考古人類學刊・第 74 期・頁 169-202・2011

身體感與雲南藏族居家生活的日常現代性

余 舜 德*

摘 要

本篇文章以雲南藏族現代化過程的居家「現代感」為例，分析現代社會之「整潔」與「舒適」的身體感受如何成為當地藏人日常生活關注的焦點，並展現於房舍的整建與內部裝潢上。作者強調，這個表面似乎尋常、無甚深意、到處可見的現象所牽動的，其實是相當全面（但顯得「低調」）之感官經驗與居家生活標準的轉變，值得我們從「日常生活」與「多元現代性」（multiple modernities）的角度，深入檢視日常現代性如何被藏人體驗與體現的過程。

關鍵字： 身體感、日常生活、多元現代性、雲南藏族、舒適感

* 中央研究院民族學研究所研究員。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 74:169-202 • 2011

Bodily Experience and Everyday Modernity Among Tibetans in Yunnan China

Shuenn-der Yu

ABSTRACT

This article analyses how senses of cleanness and comfort, materialized in house reconstructions and interior decorations, have become focuses of everyday live among Yunnan Tibetans during the process of modernization. I argue that this commonplace, ubiquitous and seemingly insignificant phenomenon has actually brought profound and wide-ranging transformations in sensory experience and standards for home living, and deserve our close examination of how everyday modernity is embodied from the perspectives of everyday life and multiple modernities.

Keywords: bodily experience, everyday life, multiple modernities, Yunnan Tibetans, comfort

臺灣大學學術期刊資料庫

感官經驗與現代性

從感官經驗的觀點來討論「現代性」的研究廣見於 1980 年代中期以來之感官的研究，而且，「現代性」更可說是感官研究最重要的議題。這個議題有時會以「大分流」（the great divide）理論稱之（Smith 2007:8-11），強調西方社會從文藝復興以來「視覺」開始成為強勢的感官，支配著西方思考的模式，成為認證事實、承載理性最重要的感官；相對地，味覺、觸覺及嗅覺則在這個歷史發展的過程中逐漸被邊緣化，且常被劃歸為「非理性」的感官知覺。Marshall McLuhan（1962）及 Walter Ong（1967 及 1982）乃是提出這個理論架構最重要的兩位學者，他們這個連結視覺（加上部分聽覺）與客觀、理性及現代性的主張，影響著無數感官史的研究方向。而後的研究雖然發現他們兩位的研究有許多瑕疵（Smith 2007:8-11），不過這個「大分流」的理論架構仍是許多研究感官史的學者對話的主軸。

人類學感官的研究從開始即針對著這個西方社會「視覺優勢」與「現代性」的假設。1980 年代中期逐漸興起之感官人類學最顯著的貢獻即在於指出，感知的內涵不只是生理的現象，亦是社會討論（或爭論）的結果，與社會階級、消費及政治的過程有密切的關係，因而亦是歷史過程的產物（Herzfeld 2001；Lock 1993）。基於這項主張，感官研究的取向一方面於理論上強調跨文化比較研究感官經驗的歷史與文化面向，主張人類學家應該深入研究土著（the natives）的感官經驗，將身體經驗的資料寫入我們的民族誌中；在方法論上更提出具體的要求，強調人類學家進入田野時除了依照傳統方法論所教導的，應該拋棄文化（觀念）的偏見外，更需要意識到早已內化入研究者本身之身體感官的偏見，學習從土著的感官面向來瞭解他們所經驗的世界（Stoller 1984；Howes 1991b；Classen 1993）。他們更呼籲人類學的知識傳承需全面加入感官經驗的基礎，成為全面之「感覺的學問」（sensuous scholarship）（Stoller 1997）。這個呼籲相當層次挑戰人類學過去強調「心」之層次的傾向，尤其於民族誌研究的方法論上，指出過去人類學家採用之參與「觀察」的用詞，即反映著西方社會視覺的偏見，因而需要於方法論、民族誌寫作與文化理論上做全面的檢討。不過感官人類學的研究雖於近幾年大量出現，尤其是 Bull and Back（2003）、Howes（2005）、Korsmeyer（2005）、Drobnick（2006）與 Classen（2005）等人所編之以個別感官為主題的論文集，但感官人類學的研究常過於集中於對西方現代社會關注之「視覺優勢」的史觀提出修正，討論的議題常環繞在這個主題上，無論是為其他感官書寫歷史（Classen 1993），研究前現代（pre-modern）的西方社會嗅覺的重要性（Classen, Howes, and Synnott 1994），從感官的角度研究物（Edwards, Gosden and

臺灣大學學術期刊資料庫

Phillips 2006），或是強調深入調查每個社會感官使用的比例（sensuous ratio），以說明每個社會重視/強調不同感官的現象（Howes 1991）等研究議題，都不脫離人類學家期望從不同時代、社會的資料修正西方社會偏見的企圖。換句話說，雖然人類學感官的研究否認「大分流」的論點，但研究的焦點卻也常囿於提出相反例證的範圍；雖然這些研究的確也指出，現代性可以體現於任一感官上，於感官世界（sensescape）隨著歷史轉變的同時，社會的成員也經由感官感受到現代世界的特質，但其聚焦於和「大分流」理論對話，也凸顯其過於單從西方社會關注的角度來探討感官與現代性的關係之問題。

本篇論文則企圖結合「日常生活」的角度與「多元現代性」（multiple modernities）的概念（Eisenstadt 2000），對感官與現代性的議題提出新的觀點。筆者認為，過去的研究多從西方社會視覺優勢的歷史議題出發，少數跳脫「大分流」之議題的研究也多聚焦於單一感官（如 Chuengsatiansup 1999）、物（如 Seremetakis 1994）、歌曲（如 Roseman 2005）、市場消費（如 Figuie and Bricas 2010）等較「片面」的層次來探討感官經驗與現代性的課題，較少從人類學家強調之日常生活的層次，全面討論現代性如何體現（embody）於生活實踐中。本篇論文則從日常感官經驗的轉變過程切入，以雲南藏族的民族誌為例，[1]說明藏民如何於居家生活中舒適、方便、明亮、整潔等多重感官的感受之轉變過程中，體驗並體現饒富藏民文化特色之「日常現代性」（everyday modernity）（在此定義為，現代化的過程展現於日常生活層次之社會文化特質），讓我們瞭解現代性如何於藏民最具體、基本之居家日常生活的空間上展現，而日常生活之居家感受又如何於現代化的過程中被重新塑造。

文章先以筆者收集之民族誌資料闡述雲南迪慶州香格里拉縣那帕海邊新村社（匿名）藏民日常生活的感官世界（sensescape），繼而以他們修繕／改建家屋的過程，討論村民如何於改革開放以來的變動中，經由這些結合多重感官的感知項目（或本書強調之「身體感」的項目）來體驗並創造現代日常家居生活的新標準（normality）。這些日常身體感項目不只形成新村社藏人體驗現代性的方式，也因為這些感受逐漸成為典範，而具體地影響著藏人的物質文化與經濟生活。換句話說，就是在感官經驗與物質環境（包括科技） 相互影響，或 Shove（2003）所謂之（科技與身體感標準）「共同演化」（co-evolution）的過程中，我們看到日常現代性被逐步 embody。

臺灣大學學術期刊資料庫

藏人日常生活的感官世界

春耕時，筆者寄宿家庭的藏民們多於太陽升起前即到農地犁田，以免陽光的溫暖影響了犛牛的脾氣，筆者借住的主人家天未亮即於二樓的火塘起火，為到農地上工的家人準備早餐，松木的香味與白煙從火塘上方的煙囪上竄，通過天花板，又被未開煙囪的屋頂下壓到住處，家屋的樑柱、地板與木頭隔板也因而再次燻上一層烏黑油亮的保護層，達到保護木頭的作用。村內幾位喜歡誇示的年輕人等不及天亮，即將擴大器打開，喇叭向外，放送著流行音樂；各家藏獒的叫聲當然隨之而起，蓋過雞啼聲；而後各家經堂即傳出隱約可聞之做早課的誦經聲與磕頭時全身趴到地板的響聲。各家也開始在自家的燒香台上燒香（松樹枝），另派一代表到山邊聚落的燒香台燒香，聚落內各家飄出黑煙與松脂燒焦的味道，祈福的呼聲也此起彼落。我都趁著此時才起床到火塘間（〔tʃʰoŋ^{44}-noŋ^{44}〕），以免妨礙先前忙著上工的家人，主人家為我重新打茶，在打茶筒內加入酥油、鹽，倒入在火旁煨了一段時間的滾燙茶湯，我則於打茶的規律聲中，拿起饅頭，配著澄黃的酥油茶吃下。對筆者來說顯得過於油膩的酥油味是藏人的最愛，農地回來，以茶湯和著青稞粉捏成藏人主食的糌粑，或僅以茶配饅頭或粑粑（炸麵粉餅），就是一餐；過去（改革開放前）生活條件較差，只有第一次打茶時加酥油，喝茶前先吹開浮在表面的酥油，只喝底下的茶，如此再添茶時，仍有奶味。現在各家酥油不虞匱乏，每次打茶皆添加酥油，火塘間常瀰漫著一股酥油味。一天中，火塘間至少有三個時段飄著打茶的香味，此處藏人一天四餐，有三餐主要就「喝茶」，[2] 晚上才煮肉湯、炒土豆（馬鈴薯），吃一頓漢式的正餐。近年因為漢化加上「退耕還林」配給大米作為退耕的補償，所以晚上吃大米逐漸成為習慣。火塘間內的食物香味，成為註記一天時間、場合的重要標記。

火塘間是香格里拉地區藏族家屋中最重要的空間，依此地的藏語，tʃʰoŋ^{44} 乃指「家」，是「房子」的意思，noŋ^{44} 指裡面／內部，所以火塘間就是家裡面主要的空間之意。這個約佔樓板面積百分之 50 的房間，是打茶、煮飯、吃飯、工作（如製作酥油）、待客、整理農穫、修理器具、進行儀式、看電視及休息的地方，過去一家人晚上尚於火塘間賴著火的溫暖睡覺，是平日生活最主要的空間。而火塘間就如現代的客廳，內部的裝飾配置象徵著這個家的家勢；寬敞的空間、雄偉的中柱（〔pi^{22}-ka^{44}〕）及水缸櫃豪華的雕刻等，都是改革開放以來，地主、平民、奴隸階級不再存在後，各家的基本要素。近年此地流行改建 35 尺（藏規格每尺約 45 公分）寬的大家屋，火塘間內部視覺的效果尤其顯著。火塘間幾乎不熄火，煮完飯的餘燼就煮水或豬食，工作回來，稍添柴，即可

