的意義。在這套官方民族範疇所連結的空間秩序中，人所處地域的範圍與意義是由外於此物理地域的力量所界定的，當地人和土地空間的互動不具影響力；人經由生殖傳承的屬性只來自於個人之間的關係，而與所居處的空間沒有關聯，因而依據父子或母子關係即可認定民族身分。也就是說，個人生命的延續與其所在空間是被分隔開來看待理解的。

當地人自稱的身分範疇，與當代國家官方認定的民族範疇，則不僅只是對於同一群人的不同名稱或是區分人群的不同方式而已，其實也是依據不同力量來源與形式而使人與空間以不同方式連結並據以定位身分的結果。在官方空間秩序劃定的有限地域區塊內，是由個人之間的生殖關係而遺傳了官方所認定的民族身分；「白人」身分則是在人們所生活遷移而沒有邊界的地域上，經由延續所出生與繼承的家的空間而傳遞的身分。在普米語的脈絡中，建基在 qu^{35} 的關係形式上的「白人」身分，是存在於前人所遷徙並累積生命的地域路線所構成的空間秩序當中，是一套人與特定地域空間共存、相互構成的地景；「白人」範疇不只是標示著以此方式凝聚的人群，也標示著一種以特定方式建立連結與認識的外在世界，因此也體現著一種與所身處周遭物理空間相互構成的存在形式。而在當代，雖然原有的 qu^{35} 的身分與關係形式可能在不同地域範圍層級有所削弱而被取代，但也仍然可經由當地實踐與家的延續，以及由 qu^{35} 的語言來表示與辨別彼此身分的知識傳遞，持續與建立在不同的人與空間關係形式的官方範疇並存。當地人在當代即生活在以 qu^{35} 的關係形式運作而與所身處周遭空間相互構成的身分，但同時又有國家體制下不同形式的關係與空間秩序加諸重疊其上的處境，而使人也可採用新的關係形式來建立連結。不同形式的秩序同時存在交織於人的身上，也交疊在人所身處的周遭空間之上。

結 論

本文討論了普米語中的「 .qu^{35} 」的概念，以及此概念所指涉的關係構成形式，在永寧普米族人社會生活中定位個人身分與彼此的親近或禁婚關係、在地社群構成以及族群（「白人」與非「白人」之間）邊界區辨等面向所扮演的角色。我將普米語的「 .qu^{35} 」一詞除了原本「植物莖幹」以外的意涵分成三種：（1）是來自生父的骨頭，是構成個人身體的成分；（2）是人在正當死亡遺體火化後埋在山中的骨灰，是個人的身體與生命轉化後停留在大地上的形式；而前兩者都有特定的屬性，因此 .qu^{35} 也指涉 3）標示此特定屬性並且由此表示群體身分的名字。構成身體的 .qu^{35} 、埋在山中的 .qu^{35} 與作為名字的 .qu^{35} 這三種意涵正是經由個人延續家的生命過程而連結起來，我並說明這個過程其實是結合人的生殖繁衍以及人與所身處空間的關係、是個人在家的空間中完成生命同時也使家延續的過程。因而， .qu^{35} 其實就是人與空間相互構成而產生的關係，是持續在相同空間路程上完成生命的結果。這一種由 .qu^{35} 所表述的關係形式，即是一種與特定地域連結並定位身分的特定方式，而特定 .qu^{35} 的名字，表徵的即是在大地上歷經特定路程而延續的身分。並且，與個人相互構成的家的空間，也是歷經一代代前輩的繼承而延續下來，因而也是累積了前人身分的空間；家的空間格局與規範空間排他性的潔淨秩序，則是來自於人們持續在空間中的實踐以及在此過程中體現的對於周遭的理解，因而個人身分得到界定的地景，也包含了個人實踐所形構的力量在其中。

在已有的對於藏地邊緣不同人群的「骨」的概念的討論中，最簡單的談法是直接以「血緣」的共享或「血親（consanguinity）」來解釋或翻譯當地人以「根根」或「骨」的相同來表述群體關係的概念（如王明珂 2003；嚴汝嫻、宋兆麟 1983；Shih 2010）。隨著人類學對於親屬（kinship）研究的反省，以及其後開展的經由身體構成（substance）的文化觀念來探問親屬關係的取向，也有學者更進一步將「骨」理解為繼承自親代的身體成分，並由這一種成分的共享來說明「骨」所構成的群體關係（吳喬 2009；李瑞 2009；郭建勛 2012；Levine 2008[1981]；McKhann 1992；Wellens 2010；Weng 1993）。不過，這一種解釋其實與「血緣」的理解同樣都視「骨」為生殖過程所遺傳給個人的不可改變的天生特質。

除了經由生殖繁衍所產生的關係，學者對這些人群的討論也注意到祖先祭祀或是居住、遷徙等空間關係在界定群體的角色。而較多的解釋，是將骨來自父親、也表示對特定祖先的繼承與祭拜，結合在一起（Hsu 1998；Levine 2008[1981]；McKhann 1992；Wellens 2010；Weng 1993）；這也是為何學者們不論是否認為繼嗣群體的成員

確實具有由生殖所產生的親屬關係，仍大多都將共享「骨」的單位視為經由祭祖儀式所凝聚的繼嗣群體（descent group）來理解（Hsu 1998；McKhann 1992；Shih 2010；Wellens 2010；Weng 1993）。但是，將往下傳遞的遺傳成分和往上追溯的祖源認可結合起來的闡述，也使「骨」概念更近似於「血緣」這種承繼自祖先並持續經由生殖關係來傳遞生物遺傳特性的連續性；而相對地，經由居住或遷徙而產生的與外在空間的關係，則較少被納入對於「骨」概念的解釋中。

與普米族人同樣分布在永寧或是其他地區的摩梭人之間，尤其存在有「骨」是來自父親或母親的不同說法（吳喬 2009；李瑞 2009；周華山 2003：76, 2010：58；）；周華山（2003：75-80）即針對此現象，指出摩梭人的「骨」是依循個人所居住歸屬的家屋而決定，是「文化論述」，而不能等同於「生物意義的血緣」觀念。周華山直接由在地人的諺語以及使用「骨」來表述的不同情境來探究當地語彙的意義為何，相比於其他學者以研究者的分析範疇或文化概念來翻譯當地概念，這樣的做法更能貼近地呈現在地社會關係構成的特殊形式；但當他否認「骨」不等同來自生殖的生物性概念時，其實也是將生殖關係與居住關係對立起來，視兩者為各自獨立運作的兩種因素。

我在本文由永寧普米族人的例子則提出，「骨」的概念更適理解為人的生殖繁衍和所身處空間相互構成所產生的關係，是使人在同一家屋空間中延續的生殖特性；如此即不需要否認生殖在「骨」的傳承中扮演的角色，而同樣可以解釋個人的「骨」在不同情況下可能與母親或父親相同的變異可能，或是「骨」會隨著人們所前去繁衍與終老的家而轉變的現象。

在歐美人類學界反省人類學的親屬（kinship）概念其實建立在西方文化中「自然（nature）」與「文化（culture）」或「生物（biological）」與「社會（social）」二種對立範疇的區分之後，學者轉而經由身體構成特質（substance）的建構過程或是給定的「自然」與建構的「文化」之間的界線來討論原本的親屬議題（Carsten 1995, 1997, 2000, 2004；Franklin and McKinnon 2001）。但這一種作法近年也受到反省，學者指出經由身體的共享成分來理解關係，仍然是以具有普同性的生物學在理解人的身體，並以此為關係構成的基礎，而此背後其實是一種認為人與其身體邊界以外的世界是互相隔絕的本體預設，因而外在世界不會介入構成人的社會性（Bamford 2009；Bamford and Leach 2009；Viveiros de Castro 2009）。Viveiros de Castro（2009）即以亞馬遜人的例子指出，關係也可以來自具有差異性的身體，經由人與其他非人的（身）體之間的彼此參與而產生；他並反省「親屬」所探問的應是，社會關係是依據何種給定本體所構成的預設，而此本體

不必然等同於由生物學來界定的身體或是具有普同性的「自然」。⁷¹

則當討論「骨」概念的研究者將血緣與地緣、空間與生殖視作兩種分別運作的關係構成原則時，其實就隱含了生物學式的本體預設，將關係構成的本體看作是與外在物理空間相分離獨立、彼此不會互相構成的生物學個體。而本文對於普米的「根骨」概念的討論，則提供了一種對關係構成的理解並非建立在文化與自然範疇的相互界定之上的例子：「根骨（ꞑꞑ³⁵）」所表述的關係是來自人與周遭空間的相互構成，因而形構此種關係的本體，就不是依據生物學所界定、與外在物理世界可區分的人的個體，而是與所處空間作為連續體、彼此相互構成與影響的本體——人和空間相互構成而在特定地域上延續的 ꞑꞑ³⁵，即是此地普米族人關係構成的本體。我在文中並進一步說明，與人的生命互相交織而共同生成「根骨」的周遭家屋與村落、地理空間，也是經由一套人們對待空間的實踐所體現的地景觀念而理解與再製；這就使得人的身體與生殖能力、個體與群體的身分與生命延續、以及周遭物理空間，不僅不是相獨立區隔，而是同處於一套由人的實踐所維持的空間秩序運作之中。

