

身體與權力

—噶瑪蘭社會中群體認同與性別認同的關係

劉璧榛

法國高等社會科學院

一、母系認同與族群認同

在平埔族群的研究中，性別關係的問題是較少被注意到的，尤其是性別關係在特定歷史環境中與族群認同的關連性。我們知道在平埔族群當中如：西拉雅、巴宰、噶瑪蘭、凱達格蘭、道卡斯等有一個相當大的共同之處，就是她們曾經都是母系社會，換句話說母系單方的認同，曾經是這些族群用來建構其社會和個人的自我認同非常重要的部分。就噶瑪蘭的例子而言，至少在數百年前她們就跟其他的居住在海岸平原，同是母系社會的民族凱達格蘭，建立交換貿易關係，而與居住山上，父系單系社會泰雅人之間互相出草。¹在區域內族群互動的網絡中，噶瑪蘭社會的內部文化再現裡（interprétation），是用源自父系、母系差異來建構其族群的認同，以自我區別於其他的族群團體（泰雅）。如在神話及傳說中噶瑪蘭人解釋到自己源自女神 *Muzumazu*（共母）的後代、不亂倫的（禁母子、兄妹婚）才是噶瑪蘭人，而原本被認為是其兄弟的泰雅人，其母親臉上刺青用來遮掩身份，進而與她自己的兄弟、小孩亂倫，因此在事實上泰雅人與噶瑪蘭人因此而互相分居山中與平地兩處，姊弟兩族群以黥面/無黥面從此為記，成為仇人而互砍人頭。在這裡我們可以看到共母，被噶瑪蘭人用來作區域政治族群關係的建構，而母系傳承、同母系家系內禁婚等原則，是當噶瑪蘭人登陸台灣島時，遇見了已經存在島上的父系單系男性支配的 Atayal 社會，以自我區別建構族群認同相當重要的部分，

¹ 伊能嘉矩的推測，見楊南郡譯《平埔族調查旅行》，1996，頁 202。

也就是說以母親為中心來釐定個人的社會關係，「女性中心」被用來建構認同與社會組織的基礎。

十八世紀末，在漢人單身漢大量進入蘭陽平原拓墾以後，對噶瑪蘭母系社會的劇烈衝擊可想而知，這個時候噶瑪蘭族群的認同則淹沒在父系為主，放棄或刻意忽略了妻方、母系一方的認同。滿清中央集權的政治邏輯強調文化、制度相同的同化政策（強調群體內的同質性），留在宜蘭的噶瑪蘭人，就得適應漳泉人的父系單系組織方式與社會生活。這段跨兩個多世紀的漢化歷史，直到 1969 年阮先生在宜蘭噶瑪蘭族的調查研究中，指出噶瑪蘭人大部分已跟漢人生活融合在一起，而在可辨認的噶瑪蘭人中，以其仍實行招贅婚，判斷母系制度仍然在她們的日常生活裡產生作用。²也就是說在婚姻制度上，噶瑪蘭人仍保持與漢人有所區隔。另外，在清朝當時不願意留在宜蘭與漢人同化共居的噶瑪蘭人，就漸漸被迫南下進入奇萊平原，接著再散落花東縱谷與東海岸區，與同是母系社會的、但仍為旱田耕種的阿美族，共居到通婚，現在花蓮新社噶瑪蘭聚落的形成就是一例。在這個漢化歷史的進程中，噶瑪蘭人面臨了選擇與父系社會（漢）共居被同化，或母系社會（阿美族）共居保持某部分傳統類似的生活方式。

就較微觀的社會內部實際的性別關係運作來看，在這一個歷史階段某些文獻的描述中，我們可以發現噶瑪蘭女人跟漢人女人的社會地位、及被對待的情況差異甚大。例如馬偕在淡水創辦的牛津書院，不易招到漢人社會中的台灣婦女，馬偕在台灣遙記中描述到：因為這些女人被漢人男性支配的「社會習俗束縛著，如童年開始纏足、未嫁前被父母深鎖閨中，婚後受丈夫及其母擺佈，跟外面的世界很難接觸，因此其書院內只有平埔族的婦女前來接受教育³」，相較之下這些噶瑪蘭平原來的女人，其家庭、社會客觀的環境，使其較易與外界接觸，甚至在社會組織結構上，女人還作了彼此交流接觸的介面。不過，我們很少有詳細資料瞭解，這些不纏腳的噶瑪蘭女人，或者更廣而言平埔女人，在其傳統社會中代表其社會群體的整體利益，並且與男性比較起來，擁有主導經濟、政治宗教方面的權力，這樣的「女權」概念，對當時漢人以男性至上的社會，是不是有什麼衝擊？我們可以看到的是，她們的存在在漢人為主流的社會中，反而變成隱形的、沈寂了。

到了 1980 年代左右，以男性為主的政治運動中，出現台灣本土認同建構的呼聲，這一段「唐山公，平埔嬪」的隱形歷史稍微引起學界的重視，目的之一是在一個變遷的新國家認同建構中，用母系血緣的差異來自我區別於，建立在想像共

² 阮昌銳 1969, p. 4-5。

³ 馬偕，1898《台灣遙記》（中譯），p.231-238。

同父系血緣的國民黨「中華民族」的民族主義 — 一個新台灣人的認同追尋。接下來的幾年內，中央集權的國家意識型態，受到各方面的反抗勢力的衝擊，政治威權鬆綁，族群之間衝突的關係浮出檯面，噶瑪蘭人的自我認同追尋，也就漸漸的夾雜在河洛漢人與阿美族人中，獨立出來趨明顯化。在這個國家主體重新洗牌的過程中，大政治氣象內個個區域族群互相重新定義，以重新分配國家、社會資源。而這個國家權力的新定義，並非像清王朝封建制度下的滿族為主的族群關係，或孫中山的民族平等思想：不管族群是不是平等，帝國或國家基礎均建立在一個最終目的為共同融合均質的整體上 (collectivité, totalité)，也就是民族認同與國家認同只有單一的，並且是要融合的民族國家概念 (Etat-Nation) (去異質性)。現在的國家化邏輯反而是必須自我區別於其他族群，才能獲取其他族群的認同，如此資源分配才能區隔。也就是說族群的定義是在多元互動的關係中決定的，在這個得保持多元文化語言差異才可被認同的時代，對噶瑪蘭人而言或其他平埔族而言，面對的課題是必須提出，自己族群的差異性，也就是所謂的不同於漢人、及其他南島民族的特點。

在九〇年代這一波台灣族群認同的運動過程中，噶瑪蘭族人文化政治自覺的追尋是建立在漢／非漢的二元結構概念上，要求的是正名做為國家可識別族群的成員，強調的是其做為南島語族原住民的身份，而實質的母系傳承、母權的文化與社會制度組織特色並不被強調，提出或意識到可以是一種建構自我認同的，與他群區隔的基礎，如前面談到的神話中泰雅／噶瑪蘭、母系／父系的認同邏輯。如果我們將噶瑪蘭人國家化的過程中，漸漸形成一個被體制整合進去、跨地域性的組織「族」的現象，與其他亞洲母系為主的族群，同樣面臨為弱勢族群國家化時的情況相較，有著耐人尋味的差異。如在印尼同樣也是南島語系母系社會 Minangkabau 的男人，藉由強調其母權、男婚入、婚後從母居的社會特性，自我區別於其他族群，以建立其族群的國家認同。⁴ 在北印度屬 Bangladesh 政邦的 Khasi 及 Garo 部族，在被整合進政治共同體時，要求在憲法裡合法化母系傳承及從母居婚制，以作為其族群國家認同建構的一部分。也就是說在建立新的國家族群認同時，母系單方性別的認同，可以是族群認同的建構基礎。

我們回過頭來再檢視噶瑪蘭人族群運動中，女人與族群認同建構的關係時，可以發現當噶瑪蘭人在公開場合，展示自己文化特性以自我識別於其他族群時，女

⁴ Blackwood, Evelyn, 2000 *Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

人擔任主要角色的，⁵特別是與 *Mtiu*(巫師)相關的祭儀如：*Kizaiz*(成巫禮)/*Pakelabi*(巫師治病儀禮)是一直被主動強調，用來自我展演建構認同的重要部分。如從1987年省立博物館購置新社岩棺，舉行了台北新公園豐濱之夜，當時噶瑪蘭族新社部落首次參加歌舞，自此噶瑪蘭人開始在社會媒體出現。接續到1993年，聯合國訂為國際原住民年時，應台北縣政府之邀，新社參加烏來原住民文化藝術節，再度全社動員參加演出 *Kizaiz* 巫師祭儀。1994年全國文藝季應花蓮文化中心之邀，新社一樣演出 *Kizaiz* 巫師祭儀表達其傳統生活。同年，應烏來鄉公所之邀，參加烏來「九族聯歡--尋找山海精靈之夜」，新社同樣演出 *Kisaiz* 巫師祭儀。1995年宜蘭縣政府主辦噶瑪蘭 200 年紀念日，邀請花東噶瑪蘭鄉親返回流流社，並舉辦靜態噶瑪蘭人生活群像展及歌舞晚會，新社噶瑪蘭人同樣表演 *Kizaiz*。1996年噶瑪蘭人參與凱達格蘭大道更名典禮，一樣由新社婦女表演 *Kizaiz*/Pakelabi 巫師祭祖歌舞。同年，文建會中正文化中心主辦，「台北國際樂展」，新社噶瑪蘭在國家音樂廳演出 *Pakelabi*(巫師祭儀)歌舞。1997年台北市政府主辦「台北市原住民文化祭」，首次邀請噶瑪蘭族參與歌舞及祖靈呼喚(*Kizaiz*/Pakelabi)等展演。1998年長老偕萬來先生參加，行政院原民會主辦「原住民音樂世界研討會」，演講噶瑪蘭音樂的重現，主要的內容也是談 *Kizaiz*/Pakelabi 歌舞。1999年國立藝術學院邀請新社噶瑪蘭人，參加「來自高山與平地—原住民的音樂對話」演出，一樣是 *Kizaiz*/Pakelabi 歌舞。2000年花蓮新社參加花蓮文化局主辦「山谷的樂舞原聲」戶外演出，再度表演 *Pakelabi* 巫師祭儀。

