

目 錄

第一章 緒論	9
第一節 研究動機與目的	9
第二節 研究對象及地區	11
第三節 文獻回顧	16
第四節 研究理論、內容與方法	26
第二章 納西族概況與住屋建築研究	33
第一節 納西族整體概況	33
第二節 納西族的社會文化	38
第三節 納西族住屋研究回顧	45
第三章 達祖社納西族的居住文化	63
第一節 聚落的歷史	63
第二節 聚落與自然資源	67
第三節 聚落與社會文化	72
第四節 聚落中的自然與人爲地景	77
第五節 聚落的空間結構	105
第四章 達祖社納西族的家屋調查研究	108
第一節 住屋與人口	108
第二節 家屋個案調查	111
第三節 家屋的材料、構築	117
第四節 達祖家屋空間發展過程	124
第五節 家屋與儀式	141
第六節 小結	150
第五章 摩梭人住屋研究及居住文化	151
第一節 摩梭人概況	151
第二節 摩梭人的社會文化	153
第三節 摩梭人的聚落與建築研究	157
第四節 摩梭人的居住文化	162
第六章 討論及結論	173
第一節 達祖社納西族與其他地區納西族的比較	173
第二節 與瀘沽湖摩梭人居住文化之比較	177
第三節 研究討論	187
第四節 結論及建議	192
參考書目	195
附錄一：達祖與瀘沽湖鎮歷史大事記	199
附錄二：家屋個案資料	202

圖目錄

圖 1 主要村落民族分佈圖（出處：瀘沽湖風景名勝區四川片區總體規劃，2002）	11
圖 2 瀘沽湖地理位置（出處：瀘沽湖風景名勝區四川片區總體規劃，2002）	13
圖 3 達祖聚落在瀘沽湖的位置（底圖：GOOGLE EARTH，本研究繪製）	13
圖 4 瀘沽湖所在的川滇交界橫斷山脈地形（底圖：GOOGLE EARTH）	14
圖 5 草壩山北望瀘沽湖全景（出處：瀘沽湖風景名勝區四川片區總體規劃，2002）	15
圖 6 摩梭人的空間位序（拉他咪·達石編，2006：384）。（註：該圖繪製時有誤，把下火塘邊的兩性座次弄反了。）	18
圖 7 鳴音村的納西族正房	19
圖 8 納西家屋的中心-上火塘及男女性的座位（C. F. MCKHANN, 1989 :158）	19
圖 9 鳴音村納西家屋院落配置（C. F. MCKHANN, 1989 :166，中文為本研究標註）	19
圖 10 格故魯的平面圖，反映出納西人正房中的空間位序（C. F. MCKHANN, 1989 :169，中文為本研究標註）	19
圖 11 格故魯的剖面圖（C. F. MCKHANN, 1989 :169，中文為本研究標註）	19
圖 12 瀘沽湖地區主要村落示意圖，湖北岸的達株即達祖（出處：嚴汝嫻、宋兆麟，1983）	20
圖 13 洛克繪製的地圖（出處：JOSEPH ROCK'S MAP OF LI-CHIANG, CHINA. SHEET 3 OF 4 FROM <i>THE ANCIENT NA-KHI KINGDOM OF SOUTHWEST CHINA</i> , HTTP://HENGDUAN.HUH.HARVARD.EDU/FIELDNOTES/GAZETTEER ）	21
圖 14 洛克從阿納瓦島上拍攝達祖湖岸（出處：約瑟夫·洛克，1999：圖 254。原圖說為瀘沽湖阿納瓦島屬木里王。圖中可見的湖濱即是木里之境。圖前面所見是柳樹。）	21
圖 15 李霖燦繪製的納西語言文字分布圖（出處：轉引自馮莉，2007：7。該圖引用時標示的繪製年代有誤，32 年為民國，應為 1943 年，而非 1932 年）	22
圖 16 文化社群之「居住文化」體系內部機制與外部衝擊之理論架構（關華山，2010：28）	27
圖 17 一個文化社群與環境互動的概念架構（關華山，2010：14）	28
圖 18 納西族分布示意圖（出處：嚴汝嫻、宋兆麟，1983。註：此圖標示的納西族包括摩梭人）	33
圖 19 納西族遷徙路線及語言文字分布圖（出處：雲南省編輯組編，1988。註：此圖供參考。西部方言區泛指今納西族各支系分布地區，不同地區又有方言；東部方言區指今摩梭人地區，但亦有例外，如本文研究對象達祖，位在東部方言區，但實際上說西部方言）	34
圖 20 明代木氏土司轄下納西族向外擴張移民示意圖（出處：和士華，2007：203。註：瀘沽湖北岸的達株即為達祖。但此處的昆明不是今雲南省會昆明，唐至明代稱定筓為昆明，即今四川鹽源，圖上所繪昆明位置有誤）	35
圖 21 東巴神話中神鳥「休曲」的形象，攝於達祖。	39
圖 22 白水台水源處的祭署道場（攝於白水台）	39
圖 23 巴格圖簡圖	41
圖 24 納西族先民所設想的五根撐天柱（出處：李國文，2008：123）	42
圖 25 納西先民天地存在形式圖（出處：李國文，2008：125）	43
圖 26 清代（1840 年以前）雲南省改土歸流地區示意圖（圖片來源：蔣高宸，1997：21）	45
圖 27 三江內外建築與環境要素比較圖（出處：蔣高宸編著，1997：49）	46
圖 28 麗江納西族民居基本平面布局基本形式示例（出處：朱良文編，2005：32）	47
圖 29 俯瞰大研古城	48
圖 30 俯瞰東河古鎮	48
圖 31 大研古城民居天井（出處：朱良文，2005：35）	48
圖 32 麗江大研古城周邊的納西族民居院落，已成爲客棧	48
圖 33 東河老照片中的房舍	48
圖 34 東河納西族民居，建築物爲木構造，院牆多爲土石材料	48
圖 35 東河紅山村納西族民居的院壩	49
圖 36 東河納西族民居院壩中的曬糧高台	49
圖 37 白水台華泉景觀	49
圖 38 座落在河谷台地上的納西村落	49
圖 39 農田中利用水渠高差而設的水磨房	50
圖 40 白地的農田景觀	50
圖 41 白地納西族正房配置（出處：雲南省編輯組編，1988：3）	50
圖 42 山牆上方板塊搭法（本研究攝於白地古都村）	51

圖 43 白地納西族正房配置 (蔣高宸, 1997: 268)	51
圖 44 白地納西族正房 (蔣高宸, 1997: 267)	51
圖 45 白地納西族草樓 (蔣高宸, 1997: 268)	52
圖 46 白地納西族花房 (蔣高宸, 1997: 268)	52
圖 47 白地納西族院壩 (左為樓房, 右為正房)	52
圖 48 院壩中的曬糧架、草樓、牲畜欄.....	52
圖 49 正房外觀	52
圖 50 院壩角落乾燥玉米的高架.....	52
圖 51 房內的頂天柱	53
圖 52 正房角落的格故魯 (神龕) 及火塘.....	53
圖 53 白地古都村正房平面圖	53
圖 54 白地古都村正房剖面圖.....	53
圖 55 帶前廊及側室的正房 (古都村)	54
圖 56 已不見頂天柱, 小木床加寬, 且火塘置於小木床上 (古都村)	54
圖 57 吳樹灣村傳統木楞房, 現已做為儲藏間。門口兩側可見董色神石。	54
圖 58 吳樹灣村傳統木楞房, 現已做為儲藏間.....	54
圖 59 寶山石頭城鳥瞰 (出處: 楊福泉, 2007:116)	56
圖 60 寶山石頭城民居內的天然石灶 (出處: 楊福泉, 2007:118)	56
圖 61 俄亞納西村聚落 (出處: HTTP://BBS.HSW.CN/VIEWTHREAD.PHP?TID=664366).....	56
圖 62 俄亞大村的聚落通道 (出處: 涼山彝州新聞網)	58
圖 63 俄亞大村居民與房舍 (出處: 同左)	58
圖 64 寬大的正房是主要生活場所 (出處: 涼山日報 2009.6.14, 第 4 版, 冷文浩攝)	58
圖 65 傳統的夥婚大家庭 (出處: 同左)	58
圖 66 俄亞納西民居 (出處: 宋兆麟, 2003: 257)	59
圖 67 俄亞納西民居底層平面圖 (本研究繪製)	59
圖 68 俄亞納西民居中層平面圖 (本研究繪製)	60
圖 69 俄亞納西民居頂層平面圖 (本研究繪製)	60
圖 70 鹽田與聚落 (出處: HTTP://BLOG.SINA.COM.CN/S/BLOG_5E6DD1C80100FMFW.HTML)	61
圖 71 鹽井納西民居, 藏式民居的外觀 (HTTP://WWW.BKCLUB.COM.CN/MAGAZINE/SHOWARTICLE.ASP?ARTICLEID=2639 :)	61
圖 72 德欽縣納西族聚落的藏式建築 (C. F. MCKHANN:1998)	61
圖 73 德欽縣納西族房屋的室內 (C. F. MCKHANN:1998)	61
圖 74 達祖聚落的地理環境 (地圖來源: GOOGLE EARTH, 本研究繪製)	64
圖 75 以黃栗樹 (青剛樹) 墊在土牆上方避免雨水沖刷.....	68
圖 76 土地利用現狀圖 (瀘沽湖風景名勝區 (四川片區) 總體規劃報告, 2002)	68
圖 77 達祖納西族人的年度行事.....	70
圖 78 一對父子以二牛抬杠進行犁地.....	70
圖 79 秋收前的討論會, 主要為男性.....	76
圖 80 收穫情景	76
圖 81 由空照圖上可見瓦古山左側昔日的房基.....	77
圖 82 瓦古山北面, 左側植有樹木的地方仍可見房基。	77
圖 83 瓦古山上一階階的房基	78
圖 84 房基上種植的蘋果樹	78
圖 85 達祖聚落地景	79
圖 86 村落變遷過程推測圖 (組圖)	81
圖 87 布樹洛水源地	87
圖 88 布樹洛水源地祭祀處.....	87
圖 89 水源分佈示意圖。其中「斯奔日垮」乃以山腳地形為名 (本研究繪製)	88
圖 90 聚落中的道路	89
圖 91 左: 1980 年代湖邊道路 (瓦緝塔·甲初提供); 右: 環湖公路 (本研究攝於 2009 年) ..	89
圖 92 瀘亞公路開闢前後。左: 2007 年耕地旁道路; 右: 2009 年瀘亞公路開闢後, 住屋開始興 建。	90
圖 93 路網形成推測圖 (組圖)	90

圖 94 達祖小學校舍建築	94
圖 95 達祖小學學前班上課情形	94
圖 96 環湖公路開闢前的達祖聚落湖岸與房舍（圖片來源：瀘沽湖景區明信片）	94
圖 97 達祖聚落湖岸現狀。2005 年環湖公路開闢，鋪設柏油路面。對照上圖可見到左下角的湖邊房屋消失。	94
圖 98 昔日村中的碼頭，原本即是村民停泊豬槽船之處。攝於 2007 年	95
圖 99 現今湖面水位高漲，船隻停泊情形。攝於 2009 年	95
圖 100 水泥施作的新碼頭，成為新的公共空間	95
圖 101 村民仍利用新碼頭旁的一般湖岸停靠船隻。	95
圖 102 村頭碼頭邊的村寨木桩	96
圖 103 村尾瑪尼堆旁的村寨木桩	96
圖 104 瓦古山上的聚落地景	96
圖 105 經堂的鳥瞰圖（出處：GOOGLE EARTH）	96
圖 106 達祖寺配置圖	97
圖 107 被燒毀的經堂主殿遺跡及倖存的僧舍、轉經筒兩棟建築	97
圖 108 募款重建達祖經堂（阿塔喇嘛提供）	97
圖 109 永寧扎美寺	97
圖 110 村口處、村尾處的瑪尼堆	98
圖 111 湖邊的瑪尼堆	98
圖 112 山上的瑪尼堆	98
圖 113 經堂與瑪尼堆分布圖（經堂在瓦古山頂上，瑪尼堆分布十數處）	99
圖 114 石頭人像與祭天場的鳥瞰圖（出處：GOOGLE EARTH）	99
圖 115 位在瓦古山上的祭天場（內場與外場）	100
圖 116 祭台，植有神樹、放有神石	100
圖 117 達祖納西族的祭天場配置圖（本研究現場測繪並依祭天東巴色托盤・扎石口述記錄）	100
圖 118 麗江地區的納西族祭天。洛克攝於 1923（出處：OPPITZ M. AND HSU E. (EDS),1998:179） ..	102
圖 119 祭天儀式中抬天豬的情形。洛克攝於 1923（出處：OPPITZ M. AND HSU E. (EDS),1998:184） ..	102
圖 120 石頭人像群	102
圖 122 火化場，左圖為納喜的火化場；右圖為尼慈的火化場	103
圖 121 火化場與墳地的鳥瞰圖（出處：GOOGLE EARTH）	103
圖 123 火化場與墳地的鳥瞰圖（出處：GOOGLE EARTH）	103
圖 124 納喜與尼慈的墳地，左為納喜；右為尼慈	104
圖 125 代表每一位往生者的一塊石碑	105
圖 126 達祖山頂聚落的空間結構	105
圖 127 達祖聚落與生活、生產關係	106
圖 128 正房中已不使用的下火塘，以水泥填平	114
圖 129 正房角落以木楞子搭建的穀倉	116
圖 130 仍有使用的下火塘 1	116
圖 131 仍有使用的下火塘 2	116
圖 132 女柱在牆面上	116
圖 133 女柱在牆面上，仍為抬樑式屋架	116
圖 134 以井幹式構築的木楞子穀倉	117
圖 135 以井幹式構築的雞舍	117
圖 136 東大寺的正倉院寶庫建築物	118
圖 137 香取神宮寶庫。出處： HTTP://BLOG.LIVEDOOR.JP/GIJUTUNOHIROBA/ARCHIVES/51072939.HTML	118
圖 138 外圈夯土牆上方的穿鬥式構架	119
圖 139 中間屋架抬樑式構架，樑柱搭接方式	119
圖 140 正房屋架透視圖，大樑、水平向與垂直向小樑。（本研究依個案 H6 繪製）	119
圖 141 搭建完成的正房屋架	120
圖 142 木楞牆上方山牆做法	120
圖 143 早期夯土牆施作情形	120

圖 144 搭建完成的草樓	120
圖 145 早期的東巴文數字符號及後來的阿拉伯數字均留在牆面上	122
圖 146 在木楞子上塗上泥巴水確認木楞子的接合情形	122
圖 147 鄰戶修房時，房頂上放置竹簍	123
圖 148 竹簍包上麻布，放上一把刀朝外	123
圖 149 達祖山上時期的住屋平面	124
圖 150 達祖納西人正房平面圖（上圖出處：四川省社科院，1986：7，下圖出處：李近春，2008：18）	125
圖 151 一根中柱的住屋	126
圖 152 一根中柱以及有上、下火塘的住屋	126
圖 153 達祖納西人正房空間變遷過程	127
圖 154 典型的達祖納西人院落	127
圖 155 達祖社納西族的正房空間使用示意圖（本研究依個案 H6 繪製）	128
圖 156 正房中的上火塘（右）	129
圖 157 達祖上火塘的三腳鐵。	129
圖 158 達祖的上火塘祭鍋庄，祭男女兩方的祖先。	129
圖 159 上火塘大木床上的吊掛架	131
圖 160 上火塘小木床上的吊掛架	131
圖 161 正房中的下火塘地板，可見火塘已填平不使用。左為女柱，右為男柱。	132
圖 162 摩梭人的電視擺在上火塘旁邊的木床上	132
圖 163 達祖人的電視放置於下火塘角落	132
圖 164 設置於男柱後方的獨木梯	133
圖 165 女柱上的結婚籃	134
圖 166 結婚籃中的木頭即為結婚證	134
圖 167 正房屋架與夾層示意圖	135
圖 168 乾燥夾層剖面示意圖	135
圖 169 火塘上方的滑板放置處	135
圖 170 下火塘上方夾層，堆滿玉米（案例 H7）	136
圖 171 下火塘上方夾層，堆滿玉米（案例 H6）	136
圖 172 掛在儲藏空間中的豬膀胱	136
圖 173 掛在正房角落的豬膀胱	136
圖 174 穀倉外觀	137
圖 175 穀倉內部	137
圖 176 正房屋頂天窗上的花瓶	138
圖 177 正房屋頂上的三齒叉（無天窗）	138
圖 178 院壩中的乾燥架	139
圖 179 院落大門	140
圖 180 兩道門栓的設計	140
圖 181 在正房中的結婚 1	141
圖 182 在正房中的結婚 2	142
圖 183 新郎家女柱上編好的結婚籃（左），神龕上竹籃裡則放置結婚證的木頭（右），在舉行結婚儀式後放入女柱的籃中。	142
圖 184 女性親友送來贈禮	143
圖 185 喪葬儀式在正房內的兩次動線：埋屍處理 與火化前處理	144
圖 186 喇嘛前往辦喪葬儀式的喪家	145
圖 187 村中另一戶，該戶年長女性在當年中過世	145
圖 188 村中有人過世，主婦在門口撒一圈灶灰	146
圖 189 家戶門口的灶灰	146
圖 190 分白帕	147
圖 191 戴白帕的不同方式	147
圖 192 在正房中進行的殺豬祭祖	148
圖 193 在正房中進行的成年禮儀式（男孩女孩都在男柱旁）	149
圖 194 在正房中的女性生產情形	149

圖 195 昔日的永寧土司府大門.....	152
圖 196 土司府內部，今已修復並有人駐守.....	152
圖 197 永寧壩子盆地種植的大片稻田.....	158
圖 198 永寧農貿市場一景.....	158
圖 199 沿公路分布的摩梭村寨示意圖.....	158
圖 200 沿岳麓分布的摩梭村寨示意圖.....	158
圖 201 永寧壩子格姆山下的者坡摩梭村落母屋屋脊線（底圖 GOOGLE EARTH，本研究繪製）.....	158
圖 202 永寧壩子摩梭人院落.....	159
圖 203 永寧壩子摩梭人正房（取自左圖）.....	159
圖 204 永寧壩子地區摩梭人院落.....	159
圖 205 永寧壩子地區正房平面圖.....	159
圖 206 沿湖岸分布的摩梭村寨示意圖.....	159
圖 207 沿公路分布的摩梭村寨示意圖.....	159
圖 208 木垮摩梭村落母屋屋脊線（底圖 GOOGLE EARTH，本研究繪製）.....	160
圖 209 錯落有致的摩梭聚落.....	160
圖 210 摩梭家屋院落.....	160
圖 215 扎窩洛聚落中的各家與其家屋數目。（出處：關華山、馬詠滢編著，2008：128）.....	162
圖 216 扎窩洛聚落型態。（出處：改繪自瀘沽湖國際設計工作營成果資料）.....	163
圖 217 扎窩洛聚落家屋分布圖.....	164
圖 218 M1 測繪圖（關華山、馬詠滢編，2008：86。原繪者：馬詠滢、林亞築。）.....	165
圖 219 M2 測繪圖（出處：關華山、馬詠滢編，2008：87。原繪者：馬詠滢、林亞築。本研究改繪）.....	165
圖 220 M3 測繪圖（出處：關華山、馬詠滢編，2008：88。原繪者：馬詠滢、林亞築。本研究改繪）.....	166
圖 221 M4 測繪圖（出處：關華山、馬詠滢編，2008：89。原繪者：馬詠滢、林亞築。本研究改繪）.....	166
圖 222 摩梭家屋透視圖，房樑有五根直樑兩根橫樑。（本研究依摩梭家屋 M6 繪製）.....	169
圖 223 摩梭家屋院落建築配置（以扎窩洛為例）.....	170
圖 224 摩梭母屋平面圖（本研究依個案 M6 繪製）.....	171
圖 225 不同地區納西族的上火塘空間男女性位序.....	176
圖 226 摩梭家屋及宇宙觀（本研究依文獻資料繪製）.....	178
圖 227 達祖納西族的家屋院落形態.....	180
圖 228 摩梭人的家屋院落形態.....	181
圖 229 達祖納西族正房的四種空間組織.....	182
圖 230 摩梭母屋的兩種空間組織.....	182
圖 231 達祖納西人的正室配置及性別位序.....	184
圖 232 摩梭人的正室配置及性別位序.....	184
圖 233 達祖納西人的正房空間透視圖.....	184
圖 234 摩梭人的母屋空間透視圖.....	184
圖 235 納西族家屋及宇宙觀（以達祖為例）.....	187
圖 236 白地納西族的正房山牆.....	187
圖 237 白地納西族的穀倉.....	187
圖 238 移民同化入主社會的過程（出處：關華山，1989：127）.....	189
圖 239 生物界的擬態.....	190
圖 240 不易辨識的達祖納西族與摩梭人村落.....	190
圖 241 達祖納西人與摩梭人的互動關係.....	192

(*未標示出處者均為本研究拍攝)

表目錄

表 2 納西族各分支名稱和分佈情形。(文中所用楊福泉所標示納西拼音文字)	36
表 3 納西族各分支住屋形式的整理(本研究整理)	62
表 4 四川省瀘沽湖周邊村落人口(出處:瀘沽湖風景名勝區(四川片區)總體規劃報告,2002)	69
表 5 達祖社納西族人口變化	70
表 6 達祖今昔的節日與祭儀對照(月份為農曆)	72
表 7 達祖納西族家庭、家族組織簡表(出處:李近春,2008:129)	75
表 8 不同地景在聚落空間中的作用	107
表 9 達祖社 1980 年與 2009 年家戶人口一覽	109
表 10 達祖社納西族家屋個案調查表(本研究調查整理)	112
表 11 摩梭人分布情形	152
表 12 摩梭人的節日祭儀	155
表 13 摩梭人分布及住屋形式	157
表 14 摩梭人家屋個案資料表	167
表 15 達祖納西族與其他三地區納西族的聚落與建築比較(本研究整理)	174
表 16 達祖納西人與其他三地納西族的住屋比較(本研究整理)	174
表 17 達祖納西族與摩梭人住屋建築名稱	180
表 18 達祖納西族與摩梭人的正房比較	183
表 19 達祖社納西族與摩梭人居住文化比較表	185
表 20 白地、達祖、麗江納西族及摩梭人建築形貌關係	188

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

研究動機

去瀘沽湖之前，透過一些著作以及記錄片約略知道這個地區居住著以母系大家庭為主的摩梭人。印象中那裡的風景很美，早在上世紀初，美籍奧地利探險家、植物學家、地理學家和語言學家約瑟夫·洛克(Joseph F. Rock 1884-1962)，到達中國西南之後，受到納西族及其東巴文化吸引而以麗江為主要活動地區，在此後的 27 年當中，前往西南各地考察、記錄。當他有機會來到瀘沽湖時，他讚譽此地為「連神仙都想居住的地方」，這段期間的經歷後來出版為「中國西南古納西王國」一書。

2007 年 5 月，研究者有機會參與由荷蘭、中國大陸組成的 International Forum on Urbanism 所發起，應四川省涼山州瀘沽湖景區管理局邀請舉辦的國際規劃設計工作營。該工作營共計有荷蘭台夫特大學建築規劃研究所(TU Delft)、台灣大學城鄉研究所、東海大學建築研究所、北京工業大學建築與城市規劃學院、昆明理工大學建築工程學院、西南科技大學土木工程與建築學院等院校師生參與。

由於晚近才開放旅遊，瀘沽湖區的自然、人文得以保存相當程度的原貌，住屋至今仍使用井幹式構築方式，稱為木楞房。在公路開闢之後帶來的交通便利、旅遊發展，現已開始有磚石、瓦片等材料取代木構造的傳統建築，聚落及家屋風貌也逐漸改變。

另一方面，近年的觀光、旅遊急速發展，帶動當地旅遊開發與經濟的同時，卻也對於湖區的人文景觀、自然環境造成程度不一的破壞。該規劃設計工作營旨在協同四川省瀘沽湖景區管理局共同研擬可持續發展規劃與設計方案，並以四川省摩梭人扎窩洛聚落作為主要思考案例。

在這個機緣下，初識瀘沽湖畔的摩梭人與湖畔唯一的納西族聚落-達祖社。工作營期間，經由實地走訪達祖社，看到其家屋和摩梭人非常相似，但細究其家屋內部空間、文化習俗、親屬制度等，實則有眾多相異之處。因此對於這個夾雜在摩梭人之間的聚落，何以他們與摩梭人有著相似卻又不同的建築空間，產生了好奇與疑問，也就有了進行比較研究的想法。研究初步過程中，發現到許多有關瀘沽湖地區的摩梭人調查研究，都以為達祖（大嘴）納西族就是摩梭人，更加促成了本研究欲進一步釐清兩族群的異同。

研究目的

在中國大陸少數民族的識別上，納西族包含了各地區不同的支系以及摩梭人。摩梭人家屋建築已經有建築、人類學眾多研究者投入，亦有相當的研究成果呈現；相較於有諸多研究成果的麗江納西族民居，山區的納西族則較少有研究者從建築角度進行討論。

特別是包括達祖社在內的少數幾支在明末麗江木府時期，因為開發與軍事需求，從麗江移住山區的納西士兵後裔。雖然同為納西族，共享某種程度的族群文化，但追究其家屋型態卻繽紛多彩，同中有異。

其中，除開摩梭人之外，其他納西各支系的語言、文化差異較小，但依不同地區而言，住屋建築實有相當大的變異，婚姻型態亦有不同。而摩梭人則是因實行以母系為基底的走婚制，呈現與納西族較為顯著的不同文化特性。

納西族與摩梭人都已有不少人類學者或民俗學家進行調查研究，也有相當多資料，在本論文文獻回顧中會一一討論到。但是人類學討論「家屋」較少由建築的角度著墨，反對於社會文化、儀式卻有相當深入的記錄，亦不乏精闢的討論；而建築學者所調查測繪的家屋，通常僅止於透過平面配置與空間的描繪，呈現出一個普遍、共通的建築形式，對於居住者「如何使用」空間及「為何如此」使用甚少著墨。

本研究先藉由回顧現今所見各地區納西族的住屋建築，從中理出他們彼此之間建築形式的共同與差異，以對不同地域納西族支系有概括的認識。本研究以達祖社納西族為主要對象，居住其四鄰的摩梭人則做為對照、比較，以便對於這兩個在同一個地區互動長達二百多年的文化社群及其家屋構築形式之間的影响進行討論。意即本研究欲針對相同地域的不同住屋形式做探究。

第二節 研究對象及地區

本研究的主要對象為「達祖社納西族」聚落，位於四川省與雲南省交界處的瀘沽湖北岸。瀘沽湖周圍和永寧壩子是摩梭人居住相對集中的地區。永寧過去是馬幫路線上的行經要道。在歷史長期發展中，這個地區一直是多民族聚居區，永寧壩區居住則有 9 個民族，共約 1.6 萬人，其中摩梭人約 0.6 萬。瀘沽湖周邊居住有摩梭人和彝、漢、納西、藏、普米、白、壯等 7 個民族，約 1.2 萬人，其中少數民族約占 80%，摩梭人約 0.5 萬。湖區北岸即為達祖社。而坐落在永寧摩梭村落之中的納西族則是二十世紀初期才從麗江遷來，集中在皮匠街以經營馬幫需求的皮匠業為主。

瀘沽湖在地理上又位居藏彝走廊¹地帶，該區域因有怒江、瀾滄江、金沙江、雅礮江、大渡河、岷江六條大江分別自北向南從這裡穿流而過，在峰巒疊嶂的高山峻嶺中開闢出一條條南北走向的天然河谷通道，所以自古以來即成為眾多民族或族群南來北往、頻繁遷徙流動的場所，也是歷史上西北與西南各民族之間進行溝通往來的重要孔道。這個區域的族群長期面對漢、藏兩大強勢文化，宗教信仰除了本身原始宗教之外，也多受藏族原始宗教苯教以及藏傳佛教的影響甚深，並且深入生活各方面，包括語言、文字、飲食、住屋、服飾等等。

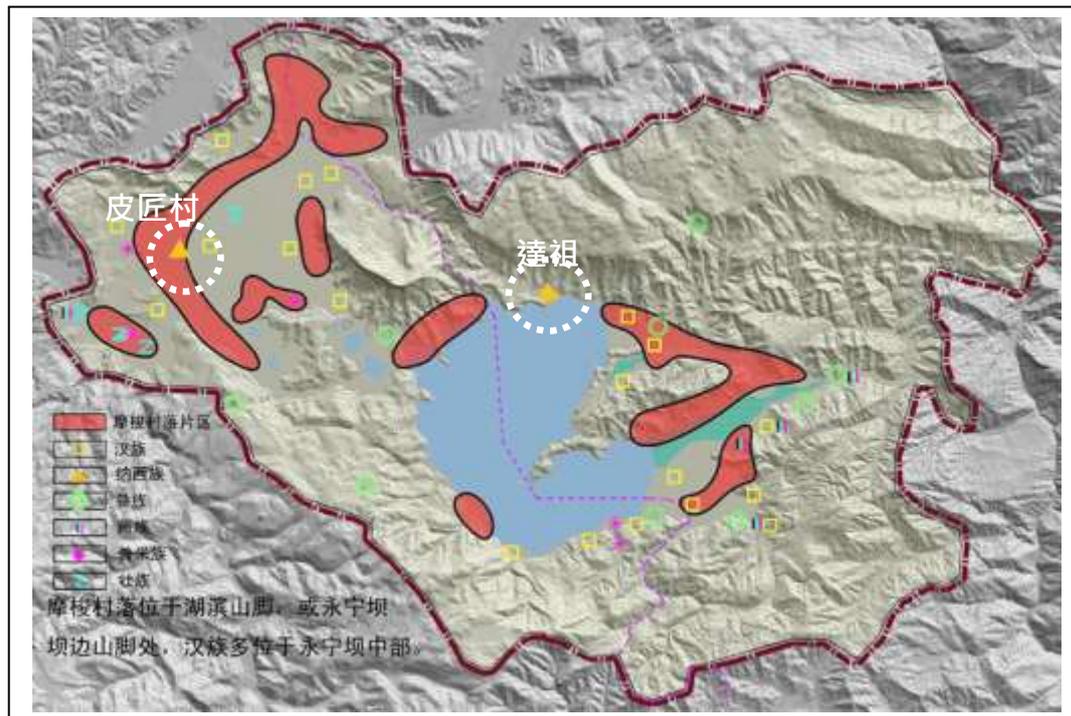


圖 1 主要村落民族分佈圖（出處：瀘沽湖風景名勝區四川片區總體規劃，2002）

¹藏彝走廊是費孝通先生 1980 年前後提出的一個歷史-民族區域概念，主要指今川、滇、藏三省區毗鄰地區由一系列南北走向的山系、河流所構成的高山峽谷區域。即位於川西、滇西北部、和藏東橫斷山脈地區的三江流域地區（包括怒江、瀾滄江和金沙江，及金沙江支流：大渡河、雅礮江和岷江）

達祖社納西族

「達祖」，舊稱「大嘴」，諸多文獻上又可發現不同名稱如「答苴」、「達株」、「達孜」、「達住」，均為納西語的譯音，其意經訪談得知為「全部士兵集中的地方」。四川省瀘沽湖景區管理局在聚落的入口處設置一個指標，標示著此聚落為「納西古寨」。

相關文獻指出，達祖社的納西族是明朝年間，麗江的木氏土司派駐「瀘渠」（今雲南省寧蒗縣境內）的一支士兵後裔，自麗江遷出已四百年左右。其後輾轉在此定居、發展成聚落。數百年間，居住在以摩梭人為眾的瀘沽湖地區，而與摩梭人最大不同，在於實行父系社會及結婚制度，並保有本民族的祭天儀式、東巴教信仰。因曾歸屬政教合一的木里王國管轄很長一段時間，受其影響也信仰藏傳佛教。

瀘沽湖鎮過去受左所土司管轄，民主改革之後行政劃分歷經「沿海人民公社」到「沿海鄉」，1992年始改制為「瀘沽湖鎮」，多數人仍慣稱「左所鎮」。達祖社在民主改革前則由木里土司管轄，民主改革後始劃歸在四川省鹽源縣左所區沿海公社之下，現今達祖社（又稱達祖自然村²）則被劃分在「四川省涼山彝族自治州-鹽源縣-瀘沽湖鎮木垮村」（中心村，即行政村）之下，在民主改革之後分為三個生產隊，實施包產到戶後分為六個村民小組直到現在。木垮村現任村長³為達祖社人，全社有三位社長負責行政事務的傳達與辦理。全聚落現今共計有 130 戶，全部人口則有 795 人（包含漢族 6 戶 29 人）⁴。可知目前納西族家戶有 124 戶，人口有 766 人。

地理位置

瀘沽湖可由雲南、四川兩方面前往。該地距麗江古城約 250 公里，距寧蒗縣城約 70 公里；由麗江乘車出發約半小時後，便會遇到著名的麗寧（麗江-永寧）公路十八彎路段。四川方面，距離西昌縣城約 260 公里，距鹽源縣城約 110 公里。兩個主要縣城均以彝族人口佔多數。

一般前往的路線有以下幾種：

1. 由成都到西昌（550 公里），再從西昌經鹽源縣抵瀘沽湖，路況較佳。（是成都方向進入瀘沽湖的最佳路線）。
2. 由昆明先抵麗江縣城，再從麗江經寧蒗至瀘沽湖，但此路段為三級路面，行來顛頗，一般車輛須行駛約七小時左右。若遇雨季還需先確認道路是否暢通。

2009 年底由寧蒗至瀘沽湖的“旅遊專用路線”（二級公路）正式動工，預計於 2011 年

² 「自然村」是大陸農村的最基層村落建制單位；其建制為「縣、鄉、行政村、自然村」，自然村內又分為幾個「農業合作社」。「自然村」相當於 80 年代之前的「生產小隊」，「行政村」相當於「生產大隊」，「鄉」相當於「人民公社」。（參考楊福泉，2001：39）

³ 村長由全體村民共同選出人選擔任。

⁴ 統計截至本研究 2009 年 12 月調查期間。

6月完工。屆時從寧蒗駕車前往瀘沽湖僅需1小時左右（以往駕車從寧蒗至瀘沽湖需時3小時）。

3. 從成都先到攀枝花（約750公里），再行240公里經鹽源到瀘沽湖。

此外，瀘沽湖機場亦在2009年底同時動工，機場距瀘沽湖景區公路約35公里，預估三至五年內完成。可由昆明或麗江直接搭飛機抵寧蒗。



圖 2 瀘沽湖地理位置（出處：瀘沽湖風景名勝區四川片區總體規劃，2002）



圖 3 達祖聚落在瀘沽湖的位置（底圖：google earth，本研究繪製）

自然環境⁵

達祖社所在的瀘沽湖，地理座標為東經 100°51'-100°55'，北緯 27°41'- 27°45'，海拔約 2680 公尺，屬於西南季風氣候區域的高原季風氣候，具有暖溫帶山地季風氣候的特點。湖水溫度為 10-21.4℃，是一個永不凍結的湖泊。境內群山連綿，平均高出湖面近千米，光照充足，冬暖夏涼。受到湖水調節，湖區氣候溫暖，年溫差較小，年平均氣溫 12℃左右。全年有近十個月的時間風和日麗、陽光普照。

區內乾濕季分明，6 月至 10 月為雨季，11 月至次年 5 月為乾季。全年降水量平均 1000 毫米，全年降水量平均 1000 毫米，雨季降水量是全年的 89%。1 月至 2 月有少量雨雪，乾季降水占全年降水量的 11%，年相對濕度 70%。

瀘沽湖屬於斷層陷落構造湖泊，湖面積約 52 平方公里（具體的比較是日月潭的十倍），平均水深 45 米，最深處達 93 米，水源來自瀘源崖出水洞及周邊山上匯流而下的水，湖水向東流入雅壟江、金沙江，屬於長江水系。透明度達 12-14 米。湖面上點綴五個小島，王妃島、謝瓦俄島（又名洛克島）、里務比島及安娜俄島、里色島等；並有三個半島和一個海堤連島。

瀘沽湖湖岸地質，可分為泥質、岩石、沙質和礫石岸線。全湖以泥質岸居多，占 44%。岩石岸次之，占 40%。沙質岸居第三，占 9%。礫石岸最少，占 7%。達祖的湖岸線屬格姆女神山向東延伸的餘脈，多為岩石岸，著名的瀘源崖即在達祖附近。僅村落臨湖岸的部分為沙質與泥質岩岸，較適合居民漁撈的船隻停泊。及生活利用。

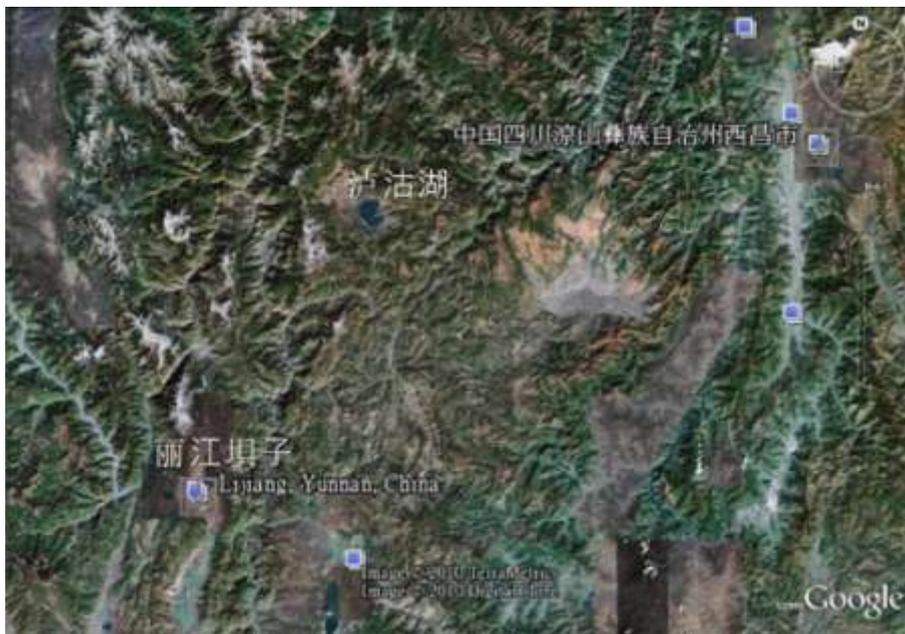


圖 4 瀘沽湖所在的川滇交界橫斷山脈地形（底圖：google earth）

⁵ 參考：瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體規劃，2002



圖 5 草壩山北望瀘沽湖全景（出處：瀘沽湖風景名勝區四川片區總體規劃，2002）

產業、經濟活動

瀘沽湖地區經濟以一級農牧業為主，永寧壩子地區因為有水利設施灌溉，種植有大面積世界最高海拔水稻-紅米。達祖社的耕地範圍不大，主要在狹長的三角谷地中，還必須要在山坡上燒山開墾。受限於技術以及耕地有限，生產力不高。主要為坡地旱田，種植玉米、土豆、大豆、蕎子、白瓜子等為大宗，尚有圓根、金瓜及其他蔬菜；家家戶戶多半植有蘋果、梨、核桃。牧業是圈養、放養結合，養殖牛、馬、豬、羊、雞等，飼養牲畜乃家戶重要大事，除日常生活飲食重要來源，也可以出售賺取現金，少數家戶便依靠養殖大量牲口進行買賣。

手工業、副業亦不發達，多屬於自給自足，包括織布、木匠、皮匠、狩獵等等。編織方面，婦女種植麻地，從採收、處理到紡線織布均一手包辦。生活上的竹木用具多可以自己製做。村中有好幾位木匠能指導協助建房。狩獵獲取獵物通常是自己食用，獸皮拿來製作皮口袋出售或交換。

90年代後，受到雲南省麗江的旅遊發展所帶動，瀘沽湖地區因為文化特色、風景秀麗成為著名景區，雲南方面落水、里格村等開始發展旅遊。四川省的村落則因為在2005年環湖公路開闢完成後，旅遊才得以發展。居住湖邊的村民多建有旅遊房接待遊客。來自旅遊方面的收入大幅提高，生活起了顯著變化，現在也有能力向外購買生活物資與用品⁶。村中有些年輕人也到鄰近地區或外地打工賺錢。

以往住宿多是湖區的村民把自家樓房讓出些房間權充旅遊房，經濟比較好的家戶則將樓房改建為旅遊房標間。目前，在國家、景區旅遊發展相關政策的推波助瀾下，許多受瀘沽湖美麗風景吸引，或是想要搞旅遊投資的外地人都來此地租地、租房，旅遊服務業成為這裡的新興產業。

⁶四川有句政策話語說的是：「要致富、先開路，少生孩子、多種樹」正是最佳的寫照。

第三節 文獻回顧

本節文獻回顧第一部分先從廣泛的民俗、民族志等資料回顧，這一類資料多為解放後初期民俗學的調查，調查記錄針對社會文化各層面堪稱詳盡且珍貴。特別是當時許多仍處在對外交通聯繫不便、自給自足的傳統社會（相對於現在可及性、現代化而言）。有助於本研究了解當時的社會文化面。而後 1980 年代，開始有以文化人類學的角度研究納西、摩梭社會文化，由於這方面的相關研究甚多，因此這一類的文獻回顧僅集中在該研究中有涉及族群住屋與親屬、宇宙觀、儀式之間關係的論文或期刊。

第二部分則回顧文獻中與本研究對象達祖社納西族的有關調查記錄。

一、民俗調查、民族誌文獻回顧

納西族（包含摩梭人支系）的相關調查與研究自上世紀初累積至今已具有相當豐碩的成果。美籍奧地利探險家、植物學家約瑟夫·洛克（Joseph F. Rock 1884-1962）是 20 世紀初期開啓納西研究的著名人物，並且將納西文化推向國際。其後，曾任台北故宮博物院副院長的李霖燦，在 1940 年赴麗江調查之後的數年間，因對象形文字產生極大興趣，而開始一系列麼些語言、祭儀的調查研究。1950 年代期間，大批的民族學者在政府機構組織下，進入少數民族地區進行大規模的調查，這些調查資料在 1980 年之後陸續出版，彙整為《中國少數民族》、《中國少數民族簡史叢書》、《中國少數民族語言簡志叢書》、《中國少數民族自治地方概況叢書》、《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》5 種叢書。

依楊福泉、白庚勝（1995，1-26）、趙心愚（趙心愚，2003：15-25）整理研究，自 1960 年代即開始有少數日本、歐美學者研究納西文化，1980 年之後，更出現一批以納西族、東巴文化為研究對象的歐美日青年學者，進行東巴文字、神話、宗教、語言多等方面研究。包括有美國芝加哥大學人類學系博士生 C. F. McKhann (1992 *Fleshing Out the Bones: Kinship and Cosmology in Naqxi Religion. A Dissertation of The University of Chicago*, 1992 *Fleshing out the Bones: The Cosmic and Social Dimensions of Space in Naxi Architecture*, 1998 *Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier*)、美國密西根大學人類學系博士研究生 Emily Chao (1995 *Depictions of Difference: History, Gender, Ritual and. State Discourse among the Naxi of Southwest China*, “Suicide, ritual, and gender transformation among the Naxi”)、美國柏克萊大學博士研究生 S. D. White (1997 *Fame and sacrifice: The gendered construction of Naxi identities. Modern China*, 23(3), 298-327)等；以及留美學者施傳剛 (Shih, C.-K. (1993). *The Yongning Moso: Sexual Union, household organization, gender and ethnicity in a matrilineal duolocal society in Southwest China. Doctoral dissertation, Stanford University.*中譯版 2008 《永寧摩梭》)等，他們運用文化人類學理論及方法深入研究納西族、永寧的社會文化，多所論及漢、藏文化帶來的影響。

同時期，也有一群納西青年學者的研究隊伍，方國瑜、和志武、郭大烈、白庚勝、楊福泉等人，投入納西-摩梭的調查研究。近年深入研究摩梭社會的學者較著名則有提出 house society 家屋社會理論解釋摩梭親屬關係的英國人類學者 Elisabeth Hsu (1998 *Moso and Naxi: The House. in Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs. Michael Oppitz & Elisabeth Hsu (ed.)*), 常住永寧摩梭人地區進行田野調查研究的香港學者周華山 (2001《無父無夫的國度—重女不輕男的母系摩梭》、2003《子宮文化：摩梭不是母系，而是家屋社會》、2003《天堂家書：17 個摩梭人分享自身的難忘故事》)、台灣學者何撒娜 (1999《聚散之間-納人的喪葬儀式與家屋象徵》) 等等。其他尚有更多的調查記錄，與各類主題的研究論述都累積大量的珍貴資料，讓本研究得以藉由這些文獻，廣泛了解各個不同地域納西族支系及摩梭人的社會文化概況，及當今有關的研究議題。

二、文化人類學的納西—摩梭家屋空間研究回顧

以下將回顧文化類人學界的研究中，與本研究討論之居住空間有關者。分別有：翁乃群提出的摩梭家屋性別象徵結構圖；何撒娜研究納人（摩梭人）的喪葬儀式與家屋象徵；C. F. McKHANN 提出的納西族傳統家屋空間結構，及其後續討論有關納西、阮可、摩梭的親屬、政治與婚姻習俗一文。

1. 翁乃群提出的摩梭家屋性別象徵結構

學者翁乃群曾在討論摩梭人社會文化時，提出兩性性別象徵分類，並繪出摩梭人正房內空間性別序位圖。但學者何撒娜（拉他咪·達石編，2006：467-479）提出其中有一部分性別象徵的論點支持的證據不足。該文討論家屋中的性別象徵分類乃依照母屋中的空間結構，摩梭人最重要的性別象徵原則在於：女、男=生、死；亦即從女性主生育、男性主喪葬的儀式中而來。下圖即顯示摩梭人母屋中的性別象徵，多與住屋中的使用功能、生死儀式有關。這個最直接的象徵一直出現在諸多討論中，可以確定已經是摩梭人母屋中清楚可以辨識的空間結構。至於摩梭人詳細的空間使用在本研究第五章會做討論。

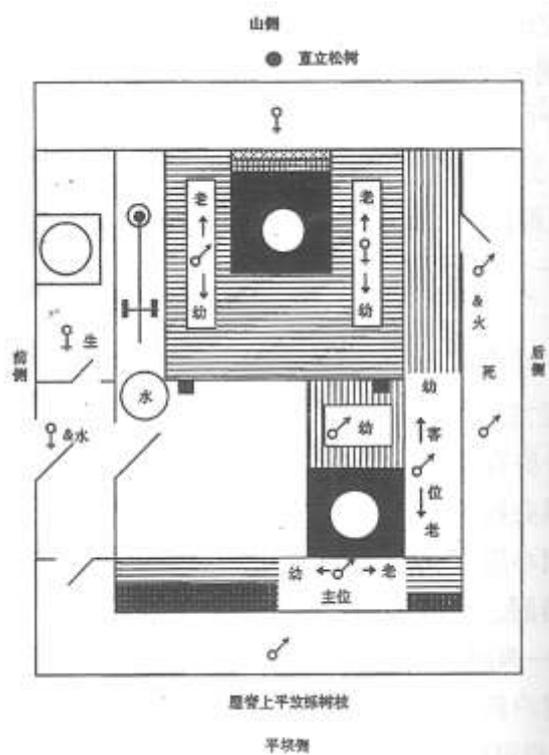


圖 6 摩梭人的空間位序 (拉他咪·達石編, 2006: 384)。(註: 該圖繪製時有誤, 把下火塘邊的兩性座次弄反了。)

2. 何撒娜, 1999, 《聚散之間-納人的喪葬儀式與家屋象徵》(納人即為摩梭人)

本研究為學者何撒娜的碩士論文研究, 透過長期在永寧壩子地區的參與觀察, 提出了不同以往納人親屬關係研究的思路, 主要包括納人家屋的豐富象徵意義, 以及具獨到見解的親屬關係的實踐。她指出從納人的喪葬儀式中, 可找到關於納社會以「家屋」為關注點的豐富象徵、以及納人獨特的性別對立/對等結構, 從而理解基於此內在文化邏輯而演繹出的「親屬關係」原則。納人親屬實踐的兩個主要象徵: 家屋的重要性與人的再生產, 表現在母屋中的二個「心」上, 分別是「家屋的心臟」與「火塘的心臟」; 前者是母屋的心臟, 位於上火塘附近, 象徵著家屋的獨立性與主體性, 後者位於下火塘, 則是與家中的「人」有關。

3. Charles F. McKHANN, 1992, *Fleshing out the Bones: The Cosmic and Social Dimensions of Space in Naxi Architecture*

學者 Charles F. McKHANN 於本文研究提出納西族傳統家屋空間結構。以位在麗江北邊山區鳴音村的傳統形式納西族住屋為研究對象。這裡實行父方交表婚。文中以「骨」與「肉」來象徵納西族親屬關係構成的男性與女性。他試圖表明納西族的宇宙觀、親屬關係、性別(骨與肉)等觀念, 如何呈現在聚落與住屋的空間安排上(圖 9-12)。空間組織反映了社會生產和再生產過程中各方面文化的相互聯繫。他提出為描繪出納西住宅那樣實在的空間中具體化的涵義, 必須要開闢出一條路, 伸展在神話歷史和現代、宇宙觀和地理學、意識形態和行為之間。許多諸如天為何不會塌? 屋頂又為何不會陷? 的問

題在過去與現在的聯繫中形成。也可以見到許多神話與儀式中的含義都賦予世俗生活行為價值及意義。

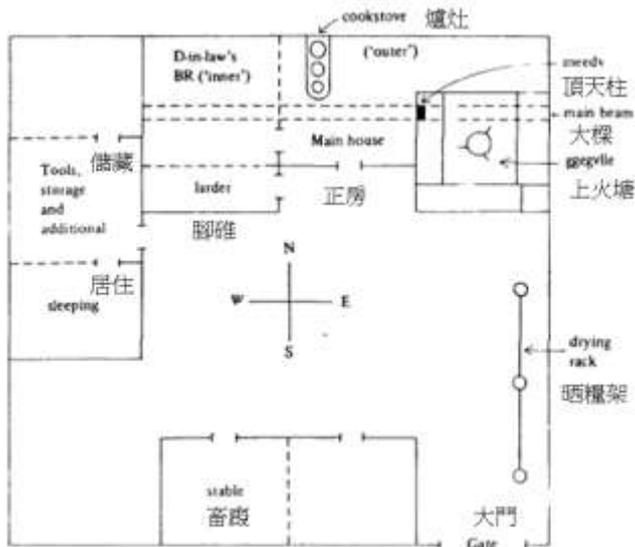
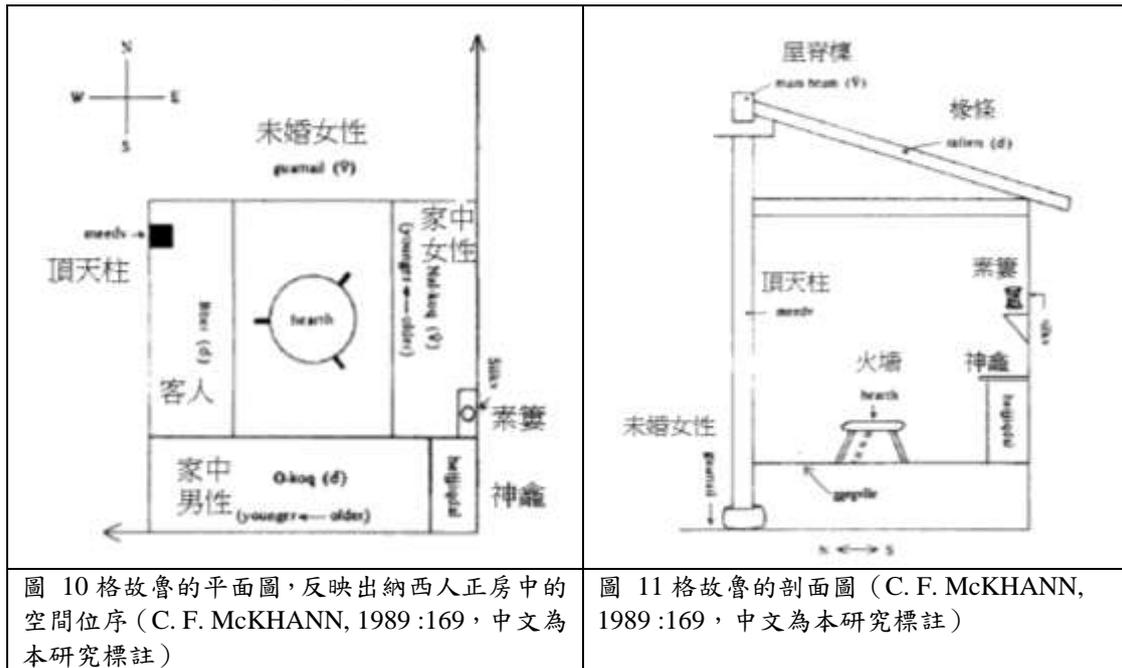


圖 9 鳴音村納西家屋院落配置 (C. F. McKHANN, 1989 :166, 中文為本研究標註)



4. C. F. McKHANN, 1998, *Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier*

C.F.McKHANN 後又於 1998 發表 *Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier* 一文，在文章中他隱藏了調查村落的真實名稱。他所討論的幾個納西族村落在本研究第二章的納西族住屋有關研究當中亦會提及。分別是麗江地區納西族、木里俄亞納西、西藏鹽井納西族以及摩梭人。由於是文化人類學的研究，討論聚焦在這幾支納西支系與摩梭人，歷來所受政治制度與周邊族群互動對其婚俗、親屬關係的影響。

他在結論中強調當我們討論不同地區的納西支系及摩梭人的親屬、婚姻、住居時，需一併考量政治、經濟與宗教，以及與周邊各族群的互動，至於父系與母系則是次要的問題了。聚落與建築在文章討論的出現只做為研究對象和周邊群體之間住屋受到涵化的對照。似乎建築形式、婚俗等都無法避免受到周圍他族群的影響。

三、達祖社納西族⁷文獻回顧

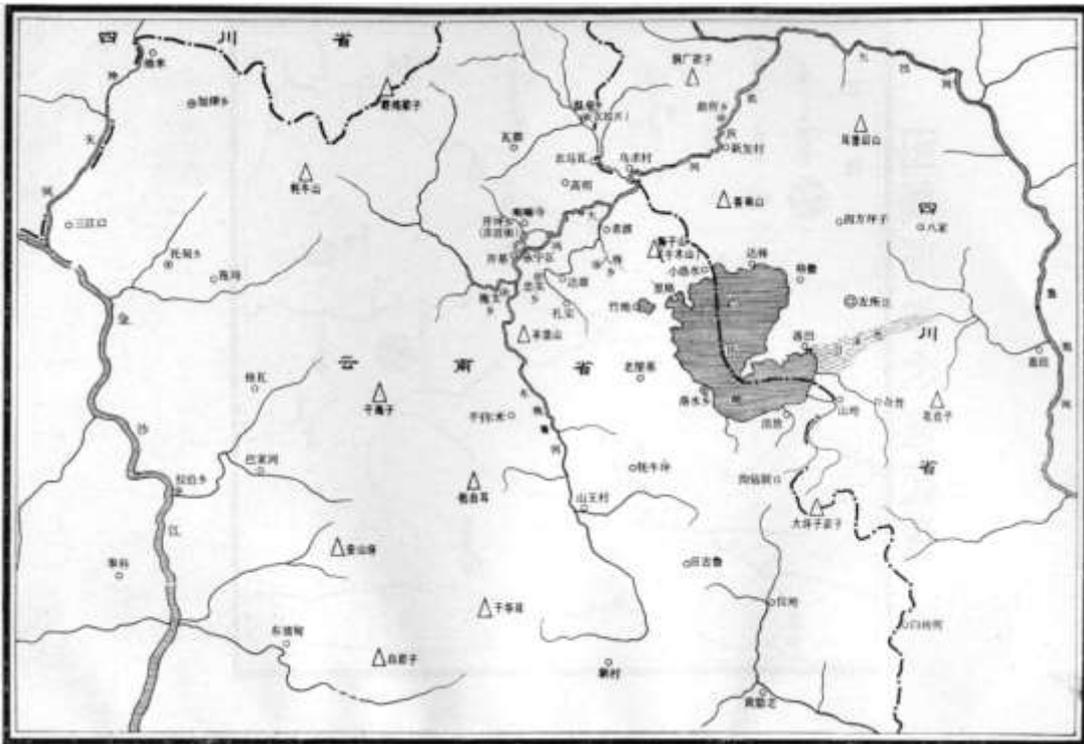


圖 12 瀘沽湖地區主要村落示意圖，湖北岸的達株即達祖（出處：嚴汝嫻、宋兆麟，1983）

在納西族的所有文獻中，有關達祖社納西族的記錄不多。其中記錄詳盡的當屬納西族學者李近春於 1980 年在達祖所做的調查（四川省社科院編輯組，1986：3-67；李近春，2008：111-220）。以下摘錄相關文獻中的調查資料，做為本研究的基礎，資料依調查出版時間先後介紹。

⁷ 各種調查文獻由於寫作者不同，本研究地點達祖村在文獻中呈現多種名稱，如大嘴、達住、大孜、達株，以至於現在的達祖。

1. 約瑟夫·洛克，1999（中譯版，原著為 1947）《中國西南古納西王國》



圖 13 洛克繪製的地圖（出處：Joseph Rock's map of Li-chiang, China. Sheet 3 of 4 from *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, <http://hengduan.huh.harvard.edu/fieldnotes/gazetteer>）

洛克有一段述及達祖，但在 1928 年當時所拍攝照片，書中僅有一張從阿納瓦小島上看局部達祖的照片。該段標題為「木里王在湖區的領地」。上圖中湖北邊的 MU-LI 即為達祖，被包圍在左所、前所、永寧的領地之間。

湖的北岸是今天所說的木里轄地，它在納西首領統治時期是屬於麗江地區的。最先在這個區域定居的是被派到那裏守衛的士兵，今天的居民都是這些士兵的後裔。當納西王國解體以後，這些士兵變為流民，再沒回到麗江。這些人定居的地方納西語稱為達住（Dta-dzu），或達最（Ta-dzui）。漢語稱這個地名為「盜賊」，意思是大強盜或攔路盜；納西語地名用了漢語的音譯，但沒有漢語中所包含的盜賊之意。……（約瑟夫·洛克，1999：291-292）



圖 14 洛克從阿納瓦島上拍攝達祖湖岸（出處：約瑟夫·洛克，1999：圖 254。原圖說為瀘沽湖阿納瓦島屬木里王。圖中可見的湖濱即是木里之境。圖前面所見是柳樹。）

洛克在文中對於達祖名稱的解釋有誤，據本研究訪談所得知，達住（Dta-dzu）在納西語的意思為「全部士兵集中的地方」，實際上並沒有盜賊之意。而漢語稱這個地名為盜賊，可能是這一帶很多盜賊出沒的緣故；而盜賊的發音聽起來與達住（Dta-dzu）相近，才会有此誤解。亦有可能是漢語稱大嘴，洛克自己解讀為盜賊。

2. 李霖燦，1984《麼些研究論文集》

學者李霖燦於 1930 年代研究麼些族（今納西族）的遷徙路線時，曾經調查到當時屬於永寧土司府的瀘沽湖地區。他在文中提及大嘴：

在永寧土司地的瀘沽湖邊的大嘴村住有一些麼些人，他們是明代末葉麗江木姓土司派駐滇漢戍卒的後代。因為滇漢地方缺少祭天大典的一種栗樹，他們才遷到大嘴來住。……（李霖燦，1984：99）

他在調查納西象形文字之後，繪製了語言分布地圖如下，在無量河以東的地區屬於麼些人的無文字地區，金沙江以西及北邊地區則屬於有象形文字地區。但在東部方言區卻存在著一個例外，即為本研究的主要對象-達祖社納西族。在該圖中的標示為瀘沽湖北邊的「大嘴」。

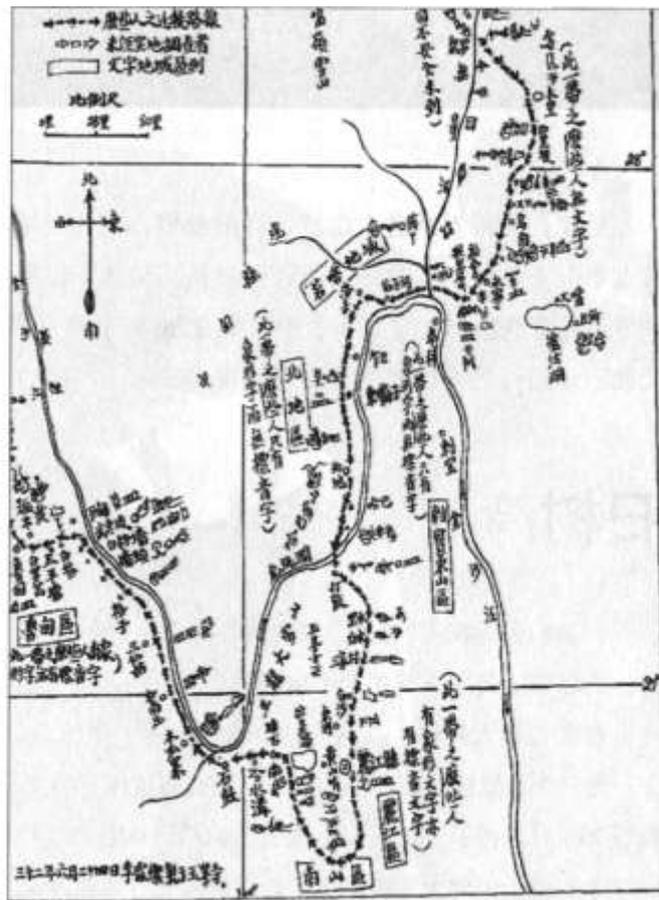


圖 15 李霖燦繪製的納西語言文字分布圖（出處：轉引自馮莉，2007：7。該圖引用時標示的繪製年代有誤，32 年為民國，應為 1943 年，而非 1932 年）

3. 〈四川省鹽源縣沿海公社達住村社會歷史調查報告〉收錄於 1986 四川省社科院《四川省納西族社會歷史調查》及 2008 李近春《納西學論集》

本書是幾位學者在 1980 年代前往四川省納西族地區調查的記錄。其中一篇〈四川省鹽源縣沿海公社達住村社會歷史調查報告〉為納西族學者李近春於 1980 年 2 月底至 3 月底在達祖社的調查報告。前言中交代了他為何特別挑選達祖這個村落做調查的動機。

我選擇達祖村進行調查的目的在於，一是想通過這個從明代由麗江遷居此地的納西族狀況，與麗江納西族做個比較；二是了解這個村與周圍納西族東部方言區的“納日”⁸支系的密切關係。(李近春，2008：111)

依其調查，全村共有九個「斯汝」，「斯汝」是類似於永寧或左所納日的「斯日」，同樣有著「一根骨頭」或「一個根根」之意，是由一個男性始祖繁衍下來的後代組成的血親集團。全村又可依祖先的不同而分為「納喜」和「尼慈」兩部分，「納喜」佔多數，其祖先是來自麗江的老納喜人的後代，共有七個「斯汝」；「尼慈」則只有兩個斯汝，祖先也是從麗江來，但某個男性祖先為漢人或白族。而另有一支「阿俄」，從麗江來到達祖的時間最晚，人口不多，無斯汝組織。

此外對於達祖村的納西人衣食住行、家庭組織、婚喪節慶等各方面有非常詳盡的調查記錄。

4. 雲南社科院東巴研究室編，1990，《滇川納西族地區-民俗和宗教調查》

此調查是在 1988 年 5 月至 7 月，東巴文化研究室組織了「滇川納西族地區宗教民俗與歷史語言調查組」，由和發源同志擔任調查組組長，組員有和力民、王世英二同志。以下是他們在此次的調查中部分對達祖納西人的概況記錄：

另外，我們還調查了操西部方言，在明末從麗江遷出的四川省鹽源縣左所區沿海鄉大孜村納西族及其宗教。

大孜⁹村座落在滇川交界的瀘沽湖東北角的獅子山下。南與雲南省寧蒗縣落水村隔湖相望。東南約八、九公里至左所，西約三、五公里至小落水，周圍都是操東部方言的納西族，僅大孜一村是操西部方言的。同時周圍的納西族都信達巴教和喇嘛教，而僅大孜一村是篤信東巴教的。

傳說，大孜納西族祖先原是居住在麗江大研鎮、東河、長水等地的居民，明末為木天王打仗出征木里、巴塘等地，後來木天王勢力衰落，軍隊逐漸退回。這些納西族信仰本民族的東巴教，每年均要祭天祭祖，需要栗樹而紅橋住地無栗樹。於是，他們又起家遷徙，走到瀘沽湖東南角的現今大孜地方，見東面山上和周圍都是黃栗樹，

⁸ 「納」或「納日」，皆為摩梭人的自稱。

⁹ 即「達祖」

便擇住此地。先是居住在溫股山坡上。後因兩次遭火災，水又不便，於是後來陸續搬遷下來居湖邊，前幾年才搬完的。據說，他們從麗江遷出已有二十代的歷史了，即相當於四百年左右。

大孜村現有九十三戶，六百四十人。全村有楊、王、毛、和、張、李、周姓，據說最早居民姓樹。後來樹的後裔兩兄弟，一個改姓楊，一個改姓王，分出二姓。其次，是毛姓居民（毛，疑是木姓，後改寫為毛。）張姓祖先是白族，周姓祖先是漢族，都融合於納西族中。據說，大孜納西族主要分“紐程”¹⁰和“納西”¹¹兩大支。“紐程”支的先祖母是納西，先祖父是漢族，上門女婿。“納西”支全是從麗江遷來的。

大孜納西族均信仰本民族的東巴教，而不信喇嘛教。（雲南社科院東巴研究室，1990：74）

文末所述納西族不信喇嘛教此說法應屬有誤，依據李近春（李近春，2008：162）調查當時達祖納西人的信仰除東巴教之外，也同時信仰藏傳佛教。而文中對於張姓祖先是白族，周姓祖先是漢族，都融合於納西族此一說法與實際亦有差異。根據本研究田野調查了解，張姓融合於納西族，張姓與周姓一樣都沒有斯汝。周姓是漢人，除了房屋外觀相似，房屋內部並不同，衣著、儀式等並未融合於納西族中。現在全村周姓漢族有六家，不參加祭天，行土葬。但是村子裡的事情都會互相幫忙。

5. 田松（2008）《神靈世界的餘韻-納西族：一個古老民族的變遷》

本書是依據作者博士論文（田松：2002）改寫而成。研究內容主要是納西族的傳統文明遭遇到現代文明的衝擊，以及所體現的獨特價值。他透過大量納西族文獻，及實地走訪數個納西族村落進行調查。

在他的論文 3.3 房屋上下一文中討論到納西族房屋，他提到孟徹理(C. F. McKhann)的研究¹²指出：

在某種程度上，納西人把房屋看成一個微小的宇宙，它體現了賦予世界以秩序的和社會的力量。（田松，2002:123）

在他 2000 年所調查的數個納西族村落中，包括木里縣依吉鄉的納西族阮可支系「甲區村」、「甲波村」，登記為蒙古族；另一個為納西支系「爭伍村」，另外也調查到瀘沽湖北岸的「達祖村」，相關記錄如下：

¹⁰ 即李近春調查中所稱「尼慈」，乃納西話的不同譯音所致。本研究文中採用李近春的譯稱。

¹¹ 即李近春調查中所稱「納喜」。「納西」現在多為統一族稱，「納喜」為麗江一帶納西人的自稱。學界為分別支系不同，多使用族群自稱。

¹² 見 Charles F. McKHANN (1989) *Fleshing out the Bones: The Cosmic and Social Dimensions of Space in Naxi Architecture*.