我在本文指出，「根骨（ꞑꞑ³⁵）」概念是當地普米族人關係建立與區辨、社群構成、族群身分劃分的依據；在其他漢藏交界人群中，學者也曾提出類似觀察，將人們理解親屬社群的原則擴及到族群的解釋（王明珂 2003；巫達 2010）。但「根根」或「骨」的概念與其說是作為一種由生物遺傳特性來理解的「血緣」觀念或是「親屬」概念的形式而構成此區域人群的共通特性，不如說是作為一種經由人與空間的關係來界定身分的框架，是作為一種空間秩序的本體基礎而構成此區域不同人群可理解與連結彼此的**共通秩序**。在這一種關係構成的機制下，人們以類似的形式在理解人與所處空間的互相構成，但是以不同方式繼承不同的家、延續在空間中不同遷徙路程、同時也傳承著不同的繁衍特性，就構成身分的不同內容；由此觀念所理解的不同人群身分，亦可說是在不同形式的家的空間完成生命、傳承著歷經不同遷徙路線的身體。

普米「根骨」的關係形式，突顯出人們所身處的空間的重要性，而我認為這一種人與空間相互構成而形成關係的機制，即是川滇西部漢藏交界區域人群的族群特性，是使不同土著人群互相區分又可理解彼此差異的共通基礎。何撒娜（2008）、李小敏（2012）以永寧與鄰近地區的摩梭人為例，討論此區域歷來有不同外來力量交會、也有多種土著人群交雜居住來往的人群秩序，都指出人們對空間的理解以及針對空間中神靈的儀式實踐，體現了當地人對於歷史過程所遭遇的來自漢、藏兩地力量的理解與再現，空間即構成了當地人記憶的機制與表徵。李小敏（2012：151-164）更尤其注意到，

當地不同人群對空間有相似的應用邏輯，而人群身分亦可經由空間上的實踐受到表徵與區分，包括經由死後送魂的不同路線、埋葬的不同方式，或是在敬祭水神而與在地物理空間建立關係時採取的不同儀式。她們所提到的許多摩梭人在空間上的儀式與地景理解，就與我本文所討論到永寧普米族人在周遭空間的儀式實踐有著相似的形式與要素，值得我們進一步討論兩人群所理解地景的異同，如何反映兩人群於在地社會所處位置之差異以及各自對於不同力量的因應。⁷² 而我在此處以普米的「根骨」概念為例想要提出的是，「骨」的概念的性質與她們所闡述的現象之間的連續性：**空間在當地可表徵當地人與外來力量或其他人群互動關係的關鍵性，其實可以在當地人理解關係的觀念上找到基礎**，因為「骨」的關係構成形式即蘊含了人所處的外在空間作為關係構成本體之一部份的意涵。也就是說，「骨」概念所觸及的即是此區域人群所共享的、經由空間上的實踐來理解歷史過程與人群關係的本體基礎。

相較之下，當代國家認定的「民族」範疇的運作，正是建立在不同於「骨」的概念的另一套本體形式與空間秩序之上。在國家體制所規定的這一套人群分類秩序下，個人的身分與關係是以生物學遺傳成分所構成的身體來判定，而民族身分則又依據國家所界定、具有明確邊界而排他式的行政區劃這種空間秩序來定位，人們或是位居不同行政區劃而有不同民族身分、或是在屬於同一民族身分時又依行政區劃來表述彼此關係；這一套秩序中，個人身體與周遭物理空間是分隔的，人與空間的互動不會影響個人身分，而人所位處空間的秩序也不是受個人的實踐與生命所形構。漢語的「普米族」依據此套國家體制界定的秩序而再製並被人們所認識、使用，當地人自稱的「白人」則依據個人繼承家而使特定根骨(ḡu³⁵)延續的機制來再製，也以「根骨(ḡu³⁵)」的語言來表述與區辨彼此關係。而「骨」的關係構成形式既是建立在個體與外在空間相互構成的本體之上，人的身分即是經由人們對空間的實踐、被空間安排的方式所形構，我們就可進一步推論，這一種關係形式與身分的延續就可能會受到空間建設、人之移動居住模式的變遷而改變。「骨」的這種關係構成形式，即也提供了我們一個由人與空間的關係來討論這種關係構成與本體性質在國家體制下如何受到影響或變遷的框架。

Fredrik Barth (1969) 早已指出，人們以特定範疇來認定自身也被他者認定的「族群 (ethnic group)」現象，應當視作是不同文化接觸之下、使不同文化在互動中也維持差異的特定的社會組織方式的結果。也就是說，特定族群範疇的存在，就指涉了特定社會組織方式的存在。而我在這篇文章所闡述的「根骨」的身分與關係形式，即呈現了「白人」此族群範疇所指涉的社會組織方式，我並說明了「根骨」這一種身分關係的本

體即是人與所身處周遭空間互相構成的連續體；因而我們也可以說，「白人」這個人群範疇，其實就表徵了以「根骨」形式延續於這群人所生活地域上的本體形式的存在。而經由本文普米族人建基在「根骨(ɣu³⁵)」概念上的「白人」理解與官方「普米族」身分的比較，我也試圖指出，不同語言的人群範疇其實就是對於建立在不同本體預設與空間秩序上的人群關係形式的表徵，並且同時也是形構關係的不同力量形式的具象呈現。則永寧普米族人的「骨」的概念的例子，即提供了一種將特定語言所表示的族群範疇視為對特定一種人和空間的關係、人被空間所定位的空間秩序形式的表徵的理解方式。

我並且試圖提出，在漢藏交界區域的土著人群當中，人與空間互相構成的關係形式即是具有「骨」的概念的人們理解社會關係與群體構成的框架，因此當地人群自稱的族群範疇，各自表徵的是依循特定方式與空間互相構成而延續於特定地域上的存在。這一種族群範疇所表徵的人與空間的關係，即不同於國家民族範疇所表徵的空間秩序。而當地人群累積了歷代生命在當地空間的實踐過程以延續「根骨」所依憑的人與在地物理空間的力量，也不同於國家經由論述與政策來建構「民族」身分的力量。然而，這一種由人與空間的連結方式來看待人群自稱的身分與國家認定的民族範疇之間差異的框架，就可以使我們進一步從當地人理解關係的觀點，也是呈現當地人與在地空間力量的角度，來探討過去到當代的延續與變遷，以了解到當代國家體制的論述中會被忽略、但持續存在運作的當代真實。

附 註

1. 官方的民族認定在省界兩側不同的緣由可見 Harrell (1996)、Wellens (1998, 2010) 的討論。在本文對於當代人群的書寫中，我會以「說普米語的人群」來含括四川、雲南兩地說普米語的人群，而「普米族人」僅指雲南境內說普米語的人群，四川境內說普米語的人群則以「說普米語的藏族」或「普米藏族」來表示。
2. 本文中對於普米語彙採國際音標(IPA)來標示拼音，主要依據格榮品措與 Henriëtte Daudey 調查永寧瓦都村普米語而於 2012 年整理出的標音方式 (Gerong Pincuo and Daudey N.d.)；聲調調值則以五度標記法標示。
3. 永寧的普米族人多數通曉漢語方言，當地不同族屬的人群也主要以漢語溝通。文中標楷體的標示，即特指我所聽聞當地人使用漢語時講述的用語。我在當地普米村落的田野調查，除了家戶成員構成與親戚來往關係是以普米語訪問，其他主要

