

## 第一章 穀物黏人、野菜女人與「包心」菜： 北部阿美族的儀式植物與感官生態學\*

劉璧榛

中央研究院民族學研究所研究員兼副所長

### 本章大意

近年來人類學從宇宙觀理論化「非人類」的主體性有很大的進展，但多聚焦在獵物，低估了植物生靈的重要性。阿美族人的宗教儀式、禁忌跟植物的關係密不可分，她們透過儀式行動將植物分為三類：第一類是有神靈（Kawas）的穀物，為其多神信仰與巫師祭儀的重心。小米與稻穀被視為小孩，女人在儀式中餵養並與之分享食物，以尋求合作與協商。但這些神靈會「黏」人，跟人「討」吃的，或主動「攻擊」讓人生病。第二類是作儀式前需禁食的葉菜類，特別是採集來的野菜。她們被視為沒有神靈（Kawas），人們不需要尋求農作神的協助，促進其生長，而任其自生繁衍，而有相對的自主性。這種自主性被類比為未婚的女性，亦含有性的暗示。族人藉由禁吃此類植物來做男女區辨、性與婚姻禁忌。最後一類是儀式期間唯一能吃，但看不見的「包心」植物，如豆類、藤心與筍類等。族人藉由吃這類植物來揭露所有生命體共處的真實空間與時間。本文就從植

---

\* 本文改寫自筆者於2021年出版的 *Plant-women, Senses and Ecological Considerations: Rethinking Ritual Plants and their Taboos among the Pangcah of Taiwan (1920-2020)*. *Social Compass* 68(4): 529-547 一文。此篇新增了理論的反芻與民族誌資料。田野補充受惠於國科會「北部阿美族儀式植物的本體論與感官生態學」（NSTC 112-2410-H-001-073-MY2）計畫。並感謝陳韋廷先生協助資料統整與校訂。

物在阿美族巫信仰與宇宙觀的重要位置出發，進入其本體論的檢視，再由感官經驗（黏、臭）在人類、植物與神靈於儀式中交會，所扮演的角色切入，期待對儀式（宗教）植物有新的理解角度。

## 一、前言

近年來由於氣候變遷，加上 2019 年後 Covid-19 病毒的快速擴散經驗，使得各國面臨進出口受阻的難題，人們不得不嚴肅面對糧食危機、全球性與在地自然環境遭破壞後的生存問題。耐旱、耐高溫與適應力強的原生種植物，跟原住民族與自然及其他物種的關係及生態知識，因此成為熱門的研究議題與解決之道（Ingold 2000, Posey 2000；Descola, 2005；Filoche, 2018）。人類學家 Anna Tsing（2015）藉由研究昂貴的松茸，提出由於人對森林的干擾，讓松茸滋養松樹而互利共生的例子，以批判在現代化、工業化與資本主義追求「進步」之後，留下的殘破環境中，人類是否能開始認真思考與其他物種保有互不和諧，但又無需掠奪的和平共存。本文則思考，也許不要等到發展破壞殆盡，才來反思「修補」自然與共存的問題。不同於已開發國家的發展過程或生活模式，可能有其他社會文化與物種或自然環境有較友善的共存方式，讓我們思考以不一樣的方式寄居地球（Descola, 2015）。

因此本文聚焦研究以「吃草民族」自稱的臺灣原住民 Pangcah/Amis（阿美族），她們吃的野菜超過 200 種以上（吳雪月，2000），多樣性極高，非常適合刺激我們思考人與、植物及環境生態的共存關係。在開墾森林時，Pangcah 不會先砍樹或翻土，而是跟動物學習先吃要開墾區內的植物來認識環境。這樣對自然的認知與學習從小就開始，如我報導人的小孩們在戶外奔跑常哼唱的：

*Ina-aw mama-aw, talaen kako ina, i tira i wuma-wumahan, midaten*

*kita-haw anini.*

媽媽爸爸等等我！在田那邊我們一起去採野菜！

迄今，她們仍然從小父母便帶小孩沉浸在大自然中學習採摘植物，這不僅只是知識的學習，更是上一代親身展示透過觸摸、聞、嚐來體驗自然環境，是一種注意力的教育（Ingold, 2000：21-22）。同時也是培育對自然的情感，一種情感教育（Miller, 2019：90-91）。這些日常生活習慣讓我們看到 Pangcah 對植物與生態有高度的認識與情感。我在學生時代（1993-）到部落裡做田野時的感受便特別深刻，一早出門不需總是要花錢，而擔憂口袋裡還剩多少錢。去田間小徑、田裏、到海邊還是山上採集，讓身心在水泥牆與商品化關係中能稍作喘息。現今雖在都市化與資本主義化的環境中，Pangcah 仍代代延續這種不需貨幣買賣也能生存的半採集（semi-gathering）生活模式，因此其與自然環境的關係值得進一步探究。

Pangcah/Amis 語言上屬南島語系（Austronesian language family）。Pangcah 為人的自稱詞，或指阿美族，有時阿美族人用此詞涵括所有的臺灣原住民族。其總人口約有 21 萬 8 千人，遠超過其他 15 族的原住民族人口。Pangcah 族人多聚居在臺灣東部海岸與縱谷平原上，境內有北回歸線通過，氣溫橫跨熱帶與亞熱帶，而有相當豐富與多樣的生態環境。

1920 年代在日本殖民政策下，Pangcah/Amis 逐漸由游耕種植小米，轉到定耕的水田稻作。1970 年代其居住區域開始都市化與工業化，1980 年代人口多轉到大都會從事營造業，迄今僅有少數部落還在耕種，不過相關聯的農耕祭儀早已成為耆老們斑駁的兒時記憶。反而在較都市化的部落，如本文要研究的 Lidaw（里漏）部落，才是個特例。族人雖然多已不耕種，但仍然持續由巫師（*makawasay*）主持繁複的農耕祭儀，擁有多元的儀式植物與相關的生態永續知識，而相對地跟大自然仍有密切的相依共存關係。因此本文田野聚焦在臺灣東岸花蓮縣吉安鄉緊鄰花蓮市區的 Lidaw 部落，其植物相關的儀式不但未中斷，還登錄為文化資產（劉璧榛，2017；Lee, 2020），顯示

出其儀式適應變遷的能力較強，仍是現今部落社會結構與組織重要的創造性工具。簡而言之，Lidaw 人的社會生活與儀式皆環繞著植物。近年來人類學從宇宙觀理論化非人類的主體性有很大的進展（Gibson, 1986；Descola, 2005；Kohn, 2013），但多聚焦在獵物及打獵的象徵隱喻，低估了植物生靈的重要性（Rival, 2012：69），本文將彌補此不足。

本人於 2000 年博論期間開始接觸紀錄 Lidaw 的巫師祭儀。回臺後 2006 年迄今，每年都參與觀察 Lidaw 部落內的大小儀式，其集體儀式仍相當頻繁，幾乎每個月都有。這些長期的紀錄與觀察是本文分析的民族誌基礎。2020 年 6 月到 9 月間，為了撰寫植物相關的議題，我跟巫師們及老頭目開始進行密集的訪談與採野菜共食的活動。同時，也跟鄰近七腳川系統的阿美族民族植物學家吳雪月一起去採集，及參與她農場的保種耕種與野菜學校的新計畫。