瀘沽湖北岸的達祖村，這個村子與爭伍一樣，其先祖也是明代木土司派住的拇瓜¹³，屬於正宗的納西支系。而在達祖前後的幾個村寨都是納日¹⁴支系。不過，我們在調查中了解到，達祖的房屋結構與周圍納日村寨的房屋有所不同。主要差異在於房屋中間的柱子。納日人為母系社會，房屋正中有兩根柱子，分別為男柱、女柱，女柱為大；而達祖的房屋之中只有一根中柱。這與我們在依吉看到的納西房屋正相一致。雖然，依吉這三個村子的房屋大多為石砌，或石砌與土掌相結合。(田松 2002:123-124)

6. 將達祖納西族誤以為摩梭人

除了上述涉及到達祖納西族的文獻資料，其他部分有關瀘沽湖地區的摩梭文化民俗調查資料，早期如宋兆麟，近期如鄧啓耀等學者，在其調查中均提及大嘴，也拍攝幾幅照片，但皆以為該聚落就是摩梭人的聚落。部分研究資料(Oppitz M. and Hsu E. (eds),1998 : 197,214)也將達祖納西族的東巴誤以為是摩梭人的達巴；所見女柱上的竹籃(素簍)也以為是摩梭人家屋。

小結：

綜觀以上達祖社納西族的相關文獻，其中洛克僅片段記錄了聚落的形態、遷移歷史，甚至產生誤解，這個誤解在他自己語末也道出這樣的困擾。研究永寧摩梭的學者施傳剛曾對洛克有所評論，他認為如果洛克受過民族學相關訓練，在當時就會收集到許多如今已永久佚失的珍貴資料，但不幸，他似乎對這些民族志資料不感興趣。同樣地，他去到瀘沽湖邊，對於達祖這支納西支系的記錄僅有聚落梗概，照片也僅一張從阿納瓦島上拍攝達祖湖岸，可能也未走進村子裡吧！

至於李近春的〈四川省鹽源縣沿海公社達住村社會歷史調查報告〉一文，對於達祖的社會文化記錄較為全面，並且觸及到家屋建築空間，亦繪出平面配置圖，留下了彌足珍貴的第一手資料。而《滇川納西族地區-民俗和宗教調查》一文的調查內容則參考自李近春的調查記錄，增補了當時村中人口。田松的博士論文調查研究足跡也到了達祖，但由於他的研究範圍為廣泛的納西族傳統文化、生存狀態，因此未多深入各別聚落調查，文中提到達祖的中柱與前後村落的納日(摩梭人)有別，但未交代全村家戶的情形。

而納西研究中討論到納西支系(郭大烈、和志武，1995：5)多可見到四川鹽源縣達住被提及，或是討論到有關納西族送魂路線(李霖燦，1984：98-99；和仕華，2007：75-77)也都會提及達住。可見這一支被包圍在瀘沽湖摩梭人之中的納西支系廣泛受到注意。

¹³ 明代時，由木氏土司派駐地方的兵丁，納西語為「拇瓜」。

¹⁴ 「納日」為摩梭人自稱。

第四節 研究理論、內容與方法

一、研究理論依據

(一) 人類學的家屋空間研究

諸多研究中國西南或東南亞地區民族誌案例指出，家屋空間往往是這些地區民族宇宙觀的縮影與再現。家屋中的空間可以區辨方位；屋中的中柱、火塘等象徵家屋根源；家屋內部空間的安排表達出家屋成員間的階序、權力關係，亦包括性別空間的區辨；可分為舉行儀式的神聖空間與日常生活的空間；家屋建造過程或是家屋中舉行的儀式都可以顯現這個家屋的親屬關係；家屋也是一個個體通過完整生命禮儀的所在。

家屋也提供做為思考建築結構、人群與文化範疇之間的關係。相關研究指出，家屋空間相當程度地反映了社會階序，以及作為當地人思考與經驗周遭世界的模型。因此藉由當地民族家屋的觀念來理解其社會文化相當實用。

(二) 家屋社會 (house society) 理論

「家屋社會」的相關理論廣受文化人類學界所討論，其理論在提出後也持續有學者進行補充。為了後續行文討論摩梭人的家屋社會之需要，在此將該理論簡明闡述如下。

「家屋社會」概念的提出，最早是在 1950 年代法國人類學家 Lévi-Strauss 在研究北美 Kwakiutl 人的社會組織時，發現其為非單一世系的親屬關係。他也發現在中世紀歐洲社會與日本封建時代的社會、諸多南島語族社會中都存在這樣的矛盾，這些社會是以「住屋」做為社會運作的實體。為了解決早期人類學家就已面臨家屋中同時擁有父系、母系親屬關係的矛盾情形，進而提出「家屋社會」為社會基本單位的概念。「家屋社會」的概念後來更被廣泛運用於文化人類學的南島語族研究中，並且持續補充其內容。

「家屋」在社會中視同為一個法人，每個家屋有一個家名，亦是家屋成員的姓氏。家屋之下擁有的土地、建築物、權利義務等均為其家業。家中的成員以透過家屋名號來維繫家業的繼承與家屋生命的延續。(參考劉子愷，2003：9；關華山，2008)

(三) 建築之分析概念架構

香山壽夫教授 (2006：10) 指出空間之所以成立，是以將人包圍的形式出現的。空間是以「我」為中心向外擴散，並逐漸減弱，然後在遠方消失。這是任誰都感受過的空間經驗。人類學相關研究指出，少數民族的宇宙觀是一種以自我為中心的對整個世界的思考，因此研究少數民族的住屋文化，需要由創世神話、傳說中著手，藉此可以獲悉人類在世存有的意義，以及如何憑藉以創造、構築理想的住屋。

延伸到關華山教授 (關華山，2010：20) 曾借用漢寶德先生的空間觀念，提出了「人

對空間的認知，包括意識和潛意識兩層次，如果當形成體系，筆者就稱之為空間觀念。」他並且同時提出「大體上，人的空間觀念分為兩類：一個來自大尺度的宇宙觀，其中尤其著重人對自然的詮釋...另一類來自尺度較小的空間，無限世界裡有限的部份是人生活的舞台，人常常將這些身外的空間賦予相當的社會、文化意義。」而後在討論建築與文化，論述什麼是建築時，他認為以王明蘅教授所提出的說法有意思且精彩。建築包含四個層面 1) culture form：文化形式；2) societal unit：社會單元；3) material structure：物質結構；4) enclosed space：圍閉的空間。

(四) 文化社群之居住文化體系內部機制與外部衝擊之理論架構

文化社群之「居住文化」體系內部機制與外部衝擊之理論架構，是由關華山先生所提出。在其先前提出的文化生態學觀點下動態平衡的「居住文化」(關華山、黃旭 1989：第二章)，加入了社會文化變遷理論，以及更新近的「過程生態人類學」(processual ecological anthropology)(特別著重人口與生態環境、政治經濟學上互動)而進一步提出的統整性架構。乃因相關的學者均大體認識到自然生態環境與資源對人之作為具有負面限制之作為，而人的文化系統可以是人相對於生態環境的適應性系統，但它有其自我之整體性。並認為有關的實證研究，必須考量「區域尺度之適應」與「相關社會歷史經歷之分析」。

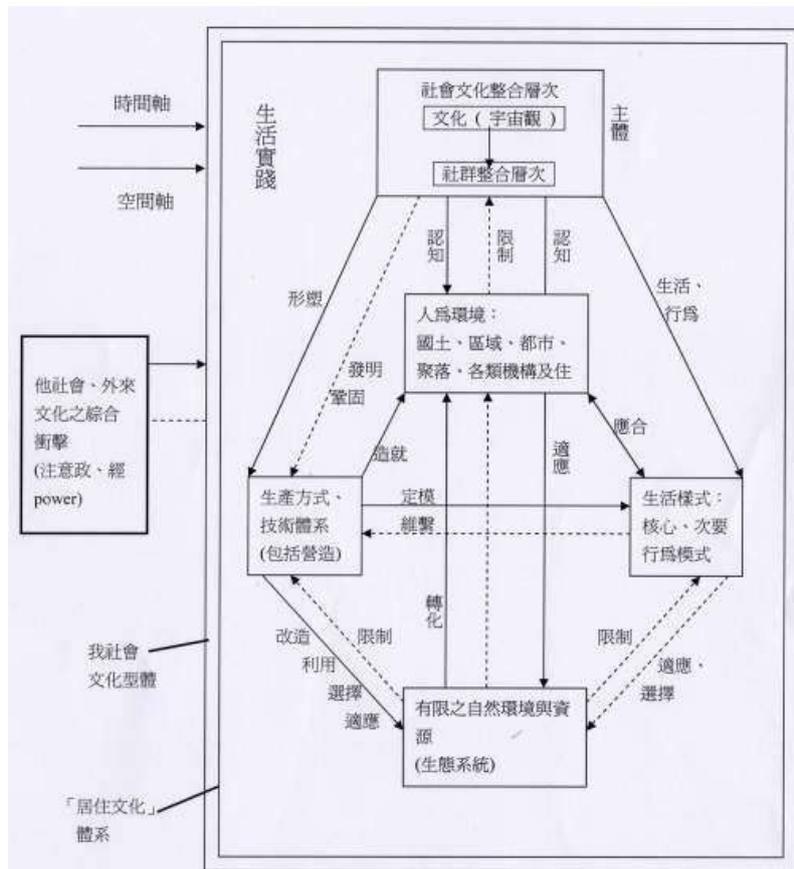


圖 16 文化社群之「居住文化」體系內部機制與外部衝擊之理論架構 (關華山，2010：28)

關華山教授在深入研究探討建築與文化的關係時，一路由漢寶德先生的空間觀，到接觸 Rapoport 以環境行為來研究文化與建築，之後進一步整理出自己對於建築與文化的思路，同時借重文化人類學領域的文化與社會文化系統以及 Anthony King(1976：41-57) 的「機構即文化核心」，發展出一個人與環境互動的概念架構。

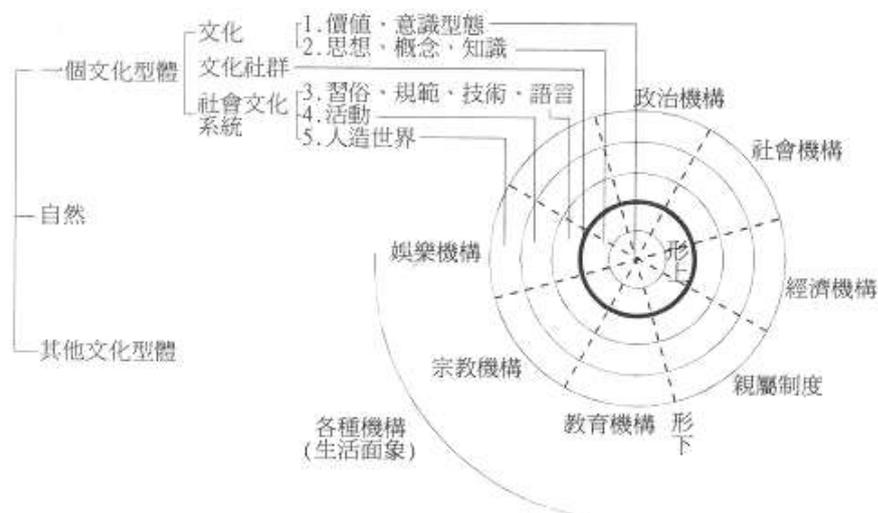


圖 17 一個文化社群與環境互動的概念架構 (關華山，2010：14)

其後在研究台灣原住民族群的家屋建築與文化時，因為必須了解原住民建築的起點，需要界定研究對象的「傳統時期」，假定了一個相對的與外界較隔離、內向性的社會文化狀態，而其社會文化價值、習俗、制度、生活以至建築環境之間的內在一致性高。

而在研究蘭嶼雅美族的長期經驗中，他更以海德格「dwelling」(住居)的現象學理念來統整社會、文化與人們的居住實質環境，提出「居住文化」的概念。將「居住文化」界定為：「一個文化社群與之互動的實質環境本身，以及此互動過程，還有此實質環境、互動過程背後所蘊含的規劃設計模式，這幾種的總和。」(關華山、黃旭 1989)，同時強調「居住文化」必然落於實質環境之中，人在環境之中，其經驗、空間、時間合而成為一體。(關華山，2010：377)

「構築文化」(tectonic culture)是 Kenneth Frampton 在 1995 年所提出，他藉此強調除了技術、式樣之外，建築所包含的材料、構造、建構方式等與文化群體、生活之間的緊密關聯。關華山教授在一路研究建築、聚落、實質環境的過程中接觸到 Frampton 提出的「構築文化」(tectonic culture)，更加領悟到技術面在「文化」或「傳統」的不可或缺。

研究進一步採取兩個不同文化社群的居住文化之比較。依關華山先生多年來進行不同文化社群的居住文化研究，他認為「不同族群居住文化之比較研究的目的，即在於辨明各族群居住環境之異同，一方面可以更精確掌握各別居住文化之獨特性；另一方面在共通性上，除了過濾出人類居住文化之普同性外；同時，很自然的會引入研究對象空間、

形式、構築等之間文化源流的問題或者歷史上相互文化採借的可能問題。」(關華山, 2010: 378)

因此本研究又將以達祖社納西族的居住文化與四鄰的摩梭人居住文化做一對照比較, 以了解彼此採借或涵化的情形; 如何藉由居住文化建構自身族群文化與族群認同。

居住文化理論在本研究的應用

本研究著重在研究對象之「居住文化」體系內部機制, 追索其居住文化。而由於研究對象達祖納西族的相關文獻不多, 加上本研究進入田野時間為 2008 年, 因此研究的調查記錄其實為現時的達祖納西族人的居住文化, 再透過現時的訪談、觀察所了解聯繫上傳統納西族東巴文化。

本研究假設研究對象-達祖社納西人有一個穩定且一致性高的社會文化體系, 在族群的形上體系(價值、意識形態、思想、概念、知識), 皆能連結到他們的形下的日常生活(習俗、規範、技術、語言等)各方面。雖然在歷史進程中受到外力衝擊影響產生變動, 族群的文化內涵及其設計是為得以固守本族群文化的趨力, 在面對外在的影響既能有所調適又能有所抵抗。

這個先行的假設主要來自於蒐集與閱讀納西族、東巴教等文獻資料的過程中, 發現山區的納西族(無論是哪個支系)因為地域不同而在住屋、婚俗、宗教各方面也或有不同, 但仍可在祭天儀式與東巴教、東巴文化中找到共通處。因此本研究進行一個文化社群的「居住文化」, 以「達祖社納西族」傳承自原始宗教東巴教的族群文化為本, 透過解讀其實質環境包括聚落與家屋建築, 進而建構其「居住文化」。

由於達祖納西族和摩梭人均位在中國西南的藏彝走廊¹⁵地區, 本區自古以來就是多民族聚居地區, 周邊有漢、藏兩大強勢文化的環伺, 許多少數民族均受其深刻影響, 而本研究所討論的兩個研究對象則以藏傳佛教對其影響最鉅。本研究討論範圍縮小到達祖納西族與周邊摩梭人, 乃因達祖納西人經常被誤認為摩梭人, 而達祖的住屋建築卻又不是眾所周知的納西族住屋, 因此研究著重在追索達祖納西族的居住文化, 包括聚落地景及家屋建築空間實質環境的建構, 做為納西族住屋建築的補白。至於達祖納西族群體在面對來自外部的各種不同強勢政、經力量的衝擊及適應, 甚至國家層次的近現代化影響, 研究過程中或有觸及, 但受限於研究主題及篇幅, 尚不進行深入討論。

¹⁵即位於川西、滇西北部、和藏東橫斷山脈地區的三江流域地區(包括怒江、瀾滄江和金沙江, 及金沙江支流: 大渡河、雅礮江和岷江)

二、研究內容與方法

(一) 研究內容

承上所述，本研究乃以「瀘沽湖達祖社納西族的居住文化」為主要內容，並以「瀘沽湖地區摩梭人的居住文化」做為對照。調查著重在聚落、住屋建築等實質環境層面。由於達祖社納西族的住屋建築相關資料不多，本研究在該村落以實地建築測繪、田野調查、訪談及參與觀察為主，了解其社會文化與實質環境的內容，輔以相關文獻等方式建構其居住文化。進行調查前，為能了解此地納西族與其他地區納西族的關聯，首先針對各地納西族的社會文化、建築型態進行文獻資料研讀與分析，歸納整理出當前幾個不同形態的納西族建築。

而摩梭人的居住文化部分，則以 2007 年扎窩洛聚落國際設計工作營的調查資料進行補充與討論。田野調查在該村落增加一家屋的調查測繪；在達祖旁邊的木垮村亦選取一戶測繪，以了解湖區的摩梭人聚落、家屋空間使用情形。社會文化內容則透過已有的相關調查研究資料。輔以建構其居住文化。

(二) 研究方法

本研究著重在田野現地的家屋個案調查以及文獻研究。田野調查部分以家屋現況調查與測繪、訪談、參與觀察為主。

1. 田野調查

(1) 聚落環境與家屋現況調查及訪談

聚落地形、地物藉助於 Google Earth 的空照圖，可清晰閱讀聚落環境以及家屋分布現況。

以下概要介紹本研究兩次田野調查情形。第一次田野調查於 2008 年 10 月至 11 月中進行。初步聯繫達祖小學教師後，直到抵達村中，才又經由教師協助引介村中的報導人。報導人本身也擔任過達祖小學教師，漢語普通話流利，加上在湖邊開設旅遊房，因此本研究進行期間住宿旅遊房，基本食宿生活無虞。且因為住在村中報導人家中，可以就近了解村中發生的各種事情。本次調查初抵瀘沽湖時，正值十一假期的旅遊旺季，一方面報導人忙於家中旅遊房的事務，無暇陪同訪問。另一方面有四川西南科技大學四名研究生亦前來調研，因此有幾天的時間一同走訪環湖區各村落，包括永寧壩子、瓦拉別（溫泉村），了解湖區發展大致情形，並有機會走訪幾戶此地的摩梭家屋。

十一假期結束，在達祖的正式調查才算開始。茲將在達祖進行的情形概述如下：達祖全社 130 戶，礙於研究者個人時間及力量無法全部一一走訪。本研究調查家戶的

方式，一是透過報導人協助篩選，二是利用村中有婚喪喜慶等各種場合進入家戶實地觀看，共計走訪約 40 多戶。再從中挑選住屋、院落使用情形改變不大的家戶。原定測繪約 8-10 戶，實際測繪及調查則為 9 戶。

初訪進入家戶時，皆由報導人以納西話與屋主溝通，代研究者向其說明來意。由於是學生調查研究，所以居民普遍接受度很大，也有村人表示以前曾有學生來調查。初訪時，以拍照記錄、觀察使用情形及把握報導人在場進行訪談為要。並告訴屋主會再擇日前往進行整體住屋的測繪。測繪工作的進行，通常僅有研究者本身，少數幾次有報導人陪同協助。因此測繪一家的時間，扣掉中午往返住宿地用餐，大約需要一天。許多時候遇上家戶邀請用餐，多半盛情難卻也會留下，可以藉此觀察空間使用情形。

第二次進入田野調查時間為 2009 年 10 月底至 12 月初。本次調查 10 月底從昆明出發，另有一位昆明理工大學研究生同行，因其研究納西族整體住屋變遷，因此結伴同行彼此協助調查測繪的進行。行進路線為麗江（東河）-香格里拉（中甸）獨克宗古城-三壩鄉白水台（古都村、吳樹灣村）-經虎跳峽返回麗江-瀘沽湖扎窩洛村-達祖納西村落。昆工同學停留瀘沽湖三天後前往麗江調研，研究者則繼續停留達祖調研。

本次在達祖的調查重點在聚落實質環境、家屋的意義訪談。也針對前次測繪工作不足之處進行補充。在進行測繪家屋的同時，亦針對家屋空間構成的各項細節與象徵意義進行訪談；並拜訪村中具有主持儀式身分的「祭天東巴」一位、「東巴」一位、「喇嘛」一位，及村中長者（隨機走訪）針對聚落及家屋、儀式等進行訪談。

達祖社納西族也使用象形文字，村中仍有家戶中保存有以前長輩以象形文字記事的帳本。但村中年輕一輩已普遍不會使用，儀式也多是口傳。整個聚落生活方式仍屬初民社會的型態，日出而作，日落而息，春耕、秋收、冬藏依著大自然時令季節在過日子。因此在訪談過程中，訪談對象對於時間的描述多為記憶的年代，問得的時間多半是以家人的世代替換最常見（如祖父輩、父輩等），少數則以村中發生的大事為記憶年代。

村中少數男性能夠說流暢的普通話（漢語），多數耆老只能說納西語或四川方言，許多訪問必須仰賴報導人居中來回翻譯方能完成；由於包括報導人在內平日都有家中的工作在身，特別是遇到農忙時期全村青壯年均要投入農忙，因此與參與觀察的方式相輔進行。

另，納西語與漢語之間的轉譯，有時仍無法貼近其語意，以至於部分資料未能完全傳達他們欲表達之意，本文在敘述時以力求接近其意為原則。

(2) 測繪

達祖社納西人的家屋配置與使用情形，院落配置進行較大尺度的測繪，正房則完整測繪，尺寸不精確在所難免。由於達祖社在 2007 年全村屋舍均接受政府補助進行三房（正房、樓房、牲畜房）改造，正房屋頂全面由「滑板」換成「瓦片」，與摩梭人相較而言，除了湖邊旅遊房考量衛生將牲畜房移到外院，村中大部分家戶並未全面進行三房改造，牲畜房仍多設置在院壩內的樓房下層。

摩梭人家屋部分，選取 2 戶進行調查測繪，以做為兩社群的對照、比較。一戶位在草海畔的扎窩洛村，該村曾在 2007 年春季，由參與瀘沽湖國際設計工作營的東海建築研究所研究生林亞築、馬詠滢進行過四戶摩梭家屋的實地調查測繪，該次成果已出版有專書《摩梭村落的可持續規劃》。本次研究則在扎窩洛村另選取一戶進行測繪；另外又在距達祖社最近的摩梭聚落木垮村選取一戶測繪。

(3) 參與觀察

參與觀察是人類學研究方法中重要的一種，透過在地長時間的參與觀察有助於了解該文化社群的社會文化。這個方法多運用在少數民族地區的研究。本研究透過兩次田野調查居住村中期間（2008 年 10 月至 11 月中及 2009 年 11 月初至 12 月初），參與村中的各種活動場合，包括有喪葬、火化儀式、秋收、結婚、建房、殺豬祭祖等，記錄居民如何使用空間，以及儀式在住屋空間中如何進行。

2. 史料、文獻研究

田野進行前先研讀已有的納西族與摩梭人建築研究資料，以便與本研究後續調查內容進行對照、比較。為確認田野調查及文獻資料各項資料的可信度，不同資料之間進行交叉比對，並且與訪談內容比對，以求取資料的可信度。

各類主要文獻如下：

納西族建築：建築專書類有《雲南民族住屋文化》、《麗江古城與納西族民居》、《雲南民居》、《麗江納西民居》、《老房子雲南民居》、《四川民居》；研究論文有《麗江大研古鎮傳統聚落初探》。

摩梭人建築：建築專書類有《雲南民族住屋文化》、《中國民居建築》、《雲南鄉土建築》；研究論文有《滇西北高原摩梭人聚居區的鄉土建築研究》、《永寧壩區摩梭村落研究》。

其次，本研究借重民俗調查、人類學、民族學已有的文獻，了解納西族宇宙觀、神話、東巴文化、儀式等，與住屋空間的關聯，進而捕捉其住屋空間的形貌與象徵意義。相關文獻詳見參考書目。

第二章 納西族概況與住屋建築研究

在進入主要研究對象達祖社納西族之前，本章將概略介紹納西族的族群背景、社會文化、歷史發展等概況。在族群遷徙與融合過程中，各地納西族發展出了不同形態的住屋形式。

第一節 納西族整體概況

一、納西族源流¹⁶

納西族主要分佈在雲南省西北和四川省西南金沙江上游地區。約以長江第一灣，以南北向的金沙江分隔，大致可分為東西兩大區域，共有約 30 多萬納西族在此聚居。西部多自稱為「納西」（或做「納喜」），而歷史發展過程中，因為各地地域、語言、經濟文化發展差異，各地不同支系又有不同自稱（詳見表 1）；東部多自稱為「納」或「納日」（即「摩梭人」）。

現況分佈圖

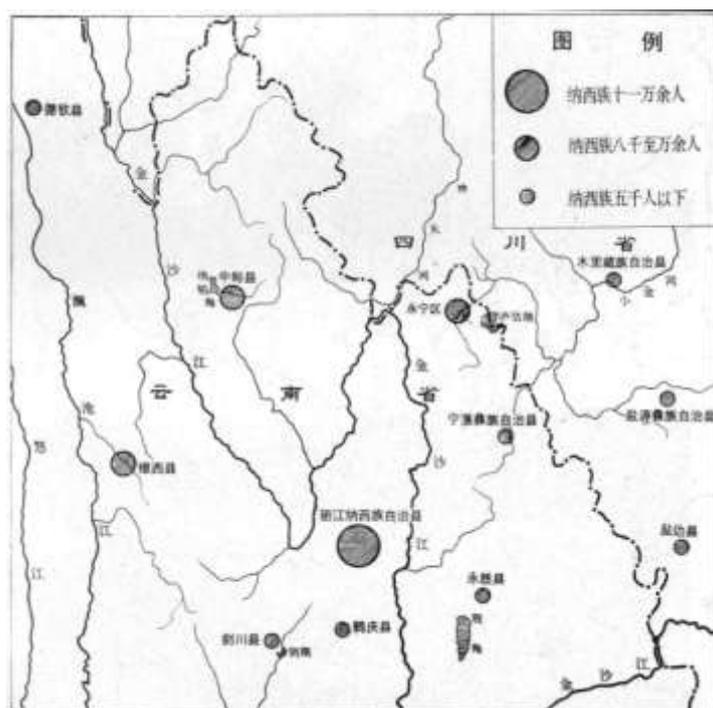


圖 18 納西族分布示意圖（出處：嚴汝嫻、宋兆麟，1983。註：此圖標示的納西族包括摩梭人）

「摩梭」、「摩些」、「摩西」、「摩沙」等類似稱謂都是族群他稱；而這些相關稱謂都包括今日我們所理解的「納西族」與「摩梭人」。有關文獻記載早在 3 世紀初，就有「摩沙夷」部落居住在今四川鹽源一帶。

有關納西族的族源問題，目前在學術界仍存有爭議，有遷徙說，也有土著說。多數

¹⁶參考納西族簡史編寫組《納西族簡史》2008 修訂本、趙心愚 2003。

文獻記載納西族與摩梭人的源流，普遍接受的看法為其祖先均為來自北方的羌族，一路南遷，沿著金沙江與雅壘江沿岸與當地各民族經過長期的融合過程後，繁衍、發展，分佈定居於現今的區域。納西族語言系統屬於漢藏語系藏緬語族彝語支，有表意的象形文字，稱「東巴文」，由象形符號、標音符號和附加符號組成，是當今世界上僅存流傳於民間的活象形文字。

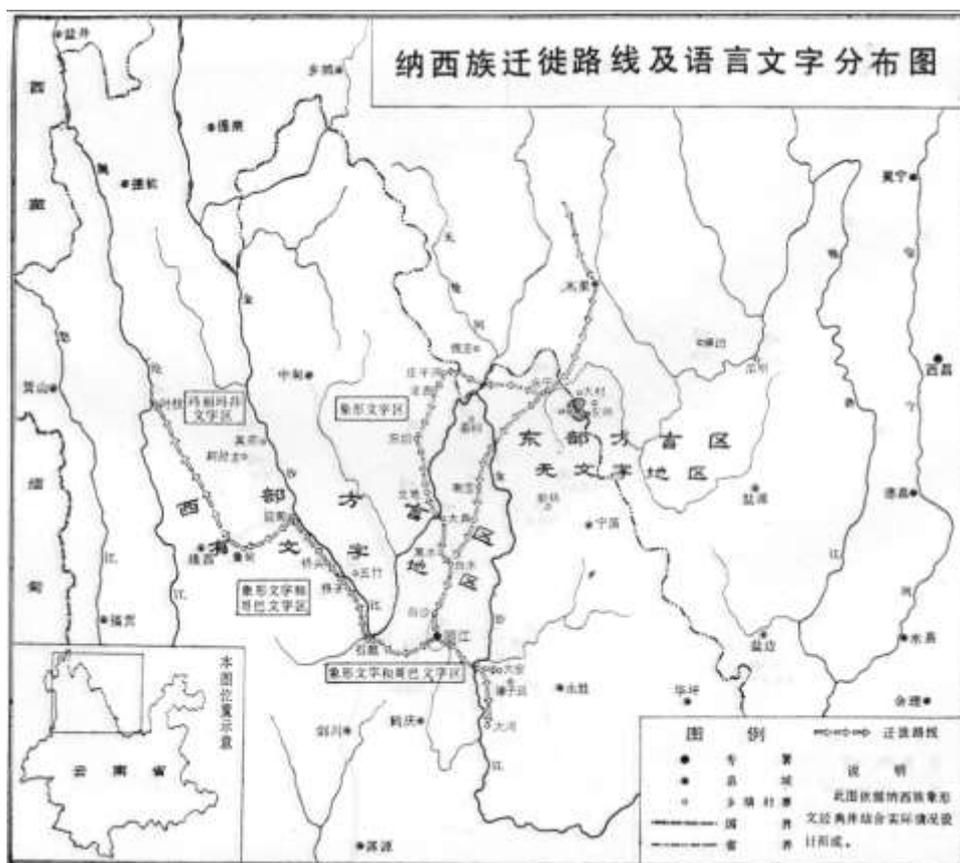


圖 19 納西族遷徙路線及語言文字分布圖（出處：雲南省編輯組編，1988。註：此圖供參考。西部方言區泛指今納西族各支系分布地區，不同地區又有方言；東部方言區指今摩梭人地區，但亦有例外，如本文研究對象達祖，位在東部方言區，但實際上說西部方言）

自秦、漢以來，滇、川交界地區是納西族先民主要聚居地。到了約 10-12 世紀左右，納西族木家祖先的勢力隨著地區發展逐步興盛起來，13 世紀蒙古忽必烈南下遠征大理國時，路經麗江，納西族將領麥良迎降，此後納西族勢力不斷向西北拓展。明洪武年間(1384 年) 納西首領阿得(木氏祖先) 歸附明朝，被明太祖朱元璋賜姓「木」，並授為世襲「麗江府知府」，木氏熱衷學習漢文化，對本民族東巴教及外來宗教均採開放包容態度，並吸收漢族、白族的生產技術和工藝，加強與中原地區政經的交往，使得麗江在此時得以發展。

整個木府興盛的三百年間，木氏土司更將勢力拓展到中甸、維西、德欽及四川的巴塘、理塘，透過大規模的屯戍開墾來發展滇藏貿易，行「封建領主」制度。其勢力之強

盛，無怪乎在當時被蒙、藏人稱為「麗江王」。而本族人則尊稱為「木天王」。更積極協助明代中央王朝對邊疆地區的開發。直到清代雍正年間行改土歸流，其勢力轉趨式微，麗江地區逐漸轉變為地主經濟，在地主經濟的背景加上漢文化及儒家教育的影響，社會文化經濟各方面發展迅速。解放前，麗江地區的「地主經濟」已有很大的發展，但山區如寧蒗、維西、中甸、鹽源、木里仍處於封建領主經濟。直到「民主改革」土地劃歸集體之後，這些地區的經濟才有較大轉變。

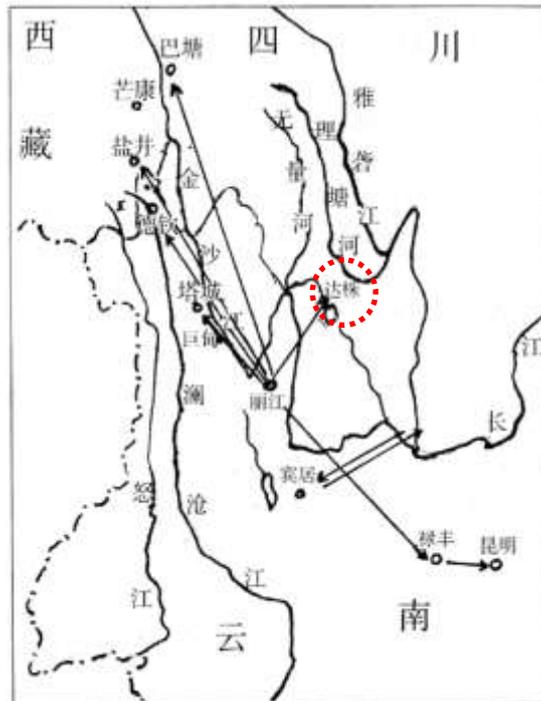


圖 20 明代木氏土司轄下納西族向外擴張移民示意圖（出處：和士華，2007：203。註：瀘沽湖北岸的達株即為達祖。但此處的昆明不是今雲南省會昆明，唐至明代稱定筰為昆明，即今四川鹽源，圖上所繪昆明位置有誤）

二、納西族現況¹⁷

中華人民共和國成立之後，實施民族平等政策，在 1954 年的民族識別調查時，依據族群名從主人以及族群意願，確定為納西族。此後，行政區劃雖或多或少歷經調整，但聚居區未出現太大變動。根據 2000 年的全國第四次人口普查，納西族共有 308839 人，男性佔 154971 人，女性則為 153868 人。

雲南省納西族人口共 295464 人¹⁸。其中麗江地區的玉龍縣納西族自治縣納西族人口 119333 人，麗江古城區納西族人口 8.6 萬人，永勝境內有 9256 人，主要在金沙江沿岸。寧蒗彝族自治縣主要是摩梭人聚居區，19653 人多分布在永寧坝子區（摩梭與少數納西族）。

而滇西北高原的中甸迪慶一帶，在歷史發展上一直都是藏族與納西族等多民族的聚

¹⁷ 參考納西族簡史編寫組《納西族簡史》，2008 修訂本。

¹⁸ 在國家民族識別中，身分為納西族者，因此包括了不同納西族支系與雲南方面的摩梭人。

居區，1957年9月迪慶藏族自治州成立，由中甸、德欽、維西三縣組成。而後在1977年納西族人口較為集中的中甸縣三壩鄉成立納西民族鄉，成為迪慶唯一的納西族民族鄉。

現今四川納西族有8725人¹⁹，主要分布在涼山彝族自治州、攀枝花市、甘孜藏族自治州。涼山州主要在木里藏族自治縣的俄亞納西鄉。攀枝花主要分布在鹽邊縣鹽門鄉鹽門大村。甘孜州則主要位於得容縣白松鄉門松、門巴、門扎三村。

西藏自治區也有納西族1223人，主要分布在昌都地區芒康縣鹽井納西鄉，也是明代時木土司派駐此區爭奪鹽田的納西族後代。1953年，木里設為藏族自治縣，1984年11月，在四川省人民政府批准下才將木里縣中納西族人口較集中的俄亞鄉改設為俄亞納西族鄉。1985年經西藏自治區人民政府批准成立了鹽井納西民族鄉。

從納西族的遷徙歷程到近代進入西南地區的活動而言，由部落、氏族社會進而至封建領主制度，在長期發展過程中，都與周邊各族群包括藏族、白族、普米族、漢族等有所對峙。納西族學者楊福泉（楊福泉，2005：368-425）曾深入研究調查納西族與藏族的歷史關係，了解到滇西北一代地區的納西族同化於藏族的程度相當高，影響所及包括服飾、語言、宗教信仰等。這是長期以來納西族處在藏彝走廊地區，夾在漢、藏兩大強勢文化中，及其多元族群文化交匯融合所帶來的結果。

三、納西族支系分布情形

諸位學者郭大烈、和志武（郭大烈、和志武，1994：5-8）、楊福泉（楊福泉，2001：附錄；2006）等都在納西族研究中爬梳了各分支（包括摩梭人）的名稱與分佈概況。整理如下。（原文中未將摩梭人獨立列出，本研究乃將其分列置於第五章）

表 1 納西族各分支名稱和分佈情形。（文中所用楊福泉所標示納西拼音文字）

名稱（自稱）	分佈地區	註
納喜（naq xi）	雲南麗江、中甸縣、維西縣、永勝縣等地 四川省木里俄亞、鹽源縣達住（達祖）等地	麗江壩地區：與漢族、白族交往頻繁，文化變異較大。 寶山：舊稱拉伯奉可人，為民族雜居地區，也是東西方言過渡地帶。 白地：中甸縣哈巴雪山山麓，自認為是正宗納西族。
納罕（naq hai）	雲南省中甸縣三壩鄉	--

¹⁹ 在國家民族識別中，身分為納西族者，包括了不同的納西族支系。但不包括四川方面的摩梭人，其被歸屬在蒙古族之中。

名稱（自稱）	分佈地區	註
拉熱（lal sse） 又稱「水田」	四川木里項腳、博瓦、白碉等地	依郭大烈調查，其語言、風俗習慣、遷徙路線等都與納日人有差異。有自己的達巴。
魯魯（lvl lv） 又稱「拉洛」	散居在麗江玉龍縣太安、七河、拉市、魯甸、塔城、龍山、鳴音等山區	自稱為「拉洛」，他稱為「魯魯」。可能是元史中記載的「盧」人後裔
阮可（rer ko）	主要居住在中甸鄉東南部，如三壩鄉的東壩、白地、洛吉	使用東巴字，也有少量的阮可字
瑪麗瑪沙 （ma li ma sa）	主要居住在維西傈僳族自治縣塔城鄉臘普河上游	為拉塔（鹽源左所）一帶遷來，語言上與納日方言接近，亦能說流利的納喜話。
納木依	分布在四川冕寧、西昌、鹽源、木里、九龍等地	

第二節 納西族的社會文化

依納西族學者白庚勝（白庚勝，2002：266）研究，納西族社會歷經很長一段時間，沒能從血緣政治過渡到地緣政治，因此社會組織是建立在氏族、家族、家庭這三級基礎。即使在五百多年前社會已發展到地域政治之後，家庭依然發揮著巨大功能，由於戰爭頻仍、無傭兵制度，家庭成爲基本軍事單位。納西族社會主要爲父系社會，但各地納西族受到政治經濟、地理環境、周邊族群涵化等因素影響，傳統的社會文化已與漢、藏、白族及其他文化有所融合，而不同地區的婚俗也有結婚、夥婚等不同形態。

在傳統納西社會中，人們的生活處處充滿著不可見的神靈，這些神靈有善、有惡，有掌管一切自然界的神靈，也有能夠破壞一切的惡神。納西先民對於宇宙起源、祖先由來、神靈的認識都被含括在東巴教約 1400 多部經典之中。爲能了解納西族原初的宇宙觀以及人觀，首先對於東巴教以及東巴文化進行概略了解。

一、納西族文化核心-「東巴教及東巴文化」²⁰

「東巴教」產生於納西族的原始社會，源於原始巫教。視天、地、山、水、風、火等自然現象和自然物爲神靈。以自然崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜、多神崇拜等爲特色。主持儀式的巫師稱爲「東巴」，意爲智者。也是人與神、鬼之間的溝通者。東巴文「象形文字」約在 7 世紀左右就已創造。這種文字是由負責各種相關祭儀的東巴掌握，並且用以寫下豐富的東巴經。

東巴教的聖地在「白地」，是東巴教的發源地。「丁巴什羅」（出現在東巴經典「休曲蘇埃」，關於人、署相爭的故事中，見下頁）是東巴教祖師。東巴由男性擔任，非專職，平日不脫離生產勞動。東巴教沒有統一的組織和廟宇，亦沒有完整的教義、教規。依靠象形文字的記載，至今仍保存著豐富的經典和儀式，東巴經典數量之多，內容包羅萬象，在生活中各方面都影響著納西人的生活。凡遇婚喪、年節、治病，都要請東巴唸經。受到藏傳佛教的影響，在長期發展過程中又吸收藏傳佛教及藏族原始宗教苯教部分內容，許多地區的納西族也同時信奉藏傳佛教，而在麗江的東巴教則融合有佛、道教，並且享有盛名。

在東巴教中的「神路圖」是一卷寬約八寸、長約四、五丈的長幅卷軸畫，把世界分爲神、人、鬼三界，其上繪有四百多個神靈、人物和鬼怪。在喪葬儀式中被東巴做爲開路送魂之橋，人死後亡靈要通過六道大地獄、十八道小地域、九座大黑山、三十三地神地等。東巴教的鬼神譜系，神譜有五百多種不同文化內涵的神；鬼系也有三百多個不同文化內涵的鬼（木麗春，2005：227）。如此龐大且又複雜的鬼神系譜，已超出本研究範圍，但爲了解後續行文中有關納西人的自然崇拜與禁忌，在此先介紹納西族的自然神「署」

²⁰ 參考和志武，1989

(又譯術、蘇等)，至於其他相關的鬼神信仰，則在行文需要時一併討論。

二、納西族的自然觀

諸多討論東巴教神話的文獻都會談到大自然神「署」，依白庚勝、田松等學者研究納西族神話（白庚勝，2002：89-94；田松，2008：65-76）內容，在東巴神話中，人類與大自然神「署」是同父異母的兄弟，這一神話深刻影響著納西族人的人與自然觀。東巴經典《休曲蘇埃》是有關人與署之間關係的重要經典。「休曲」是東巴神話中的神鳥，屬於戰神、保護神之列。一般多稱為大鵬、神鵬。「蘇」是「署」的舊稱。「休曲蘇埃」意思是「休曲」與「署」的戰爭。而「休曲」也成為東巴文化中重要的圖騰崇拜象徵符號。



圖 21 東巴神話中神鳥「休曲」的形象，攝於達祖。

在神話中，人與署爲了爭奪資源展開惡鬥，人類鬥不過署，請來大神丁巴什羅幫忙，丁巴什羅派出休曲幫助人類制服了署。休曲問署爲何與人類作對？署向他控訴人類強奪了一切自然資源。丁巴什羅居中調停，雙方經過你來我往討價還價後，要求人類給署燒香還債。並達成了人署之間的協定，內容是人擁有道路、田地、房屋、家畜、村庄等一切與人有關的事物，而署擁有山林、水源、野生動物等人類活動之外的事物。人類必要時可以用署的東西，如開荒、伐木、打獵等，但要用麵粉、酥油、柏樹枝燒香獻給署以還債。達成了這樣的協議之後，人與署又繼續和好。署轉化爲掌管一切自然萬物的自然神，納西族人便透過東巴與署溝通。透過上述人與署之間的故事，我們可以了解到在納西族村中，特別是山上、水源處處可以見到人們崇敬自然萬物的祭署儀式。



圖 22 白水台水源處的祭署道場（攝於白水台）

三、納西族的方位及空間觀

自然環境如何形塑納西族人的宇宙觀呢？長期研究納西語及東巴象形文的學者李國文（李國文，2008：25-34）以象形文字中的東西南北方位來闡述納西族的空間觀。他認為依據這些文字的原始形象與意義，納西族應是先有東西，後有南北，最後形成中央的觀念。

許多民族都利用太陽出沒來標示方位。在還沒有東西方位的說法時，都是以太陽出、太陽沒指稱方位。象形文字的東， (ni³³ mei³³ tu³³)，其意為太陽出的方位，納西語即將東方稱爲「太陽出」（納西語：尼美突）。而象形文字的西寫法爲 (ni³³ mei³³ gr³³)，稱爲「太陽落」（納西語：尼美古）。至今，納西語中仍將表示時間和動態的太陽出現以及表示東方的方位都稱作「太陽出」（尼美突）；表示時間和動態的太陽落下及西方的方位稱爲「太陽落」（尼美古）。

而南北方位有兩種表達形式，一是以語言，一是以象形文字。在語言表達上，北方稱爲「哥履」，南方稱做「蒙履」。「哥」（或「格」）爲「上」之意，屢爲看之意，「蒙」（或「米」）則是「下」之意，因此這兩個詞即爲「上看」與「下看」之意，意即「上方」與「下方」的分別。推論這是由居住地勢環境所發展出來的詞彙。

另外，象形文字的表達方式，由於納西族南遷之後居住在滇川一帶交界之處，這個地區的地勢北高南低，山脈多爲南北走向，也就形成水流呈南北流向。象形文字的南與北，就取自象形文字的「水」這個字。水，象形文爲，即“像源頭流水之形”²¹。北方爲，取自水之上端，意即「水頭」，南方爲，取自水之下端，意即「水尾」。

中央

象形文字的中央寫做： (miu³³ nei³³ dy³³ ly³³ gv³³)

此字意爲“天地之中央，此指地位及方位”²²。上面爲天，下面爲地，中間像插於地的表示中，兩旁的兩個圓圈表示四周。依其所處自然環境，村寨坐落之處，四面環山，上有天下有地，加上根據四周民族分布”麼些人（舊指納西人）自以爲居天地中央，觀其四至，東爲漢人，南爲民家（指白族），西爲藏人，北爲郭洛（青海之郭洛番人）”²³而形成中央觀念。

²¹依李國文（2008：30）註腳，此解釋參自李霖燦編著《麼些象形文字字典》，《地理類》，18頁，1944，石印本。

²²依李國文（2008：33）註腳，此解釋參自李霖燦編著《麼些象形文字字典》，《地理類》，19頁，1944，石印本。

²³依李國文（2008：33）註腳，李霖燦、張琨、和才：《麼些經典譯著九種》（延壽經譯著），284頁腳註，中華叢書編審委員會，1978

東巴文化中的方位

在納西族喪葬及超薦儀式中使用的東巴教神路圖，反映了納西族人民為人處事和道德理想的標準，在這幅長達 15 米的東巴教藝術巨作中，呈現出世界分爲上、中、下三界，上方爲神界，中間爲人界，下方則爲鬼界。(楊正文，1999：133)

加上東、南、西、北、中這五個方位。納西族東巴教認爲神靈在北方，是祖先和眾神主要居住的地方，鬼魅在南方，人在大地的中央。Charles F. McKHANN (1991：註 7) 指出，依據東巴解釋各個空間方位有其意義，分別是北、東-神、好、光明；南、西-鬼、壞、黑暗。

空間的八方，配合上自然界的物質木、火、土、鐵、水中的五行，再加上十二生肖，則形成了巴格圖，被廣泛運用在算卜，尤其是生活中儀式中算每個人的屬性。

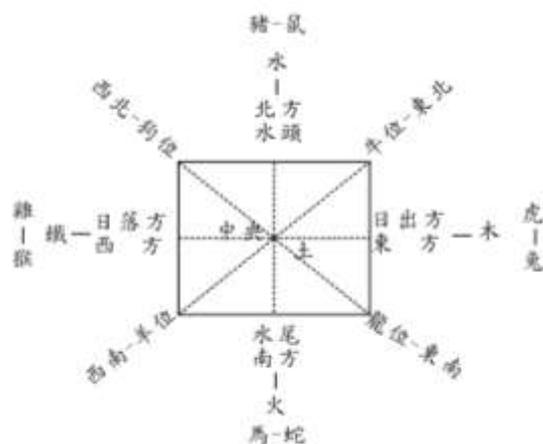


圖 23 巴格圖簡圖

瞭解了納西族的空間觀之後，又要進一步問納西族的宇宙起源與人類的祖先又是怎麼誕生的？

四、納西族的創世紀神話

納西族流傳在納西族之中家喻戶曉的民間史詩《創世紀》，以象形文記載在東巴經書上則稱爲《崇般圖》²⁴，已有多種不同翻譯版本。以下摘錄爲依李近春（2008：26）根據 1963 年的周汝誠先生譯注之版本。《創世紀》關於萬物起源是如此描繪：

「遠古時代，世界渾沌不清。天和地、日和月、星和宿、山和谷、樹和石、泉和渠等未出現時，先有了它們隱約的三樣好影子。三生九、九化成萬物。萬物有真和不真，有實和不實。真和實相合出現了綠松石般光明的白天，白天化育出好聲和好氣，好聲和好氣相合出現了最初管理宇宙的善神英格阿格。

善神做法生白露，白露生白蛋，白蛋生白雞。白雞生下來沒有名字，自己取名爲董

²⁴ 轉引自李近春註腳。《崇般圖》爲納西古語，直譯爲《人類遷徙記》。但概括不了所記載的豐富內容，故一般多用《創世紀》。

家的恩於恩麻。她生出九對白蛋，白蛋孵出盤（天）神和禪（地祇）神、嘎（勝利）神和武（福）神；俄（五穀）神和恆（善）神；東（男）神和色（女）神；祐（智）神和塞（慧）神；朗（測量）神和震（營造）神；宰官和頭目；則（古人）和崇（今人）等。

不真和不實相合出現了黑天。黑天化育出噪聲和怪氣。噪聲和怪氣相合出現了惡神英格丁那神。惡神做法生黑蛋，黑蛋生黑雞。黑雞生出九對黑蛋。黑蛋孵出鬼和賊；毒鬼和仄鬼；猛鬼和恩鬼；湊鬼和只鬼；單鬼和拉鬼等。從中可以看到納西族的萬物起源傳說中充滿了各種二元對立的辯證。」

接著，依李近春（李近春，2008：28）、李國文（李國文，2008：123-125）的相關研究，討論《創世紀》中「開天闢地」的神話，並且先將「天」與「地」的象形文字含義做說明。

納西族的「天」寫作  或 （納西語讀做美），依據李霖燦所編著《麼些象形文字字典》解釋，本意為：「天也，像天含覆之形。」

「地」則寫為 （納西語讀做堆），《麼些象形文字字典》中的解釋，其本意為：「大地也」。而這個字寫成梯狀略呈方形，據說是因為昔日納西族生活的地區多是山區階梯狀田地。

「開天闢地」的神話內容是這樣的：盤拉神（天神）九兄弟為開天師，但是不知道怎麼開天，天體不圓滿，彷彿要塌下來。勞命神（地神）七姐妹做闢地師，不知道怎麼闢地，地的土石顫動不平穩。但是他們不灰心，先學成工匠掌握了本領，在東方立起白海螺頂天柱，南方立起綠松石頂天柱，西方立起墨玉石頂天柱，北方立起黃金頂天柱，中央立起白鐵頂天柱。並以松石補天的缺口，以黃金填地的凹處，如此天體牢靠，地底也平穩了。

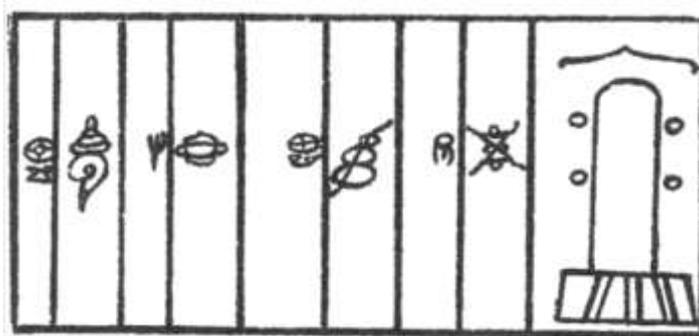


圖 24 納西族先民所設想的五根撐天柱（出處：李國文，2008：123）

但因為天地仍然不穩，眾神動員所有力量，以黑石、黑土砌後山，白銀、黃金砌前山，寶石和珍珠砌左山，海螺和珊瑚砌右山，風造山頂，柏樹做脊樑，岩石鑲山腰，在中央修築了一座足以頂天鎮地的居那若傑神山，如此方使天地穩固。

居那若傑山的象形文寫作：在納西族人的心目中，它是頂上撐著天，腳下鎮住地的一座神山，其地位與頂天柱一樣重要。包括李國文在內的幾位學者²⁵都據此繪出了一個類似的下圖，本圖採用李國文所繪之圖。



圖 25 納西先民天地存在形式圖（出處：李國文，2008：125）

接下來一段為講述人類的起源。開天闢地之後，居那若傑神山上空蕩著妙音，山腳下飄著瑞氣。妙音與瑞氣相互感應，化育出三滴白露，白露變化成大海，海中生出大海蛋，大海蛋由霞光和彩雲來孵抱，終於誕生出名叫「恨時恨仍」的人類第一代。

傳到「崇忍利恩」這一代有五兄弟六姊妹，找不到伴侶便互相婚配。由於打了東神（董神）和色神（塞神）而觸怒神靈引發了洪水沖天。只剩下崇忍利恩一人，其餘都被洪水淹沒。洪水過後，崇忍利恩孤獨無伴，遇見了天神子勞阿普的女兒「村紅褒白」，兩人情投意合有意結合，卻遭天神用盡各種方式阻撓，雙方交鋒十回合之後，利恩和村紅均渡過難關。子勞問他是什麼族系的後代，利恩回答說：「我是九位開天男神的後代，我是七位闢地女神的後代，我是連翻九十九座大山，連涉七十七個深谷也不會疲倦的後代，……我是所有利刀和毒劍都不能傷害的祖先的後代。一切敵人都想消滅我的族類，但我終於生存了下來。」最後，子勞阿普只得把「村紅褒白」嫁給了崇忍利恩為妻。

納西人重視祭天儀式，而且祭天儀式幾乎成為納西族的標誌性儀式。祭天的由來在經典中亦有一段敘述。故事繼續發展，納西男性始祖「崇忍利恩」在費盡千辛萬苦，終讓天神「子勞阿普」將女兒「村紅褒白」嫁給他。

崇忍利恩與村紅褒白結婚後到了人間大地，卻久不生育，得到天父「子勞阿普」的指點，他們以黃栗樹（青剛樹）為神樹，獻甜酒、乾淨的天米、牛、羊、雞等犧牲祭祀，

²⁵ 詳見：田松（2008）《神靈世界的餘韻-納西族：一個古老民變遷》p26 述及朱寶田、李國文、廖伯琴等曾先後對這個穩定的宇宙結構給出了類似的圖示。

並燒天香，在如此大行祭祀的方式後，生下了三個兒子。但三個兒子長大卻不會說話，又再度去請示天父，以天父指示的方式大行祭天。三個兒子說出了不同的三種語言，成為藏族、納西族、白族等三個兄弟民族。「崇忍利恩」及「村紅褒白」也因此成為納西族的男、女始祖。此後納西人認為祭天可以保佑後代繁衍，「祭天」遂成為納西族世代相傳至今的重要儀式。

而納西族許多習俗上的男九、女七數字代表的意義，包括如男女雙方定親後，長輩和親戚們會祝福他們生九個兒子、七個女兒（納西人喜歡用九、七數字表示眾多）；家中有人過世時，放在往生者嘴裡的小包的米、碎銀，男用九粒、女用七粒；洗屍的水男用九碗、女用七碗。納西人也相信人有靈魂，男人有九個靈魂，女人有七個靈魂等等，也都與神話中的男神九兄弟開天，女神七姊妹闢地的典故有關，人們認為九與七是代表男女兩性的吉利數字。

李國文指出透過東巴經可以了解到，古代納西族人有自己的曆法；天文方面也掌握星宿；數學方面也有個、十、百、千、萬至萬萬（億）的完整概念；以及時間、空間方位觀念；採集與使用藥物等也累積一定經驗。可以說東巴文化在生產、生活各方面的知識都為納西族社會文化提供了發展基礎。透過這些認識，尤其是東巴文字的創舉，相較於其他少數民族，更有利於族群歷史、文化的記錄與傳承。也就不難了解，納西族何以被約瑟夫·洛克稱為「西南古納西王國」。

第三節 納西族住屋研究回顧

納西族建築的建築是在族群不斷遷移與融合，一方面適應自然環境、一方面與其他文化接觸碰撞，經過了選擇、吸收而發展出來的。在進行達祖社納西族家屋建築的研究之前，為能夠了解整體納西族與摩梭人的分布與住屋形態及相關研究情形，本節先針對納西族住屋研究進行回顧與整理。摩梭人的住屋則在第五章做討論。

一、研究概況

建築學者蔣高宸（蔣高宸編著，1997：49）等人調查研究雲南民族住屋文化，論及在元代蒙古軍南征，中原漢文化進入雲南地區後，對該地區整體發展產生劇烈的影響，而各民族的形成及地域劃分，也在這時候定型。歷史上將其概分為三江（金沙江、瀾滄江、怒江）以內和以外²⁶，這兩區又與元明清以降為治理少數民族地區所實施的土司制度密切關係，麗江地區在明代即已開始吸收漢族、白族文化；而清代改土歸流政策更是造成這兩地區在政經、文化、宗教信仰等各方面形成顯著差異。三江以內大部分屬於受到漢文化、儒學教育影響深刻之地區，而三江以外地區則由於地域的隔絕，發展遲緩的情況下，保留了原本的居住型態。不同地域的納西族民居的差異性，即在此背景下產生。

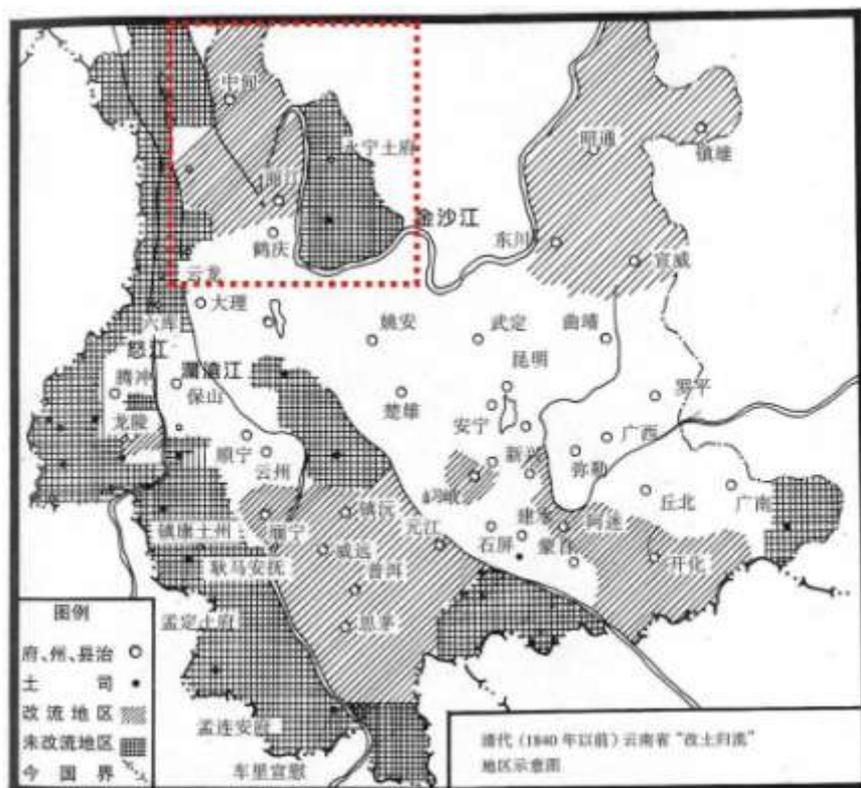


圖 26 清代（1840 年以前）雲南省改土歸流地區示意圖（圖片來源：蔣高宸，1997：21）

²⁶ 此處的以內和以外，乃為蔣高宸教授在書中所用的稱法。但這樣的分區以多數為主，無法涵蓋全部的地區。由上圖所示的雲南省的三江以內，大約為金沙江以南、瀾滄江、怒江以東地區。此外，內、外的稱法，除了因為地形阻隔，似乎有指稱「化外之地」的意思。

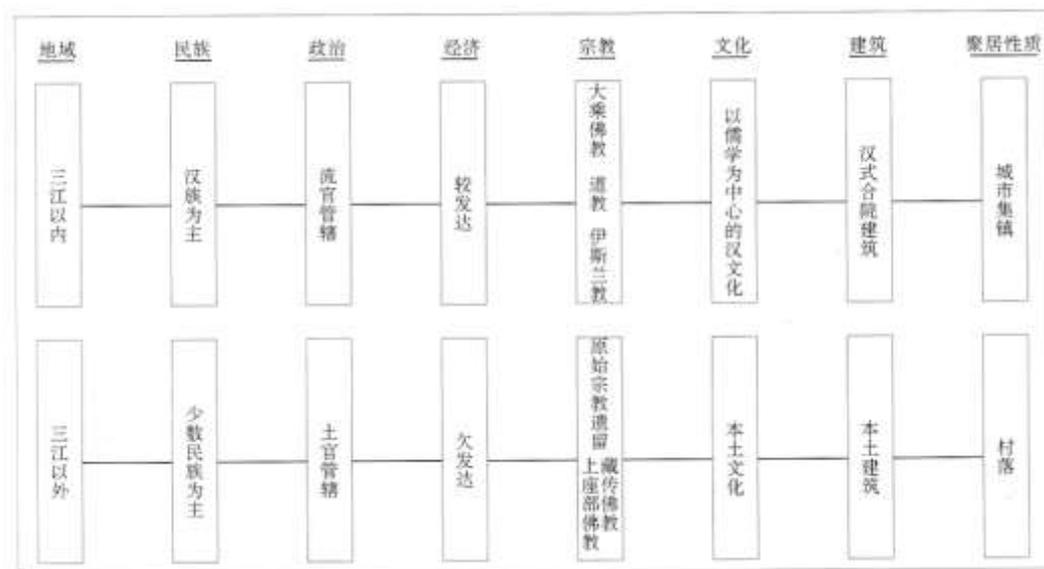


圖 27 三江內外建築與環境要素比較圖（出處：蔣高宸編著，1997：49）

有關納西族的居住文化研究，多著墨於麗江古城周邊受到漢文化深刻影響發展出的納西民居建築，其豐富性自不在話下，也有許多相關研究與著作。對於三江以外地區的納西族，許多資料提及白地、俄亞的納西族住屋現況。但多數建築調查研究僅止於現況的陳述，大致圍繞著聚落型態，包括聚落組成結構、景觀要素；或是建築物的介紹與描述，包括建築平面配置、使用材料、造型等等，未多做討論或比較。

而民俗學與人類學的調查則記錄了研究對象較全面的社會文化內容，但論及聚落與住屋的部分則較少，記錄住屋所繪出的平面圖多為示意圖，缺尺寸與比例。少部分調查也有以文字記錄尺寸的方式。

學者陳謀德（陳謀德，2001：13-14）將納西族木楞房概略分成三類：麗江型文化地區、白地型文化地區、永寧型文化地區，這是沿用學者和鐘華（和鐘華 1992：263-272）針對納西族不同地區不同支系的文化類型做劃分，其中永寧型文化就是指摩梭文化（包含四川鹽源、木里等地）。而和鐘華將納西文化歸類為「麗江型文化、白地型文化、永寧型文化」等三種，只是幾支特點較突出的納西族，並未涵蓋所有納西族。特別是幾支當年從麗江被派駐各地的納西士兵後裔，位在永寧型文化區域內卻是父系制的達祖社納西族，位在木里藏族聚居區的俄亞納西村、芒康縣藏族鹽井納西族等。

本文研究對象-達祖社納西人更因位在四川省境內，族群識別上歸於蒙古族，長期以來則和摩梭人一同被視為納西族分支，亦多被誤認為是摩梭人。有關其住屋形式與其他納西族地區的差異性雖有（李近春，2008：111；田松 2002:123-124），但後續未見討論。至於摩梭人家屋的構成與形式，則因為其走婚制及家屋社會成為文化人類學矚目之地，已累積有不少成果，也爬梳出一定程度的空間構成形式與意義。

(一) 納西族住屋研究

以下整理建築文獻、研究調查文獻中不同地區納西族住屋型態，以做為進一步與達祖村納西族的對照及比較。

1. 麗江納西族民居-城鎮地區

麗江地區的納西民居即是位於三江以內，1723 年清朝改土歸流後經改良的民居建築形式，大多為土木結構，融合了納西族傳統院落、漢民族的合院瓦房及大理白族的建築技術。與麗江周邊山區現存可見的傳統木楞房已完全不同。