臺灣大學學術期刊資料庫

有火打茶，所以火塘間也是整棟屋裡最溫暖的空間。除了晚上睡覺時分散在各房間，家人在家的時間多待在此，所以裡面也常點著燈，並有兩扇窗戶，在普遍陰暗的藏族家屋中，火塘間是家中相對較明亮的地方。火塘間也是人氣最旺的地方，一家人常在此圍著火塘取暖、喝茶、聊天、吃飯、喝酒，貴客來時，主人會讓出火塘邊的「上位」，請客人坐下，開始打茶招待客人，筆者許多晚上就與報導人們於此度過。如此，火塘間也是家中聲音最多的空間，聊天、歡笑、打茶、打酥油、炒菜、修理農具的聲音，常不絕於耳。因也是招待客人的地方，火塘間是裝飾較多的空間，藏民常以「藏八寶」為題的壁畫裝飾牆壁，除了經堂外，就屬火塘間裝飾著最豐富的顏色。火塘間也是家中重要的儀式空間，結婚、過年、搬新房、喪禮皆於此舉辦宴席、招待客人，節慶時大家手牽手，圍著中柱跳舞，節日喜慶也都特意以彩色旗、松枝等裝飾中柱。火塘間瀰漫著的感官訊息，凝聚著一家人的生命史與記憶。

出了火塘間，各處同樣充滿著感官的訊息。藏房一樓養牲畜，一般白天趕到草地或山上覓食，晚上回來圈在底層，冬天冰封時，就只能養在底層，不時發出牲畜氣味、叫聲；二樓最重要的就是火塘間，約佔樓層面積的一半，一旁有陰暗的糧食儲藏室（〔pjaŋ^{44}〕），藏房外圍厚實的土牆及內部之陰暗有若冰庫的效果，使得儲藏室裡面透著一股寒氣與青稞味；過年前殺豬醃製的臘肉多先晾在儲藏室外，油滴乾後再移入儲藏室。而隔著儲藏室與火塘間的是一個被稱為「米櫃」的立櫃，其向著火塘間的一面，專門用來存放打好的酥油，兩公斤為單位的酥油一粒粒堆疊在櫃子裡，隨時泛著一股濃濃的酥油味。向著儲藏室裡的一面下方則是堆放糧食的櫃子，散發著一股夾雜穀物及麵粉的味道。相對於火塘間較為整齊的景象，其它的小房間多凌亂。在火塘背面，面向院子的是俗稱「媽媽的房間」（〔moŋ^{22}-ru^{22}-ɻwej ^{44}〕意為媽媽儲藏東西的地方），現家中「當家」的夫婦晚上多睡於此。此地沒有衣櫃或置物的架子，衣服就掛在牆壁上橫拉的鐵線上，一般也不疊被褥，常是一片凌亂，加上藏人不常洗澡、洗衣服，房間內常散發著一股汗味。

中甸地區是一片高山壩子（平地／平台之意），海拔約 3300 公尺，四面環山，冬天有 4 至 5 個月的冰封期，房子的方向雖以宗教的原則為優先，以房子的正面面對吉祥地，不過也常加上採光的考量。因而聚落裡各家多以一座位於遠處、南方、屬別村之聖山為標的，而非面向村自家附近面北的聖山，主要目的在讓房子前的院子及正面的迴廊得到較多的日照，吹來的亦是較為溫暖的南風。如此乾季（9 月底起至隔年 5 月）白天陽光高照時，生產、休息等活動都在陽光下進行，常可看到一家人聚在迴廊上邊「烤太陽」

臺灣大學學術期刊資料庫

邊工作。

相較下，即使是 6 月的豔陽天，屋內仍透著一股陰涼的感覺，人們進入火塘間第一件事常是先整理一下火塘的火，讓火散發出暖意。室內取暖、煮飯主要依賴木柴，每年秋天，各家年輕男人都會上山砍柴，準備過冬之用，劈好的木柴整齊排在各家圍牆內外。火塘間裡過去都以開放式的火塘生火，在大鐵三腳架上架鍋子煮飯，現在各家都另有一生鐵作的火爐，提供多個爐口，村民也都習慣了火爐可以同時使用 3 個鍋子提供的方便性。然而開放式的火塘雖較費柴火，但可提供較大的熱源，在高原地區，日夜溫差很大，即使火爐已經普遍使用，各家仍都維持一個開放式的火塘晚上燒柴取暖。火塘間的屋頂相當高（約 3.5 米），煙囪洞口設計在天花板，排煙的效果雖不佳，但煙燻另提供保護木頭建材的作用，因而十多年以上的藏房，天花板、牆壁、樑柱多燻得黑亮，也使得傳統藏房內隨時都顯得陰暗。村民也都習慣這種室內的陰暗，火塘的角落遠離窗戶，更顯陰暗，但即使電費採每戶固定收費，也多只在火塘附近吊一盞 20 燭光的燈泡或日光燈。

火塘邊的座位有清楚的階序定位。水缸對面靠牆、面向火塘間門口、容許綜觀整個空間的位置乃「上位」（〔t^he^{44}-ta^{21}〕），當家的男人或貴客坐此處；靠神龕及尺櫃（即一面與神龕連接放置打茶工具的壁櫃）的方向是「打茶處」（〔$moŋ^{22}$-ru^{22}〕）（參圖 1），打茶的女主人或客人來時男主人即坐於此。火塘的下端叫 $koŋ^{22}$-lu^{44}，是女人煮飯吃飯處；年輕男人則坐在上位的對面。上位及打茶處在從前會安置供人盤腿坐的四方木製矮平台（〔low^{22}-$tʃ^ha^{44}$〕）。過去盤腿坐在地上被認為是最舒服的姿勢，現在除了少數老人，新村社裡多數人已經不再習慣盤腿坐，家中多設置一種高度約 30 公分、可以「低椅垂足坐」的矮長條椅，取代過去的 low^{22}-$tʃ^ha^{44}$。各家都只在上位及打茶處放椅子，過去習慣盤腿坐在地板上，但現今多數人已不覺得此為舒服的姿勢，家裡多備有草編的矮凳或漢式的矮長板凳給年輕人散坐於火塘邊（參圖 2）。

臺灣大學學術期刊資料庫

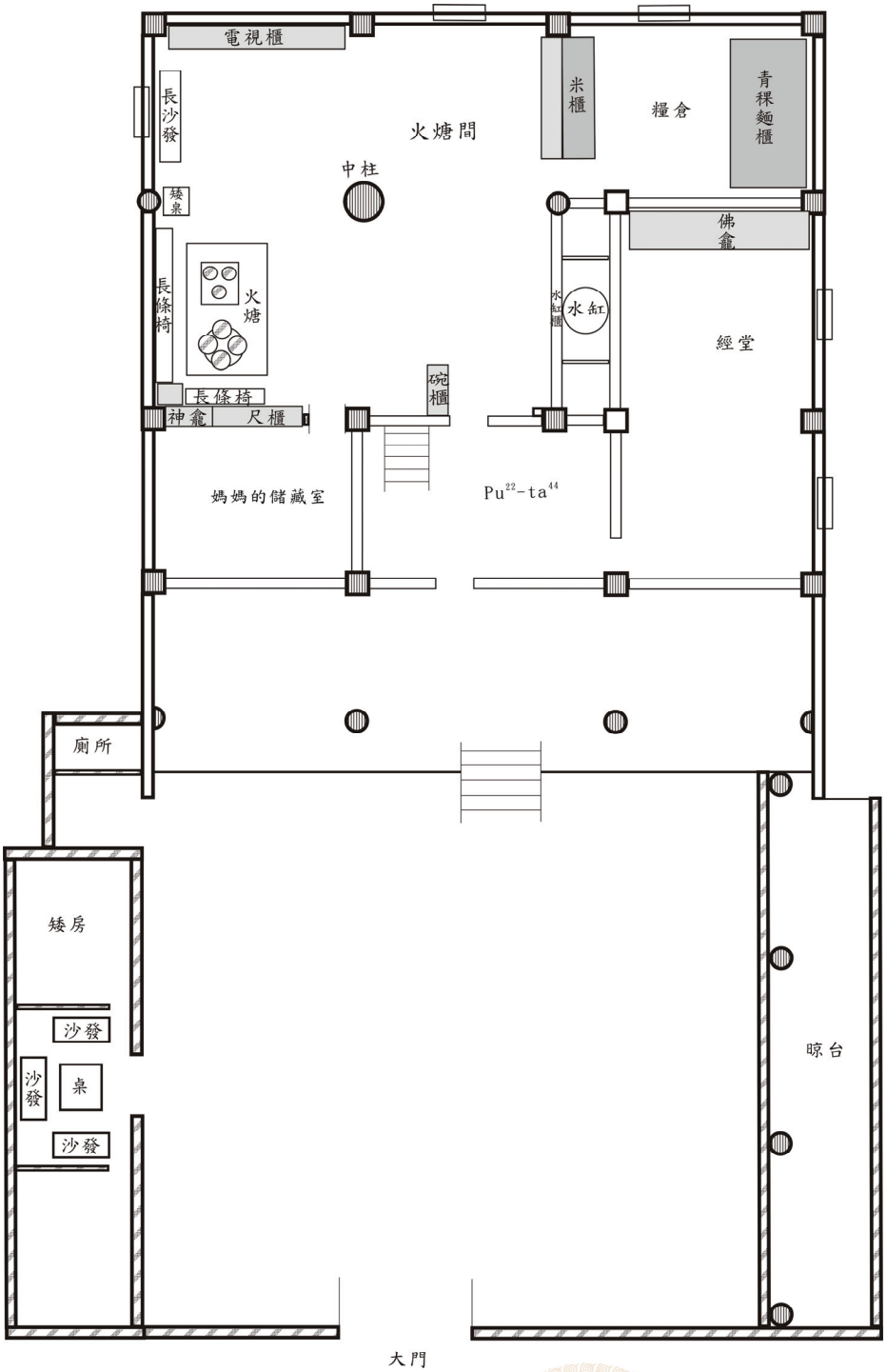


圖1　貢賓藏房示意圖（作者繪）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖2　火塘間（作者攝）

現代人習慣之每天洗澡以享受恢復疲勞或舒適的感覺並非此地藏人追求的感受，即使物質條件已經足以提供方便的熱水。有些村民開玩笑說：「藏人一生只洗兩次澡（出生及過世時），且都由別人幫忙洗。」，這雖是笑話，不過也確有一些事實根據。此地藏民並不常洗澡，村內各家在 2006 年加裝的太陽能熱水器主要被用於畜牧，提供熱水器的 NGO[3] 實以環保──以熱水攪拌穀物、餵牲畜以減少木柴的使用──而非洗澡作為捐贈主要的考量；雖然每家在 NGO 的補助下亦蓋了一間現代浴室，但內部狀況明顯顯示並不常被使用。身體的潔淨在此地倒是以一個有趣的方式與「休養生息」結合，每年秋收農忙過後，各家（尤其是老人）即開始到附近「天生橋」泡溫泉，且一泡就是兩個星期，各家帶著大量的食物，白天就在泡湯與吃食中度過，以慰勞／修補辛苦一年的身體。若以現代人的觀點，日常洗澡的舒適與潔淨的感覺對住於寒冷乾燥之雲南高原地區的藏人來說並不是日常感受的焦點，他們的感受或可說是以溫泉對身體的益處為主，對身體的潔淨為副的方式結合。

與休養生息的舒適相對的是苦差事（drudgery）。雖然村裡老人強調沒有所謂的苦差事，也沒有相對的藏語詞彙或概念，平常或有不喜歡或懶得做的事，但身為農民，需要做的事就是要做，不得等待。不過藏民也表示，有些工作是較辛苦的，例如打麥、犁田