在這一連串政治策略的文化演出之大事記中，我們可以發現噶瑪蘭人僅存的新社部落，連續將近二十年來幾乎每年動員全社，至少五、六十人，之中有四十五人左右是婦女，平常在部落婦女們晚上忙閒練習歌舞，然後到台北、宜蘭、花蓮各地去演出每年秋天仍然被舉行 *Mtiu* 舉行的巫師祭儀 *Pakelabi*。為什麼噶瑪蘭人認為女性為主的巫師祭儀 *kizaiz*/Pakelabi 歌舞，*Mtiu* 爬到屋頂上跳舞等，最可以代表噶瑪蘭人的社會文化？這個歌舞的展演在族群運動中，被用來對內動員凝結成員，對外用來塑造族群整體意象。這之中有何社會性別關係變遷與族群認同的邏輯？

在傳統的噶瑪蘭社會中，其實我們可以看到 *Mtiu* 的信仰起源，跟其社會的起源是同時一體產生的，換句話說，*Mtiu* 以女性為中心的信仰，與其說是其社會文化的代表（在當代的政治脈絡裡），還不如說是其社會組成不可缺少的構成創生元

⁵ 噶瑪蘭社會中只有女人才可以成為 *Mtiu*。通常一個部落裡約有一半的女性參加過 *Kizaiz*，如新社在鼎盛時一次 *Kizaiz* 約有三十多個 *Mtiu* 參加，現在剩下約有十幾個還有在活動的。

素。在原生社會脈絡裡，Kizaiz／Pakelabi 是一種創始祖 *Muzumazu* 女神與男性始祖 *Siagnau* 的祭祀、已過世 *Mtiu* 的祭祀及 *Mtiu* 自己家的母系為主的祖靈祭，現在噶瑪蘭人把這樣的祭祖儀式去神聖化、去宗教性，搬上政治文化的舞台，變成一種其當代認同中不可或缺的一部份。我們可以說在噶瑪蘭人的當代聚落中，以男性為主的年齡組織 *safasafasayan* 早就不在具有社會功能而消失了，而以 *Mtiu* 女性為主的傳統宗教信仰，雖然持續運作，但已不再是居社會的中心位置了，但是明顯地在新的政治邏輯中，在追求一個整合到更大社會中的位置時，她卻是佔有中心的重要位置，同樣是社會認同建構的基礎（support de l' identité）。

另外這個充滿宗教政治邏輯的歌舞展演，過去的政治舞台是在聚落內，曾是女人權力建構的來源，女人藉此合理化其擁有一種掌控象徵範疇，一種與神靈溝通、再分配社會資源的權力。今天她變成是一種當代政治語言的符碼，其上演的舞台轉到聚落外，這個轉折變遷在形成噶瑪蘭族的過程中（making Kavalan），與新的女性與男性之間的權力關係（making gender），是不是指出噶瑪蘭由一個女權較盛的社會：傳統部落社會中，政治包含在宗教親屬關係裡，由女人主導；走回頭路往男性支配的社會走去：國家化時政治成為一個獨立的範疇，由男人主導？

在一個比較文化的觀點，對噶瑪蘭族的女性研究，或平埔族的女性研究，特別是研究母系社會中女人，與父系社會中女人社會位置之間的落差，可以讓我們回過頭來反省當代台灣社會的兩性不平等的問題。一般習慣生活在漢人父系社會中的人，確信父親是家長，並沒有人夢想過父親的絕對權威，在一個家庭組織或社會生活中，竟也可能不是支柱，人們普遍存在生不出男孩來傳宗接代的恐懼中，另一方面文化概念上難以想像，更難說接受女人也可以跟男人一樣，在祖先祭祀上承先啓後、或經濟上繼承財產，也就是說淹沒在整個台灣大社會主流價值觀裡，人們無法想像女人可以獨立成一個自主範（autonome），不被整合到男人堆裡，或在以男人群體為中心的「婚姻」關係中被交換。

在政治文化現象或族群運動的背後，我們可以把父系/母系的不同理解成是同樣源於性別差異（男／女）的問題，但為什麼某些社會如噶瑪蘭人，就可以是以女人為中心來運作，而其他大部分的社會如漢人社會，卻以男人為中心來運作。在國家化中對族群平等追求的同時，我們不能對兩性平權漠視，或者認為國家化中族群平等了，性別問題就可以解決，因此我們有必要進一步對噶瑪蘭社會，在 Kizaiz／Pakelabi 女性歌舞的背後，真正問題的重心：性別差異特別是女性中心，為其社會運作模式建立的基礎，並且與政治宗教、經濟秩序相結合，形成一個文化再現系統（représentation）來運作，要有更深入的探討。因此在簡單的互動歷史

脈絡論述之後，我們將進入本篇文章的主題，探討噶瑪蘭人性別認同建構的機制，看其社會如何藉由身體、儀式等機制的運作，形成跟漢人完全不同的兩性社會。

二、生物性別(sexe)與社會性別(genre)關係的概念化 (Conceptualisation du rapport entre sexe et genre)

論文行文至此，我們將從噶瑪蘭人的民族誌資料出發，時間切面上是從馬偕所收集到的 1875-1885 年左右的資料，直到今天筆者在宜蘭、花蓮新社田野觀察到的為基礎(2001 年)，來思考性別認同建構的機制是什麼？我們將把社會性別與生物性別之間的關係，看成為一種政治性的機制 (dispositif politique) 來進行分析。問題意識與 Michel Foucault 所提的問題相同：「是要瞭解權力機制如何直接與人的身體產生連結 — 在男人的身體與女人的身體上：與社會功能、生理過程、感覺、情緒以及喜好相關連」，⁶而就是這個身體與權力的結合，產生了宇宙觀、人觀及社會秩序進而使人們組織起來，達到個體之間的社會連結。

1. 生物性別(sexe)與社會性別(genre)：沒有自然的等價關係

社會性別對於權力來說，不是一種受其控制的外在領域，相反的，他是權力機制的效力與工具。而生物性的性別對權力而言，就像 Maurice Godelier 所使用的譬喻：為一種「腹語術」，⁷他不但是權力的想像刺激的來源，同時也是其影響控制的對象，也就是說，是身體本身提問題，同時自己也回答了問題。因此我們必須小心翼翼的解析，這個身體的表徵再現 (représentation) 的社會化過程。首先我們必須要釐清，生物性別與社會性別之間並沒有必然的等同關係，在本篇論文中我們將要指出，權力策略如何建構社會性別，以及在這建構的過程中他扮演著什麼角色？性觀 (notion de sexe) 保證了一種邏輯根本的轉變，他使從權力到社會性別的關係顛倒過來，使社會性別看起來不像與權力有著根本的、積極的關係。而社會性別好像紮根於某一特殊、不可復原的現實之中，權力總是盡力去制服他。如在噶瑪蘭人的日常生活中，神話、傳說的代代傳述，儀式的持續進行等等，使得個體去主體性與自主性，進入到被權力控制的網絡中。簡而言之，權力的機制面向身體、生命、死亡，面向使生命繁殖的東西，因而一個人就在不斷的在這個遊戲中發現自己是什麼，能夠是什麼。

⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, 1994 (1976), p. 200.

⁷ Maurice Godelier, 1985, p345-360.