是以漢話進行。

4. 就我所知的對於「骨」的概念的紀錄，其中毗鄰於永寧普米族人的人群，包括四川的普米藏族（Wellens 2010），以及川滇兩側同屬「納系族群」（見後註 6）的納（日）／摩梭人（吳喬 2009；李瑞 2009；何撒娜 2005；周華山 2003, 2010；Cai 2001；Shih 2010）與納西（McKhann 1992）；擴及更大範圍，則有四川的羌族（王明珂 2003）與四川魚通地區說貴瓊語的藏族（郭建勛 2012），以及尼泊爾的尼巴（Nyinba）藏人（Levine 2008[1981]）。
5. 此為藏語 Wiley 拼音。
6. 近來有學者將分布於四川西南與雲南西北部，語言被認為屬彝語支納西語的土著人群統稱作「納系族群」（木仕華 2010；李星星 2008），在官方認定上包括雲南的納西族、納西族中的摩梭人，以及四川的蒙古族與藏族。這群人又可經由有無使用象形文字以及使用東西方言而分為兩大部分，但過去在漢語文獻皆被稱作「麼些」或其他相似記音，自稱則多包涵有意為「大」或「黑」的「納」音。此處提及的「納西」是雲南納西族中使用納西語西部方言、具有象形文字、自稱為「納西」的一群，「納（日）／摩梭」則是使用東部方言、沒有象形文字、自稱為「納」或「納日」的一群，即雲南納西族當中的「摩梭人」與四川的蒙古族。而納系族群在普米語中都被稱為「黑人（ $niæ^{22}ma^{35}$ ）」，兩人群分布地區重疊而長久互相往來（胡文明 2002；翁乃群 2010），他們之間的關係還可進一步深入討論。
7. 與「骨」相對的是「肉」的概念。「肉」也是構成身體的物質，在某些土著人群中又可指涉和其他群體經由婚姻建立的社會關係，包括藏人（Levine 2008[1981]；Levi-Strauss 1969）、納西（McKhann 1992）與納（日）／摩梭（吳喬 2009；李瑞 2009）、普米藏族（Wellens 2010）。在流行不採行婚姻體制的永寧納（日）／摩梭當中，「肉」則不是指涉由婚姻建立的關係（周華山 2003；Hsu 1998）。
8. Wellens（2010:108）說明四川省木里藏族自治縣境內說普米語的藏族的「骨」的概念時，只提到「 $raka$ 」（與永寧普米族人所說的 $ɿe^{22}qa^{55}$ 發音相似）而沒有談到「 $ɿu^{35}$ 」。我從未到過木里，不能確定是 Wellens 忽略了當地人「 $ɿu^{35}$ 」的概念，還是永寧與木里該處說普米語的人群對於「骨」的概念有所歧異；我知道的是，雲南永寧有普米族人曾將骨灰與 Wellens 所前往同一鄉的普米藏族放在該鄉內同一座山上，並與該鄉的普米藏族認彼此為分自同一家的「兄弟／姊妹」（見後文說明）。另一方面，

說普米語的藏族在四川境內分布的地區範圍亦廣，目前無法以 Wellens 僅針對一鄉的記述來概括四川普米藏族對「骨」的概念。

9. 在文中的討論，我主要以「骨」的概念來泛指此區域不同人群具有的與「骨」相關的本地概念，而「根骨」概念則較特定地指涉本文所闡述永寧普米族人的 ɿu^{35} 的概念。 ɿu^{35} 的意涵也有指涉骨灰、骨頭的部分，因此文中敘述有時也會以「骨」、「骨頭」來翻譯 ɿu^{35} 。而此地普米人的「根骨／ ɿu^{35} 」則當然也是此區域許多人群皆有的「骨」的概念的其中一種。
10. 在台灣人類學界的中文討論中，已有鄭瑋寧（2012）介紹了 Eduardo Viveiros de Castro 的研究在當代歐美人類學分析親屬議題的「本體論轉向」中的重要位置。她在該文由不同人群對於「文化 v.s. 自然」的性質與關係有不同預設來敘述不同本體論的可能（ibid.: 154, 160），但她也指出討論本體論的重要性在於凸顯當地人概念無法由西方學術範疇所命名或對應（ibid.: 166），因此即使本體論反省的是對「自然」與「文化」的界定，我文中對本體論並不以此來討論，以避免預設可以區分對立的「自然」與「文化」任一範疇的存在。而 Viveiros de Castro（2009）指出亞馬遜印地安人的本體論認為關係的「給定（given）」在於姻親，我認為此處對於關係產生所預設的「給定」，是對於本體論更適切且抽象的界定，也可凸顯出 Viveiros de Castro 對於建構式的親屬分析缺乏給定基礎的批判，因此我在本文是以理解「關係構成的給定基礎」來談「本體」。
11. 關於「納系族群」見前註 6。
12. 因為雲南境內說納西語東部方言的納與納日受官方認可「摩梭人」的稱呼，即使鄰近永寧的四川前所、瀘沽湖鎮的納或納日在官方認定為「蒙古族」，當代人們在使用漢話時已多以「摩梭」自稱，當地說普米語的人群也一概在普米語中稱省界兩側的這群人為「黑人（ $\text{n}^{\text{æ}22}\text{m}^{\text{ə}35}$ ）」、以漢話稱「摩梭」；因此我在下文即一概以「摩梭」來稱此群說納西語東部方言的人群，而省略不同學者的用語差異。
13. 過去永寧土司的轄區包括今天寧蒗彝族自治縣永寧鄉、拉伯鄉、翠玉傈僳族普米族鄉與紅橋鄉，文中的永寧則主要指永寧壩子與其邊緣的範圍。
14. 二十世紀初期，永寧土司家對外人皆稱祖先為蒙古人，但學者據土司家使用的語言、祖先譜系傳承與生命過程的禮俗而澄清土司家與土著此地區的摩梭實為同族。但對於史書所記載首任永寧土官的族屬，在當地人與不同學者間也一直有不

同說法，有人認為從最初到二十世紀中期的土司都是由摩梭擔任，同一家族一脈相承，有人認為土司本來是由說普米語的西番所擔任，後來因某些原因才使土司變成摩梭（普米族簡史編寫組、普米族簡史修訂本編寫組 2009：86-87；雲南省寧蒗彝族自治縣志編纂委員會 1993：656；Shih 2001）。其中，施傳剛（Shih 2001；施傳剛 2008：31-39）較細緻地考察文獻與當地普米、摩梭與土司家的儀禮慣習，認為首任永寧土司為說普米語的西番，而後因長久與當地摩梭通婚，才逐漸同化於摩梭；但我對施傳剛的論點仍有所保留，因為他所提出的許多支持材料還可以有其他解釋，更重要的是，他沒有說明為何當地其他普米人家長久以來沒有轉變為摩梭家，卻只有土司家如此。我在碩士論文中有較詳細的討論（李文窈 2014：58-65）。

15. 對永寧土司制度的第一手調查記錄可見於周汝誠（2009），周裕棟（2009a[1988]），嚴汝嫻、劉曉漢（2009a, 2009b, 2009c），詹承緒（2009[1988]），王承權、詹承緒（2009[1988]），周裕棟、詹承緒（2009[1988]）。
16. 永寧境內普米人家與土司的關係參見周汝誠（2009：162），周裕棟（1990：210），王樹五（1990：169-171），王承權、詹承緒（2009[1988]：39-40），嚴汝嫻、劉曉漢（2009a：97-98）；我在碩士論文（李文窈 2014：58-65）中也有較詳細的討論。
17. 土地買賣租佃、雇傭關係與貧富分化的具體情形，在 1960 年代的調查報告中都有詳細的事例記錄，參見王承權、詹承緒（2009[1988]），王樹五（1990），周裕棟（1990, 2009a[1988], 2009b[1988]），周裕棟、詹承緒（2009[1988]），詹承緒（2009[1988]），嚴汝嫻、劉曉漢（2009a, 2009b, 2009c）。
18. 當代永寧的藏傳佛教喇嘛與信徒以格魯派人數最多，但也有少數信奉薩迦派。永寧的韓規與達巴在近代沒落的情形得自嚴汝嫻、劉曉漢（2009a：99, 2009b：236）與我田野調查的了解，較詳細的說明可見我的碩士論文（李文窈 2014：70-71）。
19. 有許多學者認為 *tisese* 這一種關係並不是婚姻，且在當地也與正式結婚有所分別，因此以「走訪」來指稱這一種習俗（如何撒娜 2003, 2005；施傳剛 2005；嚴汝嫻、宋兆麟 1983）。對當地普米族的相似習俗也有學者稱之為「走訪婚」（如普米族簡史編寫組、普米族簡史修訂本編寫組 2009；嚴汝嫻 2002b）。在本文書寫中，「走婚」只用作對當地這種實踐習俗的描述指涉，因此沿用地漢話稱「走婚」，而我在下文也會說明對此地普米族人來說走婚與結婚的差別。