臺灣大學學術期刊資料庫

等；一些減少勞力付出之簡單科技的採用因而也相當普遍，如用洗衣機打酥油、用電風扇分離（吹走）青稞與小麥等穀物的殼、或以拖拉機拉石鼓壓農穫的穀子，以替代傳統之人力付出，也顯示村民相當喜愛／享受這些科技的採用所帶來之省力與方便。

這些日常感官經驗所建構的生活世界指出，村民一天的生活不只隨著時鐘或太陽的起落估量，且因著感官經驗的節奏進行。一早的音樂聲、燒香的白煙、早晚經堂的誦經與磕頭聲、三餐酥油茶的香味、柴火味、一天中陽光溫暖的變化、早晚餵養牲畜之勞力的付出、穿越村裡的馬路傳來的汽車聲、學校的上課鐘聲、小孩子下課圍在小賣舖前的喧嘩聲、傍晚村中轉經台的誦經聲、晚上正餐的肉湯味、一家人到齊用餐火塘間熱絡的音聲景象等等，都以感官經驗的節奏調節著藏民的日常生活。這些感官的節奏也調節著一天的活動，如何時打茶、生火取暖、添加衣物、勞動與休息，都配合著身體飢餓、冷暖、勞累及舒適的感受而調整。

日常生活的感官經驗也影響著村民科技的採納與使用。成為日常感受焦點的，廣受採納、應用；反之，則被忽視或變更用途。最顯著的例子當是藏民對潔淨的感受與要求，雖然報導人難有確切的語言說明他們對潔淨的感受為何，但是經由比較，我們可以略知一二；我們看到裝修完善的浴室被當作儲藏室使用、太陽能提供的熱水主要的功能非在於日常洗澡而在畜養牲畜，洗衣機則被採納作為打酥油而非原本設計之洗衣的工具。相對地，對節省勞力付出、減少操勞的喜好，則使得各種科技產品受到村民重視，除了前述電扇吹穀殼、洗衣機打酥油的應用，拖拉機犁田、拉木頭，用油鋸（鍊鋸）伐木、鋸大枝幹，各種電動木工機具的使用，果汁機打酥油茶等，都容許過去需要大量勞力付出的工作得以較輕鬆、方便的方式完成。

感官經驗亦溝通著日常社會關係。各家經堂中為活佛及高僧造訪時準備的座位，除了顯著高起讓活佛能夠綜觀全局外，上面更常鋪著柔軟的坐墊及類似地毯的卡墊；同樣的，在火塘間的上位，一般也會鋪上舒適的坐墊給長輩或貴客坐，但打茶位置則常付之闕如，直接坐在實木做的椅子上；使用酥油及打酥油茶非可簡單行事，傳統招待貴客的食物是將切成條狀的奶渣（即無脂奶酪，以抽取出酥油的奶水發酵製成）放於大量的酥油中煎，成為一道富饒風味、營養的食物；打酥油茶時，除前述以酥油量表示歡迎之意，在請客、法會的場合，若因酥油需求量太大難以供應時，即會再加奶粉，以增加滋味與顏色，以表示對客人的尊重，大家也都心知肚明。

上述這些日常生活的感官經驗對藏人來說，可謂是「不辯自明」（self-evident）或「理所當然」的，無須解釋，也難明說；就如報導人即難以回答「酥油茶如何好喝？」、「為

臺灣大學學術期刊資料庫

何百喝不厭？」或「為何不每天洗澡？」之類的問題。這種自明的感官覺受讓人們感受到某種難以明言的穩定，有時些微的轉變即讓人難以忍受，就如某些人「認床」、「認枕頭」的現象，說明著感官覺受微小的改變即可能對穩定生活產生顯著的問題；而「家」對每個人之所以那麼重要，恐怕不只是家的象徵意義，而是日常居家的感官世界所提供之身心的穩定。以「日常」稱之，乃因這些感受和每人每天的例行公事密切相關，用 Wander（1994）的話說：「『日常』」顯示著與哲學思考無關之在世存有的感覺，超越語言的描述，我們只知其以一種模糊、籠罩著我們所作所為的方式讓我們感受到它的存在」（“It indicates a sense of being in the world beyond philosophy, virtually beyond the language to describe, that we know simply as the grey reality enveloping all we do.”），而這種日常生活的常識性世界乃是每個人「最實在的真實」（paramount reality）（Schutz 1962）；Chuengsatiansup（1999）指出，日常生活裡聲音的世界，從音樂的角度來說，幾乎沒有任何特別之意涵，但卻是形塑我們每天的經驗世界最重要的因素。而也因此，研究日常的感官經驗容許我們探究人們如何與他們的生活世界密切連結，就如新村社的例子所顯示的，讓我們深入生活科技的運用、日常社會關係的操作及每天生活的節奏等面向，呈現著日常生活和所處世界的關連。本篇文章亟欲探究之「日常現代性」即建基於上述深具藏文化特質的感官世界。底下筆者將先以灣燈家的整潔與現代感，說明那帕海邊聚落裡近年家屋與感官世界的轉變。

現代、整潔的灣燈家

灣燈（匿名）是筆者的藏語翻譯，他家改建雖已十多年，近三年的整修及增建足以代表新村社近年的趨勢。

每天我到他家和他會面時，他都照例請我到火塘邊喝茶。雖然我不喜坐在上位，灣燈每次都依照習俗，指引我到上位處坐。他們家在火塘邊「上位」及「打茶」處的座椅各放一個布面內塞泡棉的墊子，供客人坐。我一般選擇坐在生鐵火爐的一端，方便與就著火爐燒水打酥油茶的灣燈聊天。他家火塘以紅豆杉木框起、內置土石，上面擺著一個由 4 個高長型的鍋子以土黏和起來的「子母鍋」（〔 soŋ^{22}-ke^{44} 〕）及一具生鐵的火爐。4 個小鍋中兩個煮人喝的水、一個煮豬食、一個煮牲畜吃食，架在一個鐵製的三腳架（〔 se^{44}-nt^{h}a^{21} 〕）上。過去即於此端打茶，三角鐵架下生火，人喝的水及牲畜的食物在同一火上煮，而下端另置一個三腳架煮人吃的食物，現在則為生鐵火爐取代。生鐵火爐在

臺灣大學學術期刊資料庫

香格里拉地區出現至少已有二十多年的歷史，當初主要由經營地毯生意的回族商人從青海地區拉來中甸地區。火爐有三個爐口，灣燈說因為火爐可以同時煮水、燒飯，較「方便」（〔li^{22}-la^{44}〕）（筆者訪問的家戶也多以「方便」說明他們改用火爐的原因），且節省柴火，約於 1990 年代中期開始為各家採用，灣燈家即是於 1993 年改建新房後引進了火爐。現在一般除非客人多或燒火取暖，才會動用子母鍋，平時就在火爐邊煮水打茶。

灣燈家也有聚落裡各家都已經有的西式沙發置於窗戶下邊，和各家一樣連接著上位處的長條椅子，另於斜對面的牆邊放置一排現代大量製造之商品的「電視櫃」（參圖 1），此處是家中最顯著之「展示」的空間之一（另一處是雕刻精美的經堂），電視櫃上面除了電視，另有各種電器用品（如音響、開飲機、DVD 放影機、及電動打酥油茶的機器）和包裝精美的禮盒（內有現代的奶粉、營養品與酒等）擺放其旁，底下的玻璃櫃則擺著傳統鑲銀邊的木製酥油茶碗與玻璃酒杯，組合式的電視櫃塗著一層家具工廠方有之機器塗裝的「烤漆」，與火塘間牆壁、中柱上藏族的彩繪呈明顯的對比。沙發在新村社出現亦有十多年，[4] 各家約於 90 年代中期引進，但是沙發顯然不是主要的待客之處，就如我進入火塘間時，灣燈指引我的方式所示，無論熟識程度，主人都會先請客人至火塘邊的上位處坐。家人平常也多圍著火塘，尤其於火爐這一邊坐，而不常坐在沙發上，反而是小孩常佔據沙發看電視或就著一旁的矮桌寫功課。

如本地習俗，灣燈家一天四餐中的前三餐多以饅頭、粑粑、奶渣及糌粑配酥油茶為主，家人散坐於火塘邊，以低矮的木框放置食物吃飯，所以食物也都分配成小盤，方便散坐於火塘四方的家人進食。晚上則已習慣吃漢式的飯／菜，一家人圍著火塘的下邊擺放著的小矮四方桌，坐於矮長條凳或草編的圓凳上共享食物。矮桌不若傳統的火塘邊，無清楚上下位之分，不過灣燈的父親即常坐於長條椅這邊，且就坐於長條椅的末端，而煮飯的女人們則坐於對面，方便起身到火爐處端飯菜。

火塘間最顯著的是位於房間中央的「中柱」（〔pi^{22}-ka^{44}〕），支撐著四根大樑，也將火塘間分成四個空間。中柱並非位於火塘間或整棟房子的正中央，因為此地藏族的棺材是正方形的，所以房子或房內的任何空間都避免出現正方形的格局，因而在設計上都會讓圍出火塘所在空間的兩根大樑長於另外兩根。雖然中柱在結構上只是四根具關鍵位置的柱子之一，但中柱因為位於火塘間，而被賦予顯著的象徵意義；村民會說中柱代表著一家的主人（當家的），其上承受之四根大樑更顯示著扛著一家的重擔，因而中柱也象徵著一個家的家勢，除了於選擇、砍伐、及豎立中柱時要請示喇嘛計算適當時辰，並各有儀式；豎立中柱當天，各家都來幫忙，將二樓的樑柱搭起，主人家更要請客。新屋落

臺灣大學學術期刊資料庫

成搬入時，除了再次請客，賓客與主人更要整夜繞中柱唱歌跳舞，因而藏民家屋的中柱在象徵上有顯著的意義。因為中柱顯示著家勢，其大小亦要適當選擇，過去地主家即可容納壯大的中柱，根據村民的說法，若主人的能力與家勢無法匹配，選擇大的中柱反而對一個家的發展有所損害，但若選擇過小的，又限制了一個家的發展。

這個說法仍在村裡流傳，不過改革開放之後，土地依各家戶人數重新分配，地主雖然仍然有其階級意識，尤其表現在通婚時「門當戶對」的考量上，但在財產重新分配下，此地兩戶地主家已不再有「顯赫家勢」可言。在各家趨向於均富的情況下，且卡車及道路也容許每家從山上運下大木頭，新村社各家改建後都立一根直徑一公尺左右的中柱，貧富及階級已不會清楚展現在中柱的粗細上。各家中柱碩大的體型加上中央的位置，都令其於視覺上顯得非常顯著。各家也都在中柱上加上裝飾，除了豎柱時夾在接榫的五彩哈達外，新村社也流行一種籐編的五彩飾物，圍繞在中柱上，並加上部分彩繪。有的人家則以布達拉宮為主題的月曆照貼於其上。