為了分析噶瑪蘭社會中權力機制的運作，我們將從其性別概念的解析開始。首先我們建構一個生物性（*sex*）與社會性別（*genre*）關係的模型，以利於作兩者範疇性概念的推理。噶瑪蘭人的社會中，在日常生活上其個體社會性別的外貌，嚴格的由生物性的特徵來決定。也就是說，一般而言，介於生物性別與社會性別之間有一種相似性的關係，雖然生物性的性與社會性的性別之間，有這個類似性，並且一個人的社會性的性別，被按照一個人的生物性的外表來想像，然而這兩個社會性別（男性氣概／女性氣概 *masculinité／féminité*），仍然被認為是生物性決定的。如同剛剛前面所提到的，社會性的性別與生物性別兩者間並不等同，彼此並沒有自然的等價關係。怎麼說？

如果從生物性的方向思考到社會性，在某些情況下，一個人的生物性外表不能直接表達一個人的社會性別，兩者之間並沒有表面直接的一致性。比如：在噶瑪蘭人的親屬稱謂中，對於剛出生的小孩的稱謂並沒有性別區分：從 G+1 父母輩稱之 *sunis*（同表兒子、女兒），*vai/vaqi*（同表孫子、孫女）從 G+2 祖父母輩稱之。⁸這並非是人們不知道小孩的真正生物性別是什麼，而是社會並不把這些剛出生的小孩當成是一個社會主體（*sujet social*）。這個小孩的性別認同是由社會給予的，在過去他的稱謂是與祖母相同都叫 *vai*，也就是伊能嘉矩所謂的祖母孫同稱謂制，⁹換句話說一個剛出生小孩的性別認同是跟著祖母的，以女性為中心。因此我們可以進一步推論，在噶瑪蘭的親屬稱謂系統上有女性中心化的傾向，並且這個女性化傾向是一種系性（母系）與傳承（母傳女）的指標，她也同時表現出一種社會秩序與宇宙秩序的結合，因為這又同時牽連著社會利用自然資源再生產的編制模式。

另外，我們可以觀察到，當一個人的社會性別由他自己的生物性別來決定時，他才是變成一個真正的社會主體。對一個年輕男性而言，這個社會主體化的過程是在成年禮之後，對女性而言這個轉折期卻不明顯，因為個體從一出生就在女性為中心的世界中成長，而社會性別對成年女人而言，比較像是 *Mtiu*（巫師）與非 *Mtiu* 之間的差別，一種社會位階（promotion）的標示。*Mtiu* 正因為她是女性，所以她是一個被選中的性別，她必須在成巫禮（*Kiaiz*）中被加強能力、「法力」或「神力」，以為其他族人占卜解決日常生活難題，或與神靈溝通以治病。然而噶瑪蘭社會中只有女人才可以成為 *Mtiu*，通常一個部落裡約有一半的女性參加過 *Kiaiz*，如新社在鼎盛時一次 *Kiaiz* 約有三十多個 *Mtiu* 參加，現在剩下約有十幾個

⁸ 詳細分析看筆者的另外一篇論文，2000, p1-51.

⁹ 伊能嘉矩《平埔族調查旅行》1996, p229.

還有在活動的。在這個噶瑪蘭人的 Mtiu 信仰裡，我們更可以發現很明顯的男女性別差異：在 Kizaiz 巫師祭儀中，女人同時扮演男性與女性的角色，通常法力最強的 Mtiu 扮演神話中的女神 Muzumazu，而她的助手扮演第一位男性祖先 Siagnau，並且在儀式過程中這個助手並沒有裝扮成男人。在巫師祭儀象徵上，我們可以發現，女性是可以完全取代男性的，只有一個性別存在（pan sexualisme）。這裡我們可以發現社會性別其實與權力息息相關，生物性的性是馴服於在象徵秩序與宇宙秩序中，而社會性別正在建構著或維持著一種社會秩序。

因此我們可以作一個簡單的結論，在噶瑪蘭社會的親屬稱謂系統、儀式與神話中，社會性別可象徵性的代表生物性別，有某一個性別（女）取代另一個性別（男）的趨向，而這個社會性別是生物性別透過儀式、社會範疇概念化、社會分化而形成的。生物性別為什麼變成表面上看起來是決定秩序、權力的因素，主要是因為他與親屬、宗教範疇結合（associer）起來，透過表徵再現系統來運作（système de représentation）。但本篇論文因篇幅的關係，將把分析的重點接著放在儀式、歌謡與神話的分析上，親屬稱謂系統的性別概念分析則另述。

接著我們再進一步推論，一個人的定義不只是由他的生物性功能來論斷，一個人的認同與繁衍後代以及群體的意識息息相關。噶瑪蘭人的性別概念化的模式，就如同 Nicole-Claude Mathieu 嘗試將性別認同方式分成三種類型中的第二種：「社會性別化的認同」（identité sexuée）¹⁰一樣，在此類中人的性別認同，是在社會群體中漸漸被決定的，此認同超越生物性決定：是一個外於個體而加進個體的結果。換句話說，我們可以觀察到在噶瑪蘭社會中，一個人的生物性別不是一個人出生就決定得跟隨一輩子的命運，並且由社會性別來再確定，而是比較像是一種集體共同生活的模式。¹¹噶瑪蘭人有意識的、並且由多種社會條件來決定，將社會生活分成兩個群體：男性一個群體，女性為另一個群體。而每一個性別群體有自己的文化、歸屬感，並且在社會中佔有不同的身份地位、在不同的位置做不同的事情。同時我們可以看到，每一個性別群體有特殊的社會任務得完成，導致彼此之間運用不同的關係策略以達成這些任務。

2. 男性的社會性別展現

接下來我們將近入噶瑪蘭人詳細的民族誌資料，來分析男女之間不同的社會性別展現。首先我們先來看男性方面：在其傳統社會中，一個男孩約到十二、十

¹⁰ Nicole-Claude Mathieu, p.239.

¹¹ 同上, p.239.

三歲左右就差不多準備要進入《*Safasafasayan*》（年齡階級）的訓練，以進入成年人的階段。這個預備成年的過程是在《*siRoden*》青年會所開始的，¹²而這個會所是男人專屬，為年紀較輕者接受年長者的訓練與教誨的地方，而通常女人不靠近會所，不干預會所事務，因此進入青年會所生活，可以算是男孩離開母親學習過男性群體生活的開始。等到《*Raiyok*》（20-22 歲）一級時，年青男性可以開始到女孩母親家居住工作，這時的年青男性被想像成祭祖儀式 *Palilin* 中的「公雞」，他被社會的眼光期待要有男性氣概（masculinité）如：意象上有高挺的雞冠、漂亮的羽毛裝飾、善叫、日出而做、勤勞等。接著年長到「*Raowang* 級」（66-68 歲）時，就有可能被選成頭目或副頭目，頭目就是這個男性氣概的最佳典範。一個男人一直到死亡後，在招魂儀式 *PatoRokan* 中，家人還需要給他準備攜帶生前使用的工具、獵具與捕魚具等。而等到儀式最後，家人把招魂的水盆裡的水倒掉時，他可能會留給家人「動物毛」如：山豬或羌等。這象徵著最近如果家人到山上打獵，便會有好運捉到獵物，這個獵到獵物的運氣，就是一個男人死後象徵上會留下來給後代的一種允諾。

這裡要特別說明的是，社會對男人的身體不只是培訓、並將之導向以一個社會性群體運作的方式，同時將之階序層級化，要求身體的馴服性（docilité）。很重要的一點是：一出生到成年之前有一個篩選，如果一個男孩是身體殘障者，他是被拒絕進入年齡階級訓練的，這將導致他無法離開母親家，也就是說無法成為一個真正的「男人」，他一輩子將很難找到老婆，沒有女人會接受他的，更不可能會有母子亂倫禁忌的想像情況發生，因為在社會定義上這個人，就被排除在「男人」的領域之外，不能成為真正的「人」，因為他被認為對社會沒有可能貢獻的生產與再生產功能。在此我們可以看到男性身體就像是一種政治性的賭注，其身體對噶瑪蘭社會的工具性意義很重要，是權力主要控制的對象，因此其身體的社會邏輯是：如果當一個人生下來生物性別是男的，則有被社會排除的隱形憂慮，這個邏輯跟生為女人的社會邏輯差異剛好相反，後面一段女性部分再繼續比較說明。

在一個成為男人的過程、具有男性氣概的追逐裡，死亡並沒有劃下句點。這種追逐還在 *PatoRoqan*（死亡告別儀式）中繼續延續下去，甚至在另一個靈魂世界中延續下去。男人死亡後其近親會將其打獵、捕魚還有耕種的用具通通準備好，放在招魂用的水盆旁邊，等他 *Tazusa*（靈魂）回來時給他一起帶到另外一個世界去，並且在 *PatoRoqan* 儀式結束後，在倒掉水盆裡的水後，如果盆底留下動物的毛，如山豬、山羌等，就表示家人近來去打獵將會有所收穫。在此我們可以看到，人死

¹² 花蓮新社部落過去這個會所是位於村落下方，今警察局對面，現在已不存在。

亡到另一個世界去後，仍然繼續被想像成兩性區別的世界，跟活人一樣繼續吃東西，繼續做活著時候的兩性分工的活動，所以死亡後招魂儀式時，家人準備給一個男人帶走其生前的工具，使他能繼續另一個世界的生活。也就是人身體死亡後，靈魂還繼續帶著其生物性別存在另一個想像的空間，但是這個已過逝的男人的 tazusa（靈魂），是比較少再回到活人的世界產生影響的，除非是有名的頭目，否則人們鮮少記住他的名字。