20. 關於永寧摩梭走婚實踐的記錄與討論，可見王承權、詹承緒（2009[1988]），周裕棟（2009a[1988]），周裕棟、詹承緒（2009[1988]），嚴汝嫻、劉曉漢（2009a, 2009b, 2009c），Shih（2000, 2010）。
21. 普米話中稱婚外所生的私生子為「*ze⁵⁵teiq³⁵*」。除王樹五、嚴汝嫻（1990）對此地情況的記載外，其他地區處死私生子的習俗可參見雲南民族調查組、王樹五（1990：111-112），王樹五（1990：178-179），宋兆麟（2009：175, 178）。由文獻和我在田野聽老人所說的結婚規範，過去常在男女雙方很小或十三歲成人以後就訂下婚約，而只要經敬鍋庄儀式訂婚以後，女兒即使住在生家也已經算是夫家的人，若懷有其他男人的小孩就算是婚外生子（參見王樹五 1990；王樹五、嚴汝嫻 1990；雲南民族調查組、王樹五 1990；）。至於女兒未婚而懷孕的小孩，我並不知道在當地婚姻變遷以前人們是否也認為必須處死，但依據年長報導人指出過去規矩是女兒就要嫁出、男女之間「偷偷摸摸」生下的就要殺掉，又有其他地區普米族人評論此地走婚是「私生子也養得好好的」，可推知未婚生子在原本規矩中應也是不受認可的。
22. 此事件中的已嫁婦女名為八株，即是我主要進行田野調查的瓦都村某家的女兒，她回到娘家生下的孩子名為達柱（王樹五、嚴汝嫻 1990：197），與我在田野中訪問到的前幾代記憶可以對應。且就如學者在 1960 年代調查到的說法，我在田野中也聽聞 1950 年代出生、自身採行走婚的男女性長輩傳述，此事件當時摩梭官人告誡普米族人學習摩梭的做法，不要殺死非婚生子，而影響了當地普米族人的婚姻實踐（ibid.: 197）；但這些長輩也會說走婚是把過去的規矩丟了、是「亂」了。永寧土司境內普米人家過去的婚姻規範與婚姻實踐在十九世紀末期以來的轉變、走婚的形式，參見王樹五（1990），周裕棟（1990, 2009a[1988], 2009b[1988]），嚴汝嫻（2002b），宋兆麟（2009）。關於當代普米族人如何理解採行走婚的轉變，我在碩士論文中有較多討論（李文窈 2014：92-102）。
23. 目前我所調查到以及前註 22 所引文獻中所見，永寧壩子周圍普米村落對於前幾代家戶成員的記憶，多數最早不超過達柱（參見前註 22）一代。在我調查瓦都村與達柱約同代的其他八戶人家中，可確知成員的四戶都採行結婚，但已有三位離婚又回到娘家生育的例子，而到了下一代十二戶人家中有九戶都出現了不娶不嫁的例子，前代僅採行結婚的四戶也包括在內。宋兆麟（2009）記錄的各家系譜在我比對自己在瓦都村的調查後發現有一些錯漏，但他所記錄其他村落的資料中，有未嫁

女性的例子也都與達柱的時代相當或更晚。只有在 1960 年代在永寧溫泉、落水調查的兩篇報告（王樹五、嚴汝嫻 1990；周裕棟 2009a[1988]）中有一些可上溯到約八株之前的系譜，這十四戶在八株一代之前大多都是嫁娶，只有其中一戶最早追溯到約八株上一代是未出嫁而生育的女性（周裕棟 2009a[1988]：394）。

24. 雖然有部份當時響應政策而成家的夫妻後來仍維持一家，但也有許多當時同居的伴侶後來又分開回到生家的例子，除馬繼典（2006）一文所提供的數據外，也可參見和鐘華（2000：73-74）。宋兆麟（2009）指出許多普米人家在當時不願讓女兒出嫁，而選擇讓家中男子住去伴侶家；而就我在田野中的了解，當時政府推動夫妻兩人共組一個家庭的作法只是使走婚伴侶中的一人長期住到另一人家中，並沒有採行正式婚姻中使人由生家成為另一家成員的儀式與禮物往來，因而當地普米人不認為這樣住在一起的伴侶是正式結婚，有一些人家就堅決不讓自家成員住到其他人家去，只在政府工作隊來到村裡時做做樣子而已。而關於永寧摩梭人的婚姻實踐在近百年的變遷以及政府推動結婚後帶來的影響，可參見陳柳（2012）。
25. 二十世紀初期以來，不娶不嫁而採行走婚的作法，在永寧土司境內不同普米村落的比例和接受度也有所不同。過去同屬永寧土司領域但距離永寧壩子較遠的山區普米村落，包括今天永寧鄉的木底菁以及拉伯鄉、翠玉鄉、紅橋鄉的普米村落，在二十世紀初期也出現有婦女在婚外結交伴侶的現象（王承權、詹承緒 2009[1988]：84-85；王樹五 1990：178；周裕棟 1990：212；周裕棟、詹承緒 2009[1988]：246-247），但在這些地區結婚的比例仍然較高，走婚的關係並沒有像壩子周圍的村落般普遍，在當代我的報導人也指出這些地方的普米仍以結婚為主。在當代，走婚的實踐主要在永寧鄉內的嘎拉、拖七、比奇、八家、瓦都、上落水等村落中較盛行（圖 1 中標示的 1~7），但這些村落也有結婚的人家，或是家中有人結婚、有人走婚。
26. 就我從 1950 年代出生的女性報導人和 1980 年出生的男性報導人所了解到，被認為理想正當的走婚關係，應該在雙方家長輩認可兩人成為伴侶後，男方家要到女方家所在村落贈送糖、菸、酒給各戶，公開兩人的伴侶關係，稱作 bu²² tʰe⁵¹（散糖）；而兩人第一個小孩出生後，男方家又要送禮給女方家，並也向女方家所在村落的人家送禮、請客，稱作 ji²² tɕæ²² ci⁵¹，漢話稱「送玉米」。就我已知的實例，散糖有時會省略或沒有舉行，送玉米則一定要舉行，因為具有承認與公開新生小孩的父親是誰的意涵；若女方不知小孩父親、或是沒有人來送玉米承認為小孩的父親，

對女方家來說是很丟臉的事。

27. 施傳剛認為（Shih 2001），永寧摩梭貴族當中的婚姻制度其實學自普米，因為永寧土司源於普米人家而傳入摩梭，又因為清廷對土司繼承的規範而加強。這個論點提醒了我們對此區域人群文化實踐的討論必須考慮不同人群互動影響與帝國邊疆治理等因素，但我認為要論證婚姻在摩梭人群當中是否為外來後起的要素，還必須有永寧以外其他地區的材料支持，將其他地區摩梭人群盛行結婚的現象也納入討論（如宋兆麟 1990；李近春 2009；李瑞 2009；吳喬 2009；楊建國 2009）。McKhann（1998）則認為永寧摩梭當中存在統治者（土司、貴族）與非統治者（百姓、奴婢）具有不同婚姻實踐的現象，是來自摩梭土司將走婚實踐強加給平民以區分並維持彼此地位差別，相反於施傳剛認為在摩梭當中走婚為先、婚姻為後的論點。即使永寧摩梭的婚姻可能學自曾任土官而較具權威地位的普米，我也不認為直到二十世紀的永寧土司即是來源於普米的一脈相承，參見前註 14 與我在碩士論文的討論（李文窈 2014：58-65）。若要主張摩梭婚姻來自普米的說法，我認為更可能是普米在元時曾任土官，摩梭想挑戰並取代其勢力，因而學其婚姻來聲稱或展示自身權威聲望，藉由婚姻來提升其自身地位與同樣具有婚姻又擔任土官的普米相等。
28. 我在 2012 年 3 月、6-7 月、12 月到 2013 年 2 月、以及 2013 年 5-6 月間前往永寧進行田野工作，曾到訪六個普米村落，但主要調查訪談與大部分時間是居住在瓦都，總共約停留四個月。瓦都在行政區劃上屬於永寧鄉溫泉行政村中瓦都小組，在 2012 年的戶口登記上有 24 戶 178 人，而實際上居住當地的是 22 戶約 144 人。其餘三村拖七、比奇、八家的戶數也在二十戶上下，居住四村的人口有六百多人。
29. 明代《六詔紀聞》記錄到嘉靖十四年（西元 1536 年）時永寧土府轄下村落名稱中包含有瓦都村（嚴汝嫻、劉曉漢 2009a：2），而據瓦都、拖七村人口傳，這兩村的楊家是一同遷到此地區而分別到不同地點居住的兄弟後代。亦參見王樹五、嚴汝嫻（1990：190-192）、李文窈（2014：85-91）。
30. 本文所涵括的現象當中，當代不同家戶的做法並不完全一致，但本文所要討論的是當地人認為延續自過去作法的部分，而非外來或新出現的變遷；對於一些近年才出現的實踐變異，一方面並未成為常態、其發展與影響還須持續觀察，一方面也被老一輩清楚區分並非傳統做法，我在本文就暫不細談。