灣燈家新房建於 1993 年，於村中算是「老房子」了。那帕海邊的聚落從改革開放起即深入市場經濟，[5] 藏人將累積的財富投入於改建家屋的習俗，尤其顯著地呈現於此地。村裡於 1980 年代初期（82 至 86 年）出現第一波改建的風潮，於 96 年到 2000 年出現第二波改建，灣燈家於兩個高波中間改建，建成 32（寬）＊38 尺（深）的房子（參圖 3），[6] 這兩年因為旅遊收入增加，新村社又興起另一波的改建及增建（加一排廂房）風潮。可能因為當年即將房子建成現在流行之大小（上一波多建成 24 尺寬的房子），灣燈家目前並沒有改建的計畫，但也於近幾年進行了相當程度之整建：2000 年時在面東的房子之北側添加了一排兩層樓的「矮房」（廂房，參圖 4），上面有兩間臥房，中間夾一間「小客廳」，樓下則有一間臥房加上一個「小廚房」；當年也於火塘木框內圈貼上一排磁磚，除了添加裝飾外，也方便清除灰渣；2001 年時將打茶處後方原為藏族師傅所做、雕工較粗糙的櫃子換掉，請以雕刻聞名之劍川白族師傅，改成具有劍川特色之雕刻精美的樣式；2004 年在火塘間原本用圓木及粗糙的長木板釘起來的天花板上加了現代亮光夾板，一方面防止原填於屋頂的土層不時從細縫中掉落，另一方面，也將原本為火塘燻黑的天花板遮蓋起來，如此天花板也成為可以添加裝飾的地方；灣燈家選擇有格子紋的夾板，並掛上現代多燈泡的貼頂燈於天花板上，灣燈說如此較「美觀」，晚上開燈可以將整個房間都照亮；2006 年因為灣燈父親的工匠朋友為村中另一家施工，將對方家原本已燻黑的地板磨亮，塗上亮光漆，灣燈家也決定跟進，請同一位師傅施工，如此白天不開燈時，火塘間中也相當明亮。

臺灣大學學術期刊資料庫



圖3　新村社典型之兩層樓家屋（作者攝）



圖4　增建的「矮房」，一樓左邊為「小廚房」，右邊為臥室；二樓中間為「小客廳」，內通左右兩間「客房」（作者攝）

灣燈是家中老二，姊姊按照此地習俗，由老大結婚後在家中「當家」（繼承此家的

臺灣大學學術期刊資料庫

意思），上門（漢話「入贅」）的姑爺是「畫家」，專門幫此地藏式建築彩繪。過去彩繪主要於家屋正面的雕刻上與經堂的天花板及牆壁作畫，近年來因為經濟改善，村裡也流行在火塘間牆壁畫上藏八寶等圖案。香格里拉地區因海拔高，冬天寒冷，加上森林資源豐富，屋內牆壁都以木板隔開外面的土牆以保暖，因而可於火塘間四面的木板上彩繪。灣燈家有姑爺畫家之便，除了於兩面原本空白的牆壁上彩繪藏八寶及老虎、仙人等畫外，柱子及窗戶內部的木框，都以特殊技巧利用透明漆的色差畫上蓮花、竹子等花樣。

火塘間經過此番改頭換面之後，整個空間的感覺迥異於過去。早年因為需要藉由火塘的煙燻以保護家屋木頭，火塘開放的燒火方式及屋內煙囪出口的設計都容許煙於火塘間內及屋頂處流竄，幾年後屋內原本光亮的柏木及松木表面就被燻成烏黑的顏色。現在因為火爐的使用以連接於火爐上方的煙囪有效地將煙從屋頂直接排出，減低煙燻的情況；灣燈家也於傳統的子母鍋中間加裝了一根短小的煙囪，底下燒火時，煙可以較筆直地、有效率地排出，如此也提供了加裝現代亮光板製成之明亮的天花板及磨亮地板的可能。過去中共國家力量有效地控制此地區前，中甸地區常有土匪搶劫，因而房子窗戶都很小，以免土匪從屋外地面用槍突擊居住於屋內二樓的人。同時，火塘間內保持黑暗，只留火塘上方的煙囪出口處經屋頂木瓦細縫照入的一點光線維持內部照明，亦讓闖入的盜匪於剛進入時，眼睛一時無法立即調整，難以看清屋內的狀況，而容許主人有一點反應的時間；晚上只有一角的火塘有亮光，也具有類似的效果，因而老房子白天時內暗外明的對比多非常顯著。經過大躍進（1958-60）激進之集體時代的洗禮後，強盜的問題即已徹底解決，現在新村社各家白天時也不鎖門，更無保持黑暗之火塘間的必要，灣燈家固然無法如近年新蓋的房子特意加大窗戶，不過加上淺顏色的天花板和磨亮的地板，白天屋內已變得相當明亮，天花板加裝貼頂燈後，晚上亦可燈火通明，迥別於過去對屋內亮度的要求。灣燈家能夠將火塘間改成明亮、整潔的空間，除了因為火爐的使用及治安的改善，亦和矮房的增建有關。

對灣燈家人來說，火爐雖然提供了方便性、節省木柴及整潔的可能，但火爐散發熱力的功能較低，也使得冬天偌大的火塘間之保暖成為一個問題，矮房一樓之小廚房的增建即是在這個邏輯下被合理化。矮房蓋在院子的圍牆內，一樓較不受風，放入一個生鐵火爐後，若遇寒冷的天氣，一家人就在此保暖效果較好的小廚房中生火、煮飯、取暖。灣燈家的小廚房亦兼有客廳的功用，他們在房間火爐的另一端擺了舊沙發與電視，在小空間中，藉由火爐即足以取暖，夏天天氣熱、蒼蠅多，或客人來訪時，才回到火塘間，如此也顯著減少他們在火塘間使用柴火的時間。

臺灣大學學術期刊資料庫

矮房一樓除了小廚房外，旁邊的臥房由灣燈的父母親住。樓上三個房間，一間給灣燈住，另一間當作客房，有客人來時，女客們就住於客房中，男客則可擠在灣燈的房間，裡面各放了三個單人床；中間現在被稱為「小客廳」的空間放了三個一套的現代沙發及一玻璃桌面的「咖啡桌」，有時家人或親朋好友聊天時即到此；因為向陽，家人於陽光普照的白天便常在這個溫暖的房間休息，筆者於田野的時間與灣燈也常在這個小客廳討論村中各種事情。

矮房的增建出現了兩個有趣的面向：空間多樣化的需求與舒適的關懷。新村社阿佬們解釋為何現在不再於火塘間睡覺時，皆以過去被褥不夠，所以晚上一家人需要圍著火塘邊（且強調頭靠火塘邊），男女各分一邊睡覺；改革開放後因為個人被褥足夠，所以提供了分散於家中小房間的可能，況且小房間內冬天保暖較容易。這個說法雖然無法完全解釋「有了足夠被褥就分散到個別臥室」的轉變，不過仍清楚標示了經濟改善後新村社各家對小房間的需求及家屋中空間多樣化的趨勢。家屋中兩個儲藏的空間──糧倉（〔pjaŋ^{44}〕）及打茶處後面的儲藏室──開始改為父母及小孩的房間，一般由當家者住在火塘打茶處後方「媽媽儲藏空間」的房間（〔moŋ^{22}-ru^{22}-ɹwej^{44}〕），而由小孩住在糧倉中；若下一代結婚，理論上成為新的當家者，即改由新獲得當家名分的一代（尤其於獲得第一個新生兒後）住到此房間，[7] 因而儲藏室現在也兼做臥室。只是現在若有訪客，在新概念下，只有兩個個別房間的老設計便難以容納。灣燈家矮房的添加即有此層考量，清楚地分出小廚房、小客廳、客房、個人房間與臥室／儲藏室的空間。

在這個家屋空間功能分化（diversification）過程中，「舒適」的考量也扮演重要的角色。此地藏語一般用 tʃi^{44}po^{22} 形容環境（如家、座位）的舒適，而以 tin^{44}mo^{22} 來指稱身體是否舒服的狀況。中甸地區冬日酷寒、日夜溫差大的氣候讓藏民對保暖非常重視，方便取暖之小廚房、陽光充足之二樓小客廳、與較保暖之小臥室的出現，或這些空間配置（一或二樓、東西方）的考慮，都與「保暖」有密切關係。村民創造小型的新空間及使用寬敞的舊空間，配合不同季節保暖及涼爽的需要，來調配他們對 tʃi^{44}po^{22} 的需求。

因而不論灣燈家當初這些增建、整修及新物品的採用是單純的模仿、漢化或是細心策劃的結果，這些逐步的轉變已經使得灣燈一家對火塘間的整潔、採光及舒適有新的要求與慣習。他們開始經常拖地，吃飯時不若過去的習慣將油膩的菜渣、骨頭等吐在地板上，而是留在桌上；吃完飯也趕緊用掃帚把桌下掃乾淨，並在火塘下端放矮桌處鋪一張一般放於門外清理鞋底的塑膠墊子，以保護地板不因桌腳的移動而磨損或為掉落的食物弄髒。他們亦將鍋碗瓢盆、食物、打茶工具等放置於火塘間內幾處（糧倉前、進門處、

臺灣大學學術期刊資料庫

儲水處及火塘邊的）櫃子中，並請細木雕刻的工匠重新裝飾這些櫃子以收納這些物品。現在殺豬後也不再將臘肉、豬油掛在糧倉前的天花板，以免油滴到打磨後的地板上，而改掛到火塘間通外面陽台（〔jo^{22}-ku^{44}〕）的一個叫做 pu^{22}-ta^{44} 的空間。晚上一家人吃飯或看電視時，他們也習慣將天花板多燈泡的貼頂燈開亮，不若以往多只賴一盞火塘邊的日光燈。他們對小廚房這個平常只有家人或極親密的友人才會進入的空間之整潔的要求較不高，除了功能性家具之擺設外，甚少有其它裝飾，但於矮房二樓的小客廳則以燈光、現代沙發、瓷器的茶具組、及月曆等，塑造一個適合家人飲酒聊天的空間。過去一家人主要的家居活動多在火塘間，現在他們因應活動、訪客、季節、氣候，常在幾個不同的空間中移動，這個原意為家中主要空間的火塘間，已不再是傳統的“tʃ^{h}oŋ^{44}-noŋ^{44}”。

新村社、市場經濟與空間意涵的轉變

灣燈家的改變在新村社（或中甸地區）可說是一個相當典型的例子。近 20 年木柴、松茸及藥材等生意，加上近幾年的旅遊，為新村社帶來改變的能量。新村社位於中甸那帕海景區的邊緣地帶，直到 2004 年才正式設立牽馬站，帶遊客騎馬遊覽草原，屬於那帕海景區的最後一站，除了暑假的旺季或一年三次所謂的「黃金週」假期，只有零星旅客來訪。靠近中甸城的牽馬點或其它景區（如雲南最重要的藏傳佛教寺廟松贊林寺或最近升格為國家公園的碧大海）附近的藏民聚落，更早幾年即出現類似的轉變，且改變的幅度更大。那帕海景區的經營權由中甸縣政府外包給民間企業，2005 年由新村社鄰村一位老闆獲得，他為了壟斷整個那帕海的旅遊生意，與位於那帕海邊具有旅遊資源的各個聚落簽約，依照各村旅遊資源的規模，支付不等的金額，新村社從 2005 年起，各家戶每年即從此旅遊公司獲得 2 萬人民幣的收入，是這一波家屋改建、增建及整建風潮背後最大的助力。