3.女性的社會性別展現

接下來我們將上述噶瑪蘭社會中，對男性氣概的期待與對女人的期待的差異，作一個平行的對照比較。女性到了 12~16 歲時月經來的時期，大部分開始學習做 Mtiu（巫師），這些女孩子對噶瑪蘭人而言，在概念上就像是被 ziylan（神）或祖先揀選的人，並且祖先神靈們透過這樣的揀選，賦予其特殊的任務。用噶瑪蘭人的表達方式，當一個女孩「中了」（被神靈揀選了），其身體會出現許多不同的徵兆，如常會伴隨著特殊的夢召，或通常會持續生病一段時間，如頭痛、腳痛或牙痛等，這些病痛經過有經驗的 Mtiu 占卜（Subli）診斷後，如果被認為是治不好的病，為了治癒這些身體的病痛，則必須透過 Mtiu，舉行 Kizaiz 的儀式來治療，經過此儀式後病變會自然後痊癒，而且女孩們也正式成為 Mtiu。治癒後這些新的一年年輕的 Mtiu 們，則必須持續性的與其他 Mtiu 共同參加巫師治病儀禮 Pakelabi，這個儀禮人多時有時聚集到三十多個 Mtiu，¹³儼然形成一個特殊的女性共同互助團體；而儀式進行期間 Mtiu 們一家一家去跳舞、晚宴，節慶時間約一個月左右，此為社裡年中大事，遠來他社的親戚或鄰社的噶瑪蘭人都會來參加。簡而言之，當一個女孩被選中後，她漸漸開始學習負責社裡人的生命儀禮 PatoRoqan，宗教事宜 Subli（占卜）、Pakelabi、Paspi（治病儀式）等，這些任務也將是她一輩子要學習走的。

另外對所有女孩而言，等到年紀再大一點約 17、18 歲時，便開始有 napawan（男人）會入到其母家幫忙田裡的工作。這時女孩開始要生小孩，擔當母職的工作，同時也必須努力勞動生產持家，這個階段她學習如何管理稻米的生產、儲存與分配等，一直到繼承母家，或獨立自己另外在其他地方蓋房子成新家。最後到死亡時，在 PatoRokan 死後的招魂儀式中，家人會給她準備 Haisaiyan（織具）、稻籽等。到儀式最後，水盆裡可能會留下穀粒，這表示來年一定會稻穀豐收。總之，在此我們看到女人跟男人一樣有特殊的女性氣概得表現出來，還有典範等追隨。而這個

¹³ 因政治因素 Kizaiz 曾被日本政府禁止，人多的時期約在日據時代前期與剛光復時。

女性文化跟男性的文化一樣，都是被社會強加的，男女分別都是被導引到一個性別的文化群體。而這兩個社會性別團體，在想法上仍持續被認為是生物性封閉決定的。接下來我們將進一步分析在一個儀式互動的過程中，具生物性別的身體與社會性別概念之間的關係：男性氣概（masculinité）與女性氣概（féminité）彼此互相定義的過程。

三、男性氣概的定義—藉由女性的肯定； 女性氣概的定義—象徵性暴力制服男性

在上面的章節中，我們看到一個人從其生物性別的不同，如何被孕育、發展到一個社會性別的不同，接著我們來探討在噶瑪蘭傳統社會中，男性氣概與女性氣概的定義（masculinité/ féminité）之建構過程中，展現出怎麼樣的兩性關係？其社會中兩性之間的社會關係，是彼此互補達到一種平衡、和諧；還是建立在一個相對立、互斥的關係上，而形成一種社會性別價值的差異，存在一種階序關係？我認為噶瑪蘭社會中展現出來的性別關係，比較是第二種階序式的模式。其社會組織是建立在性別對立的差異上，男性一個群體一種運作的邏輯，如以年齡階級為主，為一種能力競爭累積功勳的邏輯；而女性則是另外的團體，如以 lepaw 家、Mtiu 巫師團為主，強調的則是一種系性、穩定性的傳承接續。接下來我們將重心放在分析噶瑪蘭社會中，權力的機制面像哪些東西，進而控制這些東西，以及權力怎麼透過社會性別的建構來描繪男性氣概與女性氣概（masculinité/ féminité）。

1.什麼是理想的男人？

在噶瑪蘭社會中男性氣概是需要藉由女性來肯定的，我們可以從三方面來理解：首先在男人的社會地位定義方面，接著是對女人遵從的社會道德，及男人之間藉由女人的話語來自我肯定或肯定他人的社會現象，並且這三方面是互相關聯彼此影響的。關於男人社會地位的定義，我們可以在儀式中對男性的定位與代表的挑選中明顯看出：如過去男人在出草回來後舉行的傳統儀式 *Qataban*，及村落捕魚季開始前舉行的 *Spaw do Lazin*（海祭）中，這兩個儀式基本上是涉及死亡與交換，所以女人不直接參與，比較屬於男性的活動範圍，表面上看起來女人似乎對這些男性的活動沒有影響力，但是我們可以發現儀式主要由頭目召集以男長老 6-7 人為主祭者來進行，代表舉行儀式的主祭者的社會定位卻也受到其太太的影響，如離婚、被太太趕出家門、或太太死亡皆無法當主祭成員，他會遭受到社會負面

的輕視，因為他沒有獲得到女性家族的肯定。並且當男人喪失太太時，在概念上由於缺女性的「生命權」的庇佑，是有潛在性危險的，因此整個群體怕會被引起不祥、不潔而有厄運。這個無形存在的威脅是永久將跟著這個男人到死亡，因此他將無法在儀式中代表群體，想法上這種人的男性氣概有所不全。這跟一個 Mtiu 的先生去世，仍可參加 Kizaiz／pakelabi 是有社會性性別差異的，也就是說相對比較之下，女性喪偶不會對她的生命或族群團體帶來威脅。¹⁴另外，既使要成為一個人們認為最有權威的男人—頭目，還是同樣得按這把社會的尺來檢驗，如果通過了才能成為村人的代表。簡而言之，完美的男性氣概是藉由女人的肯定來定義的，這是一種男性的社會地位降服在以女性為主的政治宗教邏輯（politico-religion）及宇宙秩序之下（l'ordre cosmique）的運作邏輯。

另外在男性每年 Qataban 年齡階級活動中，男性的團體之間也會強調、或彼此監督是否有對女性遵從，也就是遵守女性領導的社會秩序。如過去 Safasafasayan 年齡階級活動中的某天，年齡階級低的到高的階級家去看望，早上七點到十二點，各年齡階級的級長開會，討論部落裡一年來行為優劣的年輕人，並且在飯前公佈，行為不好的不準吃飯，還要罰他去買酒。為什麼要公開的宣佈一個人行為的好壞呢？因為要讓行為不好的向好的學習，罰酒的目的則是希望讓行為不好的向好的學習。而不同年齡階級間的訓誡內容是什麼呢？七十歲的也可以訓誡六十歲的，上一級訓下一級內容大概像是：罵太太、吵架、頂嘴、懶惰等等的不良行為，都會被宣佈出來。甚至到 Qataban 儀式進行最後一天準備收場結束，所有的人共同開會，指責男人或公開指責某人沒有資格被選為頭目的理由中，通常遵從女性為一個相當重要的準則。總之，女人就像是一種在背後對男人監視的無形力量，不用女人實際出現在男人團體中，男人間已形對自己行為的自制。

第三個藉由女性來定義男性氣概則表現在男人之間如何看待彼此，也就是評量一個人的社會價值標準。一個年輕人好不好，人們常會用女人的話來描述，比如：『喔！Utai 很靈巧！工作很勤勞』。另外對未婚青年而言為是否能取悅女人，能找到一個太太是相當重要的，一個青年人即使は善出草的勇士，沒有女人要一樣受到譏笑，常常被說是因面貌不揚等。總之，直到這裡我們可以看到，社會對「男性」概念的形成是在一種社會過程中，由對女性的遵從而形成的道德觀，進而到儀式上宇宙觀內或宗教觀內，進而對一個男人的社會地位的定義產生影響。

¹⁴ 在阿美族社會中 Cikawasai（巫師）喪偶不能參加那年的 Melechuk 儀式，因為阿美族人認為喪偶會對巫師團體帶來死亡的威脅（不潔），儀式期間如果她要接近其他巫師，就必需準備釘子，由其他巫師給她以除霉運。在此我們可看出噶瑪蘭社會中女性的生命力相較於 Amis 似乎比較強，她不怕另一半帶來死亡的陰影。

這裡顯現出噶瑪蘭社會中，在性別關係上女性為社會、宇宙世界中心的現象：自從一個人出生，女性（祖母）就被用來定義這個新生兒，接著其太太再被用來定義這個可以成為真正「男性」的條件準則。這種藉由另一個社會主體（女性）為中心來定義男性的方式，展現著一個性別對另一個性別的宰制關係。接著如果我們將問題更進一步思考，就會發現一個更深層社會組織的問題浮出：為什麼男性氣概得藉由女性的肯定來界定呢？為什麼必須把男人的存在、社會地位降服在女人之下呢？我們將藉由把女性氣概的形成與男性氣概的形成過程作比較，來回答這個問題。