31. 瓦都村中有五戶人家的關係是由兒子分出成家而陸續產生，但這些家戶建立的歷史較長，人們已不記得各戶是何代分出，而其中有兩戶已絕嗣。當地人也清楚知曉在當代其他地區仍採行結婚的普米人家都是以這種方式分衍家戶。
32. 瓦都村在 1970 年代有一個這樣的例子，鄰近的普米村也有類似的例子。
33. 據我在瓦都詢問長輩的說法，分家過程並不需要從老家繼承特定的物品或是採行特定儀式，新家才能成立；主要是新房子建造完成、成員搬進去之後，會選日子舉行喊財福（ $qæ^{22}la^{55}səŋ^{51} / zəŋ^{22}ɿ^{51}$ ）的儀式並在火塘上敬鍋庄（ $tə^{hə22}d̪iəu^{22}p^{hə51}$ ）祭祀神明祖先，表示家屋中火塘的啟用，並在同日或其他天舉辦宴席邀請村中各家與外村親戚前來，表示慶祝與告知新家屋的完成與新家戶的成立。
34. 這種並非正當分出的家戶在普米話中稱作 $dəŋ^{55}li^{55}$ 。瓦都村在十九世紀下半就有一個這樣的例子，也就是前一節以及註 22 提到開啟走婚的事件主角——已經嫁人卻生下其他男人小孩的八株；她與夫家離婚後，也與婚外所生的孩子達珠一起從娘家分家出來，形成新的家戶。到二十世紀初期，則出現有離婚回來的女兒沒有分家而仍留在娘家生育子女的例子。
35. 瓦都村在 1950 年後就有 9 戶是因為不合或個別成員離家而成立的家戶，其中我可以確定的就有四戶是沒有經過婚禮儀式的伴侶同居組成家庭。
36. 普米話中另有「 $mə^{35} ɳi^{wəŋ^{51}}$ 」一詞表示不同性別的同胞，「 $mə^{35}$ 」指男性同胞，「 $ɳi^{wəŋ^{51}}$ 」指女性同胞，大略同於英文 brother 與 sister；「 $mə^{35} ɳi^{wəŋ^{51}}$ 」即「兄弟與姊妹」或是「兄妹／姊弟」。人們對於兄弟姊妹在直接稱呼時都是用「 pei^{35} 」和「 $kwəŋ^{35}$ 」來稱，對年紀比自己小的也通常直接稱名字，「 $mə^{35}$ 」與「 $ɳi^{wəŋ^{51}}$ 」只在間接敘述時用。而「 $mə^{35} ɳi^{wəŋ^{51}}$ 」並沒有像「 $pei^{22}kwəŋ^{51}$ 」又用作表示家戶之間關係。
37. 若是姊妹分出、兄弟留在家中，或是兄弟離開成立新家、姊妹留在原家，老家和新家之間一樣是「兄弟／姊妹（ $pei^{22}kwəŋ^{51}$ ）」的關係。瓦都有兩個離婚回來的女兒從娘家分出的例子，雖然當時留在娘家的是兄弟、分出的是姊妹，但現在當地人對這兩戶與其老家之間的關係就是以「兄弟／姊妹（ $pei^{22}kwəŋ^{51}$ ）」來說，也如後文所述，將骨灰放在同一地點。
38. 「 $teiŋ^{22}miæ^{55}ɿ^{51}$ 」在普米語的原意是家屋（ $teiŋ^{55}min^{55}$ ）一詞的所有格（ $teiŋ^{22}miæ^{55}$ ）再加上複數型（ $ɿ^{51}$ ）。

39. 當地普米族人稱埋放骨灰的地點為 $\text{ɿu}^{35}\text{ti}^{55}\text{tɔŋ}^{22}$ ，意即放置骨灰的地方。
40. 「 $\text{tɛ}^{22}\text{-ku}^{55}$ 」有一支、一叢的意思。
41. 相對的，原本的舊家就被稱作讓讓下面家（ $\text{zæ}^{35}\text{zæ}^{22}\text{qa}^{22}\text{wa}^{55}\text{bu}^{22}$ ）或讓讓老家（ $\text{zæ}^{35}\text{zæ}^{22}\text{teŋ}^{22}\text{m}^{55}\text{ɿi}^{51}$ ）。
42. 「 $\text{zɔŋ}^{55}\text{dzæ}^{22}$ 」意為綿羊的手、但不清楚是指甚麼。「 ɕɔŋ^{35} 」和「 $\text{ɿi}^{22}\text{dzɔŋ}^{55}$ 」，是辜哩家敬祭祖先的男性名譜中最一開始的兩個名字，應該是男性祖先的名字或也是家的名字，「 $\text{ɿi}^{22}\text{dzɔŋ}^{55}$ 」在「 ɕɔŋ^{35} 」之後表示由「 $\text{ɿi}^{22}\text{dzɔŋ}^{55}$ 」接續「 ɕɔŋ^{35} 」。
43. 同姓馬的拈底家與讓讓家，又稱他們的 ɿu^{35} 可以合稱「 $\text{n}^{35}\text{æŋ}^{35}\text{ti}^{22}\text{-zɔŋ}^{55}\text{dzæ}^{22}$ 」，但兩家骨灰仍分開埋放、祖先分開敬祭。讓讓家老人解釋這是表示兩家結合在一起、不分開的意思，但也不清楚兩家過去是甚麼樣的關係、為何來自不同地方卻具有相同漢姓，據我目前的有限材料也無法更進一步推論。而改動漢姓的原因則有許多不同情形：有的是在個人層次上，因為母親是與其他家男子走婚而生產，小孩即跟隨在其他家的生父的漢姓；這在不同村中都有一些案例，但並不是普遍的做法。有的是自行離開生家成立家戶的個人，擅自改採另一種漢姓，或因生家不允許其沿用相同漢姓而只好採用其他漢姓。有的是被夫家離婚的女子，因為已經由儀式由生家的人轉換為夫家的人，經由夫家分給土地房屋成立家戶後，也採取夫家的漢姓，並且成員死後骨灰也與夫家放置一處。這些漢姓的異同與家戶分衍關係不一致的情況，其實也反映了近代以來，在正式分家或嫁娶關係以外，家戶成立或建立關係的變異與新形式。
44. 此家因為是從搓皮地方（ $\text{ts}^{55}\text{hu}^{55}\text{p}^{55}\text{hi}^{22}\text{diŋ}^{51}$ ；今拉伯鄉搓皮甸）遷來而以搓皮（ $\text{ts}^{55}\text{hu}^{55}\text{p}^{55}\text{hi}^{22}$ ）為家名， ɿu^{35} 則說是「 $\text{wɛ}^{22}\text{ɕi}^{22}\text{ts}^{55}\text{hu}^{55}\text{p}^{55}\text{hi}^{22}$ 」。村人一般來說搓皮家（ $\text{ts}^{55}\text{hu}^{55}\text{p}^{55}\text{hi}^{22}\text{bu}^{51}$ ）姓何，但是搓皮家中又有家戶的成員跟隨父親而姓田。
45. 因為比奇村只分成「 $\text{ma}^{35}\text{li}^{55}$ 」和「 $\text{tɛ}^{55}\text{ɔŋ}^{22}\text{p}^{55}\text{hi}^{55}$ 」兩個單位，一般村人或外村人都會認為是分別由來自「 $\text{ma}^{35}\text{li}^{55}$ 」和「 $\text{tɛ}^{55}\text{ɔŋ}^{22}\text{p}^{55}\text{hi}^{55}$ 」兩兄弟的家戶所構成的；是一位在比奇村中被認為很知曉傳統規矩與過去歷史的男性長輩（1940 年代出生）告訴我比奇有三個兒子的訊息。
46. 「 $\text{q}^{55}\text{ɔŋ}^{55}\text{m}^{55}$ 」意為內部、裡面（ $\text{q}^{55}\text{ɔŋ}^{55}$ ）的人（ m^{55} ），表示自家與對方的親近關係；「 $\text{tɛ}^{55}\text{au}^{55}\text{tɛ}^{22}$ 」一語由「 $\text{tɛ}^{55}\text{au}^{35}$ 」與「 tɛ^{22} 」構成，兩詞都有遺傳自父親或母親的成分或性質的意涵；「 $\text{kau}^{55}\text{tsi}^{22}$ 」中的 kau^{55} 與 tsi^{22} 分別指舅舅（ kau^{55} ，母親

的兄弟)與外甥($\text{tei}^{22}\text{tsi}^{51}$, 姊姊的子女)。「開親」在普米話裡稱作「 $\text{te}^{\text{h}}\text{au}^{55}\text{tæ}^{22}\text{tu}^{22}$ 」或「 $\text{kau}^{55}\text{tsi}^{22}\text{tu}^{22}$ 」,「 tu^{22} 」是不同樣但相對之物「配、合」在一起的意思,例如把兩隻不一樣的鞋穿在一起。