單於 2007 年初，新村社即有 6 棟新房子的建築工程，[8] 其餘各家也或多或少有各種類似灣燈家增建矮房或整修櫥櫃的工程。因為此地木材的資源仍豐富，村內舉目可見之 4 千公尺的高山上仍有許多森林，而水土保持的規定在此地並未像金沙江邊嚴格執行，因而新村社內的各項工程都能夠依各家財力及意願進行，聚落中到處堆著山上運下來的木材。

新村社的房子主要以兩層樓為主，都是土牆、木架結構、斜屋頂、木瓦的建築。房屋的正面有精美龍頭及佛教圖案（如萬字）的雕刻，並有藏族典型之彩繪「經磚」（即

臺灣大學學術期刊資料庫

以相疊的木塊呈現經書）的裝飾；二樓前有一類似陽台的構造，並有一個梯子直接連接到院子的土地上，家人不需經過一樓即可直接到二樓進入火塘間。厚重的土牆以泥土夯成，漆成白色，再於舂好的土牆內搭建木架結構，因著二樓內部格局與承重的考量，房子的木架結構共有 20 根主柱（參圖 5），正面豎立的四根柱子為承天柱（從地表通到屋頂），因為房屋內部的格局與柱子的位置有密切的關係，正面柱子的數目也說明著房子的大小與內部格局的配置，四柱的房子從正面看可以分隔出三個隔間，火塘間佔用其中兩個，經堂及糧倉各一個。從側面則可分出四個隔間，火塘間同樣佔其中兩個，經堂兩個，糧倉一個，陽台一個。新村社的房子以四柱為典型，格局多類似，過去房子正面 18 尺即已是最大了，而後有 20、24、26、28、到目前最普遍的 33 尺，基本上格局不變，只是依比例變大。

新村社過去也出現過五柱的房子，原本地主家文革前即是 5 柱的大房子。[9] 正面有五根承天柱較四根者可多出一個隔間，於經堂及火塘間之間多加一個臥室的空間。新村社在 1980 年代末期的改建風潮中出現一戶 5 柱 42 尺的大房，近年這波到目前為止則出現了兩戶，另有一戶原本亦計畫建成五柱，但因為準備木料時出了一些差錯而只好改建成三樓的建築，是新村社唯一一棟三樓的家屋。此二家皆將多出來的一個隔間規劃成一間大臥室，裡面擺了 7、8 張床，如此親友來訪或喇嘛於家中誦經時即有地方可以住。此波改建風中其他兩個格局上的改變也和五柱大房類似，與增加臥室的空間有關。

其一為於豢養牲畜的底層之前半部隔出兩間小臥室。新村社近 10 年來各家豢養的牲畜數已經明顯下降，一方面因為水土保持的需要而推動的「棄耕還林」及「棄耕還草」政策，山坡地及那帕海邊的田地多已棄耕而改種樹木或草地；另一方面，因旅遊、藥材或松茸等收入的增加也容許村民不再依賴自給自足或生產酥油換取現金，加上飲食習慣的改變（尤其是喜食高原無法生產之大米與市面的精製麵粉）及拖拉機的使用，已使得新村社各家對耕牛及乳牛的需求顯著降低，如此對底層牲畜冬天居住的空間之需求也降低許多。近兩年新建的房子多縮減豢養牲畜的空間，空出前半部隔成臥室。

臺灣大學學術期刊資料庫

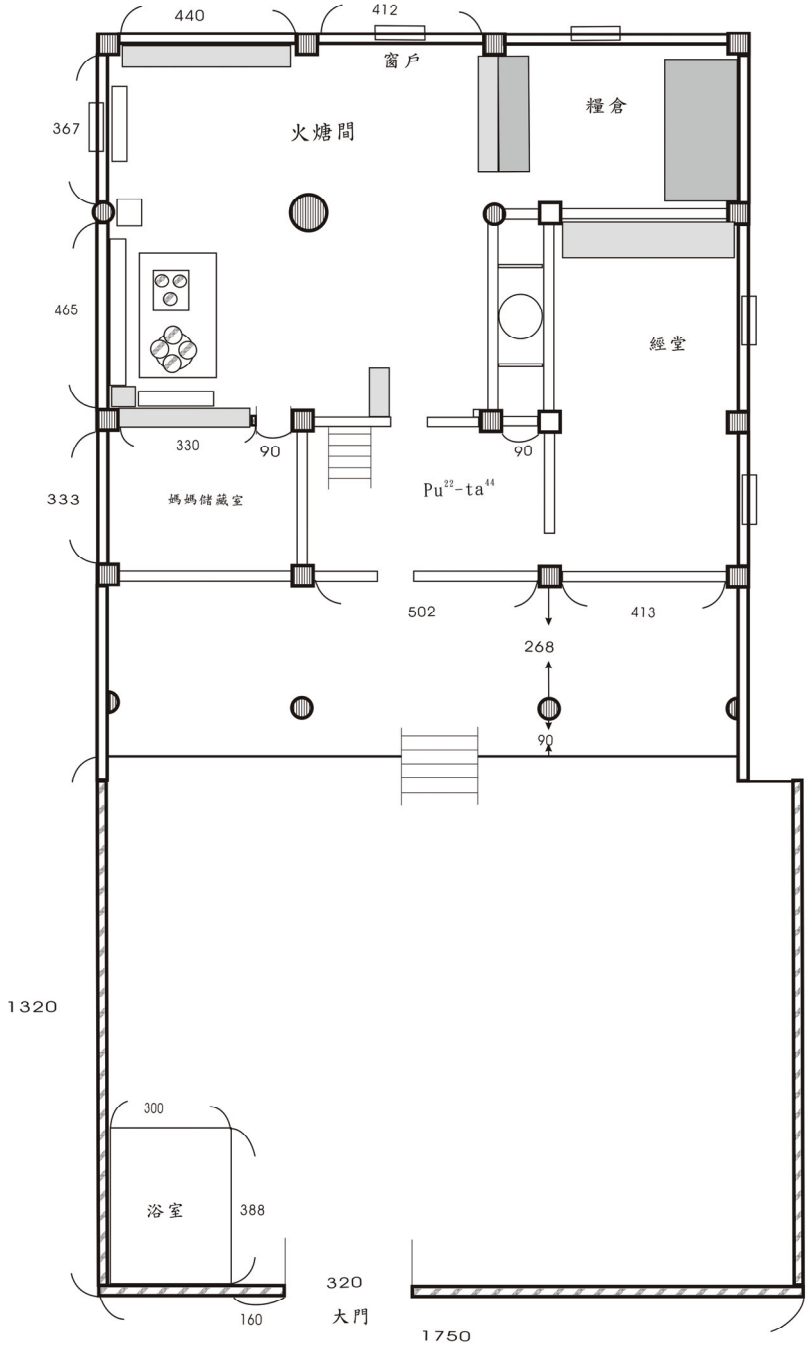


圖 5　貢賓的藏房格局與相對比例示意圖（單位公分）（作者繪）

臺灣大學學術期刊資料庫

另一設計乾脆將牲畜搬出底層，建成兩層皆供人住的格局。這個新的發展在新村社雖已有三戶，但主人對於如何使用多出來的空間之規劃可謂尚未「成熟」。牲畜搬出後，火塘間即設在底層，從一樓直接進入，糧倉在原位置，經堂移到二樓，原經堂的空間改為一間臥室（也可說原本的 moŋ^{22}-ru^{22}-ɹwej^{44} 移到此位置）。有趣的是，這三家對於二樓「多出來」等同於一樓火塘間加糧倉的一大片空間尚未有明顯的規劃，僅作非常有限度的使用（參圖 6），既未加以隔間，更將大部分的空間空著沒有使用。不過相當明顯的是，這波改建中加大房子的面積及格局上的改變和增加生活的空間與空間多樣化有密切的關係。

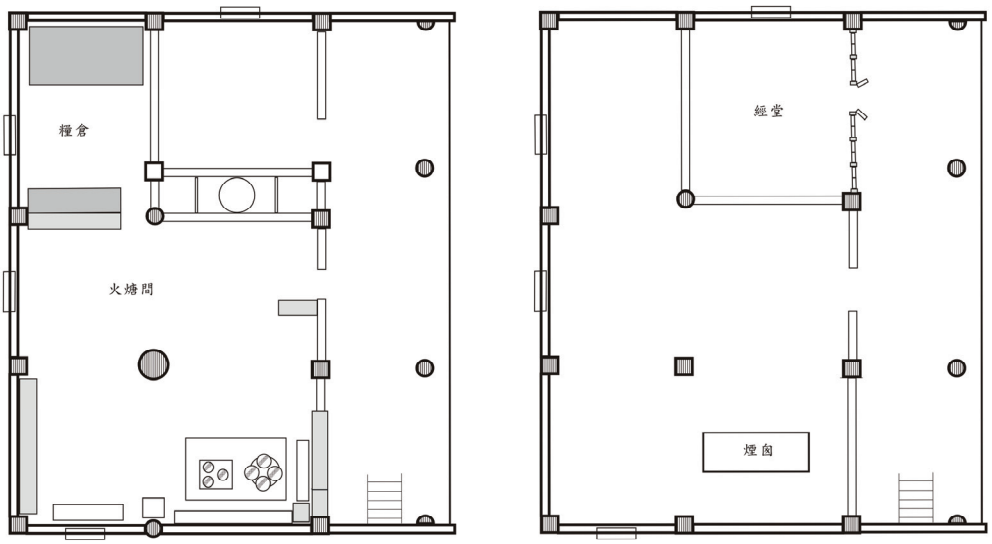


圖 6　貢賓兩層樓皆住人之新房格局示意圖（右圖為 1 樓、左圖為 2 樓）（作者繪）

增建矮房亦同，且於空間的多樣化上更顯著。矮房建於原傳統藏房側面，房間門直接面對院子的雙層建築，二樓門前有一通道連接正房的陽台。據新村社老人的說法，矮房並非新的發明，過去地主家即有類似的設計，只是先前的矮房不若現在有許多裝飾，矮房及晾台雖仍沿用土牆加木架結構，但常會使用一些現代的建材，如石綿瓦、鐵皮屋頂、水泥、空心磚、磁磚及鋁窗等；不過矮房沒有藏語，各個空間也都只有漢名，大家都用漢語稱之。建矮房也不若蓋傳統藏式新房時，村內各家及親友都會來幫忙，而多是委託給工匠，開工及落成時也不舉辦任何儀式，所以可能也是近代才出現（中甸古城的老房子就都沒有矮房）。不過此地各家先前已有晾台的設計，即於正房邊靠院子的土牆用木架結構搭出之一層樓高的台子，上面鋪土，可以晾曬穀物，底下作為堆農具、整理農作物或餵食牲畜的空間。有幾戶在這波改建的風潮中，就將底下原本開放的空間改成