2.什麼是理想的女人？

那女性氣概是完美的？自我定義？她是需不需要藉由男性來定義呢？我們首先從女性和她周遭男性親屬之間的關係來看。男人對女人而言就像是工具「梯子」與祭品公雞的意象。女性需要男性親戚的幫忙以達到社會賦予他必須完成的任務，但在象徵意義上男性是被女性用暴力的方法對待，藉由這樣的象徵實踐，男性生產製造的東西多半被女人持有或用來再分配了。首先我們藉由儀式中的象徵分析來說明這個男性的「工具性」功能：當一個女生要正式成為 Mtiu 時，為其舉行的 Kizaiz 儀式在進行一個星期的期間，會選一天爬到屋頂上去跳舞，象徵上是一個年青未有性經驗的女孩從 Muzumazu 女神處，獲得一種象徵性的「生產的繁殖力」，這儀式過程中她的男性親戚，通常是爸爸或爺爺，其中一位通過有繁殖力貢獻的人，得幫她做一個新的梯子，另外還要在儀式期間幫她扶梯子，這顯示男性在儀式、生活中其位置的縮影，女性是需要他長輩的男性親戚來幫忙，才能通過 Kizaiz 儀式的。

另外，這個男性相助的關係也同時存在於她與其先生之間：當她成家時必須有 lepaw 房子，這房子可能是從母親處繼承來的，或者是其先生（napawan）幫忙新蓋的，但是她才是這個家的負責人，當男性被驅走或離婚時，房子與小孩都是屬於太太的，他對家中的物品與土地沒有任何的權利。有就是說男性是被排除在父權、財產繼承之外的，這是一個社會習慣的結果，我們接著來看這個結果，是如何藉由思想（pensée）及儀式的進行來形成、建構起來的，以及這個結果背後隱藏不同社會關係與關係之間的社會邏輯。

3.男性情人意象的投射：鹿—父親的獵物

一個年輕的男人對女人而言這個性對象，依是否住到女人家中為其父母所應

允而有兩個不同的意象：鹿（SiRmuq）一種情人的意象（父母不認識的男伴），與公雞（DaqoR）一種先生的象徵意象，此兩種動物分別象徵男性不同的社會角色。¹⁵在筆者田野的新社部落中已經聽不到關於鹿是女兒情人的傳說了，在此為了說明鹿/公雞之間的理想對比象徵結構（idéal-typique），將引用 André Bareigts 神父在豐濱阿美族為主的聚落，¹⁶但也有少數噶瑪蘭人居住的部落，所採集到的傳說來分析，這傳說有幾種不同的版本，同時見於番族慣習調查報告書第二卷。¹⁷在東部的幾個母系社會中（噶瑪蘭、阿美、卑南），我們可發現其神話傳說當中，總是述說著相當典型的，女人與相關經濟活動產物之間，有連姻關係的類型，通常為女人+動物或植物，如稻作（噶瑪蘭 Muzumazu 的神話）、小米（阿美族關於鹿、老鼠、豬傳說¹⁸等、卑南族關於與芝麻耕種的傳說¹⁹）、捕魚（阿美族 Alikakay[怪獸]、²⁰枕頭裡裝 fokong [鯽魚]的傳說；卑南族也有同樣枕頭裡裝魚的傳說²¹）等。筆者在此簡述談及「女人及鹿」這幾個不同版中的共同結構幾個母系社會中，（主要用來說明噶瑪蘭人）性別差異的象徵結構，及其展現出來的男/女不同的社會性別的概念：

一對夫婦有一個女兒，她在田裡獨自工作（母親要求她跟別的女孩一起工作，但她不肯，Bareigts 版本），其父親到山上田裡去探望她工作時，發現有異狀如有鹿的足跡破壞小米／芝麻（番族慣習版本 1915），或是相反地女兒工作成效大增像是有人／鹿幫忙（Bareigts 版本 1976），最後其

¹⁵ 在 17-19 世紀間宜蘭的噶瑪蘭人仍以鏞魚獵鹿為生，女人從事燒墾種植，18 世紀末跟漢人學習種水稻的技術之後，種植水稻漸漸變成主要的生產活動。在 1930 年日人速水家彥宜蘭的調查中寫到：適合耕種的土地不是狗吠的方向，就是雞鳴的方向。往狗吠的方向開墾的人，就去山地變成「高山番」，而往雞鳴方向去開墾的人，就是我們「平地番」(Kavalan)。宜蘭文獻雜誌 6: 104。我們可以看到相對於東岸的其他的南島民族，噶瑪蘭人變的較少從事打獵的活動了，生活中跟鹿的關係漸漸轉弱，而土地的開墾稻米的種植漸增。阿美族跟卑南族則一直到 1920 年代才漸漸從噶瑪蘭人、漢人處學習種水稻的技術。我們無法直接連結生產活動與鹿傳說之間的演變因果關係，但無可否認關於鹿是女兒的情人的傳說仍在阿美族 (Traduction du Amis en français du père André Bareigts, 1976 *Les mythes amis*) 與卑南族的社會中流傳著 Josiane Cauquelin (2000)，而噶瑪蘭人新社的部落已聽不到這樣的傳說了，這裡引用仍在區域內流傳鹿的傳說，其實是筆者的假設，相對於野生的鹿，一種男人在大自然中求生活的意象，噶瑪蘭人則在儀式中保留了殺公雞、強調飼養家畜動物，而男人在儀式 Palilin 中正是此意象。

¹⁶ Vacon (阿美語) 就是此豐濱，位在花蓮在新社部落南方 3km 處，神話中阿美族的起源地，19 世紀中開始有噶瑪蘭人移入。

¹⁷ Traduction du Amis en français du père André Bareigts, 1976 *Les mythes amis*. p156 Hualien Fengpin; 及番族慣習調查報告書 第二卷 阿美族、卑南族 台北：中研院民族所編譯 2000 p 14-15, 274-275

¹⁸ 同上 p14-16, 太巴塱社、奇美社傳說見 秀姑巒阿美族的社會組織 劉斌雄等 台北：中研院民族所, 1965, p. 9-10.

¹⁹ 同上, p.274-275.

²⁰ 同上, p20-23.

²¹ 同上。

父親終於發現了鹿的蹤影，將之射殺至死。事後女兒看到鹿頭非常的傷心，於是撲向鹿角而氣絕。

在這個傳說中說明了女孩-父母-男孩之間應有的關係，以及女性之間的群體關係。女孩的田野工作被要求要跟其他女性群體共同合作生產，而不是與其他動物。在現實生活中，開墾山田耕作時，常會有動物來破壞田地或播種的植物，如四足動物山豬、鹿、鳥類等，或是敵人來拿人頭。因此組織一個女性群體耕作的團隊，具有防衛、及人力互助生產的考量。問題在於怎麼進行人類耕種活動？分工中展現出男女性別概念的差異是什麼？耕種活動在母系社會中常常是屬於女性的，因此想像女性會招來「性伴侶」來幫忙，鹿就變成一種男性的投射，想像這個鹿會靠近她，進而幫忙她耕種（Bareigts 版本），像是她招贅一樣招了一個男的來幫忙。²²這裡在想法上我們可以看到經濟生產、婚姻形式、與 tazusa、saluman 靈魂信仰²³被連結在一起。不同於男性的打獵、捕魚活動，到自然中獲取東西，耕種是女人在自然中播種為中心的生產活動，但要確定有「收穫」人必須如何組織做怎麼樣的努力？有兩個面向的問題要解決：1) 除了女性為播種者外，要有其他不同「功能」人力的出現，特別是除去其他動物的干擾=打獵，這就是男性位置。2) 接著如何「吸引」「擁有」這種男性人力？那就是如何獲取男性人力的問題。在現實生活中，人們注意到當女性在田裡工作時，鹿會靠近，這個印象被挑選出來，加強符合其靈魂（animisme）的概念，也就是藉由信仰邏輯上某種東西可以招來同種類的東西，這就反映出女性的生產邏輯。女人的社會本質在定義上除了可以無中生有（生產、播種）以外，還有一種是被賦予能夠招來異類的特質，如同噶瑪蘭人常講的生女生，就表示已經另外賺了一個人（他的男伴侶）。而這個社會性本質是男人沒有的，男人為了有獵物必須用所獵到的獵物來祭拜動物的頭，再由這個住在頭裡看不見的 saluman（動物精靈）去招他的同伴，或者與過去男性出草時得祭人頭、收集人頭藉由住在裡面的 tazusa 去招親友，如此一來就能再獵到人頭，這些都是屬於男性的邏輯。因此這裡我們可以看到，男性身體與女性身體被社會賦予相當不同的「功能」或起點上就有本質性的差異：男人本身的身體並不能招東西過來，不像女人其本身就具有一種像魔術的功能存在。

我們可以發現對母系社會的人而言（包括噶瑪蘭人），其實在女人的身體裡住著人的意向、意圖（intention），這就是所謂的魔術。而男人身上並沒有，對男人的

²² Bareigts 1976 年的版本，採集到的是男性／鹿幫忙耕種的，而更早版本《番族慣習調查報告書》1915 年中男性／鹿是破壞旱田耕作的，這象徵結構展現出男性與耕作之間的關係。