在 Lidaw 特有的自然與都市交錯的環境與祭儀文化中，令人好奇的是，如人類學的經典提問，Pangcah/Amis 如何感知、認知與分類植物（Lévi-Strauss, 1962；Leach, 1989[1964]；Douglas, 2003[1966]；Turner, 1967；Tambiah, 1969）？儀式是 Pangcah/Amis 很重要的感知與認知植物的方式，同時也是與其互動的場域。透過儀式族人建構植物的意義與傳遞其價值的網絡。依本人長期的觀察，Pangcah/Amis 透過儀式進而將植物分成三類：第一類是以田裡種的穀物為主，為其重要的主食，不像歐洲人將之視為蔬菜。穀物是作儀式主要的對象，目的要促其成長。第二與三類以蔬菜（*daten*）為主，其中又細分為兩種，第二類是儀式期間不可食，與第三類是儀式期間可食。葉菜類與芋頭需禁食，一個人如果違反此 *paysin*（禁忌），被認為會 *adada*（「生病」）與妨礙穀物的生長。而種在田邊的豆類、心／嫩莖與筍則是儀式期間唯一能吃的菜類。因其食用部份是包在裡面的心，也有人稱之為「包心」菜或十心菜。

本文將從本體論（ontology）的角度切入，以理解 Pangcah/Amis 怎麼自我感知人與其他物種（特別是植物）的差異性與相似性？進而將植物透過

儀式作如此分類。在此分類下人與植物又建立怎樣的關係（多元關係的生態學）？進而理解阿美族人的世界是由什麼樣的生命體所構成？（Descola, 2005：163-180）。本文將特別聚焦在被賦予宗教意義的儀式相關植物上，以探究 Pangcah 透過命名與組織不同的人群與儀式行動中，與植物、生態建立怎麼樣的相互連結？

本文從系統、結構、象徵、秩序（Douglas, 2003[1966]：39）之外，來理解這樣的儀式植物分類。希望從植物在 Pangcah 的生活方式與宇宙觀的重要位置出發（Rival, 2012：69；Gibson, 2018；Schulthies, 2019），進入其本體論的檢視（Ingold, 2000；Descola, 2005），最後再由人們認識世界的方法（感官經驗）在人類與植物於儀式中交會所扮演的角色切入（Shepard, 2004；Daly and Shepard, 2019：14），期待有新的觀看角度。

## 二、人與植物同名：生命共同體與永續循環

Lidaw（里漏）部落的巫師 Sera 跟我解釋她幫人治病的儀式（*mipohpoh*）中禱詞唸著：神（Hailan）變成了天、地、太陽與月亮，世界才有光明。然後女神 Matiting 捏了人形，但光有這個身體（*tireng*）還不夠，必須要吹氣才會有靈魂（*adingu*），並且要透過 Kakumudan 女神把兩者聚集在一起才是好的健康狀態（well-being）。再者，很會說故事的耆老 Putal 曾跟我說，宇宙原初當太陽循環正常後，這個 Kakumudan 女神集結眾神跳舞慶祝，並分配他們成為各種植物的 Kawas（神靈）。如 Tomicmic 將頭髮種植後變成了茅草。Halawhaw 腳一踏出即變成竹子。所有的植物此時都出現了。Kakumudan 見動物沒有食物，於是把某些植物變成其食物。後來這些植物也變成人類吃的野生植物，也可以做衣服或蓋房子……

從這個神話與儀式實踐中，我們可以理解 Lidaw 人認為植物源自於神身體的一部份變來的（具有神靈性）；而人是神捏出來的，不過還要透過吹

氣才會有靈魂，才能讓身體有生命（animate），意即靈魂是賦予事物生命的生命本質。因此，人跟植物的形體都源自於神，只是外觀不同（dissimilar physicalities），有相似的生命內在性（similar interiorities）。又人跟動、植物共同生活在一個宇宙生物圈內（cosmic biosphere），彼此除了有 Descola 強調的食物鏈中獵食的關係外，人的其他生活所需也依賴植物。

進一步，Pangcah/Amis 用植物命名人、氏族群體、男性年齡階級與部落，有將人擬植物化的傾向，跟亞馬遜原住民將植物視為人相反。如在這個世界內的人與某些植物同名，這是 Pangcah 認知自己、植物與環境的方式，表示人跟植物為一體。如我的好友名叫 Panay（陸稻之意）去年懷孕時夢到她過世的曾祖母 Daya。此名源於 Dayan（有骨消 Taiwan Elderberry），是族人家屋旁會留的植物，其葉子常被族人用來消炎止痛，為常見的藥用植物。後來經過家族討論後，Panay 決定讓新生兒承接此名，並觀察是否合適，如果沒讓嬰兒身體不舒服（表示呼吸順暢）即為適合的名字，否則要找巫師換名字。這個取名的過程將植物併入到人裡，反之亦然。如此打破了外部與內部、人與植物、文化與自然之間區隔的圍牆（Viveiros de Castro, 1992）。意即 Pangcah 未將植物視為是自然的另一個世界，而是兩者一起關係性共享的生存狀態。

再者，人跟植物的關係與人跟人的親屬關係相同。Pangcah 人的名字數量有限，會被循環使用。<sup>1</sup>這種將還掉呼吸（靈魂）的人的名字，給剛開始要呼吸的小孩（開始有靈魂）的命名方式，建立了一種靈魂（生命體）循環的平衡。像似一個新的循環開始，也是一種時間與生命的循環。這個過程中將過去的祖先、未來的後代與植物相互連結在這個封閉的循環裡，而將之視為一個整體。Lidaw 的親屬稱謂也有祖父母與孫子同稱謂，都用一詞 *faki*

<sup>1</sup> 根據 2012 年原民會的統計，女性名字共約有 150 個，男性名字共約有 305 個，氏族名稱有 44 個。名字會循環使用其數量跟人口概念息息相關。這個總數相當於今日一個中等部落的人口。

的重疊循環現象。

另外，用植物命名人還有性別與空間的區別考量。如使用一個人出生的家（*luma'*）周遭生長的植物來命名：女性慣用 **Kamaya**（毛柿）<sup>2</sup>這種臺灣原生種的常綠喬木，有紅色絨毛具香味的果實，是族人愛吃的水果與做椅托的好木材。男性則常用 **Icep**（檳榔）命名，他是男女日常愛嚼的果實。人們認為過世後仍要繼續嚼食，而成為儀式中必備的祭品。從家向外空間延伸到田裡（*umah*）種的穀物：**Havay**（粟）、**Panay**（陸稻）與 **Tipus**（水稻），這都是每家女孩必取的名字，此範疇有女性化的傾向。這些名字特別象徵可以幫家裡帶來資源與財富，人與植物之間有一種類比的（*analogical*）邏輯。另有冬天不種稻時輪種的 **Tali**（芋頭）、**Kaubih**（地瓜葉）/**Bonga**（地瓜）也是名字。田裡的植物還有野菜也是女性常用的名字：如 **Samah**（苦苣菜）。到田的邊界，攀爬於竹籬上的 **Tevi**（鵲豆）、**Rara**（豆）也是名字。

延續家與田的空間，比家分佈更廣的 *ngasaw*（氏族）則用田或山裡多年生的樹來命名，如燒田後第一個會長出來的 **Marorang**（構樹），其果實也是菜（*dateng*），樹皮被用來做衣服跟繩子，葉子煮熟被用來餵豬，鹿也會來吃。另還有來自 *topay*（大葉山欖 Taiwan Nato tree）叢生的 **Cikatopay** 大氏族，字根也是源於樹。

Pangcah/Amis 語「種植」一詞為 *paluma'*，以 *luma'*（家）為字根，將名詞的家直接動詞化，意即將植物帶回來種在家屋旁邊，表示以家為地理與社會的中心將植物家居化或馴化的意涵。前述這些被用來命名的植物，剛好可以畫出以家為中心，逐漸向外分佈的植物文化地景圖像（*landscape*），如圖 1-1（粗體為男性名，其他皆為女性名）。這種景觀就是其生態關係、社會關係及其世界觀的表達。人、家、氏族、年齡組織或是部落都在複製自然生態中的植物，相對地這些人跟人群組織的模式也遍佈傳統領域內，亦更