臺灣大學學術期刊資料庫

兩個小房間，做為廚房及儲藏室，但一般仍稱為「晾台」，只有兩層的才稱為「矮房」。

亦有些家戶將浴室設在晾台下，與煮食牲畜食物的空間相連。此為 2006 年隨著太陽能熱水器的計畫興建，各家利用 NGO 提供的熱水器與技術指導，以空心磚蓋一間現代的浴室。因為方便且節省柴火，這項計畫獲得各家採用，或在晾台下或於大門邊獨立建一間浴室，於上搭設太陽能熱水器，熱水導入浴室及過去煮牲畜食物的空間。不過並沒有任何一家將浴室建在矮房中。

矮房的型式可說融合漢藏的特色，外表的裝飾，如雕刻、經磚及彩繪等是藏族型式，不過小房間的格局則類似漢或漢化之納西族合院之廂房的型式。一般在一樓設立一間小廚房，二樓隔出 2 至 3 間臥室，甚而有一家於二樓特別隔出一間「小餐廳」。清楚隔開之小空間的出現與功能的專一化容許主人對各空間的功能有清楚的規劃，主人在介紹家屋時即常以「小廚房」、「小餐廳」、「臥室」、「客房」等詞說明，將家中年長者安置於一樓的臥室也是常被提及之增建矮房的因素。

空間多元化但功能專一化的趨勢使得火塘間的空間意涵與功能也有了顯著的改變。過去火塘間是工作／居家、公／私、儀式／日常、外／內、正式／親密並存的空間，平常從田裡帶回的農產就堆在火塘邊整理，需要經過燜煮才給牲畜吃的根葉等就直接丟入子母鍋煮豬食或牛食的鍋子中，打酥油因為需要熱水加入奶水中以促成油水分離，也常在火塘邊進行；火塘一端煮著一家人吃的食物，而後一家人圍著火塘吃飯、聊天，所以火塘間是一家人工作兼居家休閒主要的地方。火塘間也是處理外界事務的地方，有事溝通協調，就在火塘邊喝茶討論；火塘邊也是接待客人的地方，原本坐於上位處的男主人在客人進來時，即要起身讓位，自己移到打茶的位置，陪客人喝茶。到了晚上，火塘間則是家人親密互動的地方，一家人圍著家中唯一有亮光的火塘邊一起吃飯、聊天、喝酒，而後圍著火塘的餘火睡覺。

如前所述，火塘間更是各種儀式進行的地方。除了佛教法會時喇嘛誦經在經堂中，其他重要的儀式如結婚、喪事、過年及殺豬請客等，或宗教儀式屬於「世俗」的部分，如招待誦經的喇嘛吃飯，都在火塘間內進行。過去因為儀式所需，因而都要求有個大火塘間。根據新村社的一位老木匠說，中甸氣候寒冷，儀式多在室內舉行，每家都需要一個寬敞的火塘間。過去面寬 18 尺的房子，火塘間即要佔 13 尺。火塘下端（〔koŋ^{22}-lu^{44}〕）到擺放電視櫃的角落叫做 ts^{h}aŋ^{44}-pa^{44} ke^{22}-ni^{44}，ts^{h}aŋ^{44}-pa^{44} 是貴賓，而 ke^{22}-ni^{44} 是隔間之意；另 ts^{h}aŋ^{44}-pa^{44} 亦是當地儀式專家的名稱，過去藏民祭拜山神請 ts^{h}aŋ^{44}-pa^{44} 來家中誦經時，即在此位置擺放儀式用的藏式矮桌，供誦經時用。結婚儀式亦在此角落進行，擺

臺灣大學學術期刊資料庫

放兩排藏式的矮桌，帶著女兒嫁入或姑爺上門的親家，分兩排坐，由村內擅長言說的人接待，招待茶、酒、食物，並進行冗長之雙方家庭、家史與家規的對話。晚上親友更要圍著中柱唱歌跳舞，喝酒慶祝。喪禮當天喇嘛於經堂中誦經，除了款待喇嘛，亦從此角落起，擺滿從鄰家借來的矮凳及四方桌，以三餐招待參加喪禮的村民及遠方的親友。今天新村社藏房在格局基本上不變，但大致按比例加大之下，火塘間多成為一個相當寬敞的空間。即使增加了一些新的家具（如電視櫃、沙發）與電器用品（如電視、瓦斯爐及打酥油用的洗衣機等），這些新添加的東西多擺在四周靠牆處，將中間大部分的空間空出來，近年村民習慣將各種物品整齊排放於收納空間而不隨意置放後，火塘間更顯得寬敞。

因而這個空間多元化、功能專一化、物品歸置秩序化的趨勢使得火塘間愈來愈趨向於一個「公共／儀式／對外／正式」的空間。小房間當作「臥室」當是此轉變最重要的因素之一，約於改革開放（1978）後，新村社各家晚上睡覺時開始移入 moŋ^{22}-ru^{22}-ɹwej^{44} 及糧倉中；矮房、五柱大屋及一樓小房間等也進一步讓臥室獨立出火塘間之外，年紀成熟的第三代有各自的臥室，親友來訪時，也不用再住於火塘間。小廚房、小客廳、乃至小餐廳的出現則將家人之間親密的居家互動帶到個別的小空間中，雖然火塘間仍擔任部分原本之居家生活及家人親密互動的功能（尤其在夏天小廚房較悶熱、蒼蠅到處飛舞時），不過在使用上其空間意義也愈加轉變成家人對外、待客、儀式、正式場合發生的空間。

這個趨勢也使得藏民對火塘間作為一個整潔、明亮，而至豪華、具展示功能的要求逐漸升高。一方面，我們可以看到過去火塘間燻黑、髒亂的現象轉而出現在簡陋的小廚房中，現在待處理的農穫也很少會被堆置於火塘間，而多放於陽台上或 pu^{22}-ta^{44} 處理，[10] 睡覺移出到小房間中也使得火塘間屬於白天空間的趨勢逐漸出現，而單純的臥室則代表著夜晚的空間；將大部分的打茶煮飯及處理農穫移到其他空間後，也方便新建或整修後的火塘間保持整潔明亮。另一方面，火塘間裝飾、展示及收納的空間亦增加許多，天花板、貼頂燈、雕刻精美的櫃子、展示奢侈品之現代電視櫃、過去在經堂方才出現的彩繪，乃至電視、電冰箱、開飲機等電器用品或是名酒、營養品禮盒等，都逐漸成為各家火塘間的基本裝飾。這幾年村裡更流行請大理地區以雕刻聞名的劍川白族師傅將原有藏族師傅所做的水缸櫃拆掉重做，加大水缸櫃的雕刻面積至整面牆，並採用白族的圖樣。2007 年新建的一家甚且完全採用城市裡漢人客廳裝潢使用的亮光板，以各式不同花紋、顏色的板面拼出各種幾何圖形於牆板，取代彩繪的裝飾，屋主強調，最重要的理由即是亮光

臺灣大學學術期刊資料庫

板易於清潔，亦較不會沾黏骯髒，而屋內也較明亮。

在這波新建潮中，也明顯出現大木及細木的區分。過去藏族木匠從內到外，包下全部木作工程，現在則出現明顯的分工，建屋的木架結構與房屋正面的傳統藏式雕刻由藏族師傅負責，房子整體結構完成後，再請有現代桌鋸、刨光及鑽孔機的四川漢人、麗江納西、或劍川白族的細木師傅，負責房子的內部裝潢，以獲得較藏族師傅更精細（但常是異族圖樣）的雕刻、打磨平整、接縫細緻的隔間與地板。一些新的櫃子與漢語詞彙也隨著細木工匠出現，最顯著者為位於進門處的「碗櫃」，過去此處的確有一個沒有門、設計簡單的置物架，放各式的鍋子、酥油茶壺，現在則由細木工匠製作一個有雕刻及玻璃門的櫃子，並以漢語稱之的「碗櫃」，以收納各式廚具。火塘間逐漸變成清楚的公共／儀式／對外／正式的空間，也使得當地一些學者（如章忠雲 2006）開始用漢話的「客廳」來稱之。在這個過程中，不只空間的意涵轉變，更可見視覺與觸覺上的「工整」、「細緻」、「明亮」、「豪華」成為各家基本的要求，2007 年底，新村社裡雖已有三組細木工人在工作，仍有多家只完成外殼的新建家屋排隊等著他們裝修。

這個常被人們以「漢化」及「現代化」之詞描述的過程不只出現物質環境與空間意涵的轉變，更有趣的是，這些轉變與感官經驗密切結合，而至難以區分是象徵（身份、地位、空間意涵）或感官（整潔、細緻、豪華）上的需求帶來這些轉變。根據新村社的民族誌資料，一個公平的說法應是兩者相輔相成，或說，相互影響。當現代性於物質與象徵上的意義成為各家追求的目標時，新建、整建與增建的工程也配合著新培養之「現代」的感官需求與標準；我們也可說，在這個特別著迷於家屋整建的藏人文化中，藏人的感官「體現」（em-body）著他們近年經歷之現代化的過程，是他們體驗改革開放以來的轉變最具體的方式之一，以物質的象徵呈現於感官經驗上之整潔、細緻與豪華的感覺也是他們呈現財富、地位最直接的方式。尤其值得注意的是，當這些感官的需求逐漸成為各家基本要求時，我們也可看到他們的日常生活方式出現了一些基本的轉變，除了於前述空間使用、佈置、打掃等實踐上的轉變外，在這波整建風潮中，原本在火塘間中進行之屬於「對內／親密互動／居家／日常」的活動，轉而移到溫暖、類似英文 cozy 之意的小廚房、小餐廳、小客廳及小臥室中，這些新的小空間，就如 Bourdieu 所強調的，也因為特定的日常實踐而獲得新的意涵（1977）。

臺灣大學學術期刊資料庫

致力整建家屋的文化脈絡

新村社家屋的改建風潮和此地藏民對家屋整建的著迷（obsession）有密切的關係，就如新村社村民即常說：「藏族人就是喜歡蓋房子，將家中多年辛苦累積的資源都放在房子上。」類似新村社每隔十來年就整建房子的現象普遍存在中甸郊區各村，這種改建、增建、大事整修內部裝潢的慾望可說驅動著各村社會及經濟的動力。乾季的春、秋兩季，村民忙著到建房子的鄰居或親戚處換工，幫忙背土、舂牆、豎柱及運建材；有經驗的藏族木匠師傅常奔波於兩個建地，外來的細木師傅更是供不應求。筆者認為中甸藏民這股建新屋、修屋的熱潮，需要放在藏族「家屋社會」的特質來討論。也因為此家屋社會的特質，而使得新村社藏民日常生活感官的轉變顯得特別有意義。

藏族的親屬關係非常複雜且深具彈性，並常呈現地方的特色。在制度上，我們無法將新村社的親屬關係歸納於任一常見之「父系」、「母系」或「雙系」，它以累積家產（尤其是家屋）的考量為中心，呈現類似企業集團的運作原則。以住在同一家屋內之親人為中心組成家戶，並以家戶成員及組織的彈性調整來維持其生存適應的能力。傳統上藏族並沒有姓氏，此地藏民以「家屋名」標記一個家，一個家的傳承並不依據父系、母系或雙系的繼承原則，而是以一個家財產的鞏固、有利一個家生存的考量及家名的存續為主要原則，並做各種彈性的安排。