依學者朱良文等（朱良文編：2005）調查研究，大研古城內民居多為院落格局，有四種基本型態：三坊一照壁、四合五天井、前後院、一進兩院。家家都有寬大的廈子及天井。天井多以卵石、塊石、瓦渣等材料鋪設圖案。廈子（即外廊）是麗江地區納西族民居的重要特點，與麗江的宜人氣候有關。因此常利用廈子吃飯、聊天。此外，該建築的特點是依當地地理、氣候等條件，就地取材建房，因而在麗江地區會見到以不同材料構築的納西民居宅院，有的以石頭、有的則以土、木為主。

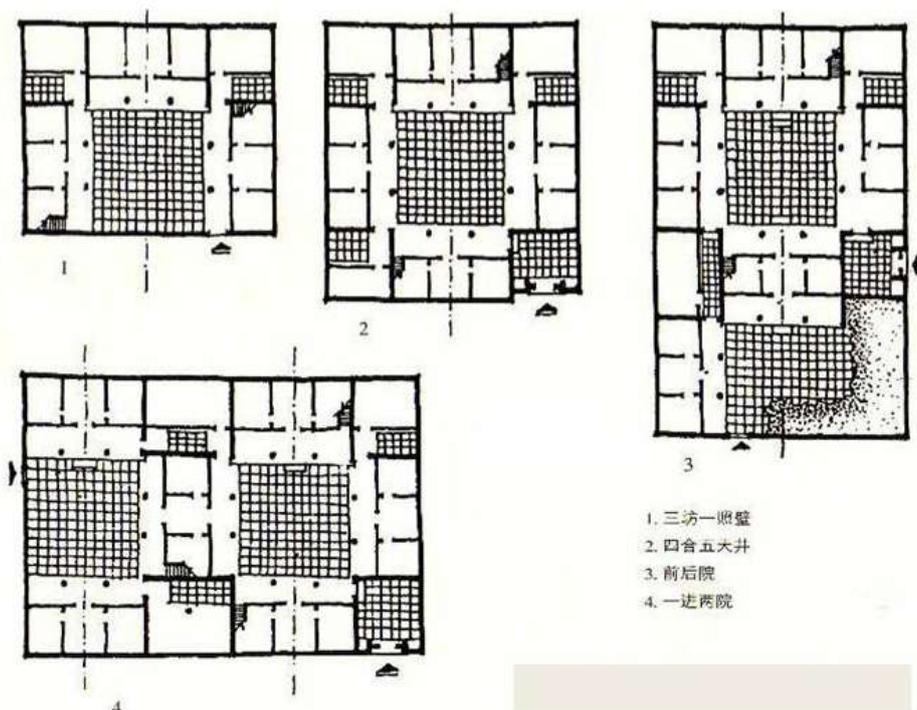


圖 28 麗江納西族民居基本平面布局基本形式示例（出處：朱良文編，2005：32）

而住屋也視不同地區的生產、生活形態有所差異。如大研古城、束河古鎮是因為茶馬古道商貿而發展的城鎮形態，街道上兩旁經商的民居通常是前店後住，而整個城鎮核心區的院落簇群緊湊，路徑寬則 2-3 米，窄則 1 米，家家戶戶院中遍植花草。

1997 年聯合國指定麗江大研古城（包括束河、白沙）為世界文化遺產，大研古城及束河古城的原居民陸續搬遷到新城，把院落出租給生意人開客棧或商鋪。大研古城多已

是外來人口經營的店鋪、客棧。東河古鎮的原住戶近兩年也有加速向外搬遷的趨勢。

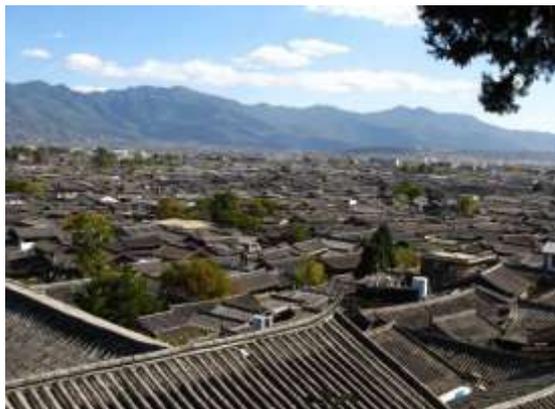


圖 29 俯瞰大研古城



圖 30 俯瞰東河古鎮

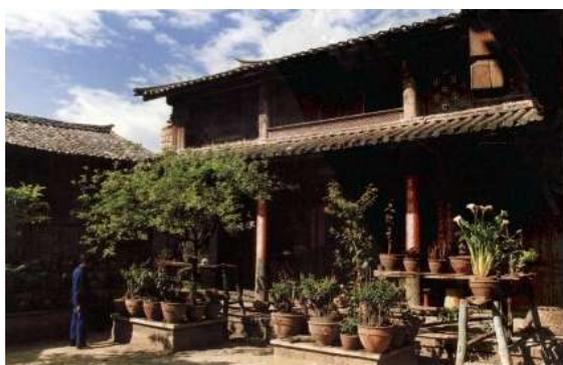


圖 31 大研古城民居天井（出處：朱良文，2005：35）



圖 32 麗江大研古城周邊的納西族民居院落，已成為客棧

2. 麗江納西族民居-農村地區

麗江壩子地區的農村民居多為三坊一照壁，正房面東，北邊樓房供儲藏或居住、南邊草樓下層圈養牲畜，院壩的地坪為適合打場的硬質鋪面，並搭建有一個曬糧台或曬糧架。壩子周邊山區的農村院落及建築物大同小異，有些是草樓上層居住或儲藏，下層圈養牲畜。但現今為講求衛生，多已另闢畜廄。



圖 33 東河老照片中的房舍
（出處：東河旅游网 <http://www.ljshuhe.com/>）



圖 34 東河納西族民居，建築物為木構造，院牆多為土石材料



圖 35 東河紅山村納西族民居的院壩



圖 36 東河納西族民居院壩中的曬糧高台

3. 香格里拉縣「白地」納西家屋

白地村位在今雲南省香格里拉縣（中甸縣）三壩納西族自治鄉境內。「白地」現多以「白水台」稱之，是一個大型的碳酸鹽華泉台地，因此吸引許多遊人前來一探究竟。

依楊正文（楊正文，1999：2-6）所記述，「白地」，又稱「北地」、「白的」、「北底」，是納西語 *bərfdər* 的譯音。其意為形容泉水冒出，野草發芽的現象，比喻茂盛繁榮。相傳東巴教祖師丁巴什羅在此地發揚東巴教，而被視為東巴教的發源地及聖地。約瑟夫·洛克、李霖燦都曾來過此地調查。這裡的納西族為「阮可」（又譯「汝卡」）支系，本地有人居住的歷史，因為岩畫文化的發現而推移到兩萬年前以上。而現居此地的納西族為當地原始居民，至今已三千多年歷史，約在漢末或是更早就形成了現在的村落。

這裡海拔約 2200 到 2500 米左右，為峽谷地形，過去由於地理位置封閉，對外交通不易，本區保留了納西族語言、文化習俗及東巴教原始的內涵。東巴教深入本地居民的生活之中。著名的「東巴紙」又稱「白地紙」，是用來製作東巴經書的傳統手工造紙，乃以採本地獨有的植物為原料製成，這項技藝傳承至今。村裡依靠明代、清代修築的兩條水渠灌溉一千多畝的農田，氣候溫和加上土地肥沃，本區農作物相當多樣，包括稻米、玉米、小麥、燕麥、蕎麥、黃豆、土豆等，經濟作物則有梨、蘋果、核桃、花椒等。



圖 37 白水台華泉景觀



圖 38 座落在河谷台地上的納西村落



圖 39 農田中利用水渠高差而設的水磨房



圖 40 白地的農田景觀

依《納西族社會歷史調查（三）》中學者和鐘華（雲南省編輯組，1988：2-3）對白地建築的記錄，這裡的納西族建築以井幹式木楞房為主。一戶院落多有正房、草樓、倉庫等三部分組成，正房多座北朝南，配置無固定格局，一般依地勢而定。

正房為一層建築物，略呈長方形，是全家人主要生活空間。繪有示意如下圖，但未標示尺寸。室內立有一中柱，為頂天柱，納西語稱「每都」。門檻高、門楣低。內置火塘、大小木床均高出地面二尺五寸左右。火塘上安置三腳架，三腳架靠近大床邊有燒香台，為供奉五穀神之處，靠近頂天柱則為畜神神位。大木床寬約五尺，係男性坐臥、活動之處，女性不能上去。小木床寬約四尺，為女性坐臥、活動之處。大小木床相接的角落，安有神龕，納西語稱「格箍魯」，為祭祀之所在。神龕下方的櫃子放長者日常食用茶鹽等，祭祀的東西掛在中柱上。中柱、火塘、神龕是全屋最神聖的地方。倉房也是井幹式木楞房，底部石頭墊高便於通風，為儲藏糧食、物品的地方。草樓則是上下兩層，上面堆草或住人，下面關牲畜。

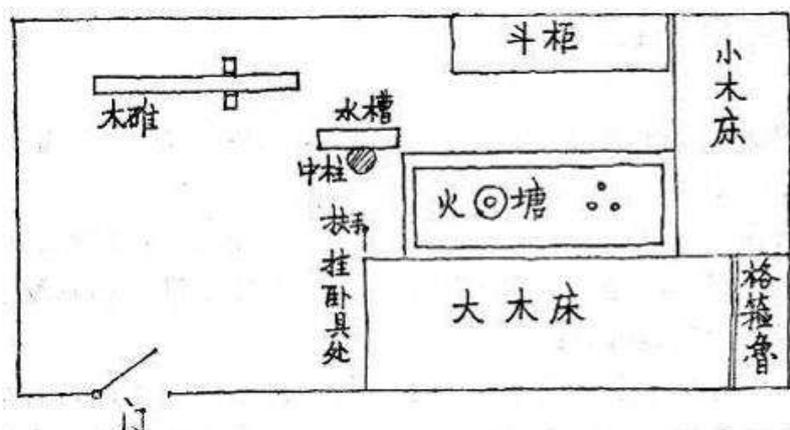


圖 41 白地納西族正房配置（出處：雲南省編輯組編，1988：3）

建造新房有一定的習俗，先請東巴占卜擇地，再上山砍樹。砍中柱時，樹頭應倒向東方為吉利，並且以樹尖枝葉燒香祈求見房順利。建房時，正房的中柱與橫樑交接處要放金銀及穀子、玉米、麥子、稗子各數粒，包好，才用橫樑扣住，表示屋「心」等等。（雲南省編輯組，1988：15）文中對於屋「心」之意未多做解釋。依諸多文獻均顯示在納西族建房過程的立柱，都要在中柱和大樑交接處放入上述這些東西，是立中柱過程中

重要的部分。

而依楊正文（楊正文，1999：155-156）的記錄，可以比較清楚看到木楞房的結構以及搭建方式。「白地現存木楞房為長方形井幹式建築，長約二丈、寬約一丈五尺，從底部至一丈高之一段，用圓木開椎口整齊搭砌成一圈，四方約有圓木各十五根，朝南之左側開一方形之洞，鑲以木門，楣低而檻高。木楞房之小面兩側各搭一山牆形板塊，尖上架橫樑，次第為椽子，上覆以手工劃成的木板（俗稱房頭板），板上搭木片，上壓石塊。木楞之外側，塗以紅土一層，為豬肝色。木楞屋成之後，才進行屋腳砌以石塊。之後便安裝床、櫃。……床之外角為灶台，又分二段，靠腳為取暖、煮食物之處，架有鐵三腳或石灶柱，餘為一個爐灶，為煮豬、牛食之用。靠西側一為水缸、一為木碓。」



圖 42 山牆上方板塊搭法（本研究攝於白地古都村）

在 1997 年時，麗江縣文物部門有鑑於白地的傳統木楞房逐漸被磚瓦房取代，出於保存白地納西傳統建築，遂將兩戶住屋拆遷到麗江黑龍潭重建，建築學者蔣高宸（蔣高宸，1997：267-269）當時對搬遷建築物進行了調查，其建築介紹資料出自上述學者和鐘華的調查記錄。這一戶被介紹的住屋略有不同，依據圖 43 顯示，正房平面略近於正方形三開間，帶前廊。正房帶前廊的作法，接近於麗江一帶的納西民居正房的廈子（前廊）。正房內放置有石磨，有後室放置腳碓，並且在左室設置了穀倉。依據拍攝照片看來，為井幹式木楞房。而特別的是這個完整院落包括了正房、樓房、花房，花房的功能乃是提供青年男女談情說愛的小屋，這個建築物倒是在其他文獻中從未見過。

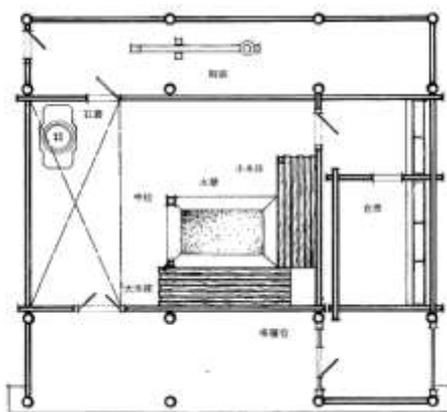


圖 43 白地納西族正房配置（蔣高宸，1997：268）



圖 44 白地納西族正房（蔣高宸，1997：267）



圖 45 白地納西族草樓 (蔣高宸, 1997: 268) 圖 46 白地納西族花房 (蔣高宸, 1997: 268)

本研究於 2009 年 11 月初前往白地，走訪古都村，所見村中的住屋普遍都已改建為磚瓦房，據村人告知全村僅剩幾戶木楞房。所見的一戶，正房與和鐘華所記錄的形式相同。該戶的院落城呈略長的梯形。西邊為新建的二層樓房（居住、儲藏）以及傳統井幹式的正房（圖 49）。院壩中有曬糧架，東邊是草樓及牲口欄。院壩最內裡的角落另搭設有一乾燥玉米的高架。村中的正房多面朝東、向陽。本研究進行概略測繪，並繪製正房平面圖及剖面如圖 53、54。



圖 47 白地納西族院壩 (左為樓房，右為正房) 圖 48 院壩中的曬糧架、草樓、牲畜欄



圖 49 正房外觀

圖 50 院壩角落乾燥玉米的高架



圖 51 房內的頂天柱



圖 52 正房角落的格故魯（神龕）及火塘

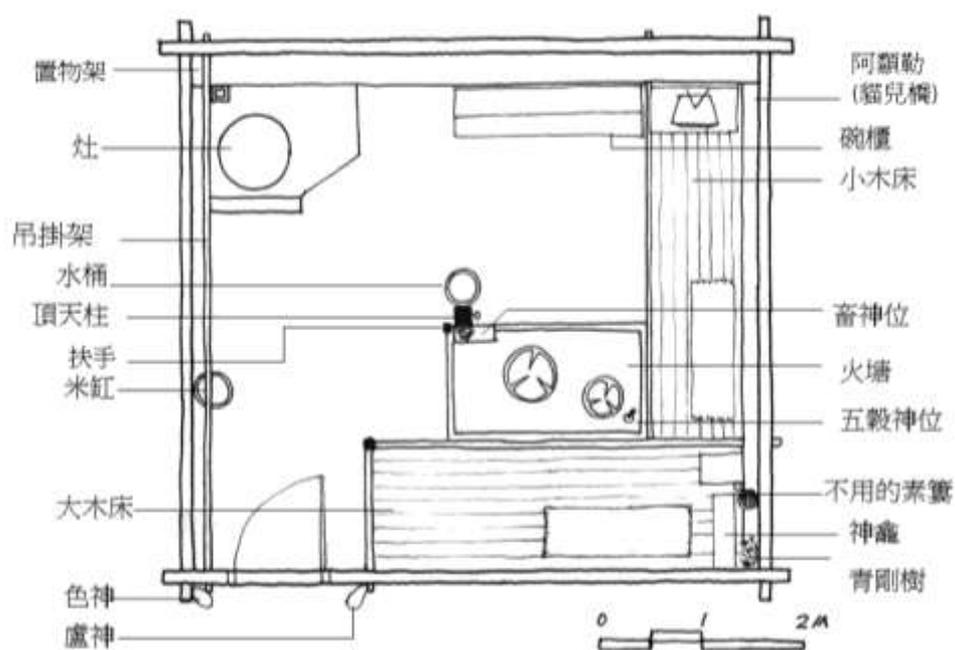


圖 53 白地古都村正房平面圖

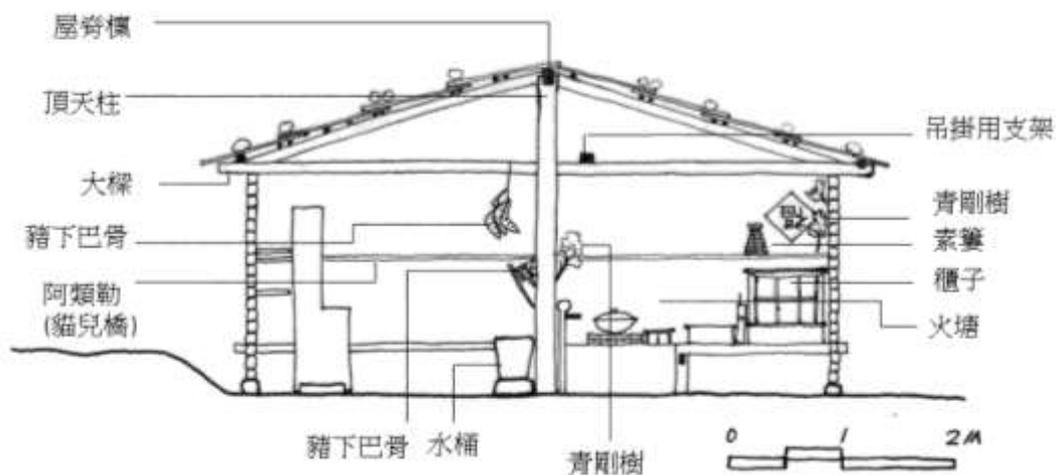


圖 54 白地古都村正房剖面圖

村中另一戶不得其門而入，但從外觀研判，帶有前廊及側室，屋頂已改為鐵皮屋頂。尚有另一戶正房仍為井幹式木楞房，但內部的陳設改變，主要有牆面開窗、頂天柱消失、小木床加寬，火塘三腳架在小木床上。



圖 55 帶前廊及側室的正房（古都村）



圖 56 已不見頂天柱，小木床加寬，且火塘置於小木床上（古都村）

此外也走訪了鄰近的吳樹灣村，村中的房舍也多以改變為磚瓦房。途中遇到一位熱心村民，在他的帶領下實地走訪兩戶人家了解變化情形。院壩中的建築物多為兩層樓房，堂屋在一樓。昔日木楞房的正房均被安置在角落做為儲藏間或是煮豬食、釀酒的廚房。



圖 57 吳樹灣村傳統木楞房，現已做為儲藏間。門口兩側可見董色神石。



圖 58 吳樹灣村傳統木楞房，現已做為儲藏間

觀察以上幾戶正房，木楞子的數目都是十八，問及村民也說不上來為何都是十八。李國文（李國文，2008：119-120）指出象形文字中有專指十八層天的字，乃是古代納西人對於天的認識。為何天有十八層，大概是借用佛教的說法。東巴經中也記載天神、地神與眾神、及東巴教祖師都居住在十八層天上。

此外，在兩座傳統木楞房門前（圖 49、57），都可見到門口左右地上各放著一塊石頭。這兩個石頭是東巴文化中象徵「盧神」（又譯董神，意為陽神、男神）、「色神」（又譯塞神，意為陰神、女神）的神石。依木麗春（木麗春，2005：237-243）、李國文（李國文，2008：35-44）等人相關研究，盧神、色神乃出現在納西族《創世紀》神話中，當天地還都一片混沌未明的時候，他們帶領著萬物在遊蕩，樹木會走動、石頭裂縫會說

話、天地波動搖晃。而廬、色又是象形文中表陽、陰的文字。最初所指的是人類的一男一女，即納西族原始先民的男女始祖。而祭石除了祭拜男女始祖的意義，又有祭獻男女生殖靈的意涵，意即後代的繁衍是必須透過男女兩性共同產生的。

室內的小木床上方沿牆面有一木板，白地納西人稱做「阿類勒」（貓兒橋之意），「阿類」或「花類」是貓的意思。木麗春（木麗春，2005：395）指出，在正房中搭的貓兒橋，是因為傳說村紅褒白從天上來到人間之前，悄悄偷走了父親不給她陪嫁的貓兒，而村紅褒白由天上嫁給人間的崇忍利恩，貓兒正是他們倆的見證人，也就在木床邊設置了貓兒橋。在山區的納西族家中常可見貓兒走動，除了這個典故之外，也有虎崇拜的原因。

4. 「寶山石頭城」納西族民居

依楊福泉調查（1998，2001：120-124，2007：114-119）及相關介紹資料，石頭城位於麗江北方約 110 公里處的金沙江峽谷，海拔 2326 米，城三面均是懸崖絕壁，城周梯田連綿，因百餘戶納西人家聚居在一座巨大岩石之上而得名。這裡在西漢時屬益州郡邪龍縣，東漢時屬永昌郡。到唐朝時，有 7 個麼些（納西）兄弟來到此地，分居羅邦（即寶山）、大匱（今大具鄉）等七寨，以寶山古城為中心形成強大的村寨聯盟。

「寶山石頭城」納西語為「刺伯魯盤塢」，「刺伯」是最早居住此地的納西首領名字，「魯盤塢」意為白石寨。《元史·地理志》記載：「其先自樓頭（今寧蒗縣永寧鄉）徙居此二十餘世。」南宋末，忽必烈率軍乘革囊及筏渡過金沙江，翻越太子關，抵達寶山城，攻滅大理國，進而統一了全國。元朝至元 14 年（1277 年），設置寶山縣，兩年後升為寶山州，管轄今大具、大東、鳴音、寶山、奉可五鄉範圍，此即著名的「元跨革囊」之地。由於特殊的聚落及建築型態，於 1993 年被列為雲南省級重點文物保護對象。

居民為求防禦，城南面的峭壁邊緣築有一道寬 0.5 米，高 2 米的城牆；東面則築砌了一道高 3 米的石牆。全城僅有前後兩道城門可供出入。城內有瞭望台、烽火台等。房屋依著整個大岩石地勢而建，城裡的石板路直接鑿岩石而成，民宅裡多數可見的家具如桌、椅、灶也都是直接雕鑿石頭而成，成為一個相當特殊的景致。

這裡的建築形式，透過楊福泉的調查可以獲知，「民居由正房和地樓組成。一般座向是正房朝南，地樓朝西。正房為兩層木結構樓，穿鬥式梁架，設有外廊，多兩面廈，兩步廈和騎廈樓。地樓一般二至三層，石基較高，壘土坯牆，以悶樓居多。樓下作畜圈，樓上作廚房和儲藏室。注重門樓、外廊、門窗隔扇、梁枋裝飾。房屋青瓦坡頂、隨岩就勢，鱗次櫛比。房屋依山就勢，蜿蜒起伏，別有風致。」（楊福泉，1992；2002）



圖 59 寶山石頭城鳥瞰 (出處：楊福泉，2007:116)



圖 60 寶山石頭城民居內的天然石灶 (出處：楊福泉，2007:118)

5. 木里「俄亞大村」納西族民居

俄亞大村位在現今四川省涼山彝族自治州木里藏族自治縣的俄亞納西自治鄉境內，從這個冗長的所在地名稱可知木里是個多民族的地區，境內有漢、彝、藏、納西、苗、壯、布依、傈僳、白、回等 11 個主要民族。俄亞鄉則以納西族為主。此地為明代麗江木氏土司進駐屯墾的重要據點。

依宋兆麟 (宋兆麟，2003)、劉龍初 (四川省編輯組，1986：76) 等學者的調查資料。「俄亞」，納西語稱「艾若阿納窩」，意為「山上的岩包」²⁷。俄亞大村的納西人為明代從麗江遷來。傳說在此建寨的祖先「瓦赫·嘎加」是木氏土司底下負責管理這地區的「木官」(意為木天王底下的頭人。許多文獻也稱為「木瓜」或「姆瓜」)。因為看上這裡的環境，決定帶領管理的百姓遷居並開發此地。帶領的百姓中有東巴、牧羊人、趕馬人等，職業均為家族世襲。並規定其他後來遷入的民族都必須按納西族的方式在此生活。直到清朝改土歸流，木氏勢力式微，同時這裡改劃歸為四川木里土司管轄之地。1957 年解放時才結束封建領主制度。

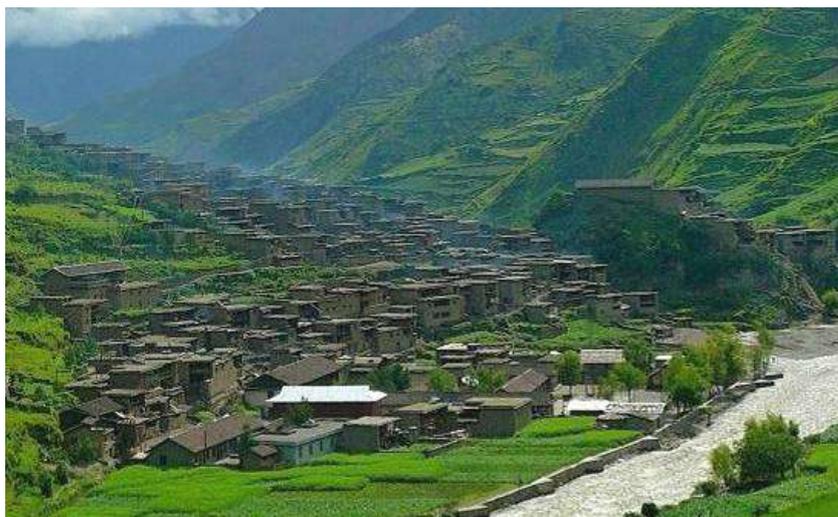


圖 61 俄亞納西村聚落 (出處：<http://bbs.hsw.cn/viewthread.php?tid=664366>)

²⁷ 「包包」或「山包」是納西人講普通話時說的「山」。和納西族人交談，只要講到哪一座山，他們都會說「包包」，或是「山包」、「山包包」。推測乃由該字的象形文字形狀而來。

由於地處偏遠，以農業生產為主，並有畜牧業、馬幫運輸、紡織等，產業、飲食、服飾等均與永寧一代的摩梭人相近。婚姻制度則以兄弟共妻居多，少數為姐妹共夫（一般稱此兩類為夥婚），也有少數一夫一妻；過去婚前普遍為「安達」婚（走訪婚），有男訪女亦有女訪男，現在已不多見。宗教上信仰本族東巴教，有祭天儀式，村中兩個祭天群「普督」及「古徐」有各自的祭天場。原本村中保存有大量的東巴經書，但文革期間均被燒毀。在木里土司管轄時期每家繳糧稅、服勞役，另也需有男性當喇嘛，雖有藏傳佛教傳入，但影響始終不大。

由於居住集中在聚落，耕地分散在離村寨較遠的河岸台地、山坡上。每戶都在耕地上蓋有一間庄房，做為農忙期間的暫時居所。兄弟共妻的家庭，農忙時兄弟輪流住在庄房。農閒時，又因為家中會有男性上山放牧、出外趕馬、同時在家情形不多，平日共處多半也能維持和諧關係。

這裡的住屋接近藏族，是木石結構為主的土掌房，所有的房子近 200 戶幾乎連成一片，戶戶可以相通。建築物以塊石砌牆體並以泥巴填縫，以木柱支撐，樓層多以粘土鋪築而成。依宋兆麟（宋兆麟，2003：）記錄，房屋多為三層，底層為畜圈，關家中牲畜；中層為主屋及陽台。主屋內有頂天柱及火塘，設臥室、倉庫，是全家人主要活動空間。屋內的火塘大約長兩三米、寬一米，其上有兩三個灶。在火塘和兩木床之間有一石頭鍋庄，大木床寬約一米五，為男性坐席，小木床寬約一米四，為女性坐席。兩床交接處有一櫥櫃，上方置有象徵納西族家神的「素簍」。主室門上掛有各種獸頭，掛愈多表示為狩獵能手。通往陽台的走道盡頭有一木壘式穀倉。這一層的平頂利用來曬穀物或是戶外活動。最上層一般蓋有草房或板房，每間長約三米、寬兩米，是男女青年結交「安達」²⁸（成年後的交往對象）的地方。三層形成梯形，各層之間以獨木梯攀登。

而這據稱靠著獨木梯就可以貫穿各家的納西聚落，因為建築的獨特，近年受到各方矚目，在 2007 年經有關單位及文物專家考察後，於 2007 年已被列入省級文物保護對象。

²⁸參考宋兆麟（宋兆麟，2003）俄亞納西人實行著幾種不同婚俗：一夫一妻、夥婚（兄弟共妻、姊妹共夫、多夫多妻）、安達婚，其中安達婚及類似於摩梭人的走訪婚，但不同的是，安達婚為女訪男。但現今安達婚已漸趨式微，僅是男女婚前的交往形式，夥婚則以兄弟共妻居多，姊妹共夫現已不多。



圖 62 俄亞大村的聚落通道（出處：涼山彝州新聞網）



圖 63 俄亞大村居民與房舍（出處：同左）



圖 64 寬大的正房是主要生活場所（出處：涼山日報 2009.6.14，第 4 版，冷文浩攝）



圖 65 傳統的夥婚大家庭（出處：同左）

宋兆麟（宋兆麟，2003：262-264）並對於俄亞納西人的建房過程有詳細的記錄。由於村子位在山坡上，地勢有高低，房屋兩三層，且體積大，因此基礎必須穩固。參考其記錄整理建房步驟如下：

挖房基：基礎深約 50-100mm，牆基寬約 60mm。坑內填一層石頭，蓋一層黃土，重覆並逐層夯實。所有地面填平夯實。

第一層：

- i. 砌牆：在房基上砌上這一層的石塊為主、泥土填縫的牆面。爲了保持水平，在牆角各埋一根長竹竿做測量標準，使其與地面垂直、與牆面水平。每砌一段牆就以另一根竹竿在前述兩根竹竿間比一下，看是否呈直角。砌牆過程中需依位置將木門窗砌入牆內。
- ii. 立柱：這一層有 16 根房柱，共 4 排，每排 4 根。每排柱子上架一樑，共 4 根房樑。鋪上緊密的檁條。然後鋪上兩層薄石板，再鋪木柴後（此句原爲：要求上鋪「石板木柴」。不清楚其意），又往上鋪一層石板。如此交錯是爲了使地面較輕以及防火。而因爲這層屋頂也是第二層建築的地面，因此施做過程要求謹慎細緻。

第二層：

這一層空間由牆面劃分爲內部與外部。外部爲陽台，內部爲住房。

- i. 砌牆：鑲上木製門窗。兩扇門對開（未清楚說明有哪兩扇門？）窗的尺寸約 80×60 公分，窗框上方呈拱狀。
- ii. 立柱：內部共有 12 根房柱，每排 3 根共 4 排。中柱稱頂天柱，中柱頂端埋銀塊是為避邪，下邊則埋鐵是象徵房屋堅固。中柱上方鑿孔安上橫樑。正房的立中柱過程與其他納西族地區一樣都很重要，且有立柱儀式。建造火塘要在下方埋鐵塊，象徵火塘堅固，永遠興旺，也有糧食吃不完、用不盡之意。

第三層：多為曬台，每家視需要蓋房子，這一層建築砌三面牆，共立 8 根柱子，分為 4 排。這一層若有建房，通常房頂也用來曬穀物。這一層中央有一個長約 1 米，直徑約 60 公分的煙筒以利下層的火塘排煙，同時也做為正房的頂部採光。

俄亞納西族這種土掌房的由來，透過下列一段東巴進行正房的立柱儀式時念的經文，充分為後代說明了祖先建房的智慧是學習自大自然中的動物。雖不確定真實性，但也頗有道理。

很早很早以前，修了一次又一次，總是建不起房子，人們非常焦急。

天上飛翔的鳥，本來不會飛翔，後來拜蝴蝶為師，終於學會了飛翔。

空中有一種長尾鵲雀，身上羽毛很漂亮，

人們學著會制衣服，多虧長尾鵲雀的幫忙。

地下的螞蟻會築巢，樹上的鳥會構窩，

人們學會了它們的辦法，終於修起了房子。(宋兆麟，2003：265)

由於宋兆麟記錄有頗詳盡的建房過程，但僅有一張粗略的房屋立面圖（圖 66），本研究依據他的立面圖以及文字記錄，嘗試繪出建築物的各層平面圖（圖 67-69），以了解住屋空間的配置及使用。部分細節包括門、窗、第二層陽台的柱位等位置不清楚，乃為大致判斷。

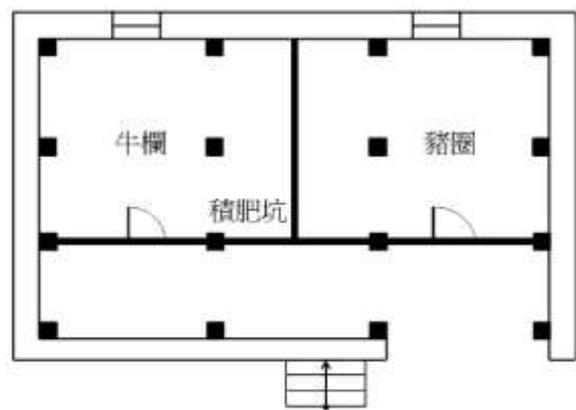
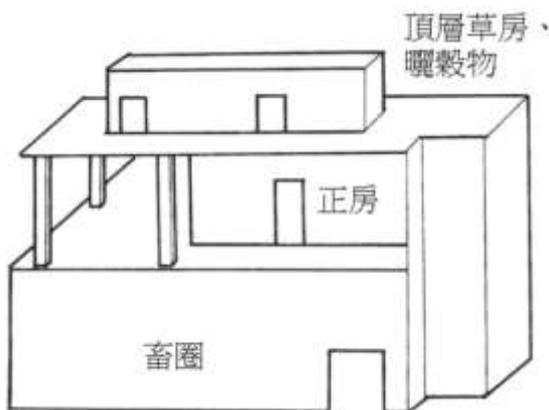


圖 66 俄亞納西民居（出處：宋兆麟，2003：257） 圖 67 俄亞納西民居底層平面圖（本研究繪製）

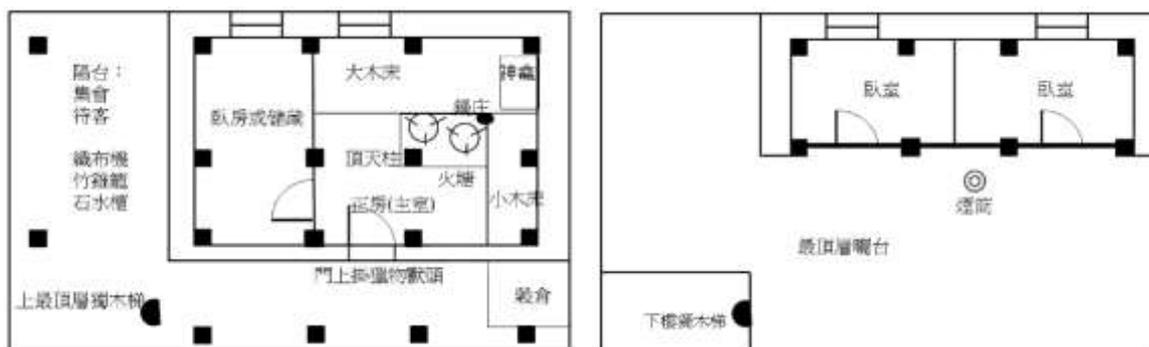


圖 68 俄亞納西民居中層平面圖（本研究繪製） 圖 69 俄亞納西民居頂層平面圖（本研究繪製）

6. 鹽井納西族

鹽井正式名稱爲西藏自治區芒康縣鹽井納西民族鄉，海拔約 2400 公尺。有青稞、大麥、玉米、小米等作物，鹽業則爲主要經濟來源。製鹽曬鹽在此大約已有 1500 年的歷史。鹽井地區自古以來就以豐饒鹽礦出名，又是滇藏茶馬古道上的茶馬戶市重鎮，是茶馬古道路線上唯一可以看到人工曬鹽的地方。經有關學者考察茶馬古道沿線後，建議鹽井應該申報成爲世界文化遺產。（楊福泉：2006）

鹽井納西人的起源相當多元，學者陶占琦（陶占琦，1999）研究調查，自唐代以來本地就有被稱爲「姜」（古代藏人對納西人的稱呼）或自稱麼些的民族居住並以產鹽爲業。陸續有藏、漢、其他民族遷入，明朝時，金沙江、瀾滄江一帶地區成爲麗江木氏土司與藏族土司的兵家必爭之地，木氏土司挾其強盛軍力，通過與周邊各族聯姻擴張，許多木府納西族士兵隨之遷入並在此定居。

納西族學者楊福泉（楊福泉：2005：417-425）在 2001 年訪問此地所瞭解，整個鹽井鄉是 678 戶，3913 人。藏人主要聚居在上鹽井，納西人主要聚居在下鹽井，納西村中有 205 戶，1200 多人。村裡至今還保留著祭天儀式，在每年農曆的正月初五和初八舉行。有哈迪、哈綠、哈汝三個祭天群，有各自的祭天場。由於周圍藏族居多，納、藏通婚情形普遍，信仰上及文化上均互相尊重，少數也有一夫多妻與一妻多夫的情形。學者 C.F. McKHANN(C.F. McKHANN,1998)調查此地納西人在家庭繼承上採女性繼承方式。

宗教上信奉東巴教及藏傳佛教格魯派。村中的東巴已沒有經書，全靠口傳記誦，祭祀民族保護神三多神。在這裡，藏族的文化已融入納西人的日常生活。生活上，住藏式碉房，吃酥油茶和糌粑，語言上，納西族能通曉納、藏兩語，當地藏民多數也掌握納西語。在此地納西方言中，摻有近三分之一的藏話，近三分之二的詞語與麗江相通。彼此的信仰和傳統都受到尊重。

此地住屋的照片，僅查詢到 Charles F. McKHANN（Charles F. McKHANN，1998）拍攝於 1996 年的兩張土掌房外觀及室內火塘（圖 70、71）。由於缺乏此地住屋空間詳細資料，無法了解到空間安排與藏族有何異同。土掌碉房的建築形式，參考翟輝（翟輝、

王麗紅、柏文峰編著，2008：58-69）調查研究雲南藏族地區土掌碉房，一般而言分爲三層，土木結構，砌石爲基，夯土爲牆。每層架大樑、搭樓楞、墊上細圓木，鋪設荊棘樹葉，夯土掌，再加鋪地板。屋頂則是用黏性極強的土夯實抹平爲土掌，做爲曬壩及作物打場。底層爲牲畜欄，中層爲起居核心空間，包括堂屋、臥室、倉庫，以一粗大中柱爲中心，神龕及火塘在其中一側，火塘爲地面式，通過一個長煙道排煙，牆上並開窗。頂層除了曬壩之外，亦有儲糧或草料的倉庫、經堂、臥室等空間。



圖 70 鹽田與聚落（出處：http://blog.sina.com.cn/s/blog_5e6dd1c80100f1mfw.html）



圖 71 鹽井納西民居，藏式民居的外觀（<http://www.bkclub.com.cn/magazine/ShowArticle.asp?ArticleID=2639>：）



圖 72 德欽縣納西族聚落的藏式建築（C. F. McKHANN:1998）



圖 73 德欽縣納西族房屋的室內（C. F. McKHANN:1998）

上述1至6爲現存分布各地之納西族可見的住屋型態。1.麗江地區納西族合院形式，自明代開始出現的瓦房，爲土司住所或廟宇。後清改土歸流，受漢、白族文化影響的瓦房合院在麗江城鎮、壩區、河谷農村普遍流行；2.白地納西族的木楞房，大約是納西族先民南遷進入川、滇一帶之後，目前可追溯其最早期、亦較傳統的住屋形式；3.寶山在唐朝即有麼些村寨聯盟，至元代設置爲縣，也是木氏開始發跡，納西首領統一各部落的開始。至於現今可見的石頭城聚落與住屋除了因地就勢的特殊聚落型態及石材，其住屋使用與空間則與麗江接近。究竟以前是何樣並不清楚；4.木里俄亞大村的納西族，雖處在多民族聚居地區，但位處遺世獨立的大山之中，一直實行村內通婚，且遷入的他族還得依照納西族的規矩生活。其土掌房的住屋材料（石塊加黏土砌牆）及建構方式乃是因地制宜，類似藏族土掌碉房，緊密如蜂窩的聚落形態則大不同；5.鹽井納西族，依相關

資料顯示其住屋形式、語言、婚俗等則均有受到藏族的影響，普遍亦與藏族通婚。雖仍可從祖源、祭天古俗等辨明為納西族，但藏化程度相當深。

其中木里俄亞大村的納西族以及鹽井納西族，為明代木氏土司派駐各地的士兵後代，在木府勢力衰退後轉轉各地定居發展，在相關研究中皆因為聚落、建築型態或婚姻特殊性屢屢被提及。

依據前述學者調查及以上回顧整理納西族的住屋資料，大致可以理出各地納西族之家屋建築之構造形式有相當的差別，大體上分出如表 2 所列。然而必須說明，由於納西族分布廣泛，還有部分的納西族住屋因為缺乏相關資料，不清楚其建築形式為何，暫且不列入此處討論。

表 2 納西族各分支住屋形式的整理（本研究整理）

名稱	分佈	建築形式
納喜 (naq xi)	雲南麗江、中甸縣、維西縣、永勝縣等地 四川省木里俄亞、鹽源縣達住（達祖）等地	麗江：三坊一照壁、四合五天井
		中甸：白地木楞房（正房一頂天柱）、土掌房
		俄亞：納西明代木天王士兵，（特徵：土掌房、一根頂天柱）。
		達祖：納西明代木天王士兵，木楞房（正房兩中柱）。
納罕 (naq hai)	雲南省中甸縣三壩鄉	---
拉熱 (lal sse) 又稱「水田」	四川木里項腳、博瓦、白碉等地	---
魯魯 (lvl lv) 又稱「拉洛」	散居在麗江玉龍縣太安、七河、拉市、魯甸、塔城、龍山、鳴音等山區	土木結構、木石結構、木楞房。 相關文獻獲知這一帶的傳統形式接近白地納西族。（楊福泉，1991；C.F. McKHANN，1989：158,169）
阮可 (rer ko)	主要居住在中甸鄉東南部，如三壩鄉的東壩、白地、洛吉	木楞房（正房一頂天柱） 東巴教聖地
瑪麗瑪沙 (ma li ma sa)	主要居住在維西僳僳族自治縣塔城鄉臘普河上游	---

（註：--- 為不清楚其住屋形式）

第三章 達祖社納西族的居住文化

本章討論達祖社納西族的居住文化，回應到居住文化理論，所要探討的正是達祖社納西族人與長久以來互動的實質環境，這個具體的實質環境即為聚落。

開頭首先敘明達祖的聚落形成歷史，該聚落形成在整個納西族的發展進程中有其特定的條件促成。然而，聚落既是人群居住、生活、休息和進行各種社會活動、進行生產的場所，除了前述歷史條件之外，以生態適應而言，必然有其相應的自然環境條件促成這些人群的定著一地，並且發展出聚落。

達祖納西族的居民最初是從麗江壩子的不同村落輾轉定居此地，長期以來因內部不斷地通婚而形同血緣村落，聚落中的親屬關係、社會組織都與聚落的實質環境有密切關聯。本章進一步將闡明達祖的社會組織與親屬關係，後再接再續討論聚落，包括構成聚落的自然與人為地景。

第一節 聚落的歷史

達祖社納西人的祖先是麗江木天王的士兵後裔，明末時期，木天王勢力衰弱，納西王國解體，派駐瀘渠（今寧蒗縣境內）的這一支士兵便輾轉流落至此定居下來。因為是納西士兵後裔，人數少，又因為保留著從麗江帶來的祭天儀俗，整個聚落的凝聚力相當強，並沒有明顯的階級差異。下面這一段是納西學者李近春（李近春，2008：112-113）1980年代前往達祖的調查資料，對於達祖聚落的形成過程及變遷有較完整的記錄。

根據世代相傳下來的傳說，達祖納西人的祖先，原是（明朝年間）²⁹麗江木氏土司的“摩若”（即士兵），在木天王勢力強大時，曾率領他的軍隊在今天的寧蒗、鹽源、木里、中甸及巴塘、理塘一帶打仗和駐防，建築過很多營盤、瞭哨和修過路（至今仍有遺址尚存）。據說，有一次帶來的士兵很多，滿山遍野，當時每個士兵拿一塊石頭堆在一起都成了一座小山。由於長期翻山越嶺，頻繁爭戰不已，沿途死掉的士兵很多。後來木家勢力衰弱，兵源得不到補充，統一指揮不靈，就打了敗仗，一些士兵在山裡轉悠打仗，回不了麗江，就在寧蒗縣的八耳地區住了下來。但是，八耳地區沒有納西人祭天用的黃栗樹（一說是沒有整豬圈用的黃栗樹，可能二者兼而有之），又跋山涉水到有黃栗樹的干母山（即獅子山），東側的湖邊-達祖定居下來。最初來達祖的人很少，以後又陸續遷來一些人，先是住在“瓦古”山坡上，因為“瓦古”突出於瀘沽湖中，成半島形狀。視野遠，易防守，而且從瓦古伸延出去的“阿納瓦”小島，屹立於相隔一里的湖中，戰事緊時，士兵和家屬都可退守到島上去。相傳，在咸豐同治年間，戰事波及到這裡，“瓦古”被佔，人們退守在湖中島上，土槍夠不著，而達祖人則在島上安了

²⁹ 原文中無，本文加註

土炮，正當佔領軍在湖邊起火做飯時，打幾發土炮，把他們的做飯鍋打壞，就退走了。在現今七、八十歲老人的曾祖輩時，由於「瓦古」多是沙礫，用水和行走不便，才陸續從山上搬到湖邊平地來，有幾家是在五、六十年前才搬下來。至今不僅山上的舊房址仍清楚可辨，還有幾戶住在半山坡上。(李近春，2008：112-113)

「瓦古」，納西語是「山包上」的意思。「瓦古」為今稱「達祖山」(因為山頂上建有一座經堂，達祖人也稱「經堂山」)嶺的最東側山頭，位於湖北岸達祖村西側，是格姆女神山主峰向東延伸的一條餘脈，成為湖北岸的第一重山嶺。當年達祖士兵選擇居住地區的過程來看，顯然最後選擇在現居地定居，是因為這一帶有祭天儀式所需要的黃栗樹，可見祭天儀式對其民族的重要性。另外，黃栗樹在生活中又可墊豬圈，可謂兼具文化性與實用性。在戰事頻仍的年代，基於防禦需求，達祖士兵又選擇地勢較高的瓦古山上居住，以便在遭逢敵人、盜賊來犯時，具有地勢高易防守的優勢，而如有需要退守時又可退到阿納瓦小島上。



圖 74 達祖聚落的地理環境 (地圖來源：google earth，本研究繪製)

達祖納西士兵初期定居此地時，是屬於永寧土司的管轄地，這一帶歷來也是永寧與左所土司爭奪村寨之地。達祖人需向永寧土司服勞役，卻又與其相違背，但因為這群人曾是木土司的士兵，組織強又善戰，因此永寧土司不太敢管，左所、前所土司想管也管不了。後來，達祖人因為人少緣故，擔心長期下來會出事，而投靠了木里土司。木里土司很高興並藉機擴大勢力，同時劃了一大片山林給達祖人，並分給他們土地耕作。而木里的官人前來巡視時就住在當地伙頭(相當於地方官，免賦稅及勞役)家中。伙頭之下又有本水(相當村長，負責催辦本村應繳的賦稅與勞役)(詳見李近春，2008：113-114)。達祖人在此定居生活，並且恢復本民族的東巴教、祭天儀式。成為木里王(木里活佛)的子民之後，

藏傳佛教也隨之傳入，達祖人開始修建寺廟，學習佛經。

早期達祖社的居住型態在所有文獻中闕如，因此本研究透過訪談大致了解到最初定居在瓦古山上的聚落概況。從麗江遷來時只有 50 戶，當時 50 戶都集中在瓦古山上，訪談過程中村人告知，有句話「達祖挖次基」流傳至今，意思說的是「達祖 50 家」。

最開始時在瓦古山上居住是像一座石頭城一樣，用石牆圍起，左右各一個門，後來才往下搬遷到平地居住。以前沒有槍，住在山上地勢較高易防守，有敵人來時，就以石頭做成大圓石往下滾，攻擊敵人。(色托盤·扎石，祭天東巴。訪談記錄)

而美籍學者約瑟夫·洛克在 1928 年前往瀘沽湖地區之後，他有一段文字記錄了達祖，又可以對照佐證前述李近春的訪談資料。

在沿湖屬於木里的這個狹窄地方有兩個村莊，兩村的名字都叫達住，其意在上文中已經解釋。一個村子在湖畔，另一個村子在橫嶺背後的山谷裡，這個橫嶺向湖中突出而形成一個灣。橫嶺上覆蓋著紅色的土壤，其頂上有個小喇嘛寺。

橫嶺之外過去有一部分是阿納瓦島，也屬於木里王。這個小島上沒有房子或寺廟，只是在西北斜坡上有一所小茅屋，木里喇嘛到那裏打坐沉思。木里王本人從來沒有來看過湖區上的這部分領土。小島所處的湖灣離岸很近，但不是木里而是左所的領土。(洛克，1999：291)

洛克到了達祖，當時瓦古山上的家戶已經往山下遷移，一部分遷往北面的山背後，一部分則遷往東南面的山腳下靠近湖邊一帶。但其實都還是同一個村子，並非如他所說的是兩個村子。

印象中，最山頂上約有三十幾戶，後來才搬下來。搬遷過約兩次，往兩側搬，有些家戶搬了三次，有些則是兩次。搬下來的家戶選址是自願的。(色托盤·扎石，祭天東巴。訪談記錄)

直到約 1935 年，再也沒有強盜、山賊敢侵犯達祖瓦古村時，納西人才從瓦古山上逐漸搬到山腳下的湖邊及平地裡。

後來遇到戰亂（見下段敘述），又退守下來到島上。退守到島上時，每戶人家都有一塊落腳地，當時住了有一年多，在島上住的時候，那時房子很簡單，以石頭砌牆，上面覆蓋木板。住的一年當中，家中較能勞動的人有回去到山上或是平地田裡工作。再度回去時，有些人搬回山上，有些就在平地居住了。(色托盤·扎石，祭天東巴。訪談記錄)

據村中耆老說起，約 1937 年，木里王和左所土司刺寶成（末代土司，即末代王妃肖淑明的夫婿）開戰，兩軍交戰，打到了屬於木里王管轄範圍的達祖村，達祖村成了戰場。

機智的達祖村納西人用豬槽船把所用物品運到阿納瓦島，每家建個小屋在此避難，共同抵禦敵人。相傳兩軍一直對峙，左所土司的軍隊駐紮在達祖村，達祖人一直住在島上，後來發明以長射砲擊方式而退敵。因此達祖村的納西人一直視阿納瓦島為救命島。戰後達祖村又回復昔日平靜的生活。

長久以來這裏雖處於左所土司屬地的包圍之中，但是卻是屬木里土司管轄，被稱為木里的一塊「飛地」。約在 1957 年民主改革時為便於管理，鹽源和木里共同協商，把鹽源境內木里所管轄的「達祖村」和木里境內鹽源所管轄的「後所」互換，從此達祖村納西人就歸鹽源縣管轄。

而達祖納西人的喪葬儀式中的送魂路線，即清楚表明這一群納西人的遷徙路徑。每個斯汝(同一個近親始祖的家族)因為來自麗江的不同地點，所以從達祖到麗江各地點不同，從麗江之後的路線都是相同的。送魂路線在李近春(李近春, 2008: 146-147)調查中詳細記錄，依據流傳下來的路線從達祖經過永寧，跨越金沙江到寶山，抵白沙、麗江後，從麗江一路往北送到木里以北的祖居地。此外，研究過納西族遷徙路線的學者李霖燦(李霖燦, 1984: 99)，調查了解達祖納西人的起祖路線(祭祖時迎祖先)之後，感到有趣，並且對村人說，「你們由神山上先下來，當到達永寧的時候距離大嘴(達祖)不過一早上的路程，那何必南下麗江東走滇渠使自己的祖先僕僕道路間多奔波上下千餘里的路程呢？」而村人很堅持這是歷代相傳，不能在他們的手中自己任意改變。這件事情更讓李霖燦肯定了納西族的遷徙記錄是可靠的。近年亦有學者和士華(和士華, 2007: 75-77)針對達祖的送魂路線找出了現今對應的地點所在，遷徙路線尚不屬於本研究討論重點，但為這一支納西人的歷史提供珍貴的記錄。以上種種，都可以更確切地知道達祖納西族人原本已經隨著大多數納西族人遷徙進入麗江，卻在明朝年間，又因為木氏土司開疆拓土的需求被派駐外地，最後因為歷史局勢轉變，成了回不去麗江的士兵，而在現今達祖定居。

除開上述歷史背景的成因之外，支持達祖聚落形成的自然資源為何？

第二節 聚落與自然資源

聚落涵括了一個社群經營、採集的範圍，並由周邊自然環境資源所支持。依據《瀘沽湖景區總體規劃報告》中指出，瀘沽湖周邊多有植被分佈，尤其西南沿岸林木覆蓋率較高，東北沿岸有些僅為灌叢，還有裸露山地。植被主要有：冷杉林、麗江雲杉林、黃背櫟林、白樺林、滇山楊林、雲南松林、杜鵑灌叢、高山栒子灌叢、小果垂枝柏、海島蒿草植被。其中雲南松林、黃背高山櫟所占面積較大。野生動物中獸類有 20 餘種，兩棲動物 6 種，鳥類 30 餘種。其中包括有國家一類保護動物 4 種，二類保護動物 9 種。而冬季此地溫暖的氣候也吸引上萬候鳥來此棲息，十分壯觀。

當地的水生植物種類和數量十分豐富，居全國高原湖泊的前列，並有波葉海菜花特有物種及其組成的群落。湖中魚類資源豐饒，有原生魚類及次生魚類數種。其中原生魚類中的裂腹魚為瀘沽湖所特有，經濟價值高，但年產量已由五十年代 300 噸降至九十年代的 2 噸。

湖水終年不結凍，湖灣氣候年溫差小，再加上這些豐富的水中與陸地資源，形成了一個擁有適宜定居條件的環境。這點從摩梭人在此定居約 1500 年以上亦可見。

瀘沽湖地區適宜聚落發展的地方都在山麓地帶，是長期受山上水流沖積而成的沖積扇，地形平坦既適合聚落定居發展農耕；又可便利船隻停靠進行漁撈。沖積扇土壤為砂土、粉砂土，透水性好，適宜種植小麥、青稞、玉米和土豆等。從下圖瀘沽湖區土地利用現狀圖，很明顯地上述山麓地區低平之處，均有聚落分布，也都已開發耕地。

一、自然資源與生產、生活

以下就達祖聚落周邊自然資源與其生產、生活需求的關聯性做一說明：

達祖聚落的陸地資源包含了林地、山坡地、可供耕作的平地等。西邊的格姆女神山、北邊的拖冷山都有豐富林相，滿足打獵、採集，撿拾柴薪的需求，尤其是「拖冷山」，山區廣大，達祖人又稱其為「達祖拖冷」。

而此地山區大面積的雲南松林、黃背高山櫟是達祖納西人最重要利用植物。松毛、松枝、柏樹、黃栗樹（又稱為青剛樹）均是生活（土牆防雨、墊畜廄）、儀式（祭天、祭祖等）等需要的材料。松樹也是建房的最佳材料，而山區裡木、土、石等亦不缺乏，這些都可供做為房基、土牆、及製作各類生活器具如石磨、腳碓、木器等。

最重要的平地狹長的三角谷地。平地可供作耕作、建房；平地範圍不大，所以仍需利用到部分山坡地，因此早期村落建房多不佔用平地，而是在山坡地開墾出可供建房、耕作、放牧的土地。本地氣候溫暖、無霜期較長，加上又有來自北邊山上流下的泉水灌溉耕地，作物產量尚能維持自給自足。

來自北邊山上的水源，除了灌溉之外，不外乎提供最重要的飲用，煮飯、洗衣等。同時瀘沽湖所提供的豐美水草、各類魚蝦等均富有蛋白質、鈣質、維生素。約在 1950 年代打魚是重要副業時期，當時湖中的原生種裂腹魚多達 300 噸即可知捕魚盛況一二，家家戶戶都有獨木舟和打魚工具。在歸木里管轄年代，還需要上繳魚稅給木里大喇嘛，僅留部分自己吃或是交換需要物品。捕魚仍維持至今，但魚產量減少許多，不是所有家戶都捕魚。



圖 75 以黃栗樹（青剛樹）墊在土牆上方避免雨水沖刷

學者關華山（關華山，2008）曾以生態人類學及過程人類學分析摩梭人的家屋社會時，指出在瀘沽湖邊山凹處，每一個可供聚落定居發展的自然環境，構成了一個生態窩 (ecological niche)。



圖 76 土地利用現狀圖（瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體規劃報告，2002）

從上圖的聚落所佔腹地及耕地面積來看，再加上與周邊聚落的人口對照（表 4），達祖的人口僅次於瀘沽湖鎮及舍夸，均高於其他聚落。顯然，達祖是瀘沽湖北岸一個不小的生態窩。

表 3 四川省瀘沽湖周邊村落人口（出處：瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體規劃報告，2002）

村落	達祖	木垮	中洼	格薩	阿凹	趙家灣	瀘沽湖鎮
人口數(人)	780	430	280	280	200	170	1500

村落	古拉	海門	阿六	扎窩洛	博樹	五支洛、六瓦
人口數(人)	300	420	230	300	240	310

村落	博爾腳	密瓦	納瓦、馬尾落	何家社	直普	馬家社
人口數(人)	200	330	620	270	250	260

村落	王家營盤	舍垮
人口數(人)	220	1150

二、聚落人口

依據耆老說最初在達祖瓦古山上定居約 50 戶，早期的達祖人口資料在文獻中能查到的有李近春記錄的中華人民共和國成立（1949 年）前的 53 戶，四百多人；1980 年他實際調查時為 75 戶，三十年之間增加 25 戶。1988 年的 93 戶，663 人。而本研究在 2009 年底調查時，總戶數已達 124 戶，三十年間增加了近 50 戶，增加數量是前一階段的兩倍。

查看李近春（李近春，2008：165-220）在 1980 年記錄的達祖家譜，並對照當時的社會來看，達祖社早期在木里土司（木里王，政教合一）的封建領主制度下，按規定需要繳納一定比例的糧食，及納稅服勞役；同時亦規定家中男性三人有一人當喇嘛、五人之中則需有二人當喇嘛。男性被抽離家庭，這一點就大大減緩了分家的需求。且又依其（李近春，2008：139）調查所獲悉，早年生活困難普遍困難，許多家庭若有兩子以上，通常僅有長子成家，其餘則當喇嘛或是終生不婚。終身未婚者仍與已婚的兄或弟同住。晚輩皆視他們同自己父親。另外文中也提出有其他幾種可能：一是從麗江遷來之後尚保留著古老的不娶不嫁習俗，加上生活困難；二是受到周圍摩梭人走婚影響；三是為保持血統純正不願與外人通婚。

而一夫多妻案例在達祖亦有之，有姊妹共嫁一夫、或是姊妹共招一夫；還有兩姊妹嫁兩兄弟的案例。這些案例或是屬於嫁入或上門到家境較好的家庭；或是村中男性人數少的情況下的解決之道，而這些都造成分家速度趨緩。人口的增減對照整體社會政、經狀況可看出端倪。（見表 5）

現在因為經濟普遍好轉，對外交通便利，打破以往封閉狀態，村中與附近各族群的通婚逐漸增加。村中年輕一輩仍有姊妹嫁兄弟，但一夫多妻則已不見。

表 4 達祖社納西族人口變化

年代	納西族	人數增減
1949	450**	
1980	570	+ 120
1988	663	+ 93
1994	700	+ 36
2000	722	+ 22
2009	766	+ 44

(資料來源：李近春，2008；瀘沽湖風景名勝區(四川片區)總體規劃報告。其中**表示該年人口數文獻上僅稱四百多人，無準確數字，故取中間數值。)

三、資源利用及生產技術

達祖社納西族就如同農業社會一樣，時節是依照農曆年在進行，不同的是有自己的納西族曆法。(田松，2008：39-43)。因為受限於村中的耕地屬於旱田，作物以食土豆、玉米為主，平日均不需多費心照顧；耕地作物的縫隙間雜草，用以餵豬隻。經常可以見到家中婦女以鋤頭翻土或是揹著竹籃、手持鎌刀蹲在田中割草。比較粗重的犁地翻土工作，則以男性為主，至今仍以二牛抬杠方式，僅非常少家戶有小型電動翻土機。

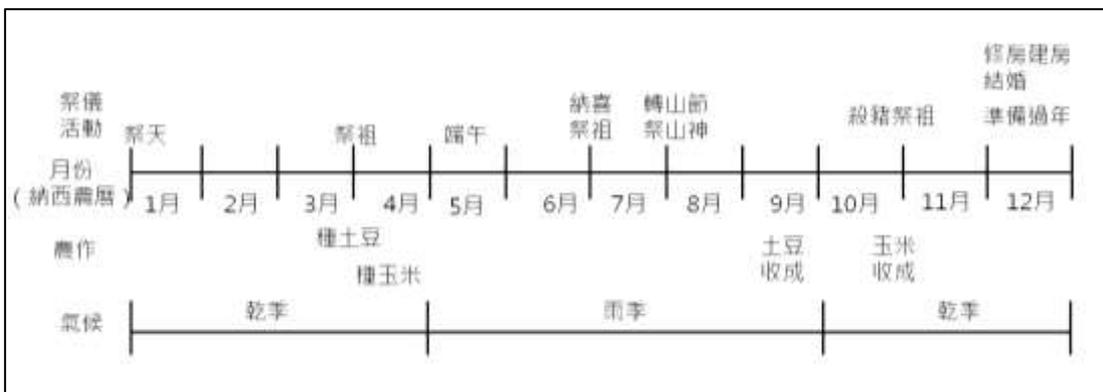


圖 77 達祖納西族人的年度行事



圖 78 一對父子以二牛抬杠進行犁地

達祖居民一直都以土豆（也稱馬鈴薯、洋芋、洋山芋等）為主食。土豆含有大量碳水化合物，同時含有蛋白質、礦物質、維生素等，適應性很強，但對氣候要求涼、冷、燥，因此極適合種植於本區。研究者在村中進行訪問時，經常受邀到村民家中吃飯，吃到各式做法的土豆，有烤土豆、蒸土豆、炒土豆片、炒土豆絲、土豆餅等等。在家戶經濟比較好之後，也多可購買到永寧所產紅米或稻米。村中大面積的玉米，以往也做為主食，但現今吃得少，用以製作點心類的粑粑為主，大部分則餵食牲畜。以前也種植小麥、蕎麥、青稞等等，揉成麵粉製做粑粑、麵餅也做為正餐主食等，現在幾乎沒有種植均購自市場。

土豆也是家中的豬隻主食，一般土豆收穫運回家中院落時，在存放前要先進行分類的工作。分類是把土豆依大小分成兩堆，大的是供三餐食用，小的則是煮豬食之用。因此在家戶中經常可以見到兩大堆土豆分開放。玉米採收之後，即將家中牛、馬繫綁於自家田地上吃玉米葉及玉米稈。在村子裡，玉米幾乎可以完全充分利用，玉米皮、玉米稈可以餵牛、馬；玉米供食用、釀酒及餵牲畜；玉米吃完後剩餘的那節骨，還可以當柴燒。通常耕地之外，後院也多種有玉米，玉米成長後的高度幾乎比人高，視線及通行不便。秋天農閒才會進行的修房、建房工作，除了這段期間大家有空之外，也因為堆放木料、施工、搬運都需要有寬廣的工作空間，這時便於利用耕地做為修繕場地。

而如前已述，飼養牲畜是重要的事情，每一家必定有豬隻，馬、牛、羊、雞鴨等則視各別需要。豬隻尤其重要，在於做為家戶一整年的肉類、油脂主要來源，並且也是重要祭天、祭祖不可少的祭品。牛隻除了耕田，在婚禮時是重要的聘禮，用以宴客，現今耕田的牛有部分幾家共有，需要時就去找牛。結婚聘禮需要的牛則多購自外地。

騾馬從以前就是本區不可少的交通工具，早年村中亦有馬幫。依李近春(李近春, 2008: 120-121) 調查可以了解達祖在五〇年代之前的生活梗概。當時馬幫運輸、打魚都曾經是重要副業。「趕馬運輸是二十世紀50年代以前達祖納西人的主要副業，是除農業以外的重要生活來源。全村53戶中，都從事趕馬運輸，一般人家有一二匹騾馬，……他們主要川滇一代大商人駝運物資，常去的路線是永寧、麗江、劍川、大理、下關、木里、鹽源等地。南下時駝運當地土特產如藥材、皮張、酥油、豬膘、松明等等，運回的多是鍋、銅器、鋤、斧、鏟、鹽、茶葉、布匹、棉、絲線等生產和生活用品。用所得的馬腳錢買回家庭必需品。……整個達祖村尚未出現完全自行趕馬經商的人家，更無做大本生意的商人。」受制於地理環境的限制，發展經商的條件一直遠不如麗江大研、大理等地。當時，打魚也是重要副業，家家戶戶都有獨木舟和打魚工具。在木里王管轄時，漁獲所得除了繳魚稅之外，其他則自己留下來食用或交換物資。