<sup>2</sup> kamaya（毛柿）的學名為 *Diospyros discolor* Willd。

廣泛的形成特有的文化圈。

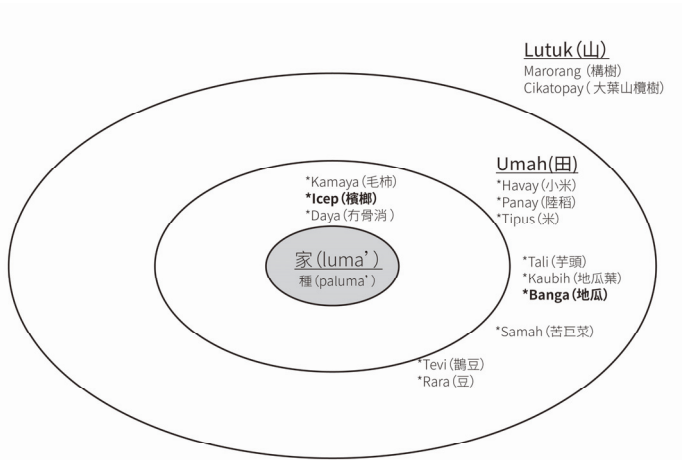


圖 1-1 「植物人」的社會地景

歸納起來，Pangcah/Amis 藉植物生長的地方來標示人的位置與認同，這是他們對其與環境之間關係的認識與分析。同時這又表示人跟植物有親近性、群聚性與相似性，都是生態系統（ecosystem）與自然環境的一部份，像似生態中的群落生境（biotope）的概念。不像西方人將人從自然中特別區分開來，別具文化優越性（Ortner, 1974：72），或是像自然主義中將自然與文化做斷裂性的二元區分（Ingold, 2000：47；Descola, 2005）。

另外，以上這些 Pangcah/Amis 用來命名的植物不少是原生種，其中還有因自然災害及工業化開發後瀕危消失的物種。透過用植物來命名與儀式來分類的文化機制，族人代代相傳其祖先遷徙的環境記憶與植栽保種，讓他們相對地有較高的農業生物多樣性（agrobiodiversity）。近年來政府的復育計畫即常跟 Pangcah/Amis 要種苗或種子。廣義的說，這些植物並非因其經濟價值而存在，而是由於其儀式力量與被賦予的社會文化意義，這部份正是在討論農業的生物多樣性時，常被忽略的。Pangcah/Amis 如同世界其他地區的人，主動維持生物多樣性多少來自這些植物在其社會文化實踐中有特殊

的意義與價值。而儀式是一個重要建構植物意義與傳遞價值的網絡。

進一步，在 Pangcah 的儀式中，什麼植物跟人相近有 Kawas（神靈）？我們從第一類的儀式植物來看。

### 三、小米如同孩子：女人的照顧與餵食

Pangcah/Amis 社會中的植物相關儀式與禁忌不僅是生產的社會關係中的一個環節，還是族人感知環境與日常真實世界的過程。從以一年為週期的歲時祭儀中可以窺見人怎麼看自己，並與植物、動物（豬、魚、鳥、昆蟲）、生態、地景互動。（參見表 1-1）請參考如下今日與加入 1920 年前有獵頭時期的一年歲時祭儀圖。

不同於北方民族以獲取獵物為目的之巫信仰（Hamayon, 1990；Laugrand and Oosten, 2010），Pangcah/Amis 的巫宗教集體聚焦與關心的則是穀物。從小米、陸稻轉到水稻。請看表 1-1，一年中最多的祭儀都是跟農耕相關。部落族人配合作物的成長過程賦予儀式積極的效用，認為做儀式能帶來豐收。不管是亞洲大陸或島嶼東南亞，這些穀物不僅是政治要掌控的對象（Scott, 2017）也是信仰的重心，但宗教的面向常被政治人類學家忽略。近來在臺灣挖掘的考古中發現，與 Pangcah/Amis 同是南島語族的祖先在距今約有 5,000 年前，已有小米、稻米與高粱的混耕文化（Tsang et al., 2017）。這種混耕與獵頭政治宗教持續很長的時間，阿美族一直到 1920 年代，才屈服於殖民暴力。殖民勢力進入之前，如 Lidaw 的人口維持約在 550 人左右的規模<sup>3</sup>，呈現某個程度長時間的生態穩定。迄至 2023 年部落阿美族人口約有 1,700 人，跟漢人混居。在這樣的小型世界裡，其神話與儀式仍多環繞著小米，將之宗教化與女性化。

<sup>3</sup> 除 1896-1920 年日本殖民勢力以現代軍事力量進入，Lidaw 死亡人數約 100 人，佔總人口的 1/5。

表 1-1 年度歲時祭儀的循環

|         | 十二月                                                                 | 一月                  | 二月 | 三月 | 四月 | 五月                | 六月                              | 七月                                                       | 八月                 | 九月               | 十月                  | 十一月 | 十二月                                                            |  |
|---------|---------------------------------------------------------------------|---------------------|----|----|----|-------------------|---------------------------------|----------------------------------------------------------|--------------------|------------------|---------------------|-----|----------------------------------------------------------------|--|
| 降 雨     | 海風輕拂                                                                |                     | 乾季 |    | 小雨 |                   | 颱風季                             |                                                          | 大雨                 |                  | 海風輕拂<br>(乾季)        |     |                                                                |  |
| 經 濟 活 動 | <div><div></div><div>種小米、採集 (女性)<br/>打獵 (男性)</div><div></div></div> |                     |    |    |    |                   |                                 |                                                          |                    |                  |                     |     | <div><div></div><div>捕鳥 (男性)</div><div></div></div>            |  |
|         | <div><div></div><div>捕魚 (男性)</div><div></div></div>                 |                     |    |    |    |                   |                                 |                                                          |                    |                  |                     |     | <div><div></div><div>獵首 (男性) (約1920 停止)</div><div></div></div> |  |
|         | <div><div></div><div>種芋頭 (女性)</div><div></div></div>                |                     |    |    |    |                   |                                 |                                                          |                    |                  |                     |     |                                                                |  |
| 儀 式     | masawumah :<br>開始耕作<br>mitiway :<br>播種祭                             | saka' orip :<br>祭土地 |    |    |    | mivahvah :<br>軀蟲祭 | miladis :<br>Kavit<br>(海神)<br>祭 | miangang :<br>人倉祭<br>talapangcah :<br>獵首祭 (約<br>1920 停止) | malalikit :<br>豐年祭 | mirecuk :<br>巫師祭 | talato' as :<br>祖靈祭 |     | miliw :<br>捕鳥祭                                                 |  |

Lidaw 部落中仍傳唱的神話中敘述，太古時代神靈 Kakomodan、Sapaterok 與 Foday Hafus 帶著兒子 Sera 與女兒 Nakaw，下凡到 Tawrayan 這個地方生活，飼養著豬跟雞。有一天其他的 Kawas（神靈）獵鹿經過時覬覦他們的豬跟雞，但是 Kakomodan 不願意割愛而拒絕。於是他們請求海神淹沒其家園。洪水中，姐弟 Sera 跟 Nakaw 坐著木製的臼（*dodang*），平安的漂流到 Langasan 山的山頂。從此之後 神的時代結束了，「人類的世代」開始，而出現了人神兩世界的斷裂。在此以前本體論上人神不分，活在一個宇宙中，過一樣的生活。