47. 不過,約在二十世紀初期,瓦都村中出現曾分自相同家戶的「兄弟/姊妹」家戶間互相嫁娶的例子,走婚較盛行之後,也有一些來自同一家、彼此為「兄弟/姊妹」的家戶成員彼此走婚的例子,所以在當代的實際情況中,有些人家彼此既是「親戚」也是「兄弟/姊妹」。但這些例子其實是發生在不知何時就已經衍的不同家戶之間,也都符合兄弟或姊妹的下一代之間不能開親的規則。若是晚近才分家的家戶之間,人們可以追溯出彼此是兄弟或姊妹的後代,就會認為不能開親,就算去到不同人家的兄弟或姊妹之間的下一代也不能開親,我還沒聽到違反的例子。無論如何,「親戚」與「兄弟/姊妹」表示的是家戶之間因不同機制而產生的兩種關係,概念上人們會認為彼此為「兄弟/姊妹」的家戶不能開親,只是實際上可能不完全遵守。如正文後面提到的,家中若曾經由嫁娶改為走婚,現在彼此為「兄弟/姊妹」的家戶已不一定仍是「一個骨頭($\text{te}^{22}\text{-}\text{ɿ}^{35}$)」的關係,而我並沒有聽過人們提及各自的 ɿ^{35} 是甚麼來評斷能否開親,而比較是從彼此前幾代是否為兄弟或姊妹的關係來判斷。
48. 向我說明現在同一家中嚴格來說已經不是「 $\text{te}^{22}\text{-}\text{ɿ}^{35}$ 」的男性長輩,在我第一次詢問「一支人」在普米話中怎麼說的時候,就是以「 $\text{te}^{22}\text{-}\text{ɿ}^{35}$ 」來跟我說明,是後來幾次我又詳細詢問時,才又說明到「 $\text{te}^{22}\text{-}\text{ɿ}^{35}$ 」和「兄弟/姊妹($\text{pei}^{22}\text{kwəŋ}^{51}$)」、「一支人($\text{te}^{22}\text{-ku}^{55}$)」的意涵仍有差別。另一位與這位報導人相近年紀的男性長輩也向我解釋一支人就是死後骨頭放在一起,舉例骨頭相同($\text{ɿ}^{35}\text{ti}^{35}$)的兩戶時,所提的也是「嚴格上」已不是父子傳承的家戶。也有女性的報導人在向我說明時以漢話「一個骨頭」來說村中一支人、分自同一家的關係。
49. 據宋兆麟的紀錄,當年成人的少男少女在凌晨於家中穿上褲子、裙子後,會與全村成年人一起上山燒香,並依據男女分別點起兩堆火環繞而坐,又再燒香敬神後共食,而少年會將食物贈送給「外姓」——亦即可以婚娶或走婚——的少女。宋兆麟並指出,女孩在穿裙後開始裝扮頭飾,可標誌女孩正在找或已經找到走婚伴侶,顯示成年儀式「是開始社交的起點」,而採行婚娶的人家也會在少年少女成年後就訂下親事(宋兆麟 2009: 318-320)。在此,兩性的區分、兩性因區分而來的交往、對走婚伴侶的尋找、婚事的決定,這些促成社會繁衍的要素都是同時在成

人儀式之後成立，即隱含了性別區分與生殖力的關聯。在當代，成人前的小孩不再穿長衫，女孩也會穿裙子褲子，而十三歲的少年少女大多仍在讀小學或被期待繼續上中學，未被期待已到了社交或成親的年齡，使得成人時的服飾區別與社交狀態不再明顯地連結在一起。

50. 村中有一戶在父親於 1994 年過世時就因先前沒有敬過鍋庄而將骨灰拿回父親的生家埋放，而 2012 年又有另一例，但是該戶後輩將未經儀式就住過來的父親埋入自家骨灰放置處，這種做法就有村人感到猶疑。村裡還有一位女性，在鄉政府推動結婚時沒有敬鍋庄就住去鄰村伴侶家，其家人在與我提到時也認為將來應該會把骨灰拿回來放。這三例都是約 1950 年代出生的人。
51. 在十九世紀末期，村中有一家因無嗣而收養親戚家小孩為兒子，該子在這家娶妻，死後也成為該家祖先；當代村中也有撫養親戚家的兒子和嫁出姊妹的女兒作為自家成員的例子，村人都認為他們就是該家的人，長輩認為若他們沒有給出也沒有分家，留在家中到死去，也可成為該家祖先，一如其他在該家出生成長的成員。我已知的這些例子都是考慮到兩家的人口情況才如此安排。我曾詢問長輩若撫養毫無親戚關係人家的小孩，是否也可成為該家的人、長大後留在家中終老也可成為該家祖先，長輩認為可以，但是覺得不會有人家去抱養毫無關係人家的小孩，也沒聽過這種例子，因為認為這種情況下小孩與該家長輩會容易不合，使得小孩在這一家也待不久。
52. 村中在 1970 年代有一例是走婚的男性因為家中沒有下一代，而讓自己在伴侶家長大的女兒和女兒已經走婚生育的兒女住過來以繼承自己家；另一例在 1990 年代，也是因為家中沒有下一代，而讓嫁出姊妹的女兒以及其所生育的兒女也住過來繼承。村人都認可這些後來才住過去的人成為所住去該家的成員，都以該家戶的名字冠於這些成員的名字上來稱呼他們。
53. 見圖 3。人們敬鍋庄時所誦念表示敬祭的祖先名字譜系稱作「tɕʰæ³⁵」，分作男女兩個序列，先死的名字排在前、後死的接續在後，只由口傳記憶。「tɕʰæ³⁵」在一般對話中是「世代」、「輩分」的意思。
54. 這個規範主要是針對已經嫁出的女兒不能在自己生家的正房後室生產，若要回到生家生產，也必須要在正房以外的其他空間。村裡在 1990 年代有一家的母親（1930 年代出生）讓自己嫁出的女兒回到家中生產，並且在自家的後室生產，這件事就受

到村裡其他家的人議論；這位母親後來在六十多歲即過世，不算長壽，就有村人認為是她讓嫁出的女兒在家裡生產的緣故。

55. 我對於這兩個概念的解釋，主要來自我與一位 1958 年出生的男性長輩聊談詢問多次後我自己的彙整理解。這位長輩所屬的家在祖輩仍採嫁娶，母輩一代成員皆未嫁，而同輩姊妹有走婚、有嫁出，自身則與鄰村婦女走婚。這位長輩非常明確且肯定地指出這兩個語詞與性別的對應，但與這位長輩同住一家的外甥（1981 年出生）則認為兩個概念並不一定與固定的性別相關。因為本文的描述主要來自 1950 年代出生一輩的認知與經驗，我在本文對這兩個概念的詮釋也以這位長輩的看法為基礎，並且我認為年輕報導人的猶疑是來自於這組詞語同時隱含的其他意義，以及在採行走婚的情況下，這兩個詞語的使用更凸顯出不只與性別的關聯。因此，我在文中的解釋即試圖涵括這兩個概念在性別以外的意涵並且又為何與性別關聯，我並認為其抽象意涵是當地普米族人能夠彈性地允許與理解走婚實踐的觀念基礎。
56. $mə^{22}zu^{55}$ 與 $mə^{22}ɿ^{55}$ 為「人 ($mə^{22}$)」分別接上 zu^{35} 與 $ɿ^{35}$ 所構成的語彙， zu^{35} 有枝、束、叢的意涵，而 $ɿ^{35}$ 與前述骨頭、骨灰為同一詞，原意為樹的莖幹。
57. 在採取走婚而使父子不屬於同一家的情形中，此地普米語中仍有 $mə^{55}tə^{hau^{22}}$ (人種) 這個概念可以用來表示父親傳承於其子女的特性，或是說明小孩的父方來源，如父親是甲家則可稱小孩是甲家的 $mə^{55}tə^{hau^{22}}$ 。依據村中男性長輩的認知，女性留在自家所生下其他家男人的兒子，嚴格來說已非自家 $mə^{22}ɿ^{55}$ 的性質在承繼，但人們仍會稱此兒子是使該家延續下去的 $mə^{22}ɿ^{55}$ 。正因為走婚的情境，而使 $mə^{22}ɿ^{55}$ 概念當中同時包含的父子相承與同一家中相承這兩種意涵被突顯出來。
58. 村裡有一家人的父親是摩梭男性（約 1930 年出生）到該家上門，死後也成為該家祖先在鍋庄上被敬祭。我詢問時男性長輩也明確指出，不管本來是哪一族的人也不論性別，只要經過敬鍋庄的儀式結婚成為自家的人，死後就可放到自家骨灰埋放處、在自家鍋庄上納入祖先代譜受到敬祭。
59. 人們雖然將 $tei^{22}ɿ^{22}$ 翻為「水井」，但其指的是天然的水源或大樹、水流旁。
60. 山神與水井之處須保持潔淨，意為不能丟棄垃圾、鞋子或裙褲在其上，不能夠在其四周火化遺體，並且周圍的樹不能砍伐。潔淨的祭物則是指新做好沒有被人食用過的酒、牛奶、茶、水、糰粑等，特別被稱作淨酒 ($tʰwi^{55}ɕoŋ^{22}$)、淨奶