²³ 見筆者的另外一篇文章：〈祭儀的序曲—噶瑪蘭族的 Subli〉，1993。

意向卻是住在他獵來的東西裡，如敵人頭、動物頭裡。這就是男人與女人在經濟生產上為什麼位置與角色不一樣的原因，那個人的意識（conscience de soi），只有存在女人的身體裡。換句話說，我們可以看到在想法裡面，人的意向只放在女性一個性別的身上，她的身體是受到思想刺激的引發某些社會功能，目的之一是透過這個刺激作用而達到所謂的「生產」目的。

我們接著來看傳說的象徵結構打獵/耕種之間，如何展現出男性／女性的社會角色及社會性別的差異。鹿一直是被當作一種男性的獵物，噶瑪蘭人並不飼養，傳說中這個父親負責射殺鹿的結局，除了說明了女兒—鹿之間的關係，應該要得到父母的認可外，也就是「女兒—鹿」之間的性關係，要被合法化進家的組織運作中，在父母親的權威掌控中。同時還有另外一個重要的社會意義存在，這個女兒的情人（鹿）被其父親用武力制伏（射殺），展現出 katabu（女婿）與女之父之間結構性的衝突，這個衝突是一種男性之間團結連結（solidarité）的破壞，或者是兩男性對同一家內女性可能性競爭的控制，因此男性被帶到女性為家長的權威下。

總之，在這個傳說中，我們可以看到噶瑪蘭人母系類型的社會中，經濟性別分工與親屬範疇如女性間男性交換的招贅婚、從母居及靈魂信仰嵌入結合（associer）在一起運作，而形成一個再現（representation）系統，而這個再現系統是一種身體語言，如同 Maurice Godelier 所解析的：「在他（身體）的幻想中，已經完成了思想的某部分功能，但他並不只解釋這些思想，同時他有說服的功效。就是當關於身體的語言（langage sur le corps）變成是一種身體語言（langage sur du corps），我們對社會、對宇宙便無話可說：剩下的就是活在這個社會秩序與宇宙觀內，因為遠超過有意識、有意圖的論述之外，身體本身與這些秩序就已經完全附著在一起了。就是在身體中遠超過在這些想法中，進行有意識的辯論，身體便完成了最親密的信念，同時也完成了展現意識的目的。」²⁴

傳說最後鹿的死亡，使男性從鹿／情人的意象，漸漸轉向另一個被飼養的動物：公雞上，這個轉移是噶瑪蘭社會中特有的，少見於週邊的其他母系社會中，接下來我將把重點放在分析噶瑪蘭的祭祖儀式中，形成的對比：男性殺鹿／女性殺公雞的性別邏輯。

4. 已婚男性意象的投射：公雞 — Palilin (祭祖靈) 的牲品

公雞相對於野生的鹿，是另一種噶瑪蘭人對男性更強的象徵性意象投射，此

²⁴ Maurice Godelier 1982 : 353.

象徵物在女性氣概的建立上非常重要，並且在這個性別認同建構的背後，隱藏著一種社會關係間的階序關係。我們先從噶瑪蘭人如何藉由 *palilin* 祭祖儀式，來建立女性一家之主的權威分析起。每年農曆年終時，她得在其家中舉行 *Palilin*，以祭其雙性祖先，但此儀式祭祀的對象並不包括她先生的親戚。她必須視家裡人口數的多寡，殺自己養的公雞來祭拜祖先。然而就是在這個儀式中，女人從養雞、殺雞到吃雞肉的過程，充滿了女性透過象徵的實踐（*pratique symbolique*）來對男性宰制，而這個對男性的宰制就是女性氣概（*féminité*）的定義。女性對公雞的宰制表現在這三個行動的象徵意義中，從飼養、牲品到分享進食雞肉整個循序漸進的過程；這個過程充滿了女性使用暴力象徵上對男性制服的類比。女人用剩飯養雞被類比於她用米飯養活男性；當一隻公雞開始長出漂亮雄赳赳的雞冠時，便被捉來殺作祭品，這個過程象徵著女人對於男性的生命有生、死宰制的權力。簡而言之，就是這個象徵暴力的實踐過程定義了女性氣概的實質內涵。

如前面所說的對 Kavalan 而言，公雞除了是雄性的表徵外，還有一個很大的特點是：公雞為女人飼養家禽動物。現在為了儀式的舉行，雖然有些人自己沒養了，跟鄰居買，但是雞就必須前幾天先捉來飼養，觀察他是不是清早會啼叫，會啼叫的才能拿來作儀式，否則必須換調。而如果是自己家養的就一定得選最會叫的、最漂亮的來殺。在進行更深入分析女性具有對男性使用某些控制權力前，我們先對主要分析的祭祖儀式作簡單的描述：²⁵

²⁵ 今天新社的噶瑪蘭人有兩種家的祭祖儀式，一種稱噶瑪蘭式，一種稱 *ToRbuwan* 式。在這裡描述的過程是綜合筆者在 1993~2000 年間的參與觀察，而 *ToRbuwan* 式的則是 1998~2000 年的田野。在此處的分析以 *ToRbuwan* 式的 *Palilin* 為主，內文中的儀式描述則是筆者參與某三家人家的 *Palilin* 的約略整合。很有意思的是這兩種儀式有一個共通點：沒有任何一家的儀式的進行方式是完全相同的，因為被認為是「自己家的」來年運氣，所以除了直系產生分家後系性的家內會相同外，沒有一家是相同的，因為個體不能也不會去看別人怎麼進行，因此各家藉由此儀式同時也建立差異性戶斥的認同單位。在這個共通的原則下，噶瑪蘭式 *spaw* 的方式保留部分傳統，部分已與漢人相同而使用漢式年糕 *spaw*，表現出其認同的建構一半像漢人但又保留噶瑪蘭人。而 *ToRbuwan* 式儀式傳統宗教味道很濃厚，充滿禁忌，祭品也保留殺公雞的方式。全村子至 2000 年有 80 戶噶瑪蘭人家，在 50 年代村子開始基督教化了後，仍進行 *ToRbuwan* 式的約有十戶，而這十戶中祭祀來源都為母系傳承來的。通常家中夫妻為噶瑪蘭人與祖先 *ToRbuwan* 的組合者，則兩種儀式都舉行。不過儀式仍有先後進行的次序，是先前一晚上進行噶瑪蘭式，接著隔天早上再進行 *ToRbuwan* 式，報導人解釋道因為噶瑪蘭比較強，吸收了 *ToRbuwan*，所以以噶瑪蘭式優先。但這個噶瑪蘭人儀式上優先的概念，也就是這個象徵秩序，並沒有被進一步發展成兩族群間的階序關係。

有許多人也許會質疑特別是語言學家、歷史學家：*ToRbuwan* 分類上應該是在噶瑪蘭北邊鄰居的凱達格蘭族，我不應該將之混淆，並且拿來作噶瑪蘭社會性別建構的主要分析。歷史事件對行動者而言，他會將之主觀詮釋，目的是使原來有所不同的人能夠生活在一起。但是行動者本身對待歷史事件是沒有自主性客觀批判的意識。如果將此問題當做為人類學的研究的問題意識，筆者從儀式系統的象徵使用概念提出另一個角度的思考。在田野期間筆者觀察到，噶瑪蘭的儀式使用的祭品大約可以分成三個不同的系統，這三個不同的系統彼此間並沒有時間先後的演變關係。一

Palilin 的舉行首先是日子的挑選，通常選農曆年終 26 或 27 晚上看不到月亮的日子進行。此晚開始全家人就要 mamet（潔身）：夫妻間不能有性行為，食物上也禁吃某些東西，行為上彼此之間也不能有口角摩擦。一大早天未亮時，當公雞開始啼叫，女主人便起床把活的公雞綁起來捉進屋子裡，她先躲在廚房門後，捉雞在身體旁繞三圈，每繞一圈則用力用斧頭敲雞的頭，一定要用力把雞敲昏，但不能見血。之後用火整支烤並且邊烤邊拔毛，烤半熟後再殺掉，以避免血的流出。然後用水清洗心與肝、拿進廚房煮熟後切成小塊來 spaw（祭拜）祖先。儀式進行時是有次序的：由女主人開始 spaw，按照世代次序、接著性別、年紀來區分次序，年長者及女性優先。禱詞內容摘譯如下：

vaqi、vai(爺爺、奶奶，直接呼叫祖先名字) 你們現在都在，我現在 Palilin，要過年了，你們大家一起來，所有的親戚也統統一起叫來吃我們 Palilin 的東西。我倒酒給您們喝，有最鮮美的雞肝給您們吃，你們統統來吃我們 Palilin 吧，喝醉了沒有關係。你們醉了就要互相扶持一起回去吧。我們在這裡要讓我們平安，不要有事。