洪水停了不久之後，Nakaw 懷孕了，臉部也腫脹波及耳朵。她用手從耳中挖出圓形的小顆粒，隨手丟棄在地上，沒多久冒出芽還結了果實，這就是小米（*havay*）的由來。後來 Sera 跟 Nakaw 陸續生了三男兩女。有一天家人齊聚欲嘗試粟的味道，於是生火將粟放入陶鍋燒煮。不料，粟竟膨脹到擠破鍋子。Nakaw 於是將粟切成對半，僅用半顆煮。此次非但沒有破裂，也極美味！今日粟有黏性，就是祖先將之切開煮食之故。Sera 跟 Nakaw 雖然有了粟能安穩過日子，但總擔心不懂儀式，哪天粟會消失不見。於是派遣兒子爬梯上天請求祖先與神教授感謝穀神的祭儀（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2009 [1914]：3-5）。

如這個兄妹類型的洪水神話所傳述，族人意識到小米跟其他植物不同，煮熟後像有魔法一樣，量會倍增又好吃，可以餵飽人口也倍增的家人（後代），能免於飢餓，因此 Pangcah 很高興其祖先能將植物轉化為賦予生命成長的食物。但因擔心不會做儀式小米會消失，因而爬梯上天便有空間上的高低與穀物「神」的出現，而不是單純的泛靈信仰。然而，這裡神與人之間的垂直高低，是否是一種階序關係（Sprenger, 2016）？後續我們將進一步從儀式中人神的互動來理解。

在 Pangcah/Amis 社會中，透過神話小米被詮釋為由女神祖先所帶來的，這是一種清楚地女性有權力的示意符碼（sign）（Lappé and Collins, 1982）。當女性懷孕生產創造生命時，隨手一丟身體的一部份，竟然還帶

來了滿足生存所需的主食。神話形塑了女性是生命的給予者，也是其餵養者的角色（藉由耕作）。那麼女性就負責照顧這個小孩：小米（耕作）。如今日報導人所言：「男性雖然也參與耕作，不過負責的是『保衛性』的工作，在田裡趕鳥與除草等」。小米種植仍被認為是女性專有的領域，一個有性別差異化的範疇。

過去 Lidaw 人在處理媽媽生產後的血塊與胞衣（胎盤）時，會將之看做是植物的種子一樣，埋在屋後的土裡，並且避免在掩埋地丟髒東西，以免影響小孩的身體成長。同時這個小孩／種子的概念也與女人在田裡的工作連結起來：一直到仍有耕種的年代，穀子的收藏者及播種者一定是女性家長。

另一個例子是在播種祭（*mitiway*）的第三天，有一個集體歡樂的儀式叫 *mibirbir*，男人與女人會拿出鋤頭在地上敲響，過程中互相性調戲取笑，希望藉此類比以提升小米的生長力。二月當小米要開始成長時會舉行 *misatulikun* 的儀式，或稱 *michuchu do umah*（給土地餵奶），乃藉由女性餵奶的隱喻希望給土地「營養」而肥沃長大。

又族人認為小米有 *Kawas*（神靈）而神聖，像小孩一樣有靈魂有生命會長大。播種祭（*mitiway*）的禱（唱）詞中（巴奈母路，2013：42），詳述穀物之神（*Kasiuwasiuw*）的樣子。巫師們唱到小米、穀物神從身體貼著地面（*nabuyay*）到半蹲半跪（*tusulaw*），最後長出果實來（*wulisangay*）。這些禱詞與歌謠中，明顯地把穀物之神與小米擬人化，巫師們還唸出以為族人描述其「可見的」與存在的樣貌，像人的成長由嬰兒爬行到慢慢站立的過程。除了透過儀式歌謠與小米及穀物神溝通與遵守性的禁忌外，分享食物是另一種關心及愛護小米孩子的儀式展演方式。

## 四、有生命的小米及其神靈性

在每年的 12 月 28 日傍晚起，巫師們會分 2 組到每一戶人家裡進行播

種祭（*mitiway*）。儀式中會請 *Kawas* 神靈們從天上「滑下來」（*seli-seli*），幫忙自己田裡的穀物生長，所以先宴請她們吃麻糬（*dulun*）、檳榔（*icep*）跟酒（*epah*）。而儀式結束時家人也會一起聚餐，表示人跟祖先及神一起共享食物。這些儀式實踐中還把穀物之神 *Kasiuwasiuw* 視為跟人或動物一樣需不斷進食的生命體“being”（雖然是一般人看不到的非人）。如巫師做儀式「面對」*Kasiuwasiuw* 時，手拿麻糬唸到：*pangangisa-nigisal i tamuwan*……（你們〔神靈〕）吃一口，我吃一口）。藉由這個餵食來滿足小米神與穀物神的慾望，好讓它們覺得自己與人類一模一樣，並且可以藉進食長大。因此族人需舉行儀式請她們幫助穀物成長，互相地有了收成可餵養人，人再持續用穀物跟酒「餵養」他們，維持互養與互惠的關係。



圖 1-2 巫師們正在族人家中進行播種祭（*mitiway*），請 *Kasiuwasiuw*（穀物之神）等下來吃飯喝酒。（2021/12/27 劉璧榛 攝）

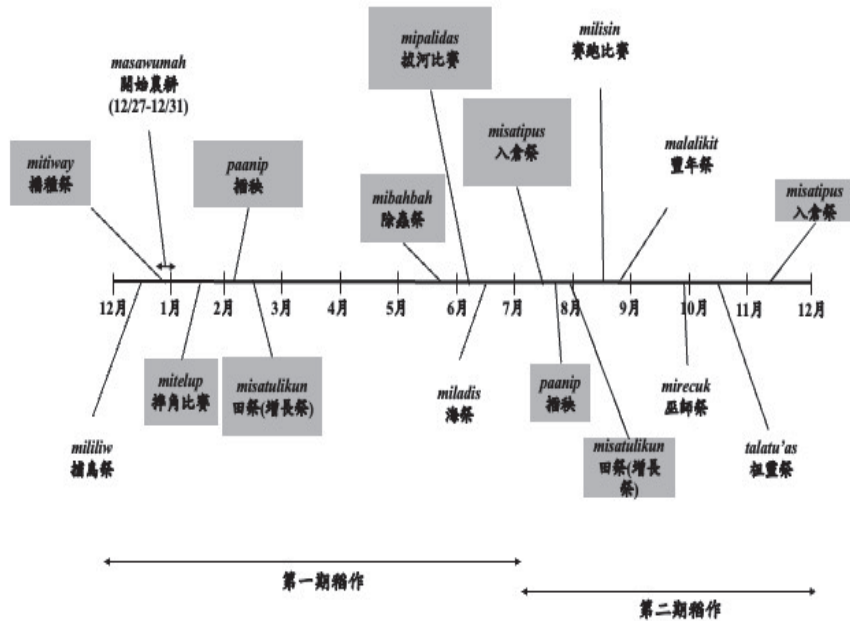
1940 年代前的播種祭（*mitiway*）很盛大，還要殺家中媽媽餵養的豬（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2007[1912]），現在這些神靈則變成「素食」。儀式中透過祭品／食物人跟小米到底建立什麼關係？對稱或不對

稱的交換關係？形成一種高低的階序？這裡的祭品／食物不是一種人給予神的禮物，因為不會產生須償還的債務；也不是一種貢品（tribute）用來建構階序。而比較像是 Gibson（1986：182）分析菲律賓 Buid 人在 fanurukan 儀式時所提到，祭品被用來建立人類和神靈世界之間的連續性關係。不過，如 Miller（2019：116）所質疑的，的確非人類在儀式共食中的角色尚不清楚，無論是作為「會吃的人」還是作為被吃的食物。這裏小米扮演既是被吃又會吃的雙重角色，同時主動與被動。呈現出如 Descola（1993：111）所言，園藝式耕種（horticultural farming）有一種辯證式的交換關係（dialectic exchange），樹薯讓人吃，前提是人類可以讓他生長並保證其後代。

另外，資深的巫師 Pah 曾提醒我，小米是所有植物神靈中最敏感的，像女人有靈性，也具有人性，有靈眼、靈耳和靈覺。為了避免觸怒她，儀式期間要輕聲細語並且說好話，免得一不小心觸怒她而離去，作物可能就會歉收。