(næŋ²²ʂoŋ⁵⁵)、淨茶(dzi³⁵ʂoŋ⁵⁵)、淨水(tei⁵⁵ʂoŋ⁵⁵)、香糰粑(sɔŋ⁵⁵dzæŋ⁵⁵)，而在敬祭前人們也會先燃燒被認為有淨化功能的香草除穢。另外，新年要掛上新的經幡前，或平時人們戴上新的或很久沒戴的帽子、圍巾時，人們會在火塘邊燒香草的煙來燻，使之乾淨，稱 qʰə²²-ʂoŋ⁵⁵ ɬei⁵¹（喊令乾淨）。

61. 若家中有人感冒不癒，人們會將其吃剩的食物往家屋外東北方向丟棄，認為可使其痊癒；新年時全村集合燒香後則會將共同分享吃剩的食物集中後往東北方丟撒，給沒得吃的乞丐或鬼物享用，也使其隨食物往東北方向離去，使村裡新的一年平安沒有紛擾。這兩種儀式都稱 la²²ma⁵⁵ pʰu⁵⁵。
62. 關於家屋空間與村落周遭空間的詳細格局以及在儀式實踐中體現的意義與秩序，在我的碩士論文有更詳細的討論（李文竊 2014：104-183）。
63. 骨灰是由男性揹到山上埋放，女性一般不會知道確切位置，但在山中工作時也可能經過。
64. 村中就有一家人在近幾代沒有把自家成員死去的骨灰拿到自家所來自老家埋放的骨灰放置處，而另外找一處較近的地點埋放；我在聽聞村中其他人家講述這件事時，村人就評論到這樣是不行、說看看這家人最近人口就沒有發達。而這一家確實本來有兩戶人，其中一戶在 1980 年代時死絕，雖有上門來的女婿的後代，也沒有留在該家繼承。
65. 這個訊息來自拉丁古村一位約五十歲的男性，他提到被問及身分時可說「wə²²ei²² tsʰu⁵⁵pʰi²²diŋ⁵¹，tsʰu⁵⁵pʰi²² ni³⁵ma⁵⁵dzæ²²tsʰəŋ²²，zɔŋ⁵⁵.ɬi³⁵」來回答，zɔŋ⁵⁵.ɬi³⁵是根骨，tsʰu⁵⁵pʰi²² ni³⁵ma⁵⁵dzæ²²tsʰəŋ²²是曾經救過永寧土司的人名，tsʰu⁵⁵pʰi²²diŋ⁵¹即是他住的地方的名稱。
66. 另外又如瓦都村的讓讓家(zæ³⁵zæ²² bu⁵¹)記得過去骨灰是拿到木里藏族自治縣內的旭依旭布山(ɕu⁵⁵ji²² ɕu⁵⁵pu²² ɡoŋ³⁵)埋放，而他們和此山下雨初村(ji⁵⁵tsʰu²²，位於木里縣依吉鄉)的達里家(də²²li²² bu⁵¹)亦是兄弟／姊妹(pei²²kwəŋ⁵¹)。相傳過去從木里遷出時是兩兄弟，弟弟去了雨初，哥哥則來到瓦都成為現在讓讓家。讓讓家不知道多久以前已將骨灰遷到瓦都的山上埋放，而今天兩家人稱自家的 ɬu³⁵並不完全相同，讓讓家人說自身的 ɬu³⁵是「zɔŋ⁵⁵dzæ²²（綿羊的手）」，達里家則說是「zɔŋ⁵⁵tsu⁵⁵（綿羊的兒子）」。讓讓家與達里家在近幾年仍有來往，我沒有到過雨初村，是從曾經去過雨初村拜訪的讓讓家人處得知達里家說自家的 ɬu³⁵是

「zɔŋ⁵⁵tsu⁵⁵（綿羊的兒子）」。

67. 或稱「指路」。對於各地說普米語的人群，都有學者紀錄到人死後所進行的開路儀式是很重要的確認人的身分的儀式，但不同地區舉行此儀式的時機和形式也有不同的變異。對永寧一帶普米族人喪禮時的開路儀式可見於王樹五（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）；對於其他地區說普米語人群的喪禮或開路儀式的記錄與分析，可參見熊貴華（2002）、朱凌飛（2010）、魏琳（2010）、熊永翔（2011）、張曉鑫（2013）。
68. 「teu³⁵pu²²tei⁵⁵dɔŋ⁵¹」在文獻中多寫作「覺吾不知丹」或類似發音的漢文，而人們對其實際意涵、指的是人名還是地名，或是在哪裡，並沒有明確的說法。許多學者認為是一個地點的名字，但是對於其位在何處也有多種說法（格勒 2002；陳宗祥 2002；普米族簡史編寫組、普米族簡史修訂本編寫組 2009；熊貴華 2010；嚴汝嫻、王樹五 2002）；熊永翔（2011：133）則認為應當是一個人的名字。
69. 「你家是甚麼 ɬu³⁵（niŋ³⁵bu⁵¹miŋ³⁵ɬu³⁵dɪŋ⁵¹）」是 1950 年代出生的男性長輩提到他年輕時到鹽源趕馬時碰到當地說普米語的西番如此問他，同一個意思也可問「你是甚麼 ɬu³⁵（niŋ³⁵miŋ³⁵ɬu³⁵dau⁵¹）」。村裡並不是每位長輩都知道這些說法，我曾向幾位與這位報導人相近年紀的男性長輩詢問，普米話裡問你的根骨是甚麼、姓甚麼要怎麼說，他們都不清楚怎麼說，但即使如此也知道彼此是從 teu³⁵pu⁵⁵tei⁵⁵dɔŋ⁵¹開始追溯。另一方面，一位寧蒗彝族自治縣南部約 1940 年代出生的男性老人也提及，在詢問陌生族人的身分時是以「你是哪個山（niŋ³⁵ha⁵⁵gə⁵⁵ta²²gɔŋ⁵⁵）」或「你是甚麼 mə⁵⁵ɬu²²（niŋ³⁵mə⁵⁵ɬu²²miŋ³⁵dzi²²）」來詢問，與我在永寧的報導人所說的意思相同，只是普米話的字句不完全相同。
70. 前註 69 提及的同一位報導人向我說明人們會這樣回答。而我曾遇到兩位五十歲以上的男性報導人以類似的方式向我說明自己身分，一位是永寧鄉其他村的族人，說了「zɔŋ⁵⁵ɬi³⁵（ɬu³⁵的名字），teu³⁵pu⁵⁵tei⁵⁵dɔŋ⁵¹（普米共同的來源）」；一位是紅橋鄉的族人則是說「p^hzə⁵⁵mi⁵⁵zə²²gɔŋ⁵⁵tsu⁵⁵（白人四山兒子），gɔŋ³⁵（ɬu³⁵的名字）」。
71. 雖然本文所用的本體（ontology）概念是出自人類學討論親屬議題的反省，但我認為「本體」所指涉的不能等同也不只是過去以「親屬」範疇所指涉的現象與概念，如 Viveiros de Castro（2009）即提出不應以生物學為基礎來分析的「親屬」現象，

與禮物經濟以及魔法（magic）都共享一種泛靈的本體論（animist ontology）。使用「本體」此概念是試圖突顯出差異是存在於對關係構成甚至效力運作的預設這一根本層次（亦參見 Descola 2014；Pedersen 2012；Sahlins 2011a, 2011b）。

72. 類似的要素，包括周遭山神、水神的信仰與儀式，潔淨的觀念，藏傳佛教要素在家屋、村落儀式空間與山神信仰上的結合，以及經由前人遷徙路線與骨灰埋放位置來界定身分的觀念；但在這些層面上，兩人群之間也有些許差異。比如李小敏（2012）詮釋山、水信仰分別對應於外來宗教與本土力量，而何撒娜（2008）則詮釋水井是表徵作為他者但也在當地周遭影響日常生活的漢地政權力量；而就目前我對當地普米族人的觀察，水井信仰並沒有如摩梭這般看重，也沒有明顯呈現是否可與當地或外來政權力量的對應，反而是山神的敬祭比在摩梭材料上看到的更加細緻，且普米族人還經由居住在較潔淨的上游位置來聲稱比摩梭較高的地位。這些差異如何反映兩人群之於在地空間、外來的漢地政權、藏地宗教力量的不同關係，甚或是兩人群對於對方的理解，有待將來更進一步討論。