在公路開闢，交通便利之後，馬幫已經式微。牲畜飼養、捕魚仍維持至今，但隨著魚產量減少許多，以及經濟情況好轉，捕魚家戶已大為減少。

第三節 聚落與社會文化

本節討論居住文化中的社會文化部分，這部分包含有族群的宇宙觀、空間觀以及社群整合層次。宇宙觀及空間觀乃來自於人對於所處世界、自然環境的認識，於第二章中已敘明。而社群整合層次則可以機構來分析，包括政治、社會、經濟、親屬、教育、宗教、娛樂等種種生活面向。在傳統社會中，人群組織規模較小，這些機構都藉由信仰、儀式、活動等內化在生活之中，長期下來也就發展成年度的固定節日與祭儀。

一、節日與祭儀

一整年的節日與祭儀包括如下所列，參照李近春（李近春，2008：154-156）調查資料，並詢問村中耆老現況，以前一年到頭幾乎每月都有儀式，但現在許多儀式已經消失不存。茲將其現況記錄如下：

表 5 達祖今昔的節日與祭儀對照（月份為農曆）

月份	昔日情形（李近春記錄）	現況
正月	初一，新年，拜年。	維持
	初三，騎馬到墳地祭祖。	維持
	初三到初九，行祭天。	僅剩初三簡單祭天
	初四在祭天場射箭比賽	現存，但內容不同
	初五晚上做木頭馬，進行買賣馬的活動。意為趕馬生意好。	現無
	初六，男子跳哲搓舞（甲搓舞），一些男子扮貴族或官人；一些穿上女裙。但女子不能參加。1930以後就不時興了。不清楚其意。	現無。與周華山（周華山，1999：22-23）於永寧壩子地區調查的男女異裝表演類似。摩梭地區也中止了五十多年，時間一致。
	初七，折多喇嘛活動。除穢、驅邪消災之意。	現無
二月	二月初八，祭神，小孩趕牲口上山時帶上粑粑、豬腳等祭品，到山上祭山神、畜神。晚上則在家點燈燒香，祭神與祖先。	現已不由小孩趕牲口，但仍讓小孩吃豬腳，象徵性意義
	祭水神，各家在二月當中一天舉行，帶上祭品到水源處祭祀。完畢後請同斯汝的人吃飯。	維持。就是祭署神。
三月	中旬祭祖先。各戶在家請東巴念經，點燈、備祭品請祖先回家。	維持
四月	大麥、豌豆成熟時，吃新糧、祭穀神。	現在已無。
五月	初五端陽節。喝雄黃酒、掛艾草。	維持

月份	昔日情形（李近春記錄）	現況
六月	初一祭祖先，納喜根根的斯汝都要殺一頭小豬或殺雞祭祖。但尼慈格畫、尼慈木畫、阿俄等不舉行這次祭祖。	維持
七月	二十四日，牧童節，與二月初八相同。	現已不由小孩趕牲口，但仍讓小孩吃豬腳，象徵性意義
	二十九日，驅小鬼活動	現在已無
八月	十五日中秋節。	維持
九月	無節日	
十月	祭風神，各家點松明，帶上公雞母雞各一，請東巴念經，到固定樹林去祭神。	現在已無
十一月	殺年豬祭祖先，請東巴念經。各斯汝每家輪流請吃飯。	維持
十二月	買年貨，準備過年，出外跑馬幫的人都要在新年回家。	維持。但現已無馬幫，舉凡外出工作的人都會回家準備過年。

這些一整年的祭儀與節日，都顯示出納西人對於自然包括天、地、山、水、風等自然界萬物的尊崇。也包括了農業社會中對於穀神、畜神的敬重，對於他們被賜與的食物以及族群的生命能夠順利繁衍都懷有感恩之意，另一方面也展現了對於祖先、家庭的重視。

二、社會組織與親屬關係

在達祖納西族社會中，以血緣為主的親屬關係及其發展出來的親屬網絡，是聚落中所有事情運作的最基本組織。其他政治、社會、經濟等各類組織由相關文獻所述與本研究觀察，影響力都次於親屬網絡。為能了解這個在聚落中發揮真正作用的力量，先就社會組織與親屬關係做說明，再進一步討論聚落中社群組織運作的模式，以及聚落中的元素所反映的親屬關係。

達祖的社會中並沒有明顯的階級，唯有前已述及，在木里王管轄時期，有木里土司派來巡視的官人，官人之下在本村設有三家伙頭，伙頭之下又有本水。兩者皆負責督辦及催辦本村村人的納稅、服勞役情形。但實際上，由於達祖這群人是流落在外的一群士兵後代，向心力很強，一家有事各家也都會互相幫忙。除去土司治理時期的原因，整個社會中大家都平等。現今在村中，主持重要祭儀、以及與人們生活息息相關的重要角色有祭天東巴、東巴，以及喇嘛。其中，祭天東巴與東巴都是非專職，平日他們也需要趕家中牲口上山。祭天東巴專責祭天，不主持其他法事，且是屬於家傳；在每月農曆的初五、十五、廿五都要到瓦古山上的祭天場燒大香。東巴則是婚喪法事均主持，另外也包括平日村人生活上的種種問卜。由於東巴並沒有固定儀式場所，問卜一般是到東巴家中，研究者也曾在村中見

到好幾位村人就在路旁向東巴問卜。據村中耆老告知，在歸木里王管轄之前，村中只信仰東巴教，凡任何法事都由東巴主持。藏傳佛教自木里王時期傳入至今，喇嘛是專職的職人，現在村中有六位喇嘛，各種大小法事均主持，包括喪事、生病、求平安、建房、出遠門、買車等等，均可以延請喇嘛到家中做法事。喪葬儀式則東巴與喇嘛均會參與，互相配合，各司其職。

親屬關係方面，達祖納西人全村有九個「斯汝」（納西話，指同一男性始祖的氏族），以及氏族分裂出來的三十七個「房」（同一男性近親始祖的亞氏族）。因定居在一個多民族聚居的地區，達祖人為保持其血統純正，便形成了本族群不同斯汝間的婚姻關係。

達祖納西族的家庭是父系社會，真正對所有事情安排具影響力的是家族組織。至今仍保存得比較完整的有“斯汝”、“房”和“家庭”等三級組織。斯汝是一個根骨或同一根根之意。是由一個男性始祖繁衍下來的後裔組成的血親集團，...“斯汝”之下的“房”則是從“斯汝”分裂出來的男性近親始祖後裔所組成，房有房名；房之下即為“個體家庭”，是納西社會中的生產、生活基本的單位。（李近春，2008：123）

而斯汝的權力究竟有多大呢？依李近春（李近春，2008：131-132）調查所了解，各房的能幹的長者組成斯汝老人會議，決定斯汝內部即涉外的重大事情。再由各斯汝頭頭中具公信力的長者組成全村性斯汝聯會。斯汝老人會（解放後稱當家作主會）的決定舉足輕重，具有很大的約束力，大官也比不上斯汝大，許多決定斯汝老人說了就算，包括訂親、辦婚事、辦喪事、分家、過繼、各類糾紛等等。而斯汝中各戶如有婚嫁、喪葬、建房，同斯汝的各家以至於全村都有互助的義務。村中有孤老病殘、生活貧困之家，同房、同斯汝以至於全村亦有資助的義務。

本研究在調查期間訪談時，村人談到斯汝時表示至今也都是如此互助。而在參與村中的各種儀式均看到這樣的斯汝老人會議。喪葬儀式中，清一色男性的斯汝長者齊聚在喪家的上火塘，正在商討決定負責待飯的各家，一經決定就立刻宣佈。而村中更有一位長者對於辦喪事的事情瞭若指掌，葬喪儀式必定在場。

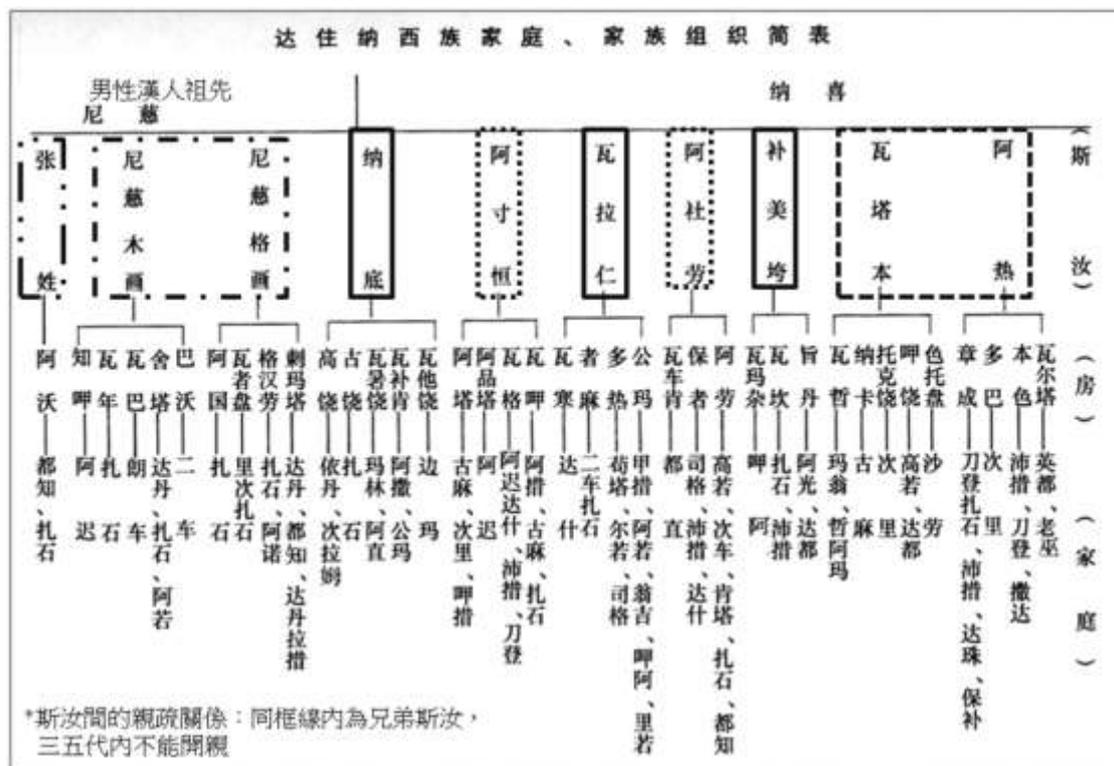
李近春（李近春，2008：124）也調查到，全村大致上又可依祖先的不同而分為「納喜」和「尼慈」兩部分，「納喜」共有七個斯汝，其祖先是來自麗江的老納喜人的後代，分別是「阿熱」、「瓦塔本」、「納底」、「瓦拉仁」、「補美垮」、「阿社勞」、「阿寸恆」；尼慈則有兩個斯汝，其男性祖先為漢人，分別是「尼慈格畫」、「尼慈木畫」。而另一支「阿俄」（漢姓「張」），來到達祖的時間最晚，且人口一直不興旺，沒有斯汝組織，只有房名以及家庭。村中對於「納喜」或是「尼慈」的顯著差異表現在下列兩處：一在火化場及埋骨灰的墳山上，兩者分開。另一在儀式中，如祭天儀式的站立位置及衣著均有分「納喜」、「尼慈」先來後到，同時意謂區分著「納喜」與「非納喜」祖先的差別。

村人還說起達祖社納西人有三家去了利加嘴定居，是屬於阿熱斯汝這一支過去，現在

村中同斯汝已經沒有與其來往。1980年李近春（四川省編輯組，1986：68）也調查了利加嘴村留下相關記錄，包括有阿熱與阿寸恆兩斯汝。這幾家遷到利加嘴的人已經九代、十代以上（已一百多年），完全「納日」化了。

達祖社納西人的漢姓，多為毛（木）、何（和）³⁰、楊、王、曹、張，這些漢姓對他們本身沒有太大意義。由於身分證上普遍使用漢姓，又有許多同名，因此村造成村中姓名相同者相當多，光靠漢姓完全無法辨識個人身分，必須要在前面加上納西房名，才能加以識別。在許多村人聚集的場合，聽到鄰近的女性長輩在喊年輕的晚輩時，是以房名加上輩份稱謂（如：阿塔妹）。

表 6 達祖納西族家庭、家族組織簡表（出處：李近春，2008：129）



（註：表中的家庭是 1980 年當時村中各戶的男性當家人名，現在則已是下一代，且有分家情形。親疏關係為本研究加註）

三、社群工作模式

經過前述的討論，可以知道達祖的自然資源相當有限，在資源有限的前提下，沒有產生具規模的工作組織，平日各方面需要的勞動力都是先以家庭成員為主，家庭之中勞動力不足，才擴展出去請家族中的成員協助。至今，農作採收、建房、婚喪喜慶、平日互助均是如此。例如建房需要一位可以指揮全場的大木匠，一定是先從同房中的男女雙邊的近親

³⁰ 這裡的「毛」與「何」，據村人說可能是當初被弄混了，應該是「木」與「和」，即現在麗江壩子納西族人的兩大漢姓。

人選找起，倘若同房中沒有人選，才會尋求同斯汝中的人選。擴大到全村基本上都是以互助的性質為多。

就生產活動的性別分工而言，平日的農活、採集（柴薪、豬草）、餵牲畜、家務多由女性進行。粗重的農事如犁地、收成等，及放牧、漁撈等則由男性為主。每年秋天的玉米收成則是全村性同時進行，所有村中勞動力，不分男、女（除了喇嘛）都要投入。目前達祖收成玉米採取的做法是，全部耕地分為上、下二段，分兩天集體採收。第一天採收下半段，第二天採收上半段。所有村人出動家中成員及騾馬、拖拉機載運作物。而這兩天連村中的達祖小學都會停課，讓老師、學生投入家中收穫需要的勞動力。



圖 79 秋收前的討論會，主要為男性



圖 80 收穫情景

第四節 聚落中的自然與人為地景

圖 85 為達祖社納西人生活的聚落環境，構成達祖聚落的重要地景元素如圖中所標示，可概分為自然地景與人為地景，自然地景泛指自然作用創造的可見環境，在聚落中具體可見者為山、水、平原、湖泊、島嶼、動植物等等，這些又是人類可以利用的資源，自然地景之上多可見到達祖人為了生存利用，或是為了賦予意義而創造的人為地景。

本節首先討論村落的變遷過程，乃因前述歷史過程中，村落持續發生搬遷與擴張的變化。接著討論自然與人為地景，通過這些地景的討論，可以看到達祖的居民如何在環境中安排各式各樣的生活、生產、儀式、宗教信仰等行為，建構自己的生活環境。

一、村落的變遷過程

達祖村落最初定居在瓦古山上的北面、東面。如李近春所記述，瓦古山上的舊房址仍清楚可以辨識。建房的房址是一階階的平坦地塊，顯見當初是以人工開闢出來。由於居民以井幹式木楞房建屋，搬遷後所有土、木、石等材料均可全數再利用，因此山上的房基上看不到任何房屋建築的遺留物。唯有在房基邊緣可見石塊駁坎，房基上也仍植有核桃樹或是蘋果樹。依據訪談所得，以往北面建房的位置大約介於山上的經堂以西一側。



圖 81 由空照圖上可見瓦古山左側昔日的房基



圖 82 瓦古山北面，左側植有樹木的地方仍可見房基。



圖 83 瓦古山上一階階的房基



圖 84 房基上種植的蘋果樹

在 1920 年代時已開始往北、東兩側山下遷移定居。村中耆老表示當時從瓦古山上遷下山，家戶的選址是出於自願的，並無依任何規矩及特意安排。

瓦古山上的北面、東面兩側腹地廣大，北面是谷地里的一大片平地（耕地），而東面距離湖岸很近。形成了現在山與湖之間、山與田地之間兩大群集的家屋簇群。從瓦古山上俯瞰房舍，屋頂幾乎可以連成一片，許多房舍都是後院緊挨著鄰宅的前院。

雖然在 1920 年代左右家戶已從山上往山下搬遷，據村民說在實施包產到戶³¹（約 1980 年）後的合作社時期，往瓦古山北邊山腳下搬遷的家戶，當時被規定還不能跨越過山下河溝興建房屋，那時連田地的北邊山麓，也就是拖冷山南邊都還沒有房子。因為包產到戶講求的就是高產量農作物，可以為農民帶來極大收益，可以想見那時只要是平地、坡地幾乎都種滿了農作物，盡可能避免住屋佔用到耕地。

隨著住屋陸續往平地搬遷後，平地上才開始有了小徑，且隨著房屋的興建，一條一條的小徑陸續開闢。每到秋天收穫時，在種滿著比人高的玉米田裡，幾乎無法看到路徑，此時多半利用山腳邊早期的幾條小徑做為聯繫道路。

大約距今二十多年前，從村子裡分家出來的家戶才陸續開始在東北方的湖岸定居，隨後沿著湖邊一路分布。2002 年，湖區發生旱澇之災，達祖在湖岸邊的房屋幾乎都淹水一層樓高，家中牲畜被迫安置在草樓二樓。2006 年，環湖公路由木垮到達祖這一段開闢完成，從較寬的泥土路成為柏油路面。隨著湖區的旅遊開展之後，景區管理局基於總體生態環境保護，限制湖邊的住房興建，緊臨湖畔的幾戶家屋被迫遷移他處建房。

³¹ 維基百科：農民將國家的土地承包，國家農民訂立合同，規定農民將相當數量的農產品上繳給國家後（即所謂的“包產到戶”、“包幹到戶”），其它的餘糧則由農民自由處理，可在自由市場出售。這措施改變由之前集體管理的生產隊或生產大隊為單位的生產模式，並且轉為一個一戶的農戶為單位，由農民自我管理和生產、分配及經營。而土地仍舊歸國家所有。



- 1. 經堂
- 2. 祭天場
- 3. 石頭人像群
- 4,5 祖先墳地
- 6. 火化場
- 7. 窩奴妹 (村子的中心)
- 8. 布樹洛 (水源地)
- 9. 公共碼頭及村口瑪尼堆
- 10. 村尾瑪尼堆
- 11. 耕地
- 12. 小學
- 13. 村落房舍



圖 85 達祖聚落地景

2008年，穿越村子谷地的瀘亞公路開闢，公路在谷地北邊山坡盤旋而上，卻也對地景及居住環境造成破壞。因為公路開闢後山體不穩固及上方邊坡有落石，一些位在山坡上的家戶，在安全堪慮之下搬遷到平地上的瀘亞公路旁。

2009年期間，湖區的旅遊發展熱潮持續未減，吸引著許多外地客到此租房經營旅遊房生意，最搶手的租屋地點位在環湖公路邊。一戶一戶的房屋連同院落出租後，屋主一家人遷移到自己其他耕地上，或是和村中其他人換地興建住屋，形成村民目前沿著瀘亞公路兩旁建屋的趨勢。雖然這些新建的房屋逐漸佔用到耕地，但隨著貨幣經濟、現代化設施、旅遊發展進入，同時糧食可以自外地、市場購得，生活不再需要完全依賴土地生產。建地逐漸佔用耕地，耕地讓位給建地，在未來已是不可避免的情形。

以上是聚落形成初期至今的大致變遷情形。從中可以看到不同時期的擇定居住環境或是聚落遷移都受到諸多不同的因素影響。最初是基於本族群的祭儀及生活需求，後有防禦需求。在防禦需求解除之後，是國家體制下的發展經濟（包產到戶、旅遊觀光），以至於市場經濟（旅遊、房屋出租）。這之中一直持續有著不斷分家的影響因子夾雜其中。

村落變遷的推測

山上所有房屋搬遷到山下的時間不一定，搬遷過程陸陸續續地，如報導人記得在他小時候（大約是50年前）他還跑去當時仍在山上的姐姐家去玩，加上村人記得20世紀初這一地區仍然盜匪橫行，因此村人仍居住在瓦古山上。由於欠缺詳細資料，此處所能呈現的是概略的推測。

圖 86 村落變遷過程推測圖（組圖）

1. 瓦古山頂聚落時期



2. 1920 年代聚落開始往北邊、東邊方向山腳下遷移



3. 約在距今 20-30 年前，房舍開始在平地上、湖岸邊、拖冷山南邊山腳下興建



4. 約在 10-20 年前，房舍開始沿著東北方的湖岸興建



5. 2008 年瀘亞公路開闢，房舍開始沿著公路兩旁興建。



二、住屋分布與親屬關係

經過田野訪談與調查，現今村落中的住屋分布並未明顯反映出親屬關係，亦即並未形成同房的簇群現象。簇群雖不明顯，但少部分同房的家庭仍在附近。另一點較明顯的是，同斯汝同房的幾家，其老家大抵會坐落在靠近瓦古山一帶，分家而出的家屋則會坐落於距離瓦古山較遠，甚至更遠的東北方湖邊地區。幾乎從未分過家的則仍多在瓦古腳下一帶。近十年來，有些原本建在山邊坡地上的家戶，基於出入方便，遂舉家搬遷至聚落主要通道邊或是公路邊。

雖然沒有明顯的近親家屋簇群，加上後來家屋宅地已經從集中到分散，但因為村內長期以來通婚頻繁，聚落中的家戶網絡早已交織糾結成一團。

而家屋做為納西族社會最基本的生產、生活單位，人們在聚落中如何擇地建房？住屋形態又是如何？

三、住屋形態與方位

由於達祖全村多達 130 戶，整體家屋形態初步可藉由 google earth 圖面進行判讀與分析。本研究再透過實地調查了解，達祖家戶普遍為院落形式，每個院落必定有正房，其他建築物像經堂、樓房則視各家需求而定。院落的建築物從兩棟到四棟建築物不等，通常還包括有後院。與鄰戶以建築物牆面或土牆做為分隔界線。

以下將聚落中的住屋分佈分為五區的簇群進行分析及說明，這五區主要是以地理位置為原則，在每個區位中所呈現的住屋正房軸向有其一致性。然而，也有少數幾戶可能出現不同方位的軸向，但仍然有一個原則，即正房一定位在山坡的上方高處。

（一）瓦古山下：正房主要方位-座西朝東



瓦古山腳下的住屋，最近山邊的一排是最後還未搬到平地的住屋，整個院落仍是興建在坡地上，因此院落中地勢略有高低。由於以前的聚落是以瓦古山為生活中心，這一排住屋除了有通往後院的院門之外，另有兩處大門。依田野調查所得知，以前大門是開在面向瓦古山那一側，有條小徑可以直接通往山上。但後來聚落重心移到平地之後，住在這邊的家戶就把大門開往面向谷地一側。也造成現在的大門感覺像是在貼在正房旁邊，

而非如一般大門得要先經過內院才到達正房。因應大門轉向的變化，院落中建築物的安排也有了變化。院落形態主要以口字形三合院為主，少部分為四合院或是僅有兩棟建築。屋齡多有五十年以上。本研究調查了這一區的三個家屋個案。

而此區位於平地的家屋則是分家後的家宅，屋齡較新。有的興建樣式已滲入藏式風格。

(二) 瓦古山東側：正房主要方位-座西北朝東南



這一區的住屋，亦可依地勢區分為山腳邊與平地，圖上顯示左側山腳邊的住屋與前述瓦古山北側住屋一樣，由於是開闢山坡地建成，院落內地勢亦略有高低，平地的住屋則院落地面平坦。從圖上可以看到家屋之間緊密相接的程度，甚至有正房兩兩相貼近的情形。院落形態主要以口字形三合院為主，僅二、三戶為四合院。亦可見到分家出來的家戶尚僅有一棟正房。此外，湖邊可見的嶄新建築物為旅遊房。

(三) 拖冷山下：正房主要方位-座西北西朝東南東



本區住屋位在拖冷山腳下，住屋的地勢也有高低，院壩多為整平後的地面。圈養牲畜的草樓底層則多在院壩中採下挖方式興建。院落形態主要仍以二棟、及三棟圍成的口字形為多數，亦有三戶為四棟建築物的四合院形態。早期由於這一帶只有三戶人居住，村人稱之為三家村。

(四) 湖邊 1：正房方位不定，面湖而座落



這一區位於湖岸邊的住屋，也有挨得很近的情形。主要院落形態多為口字形三合院，可見四戶為兩棟建築物。近湖邊處亦有旅遊房。這一區的湖岸受到兩處山上的水流長期沖積，形成了兩塊較突出湖岸的沖積地塊，因為臨湖風光佳，興建有旅遊房及房舍。後來景區管理局基於保護湖岸生態，有建築已被迫遷走。這樣的沖積地塊事實上並不適合建房，亦容易受到洪澇災。

(五) 湖邊 2：正房方位不定，面湖而座



這一區為較晚發展的住屋，位於東北邊湖邊的山麓地帶，因山坳處腹地較小，家屋呈現沿著湖邊並列的情形。僅有一戶位在坡地上方，不臨湖岸。本區的住屋多呈四合院形式，在環湖公路側都已興建有旅遊房。最右側幾戶則為分家而出興建的住屋，圖上還都只見一棟正房，本研究 2009 年調查時，都已經興建有旅遊房。

達祖住屋的方位依據

前面已說明了納西族的方位觀及空間觀，進一步觀察達祖的家屋座落方位。達祖的家屋呈現了上述多個不同的方位。在瓦古山腳下的正房座西朝東，靠近湖邊地區的則是座西北朝東南，大致上均朝向太陽升起的方位，然而在沿著湖岸一帶則是面向湖面而座落。整個達祖聚落的正房軸線並不像摩梭村落的軸線一般具有一致性，也不必然朝向太陽升起的東方。

納西族文化研究者木麗春（木麗春，2005：392-393）曾提出納西傳統建築方位的依據，他以為納西族正房均坐落在上方，而這裡的上、下是以水流方向而定。村寨多依靠山而居，水源為上方，水從山上往下流，依北山坐落則上方為北，同理，東西南的上方皆如此判定。但這樣，就會偏離地理上的南北方位，因此在此不能以一般南北方位而論之。這頗能應合學者李霖燦所提出，納西族應當是居住在南北走向的江邊時期創造了象形文字，南北是以水頭、水尾表示之。但後來繼續往西、南方向遷移時，有些氏族居住的環境已經離開了江邊，仍然以河流走向為住屋方位的依據。

若據此觀之，達祖社納西族家屋的座落便有其規則可循。即是依水流方向而定，正房會座落在地勢高處的上方（水頭）。瓦古山北邊山下有一條溝渠流向湖裡，因此這一帶的正房坐落於水頭方向，朝向水尾。瓦古山東南側及其他處的正房則轉而朝向湖面，均位於地勢較高處，山上流下的水最後匯集到湖裡，因此正房均座落於水頭上方。

閱讀文獻資料可以發現，納西族（包括摩梭人）幾乎都定居在壩子的周圍靠山腳邊。包括學者何撒娜指出永寧壩子的納人（摩梭人）為何靠山而居，納人自己的解釋是才不會在雨季時被水淹。但在平壩中卻有許多後來遷入的漢人聚居，因而她以為納人的解釋似乎有理卻不盡真實。但若從生存環境的選擇來看，有其道理，需要將時間回溯到更久之前。納西族因為早期一直在遷徙，所到之環境並不是現在所見。在一次旅程中，一位麗江納西人告訴我，早期麗江壩子是一片沼澤地。可以推斷納西人在進入了這一片水草豐美之地後就選擇靠山邊居住。而早期達祖人之所以不在平地定居，除了防禦之外，谷地有水流經過，遇大雨時可能水流會漫淹，生命財產不保。加上大洪水傳說僅剩下男性祖先一人，讓他們對於自然環境的可能災害更小心翼翼。又有誰知道瀘沽湖在多久以後不會變成一片壩子呢！

四、水源

納西語「洛」，象形文字寫做 ，意指山谷，尤其是有水的山谷，也指山澗。地名後有一個「洛」字，表示該地有山澗水源。達祖的北邊山區有多處水源，房舍所座落的山坳處上方都有水源，顯見在擇地建房時水源是重要考量。聚落中所有水源地都有幾家人負責照料，水源地的樹不能亂砍，樹身上都繫有紅帶子。倘若家中有人生病，家人就會請東巴到水源處念經，或是自行帶上祭品前往祭拜，以求健康平安。這點即反映了前述納西族的人、署關係，人們崇敬自然並且對水有所保護、禁忌等相關。

村裡谷地最主要的水流有兩處，一處是自谷地西北方山上「洛美洛」匯流下來，沿著公路旁的溝渠流入湖裡；另一處在「布樹洛」（指稱該處地名，為納西語諧音），這裡的水常年由山中某處湧出，是一處活水，平時聽慣了湖水的聲音，聽得水聲潺潺在村中是少有的經驗，水流也順勢往下流到湖裡。該處的幾棵樹用來製作為結婚證。村中有人結婚，由新郎家中男性（一般是兄或弟）在結婚前一天，天還未亮（納西話之意為：在所有的動物還沒有醒來時），前往水源附近在樹上劃下一塊木頭給東巴製作結婚證（見頁 133 說明）之用。以前是青剛樹，現在則是雜樹。這幾棵樹因此對全村的意義不凡，也極度受到保護。

村中已裝設自來水系統，也來自西北邊的山上水源，每一戶在院壩中都引入自來水管線，做為日常飲用。

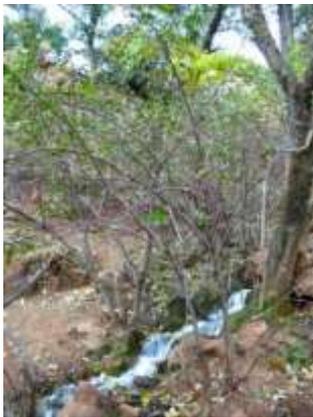


圖 87 布樹洛水源地



圖 88 布樹洛水源祭祀處



圖 89 水源分佈示意圖。其中「斯奔日垮」乃以山腳地形為名（本研究繪製）

五、聚落路徑（道路系統）

達祖聚落位在山包上時，山坡上的道路以及山稜線即是聚落中的生活道路，一條供上下山到平地、湖邊的小徑。山稜線則連結了聚落、經堂、祭天場、山上祖先墳地，山腳邊則有穿越西北方的馬幫通道，也可以前往火化場。據報導人告訴我，以前居住在山頂時期，生活用水都要到北邊山腳下取水揹上山。

依據田野調查及聚落遷移過程推測，在瓦古山上的房屋往北面、東面的山下方向遷移後，才逐步依循著住屋座落位置開闢出路徑。居民是在有通行的需求之後才有路徑的出現，也因此形成了看似無秩序卻顯有機的路網。這些路徑多是寬約 1.5 至 2 米的泥土小徑，順著地勢蜿蜒，很明顯仍保有早期聚落形成時的防禦特性，許多道路還不一定能夠互相聯通，也僅有一條能讓拖拉機載運貨物通過的道路。由於路面都還是維持自然的泥土路面，一到下雨時，這些路徑就會成為小泥溝，雨勢大時甚至成為排水溝渠，行走其上鞋底無不沾滿泥巴。

沿著道路行走，兩旁都是院落土牆，穿插著家戶的院門。在耕地種滿了玉米時，居民只能穿越昔時山邊的小徑聯絡其他家戶，這些山邊小徑雖然已是人跡較少的路徑，但至今仍是村民在婚喪喜慶儀式時串聯家戶的捷徑。一般外人在不熟悉的情形下走入聚落中小徑如同走入迷宮中。

聚落周邊山上都有可供上山採集的小徑，或平緩或陡峭，有些根本沒有路，僅是人為踩踏出來的痕跡。調查期間幾次隨著村人上山，上山小徑多處都有長期風化的碎石坡，他們總有辦法迅速通過並行走其上。村中的女性，甚至都可以揹著一簍簍的柴薪、松毛行走在這類小徑上。



圖 90 聚落中的道路

過去，兩條最大的聯外道路分別為通往西北方前所、永寧的馬幫小徑及環湖道路。後來在穿越谷地的水渠旁才有一條筆直路徑，由湖邊通往狹長谷地的聯絡幹道，也可以前往火化場及山上的放牧地。道路旁邊的溝渠，匯納著從西北方山上流下的水進到湖裡。道路盡頭處則有達祖人稱「窩奴妹」（納西語，意為村子的「心」，位置參見圖 85）的地方，有山水流經，此外這個地點也有一個神聖象徵的典故，報導人跟我說以前村子裡設置經堂時，那時要從西藏帶回來一尊神像，活佛算了神像在途中停留休息的地點，據說到了達祖那天說是要在窩奴妹休息一晚上之後才能進到村裡。

過去馬幫盛行時，在每年起始節（初九當天，達祖納西人稱這一天為新的一年開始）當天馬幫出發前，村中各個斯汝會在此處搭帳篷，並且殺雞宰羊盛大地舉行出發祈福儀式，祈求馬幫往返路途、做生意一切順利。如今村人雖已無經營馬幫，每年初九仍會象徵性地舉辦各斯汝間的競賽活動。舉辦地點也已經改到下方更靠近村落處，大約在祖先墳地北邊的谷地。



圖 91 左：1980 年代湖邊道路（瓦鈺塔·甲初提供）；右：環湖公路（本研究攝於 2009 年）

早期，環湖公路旁的家屋離水岸非常近，為發展湖區觀光旅遊而開闢環湖公路時，徵用了部分湖邊的家屋宅地，致使這些家屋的院落往後退了一段距離。環湖公路於 2005 年開闢完成，加速了湖邊旅遊房的興建。

2008 年開始動工開闢的瀘亞公路，則是沿著穿越谷地的溝渠旁邊徵收農地，闢出約七米寬、供雙向行車的道路，一路到谷地盡頭後轉而盤旋於拖冷山腰之際，翻過啞口可

以通往前所、永寧、稻城、亞丁，由於是連通瀘沽湖景區到稻城、亞丁的幹道而稱為瀘亞公路。



圖 92 瀘亞公路開闢前後。左：2007 年耕地旁道路；右：2009 年瀘亞公路開闢後，住屋開始興建。

通過前述的住屋分布與村落中路徑的調查了解，可以發現早期聚落與外界的聯繫尚不便時，人們先決定房屋的座落位置之後，因為有通行的需求而開（走）出路徑來；但晚近旅遊發展之後，公路的開闢成爲決定建屋位置的重要因素。

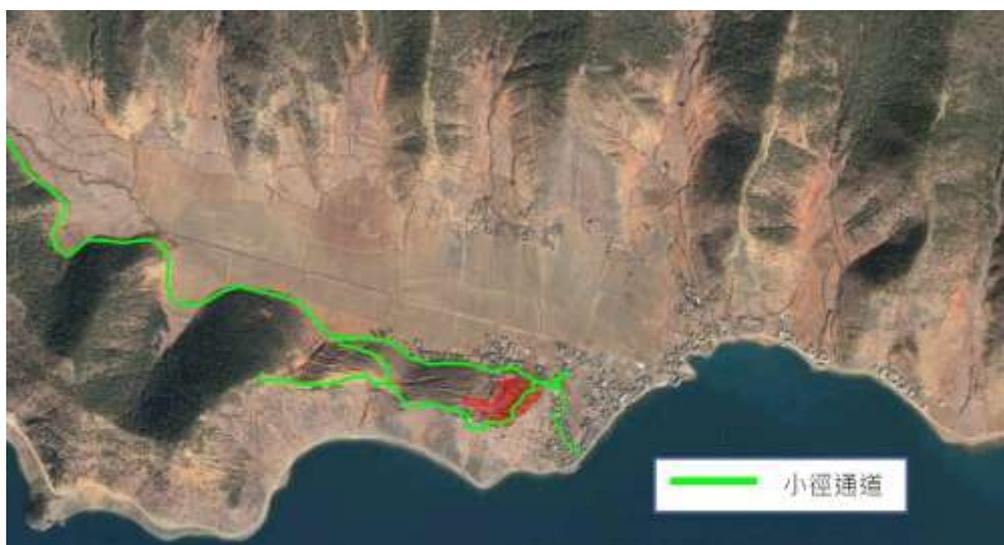
路網形成推測圖

依據下列路網形成過程的推測乃依據上述聚落形成以及變遷進行推測，但由於缺乏相關資料以及確切年代數據，因此僅能以概略推斷。路網圖面按聚落發展形態繪製，如此較能清楚呈現道路與聚落發展的相應關係。

圖 93 路網形成推測圖（組圖）

1. 瓦古山上聚落時期

主要是上山、下山的山路，以及串連聚落、經堂、祭天場、祖先墳場的山稜線。還有山腳邊的聯外小徑。

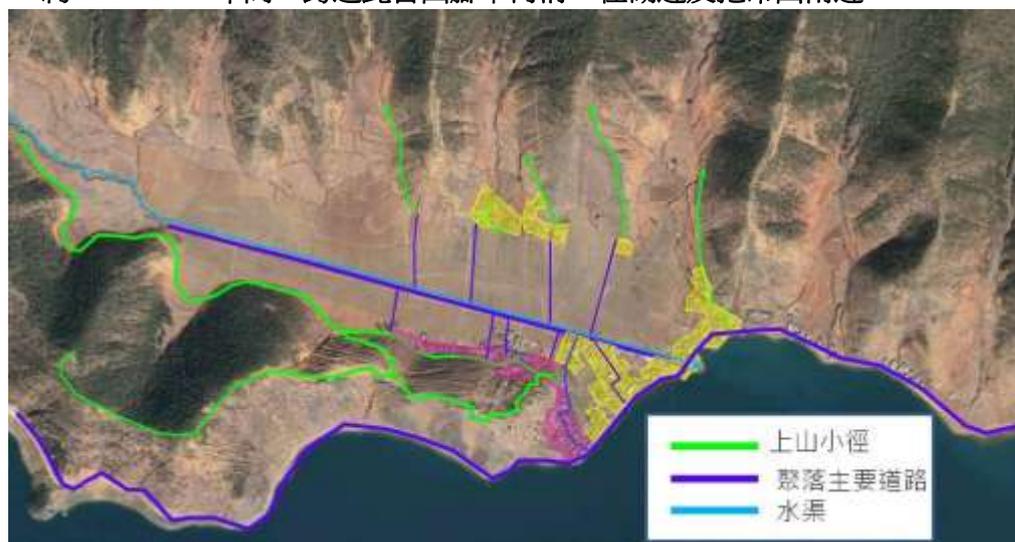


2. 約 1920 年代，從瓦古山頂往山腳下遷移

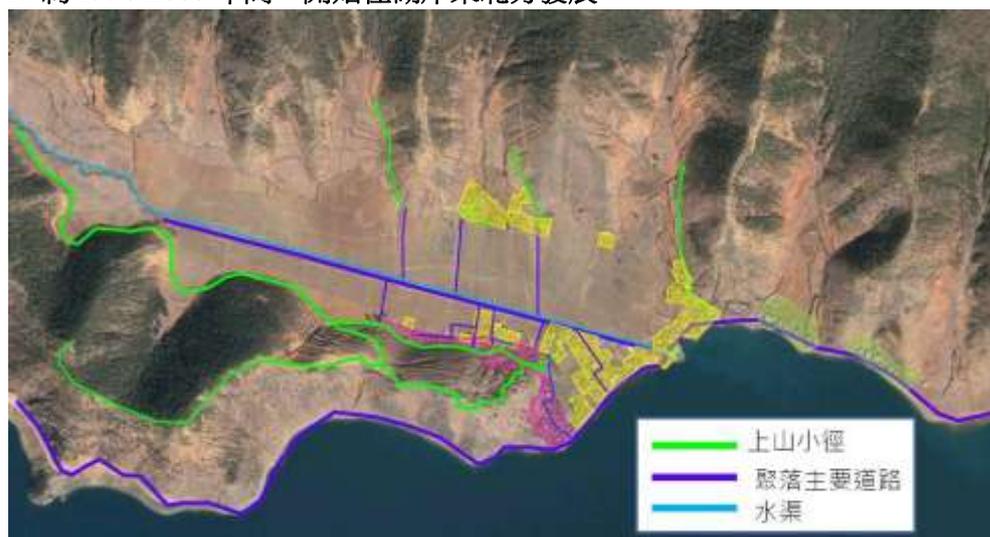
主要往返家屋與田地、山林採集的上山小路。西北方一條主要水源穿越耕地，應該也是這時期或更早就已經興建的水渠。雖缺乏詳細文獻，不清楚湖岸何時有路徑，但依約瑟夫·洛克於 1920 年代繪製的瀘沽湖路線圖，當時湖邊已有道路。



3. 約 1980-1990 年間，跨過瓦古山腳下河溝，往湖邊及拖冷山南邊



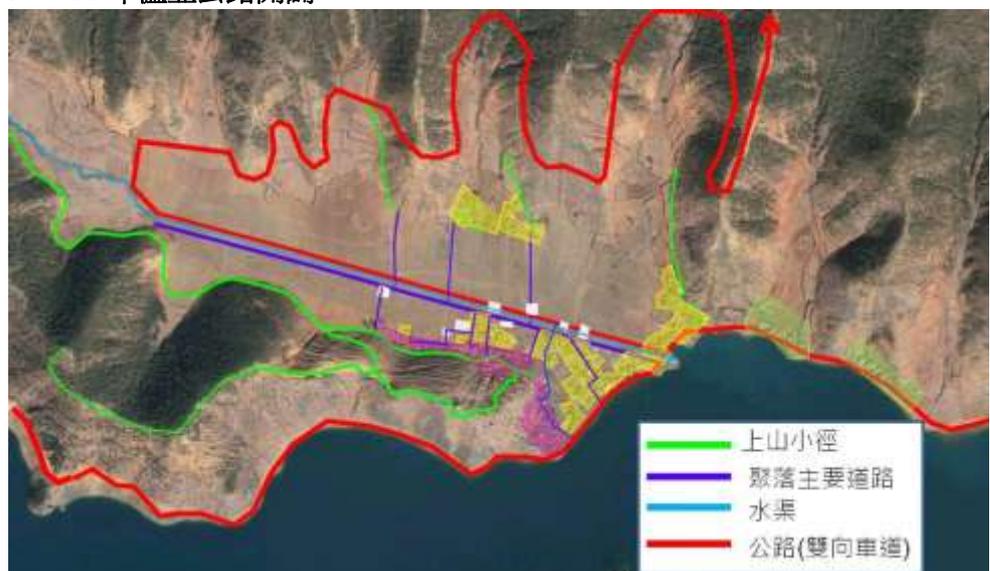
4. 約 1990-2000 年間，開始往湖岸東北方發展



5. 2005 年環湖公路開闢



6. 2008 年瀘亞公路開闢



六、公共空間及建築

聚落中有屬於公有的經堂、多處瑪尼堆、祭天場、火化場及祖先墳地等，這些場所幾乎都是與生命儀式或祭儀有關。

就傳統的生活形態而言，哪一戶家中有婚喪喜慶就會在該戶家中的院落、屋中討論、舉行。現今，日常生活之中，湖邊的家戶門前是村人經常聚集聊天的地方。村中無常態性公共活動空間，村民多會視討論議題決定會議場所。例如和教育、學校有關就在達祖小學；和農作物收成有關就在大馬路邊。

另外，還有因應觀光旅遊而設置的篝火舞場，場地位在湖邊某戶後方宅院，沿著一條小徑進入，通常只有在有遊客時才會舉辦。此外逢村中有新人結婚，在此舉辦慶祝晚會，由村中所有人輪番上陣演出唱歌、跳舞等節目，新郎新娘也會被要求上台演出。這是源自於傳統婚俗中，結婚當晚在男方家院中升起篝火，唱「溫麥達」（納西歌舞），祝賀新婚。

公共空間與建築的部分主要討論長久以來與居民生活、生產、儀式息息相關者，包括湖岸、經堂、瑪尼堆、祭天場、火化場及祖先墳地。其中小學因為是晚期的公共空間，置於本段開頭。

（一） 達祖小學³²

據村人說，以前的小學是在瓦古山下一側。村中的小學，在 2000 年時因為教育資金不足而被迫撤校。後在 2004 年 8 月，以李南陽先生為首的臺灣愛心團進駐到達祖社，在進行多方考察和調研後，在此開展包括文化保護、教育助學、生態農業、生態旅遊等項目資助。並且在 2005 年恢復開辦小學。最重要的目的是讓孩子接受教育並學會思考，將來借助文化知識去建設和保護家鄉。除教室、辦公室之外也修建了浴室、衛生間、村民會議室、電腦室、圖書室。所有建築物均請當地的木匠依照傳統木楞房形式修建。

2007 年，李南陽先生不幸罹患癌症與世長辭，台灣愛心團其他成員仍延續著李先生的遺願，繼續辦學、助學的主要目標。學校為傳承和保護民族文化，聘有本村母語教師 2 名，為學生開設東巴文課程和納西音樂課程。現階段更以達祖小學為中心，向周邊其它地區擴散，媒合社會捐款，協助需要辦學的村落建校以及招募教師。

³² 資料來源：達祖小學博客 <http://blog.sina.com.cn/luguhudazuxiaoxue>



圖 94 達祖小學校舍建築



圖 95 達祖小學學前班上課情形

(二) 湖岸與公共碼頭

達祖聚落的湖岸為泥質湖岸，且是長期受山上水流沖積而成的沖積扇，適合居民進行漁撈的船隻停泊，以及生活上的利用。聚落居民搬遷到平地之後，因為近水的便利性，使得房舍逐漸沿著湖岸分布。且有部分已經超越一般湖岸線而建房。但這樣的現象和雲南大落水、里格一般，在旅遊發展及環湖公路修建以後產生變化。

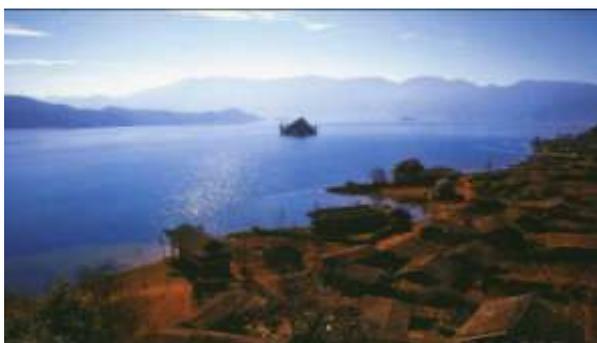


圖 96 環湖公路開闢前的達祖聚落湖岸與房舍
(圖片來源：瀘沽湖景區明信片)



圖 97 達祖聚落湖岸現狀。2005 年環湖公路開闢，鋪設柏油路面。對照上圖可見到左下角的湖邊房屋消失。

四川境內的環湖公路規劃時，將環湖村落的湖岸，配合村落整體規劃要求進行整治。按其規劃內容，村舍不得過於靠近湖岸，湖岸邊應叢植或遍植林木和水生植物。村前沿湖道路應與湖岸保持距離，至少應有緩坡過渡帶，其坡地上應植樹綠化。在上述的規劃要求下，達祖聚落中幾戶過於瀕臨湖岸的家戶已經被強制搬遷。

公路興建後的聚落湖岸仍有泥質或砂礫岸的淺灘，仍可便利各家戶的豬槽船就近停泊。在缺乏淺灘的湖岸，村民亦會以拉繩繫綁的方式固定船隻。

而公路興建後，因應假日遊客乘船的需要，開始有了公共碼頭，便於上下船及船隻的集中管理。碼頭設置在聚落房舍集中的岸邊淺灘。划船收入在 2006 年時訂定了分配方式，全村共有 66 個船號，一個船號有 12 人，來自划船的收入，按各戶人口比例分到各戶。划船的工作不分男、女性，以輪流方式進行。這樣的方式能夠照顧到村中所有人，也不會形成惡性競爭。

近幾年湖區水位高漲，在 2002 年夏天曾經造成村中淹水。原本停靠船隻的舊碼頭

也受到水位高漲的影響，不利船隻停靠及遊客上下。因此碼頭遷建於腹地較大的村入口處。然而，新規劃的碼頭以水泥建造，乃是為了大型電動遊湖船停泊使用，並不適合豬槽船上下岸停靠，村民終究還是利用旁邊的淺灘停泊船隻。

至於屬於達祖的其他沿路湖岸，主要在往木垮以及往瀘源崖，大部分湖岸由於修築景觀公路，已對原有湖岸自然景觀造成破壞。當前，景區管理局已透過植樹、植草和種植藤蔓植物，遮擋山壁裸露坡面，並在公路與湖岸之間植有成叢、成片的樹木，盡可能恢復湖岸原有景觀。

在秋天收成結束之後，全村會請喇嘛舉行一個盛大的法事，保佑全村一整年的平安健康。據喇嘛告知，這個法事必須要在聚落外舉行，而這個公共碼頭已經位於聚落外，也就成爲法事地點。



圖 98 昔日村中的碼頭，原本即是村民停泊豬槽船之處。攝於 2007 年



圖 99 現今湖面水位高漲，船隻停泊情形。攝於 2009 年



圖 100 水泥施作的新碼頭，成爲新的公共空間



圖 101 村民仍利用新碼頭旁的一般湖岸停靠船隻。

(三) 村寨門

在村口、村尾的瑪尼堆旁村人會設置村寨門。這個村寨門以豎立兩根木桩，上方架一橫木，橫木上並有一小寨旗。在許多山區的少數民族地區都可見到。很明確地劃分了村落的界限範圍。在象形文字中， 念「窩」即「村寨」、「山寨」之意，很貼切地以寨門的形狀表達出來。由於村與村之間都有一段距離，通常設置寨門也告訴外人已經進入村落的範圍了。



圖 102 村頭碼頭邊的村寨木柵



圖 103 村尾瑪尼堆旁的村寨木柵

接著討論的聚落地景，是自瓦古山上聚落時期即存有的幾處場所，都與達祖納西人的生命儀式有關，或是祖先賦予特殊意義的地點，包括有經堂與瑪尼堆、祭天場、石頭人像群、祖先墳地及山坳中的火化場。僅其中的博爾祖古是在近幾年才開始在該地設立白塔。

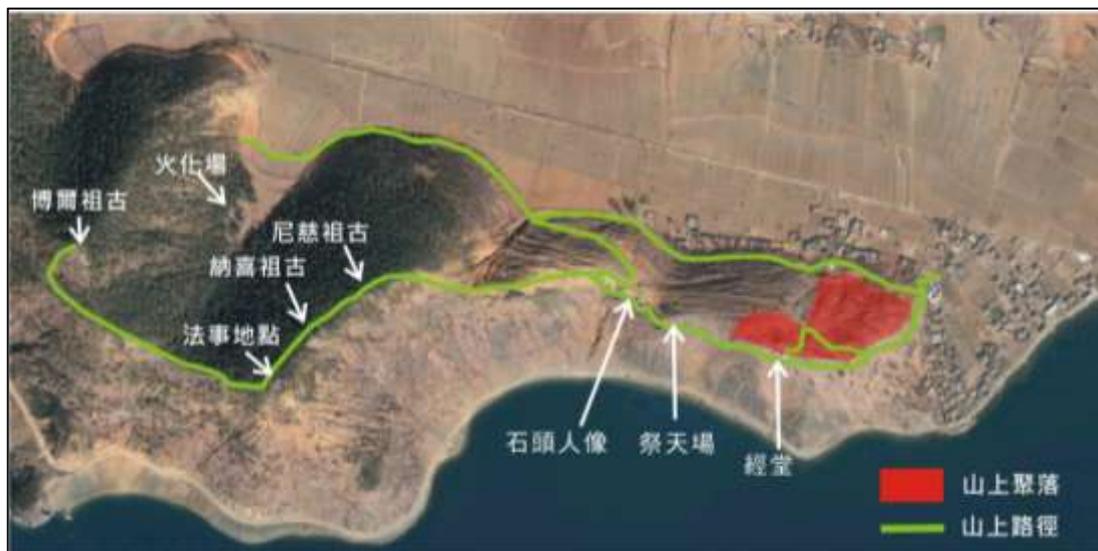


圖 104 瓦古山上的聚落地景

(四) 喇嘛寺與瑪尼堆

瓦古山頂上建造有一座全村共同的喇嘛寺，多稱為「達祖寺」或「達祖經堂」。而「瓦古山」又稱「經堂山」。該經堂建造的時間很早，據祭天東巴色托盤·扎石說，在他的曾祖父輩時（約六、七十年前，約 1940 年）就已經有了，據說最初建在拖冷山的山腰處，後來在阿納瓦島上修建過一次，最後才在瓦古山頂上修建。山頂上經堂在洛克的記錄中亦有出現，當時為 1928 年，推算山頂的經堂至少已經有 80 年以上的歷史。至於村中最初的經堂建造年代已無法追溯。



圖 105 經堂的鳥瞰圖（出處：google earth）

喇嘛寺、經堂、瑪尼堆是藏傳佛教的產物，經堂的建造和歸木里喇嘛管轄有密切關係。這座經堂在文革時期曾被破壞，1996年重建完成，卻又在2005年不慎遭燭火引起的大火燒毀，經堂的木構造幾乎燒毀不存，僅剩下土牆的斷垣殘壁。旁邊有一棟三開間木楞房建造的僧舍，以及轉經筒則未遭受波及。經堂燒毀之後，村民正努力募款期盼能早日重建經堂。

依照村中阿塔喇嘛提供的圖像，以及現場的殘垣斷壁判斷，此經堂的建築形式與在永寧扎美寺中所見到，擁有五百年歷史的經堂是相近的。空間配置上，整個寺院以經堂、轉經台、僧舍等三棟建築物和土牆圍合成一個院落，經堂主殿位在西北角，寺院大門在東南。這樣的院落型態與達祖人的家屋院落是近似的。

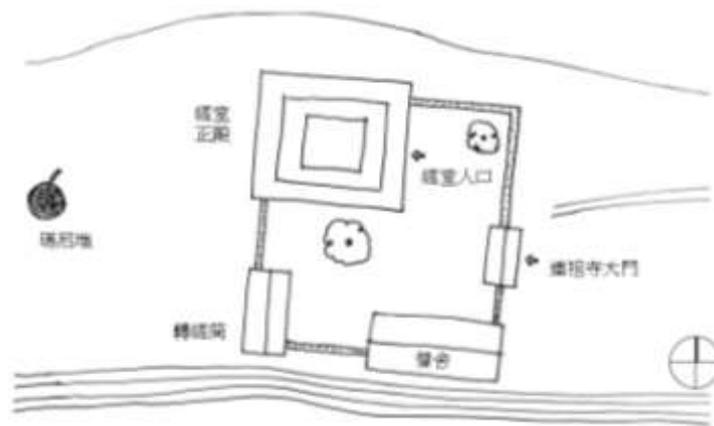


圖 106 達祖寺配置圖



圖 107 被燒毀的經堂主殿遺跡及倖存的僧舍、轉經筒兩棟建築



圖 108 募款重建達祖經堂（阿塔喇嘛提供）



圖 109 永寧扎美寺

瑪尼堆和藏族的巨石崇拜有關，在藏傳佛教地區，人們把石頭視為有生命、有靈性的東西。這一點在東巴文化中的石頭崇拜也可以看到相似處。

瑪尼堆的主要作用為祈福、辟邪，又可分兩種：除穢消災瑪尼堆和鎮邪瑪尼堆。前者大多設在村頭寨尾，石堆較大，而且下大上小呈階梯狀疊砌，石堆內放有除穢消災、祈求平安的經文，也放有五穀雜糧、金銀珠寶及槍支刀矛等；後者則多設在路旁、湖邊、十字路口等處，石堆較小，呈圓錐形，沒有階梯，石堆內藏有鎮邪咒文、槍支刀矛等。

村人路經瑪尼堆就會順時針繞行。家中有人生病、諸事不順也會在此燒香祈福、辟邪。聚落中的瑪尼堆約有十多個，各處瑪尼堆形式不一。隨著聚落的遷移可以看到瑪尼堆的今昔變化。瓦古山上的瑪尼堆存在多久，應該也說不清了，均是以不規則石塊堆疊而成，村人經過就會持續放上石塊。聚落遷移到山下之後，瑪尼堆的建造方式則是底部以大石塊砌基座，上方砌小石塊，四周圍再放上六字真言的石碑。而近一兩年新建造的更有以水泥砂漿砌基座。



圖 110 村口處、村尾處的瑪尼堆



圖 111 湖邊的瑪尼堆



圖 112 山上的瑪尼堆



圖 113 經堂與瑪尼堆分布圖（經堂在瓦古山頂上，瑪尼堆分布十數處）

（五）祭天場

依第二章（見頁 43）所述的納西族祭天神話傳說及相關文獻（李近春；陳烈；木麗春等），「祭天」，納西語為「猛本」（mee biuq），是納西族傳統重要習俗。「納西祭天大」（納喜猛本若）這句俗語表達了「祭天」在納西人心中的重要地位。

納西族把在同一個祭天場祭天的人稱為「猛本化」，意思是「祭天群」。一般是由住在一個村的家族中的幾房人組成。每個家族和近親家族的祭天群都有自己的名稱。這當中居住在各地不同名號的祭天群，據說是與古代納西人的不同氏族或部落有淵源關係。

納西族的祭天群可區分為「鋪篤」、「古徐」、「古哉」、「古珊」、「汝喀」、「邢」等。達祖是屬於「鋪篤」祭天群。「鋪篤」祭天群在祭天有一套複雜的程序，尤其忌諱穢氣，所有成員和用於祭祀的物品都必須經過除穢儀式。為了保持祭天族群的純潔性和神聖性，一切器物，都要求潔淨且必須是專用的。祭天場內只能使用專用的祭天語言。同時禁止外人進入祭天場。

依李近春（李近春，2008：1-2）調查納西族祭天場地，不論山區、或平坝區的村寨，在村子不遠處都設有祭天場，多為長方形或方形，分為內場和外場。內場從地面下挖約 1 至 2 米左右，圍牆高約 2 至 3 米，其面積按祭天人數的多少由 50、60 平方米至 100 多平方米均有。在一些平壩或村鎮地區，因為受到環境條件限制，沒有專用祭天場地，多半是在每年輪流的各戶院中以樹枝搭設祭天棚。

對於達祖社納西人而言，在聚落形成過程中，因為防禦的需求，在地勢高的瓦古山上居住了很長一段時間，也因此祭天場設置在山上。每年的農曆大年初一開始，祭天儀式就會在這邊舉行。祭天場由於位在瓦古山的稜線上，形式和上述其他地區的祭天場不



圖 114 石頭人像與祭天場的鳥瞰圖
（出處：google earth）

一樣。山頂上為質地堅硬的岩石，場地並非下挖方式，而是在四周以石頭堆疊成圍牆，即石垣牆方式，構成了一個內場與外場。

依報導人告知，在達祖，祭天是禁止所有女性參加，且祭天場禁止女性進入。但是當年舉行成年禮的女孩可以到祭天現場，但也不能進入場中。而所有女性只能坐在村子裡，遠遠地望著祭天場，等著祭天的男性回去。



圖 115 位在瓦古山上的祭天場（內場與外場）



圖 116 祭台，植有神樹、放有神石

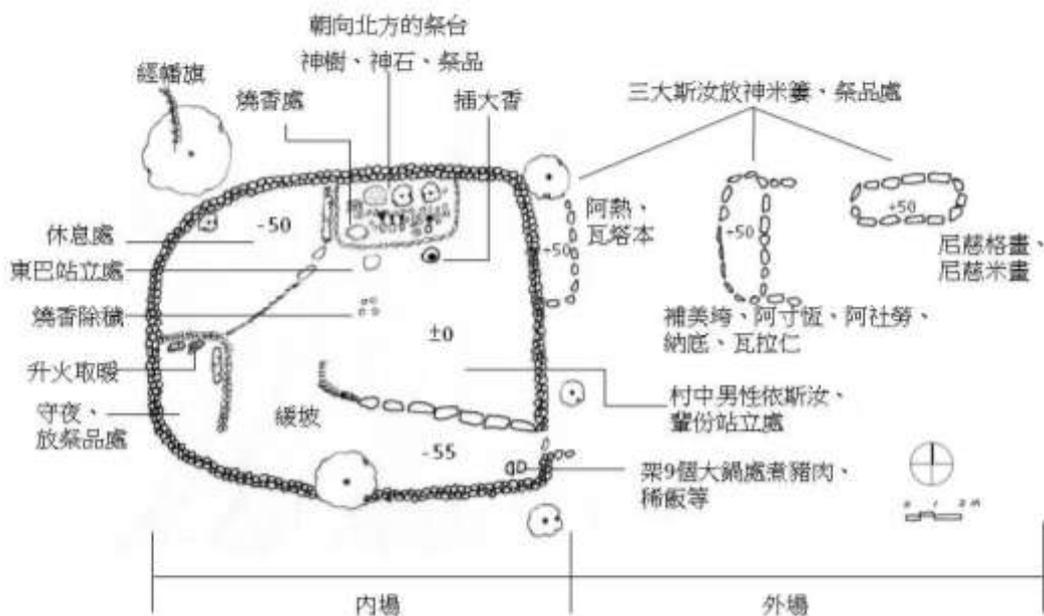


圖 117 達祖納西族的祭天場配置圖(本研究現場測繪並依祭天東巴色托盤·扎石口述記錄)

納西族的祭天場方位多面向北或西北方，乃因為北為神聖方位，亦即北方的祖源地。達祖的祭天場配置呈明確的南北軸線。內外場的祭台皆位在視同祖先居住地的北方。祭天場的入口在東南角，入口處有兩個形似半圓的大石頭，祭天東巴色托盤·扎石指出這裡以前有 18 個大石頭，是過去祭天儀式舉行時，用來放置煮犧牲（大豬）的九個大鍋。西南角有一個同樣以石垣圍蔽的空間，是祭天期間，村人守夜看守祭品的地方。祭台在

北方，以石塊壘成矩形高台，祭台最北方植有神樹三棵，「米」、「達」、「徐」（前兩棵為栗樹、後者為柏樹），李近春（李近春，2008：149）記錄這三棵樹的意義有兩種說法，一是代表「天神、地神、人皇」，另一是「天神、天神妻、天神之子」。亦即祭拜天神子勞阿普與其妻，另一個較多的一般說法是「天神、天神妻、天舅」。人皇有受到漢族影響的說法。

祭台上插小香及放置祭品。地面上插大香及供犧牲，有三處插大香用的石頭圓洞。台前就是祭祀者站立處，地面非完全平整，緩坡。外場有三個以石塊堆疊成的小平台，其中一個緊鄰著內場的圍牆，這三個平台是村中各斯汝放置祭品之處，均呈長方形。其中納喜支系的兩個平台都是南北向，而尼慈的平台則是呈東西向。平台方位的不同在這裡應當也有區辨兩者祖先不同的作用。

據祭天東巴色托盤·扎石敘述，傳到他這一代已經不清楚祭天場為何選在現址。以往的祭天儀式，有一套繁複的儀式程序，正式的祭天儀式從正月初三到初九，準備工作則是從臘月就開始進行。詳細的祭儀在李近春的調查記錄中已有，不多著墨。訪談村中耆老及年輕一輩，得知現今祭天儀式已相當簡化，僅有正月初三當天在祭天場由祭天東巴主持宣誓誓言，內容主要是納西士兵的誓言。該完整的儀式可謂相當繁複卻富有其意義，難怪村民說當時老人家有句話「傻匹之債」形容祭天過程，意思是「吐血的過年」、「很難過的年」。

祭天士兵這一群，紅牛種地這一群，在司格干木山（指獅子山）山麓；在拖冷山（意為兔子山，屬達住管轄的山）的跟前，供上豐盛的食物，祭天祭地神來了。士兵打仗不後退，高山深谷踩腳下，追敵要追得喘不過氣，撤退時不要被人趕上，啊！祭天士兵這一群，求神靈們保佑、降福降壽給我們！……之後念誦本族的史蹟軼事。（李近春，2008：153）

現今的祭天情形簡化大致如下：祭天當天，東巴會先進行除穢儀式。行祭天時，村中的男性按照輩份，一排排依序站立，並且依遷來達祖的順序排列。穿著方面，納喜和尼慈所穿著的長袍有所不同，尼慈的會短一點。祭天儀式時戴帽，圓帽上有一黑色的絲線，每戶都有刀、茅、皮長靴、長袍。

可見儀式雖經簡化，卻仍有幾點是維持不變的，包括長幼有序，以及數百年前遷來達祖居住時的斯汝順序，與納喜或是尼慈祖先的不同。在這重要的儀式中，有令後代子孫認識本族群歷史的意味，尤其是誓言中的「在司格干木山（指獅子山）山麓；在拖冷山（意為兔子山，屬達住管轄的山）的跟前」兩句話很明確地指認出聚落發展的地點。

較特殊在此提出的是，祭天最重要的犧牲是大豬，每年輪流由兩家出祭天豬。另外還要派男性去格姆女神山砍三棵神樹、每家備神米、男性要搓大香，都由男性進行，

是男性專屬的儀式場所。以前的大祭是在正月初五，當天在念誦完祭天誓詞之後及本族史蹟軼事後，在祭天台秤天豬，並進行生祭和熟祭。由於達祖已經見不到完整的祭天儀式，在此參考木麗春（木麗春，2005：112-113）對祭天的相關記錄。生祭時要將豬血塗抹在祭木砍削處或是祭石上，取膽掛在柏樹祭木上，取網油掛在黃栗樹上。接著煮豬肉行熟祭。東巴獻飯、誦經，將肉湯水撒向天空，喊「伙！伙！伙召伙」，「伙神」是納西族的「生殖神」，其意為「祈求生殖神靈的護佑」。祭畢後，成員分肉，並將肉散在餵食台上餵烏鴉。乃因烏鴉通祖靈被視為是祖先的象徵。傳統祭天儀式中要念誦創世紀經典中種種人類誕生、繁衍後代的事蹟。祭天其實也就是把祭祖先和天神聯繫起來，其實為祭拜祖先並祈求順利繁衍後代的祭儀。