如果有家人缺席，則由女主人替代 spaw，最後仍然由她再 spaw 以結束，整個儀式進行時絕對肅靜，嚴格其他人經過門口或禁止訪客，萬一如果此情況發生了，男主人則扮演其傳統典型的角：負責「趕走」不速之客。結束後也正好約中餐時間，女主人把其他的雞肉剁成塊另外煮成湯，準備中午午餐與晚餐吃，當天全家人就只吃能這隻雞，一定要吃完，嚴格禁止給別家人吃，否則家來年的好運會被別人分享走。

在這裡我們可以看到男性是女性畜養的「生產產品」，他在儀式中被女性用暴力象徵地宰制，而在這整個使用暴力的過程中，第一步是「性」的控制，一清早女主人先去捉雞，然後把活的公雞綁起來捉進屋門後，在身體腰的位置繞三圈，

是使用動物的內臟，二是使用植物代表動物如 svada (芋頭) 代表豬肉，deves (甘蔗) 代表雞肉。三是直接買漢式的年糕。一中以切碎動物的內臟的方式進行的，主要有三個儀式：這裡談的 Palilin、與以男性為主的海祭與 saluman (祭獵物精靈)，這三個儀式中唯一不同的是 palilin 的內臟是煮熟的，而祭自然界精靈則是生的。如果現在我們把噶瑪蘭當成一個分析的整體單位，從祭品的使用上，我們可以發現其實她並非是一個均質封閉的整體，她不只跟漢人文化整合，同時也跟其他不同的族群文化整合，ToRbuwan／Kavalan, Katagelan／Kavalan, 漢/非漢南島，現代／傳統等區別，並非是彼此隔離封閉的對立文化，而是彼此之間在接觸交換的過程中，除去了文化的藩籬。對噶瑪蘭人而言，為了使社會繼續生存下去，社會內部有一個篩選在建構的機制，使她能夠在新的環境中（自然環境 et 人文環境中）生存下去，有就是將之「噶瑪蘭化」。因此 Palilin 中殺公雞祭祀的方式，仍被篩選而被保留下來繼續實行，使噶瑪蘭社會裡，家仍能保持其母系傳承的組織方式，使女性繼續保有在家的範疇中所擁有的權力。因此分析《ToRbuwan 式的 Palilin》其實已經超越了族群認同的界線，因為這是一種性別關係的展現與傳遞。

每繞一圈則用力用斧頭敲雞的頭，這個動作似乎暗喻成入贅婚及對男性「性」的控制，如整個細節進行的過程，是女人主動去捉雞，然後進屋內沒人觀看的半夜色中進行，並且是環繞著女人的腰部。我們可以說在此儀式行為中，充滿了性行為的象徵。女人藉由進行這樣象徵性的儀式行為中，對公雞的掌握來表達對男性（丈夫）身體與性的控制。

但是這行為之中另外有個奧秘之處，就是打昏雞頭但必須保住公雞的生命力（血），不能讓他的血流走，必須將這個生命力分享貢獻給祖先與活著的家人：接著藉由敬獻此雞最美好的部分心、肝來與女方祖先延續母系的關係。剩下另一部份的雞肉，則全家人共同食用，用這個象徵男性的身體，來建構家及母系家族的認同，全家死去與活著的所有人，因此建立成為一個想像的生命共同體。簡而言之，在此我們可以看到女性藉由熟練殺雞的過程，在象徵上建立對男性的宰制來證明其女性氣概，並且因而再次肯定其社會地位。而這個儀式每年被重複定期舉行，一直到今天都沒間斷過，就是藉由儀式每年的舉行再加強確定與監視這個女性為上的秩序，正是這個象徵秩序及象徵的實踐過程，再次肯定女人在家以及宇宙秩序上的主導地位。

5.男人／公雞類比象徵中權力的宰制

接著我們再來思考在象徵概念上為什麼是選擇公雞？公雞除了以上說明的為女人畜養的特性外，他還具有其他的什麼特點？這樣象徵物的選擇是什麼角度的社會觀點的投射與寄望？用來建立什麼教育意義？為什麼女人在家中每年的祭祖儀式中要殺公雞，殺的過程中又不能流血？這之中我們看到男人／公雞類比反差中，作為「男人」及「人」的什麼特性？以及這之間隱藏了何種權力的形式？哪裡是權力的遊戲賭注？首先我們從男人與公雞的相同與相異點來分析起：公雞跟人一樣是雙足類，他不同於其他生長在森林的鳥類，卻被飼養而生長在家旁邊，也就是說其活動領域在家外圍，由女人餵食。雞與家的關係很微妙，又不能讓他們跑太遠，也不能太近而進入到屋內，也就是說對家及女人而言，這男人類比於公雞像是一個「外人」，為與其他母系家族外婚制的果實。

另外，公雞與男人相同也不同，人稱自己為社會性的動物，生活在群體社會中，處於將自己當做賭注而進入自己的政治戰略中，如亞里斯多德認為的人，被傅科（Foucault）再次強調：「人是有生命的動物，還擁有一個政治生命」，²⁶在這種動物的政治中，他的生命受到懷疑。我們先看噶瑪蘭社會中男人的生命如何在

²⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, 1994 (1976), p. 188.

雙重的公雞／男人象徵結構中受到投射與懷疑、以及象徵上強加暴力：對人—做為生命體的特殊性及其相對於其他生命體的特殊性—提出質疑的原因，我們可以在社會歷史與生命的關係中找到：從生命的雙重地位中尋找，生命既如同他的生物環境一樣處於歷史之外，如同另一種生物野鹿的原始性（sauvage）類比，但又被知識與權力的技術滲透處於歷史範圍之內，如另一種不能自由飛的動物的想像：公雞類比於人的雄性化。也就是說人透過周遭的生物及其生物環境反過來包圍自己的身體、健康、飲食與居住的方式、生活環境及生存的整個空間：一種自我異化的過程；而在此我們看到權力包圍的對象是做為生命體的人，其生命、身體、健康及性。

接下來我們簡單的來看，「男性」如何被藉由對另一個生命的想像移轉而被權力包圍進而刺激到加強：公雞在太陽升起前就會啼叫，他的聲音響亮地劃破長空，噶瑪蘭把公雞這個意象與概念投射到男人身上：如田野期間阿嬤們常跟我說，一個男人要好就是在外面要會為家裡的利益說話，開會時要能表達意見，在家裡要勤勞，像公雞早起啼叫，日出早起工作，同時讓人覺得很有語言能力。語言的操控又是另一個噶瑪蘭人在男人／公雞的類比架構中的相似點。的確許多小族群的語言，為了被整合到另外一個族群的過程中，不斷的消失了，目的是為了消除外人／自己人之間的界線。人們很清楚要成為「自己人」團體中好的成員，就必須要熟練其語言。在此我們看到噶瑪蘭社會中這個外來的男性，為了成為社會中的一份子，就必須學習太太的母語。這個噶瑪蘭語的學習可以減免，在其妻家的生活中引起誤解與衝突，同時幫助他適應期社會的文化習俗。而相對地，社會回饋給這個男的是一個高的可敬的社會地位。換句話說，使這個外來的男性，學習噶瑪蘭人的想法、習俗，在這個學習的本身，就是對男性在家範疇內的一種權力控制，而其學習的過程中便同時傳遞了學習母系社會的價值觀。

1940 年以前花蓮新社部落一直都是村外婚，不同聚落來的男人，常帶有不同區域（舊社）的口音方言進入到妻方家中，這個不同母系血緣與地方口音的 katabu 女婿「外人」會遭到取笑，因此學習本地的語言，對這個男人而言相當重要。今日族外婚增多，特別是與太巴塱的阿美族人通婚，因此對外族男人，特別是阿美族人在噶瑪蘭家庭及社會環境中，要求學習噶瑪蘭語與習俗是一種基本的要求。因此我們可以發現，公雞會啼叫為「語言的標準」，在儀式象徵上又一次被強調，同時又有新的意義產生。如藉由 Palilin 儀式的舉行，這個語言標準，就是挑雞或以一種譬喻的方式告訴大家，一種挑男人的標準，也同時給男人強加一種教育的意義，進而是一個秩序的宣告，如果違反了這個準則、禁忌（也就是挑的公雞／

男人不會叫），懲罰就是來年全家會倒楣，身體健康會有問題，生命受威脅等如：發生意外。因此，這個挑雞的過程同時有象徵的層面，更有藉由儀式的進行實踐了這個象徵，以重新建立一年秩序的意義，無時無刻監視一種對男性的無形的挑選與控制。因此我們可以看到，在噶瑪蘭人整合進大的社會環境裡，母語已漸漸消失了，又在僅存母語仍為活語的新社部落，由於周遭與阿美族人接觸頻繁，噶瑪蘭人可以聽懂或講阿美語，換句話說噶瑪蘭語是大語境中弱勢中的弱勢，但是在阿美族人男性婚入噶瑪蘭人的家庭中，我們卻可以發現這些阿美族男性，勝於噶瑪蘭人懂阿美語的程度，他們個個精通噶瑪蘭語，同時認同於噶瑪蘭人（取妻方認同）。