我們另也可以觀察到，跟粟相關的儀式並沒有因轉作與進入資本市場而在 Lidaw 部落消失。原先由母系氏族負責主祭的農耕祭儀，逐漸改由巫師主祭，有專業化的趨勢，到了 1970 年代後巫師以女性居多（泛女性化），祭儀也反而更加密集與興盛，主要的食物祭品麻糬（dulun）也越做越大。以前種小米時，全年只有一個儀式的週期，從 12 月底到 7 月底。開始種水稻時，為了量產於是有了第二個週期，從 8 月到 12 月初，整年的集體儀式圖示如下，灰底部份是為數眾多的農耕相關祭儀。

表 1-2 稻作儀式新增為二個週期循環



1930 年 Lidaw 改種水稻之後進入資本主義市場，其信仰與新社會是銜接起來的，甚至儀式更世俗化，變為兩個週期，好讓穀物生產能加速與加量。的確短短的百年間 Pangcah/Amis 的經濟生產與作物有了巨大的改變，令人好奇地為什麼大部份的 Pangcah/Amis，甚至全臺灣的原住民部落已經不再做農耕祭儀，Lidaw 卻延續下來？不像唯物主義者所聲稱的，生產方式的改變必然導致上層文化的改變（Biersack, 1999：11）。巫師 Sera 認為是「大家的關係」，意即人的主觀意願跟社會關係的延續，筆者認為神話中特別描述與解釋小米的感官特性黏性與美味是理解人與植物交會關係延續性的關鍵。穀物的黏性調解了人一植物—神靈間的接觸。這種與穀類植物的接觸既實際又意識形態，多感官和多尺度，體現了 Lévi-Strauss（1962）所說的「具體科學」。

## 五、力量與危險：穀物的黏性體現人神的血親關係

今日穀物雖然喪失了在經濟生產的中心地位，卻沒有影響她在儀式中的重要性，小米或陸稻製品非但沒有被取代，反而更凸顯它的不可或缺性（胡家瑜，2004：191）。現在儀式仍需使用具黏性的陸稻做大麻糬（*dulun*），儘管是原料的陸稻或是成品麻糬都可以透過現金購買。粟與陸稻變成僅在儀式中才使用的植物，如重要的祖靈祭（*talatu'as*）時每家除了給巫師現金外，還一定要送一塊大麻糬。巫師解釋麻糬是祭拜神靈必備的祭品，因人們認知其為神靈與祖先吃的美味食物，一種味覺的饗宴，就如神話中所強調的。並在儀式後還要跟大家分享麻糬，並分送給參與的人帶回家而不會餓肚子，表示有飽足感象徵足食，也有好運的意思。



圖 1-3 Lidaw 部落盛大的 *talatu'as*（祖靈祭）一定要用大的 *dulun*（麻糬）祭拜祖先（劉璧榛 攝）

麻糬的物質特性在於黏性。人們對其黏性的多層次感受也具體出現在現今儀式的過程中。儀式當天女性會一早起來準備麻糬，將前晚泡水的陸稻煮熟，然後打成開始有黏性的一團，再分成小團麻糬時人們開始會感覺到黏手（*miruhepit*）。這個透過不同感官（手、嘴）觸覺感受到的黏性，觸發人們開始感受到時空上「接近」祖先的儀式氛圍，因黏的感覺縮短了兩個世界的距離，使之產生了結合。神話中因洪水分開的兩個世界（神人）又連續了起來，成為一個宇宙。

我在儀式參與觀察中與禱詞謄錄時發現，原來儀式期間，族人認知「人的身體跟另一個世界的神靈在一起」。如巫師在播種祭（*mitiway*）的禱詞中，呼喚造人的 Dongi（女神們）、釀酒神、檳榔神、長根長芽的神、農作神、太陽神還有過世的巫師與做儀式者家中的祖靈等。巫師依階序先後告知她們人間要播種了，請她們互相實際上跟著（*malhakulun*）巫師們互為母女（*maluwiluwina*）。字根 *ina* 是母親的親屬稱謂，*luwiluwina* 有母女相黏的意思，意即巫師借米食祭品與神靈建立虛擬的直系血親關係<sup>4</sup>，並用唱詞黏當作行動以建立兩者間的緊密關係，進而獲取幫忙族人的兩種力量。一是 *sapi-iyup* 協助植物生長的力量。二是 *sapi-suri* 幫人治病的能力，此靈力跟著唱詞藉由手滑下來，再透過身體的接觸除去病人的污穢（*bihibihi*），好讓人能順利成長。這整個人、神與穀物交會的過程中，都是藉由觸摸的感官經驗在進行。

但是人神之間的關係也是有「危險」性，是一種協商的過程。過去穀物神 Kasiuwasiu 被認為手持木棍，於儀式期間如果有不禮貌必會挨打。且如果祭品太少，他會釋放害蟲危害穀物（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2007 [1912]：27）。現在筆者在儀式中觀察有不少轉變，如巫師在播種祭（*mitiway*）與田祭（*misatulikun*）的禱詞裡所唸唱的，穀物神多是正面的力量。反而請祖靈（*tu'as*）不要來搗蛋（*piwalawal*），讓植物長不好，讓

<sup>4</sup> 阿美族人視獵物為女兒的情人，彼此是姻親關係。

人生病。這些穀物神靈變成也協助巫師治病，幫忙找出致病的祖靈。

另外，在儀式結束時會常看到，參加的人跟著巫師都有跳開與抖動身體的動作。其動機主要是怕儀式結束後，祖靈會繼續「黏住」（*misikeh*）參加者的身體或衣物，跟著一起回家。族人認為跟祖靈或神靈如此膠著、混淆（*intermingle*）（*malipasaw*）就會生病不舒服（*siwa*）。過去在 Pangcah/Amis 的社會中，跟自然（改成農作）相關的神靈較有社會制約力，現在轉成母系祖靈（*domestic matrilineal ancestors*）為主要致病的歸因，呈現出母系系統與宗教結構異質同形的現象。

再者，Lidaw 人對「被黏住」的驅離反應，正好為自己描述神靈與祖靈這些看不見的力量的客觀存在，也成為一種害怕的實際感受。甚至治病儀式（*mipohpoh*）時，巫師會用香蕉葉從頭到腳輕拍病人的身體，希望藉此撥開那些可能「黏住」的祖靈（劉壁榛，2013：132）。如果是病情較嚴重剛出院或新屋落成，則會殺豬舉行「掃除」的儀式 *miasik*，用生豬腳接觸病人身體與其家屋，以「踢除」致病的祖靈或其他的神靈（*Kawas*）。在黏性互動的感官經驗中，我們看到人對穀物神或是祖靈都不是將之視為至高神聖的，兩者間不是一種絕對的高低階序關係，而是透過巫師進行儀式來共同會面協商。

## 六、人神相黏的有機網路：感官生態學

回過來看，Pangcah/Amis 儀式中感受到粟與陸稻黏性特殊的意義，有如 Sartre（1943：690-708）提出人存在的本體感受外，也讓族人具體感受到神靈的共同存在。儀式過程中族人藉由穀物的黏性，從自我（人體）向他者（神／植物）之間的分界進攻，欲拉近與神的關係（像女兒黏媽媽）。而回到神話中，人神一體共處的狀態。但越界（即共處）也會帶來危險。

同時黏性也讓人知道其侷限性，萬物要生長不只有人的力量（撒種）

就能成功，還需要進行儀式黏住（尋求商量）他者（太陽神、農作神、生命神等）的協助。這種黏性並非用人的意志力強迫去改變自然（植物）或超自然，反而比較是一種依賴。待儀式結束後巫師藉由動作將人、神區隔開來，維持一個清楚的分類，人才不會生病（陷入危險），同時也凸顯出人、祖靈與神靈屬性的差異。