圖 118 麗江地區的納西族祭天。洛克攝於 1923（出處：Oppitz M. and Hsu E. (eds),1998:179）

圖 119 祭天儀式中抬天豬的情形。洛克攝於 1923（出處：Oppitz M. and Hsu E. (eds),1998:184）

（六）石頭人像群

過了祭天場，在一稜線上的凹陷處，豎立著一排大石頭，遠遠看去彷彿一排人像。報導人告訴我，因為這裡的地形狀似一個破口，在破口豎立著這些石頭人像有守衛的意思，而且不能有任何一個倒下。現今村裡的人已經不清楚這是哪一代人從附近山上搬來石頭在這裡立起來的。

根據現場石頭排列的情形研判，有兩個作用，一是該處屬於稜線較低處，敵人或盜匪易由此處入侵，因此隨時準備好有人入侵時可以把這些石頭推下攻擊來犯者。另一個作用是，在遠處觀看或是黑暗中視線不清的情況下，這一排略似人形石頭顯然有遏阻作用，讓來犯者誤以為是達祖士兵已經進入戒備狀態，而不敢輕易冒犯。



圖 120 石頭人像群

(七) 火化場

火化場位在一個頗為隱蔽的山坳裡，離開了村中的主要道路，因此非刻意的話不易經過及看見。火化場又分為納喜與尼慈各有一塊火化地。方位而言，納喜在北邊，尼慈則在南邊（右圖）。面積從圖上判斷，納喜較大，尼慈較小。火化場上方的兩側山頭上則有祖先墳地。火化之後，除了撿拾的各部位一塊骨頭，其餘骨灰均就地掩埋在火化場邊的樹下，火化當天祭拜之後，不再祭拜。拉起長



圖 121 火化場與墳地的鳥瞰圖
(出處：google earth)

長一條彩色經幡旗懸掛於兩棵大樹之間。男性親屬留下看守到火化完成。兩三位年輕女性則在火化現場分送煙、糖果等。火化完的隔天，家中親屬會去撿拾往生者身上各部位一塊重要的骨頭，要放到祖先墳地。至於骨灰則裝在罐中，埋在火化場旁邊的樹下。



圖 122 火化場，左圖為納喜的火化場；右圖為尼慈的火化場

(八) 祖先墳地(納喜祖古、尼慈祖古、博爾祖古)

達祖社納西人稱祖先墳地之處為「祖古」，東巴文寫做 ，在納西話中，是「山頂」之意。而為了區分不同祖先墳地，便在前面直接加上納喜或尼慈。更遠的另一處山頭「博爾祖古」以前並不是該社祖先墳地，以前該處就叫做博爾祖古，據說是屬於藏族的地方。兩年前，公瑪房之下的幾家在該處立了一座白塔僅有燒香，但家中往生者仍埋葬於納喜祖古。



圖 123 火化場與墳地的鳥瞰圖
(出處：google earth)

祖先墳地所在地的山頂與瓦古山之間連接著一道較低的山稜，亦即前述豎立石頭人像之處。要到祖先墳地需經由該稜線往高處攀登，這裡往東邊可以通往瓦古山上，路徑比較平緩。往西則是通往祖先墓地的路線，坡度陡峭且多碎石坡，不易行走。

祖先墳地被安排在山頂上，山頂上植的都是松樹。納喜、尼慈各自的墳地位置，都在一片松林中。登上山之後最先抵達尼慈祖墳。在火化隔天，親屬撿拾各部位一塊骨裝在小容器中，埋葬於此處任一樹下。立一石塊為碑，通常多是三角形。近年則開始在石塊表面寫上該名往生者的名字，生、卒年等資訊。在往生後七七四十九天，會請喇嘛到此做法事，並將骨頭取出燒成灰燼，後將少部分骨灰放入盒中埋入土裡。此後每年僅正月初三會前來此地祭祖，其他祭祖儀節則在家中祭拜。祭祖由家中男性代表及成年男女可上山祭拜。在祭祖之後接著前往祭天場祭天。依李近春（李近春，2008：147）調查時記錄，當時聽村人說起在四代以前的老人，人死後是要大祭與大超渡的，但有一次木里喇嘛前來見狀認為太浪費，要村人在七七四十九天時燒松毛把屍骨燒成灰燼。此後，便只有簡單的念經做法事儀式。

兩處墳地相較而言，尼慈祖墳的幾棵樹叢很集中，樹下的一個一個石碑明晰可辨；而納喜祖墳則分散在一棵棵樹叢下，有的樹木根部盤繞錯結，加上被低矮灌木包圍，許多石碑顯得隱密不易見。在探訪時，轉身不見報導人，原來他不知在何時已鑽入樹叢中，尋找他為母親立下的石碑。他說在兒子成年後都由兒子來祭祖，他已經很多年不曾上山了。

再往前走，是一處喇嘛做法事的地方，有三個瑪尼堆，其上立著各色經幡旗。前方的空地上鋪滿著松毛形成一大片有如地毯似的軟墊。每年初三各家戶後代子孫祭拜祖先之後，會請喇嘛在這裡做法事，法事完畢就在空地上休憩吃東西。我和報導人坐在這片松毛上，俯瞰前方一大片波光瀾灩的湖面，風徐徐地吹來，靜靜地，只有松樹樹葉摩擦沙沙作響的聲音。

祭祖顯示了納西人對祖先的敬重，祭祖後接著祭天，則體現了對於天的崇拜與感謝。祭祖是男女均可以前往，但祭天時僅有男性可以進入祭天場行祭天。前面談及天神將女兒賜給男性始祖崇忍利恩做為妻子，後又大行祭天才使得三個兒子可以說話。這些神話顯示了祭天之於納西族男性的重要性，也決定了之後男性必須要行祭天，才能討妻、繁衍後代子孫，並且有助於後代子嗣順利平安。



圖 124 納喜與尼慈的墳地，左為納喜；右為尼慈



圖 125 代表每一位往生者的一塊石碑

第五節 聚落的空間結構

早期山上聚落

從早期達祖人居住在瓦古山時，可以見到當時祭天場是在瓦古山頂，而祖先墳地又在旁邊更高的山頂，而火化場則距離聚落有一段距離的山坳處。以高度而言，我們可以看到，聚落的安排反映出東巴教神路圖中的神、人、鬼三界。

祭天場為一年一祭才會使用到的場所，被安排的位置在村子邊緣的山稜上。而經堂乃是日常生活的宗教場所，設置在房舍集中的山頂上平坦地，好處是距離近，同時位在最高處，與家屋中的經堂一樣，經堂高度必須是所有建築物中高度最高的，有其神性、不凡的象徵意義。

祖先墳地則代表了已經離開人世的祖先，在喪葬儀式中東巴念指路經將亡者靈魂送回北方的祖居地，逝去的親人已經與所有祖先靈同在。因此將他們安置於最高的山頂處幽靜的環境中，每年僅有一次來此祭拜祖先。

火化場位在隱蔽的山坳處，又是在以前山頂聚落時期的下方，即便現在的村落都不會直接看到火化場，外人更不知道火化場的位置。火化場是被視為非人、神界的鬼界或者介於中間。在送葬隊伍前往火化場時，亡靈歸回北方祖居地的途中，可能還會遭遇到不好的鬼魅纏身。這一點從喪葬儀式中，火化當天所有家戶門口需要撒灰辟邪；以及送葬隊伍前往火化場需要一路燃放鞭炮；離開火化場前所有人要以乾淨河水洗臉、以有刺植物拍打身上除穢；還有當晚所有家戶屋中也要除穢等等均可見。



圖 126 達祖山頂聚落的空間結構

由祭天場進行的儀式主要求族群順利繁衍與平安。火化場是讓亡靈返回祖居地後，到達極樂世界的儀式場所。而祖先墳地則是最後安置亡靈有形骨灰的安息之地。在通過喪葬儀式後，祖先的靈魂已經在正房中上火塘邊的鍋庄石與家人同在。

現今聚落結構

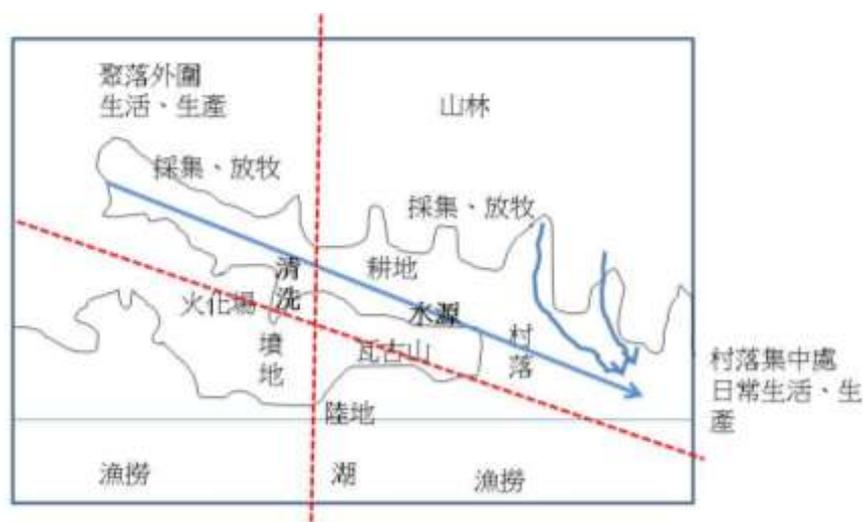


圖 127 達祖聚落與生活、生產關係

而現今日常生活、生產情形，透過上圖則顯示了在聚落中的安排，大致上顯見了以陸地與湖為界，瓦古山與墳地所在的祖古山為界，所劃分出的四個區域的利用方式。山林、湖水、水源、耕地等自然資源支持了人的基本生存，這些自然資源交匯處也是人們安排居住的最佳地點。尤其以水源最為重要，村人的飲用水基本上來自山上，因此東北邊是屬於村落日常生活、生產最集中的地區。瓦古山稜南邊的湖區是提供漁撈生產及日常清洗之處。西南邊的山上是安排火化場與墳地之處，該區的陸地已經在村寨門之外，也缺乏可利用腹地，村人日常生活較少在此地發生。西北邊也有耕地、山林放牧地，屬於村落外圍的生產地區，行為有時間性的安排，如春夏秋早晚的放牧。耕作期間播種、翻土、收穫等。

個體生命繁衍與死亡都在家屋中；而家屋之外，則是族群賴以生存、生活、生產的聚落。達祖納西人的親屬關係與社群組織更透過聚落中的實質場所、元素的安排，讓個人、家庭又不斷地與其他個人、家庭有了聯結。形成了聚落中達祖納西族人的凝聚與發展。

聚落中的不同政治文化力量

在瓦古山上聚落，藏傳佛教的喇嘛寺（達祖寺）與本民族的祭天場均位在山頂軸線上，聚落前後入口又有瑪尼堆，外來的與本民族的兩股力量在這裡交會。祭天場的配置為南北方位，祭台位在象徵祖源地的北邊，入口在東南方。喇嘛寺裡的主要建築物經堂則是呈西北-東南方位，寺的入口在東南方位。兩者均座落在山稜軸線上，南邊無腹地，

入口為同一方向，就動線上而言是由村落往外走。

前述討論經堂時，已討論達祖寺的建築配置情形。當我們再進一步比較它與藏傳佛教的寺院之後，可以發現，它與一般喇嘛寺的配置有所不同。一般喇嘛寺的配置，主殿大致位居整個寺院的中央，然而達祖寺的配置似乎與達祖人的家屋院落相近，主殿經堂的座落方位與正房一樣，居地勢較高處俯瞰瀘沽湖，經堂的大門也與山腳下的家屋同樣地安排在東南面。而它的軸線又呼應著山稜線，更強調了它雄踞山頭的神聖性。

由建築空間的配置安排可見到藏傳佛教雖已廣泛地滲入達祖人的生活中，但或許是生活方式使然，為了能有最大的院壩利用空間，達祖人在寺院整體空間的安排上接近家屋院落，遂與傳統的藏傳佛教空間有所差異。

下表為整理上述聚落中重要地景空間的方位或坐落位置，以及該地景在聚落中的主要作用。其中祭天場較無藏傳佛教的色彩，經堂、瑪尼堆為藏傳佛教象徵，其餘各地點包括火化場、墳地的空間及相關儀式也都有藏傳佛教的色彩融入。

表 7 不同地景在聚落空間中的作用

地景空間	方位或坐落	作用
經堂	山頂、東南西北	儀式空間
瑪尼堆	村落前、後；道路口、道路旁	村落範圍界定 儀式空間
祭天場	南北軸：納喜站北邊，尼慈站南邊北	儀式空間 血統區辨
火化場	南北軸：納喜在北邊，尼慈在南邊	血統區辨
祖先墳地	山頂上，沒有明顯軸向及方位，但區分為納喜、尼慈兩處	血統區辨

第四章 達祖社納西族的家屋調查研究

本節將討論於達祖社實地調查蒐集到的家屋個案，從住屋的院落配置、建築單元、正房平面等各項，進行個案資料的分析。對於少數民族而言，各項生活、生產的資源都必須取自於自然環境，特別是高原地區，自然資源相當有限。且由於住屋建築使用大量木土石等材料，興建一棟住屋需要依靠村中的集體勞動力共同完成，這樣的作法同時具有其社會文化意義，這一點與城市裡被轉化為商品的住宅相當不同。住屋的使用主體為生活其中的家庭成員，住屋的規模、如何使用也就與其成員密切相關，本章首先針對家庭人口進行討論，再進入家屋空間的使用討論。

第一節 住屋與人口

一、人口組成

達祖納西人的家庭所容納的人口，與其社會實行的婚姻關係及親屬結構有關。達祖實行父系制，家中有兩個以上兒子，成家後就會分家。一般是幼子繼承祖房（正房），長子分出。除了祖房之外的其他財產，包括土地、建築物、牲口等均分。在持續分家的情形下，相較於摩梭人而言，個體家庭的數量逐年增加，增加的速度前面已經做討論。

早期村中與其他納西地區一樣，普遍有姑舅表婚與姨表婚的關係，以至於現今各房及家庭之間的關係如蜘蛛網般糾結緊密。據村人說這樣做主要是爲了要鞏固家產，到這一代還有少數這種情形，但也愈來愈少。

前述已經談及達祖的「斯汝」及「房」、「家庭」的社會結構，這個系統使得達祖納西人十分清楚彼此的親疏關係。阿熱與瓦塔本是兄弟斯汝；瓦拉仁、補美垮與納底是兄弟斯汝；尼慈格畫和尼慈木畫間是兄弟斯汝。兄弟斯汝間因爲有血親關係，不能通婚，至少三、五代之內不能「開親」。「開親」，包括「通婚」，也包括「上門」（入贅）、「過繼」等情形，諸如男子、女子皆爲過繼，後兩人結婚，兩人不能屬於同斯汝（指其原生家庭所屬的斯汝）；或是家中無子找女婿上門，該女婿亦不能同斯汝。

在達祖，若家中缺乏兒子，有好幾個女兒的情形，爲了延續家庭的繼承，至少會留下一個女兒，招贅女婿，當男性女婿上門之後他的房名就會改爲女方家的房名。此外，如果家中夫妻無子，便會跟同斯汝中的兄弟過繼子女，讓家庭可以延續下去。在達祖，由於一直維持內部通婚，親屬關係緊密又糾結，而普遍能夠接受以上這兩種情形。

依李近春（李近春，2008：137-138）調查，達祖納西人堅持同斯汝間不通婚的原則，但在後來發生了同斯汝內不同房之間通婚的情形。這是由於有些家庭無子女，遂過繼其他斯汝的子女爲養子女，後來再和同斯汝內不同房的子女通婚（以前爲了避免本斯汝的財產外流有此做法）。嚴格說來，由於是過繼，實際的血緣關係已非近親。而納西族舊有的姑舅表婚與姨表婚，雖看似近親通婚，實則不屬於兄弟斯汝間的通婚。現代遺

傳基因醫學看表兄妹結婚，也認為不必然不好。

二、家庭人口數

下表為相隔近三十年的兩個年代達祖家戶人口統計表。其中，1980年人口資料為李近春（李近春，2008：130-131）於1980年在達祖訪問的調查資料，2009年數據資料則是本研究於2009年實地調查所得。通過計算，2009年的戶均人口為6.2人。依達祖納西人實行的父系制，多數的家庭結構為夫妻與孩子的二代小家庭，或者夫妻、孩子再加上父母的三代家庭。由於達祖社納西人是屬於少數民族，因此生育政策為一對夫妻可以生育三個孩子。透過實地調查了解，一般家庭多生育有三個子女，至少也都有二個。這個情形與達祖的社會生產仍維持傳統農業生產形態有關，家中如果人口多，能夠提供相對勞動力就多。同時，兒子娶媳或是女兒出嫁，為自己家與其他家締結的姻親關係，在必要時都能夠發揮雙邊換工的作用。

一個家戶容納的人口數視代數而定，少則分家而出的二代家庭，人口通常在3-5人左右，多則三、四代同堂，人口多在5-9人，一家的人口不會多過10人。可以看到大部分因為分家致使戶數增加的各房，其個體家戶的平均人口數呈現減少，有小家庭化趨勢。雖然因為父系社會分家很普遍，但也有許多家庭認為不分家比較好，這樣家中人力比較多，能分擔較多工作。若是家中有人當喇嘛、從事木匠、皮匠或外出經商，通常家中經濟也會比較好。

依表7統計得知，兩個時間點，戶數維持一樣不變的家戶，亦即三十年間未有分家情形者多達12房，其家庭平均人口總數是增加的，家戶人口亦超過10人。維持大家庭型態。依訪談所了解，有些長輩認為不分家比較好。這也顯示家中勞動力多仍是較有利。

透過計算每戶人口數，可知全村普遍之家庭結構之類型，戶均人口為6.2人，一般最常見的是二代、三代。

表8 達祖社1980年與2009年家戶人口一覽

斯汝	房名	1980年 戶數	人口	戶均 人口	2009年 戶數	人口	戶均 人口	平均 增減
阿熱	瓦尔塔	2	19	9.5	3	28	9.3	-0.2
	本色	3	27	9	5	27	5.4	-3.6
	多巴 ※	1	6	6	1	10	10	+4
	章成	4	35	8.7	9	54	6	-2.7
瓦塔本	色托盤	1	11	11	3	22	7.3	-3.7
	口甲饶	2	9	4.5	3	14	4.6	+0.1
	托克饶※	1	10	10	1	17	17	+7
	納卡	1	11	11	2	9	4.5	-6.5

斯汝	房名	1980年 戶數	人口	戶均 人口	2009年 戶數	人口	戶均 人口	平均 增減
	瓦哲	2	10	5	3	9	3	-2
补美垮	旨丹	2	10	5	3	18	6	+1
	瓦坎 ※	2	9	4.5	2	13	6.5	+2
	瓦玛杂※	1	10	10	1	11	11	+1
阿社劳	阿劳	5	30	6	6	33	5.5	-0.5
	保者 ※	3	13	4.3	3	19	6.3	+2
	瓦车肯	1	3	3	4	21	5.2	+2.2
瓦拉仁	公玛	5	46	9.2	10	58	5.8	-3.4
	多热	3	27	9	4	26	6.5	-2.5
	者麻 ※	1	9	9	1	12	12	+3
	瓦寒	1	5	5	2	9	4.5	-0.5
阿寸恒	瓦口甲※	3	22	7.3	3	16	5.3	-2
	瓦格	3	29	9.6	5	25	5	-4.6
	阿品塔	1	11	11	2	20	10	-1
	阿塔 ※	3	23	7.6	3	29	9.6	+2
纳底	瓦他饶※	1	8	8	1	12	12	+4
	瓦补肯	2	21	10.5	5	21	4.2	-6.3
	瓦暑饶	2	16	8	3	20	6.6	-1.4
	古饶	1	9	9	3	14	4.6	-4.4
	高饶	2	14	7	7	36	5.1	-1.9
尼慈格画	刺玛塔※	3	15	5	3	23	7.6	+2.6
	格汉劳	2	16	8	3	19	6.3	-1.7
	瓦者盘	1	8	8	3	23	7.6	-0.4
	阿国	1	11	11	2	11	5.5	-5.5
尼慈木画	巴沃	1	7	7	2	11	5.5	-1.5
	瓦年 ※	1	4	4	1	3	3	-1
	知口甲※	1	6	6	1	6	6	0
	瓦巴	1	12	12	3	15	5	-7
	舍塔	3	26	8.6	5	32	6.4	-2.2
张姓	阿沃	2	19	9.5	3	15	5	-4.5
		75	570	7.6	124	766	6.2	-1.4

(註：1980年資料來源：李近春，1980：130-131；2009年資料為社長提供，本研究整理統計，均不含漢族家戶)(標示※者為近30年間未分家)

第二節 家屋個案調查

一、調查內容及方法

現在在少數民族地區要進行傳統家屋建築的調查，特別是在瀘沽湖景區的任何一個聚落包括達祖，是有困難的。「傳統」是一個相對於「現代」的名詞，每一代人心中定義傳統的那一把尺，隨著時代轉變，顯然是不一樣的。當我來到村中時，我跟報導人說明，我希望看一些「老」房子，這個過程是經過摸索的。有很多標準都不斷被我列入考量，多達 130 戶的戶數，並未能一一走訪，同時在田野過程中，發現達祖納西人的家屋有多種不同的組合方式，依不同元素標準去看，都還是有漏網之魚。必須坦承，在調查結束之際，仍又出現特殊個案，卻礙於時程無法列入調查個案之列。

2007 年第一次來到達祖時，停留時間短暫，匆匆一瞥，那時村子裡的正房屋頂還是「滑板」。隔一年後再度到來，已經都換成「瓦片」。旅遊房因為改造最多，建築物功能不同，不列入考慮。報導人帶領我在村中一家一家拜訪，村民多以家人的世代交替做為記憶年代，能夠問到的老房子多是住了三、四代人左右，少數幾戶可能稱得上有五代。由於僅能憑藉大約印象，建築物的實際年代無法獲得確切數據。加上這幾年隨著旅遊發展，經濟逐漸好轉，許多家戶攢了錢修建新穎的、寬敞的正房，又受到藏傳佛教在這裡的影響，新建正房也都融合了許多藏式的裝飾。

排除掉旅遊房，在實際走訪家戶後，發現半數以上的家戶，無論院落中的建築物（特別是正房）新舊，都仍維持了相當一致的生活方式。據報導人告訴我以前的院壩都是堆肥，牲畜都在院壩活動，人們進出門都要踩著堆肥走過去。當然，現在還維持這樣的已經不多了。因此剩下的考量是正房使用維持早期的方式，包括糧食櫃、穀倉、豬食灶在左室或右室；玉米收穫之後會放進正房中乾燥；維持在上火塘升火煮飯；院壩的草樓下方還是圈養牲畜，牲畜、家禽都在院壩中活動。正房的建築年代則再加上做為參考，但不是最重要的依據。

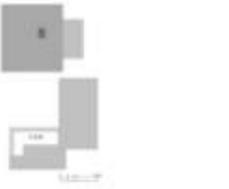
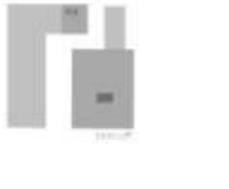
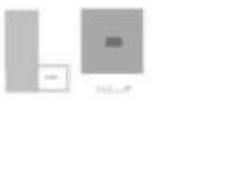
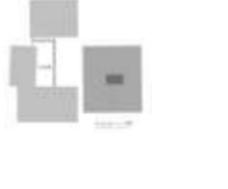
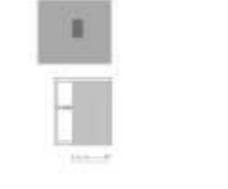
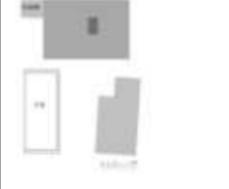
二、測繪內容

本研究在達祖的調查測繪家屋個案共計 9 戶，測繪圖詳見附錄二。其中 H9 這一戶的正房為新修建，接近藏式風格，這一戶用以做為對照不同形式的正房空間結構及其使用方式。9 個個案平均分佈在聚落不同時期的擴張地區，然而座落地區不代表建築年代與之成相對關係。

測繪內容包括：家屋院落平面配置、建築物（正房、樓房、畜廄）平面配置，各空間使用情形。院落配置進行大尺度的測繪，正房（包括前廊、左室或右室、後室）則完整測繪，以呈現核心空間的空間安排及其中的構造物；另也包括住屋中的家具、物品放置情形。以下即進行家戶個案調查資料彙整及說明。

三、調查個案資料

表 9 達祖社納西族家屋個案調查表 (本研究調查整理)

家屋 元素	H1	H2	H3	H4	H5	H6	H7	H8	H9
人口/代數	2代/3人	3代/7人	2代5人	2代12人	2代5人	3代5人	2代4人	2代5人	2代5人
院落型態									
興建年代	興建約 12 年，木料購自其他家	約 30 年	約超過 100 年	約 30-40 年	約超過 100 年	約 50 多年已住 4 代人	約 10 年，木料約有 100 年	約 10 年	年代不清楚，正房為 2008 年翻新
附屬建築物	草樓 畜廄	草樓、 門樓	經堂、 草樓、一層儲藏	草樓 1、一層住房(含經堂)	草樓 畜廄	草樓 3	草樓 一層住房、畜廄	草樓	草樓 畜廄
宅基地面積 M ² (含院落)	396	360	340	750	600	616	685	588	624
建築總面積 M ²	139	177.5	196.5	253.4	143.3	126.5	195.3	124	166
其他建築總面積 M ² (不含正房)	80	102.5	146.5	149.4	69.3	120.5	132.3	52	66
樓房居住總面積 M ²	7.5	8.8	15	47.8	6.3	6.25	7.5	15	22.5
內院面積 M ²	110	110	108	114	130	77	76.5	94	116
正房建築總面積 M ²	59	75	50	104	74	61	63	72	100
正室建築總面積 M ²	5*4.5=23	5*4.6=23	5.6*5.5=31	5.6*5.8=29	5.1*5.1=26	5.2*4.5=23	5.16*5.1=26	6*5.3=32	4.9*4.9=24
正房門數	3	4	1	5	4	4	3	3	4
正房門(寬、高 cm)	74*117	70*117	70*118	75*150	70*116	74*128	75*110	73*123	77*145
後室門(寬、高 cm)	57*98	67*98	-----	67*96	63*93	70*113	70*88	65*100	71*103
中柱形狀	圓	圓	方 獨木梯	圓	方	圓	圓	圓	圓
男柱尺寸 (直徑、高 cm)	24 355	21 350	20 373	25 420	17 330	22	22 356	20 430	27 410
女柱尺寸 (直徑、高 cm)	22 355	20 350	20 373	25 420	17 330	21	22 356	20 430	27 418
正房脊高 cm	436	400	443	520	400	420	425	540	520
天窗	1	1	1	1	1	1	無	1	1
穀倉大小	---	240*250	260*250	250*200	250*250	250*245	---	260*235	240*250

（一） 家屋宅基地面積

家屋宅基地面積使用方面，由於達祖的土地在土地改革時乃是依照全村人口重新分配，之後，土地在家中成員中繼承下去。因此一家所擁有的土地面積（包含田地）約與家屋中人口成比例，僅由家屋的院落面積去對照住屋人口數，並不是一個有效的參照。但家屋院落是其中的居住人口在日常生活、生產的使用空間，透過計算個案家屋的建築、院落使用面積，大致可以互相參照，以了解一般家庭日常需求的家宅規模與人口之關係。

所有個案中的家屋宅基地面積從 340 M² 到 750 M²，最大的 750 M² 為 H4 這一家兄弟未分家，全家人口共有 12 人，是個案中超過 10 人的家戶，顯示日常使用的宅基地面積與其人口呈正比。

（二） 院落及建築物

由前一章中的透過圖面判讀住屋形態，及 9 個家屋個案的實地調查，可以獲悉達祖社納西族人的家屋院落無統一模式。一般而言，每戶均以建築物及土牆圍合成一個內院壩，也都有外院。唯受限於宅地大小，H2 沒有外院，H3 外院面積很小，其餘均有一大面積的外院。

在 9 例中，正房均有之。院落中包括正房在內有 2 棟建築物者有 H1、H5、H7、H8、H9 共 5 例，有 3 棟建築物者 H2 共 1 例；有 4 棟建築物 H6 共 1 例；有 5 棟建築物 H3 共 1 例；另有一戶 H4 無法歸類，因其圈養牲畜空間外移，院落中出現 L 型的一層建築物（主要是居住空間）。2 棟以上建築物，均至少包括有一棟樓房（草樓），上層供家中成員居住及儲藏，下層則圈養牲畜，而樓房建築乃視各家人口多寡需要而增建。

院落空間的使用情形很多樣，H1、H5、H9 均設置有獨立豬圈，僅為一層畜廄，並不是利用兩層樓房的下方圈養牲畜，在此未將獨立豬圈計入為單棟建築物。其餘各家圈養牲畜則多利用草樓下層，並圍合出一個牲口活動空間。

9 個案例中，有經堂者為 H3、H4。前者的經堂為獨棟建築物，現今家中沒有喇嘛，是以前木里土司時期做為接待木里來的大喇嘛之用；後者則為 L 型一層建築物最邊間的經堂，現家中有一位喇嘛。另外，H5 的樓房上層曾經設置過經堂，現已做為儲藏空間。推測為以前木里土司時期，家中均有男丁當喇嘛才有經堂。類似情形在其他家戶中亦有見到。

（三） 正房

1. 正房平面

做為家屋最重要建築物的正房，裡頭的空間除了中心的正室之外，尚有左室、右室、

前廊、後室。但依據調查顯示結果，每個家屋的正房組成單元不一。有的前廊、後室、左室、右室均有，有一完整的外圍空間，共有 H2、H4、H9 等 3 例。或帶有左室如 H5、H6、H8，或帶有右室者 H1（該案例左邊有一外加的儲藏空間，因為獨立在正房之外，不算左室）、H7。而案例 H3 則僅有正室及前廊，為特殊個案。

2. 正室面積

不管家中有多少人口，可以看到所有 9 個案例的正房中的正室面積相差不大，大約在 22.5 到 31.8 M² 之間。最大的 H8 為 31.8 M²，這一戶是約十年前分家出來在現址建房。因為經濟好轉，這十年間興建的家屋，正房多半會擴大面積，以方便全家人活動或是各種儀式接待親友賓客的需求。這一類新建家屋經實際調查但未被列入個案，正室面積甚至達到 50 M²。

最小是 H1 有 22.5 M²，正房木料是向其他家買來重新搭建。案例中，屋齡較久，均有三代、四代以上，有 H3 的 30.8 M²；H5 的 26 M²；H6 的 23.4 M²；H7 的 26.3 M²。

3. 正室平面

接下來討論正室的平面構成。正室中的空間安排可見到統一模式。9 個案例的正室平面均近似正方形。內部平面構成非常一致，沿著兩側牆面皆設置木床（坐臥空間，亦做為寢床），靠後室的略寬約有 90 公分至 100 公分；靠另一側則略窄約 85-90 公分，做為寢床而言，寬度是剛好夠躺一個人的，但如果身形稍微壯碩恐怕也無法在此安睡，這個木床的比例應該完全以達祖社納西人的實際需求為主，坐臥兩用，不浪費空間。但與白地、俄亞等納西族正房中的木床（約有 130-150 公分）相比，真的是小多了。兩根中柱大致位居中間軸線上，把正室劃分成左、右兩側，其中一側的角落均有神龕、火塘；一根中柱緊鄰上火塘與木床，另一根獨立在靠近入口處。另一半空間則鋪設木地板。有幾戶（H1,H2,H3,H7,H8）在這個木地板上還看得到下火塘，但現在已經將火塘填平或是閒置不用。

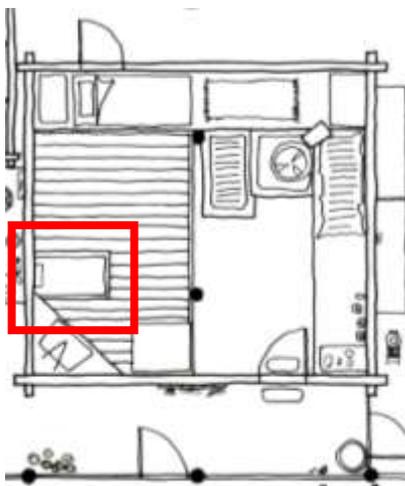


圖 128 正房中已不使用的下火塘，以水泥填平

4. 中柱

在所有案例中，中柱為方形斷面者有 2 戶；其餘 7 戶均為圓形斷面。H3 的正房中柱為方形，據自家人說木里王管轄時期，他們家是村中的伙頭（在當時，木里王之下有官人，官人之下就是伙頭）。因此柱子是方形的。至於另一家 H5 中柱為何是方形？他們不甚清楚。中柱形狀所代表的意義，在村中就有好幾個版本。上述說法乃是採用多數村人的說法。而此種以中柱形狀象徵位階的做法，尚未在他處見過。

中柱的斷面尺寸，從最小 17 公分到最大 27 公分不等，多數落在 20 至 22 公分之間。最大為 H9 這一戶的 27 公分，訪談得知在修房時更換了新的中柱，原中柱移到前廊使用。但所有個案均未臻至摩梭人的男女柱 30 公分以上的斷面。

中柱的高度部分，從最小的 330 公分到最高 430 公分。其中超過 400 公分的幾戶，都是近十多年間修建的房子。以 330 至 370 公分之間是所有個案中較多的高度。

5. 正房屋脊

正房屋脊的高度，可以見到最低 400 到最高 540 公分。其中最高者為 H8 的 540 公分，這一戶是十年前分家新建。H9 的 520 公分，也是新建加高之後的高度。因為正室長寬維持原尺寸，在屋脊加高情形下，比例上顯得瘦高。

6. 左室右室

左室或右室中可見爐灶的有 H2、H4、H5、H6、H7、H8、H9 共 7 案例。但使用上有的的是煮豬食灶，有的則將豬食灶移到院壩中，改為煮食日常飲食的廚房，包括有 H4、H9。H1 則是右室中沒有大灶，在院壩中處理豬食。H3 則是另有獨立的空間進行煮豬食的工作。

可見設置穀倉於後側的有 H2、H4、H5、H6、H8、H9 等 6 案例。H3 的穀倉位置最特殊，夾在正房前廊側邊。這一戶據稱搬到這邊時，由於屋基太小，沒有後室，亦沒有左室右室。

7. 穀倉

以井幹式搭設的穀倉，其形式是一個小木楞房。調查的案例之中僅 H7 沒有穀倉。其正室中有早期設置的糧食櫃，訪談得知糧食櫃因為有縫隙而遭老鼠偷吃，現已閒置不用。依實際調查，在 H3、H9 的正室中還能從同一角落的牆上看到以前設置糧食櫃的木頭嵌鑿痕跡。

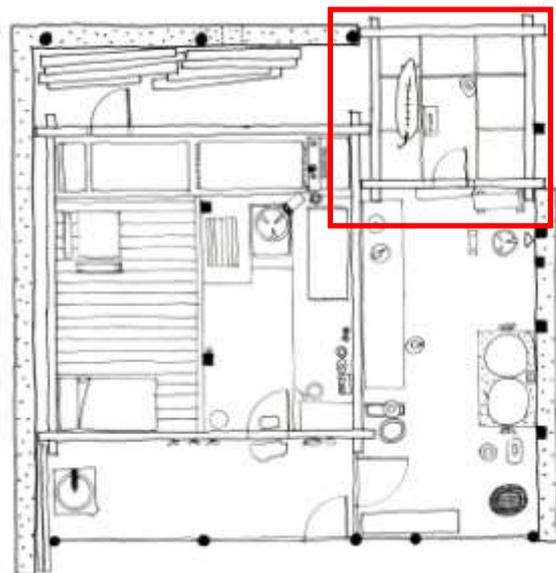


圖 129 正房角落以木楞子搭建的穀倉



圖 130 仍有使用的下火塘 1



圖 131 仍有使用的下火塘 2



圖 132 女柱在牆面上



圖 133 女柱在牆面上，仍為抬樑式屋架

第三節 家屋的材料、構築

一、建築材料、結構

依蔣高宸（蔣高宸編著，1997：30）等人研究調查，井幹式利用做為建築構造的方式，在雲南可以追溯到考古發掘的青銅器時代的地下墓坑及倉房。而遠古時期便以成為住屋的修建方式，分布地區可以從最北邊的古羌人，到西南的康藏高原東部及橫斷山脈地區。而後來因為森林消退，在北部已經不見井幹式木屋，僅在西南一帶留存下來。他們在考察中獲知人們喜居板屋³³的理由多為：就地取材、施工方便；牆體堅固，可防野獸；結構好、抗震；木板瓦能抗凍。

今川、滇一帶山區裡的少數民族，如納西族、摩梭人、藏族、普米族、彝族、怒族、獨龍族等仍以井幹式構築方式造屋。納西族的住屋形式，在地方志中記載有：「麼些所居，多在半山之中，屋用木板覆之。」「用原木縱橫相架，屋而高之，至十許尺，既加椽桁，覆之以板，石壓其上」。根據文獻可以了解這一帶山區的少數民族就地利用材料搭建住屋，構成了井幹式建築的一般模式。屋身以原木疊架逐步增高，到了約十多尺高度時，就加上椽桁，接著覆蓋木板為屋頂，最後再壓上石頭以穩固木板，以防止被風吹落。除了造屋之外，由於取材便利，施工方便等特性，井幹式構築方式亦廣泛利用在各式附屬建築或構造物，包括搭建穀倉、雞舍、火化場的高架等等。



圖 134 以井幹式構築的木楞子穀倉



圖 135 以井幹式構築的雞舍

據說井幹式建築在唐朝時由中國傳到日本，在日本稱之為「校倉造」建築，「校」乃漢字「木」與「交」，取井幹式構成方式之意。目前日本可見最著名的井幹式建築，是位在奈良的東大寺內存放寺院寶物的正倉院，為了保存環境的通風多採高床式。但也有一說對於其他地區的井幹式究竟是人類共同創造的產物，還是從中國傳過去的，認為尚需進一步考證。

33 見蔣高宸編著，1997：256。此為將民居建築做大分類的稱法。因其特徵為劈杉為木板，用以覆蓋屋頂而稱之。牆體又可分為兩種構造：井幹式牆體、夯土牆。



圖 136 東大寺的正倉院寶庫建築物
出處：google sketchup



圖 137 香取神宮寶庫。出處：
<http://blog.livedoor.jp/gijutunohiroba/archives/51072939.html>

在達祖聚落中，住屋的木料以松木為主。除建築物的主要牆體為井幹式之外，院落圍牆及正房外牆則以土牆為主，亦是取材、施工便利之故。夯土牆使用在正房的外側牆面在高寒地區又更具保暖的作用。所有使用木料的牆面或夯土牆的下方，都必須以石塊砌上基礎，作為與泥土地之間的中介材料，如此作法是為了常年使用情況下，避免木料發潮腐爛，及避免土牆底部受到雨水沖刷。

傳統的屋面材是以松木或杉木為主的木板，亦稱「滑板」³⁴或「閃片」，長度約一米，寬約 20-30 公分。表面都有溝縫以利排水。為延長使用壽命每年均需要做翻修，位在高寒地區的住屋材料而言，其抗凍性更勝黏土瓦，加上居民多喜利用木板屋頂做為曝曬作物場所，也是未全面被淘汰的原因。

一個完整的家屋建造，以木、土、石三種為大量使用的材料，平日在村中即可見家戶儲備土石材料。早期這些材料都是自周邊山林中取得，但現在已禁止砍伐林木，因此現今木料多自外地購得。準備要建房的前一、兩年，家戶就會一邊攢錢一邊購買木料、石塊。等建房的材料差不多備齊後就擇日建造。

主屋（正房）的結構包括了中間屋架的抬樑式以及外層穿鬥式結構。中間屋架是由兩根中柱及穿過其間的大樑形成的抬樑式結構，做為支撐前後兩坡屋頂向下傳遞的重量。此大樑兩端點嵌在木楞牆上，並未繼續延伸為前廊或後室的支撐結構。而為使大樑更形穩固，在下方還會再穿過另一個穿枋，此穿枋僅連接兩中柱，不達到木楞牆上。現今多用柱帽的形式。兩根中柱上方的穿枋（貫穿連結兩中柱頂端）又立兩根短柱，短柱上又立小樑，如此層層交疊。最後在小樑中央立上最頂層的短柱，此短柱上方略微凹陷，用以固定住上方的屋脊檁（圖 139）。一般而言，兩根中柱的頂端都用以支撐檁條，但也有的兩根中柱沒有到達支撐檁條的高度，如個案 H1（圖 139）、H8。

34見蔣高宸編著，1997，《雲南民族住屋文化》，頁 87。木楞房頂上的木板瓦，一般又稱為「閃片」、「滑板」、或「黃板」，多為質地疏鬆、紋路順直的沙松板。為避免被風吹落以石壓其上，每年翻瓦片則為延長使用年限，在高寒地區其抗凍性優於黏土瓦。



圖 138 外圍夯土牆上方的穿門式構架

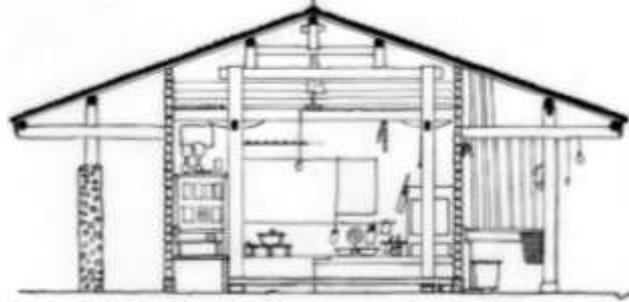


圖 139 中間屋架抬樑式構架，樑柱搭接方式

除了大樑之外，另外還有水平向四根樑，以平身柱卯眼分別自兩側嵌在兩根中柱與木楞牆之間，也支持著兩根中柱的穩固。以兩根中柱為主的抬樑式結構與水平向小樑、四面木楞牆之間整體又形成了一個穩固的結構（圖 135）。

而餘下靠近兩側木楞牆的兩根垂直向小樑，直接橫跨在水平小樑上，兩端點嵌在木楞牆上（圖 135），雖不具結構上的承重作用，但這些小樑在傳統家屋的空間中扮演著重要的角色。其作用在後續空間使用中會做詳細說明。

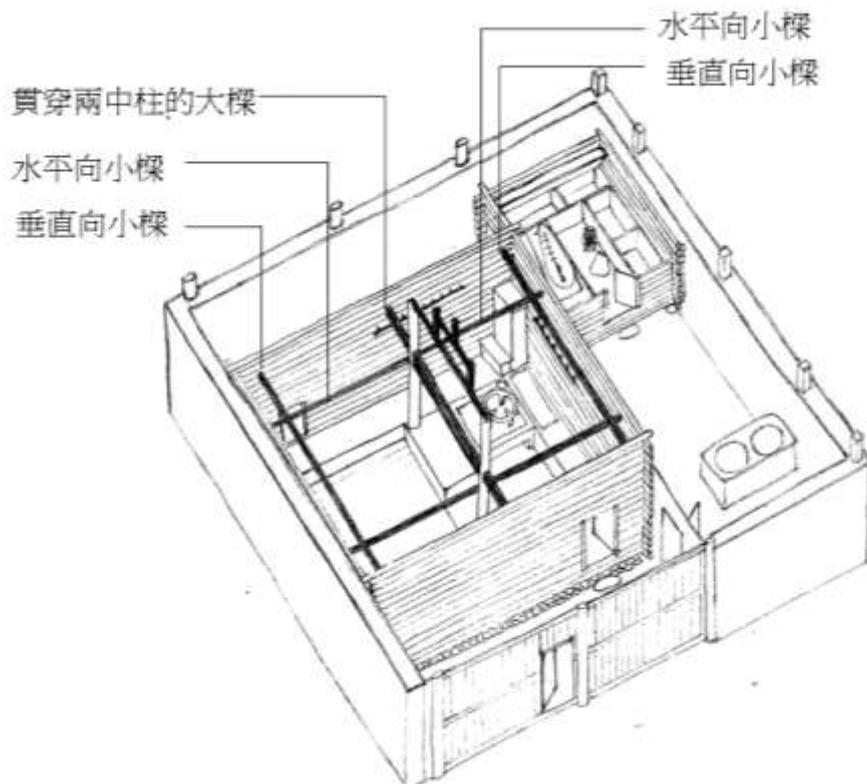


圖 140 正房屋架透視圖，大樑、水平向與垂直向小樑。（本研究依個案 H6 繪製）



圖 141 搭建完成的正房屋架



圖 142 木楞牆上方山牆做法

正室木楞牆兩側的上方山牆亦採用抬樑式支撐上方檁條，短柱上方都會有圓弧凹陷以承托並固定檁條。山牆主要支撐構架立好之後，其餘縫隙置以竹編蓆，現今則多補上木板。

至於前廊、後室的柱、樑則依靠夯土牆、木楞牆而立起。左右兩側的外層夯土牆則是立柱與樑形成穿鬥式結構。柱子都會被包覆在土牆中。正房外層山牆使用穿鬥式木構架，下方則築有夯土牆，通常高度約超過一人的高度。夯土牆對於高原上冬季寒冷氣候的住屋更發揮保溫的作用，能阻擋冷風進入正房內。

早期的夯土牆以板築方式進行施做。使用的工具為兩片木模板圍合成一個長約 150 公分，寬約 30 公分的凹槽，將土填入後，使用擣杆一層層逐一夯實。每一層土牆中間會加上木板或竹子，其作用類似以鋼筋加強橫向聯繫，更穩固夯土牆。



圖 143 早期夯土牆施作情形
(瓦鉅塔·甲初提供)



圖 144 搭建完成的草樓

相較於正房的結構複雜及講究，草樓每一開間的面積小，其結構及搭建方式簡單許多。以木楞子搭建，層層架高之後，接近坡屋頂同樣是木楞，長度隨高度增加而漸短。走廊部分則以樑柱搭接在木楞牆上。

二、營造過程

在達祖，建屋的需求通常是分家，確定要建新房就開始找地盤。建房過程與摩梭人一致。建房所需木料亦很多，正房一棟就需兩根頂天柱、樑 7 根、原木 92 根、黃板 700 塊，椽木 500 根。樑的數目則與摩梭人不同。以上是早期興建滑板屋頂正房的木材用料，92 根為 23 轉房，每一邊 23 根，四邊共 92 根。樑則是大樑 1 根，直向小樑 2 根，橫向小樑 4 根。現今因為已經改為蓋瓦片屋頂，椽木使用大為減少，正房也都超過 23 轉。此外再加上草樓的木料，數目可觀。

以往，準備建房時，要去山上找木料，伐木時間為開山季節，大約是農曆八月過後的秋天。做為中柱的樹木，需要是生長在向陽坡的樹木，且位在平坦處地面（啞口就不是很適合），生長情形好，並且沒有人砍過。該樹木還生長在山上時，需要帶著豬心、肝等食物及一百元前往燒香祭拜樹神。

砍樹前要在樹身上做記號，以標示出該樹的東方方位，砍了之後，樹根仍在地上，必須把樹葉插上，意思是形同樹木沒有砍一樣，即使到了家中仍會繼續生長。通常製作中柱的大樹需要由十多位男性合力抬下山來，且抬的過程中不能撞到。而立柱時就必須把樹木原來朝東的那一面仍然朝東，呼應前面的樹在家中仍會繼續生長，有著開支散葉、枝繁葉茂之意。

備好建房需要的材料之後，請喇嘛看地基，擇定地基之後就開始屋基的施工。有一位大木匠做為掌線人指揮所有人。屋基和木楞子同時進行。木楞子使用直徑約 15 公分左右、削過皮的圓木。有兩個木匠先砍圓木垵口，邊砍邊修正，逐一搭起木楞牆。怎麼確定兩個木楞之間做到沒有縫隙呢？他們利用塗上一層泥巴水在圓木上，然後倆倆搭在一起後，看泥巴痕的方式來確定是否平整。木楞上都必須要標示前後左右方、上下先後次序，以利組裝順利進行。以前是使用原始記事符號，現則使用阿拉伯數字。傳統的記事符號即是依照東巴文中看似記事符號的數字。

待地基完成後，才把木楞拆開，在房基上組立。木楞的組裝只要兩個人在兩端，使用兩根繩子，就可以完成。搭建高處木楞時，站在上方的兩人將繩子丟下，讓在地上協助的人將繩子套在木楞兩端的砍口上面，然後兩人將木楞同時往上拉。

接著，是重要的立柱儀式，也要擇日進行，通常早上就立架，在正室中將大過樑穿過兩根中柱之後，所有協助建房的人合力抬起，將大過樑垵入兩側木楞牆上，兩中柱完全直立起，然後在搭上兩柱頭上方的穿枋前，要把五穀包在穿枋中央的圓孔中，因為此處是要立承托屋脊樑的短柱，其地位相當重要，這個做法在許多地區的納西族村寨中亦如此。整個中間屋架完成之後，立柱儀式算是完成。大木匠會抓一把穀子撒到兩根中柱底下，此時中柱因為藉由大樑垵在木楞牆上，柱底下雖有一石塊，但柱子仍未頂立其上，

該石塊還不算是正式的柱礎。大木匠對此說明，因為木楞牆的木料還會經過擠壓，要等一兩天之後，才會在底部放上柱礎。最後由一位男性長者以松枝沾酒，撒向預定放置神龕及上火塘的角落，口中並念念有詞，為這個新建的家屋祈福。屋主會招待木匠以及所有來協助的人吃點心、喝酒，散糖等，以慶祝建房立柱大功告成。

接下來依序是小樑、檁條、外圈樑柱、椽條等，最後鋪上瓦片。再進行室內包括大小木床、門的安裝。據村中耆老說，木床、下火塘木地板架高有其原因，除了防潮、存放東西、做為貓狗的活動空間之外，遇到下雨打雷時，萬一落雷在地面可能會直接傷到人。而木板架高可避免危險。

修建房子期間屋主需要張羅三餐給來參與的人，一般早飯由屋主自行準備，每天的午飯則請男女主人兩邊的親戚協助張羅。到了下午一兩點都可以見到幫忙修房的十幾位男性浩浩蕩蕩地行過村子要去吃飯。

以往建房完成，火塘砌好之後，由東巴舉行升火儀式，火種是由原來的老家屋裡頭引來，或是向富有的人家借火。來參與升火儀式的人要算他的屬性，出生時的方位是屬火、木、水、鐵，分工進行起火、砍柴、倒水、抬三腳鐵等工作。一般是家族裡的人，如果沒有則是找親戚幫忙。現今多由喇嘛算日子舉行升火儀式。

修房子的時候，有一件特別的事情，哪一家在修建房子，隔壁的家戶需要做一個動作，把一個竹籬包上麻布，倒扣在草樓屋頂上。上頭放一把刀朝向外。報導人跟我說這樣做是要避免掉不好的東西。這個涵義或許跟納西族的素生命神也有關（見頁 133）。修房子的時候無法避免刀、斧等工具，為了避免家中人、牲畜、五穀的生命神受到驚嚇或傷害，而有此動作。



圖 145 早期的東巴文數字符號及後來的阿拉伯數字均留在牆面上



圖 146 在木楞子上塗上泥巴水確認木楞子的接合情形



圖 147 鄰戶修房時，房頂上放置竹簍



圖 148 竹簍包上麻布，放上一把刀朝外

三、家屋遷移過程

在田野中觀看達祖人的家屋遷移過程，顛覆了城市中對於「搬家」的定義，我們習慣的「搬家」，是把一個建築空間中的所有財物搬到另一個建築空間，建築物是帶不走的。在達祖，因為聚落的變動與發展過程，「搬家」看似是一件家常便飯，而且因為木楞房具有可拆裝組合的特性，能夠把整個建築物都搬走，才真的是「搬家」。

本研究調查期間剛好遇上兩戶人家從山邊搬遷到瀘亞公路旁，觀察記錄了整個搬遷過程。其中一戶在本研究的調查案例之列，從瓦古山腳邊搬遷到瀘亞公路邊。而另一戶則是從拖冷山腰搬到瀘亞公路邊。

決定好開始搬遷之日，親戚便會前來幫忙，由一位大木匠帶著一些男性在田地上開始製作所有建房需要的材料。而堪用的材料則在其他男女親戚的合作之下一起卸除、搬走。拆遷程序與建房程序是相反的，搭建是由下往上，拆除則由上而下，先卸除所有屋瓦，拆除檁條、椽子；接著將樑柱一一拆除，木楞子牆面一根一根卸下，並且分堆放置，如此才能清楚原來搭建的位置。夯土牆在眾人合力推倒之後，所有土塊也要拿去填新房子的地基使用。除了真正決定汰舊換新的材料之外，大多數材料都還能有其用途，不浪費任何物質幾乎是本地生活的最高原則。一棟正房在一天之內就可以拆好，其他每一棟樓房在大家的合作之下更不用花上一天。拆房之前，新的家屋地基已經砌好，只待木楞子修整好就可以移過去組裝起來。

第四節 達祖家屋空間發展過程

在聚落歷史部分已談到達祖社經過遷徙而定居，歷經近三百年時間發展為現今聚落及家屋形態。其中遷徙歷程詳細資料闕如，本研究透過訪談了解到村落的位置在近百年中有了較大的變化，而成爲現今所見的聚落及家屋形態。本節先討論家屋在不同時期的空間構成形態，試圖理出轉變的原因，並依實地田野調查所獲悉，說明空間中的使用行爲。不同時期的形態乃依據訪談村中耆老所得、相關文獻資料，再加上本研究調查個案共九戶，進行彙整後而說明。

一、家屋空間發展過程

依據村中祭天東巴色托盤·扎石的敘述，最早居住在瓦古山上時，每家的房子只有一棟，一進門處有石碓，有前廊與側室。在爺爺輩之前時，房子都是一棟。自父親那一代開始興建草樓，主要是關馬匹、豬隻用的。但也有其他村人指出在山上時就已經有前廊、後室及側室。

剛搬遷到山下時，那時強盜很多，還沒有蓋其他棟房子時，爲了防止強盜偷牲畜所以這樣蓋（如下圖，公瑪·丹珠口述）。強盜如果來偷牲畜，牲畜就關在正房旁邊，強盜開關門進出會有聲音，我們容易警覺，就會從正房裡拿著槍出來抓強盜。（利用從大門到牲畜要經過一個前廊，因此有動靜，還可以在牲畜沒有被偷前趕出來）

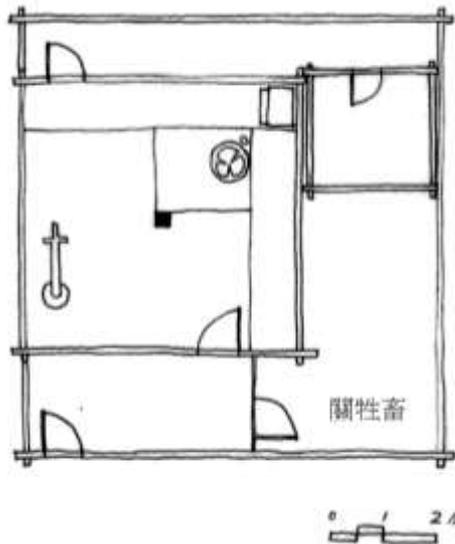


圖 149 達祖山上時期的住屋平面

李近春在 1980 年調查時，記錄有達祖納西人住屋的空間配置與使用，他也特別注意到這裡的住屋和鄰近摩梭人的異同之處。

達祖納西人的住宅建築及其佈局與左所的“納日”人基本相同。但有三個明顯的區別：一是達祖納西人主要是用上火塘，而“納日”人則主要是用下火塘；二是達祖納西人在上火塘的角落設置有祖先的神龕，而“納日”人則沒有；三是達祖納西人房中只有中柱，而“納日”則有女柱和男柱。（李近春，2008：117-118）

在調查報告中他並繪製有一達祖的正房平面配置圖如下：

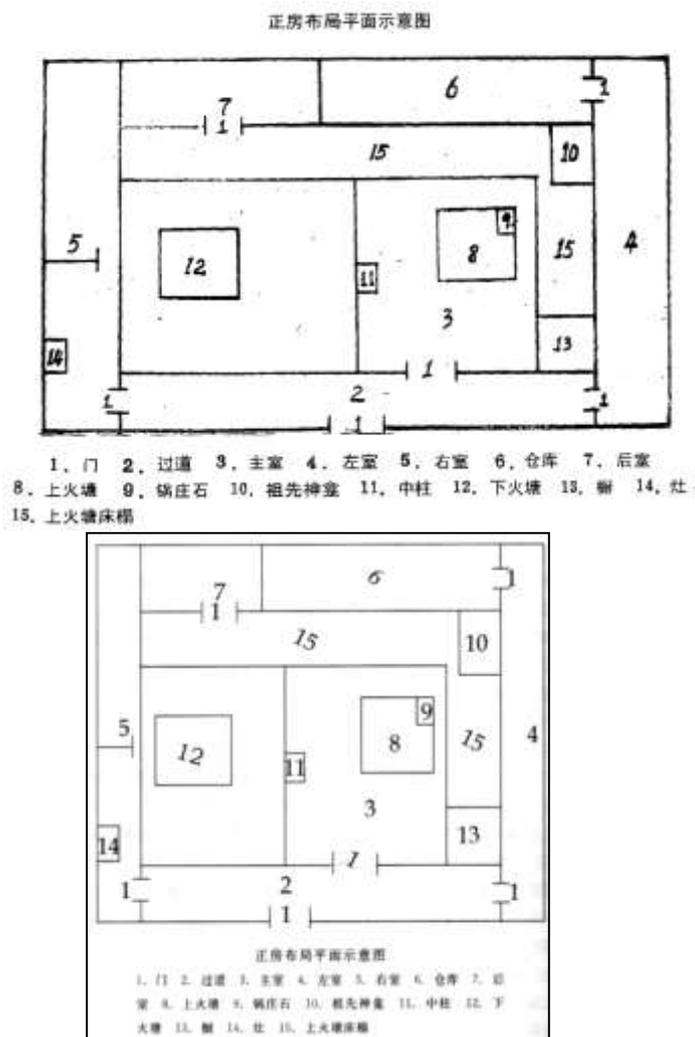


圖 150 達祖納西人正房平面圖³⁵（上圖出處：四川省社科院，1986：7，下圖出處：李近春，2008：18）

訪談村民，大多數五、六十歲以上者也知道以前正房中間只有一根柱子，他們很明確地告知兩根房樑是呈十字交叉狀。本研究調查時間距離李近春先生已近三十年之後，2008 年底第一次田野調查在村中經報導人告知，全村應該尚存有一家是一根中柱的正房，但前往拜訪時，該戶已經將正房內部清理過，移除中柱，作為儲藏空間使用。

2009 年底的第二次田野調查，大部分的家屋案例調查、測繪都已完成，在進行著聚落的調查以及房屋遷建的記錄。有一天心血來潮騎上單車沿著環湖公路往村尾逛去。在村尾處最後一家，瞥見了旁邊的土丘上有一棟類似昔日正房的木楞房，進去拜訪後看到

³⁵上圖為 1986 年四川省社科院出版的《四川省納西族社會歷史調查》一書中該篇調查報告的手繪圖，下圖則為 2008 年民族出版社重新整理出版李近春的著作《納西學論集》，並重新繪製此正房平面圖。下圖應當是按照上圖繪製，但兩者的比例有所出入，對照來看，下圖的正房內部的比例接近本研究在達祖村中所見到的正房，但是左室、右室的比例則顯得過於狹長了。兩者圖面均未標示繪製比例，僅為示意圖。

這棟正是以前一根中柱的正房。屋主是向村裡其他戶買來的，目前作為儲藏室使用，裡頭堆滿了玉米稈。下圖為依據這一戶的概略測繪加上村人口述使用情形所繪製圖面。

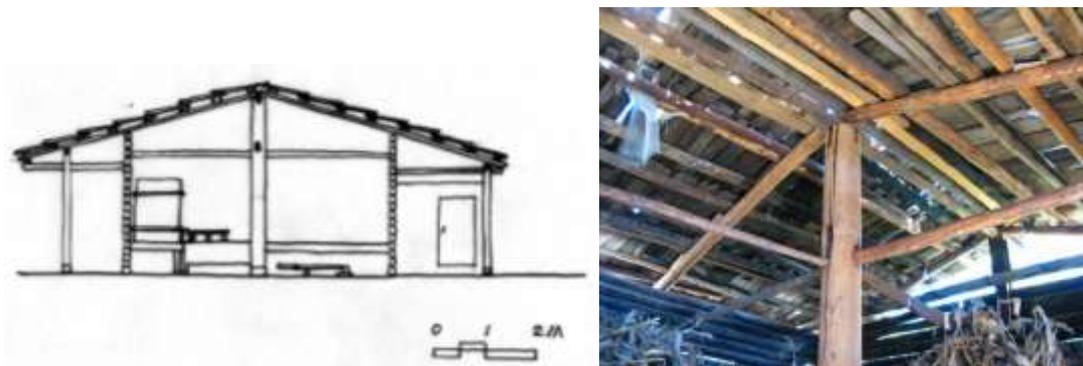


圖 151 一根中柱的住屋

由於村落歷經瓦古山上往山下搬遷一兩次，多數都已有改建的情形。

比較每個時期正房的空間安排及配置，可以看到做為正房核心空間的正室，大致接近正方形。幾乎維持不變動的是入門正對之處的神龕、上火塘。

只有一根中柱時，中柱做為劃分空間的依據，空間被劃分為上火塘與下火塘兩部分。下火塘四周鋪設有離地約高 20 公分左右的木地板，這裡是女性生產、煮飯、以及和小女孩一起吃飯的地方。這時期的男女性別空間有著明顯劃分，即上火塘是屬於男性空間，下火塘是屬於女性空間。下火塘出現時間應該很早，尚無法確切得知。

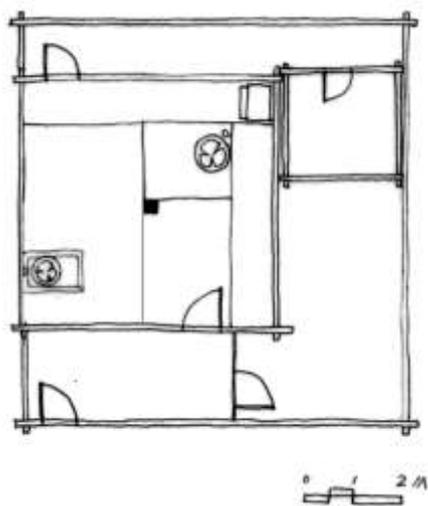


圖 152 一根中柱以及有上、下火塘的住屋

依調查訪談得知，大約在距今二十到三十年前之間，正房翻修改建時，一根中柱開始改為兩根中柱。一些興建約十幾年左右的房子中仍有下火塘，但都已被填平。而近幾年興建的房子則完全移除下火塘，只有木地板。現在三餐煮食就結合到上火塘，或是左室、右室新增建的廚房，上火塘空間的使用情形將在後續做說明。至於為何改為兩根中柱及移除下火塘，經訪談村民多半的回應都是：「一根柱子的空間不好用，拿東西、走動不方便」、「一根柱子的屋頂容易塌、會漏雨」、「改為兩根柱子後，柱子靠牆讓出來的空間大多了」、「應該是有受到摩梭人的影響吧！」。下火塘的移除則是因應家中人口增

加或是婚喪喜慶需要大一點的空間容納親朋、客人，擺上臥床或是人多時就在木地板上擺上桌椅。不過，村中仍有少數幾戶繼續使用下火塘做為日常煮食、聊天的地方，他們仍維持使用的理由是「覺得下火塘用起來還是比較方便」。

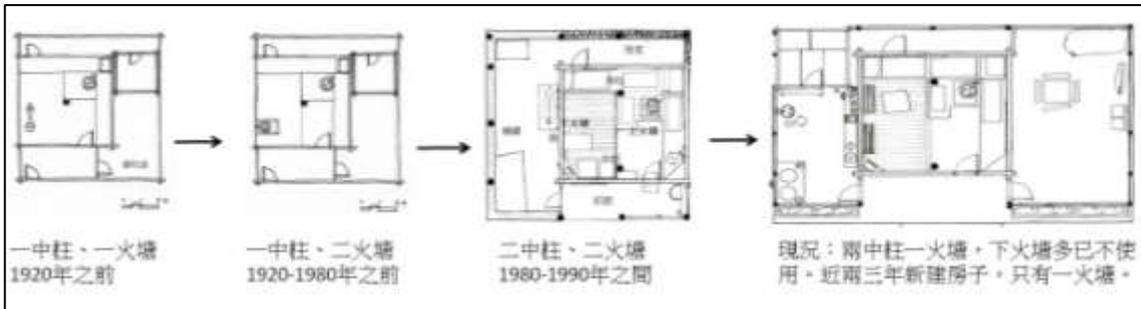


圖 153 達祖納西人正房空間變遷過程

二、家屋空間使用

從以上整理出的達祖社家屋形態以及實地調查案例可以知道，達祖社納西人的家屋組成單元，最初是一棟有前廊、側室的正房，而後室似乎是後來才增加。1920 年代開始搬遷到平地之後，搬遷過程陸陸續續，在平地建房才有了圈養牲畜的草樓、以及為解決家中人口增加而增建的樓房。

現今，每一個家戶都有一個獨立院落，院落內由正房、草樓（或樓房）組成，並有一個內院空間。以往草樓上層供居住，下層則圈養牲畜。但受到觀光旅遊及三房改造影響，現在許多家戶另闢圈養牲畜空間，而不在草樓下方。無論土地大小，幾乎都有一個院門可以通往後院。