新村社民一般會表示以老大繼承一個家為原則，但實際上則出現許多彈性的安排。通常長子或長女於結婚生下第二代後，即被認為擁有該家「當家」的名份（雖然一般父母親健在時，主要仍由父母親主理家務）。當家當地藏語 sa^{44}-ta^{21} 乃地主之意，所以誰當家也說明由誰來管理、繼承這個家的財產；除了當這個家田地、家屋的所有/管理人，亦是延續這個家及家名的人。

家中若有足夠資源容許分家，父母或可安排其他的兒女結婚後由本家分出去，成立新家，若家中的資源難以支持另一個家的生存（如田地、牲口太少，平分後難以提供一個家生活所需），父母親即需讓其他的兒女到別人家上門（入贅）或出嫁。新村社父母在安排兒女婚姻時，雖仍參考此地老大繼承的習俗，但是「最大化」一個家的生存之考量仍常凌駕其他因素。例如村裡有一家原來是老大結婚後當家，但是後來離婚，加上老大個人較為遲鈍，不會經營家計，即改由在外經營旅遊及房地產生意的老二當家，繼承家名，哥哥再次結婚後反而是從原家分出來，成立新家，並有新的家名。另外，更有一家因為長女不能生育，而將次女帶入同一婚姻關係中，因而形成姊妹共夫的安排。這些

臺灣大學學術期刊資料庫

都顯示藏民在實踐上為因應一個家的生存，所展現之策略上的彈性。

藏族這種以家產及家名的延續為中心，依照一個家實際的需要做極大彈性調整的制度，相當適合以 Lévi-Strauss（1982、1987）「家屋社會」（house society）（與而後其他許多學者[11]）的概念來理解。而家屋乃藏族最重要的家產，家的繼承與分家都和家屋有密切的關係，並呈現於稱呼「家」與「房子」使用同一藏語 $tʃ^{h}oŋ^{44}$ 之上；而也就從家屋社會的概念出發，我們得以理解藏民對房子為何如此著迷，當經濟許可時，即將多年累積的財富，投入於這個同時具有象徵及實質意義之家屋的改建或修繕上。新村社從改革開放以來之兩波改建新建風潮即與經濟條件的改善及分家有密切的關係，在筆者已訪問的 53 家中（新村社 2007 年共 66 家）即有 19 家於改革開放後蓋新房分家，而原家也多於新家分出去後改建新屋。

再者，在改革開放後經濟及社會階級上相對平等的狀況，也鼓勵了村民經由新建、整修或增建的家屋來達成身份地位上的區別（distinction）。中共國家勢力進入藏區之前，新村社有明顯階級的階序，地主、富商、農民、奴隸（但無佃農）的分別相當清楚，階級之間難以跨越，競爭的對象乃存在於同屬一個階級的成員之間。大躍進及文革（1966-1976）兩段集體時代激烈地剷除階級之間的差異，創造了一個均貧的社會，藏族之「家」的概念雖仍存在，但於財產公有的情況下，「家屋社會」的理想或策略實難以實踐。集體制度結束進入改革開放時，於「包產到戶」的新制度下，各家依照人口數重新分配財產（尤其是土地），可說站於相對平等的起跑點上，開始經營各家的財富與家勢。各家之間的競爭也於踏入市場經濟、相互之間階序關係模糊之下，而逐漸加劇。而以藏族的邏輯，最能夠體現財富，而至地位的，就是家屋。

所以說，新村社民基本上仍採用藏族傳統的策略（或說藏族傳統的遊戲規則）──藏式家屋的競爭，而非其他的消費方式或於漢式房子之上。他們指出，文革時代於「新農村」政策下，曾於新村社建了 9 間漢式的瓦房，提供結婚後沒有房子的夫婦住，但是村民明確表示，漢式的瓦房不適合藏民，因為漢式房子太小，無法於客廳舉辦儀式，又不方便燒柴取暖，需仰賴無法提供足夠熱源且需付費的電爐；而瓦房的屋頂太斜，冬天屋頂上結冰時冰塊更會滑落傷人，因而文革結束後，這幾家都將這些漢式的瓦房改建成傳統的藏房。換句話說，今天村民之間身份地位的競賽最重要的部分仍在傳統的脈絡上進行，而不是於新的消費項目或是展現個人品味的裝潢上，雖然在火塘間中我們可以看到少數家戶開始有禮盒或高冷地區較不需要之電冰箱擺在顯著的角落，或半數的家戶有小麵包車，不過村民們談論的主題很少觸及這些物品，且麵包車主要拿來作為運輸及生

臺灣大學學術期刊資料庫

財工具，而非顯著性消費（conspicuous consumption）的對象。對村民們來說，主要的「戰場」乃在傳統的家屋及裝飾（如彩繪、雕刻）上。而也在此傳統家屋及家屋社會的脈絡上，我們得以理解家屋為何是村民關懷與慾望的重心，並檢視家屋如何是他們體驗現代日常家居生活的焦點。也就在藏民不斷地把累積的資產灌注於房舍的改建、增建及修繕上，我們得以較清楚地看到感官經驗與現代性的交會。我們也可說，就在傳統家屋社會的親屬脈絡上，我們可見到現代性呈現多元的面貌，並具體地為村民體驗。

物質環境與身體感

家屋的整建、裝潢的改變與相繼之村民對火塘間整潔、亮光與舒適的要求需要物質環境的配合。新村社民家屋的整修與增建能夠完成，與許多新的物質條件有關：首先，過去製作木板的材料在森林砍樹時只用斧頭劈成地板木料大小，地板拼接之間的接縫寬鬆，表面高低不平，無法打磨成光亮的表面；以斧頭也難以劈出大塊的木板，天花板即以大量之圓樹幹上搭地板木料而成。1990 年代，一些家屋在改建時即已聘請木匠以機具處理木材，鋪設接縫密實的地板，因而可以於近年磨去表面污垢、上亮光漆後，展現出光亮的效果；另一些家戶也在近年將舊型的地板換成新型的。漢族、白族的木匠帶入細木木工機具，做出表面細緻接榫精確的隔板，現代亮光漆的普及，亮光板為材料之天花板及配用省電燈泡之貼頂燈的使用，都是容許出現一個村民認定為「美觀」的火塘間之因素。而生鐵火爐、接於火爐上頭金屬煙囪的排煙效率、市場販賣之拖把的普及與簡易自來水[12]所提供的方便性，則容許各家人於身體與新物質環境密切的互動中所發展出的整潔、光亮與舒適的要求得以維持。

新村社村民或能夠說明他們對新的居家環境之要求與標準，但於過去清潔、舒適這類日常之感受的標準，則難以明說。我們只能從家屋的一些設計及器物的使用上，得知藏民過去於潔淨、採光、舒適並非沒有要求，只是一言難以蔽之。新村社每棟房子的火塘間在進門處的地板角落都有一個通一樓豢養牲畜樓層的小洞，過去主要的清潔工作就是將地板上的土、灰塵、吃飯時習慣吐在地板上的骨頭、菜渣、瓜子殼及清理農作物留下的根、葉等，用自製的竹掃帚掃入這個洞中，給一樓的牲畜食用或堆積做為農家肥。院子直通二樓的梯子一般都建得非常陡，以防止動物進到二樓的生活空間中，避免牲畜污染居住空間。藏民也會強調鄰近傈族的房子雖模仿藏族，但內部格局有些差異，且「很髒」，因為他們讓動物進到屋內。他們也會撿拾高山樹上鬍鬚狀的藻類當抹布使用，擦

臺灣大學學術期刊資料庫

拭桌面或火塘木框。而房子格局的相對位置亦有「正」、「負」之分，「正」指進入火塘間繞過中柱到火塘邊上位處的路徑乃順（正）或逆（負）時鐘，正負基本上只是格局左右相反，關係著的是採光，也就是光線從窗戶進來的方向。因為火塘間只有兩個窗戶（參圖 5），正負的設計（若房屋方向不變）影響其中一個窗戶的光線，在房屋方向已由宗教及風水的原則決定（此地一般請活佛或高僧決定房子的方向），正負的格局雖只關係著一個窗戶，但仍顯著影響白天的採光與陽光照射的時間，因而是火塘間保暖考量的重點。火爐的使用則有正反兩面的影響，火爐的方便性、節省柴火與煙囪的排煙效果受到村民歡迎而被廣泛採用，但也是因為火爐排放出來的熱較開放式的火堆低，冬天火塘間內的保暖成為一個需要關注的問題，因而在保暖的考量下，即使火爐進入新村社已近而二十年，村民一直保留一個開放式的火塘。

這些傳統的居家設計及考量也告訴我們，新村社村民對於潔淨、採光與舒適的感受，並不能如一些西方社會的研究（如 Crowley 2001、Grier 1988），將它們視為純然是伴隨「現代化」而出現的現象，雖然它們的確是村民體現/體驗現代性非常重要的方式之一，但仍需要我們更深入地探究其間的差異與轉變。新的物質因素的確提供了發展現代居家標準的條件，但現今新村社民顯得現代化之居家環境的要求實乃從過去的基礎發展而來，而非如 Crowley 所言，乃基於舒適或 Grier 強調之客廳（parlor）等新「概念」的出現所帶來的轉變。新村社的個案告訴我們，身體感的轉變不能單純從現代化、漢化、物質條件的轉變、經濟的改善、衛生觀念的引入即能夠解釋，身體經驗層次的轉變更可能衍生自身體和物質環境長期的互動方才逐漸浮現於意識；新村社藏民於經濟狀況獲得改善、模仿城市居住環境及政策的輔導下，採用各種新的建材、科技、空間格局及物品來改變他們的生活環境，並藉此區分身份地位，但也就是生活於新的物質環境中，在身體、空間意涵與物質環境相互的作用下，村民對火塘間的感受開始出現了變化，增建小廚房、小客廳、小房間成為生活所需，而整潔、亮光及舒適等的新感受也開始成為「現代」日常生活的新標準（normality）。

感官、日常生活與多元現代性

藏族的家屋可能最是能夠凸顯「家屋是一個過程而不是一個地方」（Miller 2001：6）的論點之例子。雲南迪慶自治區的藏民自改革開放以來，已經歷二至三次的改建與增建的週期，家屋是他們最常據以呈現各家戶的經濟狀態與社會動態之企圖的媒介，但藏民