穀物的黏性在儀式過程中，還有一個重要的有機網絡（*organic network*）的面向，即 Shepard（2004：255-256）強調的感官生態學（*sensory ecology*）。儀式時自然（太陽）、植物（小米／陸稻）、人與祖先、神靈都打開界線，彼此身體性地共感而共處於一個宇宙中，進而傳遞力量與生命所需。類似以前 Siona Indians of Colombia 的巫儀，但沒有跨物種的變換形體（*transfigurations*）（Langdon, 2017）。Pangcah/Amis 藉由共食經驗、分享吃植物（人將之轉變成美味的食物）的反饋，彼此黏在一起。過程中透過味覺與觸覺等感覺彼此互動協商，而不僅是基於象徵意義而已。總之，穀物作為特殊的儀式植物分類，並非僅具食物或祭品之物的功能，或如 Douglas 所言為了建立一種不混淆的整體分類而有安全感的秩序，也不是僅供人類投射自身企圖與意象的符碼，他們是人們必須合作與共存的生命體。

## 七、禁食葉菜：氣味、口味、性暗示與生態考量

Lidaw 人藉儀式分類的第二種植物是進入儀式前就需禁食的蔬菜（*dateng*）。這裏蔬菜特指田裡長的野生或種植的綠色葉菜類。老人家說過去比較嚴格，儀式期間必須完全禁食（*manamet*），如此身體比較潔淨，較容易親近神。因為吃進肚子的東西會讓人發出味道，所以儀式期間必須嚴格遵守食物禁忌。族人特別忌吃味道重的野菜跟魚，現在則怕外人吃蒜跟蔥（*kenaw*），因會散發出「臭味」（*angcoh*），神靈就不會來靠近人。同樣

的感官邏輯，五月稻子開始結穗時蝗蟲、鳥與老鼠會靠近搶食。部落會舉行驅蟲祭（*mibahbah*）以驅蟲跟貧窮之神（*Takenawan*），這期間就要吃這些味道重的野菜跟魚，好「趕走」害蟲跟貧窮之神。

另外，資深的 *Sera* 巫師解釋，避免性別分類的混淆（*malipasaw*）是另一種理解植物禁忌的角度。採野菜與種菜多是女性的活動，人們藉由拿回家的食物來自我界定（*Schlegel, 1977*），這些植物等於是女性的自我認同。我們從女性婚前會對情人唱具性暗示傳統歌謠中來理解。這首歌俗稱結婚招婿三部曲，在部落當代日常生活的喜慶時常會有人唱。第一段女孩唱到男性相互競爭地到山上砍木材，送到女孩家門口，女孩會選定最勤勞有力的男子。然後唱女孩接續會去找野菜歌詞如下：

*dateng-ay*（採野菜）*to tatokem*（龍葵），*hacowa*（何時）  
*i tanam-en*（試嘗）*no tao*（他人）*kina*（這）*tiring*（身體）

採野菜去！何時會有人來嚐我？

這句歌詞中女性身體被類比於野菜，女孩與野菜同體，暗示期待有人親近她的身體。第三階段女孩會開始在家裡煮野菜宴請男孩，唱到：

*safel-ay*（煮）*to tatokem, hacowa*（當）*i kemkemen*（咬／吃）*no tao*  
（他人）*kina*（這）*tiring*（身體）

煮野菜啊！何時有中意的人吃（欣賞）我啊！

這句歌詞含意中野菜就是女人的化身，措辭上直接用吃／咬作為一種性的感官刺激表達。另外，捕魚則是男性的範疇。儀式未結束前這兩類不能同時吃，因會進入人體而混在一起。這種避免進入人體會引起建立不可否認的連結之禁忌（*creates undeniable bonds*），讓筆者想到 *Héritier*（1994）解釋兩姐妹不能跟同位男性有性關係的亂倫為禁忌的原則相同（體液相混）。

我們進一步對照 *Pangcah/Amis* 從旱稻輪作農業生態系統轉換到水稻生

態中，怎麼處理穀物跟葉菜類的關係。葉菜類的野菜生長在特殊的生態變遷系統中，受人為耕種與氣象的影響（蕭巧玲、楊純明、何佳勳，2013）。嚴格定義「野菜」並不是真的野生，也不是真正的被馴化刻意種植。相對於在田裡種植（*paluma'*）的穀物，族人會有意識地故意保留讓翻土後隨著長出的某些野菜（*dateng*）與作物共生。如報導人解釋冬季輪耕種玉米田，小鳥愛吃玉米粒，會帶來鳥糞做肥料外，重點是會帶來不少野菜的種子，如龍葵、苦苣菜類、紫背菜、鵝仔菜等基本菜種，只要不灑除草劑，不用人特別照顧就自然會有野菜可食。這些野菜亦可當成耕作的循環，充作肥料。現在秋冬休耕時，族人讓多種野菜蓬勃生長，小塊田裡就約有 30 多種可食。阿美族這種特殊的野菜培育生態知識與模仿自然生態技術（biomimetic），值得進一步深入研究（羅素玫，2022：111）。

另外，我們從儀式中對稻作生態植物的社會選擇來看，在播種祭（*masaumah*）的第三天，從 9 月即開始沒吃葉菜類的巫師們，會集體舉行解除食物禁忌的儀式：*pawatawad*，以重新適應食物的味道。此儀式的主角就是特別吃刈菜、香菜與小葉碎米薺（*Cardamine flexuosa/microzyga*）（黃啟瑞、董景生，2010：40-41）。小葉碎米薺是二期水稻耕作中排名前五名最常伴生的雜草（野菜）（蕭巧玲、楊純明、何佳勳，2013：117），這三種植物是解除食物禁忌的代表。它們生吃起來味道都很辛辣像芥末，不過族人會把刈菜煮熟再吃，因為喜歡吃它的苦味。刈菜跟小葉碎米薺有共同的屬性皆為十字花科（*Brassicaceae*）。從這三種植物共同突出的辛辣屬性，便可理解因其感官明顯度（sensory apparency）的這個特性，才被族人用來做解除禁忌的儀式。

總之，族人沒有將在新的水田生態中長出的野菜，視為雜草而拔除或用農藥殺死，她們其實是女人的同類生物（beings）。因此水生物、蝸牛與昆蟲等也能共存，維持了生物多樣性的共存生態。這些田裡成群的野菜很能適應新的生態與克服環境，較少有病蟲害，不需用藥也不需施肥，被稱為「健康菜」。這樣的耕作方式（其實也是 Pangcah 的世界觀）對土地也較

友善。另外，婦女們的採摘也有助於野菜的分枝與生長（盧建銘，2015），或是在開花繁衍時他們會刻意避免採摘。一般農民想盡辦法要除去田裡看似不起眼的雜草（野菜），但在 Pangcah/Amis 的儀式中卻扮演重要的區辨角色（男性與女性），同時也是其日常生活仰賴的在地自然資源，同時在農業生態系統中也有維繫多物種生存的重要位置，讓人與自然環境及其他物種有較友善的共存方式。

## 八、僅能吃豆類、筍與 *rokec*（心／嫩莖）：神秘感、看不見與異質空間

第三類則是儀式期間唯一能吃的菜（*dateng*），主要有 3 種：豆（*rara'*）、心／嫩莖（*rokec*）與筍。豆類多種在田邊界的圍籬上，吃其豆莢內的種子部份。*rokec* 指吃植物的「心」，即嫩莖部位。如以前田裡種的甘蔗心，近山邊野生的芒草心（*hinapelo'*），山裏長的山棕心（*rokec no falidas*）與藤心（*rokec no o'way*）等。最後筍子亦可食，也是嫩莖。