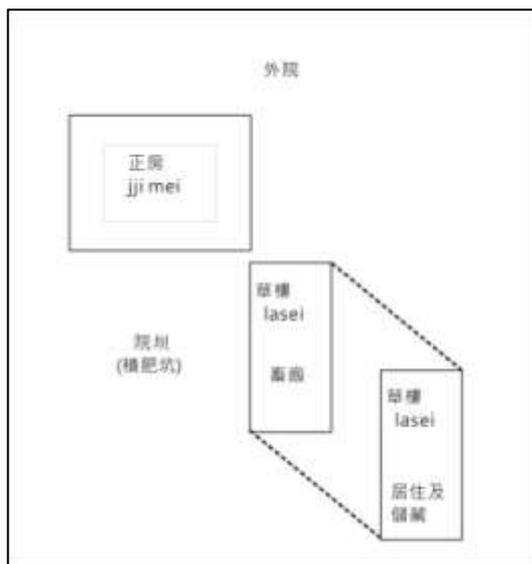


圖 154 典型的達祖納西人院落

院落是家戶很重要的生活、生產空間。煮豬食、堆放柴薪、待處理的農作物，農忙時剝玉米皮、搭建臨時乾燥棚架，打豆子、葵花瓜子、殺豬等等都在院子裡進行。正房是重要的家屋建築物，正房建築構造方式最為講究，其中的物質象徵意義也最豐富。草

樓多為三開間、上層做為居住以及儲藏室、下層則圈養牲畜，外邊圍起牲畜活動空間。

觀察多數家戶中有經堂設置痕跡或是在正房一側有小經堂。村中耆老說以前受木里王管轄，幾乎每一家都有經堂，位在正房側邊。現今的宗教空間多被結合在正房上火塘角落的神龕，只有家中有人當喇嘛才會設置獨立經堂，而且經堂設置在正房旁邊或樓房上層（經堂不能在建築物的下層，即使位於上層，其下層亦不能住人，只能儲藏），不興建獨棟經堂。獨棟經堂僅有刺瑪塔一戶，過去他們因為是村裡的地方官，有一棟經堂做為接待從木里遠道而來的大喇嘛（官人）之用。

（一）正房空間使用

正房，在納西語中稱為「金美」，象形文字做 ，又稱「主房」、「大房」、「母房」之意。也無怪乎在村中調查時，村人也都以祖母房來稱呼這個建築空間。

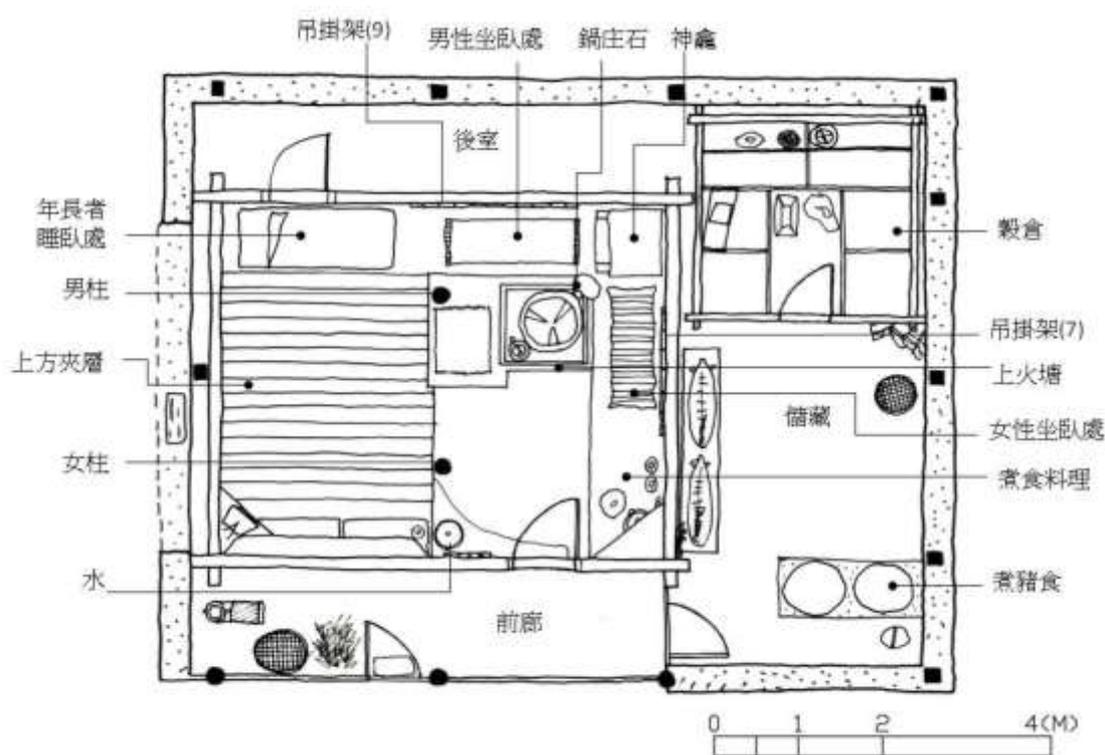


圖 155 達祖社納西族的正房空間使用示意圖（本研究依個案 H6 繪製）

1. 上火塘

「上火塘」以木板架高約離地 60 公分左右，相對「下火塘」離地面的高度較高，而得稱。上火塘裡有一個火塘的「心」，納西語稱「瓜奴妹」（「瓜」為「火塘」；「奴妹」為「心」）。建造火塘時，角落底下要埋一個陶罐容器，裡頭裝金、銀、穀、包谷（玉米）等。這個火塘的心臟的比喻，在前述各地納西族均可見，顯見其構成火塘的重要性。對達祖納西人而言，上火塘是家屋中最神聖的地方，忌諱用腳踢或是任意搬動三腳鐵。最嚴重是如果家中有人打架打到了連三腳鐵都翻了，對那一家是很不敬的事情。

祭天東巴色托盤·扎石指出，修復火塘一定要在每年農曆 12 月 24 日，其他時間均不行，主要是因為這一天所有天神（火神、水神、土神、鐵神、樹神）都到天上去了，在這一天當中任何時間都可以修補火塘，25 日天神即回來。一般人家在 23 日就會去措回乾淨的紅泥巴作為修補火塘的材料，準備在隔天修火塘。



圖 156 正房中的上火塘（右）

上火塘由神龕、三腳鐵、鍋庄石構成。神龕主要是供奉藏傳佛教的神靈活佛，三腳鐵及鍋庄石則是敬祖先的地方。鍋庄石依靠在火塘的三腳鐵旁，其形式不拘，有些是一塊石頭，石頭上或刻有冉巴拉圖案；有些是一個方磚。三餐飯前都要先敬鍋庄（敬祖先），將食物放在三腳鐵上。達祖納西人的敬鍋庄與摩梭人相當不同，達祖人要敬本家祖先以及嫁入的女方家祖先（反之，若男方為上門，除了敬本家祖先，也要敬男方家祖先）。分別置於三腳鐵的兩處，朝向角落神龕的位置是敬本家祖先，另一邊則是女方家的祖先。至於女方家是哪一邊，在村中看到的情形是都有。再者，有些敬三邊，其情形是本家、母親家以及自己結婚後娶的太太家祖先。



圖 157 達祖上火塘的三腳鐵。



圖 158 達祖的上火塘祭鍋庄，祭男女兩方的祖先。

鍋庄石後方還有一個小平台，客人送的禮物會放置於此敬祖先。隨手可取的茶葉、火柴等等會放在平台下方或是神龕下方的抽屜。其它如煮茶用陶杯、菸斗、打酥油茶器

具等放在火塘附近隨手可取得之處。神龕為每家供奉藏傳佛教菩薩的神聖之地，男性每天早上起來第一件事情就是將神龕上的七個銅杯的水倒掉換上淨水，手捏一些索惹粉（將花朵、蜂蜜、青稞粉等和在一起的粉，裝在袋中置於神龕上）放在火塘內（初一早起則要捏十二匙，代表一整年），並且口中念誦一天家中將要做的事情，祈求一天平安順利。然後必須要整理火塘周圍、掃地。換水、念祝都由家中男性負責，男性不在才由女性進行。

上火塘兩側均有沿著牆面而架設離地約 60 公分高的木床。大木床緊鄰的神龕處是專供男性坐、臥的地方，牆面上設置的吊掛架（類似掛衣架）有九個鈎，男性衣物、馬幫用具、佛教相關用具（唐卡、佛珠）等會掛於此架上。做法是在一長條木頭上，把九個削尖的木頭的底部嵌入凹槽中固定。

入門後右方的木床一般稱小木床，寬度比大木床小一些。入門處都會設置有碗櫃，這個角落為日常三餐料理區，類似料理台功能，通常放有刀具、湯杓、調味料、砧板、熱水瓶、杯子等，木床下方地面上放著各類鍋子。因為水管不入戶，飲用的水皆會放在門口內或外的水缸、水桶內，料理或燒水時再以大杓盛至屋內。

小木床靠近上火塘處是家中女性長者的坐臥位置，家中最年長的女性已經不需要料理家事，經常就會在這裡坐臥休息。牆面上也設置了吊掛架，不同的是只有七個鈎。有些會吊掛衣物、也會掛種子。家中的媳婦或是成年女性一般很少會坐在木床上，經常是忙碌的身影在屋裡屋外穿梭，打理著所有家務事。在料理區準備好所有材料後，就會站在上火塘前煮飯、炒菜。家中成員飯後，又接著洗碗、收拾。

吊掛架的九個木鈎與七個木鈎都以及諸多儀式中會出現的男九、女七數字隱涵相同象徵意義，與納西族九兄弟開天、七姊妹闢地的神話傳說有關。

而村民對於大小木床的關係其解釋也很有趣。通常在正房中因為都已經擺上家具、物品，不容易看到木床、木地板的搭接方式。我在拆房過程中，察看大小木床的搭接方式，並且詢問木匠，他告訴我：大木床是男的，小木床是女的，小木床要搭在大木床上。這與既定的男女性別專屬空間有關，同時也寓意著男性是家中的主要支柱，而女性則依靠著男性。



圖 159 上火塘大木床上的吊掛架



圖 160 上火塘小木床上的吊掛架

在神龕旁的男性座位牆面上多有班禪、藏傳佛教神佛像海報，另一側多有毛澤東、三代偉人（江澤民、鄧小平、毛澤東）、十將軍（毛澤東及將軍）等海報。村人告訴我，在這裡，大家把毛澤東當作神一般地崇拜、尊敬著。毛澤東推動的民主改革，讓山區裡的人民真正從封建制度的桎梏中脫離，其影響力已深入人心。許多家屋牆面上還有觀音送子的海報，並不是具宗教因素，而是達祖納西人希望家庭能夠順利繁衍後代的緣故。其他則有一些各類人像海報、月曆、畫曆等等，多半是作為牆面裝飾或是用來貼木楞牆縫之用，沒有其他意義。

2. 下火塘

下火塘架設的木地板高度離地面大約 25 至 30 公分左右。因為高度比較低而稱為下火塘。1980 年代李近春調查當時，正房中的下火塘平時是不生火的，是成年婦女和小孩吃飯的地方。調查期間村中長者亦告知：「以前下火塘有個木板隔著區分男女使用的空間，為媳婦做飯菜；女性和小孩坐、吃飯的地方；上火塘則是男性坐、吃飯的地方。」後來因為生活中使用不方便而家家戶戶將下火塘填平，雖還看得到痕跡，但已不使用了。

依楊福泉、鄭曉雲（楊福泉、鄭曉雲，1991：48-49）調查少數民族的火塘文化，提及「四川省鹽源縣的納西族家中，設有兩個火塘，分為上火塘和下火塘。上火塘後面有祖先的神位，側面有正床為男性家長坐臥之處。上火塘的火種常年不滅，象徵著家庭的昌盛。正床旁的側床為年長婦女坐處，平日小孩子及青年男子也可以在此地就坐喝茶。下火塘夏天不生火，只在冬天生火取暖、燒水，為兒媳及未婚男女吃飯取暖專用。一家人的飯在上火塘煮。」文中未明確指出是哪一個村落，但依其敘述之內容，應該是達祖納西族。

達祖家戶現在普遍已不設置下火塘，但仍舊維持略為架高的木地板。以往木地板靠前廊牆面有一木製糧櫃，兩面以木板圍起，另兩面緊貼木楞牆的則直接以木楞牆做為共同牆面。裡頭劃分為兩大格，上掀式的木板蓋子，供收藏大米、土豆、玉米等食用糧（見下圖左側）。後來糧食改放至木楞子搭建的糧倉後，糧櫃從正房中移走，才有了祖母床

的出現，這個角落也是一般放置電視的地方。



圖 161 正房中的下火塘地板，可見火塘已填平不使用。左為女柱，右為男柱。

由於達祖納西人的家屋在經過轉變後，和摩梭人的正房內部陳設十分接近。有一次，我看著一張某人拍攝被歸在達祖的正房照片，在無法辨識的情況下我請達祖的朋友幫忙看，他一看就說：「這是摩梭人的房子，因為電視擺在靠近上火塘的木床上。」這多麼簡單的一句話可解了我的迷惑。原來達祖人都會坐在上火塘烤火聊天，因此屋內擺放電視的最佳位置就是對角線的位置，亦即下火塘。反之，摩梭人都在下火塘烤火聊天，正對的木床就是放電視的最佳位置了。



圖 162 摩梭人的電視擺在上火塘旁邊的木床上



圖 163 達祖人的電視放置於下火塘角落

3. 中柱（男柱、女柱）

一根中柱稱做「每都」，與其他地區納西族稱法一樣，是「頂天柱」之意，象形文字寫作 。正房中的兩根中柱稱做男、女柱，顯然是受到摩梭人的影響。達祖納西人將男女柱稱為「若每都」、「咪每都」，「若」是「男」，「咪」是「女」之意。一開始因為發音接近以為是「若母柱」、「咪母柱」，後來才搞清楚是男、女「頂天柱」。雖然男、女柱位置與摩梭人都一樣，但是象徵的思維卻不一樣。摩梭人以女柱為大，男、女柱取自同一樹木，女柱為靠近樹根部的下段，男柱則為靠近樹梢的上段。而對於達祖納西人而言以男柱為大，因此男柱便取自樹木下段，女柱就取自上段。

以木構造為主的房子，柱子在其中的重要角色不言可喻。前述木楞房牆面同時具承

重作用，可以將牆面視為柱子般，牆與柱同時承受了來自屋頂所向下傳遞的力量。如果維持一根中柱，日久下來，屋頂容易塌陷變形；且因為承重的跨距有限，正房內的空間無法擴充。而兩根柱子讓這些問題均獲得改善。這樣的改變除了受到摩梭人影響之外，建築空間也得到實質改善，讓人們不需要為基本的住居煩惱。

由於一根柱子與兩根柱子造成屋內空間使用相當差異，前面已針對一根中柱使用說明後，接下來就現在普遍的正房空間使用與功能做說明。據村人說，伙頭或是官人家中才有兩根柱子，且是方形的，一般人家中則是圓形的。李近春當年所調查繪製的平面圖只有顯示出正房內一根中柱，且是方形的。兩根柱子使得屋頂更形穩固，再加上大過樑及四根小樑形成了很好利用的夾層空間。在收穫之後，村民將玉米剝皮之後便將玉米堆放在屋內夾層進行乾燥。若屋內乾燥空間不敷使用，就在側室另搭夾層，或在戶外以小柱、木板搭設乾燥棚架。為了登上屋內夾層，男柱後方設有獨木梯，可以藉以攀上通往夾層。現在村中這樣的獨木梯已不多見，多被一般木梯子取代。隨著家戶將乾燥空間往外移，不再於正房中乾燥玉米之後，獨木梯也就形同喪失實際功能的器物。



圖 164 設置於男柱後方的獨木梯

4. 結婚籃與結婚證

在達祖納西人的正房家中，有一樣東西吸引了我的注意，有些家戶在女柱上附掛有一個竹編籃。他們告知這是表示家中有男性娶妻，籃中的一組木頭就形同一張「結婚證」。在籃裡放有三塊木頭，刻有 3 級的木頭表示白塔，是給天神下來的梯子；刻有 7 或 9 級梯狀的則代表祖先（7 級女性祖先，9 級男性祖先）。在討論聚落的水源時即說明了這木頭的來處。有些籃裡也放有一塊豬肩胛骨，這是結婚時東巴用來進行骨卜，算新郎及新娘以後是否會美滿的道具，有些人家把它留下來放在籃裡。

結婚前，籃子編好附掛在女柱上，但幾個木頭尚未放入。另有一個竹編籃會先放在神龕上，代表給天神的禮物，在三天婚禮過後就是做為給東巴的禮物，砍下來並削製好的三塊木頭會放在裡面，同時裝有青稞、銀子、木手鐲（全村只有兩只，以前是納西士兵打仗射箭時在手腕之處置放弓箭之用）。



圖 165 女柱上的結婚籃



圖 166 結婚籃中的木頭即為結婚證

「結婚證」其實是一個很通俗的說法，這個竹籃與裡頭的木頭在傳統東巴文化中寓意很深。在東巴文化中有一生命神「素」，學者楊福泉（楊福泉，2001：22）指出，「素」是一種寓於個體生命中的神靈，存在於人的形體內。每個人都有屬於自己的生命神，它與人的生命和靈魂休戚相關，是生命力和行為的主宰。其本質是生命神，而非家神，許多儀式中的祭「素」神也都與牲畜、庄稼有關，納西人的生活與牲畜、庄稼密切相依，因此只要涉及家中的人、畜、五穀範圍都是祭生命神「素」（楊福泉，1995：81-83）。

木麗春（木麗春，2005：35-45，263-264）更指出，「素」，意思為一母所生的一窩或一群。它是納西先民指人（氏族成員）和圖騰祖先共同擁有的集體的靈魂。傳統納西族的分家即是分素。這個集體靈魂的標誌物有：一個稱為素篤的竹簍、素可足（拴素桩）、素潘兒（拴素繩）、素古姆（素身）、素魯（素石）、素勒吉（素梯）、素其（素食）、素塔（寓女身）、素里斯（素箭）、素特旗（素旗）、素芊（素橋）、五色（黑、白、黃、綠、紅）素纓（絲線或布）等物。

納西族行婚禮時，需編一只竹簍，稱為素簍。內插祭天用的標誌著天父、天母、天舅的黃栗枝和刺柏枝，也要放一個陸色石（納西語稱陸魯），還要放一個柏木梯子，是象徵崇忍利恩在天上向衞紅褒白求婚時，被天神子勞阿普設下了刀梯阻礙，而利恩暗中受到陸色神的幫助。按分家習俗，分家時要先編一個素簍，從素簍中分出老大、老二結婚進行拴素儀式時的削製的象徵物，分別裝入各人新編的素簍中，再掛到其新建的住屋中的火塘角落上方。舊素簍則留給幼子掛在祖房中。分家的前提是男性完婚後才能分家。而傳統行「素注」儀式的婚禮，是削製一副新的標誌男女的象徵物放到素簍中，為女方的靈魂加入男方家庭中。其內涵是不論是男娶女或女娶男，出嫁者的靈魂都要從家中集體靈魂中分出到對方家中的集體靈魂。與素有關的各種儀式還包括成年禮、喪葬儀式的招魂引路，其內涵都與「素」生命神有關。

楊福泉（1995：27-29）調查了白地及俄亞納西族，當地除了素橋還有素梯，刻有九槽與七槽的梯子分別象徵男子與女子的神梯。且俄亞的結婚儀式，也在頂天柱上編了一個竹籃（楊福泉，1991），這兩點達祖納西人與之相同。在達祖，這個竹籃不見得在舉行過結婚儀式的家中都有，但是在結婚儀式中一定會出現。有的家屋結婚籃中僅有一

副木頭，而有的家中則有好幾副木頭，表示這個家中所經歷過的結婚次數，從父母輩到年輕輩每個人的都保留下來。可見，這個竹籃與傳統東巴文化中的「素簍」的集體靈魂及個人生命神的涵義仍相近，是將嫁入的女方的靈魂栓繫在男方家。稱為「結婚證」令人容易了解，也可以與摩梭人區別不同。

5. 正房乾燥夾層

乾燥夾層是以原木直徑約 6-8cm 的圓木墊底，側邊再立擋板，這些圓木在喪葬儀式時具有作用，家人會從這裡取兩根下來做為送葬抬棺之用。此外，在上火塘的上方平日也會放置幾片滑板，喪葬儀式時要取一片下來放入棺木中，有修房子陪葬之意思，也有一說為此處的滑板就用來製作棺木。

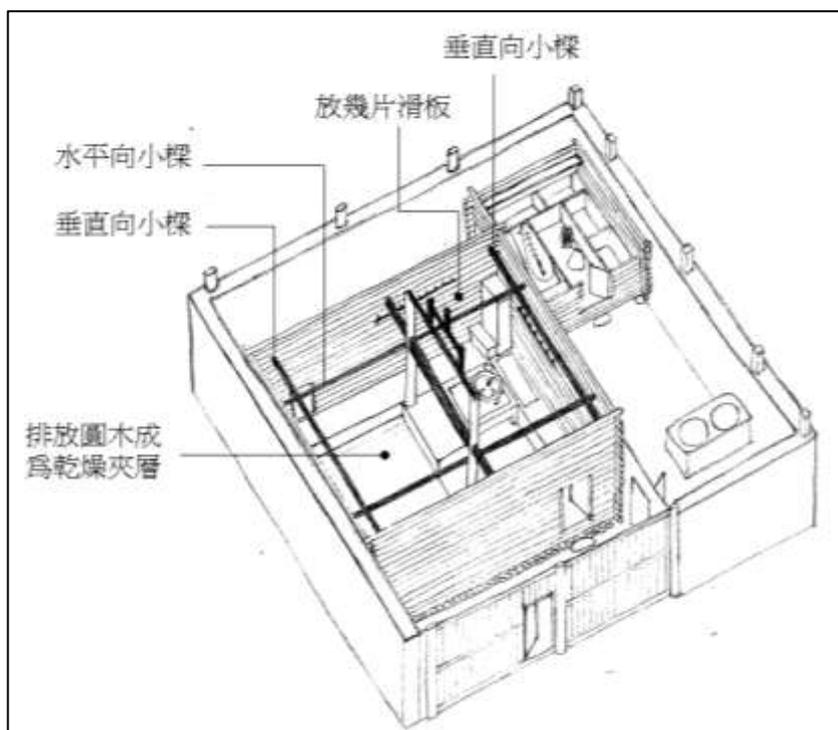


圖 167 正房屋架與夾層示意圖



圖 168 乾燥夾層剖面示意圖

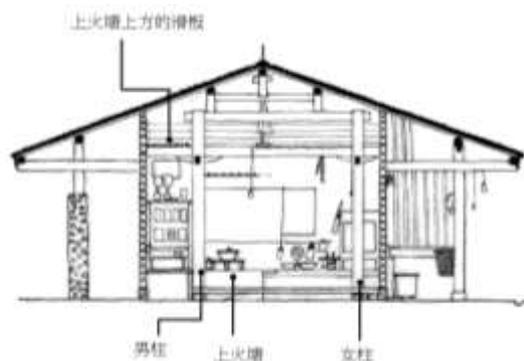


圖 169 火塘上方的滑板放置處

每年殺豬祭祖時，小樑也是吊掛豬肉之處。一般豬肉吊掛在入門口處的泥土地上方，因為尚有血水會滴下來，通過時必須小心。殺豬之後，豬的下巴骨及膀胱都會留起來，掛在正室進門的角落，膀胱要吹脹鼓起，兩者皆掛在碗櫃上方的小樑上。這個做法是要保佑家中的豬隻會長得更好、平安，不會有瘟疫發生。

豬膀胱，摩梭人多認為其作用為鎮火。在達祖納西人一般說是保佑豬隻平安，反而鎮火意義不大，至於鎮火則以正房頂上的花瓶裝水為象徵。多數豬膀胱也不一定掛在正房內，而是掛在院內其他角落。豬膀胱乾燥之後，材質像一個不易破的袋子，可用於盛裝液體，以前多半當作容器使用，外出時可裝水攜帶，或可用來裝酥油。



圖 170 下火塘上方夾層，堆滿玉米 (案例 H7)



圖 171 下火塘上方夾層，堆滿玉米 (案例 H6)



圖 172 掛在儲藏空間中的豬膀胱



圖 173 掛在正房角落的豬膀胱

6. 穀倉

在以前未興建草樓，僅有一棟正房時，屋內使用空間不足，擴充空間的方式為增加左室或右室。這個擴充的空間用以放置穀倉、豬食灶，也兼具了儲藏功能。搭建的穀倉，同樣以木楞子圍合起，前方開一門口，形同一個平頂的小木楞房。為避免木頭及食物直接接觸地面受潮，穀倉搭設約離地 30 公分高。而為能方便出入穀倉，在入口的地面上通常置有一石塊或是木梯。穀倉裡頭則以木板分隔出存放空間，上方還有兩排長條形的木槽儲物架。木板糧食櫃中，多存放每年收成後供全年食用的土豆、玉米。上方的儲物架則放置有一整塊固態的豬油及其他雜物，有時上方會架有一兩根木頭吊掛臘肉。後方牆面則鑿有一個小洞以便通風。以往煮飯都在正房的上火塘時，主婦總是必須先進入後室的穀倉取出預備料理的食物。自家釀的整罈蘇里瑪酒、咣噹酒也會收藏於此，有賓客

來訪時，主人就會從穀倉中取出佳釀待客。



圖 174 穀倉外觀



圖 175 穀倉內部

據村人說起，早期必須經由後室才能進入穀倉。現今則多將穀倉入口改在左室或右室，這個改變乃因為多數家戶把生火煮飯的空間移至左室或右室，這樣拿取糧食的動線較方便。然而早期為何要將穀倉入口置於後室中呢？回溯到達祖村落在瓦古山頂時期，當時住屋已經有前廊、後室、左室（或右室），但是山上時期地基不大，都只有一棟正房，又要把牲畜關在左室（或右室）的情形下，要怎麼收藏糧食呢？同時可以利用這個側邊延伸出的空間，又能與牲畜的活動空間區隔開，這大概是最佳的做法。依據相關文獻記錄，摩梭人家屋中的後室早期也做為儲存糧食之用。現今這個做法倒是已少見，後室一般都是較少走動的空間。

7. 後室及前廊

後室除了儲藏糧食之外，當家中有人過世時，這是屋內挖坑埋屍的地方，室內埋屍的情形後續喪葬儀式中會談到。後室在整個正房空間中是最少走動的地方，有些人家的後室夯土牆較低，也會有些光線透入，不至於黑暗，有少數幾戶則在夯土牆上鑿洞採光。平時這個空間多半閒置，有些家戶會暫時堆放用不到的木頭，權充為儲物間。而須經由後室進入穀倉，在村中仍有家戶如此，調查過的有兩家，這樣的使用情形下後室也就成為主婦頻繁走動之處。這一點與摩梭人家屋中的穀倉使用相當不同。

前廊一般僅是過道，以前在這裡放有石磨、腳碓等工具；現在多在牆上設置有掛衣架，堆置草料或是放置農具。在屋外忙完農事回到家中，這裡提供了緩衝空間，可以放下工具、稍微整理一下，再進入溫暖的正房內。許多新建的正房多把前廊的板牆移除掉，好處是正房門打開即可以看到院壩中的動靜。但缺點是，原來前廊的緩衝空間有物理上的作用，為正室阻擋了穿堂風的發生。由於瀘沽湖地區在冬季時常會颳起莫名的大風，如果沒有板牆擋風，加上木楞子門的設計不似喇叭鎖，它是需由內上栓，或由外上鎖，平常家中有人走動是不會上鎖的。門一被吹開，風直接對著上火塘灌進來，以至於火塘上的灰都被風吹起四散。

8. 屋頂及象徵、辟邪物

以往屋頂使用滑板時，缺點是容易漏水，但是空氣流通好。在每年 3、4 月雨季來臨前都要把木板瓦翻過一遍，不堪用即更換，大約都可用上 20-30 年，甚至 100 年，屋頂瓦改造後，家家戶戶都還是保留著成堆的木板瓦。改為瓦片之後的好處是不會漏雨，但缺點是天氣一熱，屋裡也跟著悶熱，連豬膘肉都會生蛆。

木楞房的最大缺點是擔心遇上火災，瓦古山下住屋以及山上經堂的建築都曾遭遇大火而付之一炬。因此村人對於防火有心理的及實際的防範措施，諸如蓋木板瓦的石頭要白色的，若是偏紅或黑色則感覺像是炭一樣，有火燒的意味；在屋頂天窗旁，以前使用陶罐裝水鎮火，現在則用花瓶。此外在每年農曆 10 月 11 日是村中的防火節，家戶房子屋頂都要灑水。玉米收成前後也是乾季開始之後（11 月左右），會有人在經堂山一帶或村子裡提醒大家防火；一般是由村裡選一個人或是輪流擔任，每家會給喊的人 3 元，以前是給包穀。晚上 12 點睡之前再喊一次提醒大家注意火苗。

達祖人家中，家家戶戶的屋頂上都有顯著的三齒叉上掛有經幡旗，並且有小鈴噹，風吹時經幡旗飄動不停，鈴噹發出小小的叮噹聲。在藏族、摩梭人地區都有一樣的做法，保佑家中平安與避邪作用。從院門口一路到正房門口都可以見到門上吊掛著麻袋裝的五穀，是喇嘛做法事使用的五穀，村人認為吊掛起來有祈福、保平安的作用。另外正房門上多掛有牛頭、蜂窩、龜殼、羊角等也都是避邪的象徵物。

依村中耆老口述，家屋中各個門上、柱子上的經幡紙在每年農曆年時需要換新。通常在臘月 28 日就要印製好，在 30 日早上把家中所有要貼的經幡紙都貼好。如果家中有欠人家錢的話，會提早貼，避免人家來討債。晚飯前一定要貼好。30 日早上還要換正房屋頂的經幡旗，每年換一次。那一天很早就要把旗子插到屋頂上，那一天無論做什麼都要很早，就會很順利。插經幡旗也有士兵插旗的意思，部隊要百戰百勝，要逃也要逃得快。



圖 176 正房屋頂天窗上的花瓶



圖 177 正房屋頂上的三齒叉（無天窗）

(二) 其他建築物及構造物

1. 草樓

除了正房之外，一般人家中基本上至少有一棟草樓，上層居住及儲藏，下層供圈養牲畜。如果家中為三代，年長者均住在正房中，而中間代的夫妻則居住在草樓上層。若為二代小家庭，則夫妻居住在正房中的上火塘邊，小孩則住在草樓上層。草樓多為三開間，房間數視需要而定，餘出的空間則做為儲藏使用。下層則是關養牲畜。有些家戶另闢牲畜欄，則下層也做為儲藏室使用。

2. 臨時棚架

每年秋天收穫玉米之際，需要將玉米外皮剝掉曬乾後才能收藏起來，也因此家屋非常需要乾燥、晾曬玉米的空間。以往房頂還是滑板時，屋頂就是曬玉米的最佳場所。但是在屋頂換成瓦片之後，僅剩下小部分保有滑板的樓房、畜圈上方可曬玉米，在晾曬空間不足的情況下，就必須在院中搭設臨時的棚架堆置玉米。秋天，家家戶戶院壩中都可見到臨時以木頭撐起的乾燥棚架，其上堆滿著金黃色的玉米堆。



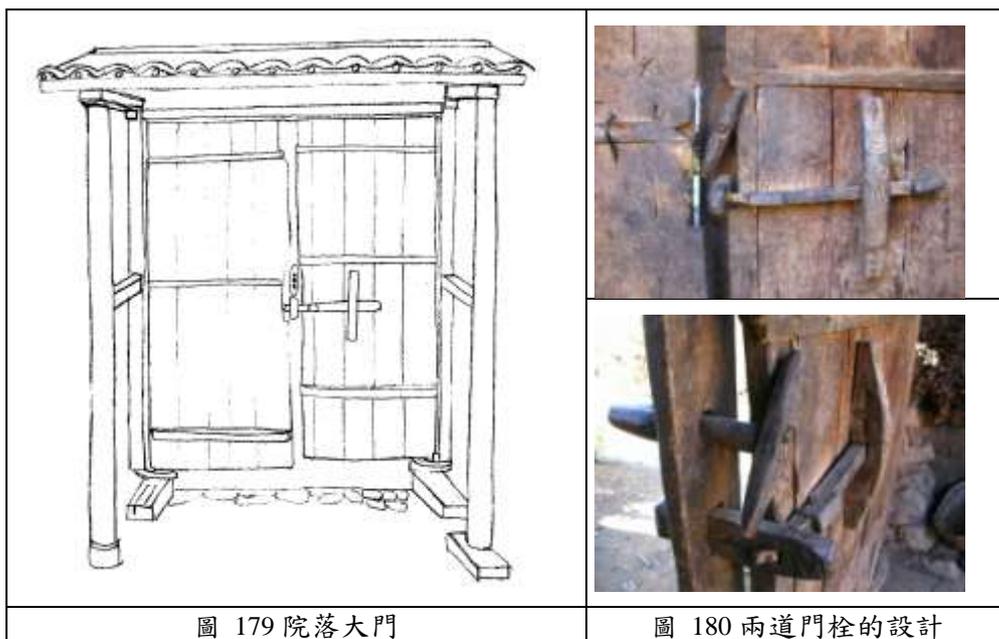
圖 178 院壩中的乾燥架

3. 廁所

村子裡除了旅遊房，多半人家沒有廁所，就在院子裡或豬圈裡解決；或是後院角落搭建一小木楞房；或者是在屋外的空地另外挖個坑搭小木楞作為廁所。

4. 院落大門

院落大門有些家戶為獨立式，有些位在門樓（草樓）中央下方，大門上的門栓設計是因應農家需要而發展出來的設計。現代住宅的設計，家裡有人在時，大門會由裡面栓上，從門外即無法進入；或外出時會上鎖，門外亦無法進入。然而在這裡，通常家裡的人外出工作時，因為院子裡還有家畜家禽，需要把院門關上，而發展了一種可以由門外將木門固定栓上的方式，任何人都可以由外面將門把轉開。通常可以藉由上門栓的方式知道家中是否有人在。



家屋建築的改變

近幾年開始，許多新建的正房有了許多改變，例如房基抬高約一米、採用藏式裝飾、前廊完全開放如同廈子般，好處是從正房門口即可直接望向院壩及院門，知道外面的動靜，缺點是穿堂風的發生。此外，包括正室的門口變高不再需要低頭進入；以往火塘、木床下方都以石塊墊高，現在也都以水泥填滿，沒有留下縫隙。

以往正房不開窗，即使白天室內仍然昏暗，有些解決方式是在屋頂上開較多小天窗，讓光線透入。現在的房子則直接在木楞牆上開大扇窗戶。再者，新修建的房子木料雖沿用舊木料，但會將燻黑的木料表面推除，使得木料像是嶄新的一般。而為了能夠維持木料的嶄新，許多人家也不在上火塘煮飯，只有簡單的烤火、煮茶仍舊維持。訪談時討論到這樣的變化，村中耆老認為上火塘不生火是不好的，這樣對祖先有所不敬。

第五節 家屋與儀式

正房是所有家屋建築物中最具有文化象徵意義所在的核心空間，許多儀式都圍繞在正房空間進行。李近春的調查以及其他書中均已詳細介紹納西族的儀式，本研究在此針對實際參與觀察（成年禮除外）、以及相關文獻資料中未見的部分做說明；並針對儀式在空間中如何進行，以及儀式在空間中的象徵意義做討論。

以下的儀式，部分儀式並未進行完整的觀察記錄，加上語言隔閡，因此部分內容乃是另外找時機透過報導人訪問長者做成記錄補充，使之較完整。婦女生產的情形採直接詢問。此外，成年禮是在農曆初一，田野停留期間沒有機會見到，為能了解成年禮在家屋中的進行方式，亦採直接詢問並做記錄。一方面是因為在李近春（李近春，2008：116）調查中提到在 1957 年民主改革之後，不再舉行穿裙子穿褲子儀式。然而，這個說法有誤，村人指出現今仍保有這個儀式，是在大年初一和祭祖於同一天舉行，是生命中儀式中相當重要的部分。

以下分別就各項儀式觀察記錄陳述之。

一、結婚

結婚儀式的接親當天，天未亮男方就要前往女方家接親。若是女方不是本村人，距離又太遠，則女方必須前一天就抵達村子裡。調查時恰巧村中一戶迎娶遠道而來的木里藏族姑娘。前一晚，女方在家人陪同下歷經波折抵達了達祖，男方出動許多年輕男女性親戚迎接，並為來客獻上蘇里瑪酒及光噹酒、哈達。在男方家門外附近的一塊空地上，已經搭起了藏式帳棚，裡頭放置了床鋪、桌椅等。女方今晚必須在帳篷內過夜，等待隔天清晨男方接親。這一晚由許多女性招呼張羅並且輪著到帳篷內跟新娘聊天。

一早新娘由男方接親進入家中後，新郎新娘在正房內上火塘前，祭拜祖先、並向東巴磕頭。男方親屬坐在上火塘邊，女方親屬則坐在上火塘邊的側座觀禮。新郎新娘要同時以雙手抓起插在一碗米飯上的三雙筷子三次，以表同心協力。

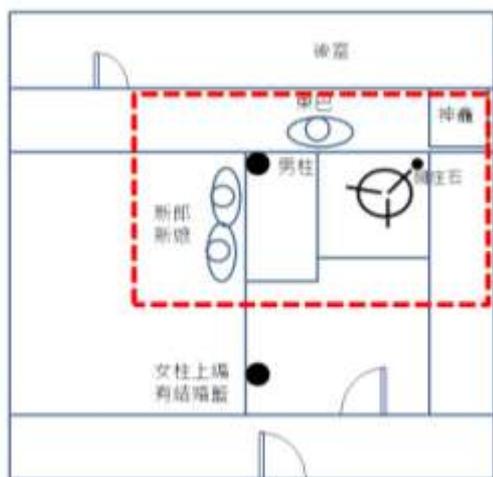


圖 181 在正房中的結婚 1

在這個儀式後，新郎新娘走出正房門後，所有親友就會撒起玉米粉來。以前並沒有這個習俗，是後來才有的。因為玉米粉灑了滿頭都是白色，有白頭偕老之意。新娘換裝回到男方家中之後，再度進入正房，由男方家長輩獻上哈達給新娘。東巴會念經、燃松毛，向祖先神靈敬酒並報告增添新成員。接著便是宴客。

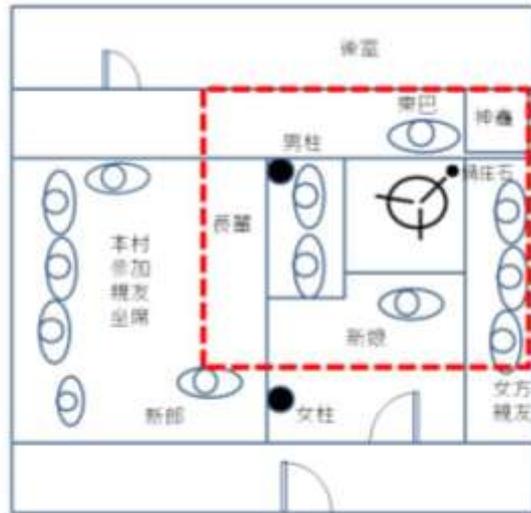


圖 182 在正房中的結婚 2

所有村人都會由家中女性帶上贈禮，而村中婦女會邀約好成群結隊地相伴前往男方家祝賀，手上端著以竹篾製的禮籃盛裝禮物。雖現在已有以現金做為禮金的方式，但村中仍維持著以自家的蘋果、瓜子、雞蛋等各類自產食物做為贈禮。新郎家會在草樓的儲藏間門口請親戚一人幫忙記下每一家帶來的贈禮，好日後對方家有結婚喜事時回贈。一盤又一盤的瓜子、蘋果等倒入一大袋食物中。親友送送禮之後，齊聚在新郎家中的院子裡，基本上都會男性自成一群，女性自成一群。由於吃飯空間及桌子有限，宴客也要花去一整天時間，可以說一整天新郎家裡的親友、賓客來來去去川流不息。



圖 183 新郎家女柱上編好的結婚籃（左），神龕上竹籃裡則放置結婚證的木頭（右），在舉行結婚儀式後放入女柱的籃中。



圖 184 女性親友送來贈禮

當晚，新娘在女性親屬陪同下，一起在上火塘內過夜，新娘必須連續三天睡在上火塘前的男性座位上，男方家中所有人都不能留在正房內。報導人告訴我這件事情時，他笑說那幾天他要被趕出正房裡隨便找個地方睡。

由結婚儀式中可以看到，女方在未正式被迎娶進門時，顯然對這個家屋而言，她還是外人。接親入門後，首先在視為祖先所在的上火塘前，由東巴引薦向男方家祖先祭拜。而後連續三晚新娘都在上火塘邊過夜。一般女性，一生中只有當新娘的這三個晚上，得以在平日的男性專屬空間坐臥。

上火塘的神龕上放置了一個籃子，籃子裡有三塊木頭，木頭所代表的意義在前述「結婚證與結婚籃」中已詳述。在《崇般圖》中，天神將女兒賜給納西男性始祖「崇忍利恩」做為妻子的寓意在這裡又再度出現。新娘的嫁入，正是天神將女性賜給這個家屋的男性做為妻子，讓這個家屋的生命可以延續繁衍。同時經過該儀式，新娘在祖先的接納之下，正式成為男方家中一份子。

二、喪葬儀式

實際觀看達祖社納西人的喪葬儀式過程，幾乎與所閱讀到文獻研究資料中的摩梭人喪葬儀式雷同，與其他地區納西族支系差異較大。同樣地，也都有好死與壞死的喪葬儀式不同，好死者均會舉行完整繁複的喪葬儀式，壞死者就近簡單火化。所有人特別是年紀大的人都希望能夠死在家中，在有不適時即會回到家中，斷氣那一刻家人會吹海螺通報全村。之後的洗屍、抹酥油、捆屍、正房後室停屍、開路送魂、待飯（宴客）、洗馬儀式、火化前一晚送別跳舞、起屍裝棺、火化、家屋除穢潔淨儀式均與摩梭人無二致。

人一過世，家人會先以一條棉被蓋上遺體，並將遺體以坐姿放置於大木床上的後室入口處。前來弔唁的人，手中都會提著一瓶油、三支香及一條白布（傳統是麻布，現多為白布）。弔唁時需要跪地磕三個頭。將白布披掛在遺體上。

較顯著與摩梭人不同的是，摩梭人無論死者是男或女，都由男性洗屍；而達祖則是視死者性別，即男洗男，女洗女。依李近春調查（李近春，1980：144）洗屍是由死者的兄弟或姊妹負責。但村人指出洗屍是由女婿或兒子、女兒，而非兄弟姊妹。洗屍一般是不給外人看的，因此在這時前我被請出了正房。

如果由東巴算的開吊（遺體入棺前的儀式）日期只有幾天，屍體就會停在正房床上，

蓋上毯子，每天行給飯儀式以及開路送魂。而如果算出來需要在家中停屍的時間較長，家中男性便會開始挖掘後室洞穴。洗屍，將屍體七孔處抹酥油，家屬包一些金銀放入其口中（類似買路錢），在以麻布捆屍後，將遺體在上火塘上繞三圈（男為順時針繞，女為逆時針繞），再放入洞穴中。洞穴裡會放有三塊石頭，避免遺體直接接觸地面，洞穴在夏天會挖淺一點，冬天則會挖深一點，因為夏天較易有地下水滲入。遺體放入洞穴約朝向後室門口，再覆蓋上竹籃，洞口蓋上木板，然後覆上從屋外挖來的新土，上面會放上一個小瑪尼，最後灑上石灰。同樣每天行給飯儀式以及請東巴開路送魂。在往生者出殯火化後，這個停屍的洞穴挖出的土要丟到屋外，必須再度從屋外挖新的土來回填，並由喇嘛念經除穢後才算潔淨。

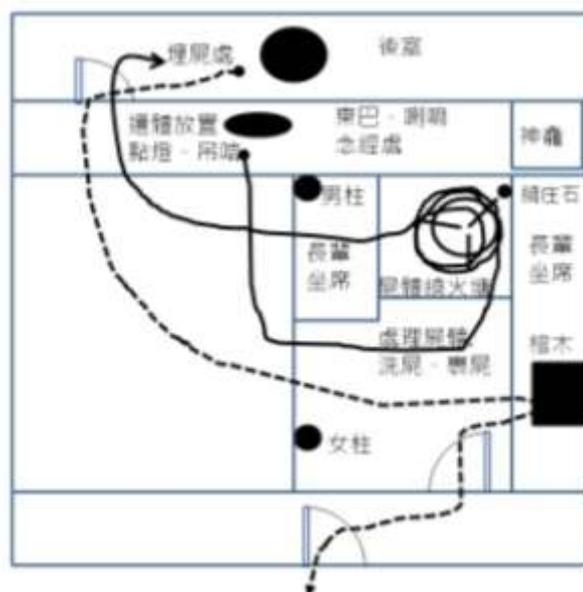


圖 185 喪葬儀式在正房內的兩次動線：埋屍處理 —— 與火化前處理 ·····→

遺體在火化前三天入棺，進行開吊，一般為三天，第一天念經，第二天念經之外也舉行洗馬儀式，第三天即火化。這三天開路東巴都要住在喪家中進行這些儀式。喪家會在正式喪葬儀式前一天，在家門口插上一根白色經幡旗。我問及這個意義，村人多半只能告知家中有人過世必須要做這個動作。在麗江地區的喪葬儀式中，李近春（李近春，2008：69）指出，其喪葬儀式中的開吊大約進行二至三天，分別為懸白、開吊、出殯安葬。懸白是在開吊前一天進行，當天早飯後在大門前豎立二、三丈高的長杆，把買來的「白」（以竹篾分節編扎連成圓長形，粗約一米，長一、二丈，外圍貼人畜圖像及紙花，尾部有垂穗，中間有桶形白紙長心）³⁶懸於杆頂。這可能與漢人在喪宅門口明顯處張貼白紙或懸白布示喪具有同樣意義。而達祖的這個白色經幡旗，應該也是源自麗江納西族的懸白，只不過懸掛的「白」在此地乃受到藏傳佛教影響而變成經幡旗。

³⁶李近春，2008，〈麗江納西族的文化習俗和宗教信仰〉《納西學論集》。北京：民族出版社。



圖 186 喇嘛前往辦喪葬儀式的喪家



圖 187 村中另一戶，該戶年長女性在當年中過世

火化當天早上，喇嘛一行人已經先前往火化場布置法事場地。在喪家中，由東巴進行開路送魂儀式，男性將棺木抬出正房往火化場走，家屬排成一列一起拉著一長條白麻布，走在前頭，到了路口時，家屬的隊伍下跪同時往後轉將白布放在頭頂上，讓棺木從頭頂上越過。此時，家屬正式告別了亡者，由同斯汝的男性繼續抬棺前往火化場。我詢問這個意義，村中喇嘛告知這個動作是家屬對亡者的感謝。

而李近春（李近春，2008：313）、李國文（李國文，2008：212）、楊福泉等人調查各地納西族喪葬儀式，包括維西、塔城巴甸村、麗江壩子等地，當送葬隊伍出家門之後，如果遇到橋就要反向跪地，並以白布搭橋讓棺木從頭上過，而女性親屬也在此送別死者，象徵一條魂路和橋樑（楊福泉，2009：117）。這是因為魂路即是沿著遷徙路線逆向北返，納西族在遷徙過程中，一路跋山涉水，穿越江河地形。當死者的亡靈通過由東巴開路送魂回到北方祖先居住地時，又要沿著遷徙之路再度跋山涉水，而遇到江河，唯有搭橋才能順利通過，繼續北返之路。因此遇橋（在聚落中遇水才會有橋）就必須搭白布橋象徵一路上遇江河順利通過，有相當重要的象徵意義。

喇嘛早已先抵火化場將儀式現場布置好，並在火化場地面上以彩沙畫上象徵極樂世界的壇城圖案。待男性親屬抬棺進入火化場後，才將木楞子搭上，搭一半時將遺體抬出棺木放入木楞子，棺木則劈成片放在木楞旁。由男性在地上升火，喇嘛開始念經做法事，並取火苗念誦後，由小喇嘛點燃該火於木楞上，隨後親友們一起也持火把加入。幾位年輕女性在場邊分送煙、糖果、餅乾等給每個人。開始做法事之後親戚可以先行離開，只留下同斯汝中的幾位男性在場。火化過後三天才來撿拾骨灰。

所有離開火化場的人，都要在小徑旁折一根植物做成圈狀放在地上，意謂給死者的金、銀。然後經過河水邊要以河水洗臉、手，將不乾淨洗去。又在旁地上燃燒的火堆順時針繞三圈才能離去。途中還要以有刺植物在身軀背上拍打，才是完成除穢儀式。

在達祖的喪葬儀式中，有一個事情是我在其他納西族或摩梭人喪葬儀式相關文獻中不曾讀到的。將其記錄如下，在喪家吹海螺通報有人過世後，全村所有家戶的婦女會從

上火塘舀一杓灰燼撒在家門口，村人說是村中有人過世，怕會有不好的東西跟著進到家中，而有這個舉動。還有另一次是在火化當天早上，送葬隊伍一出喪家家門時，全村每一家又再度在家門口撒一圈火塘灰燼。灰燼是在全家祖先神靈以及供奉佛祖的上火塘上舀出來的，其作用為家屋阻擋掉不好的東西。火化當天晚上，全村每家的婦女也拿著一盤砂礫從屋內撒到屋外，也是要將不好的東西趕出去。



圖 188 村中有人過世，主婦在門口撒一圈灶灰

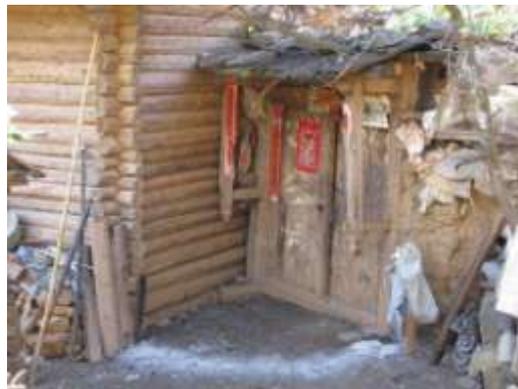


圖 189 家戶門口的灶灰

達祖社納西人的喪葬儀式，包括遺體埋屍處理方式與摩梭人幾乎一致。而其它山區的納西族，亡者的遺體乃停留在正房的木床上，供親友弔唁後即入棺火化或土葬。由於東巴教和達巴教本就是同源異流的兩族群原始信仰。顯然在本來共有的基礎上，達祖的喪葬儀式又在此地受到摩梭人影響，而整體上，兩原始宗教在發展過程中又受到藏傳佛教、苯教影響，融合之後呈現出現今情況。這方面的相關研究亦有之，本研究不另做討論。

喪葬儀式中的認親

漢族喪葬儀式中的戴孝，在達祖納西人的喪葬儀式中也會看到。然而不是全部人都要戴孝。而是區分為納喜或尼慈斯汝，尼慈斯汝因為男性祖先是漢人而行戴孝。在達祖稱做戴白帕。儀式中所有和尼慈斯汝有關係的親戚都會分到白帕，直系親屬與分直系親屬則戴白帕的方式有不同，在喪葬儀式中，可以說這是一個很清楚的親屬網絡呈現。祭天儀式僅單純地就個人所屬斯汝為納喜或尼慈做區別；但在此，即便死者是屬於納喜，他的親戚中已經透過各種通婚、開親的方式而有納喜、尼慈、阿俄等家不同斯汝的成員，因此參加喪葬儀式的成員是屬於尼慈斯汝就要戴白帕，如果是死者的直系親屬，白帕就要戴在頭上之後往後垂下，旁系親屬則繫綁在額頭上即可。



圖 190 分白帕



圖 191 戴白帕的不同方式

此外，喪葬儀式中洗馬儀式的馬匹，由喪家本家出一匹，其餘則由兒子、女兒家各出，若無則由近親出。開吊這一天，喪家必須要招待來幫忙以及來弔唁的親友三餐，稱為「待飯」。而因為喪家本身在整個喪葬儀式中有相當多事情需要忙碌，包括相關各項儀式準備，招呼東巴、喇嘛、及親友，因此「待飯」多由死者嫁出去的女兒或是分出的兒子家輪流負責。由坐在上火塘的斯汝老人們決定每一餐負責人選，並當場宣布。「待飯」的三餐菜餚十分豐盛，研究者持續在旁觀看儀式進行，每到用餐時間也一定被邀請到待飯的那一家去吃飯，席間人們一如平日般地說說笑笑，絲毫沒有哀傷。加上研究者平日在村中進行調查時，年長的老人家對於「不在了」這件事情毫不忌口，顯出他們對於亡者逝去的態度相當處之泰然。

整個喪葬儀式過程中，可以發現涉及許多除穢的動作，在祭天儀式中也有除穢儀式，但都不及於喪葬祭儀中的除穢來得頻繁，且幾乎牽涉到聚落、家屋、個人的所有環節，相當反映出東巴教之中的鬼神信仰。

由於我跟著我的報導人出席了許多不同儀式場合，並且詢問了諸多儀式的細節，他曾經以帶著些自嘲的方式跟我說：「怎麼這麼多鬼名堂！」這些儀式經年累月地滲透他們的日常生活之中，似乎已經不需要問為什麼要這麼做。他的這一番話顯然是因為有我這位外來者，在觀看了這樣多稀奇古怪的行爲之後，他替我道出的一番疑問吧！

三、殺豬祭祖

秋收之後最重要的祭儀要算是殺年豬祭祖。一般多在農曆十月一日殺豬，需要算日子，如果九月廿九日子算起來是好日子，也會選在這一天殺豬。以往全村都在同一天一起殺豬，但因為全村在同一天，有些家戶中缺少青壯年男性，就會需要請親戚幫忙，變成忙不過來，後來便分為兩天殺豬。

殺豬的前一晚，就要在上火塘的神龕前擺上祭品、青剛樹。祖先會在這一晚回到家中，因此上火塘旁邊不能睡臥。早上八點左右各家開始殺第一頭大豬，全村的豬隻哀嚎聲此起彼落。依照習俗，當年殺的第一頭大豬要抬進正房的上火塘前宰殺。先以青剛樹

沾水去抹豬的頸部（進行除穢）後，由家中男性手持利刃，一刀直入豬的心口，女性以一個盆子接豬血後，將豬血供在神龕前，並在神龕前的青剛樹上包覆一層豬網油，抹上豬血。男性拿了一節玉米稈塞入豬的刀傷口止血，把豬隻抬到院中做後續處理。另外，會把一支青剛樹小枝葉插在男柱或女柱上，上面掛上豬膽，也是祭祖。到這裡的動作，與祭天儀式中的殺豬獻牲的生祭是大同小異的。

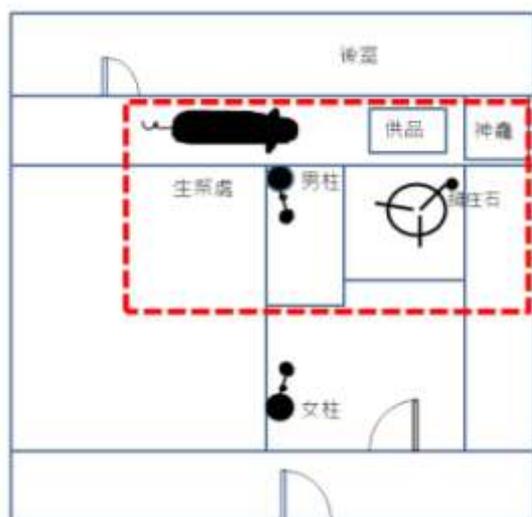


圖 192 在正房中進行的殺豬祭祖

整個上午家中的男性成員會在院子中處理豬骨、製作豬膘肉等等。女性則煮豬肉，中午左右以熟祭方式祭拜祖先，在上火塘先祭祖之後，將供品分裝在盤子上，一盤要放到正房屋頂的一角，一盤則放在門口大石頭上。村人告知前者放屋頂是讓家裡的祖先享用，後者則是給嫁入的女方家祖先享用。然後在用盤子裝上煮熟的米飯、生肉或熟肉一塊、粑粑、以及新釀的蘇理瑪酒讓家中孩子們分送給親戚。

祭天、祭祖都是達祖納西人很重要的儀式，都需要殺豬祭祀。當祭天的儀式已經簡化之後，祭天儀式中殺豬後的生祭仍被保留在十月的祭祖儀式中。

四、成年禮

成年禮也叫做穿褲子、穿裙子儀式。儀式亦與摩梭人無多大差異。之所以這樣稱，是因為早期，未滿十三歲的男女孩均著麻布長衫，不穿褲或裙。在滿十三歲時舉行成了禮時，即會為男孩換上褲子，為女孩換上裙子而有如此說法。成年禮由來是納西族有個人與雞換壽的傳說（摩梭人則是人狗換壽），分壽時人只有九歲，而雞有六十歲，後來人與雞換壽，所以傳說人在九歲之前沒有靈魂，到了九歲之後滿十二歲進入十三歲時才有了靈魂。納西族的成年禮內涵是對男女成員賜與靈魂，使其靈魂加入到家庭共有的集體靈魂中。（木麗春，2005：39）

成年禮多半在農曆初一當天早上舉行，滿十三歲的男孩、女孩，都要在正房中的男柱旁的木床上，腳踩豬膘肉和一袋大米，進行成年禮。有些小孩在出生後的命名當時，經東巴算卦，如有需要會有一位保爹、保娘（現也稱乾爹、乾媽）看顧他們直到成年禮，

目的是保護他們平安成長。到了成年禮這一天，他們的保爹、保娘會來參加，此時他們的任務已經完成。男孩女孩同時拜祖先、長輩及保爹保娘，正式進入青年時期。

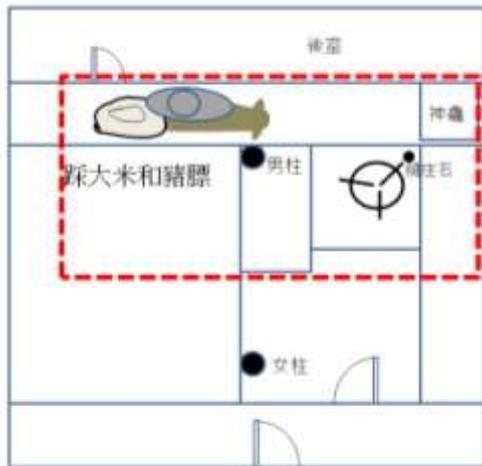


圖 193 在正房中進行的成年禮儀式（男孩女孩都在男柱旁）

五、生孩子

依李近春（李近春，2008：142）調查，女性生產當天要請東巴到家中念經，並在下火塘產婦休息地方除穢，傍晚幫小孩取名。據報導人告知婦女生產是在女柱旁的泥土地上，生產都由家中女性幫忙接生，所有男性不准接近。產後婦女會在下火塘的地板上睡臥休憩約一個月左右（即同坐月子），由家中女性照顧生活起居。直到一個月之後才回到原來的樓房居住空間。

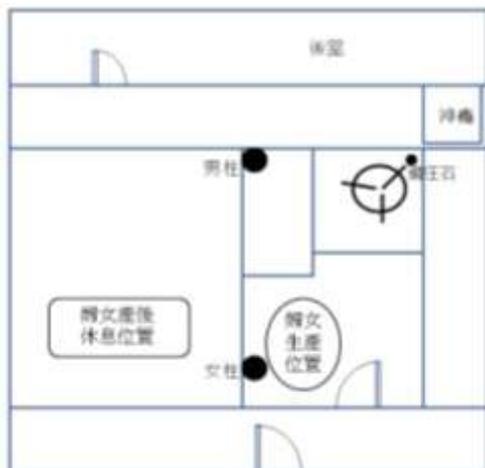


圖 194 在正房中的女性生產情形

以上這些儀式的參與觀察時間點恰巧都在秋冬之際，一般而言秋冬也是節日儀式最集中的時間。殺豬祭祖是作物收成之後準備過年；結婚則是人們利用農閒較有時間及心力準備；前述的修房也是這時舉行，村中也多在秋冬舉辦娛樂活動。祭祖、祭天顯然配合著時令季節。而這段期間研究者亦遇到村中兩位老人家過世，舉辦火化喪葬儀式，這可能是冬天天氣比較寒冷之故。在這個收穫後的季節中，村人們將老人送回北方祖居地，接著村中又迎娶新娘，然後迎接著新生命。

第六節 小結

本章主要內容為達祖納西人的家屋調查研究，透過實地個案調查與參與觀察，了解住屋空間使用情形及空間、物質象徵意義。並且把達祖納西人各儀式在正房空間中的進行地點與動線描繪出來，不難發現，位於正室門口正對的角落的「神龕」及「上火塘」是很重要的角落，所有儀式幾乎都環繞在這裡發生。許多西南少數民族亦普遍以火塘為核心空間，除了煮食、取暖等功能性，顯見火光帶給人的心理、精神、及象徵意義的重要。

這個設置火塘的神聖角落以往擺放了一個很簡單的櫃子，可以隨手放些茶葉、日常用品。不像白地納西人在這個角落櫃子上放置有象徵家神的素簍，達祖納西人僅有在結婚時放置與結婚籃類似的竹籃。無論任何重要的儀式都是在上火塘這個角落，面對這個櫃子舉行。近年來這個櫃子漸漸地被藏式神龕取代，連同房屋建築的裝飾也採用了許多藏式裝飾，如門窗木框圖紋、立柱時用的卡達、房頂的經幡旗等等，藏文化已相當深入在達祖納西人的生活之中，且佔有相當影響地位，並且和他們家屋中最神聖的角落結合在一起。

回顧納西族的祭天由來，納西族男女祖先崇忍利恩和衬紅褒白生下的三個兒子就是藏族、納西族、白族，這三個民族成爲兄弟民族，說明了納西族與藏族兩民族在歷史上的互動關係相當密切，加上納西族東巴教在發展過程中受到藏族苯教、藏傳佛教等影響，而這樣的滲透與影響應該很早，是否也可能是同源異流的宗教文化現象（楊福泉，2009：165）。這些或許是納西族之所以能夠廣爲接納藏族文化、宗教的原因。

第五章 摩梭人住屋研究及居住文化

本文研究對象達祖社納西族所落座的瀘沽湖地區，以摩梭人爲眾，且其村落位在達祖社四圍。本章主要爲闡明摩梭人的住屋及其居住文化，以與達祖社納西族的居住文化進行對照、比較。本研究所討論的居住文化是以早期的傳統社會爲主，特別是旅遊及商品經濟進入本區之前的社會狀態。

摩梭人現今分布地區大約也落在納西族聚居的金沙江上游地帶。主要分布在雲南、四川交界。而受到關注最多是一向被稱爲摩梭文化「中心區」(或核心區)的兩大摩梭人聚居區，一是位於雲南境內的永寧壩子，一是位於雲南、四川交界的瀘沽湖地區。另外，位在木里的利加嘴村落，也是實行走婚爲主的家屋社會。然這裡的村民自稱爲蒙古人後裔，但其語言、社會文化、住屋形態等都與摩梭人無異。

相關研究(陳烈、秦振新, 1999: 11)稱摩梭人共約 40000 人左右。四川省鹽源縣約有 13000 多人，木里約有 7000 多人，少數分佈在鹽邊、冕寧和西昌；雲南省寧蒗約有 15000 多人，分布在永寧、拉伯、翠玉、紅橋、紅旗、寧利、新營盤、西布河、大興等各鄉鎮。麗江、華坪、永勝、維西也有零星摩梭人。

由於摩梭人以母系爲主的家庭結構，以及實行走婚制使得他們受到許多矚目。特別是瀘沽湖地區的摩梭人因爲觀光旅遊帶來吸引甚多獵奇的目光。由於摩梭人在所謂摩梭文化的「邊緣區」，包括寧蒗縣的拉伯、托甸等鄉，是以結婚的家庭型態爲多數。本研究以下將討論的摩梭人家屋是以中心區(包括永寧壩子、瀘沽湖)爲主。

第一節 摩梭人概況

依學者周華山(2001: 265-274)指出，「摩梭」、「摩沙」、「磨些」等等都不單指摩梭人，更包括我們今所理解的同源異流的納西族。1949 年後，「摩梭」一詞卻只侷限爲麗江地區東部的「納」(Na, 母語自稱)。由於 1950 年代國家族群正式識別的劃分，長期以來，雲南方面的摩梭人都被歸屬在「納西人」的分支，四川方面則歸屬在「蒙古族」。使得族群認同和外界的稱呼上呈現諸多歧異。而談到不同支系時，則以族群自稱的「納日」或「納」人稱之。1990 年雲南省人民代表大會同意稱雲南省「納日」人爲「摩梭人」。「摩梭人」這個族群他稱已經變成自稱，現在各界普遍都以「摩梭人」稱之。

表 10 摩梭人分布情形

名稱（自稱）	分佈	註
納日（naq zee）或納（na）	四川省鹽源、木里的雅蠟江流域和瀘沽湖畔； 雲南省寧蒗縣永寧、翠依	原始宗教達巴教，有達巴。以家屋社會、走婚為顯著特點。
納恆（naq hi） ³⁷	雲南省寧蒗縣北蕓壩（白渠壩）	除了達巴，亦有哈巴。自認與摩梭人為同一根根。

（註：依郭大烈、和志武（郭大烈、和志武，1994：5-8）、楊福泉（楊福泉，2001：附錄；2006）整理）

相關歷史文獻記載，摩梭人在寧蒗地區定居約已一千五百年以上，而四川鹽源一帶的摩梭人定居時間甚至可以追溯到兩千年以前。一般歷史文獻均認為大約在漢、唐之際，當大部分的納西人繼續往西南方向遷徙時，現在的摩梭人這一支則未繼續遷徙，留在原地（約今鹽源、永寧、瀘沽湖一帶）定居。摩梭人早期為部落社會，在大約元朝時期，忽必烈率元軍南征大理國時，由四川分三路進入雲南，其中中路軍路經永寧駐兵日月坪時，永寧和瀘渠的摩梭酋長阿氏歸附，阿氏因征戰有功授封為永寧和瀘渠土司，開啓了之後長達七百年的封建制度。直到 1956 年民主改革時，正式結束封建時代。