臺灣大學學術期刊資料庫

自己可能沒有深刻意識到的是，這些增建、改建、修繕的過程同時也是造成日常生活顯著轉變的來源。本篇論文即在強調，感官經驗在這個轉變的過程中扮演相當重要的角色，感官與物質文化的互動引起之新身體感標準（normality）的共識所形成之日常現代性，是引導「現代化」非常重要的因素之一。新村社的例子告訴我們，是身體感與現代化過程之間複雜的辯證關係──而非過去認定之現代化導致身體感轉變之單向關係──解釋著社會變遷的過程。雖然我們可能很難詳細地追溯過去新村社的村民如何感受潔淨、明亮、秩序、方便或舒適，以建構出一個 ethnographic present 的基點，作為現代的對比，也很難從村民的描述詳細追溯經驗性的轉變究竟如何發生。對本地的藏民來說，這些日常生活中細微的轉變原本即難以察覺，且常經歷相當長的時間才完成，只在某些時間的比較點上，過去認為理所當然的感受與習作開始不再如此「本然」時，才開始意識到其間可能已發生轉變，但對到底發生了哪些變化，而轉變又如何發生，又難以明確說明。這個難以將感受客體化的現象，也顯示這些感受之「日常性」（everydayness）的特質。而也在這類日常性的特質上，我們方能夠真正瞭解，所謂之「現代化」如何造成生活本質性的轉變。而本篇文章即在指出，經歷現代化過程的雲南藏民致力於他們的「文化方案」時，我們可以觀察到新的（感官之）*habitus* 的成形，成為生活的新標準，並進而影響科技的採用與生活環境的改造，且週而復始，而出現前述 Shove 所言，身體感與科技、環境「共同演化」的過程。

我們也可說，上述新村社藏人家屋的民族誌也是最能夠呈現「現代性是個文化的方案（cultural project）」（Eisenstadt 2000）的例子。新村社村民持續傳統家屋的型式（而非採用現代漢人的房舍）、實踐家屋社會之親屬邏輯、著迷於家屋的整建、利用洗衣機打酥油而非其原本洗衣功能、到呈現於洗澡慣習之身體潔淨與舒適的選擇等，在在顯示藏民現代化的過程及現代性的展現都呈現獨特的文化特色與多元的可能。

若套用 Bourdieu 的詞彙，「舒適」、「方便」與「潔淨」等身體感可謂是身體的「習癖」（*habitus*）或「傾向」（*hexis*），於日常生活實踐中養成，深具文化特色與偏好，但勿需經過論述或意識學習，而是“from practice to practice”，而也在習癖的養成與身體實踐的過程中，文化的架構、原則也被逐步內化，成為個人學習（或說 em-body）文化知識最重要的方式。不過 Bourdieu 雖然強調身體的傾向（如站立時背脊挺直）與 Mauss 身體技能（body technique）的概念，但甚少直接討論身體的感受，只將身體的感受視為伴隨著體現（embodiment）出現的附帶現象，無須深究。就如他於討論身體傾向時提到：“Bodily *hexis* is political mythology realized, *em-bodied*, turned into a permanent disposition,

臺灣大學學術期刊資料庫

a durable manner of standing, speaking, and thereby of *feeling* and *thinking*.”（斜體為原文）（Bourdieu 1977：93-94）。我們可說，於 Bourdieu 的理論架構中，身體感的面向並未扮演重要的角色。

本篇文章企望強調的，是這些表面似乎「顯而易見」、導因於資本主義經濟滲透之現代化過程所牽動的，其實是相當全面（但顯得「低調」）之感官習癖的轉變，明顯呈現著身體感於歷史、社會過程中所扮演之顯著的角色。中甸藏族的民族誌顯示，從氣味的控制、屋內新秩序感的形成、明亮的喜愛、細緻之觸覺與視覺之欣賞、坐姿舒適感的轉變、現代視覺美學的接受、方便科技的省力、到空間感多元化的出現，都和感官經驗有密切的關係；這些轉變表面上只展現於舒適、整潔等身體感項目，但深究這些項目的組成，我們可知，這些轉變其實是更基本，如大小、高低、軟硬、明暗、粗細、輕沈、寬窄、香臭、快慢、潤澀、線條、顏色對比、距離遠近、肌肉之緊張與放鬆、脊椎伸直與鬆弛之類的感受項目與項目間之組合的轉變；這些轉變衍生偏愛（preferences），融入日常生活實踐，產生日常的穩定性，而有新的標準（或說價值）的形成，說明著這類不足為奇、似乎普世存在於各文化，常被認為乃伴隨著現代化（西化、漢化）的過程出現之身體感項目，實有導致全面性感官經驗層次之轉變的潛力，成為社會變遷重要的動力，而中甸藏民的現代性就體現於他們的日常感官世界的變動裡。

附　註

1. 本篇文章乃基於筆者於 2002 至 2008 年間多次造訪雲南迪慶州藏族田野所收集的資料。研究經費獲得中央研究院主題計畫（「感同身受：日常生活與身體感的文化研究」之子計畫「舒適感：家、家具與家屋」）及國科會專題研究計畫（「雲南藏族文化基本身體感的研究」93-2412-H-001-003）補助。
2. 藏人一天四餐，其中三餐的藏文即以喝茶為名，早餐（〔su^{22}-za^{44}〕，乃早茶的意思），午餐（〔za^{44}〕，茶），第三餐（〔$maŋ^{22}$-za^{44}〕，下午茶），而晚餐（〔$sa^{2}2$-ma^{44}〕）一般不喝茶。不過，若有客人來訪，亦會打茶招待客人。
3. 太陽能熱水器主要由美國 Heritage Foundation 及「香港探險學會」共同捐贈。
4. 一位報導人指出，當年城中一家旅館將舊沙發便宜賣出，村中有數家就是這樣開始引進沙發。

臺灣大學學術期刊資料庫

5. 此地於實施改革開放後即開始進行森林砍伐及木材生意，90 年代末期因水土保持的需要而停止砍伐。松茸市場約從 1980 年開始，各家在春夏兩季多投入松茸及羊肚菌的採集，其收入在部分地區佔家庭現金收入的 85 至 90%（章忠雲 2006）。

6. 此地房子一般以正面的寬度作為房子大小的指標，於論及房子大小時使用「藏尺」，即以手指尖到手肘為一「尺」，約 45 公分。過去因為沒有長的捲尺可以於森林砍伐時丈量，因而用手臂為工具，並沿用至今。

7. 「當家」的文化意義及如何獲得當家的名分，請看余舜德與郭奇正（2011）。

8. 因為旅遊公司老闆容許新村社每年新增兩戶，實質上也鼓勵村民於子女結婚後分家，以獲取這份定額「配給」。依藏族慣例，正式分家前需先蓋好一間新的家屋，讓分出去的家戶成員成立一個新家，此六個建築工程即有兩戶非重建新屋，而是分家計畫下的新建工程。

9. 在中甸的古城中，仍有多棟 2、3 百年歷史的 5 柱房子。

10. 倒是打酥油仍常於火塘間中進行，此可能和村民使用單槽的小洗衣機打酥油有關，因為此打酥油過程需要電力與熱水，能於有電、能煮熱水的火塘間中進行較為方便。

11. 如 Carsten and Hugh-Jones（1995）、Errington（1987）及 Carsten（1997）

12. 新村社於 2004 年由一個 NGO 團體在山上建立蓄水池，並以水管將水拉到設於各家院子地面的水龍頭，村民可以水管直接從院子接水灌入火塘間的大水缸中，不再需要揹水進家。

參考書目

余舜德、郭奇正

2011 〈藏民的家屋與家屋內社會動態：以雲南五境為例〉。刊於《中央研究院民族學研究所資料彙編》22 期（出版中）。

章忠雲

2006 《藏族誌：聆聽鄉音──雲南藏族的生活與文化》。昆明：雲南大學出版社。

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Bull, Michael and Les Back, eds.

2003 The Auditory Culture Reader. New York: Berg.

Carsten, Janet

1997 The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community. Oxford: Clarendon Press.

Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones

1995 Introduction: About the house. In About the House: Levi-Strauss and Beyond. Pp. 1-46. Cambridge: Cambridge University Press.

Chuengsatiansup, Komatra

1999 Sense, Symbol, and Soma: Illness Experience in the Soundscape of Everyday Life. Culture, Medicine and Psychiatry 23: 273-301.

Classen Constance

1993 Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures. Routledge: London and New York.

Classen, Constance, David Howes and Anthony Synnott

1994 Aroma: The Cultural History of Smell. London and New York: Routledge.

Classen, Constance, ed.

2005 The Book of Touch. Oxford; New York: Berg.

Crowley, John E.

2001 The Invention of Comfort: Sensibilities and Design in Early Modern Britain and Early America. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Drobnick, Jim ed.

2006 The Smell Culture Reader. New York: Berg.

Edwards, Elizabeth, Chris Gosden, and Ruth B. Phillips, eds.

2006 Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture. New York: Berg.

Eisenstadt, S. N.

2000 Multiple Modernities. Daedalus 129(1): 1-30.

臺灣大學學術期刊資料庫

Errington, Shelly

1987 Incestuous twins and the house societies of Insular Southeast Asia. Cultural Anthropology 2: 403-44.

Figuie, Muriel and Nicolas Bricas

2010 Purchasing Food in Modern Vietnam: When Supermarkets Affect the Senses. In Everyday Life in Asia: Social Perspectives on the Senses. Devorah Kalekin-Fishman and Kelvin E. Y. Low eds., Pp. 177-94. Surrey, England: Ashgate.

Grier, Katherine C.

1988 Culture & Comfort: Parlor Making and Middle-Class Identity, 1850-1930 . Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Herzfeld, Michael

2001 Senses. In Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society. Malden: Blackwell Publishers.

Howes, David, ed.

1991 The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses. Toronto: University of Toronto Press.

Howes, David, ed.

2005 Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader. New York: Berg.

Korsmeyer, Carolyn, ed.

2005 The Taste Culture Reader: Experiencing Food and Drink. New York: Berg.

Lévi-Strauss, Claude

1987 Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982. Roy Willis trans., Oxford: Basil Blackwell.

Lévi-Strauss, Claude,

1982 The Way of the Masks. Sylvia Modelski trans. Seattle : University of Washington Press.

Lock, Margaret

臺灣大學學術期刊資料庫

1993 Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America. Berkeley: University of California Press.

McLuhan, Marshall

1962 The Gutenberg Galaxy. Toronto: University of Toronto Press.

Miller, Daniel

2001 Home Possessions: Material Culture behind Closed Doors. New York: Berg.

Ong, Walter J.

1967 The Presence of the Word. New Heaven: Yale University Press.

Ong, Walter J.

1982 Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. New York: Routledge.

Roseman, Marina

2005 Engaging the Spirits of Modernity: Temiar Songs of a Changing World. In Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader. David Howes ed., Pp. 212-223. New York: Berg.

Schutz, Alfred

1962 On multiple realities. In Collected Papers Volume I. Boston: The Hague.

Seremetakis, C. Nadia

1994 The Senses Still : Perception and Memory as Material Culture in Modernity. Boulder, Colo.: Westview Press.

Shove, Elizabeth

2003 Comfort, Cleanliness and Convenience: The Social Organization of Normality. New York: Berg.

Smith, Mark. M.

2007 Sensory History. New York: Berg.

Stoller, Paul

1984 Sound in Songhay Cultural Experience. American Ethnologist 11(3): 559-570.

Stoller, Paul

臺灣大學學術期刊資料庫

1997 Sensuous Scholarship. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wander, Philip

1994 (1971) Introduction to the Transaction Edition. In Everyday Life in the Modern World. Henri Lefebvre. Sacha Rabinovitch trans., Pp. vii-xxiii. New Brunswick and London: Transaction Publishers.

臺灣大學學術期刊資料庫