民族植物學者吳雪月（2000：16）認為小米收穫祭（*misahavay*）舉辦期間，正值山棕的結果期，族人常用其葉來綑綁小米穗。所以在採山棕葉的同時也一併摘採其心來食用。或是田裡收割時正好是田邊豆子成熟時，所以這些植物就成了小米收穫祭（*misahavay*）中主要的食物。她點出了儀式期間植物的多元使用，與 Pangcah 的儀式有適應自然環境與季節的特點，不過筆者認為除了這個實用主義外，還有宗教的因素。

中生代的巫師 Panay 解釋，因為這些植物被吃的部位都是被包覆起來，有種神秘感，可以跟禁吃的葉菜類區別開聖（內）與俗（外）兩個不一樣的範疇。的確由於人們的眼睛直接「看不見」這些植物的部位，會有宗教上的神秘感外，筆者認為還有「看不見的世界」的隱喻（*metaphor*），意即此類植物被用來象徵性地標示另一個屬靈的真實世界，在儀式的脈絡中更

容易理解此特性。

相較於靠近家的田裡容易取得的葉菜類，此類植物長在田與山的交界（人神交界），甚至更遠到平常沒有人跡的山裡，因而被族人定義為屬 *Kawas* 神靈的空間。儀式期間到這些地方採集，對族人而言乃是透過行動區隔出儀式空間與日常生活空間的異質性（heterogeneity）與過渡性（transition/passage）（交界處）。意即有透過這些植物來標示特殊儀式的時間與地點的作用。另外，這些植物可吃部位也都處在「過渡階段（liminality）」（Turner, 1967），如山棕心與蘆葦心處於開花前，筍子處於冒出土長葉之前，豆子處於發芽前的狀態。

*Pangcah* 稱巫師為 *si-kawas-ay*，語意上直指擁有 *Kawas*（神靈）的人。每年 9 月底巫師們必須「上路拜訪」（*lalan*）其擁有的神靈，進行巫師祭（*mirecuk*）以供給祭品，才不會被「找」麻煩而「生病」，以及獲取治病的能力。巫師會有長達 3 個月的儀式期間僅吃這些植物的心，目的就是藉由吃的食物，保持其「過渡的狀態」與身體的潔淨，同時「表示」其身體跟這些靈處在一起的狀態。巫師的身體做為人與靈之間溝通的媒介，也是一種政治象徵（Lindenbaum, 1972）。她所象徵的不僅是 *Pangcah* 對超自然的想像（疾病的來源），還有對周遭自然生態環境、空間、多物種與在其中的人自己現況的認識與界定。

另外，採集與吃這類植物也有創造不同想像空間（utopia）的作用，可以揭露所有的真實空間，如同 Foucault（1984）的異質空間（heterotopia）的分析概念。並且在這個特殊的儀式空間裡，多神跟祖靈信仰的符號被再生產。不過其運作之模式非如 Foucault 所分析的「原始」社會中，為特別保留給處在「危機」狀態的個體，如青春期男女、月經期女人或老人等，而形成差異地點（crisis heterotopia）的特定形式。*Lidaw* 部落裡被隔離在危機差異地點的「危機個體」都不是人，而是 *Kawas*（神靈）或是被 *Kawas*「監禁」（迷失的）人的靈魂（*adingu*）。而且當代全球化的社會中，這些地點未如 Foucault 所言已全然消失，它們仍對應出現今

Lidaw 人對部落與山林活動空間的組織管理。

## 九、結論

Pangcah 將宇宙世界視為有人外，還有與之維持親屬社會關係的植物與動物、日月星、山川海洋及神（Kawas）等生物（beings）共居。透過呼吸／靈魂，這些生物／生靈會互相流動循環。跟生長相關的神有較高的優位，但不是一種絕對的上位階序，而是可協商的對象；接續是過世的巫師靈與祖靈。Pangcah 透過儀式行動區分的三類植物中，第一類是有神靈的穀物作物，她們被視為會長大的小孩，人們在儀式中餵養並與之分享食物，以尋求合作與協商，維持互惠的關係。但是這些神靈有時候會「黏」住人（如穀物的物質特性），跟人尋求食物（餵養），未果則會轉為有攻擊性讓人生病。Pangcah 試著與之建立儀式性的母女血親關係來穩定穀物的生產與消費鏈。

第二類是儀式期間禁食的葉菜類，特別是採集來的野菜。她們並沒有神靈（Kawas），人們不需要尋求農作神、巫師靈與祖靈的協助，幫助其生長，而是自生自滅，相對的自主。人們將之視為未婚的女性，帶有性的暗示。相對於第一類植物的母系關係（matri-descent），Pangcah 藉由禁吃第二類植物來做男女區辨、性禁忌與婚姻禁忌。從這個分類中可以看出，Pangcah 跟 Ingold（2000）所強調採集狩獵的社會中感知環境的方式一樣，人跟植物的關係與人跟人的關係（姻親）一樣。再者，Pangcah 藉由吃第三類植物來揭露所有生物（beings）共處的真實空間。這三類植物都是透過吃與不吃這個進食與感官經驗來控制與轉換循環。

Pangcah 從被殖民後就不種小米而改種水稻，進入全球市場後連水稻也不種了，但仍然熱衷採集。這讓我們看到不同於西方社會的發展，殖民、國家化、現代化與資本主義化在 Pangcah/Amis 這種小型的部落社會中，與其傳統信仰與社會組織產生不同於西方模式的複雜連結，另發展出與動、植物

及環境不同的互動關係。這種差異正好讓我們回過頭來「再思考我們自己理解人類行為、感知和認知的方式，以及我們對環境及與其關係和責任的理解」（Ingold, 2000：40）。

野菜的採集多被認知為先於農業，或是工業化之前的謀生方式，雖然持續至今，但因不是現代化進步的一部份，或是低生產不會造成不平等（豐饒起源的想像）（Sahlins, 2004[1974]；Testart, 1982），而常被忽略（Tsing, 2015）。現在 Pangcah/Amis 不種田了，在休耕的田裡採摘野菜。除了在自己的田裡採集，大部份的人也會到鄰近的地景中走動，尋找愛吃的野菜生長茂密的「秘密基地」。不過，這些秘密基地也面臨農地工業化與都市擴張後被破壞的危機。儀式期間採野菜的過程，不僅只是兒時回憶，或是爸媽教授小孩植物、地形或生態的辨識知識，更是培養其求生技能與對自然的感受力與敬畏的情感，還有對環境與整體生態變遷、進入工業化與資本市場的省思等。

Pangcah 的野菜還有一個重要的採摘權（使用權）共享的概念。在水稻定耕後，土地開始私有財產化，變成資本與商品，然而儘管這些野菜長在已私有化的土地上，族人概念上仍認為「因為不是人種的」（*paluma'*），每個看到的人都可以採。這表示讓每個人都可以在「自然」中求生存，像過去的傳說中被繼父陷害的小男孩 Kalang，因學野生動物吃野菜而學會了求生的技能。到了當代採野菜有了新的脈絡，讓族人可以不需完全依賴貨幣也能生存。採野菜延續 Pangcah 共享生命基本所需的文化價值。這正是 Descola（2015）指出跟資本主義經濟市場不一樣的占有（appropriation）邏輯。資本主義從西歐擴張至全球後，很多生活所需逐漸被私有化，僅由某些人占有，如土地、森林、能源、水與基因資源、技術、原住民的知識與某些植物等。當 Pangcah/Amis 捲入了資本市場，她們並沒有將視為生命所需的野菜作為占為己有的目標。雖然 1990 年代後逐漸也有為了販售目的而來的採集。近年野菜更因無毒與無化肥污染成為時興的市場新寵。但這種人跟野菜、環境生態、儀式不一樣的生活結合方式中，人跟自然比較沒有異化關