圖 195 昔日的永寧土司府大門



圖 196 土司府內部，今已修復並有人駐守

³⁷ 此地摩梭人較少出現於文獻或相關研究中。詳見：王承權、李近春、詹承緒，1981，《雲南四川納西民族文化習俗的幾個專題研究》，頁 153-183

第二節 摩梭人的社會文化

宇宙觀及神話

依學者周華山調查（2001：87），摩梭人的創世神話是春節及殺豬祭祖時念誦的。神話內容為遠古時代洪水氾濫，人類與動物都被淹沒，只剩下「措支魯依汝」，他因為聽從天神的警告，及時殺掉耕牛、製成皮筏而逃過一劫，成為唯一生還者。但從此孤單一人，懇求天神賜給他伴侶。天神教他用楊柳樹幹削成木人埋進土裡，九年後會變成真人，但他性急在第九天就挖開，木人只有嘴巴。天神又教他用杜鵑樹幹削成木人埋進土裡，七年會變真人，但他也性急，七天就挖開，木人只有一隻手。他又找了仙女娘子咪和良達美兩姊妹，交配後生下猴、熊、蛇、鹿、蛙。他繼續努力終於碰到仙女彩虹，兩人一見鍾情，私下結為伉儷。被彩虹的父母發現後，認為彩虹不應該下凡受苦，就對措支魯依汝百般刁難。彩虹暗中幫忙他完成艱難重任。最終，彩虹的父母受到感動，答應他倆結為伴侶，並讓彩虹帶著五穀種子、牲畜到凡間，在大地上開墾生產。

這個摩梭人的創世神話與納西族民間流傳的神話頗有雷同。都是透過洪水的故事讓凡人界只剩下一個男性，而遇到天界的仙女並祈求與其結為伴侶，過程中遭遇仙女的雙親反對，但兩人同心協力完成任務，最後獲得祝福下到人間，成為男女始祖。

另一個摩梭人最具代表性的神話為女神神話，這類神話也反映出其尊崇女性的社會特徵。傳說遠古時代，永寧者波村裡有個美麗的姑娘叫格姆，她不僅美麗出眾，還能吹悅耳的竹笛，唱優美的歌，只要她的歌聲響起，百鳥會停止鳴轉。她不僅能歌善舞，還勤勞能幹，她可以把天上的雲彩鑲在衣服上，可以把流水的波紋印在裙子上。她的美名遠播，九村十八寨的小夥子都來向她求婚。不料天上的一個男神看上了她，便用一陣旋風將格姆捲上了天，整個永寧壩子的人都傾寨而出，齊聲呼叫追趕，男神在慌亂之中，一失手把格姆放了，重重地摔在地上。她死了，身子化成了一座山，靈魂卻變成了一個女神，常騎著一匹馬，巡遊在永寧上空，主管著當地摩梭婦女的生育和疾病，並能保佑當地人畜繁衍、穀物豐產、風調雨順。後人也就在每年農曆七月二十五日都要舉行一次盛大的朝山敬女神活動。

陳烈、秦振新（1999：219）指出最初的轉山節並不是集中在格姆女神山，一般是村寨依靠哪座山就朝拜該座山。在藏傳佛教傳入後增添了濃厚的宗教色彩。格姆山更為形象化。另外也因為人們從格姆山上空的雲層可以預知永寧壩子及瀘沽湖地區的天氣，又加上格姆山在境內壯觀而顯著，來自於自然崇拜的原始信仰，更將該山視為一座神山。在農曆七月二十五日也因這段時間農作物即將熟成，氣候將影響產量，也就逐漸成為約定俗成在此時上山祭拜女神山，祈求五穀豐收、人畜興旺。

文字方面，摩梭人並沒有文字，僅有 32 個用來算日子的象形文字（周華山，2003：105），不確定出處為何，可能是借用字。早期將摩梭人歸屬在納西族之列時，在語言分

區上多以東部方言（無文字區）與西部方言區（有文字區）概分之。摩梭人宗教信仰有兩大部分，一是傳統的「達巴教」，另一為「藏傳佛教」。在許多宗教儀式中，二者可以同時進行，相互配合。達巴信仰是一種泛靈信仰，結合自然崇拜、鬼魂崇拜及祖先崇拜。

「達巴」此詞也用來稱呼摩梭人的傳統祭儀專家，均為男性擔任，為兼職，沒有統一的組織與廟宇。不像東巴教有東巴文經書，由於沒有文字，達巴教沒有文字記載的經典，所有教義均依靠口傳。通常由舅傳甥，少數為父傳子，也就是由同住一個屋子的男性世襲。藏傳佛教傳入時間約有九百年多以上，永寧的扎美寺建於五百多年前，屬黃教格魯派。依學者周華山（2003：153）的調查了解，格魯派戒律嚴明，永寧扎美寺嚴禁喇嘛走婚，但傳入永寧地區卻受摩梭文化的本土化影響，許多喇嘛也私底下走婚。

摩梭人與納西人在喪葬儀式中均由達巴及東巴進行開路送魂（指路經），送魂路線依據氏族進行，同氏族的人送魂路線為相同。因此摩梭人與各地納西族支系的送魂路線均有不同，摩梭人最後都會送到斯布阿納瓦（約現今四川巴塘、理塘一帶）。納西族各支系則說最後送到了居那若羅神山處。由於送魂路線與族群遷徙歷程的相關性，許多學者包括和文裕、李霖燦、和士華等，都相繼投入不同地區納西族送魂路線的調查，以追溯其族源及族群發展歷程。送魂路線最後大抵都指向甘肅、青海一帶的古羌人居住地區。也因此祭天（納西族）、祭祖等儀式均朝向視同祖先居住地所在的北方。

家屋社會與走婚制

許多中外學者針對摩梭人的親屬制度及儀式進行研究並有許多討論。早期學者咸認為摩梭人為母系社會，然而當中卻又存在著父系、雙系家庭的情形，而產生有雙系為母系過渡到父系之謬誤說法。後來人類學者 Elisabeth Hsu (1998b) 認為「家屋社會」(house society)，更能解釋摩梭人親屬實踐與意識型態，並提出其特徵有二：一為 *hearth-oriented*，表現在日常生活中的和諧；二為 *alliance-oriented*，促成了對於家屋中骨與聲望的尊崇及政治上階級的出現。

何撒娜（何撒娜，1999：23）更道出，「納人³⁸一直是研究親屬的人類學者所注目之地，因為納社會實行一種少見的走訪制 *tisese*，以及原居型(*natalocal*)家庭，亦即男大不婚，女大不嫁，大部分的人們終身居住在自己的母親家中。而這樣的習俗，為納人帶來了「女兒國」的稱號，深深地吸引了中外學者及諸多好奇的遊客」。

摩梭人的家屋繼承是以女性為主，不過這樣的繼承以家屋而非以血緣為考量，可以透過收養女性或是由家中的男性結婚來解決缺乏女性繼承的問題，這個非血緣的女性就可以延續家屋中的女性繼承。而走婚制（走訪制）便是這樣的文化設計中的一環，走婚乃確保不引入其他家屋的人口入住，這樣的關係更完全不影響或干擾家屋成員的團結及

³⁸ 納，摩梭人自稱。

營生（關華山：2008）。

摩梭人的基本社會單位稱為稱為 *zidu*，也就是一個家屋，裡頭包含了所有建築物、居住其中的成員、所有牲口、財產等為一個完整的 *zidu*。每個家屋都有一個家名，有的是以居住的地點或特徵為名，有的是以當家人的名字為名，有的以動植物為名。許多調查資料提出 *zidu* 之上的社會組織稱為「斯日」(si zi)，多把「斯日」認為是以母系血緣為主的近親團體。但依何撒娜（何撒娜，1999：94-96）研究，這個說法無法完全解釋摩梭人現今生活中的「斯日」概念。她指出以「死路一條」的親屬群體更能清楚點出其特性。她在入研究調查摩梭人的儀式與親屬關係之後，提出了從喪葬儀式中，可以找到以「家屋」為主的豐富象徵、並可從中理解其「親屬關係」原則。（詳見何撒娜，1999）

學者周華山更是長期深入永寧摩梭各村進行研究，其一系列相關著作(周華山,2001、2003)，對於摩梭人的社會文化有全面且深入的見解，有助於了解今日的摩梭社會，並且修正諸多謬誤的解讀。

建築學者關華山（關華山，2008）亦以「建築設計」即「文化設計」的前提以及生態人類學觀點，對摩梭人的家屋意義提出精闢扼要的分析。他認為摩梭文化社會的形成乃是在生態自然條件與特定歷史條件之下適應的結果，其中家屋建築就是在這樣的文化設計下而產生的。

節日祭儀

依陳烈、秦振新（1999：215-223）、周華山（2003：118-133）所調查為依據，將摩梭人的重要節日整理如下表；透過周華山 1999 年前後在永寧壩子地區的調查，摩梭人三大節日為殺豬祭祖、牧童節和春節，但現今完整的節日內容已不復見，多已簡化。殺豬也僅由家屋的人負責，同斯日的人亦不前來。

表 11 摩梭人的節日祭儀

月份（農曆）	節 日
一月	農曆新年。同斯日的家屋間拜年；各村舉辦各式娛樂休閒活動，包括打鞦韆、跳鍋庄舞。 大年初一為家中滿十三歲的男女孩舉行成年禮。
五月	端午節。過節前上山採藥製藥酒。並把藥草插在神龕、房門口、牲畜欄等。五月五當天，燒香祭天地神、祖先。喝藥酒
七月	轉山節，七月廿五日前往格姆女神山祭山。
十月	殺豬祭祖是最重要節日。 請達巴念經祭祖，在院中設置四方形祭壇，插上松枝、青剛樹枝等成一片小樹林狀，擺放祭品如五穀雜糧、酒。再以炒過的麵粉

	<p>和水捏成菩薩和牲畜形狀。家中男性親戚、走婚男性合力把豬抬出放在祭台前。達巴念經後。由男性殺豬破腹，先燒瘦肉由達巴念祖譜請祖先。但死在家屋外的人不能念。把祭品和小塊豬肉散到屋頂及屋外各方位，給日月山水神等以及不能進到火塘的其他民族祖先吃。</p> <p>每個家屋要分送一些肉給親戚。</p>
	<p>在佛教傳入永寧後，每年十月廿五日，寺廟都會舉行盛大的喇嘛會。喇嘛也會裝扮如牛馬獅鹿等模樣跳舞。</p>
<p>十一月</p>	<p>牧童節。</p> <p>為祭牧神節。在收穫後的祭節舉辦，感念每天上山放牧的小孩。適逢殺年豬祭祖過之後，當天家屋都會在袋子中裝入豐富的香腸、豬腿、豬肝、瘦肉以及粑粑、核桃、水果等各種食物讓牧童帶上山。</p> <p>當天早上也要燒香祭祀牧神及山水等自然神，部分祭品也要讓牧童帶上山祭祀。</p>

第三節 摩梭人的聚落與建築研究

承前述學者調查的納西族各支系分布地區，本研究將其中摩梭人分列出來討論，並依據相關文獻整理出其分布地區及住屋建築形式如下：

表 12 摩梭人分布及住屋形式

名稱（自稱）	分佈	建築形式
納日（naq zee） 或納（na）	雲南省寧蒗縣永寧、翠依； 四川省鹽源、木里的雅壟江流域和瀘沽湖畔	木楞房（正房兩根中柱，稱為男柱、女柱）
納恆（naq hi）	雲南省寧蒗縣北蕩壩	木楞房，（正房兩根中柱，稱為男柱、女柱）

（註：依郭大烈、和志武（1995：5-8）；楊福泉（2001：附錄）；王承權、李近春、詹承緒（1981：180）整理）

摩梭人聚落

依中國民居建築（陸元鼎/楊谷生編，2003：下卷 1150-1151）研究資料指出摩梭人的村寨特點為：

在方位朝向上，村寨都建在向陽或背陽的山腳下；配置上，村與村之間較分散（相距不遠），村中的住屋也較分散。配置以長條形為多，瀘沽湖畔沿湖一字排開，山腳下則是順著山腳橫向延伸。縱向深度均不大。

村寨中公共活動場地不多，平日集會、轉山、轉海節都在途中或是山坡平緩地帶舉行。少見大型公共建築，唯一大型寺廟-永寧扎美寺為方圓百十公里內喇嘛所共有。這一點和每一家戶中都設置有經堂有關。亦表現出母系為主的大家庭之獨立性。

永寧壩子地區摩梭家屋

永寧為一高原地區的盆地，海拔 2500 米至 2700 米之間，是寧蒗縣最大的一塊壩子。壩子四周高山險峻，峰巒層疊，形成了天然屏障。面積約有 70 平方公里，據說摩梭人很早就掌握水稻栽培技術，但因為土司怕漢人進入永寧，因此禁止一般人種水稻，只能種稗子。永寧種水稻只有 50 年歷史，由漢族杜家和徐家從四川鹽源引進。一年一穫的紅米喻為「世界屋脊大米」。此地居住著摩梭、漢、彝、普米、壯、納西、藏族等多民族。

永寧鄉政府所在地是個繁榮集鎮，商品交易範圍包括寧蒗北部和四川木里、鹽源等地。此地的經濟貿易始於清末民初，在阿雲山擔任永寧總管以後，他看到摩梭人的貧困，主張發展商業，利用永寧有利的地理位置，組織馬幫來往於滇藏川康等地，並選中了扎美寺所在的巴搓古（意為喇嘛跳舞的地方，現稱為皮匠街），藉著舉辦法會的時機開展交易。



圖 197 永寧壩子盆地種植的大片稻田



圖 198 永寧農貿市場一景

在永寧壩子地區的摩梭聚落主要有下列兩種分布形態。一為沿著山腳邊地帶，另一則是在道路兩旁。

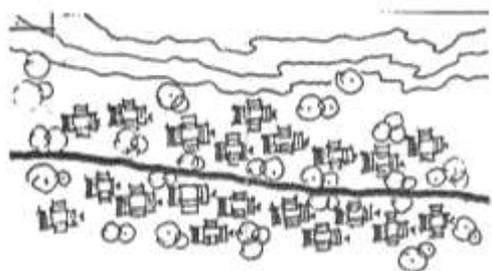


圖 199 沿公路分布的摩梭村寨示意圖

(出處：陸元鼎/楊谷生編，2003 下：1151)

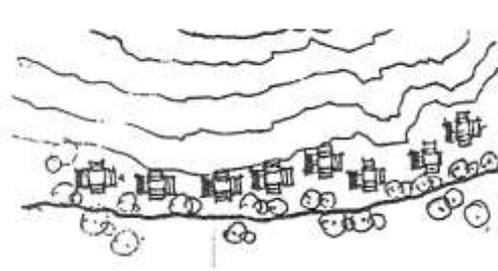


圖 200 沿岳麓分布的摩梭村寨示意圖

出處：陸元鼎/楊谷生編，2003 下：1151)



圖 201 永寧壩子格姆山下的者坡摩梭村落母屋屋脊線 (底圖 google earth, 本研究繪製)

下列圖面為永寧壩子地區典型的摩梭家屋院落及正房平面，可見其結構一致性很高。

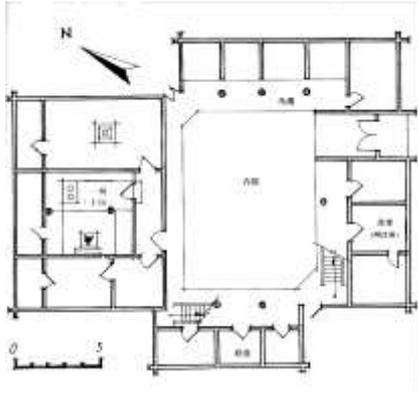


圖 202 永寧壩子摩梭人院落
(出處：蔣高宸，1997：265)

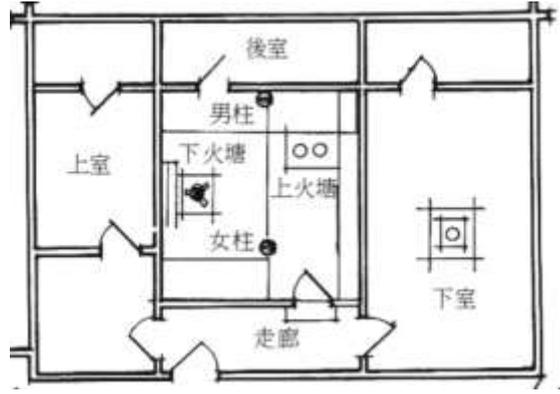


圖 203 永寧壩子摩梭人正房 (取自左圖)

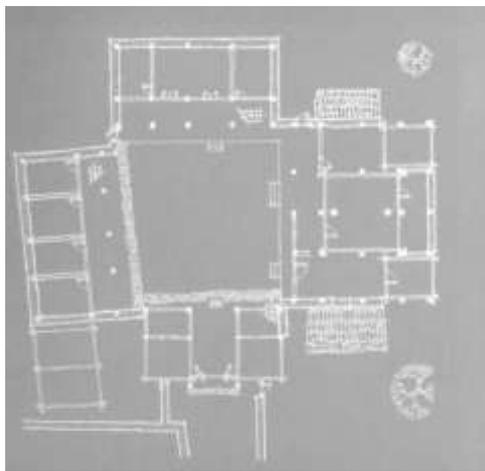


圖 204 永寧壩子地區摩梭人院落
(出處：石克輝、胡雪松主編，2003：150)

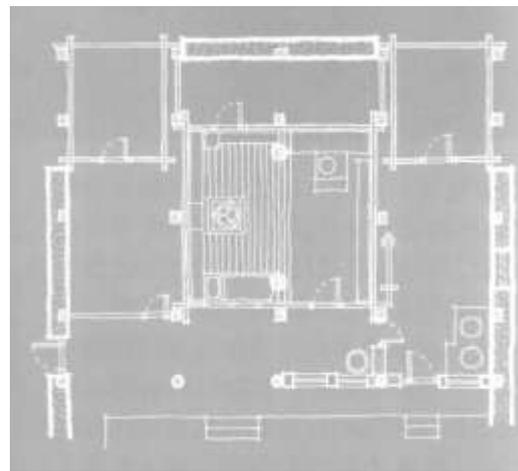


圖 205 永寧壩子地區正房平面圖
(石克輝、胡雪松主編，2003：150)

瀘沽湖地區

瀘沽湖湖岸邊的村落坐落地區多以山坳為主，形成了一坳一村，建在依山面湖的平緩山坡上，並與湖岸保持一定距離，形成了依山傍水，錯落有致的村落風貌。至於離開湖岸邊，往瀘沽湖鎮方向的聚落則因為公路的通過，家屋多沿著公路兩旁分布。本區自然環境及產業在第一章中已敘述。在下一節中將以瀘沽湖地區扎窩洛村的聚落為案例進行闡述。



圖 206 沿湖岸分布的摩梭村寨示意圖

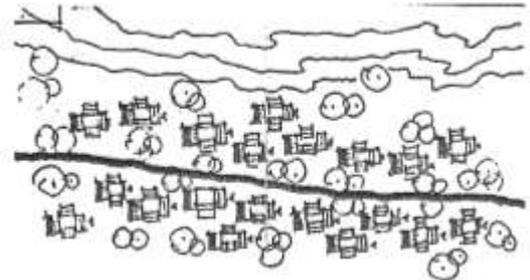


圖 207 沿公路分布的摩梭村寨示意圖

(出處：陸元鼎/楊谷生編，2003 下：1151)

(出處：陸元鼎/楊谷生編，2003 下：1151)



圖 208 木垮摩梭村落母屋屋脊線 (底圖 google earth, 本研究繪製)



圖 209 錯落有致的摩梭聚落



圖 210 摩梭家屋院落

木里「利加嘴」村落

「利加嘴」位在四川省涼山彝族自治州屋腳蒙古族自治鄉的木里藏族自治縣境內，海拔約 3000 米左右，位處深山之中，地理環境更形封閉，也多以母系社會稱之。依錢鈞華（2004）的調查，這裡的居民認為自己是成吉思汗的後裔，在十三世紀時，忽必烈南征，駐軍在利加嘴一帶，留下來的後代，一部分與本地居民融和後，成為這裡最早的居民。相關研究也都指出其社會文化、生活習慣都和永寧壩子、瀘沽湖地區摩梭人大致相同，也是採取走婚為主，信仰達巴教和藏傳佛教。然而與永寧、瀘沽湖摩梭人相較，在許多更貼近傳統永寧摩梭習俗的地方，其家戶平均人口通常多達 16 人。(周華山, 2001: 120; 錢鈞華, 2004)

當研究者於 2009 年 11 月中隨同達祖小學教師訪問當地時，村民如同上述，認為自己是成吉思汗的後代，和瀘沽湖的摩梭人屬不同族群。甚至，學校裡、家中神龕上方張貼著成吉思汗畫像。家戶中的成員除了走婚，也有結婚、不娶不嫁者，都與全家人共同

生活在一起，也有由舅舅當家掌管全家事務。拜訪的該戶人家家中有 20 人，可稱得上是大家庭。

錢鈞華（錢鈞華，2004：136-137）也記錄了當地住屋的變化。據當地老人回憶，距今十幾代以前，居民住的是一種泥土屋。以四根圓木做為四角支撐，開口朝向面太陽方位，供出入使用，三面以泥土圍合為牆面，牆面均沒有窗戶。上方以木條、枝條、樹葉遮蔽做為屋頂。後來才開始建造比較進步的四合木屋。

這裡幾乎每一戶都是完整的四合院落，大門位於門樓下方。院落中的建築物有母屋、經堂、樓房、草樓，同樣以井幹式木楞房和土石為主，構造方式和永寧、瀘沽湖摩梭人無異。唯一較大的差異是，畜廄仍設置在院壩的草樓下方，所有牲畜都在院壩中自由活動。家家戶戶都有經堂，是院落中最高的建築物。

由於地處偏遠，對外交通十分不便，生產方式維持以農牧畜業為主，多半僅足夠家庭所需，無法有多餘的收入，家戶多自行釀酒、編織、建房、製作生活器具。村裡頭建有少數幾棟旅遊房，但因位置偏遠，目前尚無法以旅遊業為生。遊客只有部分從永寧徒步往稻城、亞丁的登山客，旅遊收益不大。因此村中有很多外出的打工人口。



211 利加嘴聚落的房舍



圖 212 利加嘴家屋院落



圖 213 利加嘴母屋中的下火塘



圖 214 利加嘴母屋中的上火塘，貼有成吉思汗像、毛澤東像

第四節 摩梭人的居住文化

經由相關文獻以及實地走訪，摩梭人的住屋雖有著一致的配置及結構，但是在四川、雲南卻呈現有大同小異的情形。主要是在母屋的門口開在不同側，然而即便在同一個村落，也有不同側情形。相較之下達祖納西人的正房門口位置相當一致。聚落結構或也因為村落位在湖邊或是壩子地區而有歧異性。為使討論能夠聚焦，同時考量達祖社納西族座落位置在四川省境內，本節的摩梭人居住文化以四川境內草海邊的扎窩洛村做為討論對象。

一、聚落結構

瀘沽湖地區的摩梭村落多為集村形態。座落於山坳，依山面湖的地勢，房屋多建在高處。可以方便獲取山區與湖中的自然資源，較平緩的坡地可開闢建房、耕作。此外，村落中北邊山上的水源及泉水地，更是做為支持聚落形成及發展的重要條件。

在村落的前後都各有一個祈求平安、辟邪的瑪尼堆。由於崇拜自然，摩梭人均視自然界萬物有其神靈而相當尊崇。村中的水源、更被視為神靈地，平日均有祭祀。附近山上也有火化場以及埋骨灰的墳山。全村落並沒有明顯的公共建築或場所，現今所謂的村公共碼頭是因應旅遊才發展的場所，以往只要湖岸均可以停靠豬槽船。

各個家屋周邊均有一塊面積不小的家屋田地，家屋田地主要種有玉米以及日常食用的各類蔬菜。在家屋田地的外圍才是耕地，以種植玉米、土豆為主。湖邊的碼頭提供了豬槽船停靠與漁撈、載客的出入場所。碼頭前的空地則是一個開放空間，村裡的孩童會在這裡踢球、玩耍。草海邊的濕地有許多植物可供餵養家中牲畜。



圖 215 扎窩洛聚落中的各家與其家屋數目。(出處：關華山、馬詠滢編著，2008：128)

做為對照案例的扎窩洛村，依研究者於 2000 年參與扎窩洛摩梭聚落設計工作營時的調查所知，全村共有 32 戶，其中包括 2 戶為遷入的漢人。30 戶摩梭家屋的老家都在靠近有水源的山邊，顯見聚落選擇及興建住屋以水源為首要。而旅遊帶動經濟發展之後，分家而出的家戶則沿著公路旁興建家屋院落。而這 30 戶又可分為六個家族左右，大的家族規模達 5 至 6 家屋，小的則為 1 至 2 家屋。

遷入此地最早的各家族據村人稱並沒有血緣關係，隨著定居發展時間久了，加上因為走婚、結婚、過繼等所締結的關係，久而久之形成了以地緣為主的村落。在家屋人口數逐漸增加以後，形成了有分家的需求，有些分出的家戶，因為一開始家中人口少，女性家長便以結婚方式將男性固定在家屋中，如此可以有充足勞動力，而下一代兒女仍會實行走婚。家屋分出後，分出的家屋與老家的關係仍至為密切。多清楚村中的家屋間親疏關係。

接著討論聚落中的火化場及墳山。摩梭人在為亡者舉行的喪葬儀式多有文獻調查記錄，前述達祖的喪葬儀式與摩梭人基本上大同小異，此處僅就兩者火化場與墳山在聚落中的安排做討論。摩梭人的墳山多在村落旁邊較高的山坡上，摩梭人在將亡者火化後，隔天將骨灰撿起，埋在家族的墳山上。在墳山上，各家族自己有一塊地方埋骨灰，火化則是在埋骨灰的旁邊就近進行，也因此形成了一個村落中，火化場與埋骨灰地多達五、六處的情形。

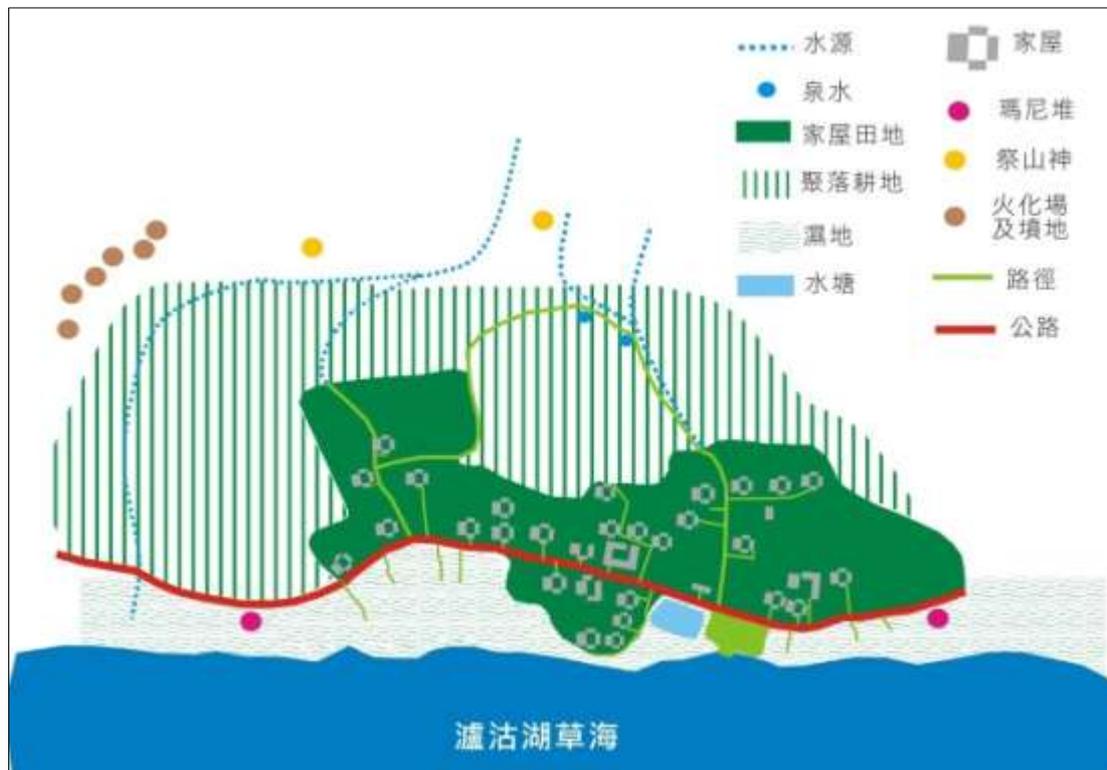


圖 216 扎窩洛聚落型態。(出處：改繪自瀘沽湖國際設計工作營成果資料)

二、摩梭家屋與人口

摩梭家屋所採行的家屋社會及其親屬關係，相關研究指出，受制於自然環境（施傳剛，2008：83；關華山，2008）及政治、經濟上受制於土司制度的影響（C.F. McKHANN，1998；關華山，2008）。一戶摩梭人口數通常有十幾人，若達到二十人即算飽和。同時，摩梭人的社會並不主張分家，一方面不分家能夠讓資產集中、勞動力集中，有利於家屋生產、生活；另一方面，不分家則因為摩梭人強調家屋內部的倫理道德與和諧共處。

而分家的情形通常發生在家屋人數過多到足以影響家屋內正常的運作，才會發生自然的分家。也因此摩梭聚落的家屋成長速度和鄰近其他民族相較，是相對緩慢的。摩梭人因普遍實行走婚制，造就了一般外界誤以為是以母系繼承為主。許多研究都已釐清摩梭人的家屋人口組成並非以血緣為必要，視其家屋的需要，均可以採過繼、上門的方式來延續家屋生命。

依據 2002 年資料數據³⁹，扎窩洛的人口為 300 人，全村有 32 戶，每戶平均人口約為 9.4 人。由於本研究並未針對扎窩洛村落的歷年家戶及人口做調查，無法得知人口變化，僅提供一個對照參考。

三、摩梭人家屋調查與分析

下圖為扎窩洛聚落的家屋分布圖，圖中標示 ■ 為本研究做為對照之家屋個案。其中編號 1-4 的個案資料為 2007 年於扎窩洛進行的國際設計工作營調查案例（關華山、馬詠滢編，2008）。這四個案例的測繪圖見圖 210-213，另本研究於調查期間進行編號 5 之測繪，測繪內容見附錄二。



圖 217 扎窩洛聚落家屋分布圖

³⁹ 來源：2002 年瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體規劃

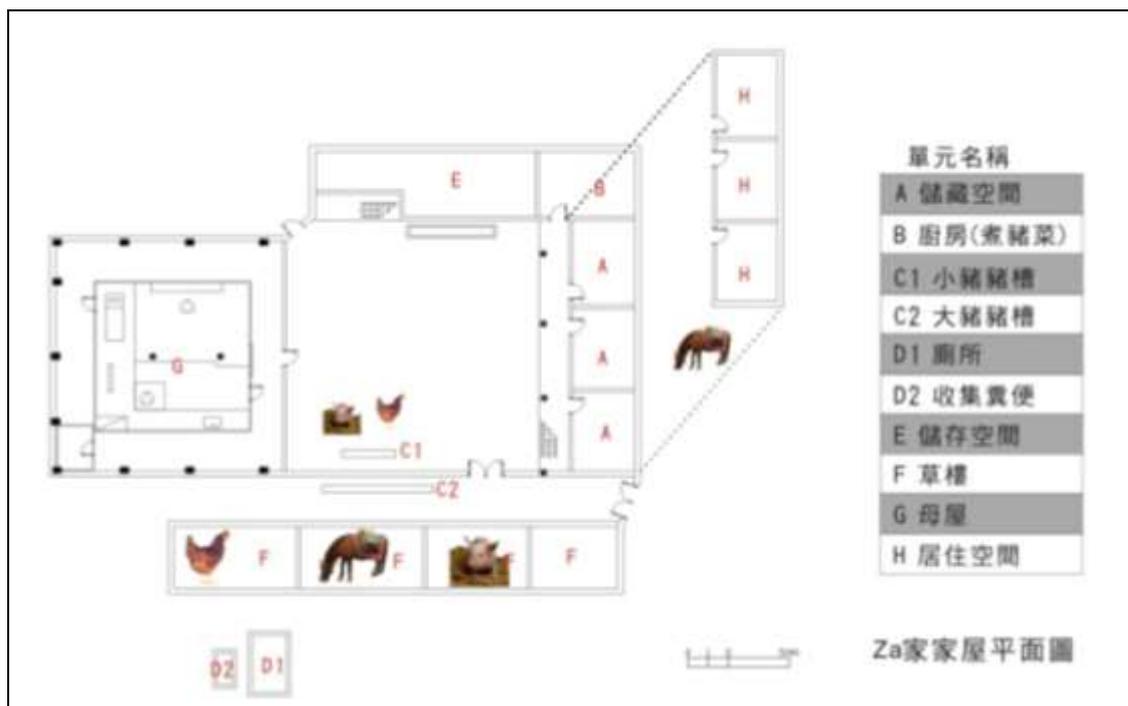


圖 218 M1 測繪圖 (關華山、馬詠滢編, 2008: 86。原繪者: 馬詠滢、林亞築。)

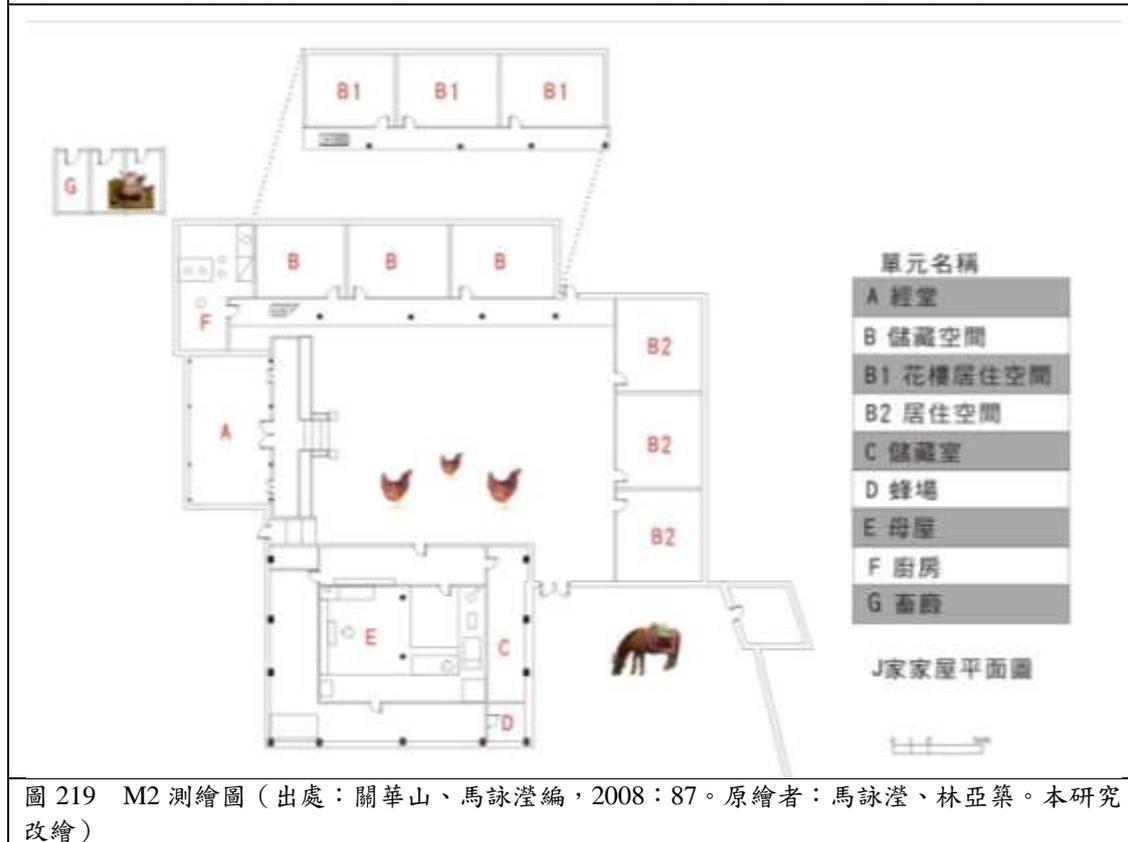


圖 219 M2 測繪圖 (出處: 關華山、馬詠滢編, 2008: 87。原繪者: 馬詠滢、林亞築。本研究改繪)

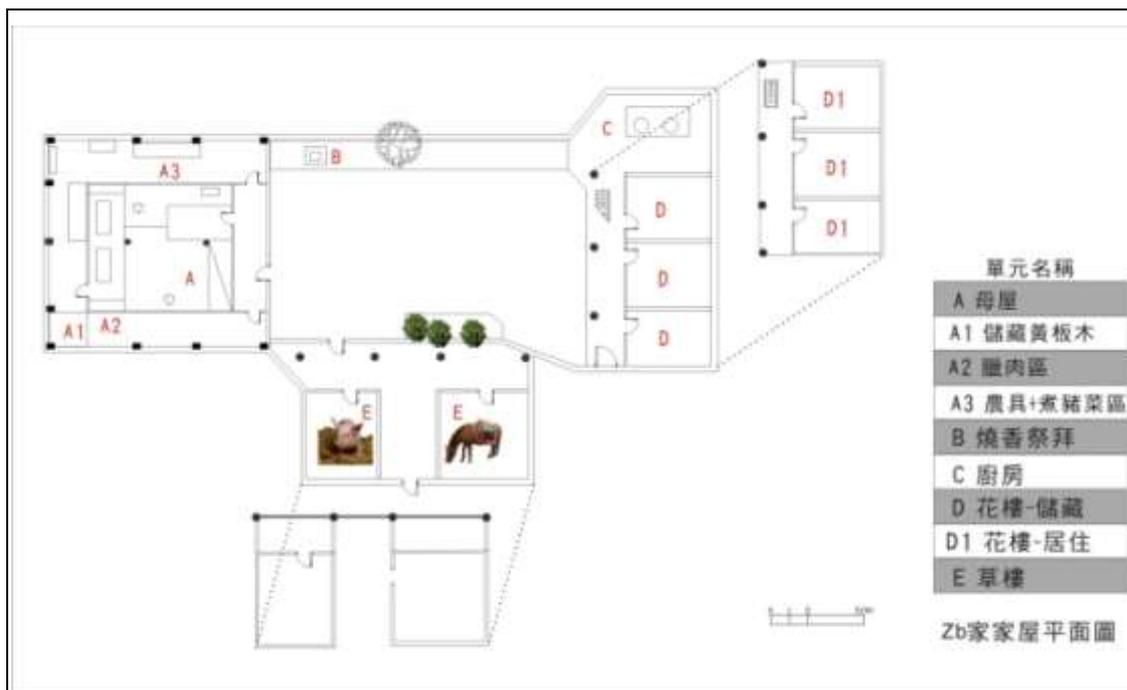


圖 220 M3 測繪圖 (出處：關華山、馬詠滢編，2008：88。原繪者：馬詠滢、林亞築。本研究改繪)

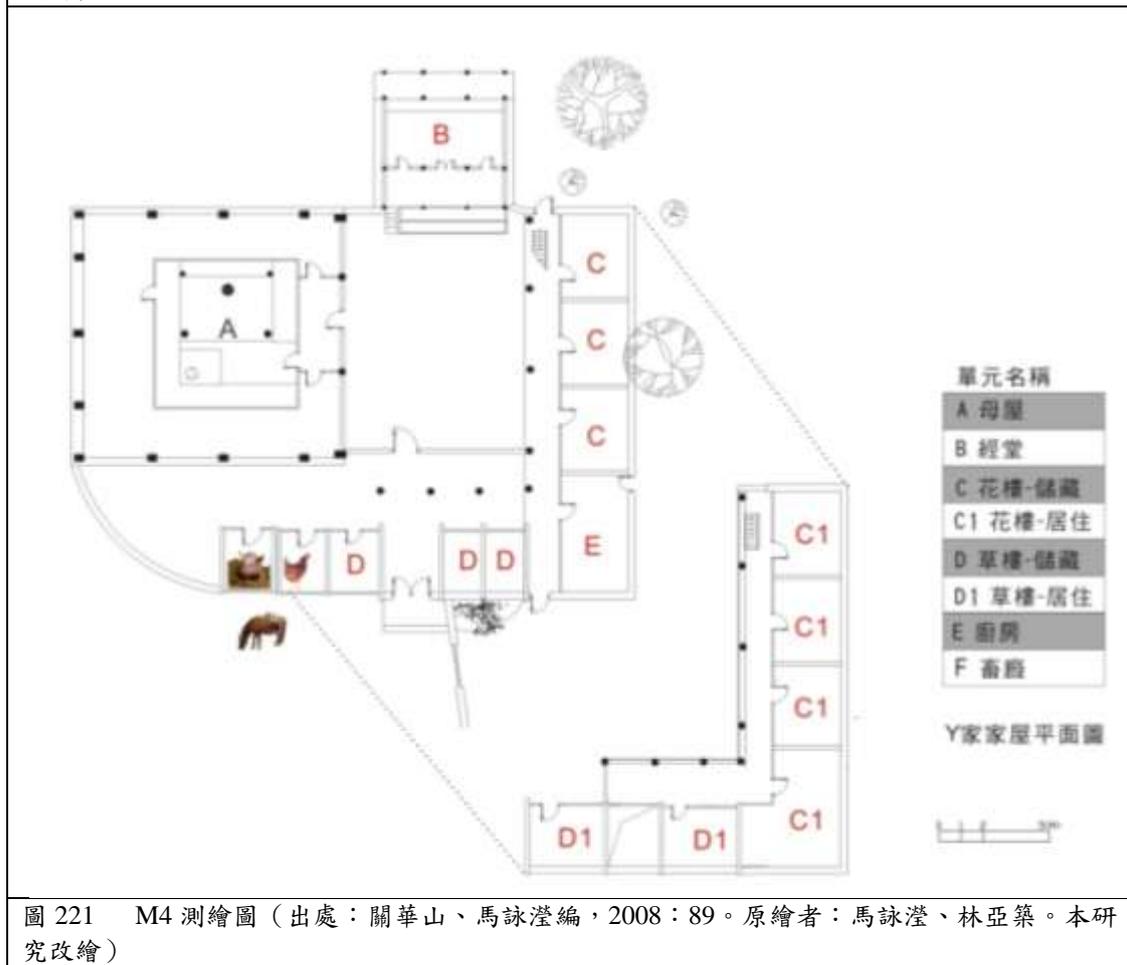
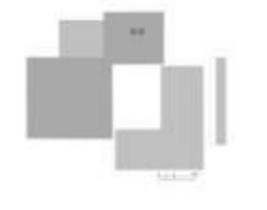


圖 221 M4 測繪圖 (出處：關華山、馬詠滢編，2008：89。原繪者：馬詠滢、林亞築。本研究改繪)

表 13 摩梭人家屋個案資料表

家屋 元素	M1	M2	M3	M4	M5	M6
人口數	4代 12人	18人	7人	3代, 人數缺	6人 三代	三代 13人
院落型態						
興建年代	超過 100 年	-	-	約 100 年	-	-
其他建築物 (不含母屋)	草樓、花樓、廚房、畜廄	經堂、 草樓、花樓、廚房、畜廄	草樓、花樓、廚房	經堂、 草樓、花樓、廚房、畜廄	經堂、 草樓、花樓、廚房、畜廄	經堂、 草樓、門樓、廚房、畜廄
正房組成(前後左右室)	前後左右	前後左右	前後左右	前後左右	前後左右	前後左右
宅基地面積 M ² (含院落)	2299	1900	1920	2150	1210	920
建築總面積 M ²	337.8	509.5	317.2	343.6	370.5	369.5
其他建築總面積 M ² (不含母屋)	224.8	345.6	200.2	226.6	261.5	252.5
樓房居住總面積 M ²	45	151	38.6	82	64.5	66
內院面積 M ²	153.6	247.4	144.6	94	112	132
正房面積 M ²	113	163.9	117	117	109	117
正室面積 M ²	6.9×7.1 = 49	9.4×6.6 = 62.5	47.6	38	5.5×5.6=31	6.6×6.6=44
母屋門數	3	5	5	4	5	6
正房門(寬、高 cm)	-	-	-	-	77*124	78*124
後室門(寬、高 cm)	-	-	-	-	65*109	70*116
中柱形狀	圓	圓	圓	圓	圓, 獨木梯	圓, 獨木梯
男柱尺寸(直徑、高 cm)	30	28	30	30	35, 450	30, 430
女柱尺寸(直徑、高 cm)	30	28	30	30	35, 450	32, 430
正房脊高 cm	-	-	-	-	515	530
穀倉尺寸	--無	210×220	--無	--無	200×230	220×210

(表註：M5、M6 家為本研究調查測繪個案，其餘 4 家屋則為 2007 年瀘沽湖國際設計工作營個案資料。)

首先說明：目前調查的摩梭人家屋相較過往家屋而言，因為普遍已經實行三房改造，人畜分離，因此畜廄都被設置於外院，或是雖仍在草樓下層，但均以圍牆隔離。煮豬食的地方以往在母屋的下室，現多移出，利用正房與經堂的漏角空間闢一獨立廚房。

家屋人口數方面，M1 為 12 人、M2 為 18 人、M3 為 7 人、M4 缺資料、M5 為 6 人。與前述本村的戶均人口 9.4 人比較，呈現或多或少不等的情形。年代較久遠的老家其人口多超過 10 人以上，而後來分出的家屋人口則少於 10 人。

家屋宅基地使用面積，除了最小的木垮村 M6 為 920 M²，本村其餘案例從 1210 M² 到 2299 M² 不等，使用面積可謂相當寬闊。在建築使用總面積上也不小，最小也有 317.2 M²（7 人）到最大的 509.5 M²（18 人）。所有個案的建築總面積雖不一定與其中居住人口成比例，但可見到 6 人到 13 人的人口數的面積多在 300 M² 至 400 M² 之間，當中唯一人口數逼近 20 人的家屋 M²（18 人）則遠遠超過其他，達到 509.5 M²。

從所有個案中，可見摩梭家屋院落以建築單元圍合成相當規整的一個合院形態。且聚落中母屋的方位均呈現相當高的一致性。方位均以朝東為主，或有略偏東北、東南的情形。母屋之外的附屬建築物，有經堂的有四戶，無經堂的則有兩戶。所有個案的家屋都有草樓、花樓、廚房、畜廄四個建築單元。

整個家屋的建築使用大致上可以分為：人的空間-母屋、花樓、草樓上層；宗教空間（經堂、燒香台），物（糧食、草料、農具等）的空間：花樓、草樓下層；牲畜的空間：草樓下層或獨立畜廄。

附屬建築物的面積，從 200.2 M² 到 345.6 M²，相較於達祖納西族的 52 M² 至 149.4 M² 高出許多，主要在於家屋中設置有獨立經堂，此外還有兩棟兩層樓的樓房（花樓與草樓），以容納家中人口。若扣除掉經堂建築面積，僅看樓房居住面積，從 38.6 M² 到 151 M² 也都比達祖納西族的 6.25 M² 到 22.5 M² 大上許多。（達祖的 H4 雖有 47.8 M²，但為未分家的情形，故不計入）

母屋的尺寸與面積，依多數文獻（詹承緒等，2006：151；宋兆麟，2005：156）指出，大約長 10 至 16 米，寬約 8 至 10 米，面積從 80 到 160 平方米。人口少且經濟情況較差者，房子會小一些。六個摩梭家屋個案的母屋面積從 109 M² 到 163.9 M²，與上述文獻調查的摩梭人的母屋面積吻合。

母屋中的核心空間-正室面積，多落在 30 M²-50 M² 之間，唯一超過 50M² 為 18 人的 M² 家。顯然建築總面積、母屋面積等仍與家屋人口多少有關，家屋人口介於 10 人與 20 人似乎是一個顯著差別。

正室基本上為接近正方形的平面，並以男柱、女柱為中軸，劃分出上火塘、下火塘空間。兩個案正房中的男、女柱高度都達 400 公分以上，直徑亦有 30 公分以上，是以

很高大粗壯的樹木製作成。任何人一走進摩梭母屋中，這兩根粗壯的男、女柱都會成爲視覺焦點。男、女柱位在正室中央軸線上，下火塘皆設置於木地板的正中央，前方有代表火塘神的冉巴拉圖案，也成爲下火塘一側牆面的視覺焦點。男女柱尺寸與正室面積不成一定比例，M5 面積較小，但柱高且直徑較大；M6 面積雖較大，柱高與直徑卻較小。

調查的兩戶案例在男柱後方皆設有獨木梯，表示以前使用正室上方做爲乾燥玉米的夾層，但目前多半已見不到這樣的使用方式。正室中，垂直方向除了一根穿過兩柱的大樑之外，另有四根小樑，與大樑就形成了五根樑，這一點和達祖社納西族不同，達祖爲三根，夾層搭設及使用在達祖尙可以觀察到。

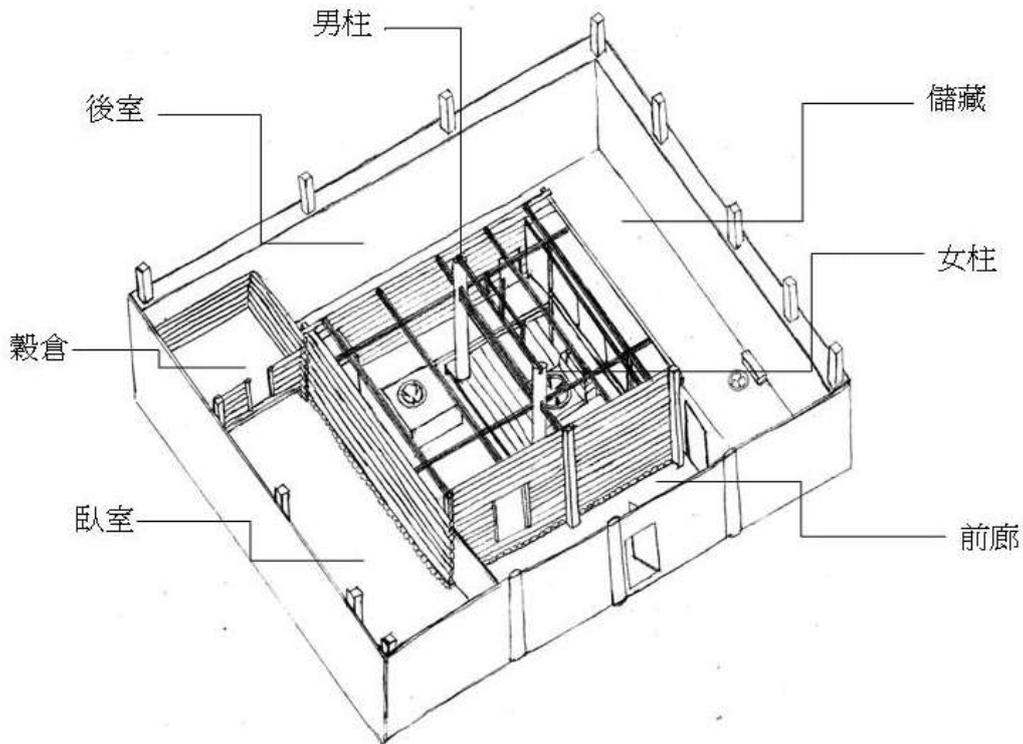


圖 222 摩梭家屋透視圖，房樑有五根直樑兩根橫樑。(本研究依摩梭家屋 M6 繪製)

摩梭家屋中的五根房樑，在鄧啓耀（2006：124-125）於摩梭人地區調查所獲悉的「敬新火歌」當中有出現：

摩梭從前的木楞子房，
房梁直五根橫五根，
巴杆子（椽子）五百根，
黃板七百塊，
神櫃是房子的母親，
雜櫃是房子的總管，
金子的上火鋪是好男坐，
銀子的下火鋪是好女坐……

四、家屋空間使用與象徵意義

承前述建築學者關華山所提（關華山，2008）摩梭家屋的「建築設計」即「文化設計」的觀點，以及文化人類學者有關研究，以下針對摩梭家屋空間使用及象徵意義進行綜合闡述：

一個完整的摩梭家屋包含有一個合院及其外圍的外院（種菜、玉米），最外圍以夯土牆與鄰戶區隔界限。而一個完整的家屋產業包括這個大院落、村裡的田地、居住其中的所有成員、牲畜等等。

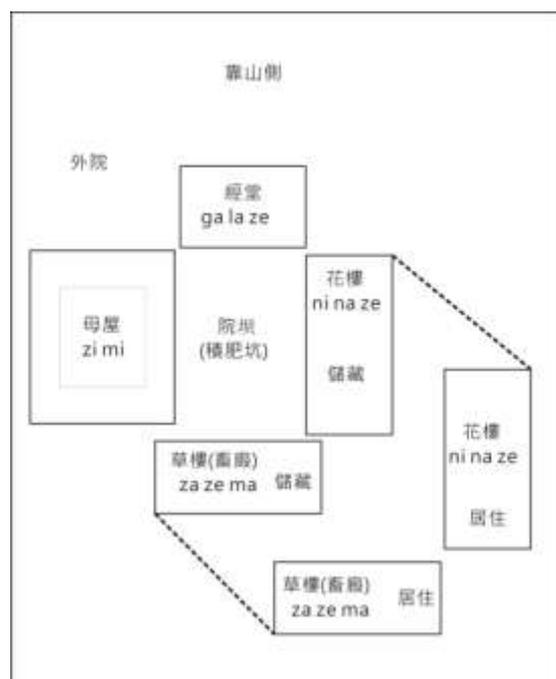


圖 223 摩梭家屋院落建築配置（以扎窩洛為例）

院落中的建築物包括「母屋」、「經堂」、「花樓」、「草樓（畜廄）」等部分。母屋為院落中最重要的建築物，多為座西朝東或座北朝南。如果經濟許可，則經堂、花樓、草樓等皆有。如經濟不允許，一定要有母屋、草樓，其他建築物則視各戶需求而建。走訪永寧壩子與瀘沽湖周邊發現絕大多數都兼而有之，特別是經堂的受到重視，有的家戶慢慢攢錢一點一點把經堂的木構架先搭建起來，之後才陸續修建完整。

「經堂」及院壩中可見的燒香台是摩梭人受到藏傳佛教涵化的具體表現。經堂多位於靠山側，是院落中建築物高度最高者，其下層不能住人，因此有些家戶直接把經堂的地基抬高，下層不留空間。較普遍的興建方式是把經堂置於二樓，下層仍可做為儲藏空間，但不能住人。經堂旁邊會有一小房間，房間地板上設有小火塘，若家中有男性當喇嘛，則為其居住空間，若沒有喇嘛，則是前來做法事的喇嘛的休息處所。

「花樓」與一般木楞樓房並沒有太大不同，在摩梭語中稱為「ni za ze」，其意為樓房，漢語多直譯為「尼扎意」，雖說這棟建築物的功能性遠遠大過於象徵意義，但在文化設計上可說是應合摩梭人走婚制的建築設計。花樓提供了成年後女性的住處，為女性

與男性的走婚提供了獨立的空間。家中女性多，房間數也就多。如果花樓房間不足，也會使用草樓上層空間。

「草樓」以往上層堆放草料，下層眷養牲畜，整個院壩就是牲畜的活動空間。關聯到傳統社會生產方式的需求，家家戶戶必須為家中的牲口及草料提供相當寬敞的空間。也因為單純的功能性，在當今推展旅遊、講究環境衛生的三房改造之後，牲口已被移到後院眷養，下層則改做為儲藏室使用；仍維持草樓眷養牲畜則在院壩中砌一磚牆，把草樓與人的活動空間隔離；甚至與花樓一樣改造成旅遊房。

「母屋」為一層建築，是家戶生活中心，也是最重要的建築物，除了正室之外，由後室、上室、下室圍合成一完整的外層。外層多砌夯土牆至一定高度，上方以木板或竹編籐席封住。部分資料敘述到外層也有以木楞壘起的⁴⁰，但筆者於田野未見到。而前廊則是以木板做為板牆。內、外兩層的門錯開不在直線上，一說是為了避免不好的東西進入家屋；另一則是避免發生穿堂風，使屋內更具保溫作用⁴¹。

綜合以上原因，加上於田野調查期間的親身體驗，母屋的內、外兩層建築空間乃是因為高原地區的瀘沽湖及永寧壩子冬季常有大風吹起，井幹式木楞房建築物無法達到完全無縫隙，因此為抵禦冬季寒風吹襲，遂以夯土牆築起正室外圍牆面，既可抵禦寒風又可增加使用空間。

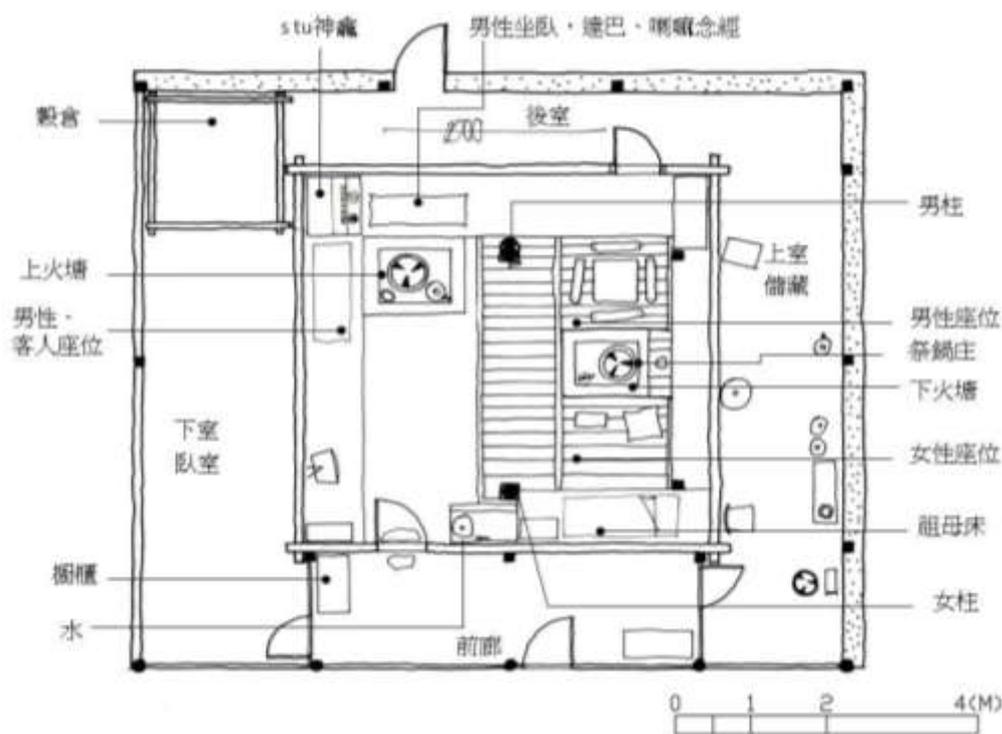


圖 224 摩梭母屋平面圖（本研究依個案 M6 繪製）

⁴⁰ 參見陸元鼎編，2003，〈摩梭人民居〉，《中國民居建築》下卷，頁 1152。華南理工大學出版社。

⁴¹ 同上註，頁 1158。

母屋內部空間的配置及安排了承載了前述摩梭家屋社會的豐富象徵意義，可以說是摩梭人最重要的「文化象徵叢結體」(關華山，2008)。正室是全家議事、祭祖等儀式進行之處，也是全家吃飯、待客、老婦和幼兒睡覺的地方，其內的物質具有的象徵意義也堪稱最為豐富。內設有上、下火塘，下火塘前有冉巴拉(火塘神)，與三腳鐵之間置有一鍋庄石，是每日祭鍋庄及祭祖之處。周圍鋪設的木地板是每天全家共聚吃飯、聊天的地方。上火塘以木板架高，因為高度較高而稱為「上火塘」，依何撒娜(何撒娜，1999：42-43)研究指出在上火塘的牆角必須擺一個櫃子，面向下火塘，是一個普通的櫥櫃，但摩梭人稱它為「家屋的心臟」，平常看似普通，但是在新房建成的儀式、每年過年的迎家神，及喪葬儀式中都是重要的儀式對象。上火塘旁的木床平時為喇嘛念經和男性成員的坐席。此外，正房內一定會有豬膀胱，除了可以壓火，也象徵茂盛的生殖力，亦和喪葬儀式有關。

正室中的兩根中柱稱為男、女柱，與其間的橫樑，均取自同一根樹木，近樹根部為女柱，而上半段為男柱，最上截就是橫樑。這兩根柱子除了有支撐起屋頂屋架的作用之外，也象徵著家屋中的男女成員出自同一根根，家屋要靠所有成員同心協力一同支撐起。男孩、女孩十三歲的成年禮則分別在男、女柱旁舉行。此外，就位置而言，近門口為女柱，近後室為男柱。因此女柱旁邊為女性成員座位，男柱旁則為男性座位，亦為客位。愈近下火塘的冉巴拉的座位是年齡愈長、輩分愈高者的坐席，反之則愈年輕者愈遠，這些在在都顯示家屋裡頭對成員的性別、長幼有序的區辨。

上室，在過去主要是做為家中男性老人居住空間或是儲藏空間。由調查個案所見，上室多只做為儲藏空間，也與後室相連通。下室則設置有豬食灶、石磨、腳碓等，也做為釀酒場所。後側則置有穀倉，收藏有一整年食用的五穀糧食、豬膘肉等。現在因為煮食、食物加工等功能已移出到獨立廚房空間，這裡也做為儲藏空間。

後室是整個正房之中最幽暗且神祕的空間。以往後室也兼具有儲藏糧食的作用，但現今穀倉多不經由後室出入，這裡就成為平時非正式儲藏空間或處於閒置狀態。當家中有人過世時，這裡是喪葬儀式停屍空間，通往後室的門不高，多半只有 60-70cm 寬、一米高，且須跨越木床方能進入。這裡是母屋中最少走動的地方。調查個案 M6 家屋在後室的夯土牆上開了門，方便直接通往後院。而永寧壩子地區有許多家屋取消了後室，並且在母屋後側牆上開了窗戶，讓光線透入室內明亮。

綜上所述，摩梭人的居住文化呈現了一個以女性為中心的文化象徵叢結，並與家屋中男、女兩性相呼應的空間象徵結構，加上正房中的各式物質與在其內所舉行的生命禮儀，在在均豐富了摩梭人家屋社會的文化內涵以及家屋中每個個體的生命。

第六章 討論及結論

本研究的目的是在於通過比較方式，釐清、辨明達祖社納西族與摩梭人的居住文化差異，這樣的比較並無優劣之別，比較乃是在於更明確兩者之間的異同與相互之間文化的採借及涵化情形。本章將綜合討論前述的達祖社納西族與其他納西族支系之間的關聯，後再論及達祖社納西族與摩梭人居住文化之間的關係究竟為何。

再次回顧達祖納西族人的歷史，其祖先來自麗江地區，但歷史上的際遇卻隨著木氏土司勢力的式微，就此與麗江納西族的社會文化發展產生了相當大的差異。麗江地區在改土歸流時，建築形式普遍已經融合漢、白族等文化，發展為另一相去甚遠的形式，寶山石頭城納西族民居，在元朝設州之後受到漢文化影響，形式亦接近麗江地區，因此兩者在此不列入討論。

第一節 達祖社納西族與其他地區納西族的比較

下表為達祖納西族與其他三地的納西族比較，四者的人群組成各有差異，其中達祖、俄亞、鹽井均有明朝年間被木氏土司派駐外地的士兵後裔在內。隨著在不同地區的定居發展，筆者認為其住屋建築乃為取材便利並且適應當地環境發展出來的形式。聚落則是一方面在血緣村落基礎上，同時強調防禦性而發展出的集村型態。四者都有被納西族舉行傳統祭天儀式的祭天場。至於其他建築方面，白地因種植水稻，引水渠灌溉，而建公有水磨房；俄亞納西族則是聚落與田地距離遠，在田地中搭建有農忙期可暫住的田間庄房。

通過前面諸多相關討論，已知道達祖社納西族人與其他納西族支系間的關聯，可說是在 1723 年改土歸流之後，派駐寧蒗地區輾轉到現居地定居之後，即與其他各地納西族沒有往來。來到了蒗渠、永寧、及五所（前所、後所、左所、右所、中所）地區，這一帶都是摩梭人土司的管轄之地。自明中葉以來永寧與左所土司爭奪村寨過程中，左所土司不克自振。達祖人在為永寧土司服勞役之後，又因為心有不服，而投靠了木里土司（大喇嘛）。村人都說當時以木里土司的勢力在這一帶最大，從而也避免掉許多麻煩。他們開始為木里土司服勞役、信奉藏傳佛教等，這些距今都不過是兩、三百年前的事情。而摩梭人已在四川鹽源及雲南寧蒗一帶定居一千五百年以上，雖兩者普遍被認為是同源異流的族群，但由於歷史上的發展，可以說已經呈現較大的分野。

表 14 達祖納西族與其他三地區納西族的聚落與建築比較（本研究整理）

	達祖	白地	俄亞	鹽井
人群組成性質	木氏士兵後裔（其中有一斯汝祖先為漢人）	本地納西族先民（不同支系）	木氏士兵後裔融入少數藏、白彝、漢，現已納西化	本地居民與木氏士兵後裔融和
聚落	集村，四周均為摩梭人	集村，四周均為納西族	集村，周邊有納西族與藏族，但距離遠	集村，周邊為藏族，距離近
住屋	木楞房院落	木楞房院落	土掌房	藏式土碉房
祭儀場地	祭天場	祭天場	祭天場	祭天場
其他建築		公共水磨房	各家的田間庄房	