引用書目

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、族際互動與發展（上）》。袁曉文編，頁 319-341。北京：民族出版社。

王明珂

- 2003 《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》。台北：聯經。

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。

石碩編

- 2005 《藏彝走廊：歷史與文化》。成都：四川人民出版社。

朱玉福、伍淑花

- 2011 〈中國扶持人口較少民族發展的政策及其實踐研究〉。《貴州民族研究》32(3)：22-28。

朱凌飛

- 2010 《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。

李小敏

- 2012 《死路生境—川滇邊境納日人的歷史空間與生活世界》。中央民族大學人類學博士論文。

李文窈

- 2014 《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》。國立台灣大學人類學系碩士論文。

李立

- 2007 《尋找文化身份：一個嘉絨藏族村落的宗教民族志》。昆明：雲南大學出版社。

李近春

- 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斷〉。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，頁 68-71。北京：民族出版社。

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》。李星星編，頁 215-221。北京：民族出版社。

李焱

- 2013 《雲南省人口較少民族人口政策研究》。吉林大學社會醫學與衛生事業管理專業碩士論文。

李瑞

- 2009 《女兒山的貴族後裔：蒗蕓納人的親屬制度》。昆明：雲南人民出版社。

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

- 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、族際互動與發展（上）》。袁曉文編，頁 271-296。北京：民族出版社。

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。

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。

巫達

- 2010 《族群性與族群認同建構：四川爾蘇人的民族志研究》。北京：民族出版社。

何撒娜

- 1999 《聚散之間——納人的喪葬儀式與家屋象徵》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。
2003 〈摩梭人，真的是女兒國嗎？〉。《兩性平等教育季刊》21：59-69。
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》2：85-109。

- 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》。國立清華大學人類學研究所博士論文。

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。

周華山

- 2003 《子宮文化》。香港：香港同志研究社。
- 2010 《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。

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。

和鐘華

- 2000 《生存和文化的選擇：摩梭母系制及其現代變遷》。昆明：雲南教育出版社。

胡文明

- 2002 〈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。

施傳剛

2005 〈關於摩梭研究的成長與爭議的批判性評論〉。《民族學研究》2：15-33。

2008 《永寧摩梭》。劉永青譯。昆明：雲南大學出版社。

翁乃群

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。

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。

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、族際互動與發展（上）》。袁曉文編，頁 249-270。北京：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。

郭建勛

2012 《互動與區分：川西魚通人的信仰、儀式與象徵的秩序》。北京：民族出版社。

陸紹尊

2001 《普米語方言研究》。北京：民族出版社。

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。

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。

費孝通

- 1981[1980] 〈關於我國民族的識別問題〉。刊於《民族與社會》。費孝通編，頁 1-27。
北京：人民出版社。

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。

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。

楊建國

- 2009 《藏著的摩梭史：母系家園最後的瀟湘玫瑰》。昆明：雲南人民出版社。

楊學政

- 1994 《藏族、納西族、普米族的藏傳佛教》。昆明：雲南人民出版社。

熊永翔

- 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。

熊貴華

- 2002 〈蘭坪戎肯《喪葬經》及其價值〉。刊於《普米研究文集》。胡文明編，頁 507-515。
昆明：雲南民族出版社。
- 2010 〈族源、族體形成和遷徙〉。刊於《普米族百年實錄》。傅仕敏主編，頁 27-44。
北京：中國文史出版社。

鄭瑋寧

- 2012 〈人類學知識的本體論轉向：以 21 世紀的親屬研究為例〉。《考古人類學刊》76：153-170。DOI: 10.6152/jaa.2012.06.0008。

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》。雲南大學民俗學專業碩士論文。

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

- 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、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] 〈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。
- 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。

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.

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.

Barth, Fredrik

- 1969 Introduction. *In Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth, ed. Pp. 9-38. London: Allen & Unwin.

Bender, Barbara

- 2006 Place and Landscape. *In Handbook of Material Culture*. Chris Tilley, Webb Keane, Susanne Kuechler, Mike Rowlands, and Patricia Syper, eds. Pp. 303-314. London: SAGE.

Cai, Hua

- 2001 A Society without Fathers: The Na of China. New York: Zone Books.

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. DOI: 10.1525/ae.1995.22.2.02a00010.
- 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.

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.

Descola, Philippe

- 2014 Modes of Being and Forms of Predication. *HAU* 4(1): 271-280. DOI: 10.14318/hau4.1.012.

Franklin, Sarah, and Susan McKinnon

- 2001 Introduction-Relative values: Reconfiguring Kinship Studies. *In* *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Sarah Franklin and Susan McKinnon, eds. Pp. 1-25. Durham, N.C.: Duke University Press.

Gerong Pincuo and Henriëtte Daudey

- N.d. Phonological Chart of Wadu Pumi.

Google Maps

- 2013 中國雲南省麗江市寧蒗彝族自治縣.
<https://www.google.com.tw/maps/place/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E9%9B%B2%E5%8D%97%E7%9C%81%E9%BA%97%E6%B1%9F%E5%B8%82%E5%AF%A7%E8%92%97%E5%BD%9D%E6%97%8F%E8%87%AA%E6%B2%BB%E7%B8%A3/@27.7998037,100.6775204,11z/data=!4m2!3m1!1s0x36df65a3c48cbea7:0x9fd47573ea25e8a0!5m1!1e4>, accessed December 26, 2013.

Harrell, Stevan

- 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.
- 2001 *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.

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. Doi: 10.1080/00438243.1993.9980235.

Levine, Nancy E.

- 2008[1981] 〈骨系 (rus) 與親屬、繼嗣、身分和地位—尼泊爾尼巴 (Nyinba) 藏族的“骨系”理論〉 (The Theory of Ru: Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society)。格勒、趙湘寧、胡鴻保譯。刊於《藏學、人類學論文集，漢文卷》。格勒編，頁 612-630。北京：中國藏學出版社。

Levi-Strauss, Claude

- 1969 The Elementary Structures of Kinship. James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, trans. Boston: Beacon Press.
- 1987[1984] Anthropology and Myth. Roy Willis, trans. New York: Basil Blackwell.
- 1999[1975] The Way of the Masks. Seattle: University of Washington Press.

Mckhann, Charles F.

- 1992 Fleshing Out the Bones: Kinship and Cosmology in Nagxi Religion. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.
- 1998 Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunan- Sichuan Frontier. In Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs. M.O.a.E. Hsu, ed. Pp. 23-46. Zürich: Völkerkunde-museum der Universität Zürich.

Pedersen, Morten Axel

- 2012 Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the ‘Ontological Turn.’ Anthropology of this Century 5. Electronic document, http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/, accessed February 15, 2015.

Sahlins, Marshall

- 2011a What Kinship Is (Part One). Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.) 17(1): 2-19. DOI: 10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x.
- 2011b What Kinship Is (Part Two). Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.) 17(2): 227-242. DOI: 10.1111/j.1467-9655.2011.01677.x.

Shih, Chuan-kang

- 2000 Tisese and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso. HOMME (154-55): 697-712. DOI: 10.4000/lhomme.56.

- 2001 Genesis of Marriage among the Moso and Empire-building in Late Imperial China. *The Journal of Asian Studies* 60(2): 381-412. DOI: 10.2307/2659698.
- 2010 Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life. Stanford: Stanford University Press.
- Tilley, Christopher
- 2004 The Materiality of Stone. Oxford; New York: Berg.
- Vergunst, Jo, Andrew Whitehouse, Nicolas Ellison, and Arnar Árnason
- 2012 Introduction: Landscapes beyond land. *In* Landscapes Beyond Land: Routes, Aesthetics, Narratives. Arnar Árnason, Nicolas Ellison, Jo Vergunst and Andrew Whitehouse, eds. Pp. 1-14. 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.
- 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.
- 2010 Religious Revival in the Tibetan Borderlands: The Premi of Southwest China. Seattle: University of Washington Press.
- Weng, Nai-Qun
- 1993 The Mother House: The Symbolism and Practice of Gender among the Naze in Southwest China. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Rochester.
- Wikimedia Commons contributors
- 2007 File:Location of Lijiang Prefecture within Yunnan (China).png. *In* Wikimedia Commons.
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Location_of_Lijiang_Prefecture_within_Y

unnan_ (China) .png?uselang=zh-tw, accessed December 26, 2013.

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.