係，其與植物非商品的依存連結還在。

## 參考書目

### 巴奈·母路

2013 《繫靈：阿美族里漏社四種儀式的關係》。花蓮：國立東華大學。

### 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2007 《[1912] 蕃族調查報告書第一冊：阿美族／卑南族》。臺北：中央研究院民族學研究所。

2009 《[1914] 蕃族調查報告書第二冊：阿美族奇密社、太巴塢社、馬太鞍社、海岸蕃》。臺北：中央研究院民族學研究所。

### 吳雪月

2000 《臺灣新野菜主義》。臺北：大樹文化。

### 胡家瑜

2004 〈賽夏儀式食物與 Tatinii（先靈）記憶：從文化意象和感官經驗的關聯談起〉。刊於《物與物質文化》，黃應貴主編，頁 171-210。臺北：中央研究院民族學研究所。

### 黃啟瑞、董景生

2010 《邦查米阿勞——東臺灣阿美民族植物》。臺北：農業部林業及自然保育署。

### 劉璧榛

2013 〈身體、社會主體與口語文本：北部阿美 mipohpoh 儀式治病展演〉。刊於《身體、主體性與文化療癒——跨域的搓揉與交纏》，余安邦主編，頁 105-165。臺北：中央研究院民族學研究所。

2017 《從迷信到民俗展演與文化資產：里漏阿美巫信仰與殖民現代性及臺灣國族政治的互動》。刊於《當代臺灣原住民族的文化展演與主

體建構：觀光、博物館、文化資產與影像媒體》，劉璧榛編，頁3-44。臺北：順益臺灣原住民博物館。

- 2021 Plant-women, Senses and Ecological Considerations: Rethinking Ritual Plants and their Taboos among the Pangcah of Taiwan (1920-2020). *Social Compass* 68(4): 529-547.

### 盧建銘

- 2015 〈採集與微型生態菜園的沃土經濟〉。《臺灣社會研究季刊》98: 259-287。

### 蕭巧玲、楊純明、何佳勳

- 2013 〈不同水旱田農耕生態系統對田間雜草相變動之影響〉。《臺灣農業研究》62(2): 106-125。

### 羅素玫、胡哲明

- 2022 〈人與植物的社會生命：阿美族菜園裡的原住民傳統生態知識及飲食實踐〉。《臺灣人類學刊》20(2): 79-138。

### Biersack, Aletta

- 1999 Introduction: From the “New Ecology” to the New Ecologies. *American Anthropologist* 101(1): 5-18.

### Castro, Vivieros de

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Translated by Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press.

### Daly, Lewis, and Glenn Shepard

- 2019 Magic Darts and Messenger Molecules: Toward a Phytoethnography of Indigenous Amazonia. *Anthropology Today* 35(2): 13-17.

### Descola, Philippe

- 1993 *Les lances du crépuscule*. Paris: Plon.  
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

2015 Humain, trop humain? *Esprit* 12: 8–22.

Douglas, Mary

2003 [1966] *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* [Electronic resource]. London: Routledge.

Filoche, Geoffroy

2018 Making the Difference with a Common Plant: The Recovery of Guarana by the Sateré-Mawé (Brazil). *In* *The Commons, Plant Breeding and Agricultural Research: Challenges for Food Security and Agrobiodiversity*. Girard F. and Frison C., eds. Pp.173-184. New York: Routledge.

Foucault, Michel

1984 Des espaces autres. *Architecture Mouvement Continuité* 5: 46-49.

Gibson, Diana

2018 Towards Plant-Centered Methodologies in Anthropology. *Southern Africa* 41(2): 92-103.

Gibson, Thomas

1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society Among the Buid of Mindoro*. London: Athlone Press.

Hamayon, Roberte

1990 *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Héritier, Françoise

1994 *Les deux sœurs et leur mère: Anthropologie de l'inceste*. Paris: Odile Jacob.

Ingold, Tim

2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Kohn , Eduardo

- 2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*.  
Oakland, CA: University of California Press.

Langdon, Esther Jean

- 2017 *From Rau to Sacred Plants: Transfigurations of Shamanic Agency  
Among the Siona Indians of Colombia*. *Social Compass* 64(3):  
343–359.

Lappé, Frances Moore, and Joseph Collins

- 1982 [1979] *World Hunger: Ten myths*. San Francisco, CA: Institute for  
Food and Development Policy.

Laugrand, Frédéric B. and Jarich G. Oosten

- 2010 *Inuit Shamanism and Christianity: Transitions and Transformations  
in the Twentieth Century*. Montreal, Quebec: McGill-Queen's  
University Press.

Leach, Edmund

- 1989 [1964] *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories  
and Verbal Abuse*. *Anthrozoös* 2(3): 151-165

Lee, Yi-Tze

- 2020 *Ritual Landscapes, Human-species Networks, and Environmental  
Shift: Contemporary Amis' Ritual Practices as Cultural Heritage*.  
*In Environmental Teachings for the Anthropocene: Indigenous  
Peoples and Museums in the Western Pacific*. Nobayashi A. and  
Simon S., eds. Pp. 165–182. Osaka, Japan: National Museum of  
Ethnology.

Lévi-Strauss, Claude

- 1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lindenbaum, Shirley

- 1972 Sorcerers, Ghosts, and Polluting Women: An Analysis of Religious Belief and Population Control. *Ethnology* 11(3): Pp. 241–253.

Miller, Theresa L.

- 2019 *Plant Kin: A Multispecies Ethnography in Indigenous Brazil*. Austin, TX: University of Texas Press.

Ortner, Sherry B.

- 1974 Is Female to Male as Nature is to Culture? *In* Woman, Culture, and Society. Rosaldo MZ and Lamphere L. eds. Pp.67-87. Stanford, CA: Stanford University Press.

Posey, Darrell Addison

- 2000 Ethnobiology and Ethnoecology in the Context of National Laws and International Agreements Affecting Indigenous and Local Knowledge, Traditional Resources and Intellectual Property Rights. *In* Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives. Ellen R., Parkes P. and Bicker A., eds. Pp. 35-54. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Rappaport, Roy A.

- 1968 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rival, Laura

- 2012 Animism and the Meanings of Life: Reflections from Amazonia. *In* Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants, and Things in Contemporary Amazonia and Siberia. Brightman M., Grotti VE and Ulturgasheva O. eds., Pp.69-81. Oxford: Berghahn Books.

Sahlins, Marshall

2004 [1974] *Stone Age Economics*. London: Routledge.

Sartre, Jean-Paul

1943 *L'être et la néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Schlegel, Alice

1977 Male and Female in Hopi Thought and Action. *In* *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*. Schlegel A., ed. Pp.245-269. New York: Columbia University Press.

Schulthies, Becky

2019 Partitioning, Phytocommunicability and Plant Pieties. *Anthropology Today* 35(2): 8-12.

Scott, James C.

2017 *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven, CT: Yale University Press.

Shepard, Gleen H. Jr.

2004 A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Societies. *American Anthropologist* 106: 252-266.

Sprenger, Guido

2016 Dimensions of Animism in Southeast Asia. *In* *Animism in Southeast Asia*. Kaj Århem and Guido Sprenger, eds. Pp. 31-51. New York: Routledge.

Tambiah, S. J.

1969 Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology* 8(4): 423-459.

Testart, Alain

1982 *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris: Société d'Ethnographie.

Tsang, Chen-Hwa, Kuang-Ti Li, Tze-Fu Hsu, Yuan-Ching Tsai, Po-Hsuan Fang & Yue-Ie Caroline Hsing

2017 Broomcorn and Foxtail Millet Were Cultivated in Taiwan about 5000 Years ago. *Botanical Studies* 58: 1–10.

Tsing, Anna Lowenhaupt

2015 *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Turner, Victor

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.