表 15 達祖納西人與其他三地納西族的住屋比較（本研究整理）

	達祖	白地	俄亞	鹽井
基地	坡地、平地	坡地、平地	平地	平地
火塘	1~2 個（上火塘在一角、下火塘偏外側）	1 個（上火塘在一角）	1 個（上火塘在一角）	1 個在中央（與藏族同，接近地面中央）
床	上火塘兩側沿牆面	上火塘兩側沿牆面	上火塘兩側沿牆面	？
頂天柱	2	1	1	1
入口	1	1	2	？
窗	天窗	無	2 面側窗、高窗（排煙筒）	側窗
材料	木、土、石	木、石	石塊、石板、木、土	木、土、石
地坪	土	土	土	？
牆	木楞	木楞	土、石	土
屋頂	兩坡	兩坡	平頂	平頂
屋架	木	木	木、石版	木、土
構造	承重牆、木屋架、抬樑式	承重牆、木屋架	樑柱	樑柱

首先先論幾個支系納西族的住屋形貌，將之做一比對。

住屋建築構造上，白地與達祖木楞房均使用井幹式，以井幹及榫卯方式搭接所有木料。可知早期兩者均只有一根頂天柱時，該柱的作用為承托住屋脊檁，相當重要。然達祖改為兩根中柱之後，開始採用抬樑式中間屋架。山牆的處理方式使用介於穿鬥式與抬樑式，外圈則使用穿鬥式，皆與白地不同。白地在木楞牆上僅採用一立柱，餘下空間封以山形板。屋頂均為前後兩坡屋頂。至於俄亞建築構造大不同，採用樑柱與石牆承重。達祖的木楞子一般為 23 根，白地的木楞子則為 18 根。這一點在前述白地中已做說明，也是源自於納西人認為天有 18 層之說法。這樣的價值觀從而也影響了房屋的建築高度。白地的正房高度是相當貼近人的高度。而達祖為何是 23 根？與摩梭人一樣，目前尚未有相關資料可以解釋。

建築物配置方面，白地與達祖都是幾棟建築物單元，各有不同主要功能包括正房、草樓、牲口欄。俄亞、鹽井的土掌房將所有空間集中在同一棟建築物。依不同樓層有其功能，底層牲口欄、中層正房、頂層曬壩及房間。

住屋平面，白地與達祖均接近正方形，俄亞則為長方形。而以白地與早期達祖僅一根中柱的平面更為接近，然開口與火塘相對關係不同。達祖、白地、俄亞三者都是使用上火塘。三者也都有象徵頂天柱的中柱，納西語稱法與意義均同。至於其他柱子則是支撐房屋的結構，不具象徵意義。惟達祖情況特殊，頂天柱由一根變為兩根，而且也叫男（頂天）柱、女（頂天）柱，兩柱都有結構支撐作用與象徵意義。均有大、小木床，兩木床的相交處均設置神龕。尺寸部分卻明顯不同，白地、俄亞大木床均有 150 公分寬度，小木床也都有 130 公分。達祖的兩木床寬度則只有 90-100 公分。

至於象徵家屋中心的火塘空間，三者都使用上火塘。為白地、俄亞的火塘均顯寬大，尺寸約有 200 公分長，100 公分寬，上置有兩個三腳鐵（早期或為三石灶），分別為煮食與煮豬食。過去這兩個灶一個煮食，另一個煮豬食用。而達祖的火塘約只有 100 公分長、100 公分寬，三邊均可坐人，除了家中男、女性之外，另一方為客人座位，與另一文獻回顧中述及的學者 C. F. McKHANN 所調查鳴音納西族的位序相同。白地與俄亞則並未有固定客人座位，以研究者在白地的經驗是客人被邀請坐在年輕男性的座位處。但這幾個例子顯示出一致性之處，在於以角落的神龕所對應的男女位序，男性座位均在神龕的朝向，女性則在另一側。

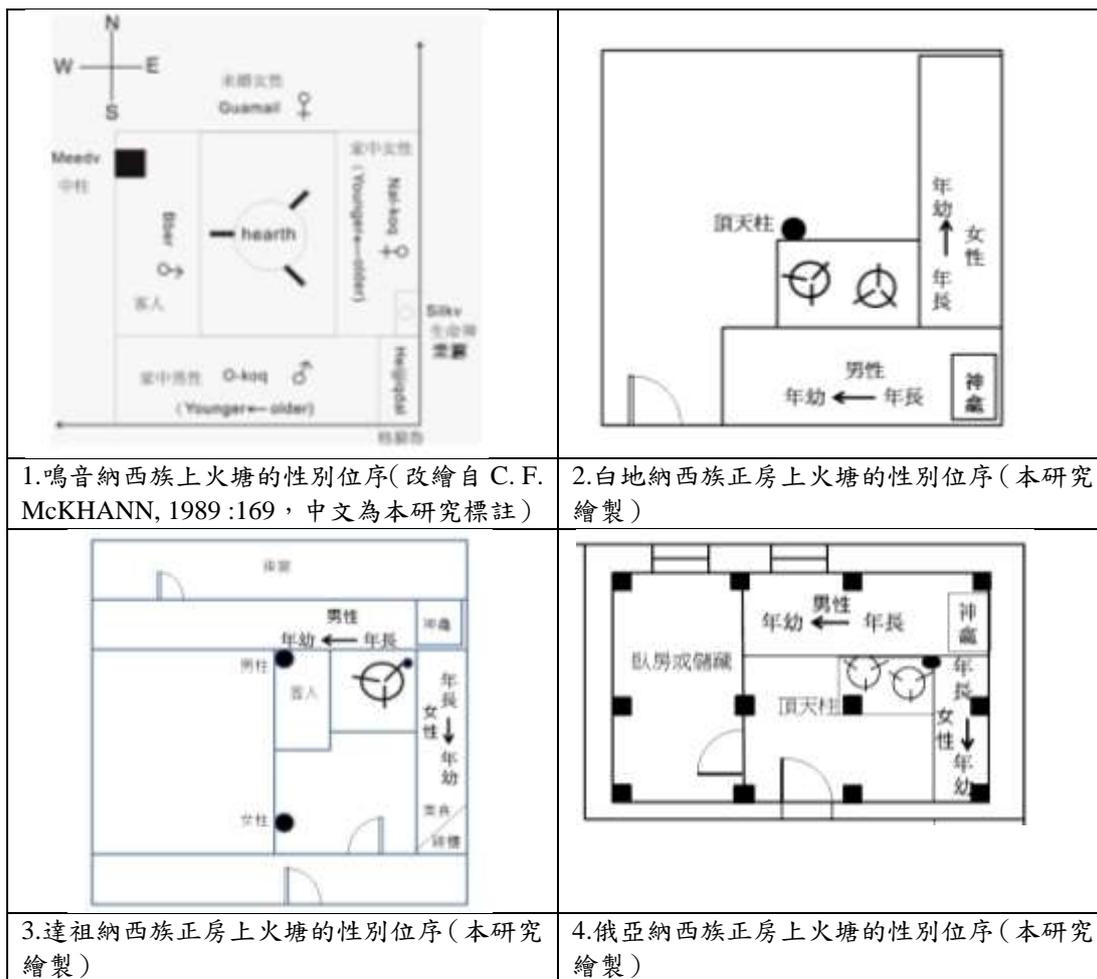


圖 225 不同地區納西族的上火塘空間男女性位序

比較兩者其他地方。白地僅信奉東巴教，格故魯（角落的櫃子）上供奉是祖先，上有素簍（家神簍），貼有東巴教花紙，門口有兩個廬、色神石。火塘朝向角落方位燒香祭拜五穀神，頂天柱旁則祭拜畜神，具體表現了東巴教中的神靈崇拜以及納西人的原始生命觀念。

俄亞與達祖火塘與神龕交接處均立一「鍋庄石」，是為祖先神靈所在之處所，每餐必朝向角落方位祭本家祖先。白地的祭神靈祖先則是在神龕上的素簍。至於俄亞，除鍋庄石，結婚儀式時亦有素簍，為懸掛在頂天柱上（楊福泉，1995，彩圖）。

達祖納西人有東巴教信仰及藏傳佛教，牆上會有象徵開天九兄弟與闢地七姊妹的吊掛架。班禪達賴像、布達拉宮海報，也有受到漢族影響的觀音送子海報。角落為神龕，祭佛教神。張貼東巴教、喇嘛教經文符紙。

小結

通過以上的不同地區納西族住屋建築的比較，可以更清楚看到，雖處在不同地區、或是不同支系，但是在正房中的上火塘都是重要象徵空間，且火塘邊的男女性別位序都有共同點。

第二節 與瀘沽湖摩梭人居住文化之比較

當焦點放回到達祖社納西族與瀘沽湖的摩梭人時，可以發現達祖社納西人被摩梭人包圍，正如同鹽井納西族人被藏族包圍一般。在同一地區，住屋材料與構築方式均呈現相當一致。但達祖與鹽井的不同在於達祖在語言、文化、宗教各方面均仍保有東巴教，並堅持在本民族之間通婚。而鹽井納西族則與藏族通婚頻繁，婚俗也受到藏族影響。

一、聚落結構及地景元素比較

(一) 儀式空間

達祖位在湖岸邊，與同樣在湖岸的摩梭人聚落環境結構大致相同。最大的不同，在於達祖納西族有祭天場，而摩梭人沒有；摩梭人以格姆女神山為尊崇女性的象徵，而達祖納西人則以聚落居地四周的山包括瓦古山、拖冷山為寄託。

此外，摩梭人在村落中的瑪尼堆多只有村頭村尾處社置，一般以家屋中的經堂（無經堂則以燒香台）為主要宗教儀式空間。反觀達祖納西族人，在村落中可見十多個瑪尼堆，只要家戶認為有需要都可以一起出力出資建造瑪尼堆。全村在瓦古山頂上有一個公共經堂，各家則是有人當喇嘛者才有修經堂，且經堂規模較小，多附屬在正房或樓房的空間之內。經堂的興建與維護多半也和家中的經濟能力、人力有關，家中沒有喇嘛，也就沒有經堂需求。日常的宗教儀式結合於上火塘的神龕，甚至全村的公共經堂之中。

(二) 火化場與祖先墳地

達祖社納西人不分性別均為同一個火化場，分出的兩個火化場主要區別是在於有一支男性祖先為漢人。墳地也是以此區分，但不分性別。可以說如果沒也漢人祖先的進入，無論火化場或墳地均是全村共有一個。而摩梭人的火化場及埋葬骨灰的墳地則是以最早落於此地定居的家族為區分，各有各的以母系親族為主的墳地。就扎窩洛個案資料，村中即有五六個墳地。

(三) 家屋簇群的分布

比較達祖與摩梭人的家屋分布，可以看到摩梭人的家屋分布呈現一個個家屋之間明顯的分界。家屋單元或與旁邊一戶相鄰，但保有一定距離。在摩梭人的家屋中，常常感覺不到其他家戶的動靜。而在達祖村中，可見到多數院落彼此相鄰，甚至正房與正房挨著彼此的情形很明顯，尤其是在瓦古山東南邊以及湖岸邊的家屋最為明顯。而瓦古山北邊與拖冷山南邊的家屋，雖然呈現出較為清楚的分界，但家屋之間的距離仍較摩梭為小。在達祖村中調查時，經常在家戶中就可以聽見鄰戶的談話聲音。這樣的經驗是與在摩梭家屋很不同的。

摩梭人以家屋社會為主，家屋的人口數多，平日家屋各自獨立運作，每一戶都建造

有自己的經堂。達祖是分家的小家庭，平日對同房親戚的依賴頗密切。且達祖人在歷經一段長時間的打仗、夾處於不同民族之間，甚至盜匪之禍，都促使他們在心理層面上更形緊密，也表現在住屋的簇群分布上。在過往許多家戶因為有人當喇嘛而建經堂，但在廢除封建領主制度之後，家中男性不再需要按規定當喇嘛，且因為經堂的建造與維護都需要人力與物力，對於小家庭而言顯得負擔較大，因此大家都傾向於持續保有全村共同的大經堂。

(四) 家屋方位

在家屋建築物組合的院落形態上，可以看出，摩梭人以四棟建築物圍合成四合院。且母屋方位一致朝向東方，經堂位於北方。摩梭人的母屋屋脊線應合了日出與日落的方位。而家中有人過世後埋屍的後室在日落方位。一方面這是人的心理上在面對大自然界的現象時，太陽散發的光和熱，成爲一個具體的標誌，有可能摩梭人在此地定居較久，以日出、日沒方位辨別地理方位，並做爲母屋取其溫暖、光熱之象徵。依施傳剛（施傳剛，2008：153-155）的研究指出，摩梭人的宇宙觀及占星中，太陽和月亮是有性別的，太陽是女性，月亮爲男性。這與一般所認知的陰陽性別結構是相反的。根據他訪談摩梭人達巴的解釋，達巴說：「你以爲的不對。太陽怎麼可能是男性。它溫暖。它明亮。它把出生和成長帶給人們，帶給莊稼和動物。這些都是女性的特徵。太陽是女性。它不會是男性。」

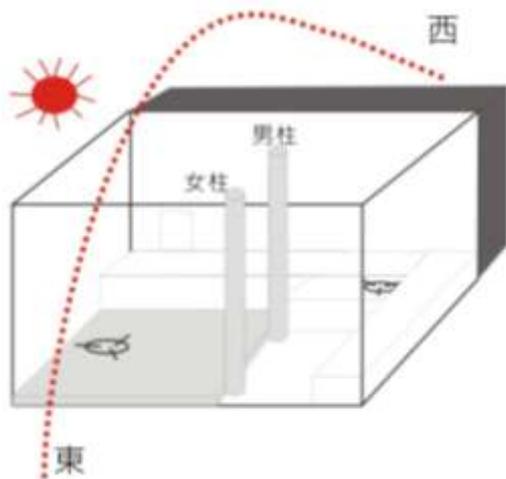


圖 226 摩梭家屋及宇宙觀（本研究依文獻資料繪製）

而達祖的正房屋脊線則呈現了各種不同方位。原因前述已討論。以水頭或是地勢高爲主，大致上也朝向東南日出的方位。院落中的建築物組合情形，也視各家需要而設置。從下圖可以看出達祖的院落形態什麼樣子都有，沒有稱得上有一個統一的模式。瀘沽湖地區摩梭人的家屋分布型態：分布均質，軸向一致，僅少數一兩戶不一。

	
<p>木垮摩梭聚落型態 (底圖 google earth, 本研究繪製)</p>	<p>格薩摩梭聚落型態 (底圖 google earth, 本研究繪製)</p>

達祖納西族的家屋分布型態：家屋分布較緊湊

	
<p>瓦古山北邊</p>	<p>托冷山南邊</p>
	
<p>瓦古山東邊</p>	<p>湖岸邊</p>

二、家屋比較

(一) 建築名稱

從下表整理出，兩族群對住屋建築物的稱呼均不相同。除了正房(母屋)核心空間，附屬建築物方面，摩梭人看重擁有獨立經堂，並且有因應走婚制設計的花樓。

表 16 達祖納西族與摩梭人住屋建築名稱

	達祖納西族	摩梭人
名稱	正房 jjimei	母屋 zimi
	經堂 gom-pa (有喇嘛的家戶才有)	經堂 galaze (大部分均有)
	樓房 lasei	花樓 nazaze
	畜廄 bubu (指豬圈)	畜廄 zazema

(二) 建築單元組成之院落形態

從調查個案中獲知，達祖納西家屋的基本建築單元為一棟正房、一棟草樓，在這兩棟建築的基礎上，在逐漸視家屋的需求而增建樓房。摩梭家屋的基本建築單元則為母屋一棟、花樓一棟、草樓一棟，經堂則是在經濟許可的情形下興建。下面兩圖為調查兩者家屋個案所顯示出的院落形態。

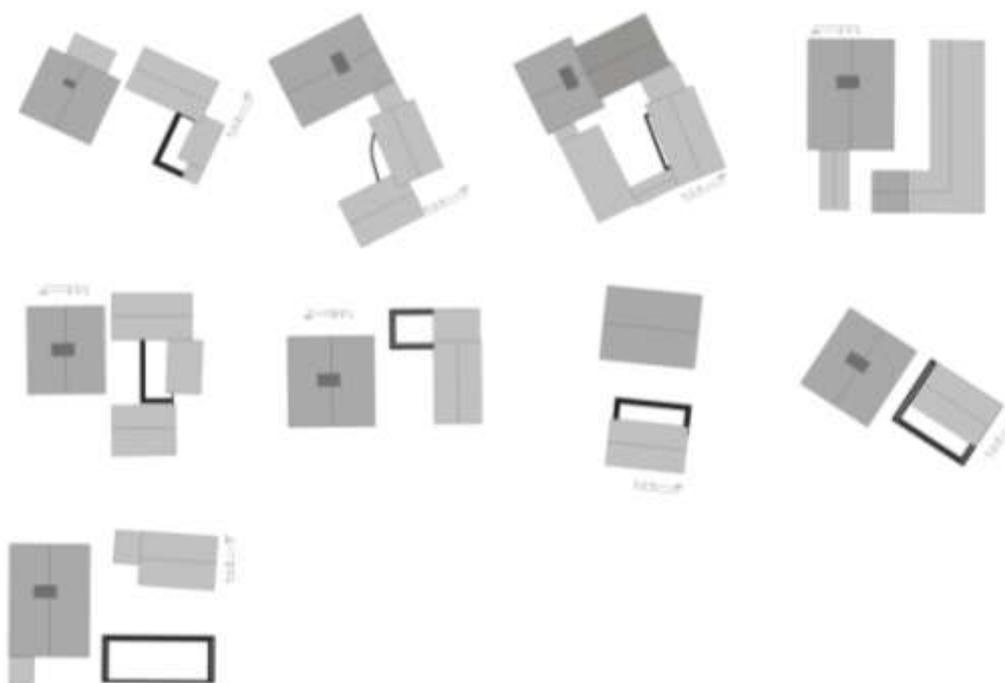


圖 227 達祖納西族的家屋院落形態

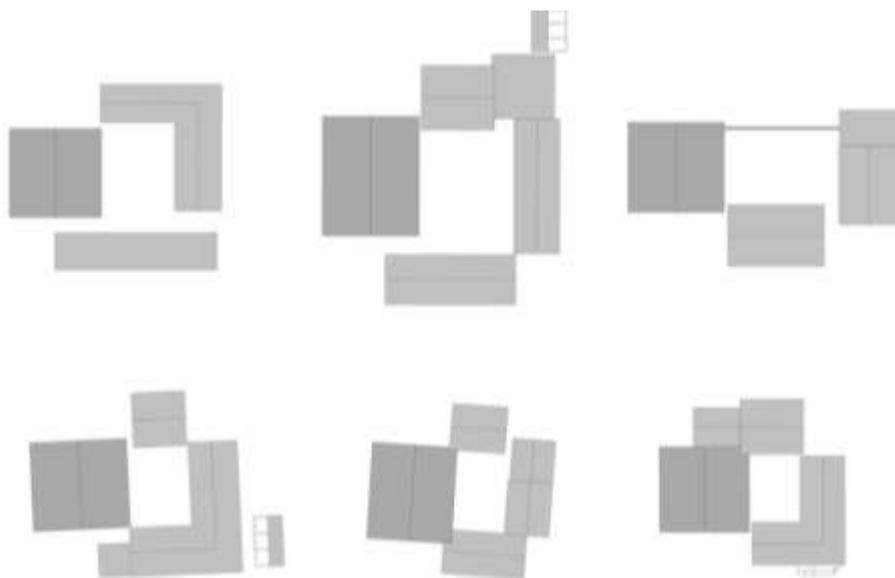


圖 228 摩梭人的家屋院落形態

(三) 家屋宅基地面積比較

從表 12 摩梭人家屋調查個案表及表 8 達祖納西族家屋調查個案表中，比較兩者家屋，在家宅部分的使用面積（包括建築物、內院、外院），摩梭人的 920 M^2 到 2299 M^2 ；而達祖納西族的家宅使用面積從 340 M^2 到 750 M^2 不等，達祖納西人家屋宅基地均小於摩梭人。而建築物與圍合成的內院壩，兩者差異不大，造成家屋宅基地面積差異較大的原因在於外院的面積。摩梭人多有一個寬敞的外院，對照聚落中的家屋分布情形，明顯呈現摩梭人相對獨立，而達祖納西人相對緊密的家屋關係，這與前者實行戶均人口數較多的「家屋社會」形態，而後者實行父系分家的小家庭形態亦有關連。

(四) 正房組構與比較

在村中訪談時研究者常問：「你們和摩梭人的房子有什麼不一樣？」達祖納西人普遍可以說出與摩梭人住屋的不同，這些不同在於達祖正室的入口為左側、室內的樑數目為三根，上火塘為大。摩梭人則為入口為右側、室內樑為五根、下火塘為大。

然而住屋方面在本研究實地訪查時所見及參考相關調查資料（馬青宇，2005、楊子江，2002），似乎四川地區摩梭人的正室多為從右側進，左側也有，占極少數。相較之下，達祖納西人均一致為右邊進。而到了雲南永寧地區，摩梭人家屋的正室入口又多為左側進入。不知道這與何有關？據悉，轉山與轉海在四川瀘沽湖與雲南永寧兩地摩梭人的方向也不同，四川為逆時針轉，雲南方面為順時針轉。

根據實際調查彙整出兩者的正房空間組織關係圖如圖 229、230，達祖的正房組成空間單元，在正室的核心，再加上前廊、後室、左室或右室（或二者兼有之），調查個案中顯示出有下列四種組合方式，其中也可以見到沒有後室的案例。左、右室沿用李近春

的說法，乃因為達祖正房兩側的擴展空間並沒有清楚的使用分別，無論左室或右室都是儲藏空間，至於建造哪一邊是依家屋各自的需求而定。

而摩梭人的母屋則是在正室之外，再加上前廊、後室、上室、下室，通常這四者均有之。這裡上室、下室乃是依據相關文獻中的稱法。因為摩梭人母屋中的上室、下室在傳統家屋空間中的使用是有差異的，在第五章的摩梭人家屋空間已述及，因此依照母屋的開口以及上、下室相對應關係，呈現出兩種空間組織關係。

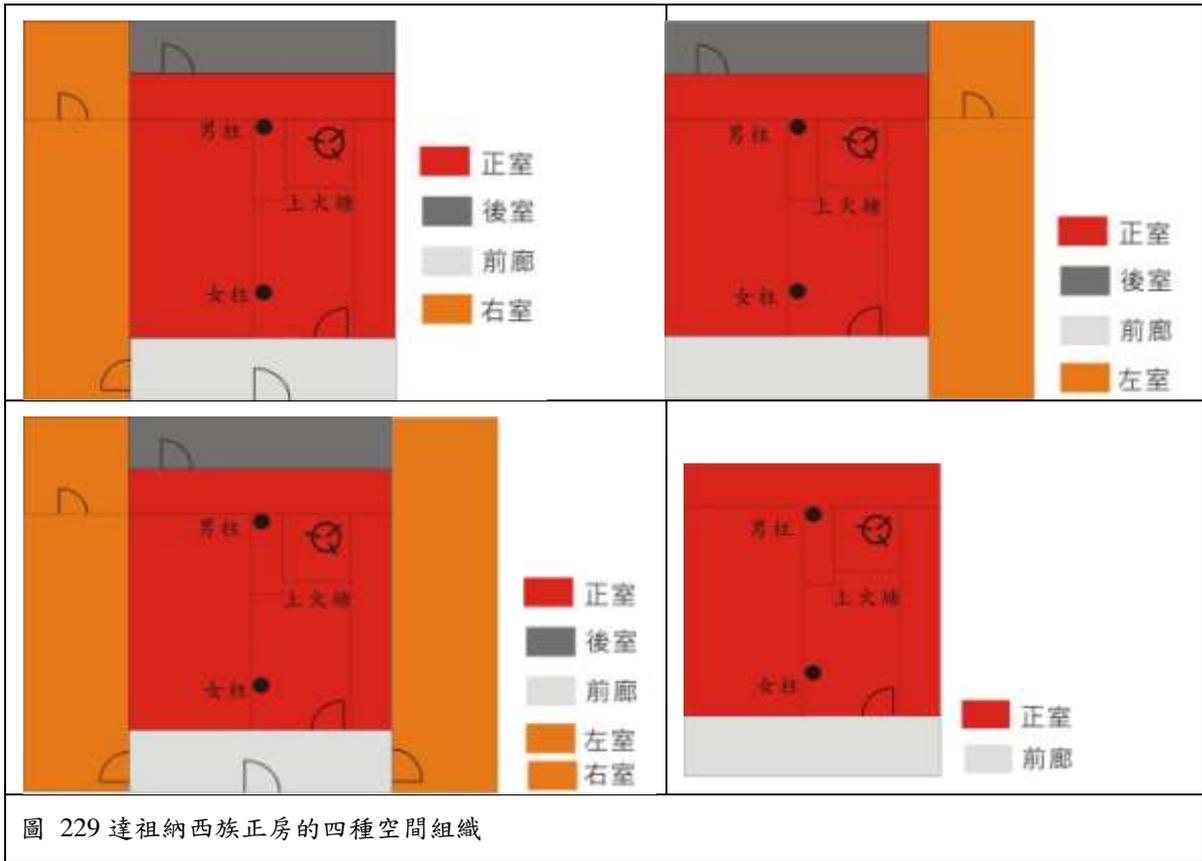


圖 229 達祖納西族正房的四種空間組織

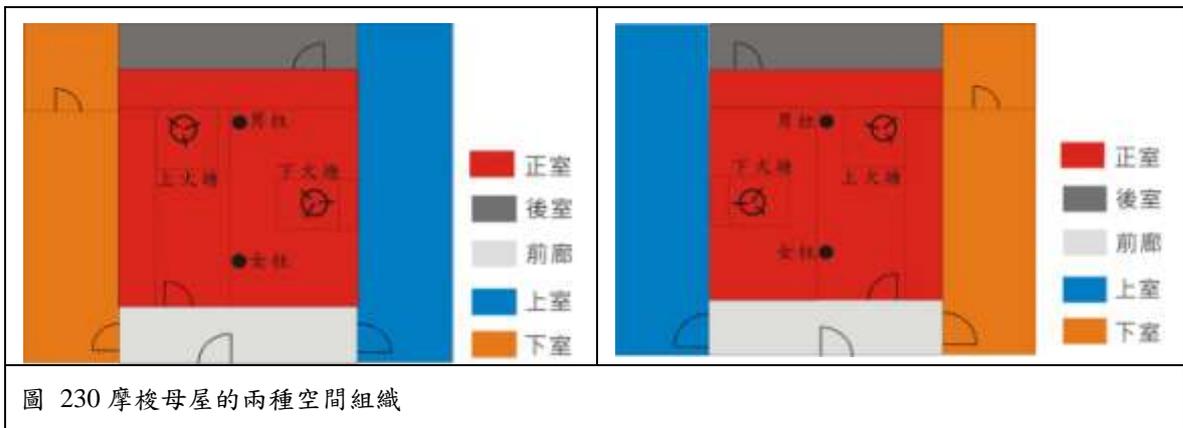


圖 230 摩梭母屋的兩種空間組織

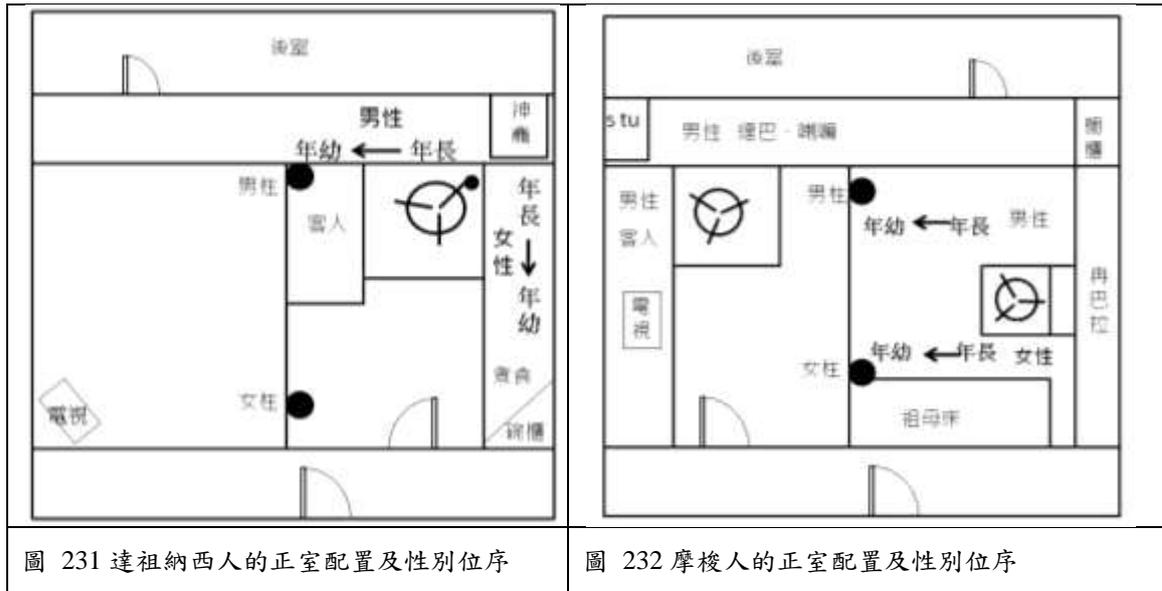
由表 16 可以看出，達祖人與摩梭人的正房空間構成形態最為接近，包括上、下兩個火塘（以達祖早期有兩個火塘而言）；大小木床的位置；男柱及女柱。包括建築材料、構築方式、以及內部空間的布置幾近相同，也因此最易造成一般人進入到達祖納西人的

正房中，誤以為是摩梭人了。達祖納西族的正房平面與白地、俄亞等納西族構成尺寸不同，開口與上火塘對應關係也不同。這些元素尺寸、位置的安排明顯亦有受到摩梭人的影響。

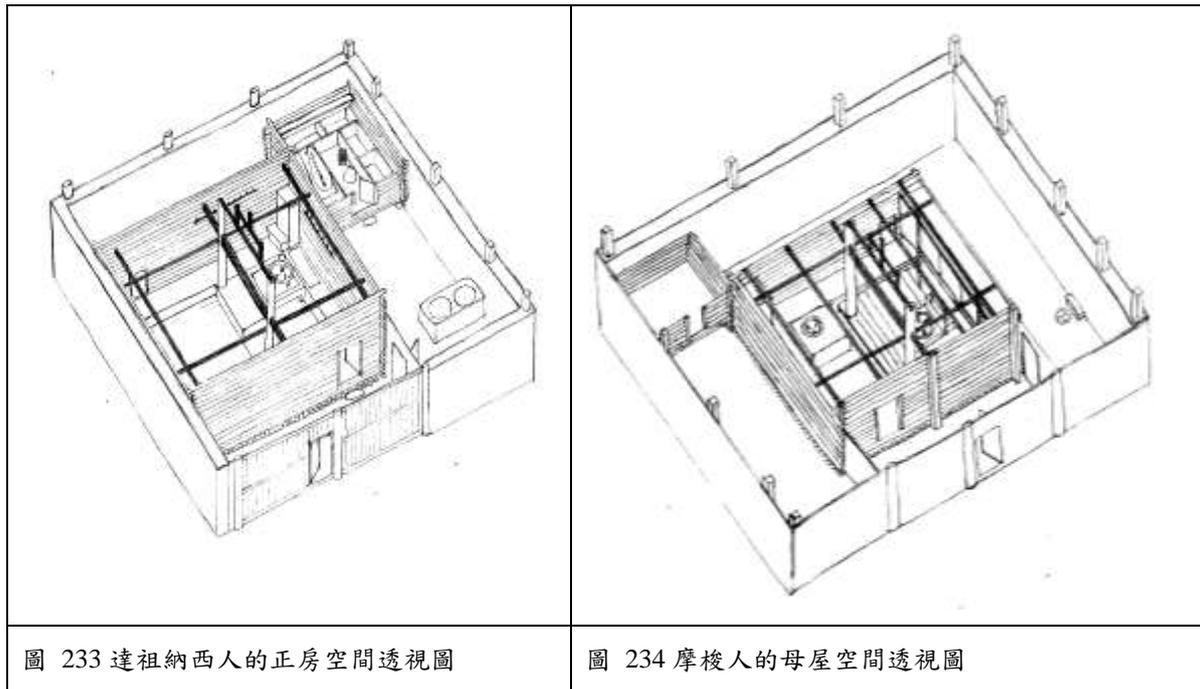
表 17 達祖納西族與摩梭人的正房比較

族群 元素	達祖納西族	摩梭人
基地	坡地、平地	坡地、平地
火塘	1~2 個（上火塘在一角、下火塘偏外側）	2 個（上火塘在一角、下火塘在另一側中央）
床	上火塘兩側沿牆面	上火塘兩側沿牆面
中柱 (男柱、 女柱)	2 zo mutv ; mi mutv 男柱採用近樹根部，女柱使用樹梢部	2 mu tvmi ; ru tvmi 男柱採用樹梢部，女柱使用樹根部
樑	垂直 3 水平 2	垂直 5 水平 2
入口	1	1
窗	天窗	天窗
材料	木、土、石	木、土、石
地坪	土	土
牆	木楞	木楞
屋頂	兩坡	兩坡
屋架	木	木
構造	承重牆、木屋架、抬樑式	承重牆、木屋架、抬樑式

兩者正房中的性別位序是有差異的，達祖納西族的男女性均以上火塘的兩側為主，有長幼秩序。東巴及喇嘛念經皆於男性座位。摩梭人的下火塘邊男女性亦有其固定位序及長幼秩序。上火塘則是以男性或是客人為主。而兩者同樣在近神龕處為重要的座位，達巴或喇嘛念經都會坐於此。



報導人和我一同前往摩梭家戶時，進到正房中，仔細看著屋中的樑架，報導人說很複雜！確實可以了解，在達祖即使正房修得再大，正室面積都超過摩梭人的，樑還是維持在三根。同樣地，摩梭人的母屋即使再小，都必定有五根樑。從下面兩個透視圖可以清楚看到兩者母屋中的樑的差異。



(五) 其他建築比較 (經堂、樓房)

達祖納西族正房以外的建築使用面積由 52M² 到 149.4 M²，摩梭人則為 200.2 M² 到 345.6 M²。其中最大差異在於摩梭人有獨立，且規模較大的「經堂」以及「花樓」與「樓房」等兩棟以上的樓房建築。

摩梭人的家屋中均會設置獨棟的經堂，而達祖即使家中有喇嘛時經堂多設置在正房

或是樓房之中。沒有喇嘛的家中根本沒有經堂，藏傳佛教的相關儀式則置於上火塘的神龕處。

樓房的部分，摩梭人的花樓建築是因應走婚制而生的女性專屬空間。成年後的摩梭女性，在花樓上層均有一獨立的小房間。樓下一般是做為儲藏空間使用。達祖納西族在樓房建築中則沒有花樓的設計，僅有稱之為草樓的樓房，上層供年輕夫妻或小孩居住，且因為父系小家庭的結構，樓房的居住面積所佔比例相當地小。

下表為將以上討論的兩族群的聚落與家屋各項內容做對照比較，更可以清楚兩者之間的差異。

表 18 達祖社納西族與摩梭人居住文化比較表

項目		達祖納西族	摩梭人（以扎窩洛為例）
		父系社會，結婚	家屋社會（以母系血緣為主），走婚
聚落	精神象徵	瓦古山、阿納瓦島、拖冷山	格姆女神山、聚落周邊的神山
	特殊祭儀及場所	祭天儀式-祭天場、石頭人像群	轉山-格姆女神山
	宗教性場所	村公共經堂，瑪尼堆十多個	各家屋經堂。公共瑪尼堆，村頭、村尾各 1
	公共建築	經堂	無
	火化場	兩處，分納喜、尼慈	各家族不同處
	墳地	兩處，分納喜、尼慈	各家族不同處
家屋	人口	戶均人口 6.2 人，多為 5-7 人。 少數未分家者達 10 人以上	戶均人口 9.2 人。 各戶由 6 到 18 人不等
	家屋宅基地面積	340 M ² -750 M ²	1210M ² -2299 M ²
	家屋間關係	較緊密	較鬆散
	方位（以正房為主）	正房在水流上方，沒有一定方位	母屋坐西朝東、坐北朝南

項目		族群	達祖納西族	摩梭人（以扎窩洛為例）
	附屬建築		草樓	經堂她還有問我在東海租房子的事情、花樓、草樓
	附屬建築面積		66 M ² -149.4 M ²	200.2 M ² -345.6 M ²
	樓房居住面積		6.3 M ² -22.5 M ² (未分家者達 47.8 M ²)	38.6 M ² -151 M ²
主屋 (正房)	男柱 女柱		直徑 17-27CM	直徑 28-35 CM
	火塘使用		上火塘為重要	下火塘為重要
	性別空間		上火塘兩側，男、女、客位有別	下火塘兩側，男女有別。女性以下火塘為主，上火塘為男性、客位

第三節 研究討論

一、納西族傳統家屋及其形貌變遷

追溯起達祖的住屋形貌，雖尚無充分資料可以追索達祖與白地之間的關聯性，但依照納西族的先民原初社會宇宙觀，以及井幹式木楞房的構築方式兩點做分析，白地應該是維持很長一段時間的納西族傳統木楞房形式。而達祖原來的住屋平面則與其相同或接近。兩點分析如下：

- 一、宇宙觀：納西族初民社會的宇宙觀中的天、地、頂天柱形體，透過想像呈現在住屋建築，屬白地納西族的形式。而達祖納西人的家屋有一根中柱時亦同，唯柱身有二樑垂直相交。

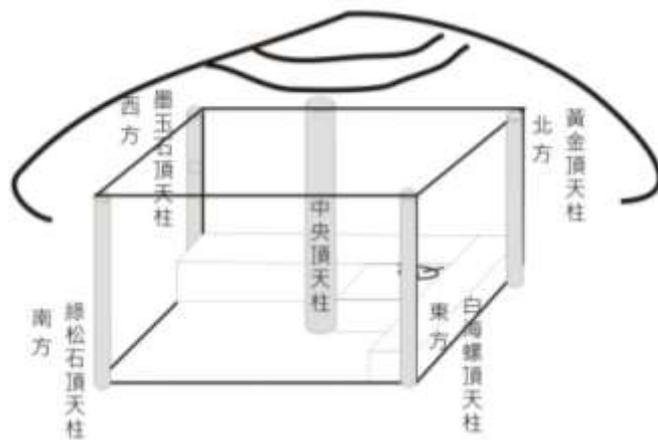


圖 235 納西族家屋及宇宙觀（以達祖為例）

- 二、構築方式：論技術面，白地納西族的木楞房在層層木楞疊成井幹式牆體之後，兩側山牆以木板搭起，尖上架橫樑，接著鋪椽條，就覆上滑板。可以說結構單純，施工簡便。諸多建築資料對於井幹式的解釋是：「一種不用立柱和大樑的房屋結構。以圓木或矩形木料平行向上層層疊起，在轉角處將木料端部砍一碼口，以使兩木料交叉疊砌，形成房屋四壁，形如古代井上的木圍欄，完成後在左右兩側壁上立矮柱承脊樑構成房屋。」而白地的早期建築正是如此的方式構成。



圖 236 白地納西族的正房山牆



圖 237 白地納西族的穀倉

樑柱系統應該是明朝年間，漢族建築傳入麗江地區的木結構，又可以分為抬樑式和穿鬥式。這兩種現今都可見廣泛使用於麗江壩子周邊納西族木楞房、摩梭人木楞房之中。當利用了抬樑式與穿鬥式結構之後，原來正房中的正室仍然使用井幹式牆體。抬樑式則讓屋頂可以擴大及加高。依李近春記錄（2008：59）麗江地區的住宅，最早都是木楞子。瓦房乃出現於明代，當時唯有土司及官人的住宅或廟宇使用瓦房，多仿中原建築形式，而一般百姓仍是居住木楞房，明末清初改土歸流後才大量採用三坊一照壁、四合五天井。瓦房採用了木構架而得以承受屋頂瓦片的重量。至於摩梭人家屋普遍採用抬樑式結構，不清楚何時開始？至少是明、清以後的事情。而儘管這樣的結構利用已經可以適用不同地形，但對於納西族而言，唯有地體是方的，其上加上頂天柱時，才是穩固的。

如果說白地可以代表納西族的傳統住屋形態，達祖則因為帶着納西族族群文化來此定居，受到摩梭人影響發展出了另一種住屋形貌。這樣的住屋形貌也不見於其他地區，還因為聚落夾在摩梭人之間，經常被誤認為是摩梭人。

透過以上討論，可以進一步將白地、達祖、麗江納西族及摩梭人的建築形貌整理出如表所列之關聯，這幾個地區早期都是井幹式木楞房的建築形式，在歷史上的發展受到不同因素影響而改變。麗江地區第二章已做說明，不多贅言。其中，白地的正房建築，由早期的形式直接走向麗江地區的民居形式，但其他附屬建築物仍然使用木楞房，這樣的改變推測是公路開闢之後，與外界交流頻繁，同時容易取得材料之故。反而是達祖納西人與摩梭人保留了木楞房建築，同時其中又具有豐富的文化象徵在其中。

表 19 白地、達祖、麗江納西族及摩梭人建築形貌關係

	納西、摩梭住屋形貌				影響原因
傳統	白地納西 井幹式， 一樑一柱 宇宙觀	麗江納西 井幹式	達祖納西 井幹式， 十字樑一柱 宇宙觀	摩梭人 井幹式， 早期形貌不清楚 尊女意識	材料構築：井幹式木楞房 取材、施做便利 建築形貌內在原因： 宇宙觀、價值觀
變遷		↓ 官人住宅、 廟宇仿中原 建築形式			納西族木氏錦附明 朝，吸收漢、白族 工匠技術影響，
1384年					清改土歸流，漢文 化加速影響，民居 普遍改變
1723年		全面改變 三坊一照壁、 四合五天井			
約1990年			兩中柱	影響以功 能為主	男、女柱 井幹式+ 抬樑式結構
約2000年	麗江納西民居 三坊一照壁， 四合五天井				交通便利，材料取得容易，在 白地促成麗江民居形式的出現

二、達祖納西族與摩梭人的互動關係

依關華山（1989：127-128）教授研究移民居住環境時指出，移民與新環境的互動，其實是兩個文化形體互動的問題。又根據郭頓所指，完全同化有七個步驟，「同化」是移民的文化體被主社會融合，各層次互動達到一致狀態：

- (1) 沒有價值、力量的衝突：本土化。
- (2) 沒有歧視：態度接受的同化。
- (3) 沒有成見：行為接受的同化。
- (4) 發展以主社會為依歸的同胞意識：認同。
- (5) 大量的通婚：血統同化。
- (6) 大量進入主社會之社黨、俱樂部、機構等最基礎的團體：結構同化。
- (7) 文化模式改變為主社會之模式：生活涵化。

下圖為移民同化入主社會的過程，本研究亦可以之來檢視達祖納西人與摩梭人的互動。

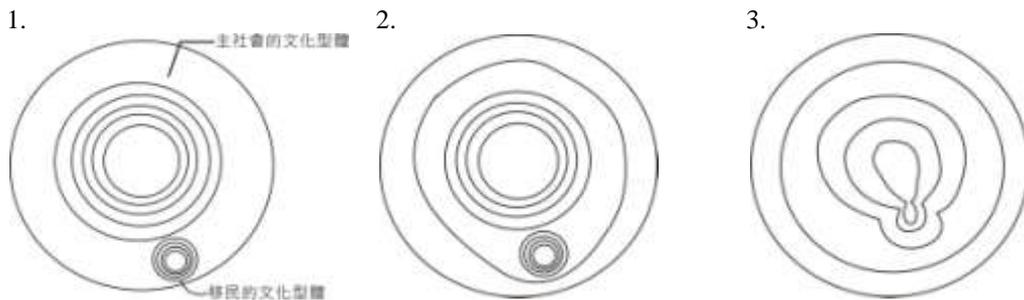


圖 238 移民同化入主社會的過程（出處：關華山，1989：127）

當一個群體離開原本熟悉的環境到了一個新的環境，最初還是帶著族群本身的社會文化，並且在建成環境上依自己的社會文化有其安排。而過程中，該社群通常會利用各種方式去因應周遭環境的壓力，這些壓力可能是自然資源、他族群異文化的環伺等等。達祖因為當初抵此地時人少，又夾雜在永寧土司與左所土司的領地之間，達祖人清楚自己的弱勢，以實行村內通婚的方式保護自己、並且鞏固族群血統。在不同族群接觸的過程中難免會有涵化甚至同化的情形發生。

禦敵與保護

而達祖納西人的住屋建築在取材構築上本就是納西族的木楞房建築，然而正房的元素安排上卻學自了摩梭人，這樣的學習可以生物界的擬態行為來做比喻。「擬態」⁴²是指一種生物在形態、行為等特徵上類比另一種生物，從而使一方或雙方受益的生態適應現象。是動物在自然界長期演化中形成的特殊行為。

⁴² 資料來源：百度百科 <http://baike.baidu.com/view/24900.htm>



圖 239 生物界的擬態

竹節蟲擬態枯枝，藉以躲避敵人。

枯葉蝶擬態樹葉的形狀躲避敵人

(圖片出處 http://insect.cc.ntu.edu.tw/index.php?option=com_content&view=article&id=31&Itemid=34)



圖 240 不易辨識的達祖納西族與摩梭人村落

夾雜在兩大摩梭土司的領地之間，藉由擬態的行為使其看似與周邊摩梭人村落一樣，一來不致遭受到異樣眼光，二來不因為弱勢族群受到盜匪的掠奪。而他們又以自己的方式造就了聚落環境及其建築內在的規矩與象徵意義的賦予，在這一套居住文化中開展自我社群的生活運轉模式。

擬態底下的運作機制

顯然地，達祖社納西人與鄰近摩梭人最大的不同在於親屬關係的構成，前者主要為父系社會、採行結婚制；後者以家屋與母系社會為合體，採行走婚為主。在學者何撒娜的研究中指出 *zi du* 是摩梭人的基本社會單位，它包括有一組房屋建築物、居住其中的成員、所有家禽牲畜及所有財物在內，才是完整的 *zi du*。同時每個 *zi du* 各有其名，之內的成員無論血緣是否相同，均以該 *zi du* 名為家名，也就是「姓氏」。摩梭人的家屋是一個經濟實體，家屋財產是自然傳遞。只要是家中的一份子就享有平等的繼承權。但並非採平均分配的方式。而是家中成員集體擁有所有生產、生活資料(土地、房屋、牲畜、農具、糧食、用具等)，誰較有能力不論性別就可以是當家人。達祖納西人的家庭，則包含了一組房屋建築物、所有家禽牲畜及財物在內，但家庭財產會由結婚後的兒子繼承、分配。若這一代無子雖也採行女婿上門方式，但到了下一代仍為兒子繼承。每個家的名

字是近親家族的房名，通過房名，可以直接識別家庭間關係。如果要更具體指稱每個家庭，當家的男性名字為其代表，與漢人同。

就喪葬儀式部分，其他山區的納西族也採行火葬，但沒有後室埋屍，達祖納西族人應該是學習了摩梭人的這套儀式。有趣的是，達祖納西人的族群心理一直是排斥與他族群通婚，但當初不知為何有了一個男性漢人祖先上門來，成為其中一個祖先，不知道是不是全村共商之下接受了這個外來的骨頭，這已經成為歷史的一個謎了。而此後，這個漢人男性的後代，也就一直在祭天、喪葬儀式中以不同方式做為區辨。另外，由達祖家戶的家譜中可以大約看到近兩代長輩（現今約 70-90 歲）已與永寧的往來較頻繁，女性坐家招夫或是男性到永寧上門皆有。少部分有北渠壩、木里、前所等地的人。而近年來在交通更形便利，與外界多有接觸之後，達祖與其他村子通婚的情形較以前多一些，有男性娶藏族、摩梭女性，亦有漢人上門，但仍為少數。

除了以上幾點差異之外，兩者在神話、節慶祭儀各有不同。許多神話或許讀來雷同，但卻各自演繹成完全不同意識形態的神話內容。對達祖而言，一為祭天，尊崇天神、天神妻及天舅，因為最終目的仍在於天神所賜與的妻子。對摩梭人而言，則為崇敬女性，詮釋為女性始祖是天上的仙女，男性始祖是世俗男人。也強調神話中的仙女女性不是妻子，而是繁衍後代的母親。（周華山，2001：88）

達祖納西族的男、女柱雖說學習自摩梭人，但兩者對於男柱、女柱的詮釋是大異其趣的。達祖的上火塘側為男柱，亦即是原來的頂天柱位置，製作上採用樹的靠近根部段，也象徵了家屋中以父方為主的思維；女柱雖稱之為女柱，製作上則是樹的樹梢部。但在兩性的空間上並沒有出現相對應的使用空間，即便是成年禮，女孩和男孩一樣都仍在大木床的男柱旁舉行。而女柱僅有結婚儀式中的結婚籃出現其上，女柱象徵了嫁入的女性。而女孩是這個家中的父與母所生，是為父方的血緣，因此成年禮仍在被視為祖先神靈所在的上火塘前舉行。可以說其實女柱的出現，是因為結構的改變，多了一根頂天柱，而正好摩梭人的男女柱的象徵提供了一個參考。因為即便不是與摩梭人一樣的以女性為尊的家屋，對一個家庭而言，本來就需要兩性的合作，才能延續並得以繁衍新生命。結婚籃肯定是摩梭人沒有的。達祖納西人將結婚時女柱上的竹籃稱為「結婚證」除了在結婚儀式中使用，這樣的稱法同時也區別了與摩梭人的不同。

而從聚落以至於家屋建築形貌的發展歷程中，達祖定居在此地近三百年之中，受到自然環境、政治、周邊族群等影響，他們極力透過祭天儀式、東巴文化在這多民族地區中維持了自己的族群血緣，不至於被同化。從較大的社會文化涵構上而言，或可歸因於木里土司的統治，從而與受到左所土、永寧土司管轄的摩梭人清楚劃分界限。但以住屋、衣飾等物質之「涵化」的「擬態」來保護自己。在移民群體與主社會的互動過程中，達祖納西族也就一直維持在部分涵化，並未同化於摩梭人。

圖 241 達祖納西人與摩梭人的互動關係

第四節 結論及建議

結論

本研究主要對象達祖納西族，其聚落的祭天場指向祖先所在的北方，喪葬儀式的指路經追隨祖先遷徙的路途，家屋的上火塘男九、女七吊掛架之設計，象徵開天闢地神話中的開天九兄弟、闢地七姊妹，在生活中時時刻刻提醒他們的後代，男女性祖先崇忍利恩與衬紅襖白，曾無畏無懼地通過天神子勞阿普設下的難關考驗，才得以結合。每個家屋中的男、女性，特別是負起沿續後代的夫妻，他們就是一對對的崇忍利恩與衬紅襖白，更透過日常生活儀式，讓上火塘有著不可取代性。

而摩梭人的文化設計中，相形重要的下火塘似乎有著大地為女性的隱喻象徵，從而區別與父系社會納西族的不同；並以男、女柱為中心區劃開了兩性象徵空間，家屋社會與走婚的設計更形加強了以女性中心的寓意。此外，摩梭人的不同家族亦有自己的指路經，在喪葬儀式指引亡靈歸回祖源地。

總上所討論，達祖納西族人與摩梭人的居住文化均傳達著族群的文化意涵。兩者家屋建築的空間象徵及寓意與其創世神話、社會文化內涵均相呼應。摩梭人以尊崇女性為主，以格姆女神山、女仙男俗為代表神話。而達祖納西族人以開天九兄弟、闢地七姊妹為其家屋中男女兩性空間象徵。達祖社由於人少，族群凝聚力強，通過祭天、家族組織等影響力，未受到摩梭人同化，而僅及某程度涵化。住屋雖受到摩梭人影響，但採借乃以自身功能與文化表徵為主要考量。除卻文化象徵，兩族群的家屋在功能上，亦各有適應其生活、生產之設計。正如同人們選取合用的容器般，不同規模的家屋建築及院落提供不同需求的人數及牲口、財產等容納空間。

單就社會文化看達祖納西族與摩梭人，有部分相同也有部分不同，加上兩者在歷史

發展進程中即是同源異流的兄弟族群，又都受到藏傳佛教深刻影響，似乎愈看愈走入一團迷霧中。然而當本研究嘗試藉由族群居住文化探究其社會文化各面向與建成環境之關聯，在此過程中，逐一釐清了許多線索。回到研究初衷，本研究試圖以居住文化梳理達祖納西人早期到現在的聚落與家屋種種，一窺達祖納西人的文化設計、生活、生產等各方面安排，均相當密切地聯繫了族群的親屬關係、社會組織、經濟等，形成了達祖納西族人有別於周邊摩梭人的居住文化。

在歷史發展的機運上，達祖納西人由於被派駐瀘渠，在改土歸流木氏土司力衰後，成了回不去麗江木府的士兵，然而，他們的生存環境、生活方式卻提供了一個與麗江壩子地區的納西族不同的居住文化對照。當白地的住屋形式改變之後，反而達祖的住屋空間仍保有了傳統納西東巴文化的象徵意涵。我不禁想像：當年如果木氏土司沒有派駐這一支士兵來到這裡，那麼，現在這些士兵的後代應該也早已生活在麗江壩子了。

研究限制

本研究主要透過居住文化追溯達祖納西族人居處在這樣一個多民族聚居地區，如何藉由實質環境的建構區辨與摩梭人的異同。因為異文化研究主題，語言上有極大限制，研究者無法以納西語溝通，以普通話在田野現場要追問種種文化的內涵，村人不一定都能回答得出來，或者得到的回答都是比較淺顯的層面。諸如：說的是什麼意思，大概是什麼意思。諸多文化內涵詮釋及解讀為研究者調查後透過相關文獻進行，未能在田野現場進行確認，是為本研究可能有的缺失。

後續研究建議

本研究乃針對族群的居住文化，著重在聚落地景、住屋建築等建成環境的層面進行討論。對於達祖納西族的本地東巴文化、人類學、社會學等領域等仍有待相關研究進一步深入了解。

參考書目

- (美) 孟徹理, 徐志英、張偉(譯)。〈納西-摩梭的親屬制度及其文化〉。《雲南社會科學》2000 第 4 期, 頁 65-71。
- (美) 麥克漢著, 楊福泉(譯), 1991, 〈骨與肉: 納西傳統建築空間結構中體現的宇宙觀和社會關係〉。收於《東巴文化論》, 頁 381-397。昆明: 雲南人民出版社。
- 方國瑜編撰, 和志武參訂, 2005, 《納西象形文字譜》。昆明: 雲南人民出版社。
- 木麗春, 2005 (修訂版), 《東巴文化揭密》。昆明: 雲南人民出版社。
- 王承權、李近春、詹承緒, 1981, 《雲南四川納西族文化習俗的幾個專題研究》。中國社會科學院民族研究所民族學研究室。
- 四川省勘察設計協會編, 2004, 《四川民居》。成都: 四川人民出版社。
- 四川省編輯組編, 1986, 《四川省納西族社會歷史調查—中國少數民族社會歷史調查叢刊》。成都: 四川社科院。
- 布魯斯·李, 2003, 《納西紙書》, 昆明: 雲南美術出版社。
- 田松, 2008, 《神靈世界的餘韻-納西族: 一個古老民族的變遷》。上海交通大學出版社。
- 白庚勝, 2002, 《東巴神話研究》。北京: 社會科學文獻出版社。
- 白庚勝、楊福泉編(譯), 1997, 《國際東巴文化研究集粹》。昆明: 雲南人民出版社。
- 石克輝、胡雪松主編, 2003, 《雲南鄉土建築文化》。南京: 東南大學出版社。
- 朱良文編, 2005, 《麗江古城與納西民居》。昆明: 雲南科技出版社。
- 何撒娜, 1999, 《聚散之間-納人的喪葬儀式與家屋象徵》。新竹: 清華大學人類所碩士論文。
- 宋兆麟, 2002, 《走婚的人們-五訪瀘沽湖》。北京: 團結出版社。
- 宋兆麟, 2005, 《木里俄亞: 融化在金沙江魂魄中的異俗》。外文出版社。
- 宋兆麟《夥婚與走婚—金沙江奇俗》昆明: 雲南人民出版社。
- 李近春, 2008, 《納西學論集》。北京: 民族出版社。
- 李國文, 1998, 《東巴文化與納西哲學》。昆明: 雲南人民出版社。
- 李國文, 2008, 《納西學論集》。北京: 民族出版社。
- 李霖燦, 1984 《麼些研究論文集》。台北: 國立故宮博物院。
- 周華山(編), 2001, 《無父無夫的國度—重女不輕男的母系摩梭》。香港: 香港同志研究社。
- 周華山/鄭義(編著), 2003, 《子宮文化: 摩梭不是母系, 而是家屋社會》。香港: 香港同

- 志研究室出版。
- 周華山/鄭義(編著)，2003，《請把屁股放在頭上：我在女兒國田野研究的趣聞》。香港：香港同志研究室出版。
- 和士華，2007，《納西族的遷徙與融合》。昆明：雲南人民出版社。
- 和志武著，1989，《納西東巴文化》。吉林省：吉林教育出版社。
- 和鐘華，1992〈納西文化三個類型〉，收錄於郭大烈編，1992《納西族研究論文集》，頁262-277。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。
- 拉木·嘎吐薩，1998，《走進女兒國－摩梭母系文化實錄》。昆明：雲南美術出版社。
- 拉他咪·達石(主編)，2006，《摩梭社會文化研究論文集 1960-2005 上下冊》。昆明：雲南大學出版社。
- 施傳剛，2008，《永寧摩梭》。昆明：雲南大學出版社。
- 約瑟夫·洛克(Joseph F. Rock) (美)，劉宗岳(譯)，1999，《中國西南古納西王國》。昆明：雲南美術出版社。
- 納西族編寫組，2008，《納西族簡史》。北京：民族出版社。
- 翁乃群，〈川滇邊境納日文化及其社會性別〉。收錄於 拉他咪·達石(主編)，2006，《摩梭社會文化研究論文集 1960-2005 下冊》頁 347-368。昆明：雲南大學出版社。
- 馬青宇，2005，《滇西北高原摩梭人聚居區的鄉土建築研究》。重慶：重慶大學建築系碩士論文。
- 郭大烈、和志武，1994，《納西族史》。四川民族出版社。
- 陳烈，2000，《東巴祭天文化-東巴文化叢書》。昆明：雲南人民出版社。
- 陳烈、秦振新，1999，《最後的母系家園-瀘沽湖摩梭文化》。昆明：雲南人民出版社。
- 陳謀德著，洪文慶、程里堯主編，2001，《麗江納西族民居》。台北：錦繡出版社。
- 陸元鼎/楊谷生，2003，《中國民居建築》下卷。廣州：華南理工大學出版。
- 雲南省設計院西南民居編寫組，1986，《西南民居》。北京：中國建築工業出版社。
- 雲南省編輯組編，1988，〈納西族社會歷史調查(三)－中國少數民族社會歷史調查叢刊〉。昆明：雲南民族出版社。
- 馮莉，2007，《東巴舞蹈傳人-習阿牛 阿明東奇》北京：民族出版社。
- 楊子江，2002，《永寧壩區摩梭村落研究》。昆明：昆明理工大學建築系碩士論文。
- 楊福泉，1995，《原始生命神與生命觀》。昆明：雲南人民出版社。
- 楊福泉，1998，《多元文化與納西社會》。昆明：雲南人民出版社。

- 楊福泉，2001，《尋找祖先的靈魂》。台北：大地地理出版社。
- 楊福泉，2005，《納西族與藏族歷史關係研究》。北京：民族出版社。
- 楊福泉，2006，〈走進西藏古鎮鹽井〉。《滇池》2006年第7期
- 楊福泉，2007，《行走中國》系列-《靈境麗江》。上海：文藝出版總社。
- 楊福泉，2007，《納西族民族調查實錄》。北京：中國書籍出版社。
- 楊福泉、鄭曉雲，1991，《火塘文化錄》。昆明：雲南人民出版社。
- 詹承緒、王承權、李近春、劉龍初，2006，《永寧納西族的阿注婚姻和母系家庭》。上海：上海人民出版社。
- 翟輝、柏文峰、王麗紅編著，2008，《雲南藏族民居》。昆明：雲南科技出版社。
- 趙心愚，2003，《納西族與藏族歷史關係研究》。成都：四川大學歷史文化學院博士論文。
- 劉子愷，2003，《栽新房-雲南班洪佤族房子的社會建構》。台北：唐山出版社。
- 蔣高宸編著，1997，《雲南民族住屋文化》。昆明：雲南大學出版社。
- 鄧啓耀，2006，《中國秘境之旅-瀘沽湖紀事》。北京：中國旅遊出版社。
- 錢鈞華，2004，《母系村落的古老傳承-利加嘴》。西安：陝西師範大學出版社。
- 瀘沽湖風景名勝區四川省景區管理局，《瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體規劃，2002》。
- 關華山，1989，《民居與社會、文化》。台北：明文書局。
- 關華山，2007，〈摩梭家屋意義追索〉，收錄於《第十五屆中國民居學術研討會論文集》。西安：西安建築科技大學。
- 關華山，2010，《邵、布農、阿里山鄒居住文化之比較》。台北：稻香出版社。
- 關華山、馬詠滢編著，2008，《瀘沽湖摩梭村落的可持續規劃》。台中：東海大學創藝院建築研究中心。
- 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。

Charles F. McKHANN (1989) *Fleshing out the Bones: The Cosmic and Social Dimensions of Space in Naxi Architecture*. in *Ethnicity and Ethnic Groups in China, New Asia Academic Bulletin*, v.8, Chien Chiao and Nicholas Tapp eds. The Chinese University, Hong Kong.

Charles F. McKHANN (1998) *Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier*. in *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. 》 in Oppitz, Michael and Hsu, Elisabeth eds. pp.23-46 Zürich: Völkerkunde- museum der Universität Zürich.

Hsu E. (1998) *Moso and Naxi: The House in Naxi and Moso Ethnography: Kin rites and*

pictographs. Oppitz M. and Hsu Elisabeth eds. pp.67-99. Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

Oppitz M. and Hsu Elisabeth eds. *Naxi and Moso Ethnography: Kin rites and pictographs*. Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

<http://hengduan.huh.harvard.edu/fieldnotes/gazetteer/>

附錄一：達祖與瀘沽湖鎮歷史大事記

	瀘沽湖鎮	達祖	註
封建 領主 時期	左所土司管轄 稱為喇塔地區	由麗江木氏土司派駐滇渠一帶屯駐。明末清初改土歸流，木氏土司勢力衰退後，流落至現居地。後又投靠木里王，成為木里王國的飛地。	達祖納西人繳納糧稅、當喇嘛、服勞役。 設置地方長官伙頭，推行地方事務。
		1920 年代，達祖聚落自瓦古山往山下搬遷	1928 年代，洛克居住中國西南期間，前來瀘沽湖。
		約 1937 年，木里王和左所土司開戰，兩軍交戰，打到達祖村，達祖村成了戰場，達祖村納西人用豬槽船把所用物品運到阿納瓦島（今安娜俄島），每家在島上建造避難小屋，共同抵禦敵人。	
	1949 中華人民共和國成立，當地土地制度未變，仍是各少數民族土司擁有大量土地和森林。		
民主 改革	1953 實行民主改革、分配土地、山林、牧場歸集體。	1951 木里解放	
大躍 進		1957 年，黨及政府為便於管理，鹽源和木里共同協商，把在鹽源境內歸木里管轄的「達祖」和木里境內屬鹽源管轄的「後所」互換，從此達祖村歸鹽源縣管轄。	

	瀘沽湖鎮	達祖	註
人民公社時期	1958 成立沿海人民公社，建立公共食堂；大煉鋼鐵開始大量砍伐森林，生態遭受嚴重破壞，開始發生災荒。		
公社解散	1961 解散公共食堂		
	1964 改沿海人民公社為沿海鄉		
文化大革命	1966 文化大革命，摩梭人停止走婚，實行一夫一妻制。	瓦古經堂被破壞	
	1975 農業學大寨運動中，放湖水造田，3 萬多畝草海資源遭受徹底破壞。		
改革開放	1978 改革開放。以經濟建設為中心；落實民族政策，恢復摩梭人走婚制。		
	1980 普遍推行農村家庭聯產承包責任制	1980 年，納西族學者李近春來此進行為期一個月調查。	
	1992 沿海鄉改制為瀘沽湖鎮		1992 國務院將瀘沽湖列為對外開放的旅遊區名單
	1994 列國家貧困縣的貧困鄉		
	1998 遭遇百年罕見洪澇災，全鎮 40%的糧經作物毀於一旦。		1997 麗江列入世界文化遺產地，隨後帶動瀘沽湖雲南方面旅遊發展
	2002 編製完成瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體		

	瀘沽湖鎮	達祖	註
	規劃		
	2005 北邊環湖公路（瀘沽湖鎮-雲南邊境）開通	2002 洪澇災，湖邊房舍淹水一樓。2006 木垮到達祖環湖公路完成，連接四川、雲南方面，旅遊開始發展。	
	2008 南邊環湖公路修建完成（瀘沽湖鎮-舍垮） 於海門興建景區旅遊中心，於扎窩洛興建新土司府	2008 瀘亞公路開闢施工，連接瀘沽湖到稻城、亞丁，貫穿達祖三角谷地。	
		2009 瀘亞公路開通	

（資料參考：2002 瀘沽湖風景名勝區（四川片區）總體規劃；以及本研究整理）

附錄二：家屋個案資料

（測繪：H8,M5 由昆明理工大學建築系研究生李雪松協助測繪；餘由研究者測繪，部分由報導人協助。圖面繪製：東海大學建築系碩士班 96 級李偉師、羅鼎傑協助研究者共同繪製）