另外，對男人還有一點很重要，就是要如公雞有漂亮的羽毛與羽冠，這才是有吸引力的男人。當男孩進了年齡階級組織後，到了第二階級（Zosa）的年輕人，上身不著衣物，頭上戴帽子便要插羽毛，跳舞歌唱有精神，這也是一種公雞意象的摹擬，並且為第二階段 Raiyok 作預備。另外頭目帽子現雖為藤帽，但過去也是插鳥毛或公雞尾巴毛的，²⁷總的來說噶瑪蘭人依公雞的外表形象來建構裝飾一個男人。同時，這樣的象徵圖像我們在傳統住屋的門檻或樑柱上，常常也看到刻有這樣的人物。²⁸也就是說這樣的公雞與男人類比形成的男性氣概象徵文化，不斷的在各個場合公共空間、儀式中被提出來強調，空間性整個包圍住男性的生命體。但我們仔細思考噶瑪蘭的男性生命體創造環境，以及因而形成的「男性」社會性別的概念，其實是由女性的角度來看的，男性的雄性外表及性被加強與刺激，因此對男人而言到了青年期，裝扮的漂亮是一種樂趣與吸引力，這點變的非常重要，而相反地女人巧妙的運用暴力是另外一種性別生活哲學。

這個刺激男性、管理生命的權力，除了藉由另一個生命同體來想像與控制外，還以另一個形式同時發展，那就是身體的選擇與訓練：人體各方面能力的提高如學習打獵、捉魚等，人體力量的開發（年輕力壯），在年齡階級中接受上一級的體能訓練，人體馴服性（服從長級）與人體實用性（utilité），遵從依年齡而成的層級階序，人體納入了有效的軍事系統、經濟系統的管理與檢查。而這些對人體的訓練管理，包括在傳統社會中叫男人勇敢地去敵人處出草，對本村落人的生命造成威脅的生命進行報復。換句話說男人自己的生命有社會工具性，是去犧牲的，血不能亂流，因此報復屠殺變成生存的需要，全社會有權保證、維持與發展社會的

²⁷ 因為日據以來政治性禁獵的關係，所以罕見羌角的頭飾了。男人在裝飾上也有從使用大型四腳獵物，趨向雙足鳥棲類。

²⁸ 阮昌銳，1993〈噶瑪蘭族的木雕〉《宜蘭文獻》6 宜蘭縣立文化中心, p75-83。

存在為藉口要男性去流血。男人的生命有他的正確用途，意外死亡、自殺是厄死的大禁忌，非死於正途其靈魂是沒有臉見祖先的，並且儀式中被區開舉行另外的祭拜。我們發現在 Palilin 中同樣隱藏著這個血的邏輯，女人小心翼翼的打昏了雞，而避免使血流出來，是因為血具有特殊的社會意涵。

在噶瑪蘭社會中血具有重要的價值，並且是一種符碼，被用來建立同一個群體的認同（如母親的血），或另外具有生命力、豐富的意象，因此他是儀式中重要的基本成分。社會使權力藉由血來說話：他具有工具的角色 — 展現權力的形式是使人流血或保住血，如叫男人去出草流血，女人 Palilin 殺雞不流血等。也就是權力藉由血來說話，展現出他的控制，因此我們可以看到女人對雞/男人有一種權力形式的展現，她留住這個異於家內其他同母親血緣的血，藉由象徵暴力對待，表達一種掌控，而使這個帶著不同血源的外來者，臣服於同血源的群體中（家），而這裡女性家長的權威透過血展現出來。這個男性身體的被社會包圍，跟女性的身體在有不一樣的象徵邏輯，在噶瑪蘭的神話傳說中，女人的生命具有三個特質：不會死（免於雷擊、母雞叫雷聲止）²⁹、可以自殺再復活（Kizaiz 及歌舞的起源），以及可以清潔或潔化死亡（被砍來的頭、出草受傷的勇士身體等），我們可以看到相對地女性對身體有一種男人沒有的自主權，而女性身體具有不同的社會功能。

總而言之，在上面的分析中，我們看到對男性身體的訓練與管理，是女性中心權力組織的極點之一，他既是生物學的又是社會學的，既是個體化又是專門化群體化的，在面向身體性能的同時又關注著生命的過程，這標誌著這樣一種權力，其最高職能並不是以死刑來直接奪取一個人的生命來表現，而是從各方面包圍生命，引導生命到一個群體的形狀，因此每個人過著群體生活的形式，被強加社會性別的概念，到過著男性一群體女性一群體的社會。同時從以上這些禁忌與儀式過程中的象徵實踐中，我們看得很清楚在權力管理控制的過程中，政治的賭注是生命本身，而社會對於男性與女性的生命則有不同的管理，特別是對男性身體的開發與控制利用：權力藉由儀式象徵、禁忌的與身體訓練、刺激男的性等等的方式包圍了生命，社會性別變成是權力機制的效力以及再生產的工具。這個權力除了對男性生命管理以外，對女人是以相對自主性的形式展現。

²⁹ 伊能嘉矩, p235。

參考書目

速水家彥

- 1931 宜蘭雜記 南土 1(3):118-123 (1993 李英茂譯 宜蘭文獻 6:103-109)
 伊能嘉矩 著；楊南郡 譯註
 1996 平埔族調查旅行。台北：遠流。

馬偕

- 1896 台灣遙記。中譯本。南投市：臺灣省文獻委員會。

阮昌銳

- 1966 蘭陽平原上的噶瑪蘭族。臺灣文獻 17(1):22-43。
 1969 宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查。臺灣文獻 20(1):1-7。
 1982 臺灣東北部土著族的民俗與文化。臺灣省立博物館季刊 35(1/2):75-122。
 1993 噶瑪蘭族的木雕。宜蘭文獻，頁 75-83。

合野喜六 編；中研院民族所 編譯

- 2000 番族慣習調查報告書，第二卷，阿美族、卑南族。台北：中研院民族所。

黃宣衛

- 1989 從歲時祭儀看宜蘭阿美族傳統社會組織的互補性與階序性。中央研究院民族學集刊 67:75-106。

清水純

- 1993 噶瑪蘭族。宜蘭文獻雜誌 6:88-100。
 1994/1995 噶瑪蘭人—變化中的一群人，余萬居譯。台北市：中央研究院民族學研究所手稿。

詹素娟

- 1996 詮釋與建構之間—當代「平埔現象」的解讀。思與言 34(3):45-78。
 1998 族群、歷史與地域—噶瑪蘭人的歷史變遷（博士論文）

周家安、陳進傳 整理

- 1993 噶瑪蘭人相關歷史年表。宜蘭文獻雜誌 6:48-51。

李忠賢 整理

- 1993 偕萬來先生自述。宜蘭文獻雜誌 6:27-38。

陳志榮

- 1994 噶瑪蘭人的治病儀式及其變遷。發表於閩台社會文化比較研究工作研討會。
 台北：中央研究院民族學研究所

明立國、劉璧榛、林翠娟

- 1994 噶瑪蘭族 Pakalavi 祭儀歌舞之研究 “宜蘭研究”第一屆學術研討會論文集。宜蘭：宜蘭縣史館

- 1991 祭儀的序曲--噶瑪蘭族的 Subuli。宜蘭文獻雜誌 17:12-24。

劉斌雄等

- 1965 秀姑巒阿美族的社會組織。台北：中研院民族所。

劉璧榛

- 2000a Mtiu (女巫師) 的產生--Kavalan (噶瑪蘭人) 社會中性別支配的結構研究「宜蘭研究」。第三屆學術研討會論文集，頁 453-499。宜蘭：宜蘭縣文化局。
- 2000b Lepaw (家屋) 與 Spaw (祭祀)：以本土觀點看噶瑪蘭人的親屬關係與親屬稱謂變遷。發表於平埔族群與台灣社會國際學術研討會。台北：中研院民族所 台史所籌備處。
- 2001 當臺灣原住民遇見馬偕—當代認同與祖靈信仰；男性傳教士 VS 女性。刊於巫醫 馬偕圖錄—百年海外遺珍特展專刊，頁 59-66。台北：順益博物館。
- Atkinson, Jane Monnig, and Shelly Errington
1990 Power and difference — Gender in Island Southeast Asia. California: Stanford University Press.
- Bareigt, André
1976 Les mythes amis (Traduction du Amis en français). Hualien Fengpin Blackwood, Evelyn,
- 1984 Sexuality and Gender in Certain American Tribes: The Case of Cross-gender Females. Journal of Women in Culture and Society 10(1):27-42.
- 2000 Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Foucault, Michel
1994[1976] Histoire de la sexualité I, II, III, Paris: Gallimard.
- Godelier, Maurice
1996[1982] La production des Grands Hommes. Paris :Fayard
- Hurtig, Marie-Claude, ed.
1991 Sexe et genre. Paris : CNRS editions
- Mac Cormarck C.P, and Strathern
1980 Nature, Culture and Gender. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathieu, Nicole-Claude
1991 L'anatomie politique — catégorisations et l'idéologie du sexe. Paris :coté-femme.
- Schlegel, Alice, ed.
1977 Sexual Stratification —A Cross-Cultural View. New York: Columbia University Press.